

Title	戦後日本とキリスト教 : ピューリタニズム社会倫理の視点から
Author(s)	松本, 周
Citation	キリスト教と諸学 : 論集, Volume25 : 152-169
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2834
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

戦後日本とキリスト教

——ピューリタニズム社会倫理の視点から——

松本 周

序

本シンポジウムでの報告にあたり、とくに戦後日本へのエーミル・ブルンナーの思想的貢献をテーマに踏まえてほしいとの要請を受けた。それと報告者自身の課題意識との関連から、標記のような題となったものである。

ブルンナーの戦後日本での貢献については、幾つかの事柄を挙げることができる。創設間もない国際基督教大学における働きと学生への感化、無教会への深い関心および教会との架橋の活動などである。ただし本稿では日本の神学界へ与えた影響、とりわけカール・バルト神学に倣って教義学中心であったその状況に風穴を開け、キリスト教社会倫理への関心を喚起した貢献に焦点を当てることとしたい。

一 ブルンナーの戦後日本への貢献

戦後日本との関係におけるブルンナーの貢献、とくにキリスト教社会倫理を強調した意義として、デモクラシー

とキリスト教との関係理解に注目したい。ブルンナーは新宿・精華学園での国際基督教大学延長講義の中で、近代デモクラシーが固有の宗教的基盤に根ざしている事実を、日本社会一般に対して、とくに日本国憲法との関係で紹介した。

ブルンナーは「歴史の流れを振り返ってみるとき、私どもは民主主義への推進力というものがカルヴァン派新教運動（プロテスタンティズム）から由来しているといえる」と述べ、近代デモクラシー形成の原動力をプロテスタンティズム社会倫理に求めた。また「カルヴァン派の改革はさらに新世界アメリカに広まりました。そしてその新天地において初めてこの民主主義的思想が実行に移されたのであります。憲法というものが最初に作られたのはニューヨークランドの諸州で、中でもロード・アイランドがまず、ついでヴァージニアが憲法を作りました。一七七六年、ヴァージニア州において初めて人権保障法（ビル・オブ・ライツ）というものが作られました。この人権保障法には前に述べたようなさまざまな人間の自由が謳われています。このヴァージニア州のビル・オブ・ライツというものがアメリカの憲法の雛形になったのであります。米國憲法は『全ての人は平等かつ自由なものとして創られている』という文章で始まっています。すなわち平等かつ自由というこの二つの言葉が見られるのであります。このアメリカ憲法こそ最初の近代的、民主主義的憲法であったといえる」とピュリタニズムを背景とした歴史的展開の重要性を指摘した。このブルンナーの理解にはゲオルク・イエリネックのテーゼが踏まえられている⁴。ブルンナーはまたこれらの歴史が戦後日本にもつ意味について、「歴史家として『日本にはどのようなようにして民主主義が存在するようになったか』を尋ねるとき、私どもは民主主義は西洋から輸入されたと告白せねばならないのであります。そしてこのことは特に現在皆さんがお持ちの民主的な日本国憲法について当てはまるのであります。……この新しい民主的な憲法は占領しておりましたアメリカの影響の下に作られたのであります」と述べ、近代デモクラ

シー形成の歴史的経緯と現代日本の重要関係を憲法の線において明示した。また近代デモクラシーが欧米由来の文化価値であることを承認しつつ、日本にも妥当性を有する価値として受容されたことを指摘した。ピューリタニズム社会倫理がアメリカにおいて成文化された権利規定へと結実し、さらに日本国憲法に流入するという歴史認識が提示される。それにより敗戦後日本がデモクラシー国家として再生すること、キリスト教伝道およびキリスト教的文化形成がなされることを必然的要請として結びつけたのである。

