

後期：B. 近代日本とキリスト教思想

後期オリエンテーション

1. 研究の視座と方法

- 1-1：思想の解釈学的構造 1-2：思想史と社会史

2. 明治キリスト教思想の問題構造

- 2-1：海老名弾正と自由主義神学 10/28
 2-2：海老名-植村のキリスト論論争 11/4
 2-3：植村正久と弁証神学 11/11
 2-4：植村正久の日本論 12/2
 2-5：内村鑑三の日本的キリスト教 12/9
 2-6：内村鑑三の非戦論 12/16
 2-7：無教会キリスト教の意義 1/6

3. 近代日本のキリスト教思想の学的深化

- 3-1：弁証神学から宗教学・宗教哲学へ 1/13
 3-2：波多野宗教哲学の挑戦 1/20
 3-3：波多野宗教哲学の射程 1/27

Exkurs

3. 原発と科学技術の神学 11/18
 4. 宗教言語論の諸問題 12/23

<前回>

1. 研究の視座と方法

1-1：思想の解釈学的構造

(アジアのキリスト教) 研究に向けて—序論的考察—

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/108425>

1. はじめに

2. 先行研究の検討と視点の多様性

(1) 「アジアのキリスト教」の「の」をめぐって

15. これまでの先行研究を検討した範囲からも、「の」に関して、主格、属格、与格、対格、奪格の複数の視点が分析できることは、十分に確認できた。先行研究においては、しばしば一つの視点が強調され、他の視点が否定的に扱われる傾向も見られるが、「アジアのキリスト教」の研究は、これらのすべての視点において可能であり、またそれらを必要とすると解すべきように思われる。ここでは、先行研究が基本的に次の見解を共有していることを確認しておきたい。

①明治期から第二次世界大戦にかけて、様々な仕方において試みられた「日本的キリスト教」のうちに見られるような、日本主義・民族主義への過剰な同化を避ける。

②「日本のキリスト教」には、単に地理的に日本に偶然位置するというだけでない積極的な意味が求められる。

(2) 土着化論

16. 「日本のキリスト教」あるいは「アジアのキリスト教」の積極的意義：「土着化論」「土着化神学」 → 「武士道とキリスト教」、「接ぎ木」との関わりにおいて。

3. 土着化論再考

(1) 土着化論と解放の神学

19. 先の森本の指摘にあるように、文化が複合的なものであるとするならば、キリスト教を土着化させ接ぎ木するに際して、伝統的な宗教文化のどの層、どの領域を選ぶのか、ということが問題とならざるを得ない。たとえば、武士道の選択は適切であったのかといった、層や領域選択の適否の問題。

21. ピエリスがキリスト教の同労者として挙げる宗教には、仏教やイスラームなどの大宗

教だけでなく、民衆の日常的な欲求により密着した宇宙的宗教(cosmic religion)と呼ばれる諸宗教も含まれている。→「アジアのキリスト教」研究は、アジアの宗教文化への正当な評価と敬意に基づいてなされねばならない。

22. アジアのキリスト教、日本のキリスト教という問題設定に対しては、次の問いが生じる。「公的な教会はだれの文化を反映しているのか」、「教会は主としてどの社会階層と関係しているのか」(40)、と。これは、武士道的キリスト教は「日本のキリスト教」を語るのに適切だったのか、という問いとも密接に関わっている。土着化神学は、文化のどこに定位しているのか。

(2) 古代イスラエル史の規範性

旧約と言われる古代イスラエル宗教史からキリスト教(新約)への展開は、土着化の典型例——古代イスラエルの宗教文化におけるキリスト教の成立は様々な歴史的文脈でキリスト教が土着化する際の原型であるとの理解——であるにとどまらず、キリスト教の全歴史における多様な土着化の規範として理解されねばならないということである。この規範性が否定されるとき、旧約と特定の宗教文化の不当な同一視が生じ、それはその宗教文化の絶対化とそれと接続するキリスト教の側の逸脱を生じる。

ナチス・ドイツ的キリスト者、海老名弾正

(3) 接ぎ木と相互変革

カブは、『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』(1982年)

4. 「アジアのキリスト教」と地平モデル

23. 「アジアのキリスト教」研究の地平モデル。

「アジアのキリスト教」研究における地平モデルは、「アジアのキリスト教」の解釈学的構造に注目した研究モデルである。ここでの解釈学とは、文献の解釈方法・解釈技術というよりは、むしろ、対象の存在様態(=時間性・歴史性)の問いに関わっている。キリスト教思想研究におけるこうした議論は、ブルトマンとブルトマン学派における一連の研究に遡るものであり、ガダマーの解釈学的哲学の影響を受けている。⁽¹⁹⁾ 議論の骨子は、事象の意味理解(理解するという作業)が、先行理解(先入見)を前提としていること、そしてこの先行理解は、事象の意味に関わる問いと答えを規定する「伝統」に帰属しつつ、歴史的・動的に展開してゆくということである。ガダマーは、この意味の理解を可能にする深層構造としての先行理解の「伝統」を「地平」(Horizont)と名付け、過去の地平との対話(事象についての問いと答え)によって新たにそのつどの「地平」が形成されるプロセスを「地平融合(Horizontverschmelzung)」と呼ぶ。

①地平自体の歴史的発展(マクロレベルでの地平融合)

「アジアのキリスト教」:「アジア」と「キリスト教」という二つの地平の融合において形成された。「アジアのキリスト教」を研究する際には、それに先行する「キリスト教」と「アジア」双方の地平についての分析が要求されるのである。これまでの「アジアのキリスト教」研究における問題点の一つは、この「アジア」の地平への考察が不十分であった。

②地平内部での諸動向の相互作用

③地平(平面)と交差する垂直の次元

25. ジェームズ・コーン『抑圧された者の神』(1976年)。

26. 黒人神学が黒人の抑圧と解放の経験に基づいていることと、それと同時に、それがキリスト教神学であること、コーンが問題にしているのは、これら二つの事柄をいかに整合的に説明するのかという問いである。コーンが解釈学的問題を念頭に、自らの神学的方法論を展開していることは、『抑圧された者の神』より容易に確認可能であるが、⁽²³⁾ 引用文中の「二つの資料」は、黒人神学が二つの地平の融合において成立していることを示している。すなわち、一方には、聖書に遡るキリスト教の伝統的な意味世界の地平が存在し、他方には、アメリカにおける黒人の経験によって構成された意味世界の地平が存在している。この両者が重なる(融合する)ところに、黒人神学は成立するのである。

S. Ashina

27. しかし、資料だけでは、神学思想は成り立たない。⁽²⁴⁾キリスト教神学が具体的な形態を取るには、つまり、多様な資料を「キリスト教」へと集約するためには、資料を「キリスト教的」に解釈する焦点が必要である。コーンが神学の主題と述べているのは、この焦点を意味しており、本稿の表現を用いるならば、それは神学の規範に相当する。これは、次のように、主題としてのイエス・キリストが「キリスト教的」と「異端的」とを区分する機能を果たしていることから確認可能である。

30. 多様な諸宗教が「基本的な問い」を共有しているとのヒックの指摘⁽²⁷⁾——この「問い」の共通性や同一性に関しては、さらなる議論が必要ではある——。地平融合において相互に影響し合うことになる諸思想を「宗教」という仕方で比較あるいは関係づけることが可能になるには、それらが共通に関わっている「問いと答え」に注目することが必要。宗教が対話を超えた相互変革に進むには、この「問いと答え」の共有が必要であり、ピエリスが、キリスト教とアジアの伝統的な諸宗教に関して、「共通使命の同労者」と述べたのは、「貧しい者の解放」という「問いと答え」の共有を前提としたものであった。

