

教会と現代社会

——美德の共同体形成へと向けて（I）——

芳 賀 力

I 文脈の喪失と生の断片化

(1) 共同体論者¹⁾の代表的政治学者アラスデア・マッキンタイアー（Alasdair MacIntyre）は、現代社会の危機的状況を描写するのに、次のような寓話をもって始める。

「仮にいま自然諸科学がある大災害からいろんな打撃を被ることを想像してみよう。一連の環境災害の責任を一般大衆が科学者に帰したのである。広範囲にわたる暴動が起こり、研究所は焼きうちされ、物理学者たちは私刑〔リンチ〕を受け、図書と器具類は破壊された。……しかし、依然としてこの破壊的運動に対抗する動きがあり、意識の高い人々は科学の復興に努めるのである。とはいっても、彼らには科学が何であったのか、その記憶が大部分失われている。ともかく、彼らが所有しているものは次の断片類だけなのである。それは、実験に意味を与える理論的文脈の知識から切り離された、実験の〔仕方の〕知識とか、彼らが所有する他の理論の小断片にも実験にも関連していない、いくつかの理論の部分とか、使用法が忘れられた器具とか、書物からの中途半端な数章や論文からのバラバラな数頁、それも破られたり黒こげになったりして完全に判読可能とは限らないものとかである」²⁾。

この想定はもちろん極端なものであるが、あえてそうすることでマッキンタ

イアーは、現代社会の陥っている知の断片化という現象に衆目を集めようとする。そして彼が一番危惧しているのは、その断片化が、私たちの現実的な生を規定している道徳的なレベルにおいても起こっているのではないかという点にある。「私が提示したい仮説とは、＜私たちが住んでいる実際の世界における道徳言語は、上述の仮想世界における自然科学言語と同じはなはだしい無秩序の状態に陥っている＞という説である。この見方が正しければ、私たちが所有しているものはある概念枠組みの諸断片、すなわち、その意義の源である文脈が現在では見失われた諸部分だということになる」³⁾。道徳言語が本来属し、その中で初めて意味を得る「文脈」そのものが見失われ、断片化されているが故に、私たち現代人には基本的に、「道徳言語を使う能力、道徳的思考によって導かれる能力、そして道徳的観点から他者とのやりとりを定めていく能力」が欠けているのである。

(2) マッキンタイアーは、こうした道徳言語における文脈の喪失と断片化が起こったのは啓蒙主義以降であると分析する。それ以前にあっては、道徳言語は一貫性のある (coherent) 文脈と生きた伝統の中に置かれていた。それらは次の三つの問いに明確で適切な答えを与えうるものであった。すなわち、①私たちは今どこに立っているのか、②私たちはどこに立つべきであるのか、③今立っている場所から立つべき場所へとどうやって行ったらよいのか。ところが啓蒙主義はこの第二の問いを断念し、封印してしまったのである。人間はどこに向かうべきかという生の目的 (テロス) についての問いをおざなりにしたために、第三の問いもおのずから消失する。その結果いかに生きるべきかという道徳的な決断は個人的な好み (preference) の問題となり、道徳そのものが情緒主義化してしまったのである。私たちの文化は今や隅から隅に至るまで個人主義的な情緒主義 (emotivism) によって形成されている。それがマッキンタイアーの診断である⁴⁾。既にその行き着く先を予見させていたものがニーチェの出現であった。彼において道徳は個人の好みに基づく自己主張の正当化であり、社会的な諸関係とはすべて、各人の「力への意志」が衝突しあう競技場 (アリー

ナ) と見なされたのである。

こうした中で人間は誰しも次のような三つの人物像 (Characters) を自らのうちに抱え込む。審美的享楽人、心理療法家、マネージャーである⁵⁾。これらは現代社会の生み出した典型的な「性格」であり、道徳に代わって断片的な生をその都度ランダム (行き当たりばったり) に動かしている行動指針である。第一に、審美的享楽人は自分の享楽のために他人を操作することで生の退屈さを免れようとし、飽きればまた次の審美的享楽を追い求める。第二に、誰もが自分で自分の心理療法家であり、自分の個人的感情 (feeling) と価値観だけを頼りに、健康と幸福を実現しようとする⁶⁾。そして第三に、個人的な成功のために時間を管理し、技術を身に付け、最も効率の良い方法で合理的に利益を獲得しようとする有能なマネージャーがもてはやされる。マネージャーにはハートは要らない。この活動領域は道徳的には中立か治外法権と見なされている。

(3) こうした生の断片化を克服するためにマッキンタイアーは、アリストテレス・トマス的な徳の倫理学の再考を促す。その中に、現代人が忘れてしまったもの、道徳言語が本来属している「文脈」が残されており、良き生についての共同体の確信が込められている。断片化された文化の中で、共通の物語によって生の目的を教え育む物語る共同体の再建が重要となる。彼は現代という時代を、蛮族の侵入に脅かされて道徳的混乱と退廃が起こり、野蛮と暗黒の時代の始まったローマ帝国の衰亡期になぞらえる。そのような中でこの時代を支えたものは、聖ベネディクトゥスらによる修道会運動であった。それは道徳的な荒廃のただ中での美德の共同体の形成を意味した。それと同じことを私たちも今始めるべきなのである。「この段階で重要なことは、すでに到来している新たな暗黒時代を乗り越えて、礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域的形態の共同体を建設することである」⁷⁾。

こうした共同体論者マッキンタイアーの診断と提言を真剣に受けとめようとする試みが神学者の中にも現れている。その中からここでは、特にプロテスタント神学の立場から、ウィルソンとハワーワスの二人の所説を検討する。

