

高倉徳太郎の『福音的キリスト教』と 自由主義神学批判

岩 野 祐 介

本論文では、高倉徳太郎の著作『福音的キリスト教』を通して、1920年代日本における自由主義神学的傾向に対する批判について検討を加える。著者は、日本キリスト教史における、自由主義神学、自由主義神学的傾向をもつ神学・キリスト教理解に対する評価⁽¹⁾について、再検討を試みたいと考えている。日本キリスト教史研究における自由主義神学についての評価・批判について、筆者なりにまとめれば以下のようなことになる。

自由主義神学とは、教会の伝統から自由な立場・手法でキリスト教を理解し、中世の宗教的世界観から変化して、近代的合理的また世俗の人間中心主義的な世界観に応答しキリスト教を弁証しようとする神学である⁽²⁾。よって、自由主義神学は、人間中心主義的な文化、科学、社会思想を受け入れ、調和的である一方、それらに対する徹底的な批判原理となりえない面がある。特に日本においては、自由主義神学的傾向の顕著な海老名弾正と日本組合教会の流れから国家神道とキリスト教を結びつける「日本的キリスト教」⁽³⁾を唱えるものが出たことが、特に戦後の日本キリスト教史研究の視点から批判されてきた。

それでは、戦後70年以上が経過した現在、自由主義神学的傾向をいかに評価し得るであろうか。非キリスト教的な価値観とどう向き合うか、ということは、現代においても依然として重要な問題である。非キリスト教圏である日本においてはとりわけ重要である。人間中心主義、また侵略的帝国主義と調和的であったことへの批判だけでよいであろうか。

本論ではその一端として、高倉徳太郎の『福音的キリスト教』⁽⁴⁾を直接的なテキストとし、高倉の自由主義神学批判について検討する。

高倉は、『福音的キリスト教』の序において「近代のキリスト教」の問題点を以下のように指摘している。

近代のキリスト教は、聖書の宗教をその純真さと深さにおいて活かしていないと思う。滔々たる近代文化はキリスト教を押し流し、圧迫して、その本質を稀薄にし、去勢してしまおうとしているのである。それで我らはどうしてもキリスト教を今一度聖書の宗教として新たに認識し、体験し直さなければならぬと信ずる（高倉『福音的キリスト教』新教出版社、2014、5頁。以下、カッコ内は特記の無い限り本書からの引用である）。

キリスト教を文化化するのではなく、信仰により文化のあり方を変えるのが高倉の理想とする宗教と文化の関係性である。

高倉の福音的キリスト教

『福音的キリスト教』において高倉は、彼の主張する福音的キリスト教の信仰理解と対比し、近代（当時）のキリスト教理解を厳しく批判している。本書の第五講で高倉が主張する「福音的キリスト教」とは以下のようなものである。

・キリスト教は、^{ことば}「言」の宗教である。

「ただ神の言葉、無比なる歴史的啓示、聖書におけるキリスト、これが先であり、これが救いの根基である」（215頁）。「言葉の宗教としての福音的キリスト教は、^{ことば}「言」と聖霊との間に必然関係を認めることを重大視する。聖霊は必ず^{ことば}「言」によって与えられるもの、また聖霊によれる解釈なくしては^{ことば}「言」は^{ことば}「言」たり得ないのである」（216頁）。

・原罪を認める。

「原罪、人生に潜む^{デュアリズム}二元性を仮定することなしには、人の霊的生活は決して解すべからざるスフィンクスである」（217頁）。ここで言われる二元性とは霊と肉の二元性である。

- ・キリスト教は、恩寵の宗教である。

「我ら罪人を義とし、これを救うものは信仰のみ、主キリストにおける神の絶対の恩寵のみである」(218頁)。

- ・キリスト教は良心宗教である。

「良心宗教、召命宗教である」(218頁)。「近代のキリスト教は〔……〕神そのものを求めるのでなくして、神において自己をもとめているのである。神は自己の要求を充たす手段となっているのである。これは神を侮辱することである」(219頁)。

近代のキリスト教は神を求め神に従うのではなく、自己(人間)を追求している、というのが高倉の批判の基本線である。この、人間中心主義的な自己追求が本書においては主に二通り⁽⁵⁾の方向から批判されている。一つは「合理的な自然主義的なキリスト教」(199頁、他)であり、もう一つが「敬虔主義」^{バイエティズム}⁽⁶⁾(201頁、他)である。本論では主に前者について扱う。

キリスト教の純粋性

高倉によれば、「自由キリスト教」は純粋なキリスト教ではない。第一講一節において、高倉は宗教改革の役割を以下のように説明している。

第十六世紀のルター、カルヴァンなどの宗教改革者らは無比なる鋭き預言者的直観と、徹底したる信仰とによって、原始キリスト教以来、他の文化や、宗教によって妥協せしめられ、不純にせられていたキリスト教を聖書の宗教として純化することに成功したのであった(12-13頁)。

ここでいう文化とは、歴史的にギリシャ・ローマの文化ということになるであろうか。しかし、時代が下ると再び他の要素がキリスト教に流入してくる。

第十八世紀となりルネッサンスの流れを汲んだ啓蒙思想が勃興し、合理主義、自然主義、人本主義が風靡するようになってから、聖書の宗教と

してのプロテスタンティズムは急激な勢いで稀薄になっていった（13頁）。

近代神学者の大先達と言われるシュライエルマッヘルの主張したキリスト教のごときも、決して聖書の宗教を純真に伝えてはいない。彼の説いたキリスト教は、聖書の宗教以外に、かなり当時のロマンティズムや、汎神論的神秘主義的な要素が取り入れられている（13-14頁）。

合理主義、自然主義、人本主義⁷⁾に影響をうけた「現代のプロテスタント、ことにいわゆる自由キリスト教を唱える人々は宗教上の主観主義に陥っている」（14頁）と高倉は批判する。

