

平和の神学的倫理学

ーリベラルとポスト・リベラルー

東 方 敬 信

序、ニーバーからハワーワスへ

アメリカのキリスト教倫理学で重要な活躍をしたスタンリー・ハワーワスは、現在もデューク大学神学部で神学的倫理学を教えている教授である。その特色は、物語の神学とキリスト教倫理を結びつけている点である。彼に影響を与えたのは、ニーバー兄弟、K・バルト、P・ラムゼイ、J・ガスタフソン、J・H・ヨルダー、A・マッキンタイアという現代神学者、哲学者またアリストテレス、アキナス、アウグスチヌス、カルヴァン、ウエスレー、エドワーズという古典哲学者、伝統的神学者であった。彼の書物も、性の倫理、家族の問題、政治の倫理、教会論を積極的に取り上げて、多岐にわたりかなり多作である。これらすべてを取り上げるのではなく、彼の方法論的特徴を指摘するために、先程記した物語の神学とキリスト教倫理の結合を中心に考察していきたい。

80年代から、ハワーワスはキリスト教倫理の「独自性」をエネルギーに追及してきた。この場合の独自性は、聖書物語の独自性であるが、彼は、倫理的相対主義をさけ、また倫理的帝国主義も避けて、メインラインのキリスト教倫理、特に公共政策についての多元的な意見をまとめるために自然法を用いようとする人達にチャレンジしてきた。1981年の『性格の共同体』、1983年の『平和を可能にする神の御国』が代表的である。彼によれば、「キリスト教倫理は、ナザレのイエスによって立てられた神の国に参加するように我々を招く神の物語を担っている教会から始める」のが本来的な仕事であって、世界を改良したり、民主主義を支えたりするのは、第二義的なしかも副産物であると

批判的に論争する。キリスト者は、その共同体を形成してくれた独自の物語、イスラエルの歴史とイエスの生涯と弟子たちの服従の物語を持っているので、世界と区別されるべきである。ハワーワスが福音書のイエス物語を解釈すると、キリスト者は、「赦された者の生を生きることができる、聖化された平和の民であることを求められる」ことになる。したがって、キリスト者の特徴は、平和であり、その性格と行為あるいはジェスチャーは、ノン・ヴァイオレンスが中心になる。この平和の民を形成することが、彼によれば、ポスト・リベラルのキリスト教社会倫理の第一の仕事である。

この論文の意図をもう一度言い直すと、彼のキリスト教倫理から、物語の神学、教会と世界の関係、平和の可能性を特徴として取り出し、検討するが、そこには、H・リチャード・ニーバーとの連続性があり、また非連続性もあると指摘することである。なぜなら、ハワーワスのクリスチアン・リアリズム批判には、トレルチの『教会の社会理論』におけるキルヘ・タイプ、セクト・タイプ、グルッペン・タイプの類型論、またH・リチャード・ニーバーの『キリストと文化』のリベラルな類型論をひっくりかえすというチャレンジが含まれているからである。

一、H・リチャード・ニーバーとS・ハワーワスにおける神の国

1937年にリチャード・ニーバーは『アメリカにおける神の国』を記し、その10年前の『教派主義の社会的源泉』の社会学的アプローチを克服し、文化を超越し文化に積極的に働きかける信仰を描き出した。これは、まさに彼の神学的モラトリウムからの解放であった。その神学的確信は、初期のピューリタン時代、18世紀の信仰復興時代、19世紀後半の社会的福音の時代に一貫して流れている宗教史の潮流を「神の国のメッセージ」とすることであった。ハンス・フライによれば、それは、歴史の「根底にある、人を動かさずにはおかない力を指摘することであり、言語学的には代替不可能な伝統言語であった。」¹⁾

さらにリチャード・ニーバーが晩年にみていた神学的課題は、デカルトからカントに流れ、さらに最近の学問の世界においても優勢であった近代世界の主

観・客観の基本的図式を検討し、あらゆる学問の言語活動の根底にあるメタファーの問題を検討することであった。この点に、彼の成熟期における神の国の「再象徴化」の試みがかかっていた。メタファーは、隠された深みにある現実をあらわにし、新しい現実を作る創造的言語であるが、『責任を負う自己』（1963年）には、彼の自覚的なメタファー論がある。「責任性というシンボルは、われわれが自らを理解するために、また行為におけるわれわれ自身を定義しようと模索するときに、われわれの心の深みにある、いわば隠れた関係、隠喩（allusions）、直喩（similes）を含んでいる」という。彼はさらに、ステファン・ペパーの世界経験を可能にする「ルート・メタファー（root-metapher）」も用いる。ニーバーは、その「神の国のリアリティ」を生き生きと直接的また創造的に表現する「再象徴化」を必要としたが、それが『責任を負う自己』におさめられた「メタファーとしてのキリスト論」である。彼は、イエスの終末論について次のようにいう。

