

「古屋神学の魅力——その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成されたのか？」(3)

佐々木 勝彦

(7) ボンヘッファー(1906～45)

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
- ② 『神の国とキリスト教』(2007)、③ 『宗教の神学』(1985)、④ 『現代キリスト教と将来』(1984)、⑤ 『プロテスタント病と現代——混迷からの脱出をめざして』(1973)、⑥ 『キリスト教の現代的展開』(1969)

一九五二年の九月にプリンストンについた古屋氏は、オリエンテーションにおいて、指導教授となるP・レーマンによる講演を通じて、初めてデイトリヒ・ボンヘッファーの話聞いた。しかもそれは、ユニオン神学校においてボンヘッファーの友人となったレーマンの「涙あふるる感動的な講演であった」(①の八七頁)と記されている。おそらくこの講演の記憶は氏の心の底

に生き続け、ボンヘッファーは、忘れがたい人物になったと想像される。

⑥に収められている「二十世紀の二人の殉教者」は、ボンヘッファーとマーティン・ルーサー・キングの対比を試みた極めて興味深い論考であり、これはもともとある大学のキリスト教講演会でなされた講演の草稿である。その構想が意表を突くのは、歴史学に関わる者ならおそらくそれは「禁じ手」であるとして、講演の本筋から外すと思われる問いを真正面からぶつけ、しかもひとつの答えを「断言的に」導きだしていることである。

その問いとは、「もしボンヘッファー(1906～1945)がキング(1929～1968)と同時代のアメリカに生きていたら、どういう行動をとったであろうか」という問いであり、そ

してもうひとつは、「もしキングがボンヘッファーと同時代のドイツに生きていたら、どういう行動をとったであろうか」という問いである。しかも古屋氏は、この二つの問いに対して驚くべき答えをだしている。そもそもそのような問いはナンセンスである、と片づけることもできるが、読みだすと、いつの間にかその内容に引き込まれ、すっかり古屋氏の術中にはまってしまう。その答えの根拠とされている事実の解釈は、彼ら二人が生きていたアメリカの教会とドイツの教会の各事情の相違を際立たせ、さらには世界の教会の課題を浮かび上がらせて行く。見事な手法とていえない。これは、豊富な知識と実体験を有する者によるみ選択可能な方法であり、この自由な発想こそが、古屋神学のもつ不思議な魅力なのかもしれない。

いずれにせよ、先に答えを紹介しておく、前者の問いに対しては、「おそらく同一行動をとったであろう」というのが答えであり、後者の問いに対する答えは「おそらく違った行動をとったであろう」というものである。

まず、前者の方から、その根拠されている二つの事実をみてみよう。古屋氏によると、ひとつは、二人とも黒人教会に対して深い愛と関心をもっていたことであり、ボンヘッファーはニューヨークのユニオン神学校で過ごす間に、約半年間、ユニオンでの黒人の友人の案内でハーレムにある黒人バプテスト教会に出席

し、さまざまな奉仕活動をした。しかも彼は、アメリカ留学から帰国してベルリン大学に戻ると、ベルリンにある貧民街ヴェッディンクに住み込み、ハーレムと同様に筆舌に尽くしがたい、貧困と無秩序と頹廢に満ちた地区で、少年たちの生活と信仰の指導に従事している。第二の根拠は、二人とも、非暴力主義、特にガンジのそれに特に関心をもっていたという事実である。ボンヘッファーは、一九三五年の一月から三月末まで、ガンジのアシラムに参加する予定であったが、丁度その時、告白教会のフィンケンヴァルデの牧師補研修所の所長になることを要請され、その計画は立ち消えとなった。この研修所においてボンヘッファーは、純粋な教理を学ぶこと、礼拝をすること、そして「山上の説教」を学ぶことを大切にしたが、ガンジの非暴力運動はもともとこのイエスの「山上の説教」から大きな影響を受けていた。

第二の問いに対する答えは、キングがもしボンヘッファーと同時代のドイツに活躍していたとしたら、たしかに反ナチス抵抗運動に身を投じたとは推論されるが、ヒトラーの暗殺計画にまでは加わらなかったのではないか、というものである。では、ボンヘッファーはなぜ「暴君を暗殺するという罪をあえて引き受けよう」と決断したのだろうか」と古屋氏は問い、そこには、アメリカと異なるドイツの教会の事情があったと説明している。彼の異常な行動を理解するためには、アメリカにはなかった、ドイツのその「限

「境界状況」を知らなければならず、キングの場合には、この「境界状況」がなかったというのである。

その「限界状況」とは、大きく捉えれば、ドイツにはアメリカのような「政教分離」の原則が確立されていなかったこと、つまり独裁者が現れたときに、それを政治の力で排除する可能性がなかったことである。ボンヘッファーは、「ヒトラーという暴君の犠牲になっている無数の人間に対する、愛と責任のゆえに、暴君を暗殺するという罪をあえて引き受けようと決断した」(二二五頁)が、古屋氏によると、この「限界状況」を生み出した根源的責任は、「福音的自由」のみを説いて、「市民的自由」を説いてこなかった教会にある。そしてそれがヒトラーのような独裁者の出現を許したのである。しかし他方で、政教分離の原則が生きていくはずのアメリカにおいて、キングが暗殺された事実は、「市民的自由」がその起源である「福音的自由」から分離していること、しかもこの異常な状態にアメリカの教会が「順応」してしまったことを示している。

最後に古屋氏はこう語って、講演を締めくくっている。「二十世紀のこの二人の殉教者は、共に教会の牧師であり、心からキリストの御体である教会を愛し、その教会にゆだねられている真の自由のために戦っているさ中に、一人は教会が妥協した国家によって、もう一人は教会が同調した社会によって、それぞれ倒さ

れた、キリストの「証人」で」(二三七頁)あった、と。

戦後、この「限界状況」において書かれた文書、つまり所謂「獄中書簡」のなかに記されている「成人した世界」や「神学的概念の非宗教的解釈」が、世俗神学、神の死の神学、政治神学、革命の神学、あるいは解放の神学などによって、「キリスト教の非宗教化」や「世俗的キリスト教」といった「スローガン」に読み替えられたことは、古屋氏によると、ボンヘッファーの「意図したこと」の誤解ないしは浅薄なる理解にもとづいている」(③の一九七頁)。ボンヘッファーは信仰と宗教を区別し、好ましくならぬと思うものにすべて「宗教」というレッテルを貼っているものであり、彼の宗教観は「彼のキリスト教批判の中ででてくるいわばマイナスのシンボル」(同、一九八頁)である。したがってボンヘッファーの「非宗教的解釈」の呼びかけは、教会とその既存の形に向けられた悔い改めへの呼びかけであり、彼の念頭にはキリスト教以外の諸宗教の問題は入っていなかった。これは、彼が初期バルトの影響を受けたためであると解されている。また古屋氏は、大学紛争を通じて、戦後の神学がいわば左翼の熱狂主義と呼ぶべき状態に陥ったことを経験し、ボンヘッファーがしばしば熱狂主義を批判した事実を想起させようとした(例えば、⑤の二四頁以下)。それに関わろうとする者は、自分がもう権謀術数の政治の世界に巻き込まれていることをはっきりと覚悟しなければなら

