

**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1

海老名弾正と自由主義神学2

2-2：海老名-植村のキリスト論論争      11/11

2-3：植村正久と弁証神学1      12/2

植村正久と弁証神学2      12/9

2-4：植村正久の日本論1      12/16

植村正久の日本論2      1/6

**3. 補足的考察**

3-1：比較思想研究から      1/13

3-2：社会史と民衆史      1/20

3-3：死者儀礼と宗教的多元性      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> 海老名弾正と自由主義神学1****A 問題**

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。<sup>(2)</sup>

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。

**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。

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。<sup>(5)</sup> 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。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。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。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。<sup>(6)</sup>

## (2) 植村—海老名論争 → 2-2 (次回)

### (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神学の間としての宗教経験・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：神学思想の成立の間を宗教経験あるいは宗教意識においた点に見る。<sup>(10)</sup> シュライアマハーにおける「教義学」から「信仰論」への転換 (思想の間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」<sup>(11)</sup>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。

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。

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。

17. 天国や神の国とは、決して単に個人的内面的なだけではなく、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。

#### 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。

「十字架上の基督に於て神の恩恵を観すること」においてであって、大切なのは、キリストとの一体化なのである。

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)、「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。」(166 f.) 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。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。

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。<sup>(12)</sup>

## 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****（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、

<sup>(15)</sup> 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へと受け継がれた。「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)——。

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。「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）。「キリストに帰れ」、しかも近代の歴史研究の方法論によって帰れとは、19世紀の近代聖書学の主張。

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。

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で受容され、新しい形態を生み出すことになるのである。

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。

<sup>(16)</sup> 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。<sup>(17)</sup>

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。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」。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。

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。

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。<sup>(2.1)</sup> 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。

## 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

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

#### D 自由主義神学者海老名、その意義と限界

自由神学者海老名の思想的特徴を信仰論として再度論じた上で、こうした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

1. 海老名の宗教理解（「神の赤子の経験」や「内界のキリスト」）の特徴は、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点。

現代宗教学の視点から見ていかなる意義を有するのであろうか。おそらく、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。

2. 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ことにしよう。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, 191)との命題である。



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。ティリッヒは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というのが、ティリッヒの信仰論の中心的主張と言ってよい。

3. ティリッヒの信仰論に照らしてみると、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。まず、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）

4. 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<sup>(23)</sup>——。

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）。

「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）と理解されること。

5. 宗教を信条や教理や儀礼と同一視する立場を、「信条主義」。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。

「宗教の分離や宗教の戦争といふは、宗教其ものの分離でもなければ、亦戦争でもない、乃ち信条や教義や、儀礼の争論や分離や戦争である。」（202）

6. 自由主義神学との関わり。海老名の信仰論が近代的な個人の経験や意識へと定位した宗教観に合致しているという点。

7. トレルチ『社会教説』（1912）、「教会—分派—神秘主義」という類型論。<sup>(24)</sup> 第三の類型である神秘主義との連関でスピリチュアリズムを取り上げている。このスピリチュアリズムは、第二の類型である分派とも様々に結びつきながら存在してきたが、トレルチが注目するのは、その近代的な形態である。つまり、「教養ある平信徒の人々は、キリスト教に依存している限りにおいてであるが、実際には教会や礼拝なしの宗教、精神と心情のキリスト教、ヒューマニズム的活動のキリスト教、宗教の思想内実が完全に個人的にしつらえられたキリスト教を有しているのである。……一般に、近代の教養層はスピリチュアリズムしか理解しないのである」（938）。

8. スピリチュアリズム：近代の教養層の宗教的立場、あるいは近代の精神性に合致した宗教性。『基督教本義』で海老名が提示するキリスト教信仰は、内容的に、このスピリチュアリズムに分類できる。というのも、海老名の信仰理解は、次に安酸が挙げるトレルチの神秘主義類型の特徴とほぼ一致するからである。

