

古屋安雄『宗教の神学』2019年の再読 —古屋神学の継承と発展のための一つの試論—

相澤 一

1 なぜ、いま古屋安雄『宗教の神学』再読か？——問題の所在

2018年4月16日、我々が敬愛する古屋安雄先生（通常、学術論文には敬称は着けないルールではあるが、冒頭のみお許しいただきたい）が天に召された。古屋先生は言うまでもなく20世紀の日本を代表する組織神学者の一人であり、先生が日本神学界に残したものの大きさを思う時、先生への感謝の思いを新たにされるが、それと同時に、先生を失うことによって日本神学界が失ったものの大きさを思い、我々はショックと悲しみをもまた新たにされるのである。

さらにまた同時に、日本において神学の研究に現在携わっている我々は、古屋先生に生前多大なる恩恵を受けた者の責務として、先生が我々に残した遺産と同時に、先生が取り組んだ課題をも引き継ぐ責任があると感じずにはいられないのである。

しかし、一口に引き継ぐと言っても、古屋先生の興味関心と働きは多岐に亘り、とても一人の人間がすべてを引き受けられるものではない。先生の学生であった者としては、「弟子はその師にまさらず」（マタイ10・24）という聖句が胸に刺さるのであるが、しかし、それにもかかわらず我々は、「わたしたちは、与えられた恵みによって、それぞれ異なった賜物を持っています」（ローマ12・6）という御言葉に励まされつつ、各々その関心や立ち位置によって「置かれた場所で咲く」（渡辺和子）しかないであろう。しかし、それは古屋先生のたどたどしい猿真似をしたり、エピゴーネンになることを意味するのではもちろんない。先生の神学を受け継ぐとは、その問題意識や課題などを引き受けつつ、同時に、その限界や問題を修正あるいは克服し、さらに展開させることを目指す努力をすることであり、それこそが古屋先生に続く世代の我々の責任であろう。

それにしても、いざ古屋の働きを継承するとなると、その知識や関心の幅広さに我々は改めて驚かされる。それは国際的な広がりと同時に、学際的な広がりもあるものであり、古屋はしばしば読者や聴衆に対して新鮮な驚きをショック療法的にもたらしたと言われたことが思い出される。

しかし、ごく大雑把に分けるなら、古屋の著作は、（1）神学的ジャーナリスト、（2）宗教の神学、（3）日本の神学と、三つに分類することが可能であると思われる。

かつて、古屋の親しい友人でありやはり日本を代表する神学者である大木英夫は、古屋を「ツァールントをもっと自由闊達にしたような、神学ジャーナリスト」（大木 1985a：16）とからかい気味に称したことがあるが、古屋の最初の著作『キリスト教国アメリカ』（1967）をはじめとして、『キリスト教の現代的展開』（1969）、『プロテスタント病と現代』（1973）、『激動するアメリカ教会』（1978）、『現代キ

リスト教と将来』(1984)と、「他の人と較べて圧倒的に豊富な体験を糧とし、鋭い観察と発言を積み重ね」(国際基督教大学、2018)という評価がふさわしい一連の著作が70年代から80年代にかけて次々と発表される。

その後、古屋としては初めて題名に「神学」と冠した著作であり、古屋の代表的な神学的著作とみなされる『宗教の神学——その形成と課題』(1985)が出版される。

その後、『日本の神学』(1989)が大木英夫との共著という形で出版され、それ以後の著作は、この「日本の神学」が主要なテーマとなる。それは、これ以降の出版物の題名を列挙すれば一目瞭然であろう——『日本伝道論』(1995)、『日本の将来とキリスト教』(2001)、『日本のキリスト教』(2003)、『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか——近代日本とキリスト教』(2009)、『日本のキリスト教は本物か?——日本キリスト教史の諸問題』(2011)。

これらの中で、本論が取り上げるのは『宗教の神学』である。

『宗教の神学』が出版されてから今年(2019年)で34年が経つが、古屋が『宗教の神学』で、宗教の神学が要請される状況として挙げている多元化(後述)は、現代の日本において、34年前よりもはるかに進んでいる。筆者は現在、勤務先の大学で「異文化コミュニケーション」関連の科目を担当しているが、1985年と比べて、はるかにたくさんの外国人が日本に暮らすようになっており、また、はるかに多文化共生的な社会になっていることを、フィールドワークなどを通して実感している。遠い将来はいざ知らず、少なくとも当分の間は、この傾向は増大していくであろう。

また、その中で、宗教による多文化共生社会との取り組みもいろいろなされている。たとえば、『現代日本の宗教と多文化共生——移民と地域社会の関係性を探る』では、1980年代以降のいわゆるニューカマーの人々の宗教的な広がりや日本に宗教多元化をもたらしているという指摘がされ(実際には、日本社会にはそれ以前からすでに宗教多元的状況があったのであるが)、宗教団体による多文化共生への取り組みの諸事例が紹介されている。しかし、全9章のうち実に6章がカトリック関連の内容であり、そのことについては、「共同研究の成果である本書において紹介される事例の多くをカトリックが占めたということは、それだけその活動が歴史的にも規格的にも他の組織を圧倒しており、きわめて顕著であったという事実の証左でもある」(高橋ほか編 2018: 21)と語られている。他方、プロテスタントについては、在日韓国人教会の取り組みの事例が扱われているが、日本のプロテスタント教会は登場しない。もちろんプロテスタント教会は何もしていないわけではないが、少なくとも教会の外部の人の目にすぐ留まるほど「きわめて顕著」には活動していないということはいえそうである。

また、『多文化時代の宗教論入門』の中では、ジョン・ヒックが言及され、「対話の進展に伴い……あらゆる宗教が実は共通の価値観、真理を共有し、それを目指すことが一般信徒である多くの人々に自覚されることも確かではないだろうか。これに伴い、多文化共生社会が実現に向けて大きく踏み出していくことだろう」(久松・佐野編 2017: 16)と語られる¹⁾。組織神学者としてこの問題と長年取り組んできた者としてはいささか楽観的にすぎると感じられる見通しであるが、しかしこの本が特殊な例外であるわけではない。実は高校生向けの倫理の教科書や参考書でも事態は同様で、グローバル化や多文化共

生といった課題に取り組むためには文化相対主義が必要であり、また、宗教問題に関しては宗教多元主義が必要であるといった論調のものが少なからず見られる²⁾。

また、古屋自身は、前書きで「本書は厳密には『宗教の神学』序説と題されるべきだったかもしれない。宗教の神学というなじみのうすい神学の必要とその形成をまず訴えるべく、啓蒙的、情動的なことを多く書かねばならなかったからである」(古屋 1985:6)と言っているが、序説に続く本論はついに書かれることはなかった。

とはいえ、その後の著作で、宗教多元化現象が取り上げられることはある。2005年に出版された『キリスト教国アメリカ再訪』では、アメリカのヒンズー教、仏教、ムスリムが取り上げられ、アメリカは「最も宗教多元的な国」(古屋 2005:8)と言われる。しかし、宗教の神学によって宗教多元化と取り組むという議論はなされず、宗教多元化は「政教分離」と「信教の自由」という、「アメリカ憲法の二つの原則」から論じられている(古屋 2005:68-73)³⁾。

『宗教の神学』が出版されてすでに34年、日本では宗教の神学が取り組むべき課題状況であるはずの多文化共生も宗教の多元化も34年前よりもますます大きく、また身近に、またそれだけ切実になっているが、日本のプロテスタント教会は実践的にも思想的にも日本の状況に対して何ら有効な貢献を果たしたとは言えず、積み重ねてきたはずの宗教多元主義を巡る議論も、まるでそんな議論は存在しなかったかのように、多文化共生を巡る議論は日本において進んでいる⁴⁾。また古屋自身も宗教の神学について以後論じなくなってしまっているように見えるのである。

『宗教の神学』第二版のあとがきによると、『宗教の神学』は初版出版後一年を経ずして品切れとなり

- 1) また、同書には「イスラームと仏教の対話」という、非常に興味を惹かれる題名の章があるが(久松・佐野編 2017:209-36)、実際の内容は宗教思想の比較である。
- 2) 筆者が目にした中では、『シグマベスト 理解しやすい倫理』(藤田正勝、2015年、文栄堂)には「また、宗教多元主義 (religious pluralism) ということばも使われるようになった。宗教は相互に排除しあうものではなく、同じ社会で共存できるという立場をとって、対話を進めていこうという考え方が生まれてきている」(藤田 2015:324)とある。また、『倫理用語集』(濱井修監修・小寺聡編、2014年、山川出版社)では、「宗教多元主義」という見出しで「多様性を尊重し、相互承認により共存の道を探る宗教的立場をいう。各宗教間に生起する排他性・優越性の傾向を排除し、他宗も同じ真実に向かう存在であるという認識にたつ」とされ、さらに「宗教多元主義を代表するイギリスの宗教哲学者ジョン・ヒック (J. Hick 1922~2012) は……各宗教は多様な歴史的・文化的背景を背負って、いまのそれぞれの形態になったが、1つの太陽を中心に惑星が回るように、1つの究極實在 (Real) を様々な角度から求めているにすぎないと考え、ここから相互承認と相互補完は可能であるという多元主義の考えを導きだした」(濱井監修 2014:322)とある。いずれも、高校生がこれらのテキストを素直に読めば、宗教多元主義およびジョン・ヒックが「正解」なのだと受け取るであろう。
- 3) 政教分離と信教の自由から宗教多元化を見るというのは、大木英夫が古屋の宗教の神学に反対して主張した立場である(大木 1986:27、29-32)。したがって古屋は、かつては自分に対する反対意見であった立場に立っているのであるが、2019年1月5日に筆者が大木を訪問した際、「古屋先生は、昔はずいぶん議論したが、聖学院で一緒に働くようになってからは、私のことを理解して評価してくれるようになり、ほめたたえるようにさえた」と言っていたので、その一つの表れとも解することができる。
- 4) たとえば、英語版のウィキペディアには“theology of religions”という項目が存在しているが、日本語版のウィキペディアには、「宗教多元主義」や「ジョン・ヒック」、「アラン・レイスの三類型」などの項目はあるが、宗教の神学という項目は2019年1月現在、まだ存在しない。

第二版が出されたが、「神学書でこんなに広く読まれた例は近年めずらしいという」（古屋 [1985] 1986b : 348）という評価を紹介し、カイロスだったからであろうと述べている。しかし、そうであるならば、古屋の『宗教の神学』は、日本のプロテスタント教会による宗教多元化社会との取り組みに対してなんら資するところがなかったのであろうか。あるいは、古屋は自分の『宗教の神学』について、後年あまり評価しなかったのであろうか。なぜ現在（2019年）、日本のプロテスタント教会は宗教多元化社会との取り組みにおいて何ら見るべきところがないのであろうか。いろいろな理由が挙げられるであろうが、我々は、原因をリストアップする作業に取りかかる前に、まず、いったん原点に戻って、そこから考えなおすべきなのではないだろうか。そして、古屋安雄『宗教の神学』は、日本のプロテスタント教会による宗教の多元化や多文化共生との取り組みについて考える際、我々にとって極めて重要な「原点」の一つであることは間違いないのであり、今日改めて読み直す必要があると思われるのである。

本論は、古屋の『宗教の神学』のテキストを釈義的に、つまり聖書解釈における eisegesis を避けて exegesis に徹する作業を試みる。というのは、神学書の読解というのはテキストに解釈者の神学や信仰が読み込まれる傾向があり、解釈者の主観がテキストに混ざり込み、誰の神学について論じているのか分からなくなってしまうことがしばしばある。本論は、そういったことを避けるため、可能な限りテキストに即し、古屋自身をして語らしめることを通して、古屋安雄の宗教の神学とは何かを明らかにしていくことを目指す（そのため、『宗教の神学』の本文中で「宗教の神学」という言葉が使われている箇所は可能な限り取り上げる）。その後、はじめて評価に移るが、現代的な視点からなされる「後出しジャンケン」にならないよう、やはりテキストの内容に即した評価を心がける。そして、古屋の宗教の神学の何が問題であるか、今日において継承し発展させるためにはどのようなことが必要であるかを論じることを試みる。

2 『現代キリスト教と将来』——『宗教の神学』前史

ところで、『宗教の神学』の本文に入る前に、『宗教の神学』の一年前に出版された『現代キリスト教と将来』に触れておきたい。というのは、その中の「第6章 現代キリスト教と将来」は、1978年に書かれたものであるが、実質的に宗教の神学のプロトタイプと言ってもいいような議論がなされていて、内容的に『宗教の神学』前史と位置づけるのが適当であるからである。

古屋は、その中で、「現代キリスト教のおかれている状況と、その直面している諸問題」（古屋 1984 : 320）を扱うが、第一に挙げられるのは、「多元化社会が到来し、宗教は各人が自発的に選択する『各人の決断の時代』が到来していること」（古屋 1984 : 293-7）である。その中で、「キリスト教とはいったい何なのか、が問われているのである。そして多くの諸宗教があるのに、なぜキリスト教を伝道するのか、が問われているのである」（古屋 1984 : 301-2）。

そのような中で、日本の教会は「ナショナルスティックなものとインターナショナルなものが共存混合している時代」（古屋 1984 : 310）であり、それゆえ「国際化のなかでの土着化が可能な時代」（古

屋 1984 : 310) でもある。それは、「世界的なキリスト教のなかで、エキューメンカルな視野をもちつつ、同時に日本に特有な諸問題と取り組むなかから、自発的かつ選択的に形成される、真に日本のキリスト教が、うまれうる時代」(古屋 1984 : 310) でもあるが、その際、「わたしたちが避けて通ることができないのは、東洋宗教との対話と対決」(古屋 1984 : 311) である。そして、「世界のキリスト教の視点からみて、日本のキリスト教に期待が寄せられているのは、日本のキリスト教がいかに東洋教——日本の場合にはとくに日本教——と取り組むかという問題なのである」(古屋 1984 : 313) といわれる。

そして古屋は、宗教間対話について、「近年、キリスト教と他宗教あるいはイデオロギーとの対話の試みは、ローマ・カトリック教会においても、また世界教会協議会(とくに Dialogue with Living Faiths and Ideologies [DFI] 部門)においても活発であるが、私はその方向には基本的には賛成ではありながら、むしろ慎重論をのべてきたのは、クレーマーと同意見だったからにはほかならない」(古屋 1984 : 315) という。クレーマーの意見とは、東洋宗教がキリスト教にとって「手ごわい相手」であり、「周到な準備なくして対話にはいること……は危険このうえない」という見解であり、それゆえクレーマーは、「まず自他をともに知り、学ぶことの必要性和重要性を強調した」(古屋 1984 : 315)⁵⁾ であった。