答えは多様である。しかし、「アジアのキリスト教」が、アジアの伝統的な宗教文化の地平とキリスト教の地平との有意味な融合であるとするならば、そのためには、この「問いとしての宗教」「問いの共有」——あるいは「問いの類似性」——から議論を始めることが必要なのではないだろうか。

30. 補足の第二点：

31. ハンス・キュングは、ジュリア・チンとの共著において、中国のキリスト教史における「歴史的な出会い」を7つのモデルに整理して論じているが（キュング、1988、252-296）、

32. 現代の文化の基礎に過去の伝統文化が存在するのは疑いもない事実であるが、現代の宗教的状况から切り離された「過去」をもっぱら論じるような土着化論が、現実の土着化に寄与できるかは疑問に思われる。「アジアのキリスト教」研究は、アジアという宗教文化的地平を論じる場合、地平の現時点に制約されていることを忘れてはならない。つまり、世俗的な近代社会との連関において「伝統」を問う、という問題意識が求められている。

5. むすび

1. 研究の視座と方法

1-2：思想史と社会史

A. 思想史研究の諸問題——近代日本のキリスト教思想研究から

(<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/154773>)

(1) はじめに・1

0. 日本キリスト教思想研究：西洋キリスト教史（西洋哲学史も合わせて問題になる）と近代日本という二つの地平を視野に入れ、それらの地平融合がいかなる仕方で個々の研究対象において確認できるのかという視点。

この二つの地平の融合として成立する「思想（史）」（近代日本のキリスト教思想史）について、具体的にどのような方法論に基づいて研究がなされるべきであろうか。特に、この二つの地平融合という仕方では解釈が困難に見える思想の場合、どのような仕方で研究を進めるとができるであろうか。こうした点について考察を行う上で適切な事例と思われるのが、日本における独自の宗教哲学を構築したことで知られる波多野精一である。

(2) 思想史研究の現在と評伝研究

1. 「思想史」：すでに確立された研究分野、少なからぬ参照すべき優れた研究が存在。⁽³⁾

2. ドミニク・ラプラ『思想史再考』を参照しつつ、思想史研究の現在とその中における評伝研究の意義を確認。

3. 「この十年間思想史家たちは、自分らの専門領域が、改めてその本質や目標を問い直さねばならないほど、重大な危機に直面していると信ずるようになってきた。……いったい自分たちのやっていることはどういうことであり、またそれはなぜなのかに関してはっ

きり言明するように迫った。」(ラカプラ、22)

4. 思想史研究についての多様な見方。思想史研究は、思想とその表現としてのテキストを基盤にしているが、思想あるいはテキストに集中(限定)して思想史を構想する場合と、テキストと外的なコンテキストとの関連性に定位する場合に大きく分けることができる。前者の典型的例としてはA・O・ラヴジョイの観念史の構想が挙げられるが、⁽⁵⁾ 後者については、コンテキストをどのように設定するかによってさらに様々な立場を区別することができる。ラカプラは、「意図、動機、社会、文化、作品群、構造」(同書、34)という六つの「コンテキスト」に対応して、思想史研究について、「著者の意図とテキストとの関係」、「著者の人生とテキストとの関係」、「社会とテキストとの関係」、「文化とテキストとの関係」、「テキストと作者の作品群との関係」、「言説形式とテキストとの関係」という六つの研究領域を取り上げている(同書、34-60)。→テキストに対する「唯一固有のコンテキスト」といったものは存在しない、コンテキストは実体化すべきものではない。

思想史研究において、テキストとの関連で考慮されるべきコンテキストとは、研究者の視点において多様であり、また通常複数のコンテキストが問題されねばならないのである。

↓

思想史研究は、内的と外的、あるいはテキストとコンテキストという両極に分裂する傾向を孕んでいる。それは、テキストの「史料的傾向」と「作品的側面」の区別として現れる(同書、29)。

5. 「史料」も「作品」もともに史料的な要素と作品的な要素との相互作用をともなうテキストなのであって、その相互作用は、批判的歴史記述の中で検討されなくてはならないものである。」(同書、30)

↓

テキストにおける史料と作品とは本来統合されるべきものであるとしても、実際の思想研究において二つの要素の分裂はしばしば起こりうる。1960年代から70年代にかけての思想的状況に明確に反映されていた事態。

19世紀以来の思想(史)研究の主流を形成してきたテキストへの歴史主義的アプローチに対してなされた反歴史主義としての構造主義による批判である。⁽⁶⁾

歴史的コンテキストを再構成する史料としてもっぱらテキストを読もうとする史料主義を含む歴史主義/テキストを自己完結した構造体として読むテキストの構造分析

6. 「テキストというものがそれ自体閉じられた宇宙であり、また偉大な芸術は自己目的的なものであるという概念と容易に結びついた。歴史家がテキストを単なる史料に還元したように、文学批評家や哲学者は歴史を背景的情報に還元した。」(同書、11)

7. ラカプラの思想史再考の試み：70年代の分裂状況の次の時代。ラカプラ時代以降の思想史研究に大きな影響を及ぼすことになるのが、観念あるいは思想の社会史的研究。「その厳密化と方法論的洗練性において古い形態のコンテキスト主義をのり越えて」おり、「また現代の社会史の瞠目すべき成果へと思想史を接近させることを約束している。」(同書、23)

8. しかし、社会史的研究も万能ではない。思想史は、「諸学横断的な学問」であり、思想史と社会史とは密接に関連し合っているものの、「とはいえ思想史を、単なる社会史の関数とみてはならない」(本書、23)。

9. 思想史が社会史に支えられつつも、それに還元されないという主張は、思想とは何か、あるいは思想の主体としての人間とは何者か、という問いに遡る考察が必要。テキストとそのコンテキストの複数性という先に挙げた論点についてのみ。

テキストあるいは思想にとって、コンテキストがいかなる関係にあるかについては、テキストの意味理解がコンテキストを必要とするという視点から考えることができる。構造主義的なテキスト理解が示すように、テキストは一つの自律的で閉じた意味連関を有しており、構造分析の対象となりうる存在である。しかし、そのテキストの意味連関を理解する作業は、テキストを一定のコンテキストに置くことを要求する。これは、テキストの意

味了解の解釈学的な構造と言うべきものである。

コンテキストは、単一の実体的なものとして理解すべきではなく、コンテキスト自体がその都度の解釈作業において複数の流動的に理解されるべき。⁽⁸⁾

10. テキストに基づいた思想史研究において問われるテキストとコンテキストとの関係。「わたしが活性化したいと思っている問題関心の中心は、複雑なテキスト——使用の伝統に属するいわゆる「偉大な」テキスト——の読みと解釈の重要性、ならびにこれらのテキストを、これに関係するさまざまなコンテキストに関連づけるという問題を定式化することの重要性ということである。」（同書、24）

11. 問われているのは、思想とテキストの意味の豊かさを正当に扱おうような思想史研究なのである。

→ テキストの「内部」と「外部」との、あるいはテキストとコンテキストとの関係をいかに再考するのか。この点で、思想史研究の観点からも注目すべきものとして挙げられるのが、評伝研究である。

