The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	日本のキリスト教という語り ： 虚構から内なる他者へ
Author(s)	村山, 由美
Citation	文化/批評. 2014, 6, p. 3-32
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/75718
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

日本のキリスト教という語り

――虚構から内なる他者へ――

村山由美

序――「日本」と「キリスト教」という問題

「日本とキリスト教」というテーマは、日本でキリスト教神学を学ぶ者であれば誰もが一度は真剣に考えなければならない問題のようである。テーマ自体は決して新しいものではない。古いものでは江戸時代の排耶書や、新井白石がジョヴァンニ・バティスタ・シドッチからキリスト教事情を聞き出して記した『西洋紀聞』、平田篤胤によるキリスト教の神道神学への応用などが挙げられるし、キリスト教宣教が再び可能になった明治初期から昭和にいたるまで、「キリスト教」と「日本」について論じた著作は無数にある。しかし、そうして時代を超えても、日本キリスト教研究の分野でこの議論が過疎化することはない。それは、日本という国が、宣教師が自由に出入りし、布教も自由な国であるにもかかわらず、キリスト教人口が戦後つねに１％未満にとどまっているという、キリスト教にとって不可解な国であるからなのかもしれない。

国民国家としての近代化という課題が突き付けられたのと同時期に日本にやってきたプロテスタンティズムは、いわゆる第一世代キリスト者、すなわち、改宗した元武士階級の子息達に受け入れられた。彼らにとって自分たちの新しい宗教が国家のためにどのように役に立つ思想であるのかというテーマはその信仰の根幹に関わる問題であり、彼らのキリスト教受容は近代日本を担う者としての自負からくる、愛国心が動機となっていたというのはよく指摘される事である[1)]。「日本国とキリスト教」「武士道とキリスト教」といったテーマについて、当時のキリスト教界の指導者たちは議論を重ねてきた。しかし、彼等の意志に反して、キリスト教が大々的に「反国家的」な宗教として取り沙汰されたのが、いわゆる内村鑑三の「不敬事件」の後に出版された井上哲次郎の『教育ト宗教ノ衝突』(1893年）に始まる論争であり、それは近代日本におけるキリスト教の立ち位置の明確化を迫られたという点において、国家と宗教の関係を見ていく上で象徴的な出来事であった。その後も戦中の「日本的基督教」[2)] に代表されるような、国家とキリスト教の共存とそのあり方は、日本におけるキリスト教の神学的課題であったばかりではなく、社会での実践において常に具体的な意思決定を迫られる問題であったということができるだろう。

1991年、大木英夫・古屋安雄によって出版された『日本の神学』も、以上に述べたような、日本プロテスタント史を通して受け継がれてきた問題意識の中から生まれたものである。しかしそれはまた、敗戦後の連合軍による占領政策によって、また新憲法によって「信教の自由」があたえられたなかで、キリスト教が戦後45年を経過してもなおかつ存在した、また今も存在しているであろう、「キリスト教」と「国家」あるいは「日本的なもの」との気疎い関係の神学的表出であるということもできる。両氏が取り組んだ試みは、一言で言えば日本人が神学をすることとは何を意味するのかという問題に一つの答えを与えることであった。しかしその作業には、「日本」あるいは「日本人」とはなにかということはもちろん、キリスト教神学の「日本」に対する倫理的な関係性が深く関わってくる。

大木英夫と古屋安雄が各々たどり着いた答えは驚くほど調和している。その理由は二人ともアジア太平洋戦争を青年期に経験しているという個人史に帰することも出来るであろうが、それはまた、当時の日本の神学界という文脈を反映していることは間違いない。『日本の神学』が行き着いた結論は、それまで「日本とキリスト教」の枠組みで語られてきた本質主義的な日本観を打ち破る可能性を秘めていた。それと同時に、「戦争責任」という問題意識を視野に入れたうえでの「日本の神学」は、当時の教会、特に彼らの所属していた日本基督教団の課題を充分に意識した議論がなされている。

しかし同時に、両氏の出した結論はそれまでの神学史で漠然と前提とされていた要素を強化した結果になり、それがその後の日本キリスト教研究に課題として残されることになった。その一つがキリスト教を語るときの「西洋／日本」の二項対立である。この、一見無害とも思える思想の構造は、実は大木・古屋が最も激しく批判したキリスト教とナショナリズムの問題をかたるうえで、予期せぬ足かせとして残されてしまった。また、その二項対立を止揚するために、「徹底的唯一神信仰」、あるいは「教会的主体」といったフィクションを設定し、そのフィクションの立場を「神の視点」と呼んで、その実証不可能な虚構をもとに日本の歴史における教会と神学を批判するという手法も、今日のキリスト教研究でしばしば使われる理論構造を徹底化するという結果となった。『日本の神学』は今日まで全く無批判であったわけではなかったが、日本に於ける神学の分野ではまだ具体的な理論や歴史記述によってのりこえられていないところに、この著作の影響力があると考えられる。

本稿では、『日本の神学』の背景となった世界における神学の動向を確認した後、大木・古屋の議論を追いながら、その成果と日本キリスト教史研究における課題について考察したい。

1．イデオロギーと神学する主体 ── 第三世界の神学と日本

「日本とキリスト教」というテーマが今日まで受け継がれる神学的課題である事は確認した通りだが、戦後になると、「日本とキリスト教」というテーマに取り組む神学者たちの動機と問題意識が変化してくる。戦後のカトリック神学を方向付けた第二ヴァチカン公会議（1962年-1965年）が諸宗教、諸民族文化との積極的対話を推進することを目指すものであったことをうけて、プロテスタント／カトリック双方において1960年代から主に実践神学、宣教学の分野で、福音の「土着化」、「インカルチュアリゼーション」、「コンテクスチュアリゼーション」といったことがしきりに議論されるようになってくる[3]。そして、日本のキリスト教人口の低さがこの土着化の問題に深く関わっていると考えられるようになる[4]。また、第二ヴァチカン以降のもう一つのキリスト教神学の動向として注目すべきなのは、「解放の神学」にはじまる、第三世界、もしくは非キリスト教世界から発生した神学の登場である。それまでキリスト教世界、あるいは神学界の周辺におかれていた人々が「神学する主体」として、自らの文脈、立場性を意識した神学議論を展開するようになったのである。「フェミニスト神学」、「黒人の神学」、韓国における「民衆の神学」、アメリカ合衆国内のアフリカ系女性たちによる「ウーマニスト神学」、同じくアメリカ国内のラテン・アメリカ系女性による「ムヘリスタの神学」などはその例であり、それは世界各地の非西洋地域の神学者たちに飛び火して、今日の「第三世界の神学」、「ポストコロニアル神学」といった、神学のカテゴリーをうみだした。こうした世界的動向のなかで、「日本で日本人が神学をするとはどういう事か」と言う問題が、西洋中心の神学との関わりで、再び問われることとなったのである。

大木・古屋の議論もこうした世界における神学の動向に触発されたものであると考える事は的外れではない。しかし、注目すべきなのは彼等が「日本の神学」というときに、この神学界の傾向を知りつつ、あえてその方法論を避け、むしろ批判することによって、その方法論を提示していることである。つまり、「土着化」を目的としてキリスト教と日本文化の「対話」及び「融合」といったことを目指すのでも、「神学をする主体」としての「日本人」を定義するのでもないが、それでもあえて「日本の神学」と呼ばれるべき神学の方法論を打ち立てようとしているのである。

その理由は、大木・古屋が天邪鬼で神学の流行にのることを断固として拒否しているというようなことでは、もちろんない。そこには日本のキリスト教史の事例に照らして、また彼等自身の個人史のゆえに、上のような新しい神学的視座を受け入れる事を躊躇させる理由を彼らが感じ取っていたことを意味する。

大木・古屋が『日本の神学』を発表する少し前に「日本」で「神学をする」ということ

を考えたのが、北森嘉蔵（1916-1998）であった。彼の代表作で世界的にも知られるようになった、『神の痛みの神学』はいわばその結実であるということができる。そして、大木・古屋が『日本の神学』でまず乗り越えようとしたのが、まさしく北森の「日本的神学」であった。大木・古屋の議論の根拠と目的、影響を考察する前に、まず北森の神学的試みと、大木・古屋が北森の神学の何を問題としたのかと言うところから見ていきたい。

2．北森嘉蔵の日本的神学

『神の痛みの神学』は1965年にその英訳が出版される6年前、カール・マイケルソンの『基督教神学への日本人の貢献』[5]のなかで紹介されたことによって世界的に知られるようになった。北森の問題意識は、神から疎外された罪人は、どのようにしてその愛のうちに受け入れられるか、という、キリスト教の最も基礎的な信条にかかわる問いから派生している。その答えはもちろん、「キリストの十字架上の死によって」であるが、愛されるべきでない者が愛されるとき、十字架は何を意味するのか。北森は「神の痛み」である、という。北森がいう「神の痛み」は、従来の神学で言われてきたような、キリストの苦しみを神が共有するというCommunicatio idiomatum（属性の共有）によるものではない。怒りの対象である罪人を愛するときに神のうちに深い自己矛盾がうまれ、その結果、神は「痛む」。神が永遠に義であり、愛であるが故に、神は永遠に「痛む神」なのである。痛みが神の永遠の属性であることによってはじめて、愛されるべきでないものが愛されることが可能になる。当時日本の神学者の多くが傾倒していたカール・バルト（1886-1968）は神が人間にとって「絶対的他者」であり、他の何ものも必要としない、全く欠けのない完全に充足された存在であることを強調した。一方バルトが批判した、リッチェル、シュライエルマッハ、ハルナックらドイツ自由主義神学者は、「神の怒り」を覆い尽くす「神の愛」が罪の解決であるとして、「愛なる神」を強調した。北森によれば、どちらも「キリストの十字架」の意義を軽視している[6]。