「人間が、創造的かつ破壊的な出来事と出会いながらも、いまはほんのかすかにしか知覚し、理解していないところの万物における神の支配、…その支配が、いまは隠されているが、のちに顕わになるであろうところの神は、そのあらゆる隠れにもかかわらず、いま、支配してい給うのであります。実現された終末論とは実現された神学なのでありますⁱⁱ⁾。」

これは、聖書のイエスの終末論を解釈しているが、同時に自分の神学についても語っているところである。それは、神の支配を「現在の生きた現実」として生き生きと創造的に表現することを課題としたものである。したがって、神学の課題は、いま「何が起こりつつあるか」と問う応答者として行動せざるをえない仕方、現在のリアリティをぬきさしならない緊急事態（emergency）として表現することであった。それが、彼の「イエスのエートス」として要約した応答の倫理である。「イエスは、自己に対するあらゆる行為を、神の創造の、統治の、そしてまた救いの行為のしるしとして解釈し、自己の対する行為に対しては、神の行為に応答するごとくに応答されるというふうに要約できるかかと思えます。イエスは、神の行為にふさわしい行為をなし、その応答に

たいして無限の応答を期待されるのであります。』ⁱⁱⁱ⁾

二、普遍的象徴世界としての神の国

このような神学言語に対する繊細な感覚は、ある特定の「宗教的生の形態」から生じるはずであるが、それでもニーバーはリベラルな普遍的世界にこだわりを持っていた。ニーバー兄弟は、世界を対象にする普遍的神学をめざしていたと言えるであろう。H・リチャード・ニーバーは、イエス・キリストにおける啓示によって、人類の過去を共有する普遍的世界が生まれることを次のように言っている。「イエス・キリストは人類の歴史全体をわれわれの歴史とする人である。いまやわれわれに縁のないものは何もない。すべての苦悩、光りへの模索、諸民族の流浪、あらゆる地方の人々の罪は、彼を通してわれわれの過去の一部となる。われわれはそのすべてを、われわれの共同体のなかで、また共同体に対して起こったこととして記憶しなければならない。キリストを通してわれわれは全世界に広がる神の国の移民となり、その国の歴史を、つまり、あらゆる時代のあらゆる地域の歴史を、われわれの歴史として記憶しなければならないことを知るのである」^{iv)}。ここで、彼は、全世界を「共有する世界」にしたいという意欲を見せており、それが神の国のメタファーであると告白している。まさにイエス・キリストの出来事を、世界を支える「ルート・メタファー」として用いている。しかし、そのためにイエス・キリストの十字架を、罪の赦しではなく、人間の条件における悲劇性の象徴として世俗化して解釈している。

ニーバーの意図は、「ルート・メタファー」であるイエス・キリストを中心に、世界を共有する共同体を呼び起こすことであった。彼によれば、「人類の過去をわれわれの過去とするということは人類との共同体を達成するということである。記憶のそのような変革は魂の回心の重要で不可欠の部分である。個人的、社会的過去の統合なしには現在の自己の統合も人類の兄弟的統合といったものもありえない」^{v)}。

