

教会と重度知的障がい者：S.ハワーワスを中心に

徳田 信

1 はじめに

教会論の課題としての「弱者」

本稿の目的は、アメリカの神学者スタンリー・ハワーワス (Stanley Hauerwas, 1940-) の障がい者論と教会論をおもに分析することで、「弱さ」のキリスト教的価値の一端を明らかにすることである。キリスト教障がい者共同体ラルシュを創設したジャン・バニエはハワーワスとの共著で次のように述べている。

イエスは、一つの体をつくるためにおいでになりました。…最も弱く、最も見劣りする人たちこそ、教会になくってはならない存在なのです。これまでわたしは、教会論に関する著作で、このことが真っ先に書かれているものを見たことがありません。…しかし、このことこそが信仰の核心であり、教会であるとは何を意味するのかということなのです¹。

バニエによると、イエスの宣教の核心には最も弱く、最も見劣りする人たちがいた。イエスが目指したのは、人々を出会いや対話、相互の愛に導くことで、人や集団を隔てる壁を打破することであった²。また新約聖書によると、使徒パウロは教会を「キリストの体」にたとえ、「体の中でほかよりも弱く見える部分が、かえって必要なのです」(1コリ12:22)と述べている。しかし多くの教会、とりわけプロテスタント教会において、弱さを抱えた人々を中心に据えた教会論が十分展開されてきたとは言い難い。

そのことを知的障がい者の洗礼問題として問うたのは熊澤義宣である。熊澤は、「信徒各人の主体的決断としての信仰告白がなされることが強調されたことは、すぐれてプロテスタント的伝統を形づくってきたとってよい。このような伝統は主体的な信仰告白を条件としない限り、バプテスマをうけることを認めないバプテスト教会においてもっとも先鋭化されてきたといえよう」³と述べ、信仰告白や教

1 Stanley Hauerwas, Jean Vanier, and John Swinton, *Living Gently in a Violent World: the Prophetic Witness of Weakness*. IVP Books, 2008. =スタンリー・ハワーワス、ジャン・バニエ『暴力の世界で柔和に生きる』五十嵐成見他訳、日本キリスト教団出版局、2018年、99頁。ラルシュ (L'Arche) はフランス語で箱舟を意味する。創世記に記されたノアの箱舟物語のイメージによって、現代社会で溺れかけた人々が生きることのできる場所を表わすと同時に、神と人との新しい契約、つまり新しい生のあり方を象徴している (ジャン・バニエ『ジャン・バニエの言葉 講話とインタビュー』浅野幸治編訳、新教出版社、2012年、123頁参照)。

2 ハワーワス、バニエ、邦訳前掲書、82頁参照

3 熊澤義宣『キリスト教死生学論集』教文館、2005年、285頁。

会への積極的参加が生来的に難しい人々の位置づけを問題にした。

たとえば比較的軽度の知的障がい者であれば、本人が何らかのかたちで信仰告白できるよう導くことも不可能ではない⁴。しかし、それが適わない重度知的障がい者はいかに受容すべきか。明示的な信仰告白を教会加入（バプテスマ受領＝受洗）の条件とするならば、それを生得的になし得ない人々が疎外されるのではないか。かかる問い掛けは、重度知的障がい者を典型とする「弱者」について、憐れみをもってケアすべき対象として見るに留まらず、教会共同体の十全な成員として迎え入れる教会理解を要求している。

キリスト教と障がい者一般の問題としては、古今のキリスト教思想家の障がい者論をまとめた論集が編まれるなど一定の研究蓄積がある⁵。日本に限っても、キリスト者を中心とした研究者や実践家が集う日本キリスト教社会福祉学会の長い歴史がある⁶。しかし概して言えば、教会と障がい者をめぐる取り組みは、「いかなる慈善行為をするべきか」という形でもっぱら問われてきた⁷。それは熊澤によると、たとえばカール・バルトの『教会教義学』や1950年代以降の世界教会協議会（WCC）の取り上げ方において、基本的にディアコニアの課題とされてきたことに表われている⁸。ディアコニアは多くの場合、制度的教会の専門的な一部門として位置づけられてきたのであり、ここでは「弱者」を各個教会の十全な成員として位置づける教会論が示されてきたとは言い難い。

この問題に取り組むため、本稿ではおもにハワーワスの議論を検討していく。ハワーワスは物語神学、平和神学、教会倫理の主唱者と一般に見なされているが、障がい者論を含む生命倫理学の領域でも少なからず発言してきた⁹。それは、キリスト教信仰を個人の自発性から出発せしめるのではなく、まず教会共同体による支えの事柄とする教会論と結びついている。

なお、ハワーワスの著作において「障がい者（retarded, handicappedなど）」でおもに念頭に置かれているのは、認知的能力の点で困難を抱え、他人とコミュニケーションする能力や自らを適切に配慮する能力が極度に制限されており、生涯にわたって介助が必要な状態にある人々である。その意味で重度知的障がい者を意味する¹⁰。また「強さ」や「弱さ」は多義的であるが、本稿では個人として主体性を持って行動できることが「強さ」であり、それを欠いていることを「弱さ」と定義しておく。キリスト教の

4 参照、フェイス・パウアーズ『知的障碍者と教会 驚きを与える友人たち』片山寛、加藤英治訳、新教出版社、2017年。

5 Brian Brock and John Swinton, ed., *Disability in the Christian Tradition: A Reader*, Eerdmans, 2012.

6 参照、日本キリスト教社会福祉学会編『日本キリスト教社会福祉の歴史』ミネルヴァ書房、2014年。

7 John Swinton ed., *Critical Reflections on Stanley Hauerwas' Theology of Disability*, Routledge, 2005, p. 4.

8 熊澤義宣、前掲書、192-198頁参照。

9 障がい者論が含まれるハワーワスの主要著作・論文の一覧は以下を参照のこと。John Swinton, "The Importance of Being a Creature: Stanley Hauerwas on Disability," in Brian Brock and John Swinton, ed., *Disability in the Christian Tradition*, pp. 524-525. ハワーワスの障がい者論については以下の研究がある。鬼頭葉子「S・ハワーワスのキリスト教倫理における「苦難」の位置づけ 共同体における障がい者への配慮をめぐる」『聖学院大学総合研究所紀要』(58), 255-272頁、2014年。これを踏まえ本稿ではハワーワスの障がい者論を教会論の枠組みで捉えていく。

10 Swinton, *Critical Reflections*, p. 5.

脈絡に当てはめれば、自らの自発的意志で信仰を選択し、その選択に従って行動できる人が「強者」であり、それに当てはまらない人が「弱者」となる。この定義によると重度知的障がい者は「弱者」の典型となる。

しかしハワーワスによると、障がいの有無にかかわらず人間はすべて潜在的に「弱さ」に晒されている。偶有的（contingent）な存在として誰もが病気や事故で「弱者」となり得るのである。かく根源的に「弱者」であるところの人間は、個人の自発的・認知的信仰に先んじて存在する教会と、その教会で語り実践される神の物語による支えを必要とする存在である。ハワーワスのかかる教会理解は、社会的・身体的・精神的に様々な困難を現に経験している人々や、いわゆる健常者にも救いをもたらし得る。

ただしハワーワスの議論を検討する前に、アメリカの教会状況とその淵源の一つであるピューリタニズムの関係をまず確認する。それはアメリカ人であるハワーワスの議論の脈絡を踏まえると共に、日本のプロテスタント教会の歴史的脈絡を踏まえるためである。日本のプロテスタント教会は、多くがアメリカのピューリタン自由教会諸派の宣教によって生み出された。

自発的個人を前提とする「バプテスト的なもの」

大木英夫は、ピューリタン自由教会の発生に伴うグローバルな社会変動が日本に波及してきたことを、弁証的意図をもって肯定的に語っている。そこには、現代のアメリカや日本において、あらゆる宗教共同体が「国家と宗教団体の分離」の社会構造によって決定的に規定されているとの認識がある。そして、ピューリタニズムから生まれた自発的結社としての教会すなわち自由教会こそ、近代社会とその中で歩む教会の範型であると理解されている¹¹。

