

<b>Title</b>	現代世界の歴史神学的考察：大木神学における終末論を中心として
<b>Author(s)</b>	松本, 周
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.40, 2008.2 : 357-390
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4016">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4016</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 現代世界の歴史神学的考察

——大木神学における終末論を中心として

松 本 周

本論考では大木神学における歴史神学について考察を加えることになる。歴史神学とは換言すれば神学的歴史観或いは歴史的世界観である。そして大木神学の中心構造の理解にあたつて、歴史神学は必要不可欠な位置を占めている。その意味するところは全体の論述によつて答えていくことになるが、予備的に方向性を示せば大木神学における聖書正典論と現代社会倫理とは歴史神学によつて媒介されている。より具体的に表現すれば、大木神学の社会倫理的テーゼである日本国憲法擁護論とデモクラシーの世界史的位置づけ、また宗教的基盤への接続を歴史神学的考察により論理面から裏打ちすることになる。歴史神学的観点からデモクラタイゼーション（民主化）の世界史的動向が論証され、またそれと聖書の使信が歴史神学を通して結合される。したがつて本論考を通してデモクラシーの歴史神学的基礎付けも明確にされることと思う。本稿では大木神学における歴史神学の特徴を把握するために、まず終末論の分析から着手することとした。

## 第一節 社会史的背景

「終末論」とは元来、ユダヤ・キリスト教伝統において「終わりのときの教説」を指して用いられる語である。この極めてキリスト教的用語の日本社会一般への普及には、大木の著作が重要な役割を果たした。同時に非キリスト教的な日本社会では、語の意味が著しく曲解され人口に膾炙した側面があった。そこで大木終末論の内容分析に先立って、『終末論的考察』刊行前後の社会的状況を終末論との関わりで俯瞰し、またその作業を通して見出される日本的な終末理解の特徴をも指摘することとしたい。

『中央公論』誌上で大木が終末論に関わる諸論文を掲載したのは一九六六年から一九七〇年、また『終末論』(紀伊國屋書店)出版が一九七二年である。これらの期間と重なり合っている社会問題として、学生運動の過激化と公害問題の二つを挙げることができ、またそれらを日本社会の終末論受容背景として考えることができる。学生運動は、例えば毛沢東「造反有理」のスローガンで知られる中国の文化大革命(一九六六年開始)の影響など、左翼イデオロギーをその思想的基調とした。東大安田講堂占拠と警察機動隊による封鎖解除が六九年、さらに銃武装爆弾使用へと過激化した赤軍派による七〇年よど号ハイジャック事件、七二年あさま山荘事件、七四年には三菱重ビル爆破などテロ事件が連続した。そしてこれら反体制運動においては、虚構また欺瞞として戦後民主主義が批判攻撃にさらされた。

また、公害問題も時を合わせて社会的に広く認知されるようになった。六五年新潟で第二水俣病発生、六七年富山のイタイイタイ病の原因を鉱業排水と研究者が発表、同年四日市公害訴訟提訴、六八年厚生省による水俣病の公害病認定、七〇年東京杉並区で光化学スモッグ発生などが続いた。こちらは近代化特に工業化がもたらした文明的疾病と認識

され、戦後復興以来の高度経済成長における負の側面の露呈として批判的に捉えられた。公害問題を受けて、近代化への否定的言表また自然回帰の主張がなされるようになった。

当時社会問題化したこれら二つの事象を考え合わせると、次のような点を指摘することができる。一つは工業化と民主化に関係する前述の問題により、近代化動向に対して悲観的見方が登場したことである。この点は近代化の世界史的動向をテーゼとする大木神学にとって弁証を要する課題としても捉えられる。もう一つは、制度破壊としての左翼運動、自然破壊としての公害問題と、どちらの事象も破壊意識を強調する機能を有していたという点である。そのことが大衆の終末論受容の際に、世界破滅的終末観を強める作用を果たすことになった。終末論流行がキリスト教神学的背景からであるよりは、オプティミスティックな未来学からペシミスティックな人類破滅的終末論への転換として受けとられたのである<sup>②</sup>。

日本社会のこうした一般的理解のゆえに、文化史の記述では相当に世俗化・浅薄化した題材を取り上げて、一九七三年以降を「終末論ブーム」とするものが多い。例えば「一九七三年の宗教関連書としては……キリスト教的な題材や用語を取り入れた書籍は多い。終末論はその代表格であり、まさにこの七三年に小松左京『日本沈没』が大ヒットしている<sup>③</sup>」などと紹介される。ここでは終末論のキリスト教的背景が察知されていながら、出版部数という表層的現象に目を奪われ、その本来の起源の発見に失敗している。終末論とは元来、日本社会には異質な用語であり思考様式であって、自然発生的ないしは内発的に日本社会に登場する語ではない。それは終末論の本来の意味を熟知したキリスト教的知性によって日本に導入されなければ、存在し得ない性質の用語である。そしてこの語の日本社会一般への登場は一九六七年の大木「現代世界の神話的考察」論文に端を発し、その後『中央公論』誌上一連の終末論論文によって、終末論的認識に基づく現代文明批評すなわち終末論的考察が展開されたのである。

## 第二節 自己絶対化とニヒリズム克服の論理

大木神学の終末論的思惟の現代史的意義を確認するため、まずは当時の社会的現象であつた学生運動の問題提起を論じた、「否定の論理と終末論」（一九六九年）論文を分析することとした。大木は「今日の状況は、意識することなしに、あまりに深刻な宗教的問題に巻き込まれている」<sup>(4)</sup>とし、この社会破壊的運動の神学的解明を試みる。注目されるのは運動の思想的中核にある「否定の論理」についてであり、「否定の論理」とは預言者の知性の論理である。しかもこの論理にとらえられて、いつたいその人々はそれを正しく運用できるだろうか<sup>(5)</sup>と指摘する。そこで疑問と共に表明されるのは「否定の論理」は自己否定を含んでいる。自分の特権も将来もかなぐり捨てて対象に立ち向かう<sup>(6)</sup>といった、この論理が全否定の方向へと徹底された際に生じる事態への懸念である。「預言者の否定の論理から見れば、すべての『アンシュタルト』（制度）としての教会や神殿は罪である」<sup>(7)</sup>故に、制度の否定と解体が志向されるが、その先には何が残るかという批判的問いであり、「『アンシュタルト』の完全な否定は、徹底した個人主義とアナーキズムを生み出すばかりであろう」<sup>(8)</sup>と結論づけられる。

したがって現状制度批判的な否定の論理と共に「アンシュタルトの腐敗を批判したあとに、人間の社会的生の必然性に則つた不可欠のアンシュタルトとは何かという探究の必要に心を開いておく」<sup>(9)</sup>べきことが主張される。ところが学生運動の論理では形成力への転化は不可能である。その点を大木は「否定の論理」の行使のシンボルをゲバ棒に求めた時、「否定の論理」のもつ自己否定の輝きは薄れてゆき、自己批判とは自己が引き受けるものでなく、他者に強要するものと変つてしまつた<sup>(10)</sup>と、論理の他者否定―自己肯定への変質を指摘する。さらにその変質は「自己否定の裏口が開

けて、そこから全然異質のもの、つまり自己肯定の罪が侵入するのである。その時から〈否定の論理〉は内に偽善性を帯び外に凶暴性をあらわすようになるのである。そしてこの内なる偽善性が自覚されない場合、自己絶対化や傲慢の罪を犯すようになる<sup>①</sup>」との結末へ至ると論じられる。

トータルかつラディカルな否定の徹底が、周囲のすべてに要求された挙句、かえって徹底的に自己のみが肯定され正義化される。自己否定主張の壮大なる自己肯定への変質は、当時の運動に顕著に見出された特徴であるが、同時に広く人間性一般へ普遍妥当する指摘であることが看過されてはならない。そこで「人間における深刻な悲惨は、人間の生の必然的要求がエゴイズムと分ちがたく結びついており、そしてたしかに生存の権利とすることがいつのまにかエゴイズムに転化していくということである。〈否定の論理〉の問題は、この転化の問題を糾弾することにおいて厳しくあるが、この転化より人間を救い出さないと」と問題がある<sup>②</sup>」と指摘される。そしてこのような指摘を可能にするのが終末論的思考の特質である。なぜなら思惟主体が政治状況、社会状況、歴史世界といった現実に巻き込まれている限り、真に徹底した自己批判的思惟は成立し得ないからである。それを可能にするためには自己を客観視し、相対化する視点が確保されねばならない。その視点とは換言すれば超越次元の視点であり、それは人間が不可避に巻き込まれている歴史世界さえもその終局からトータルかつラディカルに把握し直される故に、終末論的視点となるのである。それでは自己相対化的視点から定位された「否定の論理」は如何なる形態として存在し得るのか。大木は、次のように述べている。

