

日本のキリスト教教育における 「キリスト教文化倫理学」の意義と課題 — 「教育の神学」批判 Part II — “Christian Ethics of Culture” for Christian Education in Japan — A Critique on “Theology of Education” Part II —

深谷 潤 FUKAYA, Jun

● 西南学院大学
Seinan Gakuin University



Keywords キリスト教教育, 教育の神学, エミール・ブルンナー, 佐藤敏夫
Christian education, theology of education, Emile Brunner, Toshio Sato

ABSTRACT

Sato Toshio, a famous Japanese theologian, asserted the significance of “Christian Ethics of Culture” in 1987. It consists of three concepts: life, personality, and human rights. According to him, Emil Brunner’s Gifford lectures in 1947, “*Christianity and Civilization*” provide us the theoretical basis of his new ethics. The purpose of this paper is to analyze on his ethics that adopted a new approach toward Christian education, compared with so-called *theology-centered* education in the past. It seems that the basic idea of his ethics has appeared in his thesis, “*Faith and Social Science*,” in 1972. The relationship between Christianity and science is regarded as “aim and method” in his paper. Therefore, the following critical points arise. The first point is that Sato would consider education merely as a method of mission. The second point is whether Brunner’s lectures could provide us either a new theory of Christian education in Japan or an old-fashioned theory that is basically limited within theology-centered education. This is because the main issue presented by the lecture is the influence of Christianity on European civilization. The theoretical background of Sato’s Christian Ethics of Culture should be radically criticized in the context of Japanese culture.

はじめに

日本キリスト教教育学会は、2003年に学会創立10周年記念研究セミナー報告書として「戦後50年のキリスト教教育—その検証と展望—」を出版した。そこでは、「独自に新しくキリスト教の教育理論を現場での共同作業を通して作っていくこと」が課題とされた。¹これは、理論形成に責任をもつ研究者に対して、キリスト教教育の現場の再認識を迫るという点で意義がある。拙文「現代日本におけるキリスト教教育理論に関する一考察—『教育の神学』批判—」(1999年)において、従来の教会および神学を中心とした「教育の神学」²が、キリスト教学校における実際のキリスト教教育に十分な理論的枠組みを与えることができていない、と指摘した。³そして、信仰共同体の外と内を媒介するようなアプローチが必要であること主張した。本論文では、さらに日本におけるキリスト教教育が、信仰を持つ者ともたない者の共同作業によって実践されるための理論を形成するためにどのような視点が必要であるのか、改めて教育の神学を考察し、明らかにしていきたい。

日本における「教育の神学」は、複数の研究者や教育関係者・牧師らによってまとめられた「理論」の集まりであり、実際に一つの体系立った理論とは言えない。しかし、それらの中で、日本の代表的なプロテスタント神学者の一人である佐藤敏夫は、1987年にキリスト教学校再興に向けて、「キリスト教文化倫理学」の提唱をした。その後、1996年の「キリスト教学校と文化倫理学」によって、概要を明らかにしている。倫理学の視点を導入する背景には、佐藤自身のキリスト教教育への批判がある。それは、キリスト教学校が、単に「本学ないし本校はキリスト教主義に基づき」⁴とされているだけで、その内容や具体的な事柄が十分示されてこなかったことへの反省を促すねらいがあると考えられる。また、彼は、ブルンナーのギルフォード講演『キリスト教と文明』がキリスト教文化倫理学の具体例である、と繰り返し言及している。⁵

本論文では、現場を意識したキリスト教教育理論の一つの視点として、佐藤のキリスト教文化倫理学に着目する。そして、キリスト教文化倫理学が、単に神学の一領域としてのキリスト教倫理の文化的側面の集積にすぎないのか、あるいは、キリスト教教育を神学とは異なる側面から捉え、新たな学問的枠組みを提供するものなのか検証していきたい。そこで、第一章で「キリスト教文化倫理学」の概要を紹介し、第二章で、その具体的な理論的根拠としてブルンナーの講演「キリスト教と文明」がどの程度該当しうるのであるのか、その内容を整理しつつ検討していきたい。

