

Japanese Modern Theology : In Case of Dr. Yasuo Furuya (2)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-02-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐々木, 勝彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/24466

「古屋神学の魅力——その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成されたのか？」(2)

佐々木 勝彦

三 古屋神学の形成に影響を与えた人々と思想

第一章において、古屋氏の諸著作の「目次」の内容を確認し、さらに第二章において、「まえがき」や「あとがき」等のなかから、氏の思いが比較的率直に表現されている部分を引用したあとで、本章では、氏の神学の形成に影響を及ぼした幾人かの人々とその思想を取り上げる。ただしここで紹介されるのは、彼らについての歴史学的客観的記述ではなく、古屋氏自身の目に映った彼らの姿であり、古屋氏自身の言う「主観的」人物像および思想である。なお、各項目の最初に挙げられているのは、当該の人物と思想を紹介する際に参考とした氏の著作名である。

(1) 父・古屋孫次郎(1880～1958)、母・古屋(坂部)

静子(1891～1977)

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
- ② 『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、③ 『キリスト教国アメリカ』(1967)

父・古屋孫次郎

彼は山梨県の貧しい農家に生まれ、小学校にしか行けなかったが、一九歳のときアメリカに渡り、サンフランシスコを経てロサンゼルスに住んだ。そこで、かつて四国で宣教師として働いていた女性が、日本人のために開いていた夜間学校に通い、聖書とキリスト者たちに出会った。そして渡米から三年後の一九〇二年、第一会衆教会で洗礼を受けた。その後、生活は、東洋の骨董品を扱う大和商会の成功により安定していたが、一九〇五年にシカゴ

神学校に入学し、三年後に卒業している。神学校に献身するきっかけとなったのは、キャンベル・モーガンの伝道集会であった。卒業後、按手札を受けて、ロサンゼルス日本人組合教会に招聘され、そこで約十年間牧会にたずさわった。受洗者は二五〇名、転入会者は二〇〇名であった。その後、バサデナの教会の牧師になった後、組合教会の小崎弘道と渡瀬常吉の紹介で上海の組合教会に招聘された。最初は数年間だけのつもりであったが、結局、二五年以上も中日教会を牧会することになった。その間、彼はYMCAの理事をしながら、中日アパートの経営、戦時中は難民の救済、陸軍の宣撫班員、ホテルの支配人、孤児院である昆山小児園の経営と、「神の国」のためと思われる仕事を次から次へと引き受けた。

このエネルギーは一体どこから湧いてきたのだろうか。彼の受けた神学教育、つまり社会的福音の教えの影響なのだろうか。ひとりでアメリカに渡るほどであるから、そもそも彼の強い意志と活動的性格の現れなのだろうか。

彼の牧会する中日組合教会には、キリスト教界の、当時の日本を代表する有名人が常に顔をだしていた。賀川豊彦も中国伝道の際に立ち寄っており、上海事変で家族が日本に避難した際には、賀川のもとに身を寄せ、世話になっている。長男安雄の記憶では、そのとき松沢幼稚園に入り、次女の梅子と同級生になっている。

安雄は上海において、賀川のほかに、小崎道雄、海老沢亮、河井道らに会っており、東京に行ってから、自由学園に入学する際の保証人となったのは小崎であり、また帰国後に招聘されたICUの理事として彼を支えてくれたのも小崎であった。

いずれにせよ、安雄の父・孫次郎は普通の人には考えられないほどエネルギー的な活動をしており、その行動範囲はかなり広く、国際的なものであった。安雄は『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』（以下、『回想』と略記）の「アジアの諸会議」および「ヨーロッパの諸会議」の項目において、自らの活動と行動範囲について語っているが、まさにこの父にしてこの子ありという印象を受けるのは筆者だけではないであろう。では、この活動的な父・孫次郎は、敗戦後、どのような活動をしたのであろうか。戦争責任については、何も言及しなかったのだろうか。残念ながら、長男の自伝には、それらに関する記述は出てこない。

ただし、この自伝には、「なぜ親米のキリスト者がアメリカを敵に回してあの戦争に協力したのか」という問いに対する答えとして、次のようなくだりが紹介されている。「まさに父を見ていて感じることもある。それは、彼らのアメリカにおける人種的偏見からきた差別の経験である。ことに排日法が通過した一九二四年前後のアメリカにおいては、……父の著書に、前世紀の最後の年に渡米したときの一つの体験が記されている。……」（五九

頁)。古屋氏の父もまた、「キリスト教国アメリカ」の善さを知りながらも、人種差別というアメリカ社会の矛盾を体験していた。そして排日法が通過したとき、日本のキリスト者はそれに反対し、あの新渡戸稲造でさえ、もうアメリカの地を踏まないと言ったほどであった。

母・古屋静

彼女は滋賀県草津に生まれ、神戸一中の生徒であった弟が臨終のとき「主の祈り」を捧げたことがきっかけで、日本基督教会の二宮教会において受洗した。そのとき彼女は二一歳であり、姉と共に日本女子大学校に通っていたが、その在学中に、伝道者となるために神戸女子神学校に入学した。卒業後は、出身教会の二宮教会、さらにのちの灘教会において伝道師として働いた。この灘教会の牧師であったのが黒田四郎であり、彼は、木村清松、渡辺常らと共に、彼女を古屋孫次郎の妻として推薦した。二人が上海で結婚式をあげたのは一九二〇年のことであり、彼らの間には、三男三女の子供が与えられた。

彼女は、他人を見れば伝道するひとで、三人の男の子は牧師に、そして三人の女の子は牧師夫人になることを願っていた。①の記述によると、「母は聖書を愛読していた人で、まるでマルタの姉妹のマリアのような女性であった。伊東で夕方暗くなっても聖書

を読んでいたので、父が「さあ夕食でも作ろうか」と言い出すほどであった。父は、母がキリスト者の足りないことや罪のことはかり言々と批評していたが、夫婦喧嘩をしたところを見たことがない。また、体罰を受けたこともない。キリスト者の模範的家庭そのものだった。母は一一歳上の父を心から尊敬していたようである」(二一九頁)。

父が組合教会の牧師で、母が長老派の伝統で育った女性であること、これを長男の安雄氏はどのように受けとめ、そして理解したのだろうか。母が、ルカ福音書一〇章の記事のマリアであるとなれば、父は、マルタ役の男性ということになったのだろうか。二人の生き方は、「神の国のために働く」ということにおいて、対立するどころかますます統合されていったのだろうか。

この「マルタとマリア」の問題で、興味深いのは、古屋氏が自由学園で聞いた説教に関するひとつのコメントである。それは、自由に即していた、と述べた後に続く言葉である。「しかし、今から振り返ってみると、当時の私にも必要な聖書のほかの側面もあったのではないか、と思うのである。例えば、ルカによる福音書一〇章に記されている、マルタとマリアの物語についての話を聞いた覚えはない。この箇所は、男子部を卒業してから神学校に行ってから私が、自由学園と教会の問題について考えさせられ

たところであった。自由学園はマルタ、教会はマリアではないかと、しばしば思わされたからである」（『日本のキリスト教』一四三頁）。

古屋氏の進学をめぐる「教育ママ」と評されている母親についての記述は、次のように始まっている。「母は「マルタ型」ではなく、「マリア型」であったので、『婦人之友』をよく読んでいた。しかし、羽仁吉一・もと子両先生が富士見町教会の植村正久亡き後の後任人事事件の後、教会に行かなくなったことに対し、批判的になっていた。したがって、私の進学先として自由学園男子部は考えの中になかった」（①の四二頁）。この引用文を読むかぎり、母・静子はマリア型だから『婦人之友』を読んでいたことになり、この雑誌はマリア型の信仰と矛盾しないことになる。ここには、羽仁もと子に対する根本的批判は込められていなく、母が問題にしたのは、羽仁夫妻が教会に出席しなくなったことだけである。これが、当時の一般的な受け止め方だったのだろうか。もしも教会に出席しないという理由のなかに、そのきっかけは牧師の後任人事を巡る騒動にあったとしても、そもそも当時の教会には「信仰即生活」の原理が生きていなく、信仰共同体と呼ぶに値しないという根本的疑念が含まれていたとすれば、そして母・静子ができるように受けとめていたとすれば、長男安雄の進学先は変わっていた可能性がある。いずれにせよ、最初は否定的であつ

