

現代の神学的状況における

聖書の神学の課題

宇 田 進

一、現代の神学的混迷と福音主義神学の機会

今世紀のキリスト教神学は、三つの大きな転換を経験しながら今日に至っております。その一つは自由主義からバルト神学への転換であります。すなわち、従来神を内在化し、人間理性を權威の座に据え、進化論的な歴史観をうちに宿しながら、福音を一種の倫理学か道徳にすり替えてしまった十九世紀以来の自由主義神学に対するバルトの抗議と、その後のバルト主義の運動がそれであります。ご承知のごとく、神学の振り子は、バルトの『ロマ書』第二版（一九二二）において表明された「クリシス（審判）・モチーフ」を契機として、神の超越性と恩恵の勝利性強調の方向へと大きく転回したといわれています。日本におきましても大正末期から昭和の初頭にかけて、社会的キリスト教などのいわゆる自由主義キリスト教の行きづまりとその無力さとに直面したが、それから救ってくれたのは実にバルトであった、と告白する教職の数が日本基督教団の中に少なくない事実は注目すべきでありましょう。このバルト支配の時代は一九二〇年頃より一九五〇年頃まで続いたとみられています。

第二の転換は、このバルト神学に対するバルトマンを中心とする実存論的神学の台頭であります。この運動の導火

線は、いうまでもなくバルトマンの問題作『新約聖書と神話論』（一九四二）でありましたが、その具体的な影響は第二次大戦後から顕著に見え始め、それからの約十五年間、世界の神学界はバルトマンの支配するところとなったわけです。日本におきましても一九六四年に野呂芳男氏の『実存論的神学』が出版されました。広義の意味での実存論的神学の試みは、古くはすでに田辺元氏の『キリスト教の弁証』（一九四八）の中にうかがわれますが、北森嘉蔵氏の『神の痛みの神学』（一九四六）、武藤一雄氏の『神学と宗教哲学の間』（一九六一）、八木誠一氏の『新約思想の成立』（一九六五）、そしてバルトとトレルチの総合と評されている熊野義孝氏の『教義学』全三巻の中にもはっきり見受けられます。実存的思考の理解を欠いては現代の神学を評価分析することが出来ない、といわれているほどその影響は大きいといわざるをえません。

しかしながら、やがて三方面よりこの実存論的神学に対する批判の波が打ち寄せてまいります。その一つは、ブルトマンの弟子達によるもので、その批判の中心は、かつて一九二六年に出版された『イエス』以来、終始一貫史的イエスに対してとられて来たバルトマンの仮現論に対するものであります。ポルンカム、フックス、ケーゼマンなどがこの系統に属します。第二の批判は、バルトマン以上にラディカルな聖書理解を提唱するグループからのものであります。バルトマンはその徹底した聖書の非神話化論の提唱にもかかわらず、なお「キリストにおける神の行為」について語ることが出来ると考えていたわけです。ところがドイツのマインツ急進派や、今日盛んな神の死の神学の提唱者達は、バルトマンの非神話化遂行の不徹底さを突き、現代人にとってはそもそも「神」それ自体が不可解であるとして、福音を現代のセキユラーな思想表現に全面的に翻訳しようと試みます。たとえばドイツのブラウンや米国のバン・ビューレンなどの立場において、神の教理や救済論のすべては隣人への倫理もしくは社会的ヒューマニズムのことばによって完全に置き換えられております。第三の批判の波は反バルトマン勢力の増大という形でやっけてまいりま

した。この中には、エレミヤスやキユネートなどの比較的保守的な学者、クルマンやキユンメルなどによって代表されるハイルスゲシヒテ学派、啓示を今一度史実的な歴史と関連づけてその現実性を取り戻そうとするパネンベルク一派などが含まれます。

さて、以上のような第三の転換を経験しつつある現代の神学は、今や加速度的に細分化し、あるいは分裂を続け、神学界は相矛盾した聖書解釈や諸傾向が矢継ぎ早に登場するといった様相を呈しています。ウィリアム・ホーダーンが「あたかも現代神学は同時にあらゆる方向に馬を乗り入れようとしたかのように見える。」と申しておりますように、現代の神学は実に混乱と流動の渦巻きの真只中に置かれているというほかありません。

特に最近の神学は、聖書を通しての命題的啓示の否定、人格神を中心とした超自然主義の放棄、イエス・キリストの歴史性の否認の上に立って、福音をあらゆる種類の世俗的な思想のわく組の中に翻訳しようと努めています。その結果、福音とはなにか、という宣教の内実に関し全く一致はありません。一部ではハイデガーの説く本来的実存の達成こそ福音の核心であると主張しているかと思うと、ほかではマルクス理論を援用しながらこの地上に相対的ユートピアを建設すること（キリスト教ネオ・マルキシズム運動）こそ宣教の中心だと主張している有様です。カフカの比喩の一つに「飛脚」というのがあります。ある時、人々の前に王様になるか、あるいは王の飛脚になるかの選択のチャンスが与えられます。すると奇妙なことに皆一様に飛脚になりたいと申し出ます。その結果、王は不在、国中は飛脚で一杯になり、王なき今は誰一人として確実なメッセージを持たないまま、ただ自分勝手のナンセンスを叫び続けながら忙しく駆け回るのである。今日の神学界はまさにこの状態に似ているといえないでしょうか。

