

宗教と倫理の関わり試論

ーロヴィン、ティリッヒ、デリダを手掛かりにー

鬼頭 葉子

(和文要旨)

宗教と倫理をどのような関係を持つものとして位置づけるかという問いは、古くて新しい問いであり、極めて広範な思想背景を有する問いでもある。本論文ではまず、宗教と倫理の関係を考察するための予備的考察として、論点を明確にするため宗教あるいは宗教思想を「キリスト教における」と限定した上で、R. W. ロヴィンによるキリスト教思想と社会との関係性についての議論を概観する。ロヴィンの類型論は現在の状況のみに着目しているが、キリスト教思想と社会との関係について論じる際には、過去から現在、さらに到来していない将来に至る時間軸への着目が重要なポイントであると考えられる。この筆者の見解についてP. ティリッヒの法とそれを超える正義をめぐるキリスト教思想を事例として取り上げ考察する。最後に、「法外さ（実現している法制度を超える正義）」を「これから到来するもの」と捉えるデリダの思索とティリッヒ思想を比較し、「法外さ」という概念が、キリスト教思想と社会ないし宗教と倫理の関連を考える上で、有用な手がかりとなることを論証する。

(SUMMARY)

What is the relationship between religion and ethics? This question was raised long ago, but is still meaningful and has a very wide philosophical background. In this study, as a preliminary consideration for the relationship between religion and ethics, I discuss the typology of “theology and society” described by Robin W. Lovin. Here, in order to answer the question, I restrict the discussion of religion or religious thought to “Christianity.” Lovin's typology focuses only on the present. However, it is important when discussing the relationship between Christian thought and society to consider time, from the past to the present and into the future, which has not yet arrived.

In this context, I consider Paul Tillich's Christian thought about law and the justice that transcends it. Further, I compare Jacques Derrida's idea that "extraordinariness" (*la justice au-delà du droit*) "com(es) from the future" with Tillich's thought. Finally, I demonstrate that the concept of "extraordinariness" becomes an important concept in considering the relationship between Christian thought and society, and between religion and ethics.

序

宗教と倫理はどのような関係にあるのかという問いは、古くて新しい問いであり、極めて広範な思想背景を有する問いでもある。特に近代以降の 19～20 世紀には、カントやヘーゲルなどの哲学者、バルト、ブルンナー、ティリッヒなどの神学者、M. ウェーバーなどの宗教社会学者らによる、宗教と倫理に関する思索が隆盛した。近年でも、ポスト世俗化時代を背景に、Ch. テイラーや J. ハーバーマス等による、公共圏と宗教の関わりについての研究が盛んである。これらは、思想的な立ち位置や時代が異なっても、「宗教あるいは宗教思想と、社会との関係性」をテーマに論じているという点で、共通項を持っている。本論文では、論点を明確にするため、宗教と倫理の関係を考察するための予備的考察として、宗教あるいは宗教思想を「キリスト教における」と限定し、R. W. ロヴィンによるキリスト教思想と社会との関係性についての議論を概観する。ロヴィンの類型論は現在の社会状況のみに着目しているが、キリスト教思想と社会との関係について論じる際には、過去から現在、さらに到来していない将来に至る時間軸への着目が重要なポイントであると考えられる。この筆者の見解について P. ティリッヒのキリスト教思想を参照しつつ考察する。最後に、「これから到来するもの」を「法外さ(実現している法制度を超えるもの)」と捉えるデリダの思索とティリッヒ思想を比較し、「法外さ」という概念が、キリスト教思想と社会ないし宗教と倫理の関連を考える上で、有用な手がかりとなることを論証する。

1. ロヴィンによるキリスト教思想と社会の関係についての類型

キリスト教思想と社会との関係について考察するにあたり、まずキリスト教倫理学者であるロヴィンの議論をもとに、その概要を把握していきたい。ロヴィンは独自の思想体系を構築して提唱するのではなく、神学思想を思想的・中立的にマッピングしている点で、宗教と倫理の関係を俯瞰的に考察するという本稿の目的に合致しており、従来の宗教と倫理の関係理解を把握する上で有用である。ロヴィンの著書『キリスト教倫理入門』は、20

世紀中盤のキリスト教思想における、社会の位置づけを典型的に捉えている¹。この類型は、「キリスト教共同体が、現実の社会をどのように評価するか」という観点によって分類されている。ロヴィンは「キリスト教倫理」を説明する際、当然ながら「キリスト教倫理」が、キリスト者にどのような行為を具体的に選択すべきかを指示するものではないことを述べ、キリスト教倫理のあり方を一種の立場 (stance) であると位置づけている²。よってキリスト教の立場とは、「キリスト者の中で一般的に共有される、一連の信条から始まる道徳的問題についてのアプローチ」であり、一連の信条には、「神、そしてナザレのイエスに体现された神の現前が、いかに人間の生を再形成し、人間の歴史の方向性を指し示すかについての信条」が含まれることになる³。ロヴィンによれば、立場は、世界において (in the world) 自らが占める場所と歴史について考える方法を提供する。そしてキリスト教思想が、社会をどのように位置づけているかによって立場が異なるが、それぞれ、(1) 相乗効果 (synergy)、(2) 完結性 (integrity)、(3) 現実主義 (realism)、(4) 解放 (liberation) の四つに分類される。以下、各立場の類型を概観する。

(1) 相乗効果 (synergy)