合理主義、自然主義、人本主義の感化をうけ、キリスト教信仰における超越的な、客観的な方面が軽んぜられて、神の内在的方面が高調せられてきた（14-15頁）。

この場合の「客観的」とは、観察対象に関わりをもたず、影響を与えない、ということではなく、いつの時代のどこの誰にとってもそうである、という意味である。またここでの合理主義とは、合理的に説明できないものをすべて排除し、無神論や不可知論へと至る意味のものではなく、宗教を合理的に説明しよう、とする立場のことである。理性によって理解・説明できる範囲で宗教、信仰を説明すると、人間中心、人間の視点からの理解になる。その結果、「神はわれわれの心の中にいる」というような理解、内在的な神理解になるというのが高倉の主張である。そこには、救いの客観的確かさがないのである。

とはいえ、高倉のキリスト教理解において、理性が不要であるということではない。高倉の著述自体も理性的なものである。では高倉において、信仰と理性、啓示と理性はどのように関係づけられているであろうか？

啓示と理性

第一講五節で高倉は、いかに聖書と向き合うか、という観点から理性と啓示との関係を説明している。高倉は、聖書の言葉は聖霊によらねば理解できないと述べる。

聖書のうちから神の言葉を認識せしめるものは聖霊であり、また聖霊は聖書における神の言葉によらざれば与えられないのである〔……〕上よりの聖霊によって生まれかわり、自己愛に囚われた意志が、神中心の意志に回心するまでは、聖書の聖霊解釈はできない（30頁）。

素のままの人間は自己中心的な罪人であるから、聖霊によらねば聖書を理解できない。しかし自己中心的でありながら、かつその自己中心性から脱したいと願うのである。人間は自らの二元性に苦悩をいただくものなのである。

活ける深刻なる問題をもてる者にのみ、聖書は神の言葉として働きかけるであろう。聖書は頭脳の論理でなく、良心の論理によって読まれるべき書である（34-35頁）。

神の言葉とは一言にして言えば、神の福音、独り子、主イエス・キリストにおける神の贖罪的恩寵である。十字架にかかり死して甦りたもうた史的キリストが神の言葉の核心なりと言ってよい（36-37頁）。

聖霊は聖書を通して与えられる。イエス・キリストが罪の贖い主であることを啓示するのは聖書のみである。聖書を介さず、直接人間に聖霊が与えられることはない。史的キリストという興味深い表現については後述する。

聖書を神の言葉として解せしめる聖霊は決して、バイブルを離れて与えられない（30頁）。

聖書における史的キリストが、聖霊によって聖書の墓を破って永遠に生きるキリストとして現在経験されるのである（37頁）。

イエス・キリストの十字架のできごとは、過去におこったという点で歴史的できごとである。それが、いまここに生きる我々にとっての生きるキリストとなる。しかし、「時間と空間の制限のうちに生きつつある我ら、相対的存在なる我らの感情のうちに、果たして活ける神との交わりの確かさがあり得るであろうか」(42頁)? この問題を高倉はどう説明するであろうか。

啓示と理性の関係の捉え方には三通りあると高倉は説明する。すべてを理性に還元するか、すべてを啓示に還元するか、両者をともに重んずるか、である。このうち、すべて啓示に還元し理性を認めない立場について高倉はほとんど説明を加えていない⁽⁸⁾。すべて理性に還元する立場については、人間中心主義として批判される⁽⁹⁾。高倉は、「理性は啓示内容を合理化し尽くし得ず、啓示は理性を超越しながらこれに根拠を与える」(40頁)として両者を重んずる立場をとる。人間が世界の様々なものを認識する理性は、神からの問いかけである啓示によって基礎づけられているというのである。

聖書の啓示の内容は、理性にそのままことごとくは写され得ない。

この啓示は、[……] 理性とまったく矛盾するものでなく、実は理性そのものを基礎づけるものである (p.43)。

実在と価値との一致、ザインとゾルレンとの一致は理性の確かめ得ないもの、これは理性認識の根本的仮定である。しかも以上の一致は活ける神と人との人格的關係においてのみ解決せられ得るものであって、啓示のみがその一致を基礎づけ得る (同前)。

実在と価値の一致を理性が確かめ得ないとはどういうことであろうか。人格的關係、すなわち、人間が、人格的に人間に問いかけるような神に向き合う、という関係があつてこそザイン (現実) がゾルレン (理想、義務) と一致していないことに問題性を感じ、その解決を神に求めるということになるであろうか。そうであるならば、理性において、事実を事実として客観的に見つめているだけでは、神の「それでよいのか」という問いかけは聞こえてこないということになるであろう。啓示が理性を触発することによって、聖書に記された事柄が、今ここに生きている自分に対する啓示として捉えるこ

とができるようになる、というのが高倉の考え方である。ティリッヒ⁽¹⁰⁾においては、哲学的な問いに宗教的な啓示が答えを与えるという形で説明されたが、高倉においては哲学的な問いを抱くこと自体が、神からの問いかけへの応答であると考えられているのではないだろうか⁽¹¹⁾。

このように理性と啓示を関係づけた高倉は、歴史と啓示について以下のよう

に説明する。

聖書の啓示は第一、一度きりあって繰り返すことのない歴史的啓示であるとともに、それは超歴史的な啓示である。

啓示は繰り返すことのない過ぎ去れるものにかかっている。しかもこの歴史的実事が、聖霊によって現在に働きかけて、永遠の實在として経験せられるのである。ここに聖書に独特な神経験があり得るのである(45頁)。

高倉は「キリスト教の真理が史的キリストにかかっているところに、その強味がある。歴史となって実現せられざる宗教的真理は實在性のなき空なものである」(96頁)と述べる。キリスト教の歴史観は現世に意味を与え、そこでの人間の罪をさばき、そして救う。歴史に意味を与え、超えていくのである。