「内的な見方と外的な見方との統合をめざすもので、たいていのばあい「人と思想」の物語というかたちをとっているもの。」（同書、23）

12. 評伝研究：近代日本キリスト教思想の思想史研究においても、評伝研究の重要性はこれまでも十分に意識されてきた。

雨宮栄一は、⁽¹⁰⁾『若き植村正久』（2007年）の「序に代えて」の中で、石原謙の「植村先生伝記の編纂を切望して」の一文を引用しつつ、次のように述べている。

「正久のキリスト教伝道の働きが日本の自立した教会の形成にあったことは当然であるが、同時にその過程においてなされた言論界におけるキリスト教弁証論的な活動は、明治大正の日本の精神文化に対しても、深い影響を与えている。従って、正久の伝記を編むということは、即、日本の精神文化を論ずることになるし、またそれによって日本の教会の位置を自覚的に把握することが可能になると述べている。これは正久の明治大正期における歩みをつぶさに考察するなら、まさに至言と言うべき言葉であろう。」（『若き植村正久』、14）

13. 雨宮『評伝 高倉徳太郎 上』（2010年）。

「この書物は高倉徳太郎の評伝である。単なる伝記でもなく、さりとて各論的な思想研究でもない。徳太郎の伝記や神学的研究は少ないが、筆者がここで記そうと願っているものは、徳太郎の信仰的・神学的な評伝である。彼のおかれた日本キリスト教史上の位置とその具体的な歩みに即しながら、あわせてその思想の展開を論ずる。」（同書、13）

14. 思想史研究の観点から評伝研究の課題をまとめれば、次のようになるであろう。

(1) 思想家と時代状況、思想史的な文脈との関わりを叙述する。

(2) 思想家の生涯・伝記的事実を実証的に確認しつつ思想形成と思想の発展史を描く。

その意味における思想家の全体像の再構成を試みる。

(3) 思想家の思想的意義と時代的限界を明らかにする。

優れた評伝研究の存在は、思想研究あるいは思想史研究の確実な基盤となり、思想史研究がテキストの内と外に分裂することを防ぐ役割も果たし得るものなのである。

（3）思想史研究とテキストの脱構築

15. 評伝研究が可能になるためには、「歴史的な理解」の条件となる「対象との間の」「一定の時間的・歴史的な距離感」「対象を客観化・相対化する作業」が要求される（『若き植村正久』、22）。

16. しかし、評伝研究が成り立つには、そもそも評伝の素材となり得る資料が一定以上存在することが必要不可欠である。では、過去の思想家とその時代とを媒介し両者の関わりを物語る資料が不十分な場合、思想史研究はどのようなものとなるのであろうか。

17. 宮本武之助『波多野精一』（日本基督教団出版部、1965年）。

「波多野は平生自分について語ることを欲しなかった。彼は大げさな芝居がかったことが

大嫌いであった。そして自分の本領や使命について人前で公言することをはばかった。またその書き残したものの中でも自叙伝風のもの、ほんどないと言ってよいであろう。したがって彼自身の記録によって彼の生涯を叙述することは不可能である。」(同書、9)

18. 波多野に洗礼を授けた植村正久にも。「どうもこの人は、自らについて公的な場所で記すことも語ることも、どうやら好まなかったのではないかと想像する」(『若き植村正久』、18)。そこに両者に共通する人生観あるいは美意識？

↓

宮本は、「I 生涯と思想的発展」(『波多野精一』、9-38頁)を記し、波多野が様々な人々との間に残した書簡(かなりの書簡が『波多野精一全集』第六巻に収められている)や、関係者の証言を資料として用いているが、この比較的短い記述内容が波多野の生涯について確実にわかることの主要なるものと言ってよい。

↓

波多野宗教哲学の思想史的研究。

まず行われるべきは、波多野の著作(テキスト)の内容からコンテキストを確定することである。その場合、研究者は波多野を西洋哲学史あるいはキリスト教思想史のコンテキストに容易に位置づけることが可能であって、波多野についての思想史研究は、それで成功したかに見える——実際、これで波多野研究としては十分であるとする研究者も存在するであろう——。

確かに、書簡を別にすれば、⁽¹²⁾波多野のテキストから、近代日本のコンテキストへ迫ることはきわめて困難である。しかしこれがすべてであるとすれば、「日本における独自の宗教哲学」は近代日本の状況とほとんど何の接点ももたないということになる。

19. テキストの過去と未来という視点を導入することによって、波多野宗教哲学を近代日本の地平に位置づける別の可能性を探る。

20. テキストの過去・評伝で問われる過去。しかし、思想史研究で問題になる過去は「史料にもとづく知識」としての過去だけではない。テキストを介して生成するいわば対話的關係における過去であり、解釈学的哲学において問われる過去(地平)にほかならない。

「過去とは単に、語られるべき、完結した物語ではなく、個々の歴史家が語りを行っている時代と結びついた過程である・・・。」(『思想史再考』、16)

20. テキストの過去をテキストが生成した時代とそこで意味し理解されたことに限定するのではなく、読解する研究者が生きる現在にとってそれが意味することとの連関でテキストを理解しようとする試みは、いわば、他者との「対話」に類似した作業であり、この対話が実りあるものとなるかどうかは、研究者が「正しい」問いを投げかけるか、またテキストから自らが問われていることをどれほど意識するかにかかっている。

21. この「正しい」問いについて確認される特性。

「ハイデガーが強調しているように、これらの問いそのものが、決して全面的に対象化することも、十分に認識することもできないある「コンテキスト」とか「生活＝世界」の中に位置づけられるのである。そればかりではない、ハイデガーにしてみれば、過去の思想家が意識的に、あるいは意図的に思考することはなかったが、それでも依然として問うに値する彼の「未思惟」を構成しているものを探究することによって初めて過去との対話が、その思想家の思考のうちでも現在と未来にきわめて強い影響を及ぼすような領域に入ってくるのである。」(同書、30)

22. ハイデガーの言うテキストの「未思惟の思考」⁽¹³⁾あるいはデリダの「脱構築」が提示するものを視野に入れるときに、テキストの過去との対話はそれにふさわしい問いを獲得したと言える。

この問いが向けられた思考は、思想家自身が顕わには思惟しなかったもの、つまり、テキストの表層にそのままの形で存在するのではなく、いわば読み手の問いが覚醒させるべきものなのである。それは、テキストの過去の地平に顕在化していないにもかかわらず、テキストがその未来として保持していた可能的な思惟であり、テキストの未来と言うべき

ものであろう——これは、過去自体の未決の未来であり、社会史的研究によってはしばしば見落とされるものなのである——。⁽¹⁴⁾

↓

この意味における可能的思惟を手がかりにして、波多野を近代日本の地平に位置づけること。これは、歴史的伝統への批判を可能にする点で、解釈学的哲学を補完するものと言える。

「歴史的伝統の中で隠蔽されたり抑圧されたりしているものを復権させ、さらに、これら隠蔽され抑圧されているものを、現在支配的形態をもって有害な働きをしている諸傾向ともっと対等に「競わせる」ことによって、あの歴史的伝統の行き過ぎを夢遊病者的に反復するのを回避しようとする批判的探究である。」（同書、29）

（4）波多野精一の脱構築的読解

23. 波多野の刊行された著作の中で「日本」について言及されることはほとんどない。皆無といってもよい。むしろ、当時流行の日本精神などに言及しないことが波多野の特徴。田中美知太郎の証言。⁽¹⁵⁾

「先生が老年になられても、戦時中のあの思想的雰囲気の中にあっても日本精神とか、東洋思想とかいふことを、ほとんど話題にされなかったのも、やはり同じやうな抵抗のあらはれであったやうに思ふ。」（しかし無論これは、日本思想や東洋思想の研究に、同情も理解ももたれなかつたといふ意味ではない。岩手県の疎開地からの手紙で、なくなられた村岡典嗣氏の日本思想研究について、特にその名著「本居宣長」について、いろいろ教へていただいたことがある）

