

Title	終末論と教会形成：熊野義孝と大木英夫の比較検討
Author(s)	松本, 周
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.42, 2008.8 : 243-260
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4017
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

終末論と教会形成

——熊野義孝と大木英夫の比較検討——

松 本 周

序

「教会の学」としての神学は、特に日本のような伝道地においては、根本的に二つの課題を負うことになる。第一は「教会形成」であり、キリストの体なる教会を建て上げるべく、伝道実践の神学課題を担うことになる。しかしながら真に形成課題が果たされるためには、既存教会へ反省と改革を促す神学的作業が必要とされる。そこに「神学的批判」という第二の課題が存する。したがって日本での神学実践は、統合的に両課題を担う神学的知性が要求されることになる。そこで本論稿では、上述の課題遂行のために「終末論」を神学的基礎とした、日本プロテスタント神学史上の系譜から熊野義孝と大木英夫を取り上げ、比較検討を通して両者の神学的特質を見出すことを目的とする。

熊野終末論の特徴理解

熊野終末論の特徴的性格は、『終末論と歴史哲学』⁽¹⁾冒頭部での「近代的用語における世界観が、これからわれわれの語ろうとしている終末論にむかつて根本的に対立する」⁽²⁾との基本前提に表れている。「近代世界観」対「終末論」という対立図式には、「キェルケゴールやバルトと共にわれわれは永遠と時間との無限なる質的相違……を明確に認知せねばならぬ」⁽³⁾と、カール・バルトの影響が指摘される。その対立図式は換言すれば「近代神学」対「弁証法神学」でもある。近代神学の性質について熊野は「この神学はまた文化的神学と言うことができる。……文化主義は必然的に人本主義である。宗教はここに至って人間本然の要求であり、神はその最高の仮定である」⁽⁴⁾とその文化内在的性格を指摘し、それに対して「弁証法的神学はかかる危機に生い立った神学である。それ故に彼らは文化の危機と共に神学の危機を認識して発生した」⁽⁵⁾事情を述べる。

そして熊野終末論における、前述の対立図式設定には、当時日本の教会状況が関係している。弁証法神学への関心について熊野は「この神学的関心は決して単なる知識的欲求や外国からの文化的影響ではなく、深刻にこの国の教会の需要から生じたものである。したがってバルトやブルンナーたちの著作をただ学問的研究の対象として取り扱うのではなく、それらを機会として何らかの自己の問題を展開させようと努めている」⁽⁶⁾と述べている。ここに外来神学の翻訳紹介としての受容でなく、教会的実存における課題意識に基づく神学的探求姿勢が看取される。そして日本の教会状況について熊野は「実用主義的文化折衷的な思想が教会の内外に襲い来たったのも已むを得ぬ時代の傾向である。昭和年間といったって教会はようやくこの夾雑物清算に迫られて来たのである。弁証法的神学はかような状況においてこの国の教会

に根をおろしたと観られる」と述べる。文化的キリスト教の行き詰まりが自覚され、その克服課題が意識された先に、⁽⁷⁾弁証法神学への関心が存した。⁽⁹⁾熊野終末論には、以上のように弁証法神学との共鳴があり、またそれをもたらした教会実存的背景の所在が確認される。