歴史的啓示は特殊なものであって、この啓示は特にイスラエルの選民に与えられたものである(46頁)。

しかもこの限定された啓示は、全世界全人類の救いのために訴えられるべき妥当性をもっている(同前)。

世界は救済史の舞台である。救いのよき知らせはまず「イスラエルの選民」に啓示され、全世界全人類へのべ伝えられる。なお、イスラエルは民族的な概念と考えられるが、啓示を日本民族、国家が受け止めるというモチーフが高倉には見受けられず、植村⁽¹²⁾・内村の世代との違いとして興味深い。高倉の場合、主体となるのは個人であり、教会である。

先に見た啓示と理性との関係は、歴史の認識においてもあらわれている。

聖書に記された史的キリストが、信仰対象としての、救い主イエス・キリストとなる。個別性・固有性のある歴史が、今ここに生きる我々にとって意味をもつものとなるのである。

彼（引用者註：パウロを指す）にとっては、史的キリストを離れて、別に活けるキリストがあったのではない、信仰において彼ともなりしキリストはすなわち歴史的人格であったのである、パウロにおいて史的キリストと霊のキリストとは必然に結ばれていたことを忘れてはならない（83頁）。

高倉は、「キリスト教とは、歴史的啓示という媒介によって、活ける神と交わることを教えるものである」（45頁）と述べる。「活ける神と交わる」とは、神秘主義やパイエティズムではない。「神秘主義的神体験は何らの媒介なき直接的なものであるが、聖書的な、従ってまた福音的な神体験は間接的（歴史のメディアムによって）直接的なものなりと言い得る」（同前）と高倉は主張する。

では、どうすれば神を信じることができるのか。高倉は「冒険」という表現を用いる⁽¹³⁾。

歴史的研究によって与えられるイエスの人格は、決して我らの信仰の対象たるキリストとなり得ないのである。されば史的人格なるイエスに、いかにして絶対性を認め得るか。

ここに信仰の冒険がある（95頁）。

信仰意識になって史的キリストに直面するとき、彼は神の救拯史の中心に立ち、歴史のうちにあって、しかも歴史を超越する実在であることを得る（同前）。

この冒険がなり立つためには、人間が啓示として聖書を受けとめねばならない。そこでの人間は受動的なものである。

聖書における啓示においては神のみが働き手であって、人はまったく受

け手である。かく啓示は超自然ではあるが、自然をそのまま否定するものではない。[……] 啓示は神のロゴスであって、理性に根拠を与え、道徳を真に活かすものである。[……] 聖書の啓示は、他のあらゆる啓示の危機クライシスとなるとともに、これらを真の意味において充たすものである。聖書の啓示は他をさばくことによってこれを救うのである(46-47頁)。

「さばく」ことで救うというのであるから、神に働きかけられ、あり方を変えられるということである。そこには神と人間の交わりが成立している。

キリスト教の本質は神の独り子のインカーネーションなる史的キリストにおいて罪人が聖なる神との交わりに入れられるところに存する。かく考えると、キリスト教の本質は、すなわち贖罪の経験にあると言ってよいのである(118-119頁)。

問題は、我ら罪人がいかにして正しく神を愛し人を愛し得るかにあるのである。ここに贖罪問題が起こらざるを得ない(135頁)。

こうして、聖書を聖書として読み、啓示を受け取り、信仰の冒険に入り、神との交わりに入るためには、贖罪体験が不可欠であるということになる。

罪観と贖罪論

高倉によれば罪悪とは「神よりも自己を信ずること、すなわち神なきことであり、神への反逆であり、不従順であり、傲慢」(125頁)である。また、「罪悪には必ず偶像礼拝の精神が潜んでいる」(125頁)。神を正しく考えられなければ、贖罪もありようがない。神観と罪観は相補的である。

神が聖書的に正しく考えられず、それに従って罪が正しく考えられなければ、決して健全なる贖罪論が起こるものではない。もし神が汎神論的にもしくは哲学的に考えられて、本質とか、大生命とか、価値とかせられていては、贖罪などは全然問題にならなくなる。また神を人本的に、デモクラティックに甘く考えていても決して正しい贖罪観念を得ること

はできない (119 頁)。

デモクラティックな神観とは若干耳慣れない表現であるが、「現代のキリスト者はかく信仰を神中心において考えることができにくい、彼らはよほど信仰をデモクラティックに人本主義的に考えてしまう」(157 頁) とあることから、平等、対等といった意味と考えてよさそうである。高倉によれば現代人の罪悪感^{罪悪感}は合理的、人本主義的で倫理的であり、浅薄である。たとえばシュライエルマッハーの罪観について、罪悪を「霊に対する肉の反逆」(122 頁) ととらえ、「人をしてこの霊と肉との戦いに打ち勝たしめるものは、神意識であり、イエスはこの神意識を我ら人類に回復せんために来たのであるとする」(同前) ことを批判する。

もちろん、高倉においても「罪悪を自己心^{セルフフィッシュネス}と見、肉の力、感覚性と考えるのは間違っているのではない」(126 頁)。自己中心性、肉としての罪観を高倉が問題にするのは、「それらの倫理的な罪悪の観念が、神との関係において認められなければ、キリスト教的罪悪観とはなり得ない」(同前) と考えるからである。

自分の力によってでも神と自己との合一によってでもなく、超越的他者としての神の力によってのみ、霊が肉に打ち勝ち得ると高倉は考える。罪の根源、原罪を重くとらえるからであり、罪は自力で何とかできる問題ではないからである。「原罪は神秘的な深淵」「我らの理解を超越するもの」であり、「しかもこれを認めることなくしては、人性の深き二元性^{デュアリズム}(霊と肉との永遠の戦い)を解することはできない」(128 頁)。