24. 波多野がその著作において日本精神に言及しなかつたのは、日本への無関心無理解からではなく、むしろ波多野の批判的な学問スタイルによる。

25. 田中が言及する村岡典嗣。村岡典嗣は東北帝国大学の日本思想史講座の初代教授であり、日本思想史という学問領域の確立に決定的な寄与を行った人物。波多野精一の弟子であり友人。⁽¹⁶⁾ もちろん、波多野は日本思想史の専門家ではない。しかし、波多野が村岡典嗣『本居宣長』（1911年）の学問的意義を正當に評価できるだけの日本思想史の学識を有していたことは否定できない。

26. 波多野宗教哲学の哲学的基礎＝哲学的人間学。その中心に位置するのが、「文化的生」をめぐる議論。

波多野によれば、文化的生とは自然的生を前提にして、自然的生の問題性——実在者相互の対立衝突と流動推移、直接性への没頭・埋没——を文化（意味世界）という「中立地帯」の設立によって克服するところに成立する。その基本的特性は、活動による自己実現にある。哲学はこの文化的生の自覚であり、イデアリズムこそがこの哲学の真の徹底化として位置づけられるものなのである（『宗教哲学』、82）。⁽¹⁷⁾

27. 文化的生の自己実現が、主体（自我）による他者の質料化・手段化を生じ、それは他者の支配という形態を取ると端的に述べられている点。

「文化の立場においては「他者」としての客体世界は一般的に可能的自己を意味し、更にその一般的可能世界のうちに狭義の可能的自己即ち形相とそれの他者たる質料との区別乃至分離を生じることが今や明らかになった。……文化は形作る働きとして、優秀なる可能的存在が低級なる可能的存在を規定し支配するはたらしきである。その際質料は手段として、形相は目的として成立つ。「目的性」は文化的存在の最も基本的なる範疇に属する。しかも客体世界に目的手段としての意味を与へるは主体（自我）の自己実現である故、この世界連関は一切が主体の勢力範囲内に入り、その所有に帰しその状態と化することによってはじめて究極の目標に到達する。処理と支配とは享樂において完きを得るのである。」（同書、168-170）

28. こうした文化的生の試みは、実在的他者のみならず主体そのものの自己崩壊に至らざるを得ない。なぜなら、文化的生は自然的生の克服の試みであるにもかかわらず、その存

立は常に自然的生の依存しており、他者の否定は、その自然的生という基盤自体の解体とならざるを得ないからである。

「かくの如く他者としての客体が自我のうちに全く取入れられることは、後者にとっては、却ってたしかに自滅である。実在は主体の共同において成立し、共同はいつも他者を必要とする以上、自我の独舞台は実はあらゆる実在の、従って自我そのものさへの没落を意味する。」(同書、170)

イデアリズムはこの文化的生の自覚的展開であり、波多野はその近代における到達点をヘーゲル哲学において確認しているのである(同書、171)。

29. 波多野の議論：この文化的生とその自滅をめぐる議論は、文化的生の歴史的社会的現実形態が「近代」であることを思い起こすならば、そこから単なる哲学史の解釈にとどまらない含意を読み取ることは不可能ではない。

一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実、波多野が描く文化的生の行き着くところは、まさに近代の運命そのものではないだろうか。

cf. レヴィナス『全体性と無限』：西欧哲学を支配する全体性の概念を批判的に取り出し、それに「他者の顔のうちで閃光を放つ外部性あるいは超越」「無限」を対峙した。

西欧哲学を規定する文化的生の全体性要求は、他者、超越、無限と対立するものとして位置づけられる。全体性は学説としての哲学の事柄にとどまらない。「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性の概念である」(『全体性と無限』、15)といわれるように、問われているのは「戦争の存在論」とそれに対する「メシア的平和の終末論」だったのである(同書、16)。

30. 波多野宗教哲学は、文化的生への批判を介した、あるいはそこに含意された徹底的な近代批判——自己実現から全体主義への道を辿り、他者と世界を巻き込みつつ自己崩壊へと至る——であったと解することが可能になる。

近代日本がこの「近代」をモデルとして追求し、それを極限化するという道を選択してきたのだとすれば、波多野の近代批判の射程は近代日本に及ばないのであるか。

31. 波多野の文化的生への批判は、表面的には、近代日本との接点をもつことなく展開しているかに見える、しかし、波多野のテキストを脱構築することによって、そこに、近代日本の没落の運命の指し示しを、未思惟の思考、テキストの未来として読み取ることは、一つの思想史研究として成り立つのではないだろうか。

次の『時と永遠』の一節は、戦争批判として理解可能なものとなるであろう。

「すべての純真なる悔いは神聖者の愛によつて成立つ故、死の覚悟も亦恵みの賜物であり罪の赦しの発現である。人は決死の尊さについて語る。しかしながら死の決心をなすことそのことが尊いのではない。例へば、この世の苦悩を遁れんがための決死は、死を生を存続となす前提の上に立つものとして、自己矛盾を含む愚挙であるが、更に自己の責任を遁れようとする卑怯の振舞でさへある。総じて軽々しく死を決するは、他者に委ねらるべきものを自ら処理しようとするものであつて、神聖者に對する冒瀆である。之に反して、神聖者の言葉・神の召しに依つての、責任と本分との自覚よりしての決死は、真の永遠の閃き、神聖なる愛に答へる純真なる愛の輝きである。ここまで達すれば、人は更に一步を進めて死そのものをも恵みとして受けるであらう。罪の赦しの背景のもとには、生がすでに恵みであり、死は又更に恵みである。滅ぶべきものが滅びるのは、生くべきものが生きるための前提として、無より有を呼び出す永遠者の發動でなくて何であらうか。」(『時と永遠』、487)

32. 『時と永遠』が刊行された1943年。日本全体が「決死の尊さ」に染まり、若者を死へと駆り立てた時代。キリスト教界も、1941年の日本基督教団の発足に象徴されるように、「全体主義国家の要望」としての「精神総動員」の一翼を形成しつつあった——波多野も日本基督教団に属する教会の会員である——。⁽¹⁹⁾ 一見、波多野宗教哲学はこの嵐の外に

S. Ashina

超然と立つかに見えるが、近代日本への批判的視点をそこに読み取ることは決して不可能ではないように思われる。むしろ、思想史研究の一つの役割は、過去のテキストを再度新たな仕方で読み直すようにと促し、テキストの未完の未来を現代において生きる可能性として提示することにあるように思われる。波多野の場合に限らず、近代日本のキリスト教思想は、こうした読解が適用されるべき分野と言えるかもしれない。

（5）むすび・1——思想の現在を問うとはいかなることか

33. テキストはそれ自体の過去、現在、未来を有しており、それが解釈者の時間性と交差することによって、そこに実に多様な思想史研究が成立することになる。したがって、思想史研究は、その存立基盤を思想とテキストの時間性に負っている。そこで、ティリッヒの『現在の宗教的状况』を参照しつつ、⁽²⁰⁾ この思想の時間性に若干の考察を付け加えたい。

「現在について語ろうとする者はだれでも、より遠いあるいはより近い過去について、またより遠いあるいはより近い未来について不可避免的に語らざるをえない。……現在についてのわれわれの問いに対しては、次のように三つの答えがあるだろう。すなわち、現在とは過去である、現在とは未来である、そして現在とは永遠である。」(Tillich, 28)

34. 宗教的状况の「現在」という問題に対するティリッヒの答え。思想の「現在」に対しても同様の議論が成り立つのではないだろうか。なぜなら、「現在を認識するとは、過去に対するその肯定と否定とを捉えること」、「現在のなものにおける生はすべて、未来的なものに向けられた緊張である」(ibid., 29) という論点は、思想自体にも妥当する事柄だからである。

