

## アガペーとは何か (4)―(7)

ステフエン・G・ポスト

(佐々木 勝彦訳)

### (4)

——宗教的養育としての隣人愛——

「われわれは今や、『愛の戒めの最初の部分』の、人道主義者による削除の完全な意味——それは、人間とその業の正しい秩序づけに影響を与える大きな危険性をはらんでいる——を目の当たりにしている」(マックス・シェーラー)。

愛が隣人のためになすこととは何か。ジーン・アウトカは、隣人愛の目的は三つあると書いている。第一に、隣人は「神関係」へと向かうように励まされる。ここでアウトカは、宣教の証人としての役割に関するバルトの強調に言及している。第二に、隣人

は、食料、避難所、衣服などの提供を通して物質的に助けられる。第三に、隣人の自由は尊重され、促進されるべきである [1972, 263-67]。これらの三つの目的はいかにしてバランスをとろうのか、それは大変複雑な問題である。なぜならそれぞれが、隣人の「よく生きること (well-being)」に積極的に貢献するからである。物質的な福祉 (wellfare) と被造物としての自由は、「神関係」よりも相対的に重要でないなどということをもってなされていく示唆せず、わたしは幾人かの人びとによってなされている次のような主張を慎重に吟味したいと思う。つまりそれは、現代の文献において、隣人愛の最初の目的の価値が低くみられているとの主張である。例えばアウトカ自身は、「神との関係における自覚的な生き方」は、「アガペーをこの上なく明確に際立たせるもの」としてこれまでしばしば十分に主張されてきたと書いているが、自分の研究

においてはこのことを強調していない [1972, 263]。

要するに、以下の議論は、隣人愛の現代的理解に漸次的世俗化がみられるので、何らかの修正が必要であるとの命題に焦点を合わせている。隣人愛のすべての次元の回復が、今日、この時代に可能なかどうか、それは不確かである——隣人を自由な仕方と神との交わりに招き入れることの重要性は、いくつかの新しい「神のモデル」の助けをかりて回復されるにちがいない、とわたしは示唆しているにもかかわらず。まず世俗化の問題を取り扱い、次にわたしは、部分的であるがいくつか建設的な解決について論ずる予定である。

### 宗教的養育と隣人愛の内容

「宗教的養育 (nurture: 「養成」「教育)」という言葉で、わたしは、自分を、隣人愛へと促す神と「再び結合すること」を表現しようとしている。「宗教的養育」という用語は、アウグスティヌスの思想の《カリタス》の伝統とプロテスタントイズムによって明確にされた福音的「証人」という概念の双方を含むと考えられている。それは、人間は神関係の回復を通して真の成就をみいだすという中心点を確言する預言者やあらゆる宗教的伝統のユダヤ的遺産も含んでいる。それは、ホリス・ブッシュネル [1802-1876]

から借用した用語である——わたしはそれを広い意味で、またブッシュネルのいかなる特徴 (1861) も含めずに用いているにもかかわらず。この用法のすぐれている点は、次のことにある。つまり、普遍性のその高いレベルのゆえに、福音主義、カリタスなどの特殊な意味に関する論争を乗り越えることができることにある。

ジョン・パスモアは、隣人愛に関する西欧のより広範な宗教的見解を次のように手際よく要約している。「隣人愛は宣教的愛である。隣人に対する真の愛の本質は、『彼らを』神のもとへ連れて行くこと」(1970, 90)にある。この伝統的パースペクティヴは宗教的養育を前面に出している。隣人愛は明らかに、愛の戒めの前半部、つまり、心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして神を愛しなさいという戒めによって駆り立てられる。イエスの教えのなかで繰り返されるあの偉大なユダヤ教のシエマ(申命記六・四-九)は、他者を自分自身のように愛しなさいという厳密に形式的な規定のためのもつとも本質的で実質的な内容を提供していた。しかし一八世紀になるとその伝統的見解は変わって行った、とパスモアは書いている。つまり啓蒙思想家たちは「熱狂主義」とその諸々の破壊の結果に疲れてしまい、「教会の人びとでさえ」慈愛 (benevolence) の教理を「世俗的レベル」で捉えるようになった。パスモアが結論づけているように、「一七世紀の道徳家たちにとっ

て人間の第一の義務は神に向けられていたが、一八世紀の後継者たちにとってそれは人間に向けられている」(1970, 155)。「宣教的愛」の価値のこの相対的な切り下げは、理解することができる。なぜならたしかにキリスト教は時どき至福に満ちたヴィジョンを強調したが、人間の自由も物質的福祉もほとんど無視してきたからである。啓蒙主義以前の時代の宗教的熱狂主義と、それが生み出した暴力に対するヴォルテールの攻撃に対し、ひとはだれでも容易に同意することができる。ヴォルテールの考えていた解決とは哲学的精神であり、それは徐々に広がり、最終的に人間の習慣を馴致して、「病」の発生を食い止めるはずであった。そしてわれわれは、小作農たちを飢えさせることにより手に入れた天の至福の約束を非難するルターに従う人びとも味方することができ。このような感情は、疑いもなく隣人愛の世俗化に貢献した。すなわち、

対照的に、慈善は、世俗的レベルにおいて鍵となる徳であるということにすべてのひとが同意するように思われた。そして「自分の隣人を愛しなさい」との聖書の命令により、寛容な心をもつキリスト者は、この点について理神論者や世俗主義者と同じであると感ずることができた——彼らはさしあたり、これが第二の戒めにすぎないことを忘れていた(1970, 155)。

アガペーとは何か(4)―(7)

たしかに、隣人愛の世俗化は、後に挑戦を受けることになった——おそらくもっとも激しく挑戦したのはジョン・エドワーズである——が、隣人の物質的福祉が、愛が自由においてなすべきことをますます規定するようになった。

振り子がこの方向に動いてきたことを、嘆き悲しむべきではない。なぜならあらゆるテーゼは、そのアンチテーゼを呼び起こすからである。自由も、物質的福祉も、歴史的には、それにふさわしい敬意を受けてこなかった。アウグスティヌスは、イエスのひとつの譬えを借りて、たとえ歪曲がないとは言えないとしても、隣人愛は「彼らに参加するように強い」なければならぬと主張し、諸々の自然的必要性にほとんど卓越性を認めなかった。オリヴァー・O・ドノヴァンは、こう述べている。

アウグスティヌスは、隣人愛の内容について詳述するさいに、隣人がもつと考えられる肉体や魂の自然的必要性に顕著な卓越性を認めていない。実践的意味において、隣人愛は福音主義的なものである。彼はひとりの人間であり、人びとは彼らの祝福を神のうちにみいだす。われわれが彼に提供することができる、永続的に重要な唯一の奉仕は、彼をあの至福へと導くことである(1980, 112)。

真の自己愛と神への愛は共存し、隣人愛は他者を神へと高めるというアウグスティヌスの命題の回復がたとえほど望まれるとしても、肉体と魂の自然的必要性は、カリタスが提供するよりもさらに真剣に考慮する価値がある。しかしながら他方で、食べ物、飲み物、避難所、衣服、そして健康をあまりに真剣に考え過ぎて、「永続的に重要な奉仕」が引き波にさらわれてしまうこともありうる。そして当然、隣人愛の世俗化に反対する知的反動が現れてくるであろう。

「その律法の後半部は、もしも前半部が削除されるならば、妄想であり、いかさまであることは明らかである」(Fairchild 1968, II)に引用されている)とT・S・エリオットは書いた。この言葉は議論を呼び、激しく非難されている。エリオットは、おびただしい数の詩の中で、隣人愛と世俗化の問題を取り上げている——彼の本当に有名な詞、Choruses From “The Rock”も含めて。

我らは如何にして隣人を愛しうるのか? ……

汝、隅の親石を適切に据えたりしか? 汝、それを忘れたりしか?  
か?

人と人との緊密な関係について語れども、人と神の関係については語らず (1936, 112)。

エリオットは、神を愛しなさいという戒めが隣人愛の戒めの必要条件であることを首尾一貫して主張した。後者は、その権威と内容を前者から引き出すのであり、前者がなければ、後者は宗教的命令ではなく、倫理的命令にすぎなくなるであろう。「神中心的博愛 (charity)」と「人間中心的博愛」を比較して、エリオットは前者を擁護する。

エリオットの同情・同感 (sympathy) は、彼の神祕主義的傾向と、「感傷主義的人道主義」および「世俗化されたプロテスタントイズム」に対する彼の疑念によって支えられている。彼の詩は、「道徳的洞察力にとってあまりに明るすぎる」天上の「光」に対する感動の言葉に満ちている。すなわち彼はこの地上の世界を、「不毛で空疎なもの」、人間が「苦惱しつつ神に向かつて」呻くところとみなした (1936, 118)。幸せは「あれこれと駆り立てられる仕方」ただ上へと向かう幻からやつてくる。人間の人格性は神との交わりと、またこの交わりに与る他者との交わりのかでのみ成就されうる。このように、隣人を愛することは、隣人が上昇するためにへりくだることである。

エリオットが極端な反動の役割を演じ、物質的福祉よりも隣人の宗教的義務に関心をもっていることは疑いがないであろう。しかし彼の考え方は重要な調整案を提示している。そして彼は、たったひとりで論争しているわけではない。

もうひとりの英国国教会員であるケネス・E・カークは一九二八年の『パンプトン講義』の中で、次のように論じた。

さらにまた、次のことが認められなければならない。つまり種々の理由で、キリスト教はその憲章ともいべきこの基本的超自然主義をしばしば忘れ、他の諸々の道徳的体系のなかのひとつの体系として提示されることを受け入れ、宗教的要素を、その倫理的図式に塗られた単なる情動的色彩に変えてしまった(1932, x)。

カークは、自分たちの諸々の倫理体系を「人間の友愛(Brotherhood)」に基づいて打ち立てる「キリスト教倫理の近代の解釈者たち」に疑念を抱いている。なぜなら彼らは依然として「神をみること(the vision of God)」に疑いをもっているからである。彼はほとんど将来を楽観的にみていない。なぜなら、今日、『最高善』という宗教的教理を真剣に受けとめるひとは、ほとんどいないからである。「世俗的職業に縛りつけられた、神秘的でない平凡な男女の大多数にとって、理想とは、退屈であると同時に実現不可能なものではないのか?」(1932, 2)。たとえばほど悲観主義が求められ、叫ばれようとも、カークは次のことを力説する。つまり「自分自身の心の愚かさ」と隣人の諸々の必要性の双方に対する洞察を獲得するために」(1932, 445)、『歴史的キリスト教は、神に

目を向けることが大切であることを強調し続けてきた。もしも隣人が、至福を与える幻に引き込まれうるなら、彼あるいは彼女の真の幸せはかなえられ、次に隣人は「すべてを神のうちに——神の目をもつかのように——『永遠の相のもとに』」(1932, 446)みることができるようになる。エリオットと同じくカークは、隣人は、神関係にあまり力点を置かず適切に遇されうるといふ一般的に受け入れられている仮定にうろたえた。この嘆きにはたしかにある知恵が含まれている。

反世俗主義的立場をとる論客のこのリストを拡大することは可能であるが、最終的にわたしはだれよりも激しい人物、マックス・シェーラーを取り上げたいと思う。一九一七年になされた講演『キリスト教的愛と二十世紀』の中で、シェーラーは、キリスト教倫理の「破産」に対する憤りを表現した。特に彼は、「愛の戒め」を「幸福道徳というミルクと水」(1921] 1960, 363)に薄める傾向に対して警告を発した。近代の「ヒューマニズム」は「啓蒙主義の時代に特別な力をもって」(1921] 1960, 367)神への愛に反対した。この点に言及しているシェーラーの文章をそのまま引用しておく。

新しい「ひとの愛」(この場合、「男の愛」のみ)ということにより主に思い描かれているのは、もはや、彼の目にみえぬ精神、

彼の魂、彼の救い、——これらは、すべての神の子たちの救いに連带的に「著者注：たとえ奇妙であれ、「連带的に (solidarity)」という語は英訳者が用いているものである」含まれ、彼の完全と幸福の条件としては付随的な位置を占める彼の身体的福祉もここに含まれている——ではない。……それは外的現象としての人間を、つまり彼の肉体的感覺的幸福を心に描いている。そしてそれはますますこの幸福を、真の精神的財の客觀的ヒエラルキーから切り離して心に描いている。……否！今や愛は、ひとや諸々の社会集団の福祉と肉体的感覺的満足を促進する手段として、間接的にのみ価値があるように思われる。もちろんキリスト教的見解においてさえ、われわれはあらゆるときにわれわれの社会福祉を、公衆衛生やその他の点で、経済的に、社会的に促進させようとするべきである。……しかし結局われわれは、ひとの《靈的》人格のために福祉を増進すべきなのである ([1921] 1960, 367)。

人間の精神的様相 (aspect) を見落とす自己の哲学は、必然的に隣人における神との交わりの養育を軽視する結果に陥った。「《愛の戒めの最初の部分》の人道主義的削除」は、隣人愛の完全な内容を覆い隠すという結果を招いた。そしてこの展開は、「神に対する一種の抑圧された憎悪、神とその秩序に対する自覚的反乱」 ([1921] 1960, 368) に到達する。隣人愛の世俗化の中で、われわ

れは「ヨーロッパ人の心における中心的、指導的、目的措定的な諸力の衰退」 ([1921] 1960, 311) の目撃者となっている、とシェーラーは論じた。

本質的に、シェーラーは、隣人愛は「人の精神的中核」 ([1910] 1961, 108) に向けられるべきであると考えていた。彼の有名な諸価値のヒエラルキーによると、「聖」や神との結合のような精神的諸価値は、肉体的感覺的諸価値、福祉、そして倫理的諸価値よりも高い位置にある。隣人愛は、他者があるがままに受け入れること、それ以上のことである。なぜならそれは、「運動、つまりすでに与えられ、そして存在している諸価値よりもさらに「高い」潜在的諸価値へと向かう意図」 ([1913] 1945, 154) を要求するからである。隣人愛は、最愛のひとを高めようとする「創造的な力」である。もちろん隣人愛は、あるレベルで他者の「所与性」を受け入れ、その愛の継続のひとつの条件として「汝、このようになるべし」と要求することはない ([1913] 1945, 159)。アルフォンス・デーケンスはシェーラーの思想についてこう書いている。

愛は、まず第一に他の人格を「変えること」に関心をもつ教育的技術ではない。ひととは他者があるがままに愛する。しかしこれは、愛が、他の人格のうちすでに実現されている諸価値に対する単なる応答であるということの意味しない。これは、愛から、

ダイナミックで創造的な運動という本質的性格を奪ってしまうのであろう(1974, 189)。

したがってシェーラーの思想においては、あるがままの姿の隣人とあるべき姿の隣人の間に弁証法的関係が存在する。隣人は、無条件に愛される一方で、真の成就へと至るより高い精神的諸価値を実現する方向へと促される。アウグスティヌスとパスカルの諸概念に導かれつつ、シェーラーは、隣人愛の近代的諸概念は次の本質的な点を忘れていないかと心配している。つまりそれは、自分にとっても他者にとっても、「われわれの心は、あなたのように休らくまで落ち着きません」(1957) 1973, 114) ということである。エリオットやカークと同じように、彼は隣人愛の再精神化を捜し求めている。

