

高倉徳太郎の神学における「キリスト教世界観」

崔, 炳一
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494578>

出版情報 : 比較社会文化研究. 15, pp.163-174, 2004-02-28. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン :
権利関係 :

高倉徳太郎の神学における「キリスト教世界観」

The “Christian World-view” in Theology of Takakura Tokutaro

チェ ヨン イル
崔 炳 一

1 はじめに

本論の目的は、大正時代における日本基督教会の神学者であった高倉徳太郎 (1885年—1934年) の「福音的キリスト教神学」に展開されている「キリスト教世界観」の本質を究明し、それによって高倉徳太郎の神学全体を貫く理論を解明する手掛かりを得ることである。

高倉徳太郎は日本で最初に神学固有の意義を確立した組織的な神学者であり¹、カルヴァン神学を中心とした宗教改革神学を日本で本格的に紹介し²、それに基づく「福音主義神学」を確立した人物である³。高倉という一人の人格を通して、日本の神学は自由主義からキリスト教史上で言うところの聖書的福音主義へと移行した。そしてこの潮流のもとをたどれば宗教改革者の神学という起源にたどり着くのである⁴。日本のキリスト教界に高倉が出現する以前、主要な教派の中で信仰に対する自由主義的なアプローチが支配的であったため、いわゆる聖書的・福音主義的な潮流は孤立していたが、その出現と共に宗教改革神学とそ

れに基づく信仰が日本の教会全体に影響を持つようになった。高倉はこの第二世代の神学者の代表者であったのである。

ところがこうした高倉に対する肯定的評価とは異なって、高倉の神学には社会倫理意識や歴史の神学が欠如していることが、問題点としてしばしば指摘されてきた。大木英夫はこのことが日本においてピューリタンの倫理意識が崩壊した一因であるとする⁵。高倉が神の恩寵を過度に強調したことが、キリスト教の「ピューリタンの倫理宗教から恩寵宗教へ」の移行に寄与し、それが、倫理意識の希薄さ、特に社会倫理意識、歴史認識の希薄さという今日における日本のキリスト教の問題となったという指摘である⁶。

こうした批判は、高倉が一生を掛けて取り組んだ、いわゆる「福音的基督教」が、契約思想のもつピューリタンの倫理意識をほとんど喪失し、キリスト教をただ恩寵論的に解釈したものに過ぎないという主張であろう。その主張を列挙すれば次のようになる。高倉神学では社会政治的関心が欠如したため、ピューリタンのプロテスタンティズム

1 桑田秀延『桑田秀延全集3』キリスト教新聞社、1975年、356頁。

2 金田隆一『昭和日本基督教会史』新教出版社、1996年、50頁。小平尚道「日本におけるカルヴァン研究」『日本の神学』1964年、日本基督教会、59-60頁。小塩 力『高倉徳太郎伝』新教出版社、1954年、101頁。久米あつみはカルヴァンの神学思想を日本で本格的に紹介、また研究した人物として、教会側では高倉徳太郎、無教会側では、黒崎幸吉 (1886-1970) を挙げている。また、高倉がカルヴァンの神学、特に「信仰論」ないし「教会論」をテコとして日本のキリスト教に根付かせようとした、という。久米あつみ『カルヴァン』講談社、1980年、6-7頁。このような見解は福田正俊や小塩力などによって支持されている。高倉自身も自分の神学的な立場はカルヴァン主義的であると云っている (高倉徳太郎「恩寵と真実」(1925年)『高倉徳太郎著作集Ⅱ』新教出版社、1964年、11-12頁。以下においては『著作集』と略記する)。

3 高倉は福音主義について次のように定義している。「①聖書の神的靈感、権威。②聖書の解釈における私的判断の権利および義務。③人格の統一およびそれにおける人格の三位④墮落の結果としての人格の全的腐敗。⑤神の独り子の受肉、人類の罪のためのキリストの贖いと事業およびキリストの仲保および支配。⑥信仰のみにより罪人の義とされること。⑦罪人の回心および聖化における聖霊の働き。⑧靈魂の不滅、肉体の復活、正しき者の永久の祝福と悪き者の永久の処罰をともなえるキリストによれる世界の審判。⑨キリスト教教職の神的制定および主の晩餐の宗式の義務または存続」。高倉徳太郎「オーソドクシー及び福音主義の本質」(1924年)『著作集Ⅱ』54-55頁。この理解は19世紀末、ロンドンで創立された福音同盟 (Evangelical Alliance) の会議で決議された福音主義の教理的基本概念である。万国福音 (主義) 同盟の運動の影響下にあった宣教師のもとで育った植村正久は、まずこの概念を受け止め、福音主義キリスト教という言葉を使ったのであり、高倉は植村の福音主義を受け継ぎ、フォーサイスの影響の下で、それを神学的に洗練したということであろう。佐藤敏夫、『高倉徳太郎とその時代』新教出版社、1983年、103頁。土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1979年、266頁。また、Richard H. Drummond. *A History of Christianity in Japan*, William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids Michigan, U.S.A. 1971, pp.295-296. 福田正俊は、高倉が日本の近代神学を開拓したと評価し、また高倉神学によってブルトマン神学の影響の下に陥る日本の神学の現実を克服することが出来ると言う。福田正俊、『福田正俊全集2』新教出版社、1994年、262頁。

4 C.H. ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』布施壽雄訳、日本基督教団出版局、1982年、155頁。

5 大木英夫『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、1979年、28頁。

6 大木英夫、前掲書、31-32頁。

は解体され、高倉自身は「神学主義」の方向へと転向した、社会に対する批判的姿勢を取りつつ社会との対話を求め、社会に対して具体的に批判的建設的提言をするのが神学の本来の任務であるにもかかわらず、高倉はこのような形で神学を取り組むことはなかった、その結果、バルト神学が日本に入ってくる、「恩寵の徹底」が倫理を否定的に踏破することになってしまい、日本の神学は「啓示論」中心の神学となり、倫理性は失われ、歴史性の脱落在生じてしまった、日本の神学のこうした進路の掛け橋となったのが高倉の神学であった、いわゆる日本の神学と教会の「ゲルマン虜囚」の原因の一つは、歴史性が欠如していた高倉の神学にある⁷、という主張である。

このような批判はキリスト教社会倫理、あるいは「歴史の神学」の視点からすると一定の妥当性があり、福音主義的キリスト教の弱点を指摘していると言うことができる。しかし、社会倫理を持っているか否かを、キリスト教倫理の判定基準とすることには無理があるだろう。高倉が社会倫理や歴史性に神学的な関心を注がなかったのは、彼の「教会形成的」神学に没頭したからである。

高倉は恩寵の宗教としてのキリスト教の本質を神の超自然的・終末的な共同体である教会の概念を通して解明しようとしたのである。高倉はキリスト教の恩寵的側面を強調することによって、シュライエルマッハー以来、近代プロテスタント神学に好まれた「信仰論」から「教会の神学」へと神学の性格を転換させようとしたのである。彼は神学を教会の学、つまり教会を形成する学問として理解し、神学において占めるべき教会の位置を明瞭にした。このような神学の形成のために高倉は、西洋の近代キリスト教とそれに影響された日本の自由主義、さらに日本の異教的汎神論的な宗教的風土と対決し、そうした思想的風土に対してキリスト教を「聖書の宗教」や「歴史的宗教」さらには「教会の宗教」として弁証する。これが所謂、高倉の「福音的キリスト教」における「教会形成的神学」である⁸。