ないのである（例えば、④の三頁以下）。

(8) テイリツヒ

- ①『神の国とキリスト教』（2007）、②『大学の神学』（1993）③『宗教の神学』（1985）、④『現代キリスト教と将来』（1984）

古屋氏がバルト神学と共にテイリツヒ神学を知ったのは、日本神学専門学校においてであったが、自らアメリカ神学を学ぼうと考えたのは、一九五一年にラインホルド・ニーバーの代わりに来日したベネットの神学講義を聞いた時であった。それは、テイリツヒを真ん中に、バルトを右に、そしてブルトマンを左において現代神学について語る講義であった（①の八一頁）。しかし古屋氏はその後も基本的にはバルトの立場に立ち続けたことは、プリンストン神学校の入学試験のときの、「キリスト教哲学は存在しない」と発言した逸話からもうかがうことができる（①の八五頁）。ところがその後、学位論文を書くためにドイツに留学し、その間に出席を許されたバルトのコロキウムでは「よくテイリツヒのことについてバルトに質問した。それはなにも二人は相対立する必要はないのではないか、互いに認め合ってやっていけるのではないのか、という私の意見に同意してもらいたかったからで

ある」（④の一八頁）。バルトとテイリツヒの総合を企てる古屋氏の思いについては、周囲から賛否両論の意見があったが、氏は「やはりバルトとテイリツヒの総合でしか、新しい解決の道は開かれないのではなからうか」と自問自答し、ニーバーによるバルトとテイリツヒに関する見解を引用しつつ、こう述べている。「バルトでさえ拒絶した綱渡りを、なぜやろうというのか。ましてテイリツヒほどの技巧をもっていないくせに。しかも彼でもときどき失敗するという。だがニーバーは面白いことをつけ加えている。テイリツヒの失敗に気がつくのは、綱渡りの技巧など何ももっていない、ただの歩行者であらう、と。そういえば桑田先生は、バルトとテイリツヒが横綱である、といわれたのであって、お前たちも横綱になれる、などといわれたのではない。そしてニーバーもいつているように、私たちはただの歩行者である。けれどもその歩行者は、名人芸の偉大な技巧に感心しているばかりではなく、失敗をみつめることもできるのである」（④の二二頁）。

③においては、テイリツヒの宗教概念について詳しく論じられており、その概要は次のとおりである。

バルトが神学と文化の分離を主張していたときに、テイリツヒは文化の神学を志向し、両者の関係を「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」と定義した。ここで言う宗教とは、一

般に理解されている具体的な狭い意味での宗教ではなく、より広い意味での宗教である。後者は、人間であれば誰もが、自分の存在する意味を問わずにいられないことにみられる事態であり、人間の精神生活のあらゆる機能における「深みの次元」を指している。この深みとは、人間の精神生活における最後の、究極的、無制約的なものであり、この意味で、宗教は究極的関心であるとか、究極的に関わっている存在の状態である、と言い換えられている。したがってひとは、その対象が何であれ、それを絶対化するとき、それはその人の宗教であることになる。

この視点からみると、狭義の具体的宗教は、人間の精神生活における深みを開き示すかぎりにおいて、つまり触れることのできない聖なるものを経験させるかぎりにおいて、偉大なものである。しかし同時にそれは、有限であるかぎりにおいて、人間の真の存在から悲劇的に疎外されているという事態を逃れることはできない。テイリツヒによると、人間の生は「本質（本来そうであるべきもの）」と「実存（あるべきものが疎外された現実）」の二つの構成要素から成っているため、どうしても「多義的（両義的）」になり、道徳、文化、宗教という人間の自己実現の過程もこの状況から逃れることができない。

「宗教の最も深い多義性は二重の仕方で見られる。ひとつは、最も聖なるものが最も俗なるものになること、つまり最も冒瀆される

ことに、そしてもうひとつは、有限なるものを無限なるものに高めようとすることに現れる。

この多義的な生が克服された状態を象徴しているのが「霊の臨在」であり、それは生の多義性を克服する「新しい存在」を創造する。しかもテイリツヒによると、この霊の臨在と新しい存在の先取りは全歴史のなかにみられ、このことは、「キリストとしてのイエス」の出来事、つまり神の霊が歪曲されることなく臨在していた出来事によって明らかになる。

では、歴史のなかにある具体的な現実の教会は、どのようにして「新しい存在」となりうるのだろうか。多義的、分裂的、破壊的、悲劇的、そして魔的な宗教から、どのようにして、霊の臨在が創造的に顕現されている新しい存在となるのだろうか。そのひとつの鍵は、テイリツヒが「プロテスタント原理」と呼ぶものを回復することにある。前者は、旧約聖書の預言者の精神の顕現であり、後者は新約聖書に基づく祭司的ないし sacramental な精神の顕現である。前者は、神ならぬいかなるものも自己神格化にも、その自己絶対化にも反対し、抵抗する精神である（②の一五二頁を参照）。

② においては、「大学の神学」との関連でテイリツヒにおけ

る「哲学と神学」と「神律的文化」について論じられている。

「哲学と神学」では、具体的なロゴスに執着していたティリッヒが、非ユダヤ人でありながら最初に教授職を追われたのに対し、ハイデガーが、抽象的ロゴスを探求していたために、かえって現実には足を取られてしまったことを対比しつつ、ティリッヒの真理に対する態度と、ハイデガーの真理に対する態度の違いが明らかにされ、さらに今日の大学にとって必要とされているのは、「大学の神学」であることが強調されている。

「神律的文化」では、トレルチの「文化総合」の構想を継承しつつ、ウェーバーの提起した問題点の解明に努力した神学者として、ティリッヒとリチャード・ニーバーがあげられ、ここでは、ティリッヒの主張する三つの「理念型」としての文化類型が紹介されている。すでに紹介したように、ティリッヒによると、「宗教は文化の実質であり、文化は宗教の形態である。」そしてこの文化類型の第一は、実質が形態を支配し、抑圧している「他律的」文化、第二は、形態が、実質を無視するほどに強調されている「自律的」文化、そして第三は、実質と形態のバランスがとれている「神律的」文化である。古屋氏は、この文化類型の具体例を上げるとともに、さらにそれを大学論に当てはめ、神律的大学の可能性について論じている。

(9) H・ラインホルド・ニーバー(1982～1971)、H・リチャード・ニーバー(1926～1962)

①『神の国とキリスト教』(2007)、②『キリスト教国アメリカ再訪』(2005)、③『日本の将来とキリスト教』(2001)、④『日本の将来とキリスト教』(1984)、⑤『大学の神学』(1993)、⑥『プロテスタント病と現代——混迷からの脱出をめざして』(1973)

ラインホルド・ニーバー

ラインホルド・ニーバー著『教会と社会の間で』の翻訳の「あとかき」にはこう記されている。この記述は、古屋氏とニーバーの出会いを物語る貴重な記録なので、そのまま引用しておく。

「かえりみれば私をはじめてニーバーを読んだのは、戦後間もなく神学校でニーバーの弟子でまた同労者であったサム・フランクリン教授からキリスト教倫理を学んだ時であった。それ以後つねにニーバーのものは読んでいたが、ユニオンではなくプリンストン神学校に留学したので親しく師事する機会はなかった。ところが一九五四年頃、たまたまユニオンで学んでいた姉が、アルバイトでニーバー夫人の家事の手伝いをしていたので、週末などに姉に会いに行った際に何度かニーバー家で食事をする事があり、ニーバーと親しく話し合う幸運に恵まれた。その頃のニーバー