ある人びとにとってはたしかに、隣人愛のもっとも本質的な内容として神関係を取り戻そうとする努力は、逆行的に思われるかもしれない。このような仕方では神への愛について語ることはすべからず、隣人の注意を彼や彼女の物質的福祉からそらしてしまうのではないだろうか。グスタヴォ・グティエレスは、隣人愛の真の霊性は「解放の霊性」であると論じた。神とのわれわれの出会いには、「人びととのわれわれの出会いの中で起こる、特に彼らの人間としての諸々の特徴が、抑圧、略奪、そして疎外によって傷つけら

れ、醜くくされてきた人びととの出会いの中で起こる」(1973, 202)。たしかにグティエレスが主張しているように、物質的福祉を無視する隣人愛は、不十分である。預言書のもっとも荒削りな読み方でさえ、隣人を物質的・社会的抑圧から解放する愛が、ユダヤキリスト教的遺産のなかでいかに重要であるかを指摘している。しかもこの分析の最後のところで論ずるように、旧約聖書の預言者たちは神関係にもひとしく関心をもっていた。そこで強く主張されるように、最近、預言者たちの使命の内容は幾分薄められ、単純化されている。

カトリックであれ、プロテスタントであれ、H・リチャード・ニーバーの言葉によると、リベラルな宗教は「ますます世俗的になる、あるいはもっと正確に言うと、神と人間の間、現在と、到来しつつある神の国の間、破れた関係に関する感覚を失う傾向をもっている」(1973, 194)。おそらく人間本性に関する現代の諸々のモデルは、隣人愛の完全な内容を理解することができない。宗教思想に関する諸々の専門用語と概念が現代の社会的・政治的イデオロギーの枠組みの中に押し込められるとき、その完全な内容はたしかに理解されなくなる。また、神に関する意味のある觀念が地平線の下に沈み込んでしまい、その結果、隣人はもはや、自分が神関係の回復を通してなるべき姿をみることができなくなるかもしれない。もしもアガペーの際立つ内容が、それにふさわ

しく公平に取扱われるべきであるとすれば、その成熟した預言者的伝統が回復されなければならない——神を、愛する価値のあるものとする神の概念と同様に。何とかして、隣人が神から逃亡することから生ずる剥奪が意識されなければならない。それは、「地獄のすべての苦しみの中かで最悪なのは、火でも悪臭でもなく、神をみる至福が永遠に奪われてしまうことである」(1973, 153)とジョセフ・キャンベルが書いたとおりである。

### 預言者の隣人愛と苦しむ神

ここで、預言者についてよく考えてみるのが重要である。なぜなら隣人愛に関する最近の文献において、物質的福祉と自由が強調され、その際にこの特定の伝承がきわめて頻繁に引用されているからである。では、預言者の根本的目標とは何であったのだろうか。アブラハム・ヘッシエルは、「預言者の根本的目標は神と人間を和解させることであった」(1962, 1: xv)と書いている。預言者は、シエマと一致する仕方、隣人のあらゆる内的資質を含む神への無条件の愛を強調した。ここには、次のような意味はまったく含まれていない。つまりそれは、他者を愛することにより、神への愛が消耗してしまうことがありうることを、預言者が認めているという意味である。神は直接、神御自身のために愛さ

れなければならない。

ヘッシエルはわれわれにエレミヤ二・一九の聖句を思い起こさせる。それは、「あなたの神である主を捨てたことが、いかに悪く、苦いことであるかを味わい知るがよいと、万軍の主なる神は言われる」(1962, 1: 19)と語っている。預言者はすべて、「神と人間の諸関係」を論じており、「神からの逃亡と神への回帰は、人間存在の解決しえない部分である」(1962, 1: 23)。預言者の根本的経験は、「神の感情との連帯 (fellowship)」、神のバトスとの共感、神の意識との交わり」である。そしてその預言者は他者に「その使信のバトスを分け与え」(1962, 1: 26)ようとす。辛抱強い苦しみのなかで再結合を切望する神は、神へと方向転換する者に祝福と喜びを約束する。このように、「預言者の目的は、人びとを」逃亡のなかで神に応答しつつ「悔い改めさせ、人間の内面を改心させ、献身と愛をよみがえらせ、イスラエルを神と和解させることである」(1962, 2: 92)。ヘッシエルは、民の身体的福祉に対する預言者の関心を雄弁に強調したが、隣人愛の本質的目的は神と人間の関係の回復であることを力説している。サミュエル・サンドメルが注目しているように、イエスは預言者たちの宗教を共有しており、ひとはバンドだけで生きるものではないと宣言するとき、イエスはヘッシエルの命題を例証している(1978, 393)。

契約の特定の諸律法が、社会の攻撃されやすいメンバーに対す



る特別な関心を示していることは、今やたしかなことである。寡婦、孤児、貧者は、正義を實踐する愛のなかで配慮されるべき存在である。五十年目には、実際にヨベルの年が宣言された。そしてこのような助けを必要としている人びとに対する神の愛ないし憐れみはこの上なく重要である。シャファエツ・カームはその古典的著書 *Ahavah Chesed* 「愛と慈しみ」の中で、詩篇一三六の「すべて肉なるものに糧を与える方に感謝せよ。慈しみはとこしえに」〔1929〕1976, 21〕という句に注目している。しかしながら預言者の伝統のこの部分は、その全体ではない。

神関係をユダヤ教における隣人愛の内容にとって基本的なものとして単に強調するだけでは、宗教倫理における世俗化の問題を決して解決することはできない。カリタスのような預言者の伝統は、最近の諸々の還元主義に対するいわば注目すべき対旋律である。しかしこのような諸伝統の喪失を嘆き悲しむこと——そしてそれらはたしかに完全に失われていない——は、宗教的養育——これは再び強調され、そして公平に扱われるべきである——とわたしは考えている——にまったく貢献しない。ヘッシエル、エリオット、カーク、そしてシェーラーは、次の点で全員兄弟の關係にある。つまり彼らの精神的諸伝統は大部分「忘れられた真理」(Smith, 1976) であり、彼らは隣人に上を見るように促している。しかしながらヘッシエルの思想には、苦しむ神という未来

のための豊かな内容を提供するひとつの主題がみられる。そしてここで、宗教倫理学者の課題と哲学的神学者の課題は収斂する。

本当に、隣人が神を必要とするならば、そして倫理学者がこれを真剣に受けとめるならば、神は、愛と礼拝の価値ある対象として提示されなければならない。哲学的文献の中で、チャールズ・ハーツーホーンは、神観念を、「高い倫理的かつ文化的レベルにおいて崇敬の念と崇拜の念を表現し、また高める力」(1941, 1) と定式化することにより、倫理学に多大な貢献をした。本当に人間の愛を必要とする神という彼のヴィジョンにより、隣人は、共感によって、上を見るように鼓舞され、そして事実、彼または彼女が存在論的に神に向かって構造化されていることを発見するよう励まされる。隣人がこの基本的必要性についてどれほど無知であろうとも、苦悶する神というイメージは、愛情に満ちた応答、神のための神への愛を燃え立たせることができる——この応答により、自己は最終的に、神との交わりが、最高秩序である相互善であることを理解するように導かれる。

トマス・アクイナスやモーゼス・マイモニデスのような古典的有神論者たちは、アリストテレスのように、創造に対する神的心を否定することはなかった。しかしながら、彼らは、神が被造物のわがままによって影響され、苦しめられることを否定した。人間の愛情の必要性を越えたこのような神は、「共感の宗教」を

ほとんど惹き起こすことができない——この共感の宗教において被造物は、彼あるいは彼女自身の成就がプロセスのなかで徐々に達成されることを発見しつつ、神の苦しみに応答する。隣人愛の適切な理論は、神の愛は必要性のゆえに相互性を探し求めると主張することにより、神のなかに苦しみを組み入れることを要求する。神に対する被造物の関係は「現実的である」が、世界に対する神の逆の関係は意図的なものにすぎないという古典的有神論の原理は、即座に却下されなければならない。この古典的見解は、神は交換を求めるが、神の自己実現のプロセスとしてそうするのはないことを確認するであろう。カークはこの古典的抽象化を次のように表現している。つまり「神はある神秘的な仕方です、——神は礼拝も奉仕も必要としないにもかかわらず——それが自由にささげられるときは、両者を楽しむことができるし、事実、楽しむ」(1932, 445)。

ヘッセルは、自己充足的存在としての神、「何も必要としない神」、友人を必要とせず、友人をもたない神という古典的見解は、聖書宗教から受け取った知恵ではなく、ギリシアの形而上学から受け取った知恵である、と論じている(1962, 2: 14)。彼は、追放の痛みと再会の喜びを感じる神を優先させ、聖書の神はこれらの特質を示していると主張する。特に、彼は、理性をまったく善きものとして捉え、感情を単なるじゃま物とみなす古典的二元論

を退ける。なぜならこの二元論は、神から、預言者が応答する諸々の愛情 (affections) を奪ってしまうからである。

現代人を神に向かわせようとするヘッセルの努力の深みは、次のように問うマルティン・ブーバーの思想のうちに美しく鳴り響いている。

あなたはいつも心のなかで、自分が何よりも神を必要としてい  
ることを知っている。しかしあなたは、神があなたを必要として  
いること、神の十全なる永遠性のなかであなたを必要としてい  
ることを知らないのではないか。もしも神がひとを必要としなかつ  
たならば、もしも神があなたを必要としなかつたならば、ひとは  
どのようにして存在するようになったのか、あなたはどのように  
して存在するようになったのか ([1923] 1958, 82)。

ブーバーは、「燔祭「焼いたいけにえ」の香りを切望した」神について書いている。この神にとって人間という被造物は「神の慰み」ではなく、むしろ「神の運命」([1923] 1958, 82-83)である。ここには次のことが含まれている。つまり、意識のあるレベルで隣人は神への熱望を知っており、神は本質的なレベルで人間の愛を必要としている——二つの熱望はこのように相互的である。

そこでわたしは、隣人のために愛が欲するものの一部としての

神関係の回復は、神の苦しみという土壤に根差しているにちがいないことを示唆しておきた<sup>3)</sup> (Koyama 1974を参照)。世俗的営みに心を奪われている隣人に神を愛するように説得すること、特に、神と人間の出会いによって影響されない、感情をもたない神を、まず第一に愛するように説き伏せることは決して容易でない。神のパトスに対する共感的応答という概念は、隣人をアバシーから、それなしには他のすべての出会いが混乱をきたす出会いの方向へと強く動かす力をもつであろう。神との共感的連帯は、隣人にとって純粹な利得となりうる。多くの場合、この連帯によって、物質的財——これらは明らかに生命にとってどれほど重要であるれ——の提供によってもたらされるよりも、はるかに多くのことが隣人にもたらされる。

### 愛の戒めに関する回想

イエスは申命記六・四五とレビ記一九・一八をひとつに結び合わせ、そして強調した。「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして」神を愛しなさいとの戒めが、「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」との命令と並置されている。キリスト教のより広範な伝統は、イエスと預言者たちに従って、第二の戒めのなかに第一の戒めを浸透させようとした。シエマは、隣人愛がなすべきこと

を大きく限定しようとして、いわば滴り落ちてくる。このように隣人愛は、最愛の人と神との「再結合」を創造的に探し求める、上に向かう運動を含んでいた。

ただし啓蒙主義が現れると、隣人愛のこの垂直的内容は失われてしまった。カントとミルは二人とも、神学的重心を厳密に合理的なものに置き換えてしまう倫理的システムのなかで、隣人自身自身のように愛しなさいとのユダヤキリスト教的戒めを自由に引用することができた。啓蒙主義以後の道徳哲学の影響を強く受けた実に多くの神学的倫理学者たちは、隣人愛を厳密に水平軸に基づいて取り扱うことを選んだ。このようにしてジョゼフ・フレッチャー (1966) にとって隣人愛の内容は、ミルの功利主義の快樂主義的計算となり、アウトカの「同等配慮」の理論は——少なくともその強調点は——、カントの道に沿って動いてくる (1972, 8)。

隣人を自分自身のように愛すること、「あなたが他者に対し、あなたに向かつて行わせたいように、他者に対して行う」ことは、黄金律となっているが、その宗教的主旨は周辺に追いやられてしまっている。宗教的倫理学のより広範な伝統における問いは、神は隣人のために何を望んでおられるのかということである。その答えのひとつの主要な部分は、神は、神と人間の関係が回復されることを望んでおられるということであった。この回復は隣人の

善のためである——そして神に対してなされるべきことは、もつとも永続的な奉仕である。もちろんこの回復は自由のなかで、また隣人の、考えられる自然的必要と共に企てられなければならない。しかし結局、その宗教的枠組みのなかにおける隣人愛——そしてここでわたしはユダヤ・キリスト教のことだけを念頭においているわけではない——は、魂を引きあげるにちがいない。西欧の宗教倫理的思想の歴史においてもとも影響力のあつた聖書の言葉のひとつを、見失わないようにしよう。それは、「心の清い人々は、幸いである。その人たちは神を見る」(マタイ五・八)という聖句である。

## (5)

## —— アガペー、物語、そして救済史 ——

「本質的に社会的存在として、ひとは共同体のうちに生き、そして彼の文明を有機的に統合するすべてのもののために、彼の共同体に依存している」(ジョシユア・ロイス『キリスト教の問題』)。

キリスト教の愛というテーマについて書く神学者たちは、これまであまりに頻繁に、啓蒙主義以後の道德哲学の術語が彼らのア

ガペー理解を規定している事態をそのまま受け入れてきた。アガペーは、その形式と内容に関し、カント派の人格尊重や功利性の原理といった哲学的諸規範の光に照らして記述されうるということが、誤って仮定されてきた。ここで展開される命題は次のとおりである。つまり、アガペーの諸々の解釈が、キリスト教共同体の生活のなかで育まれてきた聖書の物語から離れると、アガペーは抽象的なものに変えられて行く。啓蒙主義以後の方法の基準と術語——これは、伝統と物語の双方から切り離された「純粹」理性の助けによつてのみ、洞察が可能になるという確信と共に始まる——によつてだまされる必要はない、と警告したのはアラステア・マッキンタイヤーである (MacIntyre 1988)。この警告はアガペーに関する現代の諸理論にも適用することができる。アガペーに関するわれわれの理解は、それがその物語から分離されるとき、何らかの概念的明晰性を獲得するという仮定には、何の根拠もない。

わたしはここでこれとちがった仕方、アガペーの基本的かつ本質的場は信仰者たちの共同体のうちに、つまりコイノニアのなかにあることを論じてみたい。なぜならこれが、キリスト教的愛を維持するのに必要な諸々の物語つまり基礎の存在する場であり、焦点だからである。物語の基盤がなく、信仰の民がいなければ、アガペーは必然的に不安定になり、最終的に侵食されてしま

