

古屋安雄／大木英夫著 『日本の神学』

ヨルダン社， 1989年， 3200円

久保田 浩

この耳慣れない表題は、この著作を手にした読者にまず、一種の戸惑いを覚えさせるであろう。そして、この著作を眼前にしてしばらく思いを巡らせて行くうちに、読者は近年

頻繁に耳にするようになった神学のある領域に思い当たるであろう。それは、近年、神学界において一種の流行となっている「解放の神学」、「民衆の神学」、あるいはいわゆる「ア

「日本の神学」である。そこで、読者は、この著作は日本人の神学者による「日本的な」（すなわち、日本における神学の歩みが如実に示しているような西洋一辺倒のそれではない）神学の確立を目指す試みであろうとの憶測の下に読み始めるであろう。ところが、その憶測は正に1頁目において早くも徹底的に否定されるのである。そして、読者のこうした思惑を打ち砕いた後に、古屋、大木両氏は彼らの言う「日本の」神学を展開し始めるのである。

通常、「日本の神学」と言われるときに私の頭に思い浮かぶのは、日本における神学史上の二つの対極的な神学あるいは、キリスト教の主張である。まず、否定的な意味では第二次大戦中に日本のキリスト教が採った自己主張としての「日本的キリスト教」である。この戦時下のプロテスタント教会の帝国主義政策、国家神道への屈服と迎合は、日本におけるキリスト教とその神学の展開を顧みるとき、決して無視し得ない歴史的な出来事である。他方、「日本の神学」という表現で、しかも積極的な意味において思い起こされるのは、北森嘉蔵氏の『神の痛みの神学』（1946、1965英訳）である。北森氏のこの著作は出版後、国内のみならず、海外においても日本における独自の神学の誕生として（幾多の批判を受けつつも）高く評価されたものである。けれども、この『日本の神学』の確立に際しては、前者の否定的な意味での「日本的」キリスト教、あるいは神学の自己主張はともかくも、後者の北森氏の立場さえも否定されることになるのである。

この著作では、戦時下の「日本的」キリスト教に関して、キリスト教の日本という土壌における展開という観点からの歴史的考察を通して、キリスト教と日本（日本と日本人）との対決という重大な問題に関連して言及されている（第一部6、7章）。古屋氏によって、キリスト教の日本伝来から第二次大戦後、また現代に至るまでの日本におけるキリスト教受容、特にこの戦時下の不幸なキリス

ト教の歴史に関して、視野の広い歴史的考察がなされるのは、このキリスト教の日本における展開の歴史こそが、日本人の精神性の問題点を如実に暴露するものであるとの確信からである。古屋氏によれば、その問題点とは日本の精神的核としての神道的現実理解である。そして、それは日本人キリスト者でさえも免れることができなかった根深い精神性であるという。この歴史的考察を一貫して貫いている視点は、「欧化」と「国粹」との対峙の関係である。この点から、上述の日本人の精神性の問題点を表現すれば、日本は、自ら歴史的に纏ってきた「欧化」「国粹」の衣装を、取っかえ引っかえしてきた己の姿を相対化して凝視することができず、その両極の間を周期的に往来している、ということになる。そして、古屋氏は神学者としての立場から、日本における歴史的キリスト教が無自覚であった「日本的」精神性の問題点の批判を踏まえ、日本人をして上記の相対化を可能にさせしめる《徹底的唯一神信仰》（H. リチャード・ニーバー）に基づく、新たな、しかも普遍的な精神性、道徳を確立することを要請するのである。（8章）。

一方、北森氏の『神の痛みの神学』において提示されているような「日本の神学」とは根本的に異質なものとして、大木氏は「日本の神学」を提起する。大木氏によれば、北森氏による「日本の神学」とは、「日本」が神学の体質形成に参与しているような神学である。それは、直接的にはないにしても、上述の「日本的キリスト教」の系譜に由来している。こうした系譜においては、キリスト教、あるいはその神学は、主体の側からそれらの形成が目指されることになる。けれども、大木氏の言う「日本の神学」はこうした立場とは対極をなす。それは、主体として日本における神学を形成することにあるのではなく、「日本」を対象化するという点を、この著作の中心に据えるからである。