Ⅱ J. R. ウィルソン (Jonathan R. Wilson) の提言

(1) ウィルソンは、西洋自由主義社会における教会が、現代の文化的な変動の中で大きな危機を迎えていることを承服する。しかし彼はその危機が、同時に西洋の教会がもう一度目覚めて本来の福音に忠実に生きるための良いチャンスでもあると捉え直す。現代社会の文化的変動を言い表す際に用いられる最も一般的な表現は、「私たちは多元主義的社会に生きている」というものである。しかしウィルソンによれば、この表現は必ずしも正確ではない。多元主義 (Pluralism) とは、互いに異なる信念、信条、世界観が並存している状態を指すが、その場合にも実は背後に、そのような内的確信を与える共同体とその伝統が存在しているのである。それぞれの中で統一がなされ、境界線が明確に引かれ、時には競合することもあるれば、また互いに他を認め合い、対話することもできる。しかし今日我々の直面している状況は、こうした共同体の諸伝統が崩れ、信念、信条、世界観が断片化し、その取捨選択が個人の好みや感情に委ねられているという現象なのである。つまり多元主義が問題なのではなくて、この個人主義的断片化が問題なのである。この点を捉え損なうと、実際に起こっている変化を見誤ることになる⁸⁾。こうした世界観の個人主義的断片化は、しばしば個人の生の統合を妨げ、アイデンティティの危機をもたらす。生きる動機に一貫性も目的もなく、ただ場当たりの感情的露出によって時を浪費するだけの人間を生み出す。そのような中であって教会はまさに生に一貫性と目的を与え、福音によって個人を養い育てる共同体として、新たな出発をすることができるのである。

(2) ウィルソンはマッキンタイアーの提言を五点に要約し、教会がその主張から学ぶべき点を整理する⁹⁾。

①善き生 (the good life)

我々の道徳的断片化は、人間的生の目的 (テロス) という概念の喪失から来

ている。伝統とは善き生についての説明である。教会は福音に基づいて、この善き生についての説明を物語る使命がある。マッキンタイアー自身は後の著作において、アリストテレスよりはトマスの伝統により近づいて、こう表現する。人間的生のテロスとはすなわち、「至福のビジョンにおいて神を観想する完全な状態」¹⁰⁾にあると。ウィルソンはそれに対してウエストミンスター教理問答の言葉を掲げる。すなわち、人間の真の目的とは「神をほめたたえ、永遠に神を喜ぶ」ことにあると。

②生きた伝統 (the living tradition)

生きた伝統とは、歴史的に連綿とつながり、社会的に受肉した「議論 (argument)」である。善き生の説明はしばしば論争を巻き起こす。しかし生きた伝統にはそれがあってよいのである。現代の教会ももう一度、活発な議論を含む生きた伝統にならなければならない。

③実践 (practices)

実践とは、活動を通して、その活動そのものの中から生じる内的な善が実現するような行為である。活動そのものから切り離された、他の付加的、外的な善を求めての行為は実践の名に値しない。善きバスケット・プレーヤーとは、多額の報酬のためにプレーする者ではなく、バスケット・ゲームそのものをエンジョイするためにプレーする者を言う。現代の教会もしばしば外的善のために礼拝する。グループ・セラピー、音楽的感興、一週間を乗り切るための決起集会 [a mass pep rally] といった様相を呈する。しかし教会は内的善（神をほめたたえ、永遠に神を喜ぶこと）のために礼拝を捧げる時に、本当の力を与えられる。

④美德 (virtues)

マッキンタイアーは美德の倫理学を再興しようと提案する。しかしこの提案は神学者の側では慎重な吟味を必要とする。なぜなら、哲学的な徳論は常に、神の恵みとは別に善を達成しようとする人間の努力に強調点を置く傾向を持つからである。しかし、もしこの言葉を性格 (character)、習慣 (habituation)、心の傾向性 (disposition) というように読み替えるならば、人間的意志の瞬間的行

使ではなく、生涯をかけてのキリスト者の性格形成（弟子性）として、福音に忠実に生きる教会の課題となる。

⑤共同体（community）

個人は共同体の中で育まれる。その場合教会は、世に抗して（against）、世のために（for the sake of）立っている共同体である。教会は世の諸目的（teloi）とは異なる目的（telos）によって生きるが故に、世に抗して立っている。しかしその目的は、イエス・キリストにおいて世を愛された神を証しすることにある。教会のテロスは全人類にとってのテロスでもある。それ故、この目的に忠実に生きる教会の姿は、世がこの真の目的を知り、神の恵みへと招き入れるための手段となる。教会自身が神の恵みによって生きる共同体なのである。

(3) 以上の議論を踏まえてウィルソンは、新しい修道の共同体（a new monasticism）を提唱する。それは、古い修道会運動のように徳論の伝統に拠るのではなく、福音を忠実に生きる証人としての性格形成に基づく修道の共同体である¹¹⁾。

その特徴をウィルソンは四つ挙げている。

第一に、新しい修道の共同体は、イエス・キリストの福音において啓示された、世本来の目的を発見することによって、断片化された文化を生きる我々をいやすものとなる。それ故古い修道会運動のような聖と俗の二元的対立はない。

第二に、それは神の民全体を包括している。従って聖職に就く者と世俗の職業に就く者との分断はない。

第三に、新しい修道の共同体は目的へと向けて方向づけられ、修練される（be disciplined）。神の民全体を包括しているとはいえ、その修練はまず何よりもこの共通のヴィジョンに参加する小グループによってなされる。ボンヘッファーの提唱した「秘義保持の訓練（disciplina arcani, Arkandisziplin）」¹²⁾ という性格を持たざるをえない。この理由からウィルソンは聖餐の祝いを洗礼者に限定することの意義を改めて強調する。聖餐共同体としての教会は、聖餐を受けるにふさわしく兄弟としての勧告を行い、相互に訓練される共同体だったのである。