以下本稿において我々は、「教会形成神学」が歴史や文化に対してもちうる意味を主として高倉の「キリスト教世界観」(1927(大正2)年)から読み解くことを試みたい。これを通して、高倉の神学が単に内面中心的のものではなく、歴史や社会、文化にかかわりをもつものであったことを明らかにしたい。

II 高倉徳太郎の「教会形成神学」における世界観

A 人生原理としてのキリスト教世界観

明治時代に日本に移入されたキリスト教は、当初からその宣教内容の本質によって日本人の心を捉えたというよりは、欧米の近代社会形成の精神的機軸となった啓蒙的世界観ないし倫理思潮として受容された。一部の日本人にとってキリスト教、またその信仰は交錯する新旧の価値観、生活意識の統一の原理として機能しつつ、新しい世界観形成のかなめの役割を果たしたのであった。

そうした思想的状況の中で、キリスト教信仰の本質部分を見極めてゆくことにおいて中心的な役割を果たしたのは横浜バンドの植村正久(1858-1925)であった。彼は、神の子、イエス・キリストの受肉、十字架の死と復活による人類の罪からの救済をもってキリスト教宣教の中心的内容であるとした。彼は、新約聖書の「人間イエス」が「キリスト」であること、つまり「真の神かつ真の人間」(vere Deus vere Homo)であるという事実、すなわち「キリスト論」の確立とそうした神学の弁証を主たる神学的課題とした。そしてこの啓示的事実への信仰に基づいて日本の教会と神学思想の形成を主導した。植村の神学思想は「キリスト論の確立」を神学的課題とした「教父的教会形成」であったと言える。

ところで、植村正久の生きた世界はなお、世界把握の仕方においても、生への姿勢においても、それが生れ出た伝統世界の面影を随所に色濃く残すものであった。彼も明治時代のリーダーらと同じく、日本という非キリスト教的土壌の上にキリスト教信仰に基づくキリスト教的世界観形成に尽力したが、植村における世界とその歴史とは、根本的に恩寵と自然との対立、相克として捉える西欧近代の構図とは異なる調和的秩序を本質とするものであった⁹。

この問題に対して日本プロテスタント神学思想史の上で明確な立場をとって現れたのは、高倉徳太郎であった。彼は自己の内なる自我の問題をめぐって煩悶し、その解決をキリスト教信仰に求め、入信した。この高倉個人の「自我問題」が彼の終生の問題となってしまったので、「文化」や「歴史の問題」といったものに対して高倉がネガティブな立場に立っていたことは、否定できない事実である。「はじめに」に挙げた大木の批判のほかに次のような批判

7 大木英夫、前掲書、38-39頁。

このような見解は、石原謙、鶴沼裕子などによって支持されている。大木英夫、前掲書、32頁。鶴沼裕子『近代日本キリスト教思想家たち』日本キリスト教団出版局、1988年、189頁。石原謙『日本キリスト教史論』新教出版社、1967年、184頁。

8 高倉徳太郎の神学を教会形成神学として最初に捉えようと試みたのは拙稿「教会形成神学としての高倉徳太郎の神学」『共立研究』共立基督教研究所、Vol. VII No.2、1-4頁。

9 植村の神学的立場については、熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、1968年、大内三郎『植村正久』教文館、2003年、堀光男『日本の教会と信仰告白』新教出版社、1970年、土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980年、藤田治芽『植村正久の福音望解』新教出版社、1981年を参照。

がなされてきた。石原謙は高倉神学が「自我追求」であることを問題とした。すなわち、高倉は「自我追求の姿勢のために教會的な関係の枠の中で自己の築いた城壁を防御しようとした」とされた¹⁰。石原の批判は、高倉神学の「自我追求」の性格が、「教会概念の不明確さ」と結びついてきた点に要約される。また土肥昭夫は、高倉が内面的な自己問題に集中し、それゆえ高倉の神学的営みは「罪と贖罪」をめぐる、いわゆる「贖罪論的循環論的神学」であったと、曖昧な言葉ながら、高倉神学の人間的な特色を表現した¹¹。また佐藤敏夫は高倉においてキリスト教入信と神学研究へ導いた動機であった「自己の問題」が「文化の問題」と結び付いていたが、高倉はそれを「文化」を、自我を超えたもう一つの「自我」として理解したために、神学的営みが自己問題を超越することはなかったという¹²。

もちろん、高倉における神学営みの特徴の一つが、福音的信仰を確立するための、絶えざる求道であったことは間違いないことである。また「自己問題」も高倉の生涯と神学において最大の問題であった。高倉自身が福音の必然的体現者でなければならなかったので、「自己問題」は彼自身にとっては極めて重要な問題であったと言えよう。この見解は他の研究者によっても繰り返して指摘されて来た¹³。「求道する魂」というのが彼の際立った特徴であったのである。こうした高倉に対する評価は、たしかにある程度納得できるが、しかし高倉の神学的営みとキリスト教理解を十分評価したものだと考えられない。

高倉が「文化」の問題、とりわけキリスト教文化の定着の問題に没頭したのは、東京神学社の教授時代からイギリス留学期間であった¹⁴。そしてイギリスから帰朝してからは、「教会概念」の確立を通してこの問題を解決しようとする様々な試みをし、キリスト教の中心的教えである「福音」に基づいて「文明」、「文化」の深意を解釈する神学的責任を果たそうとして煩悶した¹⁵。欧州大戦後の好景気から不景気への転落と、それとともに広範なひろがりをもせた社会問題、文化問題に高倉の信仰思想は揺れ出した¹⁶。この

時期高倉は「今は問題の多い世の中でありませう。社会問題、労働問題、婦人問題、それからそれへと問題がふえて参ります」と言い¹⁷、また「良心の救いだけでなく魂全体としての救い」「目醒めた魂」を問題にし、「文化全体の救い」を考えていたのである¹⁸。こうした発言は高倉の神学的営みが「主観的文化理解」より「客観的歴史認識」に基づいていたことを示唆する。実際高倉は、教会理解の根拠である「神の国」の理念の中に、この文化問題・社会問題の解決の手掛かりを見出そうとした。このような煩悶や試みは、高倉が自分自身という人間を形成しようとする営みであったと同時に、彼のキリスト教世界観が神学的に展開され、それが教会の神学的主体性を確立する「教会形成神学」という形で集約されていく過程でもあった。

この時期の高倉の思想を証言するものとして特に『高倉徳太郎著作集』第二巻に収められている「キリスト教世界観」(1927年)という論文が注目される¹⁹。これは高倉がイギリス留学から帰朝して、三年後に書かれた論文であるが、これこそ高倉のキリスト教世界観が展開されたものである。ここで高倉は、文明、歴史、国家などの問題を神学の領域で取り扱うべき問題として取り上げ、また、「教義学」の究極的関心は「世界観の問題」であると述べる。つまり高倉の神学的営みは「自我の問題」に閉じ込められていたのではなく、「自我を超えた自我の問題」を世界観的神学としての教義学の中心的課題と主張しているのである。

高倉はまず、キリスト教的世界観を「ライフ・システム」(life system)としてみて、次のように述べる。

「明確な世界観なくして生きるのは砂上に家を建てるようなものなので雨ふり風吹けばすぐその生活は崩れてしまうのであろう。我々は現代において岩のごとき世界観にたち力強く意義深く生きてゆかねばならないと思う」²⁰。

