

環境倫理学研究ノート「エコ神学」批評 —西欧キリスト教神学における被造世界共同体論としての神学の可能性—

瀧 章 次

【要旨】

20 世紀から今日に至る西欧キリスト教神学における、いわゆる「エコ神学 (ecothology)」について、モーンダー (2011) の見取り図を手がかりに、創造論を中心にいくつかの論考の批評を通して、‘eco-’の本来の意味において、被造世界共同体論として神学が存立することが可能か、可能とすればその条件は何か検討する。

キーワード： エコ神学 ecothology 創造 被造世界共同体論 環境問題

本研究は、平成 26 年度学長所管研究奨励金 (共同研究)「グローバル・カレッジ推進に向けた学部における語学力向上のための英語教材の開発」(研究代表者：瀧章次)の研究成果の一部である。特に、当該共同研究における、「海外からの留学生に対してもテキストとして利用可能な英語教材について、既往の関連テキストの状況を調査して、必要データの検討を踏まえた教材開発を進める」という事案のうち、平成 25 年度実施した「環境社会学 (Environmental Sociology)」関連教材のグローバル・スタンダード調査に続く、「環境倫理学 (Environmental Ethics)」関連同調査の成果の一部である。

1. はじめに—西欧キリスト教神学における、いわゆる“ecothology”、あるいは、「*oikos* (被造世界共同体) の神学」の有する環境倫理学上の意義

20 世紀後半に、産業主義・資本主義の展開とともに先進国で生じた「環境問題」に対して、西欧キリスト教神学はどのように応答を試みてきたか、また、その試みは、われわれ自身が「環境問題」に対応していく上で、どれほど有効なものなのか、これが本稿における私の主要関心テーマである。ただし、「環境問題」と言っても、「環境」とは、「自然」という言葉のもとに包括される空気、水、土などからなるもので、人間界を取り巻く周囲／外界 (environ, ambience) と連想されるところの「環境」(environment)を第一義とするとは私は考えていない。もちろんこうした理解による「自然」に関する劣化 (degradation) も問題の一つにはならない。しかし、私は、ここでは、そのみならず、命あるものの生活基盤条件に関する

危機一般についてまで広げて考えている。

このような広い意味での、現代の危機一般に対して、西欧キリスト教神学のなかでも、時空間を含めた四次元世界が存立しているという事態を、唯一神の創造という「作為」(構造化)と捉え、その世界の根本的構造を被造物の共同体(あるいは共生圏)と見る世界了解は、どのような知見を開いてくれるのか、このことにとりわけ大きな関心を私は抱いている。そして、こうした被造世界を共同体構造として見る了解が、どれほど環境倫理の理説として有効か、これが本稿を通して考えたい具体的な課題である。

なお予め、このような課題の設定について、いくつかの疑問に答えておきたい。

まず、「環境問題」への応答として、なぜ、西欧キリスト教神学の試みに尋ねる必要があるのかと問われるであろう。

その必要性は、「環境問題」を論ずるならば、理論的観点からは、あらゆる可能性を論じ尽くさねばならないから、見当外れと見えても、西欧キリスト教神学の応答も一つの議論としては聴くことを拒んではならない、という単なる消極的な理由からではない。むしろ、積極的な理由を提起したい。なかでも重要と私が考える理由は、多くの「環境問題」へのアプローチが、依然として、何が「環境問題」として考えられているか議論の緒としての「環境問題」の認定は措いて、「環境」を理論的、反省的に、捉えなおそうとするときに、「環境」を物理化学的な物質的条件に還元し、それによって、当然のことながら、「環境問題」とは、物理化学的な物質条件の制御によって解決すべき問題であるとする理路に導かれ、結局のところ、「環境問題」を引き起こした要因たる根本的態度、すなわち、人間と自然との関係における相互の疎外によって、自然を統御、搾取の対象とする思考様式を、暗黙裡に容認するという陥穽に陥っているが、それに対して、西欧キリスト教神学は、このような状況において、哲学と並ぶその根本的な批判精神において、従来のアプローチの不徹底を克服する可能性を期待できることである。

そのほかのあり得べき疑念にも答えると、確かに、宗教と言え、現実世界の問題とは別次元の問題、「霊」や「天国」の問題であるから、明らかに現実世界の問題である「環境問題」について、宗教に尋ねるのは、見当違いではないかと疑う向きもあろう。しかしながら、本論で顧みるように、そうした「宗教」に対する予断を、現代の西欧キリスト教神学の一部は批判し、自らは現実の問題に積極的に関わっていると言えるのである。

また、西欧キリスト教は、過去において、まさに、産業革命を推進した西欧地域において支配的な宗教であったのだから、確かに、歴史的には、現代の「環境問題」の背景的な要因の一つである蓋然性は大きいと、しかし、そうはいうものの、現代は、もはや宗教の時代ではなく科学技術の時代なのであるから、20世紀後半に起きてきたところの「大気汚染」や「水質汚染」などの具体的な問題には、宗教は直接的な関係性を持たないと、そう考える向きも多いであろう。未開社会の雨乞いの踊りではあるまいし、現代の「環境問題」に宗教者がやってきて己が神に礼拝を捧げたからとて、解決のつく話ではないであろう、というのが、科学

主義者とその無批判的追従者の共通観念であろう。「環境問題」という社会問題が起きれば、組織的な宗教の側でも、教義や組織を修正して「環境問題」に適応することもあるにせよ、それは、特定宗教組織の内向きの問題で、社会全般に関わる「環境問題」から考えれば、本質的なことがらではないと言われよう。

しかし、現代の西欧キリスト教神学の一部は、そうした内向きの組織のための応答をしているのではない。むしろ、自然科学と、その応用としての技術との、いわゆる、「科学技術」の、出自を問い、その根において同じくする自らの伝統そのものについて、批判を遂行しているのである。すなわち、科学技術批判のみならず、それを支えるわれわれの社会的価値観を根底から批判する志向を有していると言ってよい。

科学技術が引き起こした問題は科学技術の手で解決すると考え、政策を立案し、社会を統御・操作していけば着実な解決が図られると確信する政策立案者とその支持者たちも多いであろう。しかし、そうした従来型の環境法なり環境政策が、地球全体において起きている問題に対して、弥縫策に陥っていることに留まらず、政治経済構造との癒着から、問題の本質を隠蔽することに図らずも関与していることを否定できないのではないか、今日、このような根本的な疑念を拭えないとすれば、批判的キリスト教神学は、こうした隠蔽構造を剔抉しようとして試みているが故に、積極的な意味において、環境倫理の理論的構築にとっては、充分検討対象となると言えるのである。

それでもなお、非キリスト教国においては、宗教に関係なく「環境問題」が生起していることを考えれば、非宗教者からすると、あるいは、科学信奉者からすると、西欧キリスト教が、西欧キリスト教における天地創造をめぐる解釈を通じて、「環境問題」について論じていることは、議論の出発点において全く適切性を欠いた議論とも映るであろう。キリスト教聖典、創世記の冒頭の記事に基づく教義の問題なのであれば、宗教に関係なく生じている「環境問題」に対するアプローチとしては、埒外と顛から否決してしまうのも無理からぬことである。しかし、現代のキリスト教「創造論」は、単に西欧自身の自覚的反省に留まらない理論的可能性を胚胎していると応答し得る。

では、その可能性とは具体的に何なのか。どのような問題として、非キリスト者にとっても共有可能な問題として披かれてくるのか。それは日常四次元世界の現成という問題地平に立つときに普遍的な問題として見えてくると私は考える。例えば次のように省みることもできよう。われわれは生きていることにおいて、日々の断片、目の前の個々具体的な人間関係や事物が意識の全面を覆い、そこには、それを部分とする全体というものから完全に塞がれているかのように思われる。感覚に直に現れているものは個別特殊なものではあっても、しかし、反省的には、背景が一切描かれていない前景だけというものではない。そして、その背景とは何かと考えると、それは、時間的に空間的にどのようにどこで消失して明確な境界で区切られていると言えるであろうか。そこには絵画作品のキャンバスのように、時間的、空間的境界がはっきりしているわけではない。あえて言えば、はっきりしないまま、

どこまでも延びている。ひょっとしたら全体を漠然とともなっている、後景のさらに後景として。思えば、「生きる」という言い表しも、日常の個別特定の挙措を言い当てているのではなく、後景のさらなる後景にまで含んで、どこかで「全体」とくくれるような総体的なもの、己が人生の全体を指している。そして、その場合、「全体」とは、具体性を欠いた、決して実感を伴うことのない単に観念的なものに過ぎないであろうか。「人生の問題」が出来してくるとは、日常の流れを突然遮り如実に差し迫る全体の謂ではないのか。この「人生」同様、「世界」という言葉もまた、一挙に全体をみはるかして捉えようとする経験がわれわれの日常の中に確固としてあることを示していると言ってよいのではないか。過去から未来までを限りなく遠くまで伴っている総体としての世界、その出来について、われわれは、改めてどのような了解を持っていると言えるのであろうか。

なるほど、われわれは、各自の文化圏で、宇宙の誕生や世界の創造の神話についてさまざまな物語を聞かされていて、漠然たる図柄はもっている。しばしば、世界や宇宙の始まりは、世界や宇宙の「外側」にいる製作者が、世界や宇宙を制作することだと聞かされる。しかし、その条件を、通常のものづくりのように考えようすると早速、材料はどこから調達したのか、世界の創造の前にそもそも材料がすでにあったのかなど、数々の思考不可能な問題に突き当たり、おとぎ話として深くは追究せず何かよくはわからないけれども、ある何かを理解できたかのような漠然とした想像に留めている。しかし、もう一步その内実について、そうした世界創造の出来事を描こうとすることの内在的な視点から、何が理解されてきたかを問うてみると、それはまさにわれわれが日常を生きているときに背景として伴っている総体についてどのような了解をもっているかという問題と無関係ではないこととなる。確かに、物語自体は、神話的で、お伽話にしか過ぎないと受け取られよう。しかしながら、しばしば、決して、世界創造、宇宙生誕の物語は単なる作りごととは言えない、繰り返し体験されてきた経験の原型を映している。それは、われわれが、漠然たる自らの生の全体を意識しながら、日常は生活の前景に囚われて打ち過ぎている状況の底にある何かである。改めてその日常の漠然たる了解の下にある世界という総体は何であるのかと問われれば、その問題は、構造としての四次元世界の現成たる創造論と近接する問題圏にあらう。

キリスト教創造論一つとっても明らかなように、宗教からの「環境問題」へのアプローチは埒外とする予断は、われわれがしばしばさまざまな見聞きする言説を通して、例えば「心の問題」などという言葉を通して、使喚される「宗教」に対する予断と、まさに「環境問題」という括り方における「環境」を水や空気といった「自然」という〈モノ〉の問題と見る予断との、これら両方に依っている可能性が大きい。

以上本論に先立つ若干の予備考察のもとに、以下、本論においては、*ecothology*、いわゆる「エコ神学」、について、その「創造論」とそれに関連する最新の研究のいくつかについて、批判を試みる。批判においては、各論者の方法論に出来る限り従い、その理路の整合性を問う内在的批判を試みる。それゆえに、本稿は、自説の本格的展開というよりは、研究ノート

と呼ぶべきものである。

すでに *ecothology* という題目の研究は、「環境問題」の歴史と同じく、30-40 年の歴史を持っている。このすべてについて、整理して俯瞰図を提示することは、筆者の力量を超えるものである。本論は、環境論の重要な一部門と考える西欧キリスト教神学の応答の一部を検討することに留まるものである。

2. 「環境問題」は現代西欧キリスト教神学においてどのような位置を占めるか—ヘンリー・ベテンソン、クリス・モーндガー (2011) 『キリスト教教会の文書』第4版による¹

西欧キリスト教神学の「環境問題」に対する応答について、まずは、ヘンリー・ベテンソンとクリス・モーндガーが、2011 年に編集した『キリスト教教会の文書』(以下『文書』) 第4版 (Bettenson and Maunder (2011)) によって、その全体の見取り図を得ておきたい。

ベテンソンとモーндガーの編著は、そもそもは、1943 年初版時には、先行文書集を参考に、ベテンソンが、単独で編んだものであり、「初版緒言」によれば、東方教会関係の歴史文書を除いて西方教会の歴史において重要と思われる文書を一般読者に向けて編んだものである。編集上、何を選択するか、多くの原文を英語に翻訳して提示するに当たっての注や改題の問題をどうするかなど、さまざまな欠点があることを承知した上で編まれたものである。しかしながら、「第4版緒言」で述べられている通り、1943 年初版、1963 年第2版までで、ベテンソン版『文書』は神学や教会史を学ぶ者の定番の教科書としての地位を確立していた。そして、ベテンソン本人は、1979 年に亡くなり、『文書』はその後も学習上の手引書として有用な地位を占め続けていた。しかしながら、モーндガーも述べるように 20 世紀後半にさまざまな問題が発生して、西欧キリスト教会がそうした問題に対処した歴史の、いわゆる「現代史」の部分の、資料の増補が待ち望まれることになった。この任務に携わったのが、モーндガーその人である。その任務に応え第3版が世に出たのが 1999 年である。そこで、モーндガーが述べるように、21 世紀の最初の 10 年ですら、そこに生じてきた諸問題は、モーндガー自身に第4版の増補を要請したのであり、そこでなったのが 2011 年第4版という訳である。このモーндガーの第3版、第4版における増補部分は、本文全体の約3割に当たるものであり、2000 年にわたるキリスト教の歴史の文書を考えたとき、モーндガーの現代的関心がいかに大きいものとなっているかが推し量れる。

第3版、第4版におけるモーндガーの問題意識は、「第4版緒言」(v) にある通り、ベテンソンの編集とは異なる。ベテンソンは、神学という営みは、キリスト教の既に確立された制度的な中心ならびに教会的な基盤に向かうものと考えていた。それに対して、モーндガーは、神学は、20 世紀の終わりから、従来の視点からすると周辺的であるが、これからの世界を見据えると重大な問題になると予想されること、そこに向かっていると考えるのである。このような状況を、モーндガーは、「科学的、技術的進歩がますます進展すると同時に、複合的な倫理