1 佐藤のキリスト教文化倫理学

佐藤は、神の言葉である聖書と実際の教育の「中間項」に「キリスト教文化倫理学」を置く必要があると考え、「真理、意味、知識、生命、家族、性、労働、レジャー、所有、権力、国家」というような広範な文化諸領域についてのキリスト教(文化)倫理学的な研究」⁶がその定義であるとしている。佐藤(1996)によれば、その内容は、生命、人格、人権の三つの基礎概念によって構成されている。⁷以下概要を説明する。

生命について、佐藤は、聖書において人格よりも生命こそ基本概念である、と捉えている。人間は人格となる以前に、まず生命体である。また、動植物はもとより、石や岩など無機物も古代人にとって、またアニミズムの世界に生きる人間にとって生命が宿る存在であった。また、救いとは、新しく生まれ変わることであり、新しい生命を着ることである。さらに、それは、聖霊によってきよめられ、「永遠の生命体になること」でもある。彼は、生命を「神からのローン(貸金)」(バルト)と思うことによって、自分勝手にできないものと捉え、それによって、生命を預かる人間の神に対する責任も生じるとしている。

次に、人格についてである。人格は、生命における人間の独自性として捉えられている。す

なわち、人間は、他の動物、生命と異なり、人格をもつという点で独自の生命体であり、言葉を互いに交わし、自己を開き、他と人格的な交わりをもつことができる存在である。佐藤は、さらにブルンナーの人間理解を手がかりとしている。それによると、神は人格的であり、人間に語りかけ、人間はそれに応答する存在である。そこにおいて、神の言葉を通じて人間と神は出会うと言う。また、プーバーの『我と汝』のように、人間同士は人格的存在として交わりをもち、「我とそれ」のように、自分以外の人間を手段や道具として利用する非人格的交わりに陥ってはならない、と警告している。そして、現代の大衆化社会では、人間が物化する傾向に身をさらしているため、その中で如何に人格的自由を確保していくかが重要である、と説く。

人権に関して、佐藤は、プロテスタントの歴史と人権との関連から説明している。彼によると、人権思想は、17世紀のピューリタン革命後、信教の自由を個人が獲得する歴史を経てプロテスタントが生み出した文化的価値であり、教会と国家が分離し、国民が自分の判断で教派を選ぶことで信徒となることができたと言う。また、信教の自由は、自然権として主張され、民主主義の出発点として個人における人間の自由を尊重し、国家体制から個人を解放する原理となった、と彼は捉えている。つまり、プロテスタントこそが、人権の基本的原理を生み出した宗教的土壌であると言う。

これらの3つの基礎概念の背景には、それぞれ、天地創造における世界観、救済論、永遠の生命、バルト神学や、ブルンナーの人間論、プーバーの「我と汝」関係、そして、ピューリタン革命と信教の自由獲得の歴史、プロテスタントの特徴がある。ここで、各詳細を分析する余裕はない。しかし、彼がキリスト教文化倫理学提唱の際、その具体例として取り上げたものに、先述したブルンナーの『キリスト教と文明』（ギフォード講演）があり、この内容とキリスト教文化倫理学と照らし合わせてみることで、3概念の根拠を補充していきたい。

2 ブルンナーの「キリスト教と文明」とキリスト教文化倫理学の基礎概念

1947年2～3月と翌年3月の2度にわたり、スコットランドのセント・アンドルーズ大学において「キリスト教と文明」と題して行われたブルンナーのギフォード講演は、その内容に合わせて「第1部・原論」と「第2部・特殊な諸問題」に分かれている。特に、第1部に彼の基本的な考えがまとめられているので、本論文ではそこを中心に扱うことにしたい。彼は、ヨーロッパの諸文化・文明において特にキリスト教的精神的前提の影響が大きく、それが文化、文明を決定づける要因のひとつ⁸であった、と言う立場から、講演の課題として次の3つの問いを掲げている。⁹

- [1] どのような文明の根底においても、超文化的諸前提としてよこたわっている特定の人間実存の基本問題に対して、キリスト教信仰はどのような解答を与えるだろうか。
(下線部引用者)
- [2] このような解答は、西洋史の流れにおいてあらわれてきた同じ質問に対する別の解答と比較してみた場合にどうであろうか。
- [3] 他のものと比較してみた場合、キリスト教的な解答がもっている独自の重要性とは何であろうか。