情緒主義的な文化の中であって現代の教会は、会衆の「混在した (mixed) 性格」の故に、互いに訓練するという気風がそがれ、意欲が減退させられている。

第四に、新しい修道の共同体は、深い神学的省察と参与によって補強されるべきものである。マッキンタイアーの関心は、いかにして蛮族的なモラルの崩壊から市民を守り、善き生を維持するための場所を確保するかにあった。しかし新しい修道の共同体は、まだ訓練されていない、福音に忠実でない教会が、世に遣わされるために必要な訓練と忠実さを発見する手がかりを提供するのであり、そのためにもたえず正しい福音理解を探求する深い神学的省察が求められるのである。

Ⅲ S. ハワーワス (Stanley Hauerwas) における性格の共同体

(1) ハワーワスは、物語による美德の共同体の再建というマッキンタイアーの啓発的な構想を受けとめて、更にそれを性格の倫理学 (ethics of character) として展開しようとする。彼によれば、この性格形成という観点から倫理学を展開してこなかった点に現代の神学的倫理学の弱さがあるのである。たとえばブルトマンにしてもバルトにしても、神の言葉 (戒め) の前における決断が重要視される。確かにブルトマンにおいては人間実存の主体性により大きな比重が置かれ、バルトにおいては神の主体性への対応として人間の側に応答が起こるという意味で、神の側に比重が置かれるという違いはある。しかし決断という概念で倫理を考える限り、我々は何であるか (being) よりも、何をなすか (doing) の方に関心が向けられざるをえない。そこでの自己とは、そのつどの神の命令に対する個人の責任的応答の総和である。しかし倫理学とは本来、その人の行う活動全体に統一性を与えている存在の有りよう (the way of being) に関わるものであって、そのような統一ある倫理的主体を理解するためには性格という概念に注目しなければならないのである。ブルトマンやバルトの決断の倫理学にはこの性格という概念が欠けているために、ひとたび神の戒めの客観性が失われるやいなや、その空洞に―彼らが思いもよらなかったことであるが―個人

的決断をベースとした「状況倫理 (situation ethics)」が忍び込んでくる結果となる¹³⁾。

(2) しかし性格の倫理学は伝統的には聖化の教理として、プロテスタントにおいても正当な場所を持っているものである。ハワーワスは、義認と共に聖化を強調した人々の中に共通して見られる特徴を挙げる。それは、神の恵みによる罪人の救済の業には聖化が含まれており、その聖化の本質的な要素として「人格 (person)」の変化が重要視されているという点である¹⁴⁾。カルヴァンにとって聖化は、悔い改めとしての神への方向転換であるが、それは外的な業においてだけでなく、魂それ自体の変革として起こるものであり、逐一の行為というよりは「心の全体性 (wholeheartedness)」が焦点となるものである¹⁵⁾。それは一瞬にして起こるというよりは、全生涯を通して起こる。カルヴァンは聖化された人間において、心の全体が神奉仕の喜びへと向かう状態を「まったきこと (rondeur [丸い円])」と呼ぶ¹⁶⁾。それは、逐一の行為がそこから生み出される、神へと向かう根源的な心の傾向なのである。ウェスレーの「完全 (perfection)」、ジョナサン・エドワーズの「心の誠実さ (sincerity)」も同じ内容を表現しているとハワーワスは見る。それは最も内面的な心の性向、気質 (innermost disposition) であり、そこから各々の行為が結果する。「我々が何であるかが、我々が何を欲し、何をするかを決定する」¹⁷⁾。意志と行為が存在において一致することが、エドワーズによれば聖化の帰結である。確かにウェスレーの聖化論は、カルヴァンに比べると「相当に道德主義的解釈へと開かれている」ことをハワーワスも認める¹⁸⁾。それは、ウェスレーにおけるアルミニアン主義の受容と関わりがある¹⁹⁾。またウェスレーがキリスト者の完全をこの世の生涯の中で実現可能であると見ているのに対して、カルヴァンの方はより終末論的であり、この世にあっては罪の残余の戦いは最後まで残るとする違いがある²⁰⁾。しかしハワーワスは両者の違いを論じるよりも今は共通性に注目する方を選ぶ。彼らは共に信仰によって義と認められた者が、実際の生活の中でキリストの恵みにふさわしく成長してゆくことをリアルに考えたのである。ここに言う成長

とは道徳的によりよく成ることではない。むしろ福音によって生かされている行動主体としての自己が、その福音による存在の方向づけにおいて、理解が深まってゆくことを意味する²¹⁾。

(3) そのような理解の深まりの中でキリスト者としての性格が形成される。キリスト者は、彼らの特定の信念と理由に基づいて行動を秩序づける。なぜあのように行動しないでこのように行動するのか、そこにはキリストの福音に基づく信念と理由がある。理由 (reason) とは行動の原因 (cause) のことではない。深い理解に基づく生の説明であり、しかも単なる説明に終わるものではなく、実際に生を形成するただ中に入り込んで我々の生の様式を方向づけるものである。そしてまさにそのような適切な理由を創出し提供するものが、教会という共同体なのである²²⁾。

この性格形成に際して聖書的ナラティブの果たす役割はきわめて大きい²³⁾。しかし、その議論に立ち入る前に、マッキンタイアーの美德の共同体論をプロテスタント的伝統において受け止め直すためには、どのような神学的基礎理論が必要であるのかを考えなければならない。その鍵を提供するものが、カルヴァンの聖化論の聖霊論的解釈である。小論の後半において、聖霊論の局面から彼の聖化論を見直すことにしたい。