「相乗効果」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教信仰と人間の善についての社会における理解との間で何らかの共通性があるとみなし、宗教が社会と共に働く方法を模索する。ロヴィンがこの立場の代表的な神学者として名前を挙げるのが、ムレイ (John Courtney Murray) である。ムレイは 20 世紀中盤、米国において社会と教会の両者の相互関係について思索したカトリックの神学者として知られる。ムレイは、カトリック信仰と米国の民主主義との「相乗効果」を説明するために、「公共的合意 (public consensus)」なる概念を提唱した⁴。人間は、理性を用いて自らの生活を良いものにしようと努めるため、社会のメンバー全員が同じ信仰を共有する必要はない。共有すべきなのは信仰ではなく、市民的な同意への関与である。また共通善に対して貢献するものは何か、そして共通善を維持するために必要な枠組みとは何か、理性を用いて議論することが必要である。ムレイによる「公共的合意」は、アメリカの民主主義と、伝統的な自然法概念の結合である。

ムレイにとって「公共的合意」は、単なる偶然の産物ではなく、人間が神の被造物であり、共通の目標に向かう人間性を持つがゆえに可能となる。また人間は、その人間性が必

¹ Robin W. Lovin, *An Introduction of Christian Ethics; Goals, Duties, and Virtues*, (Abingdon Press, 2011).

² *Ibid.*, viii-x.

³ *Ibid.*, viii.

⁴ John Courtney Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. (New York: Sheed & Ward, 1960), p.101f.

要とするもの（安全、家族、教育、仕事、共同体など）を理性によって知ることができる。キリスト者はこのような人間性を神の創造の一部と捉えるが、キリスト者以外の人々はどのように理解しないかもしれない（しかし「相乗効果」の機能そのものには影響しない）。ムレイの理解は、トマス・アキナスの自然法理解をアメリカの民主主義とカトリック教会との関係に適用し、再解釈したものと言える⁵。

（2）完結性（integrity）

「完結性」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教を社会の目標や価値から切り離されたものであると考え、非キリスト教徒とは異なるキリスト者独自の生き方を維持することを提唱する。ロヴィンがこの立場の代表的神学者として名前を挙げるのが、ハワワース（Stanley Hauerwas）である⁶。ハワワースは、社会が分断され暴力的側面を持ったものと捉え、キリスト教会とキリスト者がこのような社会にどのように対峙するかを問うている⁷。一般的に倫理学では、功利主義であれ分配的正義であれ、何らかの普遍的なルールを想定することで社会の抱える問題について思考する。しかしハワワースの主張する倫理は、社会的な問題の解決そのものを目指すのではなく、イエス・キリストを模範とする共同体を維持することに主眼を置く。ハワワースにとってキリスト者の政治的課題は、「世界を変えること」よりもむしろ「教会であること」にある⁸。そしてハワワースはムレイとは異なり、キリスト教会は、全ての人間が知り得る人間性ではなく、教会のみが知り得る「真実」に集中するべきだと述べる。

このようなハワワースの立場は、特定の時間・空間には依存しない。いかなる時代や政治体制であっても同じ結論に至る神学である。ハワワースを含む「完結性」型神学に対しロヴィンは、社会が「神の目的に対して不十分である」という判断と、「人間の目的に照らせば他の共同体よりもましである」という両方の見解を持たないとしたら、道徳的ジレンマに対する解決を見つけることができない、と批判する⁹。また、実社会は様々な宗教的背景を持った人々から構成されているため、「神の目的から見て不十分」であったとしても、妥協や選択をしなければ、社会に対する責任を回避することになってしまうとも指摘する。

⁵ Lovin, *An Introduction of Christian Ethics*, p.47.

⁶ ハワワースの「完結性」型神学としての特徴は、以下の文献の引用箇所を示されている。特に”A *Community of Character*”では、政治的、経済的リベラリズムへの批判が明らかである。*The Peaceable Kingdom*, (University of Notre Dame Press, 1983), xvii. *A Community of Character*, (University of Notre Dame Press, 1981), pp.78-79.

⁷ Lovin, *An Introduction of Christian Ethics*, p.51.

⁸ Stanly Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens; Life in the Christian Colony*, (Abingdon Press, 1989), p.38.

⁹ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.54.

(3) 現実主義 (realism)

ロヴィンは、「現実主義」の神学は、神と人間との関係の物語を、人類の歴史と社会についての重要な示唆と捉える点では、「完結性」の神学と共通すると指摘する¹⁰。しかし、「現実主義」の神学において、キリスト教の立ち位置を現実に合わせて歩み寄る点は、「完結性」型神学とは大きく異なる。ロヴィン自身は「現実主義」とは社会に対する「責任 (responsibility)」を重視する立場であると特徴づけており、20世紀以降多くの神学者や哲学者、文学者が、人間の理想を保持しつつも冷静な視点で現実の社会を捉えてきたリアリズム思潮の規定についてはやや曖昧である。ロヴィンが代表的神学者として名前を挙げるのが、ニーバー兄弟 (Reinhold Niebuhr & H. Richard Niebuhr) である。H. R. ニーバーは、自身の神学をバルトとトレルチの融合と称しており、ロヴィンの言う「完結性 (integrity)」を保ちつつ、宗教の社会的・文化的機能を融合した¹¹。また R. ニーバーは、神学者であると同時に政治学者として、冷戦期の米国の外交政策に大きな影響を与えた¹²。R. ニーバーの考えるキリスト教倫理は、当時の社会状況の反映であり、R. ニーバー自身も歴史的な限界を免れた恒久的な答えを提供するような立論には懐疑的であった。このような R. ニーバーの立場は、道徳的シニシズムを回避し、適切な政治判断に到達することを試みる点で現実的であり、社会に対する責任を果たしてはいる。しかし、現実の政治制度の中で、キリスト者にとって望ましい政策を提言する試みであるため、実際の政治や文化の内在的な限界に拘束されるという側面を持つ。また現実の社会制度の中に、宗教に由来する超越性を読み込むという側面も持つだろう。