ブルンナーにおける社会倫理意識、そしてデモクラシーとキリスト教の關係理解は、大木英夫に強い影響を与えていることとなった。当時ブルンナーの助手を務めていた大木は、ブルンナーを通して、「近代デモクラシーとキリスト教」という研究主題を自覚し、後にアメリカへ留学してラインホルド・ニーバーの下で、近代デモクラシーの源泉としてのピューリタニズム倫理思想を研究した。

なお、この連続講義において、近代デモクラシーの理念を支えるキリスト教の役割を強調したブルンナーは、それゆえに「日本におけるキリスト教はいまだに微々たる少数の信者が支えているという事実が日本における民主主義をまことに不安定なものとする」と指摘した。この当否については、最後に立ち戻って考えてみることにしたい。

二 キリスト教社会倫理視点の回復——「ゲルマン捕囚」からの解放

大木はブルンナーの神学的生涯について次のように述べている。「一方において鋭利な理論的研究の著者であり、他方でキリスト教的社会实践に一身を投じていく。青年ブルンナーにおいては、鋭敏な理論的洞察と熱烈な社会的実践とが結合しているのである。日本への福音伝道者ブルンナー博士は、この青年の大成した姿なのである」。

のことは、大木がブルンナーから継承した神学的姿勢そのものと捉えることもできる。なぜならアメリカ留学帰国直後の大木が「ゲルマン捕囚からの解放」を述べたのは、まさに日本の教会における神学理論と社会实践の分離を問題視した発言だったからである。以下に「ゲルマン捕囚」についての大木の主張を概観したい。

まず、その神学的性格として、日本におけるカール・バルト神学受容の問題がある。教会の社会倫理視点喪失による、神学の教会内退却を推進する結果となったのが、バルト神学受容における教義学的関心への集中であったと大木は見るからである。バルト神学は構造的に神と人間、超越と世界の質的差異を強調する³⁾。その結果、「日本の教会と神学は、バルト神学によって、本当は自己の弱点であるものを隠蔽し、その結果戦時中の国家主義との対決と責任を回避する方向に進んで行った」と言われる。つまり日本の教会は自己の社会倫理責任の放棄をバルト神学によって正当化した。大日本帝国憲法下で日本の教会が社会倫理を喪失した事態を、大木は次のように説明する。

「日本の経験とは、バルトによってわれわれの関心を神の言葉の理解と福音の純化へと強く引き上げられることなしには、日本の国家主義に適応できなかったということ、イデオロギーから自由であるということによって文化面からキリスト教を終末論的に引き抜くことなしには、それとの政治的妥協は不可能であったことである。しかも、このような適応と妥協とは、教義学に集中したバルト主義の『意図せざる弁証』であつたという事実である¹⁾。以上ことから、日本のバルト神学受容における問題性を二つ挙げる事ができる。

第一の問題性は、バルト神学の教義学的超越性の強調が現実社会における倫理的価値を判定する視点を消滅させたことである。神的超越ないしは終末論的完成の視点から人間の営みが否定的に捉えられるとき、歴史的現実の中の倫理的価値や社会实践は究極的無意味性へと解消されるという帰結がバルト神学によってもたらされたのである。

第二は、大木が皮肉を込めて強調するようにバルト神学の「意図せざる弁証」の結果であつたという点である。バルト神学の倫理性喪失問題は、日本において顕著に露呈した。逆に言えばヨーロッパではバルト神学構造をもつてしても倫理的視点を主張し得るのである。キリスト教社会としての前提にヨーロッパ社会は立脚しており、無自覚であるにせよキリスト教的規範意識が常に作用する。それ故、キリスト教的超越また終末論的完成状態と歴史的现实との間にある隔たりを意識することによつて、現実社会への批判的視点や倫理的課題を認識することができるのである。¹² 大木は、バルトの教義学への集中による「意図せざる弁証学」に反対して「日本のような場からこの問題を冷静にふりかえつてみるならば……：教会が教会になることによつて、はたして世界との真の連続性をもつたろうか。いや、おそらく独善的人間のゲッターと化するのではないか」¹³とも述べる。このようにバルト神学の構造それ自身がヨーロッパの社会構造に依拠しているため、バルト神学の社会倫理が日本では有効に作用しない。日本で「教会は『外来宗教団体』にすぎず、世界はユダヤ・キリスト教と何の関係もない文化遺産をもつところの東洋的世界である」¹⁴。この状況下で、日本へのバルト神学の移入はそれが文化的前提によつて有していた倫理性すら剥ぎ取られ、意図せざる結果として教会の倫理性喪失へと作用し、キリスト教会と明治憲法体制の正面衝突を回避し融和するという捻れた弁証的役割すら果たしたのである。