う。アガペーは、「教会と呼ばれる特定の民の内に具現されている」(Hauerwas 1987, 179) 諸々の物語、説教、そして象徴によって、幾世紀にもわたって靈感を与えられ、保持されてきた。ただし、啓蒙主義と啓蒙主義以後の倫理学の異質な世界観においては、このアガペーはただ減びてしまうだけである。アガペーがその動機づけおよび源泉をみいだすのは、啓蒙主義以後の時代の抽象的諸原理からではない。では、アガペーはなぜこのような抽象化に従ってしまうのだろうか。例えば、「行為・義務論」や「行為・功利主義」とアガペーを関連づけても、ほとんど何も得られない。いずれにせよキリスト教的愛は抽象概念ではない。それはむしろ、物語られる伝承を形成する人びとの間におけるひとつの生き方である。この重心から注意をそらすことは、アガペーをゆっくり腐敗するように運命づけることである。

要するに、以下の議論は、アガペーを次のようなひとつの道徳的原理として取り扱うことが誤りであることに関心をもっている。つまりそれは、それがなければアガペーが直ちに消え失せてしまうアガペーの諸々の物語的・共同体的基盤を奪い取られた道徳的原理である。わたしはまた、コイノニアのなかで表現されるようなアガペーの相互的ないし互恵的理想を過少評価する、これと関連する問題も取り上げる。これらの命題を支持することは、啓蒙主義以後になされた伝統の放棄を疑い、伝統の「足かせ」か

ら解放されることは可能であり、またよいことであるとするとその仮定を疑うことである。アガペーは決して、「理性的なひとであればだれであれ」受容可能な原理、すなわち「啓蒙された精神の持ち主」すべてに受容可能な原理と考えられてはならない。アガペーの生を維持するのは特定の人びとである。

ここでひとつの制限が求められる。この議論は、アガペーを支える種々の物語に関するわれわれの理解を発展させることを意図していない——これは明らかに次の段階であるにもかかわらず。むしろその意図は、プロレゴメナの形式における方法論的修正を試みることにある。

### 賢者の石を回避することについて

マッキンタイヤの著作のおかげで、わたしは、アガペーを分析的賢者の石と結びつけようとするいかなる努力も、アガペーを沈める結果に終わってしまうと確信している。諸々の抽象という海にとらえられると、アガペーはアノミーに苦しむ。アガペーから義務論や功利主義のための婉曲的語句を作り出そうとする試みは、アガペーからその諸々の本質的自己同一的特徴を奪ってしまふ。故ポール・ラムゼイはこの歪曲に反対して、こう警告している。

キリスト教倫理学における、確固たる「契約」の愛つまりアガペーの概念は、明らかに礼典と、聖書の物語全体によって持続的に養育されなければならない。さもなければアガペーはその意味を失い、単なるひとつの「概念」になってしまう (Gurian 1987, 32に引用されている)。

アガペーが何であるのかを自由な仕方であれわれに語ってくれ  
るのは、アガペーのためのモデルとそれについての物語であり、  
この理解は主として優しい愛情の (affective) 経験に根拠づけら  
れている。アガペーを抽象的な術語で「定義」しようとするやい  
なや、特に用いられているその術語がキリスト教の物語に無縁な  
ものであれば、歪曲が生じてくる。キリスト教共同体という文脈  
においてさえ、アガペーは、象徴、物語、そして隠喩を通してそ  
の概略が理解されるだけである。中世の神秘主義者たちは、愛は  
言語を超えていると仮定し、あえて直喩の助けを借りてそれにつ  
いて書くこととしたにすぎなかった。「愛は香りに満ちた部屋によ  
うなものである」とアヴィラの聖テレジアは記した。アガペーを  
啓蒙主義以後の道徳と哲学の「概念」として簡単に説明しようと  
する試みはまずい発想であり、傲慢でさえある。もしも「神は愛  
であり」、われわれは「否定の道」を通じて神に近づくのだとす  
れば、愛に対してもおそらく同じように慎重に近づかなければな

らない。

ところが分析的道徳哲学者の観点からみると、物語と、言語を  
絶した経験におけるアガペーの表現はその妥当性を損ねてしま  
う。例えば、ウィリアム・フランケンハは「キリスト教倫理におけ  
る愛と原則」という小論の中で、無批判にこう仮定している。つ  
まり、彼の啓蒙主義以後のリベラリズムの術語はより高次な批判  
的標準的語句として役立つっており、ここからみると、愛という主  
題に関する神学的著作は不明瞭である、と判断することができる。  
彼はこう書き始める。

キリスト教倫理の文献を読む哲学者は、特にもしも彼が最近の  
哲学的倫理学の文献に没頭しているならば、きつと打ちのめされ  
てしまうにちがいない。つまりそこで議論されている話題となさ  
れている主張によってだけでなく、注意深い定義、明確な言明、  
あるいは説得力のある厳密な論拠があまりないという事実によっ  
て、圧倒されてしまうにちがいない (1976, 74)。

神学的倫理学に対するこれよりも鋭く冷淡な告発をみいだすこ  
とは困難であろう。そしておそらくこのような批判に答えて、キ  
リスト教倫理学者たちは彼らの言語を明確にし、現代の道徳哲学  
の境界内に留まろうとしてきた。しかしながらこれらの境界線が

受容されるやいなや、アガペーは失われてしまった。アガペーの生命は物語と伝統に依拠しているが、これに代わり、フランケナや他の人びとによって造り出された術語は、神学的倫理学者たちによって真剣に受けとめられた——それは、「純粹な行為「アガピズム」」「純粹な規範「アガピズム」」「修正された規範「アガピズム」といった用語である。

アガペーは、その弁別性とその力の土台を侵食する異質な諸々の伝統と術語との連携を疑問視しなければならない。ジョゼフ・フレッチャーがアガペーを、キリスト教の物語および共同体と何の関係もない行為「功利主義、プラグマティズム、そして思想のその他の諸傾向と結びつけたとき」(1966)、彼はアガペーの諸々の本質的特徴を曖昧にしてしまった。ごく最近、ロビン・W・ロヴァンはカール・バルトの物語に基づく倫理を、「規範目的論」「行為「目的論」などの観点から批判的に評価した(1984, 27)。しかしながらキリスト教倫理の諸規範を、入手可能な哲学的諸範疇と関連づけようとするこのような諸々の試みが、聖なる枠組みと俗なる枠組みの対話にどれほど勇気を与えようとも、それによって得られる利益は、失われたものによって相殺されてしまう——アガペーはその特有なアイデンティティと文脈を奪われ、ホームレスとなって放浪する。現代の哲学的倫理学との橋渡しがおそらく受け入れられるのは、神学的領域にとつて異質な諸範疇が重心

となることはない、という条件の下での話である。

もしも啓蒙主義以後の道徳哲学の概念が実際にアガペーの意味に近づくことができるとしたら、現代において宗教的物語はまったく必要がなくなるであろう。以前にアガペーを、フランケナの示唆する種々の範疇と関連づけようとしたラムゼイは、この緊張関係を明確に捉えるようになった。すなわち「もしもアガペーが、慈愛、あるいは同等配慮、あるいは普遍化可能性の原理を意味するにすぎないとすれば、現代において、あるいはどんな時代においても、キリスト者であるがゆえに困難を引き受ける特別な理由はない、わたしにはみつからないであろう」(Gurian 1987, 52)に引用されている。アガペーは、それ自身の伝統的基礎づけの光に照らしてのみ理解することができる。現代の哲学的諸概念がアガペーの領域を包括することができるという示唆することは、コイノニアと伝統を通じての伝道という使命を余分なものとするのである。

わたしが主張しているのは、アガペーは、幾世紀にもわたって物語と社会的文脈の中で維持されてきた繊細な生態系と類似しているということである。啓蒙主義とそれ以後の傾向——特定の共同体のもつ諸々の偏愛を超越する「純粹」理性の名において、すべての伝統にとつて代わろうとする傾向——は、そこにおいてアガペーが意味をもちうる公開討論の場を簡単に提供すること

ができない。この討論会はまず物語を見下し、(啓蒙主義はそれ自身の諸々の物語をもつにもかかわらず)「合理的な最初の諸原理」のみが受け入れられると主張する。

### アガペーと救済史

アガペーは教会の物語と諸伝承に依拠している。そこには愛の物語があり、世代から世代へと伝えられて行く。事実、アガペーは、キリスト者を非キリスト教的世界から区別し、キリスト者を異なる民とする。アガペーは、この本質的社会的場をもつがゆえに、普遍的愛や一般的慈愛といういかなる広い概念とも異なる。カール・バルトはこのことをよく理解していた。つまり「もしもキリスト教的隣人愛の概念を根本的に弱めて、混乱させることがなければ、それを原則として普遍的人間愛に拡大しても、何の問題もなし」(Barth 1958, 807)。アガペーが救済史に関連づけられていることをわれわれは忘れてはならない、とバルトは強く主張している——救済史とは、「洗礼のしるし」の下に生きている人びとを包括する歴史である。愛されるべき隣人は「常に、救済史の文脈のなかでわたしと出会い、わたしと結びつけられる同胞である」(Barth 1958, 808)。

「愛の親しい関係(circle)は密閉されて」いない、とバルトは

述べている。物語られる信仰者の共同体は、それが伝統的に拡大されることを望んでいる。なぜならそれはすべてのひとに開かれているからである。しかしながらその親しい関係は条件つきでのみ拡大することができる。つまりそれは、その外側にいる人びとが「そのドアが開かれるように」喜んで「ノックする」という条件である。バルトは、アガペーの抱擁力に関するこれらの条件つきの諸々の抑制を極めて真剣に受けとめている。つまり「最初、それは耳障りに聞こえるかもしれないが、旧約聖書も新約聖書も人間に対する愛それ自体について語っていないことに、したがってすべてのひとに対する愛について、人類に対する普遍的愛について語っていないことに、われわれは注意しなければならない」(1958, 802)。アガペーは無条件であり、したがって最初、それは普遍的に広がって行くと思われるかもしれない。しかし結局それは、受け取り手が心の変化を経験することを要求する——それが、救済史のなかでアガペーを維持する諸々の物語と共同体に根ざす回心である。信ずる共同体が希望しているのは、その親しい関係が「壊されずに」、すべての人びとを包含するときがくることである。しかしこれは終末論的幻である。

このように理解するならば、いずれにせよアガペーは、カントの目的の普遍的王国とも、またすべての人びとのための最大の普遍的幸福という功利主義の原理ともほとんど関係がない。カント



とミルは二人とも彼らの道徳理論を、「あなたの隣人を自分のように愛しなさい」というキリスト教の愛の戒めと関連つけたが、どちらもその範囲を限定するアガペーの諸々の条件と特徴を高く評価しなかった。物語と、教会と世界の緊張関係を忘れたあの神学者たちだけが、このような楽観的で見当違いの解釈を受け入れることができたのである。

しかしながら、アガペーが自由主義的普遍主義から分離されるならば、アガペーのために何ものが獲得される。信仰と共同体としての実体という条件に基づくある程度の排他性を欠くならば、アガペーは、それがその排他性に耐えられるようにする深みに到達することができないであろう。アガペーは、人びとが望むなら、墮落した世界から彼らを引きあげる。アガペーは、あなたが望むなら、地上そのものというよりも地の塩である。忠誠は、友愛と同様に、アガペーに解き難く結びつけられている。信仰者と潜在的信仰者の最初の出会いの時を除いて、アガペーは本質的に、見知らぬ人びとの間の諸関係と何の関係もない。ベルジャエフと他のキリスト教人格主義者たちが主張したように、アガペーは人格的なものであり、もはや「人間実存」ではなく、むしろ今や、神の下において特別な関係にある兄弟姉妹である人びとを、時間を超えて結びつける深みをもつ。アガペーの領域は、「同等配慮」によって構成される見知らぬ人びとの間の非人格的なもの

であると示唆することは、アガペーを、人格に対する無条件の尊敬という啓蒙主義の理想と混同することである。

キリスト教倫理がすべての人びとを神の子とみなすことはたしかであり、その結果、アナバプテストの追放——共同体からの除名——という文脈においてさえ、彼ら自身の選択によって現実にアガペーのサークルから追いだされる人びとは、なお名誉を守られ、尊敬される。それは、アナバプテストの信仰告白が明確に語っているとおりである (Forell 1966, 187)。しかし人格に対するこの尊敬、つまりこの「同等配慮」は、人間は悪事を働かないということと、人間の尊厳に対する感覚に基づいている——したがってそれは、アガペーの人格的領域とまったく別のものである。キリスト教的愛の目標は、常に、見知らぬひとを物語と共同体の交わりへと連れて行くことであるが、共同体を教化することに失敗しないようにするには、それを無条件に拡大してはならない。

救済史の共同体におけるキリスト教的徳とその共同体の外側の徳の違いを捉えた神学者のひとり、ジョンサン・エドワーズであった。彼は、キリスト教の道徳的義務の明確に異なる二つの領域、すなわち近接の領域と遠方の領域について説明した。エドワーズの理解によると、道徳的領域は次のような諸関係から構成されている。つまり、共通の信仰と「霊的」性格によって互いに「特

別に「義務を負う人びとの間の関係と、遠く離れた人びとの間の関係である。したがってエドワーズは、キリスト教的道徳の行為者との霊的な近さがあるかどうかにかかわらず、すべての人に「博愛」と「善意」を示すべきことについて、多くのことを語った。なぜなら「知的存在はすべて」存在の「偉大な全体」〔1755〕(1960, 4)の一部だからである。これらの義務は、ジーン・アウトカが記したものとおよそ同じである。しかしエドワーズは、「自分の現状に満足する愛 (love of complacence)」について明確に語るどころまで突き進んだ。それは、道徳的美ないし恋人の「すばらしさ」と一致する条件つきの選択的愛である〔1755〕(1960, 6)。救済史と共同体におけるアガペーが属しているのは、まさにこの後者である。

したがってアガペーを、啓蒙主義以後の大多数の道徳哲学が知っている唯一のものである同等配慮の領域に還元することはできない。キリスト教的愛は、礼拝の中で同じ神を親とする兄弟姉妹の特別な関係という、より豊かな、あるいはより親密な領域に属しており、行為者に対する道徳的引力は、知らない人びとに対してよりも、近くにいる人びとに対してより強く働く。もしも信仰者の歴史が、究極的にはこれに対し敵対的な世界によってさえぎられるべきでないとするれば、神、兄弟、姉妹の相互性の親密さはなくてはならぬものである。結局われわれは、イエスによって

始められ、そして「互いに愛し合いなさい」という彼の戒めに要約されるアガペーの連帯性 (fellowship) を強調しなければならぬ。当世風であるべきだとの辛らつな要請は強力であり、キリスト教はますます反体制・文化的姿勢を取らざるをえない立場に置かれている。ナザレのイエスと愛それ自体の想起を維持するために、アガペーの神学者たちは、普遍性と啓蒙主義以後の道徳的言語に訴えるという時期尚早で非現実的な企てを避けなければならぬ。

### 参与する愛・聖書が思い起こさせるもの

相互的で、主にコイノニアのなかに位置づけられるキリスト教的愛の理想は、万人救済説主義者たちによって非難されるかもしれないが、この理想の根源は新約聖書にある。ここでわたしはこれらの根源について簡潔に検討しておきたい。