IV カルヴァンの聖化論の基本線

(1) 信仰義認と聖化との関係はプロテスタント神学にとってのアキレス腱である。一方では無律法主義の落とし穴があり、他方には行為義認の誘惑がある。カルヴァンが、信仰のみによる義認が道徳的怠惰に導くというカトリック側からの非難に対していかに神経質であったかは、サドレ (Sadolet) への手紙からもうかがい知ることができる。「いかに信仰と業とが切り離しえないものであるかを正しく理解したいのなら、キリストを見るがよい。キリストは使徒が教えるように (1 コリント 1:30)、義認と聖化のために私たちに与えられたのであ

る。それ故、信仰の義があるところには……キリストもおられる。しかしキリストのおられるところには聖化の霊 (spiritus sanctificationis) もおられ、この聖化の霊が魂を新生へと生まれ変わらせるのである」²⁴⁾。義認と聖化は「二重の恵み (duplex gratia)」²⁵⁾ であり、父なる神は御子キリストにおいて罪ある人間を義と見なし、彼の御霊によって聖とする。義認と聖化は一人のキリストを分けられないように分離できない。しかし聖化はなお義認とは区別されるプロセスである。

カルヴァンはキリスト者の生活をたえざる前進として捉える。「さて、この回復 [再生] はただ一瞬、ないし一日、ないし一年で完成するものではない。むしろ、たゆみのない、いや、時として遅々たる歩みによって、神はご自身の選民の肉の腐敗を廃止して行きたもうのである。……こうして、彼らが全生涯をあげて悔改めを修練するようにし、またこの戦いは死によってのほか決して終結しないことを知らせたもうのである」²⁶⁾。義認はこの継続的な聖化としてのキリスト者の生活がそこから生い育ってゆく豊かな土壌 (良い土地) であり、聖化の出発点にして土台である。ではなぜ聖化は時間的プロセスとして起こるのか。それは地上の生においてはなお罪が残存しているからである。罪の決定的な支配はキリストにおいて終わりを告げた。しかし罪の残存形態はまだある。ではなぜカルヴァンはそのことを殊更に強調するのだろうか。聖化の前進はゆっくりとした成長を意味する。その最後に私たちが知ることは、私たち自身の弱さと無能力である。聖化の過程での信仰の戦いは、その戦いを通して「単に修練されるだけでなく、自分自身の弱さをいよいよ深く学ぶ」²⁷⁾ ところに意義がある。神はこうした経験を通して私たちが、聖化の過程において神の恵みに依存することを忘れて、私たち自身の能力を誇ることがないように、私たちが謙遜と感謝の中を生きることができるよう、導き促しておられるのである。聖化における成長とは従って、私たち自身の弱さと欠けについての適切な認識の深まりであり、そのことが更なる信仰の服従へと向かわせる力となるのである。キリスト者の生は神へのまったき依存へと向かうたえざる変革のダイナミズムの中に置かれている。この意味でカルヴァンの聖化論は「たえず改革される

(semper reformanda)」ことを喜ぶ彼の精神と見事に合致しているのである²⁸⁾。

(2) しかしカルヴァンの聖化論の特質は、聖化が個人的敬虔の問題に終始するのではなく、それが教会共同体全体の問題として捉えられる点に現れる。ジュネーヴの宗教改革においてなぜカルヴァンがあれほどに教会規定、戒規(discipline)の導入に熱心であったのか、その理由の一端がここにある。教会規定の成立は、国家の持つ政治的権能に対して教会の持つ霊的権能の自主独立を守る道を制度的に確立したという歴史的意義を持っている²⁹⁾。ではその神学的意義はどこにあるかと言え、それによって共同体の聖化論がプログラム化された点にある。再洗礼派の人々はルターの信仰義認論に基づく教会論の中に一種の「道徳的な空洞(a moral vacuum)」³⁰⁾があることに気づき、その穴を埋めようとして、聖なる共同体による破門権の行使を厳格に行った。カルヴァンはしかし、再洗礼派のやり方は行き過ぎであると考えた。戒規とは教会の自律訓練であり、教会から永久追放するアナテマ(呪われよ)ではなく、罪人を立ち直らせるための手段である。麦畑の中の毒麦を引き抜くのは最終的には神ご自身の業である。しかし明白に過ちを犯した者を放置することは、他の麦をも悪くすることになり、神の栄光を損なう。そこで段階を踏んで反省を促し、罪を曖昧にせず、悔い改めをきちんと迫り、人の許しではなく真実に神の赦しを求めさせる機会を与えるのである。キリストの教会を人間のなれ合いの上に建てることはできない。「キリストの救いの教理が、教会にとって、いわば『たましい』であるように、この規律[訓練]は、その『臍』にあたる。これによって、からだの各肢体は、それぞれの場所を守って、互いに連なり合うのである」³¹⁾。このようにカルヴァンにとって教会は、義とされた罪人がキリストの体として成長していくための、地上における共同の聖化の場所なのである。

V 聖霊の実としての美德

(1) ではカルヴァンの聖化論の中に美德の共同体という理念を位置づけるこ

とは可能であろうか。カルヴァンはどのような人間の業も神の祝福の下に置かれなければ善きものとはならないことを知っている。「人間の業がどんなに美しくすばらしく見えようとも、もしそれらが心の生きた奥底から湧き出てくるのでなければ、単なる見せかけにすぎない」³²⁾。いかなる聖人の業といえども、業それ自体に内在する価値で判断されるなら恥以外の何ものでもない。「人間の生活は、たとえあらゆる徳について完璧であるとしても、もし神礼拝にそれ自身を捧げていないならば、この世からは讃美されることができたとしても、天においては、ただ忌み嫌われるほかないのである」³³⁾。善い業はあくまで、贖われた人間が神の前における正しい位置 (in a right position) に立つことで得られる心の傾き (disposition) に由来する³⁴⁾。それ故、私たちが贖われた人間として神礼拝的な応答の中に立つ場合には、信仰者の善い業も決して無意味なのではない。「なぜなら、わたしたちは神に造られたものであり、しかも、神が前もって準備してくださった善い業のために、キリスト・イエスにおいて造られたからです。わたしたちは、その善い業を行って歩むのです」(エフェソ 2:10)。父なる神は御子の故に、聖霊を通して神の子らとされた者たちの善い業を受け入れ、価値を与えて下さる。それは行いの功績としてではなく、子どもたちに対する父なる神のご褒美としてである³⁵⁾。カルヴァンは善い業そのものに反対しているのではなく、善い業についての誤った理解に反対しているのである。

