

「大学の神学」再訪

—組織神学としての「教育の神学」[弁証学篇]—

Revisiting the Theology of the University

—Theology of Education as Systematic Theology: Apologetics—

矢 澤 励 太

要旨

日本において、なぜキリスト教教育が必要か。それはプロテスタント・キリスト教の中に近代的文化価値（民主主義・人権と人格の尊重・多元性への寛容）を支える精神的基盤の資源が豊かに存するからである。それゆえにキリスト教の受容が日本の新生と日本社会の成熟にとって必要だからである。

キーワード：キリスト教教育（Christian higher education）／キリスト教弁証学（Christian apologetics）／近代的文化価値（modern values）

I はじめに

古屋安雄による『大学の神学』¹が刊行されてから30年近くが経とうとしている。この間、大学におけるキリスト教教育の姿を問い続け、「教育の神学」の構築を目指す取り組みは継続している。²大学における諸学の教育研究の中でのキリスト教神学の位置と役割を吟味する試みも現れている。³しかし日本社会の中におけるキリスト教大学とキリスト教教育の意味と必要性について、弁証学的観点から考察を加える研究は限られている⁴。

もちろん日本の伝道史とキリスト教教育史における実践は、つねに弁証学的問いの前に立たされ、またそれに応えようとする取り組みを行ってきたはずである。プロテスタント・キリスト教について言えば、19世紀半ばに宣教師を通じて伝来したキリスト教は、圧倒的な異教社会の中でその歩みを開始した。そこでは福音とは「なに」であるのか、という問いと共に、福音がこれまでの日本社会の宗教や習俗、思考習慣とどのように関わりどう異なっていて、「なぜ」日本社会において必要とされているのかという弁証学的問いが

に問われてきた。この問いはそれぞれの現場での実践において、伝道者や教育者により取り込まれ、担われてきた。しかしこうした実践における神学的反省を、日本社会の歴史神学的位置との関係で俯瞰的に考察する試みはなお意味のあることであろう。

本稿においては近代世界の成立においてプロテスタント・キリスト教が果たした役割について、エルンスト・トレルチ（Ernst Troeltsch）に学びつつ、このことが日本社会におけるキリスト教大学の教育が「なぜ」必要とされるのかという問いに対して示唆する答えを明らかにしたい。日本において、なぜキリスト教教育が必要か。それはプロテスタント・キリスト教の中に近代的文化価値（民主主義・人権と人格の尊重・多元性への寛容）を支える精神的基盤の資源が豊かに存するからである。それゆえにキリスト教の受容が日本の新生と日本社会の成熟にとって必要だからである。このことを明らかにするため、以下、第2章ではまず日本における「近代」を巡る問題状況を考察し、日本における近代的文化価値の未定着の問題を確認する。第3章ではトレルチの考察から、プロテスタント・キリスト教と近代との関係を吟味する。第4章ではこれらの考察から浮かび

YAZAWA, Reita

北陸学院大学 人間総合学部 社会学科
キリスト教人間論・人間の探究

上がる日本におけるキリスト教教育の必要性和役割を論じる。第5章ではユニークな礼拝と教育の共同体としてのキリスト教大学が日本社会に存在する意義を考察する。これが本稿におけるキリスト教教育の意味と必要性についての弁証学的問いへの回答となる。

II 日本における近代性の問題

200年間を越える鎖国期間を経た日本は、19世紀半ばにおける開国以降、欧化政策を取り、ドイツ・プロイセン帝国にその範を採っていった。その欧化政策はしかし、科学や技術の輸入を主眼としたものであり、西欧の文化文明の精神基盤にあったキリスト教についてはこれを除外するものであった。幕末の思想家佐久間象山によって唱えられた「東洋道德、西欧芸術」のスローガンにあるように、西欧の科学技術（芸術）はこれを積極的に取り入れるが、精神性は東洋道德を基盤に置いたままこれを固守するという基本姿勢である。この方針は明治期の積極的な近代化政策の中で「和魂洋才」と呼ばれるスローガンとなる。西洋の革新的技術を積極的に導入して日本の近代化を推進するが、その精神基盤についてはこれを捨象し、日本の民族至上主義的精神を温存継続した（古屋、1989、78-82）。

したがって日本にとっての「近代化」とは、西欧ヨーロッパの工学を初めとする法学や医学等の科学技術を摂取するプロセスであり、それによる国力の増強過程にほかならなかった。「和魂洋才」と並んで明治政府のとった基本政策が「富国強兵、殖産興業」と呼ばれたとおりである。

こうした思想的展開の先に、西欧技術を身につけた日本が、日本精神をもって西欧近代を凌駕しようと企図した太平洋戦争があった。1941年に日本が真珠湾攻撃に始まる太平洋戦争に突入した時、この出来事は日本の知識人たちにも衝撃を与えた。この戦争が知識人の中に引き起こした「知的戦慄」とは松本健一によれば、この戦争がその理念において、「日本がこれまで模倣し、追い駆けてきたきた西欧近代に対して抵抗を試みた、ということ」であった（河上・竹内他、1979、v）。

こうした時局理解を前提として1942年7月に当時の日本の知識人を集めて行われた座談会が「近

代の超克」と呼ばれたものであった。主として京都学派の哲学者、日本浪漫派や文学界同人の文学者らによって構成された座談会である（河上・竹内他、1979、v）。たとえば参加者の一人、亀井勝一郎は近代の問題を「神々から追放された人間の悲惨」とみて、それが「文明開化以来、西洋からうけた毒がどんな風に我々の体内にまはつてゐるか」の例証であるという（河上・竹内他、1979、201）。またもう一人の参加者、林房雄は明治の文明開化を「明治維新後に於けるヨーロッパ文化の採用と、その結果としてのヨーロッパへの屈服」であると言い（河上・竹内他、1979、239）、「大東亜戦争がどうやら文明開化に一応終止符を打つたやうですが、まだ終止符の打たれてゐない文明開化論者は沢山日本にをります」と論じている（河上・竹内他、1979、240）。