R. ニーバーは、ムレイ同様「共通善」について考察するが、ムレイと異なるのはニーバーが、人間は罪ゆえに共通善のみに基づいて正義を実現できないことを強調する点である¹³。ムレイは、最良の選択肢ですら、神の視点から見れば道徳的に両義的 (ambiguity) であるというニーバーの姿勢は、政治と適切な距離を取っていると評価している¹⁴。他方ハワースは、ニーバーにおける神学と政治との密接な関わりが、キリスト者のアイデンテ

¹⁰ Ibid., pp.55-56.

¹¹ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (Harper Collins Publishers, 2011 [1951]), i-ii.

¹² Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.56.

¹³ Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*, (University of Chicago Press, 2011[1944]), pp.162-190. (武田清子訳『光の子と闇の子—キリスト教人間観によるデモクラシー及びマルキシズムの批判』聖学院大学出版会、1994年、163-188頁) Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.57.

¹⁴ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.59.

ィティーを喪失させ、「利用可能な政策オプション」の中から最良のものを選択するキリスト者と、キリスト者以外の人々との差異が見出せなくなる点を批判している¹⁵。

(4) 解放 (liberation)

「解放」の立場を取るキリスト教神学は、キリスト教信仰、抑圧者の政治的、経済的、心理的力から被抑圧者を解放すること、また、貧困層や社会の周辺に住む人々に対して「解放」のメッセージをもたらすと主張する。「解放」の神学の系譜には、「ウーマニスト神学 (Black Womanist ethics)」「民衆の神学」「解放の神学」などがあるが¹⁶、いずれも社会と既存のキリスト教に対する批判的視点を共有している。これらの神学は、貧困が自然発生的な不運や偶然ではなく、支配者による搾取と、支配者に富と権力を集中させる政治・経済システムに由来するのだと考える。このような批判的な見方は、これまでのキリスト教神学や聖書理解に対しても向けられる。すなわち従来教会が持っている考え方や聖書理解が、女性や少数者の貧困を容認しているという批判である。また「解放」の神学は、経済、政治、歴史などの社会理論を導入し、イエス自身が貧しく疎外されたものの一人であったという点に依拠し、貧困者の視点から福音の本質を見出そうとする¹⁷。「完結性」の神学と同様、「解放」の神学も受肉と贖いの信条に注目する。ただし「解放」の神学では、受肉と贖いはキリスト者の社会に対する行為と経験に関連付けられており、ハワースはこの点を批判的に捉える¹⁸。また、貧困者の経験から出発する「解放」の神学に対し、「現実主義」の神学からは、自らの都合の良いように現実を歪める危険性が指摘される。つまり今日の被抑圧者の地位に、明日の抑圧者になる可能性は否定できない。

以上、ロヴィンの四つの類型について概観したが、筆者はこの類型を、「社会に対する見方」と、その結果として生じる「社会変革への態度」という二つのパースペクティブから整理することが可能であると考え (下表参照)。

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p.63. 「ウーマニスト神学」は、アフリカ系アメリカ人の女性達によって展開された解放の神学の形態で、白人中心のフェミニスト神学とは異なる目標や立場を持つ神学である。ロヴィンは「Black Womanist ethics」と記載しているが、前後の文脈から、Womanist Theology の定訳である「ウーマニスト神学」という呼称を用いた。Cf. J. ゴンザレス『キリスト教神学基本用語集』鈴木浩訳、教文館、2010年、33頁、92-93頁。

¹⁷ James H. Cone, *A Black Theology of Liberation, 40 Anniversary edition* (Orbis Books, 2011).

¹⁸ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.62.

【筆者によるロヴィンの類型の整理】

	<社会に対する見方>	<社会変革への態度>
(1) 相乗効果 (synergy)	肯定的	現実を受容
(2) 完全状態 (integrity)	否定的	社会が(自ら)変わるべき
(3) 現実主義 (realism)	否定的	現実を受容
(4) 解放 (liberation)	否定的	社会を(宗教が)変えるべき

ここから、ロヴィンの類型論について、その適用範囲と限界点を指摘しておきたい。この類型は、キリスト教神学が社会を位置づけ、社会変革に対して何らかの態度を示すことを指摘している。つまりそのキリスト教思想が、社会に対して何らかの態度を有する限り、この類型を適用できる可能性があり、その点ではこの類型は非常に広い適用範囲を持っている。もちろん類型論であるから、全てのキリスト教思想を網羅するわけではないことは当然であり、類型にあてはまらないキリスト教思想（つまりロヴィンの類型論では分類できない例外）や、複数の類型要素を含むキリスト教思想も存在する。例えば筆者の見解では、ロビン・ギルの神学は（１）から（３）までの立場を含んでいる¹⁹。例外の存在は、類型の改良が必要となるかもしれないが、それ自体は類型論の本質的限界とは言えない。

一方、ロヴィンの類型論は対象となるキリスト教思想の「現在の社会状況に対する立場」のみに着目している。それぞれ四つの類型に分けられているが、どの類型も「現在の」社会をキリスト教思想がどう評価するか、という点で共通項がある。「現在」という時の過去あるいは未来との関係性には着目しない。過去から照射される現在や、未来が到来する現在といった、終末論的視座は確認できない。ロヴィンの言葉によれば、各立場と社会との関係性は、「適応 (accommodation)」や「批判 (criticism)」「相互協力 (mutual support)」であるというが²⁰、社会における個人がどのように行為すべきかという倫理的な判断基