は数年前の発病後の静養中で訪問謝絶の身であったが、食事中には私を相手に神学や政治の話しをされた。私も好機とばかり次から次と質問をして議論が終わらず、食後に書斎に移って話し込んだことがある。ニーバー夫人が「昼寝しなくちゃ」とにらむようにして言うのに対して、「そう律法主義的になりなさんな」とウインクしながら、例の早口で激しく手をふりながら話を続けられたことをなつかしく思いだす。ニーバー夫人が許可した一時間があつという間にすぎて催促がくると、いかにも残念そうに「この次の許可を得るためには今は服従する方が得策だ」と言いながら立ち上がられた。その後、一九五八年頃だったか、プリンストン高等研究所で『国家と帝国の構造』（一九五九年）の執筆中に、プリンストン大学で教授たちに講演された時お会いしたが、右手が不自由なのが痛ましい印象として残っている（二六八頁以下）。

この書物の翻訳に至った経緯については、この「あとがき」の引用文の少し前のところに記されているが、それはすでに本論の第二章で紹介した通りである。古屋氏は、この書物を通して、牧師は預言者であると同時に政治家でもあらねばならないことを知ったのである。

なお、⑥のなかには「ラインホルド・ニーバーの「告白」という論考が収められており、その最後に「ラインホルド・ニー

バーの死を悼む」という文章が付け加えられているので、その一部もここで紹介しておきたい。

「ニーバーの健康がすぐれないことは、それ以前からも知っていたから、東神大の大木君から死亡の知らせが或る新聞社からあつたという電話を受けたとき、耳を疑うようことはなかった。けれどもニーバー教授の最後の弟子の一人の沈んだ声を通して訃報をきくと、遂に「先生」もなくなってしまったかと、一抹のさびしさを禁じ得なかった。

これでバルト、ブルンナー、テイリツヒ、そしてニーバーという今世紀中期の指導的神学者たちはみな世を去ったことになる。急に大きな穴がポツカリと目の前で開いたような空虚感におそわれた。しかしその感じは他の三人の訃報をきいたときにはもたないものであった。これで全部いなくなったからかもしれない。だが他の三人の時とは何か違った感じがする。他の三人からは形見というか、遺産というか、何かを手に残されているという感じがする。ところがニーバーの場合には、何も手に残っていないような気がする。まだ形見も遺産ももらっていないのに、世を去られたような感じである。

なぜだろうか。おそらくこれはわが国の教会と神学が、ニーバーからまだ十分に学んでいなかったからなのであろう。他の三人にもまして、しかも独自の方法でニーバーが開拓した領域は、キリ

スト教信仰と現代の政治・社会の諸問題とを現実的に切り結ぶ領域であったが、この領域こそ現在のわが国ではもつとも未開、不毛かつ混沌の領域としてとり残されたままであるからなのだろう。まだ先生から解き方を学び、習得していかないうちに、先生は逝ってしまって、問題だけが残ってしまい、どうしたらよいのかわからないといった状態にあるからであろう。

しかしなぜニーバーは、戦後いち早く紹介されながら、その神学はわが国の教会に定着しなかったのか。これにはいくつかの理由があるが、その一つはつい最近までわれわれの主観・客観的状况が、ニーバーの神学や倫理をうみだした状況からかけ離れたものだったことにあると思われる。われわれが現在苦悩しかつ迷っているこの切実な現代社会の問題こそ、ニーバーが若い牧師として取り組みはじめた問題であった。つまりわれわれにはニーバーを理解するだけの状況と経験がなかったからなのである。

最近やっと、幸か不幸かそのような状況が生まれてきたようだ。しかしニーバー理解の最大の鍵は、この状況と取り組んだ彼の信仰理解にあると思われる。六月一日、七十八歳で、*“Nichtuhr him-self died serenely”*と報じられたが、死を平安と静かな喜びをもつてうけいれる信仰こそが、歴史のアイロニーを知る彼の終末論的歴史観とキリスト教現実主義の原点である。したがって彼のこの信仰を学ぶことが、ニーバーの遺産のうちで最大のものを受

け継ぐことであろう（1971年8月）（六八頁以下）。

この追悼文にもあるように、古屋氏は、「歴史のアイロニー（皮肉）」を見通す目を養うべきことを強調している。なぜなら悲劇的歴史観は人間を憎悪と絶望に駆り立てるが、「アイロニツクな歴史観は人間を悔い改めに導く」（⑥の二三頁）からである。

リチャード・ニーバー

⑤の第四章「大学の神学」第四節の表題は「徹底的唯一神信仰の社会——H・リチャード・ニーバー」となっている。ここでは、生前最後の著書となった『徹底的唯一神主義と西洋文化』（1960）の内容が紹介され、三つの信仰類型あるいは価値観類型とそれに対応する倫理道徳と、それらの類型に属する文化と社会のなかでどのような大学が生まれるのかが論じられている。リチャード・ニーバーによると、西洋文化にはその信仰形態によって三つの異なる類型がみられる。この場合の信仰とは、いわゆる宗教の信仰対象としての神や神々に対する信仰のみならず、無神論者であっても、価値あるものとして追求する対象に対する信頼をも含んでいる。第一の類型は「単一神主義」（*Henotheism*）で、歴史的には原始的な信仰形態である。これは多くの神々のなかの一つの神を信じ、その神に忠誠をつくす信仰であるが、現代の例としては、国家主義があげられ、ドイツのナチズム、イタリアの

ファシズム、戦前の日本の国家神道がそれである。国家の繁栄とその存続が最高の目標とされ、善悪の判断基準は国家によって決定される。国家主義を一つの社会信仰と呼ぶならば、マルクス主義も「単一神主義」である。しかもこの「単一神主義」は、国家よりもさらに大きな文明にも当てはまり、その場合、自分の文明以外のものを排除するため、それは「閉鎖的社会」となる。このように、その対象が何であれ、多くの物のなかの一つだけを中心価値とみなすとき、つまりそれが国家、民族、階級、文明、宗教のいずれであれ、単一神主義の弊害が現れてくる。

第二の類型は「多神主義」(Polytheism)であり、歴史的には単一神主義あるいはひとつの社会的信仰が崩壊した後に最も多く現れる形態である。一般的に言うと、それは価値の多元主義となる。例えば、戦前の日本社会から戦後の世界に至る社会変化、あるいはソ連の共産主義社会からロシアをはじめとする諸国の自由主義社会への変革がそれである。極端なケースでは、中心となる価値を決定するのは、孤立した個人であるため、その主張は快樂主義や実存主義となつて現れる。そこでは、人間が究極的目的となり、人間が神となる。この多神主義は、結局、価値の相対主義とニヒリズムの陰に脅かされ、その反動として単一神主義に戻ろうとする傾向が現れる。

第三の類型は「徹底的唯一神主義」(Radical Monotheism)で

あり、西洋では、事実としてよりも希望として、つまり可能性として知られているものである。歴史のなかでは、初期キリスト教、中世の教会社会、初期プロテスタンティズム、ピューリタンのニューイングランド、あるいは一九世紀の敬虔主義のなかに、その萌芽がみられた。それは、現実には単一神主義や多神主義と混合したり、それらに変質したりしやすい類型である。このように、歴史のなかで完全に具体的に実現されることがなく、形式的ないし抽象的にしか記述しえないものであるがゆえに、ニーバーはこれをただの唯一神主義ではなく、「徹底的」ないし「根源的」唯一神信仰と呼んだ。ここで信じられている神は、すべての存在の唯一の創造者であり、価値の根源者である。この徹底的唯一神の前において、すべての存在は、造られたものとして認められると同時に、単一神主義と自己中心的多神主義は否定される。この信仰は、最も「開かれた社会」と最も「寛容な社会」を生み出す。すべてのものは徹底的に相対化され、神の前に平等であり、神に造られた価値を有する。ニーバーによると、徹底的唯一神主義のモットーは二つの言葉で表現される。すなわちそれは、「わたしは主であり、あなたの神である。あなたはわたしの前にほかの神々をもつてはならない」そして「存在するものはすべて、善である」(二〇二頁)という言葉である。