ここに戦前・戦中における日本のキリスト教会の抱えた問題が浮かび上がってくることになる。日本の教会は自己の歴史的系譜から切断され、ドイツ圏神学に規定されていった。「外的には国家主義の強まりに伴い、また英米と疎遠となりドイツと結びつくことによつて、神学は教会史的関連を全くもたない思弁となり出した」¹⁵と指摘される。結果、日本が英米と対立し、枢軸国の一員としてドイツと連帯していく、第二次世界大戦前における国際情勢下の国家動向と同調することともなつた。¹⁶ 続いては、熊野義孝と大木英夫の神学思想の比較を通して、日本の教会の

社会倫理について検討することとしたい。

三 熊野義孝と大木英夫——その教会観と社会倫理との関係

バルト神学影響下における神学思惟の一例としての熊野神学と、ブルンナーによる社会倫理的視点を有する大木神学とは、どのような相違が現れるかを、以下に述べたい。

まず「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。そして熊野は「国民的自由教会」という呼称すなわち「自由」の語を第二次世界大戦後になって初めて用いるが、それは敗戦前の「国民的福音的教会」「独立非教派」論との間で本質的変化はない。熊野の考える「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」と日本独自の位置が強調され、熊野の神学的主張は「日本基督教会」という日本独自の教派としての国民意識的名称と重なり合っている。その意味で熊野の「国民的自由教会」とは、熊野神学によつて構想された「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、それと同調することにさえなる。こうした熊野の「自由教会」は、概念的意味での「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。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、教会史的「自由教会」の確立課題として捉えている。そ

これは国教会による宗教統制に反対し、近代社会の基本原則として確立されるに至ったピューリタン諸派の歴史的経緯を踏まえた、「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。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。

さらに終末論と歴史の関係における教会の位置理解の相違も、両者間の社会倫理の相違をもたらすと解釈し得る。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つて教会は対抗文化的存在として歴史内に位置を有する。したがつて熊野の理解する教会は歴史の中間時にあつて、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。この点、熊野がバルト神学における歴史解消の問題に気づきつつ、自身の神学においてその影響を脱し切れなかつた点として捉えることもできよう。

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史的である。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置きつつ、贖罪と歴史の完成を知らされた存在として、歴史の先駆けとなる存在と捉えられる。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において考えられている。

熊野の立場では、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。したがって大木において、教会と社会の関係は「証的形成」といえる。

両者の相違は結局、終末論的思惟が歴史的现实に接触する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關係は途絶してしまふ。しかし歴史における「自由教會」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義務が自覚されることになるのである。

熊野の論理によれば、歴史世界への絶望ある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ということになりかねない。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つた。従来より熊野へ向けられてきた、太平洋戦争下での姿勢に対する批判は、この点に関係すると捉えられる。そこに社会倫理の喪失の問題がある。

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。そこに戦後日本教会の社会実践への提唱が生じることになる。

