

トーマス・F・トーランスにおける 神学的科学と受肉論¹⁾

平 澤 巧

序.

1977年に「神の受肉という神話 (The Myth of God Incarnate)」と名づけられた論文集が出版された。主導者のジョン・ヒックは、所収論文の中で宣言する。

神の御子、御子なる神、神の受肉についての用語を文字通り理解することは、神は、イエスを通して〈だけ〉、十分に知られ、応答されうる〔……〕ということの意味している。この含意は、キリスト教国が、残りの人類と比較的わずかな交流しかもたないようなほぼ自律した文明であった限り、明らかな害とはならなかった。しかし、キリスト教世界とイスラム教世界との間の衝突、そして、地球上のいたるところでのヨーロッパ植民地化の拡大において、キリストの弟子の神話的用語を文字通り理解することは、キリスト教的伝統の国境線の内側に生きる少数の人々と、その外側で、また他の宗教的生活の流れの中で生きる大多数の人々との間の関係を分断する結果をもたらした。²⁾

ここでは、歴史において実際に御子が受肉したとする理解が批判されている。ヒックは後に、受肉についての言明が「象徴的・神話的・詩的言語である

ということ」が、この論文集の中心主題であったと語る³⁾。要するに、受肉の教理は、単に信仰的経験を表すための神話的表现だというのである。神話としての受肉論は、ここでは明らかに、宗教間対話を目的としている。しかし、そのような行き方を承認するならば、私たちは結局、受肉において、神御自身による歴史的な啓示と出会うことはできない。啓示は客観性を失い、個々人の内面の問題に解消されてしまう。

神話としての受肉論を厳しく批判したのが、スコットランドの神学者トーマス・F・トーランス（Thomas Forsyth Torrance、1913年～2007年）である⁴⁾。トーランスは後に、近代の自由主義神学を振り返り、次のように忠告している。

〔……〕十九・二十世紀の神学史の全体が次のことを証明している。すなわち観念の叡知的領域と出来事の現象的領域とを公理的に分離して作業する限り、時間と空間の世界内での、〔……〕イエス・キリストの受肉と十字架と復活についてのキリスト教の使信に対して与えられるものは、単なる道徳的、あるいは詩的、あるいは象徴的、あるいは神話的意味にすぎないということである。⁵⁾

トーランスは、ヒックが語ったあの中心主題に、否定のニュアンスで応える。言い換えれば、受肉の出来事は、まさに歴史的事実だというのである。したがって、トーランスの神学は、ヒックのそれとは正反対のものであると言ってよいだろう⁶⁾。

私たちは、トーランスの受肉論を考察するため、1969年の著作『空間・時間・受肉（Space, Time and Incarnation）』へ遡行する。注目すべきは、この著作以降、トーランスが本格的に自然科学の展開に注目し、「神学的科学（Theological Science）」と呼ばれる方法論を構築してゆくことである⁷⁾。具体的には、神学もまた科学的営為と見なされ、その探求は、自然科学との並行関係の内に行われる。神学的科学という方法論が問題にするのは、近代以降の観念

論的思考法を持ち込まずに真正な神認識の方法を求め、受肉を歴史的な啓示の出来事として正しく理解することである⁸⁾。この視点から、神学における二元論の問題が批判される。本稿では、『空間・時間・受肉』におけるトーランスの議論を確かめることで、特に受肉論の文脈から、トーランスが展開する神学的科学の意義を明らかにしたい。

1. 空間概念と受肉論

受肉が歴史的な出来事であったとの言説は、それが空間と時間の中で起こったということを意味する。そこから、受肉を正しく理解するための空間論の探求が要請される。

キリスト教神学に影響を与えた空間概念として、トーランスはまず、「容器概念 (the receptacle notion)」を挙げる。「古代と現代において確かに支配的であった容器概念は、二つの異なる形態として生じている。すなわち、有限の容器と無限の容器である」⁹⁾。容器としての空間の思想は、ギリシア哲学におけるピタゴラス学派および原子論者たちに端を発し、後にプラトンが「比喩的な意味」で用いたことに始まる¹⁰⁾。

一方で、「有限の容器」としての空間は、「その中で起こっていることと独立したものとは見なされなかった」。背景には、「限定された存在」でなければ「思考不可能」かつ「知解不可能」であるとの理解があった¹¹⁾。有限の容器の考えは、アリストテレスとストア派によって、実際に事物を含む容器として探求された。ストア派においては、容器によって限定された世界 (= 思考可能な世界) の内的合理性が語られた。その際、宇宙は「合理的動物」、神は「宇宙の魂」と見なされ、「神概念を有限の世界に縛りつけてしまうこと」によって「神の超越性についてのあらゆる理解」を失った¹²⁾。また、後に西洋思想は、アリストテレスにならって、空間を「大きさの範疇 (the category of magnitude)」と見なし、「時間の概念から離れて」これを理解した。有限の容器概念は、有限性に縛られる神概念をもたらし、「*deus sive natura* (神即自然)」

の理解を促進した¹³⁾。が、同時に「自然と超自然との間の鋭い区別」をもたらし、この分離が「自然神学」と「啓示神学」の区別に一致するとトーランスは見ている¹⁴⁾。

他方で、「無限の容器」としての空間は、「その中で起こっていることと独立したものと見なされた」。ピタゴラス学派および原子論者たちによるこの思想は、ルネサンスの時代に再注目された。トーランスによれば、この理解では「物質主義と無神論」に陥るか「神秘的・非合理的な交わりを求める離れた不可知の神概念」に陥る¹⁵⁾。というのも、「巨大な虚空 (the great void)」と形容されるように¹⁶⁾、空間は、「宇宙の背後にある無際限かつ空っぽの虚空」と見なされたため¹⁷⁾、神と世界を何らかの仕方では結びつけない限り、無神論的・不可知論的になる。「無限の容器」に修正を加えたのは、アイザック・ニュートンであった。ニュートンは、空間と時間に「物体から独立した絶対的な地位」を与え、それらの性質が「慣性系」として「因果律的」に整えられた¹⁸⁾。ニュートンにとって、絶対空間と絶対時間は「神の属性」であり、神と世界が「それらに共通する空間と時間を与えられることによって」、こちらも「*deus sive natura*」へと結果した。また、神がその属性においてあらゆる物体を内に含みつつも、無限の容器として世界とは独立しているので、神と世界との「理神論的二元論 (a deistic dualism)」の思想を生み出した¹⁹⁾。こうして、無限の容器における空間と物体の二元論は、神と世界との二元論に結びついた。

整理すると、容器概念は総じて二つの結果にたどり着く。神と自然の同一視と、神と自然の鋭い分離である。換言すれば、空間の容器的理解は、一方で、神を自然の中に見出す汎神論に陥り、他方で、神を世界から分離する不可知論に陥る。

トーランスは、第三の道、空間の「関係概念 (the relational notion)」に注目する。トーランスによれば、この理解は、ニカイア神学を主導したギリシア教父たちによって進められた。

神による世界の無からの創造、自然への神の交流、そして、創造主なる神

の言の受肉に照らして、彼ら〔ギリシア教父たち〕は、空間的、時間的、概念的な諸関係が不可分であるような空間と時間についての徹底的な関係概念を発展させたが、プラトンのように、彼らは、基本的な問題は宇宙論的問題よりも認識論的問題であると考えた。²⁰⁾

ニカイア神学は、アレイオス主義との対決を主要な論点としていた。ジョン・N・D・ケリーは、ニカイア公会議が「限定された目標をもっていた」と評価し、その積極的意義は「子の完全な神性と、子がそこに由来し、そのために当然その本性を分けもつ父との同等性を承認すること」であったと述べる²¹⁾。ニカイア神学は、ホモウーシオス（同一本質）の教理によって、イエス・キリストを神の啓示として承認し、そこに正当な神認識の方法を見出した。そして、トーランスは、教父たちの理解の延長線上に物理学におけるアルベルト・アインシュタインの業績を位置づける。相対性理論によって表現された、分けえない「空間－時間（space-time）」である²²⁾。ギリシア教父と現代物理学の思想的な近似への指摘は、自然科学の方法論を神学に導入しようと試みるトーランスの意図を示唆している。