従って善い業は、それがもしなされたとすれば、あくまで聖霊の賜物として理解されなければならない。そして「霊的賜物」(1 コリント 12:1, 14:1) は「全体の益となるため」(12:7) に、また「教会を造り上げる」(14:4, 12) ためにこそ与えられている。聖霊がキリストの体なる教会を建て上げる。その建設のために霊的賜物が用いられるのであり、キリストはご自身の体のために聖霊を与える頭 (the Spirit-giving head of the Body) である³⁶⁾。そのように、聖霊の賜物によって建てられてゆく教会の中でこそ、キリスト者の美德は「霊の結ぶ実」(ガラテヤ 5:22) として育成されるのである。

(2) 聖霊は人間に強制的に働きかける得体の知れない外的な圧力ではない。聖霊はキリストの霊であり、教会の頭なる「イエス・キリストこそ、聖霊の贈与者 (the Giver of the Spirit) である」³⁷⁾。ここにはカルヴァン神学における三位一体論的なペリコレーシス (位格の相互浸透) の構造が明瞭に見て取れる。聖霊が受肉のキリストを実現し、まことの神とまことの人とを結びつける絆であったとすれば、その同じ聖霊がキリスト者とキリストとを結び合わせる絆なのである³⁸⁾。「カルヴァンのキリスト論と聖霊論の強みの一つは、キリストの人格と業をたえず聖霊との関連において述べる点であり、聖霊のリアリティと業をたえずキリストとの関連において述べる点にある」³⁹⁾。

聖化と新生は死ぬこと (mortificatio) と生きること (vivificatio) から成るが、それはキリストの死と復活に与ることであり、まさにそのことを可能にするものが聖霊なのである。「キリストを着る」ことも聖霊の力によるものである。そのようにしてキリストとの一体 (unio cum Christo) が聖霊において (in Spiritu) 実現し、私たちの中に神の形が回復される。このキリストとの一体はオジアンダーが考えたように、神的本性が人間的本性へと混入し交流するというような「粗野な混合」ではなく、霊的な人格的交わり (パーソナル・ユニオン) が形作られることを意味する⁴⁰⁾。

(3) それ故聖霊は、私たちの人間性が神に対して正当な応答 (レスポンス) ができるようにさせる三位一体なる神ご自身の働きである。罪によって真実の応答ができなくなっていた人間の内に働きかけて、真正なる人間性を回復させるものは聖霊である。カルヴァンは、「意志は恩寵によって破壊されるのではなく、むしろ修復される」⁴¹⁾ というアウグスティヌスの言葉を引用しながら、人間は神からただ石のように動かされるのではなく、恩寵のもとに働きかけられて働き返すものであることを力説している。聖霊によって回復される真正なる人間性 (authentic humanity) は、神から離れた人間性でも、また神の上に立つ人間性でもなく、キリストにおける神 (God in Christ) と結び合わされ、その関係の中に接ぎ木された人間性に他ならない⁴²⁾。ここに明らかになることは、聖霊

の働きの持つ両方向性（Bi-directionality）である。聖霊は確かに私たちの暗い心にキリストを啓示し、その恵みをもたらす神の働きである。その限りでは聖霊は神から人間へと向かう。しかし同時に聖霊は私たちの内に臨んで「アバ、父よ」と叫ばせ（ローマ8:15）、キリストにおける神に正当な応答をすることを可能にする神の働きであり、それは人間から神へと向かう線である。聖霊は私たちの内（in nobis）におけるキリストの効用（efficacy）であると同時に、キリストの内（in Christus）における私たち人間の応答の効用でもある⁴³⁾。そのような聖霊の働きの両方向性において、人間の業が神の栄光のために用いられるのである。

このように教会共同体における聖化のプロセスを、義認という土壌（良い土地）に蒔かれた種が、共に成長し、聖霊の実として開花し結実してゆく過程と理解するならば、聖霊の力の下で正当なる人間的応答として美德の共同体を形成するという課題もまた、プロテスタンティズムにおける教会形成論の主題となる。ジュネーヴの宗教改革が自律的教会訓練というディシプリンを持ったことの意義を、我々はもう一度共同体形成論として活性化する新たな道を探らなければならない。

VI 聖書的ナラティブによる訓練

(1) 属すべき文脈を忘却し、善き生のテロスを見失って、そのつどの情熱に突き動かされるだけの断片化した生を生きる現代の日本人は、確固とした個（アイデンティティ）の確立もままならないままに、神も隣人もいない自分一人の個人主義と、たやすくムードに流される集団主義との間を生きている。道徳は情緒主義化し、個人の好みが行動指針となっている。そのような文化の中で、人心が荒廃し、人間性（humanity）が危機に瀕していることは、突発する様々な事件を通して明らかである。そのような中で、人間性を育む共同体再建の必要性が政治哲学者たちによって叫ばれるようになった。これは、民主主義社会がその自由を腐敗から守るために、個人と国家との間に中間的な自発的共同体

