

キリスト教世界観からの日本神学の再編成¹

稲垣久和

(東京基督教大学大学院特別教授)

1 日本神学の反世界観的傾向

私自身の学術的世界での専攻はキリスト教哲学である。最近はこれを公共哲学と呼んでいる。神学に関心はあるが自分を神学者と考えたことはない。しかし、今日は神学部での記念講演の機会が与えられたので、神学に近いところで神学との対話の中で話をしていきたいと思う。

キリスト教という宗教はいわゆる唯一神教に属し、神の世界創造からスタートする“大きな物語”を提起している。したがって、物の見方と価値とにおいて、哲学的に断片化された今日の科学の時代にも、一つのはっきりした世界観を提起することになる。しかし、世界観という言葉は、日本のプロテスタント神学の伝統でも教会の伝統でもほとんど使われない。

日本では、プロテスタント宣教の150年（カトリックも含めれば460年）以上の歴史があるとは言うものの、すでに神道や仏教などの伝統宗教が根付いた中に、キリスト教が後発の宗教として入ってきた。いまだに日本人一般の生活世界の風習は、神道や仏教が習俗化したものがほとんどである。生活に密着したところから立ち上げる世界観を、キリスト教の側から掲げることは、政治権力からの弾圧を経験したこともあって、きわめてまれである。神道や仏道と並ぶキリスト道を説く、というレベルに終始しているのが現実であろう。

神学の問題もある。たとえば、戦後日本のプロテスタント主流派に影響を与えた神学者・熊野義孝は、キリスト教が世界観化することをむしろ批判した。なぜであろうか。戦前に一般向けに書かれた彼の『キリスト教通論』（1937年）から、その理由を簡単に見てみる。

あらゆる知識の根源は内世界的事実である。科学はもちろんのこと芸術も道徳

1 この論稿の内容は、2013年10月31日、東京基督教大学創立記念講演で語られた。

も政治もことごとくこの世界における事柄である。ここでは対象的知識も主体的知識も共に内世界的意識によって制限されている。われわれはこのような知識を一般に世界観的なものと名づけ得よう。世界観はあらゆる知識の根源的な性格であると言って差支えない。しかるに、今神の言葉に根拠するキリスト教的意識に在って最初に要求されるものは、究極にはこの世界をそのままに肯定しようがためにこれを視透しこれに論理的な秩序を与えるところの世界観ではなく、かえってこの世界を突破して全然なる未知への路をただ信頼と冒険とに歩ましめる信仰である。この点について言えば、信仰は正しく世界観の反立であると言えよう。²

信仰は世界観と正反対、ということだ。世俗的な世界観とは関係を断ち切って超然とした彼方から来る神の声に聞く、と。初期バルト的な、実存主義神学の影響が大きい信仰理解である。しかし、実は、このような言い方自体がすでに多分に日本化された宗教理解にどっぷりつかっていて、彼岸（あの世）と此岸（この世）の二元論を巧みに疑似バルト的な神学によってカムフラージュしているのではないかと思える。啓示の理解も問題である。

啓示の根本義たるキリストの受肉を、世界観的な関心において高調するか救拯論的な意義において把握するか、の相違である。³

ここにも、世界観か救拯論（救済論）かという二元論が出ている。キリストの受肉がキリスト教の中心であることは当然であるが、啓示論をそこに集中させていることも疑似バルト的である。二元論の主張はさらに続く。

神の問題は爾余のあらゆる問題の設定とその性格を全然異にし、したがって神の存在はこの世界の存在とは根本的に相違する事柄として取り扱われ、しかもかような問題の設定において人間は初めて自己と世界との位置を知ることが許される。このことは神学的態度と世界観との根本的な相違を指し示す。⁴

2 熊野義孝「キリスト教通論」(『熊野義孝全集』第四巻、新教出版社、1982年、148頁)

3 熊野、前掲書、179頁

4 熊野、前掲書、182頁

もし、神の存在が世界の存在とは相違する事柄として切り離されてしまったら、「科学はもちろんのこと芸術も道徳も政治もことごとくこの世界においての事柄」なのだから、世界の現実はどう対応していくというのか。神の世界創造という“大きな物語”を語るどころではなく、むしろ熊野においては、創造論は重要ではないのか。神の創造を語ればこの世のあらゆる事柄と関わらざるを得ない、それを回避しようとしているのであろうか。都合のよい聖俗二元論を説いているのではないだろうか。

日本の神学はポスト・モダン以前からすでにポスト・モダンのであり二元論的であって、創造から始まる“大きな物語”を掲げたことがない。

古い教義学書にはしばしば、神観、人間学、キリスト論の区分を画し、最初に創造論を、次に罪悪論を、そして最後に救贖論以下を叙述しているが、この方法は必ずしも適当ではない。福音的な見地よりは、かえって最後のものが最初で在り得るからである。⁵

最後のもの、つまり救贖論が最初にくるべきというのである。もちろん熊野は神学者として神の創造が無視できないことは承知している⁶。だから述べる。

世界観を主題とする人々であるならば、必ずやこの区分を支持し、有神的世界観の確立のために先ず創造論から着手するであろう。⁷

しかしながら、日本にキリスト教を宣教しようとするならまず有神的世界観から語り始めなければどうしようもないであろう。そうすれば当然のことながら日本の神観と衝突する。しかし彼はそれを回避している。この文章が1937年という年に書かれている時代背景を考えると、トマス・ヘイスティングスが指摘しているよう

5 熊野、前掲書、194頁

6 熊野は戦後になって『教義学』第一巻(1954年)で体系的に創造論を扱っているが、次のように世界観に対して否定的である。「創造論は何らかの世界観と並んで今一つの世界観を建設しようという企画を持たない。特に物理学的な世界像に対抗して、宗教的な世界像を構想するなどということではない。創造論は世界観的作業ではないのである。それ故厳格に終末論的である」(『熊野義孝全集』第七巻、新教出版社、1980年、314頁)。

7 熊野「キリスト教通論」194頁

に、神学は時代とは一切交渉を持たないでいる方が楽であった⁸。ここにもキリスト論集中の疑似バルトが援用されている。

世界創造と言ひ罪惡と言ふ、共に福音的立場に在つてはキリストによる啓示的な事実であつて、その光の外にこれらを論議することは「虚しき哲学」に過ぎない。神学はただ恩恵の学としてのみ有り得る。⁹

「キリストによる啓示的事実」、その通りだ。しかし、その「キリストの主権性」から、バルトたち告白教会のグループがナチズムへの抗議としてバルメン宣言を出していた時代に（1934年）、日本の神学者は「恩恵の学」を説く。しかしその恩恵の学もきわめて一面的である。われわれはここで「恩恵の学」の中身を問わなければならないだろう。

「恩恵の学たる神学と世界観の学たる哲学は異なる」¹⁰と熊野が言い切る時、この聖俗二元論がどこから出てくるかを問わねばならない。それは、結局は十字架の贖罪に対する把握の弱さから来ている。「キリストの十字架の贖罪」という神のわざが、特別恩恵のみならず共通恩恵（common grace）の出所であることを理解しなければならない¹¹。これについては日本の熊野と同時代人の賀川豊彦の方がよく十字架の意味を理解していた。賀川は同じ1937年の著書で次のように述べているからだ。

私たちはここに個人的価値運動と社会的価値運動との完全な一致を見出す。神学者たちはしばしば、イエスの贖罪の死は個人の魂のためであり、社会全体の

8 Thomas Hastings 「イエスの贖罪愛の実践——賀川豊彦の持続的証し」（『雲の柱』第26号、賀川豊彦記念松沢資料館、2012年）を参照。賀川豊彦との対比によって、熊野神学の内向きの性格が批判されている。

9 熊野「キリスト教通論」195頁。

10 熊野、前掲書、195頁「恩恵の学たる神学と世界観の学たる哲学とは、その方法や、課題のゆえにではなく、実に両者の根本的な思考態度、否生活そのものの態度の故に激しく対立せざるを得ぬのである」。

11 Abraham Kuyper, "Common Grace," in *Abraham Kuyper—A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: W. B. Eerdmans Publishing, 1998), 165–201. Partly translated from A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 3 vols (Amsterdam: Hóverker & Wormser), 1902–05.