> 我々が罪人である限り（そしてこの事実はパウロにとってと同様にイエスにとってもまた確定的なこととして承認されている）、神の愛は我々に向かっては来たり得ないのである。否むしろ神の愛が罪人への反応として表れるとき、それは神の怒りである（然してこの事実もまたパウロと同様にイエスにおいて承認されている）。然るに神はこの怒りの対象たる我々を愛し給うた。かく怒りを克服せる神の愛こそ神の痛みである。パウロはこの神の痛みの事実をばイエス・キリストの人格において見た。しかし注意すべきは、イエスもまたこの痛みの事実を明確に語り、そしてその事実

をば自己の人格と結びつけたということである。[7)]

北森にとってキリストの十字架は神の痛みの原因ではない。むしろ、それは「痛みに基礎付けられた神の愛」の具現化である。ルターの「十字架の神学」はそのことを示唆しているとして、北森は続ける。

十字架は決して何らか外化された神の行為ではなく、神の内なる行為である。・・・救いの決意には、御子の自己犠牲の絶対的にして神のうちに基礎付けられし必然性（eine absolute, innergöttlich begruendete Notwendigkent der Dahingabe des Sohnes）が前提されていると、ルターは主張する。彼によれば世界の救いという事実において問題とされるのは、単に神と世界や神と悪魔ではなく、世界への関係に於ける神と神である。[8)]

ここまでの議論であるならば、北森の功績は「日本人特有の」ものであるとは見なされなかっただろう。彼の神学が「日本的」であると言われる所以は、神の「辛さ」を日本独特のコンセプトであるとし、近松門左衛門の人形浄瑠璃、特に曾根崎心中に見られるような義理と人情の相反に身を切られるほどの痛みの経験であると説明したことによる。北森によれば、ギリシャ、ゲルマン民族の例にあるように神学とは個人ではなく、民族によって担われるべきものであるという。

「国人」が主体となって神の姿を捉え、これを仰ぐとき問題となるのは、この国人のもつ心である。その「こころ」は感覚ともいうべきものである。それは思想や理論ではない、さらには「精神」でさえもない！精神よりもさらに深く具体的なるもの、すなわち感覚である。「精神」は、ともすれば国人のうちの上層の者･教養あるもの･修養をつめるもののみの所有であって、庶民のものではない場合がある。庶民には「精神」を教え込まねばならぬと考えられるのはこのためである。しかし教え込まれねばならぬものは、未だ真にその国人のこころではない。国人のこころは庶民によってこそ代表される如きものでなければならない。下層の者・教養なき者・修養をつまぬ者、そして宗教心もなき者―かかる最も低き者さえも偽らぬ純粋さにおいて所有するごときこころ、このこころこそ国人の心であり、真実の心である。このこころは感覚が真にその国人の思惟を決定するのである。[9)]

そのこころはどこにみいだせるか、それは文学においてであると北森は言う。しかし、これも庶民の心を代表するものであるべきだし、同時に大衆文学のような下世話なものであってはならない。「他のいかなる文学にもおとらぬ高さを持ち、しかも動じに最も低き庶民の胸にまで浸透するごとき文学でなければならない。」そしてそれを見いだすことが出来るのは、戯曲文学（古典的演劇）においてであるという[10]。

> 戯曲文学はその文学性においては国人の心の最高の芸術的表現に属すると同時に、それが他方劇として演ぜられるかぎり、市井の民にも充分浸透するものである。ギリシャの精神がその哲学と共に、またその悲劇によって代表されると考えられるのも、もっともである。[11]

もし日本人でありながらその概念が分からないとするならば、それはその人が「日本人らしからぬ」人物であるということになる[12]。浄瑠璃は、武士が好んで観劇したという能とはちがい、日本人のすべての階級が楽しんだもので、曾根崎心中の徳兵衛が主人への義理とお初への情に引き裂かれたように、神もまた義と愛に引き裂かれた。神の「痛み」が神の本性なので、人間の経験するすべての苦しみは、神の痛みを間接的に証するものである。この神の「辛さ」は日本人によって、よりよく理解され、伝えられるがゆえに、福音宣教において日本は特別な使命を担っているというわけである[13]。

北森はこの「日本的な神学」を『日本のキリスト教』（創文社、1966年）でさらに詳しく説明している。例えば、「ギリシャのキリスト教」という場合、それはギリシャにおけるキリスト教を意味するだけではなく、「ギリシャはキリスト教にとって単に宣教の対象にとどまらず、キリスト教の主体的な体質形成に参与した」という意味でも使われる[14]。

「ギリシャ的思惟」のキリスト教への貢献は、神論、キリスト論の中核を「本質（ギ:ウーシア）」という概念に求めたことであった。それと同様に宗教改革神学に貢献したゲルマン的思惟の特質は信仰主体としての自己、すなわち、「わたしはいかにして神の前に義とされるか」ということを根源的な問いとした、実存的な主体的思惟であった。そして、北森が「日本のキリスト教」というときに目指されるべきであるとするのは「日本的思惟」が「ギリシャ的思惟」、「ゲルマン的思惟」がなしたようなキリスト教神学への貢献をすることに他ならない。「日本がキリスト教にとって単に外延的な意味をもつにとどまるか、それとも内包的な意味をもつようになるか」は、「歴史的キリスト教の体質規定にかかわる」問題で、北森によれば、それが達成されたときに始めて、日本に「日本のキリスト教」と呼ばれるべきものが現れることになる[15]。

北森の議論は一見して先に述べた宣教学的視点からの神学の「土着化」に類似しているかのように見える。しかし、「「日本の神学」ということ」と言う論文で、彼自身は自らの立場を、明治期のキリスト者の唱えた「日本的キリスト教」(例としてあげられているのが植村正久と内村鑑三)を「今日から見ても驚くべきほどに的確な問題把握」であるとしながらも、「福音と内的・有機的に結びついてはいない」と批判し、自らの立場とは区別している。それはつまり、内村や植村の「日本的キリスト教」は発想の契機が神学的問題にあったのではなく、むしろ日本という国の独立と発展がその動機となっており、とくに内村にはその傾向が強いと批判する[16]。翻って、北森の「神の痛みの神学」は「福音と内的・有機的に結びついている」ということになるわけだが、その根拠は「神の痛みの神学」が、北森が定義する「福音」(「福音とは、人間から断絶・超越したもうべき聖なる神が、人間と連帯化して人間の世界に内在化したもうということである。」[17])が、いかに日本人と「対話」したかを表しているところにある。

> 対話は必然的に「問い」をふくんでいる。福音が日本人と対話をするときには、日本人に対して問いをも発するのである。もちろん、福音は究極的には答えであるから、問うために問うことはしない。答えるために問うのである。しかし、依然として問うことは確かである。問うということは、日本の現状を肯定しないことである。福音は日本人に対して答を与えるとき、必ず日本のもつ問題点に対して問いを発し、日本の現状を変革するのである。例えば、「神」とか「愛」とかいう聖書のメッセージは、日本人が従来もっていた神や愛という既成概念を媒介にして対話にはいるのでなければ、日本人に伝えられ得ないが、しかしこの対話によって日本人に福音の答が与えられるとき、「神」や「愛」という日本語は必ずや従来の内容を変革されているのである。[18]

その福音との対話の過程を具体的に表したのが、「神の痛みの神学」である、ということだろうか。

北森本人がどう評価するかはさだかではないが、北森の「辛さ」による「神の痛み」の解釈は、その後の「日本とキリスト教」、あるいは「日本と神学」のテーマへの取り組みに一つの型を提供したといえる。その「型」とは、(北森の直接的影響とのみに還元できるかは別として)小山晃祐の「水牛の神学」や栗林輝夫の「日本民話の神学」にみられる手法で、ある地域に起源をもつ、もしくは由来する思想をつかってなされる神学である[19]。もちろん、各々の著者の文脈は異なっており、したがって、全く別の問題意識から出発し

ているが、その解決法は似ている。小山の場合はタイの農村にいかにしてキリスト教を文脈化させるかが問題であり、栗林は当時の彼の神学の目的を「日本の歴史と文化のコンテキストを土台にして、聖書やキリスト教伝統の理解をすすめること」だと述べる[20]。北森自身も1995年に『日本人と聖書』と題する本を出版している。カルチャーセンターの講義をテープ起こししたものということもあるかもしれないが、その序文を見る限り、「神の痛みの神学」のころよりも、さらにキリスト教の「土着化」を意識しているように思われる。

> 聖書を読むとき、キリスト教信仰に触れるときに、日本の伝統と離れていくような仕方でその道を勧めるのではなく、キリスト教に触れること、聖書を読むことが日本の伝統と結びつくような道はないだろうか、こういうことです。そしてこれはさらに広い視野に移しますならば、一般的な日本の近代化というものが、日本の脱伝統化にならない、日本の伝統と結びつく近代化というものはないだろうかということです。[21]
>
> せっかく日本に生まれてきてキリスト教に触れるのならば、ユダヤ人やギリシャ人やイギリス人、アメリカ人やドイツ人が探して見出したキリスト教徒は違うものを見出して、世界のキリスト教に貢献できないだろうかという聖なる野心を持つことは許されると思うのです。[22]

