

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

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

1-2：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

(1) はじめに・1

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思想的視点からの日本キリスト教思想研究。

(2) 思想史研究の現在と評伝研究

2. ドミニク・ラカプラ『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。

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ク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、コンテク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「コンテクスト」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「唯一固有のコンテクスト」といったものは存在しない、コンテクストは実体化すべきものではない。

思想史研究は、内的と外的、あるいはテキストとコンテク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

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。

（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）。

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。

21. 「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。

（4）波多野精一の脱構築的読解

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。

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』

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ろうか。

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、死を生存の前提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・神の召しに応じての、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を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と定位するかによって多様な形態を取ることも当然。⁽²¹⁾

B 日本キリスト教思想史研究の方法論的諸問題

(6) 問題

3. しかし隅谷は、その一方で社会学的あるいは社会史的な研究に関心を寄せ、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)

(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⁾

S. Ashina

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実在性を有していることに基づいている点。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. 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も活動しており、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点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て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。

(8) 土肥昭夫の歴史研究から

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况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も有していた。

・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。

(9) 結び・2

・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。

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

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/57684/1/02ashina.pdf>

A 問題

1. 明治以来、日本キリスト教の中心問題は、日本とキリスト教との関係をいかに捉え、

S. Ashina

あるいは構築するののかということであった。「当時のキリスト教指導者は、明治人にふさわしいナショナリズム意識の持ち主であった。彼らは、キリスト教を近代国家としての日本の建設のための精神的基礎と確信した」。⁽¹⁾

2. こうしたキリスト教の側からのナショナリズム意識と、明治期の形成過程にあった近代日本ナショナリズムのいわば中枢におけるキリスト教への否定的態度——キリスト教は国体に反するという風潮に乗じた井上哲次郎——との間にずれが存在することによって、日本とキリスト教との関係構築という課題は当初より大きな困難を伴っていた。⁽²⁾

3. 土肥：明治のキリスト教的ナショナリズムを次の4つのあり方に整理。

第一は、「キリスト教も天皇制国家主義者が唱える忠君愛国を教え、これを実行する力を提供するものであり、したがって臣民教育とは衝突しない、という見解」(ibid.)であり、横井時雄、本田庸一がその例としてあげられる。第二は、「キリスト教は忠孝道徳と矛盾しないのみならず、これを完成、成就する、という見解」(ibid., 117頁)であるが、しかしこの場合、忠君や愛国の意味内容がキリスト教的価値観によって規定されることにより、国家主義者の唱える忠君や愛国とは内実が著しく異なることになる。これには、内村鑑三、植村正久、柏木義円があげられる。第三は、批判哲学、自由主義の立場から、普遍的規範としての良心を根拠に、井上哲次郎の議論を批判した大西祝の立場であり——これは、教育勅語に基づく臣民教育は日本国民の徳行の事柄であり、普遍的倫理ではないとする点で、臣民教育を相対化するものと言える——、第四は、キリスト教と臣民教育とは矛盾するという井上の見解を肯定しつつ、その上でキリスト教に基づく博愛主義から天皇制を批判した、木下尚江の立場である。

4. キリスト教と日本（近代日本のナショナリズム）との関係理解は、キリスト教の側から見れば、基本的に両者を一致すると捉えるか矛盾すると捉えるかの二つに分けられる。しかし、注目すべきことは、一致すると捉えるといっても、その一致をキリスト教的価値観に基づいて構築するか（これは、場合によっては近代日本のナショナリズム批判という視点を可能にする）、あるいは天皇制の忠君愛国の立場に立って構築するか（この場合、キリスト教は近代日本のナショナリズムへ吸収同化される）によって、まったく異なった議論が展開可能であり、しかもそのいずれの場合にも、「日本的キリスト教」という主張がなされるという点である。つまり、日本的キリスト教とは、キリスト教的価値観を堅持した上でそれを日本の状況に応じて具体化するという点にも、また日本の状況に合わせてキリスト教的価値観を変更するという点にも、等しく用いることが可能なのであり、問題はその意味内容の明確化ということになる。

B 海老名弾正のキリスト教思想の諸特徴

(1) 海老名の議論の特徴

5. 海老名『基督教本義』(1903年)。

思想家としての海老名の基本的な姿勢。海老名が近代的な学問研究の立場から、キリスト教思想を論じていること。海老名は現代の研究論文のような形式的な手続きを十分に踏んでいるわけではないものの、学問的な議論を行うという姿勢は随所に見ることができる。たとえば、「予を聖人賢哲の宗教的意識の幾分を窺ふの便を得させしめたるは多々ありと雖、其の最も重なる書名を挙げれば」(序 3)と述べつつ、参照された主要な文献を列挙している。⁽⁴⁾ それには、当時の先端の聖書学の著作やハルハックの教理史、そして教父などのキリスト教思想家についての研究書があげられており、海老名の博学ぶりが伺える。また、個々の思想家についての論述も、基本的に公平かつ適切なものであり、しっかりした学問的裏付けを感じさせる。