四 戦後日本プロテスタント教会の社会倫理——日本国憲法体制を捉える神学的言葉

日本の教会がゲルマン捕囚状態から、ピューリタン宗教の歴史的系譜へと転換されることにより、本来的社会倫理の保持が可能にされることになる。その歴史系譜とは、ブルンナーが語った、ピューリタニズムとデモクラシー形成の關係史であり、その延長線上に日本国憲法の理念が捉えられてくる。大木もまたピューリタニズム研究を通じて、デモクラシーの精神や基本的人権の理念とピューリタン革命の關係とを考究した。そして大木は「われわれが戦後受けとった憲法の基本理念は、われわれの教会史的父祖の信仰的社会的実践によって生み出されたものである」と述べ、それ故に「わが国の教会が、自己を社会倫理性をもつ教会に建て直すことを欲することは、この憲法によって社会的に与えられている《可能性》を主体的な《必然性》に高めることを意味する」、また「ピューリタンのキリスト教を歴史的本性としていた日本のプロテスタント教会の《歴史的頹落》に対して、同じくピューリタンの由来をもつ社会原理（デモクラシー）が、その教会にふたたびその本性に復初しうる《可能性》を与えつつ出会う、それが一九四六年以後の教会の運命である。そして戦後の神学はこの運命を避けることはできない」と主張する。したがって日本国憲法擁護が、日本の教会の社会倫理的かつ弁証学的課題となり、日本国憲法に明文化された文化価値の擁護が教会的社会倫理の基本姿勢と理解されることになる。

その上で、戦後の平和の中で日本に生を受けた者にとっては、日本社会におけるデモクラシーとキリスト教との結びつきが、単に歴史的連関の事柄としてではなく、強固に倫理的課題としても捉えられねばならない。そのためには、第二次世界大戦と敗戦の意味がいま一度、神学的に捉え返される必要がある。社会的な変動としての敗戦を

経て、戦後日本の社会体制がもたらされた意味を理解することを通して、自世代の倫理的課題が自覚されることになるからである。その意味で、戦争直後の日本人キリスト者たちが、戦争とその死の意味を巡って記した言葉が注目される。具体的には次のような諸論述を通してである。

最初に挙げる吉田満は、戦艦大和の玉砕覚悟の出撃に先立ち、乗組員たちが自らの死の意味を巡ってなした激論の有様を記録している。

「……敗レテ目覚メル、ソレ以外ニドウシテ日本ガ救ワレルカ 今目覚メズシテイツ救ワレルカ 俺タチハソノ先導ニナルノダ 日本ノ新生ニサキガケテ散ル マサ二本望ジャナイカ」

彼、白淵大尉ノ持論ニシテ、マタ連日「ガングルーム」ニ沸騰セル死生談義ノ一応ノ結論ナリ 敢エテコレニ反駁ヲ加工得ル者ナシ……

学徒出身士官、色ヲナシテ反問ス「君国ノタメニ散ル ソレハ分カル ダガ一体ソレハ、ドウイウコトトツナガツテイルノダ 俺ノ死、俺ノ生命、マタ日本全体ノ敗北、ソレヲ更ニ一般的ナ、普遍的ナ、何力価値トイウヨウナモノニ結び附ケタイノダ コレラ一切ノコトハ、一体何ノタメニアルノダ」²⁶

この議論を印象深く記録した吉田はまさに普遍的な価値の探求から、戦後にキリスト者となつていった。そこに表された「戦争における死と生命、日本全体の敗北が如何なる普遍的価値と結びつくか」という問いは、他の日本人キリスト者の著述にも共通して響いている。次に挙げる二つはとくに、敗戦直前の原爆の出来事との関係において記された文章である。

終戦と浦上壊滅との間に深い関係がありはしないか。世界大戦争という人類の罪惡の償いとして、日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ燃やさるべき潔き羔として選ばれたのではないのでしょうか……主与え給い、主取り給う。主の御名は讚美せられよかし。浦上が選ばれて燔祭に供えられたる事を感謝いたします。この貴い犠牲によりて世界に平和が再来し、日本の信仰の自由が許可せられたことに感謝致します。