以上のような発言を見た限りでも、晩年に出版されたこの『日本人と聖書』には、北森の「第三世界の神学」と共通する問題意識と目的意識を見いだすことが出来る。内容も、聖書にあらわれてくる神学概念を「「いき」と野暮」、「義理と人情」、「もののあわれ」など、日本の文化史のコンセプトを用いて説明しようと試みたものになっている。

第二次大戦後のこうした日本への土着化を目指す神学的作業は日本の神学者たちに新しい領域と方法論を提供した。それまでヨーロッパにおけるキリスト教の伝統の中でうまれてきた神学や教理が、別の地域になじみのある用語と概念によって説明されるだけでなく、さらに豊かにされて、普遍的なキリスト教神学に還元されることが求められるようになったのである。1970年代以降、神学が永遠の真理の探求であるよりもむしろ「神学をする主体」による構築物であるという理解が一般化する前、まだ日本の神学の「ゲルマン捕囚」[23]ということが言われていた時代に、神学的主体の問題に取り組んだ北森や小山の功績は大きい。しかし、この方法論を危険視する声も聞かれるようになる。それは、先にふれた戦前、戦中の「日本的基督教」が同様の手法で日本の帝国主義を支持した事例に

代表される、国粋主義とキリスト教の結びつきを戦後どのように分析して反省するかが日本の教会と神学界で重要なテーマとなってきたからである。「土着化」をめざす神学において、なにを「日本的」と呼んで肯定し、キリスト教神学と抱き合わせの概念に精製するかは、主体である神学者の感性、あるいはその恣意性にたよらざるをえない。その結果、ローカルな材料で構築されたキリスト教神学が国家主義と無批判に結びついてしまった一例を「日本的基督教」は提示している。日本の帝国主義とファシズムが日本と元植民地の教会に大きなトラウマを残し、しかも日本の教会のほとんどは1940年に施行された宗教団体法のもとに「日本基督教団」として政府の主導で統括され、多くの教会が戦争に協力したという事実が、日本の伝統や文化を神学に反映させようとするときに未解決のまま亡霊のように浮かび上がってくるのである。

北森は『神の痛みの神学』をアジア太平洋戦争末期に構想し、戦後すぐに出版しているにもかかわらず、その著作からは、彼自身がいう福音の対話の相手としての、当時の日本の「具体的な人間」を見いだすことができない[24]。しかしキリスト者の戦争責任の問題は教団教派が取り組むべき最優先事項となり、日本キリスト教団内でも「第二次大戦下における日本基督教団の戦争責任についての告白」が、教団総会でかなり議論が難航した後で、1968年10月に承認された。日本の神学界においては、戦中の戦争協力を「悔改める」ことなくしては「日本」と「キリスト教」というテーマについて語ることが出来ないと言う、暗黙の了解が日本のキリスト教史研究を覆うようになる。1989年に出版された大木・古屋の『日本の神学』は、この戦争責任の問題をうけとめつつ、「日本とキリスト教」のテーマに新たな可能性を開くことを目指したものだった。

3．古屋安雄と大木英夫に共通の問題意識

『日本の神学』の執筆に関して、「まえがき」で大木は次のように言う。

> この共著の計画は、古屋安雄氏の提案によるものであった。われわれは、古屋氏が国際基督教大学、わたしが東京神学大学と、同じ三鷹市大沢の上に住み、長い友情と討論（時には断交寸前の激論もあったが、いつも神の恩寵によって救われつつ）の間柄であるが、その記念としてこの共著を出すことは喜ばしいことである。[25]

大木英夫（1928-）と古屋安雄（1926-）は、北森嘉蔵も所属した日本基督教団の神学者／大学教員で、年齢が近いこともあって共通点が多い。まず、二人とも戦前の生まれで戦争体験がある。1928年会津に生まれた大木英夫は、東京陸軍幼年学校最上級生として敗戦

を迎えている。キリスト教の信仰を持ったのはその後のことであるが、自らの戦争体験は大木の思想の根底に横たわり彼の神学を方向づけているということができる。戦後五十年を機に富岡幸一郎との共著で出版された『日本は変わるか？戦後日本の終末論的考察』では、「敗戦」を「終戦」とよんで軍閥だけに責任を押し付け、また、アジアの国々に対する行いの責任を取らない日本国民の欺瞞に対して警笛をならしている。その中に納められている富岡との対談で、大木は敗戦と戦後の日本について語っている印象深いエピソードを語っている。少し長いが、大木の日本観を見ていくために重要であると思われるので引用する。

> 戦争直後のことでした。その頃、アメリカ軍の府中キャンプのためかな、化学肥料だけの水で野菜を作る農園があったんですよ、土を使わない非常にきれいな野菜を。それを見に行ったんです。その帰りに是政線は、とにかく一日に何本も通らないような列車で、乗り遅れちゃったんです。しょうがないから武蔵境まで歩こうと思って。天気のよい……五月頃だと思うな。でね、毛虫が路線の上で轢かれて平たくなっちゃっているんですね。何となく、戦後ですからね、これで一つの命が消えたなんていうセンチメンタルな感想をもって、疲れたから、それでぼさっと眺めてた。そしたら、もう一匹の毛虫がわきから上がってきて、同僚の毛虫の平たくなった死骸の上を平気ではって行くわけですね。「なるほどなあ、虫は平気で同僚の死の上を超えていくんだなあ」と。ちょうど日本ね、八月十五日ね、そういうおしつぶされたような一日だったんだけどね、その日もまた、たとい長い一日であっても、暮れゆく一日なんですよね。(笑い)その上を平気でこう、歩いていっちゃって五十年もたった。
>
> しかし私だってこれはキリスト教というものにふれなかったら、こういう歴史の問題って言うものを考えるようにはなりませんでしたな。だからこれはキリスト教のおかげであって、日本人であるゆえではないですね。[26)]

以上の発言は対談でのものであるので、漠然とした印象が否めないが、「日本」を語るときに、アジア太平洋戦争についての責任を負いきれていない、という問題意識が大木の神学的結論にも深く関わっていることがわかる。

同じく古屋も、戦争中を小学生、中学生、高校生として生きてきた。彼の父親は当時の教会指導者たちとも親交がある、上海の日本人教会牧師であり、安雄は1926年に上海で生まれた。自らの信仰の契機については、「敗戦後の新日本のためにはキリスト教しかな

いと信じていた私は、誰にも言われずに神学校（日本基督教神学専門学校、現在の東京神学大学）に入った。」と後に語っている[27]。キリスト教と常に近い場所で生きてきた古屋にとっても、アジア太平洋戦争は彼の思想と神学に深く関わる歴史的問題であり、古屋にとってはとくに「なぜ日本の教会はあの戦争に妥協してしまったのか」という問いは日本のキリスト教会という存在の根源を問う重要な歴史問題であると考えられている。

ゆえに古屋は、2000年に出版した『日本の将来とキリスト教』で北森の「神の痛みの神学」について、「それはただ日本的な神学を提唱したのではなく、日本あるいは日本人という「国人」を媒介として永遠かつ普遍的な福音の真理を明らかにしようと意図されたのであった。ここに北森神学のエキュメニカルな――時間的に世界教会史的のみならず空間的にも全世界教会的な――意義と性格があると思われるのである。」[28] と評価しながらも、以下のような批判を述べている。

> 周知のように『神の痛みの神学』は敗戦の翌年、1946年に出版された。ということはこの書物は戦前、戦中、戦後にわたって執筆されたということである。したがって「痛み」という題名からして人々は戦争の痛みと関係があるだろうと感じたとしても無理はないであろう。・・・けれども本書のどこにも、広島と長崎への言及はない。この点は私が外国で『神の痛みの神学』について講義している時に少なからぬ人々からも質問された点である。さらには本書のどこにも出てこないのは、あの戦争中いや戦争以前からの長年にわたって日本人がアジアの隣国に与えた痛みや苦しみのことである。それらのことはあたかも無かったかのようである。日本帝国主義下の朝鮮人や台湾人の痛みや苦しみ、中国本土での虐殺事件、マニラやシンガポールなどのアジア各地の民衆がこうむった痛みや苦しみについては一行もふれられていない。・・・あの敗戦直後の日本人はいわば「虚脱状態」にあったし、戦前戦中に日本人がアジア各地で何をしたかという真相もまだ知らされていなかったからであろうか。いずれにせよ、現時点で敗戦直後に出版された『神の痛みの神学』を読むとき、あの戦争で苦しんだアジア民衆の痛みについて全く言及のないことは、理解に苦しむと言わざるをえない。[29]

そして、日本人が「戦後経済大国となって「ネオ・コロニアリズム」のもと、さらにアジアの民衆に苦しみと痛みを与えつつあるのである。現在の日本の経済的繁栄は実にアジアの貧しい民衆の痛みと苦しみという犠牲の上に成り立ったものにほかならない。」[30] というように、戦中の問題が日本とアジア諸国の現在に具体的に影響を及ぼしており、そのこ

とをどのように捉えていくかが歴史的にも神学的にも課題として残されていることを想起している。また神学的にその問題と取り組むためには第三世界の神学と言われる、「解放の神学」「民衆の神学」との対話を提案する。