もっともこの座談会の成員は統一した近代性についての理解を持っているわけでもなく、近代の克服の道筋について共有された理解があるわけでもない。たとえば鈴木成高はそもそも文明開化の内実が浅薄であったのであり、ヨーロッパを根源から理解しようとする営みではなかったのではないかと問題にする。

「私は明治時代の日本人のヨーロッパに対する理解が非常に部分的で皮相的であった、根柢にまで徹しないところがあつたと思ふ。それが非常に悪かつた。それだから私はさういふ文明開化を克服する為に、日本的なものを打立てるのも宜しいが、やはりもつとヨーロッパに徹した理解をもつといふことも必要ではないかと思ふ。」（河上・竹内他、1979、241）

岩下壮一と出会い、プロテスタントからカトリックに移った神学者吉満義彦は、「近代の超克」とは『『魂の改悔』の問題』であると言う。吉満は「東洋と西洋とを相通じて、神と魂とが再発見されねばならない」と言うのである（河上・竹内他、1979、263）。

後に竹内好が指摘しているように、お互いの間の考えの違いを認め合う程度のやり取りが続くこの座談会の名称「近代の超克」が、なぜ当時の知識人の中で戦争を支持する思想的スローガンとな

り猛威を振るったのか、その原因をシンポジウムの内容そのものから導出することはできない（河上・竹内他、1979、275）。しかし京都学派の学者たちによって行われたもう一つの座談会「世界史的立場と日本」⁵と相まって、戦争そのものを思想的に牽引するような力は持たなかったにしても、「公の戦争思想の解説版」（河上・竹内他、1979、319）として戦争遂行のお先棒を担いだ面は否めない。問題はここで提出されかかった日本の近代化に潜む問題性がきちんと取り込まれることなく、竹内が指摘するように戦後も「思想の荒廃状態がそのまま凍結されている」状態になっていることである（河上・竹内他、1979、339）。「近代の超克」は「事件としては過ぎ去っている」が、「思想としては過ぎ去っていない」（河上・竹内他、1979、276）。

近代性の問題に取り組むにあたり、日本には神学的視点が欠けていた。先の座談会においては吉満が取り上げかけた『魂の改悔』の問題、「神と魂の問題」が真に問われたとは言えない。しかも吉満のカトリック的立場からでなく、プロテスタント・キリスト教の近代性との取り組みの系譜について、どれだけ理解されているだろうか。

プロテスタント・キリスト教の近代理解との思想的取り組みがない中で、日本的神学を基盤とした共同体形成の思想が、倫理学者和辻哲郎を中心に形成された。和辻は1943年に『尊皇思想とその伝統』を発表し、日本古来の祭祀伝統における神の無規定性を論じた。和辻によれば、「究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない」（和辻、1962、38）。和辻は「根源的な一者を象徴的に把握しなかつた」こと、「絶対者を無限に流動する神聖性の母体としてあくまでも無限定にとどめた」ことに、日本の上代信仰の特質を見出すのである（和辻、1962、38）。そしてこの特質こそが「やがてあらゆる世界宗教に対する自由寛容な受容性として、我々の宗教史の特殊な性格を形成する」に至ったとまで評価するのである（和辻、1962、38）。

こうした祭祀的伝統の中で神々は、「ただ背後にある無限に深い者の媒介者」としてのみ神々となり、「神々は祀られるとともに常に自ら祀る神」となる（和辻、1962、34）。無規定的な究極的存

在の一表現形態の媒介通路として、神々の存在が位置付けられることになる。和辻によれば、皇室もまたこうした神々を祀る媒介的系譜の中に位置を持ち、そこで祭祀的権威を強化してきたことになる。「祭事の統一」は、「皇祖神以外の神々の祭祀を排除することによってではなく、逆にその祭祀を現つ御神の権威によって行なわしめることによって」なされたのである。それゆえに「天皇が皇祖神以外の神々を祀られることは、皇祖神の権威を弱めることではなくしてかえって強めること」となったのであったという（和辻、1962、39）。

こうして「祭祀的統率組織」（和辻、1962、47）の統率者である天皇を奉ずる「尊王の道」が日本の価値意識の中枢を占めるようになる（和辻、1962、54）。「天皇の神聖な権威への帰依」が、上代人にとっての「清明心」とされ、『私』を捨てて『公』に奉ずるところに清さの価値が見いだされた」という（和辻、1962、54）。こうした心性においては、個人の主体性や人格性の尊貴は自覚されない。和辻のこの論考は上代からの日本人の倫理思想をたどる試みでありながら、国家の戦争遂行のために個人の犠牲を強いていた執筆当時の時代状況を肯定し支持する思想となっている。

和辻は『日本の臣道』においてキリスト教の神を「妬む神」、非寛容な独裁的独一神と批判し、これに対置してこの日本思想の無規定性と無限包容性を、称賛称揚した（和辻、1962、306-308）。しかし丸山眞男が後に『日本の思想』において指摘したように、まさにこの日本思想の無規定性・無限抱擁性が、その内実として「自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統」を欠き（丸山、1996、193）、それゆえ「構造」を持たず、流入する思想と生産的対話をするこゝも、これを整序することも、吟味評価し位置づけることもできないままで雑多に同居させる「思想的雑居性」を招いたのである（丸山、1996、207）⁶。和辻の言うような日本思想の無規定の抱擁性は一見寛容的に見えながら、「否定面においては一つまりひとたび反国體として断ぜられた内外の敵に対しては一きわめて明確峻烈な権力体として作用する」非寛容性をはらんでいることを丸山は見抜いていた（丸山、1996、217）。