彼の掲げた「人間実存の基本問題」は、具体的に講演の第1部の第2章以下に項目として取り上げられている。それらは、2. 存在もしくは実在の問題、3. 真理の問題、4. 時間の問題、5. 意味の問題、6. 宇宙における人間、7. 人格と人間性、8. 正義の問題、9. 自由の問題、10. 創造性の問題、である。また、2番目の問いは、特にギリシア哲学を源泉としたヨーロッパの諸哲学・思想が、それらの基本問題にどのような解答を与えたかを説明している。彼の結論によれば、近代以降、ヨーロッパの諸思想は、啓蒙時代を経て、神から自律し、世俗化へ向かった。

その結果、その思想から生み出された科学や芸術、哲学などは超越的な基盤から分離し、進むべき方向性を見失っていると言う¹⁰。3番目の問いに対して、彼は、キリスト教の解答の独自性が人間を神の愛のもとにある人格的存在と捉えているとし、近代以降の世俗化したヨーロッパ文明の自律的傾向を離れ、神律に立つべきと主張する¹¹。

これから、「キリスト教と文明」の内容が佐藤のキリスト教文化倫理学の基本概念（生命、人格、人権）をどの部分で理論的に補強し得るのか検討してみたい。

2.1 生命について

ブルンナーは、生命に関して、特に世界に存在するものとそれを作り出した創造主との関係から言及している。特に「存在もしくは実在の問題」の章において、ギリシア哲学とキリスト教の世界観を次のように比較している。まず、ギリシア哲学において、真の実在は物質的な世界ではなく、精神的な世界を意味し、神の存在は非人格的で静的である、と言う。¹²また、キリスト教においては、世界は神によって造られた。神の意志の実現したものである。¹³さらに、神と被造物との区別は絶対的だが、被造物同士の区別は相対的である、と述べている。¹⁴そして、神がすべての存在の中で第一義的な実在であり、人格的で、霊であり、人間にとって「汝」としての主体である。また、世界は、客体的存在として私たちに「知ること」ができるが、知られざるものでもある。私たちは、この暗い不透明なものにぶつかり、挫折することによって、「これは実在する」と言うことができる。

佐藤のキリスト教文化倫理学における生命概念の説明では、ブルンナーほど、被造物としての人間の固有性を強調したものではなかった。古代人のアニミズムの世界に触れるなど、日本の精神的文化を意識したとも言える要素を含んでいた。しかし、佐藤は、生命そのものへの考察より、救済や神への応答関係において生命を位置づける方向に転換している。もし、自然神

学や汎神論に対する彼の持論がそこで展開されていけば、日本の精神的土壌とキリスト教との接点を探ることもできたのではないと思われる。¹⁵

2.2 人格について

ブルンナーは、「宇宙における人間」や「人格と人間性」などの章において、比較的多くの分量を人格の説明に割いている。彼は、第1部の最後で、現代の私たちが自律と神律の二者択一、すなわち「あれか・これか」の選択に直面している、と主張している¹⁶。それは、同時に、神の前に立ち、人格的な交わりにおいて応答可能な存在として人間が理解されていることを意味する。また、ギリシア哲学を源とする理性中心の思想が、自律の源泉となっただけではなく、人格を希薄にする原理をも生み出しているとは彼は指摘する。ギリシア哲学では、人間性と神性が同一であり、人間は神的ロゴスに預かる者と考えられた。個人に内在する理性は、普遍的なものとして捉えられ、それがかえって非人格的原理を生み出す契機となった、と言う。¹⁷この理性は、抽象的理性であり、共同体を形成する原理とならない。それがもたらすものは、ニーチェのような個人主義（超人）やマルクスのような集産主義（非人格化された大衆と中央集権化された国家による）である。

それに対して、キリスト教では、「神の像」としての人間であり、神の呼びかけに応答すべき責任をもった人格と捉えられた。人間は、他の被造物と区別された存在であり、神によって理性を与えられ、それによって自然を超越する存在である。さらに、神の愛に応答する人格として人間は捉えられているので、それによって交わりが導かれ、共同体が形成される。