預言者の否定の論理は「自己否定」を含む。預言者は自国の民の罪をさばく。しかし彼は、この「自己否定」をとおして神の座につくのでなく、罪ある民の中のひとりなのである。そのさばきは自分を除外するものではない。民の罪は自分の罪でもある。ここに〈否定の論理〉をとおしての連帯性が基礎づけられる。こ

れを自己否定の方向へと一段と深めていけば、「他者の罪をになう」という在り方が生まれるであろう。そして他者に向けられたさばきをみずから引き受け、他者にはゆるしを注ぐのである。こうしてキリストの十字架の死において預言者の精神は貫徹されかつ克服されるのである。預言者の否定の論理が暴露した罪は、さばきによつてではなく、ゆるしによつて除去されるのである。<sup>13)</sup>

大木は否定の論理を徹底化した結論として以上のように語るが、この論理展開には表層言辭に現れていない逆説の内包されていることが注視されねばならない。その逆説の言語化を試みるならば次のようになろう。真の自己否定は、自己を「神の座」すなわち自己絶対化ではなく、否定的自己の相互連帯へと至らせる。その地点までは自己否定の徹底の論理である。しかしながら、さばきからゆるしへの移行は単なる論理的発展ではなく、逆説的転換である。一体エゴイズムの罪と分ち難く結びついた自己が、いかにしてゆるしの主体に成り得るであろうか。罪と分離な自己に向けられた自己否定の論理は終局的に自己破滅へと至らざるを得ない。或いは自己のエゴイズムの罪を自覚しつつ、自己破壊を経ずになされる他者へのゆるしは、自己エゴイズムへの徹底的追及を回避するために他者エゴイズムの追及を断念する隠蔽的行為のそしりを免れ得ないであろう。そうであれば、さばきからゆるしへの転換は人間内的には不可能性である。もしそれが可能となり得るとすれば、徹底的に否定された自己がそれにもかかわらず存在することを許容されているという救済的恩寵による可能性にほかならない。したがってさばきからゆるしへの転換は、先立つてゆるされた自己にして、はじめて他者にゆるしを注ぎ得るといふ神学的可能性、わけてもキリスト論的可能性としてのみ生じるのである。それ故に大木は「〔否定の論理〕を自己否定の方向に徹したときのシンボルは十字架なのである。」と述べる。<sup>14)</sup>

さばきからゆるしへの移行によつて否定の論理は全存在否定という虚無への転落を免れ、歴史形成的論理へと転換される。「人間はこの（ゆるし）の中でしか、本当に悔い改め（＝自己批判）をなし得ないのではないか。歴史をその将来

の成就に向っていだき上げる力は（審判）ではなく（愛）である<sup>15</sup>」と論じられる所以である。以上の動きは換言すれば、自己否定の究極的徹底化による肯定された自己の発見、さらには他者肯定倫理への志向として逆説的に表現され得る。そして終末論的思惟から生じる倫理について、大木は「現代における終末論的倫理は（トレレーション）である<sup>16</sup>」と提示するのである。これは終末論的考察によるデモクラシー擁護論である。それは「否定の論理」主唱者たちの虚妄論を思想的に克服したデモクラシー擁護論であり、生存権のエゴイズム主張への墮落を神学的に克服したデモクラシー擁護論である。なぜ終末論的思想が寛容の倫理に帰結するのか、それは否定の論理の徹底が自己相対化をもたらし、またそれ故に異質他者の受容を可能とするからである。したがって「歴史の中では、誰しもが絶対的真理を保持していないからであり、その真理を永久に探求しなければならないからなのである。自己絶対化ではなく、むしろ相対化の徹底である<sup>17</sup>」という倫理的態度を生じさせる。それはまたステイックな相対主義ではなく、相互の討論によって絶えず自己の主張を批判的吟味に付し、それを通して真理へと近接して行こうとするダイナミックな歴史的運動形態となる。またこの形態ゆえにデモクラシーは「絶えざる悔い改め」或いは「宗教改革の宗教改革」の社会制度化という神学的色彩を帯びるのである。

尚、本節の論旨に関係して、関根清三による大木への批判を検討しておきたい。その批判の要点は、大木の思想がニヒリズムと真に相對峙していないというものである。関根は直接的には『新しい共同体の倫理学 基礎論 上・下』（一九九四年）に対する書評の形で、この批判を公にした。同書における大木の和辻倫理学との思想的対決を背景として、関根は「和辻が既に批判し去った当のもの（聖書の時代に遡る『古い』伝統的なキリスト教的な人格神）を、その批判の可否を検討しないまま自明の前提として再び持ち出すだけでは和辻批判としての、さらには現代ニヒリズムを踏襲えた『新しい』倫理学としての、説得力を持たない<sup>18</sup>」と言う。つまり大木の思想は現代のニヒリズムや無の思想が提起する深淵な問題を回避しており、伝統的な人格的有神論の復興を試みているに過ぎないものであるとして批判する。さ



らに関根は、大木の思想には「和辻の見抜いていた神の無性への、あるいは少なくともテイリツヒが指摘したような意味での、人格的な神の具体性と拮抗すべき無敵な神の無制約性への、洞察が欠けている」とも述べる。果してこのような批判が、大木神学思想の核心を揺るがす問いと成り得るだろうか。むしろ関根の批判の側に、大木神学が一貫してニヒリズム思想との対決克服を志していることへの認識の欠如があるのではないか。本節で論じてきたように、大木はニヒリズムの論理帰結が自己破滅であることを洞察している。それだけでなくニヒリズムが思想的現実場面で、その属性である自己否定からの避難を試みる経過において、正反対の自己絶対化へと転化する事態をも鋭く指摘している。したがって大木の「神学的」倫理思想の提示は決して、現代ニヒリズム問題からの逃避ではなく、また復古主義的護教者として「聖書の時代に遡る『古い』伝統的なキリスト教的人格神」を無前提に持ち出しているのではない。むしろ現代問題との思想的取り組みを経てこそ、その克服は聖書の恩寵によって得られるとの弁証課題を自覚的に引き受けているのが、大木神学思想であることをここで改めて確認しておきたい。

### 第三節 終末論的現実主義の視座

前節において「〈否定の論理〉とは預言者の知性の論理である」という大木の認識を確認した。そして預言者の知性の論理的帰結とその問題性について論じ、さらに問題性克服の道筋をも示した。けれども歴史的現実を捉えた際、前節の結論的認識のみでは大木神学理解としてなお不充足性の残存することが自覚されねばならないであろう。その不充足性とは、否定的契機の強さである。現実の絶えざる時間進行の只中において、絶えざる自己批判が繰り返されることは、反省と自己吟味にのみ時間が消費され、決断を伴った現実肯定の動きを不可能としかねないからである。

人間の自己認識が否定の論理の徹底化においてのみなされた場合、それは謙遜の倫理を醸成することに寄与し得たとしても、他方で積極的自己肯定の希薄化をもたらすことになりかねない。社会倫理的観点から表現するならば、各人の批判的自己吟味の過剰な強調は、責任的肯定的決断の遅延ないし回避を招きかねないということである。別言すれば、永久不断な真理探究と歴史現実の要請する決断とのジレンマの中で、いかに判断停止に陥ることなく政策判断と政策実行を可能にするかが問題とならざるを得ない。そこで思想の「現実主義」性が次なる考察課題として浮上することになる。大木は聖書の表象を援用して現実主義的思惟立場を「祭司的知性」と表現する。祭司的知性は預言者の知性に対置される。「預言者は理想主義者であつて現実主義者ではない。預言者は現状批判的であり革命的である」<sup>(21)</sup>のに対して、祭司は「現状批判的であつたり革命的であつたりするよりは、現状理解を好む態度であり、現状に即応しようとするエンピリカルな態度」<sup>(22)</sup>をその特質とする。また祭司における執り成しの職務は、民の中に身を置き、民の代弁者として神に訴えかけるところに成り立つ。したがつて祭司は「国の『インサイド』に立つており、本質的に『ナショナル』である。……祭司的知性は国家的(ナショナル)なもの結びつきやすい」<sup>(23)</sup>傾向をもつと捉えられる。これも預言者が本質的に民との結合よりも神との結びつきにおいて超越的傾向を有し、それ故に「預言者は、たまたまアモスが国外者であつたことが象徴するように、『アウトサイダー』であり、『インターナショナル』である」<sup>(24)</sup>傾向を帯びることとの対照関係として認識される。

