

# 北森神学における生態学的神学の可能性

二 瓶 淨 幸

The possibility of the ecological-theology in Kitamori's Theology

Kiyoyuki Nihei

## <abstract>

If the problem of an ecological crisis is constructed in theology relative to Japan, one should focus on the excellent sense the Japanese people have about Nature, which was nurtured by its long history. In fact, the concept of Zen represented by Daisetz Suzuki and others, has had great influence on occidental researchers studying environmental thought. On the other hand, Japan is also known as the country that originated corporate pollution caused by rapid industrialization, including Minamata disease. This demonstrates that the traditional naturalistic views of Japan could not prevent environmental destruction.

This paper attempts to search for an ecological theology in Kazoh Kitamori's *Theology of God's Pain* by focusing on the sensitivity of pain and toughness that matured in the psychological traditions of Japan. The view of God developed in the work clarifies the pathos aspect, which is important in constructing an ecological theology. Moreover, externality and the self-nature of the pain of God are cultivating a possibility of positioning an ecological crisis in perceiving God. The concept of "co-paining" drawn from above, becomes the theological basis of mankind sharing the pain of creation in Nature.

## はじめに

生態学的危機に対するキリスト教からの応答は、主に西欧の神学者たちを中心に展開されてきた。その内容は、応答者が属する文化的背景と無関係ではない。では、生態学的危機の問題を日本の状況の中で神学的に構築するとすれば、どこに手がかりを求めることができる

だろうか。

J.B.カリコットは、日本人のように自然に対する感性を高めることは環境保全に有効であると述べた。確かに、美しい風土や四季の変化によって育まれた自然に対する日本人のすぐれた感性は、長い歴史をかけて熟成されることによって自然と調和的な精神文化を生み出してきた。とりわけ、日本の禅思想が所有する自然観が、環境思想と取り組む欧米の研究者たちの注目をあつめてきたことは事実である。

本稿は、カール・マイケルソンが日本の伝統に深く根ざすことによって世界に輸出しえた殆ど唯一の神学と評した北森嘉蔵氏の「神の痛みの神学」の中に、生態学的神学の可能性をみようという試みである。「神の痛みの神学」は、日本の状況の中で神学することの隘路を通過してユニークな神観を拓いた。その画期的な神観は、やがて「神概念の革命」の布石ともなった。ここでは生態学的神学の中心課題が創造論から次第に神論に移ってきている事情も踏まえて、北森神学における生態学的可能性を探りたい。

## I 日本の「禅」思想をめぐって

### ① 生態学思想への影響

環境倫理学者のJ.B.カリコットは、自然を「模倣」するところに芸術の基本を置くアリストテレス以来の自然観を根底にもつ西洋と対照的に、東洋においては自然を（たとえば禅画や詩にみられるように）第一義的には「さとり」の体験として環境美学（environmental aesthetics）的に把握するところに特質があると述べた。この特質は、環境倫理が自然に対する人間の自由を制限するのと対照的に、人間の態度をより自由で創造的なものにするという。日本が環境問題で国際的に貢献するとすれば、このような伝統的思想によってではないかとカリコットは期待する<sup>1</sup>。

生態学思想分野においては、日本の仏教とりわけ禅に対する関心は総じて高い。科学史家のリン・ホワイトは、鈴木大拙の禅を東からの予言的な光と見、そこから着想を得て、生態学的危機をユダヤ・キリスト教の自然理解と態度に歴史的根源があると主張した<sup>2</sup>。そのホワイトは「現代文化の規範の変化」という論文の中で、現代を〈西洋の規範〉から〈地球的規範〉への根本的なシフトととらえた。また、西欧がギリシア以来2千年以上にわたって拠って立った根本的規範の変化を〈論理と言語の規範〉から〈象徴の規範〉、〈合理性の規範〉から〈無意識の規範〉、そして〈価値の位階制の規範〉から〈価値のスペクトルの規範〉と分類している<sup>3</sup>。ホワイトが提示するこのようなパラダイムは、鈴木大拙が1927年に出版した『禅仏教試論』第1巻に負うところが大きい。彼はこの著作を、プラトン＝デカルト的二元論といえる西欧の骨組みを打壊するもの、また西欧がギリシア人から受け継いだ大規範である〈論理と言語の規範〉に対しての挑戦と位置づけ、そこに示されている規範は〈地球的規範〉に

属するものであると高く評価した。さらに、この著作の出版は、後の時代になれば13世紀におけるマーベカのウィリアムによるアリストテレスのラテン語訳や15世紀におけるマルシリオ・フィチノによるプラトンの翻訳に匹敵する大きな知的事件となるであろうと絶賛している<sup>4</sup>。

以上のように、鈴木大拙の禪的自然観が西洋の思想家に多大な影響を与えたことは事実である。しかし、鈴木の大拙の禪的自然観は必ずしも日本人の自然理解を代表するものではないとして真っ向から批判した人物がいる。日本史に独自の歴史観を構築したことで知られる梅原猛である。梅原は「日本文化論への批判的考察—鈴木大拙・和辻哲郎—」<sup>5</sup>において、内外で最も多く読まれた鈴木大拙の著作『禪と日本文化』<sup>6</sup>を取り上げ、とりわけ「禪と日本人の自然愛」に注目し、その自然観がきわめて曖昧であると批判した。禪は本当に日本人の自然愛に影響を与えたのだろうかという根本的な批判であった。鈴木は、日本人が生来単純素朴に自然の美に惹かれ、<sup>アニミズム</sup>精霊崇拜の立場から自然界の一切に生命があると見做したとしても、禪宗の高い道徳的鍛錬と精神的直感によって自然への感情が極度に敏感にされ、哲学及び宗教的という深みが与えられたと考えた。しかし梅原は、禪が日本人の自然観を涵養したと主張したいならば、禪渡来以前における日本人の自然観と、その後の自然観の相違点を厳密に検証すべきだろうと主張する。また鈴木大拙の叙述には、山部赤人・西行・伊達政宗・太田道灌らの自然愛を例示しているが、たとえば禪渡来以前の山部赤人・西行による短歌と禪的自然愛である良寛の自然愛の相違点が具体的に検証されていないと批判した。このような分析・検証の曖昧さにもかかわらず、ヨーロッパ人たちは鈴木大拙の詩的で靈感に満ちあふれた豊富な引例と流暢な文章に魅了されて学問的論証の本と誤解し、あたかも「禪」のみが日本人の自然愛を培ったかのように誤解したと梅原は断じている<sup>7</sup>。

## ② 日本的自然観の限界

さてホワイトの発言以降、生態学的危機の課題を文化や思想的な分野とリンクさせようとする場合、環境破壊の根源として名指しされたユダヤ・キリスト教的伝統あるいはギリシア哲学的伝統を背景にした西欧の人々が、それとは本質的に異なる東洋思想に可能性を求めようとするのは自然なことかもしれない。たとえばカリコットの著作にその種の期待が滲んでいることは確かである。

その東洋思想の中でも日本仏教、とりわけ禪は欧米の環境倫理学者たちから注目されてきた<sup>8</sup>。J.カブやグリフィン、ハーツ・ショーンらを中心とするプロセス神学者及びその後継者は、禪思想を根底に形成された京都学派の西田哲学や田辺哲学に高い関心を示し、現在も相互研究が続けられている。

ところが、日本的伝統の中で熟成された禪的思惟が自然との協調を旨としたにもかかわらず、日本の実状があまりにもかけ離れていると指摘する向きもある。J.パスモアは、京都や奈

良に代表されるような自然との協調的文化を残した過去の日本と、自然破壊の悪例として世界的に知られた水俣病を生み出した現代の日本とのあまりの違いに驚嘆した<sup>9</sup>。また、カリコットは、禅思想を背景に自然に対する深い感性と協調性を有するはずの日本が、実際には都市や工業地帯は汚染され、不名誉にも重金属による公害の発祥国として知られていること。さらに、東南アジアで熱帯雨林を伐採する日本の企業や世界の海域を疲弊させている日本の流し網漁、そして地球上最大の哺乳動物であり絶滅に瀕している鯨の保存に敏感でないこと、また世界的に取引が禁止されている象牙や角や毛皮などが銀座で販売されている等の実例をあげて、日本には文化的伝統と現実との間に奇妙なパラドックスがあると指摘している<sup>10</sup>。

生態学思想の分野で功績をあげたパスモアやエコフィロソフィを提唱したヘンリック・スコリモフスキーらを日本に紹介した間瀬啓允氏は、日本人が古来自然を愛して大切にすることがゆえに自然と一体化しようとする共存的姿勢を評価しながらも、その限界について次のように指摘する。自然愛好国民である（と思われる）日本人が、明治以降もっともはなはだしい自然破壊者となっている事実。また自然愛やアニミズム、パンセイズムの伝統にありながら、明治から大正・昭和にかけては勿論、つい最近まで自然破壊を糾弾する思想が育たなかったこと。これらを根拠に、自然と単に一体化し、花鳥風月を愛でるといった情緒的な自然理解には限界があると述べている<sup>11</sup>。間瀬氏はむしろ、梅原猛がいう日本人の自然愛が、かえって自然に対する甘えを助長して自然破壊にまでいたらせたのではないかという考えや、大佛次郎が日本人はわが家の朝顔だけを大切に育てて、公共の自然のことはあまり考えないという指摘に共鳴する。つまり、日本人の自然愛・アニミズム・パンセイズムは、漠とした自然に対する感性的な反応でしかないと切り捨てるのである。そこで、今必要とされていることは、感性と調和する知性によって自然を再考することであり、事態を事実的にみつめることを通してその本性をとらえ、知性的なことばで解き明かしてゆくことであると提案している<sup>12</sup>。