ためではないと言うが、それでは十分ではない。個人の過ちは全世界の苦しみを引き起こす。それゆえ、キリストの贖罪愛は、社会全体を救うための個々人の魂の救いを意味する。¹²

賀川がどのように語る背景については後に詳しく見る。ここには都合のよい聖俗二元論はない。神学が世との接点を失っていくか、それとも世との接点を持ち続けるか、その分かれ目が出てくる原因がここにある。

2 キリスト教世界観と「ケアの神学」

熊野の時代の中産階級、大正インテリ青年の入信者には“実存主義”的傾向を持った「自我問題の解決」という方向で、個人主義に資した神学の方が受けがよかった。しかしながら、現時点で振り返ると、プロテスタント主流派宣教の不振の原因の一つはこの世界観否定にあると考えられる。なぜなら戦後のプロテスタント教会では熊野義孝は主流であり、賀川豊彦は傍流であったからだ¹³。

逆に、日本プロテスタント新興勢力の福音派では、世界観という言葉が重視されてきた。これは多分に宣教学からの影響である。戦後日本での大衆の宣教が一段落して、日本文化の表層から深層に入った理解が必要になってきたところで、文化を規定している世界観に突き当たった、と考えられる。宣教が進んだところでその地域の人が営む文化、特に宗教的根源ないしはスピリチュアルな核と対峙すれば、世界観との真摯な取り組みなしに宣教が進展するとは考えにくい。単に宣教のみならず、今日、神学の方法論としても世界観的な思考を吟味する段階に入っている。

哲学史の方から言えば世界観 (worldview、Weltanschauung) という言葉はカ

12 賀川豊彦『友愛の政治経済学』日本生協連合会出版部、2009年、42頁

13 熊野が属していた旧日本基督教会の伝統の中での世界観否定に対して、戦後の岡田稔著『改革派教理学教本』は世界観に肯定的である。特に熊野神学との対比の中で世界観の重要性を聖定論を中心に論じたものとして吉岡繁「『改革派教理学教本』の日本神学史的意義」(『改革派神学』第10号、神戸改革派神学校、1972年)は興味深い。筆者は本稿完成のあとに吉岡繁氏との会話の中で本論文の「熊野と岡田の比較」を知った。同氏に感謝申し上げたい。

ントの実践理性批判によってはじめて導入された¹⁴。その後のドイツ観念論¹⁵、ディルタイ現象学でも多用されたが、その観念論的響きが、現代の解釈学や言語哲学では批判の対象となった。

しかし日本の主流派プロテスタント・キリスト教が、バルト神学の影響から、世界観的な思考を捨て去ってしまったことは不幸なことであった。なぜなら日本で宣教が頓挫している原因の一つは、強固な日本主義とでもいえる世界観に阻まれているからである¹⁶。したがって断片的な福音を伝達するだけでは、戦後日本に生きる人間とその文化のリアリティに肉薄できないのは当然である。

すでにみたように、世界観は創造論と深い関係がある。それは新たな形での自然神学と関係する。西欧でもバルト以後に自然神学の復権がなされている。ドイツ語圏ではユルゲン・モルトマン、英語圏ではアリスター・マクグラスの神学にははっきり出ている¹⁷。もし、その自然神学復権の方法論を日本の今後の神学樹立に生かそうとすれば、必然的に世界観的な思考を必要とするであろう。なぜなら自然世界や環境世界と人間の歴史社会を包括的に捉えようとすれば、いやおうなく世界観を要求せざるを得ないからだ。しかしこのような問題意識からの日本の文脈に合った神学方法論の構築はいまのところ皆無である。

東京基督教大学という新設の神学大学は、例外的にキリスト教世界観の必要性を主張してきたグループである。たとえば、その紀要『キリストと世界』の第4号(1994年)は「キリスト教世界観と異文化理解」で特集を組んでいる。その中で筆者の「神

14 拙著『生きる意味を求めて——キリスト教哲学入門』（いのちのことは社、1995年）15頁、『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）156頁、『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、2001年）21頁を参照。

15 ドイツ観念論の意味で世界観という言葉の使用の否定面について、熊野は別論文「キリスト教的世界観」1937年（『全集』第9巻、305頁）でも強調している。しかし筆者は近年の解釈学的哲学の発展の中で世界観を「主体が世界に読み取る意味の体系」として理解している（脚注13参照）。

16 拙論「日本文化の世界観」（宇田進編『神の啓示と日本人の宗教意識』[共立モノグラフ No.3]いのちのことは社、1989年）。

17 Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*, München: Gütersloher Verlagshaus, 1999. (ユルゲン・モルトマン、沖野政弘訳『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』新教出版社、2001年)、Alister. E. McGrath, *A Scientific Theology*, 3 vols, 2001–03. (同書要約版：稲垣久和・岩田三枝子・小野寺一清訳『神の科学——科学的な神学入門』教文館、2005年）。

学と諸科学——TCU カリキュラムの理念をめぐる」は同主題を学問論として展開したものである。もっとも、キリスト教世界観を持つとは、単に「パッケージ化された」マニュアルを持つことではない。むしろ逆の生活態度を持つということに注意を促したい¹⁸。

そして筆者の場合であれば、日本での一般的学問研究の動向から、神学ではなくキリスト教哲学の方向を志向してきた。それによって、宗教的根源を重視しつつ諸科学との対話が多少は可能になってきたと考えている。この十数年、それを公共哲学と呼んでいる。公共哲学の必要性はすでに出版した何冊かの書物に書いてきたので¹⁹、ここでは繰り返さない。

近年は公共哲学の福祉への適用の必要性を覚え、これを公共福祉と呼んできた。特に「ケアの倫理」の重要性について指摘してきた。筆者の「公共福祉」と「ケアの倫理」は神学と多くの接点を持っているので、本論稿ではより神学に近い問題意識の中で、それを「ケアの神学」としてキリスト教世界観との関連において展開していきたい。

