

神学の新しい潮流—ラディカル・オーソドクシー

東方 敬 信

序、新しい潮流

現在、世俗主義が世界観を構成している。神学的なるものは、信用されておらず、日本の国会でさえ抽象論の代名詞のように使われている。また信教の自由も、害にならない私生活に閉じ込められている。なぜなら、病院の倫理委員会に宗教家が招かれることはないのが現代日本の状況であるからである。しかし、欧米において初期の世俗的近代社会は、究極的なものの不在に不安を抱いていた。デカルトの懐疑主義、ホッブスのシニシズム、スピノザの円環思想がそれである。しかし、あまりにも世俗主義が伝統的になってきた今、世俗主義的近代社会は、その基本的構成要素であった国民国家に対して疑い出しているのではないだろうか。つまり国家神話についても不安を抱き出しているのではないだろうかということである。これが思想的にはポストモダンの状況である。

あらためて現実社会を観察してみると、私たちの身の回りには世俗主義が爆発し、デジタル化された声で空しさや無意味さを宣伝し、魂のない攻撃的で虚無的な物質主義が漂流しているようである。このような虚無に洗礼を授けて、無意味なポストモダンの漂流を「否定神学」などと持ち上げる必要はない¹。むしろ、このような世俗主義の退位を願って、まっとうな神学的真理の再構築を準備する必要があるのではないだろうか。

そして、このような神学の再構築をわれわれは「ラディカル・オーソドクシ

一」と言われる新しい潮流の中に見出したい。それは、近代科学技術文化に妥協し、世俗的世界観と調停を結んできた神学のスタンスを徹底的に転換する立場である。積極的に言えば、近代神学の歪みを越えたキリスト教的存在論を展開し、本来的なキリスト教使信に響きあう実践哲学を取り戻すことである。このラディカル・オーソドクシーは、もちろんネオ・オーソドクシーから出発するものであるが、新正統主義が圧倒的な世俗文化の進展に対して神学のオートノミーを辛うじて確保したのに対して、この自律性を持った神学は文化的世界に浸透していくことを積極的に主張する。バルト主義がこつこつと聖書釈義を展開したところで、この立場は、聖書釈義と文化哲学との対話や学際的対話を積極的に推し進めていると言えるであろう。

どのようにラディカルかと言うと、ラディカル・オーソドクシーの旗手である、ジョン・ミルバンクによると、近代はキリスト教の鬼子であるが、その近代を前提にした神学の信仰と理性また恵みと自然²を分ける二元論を克服するところにあるのである。第二に、積極的に言えば、アウグスティヌスの主張するような神的照明によって近代社会、文化、政治学、芸術、科学、哲学を照らし出し、それらを大胆に再構築することである。第三に、この立場は、キリスト教的伝統を再発見することに特徴がある。第四に、こういった作業の出発点としてキリスト教の側から啓蒙主義を批判した者の理論を点検して再評価するのである。そして最後に、このラディカル・オーソドクシーの神学的特徴といえば、「神の参与」ということになるのである。

改めて表現すると、この神学における新しい潮流は、近代科学技術文化に妥協し、世俗的世界観と守備範囲を住み分けしてきたリベラルな近代神学のスタンスを徹底的に転換したいのである。積極的に言えば、近代神学の歪みを越えた本来的な神の国のメッセージに響きあう実践を取り戻すことである。このラディカル・オーソドクシーは、自律性をもった神学の「文化的世界への浸透性」を大胆に主張することになるのである。

1、ラディカル・オーソドクシーのプログラム

今やアメリカの神学界に身を移した元ケンブリッジ大学のジョン・ミルバンクは、1990年に『神学と社会理論―世俗的理性をこえて』³によって新しい神学的立場を構築した。彼によれば、ラディカル・オーソドクシーの主張は、理性と信仰の分離を克服し、新しい教会論を展開して、神学と世俗的社会科学の間のカベを突破しようとした。彼自身のラディカル・オーソドクシーのプログラムを説明する言葉を引用すると、「それは、純粹理性 (pure reason) と純粹信仰 (pure faith) に抵抗している。同時に、救いの教派的な独占という主張に抵抗するが、しかも教会秩序への無関心にも抵抗している。さらに神学の内的自閉主義と考えられる傾向と無批判に主張される世俗的前提の両者に抵抗している。」⁴ということになる。このような意味でラディカル・オーソドクシーは、理性と信仰の融合、教会論への新しい関心、神学的社会倫理という「ヴィア・メディア (中道)」を行くのである。あらためて言うと、ピュア・リーズンとピュア・フェイスに抵抗する立場とすることができる。