6. アウグスティヌスについては、「第十章 オーゴスチンの宗教的実験」において、神論、罪論、救済論が論じられているが、それはそれに先行する「第九章 オーゴスチン」における伝記的紹介（家庭と教育、マニ教、ローマにて、霊的苦悩）と有機的に関連づけられている。つまり、家庭と教育において形成されたアウグスティヌスにおける二つの対

立する性格が、アウグスティヌスの内に内的葛藤を生み、彼の神、罪、救済などについての理解を規定することになるという関連である——「此二ツの力、善心と悪心、理性と欲情、理想と現状との苦悶苦闘は、十有余年の間彼に於てやまなかつたのである。遂に彼が善悪の苦闘は人類に免るべからざる必然の常態にして、到底調和すべからざるものと思つたのは無理はない」(120)——。こうした思想の取り扱い、思想理解における歴史的視点の存在を示す。

7. 信仰的な体験主義の要素。シュライアマハーの言う二つの焦点を有する楕円構造をなしている。⁽⁵⁾ この体験主義は、たとえば宗教と哲学などの学問とのはっきりした区別の主張や、その上で、聖書を理解するには読者の側での体験的な深まりが必要であるとの指摘に現れている。すなわち、「聖書は如上の宗教的内容を発表したるものなれば、此同じき内容を実験する者にして始めて之を解すべきであろう。聖書ありて後に此宗教の内容が発揮せられたのではない、此宗教の内容が感発興起し来りて始めて聖書が綴られたのである」(204)。これは、宗教的信仰が基本的に実験的性格を有するという信仰論の内容にも密接に関わっている。

8. 海老名においては、近代的な思想史研究の視点（歴史的方法）と体験主義とが結び付いている。これは、「合理的に之を解説するは基督教が望む所である。それが唯ドコまでも固守して動かすべからざる所は基督に由つて完成せられたる倫理的神観である。此倫理的神観が即ち基督教の特有たる神観である。之れと哲学的な神観とを混同して主張するのが、最も厭ふべき弊習である」(224)とあるように、キリスト教自体の中に学問的合理性の特質を認めつつも、キリスト教と哲学との区別を主張するという態度であり、こうした、学問性を内に含んだ近代的な敬虔さは、シュライアマハー以来の19世紀の学問的神学の特徴と言えよう。⁽⁶⁾

(2) 植村—海老名論争

(3) 海老名の神学思想

9. 自由主義神学者海老名——「ここに（キリスト理解に。引用者補足）海老名の自由主義神学の基本的問題があったのである」(土肥、1980、178頁)との指摘は適切である——。

①神学の場としての宗教経験・宗教意識

10. シュライアマハー→近代ドイツ・プロテスタント神学の特徴：神学思想の成立の場を宗教経験あるいは宗教意識においた点に見る。⁽¹⁰⁾ シュライアマハーにおける「教義学」から「信仰論」への転換（思想の場が客観的なドグマから主観的な経験へ移行した）。

↓

海老名のキリスト教思想はこの自由主義神学の特徴をはっきりと有するものである。それは繰り返し登場する、心、人格、内面などの用語において確認可能であり、海老名自身この点を明確に意識していた。たとえば、海老名の自伝的回想である「我が信教の由来と経過」⁽¹¹⁾において、神の赤子の経験・意識が繰り返し登場するのは、まさに点を示すものである。

11. 「神に信頼する赤子の心情」(Ⅱ, 60)、「私の確信の根拠は神の赤子たる事である」(ibid.,72)、「私の中に実験される赤子」(ibid.,74)、「私は三位一体論に就て異端となつた。広い意味では人の子供は人で、神の赤子は神である。併し全く違つて居るのではない。若し我が中にあるものが、神の仲間でないならば、救われる事は出来ない。」(ibid.,75)、「世がどれ程汚れても、私の中にある赤子は私を欺かぬ。」(ibid.,80)

12. 神学の場として宗教経験あるいは心を位置づけることは、キリスト教あるいは宗教の本質からの帰結。すなわち、「基督教の本義は基督の宗教である。基督の宗教とは基督自からの宗教であつて其人格を形成するものである」(1)。

「植村—海老名論争」。教会主義あるいは信条主義とでも言うべき立場への反論。「基督教の本義は教理信条にあらざりて基督の生命である。故に其生長するに當つてや、当時の旧慣弊習を脱却し、又其形骸の老朽するに當つてや、更生復活して赤子となり新人とな