た自由学園への進学を、母は自ら勧めている。

- (2) 羽仁もと子（1873～1957）、羽仁吉一（1880～1955）、河井道子（1877～1953）
- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』（2013）、② 『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』（2005）、③ 『日本のキリスト教』（2003）、④ 『現代キリスト教と将来』（1984）

④ 「I キリスト者評論」5 羽仁もと子と河井道子」は、古屋氏の育った教育環境つまり自由学園の教育方針とその実際を知るうえで極めて貴重な論考である。ある事柄を明確にするために、他の事柄との比較を導入することは当然であるが、その展開は見事であり、ここにも古屋氏の独自のバランス感覚を読み取ることができる。その論考は、「1 外観的な違い」「2 類似点」「3 相違点（内面的）」「4 相違点（本質的）」の四節から構成されている。各節の要点を紹介すると、次のようになる。

「1 外観的な違い」

羽仁もと子——東京府立第一女学校卒、明治女学校中退。一度結婚して離婚、羽仁吉一と再婚。二人の子女を養育。「ミセス羽仁」と呼ばれ、背の低い小柄な日本の婦人。海外渡航の経験は

わずか。東北弁で話す、人を引きつける力がある、ただし雄弁家ではない。わが国最初の婦人の新聞記者、『婦人之友』の主筆、すぐれたジャーナリストであり、作家。全国的な婦人組織「友の会」の創立者。

河井道子——北星女学校卒、アメリカのプリンマー女子大学卒。生涯独身。「河井先生」と呼ばれ、背の高い洋装の似合う女性。しばしば外国に旅行し、多くの国際会議に出席。雄弁家で英語でのスピーチは天下一品。著作は二冊のみ。YWCAの最初の総幹事を勤めたが、自分で全国的な組織を作ることはなかった。

「2 類似点」

二人とも半生を過ぎてから学校を創設し、羽仁は四八歳から八三歳まで学園長をつとめ、河井は五二歳から七六歳までやはり学園長をつとめ、生涯を終えた。共に、聖書から学校名を選び、毎日礼拝を行い、聖書を教え、神とキリストへの信仰を中心とした人格教育を目指した。二人とも富士見町教会員であり、植村正久が共通の牧師であった。

「3 相違点(内面的)」

(1) 男女平等観について——羽仁には、男尊女卑の現状を一部受け入れる発言があったが、河井は文字通りの男女平等を要求した。(2) 学校の性格について——自由学園は、他の学校との交流をほとんどたない「閉ざされた社会」で、どちらかといえ

ばナシヨナリステイックであった。毎日国旗の掲揚を行っていた。これと比べると恵泉女学園は「開かれた世界」で、軍国主義に対して終始批判的であり、決して時流に迎合しなかった。

「4 相違点(本質的)」

学校の性格や本質にかかわる相違は、両者の教会観ないし教会に対する態度から生じている。(1) 羽仁の態度は反教會的。ただし、自由学園の創設を受け入れてくれた植村正久と、彼が紹介した、羽仁より一二歳も若い高倉徳太郎との関係は、両者が亡くなるまで保たれた。古屋氏の記憶によると、「毎朝の礼拝はまことにいきいきしたものであった。賛美歌をうたい、聖書を読み(形式主義をきらった羽仁は、クリスマスやイースターなどの特別礼拝での感動的な祈り以外は、普通は祈りをしなかった)、そして話をしたが、それはみな生徒たちの実生活と結びついたりきわめて具体的な話であって、よくわかるものであった。……したがって羽仁は、けっして生徒たちに教会に行くことをすすめなかった。教会に行くことは非自由学園的な行為であった。私などもはじめ何か悪いことをしているかのような後ろめたい気持ちで教会に行っていたが、ついには行かなくなりました。また自由学園では日曜日は聖日ではなかった。……教会は無視されていた、眼中になかった、といってよいであろう。しかしながら、羽仁自身は終始、教会のことが気になっていたようである」(四九頁以

下)。自由学園の課題は、羽仁の死後、教会との緊張関係もなく
なり、ついには無関係となつて行くなかで、どのようにして人格
教育を続けることができるのかということにあった。(2) 羽仁
は一七歳のとき、東京府立第一高女在学中に、築地明石町教会で
小方仙之助から受洗しているが、そのころから植村正久の説教も
聞いていた。しかしいつ富士見町教会の会員になったのかは不明
である。自由学園創設の前後には、彼女は植村と親しい師弟関係
になつていた。創立前の数年間、植村は、毎週一度、羽仁宅で家
族と婦人之友の社の社員のために集會を、またしばらくは日曜日
の早朝に礼拝も行つていた。(3) 河井は、北星女学院に在学中に、
十二歳で井深樞之介から受洗した。それ以来、河井は生涯、教会
に連なつていただけでなく、忠実な会員であつた。アメリカ留
学から帰国すると、直ちに日本基督教会の富士見町教会に所属し、
忠実な会員として聖日礼拝を厳守し、やがて長老に選出されて
いる。植村は河井に教会での講演だけでなく説教も担当させ、彼
女はエキュメニカルな教会のためにも奉仕した。たしかに恵泉女
学園は、組織的にはいかなる教会とも関係がなかったが、その信
仰の面および人間関係の面で教会と深いつながりを維持した。学
生たちには教会に行くことをすすめ、受洗者が出ると、彼らを祝
福した。したがつて恵泉のキリスト教は、河井自身の場合と同様
に、教会のキリスト教であり、彼女の死後も、エキュメニカルな

教会からその後継者を迎えることができた。

以上のような対比から、古屋氏は、次のような結論を導き出し
ている。つまり、ある学校のキリスト教精神が保持されるかどう
かは、その学校と教会の関係によつて大きく左右される、と。そ
して氏はこの論考を、こう結んでいる。「最後にあえて言うならば、
羽仁は、教会がキリストの体である、という秘義を信じるにはあ
まりに常識に富んでおり、とし若い牧師たちの説教を、他の信徒
たちとともに謙虚に聞き、そして学ぶには、あまりに聡明すぎた
のではなからうか。羽仁にとつて自由学園が「教会」のつもりで
あつたのであろうが、しよせん、キリスト教学校は教会から生ま
れるものではあつても、逆に教会を生みださないし、まして教会
にとつて代るものではないのである」(五五頁)。

この結論はたしかに歴史的事実を踏まえており、なかなか説得
力がある。しかし大学紛争および教団紛争を経験した人びとには、
さらに、次のような問いも湧いてくるはずである。つまり、その
教会が政治的に混乱し、分裂しかかっているときは、学校は何を
どうすればよいのだろうか、と。

③「羽仁もと子とキリスト教—— 巖本善治・植村正久・高倉
徳太郎・羽仁もと子」は、二〇〇二年二月、自由学園明日館公開
講座において五回にわたつて行われた講義であり、前項で紹介し