これは人間の日常生活における明確な世界観の必要性を

10 石原謙、前掲書、184頁。

11 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980年、271頁。

12 佐藤敏夫『高倉徳太郎とその時代』新教出版社、1983年、38頁。

13 鶴沼裕子、前掲書、188頁。

14 佐藤敏夫『日本キリスト教神学』日本キリスト教団出版局、1968年、117-118頁。

15 大内三郎「高倉徳太郎における文化の問題」『福音と世界』1985年3月、新教出版社、20頁。ここで大内は「超越的客観的な救いの神認識」が高倉の「文化の問題」の出発点であると指摘した。大内は高倉の歴史認識を「贖罪論的」に評価しているのである。

16 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年、535頁。

17 「深き生命」(1921年)『著作集Ⅳ』81頁。

18 「カトリシズムに関する興味」(1923年)『著作集Ⅰ』234-235頁。

19 この論文は高倉徳太郎が昭和6(1931)年長崎書店より出版した『基督教世界観』に収録されているものである。『基督教世界観』には「キリスト教と文明の精神」(1925)「自我より国家へ」(1926)「キリスト教世界観」(1927)「神国と教会」(1930)「教会の意義」(1930)が収録されている。当時の高倉の神学的関心を窺うことができる。現在は『高倉徳太郎著作集Ⅱ』(新教出版社、1964年)に収録されている。本論文では『高倉徳太郎著作集』を主な資料として用いることとする。

20 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』101-102頁。

語ったものである²¹。こうしたことは高倉が世界観を「精神生活の羅針盤」として定義したところにおいても確認することができる。

「我らが抱く世界観は、我らの精神生活の羅針盤のごときもので、これが狂っていては決して正しい意義ある人生を送ることは出来ない。我らの世界観は一つの確信となって、我らの実生活を支配する力とならなければならぬものであるから、どこまでもそれは高く大なるものであるべきである」²²。

社会問題や文化問題の深刻化に対して高倉はたんに「自我追求」をもってではなく、しっかりとした世界観の確立をもって対処しようとした。問題は、この世界観の確立が、自我問題の圏域から抜け出ないものにすぎないのか、それともそこを超え出た射程を有するがである。「実生活を支配する力」である世界観の中心にあるのは、自我か、あるいは他の何ものかであったのだろうか。

B 高倉徳太郎の教会形成的世界観

高倉は、現代文明の精神に対してキリスト教の意義を強調し²³、文化的キリスト教に対抗して文化意識を本来のキ

リスト教的文化意識にまで引き上げようとする意図を持っていた²⁴。大正の文化意識がもろくも崩壊し、それに代ってマルキシズムが登場したとき、彼はそれを最も「浅薄な人生観」とであると激しく批判を加える²⁵。それに代って彼は「キリスト教的な人生観」「キリスト教的人格観」の意義を『キリスト教的世界観』（1927年）を通して展開し²⁶、それを「教会形成神学的」キリスト教理解から取り扱う。そこに、彼のキリスト教世界観において中心を占めるものがあらわされている。

高倉は、「キリスト教世界観」において自由主義を批判し、正統的福音主義の立場を弁証する。自由主義神学の世界観は、人間中心の思考であるため、神の言葉に基づいた「正統的な」キリスト教神学を否定する。しかし、福音主義的神学の世界観は、聖書の教えに基づいて、神中心であり、また、その中でも特に神の働きである「キリストの贖罪」を核とするものである²⁷。これが高倉のいう福音主義的キリスト教世界観の中核的内実である。

この高倉のキリスト教世界観の第一の特徴は、それが聖書の神的権威を重んじたことである。高倉は当時のプロテスタント・キリスト教が聖書の権威を否定したために、主観主義的宗教に陥ってしまったことを『福音的基督教』（1927年）において次のように批判した²⁸。

21 キリスト教世界観を「生活原理」と定義したのはオランダのアブラハム・カイパー (Abraham Kyuper) であった。高倉がカイパーより神学の影響を受けたことは、歴史的に明らかにされてない。しかし、高倉がイギリス留学以前よりカルヴァン神学とカルヴィニズムに傾倒し、「カルヴィニズムと文明」という論文を書いた (1927年) 事実から考えてみると、カイパーから影響を受けていたと推測できると思われる。Abraham Kyuper, *Lectures on Calvinism*. WM. B. Eerdmands Publishing Company. 14-15頁。

22 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』101頁。

23 「キリスト教と文明の精神」(1925年)『著作集Ⅱ』81-100頁。そこで高倉は現代文明における精神は「エゴイズムの」なものであると批判している。それに対してキリスト教はキリストの十字架の教えに基づいた「自己犠牲」的なものを本質とする宗教であると主張している (『著作集Ⅱ』97頁)。

24 Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*. The Westminster Press. 1960. pp. 134-135. 神学史的に「文化的キリスト教」という概念はシュライエルマッハーからトレルチにいたるドイツのプロテスタント神学、特にアルブレヒト・リッチェルによって影響を受けた神学を意味する。詳細については、フリードリッヒ・ヴィルヘルム・グラーフ『トレルチとドイツ文化プロテスタンティズム』深井智明・安酸敏真編訳、2001年、聖学院大学出版会、25-106頁を参照せよ。

25 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』105頁。高倉はこれを「神の国」と比較して「肉の国」に支配されている世界観であると言ひ、次のように批判している。「現在の我が国の状態をみると、さまざま形で、肉の支配が深刻に加わって来つつあるのを見るのである。目的を達するためには暴力に訴え、手段を選ばずして力に依らんとする意志が我が国の中を席卷しつつある。今や時代は力に依って自己を主張せんとしている」高倉徳太郎『恩恵の栄光』新教出版社、1984年、240頁。『恩恵の栄光』は、高倉逝去五十周年記念のため、高倉晩年 (一九三一年十一月から一九三二年七月まで) の未発表説教を編纂して彼が設立した信濃町教会が出版したものである。

26 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』123-124頁。

27 「キリスト教と文明の精神」(1925年)『著作集Ⅱ』97-98頁。大正一四 (1924) 年に出版した高倉の第二番目の論文集『恩寵と真実』において高倉は「福音主義」を「宗教改革的」として訴えている。「福音主義信仰は、キリストの事実ことに彼イエス・キリストの十字架と復活とに於ける神の無比なる救済的意志を認むるものである。かかる福音的信仰を尤も力強く徹底せしめしものは、第十六世紀の宗教改革者等、ことにルーテルである。宗教改革者等の信仰の三大主張は、神の言としての聖書の権威を認めること、人はみな信仰によって義とせられること、及び凡ての信仰者はキリストにより神の前にみな祭司となるを得るとのことであった。殊に宗教改革者等は神の言としての聖書に直接に帰ることによって根本的なパーソナル (人格的) 的な信仰を獲得しえたのであった」(高倉徳太郎『恩寵と真実』コズモス書院、1924年、209-211頁)。これは「福音主義同盟」(Evangelical Alliance) の「福音主義教理基本観念」における「福音主義」の歴史的・救済的特徴の定義である。ウォルターズも『キリスト者の世界観』において福音主義について同様な理解を示している。アルバート・M・ウォルターズ『キリスト者の世界観』宮崎弥男訳、聖恵授産出版部、1989年、105頁。

28 高倉徳太郎『福音的基督教』新教出版社、1981年、9-11頁。高倉の『福音的基督教』は、1927年に長崎書店より出版されたもので、第二次世界大戦前に、既に三度版を重ね、六〇〇〇部を売りつくし、戦後も六版を数え、一五三五〇部を売り上げた。このことはキリスト教出版においては全く画期的な出来事であった。桑田秀延は「日本神学史において記憶せられるべき書である」と言ひ (横山春一「福音的神学の系譜と賀川豊彦」『日本プロテスタント史の諸問題』雄山閣、1983年、240頁)、また岡田稔は「日本キリスト教界に大きな影響を与えたものである」と高く評価した (岡田稔「植村・高倉神学の行方」『改革派神学』第十号、神戸改革派神学校、1972年、72頁)。高倉の『福