ところで、先の引用にもあるように、ギリシア教父たちの空間概念は、第一に「無からの創造」の教理に基づく²³⁾。創造論の文脈に置かれることで、空間は、それ自体で完結した概念とは見なされないものになる。トーランスによれば、

キリスト教の創造論は、神がその超越的な自由において無から宇宙を造り、神御自身とは区別されるが神御自身に依存している現実（reality）を与えることで、宇宙を限界づけ、知りうるものとするような内在的合理性を宇宙に与えたのだと主張する。²⁴⁾

創造論は、この宇宙への合理性の付与の問題と関わっている。実際、トーランス神学の基調となる自然科学の方法論は、宇宙そのものについての探求可能

性を前提にしている。自然を探究し、新たな理論を定式化できるのは、この宇宙が合理的であるからに他ならない。よって、宇宙の探究可能性は、「無からの創造」による合理性の付与に懸かっている。

この合理性は、空間の容器概念に伴って主張された合理性のあり方とは異なる。宇宙の合理性を神的合理性与同一視することは、自然科学の仕事をすべて神探究にしてしまう。反対に、宇宙の合理性を神概念から全く切り離すならば、理神論的二元論を承認せねばならない。ゆえに、

〔……〕宇宙の内在的合理性がそれ自身についてのいかなる最終的な説明も与えることができないという事実は、被造物と神との間の合理的なつながりが、ただ神だけに基礎づけられるのであり、一部は神に属し、一部は被造物に属するというのではないという事実と対応している。²⁵⁾

無からの創造の教理が意味するのは、宇宙と神との関係がただ神の主権に属しているということである。ここから、空間と時間に対する「神の絶対的な優位性」が明らかになる²⁶⁾。

では、無からの創造の教理は、受肉論とどう関わるのであろうか。ニュートンの理神論を退けるトーランスにとって、この世界は、因果律による完全な支配の思想とは逆に、探究可能な偶然性をもつ。無から造られた世界は、神の優位性のもと「そのうちでの偶然的出来事を秩序づける機能」として空間と時間を与えられた²⁷⁾。本稿の序で確認したように、トーランスの問題意識は、受肉の出来事を歴史的に理解することであつた。それは、言い換えれば、受肉を世界の内的合理性にしたがって理解すること、すなわち、受肉を科学的に理解することである。この目的から、無からの創造によって成り立つ空間論・時間論が要請される。トーランスによれば、「空間と時間を離れては、自然は不確定かつ不可解なもの」となり、「有意味な定式化はどんな種類のものでは不可能になってしまう」²⁸⁾。有意味なものとして受肉を把握するためには、受肉の探究が、無からの創造に基礎づけられた空間と時間を通してなされねばならな

い²⁹⁾。

2. 受肉の思考法

トーランスは、空間と時間との関わりで、受肉の探求を以下のように整理する。①子なる神が有限の容器へと受肉した。②無限の容器である神御自身が受肉した。③神は、被造世界に御自身の合理性を与え、世界の限界において御自身を制限された。④神は、被造世界の造られた合理性に、御自身の超越性を保持しつつ、身を委ねられた。①と②の行き方については概略を注に記すに留めるが、すでに考察したように、有限／無限の容器概念は、共通して困難に陥るのであった³⁰⁾。ここでは、③と④について考察しよう。

③の、神の自己制限によって受肉を理解する方法との関わりで挙げられる思想家がオリゲネスである。トーランスによれば、オリゲネスは、「神が御自身の合理性を被造世界に与えた」と考え、空間と時間は、「それを通して神が啓示され、したがって、それを通して神学的言明が神の存在のうちにある知解の基礎へと客観的に追及されるような合理的媒介として」見なされた³¹⁾。この立場は、空間と時間が神認識に対してもつ一定の役割を認めている。しかし、もし超越の神が、神御自身の合理性を世界に与えてしまうほどに世界の空間と時間に結びつけられるなら、無からの創造に基づく「自然の偶然さ」は正当化できない。世界の合理性は、そのまま神御自身の合理性と見なされ、「神の超越的合理性と物質的宇宙の合理性との間の必然的關係から神は自由ではない」ことになる。要するに、神の超越的な自由は否定され、したがって、「[……] 私たちは、おそらく世界の客観性から神の客観性を区別することが最終的にはできない」³²⁾。オリゲネスの行き方は、受肉が、神の超越的客観性に基礎づけられた出来事なのか、この世界の中で完結した出来事なのか、最終的な判断を保留にしよう。

そこでトーランスは、④の行き方を選択する。トーランスによれば、「これは、空間と時間の構造は、神の永遠の合理性から区別される、合理性の被造的

な形態である、との見方である」³³⁾。すでに見た③では、神の合理性と世界の合理性の区別があいまいにされてしまった。対して、④においては、受肉の出来事は、「御子なる神が、造られた真理と合理性からは区別されながらも、それらを引き受け、それらを御自身のものとされること」を意味し、「神の存在の究極の真理」に基礎づけられた世界の諸関係の中で、神御自身は、そうした関係性から自由であり続ける³⁴⁾。

この行き方との関わりで特に重要なのが、アンセルムスの思想である。トールランスによれば、アンセルムスは、「神は、神についての私たちのどんな考えをも超えた表明しえない超越であるが、私たちの思考が真実である時、それは神的存在の強制のもとに生じる」のだと主張した³⁵⁾。ただ神御自身によって統制される限りにおいて、私たちの神学的言明は実際に神を指し示す。アンセルムスによるこの存在論的論証の筋道こそが、トールランスにとって、神学と科学を結びつける蝶番となる。曰く、「いまや、この関係についてのアンセルムスの説明を受け入れるならば、カール・バルトの思想において私たちが見出す以上に、神学の造られた諸概念と自然科学の諸概念との間のより緊密なつながりがあるはずだ〔……〕」³⁶⁾。バルト自身は、実際のところ、自然科学に対して慎重な立場を取っていた。が、バルトは、アンセルムスの方法論を受け継ぐことで、結果として自然科学と接近した³⁷⁾。すなわち、対象に基づく仕方で概念が整えられるという自然科学の方法に近づき、神の存在に統制された教義学の方法が与えられたのである。

存在論的論証の要点、すなわち、神の必然性を神御自身の存在のあり方に帰するという方針は、ゴットフリート・W・ライプニッツの思想にも見られる。トールランスによれば、ライプニッツは、アンセルムスと同様、「神の合理性は、神がそうであってそれ以外のものではないところの神の存在に依存する」と主張した。しかし、そのような神の必然性に対し、「世界はその種の必然性をもたない」とライプニッツは考えた。世界の必然性は、無からの創造の結果としての「偶然的必然性」である。ゆえに、ライプニッツにとって「ただ〈その〉世界（*only the world*）がある」という事実は、「神の創造の側面から考えると、

その世界は、あらゆる可能的な諸世界のうちのただ一つである」ことを意味する³⁸⁾。こうしてライプニッツは、必然性の議論から可能世界論を開拓した。

現にこの仕方で世界が成り立っていること。ライプニッツの可能世界論にしたがえば、世界の必然性は、ア・プリオリな前提としては受け入れられない³⁹⁾。トーランスは、「光は二点の間の最も短い経路を通る」というフェルマーの定理を例に挙げ、このような「一つの可能性」を選択することは、「それによって、その他の可能性を実際に不可能なものとして拒絶する」ことなのだと述べる⁴⁰⁾。ある定理は、その他のあらゆる物理的可能性の中から、実際にその一つが選択された結果として排他的に定式化される。したがって、自然法則についての理解は、経験されたものの中からア・ポステリオリ（後驗的）な仕方で形成されており、それらをア・プリオリな原理、すなわち、「経験的かつ偶然的に与えられるものを超えて、規定的に論ずることを可能にする」原理へと移植することはできない⁴¹⁾。ライプニッツの可能世界論は、この世界の探求をア・ポステリオリな仕で行うように要求する。