た論考からすでに二十年以上の時が過ぎていた。それだけにその後、古屋氏が前項で危惧した問題の解決のための、具体的解決策も紹介されている。つまり、羽仁もと子が亡くなった後の自由学園の歴史が紹介されている。この講義の内容は、そのサブタイトルにあげられている、四人の人物に対するコメントのうちに見事に表現されている。各節の表題を箇条書きにすると、次のようになる。1 巖本善治——反面教師、および明治女学校と『女学雑誌』、2 植村正久——信仰の師、正統的福音主義、3 高倉徳太郎——議論の相手、福音的キリスト教、4 羽仁もと子——「思想しつづ、生活しつづ、祈りつづ」、5 その後の自由学園とキリスト教。

巖本善治（1863～1943）は、木村熊二・鏡夫妻によって一八八五年に設立された明治女学校の校長となった人物である。この学校は、植村正久が牧師をしていた下谷一致教会が支援していたキリスト教学校であり、当時の進歩的な女性に大きな魅力と感化を与えたが、財政的な理由で一九〇九年に廃校になっている。古屋氏によると、「若いときに巖本に出会い、彼とその『女学雑誌』と明治女学校から多くを学んだことを感謝しつづも、キリスト教から離れた巖本善治を、もと子は終始、反面教師として見ていた」（二二二頁）。ただし、もと子が明治女学校に在籍したのは、わずか一年数カ月にすぎなかった。3節においては、師で

あった植村正久の死後、もと子が教会に行かなくなった決定的な理由は、その後任牧師をめぐる富士見町教会の分裂騒動にあったことが指摘されている。なお、もと子の教会籍は、最後まで富士見町教会にあった。この間の事情について古屋氏はこう推測している。つまり「もと子の教会観は日本の教会の内向性と未熟性と無関係ではないであろう。とくに教会内の分裂や紛争に、もと子が嫌気をさして、自由学園を自分の「教会」と見なして、そこに全力を集中したとも考えられる。教会は自分のことだけではなく、この社会のためにもっと働くべきなのに、と思ったのであろう。既に自分は『婦人之友』という雑誌をとおして、自由学園という学校をとおして、さらに友の会という全国組織をとおして、実際に日本社会のために働いていたからである。いずれにしても、高倉はもと子が自由学園に招いた最後の牧師となった」（二三九頁以下）。4節には、羽仁もと子の信仰内容に関する興味深い指摘がみられる。古屋氏は、彼女の信仰理解は、キリストを贖罪者と信ずる贖罪信仰というよりも、人生の師とみる自由主義的なものであったとの通説に対し、明確に「否」と言っているからである。ただし自由学園では、罪に打ち勝つ強い信仰の面が強調され、罪の赦しは説かれなかった。そしてそれは「学園的」でないものを排除するという律法主義的な体質となっていた。古屋氏の記憶によると、ルカ一〇章にある「マルタとマリアの物語」について

の話は聞いたことがなく、これらの偏りは、学校を即教会とみなしたことから生じたものであろうと説明されている。5節はその表題の通り「その後の自由学園とキリスト教」について語っている。羽仁もと子自身は、教会との関係を完全に断ち切ることはなかったが、三女の恵子が後を引き継ぐと、その関係はますます疎遠になっていった。彼女は教会で洗礼を受けることもなく、自由学園を教会とみなす信仰をもと子から引き継ぎ、それを守ること全力を注いだ。彼女は一九五七年から一九八四年まで二七年間学園長の職にあった。しかしそのあと、彼女を補佐し、一九九〇年に学園長になった羽仁翹は、大森教会に行き、そこで洗礼を受け、このときから自由学園と教会の関係は回復し始めた。そして一九九〇年以降、古屋氏も各種の行事に説教者として招かれるようになった。

前項の講義に続いて、つまり二〇〇三年に行われた講義が②「羽仁吉一——かげのひとのねうち」である。これは、吉一の七五年の生涯を四期に分けて、各時期の特徴を紹介している。第一期は誕生から松岡もと子との結婚までの二〇年間、第二期は新聞主筆から受洗までの二〇年間、第三期は学園創立から敗戦までの約二五年間、そして第四期は敗戦から逝去までの一〇年間を扱っている。

第一期において、まず興味深いのは、吉一の母イヨが結婚後キリスト教に入信し、父も母に誘われて受洗していることである。ただし、その具体的経緯ははっきりせず、長男吉一への感化の程度についても、それを示す資料はまだみつかっていない。吉一は、私立中学に進学するが、三年目に退学し、その後上京して矢野文雄の書生となっている。古屋氏は、吉一が書生として約五年間仕える間に矢野から受けた影響として次の四つを上げている。その第一は、生活即教育とみなす教育観であり、これはのちに自由学園の教育のモデルになった。第二は、ジャーナリストとしての基本を学んだことである。矢野は二六歳で郵便報知新聞の副主筆となっており、のちに大阪毎日新聞の副社長となったジャーナリストである。古屋氏は「あるとき礼拝のときに吉一が、自由学園は宣伝がうまいと批判的に世間で言われているが、福音伝道は本来宣伝であり、キリスト教は言葉の真の意味でジャーナリストティクな宗教だ、と言われたことを覚えている」（一三六頁）。第三は、ドイツと異なるイギリスのことを聞いていたことである。矢野は大隈重信に近い政治家であり、自ら二年間ロンドンで暮らし、主としてイギリス法制や議会政治を学んだ。第四は、ユニテリアンの信仰を知ったことである。矢野はわが国に初めてユニテリアンを紹介した人物であり、目白に自由学園を建てたフランク・ロイド・ライトもユニテリアンであった。

第二期において、羽仁もと子と吉一夫妻を襲った悲劇は、次女涼子が一年七カ月で亡くなったことである。この悲劇を通して、もと子の信仰は深められていったが、吉一のユニテリアニズムは変わらなかつたというのが通説である。しかし古屋氏は必ずしもそうではないと考えている。それまでもと子は富士見町教会へ、吉一はユニテリアン協会へ別々に通っていたが、植村を毎日曜日目白に迎えて二人で一緒に福音を聞くようになり、その間に吉一も信仰を深めていった、と想定されている。

第三期における、自由学園の創立の申請書は吉一の名義で提出されており、事務的なこと、特に渉外的なことはすべて吉一が引き受けていた。「もと子の天才的な理想を、現実化するのが吉一の仕事であった。今の言葉で言えば、ソフトウエアをつくるのはもと子、ハードウエアをつくるのが吉一といってもよいであろう」（二四九頁）。

第三期後半つまり戦時中のことで、古屋氏の記憶に強く残っているのは羽仁五郎の西洋史の授業である。五郎は一九二五年長女説子と結婚した養子婿であり、一九三三年九月に治安維持法違反容疑で逮捕され、一二月に出獄したマルクス主義の歴史家であった。しかし彼が教室で教えたのはマルクス史観ではなく、当時の世界の常識的な歴史であり、外務省の極秘文書を使いながら満州事変や盧溝橋事件はすべて関東軍や日本軍が始めた戦争であるこ

と、そして新聞の記事はその裏側を読まねばならないことなどであった。羽仁五郎は一九四四年九月に上海に行くが、翌年の三月北京で逮捕されて東京に護送され、敗戦後の九月下旬まで入獄していた。したがって彼は最後まで信念を貫いた人物であるが、自由学園の存続に全責任を負う羽仁夫妻にとつて頭痛の種であり、夫妻は外部からの圧力に妥協せざるをえなく、靖国神社参拝や明治神宮参拝にも積極的な姿勢を示した。問題は、これらの戦時中のやむをえない妥協を、戦後、自覚的に懺悔し、新たな出発をはかったかどうかである。