日本には大乘仏教の長い歴史があり、それが民衆の救済観を形成した。特に鎌倉仏教と呼ばれる仏教上の宗教改革以降は、民衆に対し平易にしてかつ高度の救済の霊性を与えてきた。他の東アジア諸国には見られない日本独自のこの「日本的霊性」は、逆に言えば、キリスト教の民衆への浸透を阻んでいる。換言するならば、こと救済に関しては民衆の霊性は鎌倉仏教的なもので飽和している。世論調査でいつも総人口の約30%が「信仰を持つ」と答えるが、その多くは鎌倉仏教系ないしはそこから派生した新宗教である（ここに韓国と日本の大きな違いがある）。

たとえば、阿弥陀如来への絶対帰依が極楽浄土への道である、「行」ではない「信」のみによって救われる、という教えと同じようなレベルで、キリスト教信仰を説いてこなかったか。「イエスを信じなさい、そうすれば天国に行かれます」という類の宗教的言説では、民衆はキリスト教に何の魅力も感じない。また包括的な福音と言えるほどの内容もない。「日本でなぜキリスト教が広まらないのか」という問いは、伝えている“キリスト教”に中身がないから、というのがその答えである。ではどうすればよいのか。

18 リチャード・マウ、稲垣久和・岩田三枝子訳『アブラハム・カイパー入門』（教文館、2012年）118頁

19 例えば、拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）。

キリスト教という宗教は唯一神教なのであり、唯一の創造神が世界を創造したという“大きな物語”がその内容である。都合のよい聖俗二元論は存在しない。高度に科学の発展した先進国日本で、この“大きな物語”を伝えることに失敗している。ただ、これは、一見、想像する以上に困難な課題である。キリスト教を確固たる人生観・世界観として提示することができないでいる、それが日本宣教の不振の理由である。狭い救済観の殻を破り、鎌倉仏教の霊性を超える霊性を人々に提示できた時に、この科学の時代にもキリスト教は日本に浸透する、こういう表現が可能になるであろう。

(1) 現代日本の課題へ

欧米先進国の戦後の政策の一つは福祉国家論であった。その内容の詳細は他著に詳しく書いたのでここでは省く。そして簡潔に言えば、このような欧米先進諸国の福祉政策のありかたは、実は、過去のキリスト教の歴史と深く関係している²⁰。ここに人間観、社会観、総じて世界観が表出している。主として国家、市場、家族の三つのアクター中で強調点をずらしつつ議論されているが、同時に宗教施設の参与も促している（過去の欧米ではむしろ教会が福祉の担い手であった）。

残念ながら、日本のキリスト教や教会に生活臭はない。極めて観念的で聖俗二元論的である。市民の生活にもっと寄り添うべきである。キリスト教会は、人々の生活世界からキリスト教神学を紡ぎあげていく訓練をすべきではないか。特に、家庭の役割の議論を日本で適用した場合、現実はいわゆる悲観すべき状態にある。イエスタ・エスピ＝アンデルセンの「女性革命論」の日本語版を監修した大沢真理は次のように書いている。

日本は、女性が育児と就業を両立しがたく、若年層では男性の雇用も劣化して、超少子化が止まらず、労働年齢人口の収縮により高齢者を支える負担が過重になると懸念されている。そのような社会で、成人が全員就業する世帯、子どもを生み育てる世帯が、ほかならぬ政府の再分配によって貧困化するとは、グロテスクなまでの非効率というべきではないだろうか。この現実を見据え、「男性稼ぎ主」型から脱却することが、日本社会の再生の道であろう。²¹

20 拙著『公共福祉という試み』（中央法規出版、2010年）72頁。

21 大沢真理・難波早希「解題」（G・エスピ＝アンデルセン『平等と効率の福祉革命』岩波書店、2011年、200頁）参照。

日本社会は死にかけている。これに対し政府の政策がまったく逆行しているということである。

ここに提起されている問題の深刻さが理解されるべきである。抑圧されているのは女性だけではない、男性も然りである。人間観と社会観、総じて世界観が問われている。“個人の魂の救い”、狭い救済観しか語ってこなかったキリスト教では歯が立たない現実である。日本の教会はこれが第一級の神学的、宣教論的課題であることを自覚すべきである。深く人間の霊性に根ざした現実がここにある、と自覚すべきである。そして教会とキリスト教社会福祉施設は、抑圧された人間性と家族解体の時代に、むしろこれに抵抗して、家族の再構築に取り組む総合的な生活再生のプログラムを作らねばならない。

というのは、家族が崩壊するところにさまざまな現代の人間の問題が生じてくるからだ。人間社会の幸福形成が崩れていく第一歩がここにある。日本での自殺率の異常な高さは言うまでもないが、ホームレスの増大や格差社会の進展は止めようがない。戦前の家族国家観とはまったく逆の意味で、人間生活の基本は家族であり、コミュニティである。このときにキリストの体なる教会の果たすべき役割とは何か。

教会は地域にあって、コミュニティ再生に深く関わるべきである。キリスト教社会福祉施設もまた施設内に引きこもることを打破して、コミュニティへの関心を増し、家族の再構築のための福祉的アドバイスができるように自己変革したい。家庭、在宅ケアの見直しとして「教会との連携による事業展開」を志向したい。そのための力はどこから与えられるのであろうか。まずは現代日本を覆っている世界観を全体的に見て、福音を包括的に適用できるキリスト教世界観が必要だ。

以上の現実を神学の関心とひきつけて表現すると、今、われわれに必要なのは人間を鬱屈させている閉塞感から、本来の人間性を解放する神学、すなわち「解放の神学」である。ユルゲン・モルトマン著『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』の第Ⅲ章「解放の神学の鏡像」で取り上げている内容は、以下の文に端的に表明されている。「私たちはこの章において、……あの第三世界の文脈的神学を取り扱う。それは、第三世界を悲惨な状態に陥れた諸現象と構造に反対する、植民地主義と資本主義、人種差別主義と性差別主義からの解放の神学である」²²。具体的には白人にとっての黒人の神学、第一世界にとっての南米の解放の神学、支配階

22 ユルゲン・モルトマン『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』230頁

級にとっての韓国の民衆の神学、男性にとってのフェミニズム神学の四つの文脈的神学を扱っている。もっともフェミニズム神学は第一世界の問題も同時に含んでいる。

ここで文脈的神学とは contextualized theology ということであり、「解放」の意味が抑圧者からの解放ということであるから、日本で何を思い浮かべたらいいのだろうか。誰がわれわれを抑圧している抑圧者なのか。何がわれわれを抑圧して、かくも高自殺率を生み出す社会になってしまっているのか。今日の日本を覆っている世界観とは何か。弱者切り捨ての新自由主義イデオロギーなのか。否、筆者はこれを「無責任体質が生み出す世界観」という言葉で表現したいと思う。

では、誰が無責任体質を生みだしているのか。日本人一般、すなわち市民である。われわれは神の前に「はい、私はここにおります」と責任ある主体となる必要があるので。そのためにキリストの十字架の前にぬかすべきだ。まずは自らを恩恵の福音によって贖われた者との自覚が必要だ。その段階から、さらに恩恵の契約に入れられていることに思い至り、キリスト教世界観をもって神の国の完成へと派遣されていく、そのための神学を身につけることである。どのような神学だろうか。

まず第一に、戦後日本には第三世界のように全体主義や軍事政権は存在せず、一応は国民主権や民主主義からスタートし、自由選挙を実施してきた。その経緯から言えば、「抑圧者からの被抑圧者の解放」はここでいったい何を意味しているか。もちろん日本には人種差別をはじめ各種の差別が存在し、いまだに存在し続けている。そのような差別からの解放のための、「解放の神学」に従事してきたキリスト者もいる。

