

石原謙博士のキリスト教史研究について

——『ヨーロッパ・キリスト教史』上下を読んで——

泉 治 典

石原謙博士の御著書『ヨーロッパ・キリスト教史』上下が昨年2月と9月に岩波書店より刊行された。即ち「キリスト教の源流」と「キリスト教の展開」である。5年にわたる御執筆の作業がここに豊かな実りをえたことは、私共一同にとって心からの喜びであり、卒寿を迎えられた先生への感謝と敬愛はつきない。ここに祝辞と共にいささかの感想を記すことは、私にとっては大きな光栄であるが、他方このような偉大な学問的業績を前にして甚だおこがましさを覚えざるをえない。ただ与えられた場所を素直に受けて一言申し上げることをお許しいただきたく思うのである。

先生はすでに1934年に岩波全書の一冊として『基督教史』を御刊行になったが、これは4年後に増補されて、近世の東洋伝道史に関する一項が加えられた。先生の御仕事はその後さらに進展して現代の日本に迄及び、1967年には教文館より『日本キリスト教史論』の刊行を見るに至った。この書は序説及び前史として東洋ことに中国におけるプロテスタント伝道史の詳細な叙述を以て始められ、それから戦後の20年を含んで100年にわたる日本の教会の形成と発展を跡づけたものである。内容は狭い意味での教団成立史にとどまらず、植村正久と高倉徳太郎によって代表される日本の神学をも含んでいる。ことに前者についての先生の叙述はたんに師を記録することを越えて、先生自身の理想が深くこめられているものである。

石原先生のキリスト教史研究のモチーフを述べるとすれば——その主観的側面はさておき、いわば *ex eventu* に客観的に述べることをお許しただけかと思う——、それは何よりも、先生が成立して間もない日本の教会を、殆んど三代にわたって共に歩んで来られたという大きな事実を離れ

ては全く思量しえないであろう。私は最初にそのことの客観的意味を、いまあげた『日本キリスト教史論』で先生自ら述べられていることに即してやや具体的に考えてみたい。

日本のプロテスタント教会は、最初多くの教派のミッションの結果成立したが、すでに明治10年代には公会主義に立脚して自己の独立性と独自性を確立しようという試みがなされた。この試みは不幸にして挫折し、長い間中断していたが、戦中戦後の日本基督教団の結成を通じて再び芽生え、多くの困難にも拘らずその目標へ向かって歩みが続けられている。長い間中断があったとはいえ、それが多くの人々、ことに植村正久らの強い希求であったことは忘れられてはならない。先生の見るところでは、このような普遍的な一致の追求は、一般に東洋のミッション（プロテスタントの）が18世紀以後の福音主義運動（Evangelisation）から出発したことに由来する歴史的課題であり、従ってそれはたんに主観的な理想ではなかったのである。その運動は個人的内発的なものを否定するそれ自体一個の教派的政治運動であったのではなく、むしろ逆に、それが内面の深い所から発し、教派的なものとの正しい対決を通じてそれを克服する所で初めて可能となる普遍性の追求であったのである。それゆえ我々が歴史的教会的現実を無視したり、主観的にそれを越えたりすることは本来ありえざることである。我々はむしろその持つ種々の問題と具体的に関わりつつ、その重荷を負って行かなければならない、と先生は言われている。

勿論あらゆる現実が無差別に運命として我々の前に置かれているのではない。歴史的現実がどれほど暗く、種の播かれた地がどれほど不毛であるとしても、福音の種そのものは尊く、このこともまた、歴史の事実として我々に与えられていることを先生は明らかにする。そして他ならぬ教会史こそこのことを教えるのであれば、それを深く学ぶことによって、歴史の奥に隠されている神の摂理に深く接することが出来よう。近世プロテスタント教会史は一口に言って教派の歴史であったが、それは歴史的に見て決