新正統主義と違うのは、この神学は、「すべての人間理性が、神的理性に参加しており、人間経験に神が現れることに積極的な役割を果すように参加せしめることである」⁵ということになる。このような立場から考えると、バルト主義は、いまだ近代の世俗的空間において機能しているということになる。なぜなら、19世紀の自由主義のキリスト論的集中がそこにもあるからである。つまり、人間理性は、それ自身を超えて神に上昇することができないと言うからである。そして、バルト主義は、逆に神の下降という受肉によってのみ神学が可能になるとする。しかし、人間理性の限界という主張のもとではあるが、自律的な世俗的領域を認めてしまうことは問題である。これに対してラディカル・オーソドクシーは、徹底して世俗的理性という自律的な領域を認めることをしない。また同時に神学を神の言葉の純粹な釈義に限定することをしないで積極的に諸学に対して対話を挑んでいくのである。

このようなジョン・ミルバンクの神学的主張に沿うものとして、現在セント・

トーマス大学の神学助教授ウィリアム・カバナーの「都市、世俗的パロディーを越えて」という論文を考えてみよう⁶。パロディーという英語には「下手な物まね」という意味があるが、近代政治哲学を神学の「世俗的な物まね」と考えるのである。この論文は、創世記の最初の11章にある人間共同体とその崩壊さらにその再建の描写と、ルソーの「社会契約論」に現れた共同体論を比較するという大胆なものである。われわれは、近代社会における政治理論をある神話に基づいたものとする習慣はないが、それでも彼は国家神話だと指摘しなければならないのである。なぜなら、ホッブス・ロック・ルソーの近代国家論は、「自然状態」と「人間本性」さらに人間の「闘争の起源」、また国家によるその「闘争の治癒」についての物語を土台にしているからである。そして、この物語は、キリスト教の創造・墮落・救済の物語に対抗して、人類を分裂から救おうとする目的を持っているからである。もちろん、宗教戦争後の彼らの提案による近代国家は、教会に対抗して、歴史的社會に「新たな救済論」を提供していると言える。にもかかわらず、彼らの近代国家論は、彼らの意図にもかかわらず、カバナーによれば「キリストの体の歪んだコピー」でありパロディーである。たしかに、近代の国民国家というのは、ここ400年の間に生まれた特殊な制度であり、それは、ある一定の地図上の領域を独占的に中央集権という抽象的な権力によって支配し維持する物質的強制力を持った制度である。これが近代国家のカバナーの「病理学的定義」であり、そこには必然的に市民のアトム化も伴うものである。このような分析にしたがった、キリスト教の救済物語とホッブス・ロック・ルソーの政治理論にある国家メカニズムによる分裂からの救済物語を、われわれも比較したいのである。

2、キリスト教のメタ物語

キリスト教の共同体論において、カインの兄弟殺し、ノアの世代の墮落、バベルの塔の崩壊は、創世記1章の被造物である人類における自然的一致を背景にして理解される。キリストの体における超自然的あるいは恵みによる一致は、神のかたちで作られた人類一致の自然的本性に土台を置いていると言える。へ

ンリー・ド・リュバックによると、「神のかたちは、個人個人において違わないのである。それらはおなじイメージである。」そして、古代教父の人間学をまとめるなら、魂を生じさせた神の生命への魂の神秘的参与は、人々の中の靈的一致ももたらしめている、と言えるのである。ヘンリー・ド・リュバックによると、アレキサンドリアのクレメンスとアウグスティヌスは、アダムによって入り込んできた罪が個人と共同体の間の存在論的分離を生み出したと語っている。そして、聖書においてはパウロの言うように、「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。」とあるが、同じように、いやそれ以上に新しいアダムとしてのイエス・キリストは、その恵みの賜物によって、すべての人を救うのである。パウロの言葉によると「一人の正しい行為によって、すべての人が義とされて命を得ることになったのです。」ということは、受肉において、神は個人を救いに入れただけでなく、人間の本性それ自身を救いに入れたのである。古代教会におけるアレキサンドリア学派によると、キリストの体は、神の人間性への参加だけでなく人間性の神の生命への参加も現しているのである。

コロサイ書3章10節以下やエフェソ書2章14節以下によると、イエス・キリストの体である共同体に起こったユダヤ人と異邦人の和解は、諸国の民の終末論的集合 (gathering) を先取りしたものである。しかも、キリストはこの共同体の頭であると同じに周辺でもある。なぜなら、このイエス・キリストは「これらの最も小さいものにしたのは私にしたのである」という小さき者という周辺性と同一視されたからである。これがキリスト教の共同体物語である。

3、国家のメタ物語

これに対してホッブスやロックあるいはルソーの国家論は、キリスト教の物語の世俗的パロディーということになる。なぜなら、そう言えるかということ、近代国家論の古典的思想家たちは、なによりも「自然状態」を議論の最初に据えるからである。たとえば、ルソーは、神学的言説である「一般意志」を世俗化して、その社会理論を展開している。彼は自然状態を人々の自由な状態と考