ただ、われわれ市民が抑圧されていると感じ、日本の現政権与党が抑圧者であるならば、これを選挙によって政権交代させることがわれわれの務めになる。そして自由選挙による政権交代可能な政治システムを採用している以上は、民衆を説得してより多数をわれわれの望むべき政党（もしそれが存在しないのであればそれを結成してその政党）へと投票せしめる必要がある。もしそれに失敗しているならば、その程度の神学しか持ち合わせていないわれわれ自身を「解放」することが、われわれ日本のキリスト者の解放の神学であろう。

実は、今述べたような「国民主権」と代表制民主主義自身が十分に機能していないことがわれわれ自身の神学的な考察の課題なのである。つまり、代表制民主主義を廃棄する必要はないのであるが、より直接的な民主主義を提案することが日本での解放の神学の役割である。筆者はそれを参加型民主主義と国民主権論（領域主権

論)を基本とした創発民主主義の形成としてこれまでかなりの発言をし、本も書いてきた²³。

第二に、先のもルトマンのあげている四つの解放の神学の中で、日本が他のどの国よりも力を入れてコミットしなければならない解放の神学は、実はフェミニズム神学である。例えば、お隣の韓国ではすでに女性の大統領が誕生しているが、日本では考えられない。これは象徴的な言い方に過ぎないが、現実問題として、2012年版の「男女格差報告」(GGI)²⁴で日本は135か国中101位。例えば女性議員の割合は衆院では7・9% (南アフリカでは42%、ウガンダでは56%) という具合だ。

日本で、女性一般への抑圧がはっきりとした抵抗として出ている分野がある。それは、誰にも明らかな少子超高齢化という社会問題である。先に引用した「女性革命」日本語版の文章もその一つ。これが日本でのフェミニズム神学の課題なのだすぐに気付かないかもしれないが、その内容を検討すれば密接に関係していることが分かるので、あえてカッコつき“フェミニズム神学”と呼ぶことにする。または「ケアの神学」と呼んでもよい。なぜなら、キャロル・ギリガンが「ケアの倫理」を男性優位の「正義の倫理」から区別して、フェミニズム運動の文脈から説き起こしたことの類比で言えば²⁵、まさに「ケアの倫理」ならぬ「ケアの神学」と呼べると言うからだ。そして、日本の女性を解放することはそのまま日本の男性を解放すること、総じて人間を解放することにつながる。「ケアの神学」が現代日本に必要な。

現代世代の日本人は将来世代へのケアに対して極めて無責任である(筆者は無責任体質の問題としてあと二つ、戦争責任、原発自己責任を挙げ、これらを世代的無責任の問題と加えて戦後日本の三大無責任体質と呼びたいと思う)。このような日本文化に巣食う無責任体質から自らを解放すること、これが現代キリスト者に課せられた問題群である。今回、特に強調したいのは“フェミニズム神学”(=ケアの神学)である。

2011年の合計特殊出生率は1.39であった(2.07以上ないと長期に一国の人口を保てない)。これはもちろん女性が子供を産まなくなったということなのだが、実は、社会として産む環境が作れないということだ。女性からの男性への異議申し立てとしては「家事や子育てに参加せよ」というだけではなく、それを飛び越えて、まさ

23 最近のものとしては拙著『実践の公共哲学』(春秋社、2013年)。

24 日本のジェンダー・ギャップ指数 | 内閣府男女共同参画局 <http://www.gender.go.jp/public/kyodosankaku/2012/201301/201301_04.html> 2013年10月1日閲覧

25 拙著『公共福祉とキリスト教』(教文館、2012年)153頁。

に「女性が子供を産める環境を作ろうとしない」「女性の能力を十分に開花させることを拒んでいる」という日本社会の抑圧的無責任体質への無言の告発である。

人間性の抑圧という意味では、実は男性にも当てはまっている日本社会の課題である。残業、残業といった労働市場での長時間の拘束が、市民に「物を考える」時間を奪っている。物を考えるゆとりのない国民は、「お上」の言いなりになる。権力と市場の双方から人々の生活世界は浸食され、植民地化されている。「生活世界の植民地化」から解放されなければならない。これらがキリスト教神学と宣教論にどれだけ大きな問題を提起しているか。身体的、心理的、社会的、スピリチュアルの四層に及ぶ人間回復のための包括的な「ケアの神学」の確立が急がれる。そのためには教会論も拡張しなければならない。

(2) 総合的教会論の必要性

福音派には多数の「教会と共に」ある団体が存在している。「制度としての教会」ではないが、「教会と共に」あるグループの意味を考えてみよう。

「御子はその体である教会の頭^{かしら}」と言われる。「キリストにおいて、この建物全体は組み合わせられて成長し、主における聖なる神殿となります」（エペソへの手紙2章21節）とも言われている。頭なるキリスト、体なる教会という比喻は、まさに教会とは身体性だ、有機体だというイメージを与えてくれる。

今日、人間の認識の仕組みにおいても身体性が重要だと強調されている。たとえば、認識の基本が言語であることは言うまでもないが、言語は音を発する、文字として視覚に訴える。言語は口、耳、目等の身体器官なくしてコミュニケーション媒体とならない。そして、また、脳科学が明らかにしていることは、たとえ脳の言語野が重要であったとしても脳が身体とつながってこそ魂と体が一体である本来の人間となる、ということだ。脳はコンピュータと根本的に異なり身体なくして機能しない。脳と体がつながって、それによってはじめてトータルな人間の認識が可能になる。

最近では脳科学の代わりに神経科学（neuroscience）という言葉が使われる。どこまでが脳でどこからが末端神経か区別が難しいからだ。脳は神経細胞の塊ではあるが、ここからは脳でない単なる神経細胞と言い切ることは難しい。デカルト的な心身二元論はすでに崩壊している。そしてこれらの神経の塊から人間の心が創発してくる。こうした心身統一体としての人間が文明を創ってきたのだ（筆者の言葉では世界1-4の意味の整合性）。

神認識についても似たようなことが言える。^{かしら}頭なるキリスト、体なる教会という比喩は実に興味深い。まさに教会という身体性、有機体を通して神は人にコミュニケーションし、同時に、それを通し人は神を十全に認識できるということである。「神とはなんぞや」という哲学的問いを出すまでもなく、神認識には体なる教会の働きが必要である。そして教会は大地に、地域に根を張っているのであり、市民社会への通路になっている、またそうでなければならない。そうでないと被造世界、特に人間世界に働きかける神を十全に認識できない。そこで、次に、教会とは何かという神学的問題を提起しなければならないだろう。

われわれの素朴なイメージでは毎日曜日に礼拝する場所が教会だ、ということであろう。もちろんそれは間違っていないが、神学的な意味での教会の定義ではない。ここは西洋キリスト教史に現れた教会論の詳細な吟味をする場ではない。ただ、本論稿のテーマとの関係で言えば、教会とはもちろん単なる建物のことではなく、キリストによって召し出された人々の「交わり」としてとらえるということである。教会とは頭をキリストに仰ぐ人々の生き方全体と解釈すれば、キリスト教精神で行うキリスト者の各種のグループや事業体は明らかに教会の一部分を構成する。また一部分でなければならない。これは歴史の中で組織化され制度化されてきたいわゆる教区の教会、ないしは「制度としての教会」とは区別された「有機体としての教会」と呼ばれるものだ²⁶。