次に熊野における、弁証法神学への批判の側面を観察したい。特にそれは歴史を取り扱う態度の問題として指摘される。熊野はバルト的思惟においては「終末論はあらゆる歴史的意識の破壊と清算との具に用いられたかに見られる」⁽¹⁰⁾と批判的に述べ、「終末論と歴史的思惟とは決して衝突すべきものではなく、かえって歴史の理解は終末論的な仮定によつて初めて可能であると言ふこともできよう」⁽¹¹⁾と主張する。ここにバルトの「数学的点」思惟に比して、歴史の実態への注目を促す熊野神学の特徴が見出される。熊野は歴史を基礎づける根拠として「真の歴史は終末的な出来事であるイエス・キリストの事実において把握される」⁽¹²⁾と主張し、さらに「かように歴史的具体的な真理によつて成立するゆえにこそ、キリスト教は歴史的社会的なメッセージを保つことができ、同時に教会としてこの世界に存在する」⁽¹³⁾と述べる。つまり熊野はここで永遠と歴史の質的差異への注目だけでなく、キリストの歴史的啓示の事実を根拠として永遠と歴史の関係理解への視野をもつ。そしてこの認識が熊野神学の展開を方向づける。熊野神学は、既に先行研究によつて指摘されているところでもあるが、終末論的歴史把握からキリスト論、教会論へと展開される。⁽¹⁴⁾その過程で熊野は、弁証法神学の超越性強調による歴史次元希薄化への批判を込めて「数学的点の如き、空洞の如き信仰は、それならば歴史の連続をもち得ぬか」と問い、またその理由については「時の図式という如きが形而上学的類推にのみゆだねられ、深く教会の独自なる存在様態に思いを致さなかつたゆえであるとも考えられる。われわれの宗教における永遠は、仲保者の受肉という歴史的事実によつて把えられたものであり、直ちに超越的な観想の対象ではない」⁽¹⁶⁾と主張する。永遠と歴史の関係を観念的思弁によつてではなく、歴史の様態への注目によつて理解しようと試みるところに熊野神学の独自性が現れる。

熊野は聖書の用語である「キリストの体」に注目し、「キリスト論を成立させる場所は、キリストの身体たる特殊地域でなければならぬ⁽¹⁷⁾」と述べ、「キリストの体」理解においてキリスト論と教会論とを結接させる。キリストと教会の両者の関わりについて「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った。しかもキリスト教信仰は単に教祖崇敬の域にとどまらず、直ちに彼との秘儀的一致 (*unio mystica cum Christo*) を仮定する以上、そこには必然的に彼との生命的な交わりを可能とする特定の場所がなければならぬ。かかる場所として教会がキリストの体と呼ばれる⁽¹⁸⁾」と説明される。つまり受肉におけるキリストとキリストの体たる教会とが歴史的連続において捉えられ、その連続性は「信仰者の集団はキリストの体への交わりであり、しかもそれは必然的に彼の血にあずかることに帰着する⁽¹⁹⁾」というサクラメンタルな結びつきとして理解されている。この理解において熊野は歴史における「特にキリスト教的なるもの⁽²⁰⁾」を意義付け、「真正の歴史的信仰とは、永遠者なる仲保者の体が不断にわれわれの存在の形力となることである⁽²¹⁾」との永遠―歴史関係理解を導き出し、「永遠はまた歴史形成的でなければならぬ⁽²²⁾」と命題化する。さらに引き続き「信仰は歴史的であることによつてかえつて自由な神の恩寵行為を直証し、かつその宗教をしてあらゆる時代と場所とに同化させ得るのである。いわゆる日本のキリスト教というもここに立場を求めるべきである⁽²³⁾」と述べられている。数学的点的の如き信仰が如何に歴史的連続をもつかとの問いは、まさに伝道地日本の教会形成課題から生じたのであり、また「キリストの体」理解はその課題意識と密接関連した神学的作業であったのである。したがって熊野神学は超越の歴史内的存在様態を問う「歴史形成」への注目において、永遠と時間の質的相違認識とは一線を画した思惟構造を有することになる。

以上観察してきたように熊野終末論には二つの方向性が緊張を有しつつ共存しているとも表現し得る。一方に弁証法神学的主張と重なり合う文化批判的性格があり、他方に歴史の問題への関心が登場する。こうした二側面をもつ熊野終末論の性格について、熊澤義宣は「一般に弁証法神学者からは無視され、切り捨てられたこのトレルチに終始関心をも

ち続けたところに熊野の独自性があったことが、熊野終末論に壮大な広がり²⁴と幅とを与えることにもなった」と評し、そこに熊野の歴史意識とトレルチへの関心との結びつきを窺う。こうした評価に同意しつつも、さらに、ではそうした歴史への関心をもたらした動機は何かとの問いが生じる。そして熊野の関心の背後に植村正久由来の「国民的自由教会」形成という神学的課題意識が存するのを見出すのである。

熊野は師植村におけるこの課題を「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²⁵」と説明する。また別の文章では次のように述べる。

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。植村はこの要請に応じて、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。²⁶