すでに紹介したテイリツピの文化の三類型と対比すると、単一

神主義は他律文化に、多神主義は自律文化に、そして徹底的唯一神主義は神律文化にそれぞれ対応しており、古屋氏によると、ニーバーによるこの信仰類型論はとくにわが国において重要である。なぜなら、日本は今やキリスト教的―神教文化から、神道的多神的文化に戻るべきであるとの主張が堂々とまかり通っているからである。ただしこの事態は、キリスト教の側にも、その唯一神信仰が単一神主義や多神主義に変質していかないかどうかを反省するように迫っている。

隣人とは誰のことか、という問いに対する答えは、この三類型から考えると、第一の単一神社会におけるように、極めて排他的で閉鎖的な社会の内側にいる人びとではなく、第二の多神主義の社会におけるように、前者の場合よりも狭いグループの人びとでもなく、第三の類型においては、すべての兄弟姉妹ということになり、ここで初めて「敵を愛する」ことが求められるだけでなく、実践される。ここに開かれるのは、逆説的であるが、徹底的唯一神信仰よってのみ可能になる真のグローバリズムおよび普遍主義の世界である。そして大学についても、この三つの類型を用いてその危険性を洞察し、さらにそれを克服する可能性をみいだすことができるのである。

このようなりチャード・ニーバーの信仰形態の三類型論は、ティリッヒの神学のみならず、トレルチの思想、そしてバルトの神学

さえ思い起こさせるものであり、これが古屋氏にとって極めて重要な意味を有していることは、たしかに疑う余地がない。

(10) 賀川豊彦(1888～1960)

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
 ② 『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか』(2009)、③
 『神の国とキリスト教』(2007)、④ 『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、⑤ 『日本のキリスト教』(2003)、⑥ 『キリスト教の展開』(1969)

⑥ 「賀川豊彦」は、もともと一九六三年に英文で発表された論考である。これによると「アメリカとヨーロッパに行ってから、そこでしばしば彼「賀川」についての質問を受けて初めて私「古屋」はキリスト者賀川がいかに偉大であるかを学んだ」(六〇頁)。古屋氏はまず日本における賀川の印象について二つの奇異な事実を上げ、次に賀川自身が提起し、そして挑戦した現代の問題を指摘している。その奇異な事実のひとつは、キリスト教の外側に、賀川を知り、彼を高く評価する多くの人がいること、そしてもうひとつは、日本のキリスト教界において、賀川を「聖者」または「予言者」として尊敬し、敬慕する大変多くの人々がいることである。古屋氏はこの事実をふまえて、賀川が今日なおわれわれに大いに

問いかけている三つの根本問題として、神学校の問題、教会の問題、そして貧民窟の問題を上げている。ここでいう「神学校」とはいわゆる組織の問題ではなく、そこで教えられている神学があまりに知的なものに偏向している状態を指している。キリスト教が教理や知識と同一視され、生活の問題が忘れられていることに對し、賀川の生涯は大いなる挑戦であった。教会の問題とは、この世に對する教会の姿勢の問題である。賀川は、社会問題に積極的に関わるとともに、一教会の牧師として生涯教会にとどまり、しかもエキクメニカルなキリスト者であった。彼の祈りは日本のみならず、世界の平和のためであり、教会は世界のために存在すると考えていた。第三の貧民窟の問題とは、賀川が「十字架に、現された神の贖罪愛」に對する応答として、「貧民のように、貧民と共に、また貧民のために」生きようとしたこと、したがって彼の生涯は、キリスト教はどこを向いて生きるべきなのかを問いかけていることである。彼は、一六歳のときに宣教師の前で祈った最初の祈り、つまり「Oh God, make me like Christ.」という祈りに誠実に生きようとしたのである。

⑤には「賀川豊彦とはだれか」と「賀川豊彦の日本伝道論」の二つ論考が収められている。最初の論考は、二〇〇二年一月に、プリンストン神学大学に設けられた賀川記念講座の第一回目

の講義として行われたものである。その内容は、一八八八年に生まれ、一九六〇年に七一歳で亡くなるまでの全生涯のなかから、年代順に約十個のエピソードを引き出し、彼の生きた時代と賀川が抱えた問題、さらに彼の生涯が現代人に投げかける問いを見事に浮かび上がらせている。それは、神学的視点から見た賀川豊彦伝といった趣をもつ「賀川豊彦入門」となっており、古屋神学と賀川豊彦の関係を問う者は、まずこの論考から読むべきであろう。

この論考には、賀川と古屋氏自身との関係をうかがわせる文章もみられるので、ここでそれを紹介しておきたい。ひとつは、「私は、短期間ではあるが、松沢教会の幼稚園に賀川の娘の梅子と一緒に通ったことがあるので、賀川を幼少の頃から知っていた。しかしながら、彼がアメリカとヨーロッパで、そんなに有名な日本人とは知らなかった」（一六二頁）という記述であり、もうひとつは次のような記述である。つまり「一九三四年、賀川はフィリピンからの帰途、日本軍に占領されていた上海に立ち寄り、現地の日本人教会の牧師であった私の父と同伴で、中国人の教会に赴いている。そこで説教するかわりに、彼は日本が中国にしたことに遺憾の意を表わし、赦しを求めた。一九四〇年のある日曜日礼拝直後に、彼は憲兵隊に拘束された。拘引の理由は、外国向けの「カガワ・カレンダー」にのった英語の中国人への謝罪だった。「日本」の犯した罪を補うには十分ではないけれども、私はあなたがた

に赦しを百万回乞わねばなりません。」外務大臣の松岡洋右の執り成しで、一八日後に釈放されたが、平和主義者としての彼の活動は教会内でも孤立していた。政府との問題を避けるため、また組織としての教会を守るために、教会の指導者たちはキリスト平和主義者を見捨てたからである」(二七七頁以下)。

「賀川豊彦の日本伝道」は、二〇〇二年一〇月に富士見町教会で開催された第二回賀川豊彦記念講演会で講演されたものである。その内容は、序、1日本論、2日本宗教論、3日本教会論、4日本伝道論、5大衆伝道、結び、の七項目から構成されている。1の要点だけを紹介しておく、次のようになる。(1)賀川は、日本を世界のなかで見ることのできる数少ない日本人であった。(2)賀川は、当時の外国の最も新しい学問に精通していた知識人であった。(3)賀川の視野をさらに世界的にしたのは、宣教師、とくにアメリカからの宣教師との深い関係であった。賀川と親しかった宣教師たちは、彼を世界的に有名にしただけでなく、彼に世界における日本の役割を知らせる役目も果たしていた。2賀川は仏教および儒教について、インド、中国、日本の歴史と共によく学び、その精神的遺産を高く評価しながらも、それらの宗教の実践面、とくに社会における弱者や貧民に対するその取り組みについて、きわめて批判的であった。3賀川は日本の教会に対しても批判的であり、それゆえ戦前の日本では、それほど評価さ