「國體が雑居性の『伝統』自体を自らの実体としたために、それは私達の思想を実質的に整序する原理としてではなく、むしろ、否定的な同質化(異端の排除)作用の面でだけ強力に働いたと言われるとおりである(丸山、1996、242)。丸山は戦争直後に書いた小文「近代的思惟」において「我が国に於て近代的思惟は『超克』どころか、真に獲得されたことすらないと云う事實はかくて漸く何人の眼にも明かになった」(丸山、1995、4)と記したが、近代的思惟の未修得と人格的主体性の未確立の課題は、現在も日本社会にとっての宿題であり続けている⁷。

Ⅲ プロテスタント・キリスト教と近代性

エルンスト・トレルチが1906年に行った講演「近代世界の成立にたいするプロテスタンティズムの意義」(1911年に第2版)は、近代世界の成立にあたり、プロテスタント・キリスト教が果たした役割を問おうとした。トレルチは近代文化を、中世的な教会の権威に基づく強制文化から解放された自律的文化の展開過程とみる。近代文化とは、「つねに教会文化との闘争であり、自律的に(autonom)うみだされた文化諸理念によって教会文化が置きかえられたもの」なのである(トレルチ、1984、24)。この近代文化にあっては、「教会の権威に対立し、まったく外面的で直接的な神の規範と対立する、つねに確固とした自律(Autonomie)がすべてを支配する」(トレルチ、1984、24)。

この近代精神の特質として、トレルチは以下の4つを挙げている。第一は「個人主義(Individualismus)」である。教会の中世的強制文化から自己を解放した近代文化は、真理主張と価値判断の根拠を「内面的な個人的確信」に置いた(トレルチ、1984、24)。この個人主義はそのままでは個々人の主観的意見や主張の多様な表現形態に結果するのみである。ここに求められる客観的・規範的保証として力を得たのが近代科学であった。「啓示のかわりに科学が支配し、教会の権威のかわりに、あたらしい方法によってみちびかれた文献が統治することになった」のである(トレルチ、1984、25)。

近代世界の第二の特質は「相対主義

(Relativismus)」である。近代は世界が歴史的生成的であり、時間と共なる変化に規定された世界であることを認識した。近代世界は合理主義に基づく理性の自律として開始したものの、「合理的に見えるものでもすべて歴史的に既定されていることを最後には認識するようになり、おもてむき合理的な概念構成が実は多様であるという事実に直面」したのである(トレルチ、1984、26)。歴史的(ヒストリッシュ)にとらえられた世界にあっては人間的営為や価値意識、社会的形成物は皆、時間と空間の推移の中で歴史的に生成されてきたものであり、それゆえ絶対的真理性を普遍的に主張することができない、相対的存在であることが顕在化することになる。

近代世界の第三の特徴は「生活関心の世俗内性」(Innerweltlichkeit)である(トレルチ、1984、26)。人間の原罪に関する教理や天国を望見する来世信仰が、絶対的権威による強制文化の崩壊に伴い衰退し、代わってこの世界内における意味と目的の完結性が強調されるようになる。「此岸のあらゆる諸力のもつ価値と印象とは高まり、人生の目的は、ますます此岸と、此岸の理想的形成[の範囲、領域]とに帰する」こととなる(トレルチ、1984、27)。

近代精神の第四の特質は「自信にみちた、そして進歩を信じる楽天主義(Optimismus)」である(トレルチ、1984年、28頁)。罪による墮落、最後の審判や来世の生命といった教説が、救済施設としての教会の権威衰退と共に力を弱め、代わって直面する問題の解決はこの世界内での此岸的営為によって必ず達せられるという進歩信仰が強まっていったわけである。「今日では、いっさいのものが、未知の暗闇から未知の高みへと発展し上昇していくという思想で、みだされている」(トレルチ、1984、28)。

こうした個人主義、相対主義、世俗内的傾向の強化、楽天的進歩主義といった近代精神の特徴が、近代科学や歴史学の発展、国民国家の形成、人口爆発、宗教的多元性への認識覚醒といった諸事象と相まって、近代世界の状況認識を強化した。

「教会的世界王国の夢をうちくたく巨大な軍事

的大国家の完全な形成、近代の・すべてを呪縛する資本主義経済の発展、以前なら二千年を要してもはたさなかったようなことを二百年そこそこでやってのける技術の発達、これらすべてのことによって可能となった・しかも逆に自分の方からもこれらすべてのことを必然的に可能とする・人口の爆発的増大、視野の全世界への開示、巨大な異教徒世界との接触、外へむかっては世界政策場裏での民族闘争、内へむかってはこの発展によって生じた新しい諸階級の闘争。これらのことが、前述の精神的変革と交錯してひとつの全体となり、教会文化のふるい世界に直面してのまったくあらたな課題と問題とを担うことになった。」(トレルチ、1984、29)

近代文化はこうして中世的な教会が統一的統合的に世界観を支配する「教會的=宗派的統一文化」(コルプス・クリスチアーヌム)(トレルチ、1984、44)にとって代わり、世界内在的自律的自己発展の道をたどり始めた。

ところが自律的自己展開を始めたこの近代文化は直面する問題を解決することができたわけではなく、むしろ21世紀を迎えて混迷の度を深めている。個人主義の強化は各個人による真理主張の併存状況をつくり出し、それを裁定する客観的基準を見出すことは困難になっている。相対主義はこの傾向にさらに拍車をかけるばかりである。世俗的此岸性の強化は、世界内での問題解決を志向するが、二度の世界大戦と地域的民族主義の勃興、自然破壊や自然災害、グローバル・テロリズムの脅威、世界規模のパンデミックの発生等、終わることのない危機の連続に世界は翻弄されている。楽天的な進歩主義史観は行き詰まらざるを得ない。

近年は「ポストモダン」(「近代以後」)の時代と呼ばれ始め、真理主張を客観的に判定する基準の存在そのものが放棄され始めている。しかしこの真理主張における判定基準不在とそこから結果する相対主義の兆候は、近代の問題としてすでに登場してきているのであり、一般的にポストモダンと呼ばれる時代は拍車がかかったこの傾向を強調しているにすぎない。ウィリアム・レイン・ク