植村における「国民」「自由」「教会建設」等の意味が詳細に解説される。伝道者植村の特に神学的意識と実践を上述のように把握した熊野が、またその理解に従つて自己の神学思惟を植村継承意識によつて遂行していることが確認される。特に本論考との関連で注目されるのは、「国民的自由教会形成」にあつて二方向の誤りが警戒されている部分である。片方でキリスト教が「流行思想の埋没」に陥る危険が述べられる。熊野が前述のように昭和初期にあつて教会使信の文化埋没化を捉え、その克服として弁証法神学へ示した関心はここに生起している。しかし同時に他方で「固陋な

僧侶主義を斥け」る必要が語られ、ここに熊野の弁証法神学評価が反転する理由がまた見出される。「数学的点」的な信仰理解にあつては、信仰が歴史社会と没交渉な性質となり、歴史形成課題を果たし得ない。非キリスト教社会の日本にあつては、教会形成がキリスト教的歴史形成となり国民形成とならなければならぬ。そこで熊野は弁証法神学への「将来の宿題」⁽²⁷⁾として、歴史の積極的評価の必要性を主張し、それ故に自己の神学的命題としては「永遠はまた歴史形成的でなければならぬ」との終末論的命題を提示したのであつた。

大木終末論への継承と展開

日本プロテスタント神学史における植村―熊野の「教会形成」課題に注目するとき、さらに同課題の継承として、大木の「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つた」⁽²⁸⁾との言明が注目される。大木はバルト的思惟構造について、既存の教会現実に潜む問題性を批判し抉り出すことにおいて鋭いが、歴史的教会を価値づけまた破壊から守る論理を提供できないと見るからである。このバルト的発想の日本における展開の代表例を、大木は滝沢克己の思想の中に見出し、次のように論じている。「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つてゐる。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⁽²⁹⁾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」。神の超越と人間との質的差別徹底化の論理は、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象されるという論理的帰結をもたらす⁽³⁰⁾。そこで超越的神的絶対性と同時に、いかにして人間の歴史的

価値が保持され得るかとの神学的問いが生じる。

大木は「宗教的蛆虫感情は宗教的に深い意味をもつ。自己の無価値感もまた同様である。それが人権放棄とならない道はどこにあるか。宗教的自己放棄が、殉教へと短絡せずに、抵抗権と結びつきうる道はどこにあるか」と問い、歴史的人間的なるものの「キリストにある有」の回答をピューリタンニズム倫理の中に見出す。「ピューリタン詩人ジョン・ミルトンは、『神のものは神に、カイザルのものはカイザルに』という聖書の言葉を用いて、『わたしの自由は神より賜わったものである。だからそれを神以外の誰にも渡さない』と主張するようになる」との論理において、人間存在が保持擁護されるべき価値（人権）として認識される。したがって「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」と表明される。こうして神と人間との絶対的質的相違を保持しつつ、イエス・キリストの救済恩寵を媒介することによって、歴史的人間的なものが肯定され得る神学的論理が確立される。そして熊野終末論命題「永遠はまた歴史形成的でなければならぬ」の大木神学における「終末論的歴史形成倫理」への継承が確認されるのである。

熊野から大木への継承関係については、熊澤も同様に「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はなはだ重要な視点である」と指摘し、さらに大木神学の性格を「大木終末論は結果としてはブルンナーがエリステイクといっている意味においてはなはだ弁証学的な性格をもつ。たとえば、そのマルクス主義批判などにも見られるように、福音の啓示の光のもとに、現代文明のただ中に果敢に切り込んでいくその終末論の展開は、まことに《争論的》である」と分析している。現代社会問題との思想的格闘を伴う、大木終末論の展開は、次の具体例に見出される。

一九六〇年代に終末論思想により日本社会に広く注目を集めた大木は、当時の学生運動における「否定の論理」の自己絶対化を批判した。そこでは「〈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⁽³⁶⁾と、論理が他者否定―自己肯定へと変質したことが指摘される。そこでは自己以外の全存在を否定し、結果徹底的に自己のみが肯定され正義化されるからである⁽³⁷⁾。

それでは自己正義・自己中心を否定克服し、自己相対化的視点から定位された、真の「否定の論理」は如何なる形態として存在し得るか。大木は、次のように述べている。

預言者的否定の論理は「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的精神は貫徹されかつ克服されるのである。預言者的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⁽³⁸⁾。