れなかった。その批判の対象となっているのは、知識中心主義の神学、牧師中心主義の教会、社会への奉仕を忘れた教会の自己中心主義であった。4賀川の日本伝道論の特徴は、日本の民衆あるいは大衆への伝道にあった。彼のうちにはラディカルな「人間平等」論が息づいており、彼は、「子どもの人権」を主張した最初の人びとのなかのひとりであった。彼にとって子供の宗教教育は「長期の福音伝道法」であった。5以上の日本伝道論を実際に展開したのが、二つの全国的な大衆伝道である。その第一は戦前の一九二八年から始めた「神の国運動」、そして第二は戦後の「新日本建設キリスト運動」(一九四六年七月―一九四九年一月)である。「賀川としては、「十字架宗教の絶対性」を信じ、それによって日本の再生も可能であることを信じての大衆伝道であった」(二二二頁)。「これらの全国的な大衆伝道のほかにも、賀川は絶えず伝道旅行をしていたが、いったい何人の人がそれによって入信したのか分からない。確かに彼の講演をきいて、キリスト教信仰をもつようになった人びとは大勢居る。牧師になった人々にも居る。いや、神学者になった人にも居る。私が直接知っているだけでも、二人の神学者がいる。『神の痛みの神学』の北森嘉蔵は戦前、熊本の高等学校生のとき、ピューリタニズム研究で有名な大木英夫は戦後、幼年学校が閉鎖になって会津若松に帰郷したときに、それぞれ賀川の講演をきいて入信したのであった。さ

らに、賀川の影響を強く受けている神学者に、小山晃佑が居る。彼は賀川伝道によって入信したのではないが、タイで『水牛神学』(Waterbuffalo Theology)を著したほどに、民衆の視点を重んじた。最後にはニューヨークのユニオン神学大学で教えたが、戦前の賀川と同じく、日本ではあまり知られていないが、外国では最も有名な日本人の神学者である。確かに神学者の桑田秀延が言ったごとく、賀川はビリー・グラハムとラインホルド・ニーバーを一人にしたような、「たぐいまれな」「天才肌」(『全集』「月報」2)の人物であつて、凡人の真似できない大衆伝道者であつた(二二二頁)。

たしかに、賀川も当時の日本のキリスト教、とくに教会全体が有していた「視点の限界」のなかで活動していたことは事実である。今日の時点からみると、その戦争責任、被差別部落の人びとに対する、優生思想にもとづく差別的見解と表現、中国の農民から土地を奪つて自国の食糧調達を図ろうとした政府の意図(大東亜共栄圏構想)を見抜けぬままに、貧しい小作人に満州開拓民となるように勧めたことは、やはり批判されなければならない。しかし古屋氏は、これらの限界にもかかわらず、賀川は「社会的・実践的キリスト教のパイオニアであり、また庶民のキリスト教のパイオニアであつた」(二二二頁)との見解に賛意を表明している。

④の「賀川豊彦とグローバリゼーション」は、一九九七年二月、京都で開かれた「現代における宗教の役割」研究会の代表者の会合で講演されたもので、まず、現代のヨーロッパおよびアメリカにおいて、「自然の神学」「生命倫理」「地球倫理」さらに「地球文明」「コスモロジー」が話題となっている状況が紹介されている。そして次に「わが国のキリスト教界において、例外的にしかも戦前から「グローバルな」関心をもっていたのは、賀川豊彦である」(一八五頁)と語りだす。具体的には、「立体農業の理論と実践」(1935)、「立体農業と農村設計」(1955)、「地殻を破つて」(1919)、「地球の溜息」(1942)のなかから関連箇所を引用し、最後に『宇宙的目的』(1958)の内容から、「賀川の地球とそのなかに生きている人類に対する見方は、宇宙目的のゆえに、究極的には希望に満ちたものである」(二九〇頁)と結んでいる。ただし賀川の戦前の時代の地球問題は戦争問題であり、環境問題は今日ほど深刻ではなかったことも考慮すべきであると付言している。

③の「賀川豊彦と社会的キリスト教」は、二〇〇七年七月に賀川豊彦学会で発表されたものであり、その内容は五節から構成されている。第一節では、熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』と熊野義孝『日本キリスト教倫理思想史』における賀川豊彦の取

り上げ方の問題点が指摘されている。前者において賀川の神学は、藤井武の場合と同様に「詩的キリスト教」と規定され、後者では S C M (基督者学生運動) と中島重について論じられているにもかかわらず、賀川が取り上げられていない事実が指摘され、これを古屋氏は厳しく批判して、こう述べている。「私は、まず熊野の取り上げ方に問題を感じるのである。神学と倫理をこのように分けることができるのか、という問題である。私は、神学と倫理は区別はできるが、分離はできないという立場である。ところが日本のキリスト教の一つの問題は、神学と倫理を分離してきたことにあると思われるのである」(一四二頁)と。賀川にとって神学と倫理、殊に社会倫理の分離はありえなかった。罪と愛とは二つのことではなく、贖罪愛として、ひとつになるべきものであった。しかも賀川は「私的な感受性を持った詩人でもあった。この点では、熊野は正しい。それ故に貧民に対して、その苦難に人一倍同情したのである。ここにおいて賀川における詩的キリスト教と社会的キリスト教は一つとなるのである」(一四三頁)。第二節

では、一九三〇年に J・R・モットが国際宣教協議会の会長として来日したことが、賀川を中心とする「神の国運動」の背景となっていること、さらにこれが基督者学生運動と中島重等を中心とした社会的基督教の運動を呼び起こす一つのきっかけとなったことが指摘されている。第三節と第四節では、賀川神学の中心概念で

ある「神の国」が、この二つの社会的キリスト教の運動にどのような影響を与えたのかを検討するための準備作業として、それぞれの歴史的状况の一断面が取り上げられている。第五節では、熊野義孝『日本キリスト教倫理思想史』において、S C M と中島重についての言及があるにもかかわらず、賀川についてのそれが見られないこととの関連で、「日本キリスト教史の未熟」と述べている事実の内容が議論されている。古屋氏によると、この未熟とは、社会的キリスト教を無視したことに他ならない。

『賀川豊彦を知っていますか——人と信仰と思想』(阿部他共著、教文館、2009/4/20)に収められた「伝道者としての賀川豊彦」は、その表題が示唆しているように、賀川の諸活動の根底にはキリスト教の伝道というモチーフがあり、「キリスト教の伝道のために、それらの諸活動をしたのだ、といっても言い過ぎではない」(一〇六頁)と述べ、その根拠の一つとして、一九二二年、関東大震災のときに東京に移ってから、彼は全国的な諸活動をしたが、決して松沢教会の牧師を辞めなかった事実を指摘している。賀川にとってキリスト教は愛の宗教、しかも彼自身が宣教師たちを通じて経験したように、極めて具体的な愛の宗教であり、それゆえ一人でも多くの日本人に伝えたいもの、福音つまり「喜ばしいおとずれ」であった。しかも彼の活動は日本に

限定されず、全世界を対象としており、常に超教派的な性格を有していた。しかしそれゆえに日本の教会では、とくに彼自身の属していた長老派の日本基督教会ではあまり評価されなかった。そこには、賀川はたしかに愛の実践を強調したが、福音の根本である贖罪を強調しなかったという批判があった。しかし古屋氏によると、それはまったくの誤解である。賀川にとって「神の国」と「十字架の贖罪」は二者択一の事柄ではなく、十字架上のイエスの死はイエスの愛の究極の姿である。イエスが人を政治や職業などで差別せず、まして性別や人種によって差別しないということ、これこそが神の国の姿であり、その神の国を実現しようとしてイエスは当時の宗教と政治によって裁かれた。そしてこのイエスこそがキリストつまり救い主であるという告白がうまれたとき、初代教会が誕生した。聖霊の働きを通してこの信仰にあずかる者は、教会を通して神の国のために働くのであり、賀川は「贖罪愛」という表現によって、「神の国」と「十字架の贖罪」を結びつけるべきことを一語で言い表したのである。

