

## &lt;前回：キリスト教的人間学と脳・心2&gt;

## (1) キリスト教的人間学の基礎

1. パネンベルク『人間学——神学的考察』(教文館、2008年。原著 1983年)。

・神学的人間学

↓

人間：神の似像性と普遍的で根本的な罪

↓

本質存在と実存存在

2. 近藤勝彦『キリスト教弁証学』教文館、2016年。

第一部「人間学の文脈におけるキリスト教の弁証」について。「人間学の文脈」は、近・現代思想を特徴づけるものであり、キリスト教弁証学はまずこの文脈において展開される。つまり、キリスト教信仰の真理主張、啓示認識による真理を含め人間に関わるさまざまな問題については、その真理確証は教会や聖書の権威、伝統やドグマに依拠して行われるのではなく、人間の自己意識、精神、倫理意識、宗教意識、理性といった「人間学的意識」を共通基盤として進められた(53)。・・・人間学的地平でなされた宗教批判を、フョイエルバッハ・マルクス、ニーチェ、ドストエフスキー・カミュの三つに整理して順次検討し(附論として久松真一の仏教的無神論も)、次にそれに対して弁証学的な応答を試みる。その際に参照されるのが、一連の哲学的人間学(シェーラーの世界開放性、プレスナーの脱中心性、ゲーレンの欠陥動物)の洞察であり、さらに多くの議論(ピーター・バーガーからアウグスティヌス、ニーバーまで)が登場する。ここでは、典型的な議論を紹介しておこう。フョイエルバッハは、神を人間の類的本質の投影として論じ、神学を人間学へ還元する議論を行ったことで知られるが、著者は、それを言わば逆転して次のように論じる。フョイエルバッハが示したのは、宗教的投影が人間の本質を構成する要素であることであった、と。つまり人間は、その自己超越的精神の本質的構成契機として神的なものとの関係性、宗教的なものの投影や表現の必然性を有する存在者であり、フョイエルバッハの宗教批判は、「人間学的な宗教的アプリアリ」(95)を主張したものと解し得るのである。これは、パネンベルクがシェーラーにおける「世界開放性」を「神開放性」へと展開した戦略にも合致するものであり、こうして、「人間学が人間の本質として示す文脈の中に、神学の啓示の語りは、場所を持つことができる」(104)ことが説得的に示されるのである。

3. 金子晴勇『キリスト教人間学入門』教文館、2016年。

↓

「霊・魂・身体」で捉える三分法。三分法における全体性。

4. 社会的人間存在：

## (2) 脳・心の問題からキリスト教的人間理解を問う

5. 「二元論／実体化」という伝統的人間学

キリスト教的人間学の基本をどのように理解するか

実体形而上学はキリスト教の構成原理か

6. ブルトマンにおける世界観と信仰との区別・分離

古代人の世界観はキリスト教信仰の必要不可欠の形式ではない

↓

キリスト教の人間理解を、実体形而上学と古代的世界観から分離し、進化論的あるいは現代科学的な人間論と結合することはキリスト教思想として可能か？

三位一体論の新しい定式化の問題



ついでに確固とした展望なしには、人間の起源についての有神論的構築は、理論的にも実践的にも失敗することになるであろう。社会的脳神経科学、徳論、有神論的進化論的な理論はそれらすべてが変革されるに至るようなさらに深い関わり合いに向けて、まとめあげられる時が来ているのである。」(Spezio, 2013, 436)

3. トマスの愛論、そしてボンヘッファーの神学的人間学。

4. 脳神経科学における模倣(simulation)、共感(compassion)に関する実験から愛へと議論を進める際に、トマスにおける共感と愛との区別に言及。この議論を進める上で、スペジオはさらにザグゼブスキの文献(Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, 2004.)を参照している。

キリスト教における愛の問題は、社会脳研究との重要な接点となる。

芦名定道「アガペーとエロース——ニーグレン・波多野・ティリッヒ」

(京都大学基督教学会『基督教学研究』第33号)。

## (2) ボンヘッファーの神学的倫理学

5. ボンヘッファーの未完の『倫理学』。「形成としての倫理学」(Ethik als Gestaltung)

『倫理学』は晩年のボンヘッファーがいわばライフ・ワークとして取り組んだテーマ。死後、1949年にE・ベートゲによって出版。ボンヘッファー全集第6巻として刊行。

Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (hrsg.v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), Chr. Kaiser, 1992.