レイグ(William Lane Craig)が論じるように、実証主義(verificationism)に代表される、五感による確証や科学的実証に基づかない真理や価値判断に関する言述について、その正当性を認めようとする態度は、まさに「近代」が挑戦を受け、取り組んできた問題であるのだ(Craig、2013、335-339)。近代が生み出した問題はその答えを見出せないまま、世界にとっての宿題であり続けている。

ここで注意すべきことは、ことキリスト教との関連においては、一口に近代といっても、二種類の近代を区別すべきことである。大木英夫氏は「ピューリタンの聖書に依存する近代化」と「啓蒙主義的な聖書に反対する近代化」という「二つの近代性」を区別する(大木、2003、179)。近代化の過程において二つの「動向」を看取することができるのである(大木、2003、178)。大木氏によれば、「宗教改革後のプロテスタント史の発展は、17、18世紀において分岐してくる」(大木、2003、179)。一つは典型的にはフランスにおいて現出し、ドイツにおいても展開した、啓蒙主義に影響を受けた近代化過程であって、理性的合理主義に基づき、キリスト教を合理的に改造する方向に進む。これに対して、アングロ・アメリカンの近代化の過程は聖書に依存し、キリスト教的有機体社会(コルプス・クリスチアーヌム)崩壊後の近代世界において、個人の確信に基づいて召集された同志的結合の共同体として教会を理解し、個々人の信仰的確信と伝道による共同体成員(「コングリゲーション」と呼ばれる会衆)の拡大を目指す。ピューリタンたちはヨーロッパ的キリスト教世界から自覚的意識的に自己を分離し、新大陸で新たなキリスト教社会形成を目指した。それゆえに中世ヨーロッパ的な、生まれながらにして、本人の自覚なしに教区(パリッシュ)の教会員として数えられているようなキリスト教の社会形態は前提されなかったのである(大木、1994、62-74)。

注目すべきはこのアングロ・アメリカンの伝統において展開した「聖書に基づく近代化」の動向である。なぜならば、ドイツの啓蒙主義的近代化をモデルとした日本の近代化過程は敗戦への道をたどったのであり、戦後になってアングロ・アメ

リカンの「聖書に基づく近代化」の動向に初めて触れ始めたからである。トレルチは近代文化の「最善の内容」を「自由思想ならびに人格思想の途方もない拡大と強烈さ」に認め、その基盤にあるのが「自由と信仰の個人的確信との宗教的形而上学」であるという(トレルチ、1984、147)。

「このような宗教的形而上学は、あまりにも人間的な・いかなる人間性も減すことのできないようなもののうえに、すなわち自由と人格とがわれわれに与えられる力としての神にたいする信仰のうえに、自由を築きあげるのである。それが、プロテスタンティズムである。」(トレルチ、1984、147)

この「プロテスタント的人格主義の確信の宗教ならびに良心の宗教」は「近代の個人主義文化と同質で、それに適応した宗教心」であり(トレルチ、1984、145)、近代文化において衰退するものではなく、力を振るい、真価を発揮する形で活性化されるべき特質なのである。

IV 日本におけるキリスト教教育の必要性と役割

トレルチが指摘したプロテスタント・キリスト教における「自由と信仰の個人的確信との宗教的形而上学」の可能性を、戦後の日本において、新しい日本の建設のために、教育の現場において強調したのは南原繁であろう。敗戦に直面し荒廃した日本の中で、南原は帝国主義と植民地主義の終焉と自由化・民主化が「歴史の動向」であり、「人類の将来の帰趨」であると悟った(南原、1973、9)。今日言うところのグローバリゼーションが歴史の動向であることを見て取ったといってもよい。ただしそこで地球化する価値は自由と人格の尊貴を認識し、諸国間の平和と共存のために各自が建設的な役割を果たすことを使命とする人生観や世界観である。そのために必要なのは「人類の精神的覚醒と近代文化並びに人間の革新」であると南原は考えた(南原、1973、9)。この歴史の動向を正しく認識し、日本もまたその中で独自の貢献をなすためには、「新しい文化の創造と新日本の建設」のために努力を傾注すべきであり、このことこそが日本の進むべき道なのである

(南原、1973、9)。

さらに南原は、この新日本文化の創造のためには、新しい日本を担う世代が、自由と人格の尊貴を深く認識した個人として、主体的に確立される必要があると考えた。それこそがこれまでの日本において国民性の中に涵養されず欠如していたものだったからである。日本国民の「内的欠陥」とは、「おしなべてわが国民には熾烈な民族意識はあったが、おのおのが一個独立の人間としての人間意識の確立と人間性の発展がなかったこと」である(南原、1973、23)。戦前までの日本においては「人間個人は国家的普遍と固有の国体観念の枠にはめられ、なかならず、個人良心の権利と自己判断の自由が著しく拘束を受け、生々の人間性の発展はなされなかったと称していい」(南原、1973、23)。

しかし人間性が解放されればおのずと自由と人格の新日本文化が生まれるとは南原は考えない。「およそ人は人間性をいかに広く深く豊潤に生きえたとしても、それだけでは真に人格個性の自覚に到達することは不可能と考えなければならない」(南原、1973、24-25)。それゆえに南原は日本においても人間解放のルネッサンスのみにとどまらず、宗教改革(レフォメーション)が起こる必要があると言うのである。「人間主観の内面をさらにつきつめ、そこに横たわる自己自身の矛盾を意識し、人間を超えた超主観的な絶対精神—『神の発見』と、それによる自己克服」がなされる必要があるというのである(南原、1973、25)。

南原はここで、改革者ルターやカルヴァンらが重んじた「神の御前で」(coram Deo)という神の臨在感覚を意識しているといっべてよい⁸。南原は次のように言う。

「元来『自由』の真義はかかる神的絶対者に結びつくものであって、人はかかる絶対者を本源的なものとして信じ承認するところ、少くともそれを否定せず、科学者といえどもはやその究め尽し得ざるもの前に畏敬の念を以って立ち停まるところに、人間の自由、一般に人類の自由があるのである。」