を設けて、市民社会をテロス（目的）なき利潤追求と際限なき競争の行われる競技場（アリーナ）にしないための対抗措置である。そして、もしこの中間的な自発的共同体にテロスの創出が求められるとすれば、それを最もよく行いうるのは教会共同体であるはずである。なぜなら教会は聖書によって生きており、その聖書こそ、人間性の起源と意味と目的を明らかにする大きな語りの集成（グランド・ナラティブ）だからである。しかし教会は、単に市民社会をその崩壊から守るという政治的課題のために存在しているわけではない。人間性そのものの贖いと救いのためにこそ存在している。その時教会に求められることは、教会が真に教会になること、教会を教会たらしめている聖書的語りによって頭の方からつま先まで個性化され、性格づけられ、方向づけられることである。イスラエルとイエス・キリストの歴史において現された神の救いの出来事に呼応して、その証人となり、証人となることで聖霊の実としての聖書的美徳を身に付けることである。それが教会の共同的聖化である。ではそれはどのようにして可能なのか。

(2) カルヴァンはこう述べる。「われわれはキリストの御霊によって聖化され、罪なき純潔の生に向かつてはげむ」⁴⁴⁾。この「はげむ (meditor)」とは練習を積む、修練するということであるが、英訳者のバトルズはここを「耕す (cultivate)」と訳している⁴⁵⁾。聖化は二重の恵みの一つであるとすれば、心を耕すこともまた恵みである。教会のディシプリンもまたそのようなものとして考えられねばならない。カルヴァンはディシプリンについての議論を『綱要』第四篇で展開しているが、その全体に付けられた標題は周知のように、「神がわれわれをキリストとの交わりに招き、そこにとどめおかれる外的手段ないし支え〔補助〕について」である。戒規・訓練が外的手段 (externae mediae) の一つであるとすれば、我々がここで改めて着目し展開しなければならないと考えているものは、聖化の恵みの内的手段である。ただ「訓練」という言葉を頭ごなしに連呼するだけでは福音的な教会に再び律法主義を呼び込むだけである。また型どおりに戒規の執行をすれば事が済むわけではないし、現代の教会にそれだけの気概が

あるとも思えない。まさにその気概の喪失、気風の弱体化こそ問題なのである。従って、倫理的崩れを招いてからではなく、そのような事態を招く以前の段階で、教会のメンバーシップがキリストの福音によって内的に育成されなければならない。そのためにも、心を耕すこと、その内的手段として、聖書的ナラティヴによる訓練を教会の共同的聖化の実践形態として定位すべきなのである。

カルヴァン神学の特徴の一つに言葉と霊の不可分の関係がある。カルヴァンは御言葉と結びつかないような霊的熱狂主義を退ける。「実のなるためには生きた根が必要であると同じように、信仰には御言葉が必要だということである。……信仰は御言葉によって支えられないならば消え失せる」⁴⁶⁾。しかしまた「聖霊に照らされることがないならば、御言葉は何の益を与えることもできない。……御霊は単に信仰の開始者であるにとどまらず、これを一步一步成長させて、ついにこの信仰によってわれわれを天国に到達させたもうものだからである」⁴⁷⁾。三位一体論的ペリコレーシスにおいて御子と聖霊とが切り離しえないように、言葉と霊も切り離しえないのである。そのことはすなわち、聖霊の働きとして起こる聖化の過程においても、御言葉が不可欠な要素となることを意味する。カルヴァンの聖書解釈の原理はいわゆる聖霊の内的証示 (*internum testimonium Spiritus sancti*) にある。「神のみが、その語りたもうた御言葉についてのふさわしい証人でありたもうが、それと同じように、この御言葉も、御霊の内的な証しによって封印されぬうちは、人々の心に信頼を勝ちとることができない」⁴⁸⁾。この教理は、単に聖書解釈の次元に留まらせるべきではなく、聖化の局面においても展開されなければならない。すなわち、聖書は聖霊の働きのもとで、聖書を読む者の心を照らし、キリストを啓示すると共に、キリストの体となるまでに心を耕し訓練するのである。そのことは御言葉の説き明かしとしての説教にも当てはまる。カルヴァンによれば、キリストが預言者として聖霊によって油注ぎを受けたのは、「ただ御自身のため、御自身が教えるというつとめを遂行するためだけではない。それだけでなく、また、かれの御からだ全体のためである。すなわち、福音の説教が常になされ、それに御霊の力が伴うためである」⁴⁹⁾。聖霊は御言葉が宣べ伝えられるただ中に与えられる。そ

のようにして聖霊が、まさに説教を神の恵みの道具とする霊的な力を、説教する行為そのものに与える。書かれた神の言葉は、聖霊の力の下で語られる説教を通して、聴く者の心に効果 (efficacia) を与え、心を耕してキリストの身体にするのである⁵⁰⁾。

(3) それ故、聖霊の導きのもとで行われる聖化のプロセスを、共同体のメンバー全員が聖書的ナラティブによって心を耕される共同の訓練と位置づけることは、霊と言葉の結びつきを強調してきた伝統のより一層の具体化であり、展開である。聖書的物語の中に立ち、そのナラティブとの格闘の中から自らの性格づけとアイデンティティを不断に獲得し訓練されることで、自覚的に聖書的物語を担う民が、もろもろの民の間に姿を現してくる。