かかる大木の理解はプロテスタント諸派の教勢動向が裏打ちしている。アメリカをはじめとする先進諸国において、国教的歴史を持つ主流派教会の会員数は長期的に「大暴落とも言える激減」傾向にある。一方で教勢を伸ばしてきたのは福音派やペンテコスタリズムであり、とりわけコミュニティ指向の新興教会である¹²。これらの教会群は、個人主義社会にあって人々が共同体への帰属感を得られることを意図して教会形成を行っている¹³。その教会形成の姿勢はしかし、ピューリタン自由教会とりわけバプテスト派の教会論にそもそも備わっていたものである。

ピューリタン分離派の一派として17世紀英国に姿を現わしたバプテスト教会では、個人の信仰告白に基づいて洗礼が実施され、そのように受洗した人々が責任を負い合って教会共同体を形成する。かく個人の自発的信仰を重んじる信仰理解と教会形態は、独立独行を美德とするアメリカの個人主義と親和的であり、バプテスト派はアメリカのプロテスタント最大勢力となった。そしてアメリカ社会は構造上、その「バプテスト的なもの」が教派を越えて妥当性を持つのである。

アメリカ合衆国はおもに諸外国からの移民によって成立したが、その際、彼らは各自各様の教派的伝

11 参照、相澤一「現代日本の多文化共生社会におけるキリスト教の存在意義 大木英夫神学における『自由の伝統』からの考察」『フェリス女学院大学キリスト教研究所紀要』第5号、2020年3月、17-37頁。Makoto Tokuda, "Theology of Hideo Ohki: John Howard Yoder's perspective" M.A. Dissertation, Manchester Univ., UK, 2016, unpublished.

12 アリスター・マクグラス『キリスト教の将来』本多峰子訳、教文館、2002年、66頁参照。

13 同書、91頁参照。

統を持ち込んできた。そこには、バプテスト派やクウェーカーなどイギリスで自由教会として歩みだした諸派のみならず、聖公会やルター派など元来は国教会型の諸派も含まれていた。しかし「国家と教会の分離」を規定する憲法修正第一条により、あらゆる宗教団体が自由教会型、すなわち自発的結社の形態に移行することになる¹⁴。たとえ幼児洗礼を実施する教派であっても、堅信礼をもって十全な教会員として認める（陪餐を認める）ならば、自発的信仰が教会加入の条件となっている。それは教会理解の本質においてバプテスト的傾斜を帯びていることを意味する¹⁵。

マックス・ヴェーバーによると、ピューリタニズムはその救済論ゆえに、ひとを個人として神の前に立たしめる一種の宗教的個人主義の傾向を持つ¹⁶。そして、かかる宗教的個人主義によって形成されたのが自由教会（ゼクテ型）であり、その教会論は個人の自発性を旨とするアメリカ社会やその中で歩む教会の範型となっている。大木はこれを、中世的な古い共同体から近代的な新しい共同体に向かう「自由の伝統」の印しとみた。すなわち、ピューリタン革命を通じた自由教会発生を、近代の世界史的な社会変動の一環として把握するのである¹⁷。

しかし問題は、かかる自由教会の自由が、神の前に自らの信仰の全責任を負うことを求める徹底した自己責任と結びついていることである。すなわち、自発的意志をもって地縁共同体から自らを引き抜き、新しい共同体を形成するために新天地へと出立することができる、アメリカ建国神話の巡礼父祖が表象する自発性を能力的・社会的に発揮できる人々のみが十全に享受できる自由だということである。実際、社会的に抑圧されてきたアフリカ系の人々や女性、また原住民の「自由」や「人権」は長らく等閑視されていた。

これら社会的弱者の権利擁護については、フェミニスト神学や黒人神学など「解放の諸神学」と称される試みが活発になされてきた。障がい者の権利擁護も然りである。しかし社会的解放ではなく教会共同体への包摂の課題、とりわけ重度知的障がい者を教会論的に位置づけることが主題的に為されてきたとは言い難い。そこにハワーワスの障がい者論やそれと結びついた教会論の意義がある。

次節以降、まず、ハワーワスが生命倫理の枠組みを踏まえつつ語った障がい者論について確認する。その上で、その障がい者論が要請する教会のあり方について、ハワーワスの周辺の議論も踏まえつつ検討する。

14 たとえばキルヘ型の典型であるカトリック教会も含まれる（ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版部、1997年、226頁参照）。

15 参照、深井智朗「除名された者は市民社会の面において拒まれてはならない プロテスタンティズムの問題としての『自発的結社』の問題」『聖学院大学総合研究所紀要』No.26、2003年3月、54-91頁。

16 マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店、1989年、140-185頁参照。

17 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論』上巻、教文館、1994年、62頁参照。その社会変動は、「地理的教会（パリッシュ）から人格的教会（コングリーゲーション）へ」、「体制的プリースト（司祭）から実力的プリチャー（説教者）へ」、「習俗的客体的宗教から回心的主体的信仰へ」、「地縁の連帯から契約的結束へ」、「農業的保守性から手工業的進歩性へ」、「教会税から自由献金へ」に現象してきたとされる（大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論』下巻、教文館、1994年、71-74頁参照）。

2 ハワーワスの障がい者論

「パーソン論」批判としての関係性擁護

ハワーワスがまず向きあった議論の一つに「パーソン論 (Person theory)」がある。それは、重度知的障がい者や植物状態に陥った人間の生存権をどこまで保証するべきか、より具体的には、医療的ケアの対象に含めるべきか否かをめぐる議論である¹⁸。それは、ある患者の倫理的身分 (ステータス) が人格から非人格に移行したことを示すことで近代医療の発展に伴う道徳的圧迫感を取り除き、実質的に、医療的ケアの差し控えを正当化することにつながる。そのため生命倫理学の一大テーマとなった。

たとえばジョゼフ・フレッチャーは知能指数がある一定以下であれば人格ではないと見なし得るとし、マイケル・トゥーリーは乳児が未だ人格に至っていないとして乳児を死に至らしめる道筋をつけた。それらに対しポール・ラムジーは、カント的義務論の立場から、医療者が責任を負うのは人類一般である以前に一人ひとりの患者に対してであるとしてパーソン論に疑義を唱えた。

これらの議論を受けてハワーワスが問題にしたのは、「人格 (person)」という言葉自体の性質である。ハワーワスによると、日常生活で人々は互いを「人格」として接しているのではなく、「チャーリーおじさん」や「私の友人」として接している。ある人物が死にゆくとき、その人がいつ非人格的存在に移るかを観察するためにベッド脇にいるのではない。人工妊娠中絶の選択も、母親はその胎児が人格になっているか否かを検討して決断するわけではない。むしろ、「チャーリーおじさん」や胎内の子供に対し、友人や親としてどのように関わってきたか、またこれから関わっていくかを考える中で、具体的な決断がなされていく。ハワーワスによるとパーソン論にしろラムジーの義務論的倫理にしろ、ある人物を抽象的な「人格」に還元し、友情による関係性の側面を捨象するところに問題がある¹⁹。

人格を抽象的に論じることを拒否する視点は、たとえばオリバー・オドノバンにも備わっている。オドノバンによると、生物学的ないしは神経学的な機能の有無など、人格的な関わりと独立して人格が認識されうるような基準は存在しない。当該人物との関わりらる具体性・個別性の中で認識されるのである。それは新約聖書の「良きサマリア人の物語」(ルカ10:25-37)において、誰が隣人であるかを抽象的に定義することをイエスが拒否したことに通じている。サマリア人が傷ついた旅人に関わったとき、はじめて二人は隣人同士となったのである²⁰。

