

# ポストリベラル神学が語る共同体の物語

—キリスト教新保守主義のめざすもの—

栗 林 輝 夫

## 1. はじめに・アメリカ新保守主義の台頭

### 八〇年代の「最大の神学的事件」

本論文がこれから論じようとするポストリベラル神学というのは、八〇年代中葉アメリカに興ったプロテスタント新保守の流れで、現代リベラリズムに挑んでその超克をめざすことを唱えるキリスト教のことである。自由主義「以後」を射程に入れたと公言するこの神学、バルトの近代批判を今に受け継ぐ「最も注目に値する神学」、いや正統主義者の間では八〇年代以後の「最大の神学的事件」とも評されてきた。

この潮流誕生のきっかけを作ったのは、「ポストリベラル時代の宗教と神学」と副題されたジョージ・リンドベックの『教理の本質』（八四年）の出版で<sup>1</sup>、さほど大きくないこの神学書は、ポストリベラル神学の大綱が凝縮したという点では古典的テキストと言っていい。最近になってようやくわが国でも邦訳され出版されたが、本家アメリカではこれが引き金になって、前々からリンドベックに共鳴していた人々、ハンス・フライ、スタンリー・ハワーワス、ロナルド・ティーマン<sup>2</sup>、ウィリアム・ウィリモン、キャサリン・タンナー<sup>3</sup>、ウイ

1 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).

2 Ronald E. Thieman, *Revelation and Theology: The Gospel as Namated Promise* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985).

3 Kathryn E. Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or*

リアム・C・ブレイチャー<sup>4</sup>、チャールズ・M・ウッド<sup>5</sup>、ウィリアム・ワアベ  
ハウスキ<sup>6</sup>などが集まり、やがてこうした人々をポストリベラル神学、あるいは「イエール学派」という名で総称するようになった。

ポストリベラル神学は、リンドベックが弁明するように「近代以後の展開を無視して、自由主義以前の正統主義に戻る」ようなキリスト教ではなかったものの<sup>7</sup>、それでもポストリベラルという名が、ある種の連想を生むのは避けがたかった。つまりフライが神学の方向を掴みかけていた六〇年代当時、ポストリベラルと言え一般的には後期資本主義の矛盾を暴露して、自由経済体制を批判する政治的ラディカリズムのことをさした。しかし神学のポストリベラルは、機能論的社会学を採用するものの、政治や社会変革を展望する左翼神学とはまるで違っていた。また時代が下がってリンドベックが世に出た八〇年代は、まさにアメリカではレーガン、イギリスではサッチャーの全盛期で、このときポストリベラルという用語は以前とは打って変わって、政府の経済介入や福祉施策の肥大化を嫌う新保守政治とほとんど同義的だった。

そんな時代のわけもあって、ポストリベラル神学が紹介され始めた当初の頃、キリスト教界には喧々諤々、賛否両論の渦が巻き起こった。新正統主義や福音正統派の教職者や信徒は、この神学に、聖書の規範性の回復、信徒の鍛錬、教会コミュニティの重視というメッセージを読み取り、新しい教会神学の登場として大いに歓迎した。一方、リベラルで社会的関心の強い人々は、保守復活の兆しと見て猛反発し、時代に逆行する神学として難じて否定的な見解をとった。保守中道の『クリスチャン・センチュリー』誌でさえ、ポストリベラル神学の紹介記事が載ったとき<sup>8</sup>、ポストリベラルは独善的である、いやイエール

---

*Empowerment* (Oxford and New York: Blackwell, 1988).

4 See William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1989).

5 See Charles M. Wood, *The Formation of Christian Understanding* (Valley Forge, Pa., 1993).

6 William Werpehowski, "Ad hoc apologetics", in *Journal of Religion* 66, pp. 282-301.

7 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 7.

8 William H. Willimon, "Answering Pilate: Truth and the Postliberal Church", in *The Christian Century*, 104 (1987), pp. 82-85.

大のエリートによる帝国主義神学だと、普段紳士的なアカデミズムや教会から一斉に怨嗟の聲が上がったくらいである<sup>9</sup>。

### イエール学派または「物語の神学」

イエールのエリート主義という非難は、ポストリベラルの提唱者の多くがこの大学に関わりをもち、その主張にもイエールの巨匠リチャード・ニーバーの影響がそこかしこに認められたからである<sup>10</sup>。帝国主義という批判はちょっときつ過ぎるとしても、ポストリベラルの言説は七〇年代以後の神学に馴染んだ人には、一種戸惑いを与えるものだったのは確かである。つまりあちらでバルトが引用されたかと思えば、こちらではトマス・クーンの先端科学論やヴィトゲンシュタインの分析哲学が紹介され、宗教社会学のピーター・バーガー、文化人類学のクリフォード・ギアツ、文学評論のエーリヒ・アウアバハの名があがったかと思えば、同じ頁でアンセルムス、ルターの古典が論じられるといった具合で、それが常道を逸した奇妙な折衷主義にも映ったのである。

加えて八〇年代前半までアメリカの神学アカデミズムを制していたのは、まだまだラテン・アメリカ神学やフェミニスト神学といった解放主義の神学だった。たしかにこの時期、保守的キリスト教や福音諸教派は、教会と信徒の数を飛躍的に伸張させた。だが学術面では一種の時間差があって、プリンストン、ハーヴァード、ユニオンといったアカデミックな神学校や神学大学院に教員を送る組織力がなく、また学術界でも議論を戦わす力がなかった。つまり八〇年代になってもフェミニスト神学、同性愛者の解放神学、黒人神学や第三世界神学といった、いわば社会派の流れが活発な話題を提供し、正統保守や福音派は意識的にそうした「偏向」から身をさける傾向があった。

そこに突然出版されたのがリンドベックの『教理の本質』であり、そしてこれがリベラルや解放神学に方法論上で挑戦状を叩きつける格好になったものだ

9 'A Challenge to Willimon's Postliberalism', *The Christian Century*, 104 (1987), pp. 306-10.

10 「イエール学派」(“Yale School”)の名称はプレヴァード・チャイルズによると言う。See *Contemporary Theol* p. 382 n. 145.

から、それだけ反発が大きかった<sup>11</sup>。それにリンドベックを疑いの眼差しで見たのは進歩的なキリスト教徒だけでなく、人権や平和問題に関心を寄せる世俗主義者、宗教間対話の糸口を探るユダヤ教学者らも、ポストリベラルはキリスト教の独善主義の復活だと、憂慮の声を一齐にあげた。

人々をこれほど熱くさせた八〇年代後半の神学事件、やがて「物語の神学」とほぼ同義的になっていく<sup>12</sup>、ポストリベラル神学とはいったい何だろう。それは日本のキリスト教にどんな意味があるのだろうか。そのことの吟味をするためにも、まずこの神学の揺籃地となったイエールを紹介することから始めてみることにしよう。

- 11 ポストリベラル神学者は、解放神学がモダニズムの神学で、リベラリズムと近代神学の亜種にすぎないといった見方をしているようだ。つまり解放神学も、ひろく言えば啓蒙主義の神学であり、社会的実践をもってキリスト教の現代における有効性をあきらかにしようとさせる、本末転倒な神学だというわけである。

第三世界の状況を考えるときに、ヨーロッパの啓蒙主義を引きずり出して、あたかもそれが唯一の歴史であるかのように論じること自体は問題がある。が、それをここで議論しはじめてもしかたがないので、いちおうそれに乗ったとしても、近代の啓蒙主義は全否定であってはならないのではないだろうか。近代啓蒙思想は、解放の普遍的理想を掲げ、それはヨーロッパだけではなく、アジアにとっても民衆の解放に寄与した。日本の自由民権思想には啓蒙主義の解放的理想がこだまし、いたるところで民衆の自由民権の蜂起をさせた。そのことは普遍的な自由、人間の価値の尊重を実現しようとする理性の働きが、ヨーロッパをこえて、全世界的にアピールしたからに他ならない。

しかしもしリンドベックやハーワースにのるかたちで、人々がそうした解放的理性そのものを放擲して、言語の特殊性、個性、相互不可交換性、「言葉のゲーム」性を高揚するあまり、啓蒙理性は「メタ語り」であって、普遍的な言語などないと子供のような議論をしだすと困る。こうした人々にとっては、人間というのはそれぞれ垣根を作った言語や伝統に虜になっているもので、それを一歩も出で行くことができない存在である。啓蒙主義は、伝統を個性性もろともに全部なげすて、伝統や個性性は自由と自律、歴史の進歩には有害だと考えた、だから今は、と保守神学者はいう。

しかしこうした子供っぽい批判をさけるためにも、また現代の「解釈的」運動に問題を拘り替えないためにも、われわれは啓蒙主義の解放的な要素の真理性を擁護しなければならないのではあるまいか。

- 12 「語りの神学」と「ポストリベラル神学」とは完全に同じ神学潮流ではないことに注意。「語り」だけに着目するならば、すでに1970年にステファン・クライテスが「経験の語りの質」という論文を書いて嚆矢となり（Stephen Crites, "The Narrative Quality of Experience,"）、その後さまざまに展開していて、時間的にはポストリベラルにずっと先行していた。

### キリスト教は独自の物語である

先にポストリベラル神学者はイエールと何らかの関係をもった一群の人々だと述べた。実はイエールに限らず、デューク大などにも少なからぬ同調者がいたのだが、それでもポストリベラルがイエールと深い繋がりを持ち、そこから産まれるべくして産まれた神学だと、一部で考えられているのは理由のないことではない。

アメリカの大学というのは、キリスト教派立の私立を除けば、殆どがキリスト教を宗教学科目のなかで講じている。アメリカの宗教学といえば重鎮ミルチャ・エリアーデヤリクール、日系のキタガワといったシカゴ学派がすぐに思い浮かぶが、こうしたシカゴを拠点にした学者たちは、宗教における相対主義を掲げ、人間は「究極的存在」にアприオリに関心を持ち、キリスト教はそうした関心事のひとつの表われであるとの立場をとってきた。つまりキリスト教は宗教の一形式、優れてはいても、本質的には他宗教と肩を並べる一つだけなのである。世界には数多くの宗教があって、創始者、開祖、教理、歴史はまちまちだ。だがそうした違いはあっても、どの宗教も人間が本来的にもつ敬虔感情ということでは同じである、と。今日アメリカではこうした宗教学派の考え方が、特殊な例を除いて、ほぼ全ての大学教育機関の基本になっており、ついでに言えば、事情は日本でも同じで、ミッション系のキリスト教主義学校を除けば、一般大学のカリキュラムではキリスト教を含む宗教学は、哲学、倫理学と並ぶ教養科目のひとつである<sup>13</sup>。

さてよく知られていることだが、アメリカの高等教育は、イギリスの伝統を

---

13 実際、アメリカでは、ポストリベラル神学の強い懸念と反対にもかかわらず、趨勢として多元化するアメリカ社会を反映して「宗教学」はますます数を増して、一般的なコースになっている。宗教学の講義モデルも、特定の神学的立場の導入には強い疑惑をいだき、とりわけキリスト教の優越性を強調するような教え方、学生に選択の余地なく批判的な判断を妨げる方向には懸念をいただいている。むしろリンドベックはそれを論難して、宗教学の実態は商品として諸宗教を並べてみせているにすぎない、学生たちの「超越的自己表現とか自己実現とかの欲求を満たすために」、諸宗教がいろいろな装いをもって紹介される展示会場になっていると非難する。

もって東部から始まり、当初の大学の殆どはキリスト教派立て、清教徒などの宗教敬虔性の強い創設者の価値観と紐帯をもっていた。ハーヴァード、ウィリアム・メアリー、イエール、プリンストンといった東部名門校は一様にキリスト教的で、それがやがてアメリカ各地に次々に新設された教養大学の原型にもなった。ところが十九世紀末から二十世紀初頭にかけて、アメリカの高等教育理念は劇的に変化して、ドイツの大学を手本にした総合研究機関に再編成された。組織はもちろんのこと、カリキュラムも抜本的改変がなされ、「キリスト教に基づいた人格教育」、「健全な中産市民の陶冶」といった教養理念にかわり、実証性と実験、専門性を重視する学術研究がさかんになった<sup>14</sup>。これによってキリスト教は宗教学一般、教理は宗教哲学、聖書学は西洋古典学や文学批評の一部門に模様替えされてしまったのである。

ところがイエールだけはこの流れに逆らって、宗教学、宗教哲学といった科目名ではなく、キリスト教を歴史宗教として論じる姿勢を貫いた。この基本にあるのは宗教現象は歴史的事実であって、「宗教」一般の抽象的範疇では括れないという考え方である。仏教にせよ、イスラム教、キリスト教にせよ、宗教だからといってどれも同じわけではない。いや宗教は普遍や本質といった範疇ではなく、各々の歴史的事実で具体的な形が尊重されるべきだ。おそらくリチャード・ニーバーの影響も大きかったのだろう、イエールはそうした考え方をずっと押し通した。

ポストリベラル神学のイエールにおける誕生には、七〇年代後半から新しい聖書解釈の方法が次々に実を結び、きわめて活況を呈したという事情もあった。新約学ではウエイン・ミークスが「社会学、文化人類学の視点によって」「普遍、抽象に傾く思想史とも、主観的な実存論的解釈とも一線を引き、いっそう社会歴史的に」原始キリスト教を読解する意欲を燃やしていた<sup>15</sup>。旧約学でもブリバード・チャイルズが、「共同体のテキスト」としてヘブル聖書を捉

14 See Page Smith, *Killing the Spirit: Higher Education in America* (New York: Penguin, 1991).

15 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven, 1983, p. 2.

え、テキストの機能や役割を論じる正典研究を進めて<sup>16</sup>、従来の歴史批評研究と違った歩みを始めていた。つまりチャイルズは、正典の客観性を探るスタンダールの方法を批判し、そうした流儀は神学や解釈学には不適當と難じ、ガダマー、ブルトマンの解釈学に近い立場をとった。チャイルズからすれば、シカゴ学派のリベラルな宗教史学は、聖書をキリスト教共同体のテキストとして読むニーズにまったく応えていない、というわけだが<sup>17</sup>、同じことはチャイルズと同僚デイヴィッド・ケルゼイにも当てはまる。聖書が「テキストとして正典化される作業は、共同体の日常生活のなかで信仰が育てられて維持される」度合いにかかる<sup>18</sup>。ケルゼイは、正典の権威はそれを守る共同体に依存するのであって、テキストの客観真理性によるのではないと、キリスト教のリベラルと保守双方の神経を同時に逆なでする意見を繰り返していた。

こう考えてみれば、キリスト教とその教会にとって重要なのは、必ずしも聖書の学問的で文献学的な批評ではない。いやもともと神学というのは、テキスト批評に依存して「判じ合う」学問ではなく、むしろ「複数に異なる言説」を教会のニーズに合わせて判定し、キリスト教信仰全体を教導していく学問である<sup>19</sup>。このことの意味は後に議論のまともになって出てくるので記憶に留めおくとして、では次にポストリベラルに関わった人々、とくにフライとリンドベック、ハワーワスに焦点を当て、彼らの神学の概観を試みることにしよう。

---

16 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Collegeville, MN, 1992, pp. 40-1; チャイルズの「新イエール学派」神学についての応答は、*The New Testament as Canon: An introduction*, Philadelphia, 1984, pp. 541-6を見よ。

17 今日ではこの聖書解釈の問題点、すなわち聖書の客観歴史的記述か、それとも言説に参与する読み手の解釈かは、いっそう鮮明に論じられるようになっている。See Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh, 1994), pp. 1-77.