こうした多様、分裂、混乱の中で、エキユメニカル運動は世界教会を目指しながら一致のための共通分母の発見にやっきとなっております。しかしここでも福音の内実における一致というよりも機構、運動上の一致が先行しており、さらに悲しむべきことには一致を強調するあまり福音の独自の内容の数々が切り捨てられ、それならば何もキリスト教に固執する必要はないのではないかという疑問さえ抱かせるような事態が起こって来ております。

ところで、このような現代神学の混乱状況をどのように受け止めて立つか、ここに福音主義神学に対する一つのチャレンジがあるといわなければなりません。私は、この混乱を、今まで福音派を非開化論者と批評しながら未来はわれらの手中にあり、と自負して来たりベラルな教会とその伝道上の苦悩と混乱の証左と見ます。そしてこのような時こそ、カール・ヘンリーも指摘しているように、福音主義神学にとって発言と立証の一大チャンスと受け取るべきだと思えます。歴史家トインビーは、歴史形成を「挑戦」と「応答」のやりとりという形でとらえておりますが、現代神学の混乱はまさにその挑戦に相当するものといえましょう。問題はその挑戦に対し福音主義神学がどのようにに答するかにかかっています。すなわち以上のようなタイミングに福音主義神学が強力な立証を行なうことによって、日本における、いや世界における福音宣教と教会形成を正しい方向に向かわせる働きに寄与するかどうかにかかっているといえましょう。

二、アジアに対する神の時熟に直面して

最近特に目につくことの一つにアジアの福音的教会内における宣教意識の高まりということがあります。二年前にシンガポールで開かれたアジア・南太平洋伝道会議のシンポジウムが昨年『キリストはアジアを求めている』と題して出版されましたが、その中に先般日本を訪れたインドネシアの伝道者オクタビウス氏の「アジアの将来とわれわれの応答^①」という講演がのっています。氏は新約時代から今日までの福音の伝播経路をたどって見ると、そこに五つの神の時があると申します。第一に、ローマ帝国を用いて福音を前進せしめた神の時、第二に、ヨーロッパ、特に

ドイツを用いて福音を前進せしめた神の時、第三に、英国を用いて福音を前進せしめた神の時、第四に、米国を用いて福音の世界的伝播をはかった神の時、そして最後に、今日宣教上の神の時はアジアの上にくぐって来ていることを指摘しています。最近衰退の一途をたどりつつある米国の教会事情を見るにつけ、今や聖霊はアジアの教会にのぞもうとしていくという判断は決して軽視されてはならないものと信じます。

ところで、こうした宣教意識の高まりと並行して起こって来たもう一つの現象を見逃すわけには行きません。それはアジアの福音主義諸教会における神学的意識の高まりということです。いうまでもなく伝道と神学は車の両輪のようなものであり、教会の健全な成長は両輪のバランスのとれた運動を基礎といたします。

去る七月五日から三日間、シンガポールで開かれた「アジア福音主義神学会議」に出席いたしました。この会議はアジア十八カ国から特に福音主義に立つ神学教育関係の代表五十名ばかりが参集し、アジアにおける神学教育、アジア人による宣教の神学の樹立、宣教の戦略・方法の共同開発などの問題を中心にして討議が進められました。この会議には米国からカール・ヘンリー氏、オーストラリアよりクラス・ルニヤ氏なども参加されました。会議は三日間という短期間であったことや、この種の福音派の会議は初めてであったため準備不足などの事情もあって、大きな成果を生み出すまでには至りませんでした。次の諸点を確認出来たことは収穫であったと思います。

まず、アジア諸国の中に福音主義的教会が多いという事実です。東南アジア諸国の教会の中には不幸にも WCC (世界教会協議会) とのつながりを持っているものもありますが、信仰それ自体についてはかなりのものが福音的立場を守っております。インド、シンガポール、インドネシア、ニュージーランド、オーストラリア、台湾などの福音主義的教会の力は決して過小に評価されてはなりません。しかしこの点で特に注目すべき教会は北東アジアに属する韓国の福音主義的教会の力でありましょう。今日、韓国には一万近いプロテスタントの教会があり、クリスチャンも二

二〇万ぐらいおります。そのうち最大の教派は長老派で約六千ぐらいの教会を持ち、メソジスト(約一千三百)、ホーリネス(約六百)、バプテスト諸派の順で続いております。さて一万近い教会のうち実に半数以上が依然として福音的な信仰を守っているようです。この事実はこれからのアジアの宣教方策を考える場合に決して忘れられてはならない点であります。

次に、アジアの福音的な教会の中に三十年代、四十代の有能な教職の数がかなり増加しつつあるという事実です。第二次大戦後、多くの福音的な教会は外国宣教団体によって開拓され、従ってそのリーダーシップも宣教師に多くの比重がかけられていたわけです。しかし今回のシンガポール会議に出て見て、各国の壮年層のリーダーの活躍が特に目立っております。この面でもアジアの福音的な教会の将来は非常に明るい材料を有していることを記憶すべきであります。