して混乱であったのではない。教派を超えるものの光は間断なく投ぜられており、それが教会史全体を貫いているのである。教派を以て終ることがプロテスタンティズムの最後のものではない。実に石原先生は日本の教会の歩みを共にする中でこのことを喝破された。先生にとって東洋と日本のキリスト教史研究は、歴史における神の支配と摂理への深い信頼の中で、いわば必然的にうながされ、必然的にそこへ導かれたものであると言える。この国の現実が困難であればあるだけ、先生は益々深く歴史研究へ向かわれた。その困難は決してこの国だけのものではない。先生は世界教会協議会(WCC)の運動にも深い関心を寄せ、その信仰職制委員会の活動に参加されたことがあるが、これもまた先生にとっては教会史全体に関わるものであって、そのことは何よりも『ヨーロッパ・キリスト教史』下巻の結びが明らかに記していることである。私はここでおこがましくも先生の教会史研究のモチーフに言及したが、それは以上のような意味で他ならぬ研究対象そのものに根ざし、またその中で育かれたもののように思われて、深い感動を覚えざるをえない。キリスト教が西洋から出て東洋に來たり、ついにこの辺境に迄及んだという歴史的事実——その中には大きな切断と連続が共に含まれている——を問うことは、先生個人のことがらを越えて我々に共通な全く特別な課題なのである。

石原先生は1921年に東京帝国大学より文学博士号を受けられた後、直ちに渡独して約1年間ハイデルベルクで過されたが、ここでハンス・フォン・シューベルト教授の許で教会史研究の最も深い問題を充分に会得された。シューベルト教授の名著『教会史綱要』が1964年に井上良雄氏によって訳出されたとき、先生はこれに解説として教授の生涯と業績を記されているが、その文章は読む人をして感動せしめずにはおかないものである。たしかにシューベルトの文章は美しく、その叙述は人を魅了してやまぬ迫力に溢れている。けれどもその弟子である石原先生の文章もまた我々を魅了してやまない。「シューベルト教授にとって歴史は最高の、おそらく最後の

学芸である」と先生は言われている。そのなぜであるかを改めて問う必要は今はない。ただ一つだけ言うるとすれば、シューベルトは歴史のあらゆる領域の中でキリスト教が現実にも生きて力として働くことを見出したのである。言いかえれば、彼は *historia sacra* と *historia mundi* とを分けて別々の領域におくことをしない。このことは19世紀後半のランケにおいて起こった教会史研究の大問題であり、またその背後にはそうした仕方で教会史を把握直すことを必然化する一定の教会史的事実があったのである。だがその問題はここでは、学問への全き没頭と同時に教化と教育に全身を捧げ、いささかの不遇など少しも意に介さず、すべてのものを素直な幼児のように感謝と喜びを以て受け取り、かつ真摯に自己の精神を鍛えたところの一人のザクセン人によって担われたのである。人格は人格に、精神は精神にのみ呼応する。それはたんに時代精神や民族精神ではなく、実に最も高いものが最も低いものとなる所に生まれ出るものであり、そのような精神こそ真に学問の担い手に相応しいのである。シューベルトが最も力を注いだ部分は言う迄もなくドイツ宗教改革史であったが、改革精神がいかにドイツ人の魂の奥底から出るものであったかが、長い時の後に彼を通して今一度伝え直されたのである。

我々はここで、『ヨーロッパ・キリスト教史』上巻の序に言及されているトレルチの問題に入ろうと思う。福音の種が石地に播かれたことの謎をそのまま謎として留めつつも大きな希望を以て教会史研究に向かわれた先生にとって、トレルチとの出会いはたとえ書物上のことであっても、極めて強い衝撃を受けずに済まされなかったようである。信仰と歴史の問題は今日の我々にとっても依然として困難であるが、これによって試されることなしには、歴史の中に活きる信仰の力を把えることは本当にはなしえないのである。

問題はリッチル学派のハルナックに遡る。ハルナックの教義史研究は、教義の成立を歴史的相対的なものと見なすという画期的な道を拓いたもの

であったが、教義の無謬性という前提から充分抜け出ることができなかったため、彼の教義史は近世初頭（とくにルター）で展開を終え、従って近代に固有な諸問題に殆んど答えることができなかった。ハルナックは原理的徹底性を欠いたまま教義と原福音とを対立させ、キリスト教の本質を原福音に限定した結果、それ以後の歴史を展開ではなく頹落と見なしたが、このことの不都合さはカトリックの近代主義者ロワジーによっても指摘された通りである。歴史の全体を通じてキリスト教の本質を明らかにするというラジカルな問いを担いつつも、結果はそのような失望に終らざるをえなかった。しかし「福音は教義ではない」と断言するハルナックが同時代のヘルマンほどに世界喪失に至らずにすんだのは、彼の師リッチルから受け継いだ社会的関心の強さによるものであったと思われる。