ところで北森嘉蔵氏は、日本人の自然観についてどのような理解をもっていたのだろうか。やや間接的ではあるが「日本の精神風土と福音」という論文がある。この論文は主に日本人の宗教性及び宗教に対する態度に関する問題を扱ったものだが、和辻哲郎が『風土』で洞察したように、およそ宗教は風土や人々の自然観と深く結びついて形成された事情を踏まえるならば、ある程度までの類推は可能であると思う。北森氏はこの中で、日本人に最も愛好されている人物であるという理由から芭蕉と漱石をとりあげて考察を加えている。この両者に日本人の自然観や宗教に対する姿勢が結晶しているという判断である<sup>13</sup>。

まず、芭蕉の本質は「もののあわれ」にあるとみる。その宗教性は、自己を「眺める」立場に解放することによって、ある種の宗教的安らいを感じさせるところにあると解釈する。このような態度は、事柄と一定の距離を置き「眺める」位置に身を引くことに他ならず、実存的に取り組むことから離れることを意味する。北森氏はこのような日本人の態度を「美的

傍観主義」と名づけた。さらに現代の日本人の場合、「美的傍観主義」の「美的」が脱落して「傍観主義」だけが残ってしまったと嘆くのである<sup>14</sup>。

次に漱石の場合、宗教的到達度でいえば「美的傍観主義」に留まった芭蕉を超えているという。すなわち、後期3部作とされる『三四郎』『それから』『門』では倫理実存の段階に至り、とりわけ『門』においては、後に美的実存に引き返したものの一旦は宗教実存の段階にまで到達していると評価した。だが、要するに漱石のいう「則天去私」の「天」は、結局のところ神に通じる宗教的なものと美的・自然的なものの合成の域をでるものではないと判断し、そこに芭蕉との共通点を認めるのである<sup>15</sup>。

さて、北森氏が「美的傍観主義」と評した日本人の精神性を、カリコットは「環境美学」と呼び、「環境倫理」を補完させたいと考えた。だが、既述したように、日本人の自然に対する感性が必ずしも環境保全に有効でなかったことは、これまでの現実が如実に証言している。むしろ、北森氏の「美的傍観主義」という見方が、自然に対する日本人の態度と現実を反映しているように思えてならない。

## II 「禅」思想との折衝

### ① 状況の中で

ところで、われわれが属する日本という状況の中で生態学的課題を神学的にとらえる場合、その足がかりをどこに見出すかが重要となる。ルーベン・アビト氏は「日本でこのような神学的課題と取り組むとき、西欧のキリスト教神学者がすでに著している成果を参考にすることは手続きのひとつであるが、しかし同時に日本の状況に基づき、また日本の文化に根ざしかつそれに照らされた取り組み方もあるはずである。つまり、日本の神学の可能性と課題はそれである」と述べた<sup>16</sup>。

アビト氏が示唆するように「広島・長崎」の原爆や「水俣」「四日市」という世界的に知られた公害などを体験した日本には、生態学的神学を構築するための条件があると考えられるが、その際、日本が経験してきた「痛み」を、どのようにして普遍的次元にまで昇華できるかが課題になると思う。また、日本の文化とのかかわりの中で生態学的神学の可能性を探るという視点からアビト氏は、プロセス神学における日本への関心と同様に、その手がかりを仏教に求めようとしたが、本稿ではそれとは異なる可能性を探りたい。

そこで注目したいのが『神の痛みの神学』である。この神学は、神の本質を「痛み」とし、その消息について日本の精神的伝統に深く根ざすことを通して証言している。しかも、世界の神学界に影響を与えた唯一の日本神学といってよい。『神の痛みの神学』を西欧の神学界に紹介した人物はカール・マイケルソンである。彼が来日した際『福音と世界』誌の企画で「神の痛みの神学」をめぐる対談がおこなわれたことがある。その対談の中でマイケルソンは、

『神の痛みの神学』が日本の土壌に育った神学的表現の魂であると評した。また「神の痛み」は日本の神学者が認める以上に日本人の心と深く繋がっており、それが神の本質そのものであるとして次のような発言を残している。

この神学が、日本人の心と深く関係を持つようとしている点ですが、この点で私はこの神学が日本に非常に大きな貢献をしていると思います…たとえば、私も最初のこの神学への反応が、ともすればこの痛みを人間の苦しみに対する神の同情であるかのように考えるおそれのあることを感じます。しかしこれは真実の理解ではないのです。実際には、北森先生の痛みというのは、神が人間の苦しみに同情をするという意味での痛みではなくして、むしろ神の本質そのものに含まれている事態です。その痛みというのは私の理解するところによれば、神が世界の不信を裁かなくてはならないときに—当然それは裁かれなければならないのですが—そのときに神が任意にその世界を愛しようとするところから起ってくるところの本質的な痛みです。すなわち、必然的な怒りを任意に征服しようとするところから起ってくる神の痛みが、実は十字架の意味であって、その十字架においては、父なる神が子なる神を死なしめるということが語られているわけです。愛するもののために死ぬということは、普通の人々も理解できることですが、北森先生の言っておるものはそれとは違って、愛することのできない不信仰なるもののために、父なる神が子なる神を死なしめるのであり、そこに痛みの意味があります。もしこのような北森先生の立場をセンチメンタリズムというならば、これは非常にすばらしいセンチメンタリズムであるといわざるを得ないように思います<sup>17</sup>。

マイケルソンが北森氏の「神の痛み」を、非常にすばらしいセンチメンタリズムと述べたことは、「十字架においては神の怒りと神の愛という2つのものから第三のもの (terium) が生じた」(ハルナック) と共鳴する含蓄のある表現であると思う。

この対談の2年後、マイケルソンは『キリスト教神学に対する日本の貢献』を著している。その著作のうち第3章全体を割いて「神の痛みの神学」についての解説に費やしていることは、彼がいかに北森神学を高く評価していたかを伺わせる。マイケルソンはまず、北森氏の神学方法論が「風呂敷神学」と評された点に触れている。そして日本古来のこの道具を比喩的に用いながら「風呂敷は、西洋の婦人たちが使うバッグが雑多で無縁な品々を入れるバッグのようなものとは異なり、(北森の神学的方法論は) ひとつの原理によって内的・有機的に結合するということを象徴的に示している」と解説した<sup>18</sup>。また、この風呂敷神学の論理構造は、西田幾多郎及び田辺元の哲学的手法と似ており、北森氏はその影響について、あくまで形式的なものにとどまるというが、その親近性は明らかであると指摘する。マイケルソンはとりわけ田辺元による影響が大きいと考えていた。こうした日本仏教を背景に形成さ

れた京都学派との連関は、北森神学を考察する際の最も重要な要素のひとつである。

また、マイケルソンは北森氏が古典芸能の内に象徴的に表現されてきた「つらさ」の心情や、聖徳太子の『維摩経』に説かれた「大悲」、本居宣長のいう「悲しみ」等々に言及している点に着目した。それら日本の心情をもって、類比的に神観の新しい側面を拓いた「神の痛みの神学」は、まさに日本の伝統に深く根ざした神学であると述べている。北森氏自身は「神の痛みの神学」が情緒的であると評される側面を気にするが<sup>19</sup>、神の本質を日本的感性によって解明した点には、大きな意義があると思う。

## ② 北森による西田・鈴木批判

さて、マイケルソンが指摘した京都学派の影響は「神の痛みの神学」を考察する際の焦点のひとつである<sup>20</sup>。『神学的自伝』IIによれば、北森氏が西田幾多郎の著作に関心をもちはじめたのは五高時代だったという。だが、その時点では折からの西田哲学ブームに影響された、きわめて表面的な関心に留まるものであったらしい。西田哲学との本格的な出会いは、日本ルーテル神学校卒業後、京都大学文学部哲学科入学後のことである<sup>21</sup>。それについて北森氏は「神学公理即神学的現実態・神学的現実態即神学的公理」としての「神の痛みに基礎づけられし愛」という構造は、純粹に形式的なものであったとしながらも、西田哲学の「一般的限定即個物的限定・個物的限定即一般的限定」すなわち「弁証法的一般者」の影響が歴然としていることを素直に告白している<sup>22</sup>。

この「弁証法的一般者」の概念は、『善の研究』で示された「純粹経験」の概念が、『働くものから見るものへ』の「絶対無」を経て『哲学の根本問題』で行き着いた西田哲学の到達点である<sup>23</sup>。この点で北森氏は西田哲学を評価しながらも、みずからの神学と決定的に袂を分かたつポイントとして「無」と「痛み」の違いをあげている。つまり西田哲学に於ける「無」は、いかに深刻強烈に説かれても座標的にいえば結局零（ゼロ）にとどまり、負（マイナス）の位置に踏み入ってはいない。その意味ではヘーゲル的な「有」の一般者が正（プラス）の性格をもっていたのに対して、西田哲学の一般者は確かに性格において根本的に異なるが、「無」は結局「無」以上ではなく、北森氏が道標としたキルケゴールの「悲劇的悩める矛盾」（*der leidende Widerspruch*）ではないと断じるのである<sup>24</sup>。

西田哲学の根本的な概念たる無こそ、同時にこの哲学の最も致命的な点といわねばならない。何故致命的であろうか。それはすなわち論理の究極の課題たる絶対性の把握が徹底し得ないからである。何らかの意味において包みえるものを包むものは、決して絶対的なものではない。何となれば包みえるものを包むものは、包むべからざるものを包まずして自己の外に残し、そのことによってこの他者と自己とが相対立し、したがって相対的となるからである。しかるに包むべからざるものとしてあくまで自己に敵対す

るものを包むものは、文字通り対立を絶するものとして絶対者である。しかしこの時この絶対者の性格はもはや一切の平常性を破棄せるものとして捉えられねばならない。痛み  
の性格こそ絶対性の徴表となるゆえんである。福音においてキリストの十字架が決定的  
となるゆえんである。キリストの十字架の論理的表現たる神の痛みにおいて決定的な  
る契機は、包まれる人間の罪があくまで融通不可能なる固有性をもつということである。  
しかるに絶対無の根本性格は東洋的仏教的なる融通無碍性なることは疑う余地がない。  
「粥千年來我等の祖先を孕み来たった東洋文化」に「哲学的根柢を与えてみたい」という  
のが、絶対無の論理のモチーフであったのである。…無の立場にとどまることは、痛  
みの立場に参入することを不可能ならしめるのである<sup>25</sup>。

