

Title	熊野義孝と大木英夫の教会観：〈国民的自由教会形成〉をめぐって
Author(s)	松本, 周
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 45
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=2014
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

熊野義孝と大木英夫の教会観

——〈国民的自由教会形成〉をめぐる

松 本 周

熊野義孝（一八九九～一九八二）と大木英夫（一九二八～）の神学について、本稿では特にその教会観をめぐる比較検討を行う。両者を連続性から捉えた場合、「終末論的」神学との自己認識において共通し、また「教会形成」課題意識を共有する。しかしながら社会倫理的側面における相違もまた観察される。そこで両者の差異につき、教義学的視点と社会倫理的視点の両側面から、各々の教会観を分析することとしたい。その際に両者の教会観を特徴付ける二対の鍵語に着目しつつ、考察を進める。それは一方の熊野においては神学的課題である「国民的自由教会の形成」という外形的特色と、その神学的内実としての「仲保者の歴史的身体」との教会理解である。他方、大木の場合それらに対応する語として、対外的社会的には「世界は教会になりたがっている」との課題的標語があり、教会的内実としては「終末論的聖餐共同体」論が主張される。これらの考察を通じて、熊野と大木の教会観の比較を試みる。

なお、考察にあたってテキストの比較がなされねばならないことは論を俟たないが、さらには両者間の歴史年代的位置・社会的コンテキストの相違も考慮されねばならない。なぜなら両者には三〇近くの年齢差があると共に、その歴史の中に社会事象として一九四五五年の日本敗戦を境とする、日本社会の構造変化が伴っているからである。一方の熊野は

その変化を跨いで、教会的神学的指導者として活躍したのであり、他方の大木は、戦後にクリスチャンとなり神学的活動を開始した。これら諸点をもふまえて、分析に入ることとしたい。

第一節 熊野「国民的自由教会」における〈自由〉理解

「国民的自由教会」とは、熊野によれば日本プロテスタント教会の目標課題である。この語は『日本キリスト教神学思想史』（一九六八年）を中心として著作中に頻出する。歴史的コンテキストとの関わりで留意されるべきは、第二次世界大戦敗戦以降になって、はじめて「国民的自由教会」という表現を使用し得たことである。それ以前の日本社会の状況において「自由」の語を積極的肯定的に使用することは叶うべくもなかったからである。しかしそうであるならば、熊野は戦後になり如何なる意味で「国民的自由教会」と述べるのであるか、その「自由」理解を探索する必要がある。じむ。

そこで戦前・戦中の著作において、熊野が日本プロテスタント教会をどのように形容しているかを観察してみたい。熊野は「植民地向きの宣教師キリスト教が清算され、その国土において真実に同胞の重荷を担い得る一致教会」⁽¹⁾を希求するとし、そういつた教会を「国民的福音的教会」⁽²⁾と呼称している。また海外ミッションから独立する意味で「独立非教派」⁽³⁾の教会を目指すとも述べる。注目されるのは、そこに現れる熊野の教会観が実は、後に分析する「国民的自由教会」という戦後の呼称と意味内実において重なり合っており、両者の間に実質的差異が見いだされないということである。こうした戦前戦後における内容の連続性と用語の変化は、熊野の教会観の社会倫理的側面を把握する際の一つのポイントであると思われる。戦後になって「自由」の語を使用しながらも、内容的には戦前との同質性を保持した教会観

であるのなら、「国民的自由教会」とは具体的に如何なる意味内実を有しているのか。以下に分析することとしたい。熊野によれば「国民的自由教会」形成とは植村正久由来の課題であり、「国民的自由教会の建設によつて国家目的に仕え、遂に神の国の理想を道徳社会の実践に直結せしめるという努力」⁽⁴⁾がなされたと言われる。内容について、さらに熊野の文章から分析してみたい。「具体的には日本諸教会の経済的独立であつて、外国宣教師団の配下から脱するということになる。同時に、国家権力に対しては政教分離・信教自由の近代原則に沿つて、自由教会の責任体制を整えなければならぬ。そういう路線での実力を前提して、一方では固陋な僧侶主義を斥けつつ、他方では流行思想の埋没から自己を救い上げる努力が要請される。植村はこの要請に依じて、日本人の教会の独立自由のために渾身の勇を奮い、同時に神学校を建設し、そして学術としての神学研究の自由と責任とを進んで負担すべく内外に同志を糾合した」⁽⁵⁾。ここから「国民的自由教会」に含蓄された内容を看取することができる。

ここでは如何なる自由が目指されているのか、大別して三つが挙げられる。第一には国家からの独立であつて、「政教分離・信教自由の近代原則に沿つて」とあるように、教会と国家の分離原則への〈方向性〉は一応、考えられていると言えよう。しかし後に見るように、その歴史的展開の理解において疑問が残る。第二の自由は、海外ミッシェンからの独立である。その達成のために、教会の独立自給が目標となる。それと関連して第三の自由が問題となる。海外ミッシェンからの自立は経済的独立だけでなく、結果的に教派的神学からの独立をも志向するとして、次のように主張される。「ほかならぬ国民的自由教会への志向こそは、不可避的に思想問題化せざるをえない。それは、歴史的教会教派の信条を明確に保持することによつて自己を本拠から派生化するのではなく、ただちに自民族独立の教会体制を整えようとする。言いかえれば、在外根拠地の権力のもとに庇護せられ、外資依存によつて自国の教化活動を進めるのではなく、最初から自由と責任の体制を樹立してその上に教会形成を試みるという姿勢である」⁽⁶⁾。そこに植村が「日本人の教会の独立自由のために渾身の勇を奮」うことが、「同時に神学校を建設」するにまで至らねばならなかつた理由が見出