特にヨハネ福音書において、愛の戒めは明らかに、信仰者たちの友愛における互恵性 (reciprocity) を強調している。例えば最後の晩餐において、イエスは彼の弟子たちの足を洗って、こう教えた。「ところで、主であり、師であるわたしがあなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合わなければならぬ。わたしがあなたがたにしたとおりに、あなたがたもする

ようにと、模範を示したのである」(ヨハネ二三・一四―一五)。ここにあるのは、一方的奉仕と愛への招きではなく、むしろそのなかで一方の側の寛容さが他方の側の寛容さによって励まされ、報われるという相互性が強調されている。他者を配慮する諸々の行為は、善意は善意によって迎えられるであろうとの期待によって強化され、可能にされる。さらにアガペーの共同体は、他者が報いてくれるであろうとの理解により安定し、深められる。

アガペーが相互性 (mutuality) により強化され、安定するということとは、この福音書のひとつの重要な主題になっている。例えば次のような句がある。「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である」(ヨハネ一五・一二)。「互いに愛し合いなさい。これがわたしの命令である」(ヨハネ一五・一七)。キリスト教的愛は、信仰共同体の参与する領域のなかで、この領域の保持を保証する機能を果している。

しかしながらこの愛の環 (circle) は決して閉じられていない。その外側にいる人びとはおそらく、彼らの見る「我」と「汝」の愛に感銘を受けるであろう。その環の周辺領域で、つまり外側を見ている内側の人びとと、内側を見ている外側の人びととの間の領域で、愛の諸々の境界線は拡大することができると。しかしこれらの境界線は収縮することもある。なぜなら彼ら自身の精神的努力という面であまりに自信をもち、大胆に外側に向かおうとする

人びとは、行きすぎて、救いを見失うかもしれないからである。アガペーの生は、心の運動と同様に拡大して行くが、再び拡大するために、収縮することも必要である。その生は、周辺領域において微妙で困難なバランスをとっている。

最近、ある新約聖書学者が記したように、互恵的 (reciprocal) アガペーは、それなしには神がホームレスのようになり残されてしまふ環境を創造する。

他のキリスト者たちに対する互恵的愛は、そのなかに教会員が住み、そしてそのなかにキリストが臨在する環境を創造する。相互的 (mutual) 愛の環境のようなものを維持することは、イエスだけでなく彼の父もわが家と呼ぶ環境を維持することである (Patrick 1984, 66-67)。

参与的アガペーは、墮落した世界における神の足場である。「わたしの名において二人また三人がいるところには、わたしがいるであろう」。

しかしながら第四福音書については、いくつかの批判もみられる。エルンスト・ケーゼマンは、愛についてヨハネ福音書は、共観福音書よりも限定された、つまりあまり普遍的でない見解をもっている (1972, 144) と論じている。彼によると、共観福音書

は、ヨハネ福音書にはみられないほど、信仰者にその信仰のサークルを越えて行くように強く勧めている。したがってアガペーは、諸々の島国根性的傾向から守られている。イエスでさえ、彼の弟子たちに互恵性の諸限界を越えて行くように励ましている。「自分によくしてくれる人に善いことをしたところで、どんな恵みがあるか。罪人でも、愛してくれる人を愛している」(ルカ六・三三)と言われている。このような句は、共同体が外側に向かって福音的に前進することを犠牲にして、内向きになることを防ぐのに必要なものを提供している。

しかし、共観福音に基づき、キリスト教的愛は相互性を告発しているとし唆する根拠はまったく存在しない——ルターからキルケゴールとニグレンに至るまで、神学者たちによって、このように示唆されてきたにもかかわらず。この告発は、アガペーのサークルを秘教的に封印する傾向に対してのみ向けられており、そのサークルそれ自体に向けられていない。愛の完全性は残されたままであり、プロセス神学者のヘンリー・ネルソン・ウィーマンは適切にもこう述べている。「イエスというこの男に関する何ものが、あの個々人が、互いに対し心から、そして自由に、受容的かつ応答的になるために、彼らの原子的排他性を打ち破った」(1946, 40)。

事実、共観福音書に関するケーゼマンの解釈は、それ自体、願

望にすぎないものを残しているように思われる。彼は共観福音書の普遍主義を過大に評価したようである。ジャック・T・サンダーズは、マタイにおいて「キリスト者と非キリスト者」(マタイ七・二一)が鋭く区別されていることに注目する。例えば、父の御心を行う者だけが天の国に入るのである(マタイ七・二一)。したがって共観福音書における愛の領域はヨハネ諸文書におけるよりも特定主義的でないということは、決して自明なことではない。

さらに、ヨハネ福音書において命じられている相互への愛は、ケーゼマンが示唆するほどに島国根性的なものでない。サンダーズの主張によると、ルドルフ・ブルトマンと他の人びとは、「相互に」という語が、なんらかの仕方で共観福音書の隣人への愛を限定する、あるいは廃棄するとは考えていない(1975, 44)。ブルトマンによると、「この世は絶えず、この相互愛のサークルに引き入れられる可能性をもって『e』」(Sanders 1975, 91-92)に引用されている)。サンダーズ自身が、キリスト教的愛は「福音を世界にもたらすということだけを含んでおり、自分の仲間に対してなされる無制約的配慮を意味していない」(1975, 95)と強く主張している。これがヨハネ福音書と共観福音書の目標である。しかし双方とも本質的に共同体中心である。

ヨハネ福音書とパウロ書翰の間に広範な一貫性がみられる、とする擁護論も提示されている。第二コリント六・一七において、

『あの者どもの中から出て行き、遠ざかるように』と主は仰せになる。『そして、汚れたものに触れるのをやめよ』という具合に、イザヤ書から分離主義的言葉を引用しているのはパウロである。ところがヨハネ的愛の特殊主義に不平をもつアンダース・ニグレンは、パウロの著作にみられるこの観点を無視して、パウロのアガペーは、無条件に共同体の外側にいる人びとに向けられていと断言する。ニグレンはまさにパウロをこのように選択的に読むことにより、ヨハネ福音書の「愛の親しい関係」に対し厳しい批判を展開する。「兄弟」間の愛は、「その元来の、すべてを包括する視野を幾分」〔1932〕1982, 154〕失っている。さらに、「愛は、イエスの弟子たちが本当にイエスの弟子たちであることをこの世に確信させる証拠であると言われるとき、そこで意味されているのは、キリスト者として彼らが互いに示す愛であり（ヨハネ一・三・三五）、外側にいる人びとへと向かう愛ではない」。そしてニグレンにとって不快なのはまさにこの点である〔1932〕1982, 154〕。ニグレンがヨハネの代わりに好むのはパウロである。ニグレンがここで忘れていているのは、愛に関するパウロの言説が、彼の語りかけた諸々の信仰共同体の内面的生に向けられているその範囲である。第一コリント一三章の偉大な愛の賛歌でさえ、不和の種が特定の親しい人間関係を裂いてしまうという関心から、その特定の親しい人間関係のために書かれている。「ヨハネ的愛とパ

ウロ的愛の間の一般的態度における相違は非常に著しい」という彼の命題にもかかわらず、ニグレンによる両者の愛の対比には、何の根拠もないのである〔1932〕1982, 154-155〕。

ニグレンはアガペーを、その深さと親密さを犠牲にして普遍化しようとしているが、その試みは、皮肉にも第一コリント書の光に照らしてなされている。キリスト者である行為者は、それを通して神の無条件的愛が隣人へと流れ下る導管という視点からだけ理解されており、コイノニアへの参与という相互的善は見失われている。あたかも行為者は、「神は十分であり、不足せず」、非常に個人主義的な仕方、他者との共通の基盤からの支持を必要とするという事態を超越している、と宣言できるかのようである。したがって参与する愛の価値は低いとみなされている。

この重要な局面で、わたしはひとつの命題を提案したいと思う。つまり、ニグレンは参与的愛に不快感を覚えているが、この感覚はジーン・アウトカの著作にも持続している——たとえそれが、ニグレンの主張する物語と神学の重心を廃棄するような仕方なされているとしても。双方のケースにおいて、アガペーはコイノニアにおけるその基盤を失っており、親しい (in fellowship) 人びとの間における特定の諸関係はすべて、幾分、無視されている。ニグレンは、パウロの著作とヨハネ福音書の間の誤った緊張関係の名のもとに、共同体を見落としており、他方アウトカは、啓蒙

主義以後の公平の名のもとに、またそのなかで特定の諸関係はほとんど価値がないとみなされる道徳的場の「同等引力」という幻の名のもとに、同じことを行っている。あたかもわれわれは、そのなかに重力のない重力の場をもつかのようであり、その結果、いかなる物も、それに一番近い物に対するより大きな「引力」をもつことができないままである。さらにキリスト教的愛は、事実、聖書の物語が指示するよりもはるかに普遍的で、無条件的になる。したがってニグレン・アウトカの流れというものを確認することができる——ニグレンとアウトカは、それぞれ異なった諸々の理由により、またはつきり異なる諸前提と共に、本質的なものを省略しており、その流れにおいては、救済史の文脈におけるアガペーのサークルが無視されている。

### 物語られる共同体と救済史・プロレゴメナ

この議論の目的は、二つの相互に関連する主題を強調することにあった。第一は、アガペーに関するわれわれの理解を物語に基礎づける必要性である——この点に関してわたしの意図は方法的なものにすぎないため、特定の物語を評価していないにもかかわらず。第二は、信仰者たちの共同体の重要性である——この共同体のなかで、諸々のアガペー的行為は相互性を通して高め

られ、そして強められるのであり、またアガペーにとって本質的な諸々の物語はこの共同体をその故郷としている。わたしは二つの理由でこれらのテーマを強調している。つまり一方ではわたしは、規範的倫理のための種々のカテゴリーをもち、そして物語を嫌う道徳哲学が、アガペーの形式と意味に対するわれわれの洞察を深めるのに役立つとは考えていない。他方でわたしは次のことを示唆している。つまり、キリスト教的な親しい関係 (fellowship) が有するひとつの目的は、諸々の伝統に満たされた特定の共同体において、アガペーの記憶とその諸々の物語を世代から世代へと伝えることである。それは、部分的に「この世に反対して」定義され、それ自体、バルトが「救済史」と呼んだものを構成している。

この構想に対する諸々の異議は、すでに先取りして論じたところである。ある人びとは、啓蒙主義以後の道徳哲学の術語はアガペーを明確に説明するのに役立つ、またそれらの術語はアガペーをより広い文脈の中に位置づけると言うであろう。アガペーと道徳哲学の何らかの対話に反対する必要はないが、このような対話はいずれも、キリスト教的愛を理解するための中心のカテゴリーである物語を失うことを意味する。カント派の理論と功利主義の理論が幾人かの神学的倫理学者たち——彼らは、アガペーに関する異質な概念的枠組みに完全に魅了されてしまった——に深

い影響を及ぼしたことは、問題である。わたしは次のことも理解している。つまりわたしが、特定の物語られた共同体の特定の人びとの間の相互性を強調するのを知り、これはアガペーにとって危険だ、と読者の方々が考えることである。なぜならこのような焦点の合わせ方は、愛をキリストにおける兄弟姉妹の領域に狭めるサークルを思い描くことに通ずるからである。しかしながら、もしもアガペーが、時の流れを通して人びとを支えるのに必要な一層の深みと親密さを発展させるべきだとすれば、このようなサークルは必要である。しかもこのようなサークルが、友人となる部外者たちと敵たちを排除してしまう不可解な仕方で描かれるようことは決してないのである。

わたしは、アガペーに関する次のような記述に何の異論もない。つまり「愛は、二人の間柄の問題であり、二人の出会い、彼らの交わりと一致、そして第三のものの形成、つまり親しい交わりと兄弟愛 (fellowship and brotherhood) の形成を前提としている」(Berdyaeu 1937, 187)。わたしはこの人格主義的言説に「姉妹愛」という語をつけ加えたいだけである。したがってわたしは、善をなすが、相互性を維持することからまったく切り離された状態に留まるキリスト者というキルケゴールのなイメージに疑念を抱いている。ベルジャーエフが述べているように、「善き業をなす者は、自分は救いに値すると考えるであろう。また彼は、孤立し、他の

人びとを配慮せず、あるいは友人たちや兄弟たちの必要性を感じさえしないにもかかわらず、完成の途上にあると考えるであろう」(1937, 187)。このようなひとは、参与の必要性を無視することにより、信仰から、またアガペーの生から離れてしまう危険性のうちにいる。

物語によって生命の息を吹き込まれた親しい交わりや宗教的友情は、善である。なぜならそれは、物語、応答、確言を通して、われわれが他者のために存在することを確かなものにするからである。他者の「善く生きること (well-being)」に真に参与する生き方は、安定した友情によってのみ可能になる内面的自由と自発性の程度によって強められる。啓蒙主義以後の道徳思想は、あらゆる物語的な意識と、共同体における友情や家族といったあらゆる特別な諸関係をすべてはぎ取られた、本質的に独立した合理的実在としての自己という哲学をもっており、この道徳思想は、アガペーの様式を真剣に評価する方法をもたない「伝統」を形成している。おそらくこれは陳腐なほどに自明なことであるが、しかしだからこそ、しばしばこの自明なことは忘れられてしまうのであり、それゆえ時どき思い起こす必要があるのである。

## (6)

## ——キリスト教的愛と家族——

「キリスト教倫理学者たちによつて生み出された文献の一般の読者でさえ、例えば、共同体と制度としての結婚と家族よりも、同性愛、墮胎、婚前および婚外の性関係に余りに多くの注意が向けられてきたことを知っている。おそらくその諸々の影響の大きさが格段に大きいと判断されたために、著者たちは、結婚と家族よりも、経済的正義および世界平和の問題にはるかに多くの注意を払ってきた」(ジェームズ・M・ガスタフソン『神中心的観点からみた倫理学』)。

前章においてわたしは、アガペーは、それが信仰者の共同体のうち具現されている救済史という特定の文脈から切り離されるならば、弱められ、そして歪められることを論じた。アガペーのサークルは常に、発展するように希望するにちがいないが、この拡大のプロセスは、あるレベルでこの交わりに賛成ないし反対するにちがいない外部の人びとの自由に依拠している。アガペーの領域は普遍的であるとする道徳的訴えは、次の現実を真剣に受け止めなければならない。つまり、神の徹底的干渉のみが引き起こ

しうる地上における神の国がくるまで、アガペーはコイノニアという特殊性に限定される。

では、配偶者、子供、そして両親に対する愛については、どのように考えればよいのだろうか。家族が、個人と、信仰者の親しい関係 (fellowship) の間に位置するような場合には、たしかにアガペーと家族の間に緊張関係が存在する。「わたしの母とはだれか、わたしの兄弟とはだれか」という問いに、イエス自身が「神の御心を行う人こそ、わたしの兄弟、姉妹、また母なのだ」(マルコ三・三四-三五)と答えている。しかし全体的にみて、キリスト教思想のより広い歴史的伝統は、家族をアガペーの焦点として大いに強調してきた——家族全体が、一般にキリスト教を受容してきたかぎりにおいて。このような状況においてキリスト教倫理は、大抵、ひとりひとりの信仰者が彼や彼女の家庭において家族のためになすべきことを強調してきた。キリスト教の伝統のなかで大いに注目されてきたのは家族の連帯性であった。人間経験の社会的・生物学的基盤 (embeddedness) に神学的威厳が与えられてきた。なぜならこの基盤のうちに神の知恵がみいだされうるからである。キリスト者は、自分たちの子供、配偶者などに、世話をする者として仕える。しかしながら啓蒙主義以後のキリスト教倫理学者たちは「特定の」家族的義務というものに疑念を表明してきた。なぜなら生物学的な近親関係に関わりなく、人格その