¹⁹ ギルは2012年以降、キリスト教神学と社会学との関係性について論じた三巻組の『社会学的神学』（『第1巻 社会の文脈における神学』『第2巻 社会によって形作られる神学』『第3巻 神学によって形作られる社会』）を発表した。ロヴィンはギルの神学理解を「相乗効果」であるとしている。しかしギルは、この三巻の著作を通し、神学と社会との関わりについて多様な視点に立つ。第1巻では「神学の社会的文脈 (the social context of theology)」が考察されるため、この意味では「現実主義 (realism)」であろう。しかし、第2巻では、1960年代から70年代にかけて道徳論と社会との関係で議論されたような、「社会の決定因子」として神学を位置づけ、社会が神学を形成する点に注目する。これはギルの神学の「相乗効果 (synergy)」的要素である。一方、第3巻では、神学の位置づけに関する社会的意義を探りつつ、「預言を受けた」個人が社会に価値を「埋め込む」ことが語られている。Robin Gill, *Society Shaped by Theology: Sociological Theology, Volume 1*(Routledge, 2012), p.15-24.

²⁰ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, p.55.

準が各立場で示されるわけではない。このような問いは、キリスト教倫理は社会に対する立場であると捉えるロヴィンの類型論の射程外であるし、ロヴィンは個別の倫理的問題についての言及を避けている。さらに言えば、行為の判断基準は、個人に由来するものなのか、共同体に由来するものか、という 1980 年代後半から 90 年代に興ったりベラリズムとコミュニタリアニズムの論争とも関わるが、個人と共同体との関係性もロヴィンの類型論では論じられていない。ロヴィンの議論は、1960 年および 80 年代における宗教と倫理の関係についてはカバーしているが、今後の宗教と倫理の関係を考える上では不十分であると思われる。ロヴィンの議論を踏まえつつも、現代における宗教と倫理の関係を問い、我々の問題状況に適するような理論を提示する必要があるだろう。以後、ロヴィンが想定した年代の神学思想と現代との接点がどこにあるのかを考察していきたい。

先述した問い、社会における個人の行為の判断基準がどのように成立するかという問題に対しては、極めて広範な議論が必要であり、その議論を歴史的経緯も含めて網羅的に論じることは本論の範囲を大きく超える。しかしロヴィンの分類に応じる形で限定的に答えるならば、キリスト教思想において、社会に対する「肯定」や「否定」、「変革」の要請などは、「社会は本来このようなものであるべきだ」という創造論的・終末論的視点からの視点や目標がなければ、肯定も否定も、どのように社会を変革すべきかについても、不明なままにとどまるだろう。ロヴィンは、社会に対する批判や順応の神学的根拠を明確に示していないが、筆者は、キリスト教思想と社会との関係を考える上で、＜社会に対する見方＞の根拠が重要であり、社会における時間軸の射程や終末論のあり方がその根拠となると考える。また＜社会に対する見方＞そのものについても、ロヴィンは言及していないが、単なる「肯定」でも「否定」でもない「両義的」な捉え方についても考察する必要があると考える。というのもこの「両義性」は、単に「肯定」と「否定」という二つの類型要素の混合ではなく、「本質」とは何かという存在論的次元の問いを提起するからである。

次章では、このような「両義性」に関する思索として、ティリッヒのキリスト教思想を取り上げる。ティリッヒの考える「社会における両義性」とは何か、またティリッヒは何を根拠として「社会が両義的である」と判断するのだろうか。特にティリッヒの後期の著作から考察を進めていく。

2. ティリッヒ思想における社会との関係

2.1. 社会における両義性

本章では、20世紀後半の神学思想と現代との接点として、ティリッヒ思想の有効性を説いていきたいと考える。まずティリッヒの社会に対する立場を明らかにするため、ティリッヒが社会状況、あるいは社会状況に関する諸思想について論じたものを取り上げる²¹。

ティリッヒは1965年の論文「<地上の平和>について」の中で、当時のローマ教皇ヨハネ二十三世による回勅<地上の平和>を契機に、社会の民主的な制度改革が実現したことを称賛しつつも、回勅で語られた言葉の有効性は、キリスト教的ヒューマニズム文化圏に限定されると批判的な見解を述べている。殊にティリッヒは、自らの思想的立場を「プロテスタント神学者であると同時に実存主義的哲学者として」語る存在であると認識し、人間の本性は、本質存在の善性と現実存在との間、つまり実存の状況下における葛藤（生の両義性）によって規定されると述べている²²。このような存在論的分析において、ティリッヒは、人間の本性における本質的要素／実存的要素の混合が葛藤を生み出し、「実存の問い」として提起される一方、その問いは人間における本質的要素に呼応する「神学の答え」によって答えられるという人間観を提示する。ティリッヒは存在の「両義性」という概念に基づくことによって、最善の政策選択も、神の視点から見れば道徳的に両義的であるといった R. ニーバーのような見解とは異なり、実際の人間存在や社会状況といった現実存在は、実存と本質両要素の混合であるために常に両義的であると捉える見方をとる。