「制度としての教会」は文字通り自分たちで伝統に従って決めた信仰告白やルール（制度）に従う共同体だが、「有機体としての教会」は必要に応じてできた共同体であり、聖霊の働きに従ってより自由に信じる者の賜物の中に働いてできてくる。ローマ・カトリックでは一応は各種の有機体的な修道会をも包摂してカトリック教会としてとらえる習慣があるが、プロテスタント教会は宿命的に教派に分かれて制度化される。しかも修道会がない。しかし、これら広い意味での「有機体としての教会」をも含んだ「交わり」と「教会と共に」ある共同体が「神の国」を進展させていくのである²⁷。

26 Abraham Kuyper の用語。拙著『公共の哲学の構築をめぐって』（教文館、2001年）76頁参照。P・S・ヘスラム、稲垣久和・豊川慎訳『近代主義とキリスト教—アブラハム・カイパーの思想』（教文館、2002年）121頁参照。リチャード・マウ『アブラハム・カイパー入門』133頁参照。またエミール・ブルンナー、酒枝義旗訳『教会の誤解』（待農堂書店、1954年）第5章「キリストの教団と聖霊」参照。

27 例えば、ユルゲン・モルトマン、土屋清訳『三位一体と神の国』（新教出版社、2000年）。

教会と共に、異なる有機的な目的に沿って形成されたキリスト教事業体は人間性の解放と回復に力を向けるべきだ。生きることが喜びであるようなメッセージを語るべきだ。語るだけではない。青年宣教を盛んにし、青年は地域の施設で対人援助のボランティア精神を身に付けてほしい。新婚カップルに対して生活指導と子育て支援、男女共なるワーク・ライフ・バランスの支援、中年カップルに生じてくる親世代の介護ケアへのアドバイス、協同組合活動の促し（賀川豊彦の言う「友愛の経済学」の実践）等々、人のライフサイクルと社会の仕組み全体へのケアのプログラム、「ケアの神学」を作りたい。

(3) 伝道（ケリュグマ）と奉仕（ディアコニア）の関係

宣教は伝道と奉仕の両方を含む。有機体としての教会という概念を導入して、さまざまな賜物をもった信徒が派遣されて、伝道以外の証しと世への奉仕に従事することの重要性も強調したい。ではこれらの実践は伝道とは無関係なのか。そうではない、伝道以前にまずは人々との交流によってよく思われること、人々から信頼を得ることが大切だ（使徒の働き2章47節）。これはプレ・エヴァンジェリズム（伝道の道備え）と呼ばれる。

このような考えから、現在、福音派教会では地域をケアできるチャーチを旨とするという意味で、ケア・チャーチ・プロジェクトという取り組みが始まっている。筆者がこの取り組みをしてきた経験から、世の福祉問題への意識の高い「制度としての教会」を以下のように三類型に分けてみた。

- ① 派遣型
- ② 事業型
- ③ 伝道型

ただし、いずれの場合も、ここでの教会とは、今日の教会の平均的描像とは異なっており、多くの若者も集っていて、生き生きとした信仰者を育てる聖霊に生かされた教会である。他者への奉仕を教えるだけでなく、自らソーシャル・キャピタル（社会関係資本）として福祉への関心を示している場合である。その上で、

① 派遣型では福祉の働き人を宣教者として派遣することに重きを置き、教会では福祉事業を行わない。マザー・テレサの場合が典型的にこれに相当。マザーは地域の教会で霊的力を得て、福祉事業所（社会福祉法人）ではディアコニア（奉仕、カリタス）に徹し、伝道はしない。教会は祈りをもって福祉という分野を自覚的に支援し、信仰者を育て、隣人愛に富んだクリスチャン・ケアワーカー候補者を養成学

校や福祉現場に派遣するだけでなく、宣教者としてのケアワーカーの給与援助をしていく。

② 事業型では教会（宗教法人）という場所・建物を使ってデイ・サービス等の福祉事業を展開する。この場合に伝道は直接目的とはしないが、教会という場所を使うことによって間接的に世に伝道のメッセージは送っている。この事業型の中でのタイプはさらに三つほどに分れるであろう。a. 公金（税金）導入を視野に入れ介護保険事業や保育事業などをする場合、b. まったくの教会の献金のみの事業としての福祉カフェ（相談業務）のような働き、c. 両者の中間として行政連携との「ふれあいいきいきサロン」のような働き。

③ 伝道型では教会の霊的働き（聖霊のわざ）による癒し・更生が中心にきていて、福祉それ自身が御言葉に基いた伝道の働きであるから教会の献金のみによって賄われる。東京中央教会の希望宣教教会はこれに相当している。このような宣教の賜物をもった伝道者が得られることが鍵であろう。希望宣教教会では、ホームレス経験者が回心し、更生し自立して次に自らホームレス救援者に変えられていくような信仰成長のプログラムがあるところに特別恩恵（special grace）としての聖霊の働きが不可欠なので、まさに単なる伝道以上に教会固有の働きと結びついている。

地域教会がどの類型に属するか、またはこれら類型の間の混合としてのヴァリエーションであるか、いずれにしても近隣にあるキリスト教事業体は、今後、これら地域教会と連携しつつ、自覚的にキリスト教宣教に参加していくことが期待されている。

福音的教会でケア・チャーチ・プロジェクトによって、コミュニティ再生のために、地域をケアできる教会形成の意識を高め「ケアの神学」の確立に努めたいと思っている。

3 ケアの神学の先駆者としての賀川豊彦

日本のキリスト教史に世界観的な視点から福音を把握し、ケアの実践した人物はいたのであろうか。

プロテスタント伝道草創期までさかのぼってみる。明治期の初代キリスト者たちは近代日本の文明開化と向き合った。だから福沢諭吉の『文明論之概略』的な進歩史観にたって「半開」から「文明」に達するためには、西欧文化の根底にあった

キリスト教を信仰の対象として受け取るだけでなく、「文明」にいたる歴史観としても受け取っていた。当時、文明停滞を招いた日本の伝統文化と対比させつつキリスト教世界観の進歩性を強調した。たとえば内村鑑三の墓碑銘に“I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for God”とあるのはあまりに有名である（戦後のキリスト教ブームも敗戦による「自由の獲得」が引き金だから、明治期の第一の近代化に対応する第二の近代化という意味では構造的な問題は同じであろう）。

しかし、初代キリスト教伝道者は知的な中産階級に浸透させることにはある程度成功したが、民衆には届かなかった。その点で第二世代伝道者は民衆への浸透を試みた。しかし民衆にはこと「救済」に関しては、隣国の韓国と異なり、すでに仏教、特に鎌倉仏教の救済観がポピュラーになっていた。