> 神学的には『神の痛みの神学』とこれらアジアの民衆の苦しみと痛みから生まれてきた「解放の神学」や「民衆の神学」との対話を行う必要があろう。それは、「神の痛みの神学」が今日なお現実性をもつためでもあり、さらに「解放の神学」や「民衆の神学」をたんなる政治社会運動のイデオロギーに堕とさないためでもある。[31)]

『日本の将来とキリスト教』は古屋が『日本の神学』を執筆した約10年後に書かれたものである。『日本の神学』を執筆したときの古屋は、そして大木も、「解放の神学」「民衆の神学」にはより批判的であった。『日本の神学』で、古屋は次のように述べている。

> 私がここで追求しようとしている日本の神学とは英語で言えばTheology of Japanであって、たんに日本における神学 Theology in Japanではない。あるいは日本の神学と教会は云々というときの日本の神学でもない。まして最近流行のいわゆる属格genitiveの神学ではない。いわく、政治の神学、革命の神学、解放の神学、黒人の神学、女性の神学、民衆の神学・・・のようにただ〇〇のための神学や、神学の〇〇化を目指した神学ではないのである。つまり日本の神学とはただ日本のための神学ではないし、まして神学の日本化ではないのである。[32)]

大木も少なくとも『日本の神学』の時点では、「〇〇の神学」に批判的である。「日本の神学」の方法論的考察のなかで次のように言われている。

> 「神学」のテーマとは何かという問題は、神学序説にとっての基本的な問題である。最近はこの神学序説（プロレゴメナ）つまり神学方法論の反省を経ない「神学」なる用語の乱用であるようだが、それは問題である。「女性神学」「黒人神学」など、そのたぐいの乱用である。それでは「日本の神学」はその乱用にさらに一例を加えるだけであろうか。ここでの課題は「日本の神学」を神学方法論的に確立することである。結論を先に言えば、神学とはあくまでも「神」を主題とすることによって、つまり神学が神学となることによってのみ、「神から」の視点において「日本」を神学的に取り上げることが可能となる、ということである。[33)]

この二人に共通する「解放の神学」や「女性の神学」（フェミニスト神学のことかと思われる。）に対する批判的姿勢の理由は、一体どこにあるのだろうか。両者に共通点が多いからと言って、共通の影響をさがすのは論理的誤謬であることを認めた上であえて考えてみたいのは、大木、古屋両者が学生紛争を大学側の人間として経験している、という点である。大木は1962年に東京神学大学講師となり、学生運動が落ち着いた1979年に学長を北森嘉蔵から引き継いだ。古屋も学生運動の激しいさなか、国際基督教大学でチャプレンをしていた。それだけではなく、日本基督教団は全国の学生紛争と期を同じくして、いわゆる「教団紛争」と言われる混乱期に突入することになる。「教団紛争」は、1970年に大阪で開催された日本万国博覧会に「キリスト教館」を日本キリスト教協議会として出展することを決めた日本基督教団の1968年10月の教会総会に対して激しい反発が起こったことに始まり、1970年の東京神学大学への機動隊導入などもふくめ、その後の日本基督教団の「教会派」と「社会派」に分裂した際の原因として、長く教団内に混乱をもたらした。問題の終結がはっきりとしたかたちである時点でおとずれたというよりも、70年代からの「正常化」に向けた努力の中で少しずつ事態が収拾されていったという「教団紛争」は、『日本の神学』が書かれた80年代後半にあっても、教団内に分裂と混乱の跡をのこしていた[34]。大木にとって、「日本の教会が当時の日本の軍国主義的ナショナリズムの圧迫に屈した」ということと「1968—70年に最高潮に達した学生紛争」と、その後の教団の分裂問題は無関係の事柄ではない。

> この混乱は、現象的には第二次世界大戦の時期の問題と大局的なあらわれをもっていますが、本質的には、それと同一のものと判断され得るのであります。それはここに言う「教会的主体性」が確立されていないということから生じたとみられるからであります。[35]
> なぜわれわれの教会は、このようにあるいは右へあるいは左へゆれ動くのか。そこに「教会的主体」への問いが発生してくるのであります。

「教会的主体」という言葉で大木が何を言おうとしているのかは以下で見ることになるが、ここで彼が言おうとしているのは、教会のかつての国家主義への迎合と「教団紛争」は、教会と言う主体が確立していなかったことが原因であり、真の教会的主体は、国粋的思想と外来の思想の「両極の間を右往左往することから脱却し、そして日本において、あるいは東北アジアにおいて、教会がいかなる役割を果たすべきかを考えることが出来るように」[36]

ならなければならない、ということであろう。いずれにせよ、紛争と分裂を経験した日本基督教団の聖職者、神学教師であった二人は、のちの教団の「正常化」の流れもあって、政治的イデオロギー色の強い神学を警戒したのではないだろうか。

大木・古屋が「日本の神学」を語るときの前提としてある問題意識は以下のようにまとめることができる。

（1）日本人と教会は、アジア太平洋戦争をどのように悔い改め、今後どのように変わるべきなのかが重要な課題としてとらえられている。また、戦争体験者としても、この問題について問いつづけ、語りつづけていくことへの自負がある[37]。

（2）1と関連していることだが、対戦中にキリスト教神学の国粋主義的表現として現れた、「日本的基督教」の誤りを繰り返してはならないと考えている。北森の「神の痛みの神学」を充分としない理由も、その方法論において「日本的基督教」と類似点が認められるからである。

（3）また、2とも関連して、民族やグループ（彼等の場合は日本）の政治的立場性を全面に出した神学に否定的である。

4.「欧化」と「国粋」――「やまとごころ」と「からごころ」

大木・古屋の『日本の神学』の背景を確認したところで、その内容を見ていきたいと思う。大木英夫は『日本の神学』の冒頭で次のように述べている。

> 本書の題の言う「日本の神学」とは何か。それは、端的に言えば、「日本」を「神学する（テオロギーレン）」ことである。「日本」を神学の対象とするのである。

つまり、大木によれば、古屋と大木が取り組もうとしている神学的作業は、日本に固有の概念を用いて神学を再構築しようという試みとは一線を画すものである。北森に代表される神学を大木は「日本の神学」の＜の＞が属格の神学、であるという。それに対して、大木らがなそうとしている神学は対格の＜の＞の神学であり、そこでは日本は神学の方法論や材料を供給する源ではなく、「トータルかつラディカルに対象化」される[38]。そこでは日本の「自愛」、そして自己批判の欠如は批判され、神学のメスを入れられる対象となる。

大木は「まえがき」で、「（大木と古屋の）間には少なくとも「漠然たる一致」が生じている。ただやりかたが違っている。」と述べている。二人のアプローチの違いは『日本の神学』の二部構成にあらわれており、前半は古屋がキリスト教と日本という国家は歴史的にどのような関係を持ってきたのかを概観し、後半は大木が「日本の神学」の主体を定義

している。

古屋の歴史的考察が、日本を対象とした批判的学問としてではなく、あえて「神学的」考察とされているのはなぜか。古屋本人が神学者だからと言ってしまえばそれまでだが、キリスト教宣教の問題として、「なぜ日本のキリスト教人口は１％をこえないのか」という問題を古屋は神学の課題だと考えており、神学的に答えようとしているからであると言うことが出来る。その過程で、日本から見た神学とキリスト教信仰の問題も明らかにすることが目指されている。

「「愛国主義という宗教」こそはキリスト教の最大の相手あるいは敵」[39]、「我が国のキリスト教史は少なくとも敗戦までは、この国家神道との攻防史」[40] と言った表現からわかるように、古屋はキリスト教と国家主義を二つの対立する構造としてみている。それはまた、インターナショナリズムとナショナリズムという対立概念でも言いかえられる。そうなると当然、国家神道と抱き合わせの天皇制はキリスト教にとって最大の障害だということになる。日本人の多くがキリスト教徒にならない最も主要な原因を、古屋は「天皇制」に帰している。そして、キリスト教の将来的な役割において重要なのはナショナリズムと天皇制に対抗するための、キリスト者の「政治に対する発言権の増大」であり、そのためには少なくとも人口の１０パーセントはキリスト教徒にならなければなければならないという結論につながる[41]。

「なぜあのとき我が国のキリスト教およびキリスト者のインターナショナリズムがいともたやすくナショナリズムに迎合し屈従していったか」[42] というのは、先にも述べたように、古屋が本書の中でたびたび提示する問いである。日本のキリスト教史の考察の中でも、戦時下のキリスト教について特に詳しく論じられていることからも、あの時期の教会と国家の関係においてこそ、「日本の神学」が対象とする「日本」の問題が明確になったと言う古屋の歴史観をみることができる。

古屋は『日本の神学』の中で一貫して、アメリカの教会を日本にキリスト教をもたらした「母教会（Mother Church）」として捉えている。そしてとくに日本基督教団はアメリカ系の教会が多く占めていたため、教団が戦時中「二つのＭ」（Mother Country and Mother Church）で苦しまねばならなかったことが、日本基督教団のその後の戦争協力を説明する一因であったと論じている。つまり、日本の教会の母国と母教会のどちらにつくかせまられた。それを古屋は、ドイツの教会と比べてつぎのように述べる。