転じて、この後驗性は、空間と時間の中での出来事が神に対してもつ関係に応用される。

〔……〕空間と時間の内に生ずる概念と法則は、第一に、創造された諸實在についての概念と法則であるので、私たちはそれらを、ア・プリオリかつ必然的な仕方で神に適用してはならない。しかし、それらは事実、神の創造から生じているので、私たちは、受肉について、空間と時間の限定と状況の中に御子なる神が侵入したと考えてはならないし、その中での御子なる神の奇跡的行為について、私たちが自然法則と呼ぶようなこの世界の空間－時間構造を、いかなる意味であれ廃止することだと考えてはならない。⁴²⁾

この世界の実際のあり方を無視して、ア・プリオリなものとして受肉を理解することはできない。神は、この世界を創造するだけでなく、空間と時間の内

での受肉という方法を選び取った。ゆえに、トーランスは、受肉を「神の合理性についての選ばれた道」として理解すべきであると主張し、あえて次のように宣言する。

私たちが、被造物－創造主の関係から抜け出すことができないのと同様に、空間と時間から抜け出すことができず、また、神が御子の受肉を裏切ることや、その内に世界を造り、それと共に世界を愛し、それを通して世界を贖い、そして、それによって世界を保つことを約束されたその愛から退くことが「できない」のと同様に、〔……〕神は、空間と時間から抜け出すことが「できない」。⁴³⁾

3. 啓示神学と自然神学

ところで、ギリシア教父たちが発展させた、無からの創造に基づく空間と時間の関係概念は、トーランスによって、現代物理学におけるアインシュタインの業績と関連づけられた。ねらいは、「自然神学」と「啓示神学」の分離の問題を解決することにある。本稿1. で確認した「有限の容器」についての分析において、時間概念から切り離すような空間理解が「自然と超自然」との分離をもたらし、自然神学と啓示神学の区別へと結果したとするトーランスの見解に触れた。この問題を解決しない限り、自然の只中で受肉したイエス・キリストの探求を、神の啓示に適切に接続できない。そして、トーランスの考えによれば、空間の关系的理解（ギリシア教父－アインシュタイン）によって、啓示神学と切り離すことなく、自然神学を捉えなおすことができるのである。

いわゆる自然神学論争を経て、自然神学の試みは困難に陥った。この論争において、カール・バルトは、啓示の「結合点」を主張するエーミル・ブルナーを厳しく批判した。その理由を考える前に、私たちはまず、争点となった結合点の概念が本来もっていた伝道論的性格、つまり、自然神学の弁証学的意義を認めよう⁴⁴⁾。その上で私たちは、あえて、バルトの過激な反発の理由を問

うのである。アリスター・E・マクグラスは、東京神学大学における講演「現代キリスト教思想における自然神学の位置」の中で、以下のように説明している。マクグラスによれば、バルトは、「自然神学は人間自身の立場から神を見出そうという人間の欲求にかかわっている」と理解した。同時に、「自然神学と国家への忠誠との致命的な結び付き」を警戒し、ブルンナーの主張を「ヒトラーに賛成する「ドイツ・キリスト者」にとって有利なもの」と判断した⁴⁵⁾。バルトは、ナチスの台頭という差し迫った時代状況のもと、ヒトラーその人を神の啓示と同定する理論的根拠としての自然神学に抗議したのである。したがって、私たちは、「人間の結合点が啓示を準備し、やがては支配し取り込んでしまう危険を回避する理路」を求めねばならない⁴⁶⁾。

マクグラスが説明する自然神学と人間の欲求との関わりについて、トーランスは、1970年の論文「カール・バルトの思想における自然神学の問題（The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth）」においてすでに言及していた。この論文の中でトーランスは、「バルトが理解したところによれば、神についての自然的認識という主張は、神の恵みに対抗して自己を正当化しようとする人間の運動全体から分けることはできない」と述べ、次のように指摘する。

〔……〕自然神学の危険性は、その基礎が一度認められてしまうと、すべてのものが吸収され、自然化される基礎となるという事実であり、その結果、キリストにおける神の自己啓示を介する神認識でさえ、自然神学の形態にまったく似合うようになるまで、飼い慣らされ、変えられてしまう。⁴⁷⁾

自然的認識の名のもとに、神認識を人間の自己正当化の欲求にしたがわせること。それは、受肉における啓示とはまったく別の場所で、啓示のための独自のルートを見出すことへと結果する。しかし、本節の冒頭で触れたように、トーランスによれば、空間の关系的理解によって、自然神学を神の啓示と適切

に結びつけることができる。

その手掛かりとして、トーランスは、アインシュタインが相対性理論の探求において明らかにした空間論に注目する。

〔……〕時間の流れと物体の広がりとは、それらの物体が動く速度に依存しており、したがって、空間－時間の幾何学的諸構造は、質量の蓄積と、それによって生じる重力場に応じて変化する。⁴⁸⁾

もはや、ニュートンが主張する空間と時間の不変的絶対性は擁護できない。空間と時間は絶えず相対的に変化し、互いに関係しあう。トーランスによれば、こうした相対的な空間論に基づく「四次元幾何学」は、単に「発明的に考え出された観念的可能性」ではなく、「抽象的な概念体系と物理的過程との間の深い相互関係」を伴うことで、「重要な認識論的意義」をもつ⁴⁹⁾。つまり、カント的ア・プリオリのように、ある観念を対象に押しつけるような概念を用いるのではなく、経験的領域と理論的領域が相互に関係するような概念を用いることで、対象を正しく認識する物理学の方法が整えられたのである。

この四次元幾何学の観点をモデルにして、トーランスは、自然神学と啓示神学の統一を考える。まず、アインシュタインの空間論にしたがって、物理学から切り離して探求される幾何学の行き方が批判される。物理学の観点において、

〔……〕幾何学は、物理的過程についての実際的な認識から切り離された公理的・演繹的科学としては探求されえず、物理学に先んじる独立した科学としては展開されえない。幾何学は、物理学との永続的な統一において、物理学の内部の合理的構造についての科学として、また、自然についての経験的かつ理論的な解釈の不可欠な部分として、探求されるべきである。⁵⁰⁾

トーランスによれば、幾何学によって自然を正しく認識するために、幾何学は、物理学の内部に適切に位置づけられねばならない。そして、この物理学と四次元幾何学との関係をモデルにして、トーランスは自然神学の意義を考える。啓示神学との統一に位置づけられることで、

〔……〕「自然」神学は、次元を変え、神学に適した主題へと〈自然に〉されるだろう。もはや、外側からではなく、内側から实际的に神を認識するために、自然神学は、神認識の内での「神学的幾何学」の一種として作用するだろう。そこにおいて、私たちは、空間－時間という組織された場（field）の内で媒介される、神認識の内的・物質的な論理を明らかにすることに関連づけられる。⁵¹⁾

自然神学が「神学的幾何学」であるとの語りは、啓示神学と自然神学の関係が、物理学と四次元幾何学の関係と形式的に並行することを表現している。自然神学は、イエス・キリストの受肉における啓示の出来事を通して、また、その受肉が空間－時間という関係構造の只中において成就したという事実に基礎づけられて初めて、神認識の方法として正当に主張できる⁵²⁾。そして、自然神学の取り組みを擁護することで、この自然における受肉の探求を、神の啓示の探求として適切に位置づけることができるのである。

4. 神学と場の理論

前節の最後の引用において、トーランスは、「場」について言及していた。物理学における場（field）の概念は、電磁気をめぐってマイケル・ファラデーによって主張されたが、神学では、ヴォルフハルト・パネンベルクが場の概念に言及していることは有名である。パネンベルクは、トーランスの主張を参照しつつ、それを独自の聖霊論として展開した。「T・F・トーランスは、最も早くにその関係を指摘し、神学への場の概念の受容を支持したことで功績をもっ

ている」⁵³⁾。そう語る際、パネンベルクは、トーランスの以下の文章を引用する。

私たちが関係する場は、創造－受肉の軸から、したがって、ニュートン物理学と理神論的自然神学に起因する〈ヒストリエ〉と〈ゲシヒテ〉の間の致命的な分裂なしに理解される、神と歴史の相互作用である。異なる用語を混乱させる二元論の代わりに、私たちは、二つの対立する方向において、つまり、神の本性と行為に一致し、人間の本性と行為に一致する、関係的および特異的な空間と時間の理解の発展を同時に問うことを学ばねばならない。この場に対する私たちの理解は、その場を構成する力・エネルギーであるところの神の聖なる創造的な霊によって決定されるだろう。⁵⁴⁾