石原先生のキリスト教史は、一般世界史、ことに政治史を背景として教会の形成と発展を叙述の中核とするものである。それはエウセビオスの『教会史』におけるように使徒的継承に基づく司教座の伝承を中心とする狭い意味での教会史ではないが、逆にまたトレルチのように一貫して教会を社会学的分析の対象とするものでもない。むしろそこにおいて歴史が救済史として扱えられる根源的場所として、教会は独自の存在性と歴史形成力を持つという観点に立って、教会形成の歴史を記述するのである。すなわち、教会は一般史や世俗史を離れて存在しないが、それにも拘らず歴史がそれによって救済史的意義を現わす所の精神的力であり、個々の時代と民族の政治的文化的活動と錯綜しつつそれを支える原動力である。教会史のこのような理解はトレルチと同じではないが、ここで先生が教会史の原理として教義史的方法を用いていないことは、トレルチから学んだ最も重要な点であろうかと思われる。上巻の序に挙げられた“Glaubenslehre”は、ほぼ同時期の“Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben”と並んで、トレルチの宗教哲学的内容をまとめて伝えるものであるが、それはイエスのペルソナと業を歴史的諸関連から切り離して把える超自然

主義的教義学の方法に代わって、神の創造的生命に貫かれたイエスの歴史的人格を、歴史のいわば原像（シュライエルマッヘルの言う Urbild）としておいたものである。従ってカッテンブッシュも言うように、トレルチにおいて歴史は普遍精神たる神を目的としその生命に貫かれた存在であり、歴史における個々の事象の相対性は過去から現在へ移行する段階となり、人間はそこにおいて自然から精神へ発展するものとして把えられる。言い換えればキリスト教は歴史的人格なしにはありえないが、イエスの人格はたんなる模範ではなく、神の生命と救済の力を現実に媒介する永遠の原像として要請され、そのようなものが教義ないし sacrament に代わって要請される「信仰のイエス」である。それ故トレルチにおいて教義学の解体は直ちにキリスト教から信仰の本質を排除せず、かえって歴史に内在し、歴史を活きた事実たらしめる精神の把握を可能ならしめた、と先生は指摘されている。これによって教会が教義学的に固定されることなく、さまざまのゲマインデやゼクテを含む歴史的相対的諸現実が学的認識の対象とされたことは極めて重大であって、これによって近代世界のみでなく中世世界にも十分な光が当てられるようになったのである。しかし教会を教会たらしめる力それ自体は科学的に到達されるものではない。トレルチによればそれは「無限の価値を持つ人格性」であり、自己発展しつつ同時に歴史の目標とされるものである。

石原先生の『ヨーロッパ・キリスト教史』は、この宗教史学派の認識を採り入れることによって非教義学的なものとなっているが、たんに教義学的把握だけでなく宗教哲学的アプリオリをも前面に出すことを好まれない先生は、かえってトレルチには見出されない「救済史的把握」という独自の理解を提示されているようである。それは神学史的には言う迄もなくリッテルに遡るものであり、また部分的にはブルトマニアンのW・カムラーとの対決を通じて把握されているが、同時に具体的には先生が植村正久から受継いだ理念に深く関わっていることも思わずにはいられない。これに

については『日本キリスト教史論』第Ⅱ部3をお読みいただきたい。そこには、植村が国家権力からも外国宣教団からも自由な、日本的であってしかも普遍的公同的な教会をいかに強く希求していたかが記されている。実際そのような強い精神の継承なしには、先生のキリスト教史研究はありえなかったと私には思われる。

ところで、上巻「キリスト教の源流」においてその救済史的把握が明瞭になるのは、第Ⅱ部のアウグスティヌスにおいてである。先生のアウグスティヌスへの傾倒は改めて言う迄もないが、たしかにこの部分は一全篇の圧巻でもある。救済史の概念はむしろアウグスティヌスの独創であるが、そこへ至る伏線は第Ⅰ部3章「キリスト教のヘレニズム化」と同4章「ローマ帝国とキリスト教」である。すなわち先生の叙述によれば、キリスト教のヘレニズム化の結果成立したエウセビオスの『教会史』の場合、伝承を基礎とする教会概念を固執する余り、歴史的理性的批判力に欠け、教会の自由と政治的自由とが混同されて未だ救済史的把握が生じなかったのである。これに対して西方教会では、ヘレニズム化に並行してローマ化が起こったというよりは（カムラーはそのように見る。Art. Christentum und Antike, in: RGG, 3Auffl. Bd. I）、むしろヘレニズムのキリスト教化が起こったのであり、そこで初めて世俗史の只中で救済史としてのキリスト教史が可能となる地盤が提供されたとされている。この過程の叙述に当ってエイレナイオスの救済史神学が省かれていることは残念な気がなくもないが、ともかく歴史的現象としてのヘレニズム化はこれによって一定の限界がおかれることを先生ははっきりと示されている。ヘレニズム化それ自体はキリスト教の本質的成分ではない。だがそれはハルナックの言う意味で直ちに原福音からの頹落ではなく、パウロ主義に復帰するアウグスティヌスの恩寵の神学の中で新たに生かされて継承される素材となる。しかしこの継承を行なったのはアングロシウスではなくてアウグスティヌスであったと先生は述べられている。