ハワーワスやオドノバンの議論は、技術的發展がもたらした倫理的緒問題に直面する医療関係者に明快な「正解」を与えるものではない。二人が問題にしたのは、近代医療の功利主義によって背後に斥けられた関係性の倫理をいかに復権させるかである。そこで求められるのが、パーソン論や義務論的倫理とは別の物語、すなわち生まれてくる子供に対して責任あるケアを続け、友人として最後まで「チャー

18 今井道夫『生命倫理学入門 [第3版]』産業図書、2011年、107-115頁参照

19 Stanley Hauerwas, "Must a Patient Be a Person to Be a Patient? Or, My Uncle Charlie Is Not Much of a Person, But He Is Still My Uncle Charlie (1975)," *The Hauerwas Reader*, John Berkman and Michael Cartwright, ed., Duke Univ. Press, 2001, pp. 596-602. =スタンリー・ハワーワス「患者は患者であるために人格でなければならないのか」宇野祐慈訳、藤井美和訳『生命倫理における宗教とスピリチュアリティ』晃洋書房、2010年所収、51-62頁参照。

20 オリバー・オドノバン「再び問う、人格とは誰なのか」天野真将訳、邦訳同書所収、63-84頁参照。

りーおじさん」と関わることを可能ならしめる、そのような関係性を培う物語である。ハワーwsによると、かかる物語を提供するのが神の物語としての聖書であり、その神の物語によって人々を神の民として育みゆく第一の場が教会共同体ということになる。こうして教会論の課題と接続することになる。

そのハワーwsの教会論は、「弱者」の権利擁護に留まらず、「強者」すなわち健常者を含めた人間一般を視野に入れている。偶有性に晒された存在である人間は、予期せず自身や周囲の人々に降りかかる突然の疾病や事故、自然災害や戦乱などの苦難、また人間関係の困難から完全に逃れることはできない。ハワーws自身、かつての家庭生活はまさに受難と表現すべきものであり、人生はコントロールできないものであることを経験的に学んだという²¹。

かく隣人との関係を築くことの困難を知りつつ、ハワーwsは神の物語とそれによって育まれる教会に希望を置くよう訴える。何となれば、イエス・キリストの十字架と復活、そして再臨による神の国の完成という教会が育んできた物語こそ、人々が真の耐性を育むに必要なものだからである²²。そしてハワーwsによると、かかる教会においては、この希望を告げ知らせる要となる存在が障がい者である。

預言者的存在としての障がい者

ハワーwsは障がい者について、多くは遠ざけるべき苦難と結びつけて語られると指摘し、その結びつきがいかに生じたのかと問う。そして、周りの社会が「あなたたちは障がい者なのだ」と教え込むことで不必要な苦難を与えてきたと言う。ハワーwsによるとそこには次の想定が生じている。第一に、障がい者は苦難の人生を送り続けるに違いない。第二に、その苦難は障がいそれ自体から来ている。第三に、かかる苦難に耐え続けることが不可避であれば障がい者として生きることは極力避けるべきである。この連想を辿るならば、最後には、障がい者の誕生はできるだけ防ぐべきであるという優生学的結論に至る。この論理は、苦難に終止符を打つため生存すること自体に終止符を打つよう促す自殺の正当化に類似している²³。

またさらなる問いも生じる。かかる理解が前提とされるならば、社会の中で現に生活を続けている障がい者は自らの存在意義をいかに見出すことができるのか。そして出生前診断が可能な現代、避けることができる障がい児の誕生を人々はいかなる根拠で支持できるだろうか。「社会的な善への貢献」を成

21 Cf. Stanly Hauerwas, *Hannah's Child: A Theologian's Memoir*, Eerdmans, 2010, Ch7. Enduring. 生命倫理学の論文集 *Suffering Presence* (1986) には前妻アンに対する謝辞が記されているが、ハワーwsはその言葉が真実であったとは言い難いと告白する。それはアンがある種の精神疾患を患うようになったからである。ハワーwsがデューク大学に着任した頃、アンの病状は極度に悪くなっていた。それまでハワーwsはアンからの一種の精神的虐待に耐えてきたが、彼女は幻覚に苛まれる中でついにハワーwsの元を去った。その後、自殺未遂を経て最後には薬物過剰摂取で命を落としたという (*Hannah's Child*, Ch.8 Beginnings and an Ending and Ch.9 Paula)。この経験は、ハワーwsが障がい者論に取り組む実存的動機の一部を構成していると想定される。

22 Stanley Hauerwas and Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, 1997. =スタンリー・ハワーws、チャールズ・ピンチス『美德の中のキリスト者 美德の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997年、257頁参照。

23 Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped, and the Church*, Univ. of Notre Dame Press, 1986, pp. 171-173.

し得ないであろう子供やそのような子供を産む決断をした「無責任な」両親の存在は、そうでない子供や両親に注がれるべき社会的資源の不正な浪費になると見なされるのではないか²⁴。

ハワーワスはこれらの問いに対し、苦難それ自体について問い直すよう促す。人生を送る中で苦難を強いられる場合があることは確かである。しかし忍耐という能動的な意味合いを込めて苦難を捉え直すこともできる。それによって苦難の原因自体が消滅するわけではないとしても、自分の側からは何もできないという無力感や受動性のニュアンスは消えていく。たとえば自然災害は人間がコントロールし得ないが、他の人々を通して受ける苦難については住む場所や仕事の選択によって避けることも可能である。自ら引き受ける苦難、すなわち自らのコントロール下にある苦難は積極的な意味付けに開かれている²⁵。

そして苦難の積極的な意味づけのためにハワーワスが促すのは、人間が生来的に他者の助けを必要とする被造物であると弁えることである。人間は自分ひとりですべてを所有しているのではなく間接的にも直接的にも助け合って生きている。他者の重荷を負う限りにおいて存在できているのであり、相互に苦難を与え合うことによって生きている。かく苦難は人間にとって所与である。そこで、その事実を証ししてくれる預言者的存在として立ち現れてくるのが障がい者である²⁶。

問題は、イスラエル人が神の言葉に直面することを恐れて預言者を遠ざけたように、「強者」が障がい者を遠ざけようとするのである。障がい者は社会において様々なかたちで疎外されているが、それは競争社会の中で多くの人々が強くありたいと願うからである。彼ら「強者」は他者に依存することを拒否するという意味で自己に信頼を置いている。そして往々にして、自分たちと同様に強くあろうと努力しない人々を忌み嫌う。それゆえ、他者に自分の苦悩を深刻に押し付けられない人々とのみ友人関係を結ぼうとする。かかる「強者」にとって、苦難とは自らのアイデンティティを脅威に陥れる忌避すべきものであり、その苦難が自分の思い描いている人生設計を妨げる場合にはなおさらである²⁷。

ハワーワスはさらに、キリスト者特有の問題もあると指摘する。すなわち、キリスト者は弱者や被抑圧者に関心を持つと思われているが、障がい者はまさにその関心に適合する。しかし障がい者の存在自体に対する敬意を欠く時、慈愛を注ぐべき対象と見なすだけで、自分たちの共同体に不可欠な一員とは認識しない。障がい者と関わる場合にも、何かをしてあげることで距離を取ろうとするのである。しかし、援助の手を伸ばす以前に必要なのは共にいることである。そうすることで障がい者に対する恐れが取り除かれ、自分自身も障がい者を含む他者から欠けを埋めてもらう存在であることを受容していくことになる²⁸。

24 Ibid., pp. 161-165.

25 Ibid., pp. 165-166.

26 Ibid., pp. 169-170.

27 Ibid., pp. 175-177.

28 Ibid. ハワーワスによると、前妻アンとの一人息子アダムが通っていた学校であるときダウン症の子供に飛びつかれた。その時は何事も無いように振る舞ったが内心では恐れを覚えたという。この経験を機に、障がい者と共に生きることと神と共に生きることとの関係について考え始めたという (Hauerwas, *Hannah's Child*, Ch.5 Catholics)。