18 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, p. 150, pp. 136-7.

19 Ibid.

## 2. ハンス・フライの神学的格闘

### ニーバーに出会った亡命青年

ポストリベラル神学とはいったい何のことか、それを知ろうとするとき、まず手にすべきはハワーワスでもリンドベックでもなく、断然ハンス・ウィリアム・フライである<sup>20</sup>。日本ではほぼ無名なフライは、しかしポストリベラル神学の誕生に決定的影響を及ぼした。寡作で、生涯に出したのが『聖書の語りの侵蝕』（七四年）<sup>21</sup>や『イエス・キリストの同一性』（七五年）<sup>22</sup>の数冊だが、彼がイェール学派の基礎をかためたとすることは衆目一致する。

フライの要諦は、教会というコミュニティで読まれる聖書にある。「キリスト教神学はまずもって聖書から始まらねばならない」。これは正統神学の常道だからいいとして、フライの特徴は、聖書が「信仰の規則」、つまり教会の伝統的な教理と「言語文法」に則って読まれるべきであって、聖書を教会の外の尺度で、あれこれ弁じる必要はまったくない、と断じきったところにある。聖書は「現実的」(realistic)に読まれてしかるべきで、信仰者の共同体において初めて正典たる権威をもつ<sup>23</sup>。フライは聖書の権威、キリスト教のユニークさ、教会の重要性を前面に押し出し、世俗の理論や規範に膝を屈めず、キリスト教独自の「語り」を共同体のなかに復興すべきだと訴えた。

キリスト論の中心はナザレ人イエスというユニークな救済者であって、人類の救済はこのイエス物語に徹頭徹尾依存する、そう主張するフライはイエスと

20 フライの神学にかんする手短な紹介としては、プレイチャーが『クリスチャン・センチュリー』に寄稿した解説を見よ。William C. Placher, "Hans Frei and the Meaning of Biblical Narrative," *Christian Century* 106/18 (May 24-31, 1989).

21 Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

22 またフライの没後、編纂されたものに『キリスト教神学の諸類型』(*Types of Christian Theology*, ed. George Hunsinger and William C. Placher, 1992)と『神学と語り・論文選集』(*Theology and Narratives: Selected Essays*, ed. George Hunsinger and William C. Placher, 1993)がある。

23 Frei, *Identity of Jesus*.



いう「個別特殊な」存在を、全世界の救済者という普遍にまでどう押し広げていくか、その格闘をしている途中で突然に早世してしまった。

それはそれとして、神学者となるまでフライの人生は、激動の二〇世紀史をそのまま映し出すかのようなものである。フライは一九二二年ドイツのブレスラウでユダヤ系ドイツ人家庭に生まれた。両親はいわゆる「ビュルガー」、教養的都市市民層に属しており、フライは誕生まもなく割礼ではなくドイツ・ルター教会の幼児洗礼を受けた。しかしファシズムが台頭する三十年代、ナチスによるユダヤ人迫害は激しさをまし、少年フライはイギリス遊学という口実でドイツを脱出、次いで家族も大戦が勃発直前に、からくも国外に逃げ延びて一家はアメリカへと亡命することになった。ドイツでの安定した生活は一変し、経済的な裏付けのないアメリカでの生活は、困窮を極めたようで、フライは、奨学金の支給を唯一の理由に、ノース・カロライナ大で繊維工学を専攻した。しかしもともと哲学や宗教への関心が人一倍強く、学生のキリスト教活動に参加して活躍するうち、たまたまりチャード・ニーバーの講演を聴いて感激し、ニーバーの勧めもあってイエールの神学大学院に進んだ。そして第二次大戦終結の四五年、バプテストからエписコパル教会に転会して牧師になって牧会するかわら、イエールでニーバーの指導のもとにバルトに関する博士論文<sup>24</sup>を執筆、五六年にイエールに神学科教員として正式招聘され、八八年に突然死するまでずっとそこで教鞭をとっていた。

### 神学は空虚な人間学か・『聖書の語りの侵蝕』

フライの生涯にわたる関心は一言でいえば、学術として神学は何をめざすか、その方法は何かということだった。フライはバルトと同じく近代主義を厳しく批判した。そしてリベラル神学の替わりとなるべきパラダイムを模索した。こうした関心の奥底には、ユダヤ系ドイツ人として迫害された生々しい

24 Hans W. Frei, *The Doctrine of Revelation in the Thought of Karl Barth, 1909-1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism*. 『カール・バルトの思想における啓示の教義、1909年から1922年・バルトによるリベラリズムとの決別の意義』

ヨーロッパでの記憶があったことだろう。いったいドイツはヒトラーという怪物をなぜ生み出してしまったのか、どうしてヨーロッパ・キリスト教はファシズムに抗しえなかったのか。

それは結局、リベラル神学の相関の方法が誤っていたからだ、とフライは考えた。近代ヨーロッパのキリスト教は根本的なところで方向を誤ってしまった。シュライエルマッハー以後、キリスト教は近代ブルジョア市民に擦り寄り、キリスト教の意義を市民道徳に合致させることによってその存続を計った。このときリベラルな神学者たちが採ったのが「相関の方法」、つまり近代市民層の価値と経験に合せてキリスト教を弁証していくことだった。近代神学の提唱者らはこの相関方法によって、ひとまずキリスト教を括弧で括り、とりたてて教会信仰を前提にせずとも、教養的市民が理性的に納得できる信仰を作ろうと、ひたすら近代の諸価値と規範を取り込んだ。

その結果、何が起こったか。神学は空虚な人間学に転落し、イエス・キリストは、優れた「人格者」以上ではなくなった。イエスは教会の信仰を前提にしない偉人ないし聖者、人間の精神的進歩に寄与した博愛主義者、近代市民の道徳的手本にすぎなくなり、聖書が証しするイエスの格別な行い、特異な救済のロジックはほとんど意味が失われた。

神学だけではなく、これと同じことが聖書学にも起きた、とフライは『聖書の語りの侵蝕』（七四年）のなかで残念がる。いったい聖書解釈学はいつから道を外したのか、どこで読み方を誤ったのか、そうした問いを自問しながら、フライはこう分析する——ヨーロッパでは古代から中世を経て十七世紀になってからも、まだ人々は聖書の語り口にほとんど何の違和感も覚えていなかった。聖書が描く世界をそのまま当然のように受け入れていた。聖書の物語をいったん括弧に括って、それを実際の生活に照らし合わせて改めて解釈しなおすなどという面倒なことはしなかった。人々は、神による世界創造に何の疑問も抱かず、聖書を額面どおり、そのままに信じた。神助によってモーセが紅海を渡った出来事も、イスラエルの預言者が次々と起こした奇蹟も当然と受け取ったし、イエスの復活や、世の審判がやがてなされる再臨の未来も信じて疑

わなかった。そこでは聖書がまずあり、人々はそうした聖書の物語に照らし、自分の生を反省していた。

ところが十八から十九世紀、聖書を取りまく状況はがらりと変わった。啓蒙主義の勃興によってキリスト教は「隅々まで百八十度転倒された」<sup>25</sup>。啓蒙主義の洗礼を受け、人々は物事を理性と経験法則にしたがって判断するようになり、もはや聖書の語り口を額面どおりに受け入れることをしなくなった。人々は「聖書の物語を、それとは異なる日常の物語に嵌めこみ」、聖書でもって世界を解釈する方法を捨てて<sup>26</sup>、聖書が描くのは別の現実を生き始めた。祈ると杖が蛇になり、海が二つに裂ける物語をそのままに読むことは止まり、かくして近代以降においては、聖書ではなく現実の経験法則が世界の判断基準になった。

### 人が聖書を読むのではない、聖書が人を読む

こうした啓蒙主義という理性時代の幕開けに、聖書を救いあげる試みが神学者や教会人によって必死に試みられたのは、けだし当然だった。フライによると、当時、聖書を救う方法には二通りあった。

ひとつは、聖書物語に一端の歴史的真相を認める仕方である。聖書の記述は実際に起こった「出来事の直接的な、ないしは記しつつも充分には言い表せなかった」<sup>27</sup>ことである。哲学者ジョン・ロックの立場はこの典型で、彼に言わせれば、聖書中の物語は現実に起きた事件であって、その意味ではあくまで聖書記事は事実の叙述である。祈りによる病人の治癒、イエスの海上歩行など、そうした聖書の数々の奇跡はそのまま起こったとは信じがたいものの、それに近い何かが起こったはずだ。聖書記者が記録に書きとめておきたいと考えた、何か特別な出来事が実際にあったはずだ。火のないところに煙はたたず。何の根拠もないままに記事を綴れるわけがない。とすれば、その「何か」を学術的

25 *Eclipse*, 1974. p. 130.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 99.

に探究することが大切である。

啓蒙主義に直面して聖書を救済するもう一つの試みは、聖書記者は物語るという形式をとることで、真実を「象徴的に」表わそうとした、というものである。ここでは宗教的観念や象徴が問題であって、聖書は必ずしも実際に起きた事件、歴史上の客観的出来事でもなくてもいい。いや、むしろ聖書を読むときには表面上の文字を追うのではなく、文章の行間を読み、聖書の背後を探ってそこに隠された真理、知恵、教訓を見い出すことこそ肝要だ、と。

さてこのどちらの方法を選ぶにしても、聖書から歴史の事実、象徴の意味を抽出することが、聖書解釈の要諦であることには変わりはなく、実際この二つの方法は互いに競合しながら、十八世紀以後の聖書読解の主流な方法になって今日に至った。現代神学の場合でいえば、さしずめ前者の流れは、聖書の「歴史性」を強調して、イエスの復活を現実のなんらかの反映とするパンネンベルグの立場になるだろうし、他方、後者は、抽象的な概念化をことにするプロセス神学のオグデンの場合で、そこではイエスの復活は実存主義的な「象徴」の枠のなかで解釈されている。

これに対してフライは、聖書の読む方法は本当にこの二つしかないのかと問う。聖書に歴史の客観的事実を読みとる仕方と、歴史的事実ではないとした上で、記事の背後に抽象的意味を取り出そうとする仕方と、この二通りの選択しか本当はないのか。

いや、それだけではなからう、「これまで殆んど無視されていた選択肢がまだ残っている」とフライは主張する。それが聖書があるがままに読む方法、文学や小説を読むのと同じように、聖書世界に予断なく入っていくという選択肢があると<sup>28</sup>。

聖書の正しい読みは聖書そのものを尊重することである、そう論じるフライは、この第三の道こそ現代で聖書解釈の袋小路を破る、適った聖書の読み方であると提唱する。聖書を読むときには、この記事は歴史的事実なのか、事実と

---

28 Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, pp. 27, 51.

すればいかにそれを証拠だてるか、などという拘りをもってはいけない。また他方、聖書記事にはなにか深遠な真理が隠されているはずだ、それを抽出して普遍的概念にまとめあげることが肝要だとするの、聖書の読解としては邪道である。聖書は聖書によって解釈し、ありのままに聖書が語ろうとするところに率直に耳を傾ける、それこそ聖書物語の「物語という形式」に最も適ったものである、と。

フライは、聖書はただの書物ではないともちあげる。世間一般の歴史書や文学書と同列に置いて、読んだり批評したりするような本ではない。いや実に聖書こそは一つとあって二つとない、特別な書物である。聖書は人間にその真の姿を教える唯一の本である。人が聖書を読むのではない、聖書が人を読むのだ。

ここにあるのはアウアバッハの文芸批評の影響の跡なのだが<sup>29</sup>、それはそれとして、フライが難じてやまないのは、啓蒙主義からこのかた二百五十年間というもの、キリスト教は本来の聖書の読み方から大きく逸脱してきたということである。今からでも遅くはない、聖書の読み方は正さねばならない。その手掛りはさしずめカール・バルトにある。もし今日流行しているような、歴史学的知識、実存主義などの哲学的関心でもって、聖書を学ぶのが唯一の正しい方法だとするなら、聖書はどちらに転んでも創作以上にはならない。聖書は世界的古典だ、第一級の文学作品だと褒め上げたとしても、そんな事情は変わらない。しかし「語る」という聖書本来の特徴に忠実であろうとするなら、聖書の記事にあれこれ歴史的真偽の分析を加え、隠された抽象的真理の探究に血道をあげることは愚の骨頂である。そんな馬鹿なことをしているから、結局、信仰とは無縁な世俗の文献学者や哲学者が、聖書の最高権威者のように振舞うことになるのだ。現代神学の最重要課題とは、そんなことを推奨してきたリベラル神学の方法と袂をわち、キリスト教の枠組の中、それも教会という共同体の解釈を通して、聖書を規範にすることである。

この点でフライはバルトに倣い、聖書そのものを受けとめるようと提唱し

29 *Mimesis*, 1953, p. 15.