傍点を付したのは、引用時にパネンベルクが省略した箇所である。傍点部分は、トーランスが二元論的思考を克服しようとしていたことを示している。場の理論の援用は本来、神と歴史を分離するニュートンの宇宙理解への批判が意図されていた。なぜ、パネンベルクは、この文章を省略したのだろうか？

近藤勝彦によれば、トーランスとパネンベルクは共に、「現実全体を神の世界として思惟する神学者」であり、特に「自然の神学」と「ペリコレーシスの三位一体論」において接近した。が、「このことを考えると、ト〔一〕ランスより一五歳後輩のパネンベルクがほとんどト〔一〕ランスに言及しなかったのはなぜか、疑問に思われる」⁵⁵⁾。要するに、パネンベルクは、トーランスの業績を無視しているというのである。本稿は、近藤の指摘にならない、「パネンベルクが意図的に略した部分に、パネンベルクとト〔一〕ランスの思想の「相違」が示されている」と理解しよう⁵⁶⁾。そして、その相違にこそ、トーランスの独自性が現れていると解釈しよう。換言すれば、パネンベルクが意図的に避けたトーランスの行き方にこそ、パネンベルクが陥ったある困難を解決する糸口が見つかるとは必ずである。

両者の相違は、端的に、科学史家アレクサンドル・コイレによるニュートン

理解を分水嶺としている。曰く、ニュートンは、ルネ・デカルトによる機械論的宇宙理解を退けた。コイレによれば、デカルトは、「この世界は、神が純粋な意志により創造したもので、そうする何かの理由が神にあったとしても、それは神自身にしかわからない」と考えた⁵⁷⁾。この不可知論的前提のもと、「デカルトの神」によるこの世界は、「厳密に一樣な数学的世界」、つまり、「幾何学が実在化した世界」と見なされた⁵⁸⁾。しかし、デカルトの行き方では、世界に対して神が働く実地的な余地がなくなる。コイレの整理によれば、デカルトの機械論に対して、ニュートンは、絶対空間・絶対時間を神の感覚中枢と見なすことで「神の内にある」世界を考え、空間と時間という遍在の形式によって「神は事物を支配しうる」と考えた⁵⁹⁾。ニュートンの絶対空間と絶対時間は、コイレの論では、デカルト的二元論を反駁し、神の遍在を擁護するものと解釈される。そして、この非二元論者としてのニュートン像にパネンベルクは与するのである⁶⁰⁾。

パネンベルクによる場の概念の導入について見てみよう。まず、パネンベルクは、聖書における「ルーアハ」理解とストア派哲学による「プネウマ」理解の類似を指摘する⁶¹⁾。そして、ファラデーの「場の理論」をストア派的霊理解からの発展と見なし、神は霊であるとの聖書の証言から、神の本質を場の概念に近づける⁶²⁾。要するに、神は霊であり、霊は場であるから、神の本質が場と理解される。加えて、パネンベルクは、「聖霊の位格は、それ自身、場として理解されるものではないが、神の本質の場の唯一の顕現〔……〕として理解されるものである」と語る⁶³⁾。こうして、神の本質＝場の等式を象徴するものとして、聖霊が特別な位置をもつ。

パネンベルクの議論は、第一に、神の行為と結びつく。『組織神学入門』は、創造論を論ずる箇所次のように言及する。

彼〔ファラデー〕は物体から独立した場の概念を提示した〔……〕。力の場の概念が物体の概念から原則として独立していることによって、その神学的適用が可能になる。つまり自然と歴史における神のすべての行為を場

の影響として記述することができるようになる。⁶⁴⁾

その際、パネンベルクは、「神は一つの物体とは考えられない」と主張する⁶⁵⁾。力が物体に属すなら、神の行為は語りえない。が、もし力が場に属すならば、その力は、神の本質の行為として記述されうる、とパネンベルクは考えた。どういうことか。パネンベルクによれば、「場の概念は、特に空間と緊密な依存関係にある。なぜなら、空間のいかなる形式をも持たずに何らかの場を想像することは、ほとんど不可能だからである」⁶⁶⁾。ニュートンは空間と時間を神の感覚中枢と見なしたが、非二元論者的なニュートン像を受容するパネンベルクによれば、それらは、「神の広大無辺性と遍在を表わす」という⁶⁷⁾。神の遍在を表象する空間が場の概念と結びつき、この場にこそ力が属している。ゆえに、パネンベルクにおける場の理論の射程は、神の行為を語ることへと向けられる。

そして、パネンベルクの行為論は、神の本質から神の存在を切り離すことへと帰結する。パネンベルクによれば、「神の永遠なる本質」は、神の実際的な行為を規定するために初めから前提される。よって、「世界へのその到来を通しての完成を必要としていない」。同時に、行為との関連で、歴史における神の「自己実現」の完成として到来する神の存在が語られる。パネンベルクによれば、神の存在は、終末での「神の支配の臨在におけるその規定の完成に依存している」のである⁶⁸⁾。ここで、神の本質と神の存在は、はっきりと分離されてしまう。つまり、パネンベルクは、世界と神との二元論を退ける代わりに、神概念の中に二元論を引き込み、神の本質と神の存在との二重性を求めることとなった。本稿1.の議論から、次のように評価できるだろう。パネンベルクは、ニュートンを経由して *deus siva natura*（神即自然）の思想を継承しつつ、ニュートンの二元論的傾向を、神の本質と神の存在の区別へと移してしまった。しかし、神における本質と存在の分離を認めるならば、歴史の完成における神の存在の到来を待つ間、その存在は不確定なままとなりはしないか。すなわち、神の存在の不確定性こそ、パネンベルクが陥った困難である。

この困難の一つの原因は、空間理解を「宇宙論的問題」として扱い、場の概念によって神の遍在を宇宙の構造に結びつけたことにある。本稿1. で確認したように、空間と時間の関係の概念は「宇宙論的問題よりも認識論的問題」なのであった⁶⁹⁾。つまり、空間・時間構造そのものが神の業の現れを意味するのではない。無から造られた空間と時間は、神認識のための合理的形式であり、私たちは、この空間・時間構造を通して、超越に由来する神の業を認識することができる。パネンベルクが省略したあの箇所において、トーランスが「場に対する私たちの理解は、その場を構成する力・エネルギーであるところの神の聖なる創造的な霊によって決定される」と述べた際、「神と歴史の相互作用」を基礎づける神の創造的な働きが語られていた⁷⁰⁾。そのようにして、神認識を準備する聖霊の働きが、神学的科学における動的な「場の概念」を形成する。

5. 神学的科学の受肉理解

創造的な聖霊の働きに促され、それ自体に固有の場において作業を進める神学的科学は、神と自然、また、神の歴史と人間の歴史の統一的・関係的理解を目指す。しかし、ここでの統一性と関係性が、神と世界の「同一性」を意味すべきではないとトーランスは警告する⁷¹⁾。神と世界との相互作用は、神を有限に縛りつけ、神の超越的自由を制限するものではないし、反対に、自然の中に神を取り込み、自然と同一視される神理解を容認するものでもない。両者は、相互に関係し合いながらも、適切な距離を保っている。

そして、神と人との間の適切な距離は、イエス・キリストにおいて実現している。トーランスによれば、イエス・キリストこそ、聖霊の働きを通して形成される神学的科学の場である。

この世界の空間と時間における神と私たちの相互作用は、いわば、空間と時間という二つの水平次元と、神の霊を通しての神への関係という一つの垂直次元との間の調和体系を打ち立てる。このことは、イエス・キリスト

につながり、イエス・キリストに結びつく神学的場 (the theological field) を構成する [……。]⁷²⁾

受肉のイエス・キリストにおいて、水平的な関係と垂直的な関係は、適切に分けられつつ、適切に調和している。なお、ここでの「神学的場」は、前節で触れたパネンベルクの行き方とは異なり、あくまで認識論的な意図のもとと言及される。つまり、トーランスは、神認識の問題を考えるために場の概念を導入している。トーランスによれば、イエス・キリストにおける神と人との関係は、「神が人間存在の現実性において人と出会い、人が神と出会い、また、神御自身の神的存在において神を知るような、すべての空間と時間における〈場所 (the place)〉として」イエス・キリストを形成する⁷³⁾。したがって、神学的科学の神認識は、人間の側のア・プリオリによってではなく、神の側から与えられた客観的な事実、すなわち、イエス・キリストという場所によって規定される。