深刻なる人性論者、また贖罪論者ならば、原罪の真理を認めざるを得ないのである。原罪とは肉である。生来のエゴイズムである。これあるが故に我らは真理に従い得ない。しかも運命的な肉に対して我らは罪責を感じざるを得ないのである (128 頁)。

現代人が罪悪を正しく認め得なくなったのは、神の内面的方面のみを力説して神の超越性を忘れ、人本的な考え方になったからである。〔……〕彼らには良心宗教としてのキリスト教というものが分かっていない(129

頁)。

人間の二元性における、善良な部分としての良心が、肉の本質である自己中心性に対する罪悪感を人間に抱かせる。良心を触発するのは自己中心的な人間への神の「期待」、よびかけであると考えられる。神を愛し、隣人を愛するよう神がよびかけるのである。

聖書においては宗教は享楽でなくして、聖なる義務である。造られたる我らは全心全霊をもって父なる神を愛し、己れのごとく隣を愛しなければならぬ。〔……〕かく神が聖なる強き要求を我らになしたもうのは、一方よりすれば、神がいかに我ら罪人に大いなる期待をなしたもうかの証拠になる (130 頁)。

ところが、自己中心的な罪人には愛が実践できない。神の命じられたことがなし得ない。これは人間にとって、絶望的な事態である。神の側からの救いが無い限り、この絶望からは逃れえない。

しかし神の聖なる命令の前に立ち、^き覚めたる宗教的良心は必ず霊と肉との矛盾を深刻に経験してくる。〔……〕さめたる宗教的良心をもって神の聖前に立つ者は自己に絶望せざるを得なくなる (130 頁)。

罪人の^{かしら}首なる我は、罪赦されるとの御声をきかなければ、神の御前に出づるに堪えないのである (131 頁)。

命じたことをなしえない罪人に、神はさばきを与えることになる。しかし先にも見たとおり、これは愛の手段でもある。

人の罪に対しては、必然に聖なる神の^{リアクション}反動、すなわち怒り、^{さばき}審判が下るのである。〔……〕神は愛なる神であるけれども、その愛は聖なるが故に、怒りと^{さばき}とを通して顕われるのである。それで神の怒りは神の愛の^{ミソデル}手段であると言ってよいのである (131 頁)。

こうして、人間は神との交わりに入る。これは、理論ではなく経験である

と高倉は記している。

聖書における罪の罰とは聖なる神との交わりを断たれることであって、これ永遠の死である。[……]これに反して永生とは、罪ある身ながら聖なる永遠なる神の交わりに入れられることである (132 頁)。

どうしても罪赦されざるを得ないという贖罪の要求を経験した者にして初めて、贖罪論が意味をもってくる (133 頁)。

神の側からの恩寵、愛のはたらきにより神との交わりに入れられた人間はどうか。高倉によれば、神を礼拝し、神に服従するようになるのである。

十字架における赦罪を経験せる者は、礼拝の態度において神と交わるようになる (149 頁)。

十字架の主への絶対の服従、絶対の節操、絶対の奉獻。これ現代の我らキリスト者に対する主よりの最大の要求ではなからうか (220 頁)。

このように罪悪感、贖罪体験、信仰が結びつく。しかし、神に完全に服従するためには、神の命ずる愛の実践ができなければならないのであるから、「我らは罪人であり、躓きては悔い、悔いては躓きつつ進んでゆかなければならない」(136 頁)ということにもなるのである⁽¹⁴⁾。土肥昭夫は「高倉の立場は罪と贖罪の循環論であり、すべての問題をそこに帰着させる」⁽¹⁵⁾と評しているが、本書でも人間は罪人であり、人間を罪から救い出すのは十字架上のキリストの死による贖罪しかないこと、それは歴史的な事実であること、が繰り返されている。

以上のようなキリスト教理解をもつ高倉は、近代的・自由主義神学的なキリスト教理解をどう批判するであろうか。

宗教史学的研究への批判

まず聖書解釈の問題についてである。高倉は「宗教歴史派」(内容的に宗教史学派を指すものと思われる)を批判する。「この派の学者が聖書の文法的

解釈を精確にし、その文化的背景を明らかにする貢献は十分に認め得る」(22頁)。「聖書の歴史的、言語学的な正しい解釈を与えんとする点、また聖書の文化史的背景を明らかにする点において、この研究法の貢献を我らも認めるに吝かでない」(27頁)と一面で評価しながらも、「聖書の宗教の真理を明らかにする点においては、彼らがどれほど貢献しているかは疑わしい」(22頁)と述べる。学問的などだけでは聖書における真理に到達できない、という主張は内村鑑三の神学に対する態度⁽¹⁶⁾とも重なるものである。

興味深いことに、歴史学的聖書研究への批判を展開するなかで、高倉は無謬説への批判に言及している。

聖書無謬の信仰にはそのまま受け容れることのできない多くの矛盾がある(25-26頁)。

聖書記者は聖霊の単なるペンにすぎず、神は直接にその言葉を口授し、聖書記者はまったく機械的に働いたと考えることはどうしても無理である。[……] 記者は単なる機械としては聖書を書かず、彼らは注意深き思慮を払って聖書の題材を選択し、整理した(ルカ伝一・一-四参照)。また新約記者は、旧約の聖句を必ずしもそのままに引用せず、時としてこれを変形せしめておる(26頁)。

この説明からは、高倉自身も人間としての聖書記者のはたらきを認めていることが確認できる。高倉自身にも近代主義的な面があることは、以下の説明からも見て取れる。

聖書における啓示は同一程度の真理を示さない、その信仰においても道徳においても進歩の跡が明らかである。旧約の道徳生活などはそのままこれをうけいれることのできないものもある(26頁)。