た。「文学作品が文学という独自領域をもつように」、聖書は「自身で完結した言葉として」読まれねばならない。いやそれどころか、聖書がわれわれに語る世界は、たんなる小説や詩文と異なって、「人間の生と、生きとし生けるもの全存在を明らかにする唯一の」書であることを、まずもって承認しなければならない、と。

### イエスとは誰のことが・『イエス・キリストの同一性』

どうだろうか、ここまでのところフライの論点は掴めているだろうか。では次にフライの言説をさらに検証して補強するために、もう一つの重要な著作、七五年に出版された『イエス・キリストの同一性』に目を転じてみよう。

この論争的著作の中でフライは、イエス・キリストを「同一性」(identity)と「実在性」(presence)の二つのキーワードを対比することで、次のように主張した——キリスト教で重要なのはイエス・キリストの「実在性」ではない。つまりイエスの歴史的事実とはどんなだったか、キリストの復活は本当にあったのか、あったとすればそれはどのような様態だったか、それを知るにはどうすればいいのか等々、そんな問題に必要以上に煩わされていてはいけない。いやもっと問われるべきは、イエス・キリストの「同一性」のほうである。イエス・キリストとはわれわれにとって誰か、われわれはイエスを誰と告白するのか、そうした信仰上の同一性の問題である。

一歩もどって、かりにイエス・キリストの実在性の問題から問いを始めよう。復活のキリストはどのような姿で顕現されたのか、それはどうすれば歴史的に確認できるか。そういう問いを立てれば、その問いの判断基準は、現代では理性と実証的な経験法則になる。とすれば、この問題の帰着点は、イエスの復活を証明しえる歴史資料の発掘、復活が起こったとされる他の経験的事例の探究、あるいは死者の蘇えりについての科学的説明の有無の議論になるのは、火を見るより明らかである。そして仮に超自然現象について、ある程度の合理的説明や資料の準備ができ、いよいよキリストの実像問題に移ったとしよう。すると今度そこで論じられるのは、イエスの実存論的解釈だの「究極的関

心事]だのといった、象徴解釈学や心理学、抽象的な形而上学の、これまた延々と果てしない議論にちがいない。

だが聖書はそんな哲学論議や怪しい科学的説明を求めるために書かれたのだろうか。そんなことはない。福音書はなによりもまず物語であって、正確な歴史や抽象化をめざすために叙述されたのではない。たしかに聖書記事にも年代が書かれ、歴史上の重要人物像が登場することもある。だがそれは客観的情報を読者に与えるためではない。聖書記者がイエスの喩えを記録にとどめたのは、そこから哲学的な観念や、神話的象徴、道徳的教訓を引きださせようとするためではない。聖書が綴るのは、ギリシャや中近東神話にある超時空的象徴ではなく、イエス・キリストその人についてである。イエスはどんな人で何を行なったか、それを伝えようとして聖書は書かれた。いや、もっとありていに言えば、イエス・キリストのアイデンティティ、イエスとは誰で何をしたかは、教会に育った者ならば誰でも知っていることである。人は、イエスの実在を信ずるに足る証拠とか資料があるから、信じるのではない。キリストの霊の働きが形而上学的に説明できるから、信仰者になるのではない。イエス・キリストを信じるのは、まさに聖書にイエスの生き生きした物語が直截に語られ、人はそれにかぎりなく魅了されるからである。

こうしてフライは、日常言語学派のギルバート・ライル<sup>30</sup>を援用しながら、アイデンティティは、人が実際に何を言い、何をしたかという外的役割と働きによって決定されると論じた。そしてそのことは当然イエスにも当てはまる、と。

アメリカでもヨーロッパでもまだまだ実存主義的理解、内面の心理分析が幅をきかせていた時期に、フライがライルにいち早く着目し、その分析哲学をイエス理解に援用しようとしたのは、なかなか慧眼だった。つまりフライは、心理の葛藤をベースにして人間を論じる実存論的解釈学、あるいは内面に抱く価値や人生観を重大にうけとる人格主義がなお主流だった時代に、個人の社会

30 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 1949 repr. 1984.

的役割や働きに着眼して、そこにイエスのアイデンティティを求めたのである。ライルは戦後早い時期に『心の概念』(The Concept of Mind, 1949) を発表して、人間を精神と身体とに二分して、精神を高く掲げるような、デカルト以来の近代的人間観を痛烈に批判した。人間は「機械の中に幽霊を巢食わせる」ように、身体の奥深くに精神を宿しているわけでも、人の言葉や行うはそうした精神の発露であるというでもない。いや、むしろ人のアイデンティティは、その人が社会に果たす役割や働き、公然たる「パフォーマンス」に拠るのだ。

フライはこのライルの考え方に刺激され、それをイエスとは誰かの議論に絡めた。イエスのアイデンティティは、イエスの内面意識とか神経験、宗教感情の良し悪しで決まるのではない。イエスにメシア意識があったか、それともなかったか、というような議論は問題ではない。問題はイエスが人々の間でいかなる働きをし、何を語ったのか、それを福音書物語によって知ることである。イエスとは誰かを論じるとき、聖書テキストを透かすように抽象化してはいけない。イエスを物語の設定の枠組から取り出して、あれこれと議論しても始まらない。イエス・キリストの人物像は福音書そのものの内部、イエスと出逢った人々や出来事の連鎖の中でこそ知られる。実にフライにとって聖書とは、イエス・キリストの公生涯を描くことで神を啓示する書に他ならない。

### 聖書を解釈するのは教会である

考えてみると、人の一生というのは些細な出来事や行き違い、日常茶飯な事件の絶え間ない繰り返しである。だがどんなに単調と思われる人の人生にも、棺桶の蓋を閉めたときには、その人ならではの特別な思い出が一つや二つは浮かび上がるものだ。その伝でいけばフライは、福音書物語でイエスが誰だったのかを最も鮮やかに描くのは、復活の出来事だったと断言する。実にイエスらしいイエスとは、復活のキリストのことである。復活という一回的な出来事によって、人はイエスが誰であるかを知る。イエスが聖霊としてわれわれに顕現しえるのも、この復活の出来事があったればこそである。イエスのアイデンティティを論じようとするなら、まずもって復活から始まらねばならな



い。もしイエスのこの特異なアイデンティティ、復活の出来事の承認から始めれば、復活のイエスが聖霊によってわれらと関わるのは当然となる。「イエスは復活であり生命である。そこから始めれば、復活はありえないなどという議論はそもそも成立しない」。

フライにとってキリスト教の原点とは、一般の宗教経験や人間学にあるのではなく、徹底して復活のキリストにあった。神学は普遍的宗教概念の解説や客観的な歴史資料の分析ではなく、イエス・キリストによって始まり、イエス・キリストによって完結する営みである。すべてはキリストに土台がある。キリストたるイエスは、リベラル神学が描く「最高の人間」でも「人類の規範」でもない。いわんや「人間の実在的困窮を指し示す象徴」（ティリッヒ）なのでもない。キリストは世界の救済を成就する、唯一絶対的な存在である。キリスト論は救済論の一部ではなく、救済論こそキリスト論の一片にすぎないのである、と。

信仰のない場でイエス・キリストと神を問うことはまるで意味をなさない、そう論じるフライは、いわゆる「キリスト中心主義」、アンセルムスの「知解ヲ求ムル信仰」に倣い、神を知るためには信仰共同体がなければならないと主張してやまなかった。実際バルトを丹念に再読することでフライは、ますますこのアンセルムスの方法が正しいことを確信する。神学のめざすところは、キリスト教を近現代の思惟に関わらせて、あれこれと弁じることではない。リベラル神学がやるような、キリスト教を現代諸学問に照らし、その正当性を弁明しようと額に汗することではない。いやはっきりいって、そんなことはどうでもいいことだ。むしろ今なすべきは、信仰共同体の伝統の深化と信徒の育成である。教会の規則にしたがって聖書を読み、歴史信条を告白し、信徒の信仰を練達すること、これである。聖書は「教会の書物」であって、教会共同体を鍛え上げることこそ、神の正しい知に到る確かな道である。

フライが聖書の読解方法も含め、現代にバルトを活かす新たな解釈者として注目された事実は、この点を考慮すればよくわかる。八〇年代以後のアメリカで、バルトへの新たな興味を掻き立てたフライの功績は大きい。フライはバル

トを、神学を教会の中央に据えた最も偉大な教会神学者、バルト神学は信仰共同体という場の特殊性と、それを鍛錬する戦闘性双方を兼ね備えた神学であると絶賛する。

バルトと軌道と同じくしてアンセルムスに倣い、啓示物語というバルト的聖書読解を再興して、イエス・キリストの信仰から一切を始めようとするフライ。その立論の仕方は教会人にとっては当然大きな魅力である。実際、教会牧師や熱心な信徒であれば、フライの主張こそ長く待ち望んだもの、これこそイエス・キリストの真実を言い表す神学と、諸手をあげて迎え入れるにちがいない。しかし反面、キリスト教信仰をもたない者には、キリスト中心主義、教会中心主義の独善的な考えとして、とても承服できそうもないのは事実である。だがフライはそれでいい、もともと護教論や弁証学がキリスト教神学の中心ではないのだから、と切り捨てる。

つまり少し乱暴な言い方をすれば、フライは教会外の人間がどう思おうがかわまない、頭を悩ませる必要はないというのだ。現代の世俗主義者や無神論者にどうキリスト教を論じようかなど気にするな。そんなことに気をとられているから、ドイツ流の講壇神学、聖書批評学の罫にはまり、やれ歴史性だの客観性だのと始めて、身動きがとれなくなる<sup>31</sup>。さらに悪いことに、信仰と無縁な大学教師や聖書学者の言いなりになって、教会信仰という大事な解釈規範を売り渡してしまう。聖書学とキリスト教神学の責務は、あくまでキリスト教の内的規範に従うことだ。現代への弁証に煩わされていてもしかたがない、いやそもそもそんなことに精力を費やしたことに、近代以後のキリスト教の大失敗があったのだ、と。

それゆえフライは、トレーシーやカウフマン、オグデン等のリベラル修正神学の流儀、現代に向けたキリスト教の弁証を冷ややかに眺め、これを痛烈に批判する。フライにとって神学とは、あくまでキリスト教信仰の内的促しによっ

31 この点でたとえば「イエス・セミナー」は、歴史的事実の再構成に福音書の意味を見出そうだとする点で、フライが批判する聖書批評の悪しき典型ということになる。James C. Livingston, *Modern Christian Thought*, vol. 2 (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), p. 376.

て教会共同体に向けられる営みである。肝要なのは教会に信仰の論理をしっかりと根付かせること、信仰共同体に聖書の権威を回復させること、これである<sup>32</sup>。神学のめざすところは内に向けた信仰の奨励であっても、外に向けた弁明ではない。神学は教理学ではあっても弁証学ではない。フライは後年この教会神学の性格をいっそう強め、「文化一言語的」キリスト教を唱えるリンドベックと一緒に、リベラル神学の超克に執念を燃やすことになった。

最後に一言。晩年のフライは神学という学問を、一般命題を抽象的に論じる哲学より、文化人類学や社会学などの実践的学術と同じだと見るようになった。そうした意味ではフライの生涯は、ドイツの講壇神学の形而上学、解釈学との激しい闘いだったと総括できるのである。

### 3. ジョージ・リンドベックの「テキスト内的解釈学」

#### 中世教理学者からポストリベラルの旗手に

「テキスト内的神学」あるいは「テキスト内的解釈学」(intratextual hermeneutics) と呼称されるリンドベックの流儀も、フライと同じく、教会の現場で読まれる聖書そのものから出発する。

「キリスト教徒になるとはイスラエルとイエスの二つの物語を知って、自分と世界を解釈することである」<sup>33</sup>。ただしフライと同じとはいっても、リンドベックのほうは論争的で、議論もフライの理詰めのやり方に比べると少々荒っぽい。しかしそんな彼も、聖書が語るイスラエルとイエス・キリストの物語こそが、キリスト教西洋文明の将来を決定するということでは、まったくフライと同意見である。リンドベックが口をすっぱくして論じるのは、今日、教会は聖書の語り口を復興せねばならないということである。世界が聖書を読むのではなく、聖書によって世界が読み解かれる。そのために人は教会コミュニティを土台とする「聖書の古典的解釈方法」に立ち返らねばならない、というので

32 *Identity*, 1975, p. xiii; *Types*, 1992, p. 2.

33 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, pp. 34, 118.

ある<sup>34</sup>。

ポストリベラル神学の旗手ジョージ・A・リンドベックは一九二三年、ルター派アメリカ人宣教師の子として中国に生れた。そして中国、それから日本統治時代の韓国で幼年期をすごした後、大学教育を受けるために帰米した。これは当時の宣教師子弟の習いで、そういえばプロセス神学のジョン・カブとは瓜二つの経歴である。第二次世界大戦中にルター派のキリスト教主義大学を修了してからは、イエール大学の神学大学院に進み、五五年に博士号を取得。博士論文のテーマは中世神学者「ドン・スコートの哲学的神学における存在と本質」という極めて硬派のもの。そして五二年にイエール大学の歴史神学部門の教員になってからはずっとそこで教鞭をとり、中世哲学と神学を講じて九三年に定年退職した。

一見穏やかに推移していた学者リンドベックの生活は六二年を境に大転回した。もしリンドベックが、ヨハネス二三世が召集した第二ヴァチカン公会議（一九六二—六五）に、中世思想の専門家として招待されていなかったら、おそらくは中世教理学者としてのみ知られる存在だったにちがいない。だがルター派世界連盟を代表してオブザーバーになったリンドベックは公会議の成り行きに刺激され、それ以後エキュメニカル運動やカトリックとの宗教間対話に積極的に参与するようになった。そしてエキュメニズムに関する論文を多く書く中で、瓢箪から駒のように生まれたのが、問題作『教理の本質』（八四年）であって、この著作によってリンドベックは教理学者から一躍、最も現代的なポストリベラル神学の提唱者へと変身した。「宗教および宗教教理を講ずる、ポストリベラルの第三の方法」という彼のポストリベラルの素描、それが現代神学世界にまったく予期せぬ波紋を広げたのである<sup>35</sup>。

キリスト教各派間に対話と教理上の一致をめざすという当初のリンドベックの意図を超えて、広範な論争を引き起こした問題書『教理の本質』。リンド

34 Lindbeck, "Scripture, Consensus, and Community," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), pp. 74-101.

35 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 7.

ベックはこのなかでキリスト教の教理と神学についてひとつの俯瞰図を描いた。それが近年の神学の常識に爆弾を投げつけ、神論、キリスト論、教会論、救済論といった神学の重要項目に新たな視角を備えることになったわけだが、そのなかで最も論争的になったのが、神学の目的と聖書の読み方についての言説だった。

リンドベックが、イエールでフライに大きな影響を蒙ったことはすでに言及した。フライの要点は、聖書を、「語り」による一貫した主題をもった書と見ることであり、聖書の主題はまさしくナザレ人イエスその人に他ならないとすることである。イエスのユニークな姿は福音書のなか、ベツレヘムの馬小屋からゴルゴダの丘、さらにエマオへといたる街道上に、鮮やかに浮き彫りにされている。リンドベックはこうしたフライの言説に倣って、聖書の語り口全体は、たとえ「詩、預言者、法、儀礼、知恵、神話、伝説、歴史」<sup>36</sup>というジャンルの違いはあっても、イエス・キリストというひとつの明瞭な主題によって貫かれているのだと主張する。

リンドベックによれば、神学は「正典としての聖書テキスト」そのものから始めねばならない。聖書は他に類のない驚嘆的世界を物語って、それを読む者を圧倒する。「聖書の内部に一步でも踏み込めば、人は、そこに綴られている以上に真実な世界がどこにもないことに気づく。聖書は世界全体を引き寄せ、人が求める真の生き方を明かにし、現実を解釈する知恵を備えてくれる」<sup>37</sup>。われわれはまず聖書を開いて、そこから人間の現実を見なければならぬ。現実を見て、それに合わせて聖書を読むのではない、それでは順序があべこべなのだ、と。

### 論争的な教理の三モデル

バルトとハンス・バルタザールの二人を、聖書から始まる読解方法の先人と見たリンドベック。彼の考え方は、宗教教理が何を目的とし、いかに機能する

36 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 120.

37 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 117.