ここでは日本の敗戦の直接的契機となった原爆の出来事が、被爆当事者の理解として「世界平和と日本の信仰の自由」のための犠牲と捉えられている。

そして広島への原爆投下に直面した牧師もまた、次のように述べている。

無辜の民が虫けらのように抹殺され尽す極限兵器の前に立つて、国体明徴の立看板を守り通すために今なお戦争を継続するとするなら、これこそ鬼畜のすることであつて言語道断であろう。幸いにして、天皇はもはや戦うことの益なきを悟つて、永久に戦争を放棄、戦いなき新時代の暁を告げた。……ここに原爆犠牲の意義づけを見出した者はおそらく少なくはなかつたであろう。

「平和と信仰の自由」すなわち「日本国憲法」をもたらした犠牲としての出来事、それが戦後キリスト者たちによつて発せられた言葉であつた。本来それらは戦争体験当事者でなければ語り得ない言葉ではあるのだが、後代の者として言語化をあえてすれば、後の時代に生を受けている者に向けて、この「犠牲」は何を訴えかけているかと問われるということである。それを「天皇やアメリカ力の戦争責任を隠蔽する言説」（高橋哲哉）と批判するのは、事

柄の本質を捉えられていないのではないか。さりとて、語られた「犠牲」を戦死者また被爆者にのみ集中させて、戦後に生を享けた者たちが安逸をむさぼるだけであるとするならば、それはまさに犠牲の尊い意義を見失つてしまふことになる^①。

戦後に生を得た者として、その生と死の意味を根底的に問われてくる。「犠牲」を通して、戦後日本は生を受けている。戦後日本の存在は根底的に「犠牲」としての救済」によつて成り立った。戦争における死と生に直面した上でなお、それを「犠牲」と語る信仰者の言葉に接するとき、「主は、私たちのために命を捨ててください。それによつて私たちは愛ということを知った。それゆえに、私たちもまた兄弟のために命を捨てるべきである」(第一ヨハネ三章一六節)との言葉が重なり合つてくる。それは「聖書」を通して開示される歴史把握であり人生把握である。戦後日本人として犠牲という恩寵的救済を知るとき、恩寵に与つた新しい生の意味が自覚されてくる。そのとき現代日本にとつて聖書の使信が「落胆の沼にある踏み石」(ジョン・パニヤン)となり、新たな生の存立基盤を確立させる。

したがつて救済恩寵に耽溺すべきではない。恩寵が無律法主義を招来するのではなく、恩寵と結合した倫理の視野が開かれる。ここで想起されるべきは、恩寵と倫理の緊密な結合というピューリタニズムの信仰伝統である。戦後日本の生を、単に生き延びた僥倖として捉えることにとどまるならば、結局は死について、人生についてなら意味を見出していないことになり、倫理的不誠実さを問われる。あの甚大な犠牲により、命存えた人間もまたやがては死を迎える。「必死」の生を如何に生きるべきかと問うところに、倫理の課題が出る。「私たちもまた兄弟のために命を捨てるべきである」であるならば、確実に死を迎える人間存在にとつては、生の意味も犠牲となる。犠牲的生、それは換言すれば「献身」を意味する。戦後日本にもたらされた自由へと献身することが、戦後日本人の生の

意味となる。そしてこの自由への献身を貫徹すれば、それは究極的自由を証しする教会共同体への献身となる。ここにキリスト教とデモクラシー社会体制との神学的結合が存すると解されるのである。

最後に、先述したブルナーの発言に立ち返っておきたい。すなわち「日本におけるキリスト教はいまだに微々たる少数の信者が支えているという事実が日本における民主主義をまことに不安定なものとする」という指摘の当否についてである。端的に述べれば、近代デモクラシーとキリスト教とりわけピューリタンニズム伝統の関連からして、日本のキリスト者には戦後民主主義体制すなわち日本国憲法擁護の責務がある。しかしながら同時に、戦後日本のキリスト教会の歴史においてその自覚は明確に育たず、神学的あるいは思想的に十分な検討がなされたとは言えないままに社会活動も展開されてきたのではないか。その意味では、単にキリスト者の数の問題としては事柄を考えられない。むしろ現在あらためて、ブルナーが指摘した内実へと立ち戻り、日本社会へリベラル・デモクラシーを真に定着させるべく社会倫理的責務を自覚した教会とキリスト者が存すること、そして同時に「日本国憲法擁護」を多数の非キリスト者を含む日本社会に訴えかつ共働していくこと、そこに「弁証学的伝道」とでも称する地平が開かれており、またそれこそ現在において求められていることなのである。