②には「日本伝道と賀川豊彦」と「神の国と世界連邦」という二つの論考が収められている。前者は、二〇〇八年九月に神戸で開かれた国際福音伝道会で行われた講演であり、後者は、同年一二月に熱海で開かれたイエスの友夏期聖修養会で行われた講演

を基にしている。前者では、すでに紹介した⑤の「賀川豊彦はだれか」と同じく、年代順に賀川の活動を紹介し、日本におけるキリスト教伝道に対してそれぞれの活動がもつ意味が語られている。この論考も、賀川の生涯全体を知るうえで分かりやすい内容となっている。後者では、戦後ただちに提唱された「世界連邦」の構想は、戦時中の彼の苦渋に満ちた経験と彼の「神の国」運動から生じてきたこと、そしてそれは一九五二年から五七年まで、広島、東京、京都で開かれた世界連邦アジア会議において議論されたことが紹介されている。ただし、賀川の属する日本のプロテスタント教会は、この神の国運動にも世界連邦構想にも批判的であった。古屋氏によると、そこには、当時支配的であったキリスト教倫理学、つまり「キリスト教現実主義」の影響があった。

このキリスト教現実主義は、ラインホルド・ニーバーが提唱したキリスト教倫理学である。彼はもともと「絶対平和主義」の団体の全国委員長であったが、「神の国」を中心とする「社会的福音」の思想は「人間の罪」および「歴史の悪」について楽観的であると批判して、「絶対平和主義」から「キリスト教現実主義」へと立場を変えた。この当時、世界はいわゆる冷戦の構造に拘束されており、たしかに「絶対平和主義」の主張は非現実的に思われた。ところが二十一世紀の今日、その前提は崩れ、しかもいずれの国も核兵器を使用できない状況に陥り、あらゆる問題が、一

国だけでは解決しえないグローバルな問題となっている。この状況において必要とされているのは、むしろ「神の国」の神学ではないのか、というのが古屋氏の主張である。そして氏はこう述べている。

「戦後の賀川の世界連邦論をニーバーは直接論じてはいないが、おそらくそれもロマンティックだと一言で批判したのであろう。これはキリスト教現実主義の強みであつて、短期的に状況を見た場合には、正しいからである。満州事変に対してニーバーが経済制裁を主張したのに対して、弟のH・R・ニーバーは反対したことがあつた。長期的に見れば、キリスト教理想主義の方が正しいのではないだろうか。賀川は単なる理想主義者ではないが、神の国と世界連邦に関してはやはり理想主義者ではなかったのではないか」（一一八頁以下）。「日本の平和憲法は、世界連邦と不可分である。世界連邦の前提でもあり、またその成果でもあろう。賀川が戦後唱えた世界連邦運動は、ニーバーが主張したキリスト教現実主義に代わる聖書の現実主義 (Biblical Realism) すなわち「神の国」の倫理ではないか。「神の国」とはキリスト者が目指す終末論的な目標であると同時に、現時点で少しでも「神の国」に近づけようとする努力目標でもある。したがって、世界連邦の実現に努力するのである」（一二三頁）。

(11) 新渡戸稲造 (1862～1933)、内村鑑三 (1861～1930)

①『宣教師』(2011)、②『日本のキリスト教は本物か? ——日本キリスト教史の問題』(2011)、③『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、④『日本のキリスト教』(2003)、⑤『宗教の神学』(1985)

新渡戸稲造、内村鑑三

『回想』によると、古屋氏が新渡戸の書物を読み始めたのは、自由学園に入り、二年生のとき、教科書として指定された矢内原忠雄著『余の尊敬する人物』を読んだからである。氏はこう書いている。「その中の「新渡戸稲造」を読んだことをよく覚えている。新渡戸のことは父から聞いていたが、なぜ一高校長を辞めねばならなかったのか、ということ初めて知った。また、彼が若いときに「太平洋の橋たらん」と言ったことも、そのときに知った。それがきっかけで、矢内原が編集した『新渡戸稲造文集』という追憶集も読んだものである。以来、新渡戸に関心を持ち続けたが、彼の影響は今でも小さくないと思っている。その後も矢内原の本は読み続けた。まだ内村鑑三は読んでいなかったが、矢内原からは無教会主義の教会批判を学び、ミセス羽仁の教会批判とあいまっ

て、教会にあまり行かなくなりました」(五一頁)。

④には「武士道とキリスト教」と「内村鑑三の無教会」という論考が収められている。前者は、武田清子著『土着と背教』が提示した、日本におけるキリスト教受容の五形態(埋没型、孤立型、対決型、接木型、背教型)を手がかりに、『武士道』を記した新渡戸稲造自身は、武士道に対してどのような立場をとったのかを明らかにしようとしている。その際、対決型の典型とされている内村鑑三と、新渡戸著『武士道』の書評を書いた植村正久を対比しつつ、古屋氏は両者の立場をこう説明している。「つまり、植村は武士道の長所とともに、その短所を見て取っているのである。そして、武士道の良さを保持し完成するものこそ、キリスト教にほかならないと主張しているのである。植村は「洗礼を受けたる武士道」は言うけれども、内村のような「武士道に接ぎ木されたキリスト教」という考え方はなかった」(七二頁)。では、新渡戸の場合はどうであろうか。これについて古屋氏は、「我々は、新渡戸自身が日本最初のクエーカー、つまり絶対平和主義者であったことを忘れてはいないだろうか。彼自身は決して『武士道』の主張者でも心酔者でもないのである」(七四頁)と述べ、彼が「平民道」を説いたことを紹介している。これからの日本人の魂は武士道ではなく、民主主義でなければならぬのであり、この点で

植村には、まだ貴族的な武士意識が残っていたのに対し、新渡戸は、賀川と同じく労働者や一般民衆に深い関心を寄せていた。新渡戸が賀川と違って武士の子であったことを思い起こすと、これは本当に驚くべきことである。

もうひとつの論考「内村鑑三の無教会」では、「無教会」を「宗教学」の視点から分析したらどうなるのか、その場合、同じような類型に属すると思われる無教会とクエーカーは、どこが同じで、どこが違うのか、さらに無教会の問題点はどこにあるのか、ということが論じられている。第一の問いに対する答えは「無教会はトレルチの宗教学的な類型によると、分派型よりは神秘主義型に属するものであり、さらに敬虔主義の系譜にある」(九三頁)というものである。この敬虔主義的要素は、ニューイングランドの第二次信仰覚醒運動によって始まった海外伝道を通じて、さらに内村の第二の回心に決定的な影響を与えたアマースト大学の学長ジュリノ・シーリーを通じて、彼のうちに根づいたものである。古屋氏はこの神秘主義型に属する「無教会」の存在意義を、やはりトレルチにならってこうまとめている。「すくなくとも宗教学的には、神秘主義は教会と分派の「好ましい大事な補完」なのであり、おそらく無教会は日本の教会(その殆どは分派であるが)にとっても「好ましい大事な補完となっている」のではな