佐藤は、人格概念をブルンナー同様、他の被造物と区別された人間の在り方として捉えている。人格は、言葉を交わし、人格的な交わりをもつ存在であり、それによって神に応答する存在である。彼の場合、ブルンナーのように人格から理性や共同体に展開しているわけではなく、

むしろ、ブーバーの「我とそれ」の関係を現代の大衆化社会に当てはめ、非人格的交わりに人間が陥ることを警告している。人間がその社会の中で手段とされ、「物化」という佐藤の指摘は、ブルンナーの進歩・進化論¹⁸批判に共通するものがある。ブルンナーは、「時間の問題」の章において、現代人の幻想としての「普遍的進歩」は、ルソー、レッシング、ヘーゲルなどの楽観主義哲学が源泉であると考え、そのような進歩・進化論は、人間の存在自体の価値を無にしまい、人間があたかも「フィルムの一コマ」になってしまう考え方である、と批判している。¹⁹この点に関して、佐藤はH. コックスやモルトマンの主張にも目を向けるべきと指摘している。²⁰

2.3 人権について

ブルンナーは、人権そのものを講演の項目として取り扱っているわけではないが、「存在もしくは実在の問題」や「正義の問題」の章などで自然法との関連で説明している。彼によれば、自然法も含め、あらゆる法は、被造物の世界に属し、神自身の意志を法律用語で表現することは不可能であると言う。したがって、自然法も究極のものではなく、その背後に神の自由があり、神の目的の手段として捉えられるべきものであると言う。²¹その意味で、H. グロティウスは自然法の創始者ではなく、むしろ彼から自然法の衰退が始まったとブルンナーは批判する。²²何故なら、ギリシア哲学以来連綿と引き継がれてきた自然法の理念を、その神学的・宗教的・形而上学的文脈から全く切り離したのがグロティウスだからである、と言う。

先述のように、キリスト教文化倫理学の人権概念は、解放の原理としてプロテスタンティズムによって生み出された文化的価値である²³という立場を佐藤はとる。仮に、プロテスタンティズムとの関連から、ブルンナーの人権理解を読み取るならば、「自由の問題」の章を中心としたキリスト教的自由観を探ることによって可能であろう。彼によれば、キリスト教的自由観は、

神の権威を第一におき、自由を第二に置くものである²⁴。人間の自由は神への依存と同じ（ヨハネ伝8：36他）であり、バベルの塔の物語のように、自分の限界を忘れ²⁵、神と競合しようとする「高慢さ」に満ちた人間が、世界や生活自体の中に人生の意味を見出そうとして挫折することと対極の姿と言える。ブルンナーのキリスト教的自由観は、基本的にルターやパウロを源とする信仰義認を基礎とした「キリスト者の自由」²⁶であると言える。当然、信仰から離れた近代人の自由は、ブルンナーの目からみれば、神から離れることによって、自己を相対化する視点を喪失し、世界の中で自己の自由の根拠を見出さねばならなくなる。

3 考察

第1、第2章で佐藤のキリスト教文化倫理学とブルンナーの「キリスト教と文明」の内容を検討した。第3章では、これらをもとに、キリスト教文化倫理学の学問的性格と、それが日本のキリスト教教育に新しい思考枠を提供するものなのか、考察していきたい。始めに、ブルンナーと佐藤の思想的背景の相違に触れ、次に佐藤のキリスト教教育の学問的位置づけについて、最後にキリスト教文化倫理学の課題について論じる。

3.1 「キリスト教と文明」と「キリスト教文化倫理学」の思想的背景の相違

ブルンナーの講演内容から明確な点は、彼がキリスト教とヨーロッパ文化・文明の精神的前提であるところのギリシア哲学とそこから発展してきた思想を対比させていることである。講演の課題として彼は、冒頭で「どのような文明の根底においても、超文化的前提として横たわっている特定の間人実存の基本問題に対して、キリスト教信仰はどのような解答を与えるのだろうか」²⁷と述べている。それゆえ、必ずしもヨーロッパ文明に限らないはずであるが、キリスト教信仰に深い影響を受けたヨーロッパ諸国を