されている。以上が「国民的自由教会」に内在する三つの自由理解である。

ただし熊野における以上三つの自由理解は、相互独立した三類型ではない。むしろ常に相互浸透し、渾然一体の感さえあることが見過ごされてはならない。その点についてさらに論じてみたい。例えば、国家からの自由願望の発生状況を説明して、それは「国家的変革に応じて、新しい文化移入に促された国民的自覚に根ざしている。政治的な自由民権の運動が紆余曲折する中で、それと並行的に惹き起こされる宗教的自由を望む心情に由来したものと考えられる。であるから、明治初期のキリスト教指導者たちは、一方に外国宣教師団に対する日本人教会の自主性と、同時に他方に国家権力に対して信教の自由を要求してやまなかつたのである。それはおのずから国民的野党精神へと傾いて行く」と説明される。この文章からは、自由願望が心情的なものであり、「自由」の教会史的展開との関連が自覚されていないことが観察される。別の表現をすれば、「福音的自由」と「社会的自由」の関係が不明瞭なのである。

こうした神学的不安定さは、「新しく近代国家を形成していくに際して、そこに適合する教会（教会の理念）は国教会主義でも世界教会主義でもなく、また教派主義に安んじることにはもとより不満である。いわんや殖民的属地主義に拠つて、外国種の土着化を目ざし、そこに誰にもよろこばれる開花を求めるとは卑屈に感じられる」といった表現にもなる。この点に、「国家的」の語義問題が絡んでくる。⁽⁹⁾ 対宣教師からの独立意識が、何らかの機会に政治的ナシヨナリズムと結びつけば、对国家関係が先とは別様な形態となる危険性も孕んでいるのである。

そこで日本教会の「自主独立」が、公同教会と切断ひいては日本主義へと墮さない方途を、熊野は次のような仕方求める。「その途はただ一つ、古い『公同教会』(ecclesia catholica)を今ひとたび根底から吟味してその理念を自家内部に再生させるほかはないであろう。この時、日本のキリスト者はおのずと二、三世紀の教会状況を想起せざるをえないと、私は思う」⁽¹⁰⁾。この論理展開を把握することが、熊野の「国民的自由教会形成」と「仲保者の歴史的的身体」教会論との結びつきを理解する鍵となる。

なぜなら熊野によれば「国民的自由教会形成」のためには、直接的な歴史的連続である教派神学とは切斷されることになる。そこで、日本教会の普公性への連続を、熊野は使徒的教会へと求めるからである。そこで次のように主張される。「具体的には古典的信仰箇条、いわゆる『普公教会の標識』を熟知しなければならない。……断然『普公教会』(Catholicity)の本質を追求しなければならなくなる。言いかえれば、ローマ・カトリックとの神学的対質を究極までつきつめなければならぬことである。この努力を省いて福音の歴史に即する『福音的神学』は決して成立しないであろう。中世キリスト教史を持たず、宗教改革を経験しなかった日本のプロテスタントは、この神学的修練を真剣に重ねることなくして、その神学史の展望は決して許されずである」⁽¹¹⁾。熊野における「普公教会の標識」探求が、「仲保者の歴史的身体」教会論として、「キリストのからだ」へと注目させることになるのである。但しこれらは熊野神学の論理ではあるが、教会史的現実とは隔たっている。熊野の「普公教会」的「国民的自由教会」論に抛るならば、日本のプロテスタント教会は宗教改革をはじめ教会史との連関を喪失することにさえなる。そこで次節においては、熊野が「歴史」をどのように考えているかについても検討することとしたい。

第二節 受肉論的「仲保者の歴史的身体」教会論

そこで「キリストの体」論の内実を、熊野自身に語らせつつ観察していきたい。周知のように熊野は『キリスト教概論』において、最初に宗教学一般的議論をし、それに続いて「特にキリスト教なるもの」を考察する。ここでは宗教全般の特質として、「もし完全に救われ神との完璧な和解一致が与えられた暁には、宗教は解消され揚棄されるであろう。宗教は神と人間との関係であるにせよ、それは浮動的・経過的であり、それ故にこそ歴史において営まれるべきもの」⁽¹²⁾。

と理解されている。つまり永遠なる完全性を、有限的歴史の中へ媒介する、その媒介性がおよそ宗教と呼称されるものにとつての本質と解されている。そしてこの一般的宗教理解の構造から、「特にキリスト教的なるもの」が探求される。

宗教における媒介性質に注目し、さらにそのキリスト教的形態として「受肉」が着目される。「神と自己とを媒介する者は、絶対の死にしてそれ故にまた絶対の生を自得しうるものでなければならぬ。死よりの甦りを自証し得る如き存在でなければならぬ。かくの如き存在が初めて宗教的媒介者たるの意義を啓示する」¹³と宗教における媒介性の意義が繰り返し強調された上で、「宗教の本質がその媒介性に存するとせば、われわれの宗教の根底を成すものはいうまでもなく仲保者たるキリストの事実であつた」¹⁴と述べられる。

熊野の媒介論における特徴は、キリストと教会との密接結合の理解である。「キリスト教そのものにおける宗教学的ないし宗教史的問題の自覚反省に頼ろうとした以上、その核心はやはり媒介者の問題に帰着すると思う。キリスト教の特異性はイエス・キリストの事実在る、しかもそれが神の永遠のロゴスの受肉として神と人との仲保者であるということ、同時にこの仲保者の歴史的な身体たる教会が存在すること、これである」¹⁵と言われるように、教会もまたキリストと同様の本質的媒介として理解される。このキリストと教会の結合根拠となるのが「キリストの体」である。教会が他の人間的結社と異なるのは、「仲保者の歴史的な身体たる教会」として、歴史内にキリストを継続する存在だからである。

熊野におけるこの「キリストの体」としての歴史理解から、前節との関連における「歴史」の問題を考えたい。熊野において「本質は不可視的にしてしかも具体的である、永遠であつて、しかも、今、ここに、というのでなければならぬ。かかるものとしてわれわれの宗教の本質は、永久に神と人との仲保者たる人格的実存の媒介に求めらるべく、しかもこの媒介は歴史的な唯一回的事件として与えられながら、その現在の意義が歴史的教会という姿によつて顕現されている」¹⁶と主張せられるとき、そこで主張される熊野の「歴史」はキリスト論から導出された、神学的概念としての