かを論じた『教理の本質』に如実にあらわれていた。このなかでリンドベックは、類型化という作業が引き起こす危険を承知の上で、あえて教理の機能を三つのモデルに分類してみせた。

それによれば、キリスト教にはまず(1)教理は真理を言葉に表わした言説、と見る「認知・定式的」(cognitive-propositional)モデルがある。これは真理の正しい認識、言いかえると神の啓示を整然と言表することを、教理の根本的役割とするタイプで<sup>38</sup>、宗教の第一の任めを、神の真理の伝授に見る類型である。つまり真理の伝えることこそ、教理の最も重大な役割だということである。リンドベックによれば、この典型は、宗教に知と客観的認識を求めたヨーロッパ・キリスト教の「古典的」教理であるが、しかし現代のポストモダンの情況で、このタイプはすっかり古臭いと考えられている。その理由はさまざまあるが、そのひとつは、こうした認知主義的立場は視野がせまく、教理は百パーセント正しいか、そうでなければ百パーセント誤りとしてしまい、神、キリストという言語群と、その神学化という第二言語との区別をまるでしない、ということがあげられる。

教理の機能として考えられる次は(2)「経験・表現的」(experiential-expressive)モデルである。この典型は十九世紀のシュライエルマッハーの宗教理解で、近代の自由神学や宗教学、宗教哲学にも一般的にみられる類型である。この型は教理を、真理に関する「知や言説ではなく、内面感情と情動、それに実存的様相下の象徴」と捉えるもので<sup>39</sup>、このモデルが誕生したのは、それまで絶対的権威を誇っていたキリスト教が、理性によって厳しく批判された啓蒙主義時代だった。この時代、キリスト教は唯一絶対の真理保持という、古代から中世にあった教会権威を失ってしまった。そこで神学者たちが採ったのは、信仰を人間の「主観」のことにして、個人の内面に集中するという方向だった。このときに神学は、キリスト教世界の統治から退いて、人の内面の統治へと焦点を移した。つまり個人の魂の畏怖や敬虔感情、そして後にフロイト

38 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 16.

39 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 16.

が発見する無意識の領域に、宗教の新しい所在を求めて、ひたすら個の内面へと沈潜していった。その結果何が起こったか。近代以後のキリスト教教理は、人間の普遍的な宗教感情と経験の象徴化が主な仕事になった。このタイプでは、人間の宗教経験が教理の土台であり、教義、象徴、神話、儀式などは、この宗教経験の言語化と受け取られるようになった。そうすると宗教とは、経験の仕方ではいろいろと異なるものの、人間がアプリアリにもつ宗教経験をあらゆるものと考えられる。いいかえると宗教は、どの文化、どの宗教だろうと、みな同じで普遍的だということである。リンドベックは第一のモデルと同様、この普遍的な宗教経験に依拠するモデルも根本的に誤っている、思想や経験を媒介する文化、言語ということをまるで理解していない、と強く退けた<sup>40</sup>。

さて最後に登場するのは(3)「文化・言語的」(cultural-linguistic)モデルで、これがリンドベック自身のポストリベラルの立場である。このモデルの前提になっているのは、言語や文化に拠らない事象はない、普遍的宗教経験というものはない、という認識である。人間は徹頭徹尾、社会・言語的存在であって、言語なくして経験はない。したがって第一の「認識・定式論」者の「普遍的理性」はないし、第二の「経験表現論」者の「共通した宗教経験」もありえない。あるのはただ人が歴史・文化的なコンテクストによって形成される、という事実である。「教理が果たすべき最大の機能は……(宗教経験や感情を)象徴化でも、真理の言説化でもなく、信条、生活態度、行為に係わる共同体の権威的規則となることにある」<sup>41</sup>。教理は宗教経験を象徴化するのでも、客観的真理の定式を行なうのでもない。教理は言葉に喩えるならイデオムであって、一定の条件下のもとでの用法がすでに決められた常套句のごときものである。文法に譬えるならば、話したり書いたりするときに従うべき修辭法、守るべき文法の教科書である<sup>42</sup>。リンドベックは、この第三番目の方法こそ、現代社会学、文化人類学や哲学の最新成果を駆使して、真にポストリベラ

40 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 17.

41 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 18.

42 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 18.

ル時代の神学を解き明かす鍵になると考えた。

リンドベックは、宗教的というのは、何かの神秘的な経験をもつことでも、特定の教説を金科玉条のごとくに信じることでもないと退ける。むしろ宗教的とは、特定の信仰伝統にしっかり根を生やし、そこから人生の意味と価値を担うことである。宗教的になるとは、信仰の共同体がもつ物語を学び、「共同体の権威ある教え」(communally authoritative teachings) に従い、その読み手であると同時に語り手になることである。

以上のことを、「人ハ神ノ恩寵ニヨリテノミ救ワレン」という、プロテスタントの有名な教理を例にとりて解説してみるとこうなる————かりにある人が、リンドベックの第一モデル、つまり教理は神の真理を表わすと観るなら、その人はこの文言を額面どおりに受け取るにちがいない。すなわち、そこには世界と人間の救済にかんする真理が事実として客観化されており、それを信じて疑わなければ救われる、と。次に、人が第二のモデル、教理は人間の宗教経験を表現すると見ているとすれば、この人は教理を象徴的・経験的に捉えて、超越的な大きな力(それを昔は神と名づけた)に圧倒される畏怖経験をもつこと、それが「救ワレル」ということだと言うだろう。つまりここでは教理が個人の内面的感情の表出と看做されているのである。そしてこれら二つに対して、第三の文化・言語的(あるいは規約的)モデルは、救済を教会共同体の規則という側面で理解する。すなわち、人が救われるのは恩寵のみという教理は、救済について語るときには信仰者の共同体の規則として自分の徳を誇らず、ただ感謝を神に帰すべきことを教えている、と。ヴィットゲンシュタインの言語哲学、クリフォード・ギアツの人類学に多くを依拠しながら、リンドベックは選択されるべきは、この第三のモデルだと結論する。

### 宗教は人間経験ではない

だがリンドベックはなぜ教理を共同体、もっと直截に言えばキリスト教会の「規則」として論じるようになったのだろうか。どうして教理は、真理の言説化とも、個人の宗教経験の象徴化とも言わないのだろうか。



「二十五年に及ぶエキュメニカルな経験と、教理の今昔を教える講義のなかで、次第に私に見えてきたのは、われわれには今起きている教理上の問題を正しく整理する範疇がない、ということだった。……教理は一般に思われているようには働いていない。われわれには教理の本質と働きについて新しい理解が必要だ。<sup>43</sup>」

リンドベックがルター派歴史神学者としてずっとエキュメニカル運動に携わってきたことはすでに触れた。そしてその渦中で彼には興味を引いたことがひとつあった。それは、会議のためにキリスト教各教派から牧師、信徒を集め、同じ円卓に着かせて議論を始めさせるとき、各教派の教理や信条の違いはまるで問題にならない、という事実である。これには中世専門の学者としてリンドベックは考え込んでしまった。もし教理の役割が客観的真理の言説化にあるなら、ルター派の牧師とカトリックの神父は、何をさしおいても、まず十六世紀の宗教改革の論点から始めねばならないはずだ。教会の宣教使命であれ、教会一致の神学議論であれ、それを論じるためにも、神の恩寵は信仰によって与えられるか、それとも人徳、善行も積み重ねなければならないのか、また教会は神の恩寵制度か、それとも有限な罪人の集まりかをまず明らかにしなければならないだろう。ところが実際にはそんな議論はまるで起こらない。カトリック神父とルター派、カルヴァン派の牧師らは喧嘩腰になるどころか、和気藹々とやっている。それはお互いに教理などどうでもいいと考えているからではない。ただ言えるのは、一五四一年当時にキリスト教を二分した教理は、異なる時代と場で比重が異なる、ということである。とすれば、教理の第一の役割は永遠に絶対な真理の明文化ではなく、もっと他のところにあるはずだ。

これがリンドベックの探究の始まりになった。そして考証を重ねるなかで、やがて第一のモデル（「教理は絶対的真理の明文化」）より、いっそう深刻な矛盾を抱え込んだ、リベラルの第二の経験・表現的範疇に行き当たった。リベラル神学はいかなる宗教でも根は一緒と考える。カトリックだろうがプロテスタ

---

43 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 7.

ントだろうが、仏教だろうがイスラム教だろうが、皆一緒に、各宗教は人間の宗教経験に基づいていて、教理はそうした普遍的宗教感情を言表している、と。だがリンドベックは、そうだろうかと疑問符を投じた。いやそれはどんでもない誤解ではないだろうか。「諸宗教の信者は同じ経験を個別に主題化したわけではない。かれらは違う経験をしている」。「仏教徒の慈悲、キリスト教徒の愛、それに擬似的な宗教現象としてフランス革命の博愛なども取上げれば、それらは皆、同じ人間の意識、感情、態度、情緒を表わしているわけではない。それどころか自分、隣人、世界について根本的に異なった経験である。」<sup>44</sup>

リンドベックは、人間には言葉以前に経験はないと断言する。それと等しく宗教言語より前に宗教経験は存在せず、物事は言葉に表わされてはじめて経験になる。ヘレン・ケラーや狼少年を考えてみるがいい。この二人は「少なくとも、言語を習得しなければ人間としての思惟、行動、感情の能力を発揮できなかった」ことの例証である<sup>45</sup>。つまり人間という存在は、言葉を知ってはじめて人間的感情にめざめる。狼の群にいたとき、狼少年は吼えるだけの存在で、彼には人間に特有な高度な感情などなかった。ましてや宗教的畏怖や敬虔感情などはどこを探してもありはしなかった。宗教の世界もこれと同じである。仏教徒は仏典を学んではじめて仏教経験をえる。キリスト教徒は聖書、イスラム教徒はコーランと、各々の宗教経験を表わす言語の枠組があつて、それによってキリスト教の宗教経験、イスラム教の敬虔感情が生れでる。「イエス・キリストの信仰によって救われる」という宗教経験は、「キリスト」「信仰」「救い」の、キリスト教独自の言説と概念を欠いては意味をなさない。言葉に言いあらわす前にすでに何か普遍的な経験や感情がある、というのはナンセンスだ。宗教教理を、仏教であれキリスト教であれ、同一の経験、同一の畏怖の表現と考えるのは誤りである。——こうしてリンドベックは、教理を真理の言説と見る定理論者を退ける一方、教理を人間の宗教感情の表現とした経験論者をも退けたのだった。

44 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 40.

45 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 34.

### 宗教は言語ゲームである

宗教は経験の産物ではない、「文化一言語的」の範疇でこそ適切に解釈できる——リンドベックはこの持論を、さらに「範疇妥当性」(categorical adequacy) というコンセプトで補強した。

それは、宗教とは言語のゲームであって、教理も言語体系になぞらえうる、ということである。たとえば人がある言語を学習しようとするとき、その言語が「正しいどうか」はまず問わない。ある特定の民族言語がまるでおかしい、間違っているなどという荒唐無稽な議論はしない。英語は正しい言語だが、日本語やスペイン語は誤っているとは誰も言わない。しかし「ある種の言語が、長い尺度で測れば、人類史を特に豊かにしているとは言える。・・・またある言語は、習熟すればするほど、狭い視野へと人を強いることがある」<sup>46</sup>。貧しい言語文化に育った人間は、現代科学の最先端の言説を理解することはできないだろう。量子力学の高度に専門的言葉や概念が散りばめられた書物を手渡されても、真偽を問うことすらできない。それは専門的な語彙に馴染みがないから、というだけの問題ではない。貧しい言語文化には、高等物理学を理解して判断するだけの言語、概念、文法にそもそも欠けるのである。

宗教もこれと同じだ。未開宗教は、高度に発展した宗教の精緻な文法、用語、概念、教理を欠いており、人間の豊かな精神性、神秘への憧憬、超越者への畏怖を十分に言い表せない。だから宗教はどれも同じというわけではない。どんな宗教も人間の畏怖感情を表わすことで等しいなどと主張するのは実に乱暴である。

ここにあるのはヴィットゲンシュタインの言語ゲーム理論の適用である。リンドベックはマッキンタイヤーの哲学、フライの神学から数々を学んだが、啓蒙的合理主義に異議を唱えたヴィットゲンシュタインからも、ひととき影響された。そのひとつが言語ゲーム理論の活用である。ヴィットゲンシュタインの言語ゲーム論にはいろいろな側面があるが、とくにリンドベックを魅了したの

---

46 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 60.

は、言葉は、それが属する文法システムによって意味が決定される、という考え方である。後期ヴィットゲンシュタインは言語を記号体系としてではなく、より人間の日常的活動として捉えた。リンドベックが「教理はルールだ」というとき、そこにあるのは、ゲームをするときには「規則にしたがう」というヴィットゲンシュタインの理論である<sup>47</sup>。つまりどんな言語も従うべき規則があって、日本語を話そうとすれば、人はまず日本語の文法をルールとして受け入れ、それにしたがって話さねばならない。それと同じく、キリスト教の信仰告白や教理というのは、それを維持する信仰共同体、つまり教会のルールに従うことに他ならないというわけだ。ヴィットゲンシュタインの語法でいえば、教理は、キリスト教徒の思惟、話し方、生活などの「ゲーム規則」である。

キリスト教徒になるとはイスラエルとイエスの二つの物語を知って、そこから自身と世界の両方を解釈かつ経験することである。結局、宗教とは自我と世界を形ちづくる外的言葉 (*verbum externum*) である<sup>48</sup>。

さてそうは言うものの、リンドベックとて、信条や信仰告白が普遍的真理としての権威をもつことを否定しはしない。また教理が豊かな宗教経験を表わすことも無碍に退けない<sup>49</sup>。しかし仮にそうだと認めても、なお教理の働きの根本がそこにあるのではない。むしろ根本的な働きは、信仰共同体に向けて、信仰を維持し成長させる言語の枠組となることにある。信仰をもつ共同体が肝心なのだ。だから教理学者はいたずらに外の世界に向けてキリスト教の普遍性を弁じたり、共通な宗教経験をもつからと勘違いして、他宗教との対話に熱中してばかりではいけない。いや、今なすべきことは内側、つまり自身の共同体の信仰「言葉」を磨き、信徒に訓練をほどこし、共同体のルールを教えること、それこそ教理の根本的な役割である<sup>50</sup>。

47 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 18.

48 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 34.

49 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, pp. 8-98.