念頭に置いていることは明白である。彼がキリスト教の独自性を語る際に、対比しているのは主にギリシア哲学とそこから発展してきたヨーロッパの諸哲学（特に啓蒙主義以降の理想主義的哲学とその後の哲学・思想）である。つまり、佐藤がキリスト教文化倫理学の原理の具体例として提示したブルンナーの講演は、ヨーロッパ文明批判の特色を色濃く帯びているものであることに注意しなければならない。つまり、それ自体をそのまま原理として受けとるのではなく、ヨーロッパ文明批判によって浮かび上がってきたキリスト教信仰の独自性と、その「超文化的な前提」を汲み取る作業が必要なのである。佐藤の基礎概念の説明は、その作業の素描を示しているに過ぎず、今後さらに内容を充実させていかねばならないだろう。

具体的には、ブルンナーの講演内容にあるヨーロッパ文明やギリシア哲学とそれ以降の哲学・思想に該当するものとして、日本の文明、哲学、思想が再考されねばならない。つまり、佐藤のキリスト教文化倫理学は、日本の思想・精神土壌の文脈の上で、生命、人格、人権をテーマにして考察し直さねばならない。

3.2 佐藤のキリスト教教育の学問的位置づけ

キリスト教文化倫理学は、果たして学問的にキリスト教神学の一分野であるのか否か、また、実際の教育と彼の言う「倫理学」はどのような関係になっているのかと言う疑問は、看過できない。何故なら、それは、キリスト教学校で行われる教育諸活動とそのあるべき姿を、どの学問的立場から考察するのかを問うことと同義であり、キリスト教教育の課題に取り組む姿勢に大きく影響するからである。

彼は「信仰と社会科学」において、主に社会科学とキリスト教信仰の関係について興味深い論説をまとめている。その中に、キリスト教文化倫理学の発想の源となる言及が見出せる。彼は、神学を神、キリスト、救済などをテーマとする教義学、非キリスト教の人間観や歴史観とキリスト教の人間観・歴史観を対立させ考察す

る弁証学、そして、国家、権力、法、所有、労働、性などを扱うキリスト教倫理学の3分野に分けている。特に最後のキリスト教倫理分野は、社会科学に影響を及ぼすものとして社会科学と社会哲学、ないし社会倫理学との関係を論ずる際に取り上げられている。²⁸佐藤がキリスト教文化倫理学を提唱する際、必ずしも「倫理学」にこだわらず「哲学としての文化倫理学ならもっとよい」²⁹、と述べていた。また、キリスト教倫理の分野とキリスト教文化倫理学の項目を比較すると、キリスト教倫理の分野のほとんどがキリスト教文化倫理学に登場している³⁰。それらは、「国家、権力、所有、労働、性」である。以上から判断できることは、この倫理学は、神学の一分野としてのキリスト教倫理であり、また、哲学でもあると言う両方を包括するニュアンスをもっていると考えられる。しかし、はたして佐藤は、神学における啓示と哲学における理性の両者を一つの学問領域に置こうとしているのだろうか。

この点に関して注目すべきなのは、彼の論説「信仰と社会科学」中での科学と思想の関係におけるキリスト教の位置への問いである。社会科学に関する言及で、しばしばマックス・ウェーバーの「宗教意識」が例示されている。佐藤は、大塚久雄の解釈に沿っているところがあるが、「科学がその前で足をとめなければならないなものか」が宗教意識である³¹と言う。その意識は、理論と実践を結合し、それらを背後や内面から支える価値意識と言い換えることもできる。したがって、キリスト教は、科学と無縁ではなく、むしろ科学を行う者の意識に働き、またその研究目的や方向性に深く影響を及ぼすものである。同様のことを、外交政策や経済政策の問題解決に際して、キリスト教が発言可能な余地は、政策目標であって、政策手段ではない。目標には、価値判断がはいる、科学には期待すべきではないが、手段は社会科学に期待すべきである、と言及している。³²佐藤のこのような「キリスト教と科学」＝「目的と手段」の関係が、キリスト教と教育の間にも適用されていると考えられ