ドグマは時とともに移り変わるべき文化的要素と、永遠に生きるべき宗教的要素とから成立しておることを注意しなくてはならぬ(87頁)。

旧約の道徳にそのまま受け入れられない部分がある、ドグマ(教義)に文化的要素がある、というのであるから、高倉が聖書の記述、伝統的教義や信

条をすべてそのまま受け入れるべきであるという立場でないことは明らかである。高倉の聖書に対する態度は、近代的な歴史研究の手法を利用しつつも、聖霊の導きを受けるという信仰的なものとなる。よって、高倉は「聖書を他の歴史的文献に対すると同じ態度をもって研究すべきことを主張する」(27頁) 歴史主義、宗教史学の立場を批判する。

この学派の研究法は自然主義的であって、因果法により、進化論的な考えで聖書の宗教を律せんとする。[……]最も歴史的な研究の結果によって聖書の宗教を明らかにすると主張しながら、最も重大なる聖書の神観を自然主義化し合理化してしまっている。彼らは口では活ける神、父なる神など言っている、その実質において理念とか価値とか、もしくは漠然たる大生命を聖書の神に置きかえている(28頁)。

ことにわが国においては、聖書の神が汎神論的な神秘主義的な神に置きかえられるおそれがあることを、我らは十分警戒しなくてはならない(28-29頁)。

「宗教歴史派」はキリスト教の神観を理念や価値、大生命へと置き換えている、という指摘には若干の飛躍があるようにも思われる。おそらく高倉は、キリスト教と周辺地域の他宗教とを比較宗教学的に扱うような立場は、宗教というカテゴリーのなかでキリスト教を他宗教と同列に置くものであると考え、その宗教というカテゴリーは理念や価値、大生命のような人間の側で措定した概念により設定されたものである、と考えているのではないだろうか。また「進化論的」という表現から、宗教史を進化と見るような立場を高倉が想定していると推測される。

現代的な視点からは、高倉の批判に対して、ある宗教の信徒が自らの信仰理解を吟味することと、その宗教の歴史的背景を理解し説明を試みることは内容として別なのではないだろうか、と指摘することが可能である。もちろん高倉が、聖書学的研究と、信仰の文書として聖書にきくということを区別していないということではないであろう。知識への偏重を危惧していると考えるのが妥当ではないだろうか。

なお、ここで高倉が「わが国」という表現を用いていることは注目に値する。高倉は原則的に「日本のキリスト教」「日本的なキリスト教理解」といったことを論じないからである。汎神論が挙がるのは、日本の多神教的宗教性と汎神論とを結びつけているのであろう。

同様に、「歴史的要素を純粹な歴史に限定するリッチェル学派」の立場を、高倉は批判している。

史的キリストにおける神の啓示をいわゆる史的イエスに限らんとするリッチェル派の主張〔……〕史的キリストなるものはナザレに始まり、カルヴァリーに終わるとする(96頁)。

これは新約聖書におけるキリストの事実に忠実なる見方ではない。キリストの事実は共観福音書に描かれたイエスのみならず、使徒らの書簡にあるキリストもまた史的事実として認めなければならない(97頁)。

ここで高倉が「史的キリスト」と「史的イエス」を区別していることは興味深い。史的イエスの探求は自由主義神学の重要なテーマの一つだからである。高倉は、信仰の対象としての「キリスト」と学問的な意味をもつ「史的」という形容詞とをつないで、「イエス・キリスト」を史的人間としてのイエスと、信仰の対象としてのキリストとに分けてしまうような近代神学に対して、「史的キリスト」という立場を示したのではないだろうか。単に信仰の対象としてのキリストを重んずる、ということであれば、高倉も批判するような、主観的理解とみなされてしまうかもしれないからである⁽¹⁷⁾。この姿勢は、教会的・信仰的なだけでなく、理性的・学問的であり、近代的である。近代的な神学を人間中心主義への偏重から神中心へと引き戻すことが、高倉の近代神学批判といえるのではないだろうか。

イエスの宗教

「史的イエス」研究は、イエスを人間ととらえ、道徳的理想とみなすことにつながる。そこから、イエスが神を信じたように我々人間も神を信じる「イ

イエスの宗教」⁽¹⁸⁾ という考え方が生ずると高倉は説明する。

近代の合理的な自由なるキリスト教は、いわゆる「キリストの福音」を斥けて、「イエスの宗教」なるものを主張する（98頁）。

イエスの宗教というのは、彼を偉大なる預言者、無比なる宗教的天才と見て、イエスの体験した神人合一の宗教を我らの魂にも信仰によって実現してゆくというのである（98-99頁）。

ここで言及される「神人合一」は海老名弾正が自らのキリスト教理解を説明する際に用いる用語である⁽¹⁹⁾ ので、海老名のようなキリスト教理解を「近代の合理的な自由なるキリスト教」として想定することができる。高倉によれば、これは聖書の宗教のあり方とは異なっている。高倉は、新約聖書の記者の信仰が「イエスのごとく神を信じ（85頁）」るものではないことを主張し、次のように述べる。

謂うところのイエスの宗教なるものは決して新約聖書には存していない。また過去のキリスト教会の正しい伝統もかかる宗教を信じてはいなかった（99頁）。

すでに確認してきたように、高倉は人間の能力をきわめて限定的なものとして捉えている。高倉においては、イエスの十字架の贖罪を経過せずに、人間が神との交わりに入ることはない。

我ら（引用者註：イエスの宗教の信奉者を指す）の信仰に対するイエスの意義は、彼の宗教生活を見倣うことによって、我らの宗教的なアスピレーションあこがれを満足せしめるにある。それでイエスという史的事実は我らの宗教的体験を刺激し、これを実現せしめる手段となるということになる（99頁）。

「アスピレーション」には「野心」「向上心」等の意味合いもあるため、一見純粹に神をもとめているようにも見える「あこがれ」の感情に、高倉は人間的な欲望を感じとっているということになるであろうか。