トーランスによれば、教父神学は、このイエス・キリストという場を適切に理解するために、「経綸的謙遜 (economic condensation)」と「位格的統一 (hypostatic union)」の二つの概念を用いた。「経綸」は、この世界の中で「神の永遠の目的と愛」とを実現するために働かれる「御子なる神の偉大な謙遜」を表す。また、「経綸的謙遜」の存在論的片割れとしての「位格的統一」は、「神と人との仲保者としてのキリストの人格」を表現する⁷⁴⁾。受肉は、空間と時間を退けることなしに、神がその意志を実現しようとした謙遜の出来事であり、かつ、受肉は、その謙遜がイエス・キリストにおける神人両性の具体的人格として成就した出来事である。

この教理的筋道のもと、神認識は、ア・ポステリオリな仕方ですべて遂行される。イエス・キリストがまことの人であるだけでなく、まことの神でもあるという事態を、トーランスは、次のように説明する。

人間としてだけでなく、神としてのイエス・キリストの現実存在を承認

することにおいて、私たちがこの地点に達する時、私たちは、イエス・キリストを真実かつ充分に知るために、イエス・キリストの人間性から〈ア・ポステリオリ〉な道に沿ってさかのぼってゆくことを余儀なくされる〔……〕。このことは、人々の間で御自身の完全な被造的・人間的本性を損なうことなしに、御父の御子として、肉において示された神御自身として、イエス・キリストがまず新約聖書の証言者たちに開示され、知られた実際の方法を、神学的発展において繰り返すことになる。⁷⁵⁾

人間（＝証言者たち／私たち）は、空間と時間に場所をもつイエス・キリストの現実存在を実際、あるいは神学的に観察する。次いで、観察されたイエス・キリストが神の御子の受肉であることが示される。こうして、神認識の過程は、空間・時間に場所をもつイエス・キリストの内に人性と神性が把握され、後驗的に、このお方において神が認識される。

トーランスは、『空間・時間・受肉』を結ぶにあたって、神学的科学の方法論の可能性を模索する。①トポロジ的（位相学的）言語の援用によって、物理的な場所と神的な場所を表現すること。②ゲーデルの不完全性定理の援用を通して、経験的認識からより高次の体系の認識へと進んでゆくこと。ただし、私たちは、トーランスがあくまで神学的な現実を表現しようとしている点に留意せねばならない。例えば、「私は、あたかもそれを物理学から神学へと外挿できるかのように、トポロジーという手段によって、私たちの思考と表現の困難を制覇できることを示そうとは望んでいない〔……〕」⁷⁶⁾。これらの科学的な用語は、あくまでも教父神学の探求の延長線上に、新たな表現を獲得するために用いられる。

第一に、「トポロジ的言語の類比」による受肉理解は、トーランスによれば、「物理学者たちが、事物のダイナミックな側面と幾何学的な側面との間、また、かなり異なる種類の空間の間の、難解で弾力性のある関係を表現しようとする」ように、「キリストの人性と神性」、「物理的〈トポス〉と神的〈トポス〉」との関係を考えることである⁷⁷⁾。受肉の出来事を通して、この世界の内で

の空間と、同様の意味では理解しえない神的空間との間に、柔軟なつながりが見出される、とトーランスは見ている。そして、イエス・キリストにおけるトポロジー的な場を明らかにする「力 (the force)」が聖霊であるとして、改めて聖霊論が強調される⁷⁸⁾。

第二に、クルト・ゲーデルの不完全性定理を援用して受肉を語ることは、端的に、私たち人間の言葉がいかに神の御業を語るかという問いに関わっている。トーランスによれば、ゲーデルは、「もしそれが首尾一貫しているならば、どんな形式的な体系においても、その体系の内に、決定不可能な、証明不可能あるいは反証不可能な、いくつかの命題がなければならない」ことを明らかにした。そして、「それらの命題が証明あるいは反証されるためには、別のより大きな形式的体系に、それらを統合することによってなされねばならない」⁷⁹⁾。トーランスは、形式的体系が原理的に含むいわば破れから、物理学者たちが「私たちの観察的経験と一致しない新しい概念と関係を伴うより高次の次元」へと思考を進めたことに注目する⁸⁰⁾。ある一つの体系の中で出会う困難を契機として、「日常的言語」とは「一対一対応」をもたない概念体系へと思考を発展させるのである⁸¹⁾。私たちは、第一に、空間・時間の内での経験的領域において受肉と出会う。そして、「私たちの日常的経験と経験的認識から生じる基本的言明」に結びつきながら、「私たちの思考の異なる諸レベルは、神に向かうように上方に開かれる」のである⁸²⁾。これは、本節ですでに触れた神認識のア・ポストエリオリな遂行過程と一致する。したがって、空間と時間という水平次元での受肉の認識が、その経験的領域の内でのゲーデル的な証明不可能性によって、神認識へと向かう垂直次元へと引き上げられる。

私たちの認識が、トポロジー的に神的トポスへと至るにしろ、ゲーデル的に神的レベルまで上昇するにしろ、それが私たち人間自身の力によるのではないことに注意せねばならない。トーランスは、言う。「[……] 最終的な決定は、[……] そのレベルの内では絶対的に決定しえない言明を超えて、より上位のレベルの有機的原理の内になされねばならない」⁸³⁾。神は、この世界を無から創造し、御自身を啓示するために、受肉という形式をあえて選ばれた。聖霊の働

きに促され、受肉のイエス・キリストという「神学的科学の場」に入れられるとき、私たちは、神認識へと至る神学の営みを神御自身の統制のもと歩んでゆくのである。

結語.

私たちは、1969年以降、トーランスが「神学的科学」の取り組みを本格的に展開し始めたことの意味を、特に受肉論の文脈から考察してきた。本稿は、トーランスの論述にしたがいながら、関係概念としての空間理解、自然神学、場の概念、そして、自然科学の諸概念による神学的科学の展望を確認した。正しい神認識は、「神学」という枠組みを超え、他の諸科学と共に「神学的科学」として展開されるのだと、トーランスは確信している。私たちは自然科学をはじめとした諸科学と共に、神の御業に仕えてゆく。空間と時間における受肉を通して、この自然的世界の只中で、三位一体のまことの神を認識すること。私たちは、トーランスが切り開いた広大な神学の領域の入り口に立っている⁸⁴⁾。

(ひらさわ・たくみ)

注

- 1) 本論文は、2023年6月20日に東京神学大学で行われた「博士課程後期課程研究発表会」での発表原稿を改稿したものである。
- 2) John Hick, "Jesus and the World Religions," in *The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick (London: SCM Press Ltd, 1977), pp. 179-180.
- 3) ジョン・ヒック、『ジョン・ヒック自伝 宗教多元主義の実践と創造』、間瀬啓允訳（トランスビュー、2006年）、332頁。
- 4) トーランスの業績については、以下を参照。東京神学大学神学会編、『新キリスト教組織神学事典』（教文館、2018年）、神代真砂実による「トーランス」の項目。
- 5) トーマス・F・ト〔ー〕ランス、『科学としての神学の基礎』、水垣渉／芦名定道