> ドイツの教会のなかからは告白教会のような抵抗運動がおこったのに、なぜ日本の教会のなかからはそれがおこらなかったのか。もちろんそれには多くの理由がある

> であろうが、大きな理由はドイツの教会の場合は、日本の教会のような母国と母教会のどちらにつくか、という問題はなかった。教会はもちろん英米系の教会ではない。れっきとしたドイツの教会である。・・・国とほとんど同一の教会であって、敵国と通じているのではないか、と国から疑われるような教会ではなかった。したがってそこでの問題は、教会をいかに国の弾圧から守るかではなく、あまりに国と同一化している教会をいかに真性の教会にするか、という教会内の問題であった。

日本の教会はそれに対して、ドイツにおけるユダヤ人のような存在で、妥協か屈従するかの道以外残されていなかった、というのが、古屋の見解である[43]。

戦中のキリスト教界の指導者たちは（古屋は個人的に彼等と面識があるようだが）海外、特にアメリカからの宣教師や教育者をよく知っており、当時にしてはかなりの割合のプロテスタントの牧師や教師がアメリカに留学した。また、太平洋戦争開戦の年、1941年4月には日本基督教連盟主導で賀川豊彦、河井道らを含む9名の遣米使節団が派遣され、4月20日から6日間開かれたリバーサイド日米キリスト者会議で日米間の平和を協議するというようなことも行われ、古屋はそれをキリスト教の「インターナショナリズム」の枠組みで捉え、評価している。

ところが、アジア・太平洋戦争末期、その「インターナショナリズム」はアメリカを代表する白人国家批判に一転する。1944年には、『日本基督教団より大東亜共栄圏にあるキリスト教徒に送る書簡』が発行されたが、その内容は、まず、以下のような「敵国人」批判に始まる。

> 彼ら敵国人は白人種の優越性といふ聖書に悖る思想の上に立って、諸君の国と土地との収益を壟断し、口に人道と平和とを唱えつつ我らを人種的差別待遇の下に繫ぎ留め、東亜の諸民族に向かって王者のごとく君臨せんと欲し、皮膚の色の差別をもって人間そのものの相違ででもあるかのやうに妄断し、かくして我ら東洋人を自己の安逸と享楽のために頤使し奴隷化せんと欲し、ついに東亜をして時刻の領土的延長たらしめようとする非望を敢てした。[44]

そして、「確かに彼らは我らよりも一日早く主イエスの福音を知ったのであり、我らも始め信仰に召されたのは彼らの福音宣教に負うものであることを率直に認めるに吝かではないが」としつつも、「飽くなき貪りと支配慾との誘惑に打ち負かされ、聖なる福音から脱落して様々の誇と驕慢とに陥り、如何に貪婪と偽善と不信仰とを作り出した」とアメリカ

教会を非難して、「なぜ、人を教えて自分を教えないのか」というローマ書2章17-22節を引用している。それは本来のキリスト教のインターナショナリズムがナショナリズムに取って代わられた現象としてとらえられ、リバーサイド日米キリスト者会議の際にアメリカの教会に送られた「アメリカ教会への感謝状」と対比させられている[45]。

この議論をさらに展開していく上で、古屋は無教会の藤井武のアメリカ批判を考察の対象とする。藤井は1920年代、特に1924年の排日移民法案後にさらに激しく、アメリカの近代の特徴を享楽主義であるとして批判した。米国のキリスト教について、藤井の見解は、「針の穴を通らんとする駱駝の宗教」、「現世教」、「事業教」、「機械教」、「浅薄そのもの」ということになる。

> 神を信じながら永遠を思わず、ただ此の世の改善、此の世の幸福のみを目あてとするところのアメリカ的基督教、それがモダーニズムの源泉であると私は信じます。もろもろの享楽主義はみなそこから生まれた子供に過ぎません。母はひとりの大なる淫婦であります。その名をアメリカ的キリスト教と呼びます。もしくは単にアメリカと呼びます。[46]

したがって、日本はアメリカ化を避け、特に日本のキリスト教は「アメリカ臭味を根絶」せねばならない。その観点からすると、アメリカの排日移民法はむしろ「大なる未来ある日本を米国の堕落の感化より脱却させしめんがための神の摂理」であったという。

ここで注目したいのは、古屋の藤井批判である。古屋はここでも藤井のアメリカ教会批判をインターナショナリズムをしりぞけるナショナリズムの噴出であり、「このようなアメリカ批判が、教会と無教会とをとわず日本の基督者の多くをしてあの戦争を「聖戦」と信ぜしめる、少なからぬ要因となったと思われる」と述べている。そして、藤井の発言と「大東亜共栄圏への書翰」には言辞や思想とあまり大差のないものを見いだして驚かざるを得ないのである。」と言い、二者の共通点とはすなわち、「アメリカとそのキリスト教にたいする批判と表裏一体の日本とその国体に対する讃美である。」と評価している[47]。

しかし、藤井のアメリカ批判は1920年代後半から1930年にかけてのものであり、「大東亜共栄圏への書翰」よりも年代を10年以上さかのぼる。その間の日米関係、および日本の国際関係の変化は著しく、藤井の言述に大戦末期の日本とアメリカの関係を読み込むのはアナクロニズムだと言える。すなわち、古屋はアメリカとの戦争がはじまっていなかった時期の藤井の発言に後の大戦を読み込みすぎている。しかも、1920年代のアメリカのキリスト教批判はただちに日本国家への迎合につながると言えるだろうか。むしろ、ここ

で古屋がこのように分析するのは、彼自身の中に日本／アメリカの二項対立がまず存在することを意味しているのではないだろうか。

古屋のこの日／欧二項対立は実は明治以来の彼の日本のキリスト教の記述に一貫して現れてくる。古屋にとっては、「日本のキリスト教にとって最大の問題はまさに日本そのもの」であり、基督教の唯一神教と相容れない単一神主義（Henotheism）の一形態としての「日本の国家主義あるいは日本の精神的中核である、天皇を中心とする神道」は、彼が推奨する（表現としてはリチャード・ニーバーの発案である）「徹底的唯一神信仰」によって、駆逐されるべきである[48]。その目標の達成にとって肯定的要素は、国際関係に於ける外国からの日本への干渉、すなわち、カトリック宣教の開始、プロテスタントの宣教師によって基督教がもたらされ、基督教禁教が外国の圧力によって解かれた明治初期などをふくみ、戦後の連合軍による占領も、「キリスト教と日本の交渉史からいえば、戦後の占領政策によって、キリスト教は三度目にやっと日本で自由を与えられた、といってよい。」[49]というように解釈される。ここには、キリスト教の敵は日本国家のみであり、外国は助けてくれるという図式がなりたっている。そして、「日本」が敵ということは、日本の文化のみならず政治や国際関係も打倒される対象になり、そこに迅速かつ決定的な影響を与えるためには、「せめて10パーセント」という発想につながるのである。

> これまでのように国民人口のわずか1パーセントのキリスト者人口のままでは、国民の意思と心理に影響力を及ぼすことは不可能に近い。私はかねてより、宗教社会学的にいっても、一つの国の人口の少なくとも10パーセントにならなければ、一つの宗教がその国の動向を左右する政治社会的勢力にはなり得ない。[50]

彼のこの姿勢はしばしばキリスト教は「少数精鋭」の教会をめざすべきだという立場から批判される[51]。しかし、戦時中、国家権力に屈服させられたキリスト教の二の舞を踏まないためには、キリスト教会が自らの主張を国家の政治的決断に反映させることが出来るまでの勢力をもつ必要がある、というのが古屋の主張である。

そして、「日本」と闘う際の彼のイデオロギー的バックボーンは徹底的唯一信仰である。

> われわれが伝道せねばならないと考えているのは、徹底的唯一信仰のキリスト教であるということである。ニーバーが指摘しているように、これは本来のあるべきキリスト教の信仰形態である。しばしば単一神信仰や多神信仰に変質してしまっている、あれこれのキリスト教を伝道しようとしているのではない。具体的には、たと

えばアメリカ至上主義と結びついた日本の単一神信仰のキリスト教でもない。また現代の相対主義と結びついた現代の価値多元主義のキリスト教ではない。そうではなくて、旧新約聖書に啓示されている徹底的唯一神信仰のキリスト教である。それは歴史上にあらわれた、すべてのキリスト教形態を審くとともに、本来あるべき形態へと悔改めさせて、導くところのキリスト教である。

さらに、その絶対唯一神信仰の根拠は「イエス・キリストにおいて啓示された神が、徹底的唯一神であったから、そしてそのことをわたしは信ずるから、という以外にはない。」ということになるのである[52]。

一方、大木は、「日本の神学」の方法論を担当し、「神学をする主体」についてさらに議論を深めていく。日本を「トータルかつラディカルに」対象化する『日本の神学』を担う主体は、一体どのような主体でなくてはならないのか。大木はドイツの哲学者で、1936年から五年間日本に滞在して教えた、カール・レーヴィット（1897-1973）が日本人について述べた見解を非常に重く受けとめている。レーヴィットは著書、『ヨーロッパのニヒリズム』のなかで、日本人は日本人的自愛のゆえに、ヨーロッパの哲学者たちのように自己や自国民を批判的に見ることが出来ないと述べた[53]。古屋が目指す主体は、民族を超える超越神を認識することができる主体であり、それによっていわば、民族というアイデンティティーから自由な「神の視点」をもつことを目指す主体である[54]。ここでもやはり、日本のナショナリズムや愛国心の相対化の必要性が言われている。「日本の神学」は、単に日本、もしくは日本人が「主体」であってはならないのである。なぜなら、国家とキリスト教を対立関係として捉える大木にとって、日本が主体となって神学に作用するのでは、本末転倒であるからだ。