思想とはその都度の現在の営みでありつつも、常に「過去から未来への歩み」の中に位置しており、ここに思想は思想史を要求する。もし、思想が現在・過去・未来の時間性において存在するものであるならば、思想の解明を目指す思想史研究が、これらの時間性のどこにどのような仕方で定位するかによって多様な形態を取ることも当然。⁽²¹⁾

35. 近代日本キリスト教思想との関わりから、思想史研究をめぐる議論の要点をまとめる。

- (1) 思想には思想固有の時間性が存在する。
- (2) 思想の担い手は社会あるいは共同体である。
- (3) 思想は完結せざる生の表現である。
- (4) 思想の現在と研究者の現在との接合。

<注>

- (1) 芦名定道「「アジアのキリスト教」研究に向けて——序論的考察——」、現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第8号、2010年、92-93頁。
- (2) ラカプラ『思想史再考』平凡社。(Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, 1983.)
- (3) 安酸敏眞「「思想史」の概念と方法について——問題史的研究の試み」『北海学園大学人文論集』(北海学園大学人文学会) 46号、2010年、97-145頁。
磯前順一「〈日本の宗教学〉再考——学説史から学問史へ」、日本思想史懇話会編『特集——近代日本と宗教学：学知をめぐるナラトロジー』(『日本思想史』no.72, 2008.)
ぺりかん社。
- (5) Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1-13*, Schwabe AG Verlag, 1971-2007.

また、松山壽一は概念史的研究方法について、次のように説明している。

「本書の以上のような諸解釈を方法論的に支えているのは概念史的研究法である。ここに概念史的研究法とは、主題とする概念を含んでいるオリジナルな諸テキスト、一次諸文献を直接研究し、それらを比較照合しつつ、テキスト間の連関、つながりを推測し、それに基づいてテキストの文言を解釈し、当の文言、概念の成立、変遷、発展を跡づけ

るものである」。(『ニュートンとカント——力と物質の自然哲学』晃洋書房、iv)

- (6) こうした動向は、現代思想あるいは文学批評の分野において典型的に見られるものであり、その点については、たとえば、次の文献を参照。

Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, Blackwell, 1983. (イーグルトン『文学とは何か——現代批判理論への招待』岩波書店。)

大貫隆『福音書研究と文学社会学』岩波書店、1991年。

- (7) 思想(史)研究にとっての社会史研究の意義については、近年、キリスト教思想研究でも意識されるようになってきており、その貴重な成果として次の研究が挙げられる。深井智朗『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム——ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究』教文館、2009年、『思想としての編集者——現代ドイツ・プロテスタンティズムと出版史』新教出版社、2011年。

- (9) 評伝研究のもつ意義は、次の現代の神学者についての代表的な評伝から明らか。

Wilhelm and Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought Vol.1: Life*, Harper & Row, 1976. (ヴィルヘルム&マリオン・パウク『パウル・ティリッヒ 1生涯』ヨルダン社。)

Erberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Kaiser Verlag, 1975. (エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯 1886-1968』新教出版社。)

また、評伝は、シリーズとして刊行され、良質の入門書として位置づけられることが少なくない。たとえば、関根正雄『内村鑑三』を含む、清水書院の「人と思想」シリーズ。

さらにこうした評伝シリーズに近い意図をもつものとして、講談社の「人類の知的遺産」シリーズや、中央公論社の「世界の名著」「日本の名著」シリーズを挙げることができるかもしれない。

- (10) 雨宮栄一の評伝シリーズ(新教出版社)

- ・『青春の賀川豊彦』『貧しい人々と賀川豊彦』『暗い谷間の賀川豊彦』2003-2006年。
- ・『若き植村正久』『戦う植村正久』『牧師植村正久』2007-2009年。
- ・『評伝 高倉徳太郎 上』『評伝 高倉徳太郎 下』2010 - 2011年。

- (11) 「彼は社会、政治、芸術、ことに音楽などに深い関心と興味をもった。しかし、彼は、学者としての使命を果たすために、自分の努力を学問研究以外のものに向けなかった」、「彼は、その生活を読書と研究と思索と講義と著述という狭い範囲に限定し、その他のことは、それを妨げない程度においてのみ許した。世間的な名声やはなやかさなど彼の眼中になかった。したがって雑誌への執筆や講演の依頼なども容赦なくことわった」(『波多野精一』、36)、「彼は学生に対してくり返して宗教的体験を重んずべきことを語り、人格的信念が思索の根底をなすことを強調した。それにもかかわらず彼は、その親しい友人にも、また彼のもとに集まる学生にも自らの信仰について語る事がなかった。彼は、自分の信仰は心の中に秘めおくべきものであって、これを外部にあらわすものではないと考えていたようである。信仰は、神との交わりであり、霊魂上の事柄であって、他人には黙すべきものという意見を彼は堅持していたようである。彼は教会に籍をおいたが、礼拝にはほとんど出席しなかった。」(同書、38)

- (12) 『波多野精一全集』(岩波書店)の第六巻に収録された書簡を基礎資料として波多野を近代日本の文脈に位置づけようとする意欲的研究として、次の論考を挙げることができる。

村松晋「波多野精一の時代認識」、『聖学院大学論叢』第19巻第1号、2006年、72-63頁、「波多野精一と敗戦」、『聖学院大学論叢』第19巻第2号、2007年、146-139頁。

- (13) ハイデッガーの「未思惟の思考」(thinking the unthought)としてラカプラが指摘する議論は、ハイデッガーの『思惟とは何の謂いか』(*Was heißt Denken?*、創文社刊行のハイデッガー全集・別巻3)において、ニーチェ論の中で語られた次の文に現れたものである。「思想家というものは、彼を論駁し、論駁論文を彼の回りに積み重ねることによって

S. Ashina

- は、決して克服され得るものではない。或る思想家の思惟されたことは、彼の思惟されたことの内の思惟されざることがその元初的な真性へ移し返されるという仕方でのみ、堪え抜かれ得る」（同書、35-36）。思惟とは何かをめぐって、「最も熟思を要することは、我々が未だ思惟していないということである」（同書、8）との主張から始まるハイデッガーの議論は、二つのフライブルク講義（1951/52年冬学期、1952年夏学期）の中で展開されたものであり、ハイデッガー全集・第8巻にほぼ同じ内容のものが収録されている。
- (14) ラカプラは、「社会史はしばしば、概念史を因果論の枠組みと社会的母体なる概念にあてはめるだけで、現実になにが引き起こされているか、なにが衝撃を与えているのかを批判的に調査研究しないのである」、「過去の重要な側面ではあっても「敗退」したのかもしれないものを回復再生してみる必要性を歴史記述から奪ってしまうのである」（『思想史再考』、33）と述べ、思想史の社会史への還元を批判している。こうした思想史の議論は、より精密な時間論の展開を必要としているのであって、アウグスティヌスから始まり波多野に至る思索の展開は、こうした時間論を構想する手がかりとなるものである。その点で、モルトマンが提示する時間論の構想は興味深い。モルトマン『創造における神——生態論的創造論』新教出版社、191-208頁（Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, 1985, S.135-147）を、参照。
- (15) 田中美知太郎「ひとつの私的回想——波多野先生と古典研究」、松村克己・小原國芳編『追憶の波多野精一先生』玉川大学出版部、1970年、61頁。
- (16) 注3に挙げた安酸論文とともに、次の同著者による論文を参照。
安酸敏真「村岡典嗣と波多野精一——饗応する二つの「学問的精神」——」、『北海学園大学人文論集』（北海学園大学人文学会）39号、2008年、199-238頁。
- (17) 波多野からの引用は、『波多野精一全集』（岩波書店、1968-69年）によって行われる。『宗教哲学』（1935年）と『時と永遠』（1943年）は、全集第四巻からの引用となるが、一部表記を改めた。
- (18) レヴィナス『全体性と無限——外部性についての試論』国文社。（Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961）
- (19) 宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』岩波書店、2010年。特に、「第Ⅱ部 近代日本思想史におけるローマ書十三章——明治期プロテスタンティズムから太平洋戦争の時代まで」（271-520頁）を参照。
- (20) Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), in: *Main Works* 5, de Gruyter, 1988.（ティリッヒ「現在の宗教的状况」、『ティリッヒ著作集』第八巻、白水社、9-132頁。）
- (22) 解釈がどこで完結するかは、思想解釈においても決定的な重要性を有する問いである。本稿で念頭に置かれているのは、テキスト解釈（解釈学的プロセス）が読者の実践的世界の再形態化において完結するというリクールのテキスト解釈学の議論であるが、その点については、リクールの次の文献と、拙論を参照。
Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I(1983), II(1984), III(1985), Seuil.（リクール『時間と物語』I II III、新曜社。）
芦名定道「宗教的認識と新しい存在」、京都哲学会『哲学研究』第559号、1993年、33-72頁、「キリスト教信仰と宗教言語」、京都哲学会『哲学研究』第568号、1999年、44-76頁。