的ジレンマがもたらされている状況において、諸教会は、聖書、伝統、理性という長く確立されてきたキリスト教的な手だてによって、現代世界を解釈することを求めている」と記述する。

その全体状況において、最大の 20 世紀の転換は、多元主義的な立場に立つことであり、イスラムとの宥和が第一の問題として提示される一方、20 世紀後半の具体的な諸問題としては、地球全体に拡散する貧困の問題、今までにない遺伝子技術の問題と並んで、環境 (the environment) が問題として取り上げられる (vi)。そしてこの環境問題については、20 世紀末から 21 世紀の最初の 10 年間の終わりに至る推移として、「汚染から『地球温暖化』、そして、『気候変動』へ」問題が移行していると述べ、このことが、キリスト教神学における応答においても反映されているとする (vi)。ここに、地域の環境劣化 (environmental degradation) の問題から地球全体にわたる問題へと環境問題に対する関心が移行したことに応じて、キリスト教神学もまた、併行して、神学的問題として応答しているというモーンダー自身の概観が示されている。ただし、モーンダー自身、かぎかつこを、地球温暖化、気候変動という言葉に付しているところに示唆しているとおり、環境問題として外部で議論されていることについて、それを端的な事実としては、すなわち、改めて問うまでもなく確立された事実としては一社会的仮構 (social construction) とまで言うてはいないにせよ一扱っていないことに注意をしておく必要がある。

モーンダーの 21 世紀の最初の十年の終わりにおけるキリスト教神学問題群の見取り図を、その目次から確認しておく、第 14 節から第 17 節までが 20 世紀に関連する項目であり、第 14 節「20 世紀世界の教会—正義、平和、環境」、第 15 節「20 世紀世界の教会と諸信仰の間での対話」、第 16 節「20 世紀の教会とキリスト教としての統一性」、第 17 節「20 世紀の諸教会—性と生殖」からなっている。これらは、話題の取り上げ方としての、相互の関連性、概念図式上の階統は、明確ではない。単純に問題群を並べているのは第 14 節であるが、第 17 節との関係はなお不明である。

他方 21 世紀に関連する部分では、第 18 節「諸教会と 21 世紀の諸問題」という一節になっていて、この内部は各節、論理的に分類上同位のものとして 16 項目が並んでいる。

モーンダー「第 4 版緒言」の先に言及した一般的言辞に沿って、先ず 20 世紀後半のキリスト教神学における諸問題の中での「環境問題」の位置づけを見ると、第 14 節の、下位項目は、目次によれば、「平和への要求」、「ナチスドイツにおける抵抗」、「1960 年代の黒人による神学」、「解放の神学の諸起源」、「解放神学とヴァチカン」、「女性の叙任」、「フェミニスト神学」、「エコ神学」、「南アフリカと第三世界の団結」、「信仰、社会、経済」、「東欧における共産主義の没落」以上 11 項目である。ここも、分類上の系統性は、歴史的イベントに対応する編年的な項目と神学上の問題との混交が見て取れるもので、「環境問題」について、話題となったことからの一つという以上の判断をそこから得るのは危険である。

では、21 世紀最初の 10 年における神学の諸問題の中での位置づけはどのようなになっているであろうか。第 18 節の下位項目を目次に応じて列挙すると、「キリスト教の地球規模での

成長」、「地球規模での貧困」、「経済、貿易、負債」、「社会正義」、「移民」、「障害」(‘Disability’)、「家庭内暴力と子供の虐待」、「中毒」、「気候変動」、「『西洋』と『中東』との緊張」、「多様な信仰を内包する社会」、「世俗社会における伝道」、「遺伝子工学」、「インターネット」、「キリスト教としての統一に関する進展」、「英国国教会の統一」となる。ここでも、モーндガーは、萌芽的、予示的な発想と示唆していた通り、ベテンソンが歴史的に一定の評価が確立した事項を選択したこととは対照的に、社会学が対象とする現代社会批判と対応する選択をしていると、そう評価することには大きな問題はないであろう。ただし、その「緒言」から予想されるような、環境問題の変質に対応する神学的対応については、20 世紀における「エコ神学」に対する 21 世紀における「気候変動」という見出しからは、何か実質的な変化があったのか判断材料は提供されていない。

以上のことから得られる教訓として、西欧キリスト教神学をモーндガーの視点から見ると、聖書、教父文書、公会議などのキリスト教の組織的、制度的な内的文脈からだけで見るとは、20 世紀から 21 世紀の社会の変動において、許されなくなったということ、むしろ、西欧キリスト教神学の現代的特性として、社会的な問題に対する応答としての側面を見逃せなくなったということ、これらのことが示唆されていると考えられる。

3. 「環境問題」に西欧キリスト教神学はどのように応じてきたか—モーндガー (2011: 378-381) 「エコ神学」『キリスト教教会の文書』第 4 版による

モーндガーの編集によれば、西欧キリスト教神学における「環境問題」への応答は、時代の要請に応えられなくなった組織・制度としてのキリスト教に対する内部からの批判を契機として、創造論を通して「生態学的な」(ecological) な神学へと展開され、近代において搾取される対象としての「自然」と「女性」の問題を通して、「エコ・フェミニズム」(「生態学的雌性人類論」)と連携するものとして描かれる。

まず、創造論に至る発端として、カソリックに帰属し、その働きによって後に組織に排除される、二人のキリスト者をモーンドガーは取り上げる。

レオナルド・ボフ (リオ・デジャネイロ州立大学の倫理学、哲学、生態学の名誉教授)、は、解放神学の担い手として、『教会—恵みと力—解放の神学と制度としての教会』(1981)において、従来の組織が中央集権的に組織化されたものとなり、地域共同体の切実な社会問題に答えることのできない組織となっていることを、キリスト教信仰の内在的視点から、本来あるべきキリスト者に反するありかたとして批判している (Bettenson and Maunder (2011: 369-370) における被引用箇所)。

「・・・この教会【制度としての教会に対立する新しい教会 (引用者)】は日々建てられているのである。それも、その構成する共同体の求めるものに答え、単なる人間の文化だけでなく、人間の生についてそのすべてに対して応答する、

今までにない神の奉仕者に開かれたものとして、建てられており、聖霊の働く世界に関わり、かつまた、世俗世界の真っ只中であって、生きた教会として、復活の意味と喜びとを世に示していく教会である。… / 【改行】この新しい教会は、すべての革新的な社会運動における場合と同様に、最初は、社会の周縁で現れるのである。中心に置かれた権力の構造を考えれば、周縁というものは、真の創造性と自由とが可能となる唯一の場所である。信仰というものは、人として神を証することによって、生まれるものであり、現に顕にされるものなのである。信仰とは、制度によって上から監視され続けるものではない。」(369-370)

次に、ティッサ・バラスリヤは、スリランカにおける社会的正義を求める闘争の過程で、『マリアと人間の解放』(1990)において、マリアについて、モーンダーによれば、「聖処女という存在として、原罪に与ることがなく、また、性行動の不純さに与ることがない」(Bettenson and Maunder (2011: 372)) がゆえに、「人間的な苦しみから切り離されている」とする(ibid.) 伝統的なマリア観の背後にある、原罪とそれに基づく贖罪との双対の教義の正当性を問い、イエス・キリストによる救いを教会が担うという、組織による人間救済の独占を非難し、それが為に破門されたという。「エコ神学」の展開においては、バラスリヤには、原罪と贖罪という伝統的教義を問題にした創造論に連携するものとしての位置づけが、モーンダーによって与えられている。

続いて、モーンダーは、「エコ神学」の核心として、マシュー・フォクスと、ユルゲン・モルトマンの創造論を、さらに、創造論と連携するものとして、チャン・ヒュンキュンのエコフェミニズムを取りあげる。これらについては、原著のほんの限られた抜粋になっているので、私としては、原著にあたって、フォクス、モルトマンの意義を再確認したい。また、エコフェミニズムについても、チャン・ヒュンキュンの言説は国際会議講演録の抜粋に留まっているので、また、モーンダーがその解題で言及するローズマリー・ラドフォード・ラザーらの同分野の中心的論者の原論文を中心に評価を試みたい。

4. 共生圏としての世界の創造論—マシュー・フォクス (1983)『原 - 祝福』²

マシュー・フォクス(1983)『原 - 祝福—創造の霊性における入門』は、4つの道の、すなわち、10の論題からなる「創造と友愛を結ぶ—肯定の道」、4つの論題からなる「闇と友愛を結ぶ、ゆくまゝ、あるがまま—否定の道」、6つの論題からなる「創造力と友愛を結ぶ、われわれの神性と友愛を結ぶ—想像力豊かな道」、6つの論題からなる「新しい創造と友愛を結ぶ：哀れみ、祝い、愛による正義—変容力の道」の、4章構成である。ただし、筆者によれば、実践に向けた入口であって、自説の一部を雑多に展開したものであるという。実際に、論述は、固定概念を用いてレッテルを貼り議論を進めて行く行論で—それが大衆的に追従者を獲得する点ではどれほど影響を有したにせよ、また、自身にとっての「近代理性批判」の実践

であるにせよ—批判的、分析的に議論を展開しているとは評価できない。

書名は、キリスト教の＜原罪＞という考え方のもじりで、初めに人間は罪を犯したのではなく、初めに人間は神から祝福を受けたという、キリスト教の教義を変更して、人間は罪に堕ちて神の子によって贖われるという原罪と対の関係にある贖罪という教義を、併せてひと組の教義とし、この教義に変わるべき創造論として＜原 - 祝福＞論を展開すること、このことがフォクスの意図である。

「肯定の道」の緒言（33）において、われわれはなぜ、生を愛するよりも死を愛することを、祝い寿ぐことよりも武器を、力を分け合うよりも他者を制圧することを、手放すことよりも我がものにすることを、選好するのかという問いを立て、それに答えて次のように述べる。

「西欧文明が、生を愛することよりも、死を愛することを選んできたことは、程度において、西欧の宗教が、創造よりも贖罪を、脱自（ecstasy）【「神に抜かれること」】よりも罪を、そして、宇宙を自覚し感謝することよりも自己を内省することを選んできたことと同じなのである。西欧において宗教が人々を誤らせてきたことは、程度において、宗教が、快楽と、宇宙の創造と、創造主の充溢するエネルギーが今もなお続く力と、原初の祝福とについて、沈黙してきたことと同じなのである。」（33）

第一の道、「肯定の道」の第一主題、ヘブライ語の「言葉」、‘dabhar’の項において（35-41）、創世記の冒頭の世界創造について、神の言語行為がそこで語られる事物の生成をももたらすという特異な業に触れて、「創造のエネルギー」と同義であると置き換える。この言葉遣いは、「左脳／右脳」などとともに疑似科学主義的な言葉遣いであり、アリストテレスに遡る「エネルギー（現成）」を含意しているのか、普遍的な内在、瀰漫等を含意しているのか、議論の厳密性を図ることについては、フォクスには、関心がない。ヨハネによる福音書（1: 1-14）（40）におけるロゴスの解釈と結びつけてキリスト教における神と神の言語的性格との関係を理解することの問題としては、創世記冒頭に示されている通り、日常の伝達言語における言語行為とは異なる基礎付け構造など、何らかの意味での日常の伝達言語や日常世界に対する論理的先行性を、確かに、理論的に吟味する必要があることには私は同意できる。

たとえば、創世記は「光あれ」のように神の言語行為として世界創造を描写している。そこで、この描写の理解を通常的分析に付託してよいかは直ちに問題である。通常であれば、言語行為が成立するならば、言語はその使用に歴史的に先立って存立していたことになるが、この先行条件を肯定した場合、その「歴史的に先立つ」とは、世界創造に対する時間的先行性としていかなる意味での「時間」を有意とすることができるのか直ちに問題となる。通常の「歴史」ということの指示が効力を有しないとすると、創世記記者の過去相の描写において、世界の始まりにおいて、神の言語行為とともに用いられている言語そのものも現成したのか、歴史的一回起的言語行為（「〇〇あれ」と言った。次に、「△△あれ」と言った。）に先行して、創造の言語行為を成り立たせる言語構造は、神とくともに＞既に存立していたのか、

神とは＜独立に＞既に存立していたのか、それぞれの問いにいかにか答えるべきか、これまた問題である。また、この創造の言語行為においては、伝達言語における、日常の伝達が有する諸機能を想定し得ないであろう。既に、人称的世界（伝達されるべき事物の分節構造）が伝達者に意識されているということをこの場合、容易に想定し難い。例えば、伝達者としての自己意識において、複数の被伝達者が既在しており、その中から、特定の者を選択して、その者に伝達されていることを告知させる接触（contact）を遂行することが可能である、このことが意識されていなければならない。しかし、このような意識が成立しているための既存の世界の分節構造というものは、この場の神の言語が世界創造の言語であるが故に、想定し難いであろう。特に、被伝達者への接触に先行する被伝達者の選択と同様に、「何について」伝達するか、その対象が可能であることが、伝達者には意識されていなければ日常の伝達行為は遂行できない。しかし、世界創造の言語行為には、この意味での、三人称的な対象世界の分節もまた単に存立していることとは異なる条件を認めなければならない。したがって、創世記記者の世界創造の記事を、日常伝達言語の謂での言語行為として理解することはできないわけである。だからといって、言語という構造の成立と世界創造が重ね合わされたとと言えるかといえ、言語構造の成立を、時間順を前提として記述することは不可能であろう。また、言語構造と対となる世界の分節構造が問題となっているにしても、時間順を前提として、これを記述することもおよそ不可能であろう。むしろ、時間、空間を含めた世界の創造を考えると、創造主体の言語行為として描写する意図は一古代的な無から有への創造力の顕揚ということにとどまらなければ一言語的構造の裡にある世界構造が時間、空間を越えて存立していることを、時間・空間的に生成的に描いてみせる試みとして理解できよう。しかし、フォクスは神の言語による行為に着目しながらも、その内実については分析を施してはいない。確かに、私が理解する限りでのフォクスの含意の一つ、神の言語行為は、歴史的人間の言語行為とは異なるという、このことには一そのことにおける尊卑の価値判断は措いて一上記の私なりの問題理解に基づいて、同意できる。しかし、創世記、ヨハネによる福音書のそれぞれの冒頭を、わざわざテキストを典拠に議論するのであれば、聖典に基づいた自らの解明こそが、キリスト教の枠内での創造論の顕揚としては、筋道たった説得に結びつくのではないかと思う。したがって、単に、神の言語行為を、疑似科学的な、「エネルギー」という言葉に置換したところで、その言語の論理的先行性は何も解明されていないと私は考える。