さらに、後期のニーバーは、「徹底的行為」を人格的生の主体性とかかわらせて表現する。それは、彼が、人格的生を「解消不可能なわたし」^{vi)}としたいから

である。彼は「私は存在し、そして私は私であります。『私が存在し』、いまここにおいて『私は私である』とは、私の身体の要素を構成している、いかなる特定の行為とも同一視できない、徹底的な行為（radical deed）を私に意識させます」と言う。はじめ彼は、『啓示の意味』において、マルチン・ブーバーの出会いの世界を内的歴史の特徴としたが、『責任を負う自己』は、わたしがわたしであるという確固たる事実を探究する。そこで、彼は、わたしがわたしであるという実存的出来事を、自分を存在させた「徹底的な行為」によるものとし、これを「外なる力（the alien power）つまり存在の神秘」^{vii}と表現している。「この言葉を代えて言えば、私に働きかけるところのすべてのものにおける唯一者に出会うとき、私は私自身において統一された一者なのであります」^{viii}。その第一人称で語る世界が「責任を負う自己」の世界である。この「私がそれをした」とかたる行為者が「共有された世界」に参加する態度である。こういった世界に対して責任を負う自己が参加して共有された世界を成立させるのが、第一人称で表現される神との出会いである。そこに、モーセと神の出会いの出来事において、神が「わたしは」と第一人称で語りかけた存在であることにブーバーのこだわる理由がある。わたしが責任をもって「わたしは」と語り出す第一人称の世界を支えるのは、やはり「わたしは」とかたる存在の秘義である徹底的行為としての神である。それは、あえて言えば、「神の自己同一化」という神の言語行為が責任的行為者を成立させるのである。このようにして彼は、新しく神の行為を語る道を発見したのである。そして、この神の行為を告白することによって「究極的社会ならびに究極的歴史」という「共有された世界」が出現し、そこに生きることになるのである。彼は、それを「恵みの象徴形態」^{ix}とも言う。つまり、イエス・キリストをルート・メタファーとして用いると現われる「共有した世界」である。それによって、この世界が「母国のように感じられ」「くつろぎ」を与えられる。「キリスト者はただ次のように、告白するだけであります—わたしたちはおろかにも存在を信頼しないでおりましたが、わたしたちはいまやあなたを見はじめております。わたしたちはなれない、またむなしいこの世において、よそものでありのけものでありましたが、わたし

私たちはいま、ときにはこの世に親しみをを感じるようになっております。わたしたちは自己を愛し、わたしたちのささいな都市を愛しておりましたが、わたしたちはいまやあなたご自身（being itself）を、神の都市を、すなわち神が根源であり統治者であらせたまう普遍的な共同体を愛しているように思われます」^{x)}。いずれにしても、ここで告白されているのは、この世界を「共有された世界」であるとした、普遍的な神の国に生きる人格的生である。

三、ルート・メタファーからナラティブへ

神学的倫理学者スタンリー・ハワーワースと実践神学者ウィリアム・ウイリモンは、リチャード・ニーバーについて「われわれの現状を正しく分析する上で、『キリストと文化』より障害となる書物はほとんどないと確信している」と言う（邦訳『旅する神の民』、1989年）。なぜ、彼らが障害となるかといえば、教会それぞれ自体を固有の民をうみだす「固有の文化」と考えないからである。つまり、ハワーワースとウイリモンは、教会を一つのポリスと考え、神学を新しい意味でポリスの神学として、キリスト教信仰とその実践を「対抗文化」とするからである。この二人のニーバー批判の意図は、ポスト・クリスチendomの自覚だけでなく、啓蒙主義とキリスト教の差異を見出し得ないリベラリズムへの挑戦である。「神学の課題とは、イエスの出来事を単に近代的なコンセプトに翻訳することではなく、むしろ、この世界を彼に対して翻訳することである。神学者の仕事とは、近代社会に福音を適合させることなく、福音に対して近代社会を適合させることである」。ここで、この主張は教会の緊張関係について語り、「世界が教会を必要としているのは、教会なしには、世界は世界の何たるかを知らないからである。」とし、ニーバーより教会の救いの使命を強く主張して、さらに「墮落し崩壊した世界が救いの必要性を知っていく唯一の道は、世界が激しく打ちのめされるような、世界の在り方に対抗する何かを、教会が提供することによるのである。」とする。

しかし、スタンリー・ハワーワースは、自分の神学的倫理がリチャード・ニーバーの系統を継ぐものであると、自らその神学的出発点をあきらかにしている。

それは、彼の神学的倫理学が「自己（セルフ）」を出発点としているところである。ニーバーの『責任を負う自己』は、義務論的自己でもなく、目的論的自己でもなく、新しい責任的自己という倫理的類型をうみだしたが、むしろ自己そのものの確立を問題としていた。ガスタフソンも、『責任を負う自己』の解説的序文で、ニーバー神学の意図を「セルフの確立」に見る。つまり、「倫理的な分析に関連して起こってくる結果は、全体的統一性（インテグリティ）を達成しようとする人々を助けるという形で、ニーバーによって示されている。道徳的人間の人格的な状況は、人生における全体性と秩序性へ達しようとする努力をつねに含んでいる^{xi)}」。それは、この神学的伝統が神学的人間論を実践的に展開することを示している。これは、まさに神学的人間論というハワーワスの物語の神学へいたるニーバーの神学的伝統である。