福音のヘレニズム化というハルナックのテーゼがその裏面としてヘレニズムのキリスト教化を含むとしても、ハルナックにおいて教義ないし教義的キリスト教は信仰の原本質に対置される歴史的成立であって、それ故ヘレニズムのキリスト教化もまた教会史にとって十分な意義を持たされないのである。こうして東方教会と西方教会の地域的文化的差異は、後になって起こる政治的分離に先行するものとなり、そこからして西方教会においてはキリスト教のローマ化ないし倫理主義化が強調されたのである。しかし石原先生は従来のプロテスタント教会史家が概ね踏襲したこの見解に必ずしも従うのではない。先生によれば、ヘレニズムのキリスト教化はコンスタンティヌス以後起こるのであるが、その結果西方教会はローマ帝国の社会と市民生活のキリスト教化の基礎の上に成立することになる。そしてその内容としては、教会の法的組織化と司教権の強化ということにとどまらず、教義そのものの変革もここで行なわれたとして、アリウス論争もその重要な部分がここに位置されている。それゆえヘレニズム化とローマ化の二つによってキリスト教が分断されたというのではなく、帰結する所はヘレニズムのキリスト教化がさまざまな振幅を経て進行したとされるのである。アウグスティヌスの神学はこの基盤の上に成立するのである。

19世紀の終りに起こった宗教史学派が神学の各分野にわたって与えた学問的影響は大きく、先生もまたさまざまな点でそれを離れてはいないが、体系家としてこの学派を代表するトレルチは、ヨーロッパのキリスト教の形成に当って自然法の果たした役割を重視し、そのさまざまな変差を以て教会の倫理性・政治性を測ろうとした。トレルチにおいて自然法はヘレニズムのキリスト教化に相当する部分であったと言える。しかし晩年のトレルチは別として、1910年前後においては、キリスト教はこの概念をストア派から「借用した」と考えていたのである。石原先生はトレルチがアウグスティヌス研究の中でこの概念を用いる際の不用意さを指摘しておられるが、たしかにアウグスティヌスの中には自然法による家族・国家の基礎

づけといった合理的解釈を拒み、古代教会の法的伝統を越え出るものがあったのである。問題は教会史の連続性と歴史性がどこに見出されるかであって、宗教史学派以来これは全くの難問である。カムラーはトレルチの弟子W・ケーラーと共に教会史をキリスト教的自己意識の展開として捉え、ブルトマンに従ってそれを終末論的実存と規定した (*Christentum und Geschichtlichkeit*, 1954)。詳細は省くが、それはH.ロイターやH.シュルツがアウグスティヌスにおける二つの国の関係を二元論的な *Spannung* と見ることに対して新しく提出された解釈であるが、この解釈は歴史的には西方教会におけるロマニジュールンクとユダイジュールンクを同時に前提とするものであり、カムラーは前者を 'Kallistische Wende' として示し、また後者は *civitas Dei* を *Bürgerschaft Gottes* と訳したことに現われているのである。しかし石原先生はこのような解釈を一部認めつつも、アウグスティヌスの真意がなお別の所にあることを注意されている。それは、世界と時間の同時的被造性にに基づき、また時間の中心におけるキリストの到来に基づいて、*Saeculum* と *Sacerdotium* の両方を含む世界の成立が捉えられたということである。*mundus* は人間世界であると同時に、神にあって平和の中に秩序づけられた清いものであり、摂理のもとに悪すら善に変えられる神的世界である。救済史としての世界は、たんに個々の救済の出来事を持つだけでなく、創造の神義論に基いて合理的認識の対象とされた世界である。創造と救済の一致において全体と部分が同時に成っているのである。それ故神の国の自然的基底たる地上の国も民族も家も、直接自然法的に基礎づけられるのではなく、むしろ神の国の写しであることからして、かえってこれが自然法を基礎づけると言うことができる。アウグスティヌスの歴史観はこうして極めて神学的であり、それはキリスト教のローマ化に対して肯定的否定的の二義的であると共にギリシア化に対しても同様であり、理性を信仰に結合せしめ、普遍へ向かって開かれたものとなるが、このような歴史観こそ先生のキリスト教史理解の根柢をなすものと思われ