北森氏によれば「絶対無」は真の対立契機をもたず、また絶対性の徴表である「痛み」の  
性格を所有していない故に真の「絶対」ではないという。西田哲学のいう「無」の徴表は東  
洋的仏教的なる融通無碍性であるところに根本があり、結局のところ事実を事実としてあり  
のままに捉える平常性において成立する「現状肯定的」概念であると批判する。

ところで、北森氏が西田哲学について最後に叙述した論文は「西田哲学とキリスト教」<sup>26</sup>だ  
が、その中で西田の心友であった鈴木大拙に触れ、両者のキリスト教をめぐる態度の違いを  
比較している。すなわち、西田のキリスト教に対する態度は『善の研究』以来概ね親和的・  
調和的であったが、鈴木は禅仏教を展開するときに必ずキリスト教と対決させて展開してお  
り、それが大拙禅の本質となっているというのである<sup>27</sup>。

ところが西田は晩年になってキリスト教に対する態度を変えている。絶筆となった「場所  
的論理と宗教的世界」では、大拙の「西洋文化の根には悲願というものがなかった」という  
言葉を引きつつ、キリスト教を「君主的神の宗教」「万軍主の宗教」と総括して「絶対悲願」  
の宗教と対置した。変節はあったが、最終的に両者はかなり接近した立場にあったといえる  
だろう。禅者の秋月龍珉氏は、その消息について次のように叙述している。

鈴木がものを書くときは常に西田の哲学論が頭にあったし、西田はまた彼の哲学の根  
底にあるその宗教論において、深く鈴木に負うていた。彼らの思想形成は、二人が旧制  
四高の学生であった金沢時代から西田の終戦直前の死の日まで、常に互いに深くかわり  
合ってきた。「日本的靈性」自体の、主体的自己限定としての、大乘仏教とくに禅の、  
世界のものなる哲学的形成ということを考えるとき、二人を一人格にして見る方がわか  
りやすいと思われる<sup>28</sup>。

鈴木のキリスト教に対する批判が、リン・ホワイトに多大な影響を与えた経緯を考えれば、  
彼の立場を無視することはできない。ホワイトによるキリスト教批判には、鈴木による西欧



的二元論に対する批判の影響が明らかだからである。鈴木ของキリスト教的二元論批判に対して北森氏は、「仏教」という小論をもって応えている<sup>29</sup>。その中で北森氏は、「東洋文化の根底にあるもの」<sup>30</sup>という鈴木ของ文章を取り上げているので、両者の主張をやや詳しく紹介しておきたい。

鈴木は「西洋民族の意識の根底」に「分割」があると主張している。それは、政治的・軍事的には「分けて制する」(Divide and rule) ことであり、相手になるものの勢力を分割して、その間に闘争を起こさせ、それで弱まることを打って屈服させるという性質をもっている。しかも「分割」は政治的・軍事的次元にとどまらず、根源的には知性の性格であるという。西洋においてはすべてを分ける性格を知性の出発点としているため、主客の分別をつけないと知識が成立しない。つまり、哲学も科学も何もかもが、知るものと知られるものという二元性から出て次へと発展してゆく。このような二元論が西洋思想の特徴であり、それによって具体的事物を一般化・概念化し、抽象化することが可能となる。これが日常生活に利用されて大量生産的な工業化が実現された。その半面、普遍化・抽象化によって個々の特性が減却され、創作欲が統制されてしまうというのが鈴木ของ主張である。

それに対して東洋においては「分割的知性」ではなく、すべてをへいどん(併呑)する「母」の性格をもつ「主客未分化以前」に特徴があるという。そして欧米人の考え方の根底には、律法と義とで統制する父はあるが、善いとか悪いとかいわず無条件の愛で何もかも包容する母はないと批判するのである。

これに対して北森氏は、鈴木が「分割して統治する」という欧米的帝国主義の根本原理を西洋的分析論理的知性と結びつけた点に関しては妥当性を認めるが、これを即ユダヤ教的・キリスト教的神概念と結びつける点については飛躍がありすぎると反論する。ただ、キリスト教の「父なる神」に、律法と義なる神をみた鈴木の批判には注目すべき内容があると認め、そこに「力」の残りかすがあるというなら、キリスト者として受け止めざるを得ないと述べている<sup>31</sup>。

この場合、鈴木が念頭においてるのは「神の言の神学」だが、この点に関して北森氏は共感的姿勢をみせる。すなわち、「神の言の神学」は「神と人間との相違」を「唯一の体系」とし、「神のみを神とせよ」という第一誠なる律法を神学的公理とする限り、福音と現実との間に対立と分割があるだけで、現実を自己の視野に入れることはない。そこでは東洋的なものとのかかわ合いの問題や日本のなものとのかかわり合いといった現実的問題も神学的課題となりえないことになるわけで、このような立場がほんとうに福音の立場といえるのだろうかかと疑問視する訳である<sup>32</sup>。

その上で、鈴木の立場そのものに批判を向ける。まず、理論的側面に関しては、仏教の母なる絶対者は一切を包容するという点を批判している。そのポイントは、対立のない包容の立場で果たして真に絶対者が考えられるかという、仏教的思惟の根本に関する内容であった。

北森氏がいう真の絶対性とは、あくまでも「対立を絶する」ことであり、対立者を自己のうちに包むことであるから、包容は対立者の包容でなければならない。これに対して鈴木が説く東洋的な絶対者は単に対立なき包容であって、座標的には零（ゼロ）である。対立の立場を負（マイナス）とし、解決をプラスとするとしてゼロとマイナスを比べてみると、解決力がより強く必要となるのはマイナスの方である。基督教の「父」なる神は、律法と義の神という側面のみでなく、福音において罪人を包容し対立者を包む絶対者としての「父」でもある。その意味でキリストの十字架は福音の中心であるといえよう。このような批判内容は、西田哲学の「無」に対してなされたものとはほぼ同じであるが、両者の思想が表裏一体であることを考えれば当然であろう。

次に、東洋的な絶対者が母性にあるという実践的側面に対する批判である。東洋的な絶対者が無条件でなにもかにも包容し、良いとか悪いとかいわぬ母であるという主張は、典型的な現状肯定主義であると述べる。北森氏はこの点が東洋的な思惟のもっとも深いところであると評価しながらも、一歩翻ると一切の現状を肯定放任するという最悪の考え方になりかねないという。そして、このような思惟の転換がなされない限り、東洋ないし日本の宿命は打破されないと批判するのである<sup>33</sup>。

### ③ 田辺哲学の影響

西田を出発点とする「絶対無」の伝統は、田辺元に相続された。両者はその意味で正しく京都学派を代表する哲学者であったといえよう。ところが、基督教に対してふたりは最終的に異なる立場をとった。西田が晩年鈴木に接近して「逆対応」の論理から基督教に批判的な姿勢を明確にしたのに対して、田辺は道元禅から親鸞への信仰を経由し、懺悔道を経て最終的には「福音信仰」を告白するに至ったからである<sup>34</sup>。しかし、田辺が単に基督教に接近したという意味ではなく、彼が展開した方法論の構造が北森神学とかなり似ていると思われる点こそが重要な点である。マイケルソンはこの点について、次のように述べている。「北森先生の神学と哲学との関係ですが、私は北森神学は、ヘーゲル化された仏教的哲学であるところの、田辺元氏の哲学に影響されていると思います。私の聞くところによれば、田辺氏の書かれた書物の中で、氏自身が北森先生の神学を高く評価しているということです。同時に、私の聞いたところによれば、田辺氏の哲学は、氏自身の基督教に向かったの哲学的巡礼であるということです」と叙述している<sup>35</sup>。

北森氏は、理論的領域としては「否定契機」の明確化、実践的領域としては「行為的性格」の強調によって西田哲学と決別し、その問題点を克服した田辺哲学の意義を高く評価している。これによって、西田哲学が（鈴木大拙の禅思想と共通して）保有していた観想的性格は破棄され、現状肯定は許されなくなったという。つまり、田辺哲学における「絶対無」は、単に場所として直感されるのではなく、絶えざる否定契機の内に現状改革へと突き動かされ

てゆくのであり、弁証法もここでは場所的弁証法ではなく、絶対否定の行為的弁証法としてとらえられていると説明している<sup>36</sup>。

さて、田辺哲学が深く仏教思想に根をおろして構築された哲学であることは周知の通りである。その田辺が晩年になって、否定契機の明確化によって急速にキリスト教に接近し『キリスト教の弁証』においてついに福音信仰を告白したことは、北森氏の言葉によれば画期的なことであった。それについては田辺自身が著作の中で、「神の痛みの神学」の概念は、まさに絶対相対の連帯をあらわしているもので、これが神の愛を性格づけるのに適当な概念であると思うと述べている<sup>37</sup>。このような北森神学と田辺哲学の邂逅を、カトリックの小野寺功氏は次のように解説している。

北森神学における神は…本質的に分裂を内に含みつつそれらを総合している神であった。そしてそれ故にこそ真に絶対的な神といえるのである。この点は田辺哲学もほとんど同様の構造をもっており、絶対者とは、対立する相対を自己に統一するときのみ、真にその絶対性を保持できるものである。そして「絶対無即絶対愛」としての神は、自己否定を本質とするゆえ、単なる有として無媒介に存在することはできない。この愛において相対に対する超越性を放棄し、人間の罪を自ら負い、連带的に世界とともに悩むものである。このように絶対者が自己否定的な愛において自己に固有な有を放棄する限り、それは無であり、しかもそれは自己否定において実現される絶対愛なのである<sup>38</sup>。