「否定の論理」徹底化として提示されるこの主張には、表層言辞に現れていない逆説が内包されている。その逆説の言語化を試みるならば次のようにならう。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徹底化の論理である。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らうか。罪と不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⁽³⁹⁾。さばきからゆるしへの転換は人間内在的には不可能である。その可能性への方途は、徹底的に否定された自己が「にもかかわらず」存在を許容されるという、救済的恩寵可能性以外にはあり得ない。したがってさばきからゆるしへの転換という「不可能の可能性」⁽⁴⁰⁾は、救済恩寵に与つた自己にして、はじめて他者をゆるし肯定し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」⁽⁴¹⁾と述べる。

救済恩寵によつて、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つていざ上げる力は〈審判〉ではなく〈愛〉である」⁽⁴²⁾と論じられる所以である。自己否定の究極的徹底化による、肯定された自己の発見から、他者肯定倫理志向が生起する。この論理によつて「現代における終末論的倫理は〈トレレーション〉である」⁽⁴³⁾と提示される。終末論的考察が社会倫理としてのデモクラシー擁護論へと展開される。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であり、生存権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。大木終末論が寛容倫理に帰結するのは、自己否定と恩寵救済認識が自己相対化をもたらし、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」⁽⁴⁴⁾という倫理的態度へと至ることになる。それはスタティックな相対主義ではなく、相互の討論によつ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未来志向的運動形態となる。この形態をもつて大木デモクラシー論は「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終末論的共同体形成論と結合され、主張されることになるのである。

熊野と大木の社会倫理次元における相違

大木終末論の社会倫理への展開を以上に観察してきたが、それならば熊野終末論自体にそのような発展があり得たであろうか、この点が批判的疑問となる。終末論的歴史批判を強調する熊野には社会や倫理への「関心」は存したが、それが堅固な思惟姿勢として「確立」されてはいないと判断される。古屋安雄も「初期バルトと比べると、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つていた。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」と評している。熊野は一方で永遠の歴史形成力に注意を促すが、他方で歴史に対する終末論の位置を批判性格として把握するからである。熊野が「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、したがつ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」と述べる場合、教会の文化批判性格による歴史参与が考えられている。歴史内で対抗文化の役割を担う教会について「歴史的集団としての教会が一般文化に対する一心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つて初めてこの使命に堪える」存在と捉え、さらには「教会は歴史的社會にあつてそれに固有な矛盾を忌憚なく表現するところの、いわば現存在における無の契機とでも言うべき役割を演ずるものでなければならぬ」とまで述べ、終末論的共同体である教会の、歴史文化への批判対立価値が強調される。したがつて熊野神学における「歴史形成」とは批判的生成であり、それ故に「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」と指摘される。また熊野終末論には「永遠への憧憬」性格が観察され、それが歴史への固着を困難にしたひとつと判断される。

熊野に従来より向けられてきた批判の一つに、太平洋戦争下での倫理的姿勢問題がある⁽⁵¹⁾。北森嘉蔵は「終末論的立場」神学者の戦争中の態度について「その一つの特質は、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って、それをごっちゃにしたり接触させたりするということは、むしろ信仰と世界観との混同であるというような議論になって、そういう歴史的現実から超越するという形をとる⁽⁵²⁾」と批判的に発言している。固有名詞はないが当時「終末論」を代表する神学者は熊野であり、そして「永遠への憧憬」が實際上の歴史を超越し、神学的思维と社会倫理姿勢を分離させる結果をもたらしたことは、熊野神学の論理的帰結としての側面をもっている⁽⁵³⁾。社会的実際問題への熊野の対応は、結果として形成力を持たず、永遠視点からの歴史「蔑視」態度となった。このように社会倫理的展開・社会形成力という視点から、熊野終末論を捉え直すとき、当時の政治的社会的情勢に同調する結果であつた神学姿勢には疑問が残存する。また熊野終末論の社会的態度に以上のような評価をなすとき、大木による熊野評価は再検討されるべきと判断される。先の引用で「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った」とされるが、永遠への憧憬が強く、歴史蔑視をもたらす熊野神学に歴史現実態固守と擁護の論理を求めるのは困難がある。むしろこの叙述は、大木が熊野継承意識を伴いつつ、自己の神学姿勢に熊野を引き付けた認識であると理解される⁽⁵⁴⁾。