さて、以上のような背景の中で神学的自覚が最近とみに高まりつつあるという事実注目したのであります。出席者の多くは、今まで福音派は、現代と現代人の分析把握および思想の世界での積極的立証において失敗して来たために、宣教の主導権をリベラルな教会に持って行かれ、結局現代世界の片隅にろうじて身を置く結果になってしまった、というルニヤの警告を真剣に取り上げています。そして今こそこの課題と取り組み、聖書の信仰の本来の強みを立証すべき神の時熟であるという自覚に燃えているように感じられました。この間わが国を訪問したインドのアテル氏などはアジアの神学の開発、もっとアジアの土壌にマッチした神学教育の育成が必要であることを強調しておりました。たしかに、よく反省して見ると、日本の神学教育のカリキュラムにおきましても西欧のことがかなりの部分を占めていて、自国の問題、アジアを中心とした教育がいかにほどなされているかは極めて疑問であります。特に、アジアの諸宗教、アジア人の心理、その社会的、歴史的状況を十分にふまえた宣教学、キリスト教倫理、キリスト教

弁証学の育成はこれからの重要課題であるといえます。

これらの課題を共同で担って行くためにその会議において二つの委員会が組織されました。一つはアジアに大学院レベルの福音的な研究センター設立のための委員会、もう一つは神学教育全般を検討するためのアジア神学教育委員会でありました。

私はシンガポールの会議におきましても、また去る八月の韓国訪問の際にも、日本福音主義神学会の結成を報告いたしました。各方面より大きな関心が寄せられ、アジアの福音的な教会や各神学教育機関から非常な期待をさえかけられていることを知りました。前述したようなアジアの状況の中で神学会が誕生したことにはある種の摂理的意義さえ感じられます。この神学会が日本はもとよりアジアの福音主義諸教会に何らかの奉仕をささげて行けたら大変幸いに思います。

三、新福音主義の台頭に直面して

現代の神学的混迷とアジアに対する神の時の到来という状況に際して、福音主義神学の有効適切な発言と立証とが求められていることを指摘してまいりました。さて、それをなすにあたって当然行動主体であるわれわれ自身の備えが問われて来ます。すなわちわれわれ自身の聖書理解、神学的方法論、応用神学(Applied Theology)はどうか、ということが問題となって来ます。いくらタイミングや状況理解にすぐれていても、行動主体の側に準備が出来ていなければ空を打って終わります。

ところで、われわれ日本の福音主義キリスト教は主としてアメリカ系のものであることをまずはじめに述べておきたいと思えます。最近アメリカ教会の株が下がり、日本の教会の中にもアメリカ教会に対する批判意識が増して来ているようですが、われわれのキリスト教がヨーロッパ系でもイギリス系のもでもなく、アメリカ系であることはその伝道史と日本教会が有している体質や特色から明らかであります。

さて、そのアメリカの特に福音主義世界に目を向けますと、そこに一つの新しい動きのあることに気づきます。それは一九五〇年代に顕著になって来たもので、今日「ネオ・エバンジェリカルイズム」(新福音主義)という名で知られるようになりました。この運動の推進者達の中にはかなり神学的にもバラエティがあって画一的に描写することは困難であります。まず総合的にその特色をあげれば次のような点があります。

(一) 十九世紀の下半期から二十世紀の初頭にかけ、カントやヘーゲルの哲学をバックにシュライエルマッハーやリッチェルに代表されるリベラリズム(自由主義神学)が次第にアメリカの教界を支配するようになりました。この事情に気づいた福音主義教会はリベラリズムに対する抗議の必要を感じ、特に聖書の無謬性、キリストの処女降誕、代償的贖罪、からだの復活、再臨の五大教理を聖書の信仰のファンダメンタルズ、つまり試金石と決め、リベラリズムに対する果敢なる攻撃批判を行いました。こうした反対活動は当時の教会事情からたしかに必要なものでした。当時 The Fundamentals (一九〇九—一九一四)と名づけられて十二冊の護教書が出版されましたが、これはアメリカの聖書信仰史上極めて大切な文献の一つであります。ところが、最近、一部の福音派の中から当時の福音主義運動は、リベラリズムに激しく反対するあまり、*反動的*にさえなっていたのではないか、そしてキリスト教全体を五箇条の条文にまとめてしまったことは著しい偏向、還元であったのではないか、という反省の声があがって来たのであります。たとえば、救いを受けたあとのキリスト者生活、経済、社会、自然科学等によってひき起こされる諸問題などに対する十分な研究と指導がなされなかったこと。反進化論体制は科学そのものへの反発という不健康な体質を有するに至ったこと。文書活動の面でも、基本教理の弁証、デイボーションナルなもの、海外宣教に関するものはかなり

