

**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

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2****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. ティリッヒの信仰論、「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の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。

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。

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。

7. トレルチ『社会教説』(1912)、「教会一分派—神秘主義」という類型論。

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・・・」(安酸敏真『歴史と探求——レッスン・トレルチ・ニーバー』聖学院大学出版会、2001年、58頁)

(5) は海老名には当てはまらない＝教派類型。

## (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。

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。

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>

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。

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、

S. Ashina

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（天皇制国家を肯定できるキリスト教こそが日本においてあるべきキリスト教である、とされた）。

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>

## 2. 明治キリスト教思想の問題構造

### 2-1：海老名—植村のキリスト論論争

(<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/57666>)

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/57667>

#### 1. 問題

0. アジア・キリスト教研究に関わる諸問題を概観することによって、研究の新しい可能性を展望すること、つまり既存のアジア・キリスト教地域研究を基盤にすると同時に、キリスト教研究全般にとって意味のあるアジア・キリスト教研究——アジア・キリスト教をその地域的特殊性にとどまらずキリスト教思想全般にとって有意義な研究対象として捉え得るような研究——を新たに構築する。

「アジア」に関して、言語的地理的なメルクマールも加えて、「歴史的な相互連関において共通の伝統と問題状況を有する一定の地域的広がり」という規定を行うことにしたい。しかし他方、問題の無用な曖昧さや拡散を防ぐためには、考察範囲を東アジアに限定することが有効であり、本論文における「アジア・キリスト教」とは、基本的には東アジア（中国、台湾、南北朝鮮、日本）のキリスト教を指すものとする。

#### 2. アジア・キリスト教思想研究の視点

##### —共時と通時—

1. アジア・キリスト教とは、二つの歴史性を有する実在（現実）が特定の歴史的連関（東アジアにおいては、近代化という連関）において遭遇し、その後一つの歴史的連関を形成してゆくところに成立している。したがって、アジア・キリスト教を理解するには、「アジアの歴史的連関・文脈・地平」と「キリスト教の歴史的連関・文脈・地平」という二つのものを視野に入れることが必要になる。

ここから開始される議論の方向性については様々な可能性が考えられるが、その中で

も重要なものの一つは、「比較」という視点であろう。アジアの歴史的連関とキリスト教の歴史的連関との比較を行うこと、これがアジア・キリスト教思想研究の前提条件なのである。

### 3. 状況とメッセージとの相関から見た アジア・キリスト教

2. 研究対象であるアジア・キリスト教とその思想の基本構造をどのように理解し、その上でそれにいかにアプローチするのかということ。

ティリッヒの「相関の方法」(the method of correlation)を参照。「相関の方法」をアジア・キリスト教思想研究に適用することは、方法論の不当な拡大解釈ではない。

3. 相関の方法：「人間の状況」と「キリスト教のメッセージ(における象徴)」が、「問い(実存的)」と「答え(神学的)」という仕方で相互依存的なものとして結びつけられる。人間の状況とは、人間が文化全領域において表現する創造的な自己解釈であるが、人間は自己の存在を問いとして見いだす存在者(人間存在自体が人間にとって問いである)なのであるから、この自己解釈は実存的問いという形式をとることになる。キリスト教のメッセージをこの実存的問いに対する答えとして相関させる(=メッセージを構成する象徴を解釈する)。

この際に、解釈されるべきメッセージは、資料(聖書を中心に、キリスト教思想史・教義史、宗教史、文化史などを包括する広範な広がりを持たず神学のための素材群)と、資料や宗教経験(資料を神学者に媒介する)の基準となる規範と共に、神学者に提供され、この全体は神学者にとってまさに「伝統」として存在する。



アジアにおける人間の状況とアジアに伝達されたキリスト教メッセージの、つまりアジアとキリスト教という二つの歴史的連関(伝統)の相関と解釈できる。

4. ティリッヒの「相関の方法」に対して、アジア・キリスト教思想研究の観点から、以下の修正と一般化を行っておきたい。

①まず、状況=問い、メッセージ=答えという点について。アジア・キリスト教思想研究という我々の問題設定にとっては、アジア・キリスト教思想を分析し評価する上で、アジアの状況からの問いにキリスト教思想が答えるという図式の限界は明らかである。アジアの状況について適切な問いを提起するという点で高い評価に値するキリスト教の思想的営みもあり得るわけであり、答えとしての完成度や十全さだけが、キリスト教思想を評価する基準ではない。アジア・キリスト教が置かれた宗教的多元性の状況においては、始めから弁証神学という立場を前面に出すのではなく、その前にアジアにおけるキリスト教の存在意味をも含めた様々な検討がなされるべきであろう。

②次に、「状況」と「メッセージ」の特性、とくにその歴史性の理解について。問題になるのは、状況とメッセージとはそれら自体が歴史的連関において生成してきたものである点、いわば、これらが相互に重層的に関連し合っている点である。たとえば、日本の伝統とキリスト教との場合で言うならば、確かにフランシスコ・ザビエルが日本にキリスト教を伝えた当初の段階に関しては、日本の状況とキリスト教のメッセージをそれぞれの歴史的連関に立つ二つの別個の現実とした上で、両者の相関を問うことは可能であろう。しかし、現代日本に関してはまったく事情は異なっている。現代日本の宗教状況において、たとえば日本人の「神」概念の理解には、すでにキリスト教的神(人格神)の影響が強く作用しているはずであり、天国や地獄といった死生観に関わる象徴表現から、結婚や葬儀といった儀礼まで、キリスト教の影響は様々なレベルに及んでいる。もはや、日本の状況とキリスト教的伝統を完全に分離して、単純な相関性を問うことはできない。むしろ、研究対象とすべきは、こうした日本的伝統とキリスト教的伝統の相互関係の生成の歴史あるいはそのメカニズムなのである。このことは、キリスト教の伝統

S. Ashina

やメッセージの側にも妥当する。キリスト教のメッセージと言われるものの内には、様々な仕方で、過去にキリスト教が歴史的に遭遇し自らの内に取り込んだ「状況」の要素が組み込まれている。「状況とメッセージ」という枠組み自体が、歴史的生成の動的連関の中にあることを明確に意識し、研究対象にアプローチすることが必要。

③「相関の方法」とキリスト教思想家の意図との関係について。しばしば意図せざる文脈化という仕方で文脈化の方が、意図的な文脈化以上に重要な機能を果たすことがある。その場合に、議論は、状況とメッセージとの意識的な相関性を超えて、無意識的でほとんど自動的な相関性までも視野に入れなければならない。つまり、文脈化における意識化されない「意図」や「相関性」とでも言うべきものを分析しなければならない。