以上のような視点から、大木氏は対象としての「日本」を本居宣長と西田幾多郎の思想

から検討している。まず、本居に関する言及は、日本人のこのころの問題を扱うことであり、それはすなわち、日本人の精神性を「日本的」ならしめている、そして、北森氏の神学の前提となっているところの「主体」を解明する試みである。その主張は、「やまところ」と「からごころ」、すなわち、日本的と外来的との対立と、その結果としての主観性への閉塞の状況を指摘している（第二部1-3章）。これは、古屋氏による「国粹」と「欧化」との対立の視点からの歴史的考察と関連することになる。ただし、大木氏は古屋氏とは異なり、歴史的な研究ではなく、このような対立を止揚すべき、しかも、「日本」を対象化させるための方法的な立脚点としての神学的実存の確立へその視点を向けている。そこで要請されるのが、日本思想における「実存」概念の検討である。ここで、西田哲学の批判が意義を持つことになるのである。大木氏は、西田の《絶対矛盾の自己同一》の定式を、対象論理を排し、宗教的主体性の論理に閉じこもることで、本居における主観性への閉塞の論理的徹底化だとして批判している（1-4章）。この議論の是非に関して、専門家ではない私は詳細に検討することはできないが、大木氏が、「日本の神学」が立脚すべき神学的実在を、西田的なスタティックな場所的論理ではなく、キリスト教の終末論的歴史観に基づく弁証法によって基礎付けようとしていることは注目に値する。何故なら、そうした観点から自己成立の場所を措定することは、大木氏の主張するように、いわゆる「日本的」な共同体、自らを客観視することができず、日本的と外来的なものとの相克を無根拠な主観性の内に解消してしまうような共同体、そして、戦時下にプロテスタントキリスト教がそこに吸収され、変容されてしまったような共同体における倫理観を根本的に覆す契機となり得るからである。

表題を眺めていた読者は、読み始めて、この著作を流れている（共著であるにも拘わらず）一貫した方向性の提示に目を見張らせら

れるであろう。以上で分かるように、その方向性とは、いわゆる「アジア的神学」の試みのように、主体の置かれている土壌から生み出される神学を形成することではなく、「日本」を対象として徹底的に客観視することにある。そして、近年の多くの日本論に関する著作には見られない根源的な問いと明確な立場とが打ち出されているのである。

けれども、両氏によるこうした画期的かつ現代においては急を要する問題の提起は、概論である以上仕方がないにしても、両氏の議論では未だ不明瞭のままに残されている点があるように思われる。それは、一言で言えば、日本の「対象化」の問題である。この点は古屋氏においては、キリスト教の自己理解の問題として、大木氏においては、「対象化」を可能にするための視点に関する問題として現れている。まず、古屋氏の議論を顧みてみよう。氏は前著『宗教の神学』の結論部分において、宗教の神学という分野の今後の課題の一つとして、日本におけるキリスト教伝道史、キリスト教史の研究を挙げている（『宗教の神学』宗教の神学の可能性 p. 339 f）。その点から見れば、この『日本の神学』における歴史的考察は、前著の実際の適用として見なされ得る。このようなキリスト教の立場による（日本における）キリスト教と他宗教（『日本の神学』においては、神道）との相克に関する研究は、従来殆どなされて来なかった点を考慮に入れると、全世界的な規模でその重要性が強調されている「宗教の神学（諸宗教の神学、宗教史の神学）」の日本における適用の一例として、大いに評価されてしかるべきである。また、こうした著作により、キリスト教以外の諸宗教の立場からの同様の研究が促されることになれば、その意義はより大きくなると言えるであろう。けれども、別の観点からすれば、氏の自宗教理解、言い換えれば、こうした宗教の神学を展開する際の立脚点に関する理解が、前著と同様、この著作においても明確にはなっていないように思われるのである。確かに、広義の排他主義