民衆の霊的ニードに応じるとはどういうことであろうか。それは浄土に行くことや、解脱してあの世に行くことではなく、まずはあの世に行く手前、この世を充実して生きる指針が与えられることであろう。管理化されて断片化された世界に、生活世界が浸食された時代に、他者と共に生きる意味の充実を味わえる世界がある、そのような世界の見方と生き方（人生観・世界観）が与えられることであり、実際にそのようなモデルを示すことであろう。プロテスタント陣営では、日本宣教第二世代に属する賀川豊彦の中に、一つのモデルを見つけることができる。カトリック陣営では、そのような信仰者が生きる包括的な世界観が文書として示されているが²⁸、プロテスタントにはこれが欠けている。

賀川が最晩年に書いた「宇宙の目的」は一種の自然神学である。彼はこのアイデアを若い頃から持ち続けていた。このような信仰把握のあり方、これを彼の生涯を貫いた神の愛の実践や協同組合運動と合わせて現時点で評価すると、明らかに世界観的キリスト教の提示となっている。

そもそも、民衆の実生活に根差した各種の運動をキリスト教信仰をもって推進し、方向づけていこうとすると、必然的に人生観・世界観を要求していく。なぜなら民衆は大正インテリ青年たちのように「観念的に人生に悩む」以前に、この世で糧を稼いで生きていかねばならないからだ。この世で働かなければならないからだ。この世の仕組みは大きな問題とならざるを得ない。

28 教皇庁正義と平和協議会、マイケル・シーゲル訳『教会の社会教説綱要 Compendium of the Social Doctrine of the Church』カトリック中央協議会、2009年（原著2004年）

(1) ヨーロッパでのケアの神学

ヨーロッパでも同様であった。アブラハム・カイパーの場合がまさにそうであった。カイパーは産業革命以後の19世紀の激動のヨーロッパ社会の中で、労働者の陥った窮状を救うために、形骸化したキリスト教をリヴァイヴしていこうとした。このときに、世界観 (life system) の問題に突き当たらざるを得なかった。

たとえば、産業化がもたらす社会的、政治的変動が確実に出てきていたドイツでは、1848年に二月革命・三月革命が起こり、また同年にはマルクス・エンゲルスによる共産党宣言が出た。周知のように、共産主義は啓蒙主義を継承しつつ包括的な無神論的世界観を提示して社会変革を目ざした。キリスト教はこれに真摯に対抗する必要があった。そこでこの同じ年1848年に、ドイツの国民教会であるルター派教会は最初の教会大会 (Kirchentag) を開き、労働者の惨状へのキリスト教的愛の実践すなわちケアの神学を決議した。これがインネレ・ミッシオン (Innere Mission = 国内宣教) の始まりであり、この必要性を主張したヨーハン・ヒンリッヒ・ヴィヒエレンは次のように演説した。「私の内には信仰と同じくらの愛があるのです。人を救う愛は、教会がその信仰の事実を表明するための偉大な手段とならなければなりません。この愛は、キリストを人々に知らせることによって、神の明るい松明のように燃え上がらなければなりません」²⁹。

1862年にはプロイセン王のもとにビスマルクが宰相になり、1871年にドイツ帝国が誕生するという激動の時代であった。信徒労働者を動員して独自の労働組合の結成が行われた。また、使用者団体・自営業者団体などの階層別組織、農村部での協同組合、独自の福祉・教育制度の充実が進められた。特にオランダ、ベルギーやオーストリアのように「柱」が形成された国々では、これらに加えて宗派別の余暇団体・高齢者団体など幅広い系列団体が結成され、信徒の全生活に及ぶ組織化が進んだ。そしてオランダではカイパーがまさにこれを組織した重要人物の一人であり、その過程の中で反革命党 (キリスト教民主同盟) を結成し、ケアの神学を実践したわけである (1878年)。

ついでにカトリック側の働きにも注目しておく必要があるだろう。カトリックではローマ教皇レオ13世が出した、1891年の回勅『レールム・ノヴァールム』(資本主義の弊害と社会主義の幻想)がある。カトリック側の運動はフランス革命でのカトリック排除に対する反動という面もあり、世俗化からカトリック教会を守り、反自

29 カーター・リンドバーク、佐々木勝彦、濱崎雅孝訳『愛の思想史』教文館、2011年、221頁

由主義（すなわち資本主義批判、個人主義批判の立場）であって、それがすぐに民主主義につながったわけではなかった。しかし、その運動はロシア革命とファシズムの体験を通して変化してきた。教皇庁の保守的姿勢とは別に、政治の次元では自由主義とも社会主義・共産主義とも、さらにはファシズムとも区別された運動としての特徴が出てきた。家族や職業集団に基礎をおく独特の民主主義（キリスト教民主主義）が、この時期に西ヨーロッパのいくつかの国で生まれつつあった³⁰。

ピオ 11 世の 1931 年回勅「クワドラジェジモ・アンノ（40 周年）」を経て、消極的ではあるが 1944 年にピオ 12 世が初めて民主主義を肯定した、というゆっくりとした変化であった（補完性の原理はカトリック政治哲学として有名であるが、領域主権性とは裏腹の概念である）。この時期に至るまでカトリック教会が民主主義を肯定していなかったのは驚きではある。確かにカトリック教会ではヒエラルキーを重視することから、民主主義の「平等」という発想にはすぐに与することができないであろうが、しかし愛の精神、「友愛」に対しては敏感な反応を示しているのである。

これら一連の経済的、政治的状況は共産主義革命が、なぜ西欧ではなくロシアでそしてアジアで起ったのか、という問いと共に、さらに思想史の事柄として研究が深められなければならない分野であろう（これが人間観、社会観、自然観をも含む包括的世界観の提示と関係する）。キリスト教の側に隣人愛に基づく「ケアの神学」が欠けているときに、イデオロギー的に右でも左でも結局は人間を抑圧し、圧殺していく方向に社会は行かざるを得ない、そのことを歴史が明白に示しているのではないだろうか。

(2) 賀川豊彦の贖罪愛とケアの神学

世界観の必要性について、日本の場合も、当面、抽象的な議論を展開していくよりも賀川豊彦の思想と実践を通して具体的に問題点を抉り出す方が分かりやすい。

賀川豊彦は徳島中学時代に米国南長老教会のマイヤース宣教師から洗礼を受けた。東京の明治学院で学んだあとに、当時、南長老教会が新設した神戸神学校に入学した。1909 年（明治 42 年）、彼が 21 歳のクリスマスに神戸新川のスラム街に入り貧者の救貧活動に従事した。その後 1914 年（大正 3 年）から約 2 年間、プリンストン神学校に留学し、帰国してからは救貧から防貧へ、すなわち労働運動、農民

30 田口晃「キリスト教民主主義の歴史的位相」（田口晃・土倉莞爾編『キリスト教民主主義と西ヨーロッパ政治』木鐸社、2008 年、12 頁）

運動、協同組合運動など市民の生活防衛のための社会実践を行った。

賀川は1923年の関東大震災の際に東京に救援に駆け付けたのをきっかけに、本所基督教産業青年会を設立してセツルメント活動を始め、東京に移り住む。賀川の本領は当時で言う社会事業であり、クリスチャン社会事業家として日本キリスト教史に残る大きな足跡を残している。