50 リンドベックがこのようなある種の限定を教義、宗教言語に設けているのは面白

### 教会の「書物」としての聖書

聖書を読むにさいしリンドベックが、バルトやバルタザールを高く評価したことは先にも言及した。リンドベックは、テキストとしての聖書は独自の「意味の領域」(domain of meaning)をもつ、と主張する<sup>51</sup>。たしかに聖書を聖書的にも神学的にもあれこれ解釈するのは必要だし、しなければならない。聖書の言語や文法を吟味し、登場人物の行いや社会と歴史的背景、物語に特徴的な構造の探究と、さまざまになされてしかるべきだ。しかしだからといって聖書を、それとは直接関係しない外部の解釈に規範をもとめて、それを主としてはならない。外の枠組を使って無理やり聖書物語を抽象化するような真似をしてはならない。聖書という「テキストが世界を引き寄せるのであって、世界がテキストを引き寄せるのではない」<sup>52</sup>。とりわけ避けねばならないのは「普遍的な人間経験」といった曖昧な範疇を、解釈枠にすることである。

つまりリンドベックは「テキスト内的解釈」、聖書の言葉に内在する意味そのものを吟味すべきだと言う。聖書本文から何か哲学や現象学的な意味を抽出したり、テキストの下に「隠れた意味」を探そうとしてはいけないのである<sup>53</sup>。

こうしたことの狙いは、なによりもまず聖書を「教会の書物」とすることにある。それはリンドベックによれば、解釈の中立性や客観性を標榜しないで、むしろ聖書全体に教会的視座をたてることである。イスラエルとイエス・キリ

---

い。かれはヴィクター・ブレラーやデイヴィッド・ブレレルなどの言語分析を援用しながら、自身の宗教言語理解をトマス・アキュナスと平行するものとして論じている。Ibid., p. 66. それによればアキュナスは、キリスト教徒が示す神(指示されるそのもの)は正しいものの、どうそれが正しいかを述べる仕方は理解できていない(指示する仕方)。たとえば神がわれらを愛するということはわかるが、しかし神の愛は人知をこえた広がりをもつので、すべてを語りつくすことができない。それゆえにそれをいたづらに試みるよりも、コミュニティの枠内で定められた仕方限定的に論じるべきだ、というわけである。

51 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 116.

52 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 118. Also see G. Lindbeck, "Scripture, Consensus, and Community," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapid, Mich., 1989), pp. 74-101.

53 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 118.

ストの二つの物語は、物語の語り手が、他ならぬイスラエルの神自身であることを明らかにする。このイスラエルの神こそが、神の子イエスと聖霊を世に遣わされて世界の救済を図られた。それゆえ聖書は教会的視点によって、三位一体神論とキリスト論から読まれねばならない。リンドベックが推奨するのは歴史批評学ではなく神学的聖書読解である。聖書を教会の「古典的」方法で読むこと、言いかえれば聖書は「正典としても物語としても、内的に一貫した（聖書そのものが語り解釈する）言葉のまとまり」であって、それは「イエス・キリストを中心にした、三一なる神とその民の物語として」読まれるべきだ、というのである<sup>54</sup>。

聖書を「内的に一貫した」言葉として読み、「聖書そのものに語らせる」ことは、日常から人を引き離すためではない。いや実にその正反対で、聖書から現実の生を探る解釈ヴィジョンを得させるためである。あるいはこうも言える、聖書そのものに語らせ解釈させるとは「あらゆる存在を、キリストを中心にした世界に包摂する」<sup>55</sup>。聖書の物語は、まずもって人間の生と世界全体をキリスト教的ヴィジョンによって作り直すために語られねばならない、と。

こうしてリンドベックは、聖書は外から、あれこれの説明付けを要しない、聖書自体がユニークな「意味の領域」をもっているからと主張する。聖書はそれだけで真理規範になるよう神学的に取り扱われるべきだ。いや、絶対にそうでなければならない。何が正しくて何が誤りなのかは聖書と、キリストの共同体、信条、行為によって判じられる。聖書の物語は、聖書の外の基準に照らして正しいかどうかを決めるのではない。いやまったくそうではなく、創造、墮落、贖罪、救済の成就など、そうした聖書の物語こそ世界を照らすキリスト教独自のヴィジョン、真理そのものなのだ。聖書の物語が生き生きと語られて成就する場、それはペンテコステからイエス・キリストの再臨にいたるまでを絶えず証言してきたキリスト者のコミュニティ、すなわち教会にある。

54 Lindbeck, "Scripture, Consensus, and Community," in R. J. Neuhaus, ed., *Biblical Interpretation in Crisis*. 1989, p. 75.

55 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 118.

### リンドベック／フライにおける解釈学の問題

さてここで話を少し前にもどしてフライに再度、若干言及して、フライ、リンドベックのまとめにしておこう。初期のフライは、教会の伝統である「現実的な語り」(realistic narratives)こそ聖書本来の読み方と論じてはばからなかった。この方法のヒントになったのは、有名なエーリッヒ・アウアバハの『ミメシズ』で、アウアバハは、聖書を神話と象徴解釈とで読むのは邪道だ、むしろ歴史文学のように、登場人物の動きと、それが巻き起こす一連の出来事を追うべきだと提唱した。人物や出来事を物語の本筋から切り離し、そこにどんな象徴化があるかなどを論じるべきではない。物語の主人公を象徴の「影」として読んでではない。物語というのは主人公と脇役、事件と状況のダイナミックな全体で、ひとつの意味を形作っていると<sup>56</sup>。

しかしそんなフライも後期になると、少しずつ強調点をずらし始めて、いっそうリンドベックに近づいた。とくに論文「キリスト教伝統における聖書物語の『直解的読解』について」<sup>57</sup>では明らかに強調点をずらしている。それまでのフライは、聖書を読むとき、教会が伝統的に直解的読解だったことを積極的に評価していた。そしてエーリッヒ・アウアバハ<sup>58</sup>や、当時脚光を浴びていた文芸理論「新批評」(New Critics)を受け入れ、聖書「テキストそのものに語らせよ」と論じていた。しかし後期になるとフライは、新しく登場した脱構築論や読者応答理論に刺激されて、テキストそのものが「正しい」解釈をもつという従来の主張から離れはじめ、かわりに教会コミュニティが聖書をどう解釈するか、の「解釈の共同体」論に力点を移し始めた。つまり「正典の権威は正典を用いる共同体にある」と論じるデイヴィッド・ケルゼイらの主張<sup>59</sup>に近づき、教理の本質を共同体規則に見たリンドベックと足並みを揃えるように

56 Frei, *Eclipse*, 1974, pp. 13-14.

57 Hans W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, pp. 117-52.

58 Cf. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Williard R. Trask. 1953/1974.

59 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, 1979, pp. 136-7.

なった。フライにとっても、聖書テキストを教会がどう読むか、そのことのほうが初期の「現実的な語り」より重要になった。こうしてフライは、「語り」を正しく理解するなら、ただ語られた言葉（言表）だけでなく、語る「行い」をも考慮すべきであるという文芸理論、物語的発話論にますます傾斜していった。八〇年代、晩年のフライが、クリフォード・ギアツの文化人類学、後期ヴィットゲンシュタインの言語哲学を論じたリンドベックの「文化・言語的」モデルに接近したのには、そうした晩年の事情があった。

もっともフライにすれば、「文化・言語的」モデルへの接近は、別段リンドベックに引っぱられたからではなく、アウアバッハやライルを読んだ、ごく自然な延長上にあつたと言えなくもない。初期のフライは、イエス解釈にあたって、イエスが何を内面で考えていたかではなく、イエスが何を外面的にしたかという役割に注目した。イエスがどんな経験をしたか、それは聖書のなかでは間接的に述べられているにすぎないし、イエスの心情はテキストのなかに反映も表現もされていない。だからイエスの心情はどうだったの発明ではなく、聖書記者が外から書いたテキストがどう語るかが、フライにとっての聖書解釈の鍵だった。それが後になるにしたがって、教会共同体の視点でいっそう聖書解釈をするようになった、というわけである。

#### 4. スタンリー・ハワーワス (Stanly Hauerwas) の冒険

##### 『タイム』誌を飾ったポストリベラル倫理学者

ポストリベラル神学のグラント・デザインを描いてきたのは、以上の二人、フライとリンドベックだと最近まで見られてきた。しかしフライはすでに物故し、リンドベックもイエールを定年退職してから影が薄くなった。それに二人は神学方法や教理問題に多くの時間を費やして、倫理や道德上の意義といったことにはほとんど発言しなかった<sup>60</sup>。デューク大のキリスト教倫理学者スタン

60 たとえばリンドベックが言えるのは、使徒信条やニケヤ・カルケドン信条は変えてはならない教会の教義だが、性倫理は時代の進展や科学的知識の変化によっ



リー・ハワーワスが際立つのはまさしくこの点である。現代のキリスト教倫理学のなかでも「最も影響ある」「物語神学の提唱者」<sup>61</sup>ハワーワスは、初めの頃こそリンドベックの影響下にあったものの、やがてそれを抜け出て独自の展開をとげ、ポストリベラル派の第一人者になった<sup>62</sup>。

教派的にはメソジストに属するハワーワス是一九四〇年に生まれ、イエール大学大学院で神学を学び始めたときは、リベラルな神学者になるとばかり思っていたらしい<sup>63</sup>。しかし学業を終えて、インディアナのノートルダム大で教鞭をとったのを手始めに教歴を重ね、ノース・カロライナのデューク大の倫理学教授に招聘された頃には、すっかりバルト、ニーバー、フライ、リンドベックに深く共鳴する<sup>64</sup>、リベラリズム批判の急先鋒に変身をとげていた。

「私はリベラルを救おうとしているのではない。リベラルから教会を救おうとしているのだ」<sup>65</sup>、そう公言して憚らないハワーワスは一貫して、現在のアメリカの教会的危機を克服する道を探ろうとしてきた。彼によれば、アメリカ教会の危機の根底にあるのは、聖書の個人主義的な読解がもたらした、教会内における聖書の「沈黙」である。またそれによって生じたキリスト教伝統の喪失、信者の日々の信仰訓練の欠如である。そのように訴えるハワーワスは、当然のことながら教会関係者の間でも人気が高い。加えて寡作なフライやリンドベックとは比較にならないほど多作で、社会的な発言も多い。初期の『ヴィジョンと美德・キリスト教倫理論集』（七四年）<sup>66</sup>から始まって、十戒を論じた

---

て変わりうるといった程度である。See Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 86.

61 Paul Nelson, *Narrative and Morality: A Theological Inquiry* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1987), p. 109.

62 See Stanley Hauerwas, *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society* (Minneapolis: Winston, 1985), pp. 1-9.

63 ハワーワスの自伝的思想遍歴に関しては See Stanley Hauerwas, "The Testament of Friends," *Christian Century* 107/7 (Feb. 28, 1990) : 212-6.

64 See Stanley Hauerwas and William Williman, "Embarrassed by God's Presence," *The Christian Century*, 102 (January 30, 1985), p. 98.

65 Stanley Hauerwas, "The Testament of Friends," *Christian Century* 107/7 (Feb. 28, 1990) : 212-6.

66 See Hauerwas, *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection* (Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, 1974).

『神についての真理』（九九年）<sup>67</sup>や、ポストモダンを扱った『より良き希望』（二〇〇〇年）<sup>68</sup>など最近の執筆を含め多くの著書がある。とくにキリスト教の社会倫理を模索した『特質の共同体』（八五年）はずいぶん評判をとった。そんなわけで二〇〇一年九月の『タイム』誌では「アメリカ最高の神学者」と賛辞を浴びた。さていったいハワーワスの倫理はどこがそんなに魅力的なのだろうか<sup>69</sup>。

### 自由主義の行き過ぎを批判する

ハワーワスは、今日アメリカにかぎらず世界中でキリスト教倫理がリベラルの袋小路に嵌まっていると嘆くことしきりである。つまりリンドベックの類型論でいえば、リベラルの「経験・表現的」モデルに、キリスト教全体が転落しているというのである。リベラル神学はシュライエルマッハー以来、宗教を人間のアプリオリな宗教経験と見做し、キリスト教をそうした宗教感情の一表現としてきた。いいかえると、世界にはそれぞれ無数の宗教があるが、それらはみな彼岸世界の畏怖、超越への憧れの点では人類共通の敬虔感情というわけだ。当然にも、この考えを推し進めていくと、宗教はどれも同じで、キリスト教の特異性は言えなくなってしまう。

これではいけない、とハワーワスは憤る。キリスト教と他宗教とは違う。キリスト教教会という「特定の共同体の一人となって、キリスト教の信仰を得るというのは、他の何にも替えがたいユニークなことである」<sup>70</sup>。キリスト教は

67 Hauerwas, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* 1999.

68 Hauerwas, *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2000).

69 彼の神学方法や神論、キリスト論などもなかなか興味深いがここでは論じない。ただ、その通奏低音となっているのはポストリベラルの数々の主題で、古典的実体主義 (foundationalism) や合理主義、普遍主義などへの批判、特殊性、共同体、倫理的省察としての物語の意味などである。ハワーワスの興味はコミュニティ形成における「物語」の役割といったことにあり、フライの「歴史に似た」リアリティな語り、あるいはまたイエスの交換不可能な人格アイデンティティといったところにある。

70 Stanley Hauerwas, *Against the Nations* (Minneapolis, 1985), p. 2.

他の宗教やイデオロギーと代替されるような宗教ではなく、もちろんキリスト教の倫理も独自である。キリスト教は仏教、イスラム教、ヒューマニズムと違って、イエス・キリストへの信仰を土台に世界と個人の双方に挑戦する。この個別で特異なことをまずしっかり認識しなければいけない。

ハワーワスがそう声高く論じるのには理由がある。それは彼が現代アメリカの伝統の弛緩、道徳低下に強い危機感を抱いているからである。

ハワーワスは、今日アメリカを風靡しているのは薄っぺらな自由放任の倫理、他人に迷惑をかけなければ何をしてもかまわないという誤った個人主義であると思っている。リベラリズムは個人に最大限の権利を認め、寛容、多様性、自由を近代市民的の徳目として奨励する。だがそれでいいのか。そんな気儘な価値や風潮に沿って牧師が教会を運営し、信者の生活を放置したままでもいいのか。

いや、そうではなからう。キリスト教の教会とはどの神々でもない、まさしく聖書に証しされたイエス・キリストに服従するコミュニティである。教会は社交団体ではなく、キリスト教の特異な伝統のもとに結束する群れである。今日のアメリカ主流教会が混乱し衰退しているのは、この自覚に欠けたからだ。「社会を統合しようと焦るあまり、アメリカのキリスト教は安易に妥協し、キリスト教の物語をリベラリズムに売り渡してしまった」<sup>71</sup>。リベラルは教会から聖書の独自の価値を失わせ、キリスト教独自の倫理も自由、寛容、個人優先の論理にすりかえられ、すっかり貧しくなった。嘘だと思うなら、今のアメリカの家庭を一目みてみればいい。家庭の崩壊は目を覆うばかりで、浅薄なリベラリズムが家庭の絆を失わせ、家族はもはや愛情と責任で結ばれていない。リベラリズムのおかげで家族は台無しになり、親の権威は失墜し、子供は家庭を束縛としてしか考えない。教会道徳はそんな勝手な風潮に妥協していいのか。いや、それに抗してキリスト教の美徳と価値を復興することこそ肝心のことではないか、と。

---

71 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, p. 11.