訳（教文館、1990年）、43～44頁。

- 6) この観点は、芳賀力による以下の発言に示唆を受けた。「一九七〇年代のイギリス神学界を賑わせた議論に、いわゆる「受肉の神話」論がある。これは受肉を神話と見なして、キリスト教を現代人に分かりやすい形に合理化しようとする試みであったが、この受肉の神話論から皮肉にも宗教多元主義という神話が生まれてきた。それによれば、神的真理の啓示と人間の救済は、特にキリスト教的な受肉や贖罪に結びつく必要はなく、どの宗教も目指すものは同じだとされた。これに対してトーランスは、受肉と贖罪の仲保的出来事なしに啓示と救いはありえないことを明確に論証する。そして、その仲保的出来事の背後には、永遠なる三位一体の神ご自身がおられるのである」。芳賀力、「訳者あとがき」、トーマス・F・トーランス、『キリストの仲保』、芳賀力／岩本龍弘訳（キリスト新聞社、2011年）所収、259～260頁。
- 7) この試みは後に、次のように定義される。「[……] 二元論から一元論へと思考方法が移るとすぐさま、自然神学と積極神学とを一つの認識の二極構造の内に統合することが求められる。このように両者を結びつけることで、認識論的構造と物質的内容とが結び合い、「神学的科学」と呼ぶべきものが生まれる。それは、スコラ哲学的意味での *scientia formalis*、すなわち、形式的科学（*formal science*）ではなく、*scientia realis*、すなわち、実在的科学（*real science*）であり、神の科学、空間と時間の世界への交流における神の科学である」。Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1985), pp. 65-66.
- 8) イマヌエル・カントが、人間のア・プリオリ（先験的）な認識構造に注目し、「物自体」の認識不可能性を宣言して以来、哲学的認識論は、実在と認識の分離を基本的な戦略としてきた。近代哲学以来続くこうした観念論的傾向を、フランスの哲学者カンタン・メイヤスーは、「相関主義」と名づける。曰く、近代以降の哲学においては、「[……] 私たちは思考と存在の相関のみにアクセス [……] できるのであり、一方の項のみへのアクセスはできない。したがって今後、そのように理解された相関の乗り越え不可能な性格を認めるという思考のあらゆる傾向を、相関主義 [……] と呼ぶことにしよう」。カンタン・メイヤスー、『有限性の後で 偶然性の必然性についての試論』、千葉雅也／大橋完太郎／星野太訳（人文書院、2016年）、15～16頁。カント的ア・プリオリを批判するトーランスもまた、「相関主義」を克服する神学を目指していると言ってよいだろう。
- 9) Thomas F. Torrance, *Space, Time and Incarnation* (London; New York [etc.]:

Oxford University Press, 1969), p. 56.

- 10) Ibid., p. 4.
- 11) Ibid., p. 56.
- 12) Ibid., pp. 9-10.
- 13) Ibid., p. 57. 「神即自然 (deus siva natura)」の思想を展開したのが、バールーフ・デ・スピノザである。スピノザにおける神即自然という考えは、江川隆男によれば、「「神」(Deus)という言葉すべて「自然」(Natura)という言葉に置き換え」ることの可能性を意味している。江川隆男、『スピノザ『エチカ』講義批判と創造の思考のために』(法政大学出版局、2019年)、16頁。なぜスピノザは、神と自然の置換可能性を主張したのだろうか。江川によれば、スピノザは、例えば「神は、全知全能である」や「神は、最高善である」などの表現を重ねても「神を理解したことには少しもならない」と考えた。それらの表現によって「神を表象すること」は、「日常的に見慣れたものを通して」神を理解することであり、「神を擬人化して理解すること以外の何ものでもない」。同上、233頁。しかし、そのような擬人化は、「明らかに人間をモデルにして、その有限な性質を無限に完全化する仕方」で神を捏造することである。同上、235頁。つまり、スピノザは、人間的な表象によって記述される神概念を避けようとした結果、神の非人格化に陥ってしまった。
- 14) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 57.
- 15) Ibid.
- 16) Ibid.
- 17) Ibid., p. 23.
- 18) Ibid., p. 57. 時間と空間の絶対的な性質を、ニュートン自身は次のように定義する。「絶対的な、真の、そして数学的な時間は、おのずから、またそれ自身の本性から、他の何者にもかかわりなく、一様に流れるもので、別の名では持続と呼ばれる」。「絶対的な空間は、その本性において、いかなる外的事物にも無関係に、常に同形、不動のものとして存続する」。アイザック・ニュートン、『プリンシピア 自然哲学の数学的原理 第I編 物体の運動』、中野猿人訳(講談社、2019年)、30～31頁。ニュートンの意図は、日常的に感覚しうる相対的な時間と空間に対し、不変・不動の時間と空間をア・プリオリに想定することである。中野猿人によれば、「[……] ニュートン自身も、たとえば遠くにある恒星が静止しているのは、単に見かけ上にすぎないのか、それとも実際に静止しているのかはわからないといい、このことから彼は、真の運動つまり絶対運動と、見

かけの運動つまり相対運動とを区別することは極めて困難だと感じた〔……〕。こうして彼は、この困難を避けるために、絶対静止の空間つまり絶対空間という、いわば先験的 (a priori) な概念を構成せざるをえなかった」。中野猿人、「訳者注」、同上所収、369頁。

- 19) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 57. 近藤勝彦は、「ライブニッツークラーク往復書簡」における、ゴットフリート・ライブニッツとニュートン派のサムエル・クラークとの論争に即して、ニュートン流の容器概念を批判するライブニッツとトーランスのある種の接近を指摘している。近藤勝彦、『救済史と終末論 組織神学の根本問題3』（教文館、2016年）、140頁。
- 20) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 58. トーランスによれば、関係概念としての空間理解は、改革派神学とアングリカン神学によって宗教改革においても展開された。Ibid., pp. 58-59.
- 21) ジョン・N・D・ケリー、『初期キリスト教教理史〈上巻〉 使徒教父からニカイア公会議まで』、津田謙治訳（一麦出版社、2010年）、272頁。
- 22) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 58.
- 23) ニカイア・コンスタンティノポリス信条は、次のような告白から始まる。「私たちは、ただひとりの神、すべてを支配される父、天と地と見えるものと見えないもののすべての造り主を信じます」（日本キリスト教協議会共同訳）。アタナシオスを筆頭に、ニカイア神学を主導した神学者たちにとって、無からの創造の教理は、「礼拝し賛美されるべきなのは、被造物ではなくてその造り主だというキリスト教の主張を強化」するものであった。フランセス・ヤング、『ニカイア信条・使徒信条入門』、木寺廉太訳（教文館、2009年）、75頁。
- 24) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 59.
- 25) Ibid., p. 60.
- 26) Ibid.
- 27) Ibid.
- 28) Ibid., p. 61. 受肉の歴史性を擁護するトーランスは、「非神話化(demythologizing)」の思想を問題視する。この思想を導いたルドルフ・ブルトマンの仕事は、次のように整理される。「ブルトマンは福音書を史的な資料として扱うことを批判し、史的イエスではなく、ケリュグマのキリストこそキリスト教信仰に本質的であると主張した」。東京神学大学神学会編、『新キリスト教組織神学事典』、長山道による「史的イエス」の項目。ブルトマンにしたがえば、受肉についての記述を理解する際、それが実際に歴史的出来事であるかということよりも、信仰の

事柄としてどのような意味をもつのかということが重要になる。しかし、トーランスによれば、非神話化のような「私たちの神学的概念と神学的用語から空間的・時間的要素を剥ぎ取る」試みは、「ただ、不合理かつ無意味に墮落することしかできない」。Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 61.