出版されたが、思想の各領域におけるキリスト教の立場からの文書、つまりキリスト教世界観と人生観に立った思想面での指導書の生産において極めてとぼしかったことなどがあげられています。

(一) キリスト者の生活観と教会の社会的責任の再検討が説かれています。個人の生活観の面においても、反リベリズムという立場からどちらかというと言法主義的形態へと傾き、その結果キリスト者として積極的に生きる姿勢が薄くなってしまったのではないかとされます。また社会倫理の面でも、ラウセンブッシュなどの社会福音(Social Gospel)に反対するあまり、どちらかといえば他界的体質を有するようになり、社会問題と積極的に取り組む姿勢が失われて来たといわれます。そのようにキリスト教信仰を個人の内面的敬虔という狭い世界にだけ限定して満足する立場を「病的な熱狂主義」と呼び、そのような立場は「地を治めよ」(創一・二八)といわれた主(自身の「文化命令」(cultural mandate)に従っていないことになる)と批判しています。

(二) リベリズム批判に忙しかつた福音主義教会は、今迄背教や不信仰からの分離の問題(separation)には非常に熱心であったが、健全な教会論の育成展開ということをして来なかったのではないかとされています。たとえば、リベリズムが主要な教派を支配するようになると、反リベリズム体制下にあった教会は反教派主義(anti-denominationalism)という形をとり、結果として自分好みの教会を自由に創設することになったといわれます。こうした状況の中では、たしかに自発性という面ではすぐれていましたが、教会の一致と公同性の追求は弱まり、かえってセクト的傾向が強まり、皮肉にもエキュメニカル運動の利権を逆に助ける結果になってしまっていると批判されています。

(四) 反リベリズム体制下にあった教会は、聖書学と神学的研究の面での生産が非常にとぼしかったといわれます。その理由として、福音派は主として過去の古典から栄養を受けて来たこと、伝道と海外宣教が優先していたこと、批判的精神の蔓延を恐れて学問的研究をきらったこと、そしてその間に重要な教育機関と学問上のリーダーシップは全部といってもよいぐらい皆リベリズムの手に落ちてしまったことなどがあげられます。その結果、若い次の世代を担う伝道者や比較的成長している信徒達は、研究の場面や信仰の深化の過程において多くリベラルな文書に依存せざるを得ないという深刻な事態が出て来ているといわれます。こうした問題と関連して信仰の立場からの正しい理性の位置づけが極めて重要なことになって来ていると考えられています。

(四) 以上のことから大体理解していただけたと思いますが、新福音主義は自らの神学を再検討し、必要とあらば現代における積極的立証という観点から福音主義神学の改造を計ろうと考えております。このことは聖書観の問題においても見受けられます。特に最近の聖書学の成果と神の啓示の研究に熱心なネオ・オーソドキシに刺激されて、今迄の聖書の靈感、権威、無謬性の理解にもっと検討を加え、より明確な理解に達したいと願っております。紙面の都合上最近特に論ぜられている聖書の無謬性に関する論議の一部をここで取り上げてみたいと思います。

A 無謬性再定義の主張

アメリカの新約学者ハリスン^⑤は、従来の無謬性理解の中には以下に記すような行き過ぎがあったとして、無謬性再定義の必要を説いています。今迄の行き過ぎた点とは、(1)諸福音書の並行記事は表現様式の面でも一致していると考えていたこと、(2)啓示に発展を認めたり、神のことにばに対する神の民の応答にも発展のあることを認めることをせず、聖書の中のですべての記述はあらゆる時代に対して完結かつ究極なものであると考えていたこと、(3)聖書記者達の引用文も言語上正確であるという考え、(4)調和困難なもの存在を容認することは聖書の中に誤りのあることを認めることと同じであると考えていたこと、(5)自然現象に関する記述は科学的にも正確である、などであるといっています。

そしてこれからの無謬性理解の規準として、(1)聖書は今日のわれわれの思考や生活と非常に違っている近東世界の様式で書かれている、(2)聖書の真理の統一性の主張は、聖書中の記述の多様性と決して矛盾衝突するものではない、(3)自然現象に関する記述は“scientific”というよりも“popular”というべき性質のものである、(4)啓示の発展と、神のことに對する神の民の応答に発展のあることを認める、(5)聖書の正確性とか信頼性は、聖書が意図する目的という観点からのみ判断されるべきである、などが考慮されなければならないといえます。

またリチャード・カーティス^⑥は、聖書を一つの言語から他の言語へ、一つの文化から他の文化へ翻訳することにつきまとう多くの困難を考慮する時、今日われわれが所有する聖書を「絶対的な」神のことはということとは出来ないといえます。そしてキリスト教の中で唯一絶対なものとは三位一体の神のみであると考えています。右のような主張の背景には最近注目されている意味論(semantic)の影響のあることを見落としてはなりません。彼の理解によれば、言語とは任意に様式化された記号組織であるため変化しやすいものであること、また言語の意味論が提起する複雑な諸問題を考える時、はたして原典の意味と同一の意味を他の言語において伝えかつ表現することが可能であろうかと彼はいいいます。そして今日われわれは聖書の無謬性というよりは聖書の「充分性」(adequacy)というふうに規定し直すべきではないかと提案しています。