#### 4. 海老名一植村のキリスト論論争の場合

##### 5. 事例への適応。

明治のキリスト教思想史で有名な海老名弾正と植村正久とのキリスト論をめぐる論争。まず、この論争をその背景から結末に至るまで概観し、次に、キリスト教思想史一般の中でこの論争の意味を解釈し、続いて論争を近代日本と日本キリスト教の歴史的状況という文脈に位置づけ、最後に、このキリスト論論争の意義を、状況とメッセージの相関という枠組みにおいて評価してみたい。

6. 海老名一植村論争は、1901年から翌年にかけて、それぞれが主宰する雑誌を舞台に集中的に行われた論争であり、最終的には二人の間の論争を超えて、様々な人々がこの論争に参加することになる。この経過は、発端（あるいは背景）、論争1、論争2、論争の波及、結末という仕方でたどることが可能。

##### (1) 論争のプロセス

7. 上述の論争プロセスの諸段階について、本稿で引用される文献をまとめておこう。<sup>(1)</sup>

##### ①発端・背景

1. 日本福音同盟会（1878：日本基督教信徒大親睦会、1885：日本基督教徒同盟会）の大挙伝道（1901-1902）
2. 植村正久「福音同盟会と大挙伝道」（1901.9.11『福音新報』324号）

##### ②論争1

3. 海老名弾正「福音新報記者に與ふるの書」（1901.10.1 『新人』第二卷第三号）
4. 植村正久「海老名弾正君に答ふ」（1901.10.9 『福音新報』328号）
5. 海老名弾正「植村氏の答書を読む」（1901.11.1 『新人』第二卷第四号）
6. 植村正久「挑戦者の逃亡」（1901.11.6 『福音新報』332号）

##### ③論争2

7. 海老名弾正「再び福音新報記者に與ふ」（1901.12.1『新人』第二卷第五号）
8. 植村正久「海老名弾正氏の説を読む」（1901.12.11『福音新報』337号）

##### ④論争から思想形成へ——海老名と植村の三位一体論・キリスト論——

9. 海老名弾正「三位一体の教義と予が宗教的意識」（1902.1.1 『新人』第二卷第六号）
10. 植村正久「基督の其の事業」（1902.1.29-7.24『福音新報』）
11. 海老名弾正『基督教本義』日高有隣堂、1903年（『近代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』）

##### ⑤論争とその波及<sup>(2)</sup>

12. 福音新報社説「海老名弾正氏の告白を紹介す」（1902.1.8『福音新報』341号）

13. 新人社説「福音新報の紹介文を読む」(1902.2.1『新人』第二巻第七号)
14. 福音新報社説「彼我相違の点を明らかにす」(1902.1.15『福音新報』342号)
15. 海老名弾正「諸批判を読んで再び予が基督観を明にす」  
(1902.4.1『新人』第二巻第九号)

⑥一つの結末

16. 日本福音同盟会第十二回大会 (1902年4月12日から14日、東京青年会館)  
「本同盟が福音主義と認めるものは聖書を以て信仰と、行為の完全なる規範とし、人と其の救ひのために世に降り玉へる主イエスキリストを神と信ずるものを言ふ」の決議案。出席議員165名の中、反対者6名、賛成者118名で、可決。
17. 「福音同盟会の決議」(1902.4.23 『福音新報』356号)  
「日本福音同盟会は斯くの如く大多数を以て福音主義を明白に宣言せり。」

8. 論争の要点を、以上の区分にしたがって概観。まず、この論争は、それに先だつ新神学問題を背景とし、日本福音同盟会の大挙伝道をめぐる植村正久の論文——信仰告白の一致がない福音同盟会が伝道の担い手たり得るのかという問題提起——をその発端としている(①2)。そして論争は、この植村正久の論文中の、「余輩は神人となりて世に下り、十字架に死して人の罪を贖ひたるを信ず。而して余輩の信ずる耶蘇基督は活ける神のひとり子にして、人類の祈りを受け、礼拝を受くべきものなり。基督は人類より此の上無き崇敬と愛を受くべきものなり」の文章に対する海老名の質問から開始された(②3)。質問は、「神人となり」「世に下り」の二点に向けられている。最初の論争1では、それぞれの基本的な論点は示されているものの、二人とも互いの出方を伺い——<植村>「今更の様に難題がましく御質問あるが了解致し兼ね候」(②4,10)、むしろ「無信の哲学生」のような口ぶりに対しては、「不審なるは貴殿の立場にて候」(11)、<海老名>「恰も洗礼志願者の入会試験でもせらるるが如き口調」(②5,15)——、自らの見解を一方向的に述べるだけで、論争としては不毛なものであった。<sup>(3)</sup> 論争1は、海老名が自分の質問に正面から答えようとしない植村に対して、実質的な論争にならないこうしたやりとりの無益さを述べることによって——「ああ予は最早多くをいふまい、しかも遂に此等意外の言を以て今回の局を結ばねばならぬに至つたことを深く限りなく遺憾とするものである」(16)——、終結する。

しかしこれに対して、植村が「挑戦者の逃亡」(②6)という文章において、「海老名氏は神を父なりと信ぜらる。其の内容如何。神は永遠無始に父なりしか」(279)、「公開書を發して挑戦者の地位に立たれたる氏は、之に答ふるの義務無きか。余輩は福音新報の読者諸氏と共に、氏の答弁に接せんことを待ち望むものなり」(275)と述べたことをきっかけに、論争が再開されることになる(③)。この論争2でも、二人の議論はかみ合ったものであるとは言えないが、それぞれ、自説の論拠となる欧米神学者の説に言及するなど、このキリスト論論争がキリスト教思想史においてどのように位置づけられるかについて、かなりの情報が提示されている。何よりも、この論争を受けた両者が、「三位一体の教義と予が宗教的意識」(海老名弾正)、「基督の其の事業」(植村正久)を著し、それぞれの三位一体論とキリスト論に関する見解を公にしたことは(④)、この時期の日本のキリスト教神学の水準を知る上での重要な手がかりであって、こうした中で、論争は二人のやりとりを超えて波及することになる(⑤)。そして半年の間、集中的に行われたキリスト論論争も、福音同盟会の決議で植村の立場が支持されたことにより、つまり、論争の発端になった植村の問題提起が、「本同盟が福音主義と認めるものは聖書を以て信仰と、行為の完全なる規範とし、人と其の救ひのために世に降り玉へる主イエスキリストを神と信ずるものを言ふ」というように植村の主張の線で決着したことによって、一応の終結を見ることになる(⑥)。

## （2）近代キリスト教の文脈における論争の意味——メッセージの連関から——

9. 海老名と植村のキリスト論をめぐる論争を、キリスト教、とくにキリスト教思想の歴史的連関に位置づけて見たい（メッセージの側から考察を開始する）。

近代のキリスト教（近代化した社会におけるキリスト教）は、世界のどの地域においても、「近代」という独特の歴史的状況に対していかに適応するのかという共通の課題（普遍的な問い）に直面してきた。海老名—植村の論争は、こうした近代キリスト教が直面した問題状況を端的に反映しており、欧米の神学論争——たとえば、ハルナックとバルトという二人の代表的なキリスト教思想家の間で行われた自由主義神学と弁証法神学との論争<sup>(4)</sup>——と明確な平行関係を有している。