ハワーワスによると、障がい者をめぐる諸問題とは、彼らの発達程度の事柄である以前に彼らを取り巻く社会の側の諸問題である²⁹。問題は障がい者の側にあるのではなく、いわゆる健常者が障がい者を自分たちのただ中に迎え入れることができるか否かが問題なのである³⁰。しかしそれは、ある種の解放の神学のように個々人の問題をより大きな社会体制の問題として捉え、その社会体制の変革にまず目を向ける立場とは異なる³¹。ハワーワスは、「キリスト者の政治的課題とは、社会を変革することではなく、教会が教会となること」³²と主張し、教会に備わる共同体としての可能性に目を向けるよう促す。

イエス・キリストを体現することを使命とする教会共同体にとって、いかに障がい者を欠くことのできない構成員（キリストの体の部分）と見ることができるか。この問いは、自発的個人を前提とする「バプテスト的なもの」とは異なる教会論を要請する。ハワーワスが示すのはその道筋である。

3 障がい者を包括する教会論的基礎：ハワーワスとその周辺

教会共同体の事柄としての洗礼

バプテスト的教会論とハワーワスの教会論、両者の相違を際立たせるのは洗礼理解である。バプテスト派が自発的な信仰告白を前提とする洗礼（信仰告白者洗礼）を主張し、幼児洗礼を否定するところに先鋭的に表われているのは、ピューリタニズムの教会論の背後にある自律・自立した個人という前提である。それに対しハワーワスの教会論は、まったく自律・自立した個人などあり得ないことを前提にしている。それは、幼児洗礼を実践するメソジスト派や聖公会で教会生活を送り、幼児洗礼を擁護する実践神学者ウィリアム・ウィリモンと協働してきたところに表われている。

ウィリモンは、個人の自発的信仰をもつばら強調するバプテスト的理解を批判するが、その際、まず新約聖書が信仰の対極に行いを置いていることに注意を促す。そして、信じること、信頼すること、感ずること、決断すること、理解することなども、それらが人間側の応答である以上は行いに含まれると指摘する³³。ウィリモンによると「信仰が訪れるのは、キリストをわたしたちが受け入れるときではなく、神がキリストにおいてわたしたちを受け入れてくださるとき、そしてそのことをわたしたちが受け入れるとき」³⁴である。

ウィリモンは、かく個々人の応答に先行する神の恩寵を強調した上で、さらに、その恩寵は教会を通

29 Stanley Hauerwas, *Dispatches from the Front: Theological Engagement with the Secular*, Duke Univ. Press, 1994, pp. 177-186.

30 Ibid., pp. 167-168.

31 カレン・ラバク「生命—倫理 解放の視点からの挑戦」飯塚智訳、藤井美和他『生命倫理における宗教とスピリチュアリティ』所収、127-128頁参照。

32 Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Abingdon Press, 1989. = S.ハワーワス、W.H.ウィリモン『旅する神の民「キリスト教国アメリカ」への挑戦状』東方敬信、伊藤悟訳、教文館、1999年、49頁。

33 ウィリアム・ウィリモン『洗礼 新しいのちへ』平野克己訳、日本キリスト教団出版局、2006年、122-123頁参照。

34 同書、124-125頁。ここには、古典的カルヴィニズムの二重予定説を換骨奪胎させたカール・バルトの予定説、すなわち「恩寵の勝利」が響いている。

して与えられると理解する。洗礼はその場合、かかる先行的恩寵の場である教会への入会儀式と理解される³⁵。「わたしたちが洗礼を受けるというのは、(最初の弟子たちと同様)すでに走っている列車に飛び乗るようなものである」³⁶。

この理解は一面、個々人の主体的努力を放棄させ、現世の罪に対する厳しさを持ち得ないものとしてトレルチが描いたところのキルヘ型(国教会型)を想起させる。トレルチはキルヘ型の教会を、完全には償いきれない罪である原罪という概念により、キリスト教的完全性の要求が放棄され、罪ある人間社会の現実をそのまま承認して妥協に向かうものとして描いた³⁷。しかしウィリモンは、恩寵を受けた者はその中に安住することなく、与えられた恩寵に応答する新しい生き方に入るはずだと主張する³⁸。

その際の応答は、信仰復興運動とその系譜の教会が強調してきた劇的な一回的回心としてのみ捉えられるべきではなく、個人的また社会的な罪との継続的戦いの生涯に入ることとして理解される³⁹。それゆえハワーワスやウィリモンが規範的に主張する幼児洗礼は、キルヘ的な無差別洗礼とは峻別される。幼児であれ成人であれ、変化に服そうという意志を明示しない人々の洗礼は差し控えられるからである。

ただしその場合、変化に服す意思を示すべきは、受洗候補者本人にまさって教会共同体の先輩信者たちである。すでに教会に加えられている人々が、その受洗して新たに神の民の一員となった当人を、実際に神の民として歩み続け、成長していくことができるよう支えていく。洗礼とはかく教会共同体の成員の献身の事柄として理解されている⁴⁰。

その上でウィリモンは、古代教父テルトゥリアヌスが拙速な幼児洗礼を戒めたことに注意を促す。そして使徒的説教、回心、そして洗礼がもたらすのは教会共同体への全面的な参与であり、キリストにある新しい仲間たちと新しい生き方に入ることを強調する⁴¹。キリスト教公認以前の時代、教会に加わることは社会的に圧迫される立場になることを意味し、それはしばしば文字どおり死を賭す決断だった。しかし十字架の死で終わることなく復活の勝利を得たキリストを覚え、その生き方に共同で参与しようとした。それが教会であったし、その本質は現代においても変わらない。

ハワーワスとウィリモンによると、洗礼は教会共同体の支えを通して神の恩寵に入れられていることを確証し、その保証のゆえに「死を通じての生」というキリストの道を歩むことを得させるものである⁴²。それゆえ洗礼は、「恩寵の上にあぐらをかく」ことに導くものではない。むしろ受洗者当人のみならず

35 同書、57頁参照。

36 ハワーワス、ウィリモン、前掲書、68-69頁。

37 エルンスト・トレルチ『著作集7 キリスト教と社会思想』住谷一彦、佐藤敏夫訳、ヨルダン社、1981年、243頁以下。

38 ウィリモン、前掲書、176-177頁参照。

39 同書、166頁参照。

40 「洗礼とは、いまのわたしたちがあるのは、まず神がわたしたちを選び、愛し、神の国へ招いてくださったからである、ということ、教会が公に宣言し、ともに経験することです。洗礼の責任は、洗礼を受ける側よりも洗礼を授ける側にあるのです」(同書、57頁)。

41 W.H.ウィリモン『異質な言葉の世界 洗礼を受けた人にとっての説教』上田好春訳、日本キリスト教団出版局、2014年、102-103頁参照。

42 ウィリモン『洗礼』、201-204頁参照。

教会全体を巻き込みつつ、キリストに従う共同体としての主体性を鍛え上げるものである⁴³。ひとは洗礼によって神の家族に養子のように迎え入れられ、その中で生まれつつ神の家族の一員としてのあり方を体得していく⁴⁴。その場合、「回心」は教会共同体の中で始まり、その支えの中で継続すべきものとして把握される⁴⁵。そこには、教会共同体の具体的な営みから切り離されたところで「新生」の経験を語る、バプテスト派など多くの福音派に対する批判が込められている⁴⁶。

アメリカの社会と教会の範型である「バプテスト的なもの」は原子的個人の集合体としての共同体の指向を示すが、ハワーwsらが規範的な神学として示すのは先行的存在としての共同体で生まれゆく個人の指向である。その指向は義認(Justification)を聖化(Sanctification)と不可分なものと捉えたジョン・ウェスレーと通底する。すなわち、ルター派のように個人の義認に決定的意義を見出すのではなく、むしろ共同体倫理を理論的に先行させ、教会共同体の聖化のプロジェクトの中に義認を位置づけるのである⁴⁷。