このような田辺の思索は、もはや哲学的領域を超えて宗教的領域に到達したとみることができよう。しかも「無即愛」を「悲愛」<sup>39</sup>とまで表現している点を考えあわせるならば、十字架の事実に立脚して構築された田辺の「絶対無即絶対愛」としての神と、北森氏の「他者媒介的自己貫徹」の「痛む」神とは、構造的にきわめて近い。にもかかわらず、両者は決定的な地点で袂を分かち、「神の痛みの神学」に導かれるようにして自らの哲学を宗教的境地にまで練り上げた田辺は、キリストの十字架を「仰がれる」べき実在的他者としてではなく、あくまで自己の実践行為の中にのみ現成するものと考えたのである。つまり、キリストを自らの「救い主」として告白する信仰にまでは至らず、結局自力の立場にとどまった<sup>40</sup>。マイケルソンがいみじくも、田辺の哲学は氏自身のキリスト教に向かったの哲学的巡礼であると評した所以である。

### III 生態学的神学の可能性

#### ① 「神の痛み」の射程

予備的考察から、本論に移りたい。『神の痛みの神学』の著者である北森氏は1916年熊本に

生まれ、多大な影響と膨大な著作を残して1998年に逝去している。最初の著作は、1936年に着想を得て以来3年間育んできた神学的モチーフを、日本福音ルーテル教発行の月刊『るうてる』に「十字架の主」として昭和14（1939）年に掲載されたものをまとめた『十字架の主—教義学のための覚書—』（1940）である。倉松氏は、京都帝国大学在学中に出版されたこの著作に、すでに「神の痛みの神学」が構想されていたと評している<sup>41</sup>。その年わずか24歳、驚くべき早熟である。

どのような思想も多かれ少なかれ、それが生まれた時代の空気を反映しているといわれる。その意味で、「神の痛みの神学」の萌芽を宿した『十字架の主』が生み出された時代背景を確認することは無意味ではない。当時、日本は重大な局面を迎えていた。昭和12（1938）年に勃発した盧溝橋事件を契機に、日中関係が一気に緊迫したのである。そのような時局の中で北森氏は、昭和13（1938）年3月、日本ルーテル神学専門学校を卒業したが、その際「主よ、あなたの愛を宣べ伝えるために、しもべに生命をおあたえくださいませ」と祈った。また、「この時代には〈生命を与えられる〉ことは奇跡に近かった。まさに文字通り〈死の時代〉だった」と述懐している<sup>42</sup>。神学校卒業後は京都帝国大学文学部哲学科にすすんだが、この4月には「国家総動員法」が公布され、昭和14（1939）年のノモンハン事件を經由して昭和16年の太平洋戦争へと事態は最悪の展開をとげたのである。

その上、1938年の12月に風邪をこじらせたことが原因となって肺結核を発病した。年が明けた1939年1月末、京大の学生診療所で受けたレントゲン検査の結果は、「第三期」まで進行していることを告げていた。その頃、肺結核は現在とは比較にならないほどシリアスな病気と考えられていたので、否応でも死を意識せざるを得ない事態に追い込まれたのである<sup>44</sup>。深刻な時局と肺結核の発病は相俟って死を予感させたに違いないが、同時に所与の生命を強く意識させたのかもしれない。このような「痛み」の中での神学的営みが『十字架の主』として結晶し、やがてその発展として『神の痛みの神学』が発刊された。

これを皮切りに多数の著作物を発表しているが、それらを年代順に分類してみると、著作量のピークは1950年代後半から1960年代となり、この時期が北森氏の神学活動の頂点と考えられる。ところで、リン・ホワイトの論文「生態学的危機の歴史的根源」が発表されたのは1968年であり、これを契機に神学界で生態学的関心が話題を呼びはじめたのは1970年に入ってからのことであった<sup>44</sup>。つまり、生態学的関心が神学的課題となるのと交差するようにして、北森氏の神学的営みは収束期を迎えたといえるだろう。

また、1960年代末からは、氏が所属する日本基督教団全体を巻き込む嵐が吹き荒れた。いわゆる万博問題である。その渦中において「神の痛みの神学」は合同教会の神学として貢献しようとしたが、告発の嵐の中でもっとも深く傷ついた<sup>45</sup>。この点に関しては、あの事件以来、（北森）教授に暴力が振るわれるのを容認した人々、特定の政治的立場しか認めない人々が教授を教団の神学的支え手たることから追放した（倉松）という証言も残されている。こ

れは「痛み」に縁取られた氏の生涯を象徴的に物語る出来事であったといえよう<sup>46</sup>。

ところで、神学における生態学的関心は、1970年代以降「創造論」の課題として取り上げられた。その後、生態学的関心が高まるにつれて焦点は「神論」へと移り変わった<sup>47</sup>。プロセス神学が生態学的神学として脚光を浴びたのは、その神観のユニークさによるものであった。また、プロセス神学が京都学派の「絶対無」に強い関心を示して対話を継続している理由もこの点に関わりがあると思われる。この意味において「神観」は、神学が生態学的可能性を有するかどうかを見極める試金石の役割を果たすといえよう。

さて、北森氏が『神の痛みの神学』について、プロレゴメナの角度から執筆した著作がある<sup>48</sup>。この著作の狙いは、従来の神観を神学思想史的に解説する中で、そこに自らの神観を位置づけようとするところにあった。氏によればギリシア神学における神観は、三一論やキリスト論に取り入れられた「本質」(ousia)という概念に特徴付けられるという。この「本質」とは典型的な実体概念である。実体は主体と対比され、主体と切り離されるものであるから、その意味でギリシア神学における神は「絶対的」な実体であるという<sup>49</sup>。

一方、ヘブライ的・聖書的神は、人間との「関係」や「かかわり」、すなわち愛に他ならない。ギリシア的神概念が哲学的・形而上学的であるのに対して、ヘブライ的・聖書的神概念がパトス的性格をもつのは、このためであるとした<sup>50</sup>。そして意外なことに北森氏は、ゲルマン神学的神観に対して積極的な意義を認めていない。すなわちルターは人間の救いに関わる人間主体の問題にウェイトをおいたため、人間との関わりにおける神は固有の意味で取り上げられていないし、カルヴィンの神観にはギリシア神学にはみられない意思的性格がありはするが、神が人間主体と「切り離される」傾向があり、結局はギリシア神学の系譜につらなると説明している。要するに、ギリシア神学は信仰の対象に偏り、ゲルマン神学は信仰の主体に偏っているところにそれぞれの限界があると指摘するのである。

そこで北森氏は、神観における日本人キリスト者の貢献を示唆する。それは、ギリシア神学的要素とゲルマン神学的要素を調停した第三の道、すなわち、信仰の対象と主体との関係をとらえる道である。北森氏はこの「関係」概念こそ、ヘブライ的・聖書的神観を的確に継承する道であると考えた。そして『神の痛みの神学』が保有する日本の特色は、じつにこの点にあると述べるのである<sup>51</sup>。神学思想史的な文脈における「神の痛み」の概念は、ギリシア神学がとらえた神の「本質」を、ゲルマン神学がとらえた信仰主体によって媒介するゆえ「実体」的神観ではなく「関係」的神観である。北森氏はこれを神の愛と規定する。さらに、信仰主体は「罪人」という否定的存在であることから、これを媒介する神の愛は否定媒介的な性格を帯びる。それを概念化した言葉が「神の痛み」なのである。

さて、「神の痛み」を神学的に取り扱おうとする場合、ギリシア神学以来神学的公理とされてきた「苦しめない神」(theos apathes)との連関は、避けて通ることが出来ない。ギリシア神学が構築した「苦しめない神」の概念は、教父時代に異端とされた「父神受苦説」(patripas-

sianism) 及び潜在的に誤謬に導く教理とされた「受苦神説」(theopaschitism) によって脅かされはしたが、依然として神学的公理の位置を占める<sup>53</sup>。

この神学的公理に対して、真っ向から挑戦した著作がユルゲン・モルトマンの『十字架につけられた主』(1972)であった。モルトマンは、この著作において「苦しむ神」をアピールし、それを「神概念の革命」(Revolution im Gottesbegriff) と名づけて話題を集めた。現代神学が生み出した画期的成果といえる「苦しむ神」の概念は、それ以降の神学に多大な影響を与えた。

そのモルトマンは、マイケルソンの『キリスト教神学への日本の寄与』(1960)を介して『神の痛みの神学』を知っていた。モルトマンの「苦しむ神」における「痛む神」の影響は明らかである。北森氏が「痛む神」を提唱したのは、『神の痛みの神学』(1946)刊行を基点にしても『十字架につけられた主』に先立つこと26年、処女作『十字架の主』にその萌芽が認められるとすれば、じつに30余年遡ることになる。その意味で、北森神学の先駆性を認めざるを得ない<sup>53</sup>。

ところでモルトマンは、ラビ的・カバラ的伝統に触発されながら神のケノーシスを「神のシェキーナ」という概念に結晶させた。神が被造世界の有限な存在に内住する根拠として「神のシェキーナ」を位置づけることによって、生態学的神学の新たな地平を拓いた。これについては拙稿「J.モルトマンにおける生態学的パースペクティブ」で扱ったが、モルトマンの「神のシェキーナ」は「苦しむ神」と深く結びついた概念である点を見落としてはならない。この事情についてモルトマンは、次のように叙述している。

「苦しむ神」という考えは、西洋の神学的伝統に反した。この伝統は、神の不死性と共に、神は本質的に苦しまない(アパティー)と教えられているのである。この聖書的というよりは哲学的アパティー公理を批判的に克服し始めたとき、それまでは夢にも思わなかった共通性を発見した。最初の発見は、神のパトスというユダヤ教の観念で、エイブラハム・ヘッシェルが預言者の指針をこの観念で解釈していた。それから、シェキーナすなわち、迫害され苦しむ民イスラエルに神が住んでおられるというラビ的・カバラ的教で、これはフランツ・ローゼンツヴァイクが『救済の星』で示し、ゲルショム・ショーレムが明らかにした。苦しむ神の十字架の神学が展開するにつれ、わたしはユダヤの神学で、イスラエルにおける神の苦難の歴史の神学へ近づいていった。『十字架につけられた神』は、「アウシュヴィッツ以後のひとつのキリスト論である」と折に触れて言われてきた。わたしがわたしたちの世代に被いかぶさっているアウシュヴィッツの影の中でゴルゴタを知覚し、「アウシュヴィッツ以後のユダヤ教神学」に忠言を求めた限り、それは当たっている<sup>54</sup>。