B. 日本キリスト教思想史研究の方法論的諸問題

(<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/173556>)

(6) 問題・2

1. 日本キリスト教思想史は、キリスト教史という包括的な学問分野の中に位置する（特殊な研究領域）。⁽¹⁾しかしそれは特殊な研究領域であると同時に、ほかの研究諸領域との様々な連関性において存在し、それらと緊密な相互の影響関係にある。

日本キリスト教思想研究を、キリスト教研究の中に固有の位置を占める研究領域として、

明確で確かな方法論的基盤を有する研究分野として確立すること。⁽²⁾

2. 日本キリスト教史研究から方法論を論じる上での問題点を取り出す。

・ 古屋安雄編『日本神学史』序論。「日本人の手による日本教会史や日本キリスト教史は、すでに書かれているのに、なぜ日本神学史は書かれなかったのであろうか」(古屋、1992、8)との問題。

古屋は、『日本キリスト教神学思想史』(『熊野義孝全集』第一二巻、新教出版社)を著した熊野義孝と日本におけるキリスト教史研究の最長老であった石原謙の議論に言及しつつ、その理由を次のように説明している。熊野も石原も、日本における「厳密なる意味での神学の確立を見ることを期待し」ていたものの、現在の日本キリスト教の現状では、「日本神学史について語ることは非常に慎重」(同書、12)であった。熊野によれば、日本キリスト教会は厳密なる意味での「神学」を確立する以前の段階にとどまっており、その神学的未熟さゆえに、日本における「神学思想史」を語ることは可能であっても、「神学史」は困難である。これは、石原が「日本において教会概念はまだ不明確である」(同書、10)と述べた事態。

・ 隅谷三喜男：

「石原・熊野の神学史的視点からみれば、明治の教会、ないしその指導者の発言は、厳密な《教会》的発言ではなく、キリスト教思想の表白にすぎないということになる。そこで、キリスト教史研究のひとつの方法は、思想史的接近となるのである。この分野では神学史の視点を考慮に入れ、教派史を重視し、各教派の神学思想から社会倫理への展開を考察した、大内三郎『日本プロテスタント史』(海老沢・大内『日本キリスト教史』一九七〇年)や、日本の伝統的思想とキリスト教との対決と統合とを執拗に追究した長清子『人間観の相剋』(一九五九年)、同『土着と背教』(一九六七年)などが、代表的な著作と言えよう。」(隅谷、1983、175-176)

↓

日本キリスト教思想史の成立は、厳密な神学史の不成立という事態をいわば補完(代替)するものと位置づけられてきた。日本キリスト教思想史を論じるには、日本における神学史あるいは神学思想史との連関を視野に入れることが必要になる。

3. しかし隅谷は、その一方で社会学的あるいは社会史的研究に関心を寄せ、むしろこの研究分野で重要な論考を著している。

・ 日本キリスト教あるいはキリスト教史への社会史的アプローチ：隅谷三喜男や工藤英一らによって開始された研究方法。

「日本のキリスト教史とりわけプロテスタント史を、社会科学的視座から考察しようとする試みは、第二次世界大戦後にはじめて行われたものである」(工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究——明治前期を中心として』新教出版社、1980、5頁)、その後、社会史的方法は日本キリスト教史研究にとって不可欠の研究方法としての地位を確立し、森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』(東京大学出版会、2005年)などに結実する。

4. 思想あるいは思想史を方法論的に論じる際にも、社会史的研究方法との関わりは無視することはできない。そもそも思想は社会と無関係に成立するものではない。

「社会的な方法と問題意識から出てきた教会史の姿と、神学史的な問題意識から構成される教会史の姿とを統合する視点を確立しなければならない。」(隅谷、1983、183)

↓

5. 土居昭夫。

「日本キリスト教史というのは、日本という特定の地域に生まれ、育ったキリスト教の歴史である。それはキリスト教史の地域的研究といえよう」(土肥、1980、2)。まずそれは、「キリスト教史を学ぶものはこのような歴史的教会の歩みをとらえ、教会を通して神のことばとわざにふれ、その神のさばきとゆるしの下にある教会を問いただしていく課題を負っているのである」(同書、2-3)。しかし同時に、「神のことばとわざは歴史的な教会が占有することができず、その教会の外からもとらえること」が求められているのであって、

キリスト教史は、「神の摂理と支配、あるいは救済の歴史の下において」、「世界とのかかわりに生きた教会を考え、その歴史を検討する」ものでなければならない。したがって、「教会は信仰の対象であると同時に社会的分析の対象でもある」。つまり、「教会は神学的な吟味と共に社会科学的分析も可能になる。この二つの研究方法はキリスト教史の研究においては相互に媒介し合い、交渉するものである。」（同書、3）

（7）現実との関わりにおける思想

6. 社会史的研究方法：日本キリスト教史だけでなく、思想史研究においても、その重要性を増しつつある。思想と歴史、思想と社会という「思想」の事柄自体の基本に関わっており、様々な論点を視野に入れた十分な論究が求められる。⁽³⁾

7. 思想史という研究テーマに関して。その対象である思想がそれ固有の实在性を有しているに基づいている点。これは、思想あるいは「心」が生物学的基盤に依拠し社会的コミュニケーションと接続しているにもかかわらず、それらには還元されない独自性を有することを意味し、⁽⁴⁾ 思想史が社会史に接しつつもそれに解消できないと考える際の根拠となる。

8. ハンナ・アーレント。⁽⁵⁾

アーレントは、思考すること(Thinking)を、意志すること、判断することとならぶ、「三つの基本的な精神活動」——三者は相互に独立しており共通項への還元も不可能である——として位置づけ、思考という活動の固有の性質を論じている。

まず、思考の行為は、ほかの精神行為と同様に、外界より与えられた所与のものに満足せずそれを乗り越え、特殊なものに対立した一般的なものへ向かう志向性(一般化の傾向)を有している——この思考のプロセスについては、波多野精一の文化的生の議論が参照できる⁽⁶⁾——。このプロセスは、世界が感覚に現前しているという状態(現象)からの「退きこもり」(withdrawal)という事態に結びつけられる。