るのである。

しかし私はこれについて次のようなことも考えざるをえない。アウグスティヌスにおいて創造信仰が救済体験と結ばれていることは、キリスト教のユダヤ教化と言わぬまでも、ユダヤ教的前提なしには究極の所考えられぬものであり、それはキリスト教史の叙述にとって不可欠の前提をなすのではあるまいかという問題がある。アウグスティヌスの歴史叙述は実際旧約の歴史を持っていたし、また宗教史学派以来の聖書学は史的イエスがユダヤ教的諸前提をいかに把え変革したかを問うている。もし旧約との連関がなかったならば、アウグスティヌスの普遍的な神学も、歴史的世界に対して結局は浮動的な二義性にとどまる以外にはなかったのではあるまいか。彼の神学はたしかにギリシア神学でもローマ神学でもない。彼の神学が神学に固有な具体性を有するのは旧約との連関においてではないのか。我々は教会史のいわば *Grenzfrage* としてユダヤ教の問題を問うるのではなからうか。しかし石原先生は教会史の出発点を、使徒たちがイエスの神の国の福音を受け取った所におき、それ以上に遡ること、或いはその授受の歴史性を問うこと——たとえばパウロがロマ書9—11章でなしているユダヤ人の棄却と異邦人の選びについての反省——をなされていないように思われる。勿論近代の歴史学は、意識にせよ出来事にせよ一定の歴史的所与から出発し、さまざまな所与の因果関係を記述するものであって、教会史といえども同じであることは言うまでもない。現代ではアウグスティヌスのようにプロトロジーとエスカトロギーを教会史に直接結びつけることはできない。しかし教会史の全体を通じて信仰の本質を感得するとすれば、神学的でない教会史は厳密にはありえないと思われる。実際教会史の持つ神学的課題が今日再び論ぜられるようになった。O. ウェーバーは「教会史は歴史の変遷の中にある教会によって聞かれ答えられた神の言に関わる」と言う (*Grundlagen der Dogmatik*, I)。この課題に非教義的に答えようとするならば、徹底的な理性批判を以て自然と文化や自然と歴史の

問題に取り組む必要があり、今日の哲学はこの問題について19世紀には見られなかった新しい方法を提出しているのである。他方教義学的思考を再び生かすとすれば、最近ではパンネンベルクのように救済史を歴史的出来事の総体として歴史の終りから見るという方法が起っており、これはローテの救済史とトレルチの普遍史とを結ぶものではあるが、それによって教会史は神学的に一層大きな問いの前におかれることになる。教会史は即自的完結的な存在ではないのである。これを我々の今の問題について言えば次のことが考えられる。古代末期においてギリシア・ローマの即自的な世俗史としての連続性は破れており、ユダヤ教について一層そうであったことは確かである。しかし状況がそうであるとしても、キリスト教がユダヤ教から受け継いだ創造信仰を救済宗教としての自己の中に収めたとき、それが即自的な存在として実体的に歴史形成力を持つことをどの程度主張しうるだろうか。キリスト教がユダヤ教を離れて自己の世界像をもってヨーロッパ世界を形成したとしても、それは結局は限定された地域と時期における現象ではないかということが今日厳しく問われている。今日では終末の理解をめぐるキリスト教とマルクス主義との関係が真剣に問われているが、それがたんなる現象以上の問題を含むとすれば、西と東の教会、さらに遡ってキリスト教とユダヤ教との問題にも連なるのであって、ヨーロッパのキリスト教はこれをつねに限界の問いとして持つのである。