ハワーワスはキリスト教が倫理も含め、相対主義の罠に陥ってしまったことを慨嘆する。現代アメリカの倫理学者はただ空疎な一般理論を講じるだけで、少しも、こうしなければならないと言わない。多様な個人のありかただの、社会的多元性の尊重だのと、心地よい言葉を投げかけるだけで、積極的に、どうせよと立場を唱えず、明確な道徳基準も打ち出さない。そんなことで、家庭も社会も学校もまとめられるわけがない。今必要なのは自信をもって結束することだ。そのためにこそ聖書とキリスト教、とりわけ教会伝統の強化が必要だ。

### 物語の神学者として

リンドベックやフライと主張はほぼ同じでありながら、ハワーワスが最近ずばぬけて人気高くポストリベラル神学というより、「物語の神学」者として知られるようになっていく。ハワーワスは、物語の形式こそが人間を最も生き生きと描く仕方だと考える。人間はいつの時代でも物語を語ることで、世界の現実を理解してきた<sup>72</sup>。フライが「語り」(narratives)というところを、ハワーワスは「物語」(story)という用語を使う。しかし両者の主張するところはほぼ同じで、二人は人間を本来的に「語る」(narratives)存在として捉えている<sup>73</sup>。けれどもハワーワスの興味はフライのように物語理論にあるのではなく、むしろキリスト教の物語を人々の生に根付かせるという、理論より実践上のことがらである<sup>74</sup>。ハワーワスは神学者というより倫理家なのだ。

では倫理家たるハワーワスが、「物語」に惹かれる理由はどこにあるのか。「物語」を語ることでキリスト教倫理に何がもたらされるというのだろうか<sup>75</sup>。

72 物語の一般的理論や神学的性格についての概要は次を参照せよ。See Paul Nelson, *Narrative and Morality: A Theological Inquiry* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1987).

73 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, p. 144.

74 Stanley Hauerwas, "The Church as God's New Language," in *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, ed. Garrett Green (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 179-98.

75 Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, Notre Dame, IN, Notre Dame University Press, 1981, p. 134.

ハワーワスが、現代アメリカ社会の「道徳的な混乱」は、しっかりしたキリスト教の価値や基準が教えられていないからだ、と考えたことはすでに述べた。リベラルはただいたずらに抽象的な倫理命題を説いている、ここに倫理の危機がある、ああでもある、こうでもあると解説されるだけで、誰もはっきり責任をもって、こうすべきだとは言わない。しかし抽象的にいろいろと命題を述べたてられるだけでは、人は道徳的に動かない。たとえ頭で理解したとしても、心がそれについていかない。だが抽象命題よりもっと効果的に倫理を教える手段がある。それは物語である<sup>76</sup>。物語は概念ではなくイメージでもって、人としての規範、人間の理想を鮮やか、かつ豊かに示してくれる。物語は人間の具体的な生を例にして、どのような人間になるべきか、を理解させ、道徳の重要性を教える。小むずかしい原理の講釈ではなく、人生の様々な生を示して心を揺さぶる<sup>77</sup>。たとえばキリスト教には、助けを求められたときには損得を離れて他者に力を貸すべし、という隣人愛の教えがある。これを示すためには、抽象的な道徳原理や命題をあれこれと論じるより、ずばり聖書のサマリア人の物語を語るほうが、どれほど効果的だろうか。ハワーワスが物語でもってキリスト教倫理を説こうとする最大の理由がここにある。

ハワーワスが物語に着目するもう一つの理由は、物語が共同体の形成に役立つという点である。彼はマッキンタイヤーの哲学に依拠して、いかなる国家や民族、村や町のコミュニティにも、それぞれ固有な物語をもつことに着目した。マッキンタイヤーは、そもそも倫理や道徳にはコンテクストが必要で、共同体の固有な伝統、価値を反映させねば力あるものにならないと論じていた。そして「徳」(virtue)の伝統的概念を復興させ、普遍抽象的な愛を論じる「啓蒙主義の企て」に痛烈な批判を加えていた。

---

76 Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977), p. 30, 36.

77 「教義は・・・物語の総仕上げではない。物語の意味でも核心でもない。そうではなく教義は道具・・・物語をよりよく語るのを補助するものなのだ」 See Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), p. 26.

さてこうしたマッキンタイヤーに倣いながら、ハワーワスはこう主張する——人々は物語を語ることで、ひとつに団結する。物語を互いに共有することで人と人とは結びつく。人間は太古の昔から、物語によって結ばれ暮らしてきた。ところが現代の自由主義は共同体の物語を捨て去って、紐帯ある共同体から自由になることしか説こうとしなかった。地域社会の物語と伝統的な習慣をいっさい無視して、一般理性を基準に立てて、そこから倫理を説いた。だがリベラルが説くのは、伝統は束縛以外のなにものでもなく、古い共同体の因習を打破することこそ自由への一歩だ、もっと広い世界を視野に入れて万人に通用する倫理を実践せよ、といったスローガンにすぎない。その結果なにが起こったか。共同体の結束は崩れ、人々を結び付けた温かな紐帯は失われた。「リベラリズムが教えたのは、物語はないという物語である」<sup>78</sup>。もちろん自由主義にも利点はある。それは認めるにやぶさかでない。しかし自由主義は大きな思い違いをしでかした。人は伝統に立脚してこそ、思慮深い決断と正しい道徳的選択ができる。人はまず共同体の物語に耳を傾け、そうした物語のなかに先人の徳と規範を学びとり、自身の物語を紡ぐ土台にするものだ。これをリベラルは忘れ去っている、と。

かくしてハワーワスは、宗教言語が信仰者の経験に先立つと論じたリンドベックに似て、物語、とりわけ聖書の物語が現代人に道徳的な生き方に先行する、その逆ではないと主張した。

「教会の社会的責任とは、まずもって世俗とは異なる言葉をもつ共同体になること」であって、教会の社会倫理は「行政施策に注文をつける声明作りに血道をあげることはない」。教会の力量は「なによりもまず、自由主義が席捲する現代社会の只中で、それに異を唱える人々を支えることができるかどうか」にかかる<sup>79</sup>。教会にとって重要なのは「聖書の神の語りに聴く力をもつコミュニティとなる」ことである。いいかえれば、キリスト教倫理が、自由主義者のごとくヒューマニズムに寄りかかるのではなく、明確なキリスト教的「美德」

---

78 Ibid., p. 84.

79 Stanley Hauerwas, *Against the Nations*, pp. 11-12.

(virtue) と「ヴィジョン」をもつこと、そして聖書「物語」を、教会共同体の場で維持していくこと、これである。なぜなら物語という形式こそ神が御自身を啓示されるに選ばれた仕方であり、神は物語を通して真理をわれわれに教えられる。われわれが聖書を読むのは、こうした神の物語を知って、キリストに従って生きるのを学ぶためである。倫理はハワーワスにとって、哲学の普遍命題によってではなく、あくまでキリスト教固有の信仰の省察によってもたらされるのである<sup>80</sup>。

### ハワーワスの人気高さ

最近、招聘されて日本にも訪れたハワーワスは、アメリカだけでなくヨーロッパ、とくにイギリスではかなり以前からポピュラーな存在だった。その理由は欧州一般、とりわけイギリスに顕著な、世俗化の進行である。

イギリスは戦後、旧植民地から多くの移民が流入して社会と文化の多元化が進み、世俗化も急速に進行した。その影響を受けて教会に通う人口は年々減少して、教会関係者の間に深刻な危機意識が広まった。教会牧師が、数は問題ではない、量より質だと強がり言っても、それで納得する者はわずか。統計ではこのままの事態が進めば、イギリスのメソジスト教会は二十一世紀の早い時期に消滅し、磐石といわれたスコットランド教会さえ、二〇四七年までには会員数が零になると言われている<sup>81</sup>。制度的キリスト教が深刻な事態に直面していることは誰の眼にもあきらかだった。

そんなとき、教会の宣教目標はいたずらに世俗主義に迎合して、宗教多元主義を推進することではない、あくまでキリスト教の物語にこだわって、そこからキリスト教文化と道徳の再建をめざすべきだ、そう力強く論じるハワーワスは非常に魅力的だった。彼の言説は、移民問題や犯罪増加に頭を悩ます都市中産の教会員だけでなく、イギリス文化の衰退に危機感を抱く保守層、移民と競

---

80 Stanley Hauerwas, *Peaceable Kingdom*, (Norte Dame, Ind.: University of Norte Dame Press, 1983), pp. 16, 24-30.

81 Quoted from John Macquarrie in *Theology*, vol. 103, 2000, 140.

合する都市の下層労働者階級にも歓迎された。たとえばハワーwsに共鳴したのは、キリスト教によるイギリスの建て直しを唱える信仰復興運動「福音とわれらの文化」だったし<sup>82</sup>、ハワーwsへの支持はプロテスタントだけでなくカトリックにも拡大した。V. A. デイマント (V. A. Demant) を始め若手の教職者らは、倫理学のプレストンや大司教ハブグッド (Habgood) などの戦後リベラル派が、相変わらず「大きな物語」を説いているのに飽いて、ハワーwsの言説を強力にバックアップした<sup>83</sup>。

イギリスの八〇年代というのは、社会に広がる経済危機と世俗化の進行とによって、アメリカのように、社会派よりも福音派が伸張した時期である。

イギリスは戦後しばらくの間、ケインズ的な混合経済政策でもって市場資本主義の周期的不況を抑え、失業問題への取り組み、企業倒産の抑制、政府による社会保障の充実などを積極的に打ち出して、社会不安の解消を計った。日本の教科書に理想的に描かれないわゆる「揺籠から墓場まで」の社会福祉国家の姿である。ところが七〇年代も後半になると、社会はもろに経済不況の波をかぶり、八〇年代初頭では失業と貧困が大問題になった。加えてアメリカとソヴィエトとの軍拡競争に端を発して、ミサイルの新たな配備など、核戦争の危機が一般生活に大きく翳を落した。とりわけ青年層の間では高い失業率への不満と戦争の不安、徴兵などでいっきに危機意識が醸成された。

そんなとき人々の目には、戦後リベラルの鷹揚なキリスト教倫理はまったく無力に映った。必要とされる倫理は、キリスト教の崇高な道德精神を社会に移植する、というようなことではなくなった。かつてウィリアム・テンブル、ジョン・ベイリーなど、著名なキリスト教倫理学の大御所たちが唱えたのは、教会が市民社会を指導しつつ道德的にも「国民全体をキリストへと導くこと」だった。しかし今やイギリス社会は多元化・多民族化し、そうした一元的枠組で論じることができなくなった。経済不況、公害、環境の悪化、移民問題、人種差別など、従来のイギリスのキリスト教倫理では考えることのなかった無数

82 H. Montefiore (ed.), *The Gospel and Contemporary Culture* (London, 1992).

83 J. Milbank, *Theology and Social Theory* (London, 1990).



の課題が浮上した。これに対しリベラルは世俗化の神学に倣って、非宗教社会の中に「神の現前」を見て、積極的な「社会問題」への取り組みを提唱したものの、時が経つにつれ、人々の心はそれにすっかり倦んでいた。そんなときに登場したのがハワーワスの言説である。保守的な教会、福音派系の人々は、社会問題や多元主義ではなく、むしろ教会のアイデンティティを「旅する神の民」とする彼の主張に、もろてをあげて賛同した。教会のなすべきことは、キリスト教共同体への帰属意識を高めることであって、移民の人権や貧困問題、社会保障の整備にあるのではない。こうして九〇年代までには、第二次世界大戦終結以来、イギリスの教会にあった社会倫理上のコンセンサスは、跡形もなく消え去ってしまった。

かつてイギリスでは産業革命時代、急速に都市化が進んだときに大きな宗教復興運動が起こり、福音的キリスト教が多くの大衆の心をつかんだ。そしてそのことが結果的に、社会的階級対立を和らげ、社会の変化に人々を順応させる効果をもった。しかし二十一世紀初頭、イギリスの宗教生活は世俗化の進行によって先細っており、かつてのような大規模な宗教復興は望めない。それでも福音派教会は社会的紐帯の回復の働きを担って、一定程度の成功を取めている。もっともラインホールド・ニーバーやウィリアム・テンブルと活躍したキリスト教倫理学の大御所、先にも言及したロナルド・プレストンによれば、イギリスの福音派は、いちおう多元主義を口にはするものの、内実は教会内だけに関わる分離主義と、反ヒューマニズムの色彩を強め、ますます現代に背を向けているという<sup>84</sup>。「信仰はたんなるヒューマニズムではない」「社会活動派のキリスト教はヒューマニズムに墮した」という保守福音派のヒューマニズム批判、それは西洋ヒューマニズムの根源にキリスト教的原理があることを無視している。共生が求められている現代の多元主義社会では、ハワーワス流の考え方はかえって排外主義の危険のほうが大きい、そうプレストンは警告するのが<sup>85</sup>。

84 Ronald Preston, *The Future of Christian Ethics* (London, 1983), p. 33.

85 Ronald Preston, *Church and Society in the Late Twentieth Century: The Economic*

## 5. ポストリベラル・現在の争点と問題

### キリスト教「近代以後」への処方箋

以上、本稿はフライ、リンドベック、ハワーワースと、三人のポストリベラル神学者の主要な言説を概観してきた。もちろんこの三人のほかにも多くのポストリベラル神学者がいるが、その主張や流儀にはかなりの幅がある。つまりポストリベラル神学者が一致団結しているかという点、必ずしもそうではない。いや、それどころかリンドベックとハワーワースの間ですら、かなりの批判のやりとりがあったし、フライにいたっては、そもそもポストリベラル神学者の範疇で括られるのを嫌った例もある。

しかしそうは言っても全体としては、ポストリベラル神学にはやはり一定の共通理解がある。共通した項目をあげるとすれば、まず(1)キリスト教の交換不可能性、いいかえるとキリスト教はイエス・キリストの物語が中心にして、他のいかなる物語とも交換できない、というキリスト教の独自性の提唱がある。それから次に(2)テキストとしての聖書の強調。すなわちポストリベラル神学者が現代の文芸諸理論の適用に熱心なのは、聖書物語の言語や文法、構造の特異性をきわだたせ、聖書の語りのユニークさを強調したいがためである。さらに(3)聖書の読解にあっては教会共同体の解釈が最優先することもあげられる。ポストリベラルがめざすのは聖書で育つ礼拝共同体である。もっと言えば、キリスト教は共同体の物語であって、個人の宗教感情の表現の場ではない。聖書の学びはたんに客観的な歴史知識の集積や本文批評をめざすのではなく、聖書をどう読めば、それが日常的な教会共同体の力になるのか、そこに関心の中心がある。とくにハワーワースは現代アメリカが抱える「袋小路」を突破する試みにあたり、キリスト教の「特質」(character)をもつ信仰者の共同体形成をもって、解決の道とする。最後に(4)バルト神学の再評価もポス

トリベラル派に共通した大事な点である。フライは『聖書的語りの侵蝕』で、近代以後の聖書解釈史を独自に分析し、その結果としてバルトに多くの共感を覚えた。またリンドベックも、エキュメニカル神学の経験、中世神学者トマス・アキナスの読み直しによって、教会伝統の回復という視点から、バルトに積極的な評価を与えている。