また、当の対話についても、古屋は「日本教との対話と対決」(古屋 1984 : 313) という言い方をする。「対決をも辞さない対話、ということのをのべたが、このことは日本教をふくむ東洋教の場合に、とくに留意しておくべきであろう。東洋教が『手ごわい相手』であるのは、まさに対話を強調して、対決を避けることが真理にむかう道であると主張する宗教だからである。いいかえれば、対決なき対話こそ東洋教の本質なのである。その宗教にむかって福音を宣教するには、対決をも辞さない対話、相手をして福音と対決するまでにいたらしめる対話しかないであろう。そのためには私たち自身が、従来以上にキリスト教と、そして東洋教と対話し対決せねばならない」(古屋 1984 : 315)。

これらの議論のうち、〈多元化時代の到来〉〈なぜキリスト教かの問い〉〈他宗教を学ぶ必要性〉などは、『宗教の神学』にも継承されているが、東洋宗教との対話を通しての〈土着化〉という関心は『宗教の神学』には見られず、また、学びを経ずしての対話にはむしろ消極的であったり、対話と並んで〈対決〉が取り上げられるなど、『宗教の神学』とはむしろ真逆の議論も見受けられる。

この、『宗教の神学』〈前〉を確認した上で、我々は『宗教の神学』へと入っていく。

5) このことは、同書収録の「いわゆるアジア的な神学について」(古屋 1984 : 219-34) でも言及されている。「クレーマーによれば東洋の宗教的諸哲学はキリスト教にとって『手ごわい相手』(formidable opponents) であり『手ごわい挑戦』、おそらくキリスト教がこれまでに出会ったことのない『前代未聞の挑戦』(an unprecedented challenge) である。なぜならそれらは『手ごわい人間中心主義』(a formidable anthropocentrism) をうちに秘めているからである。つまりアジアという宗教的文化は、キリスト教の神学をいわば人間学に解消してしまうほどに手強い恐るべき相手だということである。神や罪のような問題と取り組むことをすべて西欧的、形而上学的な神学とみなし、貧困や社会悪のような問題と取り組むことのみが教会と神学の本来の課題と思こんでいるかのような最近のいわゆるアジア的な神学は、まさにこの手ごわい相手によってアジア化されてしまっているのではないだろうか。このアジア化の問題は、本質的には日本化の問題と同じである」(古屋 1984 : 226-7)。

3 古屋安雄の宗教の神学とは何か？

3.1 宗教の神学の背景——宗教の多元化現象

古屋は、宗教の神学が要請される状況⁶⁾として、宗教の多元化（古屋 1985：6）を挙げる。「欧米社会は年ごとに宗教の多元化が進み、それに応じて宗教の神学の必要が訴えられ、多様な宗教の神学の試みがなされてきたし、今後ますますいろいろの宗教の神学があらわれようとしている」（古屋 1985：6）。

「現在そして将来にむかってますます世界的規模で進行しているのは、一つの宗教ではなく複数あるいは多数の諸宗教が一つの国あるいは一つの社会において共存するという状況」（古屋 1985：24）であり、それは「私個人がこの宗教をよいと信ずるから、というので自分で宗教をえらぶ」（古屋 1985：24）状況である。そこから、宗教とは一体何なのか、どの宗教もみな同じなのか、宗教のよしあしの判断基準は何なのか、といった問いが出てくるのであり、それに答えるのが宗教の神学であるという。「これらの問いと答えにたいしてキリスト教は何と答えるのであろうか。それに答えようという宗教の神学なくして、人々はますます宗教の多元化現象のなかで価値相対主義にふり廻され、やがては懐疑主義やニヒリズムにおいやられるであろう」（古屋 1985：24）。

3.2 宗教の神学とは何か？——包括的神学

古屋による宗教の神学の定義は、以下のようなものである、「宗教の神学、より厳密には諸宗教の神学（theology of religions）とは、数多くある諸宗教とは一体何なのかを、キリスト教信仰の立場から問い研究する神学である」（古屋 1985：15）。古屋によれば、神学と宗教学は、前者が主観的立場、後者が客観的立場と言えるが、しかし「宗教の神学とは単に主観的立場からの研究ではない」（古屋 1985：17）。「宗教の正しいそして全体的な理解のためには、主観的立場と客観的立場の両方も〔原文ママ〕相互に援用し合わねばならない。……諸宗教の正しいそして全体的な理解をめざす宗教の神学は、神学的立場即ち信仰の立場に立ちつつ、他の宗教研究を可能な限り援用しようとする包括的な神学である」（古屋 1985：17、傍点筆者）。

3.3 宗教の神学における「神学」——教会の学としての神学

第一に、この〈包括的な神学〉の主観的な面であるが、それは、宗教の神学は神学である、ということである。しかも、その場合の神学は、宗教学と相性がよさそうな19世紀ドイツ的な学術的神学ではない。「ここでいう神学とはいわゆる科学的神学（Wissenschaftliche Theologie）ではなく教会的神学（Kirchliche Theologie）、即ちキリストのからだなる教会の神学である」（古屋 1985：26-7）。また、「宗教の神学はどの宗教にも属さないいわゆる客観的・科学的、価値中立的立場からの比較研究をしようと

6) この、宗教の多元化は、宗教の神学が要請される状況であると同時に、宗教の神学が成立する前提条件でもある。「宗教の神学、厳密には諸宗教の神学（Theology of Religions, Theologie der Religionen）はその名の示すごとく単一の宗教ではなく複数の諸宗教について考察する神学である。したがって諸宗教の存在しないところ、あるいは存在していても無視されているところでは宗教の神学は成立しない。宗教の複数性、多元性（Pluralism）あるいは多様性（Diversity）が、宗教の神学の前提条件である」（古屋 1985：48）。

するものではない。はっきりとキリスト教神学の立場からの比較研究である」(古屋 1985:33)ともいわれる。

また、教会的な神学といっても、特定の教派の教会の神学という意味ではない。「それは……キリストのからだなる真の教会をめざすエキュメニカル(世界教会的)な教会の神学である。ということはエキュメニカルな対話と討論のなかで宗教の神学を形成していこうとしているということである」(古屋 1985:27)。

3.4 宗教の神学における「宗教」——宗教学的に、キリスト教も含めて

第二に、〈包括的な神学〉の客観的な面であるが、それは、宗教学的ということである。古屋は、「宗教の神学の宗教であるが、すでにのべたように厳密には諸宗教(Religions)をその研究と考察の対象とする神学である。したがって従来の神学のようにキリスト教のみ、あるいはユダヤ-キリスト教だけではなく、他の諸宗教、とくにこれまで神学において無視されてきた東洋の諸宗教をその対象とする神学である。……つまり宗教学の研究対象となる諸宗教は、宗教の神学の対象でもあるということである」(古屋 1985:27)。

この場合重要なのは、この「諸宗教」の中にはキリスト教も含まれ、キリスト教をも宗教学的視点から見るということである。「キリスト教という宗教を他の諸宗教のなかにおいて宗教学的に研究する、ということはキリスト教と諸宗教とともに研究の対象とすることである。宗教学的にということは、宗教史、宗教社会学、宗教心理学あるいは宗教現象学などの諸学科をふくめた広義の宗教学的視点からということである」(古屋 1985:34)。

この客観的視点について、古屋は、「自分の宗教もふくめて他の諸宗教を客観的にも研究しようとする神学はあまり、というよりほとんどないといってよい」(古屋 1985:17)が、しかし「信仰が深く主体的、実存的なものであればあるだけ、信仰のいとなみを宗教学の対象でもある宗教として、いやさらに一つの文化現象として広く客観的、科学的に理解する視点が必要となってくる」(古屋 1985:18)といい、その重要性を強調する。

3.5 宗教の神学は神学であり宗教学ではない

しかし、そうはいいつつも、宗教の神学は宗教学とは異なるということに古屋は特別な注意を促す。「それならずであつた比較宗教あるいは最近さかんになってきている比較文化と同じではないか、といわれるかもしれない。たしかに宗教の神学はそれを補助学科として大いに利用するであろう。しかしそれらの学問と宗教の神学が異なるのは、それが神学であるという点にある。……宗教の神学はどの宗教にも属さないいわゆる客観的・科学的、価値中立的立場からの比較研究をしようとするものではない。はっきりとキリスト教神学の立場からの比較研究である」(古屋 1985:33)。

この点に関して、古屋は「価値中立的」ということについて否定的である。「価値中立的な立場などというものは、厳密な意味ではない。……客観主義というのも一つの価値観にもとづいた立場である。さらに宗教を研究しながら、どの宗教も信じないという立場は、その宗教の側からいえば、そのような立場に立つ人は本当には宗教を理解していないからではないか、という当然の疑問が提出されるのである

う」(古屋 1985 : 33)。

3.6 宗教の神学が目指すもの——宗教批判と宗教形成

古屋は、宗教の神学が志向していることは二つの方向にまとめて要約することができるという。それは、「第一は宗教批判 (Religionskritik) としての宗教の神学、第二は宗教形成 (Religionsgestaltung) としての宗教の神学である」(古屋 1985 : 34)。

古屋は、「宗教の神学は宗教とは何か、宗教の実態は何かを徹底的に明らかにする神学である。したがってそれは宗教批判の神学である」(古屋 1985 : 35) という。そして、それと同時に、宗教の神学は「宗教をただ否定するだけではなく、宗教の正しい形成をめざす神学」(古屋 1985 : 37) であるともいう。「宗教批判は、正しくない偽りの宗教の批判であるが、宗教形成は正しい真の宗教とは何か、どうしたらそのような宗教は形成されるかを問い答えることであるといつてよい」(古屋 1985 : 37)。

ここで古屋は佐藤敏夫『宗教の喪失と回復』について「宗教の必然性と恒久性について、すでに六年前のべ主張していた宗教の神学の書物」(古屋 1985 : 37) と評価する。佐藤は、宗教を「神の国が到来するまでの、暫定的な形態における、神との——宗教学的には、聖なるものとの——交わり」(佐藤 1978 : 20) と定義し、「神との交わりは、暫定的、間接的な形態をとらざるをえない」(佐藤 1978 : 20) とする。そして、「宗教が神との間接的な出会いであるということは、媒体 (Medium) を介して」(佐藤 1978 : 23) ということであり、「宗教を回復するということは、宗教を構成する諸要素のうちとくに宗教的媒体を回復することである」(佐藤 1978 : 204) という。このような佐藤の見解について、古屋は「ここに宗教形成としての宗教の神学とは何か、またその宗教形成が教会形成につらなることのよい実例があるといつてよい」(古屋 1985 : 40) と評価する。

また、宗教批判について、古屋は、南アフリカのアパルトヘイト政策を支持した教会とその神学について、「こういうことは宗教の神学の視点に立てば不可能になる」(古屋 1985 : 42) といい、「宗教の神学の視点にたつとき、キリスト者と教会はただの自己批判と宗教批判に終始することはできない。南アフリカの告白教会をめざしているキリスト者たちはただ教会を批判しているだけでなく、真の教会形成のために努力しているのである。その批判は非宗教化や教会解体の方向ではなく宗教改革と教会形成の方向である」(古屋 1985 : 42) という。

3.7 なぜキリスト教か?——宗教の神学の最終的な問い

さらに、この二つ、宗教批判と宗教形成は「弁証法的な緊張関係にあるべきもの」(古屋 1985 : 44) であり、その緊張関係のなかから、「われわれは宗教の神学のいわば最終的な問い『なぜキリスト教なのか』にはじめて正しく答えることができるようになるであろう」(古屋 1985 : 44) という。

古屋は、大木英夫の、世界教会史を三つの時代に区分し、現代は環太平洋地域の時代であり、西欧のキリスト教がアジアの伝統文化、またマルクシズムと対決しつつある時代であり、なぜキリスト教なのか (Why Christianity?) という、キリスト教の存在理由 (raison d'être) が問われている時代であるという議論をひいてくる。先に触れたように、「現代は世界的に宗教が多分化している時代である。……一つの社会のなかに多様な宗教が共存している時代である。そしてその複数の宗教の中から各人が自分

の意志によりどれでも選択できる時代になりつつある」(古屋 1985:58) のであり、「宗教の神学は東北アジアだけではなく、またアジアのみでもなく、全世界におけるキリスト教の存在理由を問い、その答えをだそうとしている」(古屋 1985:46) のである。

この、存在理由が問われる理由の中には、以下のような問題も含まれる、「宗教が多文化化した社会では、神々が複数あるのが当然とされるが、キリスト教は唯一の神しかない信じ、そして主張してきたからである。多元的世界では真理は多元的であると考えるが、キリスト教は真理は一つである、唯一の真理しかないと言ってきたからである。宗教の複数性を認めるところでは、すべての宗教は相対的であるとみなされるが、キリスト教は絶対的な宗教であると主張してきたからである。これらの諸問題〔宗教の多元性=神の多元性、真理の多元性〕を考察し、研究し、回答を与えようとするのが宗教の神学にはかならない」(古屋 1985:62)。

古屋は、「太平洋地域とくにアジアの諸宗教と対決折衝しつつ、逆に大きい影響を受けて形成されるであろうキリスト教」(古屋 1985:46) の形成にも宗教の神学の出番があるという。「欧米のキリスト教とは異なるアジアのキリスト教が出現するであろう。しかしその時にしっかりした宗教の神学がなければ、つまり諸宗教とは何か、キリスト教と諸宗教の類似性と相違性は何か、そしてなぜキリスト教なのか、が明らかとなっていなければ、キリスト教とはいっても、キリスト教とは似ても非なるものになりかねないからである」(古屋 1985:46)。

こうして、この章は、「なぜ宗教の神学か、といえはまさに『なぜキリスト教なのか』が今や日本で、アジアでそしてヨーロッパやアメリカで、つまり全世界の各地で問われているからにはかならない」(古屋 1985:47) という言葉で締め括られる。

4 宗教の神学の同労者たち——宗教の神学者列伝

以上のように語られた宗教の神学であるが、読者は、それは具体的にどのような神学であり、どのように可能になるのか、そして「なぜキリスト教か」という問いに対する答えはどのようなものであるのか、そういったことの説明を期待してページをめくるであろう。

しかし、古屋はそういった問いに答える代わりに、この後、かなりの分量を割いて、宗教の神学という点から参照すべき多種多様な神学者たちや神学思想を紹介していく。「古屋氏の特徴は、その知識の該博さと明晰さである」(大木 1985b:18) と言われる通り、その広がりには広範にわたるが、その中で主要な柱になっているのは、カール・バルトとパウル・ティリッヒである。バルトからティリッヒへという流れは、『宗教の神学』の中で、キリスト教の絶対性の関連と、宗教の神学の関連と、異なる文脈で二回登場する。それだけ、古屋の宗教の神学においては、バルトとティリッヒは重要だということである。

そこで本論は次に、古屋が列挙する、プロレススーパースター列伝ならぬ宗教の神学者列伝を、古屋が宗教の神学という点からどこを重視しどこを評価しているのかに注意・注目しながら、順を追ってたどる。そののち、バルトとティリッヒという流れを、同じ点に注意しながら古屋の議論を辿る。