いだろうか」(九四頁)と。

したがって無教会とクエーカーは広い意味で「神秘主義」の教
会ないしキリスト教に属し、それは内村鑑三と新渡戸稲造の若い
時の友人関係にも反映されている。平和志向という点でも両者は
近い関係にあるが、その「聖書観」は異なり、それは両者の間に
緊張関係をもたらす要因ともなった。つまりクエーカーは聖書を
神の靈感によって書かれたものとして受け入れるが、そのみを
唯一の啓示とみなしていないからである。

第三の論点として、古屋氏は次の四つを無教会の問題点として
指摘している。1 無教会の立場は「無名のキリスト者」を歓迎
する日本の精神風土に適合した結果ではないのか、という疑念。
2 無教会は「神秘主義」型に属すると自覚しながら、現実には
厳格な形式主義や先生中心主義となり、大衆化している日本の状
況からますます乖離して行く、という心配。3 女性の地位が低
いという問題。4 牧会カウンセリングに相当する課題を担うの
はだれか、という問題。

この論考の結びは、第一の論点から推測されるようにこうなっ
ている。「所詮トレルチの三類型が示すように、教会も無教会も
エクレシアの一つの類型であるならば、おのれを絶対化するの
ではなく、おのれの相対性を認めつつ、互いに補完しあうとい
うことが必要であろう。特に、大衆性をもつ国教会の存在しないわ

国で、少数派の分派および神秘主義のスピリチュアリズムであ
るところの、教会と無教会は、日本における福音の伝道のために
互いに協力しあって進むべきであろう」(一一二頁)。

なお、この論考の冒頭には、古屋氏が「無教会」という言葉を
聞いたのは、自由学園の男子部に入学した一九三九年以後であ
ったこと、さらに神学校受験の時には教会の牧師になるかどうか
だ決めていなかったこと、無教会について本格的に読むよう
になったのは、戦後であったこと、バルト神学の手引きをして
くれた山本牧師は、学生時代に矢内原のもとで経済学を学んだが、卒
論のテーマにバルトを選んだことなど、興味深い情報が紹介され
ている。

③「第四章 新渡戸稲造——武士道から平民道へ」は、その
サブタイトルが示す通り、すでに④の第一論考で取り上げたテー
マを取り扱っており、その結論もほぼ同じで、こう述べている。「要
するに、新渡戸はその著書『武士道』で有名となり、そのために
あたかも彼自身が武士道の主唱者のように思われているが、実
際には彼は初めから平民道つまりデモクラシー、民主主義の主唱者
なのである。……したがって武士道の短所を改め、その長所を伸
ばすものとして、キリスト教に期待したのであった」(一一二頁
以下)。

暫定的な「まとめ」④

暫定的な「まとめ」③においては、古屋神学の形成に直接的に、あるいは間接的に影響を与えた「家庭環境」と「教育環境」について論じたが、ここでは、それに続いて、神学を学ぶ環境という意味での、古屋神学の「神学環境」の独自性について検討してみたい。

『日本の将来とキリスト教』「IV アメリカのキリスト教——アメリカの神学」の「ドイツ・アメリカ・日本の比較教会論——宗教改革とプロテスタント——」の内容は、その長い表題にもかかわらず、古屋氏自身が自らの著書のポイントを年代順にまとめて解説した「神学的自伝」にもなっている。したがって古屋神学の「神学的環境」について語るには、ぜひとも目を通しておきたい論考である。その最初の部分で、神学校に入学したときの様子について、古屋氏はこう語っている。

「私は終戦の翌年、一九四六年に現在の東京神学大学に入学しました。それまでは自由学園という学校にいました。羽仁もと子をはじめた学校で、皆さんもご存知かと思いますが、『婦人の友』とか友の会とかのように実際的な生活を重んじる教育を受けたのです。それから神学校に行ったのです。これはほんとうに全然別

世界でした。私は神学の「シ」も知らないで入りました。今の言葉で言えばカルチャーショックです。自由学園の寮は、みな自分で掃除も洗濯もやるところで、きれいな学校でした。ところが、神学校の寮に入ったら、汚いというか全然ちがうのです」（二二六頁）。「当時の東京神学大学は、今でもそうでしょうけれども、今以上にカール・バルトの神学が The Theology になっていた。それ以外は神学ではないと思っていた。後で国際基督教大学に来たブルンナーという人がいましたが、彼は二流の神学者だとして、バルトしか教えない。また、私がたまたま行った教会の山本和先生がすごいバルティアンで、バルト以外の話をしない人でした。そういう話を毎日聞いていて、そこから多くを学んだのですが、同時に、自由学園で教えられたマルタ的なのはいつも根底にありました」（二二七頁）。

この後に、ジョン・ベネットに出会い、アメリカ神学に興味をもち、ジョンサン・エドワーズの研究を卒論のテーマに選ぶ話が続いている。しかしここでは、まずこの引用文に沿って古屋神学の形成について考えてみたい。最初の引用に記されているのは、神学校に入ってから受けたカルチャーショックの話である。それは、学問以前の日常生活の違いに対する驚きであり、自分が受けた自由学園の教育のすばらしさを再確認した体験でもあった。こ

ここでは、入学以前にもつていたはずの情報と期待が完全に裏切られたショックがストレートに表現されている。「汚い」という感覚は、理性的努力で払拭できるようなものではなく、このカルチャーショックの根深さを示唆している。

一般にマイナスのカルチャーショックを受けると、それを誘発した対象に対する怒りと同時に、本人の意思にかかわらず、自らのアイデンティティを再確認しようとするものである。旅行者であれば、その感情的混乱を一時的なものとしてやり過ごすこともできるが、そこに一定期間留まるとなれば、話は別である。その混乱を何とかして静めなければならぬ。自由学園に入学したときも、親元を離れ、たしかにカルチャーショックを受けたはずであるが、古屋氏は、入学式の翌日にスイッチを入れ替え、その混乱を静めることができた。氏は「この時から、このおばあさんの教育方針にしたがうことをきめた。」そしてここには、上海事変（1932）と日中戦争（1937）の勃発時に、母と共に東京と長崎に一年近く避難した経験が生きていた。それは、古屋氏が六歳のときと一一歳のときの出来事である。それは、松沢幼稚園に入園することになった経験と、長崎市内の小学校に転校しなければならなくなった経験である。しかも後者の経緯は、市内にある勝山小学校に転校した後、さらに田舎にある山里小学校に転校するという複雑なものであった。この山里小学校の隣にあったの

が浦上天主堂であり、そこで田舎の、しかもカトリックの子供たちに出会い、自分がプロテスタントの牧師の息子であることを初めて知った。ここで、古屋少年は文化の違いと教派の違いを強く意識することになった。そしてこの後、自由学園に入学するのであるが、新しい環境に入ることがどんなことであるのか、古屋氏はすでに体で知っていたことになる。長崎での新しい経験に耐える力を与えてくれたのは、もちろん母と家族の配慮であった。そして次に、自由学園という新しい地に軟着陸するために必要であったのは、この母と家族に代わるものであり、古屋氏は、母の信頼する羽仁もと子と自由学園にそれを求めた。しかもそこには母だけでなく、父となる羽仁吉一もいた。

では、神学校に入学する際はどうかだろうか。短期間であれ、軍隊経験もある青年が、新しい環境になぜそれほど大きなショックを受けたのだろうか。それは、期待していたはずの秩序がないという一種のカオス体験だったのだろうか。古屋氏が山本牧師のもとで五年間もバルト神学を学び続けることができた背景には、この外的かつ内的秩序の不在とその克服というテーマがあったのではないかと思われる。軍隊生活において日本の教育は奴隷教育であることを実感し、それまで自分が受けた自由学園の教育の素晴らしさを再確認していた古屋氏にとって、寮生活の現実、自由という名のカオスでしかなかったのであろう。