「歴史性」であり、現実歴史との関係は希薄になっている。それは歴史の實質に欠け、観念的抽象的思弁としての歴史となつてゐるのである。

また熊野の受肉論的教会理解に対しては、「熊野氏のキリストのからだとして（の）教会と、復活体としてのキリストの肉のからだとの関係に何か論理の魔術がひそんではいないだろうか。少なくともカトリック的に、歴史的啓示の延長概念がここに紛れ込んではいないのだろうか」⁽¹⁷⁾との問題点も指摘されている。そのような見解に対し、芳賀力は「地上の教会をただ受肉の身体の延長とみなすのでは、ローマ・カトリックの教会理解と変わらないことになる。熊野においてそうならないのは、そこに終末論的な視点が盛り込まれているからである」⁽¹⁸⁾と応答している。確かに熊野神学においては、教会が「キリストの体」であることと共に、「終末論的」であることが強調される。これら二概念を使用し、例えば「教会成立の根拠である『生けるキリスト』もしくは『キリストの現在』の観念は、それ自身この世界歴史に対して終末論的な事実を開示しているといわれなければならない」⁽¹⁹⁾と表現される。ここでは「キリストの体」が「生けるキリスト」あるいは「キリストの現在」と言い直されることを通して、つまり受肉者と教会との歴史的連続契機すなわち啓示の歴史性を捉えると共に、その性格は終末論的であると言われる。

したがって「終末論的」性格としてどのような内容を考へているかが問題となる。この熊野的終末理解すなわち歴史批判原理によつて、その教会と歴史との関係は規定されてくる。教会は歴史内に存在しつつ、しかしながら人間の活動の場である歴史とは根本的な違和を持つて立つことになる。その異質性認識は、終末論的理解によりさらに補強され、教会と歴史を対抗関係として位置づける。「すなわち、教会は『世の光』『地の塩』であることを自覚することによつてつねに現実社会に対向的な位置を占め、したがって教会のもつ特殊な文化的理念は神の国という語によつて表象される。神の国が終末論的な性格のものであることはすでに述べられたとおりである」⁽²⁰⁾。熊野は教会と歴史世界ないし文化との関係をそのように確信している。つまり熊野教会論の基本性格は、『終末論と歴史哲学』（一九三二年）以来の根本

認識である「世界観対終末論」という理解の枠組みによって形造られており、人間の歴史社会に対して批判的・対時的な性格を有している。こうした認識の背後には、熊野における弁証法神学の受容とその影響を見ることもできよう。⁽²¹⁾

第三節 大木「国民的自由教会」の社会倫理形成認識

それでは他方の大木においては「国民的自由教会」とは如何なる形態として捉えられてくるか。まず、この語の使用によって大木自身、植村―熊野継承の自覚を有していることが確認される。その上で熊野が述べた「国家からの自由」を、大木は教会史的コンテキストに沿って、社会制度としての「教会と国家の分離」確立課題と捉えている。したがって「(教会と国家の分離)」という言葉は、両者がぜんぜん無関係ということではなく、その間には、国教会とはちがう一種独特な緊張関係があるのであります。植村は、日本における教会形成が『国教会』をめざすものではなく、むしろ国家の『邪魔』になるような教会……をめざす⁽²²⁾と述べられる。単なる対立でなく、「邪魔」であることによって国家・社会形成へと結果的に参与する教会の在り方が考えられている。この邪魔な存在という教会の逆説的性格は、「植村における教会と社会との関係は、この『アザ・ワールドリネス』を否定するのではなく、むしろそれによって媒介されていると見えるからであります。われわれは、このような独特な関係づけを植村神学の終末論的構造と名づけてよいと思う⁽²³⁾」との終末論的社会性格として説明される。

そこで大木と熊野の終末論理解の差異が注目されることになる。先立って観察したように熊野は、終末論によって歴史対抗的性質を考える。他方、大木は同様に終末論的理解からして教会と国家の短絡的連続を拒否しつつも、それが単に歴史批判に止まるのではなく、終末論的認識から社会倫理課題が目標づけられることにより、教会と社会・国家との関

係が取り戻されてくる。こうした終末論の社会倫理的役割認識において、両者間の相違は歴然としている。⁽²⁴⁾熊野に比して、大木は教会の「終末論的」社会形成により積極的な認識を示すのである。⁽²⁵⁾

したがって「国民的自由教会形成」課題を、大木は教会の社会倫理的課題と解釈する。「植村は、伝道と教会形成に集中していくことによつて、社会倫理的関心を喪失したのではなく、それをその中に含蓄していたのであり、それ故、彼にとつて伝道と教会形成が社会倫理であつたとさえ言つてもよいと思うのであります。もちろんそれを結びつけているのは、神の国というアザ・ワールドリなものであり、終末論的なものであります。植村において教会と国家とは、終末論的構造の中で結び合わされており、伝道と教会形成への集中は、終末論的に実現される結びつきをめざすものとして社会倫理的なものを含蓄するのであります」⁽²⁶⁾。この文章から二つのことを指摘しておきたい。第一に教会形成と国家或いは社会形成という二つは共に共同体形成課題であるという共通性を有すると共に、これら二つの異なる共同体は「終末論的」将来において統合されるべきであると看做されている。そして第二に大木終末論は「終末論的に実現される」との表現から看取されるように、終末時の「歴史の完成」という視点を保持していることである。これは熊野終末論における歴史批判性格強調との相違であり、また熊野的な歴史「蔑視」ないし対向とは異なり、終末論的「考察」を確保する認識である。そこで大木終末論から導出される教会共同体理解を次に観察したい。

第四節 「終末論的聖餐共同体」としての教会理解

大木が「国民的自由教会形成」という先達の意識を継承し、自己の終末論的思惟から教会を性格づける際の鍵語となるのは、冒頭でも述べた「終末論的聖餐共同体」である。なぜ教会が特に聖餐共同体として意識されるべきであるの