ものに対する普遍的義務は道徳的に決定的なものだったからである。わたしは、キリスト教的愛の理論家たちが家族の領域を真剣に——第一ものとしてさえ——受けとめていることを確かめたいと思う。したがってこの議論は、キリスト教倫理思想において社会・生物学的洞察を用いる可能性について検討することになる。

社会・生物学的構造は、家族の領域に基礎づけられた諸々の近親関係は特別な重みをもち、それゆえ諸々の独特な義務を生み出すことを示唆する。これらの義務は、われわれが他者に負っているものと比較すると、わざとらしい広範な正当化を必要とせず、どれほどわずかであれ、むしろ高度な道徳的価値をもつ、神によって与えられた独特な信頼の構成要素となっている。もしもだれもがその家族共同体のなかでアガペーを実践できるとすれば、愛されないひとはどこにもいないであろう。換言するならば、社会・生物学的な人間の現実と相互に関連する仕方、つまり、大部分の道徳的学習と経験は「特定の」諸関係という日常的文脈の中で生ずるという意味で、愛は、家族という基盤に基づいて普遍的になりうるであろう。アガペーに関する高度に抽象的な諸理論のみが、家族を無視するほどに、肉体から分離されたものになりうる。しかしこれらの諸々の抽象化は、家族の認めるべきところは認め諸理論よって幾分修正される必要がある。

最近の文献では、ノーマン・L・ガイスラーが、家族を再びア

ガペーの生の中心として位置づけるために大いに貢献した。ガイスラーは、「ひとはだれでも、自分にもっとも近い人びとを配慮する義務がある」と述べている。彼は自分のケースを聖書に基づいて検証するために、Iテモテ五・八を引用している——「自分の親族、特に家族の世話をしない者がいれば、その者は信仰を捨てたことになり、信者でない人にも劣っています」(1973, 36)。特に、ガイスラーは親の愛の宗教的価値を強調している。それは、実際に、旧約聖書と新約聖書の双方における愛に関するあらゆる議論の中心にあるものである。たしかに、親としての神という光に照らしてみると、アガペーについての諸々の考察がどうして親の愛——他者のために存在するとは何を意味するのか、これを示す最良の例——の重要性を考慮に入れ損なうのか、それを想像することは難しい。キリスト者の両親は彼らの子供たちを世話することにより、アガペーの生活を始め、やがてその愛は、Iテモテ五・二六——「信者の婦人で身内にやもめがいれば、その世話をすべきであり」——に従って、「困っている彼らの他の親族に向かう」(1973, 36)。こうしてアガペーは、家族から「困っている親しい信者」へと広がって行く。ここでガイスラーは、ガラテヤ六・二〇の「すべての人に対して、特に信仰によって家族になった人びとに対して、善を行きましょう」という句を引用している(1973, 37)。最終的に、アガペーは、家族という親しい人

間関係 (the circle) から信仰の仲間というより広い人間関係へと向かって出て行き、「できるかぎり」すべての他者を包含する力をもつことができるようになる (1973, 37)。そしてアガペーの最初の接触点は、「水に投げ入れられた小石」のように、「そこから波ができるかぎり広がって行くにちがいない」 (1973, 37) 家族とコイノニアである。

最近のキリスト教倫理におけるニグレン・アウトカの流れは、このコイノニアの文脈を捉え損なっているだけでなく、われわれがそこで愛することを学ぶ共同体である家族に、キリスト教の伝統によって払われた高度の神学的敬意も見落としている。この点で、次のように主張するガスタフソンの研究は重要である。つまり「神は、われわれが、結婚と家族という相互依存に参与する者として、互いの、そして人生それ自体の、世話役、代理役、あるいは管理者となることを可能とし、また要求する」 (1984, 164)。われわれは、「究極的に、世界に対する神の支配と配慮に奉仕する結婚と家族へと招かれてゐる」 (1984, 167) 人間である。家族のなかでわれわれは、アガペーの要求する「創造的忠実さ」と献身および自己否定の次元を学ぶ。さら家族において、エゴイズムの克服を可能にする寛大な自己贈与を教えられる。そしてガスタフソンが、この特定の文脈のなかで愛のテーマを熟考していることは重要である。彼はこう確信している。つまり、「主流となっ

ている」キリスト教倫理学においてその大部分の関心は、不幸なことに、一般に考えられている家族共同体というよりも、むしろ性の倫理に向けられてきた、と。

以下において、啓蒙主義とキルケゴール——彼は、「特定の」諸関係を道徳的純粋性と完全な愛の墮落形態とみなした——に根ざすキリスト教的愛の諸理論の欠陥に、示唆に富む論評を加えたいと思う。この大きな相違の意味を評価した後で、社会生物学が語るすべてのものに許可を与えるというよりも、人間存在の社会・生物学的諸構造を真剣に受けとめるという点に神学的価値があることを示唆するために、簡潔に社会生物学に言及したいと考えている。

### 愛の「同等引力」論

道徳の場における「同等引力」という視点は、われわれが互いに他者として負っているものを説明しているが、親子関係、夫婦関係、その他の「特定の」諸関係のための道徳的に受容可能な枠組みを提供にすることは失敗している。これらの具体的諸関係の考察を省略することは、日常的道徳経験の比較的大きな部分を構成する道徳的責任の中心部を無視することである。功利主義とカントの道徳論だけでなく、キリスト教的愛に関する現代神学の

多くも、これらの中心部を無視している。

おそらく「同等引力」論に関してもっとも徹底した発言をしているのはキルケゴールであろう。彼は道德的行為者に対する諸要求の同等性を強調しており、その強調は啓蒙主義以後の思想に基づいている。「彼はあなたの隣人である。彼は、神の前においてあなたと同等だからである。しかしこの同等性はだれもが絶対にもつものであり、彼はそれを絶対にもつてゐる」〔1847〕1962, 22)とキルケゴールは書いている。絶対的同等性に関するこの言明は明らかにキリスト教の本質的真理を捉えている、すなわちすべてのひとは端的に人格として彼らの創造者により評価される。しかし人生の非常に重要な部分であるあれらの「特定の」諸関係と相互に関連する諸々の独特な道德的義務を払いのけるために、キルケゴールがこの同等の概念を用いるとき、彼は行き過ぎていく。「行って、あなたもこれを行え——諸々の区別とそれらの区別の類似性をとり去れ——そうすれば、あなたは隣人を愛することができる」〔1847〕1962, 73)と彼は論じている。キルケゴールは「特定の」諸関係を傷つけることを望んでおらず、それゆえ彼は、夫たちは彼らの妻たちを、妻たちは彼らの夫たちを愛するように励ましているが、夫婦の愛においてさえ「隣人」の範疇が最高位にあるとした。たしかにこの見解には、普通のひとには信じられない点がある。なぜならどんな夫も妻も、ひとりの単なる

隣人として他のすべての隣人のように挨拶し合うことに満足しないからである。もちろんこのような降格によってキルケゴールが意図したのは、夫婦愛という狭い範囲を越えて見知らぬひとに対する愛へと、キリスト者を動かすことであり、これは価値のある問題提起である。しかしこの主張を大げさに述べるとき、キルケゴールは、そこにおいて自然法的アガペーの伝統が奨励しないような仕方では、徹底的に愛を中心から外し、分散させてしまう。キルケゴールには、結婚と家族を次のような神学的に意味のある自然の秩序とみなす認識がない。つまりそれらは、われわれが独特な愛と親密さの諸々の水準に到達することができるようにと、神が意図した神学的に意味のある自然の秩序である、との認識である。「優先順位(好み)という諸々の区別をとり去れ、そうすればあなたはあなたの隣人を愛することができるようになる」〔1854〕1962, 73)と彼は主張する。キリスト者が愛の諸々の対象の間にもうけることができる諸々の区別は、絶対的存在しないのである。

これらすべてのことからみて、キルケゴールは、啓蒙主義と人間の自己(the human self)というその特殊な哲学の産物である。この自己は「一方でその諸々の社会的具体化から完全に区別されており、他方でそれ自身のいかなる合理的な歴史も欠いている」(Machtyre 1981, 31)と考えられている。アラス戴尔・マッキ

ンタイヤーは、ここで啓蒙主義の理解に不満を表明している。彼によると、自己は、一組の特定の社会的かつ生物学的集団の一構成員として確認される存在である。自己は「兄弟、いとこ、孫、この世帯・あの村のメンバー」であり、これらは、その自己の「現実」(1981, 32)を発見するために、自己からはぎ取られるべき特徴ではない。キルケゴールは啓蒙主義の抽象化の犠牲となつてゐるため、「同等引力」論に重大な難点をみいだしてゐない。

最近、キリスト教的愛の「同等引力」論はジーン・アウトカによつて明確にされている。彼は、キルケゴールのインスピレーションの影響下で彼の思想を展開している。「特定の」諸関係に関するアウトカの議論の簡潔さから判断するかぎり、彼はおおむねこの諸関係の領域に関心をもつてゐない(1972, 268-72)。彼の本文は、ほぼ排他的に見知らぬひとへの愛に焦点を合わせ、明らかにそれを意図的に強調している。アウトカはこう述べてゐる。

ひとりの男が居間でソファに腰をかけ、テレビのイヴニング・ニュースをみている。ベトナム戦争の、今日の死傷者数が報告されてゐる。敵兵の「死者数」に関する婉曲的表現に、無関心に、あるいは幾分満足げに耳を傾けている。彼の特定の諸々の義務の範囲を越えた、つまり彼が属するグループの外側にいる敵兵の運命に無関心になる傾向がみられることは、その証拠として歴史資

料を持ちだすまでもない(1972, 273)。

適切にも、アウトカが道徳的に問題があるとみてゐるのはこの「無関心への傾向」であり、この理由のゆえに彼の強調は、人間として愛されるべき隣人に向けられてゐる。彼は「特定の」諸関係に対するアガペーの間接的衝撃に関する二つの段落を設け、これによりアガペーが「特定の」諸関係を安定させるように働くことを示唆している(1972, 274)。しかしアウトカが正確に何を考へてゐるのは明らかでない。というのは、彼の取り扱いは実際ほとんど補足以上のものでないからである。キリスト教的愛に関するアウトカの取り扱いにみられる不均衡は、道徳理論において一般に「特定の」諸関係を見落とすという啓蒙主義以後の諸傾向を反映している。彼の道徳的行為者は、人間の相互作用という本質的諸領域に拘束されている現実の人間というよりも、「理想的な第三者」のようである。ここにみられるのは、社会・生物学的基盤から遠く離れたカント的かつキルケゴールの人間である。

「特定の」諸関係の領域から遠く離れるこの同じ傾向は、ジョゼフ・フレッチャーの思想にも同じく明らかにみられる。フレッチャーは、「特定の」召命を強調するプロテスタントの伝統的職業観念についてまったく言及していない。むしろ彼は全体として普遍性の水準と「同等引力」に焦点を合わせてゐる。なぜなら彼

のアガペーは「すべてのひとの善を探し求める」からであり、それ以上のことは何も語られていない (1966, 107)。功利主義とアガペーは相互に包括的であると論じつつ、フレッチャーはすべてのキリスト教的徳を普遍的で公平な慈愛に分解している。この点で、フレッチャーとアウトカは、ひと皮むけば兄弟である。しかしながらずっと以前に哲学者ヘンリー・シジウィックは、功利主義と啓蒙主義の道徳哲学は、次のような「常識的」概念を侵害しているとして一般に考えられる、と指摘した。それは、「われわれは、われわれと特定の諸関係にある人びとに対し親切にするという特別な義務を負っている」との「常識的」概念である ([1907] 1981, 242)。

啓蒙主義的枠組みが取り外されるならば、わたしが反対している、愛の主題に関する現代の取り扱いにみられる不完全さは、修正することができる。それは、クリスティーナ・ホフ・ゾンマーが指摘しているとおりでである。

あるひとの親族、友人、共同体、あるいは国家に対する諸々の特定の義務に関する説明は、カント主義や功利主義のような道徳的諸理論——これらの諸理論は、子としての義務のようなものを説明するというよりも、すべてのひとのためにわれわれが公平になすべきことをわれわれに説明するためにうまく構築されている

るように思われる——にとって、かなり緊張を強いるものとなる (1986, 439)。

アウトカとフレッチャーは、「特定の」諸々の義務は道徳的問題があると理解せざるをえなかった。たしかに、アガペーに関する「同等の」観点と「差別的」観点の均衡をはかる新しい道徳的枠組みが求められている。

ジョゼフ・L・アレンの「愛と葛藤」(Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics) はこの方向に向かう試みのひとつである。アレンは彼の議論を聖書資料に基礎づけ、ユダヤキリスト教的枠組みは二つの型の契約的關係、つまり包括型と特定型の二つを含むと結論づけている (1984, 39-40)。包括的契約は「全人類」と「全被造物」(1984, 34) を含むのに対し、特定の諸契約は人びとの間の「特定の歴史的交流」から生じ、「家族のように小さくて親密な第一次的基本集団の諸関係」(1984, 34) を含む。「われわれの諸々の道徳的責任は、われわれの特定の諸契約によって重々しく、また意識的に形成されている」(1984, 41)とアレンは記している。さらにわれわれのまさに「人間性は、われわれのすべての特定の諸関係と完全に織り交ぜられている」(1984, 45)。各人は「特定の諸契約の彼ないし彼女自身の形態」をもっており、「それはだれか他人の形態と同じではない」(1984,

47)。「特定の」諸関係および諸契約の領域において、自分が関係づけられている人びとは、「決して、功利主義的な計算原則に基づいて考えることができるように思われる、交換可能な単位ではなく」(1984, 47)。もちろん特定の諸契約は、包括的契約に関するわれわれの感覚を低下させはならず、この包括的契約は「すべてのひとの人權を尊重するので、包括的契約への忠誠が求められることにより」、特定の諸契約は限定され、集团的エゴイズムがくいとめられる(1984, 152)。二つの契約は共に本質的に重要なものであり、どちらの価値も低められてはならない。契約への献身という言語に根ざすアレンのキリスト教的愛の理論は、「特定の」諸関係がアガペーのまさに縁に位置づけられるということが起こらないかぎり、道徳的経験と現実的に、しかも十分に対応する。この点でアレンは、アウトカよりも、隣人とはだれかという問いにより完全な答えを提供している。

アレンが成し遂げた事柄は、キリスト教的愛に関する現代の思想にとつていわば純利益である。しかしながら彼による聖書素材の分析は、自然法の議論を提供していない。わたしのアプローチは、人間の相互作用の自然的諸秩序の威厳に訴え、経験的根拠に基づいて「差異的引力」の理論を取り戻そうと試みるものである。もしも聖書の素材が自然の諸々の命令と一致しているならば、ますます都合がよいのである。