また高倉は、神人合一をめざすあり方を汎神論、神秘主義とみなす。

キリスト教は漠然と神と我らの魂とが溶け合って一つになることを教える宗教ではない。我らの生命が大生命なる神において生きることを説くのがキリスト教ではない。かかる宗教的経験は汎神論的な、神秘主義的なものであって、断然キリスト教的なものでない。いわゆる見神の実験などをキリスト者としてさも重大視するのは、キリスト教の本質に理解なきものことである (117 頁)。

海老名弾正は、イエスと神との間に理想的な神人合一の関係があり、人間はイエスと同じように神を信じることで神との親しい父子関係に入り、神人合一が成し遂げられると主張する⁽²⁰⁾。ただし、海老名が万物は神のあらわれである、という意味の汎神論を唱えたわけではない。海老名に従えば、あらゆる信徒がイエスのような神人合一を体験することができることになるため、このような解釈を高倉は汎神論的と考えるのであろう。また見神という用語は、網島梁川が1905年に発表した「予が見神の実験」を想起させる。「予が見神の実験」は海老名が主催していた雑誌『新人』に発表された文章である。

かかる罪人が、神の独り子、無罪者の宗教的経験を我がものとするということは不可能である (136 頁)。

植村・海老名の間で1901年から翌年にかけてかわされた福音主義論争において、植村が海老名に指摘したのは、贖罪論の問題であった⁽²¹⁾。また内村鑑三と、その弟子の藤井武の間でも贖罪論をめぐる行き違いがあったことは知られている⁽²²⁾。贖罪論と、贖罪（とくに代贖）を必要と考えず、神は愛により人間を罪人のまま受け入れる、とする考え方との間の相違は根深いものであると考えられる。

神人合一のような「神の内面的方面」では人間中心主義から脱却できないと高倉は主張する。そもそも高倉の理解によれば、神と人間とは圧倒的に断絶しているので、贖罪抜きに内在はありえない。

一方で、神と人間との境界を曖昧にすることは、人間に都合のよい、優しく救ってくれる神、イエスのイメージを抱くことにもつながると高倉は考える。それでは罪認識が曖昧となり、贖罪の意味が薄れてしまう。人間が罪人であるにもかかわらず、独り子を十字架につけてまで人間の罪を贖おうとした神の愛の重みがわからなくなってしまう。

イエスの言われる父なる神とは、ただやさしいセンチメンタルな愛をもつ神という意味ではない。赦罪の父は、罪人をさばいて悔い改めしめる「^{ただ}義しき父」である（55頁）。

生まれながらの宗教心をもってしては、我らは神を真に父と呼び得ない、ただ主の十字架によって罪赦されて神を心より天の父と呼び得るのである（56-57頁）。

さらに高倉は、近代的なキリスト教理解がイエスを人間としてとらえる結果、キリスト教の文化化が進むと批判する。循環的に、ますますキリスト教が人間中心的になっていくのである。

イエスを単に預言者の一人、完全なる人と見て、その教訓にのみ重きをおいたり、彼をただ最高の道徳理想とみなしたり、彼の宗教意識に力をいれてこれに参ずることをキリスト教の中心問題のごとくに考えたりしては、その予想するキリスト教は単なる倫理教になるか、または高尚な文化的宗教の程度になるか、もしくは神秘主義の一種になってしまう（62頁）。

イエスを道徳理想とみなす、というのが具体的にいかなる立場を指すのかは不明であるが、社会的キリスト教の立場が含まれている可能性も考えられる。愛を実践するためには贖罪体験が不可欠であると主張する高倉にとって、社会的キリスト教もまた批判の対象である。

米国輸入のいわゆる社会的福音を説くキリスト教がいかに浅薄な功利的なものであるかは申すまでもあるまい（17頁）。

高倉の批判する「社会的福音」が、たとえば賀川豊彦の取り組み等を念頭においたものであるのか、はっきりとはわからない。1920年代という時代背景を考えると、社会主義思想と呼応するようなキリスト教社会運動に対する警戒があるとも推測できるが、高倉は固有の人名に言及していない。高倉によれば、いわゆる社会的キリスト教には「キリスト教の本質とは神の独り子イエス・キリストにおいて、神と交わること」「これを浅く解して、イエスの説いた教訓を実行することが、キリスト教の中心であると考えられる者がある」。その結果、「全力をあげて神を愛し、隣人を愛することがキリスト教であるとなす」のだが、「これがキリスト教であるならば、キリスト教は単なる道徳教になってしまう」(135頁)。先にも見た通り、神による贖罪の恩寵を体験していない人間は、神を愛し人を愛することはできないというのが高倉の人間観なのである。

まとめに代えて 文明、文化とキリスト教

高倉のキリスト教理解において、人間はすべて罪人であり、人間の力だけで神を理解することはもちろん聖書を正しく理解することもできない。神の前に立つこともできない。そこには贖罪のわざが必要である。それほどに、ありのままの人間は神と断絶している。しかし、文明、文化は人間中心主義的なものである。

神の内在性に^{ちからこぶ}力癩をいれる現代のプロテスタンティズムは、人性を楽天的に解釈する。人間は霊的な印象や、模範によって救われ、潔められる。教育と啓蒙とが魂を救うゆえんであるとする。〔……〕近代プロテスタンティズムの最大特色の一つは罪悪感の欠乏である(15-16頁)。近代文明の根本精神は偶像礼拝であり、人間礼讃である。現代のキリスト教もこの病にかなり強くとりつかれている。〔……〕神は人のためにあるのではない。人こそ神のためにあるのである。現代のキリスト教は、創造主なる神と被造者たる人間との聖なる境界線をぼかし、もしく

は無視せんとしている (51 頁)。

文化とキリスト教、教会の関連に関する高倉の議論については後日に譲りたい⁽²³⁾。ここでは、高倉が決して文化・文明と断絶しようとしているわけではない、ということのみ記しておきたい。