- 29) コリン・E・ガントンは、トーランスの主張に賛同しつつ、創造と受肉の関わりを以下のように語っている。「[……] 創造論の言語とキリスト論の言語には、互いを鼓舞するものがある。御子が時間と空間との中で受肉されたことは、神の時間に対する関係を理解する上での特別な示唆をもっており、その結果、時間と空間自体を新しく理解することが可能にされるようになるのである」。また、「受肉、即ち、神の御子が内住すること、それも、御父の主導により、聖霊が可能にすることによってなされたこのことは、[……] 神と世界両者の真の姿を明らかにするという意味をもっているものなのである」。コリン・E・ガントン、『キリストと創造』、須田拓訳（教文館、2003年）、95頁。

- 30) まず、①について。有限の容器の考えは、「単性論を退ける意図と共に」、マルティン・ルターによって再び導入された。ルターは、受肉を理解する際、「属性の交流（communicatio idiomatum）」の考えのもと「人間的容器の拡大」を行ったが、この考えは、「有限が無限を入れる（finitum capax infiniti）」として定式化された。トーランスは、例えばそれがルターによって、「キリストの現臨を含ませるために、キリストの体の遍在」が主張される時に見られると指摘する。トーランスによれば、人間的容器への受肉の思想は、「キリストの神性を制限すること」、および、「御子なる神に思考の客観的形式を押しつけること」をもたらした。Torrance, *Space, Time and Incarnation*, pp. 62-63. 神性の制限については、本稿1. で確認した有限に縛られる神概念の延長にあると理解でき、また、思考の客観的形式の押しつけについては、カント的ア・プリオリの問題を示唆している。

次に、②について。この思想をトーランスは、「無限が有限を入れる（infinitum capax finiti）」と表現する。これは、後に、ニュートンによって「古典物理学の構造」と、それがもつ「絶対空間・絶対時間と物質存在との間の二元論」とに結びつけられた。その問題点は、「どのような真剣な方法においても受肉について考えることを不可能にする」ことである。どういうことか。トーランスによれば、「[……] もし神があらゆる存在の無限の容器であるならば、容器が同時にその内に含まれるものの一つであることができないのと同様に、神は、御自身がその内に含むある一つの存在になることはできない」。つまり、容器は、そ

の内容物となりえないため、受肉において何か新しいものが世界に入ってきたと考えることができないのである。したがって、これは「アレイオス主義」に陥り、結果的に、ルター派神学に対しても、「神と世界」、「物自体と現象」、そして、「〈ゲシヒテ〉と〈ヒストリエ〉」の分離として影響をもたらしたのだとトーランスは評価している。Ibid., p. 63.

31) Ibid., p. 64.

32) Ibid.

33) Ibid., p. 65.

34) Ibid.

35) Ibid.

36) Ibid. この確信は、後に、師であるバルトとの直接の対話によって確認されたらしい。「わたしがカール・バルトに最後に会ったのは、一九六八年夏の終り、バーゼルにある彼の家庭においてであった。わたしは十年間彼と話し合う機会が全くなかったので、彼にむかってたくさんの質問をしたかった。それらは大方、神学という科学と物理学という科学との間の相互関係について〔……〕であった。〔……〕わたしは、バルトが一九三〇年ボンにおける夏学期、ハインリヒ・ショルツと一緒に考察したアンセルムスの方法（method）の再解釈について、またその後バルトが神に関する教説、殊に『教会教義学』第一巻の一、第二巻の一においてそのような認識論的構造を展開・発展させた方法について言及した。〔……〕カール・バルトは、彼の思想に対するわたしの解釈に全面的に同意し、そしてむしろ、幾何学と物理学との関係について、「この身近かにあるアナロジーの事例にまったく気づかなかったとは、灯台もとくらしであった」と、彼らしく語った」。ト〔一〕マス・F・ト〔一〕ランス、『空間・時間・復活』、小坂宣雄訳（ヨルダン社、1985年）、9～11頁。

37) 小川圭治は、バルト神学と現代物理学の並行関係を見出している。小川によれば、物理学の作業は、以下のように進められる。まず、物理学者は、「物質の存在」を「疑いえない真理として前提する」。そして、「存在的理性」によって、「物質の運動と変化」が「矛盾のない、美しい調和を持った秩序の下に成立していること」を知解する。これらの自然法則を「認識的理性」によって理解するために、理論の構築と実験を通して「真理の根拠」に近づく。「そして物質の側からの答えには絶対服従するのである」。小川圭治、『弁証法神学と科学』、『岩波講座 宗教と科学4 宗教と自然科学』（岩波書店、1992年）所収、95～96頁。

38) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 66.

- 39) 三浦俊彦の説明によれば、ライプニッツは、まず「無数に実在する可能世界」を想定し、その中の「この唯一の現実世界」を「現実である」という優れた性質を帯びた、高い地位にある世界」だと考えた。が、三浦は、次のように問う。「もしライプニッツの言うとおりでして、では私たちは、自分が「現実世界」に住んでいるということをどうして確信できるのでしょうか？ もしかしたら、私たちはその他大多数の哀れな単なる可能世界にいるのではないのでしょうか。三浦俊彦、『改訂版 可能世界の哲学「存在」と「自己」を考える』（二見書房、2017年）、119～120頁。換言すれば、私たちは、この世界を選択したに違いない神御自身の必然性をなんらかの仕方で前提しなければならない。
- 40) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 66.
- 41) Ibid.
- 42) Ibid., p. 67.
- 43) Ibid.
- 44) ブルンナーによる定義はこうである。「結合点とは〔……〕、罪人からも失われてない形式的な神の像、すなわち人間を人間たらしめるもの、人間性、〔……〕言語能力と応答責任性である。人間は言葉を受けることができる存在であるということ、そしてまた人間だけが神の言葉を受けることができる存在であるということ、そのことは罪によってもなくならせられない」。エーミル・ブルンナー、「自然と恩寵 カール・バルトとの対話のために」、吉永正義訳、『カール・バルト著作集 2』（新教出版社、1989年）所収、150頁。そして、芳賀力は、この概念の危険性に留意しつつ、その重要性を指摘する。「ブルンナーが形式的な神の像の残存を強調し、被造世界における自然の光の可能性を語ろうとするのは、彼の伝道的な神学（論争学）の性格に由来する。未信者との対話に何とか突破口を見出すために考えられたものが「結合点」である。私たちはこの伝道論的な意図を評価する」。芳賀力、『神学の小径Ⅰ 啓示への問い』（キリスト新聞社、2008年）、300頁。
- 45) アリスター・E・マクグラス、「現代キリスト教思想における自然神学の位置」、神代真砂実訳、『神学』65号（2003年12月）、96～98頁。
- 46) 芳賀、『神学の小径Ⅰ 啓示への問い』、300頁。
- 47) Thomas F. Torrance, "The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth," *Religious Studies* 6 (June, 1970): p. 125.
- 48) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 68.
- 49) Ibid., p. 69.

- 50) Ibid. トーランスがここで「独立した科学」と呼ぶのは、ユークリッド幾何学のことである。限られた公理によってあらゆる幾何学構造を説明しようとするユークリッド幾何学の理論的射程とその限界を、マクグラスは次のように説明する。ユークリッド幾何学は、「哲学と倫理の偉大で安全な組織は疑う余地のない仮説の基本的な物事から引き出すことができる、としている合理主義者たちを魅了してきた。しかし、夢はかなわなかった。一九世紀における非ユークリッド幾何学の発見は、この類比のアピールを破壊してしまった」。アリスター・E・マクグラス、『神の科学 科学的神学入門』、稲垣久和／岩田三枝子／小野寺一清訳（教文館、2005年）、131頁。
- 51) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 70.
- 52) トーランスは後に、バルト神学の行き方に照らして自然神学についての理解を發展させ、それが、神御自身の三位一体の姿、すなわち、「神の存在」の問題と関わるものとして言及する。「神学の内容に関する限り、バルトの議論は次のように進められる。もし我々がイエス・キリストを通して現実認識する〔に〕至った神がその神自身の永遠で分割されざる存在において、真に父、子、聖霊で「ある」のならば、三一の神の存在に、すなわち真実の神自身ではなく、神の存在一般に帰着する、独立した自然神学を我々はどう考えるべきであろうか？〔……〕もしこの世界における神の救済行為を通じて真に神を認識することが、神を三一のものとして認識することであるならば、三一論はそもそも始めからまさに神認識の基礎に属する。三一論は、神の三一的活動から離れて得られた唯一神を語るどのような神論にも疑いをさしはさむ。しかし伝統的な類いの自然神学において生じるのはその種の神認識なのである」。ト〔一〕ランス、『科学としての神学の基礎』、119～120頁。
- 53) Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Bd. 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 102. Anm. 212.
- 54) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 71. 傍点は筆者。
- 55) 近藤勝彦、『キリスト教弁証学』（教文館、2016年）、548頁。
- 56) 同上、549頁。
- 57) アレクサンドル・コイレ、『コスモスの崩壊 閉ざされた世界から無限の宇宙へ』、野沢協訳（白水社、1974年）、128頁。
- 58) 同上、129頁。
- 59) 同上、276頁。コイレ（1892年～1964年）は、主にフランスで活躍した哲学史家・科学史家である。パネンバークやモルトマンの空間論と時間論は、このコ