ではこのような自覚は教会共同体をどのような方向に一步踏み出すようにと励ますことになるだろうか。

第一に、説教者に対してこの自覚は、聖書テキストの福音から、美德の共同体形成へと向けて発せられている神の恵みに満ちた促しを聴き取り、それを、間違っても律法主義への逆戻りが起こらないような魅力的な仕方で語り始めることへと励ます。「イエス・キリストは我々の一切の罪の赦しに対する神の慰めにみちた呼びかけであるのと同様に、またそれと同じ真剣さにおいて我々の全生活に対する神の力ある要求である。この方によって我々は、この世の神なき束縛から解き放たれ、彼の被造物に対する自由で感謝にみちた奉仕へと赴く喜ばしい解放が与えられる」(バルメン宣言第二提題)。説教者はそのことを、現代のもろもろの声のただ中に投げ出されている聴衆のために行う。どれが良い羊飼いの声であり、いかにその群れとされていることが結果として良き生をもたらすのか、それがどれほど光栄にみち、誇り高きものであるのかを明確に語り示す必要がある。それが再び律法主義に戻らない福音の語りであるかどうかは、説教者が、身構えさせることなく惹きつけて人の心を魅了する聖書の持つナラティブとしての語りの性格を、どこまで最大限に引き出すことに成功しているかどうかにかかっている。そしてそれは、表面的、演技的な語り方による

のではなく、聖書テキストをどこまで深く読んでいるか、その解釈の深さによる。福音に代わって律法を語るのでも、福音の後に律法を語るのでもない。徹して福音を語ることがおのずと感謝と喜びの服従を呼び起こすような語りが求められる。

第二に、説教を聴く聴衆も一方的な観客ではなく、御言葉を自分の生活の中に受けとめ、かつ自分の生活を御言葉の中に位置づけてみるようにと励まされている。大きく開いた口に御言葉を入れて頂いたのであれば、それを咀嚼し、何度も反芻し、噛みしめて味わう必要がある。そのことを自覚的に行うために、礼拝後のひとときが騒々しいマルタの奉仕ではなく、マリア的な御言葉の味わいと語り合いの場に当てられる工夫がなされてもよい。聖書の民の生きている共通の文脈が、聖書的ナラティブによって示されている神の大きな救いの歴史の中にあり、そのことに自分たちの性格づけとアイデンティティがあることは、事あるごとに何度でも心に刻まれてよいものである。カルヴァンによれば新生の美德である義と公平と憐れみは、どのようにして身に付いて行くのかというと、「神の御霊がわれわれのたましいを御自身の聖さの中に浸し、われわれの新しい思想をも、感情をも、まさに新たにせられたと見られるほどにしみこませたもうときに起こる」⁵¹⁾。その聖霊によって起こる「心にしみこませること」が、私たちの内への御言葉の受肉において起こるのである。

第三に、礼拝そのものが、重い心を引きずった者が慰められ、罪の思い煩いから解き放たれ、おのずから喜びと感謝が湧き起こり、神の栄光が讃美される至福の時であると共に、派遣へと向かって動いてゆく動きの中にあることを、共同体全員が知るようにと励まされている。礼拝は神の国の運動（共同体の大いなる物語）の中にある。

第四に、こうして共同体の成員はごく自然に自分たちの交わりや各自の日常生活の中で、聖書的ナラティブを念頭において会話し、行動するようになる。あからさまではないにしても、考え行動する際に、その心の方向性（軌道）を決めるものが、心の習慣（habits of the heart）となるまでに至った聖書的ナラティブからの促しなのである。

美徳なき時代に、現代社会の危機を克服する美徳の共同体をどう再建していくべきなのか。小論はこの主題をプロテスタント的立場に立って展開する基礎的考察の一部に当たる。ここでは特に聖化論を聖霊論的なナラトロジーの視点から捉え直す必要性を明らかにするように努めたが、未だすべてを覆い尽くすものではない。主題そのものはなお多角的な考察を必要としている。同時に又こうした基礎的考察を踏まえた上で、いわゆる聖書的ナラティブによる訓練ということがどのようなものであるのか、その実践的具體化も試みられなければならない。

(はが・つとむ)

注

- 1) 現代政治学における＜自由至上主義 (Libertarianism) vs 共同体主義 (Communitarianism)＞論争の要点と、その神学的評価については、拙稿「共同体論者との対話 (1) —マッキンタイアの場合」(季刊『教会』46号, 改革長老教会協議会編, 2002年3月), 「共同体論者との対話 (2) —ベラーの場合」(季刊『教会』47号, 2002年6月) 「共同体論者との対話 (3) —ウォルツァーの場合」(季刊『教会』48号, 2002年9月) 参照。
- 2) A. マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳, みすず書房, 1993年, 1頁。
- 3) 前掲書, 2頁。
- 4) 前掲書, 14頁以下。
- 5) 前掲書, 91頁以下。
- 6) すべてのセラピストがここでマッキンタイアの描いているような役割を果たしていると断言することは公正ではないだろう。病める心の時代にセラピストの果たす役割には重要な意味がある。しかしそれが個人的願望の自己充足という形に終わるならば, マッキンタイアの主張にも耳を傾けなければならなくなる。我々の断片化された文化の中で罪や赦しの概念まで, 時代に合わせて変容させられている現状がある。Cf. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, Michigan 1995. C. Jr. Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin*, Michigan, 1995.
- 7) 『美徳なき時代』320-321頁。
- 8) J. R. Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World—Lessons for the Church*

from MacIntyre's *After Virtue*, Pennsylvania, 1997, p.27.