「プロテスタント教会において、第一九世紀となって大体において依然として厳密な意味での、聖書の宗教としてのキリスト教は重んぜられていなかったと言つてよい。近代神学者の大先達と言われるシュライエルマッハー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」²⁹。

また高倉は、敬虔主義が宗教的感情を重視するため福音主義的世界観にならないと言い³⁰、文化的キリスト教も哲学的世界観、すなわち人間の理性に基づく「理性宗教」になってしまったと評価した。

「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。その信仰の本質はキリスト教神秘主義である。このパイエティズムは宗教上の主観主義となり、感情主義となりやすいものである」³¹。

「これは一文化的・哲学的キリスト教一教義あるいは文化人の間に多い傾向である。かかる哲学キリスト教は神の理性認識と宗教認識との区別がつかない、その神は単に絶対価値であって死せる神である」³²。

高倉にとって福音主義的神学とは「聖書の宗教」であり、また「神の言の宗教」であった³³。彼によると神の言は「福音」つまり「史的キリストの啓示」であり、「神の贖罪の業」であった³⁴。それは救済の「根基」となる「無比な

る歴史的啓示」であった。世界観形成の権威として「啓示」のみを重んじたので、高倉は聖書の「律法」をも否定しているのである³⁵。そして「神の言」に基礎を置かないキリスト教は、「聖書の教え」より「宗教認識において人間を中心とする神学」であると言ひ、そうした神学的傾向は「非福音主義的神学」として斥けるのである³⁶。すでにみたように、敬虔主義は「神の内在性を高調」し、「自己の宗教性」に沈潜することを本質とするものであり、「人間」の宗教的要求が神の権威より重視され、また、文化的キリスト教はキリスト教の宗教的価値を「人間」の功利的動機におくものであって、高倉からみれば、こうしたキリスト教理解は「人性を楽天的に解釈」し、聖書が証言しているキリスト教的「罪悪感」と「贖罪認識」³⁷を有していないので、「福音的世界観」を形成できないのである。

高倉世界観の第二の特徴は、彼の神学営みの核心である「贖罪」と「救済」において「恩寵」を強調したところにある。「キリスト教理解の鍵」である「原罪の教説」を高倉は、人間の言葉では説明し難い「超合理的」(supernatural)なものであると言う³⁸。それはドライな教理ではなく、ただ「信仰によって認められるもの」であった³⁹。高倉における教会の本質である信仰とは、神の贖罪によって形成されるものである。これは高倉がキリスト教と「教会」との関係、キリストによる贖罪に根拠付けているということである。高倉の神学的営みにおける中心的なテーマである「教会の主体性」は「恩寵の団体」としての教会理解に基づいているのである。

高倉の贖罪論における二つの根本的なりアリティである「人間の罪」と「神の恩寵」とは、十字架の一点に集中されている。高倉は聖書が問題にする意味での人間の悪を、道徳的なものではなく、宗教的なものとして理解している。

音的基督教】は日本神学史において「古典的」なものであり、キリスト教信仰や神学におけるイエス・キリストの十字架と教会との関係を明確にすることを通して、イエス・キリストの十字架の福音とそれによって呼び起こされた信仰を本質とする教会概念を明らかにした。これはカルヴァンが『キリスト教綱要』においてローマ・カトリック教会の救済論に対抗して、神の恩寵の団体である教会の主体性と神の権威を明確にしたことと同一線上に並べられるものである。この意味で『福音的基督教』は日本神学史における「summa theologia」であると言えよう。本書において高倉が問題としているのは、第一に、聖書の宗教、恩寵の宗教、召命の宗教としてのキリスト教をその純粋さにおいて伝えること、第二に、福音の真理に対する節操の要求、第三は、福音の真理に根ざす交わりであった。こうした高倉の円熟した神学思想の全てがここには書かれている。本論では一九九七年に出版された復刊第一刷を主な資料として用いることとする。以下においては『福音的基督教』と略記する。

29 『福音的基督教』10頁。

30 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』106頁。

31 『福音的基督教』158-159頁。

32 『福音的基督教』157頁。

33 『福音的基督教』10-11頁、また「オーソドクスー及び福音主義の本質」『著作集Ⅱ』58-59頁。

34 『福音的基督教』23、88頁。

35 『福音的基督教』169頁。

36 『福音的基督教』11頁。

37 高倉は「贖罪」を次のように定義した。「贖罪とは、自分でどうしても処置することのできない罪を神により処置せられて、神との交わりをゆるされることである」(『福音的基督教』106頁)。この理解からみると、高倉の神学と世界観の特徴は人間の救済理解において「ただ恩寵のみ」を神学的根拠と掲げた「宗教改革的」なものであり、高倉にとって「福音的」とは「宗教改革的」を意味するものと解釈できる。

38 『福音的基督教』170-171頁。

39 『福音的基督教』106頁。

それは「人間が神から離れていること」であり、「神を神として認めようとしないこと」である。原罪も人間の生来の「自己中心性」すなわち「エゴイズム」として理解され、神に栄光を帰すことを放棄する人間の避けることのできない責めとみなされた。この原罪の問題を高倉は「自己の問題」として捉え、世界観形成の動力としたのである。この点でたしかに自我問題は、世界観の一つの中心を占めると言える。

しかし、高倉における原罪は、罪における「人類の連帯性」ということを意味していた。この連帯性 (solidarity) は、一時代の人類の相互関係を含むだけではなく、「人類の歴史的悪の深層」を含んでいる。したがって、そこからの救いは、単なる自我問題にとどまるということはない。ここにおいて高倉の世界観は、もう一つの中心を示すのである。

高倉によると「キリストの十字架」は救いの道を備えることによって「神の愛の深さ」をあらわにする⁴⁰。高倉の十字架理解における最も大きな二つのテーマである「人間の罪」と「キリストの恩寵」がキリスト教世界観という楕円の二つの焦点なのであり、これらは「十字架」において一つに結び合わされる。そしてこれが罪における「連帯の中にある人類」から「罪赦されたものの連帯としての教会」を展望させるのである。このような意味で、彼の世界観の真の中心には十字架があり、そこでは単なる自我追求をこえた教会形成を通じて、歴史的世界にかかわる視野が切り開かれるのである。

III 神学的歴史観としての世界観の構造

高倉は世界観を「生活の原理」と定義した。それは人間がもっているものごとについての基本的な信条の統合的な枠組みであるとも言える。キリスト教世界観は「聖書の中心的な真理」に基づいているものであるので、それは「聖書の中心的真理によって形成された信仰をもっているキリスト者の基本的な諸信条の統合的な枠組み」すなわち「聖書に基づいた世界に対する見方」であるといえる⁴¹。ここで我々が着目するのは「聖書の中心真理」である。高倉はこれを「十字架における神の贖罪」、つまりキリスト教の「福音」であるとした。

キリスト教の「福音」とは「人間に対する神の贖罪的行為」であり、「創造」「贖い」「教会」そして「終末」をそ

の内容とする。これはまたキリスト教神学、特に「教義学」の中心的な主題ともなるが、特徴的なことは、これがキリスト教世界観の柱としても位置づけられていることである。

高倉は「キリスト教世界観」において、キリスト教世界観は「創造論」「罪悪観」「贖罪」そして「教会と終末」という四つの真理の上に成り立つものとし、次のような説明を加えている。