B 聖書の人言性理解の問題

聖書の無謬性と関連して今日多く論じられている問題に聖書の人言性(humanity)の問題があります。最近特に注目されたものの一つにフリーメソジスト派の学者、ビーグルの『聖書の靈感』(一九六三)という書物があります。本書を一貫して流れている考えは、聖書は靈感されたものではあるが、あくまで神の啓示に対する可謬な証言であると

いう考えです。まず可謬性に関して二つの面から論じています。一つは、聖書の正確さとか信頼性について、聖書記者達が原典、写本、翻訳聖書の間に区別を置いておられるとは聖書のどこにも書かれていないこと、もう一つはヘブル語、ギリシャ語の本文の中に事実誤りが存在しているという主張です。しかし、かく理解しても本質的なものは何も失われないうと考えています。というのは聖書自身は啓示に對する証言以上のものではありませんが、聖霊はその範囲で聖書記者達を導き、本質的な事柄の記述においては信頼出来るものを書き残すように働きかけられたからであると考えているからです。そして今日、同じ聖霊がその本質的なものをわれわれが信じ受け入れるように働かれると申します。以上のようなビーグルの見解は明らかに弁証法的神学の聖書観に似ておりますが、彼は今迄の福音的な聖書観に對して次の二つの問いを投げかけています。一つは、聖書の神言性と人言性の関係をもっと明確にとらえるべきこと、もう一つは今迄の福音派の聖書観をゆがめて来た演繹的推理を捨て、帰納的方法を採用すべきことの二つです。今迄の論法では、神は完全であられるということを出発点とし、次にその神は完全な啓示を与えるはずであると考へ、次に完全な啓示には誤りのあるはずはない、つまり聖書は神の啓示であるから無謬であるに違いないという演繹を中心に聖書観を建てて来たといえます。ところが、互いに相異なる多くの写本に突き当たり、それらすべてが無謬ではあり得ないことを認めざるを得なくなったので、今では失われている元の原典は無謬であったはずだということに変わって来たといえます。

以上、まことに部分的、断片的でありましたが新福音主義の動きについて述べてまいりました。それを紹介した理由は、新福音主義を一つの神学的運動としてここで総合的に評価しようということではありません。そのためならもっと綿密な記述と分析が必要でです。以上紹介したわけは、ここにも福音主義的信仰をもっと深く掘り下げ、それを主の御用に役立たせたいと真面目に願う者に、一つの大きなチャレンジが横たわっているということを訴えたかった

からにはかなりません。たしかに、新福音主義の中には多くの批判されるべき問題があることは事実です。しかし、それと同時に新福音主義が抱いていた最初の意図をよく理解することも大切であります。それについてナツシユは次の四点をあげています。(一)新福音主義者達は、神との交渉を見失ったゆえに今まさに破滅せんとしつつあるこの世俗世界の真只中でキリスト教のリバイバルを強く願っている。(二)彼等は学的な世界でオーソドキシイが再び新しく信用と尊敬を受けるようにならねばならないと考えている。(三)彼等は再び主要教派の中でリーダーシップをとらねばならないと考えている。(四)彼等はキリストの福音こそ社会的改革の原動力とならなければならぬと考えている。

これらの点はわれわれの熟考を要する点ではないでしょうか。ただどのような道を歩みつつそれをなすべきか、どのようにそれらの目的を達成して行くべきか、ここに大きな研究課題があります。われわれは今こそ信仰と祈りとをもちつてこの課題に共同で当たらねばならないと信じるものです。

四、日本の神学的伝統を回顧して

最後に、焦点を日本の神学と教会の状況にしぼり、それとの関連においてわれわれの課題を考えて結びたいと思えます。

石原謙氏は、日本キリスト教の特殊性にふれて次のように申しています。

「……日本のキリスト教の第三の特徴として認められうることは、福音主義的ないし聖書主義的態度のいちじるしい事実である。」^⑤

これは聖書の信仰を奉ずる者の興味をいちじるしくそそる発言であります。石原氏はその説明として、日本に最初に送られた宣教師の属する宣教団体が、主として欧米の福音主義運動(十八世紀前半英国に始まったメソジズム運動、

米国におけるジョンナサン・エドワーズらのリバイバル運動、ドイツにおける敬虔主義的なヘルンフト兄弟団)の系統のものであった事実をあげています。同様に、佐藤敏夫氏も日本のプロテスタントイジズム全体は「エヴァンジェリカルイズム」によって強く規定されていることを述べ、その特色の一つとして「聖書主義的な性格」をさえあげておきます。

さて、ここで特に興味を感じる点は、石原氏や佐藤氏が説く福音主義、聖書主義とは一体どのような内容のものであるかということです。石原氏は日本の神学史を三期に分けておりますので、一応その三期を代表するものと思われる教会指導者もしくは神学運動を少し追ってその内容を見て行きたいと思えます。