えるが、すぐにその喪失を語り、その喪失からの救済を次のように展開する。人間の自由が不平等な人間関係をつくってしまうが、しかし支配者と被支配者の協力関係を形成するような「一般意志」が人々の間にあり、それによって人間の社会では民主的な再建が可能であると考えた。しかし、当時の神学において、この一般意志という概念は、墮落以前に神がもっていた全人類を救済するという意志を指し示していた。それは、世界における神の目的論的救済意志であった。それをルソーは、民衆の一般意志が、支配と被支配の間の「相互性」を形作り、それを客観化する「法」によって、個人個人を等しく縛るようにして、悪の権化である不平等を治療するものとして世俗的救済論に変容したのである。これが「神学概念の世俗化」と言われるものである。

しかし、聖書の伝えている墮落以前の状況は、神のかたちとしての人間が神の生命に参与し、さらに互いに交流を持っていたということであって、人間の政府を成立させるような、孤立した個人を法によって縛るというような個人主義を土台にした政府論とは言えない。その意味では、聖書においては人間の間柄という社会性の中には神の目的論的救済意志が「真理の物語」として働いていたとすることができる。ところが、ホブス・ルソー・ロックの自然状態は、個人の単位を考えて、個人が互いの所有と人格を守るために社会契約を結ぶものという点で合意したのである。

それに対して、キリスト教の真実な自由は、神の救済意志に参加するところに本来の姿がある。にもかかわらず、ホブス・ルソー・ロックは、ローマ法に従うことによって、アダムの統治（ドミニウム）を、自分のものを独占的に支配し処理するものと考えた。しかし、トマス・アクィナスによると、アダムの所有権は、「ドミニウム・ウティレ」（有用性のための所有）にもとづくものであり社会に対する有用性によって正当化されるものである。これがアウグスティヌスの『神の国』の路線を継承するものでもある。しかし、世俗的な政治思想家の構築する近代社会は、アリストテレスの交換的正義でもなく、むしろ個人の絶対的所有権を主張することになるのである。この移行過程をつくったのは、実は世俗的政治理論であるより、はじめはボランタリスト神学と言われ

るもので、神のかたちを人間の無制約の所有権と考えるとところから来たのである。ホブズとルソーとロックの間には、「リバイヤサン」と「自然状態」と「戦争への恐れ」によってというように理由の違いがあるのであるが、個人の所有や自由を社会契約によって守るという仕方、国家論的救済を考えているというところに共通点があるのである。そして、このような仕方によって、「国家の外に救いなし (extra republicam nulla salus?)」という主張をすることになるのである。

4、国家神話への批判

ところで、歴史家ニスベットによるなら、この近代国家の救済は、個人を「地域的社會集團」から切り離した、一種の個人主義化を生み出したのであり、それは地域的社會集團の崩壊を抜きにしては実行できなかったということになる。(The Quest for Community 1953,p.104) これが個人の経済的自由を前提にした市場経済の発展である。

この国家神話の失敗には三つの要素がある。第一は、個人と個人の形式的契約によって共同体が成立するという誤解である。そこには、各自の利害関係を調整する契約はあるが、個人と個人を結びつける内的必然性つまり神の共通意志への参与などはないのである。第二に、国家論的救済は、形式的な法の下における個人の平等な権利から出発するので、共通目的を抜きにして、せいぜい国家は、互いの個人的権利が衝突しないように調整するだけということになる。カバナーによれば、この場合での国家の役割は、せいぜい「国民の健康管理」をすることになる。現在語られているグローバリゼーションは、この共通目的をもたない抽象的共同体がグローバルになるだけであろう。

第三に、このような国家は平和を約束するには約束するが、暴力をもたすだけである。なぜならフランス革命に対して思想上の影響を与えた『社会契約論』の中で、ルソーは、市民は祖国のために死ななければならない、と書いている。「彼ら（市民）が国家にささげた生命そのものも、国家によってたえず保護される。そして、彼らが国家を守るために生命をかける場合、彼らは、

国家からもらったものを国家にかえすにすぎないのではないか？」「市民は、法によって危険に身をさらすことを求められたとき、その危険についてもはや云々することはできない。そして統治者が市民に向かって『お前の死ぬことが国家に役立つのだ』と言うとき、市民は死ななければならぬ」（桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波文庫）とあるからである。ルソーの口からこのようなことを聞くのは、驚きであろう。なぜなら、ルソーこそは、自由な個人の契約によって社会が構成されることを説き、自由と平等の理念を唱えて絶対王制に反逆した思想家だと見なされているからである。しかし、マックス・ヴェーバーによれば、近代国家は、共有された目的ではなく、合法化された強制力という手段によって規定されているだけである。その意味で暴力が「国家のレリギオ」ということになる。