### 諸々の社会的生物学的構造と隣人愛

ジェームズ・M・ガスタフソンは、「生命に対する神による権限の授与と秩序づけは「自然」を通して、つまりまず第一に人間の生物学的諸関係を通して生ずる」(1984, 159)と記した。人間存在は生物学的必要性と「種の生き残り」のプロセスを通して「世界の神的秩序づけ」に参与する。ガスタフソンの見解によると、特に、結婚と家族が重要である。なぜならこれらは「人間的愛の自然的基盤」(1984, 160)を提供するからである。ガスタフソンは愛の主題に対する彼のアプローチを、「アガペーつまりキリスト教的愛が、事実上カントの人格の尊重の原理と同義となっているキリスト教神学者と倫理学者のそれと」対比している。彼は「特定の」諸関係をより真剣に受けとめることを選択し、「生の「自然的」秩序づけは神学的かつ道徳的尊厳をもつ」(1984, 164)と主張している。社会生物学を、「人間的愛の自然的基盤」を体系的に吟味する試みとして真剣に受けとめることを可能にするのは、この尊厳である。

社会生物学はキリスト教的愛の主題の省察に自然法的基盤を提供する。ここで自然法は次のような「信念」に言及する。つまりそれは、「自然のうちに、また、あるいは人間本性のうちに、合理的秩序——人間の意志と独立した仕方、理解しうる価値言

明を提供する合理的秩序——が存在する」(Sigmund [1971] 1982, viii)との信念である。要するに自然法は、人間本性のうち  
に目的をもつ何らかの秩序を探しており、その結果、人間の諸々の  
必要性と可能性は、倫理的理論と関連づけられる。例えばアウ  
グステイヌスは、ひとはすべて生まれつき幸福を探し求めている  
と確信していた。それゆえ彼は、神への愛と真の自己愛つまり人  
間の成就の間にくさびを打ち込むことを拒否した。至福はこの人  
間の性向に反対するよりも、むしろそれと共に働く。もちろんデー  
ビッド・ヒュームは、自然ないし人間の本性についての事実の言  
明から価値の言明を引き出すことは、論理的にも認識論的にも間  
違ってしていると論じた。しかしながら彼の見解は、多くの哲学者た  
ちによって疑問視されてきており、わたしはそれによって自然法  
の言語を取り戻そうとすることを思いとどまるつもりはない。簡  
潔に述べるならば、人間の道徳的経験が社会生物学的基盤をも  
つ事実は神学的に価値がある、とするガフタフソンの認識にわた  
しは従う。

選択的進化は、その子孫たちの生き残りの可能性を改良する行  
動を好む、と社会生物学者たちは論じてきた。ピーター・シンガー  
は親と子の「特定の」関係を強調し、こう述べている。「自分の  
子供たちを世話するように両親を導く遺伝子は、他の事柄が同じ  
である場合には、自分の子供たちを捨てるように両親を導く遺伝

子よりも、長生きしそうである」(1981, 13)。進化は、「両親が自  
分の子供たちを世話する」(1981, 12)という利他主義を生みだし  
ている。これは「親族利他主義」のもっとも明白な焦点であ  
る——この親族利他主義は、自分の子供たちと同様に、兄弟、  
姪などを含む自分の親族たちを世話する傾向を遺伝的に基礎づけ  
ている。

倫理学の理論は行動のこれらの種々に進化したパターンを考慮  
すべきである、とシンガーは主張する。ここで彼は、シジウィツ  
クの見解は特に有益であると考えている。なぜならシジウィツク  
の慈愛 (Benevolence) の理論は社会生物学の諸概念とおおよそ  
一致するからである。啓蒙主義以後の大部分の道徳思想に逆らっ  
て、「特定の」諸関係の領域において慈愛が配分されるべき方法  
の概略を注意深く描くシジウィツクの『倫理学の方法』に注釈を  
加えつつ、シンガーは、(直接の家族、隣人と遠い親戚、親しい  
市民、そして最後にその秩序に属するすべての人間)のなかで、  
親族への慈愛が最初にくるという考えに同意する。シジウィツク  
によって特徴づけられた、自分の家族の利害関係を道徳的に優先  
させるといふ考え方は、シンガーが道徳的に重要であると考え  
る生物学的に基礎づけられた行動と相互に関連している。さらに、  
慈愛に関するシジウィツクの議論全体にみられる感謝の義務を強  
調する姿勢は、互惠的利他主義と、感謝の念を示さない人びとに

対するわれわれの非難の態度という概念と相互に関連している(1981, 37)。最後に、シンガーが解釈しているように、社会生物学は(アレンの表現を用いるならば)包括的契約——そこでは、利他主義の環(circles)が外側へと、種一般に向かって広がって行く——のための場をもっている。

社会生物学は完全に家族主義に焦点を合わせるために、普遍的愛にいかなる重要な地位を与えることも拒否している、と示唆する人びともいた。たしかにこのような諸批判に内実を与える社会生物学の見解もみられる。例えば、ガレット・ハーデインは、倫理的理想として「無差別的」普遍主義は勧められないと論じている(1982)。区別は「持続的利他主義の必要な部分である」とハーデインは主張する(1982, 167)。ハーデインにとって、家族の構成員に対する利他的配慮、「身びいき」、あるいは遺伝的關係や愛国主義すなわち「国民規模の利他主義」と関係のない長い交際に基づき他者に向けられる利他主義は、すべて倫理的に妥当なものである。しかしながら普遍主義、「親族関係、交友関係、共有する諸価値、時間と空間における近さを区別せずに実践される利他主義」は、倫理的に望ましくなく(1982, 172)。ここでハーデインは、彼によると「全体的普遍主義は賞賛に値するだけでなく可能であるともちろん信じている」(1982, 172)シンガーに異論を唱えている。事実、ハーデインが示唆する普遍主義に対する禁止

は、社会生物学から引き出されず、それは、「共通の悲劇」へと通ずる「限定された資源を無差別に共有すること」(1982, 183)に反対する彼自身の議論から引き出されている。ハーデインと対照的にポール・D・マックリーンはこう主張している。脳の「より新しい」部分の仲介で、「若者に対する親としての配慮はその種の他のメンバーたちへと一般化して行く、すなわち責任の感覚からいわゆる良心へと漸進する心理学的発達がみられる」(1982, 209)と。脳の発達と社会生物学に関するマックリーンの評価は、最終的に人類一般に到達する利他主義の拡大する環(circle)というシンガーの概念を支持する。愛の神学に対する社会生物学の結論は、人間は家族の領域に関心をもっており、また関心をもつべきであるということである。デーヴィット・バラシユの言葉によると、人類は「選択されたK」種である、つまり親が大きな投資をするために、より少ない数の子孫を生む種である(1977)。人間は、生来、親と子との間で愛着をもつようにプログラムされており、その結果、人間の愛は、大部分、集中してこの場に向けられる。共通の道徳的経験に関するいかなる省察も、この現実を認めるとわたしは考えている。さらに、人間は、互恵的利他主義の諸関係を通して、遺伝的にもっとも近い人びとの幸せのために特に配慮する、そして配慮すべき存在である。このいずれも、普遍的愛を排除しない——それは、親族関係と友情が、われわれが



そこから愛の技術を学び、またわれわれの究極的関心の環を外に向かつて広げて行くことを可能にする道徳的に豊かな資源であることを意味するにもかかわらず。「特定の」諸関係はそれゆえ愛の秩序にとつて本質的なものである。

人間の生物学的、心理学的、そして社会的存在の重要な部分である「特定の」諸関係に対する関心を無視する、キリスト教的愛のいかなる理論も不適切である。たしかに、このような諸理論は、そのプロセスにおける集団的エゴイズムに警戒しつつ、道徳的行為者を普遍主義と包括的契約の方向へと向かうように励ますという点で、ある戦略的価値をもっている。しかしながらこのような諸理論は、その抽象的性格によって厳しく限界づけられ、公平無私とあらゆる人間の平等の名のもとに、人間からその本質的様相をはぎ取ってしまう自己の哲学によって条件づけられている。「特定の」諸関係を無視する、あるいはその価値を低く見積もることは、聖書の善いサマリア人の譬え話のケースのように、愛を偶然の挿話におとしめてしまうことである。それは、諸々の利他的な行為のためのより安定した基盤を形成する、家族の愛と夫婦の愛、友情と感謝に害を加えることである。道徳的経験の社会生物学的基盤を真剣に受けとめることは、愛をそのうつろいやすさから救い出すことである。

### 啓蒙主義以前のアガペー的伝統の回復

実際、アリストテレス的トマス的伝統において行われたキリスト教的愛の省察は、「特定の」諸関係の秩序に対する重要な言及を含んでいた。たしかに、この伝統のなかに、キリスト教倫理において「差異的引力」を支持するために自然と聖書の双方に訴える議論をみいだすことができる。

「特定の」諸関係は、もちろん、神への愛にまさることはできない。マタイ一〇・三七―三九においてイエスは弟子たちにこう警告している。「わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにふさわしくない」。親あるいは子供が、神への愛に緊張をもたらすレベルの忠誠を要求するときさえ、神の方がより大きな価値もつ。ガイスラーが述べているように、「第一戒を守るために、第五戒を「破る」ようにみえることが、ときどき必要である」(1973, 30)。しかしながら事実、「ひとは実際により低次の戒めを破るのではなく、むしろより高次の戒めに服従することにより、それを超越するだけである」(1973, 32)。より高次の法のためにより低次の法が一時停止になることがある。それにもかかわらず「特定の」諸関係が一般にそうであるように、より低次の法は、他の聖書の聖句が指示するようにそのまま保たれている。イエス自身は

離婚を拒否し、律法を廃止するためではなくむしろそれを実現するためにやってきた。預言者たちは家族のきずなを大変強調した。マタイ一〇章のラディカルな聖句が妥当するのは、あるひとつの特定の「特定の」諸関係がすべてのものなかでもっとも「特殊な」関係と深刻な衝突を起こす時だけである、しかも、その停止状態は最終的に和解に至るとの希望がある時だけである。時折、キリスト教の批評家たち、あるいはキリスト者たち自身は、これらの聖句をそのより大きな文脈から切り離してとりだそうとする。キリスト教的理想は「特定の」諸関係のひとつである——たとえそれらの諸関係が神に中心を置くものであろうとも。

事実、イエスは友情のパラダイムをかなり用いており、神との彼の関係の大部分は「アバ」父よという言葉によって要約される。ヨハネ一五・二四において彼は「わたしの命じることを行うならば、あなたがたはわたしの友である」と言い、彼の友となる愛はすべての人に与えられるのではなく、「絶えずわたしと一緒に踏みとどまってくれた人びとに与えられる」（ルカ二二・二八）。イエスは、アウトカのカント主義的言語が示唆するように、彼の信奉者たちを「人間実存」や「人格としての人格」として扱ったのではなく、むしろイエスに対する彼らの応答によって「特定の契約」のなかにいる特別な友人として扱った。ここにあるのは、特定の歴史的関わりに基礎づけられた小さくて親密なグループであ

る。しかしこれは、イエスが「包括的契約の力強い感覚」をもっていないかったことを決して示唆せず、たしかに彼の教えにおいて普遍的愛は極めて重要である。しかしこの包括的愛は「特定の」諸関係とその本質的役割の重要性にとって代わるべきではない。ところが、アンダース・ニグレン、アウトカ、その他の人びとの著作が証明しているように、愛に関する文献において、あまりにも頻繁にこの置換が生じている。

自然法的アガペーの伝統の諸要求を最も適切に表している聖書の言葉は、第一テモテ五・八である。つまり「自分の親族、特に家族の世話をしない者がいれば、その者は信仰を捨てたことになり、信者でない人にも劣っています」。第一テモテ——これはパウロの共同体が生みだしたものであり、パウロ自身が書いたものではない——は、教会の秩序や組織に焦点を合わせている。それは明白な仕方です、たしかに「差異的引力」のひとつである慈愛の秩序を設計している。それは、ガラテヤ六・一〇の「ですから、今、時のある間に、すべての人に対して、特に信仰によって家族になった人びとに対して、善を行いましょ」という句と一緒に読まれるべきである、とわたしは思う。これら二つの句は、道徳的領域の「同等引力」のイメージにのみ集中するキリスト教的愛の諸理論の値打ちをいわば切り下げるのである。

キリスト教には、常に次のような考え方が残っている。つまり

家族の諸々の義務と「特定の」諸関係は王国のそれらに従属するが、教会が信仰の家族という形式の中で発展したことにより、家族はキリスト教共同体の中で構成単位となり、それ自体このような構成単位の大規模な集合化を生み出す傾向があった。パウロの資料に極めて明瞭に現れているこの発展は、イエスの倫理と矛盾しない。なぜならC・J・カドウが記しているように、「イエスは家族生活の制度と法に最大の敬意を表していた」(1925, 58)からである。マタイ一五・五の第五戒の肯定、「神の子たちに対する神の態度をたしかに指し示すものとして、親の本能」に訴えていること、イエスが幼児に与えた特別な尊敬、イエスが兄弟関係に継続的に言及していること、「一心団体」としての夫婦関係に言及していないこと、これらはすべてイエスとパウロの価値観が一貫していることを強く示している(Cadoux 1925, 58)。キリスト教倫理のより広い歴史的伝統は、愛の主題について考える際に、家族生活と「特定の」諸関係に対するこの敬意を見逃さなかった。これは、アウグスティヌスと彼に倣う者たちの著作にはつきりと表れているとおりである。

アウグスティヌスは隣人愛の秩序を確立することに極めて真剣に取り組んだ。彼の主張によると、隣人愛の本質的内容は「彼が隣人が神を愛するようにすることである。なぜなら彼は、自分の隣人を自分自身のように愛することを命じられているからであ

る」〔426〕1950, 692〕。アウグスティヌスにとって、だれが愛されるべきなのかは明らかである。「ひとは、彼の妻、彼の子供たち、彼の家族、彼の手の届くなかにいるすべての者のために、この努力をしなければならぬ」〔426〕1950, 693〕。もちろん隣人に対する普遍的愛はアウグスティヌスの思想にみられる強力な流れであり、「同等引力」がキリスト教倫理の中心的観点であるかぎり、当然そうでなければならぬ。しかしながらアウグスティヌスは、自分自身の家族への配慮の優先性を強調している。「それゆえまず第一に、彼自身の家族が配慮される。なぜなら自然と社会の法は、彼に、より準備の整った仕方では彼らに近づき、そして彼らに奉仕するより偉大な機会を提供するからである」〔426〕1950, 693〕。この言葉に続いて直ちにアウグスティヌスは、第一テモテ五・八を引用している。これは、彼がアガペーのパウロ的秩序を決定的なものとして受け止めていたことを示す。このようにアウグスティヌスは隣人愛に関する議論において人間の本性を考慮に入れており、神への愛について検討する際にも、幸福を求める人間の欲求と同一の広がりをもつものとしてそのようにしている。愛は、人間の社会的かつ生物学的存在の構造に反対して働くというよりも、ある意味でそれと共に働くのである。