一般にルター派やバプテスト教会では個人の救済と教会共同体の聖化を論理的に分けるが、ハワーwsらはその二つを不可分に捉え、教会共同体としての変革に参加する脈絡で義認を語る⁴⁸。義認をかく理解する仕方は、たとえば近年N.T.ライトが聖書神学で展開していることと通底する⁴⁹。

メンバーシップとしての「義認」

ライトは英語圏でおもに勃興してきた「新しいパウロ研究の視点(New Perspective on Paul: NPP)」の一端を担う神学者・聖書学者である⁵⁰。NPPでは、パウロを理解する背景としてパレスチナ・ユダヤ教に注目する。そしてパウロ時代のユダヤ教(第二神殿期ユダヤ教)が、ペラギウス主義や律法主義のレッテルを貼られてきた「行為義認」の宗教ではなかったと理解する。神はイスラエルを選び恩恵を与えたゆえに、イスラエル人はその先行的な恩恵にふさわしい応答として律法を守っていた。すなわち、契約の民となるためではなく、神の賜物としての契約に留まるために律法を守っていたということである⁵¹。

かかるユダヤ教理解の変化はパウロ理解の変化をもたらす。ライトによると、「回心」前のパウロは非常に厳格なシャンマイ派パリサイ人であった。彼らシャンマイ派は、イスラエルがローマ支配から解

43 ハワーws、ウイリモン、前掲書、77頁参照。

44 ウイリモン、前掲書、128-132頁参照。

45 Cf. Stanley Hauerwas, *Sanctify Them in the Truth: Holiness Exemplified*, Bloomsbury Publishing, 2016.

46 ウイリモン、前掲書、155-174頁参照。

47 Stanley Hauerwas, *The Holy Spirit*, Abingdon Press, 2015, pp.63-65.

48 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer In Christian Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, 1991. = スタンリー・ハワーws『平和を可能にする神の国』東方敬信社、新教出版社、1992年、164頁参照。

49 ハワーwsのN.T.ライト評価については以下を参照のこと。Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Abingdon Press, 1993, p. 151.

50 NPPの主唱者としては、ライトの他にE.P.サンダースやJ.D.ダンが知られている。

51 NTライト『使徒パウロは何を語ったのか』岩上敬人訳、いのちのことは社、2017年、26-28頁参照。これは「契約遵法主義」(covenantal nomism)と呼ばれ、現代英語圏のパウロ研究における一つの枠組みとなっている。

放されることを願っており暴力革命さえ視野に入れていた。しかしパウロは、ダマスコ途上で復活のイエスと出会うことで待望のイスラエル解放が成就したことを悟った。イスラエルに対する神の契約がイエスにおいて果たされ、それがイエスをキリストと信じるすべての人に広がることを知ったのである。この転換こそが「回心」の内実であったとライトは理解する⁵²。

パウロの回心の捉え直しは、ライトにおいてさらに義認の再定義とつながっている。ルター派神学やカルヴィニズムによると、義認の中心は、罪人に対するキリストの義の転嫁であり、罪人のままで神の法廷において義（正しい）と認められることである。しかしライトは聖書の脈絡を踏まえ、義認とは個人的救済の事柄である以前に信仰共同体であるイスラエルのメンバーシップの事柄であったとする。すなわち、義認においては、「真の神の民である共同体に人はどのようにして入るのが問題ではなく、特に、終末の出来事が起こる前に、どのような形で自分がその共同体に所属しているのか、が問題」⁵³だったと理解される。

かかる聖書学の知見を踏まえライトは、キリスト教の脈絡における義認について、人がいかにキリスト者になるかではなく、その人物が信仰共同体に属するキリスト者であることの宣言とする。信仰とはその場合、信仰共同体に加入するための条件ではなく、今この時代において契約の民に属していることの印しである。個々人の自発的信仰に先行して信仰共同体が存在しているのであって、その逆ではない。神の民のメンバーシップは神の契約に基づく一方的な恩寵によるのであり、ひとはその恩寵への応答として神の民の憲章である神の戒めに従う⁵⁴。その場合、神の戒めに従うことは束縛とはならず、神の国の完成に向けた神の働きを共に担う自由と責任をもたらすと捉えられる。

そのことは、ライトが聖書全体を五幕劇の壮大な歴史ドラマに譬えることと結びつく。最初の四幕の構成は、天地創造、人類の墮落、イスラエルの歴史、そしてイエス・キリストの歩みである。そして劇の脚本である聖書は、第四幕までの部分と第五幕のはじめ（使徒言行録に描かれた最初期教会の歩み）だけが完成していて、結末としての未来の終末は概略の構想のみが描かれている。そして現代の人間は初代教会と終末に挟まれた第五幕の途上を演じる「役者」として舞台上に立っている。ただし演じるべき部分の脚本を人間は手にしておらず、これまでの展開とその結末構想を学んだ上で、今の場面（この場所この時代）に相応しい演技をアドリブで演じる。すなわち聖書を通して最終幕はじめまでの展開を把握し、これまで教会の人々がどう歩んだかを学び、その上で自らの人生の歩みによって、この壮大な歴史劇を進行させていくことが期待されている⁵⁵。

ライトのように聖書をドラマとして理解するあり方は、伝統的な摂理論にも新たな光を当てる。神の摂理は一般に、継続的創造（*continuata creatio*）を意味する「保持」に加え、「統治」と「協働」に区分される。統治とはすなわち神の世界統治であるが、それは被造物の働きを用いてなされる点で協働と

52 同書、40-62頁参照。

53 同書、228頁。

54 同書、229-258頁参照。

55 N. T. Wright, "How Can the Bible Be Authoritative?", *Vox Evangelica*, 21, 1991, pp. 7-32. たとえばカトリック神学者フォン・バルタザールも「神のドラマ（セオ・ドラマ）」として展開している（東方敬信『文明の衝突とキリスト教文化社会倫理的考察』教文館、2011年、169頁参照）。

も重なる。なぜなら協働は、被造物に与えられた固有の存在や活動を用いてなされる神の働きを意味するのであり、「神の同労者（スネルゴス）」(1コリ3:9)としての信仰者の活動が考慮されるからである⁵⁶。

ここに神の摂理を問うことと人間の側の役割を問うことが結びつく。その古典的なテーマとしては、神の主権を重視するカルヴィニズムと人間側の責任を重視するアルミニウス主義との救済論的議論がある。しかしライトのドラマ的理解によると、個人の救済にもつばら意識を向けるのではなく、この世界における終末的な神の国の完成と、そのために人々が果たすべき役割に意識が向けられる。

ライトはキリスト教に広く流布するプラトン主義的「天国」理解を厳に戒める。それはキリスト教のもたらす救いを、現世の困難からの逃避としての「天国行き切符」に矮小化するからである⁵⁷。それに対し、救いには聖書の壮大な歴史物語（歴史ドラマ）の中に自らを見出し、そのドラマの不可欠な役者たちの一人だと気づくことが含まれると理解される。人間の働きだけで神の国をもたらすわけではないが、神は人間の働きを用いて人間の想像をはるかに超えたかたちで大団円、すなわち神の国の完成に至らせる。

個々人は多くの役者仲間の一人として自分に割り当てられた役割を見いだしていくのであり、その出来事が生じる中心的な場が教会となる。聖書の物語によって教会共同体が形成され、その教会共同体が紡ぐ物語によって個々の信仰者の人生の物語が新たにされる。こうして聖書と教会と各人の生は不可分な関係と見なされる。

かかる視点はライトに限定されず、たとえば聖書・解釈・歴史・教会・実践的参与の相互連関を強調するプリンストン神学研究センター「聖書プロジェクト」チームの知見と通底する⁵⁸。これら現代英語圏の聖書学が示している一つの方向性を、とりわけ教会共同体実践に基づく神学的倫理として展開したのがハワーワスである。