10. 第一の論点：近代主義・聖書学と伝統的神学・信仰との関係性をめぐる。

このキリスト論論争のはじまりは、海老名弾正が「福音新報記者に與ふるの書」(②3)において、植村の信仰内容（「神人となり」「世に下り」）について論争を挑んだことであった。その際に三位一体の三つのペルソナの関係について、哲学的あるいは論理的にいかに考え説明するのかという論点（教義形成に関わる教義史的問題）と聖書や信仰告白文などの神話論的語り方を字義通り信仰するのかという論点（聖書解釈学の問題）が提出されていた。

これらは、古代からキリスト教思想において繰り返し論争されてきた問題。<sup>(5)</sup> この論争についてはキリスト教思想におけるまさに争点としてすでに多くの議論が存在し、<sup>(6)</sup> 確かに、いまさらどうしていかなる立場からこの問題を持ち出す必要があるのかと、植村が海老名の意図を不審に思うのも当然。

しかし、これに対して、海老名は直ちに、「植村氏の答書を読む」(②5)で、「単に歴史的に継承し来られる信仰という言葉で以て一概に言い去ることは出来まい」、「彼の欧州の宗教改革といひ、諸教派の分立勃興といひ、見来ればこれ基督教信仰内容の発展に他ならない」(14)と述べ、近代の自由主義神学あるいは歴史主義の立場——これは近代的合理主義の立場とも合致する——から、近代の学問的な水準でのキリスト教思想の批判的検討を要求する。信仰告白の定式は、特定の歴史的状況に規定されたものであり、教義は永遠の真理ではなく、むしろ歴史的発展過程の中で更新されねばならない、これが海老名の見解であって、学問的水準において意見を表明するというのであれば、こうした点を当然考慮し自らの態度を鮮明にすべきであると主張。こうした見解は、海老名の基本的立場。

11. 「新報記者は何を以て古代の哲学思想の産み出せるかかる神話的教説を承認せらるるのであるか。」「はたカルビン、ルーテル、ウエスレー等の諸賢が信仰したからといつて、之に盲従和同せらるるのであるだろうか。記者はかく信ずるのを歴史的継承とせられるやうだ。史的継承は吾人も大に重んずる所であるけれども、古代の形骸を其儘に伝ふるのは抑も歴史を滅却したものではないか。歴史といふことは文字其物よりして開展進化を意味して居る。」(③7, 21)

12. 論争の場の設定：海老名は近代聖書学の水準での批判的討論を要求し、植村は伝統的信仰との連続性・継承の仕方という点での討論を求め、それぞれ相手に対して、態度の鮮明化を要求している。

この討論の場の設定に関わる近代的な歴史主義的合理主義と伝統的な歴史的信仰——神学的自由主義と神学的実定主義——は、あれかこれかの関係ではなく、近代の神学思想はこの両者の様々な組み合わせとバランスの上に存在している。海老名自身近代聖書学の批判的合理主義的な立場に完全に徹底しているわけではなく、また植村も決して原理主義を表明しているわけではない。<sup>(7)</sup> 実際、この論争が他の人々を巻き込んで展開する中、より徹底した聖書学的立場から海老名の見解の不十分さが批判されることになった——注2に挙げた文献を参照——。また植村に対しても、より保守的立場からの批判がなされることは十分にあり得たことと思われる。

確認すべきは、近代のキリスト教が置かれた思想的状況が、この論争自体を規定しているということ、また現代に至るまでその決着はつけられていないという点である。<sup>(8)</sup> つ

まり、社会の近代化過程の内にキリスト教がもたらされたことが、伝統的信仰内容と近代的合理精神との関わりという近代キリスト教にとって普遍的な問題を、明治日本においても起こるべくして引き起こしたと言うべき。

13. 聖書解釈に関わる典型的なケース。植村は、「海老名弾正氏の告白を紹介す」(⑤12)で、「ビデルマン、フライデレル等は之に同意すれども、ヴァイス、ロイス、及びドヴルネル等多数の学者は、此の一節に拠りて上天の標準的人格説かパウロの思想なりしと推測するを非難せり」(62)として、自らの立場のキリスト教思想史のあるいは聖書学的な裏付けを示唆しつつ——具体的には聖書テキストを典拠とすること——、キリストが礼拝と祈りの対象、つまり神であることは、キリストの遍在性として明示されていると論じる。

14. 「パウロは其の書簡に於て神格を認めたりと見做さざるを可らざる多くの語を記せり。ピリピ書第二章の如き其の最も著るき一つとす。約翰をはじめ当時の基督信徒が基督を礼拝し、之に神事し、之に祈りを為せるは、紛れもなき事実なり。基督か文字的に自ら神なりと公言せられしことなきを喋々するは文を以て意を害するものなり。形式に泥みて精神を忘却せりと云はざるべからず。基督の言を適当に解釈すれば、之を神と見る外なきもの甚だ多し」「彼は世界の審判者なりと称し、二三人集れるところには我も共に在んとて其の遍在を宣言し。」(⑤12, 62)

15. 海老名は「福音新報の紹介文を読む」(⑤13)で、ヴァイス、ドルチルら多数が海老名の説に反対としているとの植村の反論を確認した上で、ビーデルマン、プライデルだけでなく、ワイスマツケル、ホルツマンも、同様な見解であるとして、自らの立場を補強し、上に引用の植村の議論に対して、逐一論点を対応させつつ、反論。

16. 「新報記者はパウロがキリストの神たるを認めし、最も著しき証拠の一として、腓立書第二章を挙げらるるピリピ書が果してパウロの手に成るや否やは、大家の疑を容れし所、よし之をパウロ書とするも、吾人の標準として掲げられたるキリストは、決して第二位の神を指すものにあらず、これ即ち標準的人格をいへるなり。さればこそ其為すところ吾人の標準たるをうるなれ」(⑤13, 72)、「記者又曰く、キリストが文字的に、自ら神なりと公言せられしことなきを喋々するは、之を以て意を害するものなり、形式に泥みて精神を没却せるものなりと。言固に然り。単に其一事を以て、其神にあらざるの証明とするは、固より満足の議論にあらず。記者等の議論常に聖書記載の文句を楯に取るが故に、吾人亦これを以て槍矢となすのみ。しかり而して、キリスト御自身が自らを神と呼び給はざりしのみならず、其十二弟子等も一回として神の名を之に加へしことなし」、(72-73)、「新報記者は、二三人の集まれる所には吾れも共にあらん、とのキリストの言を引き来つて、其遍在の証となさんとす。片言隻語にのみ其証拠を求むとは、正に斯の如きをいふべきにあらずや。イエスは此世を去り給ふに當つて、弟子にあらざる後の事を託し給ひしにあらざるか。我れ再び来らんとは言はれしにあらざるか。其去るといひ其来るといふ、如何でか遍在を證せん。……吾が名に由つてといふ句にこそ意味は籠るなれ。」(73)