聖書の表象である祭司的知性と預言者的知性という類型を用い、「政治に関わる知性の二つのタイプは互いに対立しあっている」<sup>(25)</sup>との観点から、大木は現実政治と神学思想との間に連関の発見を試みている。それはまた分析にとどまらず、政策化へ向う神学の試みでもある。およそ思想が政策化するためには、現実把握が必要不可欠である。そこに大木が預言者の否定の論理だけでなく、祭司的現実主義に着目する理由が存するのであるが、またまさにその点において、現実主義の問題性が露呈するのである。

その問題について大木は、「祭司的知性の社会学的な問題性」<sup>26</sup>及び「哲学的問題」<sup>27</sup>の二つを捉えている。前者は祭司的知性の現実主義的性向の故に、思想が現実との距離感を喪失して癒着し「現実即応という善の中にもぐり込む現実肯定という悪を、とくにその微妙なところにおいて、見きわめられなくなる」<sup>28</sup>問題である。その結果、現実主義を標榜する思想は結果的に現状の追認となり、思想としての現状批判力、指導力、形成力といった一切を喪失することになる。思想が現実事後承認を与える作用しかもたないのであれば、もはや政策でさえなく後付けの論理でしかなくなる。それらが現状批判的な預言者的知性とは異なつた、祭司的知性の現実主義的特性として、大木が指摘する祭司的知性の社会学的問題性なのである。その究極的問題性は一過性を本質とする現実が、現実主義を標榜する思想の弁証作用によつて、あたかも永遠性であるかのように錯覚させられるところに極まると言えよう。ここでは現実の崩壊局面が欺瞞的に意識されなくなるので、「現実主義には、ニヒリズムの味わいが感じられない」<sup>29</sup>と批判されることになる。それは現実主義的思惟によつては終焉や破局を認識し得ないということでもあり、したがつてニヒリズムを捉えられなくなるのである。

現実主義的知性の第二の問題性とされる哲学的問題とは、より精密に表現すればその哲学的基盤におけるねじれた結合の問題である。具体的には「国際関係の潜在的戦争状態のリアリスティックな認識についてはホッブス主義であり、人間の理性に対する確信についてはホッブスと正反対のロック主義であるというこの哲学的矛盾」<sup>30</sup>の内包を指摘する。このような思想的捻転状態の原因について大木の言説を整理すれば、人間理性への過度な信頼への批判ということになる。現実主義の知性は一方で「ホッブスが見た問題とは、人間は理性をむしろ自己利害の武器として使用する」<sup>31</sup>人間観を保持しながら、他方で同一の理性の叡智によつて現実問題を解決可能であると発想する点に問題が伏在している。現実主義的知性はその現実への固着を徹底させた場合に現実問題からの脱却また克服が不可能な事態へと陥る。その状況下で強引な解決を図ろうとする場合、大木が見抜いたように、人間理性に起因する問題について、同じ理性を用

いて解決を試みる誤謬へと帰着することになる。

以上の議論をふまえた地点から改めて問題を整理した場合、思想の政策性ないしは思想と現実との関係は、単に預言者の知性の称揚あるいは逆に祭司的知性一辺倒では問題解決へと至らないことになる。預言者の思惟はその理想主義性質の強さゆえに現実乖離となり、不可能性の思想となる。またそれに対置されて現実的可能性を謳う祭司的思惟は現状肯定的態度によつて、いわば現実に吸収合併され思想的独立根拠を喪失する。そこで両者の問題性を止揚する意味で大木は「今日の政治関与を求めめる知性の理想は、預言者のなものと祭司的なのとの結合である」と主張する。それは預言者の理想目標を掲げつつ、同時に現実離れせず正確な現状認識に基づいた政策的思想、それによつて現状を理想状態へと変革させる思想としての特質を有する。また両者の結合とは、理想主義的不可能性と現実主義的可能性との結合を意味し、「不可能の可能性」の希求となる。

ラインホルド・ニーバー的「不可能の可能性」思想態度を一方で継承しつつ、大木神学におけるその展開として提示されるのが終末論的現実主義に他ならない。無論この表現に表面的に接するならば矛盾として感知されるであろう。終末論とは歴史終焉についての教説であり、それ故に歴史的現実との対立ないしは破局観を有している。そのカタストロフィックの感性は本来的に現実主義とは対極であつて、容易には接合され得ないものである。しかしここで大木による両知性への批判を思い起こすことは有益であろう。まず預言者の知性への批判として「否定の論理」の例が挙げられ、その結果は自己以外のすべてを否定する故の自己絶対化、もしくは自己否定徹底の帰結としての自己破滅またニヒリズムへと至ることが示されていた。また祭司的知性の問題性としては、現実への固着から来るニヒリズム或いはカタストロフィズム認識の希薄化と対応不能性が指摘されている。したがつて大木による批判は、両知性に共通した課題すなわちニヒリズムの克服対応という課題を指摘している。

そしてこの課題を積極的に克服する道筋について、大木は終末論的思惟を通してニヒリズムは克服されると同時に、

預言者の知性と祭司的知性は止揚統合されると考えるのである。そのことは終末と歴史的現実との関係を整理して考察することによって明確にされる。終末において歴史的諸行為は無意味ではない、けれどもまた歴史的諸行為の総和が歴史の完成と同義であるとも考えられない。別言すると終末は歴史内在的可能性ではない、しかしながら歴史内の諸現実には終末と無縁な存在として棄却されるのではなく、むしろ終末と歴史は緊密に関係づけられている。両者の関係は先述の「救済的恩寵」による関係である。歴史的諸現実が皆、それ自体に否定克服されるべき要素を含み持つていた。したがってそれらはすべて究極的否定としての無に帰着せざるを得ない。けれども超越次元からの救済に与ることによって、一旦は徹底した否定を被った歴史的諸現実が再生され肯定される。この救済的恩寵の結果として、終末的完成すなわち永遠の中に歴史は意味と位置を持つて存在することになるのである。そこにおける歴史的諸現実とは、「焼き尽くす火」としてのニヒリズムの中を通され、救済的恩寵によって新生された、新たな現実である。<sup>(33)</sup>

以上のような終末と歴史の関係理解を通して、ニヒリズムを克服した真の現実的思惟、終末論的現実主義の主体が定位される。真の現実認識とは永遠でない現実を永遠であるかのように曲解することではなく、むしろその終焉を明瞭に把握するところに生起するからである。このような大木の終末論的現実主義の思惟態度を明確に表現した文章として、『終末論的考察』と年代的には開きがあるが『大学時報』掲載「なくなることもある」と題する評論での次のような記述が注目される。『なくなることもある』という意識が、かえって歴史の中に生きる生き方を謙虚に、また懸命にするのではないか。現実的にするのではないか。戦争中の日本の誤りは、日本は永遠だと思ったところからきた。それが非現実的な希望を生み出した<sup>(34)</sup>。ここでは終末論的現実主義こそが真の現実認識であるとの確信が明示されている。歴史現実における限界性や罪性について、それらの客観視を可能とする超越の視点から把握する。それが単に批判一辺倒でなく、否定媒介的思惟として遂行されるが故に現実認識から現実改革へ、現実を終末的目標(テロス)へと方向づける政策的思惟が可能になる。それはまた『なくなることもある』を考えながら『なくなるようにする』<sup>(35)</sup>という「こと」の

終末論的倫理として定立される。

以上の論述から明らかなように大木神学における終末論は、超越と現実、永遠と歴史の接点として理解され、位置づけられている。さらには歴史内存在による終末論的視点の確保を可能とする「救済的恩寵」概念もまた特徴ある大木独特な着眼目である。歴史的现实は救済によって存在が肯定され、根拠づけられていることの発見、それが大木の歴史神学及びメシアニズム理解の論理的支柱となっている。また超越、永遠の領域に属するこれらの事柄について歴史内的存在が思惟することを可能にする。その根拠は啓示であり、また大木の発見である「神の到来としての超越」という超越概念の方向転換を導き出すことにもなるのである。