4.1 宗教の神学の神学的視点と宗教学的視点の実例＝ピーター・バーガー

古屋は、宗教の神学とは何かを説明するのにピーター・バーガーを実例としてひいてくる。古屋は、「さしあたりわが国で必要とされている宗教の神学、ということではいえば……現代の現実的な諸問題に関心をもつアメリカ的な宗教学とくに宗教社会学を、その補助学科とした方がよいのではないかと思われる」（古屋 1985：27-8）といい、バーガーの宗教社会学は「神学的視点と社会学的視点の両方をもってアメリカの宗教状況を分析し、発言している」（古屋 1985：30）。古屋は、バーガーの「神学的教理と社会学的診断の間の緊張から、状況に対するキリスト教的視点は出来上がって来る」という言葉を引用し、それは「宗教の神学をめざすわれわれにとってよい参考になる」（古屋 1985：32）。そして、バーガー的な視点を持って「諸宗教を比較研究する〔たとえば人種差別の度合いや平和への貢献度、またそれらの背景になっている教理などを〕ことによってより明らかになることは自分の宗教とは何か、ということである」（古屋 1985：32）のであり、そして、「これと同じことを、わが国で諸宗教を対象に研究しようというのが宗教の神学である」（古屋 1985：32）。それは例えば、日本のプロテスタント教会が宗教的媒介を重んじない傾向を、過去の日本人の宗教生活から論じたりすることなどの議論を含む⁷⁾。

4.2 宗際化との関連で

4.2.1 インドのヒンズー教

古屋は、インドは古くからキリスト教が根付いていた国であり、そのヒンズー教はキリスト教の影響を大きく受けていること、また、逆にインドのキリスト教神学もヒンズー教に大きな影響を受けていることに触れ、「インドにおけるキリスト教とヒンズー教の宗際化は顕著なるものがあり、今後ますます宗際化が進む他の国々で、とくにそのキリスト教が直面するであろう宗教の神学の諸問題に多くの示唆を与えてくれるであろう」（古屋 1985：69）という。

4.2.2 日本の仏教

古屋は、日本の仏教がキリスト教の影響を受けていること⁸⁾、また逆にキリスト教会が仏教的な性格を帯びていること、カトリックと禅などを紹介しつつ、特に鈴木大拙がキリスト教に積極的に学んだことに注目を促す。「大拙はキリスト教から多く学んだからこそ、逆に仏教を多くの西洋人に教えることができたのである。このことはわれわれキリスト者が宗際化にたいしてどのような態度をとるべきかを考えるにあたって、大拙から学ぶべき重要な点であろう」（古屋 1985：84）、「今後もっとも必要とされている〔宗教の多元化と宗際化の〕内的条件は、他宗教を研究し学ぶという態度、鈴木大拙が模範を示してくれた謙遜かつ開かれた態度であろう」（古屋 1985：84）。

4.3 日本のプロテスタントとの関連で

4.3.1 北森嘉蔵

北森について古屋は、「北森は、ローマ・カトリックとの対話のみならず仏教との対話においてもは

7) この問いについて古屋は「これは宗教の神学の一つの研究題目である」（古屋 1985：39）と語っている。

8) これについては、古屋・大木1989：48-50において実例が詳しく紹介されている。

じめてプロテスタントから参加した神学者である。それゆえに北森をわが国における宗教の神学への道を開いた開拓者の一人と呼んでよいであろう」（古屋 1985：108）と評する。北森によると、神は「自己と対立するものをも自己の内に包む神」であり、神の痛みの立場に立つ限りにおいて北森は「私はキリスト教にとって他者である諸宗教との対話を要求されているのである」（古屋 1985：108）。かくして、「他宗教の存在と問いかけを神学的に受けとめるという宗教の神学への道を開いた北森の功績は大きいといわねばならない」と古屋はいう（古屋 1985：110）。

4.3.2 滝沢克己

滝沢について古屋は、「滝沢をどう評価するにせよ、彼がキリスト教と諸宗教、とくに仏教との対話、相互批判を試み、それを通して宗教の神学の諸問題と取り組んできた努力と功績はだれも否定できないであろう」（古屋 1985：115）といい、「1982年、日本基督教学会は創立30周年の学術大会で『キリスト教と宗教』を主題に講演会とシンポジウムを開催したが、滝沢を主題講演者として招いたことは彼の功績を認めるとともに、宗教の神学がやっとなわが国の神学界の共通の課題となってきたことを示す企画だったといつてよいであろう」と評する（古屋 1985：115）。

4.3.3 八木誠一

八木は、しばしば滝沢と並んで論じられるが、古屋は、「重要な問題は二人の間の相違ではなくむしろ二人が一致して主張していること、即ち聖書を媒介とはしても、聖書を根拠としてこれに依存することはない『神認識』が可能でもあり現実でもある、というまさに宗教の神学の根本問題である」（古屋 1985：119）という。しかし同時に、「この問題を哲学的にはなく神学的に考察するためには考察者自身のそれこそ実存が問われねばならない」（古屋 1985：119）のであり、その点からすると「八木の〔宗教を巡る思想〕は宗教の神学ではなくて宗教哲学ではある」（古屋 1985：120）が、しかし「これまでひとりでキリスト教と仏教の問題を探究してきたその功績は大きいし、宗教の神学の構築のために学ぶことも大きい」（古屋 1985：120）。

5 宗教学との関連で——神学者にして宗教学者

古屋は、現代の日本において、宗教の神学を確立し、神学と宗教学との対話が行われるために、「一つの歴史的伝統を想起」することを提案する。それは、「神学とくにプロテスタント神学の歴史のなかにみられる、宗教学との対話の伝統、ことに神学者でありつつ同時に宗教学者であって、複眼的視点をもっていた何人かの先達たちが形成した伝統のことである」（古屋 1985：153）。

5.1 佐藤敏夫

その筆頭に挙げられるのは佐藤敏夫である。『宗教の喪失と回復——運命としての世俗化とキリスト教』で佐藤は、「本書の宗教概念は純粹に宗教学的であるよりは、むしろ一種の『宗教の神学』——今日キリスト教界で行われている用語を使えば——に属すべきものである」（佐藤 1978：14）という。さらに、「われわれは宗教から啓示をみるのではなく、啓示から宗教をみるという立場に立つ限り（これはバルトの立場でもある）、宗教学者の宗教の定義から出発しているとしても、根底においては神学的

である」(佐藤 1978 : 17)、「宗教の神学は宗教学との対話を不可欠とするものであり、時として一定の宗教学的見解を採用し、作業仮説を構成するということもありうる」(佐藤 1978 : 15)、「このような発想に立つ以上、宗教学からたえず援助をうけることになるのもごく自然であって、根底的には神学者であるとしても、神学的視点と宗教学的視点とが交錯する観を呈するであろう。われわれはこれを複眼的視点とよびたいと思う。このような視点が要求されるところに今日の神学的状況があるといえよう」(佐藤 1978 : 15) 等々、古屋の『宗教の神学』に書かれていてもまったく違和感のない記述が並ぶ。実際、古屋は上記のような言葉を引用して、「以上の引用文からだけでも、賢明なる読者はすでに『宗教の神学』とはどういうものであるかを明察されると思う」(古屋 1985 : 152) とすら語ることができてしまうほどであり、古屋としては、自分の宗教の神学は、佐藤が『宗教の喪失と回復』で提唱しているものと同じであるということのようである。

5.2 オットー、シュライエルマツハー、ミュラー、ゼーダーブロム

「あらゆる宗教には多少とも宗教の本質が含まれている」(古屋 1985 : 156) としたシュライエルマツハー、「人類の真の歴史は宗教史である」、「キリスト教だけが、世界の全民族の発達の中に神の知恵と愛との痕跡を見出すことを教え……たのである」(古屋 1985 : 158)、「われわれの宗教くらい、比較神学を育てるのに、よく準備された土壌はない」(古屋 1985 : 159) としたミュラー、「他宗教に深い関心をもったのみならず、世界をひろく旅行して他宗教の実態にふれ、他宗教を正しく理解しようとした宗教学者」(古屋 1985 : 164) であったオットー、宗教を「人間の不断のそして決して消滅することのない『神への衝動』(élan vieu Dieu) の表現」(古屋 1985 : 172) としたゼーダーブロムなどが「神学者でありつつ同時に宗教学者であって、複眼的視点をもっていた……先達たち」(古屋 1985 : 153) として紹介される。

5.3 ナータン・ゼーダーブロム

特にゼーダーブロムについて古屋は、「1914年にドイツ語で出版された『自然神学と一般宗教史』(Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, 1914) という小冊子で〔ゼーダーブロムが〕主張したように、神学においてこれまで伝統的に自然神学ないし自然宗教が占めてきた地位に、今後とって代ってつかねばならないのが宗教史である」(古屋 1985 : 172-3) と論じ、さらに、「ゼーダーブロムにとって、イエス・キリストにおける啓示こそが究極的、普遍的、決定的な神の啓示であるが キリスト以前およびキリスト教以外の宗教史は、キリストにおける神の啓示のいわば前史的な啓示なのである」(古屋 1985 : 172) という。

5.4 ルドルフ・オットーとファン・デル・デーウ

また、オットーについては「おそらく本格的な『宗教の神学』がうまれるためには……神学者のなかから他宗教の教典を翻訳できたり、そのテキスト批判ができるほど、他宗教に精通したものがでなければならないのであろう。この点で、オットーはまさに特筆すべき神学者であった」(古屋 1985 : 164) という評価がなされる。

また、レーウの宗教現象学についても、「キリスト教信仰とその意識によっておこる諸現象を理解するのが、現象学的神学の課題ということになる。とすると、その課題をキリスト教をこえた諸宗教共同体の諸現象の理解にまでひろげたのが、宗教現象学ということになるわけである。したがって、レーウにとって宗教現象学は、現象学的神学の延長にはかならないし、また逆にいえば、宗教現象学のひろがりの中ではじめて現象学的神学も可能になるのである」（古屋 1985：181）といわれ、そこからさらに、「神学は啓示から世界へ、という上から下への道であり、現象学は世界から啓示へ、という下から上への道」（古屋 1985：181）ではあるが、「この二つの道は同様に必要な道であり、神について論ずるという目標に達する道である」（古屋 1985：181）と述べられる。

また、古屋はレーウの「宗教現象学は、現象学者自身の宗教的確信とは無関係ではあり得ない」（古屋 1985：182）という言葉を引き、さらにレーウが「仏教徒が自分の立場から出発して宗教現象学を叙述することは、むろん可能である。そして彼は仏教のなかに宗教の頂点を見出すであろう」（古屋 1985：182）といていることにも言及する。

6 宗教の神学の多様な試みとの関連で

6.1 第二バチカン公会議以後のカトリック

第6章「宗教の神学の諸問題」では、教派と時代と地域を越えて様々になされる宗教の神学の多様な試みが紹介される。

まずローマ・カトリック教会であるが、カトリックは、第二バチカン公会議で「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」（1965）を議決した。そこにおいて、非キリスト教諸宗教について、「普遍なる教会は、これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も退けない。これらの諸宗教の行動と生活の様式、戒律と教義を、まじめな尊敬の念をもって考察する。それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なっているが、すべての人を照らす『真理』のある光線を示すことがまればではない」（日本カトリック司教協議会諸宗教部門編 2006：29）とされる。ここから、他宗教に対する対話路線などが開かれてきたのである。とはいえ、同宣言は併せて「しかしながら教会は絶えずキリストを告げ、また告げなければならない。キリストは『道であり、真理であり、生命であり』（ヨハネ14・6）、キリストにおいて人は宗教生活の充満を見いだすのであって、キリストにおいて神は万物をご自分と和睦させたのである」（日本カトリック司教協議会諸宗教部門編 2006：29-30）とも宣言しており、「キリスト教のいわゆる絶対性の主張には変りはない」（古屋 1985：190）と古屋はいう。

6.2 プロテスタントの宗教史の神学

第六章におけるプロテスタントに関する議論の多くはバルトとティリッヒに割かれているので、それについては後ほど詳しく触れるが、古屋は、プロテスタント神学における宗教の神学について、「プロテスタント内では『宗教の神学（Theology of Religions）』と呼ぶ代りに『宗教史の神学（Theology of the History of Religions）』と呼ぶことが少ない」（古屋 1985：192）が、しかし「宗教史は宗教史学の意味もあって、いわゆる宗教史学派の神学と混同されやすいし、今日では宗教史学は宗教学に含まれ

ているように、宗教史よりは宗教の方が広義の意味をもっているので、宗教の神学（Theology of Religions）の方が適切と思われる」（古屋 1985：193）という。

6.3 パネンベルク、ラーナー、ヒック、ホッキング

パネンベルクについて古屋は、「ティリッヒは彼自身の宗教の神学を十分に発展させることなくこの世を去ったために、多くの問題が未解決のままに残された。それらの問題をとりあげさらに前進しようと試みている次の世代の神学者のひとりがヴォルフハルト・パネンベルク（1928年生まれ）である」（古屋 1985：255）という。

また、ラーナーについては、「宗教の神学にはもちろんだがラーナーの影響が将来のキリスト教全体に大きく及ぶと思われるのは彼が提唱したいわゆる『無名のキリスト教』および『無名のキリスト者』という思想である」（古屋 1985：263）といい、また「ラーナーの宗教の神学」（古屋 1985：272）という言い方もされている。

この二人については、かなりの分量を割いて紹介されているが、古屋は特に価値評価的な言及をしていないので、本論では詳述はしない。

ヒックも、よく知られた「諸宗教の神学におけるコペルニクスの転回（Copernican revolution in our theology of religions）」（古屋 1985：284）という言い方をして、宗教の神学者の一人として扱われる。ただし古屋は、ヒックについて、「このような宗教の神学が西欧にひろがりつつあるという事実からだけでも、正しい宗教の神学の形成と確立が必要かつ緊急の課題であることがわかるであろう」（古屋 1985：289）と、やや批判的と受け取れる評価をしている。

また、ホッキングについても、「ハンス・キュンクは、ファンダメンタリストたちの答えはあやまっているが、その質問はしばしば正しい、と言ったことがあるが、ホッキングやリベラリストたちの答えもあやまっていると、その問題認識と問題提起はしばしば正しいと言ってよいであろう。少なくとも今や一つの世界になりつつあるという認識、諸宗教にたいして無関心と無視の態度ではなく対話と協調の関係を積極的につくるべきだという提案は正しく受けとめるべきであろう」（古屋 1985：297）と、留保を付した言い方をしている。

6.4 アジア神学および第三世界の神学における宗教の神学

古屋は、アジアには伝統的な諸宗教が存在しているがゆえに、「アジア神学一般とアジアの宗教の神学とは密接不可分の関係にある」（古屋 1985：307）という。とはいえ、実際にはアジア神学において宗教の神学は長らくそれほどの発展をみなかったのであるが、「第三世界神学者のエキュメニカル協会」（EATWOT）がニュー・デリー会議で採択した声明文には、「文化と諸宗教の神学」というパートがある。また、EATWOTのメンバーであるアロイシウス・ピエリスは「われわれは諸宗教と文化の解放的流れのなかに入るとき、正統主義の現存の境界線をひろげる諸宗教の神学が必要になってくるのである」（古屋 1985：311）と述べている。また、ほとんどがカトリック国であるために宗教の神学が必要ないラテン・アメリカとアジアとでは、キリスト教と諸宗教との関係性が異なっており、「とくにラテン・アメリカの状況とは異なるアジアの状況のゆえにピエリスは宗教の神学の重要性を強調する」（古