17. 論争の第二の論点である個人の宗教経験と神学との関わり。この論点は、論争の過程で公にされた海老名の「三位一体の教義と予が宗教的意識」(④9)における「神子たるの意識」「父子有親の意識」の議論に関わっている。まず、海老名から。

18. 「予は基督信者となつて二個の著しき実験をなした。第一の実験は基督信者となつた其瞬間の時であつた。何であつたかといふと、天地の神が我君主であるといふことを感得したことである。実に予は神に降参して其臣僕となつたので、此時より予を支配するものは神であつて、予は主我主義を去つて主神主義の人となつた」(④9, 39)、「此時余は始めて最も聖なるゲツセマナーの主禱を実験することを得た。其時恰も忽焉として予が心底に発生したるものは則神は我父にして我れは其愛子であるといふ意識であつた。爾後二十餘年余が宗教的意識は此神子たるの意識であつて、実に余が宗教思想の源泉となつたのである。余は此二個の実験と意識とを以て耶蘇キリストの意識を窺ひ見た。是に於て天地の主なる父よと號呼し給ふた耶蘇基督の宗教的意識に限りなきの同情と同感とを献することが出来て」(39)、「基督には彼れと神と父子有親の意識があつたことは、予は毫も疑ふこ



とが出来ない。」(40)

19. 海老名は、自らの実験（宗教経験）した「神子たる意識」をその宗教思想の源泉とし、そこにキリスト論を根拠づけているが、海老名に対して多くの批判がなされた部分。たとえば、植村は次のように問題点を指摘している（「海老名弾正氏の告白を紹介す」⑤12）。

20. 「神と本体を同ふすと云ひ、形而上的父子有親の関係ありと唱へ、或ひは人に対して神なりと説くの意義果して如何ん。余輩の此の点に於て新人記者が思想の脈絡不明了にして、前後の照応甚だ漠然たるを憾みとす」（⑤12, 64）、「基督の神性を認むと称して、其の実神と人とを全く同一なるものと做す」（65）、「海老名氏の基督論は其の第三種に属す。其の弊や万有神教に陥り、識らず識らずして罪を無視して、仏教的の信念を抱くものとなる。」（65）

21. 植村の批判：海老名の議論の論理的な問題点——形而上的父子有親などといった表現について、「新人記者が思想の脈絡不明了にして、前後の照応甚だ漠然たる」——を的確に突いており、また海老名の強調するように宗教意識・宗教経験の立場が、キリスト教の歴史的固有性を損ない万有神教（汎神論）に陥る、とくに罪理解に関して問題点である点に向けられている。<sup>(9)</sup>

22. これに対して海老名は、むしろキリスト教とは汎神教的な神と人との一体性の経験を本来その神髄とするものであって、この神髄を忘れた信条主義に陥った点にこそ問題があると反論する（「福音新報の紹介文を読む」⑤13）。すなわち、

「判定せられたり、吾人の信念は万有神教的信念なりと。記者は流石に吾人の信仰を以て、万有神教の信念なりとはいはれざりき。しかも其的とは何ぞ。これ吾人が神人一体を主張する故に、吾人を以て非基督教的なりと言はるるなきか。これについては尚弁すべき所多かれど、今は基督教が実に汎神教的信念なることを一言して措かん。」（⑤13, 73-74）、エペソ書やヨハネ15章は、「キリストを神と一体たる如く、キリスト信者と神と一体たりうることを、断言したまひしものならずや」（74）、「基督教徒はキリストを信ず、キリストを信ずとは、他なし、其人格其精神に結合するにあり。即ちこれと同感同情となり、之れを一致融合し、終に彼を以て、我に化し、我を以て彼れに化するにあり」（75）、「人性に具はる尊栄を喜び、人類の眞なる姿と大なる可能性と、其無限の未来を仰慕する所以なり」（75）、「ああ当今の牧師伝道師、この神髄を忘れ、この遺志を忘れ、徒らに初代基督教が採用せし、哲学の形式を弁護宣伝せんとせば、基督教の生命と真理とは、何れの日が我国に樹立しえん。吾人は飽く迄かの信条主義を打破せざるべからず。」（76）

23. 海老名のキリスト教思想は、教義や信条の歴史的定式に無批判に依拠するのではなく、むしろ、イエス自身の宗教経験（キリストの宗教、キリスト自らの宗教）に帰り、それを基準としてキリスト教思想史を解釈し、また自分自身の宗教経験において実験的に理解するという立場に立つものであり（→④11『基督教本義』）、それは近代のキリスト教における思想傾向の一つ——トレルチの言うスピリチュアリズムス——。こうした傾向は、自由主義神学においてその展開をたどることができるが、<sup>(10)</sup>バルトらの弁証法神学が批判したのは、この教義の源泉としての宗教経験、宗教意識という立場だった。

このような立場がキリスト理解と罪理解において欠陥を持つ点が問題とされた。こうしたバルトの宗教経験の神学への批判は、植村が行った海老名批判と共通の地盤に立つものであって、罪理解の問題点を指摘する点でも一致している。<sup>(11)</sup>したがって、海老名—植村の論争は、この第二の論点に関しても、近代キリスト教思想の歴史的連関の内に位置しているものであり、ここにおいて、先の論点の場合と同様に、近代キリスト教の普遍的な問題状況を確認することができるのである。

24. なお、罪理解に関して植村以外からもなされた批判に対し、海老名自身は、神子のたる意識が決して罪を軽視するのではなく、むしろそれが深刻な罪理解を前提にしているという点を次のように論じている。しかしむしろ、海老名と植村の間には、キリスト教思想における二つの異なる罪理解の伝統が確認されるべきであろう——。<sup>(12)</sup>

### (3) 近代日本と日本キリスト教の歴史的連関から見た論争

25. 明治日本の国家形成は、当初より、欧米型の議会制立憲体制による近代国家と天皇を中心とする国民国家という二つの必ずしも相互に整合しない原理に基づいて進められた。キリスト教は、欧米型の近代国家に適合した宗教として受け入れられ、明治初期から明治23、24年頃まで、「順風に帆をあげて滑り出した船のように、全体的にみて日本の教会の展開はまことに好調そのものであった」(大内三郎・海老沢有道 『日本キリスト教史』日本キリスト教団出版局 1970年、192頁)。確かに、「教会」にたいするいやがらせや伝道妨害などは日常茶飯事であった。しかしそれを支えている当時の邪教観はいわば感情的、断片的なものであり、とくにキリスト教にたいして深刻な影響をあたえるほどではなかった。そして逆にキリスト教はそれにもまして多くのひとびとに歓迎され、教会はいちじるしい増加をみたのであった」(ibid., p.194)。