第四期つまり戦後、古屋氏によると、自由学園は変わらぬものを追求してきたとの論理を貫くあまり、戦争責任を明確にする機会を失い、戦後は、むしろ不自由で反動的な教育をするかのような印象を与えてしまった。例えば、敗戦の翌年、一月一〇日から一〇日間、皇居内の焼け跡整理のために勤労奉仕を行った。自由学園は、戦前も戦後も一貫した不変の教育を内外に示すよい機会と考えたのであろう。このこと自体は、困っている隣人を助けるという意味で正しいことであるが、一般社会はそのように受け止めなかつた。それはむしろ、明治生まれの羽仁夫妻がもともと持っていた皇室への尊敬の念が表れたと解釈すべきであろう。羽仁進（羽仁五郎の長男、古屋氏の二年後輩）が言うように、「自由学園の問題は、戦時中の自分達がしてきた事を正確に見直して、もし

そこに過ちがあればそれを正して新たな出発をする、という事が望まれていたにも関わらず実行しなかったところにある(一七二頁)。なお古屋氏は、羽仁吉一が戦時中にとった行為について、それは「防衛的偽装」(一七七頁)であり、「信仰的かつ理想主義的なもと子を妻とし、反戦的かつマルクス主義的な五郎を女婿にもつ吉一の苦渋の策であつたらう」(同)と記している。

筆者は、この論考から多くの事実を教えられたが、本稿の「古屋神学の魅力——その独自の「バランス感覚」はどのようなようにして形成されたのか」というテーマとの関連で考えさせられたのは、羽仁五郎の授業の及ぼした影響に関する記述である。古屋氏は「私がいわゆる『軍国少年』にはなりきれなかった所以である」(一六二頁)と述べている。これは、日本が負けることをすでに知的に知っていたことを意味し、敗戦のショックは一般の日本人ほど大きくなかったことを示唆している。もちろんこれは、筆者の勝手な想定に過ぎず、これを客観的に裏づける資料があるわけではない。筆者はこれまで、幾人か、戦争体験を有する神学者の記憶に興味をもち、その内容を理解しようとしてきたが、それは言語を絶する経験であることが多かった。そして今回も、そのようなものに出会うことを期待しつつ読み進んだ。しかしこの願いに直接答えてくれる記述は見当たらなかった。なお、最後まで引つかかって

いたのは、古屋孫次郎と羽仁吉一の誕生年が同一であるという偶然である。この事実を古屋氏はどのように受けとめていたのだろうか。

(3) バルト

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
- ② 『キリスト教新時代へのきざし』(2013)、③ 『神の国とキリスト教』(2007)、④ 『日本の将来とキリスト教』(2001)、⑤ 『大学の神学』(1993)、⑥ 『宗教の神学』(1985)、⑦ 『キリスト教の現代的展開』(1969)

①の第1部「神学者としての歩み」第4節「神学校へ」の、第1項「神学校への仮入学」の記述によると、古屋氏は「信仰告白」をするという条件付きで入学を許されている。これは、今日ではほとんど考えられないことである。入学条件を知らずに受験したことになるからである。古屋氏はだれにも相談せずに受験したのだろうか。仮にそうだととして、何の目的で受験したのだろうか。氏はこれについて、「私は教会についてまだわからなかったが、キリスト教は研究したいと思っていたので、神学校に入学するために伊東教会で妹とともに信仰告白をした」(七五頁)と述べている。しかしこれだけでは、その研究の目的それ自体もやはり不

明なままである。

そして入学後、たまたま英書講読の担当者であった山本和牧師の教会に通うようになった。「教会が分らない」という私に、自分の教会に一年来れば分かるようになると言われ「だからである。」

そして古屋氏は、結局神学校を卒業するまで、五年間その教会に通い、バルト神学にふれた。この山本牧師について、氏はこう語っている。「この山本牧師は大変なバルティアンで、説教にバルトが出てこないことはなかった。おそらく日本人で彼ほどバルトの著作、特に主著の『教会教義学』を精読した人は訳者以外にいないであろう。……バルトの教会論を聞いていううちに、教会あつての無教会ということがわかってきた。それ以後、無教会に関心を持ち続けてはいるが、迷ったことはない」(七五頁以下)。

この記述は、古屋神学の形成過程を知るうえで貴重な証言である。古屋神学の基盤がバルト神学に根差していることは、入学した神学校の教授陣からおおよそ察しがつくが、神学生の具体的な教会生活の様子となると、ほとんど何もわからないのが普通だからである。さらにクラス担任がまだ若い北森嘉蔵助教であったとの記憶も、興味深い。氏の回想録も記しているように、北森嘉蔵助教はバルト神学に対して批判的であったからである。何事についても、わからないときにはごく自然に質問することを身に着けていた古屋氏は、教会で学んだバルト神学について、この若

い助教授にいったい何を質問したのだろうか。

回想録には、寮生活を通して、また佐藤繁彦著『ルターのロマ書』を通して「私は初めて「罪」ということを知った」(七九頁)という記述もみられ、しかも古屋氏はこの書物を「私が読んだ最初の神学書」と呼び、「これを契機に私は神学に関心をもつようになった」と記している。この時点で、氏は自由学園の性善説と生活の合理化の思想の限界を実感したと思われるが、いずれにせよ、ここに改革派とルター派の双方の伝統が顔をだしており、この微妙なバランスに驚くのは筆者だけであろうか？

①の第一部「神学者としての歩み」第五節「留学時代」の記述にも、バルト神学に関する興味深い話が紹介されている。ひとつは、古屋氏が「サンフランシスコ神学校」から、「ユニオン神学校」ではなく「プリンストン神学校」に進学することになった経緯と、そこでの入学試験の話である。それは、「コミュニケーションの倫理的、哲学的、神学的インプリケーションについて書け」という問題に対し、氏は、「キリスト教哲学はない」と断言した(八五頁)結果、キリスト教哲学の講義を受講するという条件付きで入学を許可された話である。そして、そう答えた理由について、当時の私は「バルティアン」であった、と明言している。これも氏の思いを知るうえで重要な記憶である。

そしてもうひとつ、それはチュービンゲン大学に留学中に、「バルトの英語によるコロキウム(ゼミ)」に出席する機会を得、バルト自身に会い、「私自身がバルトを相対化することができるようになった」(九九頁)と述べていることである。それは、次のような体験であった。「バルト自身によるコロキウムに出てよかったのは、彼が自由な人であることを知ったことであつた。あるドイツの学生が、バルトが今話したことと二五年前に書いたことは異なるのではないか、と指摘したとき、「私に成長する自由はないのか」と反論して、自分がいわゆるバルティアンでないことを感謝するといつた。バルトを絶対化するバルティアンと、バルトを相対化するバルト自身の違いを知つた。私自身がバルトを相対化できるようになつたのは、それからである。バルトから自由になり始めたといつてよいであろう。次に抱いた問題意識は、日本で受容しているバルト解釈が、はたしてバルトを正しく理解したものであるかということである」(九八頁以下)。

この最後の問題意識は、古屋氏の様々な著書において具体的に取り上げられており、最初にバルト神学の手ほどきをしてくれたあの山本和牧師についても、次のような驚くべき記述が残されている。「彼が一躍ジャーナリズムに出るようになったのは、戦後すぐに『政治と宗教』で教会闘争について書いたからであつた。教会闘争のことをよく知っていたのである。ところが、その知識

について不思議なことがあると気がついたのは帰国してからであつた。その山本が、あの「日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書簡」(一九四四年)の執筆者の一人であることを知つたからである。それまで、召集の日に高梁川を上流に向かつて歩いてたこと、そして悩んでいたために、精神病になつたことは聞いていたが、そこまで戦争に協力したことは知らなかつた。エゴン・ヘッセルというバルトの弟子であつた宣教師と松山時代に親しかつたことは聞いていたから、彼を通してバルトの教会闘争を知つたのであろう。しかし、教会闘争を知つたのに、どうしてあの書簡の執筆をしたのか、その後に発病した精神病のゆえなのか。最も彼に近かつた私が、それを聞かなかつたので、誰も分らないことだろう」(②の一四四頁以下)。これは、第16章「浅薄なる四天王」と題する章のなかに出てくる記述であり、ここで「浅薄なる」とは、戦後になつても、戦時中の軍国主義との妥協および協力について深刻に反省しなかつたことを指している。そしてその四天王とは、山本和、北森嘉蔵、赤岩栄、そして阿部行蔵の四人のことである。