モルトマンが「アウシュヴィッツ以後のユダヤ教神学」を手がかりにして西洋の神学的伝統である「苦しめない神」を克服しようとした『十字架につけられた主』と北森氏の『神の痛みの神学』には、伝統的西洋神学に正しく立脚しながらも非西洋的思惟と折衝したところで構築された神学であるという点で共通性がある。モルトマン自身「類似の思想を日本の神学者北森嘉蔵に見出した。彼は、大戦の終わり頃〈神の痛み〉を発見し、それでルターの子架の神学を超えたのである。あの時代、ディートリヒ・ボンヘッフアーも獄房で〈苦しむ神だけが助けられる〉と書いた」<sup>55</sup>と述べ、北森氏との類似性を告白している。

さて、この文脈で触れておきたい人物がいる。「苦しみ」を根源的テーマとして追求した神学者ドレー・ゼレである。ゼレは、教父を介してキリスト教に流入したギリシア的神観が、福音書の伝えるような苦しむキリストの叙述と矛盾していると主張した。福音書は、キリストが飢え渴き、疲れ、むち打たれ、痛み、神に棄てられ、死に渡されて苦しまれたこと、そして愛と怒りを感じられたことを証言している。これに対してアレキサンドリアのクレメンス等による教父学においては、キリストの神性を強調するあまりキリストの苦悩不能性を保持しようと意図した。そこでゼレは、教父以来支配的となったアパティー的な神に、北森氏が「神の痛み」をもって決定的に抗弁した点を高く評価するのである<sup>56</sup>。

ゼレは、とりわけ『神の痛みの神学』の「神の痛みの内在性と超越性」に叙述されている、その兄弟なるいと小さき者になしたことに従って審判される世界審判の譬え（マタイ25：31以下）について「神がもはや彼ご自身として我々から愛せられようとし給わず、ご自身を（世界）現実の背後に隠し、（世界）現実がわれわれから愛せられることによって神ご自身が愛せられ給うということである。…神の痛みが（世界）現実の痛み<sup>1</sup>に内在的となっているのである。したがって神の痛みへの奉仕はそれ自体としては成り立ちえず（世界）現実への奉仕を通してのみ成り立つのである」という北森氏の釈義に注目した<sup>57</sup>。そして北森氏による、人間が「自己の痛みをもって神の痛み<sup>2</sup>に奉仕する」という構想は、社会共同体における具体的な苦しみの解釈を含んでいる場合にのみ意義があると受け止めた。さらに『自己の痛みをもって神の痛み<sup>3</sup>に奉仕する』とは、一つの行為であって、その意味で痛みは私的のところ（Privatheit）から駆り出され、そして人間は連帯する<sup>58</sup>と述べ、この神学思想は具体的な政治的形態をとるときに、真理となりうると展開した点は興味深い。

さて、北森氏は、公理が直ちに現実態を内に含むところに真理があるというスタンスから、隣人愛を説いたマタイ25：31以下のイエスと、その直後に記されているマタイ26：6以下のベタニアのイエスを連結することによって、神の痛み<sup>4</sup>の内在性と超越性とが一つに結合していることを例示する。そして、福音即ち神の痛み<sup>5</sup>は現実の痛み<sup>6</sup>を無限に超越しているが、神の痛み<sup>7</sup>は現実の痛み<sup>8</sup>を救おうとして、この現実の痛み<sup>9</sup>を自己の目的として起こったとしたと述べるのである。つまり「現実の痛み<sup>10</sup>に徹底的に内在的であり給う主のみが、現実の痛み<sup>11</sup>から絶対に超越的なる主であり給うのである。現実の痛み<sup>12</sup>から超越的なる神の痛み<sup>13</sup>は、現実の

痛みに内在的であるままで、超越的なのである」<sup>59</sup>。この公理即現実態としての「神の痛み」に基礎づけられし愛は、現実を愛し、現実と偕に在る（インマヌエル！）と理解されている<sup>60</sup>。この叙述にふられた傍点は、「内在」に力点がおかれていることを示しており、北森神学の「痛み」の基本的性格を物語っているといえよう。つまり「神の痛み」は、決して抽象的概念ではなく、我々が具体的に体験する痛みそのものであり、この体験が「神の痛み」を指し示しつつ証しするというのである。

モルトマンは、「神のシェキーナ」の概念を用いて「苦しむ神」の内在を位置づけ、そこから独特の生態学的神学を展開した。であれば、現実の痛み<sup>61</sup>に内在する北森氏の「痛む神」を軸として生態学的神学を構築することは不可能ではない。

## ② 神の痛み<sup>62</sup>の「外在性」と「自己性（内在性）」

さて、生態学的神学が成立するための要件のひとつは、神が自然と如何に関わるかという問いに対して有効な答えを提出できるか否かにある。その典型として、1970年代以来この課題と積極的に向き合ってきたプロセス神学と、常に現実的・具体的な課題を自らの神学のテーマとしてきたモルトマン神学が頭に浮かぶ。プロセス神学は、A.N.ホワイトヘッドが提唱した有機体の哲学を土台として神と被造物を構造的・有機的にとらえ、そこから生態学的神学を展開した。モルトマンは三位一体論を自在に駆使してこれに応えた。両者は、まったく異なる立場からではあるが、それぞれの神観をベースに卓越した生態学的神学を展開してきた点で共通する。

ところが、北森氏の場合、プロセス神学やモルトマンとは異なり生態学的問題に直接的に言及した叙述はほとんど見あたらない。僅かにその点に言及していると考えられるのは、1995年に出版された『日本人と聖書』の「はじめに」の部分である。この中に、マタイによる福音書24章14節の「そして最後が来るのである」という箇所をめぐる以下の叙述がある。

これは世界の終わりのことを書いている、いわゆる終末論に属する言葉であります。この世が終末に到達するのはどういうときかという話です。私は世界が終末に到達するというのが、なにかこう、資源問題等と結びついてだんだん資源がなくなって、石油もなくなる、あれもなくなるこれもなくなる、そして最後には太陽も冷え切って人類も滅びて行くのだ、というそういう世界の終末と、聖書のいう終末信仰は区別されなければならないと思いますので、一言つけ加えておきます。私はこの世界に終わりが来るというのは、そういう一種のカタストロフィと申しますか、破局が来ることとは厳密に区別されなければならないと思います。終末論は、破局論ではないのです。資源がなくなって、そして太陽系の宇宙はブラックホールという気味の悪い穴みたいなものに飲み込まれて滅びていくというようなことと同じではないのです。「世界に終末がくる」というの



は、世界に結論が出されるという意味です。「結論が出される」というのは解決することであり、救いが来ることですから、そういう救済の角度から「終末」というものを考えなければなりません<sup>61</sup>。

この箇所を通して、窺い知ることができることは、北森氏が終末論と（生態学的）破局を明確に区別して考えようとしている点である。しかし、この講義がなされた時機には既に生態学的破局の問題に対して神学分野においてもかなり活発な議論が交わされていたことを考えあわせるならば、踏み込んだ内容になっていない点は大変残念である。勿論、氏はここで「日本の近代化と伝統」という主題について論じている訳であるから、引用した断片的な叙述をもって氏の生態学的関心の有無をはかろうとするつもりはない。

さて、「神の痛み」から如何にして生態学的神学を展開できるだろうか。このテーマを扱おうとする場合、その教義学的構造から、ある適度の手がかりが得られると思う。そこで注目したいのは、神の痛みの「外在性」と「自己性（内在性）」という概念である。『神の痛みの神学』の段階では、神の痛みの内在性と超越性として叙述されていたが、その後発表された「苦難—教義学的—考察」<sup>62</sup>には、それを土台として、神の痛みの「外在性」と「自己性（内在性）」として展開されている。この概念は、生態学的神学構築の有効な立脚点となり得ると思う。これについて、上記論文を糸口に考察をすすめたい。

北森氏は、神の苦難は我々の罪を赦そうとして生起するものに他ならないと述べている。その理由は、神は愛であるから、その愛を裏切るとは罪である。そして真実の愛は裏切られるとき怒を喚起する。しかし、神は「我等を愛する大なる愛」（エフェソ書2：4）をもって「怒の子」を包み給う。そして、この怒りの対象を愛において包み給う時、神は傷つき痛み給うのである。この測りがたき神の心は、「ことごとく形体をなしてキリストに宿った」（コロサイ書2：9）<sup>63</sup>。「神の痛み」が形体をなしてキリストという歴史的な存在者となったことは、神が神であることを止めねばならないというのである。

ここで北森氏は「罪は神の死である。罪が死なねば神が死なねばならぬ」というフォーサイスの言葉を引きつつ、キリストが「怒の子」である我々を愛することで、神御自身の内に分裂が生み出されること。つまり、罪の赦しのために、神は、自己を割って自分の外に自己をもつような仕方で救い主なる神となり給うという。「神の痛み」は、神が自己の外に自己をもちつつ、しかも自己の外にもたれるものが飽くまで自己である点に、成り立つ事態であり、この契機が、キリストの歴史的苦難を神の痛みの形体たらしめると述べるのである<sup>64</sup>。

一方、伝統的神学公理は、神の絶対性を確保したいためにギリシア神学に由来する「苦しまない神」を相続した。「苦しまない神」は、神の属性である永遠性及び不動性を確保するために被造世界から超越し、具体的・歴史的な次元で惹起する人間や自然の問題と直接的には関わることはない。すなわち、未曾有の事態である生態学的危機においてさえ「苦しまない