大木は「愛国心」をのりこえる主体を形成する作業は「日本人のこころの問題」であるとして、「日本精神史全体にチャレンジする」と宣言する。その具体例として、大木がまず取り上げるのが小林秀雄の『本居宣長』であり、そこではまず、小林が国学によって認識されていたとする、「やまとごころ」と「からごころ」の対立に注目する。「和魂漢才」、そして近代の「和魂洋才」の立場は、テーゼをテーゼとして守ろうとするため、「やまとごころ」を守るのに「からごころ」を排する。「やまとごころ」を追求することは、必然的に「からごころ」との対立、その排斥とならざるを得なくなるのである。大木は、これこそが日本人の中にある内的葛藤であるとして、結局は「からごころ」の排斥だけが鮮明となり、「やまとごころ」と「からごころ」の対立だけが残ることになる。大木のいう日本人の精神性はこの主観性の閉鎖ということに集約される。

それに対して大木は、日本人はもっと「魂を危険にさらすべきではないだろうか。」と、「和魂」というテーゼと「洋才」というアンチテーゼをジュンテーゼに止揚する必要を説く。

> 問題は、これまで何故テーゼが「和魂洋才」的に単純な自己肯定の中に留まりつづけたのだろうかということである。それは、単に訓読と言う外来文化の摂取の仕方のせいだけでなく、アンチテーゼが「アンチ」テーゼの力をもっていなかったからではないだろうか。それ故にテーゼをより高次のジュンテーゼへと促迫することができなかったのではないだろうか。[55)]

そして、キリスト教こそがテーゼをより高次なジュンテーゼへと引き上げることが出来る要素を持った、アンチテーゼであるとする。すると、キリスト教は「回心」となって、「やまとごころ」におよぶ。するとそれは、「回心したやまとごころ」になる。それゆえ、大木が探求している神学的実存とは次のようなものとなる。

> 日本的なものを適宜ちりばめて主体性を日本的に装うのではなく、日本人の魂におけるテーゼとアンチテーゼとのポラリテートを超克することによって、つまり、日本の心の内から突破して、外へ立つこと、そしてそれによって、日本を古い日本から新しい日本へと転換せしむるアルキメデス的点をその主体の中にもつ、そのような神学的実存である。このようなアルキメデス的点から、日本は対象化されるのである。

つまり、日本はキリスト教の「回心」と出会うことによって自発的に「回心したやまとごころ」が生まれるのではなく、「日本を古い日本から新しい日本へと転換せしむるアルキメデス的点をその主体の中にもつ神学的実存」があって初めて止揚がおこる[56)]。

主体が見えてきたところで、次に問題になるのは神学の「場所」である。「場所」というときに大木が考えているのは務台理作に媒介された西田幾多郎のいう、「場所」に他ならない。大木が務台を通して西田を理解したところによれば、個は「死の自覚」によってもたらされる深い自己矛盾の相においてあらわになる。そこで個としての人間が直面するのは、自己についての絶対の無、絶対の否定である。しかしその奥底にどこまでも自己を超えたものがある。それにふれることで、無は一転して、真の自己が成立する。その場所が、「絶対矛盾的自己同一的場所」である。

しかし、大木にとっては「真の自己」の成立の＜場所＞は西田の「歴史的現実」よりも

さらにリアルな歴史的世界でなければならない。そして、大木にとっての「日本の神学」の場とは、「復活者キリストのからだ」である教会である。

> 「真の自己」の成立の＜場所＞は、西田の「歴史的現実」よりももっと「現実」的な歴史的世界、その終末論全構造を大きく張った救済史的世界、その究極に「復活のキリスト」をもつ歴史的世界＝救済史的世界として捉えられねばならないのである。その復活の「キリストの体」としての教会、“en Christo”という場所、それこそ人間の「神の自己」いや自己をとりまく世界全体の真実が成立する＜場所＞となるのである。[57]

つまり、教会こそが神学の、＜座＞であり、そこで言われる教会とは、絶対的な神との結びつきのゆえに、自己相対化の力を持つ教会であるとする。「日本の神学」の主体は「教会的主体」なのである[58]。この「教会的主体」を古屋はさらに詳しく定義している。

> 最近の神学は「主体性」とか「実存」という言葉でただちにブルトマンの実存論的神学を思い起こします。しかし「教会的主体性」とは、ブルトマンの強調する「実存」とはちがいます。何よりも後者の「実存」が「個人的主体性」であるのに対し、われわれは「教会的主体性」というのであります。たとえば牧師の主体性は単に、キリスト者個人としてあるのではなく、教会的責任を自覚したもっと大きな主体性であります。・・・キリストとの関係も、個人的でなく、教会的共同体的に自覚されなければなりません。すべてキリストへと召された者は、そのような「教会的主体性」を潜在的にもっているのであり、それを顕在化させることが神学教育の課題となるのであります。[59]

「教会的主体」は「和魂洋才」の両極性、テーゼとアンチテーゼの対立を克服し、より高いジュンテーゼに立って新しい生き方を確立する必要があり、この両極性の克服されるところに教会は成立する。そこでなされる神学はキリスト教の学問に留まらず、「むしろ国民教育がそれを成すべくして果たし得ないでいることを実現することによって、国民教育を成就するところの教育であり、その限りにおいて国民教育の極致、その冠共言うべき教育のわざ」であると大木は大胆に主張している[60]。

さらに大木によれば神学が両極性のどちらかに巻き込まれる時、神学はその任務を遂げることが出来ず、むしろ問題の一部と化す。キリスト教会が、外来宗教の一要素とみられ、

したがってテーゼに対するアンチテーゼの構成要素のひとつとして受け取られているのは、教会がこの両極構造をこれまで乗りこえられないできた証拠であって、それは教会の本来の姿ではない。あくまで「教会は歴史的にはアンチテーゼに属しているとしても、その本来の場はその克服としてのジュンテーゼに」あるのであり、「このジュンテーゼという高次な一を神学的に確保することによって、教会は、あるいは欧化主義の一翼をになったり、あるいは逆に国粋主義に迎合したりするような、両極の間を右往左往することから脱却し、そして日本において、あるいは東北アジアにおいて、教会がいかなる役割を果たすべきかを考えることが出来るようになる」[61] というのが、大木の考える『日本の神学』の主体である。

5．批判と期待

古谷は『日本の神学』の後も、『日本の将来とキリスト教』(2001年)、『日本のキリスト教』(2003年)、『キリスト教と日本人』(2005年)、『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか』(2009年)、『日本のキリスト教は本物か？』(2011年) という具合に、同様のテーマで精力的に執筆しているが、基本的な理論構造は『日本の神学』で提示されたものを受け継いでいる。大木も富岡幸一郎と共著で、『日本は変わるか？戦後日本の週末論的考察』(1996年) を出していて、これも彼が『日本の神学』で展開した議論の延長になると考えることが出来る。

冒頭で述べたように、「日本人とキリスト教」というテーマは新しいものではなく、『日本の神学』自体も25年前に出版された、古い本である。しかし、彼らが取りくんだ課題は、日本で神学を志す人々に今も問われつづけている問題であって、大木・古屋がこの神学的課題について『日本の神学』で出した結論は議論を一歩進展させたことは疑うべくも無い。まず、大木・古屋は「日本」を主体の特性や神学の特徴とするのではなく、「対象」としたことで、「日本的神学」の例にみられるような、ナショナリズムとの融合を避けただけでなく、神学が国家や民族の「益」となるべきであると説くような、御用学問になる道を排除した。そして、民族的アイデンティティーの模索とその表出にとどまらない神学の可能性を開いたのである。主体の民族的アイデンティティーはここでは重要ではなく、「日本」を批判的に考察するということが目的とされている。それは自己批判的視点と過去への反省を促すと同時に、「日本」にも「神学（者)」にも属さない人々との対話を必要とする営みとしての「日本の神学」という可能性を提示している。歴史研究の分野だけに限っても、今日多くのアジアの研究者が日本の帝国主義下のキリスト教について研究の成果を積んでいる。そうした成果をとりいれ、アジアのキリスト教研究者と協働していくことは、大木

と古屋が描いた「日本の神学」の延長線上にあると言うことが出来る。

6．西洋と日本の二項対立

しかし、『日本の神学』は解決されるべき課題を残したことも事実である。まず、先に指摘した、古屋における「欧化」と「国粋」の二項対立の問題がある。それはしばしば、彼の理論の中で「インターナショナルとナショナル」、「西洋と日本」といった対立に置き換えられている。それは「日本的なもの」に対する「キリスト教」をテーゼとアンチテーゼとしてジュンテーゼを導きだそうとした大木の理論にもみることができる。

この点を理解するうえで、やや唐突に思われるかもしれないが、永岡崇のマヨネーズ論を参照してみたい。マヨネーズの原料は、いうまでもなく卵黄、油、酢で、自家製でつくることもできるこのなじみ深いソースは、今日、日本の食卓に欠かせない調味料である。しかし、その起源はヨーロッパであり、最も受け入れられている説によれば、スペイン領メノルカ島の港町「マオン」に伝わるソースで、１８世紀にフランスに伝えられたと言う[62]。すなわち西洋由来のソースであることは疑う余地もない。それが例えばおにぎりの具に用いられたり、「マヨポン」など、「ポン酢」（原料はおもに醤油と柑橘果汁）という日本生まれのソースと共に用いられる際、「和食」に「洋風」のソースがかけられることによって、あたかも「和食」がそれまでの伝統的枠組みから解き放たれると同時に、マヨネーズという西洋由来の調味料の「日本化」が起きている・・・かのように見える。