バルト神学について、古屋氏は様々な角度から論じているが、今回はまず⑥の文献において取り扱われている内容を紹介しておきたい。それは『宗教の神学』におけるバルト神学の位置とその

意味についての論及である。バルト神学についての議論は、第四章「キリスト教の絶対性と諸宗教」第三節「カール・バルト」と、第六章「宗教の神学の諸問題」第二節「プロテスタント教会」の特に「c 初期バルトの宗教批判」「d バルトの「宗教の神学」」「e 「不信仰としての宗教」」に出てくる。

この第四章において、バルトは、トレルチの問題意識を新たな視点つまり「神の言葉の神学」ないし「啓示の神学」の視点から批判的に取り上げた人物として紹介されている。『教会教義学』第一巻第二分冊（1938）のなかの「宗教の止揚としての神の啓示」におけるバルトの記述によると、近代神学の過ちは、啓示からではなく、人間すなわち宗教から出発したことにあり、この意味であらゆる宗教は「不信仰としての宗教」ということになる。キリスト教もまた宗教であるかぎり、「神なき人間のいとなみ」であり、神の神判の対象になる。イエス・キリストにおける神の自己啓示としての「啓示」は、この啓示に対応しない人間のいとなみを「不信仰」として裁くが、それは同時に「罪人を義とする」恵みの行為であり、この「罪人の義認」との類比においてのみ、キリスト教は真の宗教でありうる。キリスト教史はまさに啓示の恵みに反する矛盾の歴史、不信仰の歴史であるが、それは同時に恵みのもとにある歴史である。不信仰の宗教を「真の宗教」とするのは「イエス・キリストの名」のみである。したがって今や、

キリスト教の絶対性と諸宗教が問題なのではなく、啓示と、キリスト教を含む全宗教の関係が問題なのである。

以上の第四章の議論を踏まえて、第六章の a 「初期バルトの宗教批判」では、『ローマ書講解』（1921）の内容が紹介されている。ここで批判されているのは、シュライアマハーに代表される近代の経験主義的神学と教会である。そして「d 「バルトの宗教の神学」と「e 「不信仰としての宗教」」では、第四章の内容がさらに敷衍されて、こう述べられている。「もし、このような宗教史学派の神学、即ちその神学の本来の唯一の問題が宗教であり、その宗教から啓示をも理解しようとする神学が、「宗教の神学」であるとすれば、もちろんバルトにはそのような宗教の神学はない。しかし、もし「宗教の神学」とは、神学の本来の主題たる啓示から宗教を理解し、そして宗教に神学的評価と解釈を与える神学である、とするならば、バルトには明確な宗教の神学があるといわねばならない。そしてそのことを試みているのが、『教会教義学』の第一七節なのである」（二〇六頁）。ただしバルトは「宗教の神学」という用語を用いておらず、「宗教および諸宗教についての神学的評価」と言っており、このバルトの意味での「宗教の神学」からみると、宗教とは、自己義認、自己聖化、自己贖罪を試みる「業による義認」にはかならないことになる。

⑤の第三章「現代大学の根本問題」第九節「ナチスと告白教会

——バルト」においては、その標題の通り、まず、ナチ政権による教会一元化政策、すなわち「帝国教会」設立による教会支配と、それに同調する「ドイツ的キリスト者」たちに対向して、「告白教会」が誕生した経緯と、「告白教会」の第一回総会で採択された「バルメン神学宣言」（1934）の果たした歴史的意義が語られている。そして次に、「なぜ大学はナチに対して抵抗できなかったのに、教会にはできたのであろうか」と問いかけ、現代の大学の根本問題は、「それによらなければ、学問研究も教育も不可能になるところの、真理そのものが不明確になっていることにあり」（二六一頁）、今こそ大学は哲学だけでなく、「大学の神学」を必要としている事態が指摘されている。ナチ政権と戦うことができたのは、哲学ではなく、「バルメン神学宣言」を告白した教会であり、この神学宣言の起草に関わり、しかも中心的な役割を果たしたのがバルトであった。

この事実を目を向ける古屋神学が、では、戦時中、なぜ日本のバルティアンのなかからこのような抵抗運動が生まれなかったのか？ と問うのは当然であり、古屋氏は自らの戦争責任を自覚しつつ、さらに③において、戦後も、大学紛争と教団紛争に関わったバルティアンたちが、その責任をあいまいにしたまま活躍している事実を指摘している。

（4）ベネット（1902～1995）

- ①『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』（2013）、
- ②『プロテスタント病と現代——混迷からの脱出をめざして』（1973）

一九五一年に、古屋氏にアメリカ神学への関心を抱かせた人物、そしてそれから一九年後に、ニューヨークのリバーサイド教会において行なった「教会内の大論争」と題する説教を通して、学生紛争に振り回された古屋氏に、大学紛争および教団紛争の問題点とその克服への道筋を示唆した人物、それがジョン・ベネットである。一九五一年の春に御殿場で開催された、日本基督教団社会委員会主催の会議における最初の出会いについて、古屋氏はこう語っている。古屋氏はまだ学生であったが、もう一人の学生と共に特別に参加を許されたのである。

「このベネットの神学講義は、私にとってまさに刮目に値するものであった。というは、ティリッヒを真ん中に、バルトは右に、そしてブルトマンを左に現代神学を説明したからである。それまで、バルトしか神学者でないと思っていた私には衝撃的であった。このように自由に発想するアメリカ神学に関心を持ったのである。そこで昼休みに、アメリカ神学を研究したいのですが、とベネットに尋ねたところ、ノートも見ないで次のように答え、主著

と参考書を挙げたのである。まず、ジヨナサン・エドワーズ、ホーレス・ブッシュネル、ワルター・ラウシェンブッシュ、そしてラインホルド・ニーバーの四人を研究するように助言してくれた。考えてみれば、キリスト教社会倫理に偏った人選であるが、そのときはこれらの四人を卒論で研究しようと思った。神学校の図書館にエドワーズの全集はあったが、当時その研究書は英文学の斎藤勇氏しか持っていなかった。それを借りるため法学部を訪ねたことを覚えている」(①の八一頁)。

このベネットとの出会いがなかったなら、古屋氏は何を卒論のテーマとしたのであろうか。研究者を目指す人間にとって、一般に、最初の論文テーマは重要である。それはその後の研究に大きな影響を及ぼすからである。古屋神学の魅力のひとつは、明らかにアメリカ神学とヨーロッパ神学の双方に目を配りつつ、アジア、そして日本の問題を考えることにある。その一方の、しかも当時の学内の雰囲気からすればおそらく誰も勧めないアメリカ神学の研究へと踏み出すためには、相当の内的エネルギーが必要であったはずである。古屋氏はこのエネルギーを、たまたま訪れたベネットとの出会いから得たのであり、その意味でそれは決定的な瞬間つまりカイロスであった。

このベネットが、ニューヨークのユニオン神学校の校長を定年

で退職する年に、リバーサイド教会で行った説教が「教会内の大論争」である。②「ベネットの警告」では、まず名校長とうたわれたヴァン・デューセンの後任者として、しかも校長ではなく校長代理として選出された当時の、つまり一九六三年頃の大学紛争に至るまでの経過が説明されている。そのなかでベネットは「ハト派」の立場をとったこと、しかしそれゆえに学生の過激な要求に振り回されて身動きがとれなくなったことが紹介されている。