る」(5)。

13. キリスト教の本質を構成するキリストの人格あるいは生命＝信仰者にとって内的な経験あるいは意識の事柄。

「モーゼの胸底に示現したるエホバの神」(12)と言われるときの「胸底」、「偉大なる宗教思想が預言者アモスの胸中に油然として発し来つた」(20)と言われるときの「胸中」、「神は人心を通じて顕現し給ふかな」(27)と言われるときの「人心」、またヨブを論じる際の、「内心の声」「心の義神」「内心の神との交り」(80)、「内心の神殿」(81)など。

↓

14. 宗教は物質的あるいは自然的関係とは区別された精神的あるいは人格的關係である。「彼れが主張した神民父子の關係は物質的に非ずして道義的である」(28)。この「自然的、物質的關係にあらずして、実に道義的父子の關係」と呼ばれる宗教の本質は、「契約的」(29)また「倫理的」(35)と、カントの善意志との関わりで「良心」と名付けられる——「イザヤの衷心に映じたる則ち至聖至潔の神である、公義正直の神である。……西哲カントの善なる意志は則ちイスラエルの聖者エホバの神の声である。……良心」(46)——。

海老名はカントあるいはシュライアマハーの影響下にある19世紀の自由主義神学の宗教観に立つ。内的な宗教経験こそが神学思想の源泉なのであって、その逆ではない。

②理想社会としての「神の国」

15. 宗教の内面性の強調については、それが宗教を個人の内面性や心に還元したと理解するのは誤りであり、むしろ、こうした内面性における道義の確立は、社会関係において表現され具体化されると考えられねばならない。これは、自由主義神学の特徴でもあり、とくに自由主義神学の「神の国」理解の中に見ることができる。

16. リッチルの神の国理解を論じた大木の文章を引用してみよう。

「このように、『神の国』の概念は、巧妙に道徳性と結び合わされ、近代世界に有効なものと化せられた。ここで注意しなければならないことは、リッチルの『神の国』の概念の倫理化は、決して個人化や内面化ではないということである。『神の国』のもつ『社会的要素』はたくみに保存されている。それは人間が共同で達成すべき思想的な社会状態と考えられているからである。その意味でこれは歴史内在的な目標でもある。人類の共通の課題は、地上に神の国を実現することである。」(大木英夫 『終末論』紀伊國屋書店(復刻)1972年(1994) 126頁)

17. 天国や神の国とは、決して単に個人的内面的なだけでなく、むしろ、社会的次元を有するものとして理解されているのである。

「無窮の神は此国の父で、人民は皆其子であれば、実に神の自由国である。人民は神の子であれば、相互に兄弟で真の平等社会である。……各自の法律は、否各自の自由意志であれば、彼等は実に皆神の子たるの境涯に生活するの栄光を有する此の社会が即ち耶蘇の所謂神の国又は天国といふのである。」(88)

③キリストの人性の強調

18. キリストが人間の罪を解決する存在者(つまり、救済者)として捉えられているのは、海老名においてもキリスト教思想一般と同様であるが、海老名は、キリストの十字架による罪の贖いや身代わりの死といった考えを批判して、次のように論じている。

「彼贖罪料を待つて始めて赦免を与ふるが如きは、断じて基督の義ではない。此の如きは法律的の義であつて」(98)、また「神人父子有親の理を人格の上に実現して、人々相愛の真義を天下に発揚し、以て永久に地上の聖なる社会を形ることが、即ち基督の人格に現存する所の宗教である」(99)、パウロにおける、「基督が罪人の身代となつて、罪人の罪悪を贖ふといふの論究はラビ神学の混入に帰すべしと思はれる」(109)、と。すなわち、海老名がキリストによる救済を受け入れているのは、それが「贖罪を超越する真個の義」(99)、「十字架上の基督に於て神の恩恵を觀すること」においてであつて、大切なのは、キリストとの一体化なのである。

「彼(アウグスティヌス、引用者補足)は欲情に支配されて久しく之を脱するを得なかつ

た、のみならず当時の羅馬国は至る所腐敗に充ち満ちて居り、彼は此間に成長せしが故に、人性は本来悪なるものとせざるを得なかつたのである。けれども神の恩恵は性悪の恐ろしき苦界より人々を救ひ出す力があることを自己の身上に証明し得たのである。」(136)

↓

19. キリストは基本的には神ではなく人間であるということ。この結論に至るために必要になるのは、正統キリスト教神学におけるキリスト両性論とその前提となる聖書的なキリストの神性理解にもかかわらず、キリストが本性的に人間であることをいかに説得的に論じるのかということである。