イレの業績によるところが大きい。対して、トーランスは、コイレの解釈に反して、神と世界との二元論的分離をニュートンに見出すため、「ト〔ー〕ランスが同時代のコイレの主張を無視したことは明かである」と指摘されている。近藤勝彦、『救済史と終末論』、139～140頁。

- 60) パネンベルクによれば、「物理的空間を神の被造物のもとにおける神の遍在の形式」と捉えるニュートンの行き方は、「ニュートンの絶対空間の概念に対するアルベルト・アインシュタインの批判によっても、時代遅れになってはいない」。なぜなら、パネンベルクにとって、アインシュタインの仕事は、絶対空間の機能を「四次元空間の場の一般理論に拡大した」ものと理解されているからである。ただ、パネンベルクは、ニュートンが遍在思想を「三一論的に展開しなかった」点において、不十分なものであったと結論する。ヴォルフハルト・パネンベルク、『組織神学 第一巻』、佐々木勝彦訳（新教出版社、2019年）、459頁。
- 61) 同上、412～413頁。
- 62) 同上、423頁。
- 63) Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, S. 104.
- 64) ヴォルフハルト・パネンベルク、『組織神学入門』、佐々木勝彦訳（日本基督教団出版局、1996年）、67頁。テッド・ピータースは、パネンベルクが神の霊を「直接かつ文字通り」に場の概念と結びつけているとして、もし場についての科学的理論が衰退する日が来たら、「霊についてのパネンベルク神学も、それと共に沈んでしまうのだろうか？」と、その有効性を疑問視している。Ted Peters, "Editor's Introduction: Pannenberg on Theology and Natural Science," in Wolfhart Pannenberg, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith* (Westminster: John Knox Press), p. 14. だが、パネンベルクが次のようにも語っている事実は重要である。場の概念の適用は、「神の創造的・保持的・救済的行為という神学的概念を物理学化することを意味してはいない。しかしそれは近代物理学における自然についての記述を神学的パースペクティブに関連づける」。パネンベルク、『組織神学入門』、67頁。それゆえ、須田拓は、「パネンベルクは決して聖霊と場とをイコールで結んでいるのではない」と指摘し、「その借用した科学表現が仮に将来否定されるに至ったとしても、彼の神学議論としての、また使信としての創造論自体が崩れることは決してないのである」と述べている。須田拓、「ヴォルフハルト・パネンベルクにおける創造論」、修士論文（東京神学大学、1999年度）、49～50頁。転じて、同様の仕方で、私たちは、トーランスによる科学概念の援用についても擁護することができる。科学の諸

概念が刷新されることがあっても、そうした諸概念によって語ろうとした神学的な事実そのものは、過ぎ去ることはないだろう。

- 65) パネンベルク、『組織神学入門』、66頁。
- 66) 同上、68頁。
- 67) 同上、69頁。
- 68) パネンベルク、『組織神学 第一巻』、432頁。
- 69) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 58.
- 70) Ibid., p. 71.
- 71) Ibid.
- 72) Ibid., p. 72.
- 73) Ibid., p. 75.
- 74) Ibid., p. 79.
- 75) Ibid., p. 80.
- 76) Ibid., p. 86.
- 77) Ibid., p. 81. ユルゲン・モルトマンもトポロジーの思想に触れている。まず、モルトマンは、ユダヤ教神秘主義思想であるカバラの教説に注目する。曰く、遍在の神は、創造のはじめ、「原初的自己制限」(ツィムツム)を実現した後、空いた「場所」に「器」を造られた。そして、モルトマンは、次のように述べる。「場所」(トポス)と「器」(スキューエ)との微妙な違いは、空間が位相学的と生態学的とに理解されねばならないことに注目させる。被造物は、ただ単に空間の中の一定の場所に存在するだけでなく、むしろ、いのちの源である光を受け入れるために定められた、自分自身に限定された空間に存在している」。ユルゲン・モルトマン、『神の到来 組織神学論叢 5』、蓮見和男訳(新教出版社、1996年)、442～443頁。ここには、一方で、場所についてのトポロジー的な理解の教説が見出される。他方で、モルトマンは、カバラの影響から、そこに容器概念としての空間論も同時に見出している。神の遍在の思想と容器概念の結びつきは、すでに本稿で確認したように、ニュートンの主張に見られるものであったが、コイレの研究によれば、ニュートンは、思想家ヘンリ・モアの影響を受けて、カバラの思想を暗に受け継いでいたらしい。コイレ、『コスモスの崩壊』、160～161頁、また、198頁。したがって、モルトマンも、パネンベルクと同様に、ニュートンに近い立場にいる。
- 78) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 85.
- 79) Ibid., p. 88. もちろんトーランスは、これまで援用してきた諸々の科学的概念と

同様、ゲーデルの定理を本来的な意味で直接用いているわけではない。科学理論の形式に注目し、それを思想のコンテクストに援用する試みの事例は、特に、フランス現代思想をはじめとするいわゆるポストモダン系の仕事に多く見られる。例えば、こんな具合だ。「[……] ここでは、いわゆる「脱構築」が「形式化の自壊」の運動そのもの、つまり、あるひとつのシステムから出発しその内在的逆説に到達する思考の運動であることは確認にとどめておく。[……] その運動は形式的にはゲーデルの不完全性定理に等しい。[……] 「脱構築」とは、テキストをオブジェクトレヴェル（コンスタティヴ）で読むかメタレヴェル（パフォーマティヴ）で読むか決定できない、その決定不可能性を利用してテキストの最終的な意味を宙吊りにする戦略にほかならない。そして「脱構築」はその決定不可能性にこそ、テキストの開放性や他者性を見ると主張している」。東浩紀、『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』（新潮社、1998年）、76頁。こうした思想界の傾向を背景にして賛否両論を巻き起こした出来事が、いわゆる「ソーカル事件」である。1996年、物理学者アラン・ソーカルが投稿したある論文が査読を通過し、『ソーシャル・テキスト』誌に掲載された。しかし、後にソーカルは、その論文がいかにもポストモダンの科学用語をちりばめた「真面目な論文を装った偽論文であったことを自ら暴露したのである」。野家啓一、『科学哲学への招待』（筑摩書房、2015年）、215～217頁。ソーカルの行為は、研究倫理の側面から、厳しく批判されねばならない。と同時に、この事件が少なからず、その後の思想界に影響を与えたことは事実である。ソーカル事件以降の今日、トーランスによる「神学的科学」の積極的な意義をどう評価するかという課題が、私たちには残されている。

80) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 88.

81) Ibid., p. 89.

82) Ibid. トーランスは後に、アインシュタインのエッセイ『物理学と实在』を参照しつつ、多層構造の考えをより洗練させる。それは、礼拝においてイエス・キリストと出会う「経験的なレベル」から出発し、経綸の三位一体を経験する「神学的レベル」、そして、神御自身の存在の認識へと至る「より高次の神学的レベル」へと上昇する神認識の多層構造である。Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (London: A&C Black, 1996), pp. 88ff.

83) Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 90.

84) トーランスの試みに対して掲げられた以下の言葉を銘記して、本稿を結びたい。「信仰の現実理解は、[……] 神を排除して成立してきた現実理解を疑問とし、

問い直し、その問題性を克服する意図を持つ。信仰の現実理解は、事実の世界と意味の世界の二元論的分離に反対し、意味の世界への信仰の閉塞状態を拒否する。信仰の現実理解は、歴史と人類と宇宙の全現実が神が創造し、救済し、完成する現実、つまり神がおられる救済史的な現実であることを理解し、主張する。〔……〕科学は事実を語り、信仰と神学はその意味を語るといった二元論的区分によってこの問題を回避することはできない。それでは信仰と神学は一切の事実を失うことになるであろう。神の本質と御業の認識にかけて、創造と御子キリストの到来の身体性にかけて、イエス・キリストの十字架と復活にかけて、復活者キリストの現在にかけて、歴史的事実のないキリスト教は、キリスト教ではないと言わなければならない。われわれは気が遠くなるような調整の問題に直面している。〔……〕誰かが、そしてそれは神学する誰かが、この問題に本格的に踏み込まなくて「は」ならない」。近藤勝彦、『キリスト教教義学下』（教文館、2022年）、623～624頁。