第一期は明治十六年から大正の前半期までであります。この時期の福音主義を代表するものはいうまでもなく植村正久であります。植村の福音主義の根本的特色は、神なるキリストを告白し、その恩寵において終始するということでありました。このキリスト中心の信仰は「キリストとその事業」(明治三十五年)、「海老名弾正氏の告白を紹介す」(同年)、「福音主義の信仰」(大正四年)等の文章の中でかなり明確に打ち出されております。しかしながら、贖罪論の問題になると、岡田稔氏も指摘しているように神学的厳密さを欠いています。そのことは「宣言もしくは信条」(大正十三年)の中の次のような主張からわかります。

「キリストの死はいかなる意味において、いかなる仕方でもその効力を現わすものであるか。これらの問題に立ち入り、精細なる説明を試みるとすれば、或いは政治的贖罪説も出よう。或いは道徳感化説も唱えられるであろう。或いはいわゆる根本主義者のごとき説を主張するものも起こらう。……いずれの説を取るものにも確かにキリストの忠僕と見ねばならぬ信仰と品性の人たちが見受けられる。……一教会の意見として宣言書を発するに当たり、或る一つの贖罪説をその項目の中に加うことは穩当でない。況んやこれを信条の中に加うことは大いなる間違いで

このような考え方からすれば、聖書の根本教理である「代償的贖罪」を教会の告白の中に含めることは間違いないことになるわけです。しかし、キリストの贖罪の業の正しい告白を欠いては、どんなに純粋なキリスト神性論を有する告白といえども片手落ちとなってしまいます。(二)次に植村の聖書観の問題ですが、「神学上の波瀾」(明治二十三年)と「宗教における権威の中心」(大正四年)の二つの文章からその基本的立場は明らかとなります。植村はたしかにシュトラウスやバウル、ルナンの聖書観をラディカルなものとして排斥しておりますが、「神学上の波瀾」の中で聖書の啓示的性格の問題にふれ次のように申していることは注目すべきであります。

「聖書は……いかなる意味において、神の啓示なりと云うや。聖書には徹頭徹尾毫末の誤謬も無しとするは教法改革後に起こりたる一種の妄説に過ぎざるなり。近時神学上の波瀾はこの妄を排して、聖書は神の顕示を記載するものなり。神の言は聖書の中に在り(全然これを神の言とするにあらず)とするの方向を取りて進み行くものごとし。一点一画にても誤り無しとは、一派の論者がもって聖書を賛美せんと慾するの言なり。余輩はこの説をもつて甚だ聖書に不忠なる者なりと云わんと慾す。」^④

以上の文章やその他のものからわかるように、植村は米国北長老教会や根本主義者の「逐語靈示」(バーバル・インスピレイションのこと)を「文字崇拜の聖書推尊説」とみてこれを拒否し、自らの立場を「動的靈示」と呼んで區別しています。そして「神のことは聖書の中に含まれている」(contain)という立場をとっていることは明らかであります。また聖書の中に科学や歴史の面からの誤りや迷信のあることを容認しつつ、

「聖書の権威は肅んでこれを読むものに神の實在に触れ、その意志に通じ、その恵みを味わい、キリストにおける救いを経験し、靈的生命を全うせしむるに足りるといふ点にある。」^⑤

と申しております。かくのごとく、聖書の権威はあくまで靈的次元のことだけ、つまり救済に直接関係のあることからだけに限られ、ここに事実の問題と価値の問題とはカント的な仕方です。それぞれ分離されることとなります。これはリッテナルなどの近代リベラリズムの認識論に共通している立場であります。桑田秀延氏は植村の立場を「進歩的福音主義」と呼んでおりますが、この「進歩的」といういい方の中には、桑田氏等の神学的立場と連続するという意味での進歩性がひそんでいることに気づかねばなりません。(三)最後に植村の中に見られる無教派的、非信条的体質の意味するところを解しておかなければならないと思います。植村が「対立を超越した純すいな」聖なるあまねき公会を求め、日本基督公会を設立したことはあまりにも有名であります。だが、「対立を超越した純すいなもの」とは具体的にどのようなものであったのでしょうか。一つには『日本基督公会条例』の第二条例で、「我輩の公会は宗派に属せず」と宣言しているように、その無教派主義であり、もう一つは、その非信条的体質であります。後者については「信条制定に関する意見」(明治二十三年)の中に見られる次のことばがそれを最もよく表わしていると思われます。「日本神学の基礎を立て、その方針を定むる實に今日に在りとす。漫りに外国の糟粕を輸入し、また好んでこれを甜らんとするに至りては、余輩深くこれを遺憾とせざるを得ず。今の日本は伝道の日本なり。アウグスブルク、ドルトもしくはウエストミンスターの会議定盟を必要とするものにあらざるなり。今の日本は開国以来僅々三十年なりといえども、実に第十九世紀の末にあたる文明をもって自ら任ぜんと慾するものなり。……この理由あるにもかかわらず、化石然たる信条を固守し、将来に争を起し、分裂を生ずるの種子をこの伝道の春に播し置かんとするに至りては、余輩ますますその不可なるを知る。ゆえに曰く、日本国キリスト教徒は、その信条を成るべく自由寛大にして十分に進歩の余地を与え、協和の根基を固うせざるべからず。」^⑥