学生は、成績採点や論文審査を除く他のすべての業務の管理運営にかかわることを要求し、黒人経済のために神学校として一五〇万ドルを集めることを確約させ、さらには神学校の基本財産から、黒人学生の過激派ブラックパンサーの活動家たちの保釈金として、直ちに四〇万ドルを出すことを要求した。しかもその要求は、極めて巧妙で政治的な手段を用いて、学内の最高決定機関の決議として理事会に突き付けられた。しかしこの保釈金の問題は、最終的に理事会の拒否によって一応の決着をみた。これらの状況を踏まえてなされたのが「教会内の大論争」と題する説教である。彼は自ら、「社会派」と「教会派」の対立論争のなかで「社会派」に属することを認めたいうえで、まずこの「社会派」に対する批判を謙虚に受け止めるべきことから語り始めている。その第一は、「社会派」は教会の世俗化に無関心であるとの批判であり、第二は、「社会派」は「すべての社会的相違を超えた生の問題」

つまり「人格的な要求」を無視しているとの批判である。したがって最後にベネットによってなされる警告は、教会全体に対するものであり、当然、そのなかに「社会派」も含まれている。

第一は、「私たちは政治が生全体となることをゆるしてはならない」（八五頁）という警告である。つまり教会は、ある特定の政治的社会的問題について同一見解を有する人びとの「排他的共同体」となることを目指すべきではない。教会は、多くの違った要求をもった人々の共同体であり、その光と救いはキリストからくることを信じている人びとからなる混合集団であるべきである。第二は、「新しい権力者もまた、古い権力者が陥ったと同じ誘惑にさらされている」という警告である。形成を逆転することそれ自体によって問題が解決されるわけでなく、新しい権力もまた神の前でチェックされなければならない。第三は、「私たちは、意見の異なるものを、あなたも神の愛から切り離された救いなき存在のようにあつかってはならない」という警告である。

古屋氏がこの警告を、わが国の大学紛争と教団紛争の解決の糸口として紹介していることは言うまでもない。

(5) トレルチ (1865-1923)

① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、

② 『日本の将来とキリスト教』(2001)、③ 『大学の神学』

(1993)、④ 『宗教の神学』(1985)、⑤ 『キリスト教国アメリカ』(1967)

⑤の「あとがき」によると、古屋氏は、日本神学専門学校(現東京神学大学)の卒業論文として「ジョンサン・エドワーズの研究——アメリカ神学の一考察」を書いており、さらにアメリカ研究を続けるためにアメリカに留学した。ところが「教会やその他のグループに招かれて、日本の宗教事情について語っている間に、キリスト教と他宗教の関係、特にトレルチが取り組んだ「キリスト教の絶対性」の問題が著者自身の実存的問題となり、遂にそれが学位論文のテーマに変わってしまった。」

①の第1部、第5節「留学時代」の記述によると、氏は、当初、キリスト教の絶対性について論文を書いていたハンブルク大学のハンス・フライヤー教授のもとで学ぶつもりであった。ところが彼が急死したため、世界教会協議会(WCC)の奨学金を受けて、チュービンゲン大学で宣教学を教えていたゲルハルト・ローゼンクランツ教授のもとへ行くことになった。そこでの「教授の個人指導」が、後に『宗教の神学』を書く際の基盤となったことについて、氏はこう述べている。「個人教授でまずよかったのは、宗教学 (Religionswissenschaft) の手ほどきをしてくれたことだっ

た。マックス・ミュラーからヴァン・デル・レーヴまで、すなわち宗教学緒論から宗教現象学までがわかった。次に宣教学であるが、これもワルネックからクレマーまで、歴史的に国際宣教会議の問題性を含めて理解できるようになった。この間に、ルードルフ・オットー、ナータン・ゼーデルブロム、ヨアキム・ワツハなどを読んだことは、わたしの神学だけの視野を広げてくれた。拙著『宗教の神学』（1985）を書いたのは、そのときのおかげである。また、世界のキリスト教あるいはキリスト教信者の統計などに関心を持つようになったのは、ローゼンクランツ教授の影響である。教授は日本に来たこともあり、賀川豊彦にも関心があった学者であった」（九六頁以下）。

このように古屋氏はすでにこの時点で、キリスト教の絶対性の問題から、さらに、やがてくる「宗教多元主義」の時代に対応できるセンスを養いつつあった。なお、トレルチ研究の難しさについて、この引用の直前でこう述べている。「エルンスト・トレルチのキリスト教の絶対性を理解するのが大変であった。まだ英訳は出ていなかったもので、ドイツ語で何度も読んだものである。当時、日本語でトレルチについて書かれたものはK授の現した一冊しかなかった。さっそく日本から送ってもらったが、どこかで読んだ気がした。調べてみたら、あるドイツ語の研究書の丸写しであった。文字通り、横を縦にしたのが、当時の研究書であった」

（九六頁）。ここで注目しておきたいのは、古屋氏が日本にいる間に、その丸写しとされている「一冊」を丁寧読んでいなかったことである。日本の神学校にいる間に、トレルチに興味をもつことはなかったらしいということである。しかしそれはなぜだろうか。おそらくこの時点では、氏はバルト神学の決定的な影響下にあったと推測される。

④では、その第四章「キリスト教の絶対性と諸宗教」の第二節において「トレルチ」と題して、彼の『キリスト教の絶対性と宗教史』の内容が丁寧に紹介されている。トレルチは、この段階では、たとえ歴史学によって「キリスト教の最高妥当性」を証明することができないとしても、「キリスト教の最高妥当性」を確信していた。しかし晩年になると、彼はその「最高妥当性」にますます懐疑的になっていった。古屋氏によると、「トレルチの問題点は、キリスト教という歴史的宗教の相対性を明らかにしたことよりは、それにもかかわらず絶対性を何らかの意味で保持しようとした点にあったというべきである。一方では絶対性の主体的ないし告白的性格を承認しながら、しかもなお他方では依然としてその妥当性を客観的に論証する試みを断念できなかったからである。……にもかかわらず、トレルチの苦闘を通じてキリスト教の絶対性、いやいかなる宗教の絶対性も、いわゆる客観的証明の事柄で

はないことが明らかにされた点において、トレルチの功績は長らく記憶されるであろう」（二三四頁以下）。

③では、第四章「大学の神学」第二節「文化総合」構想——「トレルチ」において、彼の文化総合の構想は、「具体的には一八世紀以来のキリスト教的、教会的文化の解体の中で、いかに国家、社会、教会、家庭、学校などを新しい仕方でも再編成するか、という課題である」（一九〇頁）ことが確認され、さらにその中心的な価値を宗教に置いていることが高く評価されている。そしてこの議論の前提として、その第一節「大学の理念形成」では、「ハルナツクの歴史還元的な本質論と異なるトレルチの歴史発展的な本質論」（一七八頁）が紹介され、古屋氏によると、トレルチにおける「文化総合」の構想は、今日の大学論を構想するうえで「極めて有益」であり、「文化総合的な構想の中で、今日の大学問題を解決しようと試みることは、やはり信仰に立ち、神学するもの責任と使命なのである」（一九〇頁）。

②のⅡ「なぜキリスト教か——宗教の神学」第一節「なぜキリスト教か——弁証と倫理の問い——」の、第五項の冒頭の句は次のように語りだす。「なぜキリスト教か」を言葉をもって理論的に弁証する場合に、肝要なことは、その問いに対する答えは、