9. 思考：いわば外界との感覚的な繋がりとは独立して進行するイメージの連鎖という仕方で行っており、それを可能にするのが、「現にないものを現前させる」という構想力の働き。これに基づいて、人間は世界の「観察者」たり得る。

10. 「退きこもり」(思考の活動を特徴付ける) ≠ 「孤立」(loneliness) (自己関係を含む関係性を奪われた状態)

アーレントがソクラテス解釈において提示する、「一者のなかの二者」(The two-in-one)という思考の基本的特性：退きこもることにおいて活動する思惟は、複数性を前提にした対話的性格を有している。「複数であることはこの世における人間生活の基本的実存的条件の一つ」(＝人間の条件)であって、「この自分自身との二者性があるからこそ、思考が真の活動たりうるのであって、私が問うものであると同時に答えるものにもなる」(アーレント、1994、215)。

自らの内で問答し、また他者と問答する対話性こそが、思考の基盤であり、思想の存立の場である。⁽⁸⁾

↓

思想はその固有の場を「一者の中の二者」への「退きこもり」に持つ。思想史は社会史に還元できない。

11. しかし、この思考の特性は、思想史が社会史から独立した問題圏を構成するということを根拠づけるものであっても、思想史が社会史から遊離したものであることを意味しない。むしろ、「一者の中の二者」とは自己の内的な対話の特性であるに止まるものではなく、さらに他者との対話を成り立たせる。

この自己から他者へと広がる複数性がまさに思想の成立基盤となる。現実の思想は、対話の現実の場としての歴史、つまり思想史という地平——伝統はこの視点から論じることができる——を必要とする。

思想が思想史と連関するのは思想自体の本質からの帰結である。

12. 歴史が第一義的には個人の歴史であるに先だって共同体の歴史である。⁽⁹⁾ 歴史は共同体を前提としており、また思想史(思想の歴史)の物的存立基盤は社会史に求められる。こうして思想をその現実との関係性において論じる場合、それは社会史との関連における思想史的考察を要求するのである。

13. 現実との関わりにおける思想、思想史という点から、どのような研究が可能であろうか。現実という事柄の理解にもよるが、研究の可能性は広範にわたる。

14. イデオロギーとユートピアという論点。

リクールが指摘するように、近代以降の思想状況で、宗教的信仰はイデオロギーかユートピアかの二者択一的な問題状況に曝されており、⁽¹⁰⁾ 日本のキリスト教思想研究も、この問題状況を免れることはできない。

15. イデオロギー論と言えばマルクス主義のイデオロギー批判がまず問題にされねばならないが、リクールは『イデオロギーとユートピア』という表題で行われ出版された講義において、従来のマルクス主義的なイデオロギー批判から出発しつつも、イデオロギー概念をさらに掘り下げることを試みている。⁽¹¹⁾ すなわち思想の表層に現れた現実の歪曲としてのイデオロギー概念から、ウェーバーが問題にした正統化の層へ、そしてさらにその深層にギアーツにおいて問われた自己同一性としてのイデオロギーが存在すること、これがリクールのイデオロギー論の中心的主張に他ならない。この三層構造におけるイデオロギーは現実を別様に見る能力であるユートピアと弁証法的に絡み合いつつ、社会的構想力の力動性を構成している——「イデオロギーとユートピアの間の社会的領域における、想像力そのものの弁証法」(リクール、2011、445)——。

16. 「ギアーツについての議論は、三つの主要な段階からなる分析の最後のステップである。われわれはまず、歪曲としてのイデオロギーという表層的概念から出発した」、「この最初の段階では、イデオロギーの概念は体系的な歪曲であると認識し、最初の概念[歪曲としてのイデオロギー]に接近するためには、利害——階級の利害——の概念を考慮し、懐疑的態度をもって、これらの歪曲の因果的な分析作業をしなければならないことを理解した。ここでの範例的モデルは、上部構造と下部構造との関係であった。次の段階では、階級構造のような構造に起因した歪曲の思考を持つということはどのような意味をもつのか、という問いを立てた。そして支配階級と支配的観念という概念のなかに含意されているものを問うよう導かれた。その答えは、権威の問題だ、というものであった。これは、二番目のイデオロギー概念である正統化としてのイデオロギーという概念を明るみに出した。ここでマックス・ウェーバーの議論を導入したが、これは範例的事例が、もはや階級の利害ではなく、あらゆる形の権威によって行われる正統性の要求だったからである。」(同書、374)

「最後にギアーツに助けを求めるのは、統合あるいはアイデンティティとしての第三のイデオロギー概念を打ち立てるためである。この段階において、われわれはシンボル化のレベル、すなわち歪曲を被ることがありうる何か、正統化の過程がその内部にあるような何かのレベルへと到達する。」(同書、375)

17. 社会的構想力の動態から見ると、思想は、その都度の所与として前提される社会的現実の中でそれを別様に見る構想力の営みを基盤として生成し、思想の主体(共同体と個人)の自己同一性を構成する——ペンテコステとはこのような事態・出来事と言えるだろうか——。この構想された自己同一性は、既存の社会的現実の中で、その正統性を共同体内外に対して明らかにする作業を生み出すとともに、それはしばしば現実の歪曲としてのイデオロギーや空想にふけるだけのユートピアに帰着する。

18. 近代日本の歴史的状況において再度到来したキリスト教は、形成途上にあった明治の国家秩序のなかで、日本の状況に根ざしたキリスト教共同体の構築をめざし活動を開始。

キリスト教は、近代日本の歴史的状況の中で、自らのイデオロギー的な自己同一性を自らと外部の日本社会に向けて正統化するという課題に直面する。⁽¹²⁾ 一連の日本的キリスト教の提示は、こうした正統化の試みとして解釈できる。そして、この日本的キリスト教

の諸思想の中から、後にキリスト教からの逸脱あるいは歪曲とも批判されるものが生まれたのである。⁽¹³⁾

↓

日本キリスト教思想史研究は、こうしたイデオロギーとユートピアの弁証法が、イデオロギーの三層構造において展開する経緯を社会史を視野に入れて明らかにするという課題を有している。現実との関わりにおける思想として、日本キリスト教思想を論じる意義。

（8）土肥昭夫の歴史研究から

19. 日本キリスト教史研究における具体的な取り組みの事例に即して。土肥昭夫の研究。

土肥によれば、日本キリスト教史は日本という地域のキリスト教の歴史であって、教会史をその中に含む。したがって、歴史的教会はキリスト教史の中心的な研究対象と言わねばならない。しかし、これは神のことばと教会とが単純な仕方で同一視されることを意味しない。というのも、「神の働きかけはそれを知らない世界を通してもなされ得る」（土肥、1980、3）、つまり、神のことばとわざは制度的教会内部に制限できるものではないからである。

↓

このような教会とその歴史の理解には、神学的方法論に加え、社会科学的な分析も必要になる。キリスト教史が二つの研究方法が適応可能な教会史を内に含む。

20. 土肥『日本プロテスタント・キリスト教史論』。古屋や隅谷と同様に、隅谷が『近代日本の形成とキリスト教』で提示した日本キリスト教史の社会経済史的方法による分析と、石原や熊野における、「もっと明確な教会概念やキリスト教理解」による日本のキリスト教の考察との対照について論じつつ（土肥、1987、13）、以下の点を確認している。つまり、石原においては、「キリスト教の源流の一頂点」とされたアウグスティヌスによる「一つの聖なる公同の国家教会」がキリスト教史の本流であるとされ、そこに成立する「福音にふさわしい信仰内容と秩序ある組織」に基づくキリスト教こそが、日本キリスト教史を論じる規範的規準として位置づけられている、と。