以上の発言の中には、たしかに伝道の初期を大切にしようとする配慮がみなぎっており、日本的自覚に立って独自

の教会形成と告白形成とを志望する強い意志が表明されていることは事実です。しかし、まさに日本神学の基礎を据える時であればこそ、信仰告白の問題についてもっと厳正な神学的吟味が必要であったのではないのでしょうか。以下植村の選んだ方向が生み落としたいくつかの問題点をあげてみたいと思います。(イ)まず歴史的教会の信仰の遺産(特に宗教改革をあげたい)の受け止め方において極めてナイーブであること。(ロ)熊野氏も的確に指摘しているごとく、「歴史的教会の形成は単なる『無教派』原理では不十分であり、また無伝統の『簡易信条』ではこの任に堪えない」という洞察を欠いていたこと。(ハ)ただ形態の上での拡大のみをはかって、内容においてはまとまった見解、概念、法的な概念規定さえしていないため、時としては何にでも結びつく可能性を有する精神主義や実利的キリスト教へ向かう体質を備えていたこと。(ニ)小崎弘道によると明治二十四年以後、進化論、比較宗教、聖書の高等批評を認める自由主義神学のばっこにより教勢は減退したといわれています。この自由主義は、三一神を否定し倫理的キリスト教を説くユニテリアン派の宣教師の来日、スピナー宣教師を通してのドイツ自由主義(特にバウルによって代表されるチュービンゲン学派の新神学)の輸入、当時進歩的正統主義と呼ばれていた米国のアンドーバー神学の侵透、などによってもたらされたものであります。植村はこうした状況の中で海老名論争に見られるような果敢なる戦いを展開はしましたが、前述のように、なにぶん自らの福音主義が身軽なものでありましたので、こうした自由主義の攻勢に対して正しくかつ強力に対処することが出来なかつたこと、などがあげられます。以上のような神学的内容と問題性を有する公会理念が植村の福音主義を根本的に特色づけていたわけです。ここで次の熊野氏のことばをもって一応植村の問題を終わりたいと思います。「この公会理念は不分明のままに水脈をなして、たえず日本のキリスト教史に底流を形造ってきた。」

次に第二期、特に大正から昭和にかけての代表的神学者といえ、それはなんとといっても高倉徳太郎をあげざるを得ません。ここで特筆したい点は、高倉の福音主義は基本的には植村のそれに連続するものであることと、それはさらに弁証法的神学へと発展する性質のものであったという事実です。(一)高倉は、一方ではたしかに宗教史学派(たとえばブセットやゲンケル)の自然主義的立場、進化論的発生的なシンクレティズムの立場を否定いたしますが、それと同時に他方、バーバル・インスピレイション(彼はこれをメカニカル・インスピレイションと同一視している)に立つ聖書観をしりぞけています。そして自らの立場は聖書と神のことばとを丁度肉体と靈魂のように区別し、聖書のことばの中に神のことばが含まれていて、聖霊がその神のことばを信仰実存的に接する者に示すという考え方をとると申しております。従って権威というものも、聖書そのものにはなく、そのうちにある神のことばについて主張するべきであるといっています。それでは彼のいう神のことばとは一体何を指すのでしょうか。彼によると、それは福音そのものであり、聖書を通して与えられる活ける神の語りかけであり、キリストの恩寵そのものであるといわれます。そして「我らは聖書のゆえにキリストを信ぜず、聖書においてキリストを見出せし故に聖書を信ずる」と主張したケーラーに同感するといっています。以上の立場は根本的には植村のそれと同じであります。高倉はたびたび「カルビニステック・エバンジェリカルイズム」を志向すると表明していますが、「オーソドクシーおよび福音主義の本質」(一九二四)の中で、自らの立場を「Liberal or Progressive Evangelicalism」と規定していることは彼の本根をよく表現しているものと考えられます。(二)第一次大戦後、弁証法的神学が台頭し、それが日本の教会にも入ってくるわけですが(ヨーロッパの教会の生きた現実を紹介されずに)、佐藤氏によれば、日本の福音主義は弁証法的神学によって「福音の真理に関する本格的弁証」と「独自のニュアンス」を与えられ発展したといわれています。この見解は極めて大切なものです。実は高倉はまさにそのトランジションの中に生き、ある意味での橋渡しをしたということが出来ます。ご承知のように、彼は英国で「バルト以前のバルト」と評価されているフオーサイスに深く傾倒いたし

ました。そして当時バルト、ブルンナー、ゴーガルテン、アルトハウス、ハイムなどによって代表されていた弁証法的神学を福音的信仰の最も鮮明なる現われと受け取っていたのです。^⑭ここで忘れてならないことは、バルトを代表とするこの弁証法的神学が、今日までの日本の神学を大きく規定したという事実です。