か、大木の理解における特徴を二つ挙げておきたい。⁽²⁷⁾

第一には「福音主義的カトリシズム」の提唱である。その意味するところは「今日のプロテスタントイイズムの課題は、福音主義の立場を明らかにしつつ教会的普遍性を回復することである。教会を聖餐共同体として形成することは、『パンが一つであるから、わたしたちは多くいても、一つのからだなのである』(第一コリント一〇・一七)」という普遍的・一体性の実現をめざすことである⁽²⁸⁾と述べられる。ここに、先述の共同体的形成目標が表れる。そしてそれは人間のエゴイズムという歴史的现实にも関わらず、その罪の克服として共同体の形成可能性を追求することである。それは赦罪という恩寵の出来事によってのみ開かれる可能性である。したがって教会は贖罪論的共同体として存在が許される。それ故に「教会を受肉者キリストのからだの延長としてとらえたり、あるいは受肉者キリストのからだの類比としてとらえたりするようなキリストと教会の直接的連続を否定するということである。キリストと教会との間には贖罪がなければならぬのであって、贖罪ぬきの直接的な関係は否定されねばならない⁽²⁹⁾」と述べられる。この結果、教会を「仲保者の歴史的な身体たる教会」(熊野義孝)として超自然的存在、歴史内にありつつ超越との直結体と観る論理は拒否されることになる。そのことに関連して、次のようにも言われる。「聖餐共同体としての教会は、不可避的に福音主義的とならねばならない。それ故福音主義とはいわゆる歴史のプロテスタントイイズムの内部の真理として限定されるべきではない。福音主義的説教は、聖餐のもつ福音主義の本質を明らかにせねばならない⁽³⁰⁾」。つまり聖餐により指し示される「普遍的・一体性」すなわちカトリックな共同体の形成は、贖罪論的恩寵によってのみ実現し得ることが明示されねばならない。また聖餐共同体は受肉論的に存在するのでなく、贖罪論的な絶えざる悔い改めにより終末論的待望の事柄である。以上が大木の提唱する「福音主義的カトリシズム」⁽³¹⁾の内実である。

第二点として、教会の世界史的な位置の問題が論じられている。この議論の存在自体が、大木終末論の歴史形成的性質を示しているが、内容については次のように述べられる。「世界史における教会の境位とは、教会が自らを世界史の中

に終末論的に位置づけている姿勢によつてきまってくる。それは世界史を『中間時』としてふまえる。教会は聖餐にあらずかることによつて現代世界の現在に具体的な足がかりをもつのであるが、この聖餐によつて二千年前の十字架と結びつき、また初代教会が『マラナ・タ』と祈つたように『主のふたたび来たりたもうを待ち望む』（日本基督教団信仰告白）ことにより未来への展望をもつという独特な歴史観をもちつつ、その現在に立つのである⁽³²⁾。ここで考えられているのは贖罪論的歴史観であり、「贖罪なしに世界史が完成に至らない」ことを歴史社会に聖餐を通して証しし続ける存在としての教会が構想されているのである⁽³⁴⁾。

そして上述の終末論的教会理解が、大木による教会と社会との関係理解を規定する。「神の国と世界史との関係が終末論的であるならば、教会は世界史の終末であり、世界史はいかに発展上昇しても、教会以上に至ることはできず、また教会において究極化することなしに神の国に直接することはできない。世界史が神の国に直接できないのは、それをもっている物質的制約の故だけでなく、それを根本的に制約している《罪》の故である⁽³⁵⁾」。ここから、罪からの自由が実現されなければ歴史は完成し得ず、また自由を求める人間本性は「贖罪愛」の啓示によつて共同体形成という自由の完成へと到達するとの理解が導き出される。大木はここにキリスト教社会倫理の位置すなわち「教会の世界史的境位」を見定め、またこれらを通して、教会の宣べる福音的自由と社会的制度としての自由との関係を把握するのである。

その具体的筋道は「自由教会」の歴史的起源から説明される。「ピューリタンのキリスト教は、『福音的自由』から『社会的自由』への転換をもたらすことにおいて近代の自由の確立に貢献した。しかし、社会的自由とは、福音的自由をもつて信じるための社会条件の要求である。自由は本来主体的なものである。この自由を明確に自覚することにより、教会はみずからの位置を自由化する現代世界の中で確認せねばならない⁽³⁶⁾」。したがつて社会的自由という外形制度確立において歴史の完成や終焉を語ることはできないとされる。社会制度に潜む罪という人間の根本問題を抉り出し、その罪からの解放を知らされた共同体として、「教会とは世界史と神の国とを結ぶ《橋》である⁽³⁷⁾」と主張される。

そして「キリストのからだ」についても、大木は福音的自由と社会的自由の終末論的共同体の統合として考えている。「神の子たちの出現とは、実は、それが個々バラバラなものとしてではなく、『ひとりにより大いなる人間』キリスト、そのからだなる新しい共同体・教会としてあらわれる」と理解されている。そこで次のように述べられる。「『もし一つの肢体が悩めば、ほかの肢体もみな共に悩み、一つの肢体が尊ばれると、ほかの肢体もみな共に喜ぶ。』これは『キリストのからだ』と呼ばれる共同体の姿を表現したものである。教会とは、理想的には、このような共同体であらねばならないと思う。教会が、この世界のただ中であつて何らかの意義をもつとするならばそれは幾人かの宗教的人間をつくるということではなく、『新しい共同体』が形成されるということにあるといつてよいと思う」⁽³⁸⁾。ここで「キリストのからだ」は終末時に実現完成されるべく、歴史内教会の将来的究極目標として考えられている。さらに大木の着眼の独創的な点は、現代世界の歴史的動向を「キリストのからだ」への志向と重ね合わせたことにある。グローバリゼーションが急速に進行し、政治・経済・金融・環境等の社会的諸問題の解決を地球全体の連帯によつて解決しなければならぬ現代的情况を、「一つの肢体が悩めば、ほかの肢体もみな共に悩み、一つの肢体が尊ばれると、ほかの肢体もみな共に喜ぶ」との聖書的共同体理解への接近として捉えるからである。これが大木の言う「世界は教会になりたがつている」⁽⁴⁰⁾との標語が含蓄するところである。⁽⁴¹⁾