トマス・アクイナスは、キリスト教的愛の秩序に関するアウグスティヌスのかつパウロ的見解に固執している。彼もまた、親類

への配慮は、生来、見知らぬ第三者への配慮に優先すると主張しており、彼の主張を実証するために、彼は第一テモテ五・八を引用している（[1266-73] 1950,549）。バトラー主教も、愛について語ったその『十二の説教』において、こう述べている。

慈愛は徳の総体であると言われるとき、それは、行きあたりばつたりの性質としてではなく、理性的被造物の原理として言われており、したがってそれは彼らの理性によって導かれる。なぜなら道徳的行為者に関するわれわれの概念には理性と反省が入ってくるからである。そしてそれゆえわれわれは、それが後にもたらす諸々の帰結と、ある行為の直接的傾向について考えるようになる。それにより、ある人びとへの、例えば子供たちと家族への配慮が、生まれつき、つまり摂理によって特にわれわれの義務として委託されていることを、われわれは教えられるであろう（[1726] 1969, 374）。

一九世紀になると、ヘンリー・シジウィックも慈愛を本性とみなしており、このかぎりではバトラーと同じであった。しかし功利主義、カント主義、そしてはるかに近代的な哲学と神学は、慈愛の伝統的位置づけを過小評価したり、まったく見逃したりしている。それにもかかわらず、「自然的」義務が、キリスト教的愛

が焦点を合わせるべき場に関する議論のなかに真剣に組み込まれたときが、たしかにあった。

より広い伝統を回復することは、「特定の」諸関係は、キリスト教的愛について語る神学者たちによって単なる補足として取り扱われてはならない、ということを主張することである。道徳的行為者は、マッキンタイヤーが強調しているように、社会的動物であり、生物学的に記述される諸々の役割は、そのひとが何ものであり、またそのひとが道徳的に何をしなければいけないのかを大幅に限定する。関係と近さには程度の差があり、それゆえ善いサマリヤ人主義は、愛に関するひとつの部分的見解を提供するにすぎない。

### 最終的評価

アガペーは家族と信仰における友人たちに限定されない。なぜならそれは、見知らぬ第三者をその真中に連れてくるために遠く世界中へとでて行き、探し求めるといふ偉大な委託を担っているからである。そのことを知ろうと知るまいと、すべてのひとは神の子供であり、そしてそれゆえにだれもが神および兄弟姉妹たちとの交わりに招かれている。しかし拡大の過程で、アガペーのサークルは、「自分の接するひとへの愛が最初にくるとき、すべての

ひとへの愛は最良のものになる」というガイスラーの要点を忘れてはならぬ(1973, 39)。結局、イエスは、イエスと、またお互いと交わろうとする弟子たちの小さな集団に彼の時間の多くを、そしてその大部分を捧げた。交わりの理想を描写するために彼の用いた隠喩から判断すると、次のように結論づけられるだけである。つまり家族の領域は回復のまさに基盤であり、交わりが拡大しうるかぎり、それは拡大された家族となる。イエスは、親と子、兄弟姉妹、夫と妻の間の愛の素材で自然な経験を、本当に多くのことわざと教えが示しているように、彼の神学的メッセージの本質を構成するものとして取り上げたように思われる。

すべての人びとの宗教的信念が何であれ、彼らは、彼らの活動範囲のなかで遠く離れたものさえ含む普遍的道徳的義務を負っている。「危害を加えてはならない」、誠実、正義などは、すべてのひとに等しく適用される基本的倫理的規範である。しかしこれは個人的領域というよりも非個人的領域である。家族と友人の、豊かで、親密で、創造的で、誠実な絆は、通りすがりの隣人との束の間の出会いとは異なる重要性をもっている。遠くにいるひと(the person qua person) に対する愛について語ることは、言葉を混乱させるだけであり、その近さを考えずに、遠方にいる隣人に対する尊敬や同情について語る方がよい。愛のサークルは、もしもその深みと安定性が達成されるならば、大いに人格的である。

この人格的深みと対照的なのが、浅薄さと皮相性、人格的相互性の構造に反する愛の脱中心化である。ただ薄い関係のなかで生きられた人生、つまり「同僚」で「それ以上ではない」他者に過ぎないひととだけ生きられた人生は、なんと愛に欠けていることだろう。ひとを単にひととしてみずに、独自で特徴を十分に備えたひととしてみる愛の交換の可能性をアガペーのためにとっておくのは、家族とコイノニアの領域である。

わたしの主要な関心は、啓蒙主義以後の理解に特徴的な、アガペーの領域を非家族的領域に還元する態度にある。キリスト教で考える家族とは、神によって創造された社会的領域であり、そこでは愛の臨在がもつとも明確に宣言されうるし、また宣言されなければならぬ。結婚の誓いから親の愛に至るまで、家族は創造的誠実さの中心である。事実、それは極めて中心的なため、それがなければひとは、アガペーが生き残れるかどうかを怪しむ。もちろんキリスト者は、見知らぬひとに対する尊敬と公的な助けの障碍となる家族に対する忠誠心に注意しなければならない。しかしながら、そのなかで家族がアガペーのメッセージを伝える物語によって養われる、信じあう共同体と並んで、家族はキリスト教倫理の絶対的中心なのである。

## (7)

## ——自由への若干の宗教的貢献・愛が求めるもの——

「西欧の伝統において、つまりユダヤ教とキリスト教の双方において、共同体の宗教的ヴィジョンの中心にあるのは、人間の自由は次のような愛の共同体のなかでのみ究極的に意味をもち、また成就されるとの基本的確信である。つまりそれは、そのなかで、神が人びとにその目的のために与えた力のゆえに、また神が創造した彼らの本性の諸条件がその他の方法では満たされないがゆえに、人びとがまず他者のために生きるような愛の共同体である」(フランク・G・カークパトリック『共同体：三位一体論的モデル』)。

わたしが用いようとしている人間の自由という用語の意味がもつともよく理解されるのは、それが奴隷制度の正反対として理解されるときである。それは強制の不在、つまり自分自身で選んだ目的に基づいて行為する能力を指す。自由は、そこにおいて個人の良心の根柢が尊敬されるような非強制的な諸関係と関連している。自由の範囲は内的人格を越えて行為の領域へと広がるため、必然的に、力ないし力の脅威に基づく社会組織に反対して道徳的

圧力が形成される。

西欧の自由社会はとりわけ自由の理想に魅了されている。「自由か、さもなければ死か!」「我に自由を与えよ、さもなければ死を与えよ!」という標語は、この唯一の価値への参与の激烈な感情をこの上なくよくとらえている。自由に対する人間の欲求は普遍的で絶対可能なものである、と何の疑いもなく仮定されている。自然的性向としての自由というジョン・ロックの概念から、犬のように皮ひもにつながらながらも確実に噛みつかうとする人間というハーバード・スペンサーの概念に至るまで、人びとは他の何よりも自由であることを願っていると仮定されている。しかしこの仮定はまったく擁護できないものである。多くの、そしておそらく大多数の人間は自由にこのような偉大な価値を置いていないからである。

しばしば、自由よりも安全の方が好まれてきた——事実、自由はときどき安全を意味するものと再定義されてきた。安全を好む現実を見逃すことは、事実を単純化し、歪曲することである。哲学者F・ベルクマンが記しているように、自由は、事実である「自由主義が考えているような「すべての人間の願望の自然で明白な対象」ではなく(1977, 1)。実際、「自由から逃走する」人間の傾向は、どの時代にも十分実証されてきた。したがってエーリッヒ・フロムは、人びとが「服従と統治」(1969, 163)の状態を求

めて努力することに注目している。自由は性向というよりも、むしろ重荷であろう。それは、人間本性の本質に反する課題であろう。自由な人びとは必ず幸せであるとの主張は、あまりにも乱暴である。

西欧の自由主義者たちはドストエフスキーの「大審問官」の話しを読んで、それを心に留めなければならない。人間は「余りに恐ろしくて直視できない自由の重荷から逃走するために」〔1880〕1970, 305)、喜んでその自由を諸権威に献上しようとする。古代エジプトから半アジアの専制君主的秩序に至るまで、自由は完全に阻止されてきた。その真摯な友人はほとんどいなく、その勝利は簡単に逆転されてきた。われわれは特に自由のもろさに衝撃を受けてはならない。

では、西欧の民主的自由主義は、なぜ自由によってそれほど駆り立てられたのだろうか。一見したところ、自由の理想化は極めて非合理的で極端なように思われる。もしも自然的性向への訴えが失敗であるならば、その答えは文化的諸伝統のうちにあるにちがいない。そして宗教が形成的衝撃をもたらしたのは、まさにここにおいてである。どんな宗教神話と思想が、自然に反対する自由を維持することに役だってきたのだろうか。自由と、神と人間の愛に関する宗教的教理の間に、相互関係があるのだろうか。わたしがここで取り扱おうとしているのは、これらの諸問題である。

これらの諸問題は新しいものではない。例えば、ジャック・マリタンは、自由へと導く世界のなかで働く「歴史的エネルギー」としてユダヤキリスト教についてこう語った。つまりキリスト教は歴史における自由の出現を「かすかに活性化している」〔1943〕1986, 29)と。これはヘーゲルの見解であった。彼は、キリスト教の宗教的伝統は必然的に自由へと至ると主張した(Singer 1983を参照)。現代の世俗的意識にとって、この宗教的諸思想の衝撃がどれほど隠されていようと、ユダヤキリスト教は、伝統的に、自由の理想化がそこに根ざしていた西欧文化のひとつの形成者であり、ひとつの土壌であったと言わなければならない。ユダヤキリスト教的文化の力が衰えるにつれ、自然的自由に関する諸々の世俗的神話が宗教的神話にとって代わり、それを曖昧にしてしまった。自由のためのパン種であったユダヤキリスト教の思想とは、正確には何であるのか。これは、マリタンが答えていない問いであり、彼が答えていたとしても、それはごくわずかである。

このような問いを取り上げる理由は、それを歴史的に明らかにするという明白な目的以外にあるだろうか。なぜならこれらの諸思想に注目することにより、人生の旅路において自由の重荷と苦闘する人びとを助けることができるかもしれないからである。

## 自由と神の愛

自由の理想化は、愛と自由の相関関係と共に始まる。哲学者ジョン・ヒックの次のような言葉を真剣に受けとめることは、決して陳腐なことではない。つまり「もしも人間がその創造者 (Maker) と人格的関係に入ることができるとすれば、そして単なる操り人形でないとするば、人間は自由という制御不可能な賜物を与えられているにちがいない」(1977, 266)。自由を授ける愛なる神は悪の可能性を予見するが、この賜物を妨害したり、傷つけたりすることは拒否する。それは、徐々に——必要とあれば、苦難を通して——人間が創造者 (creator) との真の愛の関係に入ることができるためである。したがって自由は、人間と神の意味深い交わりの実現へと向かうただひとつの道である。自由な人間を不自由な人間よりも本質的により価値のある者とするのは、この交わりの可能性である。神は被造物に強要したり強制したりしようとしていない。なぜなら神と人との交わり、つまり宗教「文字どおりには「再結合」を意味する」が取り戻そうとしている創造のまさしくその目的は、自由で自発的でなければならぬからである。エマニエル・スエデンボルクが書いているように、「自由がなければ、創造の目的は達成されない——その目的は、魂の共同体つまり天の実現にある」([1760] 1967, 110)。神と被造物は、物

理的力によってではなく、自発的契約によって結びつけられる。たしかに、自由という神の賜物はしばしば人間との神の実際的な交わりを妨害するが、最終的にこの妨害はより深くかつ永続的な交わりへと至るであろう。

人間には愛の可能性のために自由が与えられており、この意味で人間は神の像にしたがって作られたと言われる。単なるロボットではないということにおいて、神は神的本性のひとつの相をわれわれと共有している。聖書の表現によると、われわれはまさに神御自身にかたどって作られている。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された」[創一・二七]。神は、正しい道筋を通して創造する自由な存在である。中世の神学者たちは神の「絶対的自由」に言及し、神の臨在を感じた人びとは教会の諸々の束縛からの彼らの自由を宣言する傾向を示した。

人間の自由は神の自由の反映であり、それは契約的愛のヴィジョンに根ざしているという宗教的観念を回復することは、決して、厳格なヒューマニストのために自由の理想を凝固させてしまうものではない。しかしながら、たとえ単なる神話とみなされるとしても、これは、多くのひとがそれによって生き、また標準的水準での愛における自由の意味に関する注意深い省察を促すものである。信仰者たちにとって、神が人間の自由を望んでおられる



ことを知ることは、もちろん途方もない心理的重要性をもつ。われわれは生まれつきだれもが自由を望んでいるわけではない。したがってそれは、愛の精神において自由に生きる力をわれわれに与える——われわれがどれほど強くこれと反対の方向に向かう傾向をもつとしても——神の目的のゆえに、われわれは自由であるという思想であり、信仰である。

## 自由と贖いの歴史

人間の自由という思想がなければ、墮罪から、贖いのための努力へとユダヤキリスト教の図式全体は、事実上、ばかげたものになる。神にかたどって作られた人間と同様に、神は、受容的であると共に外向的な愛をもつ。神が愛を必要とすることは、人間が、愛されることに自由に応答しようとするのを神が望むという神の願いの基盤である。結局、愛の完成は、一方だけだけの現象以上のものである。それは、愛し、愛されるという状態である。

愛されることを切望する神は、愛される者を支配することができない。したがって贖いの歴史の神は暴君ではない。ミカエル・ウォルツァーは、出エジプトの物語が西欧の政治に与えた衝撃——たしかに大きな衝撃——を吟味し、こう述べている。

結局、非常に異様にみえるが、出エジプトは人びとの隷属的服従の対象を端的にファラオから神へと移行させた。しかし神礼拝は、エジプトのファラオの奴隸制と根本的に異なっている（たとえ両者は同じヘブル語で表示されているとしても）。その違いは次とおりである。すなわち、奴隸制は強制によって始められ、維持されるのに対し、礼拝は契約によって始められ、維持されるのである（1985, 73-74）。

愛の本性を前提とするかぎり、どうしてこれとちがうことがありえようか。

贖いの歴史全体を通して、神は諸々の束縛というよりもむしろ自発的契約を提供することにより、人間の自由を尊重する。自由勝手でわがままなイスラエル人たちはしばらくの間バビロンへ国外追放されたが、彼らが再び信仰に目覚めると、神は彼らを奴隸状態から解放しようとした。荒れ野のときから預言者たちの時代に至るまで、この民の試練と苦難はすべて、人間の自由に対する神の尊重と、人間の自由という名における自己限定の文脈の中で起こった。さもなければ、贖いは不確かなものである。なぜならそれは、人間の人格性の自由な中心を無視して進むことはできないからである。この歴史全体を通して、選ばれた民は、神に逆らって真の独立を主張している。神は、愛の絆を創造する努力の

なかで自由に訴えることができるだけである。神は自由を大いに愛するがゆえに、罪さえ赦される。神から遠く離れてしまった被造物は、自主的にその分離を克服しなければならぬ。