注

(1) 本稿は日本ピューリタンニズム学会第四回研究大会（二〇〇九年六月十九日、於聖学院大学）での「戦後日本のキリスト教」シンポジウムにおける報告に、大幅な加筆・修正を施し、改題したものである。当日の発表要旨は同学会誌『ピューリタンニズム研究』4号（二〇一〇年発行）に掲載されている。

(2) エーミル・ブルナー「社会における正義と自由」『ブルナー著作集六巻』教文館、一九九六年、一七五頁、ルビを（一）内表記へ変換。

- (3) プルンナー「社会における正義と自由」『プルンナー著作集六卷』一七四頁、ルビを（）内表記へ変換。
- (4) そしてさらにその背後にはロジャー・ウイリアムズが立っている。プルンナーは「信仰の自由の権利を国家が保障したことが、まさに他のすべての人権の国家的承認への出発点になった」ということは、実に意味深い」（『正義』寺脇不信訳、聖学院大学出版会、一九九九年、一一九頁）また「人権の理念の如きは、明らかにキリスト教思想と関連して成立し宣告されたのであった」（同書、三六頁）と記す。これらの論拠として挙げられるのが、ロジャー・ウイリアムズを高く評価した、イェリネック『人権宣言論』である。
- (5) プルンナー「社会における正義と自由」『プルンナー著作集六卷』一七五頁。
- (6) プルンナー「社会における正義と自由」『プルンナー著作集六卷』一七七頁。
- (7) 大木英夫「プルンナー神学の特質と意義」中沢浩樹、川田殖編『日本におけるプルンナー』新教出版社、一八七四年、二八〇頁。
- (8) 『ゲルマン虜囚』とも表現される。初出は「ニーバー——神学者でない偉大な神学者」『興文』日本基督教協議会一九六一年十一月号である。表現の由来については『ゲルマン虜囚』というのは、ルターの宗教改革文書『教会のバビロン虜囚』になぞらえたものである」（大木英夫「日本におけるピューリタン宗教の受容」『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、九二頁）と述べられている。
- (9) この点は大木に一貫したバルトへの批判であり、「神の永遠の相の下では、地上における高低はすべて平板化される」ので「バルトには一種の価値二ヒリズムの影がある」（大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』教文館、一九九四年、二一九頁）と指摘される。
- (10) 大木「教会と国家」『歴史神学と社会倫理』四七頁。
- (11) 大木「教会と国家」『歴史神学と社会倫理』四九—五〇頁、傍点省略。
- (12) たとえばバルトによって起草された「バルメン宣言」はまさにその方向である。その第一条は次のように宣言する。「ドイツ福音主義教会の侵すべからざる基礎は、聖書においてわれわれに証せられ宗教改革の信仰において新しく示されたイエス・キリストの福音である。教会がその使命のために必要とする一切の権限は、この事実によって規定され、且つ制限されている」（「ドイツ福音主義教会の今日の状況に対する神学的宣言」井上良雄訳、『信条集 前後篇』新

教出版社、一九九四年、三二二頁、文中漢字は新字体に変換。この宣言によって社会批判が可能となるのは、聖書とイエス・キリストの規範性が承認される文化世界においてである。異教世界の日本では教会が同様の語句で宣言をして、それが即社会倫理的批判の効果はもたらさない。それは一般的社会状況の中でキリスト教的規範が承認されていないからである。