さて下巻「キリスト教の展開」は、ゲルマーネン・ミッシオンを以て始まり、ローマ教会とゲルマン的信仰の関係を教皇権の問題を軸として解明した後、宗教改革とその後のランダスキルへや諸分派の形成を以て近代キリスト教の成立に迄至っている。教会史研究に際して宗教改革の意義をいかに解するかが一つの大きな鍵であるが、この著作においてそれは中世カトリシズムから決して切断されていない。そして中世教会史の世界史的意義が積極的に評価されていることは、この書の価値を極めて高いものとしていると言ふべきである。さらに反対宗教改革や近世カトリシズムについて

ての行届いた叙述も、歴史家としての先生の大きな視野とたぐい稀な能力を証示するものである。

中世キリスト教はそれ自体一箇のまとまりをなすと同時に、近世への準備としての性格を持っているが、その連関を明らかにすべく述べられている次のことは極めて重要である。

“Augustinische Studien” で知られるロイターは、いま一つの名著 “Geschichte der religiösen Aufklärung im MA” において、media aetas の名を与えてカトリック教会に対する反教會的態度を表明したルネッサンス的啓蒙が、すでに萌芽的にはフィオレのヨアキムに認められることを指摘した。ヨアキムの靈的教会への待望はフランシスコ会に一部受継がれたが、大きな運動に至ることなく終息した。しかし宗教改革は決してそのように直接的に靈の働きに訴える啓蒙的反体制運動であったのではない。ルターの改革は中世ドイツの領邦国家制と地方教会制度を基盤として起こったが、これらの制度は遡って見れば、国家と結合し法的組織として権威づけられたローマ教会と、個人的良心と敬虔に従って神への服従を主とするゲルマン的信仰との接触対立の中で成立したものである。それ故中世の教会史を動かす力は決して単一ではなく複合的であることがここで明らかにされている。そしてキリスト教のゲルマン化とゲルマン精神のキリスト教化が徐徐に進行した7世紀から11世紀に至る長い期間は決して暗黒時代であったのではなく、むしろ西欧的なものがそこから生じ、後の発展が約束される蓄積の時代であったこと、従ってそれなしには中世はおろか宗教改革もありえなかつたであろうことを先生は力説されている。即ちやがて宗教改革を生み出すに至る教会の力がこの時代に涵養されたのであるが、それは上巻の最後にも述べられているように、アウグスティヌスを通して確立された救済信仰とそれを共同に生きる修道院の中に形成されたものである。

ルターは教会の連続性を決して否定しなかつたが、その教会はドイツ的教会であり、彼は徹底的にドイツ人として地方教会制度の上に改革運動を

進めて行ったのである。そこで先生がルターの信仰のドイツ的特質をあげ、それはゲルマン的内的的信仰を徹底させたものであること従って、*Seelengrund* における神との一致や「魂における神の子の誕生」といったドイツ神秘主義の思想もここで新たな活力を以て登場したと指摘されていることは重要である。先生のエックハルトやタワーについての深い御研究については改めて言う迄もない。こうして中世キリスト教と宗教改革との歴史的連関は、その出発点であるキリスト教とゲルマンとの出会いにおいて、またその際に確立されていたアウグスティヌスの救済宗教の中に必然化されていたと見られるのである。

しかしルターの *Particularismus* が歴史的必然であったとしても、はたして神学的にもそう言えるかどうかについて先生は疑問を出されている。なぜならそれは改革運動の出発点をなしたと同時にその展開を困難にしたと考えられるからである。勿論 *ius reformandi* を承認したアウグスブルク和議のような多分に政治的な解決であっても、単純にこれをマイナスと見るのは早計にすぎると言わなければならない。このような問題は結局この下巻では、近代の形成に当って教派が果たした積極的意義をとらえ、しかしその結果生ずる *denomination* についてはこれを正しい方向へ生かすべきであるという大きな見通しを以て答えられている。それは世俗性への徹底の後に再び教会的自覚に基づく一致の追求である。

問題は極めて大きいですが、私はここではルター神学に関わる限りで若干の見解を述べたいと思う。

ルターが *indulgentia* や *sacramentum* に関し、また説教や司祭制度に関して改革者であったことは疑われないが、我々はルターの改革運動の歴史内の規定を見るだけでなく、神学的規定をも問う必要があると思う。一体 K. ホル以後のルター研究は、教会史の記述を神学的に深めたと言われるが (M. Schmidt, *Art. Kirchengeschichtsschreibung*, in: *RGG*, 3A. Bd. III), 実際ルターを通して過去の歴史を見直し、或いは弁証法神学に近づ