「「神秘主義」の重要な特徴としては、（1）宗教的体験の直接性・現在性・内面性、（2）歴史や祭儀や制度への非依存性、（3）ラディカルな個人主義、（4）人格主義、（5）社会的形成力の脆弱性、などが挙げられるであろうが、おそらく「神秘主義」類型のこうした特徴づけを最も詳細に論じている箇所は、『社会教説』第三章の4の後半部分「神秘主義とスピリチュアリズム」の冒頭のところであろう。」（安酸敏真『歴史と探求——レッシング・トレルチ・ニューバー』聖学院大学出版会、2001年、58頁）

9. 海老名のキリスト教思想の最大の意義：近代的精神性に合致したキリスト教を日本に導入した点。

## （2）海老名神学の問題性

10. 海老名のキリスト教思想：近代的な教養人へのキリスト教信仰の弁明を目指した自由

主義神学の線上に位置する、西欧キリスト教の一つの選択肢であった自由主義神学あるいはスピリチュアリズムを日本の近代化の文脈において、伝統的な教会主義や信条主義を超えるものとして実現しようとした。

その他方では、日本的キリスト教という性格を持つ。それは、戦争や朝鮮伝道という具体的な問題との関わりで、様々な逸脱を生み出してゆくことになる。おそらく、我々はここに海老名のキリスト教思想の最大の問題点を確認することができるであろう。

11. 海老名のキリスト教思想を、批判と形成との関係という点から分析。

12. ティリッヒによるプロテスタンティズムの歴史的諸現象を貫く原理（プロテスタント原理）についての議論＝プロテスタンティズム論。

世俗への批判や審判という側面と、世俗における具体化と内在化という二つの側面、つまり批判と形成という二つの作用を有している。

↓

海老名にも、批判原理も存在しないわけではないものの、基本的に形成原理が優位を占めている。

「吾人が基督の宗教を発揮せんと欲するは、強ちに破壊を仕事とするからではない、其新なる形体を創造建設する所の能力を認むるからである。否吾人の衷心に鬱勃として抑圧すべからざる基督の生命を自覚するからである。生命は能く破壊し又能く建設する。生命の目的は破壊にあらずして建設にある。然れども其建設の目的を達せんとするには、勢ひ破壊せざるを得ない。」(2)

13. 神と人間との関わりにおいて、人間の罪と神の裁きに対して、神の恩恵を強調するという先に罪論に関して指摘した点。

「誅罰はエホバの神の終局の目的にあらずして罪人を善良にせんが為の方便に外ならず。故に神の恩恵は神の審判の根本的動機にして、審判は恩恵を蔽塞することをなし能はぬのである。」(59)

↓

新たな形体の創造建設という点に宗教的生命の主たる働きを見る場合、現実に行進する創造建設に対しては、それを宗教的観点から批判するというよりも、むしろそれを承認するという傾向が生じやすい。つまり、海老名のキリスト教思想の最大の弱点は社会批判の弱さにあったのである。

近代的な精神性に合致し、近代国家形成を承認するキリスト教は、一步間違えると、近代への埋没という帰結を生じることになる。

↓

海老名の神道的キリスト教が、明治国家の戦争政策を批判できずに、朝鮮総督府のイデオロギーとして機能するに至る理由。<sup>(26)</sup>「民族精神と同一視され、歴史的状況への批判的視座を喪失したキリスト教が、天皇制国家のイデオロギーとなり、戦争の正当化を行ったことは、容易に理解できることであろう。」(金、1998、118頁)

14. 仮説：海老名のロゴス論が日本の近代化政策の宗教的承認と成り得た。

この論理性は、自由主義神学自体に内在する問題。

「かの仏教の如き宇宙教すらも、日本に入りてよりは地方的着色を帯びて来った。ある人は、キリスト教が日本的にならねばならぬと言う。甚だあさはかなる考えと言わねばならぬ。キリスト教は、到底日本的になるほど小さいものではない。キリスト教は、既に民族的境域を超越している。キリスト教としてキリスト教たらしめよ。断じて日本的たらしむべきものにあらず。……もとより、形式上は日本的となるべきは論を待たない。日本人の礼拝式は日本的たるを免かれぬ。しかし、事いやしくも真面目なる宗教そのものに至っては、それが日本的であると、ないしは米国的であると、英国的であるというべきものではない。キリスト教は、確かに民族的性格を超越して、またこれを包容する宇宙的のものを有している。国家的国民性がようやく発展する裏面において、絶えず神の国は建設せられつつある。……吾人は、霊と真とをもって神を拝する神の国、即ち倫理的世界を国民の