(南原、1973、25)

真に人を解放し、自由に生かすのは、絶対者である「神の御前に」歩む感覚なのである。自己がその御前を歩む絶対者を意識しない時、人間の精神は必然的に此岸的対象を絶対化することになる。経済的發展や家庭、会社、民族や国家、人間関係の恩義、あるいは肥大化した自己意識が絶対化する時、人間の精神を拘束し、奴隷化する。

それゆえに南原は新しい日本建設と新文化創造のために、日本がキリスト教と精神的に取り組む必要性を認識したのであった。

「この意味において、わが国にはルネッサンスと同時に宗教改革が必至である。民族宗教的な日本神学からの解放は、単なる人文主義的理想によって代置し得られるものでなく、宗教に代うるには同じく宗教をもってすべく、ここに新たに普遍人類的な世界宗教との対決を、いまこそ国民としてまじめに遂行すべき秋であると思う。」(南原、1973、25)

一度キリスト教を抜きにして推し進めた近代化にとって代わり、新しい日本の近代との取り組みは、キリスト教、それもプロテスタント・キリスト教の自由と人格の文化価値と向き合い、これと折衝する知的精神的営為となるべきである。

確かに、近代社会はその内的特徴である相対主義が先鋭化していけば、ポストモダン的な世界の無意味化・無価値化・多元主義化に向かう傾向も内包している。また近代的な楽観主義は行き詰まっているとあってよい。それでもなお、ピューリタンの聖書に基づく近代化過程は、神の御前における人間人格の尊厳を認識し、人権意識を育み、良心と信教の自由を認め、自由と民主主義の価値を強化推進する方向に歴史の動向を見出してきたとあってよい。

このことは近代化過程についてそのいかなる負の要素を論じようとも、看過されてはならない近代の積極的遺産である。イギリスのロンドン大学で経済史を教えたトーニー (R. H. Tawney) は次のように論じる。

「進取、勤勉、そして節約などという徳目は、おおよそ複雑で、活気にあふれた文明には欠く

ことのできない基礎である。そして、これらの徳目に超自然的な承認をあたえて、それらを非社会的な奇行癖からひとつの習慣へ、ひとつの宗教へとかえたものこそ、実に清教主義であったのである。また、人格のきびしさということは、あたらしい理想のもっとも高貴な一面であり、一方、社会の連帯性についての深い意識は、この新しい理想がとって代わった古い思想のもっとも高貴な一面であったが、この二つの高貴なものを一緒に結びつけていたものこそ、ほかならぬ清教徒の精神であった。」(トーニー、1959、203-204)。

日本国憲法が国民の基本的人権について、「人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果であつて、これらの権利は、過去幾多の試練に堪へ、現在及び将来の国民に対し、侵すことのできない永久の権利として信託されたもの」⁹と表現しているのは人類のこうした近代的文化価値との多年にわたる取り組みの實りにほかならない。この失うべからざる近代社会のレガシーをどのように現代において活性化し展開していくかが課題となるのであり、それは新しい世代の教育を託されている場においても担われるべき課題となるのだ。

宗教社会学者のマックス・ウェーバー (Max Weber) はよく知られた『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、近代社会の末路においては、資本主義に代表される社会の歯車はそれを生み出してきた精神的基盤から引きはがされ、「鉄の檻」として、自己完結的に運動し始めると考えた (ウェーバー、1989、365-366)。この社会学的予見を日本の社会経済史学者大塚久雄は「心情の論理」(信仰の論理)と「結果の論理」(責任倫理)という用語の区別をもって敷衍した。「結果の論理」を重視して、社会のあらゆる領域において合理化と効率化が推し進められていけば、利潤は増し加わり、科学技術は進展し、生活水準は向上していく。しかし一方で、この論理が近代社会を生み出す背景について、少なくともその一端を担った「信仰の論理」から自立化し、世俗内禁欲を促した神の御前で生きるという責任感覚、神を愛し隣人に仕える精神的態度、勤勉な職業従事を通じて神の栄光を現そうとする職

業召命観からの離隔が生じていく時、近代的人間は人格の尊貴と生命の重み、人生の意味と目的を見失い始める。意味喪失の文化の中で苦しみ始めるのである(大塚、1986、144-149)。

ウェーバーが「鉄の檻」に閉じ込められる近代産業社会の末路を悲観的に予測したのに対し、大塚はこの乖離した「信仰の論理」と「世俗の論理」(結果の論理)を再結合する努力を払うべきことを提唱する。もちろんそれは単に17世紀の初期近代社会に社会全体が戻ればよいという問題ではない。そうではなく、多元主義化し意味の希薄化ないし喪失化へと向かい続ける現代社会において、「歴史の動向」と合致した自由と人格、人権と民主主義といった文化価値のプロテスタント・キリスト教的精神基盤を身につけた一群の人々が現れ、社会の隅々においてこの精神態度をもった「オルタナティブ」(alternative)な生き方(芳賀、2004、102)を提示し続けることが重大なのである。

それは迂遠な道筋であり、もちろん効率的な方法ではない。しかし多元化が進むこの近代の末期において必要なのは、一人またひとりと神の説得(聖霊による内的確証)により、「信仰の論理」を身につけて働き、世界と関わる者が増し加えられていくことであり、その神の業に仕える伝道のわざにほかならない。

「歴史にもとづきながらも歴史をドグマ的に硬直化させはしないプロテスタント的人格主義の確信の宗教ならびに良心の宗教は一個々の点では、近代文化の創造物と非常に密接な関連をもっているわけではないが一近代の個人主義文化と同質で、それに適応した宗教心である。」(トレルチ、1984、145)