20. まず、新約聖書のキリスト理解に関して、海老名は次のように指摘する。

「故に彼れの基督は天人であり、又霊人であり、思想の人であり、過去と現在と未来との三世を貫き有したる人でなければならぬ。保羅は嘗て耶蘇を神と称したことはない」(104)、「彼れが基督を以て過去現在未来の三世を貫く天的の霊人としたことは、則ちラビ神学の夙に考究したる天人論と彷彿して居るもの、吾人は一種の神話として之を見るも差支ないと思ふ。其所謂基督教の真理といふべきは耶蘇の人性には神的の分子があつて、彼れをして能く罪惡に勝たしめ、長く人類の靈的首長たる資格あらしめたるの事実其ものであると思ふ。」(105)

「ヨハネの基督はパウロの基督よりも、より多く人的である。……ヨハネの基督は半神半人の怪物ではない、純然たる人である、世界人類の純全なる標本である。」(166f.)

新約聖書のキリスト理解を代表する、パウロとヨハネのいずれにおいても、キリストを父なる神と同じ意味で「神」とする思想は存在しておらず、パウロに関しては、パウロの思想の基盤となったユダヤ教ラビ神学の影響を指摘することによって、キリスト両性論を支持するかに見えるパウロの主張は上記の仕方では解釈されている。

21. キリストは人間であるという理解は、古代キリスト教の代表的教父においても確認される。

まず、オリゲネス。オリゲネスにおいて神的ロゴスとしてのキリストと神との区別は明瞭である。すなわち、「蓋しロゴスは万有がに遍在して之を統一し之を指導して神と合一ならしむるからである」、「オリゲネスはロゴスを以て一個の实在者と認定するが、故に、固より、神其ものとは同一視しないのである」(183)。したがって、「天父に祈禱すべきであつて、神子に祈禱すべきにあらず」(183)と、オリゲネスは主張するのである。

22. アウグスティヌスに関しても、「神の人情は基督に於て最も明に示されたのである。去ればこそ彼は基督を以て神の化身也、即ち神也と叫んだのである」(133)と指摘され、さらには、パウロ、アウグスティヌスの影響を受けた宗教改革者ルターについても、中心はキリストの神的な性格ではなく、むしろ人間性にあるという点が次のように指摘される。

「基督に神人両性があつたことは彼も認知して居つたけれども、当時の神学者のやうに哲学的に形而上論の境界に入り込んで、高談横議するを好まなかつた。……彼は宗教的人格の原型が完全にも基督の人格に於て実現せられたるを確めたので、基督は即ち新ヒューマニチーの長兄であるといふた。」(148)

23. 海老名が強調する罪やキリストの理解の方向性は、キリスト教自体の中に存在しているのであり、とくに、海老名が依拠する 19 世紀の自由主義神学にあつては、海老名のような罪やキリストの理解も一定の広がりをもっていたのである。おそらく、海老名のキリスト理解とシュライアマハーのキリスト論との間にはかなりの類似点が見出されるのではないだろうか。⁽¹²⁾

C 海老名のロゴス論と歴史神学

(1) キリスト教の土着化論・受容論と海老名

以上のような自由主義神学者海老名は、明治の日本キリスト教の中にどのように位置づけられるのであろうか。これまで、日本におけるキリスト教受容に関しては、様々な類型論の構築がなされてきた。⁽¹³⁾ その代表といえる、武田清子『土着と背教』(新教出版社、

1967年)では、キリスト教の受容(あるいは土着化)について、埋没型(妥協の埋没)、孤立型(非妥協の孤立)、対決型、接木型あるいは土着型(対決を底にひそめつつ融合的に定着)、背教型(キリスト教を捨て、教会に背くこと。しかし、それによって逆説的にキリスト教の生命の定着を求める)の5つの類型が区別された上で、次のように述べられている。

(2) 海老名の歴史神学

24. 海老名神学の中心がロゴス論であることは多くの研究者の指摘するところであるが、⁽¹⁵⁾それは『基督教本義』からも容易に確認することができる。

まず、キリスト教のロゴス論は、アレクサンドリアのフィロンからヨハネ——ヨハネという名が与えられた人物の実在性について聖書学的にいかに関心すべきかという点を海老名は承知している——へと受け継がれたものと考えられる(「フィロンの哲学思想には精通して居た人」(159))。「ロゴスとは理性、道理、言語等の道義を有するので、天地万有は取も直さず此道理の発展に外ならない」(ibid.)が、それ自体としては、「形容を用ゆべからざる実在者」であり絶対的に非物質的な霊的存在とされる。ここに、ロゴスとは、一方で万物を規定する原理、霊的で人間の把握を超えた実在ではあるが、同時に無限の発展の中で自らを展開する存在であることがわかる。このロゴスの発展は次の引用からわかるように、人類史の全体を包括し、未来・終末へと広がっているのである——「ロゴスは一夜にして発展を終るべきでない」(160)——。