これら諸点から明らかとなるように、大木における「キリストのからだ」と教会の関係理解は、徹底的に中間時的である。聖餐を通して教会は、十字架に裂かれた「キリストのからだ」を記念しつつ、終末のキリストの再臨時に完成される「より大いなるキリストのからだ」を待望しつつ歴史内に存在するからである。

結

熊野と大木両者の比較検討の結論として三点を挙げておきたい。

第一点は教会理解について、まず共通性を捉えるならば、両者とも日本における「国民的自由教会」を、ローマ教会とは異なる意味でのカトリック、すなわち福音主義的普公教会への結びつきとして志向する点で一致している。また教会が、一方に超越次元との接触をもち、他方で歴史的存在であるという性格を、サクラメンタルに理解する点でも両者は共通している。しかしその先で両者の教会理解は相違を現す。

熊野の教会理解は受肉論的である。「キリストのからだ」たる教会は、「受肉者の歴史的身体」なのであり、よって教会は他の人間集団と異なりキリストとの結合体となる。また歴史文化批判的終末論によって教会は対抗文化的存在として歴史内に位置を有する。したがって熊野の理解する教会は歴史的中間時にあつて、一方で歴史の後方のキリストの出来事と密着し、他方に終末論の歴史審判的性格をもつて歴史に臨む形姿として立ち現れてくる。これらが相俟つて、歴史捨象的性格を強めることとなつたのである。

大木において理解された教会は、受肉論であるよりは救済論的である。さらにその終末論的性格は、熊野と比してより未来終末論的である。大木の理解する教会は歴史の中に自己を確定させつつ、贖罪を知り、歴史の完成を知る存在として、歴史の先駆けとなるような存在と捉えられる。また「キリストのからだ」は、歴史内的教会にその部分的本性を現しつつ、「ひとりのより大いなる人間キリスト」として将来の終末時の完成態として考えられている。

第二点として「国民的自由教会」の内容理解における両者の相違が挙げられる。まず熊野において、敗戦前の「国民

「福音的教会」「独立非教派」論と戦後の「国民的自由教会」の間に本質的变化が見られない⁽⁴²⁾ことは何を意味するのか。先に見たように、熊野における「自由」とは海外ミッションからの独立であり、教派からの独立である。その上「国民的」に日本独自の位置が強調されるのであるから、こうした熊野の神学的主張は「日本基督教教会」という日本独自の教派としての国民意識的名称と見事に重なり合う。その意味で熊野の「国民的自由教会」とは、熊野神学によって構想された「自由教会」である。そして、そこに含蓄された海外からの独立意識は、当時日本の政治的ナショナリズムに対する教会的対立を不明にし、結局はそれと同調することにさえなる。⁽⁴³⁾こうした熊野の「自由教会」は、教会史の意味での「自由教会」すなわち国教会と対置されるそれとは異なるものであり、熊野神学から導出された概念的「自由教会」である。そのため熊野の論理からは、教会史的・社会史的観点からの「国教会」と「自由教会」の相違は意識されてこない。⁽⁴⁴⁾その具体的一例は、聖公会を「国民的自由教会」の枠内で捉える点に現われている。熊野の「国民的自由教会」が神学論的「自由教会」論たる所以である。

大木は、日本における「国民的自由教会」形成課題を、「自由教会」の確立課題として捉えている。それは国教会的宗教統制に反対し、近代社会の基本原則として確立されるに至った歴史をふまえた、「自由教会」理解である。この教会史的「自由教会」はその成立の歴史的経緯からして、特定の自由の性格すなわち「社会的自由」を要請する。したがって教会史的「自由教会」とリベラル・デモクラシー社会とは歴史現実的結びつきを有している。その一例が、日本国憲法に明示された「教会と国家の分離原則」という神学的理念である。そこで「福音的自由」と「社会的自由」が緊密な結合にあることが理解されてくる。⁽⁴⁶⁾以上のような、熊野の「神学論的自由教会」と大木の「教会史的自由教会」との理解の相違が結果として、両者の社会倫理の相違をもたらしている。

さらに両者の相違の原因としては、第三点として以下に述べる、終末論と歴史の関係理解の相違も関係している。熊野の立場において、終末論的存在である教会は歴史に対して審判者として位置することになる。したがって社会は常

に、教会からの批判的視点にさらされている。熊野にあつて教会と社会の関係は「審判的形成」である。他方、大木における未来終末論的視点において、中間時にある教会と社会は共に自由の完成を志向している。しかし罪の存在ゆえに、歴史内在的には完成へと到達し得ない。その現実にあつて教会は、贖罪が究極的自由を与えることを知り、聖餐によりそれに与つている。この点で終末論的に一歩先にある存在として教会は、自由の完成のありかを社会へ向けて告知することになる。したがつて大木において、教会と社会の関係は「証的形成」である。

熊野と大木の社会倫理認識の相違を、終末論性格の相違から捉えるとき、両者への神学的影響を反映してか、カール・バルトとラインホルド・ニーバーの論争（一九四八年）⁽⁴⁸⁾との相似性が興味深く浮かび上がってくる。冷戦状況を背景とし、「キリスト教的マーシャル・プラン」の有無を具体的論争点として、バルトとニーバーは教会と社会の関係理解につき、各々の神学的立場を明らかにした。一方のバルトは「我々が世界に示す王国は神の王国であるべきであつて、決して我々が承認するところの理念や原理にもとづく王国ではない」⁽⁴⁹⁾との言い方によつて、教会の信仰を基盤とした歴史内特定の社会体制確立課題に否定的な姿勢となる。そのバルト的思考と対峙してニーバーは「これらの結論はキリスト教的な生活から責任の観念を奪う傾きがありはしなかつたか、又悔改めを適当に強調することなくしてキリスト教の勝利を約束しなかつたか」と応じ、赦罪の恩寵に与つたキリスト者固有の歴史内の責任として、キリスト教社会倫理の必要性を強調した。