われわれの世界了解の転換を、キリスト教の創造論を基にして、図ろうとするフォクスの企図を否定するものではないけれども、フォクスは、読者の「霊的な旅路」を促すという意図のもとに、数百年のキリスト教における理性的思考への忌避からか、また、その忌避に乗ずる読者を扇動せんとしているからか、イメージの散布に専心していると私には映る。誰もが明確に理解し得ることは、フォクスが描く創造された神の祝福を受けた世界とは、神の祝福によって相互に結びつけられることによる被造物相互共生構造である。

「疑いのないことだが、第一主題、「神の言 (Dabhar)」から、世界創造に中心をおく霊的伝統におけるいわゆる「大事件」は、頽落 (アダムの罪) という歴史の一回起的事件ではない。そうではなく、それは、神の世界創造のエネルギー、あるいは、言 (ことば) である。この世界創造のエネルギーは、今日、今なお活動している。常に、世界を創造し続け、他者に、この世界創造に参加するよう招いている。世界創造は、連続的で、決して止むことがない。また、神による創造における祝福や、折々の祝福も決して止むことがない。神による祝福とは、言葉の背後にある言葉、世界創造の背後にある希求である。それというのも、創造主であるところの神は、どんな藝術家とも変わることなく、自らの業による作品に対して無関心でも中立でもない。いかなる生みの親とも変わることなく、神は、自らの世界創造を愛する。そして、無条件に存在せしめる働きである愛は、祝福と同じものである。神による世界創造は好ましいものである。それは、神による世界創造が、神の祝福の一つであるということを意味する。シラク書が言うように、「神の業はどれもみな何と好ましいものか、何と目に眩しいものか。神の栄光に眼差すことに誰が一体飽くことがあり得ようか。」(シラク書、42: 22, 23, 26) / 【改行】 神の祝福には関係性が含まれている。それは、すなわち、祝福するものが、自らの何かを祝福の受け手に先行して付与する行いなしには祝福はないということである。また、祝福の受け手が、祝福のめぐみ深い与え手を忘却して祝福を受けることはないということでもある。祝福における霊性とは、祝福の与え手と受け手との関係性を含む霊性なのである。そして、世界創造のすべてが、単一の、愛することを属性とする源から流れ出ることが真であるならば、世界創造のすべてが祝福されたものであると同時に祝福する業でもあるのである。それは、原子から原子へ、分子から分子へ、有機体から有機体へ、大地から植物へ、植物から動物へ、動物からほかの動物へ、人々から人々へ、そしてまたもどって、原子へ、分子へ、植物へ、様々な魚へ、祝福が与え手から受け手へと伝えられていくことなのである。与え手から受け手に連なる連鎖として、次から次へと、神の言は流れるのであり、同じく、祝福は流れるのである。それというのも、神の言があるところ、神の祝福があるからである。」

また、この、共生圏としての世界が創造されたという主張と対となる、フォクスの主張は、原罪という教義はキリスト教にとって非本質的なことで、誤謬から生じているという主張である。フォクスは、「第一の道」の第二主題「祝福としての創造」において (42-56)、原罪という教義はキリスト教の本質ではなく、創造における神による人間の祝福こそキリスト教の本質であるという。それに随伴して、人間の罪による頽落と神による贖いという救済論としてのキリスト教の否定、また、その論の創始者としてのアウグスティヌスの否定というメッ

セージが、繰り返される。さらになぜこれが近代理性批判となり、現代の戦争を通じた暴力の支配、資本主義的消費による物質的文化的支配にまで連なるかは、理路が極めて曖昧である。それでも、これらのことが、同書のすみずみで連呼されている。ここでは、評者として、私自身は、フォクスの意図した読者には当てはまらないために、以下のことはフォクスの意図せざるところであろうけれども、流行としての「エコ神学」の「始祖」的扱いを受けているので、その理路の妥当性を確認したいと思う。

キリスト教の原罪とその対となる贖罪を中心とするアウグスティヌスをきっかけとする西欧キリスト教の考えに対して、フォクスは、原罪以前に、世界創造における神の被造世界に対する祝福、すなわち全存在に先立つ祝福が存立しているという考え方が見失われてきたという (44-46)。まず、旧約聖書を読む限り、原罪という考えは、すなわち、人間は何人も生まれながらに罪人であるという考えは、キリスト教以前のユダヤ教にとっても、本質的ではないという。寧ろ、キリスト教信仰の原点は、世界創造において祝福という目的が先行前提として先立っていたのであるから、被造世界、そして、人間存在の創造に先立って、すなわち、全ての存在者の存在に先立って、神の祝福があったということにあるという (46-48)。

フォクスは信仰の原点が失われた原因の一つはアウグスティヌスの誤読であるという。アウグスティヌスが、『ユリアヌス論駁』(173)³で、ローマの信徒への手紙、5章第12節の「すべての人が罪を犯したという条件のもとで」という副詞句を、誤って、アダムにかかる関係代名詞節として、「アダムにおいて、すべての人は罪を犯した」を含意する、「その人において、全ての人が罪を犯したところのその」というアダムにかかる形容詞節としてのラテン語に、すなわち、*in quo omnes peccaverunt* という文に誤訳したことが始まりで、その誤読が1545年トレント公会議を通じて教義となったという (49)。ただし、公会議は、原 - 祝福の先行性を否定していなかったともいう。

さらに、この誤誘導によって、原罪とその元なる人間の欲望を邪惡視することから、世界創造における神の愛、その人間界への浸透についても、原罪という教義の背景に置かれるようになったという (50)。そして、原罪は人間性に対する信頼を失わせ (50)、また知りえない罪への不安という罪を生み出し (51)、さらには、人間の現実的な害悪や苦痛に対する甘受や無感覚をも作り出したとフォクスは断ずる (51)。

それに対して、世界創造における神の祝福を受け入れることを積極的に進めれば、われわれは自らの生を積極的に喜びとして受け止めることができ、対他的により良好な社会関係を生み出すことになり (52)、他者を支配する欲求に支配されることから解き放たれると説く (53)。

では、なぜアウグスティヌス以来1600年間にもわたって、原罪思想が歴史的に必要であったのかと問うとき (54)、フォクスは、それに答えて、思考と感情、精神と身体、召命と利害、人間と自然、これら二者関係において、二者を分断することと同時に、前者による後者の支配をもたらす点で有用であったからと述べる (54)。原罪思想は、原 - 祝福思想と異なり、共同体、正義、祝寿の重要性を後景に退かせ、権力や力による誘導が力を有し、神に祝福され

ていることによる生の喜び、生の享受、聖なる場を共にし、味わうこととしての生の働き（con-template の本来の意味）を抑圧する働きをなし続けてきたという（54-55）。

以上、フォクスの議論は、確かに、西欧キリスト教内部に立てば、キリスト教教義が現代の社会問題の要因であるという自己批判の明示的な事例として理解できる。また、キリスト教教義の内部問題として歴史的要因の究明の事例としても理解できる。しかしながら、自然科学やその応用としての技術の発展において、個別具体的な歴史的な事象、例えば、具体的な何か技術上の発明に関して、例えば、望遠鏡、顕微鏡、メスの発明に関して、宗教的教義がイデオロギーとしてどのように寄与したといえるのか、また、それが、現代の社会問題にまで、どのような個別具体的な歴史的な事象を通して、影響しているといえるのか、さらには、キリスト教教義における修正を図った場合、今後、歴史的にどのように現代社会の問題が改善されるのか、このような問題については何も具体的には答えていない。この意味においては、フォクスは、「霊的な旅路」と唱える通り、従来の宗教に対する一般の思念に従って、キリスト教信仰者の宗教的生活については大きな影響を有する問題提起を行っているとは評価することはできるにせよ、キリスト教者の内在的な視点を越えて、現代の地球において生活する人間にとって、問題の根拠とその具体的解決策を提言しているかと問えば、キリスト者からの世界への披かれた働きとしては、キリスト者と既に思念している者だけに披かれているという意味で、十分とはいえないと、私は思う。

5. 被造世界共同体論としての世界創造論—ユルゲン・モルトマン（1985）『創造における神—創造についての生態学的教義』⁴

フォクスの原罪思想批判という内向きのヴェクトルに対して、モルトマンの「創造論」の最大の貢献は、第一に、生態系の危機を齎した世界観としてのキリスト教に対する内在的批判を遂行していること、また、第二に、環境世界の理解を、物質的な理解、科学的な理解に還元してしまうことなく—すなわち、環境世界に対する世界観に関する倫理学（environmental ethics）あるいは社会学（environmental sociology）がしばしば犯す誤りに陥ることなく—環境世界を存在する事物の相互関係として理解することを出発点にしなければならないことを—キリスト教神学という枠組みにとらわれずに—提起していること、以上二つのことである。

しかしながら、モルトマンが、「環境問題」という社会問題の解決に合わせて従来の神学を適合させるという意味で、自身の言明に反して、神学を現代の問題に適合させて神学の有効性を存続させようとする護教的な振る舞いをしていることは否定できない。たとえば、時間論ではそれまでの議論からは唐突に人間中心主義から新しい宇宙論的な神中心主義へという信仰者としての信念を前面に出している（139）。そして何よりも、もし、モルトマン自身の理路において、モルトマン自身、自身のキリスト教神学とは独立に現代科学、現代社会科学によって、認識するところの「生態学的危機」について、もし物理化学的な限界がなかった

ならば、すなわち、もし汚染の元になる資源が無尽蔵に与えられていると同時に（その結果、可能的には、地球の全域まで工業化による社会変容が行き渡る可能性が有ると同時に）、他方、汚染の吸収源が無尽蔵に与えられているとしたならば（それによって人類の発展史観が全うされるかのような条件が仮にあったとしたならば）、モルトマンは、16 世紀以来のキリスト教神学を批判する動機付けを与えられなかったことになるのではないかという一般読者から起こり得る疑念について、モルトマンは充分弁証し得ているとは言えない。すなわち、キリスト教神学批判として、モルトマンの被造世界共同体論は、内発的な批判たり得ているのか、それとも、同時代の社会状況による外生的な要因から生み出されたキリスト教者内部にのみ有効な内向きの反省に留まるのか、いずれの立場に立つせよ、このモルトマンの立場を倫理的に普遍化（universalize）できるのか否かという重要な問題点において、モルトマンの自己弁証には曖昧さが残る。

もちろん、モルトマンの貢献としては、その創造論において、三一的な（triune）神の働きに基づいて世界創造を理解することが、世界を生き物の共同体的構造として理解することを促し、今日の人間中心的な社会的価値観を根底から変えうることを示したことを挙げねばならない。さらに、モルトマンの立場は、現在の生態学的危機が、キリスト教独自の救済史的な予定調和的結末として単に回避されるというような、フォクス同様の、キリスト者の「宗教的生活」の転向の契機にとどまるものではない。そのようなキリスト教内部の問題にとどまらず、現実的に、生態学的危機に内在する社会構造要因の構造的な変動過程として人類社会をどのように再編成できるのか、その手順として、共同体的構造の原理性を回復すべきことを提起しているのである。

では、どのように世界の共同体的性格を理論的に復権するだけでなく実践的に再生せしめ、その段階から次の段階として生態学的危機を最終的に回避できるのか。これこそが、創造論全体の議論から考えるに、モルトマンの西欧キリスト教神学批判の核心的な問題となるはずであったと私は理解する。モルトマンはこの重要問題において、創造論における安息日論というキリスト教教義に付託した議論を最終章で展開する—そのような展開と私は理解することによってモルトマンを最大限評価する。そこで、単なる世界の相互関係性並びに相互協応的、協働的働きを原理的に回復することを提起するだけでなく、その実践的展開のための社会原理を解明することをモルトマンは試みていると見える。この鍵が、創造において神が平安のもとに創造を祝福し、喜び、被造世界と平安の関係を結ぶことという象徴である（277）。この点では、ある意味、フォクスの主要テーゼと一致する。

では、この象徴が社会にどのように具現されるものであるのか。個々の成員が、個や類を越えていくところの、本来の相互関係性にもとづく相互協応的、協働的働きが、世界全体にわたる、破壊、頽廃ならぬ平安を、もたらすものであるという考えに、世俗化された多元的な価値観の世界に生きる世人には、どのようにして、これに帰依し実践的課題として展開できるであろうか。創造論的次元において、神の創造の目的として、モルトマンが終わりな

き祝祭として語る場に立てたとして、今日、ひとは、だれもがみな、相互の関係性の総体によって、また、その内にあって、生かされ、この世界に働いていることの恵を味わい、ともに喜ぶ存在として生きることができるのであろうか。モルトマンは、信仰の言葉として、そのような経験は神に直接出遭うことにおいてあることだと (282、287)、また、神の平安のもとにあることだと、いう (282)。また、それは時を選び分ち「聖なる」ものとするということだともいう (283-284)。ここにおいて、その経験は、キリスト者には、制度的に習いとなっていることであるが、世俗的な日々の活動を一切断つこととして、聖なる日の礼拝として要請されることかもしれない (286-287、296)。キリスト者には、永遠の安息と神の臨在とが、神による贖いの完結として、経験されることになるかもしれない (288)。しかし、モルトマンは、この創造論の最終局面では、キリスト教の信仰の言葉で語るに留まっている、それがどこまでキリスト者として世界に披かれていることになるのか憾みが私には残る。