6. 現代における理論的体系的な倫理学の困難さ。善と悪の両義性の状況。

目指されるべき具体的倫理学(eine konkrete Ethik)は決疑論や形式主義を超えるものとして構想される(Bonhoeffer, 1992, 87)。

7. 現代は悪人と聖人のいずれもが公然と姿を現して活動しているが、しかし、悪人は単純に悪人であるわけではなく一種の徳を備えている。悪人の身にまとう徳はまさに根本的な悪を指し示すものであるが、しかし、不正義が正義と不可分になっている現実、理論的に正義を問うことを困難にする。

↓

現代世界において果たして正義を語りうるか。

8. 墮落(Fall)よりも無限に深刻な「背反」(Abfall)、つまり、「背反者の輝ける徳」という深い夜の闇が存在する(ibid., 63)。よりひどい悪を避けようとしてそれが悪であることを知りながら容易に悪に同意するという悲劇、善と悪の両義的事態。

↓

9. 具体的倫理学を構築するには、この闇を見通す洞察が必要。

この洞察が「単純さ」(Einfalt)と「賢さ」(Klugheit)から構成され、それらが一つに結びつけられる必要性を指摘(ibid., 67)。

善や正義といった概念すべてが混乱しているときに、神の真理にのみ単純に目をとめることが「単純さ」の意味であり、現実を神において見るのが「賢さ」である。

↓

10. 現代に求められる倫理的洞察とは「神と現実とを自由にされた目で見ると」(ibid., 68)ことによって可能になる。「蛇のように賢く、鳩のように素直になりなさい」(マタイ 10.16)との聖句に言及。

11. では、この洞察を得るにはどうしたらよいか。

ボンヘッファー：われわれが、単純さと賢さが同時に現実化されている場所から、つま

り、「神とこの世の現実とが相互に和解された場所(Ort)」から神と世界を見なければならぬ。

12. キリスト教信仰はこの場がイエス・キリストにおいて具体化されたと確信し証言することにより存立する。

キリスト教倫理は、そして倫理学自体も、「この人を見よ(Ecce homo)」においてその土台が獲得できると主張されるねばならない。

13. 「神人イエス・キリストという和解者の形(Gestalt)」(ibid., 69)は、人間そのものの形であり、これが両義的な現実の中で、人間にとっての善悪を見通す唯一の場所(倫理の基盤)となる。

このキリストの形において人間を見ると、人間を過度に理想化し偶像化するという誤りと、人間を過度に軽蔑するという誤謬とを同時に避けることが可能になる。

14. キリストの十字架と復活、真の人間性。

「神によって受け入れられ、裁かれ、新しい生命へと呼び起こされた人間は、イエス・キリストであり、それはイエス・キリストにある全人類であり、我々である。イエス・キリストの形のみが、この世に勝利しつつこの世を会おうのである。この形から、神と和解された世界のすべての形成が始まるのである。」(ibid., 80)

↓

15. 倫理学の基盤としての形・形成という問題。

「『形成』とは、まず第一に、イエス・キリストがかれの教会において形を獲得することを意味する。……事柄自体のより深くより明確な関連において、新約聖書は教会をキリストの体と呼んでいる。体は形である。」(ibid., 84)

16. 教会という共同体こそが具体的倫理学の構築にとって決定的な場であること、これがボンヘッファーにおいて注目すべき洞察。

初期の『聖徒の交わり』『行為と存在』から中期の『服従』『交わりの生活』、そして晩年の『倫理学』までを貫くボンヘッファー神学の中心的テーマは、共同体論、教会論にあると言わねばならない。この教会論の展開については、次の研究文献の第三章においてその概略が論じられている。Joel Lawrence, *Bonhoeffer. A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, 2010.

17. こうした洞察は新約聖書、特にパウロに遡る。

パウロにおける「体」というメタファーの使用。

キリスト教共同体形成という課題(第一コリントなど)。パウロにおいて、この共同体論はまさに倫理的問いだったのであり、パウロはストアの倫理学ときわめて近いところに立っている。

「この点で、ストアの自然哲学と倫理学との交差が助けとなる。人間の身体的な現実存在はストア倫理学の基盤であり、構成員の間に共感的な関係性を創造し、全体性を維持することを目指す行為の必要性を強調するものだったのである。」(Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, 2006, p.199.)

18. 「パウロとストア主義との関係」に遡る倫理的共同体的なテーマが、ボンヘッファーにおいて再度、キリスト論の視点から取りあげられている。

共同性としての体の形という論点は、スペジオがボンヘッファーの神学的人間学の中心に位置づける「神の像」(imago Dei)の議論、そして三位一体論というキリスト教神学の核心にまで到達する。

19. モルトマン『三位一体と神の国』:キリスト教神学の伝統では三位一体を理解するた

めの類比として、個別的位格と共同性の二つの範疇が用いられてきた。

モルトマン：社会的三位一体論の問いは、三位一体論がローマ帝国の支配に対応する絶対的唯神論への批判という意義を有しているとの政治神学的文脈で論じられる(『三位一体と神の国』の第5章第1節)。モルトマンはリューサーのフェミニスト神学と接する。