屋 1985 : 311)。

古屋は、「第三世界の神学なるものが始まったばかりであるからその宗教の神学もまだ模索の段階であるが、少なくとも西欧や日本の宗教の神学とはかなり異ったものになるであろう」(古屋 1985 : 312) という。

6.5 ジョン・マッコーリーによる諸宗教の類型表

マッコーリーは『キリスト教神学の諸原理』の中で、「キリスト教の視点からみた諸宗教の類型表」を掲げている(古屋 1985 : 313)。それは、宗教を類型で分類することによって、諸宗教の多様性を整理し分類することを試みたものである。

古屋は、「宗教の神学がキリスト教信仰の立場から、数多くある諸宗教とは何かを問う神学であるならば、何らかの図表に示されるような解釈をもつべきであろう」(古屋 1985 : 312) という。もちろん、こうした試みは「一つの視点から」「一つの限定的な視点から」「ある視点から」(古屋 1985 : 314-5) 見られたものなので、異なる視点からの批判は当然あり得るが、しかし、「宗教の神学はいずれは何らかの図表でキリスト教と諸宗教の関係を明示できるほどに、明瞭な視点に立たねばならないであろう」(古屋 1985 : 315)。そして、ある視点からの類型論は別の類型論を参照することによって、「より正確なそしてより説得性をもった類型論」(古屋 1985 : 315) となっていくのであり、「それは宗教の神学にとって不可避的な課題ではないかと思われる」(古屋 1985 : 315)。そして、「そのために神学者が宗教学、宗教史および宗教現象学などを学ばなければならないことは当然であるし、さらに他宗教の『宗教の神学』も学ばねばならないであろう」(古屋 1985 : 315-6) という。

7 バルトとティリッヒ(1) ——キリスト教の絶対性との関連で

今まで見てきたように、『宗教の神学』には、多くの宗教の神学者たちが扱われているが、その中でも格段に多くの分量を割いて扱われているのがバルトとティリッヒである。彼らは、「第四章 キリスト教の絶対性と諸宗教」と「第六章 宗教の神学の諸問題」において、二回論じられている。それは、様々な媒体に発表した諸論文を一冊にまとめるという構成でそうなのであるが⁹⁾、古屋がこの二人の神学者に対して、宗教の神学との関連において他に勝る関心を抱いていることの表れでもあるだろう。以下、この2つの章の記述を順に検討していく。

7.1 トレルチからバルトへ

まずは、「第四章 キリスト教の絶対性と諸宗教」における、バルトとティリッヒに関する、主としてキリスト教の絶対性を軸にした議論である。

古屋は、バルトに先立つトレルチのキリスト教の絶対性を巡る議論によって、「キリスト教の絶対性を証明しようとすることは無意味であり、キリスト教の他宗教に対する優越性を証明することは不可能

9) 古屋 1985 : 345の初出一覧を参照。

であるという単純な事実」(古屋 1985:135) が明らかになったという。「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」(古屋 1985:135) のであり、バルトは、このトレルチの業績を踏まえて自身の神学を行う。

7.2 バルト

7.2.1 宗教と啓示

バルトの『教会教義学』第一巻「神の言葉」第二分冊「神の啓示」第17節「宗教の止揚としての神の啓示」は、「トレルチの絶対性論の止揚としてのバルトの絶対性論ともいべきもの」(古屋 1985:136) と古屋はいう。

古屋がまず注目するのは、バルトにおける宗教と啓示の関係である。バルトによれば、キリスト教という宗教は、神の啓示に出会った人間の体験および活動であって、諸宗教とならぶ一つの宗教であり、他の宗教現象と比較されるべき、歴史的、相対的な一つの宗教現象である。しかしそこで決定的なのは、「宗教が啓示理解の規準なのか、それとも啓示が宗教理解の規準なのかという問題」(古屋 1985:136) であり、「神学において宗教を問題にすることは、啓示か宗教かの二者択一を問題にすることである」(古屋 1985:137)。そして、それは「啓示と信仰の視点からみて、宗教において明らかにされるものは何かを問題にすることである。つまり宗教の神学的解釈を展開することにほかならない」(古屋 1985:137) と古屋はいう。

7.2.2 不信仰としての宗教

次に古屋は、バルトの「不信仰としての宗教」(Religion als Unglaube) という命題、そしてそこからの宗教の神学的解釈＝神学的宗教論を取り上げる。この命題は、キリスト教以外の諸宗教に対する価値判断ではなく、まずキリスト教に、次にすべての宗教に対してなされる、神の啓示からの判断である。バルトによれば宗教は偶像崇拜であり、また、自己義認の試みである。「宗教の中で人間は、啓示によって代わる代替物を自ら造り出す」(Barth 1938=1976:191)。それゆえ、キリスト教もふくめてすべての宗教は不信仰であるとされる¹⁰⁾。

しかし、それにもかかわらずバルトは、「まことの宗教が存在すること、そのことはイエス・キリストにあって神の恵みの行為の中で起こる出来事である」(Barth 1938=1976:269) という。キリスト教を「まことの宗教」と呼べるのは、「義とされた罪人」という意味においてである。それゆえ、キリスト教の絶対性はもちろん、一宗教としてのキリスト教の、他宗教に対する優越性は語り得ない。かくして、古屋はこう論じる、「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が問題とされている……バルト以後、神学がほとんど『キリスト教の絶対性』を言わなくなったゆえんでもある。それは歴史的にのみならず信仰的にも否定されるべきものだからである。もし『絶対性』をいうならば、それは神に、神の啓示であるイエス・キリストにのみいわれるものだからである」(古屋 1985:141)。

10) 大木英夫は『バルト』の中で、「神と人間の結びつきは、上から生起する出来事である。それは下からは全く不可能である。……上からの結びつきは、ここで下から人間が企てる結びつき(宗教)を断然と排除することになる」(大木 1984:221) と述べているが、非常に優れた説明であると思われる。

7.3 クレーマー

しかし、このバルトに対して「宗教とはたしてバルトのいうように単に『不信仰』だけであるのかという問い」(古屋 1985:144)を問うたのがヘンドリック・クレーマーであり、古屋はクレーマーの宗教論をこう評価する、「クレーマー自身の宗教論は一言でいえば、神はたしかに聖書の啓示以外の人間と諸宗教の中で働いていたもうし、宗教意識は『神との弁証法的な出会いの場所』、即ちこの出会いにおいて人間が否定的かつ積極的(しばしば歪曲されるが)な回答をだす場所であるという、弁証法的な宗教論である」(古屋 1985:145)。古屋は「キリスト教と諸宗教の問題を神学的にとりあつかう場合に、クレーマーのような神学者であって同時にすぐれた宗教学者である人物の見解に注目することは特に必要であろう」(古屋 1985:145)という。

7.4 ティリッヒ

しかし、キリスト教の絶対性を巡る議論で、クレーマーよりもさらに高く評価されるのがティリッヒである。「すぐれた宗教学者たちの研究やその宗教論を真正面からうけとめる神学者、しかも組織神学者があらわれたのはつい最近のことである。パウル・ティリッヒがその人である」(古屋 1985:146)。

『組織神学者にとっての宗教史の意義』の中でティリッヒは、「あらゆる宗教の中には啓示と救済の力がある」(Tillich 1966=1999:98)という立場をとる。しかし、それは有限な人間によって受け取られるがゆえに常に歪曲される。しかし同時に、啓示はそのような歪曲に対する批判でもある。

このような受容と歪曲、そして批判が宗教史を形作るのであるが、ティリッヒは、宗教史の中には「こうした批判的な諸発展の積極的な諸成果を総合する一つの中心的な出来事」(Tillich 1966=1999:99)があり、それが「普遍的な意義を持った具体的な神学を成立可能ならしめる」(Tillich 1966=1999:99)という。それは、「普遍啓示の積極的な評価が批判的な評価と均衡を保っているような宗教史の神学」(Tillich 1966=1999:103)となり、そのような宗教史の神学は「組織神学者が、我々自身が置かれている歴史的現在の現在地及びその本性を、キリスト教の特殊的性格とその普遍的主張とにおいて理解するのを助けることが出来る」(Tillich 1966=1999:103)。そして、そこにおいて、「宗教思想の構造は、他の、あるいは異なった仕方での断片的な神律あるいは『具体的霊の宗教』の顕現との関連で発展するかもしれない」(Tillich 1966=1999:112)。

古屋は、「ティリッヒは宗教史の神学がはじめてキリスト教の『普遍性』——ティリッヒは『絶対性』の代わりに『普遍性』をいう——を明らかにすると考えたのである」(古屋 1985:148)といい、ティリッヒの宗教史の神学を、「今後キリスト教の『絶対性』と諸宗教の問題をとりあつかうに際して極めて重要である」(古屋 1985:149)と、非常に高く評価する。

8 バルトとティリッヒ(2)——宗教の神学の諸問題との関連で

8.1 ティリッヒによるバルトおよびボンヘッファー批判

バルトとティリッヒは、「第六章 宗教の神学の諸問題」の中で再び論じられる。

古屋は、ティリッヒが「組織神学者にとっての宗教史の意義」の中で、プロテスタント神学において「宗教史の意義を神学者が認めるようになるためには、二種類の神学を拒絶せねばならない」（古屋 1985：194）と語っているのをひいて、その「二つの障壁」（古屋 1985：195）とは、バルトとボンヘッファーに代表される立場であり、それゆえ、バルトとボンヘッファーは批判克服されなければならないという。

8.2 バルトの「宗教の神学」

古屋は、ボンヘッファーが宗教現象、とくに他宗教の宗教現象に関心をもたなかったのは、バルトの影響を受けたからであるという。しかし、古屋によると、「バルトは宗教ないしは宗教史をまったく無視し、否定したのだ、というのは正しくない。事實はまさに逆であって、バルトほど宗教と真正面から取組んで神学的な評価ないし解釈を真剣にまた明快に展開した教義学者はほかに多くはない」（古屋 1985：204）。バルトが厳しく批判しているのは、「啓示から宗教を理解するのではなく、逆に神学の一つの問題である宗教から啓示を理解しようとする」（古屋 1985：205）企てである。それゆえ古屋はバルトについてこういう、「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あたえる神学である、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」（古屋 1985：206）。

古屋は、バルト自身は「宗教の神学」という用語は使わず、「宗教および諸宗教についての神学的評価」あるいは「現実的な神学的考察」と言っているが、「それこそ私のいう宗教の神学にほかならない」（古屋 1985：207）という。「宗教は不信仰である」というバルトの有名な命題は「キリスト教もふくめたすべての宗教、なかんずくまずキリスト教自体に妥当するところの、神の啓示からの判断」（古屋 1985：208）であり、「これ以上に徹底した『宗教の神学』、即ち啓示の光に照らして宗教をとりあげて、鋭い神学的考察と神学的評価をおこなった宗教の神学は他にない」（古屋 1985：210）とすらいわれる。

しかし、そうはいっても、バルトの「宗教の神学」は、諸宗教に対して「なんの接触も真の出会いもつくりなかつた」（古屋 1985：213）ことは確かであり、それゆえ「宗教といういとなみは一体神と何らかの関わりがあるのだろうか。あるいは、神はそれに関係しているのだろうか」（古屋 1985：213）という根本的な問題が触れられないままになってしまったと古屋はいう¹¹⁾。

8.3 クレーマーとブルンナー

ここで四章に続いて再びクレーマーが取り上げられる。クレーマーは、ワッハの、宗教学を「記述的」

11) 他方、バルトの宗教論について、古屋は「興味深いのは、北森にしても滝沢にしてもバルトがきっかけになって仏教への関心を強められ、仏教との対話をしている……皮肉なことに、諸宗教にたいして無関心だと批判されるバルト神学が逆説的に諸宗教への関心をもたせる役割りを果たしている」（古屋 1985：111）と指摘し、「バルト神学は意図せずして宗教の神学を育成しつつあったとってよいであろう」（古屋 1985：111）と、かつて大木英夫との論争の種となった「弁証法神学か、宣教的神学か？」（古屋1969：76-93）の残響のような評価をする。

な研究であると規定して「規範的」な神学や宗教哲学からはっきりと区別することに反対して、「いわゆる無前提、価値中立的な宗教研究や宗教学にたいして終始一貫、疑問を提出しつづけていたのがクレマーであった」（古屋 1985：216）。クレマーは「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ないことを指摘しつづけてきた」（古屋 1985：218）のであり、そんな彼を「現代の『宗教の神学の父』と呼んでさしつかえないであろう」（古屋 1985：218）と古屋はいう。

クレマーは、20世紀になって「宗教と諸宗教の神学への前代未聞の可能性」（古屋 1985：220）が開かれたと述べ、特に重要なのはバルトとブルンナーであるという。なぜなら、「ブルンナーとバルトは……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、純粋に神学的に取扱うことを試みてきた最初の人々」（古屋 1985：220）であり、「〔ブルンナーとバルトの〕同一点は、彼らの基本点、即ち『キリストがすべての諸宗教の危機である』という点にある」（古屋 1985：220）。そして古屋は、この点について「これは宗教の神学、即ち宗教の神学的視点の規準はイエス・キリストにおける神の啓示のみである、という聖書的視点である。……宗教の神学とは、キリストの啓示を規準にして諸宗教を判断する神学である。それ以外の規準をもっているのは宗教の神学ではない」（古屋 1985：220-1）という。

また、古屋は、バルトとブルンナーの間には同一点もあるが相違点もあると指摘し、そこから引き出される「一つの重要な結論は、一つの宗教の現象学しかないということがあり得ないように……一つの宗教および諸宗教の神学しかないこともあり得ないということである」（古屋 1985：221）といい、多くの宗教の神学があらわれるだろう、と論じる。

8.4 アルトハウス

また、古屋は、アルトハウスの、バルトの神学とくにその宗教の神学はルターの神学思想と合致しないという厳しい批判を紹介する（古屋 1985：223）。アルトハウスは、「原啓示」という概念を導入して、「すべての宗教の根底あるいは背後には神の啓示があるのであって、この意味での原啓示こそは諸宗教の起源でありかつその創造力であり、逆にいえば諸宗教とは原啓示の表現でありかつ現象的形態なのである」（古屋 1985：224）と論じる。アルトハウスにおいて、「原啓示こそは『宗教の神学の基礎であり出発点』にほかならない」（古屋 1985：224）のである。

また、アルトハウスは、バルトのいわゆる「弁証法的神学」の宗教論は、啓示と宗教が相互排他的に対立しているがゆえに、弁証法的ではなくむしろ非弁証法的である、と批判する。バルトにとって諸宗教は不信仰であり全く否定的なものであるのに対して、アルトハウスにとっては否定的かつ肯定的なもの、すなわち弁証法的なものである。