熊野と大木、バルトとニーバーの間にある相違は結局、終末論的思想が歴史的現実接触到論理であるか否かである。終末論が歴史審判一辺倒であるならば、教會的福音と社会的責任の関係は途絶してしまふ。しかし歴史における「自由教会」の存在は、福音的自由と社会的自由との連絡を實現する。罪と死からの自由すなわち十字架と復活という終末的出来事の告知は、社会的自由を要請しそれを完成へと至らせるからである。それにより、教会が自由社会の實現を推進するという社会倫理的責務が自覚されることになるのである。

そこで熊野に向けられる問いは、歴史世界への絶望或いは諦念によつて教会に集まり、歴史社会に蔑視的に対応するのが教会の姿勢だろうか、ということである。それは社会的現実と距離をとり、教会内に籠城することを意味しないか。熊野の終末論的思惟姿勢が歴史現実からの乖離をもたらし、神学的思惟と社会倫理を分離させる結果をもたらしたことは、その神学論理の帰結でもあった。⁽⁵¹⁾

このような熊野の神学的姿勢と異なり、大木は教会史的な「自由の伝統」への注目により、キリスト教社会倫理としての自由社会の形成を主張する。歴史の只中に教会は「終末論的聖餐共同体」として位置する。そして世界は「究極的自由」を告知する教会の聖餐を通して、共同体完成という終末論的希望をもつと考えられている。⁽⁵²⁾

大木の発想はこの点において、熊野にある教会の歴史批判的態度を克服し、教会の歴史形成原理への展開を可能とした。その上で大木に向けられる問いは、現実態としての教会を歴史形成理念の水準へと引き上げ得る論理とは如何なるものか、ということになる。なぜなら「世界は教会になりたがっている」と教会に証的歴史主導性格を託す場合、理念としての教会と現実態としての教会の懸隔が問題とされざるを得ない。日本の現実の中にある教会が、歴史の先を進み得ているかどうか。教会が自由を証する存在であるためには、福音的自由のみならず社会的自由においても社会に先んじていなければならない。そうでなければ世界が教会にあこがれるという出来事は生起しない。「教会がよく形成されるかどうかというその度合いに依じて、人間は、世界の将来に希望をもつことができる」と主張されるが、如何にすれば「教会がよく形成されるか」は問いとして残っている。つまりそこには聖霊論として論じられるべき領域がなお、残されている。教会形成を可能にする力は、人間的可能性ではあり得ないからであり、けれどもまた聖霊による聖化の筋道が論理として明確化されない限り、それを人間の目標とすることは不可能だからである。ピューリタニズムの理想である「見ゆる聖徒の集い」(visible saints)を、如何に傲慢の罪に陥らずに達成させ得るか。教会を真の教会へと形成する論理の確立が残された課題であると言えよう。

注

- (1) 熊野義孝「教会合同問題」(一九三七年)『熊野義孝全集五卷』新教出版社、一九七九年、五八五頁。
- (2) 「教会と信条」(一九四二年)『熊野義孝全集五卷』四九三頁。
- (3) 「教会と信条」(一九四二年)『熊野義孝全集五卷』五一四頁。
- (4) 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、一九六八年、二四七―二四八頁。
- (5) 熊野義孝「神学を教える人としての植村正久」『熊野義孝全集別巻Ⅱ』新教出版社、一九八四年、三四三頁。
- (6) 熊野『日本キリスト教神学思想史』二九頁。
- (7) 『日本キリスト教神学思想史』一二二―一二三頁。
- (8) 『日本キリスト教神学思想史』四一頁。
- (9) この点で、「いわゆる世界列強に伍して近代国家形成を仕上げようとする歴史的現実状況において、プロテスタント教会の成立もまた国民的自由教会の道を選び取ることは当然である」。(熊野『日本キリスト教神学思想史』四二頁)といった言い方も出てくる。「国民的教会」意識と国家政策がナショナルリズムを媒介して結合する可能性が胚胎してくることもなる。
- (10) 熊野『日本キリスト教神学思想史』四一頁。
- (11) 『日本キリスト教神学思想史』一三〇―一三二頁。
- (12) 熊野義孝「キリスト教概論」『熊野義孝全集第六卷』新教出版社、一九七八年、四八頁。
- (13) 「キリスト教概論」『熊野義孝全集第六卷』七二頁。
- (14) 「キリスト教概論」『熊野義孝全集第六卷』一〇三頁。
- (15) 「キリスト教概論」『熊野義孝全集第六卷』七八頁。
- (16) 「キリスト教概論」『熊野義孝全集第六卷』七八頁。

(17) 岡田稔「植村・高倉神学の行方」『岡田稔著作集5』いのちのこぼれ、一九九三年、三五頁。

(18) 芳賀力「熊野義孝の神学と我々の教会（上）」『季刊教会』No.88 日本基督教団・改革長老協議会・教会研究所発行、二〇〇七年、一〇頁。

(19) 熊野義孝「終末論と歴史哲学」『熊野義孝全集第五巻』一七六頁。

(20) 「終末論と歴史哲学」『全集第五巻』一七六頁。尚、この主張については「もとより教会についての理解はキリスト者すべてが決して一致した結論に至りえないのみか、はなはだ区々である。しかし、少なくともこの一事だけは共通する」（同書同頁）と前置きされて述べられる。したがって熊野は、教会と歴史文化との関わりについて教派的事象の多様性を考えるよりも、根本的に教会性格は対抗文化的であると看做しているのである。

(21) 熊野と弁証法神学との関わりについて論じた先行研究として、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——」（東京神学大学編『神学』五七号、教文館、一九九五年、一八一—三二頁）がある。

(22) 大木英夫「植村ルネサンス」『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、一一四頁。

(23) 「植村ルネサンス」『歴史神学と社会倫理』一一六頁、傍点省略。

(24) 但し、この点から両者の社会倫理への評価をなす際には、第二次世界大戦前・戦中と戦後との日本の社会体制の相違を考慮に入れる必要があろう。大日本帝国憲法下において、信教の自由・思想の自由がどの程度確保し得たかという問題が所在するからである。しかしながら熊野が「国民的自由教会」論を展開しているのは、思想の自由に対する社会的抑圧から解放された戦後の著作である点もまた事実である。