近代史の上で賀川をキリスト教伝道者として見ることもできるし、ベストセラー作家として見ることもできるし、戦後に力を入れた平和運動家として見ることもできるであろう。しかし、彼の歴史に残る一級の働きはソーシャルワーカー、福祉実践家である。そこに隣人愛のキリスト教信仰がダイナミックに作用した。しかも、私が公共福祉と呼ぶところの福祉のありかたの先駆者、こう見なすことができる。それは必然的にキリスト教人生観・世界観に裏打ちされていた。

日本キリスト教史において、賀川には大きな誤解がついてまわった。そしてその誤解は、むしろ、冒頭に記したように、キリスト教世界観として福音の包括性をとらえることができなかつた日本のキリスト教界の体質の弱さが原因である。特に、戦前の日本基督教会の伝道者の中では賀川は傍流であった。植村正久、高倉徳太郎、熊野義孝という主流派から言えば、明らかに傍流である。もし、戦後日本のキリスト教会にキリスト教世界観の見方があれば、賀川豊彦という人物の思想と行動はもっとキリスト教界の中で継承できたはずである。現在、彼の思想を最もよく継承しているのは、キリスト教福祉実践家の一部の人々と協同組合関係の人々である。キリスト教界はこの逸材の思想を十分に吟味できていない。その理由は、筆者の理解では、まず第一に、日本に公共圏で発揮される「ケアの神学」が育っていないからである。神学の営みが親密圏で閉じていて公共圏で他の諸学問との対話を試みないからである³¹。公共圏とは「他者性」の軸が強くなったところに現れる³²。

(3) 賀川におけるキリスト教世界観

現代では、十字架の贖罪を説く神学者は自然神学への評価が低くなることが多いが、賀川にはそれが無い。他方、人間の生まれながらの自然的善意や、倫理宗教として

31 これについては日本基督教学会第60回学術大会シンポジウム「賀川豊彦と現代・評価と展望」における拙稿「公共哲学からの評価と創発民主主義」（『日本の神学』第52巻、2013年）を参照。また加山久夫「日本キリスト教史における賀川豊彦——再評価は可能か」（『雲の柱』27号、賀川豊彦記念・松沢資料館、2013年）を参照。

32 例えば、拙著『公共福祉とキリスト教』164頁を参照。

のキリスト教ないしは社会的キリスト教を説く神学者は、十字架の贖罪的救済観への評価が低くなることが多いが、賀川にはその傾向も見られない。賀川のキリスト教理解は正統的で伝統的ですからある。そして、19世紀欧米の敬虔主義運動と信仰覚醒運動の指導者のように³³、贖罪信仰が実践へと深くコミットすることへと転化している。また確かに、実践が、彼をしてこのような贖罪愛のキリスト教理解に導いた面がある。

彼の実践の働きの広がり、当時の日本のキリスト教会が理解できるレベルをはるかに超えていた。ただそれでも、賀川自身の神学的背景の骨格はかなりはっきりしている。それは、しばしば評されるように「キリスト教社会主義」といったものではまったくない。この点はしばしば誤解されているので確認しておく必要がある。彼自身が次のように言っている。「或人は私のことを社会的キリスト教者だといふが、それは違っている。……かうして私は贖罪愛の永遠性を信ずるものである」³⁴。

彼の実践の根拠はキリスト教社会主義、社会的キリスト教と呼ばれたものではなく、贖罪の教理を世界の回復ないしは再創造の働きと結びつけたことにある。また世界の中に神の愛の働きのダイナミズムを見た、そのようなタイプの贖罪神学と自然神学³⁵の融合にあるのである。

彼のキリスト教理解の特徴を、『友愛の政治経済学』（1936年）という著書から見てみよう。この本は経済理論を主張しているのではなく、人間にとって「経済的営みとは何か」ということをキリスト教を軸に見ている。彼にそれが可能になっているのは、熊野神学と正反対に、この世に関わる恩恵理解があるからだ。まず十字架への理解である。

イエスの十字架は、神の愛と人間の愛の完全な融合を示したものである。人々はこれを贖罪愛という言葉で表現するが、彼の貴い死を十分に表現できる言葉はない。彼は人間を新たな見方で、つまり、神の視点から捉え、人類を救済する神の責任の重荷を共にしたのである。³⁶

33 リンドバーク、前掲書、第9章参照。

34 賀川豊彦「神と贖罪愛への感激」（『賀川豊彦全集』第三巻、キリスト新聞社、1962年、407頁）

35 自然神学についてはマクグラス『科学と宗教』稲垣他訳（教文館、2003年）、『神の科学』稲垣他訳（教文館、2005年）なども参照。

36 賀川豊彦『友愛の政治経済学』（日本生協連合会出版部、2009年）42頁

彼は贖罪が十字架の本来の意味であることを疑わない。そのことが、法的に神の正義を満たし、イエスを通した神と人類の救済の契約、恩恵の契約であるということをも認めた上で、さらにそこに神の人類への愛を見る。それはまさに「神は独り子をお与えになったほどに世を愛された」（ヨハネによる福音書3章16節）という福音の核心である。賀川はこの神の「義と愛」を同時に表現する言葉として、贖罪愛という言葉を多用する。そしてそれを個人の救いであると同時に、個人の集まりである社会への救いの入り口とも受け取るのである。個人と社会の順序を踏まえた上で、なお同時に表現している。先述した以下のような文章だ。

私たちはここに個人的価値運動と社会的価値運動との完全な一致を見出す。神学者たちはしばしば、イエスの贖罪の死は個人の魂のためであり、社会全体のためではないと言うが、それでは十分ではない。個人の過ちは全世界の苦しみを引き起こす。それゆえ、キリストの贖罪愛は、社会全体を救うための個々人の魂の救いを意味する。

ここで、「万人救済説」等々の細かい神学談義をすることはまったく意味がない。大事なことは、そもそも救われた個人は、その神の恩恵への応答として「善きわざ」へと励む、それを通して神の国の建設に参加するということである。これは、キリスト者が世への奉仕のわざとして歴史的に実践してきたことである。宗教改革の伝統にある教会は、それを現実にディアコニア（奉仕職、執事職）という名称で教会論としても組織化してきた³⁷。カトリックではカリタスと呼んでやはり世への対応を実践している³⁸。

そこで賀川は「十字架を喜んで背負う愛こそがキリスト教の本質であり、この十字架を信じるのが真の宗教生活なのである」³⁹と述べる。賀川の特徴は、これが

37 門脇聖子『ディアコニア—その思想と実践』（キリスト新聞社、1997年）、M・E・コーラー、畑祐喜訳『ディアコニー共同体』（新教出版社、2000年）などを参照。

38 本カトリック内のカトリック社会問題研究所（隔月に『福音と社会』を発行）が2013年に50周年を迎えた。同研究所夏季セミナー（2013年7月27-28日）に筆者が招かれ「日本のゆくえ—憲法を「新しい公共」で考える」と題した講演を行った。そのセミナー記録は『福音と社会』269・270号合併号に掲載されている。

39 賀川『友愛の政治経済学』44頁

さらに「世界の再創造」や「世界の回復」と結び付けられる世界観的、宇宙論的広がりを持つところである。すなわち次のように言う。

換言すれば、十字架を背負う愛は世界の再創造への一步となるであろう。それによってしか、失われたものを回復することはできないからである。実際、この十字架を背負う愛は、失業者に心を配り、恐慌で失われたものを回復する大いなる愛の形となつてこざるを得ない。⁴⁰