20. 西方教会：アウグスティヌスの心理学的三位一体論以来、個別性の範疇が優位を占めてきた。

東方教会(カッパドキアの神学者、ギリシア正教の神学者)：共同性を強調する社会的三位一体論の展開が確認できる。

「この類比(三位一体の一性の類比としての三つの位格からなる家族。引用者補足)によって、人間が神の像であることが考えられている。しかし、神の像とは、個別的人格ではなく、他の人間と共なる人間なのである。」(Moltmann, 1980, 216)

21. キリスト教的三位一体論が、人間の共同性において、人格性(個別性)と社会性のバランスを取ることを意図していたにもかかわらず、西方教会の三位一体論では人格性があまりにも強調されることによって、「社会的三位一体論が失われたために、西欧世界では個人主義、とりわけ『所有的個人主義』の発展の余地が生じてしまった」(ibid.)。

22. ボンヘッファー『倫理学』。「イエス・キリストの形による西洋の統一」(Bonhoeffer, 1992, 100)という遺産が二つの王国に解体し、そして世俗化の過程が続いて生じたとの事態。

↓

西洋のキリスト教的伝統が直面する問題を、神の像の社会性の復興において、つまりキリスト教的共同体の形成として解決しようとする試み。

こうした内容を有する教会論を神学の中心的な主題として位置づけている。

23. 人間が人間となるのは個々の人間の事柄ではあるが、その個人が存立するのは他者との関わりにおいてであるとする点で、現代の社会脳研究が提供する人間理解と合致する。

「社会脳のありようが人間とは何か、自己とは何かという問いに対する答えのヒントとなることを願っている」(荻阪、2012、v)と述べられるように、社会脳研究は、ほかの研究領域においても参照可能な人間理解の構築を担うものとして展開されつつある。

### (3) エコ・フェミニズムの場合

24. リューサーのエコ・フェミニスト神学。

リューサーのフェミニスト神学における位置づけや主張の概略については、芦名定道

「現代思想とキリスト論」(水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』日本キリスト教団出版局、2003年、529-567頁)を参照。

25. 心身二元論(身体から実体的に分離される魂)に基づく伝統的な人間理解への批判。

心身二元論が、魂・理性という男性原理による身体・自然(女性原理)の支配を理論的に根拠づけるものとして機能している。

しかし、二元論的な人間理解に基づくこの支配は、実は、身体的なもの・女性的なものへの恐怖の裏返しであり、それは、有限性・可死性からの脱出をめざすという仕方における魂の不死性の追求となって現れる。

26. エコ・フェミニスト神学は、他なるもの・異質なものへの恐怖に基づいた排除の論理、弱者の支配・搾取による自己肯定・自己増強の論理を暴露し転換を迫る。

27. 魂と永遠性との関係を、魂の不死性とは別の仕方理解する試み。

「反省的自己意識とは分離可能な存在論的実体ではなく、脳—身体に不可欠でそれとともに

に死ぬ我々の内面性の経験である。不死性は、個的意識の保持にあるのではなく、終わることなく循環する物質—エネルギーの奇蹟・神秘にある。」(Ruether、2000、104)

28. フェミニスト神学はその神学的主張(伝統的なキリスト教とその思想の批判)を行う際に現代聖書学の成果に大きく依存している。

この点は、リューサーも同様であり、これはリューサーのフェミニスト神学の特徴であると同時に弱点と言えるかもしれない。フェミニスト神学的聖書学が、現代聖書学において有する位置づけについては、フィオレンツァを現代アメリカの聖書学の動向(イエス・ルネサンス)の中で論じている次の文献を参照。Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press, 1994, pp.23-26. (M.J.ボーグ『イエス・ルネサンス』教文館、1997年、55-59頁。)

29. エコ・フェミニスト神学が具体化されるためには、この「脳—身体」と心(反省的自己意識)との不可分性と、この不可分性に規定された個と社会との不可分の相互関係を含む理論構築を欠くことができない。

30. 伝統的な個人主義化された心身二元論への対案をキリスト教思想として提出するために、エコ・フェミニスト神学はこれまで聖書思想の脱構築という方法論を用いてきたが、脳神経科学、特に社会脳研究は、こうした理論構築を補強するものとして位置づけうる。

#### <参考文献>

1. Michael L. Spezio, "Social Neuroscience and Theistic Evolution: Intersubjectivity, Love, and the social Sphere," in: *Zygon*, vol.48.no.2 (June 2013), pp.428-438.
2. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (hrsg.v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), Chr. Kaiser, 1992.
3. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, 1980. (モルトマン『三位一体と神の国』新教出版社、1990年。)
4. Rosemary Radford Ruether, "Ecofeminism: The Challenge to Theology," in: Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press, 2000. pp. 97-112.