なおこれに関連して、バルト神学受容史研究会編『日本におけるカール・バルト——敗戦までの受容史の諸断面』（新教出版社、二〇〇九年）所収の諸論考との対論の必要を感じるが、拙論の入稿直前の刊行であったため、他の機会に譲らざるを得ない。

(13) 大木「歴史神学の構想」『歴史神学と社会倫理』一八三頁。

(14) 大木「歴史神学の構想」『歴史神学と社会倫理』一八四頁。

(15) 大木「日本における教会の倫理の問題」『歴史神学と社会倫理』二九頁。

(16) そしてこの歴史連関忘却を促進させたのが、先に論じたバルト神学の悪作用であった。大木は「しかもこのような歴史の脱落を偽善的にも正当視させたのがバルトの神学方法であった。彼が教会史を *Hilfswissenschaft* と規定したことは、この歴史をめぐる問題性を隠蔽するために逆用された」（大木「日本における教会の倫理の問題」『歴史神学と社会倫理』二九頁）と述べる。バルト神学において教会史を一段低く評価する姿勢が、日本の教会における歴史の連関の脱落に対する問題性の認識を回避させた。

(17) 両者のテキストを詳細に引用した比較検討について、拙論「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」『聖学院大学総合研究所紀要』45号、二〇〇九年、四〇三—四二五頁）参照。

(18) 変化があるとすれば、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。また戦前・戦中の状況下にあつては「自由」の語を用い得ず、逆に戦後は「自由」を用いることこそが状況適応的であつたと考えられる。

(19) 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。

(20) 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を割引きすることがなかつたのである」(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、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、歴史的社会的制度に対する認識の不明明さが残る。

(21) この関連で熊野のピューリタニズム理解に触れておきたい。熊野はピューリタニズムの宗教性について「啓蒙時代の自然法概念が最も深く宗教的に受け入れられ展開せられたのはイギリスにおいてであつたが、終末思想とはまさしく対蹠的なこの自然法概念との親縁を保つた神学が、信仰の生活原理としてどのような体裁を整えたかはたやすく推測されるにちがいない。そこでは先ず第一に進歩の信条が存在した」(熊野義孝『終末論と歴史哲学』『熊野義孝全集五巻』、新教出版社、一九七九年、七四頁)とし、ピューリタニズムに啓蒙主義的な理性への信頼との親和的性格を窺っている。それ故「改革者たちに重要であつた終末思想は、近代の社会状況によつてほとんど全くその位置を奪われてしまつたと言つても差支えないと思われる。この現象は特に英米において顕著である」(熊野「終末論と歴史哲学」『全集五巻』七四頁)と述べ、宗教改革からピューリタニズムへの展開に否定的である。したがつてこの宗教性の社会理論への展開は「かくてついにアメリカにいたつていわゆる『liberal faith of progress』にまで転化し、デモクラシーの根底となつた。自由神学はこの地盤の上に成長したのである。このような環境によつて、終末思想は本来の意味を失つて一種のユートピア思想として結実する」(熊野「終末論と歴史哲学」『全集五巻』七五頁)とあくまで否定的に理解されることとなる。この点、大木神学におけるピューリタニズム倫理と終末論との結合とはきわめて対照的である。

(22) この問題に関する指摘については、武田武長「教団成立を教会の罪責として」兩宮栄一、森岡巖編『日本基督教団50年史の諸問題』新教出版社、一九九二年、二四頁。また金田隆一『昭和日本基督教会史』新教出版社、一九九六年、四〇六頁、ほかを参照のこと。

一つの具体的結果は、戦時中に日本基督教団統理者の名で発表された「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督信徒に送る書翰」への参与である。熊野は在京教学委員として公募書簡審査の特別委員を委託され、賞金授与式では審査委員会を代表して経過報告を述べた（日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編『日本基督教団史資料集 第2巻』一九九八年、三三三頁参照）。ただし熊野の姿勢は戦時下体制を是認し協力することよりも、そうした歴史社会に「蔑視」的に接触するところに性格的特質が捉えられる。