- 9) *ibid.*, pp. 57-67.
- 10) A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, 1988, p.192.
- 11) J. R. Wilson, *ibid.*, pp.72-76.
- 12) D. ボンヘッファー『抵抗と信従』倉松功・森平太訳, ボンヘッファー選集 5, 新教出版社, 1964 年, 188, 193 頁参照。
- 13) S. Hauerwas, *Character and the Christian Life*, Texas, (1975)1985, p.177.
- 14) *ibid.*, pp.195-196.
- 15) R. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Edinburgh, 1959, p.122.
- 16) S. Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p.197.
- 17) *ibid.*, p.202.
- 18) *ibid.*, p.193.
- 19) *ibid.*, p.185, Note 5. また H. リントシュトレーム『ウェスレーと聖化』野呂芳男訳, 新教出版社, 1989 年, 67 頁など。
- 20) S. Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p.216, 219.
- 21) *ibid.*, p.220, 222.
- 22) *ibid.*, p.232, Cf. 202, 230.
- 23) S. Hauerwas / D. Burrell, *From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics*, in: S. Hauerwas/L. G. Jones (ed.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Michigan, 1989, pp.158-190. D. フェーガソンは, ハワーワスの倫理学が *Character and the Christian Life*, 1975 から *A Community of Character*, 1981 へと展開する際に, 個人主義的な聖化論から教会共同体の聖化論へと強調点が移動していることを的確に指摘している。その移行において更に明確にされてきたものが, 共同体を支え育むキリスト教的ナラティブの力なのである (D. Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, Cambridge, 1998 [『共同体のキリスト教的基礎』関川泰寛訳, 教文館, 2002 年, 83 頁以下])。
- 24) *Ad Sadoleti Epistolam*, OS 1:470-471 Vgl. *Deutsche Übersetzung von M. Simon*, in: E. Busch, A. Heron, Chr. Link und anderen (Hrg.), *Calvin-Studienausgabe*, Teilband1/2, Neukirchen-Vluyn 1994, S.381.
- 25) J. Calvin, *Institutio*, III, 11, 1 (訳文は渡辺信夫訳に従っている)。
- 26) *Ins.*, III,3,9
- 27) *Ins.*, III,10
- 28) Paul Chung, *Spirituality and Social Ethics in John Calvin-A Pneumatological*

Perspective, Maryland, 2000, p.55.

- 29) 出村彰『スイス宗教改革史研究』日本基督教団出版局, 1971 年参照。
- 30) R. R. De Ridder, Scholia-John Calvin's View on Discipline: A Comparison of the Institution of 1536 and the Institutes of 1559, in: R. C. Gamble (ed.), Articles on Calvin and Calvinism Vol.10, New York & London, 1992, p.294.
- 31) Ins., IV,12,1
- 32) CR 31:411-412. Cf. CR 40:455; 44:113 (引用は J. H. Leith, John Calvin's Doctrine of the Christian Life, Kentucky, 1989, p.103 より)。
- 33) Calvin, Ins., III, 3, 7
- 34) J. H. Leith, John Calvin's Doctrine of the Christian Life, Kentucky, 1989, p.104.
- 35) Calvin, Ins., III, 18, 4 また『ジュネーヴ教会信仰問答』125 問「しかし、だからといって私たちは信仰者の善き行ないが無益であるとは断定しないのですね」。答「そうです。決してそう考えません。なぜなら、神がこの世においても、来たらんとする生においても、善き業に対する報いを信仰者に約束したもうたのは、空しい約束ではないからです。まことに、神の価なしの愛により、いわば泉から湧き出るように、これらの報いは現われ出るのです。すなわち、神は先ず私たちを子として受け入れ、次に私たちの悪徳の記憶を葬り去り、好意的な評価を伴わせてくださるからであります」(渡辺信夫訳, 新地書房, 1989 年, 39 頁, 傍点は筆者)。リースは、カルヴァンの新生理解はキリスト者が神の子どもとされること (Sonship) に帰着すると指摘している。それは、神が私達の父であること (Fatherhood) に対応している。従って父によって受け入れられる神の子どもたちの最善の業は感謝 (gratitude) なのである。J. H. Leith, *ibid.*, pp.99-100.
- 36) P. Elbert, Calvin and the Spiritual Gifts, in: R. C. Gamble (ed.), Articles on Calvin and Calvinism Vol.8, New York & London, 1992, p.309.
- 37) Calvin, Comm. on Acts 2:38 (『新約聖書註解 V 使徒行伝 上』益田健次訳, 新教出版社, 1968 年, 85 頁)。
- 38) P. W. Butin, Revelation, Redemption, and Response - Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship, Oxford, 1995, p.93.
- 39) D. Willis, Calvin's Catholic Christology, Leiden, 1966, p.82.
- 40) オジアンダーに対するカルヴァンの反論の要点は、拙著『物語る教会の神学』教文館, 1997 年, 185-199 頁参照。キリストとの一体はキリストの霊の力により、人格的対応が起こることによって実現する。「キリストを着るというのは、ここ

では、われわれがあらゆる面においてキリストの御霊の力によって包まれ、守られ、それによってわれわれが聖に属するすべての行いに適合し、ふさわしくすることである」(Calvin, Comm. Rom. on 13:14 [『新約聖書註解 VII ローマ書』渡辺信夫訳, 新教出版社, 1959 年, 357 頁])。

- 41) Calvin, Ins., II,5,15 アウグスティヌスの言葉の出典は『恩恵と自由意志』第 20 章 41 節からのものである。「この恩恵によって、人間の意志は取り除かれるのではなく、悪い意思から善い意思に変えられるのです」(小池三郎訳『アウグスティヌス著作集』第 10 巻, 教文館, 1985 年, 78 頁)。
- 42) *ibid.*, p.90.
- 43) *ibid.*, p.81, 84.
- 44) Calvin, Ins., III,11,1
- 45) Calvin: Institutes of the Christian Religion 1, tr. by F. L. Battles, Philadelphia, p.725.
- 46) Ins., III,2,31
- 47) Ins., III,2,33
- 48) Ins., I,7,4
- 49) Ins., II,15,2
- 50) T. H. L. Parker, The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin, London, 1947, pp.55-56. なお以下のものをも参照されたい。「物語の力と聖霊の言葉」(『物語る教会の神学』199-202 頁), 「伝承としての啓示—説教の教義学的基礎づけを巡って」(『神学』62 号, 2000 年, 61-85 頁)。
- 51) Calvin, Ins., III, 3, 8