裏面に造らねばならぬ。倫理の講義に非ず、倫理的社会の造営である。」(I/1, 124)

「クリスチャンの使命は、正にここに在る。『神の国は爾曹の衷に在り』とは、キリストの直覚、国家そのものの衷心にこれを發揮するは、キリストの使命である。我が日本帝国の衷心に、これを發揮する使命なしと思うか。……故に、神の国は個人を靈化し、社会を靈化し、世界を靈化し、国家を靈化し、宇宙を靈化する所の靈能である。」(ibid., 125)

15. 問い：キリスト教信仰から明治日本の戦争政策のイデオロギーへの転倒はいかにして生じたか。

16. 海老名のロゴス論：ロゴスの歴史的な展開と顕現を人類の歴史全体において認め、それに基づいて、近代日本あるいは日本民族におけるロゴスの現実化を主張可能とする。

もちろん、これはキリスト教的聖書的なロゴスと日本精神とを単純に同一視するものではない。海老名はまさにこの単純な同一視の意味での「日本的キリスト教」を否定しているのである。

17. しかし、ロゴスあるいは神の国は、民族性を超越しつつも、近代的な国民精神の形成過程の裏面において実現しつつあると論じられている。

↓

海老名は明治国家はそれ自体キリスト教と同一ではないが、神道自体における多神教から一神教への発展の中にロゴスの自己実現を見ることができた。<sup>(27)</sup> こうして、明治国家と近代日本の精神性は、その中にロゴスの発展を見ることによって、キリスト教と区別されつつも、キリスト教の立場から肯定できるものとなるのである。

18. 論理的には一つの飛躍あるいは転倒。明治国家をキリスト教的に肯定するということは、転じて、キリスト教の方が明治国家を肯定しうるもの（国体に反しない）、さらには、明治国家を肯定すべきものとして意味づけられることになる。つまり、元来は、明治国家の意味を評価し、場合によってはそれを批判すべきものであったキリスト教が、まず明治国家を肯定可能なものへ、そして肯定すべきものへと転じられ、ついにはキリスト教の方が近代日本の精神性という視点から評価されることに至る。

↓

19. 明治国家への批判性を喪失し、明治国家の政策を肯定することへと道を開いたのではないだろうか（これは、一種の思考実験・仮説）。

20. バルトが、自由主義神学を批判した際の論点の一つは、ハルナックら自由主義神学の代表的神学者が、ドイツの戦争政策を批判できずに、それに埋没したという点だった。<sup>(28)</sup> また、ドイツ的キリスト者がナチスを支持した場合にも、同様のメカニズムが働いていた。

## E むすび

21. 本論文：海老名のキリスト教思想を、キリスト教近代というキリスト教にとっていわば普遍的な問題の中で、キリスト教思想の問いとして論じることを試みた。

22. 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。

23. 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が、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。<sup>(29)</sup>

↓

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。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。