人間における根拠や権威を全く認めず、徹底的に神中心であろうとするのが『福音的キリスト教』における高倉のキリスト教理解である。それゆえ、教会の外側の文化と調和的な自由主義神学的傾向を高倉は厳しく批判する。高倉は具体的な日本のキリスト教指導者や、教派教会の名前を挙げてはいないが、度々シュライエルマッハーの名前が出てくること、また批判内容に海老名弾正の主張と重なる面が多々あることから、日本組合教会の一部にみられる自由主義神学的傾向のキリスト教理解と推測することは可能である。

ただし、長老・改革系の伝統を重んずる日本基督教会と、自由主義神学を受け入れた組合教会との対立構造によって戦前期日本のキリスト教状況を説明できると考えるのは軽率であるだろう。高倉の協力者であった今泉源吉が「みくに」で国家神道と調和的なキリスト教をとらえたことを見ても、日本基督教会の神学は文化に対して批判的であると単純に評価することはできない。

確かに高倉は、「教会とこの世とはそのまま互いに調和すべきものでなく、両者は相対立し、相戦い、ついに教会はこの世に打ち勝ち、これを聖め別つべき使命をもっている」(212 頁) と述べている。しかし本論でも確認した通り、高倉は神秘主義を否定し、言葉を用いて説明している。高倉自身も近代的理性をはたらかせているのである。文化に対しても、断絶ではなくはたらかかけていると見るのが可能であるだろう。その点で、やり方こそ異なるが、高倉にも近代文化に対応しようとする自由主義神学的な要素があると言えるのではないだろうか。

註

- (1) たとえば土肥昭夫は、『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、1980）で海老名弾正の自由主義神学的傾向は「イエス・キリストという神の啓示の一回的な独自性を解消してしまうことになる」（178頁）と述べる。その場合、「キリスト・イエスは主または救い主ではなく、万物に遍在する天理を宿す人間の内在的本性を明らかにし、天理と合一することを実現した一宗教的人格に過ぎなくなる。ここに海老名の自由主義神学の基本的問題があった」（同前）と指摘している。
- (2) たとえば小田垣雅也は、自由主義神学を「神学よりも哲学が優先し、その哲学が当時発達しつつあった歴史学と結びついてきたのが自由主義神学である。この場合の自由の意味は教会的権威からの自由ということである」「自由主義神学は、仮託的思考と神学との最初の折衝であると言って良い」（小田垣『キリスト教の歴史』講談社学術文庫、1995、200頁）と述べている。
- (3) 土肥は、「海老名の立場が結果としてキリスト教の持つ固有性の喪失につながり、特にキリスト教による日本精神の正当化によって昭和期における日本ファシズムに加担する論理を提供することにならないかという疑念は十分生じるだろう」（土肥、前掲書、176頁）と述べる。海老名に影響を受けた組合教会の指導者としては、『日本基督教の精神的伝統』を著した魚木忠一、『日本神学の提唱』を著した渡瀬常吉等を挙げることができる。

一方で、福音同志会で高倉と行動をともにした今泉源吉もまた1935年から終戦までの期間、「みくに」誌を拠点に日本的キリスト教を唱道した。日本的キリスト教の問題は単純化できないものである。

- (4) 『福音的キリスト教』は、1927年軽井沢で開かれた「東京市内外キリスト教学生連合礼拝の継続運動である学生修養会」と、「引き続いて行なわれた信州上高地における松本日本基督教会の修養会とでなした講演を訂正したもの」（7頁）である。本書が想定する読者は高倉の立場を理解し支持するキリスト者ということになる。

『福音的キリスト教』の目次は以下の通りである。

序

第三版に序す

第一講 聖書とその神観

第二講 キリスト観

第三講 贖罪観

第四講 信仰生活観

第五講 福音的キリスト教の特質

本論の執筆にあたっては、『福音的キリスト教 ハンディ版』（新教出版社、2014）を使用した。この版は現代仮名づかい表記になっているので、本論での引用も現代仮名

づかいによる。

- (5) 第五講二節においては、合理的な自然主義、敬虔主義と合わせて「形式的福音主義」が「信仰上のパリサイ主義」(198頁)として批判対象となっているが、近代的キリスト教理解と結びつけて論じられてはいないので、本論では扱わない。

- (6) たとえば第五講で高倉は、以下のようにパイエティズムを批判している。

「この敬虔主義の特色は活けるキリストと一つになることがすべてである。[……] このパイエティズムは宗教上の主観主義となり、感情主義エモーションナリズムとなりやすいものである」(201頁)。

「この傾向は、信仰における真理問題を軽視するところに弱点をもっている」(202頁)。

「活けるキリストを力説する敬虔主義者は、史的キリストを軽んじ、宗教的感情に重きを置いて、キリストと交わらんとする」(203頁)。

「史的キリストとの関係乏しき聖霊を高調することは、つねに宗教的感情の強さに依存して信仰生活をなさしめることである。聖霊によって潔められたという主観的心証に訴えて信仰をする。かくしてその信仰生活は、宗教的感情の興奮と沈滞かんげつとの間歇的連続となる」(204頁)。

- (7) 人本主義とは人文主義、ヒューマニズムといった意味でも用いられる用語であるが、ここでは人間中心主義と解釈してよいであろう。
- (8) 理性を認めない立場については、「啓示と理性とは全然相容れず、両者は根本より矛盾すると見る見方」「理性の単なる否定そのものによって啓示を与えられるとなす極端なる神秘主義」(40頁)とあるのみである。
- (9) すべてを理性に還元する立場は「啓示内容がすべて理性に翻訳し得られると見る見方」(40頁)「啓蒙主義的な、人本主義的な、もしくはロマンティックな啓示観念」「我らの理性、良心また宗教的感情そのものにおいて神の啓示ありとする」(同前)と批判されている。