「キリスト教の世界観は神観と、罪悪観と、キリスト観と、贖罪観と、神の国観もしくは終末観との四つの真理の上に成り立っているものである。実はキリスト教世界観は首尾一貫したる深遠広大なる信仰であり、思想系統であって、世界の宗教的および哲学的世界観のうちにあつて無比なる意義と使命とを有するものである」⁴²。

高倉の世界観は聖書の真理に立ち、教義学の中心的課題にそつて形成され、それによって世界を見、世界形成に参加するものと言ふことができる。以下、我々は四つの真理を「創造」「信仰」「終末」という三つに要約して彼のキリストの世界観を論じる事とする。

A 世界の存在論的原理：創造と摂理

高倉はキリスト教世界観を形成する存在論的原理として「神観」を挙げている⁴³。

「キリスト教世界観を決定するのはその神観である。全能なる神の實在への確信ある故に、その人生は肯定せられてゆく。要するに創造主なる神が第一である」⁴⁴。

高倉にとって世界は「人格的な神がその知恵と力と愛とを傾ける対象物」であった⁴⁵。世界が神によって造られたものであるとは、「神と世界とが別なるもの」であり、「世界の起源は神」であるということ、つまり「キリスト教は汎神論と異なつて神概念形成を神学営みにおいて第一の目的とする宗教」なのである。言い換えれば、世界が神によって創造されたという教説は、世界に対する「神の主権」と「支配権」を認めることを通して、キリスト教世界観を決定する「神概念」を明確にするものであり、神に対する絶対依存という「人間中心的な考え」を強調したシユ

40 『福音的基督教』119-120頁。

41 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』110頁。

42 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』112頁。

43 「キリスト教と文明の精神」(1925年)『著作集Ⅱ』89頁。

44 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』112頁。

45 高倉徳太郎『高倉徳太郎全集Ⅷ』高倉全集刊行社、1937年、238頁。以下においては『全集』と略記する。

ライエルマッハーの「サベリウスの神理解」の教説に対する高倉の神学的批判の根拠なのである⁴⁶。こうした高倉の「神概念中心的世界理解」は、「世界の存在意味」と「人間論」の説明と繋がるものである。

「人生および世界の説明のために神をもって来るのではなく、神において人生と世界とは存在と意義とを与えられるのである。……神が第一とは、神が実在において、最も先であるとともに、宇宙万物は神を中心として存在しているという意味である。造られたものは創造主なる神を離れては何事をもなし得ず……」⁴⁷

これは、神こそ人間の起源であり、運命を支配するという創造論的人間論である。また、キリスト教的人間観を理解する際、神の創造と切り離しては理解できないという神学的省察でもある。高倉は世界の存在の意味、また人間存在の意味を「原因」と「実体」という哲学的な「因果関係」から理解していない。哲学的世界観においても神は、世界の存在の究極の根元であるが、高倉によると、それは世界や人間の起源の問題を説明するときのみ用いられる「抽象的」概念に過ぎない。例えばカントの哲学においてこの両概念すなわち「原因」と「実体」というのは、人間の思考「範疇」を超えたところに存在する究極的な根本概念に属するものである。理神論の場合も同じである。理神論は神を世界の創造主として認めるが、しかし一旦創造された後世界は神の手から離れ、自然法則によって運行すると理解する。したがって神は人間にとって不在の神であり、また忘れられた神となるのである。理神論的神認識では「自我の実在が先に予想せられて、世界観を説明することによって、神が認められてくる」のであり、「人間の自然的な思惟によって、また生まれながらの理性に基づいて、神の存在は理論的に立証される」のである⁴⁸。こうした世界観においては、高倉が主張している神が「実在」であるという認識はほとんど不可能な事柄になってしまうのである。

汎神論は理神論と異なって、世界における一切の出来事を神の働きとし、その宗教的関心は「神の存在」が強調される点にある。しかし、理神論が世界の原因の概念を神に

適用するごとく、汎神論も実体の概念を神に適用する世界観である。言い換えれば、汎神論であれ理神論であれ、認識の基礎に「原因」と「実体」の両概念を使用したカントの思想の宗教的な表現に過ぎないのである。否むしろ、カントの思想が、これらの思想を哲学的に表現したものといえよう。これは神の本性を神秘的あるは抽象的に考えるものであり神を人格以下の実体としてしまうのである。高倉が「神において人生と世界とは存在と意義とを与えられるのである」と言ったとき、これは汎神論と理神論の世界観における「神認識」に対する批判でもある。言い換えれば高倉の言う「実在としての神理解」というのは、哲学的世界観の「実体」に対抗する概念である。それは、「神の現存」を強調する「良心の宗教」としてのキリスト教の特色とその信仰の絶対性を表すものである。高倉は、汎神論、神秘主義の抽象的要素を排除し、創造主である神と被造物である人間の関係を明確にすることを通して、人生の究極的な目的が「神を崇め、神に服従し奉仕するにある」と説いた宗教改革派的教説を強調するのである。

高倉の創造論的世界理解におけるもう一つの特徴として注目すべきことは、摂理論において贖罪の関係性を強調した点である。伝統的に創造論で議論されてきた教説である摂理の教説は、人間を含め世界が神に絶対的に依存しており、また世界の中に存在しているすべてのものは神の働きによって動かされているという教説である。

こうした理解とはやや異なって高倉は摂理を贖罪論との関係でも理解している。高倉にとってキリストの十字架の贖罪は、神と全人類との間に密接なソリダリティーの成り立つ原因であり、創造主である神の聖なる支配を確立するものであった⁴⁹。これは第一創造を回復する神の働きである。贖罪は神の世界に対する支配を明確にする第二の創造であると同時に神の摂理的行為である。人間は神の贖罪によって信仰が与えられ、その信仰によって世界が神によって造られ、また神が世界の主権者 (sovereign) であるという「創造信仰」に導かれると高倉は言う⁵⁰。従って、高倉において摂理論は「贖罪論的創造論」であると言える。

以上のように、世界が神によって造られたという創造論に基づいて高倉は、世界は未来があり、神の国の実現にむかっているという比較的楽観的な立場をとっており、また

46 『全集Ⅶ』240頁。高倉が「神概念」において最も批判したのは、人間を宇宙理性 (universal reason)、また神の一部と考えたシュライエルマッハーの汎神論的教説であった (『全集Ⅶ』224、249頁)。高倉はシュライエルマッハーの神学を次のような四つの点で批判している。①シュライエルマッハーの神観は、スピノザやプラトンまた当時のロマン主義に影響されたから、人格神との人格的な交わりとしての信仰が明らかにされてないこと。②贖罪、義認の意味が明らかになってないこと。③イエスの受肉の意味が明確ではないこと。④イエスの人格及びその感化は審美的であることである (『著作集』534頁)。つまり高倉によると、シュライエルマッハーの神学ではキリスト教の救済、終末といった信仰そのものが否定されてしまうのである。