21. これに対して、土肥は次のように自らの立場を主張する。

「石原氏のように、ヨーロッパ・キリスト教史をモデルとして日本キリスト教史を批判的に論述していくのではなくて、日本キリスト教史は、それ自身のコンテクストにおいてくみ立てられねばならない、というのが筆者の基本的立場である。」（同書、15）

土肥が日本キリスト教史の論述のために日本キリスト教史自体のコンテクストから提出する方法論的理解。

キリスト教史は、「教会の機構や活動を考える狭義の教会史、教会の教義あるいは教理の成立と展開をみる教義史あるいは教理史、キリスト教の神学や思想の歩みをとらえる神学史やキリスト教思想史、キリスト教の伝道のあとをさぐるキリスト教伝道史などを包括する概念である。そこには、ある種の曖昧さをまぬがれないが、歴史としてのキリスト教を考える場合に適切な方法ではないか、と思われる。」（土肥、1980、4）

22. 日本キリスト教史におけるイデオロギー批判の論点。天皇制との連関。

「日本のキリスト教は、歴史的にも本質的にも、日本の社会と文化にとって異質的なものであった。その故にこれに衝撃を与える可能性を内包していた」（土肥、2012、68）にもかかわらず、「天皇制が突きつけた挑戦に苦慮し、苦闘し、自己弁護と自己規制をするうちに、みずから進んで天皇制に奉仕する宗教になっていった」（土肥、1980、111）。

23. 明治の日本国家の形成過程において、日清日露戦争の勝利と、大日本国憲法と教育勅語は、天皇制国家としての基本的方向性を、文字通り確立するものとなった。その際に近代憲法という体裁を可能にするものとして登場したのが、「神道＝非宗教」論。⁽¹⁶⁾

マルクス主義的なイデオロギー批判からすれば、この論理はイデオロギーの典型。

しかし、日本のキリスト教会はこのイデオロギー性を批判的に捉えることができないままに、むしろ、このイデオロギー性を補完する役割を果たすことになる。⁽¹⁷⁾ まさに、土

肥が、「天皇制の精神的、政治的構造の中に自己を位置づけ、それに対する自己の有効性を弁護し、そのうちにこの支配体制にのみこまれていった」（土肥、2012、68）と指摘する通りである。

24. イデオロギーという問題は、現実の歪曲・隠蔽というレベルにとどまらず、そのさらに基層にある自己同一性のレベルに達する。日本キリスト教におけるイデオロギー分析は、この自己同一性にまで迫るものでなければならない。

25. 自己同一性と状況適応性の両極構造。

土肥は、「地域教会史論」（『歴史の証言——日本プロテスタント・キリスト教史より』）において、これに関連しキリスト教の二つの課題を次のように論じている。

「一つはキリスト教あるいは教会の自己同一性の問題である。ある地域に導入され、受容され、理解されたものがキリスト教でないならば、その歴史はキリスト教史にならない。そこで、そこにあるキリスト教あるいはそれを担う教会の内実が問われる。」（土肥、2004、10）、「地域教会史のもう一つの課題は地域性である。」（同書、11）

26. 地域性の課題＝日本を構成する諸地域の多様性への適応すること。

日本キリスト教史は、近代よりも遙かに長い歴史の中で形成された伝統や慣習を有し伝統的な価値観と近代が層をなしている諸地域の教会史、つまり、たとえば「東北、北陸、山陰といった地域の教会史」（同書、12）を包括するものとして構想されねばならない。

↓

キリスト教的な自己同一性は地域的状況適応性との相関性において理解されねばならず——これは、文化形成力を有する「習俗としてのキリスト教」（土肥、1987、70）という問題にも関連している⁽¹⁹⁾——、そのためには、「人文科学、社会科学を駆使し、これに神学的な検討を加えた研究が必要になるのである」（土肥、2004、12）。

地域的多様性に相関したキリスト教の基層における自己同一性イデオロギーは、歪曲としてのイデオロギーを批判する上でも重要な視点を提供するものなのである。

27. 歪曲としてのイデオロギーを超える論点。

土肥『日本プロテスタント・キリスト教史論』「日本キリスト教史を民衆史の視点より問いなおす、という問題」（同書、16）

「民衆史といっても、たとえば思想史と同様に、一定の方法があるわけではない。それは民俗学、文化人類学、社会学などさまざまな学問的方法を用いて、民衆(Folk)、人民(People)、群衆あるいは大衆(Crowd)といったニュアンスでとらえられる人たちの生活意識や思想を分析し、その歴史的な位置づけや意味をさぐり出すことであろう。」（同書、17）

・キリスト教は明治期に地方農村へと入り込んでいったが、「それを受容したのは、豪農・豪商層、地方の名望家であった」、「彼らはたしかに村の旦那衆であるが、天皇制国家の中央集権的官僚体制が形成される状況のもとでは、被支配的な民衆的階層の人たち」（同書、18）であり民衆的感覚を共有していた。⁽²⁰⁾ここにキリスト教は民衆との接点を形成するチャンスを有していた。

・明治期後半から大正期にかけて、「キリスト教はやがて都市の中産階級、知識人の中に入っていった。それに応じてキリスト教は、彼らの精神的煩悶や自我の葛藤を解消する精神的支柱となり、彼らの人生観を確立するうえで思想的教養となった」（同書、19）のである。

⁽²¹⁾ 都会の中間階級・知識層に受容されたキリスト教は、「民衆の伝統的な宗教感情をきり捨てるような役割を果たし」（同書、18）、キリスト教指導者たちは土族的指導者意識を再認識し、その意識においてキリスト教界をリードすることになったのである。⁽²²⁾

↓

「キリスト教と民衆意識のずれ」。このプロセスは、先に見たキリスト教が近代日本における歪曲のイデオロギー的機能を担うに至る過程にほかならない。

28. 民衆史と結びついたキリスト教史研究：日本キリスト教におけるイデオロギー批判に対して重要な視点を提供する。

「キリスト教と天皇制」という問題は民衆史との関わりで具体化され、地域教会史とも

結びつくことによって、「従来のキリスト教史を問いなおす作業」として展開される。

「民衆史を日本の地域社会との関連でとらえるならば、地方、さらには辺境に生きる民衆の問題があり、そして地方キリスト教史の意味が考えられるであろう。」（同書、20）

（9）結び・2

29. 民衆史→中世史研究

30. 共同研究を実現するために。たとえば、「東アジアにおける聖書翻訳」。

日本キリスト教思想研究において、さまざまな専門研究に関わる研究者による共同研究のテーマとして設定するにふさわしいものの一つであるように思われる。というのも、聖書翻訳は、キリスト教史（古代～現代）から近代政治史までにおよぶ歴史的連関の中に位置し、⁽²⁵⁾ また神学から哲学、言語理論、社会学などの諸学問領域による解明を必要とするからである。東アジアの聖書翻訳は、キリスト教と東アジアの宗教文化との地平融合の中心的なポイントをなし、まさにその中に日本における聖書翻訳は存在している。聖書翻訳という観点から日本キリスト教思想についての理解を深めることについては十分に実りある議論を期待することができる。

<文献引用>

- ・ 古屋安雄・土肥昭夫・佐藤敏夫・八木誠一・小田垣雅也『日本神学史』ヨルダン社、1992年。
- ・ 隅谷三喜男『日本プロテスタント史論』新教出版社、1983年。
- ・ 土肥昭夫：
『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980年。
『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987年。
『歴史の証言——日本プロテスタント・キリスト教史より』教文館、2004年。
『天皇とキリスト——近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』新教出版社、2012年。