社会倫理的展開の点で熊野終末論と大木終末論には明確な相違が看取される。そしてこの点における両者の相違は、ピューリタニズム理解の相違に起因している。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⁽⁵⁵⁾」とし、ピューリタニズムに啓蒙主義的理性信頼との親和的性格

を觀ている。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⁽⁵⁶⁾」とあくまで否定的に理解されることとなるのである。

この点において大木は熊野と異なり、ピューリタニズム倫理思想を肯定的に受容し、むしろそこに恩寵的救済を通して永遠から歴史を価値づける論理を見出していることは、先述した通りである。なお、最後に大木終末論の評価についてであるが、それは第二次大戦後日本デモクラシー社会への評価と密接な相関関係にある。なぜなら先立つて確認したように、大木終末論は戦後民主主義を本質的に擁護する社会倫理的性格を有しているからである。ただしその場合、現代日本社会は無批判に受容されるものなのか、熊野において強調されていた「批判的形成」は、大木神学で如何に位置づけられるかとの問いが生じる。戦後日本のデモクラシー体制への批判的視点を有することなしには、大木神学は単なる現状追認思想でしかなくなるからである。この点を克服するには、終末論的理念達成に向けての、永久改革的社会倫理の論理が必要とされる。したがつてさらには、大木が絶えざる自己批判の論理として提唱する「神学的相對主義」⁽⁵⁷⁾の内実分析が取り扱われる必要があるが、それは別稿での課題としたい。

注

(1) 一九三三年初版。但し、本論文における引用は新教出版社刊行の全集版に拠る。

- (2) 熊野義孝『終末論と歴史哲学』『熊野義孝全集第五卷』新教出版社、一九七九年、一七頁。
- (3) 『終末論と歴史哲学』『全集五卷』一七頁。
- (4) 熊野「日本における弁証法的神学の経過」『全集第十二卷』新教出版社、一九七九年、一一六頁。
- (5) 「日本における弁証法的神学の経過」『全集十一卷』一一六頁。
- (6) 「日本における弁証法的神学の経過」『全集十一卷』一二六頁。佐藤敏夫による同書巻末解説に依れば、この文章は『弁証法的神学概論』の第四版増補版より転載されているとのことで、一九三六年公刊と推察される。
- (7) 「日本における弁証法的神学の経過」『全集十一卷』一二二頁。また日本への弁証法神学導入を解説した文章において、当時日本教会の伝道実践が直面していた問題を「社交上の楽しみや、文化的空気をもつて人々を惹きつけていた時代の伝道法や、またひたすらに感情的昂奮を強いた頃の説教は、なるほど現在の教会に不適當であろう。伝道の方法において、牧会の仕方について、われわれは前時代と異なるいろいろな困難を、痛切に感得せざるを得ぬ」(熊野「日本における弁証法的神学の経過」『全集十一卷』一二六頁)と述べている。
- (8) この認識に関連して、「終末思想を極度に背後に退けた近代の文化的神学は、このことによつてあたかも宗教と文化を等値し、キリスト教の特殊なメッセージを人文のうちに溶解しつづいた」(熊野「終末論と歴史哲学」『全集五卷』三八頁)と言われ、また「神学の根底における終末論的なものの忘却は、かくの如く近代の無神論的汎神論的な生活経験の当然の成りゆきである」(熊野「終末論と歴史哲学」『全集五卷』三九頁)と指摘される。
- ここで注意されるべきは、熊野における近代神学への否定は、直ちに近代全体に対する否定へと連続する傾向を有することである。近代神学否定が述べられる場合に熊野の念頭にあるのは、直接的にはシュライエルマツハーからリツチュルへの流れて代表される、ドイツ近代の文化神学である(熊野「日本における弁証法的神学の経過」『全集十一卷』一一五—一六頁参照)。にもかかわらず、それへの批判をもつてして、近代全体への批判に直結する傾向が観察される。例えば「近代主義の信条は、言うまでもなく人間の自主性の宣言である。人間が自律であることと、したがって神と人間とはむしろデモクラティックな交渉関係をたもつべきであつて、この世界に対する神の主権的な存在をできるだけ拒否すること、こういう傾向が文化的神学の根底に横たわる思想であつた。かようなデモクラシーが一種の相対主義と結びつくことは容易である」(熊野「終末論と歴史哲学」『全集五卷』三九頁)との論述には近代神学と近代世界を合わせて批判する姿勢が