もしそれまでの被造物の協応・協働構造に基づく共同体論が示すところに従い、現実世界の生態学的危機の進行を転換するという歴史の展開を、非キリスト者も含めて全ての人々が望み見ることができるべきであるならば、ここは、相互関係における相互交渉の中に、相互の連帯を目的として実効ならしめる構造的な機能を導入し、それを波及させていく具体方策にまで展開し、その展開を描いて示すことが帰結として語られなければならないであろう。以上が私の理解するモルトマンの議論が最終的に到達すべきと考える地点である。

以下は、派生的なことであるが、モルトマンの「環境問題」へのアプローチについて、有効な論点をいくつか確認しておく。まず、モルトマンにとって、神学は何も特権的な学問ではない。神学は、生態学的危機が深刻化すれば人間とともに存立を失うものでもある。しかし、生態学的危機に合わせて、神学をその問題の解決に資するように救済することが問題なのではない (22)。「第一義的に必要なことは、神学と諸科学を、それらの存立条件を提供する枠組みである自然の環境に、適合させることである」 (37) という言葉で明らかのように、神学は、超越的な存在を扱う超越的な次元の理論的思惟ではない。現実世界の問題の解決のための諸学と並ぶ同位の一アプローチに過ぎない。神学に与えられている伝統的地位からすれば、モルトマンは、神学批判としての神学を遂行している。近代の科学や人文諸科学が示すところ、もはや人間は宇宙の中心でも、自分自身の統御者でもないということにもかかわらず、それでもなお、神学を特権化して、人間中心主義的な神学を維持しようという意図は、モルトマンにはない (186)。むしろ、モルトマンの方法論的言述に忠実に従うならば、「生態学的」事実を所与として、神学を批評的に操作する点で、「生態学」を根底におく立場とも、したがって、「生態学」的議論を遂行しているとも、権利上は言い得る。

しかし、事実としては、「生態学」に対するモルトマン自身の信仰的理解に発する、被造世界を共生圏として理解する創造論的立場が浸透していることが、散見される。モルトマンが、忠実に「生態学」の学理的思考を展開するべきならば、生態学的危機に対するすべての学知の結集という目的において、モルトマンにとっての「神」とは、既に、一元化し得ない三位

一体の神として、時間空間的に制約される個体や物体として理解することそのものが問題となる存在者なのであるから、「創造論」における創造主は、4次元世界の現成において、その構造の内に構造的相互連関の働きとして構造化されて捉えるべきことであつたろう。

次に、モルトマンのキリスト教批判もまた、フォクスと並ぶ、キリスト教自身の反省的自覚の一事例として考えられるので、改めてその議論の重要な論点を確認しておく。

まず、歴史的には、科学も科学の応用としての技術も、同時代の集団的な価値形成と無関係ではなく、前近代のあらゆる局面において均衡関係を選択した価値観に対して、近代における、成長、拡大、征服を選択する価値観と結びついていたとする (25-26)。

そこでモルトマンは、近代的な価値観を具現する産業主義の支配する圏域と、キリスト教の支配した圏域が一致することから、近代的価値観の形成の根拠を、ユダヤ・キリスト教の内蔵する価値観に求める考え方を検討し、前近代のユダヤ・キリスト教の伝統、聖典の原テクストの意味には、決して、人間が自然を力で支配することを正当化する考えは、出てこないとする (26)。むしろ、近代的価値観と相關関係にあるのは、ルネッサンス以降の、あらたな神の観念、神を絶対的な<力>とみなし、人間が神の似像として地上で、神と同じ<力>とそれによる支配を求めることを支持したことに重大な要因があると見る (26-27)。また、その宗教的動機付けと結びついているものが科学と技術とであるという。人間は主観／主体として世界を認識し意志する存在として、被造世界の外に出て、被造世界を客体と化し、被造世界を分析、支配しようとした、すなわち、技術によって客体化された自然を搾取しようとしたという (27)。

モルトマンは、併行して、近代的価値観の人間中心主義に適応させるために、護教によるユダヤ・キリスト教に対する聖典の誤読が生じたと説く (29-31)。被造世界の守り手を含意するテクストが、人間の自然支配という人間中心主義に適合するように読まれたという (29-31)。被造世界を嘉し喜ぶ安息日の有意を忘れ、よって、人間は被造世界の一員に過ぎないことを忘れているとする (31)。創造から世界現成の意味を奪い取り、創造を個人的な信仰に限局し、内心における救済に信仰に限局することによって、自然を、また、被造世界を、信仰から切り離し、理性による探求の対象に委ね、その結果、一層、主観と客観の二元論を深めることになったと分析する (34-36)。

以上、モルトマンは、「生態学的危機」の社会的要因として、近代的な価値観と結びついた科学と技術、またその考え方の根底にある、<力>概念としての神とそれと不即不離の主客二元論とにまで遡及し、これら近代的価値観に適合した護教的なプロテスタント神学を廃棄して、本来のキリスト教としての世界現成としての創造論を提起することによって、「生態学的危機」に対する神学の側からの有効な一アプローチを提起していると言える。

具体的には、創造論において、世界の現成を、三位一体の神による世界の創造として捉える考え方においては、世界は、存在者のあいだの、個や類を越えためぐみによって、相互に支え合うことが可能になる関係として描かれる。キリスト教信仰の内在的視点からは、神は

世界内に遍在する神であると同時に、世界の創造において臨在する神でもあるがゆえに、世界の現成は、個や類を越えて相互に関係し合う世界の現成として理解される。モルトマンは、これを「聖霊は、生きとし生けるものを生かし、導き、また、それら自身を越えたそれらの共同体をも生かし導くのである」と述べ、物質的な世界観、機械論的な世界観に代わる、生きとし生ける物の自己を越えて相互に関係し合う世界観として提起する（103）。

続く2章にわたってモルトマンは、基督教にいう神の世界創造と時間、空間との関係について議論する。世界創造の主体についての信仰に基づく信仰者による内在的理解は、この議論にとって絶対的要件となっていない。時空とともに世界が現成するということを作為（構造化）として理解し、その論理的構造を分析し記述することにおいて、キリスト者の寄与があるにしても、キリスト者の内在的視点は、議論を理解する上での絶対条件とはなっていない。その意味で、基督教本来の創造論の生態学的危機に対する解決策としての有効性を説く意図はあるにせよ、世界現成論として、基督教信仰の有無という論者の視点は議論を左右するものとなっていない。

時間論においては、産業主義、科学主義以降の近代における、等質な直線的に不可逆的に進む絶対時間の観念を、伝統社会における範型的出来事への回帰の繰り返しとする時間観念や、ユダヤ教文化における出来事中心ゆえに、およそ時間という軸そのものを持たない世界観によって相対化する。そして、この歴史的相対化による歴史批判の有効性を踏まえつつも、歴史的相対化によって現在時の現在を絶対化することもまた一面的とみて、過去時の未来像の現在時への浸透を始め、時間相が相互に浸透するものとして現れる卓抜な世界現成観を説く（132）。

空間論もまた、等質等方向の絶対空間として立て、その世界と異なる次元に超え出て、空間世界を統制する主観を立てる近代的な世界観に対して、「生けるものがそれぞれ適応し一体となる、生きられる世界」が共存する空間としての「生態学的」空間の本来性を主張する（147）。この世界は、基督教聖典によれば、三位一体の神の創造による世界として、被造物の共同体として理解されるべきものとされる（162）。なぜそのような世界が創造されるかといえは、基督教の三位一体に従えば、創造において神が聖霊として世界に内在し、同時に、被造物は神において住まうからということになるけれども、これは、モルトマンが最終的に志向するところの生態学的な議論として転換すれば一すなわち、私の理解に基づく言い換えによれば一個や類を越えた働きにおいてすべての生き物は生かされており、同時に、そのような働きにおいて生きているという共同体的構造が世界の構造として存立しているから、ということになる。このことは聖霊を、相互関係性において成り立つ共同体における相互の働きかけとして捉えるところでも明らかである（266-268）。すなわち「生態学的危機」とは、モルトマンにとっては、共同体的構造が世界内に存立していることを理解するコミュニケーション能力を有しているにもかかわらず、人間が、科学と技術の時代において、また、創造を内面的な出来事に局所化してしまった基督教とともに、時間、空間を、世界内に構造

として存立している共同体的関係から切り離し、意味を消去した等質なものとなし、同時に、人間自身も主観として世界の外部に世界から切り離し、世界を支配することになったこと、このことが生み出した状況ということになる。

モルトマンは、また、キリスト教聖典における天地という二分界についても、階層的、分離的に読むのではなく、相互関係的な開放系としての世界観として読むことを提唱する(158-184)。三位一体も、アウグスティヌス、トマス・アキナスが、霊魂の身体に対する優位に類比して三位一体を一元的に理解したことから、人間の自然支配のイデオロギーとなったとして、それに対して、社会的相互関係性の範型として読む東方キリスト教教父の考えに立ち帰ることを通して(234-243)、精神に局所化される信仰のあり方を批判する。このことはまた、身体／肉体に対する精神の優越という西欧的伝統を、旧約聖書によって相対化して、聖霊について、相互関係性における相互の働きかけの働きとして捉えることにおいても明らかとなる(266-267)。

終わりに、モルトマン解釈の結びとして、モルトマンが単純なキリスト教護教論に留まるものではないことは、以上の読解から明らかである。また、非キリスト者にとっては、有効とは思えないテキストにおいても、歴史的に「環境問題」を生み出し得た理路を特定する有効なテキストがあることが、モルトマンによって明らかにされている。またそれだけではなく、これらキリスト者の聖典解釈が、「環境」を物理化学的次元に還元する思考法を相対化するための思考法として、近代以前の思考法に学ぶ民俗学的アプローチと並ぶ有効な方法であることも、モルトマンによって明らかにされている。

6. 「エコ神学」を含む先行神学の根本的批判としての「フェミニズム神学」の可能性

マッキノンとマッキンタイアの二人の編集による、フェミニスト神学者による「環境問題」への応答に関する論集は(MacKinnon and McIntyre (1995))、歴史的な流れを知ることはできるけれども、必ずしも先行する創造論を通じた「エコ神学」との対質が見られず不十分である。そのような欠点はあるが、フェミニズム神学の有する批判の視点とその課題については、概略を知ることができる。

議論の質は異なるけれども、フォクス(1983)、モルトマン(1985)の両者において上に見た、近代キリスト教批判、すなわち、デカルト的主客二元論による、人間と自然との関係の相互の疎外が導き出した、人間による自然の支配と搾取という近世西欧のものの考え方と、科学革命期の、すなわち、いわゆる「宗教改革」期の、キリスト教が、結託していたことを明らかにし、その構造的癒着関係を克服しなければならないと考えること、この批判については、西欧中世技術史家、リン・ホワイ特・Jr(1967)も「われわれの生態学的危機の歴史的な根源」において—その創世記解釈はモルトマンの受け入れないところであろうけれども、特に、三位一体の神による創造論というモルトマンが苦心しているところは素通りであるけ

れども一同様の考えを既に提示していた⁵。また、ホワイト・Jr は、対案としてアッシジのフランチェスコの思想としての被造物の共同体論を、またその共同体を構成するためのコミュニケーションを、既に顕揚していた点で、西欧の批判的神学と同じ問題が、生態学的志向を有する学者の系譜において共有されていたと考えられる。このような＜主客二元論＞から＜相互関係性（からなる構造の総体）＞へという志向は、先のマッキノンとマッキンタイア編論集（1995）所収のフェミニスト科学史家、キャロリン・マーチャント（1980）⁶、フェミニスト神学者、ローズマリー・ラドフォード・ルーサー（1983）⁷にも共有されている考えであり、萌芽的には同論集所収、フェミニスト神学者、ヴァレリー・サイヴィング・ゴールドスタイン（1960）の内にも予示されていることである⁸。

それでは、フェミニスト神学者の最大の貢献は何かと言えば、先行研究の成果を総括したフェミニスト神学者、アン・M・クリフォード「科学に関するフェミニストの視点—創造に関する「エコ神学」に対する含意」（1992）によれば⁹、先に共有されているとした近代批判自身—そのもとになる歴史的文献そのものも、それら史料の解釈に基づく先行する批判も—そこで批判されている対象（近代科学技術、近世キリスト教）同様に、その議論の枠組みにおいて、社会的な構築物としての「父権性」、「男性性」（歴史的、文化的、政治的に作り出された＜雄性人類的嗜好＞という社会的仮構）の言語構造によって根底から構成されているものであったことを明らかにし、その枠組みにコミットすることを通してイデオログとそれに追従する人々が結託して排除・疎外してきた「女性性」（これもまた、歴史的、文化的、政治的に作り出された＜雌性人類的嗜好＞という社会的仮構）を明らかにし、こうした社会的構造としての排除・疎外を克服した統合的、統一的、有機的な、相互関係性の総体を構想するとともに、そのような総体を取り戻すために現在の社会制度としての科学ならびに技術を構造転換することを提起したことである。確かに、フォクスには、イメージ並びに言葉遣いにおける「女性性」の意識づけと称揚は散りばめられているけれども、問題として自覚的に対象化してはいない。この自覚的对象化がなされていないという点では、モルトマンも確かに同様であると言わざるを得ない。クリフォードはフェミニスト神学の成果については、まだ道半ばとして謙抑に語っているけれども、創世記解釈ほか旧約の解釈からの議論としては、残念ながら、先行するモルトマンらの議論と対質していない。

7. 小 括

以上、モーндラーを手がかりに、現代の批判的神学における「環境問題」への応答を見てきたが、ここで小括として、共通する問題を指摘すれば、以上取り上げてきたキリスト教神学の諸論が、現代の社会的な問題の根源として、人間と自然との関係における人間中心主義、＜雄性人類的嗜好＞中心主義を剔抉し、二元論から相互関係性の総体へという図式によって、その転換を図ったものであるといえよう。また、近代に成立した科学とその応用としての技