(25) この点における熊野との差異について、大木自身が「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。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。熊野博士の線からは、現代世界の終末論的『蔑視』が出てきても、終末論的『考察』は出てこないのではないかと思う」（大木英夫『終末論的考察』中央公論社、一九七〇年、二二二頁）と述べている。

(26) 大木「植村ルネサンス」『歴史神学と社会倫理』一一八頁、傍点省略。

(27) その他に注目されるのは、説教と聖餐、二中心均衡性の回復の主張である。「聖言と聖餐、これら二つが不可欠である。説教という預言者の行為と聖餐執行という祭司的行為、これら二つが不可欠である。日本プロテスタント教会において回復

されねばならないのは、とくにこの祭司的な側面であり、牧会的配慮の側面である」。(大木英夫「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 滝野川教会, 一九八一年, 三二頁, 傍点省略)。つまり説教が預言者的に垂直次元からの歴史批判性格を強く有するのに対し、代々の教会の聖餐は水平次元における歴史形成課題を担うと考えられている。勿論その際に終末論的「すでに」と「いまだ」の緊張関係が意識されており、聖餐が単に歴史内在的に捉えられてはいないことは当然である。ここでは極端な「説教中心主義」が教会を行為主義化させる危険(日本におけるバルト神学受容の問題性)に対して、説教「と聖餐」の有意義性が主張されることになるのである。また大木における〈預言者的〉と〈祭司的〉という対概念の対比と理解については、大木英夫「預言者的知性と祭司的知性」『終末論的考察』中央公論社、一九七〇年、五一―三三頁参照。

(28) 大木英夫「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 三二頁。

(29) 「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 三四頁。

(30) 「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 三五頁。

(31) 本論での論述を通して観察されるように、大木「福音主義的カトリシズム」概念は、熊野神学に対して批判と継承との両義性を有している。一方では熊野教会論の受肉論的傾きへの批判がある。けれども他方で「福音主義とはいわゆる歴史のプロテスタンティズムの内部の真理として限定されるべきではない」とする普公教会志向は、熊野における「普公教会の標識」探求と軌を一にする。またそれは両者共通の「簡易信条」路線、すなわち使徒信条に福音主義的理解の前文を付して日本プロテスタント教会の信仰告白とするとの理解へと連なっていくものでもある。

(32) 大木「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 三七頁。

(33) 「終末論的聖餐共同体の形成」『形成』No.121, 三八頁。

(34) 大木におけるこうした歴史観と中間時的共同体理解の背景としては、ラインホルド・ニーバーの終末論的教会観の影響を看取することができる。ニーバーは教会におけるサクラメントの終末論的性格について、次のように述べる。「信仰と希望によつて生きる恩寵の共同社会は、聖礼典的(サクラメントル)でなければならぬ。それは最後の徳及び真理をもち、しかもこれらをもたないことを象徴する聖礼典を有すべきである。それはキリストのアガペーに参加することを表現し、しかもこの愛を成就したというぬばれをもたないために、聖礼典を必要とする」(Reinhold Niebuhr, *Faith and History*,

New York 1949, p.240. 邦訳『信仰と歴史』飯野紀元訳、新教出版社、一九五〇年、三八〇頁。

(35) 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』教文館、一九九四年、二二〇頁、傍点省略。

(36) 『新しい共同体の倫理学・下』二二三頁、傍点省略。

(37) 『新しい共同体の倫理学・下』二〇九―二一〇頁。

(38) 大木英夫「よみがえる自然」『現代人のユダヤ人化』白水社、一九七六年、六八頁。

(39) 「新しい共同体」『現代人のユダヤ人化』九二頁。

(40) 「新しい共同体」『現代人のユダヤ人化』九七頁。また、大木は現代において人間課題・社会課題が地球規模での一有機体的課題と化することを、不可避的な「大いなるからだ」化と捉え、「世界は都市化や工業化によって『潜在的教会』と化しつつあるというのがわたしの見方であった。そしてそれを顕在化せねばならぬと思い、そこに新しい人類の課題を見ている」(大木英夫「世界と潜在的教会」『終末論的考察』二〇一頁)と述べる。その課題意識は「潜在的教会」の問題は「顕在的教会」すなわちキリスト教会形成によつてこそ解決されるとの認識へ結びつく。

(41) また「より大いなる」存在としての「キリストのからだ」は、次のようにも表現される。「キリスト教は、人間だけでなく宇宙にもかわるのです。しかしそれは、『キリストのからだ』として象徴される新しい共同体を形成するという産みの苦しみを通して、宇宙の願望に答えるのであります。なぜなら、そのように教会がキリストのかたちに化することが、全宇宙の悲願的待望でもあるからであります」(大木「よみがえる自然」『現代人のユダヤ人化』七〇頁)。熊野との比較を念頭に置きつつ、次の三点を指摘することができます。大木において、第一に「キリストのからだ」は形成課題として、すなわち未来終末論的に理解されていること。第二にそれが「人間だけでなく宇宙にもかわる」コスモロジカルな射程を包含していること。そして第三に、教会はキリストのからだ完成のために「産みの苦しみ」を負う。これは熊野的用語で言えば「キリストの苦難の継承」であり、教会は「全宇宙の彼岸的待望」達成のために、苦難の印を身に帯びることとなるのである。なおこうした宇宙論的贖罪理解の必要性から大木はatonementの訳語について、神人関係に限定されて捉えられがちな「贖罪」ではなく、全被造物を視野に収める「関係回復」とすべきことを提唱する(高萬松『P・T・フォーサイスにおける歴史の神学』聖学院大学大学院博士論文、聖学院大学総合図書館蔵―未公開、二〇〇四年、六頁参照)。