いて宗教史学派に強い異議申立を行なうことが生じたのである。それはルターの信仰が民族的特性をこえて極めて普遍的であり、その普遍性の射程は前方と後方のいずれにも非常に遠くまで達しているからである。ホルはルターの神学が神概念そのものの変革であることを示し、トレルチと異なつてルターを近代主義に結合せしめた。E. フォーゲルザンクはルターが古代教会の両性論の上に立ってこれを深めていることを示し、また最近では B. ローゼはルターの信仰が決して非合理主義ではなく、むしろ言の宗教として認識を重視していることを明らかにした。ルターの回心がたんなる体験でなく、十字架の言を聖書全体の中心として把える認識活動でもあったことは先生も言及されている通りである（これはフォーゲルザンクによつたものであろう。我が国では熊野義孝氏が早くからこれを指摘している）。その認識は聖書原理となり、カトリシズムにおけるように聖書と伝承の二つではなく、ただ聖書における十字架の言のみを対象とする認識である。最近のモルトマンの『希望の神学』がルターのその認識の中に終末論的命題を多く見出していることも興味深い。実際ルターにおいて種的存在は普遍と個の二つの極限に分極して新しい終末論的存在となる。「私は私をキリストとして君に与えよう」「キリスト者はモーセ律法を破棄するだけでなくキリストのように新しい律法を作りうる」というルターの有名な言葉は、この存在の現実性をよく表わしている。

さらに A. ハーメルや W. リンクはルターとアウグスティヌスの関係を解明し、ルター自身言明するように両者が義認と恩寵において結ばれていることを明らかにした。たしかに石原先生が指摘されているように、アウグスティヌスに始まる救済宗教が修道士的訓練を経てルターに達したのであり、この線は教会史上極めて重要である。しかしその際リンクや W. マウラーが批判的に論じたように、ギリシア的存在論を用いるアウグスティヌスとそうでないルターとの間には大きな距りがある。このような批判をフォン・レヴェニヒのように余りにも神学的であるとしてけなすのはよくな

い。そうではなくて存在理解と世界解釈の根柢に差異があり、それは非常に微妙であるが、ルターがロマ書8章24節の講解で「使徒は不思議な仕方
で哲学する」と語った有名な言葉に現われている。即ち現実存在としての
キリストの中に待望のキリストと世界を見るというものであって、そこには
新約の現実から旧約の待望をとらえるという終末論的存在理解がある
(ルターの存在論については倉松功『ルターと現代』にも言及されている)。
それゆえアウグスティヌスが調和的全体世界に基いて現実と現実とを直線
的連続的に把えるのに対して、ルターは歴史的存在の一回性と固有性を強
調して *Particularismus* をとるが、それは神学的に不確実ではなくむしろ
終末論的に解される *Universalismus* の対極なのである。ここに中世神学
とルターとの根本的差異が認められよう。中世において教会は二つの対立
する力の均衡として働き、その限りでの普遍性と文化形成力を持ちえたが、
近代社会の即自的世俗性は教会のこの機能を徐々に奪って来たのである。
勿論その世俗性はモルトマンの考えるほど直ちに終末的でないことは明ら
かである故に、教会の種的性格は更に吟味されるべきである。けれどもこ
の点を承認した上でなお、教会はイエスの福音を受取ったその所で本質的
に終末論的に規定されており、イエスの福音は教会史の出発点をなすだけ
でなくそれ自体ユダヤ教との関わりにおいて終末論的であること、従って
旧約との関係は教会史にいくも本質的成分をなすことが一層明らかにさ
れるべきである。今日教義史が教義と聖書の史的連関を問うに至ったのも、
これと同じ理由からである。

アウグスティヌス研究とルター研究の膨大な蓄積は、それらがたんに個人
研究につきず、教会史全体の見方を動かすものであることを示している。
そのいずれを基本に据えるかによって教会史の構造と意義そのものが変る
ほどである。しかし恐らく両者いずれも欠きえないというのが正しいであ
ろう。私は石原先生の御著書に接してこれを切実に考えさせられており、
この両者について一層深く学びたいと思っている。だが同時に、歴史ほど

秘密に満ちたものはないことを強烈に覚えさせられている。「歴史は最高の、おそらく最後の学芸である」というシューベルトに呈された言葉は、いま再び先生に捧げられるべきである。ルターは歴史を *Larve Gottes* と呼んだが、それは悲痛な叫びであると共に信頼と喜びの歌でもあったのである。