47 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』113頁。

48 「キリスト教神観とその特異性」(1931年)『著作集Ⅱ』236頁。

49 『福音的基督教』110、118頁。

50 『全集Ⅶ』253頁。

神の国による歴史の救済を確信しているのである⁵¹。世界の起源がキリスト教の神にあるとする高倉の教説は、世界の起源を神に求めない進化論の否定という意味ももった。

B 信仰の認識論的根拠：奇跡と信仰

一九世紀後半以後世界は、科学主義の影響で決められた法則によって機械的に進化していくという進化論が主流の世界観となった。またキリスト教神学においても、合理主義、啓蒙主義の影響を受けた自由主義神学の影響で、人間の理性で理解できない聖書の奇跡、特にイエスの誕生、復活などは神話とされた。キリスト教神学と信仰の領域において奇跡はもはや説得力を失い、信仰の領域より追いはらわれてしまったのである。奇跡の否定が、このように科学主義や自由主義の世界観に通じることを考えると、奇跡は神学の問題であると同時に世界観の問題であるともいえる。

近代科学主義の世界理解に対して、高倉はキリスト教世界観の展開を通して激しく批判を加える。合理主義は世界の変化、また進化を機械的に理解していると指摘した高倉は、このような科学主義の世界理解が神の創造と奇跡概念とは相容れないと批判している。

「奇跡を自然法の違反と考えるようになったのは、第十七、十八世紀以来近代科学が発達し出してからである。而して自然を近代科学のごとく機械的に見たものの中には古くはストイックやスピノーザの如きがある。若し自然界が所謂「因果律」という法則によってのみ支配せられるとするならば、奇跡の概念は自然界と相容れないものになる」⁵²。

高倉は「進化」を一つの「新生論」(epigenesis)として理解した。「神の発意性」のあることによって自然は進化することができるというように、進化も「神の行為」とであると高倉は言う⁵³。高倉は奇跡を創造主であり、主権者である全能なる「神の自由な行為によって生じるもの」と理

解し、次のように定義している。

「奇跡は自然の過程における出来事である。自然すなわち経験された秩序が説明し得ぬ所、また特別な目的に注意せしめる神の特殊な、あるいは異常な行為を人々に認めさせずには置かぬ所の出来事である」⁵⁴。

ここで注目すべき点は奇跡が「特別な目的に注意せしめる神の特殊な、あるいは異常な行為」であるということである。高倉によるとこれはとりわけ「神の贖罪の業」を指すのである⁵⁵。神の恵みと啓示である贖罪は、人間に対する神の特別な目的によって行われた自由な行為であり、罪人に対する神の新しい関係の創造である。イエスの人格的行為であると同時に、イエス・キリストにおける神の啓示でもある贖罪行為は、人間の科学や理性、また経験では説明できない事実であり、超自然的なものである。高倉は神の第二の創造である「贖罪」を、キリスト教世界観の「真義」であり、またキリスト教歴史観の「頂点」であると考えた⁵⁶。このように高倉によると、贖罪というのは、信仰の領域で認められるべき「奇跡」であり、この「奇跡」たる贖罪こそキリスト教世界観の要である。この贖罪的奇跡はキリストの十字架における「贖罪の団体」とされる「教会」において起こるのである。

贖罪によってはじめて人は、神の人格を知ることができる。この意味において贖罪という奇跡は、神の認識の根拠となる。この「認識論的根拠」である奇跡は、信仰のみによって体験することができる。「奇跡は神の摂理的行為の特別な例として起こるものである。奇跡はかくのごときものとして信仰の眼に映るのである」と高倉は述べている⁵⁷。キリスト教は信仰の宗教であり、この信仰は、特に祈りという形において、神の奇跡である贖罪行為を体験可能とする⁵⁸。

高倉の世界観に展開されている奇跡理解のもう一つの特徴として挙げられるのは、「神の眞理」との関係である。既に述べたように、高倉にとって奇跡は贖罪という「神の

51 『福音的基督教』42頁。この問題は「教会と終末」の項目で詳細に考察する。

52 『全集Ⅷ』269頁。

53 『全集Ⅷ』270頁。

54 『全集Ⅷ』268頁。

55 高倉は「贖罪の経験を神の深き神秘であり、奇跡であり、神自身の創作とよりほか考えることは出来ない」と言った。高倉徳太郎『恩寵と召命』長崎書店、1926年、16頁。『恩寵と召命』は高倉がイギリスから帰朝して公にした第二番目の説教集である。高倉は本書を通して、いわゆる近代神学の父と評価されているシュライエルマッハーの神学を批判する。高倉によるとシュライエルマッハーの神学は、聖書の宗教であるキリスト教的敬虔とドイツ文化との合金—アマルガム—である(『恩寵と召命』3—4頁。同様なことが『福音的基督教』153頁にも書かれている)。こうしたことは高倉の神学的相手が、シュライエルマッハーをはじめ近代神学であったことを示す。このような点から、高倉の福音的信仰ないし福音的キリスト教の立場が明確に打ち出されていることがわかる。古屋安雄／土肥昭夫／佐藤敏夫／八木誠一／小田垣雅也『日本神学史』ヨルダン社、1992年、71頁。

56 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』117頁。

57 『全集Ⅷ』267頁。

58 『全集Ⅷ』275頁。

摂理的行為」であった。世界に対する神の主権 (sovereignty) が強調される摂理への信仰は「神の国の理解」と密接な繋がりがある。なぜなら、世界が神に依存し導かれるという信仰は、「神の国」という明確な目的を伴うからである。したがって、「摂理」は本来「創造論」のテーマであるが、罪人である人間はそれを現実的には「贖罪論」に認識するほかないのである。

では高倉にとって、奇跡は現在にも行われているのだろうか。その可能性はあるのだろうか。高倉の世界観に展開されている創造論及び摂理と贖罪の理解からみると、奇跡は今日も行われているといえる。「キリストの十字架、復活が奇跡であるように、キリストの再来もまた『贖罪的奇跡』—世界を全体として救うため、神の国建設の完成のため—として将来あり得る」と高倉は言っている⁵⁹。高倉は、救いを個人の要求として理解しているのではなく、「神の立場から神の国の要求」としているのである⁶⁰。ただそれをみるには信仰が必要である。教会の本質である信仰を通してのみ神の「超自然的な行為」である贖罪の奇跡を体験することができる。

ここにおいて神理解・世界把握の認識論的根拠としての信仰がキリスト教世界観の根拠となる。高倉にとってこの信仰は単に個人的なものではなく、神の国を実現する教会的なものである。たしかに「神の国の牙城」である教会の本質は、キリストの「贖罪の福音」とそれによって呼び起こされた「歴史的信仰」であった⁶¹。言い換えれば、高倉が神の「第二の創造」である贖罪に基づく神認識を「信仰認識」としたのは、神の聖なる贖罪的支配が単に個人を超えて実現されることを意味し、そこに十字架の団体である教会が存在するのである。高倉の世界観における「奇跡と信仰」は、教会という共同体においてはじめて「認識論的根拠」(epistemological ground) として意味をもつのである。

C 世界観構成の枠組みの根拠：教会と終末

高倉の神学の特徴は「教会形成的」である点にある。では教会とは何か。それは、イエス・キリストの十字架の福音とそれによって呼び起こされた信仰を本質とする集まりである。これを解明するのが神学の任務である。教会は神学に課題と目的を与える場であり、そのような教会を彼は「神の国の牙城」として理解した。それは教会が神に選ばれた「民の集まり」であり、神の聖なる支配が聖霊の働きを通して実行される場であるという理解である。このような教会の形成において高倉は、説教の重要性を強調した。それは、彼が説教を福音であるイエス・キリストとその十字架における神の啓示を指し示すものであり、その啓示を神の客観的な真理であると理解したからである。高倉はこの真理を通して、新しい世界観とそれに基づく福音的人格の形成、さらに「教会の主体性の確立」を実現しようとした。高倉にとって世に「神の国を実現する唯一の機関」である教会は「社会と国家の良心」となる機関であり、また「神の国の完成までの中間的存在」であった⁶²。このような意味で教会は「神の終末論的働き場」であり、歴史や世界の意味を理解するための「枠組みの根拠」(the ground of frame) なのである。このように高倉におけるキリスト教的歴史認識は、神の贖罪的終末論的団体である教会の存在の意義を認めることから来るものであった⁶³。