まさに、このような「自己（セルフ）」と「行為」を神学的に定義するためにハワーワスは、「ヴィジョンと美徳」という「性格の言語（the language of character）」を用いるようになったのである。この性格の言語を使用することは、性格が行為を規定することを意味していた。たとえば、愛の人が愛の人であるためにはその人物がいつも愛によって行為するという連続性を確保する性格の説明がなければならない。しかし、はじめ彼は、他方で、性格を身につける主体性がなければならないと考えていた。そこにはまだ性格によって決定されない自己、あえて言えば「徹底的自己」が必要だと考えていた。ここで、自己は、行為に特徴をあたえる性格を持たなければならないが、しかも自己は性格を身に着ける主体性がなければならないという二重性を持つことになる。ここには、行為は「純粋行為」でなければならないという主体性論がある。しかし、ニーバーの伝統から飛躍することになるが、彼によると、この行為を行為として純粋に論じようとする行為論は、過ちであったと新しく展開を示すことになる。人間の行為は、その意図や信念に関わらざるを得ない。ここで、ハワーワスは、マッキンタイアの行為論から学んで、人間らしい行為は、理解可能な行為（intelligible act）でなければならないとする。「＜理解可能な行為＞という概念は端的な＜行為＞という概念より根本的な概念だということである^{xii)}」。

ハワーwsによれば、人間の行為は、単なる行為でなく、ヴィジョンや美德によって性格づけられた「行為者」の行為となる。「性格は、われわれの行為の源泉である。」となる。つまり、性格は、われわれの統一性をともなった行為者とする力である。マッキンタイアによれば、「意図、信念、舞台に先立ち、かつそれらとは独立に同定されるような行動といったものは存在しないということだ。」となる。ここで、ハワーwsは、意図と信念をたえず示す美德を身につけるための「習慣化(habitation)の意義」を評価するようになった。これらのために、彼は、行為を純粋な行為とする行為の問題は二義的になったという。しかも、彼は、行為よりも「行為者の性格」を形成する物語に注目しはじめたのである。

四、物語的自己の優先性

理解可能な行為は、自己の行為や他者の行為を理解する力を、その物語のコンテクストから得るのである。それに加えて、ハワーwsの神学主張によれば、自己と世界の構成要素の中には「時間性」や「偶然性」が本質的に織り込まれているので、聖書の示す「神からの恵みの物語」によらなければ自己も世界も物語れないのである。しかも、啓蒙主義のエンサイクロペディストは、人間を神の位につけ、人間の主権性を主張したが、ポスト・モダンのニーチェやフーコーなどの起源論者は、すべての主権を疑う徹底した無神論者であり、「実質的自己(substantive self)」までも否定する。もし、そうであるなら、セルフという近代性に土台を求めているキリスト教倫理は、自己の自明性も行為の自明性も喪失してしまう。ハワーwsによれば、「物語のほうが、自己より決定的な概念」^{xiii)}である。ここで、ハワーwsは、聖書に記された恵みの物語を強く主張するのである。しかも、この物語について、彼は、ジョン・ハワード・ヨルダー(1927~2000)の神学的主張に決定的な影響を受けている。ヨルダーは、トレルチ・ニーバーのキリスト教社会倫理史の類型論を徹底的に批判する。それは、トレルチによるなら「新約聖書の中心的問題は、純粋な宗教、魂の救いについて」であり、イエスの社会倫理などありえないが、ヨルダーは『イエス

の政治』(1972)において「イエス物語そのものが社会倫理である」と主張した。しかし、トレルチ的常識に依拠してしまうのがフィリップ・ワガマンなどのリベラル神学である。ハワーwsは、このヨーダーの神学的主張によって、イエスの神の国の宣教が、非暴力的愛の勝利を語る社会倫理そのものだと言えるようになった。またその神の国論は、オリゲネスに端を発している「アウト・バシレイア」という立場である。ヨーダーは、新約学者の主張にきいて、「イエスは主なり」という信仰は、H・ベルコフのいうこの世の諸権威と諸力に対する勝利を現わしているとする。その上で、ヨーダーは、「屠られた子羊の勝利」を主張し、「非暴力的愛」の粘り強い戦いとその勝利をキリスト教信仰の核に示す。そして、この主張をハワーwsは『平和を可能にする神の国』(1983年)に生かしていくのである。この主張に照らして見ると、文化の自律性のみで神の意志を無視した自己同一性は、「悪魔的自己栄化」を示すことになる。しかし、『キリストと文化』のニーバーの文化の定義は、あまりにも中立的、あるいは「自立的なもの」と考える欠陥がある。ハワーwsにしてみれば、暴力を含んだ歴史的社會を少しも批判しないのは、致命的な欠点となるのである。