る。つまり、彼のキリスト教文化倫理学において、啓示と理性は、キリスト教と教育のそれぞれにとっての基本原則を形成する要素なのである。従って、神学と教育の関係は、神学の目的を実現する手段としての教育の役割として、キリスト教文化倫理学の中で矛盾なく位置づけられることになる。

拙文（深谷（2003）で、日本のキリスト教教育理論を三つに分類した。その中の一つに伝道型のキリスト教教育理論がある。それは、教育を伝道的手段と見なすものである³³。伝道型理論は、日本のキリスト教教育が米国の宗教教育を表層的に導入し、教育的手段によって信者獲得を目標としたことと関係がある。³⁴この理論において、キリスト教教育はキリスト者が教師、非キリスト者が生徒の立場をとることが多くなる。伝道型理論において、キリスト教教育の原理は、神学中心主義となり、諸学問はその周辺に位置することになる。教育学も教育方法論もすべて神学を頭とし、その手足となって働くための技術的知識を提供することに寄与する。佐藤のキリスト教教育の学問的位置づけは、基本的にこの立場に属すると考えられる。

3.3 キリスト教文化倫理学の課題

再びブルナーの「キリスト教と文明」の主張を振り返ってみると、佐藤の「信仰と社会科学」における目的・手段の構造に符号する点が少なくないことに気づかされる。ブルナーは、科学と思想の分離がもたらす弊害を危惧し、世俗化や大衆化の原因を、キリスト教と近・現代の文明の分離にあると考えている。自然から自立し、自由になった現代人は、自分の手に負えなくなるくらい技術的知識を発展させてしまい、逆に不安におちいってしまった。³⁵つまり、本来の目的を失った手段がそれだけで独走し、肥大化したのである。そこでブルナーは、現代人がキリスト教人間観、世界観に帰還すべきと主張する。佐藤も基本的には同じ考えと言える。彼は、現代の科学技術の混迷を回避するためにも、啓蒙時代の哲学に立ち戻る必要性を主張し、

「啓示と理性の正しいインテグレーション」を求めている。³⁶ここに、佐藤がキリスト教文化倫理学の理論的具体例をブルナーの「キリスト教と文明」に求める理由があると考えられる。しかし、看過すべきでない点は、ブルナーがあくまで「ヨーロッパ文明」がキリスト教の影響を強く受けて発展、混迷してきたことを踏まえて、キリスト教の基本に立ち返ることを主張したことである。佐藤は、それ故、ブルナーの講演内容を指摘するだけに留まらず、彼がヨーロッパ文明の分析からキリスト教信仰の意義を説明したように、日本の文化、文明を分析し、キリスト教と対峙させる必要があったのではないだろうか。

日本の思想・哲学の研究者である梅原猛は、教育勅語が現人神を奉じ、日本の伝統を破壊した上に成立したものであると断じ、廃仏毀釈と現人神信仰によって神は二度死んだと論じた。³⁷彼が廃仏毀釈以前の神信仰の伝統に戻れと主張することは理解できる。何故なら、日本の精神的伝統に沿うことを求めることは、ちょうどブルナーがヨーロッパ文明を批判し、精神的原点であるキリスト教に戻ることを主張することと同様だからである。そこで、日本の精神的土壌の上に生きる私たちは、佐藤のキリスト教文化倫理学を、ヨーロッパ文明から日本の文明へと読み替えて、その妥当性を探求する課題の前に立つことになる。しかし、佐藤のキリスト教文化倫理学は、キリスト教人間観や世界観を基礎に持ち、また、その基礎を持ち続けた共同体にのみ該当する理論であるため、基本的にキリスト教を目的とすえなければ機能しないものと言える。

おわりに

このような課題がありながらも、キリスト教文化倫理学は、聖書の福音と文化領域を橋渡しし、さらに日本におけるキリスト教教育の学問的枠組みを構築する試みとして一定の意義があると言える。何故なら、キリスト教文化倫理学