に立つ氏は、日本の神学を導いて行くのは他でもない《徹底的唯一神信仰》とそれに基づく普遍的道徳であると主張される (pp. 206-213)。けれども、ここで主張されている《徹底的唯一神主義》という標語を、現実の歴史的、現象的キリスト教の諸問題に対処する実践の領域に援用することには無理であろう。何故ならば、この概念は理念としてのみ意味をもつものであるからである。理念としては、ニーバーの言うような《徹底的唯一神信仰》は存在するであろうし、実際に、プロテスタントキリスト教の歴史的存続、特に改革、刷新の時代はそれを例証しているのである。けれども、そうした概念は歴史上存在したキリスト教の諸形態の解釈原理としては機能を果すであろうが、それ以上のものではない。その理念に照らし合わせて、現在のプロテスタントの状況を反省することなしには、それこそ自己の立場の絶えざる相対化の視点なしには、こうした高遠な試みは不可能である。さもなくば、現実中存在するある特定の信仰形態を「徹底的に求められねばならない信仰」であるはずの《徹底的唯一神信仰》と取り違えるという誤りを犯すことになってしまうであろう。氏自身も前著で指摘しているように、排他主義に立つキリスト教の立場からは、実際には極く少数の例外を除いては、宗教の神学の試みは成功していない。その問題は、その真理主張の問題とも関連するが、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、かつ主張する点にもある。ゆえに、氏の現実的なプロテスタントキリスト教に対する理解が、具体性に乏しく、理念的過ぎる嫌いがあることは、「宗教の神学」の障害とも、「日本の神学」確立のための否定的要因ともなる可能性があるのではなからうか。このことは、氏が常々主張している「日本国民の人口のせめて10パーセントをキリスト者に」というスローガンが、単一神教・多神教(「日本的」、神道的精神性)と《徹底的唯一神教》(キリスト教)との二者択一という理性的選択の問題として把

握されているところにも反映されている。また、氏が伝道しなければならないと考えているキリスト教が、「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」、すなわち、「アメリカ至上主義と結びついたアメリカの単一神信仰の」、あるいは「日本至上主義と結びついた日本の単一神信仰の」、「現代の相対主義と結びついた現代の価値多元主義の」キリスト教でもない、「徹底的唯一神信仰の」、「本来あるべきキリスト教の信仰形態である」(p. 210)と述べられるときにも、この問題が明確に現れてきている。

氏の議論に対する私の疑問は、結局は「日本」の対象化の問題へと至り着く。何故なら、「日本」を「ラディカルに」(大木氏)対象化するには、究極的には理念的な超越の視点を持つことが要請されるからである。そして、氏は《徹底的唯一神主義》こそがそれを可能にすると主張するからである。さて、大木氏はそうした対象化を可能にする場所である神学的実存に関して議論を展開している。それは、上述のように、ダイナミックな終末論的弁証法に基礎付けられている。そこでは、生と死の絶対矛盾は「復活」によって超越されることになる。ここにおける問題点は基本的には古屋氏のそれと同様である。大木氏はこの神学的実存を確立する試みにおいて西田の議論の批判から出発している。問題なのは、西田は少なくとも「死」を人間存在の絶対矛盾的な現象として認識した上でその議論を展開しているのに対して、氏は、その「死」とキリスト教的な「復活」とを同レベルで認識し、しかも西田の論理に沿って自らの議論を進めて、神学的実存を西田の場所的論理の深化として把握していることである (pp. 255-269)。この両者の論理には果して連続性はあるのだろうか。氏によれば、西田哲学が発見した「場所」は、キリスト論的に深められ、そして、神学固有の「場所」となるのである。けれども、両者の間にある非連続性の問題、言い換えれば、「キリスト教的超越」的視点への転換の問題は解決されて

いるとは言い難い。ただし、この問題は神学者による「復活」概念の理解に関することであり、神学の枠外にいる私がこれ以上言及することは意味をなさないであろう。

日本の神学という困難な領域の確立に際して生起する諸問題については、専門外の私が言及するまでもなく、正にその問題に直面している両氏は切実に察知しておられることと思う。しかし、ここに若干の疑問を提示するのは、こうした問題は性質上、ただキリスト教、しかもプロテスタント神学の領域内でのみ語られ得る問題ではなく、キリスト教が直面する諸宗教との相互関係という位相の下で語られることなくしてはその発展はあり得ないと考えるからである。その営みにおいて重要となるのは、他宗教の現象的、本質的理解であると共に、他宗教から理解され得る（キリスト教の）自己理解、自己の立場の表明でもある。この点を無視した時には、狭義の排他主義のように自己の歴史的限定性を捨象した独善的なドグマに墮してしまうことになるのではないかと危惧するのである。この著作で表明された企図が、プロテスタントキリスト教界におけるのみでなく、日本における他宗教においても、正に日本の問題として意識されるために、こうした疑問を提出することにより、今後、両者によってより深められた議論が展開されることを期待するものである。