#### 第四節 歴史神学的構造——永遠と歴史の関係

前節までの論述を通して、終末論のラディカリズムと現実主義のリアリズムとの一見矛盾に受けとれる両者を結合する思惟構造について明らかにした。それは教会史で「絶えず改革される(センペル・リフォルマンダ)」と称されるプロテスタント的特性の内的思惟構造の提示という性格を有している。そこで議論をさらに進めて、大木終末論の教義学的特徴の把握を試みたい。その手がかりとなるのは、大木による次のような言明である。「もし東神大に熊野神学がなかったなら、一九七〇年頃の危機を克服できなかったであろう。そこにはひそかにしかし激しくバルト神学(誤解されたそれも含めて)と熊野神学との、永遠と時間の問題をめぐる相克があった」<sup>(36)</sup>。これは一読では趣旨を誤解し難い、謎めいた含蓄を感じさせる言明である。けれどもこの地点に至るまでの本稿の考察が、やはり超越的永遠と歴史的现实との関係を巡るものとなっていることを考え合わせると、先述の引用には着目すべき表現が多載されていることに気づ

かされるのである。したがって、この記述に暗示された事柄を明確に認識し得たならば、そこに大木終末論の含蓄もまた明瞭な姿を現すであろう。

尚、先の引用で大木はバルト神学と熊野神学の比較検討に、永遠と時間の関係を理解する鍵が存するとの意を述べている。但し本論文における最大の関心事が大木神学の構造理解であることからして、ここでバルトと熊野両者の原典に即して仔細な分析を実行することは考えていない。むしろ我々の直面する関心からしてなすべきことは、大木が両者の「永遠と時間の関係理解」にどのような差異を見出し、そこからどのように自身を終末論的現実主義の思惟構造を確立させたかを明らかにすることだからである。そして大木によるバルトへの批判点もまた原典研究からは明確にならないのではないか、「バルト神学(誤解されたそれも含めて)」とあえて述べられている理由がそれである。バルト神学が日本の社会的状況でどのように受容され、教会姿勢にどのような結果をもたらしたか。その点が「ゲルマン捕囚批判」とも軌を一にした、大木による「社会倫理的批判」の視点なのである。

さて本節の主題をめぐる、大木によるバルト批判として注目すべきは「非宗教化」への批判である。「バルトは啓示と宗教をきびしく対置した。宗教とはたしかに宗教社会学の対象となるような歴史的形態(ゲシュタルト)をもつている。いわば平面的な次元である。宗教化の克服とは、その神学的内容をのぞいてみるならば、平面的次元を克服し、福音的信仰という垂直の次元の上騰を意味するであろう<sup>37)</sup>」と述べられている。バルトが啓示と宗教を峻別し、そこから啓示へ集中する思惟方法は、歴史現実形態すなわち具象的信仰共同体への蔑視態度を引き起こす。そして教会への非宗教化の要求はさらに歴史現実世界全体の非宗教化への逆説的肯定的態度ともなる。その論理プロセスについて、「非宗教化論は、教会という特定の宗教的領域を否定することにおいて、一方ではこの世を徹底的に世俗化し……他方で非世界的観的信仰の垂直次元を純化する。特定の宗教的領域は解消されるが、その結果世俗世界も原理的に解消し、その結果世界はいたとくところ神信仰の場となる<sup>38)</sup>」と説明される。つまり歴史的現実形態をとる教会とは、相対的有限的に過ぎない

存在でありながら自己と超越との特別な結びつきを主張するがゆえに、啓示と世界の間には立ちはだかつて啓示を覆い隠すと否定的に看做されることになる。その結果「非宗教化とか、『世のためにある教会』とかの理論は、わが国においては単に教会の自己喪失を促進するだけであろう」と日本におけるその重大な否定的作用の故に批判されるのである。

このバルト的発想の日本における具体的な展開例として、大木は滝沢克己の思想を論じている。続いてその観察を試みたい。大木は自己と滝沢の思想的立場の相違を次のように表明している。「根本的な対決点は、イエス・キリストの理解にかかわると思っている。滝沢氏は、イエス・キリストにおいては『キリスト者』であることも無だと言われる。わたしは、イエス・キリストによつてのみ『キリスト者』であることは有だと考えるのである」<sup>(39)</sup>。滝沢における無の主張には、神的超越と人間との質的差別徹底化の論理が看取される。そこでは神のみが絶対である故に、ともすれば偶像崇拜的な偽絶対化をもたらす、人間の宗教的諸実物の一切が捨棄されることになる。このような論理と相対立する自己の立場を大木は「わたしはさきにミルトンを引いて述べたように、この『もちもの』がこの世のものならば捨てられるべきだが、神のものならば捨ててはならない、守らねばならないという立場に至った」<sup>(41)</sup>と言います。ここでのミルトンとはピューリタン革命における自然権思想の表徴である。人間は確かに卑小な存在であるが、にもかかわらず神が他ならぬその人間存在を肯定するが故に、人間の生命と尊厳は踏みにじられてはならない。そこで神に肯定された人間存在を「守る」という発想が出現する。大木はその理解に立つが故に、イエス・キリストの救済恩寵に拠る「キリスト者は有である」と主張する。ここでバルト―滝沢における人間的なものへの否定と大木によるその肯定との対立が出る。

バルト―滝沢の論理展開に従って、神の絶対性を前にして人間的なものは究極的に無であると考えるとき、そこで「積極的な意味を与えられて解体が主張されることになる」<sup>(42)</sup>ので、歴史的現実としての教会の解体も容認のみならず推奨されることにさえなる。日本現代史との係わり合いで捉えれば、この認識では大日本帝国の圧迫に対して教会が抵抗する論理を提供しないし、学生運動のような「自己否定」要求に対しても教会自身の自己否定を追認する結果となる



う。尚、大木は滝沢のバルト理解について次のような観点から疑問を呈してもいる。バルトの幼児洗礼否定は彼の神学が究極的客観主義化を拒否していることであるとし、「バルトは、たとい『信仰にもよらない』といつても、それはひじょうに高度な『信仰的』な逆説ではないだろうか。この点で滝沢氏は、バルトの逆説を解体合理化してしまっているのではないか<sup>(43)</sup>」と論じる。滝沢に代表されるような、非宗教化からキリスト教解体論へまで至る展開を大木は「誤解されたバルト神学」による日本の教会への悪影響として認識している。それと同時にバルト神学自体にこうした展開を必然化させる論理が内包されていることも指摘するのである。

大木は非宗教化から教会解体論にさえ帰結する上述の思考方法に反対して、『キリスト者』という新しい主体性は、キリストのゆえに、無から有がよび出されるようにして、新しく造られたものなのである<sup>(44)</sup>ことを強調する。イエス・キリストにおいて、神が罪人を捉え、贖い、新しい存在として生かす。そのとき「無きに等しいもの」であった人間が、神の聖性に触れた聖なるもの、「神のもの」として存在を許容されるという出来事が生起する。こうしてイエス・キリストにあつてこそその、人間的なるものの「有」が主張される。それはまた「この『守る』ということは、紛争中生たちが気ままに叫んだ体制擁護云々とかではなくて、神学的な真理闘争を背後にもつている<sup>(45)</sup>」と述べているように、大木における「キリスト者」また「教会」等、キリスト教的歴史内諸形態の擁護課題についての神学的根拠となつているのである<sup>(46)</sup>。

次にバルトにおける歴史性の希薄化は、その神学の論理中核部において生じているとの大木の指摘を観察したい。バルトにおける永遠と時間の関係理解は「時間にとつては全く異質的な永遠に何らかの意味で関わりとするならば、それは眠りからさめるといふことに似た質的な転換でなければならぬ<sup>(47)</sup>」と説明される。その論理によれば、永遠への覚醒によつて眠りとしての時間は消失されてしまう。したがつて「バルトの『ロマ書』においては、救済はこの歴史的時間性からの解放となる。その点でバルトはプラトンのと見なされてきた<sup>(48)</sup>」ことを大木は指摘する。これがバルトの特徴と