神」である。これに対して北森氏の「痛む神」は、自己を割って自分の外に自己をもつ神であり、この「外在性」は、本質的には人間の罪の結果生じたといえる生態学的危機に関わることを可能にする<sup>65</sup>。

このような「神の痛み」の「外在性」と「自己性（内在性）」は実践的問題である苦難と結びつく。つまり、キリストの苦難に於いて神の痛みが形体をとるという事実は、我々自身の痛みが証として奉仕する時初めて啓示される真理であるから、我々自身の在り方が決定的意義をもつ<sup>66</sup>。そこで北森氏は、苦難の実践的側面をより具体的に展開するために「対他的愛」の概念を展開するのである。

この「対他的愛」は、生態学的神学の視点から重要な意義をもつといえよう。なぜならば北森氏は信仰者の痛みが証として奉仕すべき最も固有な意味における「他者」として、不信仰者の問題（神の「外」の存在様式を本来的に所有する者）を取り上げるからである。ここで取り上げられている不信仰者と規定できる対象の範囲を文字通り（最大限に）とるならば、キリスト者以外のすべてを含むことになる。つまり、無神論者も他宗教信者もすべてここに包括される。この視点に立つことによって、生態学的課題を神学的に考察する際に厄介な課題のひとつとなる宗教間対立を解決する場が提供される。

また、北森氏は「（神の痛みの）証人としての信仰者が痛みを神の痛みの象徴として神に献げる時には、彼は彼自身の痛みと同時に不信仰者の痛みを共に献げるのである。あのロマ書 8：23に於て世界の痛みと信仰者の痛みとが〈然のみならず〉という接続語によって接続せしめられている所以である」と述べ、それに続く箇所「不信仰者は端的に神の外にあり神と断絶しているのである。然るにこの不信仰者の痛みを神の痛みの象徴と（Symbol）となすという事は、不信仰者を神と結合（symbolleinen）せしむることに他ならない」と叙述している<sup>68</sup>。北森氏は、神の痛みの証人としての信仰者の痛みが、彼自身の痛みと同時に不信仰者の痛みを共に献げ、両者の痛みが「然のみならず」という接続語によって接続されている点に着目する。これによって、不信仰者が神と結合されるのである。つまり、キリスト者は、痛みを証人として「痛みを神に献げる」ことが求められると述べる。神と結合され得ない者を神と結合せしめる行為は、取りも直さず執り成しの行為であると北森氏はいう。そして、実践的領域（倫理学）が、神の痛みなる恩寵が絶対に「外」なる者を「内」に包む愛という理論的領域（教義学）の解決を負い、同時に、行為の学である倫理学が恩寵の学である教義学を背景としてのみ成り立ち得ると解説するのである<sup>68</sup>。

北森氏の関心は、神の「外」にある不信仰者を、いかにして神と結合しうるかという問題にあるが、氏がその不信仰者を世界（新共同訳では被造物と訳出）と等値している点に注目したい。なぜなら不信仰者と世界を等値できるのであれば、世界の生態学的破局は信仰者の痛みに関連付けられて執り成しの対象となるからである。さらに「神の痛みの象徴」として神に献げられることを通して「神と結合」される。つまり、生態学的破局の事態は、神の「外

在性」として、神の「自己性（内在性）」に取り込まれるのである。

ただし、人間の根源的問題である罪と、その結果としての生態学的破局の問題は次元の異なる問題である。この点については「人間とキリスト教—現代人へのメッセージとして—」<sup>69</sup>に叙述されている氏の被造物（自然）理解が参考となる。北森氏によれば天地創造には、愛である神が、その愛を受け取る主体を自己の愛の対象として立てることを要求するところに意味がある。つまり、神は自己の愛を受け取る相手として世界と人間を創造したというのである。その点で世界と人間は共通した性格を有する。しかし、人間が自由な愛の主体であることを意味する人格性を所有するのに対して、被造物（自然）はそれをもたない。自然は神の愛によって存在にまでもたらされたが、人格性を所有しない。そのため神によって一方的に規定されるだけであり、自らを規定する自由をもたない。自由をもたない世界（自然）は、神の愛を自覚的に受け取ることはできないというのである。その意味で、人間だけが人格的な神の愛に対して人格的に応答しうる存在である<sup>71</sup>。

ところが人間は、墮罪によって本来的な神との関係を失った。北森氏の理解に沿って言えば、墮罪は神が愛の対象を本来的な意味において喪失したという事柄であると同時に、人間と自然との本来的な関係をも失わせた。根本的問題が神と人間との本来的な関係の喪失にあるとするならば、その回復に人間と自然の関係修復がかかるのは当然である。

### ③ 「共に痛む」こと

さて、ロマ書8章18節以下の箇所は、生態学的神学が模索される際に引かれることが多い<sup>71</sup>。なぜならば被造物のうめき苦しきは、被造物を服従させた人間の意志に由来すると22節に記され、続く23節には人間のうめきが語られているからである。被造物と人間は、うめきと苦しみを共有している。ただ、両者の苦しみの性格は異なる。被造物のうめきは人間の意志に由来するが、人間のうめきは霊の初穂をいただきながらも体が贖われていないこと、すなわち自身の霊と肉の不調和によるのである。したがって両者の「苦しみ」は、根本的には人間の在り様にかかることになる。このことは、神と人間との本体的関係が失われたところに起因する根源的な「罪」の問題から離れることなしに、問題解決の道はないことを意味する。そこで被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望み（ロマ8：19）、人間自身も「神の子」とされることを待ち望んでいるのである（ロマ8：23）。言い換えるならば、両者は人間の被本来性を共に苦しむことの中で、人間が「神の子」とされる（終末論的）希望を共有しているといえよう。A.E.マクグラスは、その著『キリスト教神学入門』で「神の苦しみ」について次のように述べている。「最近の思想の多くは、愛は感情と同情の共有を伴うと主張している。それゆえ、愛する者にとって、他人の苦難に気づくことは、その苦難に加わるということの意味する」<sup>72</sup>。つまり、愛と苦難は表裏一体と理解されており、ここにひとつのヒントを見出すことができる。

ところで、生態学的課題が論じられる際、そのキーワードとして「共生」の概念が用いられることが多い。「共生」は、人間と自然が協調関係を保って生きることをあらゆる包括的な概念として定着している。だが「共生」という概念には、事態の深層にまで切り込んで解決をはかろうとする態度を反映しきれていないように思える。つまり、生態学的危機が克服された理想状況を示す概念としては適切であるかもしれないが、現時点において必要なのは、「共生」を実現するための具体的・現実的方策をあらゆる概念であると思う。とすれば、むしろ「共苦」という表現がより適切ではないだろうか<sup>73</sup>。なぜならば、「共生」を実現するためには「共に苦しむ」ことが不可欠だからである。この際、ルターによる「神の苦しみ」についての理解が助けになるが、かつて北森氏の「痛む神」との関連について、I. J. ヘッセリンクは次のように批判した。すなわち、「神の痛みの神学」において展開されている「痛む神」の概念は、伝統的ルター主義における律法と福音の弁証法の別の表現、つまるところ日本のキモノを着た、ルターの十字架の神学なのではあるまいかというのである<sup>75</sup>。確かに「神の痛みの神学」は、ルター神学に多くを負っていることは否定し得ない。だが、ルターの「苦しむ神」と北森氏の「痛む神」は同一ではない。この点についてルター研究者である倉松氏は、両者の相違を三点あげている。一点目は、ルターの「神の苦難」はキリスト論的であり「神の痛みの神学」は神論的であって両者のアプローチの角度が違うこと。次に「神の痛みの神学」が神学体系的に展開されているのに対して、ルターのそれは体系的な神学として樹立されていないこと。そして、ルターがヨーロッパの思想・文化的伝統である「属性の交流」(communicatio idiomatum)を用いたのに対して、北森氏は日本文化の精神史的伝統である「つらさ」を用いている点をあげている<sup>75</sup>。「痛み」及び「つらさ」は、日本の精神土壌から掘り起こされた感性だが、「神の痛みの神学」によって、福音の本質を証しする普遍性を獲得したといえる。その点について北森氏自身は「相対者なる人間の最も深き姿を〈痛み〉において見た日本のこころは、絶対者なる神の最も深き姿を〈痛み〉に於いてみるであろう」と述べた<sup>76</sup>。また、美学者の今道友信氏はこれを評して、「トマス的な存在の類比」ではなく「パトスの類比・苦痛の類比」(analogia passionis)、あるいは、つらさを媒介とする「痛みの類比」(analogia doloris)と呼んだ。今道氏はさらに「神の痛みの神学」の意義について、ギリシア以来伝統的公理とされてきたロゴスの神概念が見失ってきたパトスの側面をとらえた点にあるとし、「痛む神」は、日本人の「痛み」の心情を契機として、もともと神のことばとして聖書に伏在していたヘブライ語の動詞「痛み」(hāmāh)に通じる発見であるというのである。それは、ロゴス(λόγος)を中軸とする西洋的なキリスト教に対する東洋的倫理の参加を意味し、キリスト教そのものの完成に向かってのひとつの補完作業(opetatio integrationis)であると述べている<sup>77</sup>。

そこで本稿では、「共苦」を神学的に基礎づける「共痛」の概念をもって、生態学的神学に対して日本の神学が奉仕する突破点を求めたい。その場合、「共痛」を抽象的な概念としてで

はなく、むしろ具体的な課題に向かう態度として、これを特徴づけることができるか否かが鍵となると思う。パスモアも、生態学的惨禍の主要因が貪欲にあるから、問題克服のために必要なのは新しい理論ではなく「新しい行動様式」であると説いた。それは、われわれ人間に大きな「痛み」を強いるという意味できわめて困難な課題ではあるが、パスモアは狂信的となじられることを覚悟した上で、所有欲をおさえること、高利潤追求を断念すること、確立された諸々の経済的権利を放棄することが必要であると呼びかけた<sup>78</sup>。つまり、人間の貪欲が制限されることなしに生態学的破局を回避することはできないというのである。貪欲の制限がわれわれの生活に具体的に結びつくと「痛み」が生じる。