術を批判対象として、キリスト教との関係を明らかにしたとも言えよう。しかしながら、西欧中世史家ホワイト・Jr もそうであるけれども、中世西欧社会という前駆期における、科学と技術との発展を用意した社会経済の変動、すなわち資本主義の萌芽という問題については、さらには、人間の体内に内蔵された余剰蓄積傾向ばかりでなく人類史上の貯蔵の発見以来の集団的余剰確保衝動(security)という道徳的利己主義の誤りについては、神学者たちは一般的に、私が論じた範囲では、その視野に入って来ていないことが問題であり、その結果、近代批判は、単なる図式化されたいわば思想史的近代批判に留まっていると認定せざるを得ない。

8. 被造世界共同体論としてのキリスト教神学の最近の論考 1: デボラ・ゲス (2013) 「受肉の深層—生態学的キリスト論のために」

本論文は、ゴームリー・オブライエンとアン・エルヴィ共編『気候変動、文化変動—宗教からの応答並びに宗教の有する責任』、モーザイック出版、2013 年刊所収論文である¹⁰。

ゲスは 2013 年時点で、キリスト教神学における、生態学的立場に立つてキリスト教神学（「エコ神学」）を論ずるということは、キリスト教神学全体の中で、広がりもなければ、標準でもないという学問史の見解を述べた上で、「エコ神学」が神学上の中心的課題となり得なかった一因を創造論に集中するあまりキリスト論との関係性が薄かったとする見方を述べる。「エコ神学」の中に、人間中心的な意味での救済者イエス・キリストはなく、宇宙的観点から把握したキリスト論はあったけれども、先行の理説は、受肉の問題を軽んじ、歴史的イエスから極度に離れた立場をとってきたと批判する。ゲスのこの論点は、先にモルトマンの説を見たとおり、モルトマンは三位一体の神を一元化することなくその三つの格に沿って創造論を展開するわけであるから、不当な単純化であるけれども、とにかく、ゲスはここに、持論としての受肉論としての「エコ神学」を展開する必要があるのである（107）。

歴史的特殊存在としてのイエスに対して、範型的、類的存在としてのキリストを優越的に捉える先行のキリスト論的「エコ神学」に言及した上で（107-108）、また、それらが、歴史的的存在としてのイエスを軽視することと、あるいは、宇宙における神の霊的な働きを過度に重視することと、なっていると批判する（108）。

ゲスは、そこで、ナザレのイエスがキリストとして世界に存在することになるという宇宙論的な出来事と、福音書に種々記し表されているナザレのイエスのキリストとしての歴史的に特殊な出来事とを切り離したり、前者に後者に対する優越性を付与したりするということがどのような問題を引き起こすのかを論ずることから始める（108）。

ゲスは、受肉の宇宙論を歴史的イエスに先立てることは、確かに、生態学における全体主義と、すなわち、生態系や相互関係のような全体を特殊に対して優越させることと、即応することを認める。しかしながら、生態学は他方で生息環境や生息条件など特殊を扱うから、単なる全体や総体を扱うというだけで、キリストの到来（advent）という事件に焦点を当て

ることが、生態学的な問題を考える上で有利となるわけではないと指摘する（108-109）。

他方キリスト教教義の点においても、一人の人間としての歴史的特殊な存在たるイエス・キリストを無視する可能性があるとする。すなわち、人間世界への到来の有する宇宙論的側面にだけ焦点をおくことは、伝統的な教義として、神の子、ロゴスが、ナザレのイエスにおいて、人間としての肉体を得て、歴史的特殊な個人の生涯を送ったという人間としてのイエスの問題を軽んずることになると指摘する（109）。

そこで、従来の宇宙論的キリスト論の欠点を克服するという企図のもとに、ゲスは、受肉をより「深い」次元において捉えることを、グリガーセンの創始とした上で、提起する（ニールス・グリガーセン（2001）「進化論的世界におけるキリストの十字架」¹¹⁾）。ゲスによれば、グリガーセンの貢献は、カルケドン信条（451 年）に先立つ教父のキリスト論を復元するべく、受肉を「深化」させようとして、神を時間空間的に同定可能で、かつ、ナザレのイエスの人格において独一に同定される存在と規定し、従来の受肉理解に対して、神が「生物学的存在の有する細胞組織そのもの」の内部世界に、また、「自然の体系」の内部世界に、受肉したというように、受肉という出来事を今までの解釈以上に「深く」把握したことである。

ここで、ゲスの解説する新しい「エコ神学」としての受肉理解を基点とするキリスト論的エコ神学をさらに追跡する前に、グレガーセンに従うところのゲスの論法を確認しておきたい。カルケドン信条において、イエス・キリストを「人間性においてわれわれと本質を同じくする」という規定に対して、「人間は細胞からなる存在である」という命題を導入して、イエス・キリストは「細胞からなる存在である」と理解すると、カルケドン信条より「深い」理解をしたことになるであろうか。①「イエスは人間である」という命題①を信ずる人が、②「人間は生物学的に細胞からなる」という命題②が現代科学の基本命題であるからといって、③「イエスは生物学的に細胞からなる」と必ず信じているとは限らないし、信ずべきだということにもならない。ましてや、また、そう信ずることが、キリスト教の受肉論において、より優れた理解をしているかどうかは自明なことではない。ここに、「深い」という形容詞を、厳密に意味内容を規定することなく、自説を説得するという隠された意図を果たすために読者の感情に訴えるべく用いている点には、ゲスの議論の全体を評価する上でも予め注意しておくべきであろう。

ゲスは、神がキリストたるイエスに受肉したことを、人間となることと同義として、質料的な物質連関、生態系的な相互連関の中に生成したこととして理解することが、先に論じたキリスト論的「エコ神学」の欠点を克服していると考ええる。すなわち、物質的連関、生態学的連関という特殊事実に帰属するばかりでなく、普遍性をも獲得しているとする。その普遍性とは、神が物理学的宇宙において外化したことであるとゲスは言う。ゲスはまた、神が生物的に有限的な実在として外化していると、さらに、進化論的な生命形態として外化しているとも言う。

ゲスがグレガーセンから得たことによって従来のキリスト論を克服できると考えている論

法は、「人間である」という述語によって規定するということは、人間であることについて、歴史的に科学技術的知見によって、累積・更新されるところの、人間存在に関する質料的規定、物理化学的規定をも規定してよいとする論法である。先にも見たように、また、この適用規則に従って「イエスの体は化身で真実態は素粒子のスピンである」という命題を立てて見れば明らかなように、この論法の適用範囲は制限されていることは自明であるけれども、ゲスがこの論法を用いて、人間について質料的規定を更新することによって、受肉論が、一層、科学技術の知見の進展にも対応できる受肉論にもなるということを示そうとしているのは明らかである。

しかしながら、直ちに明らかであることは、仮に、カルケドン信条以前においても、ナザレのイエスという人間について議論することにおいて、人間であることの質料的分析による議論が導入されていたからといって、質料的議論の近代科学以降の進展、関数的相互関係の世界観の進展をも反映すべきであるという、特に、キリスト教神学というものは、そのような進展に対応して、質料論的に改作されていくべきものであるという、この理路には、直ちに疑義を挟むべきであろう。しかしながら、ゲスは、この疑義については何一つ触れず、「エコ神学」として、先行理論の欠点を克服していると想定している。このことは、旧来のキリスト論として、ナザレのイエスについて、生と死と復活とが、また福音書に記された生涯とが、質料的記述と併行して同次元の事柄のように記述され、イエスが生物学的な生存を有したとか、進化論的な生物界を生きたとかという記述が可能となることを肯定的に論ずるのである（110-111）—因みに、「イエスの死」は質料的に如何なるものとなるのか。

ゲスは、キリスト教神学の受肉という事柄に、人間の質料的条件を分析する自然学的記述を同次元の事柄として導入できることが、「生態学的なキリスト論」を豊かな論域とする理由を4つ挙げる（111）。質料論的条件によって再構成される宇宙において受肉を記述することは、(1) 従来の生態学的なキリスト論と異なり、人間中心的な考えとは異なるものとなる、(2) 進化論的な世界と同地平になるので、21世紀の世界観からも理解可能なものとなる、(3) 質料論的な世界記述において、価値が質料的に対応することになるので、環境問題における実践的な態度と行動に還元できる価値を提起することになる、(4) 質料論的世界を超越者の外化として描くことになるので、総体的な見方と個別적인見方とが、超越者の外化において、分離されることなく統一的に理解されることになる、以上の4つのことを帰結するとし、これらの帰結を質料的分析記述導入の理由とする。

しかしながら、ゲスの論ずる効用は、質料的分析と異なる次元のものを、質料的分析に還元する誤謬を言い表しているものに過ぎない。(1)について、質料的条件分析に還元できない次元を、「人間中心主義」とすることそのものの問題についてゲスは気づいていない。(2)(3)(4)という帰結については、すべて質料的分析は「受肉」と同次元の出来事であるとすれば、歴史的進展に基づく最新の質料的分析結果を導入することが許されると考えている点で、厳密な含意としては問題があるにせよ、理路としては、確かに予想できることである。

さりながら、そもそも質料的分析とキリスト教神学における「受肉」とが同次元に記述できるという前提の正当性については何も論証をしていないまま、質料的分析とその応用からもたらされた問題を考察するうで応用可能性が高まったという結果論から評価するゲスの思考そのものは、質料論的分析の起源と身分を考えない転倒した理路である。

ゲスは以下においてこの4つの論点について正当化を図る。

(1) に関しては、近代科学の進展以降の質料論的世界観における自然の疎外の問題を、それ以前のキリスト論に帰属させるという誤謬を犯している(111-112)。生活世界、身近な現象世界の質料論的分析とは無縁であるからといって、人間中心主義であるという批判は、人間中心主義を武器とする質料論的生態系を原理とする論者と同じ誤謬を犯している。

(2) に関しては、質料論的分析記述を、キリスト論に導入すれば、質料論的分析に基づく、関数的相互関係を中心とする近代的世界観から理解できるものになるということを理由に、質料論的分析の導入を是認することは(113-114)、明らかに神学的言論の有する、質料論的分析以前の世界の原理的構造分析の方向をゲス自身が理解していないことを示しているに過ぎない。イエスの生涯を遺伝子レベルの進化論的生物学的原理に還元することが、人間の世界と生の根本的な構造分析に貢献しないことは明らかであるし、進化論の世界による把握が、神学的な構造分析にとって全く異次元であることを否定的に捉える理由はない。むしろ科学的質料論的分析が、人間の生の分析にとっては付帯的な事柄に過ぎないことをゲスは理解していないと思われる。

(3) については、ゲスは、神が人間になるということが、質料的世界に神が関わっているという点では問題はない。それゆえに、人間になることを質料的に理解することが、現実の環境の問題に関わることに至り積極的なキリスト論を抜くことになるという議論における、環境問題は一重に物質的な問題、質料的な問題に尽きるという先行前提が隠されているが、そもそもその先行前提が問題なのである。環境といえば人間にとって外的な条件であり、質料的分析の対象として人間にとって外的な現象として指定する、そのような環境観を、そのまま近代科学的環境観として無前提に承認していることが、そもそも環境問題の根本原因であるとは、あるいは、少なくとも、環境問題を、人間対自然という対立構造の枠組みで扱おうとする考えの問題であるとは、ゲスは全く考えていない(115)。確かに、信仰の語る内容が、近代科学の成果と乖離しているという現代の状況は確かであろうし、護教的には、信仰の内容を近代科学の成果と整合的なものにしたいかもしれない。しかし、科学的思考、質料的思考における抽象化、数量化を通して法則性を探求する方法こそ、世界の構造分析として神学的思考と通ずるものがあることをむしろ積極的に把握し、ニュートン死後、実験科学に局所化することとして、科学自身(sciences)が科学の根(scientia)を問うことから回避し続けていることこそを提起すべきであろう。

(4) について、ゲスはここでも、質料論的分析をキリスト論に導入することによって、現代のビッグバン理論によって理解される宇宙像との相応関係をキリスト論が得られるという

ことを肯定的に捉えているけれども、これも質料的分析以前の構造分析に、事後的な質料分析を持ち込む誤謬に全く無関心であることを示しているに過ぎない。なるほど、神が人となるということの普遍者が特殊者に外化する問題は、普遍と特殊の関係を考える上でキリスト論の有する重要な意義である。しかしながら、これが、質料論的分析の対象になるとか、あるいは、事後的な質量論的分析による分析項で規定される存在として、そもそも原理的に存在していたと理解することが、神学的にいかに転倒した発想であるかは明らかである。

以上、ゲスの「エコ神学」上の試みは、神学以前に、環境問題という社会問題について、解決策を担えるような神学へと変更しなければならないという護教的な動機付けによって議論を動かしていると思われる。その中で、ゲスは神学とは別次元において、環境問題を質料的分析によって把握され、質料的に規定される問題であるという前提を隠して、神学を生態学的なものにしようとしている。ここでも、生態系の問題が、生物学の問題にとどまらず、存在者の相互関係性における協応、協働構造の問題にまで至る問題であって、人間と他なる存在との根源的な関係をどのように把握するかという、極めて神学的な問いであるにもかかわらず、その位相にまで遡及することなく、生態系というものを質料論的に、関数的に把握される事柄であるという先行前提に囚われて、議論を進める結果となっている。まさに、ゲスが神学以前に、それ以上問うこともなく先行前提としている事柄こそ、神学が問わねばならない問題であるのに、ゲスはここにおいて神学的思考以前に質料的思考という近代的精神に屈しているのである。

9. 被造世界共同体論としてのキリスト教神学の最近の論考 2: デイヴィッド・ゴームリ=オブライエン「よき生を生きるために—初期キリスト教における足ることの奨め」

本論文も、著者とアン・エルヴィ共編（2013）所収論文である¹²。

ゴームリ=オブライエン（以下 G=O）の問いは、キリスト教教父、アレクサンドリアのクレメンスについて、その議論の、現代における環境問題に対する議論としての、時代を越えた貢献を読み解くことである（93）。21 世紀の現代において、現代人が、環境に関する「持続可能性」について懸念を抱いているという事実把握のもとに、クレメンスがそのような後代の 21 世紀的な問題意識を共有していることはないとこのことを確認した上で、なお G=O は、クレメンスは、当時、社会正義の問題に関わっていたと、具体的には、資源は有限であるという認識のもとで、当時の社会は、共同体の中で裕福なものたちが、資源が有限であるにもかかわらず、資源を消費するにあたって、自ら抑制することのない仕方、また、他の人にも平等に分け与えるべきであるということを全く考えることがない仕方、消費しているという問題に関わっていたという、このようなクレメンス理解を出発点にする。そして、この出発点から、現代の問題を考えていく上で、どのような教訓を得られるかを問うの