しての「永遠と時間との質的差別」の論理であり、永遠への覚醒は同時に歴史的時間の喪失となるので、歴史的現実を永遠との関係下で位置づけることは不可能になる。

もつともバルトには「KDにおいては『ロマ書』の永遠と時間の質的差別が時間次元に転位せしめられている」という自己反省的な修正作業が観察されるのであるが、根本的な質的差別の論理は修正されることなく、歴史的時間性の消失をもたらしていると大木は見ている。永遠と時間の関係を時間軸にもたらず契機を、バルトは、イエス・キリストの復活顕現の時間すなわち「四十日の啓示」の特徴的理解から考察する。バルトはそこに、キリストにおける永遠と時間の交叉を見る。大木はそこでのバルトの着眼を「復活者イエスの四十日の『第二の歴史』において、人間の時間と神の時間とはひとつとなつている。人間イエスが『神の仕方で』時間の中にいたのである」と解説し、そこにイエスとキリストの同一化、神性と人性の結合が含意されていることを明らかにする、キリスト論的集中における永遠と時間の結合である。そしてこの理解がバルトにおける歴史現実教会の理解に反映されることになる。「教会は四十日の出来事を過去に『振り返り』見ることによつて、『前方をのぞみ』見ざるを得ない。四十日が過去となつたことによつて、四十日にあらわとなつたイエスの『現在』は、中断され、それ故その『現在』を待ち望まなければならなくなつた」<sup>⑤</sup>。この理解にあつては、中間時の教会はキリストの現在と直接しない。教会はただ、キリストにのみ永遠と時間の結合があることを知り、そのキリストを指し示すのみである。まさにバルト的「洗礼者ヨハネの指先」としての教会理解となる。重要なのはキリストであつて、教会ではない。そこには歴史の中で教会の特別な使命を重視し、それを擁護する理解は存しない。したがつてバルト神学は教会解体論と容易に接合し、歴史的或いは人間的宗教性不要論にさえ帰結するのである。

バルトにおける歴史性の希薄化ないし空虚化を以上のように論じてきたが、その問題性は「バルトにおける代理者的キリスト論のひとつの帰結である」と指摘される。そして大木はバルトのキリスト論への批判から、次のような別様の

キリスト論理解によつてその問題性克服を図る。「代理者は代行的であつてその結果を被代理者に帰属せしめるのに対し、仲保者は中間に立つて相対立する両者の実質的結合をつくり出すということである。仲保者キリストは、受肉者として永遠と時間の結合を体现し、そして時間をその結合にあずからしめる<sup>53)</sup>」。つまり代理者理解か仲保者理解であるかのキリスト論的差異が、歴史認識の分岐点となる。代理者と被代理者の関係にあつては、被代理者は代理者に取つて代わられるようにして代理者の属性を帯びさせられる。すなわち被代理者である人間の存在は、代理者キリストの中へと没入せざるを得なくなる。それに対して仲保者の役割は「相対立する両者の実質的結合をつくり出す」のであるからして、仲保者キリストが永遠を時間にもたらし来る、人間はキリストとの関係においてその歴史的個性を喪失することなく新しい存在主体として承認されることになる。それによつて歴史的現実を超越から根拠付けられた意味と価値を有することになるのである。尚、大木が「熊野神学においては、受肉論を媒介として歴史的教会の存在が意味をもつてくる<sup>54)</sup>」と述べているような、神学的影響関係が看取される。ここまで論じ来るならば、本節冒頭で謎と表現した大木の言明の意味は明らかであろう。「もし東神大に熊野神学がなかつたなら、一九七〇年頃の危機を克服できなかつたであろう。そこにはひそかにしかし激しくバルト神学（誤解されたそれも含めて）と熊野神学との、永遠と時間の問題をめぐる相克があつた」。それは歴史的現実を肯定的に意義付けるか、それとも解体論に与するかの分岐点として、微妙でありつつ重大な神学的差異を指していたのである。

## 第五節 諸神学者との影響関係

前節では永遠と時間との関係について論述した。そこにおいて大木歴史神学の特徴が明確になると共に、諸神学者の思索と対論もまたその形成に深く関与している様相が確認された。本節では、熊野・ニーバー・バルトの三者を特に取り上げる。いずれもこれまでの議論の中で大木への影響関係が浮上しており、三者各々から大木歴史神学への思想的連関を考察することとしたい。

まず内容的考察に先立つて、本節の資料的特色に触れておきたい。大木神学研究にあたっては先行研究すなわち二次資料の乏しさが問題となる。けれども本節の課題を巡っては二本の紀要論文を参考にすることが可能である。これは大木神学研究全体からすれば、きわめて例外的な状況である。そのようなことが可能になるのはやはり、大木神学の中で「終末論」が日本社会一般への大きな影響力と相俟つて、神学界に於いても特に注目されたことが理由として挙げられるであろう。大木が三五年にわたり専任教員として教鞭を執った東京神学大学では、定年退職の機に主題を「終末論と現代」とした献呈論文集を編纂した<sup>56)</sup>。それは大木神学の中心主題がそこに存するとの同僚・後輩研究者による判断であろう。先述した二次資料としての二本の論文もこの献呈論文集に初出する。論文寄稿者の多くが各人の専門研究領域から主題との関連を設定する中で、古屋安雄「大学の終末論的考察」<sup>56)</sup>と熊澤義宣「日本プロテスタント神学における終末論的伝統——熊野義孝と大木英夫——」<sup>57)</sup>は大木神学を直接の研究対象として取り扱っている。本節の論述にあたってはこれらの二次資料とも対論し、大木神学における先行思索の継受と独自性の双方を確認することとする。

最初に挙げられるべき神学者は熊野義孝である。熊野が自身の神学の中核に終末論を据え、その問題関心が大木へと

継承されていることは、古屋と熊澤もまた上述の各論文において指摘するところである。ただし熊澤論文は、熊野と大木両者の終末論内容理解に叙述の大半が割かれており、両者の関連については「熊野終末論の倫理的、社会的、文化的関心はその後の大木終末論における継承を念頭におく時にはなほ大切な視点である」<sup>(58)</sup>と極めて簡潔に述べられているのみである。もつとも簡単ではあるが、熊野から大木への影響の方向性理解は正確である。歴史捨象ではなく、むしろ歴史現実を意味づける思想としての大木終末論の方向性が熊野に由来することは、前節でバルトとの対比によつて明らかにしたところでもある。

その事実を踏まえた上で、熊野と大木の間にある相違、或いは大木における熊野終末論の批判的展開にも目が向けられる必要がある。熊野の継承と批判という両面性は、大木の「終末論的思惟のためまず第一に熊野博士の学恩を思い、感謝を捧げなければならぬ。しかし今からふり返ると、熊野博士の終末論的思惟には『世界の蔑視』(contemptus mundi)が強すぎたように思われる」<sup>(59)</sup>といった論述に表われている。それでは熊野におけるどのような思考態度が「世界の蔑視」を生じさせるのであろうか。熊野の著作における次のような歴史理解の表明が、その手がかりを与える。「歴史はもともと終末的な存在でなければならぬ。歴史的に生きること——これが人間の真実の生き方である——は、この意味において日々死してまた新しく甦るものであるといつて差支えない。信仰の生活は本来この決断と勇氣によつて成立するのである」<sup>(60)</sup>。ここには日ごとに新しくされる終末的生こそが真の歴史的生であるとの理解が示されている。するとそれは歴史内での将来方向への傾斜とでも呼称すべき姿勢になる。そこで続けて「この決断と勇氣とが未来に対する行為によつてよびおこされることは当然であるであらう。信仰が歴史的なものに関わりをもつと言われるのは、単に伝承を固守することを意味しない。歴史的に生きることは過去に休らうことではないのである」<sup>(61)</sup>とも述べられる。将来への傾斜姿勢がより明瞭に語られている。

勿論、正當にも「歴史的教会は常に何らかの積極的な意味をもつて現実社会と接触しつつその文化的な位置を要求し

てきたのである。この点について言うならばキリスト教史は退嬰的な神秘主義者たちによって築きあげられたのではなく、むしろその反対に目覚ましい文化的現象として取り扱われることを要求する<sup>(62)</sup>との熊野神学の認識からは、歴史的文化的現実の解消は起り得ない。ただし熊野には終末と歴史との間に根本的不調和が存することへの強調がある。そこで「もともと終末論的にその本質が把握されるべきであるキリスト教会は、それゆえこの世界においては安定な場所を保有することが不可能である」と看做されることになる。また「真正の文化は人間的立場の自己批判と清算とによって形造られる<sup>(64)</sup>」との理解ゆえに、歴史現実に対する終末的視点からの批判が重要視される。「歴史的集団としての教会が一般文化に対する一応の手痛い抗議でなければならぬ。教会はその終末論的な根拠によって初めてこの使命に堪えるのである<sup>(65)</sup>」との記述は、熊野の終末的批判視点を明確に示している。その点について古屋も「熊野教授はトレルチの影響もあつて歴史における信仰の形成力、教会と文化の歴史的、社会的形成の問題に関心をもっていた。けれども大木教授に比べると、やはり歴史への関心、とくに歴史への関与においては消極的であつた<sup>(66)</sup>」と分析している。熊野が歴史への視点を保持しつつ、尚そこに批判側面の強さを感じさせるのは、その終末的視点から歴史内の人間的現実が常に未完成で「自己批判と清算」を要するものとして捉えられているからである。大木は「熊野博士は爪先立ちにこの世界を駆け抜ける雰囲気的神学的風貌をもっている<sup>(67)</sup>」と巧みな表現で指摘しているが、これは先に将来傾斜と呼んだものとの同一の事柄を指しているといえるであろう。