「最善の意志のうちには悪の意志の要素があり、最悪の意志のうちには善の意志の要素がある²³」というティリッヒの立場は、「現実主義」を取るニーバーに比して、政治状況に対して悲観的である。しかしティリッヒの位置づけでは、実存において、本質的なものあるいは超越的なものの断片的な成就があるからこそ、人間はより完全な成就の可能性に気づき、それを追求することが可能になる。本質の完成は、歴史内における正義と平和の最終段階としては望み得ないが、「時間の特定の瞬間における悪の力に対して、部分的な勝利を希望することができる²⁴」のは、実存における本質、また内在における超越の要素が失われていないからである。

他にもティリッヒは両義的な人間観について、マルクス主義との比較によって立場を明

²¹ ティリッヒ思想は、その変遷に応じて初期（第一次世界大戦前）・前期（第一次世界大戦～1933年）・中期（1933年～第二次世界大戦）・後期（1946年～1960年）・晩年期（1960年～1965年）に分類することができるが、ここでは同時期のニーバーとの比較もあるため、米国移住後の後期思想（1946年～1960年）に限定する。Cf. 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1944年、41頁。

²² Paul Tillich, *Theology of Peace*, Ronald H. Stone (ed.), (John Knox Press, 1990), pp.177-178.

²³ *Ibid.*, p.178.

²⁴ *Ibid.*, p.181.

らかにしようと試みている。ティリッヒによれば、マルクス思想における人間の「疎外」の概念は、本質的な在り方における人間存在を前提している²⁵。マルクスの言う疎外は、ティリッヒが考えるキリスト教の「創造」概念と類似構造を持っている。ティリッヒの理解では、創造は本質的無垢から、創造的根底に矛盾する状況へと陥る墮落との存在論的一致と捉えられる。人間が実存においては疎外された状況にあると捉えられる点で、ティリッヒとマルクスは共通の立場をとる。

一方、ティリッヒによれば、キリスト教理解における「墮落」は普遍的であるが、マルクス主義の理解における「疎外」は時間的に制約される。すなわちティリッヒの「創造と墮落」は、特定の時間空間の中で生じた歴史的生起ではなく、歴史を超えたものとして存在論的に位置づけられている。キリスト教で言う墮落とその克服である終末が歴史を超えたものである一方、マルクスは、プロレタリアート支配という歴史内のユートピアに、「本質への回帰」を見出している²⁶。よってマルクス主義では、人間の本質を想定しつつも、時間に拘束され、本質を歴史内における具体的な形で実現することが目指される。

以上のように、キリスト教思想と社会との関係についてのティリッヒの立場では、いかなる社会も実存の条件下では疎外されているが、その本質を喪失してはいない。よってティリッヒにとって社会とは「肯定でも否定でもなく、両義的」であることになる。ロヴィンの類型論は、宗教現象についての分析に基づき、実存としての社会が対象となっているため、現実社会の両義性を提唱するティリッヒの立場を類型に当てはめることは難しい。

またティリッヒの言う本質の部分的成就是、歴史を超えた終末において完成するとされるが、ロヴィンの類型論の場合は、それぞれの立場が終末論をどのように捉えているかを考慮していない。しかし「今現在、社会において何をなすべきか」という倫理的な一連の考えは、ティリッヒの言に倣えば、現在と未来における本質と実存をどのように評価するかにかかっており、またそれぞれのキリスト教思想の終末論的立ち位置によっても異なるだろう。キリスト教倫理を考察し、キリスト教思想が社会をどのように評価するかという類型の分類においては、終末論まで含めた時間的射程を用いることが可能であり、それにより新たな知見が開かれる可能性もあるのではないだろうか。というのも現実の社会状況についての立場の違いだけでなく、社会がいかなる起源と目標を想定し、何を望むのかといった「未だ到来していないもの」という観点から考察することができるからである。

²⁵ Paul Tillich, "Der Mensch in Christentum und in Marxismus," in: *MainWorks/Hauptwerke 2*, (Walter de Gruyter, 1990[1953]), p.253.

²⁶ *Ibid.*, p.258.

それでは次に、社会における「未だ到来していないもの」に関して、特にティリッヒが宗教と倫理の関係について、また社会における法や正義に関して論じた著作をもとに論考していく。

2.2. ティリッヒにおける法と「法の外」

ティリッヒによる宗教と倫理についての思索は、前期思想ではカイロス論が中心となるが、後期では1954年の「愛、力、正義」や1963年の「道徳とそれを超えたもの」等の著作において論じられている。本稿では、比較考察する他の思想家と近接する時代に限定するため、ティリッヒの後期思想を取り上げる。まず、「愛・力・正義」では、法 (law) と正義 (justice) の関係が取り上げられている。ティリッヒの定義によれば、正義には一面として「比例的正義 (proportional justice)」や「分配的正義 (distributive justice)」のような、功績と報償が計量的に結びつく形式があり、法律や法の執行の領域においては、これらの正義が規範となる²⁷。正義は、法において具体化されている一方で、正義は愛と力との存在論的な統合関係にある。つまり正義は、法制定や法執行を行なう力と統合すれば「分配的正義」となり、愛との統合によっては、法の普遍性・一般性にとどまらず、個別の具体的状況に応答するものとなる。このような存在論的構造において、正義における「創造的正義 (creative justice)」という、固定された比率で計算することができない動的な要素が明らかになる²⁸。「創造的正義」は、「正義における創造的要素」である愛と統合されたものである²⁹。そして「創造的正義」は、「恩寵による義認」の教義に象徴される罪人の赦し、すなわち正しくない者を正しいとする「不正義」や、比例的正義では受容されない者の受容を要求する内容を持つのである³⁰。このようにティリッヒにおいては、正義は法に具体化されるのみならず、愛との統合によって法を超える側面を有することが、存在論を基礎として主張されている。

またティリッヒの1963年の論文「道徳とそれを超えるもの」³¹もまた、倫理の存在論

²⁷ Paul Tillich, "Love, Power, and Justice; Ontological Analyses and Ethical Applications" in: *MainWorks/Hauptwerke 3*, (Walter de Gruyter, 1998[1954]), p.612.