しかし古屋は、アルトハウスについて「バルトの場合とは異った不満ないしは不安がのこる」（古屋 1985：232）という。それは、アルトハウスがナチズムにたいして「バルトのように明瞭な否ではなく、否か然りか判然としないあいまいな態度をとった」（古屋 1985：232）ことである。そして古屋は、「バルトからは積極的な宗教の神学はでてこないが、アルトハウスからはでてくる可能性がある。しかしその弱点を補うためにはバルトから学ばねばならない。したがって今日求められているのはアルトハウスとバルトを総合した、より弁証法的な宗教観ではないであろうか」（古屋 1985：232-3）と論じる。

8.5 ティリッヒ

8.5.1 宗教と文化

古屋は、この「アルトハウスとバルトを総合した、より弁証法的な宗教観」（古屋 1985：233）が見出されるのはティリッヒにおいてであるというが、「いやティリッヒはもっと対立している宗教観を弁証法的に総合しようと試みた神学者であった。……ティリッヒこそはトレルチとバルトという厳しく対立する二つの宗教観を弁証法的に総合しようとした宗教の神学者であったというべきである」（古屋 1985：233）と述べる。

ティリッヒは、バルトを批判して、「教父たちのロゴス論、すなわちその種子はいたるところに播かれており、答えが与えられており、問いが出されているという教えは、ただ弁証法的により正しいだけではなく、バルトの宗教史の非神格化よりは、はるかにキリスト教以外の敬虔とのすべての偏見なき出会いに即応しているものであることは確かであると私には思われる」（Tillich 1929=1978:352）という。

またティリッヒは、トレルチの文化哲学を継承し、「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」という定式で知られる文化の神学を提唱しているが、古屋はこう論じる、「バルトとアルトハウス、とくにバルトの宗教論においてわれわれが不満をおぼえるのはその宗教理解の狭義性である。そこでは『不信仰としての宗教』しか論ぜられず、とくにそれと文化の関係、あるいは文化の神学的意味は全く論じられていない。……そもそも文化とは何か、それがバルトにおいては納得いく仕方では論じられていない。文化を離れて宗教は存在しないのであるから、宗教論はすべからず文化論をふくまねば不十分である」（古屋 1985：235-6）。

8.5.2 宗教とは何か

この、文化に対して積極的評価をするティリッヒにとっての宗教は、「極めて広義の宗教」（古屋 1985：236）である。「宗教は……人間精神全体における深層の形態なのである」（Tillich 1959=1969：13）。また、宗教と啓示の関係については、「宗教が啓示に基づいている限り、それは曖昧ならざるものである。しかし、宗教が啓示を受け取るものである限り、それは曖昧なものである。……宗教は啓示によって創られるものでもあり、また啓示の歪曲でもある」（Tillich 1963=1984：131）とされ、また、「宗教は精神の領域における生の自己超越であるがゆえに、人間が曖昧ならざる生の探究へと出発するのは宗教においてであり、また人間がその問いへの答えを受け取るのも宗教においてである」（Tillich 1963=1984：135）といわれる。

8.5.3 霊的現臨と宗教史

この、曖昧ならざる生のシンボルとしてティリッヒが用いるのが、霊的現臨（Spiritual Presence）という象徴である。「霊的現臨は、信仰と愛によって、人間を曖昧ならざる生の超越的統一へと高めながら……生の曖昧性を越えて、新しき存在を創造する」（Tillich 1963=1984：177）。この霊的現臨は「歴史のあらゆる時点において顕われる」（Tillich 1963=1984：178）のであり、「歴史には常に新しき存在がある」（Tillich 1963=1984：179）。かくして、ティリッヒは「霊的現臨と諸宗教における新しき存在の予見」という章の冒頭において、「われわれは、この主題の下で、宗教史全体を取り扱うこともできよう。なぜなら、それは一見混沌として見える人類の宗教生活に意味を見出す鍵を提供するからである」（Tillich 1963=1984：180）と述べるが、古屋は、「ここにティリッヒの宗教史観、いや宗教史の神学

の要約があるといって過言ではないであろう」(古屋 1985 : 245) という。

8.5.4 靈的現臨とキリストとしてのイエス

この宗教史理解において、イエス・キリストにおける神の啓示の解釈も変わってくる。「『キリストとしてのイエス』の出来事は、独自のではあるが、孤立してはいない」(Tillich 1963=1984 : 187) のであり、「キリストなるイエスは、歴史における靈的顕現が作り出すアーチの首石である」(Tillich 1963=1984 : 187)。それは「質的中心」(Tillich 1963=1984 : 187) であり、「歴史の中心としてのキリストにおける靈的現臨は、歴史における靈の顕現の全き理解を可能にする」(Tillich 1963=1984 : 187)。「神の顕示は、どこで起ころうと、キリストの前であろうと後であろうと、歴史の中心との出会いと一致していなければならない」(Tillich 1963=1984 : 188)。

8.5.5 キリスト教および教会論

また、キリスト教会に対する見方も変わってくる。「信仰は諸教会において宗教となる。すなわち、曖昧なもの、崩壊させるもの、破壊するもの、悲劇的なもの、魔神的なものとなる」(Tillich 1963=1984 : 223)。古屋はこの言葉を引用し、「それはそのまま全教会史にもあてはまる。いやティリッヒはそのことを念頭にこのようにのべているのである。これまでみてきた宗教の問題とはそのまま教会の問題なのである。その意味では宗教の神学は『教会の神学』(Theology of Church) と重複する部分が少ない。逆にいうと教会の神学は宗教の神学なしでは不十分なものにならざるを得ない」(古屋 1985 : 247-8) という。

8.5.6 プロテスタント原理

しかし、ティリッヒは、宗教には「信仰の多様な歪曲に対する抵抗の力もある」(Tillich 1963=1984 : 222) ともいう。それは、「宗教が靈的現臨によって克服される」(Tillich 1963=1984 : 305) ということであり、「神の霊が宗教を克服する限り、それは教会とその会員による絶対性の要求を阻止する」(Tillich 1963=1984 : 306)。

この、自己絶対化に対する抵抗は、プロテスタント原理と同一の事態でもある。「私はこの真理を『プロテスタント原理』(Protestant principle) と呼んだ。……プロテスタント原理は靈的現臨による宗教の克服の表現である。したがって、宗教の曖昧性、その世俗化、その魔神化に対する勝利の表現である」(Tillich 1963=1984 : 306)。このプロテスタント原理(それは預言者精神の顕現であるとも言われる)は、「すべての教会の中に、世俗化と魔神化を阻止する力として働き、キリストの諸教会が全く破壊されてしまうことを防いでいる」(Tillich 1963=1984 : 307)。

8.5.7 「組織神学者にとっての宗教史の意義」

ティリッヒの最終講義となった「組織神学者にとっての宗教史の意義」も、やはり宗教史を扱ったものである。その冒頭でティリッヒはこういう、「我々がこの講義の題名『組織神学者にとっての宗教史の意義』を受け入れたいと思う時に必要なことは、そこにおいて普遍啓示の積極的な評価が批判的な評価と均衡を保っているような宗教史の神学である」(Tillich 1966=1999 : 103)。

本論でティリッヒが用いているのは、 sacramental な基盤、そして sacramental なもののデーモン化に対する批判の二つの形である神秘主義的要素と、倫理的・預言者的要素の三つの類型から宗教を見る「動的-類型論的」(dynamic-typological) (Tillich 1966=1999 : 105) という方法である。

そして、「私は、その中においてこれら三つの諸要素が総合されている宗教を描き出したいと思うが、それを……『具体的霊の宗教』(the Religion of the Concrete Spirit)と呼ぶことができるであろう。また、それを内的『テロス』(*telos*)と表現することも妥当であろう」(Tillich 1966=1999:107)と述べ、さらに、「我々は、宗教史の全体を、『具体的霊の宗教』のための闘い、宗教の内部における宗教に対する神の闘いとみなすことが出来る」(Tillich 1966=1999:108)と論じる。この、宗教史をテロスから見るといことについて、古屋は、「宗教および宗教史のテロスを問うことなくして宗教の神学は展開できないであろう」(古屋 1985:254)と、高く評価する。

このようなティリッヒの「宗教の神学」を、古屋は「ティリッヒによってはじめて宗教の神学が現代神学の重要な課題としてとりあげられ、さらに彼によってそのための視点と方法論が明らかにされた」(古屋 1985:255)と、非常に高く評価する。

9 古屋安雄の宗教の神学形成——三位一体的な宗教の神学

9.1 アラン・レイスの類型論

以上のような、宗教の神学者列伝およびバルトとティリッヒに関する議論の後、古屋は、「今日とくにわが国において必要とされている宗教の神学の確立と形成のために、いくつかの提案をしたいと思う」(古屋 1985:317)と述べるが、しかし、「その前に、その提案のためにも、これまでみてきた宗教の神学とそれについてのいろいろの考え方を整理しまとめておくことがよいであろう」(古屋 1985:317)と述べ、H・R・ニーバーのよく知られた「キリストと文化」の五類型をなぞるような形の、キリスト教と諸宗教の諸類型も可能であろうと示唆しつつ、当時あまりまだ知られていなかったアラン・レイスの類型論の紹介をする。

レイスは、キリスト教が他宗教に対してとる見方について、排他主義¹²⁾・包括主義・多元主義という、今日では広く知られている類型化をしているが、古屋は、日本のプロテスタント神学者の大多数は排他主義の類型に分類されるといい、そして「今後のわが国のプロテスタントの宗教の神学の進むべき方向は、その主流である排他主義がどのように多元化現象の問題と神学的に取り組むかによって大きく左右されると思われる」(古屋 1985:328)という。

9.2 バルト神学の継承と克服——キリスト論的集中から三位一体論的展開へ

その具体的な取り組みについて、古屋は、「きわめてはっきりしていることはバルト神学の宗教の神学のままでは不十分かつ不適切だということである」(古屋 1985:328)という。古屋は、バルトについて、「わたし自身はバルト神学を過去2000年間の西欧中心のキリスト教の総決算的神学とみなし、今後のいかなるキリスト教もその遺産を無視することはできないと考えている……宗教を『不信仰』とし

12) アリスター・E・マクグラスは、『キリスト教神学入門』(2001=2002)の「キリスト教と諸宗教」について論じた章の中で、排他主義という語の代わりに特殊主義という語を用いているが、内容は排他主義と同一である(McGrath 2001=2002:740-1)。

てみならず宗教観は、宗教学でも宗教哲学でも、宗教批判でもくたすことのできない、それこそ宗教の神学独自のものと高く評価する。……その深い洞察から、宗教を研究するものは、宗教学者であれ、宗教哲学者であれ、宗教批判者であれ、学ぶことは多い筈である」(古屋 1985:328-9) と非常に高く評価しはする。

しかし他方、「その神学は諸宗教の問題、とくに現代のような宗教の多元主義を念頭に形成された神学ではない」(古屋 1985:328) のであり、そのため、「バルト神学から今日の多元主義的状况に適切なる宗教の神学を展開するためには解決せねばならない一つの問題がある」(古屋 1985:330) という。それは「バルト神学における排他主義あるいは特殊主義と普遍主義の関係の問題」(古屋 1985:330) である。

バルトの神学は、「キリスト論的集中」(Christologische Konzentration) として知られるが、古屋は「これこそバルト神学の排他主義あるいは特殊主義と呼ばれるものでもある」(古屋 1985:330) といい、「バルトのキリスト論的集中に問題があるのは、その集中それ自体ではなく、集中したあとの発展方向にある」(古屋 1985:331) と述べる。

古屋は、バルトのキリスト論的集中から、神論的・聖霊論的へと展開することによって、バルトの排他性を克服できると考える。「キリスト論的集中とはこの宗教の入口ではあっても、キリスト教世界全体ではないのである。そこを通過してさらにひろい世界へとむかう入口だからである。キリスト論的集中を通過して、すなわちひとりの子なる神をとおして、われわれは天地創造者なる父なる神を信じ、その神が造られたひろい宇宙と出会う。さらに神の子キリストをとおしてわれわれは聖霊なる神を信じ、その神がひとりひとりの霊に語りかけ導いている世界人類と出会う。このことを教会は三位一体論(Trinity) という教義で言い表わしてきたのである」(古屋 1985:332)。それゆえ、「キリスト論的集中とは決してただ特殊的、排他的なことではなく、逆にもっとも普遍的、包括的なひろがりをもつものなのである」(古屋 1985:333)。このことを図示したのが図1である。

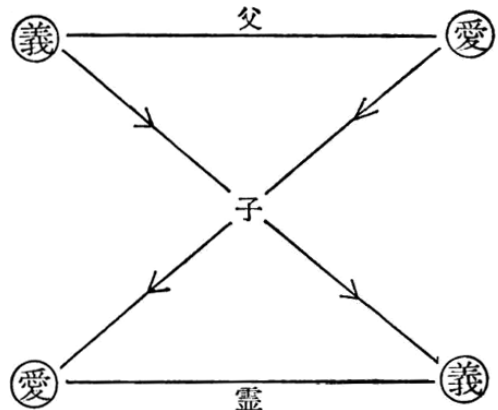


図1 三位一体論的な宗教の神学の展開
(出典：古屋 1985:332)

9.3 神学的ユニテリアニズムの克服

ここで古屋は、H・リチャード・ニーバーの、三位一体論ではない「神学的ユニテリアニズム」(Theological Unitarianisms) に言及し、父なる神あるいは創造者のユニテリアニズム、イエス・キリストあるいは子なる神のユニテリアニズム、聖霊の神のユニテリアニズムをこう述べる、「ニーバーはこれらの神学的ユニテリアニズムの問題は、それぞれが主張し含んでいることにあるのではなく、排除していることにあるという。……三つのユニテリアニズムがつねに相互依存的であるべきなのに、一つだけがひとり歩きするときトリニタリアニズムではなくユニテリアニズムになってしまう」(古屋 1985:334、傍点筆者)。

そして、このことを宗教の神学に適用し、問題は「三にして一、一にして三という三位一体論において父・子・聖霊なる神を正しく理解することにある。……そうすればキリストの排他性とその包括性と矛盾することなく、またキリストの特殊性が普遍性と相反することなく理解され、そして主張されるであろう」(古屋 1985: 335) という。

9.4 三位一体的な宗教の神学——排他主義と普遍主義の総合へ

この、三位一体的な宗教の神学という視点から、レイスの類型論を克服したものが、古屋の宗教の神学となる。「今日求められている宗教の神学は三位一体論的な視点に立ったものである。この視点からいえば、レイスのあげた三類型はそれぞれニーバーのいう神学的ユニテリアニズムへの傾向をもったものであった。第一の排他主義はキリスト中心であり、第二の包括主義は聖霊ないし教会中心であり、第三の多元主義は創造者たる神中心であったと見てよいであろう。問題はそれぞれが他の二つの側面との相互依存関係を十分に認めつつ自分の立場を主張しているかということである」(古屋 1985: 336、傍点筆者)。そして、結論的にこういわれる、「現在のわが国のプロテスタント神学が必要としている神学は、従来の排他主義を保持しつつ、これまであまりかえりみることのなかった包括主義と多元主義の主張を学ぶことであろう」(古屋 1985: 336)。