高倉は「教会」を十字架における「贖罪的交わり」と理解している。高倉によると、福音的人格とは福音的信仰によって与えられる永遠の生命から生まれ、これによって神と隣人の人格的な交わりが可能となるものである⁶⁴。ここから高倉の教会理解が見えてくる。つまり、高倉において教会は、自然的文化的な団体ではなく、イエス・キリストを中心とした「聖なる」、「恵み」の「交わり」である。キリストにおいて良心的に「赦し、赦され、信じ、信じられ、互いに奉仕し合うところ」に教会がある⁶⁵。このような隣人との交わりは神との交わりができるゆえに与えられたも

59 『全集Ⅳ』215頁。

60 『全集Ⅵ』144頁。

61 『福音的基督教』146頁。

62 「教会の本質」(1932年)『著作集Ⅱ』271-272頁。

63 「教会は主の十字架の血によって贖われたる団体であって、その本質をなすものは福音と信仰である。神の国はまず教会のうちに打ち建てられるのである。教会は地上における神の国の牙城であり、また神の国の実現の使命を負わされた超自然的団体である。教会は主の福音によって創造せられ、これを他に訴えるべき無比なるつとめをもつものとして、社会と国家の良心となる。また主の教会は人類歴史の中心に立って、これを批判し、これを救い潔める最も力ある機関である。教会を無視しては歴史の真の意義を認めることはできないのである」『キリスト教世界観』(1927年)『著作集Ⅱ』119-120頁。また『福音的基督教』148、167-168頁。

64 『福音的基督教』167頁。「教会の交わりを立てるとは、十字架のキリストの恵み、この罪の赦しの恵みに感謝して、主の祈りにあるように、キリストの赦されている故に他の兄弟姉妹を許すよう導かれることである。キリストに赦されて他の兄弟姉妹を許すことが交わりを立てることであり、それを恩寵からくる兄弟姉妹への責任と考えるのである。このことは、単にあたたかい感情を含む気分の一致というようなものではないし、もちろん、他の罪に対して無関心、無頓着であることではない。また、外面だけで悪口しないとか、他に対して丁寧がそれでもない。表面的なへりくだりがキリストの教え給う兄弟姉妹への罪の赦しではない。教会の交わりを立てることは、『良心的』なことであり、『恵み』に碎かれねば出来ないことである」。高倉『恩恵の栄光』101頁。

65 「教会を中心とせよ」(1931年)『著作集Ⅲ』393頁。

のであり、その意味で教会は「恩寵的超自然的な団体」であり、キリスト教は「良心の宗教」となるのである。

「福音と信仰とを核心とせる教会は決して、霊的エゴイズムを満足せしめるための獲得団体（アツクイジティヴ）ではなく、主の栄光のために存する『機能団体』（ファンクショナル）である。自然的な文化的団体ではなく、『恩寵』、『超自然的団体』である」⁶⁶。

こうした理解に基づいて高倉は教会が世界の歴史を完成する「神の国の牙城」であり、その実現の第一機関であると言った。これは「終末の共同体」としての、歴史を完成する「神の恵みの媒介体」としての教会理解である。言い換えれば、神の贖罪的働きによって教会は初めて人類の「歴史をさばき」、また「潔めいくこと」ができる「闘う教会」（church militant）となるのである。つまり、教会は「人類歴史の中心点」であり⁶⁷、教会を無視しては歴史の真の意義は生まれてこないと高倉は教えているのである。高倉は次のように述べている。

「キリストの教会は、キリストの十字架の血によって贖われたる団体、昔の預言者のいわゆる少数の『選ばれたる民』である。この民は己が救いを地に誇らんがために存するのではなく、神の栄光のために、『神の国の実現』のために存する群れである。神の国は神の支配であり、父なる神が天地の主権者たることを認めることである。主の教会はかくて『神の国の中核』であり、同時に『神の国の実現』の最大の機関である」⁶⁸。

「神の国の本質は、創造主である父なる神の支配である。天地を貫く完全なる神の支配、すなわち神の国の完成はむしろ超越的終末的などところに重心が置かれるべきであって、恩寵として、奇跡として与えられたものである」⁶⁹。

I・カント、F・シュライエルマッハー、A・リッチェルなどは、神の国を理想的な「人間関係」が成立する地上の領域、つまり理想的なキリスト教「社会」であると主張し

た。この考え方が神の国の概念の世俗化に道を開き、「神の国」は進歩、発展、進化、物質的繁栄などとして理解されて来た。特に、リッチェルは「神の国」を「愛に促された活動によって生み出される行動により形成される、人類が道徳的に一致した組織である」と言い、愛の動機に基づく倫理的行為を強調した。これが自由主義神学の基本的な考え方であって、それはJ・ヴァイスやA・シュヴァイツァーによって修正されつつ、弁証法的神学者によって徹底的に批判克服される一九三〇年代まで続いたと言ってよいであろう。このような自由主義の考え方に対する高倉の批判が「神の国の牙城としての教会理解」であり、高倉もそれを批判した弁証法的神学者らと同じ道程を辿ったのである。

自由主義神学を批判する高倉の「神の国」の理解の中には、進化や発展の時間概念と異なるキリスト教的時間概念の主張がみられる。キリストにおいて救われた者は、恵みの交わりの中で現時的かつ内的な神の国の実現を味わうと同時に、また終末における究極的な実現をキリストの再臨に期待することができる。高倉にとって神の国の時間概念は「終末論的信仰と道徳」を生むのである⁷⁰。こうした理解こそイエス自身の「神の国」理解に忠実であると高倉は信じた。

この高倉の理解は、ドイツのルター派神学者たちに対する神学的アンティテーゼであろう。J・ヴァイスやA・シュヴァイツァーなどの神学者らは、神の国を論じる際、「イエスの教えの持つ終末論的要素」のみを強調したからである。このような理解に対してイギリスのC・H・ドッドは、神の国の現時的面を強調して「既に成就された終末論」（realized eschatology）を主張した。彼はイエスの終末的言葉は、永遠が時間の中に突入するものであると解釈した。シュヴァイツァーらの「神の国」の理解においては、キリスト教の真髄と言われる「贖罪思想」はもちろん「教会」概念さえもが欠如しているのに対して、ドッドは歴史の中に働く神の作用のみを強調したのである。高倉は両者の流れとは異なり、終末の未来性と現在性を結びつけ、終末論を歴史論とつないだのである。内村鑑三の「再臨論」が彼自身の現実的体験にもとづく信仰の表明であったならば、高倉の終末思想は十分ではないが、神学的議論に基づいて形成されたものであると言える。

すでに述べたように、高倉の「神の国」の理解は、彼の

66 『福音的基督教』167-168頁。

67 「キリスト教世界観」（1927年）『著作集Ⅱ』121頁。

68 『福音的基督教』148頁。

69 『福音的基督教』167頁。高倉の「神の国」の理解における神の支配は、神の「能力」であり、また「現実的」なものである。それは「口先の上のものではなく、空想上のもではない」。信仰が与えられた者、聖霊が与えられた者に追ってくる「十字架における聖なる現実」である（高倉『恩恵の栄光』241頁）。こうした点から高倉が終末を「既に実現されたもの」とも、また「未来に完成されるもの」とも理解したとは言えない。「既に、また」（already, not yet）という伝統的な「贖罪的終末観」であったと言えよう。