頭著に現れる。そのデモクラシー観が妥当であるかは検討されねばならないし、またこうした熊野の近代否定認識は、大木との間に思想的差異をもたらしている。

(9) なお、歴史文脈において、昭和初期当時の教会伝道の閉塞原因を考えるならば、その理由は大別してキリスト教の外と内との二つに求められよう。外とはウルトラ・ナシヨナリズムの台頭であり、内には新神学流入による教会の信仰的基盤動揺の継続的影響である。

(10) 熊野「終末論と歴史哲学」『全集五卷』五〇頁。

(11) 「終末論と歴史哲学」『全集五卷』五〇頁。

(12) 「終末論と歴史哲学」『全集五卷』五〇頁。

(13) 「終末論と歴史哲学」『全集五卷』五〇頁。

(14) 熊澤義宣は「熊野が『終末論と歴史哲学』を出した翌年に『キリスト論の根本問題』を出したことは決して偶然なことではない。前者が啓示論の性格に基づいた《永遠と時間》の問題であったとすれば、それは永遠のロゴスの受肉に立ち至ることは当然であるからである。そうして、このキリスト論がキリストの体としての教会論に立ち至ることもまた当然である」(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——」、東京神学大学神学会編『神学』五七号、教文館、一九九五年、二三頁、文中の出版年データ省略)と指摘している。

(15) 熊野義孝「キリスト教本質論」『熊野義孝全集第六卷』新教出版社、一九七八年、一七七頁。

(16) 「キリスト教本質論」『全集六卷』一八三頁。

(17) 熊野「キリスト論の根本問題」『全集五卷』三三六頁。

(18) 熊野「キリスト教本質論」『全集六卷』一〇三頁。

(19) 「キリスト教本質論」『全集六卷』一〇二頁。

(20) 「キリスト教本質論」『全集六卷』八三頁。またこの話は、同書八三一―一六二頁の主題でもある。

(21) 「キリスト教本質論」『全集六卷』一七九頁。

(22) 「キリスト教本質論」『全集六卷』一八三頁。

(23) 「キリスト教本質論」『全集六卷』一八三頁。

- (24) 熊澤「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——」『神学』五七号、二三頁。
- (25) 熊野「日本キリスト教神学思想史」『熊野義孝全集第十二卷』新教育出版社、一九八二年、二四七—二四八頁。
- (26) 熊野「神学を教える人としての植村正久」『熊野義孝全集別巻Ⅱ』新教育出版社、一九八四年、三四三頁。
- (27) 熊野「終末論と歴史哲学」『全集五巻』五〇頁。
- (28) 大木英夫「バルト神学と熊野神学」『熊野義孝の神学』新教育出版社、一九八六年、一三七頁。
- (29) 大木「滝沢克己」を読む』一九七二年、『歴史神学と社会倫理』一九七九年、二二二頁、傍点省略。
- (30) 神が絶対であり故に人間は無であるという論理は、歴史内の人間集団である教会を位置づけない故に日本における「教会形成」課題に対して破壊的に作用する。日本現代史との係わり合いで捉えれば、この論理は大日本帝国下の圧迫に対して教会が抵抗する論理を提供しない。また後述する「否定の論理」との思想的対峙においても、教会自身の自己否定を追認する結果となる。
- (31) 大木「基本的人権の理念」一九六四年、『歴史神学と社会倫理』二二二頁、傍点省略。
- (32) 大木「教会史と神学」一九六八年、『歴史神学と社会倫理』二二二頁。
- (33) 大木「滝沢克己」を読む』『歴史神学と社会倫理』二二〇頁、傍点省略。
- (34) 熊澤、前掲論文、『神学』五七号、二二頁。
- (35) 熊澤、前掲論文、『神学』五七号、二六—二七頁。
- (36) 大木「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一一頁、傍点省略。
- (37) こうした自己絶対化への変質は、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。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。それ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表現している。
- (38) 大木「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一三頁、傍点省略。
- (39) 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。