²⁸ *Ibid.*, p.613.

²⁹ *Ibid.*, p.621.

³⁰ *Ibid.*, p.622.

³¹ Paul Tillich, "Morality and Beyond," in *MainWorks/Hauptwerke 3*, (Walter de Gruyter, 1998[1963]), p.654. 本論文はR. ニーバーに捧げられている。ティリッヒ自身による献辞には、ニーバーは倫理的なもの、ティリッヒは存在論的なものに立つという緊張関係にあり、その関係が新たな神学的展開を開くものであったと捉えられている。

の基礎づけを目指すものであった。この論文においても、法 (law) は「特定の時代に属しているものを全ての時代に課そうとする試み」であるのに対し、愛 (love, agápē) は、永遠性・尊厳・無条件的妥当性を失うことなく、あらゆる個別の要求と、社会的状況の具体的な要求に応じて自らを変容し得るとされる³²。そしてティリッヒは、愛を道徳的行為（倫理的行為）の存在論的な起源・動機づけと捉えることによって、道徳がその無条件性を失うことなく、同時に単なる律法や強制ともならない道を模索している。

ティリッヒの法・正義の概念は、当時の思想状況への提言、すなわち分析哲学のように倫理学を論理的・意味論的な問題に還元するのでもなく、規範倫理学の可能性をも否定するプラグマティズムともならない、新たな倫理のあり方を存在論的枠組みから提唱する目的から形成されたものである³³。特にティリッヒはプラグマティズムについて、経験から規範を見出すことは困難であると指摘する³⁴。つまりこの場合、倫理的行為の判断基準は、支配的社会集団によって維持されるコモン・センスや慣習に依存するからである。

また倫理的相対主義かあるいは絶対主義かという二者択一の問題に答えるためにティリッヒは、永遠的な原理である愛が、法として特定の状況において具体化されるという議論に加え、「カイロス」概念を導入する³⁵。カイロスについてティリッヒは、新約聖書では「キリストの出現による時の成就」、そして「ドイツの宗教社会主義においては、特別な賜物あるいは特別な課題が、永遠から歴史の内へ突入してくる瞬間³⁶」として再解釈された、と述べている。カイロスとは、「新しいもの」や「永遠に意義あるもの」が、時間的な形態において自らを顕現する瞬間である³⁷。カイロスの意味を明らかにし、「所与のものへの批判と、到来するものへの希望³⁸」を表明することは、歴史に対する預言者的なあり方においてなされる。すなわち「変化する世界における倫理は、カイロスの倫理として理解されなければならない。変化する世界における倫理の要請への答えは、カイロスによって決定される。しかし愛のみがあらゆるカイロスにおいて出現することができ、法にはそれは不可能である³⁹。」またカイロスは、歴史的な過去において準備されたものが成就する瞬間でもあるため、現実の法制度は単に解体されるのではなく、新たな創造の局面を迎える。例

³² Ibid., p.697.

³³ Ibid., p.653.

³⁴ Ibid., pp.694-695.

³⁵ Ibid., p.697.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

えば権利章典に具体化された自然法の原理は、特別な状況における愛の具現化として登場したが、それが永遠の法として律法主義的に適用されるならば、単なるイデオロギーとなるのである⁴⁰。

ここまでティリッヒにおける法および正義について、その成立背景を確認した。法は正義を具体化するが、正義は、愛という創造的要素によって、固定化される法を超え、個別に応答する創造的正義となる。また創造的正義（あるいは愛）は、カイロスにおいて「新たに到来するもの」に開かれることになる。ティリッヒが言う「法を超える正義」は、「法外である」とも言い換えることができよう⁴¹。というのも、正義は創造的要素として愛を有し、ティリッヒの場合は「正しくない者を正しいとする」神の愛における、律法を超えた「法外さ」が示されているからである。

ティリッヒの思索から抽出された「法を超える正義」、「将来から到来するもの」という要素は、キリスト教思想と社会との関係を新たに捉え直す有効な手がかりとなるだろう。次章では、ティリッヒの思想とそれ以後の哲学思想との接近点を指摘しつつ、これら要素の有効性について論じる。

3. 「法外さ」ーティリッヒとデリダの比較ー

1965年にティリッヒが没した後、形而上学の現前性を批判するデリダの脱構築に代表されるポストモダンが思想状況で隆盛を迎えた。ティリッヒ思想の体系性や、存在論的概念やロゴス中心の認識論は、20世紀を代表する成果であるが、続くポストモダン思想に継続する遺産であったかどうかは疑わしいとみなす論者もいる⁴²。本章では、法を超える正義の「法外さ」について論じたデリダの『法の力』を参照しつつ、ティリッヒのいう「法を超える正義」がポストモダンへ架橋するものなのかどうかを確認していきたい。筆者の見解は、ティリッヒの創造的正義の概念は、デリダが言う法の脱構築としての正義の萌芽的先取りであり、彼らの思索の目標は一致していたというものである⁴³。またこの点で、

⁴⁰ Ibid., p.698.