以上の考察によつて熊野と大木との終末論が共通性を保持しつつ、微妙な差異をも有していることが明らかになる。両者とも終末論的視点から歴史的現実「絶えず改革される」必要を認めることにおいて共通する。その上で熊野は終末論的批判原理への傾きの故に、歴史現実内教会は、歴史の中で「安定な場所を保有することが不可能」との認識へ至ることになる。それに対して大木は歴史内における、教會的文化価値の形成と擁護を試みることに於いて、より歴史現実への固着姿勢が強く現れることになる。その点が大木をして「熊野博士の線からは、現代世界の終末論的『蔑視』が

出てきて、終末論的『考察』は出てこないのではないかと思う<sup>(68)</sup>と語らしめる所以である。そのことは、熊野においては歴史的現実全般が批判的事物として把握されることになり、大木においては歴史的諸現実における個的差異、価値優劣を識別する視点の獲得が可能とされているとも表現できる。

そして大木の終末論的現実主義の思想系譜は「著者を終末論的発想をもつて現代世界との取組みへと導いたのは、偉大なアメリカ人神学者ラインホルド・ニーバー博士であつた<sup>(69)</sup>」ところへと求められることになる。古屋は、ニーバーから大木への影響について、「それはただ神学的のみならず、信仰的あるいは宗教的な次元におよび、さらに政治哲学的な次元にまでおよんでいる<sup>(70)</sup>」と指摘している。その点を認識しつつも、ここでは特に終末論の観点に絞ってニーバーと大木の思想的連関を観察することとしたい。

大木は『終末論』の最終部で「この変動する現代世界に必要なことは、『神の国』のシンボルによって暗示される世界的な共同体の実現である<sup>(71)</sup>」と述べ、もつて同書の結論とする。この論述は直ちにニーバー『光の子と闇の子』の結論部を想起させ、両者の終末論思想上の関連を明白にしている。そこでまずニーバーの主張を要約的に確認しておこう。ニーバーは第二次世界大戦終盤一九四四年、戦後の冷戦構造による対立激化を預言的に見通しつつ、それを克服して樹立されるべき世界秩序の究極的課題が「世界共同体」であると説き、同書の結論とした。ニーバーは「世界共同体を建設する事業は、人間の究極の必要性であり、また可能性であるが、それはまた究極の不可能性でもある<sup>(72)</sup>」<sup>(73)</sup>と云う。ここには「不可能の可能性」というニーバーの特徴的術語が現れる。その内実を分析すると、まず人間内在的要因として「可能性である理由は、歴史は、人間の自由を、自然的過程を超えて、普遍性が達せられるところまで拡大する過程だからである<sup>(74)</sup>」との可能性の側面と、その反対要因である「最高の成果に達してもなお、人間生活は罪深い墮落に染まっている<sup>(75)</sup>」不可能性の側面とが捉えられている。つまり一方で人間の自由は世界共同体を希望させ、他方で人間の罪がその達成を不可能にさせるとの認識である。「不可能の可能性」をこのように人間内在因のみで理解するならば、それ

は可能性と不可能性の勢力均衡状態となり、歴史的ダイナミズムの中での均衡状態とは、結果的に不可能性の事態となる。

けれどもニーバーは注意深く「不可能の可能性」を可能性の優勢へと傾ける力についても語っている。それは「歴史を支える神の力は、人間の最高の努力をもってしても不完全さに終るにちがいないものを完全なものとする事が出来るのであり、また、最も純粋な人間の志においてさえもあらわれるところの墮落を清める事が出来るというキリスト教信仰の望み」<sup>(76)</sup>による可能性であり、人間内在性ではなく神的超越からの可能性である。そしてこの神的可能性は人間の罪の現実をも贖い、終末の完成へと至らしめることにおいて救済的恩寵としても把握されているのである。この救済的恩寵によつて終末は待望されるべき希望の事柄となる。それ故にここからバルトには欠如し、熊野には不足していた新しい認識が生じる。それはこの「恩寵的可能性」を知る歴史内的存在に對する価値評価であり、具体的にはキリスト教的文化価値擁護とそれによる歴史形成課題の認識である。そこでニーバーは「いわゆるデモクラティックで、『キリスト教』的国家は、原理において、自己批判を要求する文化、および、実践において、それを可能にする制度を持つている」<sup>(76)</sup>として、世界共同体形成へ果たすキリスト教的文化価値の積極的役割を述べている。

またニーバーとの思想的同一歩調において、大木は現代社会の世界共同体指向を、自然的紐帯でなく人間の自由なる精神による連帯への動機付け、すなわちキリスト教会に先取実現されている方向へのトレンドと捉え「世界は教会になりたがっている」<sup>(77)</sup>と表現する。その状況下で教会が果たすべき役割について「キリスト教会は、潜在的教会が顕在的教会へとなつていくための道筋と困難を知っているということである。その認識をもつて現代世界の中に立ちかつ奉仕するのである」<sup>(78)</sup>と指摘する。ここでの「困難」とは課題達成への障壁となる不可能性を指し、「道筋」が不可能性を乗り越えて達成へと前進する可能性を意味していると見てよいであろう。続けて次のように言われている。「今日このように世界的に広まりつつある潜在的共同体を顕在的共同体へと顕在化していく人類の課題を遂行するためには、聖靈にポ



ゼッスされた精神、あえて『憑かれる』という言葉を使えば、神的な靈に憑かれて強められ奮い立たされた自由をもつた人間同士の相互協力が必要なのである<sup>(79)</sup>。これが終末論的現実主義に立脚した歴史形成姿勢であり、終末論が絶望ではなく希望の論理となる所以である。以上のような歴史と永遠の関係における神的可能性への信頼と、そこから生まれる世界共同体待望について、大木は「われわれが新しい文化総合を探索するときに必要なものは、『恩寵は歴史を破壊せず、これを成就する』という原理である<sup>(80)</sup>」との命題へまとめあげるのである<sup>(81)</sup>。

さらに補足的に触れるならば、ニーバー研究者西谷幸介は、大木による上述の命題について「その命題がニーバーの歴史神学の根本性格を適確にとらえており、それ自体がまた彼の神学を貫く命題であると考え<sup>(82)</sup>」と記している。このテーゼは大木の著作文脈の中では、自身の終末論―歴史神学的思考態度を表明したものであつて、直接的にはニーバーを評したものではない。しかしながらニーバー研究者をして「ニーバーの歴史神学の根本性格」と言わしめるところに、大木とニーバー両者の終末論的現実主義思想の呼応関係を認めることができるであらう。

そして本節の最後にバルトの肯定的受容の側面に触れておきたい。前節の永遠と時間・歴史の関係理解をめぐる議論では、熊野との比較からバルト神学への否定的評価を観察した。しかしその評価から、大木の神学的立場をバルト的傾向ではなく熊野系統であると一方向へ結論づけるのは早計である。むしろ両者の立場を吟味総合することで大木は独自の理解を形成したと捉える方が妥当であらう。その点についてさらに論述を進めることとしたい。大木が注目するのは、バルトにおけるイエスの復活顕現「四十日の福音」理解に現れる着想である。この期間において、永遠なる神であり、また神であることが明瞭に啓示されたイエスが、同時に人間として人間の時間の只中に存在し、「人間の時間と神の時間とは一つ<sup>(83)</sup>」とされている。これは人間イエスが同時に永遠性であるという認識であり、そこからバルトの発見による「人間イエスの先在」との驚くべき教説が導き出される。大木はそれを次のように表現している「たしかにイエスは世界史の一定の時、一〜三十年の間いましたもうた。しかしそれだけではない。このリズムから分光されて過去へ

向かう線は、旧約時代にさかのぼり、さらに創造の時、究極的には『神の永遠のみ心』にまで達し、そしてイエス、よく注意しなければならぬがそれは人間イエスである、そのイエスが神の『決議の対象』として先在するのである<sup>(84)</sup>。