<注>

- (1) 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、116頁。
- (2) 「明治二十年代に入って明治国家の基礎が整備強化されてくると、やがてキリスト教にたいする制圧現象が現れてくる」(大内三郎・海老沢有道 『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年、280頁)。この動向を具体的に示しているのが、「内村鑑三不敬事件」(明治 24 年)と、そして井上哲治郎(東京帝国大学教授)の「教育と宗教との関係につき井上哲次郎氏の談話」(明治 25 年 11 月、「教育時論」第 272 号)である。井上の「耶蘇教は元と我邦に適合せざるの教なり」との発言をめぐって、その後論争が行われるが、「明治二十年代に入って教会の教勢はふるわず、その活動は沈滞気味に陥ったが、その重要な一因はここにあった」(ibid., 295 頁)と言われる。
- (3) 海老名に関しては、日本的キリスト教、さらには、神道的キリスト教と言われることがあるが、この評価をめぐっては、海老名研究において研究者の見解がわかれている。現在の海老名研究を代表する金文吉は、海老名のキリスト教は神道的キリスト教であると捉え、関岡一成はそれに反対している。たとえば、関岡は、「これまでの海老名研究で、かれの『日本的キリスト教』については、海老名が日本の伝統的宗教や価値観を評価している点、すなわちキリスト教の『日本化』について言及しているところが取り上げられ批判されることが多い」(『日本の説教 1 海老名弾正』解説 2003 年、223 頁)と指摘しつつ、海老名を神道的キリスト教として批判することには否定的である。しかし、海老名を論じる場合、金文吉に限らず、同様の見解を述べる研究者は少なくない。たとえば、隅谷三喜男(『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、1961年)は、「ついで海老名弾正は日本的倫理とキリスト教とを両立させようとはかって、神道的キリスト教の基礎を確立しようとし」(132 頁)と、また土肥昭夫も、「彼(海老名。引用者補足)はキリスト教と儒教の間に共通の宗教的意識を見出し、それによって儒教をキリスト教の中に摂取包括し、そこから儒教の進化発展とキリスト教による完成成就を考えた。こういう考え方は神道との関係においても見られる。彼によれば、日本の神道はキリスト教に似て人格的である。その人格的多神教は、キリスト教のように一神教に進化発展するようになった」(土肥、1980、176)と指摘している。海老名におけるキリスト教と日本との関係づけに関する本論文の見解については、第 4 章を参照いただきたい。
- なお、関岡の金(1998)への批判については、関岡一成「海老名弾正の『神道的キリスト教』とは何か」、『福音と世界』1999/3 新教出版社、54-57頁、を参照。
- (4) 海老名が列挙する文献は以下の通りである(序 3)。
- Wellhausen Israelitische und Jüdische Geschichte, and his History of Israel,  
Kittel's History of Israel,  
Kuenen's History of Israel,  
Pfleiderer's Religionsphilosophie,  
Harnack's Dogmengeschichte,  
Neander's Church History,  
Pfleiderer's Urchristentum,  
Beyschlag's Newtestament Theology,  
Holtzman's Neutestament Theologie,  
Rodepennig's Origenes,  
Robertson's the Prophets of Israel, and his old Testament in Jewish Church,  
Pfleiderer's Paulinism, and his Protestantische Theologie,  
Wend's Teaching of Jesus,  
Schaff's St. Augustine. 等
- (5) シュライアマハーの思惟の楕円構造については、次の拙論を参照。  
芦名定道 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995年、34-36頁。
- (6) 歴史主義と体験主義とは、一見すると、歴史的資料の客観的分析による歴史的事実と



S. Ashina

個人の体験に基づく主観的了解というように、まったく異なった立場のように思われるかもしれない。しかし、自由主義神学は、近代的歴史意識に基づく歴史学的方法論を受容しつつも、同時に信仰経験・意識の中に神学としての基盤を持ってきたのである。この二つの契機の結合はシュライアマハーにおいても明確に確認できるものであるが、それは、歴史的方法論自体の中に存在する構造に他ならない。トレルチは、歴史的方法を分析する中で、歴史的批判が「類比」(Analogie)の適用によって成り立っていることを論じているが、資料批判は歴史家自身の経験に基づく既知のものと類比することによって可能になるのであり、歴史的方法自体が類比という原理を組み込むことによって、体験あるいは経験と結び付いているのである。これが、歴史的批判における方法論的現在中心主義に他ならない。

Ernst Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie 1900*, in:

*Gesammelte Schriften* Bd.2, Scientia Verlag Aalen, 1981, S.729-753.