キリスト教の役割をこのマヨネーズに比べることができないだろうか。

永岡は戦後日本におけるマヨネーズの歴史をたどるなかで、西洋由来のソースが和食に用いられて日本化したという、よく語られる説に疑問を呈する。和／洋の二項対立は自明の分類ではない。料理が現在の姿になるまでには「和」「洋」の分類に還元できない複雑な過程を経ていることがおおい。

つまり、ある料理が「洋食」あるいは「和食」であるということは、料理の実体を指示しているというよりも、歴史の中の特定の文脈において構築された分類であり、その分類そのものが「そうしたものを“洋食”と名付ける社会的過程のことであるといったほうがよい。」[63]と永岡は指摘する。「和食」「洋食」の分類を問わずもちいられるマヨネーズはそれらのコンセプトを脱構築するのに有効な素材であり、マヨネーズそれ自体の、歴史を通して変化する流動性によって、和／洋の境界線の虚構性を明らかにしてきたと言える。

ここで、話をキリスト教にもどしたい。

北森の『神の痛みの神学』や『日本のキリスト教』も、大木･古屋の『日本の神学』も、「キリスト教」という「外来の宗教の介入によって「日本」と「西洋」の境界線の再構成をめ

ざしたのではなかっただろうか。しかし、属格の神学も対格の神学も、「日本」というコンセプトの「実体」を信じて疑わなかった結果として、「日本」と「西洋」の二項対立は依然として存在する。結果、キリスト教は「西洋」に分類され、その流動性や両義性が現れてこない。あるのは、本居宣長と西田を「日本」と名付け、アメリカを「西洋」と名付ける社会的過程であり、洋に分類されたキリスト教という宗教がある。

船曳建夫は日本人論を「日本がいわゆる『西洋』近代に外部のものである」ことから来るアイデンティティーの不安を、それを説明することで和らげ、打ち消す機能を持つもののことである。」と定義している[64]。船曳の定義に即していうならば、キリスト教徒、とくにプロテスタントキリスト教徒は、西洋近代の産物であるプロテスタンティズムとの接触によって生じる自らのうちの他者性を払拭できずに、未だ不安を抱えている状態と言えるのかもしれない。しかし、キリスト教徒が自らのアイデンティティーを確立しようとする時、はからずもそこに「日本人論」が語られるときの排他性とある種の暴力性が無批判に存在するのではないだろうか。そしてそれは、日本のプロテスタント教団が戦後一貫して批判し拒絶しようとしてきた「国民主義」と、似たような構造をもってはいないだろうか。

生まれた時代と、知識人という立場からの要請があって、「日本」について語ることを余儀なくされた思想家の一人に、丸山眞男（1914-1996）がいる。丸山の関心は、近代の国民共同体のなかで、決断をする主体性のある個を確立することであったということができるが、その方法は「西洋近代」に対する日本の「遅れ」を指摘するというものだった。この点を酒井直樹は丸山の「自己の知的投企の位置づけにおいて民族的なものがどのように彼の議論の枠組みになってきたか」を分析し、丸山が「国民共同体にかかわる者の立場」から、「日本の思想情況を日本の知識人が引き受けざるをえない存在被拘束性」のゆえに、「西洋」とのに関係において日本を批判的に見ていくという方法論を批判している[65]。すなわち、「日本思想の「内」と「外」という区別が、区別そのものがいかに構成されてきたかという視点からではなく、いわば実体の「内」と「外」であるかのように、かれの思想史の枠組みとして受け入れられてしまっている」[66]ことによって、丸山が日本を批判的に見る過程で、(戦略的にではあっても)「西洋」との二項対立によって比較することで、「西洋」と「日本」の溝を決定的なものとし、間接的に、西洋の「排他的でナルシシスティックな自己構成に協力することになって」しまったと指摘している[67]。そして、それゆえ、「ふつう、丸山教授を民族主義者と呼ぶ人はいないでしょうが、彼の議論には民族的なものが見え隠れしていると考えざるをえないのはこのためです。しかも、古代日本から始まって、連続するものとして存在被拘束性がとらえられてしまう傾向が、彼の歴史論の語りの構成にはあるように思えます。」といわれているのである[68]。つまり、酒井によれば、丸

山の批判は「批判的国民主義」の立場からのものであり、「国民主義的でない批判」の可能性を摘み取ってしまったのである[69]。そうなると、「西洋」と「日本」が共に問題として抱えている、「人種主義や帝国主義の遺制、そして、排他的国民主義」といったものも、批判されなければならないにもかかわらず、そこでは「西洋」を理想化する丸山の批判構造は効力を発揮することができない。キリスト教の場合は、日本とキリスト教（あるいは「西洋」）の両方が批判されなければならない部分が存在した場合、そこでは、どちらかを基準として足りない方を批判する方法論では問題の核心に迫ることができない。対極にあるどちらかに一方を解消するという、「他者への同一化は結局自己への偏執的かつ排他的な回帰を帰結する」と酒井が予測している状態に陥る可能性が高くなる[70]。

先に見てきた「キリスト教と日本人」のテーマの著作、この場合特に『日本の神学』についても、酒井の丸山批判はあてはまるのではないだろうか。つまり、「日本」を「トータルかつラディカルに」対象化する過程で、「日本（的）」というカテゴリーを自明のものとしてしまったのである。

7．徹底的唯一神信仰と教会の本質

大木・古屋への批判としてもう一つ重要であると思われる点は、1990年に書かれた『日本の神学』の書評の中で久保田浩によって指摘されている。久保田は古屋の言う「徹底的唯一神信仰」という概念は、理念としてのみ意味をもつもので、その理念は歴史上のキリスト教の諸形態の解釈原理としての機能性はあったとしても、現実にあるものとして想定されるべきではないと述べる。それが意識されない場合、「徹底的唯一神信仰」が現実に存在するある信仰形態と取り違えられるという危険がある。「あたかも《徹底的唯一神主義》が実体的に存在するかのごとくに、そして、それが自己の立場であるかのように誤解し、かつ主張する」排他主義的なキリスト教の立場は、「日本国民の人口のせめて10パーセントをキリスト者に」という古屋のスローガンの実現を妨げるものであると示唆している[72]。久保田は指摘しなかったが、大木の「教会的主体」にも同様の批判が当てはまると思われる。

久保田の指摘は今日、一見してあまりにも当然の批判のように思われるかもしれない。しかし、古屋の議論と構造を同じくする概念が、しばしば日本キリスト教史研究で用いられていることを考えたときに、その批判は軽視されるべきものではない。今日においても「福音の本質」という言葉がもちいられ、教会が「誤った」決断——たとえば、戦時中のキリスト教会の国家への協力など——をしたとされる時に、それが「福音の本質からの逸脱だった」という語られ方をすることが、キリスト教史研究の中でも多々見受けられる。

そのような事例を分析した例として、たとえば万博問題について論じる中で川口葉子は、最終的にキリスト教館が出展されるまでの過程において万博問題が教会の「本質」から切り離されて「政治的判断」とみなされることで、キリスト教館の出展が推進されたことを指摘し、教会の「本質」の措定の政治性を明らかにした。教会内の問題、あるいは意見を社会的政治的であって、教会の「本質」にかかわるものではないとすることで、本質的な問題としての議論を放棄するのである[73]。

日本という国家に対する姿勢や意見を表明している大木・古屋の『日本の神学』は、誰が見ても政治的発言だが、国や政府に意見するということと同様に、「日本的基督教」や「解放の神学」を否定することにおいてもその政治性は明らかにされている。しかし、大木・古屋の目指した「国家主義」や「愛国心」を相対化して日本を批判するという課題は、「徹底的唯一神信仰」や「教会的主体」という実証不可能な概念を措定することで本当に達成できるものなのだろうか。「本質」の措定が自己の意見や立場の投影と絶対化にすぎないとすれば、プロジェクトは失敗におわるだろう。

これまでの議論で大木・古屋の「日本のキリスト教」の形成過程における「日本」という概念の問題と、「キリスト教」を考えるときの「本質」という虚構について言及してきた。神の啓示と人間の理性から、究極の真善美を思索する神学という営みにおいて、そこで構築されたものを信仰の「本質」と呼ぶことは、何ら奇異なことではなく、それこそが神学の神髄であるというとらえかたもあるだろう。しかしそれは、西洋に対抗するものとしての日本、あるいは日本に対抗するものとしてのキリスト教という概念同様、削除されるべき逸脱した存在を定義することでなりたつ支配的な言説である。神学を国家という権力構造から解放しようとした大木・古屋の神学者としての試みですらも、彼らの考える信仰の「本質」を提示する為に、戦前の日本のキリスト教会で主流であったはずの、愛国者のキリスト教、ナショナリスティックなキリスト教は「逸脱」として排除される。「日本的基督教」、「解放の神学」、そして戦後の日本基督教団内の「社会派」は、大木・古屋にとっては神学的「他者」であり、自分たちこそが「本質」を捉えていると考える立場からは、排除されるべき存在なのだろう。しかし、それらは「日本のキリスト教」が歴史記述として、あるいは神学的概念として構築される過程で排除されていった内なる他者である。むしろ、そうした他者が斥けられた境界、切り取られ排除されていく思想と「本質」との関係性をさぐることで、「日本の神学」あるいは日本キリスト教史研究の新たな可能性が生まれてくるのではないだろうか。