を構成する生命, 人格, 人権の基本概念は, キリスト教神学以外の学問分野から接近可能な課題を含んでいるからである。しかし, キリスト教文化倫理学を含めた教育の神学の立場から, キリスト者のためのキリスト教教育理論をこれ以上構築しつづけることに, ある種の限界を感じざるを得ない。何故なら, 現在, キリスト教教育の場で求められているのは, むしろ脱欧米神学からのアプローチと思われるからである。この「脱」は, 欧米と神学の両方にかかる。日本は欧米と比べ, キリスト教の伝統が浅く, 韓国と比較してもキリスト者は少数派に留まっている。キリスト教文化倫理学は, 日本の文化の中にキリスト教の説く普遍的な真理を見出す努力を今後一層積み重ねなければならないと考える。「異教」の地と言われながらも, 日本の精神文化の中に生きているキリストを見出し, キリストの啓示を見つけ出す視点は, まだ始まったばかりと言える。³⁸

参考文献

- Brunner, E.(1948). *Christianity and civilisation*, first part: Foundations Gifford lectures delivered at the University of St.Andrews, New York: Charles Scribner's Sons
- 深谷 潤 (1999) 現代日本におけるキリスト教教育理論に関する一考察-『教育の神学』批判-教育研究, 41, 国際基督教大学学報I-A
- 深谷 潤 (2003) 戦後日本におけるキリスト教教育理論の変遷と課題-二つの類型と新たな流れ-平安女学院大学研究年報, No. 4
- 学校伝道研究会 (1987)(編)教育の神学 ヨルダン社
- 学校伝道研究会 (1997)(編)キリスト教学校の再建-教育の神学第二集-聖学院大学出版会
- 貝塚茂樹 (2004) <書評>日本キリスト教教育学会(編)『戦後50年のキリスト教教育-その検証と展望-』キリスト教教育論集第12号
- マルティン, ルター (1984) キリスト者の自由 (石原謙訳) 岩波文庫
- 大木英夫 (1987) 教育の神学-現代日本におけるキリスト教学校の文化的意義との関連で-学校伝道研究会(編)教育の神学 ヨルダン社 pp. 12-30
- 佐藤敏夫 (1972) 信仰と社会科学 東神大パンフレットIII 東京神学大学出版委員会
- 佐藤敏夫 (1987) キリスト教文化倫理学の構想-キリスト教学校再興-学校伝道研究会(編) 教育の神学 ヨルダン社 pp. 31-38
- 佐藤敏夫 (1994) キリスト教神学概論 新教出版
- 佐藤敏夫 (1996) キリスト教学校と文化倫理学 青山学院大学キリスト教文化研究センター(編) 現代におけるキリスト教教育の展望 pp. 6-18
- 高崎毅 (1958) キリスト教教育講座2 新教出版社
- Tillich, Paul.(1959).*Theology of culture*, New York: Oxford University Press.
- 山内一郎 (1973) 神学とキリスト教教育 日本基督教団出版局

註

- 1 報告書に対し, 課題の「抽象的な印象」や教育学研究としての「物足りなさ」といった批判がすでにある。(貝塚茂樹 (2004), p. 89)
- 2 「教育の神学」は, ティリッヒの「文化の神学」に収められている論文「教育の神学 (A Theology of Education)」を源としている。(Tillich, 1959, pp. 146-157) 初出は, Tillich, Paul.(1957). *The Church School in Our Time*, Concord, N.H. : St.Paul's School Centennial Publicationである。それは, 教会学校における導入教育と人文主義的教育の意義と問題点を, 宗教的象徴を巡って論じた内容である。山内一郎は, ティリッヒの教育の神学を彼の著作で取り上げ, ブルトマンの非神話化と対立させつつ, シンボルによるコミュニケーションを図ることのキリスト教教育的意義を主張している。(山内, 1973, p. 189) また, 大木英夫によると「教育の神学」の意味は, キリスト教教育学ではなく, 「教育全体をどうするかという仕方ととる組むべき神学的課題」への「取り組み方」であると言う。(大木, 1987, pp. 16-17) それは, 教会の神学としての性格をもつため, 教育学の専門家ではなく, 神学の訓練を受けたものが行うべきものと捉えられている。(ibid., p. 17) 1997年に「教育の神学」の第二集が出版された。そこでも, 「教育そのものを神学的に捉え直し, そこから教育を見直していく」と捉えられ, 教育の神学の基本的な考えは変わっていない。(学校伝道研究会 (1997), p.4)
- 3 深谷 (1999), p. 91
- 4 佐藤 (1996), p. 6
- 5 佐藤 (1987), p. 37, 佐藤 (1996), p. 7
- 6 佐藤 (1987), p. 37
- 7 佐藤 (1996), pp. 9-13
- 8 Brunner, p. 11
- 9 ibid., p. 13
- 10 彼は, 自律 (キリスト教, 教会, 啓示からの解放) が世俗化を促し, その結果, 文化や文明も超越性