である。

ただし G=O による議論の定位のしかたとしては、彼自身断っているように、環境の正義 (environmental justice) という現代の問題領域と同時代の問題領域との類似性を過去のテキストに発見したということではない。そうではなく、現代の環境問題の根底にある問題を問うていくと、結局は、人間とは何か、人間の幸福とは何かと問わねばならないと G=O 自身が考えており、この究極の問題を、社会的条件、経済的条件を異にしながらも、時代を超えて考えている点において、クレメンスも G=O も問うている問題そのものが同じだということである (93-94)。

以上のような議論の枠組みに先立って、G=O は、このような問いを展開するにあたっての動機付けを冒頭に述べる (92)。環境汚染、自然資源の枯渇、人為的な気候変動始め、同時代の社会問題に対して、あらゆる学問がこの社会問題を認知し、その問題に具体的に対処することが、G=O 自らの所属する大学においても、あらゆる場面で考慮されており、自然科学から人文科学、そして、神学に至るまで、カリキュラムにこのような考慮が反映されているという状況にあることを述べ、G=O は、自らも、この同時代の社会問題を認知し、応答を試みなければならないという動機付けを述べる。

この G=O の動機について、問題がないわけではない。諸科学、諸学問分野において、本来、その学問の固有の問題として議論してきたわけではない問題について、それが、一般社会の問題として認知され、政治的にその問題の解決に対して広く社会の各方面が寄与を求められている状況が生じてきた時に、当のある特定の科学や学問が、自らの学問の固有な問題として引き受けることは可能なのか、このようなことを問いとして深めているわけではない。一例を挙げれば、純粋理論数学が青少年の生活の問題に応答することが可能なのかと問えば、確かにすぐに答えられるほどたやすくはない。確かに、キリスト教神学と限定するか否かは措いて、超越的存在を一内在する普遍者を一対象とする学問が可能であれば、現実のあらゆる問題との連関は確かに学問固有の問題となると考えることはそれほど難しい事柄ではない。したがって、G=O は個人的動機の表層を話の出発点として触れたまですべて、問題全体の構造においては、神学は社会の問題に触発されて初めて問題を引き受けるものであるのか、一神学者からは、外部から触発されることになるとしても、超越者一内在する普遍者一に関わる問題の総体の中で、個別具体の歴史的な諸現象をどのように位置付け、問題として展開する理論的可能性を有するのか、以上のような、より抽象的なレベルでの問いの進行は当然予測されていると思われる。この面で、最終的に、G=O が、何らかの応答を示唆しているかは、G=O の理路を批判するにあたって当然要求される観点であるから、ここに付記しておく。

もう一点、G=O 自身の、問題の展開にあたっての第二の契機についても注意を要する。それは、今述べた問題の構造論的注意にまさに関わっていることである。G=O は、問題を展開するに当たっての基本的前提を明らかにする。すなわち、環境問題という、G=O 自身が、外的に社会問題として、経験的事象としては、先行して生起した問題について、霊的な問題で

あるとする前提である。「霊的な」と訳したのは、spiritual である。通常、宗派、教派にとらわれず、宗教が関わる対象の特性を示す最もよく使われる形容詞である。G=O の基本的前提は、「環境問題は宗教問題である」という前提と言ってもよいであろう。

こう置き換えて見ればわかるように、キリスト教神学者にとって同時代の社会問題は、神学そのものの固有の問題として現れるということを G=O は考えている。

このような立場を、G=O は、自己に特異な立場とは考えていない。オックスフォード大学の企業と環境に関するスミス研究所という社会の各界を動員して環境問題の解決に取り組む研究所の所長、デイヴィッド・キング卿の考えを引き合いに出しているのである (92)。すなわちキング卿によれば、環境問題、持続可能性の問題にどのように取り組むべきかと言えば、その取り組み方は、科学や経済学だけで取り組むようないままでのありかたを乗り越えていかなければならないと、また、価値について、科学や経済学とは異なる問題を立てていかなければならないと、具体的には、よき生を構成するものは何か、我々が人間として自ら足りている存在となるには何が条件か、このような問いを立てていかなければならないという (92、94)。

G=O は、キング卿が示唆している環境問題解決根本方策を、倫理学の領域、人間の価値観の領域に求めることとして、そして、これが、延いては、宗教の領域に求めることになることとして理解し、問題展開の基本的な方向と考えている。

この G=O の立場を正当化するためには、環境問題とか持続可能性の問題とかがどのような問題であるのかを出発点として明確にしなければ、既存の議論を批判したということにはならないであろう。すなわち、キング卿も重々承知しているであろうし、G=O も当然視野に入っているところの議論、環境問題とは自然科学によって把握される問題であり、社会的問題としては、例えば、市場の問題として、解決していくべき問題であるという議論、これを十分批判したことにはならないであろう。

G=O が、環境問題を、科学や経済の問題ではなく、宗教の問題として把握しようという姿勢は、従来の環境倫理学が「自然中心主義」や「生態系中心主義」を唱えるばかりで、現実には環境問題を考える際に、科学や市場の経済価値によって環境を生活場面から疎遠な性格のものに変えてしまう問題を何も解決しないまま、自然科学的な自然像や、市場の価値で計測される、環境に帰せられる被分析項に対して、「自然」や「生態系」を対置するほか何もなせぬまま、批判的力を失っていることを考えると、根本的に問題の根にまで遡行しようとする姿勢を示していると私は評価する。

そこで、議論の出発点における G=O の記述上の配置を以上のように確認した上で、G=O が、クレメンスを素材としながら、どこまで従来の科学的解決法、経済的解決法、そして、G=O には言及されていないけれども、私にとって問題となる従来の環境倫理的解決法と対比して、より根本的な批判を遂行できているか否かを、議論を追いながら確認していくこととする。

既存の「エコ神学」対クレメンスという構図において、まず、キリスト教「エコ神学」の過去の議論とは、キリスト教聖典（聖書）が人間中心的な宇宙観を有していることに対する議論を展開し、神の被造物の間で人間と非人間との違いを取り払い、曖昧にしようとしたと、G=O は整理する (94)。

G=O によれば、クレメンスは、全く反対の立場にあるとする。G=O の強調するところは、クレメンスが人間と非人間を明確に区別したということである。すなわち、キリスト教神学によれば、①神が万物を創造した、②創造された万物は、神によって善しとみなされ、愛されている、そして、①②ゆえに、③人間も、非人間も、ともに、内在的な価値を有している、以上の理説となる。しかし、①②③という議論にもかかわらず、クレメンスの立場では、④人間は、神の被造物の中で、最も高貴なものである、ということになる。その根拠は、⑤非人間たる動物や植物は、神はただ声を用いて創造したが、人間は、神が、御手ずから（自分自身の手で）、創造された【創世記、1:2、1:26】、⑥それ（＝⑤）ゆえに、人間は、神の愛の印をその内に有している、⑦それ（＝⑥）ゆえに、人間は、非人間よりも、神にとって、より愛おしいものである、以上⑤⑥⑦ということである(94)。⑤⑥⑦を根拠にして、その結論となる④の内容は、同義として、⑧人間は、(a)被造物の世界の秩序の一部であり、同時に、(b)人間だけが唯一、神とともに交わるように性格づけられている、ということとされる (94)。

クレメンスの以上の議論（①－⑧）は、クレメンス自身によってつぎのような帰結を生むとされる。⑨星辰の運動は人類への恩恵のためにある、⑩万物が創造されたのは、主に人間のためである (94)。

G=O による以上のクレメンスによる神学上の人間の位置付けは、旧来の環境倫理、「エコ神学」の、反 - <人間中心>主義、全被造物中心主義（全体主義）への反対に立っているということになる。では科学技術以前の時代において、クレメンスは、応用社会工学的な経済政策の時代における、人間中心主義や社会全体の経済的効用を優先する立場に対する、有用な批判軸を、（歴史的に当然のことながら、21 世紀の社会的諸条件の批判的吟味に相応する議論抜きに）提供できるのであろうか。

G=O は、次に、被造世界における、人間と非人間の実際の関係の具体像に関するクレメンスの議論に移行する。すなわち、今までのところから、非人間は、人間「のため」に存在しているということまで説明されたことになるけれども、この人間「のため」という人間に從属されている関係とは、何に関していかなる意味で從属されているのかということが問題になる。

そこで、現代においても同様の発想がなされるわけであるけれども、人間以外の被造世界の生き物、事物のすべてについて、人間は自分の利益のために使用する権利が与えられているという考えである（もちろん地上のいかなる権力によって規定されているということでもなく、むしろ「権利」の権力による保証という具体的な歴史的事象との関連で言えば、この神学的な「権利」は、制度としては、地上の具体的な権利付与の社会的関係に対してより抽

象的なもので、具体的諸権利の付与を正当化するところの擬制の位置にある)。そこで、神の人間への権利付与が、人間が非人間を自分の利益のための手段として自由に使用することを権利として保証する上位の抽象的原理になるかといえ、ならない、これがクレメンスの立場であるという。クレメンスはそのような利用権を保証する神学を展開していることにはならないということが G=O の議論である。

それでは、クレメンスにおいては、非人間の人間への目的=手段関係と見える関係における従属の具体的内実は何になるのか。クレメンスは、神に創造され、神に愛され、非人間よりも神にとって愛おしい存在の人間が、もっとも高貴である存在が、直ちに **desire** 欲望、愛、希求の点でも高くあるわけではないというストア派と共有する原理を導入する。(なお、クレメンスのストア的原理の導入に関して、なぜ神が欲望の点で卑しくなる可能性を胚胎させて創造したかという、聖書解釈との整合性に関する問題については G=O は問うていない。)(94)

クレメンスは、創造の時の高き地位に対して、人間の欲望は、創造後、低きに堕ちることから逃れ難いとする。無知や育ちの悪さによって、人間は、欲望において、不要なものを欲求することに陥るように作られており、被造物世界における「人間のためにほかの生き物、事物がある」ということの正しい関係を損ねてしまう。この欲求をもって作られた人間の、「低い」欲求を抑制し、不要なものを求めることを止めさせることを、教育、訓練として人間は自らに対してなさなければならないという (94)。

クレメンスは、さらに、人間は、創造以降、欲望に対する自己を形成する必要があるという。このクレメンスの創造論以降の人間論では、創造論の人間と非人間との間に成り立つ従属関係について、それが現実的にどのような関係となるべきかは、人間には自明ではなかったことになる。また、同人間論では、人間は、創造においては神の愛において最も高貴であったにもかかわらず、創造後の歴史的世界の進展においては、欲望、愛、欲求という被造世界における他の被造物との関係性において、低きに堕ちる地位にあることが示唆され、そこで、教育、訓練、法という人間の側からの努力の必要性が論じられることになる (94)。

G=O の解釈によれば、クレメンスは、被造世界における他の被造物との関係において、欲求、欲望、愛における、他の被造物の獲得・利用について、人間は何が正しいあり方を自明なものとして与えられていないという考えに立って、キリスト者はこの正しいありかたを「哲学」をすることを通して自己の生き方として身につけていると考えている。また、クレメンスは、欲望の自然状態を認識して、この自然状態としての欲望を充足させるありかたが、過度な、従って、自然状態を逸した、欲望の肥大化や卑小化に対して中庸なあり方として、これこそが正しいあり方であると考え (94 - 95)。

しかし、この正しいあり方からの逸脱については、G=O が紹介するクレメンスの議論では、金持ちが奢侈品、贅沢品という、極度に不要品を求めること、自分の欲望を抑えられないことに焦点を当てるばかりとなっている。しかしながら、金持ちに限らずいかなる人間にも備わっている「当たり前の」、「普通の」欲望のあり方そのものが、クレメンスの言葉では、ス

トア派に由来する、自然状態の欲望のあり方が、適度を逸脱する問題を孕んでいないのである。この問題については、 $G=O$ にも、 $G=O$ の解釈によるクレメンスにも主題化されていない。クレメンスは、金持ちの貪欲を例として、人間の非人間たる被造物との関係においては、その欲望を抑制するために、ユダヤ教におけるモーセの立法のように外的な命令を課す必要があると考えると $G=O$ は伝える (97)。

$G=O$ は、クレメンスの考えとして、人間の自然状態の欲望は、極度に求めることもなければ、極度に、欲望を抑えることもない状態として、日々の必要に満足する状態が、中庸としての自足の状態で幸せな状態だとする。しかしながら、自然状態にこそ、極度に求める傾向が胚胎する可能性、潜在性については論じない。さらに、自然状態そのものが、必要以上を求める構造を潜在的に備えているという問題の可能性を否定するまでには至っていない(97)。少なくとも、 $G=O$ は、クレメンスが、欲望の自足と欲望の自然状態とを同質のものとしてしていると解釈し、その後の議論の基本前提としている。これは両極端から議論をし、中央値は平常で、常態とする〈べき〉だという議論になっている。しかし、すべての人間が限度を知らない壊れた欲望の持ち主であるから、クレメンス言うところの、〈富裕なもの〉であるから、われわれは資源の枯渇を招いているのではなかろうか。

欲望を自然状態において認識し、その充足を図る生き方はなぜ良いかと問えば、アリストテレスに従って、それが神を観想し神に仕える生き方に導かれるからであるとクレメンスは考えると $G=O$ は述べる。欲望を自然状態において認識し、その充足を図るという自らの選択と意思によって形成される生き方は、それが、創造された人間のあるべき、他の被造物との関係性を示しており、この自然状態の欲望の何であるかを取り戻し、この自然の欲望を満たすことにおいて、ほかの被造物を所有し、利用することをなし、創造において神が人間に、人間以外の被造物を従属させたという従属関係を表しているとクレメンスは考えていると $G=O$ は伝える。