啓蒙—理性、人本—良心、ロマン主義—宗教的感情という対応関係と思われる。

- (10) 高倉自身は本書においてティリッヒに言及してはいない。ティリッヒが定式化した哲学の問いに神学が答える「相関の方式」とその問題点については、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社、1995) 201-205頁に詳しい。
- (11) なお高倉は、第二講「キリスト論」の七節で、「真の神学は神学の仮定すべき、またその根基たる奇跡、恩寵事実を正直に認めるものである。この神秘をもすべて合理化しつつしてしまえば、それはもはや神学でなくして哲学になってしまうのである」(88頁)と記している。つまり、神学が哲学になってはいけない、というのが高倉の立場なのである。
- (12) たとえば植村正久は1896年の「三種の愛国心」で「キリスト教徒はその道を尽くして、その国を愛せざるべからず」(植村「三種の愛国心」1896、『植村正久著作集』第1

巻、新教出版社、1966、331頁)「旧約の預言者は実に国民の良心をもって自ら任じ、その倫理的の感覚を維持せんことを務めし人々なり。主イエスのごときはこの心をもってユダヤ国を熱愛せしものにあらずや」(332頁)と記している。

なお芦名定道は、植村における「日本とキリスト教」という問題について、「西欧的近代化モデルを、遅れた上から近代化を推進しつつあった明治日本に適用する際の限界性の問題」と捉えたうえで、「植村は千葉眞の言う『天皇教』から決して自由であったわけではなく、この危険性は次の世代のキリスト教会において顕在化することになる」(芦名「植村正久の日本論(2)——日本的伝統とキリスト教——」『アジア・キリスト教・多元性』第7号、現代キリスト教思想研究会、2009、11頁)と指摘している。ここで高倉における政治観、国家観についての議論を展開することはできないが、芦名のいう「次の世代」にあたる高倉が、少なくとも『福音的キリスト教』において国家や天皇について、キリスト教を本筋から逸脱させるような「文化」として批判していないことは注目に値する。

- (13) 冒険というと決断をとまなう主体的なもののようにも聞こえるが、高倉の考える信仰において、人間はあくまでも受動的な存在である。聖霊に導かれ、信仰的な読み方をするときはじめて聖書は聖書となると高倉は主張している。
- (14) 高倉は、「神の前には、律法の全部を行なうか、しからざれば無かである」「かくて肉なる我に対しては、ただ神の怒りあるのみ、罰あるのみである」(131頁)とも述べる。高倉はキリスト教の立場、すなわち贖罪を信じ悔い改めを繰り返しながら神とともに生きる立場であるから、人間の限界を知りつつも、救いを見出すことができるのである。
- (15) 土肥、前掲書、271頁。
- (16) 内村の神学理解については、拙著「内村鑑三の神学批判と藤井武の神学研究」(『日本の神学』51号、日本基督教学会、2012、49-74頁)をご参照いただきたい。
- (17) このような高倉の考え方は、内村鑑三が、信仰は歴史的に説明可能であると主張したことと類似しており興味深い。内村は、歴史上に内村と同じような体験(実験)をした人々が確かにいた、ということを挙げそれが「歴史の証明」であると述べる。たとえば「羅馬書の研究」において内村は、ルターの 로마書註解がウェスレーを信仰に導いたと述べ、以下のように続けている。

「〔……〕以上の如く世界を改造せし大偉人を幾度も起したる羅馬書は、即ち世界を改造せし書と云ふべきである、先づ人をその根柢に於て改造し以て世界の改造を促すものは此書である、これ今日までの歴史の証明する所である。

余自身また此書に依て救はれし一人である」(内村「羅馬書の研究」1921、『内村鑑三全集26』岩波書店、1982、24頁)。

- (18) 実際に、たとえば海老名弾正は「基督の意識を有する教徒は基督の言行を旨とせざるを得ない。基督の宗教あり、基督を宗として建立したる宗教あり、基督信者は後者

を脱し去って前者を服膺すべきであらう」(海老名「三位一体の教義と予が宗教的意識」、1902、佐波亘編『植村正久と其の時代 第5巻』教文館、1938、305頁)と述べている。

- (19) たとえば海老名は、クレメンス、オリゲネス、アタナシオスらに「神人合一」の意識があったであろうと述べている(前掲書、303頁)。
- (20) 海老名は前掲書、298頁以下において神人合一を論じている。
- (21) 植村と海老名の福音主義論争については、前出の佐波亘編『植村正久と其の時代』第5巻に関連文書が収録されている。また海老沢・大内『日本キリスト教史』(日本基督教団出版局、1970)の341-351頁における大内の記述が簡潔で概略をつかみやすい。
- (22) 内村と藤井の贖罪をめぐる行き違いについては前掲の拙論「内村鑑三の神学批判と藤井武の神学研究」を参照いただきたい。

なお、小塩力が『高倉徳太郎伝』(新教出版社、1954年)において「贖罪信仰の本質に関する限り、かれ(引用者註:高倉徳太郎を指す)が最も認めた日本の先達は、内村鑑三ひとりであつた」(197頁)と記しているように、高倉の贖罪論は神の優先を徹底的に強調することにおいて内村と共通する点が多い。

- (23) 高倉による、文化と教会との関係の概要は以下の通りである。

「福音のなき文明はついに滅ぶべき運命にある」(178頁)。

「神とこの世、神と文化、神と罪人、霊と肉とはこのままでは、段階的に調和するものでなく、両者は根本的対立であり、戦いである」(同前)。

「福音と信仰とは真の文化成立の根本的基礎である」(同前)。

「神への礼拝と隣人への尊敬と愛を失わないならば、我らは造られたるものを、文化を、神の与える「普通の恩寵」として享けるべきものである」(179頁)。

高倉のキリスト教理解はある意味で社会・文化に対して閉じているということができるであろうが、高倉の活動が教会内に閉じていたというわけではないのである。