さて冒頭で紹介したように、ポストリベラル神学は発足当初、相当に強い反発を神学世界に巻き起こした。だがそれはいったいどのような批判だったのか。そうした批判はどこまで妥当しているのか。批判はポストリベラル神学者自身が当時充分に認識できていなかった点を突いているのか。それとも批判者の早飲み込みや、誤解だったのか。ポストリベラル神学者間の齟齬、不一致とは何か。最後にこうした諸点、現在も自然した議論が進行している、いくつかの批判と問題点について言及してみることにしよう。

### キリスト教内だけの「真理」でいいのか

ポストリベラル神学の評価で最も熱い論争を起こしたのは、やはりリンドベックの類型論である。リンドベックは、教理を真理の言説化とした「定理型」モデルを退け、それに替わるものとして、教理はコミュニティ（教会）の規則であるとの「文化・言語的」モデルを提案した<sup>86</sup>、反発と批判の最大が、真理の妥当性ということだった。つまりキリスト教の真理は、教会という特定の共同体の内側に通用すれば、それで満足すべきなのか。教会だけで物語っているだけでいいのか。教会の外の世界と真理性を争わないのは、自らが敗北主義を認めることではないのか。

繰り返せば、リンドベックは「定式命題論者」(propositionalists)、つまり教理を絶対的真理の言説とする立場を批判した。そしてそれに替えて「規約的」

---

86 リンドベックとフライの間にはこの点に関して理解のズレが微妙にある。フライは当初、リンドベックには強い不満をもって、聖書の物語は教会以外ではなんらの真理性をもたないのか、と批判した。しかし後期になるにつれて、リンドベックの立場にいつそう近づいたとみるのが妥当だろう。

(regulative) モデルを提唱し、教理は共同体の内部の信仰的ルールであると論じた。とすると教理をはじめキリスト教の神学というのは、ただちにキリスト教信者に通用するだけの、身内の言葉や規則を述べたただけなのか、聖書の福音は客観的真理ではないのか、という疑問が出てくるのは当たり前で、キリスト教正統主義、とくに改革派や福音派の保守神学者はそこを突いた。これではキリスト教の「客観的な神真理」の前提が素通りにされる、いや教理の「第一級の真理性」(first-order truth claim) さえないがしろになってしまう、と<sup>87</sup>。

リンドベックの真の敵はリベラルで、プロテスタント正統主義や新正統主義ではないから、この点ではお茶を濁さざるをえない。そこでトマス・アキナスの神学における「ささやかな認識」論を援用して、真理の客観性については明確な断言を避ける手に出た。つまり排他的に福音の真理性を主張する正統主義、伝統的キリスト教に対しては、あえてこれと争わないという戦術をとった。リンドベックが『教理の本質』において提案したのは、われわれ人間はトマス・アキナスに倣って、神の真理については謙虚で「つつましい認識」とどまろうということだった。人に神を語りつくすことはできない。よしんば語りえたとしても、それは神のほんのわずかであり、その言葉も誤りを犯している可能性がある。そんなことを考え始めればきりが無い。われわれは教会が告白する神の信条定式を守り、それを真理として生きることで満足すべきだ、それで充分ではないかと。

フライもこの点ではリンドベックに近いが、それでもリンドベックのように

87 これはまたリンドベックだけでなくフライと、福音的キリスト教のカール・ヘンリーとの論争点でもあった。See Carl F. Henry, "Narrative Theology: An Evangelical Appraisal," *Trinity Journal* 9 (Spring 1987): 19. 福音系キリスト教からのポストリベラル神学への批判は次を参照せよ。See Alister E. McGrath, "An Evangelical Evaluation of Postliberalism," in *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1996), 35-39. またその積極的な福音系の評価は次を参照せよ。See Bruce D. Marshall, "Absorbing the World: Christianity and the Universe of Truths," in *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, ed., Bruce D. Marshall (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), 69-102.

は割り切れない。そもそもイエスが復活したか否かを客観的に論じえる歴史資料がない、だから復活については「つつましい認識」に満足して、復活を信じる人々の間で真理として受け止められればそれでいい、とは言い切れない。「福音書が述べることのうちで、ある種の出来事については真実だったのではないか、と問いかけたい誘惑を禁じえない」。かれは全てではないにしても、復活の出来事のように、キリスト教の核になる部分については、歴史や一般理性と真理性を争うことに余地を残そうとした<sup>88</sup>。

そんなフライはまだ赦すとしても、リンドベックの「つつましい認識」論には、ハワーワス、デイビット・ケルゼイ、チャールス・ウッドらは大いに不満である。とりわけハワーワスは、キリスト教はただ信仰共同体だけの言説と言いつつ切り切ることでは済まされないと批判する。信仰共同体を出たところでは、キリスト教は歴史的にも存在論的にも真理性を要求できないのか、それはヴィットゲンシュタイン言語論の偏った読み方ではないか、と。ハワーワスが指摘するような、一蹴できない問題性がリンドベックの類型化には確かにある。保守福音系のピンノックは、リンドベックの三類型を、互いに排除しあうカテゴリーとしないで、教理は、真理の客観性も、内面の宗教経験も、そして教会内の規則もすべてを表わすものとすればいいではないかと提案する<sup>89</sup>。だがそれではリンドベックの斬新さがなくなり、かえって角をためて牛を殺すようなものだ。いずれにせよ、ポストリベラル神学はこの問題について、もっと明らかにすべき責務を負っている<sup>90</sup>。

88 Hans W. Frei, *The Identity of Christ*, p. 132.

89 Clark Pinnock, *Tracking the Maze: Finding Our Way through Modern Theology from an Evangelical Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990), 59.

90 フライはこの問題について興味深い応答をしている。Hans W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, Oxford, 1993, pp. 210–11. もし神を客観的に指し示すものか否かで選択であれば、もちろん可能である。それはキリストの死と復活という歴史的な現実にあらわされている。しかしフライは「歴史的な現実」とか「客観的に指し示すもの」とかいう哲学上の議論一般になると、それこそ哲学者自身らも定義や可能性においてばらばらで、そうした議論にキリスト教神学は左右されるべきではない。そこでフライは神学というコンテキストでは、こうした用語を定義していくことに消極的で（かれによれば、この罫に陥ったのがエヴァ

### だが教会の読みだけで充分か？

ポストリベラル神学の強みはなんといってもキリスト教に共同体の言語や規則が重要なことを改めて認識させた点にある。とくに教会という信仰のコミュニティの重要性に、最新の言語学、社会学などの成果を援用しつつ、改めて神学の関心事にした意義は大きい。

ポストリベラル神学者が、現代のキリスト教は、共同体としての教会の言葉を深める基礎作業を怠っていると考えていることは、すでに幾度か述べた。六〇年代中盤以降、リベラリズムの風潮に押されて、アメリカの主流教会は平和だの人権だのとそればかりにかまけ、足元の教会の信仰や訓練を疎かにしてしまった。大学の宗教学の講座にしても、内容はキリスト教や聖書を規範とせず、人間一般の宗教体験、諸宗教の比較や新宗教現象の解説や分析に終始している。だがキリスト教が本当に力となるのは、信仰共同体の徹底した訓練と、そこで読まれるテキストの伝統的読解によってである。リベラル神学は個性の尊重や、共生社会、価値観の多様性、諸宗教の対話と、心地よい言葉を投げるだけで、少しも聖書的な建徳、道徳的指針を教えない。そんなことで教会も家庭も社会もまとまるわけがない。今必要なのは自信をもってひとつに結束することだ。そのためにこそ聖書と教会の伝統の強化が必要だ。聖書を信仰共同体のニーズに従って読み、教会のキリスト教的美徳を復興する——細かな議論を抜きにすれば、これがフライ、リンドベック、ハワーワスが示すポストリベラル神学、すなわち「自由神学以後」のキリスト教の処方箋である。

当然のことながら、ポストリベラル神学、あるいは「物語の神学」は教会には魅力的である。その聖書重視と伝統尊重のパラダイムは、牧師や信徒の眼に説得的に映るにちがいない。それに教会という信仰現場をあらためて認識させてくれるし、聖書を神学的に読むことでも大きな勇気づけになる。とくに聖書の歴史批評学や文献批判が教会と離れた場で多く行われ、しかもそうした客観/中立な「学問的」読解に牧師も信徒も引きずられるかたちで、「聖書が沈黙さ

---

ンジュリカル神学やリベラル修正神学なのだが) 哲学からの神学的な独立を主張している。

せられている」(フライ)とすれば、不幸と言わざるをえない。

だが問題は、教会が聖書を誤読するときに、それを正す視点をどこから得るか、ということである。ポストリベラルは教会の外ではなく「内の必要」に徹して聖書を読むべきだと提唱する。しかし教会が読みを誤らないとはかぎらない。いやそれどころか教会が聖書を読みたいように読み、神学も教会内の課題に専念するとき、狭窄になって道を誤った事例は数多くある。

欧米キリスト教圏の長い奴隷制度史を挙げるまでもなく、ごく最近まで南アフリカの改革派教会は、アパルトヘイトを聖書的にも教会伝統的にも正しい、と論じて頑として自説を曲げなかった。カトリック教会は今も伝統の名のゆえに女性を聖職者にせず、多くの福音系諸教会は「聖書そのもの」を規範にして、女性の服従を美德として奨励している。加えて同性愛者に対する偏見を、聖書を楯にして譲らない教会人もあまたいる。キリスト教西洋の奴隷廃止も、今日の教会女性の解放、同性愛者への差別是正も、残念なことに教会内の自浄努力ではなく、教会外からの厳しい問いと批判によってである。「神の啓示」を鸚鵡返しにし、教会の伝統を「権威の館」(ファーレイ)にすれば、それで一件落着というわけにはいかない。必要なのは聖書の釈義も伝統も批判的に捉えかえすことである。とりわけ都市の知的中産階層というかぎられた社会層を基盤にする日本の教会のような場合、批判的視点はいったいどうすれば確保されるのだろうか。教会内の読みに徹するポストリベラル神学の「教会中心主義」を採ったとき、小ブルジョア市民的でない聖書釈義や、教会伝統の反省的捉えかえしは、どうすれば可能になるというのだろうか。

### 物語の複数解釈を許すべきではないのか

現代聖書学の新しい方法の波は、フェミニスト解釈学から脱構築理論の適用まで、聖書には実に多彩な物語があることを改めて浮き彫りにした。いや聖書には多様な物語があるだけではない、物語が互いに相反し矛盾することも白日のもとに曝け出している。

ポストモダンの文芸批評はかなり早い時期から、物語が終始一貫したロジッ

クで構成されるという主張には深い疑惑を抱いてきた。そしていかに数多くの相や次元が物語を構成しているかを明らかにし、物語は内容的に単一な括りにすることではないと論じてきた。そして最近ではさらに進んで、ポストモダン批評の初期に一世を風靡した、客観的で「リアリスティックな小説」作法さえ疑わしいとされるにまでになった。さて、ポストリベラル神学はかなりの部分を現代文芸批評に依拠し、とくにリンドベックは再三再四「物語の語り口と用法を教える文法」として、現代の文芸理論に注目することを隠してこなかった<sup>91</sup>。

ポストリベラル神学の主張は、どこにも通用する普遍的合理などはない、だから特定なコミュニティの物語に集中して、それを大切にすべきだということにある。これこそポストリベラル神学のポストモダンたるゆえんである。ところが本家本元のポストモダンの理論家らが、物語はひとつの解釈に拠らない、解釈はいろいろあるし、むしろそうしなければならないと論じ始めたのである。はたしてポストリベラル神学者が、相変わらず聖書は「教会の書物」「教会の物語」として読まれねばならないと主張しているのを聞いたなら、本家本元はそれに大きな疑問符をつけるにちがいない。聖書の多元的解釈を提唱する修正神学者トレーシーは、ポストリベラルの主張を批判して、端的にこうその事情を述べている。

言語研究における構造主義とポスト構造主義の最近の研究動向は、……言語の解釈分析で台無しにされた統一を、言語の体系的読解で回復できる、そう構造主義者が主張していたことが幻想でしかないことを暴露している<sup>92</sup>。

つまりトレーシーは解釈に幅をもたせて異なった方法と異なった接近方法を聖書に加えるのは当然だと論じるのである。

また聖書を教会の書物として限定することは、「無/神学」を提唱するマーク・

91 Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p. 80.

92 Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p. 60.



テイラーによっても、脱構築のポストモダンの視点から激しく批判されている。テイラーからすれば、聖書であれ何であれ、ひとつの書物に特権的で「正典的」地位を独占させることは、デリダが批判する「ロゴス中心主義」(logocentric) そのものをうみだし、「閉じた自己完結性」に陥って、必ずや他に対して抑圧的になる。無/神学はそれを極力避けるためにこそ漂流と脱構築を唱えて、「宗教的構想力の新たな地平」を拓こうと努力してきた<sup>93</sup>。それなのにポストリベラル神学者らは時代に逆行して、聖書を教会の書物として人々の手から奪い上げ、あまつさえ「規範、正典にすることで規制しようとする」権威主義をキリスト教に復興させようとしている。こうした「規制」(regula)は聖書の福音そのものを抹殺し、キリスト教を組織と制度、信仰告白、伝統の墨守の宗教にして抑圧的になるにちがいない、ということになる<sup>94</sup>。

デイヴィッド・カミツカは、ハンス・フライに師事した日系三世の新進気鋭な神学者だが、彼は無/神学には賛同しないものの、こうしたテイラーの指摘はむげに一蹴することはできない、と論じている<sup>95</sup>。もちろんテイラーの脱構築の神学によるポストリベラル批判は、神学的にも信仰的にもすべて生産的というわけではない。だが問題はポストリベラル神学が、本音のところ、どこまで物語解釈の多様性を寛容するのか、そのことがどうも曖昧である。「教会の物語」という領域に、いったいどの程度まで本気に複数の解釈、傍系の主張、教派の違う共同体の解釈などを認めようとしているのだろう。とくに日本のような教会外に物語が多々あるところでは、キリスト教に関係しない人々や、仏教などの他宗教者の物語はどこまで、どのように用いることができるのだろうか。ポストリベラル神学の物語解釈はただの方法の提言だけではなく、こうした諸点でも実際に納得できるかたちで示さねばならない。

93 Mark C. Taylor, *Erving: A Postmodern A/Theology* (University of Chicago Press, 1984), pp. 6, 11. 「漂流」という略喩は、テイラーの無/神学が直線的でも組織体系的でもなく、「過渡的」「ノマディック」(遊牧的)な性格をもつことを示している(11頁を見よ)。

94 Mark C. Taylor, *Erving*, p. 88.

95 David G. Kamitsuka, *Theology and Contemporary Culture: Liberation, Postliberal and Revisionary Perspectives* (Cambridge: University Press, 1999), p. 110.