“失業者”という言葉は、この本が1930年代の世界大恐慌のさなかに書かれたことを思うと納得できる。筆者はここに、キリスト教世界観としての「創造—墮罪—贖罪—終末」の宗教的根本動因を見ている。贖罪とは「回復」であり、終末とは「完成」である。この発想はアブラハム・カイパーと彼の学派がもつキリスト教世界観の見方を、よりナイーブな形で賀川に見るといふことなのである。いや、そのような解釈によって今日に賀川を意味づけたい、という主張である。この信仰があつてこそ、彼が貧困の問題、経済の問題、社会運動、平和運動に生涯関わっていく宗教的パッションが広がるということである。私的なレベルの信仰が、公共の場へと広がっていくための重要なモチベーションである。個人の救援のみならず、社会全体のケアを目ざした「ケアの神学」、キリストの贖罪愛に根ざした「ケアの神学」を志向している。

もちろん賀川が、このような終末論を射程に入れた包括的キリスト教世界観を明確にして、しかる後に社会改良的な「ケアの神学」を展開した、ということではない。彼のアプローチはもっと直感的で、一方でイエスの「神の国」からの伝道活動と、他方でユートピア的理想社会実現とが直結してしまった性急さがあった。したがって「(賀川は)神の国の到来は大工で労働者イエスの手中にはなく、世界の支配者(黙示録を参照)、天に上げられたキリストの手中にあると語る『終末論』との違いを無視している」⁴¹との批判は神学的にはもっともなことであると理解しつつも、筆者はあえて上のように主張したいのである。

「十字架の贖罪愛」の強調は「世の回復」に連なりソーシャルワークの原点になった。また彼が始めた「神の国運動」は大衆伝道運動ではあったが、終末論的完成

40 賀川『友愛の政治経済学』44頁

41 カール＝ハイントツ・シェル、後藤哲夫訳『賀川豊彦—その社会的・政治的活動』教文館、2009年、103頁

を目指すための「制度としての教会」を越えた多様なクリスチャン・グループの育成、有機体としての教会の形成と結びついていた。彼の影響は行脚した全国に及んでいる。彼の伝道方式は当時の科学知識や社会知識を用いたキリスト教世界観の大衆的提示であり、今日の大衆伝道とは様相を異にしていたのである。

4 結語——「ケアの神学」の深化のために

先述したように、今日のキリスト教会に必要なのは現代日本人のニーズに応じた包括的な福音の提示と、そのための神学の形成である。筆者はこれまで、神学というよりも市民社会形成の公共哲学を展開してきた。本論稿で試みたのは、それを日本の教会と神学の伝統の中で、新たにキリストの贖罪愛に根ざした人間性の解放のための「ケアの神学」として提示しなおすことであった。そのために、日本の教会は賀川豊彦という先駆者をモデルにすることができる、こういう視点を提示した。

「ケアの神学」は contextualized theology であると同時に本来のキリスト教神学の体系性から出発している。創造論、墮罪論、贖罪論、和解論、終末論……といった神学的な枠組み以前に、われわれの存在、世界の存在、宇宙の存在の理由が、神との関係の中に置かれたことを自覚するときに出てくる神学だからである。賀川豊彦は生涯にわたり「宇宙の目的は何か」という大きなテーマを問い続けた日本キリスト教史にはまれに見る大きなスケールを持った人物であった（彼の最晩年の著作『宇宙の目的』は最近トマス・ヘイスティングスらによって英訳された⁴²）。神はなにゆえにこの宇宙を存在に至らしめたのか。宇宙の存在理由がすなわち「神の愛」ということなのである。神はそれ以外の理由で宇宙を創造しなかった。われわれの神学はここから出発すべきではないか。

福音主義の側からなされているローザンヌ宣教会議の第3回目にあたるケープタウン会議では、その「ケープタウン決意表明」で神の愛からその宣言をスタートした。またローマ教皇ベネディクト 16 世が出した最初の回勅のタイトルは「神は愛」(Deus Caritas Est)であった⁴³。したがって現代においてプロテスタントもカトリックも教会の活動のスタートが「神の愛」であることを確認している。

42 Toyohiko Kagawa, *Cosmic Purpose*, trans. Thomas J. Hastings (Eugene: Wipf and Stock, 2014 刊行予定).

43 教皇ベネディクト十六世、カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画訳『回勅 神は愛』カトリック中央協議会、2006年

神が世を愛し、世をケアする、そのための補助的思考として人の世に神学が存在している。人はこの神の愛に応答すべきだ。そもそも人の創造の目的が被造物のケア（管理）であった。こういう意味でも現代に必要とされる神学は「ケアの神学」である。神は反逆した人間に対してもなお義と愛の会う場所としての十字架の贖罪をもたらした。神の正義が現代に満たされるために、抑圧された人間解放のための解放の神学が必要だ。しかし、いかに正義が満たされても人間は幸福になれない。人間は神と他者を必要とし愛を必要としているのである。「ケアの神学」はこの神の正義の人間解放と他者への愛を同時に含む神学である。

高度に科学技術の発達した時代に生き、市場経済がグローバルに行き渡った時代に生きる人間は、およそ人が生まれ、人が生活し、人が死ぬという根本の理由について考えることがなくなった。すなわち哲学を失った、いやもともと日本には哲学がない。すでに百年も前に中江兆民は次のように述べていた。「わが日本古より今に至るまで哲学なし」⁴⁴。賀川豊彦は「宇宙の目的」というような壮大なテーマをライフワークにした人間である。この目的の中に彼の隣人愛の実践があった。そこから得られる神学は「ケアの神学」である。

筆者は人が存在と認識をなすあり方を四層に区分した。世界に意味を見出す仕方が、自然的（身体的）、心理的、社会的、スピリチュアルの四層にわたること、これをICF—四世界モデルと呼んだ⁴⁵（ICF = International Classification of Functioning, Disability and Health）。「ケアの神学」もこの四層にわたる世界の認識と実践を促す。自然的（身体的）ケアは環境世界や医療・介護等に関係した神学である。心理的ケアは今日に急増している心の病に対処する牧会的神学である。社会的ケアはまさに賀川がしたような各種のクリスチャン・ソーシャルワークと教会が地域をケアするための神学である。そしてスピリチュアル（霊的）なケアは人が宗教的スピリチュアリティ（霊性）、宗教の根源に向かうときに必要とされる神学であり、キリストの十字架の贖罪愛の意味が告げ知らされる。

まずわれわれ自身がキリストの贖罪愛によって生かされること。愛、喜び、平安、

44 わが日本古より今に至るまで哲学なし。本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至ては嘗焉たり。仁斎徂徠の徒、経説につき新意を出せしことあるも、要、経学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を發して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範囲の事にて、純然たる哲学にあらざらん（『一年有半』岩波文庫、1995年、31頁〔原著1901年〕）。

45 拙著『実践の公共哲学』215頁。

寛容、親切、善意、誠実、柔和、自制、このようなキリストの霊性によって生かされること、ここから派生する「ケアの神学」の確立と実践によってこそ鎌倉仏教の霊性が凌駕される、このように考える。