26. しかし、「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われてくる。それは、この明治国家を道徳的にその内側から支えるため明治二十三年渙発された教育勅語の国民道徳大系が、キリスト教の倫理と根本的に異なるだけでなく、前者は後者を否定し、したがって国民道徳体系を危くするものだということである」(ibid., p.280)。「内村不敬事件」(明治24年)、井上哲次郎の談話をめぐる「教育と宗教との衝突事件」(明治25-26年)。

「いきおいキリスト教会に道を求めるものも前のように多くなく減少してくる。かくして統計にみられるように、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」(ibid., p.296)。つまり、明治日本の国家形成は、明治20年代以降、天皇を中心とした国民国家という原理を鮮明にしつつ、日露戦争、日韓併合へと進んでゆくことになるのであり、こうした日本の保守化の動きは、明治日本のキリスト教のあり方を大きく規定するものとなった。

海老名一植村のキリスト論論争を規定する日本の状況は、こうした歴史的連関の中に存在するのである。明治20年代以降のキリスト教会への国家主義的な圧力の強化に伴った教勢不振(停滞期)の状況は、キリスト教界内部における問題とも重なりつつ、キリスト論論争の舞台を作り上げることになる。キリスト教内部の問題として指摘できるのは、日本基督一致教会と日本組合基督教会との合同問題の挫折と新神学問題である。

27. 日本のプロテスタント教会は、宣教の当初から合同教会形成への方向性を有していたが、両教会の「合同問題の気運」は明治16年の全国基督信徒大親睦会ごろから生まれ、具体的な合同の作業が明治19年から進められた(ibid., pp.229-240)。しかし、新島襄ら組合教会側の反対によって、この合同は不首尾に終わり、これは後の日本キリスト教史に大きなしこりを残すことになる。こうした中、明治23年になると、組合教会のなかに「新神学」についての議論が高まり、新神学の側に立つ金森通倫らとそれを論駁しようとする植村正久や小崎弘道らとの間での論争に至った。<sup>(13)</sup>

新神学は、「何よりもまず聖書釈義に関する方法が厳密な歴史的批判的方法であること」(ibid., p.325)を主張するものであるが、これが、すでに見た海老名と植村の論争の争点に直接関わるものであることは明らか。海老名と植村の論争は、「内容からすると「新神学問題」の延長」(ibid., p.341)と見ることが可能なのである。この新神学問題によって、「なかには信仰に懐疑を抱き、教界を去る者も出たといわれるが、それはナイーブな信仰理解が、この派のもたらした聖書の歴史的批評学によって動揺をきたしたためであったと言われる」(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、36頁)。

28. こうしたキリスト教界内部の状況は、キリスト教界の体制の立て直しを迫ることになる。「日本組合教会は「新神学」に一番影響をうけ打撃を蒙っただけに、これに対処してその打撃を最小限度に防ぎ陣営を整備する必要に迫られた。明治二十四年四月組合教会は岡山に組合総会を開き、「信仰告白」を議定する案がなされた」(大内[1970], p.336)。合同問題の挫折(→教派教会としての立場の明確化の必要性)と新神学問題は、組合教会と一致教会双方において、信仰告白、信条の明確化という課題を突きつけたのである。「日

S. Ashina

本基督一致教会もまた明治二十三年十二月東京に大会を開いて、翌二十四年より名称を変更し再出発をはかった」とき、「もっとも先に重要問題として浮かび上がってきたのは信条問題であった」（*ibid.*, p.338）。

29. 海老名一植村のキリスト論論争の歴史的背景：このキリスト論論争の発端となった植村論文は、福音同盟会の大挙伝道における信仰告白の一致を問題としたものであるが、大挙伝道とは、当時のキリスト教界が直面した明治日本の国家主義台頭・保守化の圧力と内部における問題（合同問題の挫折と新神学問題）に対処することを目指したものであった。「明治二十年代にはいると、俄然反キリスト教的な国家主義との対立や「新神学問題」などによって大きな壁にぶつかったまま前進できず、教勢も停頓しがちであった。そこでそれを打開し、新しい二十世紀の精神としてキリスト教を顕揚し発展への活路を開く、ここに大伝道を展開しようとしたのである」（*ibid.*, p.342）。すなわち、明治20年代における日本の状況において内外共に大きな壁に突き当たったキリスト教界がそれに対処しようとした起死回生の試みが、教派的な不一致を超えた大挙伝道だったのである。植村自身は、教派の合同に積極的な立場であったが、彼の論文の論点は、もし福音同盟会が真に教派の相違を超えた伝道を推進しようとするならば、信仰告白における一致がその前提であるというものであり、これは、まさに植村が日本基督教会における「信条問題」として取り組んでいた事柄だった。

こうして、海老名一植村の論争は、信条、信仰告白の内容をめぐる始められ、その過程で近代聖書学（歴史的批判的方法による聖書批評＝高等批評）と伝統的教理との関係という問題を争点とすることになった。

↓

海老名一植村のキリスト論論争の背景と発端が二人に要求したものと論争の争点との緊密な結びつきを見るとき、論争の状況性は明確に理解できる。まさに、近代化をめざす明治日本の歴史的連関が、キリスト教のあり方を大きく規定していたのであり、海老名と植村の論争もこうした文脈を念頭に理解されねばならない。

30. もう一つのポイントを補足。それは、明治日本のキリスト教徒における儒教的背景という問題である。明治日本のキリスト教に関しては、その代表的な指導者に旧武士階級の出身者が多く、彼らのキリスト教思想には儒教的教養が反映していることがしばしば指摘されてきた。<sup>(14)</sup> もちろん、儒教的教養といっても簡単に単純化できるものではなく、個々の場合に応じた議論が必要であるが、本論文で取り上げている海老名弾正と植村正久についても、儒教との関わりは重要な問題であり、海老名一植村論争の歴史的連関を論じる際にも無視することはできない。土肥昭夫は『歴史と証言』（教文館 2004年）において、この論争を取り上げる中で（244-250頁）、両者に関して次のように論じている。

31. 「海老名の見解は、イエス・キリストを神の一回的な独自の啓示とするキリスト教の伝統的教説と一致しない。その原因は、彼の神学が儒教的思惟方法によって著しく限定されていたからである、と思われる。儒教においては、上帝（神）即自然の物理（理気の結合）は人倫の道理（五倫五常の道）として連続的にとらえられている。このような自然主義が海老名の考え方の中に生きていた。彼は父子有親を万物の理と考え、これが神、イエス・キリスト、人間を貫く宗教的意識として存在する、と考えた。したがって、神のキリストにおける歴史的啓示はその独自性を解消し、人間一般の道理として合理化されてしまった。したがって、イエス・キリストは神ではなく、万物に遍在する神の理を宿す人間の宗教的意識を明らかにし、神との合一を実現した宗教的人間の極地となったのである」（*ibid.*, 247）。