日本においては中世ヨーロッパのような宗教的イスタブリッシュメントがそもそも存在せず、政教分離の憲法的保障の下、諸宗教の自由競争の場が保障されていることが、私学としてのキリスト教大学の社会的存立基盤となっている。個人の回心を通して集められた神的共同体として教会を理解する自由教会の伝統と、教育の理念と趣旨に賛同する者たちが結集して教育的営為に参加する私学

教育の伝統は、共にこうした近代文化の動向と合致するものである。

V ユニークな教育共同体としてのキリスト教大学

これまでに述べてきた日本の近代の未決性と取り組み、近代の変革と新しい文化の創造に参加するコスモポリタンの人格を陶冶し送り出す教育共同体としての役割が、日本のキリスト教大学に求められている。それは「キリスト教なき近代」の行き詰まりを打破し、近代の新しい可能性を切り拓くキリスト教大学の試みである。

今世界のキリスト教はかつてのヨーロッパやアメリカからその比重を移し、アジアやアフリカにおいて大きな広がりを見せている。アメリカの歴史家マーク・ノル(Mark Noll)はこのグローバル・キリスト教の急速な展開の中に、19世紀アメリカ型の個人の回心を中心とする信仰覚醒の伝統の継続的展開を見る(Noll, 2010, 11-12)。

アメリカ・キリスト教史のもう一人の重要な歴史家ジョージ・マーズデン(George M. Marsden)は、今から約20年前に世俗化の中でその魂ともいふべきアイデンティティの喪失に向かいつつあるキリスト教大学の歴史的顛末を『アメリカの大学の魂』(*The Soul of the American University*)において描き出した¹⁰。しかしそのマーズデンは近年、アメリカのキリスト教高等教育において「ルネサンス」とも呼ぶことのできるキリスト教教育の再活性現象が看取されることを報告している(Marsden, 2014, 259)。これに伴い、「明確な視座に基づいて形づくられた教育組織を設立していくこと」もまた「世界に対するキリスト教の使命」であることが改めて認識され始めているのである(Marsden, 2014, 269)。

アメリカにおいて展開したエヴァンジェリカルズ(福音派)と呼ばれるプロテスタント・キリスト教の教派を超えた運動体は、その戦闘的分派であるファンダメンタリズム(Fundamentalism)が1920年代にスコープス裁判で敗北するスキャンダル(躓き)を経験して以来¹¹、政治の表舞台から姿を消していたが、第二次世界大戦後はビリー・グラハム(Billy Graham)を中心とする、信仰覚醒を促す福音伝道運動として再活性化を経験して

きた (Marsden, 2006, 232-233)。

近年の福音派における重要な動きは、この福音伝道と個人の回心体験を重視する運動が、19世紀オランダに展開したアブラハム・カイパーに代表される新カルヴィニズムの刺激も受けつつ、学問の諸分野や近代文化と積極的に関わり、プロテスタント・キリスト教の視点から諸学の営為に大学の教育と研究を通して取り組もうとする姿勢を強めていることであろう¹²。しかし周辺文化と諸学問との折衝にばかり心を奪われるならば、キリスト教大学はその独自性を見失い、周辺文化と同化し、他の世俗の大学と変わらない存在に陥る危険性をはらむことになる。それゆえに、「文化との折衝と明確なキリスト教的アイデンティティーの保持とのバランスをとることが近代世界におけるキリスト教高等教育における重要な課題の一つ」となるのである (Marsden, 2014, 270)。

この課題に取り組むキリスト教大学は、単に学生を社会の要請に応じて「人材」を生産し社会に送り込むだけのキャリア養成所であってはならない。現代社会に必要とされる知識やスキルを身につけさせ、それをどのように用いてどのような人生を生きるのかは不問のまま、学生各自に任せ放しにするのではない。「知識と人生は、神と神の大いなる物語の光の下で顧慮されない限り不完全なものに留ま」らざるを得ない (Ream and Glanzer, 2013, 8)。キリスト教教育は「神の人造り」(近藤、2007、187) に参与する教育であって、一人ひとりが自分の人生の意味と目的について思いを巡らせ、自分に与えられた賜物と人生の使命を探求する、その歩みに寄り添い伴走する教育である。

「人間の召命は人が生業とする職業という範疇をはるかに超えて広がっている。なぜなら私たちは神の似像として形づくられた人格であり、単に生計の立て方においてのみならず、そのなすすべてのわざにおいて神をあがめ、神と人に仕えるために形づくられているからである。」 (Holmes, 1987, 25)

トッド・リーム (Todd C. Ream) とペリー・グラ
ンツァー (Perry L. Glanzer) は教育を家の建築に

なぞらえ、キリスト教教育は個々の部屋にあたる専門的技能や知識の習得にとどまらず、家全体をどのように建てるかという建築デザインをもその視野に入れる点に触れている。

「キリスト教高等教育を他と異ならしめているものは、学生が人生の単なる職業的側面にとどまらない熟練した能力を獲得するのを手助けするという考え方である。キリスト教大学は、卓越した技能、知識、能力をその各部屋と、かつ家全体において持っている、バランスの取れた成熟した人格としてその学生を形成していくことを目指すのである」

(Ream and Glanzer, 2013, 27)。

「神の似像」として形づくられた人格が、自分の人生の価値と意味を見出し、人生のテロス(目的)を見出し成就していく、そのプロセスを共にするのがキリスト教教育であると言えるだろう。

このキリスト教教育の営為の中心にあり、土台となっているのがキリスト教大学における礼拝である。「大学の一致は我々の三位一体の神に対する関係において見出される」のであり、大学における公の礼拝は「その一致を思い起こさせ、すべての人生のテロスすなわち目的は、神を愛することであるという事実を思い起こさせてくれる」のである (Ream and Glanzer, 2014, 16)。礼拝において神の御前に進み出る時、人は「神の大いなる物語」(芳賀力)¹³の中に自らの人生を位置づけ直し、神のまなざしの中で自らをとらえ直す。礼拝が共同体のアイデンティティーの中核として、大学の魂を構成する。礼拝に凝縮されている霊的エネルギーが、「大学共同体の生血」としてその共同体の教育研究におけるあらゆる営為に浸透していくのである (Glanzer, Alleman, and Ream, 2016, 10)。