最終的には証明ではなく告白、いや信仰告白だということである。これはキリスト教の絶対性の問題を今世紀の始めにとりあげて苦闘したエルンスト・トレルチの貴重な遺産である。彼の古典的な著書『キリスト教の絶対性と宗教史』（1902）において、トレルチが苦闘したのは、歴史的即相対的なキリスト教が、どうして絶対性を主張できるか、という点であった。諸宗教のもつ価値を比較して、最終的に考慮せねばならないのは仏教とキリスト教の二つだけであると言い、さらにこの二つの宗教の思想を比較して、キリスト教はすべての宗教的発展の「頂点（Höhepunkt）」であり、「収斂点（Konvergenzpunkt）」であるがゆえに「相対的な絶対性」をもつ宗教であるとの結論に達したのである。しかしここで注目すべきは、トレルチがこの結論に達するのは「学問的証明によって行われる決定」ではなく、「宗教的自覚に基づく決断」によるものであること、主体的、人格的、実存的な確信であること、究極的には信仰告白であることを、強調している点である（六一二頁）。

以上の内容から、古屋神学にとってトレルチ研究が大きな意味を有していることは明白であろう。「キリスト教の絶対性」の問題は、学問的証明の対象ではなく「信仰告白」の問題であるとの結論は、古屋神学をいわゆる史的イエスの問題や学問論のアポリアから解放し、さらにトレルチの「文化総合の構想」は、古屋氏

の言う「宗教の神学」「日本の神学」そして「大学の神学」へと導くひとつの誘因、つまりキリスト教神学の超越的視点からの「諸宗教」「日本」そして「大学」の分析へと導くひとつの有力な誘因となっている。

しかしでは、古屋氏にとつて、その超越を支える神学とはどのようなものであったのだろうか？

(6) ヘンドリック・クレーマー(1888～1965)

①『日本の将来とキリスト教』(2001)、②『宗教の神学』(1985)

「ヘンドリック・クレーマー」の神学について詳しく紹介しているのは、②の第六章「宗教の神学の諸問題」第三節「ヘンドリック・クレーマー」であり、それは、「a クレーマーのバルト批判」「b 宗教学と神学」「c クレーマーの宗教の神学」の三つ項目から構成されている。そのさい古屋氏は、クレーマーを取り上げる理由として、彼が「バルトに対して内在的批判ができる」ことを挙げている。クレーマーは、一九三八年のマドラスにおける国際宣教協議会以来、バルトと同様に、キリスト教と他宗教の間の非連続性を主張する代表的神学者とみなされてきたが、Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 1956. において、バルト

の宗教論を高く評価しつつも、これを批判している。この内容について古屋氏は、①のⅡ「なぜキリスト教か——宗教の神学」第二節「宗教の神学における「何」と「何故」の問題」の「二」において、次のようにまとめている。「それは、一言でいえば、あまりに排他的な神学的格率 (theological maxims) によって支配されている宗教論であつて、そこには福音の音調が欠如しており、聖書的にも、また神学的にも偏向しているのではないか、という批判である。このような批判が出てくるのは、クレーマー自身も長らく宣教師としてオランダ領東インド(現インドネシア)においてモスレムたちとの出会いの経験をもち、さらに、ライデン大学の宗教史学・宗教学の教授として諸宗教を研究してきたからであろう。そのような宣教師としての経験と宗教学者としての研究から出てきたクレーマー自身の宗教観は弁証法的である。そしてまたそれは聖書的であると彼はいうのであるが、それによれば宗教は、そして宗教意識は、人間の神に対するただ否定的な関係だけではなく、積極的な関係、応答と出会いの場でもある。もつとはつきりいうと、クレーマーは、人間の宗教意識の中には「イエス・キリストの父なる神」と人間との間の「ドラマ」があるということを肯定、弁証法的に肯定しようとする立場である」(七九頁)。

クレーマーが、1922～37年の間、現インドネシアでオラ

ンダ聖書協会の翻訳の協力者として、またイスラムの研究者として活躍し、翌年からライデン大学の宗教史学・宗教学の教授として働いた事実が、古屋氏がまとめているようなバルト批判を生み出したと思われるが、古屋氏はクレーマーの貢献をこれに限定せず、「宗教と神学の関係」について一定の方向性を生み出したことを高く評価している。つまり、一八七〇年にオックスフォード大学の教授であったドイツ人のマックス・ミュラーによって始められた「宗教学」が、その後ヨハヒム・ワッハなどによって、無前提で価値中立的な宗教研究や宗教学を目指したことに、終始一貫、疑問を呈し続けたのがクレーマーであった。彼によると、いかなる客観的、記述的研究においても「信仰のカテゴリー」を排除することはできず、むしろ「科学的客観性」という幻想から自由になるために、神学的視点の妥当性が認められるべきである。したがって宗教学と神学ないし宗教の神学を完全に分離することはできず、われわれは「両者の分化と相関の弁証法」(②の二二八頁)の視点に立ちつつ、両者を相互に関連づけなければならぬ。そしてこのことを明確に主張したという意味において、古屋氏は、クレーマーを現代の「宗教の神学の父」(二二八頁)と呼ぶのである。

では、クレーマーは実際にどのような「宗教の神学」を構想したのだろうか。古屋氏によると、その構想は先に紹介した名著『宗

教とキリスト教信仰』(一九五六年)の第三部「宗教および諸宗教の問題と取り組む神学的試み」のうちに展開されている。クレーマーによると、宗教改革以前には真の宗教の神学はまだ成立していなかったことになり、「ブルンナーとバルトは、宗教改革以来はじめて、宗教と諸宗教の問題を、諸宗教についての高度の知識をもちながら、純粹に神学的に取扱うことを試みてきた最初の人々である」(二二〇頁)。二人とも、宗教の神学の基準をイエス・キリストにおける神の啓示にのみ置いており、しかもいわゆる「結合点」や「一般啓示」に関する両者の見解の相違は、決して呪いではなく、むしろ「祝福」である。なぜならひとつの宗教の現象学しかないということがありえないように、ひとつの宗教および諸宗教の神学しかないこともありえないからである。この宗教の神学の多様性は、各神学者の神学的個性の違いと、聖書自体の豊かな思考方法の多様性から生まれてくる。そしてこの宗教の神学の中心課題は、その基準であるキリストの啓示の光のなかで、キリスト教とその他の諸宗教の関係を理解し、解釈することである。クレーマーによると、この聖書のケリユグマの光のなかで正しく解釈しようとするかぎりにおいて、その理解と解釈の違いからむしろ真理が現れてくるのである。

以上が、古屋氏の理解する「クレーマーの宗教の神学」の概要であり、氏は、「クレーマーの宗教の神学」が目指すこの方向性

を基本的に受け入れている。ただし、氏がローゼンクランツ教授の個人指導を通じてクレマーの存在を知った後、いつ頃から本格的に彼の神学について研究を始めたのか、それは今のところあまりはつきりしない。このような問いを發するのは、『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』によると、古屋氏はインドネシアの友人から、戦時中の日本兵がインドネシア人に対して行った残酷な仕打ちを聞き、アジア諸国に対する罪責意識を覚え、「アメリカの長老教会の財政的支援のもと、日本基督教団の派遣教師としてインドネシアに赴くことになった」（一〇二頁）と記されているからである。このときはまだ、氏の念頭に、クレマーの神学のことはなかったのだろうか？ それともすでにはつきりとあったのだろうか？

暫定的な「まとめ」

以上、古屋神学の形成に直接的に、あるいは間接的に影響を与えた幾人かの人々と環境について紹介してきた。この作業はまだ約半分しか終えていないが、ここでこれまでの内容を簡単に振り返っておきたい。