リベラリズムの人間観に対する批判

ハワーワスにとって教会とは、イエス・キリストを中心とした神の物語に耳を傾け、その物語に生きようとする人々の集まり（共同体）である。その際、礼拝の一つひとつのプログラムをはじめとする具体的実践に社会倫理が見出されている。すなわち教会がこの世界に対して為しうる最大の貢献は、その実践する姿によって、この世界がまだ知らない（もしくは忘れてしまっている）新しい生き方を示すことであるとされる。ハワーワスはこうして自らの主張を政治哲学の脈絡でも展開していく。

ハワーワスが同僚のサムエル・ウェルズと共にキリスト教倫理を礼拝式から説き起こすこともその一

56 近藤勝彦『救済史と終末論 組織神学の根本問題3』教文館、2016年、176頁参照。

57 参照、N.T.ライト『驚くべき希望 天国、復活、教会の使命を再考する』中村佐知訳、あめんどう、2018年。

58 エレン・デイヴィス、リチャード・ヘイズ編『聖書を読む技法 ポストモダンと聖書の復権』芳賀力訳、新教出版社、2007年、22-29頁参照。

環である⁵⁹。そこではまず、近年の学界で礼拝が単なる敬虔の領域と見なされ倫理より低い位置に置かれてきたことに疑義が呈される。たとえば、「礼拝は内的な事柄に関するもので、倫理は外的な事柄に関するものである」という理解である。しかしそれは、「倫理は政治的であり、礼拝は非政治的である（そうあるべきである）」という間違っただ二分法に基づくのであり、その間違いは政治を狭く捉えていることに起因するという。

ハワーワスらによると、一般に政治とは限りある資源の公正な分配として理解されるが、その時点で誤りが含まれている。何となれば、神の無限の賜物ゆえに資源は限られていないからである。洗礼において受洗志願者や代父となる人々は、自らの身体が私有物であるという感覚を手放すよう促され、自分たちを原子的な個人の集まりではなく協同する共同体と見なし始める。そこには新しい社会的資源が現出しているのである。洗礼式や毎週の礼拝式はそれ自体、神の恩寵という要素を計算に入れるよう促す政治的行為となっている⁶⁰。

こうしてハワーワスは、ジョン・ロールズなどリベラリズムが前提する人間観に対し、マイケル・サンデルやアラステア・マッキンタイアなどコミュニタリアンの意義に着目する。それは、過度な個人主義によって見失われた共同体性（交わり、親しさ）の豊かさや、テクノロジーの進歩によって見失われた「スローダウンすることの恵み」を明らかにするためである⁶¹。

ハワーワスによると、リベラリズムは何事にも影響されない確固たる個人としての人間を前提としている。サンデルが名づけるところの「負荷なき自己 (the Unencumbered Self)」である⁶²。リベラリズムが想定する本来的な生とは、ひとが自分の考えを認知的、論理的、そして合理的に表現でき、他人を必要とせず自分の人生を生き、可能性を伸ばし、そして自らが意図した通りの人生設計を達成していくことである。その場合の社会は、自律・自立した個々人が各々の自由な選択を保証するために社会契約を結ぶことで形成されると理解される⁶³。

そしてハワーワスによると、リベラリズムの思想を端的に受け入れている領域の一つが近代医療の世界である。そこでは高度なテクノロジーによって人間が自らの存在を維持し得ることが前提となっている。ひとは自らの自由選択（自己決定）によって治療を選び、健康を維持し得るという物語が支配している。しかしそれは死の現実にも誰も触れることがないように繕っているに過ぎない⁶⁴。そもそも、医療的選択を自己決定した結果が必ずしも当人にとって納得できる帰結をもたらすとは限らない。すなわち、医療措置の選択の多くは確率論的な問題をはらんでいるのであり、自らの選択が望んでいない結果をも

59 Hauerwas and Samuel Wells, "Studying Ethics Through Worship: Ch1 Christian Ethics as Informed Prayer" in *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, 2nd edn., ed. by Stanley Hauerwas and Samuel Wells, Blackwell Publishing, 2010.

60 Ibid., pp. 4-7.

61 ハワーワスの政治的リベラリズム批判は80年代初頭に始まっている (Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Univ. of Notre Dame Press, 1981, pp. 72-86)。

62 Cf. Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory*, vol. 12, no. 1, 1984, pp. 81-96. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/191382. Accessed 8 Jan. 2022.

63 Ibid., pp. 77-82.; Swinton, *Critical Reflections*, p. 5.

64 ハワーワス、ピンチス、前掲書、251-254頁参照。

たらしたとしても、当人がそれを甘受するのは容易ではない⁶⁵。

ハワーワスは、人生の歩みにおける偶有性を、人間としての根源的な弱さ（vulnerability）として捉える。ひとは人生の歩みが順調と感じるとき、自分の意思と能力によって人生を切り開いているという一種の全能感に浸るかもしれない。しかしそれが錯覚であることは、自分や身近な人が重い病や各種の障がい、間近に迫る死などの「弱さ」に直面して気づかされる。その時、ひとは自分が人生の主人ではないことを悟らされることになる。

そのような時にリベラリズムは無力さを露呈する。何となれば、リベラリズムが構想するのは、「ひとひとが共通に持つのが死の恐怖でありながら、死の共通理解は共有しない社会のことである。したがって、…私たちがそれぞれ孤独で死ななければならないという前提をもつ社会についての理論の集合体である」⁶⁶に過ぎないからである。リベラリズムでは「弱さ」に正面から向きあう物語を持ち得ないのである。

ハワーワスによると、近代以前の人々が基本的に所与の世界に生きていたことに対し、多様な行動様式や思考様式に晒されていることが近代人の特徴である。そして、かかる近代世界では自らの自律・自立だけが唯一確信できるものとなるため、あらゆる具体的参与から解き放たれている自由こそが、道徳的であるための必要十分条件であるかのように見られている⁶⁷。しかしハワーワスは、個人が道徳を選択したり決定したりできるという考え自体に疑義を呈する。

リベラリズムが人間存在を歴史的・社会的脈絡から抽象化して把握しようとすることにに対し、コミュニタリアンは歴史的・社会的脈絡に埋め込まれた存在として人間を捉える。そこには、ひとが道徳性を判断してそこに生きるためには何らかの共同体が必要であるとの理解がある。いかなる共同体も、その中で育まれてきた善なる生き方の基準が存在するのであり、ひとはかかる共同体の生に参与することを通してその基準を体得していく。そもそも人間は何らかの共同体に不可避的に放り込まれている存在であり、リベラリズムが想定する「負荷なき自己」は現実に即していない。

ハワーワスもまた、共同体と倫理が不可分であることを踏まえつつ、そこでの物語の果たす役割をマッキンタイアと共に強調する。いかなる共同体も各々に固有の道徳性とそれを生み出す物語が備わっているのであり、ひとは、かかる物語に身を浸すことで、自身の人生を筋の通った物語として意味づけ、道徳的に生きることが可能となると理解する⁶⁸。

65 小原克博『神のドラマトロジー 自然・宗教・歴史・身体を舞台として』教文館、2002年、189-190頁参照。小原はここで母体血清マーカーテストによるダウン症診断の例を挙げているが、癌の平均余命などにも当てはまるであろう。また小原は、自己決定権の問題点として他に、それが権力者（組織）によって悪用される危険性や、戦争責任と未来世代に対する責任の回避に働く問題を指摘している（同書、190-191頁参照）。

66 ハワーワス、ピンチス、前掲書、254頁。

67 ハワーワス『平和を可能にする神の国』、30-32頁参照。

68 「物語という形態が他者の行為を理解するのにふさわしいのは、私たちすべてが自分の人生で物語を生活しているからであり、その生活している物語を基にして自分自身の人生を理解するからである。物語は、虚構の場合を除けば、語られる前に生きられているのだ」（アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、259頁）。ハワーワスはマッキンタイアの同書（原著、1981年）について、「世界を一変させた書物」と評価し、自らの神学的基盤になっているという（*Hauerwas, Hannah's Child*, pp. 160-161）。