- (7) 大内三郎・海老沢有道 『日本キリスト教史』日本基督教団出版局 1970年、では、新神学問題と信条制定問題（日本組合教会、日本一致教会）という背景から、植村一海老名論争（pp.341-351）が詳細に論じられている。

なお、この論争に関連した一次資料としては、以下の文献を参照。

1. 『基督論集 海老名氏の基督論及び諸家の批判文』警醒社、明治35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）

2. 「九 神学上の論争 植村正久對海老名弾正の神学上の論争」、

『植村正久と其の時代 第五巻』教文館、1938(2000)年、243-438頁

- (8) 鶴沼裕子『史料による日本キリスト教史』聖学院大学出版会、1992年、39頁。なお、武田清子は、この論争に関連して、植村の論争の仕方について、次のように述べている。「植村の論法は、こちらの正体を示さず、論敵の弱点を刺激しながら、論敵がその正体を全く露呈するまで巧に誘い出そうとするものであり、敵が正体をあらわしたところで、ばっさり網をかぶせて料理するという、こわいような巧みさを持っている。……海老名は、事実上、福音同盟会より排除された。」（武田清子 『植村正久 その思想史的考察』教文館、2001年、18頁）

- (9) バルトーハルナック論争については、次の文献を参照。

大崎節郎 『カール・バルトのローマ書研究』新教出版社、1987年、33-34頁。

Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser 1975, S.160f.

- (10) シュライアマハーの『信仰論』において、信仰には「絶対依存感情」という有名な定義が与えられているが、この定義を導く議論の全体が、意識の分析として行われていることは、神学を構築する上での方法論的な転換（宗教経験・宗教意識への転換）を意味している。後に弁証法神学はまさにこの方法論的転換を批判したわけであるが、シュライアマハーがその後のプロテスタント神学の問題状況を規定したことは明らかである。詳細についてはたとえば次の文献などを参照。

W.Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Scheleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S.46-76.

- (11) 「我が信教の由来と経過」(II) は、海老名自身による自らの信仰歴の説明であり、多くの海老名研究がこれを主要な資料として用いている。

- (12) シュライアマハーのキリスト論については、次の文献が明解な説明を行っている。

Catherine L. Kelsey, *Thinking About Christ with Schleiermacher*, Westminster John Knox, 2003.

- (13) キリスト教受容をめぐる類型論については、次の川又論文を参照。

川又俊則「キリスト教受容の現代的課題 —— 死者儀礼、とくに墓地を中心に ——」、『宗教研究』326号、日本宗教学会 2001年

川又は、この論文で森岡清美（『外来宗教の土着化』をめぐる概念整理）、『史潮』109号、1972年）——土着化を「孤立（拒否・変形）」「狭義の土着化（容認・変形）」「秘

事化（拒否・変質）」「埋没（容認・変質）」の4類型に類型化 — と、武田清子（『土着と背教』新教出版社、1967年） — 著名なキリスト教徒を例に「埋没」「孤立」「対決」「接木（土着）」「背教」の5類型に類型化 — を挙げているが、こうした類型論と、キリスト教思想史における類型論の古典である、H.リチャード・ニーバーの類型論(H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Brothers, 1951.) — キリストと文化との関係理解をめぐる、「文化に対立するキリスト」「文化のキリスト」「文化の上なるキリスト」「逆説におけるキリストと文化」「文化の変革者としてのキリスト」の5類型 — との比較検討は興味深い研究テーマである。海老名自身は、「パウロ、アウグスティヌス、ルター」と「ヨハネ、オリゲネス、シュライアマハー」の二つの系譜をよって、キリスト教思想史を概観し、自らは後者の内に位置づけているわけであるが、これに対してニーバーは自由主義神学を第2の「文化のキリスト」に、パウロ、ルターを第4の「逆説におけるキリストと文化」に、そしてヨハネとアウグスティヌスを第5の「文化の変革者としてのキリスト」に、基本的に対応させるなど、海老名との間には微妙なずれが見られる。これは、類型論という方法の性格から見て当然のことではあるが、類型論がそれを設定する研究者の視点に相関することを考えれば、海老名の類型論と他の思想家の類型論との比較を精密に行うことによって、海老名の思想のより正確な理解が可能になるように思われる。今後の課題としたい。