9.5 宗教の神学の未来展望

古屋は、宗教の神学が形成され確立したなら、「いやその方向へわが国の教会と神学が関心をもち始めるとき」(古屋 1985: 342)、「わが国の教会と神学はこれまでとはかなり異った道を歩むようになるであろう。とくに教会形成において新しい展開がみられるようになるであろう。……教会はこれまでとちがって、もっと開かれた積極的な態度で、福音と諸宗教、キリストと仏陀あるいは日本の神々、聖書と諸宗教の経典、教会と社会などの問題に関心をもち、これまで出会ったことのない他宗教の人々と対話し協力するようになるであろう。たとえば世界平和のため、あるいはわが国における信教の自由や政教分離の確立のために協力したり共闘したりするようになるであろう」(古屋 1985: 342) と、宗教の神学の未来展望について語る。

そうして、以下のような希望に満ちた言葉で『宗教の神学』を締め括る、「わが国の教会が今後ますますキリストの福音の伝達に熱心になることと、他宗教にたいして開かれた態度で対話、協力することとは矛盾しない。いやむしろ今までに見られなかった新しい展開が始まるであろう。世界教会の謎の一つ、日本の教会の国内伝道が進展しないことと日本の教会に世界宣教への情熱と関心がないこと——こういった従来の日本の教会の体質に変化がおこるであろう。そのような展開と変化のためにも本書でのべた宗教の神学の形成と確立はかならずや役立つことを信じて疑わないものである」(古屋 1985: 343)。

10 評価——古屋『宗教の神学』の諸問題

以上において、古屋安雄『宗教の神学』を概観してきたが、恥ずかしながら筆者は、学部生時代に『宗教の神学』を読んで、「何かすごいことが語られているような気はするけれど、何がどうすごいのかよく分からない」という印象を持ったことを告白する。しかし、今、改めて読み返してみると、それはあながち筆者の愚鈍さのせいばかりではなくて、一番読者が知りたいことを古屋が語っていないせいかもしれないと思えるのである。

10.1 包括的・相互補完的な〈神学〉——方法論的疑問

古屋によると、宗教の神学とは、●多元化という状況が必要とする、●主観的立場と客観的立場、神学と宗教学とを〈包括〉する神学であり、●教会的な神学であり、●諸宗教もキリスト教も宗教学的に見るが、●宗教学ではなく明確に神学であり、価値中立的であろうとしない、●宗教批判と宗教形成とを目指し、●「なぜキリスト教か？」という問いに答える神学である、ということである。

まず、宗教の神学は「主観的立場と客観的立場の両方も相互に援用」（古屋 1985：17）する神学であり、それは、信仰と宗教の区別ができず自分を客観的に見ることができない従来の日本の神学（古屋 1985：17-20）とは異なり、「信仰という主体的な問題を、宗教という客観的な対象としてもみる」（古屋 1985：20）神学である。

しかし、そもそもキリストを信じるという実存において営まれるのが神学であり、そういう意味で神学とは極めて主体的（＝主観的）なものであるはずである。事実、古屋は、八木誠一について、「問題は、宗教の事柄にかかわるといことを八木自身はどう考えまた実際にどのようにかかっているのか、ということである」（古屋 1985：119-20、傍点筆者）といい、「八木にとって宗教は礼拝の問題というよりは思想の問題なのではないか」（古屋 1985：120）と、その実存を問い、実存的態度のゆえにその取り組みは「宗教の神学ではなくて宗教哲学」（古屋 1985：120）と論じている。だとしたら、宗教哲学ではなく宗教学でもない神学が、しかも「科学的な神学ではなく教会的な神学」（古屋 1985：26）が、いかにして同時にキリスト教に対して客観的であり得るのか。

現に古屋は、「宗教の神学はどの宗教にも属さないいわゆる客観的・科学的、価値中立的立場からの比較研究をしようとするものではない。はっきりとキリスト教神学の立場からの比較研究である」（古屋 1985：33）と繰り返し明言している。そうであるならば、そのような神学がいかにしてその探求における客観的な立場を確保し、また維持できるのか。古屋は、〈包括〉また「相互補完的な関係」（古屋 1985：30）というが、具体的にどうすれば主観的立場と客観的立場とを包括し、両者が相互補完的であるような教会的な神学が可能であるのか。

もし、客観的立場云々の話が、心がけや態度の問題であるならば、我々になんら異存はない。自分を客観視する見方が必要であるということはまったくその通りであり、我々は大成である。しかし、両者を包括し相互補完的である〈神学〉となると、我々はただちに、方法論的な疑問を抱かずにはいられないのである。さらにいうなら、なぜそのような神学が行う宗教批判と宗教形成が弁証法的に総合されると「なぜキリスト教か」という問いに答えられるのか、また、その答えはいったいどのようなもので

あるのか、我々をもっと詳しく聞きたいと思わずにはいられないのである。

10.2 宗教の神学者列伝の〈志向性〉——自然神学

もし、『宗教の神学』のこの部分は問題提起であり、続く本文でそれに対する答えが提示されるといふのなら、何の問題もない。しかし古屋は、この問題について「深」入りしないで、その代わりに多種多様な宗教の神学の同労者をキラ星の如く並べ、「深」ではなく「広」方向の視点移動に読者を導く。それが、宗教の神学者列伝の部分である。

図2は、ここで次々に紹介される、多種多様な宗教の神学者たちを、古屋が宗教の神学という点からどう評価しているかをまとめた表である。

図2 古屋安雄『宗教の神学』に紹介される神学者たちと評価

バーガー	「神学的視点と社会学的視点の両方をもってアメリカの宗教状況を分析し、発言している」(古屋 1985: 30)、バーガーの用いた社会学的視点からの宗教研究は、「これと同じことを、わが国で諸宗教を対象に研究しようというのが宗教の神学である」(古屋 1985: 32)。
インドのヒンズー教	キリスト教から大きな影響を受けており、「今後ますます宗際化が進む他の国々で、とくにそのキリスト教が直面するであろう宗教の神学の諸問題に多くの示唆を与えてくれるであろう」(古屋 1985: 69)。
鈴木大拙	「他宗教を研究し学ぶという……謙遜かつ開かれた態度」の模範を示してくれた(古屋 1985: 84)。
北森嘉蔵	「他宗教の存在と問いかけを神学的に受けとめるという宗教の神学への道を開いた」(古屋 1985: 110)。
滝沢克己と八木誠一	「重要な問題は二人の間の相違ではなくむしろ二人が一致して主張していること、即ち聖書を媒介とはしても、聖書を根拠としてこれに依存することはない『神認識』が可能でもあり現実でもある、というまさに宗教の神学の根本問題である」(古屋 1985: 119)。
佐藤敏夫	『宗教の喪失と回復』「本書の宗教概念は純粋に宗教学的であるよりは、むしろ一種の『宗教の神学』——今日キリスト教界で行われている用語を使えば——に属すべきものである」(佐藤 1978: 14)。古屋は、『宗教の喪失と回復』の内容を引用した後、「以上の引用文からだけでも、賢明なる読者はすでに『宗教の神学』とはどのようなものであるかを明察されると思う」(古屋 1985: 152)とまとめている。
シュライエルマッハー マックス・ミュラー	「神学者でありつつ同時に宗教学者であって、複眼的視点をもっていた……先達たち」(古屋 1985: 153)。
オットー	「宗教の教典を翻訳できたり、そのテキスト批判ができるほど、他宗教に精通した」人物であり、「本格的な『宗教の神学』がうまれるためには、このように神学者のなからオットーのような人物がでなければならぬのであろう」(古屋 1985: 164)。
ゼーダーブロム	「神学においてこれまで伝統的に自然神学ないし自然宗教が占めてきた地位に、今後とって代ってつかねばならないのが宗教史である」(古屋 1985: 172-3)。
ファン・デル・レーウ	「宗教現象学は、現象学的神学の延長にほかならないし、また逆にいえば、宗教現象学のひろがりの中ではじめて現象学的神学も可能になる」(古屋 1985: 181)、「神学は啓示から世界へ、という上から下への道であり、現象学は世界から啓示へ、という下から上への道」(古屋 1985: 181)。
第二バチカン公会議以後の カトリック	「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(1965)「教会は、これらの諸宗教の中に見いだされる真実で尊いものを何も退けない。……それらは、教会が保持し、提示するものとは多くの点で異なってはいるが、すべての人を照らす『真理』のある光線を示すことがまればない」(日本カトリック司教協議会諸宗教部門編 2006: 29)。

近代プロテスタント神学	「宗教史よりは宗教の方が広義の意味をもっているので、宗教の神学の方が適切と思われる」(古屋 1985:193)
トレルチ	「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」(古屋 1985:135)。
クレーマー	「キリスト教と諸宗教の問題を神学的にとりあつかう場合に、クレーマーのような神学者であって同時にすぐれた宗教学者である人物の見解に注目することは特に必要であろう」(古屋 1985:145)。 「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ないことを指摘しつつきてきた」(古屋 1985:218)、「現代の『宗教の神学の父』と呼んでさしつかえないであろう」(古屋 1985:218)。
アルトハウス	「今日求められているのはアルトハウスとバルトを総合した、より弁証法的な宗教観ではないであろうか」(古屋 1985:232-3)。
パネンベルクとラーナー	「ティリッヒは彼自身の宗教の神学を十分に発展させることなくこの世を去ったために、多くの問題が未解決のままに残された。それらの問題をとりあげさらに前進しようと試みている次の世代の神学者のひとりがヴォルフハルト・パネンベルクである」(古屋 1985:255)。 「宗教の神学にはもちろんだがラーナーの影響が将来のキリスト教全体に大きく及ぶと思われるのは彼が提唱したいわゆる『無名のキリスト教』および『無名のキリスト者』という思想である」(古屋 1985:263)。
ヒックとホッキング	「このような宗教の神学が西欧にひろがりつつあるという事実からだけでも、正しい宗教の神学の形成と確立が必要かつ緊急の課題であることがわかるであろう」(古屋 1985:289)、「ホッキングやリベラリストたちの答えもあやまっているとしても、その問題認識と問題提起はしばしば正しい……少なくとも今や一つの世界になりつつあるという認識、諸宗教にたいして無関心と無視の態度ではなく対話と協調の関係を積極的につくるべきだという提案は正しく受けとめるべきであろう」(古屋 1985:297)。
マッコリー	「宗教の神学はいずれは何らかの図表でキリスト教と諸宗教の関係を明示できるほどに、明瞭な視点に立たねばならないであろう」(古屋 1985:315)、「そのために神学者が宗教学、宗教史および宗教現象学などを学ばなければならないことは当然であるし、さらに他宗教の『宗教の神学』も学ばねばならないであろう」(古屋 1985:315-6)。

我々は、これらの事例の中に、先に触れた〈包括的〉〈相互補完的〉の答えを求めてページを繰るわけであるが、少なくとも筆者は具体的な答えを見出すことはできなかった。しかし、あえていうなら、ここに挙げられた宗教の神学者たちは、全体として自然神学を志向しているように見えるということはいえると思われる。

第二バチカン公会議の「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」における、キリスト教の絶対性は保持しつつも諸宗教の中に真理の断片が存在することを認める態度は、トマスの自然神学の、諸宗教への拡大とみなすことができる。

また、古屋は、ゼーダーブロムについて触れた個所で、「神学においてこれまで伝統的に自然神学ないし自然宗教が占めてきた地位に、今後とって代ってつかねばならないのが宗教史である」(古屋 1985:172-3)といている。これは自然神学における自然啓示を諸宗教の中に見ることにより、自然神学の位置に宗教史研究が置かれると解することができる。

また、レーウの宗教現象学についても、「神学は啓示から世界へ、という上から下への道であり、現象学は世界から啓示へ、という下から上への道」(古屋 1985:181)ではあるが、「だがこの二つの道は同様に必要な道であり、神について論ずるという目標に達する道である」(古屋 1985:181)と述べられる。つまり、古屋は下からのアプローチを排除しないのである。

また、レーウが「仏教徒が自分の立場から出発して宗教現象学を叙述することは、むしろ可能である。

そして彼は仏教のなかに宗教の頂点を見出すであろう」（古屋 1985：182）と明言していることが言及されるが、このレーウの言葉との関連でいうなら、古屋は、マッコーリーに言及した個所で、宗教の神学がキリスト教と諸宗教の類型論的な関係を図示できるほどにまでなるために様々な視点からの類型論を参照する必要があることが述べ、さらに、「そのために神学者が宗教学、宗教史および宗教現象学などを学ばなければならないことは当然であるし、さらに他宗教の『宗教の神学』も学ばねばならないであろう」（古屋 1985：315-6）と論じている¹³⁾。

このように、古屋の宗教の神学者列伝は、全体として自然神学的な行き方を志向しているように見えるのであるが、この〈自然神学的な行き方〉が、先に述べた、〈客観的立場と主観的立場との包括〉〈相互補完〉の問いに対する答えになっているかどうかというのとは、全然別の話である。しかし、この自然神学への志向は、古屋の宗教の神学は最終的には自然神学になるのではないかという思いを我々に抱かせるものであろう¹⁴⁾。

10.3 バルト→ティリッヒではなく、三位一体論的な神学へ

10.3.1 古屋のバルト批判とティリッヒ評価

すでにみたように、バルトとティリッヒを巡る議論は、「第四章 キリスト教の絶対性と諸宗教」と「第六章 宗教の神学の諸問題」においてなされるが、前者は、キリスト教の絶対性が中心となっていて、