(42) 変化があるとするれば、戦後には「国家からの独立」を述べる点であるが、それは社会状況を反映した受動的意見であろう。

教会と国家の分離原則を真摯に受け取るならば、その歴史的淵源である諸教派教会からの〈独立〉を志向することにはならないからである。

(43) 熊野が敗戦前には「国民的自覚に立つ教会」「国民的福音的教会」と述べ、戦後には同一の事柄を「国民的自由教会」と表現したことについては、指導的キリスト教神学者の戦時翼賛体制下における苦悩と自己擁護の装備が観察される。時代情勢下で「国民的」との表現が如何なる政治性を有していたかは、対義語である「非国民」呼称がどのような社会的扱いを意味したかを想像すれば明白である。

(44) 熊野の「国民的自由教会」解釈では、この点を見定めねばならない。佐藤敏夫は、熊野のこの用語を説明して「自由教会」という言葉で、われわれプロテスタントのキリスト者なら、国家教会対自由教会という対語を考えるべきである」（佐藤敏夫『植村正久』新教出版社、一九九九年、七六頁）と、歴史的「自由教会」概念を当然の前提とするが、熊野はそれとは別個の論理展開において「自由教会」の語を使用しているのである。

(45) 熊野は「聖公会は宣教師団と極めて密接な関係を持続したにもかかわらず、その職制の伝統は国民的教会の理念と調和し、……この派の人びとは、たとい外国宣教師団との密接不可分離の關係に立つ時にも、なお自由な国民的教会である矜持と責任感とを割引きすることがなかったのである」（熊野『日本キリスト教神学思想史』一二〇頁）と述べている。このように熊野の「自由教会」理解では、「国教会」対「自由教会」という歴史的経緯は意識されてこない。それ故に、教会と国家の分離への心情的「傾向性」が認められるにしても、その歴史的社會制度に対する認識の不明残りが残るのである。

(46) しかしながら大木において、「社会的自由」の達成が教會的福音的目標と同一視はされていない。そこに教会と社会・国家、或いは福音的自由と社会的自由を終末論的結合として捉える視点が存する。人間的行為としての自由追求は、終局的には人間の罪の現実を前に未完成となる。そこで究極的自由の事柄として罪からの解放の必要性が認識されたとき、自由と贖罪愛との「出合い」が生起する。そこに共同体形成「への自由」の契機が捉えられてくるのである。なお、キリスト教的文化・思想基盤を前提的には有しない伝道地日本の状況下では、福音的自由と社会的自由の双方が強調される必要がある。福音的自由が一面的に強調され、社会的自由に無関心なあり方においては、真に信教の自由が保障されず、結果的には福音的自由が歪曲され国家目的に服従させられる結果を招来する。逆に社会的自由の充足が教會的使命と同一視されるならば、歴史内における人間の罪という究極問題が見失われ、教会使信は歴史発展・進歩思想と自らを区別し得なくなる。そ

これはまた社会的に獲得された自由が、最終的には罪からの解放に到ることなしには、かえって自己絶対化を正当化するという、人間の罪性に対する鋭敏な認識を喪失することでもある。福音的自由の確立は歴史内において社会的自由の基盤を必要とし、社会的自由の完成は福音的自由の導きを必要とするという関係が認識されねばならない。

(47) 両者の終末論と社会倫理の関係については、熊澤論文において触れられている。熊澤は、かつて桑田秀延が熊澤終末論に「倫理的な性格」と「社会的な文化的な事象にたいして強い関心」の所在を觀たのに対し、「二つの特色は、大木英夫によって見事に花開いているといえよう。そのことはわが国プロテスタント神学における終末論的伝統のもたらした感謝すべき果実である」(熊澤、前掲論文『神学』五七号、二七頁)と述べた。熊澤はこの論述において、熊澤から大木への社会倫理的関心の継承深化を考えている。拙論はそこから更に踏み込んで両者の終末論性格の相違と社会倫理認識の相違の関係性について考察している。

(48) 両者の論争は、一九四八年に開催された「世界教会協議会(WCC)」第一回総会(開催場所から「アムステルダム会議」と呼称される)を直接の契機として開始された。*Christian Century*誌上に掲載された両者の論文が、日本では『バルトとニーバーの論争』(有賀鐵太郎・阿部正雄訳、弘文堂、一九五一年)として一冊にまとめられ刊行された。

(49) カール・バルト『キリスト教的マールシャル・プランはありえない』『バルトとニーバーの論争』三二頁。

(50) ラインホルド・ニーバー「我々は人間であつて神ではない」『バルトとニーバーの論争』三七頁。

(51) この点で、北森嘉蔵の指摘は、注目される。ここでは「終末論的立場」の神学者による第二次大戦中の態度について「その一つの特徴は、キリスト教信仰と現実世界との質的な断絶を言うところにあるといえましょう。そうしますと、この戦争している国家、これは一つの歴史的現実なのですが、そういうものと信仰とは歴史的に断絶しているのであつて、それをごつちやにしたり接触させたりするということは、むしろ信仰と世界觀との混同であるというような議論になつて、そういう歴史的現実から超越するという形をとる」(久山康編『現代日本のキリスト教』創文社、一九六一年、六頁の北森の発言)と批判的に発言している。固有名詞こそないが当時日本で「終末論」を代表する神学者として熊野が想定されたことは明白である。

(52) 大木は「社会変動の根底的方向が自然から自由へという(自由化)であるかぎり、現代世界は信仰への接近を含んでいる」(大木英夫「現代におけるキリスト教社会倫理」『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、三四二頁)と主張する。

その理由としては「自然から自由へ」という自由化動向が、共同体構成理論を自然的紐帯の結合から、意志的契約的結合へと変化させたからであると説明される。「新しい社会の形成の原理とは何か。それは〈契約〉である」（大木英夫『ピュリタン』中央公論社、一九六八年―引用一五版一九九〇年、九二頁）。そして罪による契約の破れを克服し、契約社会を完成へともたらずのは「キリストの血による新しい契約」であるからして、「聖餐」が強調されるのである。

(53) 大木『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』教文館、一九九四年、二二〇頁、傍点省略。

付記 本稿は日本基督教会第五六回学術大会（二〇〇八年九月一七日、於関東学院大学）での発表原稿に大幅な加筆・修正を施したものである。