礼拝において神の御前に進み出る時、学生も教師も職員も、自らの人生を神との関係において受け止め直す。自分がいのちを与えられ、今日を生かされているのはなぜなのか。神は自分の人生にどのような使命を与えておられるのか。アドバイザーとして関わる学生にどうすれば届く言葉を語りかけることができるのか。自分の学修とキャリ

ア形成は神からの問いかけと導きに応答したものになっているのだろうか。自分の言葉と思いと振る舞いは、学生・教員・職員相互の関係、同僚同士の関係を強め建て上げ、所属する教育共同体を健やかに形成していくものとなっているだろうか。自分の教育と研究、またそれをサポートするわざは、学生ひとり一人にとって、この学問共同体にとって、地域社会と世界にとって、シャローム（神の平和）を前進させ、これに仕える働きとなっているのだろうか。突き詰めて言えば、教育共同体の一人ひとりの営みが、神を愛し、人に仕えるものとなっているのだろうか。こうした問いを神の御前で問い、御言葉の力の下で悔い改めを経験し、さらに新しく歩み出す力と活力を祈り求め、その力を神から受ける新生経験が教育共同体の礼拝において生起するのである。キリスト教信仰においては、神が私たちを形づくり、その人生の主であられるのであるから、礼拝という実践を欠くならば、「我々は自分が何者であるかも分からない」ことになる（Ream and Glanzer, 2013, 23）。

さらに礼拝はそれに参与する教育共同体全体にとっても、アイデンティティを再確認し、神との契約を更新する営為でもある。キリスト教教育共同体は、神の御前に形成された契約共同体である。キリスト教精神に拠った教育の意義と尊さを認め、見つめ、大事にした教育を行っていききたいという共通価値と理念において召集されている教育共同体である。この教育共同体のレゾナートル（存在理由）とアイデンティティを確認し刷新する出来事が生起する場が大学礼拝である。

聖書信仰には「残りの者」と呼ばれる思想がある。神に背反する世界の中で、審判を生き延び、新しい時代に神の祝福と希望を担って歩む選ばれた民がいる。それが「残りの者」である。大洪水を生き延びたノアとその家族、バビロン捕囚から帰還したユダの民、聖霊降臨から始まるキリスト教会の群れは皆、この「残りの者」の系譜に連なっている。圧倒的な異教世界の中にあっても、そこに立てられている「残りの者」がいる。世俗的功利主義とは異なる生のオールタナティブを提示する選ばれた民がいる。日本社会においても呼び出された民、主の教会がある。この教会の同心円の伝道運動のすそ野に、キリスト教大学もまた

存在している。

中世ヨーロッパのキリスト教に見られたキリスト教的有機体社会（コルプス・クリスチアヌム）のような社会体制はそもそも日本社会において一度として生起しなかった。キリスト教が社会体制全体の精神基盤となることはなかったのであり、その意味で日本社会は今の欧米よりはるか前から、近代以降の相対主義や多元主義の中にあつたのである（大木、1993、1）。こうした社会状況にあつては、それぞれの信仰と教団、教育機関が、自己の確信とアイデンティティ、建学の精神に立脚して理念を掲げて伝道し、教育する働きを展開する自由（宗教的レッセ・フェール）¹⁴が保障されていることが重大である。諸宗教・諸教育理念が自己の確信と価値基盤に基づいて自由な伝道と教育活動を展開する、そのフィールドの中にキリスト教学校もまた建っているし、そのような場が保障されることの重要性を歴史的思想的に根拠づけている。

日本のキリスト教大学は近代世界という荒野の中にあつて、聖書的「残りの民」として、未解決の近代日本と世界の課題に取り組む人格を輩出する。「単に経済制度としての資本主義や、政治制度としてのデモクラシーをどうするかといったレベルの取りあげ方ではなくて、それらを内から支えていたキリスト教のあり方にまで掘り下げ、その自己変革によって、この文化の危機の状況を立て直すという構想」（中村、1972、35）をもった働き手を送り出すことを目指すのである。深谷松男が論じるように、キリスト教教育は神によって「信託された教育」¹⁵、いわば神託教育なのである。

VI おわりに

本稿において私はまず日本において「近代の超克」論に結果していったキリスト教抜きの近代化過程がはらむ問題性について論じた。次に近代化の問題をトレルチの問題意識の中に位置づけ、ひと口に近代とってもキリスト教から離反する傾向を持った啓蒙主義的近代意識と聖書に依存する近代意識とがあるのであって、後者の認識と活性化が重大であることを論じた。さらに日本においてこの系譜を教育思想において自覚的に引き継ごう

とした南原繁に拠りつつ、個人の自由と人格を陶冶するキリスト教教育が、日本の精神革命と新日本文化の創造において独自の貢献をなし得ることを論じた。そのうえでこうしたキリスト教教育を行うキリスト教大学が、日本社会の中でも「残りの民」として存在し、独自の建学の精神を掲げる私学としてその教育活動を展開できる社会体制が保障されていることが重大であることを論じた。礼拝を中心とする教育研究共同体の中から、日本の近代との取り組みを新しい方向に推し進める働き人が輩出していく希望を示した。

日本において、なぜキリスト教教育が必要か。それはプロテスタント・キリスト教の中に近代的文化価値（民主主義・人権と人格の尊重・多元性への寛容）を支える精神的基盤の資源が豊かに存するからである。それゆえにキリスト教の受容が日本の新生と日本社会の成熟にとって不可欠だからである。