ところで、ヨーダーは、リチャード・ニーバーに対して「最も賢明で、最も繊細な解釈者であり、教師である」と賛辞を与える。しかし、ヨーダーは、非常に鋭く、ニーバーの神の国の神学を批判し、彼の神の支配あるいは神の超越性が「受肉の教え」を裏切っているという。ヨーダーは、ニーバーの変革者キリストの主張を不可能とするのではなく、むしろ「本来の変革」は何かと考えた。その神の変革的意志の実現は、イエス・キリストの「受肉の教え」を根拠とする。「服従が不可能でないことは、私たちについての論述ではなく、あの御方についての論述となる。新約聖書の教会は、イエスにおいて人間の歴史が完全に服従した人の存在を知ったと告白している。……この御方は、真実な人間であった。……信仰とは、神の存在への参与であり、キリストの身体に参加することである。したがって、服従の可能性とは、イエスの人間性の完成あるいは充全性についての論述であり、教会において信仰者が聖霊を通してキリストと一体化することの叙述である。^{xiv)}」ここにヨーダーの聖書のメッセージに対

する深い信頼がある。

以上のような主張を考えて見ると、ヨーダーは、ニーバーの『キリストと文化』の枠組みを尊重し、しかも「道徳的識別力」を必要と考え、その根拠に受肉論をもってきたといえる。そして、ハワーワスは、非暴力的愛の物語である真理の物語とは罪と恵みの物語であり、現実と折衝する技能を提供するものであるとする。彼によれば、罪と恵みは、イエス・キリストの真実な物語が与える人生を自分のものとする共同体の実践的技能である。それは、罪と赦しによるなら過去の恥ずべき出来事をも自分の人生として認めることができる実践的技能となるからである。そうすると、赦しの言語は、自分たちの人生を自分たちの人生とする物語の本質的要素となる。彼によれば、罪と恵みの言語は、「人生を自分の人生とできる本質的实践である。^{xv)}」ということになる。こういった神学的物語がなければ、ポスト・モダンの哲学が言うように、われわれの生は、無意味を現わす記号にしか過ぎなくなる。彼は、この神学的物語が神との友情による共同体を形成すると考えている。さまざまな物語も、私たちの生をまとめようとするものであるが、この神学的物語は、イエス物語のまわりに人々を集めて、まったく新しい希望と忍耐と勇気をもった「愛の共同体」を形成し、それらの人々を平和のために「世界に派遣する」のである。このキリスト教共同体のイエスによる召集と派遣によって平和の物語を生きる舞台が世界となる。なぜなら、人々はこの共同体に学ぶことにより赦し合う友情に生きることになるからである。

i) Hans Frei, "Theology and Narrative" (p.218)。

ii) H.Richard Niebuhr, "The Responsible Self" (『責任を負う自己』小原訳、1967年、p.221)

iii) Op.cit. (前掲書、p.221)。

iv) H. Richard Niebur "The Meaning of Revelation" (『啓示の意味』佐柳訳、1975年、p.116)

v) Op.cit. (前掲書、p.117)

vi) H.Richard. Niebuhr " The Responsible Self " (『責任を負う自己』、1967年、p.6 1)

- vii) Op.cit. (前掲書、p.147)
- viii) Op.cit. (前掲書、p.158)
- ix) Op.cit. (前掲書、p.233)
- x) Ibid.
- xi) James Gustafson, "Introduction," in H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (1963, p.16)
- xii) アリスディア・マッキンタイヤ『美徳なき時代』(みすず書房、1993年、256頁)
- xiii) Stanley Hauerwas, "Sanctify Them in the Truth" (1998年、p.101)
- xiv) John H. Yorder, "Authentic Transformation" (1996、p.73)
- xv) Stanley Hauerwas, "Sanctify Them in the Truth" (1998, p.103)