第三期は戦後から今日までということですが、石原、熊野、佐藤の諸氏が主張する日本基督教団の福音主義とは一体どのようなものであるのか、前述した植村、高倉のそれと比較照合しながら注意深く検討されなければならないと思います。一口に日本基督教団といいますが、それは寄り合い世帯ですから非常にわれわれに近い立場からヒューマニズムと識別困難な立場に至るまで色々です。しかし無教派主義と簡易信条という伝統に立ちながら、弁証法的神学、実存論的神学、神の死の神学の路線を歩んで来たことは否定し難い事実であります。今日われわれの前に残されたものは「キリストなき神話」か、「神なき神話」か、といった極めてラディカルな“Secular Christianity”であることも最近の教団の出版物の傾向がよく示してくれています。今日、こうした状況を見る時、そこに本当の意味での福音主義がはたしてあるといえるかどうか、また日本の主流を成すといわれている教会がまだ真の意味での福音主義というものを経験し体得していないのではないか、という強い疑問が心の中に湧いてまいります。そして日本のキリスト教は、歴史的回顧を欠く不分明な公会理念を底流としながら、今迄あまりにも新しい輸入神学にふりまわされすぎ、その結果聖書的信仰が十分根を下ろさないうちに福音と異質の日本古来の伝統的な思想などとたやすく折衷するかあるいは妥協してしまったのではないか、という感じも拭えないのであります。

以上、まことに簡略ではありましたが、四つの角度から本神学会の設立意義と直面している大きなチャレンジについて語ってまいりました。わたしたちは、「彼よりもきよい」というパリサイ的態度を厳に警戒しつつ、しかしながら福音派の一部に見られる神学的敗北主義^⑮に陥ることなく、ひたすら「真理の言葉を正しく教え、恥じるところのな

い練達した働き人」(Ⅱテモテニ・一五)へと成長しながら、主に栄光を帰して行きたいと心から願うものであります。

注

- ① W・ホーダーン『転換期に立つ神学』(一九六九)二二〇ページ。
- ② Carl Henry: "Cross-Currents in Contemporary Theology," *Jesus of Nazareth*, 1966, p. 21
- ③ P. Octavianus: "Asia's Future and Our Response," *Christ Seeks Asia*, 1969, p. 141
- ④ Klaas Runia: *Reformation Today*, 1968, 第三章参照。
- ⑤ E.F. Harrison: "Criteria of Biblical Inerrancy," *Christianity Today*, Jan. 20, 1958, pp. 14-18
- ⑥ Richard Curtis: "Language and Theory," *Gordon Review*, Sept. 1955, p. 107
- ⑦ Roland Nash: *The New Evangelicalism*, 1963, p. 177
- ⑧ 石原 謙『日本キリスト教史論』(一九六七)二〇七ページ。
- ⑨ 同書、二〇七八ページ。
- ⑩ 佐藤敏夫『日本のキリスト教と神学』(一九六八)五ページ。
- ⑪ 同書、一〇二ページ。
- ⑫ 岡田 稔「植村・高倉神学の行方」、『改革派世界』(一九四九、六号)参照。
- ⑬ 植村正久「宣言もしくは信条」、『著作集6』、一三六ページ。
- ⑭ 植村正久「神学上の波瀾」、『著作集4』、二六二ページ。
- ⑮ 「宣言もしくは信条」、『一三二ページ』。
- ⑯ 同論文、一三四ページ。
- ⑰ 同論文、一三三ページ。
- ⑱ 同論文、一三二ページ。

- ①⑨ 同論文、同ページ。
- ②⑩ 桑田秀延「日本神学史における植村正久」、著作集附録4、二二ページ。
- ②⑪ 石原 謙、前掲書、一二九ページ以下。
- ②⑫ 植村正久「信条制定に関する意見」、著作集6、一一一―一二ページ。
- ②⑬ 植村正久「信条と教理」、著作集6参照。
- ②⑭ 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』（一九六八）、一七ページ。
- ②⑮ 石原 謙、前掲書、一九七ページ。
- ②⑯ 熊野義孝、前掲書、一二ページ、佐藤敏夫、前掲書、八三ページ。
- ②⑰ 熊野義孝、前掲書、一七ページ。
- ②⑱ 高倉徳太郎「福音的基督教」、著作集2、三〇〇ページ。
- ②⑲ 同論文、二九四ページ。
- ③⑩ 高倉徳太郎「オーソドクシーおよび福音主義の本質」、著作集2、六一ページ。
- ③⑪ 「福音的基督教」、三〇三ページ。
- ③⑫ 同論文、三〇四ページ。
- ③⑬ 同論文、三〇三―四ページ。
- ③⑭ 同論文、三〇六ページ。
- ③⑮ 同論文、三〇七ページ。
- ③⑯ 同論文、三一六ページ。
- ③⑰ 「オーソドクシーおよび福音主義の本質」、六二ページ。
- ③⑱ 前掲書、一四ページ。
- ④⑰ 「福音的基督教」、四三一ページ。
- ④⑱ 柳田友信「日本における福音派伝道の諸問題、その今日と明日」という『聖書時報』掲載の論文参照。

(日本基督神学校教授、日本基督長老久我山教会牧師)