25. 「道理の作用によつて天地万有は創造せられた。……未発の道理が一転して己発の言語となつた。……一転して人類史上の光明となり、生命となり、……言語文章となり、神聖なる天下国家となつて来るのだ。期満した時至りて、ロゴスは更に一転してナザレの耶蘇に於て人格となり、人生を救済し、人生を聖別し、……人格の道理は長く浮世に留ること能はずして上天に去り逝きたれども、ロゴスは所謂聖霊となつて聖別せられたる社会の精神となり人類霊化の大業を行ふこととなつた。……ロゴス発展の最終の幕が開かれたのである、是れ即ち万有の最末である。此霊化の時代が即ち吾人の生存する世界である。しかして此ロゴスは神の懐にある。」(160)

26. ヨハネやオリゲネスのロゴス論を受け継ぎながら、海老名は、ロゴスを万物の創造の原理、歴史的発展の原理、そして宗教経験への内在化の原理として捉えている。こうしたロゴス論は、ロゴスの歴史的発展に基づく歴史理解(歴史神学)へと展開されることになる。

27. キリスト教の本質。

「吾人が基督教信ずるのは其真理を信ずるのである。吾人が堅く信仰して広く宣伝すべきは基督彼れ自身の宗教であろう。たとい形骸は変化するも、基督教の本義即ち基督の宗教は万古を通じて変化することはない。之を發揮し之を標準として、新来の基督教を判別しないならば、恐くは外国宗教の奴隷となるの憂があらう。……基督教の本義を明にせんと欲せば、先づ基督彼れ自身に親炙して、其意識の程を窺はねばならない。基督は基督教の源泉である。」(7)



この永遠に変わらないキリストの生命こそが、キリスト教の原理あるいは基準とされるべきものであり、その一表現形態(形骸)にすぎない西欧のキリスト教会が模範されるべきではないのである(西欧キリスト教の相対化)。

「古人曰く故を温ねて新を知ると、宜なるかな近世の基督教亦一大革新をなさんとするに當つて基督に帰れとの声、甚だ喧しき所以はまた時の徴候とや云ふべき」(6)と言われねばならないのである。この、「キリストに帰れ」、しかも近代の歴史研究の方法論によつて帰れとは、19世紀の近代聖書学の主張に他ならない。

28. キリスト教の本質であるキリストの生命は、それ自体で完結しているのではなく、歴史的連関の中に存在している。それは、第一にキリストの宗教をその源泉に遡って、つまり、旧約聖書の宗教史的な発展過程(「イスラエルの宗教の発展」(37))の中で理解する

ことを要求する。

「此偉大なる宗教的意識は独りナザレの耶蘇に偶発したのでなく遠く史的関係を有するが故に、其意識の深さ高さ長さ広さを識らんと欲せば、基督自らが汲み給ひし源泉に遡つて、之を探究するは自然の順序であろう。……其預言者の書と詩篇」(8)

モーセから預言者(アモス、イザヤ、エレミヤ)、ヨブらを経て、キリストに至る宗教の発展。「国家民族的宗教は一転して世界的倫理教の光明を放ち再転して個人的宗教となり、更に大転して人類的宗教となるのである」(84)、「此宗教は当初より非凡の人格を待つて発展しつつあつたが、終にナザレの耶蘇なる空前の人格を待つて、実に空前の大発展をなした」(86)、と。

→ キリストの宗教は、神関係を倫理性において捉える倫理的宗教(神関係を物質性あるいは自然的血縁的な関係性で捉える宗教との対比における倫理性。これは、個人の内面性と世界宗教としての普遍性を有する)頂点をなす。

この倫理的宗教はそれで完結するのではなく、キリスト以降の歴史の中へと広がってゆき、キリストに続く多くの人々の中で多様な仕方を受容され、新しい形態を生み出すことになるのである。

「基督の宗教的意識は高大深遠にして、一人の啓発し得べきものではない。保羅はセミツク人種の最も勝れたる人傑で、彼れが宗教的実験は独り此人傑の基重すべきに止まらず、又ラテン人種の新生命を見出した源泉となつた。オーゴスチンはラテン人種を代表して保羅に親炙し、同化し、終にラテン化したる保羅となつて長くラテン人種の宗教的源泉たるを得た。ラテン人種に続いて勃興したるは独逸人種であるが、之を指導して其生命となつたルターも、亦其信仰の源泉をオーゴスチンと保羅との実験に発見し、……」(156)