32. 植村正久も「基督と其の事業」（④10）で海老名の見解を批判しつつ、自らの立場を積極的に提示しようとしているが、その中で儒教に言及している。<sup>(15)</sup> すなわち、「彼が男女の序列関係を唱えたパウロの教えを当然とし、それを基礎とし、儒教の孝道の教えを援用して父なる神とキリストの関係をこのように述べていくと、その論理は両者を同類としつつその従属関係を唱えたオリゲネス派の従属説（Subordinationism）とあまり変わらない

いことになってしまう」(ibid, p.249)。

33. 以上のように、海老名と植村が、神とキリストと人間との関係をめぐって、三位一体論やキリスト論を展開する際に、そこに儒教的な思惟方法や論理が入り込んでいるとするならば、両者のキリスト論論争は、こうした思考方法や論理のレベルにおいて、明確に欧米の近代キリスト教思想史の文脈に立ちつつも、同時に日本の思想史的連関に位置づけられねばならない。

#### (4) 相関論から見た論争の評価

34. 神学の場合に限らず、思想論争についての決着を判定することは単純な問題ではない。海老名と植村に関して、両者の議論とその結末はいかに評価することができるのであろうか。この論争について勝者を語ることはできるのであろうか。

「方法論の相違のため、両者の論争は結局かみあわず。それぞれが自説を唱えて他を批判攻撃することに終始してしまっただのである。さらに不幸なことは、この論争を背景とした第一回福音同盟大会(1902・4)の決議とその後の動向であった。」(ibid., p.250)

35. 福音同盟会における信仰告白という論点をめぐって開始された論争が、植村の立場を認める決議で決着したわけであるから、一応、この論争について植村の勝利と解することは可能である。しかし、「これらのことによって彼は安部磯雄、松村介石、島田三郎、木下尚江、巖本善治、押川方義といった多くの教界関係者より理解と協力を得た。彼の教会もこの論争とその結末によってかえって伸張した」(ibid., p.326)のである。論争が論争としてかみ合わぬまま終始したこと、一応の植村の勝利も実際には海老名にとって打撃とならなかったこと、こうした点から見れば、キリスト論論争は植村の勝利で終わったとは必ずしも言えない。

36. 海老名一植村論争を評価する際の重要なポイントは、この論争が二つの歴史的連関において、いわば必然的に発生したという点にある。近代キリスト教思想の連関から言えば、海老名一植村論争は、近代のキリスト教が不可避的に取り組まざるをえない普遍的な問題であり、まさにそうしたキリスト教の普遍的問題をめぐるとの典型的論争であった。また、明治日本の歴史的状況において見ても、日本の近代化において明治20年代にキリスト教界の内外から生じた問題状況が、この論争に結実したことは、これまでの議論より明らかであって、以上の二つの歴史的連関の相関の内に、このキリスト論論争は存在している。したがって、論争の評価は、この相関とその後の展開という観点からなされねばならない。

37. 二つの歴史的連関の遭遇とその後の展開：欧米における近代化（→近代的合理主義と伝統的信仰との対立）と日本の近代化（天皇中心の国民国家・国家主義の台頭）とは、その後の日本においては、とくに日本のキリスト教会にとってはきわめて不幸な展開を示すことになる。つまり、明治後半から顕著になった国家主義は、第二次世界大戦と敗戦へと進んでゆき、日本の内外のキリスト教は大きな苦難を経験する。

↓

その分かれ目が、海老名一植村論争に焦点を結んだ明治後半の日本キリスト教界の選択にあったというのは、決して不当な歴史の深読みではない。というのも、この論争で問われていたのは、日本のキリスト教が国家主義の台頭という状況に対して、いかにキリスト教会の信仰的基盤（信仰告白と信条）を確立するのかという問題だったからである。

しかしそれにもかかわらず、この論争の不毛さにも見られるように、明治のキリスト教界は自らの基盤を確立できないまま、天皇制国家主義の潮流に巻き込まれて行くことになる。もちろん、過ぎ去った歴史に対して、「もし……であったら」といった議論——海老名と植村に代表される二つの方向へとキリスト教界が解体しなければ、明治日本において、別のより適切なキリスト教の文脈化が可能であったかもしれない、など——をしても意味がないという見解はもっともではあるが、このキリスト論論争における「状況とメッセージの相関」が示唆する諸問題——近代世界とキリスト教、国家とキリスト教といった問題——は、現代日本のキリスト教思想にとっても共有すべき普遍性を有しており、明治のキ

リスト教がこの相関をいかなる仕方で遂行したかについては学ぶべき点が多くあるように思われる。

38. この論争におけるキリスト教と近代日本という二つの歴史的連関の遭遇（相関）とその後の展開をみるならば、すでに論じたように、この論争において、相関が適切になされなかったとの評価が可能かもしれない。この評価は、日本のキリスト教会の戦争責任という問題に関わるものである。しかし、次の「5 展望」で述べるように、相関の適切性の評価とは、それ自体かなり錯綜した問題であり、決して単純ではない。

39. 海老名－植村論争において指摘すべき問題点は、まさに「海老名と植村の両者が行う議論では、状況の連関自体が主題的に明示されてはいない」ということに他ならない。この論争は、近代日本の歴史的状況——後に第二次世界大戦と敗戦に至ることになる歴史的連関——の中に位置していたにもかかわらず、この論争の主役である海老名も植村も、またその他の論争に関与した人々も、この近代日本の歴史的地平の孕む問題を言語化あるいは意識化できずにいた。これについては、明治の日本キリスト教が歴史的主体としてはまだまだ未熟であったとの評価も可能かもしれない。

↓

40. まさにこの未成熟さこそが相関の不適切性を構成しているものなのであって、そこに欠けていたのは、近代日本の歴史的地平を意識化・言語化できる批判的反省。内村鑑三の「二つのJ」との関わりで言えば、海老名－植村論争では、それを規定している「日本というJ」が反省的に主題化されずにとどまった——もちろん、その後の二人の思索の中で、日本というJが問われなかったということではない——。なぜ、信仰告白をめぐる問題が緊急のテーマとなったのか。この点についての歴史的反省が欠如していたことは、この論争における相関の不適切性と言わざるを得ないであろう。