⁴¹ 「法外」の定義について、ここでは「法を超える正義」を「法外さ」と位置付けたが、本来であればこの位置づけをめぐる多様な議論（アーレントやハーバーマス等の公共哲学、レヴィナス等現代フランス哲学）を参照しつつその妥当性を述べる必要がある。しかし紙幅の都合で、これ以上の議論はできない。

⁴² Ruwan B. Palapathwala, “Beyond Christ and System: Paul Tillich and Spirituality for the Twenty-first Century”, in: *Religion in the New Millennium; Theology in the Spirit of Paul Tillich*, Raymond F. Bulman and Fredrick J. Parrella (eds.), (Mercer University Press, 2001), p.205.

⁴³ デリダの法と正義を峻別する立場は、カント倫理学における、義務に適った「適法性 (Legalität)」と義務に基づく「道徳性 (Moralität)」との峻別の立場と継承性があると論ずる先行研究もある。川谷茂雄

ティリッヒ思想と現代との接点が見出せると思われる。デリダ自身は、宗教と倫理の関係について、直接何らかの「答え」を提示してはいない。デリダの議論の目的は、宗教と倫理の関係ではなく、また何らかの「答え」を提示する仕方でもないからである。しかしここまで論じてきた、既存の社会や制度を「超える」という、宗教が持つ機能をさらに考察するにあたって、デリダの脱構築論は示唆的であると考えられる。

デリダは1994年の『法の力』において、「法 (droit)」と「正義 (justice)」を対比させ、両者の差異について論じている⁴⁴。デリダは、脱構築が正義を可能にするどころか、正義を脅かしたり、正義が可能であるための条件を崩壊させたりするのではないかと、という想定される反論に対し⁴⁵、むしろ「正義」は、脱構築として「不可能なものが経験される」ことにおいて成立すると述べる。正義とは、「現実存在していないけれども、また現前している／現にそこにあるわけでもない—いまだに現前していない、またはこれまで一度も現前したことがない—けれども、それでもやはり正義は存在するという場合において」経験されるとデリダは言う⁴⁶。つまりデリダの言う「正義」は、法のように固定化された形式を持つがゆえに、形式が揺らげば即脅かされるような正義ではなく、「脱構築の可能性としての正義」を意味している。

他方、「法 (droit)」は、執行可能性や適用可能性を持つ実定的なものであるが、それに従うことが必ずしも道徳的に「正しい行為」であるとは言えない。それはカントが述べたように、合法的に行為することと道徳的に行為することは同一ではなく、客観的な法に従って行為してもそれが必ずしも正義に適っているとは言えないからである⁴⁷。このように単なる合法性を超えるものをカントは「道徳」と呼び、デリダは「正義」と呼んでいる。デリダは「法外さ」という概念について、「法に関連していない」こと (= 無法性) や、「法と矛盾している」こと (= 非合法性) を意味するとともに、「法を超えている」こと (= 超法規性) を含意する、と指摘している⁴⁸。「法を超えていること」は、厳密な法適用からの

「デリダの正義論—カント倫理学との対質—」北海学園大学学園論集、142号、2009年、1-3頁。

⁴⁴ 邦訳『法の力』の翻訳者堅田研一は、「droit」について原語に含まれる法と権利という二つの意味を表すため「法／権利」の訳語を用いている。本稿文中では「droit」に「法」と言う訳語のみを充てて表記し、ティリッヒの「法 (law)」と対比させている。また『法の力』は、米国カルドージ・ロースタールで行なわれた英語による講演「Deconstruction and the Possibility of Justice」が基となっており、同書英語版では「droit」は「law」と表記されている。Cf. Jacques Derrida, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (eds.), (Routledge 1992).

⁴⁵ ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、1999年、7頁。Jacques Derrida, *Force de loi*, (Galilée, 1994), p.14.

⁴⁶ デリダ、上掲書、35頁。Derrida, 1994, p.35.

⁴⁷ デリダ、上掲書、40頁。Derrida, 1994, p.39.

⁴⁸ デリダ、上掲書、12頁。Derrida, 1994, p.17. Cf. 仲正昌樹『<法>と<法外なもの> ベンヤミン、ア

逸脱ではあるが、それが必ずしも不正義であるとは限らない⁴⁹。法が計算のはたらく場である一方、正義はそれを計算することが不可能なものである。ある行為が正義に適うか適わないかを決断するにあたって、規則 (règle) が何の保証も与えることができない瞬間にこそ、正義が経験される⁵⁰。

さらにデリダは、法を超えた正義を「到来する他なるもの」と捉えている。まず正義における「他者」という要素について、デリダは、レヴィナスの言う他者の「顔」との関係に触れ、レヴィナスにとって正義とは「まっすぐに顔を迎え入れること」と定義されると述べている⁵¹。デリダ自身も、正義には「開かれた部分」があり、開かれた部分とは他者の到来であるとして、次のように言う。「他者がやって来ることなくして正義はない⁵²。」他者とは、自己以外の他人を含め、自己の外側から思いがけない形で到来する他なるものを意味するだろう。そして正義は「これからやって来るという状態のまま」にあり、それ(正義)は「これから否応なくやって来るさまざまな出来事からなる次元そのものを開いて見せてくれる⁵³。」この「到来する」という要素ゆえに、正義は法的・政治的な一概念にとどまらず、法や政治を変革したり基礎づけたりする道を切り開くものとなり得る。