70 『全集Ⅸ』892頁。

歴史理解と関連性がある。高倉が論じた「神の国」とは、贖罪精神において結び付けられる魂を持って構成される強い団体であり、また「世界」はそれによって目的論的意味を与えられるからである。目的論的意味を持つことは、この宇宙が神の国の実現のための材料となり、この世が神の国発展の舞台となるということである。

もっとも「神の国」の実現は何の障害もなく果たされるわけではない。高倉は、歴史はサタンによって支配されていると言う。

「この世の国はサタンの支配するところになっている。このままでは文明も歴史も永久に発展してゆくものではない。ただ、主キリストの『十字架と復活』によって神の国が創造されることによってのみ、滅亡すべき運命にある文明も歴史も救われるのである」⁷¹。

この社会には「悪」が存在しており、人間の生活には苦痛がある⁷²。ここで高倉は仏教的考え方や汎神論的世界観の克服のため、「悪」と「苦痛」とを「因果応報」として捉えるのではなく、人間の罪と社会的罪悪の「結果」であると述べている。

「人類の苦痛は『個人的罪悪の結果』であると共に、『社会的な罪悪』の結果である。之は個人的因果応報説の見落としている真理の一面を明らかにするものである。然し個人的にせよ、社会的にせよ、応報説のみから人生の凡ての苦難を解釈することは出来ない」⁷³。

このように教会には「悪」と「苦難」の問題の解決という超自然的団体としての存在目的がある。

「主の十字架によって贖われた団体は従ってまた、歴史の中心であり、これを批判し、これを真に救う使命を持っている。キリストの教会を中心とする神の国は、また人類の歴史をさばくことによって、ついにこれを救うところにあるものである」⁷⁴。

「神の国の完成は歴史の否定であり、同時にその肯定である。神の国によってのみ、人類の歴史は正しき批判と救いとを与えられるのである」⁷⁵。

高倉は、たしかに歴史がサタンの支配に置かれていることを強調はしているが、究極的には歴史が「キリスト教の目的の実現」のために働いているという「楽観的歴史観」を示している⁷⁶。これは彼の終末論的信仰の確信がもたらすものであり、これによって彼は「神の国」と「サタンの国」といった二元論的な世界理解に陥ることを免れたのである⁷⁷。

高倉は人間社会とその制度や文化は、神の真理を教える学校とも考え得ると言い、世界はキリスト教の目的に適合していると言った。しかしこのことは、既に存在する文化をそのまま肯定することではない。神の摂理の働きという批判をうけた上での肯定なのである。このように単なる外面的な歴史を否定することによって歴史の中にある真意義を肯定するという「弁証法的」な考え方が高倉には見られる⁷⁸。このように高倉は、文化、文明、歴史について否定を通じて肯定的な解釈を試み、キリスト教が他の宗教とは異なって、「人間に希望を与える宗教」であること⁷⁹、また「人格の意義」を強調する宗教であることを明確にしよとしたのである⁸⁰。このような意味における「楽天主義」

71 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』115頁。

72 『全集Ⅶ』241頁。

73 『全集Ⅶ』242-243頁。

74 『福音的基督教』148頁。

75 『福音的基督教』168頁。

76 『全集Ⅶ』240頁。

77 「この世の国はサタンの支配するところとなっている。このままでは文明も、歴史も永久に発展してゆくものではない。ただ主キリストの十字架と復活によって神の国が創造されることによってのみ、滅亡すべき運命にある文明も、歴史も救われるのである」『キリスト教世界観』(1927年)『著作集Ⅱ』115頁。

78 こうした点から、高倉の思想は日本の神学における「弁証法的」神学への「道備え」であったと評価されている。大内三郎、前掲書、538-539頁。古屋安雄／土肥昭夫／佐藤敏夫／八木誠一／小田垣雅也、前掲書、73頁。

79 『全集Ⅸ』879頁。すなわち「勿論、聖書における終末思想が誤解せられ、汎神論的な、仏教的な他界心と同一視せられることもあらう。然し仏教的な他界心は、非歴史的であって、全然消極的であり、感傷的であり、利己心の動機により出でて歴史と文化の否定に終るものである。聖書の終末観は其の根底においては『楽天的』であり、真の意味において、歴史と文明を『肯定』するものである」と。

80 「キリスト教世界観」(1927年)『著作集Ⅱ』123頁。すなわち「唯物的世界観は決して人格観に基礎を与えない。また仏教のごとき無神論や一般の汎神論は、要するに人格の否定に終わってしまう。また科学的宿命論も人格に関する確信を危うくするのである。ただこれらの中であって、キリスト教のみが明確なる力強い人格確信を与えるものであり、この人格原理によってキリスト教文明は基礎づけられてゆくものである」と。また「聖なる赦罪によって創造せられる人格こそ、キリスト教のみが与えられる無比なる人格である。これを言いかえれば、主の十字架を通しての赦罪において我らに迫りたもう神は、活ける聖なる父なる神である。これは第二人称の神、強いて言えば、第一人称の神である。この神は何ものよりも確かなる実在である。全世界はすべて幻なりとするも、自我はまったく空なりとするも、十字架において我ら罪人に迫りたもう神は最も確かなる実在である。この活ける神、第一人称の神によって、否定せられて肯定せられる人格、

的なキリスト教的終末論によって統一あるキリスト教世界観は完成される。高倉は正しい「文明観」と「人格観」を与えるとして、正しい人生観の確立のためにはキリスト教世界観が必要であると強調したのである。

IV 結びに代えて

高倉徳太郎の「キリスト教世界観」は、単なるキリスト教的文明観の主張ではなく、彼が営んだ「教会形成的福音的キリスト教」神学における歴史認識の根拠であり、時代思想と対決できるキリスト教教理の系統的な叙述であった。それは贖罪的団体である「教会概念」を明確にすることを通して、神の終末論的恩寵の共同体である教会の主体性を確立することを目的とし、教会を歴史における中心的存在として理解する試みであった。教会は世界観の「根拠」であり、また神学営為において意味を与える「場」であった。

高倉は現代文明の精神に対して、キリスト教の意義を強調し、ドイツのロマン主義に影響された文化的キリスト教に対抗して、キリスト教的文化理解を確立しようとする意図を持っていた。高倉は文化批判を通して、シュライエルマッハー、リッチェルなどによって代表される近代神学の人間論的キリスト教理解（anthropological understanding of Christianity）をも批判したのである。また彼は大正時代のマルキシズム、仏教的厭世主義、さらに明治時代より欧米の新しい学問として流行していた進化論といった哲学思想に対しても神学的弁証を行った。こうした批判と弁証とを支える高倉の神学的世界観は、キリスト教が他の宗教に対する優越性と絶対性をもつ宗教であることを弁証し、キリスト教のみが、真の救済と希望を与えることができるという立場を明確にあらわすことによって、正統的キリスト教を異教社会日本において確立する試みであったのである。

この神によって創造せられる人こそ、キリスト教独特の人格である。義認（ジャスティフィケーション）の信仰に基づく人格はどこまでも、神よりの啓示により、恩寵によって創造せられる人格である」（『著作集Ⅱ』124-125頁）。こうした発言から、高倉が「道徳的自律」こそ「人格の核心」であるというカントの論理を排斥し、現代文明やその精神に対して「贖罪的人格観」を強調したということが読みとれる。