「彼れの倫理的な神観は之に加ふべきものなしと雖も、其哲学的な神観念の方面はヨハネ以来の哲人が深く考究して吾人に遺したるものである。」(223)

29. キリストの宗教を受け継ぐ発展過程として、キリスト教の中に二つの中心的な系譜を指摘している。すなわち、パウロ、アウグスティヌス、ルターに代表される系譜と、ヨハネ、オリゲネス、シュライアマハーに代表される系譜である。

30. こうした歴史神学が、先に見たロゴス論、つまり、ロゴスの発展論を理論的な基盤としている点。つまり、万物を貫いて発展するロゴスこそが、歴史の多様な現象形態を一つの統一的な発展過程として見ることを可能にしているのであり、海老名自身はこれをヨハネとオリゲネスとに言及しつつ説明しているが、おそらく、19世紀の自由主義神学に大きな影響を与えたドイツ観念論の思想を海老名の背後に見ることは十分に可能であろう。

⁽¹⁶⁾つまり、このロゴス論と歴史神学に関しても、海老名は自由主義神学と一致しているのである。

(3) キリスト教の本質—海老名とトレルチ—

31. 海老名の基督教本義の議論と、トレルチのキリスト教の本質をめぐる議論とを比較。

トレルチは、1900年に出版されたハルナックの『キリスト教の本質』に刺激されて、1903年に「『キリスト教の本質』とは何か」という論文を公にした。⁽¹⁷⁾この中で展開されたトレルチの思想に関する分析は専門研究に委ねることにして、⁽¹⁸⁾以下、海老名との比較に必要な範囲でトレルチの議論を要約することにした。

32. トレルチは、問題の「キリスト教の本質」という問題設定について、それが近代固有の問いであること、つまり、このキリスト教本質論の前提となる近代的歴史理解と伝統的あるいは教義的な歴史理解とははっきり区別されることを指摘している。すなわち、

「<キリスト教の本質>という表現の全体は、近代的、批判的そして発展史的な歴史と関連している」(Troeltsch[1903], S.391)、「発展史的、普遍的な歴史叙述は、奇跡に基礎づけられた教義的な歴史叙述、また確固とした教義学的中心によってはじめて全体を構成する歴史叙述と対立するにちがいない。」(ibid., S.400)

33. 自由主義神学の歴史観とを共有していたこと、その意味で海老名が近代の自由主義神

S. Ashina

学の問題設定に従って思想を展開していること。それは、キリスト教の「本質は断固として近代的な歴史的思惟の方法において求められねばならない」(ibid., S.401)という問題意識である。

34. トレルチは、具体的には、キリスト教の本質という概念を、以下に示す三つの仕方で規定しようとする。第一は、「批判としての本質」。

「本質概念は、同時に批判を意味する。本質概念は現象からの単なる抽象ではなく、同時に現象に対する批判なのである。そしてこの批判は単に未完成なものを、それに働いている理想的なものに則して量ることではない。むしろ本質に合致するものと本質に反するものとを分離することなのである。」(ibid., S.407)

近代歴史学の基本的方法が資料批判、⁽¹⁹⁾すなわち文献の資料価値の批判的判定であることにも現れているように、本質概念を捉えるには、本質との合致の度合いを批判的に区分することが必要。

海老名が、「吾人は基督の意識を以て基督教の神髄と思ふ。此神髄は凡ての種類基督教を貫徹して居ることは疑いない」(3)というのはキリスト教の基準となる本質の設定であり、「欧米の基督教は大は即ち大であるが、基督の宗教に照らして考ふれば、純潔無垢の宗教とは謂はれない」(4)というのは、この基準に基づいた価値の批判的判別に相当することがわかるであろう。

35. 本質概念の内容は基準に基づく批判という点に尽きるのではなく、さらに「発展概念としての本質」が問われねばならない。

「はじめの時代(Urzeit)は決してそのまま完全な統一をもった総体ではない。……後に続く発展は本質規定にとって根本的に重要なものとなるのである」(ibid., S.414)、「本質の認識は、はじめの時代とイエスの説教だけによって根拠づけられるものではない」(ibid., S.417)、「それは自らを展開する精神的な原理でなければならない」(ibid., S.418)、「本質はそれらの関連の中でのみ存在する。」(ibid., S.423)

この発展概念としての本質というトレルチの議論は、先に見たロゴス論に基づく海老名の歴史神学と基本的に一致している。まさに、『基督教本義』とは、発展概念としての本質を海老名が自らの視点から叙述したものに他ならない。