- から切断され、自らの中に法則性と意味を持たねばならなくなった、と指摘している。(ibid., p. 152)
- 11 彼は、自由の問題の章で、「人間の自由は神への依存と同じである。」(ヨハネ伝8:36, コリントII 3:17)を根拠に、神の権威が第一であり、自由は第二であると述べている。(ibid., p. 140) また、彼は自律の産物であり、現代の双子の「経済的全体主義」であるマルクス主義と資本主義を批判し、全体主義的国家を「地上における神の役割を果たす」としている。神律は、あらゆる種類の全体主義を排除する、とその意義を主張している。(ibid., p. 157)
- 12 ibid., p. 16,18
- 13 ibid., p. 26
- 14 ibid., pp. 19-20
- 15 佐藤は、生命と霊に関して、ドイツ観念論の意義を強調し、ヘーゲル哲学を「霊の哲学」、「生命の哲学」と評価している。(佐藤敏夫(1994), p. 329) さらに、日本の神学研究者は、バルトを始めとする弁証法的神学からドイツ観念論に対する批判以外はあまり学ばなかったことを指摘し、ドイツ観念論のもつ豊かな宗教性を見逃すべきではないと言及している。(ibid., p. 328)
- 16 Brunner, p. 158
- 17 ibid., p. 94
- 18 ブルンナーによれば、ダーウィンは進化論の開拓者ではなく、継承者であり、真の源はルソー、レッシング、ヘルダー、ヘーゲルなどの哲学であるという。(ibid., p. 53)
- 19 ibid., p. 57
- 20 佐藤(1996), p. 12
- 21 彼は、ギリシア・ローマ的な「自然法」(レックス・ナトゥライ)が汎神論的概念であり、それがキリスト教思想において解体されていったことにも言及している。(Brunner, p. 24) すなわち、自然の理念は、創造主である神と神の創造した世界の秩序の二つである。法的な意味も含めた正義は、秩序における原理であり、神は愛の原理として正義の上に立っていると彼は主張する。(ibid., p. 116)
- 22 ibid., p. 109
- 23 佐藤(1996), pp. 12-13
- 24 Brunner, p. 140
- 25 ibid., p. 152
- 26 ルター(1984), p. 19, cf. ローマの信徒への手紙10章10節
- 27 Brunner, p. 13
- 28 佐藤(1972), pp. 16-17
- 29 佐藤(1996), p.7
- 30 佐藤がキリスト教倫理の分野としてあげた国家、権力、法、所有、労働、性等の6項目のうち、法以外のすべてがキリスト教文化倫理学の11項目(真理、意味、知識、生命、家族、性、労働、レジャー、所有、権力、国家)の中に含まれている。cf. 佐藤(1987), p. 37
- 31 佐藤(1972), p. 14
- 32 ibid., p. 32
- 33 深谷(2003), p. 89
- 34 cf. 高崎毅(1958), p. 207
- 35 Brunner, p. 137
- 36 佐藤(1972), pp. 48-49
- 37 梅原 猛(2004)神は二度死んだ(朝日新聞 2004年5月18日)
- 38 日本における神学は、北森嘉蔵(1946)神の痛みの神学(講談社学術文庫)、古屋安雄・大木英夫(1989)日本の神学(ヨルダン社)、隅谷三喜男(2004)日本の信徒の『神学』(日本キリスト教団出版局)等がある。