神の物語に育まれる教会共同体

しかしそこで重要なのが、いかなる物語であるかである。たとえば、金銭、国家的繁栄、個人的名声の追求、他者を必要とせず生きていこうとする独立独歩の物語がある。それらは神の物語とそれを育む共同体を見失ったことで侵入してきたとハワーワスは見ている⁶⁹。

ハワーワスにおいて神の物語とはまずもって聖書の物語であるが、それが示す生き方（倫理）はイエスの人格と不可分であり、イエスの道に従うことではじめて学び得る。確かにその道は、十字架という一見敗北に見える道であるがゆえに狭き門であり、大勢がただちに受容する普遍性は持たない。しかしそれこそ神の国に通じる道である⁷⁰。

イエスが弟子たちに服従を求めたように、この道は行為主体の具体的変容を含んでいる。それゆえ、聖書の物語によって形成される共同体も実践を通して物語を具現化していくことが求められる⁷¹。共有された物語によって共同体は形成され、共同体の生が人々をその物語にふさわしい生き方に整える⁷²。聖書を読んでいながらこの生に参加しないとすれば、それは水泳の教本を読んでいながら水に入らない畳の上の水練に等しいことになる。

かくハワーワスは、ライトやマッキンタイアと共に、聖書に記された壮大な神の歴史物語とその中心であるイエス・キリストを念頭に、自らの人生をもって実演（パフォーマンス）する存在としてキリスト者を捉える⁷³。ひとは皆かかる神の歴史物語における役者であり、神の国の完成という大団円を迎えるために必要とされている。演じる（人生を送る）中で時に失敗することがあろうとも、神が監督として責任をもって結末まで導く。この認識のゆえに信仰者は、今生かされている場所や時代において精一杯アドリブで生きることが可能となる。

ハワーワスにとって、かかる参与的な物語をわれわれの物語として受け止めるために、教会以上にふさわしい共同体は存在しない。イエスは父なる神の意志に従い、十字架の死に至るまで人間の罪に対して忍耐を貫いた。礼拝参加を通して繰り返しその物語に身を浸す人々は、感謝しつつこのイエスに従い、赦しと和解、そして他者の弱さを担う生き方を体得していく。こうして神の役者としての立場を自覚し、

69 ハワーワス、ピンチス、前掲書、250-266頁参照。

70 ここにはハワーワスが平和神学において決定的影響を受けたJ.H.ヨルダーが響いている（参照、徳田信「ジョン・ハワード・ヨルダーの非暴力倫理 その終末論および教会論的構造」『宣教学ジャーナル』第13号、125-147頁、2019年）。

71 ハワーワスは、山上の説教をイエスに従う者たちの規範として読む点でヨルダーとボンヘッファーを重ねている（J.P. Greenman, et al., *The Sermon on the Mount through the Centuries: From the Early Church to John Paul II*, Baker Publishing Group, 2007, pp. 207-222）。

72 「神は、過去の成功に満足することなく、世代ごとに革新されなければならない歴史的、偶然的共同体にその現臨をゆだねたのである。ここに、その物語が語られるだけでなく、礼拝や教会運営や道徳において形成し、形成された民の習慣に具体化される理由がある」（ハワーワス、前掲書、170頁）。

73 Stanley Hauerwas, *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Wipf & Stock Publishers, 2015, pp. 75-110.

途中でいかなる困難が生じようとも、最後が大団円になる希望を共に深めていくことになる⁷⁴。

その場合、障がい者は聖書を読んだり、その物語が社会的にどのような含みを持つかを知解したりすることは難しい。しかし聖書を軸とする神の物語は、人々の具体的な生き方や人との関わり方を通して再演されることで現実化する。そのため障がい者も、教会内での人々のふるまいを通して誰が神の物語を実際に生きているのかを「知る」ことができる。彼ら障がい者は自分に向けられた関わりを通してその物語を「知る」のであり、逆にまた彼らは、そのような関わりを促す物語について教会の人々が「知る」ことができるよう助ける存在となり得る⁷⁶。

ハワーワスは神学教育のあり方を論じる脈絡で、「もし私たちがキリスト者の形成に寄与する神学的貢献について決定的な理解を取り戻したいならば、…石をいかに掘るかを教えるような教育について考えることがベストだと私は思う」⁷⁷と述べる。ハワーワスの親族は大多数がレンガ職人で、彼自身も幼少期から徒弟として働いた。ハワーワスはその経験を振り返りつつ、職人の世界と同様、神学に携わる者は論じている対象を文字通り手近なものとしている必要があるという。

そこには、神学も職人の世界と同様、長年の修練によって体得する^{アート}技芸であるとの認識がある。職人の世界において、弟子とは師匠のもとで徒弟見習いのように訓練を受ける存在であるが、それはキリスト教の信仰継承においても同じである。その際、弟子は師匠を表面的に真似るのではなく、各自が置かれた状況の中で、師匠のあり方を創造的に展開していくことが求められる。その点でハワーワスは「リベラル神学」を批判するが、そこでのリベラル神学とは、研究対象と距離を取って観念的議論に留まろうとする神学態度を指している⁷⁸。

ハワーワスが強調するのは、聖書や教理の知的把握に留まらず、教会共同体を軸に神の物語に生きる実践を重ねる中でキリスト者とされていくことである。そしてその実践には、互いの罪や弱さを受け止め、その罪や弱さを十字架において担ったイエスの働きを共同体として継続することが含まれる。何となれば、それこそがキリストの体なる教会に神から委託されたことと理解されるからである。それゆえハワーワスは言う。

わたしたちは、妊娠した15歳の少女に向かって、「お気の毒に。中絶は罪ですよ。でも、それはあなたが悪いんだから」などと言えはしない。むしろ、それは、わたしたちの問題である。わたしたちは、彼女のようなふつうの人がイエスの求めに応じて弟子になるためにはどのような教会が必要なのかを、みずから問いかけてゆくのである⁷⁹。

74 「敵は、病気でも、それに近い死でもなく、私たちが『不運』に出会ったと苛立って言うように誘う運命主義 (the fatalism) である」(ハワーワス、ピンチス、前掲書、266頁)。

76 Hauerwas, "Ch.4 The Gesture of a Truthful Story," in Swinton, *Critical Reflections*, pp. 72-80.

77 Stanley Hauerwas, *The State of the University: Academic Knowledges and the Knowledge of God*, Wiley-Blackwell, 2007. =スタンリー・ハワーワス『大学のあり方 諸学の知と神の知』東方敬信監訳、ヨベル、2014年、198-199頁。

78 Hauerwas, *Hannah's Child*, pp. 17-46.

79 ハワーワス、ウイリモン、前掲書、106-107頁。

ハワーワスによると、教会とは道徳的水準の高い個人の集合体ではない。むしろ、自発的意志のみでは自らを十分に律し得ないことを直視し、互いに励まし合いながら、共にキリストに従う道を歩もうとする共同体である。その際、信仰とは個人の事柄である以前に共同体の事柄、観念の事柄である以前に行為（実践）の事柄として理解されている。

ハワーワスにおいて教会は、共同体としてその具体的営みをもって証しする社会的リアリティを通し、個人主義の物語が席卷する一般社会に対して代替社会のヴィジョンを示す存在である。その中心に位置すべきは精神的・身体的・道徳的・社会的困難を経験している人々であり、とりわけ重度知的障がい者のような「弱者」である。かかる人々は、神と神が備える人々の支えによって生きるという人間存在の本質を示してくれるゆえに、教会共同体にとって不可欠な成員と見なされる。

4 結論

まとめ

かつてヴェーバーは、ピューリタン文学の金字塔と言われるジョン・バニヤン『天路歷程』（1678、1684）について、「根本においてただ自分自身を問題とし、ただ自分の救いのみを考えるピューリタン信徒たちの情感を描き出したもの」⁸⁰と評した。ヴェーバーによると、それは古典的カルヴィニズムの予定説に起因し、「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」⁸¹を生み出した。すなわちピューリタニズムの救済論自体が、個々人をして自身の救済にもっぱら関心を向けさせる態度の一要因なのである。