### ポストリベラルは排他的セクト主義か

この問題に運動するのが、ポストリベラル神学は狭い「セクト主義」ではないのか、という批判である。

ハワーwsが、キリスト教の傍流、アナ・バプテストに着目するメノナイトの倫理学者ジョン・ハワード・ヨーダーから多くを学んでいることはよく知られているし、彼自身もそのことを隠していない。さてハワーwsがヨーダーに刺激され、ウィリアム・ウィリモンと一緒に書いた『旅する神の民』で、かれは、今日のアメリカではキリスト教がかつてのような、社会全体を取りまとめる精神的影響力を失ってしまった、しかしこれは教会が本来の姿を取り戻すためには良いことだ、と開口一番そう主張した。かつてリンドベックは教会が「閉じた集団となって・・・世とは一線を劃した信仰を維持することが必要」<sup>96</sup>と論じて、一種の「社会セクト主義」<sup>97</sup>を提唱したことがあった。ハワーwsもほぼそれに同調し、教会の責任はまずもって教会そのものにおいて社会にではない、と公言するのである<sup>98</sup>。

ポストリベラルの批判者は、これをもって教会の社会的責任の放棄、世から逃避する宗教セクト主義と猛烈に反発した。それでは教会はもはや公的な場、教会外の世界に何らの声もあげられない密教集団になるではないか、と<sup>99</sup>。

トレーシーはその急先鋒である。かれはポストリベラル神学者を排外的、党派的な「信条主義」と断じ、リンドベックたちは公の場に出て来て、そこで互いに道理に適った議論をするということを放棄したと痛烈に批判した。リンドベックとトレーシーとでは方法論からして犬猿の仲だから、こうした批判は当然予想されるところである。しかし最近では、そう批判するのはなにもリベラル修正神学者やその同調者だけに限られなくなった。ポストリベラル神学は、

96 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, p. 78.

97 George A. Lindbeck, "The sectarian future of the church," in Joseph P. Whelan ed., *The God Experience* New York, 1971, pp. 226-43.

98 Stanley Hauerwas, *A Community of Character* (Notre Dame, IN, 1981), p. 10.

99 たとえばケルゼイの批判がある。See David H. Kelsey, "Church Discourse and Public Realm," in *Theology and Dialogue*, 7-34.

世界の多元化に逆行して、キリスト教の弁証にまるで無関心、いや他宗教や世界と対話することさえ反対している、と見られるようになった。たとえばごく最近、リチャード・リンツはトレーシーとリンドベックを対比的に論じ、トレーシーが「一般に認知されうる規範」でもってキリスト教を弁じようとしているのに、リンドベックのほうはその必要をまるで認めない、これでは対話の糸口すらないではないか、と音を上げてしまった<sup>100</sup>。いやリンドベックにかぎらない、ポストリベラルの神学者は教会という土俵を一步も離れず、「自身の主張を一般世界に向けて納得いくよう説明する」ことを一切棄てた、これではあまりに無責任ではないかと、リンツはいたく辛口である。

ハワーワスはリンドベックと少し趣きを異にして、このセクト主義という批判に対して、繰り返しそれは誤解だと弁明する<sup>101</sup>。またハワーワスに同情的な人々も、非難は性急すぎると論じ、キリスト教平和主義者、社会主義者、初期クウェーカーは自身の信条に固執することで、かえって社会に貢献したではないかと反駁した。たしかにウェーバーの類型論でいえば、「セクト」型のキリスト教がときには主流プロテスタント教会以上に、非暴力運動、非戦、奴隷制廃止などに関わって、「世の光」「地の塩」になった歴史的事実は争えない。

だがアメリカはハワーワスが言うような、キリスト者が「異邦人」少数者になった社会ではまるでないのではないか。キリスト教が人々に理解してもらえず、まるで宇宙人の言葉のようになったなどとはいえない現実がある。近年のワールド・トレード・センターのテロ事件後のアメリカ国民の反応が示すように、大統領も市民も広く、アメリカの国家と社会の要はキリスト教だと信じて疑わない。それゆえにむしろ必要なのは、自分たちはエイリアンになったなどと手をひかず、「非党派的」でありつつ社会的責任を、アメリカという共同体

---

100 Richard Lints, "The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?" *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993), pp. 658, 673.

101 See Hauerwas, *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living In Between* (Durham, N.C.: Labyrinth, 1988), 7-8; Hauerwas and William Willimon, *Where Alien Residents Live: Exercises for Christian Practice* (Nashville: Abingdon, 1996), 29-45.

に果たすことではないのか。

そのほか、ポストリベラル神学には数々の批判や疑問が寄せられている。ポストリベラル神学とは、そもそもプロテスタント保守福音派、正統主義や新正統主義の神学とどこがどちらがうのか。何をもち「リベラル」と定義し、それをどう「克服した」と論じるのか、それがよくわからないという批判もある<sup>102</sup>。たしかにキリスト教の特異性、教会共同体の特質の強調は、多くの牧師や神学者にとって好ましく、それなりの需要も市場もあるだろう。なにはともあれ、キリスト教信仰と世界とを区別し、われわれは世俗に埋没しない、特別な美德をもっていると、立場を鮮明に際立たせるのは魅力的なやり方だ。だがそれではポストリベラルは従来の正統主義とどこがどう違うのか。もし正統主義なら正統主義と率直に言えばいいではないか。もしイエス・キリストの歴史的出来事が普遍的な救済を意味するというのなら、それは正統主義ではないか。バルトはその点率直だった。他方、もしそうでなくて、キリスト教の優越性、絶対性を唱えないというのなら、福音的保守は、それはポストリベラルでも何でもない、ただのリベラルの亜種にすぎないと一蹴するにちがいないのである。

## 6. 終わりに・ポストリベラル神学の可能性

しっかりしたキリスト教のアイデンティティが大切だ、共同体への帰属心を高めることが肝心だ、そう論じて大きく右旋回したポストリベラル神学。それがこれほどまで波紋を広げたのは、現代アメリカのキリスト教、とりわけ主流教会がどこに進むべきか、その羅針盤を見失ってしまったという思いが広くあったからだった。六十年代後半のリベラル、あるいはラディカリズムの風潮だけに責任を負わせきれないものの、リンドベックやフライ、ハワーワスはそ

<sup>102</sup> James M. Gustafson, "Just What Is 'Postliberal' Theology?" in *The Christian Century*, March 24-31, 1999, pp. 353-355. なおグスタフソンはアトランタのエモリー大学の比較宗教・人文科教授で現在は定年退職している。

れらが根本的な病根だと捉えて、ポストリベラルすなわち「リベラル以後」のキリスト教を試みた。今、規範的なキリスト教の教理と信仰告白はないがしろにされ、信徒の倫理全体が危機に陥っている。ポストリベラル神学者にしてみれば、問題はたんに信仰の危機だけではなく、どこに真のキリスト教的「文法」をおけばいいのか、といったことでもあった。そしてその結果、かれらが結論として得たものがバルトの再評価であり、イスラエルとイエス・キリストの「密度濃い」聖書物語の強調、教会伝統によって解釈する神の啓示物語への復帰ということだった。

現在、ポストリベラル神学は第二世代に入りつつある。フライは八八年に急死し、リンドベックも九三年にイエールを定年退職して第一線を退いた。ダンナーのような他の有力なポストリベラル第一世代も去りつつあるし、イエールそのものがすでにポストリベラル神学の中心ではなくなって久しい。そんな中、ハーワースは相変わらず元気で、ポストリベラルでは最も知名度の高い神学者になっているものの、第二世代の時代が確実にやってきている。

日本ではポストリベラルの教科書ともいうべき、リンドベックの『教理の本質』もようやく最近になって翻訳・出版された。しかし八〇年代に最も影響力があったハンス・フライの『イエス・キリストのアイデンティティ』『聖書読解の侵蝕』の二冊はついに和訳されることなく、わずかに論文のかたちをとった間接的な紹介によって、一部の研究者の間にその名が知られているにすぎない。

ポストリベラル神学を受容に関しては考えなければならない、日本には日本なりの事情が多々ある。そのひとつはキリスト教の弁証の問題である。ポストリベラル神学は世俗化や多元化によって、キリスト教のアイデンティティが危機に瀕した欧米の状況下で、それではいけない、もう一度伝統に立ち返れと訴えて登場したキリスト教である。だからハーワースがアメリカだけでなくヨーロッパ、とりわけイギリスで歓迎されたのも頷ける。そこでは世俗化の進行、移民文化との摩擦、教会の衰退が著しいからだ。

しかし日本の教会事情はこれとは百八十度異なる。日本の教会の課題は、キ

リスト教が文化や社会の土台にあって、それが世俗化や移民流入によって衰退するというのではなく、これからキリスト教をどう伝道していくかがなお大きな問題になる地である。仏教や儒教、あるいは数々の新宗教、新・新宗教がひしめきあい、せめぎあう宗教文化的土壌のなかで、「なぜキリスト教なのか」の弁証は不可欠な神学要件になっている。

スイスの新正統主義神学者エーミル・ブルンナーは戦後まもない数年間を、大学で教鞭をとるために日本に滞在し、非キリスト教文化に生きる学生に講義をするという、それまでの彼にはまるでなかった経験をした。そのことを通してブルンナーは、日本でキリスト教の弁証学が絶対不可欠なこと、諸宗教とキリスト教との「接点」(Anknüpfungspunkt)の模索が大切なことを痛感した。バルトとの相違があるとはいえ、イエス・キリストの啓示から始まるブルンナーも、欧米と日本との宗教文化的コンテクストの違いを認知せざるをえなかったのである。

ポストリベラルの神学者たちは、キリストの共同体に専念しろ、弁証なんかにかまけるなと主張する。そして宗教対話や多元主義が問題ではない、大切なのは教会の中核の形成だと論じきる。なるほど欧米ではそれでいいだろうが、さて日本ではどうだろう。そうでなくとも「敷居が高い」日本の教会のこと、せっかくの「物語」の提唱も注意を怠れば、ますます内向きの論理になりはしないだろうか。

もっともリンドベックは、ポストリベラル神学が問題にするのは西洋キリスト教の危機であって、第三世界など非欧米の教会は、まだ古いタイプの「宣教師から教えられた神学」で充分間に合っている、だからポストリベラルを問題にするまでもない、とそっけなく肩すかしをするのだが。

教会的な観点からすれば、日本でもポストリベラル神学の聖書重視、伝統尊重のパラダイムが多くの牧師や信徒には魅力的に映るだろう。教会という共同体の性格を強調して、聖書を神学的に読むという点で、それは大きな示唆に富んでいるし、かりに日本でも聖書の歴史批評研究が教会の場と離れたかたちで行われ、そうした「学問的」読解に引きずられて聖書が沈黙させられていると

すれば、それは不幸といわざるをえないからだ。

最後に、ポストリベラル神学はこれまでずいぶんと批判に晒されてきたことは再三述べた。いわくポストリベラルは神学ゲットーへの立て籠もり主義、多様性と多元主義の時代的趨勢から退却した対話放棄の神学とか、いろいろな批判と非難があった。たしかにポストリベラル神学がキリスト教の伝統にいっそう忠実であることを追求しようとする気持ちはわかる。また社会科学や哲学とか、野心的に現代の諸学科と対話を開こうとしていることも評価できる。にもかかわらず神学が諸学科の文化的な規範やアカデミズムの基準にあまりに従属しているとの現状を批判するあまり、神学が学問の「女王」、諸科学はその「端女」といった中世風のパラダイムが現実に通用すると本気で考えているのかと、疑わしく思っている人がいるのも事実である<sup>103</sup>。つまりポストリベラル神学に対して神経質になっている人々も多く出てきているわけで、ポストリベラル神学者がそれらの批判を誤解ならば誤解として正し、なお争点を外に対しても明確にしていく対話的努力は、最低限必要なことではないかと思うのである。

## 参考文献表

### ハンス・フライ

—————*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth Century Hermeneutics* (1974).

—————*The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* 1975.

—————*Types of Christian Theology*, George Hunsinger and William C. Placher eds., 1992.

—————*Theology and Narratives: Selected Essays*, ed. George Hunsinger and William C. Placher (New York: Oxford University Press, 1993). フライの主要論文を

<sup>103</sup> George Hunsinger, "Where the battle rages: confessing Christian in America today," *Dialog*, 26 (1987), pp. 264-74; William C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God* (Louisville, KY, 1994).

収録。プレーチャーによるフライの生涯の解説その思想的発展の分析、ハンジガーの「神学者としてのハンス・フライ」を含む。

### フライの二次資料

*Modern Theology* 8 (1992), 103-204. 神学雑誌におけるフライ分析の一級論文各種。

### ジョージ・リンドベック

—————*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984.

『教理の本質』田丸徳善監修、星川啓慈他訳、ヨルダン社、2003年

—————“The Story-Shaped Church,” in Garrett Green, ed., *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, 1988.

—————“Scripture, Consensus, and Community,” in R. J. Neuhaus, ed., *Biblical Interpretation in Crisis*. 1989.

### リンドベックの二次資料

Bruce D. Marshall, ed., *Theology in Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*. 1990.

Hans W. Frei, “George Lindbeck and the Nature of Doctrine,” in Marshall, ed., *Theology and Dialogue*. 1990.

*The Thomist*, 49 (1985), 392-472.

*Modern Theology*, 4 (1988), 107-209.

Phillips, D. Z. *Faith After Foundationalism: Critiques and Alternatives* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995). 一五章、一六章に新ヴィットゲンシュタイン主義者によるリンドベック『教理の本質』の批判。

### スタンリー・ハワーウス

—————*Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics* (1977).

—————*A Community of Character* (Notre Dame, 1985).

—————*The Peaceable Kingdom* (1983).

—————*Against the Nations* (Minneapolis, 1985).

—————*Suffering Presence* (1986).

—————and L. George Jones. *Why Narrative? Readings in Narrative Theology* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1989). ポストリベラル神学との関連で「物語の神学」を探るのに重要な小論文を含む。

—————*The Truth About God: The Ten Commandments in Christian Life* [『神の真理・キリスト教的生における十戒』S. M. ハワーウス, W. H. ウィリモン著、東方敬



信、伊藤悟訳、東京、新教出版社、2001〕

—————*Christians Among The Virtues* [『美德の中のキリスト者・美德の倫理学との神学的対話』S. ハワーフス, C. ピンチス著；東方敬信訳（東京、教文館、1997）]

—————*Resident Aliens* [『旅する神の民・「キリスト教国アメリカ」への挑戦状』S. ハワーフス, W. H. ウィリモン著、東方敬信、伊藤悟訳（東京、教文館、1999）]

### 他のポストリベラル神学者

William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Louisville, Ky., Westminster/John Knox Press, 1989). ポストリベラル神学に資料的に多く言及しつつ、現代神学の新たな多元的コンテクストを探る。

—————“Postliberal Theology.” in *The Modern Theologians*, II, ed. David F. Ford (Oxford: Basil Blackwell, 1997), pp. 115–128.

### 他の研究書・関連文献

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, repr. 1984.

Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. William Trask, 1953/1974.

Garrett Green, ed., *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, 1987.

Wallace, Mark I., *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990). イェール学派のポストリベラル神学批判。

東方敬信 『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年