まずはつきりしたのは、古屋氏の育った家庭環境が極めて独特なものであったことである。上海という国際都市のなかで、しかも教会のなかで育ったことは、彼の無意識に決定的な影響を及ぼ

している。彼は生まれた時からすでに、日本の国内では経験できない「人種的宗教的多元性」の空気を吸っており、そのなかで自らのアイデンティティを形成しなければならなかった。それは彼にとつて、避けられないという意味では、動かしがたい初期条件のひとつであり、しかし同時にそこから終末論的目的や課題への意識が切り開かれるという意味では、豊かな可能性を秘めた条件であった。両親の神学的背景の相違いも、彼にとつて、混乱よりも、キリスト教の多様性が生み出す豊かさを感じさせるものとして作用したと考えられる。というのは、彼の「基本的信頼」はすでに両親の「信仰」と一体化しており、彼の悩みは「何が本当のキリスト教的な生き方なのか」ということではあっても、「キリスト教の外で、どのように生きるのか」ということではなかったからである。彼は、両親を通じて、すでに神にとらわれており、このことに疑いを覚えて、そこからあえて飛び出そうとはしなかった。彼の場合、それまでまったく神を知らなかった人間が神に出会ったのではなく、すでに身近におられた神を、教会と神学に触れることにより、自覚的に超越的かつ内在的の神として知ったのである。この経験に大きな影響を与えたのはもちろんバルト神学である。

では、家庭環境と並んで重要な教育環境であった自由学園は、彼の神学形成にとつてどのような意味をもったのだろうか。母の

選んだこの教育環境は、他の教育環境ではおよそ経験できないものを提供した。そのひとつは「生活即学び」そして「生活即信仰」というモットーであり、各種学校であるがゆえに可能となった独自のカリキュラム、さらにいわゆる寮という共同生活である。回想録は、この自由学園との出会いと、それを自らの責任で引き受ける覚悟をした場面を、こう語っている。それは入学式の翌日の話である。彼はミセス羽仁に呼び出され、「あなたは、勉強というものは机でするものと思っただろう。けれども、自由学園での勉強は生活そのものだよ。昨日の入学式が勉強だよ。わかっただか？」との問いに、「当時のミセス羽仁は六六歳のおばあさんで、しかも東北弁で話したので、私には何を言ったのかよくはわからなかった。けれども私は「わかった！」と答えた。いや、そう答えざるをえなかった。母はすでに上海に帰っていたからである。この時から、このおばあさんの教育方針にしたがうことを決めたのであった。そして七年間の自由学園の教育を受けたのである。自由学園以外に教育がないと信じたのは、弟たちと妹の三人を自由学園に入れたことからわかるであろう」（四四頁以下）。

この引用文の最後の文章には、主語が欠けている。誰が「信じた」のか、それは明言されていない。それに続く文の内容からすれば、それは母であろう。つまり、母の信頼する学校で、古屋氏は一九歳になるまでの七年間を、しかも兄弟姉妹と共に過ごした

のである。それは、自らのアイデンティティを形成する上で極めて重要な時期である。しかもその入学式の翌日に、自由学園の教育方針に従うことを決めている。これは決して当たり前のことではない。それはよくよく考えて、納得したということではなく、いわば直観的に受け入れたということである。後から考えてみれば、そこにはこれを可能にする力が働いていたとしか言えないような経験である。「受け入れられていることを受け入れること」を基本的信頼と呼ぶとすれば、古屋氏は、この時、この基本的信頼に近い経験をしたのである。

この基本的信頼がどのような結果をもたらすのか、それはその後の教育環境によって大きく違ってくる。考える自由、判断し表現する自由、そして批判する自由が与えられなければ、それは単なる洗脳教育になってしまう。自らの学校を「神の国の公器」と信じつつも、「教育やキリスト教学校の宗教教育に批判的であった」羽仁は、宗教の詰め込みを避けようとした。そのおかげで古屋氏は、「キリスト教を詰め込まれたとは思っていなかった。」ただし、福音書の「律法学者やパリサイ派」の話になると、羽仁は決まって古屋氏の名を呼び、教会批判を繰り返したという。これはひどい話である。中学生が、両親の職業あるいは生き方を否定されたらどうなるであろうか。まして相手が、第二の両親に近い人びとであったらどうなるであろうか。かなり複雑な心境に迫い

込まれることは確かである。親から自立するために親に反抗する以前に、その親を否定されたらどうなるであろうか。それは基本的信頼そのものを破壊し、若者を懐疑の奈落へと引きずり込む可能性がある。もしかすると、この危険性から彼を救ったのは、「生活即勉強」「生活即信仰」というライフ・スタイルかもしれない。一般に、このようなライフ・スタイルは一種の「形式主義」と結びつきやすく、決められた時間に決められたことを行う形式を好むからである。しかもこれは中高生の心身の健全な発達にとって必要不可欠な条件であり、中高生自身にとっても心地よいものである。つまり忙しいスケジュールのなかで、悩む暇がなくなるのである。

いずれにせよ、古屋氏は、教会批判の話聞きながらも、敗戦後、洗礼を受けずに、最終的に神学校に行く決心をしている。残念ながら、古屋氏は、この間の事情について、特に内面的葛藤についてほとんど何も語っていない。やがて牧師となり、大学教授となつてから、彼は、自らが育てられた自由学園と恵泉学園を比較しつつ、学校と教会のあるべき関係を追い求め、最終的には、自由学園と教会のつながりが回復される過程に積極的に関わっている。おそらくそれは、古屋氏にとって、羽仁もと子が突き付けた教会に関する批判的な問いに実践的に向き合う体験であつたと思われる。

「戦時中に皇国少年にならなかつたのは、五郎の歴史教育のおかげである」と古屋氏は明言している。これは自由学園の教育が古屋氏に与えた大きな贈り物のひとつである。年齢的にも、環境的にも、最も洗脳を受けやすい時期に、複数の異なる情報を通して事実を解釈するという経験をしたからである。しかもその情報を紹介した人物がマルクス主義者であつたことは、戦後にマルクス主義の影響を受けて『キリスト教脱出記』を書く牧師が現れたことなどを考えると、古屋氏はなかなか微妙な立場に置かれていたことになる。理論的には、マルキシズムに魅入られて、キリスト教から離れてしまう可能性もあつたからである。

いずれにせよ、古屋氏が「皇国少年」や「軍国少年」にならなかつたことは、いわば右翼の熱狂主義から解放されていたことを意味する。しかしこの経験はそれだけで古屋氏をもう一つの熱狂主義から解放することはなかった。このもう一つの熱狂主義とは、いわば左翼の熱狂主義、あるいは理性的熱狂主義である。彼がその恐ろしさを体験したのは、大学紛争および教団紛争と呼ばれる事件に巻き込まれたときであつた。

最後に残る問題は、当時の中国が半植民地状態にあり、多くの中国人が貧しく苦しんでいたこと、そして父・孫次郎は牧師として、その貧困から生ずる様々な問題の解決に日夜労していたにもかかわらず、現地人の苦しみはほとんど放置されたままであるな

かで、日本は敗戦を迎えたことである。戦後、日本のキリスト教会は、戦争に協力した事実を認め、アジアの諸国と日本人に謝罪するまで、実に長い時間を要した。

古屋氏も、この問題に目覚めていたからこそインドネシアで宣教師として働くことを決心したと思われるが、これを日本キリスト教史の根本問題として取り上げ、それが日本伝道の大きな障害となっていることを論じ、そして発表し始めた時期は、決して早くない。しかしその歴史的検証を徹底するなかで、古屋氏は、平和問題などとの関連で日本の教会が取り組むべき課題を明示している。その研究姿勢とその成果は、これから日本の近・現代キリスト教史を学ぶ者にとって極めて刺激的なものになっている。