その救済論はさらに、ピューリタン自由教会の典型であるバプテスト派の教会論とも結びつく。バプテスト的教会においては、まずひとは個人として神の前に立ち信仰者となる決断が求められ、かかる個々人の自発的信仰告白に基づき相互に契約を結んで教会共同体の形成に責任を負う。そこでは、自発的信仰を生来的に発揮し得ない重度知的障がい者のような「弱者」は位置づけられていないため、彼らは原理的に十全な成員とはなり得ない。

ハワーワスの神学は、かかる「バプテスト的なもの」への代替案として位置づけられる。その際、「キリスト者の政治的課題とは、社会を変革することではなく、教会が教会となること」⁸²と主張し、一般社会を視野に入れつつも教会のあり方から問い直すのである。しかしそれは教会形成原理の議論に留まらず、キリスト教における弱さの意義に改めて光を当てることになった。

ハワーワスによると、ひとは自覚の有無にかかわらず他者の助けによって生かされている。その他者とは障がい者を含む周囲の人々であり、またそれらの人々を備えている神自身である。その神は自己充足し他者を必要としない神ではなく、教会という一つの民を必要とする神であり、一人の息子（イエス）を必要とする神である。また、孤独に強制力をもって事を為すのが神の属性ではなく、苦難こそ神の属性である。そして、存在自体をもってそのことを明らかにしてくれるのが、重度知的障がい者を典型とする「弱者」である。かく神の物語に育まれた関係性においては、障がい者の顔は神の顔であり、体も、

80 ヴェーバー、前掲書、159頁。

81 同書、156頁。

82 ハワーワス、ウィリモン、前掲書、49頁。

存在も、そうなのである⁸³。

かくハワーワスにおいて、「弱者」はケアすべき対象に留まらず、むしろ「強者」にとって預言者的意義を備えた存在である。障がい者をめぐる諸問題とは、彼らの発達程度の事柄である以前に彼らを取り巻く社会の側の諸問題であり、いわゆる健常者が自分たちのただ中に迎え入れることができるか否かの問題である⁸⁴。そこで問題にされたのが近代医療の脈絡で語られるパーソン論であった。ハワーワスは人格の有無を生物学的側面に還元するパーソン論を批判し、ひとは何らかの判断を下す以前に友情の関係性を十分に培っていることが必要であると訴えた。ハワーワスが批判するのは原子的な個人としての人間観である。

ただし問題は、古き地縁的共同体においては、共同体の全体意志によって個人が圧殺されかねないことである。それゆえハワーワスが関係性を強調するとき、新しい共同体としての教会が同時に扱われることになる。すなわち、ハワーワスのパーソン論批判は教会への参加の招きと不可分となっている。その際ハワーワスが提示する教会は、個人の自発的な信仰表明に先んじるものとして、その人物を友人として受け入れようとする共同体としてのそれである。すなわち、神の物語によって先行的に存在してきた共同体として人々を受け入れ、共に支え育むことに重きを置く教会の姿が規範的に描かれている。

それはハワーワスにおいて教会と倫理が不可分であることを表している。義務論の倫理は「何を為すべきか」という問いを最初に立て、それに対する答えを与えようとする。しかしハワーワスは、「イエスの弟子として私はいかに振る舞うべきか」と問うことを神の物語に聴くことから始めるよう求める。それは個人で自己完結するものではなく、礼拝を中心とした教会共同体の営みに参加することを通して自らを形成していくことが含意されている。ここには、アリストテレスやトマス・アクィナスを基盤として美德の共同体を復興させようと試みたマッキンタイアが響いている⁸⁵。

ハワーワスのかかる教会論は、障がいの有無にかかわらず偶有性に晒され、根源的に「弱さ」を持つ存在としての人間観を前提しているゆえに、いわゆる健常者も聴くべき教会論となっている。それはまた、洗礼を教会共同体の事柄として位置づけたウィリモンや、聖書学の知見から信仰共同体のメンバーシップとして義認を再提示したライトとも通底している。かくハワーワスの教会論を軸とした神学は、近年の英語圏神学の一潮流の中に位置づけることができる。

今後の課題

ハワーワスは神学者として教会や障がい者について規範的に語るが、それは自分の議論を現実離れた理想論と見ていることを意味しない。何となれば、彼自身の苦難の体験に加え、医療現場やラルシェ

83 Hauerwas, *Suffering Presence*, pp. 177-179.

84 Stanley Hauerwas, *Dispatches from the Front: Theological Engagement with the Secular*, Duke Univ. Press, 1994, pp. 177-186.

85 マッキンタイア、前掲書、1993年、338頁参照。マッキンタイアは個人主義とリベラリズムを生み出した啓蒙主義的近代を乗り越えるため、アリストテレス＝トマスの中世の復興を目指した（D.ファーガソン『共同体のキリスト教的基礎』関川泰寛訳、教文館、2002年、171-181頁参照）。

共同体を知っているからである⁸⁶。ハワーワスによると、ラルシュが与える気づきは、身体をもって同じ場所に留まることの重要性である。ラルシュは新たな思想や経験を求めて尋ね歩くよりも、一つの場所で日常を繰り返していくことを良しとするが、かかる日常の繰り返しによってこそ親密な関係を構築できる。それは、市場社会の優勝劣敗の価値観に巻き込まれより良いものを求めて奔走する現代人に対し、代替の生き方を示す⁸⁷。

日本では目下のところ、人口減少と地方の過疎化の進行が統計的に不可避である。若者は就職先を求めて東京など大都市にこぞって移り、地方の疲弊はますます進んでいる。そして2020年初頭に顕在化した新型コロナウイルスの脅威は、地方のみならず大都市にも打撃を与えてきた。そしてかかる社会的困難はキリスト教会にも影響を与えている。多くの教派・教団では、地方を中心に教会の存立が困難となり、統廃合や兼牧、無牧師化が進みつつある。教会の基盤が脆弱となっていく一方で、社会的・精神的困難を抱えた人々がますます多く教会の門を叩いている。その点、かつて経済が拡大する一方の日本社会やその中を歩んでいた教会が見過ごしてきた弱さの意味について、キリスト教的視点から捉え直すことが求められている。

すでに実践面では、様々な困難を引き受けて地域社会に貢献している働きが散見される。たとえば、精神障がい者を中心とする共同体形成の試みとして、その始まりから地域教会と密接に関わってきた浦河べてるの家がある⁸⁸。現代社会では一般に、効率志向の職場づくり、有能さのアピール、分かりやすい解決、上昇志向が称揚されてきたが、べてるの家の活動においては弱さが大切な苗床となってきた。それはキリスト教の外部にいる人々をも惹き付け、少なからぬ人々が閉塞した現代社会に対する代替の生き方を見出している⁸⁹。

かくハワーワスの議論はキリスト教内部の教会論に資するだけでなく、べてるの家など種々の実践にキリスト教的基盤を提供しうる可能性がある。今後の検討課題としたい。

(とくだ・まこと)

フェリス女学院大学国際交流学部助教

86 ハワーワスは1970年代前半、ワシントンDCの医療倫理系学会やジョージタウン大学の生命倫理研究所(ケネディ・センター)に招かれた。その際、医学生のように病院の様々な診療科に配属され、つぶさに近代医療の現場を観察する機会を得た(Stanley Hauerwas, "The Retarded and the Criteria for the Human," *The Linacre Quarterly*, Vol. 40: No. 4, 1973)。

87 ハワーワス、パニエ、前掲書、62頁参照。

88 べてるの家は1984年に精神障がい等をかかえた当事者の地域活動拠点として設立された。生活共同体、働く場としての共同体、ケアの共同体という3つの性格を有している(向谷地生良『精神障害と教会 教会が教会であるために』いのちのことは社、2015参照)。

89 参照、斉藤道雄『治りませんように べてるの家のいま』みすず書房、2010年。