36. 「理想概念としての本質」。トレルチは、本質概念の規定が、これまでの批判と発展というような歴史的な客観性とは別のレベルにおいて、つまり歴史的資料を分析し本質概念を再構成する歴史家自身の個人的な価値判断によって規定されていることを指摘している。⁽²⁰⁾歴史解釈における客観的な方法論と主観的な視点との結合は、歴史解釈学の理論的な根本問題であるが、トレルチはこの点を明確に理解している。

「本質規定の前提条件に属するものは、結局のところ、とりわけキリスト教の価値と真理に対する個人的な立場なのである。……未来の発展は自らを展開する本質のなかに含められねばならない。……本質は、抽象概念であることから、まさに自ずと理想概念になるのである」(ibid., S.426)、「その理想なるものは、歴史的な本質から抽象を通して獲得され、批判的に精練されたものであり、無制限に展開する力を持つのであって、未来を形成すべきものなのである。」(ibid., S.428)

海老名においてこの理想概念という面はどこに現れているであろうか。我々は、この点に関して、海老名がキリスト教の発展過程から二つの系譜を取り出し、後者の系譜に共感しつつ、キリスト教史の全体を叙述していたことを思い起こすべきであろう。つまり、海老名の歴史神学は近代的思惟の問題設定に基づきつつも、同時に海老名の価値判断に従った海老名独特の歴史神学だったのである。これは、先に、海老名の議論の特徴として挙げた、学問性と体験主義(実験)の二重性に対応するものである。

(4) 歴史神学のもたらしたもの

37. 『基督教本義』における海老名の歴史神学：基督の宗教の立つ歴史的連関として、旧約聖書から新約聖書に至る歴史的過程と新約聖書後のキリスト教史を取り上げているにす

ぎないが、その理論的な射程は、人類史の全体に及ぶいわば普遍史として構想されている。これは、まずキリスト教と他の諸宗教（異教）との関係として論じられる。

「基督教と異教との関係も亦旧約と新約とのそのやうで、ヨハネは毫も異教を邪教視して居らぬ。……ロゴスの光が異教人の上に照りつつあること」(161f.)

「同じく人類の光明であるロゴスが耶蘇に於て人格となつたものなれば、基教と異教とがそう矛盾隔絶して居るものではない。」(162)

↓

このキリスト教と異教とを一つの歴史的発展連関において捉えることの背後にあるのは、神の普遍性の議論とロゴス論なのである。すなわち、「神は耶蘇の父である、此関係は因果又は本末のそれをいふたのではない、哲学的にあらずして道理的である、倫理的にあらずして宗教的である、是れ乍然彼れ一人の独占ではない、神は凡ての彼を信ずる人の父である。」(163)、「自啓の顕現とは何であるか。ロゴス、即ち是れ。ロゴスは万有の創造者にして万有の原理、天地の主宰にして、人類の教育者である。故にロゴスは万有に遍在し万有の秩序となり、人類を遍照して教会の首領となり給ふ」(172)、と。

38. 人類史の全体は、ロゴスの自己発展、自己顕現のプロセスの内に統合される。

普遍史の理解は、「人類の教育者たるロゴス」「ロゴス教育法」(180)とあるように、神の経綸を人類の教育と捉える「レッシングの人類教育論」からさらには古代の教父にまで遡る。⁽²¹⁾ 重要なことは、「亦天啓の一時代又は一地方、或は一民族に限られざるを知るべし」(203)。

↓

近代日本もロゴスの発展過程の中にしかるべき位置を占めており、神の教育は日本民族にも及んでいるということが、当然のこととして帰結する。日本的キリスト教とは、日本とキリスト教という異質あるいは矛盾したものを人為的に合体して作り上げられるものではなく、ロゴスの近代日本における自己展開として可能になる。全人類は、そして日本民族は、キリストにおいて現実化した倫理的宗教へ至る可能性を自らの内に有しているのであり、先のキリスト理解にもあるように、キリストは真の普遍的な人間性の模範として、日本民族にも関わる存在者（「内界のキリスト」）として捉えられることになる。

D 自由主義神学者海老名、その意義と限界

海老名の思想に現れた問題性あるいは限界を、海老名の戦争論や朝鮮伝道論との関わりを念頭に置きながら検討する。

(1) 海老名の信仰論とその意義

39. 海老名の宗教理解の特徴：「神の赤子の経験」や「内界のキリスト」という海老名独特の用語によって示されているように、宗教を宗教経験や宗教意識における内面性として捉えている。

海老名の信仰理解としてもっとも注目すべき特徴は、信仰を人格の全体性の事柄と捉えている点。

40. 海老名との比較のために、ここではティリッヒの信仰論を取り上げる。

ティリッヒの信仰論で有名なのは、「究極的関心としての信仰(Faith as Ultimate Concern)」、つまり「信仰は究極的に関与した状態である」(Tillich[1957], p.191)との命題。