## 5. 展望

1. 相関の適切性。相関、とくにその適切性の評価は、かなり扱いにくい問題である。適切性の基準自体が、問われるべき対象をめぐる問題設定の仕方に応じて多様なものとなり得るからである。第2章で「比較」という視点を論じた際に示したように（前号掲載）、実証的に分析可能な歴史的連関を「超えて」行われる対比（「歴史と場所を交叉させて、つまり時間・空間をななめに見て、比較が行われる」）のポイントは、これら両者を比較する思想主体（＝「比較の第三者」）が、比較の土俵を設定しているという点であった。つまり、この場合の「比較」は比較する研究者によって「結局は内面的・主体的に行われる」のである。前章の最後の部分では、相関における「近代日本の歴史的状況——後に第二次世界大戦と敗戦に至ることになる歴史的連関——」の主題化・意識化の有無による評価を行ったが、実はこうした評価の場の設定は二つの歴史的地平の相関を論じている研究者の問題意識に依存しているのである——相関の評価は別様にも可能なのである——。したがって、相関の評価は、研究者による評価の場の設定の適切性という問題に及ばざるを得ない。こうした相関の適切性とその評価はアジア・キリスト教研究の意義にも関わる問題であって、今後精密な方法論的な検討が必要である。

2. 相関の多元性。相関については、それを問う研究者の視点だけでなく、その相関を構成する歴史的地平自体の多元性あるいは複合性が問われねばならない。一つの時代（例えば明治時代）、一つの地域（例えば日本）に限定しても、問われるべき歴史的地平の相関は単一ではない。本稿で取り上げた、海老名－植村論争で言えば、そこで問われるキリスト教（メッセージ）の側と近代日本の状況の側の双方について、多様な問題設定を可能にするような多元性が存在している。近代日本のキリスト教を、キリスト教と近代日本の相関として論じ、その適切性を評価する場合に、別の人物や別の出来事を取り上げ、別の仕方での相関を問題にすることが可能なのである。歴史とは単一の地平ではなく、それ自体複合的であって、したがってそこから生じる課題は、個々の限定的な視点からの相関の個別研究を積み上げることによって、歴史的地平とその相関性のよりマクロな動向を漸近

的に描き出すということになる。もし、アジア・キリスト教研究がキリスト教研究全般にとって有意味なものであるとするならば、こうしたマクロな動向の解明がキリスト教の歴史性の解明に固有の寄与をなし得るときであろう。

3. 相関の歴史性。相関に入る地平・連関が歴史的であるということは、相関自体が歴史的であることを意味する。しかし、ここで注意すべきは、相関が歴史的であるということから、相関の評価やその意味解釈がどこまでも完結しないということ、相関の意味が閉じられないという帰結が生じるということである。実際、一つの歴史的出来事の解釈や評価が、時代によって変化し、場合によってはまったく正反対のものとなり得ることについては、無数の例を挙げることができる。学問的な研究が、先行研究の十分な検討を前提とするのも、こうした事情に関わっている。したがって、海老名－植村論争についても、その最終的な決着はまだ着けられているわけではないのである。キリスト教の歴史的連関と日本の歴史的連関が閉じられていないかぎり、この論争は新たな再評価に開かれている。第4章の終わりで行われた相関の評価は、論争の再評価の一つの試みであり、この試みはさらなる反復を要求しているのである。

## 注

- (1) 本論文で参照される海老名－植村論争についての基本文献は、下記のものである。  
『植村正久と其の時代』五、教文館 1938(2000)年、243-333頁  
『基督論集－海老名氏の基督論及び諸家の批判文』警醒社書店、1902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、83-180頁）  
本稿本文（「4」の（1））における文献の引用は、①2、②6、④10、⑤15、⑥17については『植村正久と其の時代』から、また、②3・4・5、③7・8、④9、⑤12・13・14については『基督論集』から行われる。引用頁は、頁数のみを記す。なお、これらの文献からの引用は、一部現代表記に改めて行われた。
- (2) 本論文で扱われた論争の波及（⑤）としては、例えば、『基督論集－海老名氏の基督論及び諸家の批判文』に所収の以下の文献を挙げることができる。  
三並良「基督に関する論争を読む」（1902.2.1『新人』第二巻第七号）  
三並良「福音新報記者の基督論」（1902.3.1『新人』第二巻第八号）  
小崎弘道「海老名弾正氏の三位一体論を読む」  
（1902.1.7-2.7『東京毎週新誌』960-963号）  
アルブレクト「基督教的意識と神に関する三位一体の教義」  
（1902.2.21-3.7『東京毎週新誌』965-967号）  
高木壬太郎「海老名弾正氏の三位一体論」（1902.1.18-3.22『護教』547-556）
- (3) 植村と海老名の論争のすれ違いについては、さらに多くの例を挙げることが可能であるが、そこにはキリスト教思想家としての両者の基本的な立場の相違を見ることができであろう——論争における「勝利」の重要性の認識という点で両者は一致しているが——。自らの信仰はキリスト教徒が依拠する歴史的信仰であって、すでに十分な議論を経たものである、無神論者ならば別であるが、キリスト教徒がそんな質問をするのはおかしい（「不審なるは貴殿の立場にて候」とする植村の立場は、海老名から見れば、信条主義・伝統主義（「歴史的に継承せる信仰」の法位に座して人々を審判せしカヤパやポーパの態度」「自称正統派の取りたる態度」）であり、近代的な学問を前提とした神学者の取るべき態度ではない。しかし、植村からすれば、海老名の立場は近代主義であり、結局は教会や聖書の権威を否定することにならざるを得ない。
- (4) もちろん、海老名－植村論争とハルナック－バルト論争を単純に同列に置くことはできない。しかし、その違いは、基本的には20世紀初頭におけるドイツと日本における神学思想の成熟度・定着度の差にあると言うべきであって、双方の論争がキリスト教思

想における同一の問題をめぐって展開された点は忘れるべきではないだろう。ハルナック・バルト論争に関しては、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

- (5) これらは、古代キリスト教の神学形成に関わる基本的な問題であって、その研究は膨大な数にのぼる。ここでは、「ドグマ」の基本的性格——ドグマの共同体的な規範性、ドグマの定式化をめぐる経験的基盤（教会の生・現実の表現としてのドグマ）と論理的整合性（哲学的概念による定式化）——を簡潔に論じた、次のティリッヒの文献のみを挙げておきたい。

Paul Tillich, *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (ed. by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972(1968), pp.xxxvi-xlii

- (6) 本文や注5でも述べたように、ここでの両者の議論は、ロゴス論の成立をめぐる教理史的問題、あるいはハルナックの言うヘレニズム化の問題に関わっており、これらについての現代の研究状況の確認は興味深い問題ではあるが、その点には立ち入らず、むしろここでは、植村が海老名の議論を正確に紹介していない点について指摘しておきたい。