5、むすび

ここであらためて「キリストの体」という共同体の中心にある聖餐式が悪しき神学を修正してくれることを指摘しておきたい。神学の共同体形成を強調する側面である。カバナーをはじめ、ラディカル・オーソドクシーの立場によると、キリストの体は、個人の形式的契約によって形成されたのではなく、まさに神のギフトに土台を持っている。聖書には「生きておられる父がわたしをお遣わしになり、またわたしが父によって生きるように、わたしを食べる者もわたしによって生きる」（ヨハネ6：57）とある。この人格的交流が神からの賜物なのである。そしてこの賜物は溢れるばかりのものである。「しかし、恵みの賜物は罪とは比較になりません。一人の罪によって多くの人が死ぬことになったとすれば、なおさら、神の恵みと一人のイエス・キリストの恵みの賜物とは、多くの人に豊かに注がれるのです。」（ローマ5：15）。これに対して、国家が支える市場の論理の前提は、「個人」と「稀少性」である。あたかも、ブランド商品に群がる消費者のように、他者が買えないものを自分が買うという競争によって自己満足を経験しようとする。それに対して、聖餐共同体は、市場交換の個人主義の論理をブロックして、自らの生命を捧げたキリストの顔

を見つめて、互いに分け合う「相互贈与性」をうみだす。神の自己贈与に満ちたキリストの食卓は、われわれ人間に喜んで分け合う行為に余地を与える。私たちは、この神の自己贈与の愛に出会って感謝せざるを得ない。この感謝の中で、私たち人間の貪欲や放縱が癒されてくる。しかし、この応答は、感謝以上のことを生み出す。それは、私たち人間の「相互贈与」である。もし、互いに与えることの喜びが共同体に起こるなら、その中で感謝が生み出され、それがさらに与えることの連鎖になる。この「贈与と感謝の連鎖」こそが、神の溢れるばかりの愛のもたらすところであろう。神の溢れるばかりの愛は、相互性という時間と空間を作り出し、新しい経済を励まそうとする。もし、私たちが、神の自己贈与を象徴するパンとブドウ酒をサービスされるなら、その主の食卓から立ち上がって、互いにサービスするものとされ、暴力を防ぐだけでなく、喜んで与え合う新しい力を与えられているのである。

第二に、聖餐式は、キリストの体という「終末論的共同体」の形成を目指す。もちろん、キリストは聖餐共同体の頭であって求心力を持つ。しかし、これらの最も小さい者にしたのはわたしにしたのである、と宣言されるキリストは遠心力も持ち、周辺に進んでいくのである。その意味では、キリストの体は、中心性と周辺性の二元論をも克服するのである。ということは、地域共同体である地域教会は、ただ地域にある周辺性を生きるだけでなく、全体教会というカトリック性の終末論的な前味としての喜びを所有している。つまり、地域性が普遍性に従属するのではなく、地域性がそのまま普遍性を持つのである。ローカルであることがそのままグローバルなのである。

第三に、ルソーはまさに諸教会の間の交流が国家の境界線を脅かすと指摘していたが、「そこではもはや、ユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません」と言われるキリストの体は、聖餐共同体の終末論的喜びの次元を示している。これは地域的市民性の限界をこえた天的市民もふくんだ平和の共同体を味わうことになるのである⁷。

これは一例であるが、ラディカル・オーソドクシーのピュア・リーズンとピュア・フェイスを越えた新しい主張をお分かりいただけたのではないかと思う。

この新しい立場は、ポストモダンの哲学を利用しつつそれを克服する神学である。つまり、ニーチェ・フーコーの近代世界の解釈やキリスト教の共同体解釈を受け入れながらモダンを克服するのである⁸。

注

1. マーク・テイラー『さまよう』（井筒豊子訳、岩波書店、1991年）。東方敬信「なぜ物語の神学か」『福音と世界』（1998年2月号、p.30～36）参照。
2. 信仰と理性、恵みと自然の混同となると、区別と相互浸透性を主張するのである。
3. John Milbank, "Theology and Social Theory" (Blackwell,1990,Oxford)
4. L.P. Hemming, ed. "Radical Orthodoxy?" (Ashgate,2000, Burlington)p.33.
5. Ibid.p.34.
6. William T. Cavanaugh 'The City- Beyond secular parodies' in John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward,ed. "Radical Orthodoxy" (Routledge,1999, London) p.182~200.
7. 東方敬信『神の国と経済倫理』（教文館、2001）参照。
8. Stanley Hauerwas "With The Grain of The Universe" (Brazos Press,2001) 参照。