マクグラスは、愛する者にとって、他人の苦難に気づくことは、その苦難に加わることを意味すると述べた。また、実践的神義論の立場から「苦しみ」の問題と向き合うゼレは、「痛み」の対極にあるアパティーを「関与喪失症」(Teilnahmelosigkeit: 医学的には、強度の心理的または生理的な衰弱の結果として起こる)と解釈した。ゼレは、このような状況下では苦しみを避けることが目標となり、関係や接触一般を避けることが目的になるほどであるという。そうすると苦悩の経験、生の「パサイ」(pathai)が退けられるので、生のパトス(πάθος)も生の喜びの強さや張りも消えると述べている<sup>79</sup>。要するに、関係の喪失が人間実存に深い影響を与えるという洞察である。「苦しみ」の現実はずレにとって、答えが与えられないという意味で最も深刻で重要な神学的問いであった。このような実践的神義論の立場から「苦しみ」の問題と対決したゼレは、立脚点の違いを乗り越えて北森氏の「神の痛み」に共鳴したのである。

さて、「神の痛みの外在性」は、人間実存の痛みやその本来性喪失によって生じた被造物(世界)の痛みと共に在り、それらを「自己性」に包む道を拓く概念であるといえよう。ここに、「神の痛みの神学」における生態学的可能性の核心がある。しかし、「神の痛みの神学」に生態学的神学の可能性を探ろうとする場合、次のような難点が存在することも事実である。それは聖霊の秩序に関連する事柄である。既述のように生態学的破局の課題について神学的に考察しようとする際、ロマ書8章18節以下は重要な箇所である。その26節には、「“霊” 自らが、言葉に表せないうめきをもって執り成してくださる」という意義深い聖句が記されている。つまり、被造物と人間のうめき苦しみを、聖霊がうめきをもって執り成すというのである。生態学的な破局と聖霊の秩序が深く結びつくこの箇所は、生態学的神学を模索する上できわめて重要である。たとえば生態学的神学を積極的に模索したモルトマンが、聖霊の秩序を柱にしてダイナミックな論考を展開したことはその典型であろう<sup>80</sup>。

この点について北森氏は、「苦難—教義学的一考察—」という著作でロマ書8章23節を取り上げてはいるが、26節にはまったく触れていない。被造物と人間のうめき苦しみを、聖霊がうめきをもって執り成すという内容は、「神の痛み」の文脈においても重要なテーマであるはずである。しかし、主著である『神の痛みの神学』においても、聖霊の秩序に関しては部分

的な叙述にとどまっている<sup>81</sup>。このように、「神の痛みの神学」において聖霊論が充分展開されていない事情について、北森神学の本質にかかわる問題であるとして小野寺氏は「神の痛みの神学の構想からいって、イエス・キリストによる償罪だけが中心になってきて、神の自己譲渡が行われるところに働く聖霊に十分な考察が及んでいない」と指摘した<sup>82</sup>。そのために、「神の痛みの神学」における三位一体論は、正三角形（どの角をも基点となしうる、どの角をも他の二角を前提としているという意味）ではなく、弁証法的トリアーデになってしまっていると鋭く批判している。確かにこの点は「神の痛みの神学」の弱点といえるだろう。このことは、「神の痛みの神学」に生態学的神学の可能性を見出そうとする観点からも残念なことである。

### おわりに

生態学的神学に対する神論的アプローチとしては、プロセス神学やモルトマン神学の取り組みがきわだっている。それらは、いずれも生態学的神学を構築する際の有効な射程を提供したといえよう。それと同時に、プロセス神学やモルトマン神学に対する批判も多い。両者に共通する批判点は、その神観が異教的であるという点に集中している。具体的には、三位一体の理解に問題があるという批判である<sup>83</sup>。プロセス神学に往時の輝きがみられないのは、その点に由来しているのかもしれない<sup>84</sup>。

そこで本稿では、宗教改革者であるルター神学の流れを汲みつつ、しかも日本の精神的風土に根ざしてして展開された「神の痛みの神学」に注目した<sup>85</sup>。北森氏が提示する「痛む神」は、ギリシア的「実体概念」ではなく「関係概念」である。その意味で、「生きた神」「生成の神」を証しているヘブライ的・聖書的伝統を汲む神観であるといえよう。神の本質を「存在」(有)と理解するか「関係」と理解するかは、神学における根本問題であるが、とりわけ生態学的神学においては決定的な要素のひとつである。

加えて、生態学的危機の歴史的根源は、ギリシア＝キリスト教的伝統にあるとパスモアが修正した経緯もある。彼がいうように、「ギリシア＝キリスト教」的伝統を一括りにできるかどうかについては疑問が残るとしても、ギリシア神学が規定した実体概念としての神理解は、教父を經由してキリスト教神学に相続されたことは事実である。つまり、神の存在に関する基本的理解において、両者は共通した認識に立っている。じつは、このように神を「存在」として理解する点にこそ、生態学的危機を招いた根源的な理由があるのではないかと思う。それが生態学的危機というアポリアを生んでいるとすれば、立脚点の異なる「関係概念」として展開された「痛む神」の概念は、生態学的神学の新しい展望を開く基礎となりうるのではないだろうか。

もうひとつは、今道氏が指摘したように、キリスト教思想史において伝統的公理とされて

きたロゴスの神概念が見失ってきたパトスの側面に光をあてた点である。北森氏自身「神の痛みの神学」におけるロゴスとパトスの関係について「神の痛みの神学はあくまで神学でありロゴスである。徹底的にパトス的な現実の中にありつつ徹底的にロゴス的であり得るということは、我々のロゴスの対象が我々のパトスの現実を救うものだからである」と叙述している<sup>86</sup>。西方教会の神学的伝統は、東方教会のそれと比べるならば概してロゴスの傾向が強い。そのことによって、神論に位置を占めるべきパトスの側面が撥無されてしまったのではないかと思う。

カリコットは環境倫理学を超えるものとして環境美学（環境審美観）を主張したが、それは日本人の自然に対する感性に触発されて形成された。またモルトマンは、生態学的神学を構築するにあたって西方教会の正統的神学の伝統からでなく、リジューのテレーズの神秘主義やラビ的・カバラー的伝統から着想をえたし、またフィリオクエの東方教會的理解に接近せざるをえなかった。それらはいずれも感性的傾向の強い伝統である。その意味でも、北森氏が「痛み」や「つらさ」という日本の精神的伝統で熟成された感性に注目し、福音の本質理解に奉仕させたことは画期的であったと思う。「共に痛む」事態は、持続可能な社会を実現するプロセスにおいて、避けることができない現実である。「神の痛みの神学」は、その神学的根拠を提供できる貴重な立場ではないかと考える。

生態学的神学の課題は結局のところ、如何にして人間の現実を変革し得るにかかっている。北森氏は「神の痛みに基づけられた『愛』が、人間の現実を変革するものとして、社会の中に効果を現してゆくはずのものであり、社会の矛盾を解決し、戦争という究極の矛盾に打ち勝って平和を守るべきはずのものであり、倫理の中に結実してゆくはずのものである」と述べている<sup>87</sup>。その土台ともいえる「痛む神」の概念は、生態学的課題を克服するために必要な人間の現実を改革する可能性を秘めていると思う。

#### 註

- 1 J.Baird.Callicott, 'Earth's Insights': *A Multicultural Survey of Ecological Ethics from Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, 1994, p.102
- 2 例えば、安田治夫著「エコロジーと創造」（富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリスト教』新教出版社、1993、所収）241頁、または、今井晋著「キリスト教の自然理解について—序章—」（『基督教学研究』第16号、京都大学、1996、所収）181-182頁、等
- 3 リン・ホワイト著／青木靖三訳『機械と神』みすず書房、1972、11-32頁
- 4 同上 15頁
- 5 梅原猛著「日本文化論への批判的考察—鈴木大拙・和辻哲郎—」（現代のエスプリNo.133、至文堂、昭和53（1978）年8月号所収、但し初出は筑摩書房刊「展望」昭和41（1966）年8月号、所収）70-68頁
- 6 'Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture'（1938年ロンドンで出版）を、1940年北川桃雄

が訳出し正統2分冊で岩波新書として出版

- 7 同上 78頁
- 8 例えば, Hubertus Tellenbach and Bin Kimura, "The Japanese Concept of Nature" ('Nature In Asian Tradition of Thought'; State University of New York, 1989) pp.159-160, David Edward Shaner "The Japanese Experience of Nature", ('Nature In Asian Tradition of Thought'; State University of New York, 1989) p.178
- 9 J.パスモア著／間瀬啓允訳『自然に対する人間の責任』岩波書店, 1979, 5頁
- 10 J.Baird.Callicott, *op.cit.* pp.6-7
- 11 間瀬啓允著『エコロジーと宗教』岩波書店, 1996, 15-16頁
- 12 同上 18-19頁
- 13 北森嘉蔵著「日本の精神風土と福音」(『現代と神の痛み』弘文堂書房, 昭和45(1970)年, 所収) 175頁
- 14 同上 176-180頁
- 15 同上 181-183頁
- 16 ルーベン・アヒト著「日本のエコロジーの神学を目指して—仏教との対話から学ぶ」(富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリスト教』新教出版社, 1993, 所収) 285頁
- 17 「日本の神学と世界の神学—マイケルソン教授を囲んで—」(『福音と世界』新教出版社, 1958年11月号, 所収) 58-59頁
- 18 Carl Michalson, "The Theology of the Pain of God" ,in'Japanese Contribution to Christian Theology' Westminster Press,1960,pp.75-76
- 19 北森嘉蔵著「イザヤ・ベンダサン『日本人とユダヤ人』をめぐって—日本人の宗教心—」(初出は、『福音手帳』昭和46年10月 コンコーディア社),『文学と神』日本之薔薇出版社, 1983, 所収, 169頁
- 20 例えば, 浅見洋著「西田哲学と北森神学」(石川工業高専 紀要32号, 2000, 所収) 66頁-78頁
- 21 北森が西田幾多郎及び田辺元を扱った論文は多い。初出を執筆年代順に並べると,「西田哲学について—無の哲学と痛みの神学—」,『基督教文化』1948年10月号, 新教出版社／「西田哲学と神学の問題」,『理想』,理想社, 1949年／「西田哲学と田辺哲学」,『中央公論』中央公論社, 1955年／「西田哲学と田辺哲学—「絶対無」の秘密—」,『現代とキリスト教』アテネ新書, 1959年／「日本の宗教哲学—京都学派を中心として—」,『日本の神学』(2)日本基督教学界1963年8月／「田辺元」,『朝日ジャーナル』朝日新聞社, 1963年6月2日号／「田辺先生における師弟関係」田辺元全集月報, 筑摩書房, 1963年11月／「田辺先生をしのぶ」,『哲学研究』京都哲学会, 1964年4月／「西田哲学とキリスト教」,『兄弟』基督教学徒兄弟団, 1982年
- 22 北森嘉蔵著『神学的自伝』II, 教文館, 昭和43(1968)年, 59頁
- 23 北森嘉蔵著「西田哲学について—無の哲学と痛みの神学—」,『哲学と神』日本之薔薇出版社, 1985, 所収, 161-194頁
- 24 同上 177頁
- 25 同上 178-179頁
- 26 同上 195-207頁
- 27 同上 202頁
- 28 秋月龍民著「概説・鈴木大拙の『即非の論理』とその展開—即非・逆対応・不可逆—」(現代のエスプリ