究極的関心：信仰を主知主義的あるいは主意主義的あるいは情動主義的に歪曲することへの反論として提出されていること。信仰に関しては、伝統的に、信仰を一定の内容を有する命題の認識として、あるいは意志における決断として、また情緒的な心の状態として理解するといった議論が存在しているが、問題は、これらの議論が、信仰を認識に還元したり、意志に還元したり、情動に還元したりする場合に発生する。つまり、信仰は単なる認識であるとか、単なる意志的決断であるとか、単なる情動の現れであるとかいった還元主義的信仰理解によって、信仰は様々に歪曲されてきた。

↓

信仰を人間存在の全体性の事柄として明確化する目的で、究極的関心という概念を提示した。信仰は、認識、意識、情動のすべてを人格的全体性のもとで統合するところに成立する。

41. 海老名にも同様の信仰理解を確認することは困難ではない。海老名は信仰を人格性の事柄として論じている。

「彼れの信仰は此教義を承認し、又は彼儀式を執行することではない、基督其ものと一心同体となる心意の状態をいふのだ」（110）、「基督の衷情に結合する」、「基督に合体し同化して其聖なる人格を実現せしむる者は、信仰に由つて生くべし」（111）

この人格性においては、「情意一致の人格」（114）と言われるように、意志と情動の両者が含まれているが、海老名は、ともすれば信仰が認識や意志の問題として議論される傾向にあるのに対して、情動の側面に力点を置いている——シュライアマハーの場合と同様に⁽²³⁾——。

信仰を実験、感得、同化として説明する。大切な点は、情動的な面が強調される場合でも、基本は知情意を統合した人格性、その意味での全体性としての心にあるのである。

「信仰は新実験である、基督の中に現存する内容を実験せしむるもの、過去千年前に顕現した史上の事実を現実の実験せしむるもの」、「信仰は情感である、基督の感激し給ふたものを感得するのは信仰である」、「信仰は同化である」、「信仰は活発々地の歓喜心である」（152）。

42. 信仰が人格の全体性に関わる事柄→「基督は人に新なる善行を教へ給はない、人を善ならしめたもふ。其貴ぶ所は新行にあらずして新人である」、「善行の動機を作る」（153）と言われるように、信仰が人間存在のあり方のレベルでの転換（＝新人となる）と理解される。

宗教を「信条や教理や儀礼の上に宗教を求むるは偽りである」（198）として、宗教を信条や教理や儀礼と同一視する立場を、「信条主義」として批判（植村との論争）。

「若し其観念に相応する情感が勃興するにあらざれば、爾は未だ宗教をもたないのだ。…宗教は神と人との和合感である」（200）。またさらには、海老名は、宗教を信条や教義や儀礼の問題として捉える限り、宗教は信条や教義の違いに基づく争いや戦争を引き起こさざるを得ないと論じている。

（2）海老名神学の問題性

E むすび

海老名研究からわかったことは、日本・アジアのキリスト教研究は、確かに一方では、日本やアジアの地域的文化的特殊性をめぐってなされるべきではあるものの、他方では、キリスト教思想一般の問題設定や先行研究の蓄積を前提にして行う必要があるということである。本論文で、繰り返し海老名のキリスト教思想を自由主義神学として規定し、19世紀のドイツ神学の文脈に位置づける試みを行ったのは、そのような理由からであった。こうした日本とアジアのキリスト教研究のあり方は、そもそもアジアのキリスト教が西欧キリスト教との関わりの中に、またこの地域の近代化のプロセスの中に位置していることからの当然の帰結なのである。⁽²⁹⁾日本とアジアのキリスト教はいわば地方キリスト教の特殊性を有しつつも、決してキリスト教全体の中で孤立して存在しているのではなく、むしろ、西欧キリスト教との有機的な連関の内に立っているのである。したがって、日本とアジアのキリスト教をキリスト教思想史一般との関わりで論じることには、それ相応の必然性があると言えよう。

<文献>

- I. 『日本の説教1 海老名弾正』日本キリスト教団出版局 2003年

- I /1 「現代に対するキリスト教の使命」、『新人』4巻3号、1903年3月
I /2 「内界のキリスト」、『新人』10巻2号、1909年2月
- II. 「基督教概論未完稿」「我が信教の由来と経過」発行者海老名一雄、昭和12年、
非売品
(『近代日本キリスト教名著選集 第Ⅲ期キリスト教受容篇 22』日本文書センター 2003年、所収)
- III. 『基督教本義』日高有隣堂 明治36年
(『近代日本キリスト教名著選集 第Ⅰ期キリスト教受容篇 5』日本文書センター 2002年、所収)