-
- 13) 本来はこの記述も非常に重要であり、また議論を引き起こす発言である。「他宗教の宗教の神学」とは、例えば仏教の教学や宗学、イスラム教のカラームといった、キリスト教の神学にあたる学問が他宗教をどう考えているかに学ぶということだろうか。しかし、神道のように神学をもたない宗教もあるし（最近では神道学という学問も成立しつつあるが）、創価学会のように他宗教を折伏の対象とみなす宗教もある——余談であるが、創価学会はアメリカや南米のような創価学会にとっては「異教の地」で対話ならぬ折伏を行い、それで一定の成功を収めている。アメリカについては川端・稲場 2018を、南米については渡部雅子 2001を参照（ただし南米では、社会からの認知を得るため折伏を控えるという力点の変化もあったそうである。渡辺 2001：357）。もちろん、キリスト教が他宗教の宗教の神学のお手本となるような宗教の神学をまず行うべきであるという議論もありうるであろうが、その場合は、なぜ諸宗教がキリスト教の宗教の神学にならう必要があるのか、という別の問い——それはキリスト教の優越性を巡る問いのバリエーションである——が起こるであろう。率直に言って、「他宗教の宗教の神学」というのは、他宗教の中にも神の啓示を見る自然神学的な態度の〈勇み足〉であるように思える。
- 14) なお、古屋の自然神学への志向は、『宗教の神学』の中で突然現れるものではないということをここで指摘しておきたい。「未来の倫理」（『現代キリスト教と将来』に収録）は1975年に発表されたものであるが、その中にも、やはり自然神学的な志向（思考）が見られる。「われわれキリスト者と教会は、彼ら〔未来の倫理を探究している人々〕にむかって、人類未来への希望とその根拠を明らかにする（manifest）と同時に、彼らとともに協力しつつ『未来の倫理』を提唱しかつ実践せねばならない。そのためには、マッコーリーの提唱する『自然法再考』（Rethinking Natural Law）の試みが緊急に必要とされているのではないかと思う」（古屋 1984：274）。また、以下の言葉は、包括主義寄りの排他主義あるいは排他主義寄りの包括主義という立ち位置からの発言に聞こえるが、これもまた自然神学的な考え方から出てくるものと解することができる、「『未来の倫理』のような人類全体にかかわる問題は、キリスト教倫理だけの問題ではなく、キリスト教以外の立場の倫理の問題でもあり……キリスト教倫理こそ、そのような倫理を支持し、強化し、深化するものであることを信じている」（古屋 1984：274-5）。

神の啓示という視点から、神の啓示をキリスト教に限定する（そのことによってキリスト教の絶対性を主張する）ことは不可能であるとしたトレルチ→啓示を絶対とし、キリスト教を含めたすべての宗教が不信仰とされるバルト→宗教否定だけでなく、キリスト教も含めた宗教における啓示の積極的評価を行うクレマー→宗教史を啓示の受容と歪曲の歴史とみなし、キリストが諸啓示の中心的出来事であるという仕方でもキリスト教における啓示の普遍性を語るティリッヒ、という構成になっている。

「第六章 宗教の神学の諸問題」は、諸宗教を神学的に正当に取り扱うことが中心となっていて、啓示から宗教を見るという宗教の神学的視点をはっきりと打ち出したバルト→神学と宗教学が不可分であることを主張したクレマー→諸宗教の中に原啓示を見るアルトハウス→宗教は啓示の受容であり歪曲でもあるとみなし、霊的現臨、プロテスタント原理、具体的霊の宗教などの視点から宗教史を見るティリッヒ、という構成になっている。

この議論の流れを見るなら、古屋は、ティリッヒはバルトを克服していると考えていると受け取れるであろう。事実、第四章では、バルトについては「バルトの議論で、キリスト教と諸宗教の問題は解決をみたのではない。いなバルトの見解そのものが発端となって、あらたな問題が提起されているのが、今日の神学状況である」（古屋 1985：141）といわれるが、ティリッヒについては「ティリッヒの告白と希望は、今後キリスト教の『絶対性』と諸宗教の問題をとりあつかうに際して極めて重要である」（古屋 1985：149）と、否定的な評価はなされない。

第六章でも同様で、バルトについては「バルトほど宗教と真正面から取組んで神学的な評価ないし解釈を真剣にまた明快に展開した教義学者はほかに多くはいない」（古屋 1985：204）と称賛される一方で、しかし、バルトは、生ける諸宗教の現実と「なんの接触も真の出会いもつくらなかった」（古屋 1985：213）、「バルトの宗教論においてわれわれが不満をおぼえるのはその宗教理解の狭義性である。……文化の神学的意味は全く論じられていない」（古屋 1985：235）と、手厳しい批判も同時になされている。それに対してティリッヒは、「ティリッヒによってはじめて宗教の神学が現代神学の重要な課題としてとりあげられ、さらに彼によってそのための視点と方法論が明らかにされた」（古屋 1985：255）と、積極的な評価だけがなされているのである。

10.3.2 バルト的集中から三位一体へ

しかし、「ティリッヒは彼自身の宗教の神学を十分に発展させることなくこの世を去ったために、多くの問題が未解決のままに残された」（古屋 1985：255）というのなら、古屋の宗教の神学がその未解決の問題に取り組むのが一番いいはずである。古屋はパネンベルクを「それらの〔ティリッヒにおいて未解決の〕問題をとりあげさらに前進しようと試みている次の世代の神学者のひとり」（古屋 1985：255）として挙げるが、古屋もまたそのひとりとして、自身の宗教の神学を展開すればいいはずである。

しかし古屋は、そうはしないで、「バルト神学の宗教の神学のままでは不十分かつ不適切」（古屋 1985：328）といいつつ、「バルト神学から今日の多元主義的状况に適切なる宗教の神学を展開する」（古屋 1985：330）行き方、「排他主義を保持しつつ……包括主義と多元主義の主張を学ぶ」（古屋 1985：336）道をとる。

そして、図1のような、バルトのキリスト論的集中を焦点とした〈三位一体論的な宗教の神学〉を提案するのであるが、それは、「それぞれが他の二つの側面との相互依存関係を十分に認めつつ自分の立

場を主張している」(古屋 1985:336、傍点筆者)神学である。それは、そこにおいて「キリストの排他性とその包括性と矛盾することなく、またキリストの特殊性が普遍性と相反することなく理解され、そして主張される」(古屋 1985:335)神学である。古屋は、「今後のわが国のプロテスタントの神学の進むべき方向は……カトリックの包括主義にそれこそ包括されてしまうか、それともプロテスタント・リベラリズムの多元主義の一つになってしまうか。もしそのいずれの道でもないとすればどの道があるのであろうか」(古屋 1985:328)と問うているが、古屋が考えているのが「そのいずれの道でもない」道であるのはいままでのまではない。

このように、古屋は、バルトではダメだからティリッヒに、という発想はせず、バルトの宗教の神学の足りない部分を他で補うという発想をする。

しかし残念ながらここでも、それは具体的にどのような方法によってなされる神学になるのかの説明はないし、方法論も明らかにされないのである——先に筆者がかつて『宗教の神学』を読んで「何かスゴいことが語られているような気はするけれど、何がどうスゴいのかよく分からない」という印象を持ったことに触れた。それは、古屋が〈包括〉〈相互補完〉〈相互依存〉といった言葉で、宗教の神学者諸賢を『宗教の神学』の中にそれこそ〈包括〉してはいるが、それぞれがどのように結び合わされ、全体像としての古屋の宗教の神学は具体的にどのような神学でどのような方法論をもってなされるのか、明確な記述を欠いていたからではないか、と、今再読して思うのである。

10.4 バルトとティリッヒの総合

すでにみたように、古屋は、バルトを批判しティリッヒを評価する議論をしつつも、バルトから出発し、排他主義を保持するという。ならば、そこにおいてティリッヒはどのような位置づけになるのか。ティリッヒはレイスの類型論では多元主義に分類される。ということは、ティリッヒは三位一体論的な宗教の神学形成のためにバルト的な排他主義が〈学び〉〈取り組むべき〉神学の少なくとも一つということになるであろう。

ここで筆者は一つの解釈を提示してみたい。それは、古屋はバルトとティリッヒの総合という問題意識・課題意識が頭にあったのではないか、ということである。

というのは、この時期の古屋には、パソコンでいえば常にバックグラウンドで動作している常駐プログラムのように、「バルトとティリッヒの総合」という問題意識が、あらゆる神学的思索の背後にあったように思われるのである。筆者は、古屋が『宗教の神学』が出版された頃の講義の中でしばしば「自分はバルトとティリッヒの総合を目指している」と語っていたことを記憶しているが、『宗教の神学』と同時期に書かれたものの中にも「バルトとティリッヒの総合」ということがしばしば語られている。

たとえば「バルトとティリッヒ」(古屋 1984:17-22)という題名の文章の中では、古屋はこう語っている、「自分はバルトとティリッヒの総合を企てている、と語ったとき、ある日本の友人の神学者は、言下に『それは不可能だ』と断言していった。……けれどもそれでは未解決の問題がたくさんある。やはりバルトとティリッヒの総合でしか、新しい解決の道は開かれないのではなからうか。……たいへんでもやはりこの道を進もうかと思う」(古屋 1984:21)。ちなみにこの論文は、古屋が翻訳を担当した『ティリッヒ著作集 第五巻』(白水社)の月報に書かれたものであるが、この本は『宗教の神学』の中で何

度か引用されている（古屋 1985：234、249など）。そのことも、古屋がこの問題意識をこの時期に持っていたことの証左となるであろう。

とはいえ、「バルトとティリッヒ」の中では、古屋がバルトとティリッヒを総合することによって、どのような「未解決の問題」について、どのような「新しい解決の道」を見出そうとしたのかは明らかではない。しかし、同書『現代キリスト教と将来』には、やはりバルトとティリッヒについて、以下のような興味深いことが語られている、「かつてティリッヒは『批判および形成原理としてのプロテスタントイズム』について語ったが、今日、現代世界がせつに求めているのは『批判および形成原理としてのキリスト教』であろう」（古屋 1984：319）、「そのためにはおそらく、バルトの教会論よりはもっと文化形成的な、しかしティリッヒの文化論よりはもっと教会形成的な教会文化論が必要であろう」（古屋 1984：320）。批判と形成とは、先に触れたように、古屋が考える宗教の神学が目指すものであり、ここでもやはりバルトとティリッヒの総合という問題意識と『宗教の神学』とが重なってくる。

また、古屋はアルトハウスについて、バルトはナチズムにノーと言えたのにアルトハウスは言えなかったことに言及し、「バルト神学は協力には適しない。しかし闘争には強い。バルトからは積極的な宗教の神学はでてこないが、アルトハウスからはでてくる可能性がある。しかしその弱点を補うためにはバルトから学ばねばならない。したがって今日求められているのはアルトハウスとバルトを総合した、より弁証法的な宗教観ではないであろうか」（古屋 1985：232-3）と論じているが、このことはむしろバルトとティリッヒによりよくあてはまるであろう。古屋は、別の箇所で「バルトは戦闘に強く、ティリッヒは建設に強い」（古屋 1980：8）と言っているが、バルトから積極的な宗教の神学が出てくるためには、ティリッヒを取り入れる必要があり、バルトとティリッヒを総合した神学は戦闘にも建設にも強い神学、ということになってくるであろう。

このように見てくると、バルトとティリッヒの総合という問題意識を『宗教の神学』の中に読み取るのは、決して牽強附会なこじつけとはいええないはずである。すでに見たように、『宗教の神学』には、〈包括〉〈相互補完〉〈相互依存的〉などの語が登場する。それは主観的立場と客観的立場の総合だったり、三類型の三位一体論的な総合であったりするが、バルトとティリッヒの総合ということも古屋が考えていたことは確かであろう——もっとも、それが具体的にどのような方法によって可能であるのかは明らかではないし、それがどのような神学になるのかもやはり不明なままであるが。

10.5 古屋の宗教の神学＝「境界に立って」

以上の議論で、古屋の宗教の神学は、主観的立場と客観的立場、神学と宗教学が〈包括〉〈相互補完〉的に結びついた神学、排他主義・包括主義・多元主義が〈三位一体論的〉に結びつき〈相互依存的〉関係にある〈神学的ユニテリアニズム〉に陥らない神学、バルトとティリッヒの総合という問題意識が背後にある神学であることを見てきた。そして、全体として自然神学を志向する傾向があることも指摘した。そして、それがどのような方法論によってなされ、具体的にどのような神学になるかは明らかにされていないことも繰り返し指摘した。

このような古屋の宗教の神学の性格を一言で言い表すなら、「境界線」——かつてティリッヒは「境界に立って」（Tillich 1962=1978：11-72）という自伝的小論を書いたが、それにならって、古屋の宗

教の神学も、「境界に立って」なされる思索である、といえるのではないだろうか。様々なもの〈包括〉〈相互補完〉〈相互依存〉というのも、すべてこの「境界に立」つということの表現と解することができる——ただし、ティリッヒがどうすれば境界に立つことができるのか、その方法論についてかなり緻密に考察しているのに対して、古屋は無頓着に見えるのではあるが（もちろん、古屋自身が方法について確固とした考えを持っていなかった可能性もある）。

このことから考えて、古屋の『宗教の神学』が全体として自然神学を志向しているように見えることは、数少ない古屋による宗教の神学の具体的な方法論として挙げることができるであろう。初期バルトのように自然神学を全否定してしまうと、多元主義や包括主義との境界に立つことはできない。境界線上に立ち続けることができるためには、自然神学を否定しないということがどうしても必要であろう。

10.6 古屋の宗教の神学はどのような神学だったのか？

10.6.1 古屋のヒック評価

とはいえ、これらのことはあくまで古屋がどのような宗教の神学を「構想」したかという話であり、実際に古屋が、どのような宗教の神学を持っていたか、また行っていたかとは別の話である、という議論も可能であろう。そこで我々は最後に、実際の、現実の具体的な古屋の宗教の神学はどのようなものであったのか、つまり、古屋が宗教の神学について何を語っているかではなく、古屋が現実の宗教の多元的状況や非キリスト教諸宗教について何を語っているか、という問題を取り扱うが、それを明らかにするためには、なぜ古屋はバルトからティリッヒに行かないでバルト神学を他で補完するという方法を取ろうとするのかということに触れておくのが有益である。

その手がかりは、古屋のヒックに対する評価の中に見出すことができる。『宗教の神学』では、ヒックと彼の宗教多元主義に対する批判は最小限に抑えられている。しかし、それ以外の文章の中では、はっきりとヒックに対してノーと言っている個所がしばしば見られる。たとえば、「われわれが賛同できないのは、ヒックがその大発見〔＝神学のコペルニクスの転回〕から引き出す結論である。彼によれば、すべての宗教は同じように妥当性をもつものであって『真の文明とか偽の文明とかを語ることに、真の宗教とか偽の宗教とかについて語るのには適当でない』と主張する」（古屋 1984:210）が、しかし「われわれはイエス・キリストにおいて、〔東洋世界の西洋化ではなく〕キリスト教と西洋文明をふくむ、西洋と東洋のすべての宗教と文明にたいする、神の審判と恩恵をみた」（古屋 1984:211）。こうした発言について、間瀬啓允は「異教の地で救われたクリスチャン（古屋氏）の立場から、キリスト教も他の諸宗教も皆、同じ一つの神だとは到底受け入れがたいと述べ、キリスト教中心、キリスト教信仰を擁護したいという論調になっている」（間瀬・稲垣編 1995:31）と論じている。実際古屋は、「本来のキリスト教の中には、人生と世界の基本的問いにたいする根本的な答えがあると、私が感じ、見出している、ということが重要である」（古屋編 1993:35）と発言しているが、間瀬は「ヒックの神学は無前提的にイエス・キリストは神の子と信じ、キリスト教こそ絶対的真理であると、初めから答えを持っている立場とは噛み合わない」（間瀬・稲垣編 1995:40）と言っており、それはその通りであろう。