- No.133, 至文堂, 昭和53 (1978) 年 8 月号, 所収) 5-6頁
- 29 北森嘉蔵著「聖書の光に照らしてみた今日の諸問題」(『現代人とキリスト教』, 弘文堂, 1959年, 所収) 189-200頁
- 30 昭和33 (1958) 年12月22日付 朝日新聞 学芸欄に掲載
- 31 北森嘉蔵著『現代人とキリスト教』弘文堂, 1959, 160-161頁
- 32 同上 162-163頁
- 33 同上 165頁
- 34 北森嘉蔵著「日本の宗教哲学—京都学派を中心として—」(『日本のキリスト教』創文社, 1966所収) 324頁
- 35 『福音と世界』前掲書 59頁
- 36 北森嘉蔵著「西田哲学と田辺哲学」(『哲学と神』日本之薔薇社, 1985, 所収) 219頁
- 37 田辺元著『哲学入門補説第三』筑摩書房, 昭和27 (1952) 年, 206頁
- 38 小野寺功著「北森神学と西田・田辺哲学—神の痛みと無の論理—」(『清泉女子大学紀要』28, 昭和55(1980) 所収) 9-10頁
- 39 田辺元著『キリスト教の弁証』筑摩書房, 昭和23 (1948) 年, 333頁
- 40 北森「日本の宗教哲学—京都学派を中心として—」, 前掲書, 324-325頁
- 41 倉松功著「北森神学理解の一試み」(『神学』東京神学大学神学会, 教文館, 1983 所収) 2頁
- 42 北森『神学的自伝』II, 54頁
- 43 同上 163頁
- 44 拙稿「生態学的問題に対するキリスト教からの応答」(『活水論文集』第44集, 2001, 所収) 2-5頁
- 45 熊沢宣義著—北森神学について—(『神学』東京神学大学神学会, 教文館, 1983) 北森嘉蔵教授献呈論文集 巻頭文
- 46 この点に関しては, 北森嘉蔵著「寛容と不寛容」(『日本人と聖書』教文館, 1995, 所収) 305-308頁に本人の言及がある。因みに『日本人と聖書』は, 北森氏が朝日カルチャー・センターで行った講義テープから起こしたものが雑誌『兄弟』に連載され, その後まとめられたものである
- 47 拙稿「J.モルトマンにおける生態学的パースペクティブ」(『活水論文集』第45集, 2002, 所収) 17-18頁
- 48 北森嘉蔵著「『神の痛みの神学』—その昨日と今日—」(『日本の神学』創文社, 昭和41〔1966〕年, 所収) 41-75頁, 尚, この論文の初出は『共助』基督教共助会, 1964年1-4月号
- 49 同上 60頁
- 50 同上 61頁
- 51 同上 63頁
- 52 A.E.マクグラス著／神代真砂実訳『キリスト教神学入門』教文館, 2002, 380-382頁
- 53 この点に関しては何人かが同様の叙述を残している。例えば, 倉松 前掲論文 4頁
- 54 J.モルトマン著／渡辺満訳『二十世紀神学の展望』, 新教出版社, 1989年, 200-201頁
- 55 同上 201頁
- 56 ドレーター・ゼレ著／西山健路訳『苦しみ』新教出版社, 1975, 63頁
- 57 同上 67-68頁
- 58 同上 68頁

- 59 北森嘉蔵著『神の痛みの神学』講談社，昭和47（1972）年，156-157頁
- 60 同上 157頁
- 61 北森『日本人と聖書』10-11頁
- 62 北森嘉蔵著『自乗された神』日本之薔薇出版社，昭和56（1981）年，所収，111-142頁
- 63 同上 116頁
- 64 同上 117頁
- 65 生態学的神学が深い関心を寄せる聖句のひとつにローマの信徒への手紙8章18節以下がある。ここには被造物の虚無やうめきが記されているが，先行する5章から7章において言及されている人間の罪とのつながりは明白である。例えばモルトマンは、『いのちの御霊』新教出版社，1994，で「パウロにとって『肉』、『罪』と『死』が，人間を奴隷にして世界を破壊し，人間世界を越えて全被造物を『呻き』へ導く超個人的な力となる…奴隷化された人間が主体的存在を罪において失っている」（136頁）と叙述しているし，芦名定道氏は「環境問題とキリスト教思想」（『日本の神学』日本基督教学会，1997年，所収）104-105頁において，環境問題を神学的視点から見ると，根本的には人間の罪の問題（人間存在の自己中心性やエゴイズム，転倒し肥大化した欲望，自然や他者に対する支配と搾取／他の生命を犠牲にして生を享受する人間社会）と把握している。
- 66 北森『自乗された神』135-136頁
- 67 同上 137頁
- 68 同上 138頁
- 69 同上 260-306頁
- 70 同上 267頁
- 71 例えば，安田治夫著「自然の神学」（熊澤義宣・野呂芳男編『総説 実践神学』日本基督教団出版局，1995，所収）258-260頁
- 72 マクグラス 前掲書 83頁
- 73 キリスト教からのアプローチではないが，霜田求氏は「環境倫理学におけるパトスと知-共苦・責任・公正」（『感情の解釈学的研究』平成9年度科学研究補助金・基盤研究(B)2)研究報告書・研究代表者：山形頼洋1998年3月）において，環境問題と「苦しみ」を関連付ける論考を展開している。注目すべきは，ハンナ・アーレントの「コンパッション (compassion)」論をベースに「苦しみと共に在ること」（=共苦）としての「コンパッション」の概念を，環境倫理に位置づけようとしている点である。
- 74 I.ジョン・ヘッセリンク著「西方に窓を開いた日本の神学—*Theology of the Pain of God*, by Kazoh Kitamori. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1965 *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*, by Keiji Ogawa (Begegnung Eine okumenische Schriftenreihe, Bd.8) Basel: Friedrich Reinhardt, 1965 Sfr.—」（『日本の神学』日本基督教学会，1966，所収）97頁
- 75 倉松 前掲論文 8頁
- 76 北森『神の痛みの神学』209頁
- 77 今道友信著『東西の哲学』TBS ブリタニカ，1981，194頁
- 78 パスモア 前掲書327-329頁
- 79 ゼレ 前掲書56頁

- 80 ユルゲン・モルトマン著/蓮見和男・沖野政弘共訳『いのちの御霊』新教出版社, 1994
- 81 北森 前掲書176頁
- 82 小野寺 前掲論文16頁
- 83 熊澤宣義氏は、プロセス神学においてキリスト論、贖罪論、終末論はいずれも神論の変形に過ぎず独自に展開されていないと指摘し、とりわけキリスト論が成立しえないのではないかという根本的な疑問を表明した(東京神学大学神学会編『キリスト教組織神学事典 増補版』, 教文館, 1983, 389頁)。また、大木英夫氏は東方教会のようにフィリオクエを否定するモルトマンに対して、プロテスタント神学者として見過ごしにできない問題であると批判した(大木英夫著「バルトとモルトマン—三位一体論, とくに聖霊論の対比—」聖学院出版会編『ユルゲン・モルトマン研究』聖学院大学出版会, 1998年, 所収) 5-6頁。J. モルトマンに指導を受けた経歴をもつ近藤勝彦氏は、その三位一体論について、神の主語性が確保されていないのではないかと疑問視した(近藤勝彦著『現代神学との対話』ヨルダン社, 1985年, 136-137頁)。異教的であるというモルトマンに対する批判は、ある意味で当を得ている。モルトマン自身、祖父の代から教会を脱会し、自分の家は異教徒だったと表明しているし(蓮見和男著「モルトマン神学への道」モルトマン夫妻招聘委員会編『現代の終末論とフェミニズム』新教出版社, 1997年, 所収), 164頁, キリスト教的伝統の希薄な環境で育ったとも述懐している(J. モルトマン著/蓮見和夫訳『神の到来—キリスト教的終末論—』新教出版社, 1996年) 8頁。
- 84 栗林輝夫「プロセス神学は『進化』する—新古典神論から解放主義へ—」(『福音と世界』新教出版社, 2003年2月号, 所収) 48頁
- 85 宮本威著『神の痛みの神学を読む』キリスト新聞社, 1993年, 347-349頁
- 86 北森 前掲書230頁
- 87 北森嘉蔵著『日本のキリスト教』国際日本研究所, 昭和41(1966)年, 53頁