〈注〉

- 1 古屋安雄『大学の神学—明日の大学をめざして』（ヨルダン社、1993年）。
- 2 たとえば以下を参照。学校伝道研究会編『キリスト教学校の再建—教育の神学 第2集』（聖学院大学出版会、2007年）；『キリスト教学校の形成とチャレンジ—教育の神学 第3集』（聖学院大学出版会、2006年）。
- 3 W・パネンベルク（濱崎・清水他訳）『学問論と神学』青山学院大学総合研究所叢書（教文館、2014年）；茂牧人・西谷幸介編『21世紀の信と知のために—キリスト教大学の学問論』（新教出版社、2015年）。
- 4 代表的なものとして以下を参照。近藤勝彦『キリスト教弁証学』（教文館、2016年）。
- 5 この座談会の参加者が著したもので比較的入手しやすいものに以下がある。高山岩男『世界史の哲学』（こぶし書房、2001年）。
- 6 和辻哲郎の日本思想理解とそれと対立する丸山眞男の「國體」問題理解について以下を参照。近藤『キリスト教弁証学』、415-422頁。
- 7 以下も参照のこと。服部裕「近代なき『近代の超克』—『世界史的立場と日本』の意味」『秋田大学教育学部研究紀要（人文科学・社会科学）』53（1998）：52。
- 8 詳しくは金子晴勇『ルターの人間学』（創文社、1975年）を参照。

⁹ 日本国憲法の条本文文については、以下のものが有用である。『日本国憲法』（講談社、1985年）。

¹⁰ George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (New York: Oxford University Press, 1996).

¹¹ スコープス裁判について詳しくは以下を参照。Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* (Cambridge, MA: Basic Books, 1997).

¹² そのよい例がアメリカ・ミシガン州グランド・ラピッツにキャンパスを構えるカルヴィン大学（Calvin University）であろう。オランダ改革派のキリスト教信仰に明確に立脚しつつ、神が造られた世界のあらゆる事象が学的探究の対象となるとの確信に基づく教育研究を展開しようとしている。以下も参照のこと。Cornelius Plantinga, Jr. *Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

¹³ 以下を参照のこと。芳賀力『大いなる物語の始まり』（教文館、2001年）。

¹⁴ 大木英夫「キリスト教の普遍妥当性」『神学』55号（1993）：15を参照のこと。

¹⁵ 深谷松男『信託された教育—キリスト教学校の現場で考える』（キリスト新聞社、2003年）を参照のこと。

〈参考文献〉

- Craig, William Lane and Joseph E. Gora. *A Reasonable Response: Answers to Tough Questions on God, Christianity, and the Bible* Chicago: Moody Press, 2013.
- 深谷松男『信託された教育—キリスト教学校の現場で考える』キリスト新聞社、2003年。
- 古屋安雄『大学の神学—明日の大学をめざして』ヨルダン社、1993年。
- 古屋安雄・大木英夫『日本の神学』教文館、1989年。
- 学校伝道研究会編『キリスト教学校の再建—教育の神学 第2集』聖学院大学出版会、2007年。
- 学校伝道研究会編『キリスト教学校の形成とチャレンジ—教育の神学 第3集』聖学院大学出版会、2006年。
- 学術文庫編集部『日本国憲法』講談社、1985年。
- Glanzer, Perry L., Nathan F. Alleman, and Todd C. Ream. *Restoring the Soul of the University: Unifying Christian Higher Education in a Fragmented Age*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017.

- 芳賀力『大いなる物語の始まり』教文館、2001年。
- 芳賀力『使徒の共同体－美德なき時代に』教文館、2004年。
- 服部裕「近代なき『近代の超克』－『世界史的立場と日本』の意味」『秋田大学教育学部研究紀要（人文科学・社会科学）』53（1998）：43-53.
- Holmes, Arthur F. *The Idea of a Christian College*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- 金子晴勇『ルターの人間学』創文社、1975年。
- 河上徹太郎・竹内好他『近代の超克』富山房、1979年。
- 近藤勝彦『キリスト教弁証学』教文館、2016年。
- 近藤勝彦『キリスト教の世界政策－現代文明におけるキリスト教の責任と役割』教文館、2007年。
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. New Edition New York: Oxford University Press, 2006.
- Marsden, George “A Renaissance of Christian Higher Education in the United States,” in *Christian Higher Education: A Global Reconnaissance*, 257-276. Edited by Joel Carpenter, Perry L. Glanzer, and Nicholas S. Lantinga. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Marsden, George M. *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*. New York: Oxford University Press, 1996.
- 丸山眞男『丸山眞男集』第3巻 岩波書店、1995年。
- 丸山眞男『丸山眞男集』第7巻 岩波書店、1996年。
- 中村勝己『近代化の構造－近代文化とキリスト教』筑摩書房、1972年。
- 南原繁『南原繁著作集』第7巻 岩波書店、1984年。
- Larson, Edwards J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* Cambridge, MA: Basic Books, .1997.
- Noll, Mark A. *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010.
- 大木英夫『新しい共同体の倫理学』下 教文館、1994年。
- 大木英夫「キリスト教の普遍妥当性」『神学』55（1993）：1-27。
- 大木英夫『組織神学序説－プロレゴメナとしての聖書論』教文館、2003年。
- 大塚久雄『大塚久雄著作集』第13巻 岩波書店、1986年。
- パネンベルク、W（濱崎・清水他訳）『学問論と神学』青山学院大学総合研究所叢書 教文館、2014年。
- Plantinga, Jr, Cornelius. *Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living* Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Ream, Todd C. and Perry L. Glanzer. *The Idea of a Christian College: A Reexamination for Today's University*. Eugene, OR: Cascade Books, 2013.
- 茂牧人・西谷幸介編『21世紀の信と知のために－キリスト教大学の学問論』新教出版社、2015年。
- 高山岩男『世界史の哲学』こぶし書房、2001年。
- トーニー（出口勇蔵・越智武臣訳）『宗教と資本主義の興隆』下 岩波文庫、1959年。
- トレルチ、エルンスト『トレルチ著作集』第9巻 ヨルダン社、1984年。
- 和辻哲郎『和辻哲郎全集』第14巻 岩波書店、1962年。
- ヴェーバー、マックス（大塚久雄訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989年。