付度するなら、古屋は自身の信仰的確信のゆえにバルトと排他主義に立つが、しかし宗教の神学という問題意識およびそれと関連してのティリッヒに対する評価のゆえに、またバルトとティリッヒの総合

という問題意識のゆえに、多元主義に接近する。しかし、だからといって多元主義者になることはできない（ヒックへの反感はその表れである）、というのが古屋の立ち位置なのであろう。

10.6.2 20年後の宗教の神学

この立ち位置から出てくる実際の古屋の宗教の神学は、どのようなものになるであろうか。本論の最初の方で、古屋の『キリスト教国アメリカ再訪』では、宗教の神学によってアメリカの宗教多元化と取り組むという議論は見られないということに触れたが、では、その中において諸宗教はどのように扱われているのかを、ここで確認したい。それは、先に触れた『現代キリスト教と将来』が、『宗教の神学』と同じ主題を扱っているので『宗教の神学』〈前〉とみなしうるのに対して、〈後〉にあたる文章であるといえる。

古屋は、多元性 (plurality) と多元主義 (pluralism) は、ちょうど相対性 (relativity) と相対主義 (relativism) が違うのと同じように異なっているといい、「前者は事実 (fact) であるが、後者はそうあらねばならない (imperative) という信念 (belief) である」(古屋 2005: 75) と区別する。そしてその上で、「私は、宗教の多元性は事実としてももちろん認めるが、諸宗教が究極的には同等だとは信じていない。イエスこそは、他の諸宗教がまだ『知らない神』を啓示したキリストだと信じているからだ」(古屋 2005: 75) と、宗教多元主義を真っ向から否定する。しかしそのことは、キリスト教が神のすべてを理解しているとか、他宗教は真理を全く知らないということではないのであり、「それゆえに他宗教に対しては謙虚でなければならない」(古屋 2005: 75)。

そして古屋は、アメリカの宗教多元化社会について、以下のような議論をする、「私は、アメリカに入ってくる諸宗教もキリストによって変革されるべきだと思っている。アメリカに移住することは『アメリカ人になること』だと言われるが、アメリカに入った諸宗教も『キリスト教的』になるだろう。そして、キリスト教自体と同じく、究極的には諸宗教もキリストに真に従うものに変えられるのではなかろうか」(古屋 2005: 78)。

これが、『宗教の神学』の20年後に書かれた、宗教の神学の最新（そして最終）バージョンとでもいえるべきものであるが、その立ち位置は、多元主義的ではなく、いわば包括主義寄りの排他主義とでもいえるものである。

古屋は、「学問はむしろ問題提起から始まるものであり、それゆえに序論とは問題提起に終始する議論であってもよいと思っている。……方法論は問題が明かになったあと、研究対象がきまったあとに、それにふさわしい方法として考えればよい」(古屋 1986a: 21) といっているが、『キリスト教国アメリカ再訪』で述べられていることは、『宗教の神学』では（序論であるがゆえに）明らかではなかった具体的な方法について20年かけて熟考した末の到達点であろうか。それとも、『宗教の神学』では多元主義に対する批判は抑えられ、あえて多元主義寄りな書き方がされてはいたが、実際の古屋の神学的実存は——諸宗教の社会での居場所は認めるし、包括主義や多元主義も排除はしないが——基本的に排他主義ということであり、それは外から見ると包括主義寄りの排他主義に見えるということであろうか。それが『宗教の神学』ではボンヤリと、〈前〉と〈後〉でははっきりと表れているのであろうか。あるいは古屋は、『宗教の神学』において、自分の立ち位置は排他主義であると、もっとはっきり言うべきだったのであり、そうしたら『宗教の神学』は、違った展開になった可能性があるのであろうか。

11 展望——古屋安雄『宗教の神学』の継承と展開を目指して

最後に、我々が古屋の問題意識を引き受けつつ、同時に、その限界や問題をあるいは修正しあるいは克服する努力をするという、古屋に続く世代の責任を果たすとしたら、我々は何をするべきであろうか。古屋は「方法論は問題が明かになったあと、研究対象がきまったあとに、それにふさわしい方法として考えればよい」（古屋 1986：21）といているが、我々はまず、その「研究対象」という「問題」と取り組むべきであると思われる。

私見では、古屋の宗教の神学は、包括ということについて、不用意に風呂敷をひろげすぎた観がある。古屋は、～と～はどうすれば包括できるのか、そもそも包括は可能なのか、包括することが適切であるのか、といった問題について、あまりにも無頓着なまま包括を語っているのではないだろうか。古屋がいう、主観的立場と客観的立場の総合、宗教の神学の三類型の三位一体論的な総合、バルトとティリッヒの総合は、どれもそれ自体としては実にすばらしい話ではあるが、どれも非常に困難である。我々は、畳むことが可能なサイズの風呂敷を具体的な出発点として、それを畳むことから再開するのが現実的な宗教の神学の方法ではないだろうか。

具体的には、「宗教史よりは宗教の方が広義の意味をもっているので、宗教の神学の方が適切と思われる」（古屋 1985：193）という風呂敷を、いったん宗教史まで戻すのが、具体的現実的な宗教の神学のスタート地点としては適切であると思われる。

そのような限定なしでいきなり諸宗教全般に向かうなら、日本国内だけでも2017年の時点で181,497登記されている（総務省統計局、2018）宗教法人すべてについて論じる必要があるのか、また、ラエリアン・ムーブメント（UFOコンタクティーのクロード・ヴォリロン＝ラエルを教祖とする団体）やFIGU（UFOコンタクティーのビリー・マイヤーを中心とする団体）、空飛ぶスパゲッティ・モンスター教やありがたや教（つのだじろう『恐怖新聞』第三巻〔1974、秋田書店〕に登場する架空の宗教団体）などにも啓示があるのか、など、早々と収拾がつかなくなる恐れがある。また、具体性の多様性の泥沼を避けて宗教現象一般や宗教性一般に向かうなら、今度はティリッヒの、歴史的諸宗教の具体性を否定することによって普遍的になるという問題に陥ってしまう¹⁵⁾。

近藤勝彦は「われわれは事実としての宗教史、従ってわれわれの事実としての宗教史たるキリスト教史そのものにまずは注目しなければならないであろう。『キリスト教史の神学』を抜きにして『宗教史

15) ティリッヒは、「組織神学者にとっての宗教史の意義」を、以下のような言葉で締め括る、「彼〔＝神学者〕の神学はその経験的基盤に根ざし続ける。それなしにはどのような神学も全く不可能である。しかし、それは普遍妥当であるような基礎的な経験を普遍妥当な言葉で表現しようとする。宗教的表現の普遍性は全体包括的な抽象の中にあるのではない。それは宗教としての宗教を破壊してしまうであろう。それはあらゆる具体的な宗教の深淵にある。とりわけそれは自分の基盤からの、また自分の基盤への霊的自由へと開かれていることの中にあるのである」（Tillich 1966=1999:115）。別の箇所でもティリッヒはこうも述べる、「自己超越においては、ひとつの弁証法的な問題が存在する。それは何ものかが超越されるが、同時に超越されないということである。それは具体的な存在をもたなければならない。でなければ、超越さるべき何ものもないということになる。しかも、それはもはや『そこにある』べきではなく、超越される行為において否定されなければならない。これはまさしく歴史におけるすべての宗教の状況なのであって、生の自己超越としての宗教は、宗教を必要とするが、また同時に、宗教を否定しなければならない」（Tillich 1963=1984：123）。

の神学』を直ちに構想することは現実の宗教から離れた抽象におちいることになるであろう」(近藤 1985:32)、「普遍的なものへの突破の媒体としての『キリスト教史の神学』を構想することが、われわれにとっては宗教史の神学を現実的に遂行するためにどうしても不可欠なことではないかと思われる」(近藤 1985:33) というが、宗教の神学が、宗教性のような抽象でなく、具体的・歴史的な諸宗教を扱うのだとしたら、そして古屋のいうように、キリスト教もその対象とするなら、なによりもまずそのような神学は、キリスト教史を適切に解釈できる、すなわち歴史的・具体的なキリスト教会における、絶対的あるいは普遍的なものの具体的・特殊的な歴史的表れや現実化を捉え、評価し、宗教史を含めた世界史の広がりの中でのキリスト教の正当な位置を見極めることができる神学になるはずだからである。古屋は、「教会の神学は宗教の神学なしでは不十分なものにならざるを得ない」(古屋 1985:248)と述べているが、逆に、宗教の神学は教会の神学なくしては不十分なものとなるであろう。

また、キリスト教史の中にはキリスト教教理史も含まれるので、古屋がいう三位一体論的な宗教の神学も、教義学的な三位一体論を踏まえたものとなるであろう¹⁶⁾。

またこの行き方をする宗教の神学において、現在進行形で形成途上にあるキリスト教史、すなわち現実のグローバル世界で生きる現実のキリスト教会が直面している課題や問題との折衝も行われる。たとえば、グローバル化が進む現代世界で教勢を伸ばしているのは、宗教多元主義や宗教間対話には消極的な福音系の教会であり、特にペンテコステ派系の教会は、キリスト教が多数派の国々でさえ教勢を伸ばしている。また、たとえばタイは仏教国でありマレーシアはイスラム教国であるが、そうした国々に在住する日本人に対する伝道活動も世界各地で行われている。これらのことは、『宗教の神学』が執筆された34年前には見られなかった、あるいは近年顕著になった現象であり、今日新たに取り組む必要がある課題である(なお、こうした課題のいくつかについては、筆者は現在調査・研究中であり、近々その成果をまとめたものを発表できる予定である)。

最後に、この論文を古屋本人に見せて、本人から、あのどもり気味の大声でオーバージェスチャー付きで意見を言ってもらえないのが、弟子としては寂しい。しかし、古屋の弟子世代の者の一人として、本論のような研究は今後多くの人たちによって本格的に行われるべきものであると考える。また、古屋と大木は宗教の神学を巡って様々な議論をしており、その議論も非常に興味深いものであるが、それについては別稿で改めて検討したいと思う。

16) 最近邦訳が刊行されたDupuis 2001=2018の中では、「三位一体的なキリスト論」という形で、「宗教多元主義の神学は互いに対立するものとして理解されている包括主義と多元主義者の、両方のパラダイムを越えたところに向かわなければならない」(Dupuis 2001=2018:176)とされ、聖霊キリスト論によって「『排他主義』パラダイムの狭さにも陥ることなく、一方で『包括主義』パラダイムの物足りなさをも克服することができる」(Dupuis 2001=2018:455-6)、「『多元的な包括主義』あるいは『包括的な多元主義』」(Dupuis 2001=2018:454)が提唱される。しかしそこではイエス・キリストの排他的特殊性は排除されており、〈三〉位一体とはいがたいものになっている。

参考文献

- Barth, Karl, 1938, *Die Kirchliche Dogmatik Erster Band: Die Lehre von Wort Gottes*, Tübingen, Theologischer Verlag AG. (吉永正義訳、1976、『教会教義学 神の言葉II/2 神の啓示〈下〉』新教出版社。)
- Dupuis, Jacques, 2001, *Il cristianesimo e le religioni: Dallo scontro, all'incontro*, Brescia: Edizioni Queriniana. (阿部 伸麻呂訳、2018、『キリスト教と諸宗教 対決から対話へ』教友社。)
- 藤田正勝、2015、『シグマベスト 理解しやすい倫理』文栄堂。
- 古屋英雄、1969、『キリスト教の現代的展開』新教出版社。
- /ジョン・ヘッセリンク/近藤勝彦/大木英夫、1980、「座談会 バルトとティリッヒ 生誕100年を記念して」『形成』1986年6月号、5-10。
- 、1984、『現代キリスト教と将来』新地書房。
- 、1985、『宗教の神学——その形成と課題』ヨルダン社。
- 、1986a、「大木英夫氏の書評 (I) (II) に答える」『形成』1986年5月号20-22。
- 、[1985] 1986b、『宗教の神学——その形成と課題』第二版、ヨルダン社。
- ・大木英夫、1989、『日本の神学』ヨルダン社。
- 編、1993、『なぜキリスト教か』創文社。
- 、2005、『キリスト教国アメリカ再訪』新教出版社。
- 濱井修監修・小寺聡編、2014、『倫理用語集』山川出版社。
- 久松英二・佐野東生編、2017、『多文化時代の宗教論入門』ミネルヴァ書房。
- 川端亮・稲場圭信、2018、『アメリカ創価学会における異体同心——二段階の現地化』新曜社。
- 国際基督教大学、2018、「追悼と感謝 古屋英雄先生」(2019年1月9日取得、https://www.icu.ac.jp/news/obituary_by_koichi_namiki.html)
- 近藤勝彦、1985、『現代神学との対話』ヨルダン社。
- McGrath, Alister E., 2001, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford: Blackwell Publishing. (2002、神代真砂実訳『キリスト教神学入門』教文館。)
- 間瀬啓允・稲垣久和編、1995、『宗教多元主義の探究——ジョン・ヒック考』大明堂。
- 日本カトリック司教協議会諸宗教部門編、2006、『諸宗教対話——公文書資料と解説』カトリック中央協議会。
- 大木英夫、1984、『バルト 人類の知的遺産 72』講談社。
- 、1985a、「古屋英雄氏の新著『宗教の神学』を読む (1)」『形成』1985年11月号16-9。
- 、1985b、「古屋英雄氏の新著『宗教の神学』を読む (2)」『形成』1985年12月号16-9。
- 、1986、「古屋英雄氏の新著『宗教の神学』を読む (3)」『形成』1986年3月号26-32。
- 佐藤敏夫、1978『宗教の喪失と回復——運命としての世俗化とキリスト教』日本基督教団出版局。
- 総務省統計局、2018、「宗教統計調査 平成29年度」(2019年1月9日取得、<https://www.e-stat.go.jp/stat-search/files?page=1&layout=datalist&toukei=00401101&kikan=00401>)
- 高橋典史・白波瀬達也・星野壮編、2018、『現代日本の宗教と多文化共生——移民と地域社会の関係性を探る』明石書店。
- Tillich, Paul, 1959, *Theology of Culture*, New York: Oxford University Press. (=1969、茂洋訳『文化の神学』信教出版社。)
- 、1962, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Gesammelte Werke Band VII*, Stuttgart. (=1978、古屋英雄訳『ティリッヒ著作集 第五巻』白水社。)
- 、1963, *Systematic Theology volume Three*: The University of Chicago Press. (=1984、土居真俊訳『組織神学 第三巻』新教出版社。)
- 、1966, *The Future of Religions*, New York: Harper & Row. (=1999、大木英夫・相澤一訳『宗教の未来』聖学院大学出版会。)

——、1971, *Begegnungen: Gesammelte Werke Band XII*, Stuttgart. (1978, 武藤一雄・片柳栄一訳『ティリッ
ヒ著作集 第十卷』白水社。)

渡部雅子、2001、『ブラジル日系新宗教の展開——異文化布教の課題と実践』東信堂。

(あいざわ・はじめ)

フェリス女学院大学文学部准教授