ただしバルト神学における問題性はこの洞察を積極的に生かし得ない、それが二つの事柄において現れる。一つは神と人間との質的差別認識から、「一〇三十年という時間が『啓示の時間』として、他のすべての時間から区別されて、特別な時間とみなされている」<sup>(85)</sup>ので、結局のところ啓示の時間と歴史全般とは質的相違として置かれる。そして前節で論じたように歴史から啓示への覚醒は、啓示の時間への没入となる。もう一つの問題性について大木は、それがバルトの代理者キリスト論に起因すると指摘し、「時間論によるキリスト論から人間論への展開は、必然的に人間一般を含む創造論的広がりをもたざるを得ない。われわれは、ここに、バルトにおける代理者的キリスト論のひとつの帰結を見る」<sup>(86)</sup>と言い、そこに「普遍救済說的嫌疑」<sup>(87)</sup>が表明される。

大木は熊野の線による仲保者キリスト論に立ち、そこからバルトにおける「先在のイエス」の洞察をバルト以上に積極的に活かす。そこでイエス・キリストの神性と共に永遠に先在する人性というバルト的理解と聖書証言との一致が次のように指摘される。大木は「ヨハネ黙示録は、『世のはじめからほふられた小羊』と、キリストは世のはじめから死んでいることを主張する」と述べ、イエス・キリストの永遠の先在とは、その業としてのキリストの十字架の先在であると同察することにおいてバルトの認識を一步先へ進める。そして仲保者キリストを媒介として「世界史は映画のフィルムのように永遠の同時性の中に巻き込まれている」<sup>(88)</sup>と捉えられ、それによつて永遠と歴史全体とのキリストによる関係づけが理解される。

キリストによる永遠と歴史との結合関係は更に「黙示録一三章八節の『世の初めからほふられた小羊』つまり三位一体の内なる十字架<sup>(89)</sup>」の三位一体理解へと展開される。こうして内在的三位一体における神の永遠なる救済決意が、経綸的三位一体においては真の神にして真の人なる仲保者イエス・キリストの贖罪事業として遂行される筋道が明瞭とされ

る。このように『世の始めから』をイエスの十字架の死と結びつける<sup>91)</sup>というイエス・キリストの先在認識において、「キリストの死は、歴史全体に、人類全体にかかわり、すべての人間のための代償死であり犠牲愛のあらわれ<sup>92)</sup>」である、すなわちイエス・キリストが贖罪主にして歴史の主であることの把握へと至るのである。

また内在的三一論により十字架の永遠性の根拠が明瞭とされ、そこから歴史時間に対する十字架の超越性の認識が導き出される。それが「イエス・キリストはロゴスとして先在している、パプテスマのヨハネの証言は時間経過を破壊している、その時間経過を破壊することによって、イエス・キリストの存在を世の初めに遡及させる<sup>93)</sup>」といった聖書証言を確証させる論理となる。こうしてバルトによるキリスト論の創造論的拡張とは異なり、創造をも救済史の枠組みの中に位置づける大木歴史神学の構造が現れ出る。さらにこうして理解されたイエス・キリストと歴史との関係は、歴史がその始原から終末までの全体において救済史であることを認識させ、歴史理解の鍵が十字架にあるとの一貫した神学的歴史理解が構想されることとなるのである。バルトの「イエスの永遠なる先在」教説を三一論―救済史的に発展させたところに、大木におけるバルトの肯定的受容側面が現れるのである。

## むすび

本論考の全体構造を要約して確認しておきたい。大木歴史神学は「終末論」を鍵語とし、それを軸として構想されている。冒頭部ではこの用語の日本社会における受容動向とその社会的背景を概観し、併せて世界破滅的終末観の誤解についても言及した。また終末論的思惟の未成熟な運用は、エゴイズム的な自己絶対化もしくは自己否定的ニヒリズムの誤謬へと帰結することを指摘した。続いての論述では、前述の二つの誤謬が政治・社会思想の形態において、前者が思

想と現実との距離感喪失によって癒着する「祭司的現実主義」となり、後者は批判側面の強さから現実乖離、現実否定をもたらす「預言者の理想主義」として現出することを述べた。

大木は両者の止揚統合として「終末論的現実主義」を標榜する。その際に注目されるのは、終末論が有するニヒリズム克服の論理である。終末論のラディカルな否定契機は、歴史内存在の罪性・不完全性を徹底的に暴露する。したがって終末論を歴史内在的のみ捉えた場合、それは自己否定的ニヒリズムに帰結する。しかしながら神学的終末論は一方で徹底した「さばき」の論理でありつつ、他方に超越的恩寵からの「ゆるし」を告知することが見逃されてはならないのである。さばきからゆるしへの移行によって否定の論理は全存在否定という虚無への転落を免れ、歴史形成的論理へと転換される。「人間はこの（ゆるし）の中でしか、本当に悔い改め（＝自己批判）をなし得ないのではないか。歴史をその将来の成就に向っていだき上げる力は（審判）ではなく（愛）である」ことの発見が、大木の「終末論的現実主義」の根拠となっている。終末論は、歴史内現実の限界性や罪性について、それらの客観視を可能とする超越の視点から把握する。それが単に批判一辺倒でなく、否定媒介的思惟として遂行されるが故に現実認識から現実改革へ、現実を終末的目標（テロス）へと方向づける政策的思惟、すなわち「終末論的現実主義」に立脚する思惟主体が生起するのである。

本論考後半においては「永遠と歴史の関係」を巡り、現代諸神学者との対論を試みている。まずバルトと熊野の対比から、「永遠と時間の質的差別」というバルト的思惟方法によつては、永遠への覚醒が歴史的時間性の喪失を引き起こし、結果として歴史現実を意味づけられなくなると論じる。それに対して熊野の論理では、仲保者キリストが神と人間また永遠と歴史といった質的相違存在間に結合関係をもたらすと理解されるので、「受肉論を媒介として歴史的教会の存在が意味をもってくる」こととなり、そこに歴史内存在への価値認識が可能となると理解される。但し熊野神学には、終末的完成の視点から歴史的現実「自己批判と清算」を強く要求する、終末的批判原理の強調傾向が存する。そ

の点が大木による熊野への批判点である。

大木の「終末論的現実主義」、キリスト教的文化価値の形成と擁護を基調とする思惟構造に、もつとも直接的な影響を与えているのはニーバーである。ニーバーと大木は、聖書的「神の国」表象に由来する「世界共同体」を終末論的歴史目標とすることに於いて一致する。世界共同体形成は、人間の自由希求性質故に可能性があり、人間の罪性のため不可能性であり、「不可能の可能性」である。けれどもニーバーはその上で、贖罪という超越的救済恩寵の導きによる可能性への道筋を捉える。また大木はその認識を「恩寵は歴史を破壊せず、これを成就する」との命題によって表現する。さらに大木はバルト「イエスの永遠の先在」と聖書証言「世のはじめから屠られた小羊」との結合理解から、先述の救済恩寵認識をさらに三一論―救済史的に発展させたのである。さらにまた歴史神学的認識が聖書証言と結合されるところに、聖書正典論を基盤とする大木神学の基礎構造が現出していることも確認されるのである。

以上をもつて「終末論」を中心概念とした、大木歴史神学の特徴については明らかにし得たと思う。今後によく考察の課題としては、大木歴史神学的内容的特徴である、超越―到来する恩寵理解、また歴史の三相構造把握について、さらに根源的問題としてコスモス世界観と歴史世界観相克の問題等を取り上げることとしたい。

## 注

(1) 三島由紀夫の割腹自殺は一九七〇年。政治的な動きとしては、七二年 沖縄返還、田中角栄通産相「日本列島改造論」発表、田中内閣(七二年七月―七四年一月)発足のころ。

(2) このように誤解された破滅的終末論の普及に役割を果たしたのは野坂昭如である。一九七三年、一橋大学大学祭での終末論をテーマにしたシンポジウムで大木と野坂は対談した。その際に聴衆からの「明日世界が破滅するのなら、今日何をするか」という問いに、野坂は「野坂は酒を飲み麻薬をすって暴動を起こすというようなお説」で答えたという（大木『現代人のユダヤ人化』一九七六年、白水社、五頁参照）。