(23) 大木「日本の教会と神学の課題としての憲法」『歴史神学と社会倫理』二六六頁。

(24) 大木「日本の教会と神学の課題としての憲法」『歴史神学と社会倫理』二六四頁。

(25) 大木「日本の教会と神学の課題としての憲法」『歴史神学と社会倫理』二六六頁。

(26) 吉田満『戦艦大和ノ最期』講談社文芸文庫、一九九四年、四六一―四七頁。なお当時は回顧した別の文章で、同じ場面につき「或る正規の若い士官が、俺たちは国に殉じ君に報ずる、以て瞑すべしと談じ、以下問答無用と放言したのに対し、齒をならして喰いかかった。――むしろそれは、われわれ戎衣をまとえる者の、当然の務めたるに過ぎぬ。もつて死をあがなうに足りぬ。このことが更に何をもたらすのか。それ以上の、いかなる価値につらなるのか、究極にそれは何なのか――問いつめる私……」（吉田満「死・愛・信仰」『戦艦大和』と戦後』ちくま学芸文庫、二〇〇五年、二八二頁）と記し、「学徒出身士官」とは吉田自身であったことを明らかにしている。

(27) 永井隆『長崎の鐘』サンパウロ、アルバ文庫、一九九五年、一四五―一四八頁。

(28) 谷本清『広島原爆とアメリカ人――ある牧師の平和行脚』日本放送出版協会、一九七六年、三一頁。

(29) なお、敗戦と犠牲の關係への言及としては、矢内原忠雄の文章もある。「戦争が終了する為めには、罪なき者が犠牲としてささげられなければならなかった。戦局が下り坂となった始め、我らの中からは秋山宗三君がその犠牲となつてガダルカナルの祭壇にささげられ、戦局の最終に於て二宮君が広島島の祭壇にささげられた。国民の罪を負ひ、我らの集りの罪を負ひ、然り我が罪を負うて、この二人の優秀な若者の生命は、天に召されたのである。燔祭の犠牲は潔きさき当歳の羔羊たるを要した。潔きものでなければ、神の前に犠牲としてささげられるに適しないのである」（矢内原忠雄「二宮建策君追憶」『矢内原忠雄全集第二十五巻』岩波書店、一九六五年、二〇九頁）。この文章所在については、菊川美代子「矢内原忠雄の非戦論」（日本基督教学会第五六回大会発表）より教示を受けた。現時点では永井や谷本と

矢内原の間での、(犠牲) 思想における影響関係は不明である。

(30) 高橋は「靖国」で具体化している、国家による生命篡奪の正当化は「犠牲の論理」にあると述べる(高橋哲哉『国家と犠牲』日本放送出版協会、二〇〇五年、とくに九―一頁参照)。犠牲の論理は「国家のための死を褒めたたえ、美化し、顕彰すること、そして正当化する」(同書、一九頁)機能を果たし、それ故に国家指導者に多用されると高橋は指摘する。この文脈から高橋は、永井隆『長崎の鐘』について「日本の国家ではなく国民の側から、原爆投下と日本の敗戦後きわめて早い時期に『尊い犠牲』の論理とレトリックが展開された事実」(同書、五七頁)と捉える。つまり高橋によれば、永井の思想は「犠牲の論理」を民間人の側から発し、結果として国家による犠牲の論理を補完したと否定的に捉えられているのである。

(31) 被爆キリスト者の思想研究は未だ充分になされていないとは言い難く、今後展開がなされるべき重要な課題であると考えている。一例を挙げれば最近出版された、関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『キリスト教平和と学事典』(教文館、二〇〇九年)の中でも、「ヒロシマ・ナガサキ」との括りで一項目が挙げられるにとどまり、永井隆や谷本清については項目のみならず索引にも人名は見出されない。こうした事実は、現在の研究状況の一端を示している。