ここまでデリダの「法」および「法外さ(法を超える正義)」について概観した。デリダが言う「正義」は、法に適った行為も含みつつ、法自体を超えるものとしてはたらく。ティリッヒが言う「正義」もまた、「分配的正義」としては法の形式を取りつつ、「創造的正義」という法を超え出ていく性質を見出している。この両者の試みは、カントが提唱した、義務に適った「適法性」としての行為と、義務に基づいた「道徳性」としての行為を分ける取り組みと共通している。しかしティリッヒがカント以上にデリダに接近するのは、正義が存在するとされる、その仕方においてである。先述のように、デリダは正義の在り方について、「現実存在(exister)していないけれども、また現前している／現にそこにある(présent) わけでもない—いまだに現前していない、またはこれまで一度も現前したことがない—けれども、それでもやはり正義は存在する(il y a)⁵⁴」と述べていた。この引用部分最後の「存在する(il y a)」という在り方は、現実において実存する仕方ではなく、

ーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』お茶の水書房、2001年。

⁴⁹ Cf. 川谷茂雄、上掲論文、10頁。

⁵⁰ デリダ、上掲書、39頁、Derrida, 1994, p.38.

⁵¹ デリダ、上掲書、53頁、Derrida, 1994, pp.48-49.

⁵² デリダ、上掲書、71頁。

⁵³ 同上。Ibid.

⁵⁴ デリダ、上掲書、35頁、Derrida, 1994, p.35.

経験的な次元でもない⁵⁵。このように「現実存在するもの（現前するもの、現にそこにあるもの）」と「存在するもの」が区別される仕方は、ティリッヒが言う、実存在として経験される「実存」と、現実化していないが可能的に存在する「本質」が区別される在り方と構造的に類似する。デリダが現前するものとしては経験できない、とみなす正義は、実存として存在しなくとも非存在とはならない点で、デリダもまた形而上学あるいは存在論に踏み込んでいる⁵⁶。

さらに「他なるものが到来する」というデリダの正義の要素は、ティリッヒのカイロス論を想起させる。変化する世界における「カイロスの倫理」は、既の実現している社会制度に対し、未だ到来していないものを決定的な変化をもたらすものとして受け入れようとする態度だからである。

しかしデリダとティリッヒの差異も以下の通り指摘できるだろう。デリダにおいては、ティリッヒのように、創造に始まり、歴史において準備されてきたものがある瞬間において成就するという、過去から現在に至る時間軸は見取れない。そしてカイロスの最終的な成就である終末が想定されるわけではない。またデリダにおける正義は、ティリッヒが想定したように「愛」が前提されているわけでもない。さらにデリダの場合は、「人間が本来そのように創造された」ものとしての本質的要素は想定されていない。これらの点に大きな差異が見取れる。

以上、デリダとティリッヒにおける法と正義をめぐる思想を取り上げ比較した。この比較において、時間軸の開始・終結地点については理解が異なるものの、未だ到来していないものに他者（ティリッヒの場合は絶対他者）を見出すことや、現実存在を超える「法外さ」を見据えた思索の共通項が明らかになった。ここで確認したデリダとティリッヒの共通点と差異こそが、「キリスト教思想と社会の関係」ないし「宗教と倫理との関わり」を考える上で重要な示唆を与えるのではないだろうか。つまり、デリダがキリスト教思想の影響を受けていたことは完全に否定することはできないとしても、デリダとティリッヒの共通点、すなわち「未だ到来していないもの」や「法外さ」は、宗教から見た社会との関係や、特定宗教の特殊性を捨象しても成立し得る宗教倫理の可能性を考察する上でも重要な概念となり得ると思われる。一方、デリダとティリッヒの差異、すなわちその思想における時間軸の特殊性（創造と終末についての理解）や、「到来するもの」における絶対他者は、

⁵⁵ Cf. 川谷茂雄、上掲論文、7頁。

⁵⁶ Cf. 同上。

キリスト教思想の特殊性を保持した宗教倫理、すなわち「キリスト教倫理」の成立可能性を担保するのかもしれない。

4. 結び

本稿では、キリスト教思想における社会の位置づけについて、ロヴィンの類型論に依拠しつつ、それぞれの立場の違いを明確化した。ロヴィンの議論は有用だが、特定の時代における社会と宗教の現象学的な分析にとどまっているため、現代から将来を見据えた宗教と社会の関係を分類・考察する際には不十分であった。また、実存に対する本質存在のような、社会のあり方や個人の行為自体についての判断基準は不明確となっている。そこで、存在論および将来的終末論の立場が明確なティリッヒの後期思想を取り上げ、過去から現在を経て未来へと向かう時間軸および新たに到来してくるものという視点が、新たな社会的ヴィジョンを描く際の鍵となることを指摘した。そして現在の社会・法制度を超える「正義」について、ティリッヒおよびデリダの思想の共通点と差異を明らかにすることによって、両者に共通する「法外さ」や「他者」への視座が、今後の宗教と倫理のあり方について考察する上で、きわめて示唆的であることが分かった。最後に、宗教と倫理、「法外さ」と法の関係について、筆者の見解をまとめる。筆者は、宗教とは法を含まないのではなく、法のみならずその外、つまり法外さを含有するものと捉えている。自然法のように法形成の過程において、宗教が機能する場合も想定される。しかし、法さらに倫理に反したもの、それらから逸脱するものへの視座なくして、宗教は宗教たりえないと思われる。

謝辞

本研究は JSPS 科研費 JP17K02199 の助成を受けたものである。

キーワード：キリスト教倫理、ティリッヒ、デリダ、R. W. ロヴィン、法外さ（法を超える正義）

Keywords : Christian ethics, Tillich, Derrida, Robin. W. Lovin, extraordinariness
(la justice au-delà du droit)