しかし、ここで自然状態としての欲望を満たすことそのものがそれ自身で良い生き方であるとは、みなしていない。では何をその生き方はもたらすのか。これが、ストア派、アリストテレスに従うクレメンスの、またクレメンスの人間論のこの局面に着目する $G=O$ の、志向する幸福論の最も批判的検討に値する問題となろう。

人間の自然状態の欲求の対象が、奢侈ではない、高価なものではない、装飾的なものではないなど外面的な指標は、手がかりに過ぎない。自己の所有において、「奢侈」、「高価」、「装飾的」という指標の財を選択の対象から外すべきであるのは、ただ自然状態の欲求が満たされることに寄与するから、そしてそれが幸福になることをもたらすからということではない。自然状態の欲望において人間が自分の種族以外の種族と現実的な所有や利用の関係を結ぶのは、自然状態の欲望を充足することそのものが目的であるからではない。それ以上に、自分の種族もそれ以外の種族も、自然状態の欲望の充足によって、神に仕え、神を覚える生き方に近づくからである。

G=O は、ここに欲望に振り回される生からの解放によって、それとは別の高次の人間に固有の生の次元に移行できるかのような表現をもちいている (99)。しかし、G=O の切り開こうとしている次元がその通り存立することなのかは批判的に考察する必要がある。

人間が、人間と神との関係を創造のときの高貴な関係に戻すということは、自らを中心ににおいて、自らの欲望の自然状態を認識して、その充足を図り、その充足のためには、他の種族を自らの低きに仕えさせる関係が、自らの種族の創造の時のたかみにある地位に戻るための手段とすれば、これは人間中心主義の転倒以外の何ものでもない。

確かに、G=O がここで持ち出す、クレメンスの農耕のすすめ、自給のすすめは、自己の欲望に他者を仕えさせることで、その余力で神に仕える余裕を得ることへの批判を形成している。自ら労働し自らが生活者として力を注ぐことそのものが、他者を自己の欲望に従属させることから遠ざかることを通して、共に生きる生活者が、神に仕え神を覚えることに近づくという考えである (99)。確かにここに共同体主義がある。

また、欲望を自然状態において認識する知恵は、一人の人間の社会的自立のためでもなければ、社会とは分離して内面において欲望を滅却する独個主義の幸福のためでもない。そうではなく、共同体の形成の問題であり、共同体を形成し、その成員の間での、欲望に関わるありかたに関する、また、神に仕え神を覚えることに関する、人の相互関係の問題である。この共同体主義に導かれる点が、G=O の最も重要な論点となる。

では、その共同体主義の内実はどのように描かれるか。G=O の理解する、クレメンス共同体主義とは、共同体形成としての人間が相互に創造における人間としての高みに近づく問題となる。具体的には、過剰な富の分配問題、日用の糧として自然状態の欲望を充足させる財を、過剰に持てるものが、不足するものに分配して、すべての人間が自然状態の欲望を満たされている状態を創り出す問題となる。いわば、すでに富裕であるものが、神に仕え神を覚える生を理想とする人として、そうした人々の共同体に外から参加してきて、今までに獲得し得ていた過剰なる財を、理想を共有する人たちに分配して、自然状態の欲望が満たされている状態において不平等が解消されるようにするということになる。言ってみれば、かつて食欲であった富者に信仰を説き、信仰者共同体内部に、財を分配することを奨めることであり、そう奨めることを正当化する理論となっている (99-101)。

果たして、クレメンスの生きた時代を越えた、環境問題に直面する人類社会の共同体形成論に資するものとなり得るであろうか。

「結び」と称する節で (101 - 106)、G=O は、クレメンスが、⑪神はすべての人に必要なものを施してくださる、⑫歴史的所与として、一部の富者と、多数の必要なものに不足する貧者が存在する、以上⑪⑫から、キリスト教倫理として、⑬富者は、貧者に富を再分配するべきである、という結論を導いていると改めて述べる。

これに続いて、現代の「肥満」という問題に関する質料的 (material) 分析に基づいて、過剰なエネルギー・資源消費を分析してみせる。ここで、食行動が食品という商品を通した社

会的編成によって、人の体の組成に影響を与えていることについては触れている。しかしながら、個人の意識を超えて、見えない形で、抑制のない消費を招き、延いては、平等に分配されるべき財の不平等をもたらしていることの、その社会構造的契機については、とりわけ、欲望の社会的編成については、G=O の関心は及んでいない (102-103)。

G=O の論考における被造世界の構造論的契機の働きを通じた欲望の構造論的分析は、「自然状態」の欲望という簡便な措定以来、気づかされるところであるけれども、この傾向は結論部においても変わらない。

「主たる部分において、持続可能性とは、正義に対立する自由の問題である。資本主義国家における自由市場経済は、こうした国々では、中央政府が供給、需要、価格を規制することを嫌悪するのであるが、その経済は、お互いの自己利益が、お互いにとって恩恵をなす均衡点に達するという前提に基づいている。このような経済は、ごく近年、世界金融危機【2008 年リーマン・ブラザーズの破綻に発した世界金融恐慌】で経験されたとおり、破綻する傾向にある。その経済は、少数の富める者と多数の貧しい者のあいだの格差を厳しく大きなものにする傾向があるが、そのような事態は、G・K・チェスタトンが 20 世紀初期のイングランドにおける経済の仕組みを反省して「過度の資本主義とは、過剰な数の資本家を意味するものではなく、過剰に少数の資本家を意味するものである」と記した事と同じである。」

これは制度としての資本主義の構造的な貧富の格差の拡大について述べたものである。自由な自己利益の追求が、構造的に、日用の糧における社会的な不平等をもたらしているということを述べたものでもある。社会問題としての環境問題を言い表すところの「持続可能性」の問題を社会正義の問題として把握している点においてはそのことにおいて否定するものではない。この記述の要であるところの、自己利益を互いに認め合うという社会の成員の相互の関係における共同体形成原理における「欲望」の契機に言及しながら、なぜそれが社会的正義に反するまでに至るか、貧者に責任がなく、富める者の無抑制な消費をターゲットにして責任を問うだけであって、これだけで、G=O が到達しようとしている「神学的問題としての環境問題」に到達したと言えるのであろうか。もし、ここで、人間が欲望を対象として把握する意識の問題として突き詰めることでは不十分だとして (“Simply appealing to human conscience with regards to protecting the environment and fair and sustainable distribution of the earth’s resources is insufficient.” (103))、再び、クレメンスに戻って、自由に対して外側から、欲望を規制する律法を押し付ければ問題は解消するという展望なのであろうか (103)。むしろ、富者の転向という外生的な遇運に求める理論を捨てて、「外的規制」に助けを求める前に、G=O 自身の議論の原点に従えば、創造後のわれらが＜卑しき欲望・愛・欲求＞に向き合うべきではなかろうか。

外的規制によって自足の生活を勧めるにあたって、さらにクレメンスの「大地に足で接す

るにはほんのわずかに」という天上への希求の言葉を援用して、「知恵の探求という神聖な務めにおいては、所有物をより一層多くならしめようと常により多くの所有を自動的に求め続ける消費主義的踏車（tread-mill）に、我々自身が専有され意識を奪われてはならない」と、自然状態としての欲望の次元と観想の次元との分離に再び関与している言辞をなしている（104）。過剰な財が空虚にしても、地上の財は、創造後の「欲望の自然状態にとって」充実を示すものではなかったのか。神を知るとは自己知なりとクレメンスを援用するのであれば（104）、まさに「欲望」を定位すべき意識の問題においてこそ、その根本的次元にまで探求を続けるべきではなかったか。現代における物質的指標は主観的満足感に過ぎず幸福の指標としては不十分ではないかという見解をさらに引き合いに出すならば（105）、まさに主観的把握の内的外的構造的契機を分析することが使命であり、その点で、 $G=O$ が解釈するように、クレメンスは、何もその点で貢献していないのであろうか。

$G=O$ がクレメンスから引き出そうとする教訓とは、過剰消費の諫止、物質的欲望の滅却の勧めであり、その根拠は信仰的生活の超越性にあるという話であるとすれば、本当の意味で全ての人をよき生に招くことに適っているであろうか。キリスト教的独善、宗教的超然という批判を充分免れうる現実的解決策を提示しているといえるであろうか。人は自らの内なる欲望の自然状態に向き合わなければならないという問題領域を照らし出した点で、クレメンス解釈を基盤に議論を進めた $G=O$ は評価すべきである。しかしながら、欲望の自然状態とは何であるのか、本当に必要とするものだけを満たす素朴な生き方の選択の根本にある欲望とは何であるのかを $G=O$ は描ききれていないと私は考える。

以上のような $G=O$ の論考に対する批判を総括すると、過剰な抑制のない富者における消費生活を手がかりに、自己の欲望を反省し、最小限の欲望を満たすよう自ら生活を律することは、個人のモラルとして、クレメンスの時代に劣らず、生存資源の枯渇を条件とする世界においては、共同体形成の成員相互に対する責任として、有効である。しかしながら、クレメンスとともに、 $G=O$ が探求してきた次元は、この人が自己の欲望と意識において対峙する自己意識において、世界における、他の事物、いきもの、人間との相互関係を形成する基礎的次元として把握することが、キリスト教の世界創造における神と被造物、とりわけ人との関係において要請されていることであり、この要請に従う生活において、他なるものを自己の欲望の充足に従わせることから自由にしていくことのなかに、それは、例えば、自らが他なるものに仕え、世において働く働きをすることのなかに、神に仕え神を覚える生活が満たされていくという生き方、労働（欲望充足）と観想とを切り離すことのない生き方こそが、クレメンス理解に基づく $G=O$ の議論の批判から導かれるキリスト教的生、 $G=O$ の引き合いに出すクレメンスの言葉で言えば、キリスト者に求められる「哲学」や「知恵」ということになるのではないか。

10. 被造世界共同体論としてのキリスト教神学の最近の論考 3: アン・エルヴィ「現代を解釈する－気候変動と、＜ルカによる福音書における＞、あるいは、または、かつ、＜ルカ福音書の有する＞、気候」

本論文も、前2論文と同じく、ゴームリ＝オブライエンと本著者との共編（2013）所収論文である¹³。

エルヴィは、1965年公刊された第2回ヴァチカン公会議文書『喜びと希望－現代世界の教会における牧会憲章』（*Gaudium et Spes*）において示された福音の観点から現代の兆候を読み解釈することの実践として、環境をめぐる論争を、現代の兆候として、これを読み解釈することを論考の狙いとする（78）。この出発点において、エルヴィは、科学的知見として、気候変動が生起しており、その大部分が人間の活動によって導かれたものであり、対処が要求されていることを承認した上で、自らのよって立つ観点は、科学的立場ではなく、キリスト教における福音の立場であるとする（78）。

以上のような論文の目的に対して、エルヴィは三部構成で議論を進める（78-79）。第一は、新約聖書の福音書、パウロ書簡、新約聖書外典、教父文書等古代から、中世、近代を経て、現代にまで続くキリスト教における福音は、気候変動という現代の兆候にいかなる光を投げかけていると判別できるのかという解釈学的問題に答えることをなす。第二は、ルカによる福音書（以下ルカ伝）第12章54－56節は、同時代の兆候というものをどのように捉えているかを論ずる。第三は、第一、第二の議論によって明らかになるルカ伝のいう「時代の読み方」は、現代の気候変動という同時代の兆候に対していかなる意義を有するかを論ずる。

第一の解釈学的方法論の問題は、「福音の観点から現代を読む」という作業の実践として、「環境問題」を読み解くといっても、環境問題を現実に掲げている現代の諸文書ではなく、なぜキリスト教聖典の新約聖書なのか、しかも、「環境問題」が社会的に存在していなかった時代の文書なのか、という問題を提起する（79）。

エルヴィは具体例を念頭に置いた理論的な可能性を枚举した上で、次に、オーストラリア国内で展開されてきた「環境問題」と結びつけた聖書解釈法の実践について概述する。

まず、新約聖書をキリスト教信仰の立場から内面的に解釈する立場や、歴史的な文書と捉える立場など、文書をいかに性格づけるかという問題から始め、環境問題という時代を異にする問題に対して、直接の賛成、反対から、間接的な、例えば、予示的、類比的示唆、さらには、問題構成レベルでの対応や類似など、直接間接のメッセージを引き出す諸理論の可能性を提示する。その上で、このような時代の異なる問題との何らかの関係性を、対象となるテクストから引き出すことを、豊かなものにするものは何かという、さらに高次の問いを提起する（79-80）。

この問いには直接答えることなく、エルヴィは、次に、オーストラリア内外で行われてきたキリスト者によるキリスト教聖典と「環境問題」とを結びつける解釈の実践について、述

べる。「環境問題」の解決に向けて、関連メッセージを導出する解釈法としては、積極的、否定的、中間的な立場が提示される。解釈法には、キリスト教文書が同時代には有していなかった物の見方や知見を適用して、メッセージを引き出すものもあれば、過去の解釈において時代ごとに文化的、社会的に影響を受けていた過去の解釈法を洗い直して、改めて、本来文書が有していた意味の諸関係性、世界構造を慎重に再構成しようとする立場も伝えられており、その中には、過去の解釈法においては発見し得なかった、原テキストを新たな光の下に照射する可能性も示唆されている。

確かに、なぜキリスト教の聖書に「環境問題」解決のヒントを得なければならないのかは、一般的には極めてわかりにくい。実際の 21 世紀の現代において「環境問題」を扱っている専門家から見て、例えば、近代の科学技術の最先端の知見に基づき、近年構成されてきた社会的経済的、法的、政治的枠組みの中で、現実的な解決策を考案し現実実践している人間から見て、エルヴィの描く事態はどう映るであろうか。とても有意とは思えない時代錯誤の文書について、しかも直接的にせよ、間接的にせよ、「環境問題」を主題として扱っているとは思われない、文学的テキストを対象として、しかも、そこから第二次的な言説を引き出すための方法論について議論し、しかも歴史を見る限り、何ら相互の批判を通した方法論的な吟味も見えない状況で、時間と労力が費やされている状況は、いかにも無駄な行為と映るのではないであろうか。