キリスト教はもちろん旧約聖書を自らのものとして受け入れ、それに、ユダヤ的知恵と首尾一貫した贖いの神話を付加している。ウィリアム・テンブルはそのギフォード講演でこう述べた。

人間自身を神との正しい関係にもたらすというひとつの希望は、神は、まったく自己犠牲というひとつの行為、あるいは諸々の行為のなかで自らの愛を宣言しなければならぬということであり、そのようにして神は、神が創造した有限な自己の、自由に提供する愛を勝ち取るのである (1960, 400)。

十字架刑に行き着くまっただき自己犠牲が、正しい関係に対する唯一の希望であったのかどうか、それには議論の余地があるが、たしかにイエスは大審問官の道よりも奉仕と自由を選んだ。

おそらくイエスは、愛よりも権力に訴えることができた。彼は自由から逃れようとする人間の性向——極めて基本的な性向——に訴えることができた。しかし新約聖書学者マルティン・ヘンゲルが記したように、イエスの使信の本質は「権力を遂行する外的手段を基本的に放棄していること」(1977, 19)にある。人

格主義神学者であるニコラス・ベルジャーエフはこの放棄という主題についてこう述べた。「十字架上に釘づけされた真理は、誰をも強制せず、誰をも抑圧しない。それは自由に受けとめられ、告白されなければならない。その訴えは自由な精神に向かつてなされている」(1923] 1957, 197)。彼はこう付け加えている。「神の子は、人間の自由が確立され、強調されるために、この世の王子たちによって十字架にかけられなければならないかった」(1923] 1957, 198) ㍻。

多くの注意深い宗教思想家たちにとって、十字架は神の愛の象徴であると共に、人間の自由に対する神の尊重の象徴である。このようなものとして十字架は、回復と贖いの歴史全体を通して神の自己限定の適切な象徴であった。

### 「あなたの隣人を愛しなさい」——自由と黄金律

人間と神の間の愛のように、隣人愛は自由と協力関係にある。神と人間の間の愛は、自分と他者一般の間の対人的諸関係のための基準として役立つ。イエスは、「わたしがあなた方を愛したように」(ヨハネ一五・九)互いに愛し合いなさいと言った。マーガレット・ファアレイが指摘しているように、神と人間の間の愛は「相互性の」普遍的「型」(1986, 128)である。あたかも、意味深

人間的諸関係にとって必要な自由が、神と人間の関係に押しつけられているかのごとく、もしも垂直と水平の間のこの平衡関係があまりにも擬人論的であると思われるならば、わたしは読者に、わたしがここで歴史の型について語ってきたことを参照するように指示することができるだけである。そして愛と自由の相互関係に関しては、神との愛とあなたの隣人との愛との間に本質的区別はないと言うことができる。

もっとも重要な神学者たちは、感動的な言葉を用いて隣人愛の自由を明確に言い表してきた。例えば、デイトリッヒ・ボンヘッファーはこう書いている。「わたしは、他者をわたしの次のようなあらゆる試みから解放しなければならない。それは、彼をわたしの愛によって統制し、強制し、そして支配しようとする試みである」〔1938〕〔1954, 36〕。他の例を無限に上げることができるだろうが、ポール・ティリッヒの言葉を引用するだけで十分であろう。

愛は、愛される者の自由を破壊せず、愛される者の個人的かつ社会的実存の諸構造を侵害しない。愛は、愛する者の自由を放棄せず、それは彼の個人的かつ社会的実存の諸構造を侵害しない (1951, 1: 282)。

アガペーとは何か (4) — (7)

人間の自由は隣人愛のうちに含まれている。それは愛の内容の一部である。他者の自由を侵害することは、愛に對し罪を犯すことである——ただし、隣人は、「害を加えてはならない」という原則のような、ミニマリスト（最小限主義者）の道徳の基本原則を侵害しないという条件の下で。

自由は隣人愛の内容の一樣相であること、つまり自由は、たとえ隣人が自由を望んでいないとしても、愛が隣人のためになさねばならぬことの一樣相であることは、ジーン・アウトカによってなされたアガペーに関する詳細な説明において明白である。すなわち「外部からの諸々の強制と賦課 (impositions) を避け、人格的自由を強める諸条件は、それ自体、愛が要求しているものである」 (1972, 267)。そしてアウトカは、この自由が神の諸々の手段と関係づけられることに言及しているが、それは適切である。なぜなら「神が人間のためにその恵みにおいて何をなさそうとも、神は、彼らから彼ら自身のイニシアティブと行為を取りあげないからである」 (1972, 265)。アウトカのような重鎮がこの主題に光を当てていることは、注目に値する。

隣人愛は、人生を共に誠実かつ自由に生きることを可能にするものであり、あらゆる強制された共同作業に反対する。このことが現実となっているかぎりにおいて、悪意のあるひとを除いて、強制は存在しない。ある意味において、自由は断固とした説得の

四三

問題でもありうる。たとえ自由が、それに従うことが難しい理想であるとしても、愛することは、自由に生きるように他者を励ますことである。自由を拒否する人びとは、そこへ入るように強要されず、多くの人びとはもつと安易な人生のためにそれを拒否してきた。可能なかぎり、隣人愛は、もつとも抵抗の少ない道が最善の道ではないことを他者に確信させようとしなければならぬ。しかしながら、だれも自由であるように強制されることはない——たとえ、すべてのひとは彼らの本来の願いというレベルにおいて自由を求めているという単純な仮説が、不幸にもこのことを許すとしても。

おそらく隣人愛は、簡単なことではないが、「スピリチュアルな共和国」を創造することができる。友愛における強制は必ず立腹を惹き起こすということは、たとえそうだったと考えたいとしても、真実ではない。人間の本性からして強制は、必然的に社会的繋がりを解消させる恐れのある諸々の軋轢を招く、と主張することはすばらしいことかもしれない。事実、あまりに多くの人が不自由な中でもあまりに幸せと感じてきたために、これが一般的に真実であるとは考えられなくなっている。しかしながら自由には到達しない交わりはすべてそのなかに失敗の種を抱え込むことであり、われわれはユダヤ・キリスト教の諸前提からこう考えたいのである。

あらゆる形式の奴隷化という永続的危機のようなものを指摘するのは、人間本性ではなく、むしろユダヤ・キリスト教の理解するような愛の高次の理想である。アフリカ系アメリカ人の古い霊歌はこう歌っている。「おお、われらすべてを奴隷の境遇から逃れさせてください、わが民を行かせてください、われらすべてをキリストにおいて自由にしてください、わが民を行かせてください」と。

### 結論——諸々の理想化と諸々の現実

人間の自由の理想は、ユダヤ・キリスト教の聖書物語において賞賛されてきた。それが鼓舞する言葉と詩歌を用いて判断するならば、自由は西欧の宗教的遺産のもつとも深い願いのひとつである——たとえその遺産がそれ自身に目覚めるのにどれほど多くの時を要したとしても。聖書の神話は愛と自由の相関関係に深い表現を与えてきた。そして非強制の理想に対するそれらの貢献は計りしれないものである。自由は、それがユダヤ・キリスト教の基盤に基づいて樹立してきた推進力によってのみ維持されてきたのかどうか、それは明らかでない。しかしながら自由の幾分より意識的な評価、つまり愛の意味に根ざした信仰的献身としてのその評価は必要であろう。

もしそうだとすれば、結論として、自由は神の賜物であるが、悪事を働く者にはときおり物理的あるいは心理的力が加えられなければならないかつた、と言わなければならない。強制は、ユダヤ・キリスト教的諸価値とまったく両立しえないわけではない。なぜならこの宗教的世界観は罪を真剣に考えているからである。

さらに、子供の身身的あるいは心理的健康に対する配慮から、親が子供を抑制する義務があることを疑う者はいないであろう。アウグステイヌスは、そのひとの内的道徳的理想主義を墮落させずに、無実のものを守ることは愛に基づく義務であると主張したが、これは正しい。ポール・ラムゼイが論じたように、正義の戦争の思想は隣人愛と一致する——同じ愛は、力ができるかぎり制約されるべきであるということと必然的に伴うにもかかわらず ([1968] 1983, 151)。

しかし自由が侵害されるとき、どれほど正しいとしても、これはある程度の良心の呵責をもって行われなければならない。ライオンホルド・ニーバーはこの緊張関係についてこう述べることができた。

社会的闘争は、権利の主張においてのみならず強制の不可避的使用においても、愛の純粹倫理の侵害を含む。ここでもう一度、すでに明白なことを述べる必要はないが、通常、大学の道徳家た

ちはこの明白なことに言及しないのである。いかなる社会も、強制の使用なしに存続することはできない——知的な社会はいずれも、強制を最小限に減らそうと試み、その諸制度に安定性をもたらすために、相互の同意という要因に依拠しようとするにもかかわらず ([1957] 1976, 35)。

現実世界における強制の場を認めつつ、ニーバーはまた「愛は自由の唯一の最終構造である」という弁証法的性格を理解していた ([1957] 1976, 50)。

この議論においてわたしが述べようと望んだことは、いくつかの命題に還元することができる。第一に、英国と米国の古典的自由主義の主張にもかかわらず、人間は自然的性向により必然的に自由を愛するわけではない。第二に、自由主義の諸々の主張はユダヤ・キリスト教神学のある観点に根ざしている——今や、それらの宗教的覆いは取り除かれていながらもかわらず。そして最後に、人間の自由はそれ自体が目的ではなく、友愛のための条件である。わたしの信ずる自由は、もしそう呼びたければ、ユダヤ・キリスト教的自由つまり契約の自由である。それは、とりわけ契約に対する忠誠と愛をもたらす。この自由は自己本位でも、どの国にもみられる貪欲つまり過度のナシヨナリズムの類いでもない。わたしの主張は、単純で、一般的で、慎重なものである。す

なわち人類の歴史には自由の起源に関して、何か宗教的なもの、また何か神秘的で言語に絶したもののさへ存在するのである。

しかしながらもう一度、次ことを強調しておきたい。すなわち愛によって約束された自由は、決して社会の契約主義的かつ原子論的モデルと同一視することはできない。ユダヤ・キリスト教によると、個人の自由はそれ自体が目的ではない。むしろそれは、意味のある共同体の実現に向かうためのひとつの手段である。本質的に他者から独立した存在としての自己という啓蒙主義の見解は、自由というものがほとんど知られていなかった有機的社会的文脈から人間を解放するためには必要であり、それは意味のあることであった。しかし他方、現代の自由の孤独と自己の關係的ヴィジョンの喪失は、極めて両義的なものになっている。さらに、自由主義の自由とユダヤ・キリスト教の自由を同一視することは誤りである。なぜなら自由主義は、この宗教的伝統にとつて非常に中心的な愛という共同体を創造する力の感覚をもっていないからである。ユダヤ・キリスト教的宗教の文化的産物であると共にその歪曲であるのが、愛から分離されたあの自由である。しかしながら、もしも強制と強要が、無垢な者を保護するために注意深く正当化されないならば、それらは愛の否定であり、それゆえ自由主義の自由の価値は低くみられるべきではない。自由の使徒たちによって作られた社会組織は愛の精神によって持続し、また変革

されうる。他方、強制と憎しみの使徒たちによって作られた社会組織は、その最高の高みにおいて自由となるあの愛をますます絶対的に排除するようになる。

### あとがき——愛の意味

アガペーは心の愛情 (affection) である、つまり自分自身の真の実現のためと同様に、神と他者のために存在しようとする信仰的な意志に帰着する人間のもっとも深い内側からの調整である。それは宗教的交わりにおいて交換という諸々のたしかな行為によって維持され、強化される。しかし愛はせいぜい、神と自己と他者の間の相互に与えたり受けたりするサークルを形成するにすぎない。このサークルの諸々の境界は、救済史における新しい世代にとつて、アガペーがうまく伝わるために必要なものである。しかしこれらの境界は、愛の魅力にとらわれた人びとにとつて永遠に開かれたままである。このサークルの中にいる人びとは、互に育み合いつつ、覚醒と再生の過程を経た全人類の回復により、国外追放から解放される苦しむ父なる神への忠誠のゆえに、その境界を積極的に拡張しようとする。しかしながらアガペーにとつて、それをその共同体的基盤から分離する未熟で表面的な普遍主義、これ以上に有害なものはない。

アガペーは、それが現代の道徳哲学と対話するように強制されると、当惑してしまう。アガペーの社会的特殊性と聖書物語のイメージは、カント主義や功利主義ととても比べることができない。アガペーがこれらの啓蒙主義以後の術語で議論されるかぎり、それはその特異性とその文脈を奪われてしまう。抽象的哲学的術語が、見知らぬ人びとの諸関係を扱う道徳的経験の領域にその場をもつのに対し、アガペーは神と自由に応答する人間の間の友情(friendship)を取り扱わなければならない。

アガペーは隣人に、威厳のある身体的存在を維持する種々の財を提供しようとする。しかし第一に、アガペーは、神中心の新しい心をもつ新しい存在に変わるように、いや変えられるように隣人を招く。それは、人間の苦しみは諸々の愛情の回復によってのみ完全に終結するからである。「心の清いものは幸いである。彼らは神を見るであろう」という祝福の言葉は、取り戻す価値がある。なぜならそれは、真の自己実現は神と人との再結合によってのみ到達されることを現代人に思い起こさせるからである。隣人における変化は、単に人間の幸せのためにだけでなく、追放のなかで、神の子たちとの一体性の喜びにあこがれる父なる母なる神のために、必要とされる。

アガペーはときおり、人間の自由を攻撃する人びとによって汚されてきた。人間は自由な存在として創造されており、神は、愛

の絆を創造するしばしば孤独な努力のなかでただ人間の自由を訴えかける。「神は、罪さえ許すほどに自由を愛された」という古い格言は、真理を含んでいる。それが生みだしてきた言葉や詩歌から判断すると、自由は、西欧の宗教的遺産のもっとも深い熱望のひとつである。自由のない愛は単純にその言葉に値しない。なぜなら自由がなければ、いかなる心とも心の奥底にある自己を完全に表現しようとせず、この感情的自己表示を強制する諸々の試みは、必然的に憤りを生みだすからである。アガペーの正反対は、ひとつのものというよりも二つのもの、つまり憎しみと奴隷状態である。

しかしながら最終的に、神、自己、そして友人の間の真の交わりの道徳的卓越性に近づき始めることができるのは、詩的天才だけである。諸々の神秘的体験と同様に、アガペーの至福と平安は言葉の到達範囲を越えている。これが、聖パウロから聖テレサに至るまで、偉大な霊感者たちが偉大な詩人であった理由である。彼らはしばしばわれわれに、愛が何であるのかではなく、愛が何でないのかを語ってくれる。彼らの文学的手段は隠喩であり、類比であり、直喩である。

〔訳者注・原著は Stephen G. Post. 1990. A Theory of Agape — On the Meaning of Christian Love, Lewisburg Bucknell Univer-

sity Press じつ。

翻訳『アガベ―とは何か(1)―(3)』は、東北学院大学『キリスト教文化研究所紀要』第27号(2009)第29号(2011)に掲載されています。』