『回想』によると、古屋氏は、広島に落とされた「特殊爆弾」が原子爆弾であることを、すでに仁科博士から聞いて知っていた。したがっていよいよ敗戦が近いことも感じていた。そして敗戦の日、古屋氏は「新日本のために必要なキリスト教の福音と自由教育に献身することを決意した」(七一頁)。そしてこの記述の後に、真の民主主義はキリスト教から由来したものであり、真の人格教育は絶対的の神信仰と愛によつてのみ可能になるという説明が加えられている。しかしながらおそらくこの部分は、敗戦の日に決意した事柄に対する後からの補足説明であろう。というのは、他のところでは、献身の理由についてそれほど明確に語られていないからである(『日本のキリスト教』「内村鑑三の無教会」八一頁を参照)。

いずれにせよこの古屋氏を待っていた現実には劣悪な生活環境であり、これを受け入れるには、卒業するという当面の目標に集中するほかなかったのかもしれない。そして基礎的な知識を身につけて行く間に、神学という学問の広さと深さに魅入られたのであろう。しかしそれにしてもなぜ、専らバルトの視点から語る説教に、五年間も耳を傾けることができたのだろうか。これも、まったく筆者の想像にすぎないが、古屋氏はバルト神学の核心にふれたのではないかと考えられる。それは、すべてのものを忘れて、生けるイエス・キリストに集中する世界であり、戦前のバル

ト主義者が経験したように、超越の次元に魅入られ、そして吸い込まれるような体験である。もしこの状態で終わるならば、それはもちろんバルト神学の誤読ではない。したがって最終的に問題になるのは、この超越の次元からもう一度、内在の次元に戻ることができるかどうかということである。バルト神学が「神の自由」の神学であることを知ったとき、古屋氏は、自由学園で身につけた自由の経験が、さらに深い次元に支えられていることを知ったのではないだろうか。軍隊教育を反面教師として、自由学園の教育のすばらしさを体験していた古屋氏は、真の自由教育は、人間の罪の問題を克服する「神の自由」によつてのみ可能であることを体感したのではないだろうか。本節の最初に紹介した二つ目の引用には、バルト神学にどっぷりつかりながらも、「そういう話を毎日聞いていて、そこから多くを学んだのですが、同時に、自由学園で教えられたマルタ的なものはいつも根底にありました」(二三七頁)という言葉が残されている。これは、神の自由を語る神学に触れながらも、氏は同時にいつも人間の自由の問題を考えていたことを示唆している。

これとの関連で興味深いのは、ジョン・ベネットに出会ったのち、アメリカ神学を学ぼうとした理由である。『回想』には、「このように自由に発想するアメリカ神学に関心をもった」と記されている。これを文字通りに解すると、古屋氏は、自由に発想する

という思考の在り方に魅かれたことになる。日本では、バルト神学を学びつつ、同時にアメリカ神学に関心を寄せるひとは決して多くない。アメリカでキリスト教に出会い、神学を学んだ父への思いもあったのだろうか。いずれにせよ、このような選択をした時点で、すでに古屋氏は独自の道を歩み始めている。ここにも、古屋神学の特色である「バランス感覚」がはっきりとその顔をだしている。結論的にいうと、古屋神学をその深みにおいて理解しようとする者は、この五年間の「バルト神学への沈潜」の有する意味を忘れてはならない。この超越の次元に支えられつつ、歴史の現実をトータルに理解しようとする神学、それが古屋神学である。ただし、この超越の次元における赦しと裁きの経験に関しては、説教を除くと、直接語られることが少なく、古屋神学が必ずしも理解されない理由になっている。そしてもう一つ、結果としてこの超越的次元を見えにくくしているのは、古屋神学の特徴でもある宗教社会学的知見の有効利用である。いわばその強みが、かえって古屋神学の大前提を見えにくくしている——残念ながら、これについてのさらなる説明は別の機会に譲らざるをえない。

それにしても、アメリカ神学を卒論のテーマにするというこの古屋氏の決断に、山本牧師は何も言わなかったのだろうか？ 本当に、そのまま肯定したのだろうか？ 神学校のスタッフも、何も言わなかったのだろうか？ 入学条件にみられたように、彼の

願いは初めから特別扱いされたのだろうか？

古屋氏とカルチャーシヨックの関係を考えるうえで、さらに欠くことができないのはアメリカ留学の経験である。当時のアメリカと日本の経済格差に驚いている記述はあっても、すべてがまぶしくみえるほどであっても、古屋氏は、カルチャーシヨックを覚えるどころか、プリンストン神学校の大学院と同大学の大学院での学びに十分満足していた。ところが、アメリカからチュービンゲン大学のローゼンクランツ教授のもとで学ぶために、ドイツに行ったとき、そしてさらにそこからスイスのバーゼルにいたバルトのところに通ったとき、古屋氏はカルチャーシヨックと神学的シヨックを経験した。日本には沢山の宗教があるのに、なぜキリスト教を伝道するのか？との問いに対し、自らの言葉で答える責任を感じ、古屋氏は、博士論文のテーマをアメリカ神学からキリスト教の絶対性の問題に変えていた。この新しい問題について考えるために、氏はドイツに行き、そしてさらにそこからスイスに通ったのである。最初のカルチャーシヨックは、まだまだがれきの残るチュービンゲンの町で経験した下宿生活と人びとの生活感覚、そして大学における教育の実態によって引き起こされた。そこで経験したのは「神学はチュービンゲンにしかない」という度し難い誇りと思い込み、そして教授中心の保守的な大学であった。これに比べると、バルトは、自らを相対化することができる自由

な人間であることを知り、古屋氏はプラスの意味での神学的ショックを受けた。そして古屋氏は、一九五九年、ICUに招かれて日本に戻ったとき、その印象をこう述べている。「日本に久しぶりに帰ってきて感じたことは、日本の大学と教会は依然としてドイツ的な雰囲気を持っている……日本の教会はもつとアメリカの教会を学んだ方がいいのではないか、ドイツの神学ばかり勉強しては日本のためによくないのではないか」（二四三頁）ということであった。では、具体的に何を学べばよいと氏は考えていたのだろうか。この問いについて古屋氏は、こう答えている。

つまりわれわれは、今もなお「頭がドイツ神学で、体がアメリカの教会で、心は日本の心情」（二六〇頁）という分裂状態にあり、日本の教会は、アングロ・アメリカのキリスト教とは何なのか、特にピューリタニズムとは何か、それが生み出した民主主義、自由、そして人権とは何なのかを、しっかりと研究する必要がある、と。

残された課題

以上、古屋神学の全体像を知るための準備作業として、一「資料」としての目次、二「資料」としての「まえがき」「あとがき」「解説」等、を整理し、次に、三「古屋神学の形成に影響を与え

た人びとと思想」において、古屋神学の形成に直接的に、あるいは間接的に影響を与えた人びとを紹介した。しかし特に三では、残念ながら、古屋氏が直接学んだ東京神学大学の教授陣（例えば、熊野義孝、北森嘉蔵）および同窓生たち（例えば、佐藤敏夫、大木英夫、小山晃佑）、ICU大学とICU教会の関係者たち（例えば、森 有正、大塚久雄）、その他の諸会議の関係者（例えば、隅谷三喜男）については、紙幅の関係で言及することができなかった。別の機会にぜひ取り上げたいと考えている。