注

1) 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、1980年、42-47頁。
2) 太平洋戦争中にあらわれて終戦とともに消えていったこの少数派の国粋主義的キリスト教徒による運動は、しばしば軍国主義の時代に、ナチスのDeutch Christenに比べられる。天皇制、国家神道と基督教を混合させようとした試みであり、キリスト教のいう「神の御国」とはとりもなおさず「皇国」のことであり、天皇とキリストは同一、日本人にとっての旧約聖書はヘブル語聖書ではなく古事記であるとした。この運動は敗戦後には全く顧みられることなく消えていった。古屋安雄は『日本の神学』の序文で言及し、「日本の神学」が「日本的基督教」とは全く別のものであることを強調している。大木英夫・古屋安雄『日本の神学』ヨルダン社、1989年、29頁。
3) これらの単語はキリスト教神学においてはほぼ同義に使われる。岩波キリスト教辞典の「インカルチュアリゼーション」の項によれば1960年代からキリスト教神学の分野で使われだした言葉で、カトリック教会の公文書ではヨハネ・パウロ二世が回勅*Slavorum Apostri*(1985)で用いたのが最初であるとされている。「インカルチュアリゼーション」は「一つの宗教が発祥の地から他の地にもたらされ、その他の文化の中で新しい表現形態を見いだす事」とされる「土着化」と同様のコンテクストでもちいられ、「広義では複数の文化の交流によりある文化内に深い変化がもたらされる現象をさすが、狭義では「福音ないし信仰のインカルチュアリゼーション」をさし、福音がある文化内に受肉し、教会生活にそれらの文化が導きいれられる現象および活動をさす」また、「福音のメッセージおよび生き方が特定の文化圏においてその文化特有の要素によって表現される分か適応という面だけでなく、福音がその文化を育成・統合する創造的働きをたすことをも意味する。」と定義されている。菅原裕二「インカルチュアリゼーション」；百瀬文晃「土着化」、大貫隆他編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002年。
4) たとえば、武田清子『土着と背教—伝統的エトスとプロテスタント』新教出版社、1967年。
5) Carl Michaelson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Westminster Press, 1959).
6) 北森嘉蔵『神の痛みの神学』新教出版社、1946年、31頁。
7) 北森前掲『神の痛みの神学』、55頁。
8) 北森前掲『神の痛みの神学』、71頁。
9) 北森前掲『神の痛みの神学』、227-228頁。
10) 北森前掲『神の痛みの神学』、228頁。

11）北森前掲『神の痛みの神学』、229頁。

12）北森前掲『神の痛みの神学』、230頁。

13）北森前掲『神の痛みの神学』、234頁。

14）北森嘉蔵『日本のキリスト教』創文社、1966年、3頁。

15）北森前掲『日本のキリスト教』、5-6頁。

16）北森前掲『日本のキリスト教』、26頁。

17）北森前掲『日本のキリスト教』、27頁。

18）北森前掲『日本のキリスト教』、31-32頁。

19）Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology*, (25th Anniversary Edition, Revised & Expanded, Orbis Books, 1999). 栗林輝夫『日本民話の神学』日本基督教団出版局、1997年。

20）栗林前掲『日本民話の神学』、12頁。

21）北森嘉蔵『日本人と聖書』教文館、1995年、8頁。

22）北森前掲『日本人と聖書』、15頁。

23）「神学のゲルマン捕囚」とは、近代日本のキリスト教神学がヨーロッパの神学を積極的に翻訳し模倣したが、そのことにとどまったという現象についてしばしば用いられる表現である。たとえば、東京帝国大学哲学科からドイツに留学した波多野精一は、1908年に出版された『基督教の起源』の序文で次のように述べる。「今日基督教の歴史を学ばむとする者は独逸の学界に入りせざる可からず。余が其の諸大家就中ブッセット（Bousset）、ドブッシュッツ（Dobschütz）、ハルナック（Harnack）、ハインリッヒ・ホルツマン（H.J. Holzmann）、ユーリッヘル（Jülicher）、クノップ（Knobb）、プライデレル（Pfleiderer）、ヨハネス・ヴァイス（J. Weiss）、ヴァイツゼッケル（Weizsächer）、ヴェルンレ（Wernle）、ヴレーデ（Wrede）、ツァーン（Zahn）の諸氏に負う所甚だ多きは言うまでもなし。」古屋安雄他「日本神学史」ヨルダン社、1992年、64-65頁。

24）北森前掲『日本のキリスト教』、31頁、参照。

25）大木・古屋前掲『日本の神学』、23頁。一方、古屋は「あとがき」で「「日本の神学」に関する限り、これは争う余地なく大木氏が先に言いだしたことである。」と述べている。大木・古屋前掲『日本の神学』、321頁。

26）大木英夫・富岡幸一郎『日本は変わるか？—戦後日本の終末論的考察』教文館、1996年、157-158頁。

27）古屋安雄『日本のキリスト教は本物か？日本キリスト教史の諸問題』教文館、2011年、11頁。

28）古屋安雄『日本の将来とキリスト教』聖学院大学出版会、2000年、194頁。

29) 古屋前掲『日本の将来とキリスト教』、194-195 頁。
30) 古屋前掲『日本の将来とキリスト教』、196 頁。
31) 古屋前掲『日本の将来とキリスト教』、197 頁。
32) 大木・古屋前掲『日本の神学』、34 頁。
33) 大木・古屋前掲『日本の神学』、232 頁。
34) 川口葉子「「教会」と「社会」の対立—日本万国博キリスト教館出展問題を中心に—」『印度学宗教学界論集』39 号、2012 年、169 頁。
35) 古屋・大木前掲『日本の神学』、299 頁。
36) 古屋・大木前掲『日本の神学』、314 頁。
37) 戦争についての語りはまた、戦後の日本基督教団において特殊な意味を持っていることを川口葉子は指摘している。「教会派」「社会派」の対立のなか、教団内の問題が戦争体験に比べられて、戦後世代が教団を告発するときのレトリックとして機能した。すなわち、「教団の問題であれ、具体的な万博の問題であれ、戦争の経験を現在進行する自体と結合させることによって現在の教団に対する批判が可能となったことを見ることができる。戦争の語りがなされるときその多くが教団批判の方向性をもったのであり、それによって教団が相対化され、その正当性や規範性がゆるがされていくものとなったのである。」川口前掲「「教会」と「社会」の対立—日本万国博キリスト教館出展問題を中心に—」、153-172 頁。
38) 古屋・大木前掲『日本の神学』、11 頁。
39) 古屋・大木前掲『日本の神学』、83 頁。
40) 古屋・大木前掲『日本の神学』、91 頁。
41) 古屋・大木前掲『日本の神学』、217-218 頁。
42) 古屋・大木前掲『日本の神学』、151 頁。
43) 古屋・大木前掲『日本の神学』、156 頁。
44) 古屋・大木前掲『日本の神学』、151 頁
45) 古屋・大木前掲『日本の神学』、157 頁。
46) 藤井武『旧約と新約』120 号、1930 年、古屋・大木前掲『日本の神学』、165 頁に引用。
47) 古屋・大木前掲『日本の神学』、155-173 頁。
48) 古屋・大木前掲『日本の神学』、207-210 頁。
49) 古屋・大木前掲『日本の神学』、199 頁。
50) 古屋・大木前掲『日本の神学』、125 頁。
51) たとえば、森野善右衛門『他者のための教会』新教出版社、1980 年。

52) 古屋・大木前掲『日本の神学』、210頁。

53) カール・レービット著、柴田治三郎訳『ヨーロッパのニヒリズム』筑摩書房、1948年、121-130頁。

54) 古屋・大木前掲『日本の神学』、232-234頁。

55) 古屋・大木前掲『日本の神学』、252頁。

56) 古屋・大木前掲『日本の神学』、254頁。

57) 古屋・大木前掲『日本の神学』、268頁。

58) 古屋・大木前掲『日本の神学』、321頁。

59) 古屋・大木前掲『日本の神学』、303頁。

60) 古屋・大木前掲『日本の神学』、304頁。

61) 古屋・大木前掲『日本の神学』、313-314頁。

62)「マヨネーズ誕生物語」http://www.kewpie.co.jp/know/mayo/birth/、2014年9月5日閲覧。

63) 永岡崇「マヨネーズと両義性」『文化／批評』第2号、2010年、54頁。

64) 船曳建夫『「日本人論」再考』講談社学術文庫、2010年、287-288頁。

65) 酒井直樹『死産する日本語・日本人』新曜社、1996年、59-62頁。

66) 酒井前掲『死産する日本語・日本人』、62頁。

67) 酒井前掲『死産する日本語・日本人』、71頁。

68) 酒井前掲『死産する日本語・日本人』、62頁。

69) 酒井前掲『死産する日本語・日本人』、71頁

70) 酒井前掲『死産する日本語・日本人』、72頁

71) 久保田浩「古屋安雄／大木英夫著『日本の神学』」『東京大学宗教学年報』Ⅶ、1990年、200-204頁。

72) 川口前掲「「教会」と「社会」の対立—日本万国博キリスト教館出展問題を中心に—」、167-170頁。