この点では、一般読者には、不親切であるかもしれない。しかしエルヴィの立場を弁護することが出来ると私は考える。まず、聖典宗教の信仰者の内在的観点に立てば、聖典は現実の日々の生活について規範であり、そこに現実生活の全ての指針が書かれているという要請は、抜き差しならぬ事柄である。実際、テキストを生きることを実践している人間は、この地球上に現在数多く生きている。従って、信仰者が、聖典とは時代を超えて神の言葉として歴史に働きかけている言葉であると信じ、今ここでいかに生きるべきかについてそのメッセージを聖典の原テキストから引き出す営み、すなわち解釈 (exegesis) は、切実なものである。そこでは、エルヴィが描くとおおり、「環境問題」を解決できなければ、信仰そのものの内実をも変革しなければならないという聖典宗教に対する根本的疑義を申し立てる立場も生じてくるのである。聖典宗教の信仰者が聖典の解釈をするということはその者の生そのものを言い表しているといっても過言ではない。したがって、正当な解釈の立場として「現代を福音から読む」という教えが示されたと考え、その教えに従い、「環境問題」に関する解釈の道筋を照らしだそうとするエルヴィの営みは極めて誠実な信仰者の構えを示すもののなのである。もちろん、キリスト教とはそもそも聖典宗教なのかと、聖典宗教とは人間世界の実践的規範をすべて聖典から引き出さなければ日々生きることができない宗教なのかと、問うことは充分意義あることであり、この問いが一義的に決定されているとは言えないことは、現実のキリスト教徒の多様さを見れば、推し量れる。以下においては、このような重大な問いがあることを顧みるに留め、エルヴィが、多様な方法論が乱立する中で、環境問題を現代の一兆候

として理解した上で、いかに現代を読み解くのか、その実践を吟味する。

現代を読み解くための元になるテキストは以下のルカ伝 12:54-56 である。

(54.) Ἐλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις, Ὅταν ἴδητε [τὴν] νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι Ὁμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως· (55.) καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι Καύσων ἔσται, καὶ γίνεται. (56.) ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν; (Gospel according to Luke, 12:54-56)

(54) イエスはまた群衆にも言われた。「あなたがたは、雲が西に出るのを見るとすぐに、『にわか雨になる』と言う。実際そのとおりになる。(55) また、南風が吹いているのを見ると、『暑くなる』と言う。事実そうなる。(56) 偽善者よ、このように空や地の模様を見分けることは知っているのに、どうして今の時を見分けることを知らないのか。」(新共同訳)

エルヴィは自らの英訳を提示しているけれども、新共同訳との違いといえば、エルヴィは、56 節の原語 *πρόσωπον* を、「模様」と訳さず、文字通りに近く *face* と訳していることである。しかし、それ以外は大きな問題はない。

エルヴィが問題としているのは、第二バチカン公会議の文書にも取り入れられた、*τὸν καιρὸν τοῦτον δοκιμάζειν* 「この＜時＞を吟味する」知識の問題である。先行のイエスの言葉から明らかなように、気象を読み解く知に対して、「この＜時＞」を読み解く知の問題である。

もちろん聖書が多様な解釈を呼び起こしてきたように、*τὸν καιρὸν τοῦτον* の *καιρός* も、*καιρὸν δοκιμάζειν* も、さしあたり、「時」、「時を吟味する」と訳したけれども、エルヴィが主要な解釈に言及しているとおりの、解釈学的言え、ルカ伝描く場面設定上の、イエス対直接の聴者、偽善者たる群衆、イエス対間接の聴者、イエスの弟子たち、さらには、イエス対間接の聴者、偽善者の周囲にある、あるいは、偽善者と異なる聴衆という少なくとも三種類のコミュニケーションの中に問題の言葉は発語されており、そして、同時に、これらが、作者に意図された物語の語り手と聞き手というコミュニケーション、さらには、物語作者とその受け手という物語作者が意図した同時代の聴者とのあいだのコミュニケーションの中にも置かれていることは明らかである。発語された言葉は、多層のコミュニケーションの中で、多層の発信、通信上の含意 (*implications*)、連想 (*associations*) を帯びていることも明らかである—それを同定する解釈の作業は、一義的に収束しないとしても。こうした多層を意識した上で、エルヴィは三つの解釈の方面を探求する。

まず、ルカ伝 12 章 54 - 56 節の前後の文脈を分析して、49 - 53 節から、地上にもたらされた人間のあいだの分裂を、具体的には、家族や家の中での分裂を提示しており、直後の 57-59

節から、その社会に生ずる分裂が、貧者にとっての福音がこの世に到来することをめぐる人々のあいだの分裂、同じ家族のあいだでさえ生ずる分裂だとされる（84-85）。

エルヴィは、続いて、54 - 56 節の「＜時＞を解釈する」における＜時＞を、ルカ伝の書かれた第一次ユダヤ戦争後の状況において、イエスの十字架における死とエルサレムの破壊という出来事に続く、神の到来による貧者の解放と裁きの時のことであると読み解く（86）。また、貧者の解放とは、直接的には、ローマ帝政下の苦しみを示しつつ、借財からの解放として、人間の罪に対する神の赦しをも象徴すると解釈する。

エルヴィは、次に、「＜時＞を解釈する」における「解釈する」という言葉の意味について、まずは、54 - 56 節で、「大地と天の顔ばせ」を解釈することと、「今現在の時」を解釈することとが並べられているとし、ここに単に、物質的世界とそれに対立する人間界といった対立を見るのではなく、大地や天を見極めることが、古代社会において、単に物質的な世界の見極めにとどまるのではなく、農事への影響を読み取ることであり、さらには、農事が及ぼす人間社会の政治社会制度への影響を、とりわけ、農業生産を基礎にする社会における人々のその年の生活に対する影響を読み取ることでであると指摘する（87-88）。

そこで、エルヴィは、ルカ伝においては、天候から、農事、政治社会、生活へと至る読み解きに対して、「＜時＞を解釈する」では、その総体を支配する神の時、神の到来が引き起こす、すべての土台を転覆すると同時に、苦しみから解放する事態に、いかに対応するか対応する力が問われているのだと、神に対する義を見極め実行する力が問われているのだと、理解する（88）。エルヴィは、先行の解釈を引き合いに出して、この時とは、キリスト教における終末的な意味を有する時で、まさに差し迫っていると同時にそこから先へと被かれていくという二重の時間相を呈しているとする。

以上のルカ伝の「＜時＞を解釈する」ことの＜知＞に関する原テキストの有する意義を開鑿した上で、エルヴィは、最後に、現代の気候変動に直面するわれわれにとっての原テキストの意義を展開する。そこで、この箇所の先行する「エコ神学」における解釈を引き合いに出しつつ、気候変動というものが、ルカ伝同様、単なる過去から現在に至る観測に基づく自然界の見極めに留まることなく、人間の活動とは独立していた自然というものが、独立性を失って、人間により人間界の将来の全体の終わりにまで影響を及ぼしている状況に至っていることを指摘し、ルカ伝同様の、終わりにおいて見極め生きる知が求められているとする。それは、人間というものを総体として一つの同じ終わりに縛り付ける意味において、人間を分け隔てなく一つにしているとも強調する（89）。

そして、ルカ伝において、このすべての人が直面する終わりにおいて、苦しみ、もがきながら、あるいは、氣力を失うことに陥りながら、神に対する義が試されるように、社会的にひとの正義が試されているという考えを提起する。そこでは、われわれ個人を越えた、個人では解決し難い事態に直面する中で、自然を観察して見極める力はもちろん重要であるけれども、ルカ伝の示唆する貧者を解放する神の到来と同じく、苦しみからの物質的な解放をも

果たせる、神学的な思考が求められているとする。

エルヴィが、結びにおいて、自然科学にとどまらず、すべての人間に将来にひらかれた苦からの解放をもたらす知がひとに可能か試されていることを、ルカ伝から導き出したことにおいて、キリスト者としての誠実な解釈を共有することができる。しかしながら、自然科学を越えた知を相互に試し人類が共有する方向において実践を重ねていくには、キリスト教神学を、他の伝統にひらかれたものとして普遍化していく努力が求められるであろう。

11. おわりに

以上、モーニングスターによる「エコ神学」の見取り図に従って、「環境問題」に対するキリスト教神学の諸論考を見てきた。最も影響の大きい創造論については、西欧自身の反省的言説としての近代二元論批判という図式を見たが、他方、この図式の析出はなお相当に固着した議論であり、それ自身は、なお歴史的批判に晒されなければならない。さもなければ、人間中心主義の元凶を近代二元論並びにそれと共軛的関係にある近世キリスト教神学に求める形式的批判は、動もすれば無批判的護教論的神中心主義への回帰に類落する可能性がある。従って、この点では、フェミニスト神学者のもう一段の踏み込みに倣い、制度としての自然科学と技術とを、それを支える社会経済システムとともに、どのように克服できるのかという、批判神学が本来志向すべき課題を、忘失してはならない。この課題を見据えてこそ、共同体論としての可能性は重要な意義を有し、さらに、＜安息日＞というモルトマンの象徴的原理も、共同体を構成する成員個々人を越えた構成原理として、いかに共同体内の諸関係性の内に構造化することが可能かという実践的課題として、意義を有することになる。

他方、ゴームリー＝オブライエンとアン・エルヴィが共同で推進したキリスト教神学による気候変動問題に対する応答においては、結果として、気候変動問題を、依然、物理化学的な質料的（material）分析の問題として、既存の神学の中にその領域を開くために、神学自身まで質料論的な思考を内在させているものに改変しようとする思考の回路が、ゲスやゴームリー＝オブライエンの内に働いていることを見いだせた。確かに、自然科学の近世における歩みを神中心的な世界観からの離脱であり、ニュートン以後の実験科学において、Gesetzgeberとしての神が、最先端の宇宙論の一部を除けば、完全に科学的営為から居場所を失ってしまったという「常識」に立って、神学が、科学と技術の問題である環境問題を引き受けなければならないと考えるならば、結果として、物質界にも浸透する存在として、物質的性格を付与された神を再度呼び起こさねばならない理路に陥っていたかもしれない。しかしながら、ニュートンが終生、宗教的な関心を抱いていたことを引き合いに出すまでもなく、近世において、自然学が神学的思考から疎遠であったという考えは、古代においてそうであったという考えと同様、誤った見識であろう。むしろ、「環境問題」に神学が応答しようとするれば、西欧で言えば、自然科学が国家制度の一部に組み込まれる以前の、近世における自然哲学の下

で再度学び直さなければならないかもしれない。しかし、そうした欠点をおいて、エルヴィは、先行する「エコ神学」の良質な着実な思考を辿りなおすことを通じて、キリスト教神学における聖典に基づく解釈学的努力を示したことは、現在、「エコ」という言葉が擦り切れていく中でも、テキストを生きるという営みが本来有する現実問題に対する実践的有効性についてなお考えるに値することを証した点で、今後の人類の実践において、科学主義の陥穽に対抗する手だてを教えている。

【参考文献】

- Augustinus, *Contra Iulianum*, in: Migne, J.-P. (ed.)(1841), *Patrologiae cursus completes*, series Latina, 45.
- Bettenson, H. and Maunder, C. (2011), *Documents of the Christian Church*, 4th ed., Oxford.
- Clifford, A.M. (1992), 'Feminist Perspective on Science: Implications for an Ecological Theology of Creation' in: MacKinnon and McIntyre (1995) 334-360.
- Elvy, A. (2013) 'Interpreting the Time: Climate Change and the Climate in/of the Gospel of Luke' in: Elvey and Gormley-O'Brien (eds.) (2013) 78-91.
- Elvey, A. and Gormley-O'Brien, D. (eds.) (2013), *Climate Change, Cultural Change: Religious Responses and Responsibilities*, Preston.
- Fox, M. (1983), *Original Blessing: Primer in Creation Spirituality*, Santa Fe.
- Gormley-O'Brien, D. (2013), 'To Live the Good Life: An Early Christian Exhortation to Self-Sufficiency', Elvey and Gormley-O'Brien (eds.) (2013) 92-106.
- Guess, Deborah (2013) 'Deep Incarnation: A Resource for Ecological Christology' in: Elvey and Gormley-O'Brien (eds.) (2013) 107-117.
- Moltmann, J., Kohl, M. (tr.) (1985), *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*, London.
- Goldstein, V.S. (1960), 'The Human Situation: A Feminin View', in: MacKinnon and McIntyre (1995) 3-18.
- Gregersen, N. (2001) 'The Cross of Christ in an Evolutionary World', *Dialog: A Journal of Theology*, 40, 192-207.
- MacKinnon, M.H. and McIntyre, M. (eds.) (1995), *Readings in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City, Ks.
- Merchant, C. (1980), 'Epilogue', in: MacKinnon and McIntyre (1995) 82-86.
- Ruether, R.R. (1983), 'Toward an Ecological Feminist Theology of Nature', in: MacKinnon and McIntyre (1995) 89-93.
- White, Jr., L. (1967), 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis', in: MacKinnon and McIntyre (1995) 25-35.

【注】

- 1 Bettenson and Maunder (2011).
- 2 Fox (1983).
- 3 Augustinus, *Contra Iulianum*, 173 in: Migne (1841), *Patrologiae cursus completes*, series Latina, 45, 1215.
- 4 Moltmann (1985).
- 5 White, Jr. (1967).
- 6 Merchant (1980).
- 7 Ruether (1983).
- 8 Goldstein (1960).
- 9 Clifford (1992).
- 10 Guess (2013).
- 11 Gregersen (2001).
- 12 Gormley-O'Brien (2013).
- 13 Elvy (2013).

‘A Criticism of “Ecotheology” :
An Exploration for a Theological View of the Created World as Community’

Akitsugu Taki

Abstract

In accordance with Chris Maunder’s outline of ecotheology in the Western Christianity, I criticize some arguments proposed in ecotheology, especially over the doctrine of creation, thereby exploring what is the necessary condition for a theology viewing the created world as community, if there can be such a theory.