(14) 海老名における欧米キリスト教会の相対化という議論は、欧米のキリスト教会からの自立についての日本組合教会の方針 — 明治28年の第十回日本組合教会総会における「自給自立」の決議 — とも無関係ではないであろう。この点については、大内(1970、205-206頁)、を参照。

(15) 海老名神学の中心にロゴス論を位置づけている研究としては、次の熊野(1982、165)、を挙げることができるが、海老名のロゴス論については、吉馴(1982、192-195)、金(1998、164-176)も参照。

熊野義孝 「海老名弾正の『思想の神学』」1967年、『熊野義孝全集 第一二巻』新教出版社、1982年、145-180頁。

吉馴明子 『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会、1982年。

金文吉 『近代日本キリスト教と朝鮮 海老名弾正の思想と行動』明石書店、1998年。  
なお、熊野は、「思想の神学」という海老名神学のとらえ方に関して、「われわれはこの人において『思想』が先行していること、しかも判然とした『思想形式』ないし『思想の枠』を予備した上での神学的言論が展開されていることを、しっかりと見分けなければならないと思う」(ibid., 156頁)と述べている。

(16) ドイツ観念論とヨハネ・プロローグのロゴス論との関わりは、ドイツ観念論研究ではよく知られた事柄であるが、海老名とドイツ観念論の思想家あるいは海老名の言う新プロテスタント教との関わりについては、金(1998、172-174)、を参照。

(17) Ernst Troeltsch, Was heißt »Wesen des Christentum« ? 1903,  
in: *Gesammelte Schriften* Bd.2 Scientia Verlag 1981, S.386-451.

(18) トレルチの「キリスト教の本質」論については、次の研究を参照。

近藤勝彦 『トレルチ研究 上下』教文館、1996年、上巻52-65頁。

(19) トレルチの歴史的批判的方法をめぐる議論としては、注6の Troeltsch(1900)を参照。

(20) 「こうしてトレルチにおけるキリスト教の本質規定において特徴的なことは、過去、現在、将来の結合が試みられるということであり、同時に歴史的なものと主体的なものとの結合が図られるということである。」(近藤、1996、上巻64)

(21) 古代教父における教育者としての神という理解については、ギリシャ的な「教育（パイディア）」との関わりが問題になるが、たとえば、神の摂理と教育との関わりについては、オリゲネスにおいて確認できる。この点については、有賀鐵太郎『オリゲネス研究』(有賀鐵太郎著作集I 創文社)の第四章「神と摂理」(227-297頁)を参照。

(22) Paul Tillich, *Dynamics of Faith* 1957, in: Tillich MainWorks. vol.5, de Gruyter.

(23) これについては、シュライアマハーの『宗教論』を参照。

Friedr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (Philosophische Bibliothek Bd.255, Felix Meiner 1985).

(24) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

in: *Gesammelte Schriften* Bd.1, Scientia Verlag, 1981.

トレルチの『社会教説』については、森田雄三郎 『キリスト教の近代性』創文社、1972年、217-277頁、を参照。

(25) この点については、次に拙論を参照。

芦名定道 「P.ティリッヒのプロテスタンティズム論の問題」、『日本の神学』第25号、1986年、日本基督教学会、43～71頁。

(26) 海老名の政治思想のイデオロギー性については、金(1998、101-184)を参照。

(27) この点については、注3の土肥(1980)からの引用箇所と金(1998、76-83)を参照。

(28) ハルナックら当時のドイツ神学の多くの指導的学者の第一次世界大戦に対する態度をめぐるバルトの批判については、Busch(1975, S.93f.)を参照。

(29) この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教と東アジアの近代化」、『アジア研究所紀要』第25号、亜細亜大学アジア研究所、1999年、137-162頁。