(3) 住家正芳「宗教書がベストセラーになるとき」一柳廣孝編『オカルトの帝国 一九七〇年代の日本を読む』青弓社、二〇〇六年、一四五頁。

尚、一九七三年には五島勉『ノストラダムスの大予言』も出版され、『日本沈没』と併せて終末論ブームと評された。同年は石油ショックによるインフレ狂乱物価の発生年でもあり、そうした社会状況が世界破滅的な終末論理解を助長した。この終末ブームは、SF映画『宇宙戦艦ヤマト』にも影響したといわれる。そして一九九〇年代に日本を震撼させたテロリズム宗教集団オウム真理教へのそれらの影響を考えると、日本における終末論認識とその取り扱いの未熟さが極めて高い危険を孕んでいると言わざるを得ない。

(4) 大木英夫「否定の論理と終末論」一九六九年、『終末論的考察』中央公論社、一九七〇年、一二三頁。

(5) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇〇頁。

(6) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇〇頁。

(7) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇三頁。

(8) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇三頁。

(9) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇三—一〇四頁。

(10) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一一頁、傍点省略。

(11) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇八頁、傍点省略。現代においてこの問題性が顕著に表出するのが「テロリズム」であろう。テロリズムは語源をギリシャ語テロスにもつとされるが、まさに自己（集団）目標を歴史全体目標と同一視して破壊行為に及ぶその姿勢は、自己絶対化であり終末論理解の倒錯を証明していると言えよう。

(12) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇五頁。

(13) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一三頁、傍点省略。

- (14) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一三頁、傍点省略。
- (15) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一四頁。
- (16) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一九頁。
- (17) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一二二頁。このような洞察が大木神学における特徴概念「神学的相対主義」へと結びつく。
- (18) 関根清二「書評 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上・下』」『週刊 読書人』一九九五年一月一六日号。
- (19) 「書評 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上・下』」『週刊 読書人』。
- (20) 大木「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一〇〇頁。
- (21) 大木「預言者の知性と祭司的知性」一九六七年、『終末論的考察』八頁、傍点省略。
- (22) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一〇頁、傍点省略。
- (23) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一〇頁、ルビを（）内に変換。
- (24) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』九頁。
- (25) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一一頁。
- (26) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一七頁、傍点省略。
- (27) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一九頁、傍点省略。
- (28) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』一八頁、傍点省略。
- (29) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』二二頁。
- (30) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』二二頁。
- (31) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』二二頁。
- (32) 「預言者の知性と祭司的知性」『終末論的考察』二二頁。
- (33) このような理解の仕方に聖書の終末表象である「最後の審判」また「復活」との関連を読み取ることも出来るであろう。
- (34) 大木「なくなることがある」『大学時報 第四二巻二二九号』日本私立大学連盟、一九九三年、九五頁。
- (35) 「なくなることがある」『大学時報 第四二巻二二九号』九五頁。

- (36) 大木「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——竹森満佐一監修『熊野義孝の神学』新教出版社、一九八六年、一三七頁。
- (37) 大木「教会形成か非宗教化か」一九六六年、『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、一〇〇頁、傍点省略、ルビを( )内に変換。
- (38) 「教会形成か非宗教化か」『歴史神学と社会倫理』一〇四頁、傍点省略。
- (39) 「教会形成か非宗教化か」『歴史神学と社会倫理』一〇五頁、傍点省略。
- (40) 大木「滝沢克己」を読む」一九七二年、『歴史神学と社会倫理』二二二頁、傍点省略。
- (41) 「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二〇頁、傍点省略。
- (42) 「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二二頁、傍点省略。
- (43) 「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二二頁、傍点省略。
- (44) 「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二二頁、傍点省略。
- (45) 「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二五頁、傍点省略。
- (46) この点について大木は「最近の教団・東神大の紛争をとって現在まで、わたしのたたいは変らなかつた。たしかにそれは教会と神学校を守るためのたたいであつた。わたしが滝沢氏に対して、『守る』という立場をあえて対置させるのは、滝沢氏の思想の中に、バルト的な非宗教化の論理が強く影響していることを見る」とも述べている(大木「滝沢克己」を読む」『歴史神学と社会倫理』二二五頁、傍点省略)。
- (47) 大木「終末論」紀伊國屋書店、(初版一九七二年)復刻版一九九四年、一五五頁。
- (48) 『終末論』、一五五頁。
- (49) 大木「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——『熊野義孝の神学』二二七頁。
- (50) 「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——『熊野義孝の神学』二二〇頁。
- (51) 「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (52) 「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (53) 「バルト神学と熊野神学」——永遠と時間の関係——『熊野義孝の神学』二三四頁。



- (54) 「バルト神学と熊野神学 —— 永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』一三三頁。
- (55) 東京神学大学神学会編『終末論と現代 神学五七号』教文館、一九九五年。
- (56) 古屋安雄「大学の終末論的考察」『終末論と現代 神学五七号』一一一七頁。
- (57) 熊澤義宣「日本プロテスタント神学における終末論的伝統 —— 熊野義孝と大木英夫——」『終末論と現代 神学五七号』一八一—三二頁。
- (58) 「日本プロテスタント神学における終末論的伝統 —— 熊野義孝と大木英夫——」『終末論と現代 神学五七号』二二頁。
- (59) 大木『終末論的考察』二二一頁。
- (60) 熊野義孝「終末論と歴史哲学」一九三三年、『熊野義孝全集5』新教出版社、一九七九年、一二八頁。
- (61) 「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集5』一二八頁。
- (62) 「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集5』一七七頁。
- (63) 「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集5』一七七頁。
- (64) 「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集5』一七八頁。
- (65) 「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集5』一八〇頁。
- (66) 古屋「大学の終末論的考察」『終末論と現代 神学五七号』六一—七頁。
- (67) 大木『終末論的考察』二二一頁。
- (68) 『終末論的考察』二二一頁。
- (69) 『終末論的考察』二二二頁。尚、古屋も前掲論文において大木からの同一文章の引用により、同意見を述べている。
- (70) 古屋「大学の終末論的考察」『終末論と現代 神学五七号』七頁。
- (71) 大木『終末論』二四一—二四二頁。
- (72) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and The Children of Darkness*, Charles Scribner's Sons (New York) 1972 (renewal version, 1st 1944), p.187. (邦訳『光の子と闇の子』武田清子訳、一九九四年、聖学院大学出版会、一八六頁) 以下、書名のみ表記。
- (73) *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.187. (『光の子と闇の子』武田訳、一八六頁)。

- (74) *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.189. (『光の子と闇の子』武田訳、一八七頁)。
- (75) *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.189. (『光の子と闇の子』武田訳、一八八頁)。
- (76) *The Children of Light and The Children of Darkness*, p.183. (『光の子と闇の子』武田訳、一八二頁)。
- (77) 大木「世界と潜在的教会」一九六八年、『終末論的考察』二〇〇頁、傍点省略。要約した論旨については一九四—二〇二頁参照。
- (78) 「世界と潜在的教会」、『終末論的考察』二〇〇頁、傍点省略。
- (79) 「世界と潜在的教会」、『終末論的考察』二〇〇頁、傍点省略。
- (80) 大木『終末論』二四二頁。
- (81) ニーバーにおいては「不可能の可能性」と表現され、大木のそれは「終末論的可能性」として表現され得る。同一の事柄を指すにもかかわらず表現にニュアンスの相違が出現する理由は、アメリカと日本の文化的状況の相違に求められよう。キリスト教文化の浸透したアメリカでは、人間の自己確信をキリスト教信仰に託してしまう誤った「可能性」が警戒され、その意味で人間内在的「不可能性」が強調されねばならない。それに対して東洋的諦念観念の優勢な日本においては、元来誤った不可能性認識の蔓延する思想文化が存する。そこで神的恩寵である「終末論的可能性」の強調される必要があると解される。
- (82) 西谷幸介「ロマドカとニーバーの歴史神学——その社会倫理的意義」ヨルダン社、一九九六年、二二三—二三四頁。
- (83) 大木「バルト神学と熊野神学——永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』二二〇頁。
- (84) 「バルト神学と熊野神学——永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (85) 「バルト神学と熊野神学——永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (86) 「バルト神学と熊野神学——永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (87) 「バルト神学と熊野神学——永遠と時間の関係——」『熊野義孝の神学』二二二頁。
- (88) 大木「死について」一九七五年(講演)、『現代人のユダヤ人化』白水社、一九七六年、三〇九頁。
- (89) 大木「組織神学序説」教文館、二〇〇三年、三九三頁。
- (90) 『組織神学序説』三八七頁。

- (91) 『組織神学序説』三九三頁。
- (92) 大木「死について」『現代人のユダヤ人化』三〇九頁。
- (93) 大木『組織神学序説』三八七頁。