(40) 元来、ラインホルド・ニーバーの特徴的術語である。大木は「著者を終末論的発想をもっ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・ニーバー博士であった」(大木『終末論的考察』二二二頁)とその思想的影響関係について述べている。

(41) 大木「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一三頁、傍点省略。

(42) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一四頁。

(43) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一一九頁。

(44) 「否定の論理と終末論」『終末論的考察』一二二頁。この視点は、後に触れる「神学的相対主義」へと結びつく。

(45) 古屋英雄「大学の終末論的考察」『神学』五七号、六一七頁。尚、古屋の「初期バルト」との断りに関連して、バルトにおける歴史時間意識の発展について触れておきたい。『ロマ書』での歴史次元希薄化への批判に対して、バルトは「教会教義学」で自己修正を試みていると思われる。それが啓示の時間を捉えた、「イエスの三十年」或いは「四十日の復活顕現」論であろう。けれどもそれらが人間一般的時間と区別された、啓示の特殊な時間と解されることにおいて、バルト思惟構造は根本的には変化していないと看做されるのである。

(46) 熊野「終末論と歴史哲学」『全集五巻』一七六頁。

(47) 「終末論と歴史哲学」『全集五巻』一八〇頁。

(48) 熊野「キリスト論の根本問題」『全集五巻』三四二頁。

(49) 大木「終末論的考察」二二二頁。

(50) 尚、熊野終末論の「永遠憧憬」的性格の背景として、幼少時代からの死の意識の強さという実存的意識を想定することもできよう(熊野清子「熊野のことども(死の理解)」『熊野義孝の神学』二八三頁参照)。

(51) 武田武長「教団成立を教会の罪責として」雨宮栄一、森岡巖編『日本基督教団五〇年史の諸問題』新教出版社、一九九二年、二四頁。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。

(52) 久山康編『現代日本のキリスト教』創文社、一九六一年、六頁、北森嘉蔵の発言。尚、バルトにおいては神学が戦争現実から分離されなかったことを考えるならば、日本とヨーロッパにおける教会体制の相違、教会と社会の歴史的・文化的関係性の相違を捉える必要もあろう。

(53) 一つの具体的結果が、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」への熊野の参与である。彼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『日本基督教団史料集 第二巻』一九九八年、三三三頁参照）。但しこの事実をもって「審査報告を行なった神学者熊野義孝氏によつてすでにいわば資格づけられ、権威づけられていた」（武田武長「教団成立を教会の罪責として」雨宮栄一、森岡巖編『日本基督教団五〇年史の諸問題』二四頁）とする糾弾的見解に論者は同意し得ない。本論で述べているように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を捉えるからである。尚これらと関連して、熊野神学における「教会と国家」理解は、研究されるべき重要課題の一つであらう。

またこの点では、やはり戦時下における教派合同の際の態度決定を巡り「部制存続に対する熱意を失ったことだけは明瞭ですね。それは一様に時局の圧力、外からの強制というよりも、もはや日本基督教会の体制固守に対する意義を求めないというほどの心情」（雨宮栄一、堀光男、熊野義孝「討論日本キリスト教団の成立」『福音と世界』新教出版社、一九七一年二月号、七五頁、熊野の発言）であつたとの述懐に、歴史固着を断念する姿勢の表れていることが指摘される。

(54) 熊澤は、かつて桑田秀延が熊野終末論に「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」の所在を観たのに対し、「二つの特色は、大木英夫によつ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）と述べている。これは熊野終末論の社会倫理的展開は思想的「萌芽」に留まつており、大木に課題意識として継承され発展されたとする論者の見解を裏付けている。

(55) 熊野「終末論と歴史哲学」『全集五巻』七四頁。それ故、熊野は「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。

(56) 「終末論と歴史哲学」『全集五巻』七五頁。

(57) この概念については特に、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―二七二頁及び『組織神学序説』教文館、二〇〇三年、二五一―三〇七頁で集中的に論じられている。

付記 本稿は拙論「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」(『聖学院大学総合研究所紀要』第四〇号、二〇〇七年)の一部と日本基督教学会関東支部会(二〇〇八年三月二四日、於聖学院大学)での発表原稿とに、大幅な加筆・修正を施したものである。