植村正久は、「海老名弾正氏の告白を紹介す」において、海老名の論（「三位一体の教義と予が宗教的意識」）を紹介しつつ、それに批判的な論評を加えている。たとえば、古代キリスト教のロゴス論の形成に関する海老名の議論については、「初代基督教徒の信仰が当時のロゴス説に由来すと做すは一個の臆断に過ぎず」（⑤12, 60）、「当時の基督教徒は思弁的に研究して、神と人とを結び付ける基督を先ずロゴスとし、次ぎに之を以て神其ものとし終に化身説を案出せりとは何分も余輩の合点し難きところなり。」「先づ基督に祈り且つ神事したるよりロゴス論も化身説も其の自然の結果として発生し来れるに非ずや」（61）と批判し、「基督の言を適当に解釈すれば、之を神と見る外なきもの甚だ多し」（62）と自らの見解を述べている。問題は、キリスト教徒が思弁的に研究してキリストをロゴスと認めた、ということが海老名の議論の正確な紹介と言えるかという点である。

海老名自身は、「福音新報の紹介文を読む」において、この植村の紹介文に対して、ハルナック、ヴァイスらの名前を挙げ、「此意見を有する著名の学者は決して一人にあらず」（⑤12, 68）、「歴山府哲学の影響の痕跡あるや、誰が眼にも歴々として疑ふべからざるなり」（69）と自説を再度述べているが、ここで注目したいのは、海老名が、「公平なる紹介にあらずして、むしろ一種の偏見に以てせる一箇の批判文なるを発見す。しかして其紹介せられし所、間々原文の意を誤り伝へ、時に或は全く正反対に出つること」（67）と述べ、紹介の不正確さ不公平さを指摘している点である。「基督教徒の信仰が、ロゴス説に由来すとは、誰あつてか之を信ぜん、クリスチャンの信仰はキリストを信ずるにあり、其のフィロー哲学を信ずるより起りしにあらざるや、固より明けし。されど記者の所謂初代クリスチャンの信仰てふ意をして、基督教徒信仰の教義を意味せしめば、それが当時のフィロー哲学に由来するといふも、決して臆断といふべからず」（68-69）とあるように、「福音新報の紹介文を読む」で海老名は、自らの立場が、「キリストに対する信仰→哲学的表現としてのロゴス論の形成」というものであるのに、植村がこの順序を正確には紹介していないと批判しているのである。確かに、植村は海老名の説を「思弁的研究によるキリスト＝ロゴス論の形成→キリスト＝神→化身説」として紹介しており、これは、海老名が「三位一体の教義と予が宗教的意識」で行った、「当時の基督信者は、其宗教的意識を前述の哲学思想に由て解釈せんと試みた。其意識といへば即ちナザレの耶蘇キリストに由て至善の神と一致和合することを得た所のものである」（④9, 30-31）との議論の正確な紹介とは言えないであろう。その点、「記者曰く、海老名氏のいはるる如く、当時の基督教徒は、思弁的に研究して、神と人とを結びつけるキリストを先づロゴスとし、次に之を以て神其物となし、終に化身論を案出せりとは、何分にも予輩の合点しがたき所なりと。これは誤れる紹介なり」（⑤12, 69）との海老名の主張は正当といわざるを得ない。とくに、「初代基督教徒の信仰が当時のロゴス説に由来すと

做すは一個の臆断に過ぎず」(⑤12, 60)との海老名批判は、海老名説を「ロゴス説→キリスト教信仰」と紹介した上での批判であり、これまで見た限りでの海老名の議論の順序をいわば逆転させたものであることは明らかである。

このように植村の海老名批判は、「三位一体の教義と予が宗教的意識」の正確な紹介という点では公平さに問題がある。海老名の他の諸文献まで含めた場合にどうであるかについては、今後更に検討を加える必要があるであろう。

なお、キリスト教神学におけるロゴス論あるいはキリスト論形成の意義に関しては、次の文献を参照。

Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Wipf and Stock Publishers 2001(1988)

(7) この点については、植村の単行本として刊行された処女作であると同時に代表的著作である『真理一斑』(『植村正久著作集』4、新教出版社 7-188頁)から容易に確認することができる。植村は、この著作の中で、イギリス系の思想家を中心に、洋の東西の哲学や神学はもとより、同時代の自然科学にまで及ぶ広範な思想を縦横に紹介しつつ、キリスト教の真理を弁証しようとしている。聖書の記述を絶対的真理として単に反復するといったスタイルは、植村とまったく無縁と言わねばならない。またこの点に関連して、海老名は植村全集刊行記念講演会で、次のように述べている。「随つて態度が慎重でありました。植村君は博学な人で、自己はオルソドックスでもヘテロドックスでも、何でもよく知り抜いて居りましたが、他方、十分に責任を感じて居たので、決して軽率な事を敢てしない、また、言はない。用意周到、これが植村君の特徴であつた様に思はれるのであります。……知らないのではない、よく知つてゐるのですけれ共、それはそれ、これはこれといふ行き方で、一見、どうも同情が少ない様にも思へました。しかし、それで居て、実は、保守的ではないと言ふ様なわけ、ですから、同じ仲間でも保守的な人をよく啓発しようと考へられ、同時に、極端に脱線する者はどしどし取控いたのであります。……詩篇は植村君の愛読せられしもの、私よりはるかに深く触れてゐる彼が、その後もそれについて語らなかつた所をみると、私の説をそのままうけ入れられた様であります。その様に彼はよくもののわかる人でありました」(『植村正久と其の時代』第五巻 教文館、432-433頁)。

(8) 海老名と植村における論争に含まれた聖書学の問題については、イエスのメシア意識(メシアの秘密)をめぐる論争からもわかるように、簡単に決着できるものではない。実際、下に挙げたシュトゥールマッハーと清水とを比べてわかるように、基本的な問題は未決着と言わざるを得ない。1世紀という時間の隔たりによる、方法論上のあるいは内容的な違いは存在するが、パウロやフィロンに関する清水の議論は海老名のものと類似した論点を有しており、また、シュトゥールマッハーの議論は植村の立場と同じ線上にあるとも言えよう。

清水哲郎 『パウロの言語哲学』岩波書店 2001年

ペーター・シュトゥールマッハー(加藤善治、辻学訳) 『ナザレのイエスと信仰のキリスト』新教出版社 2005年(1988年)

(9) 海老名の罪理解は、植村をはじめ、この論争に関わった論者がしばしば指摘する問題点である——海老名の「神子たる意識」には罪意識が希薄である——。これについて、海老名は次のように反論している(海老名弾正「諸批判を読んで再び予が基督観を明にす」(⑤15))。

「批評者の間に互に相撞着したる所あり、又予が意見に対して正反対の見解を下したるなどもあつて中々の奇観を呈して居る」(333)、「福音新報と毎週新誌とは予が宗教観に罪惡の要素が看過せられてあると極論したが、予は寧ろ彼等に罪惡の本城に切り入つたる実験ありや否やを疑わざるをえない。予が実験によれば罪惡の根柢は吾人の主我主義に存する」(333-334)、「記者たちは罪惡てふ文字のなき故に、予が論文中に罪惡の意識が見えぬと断案を下されたのであろうか。これは極めて浅薄の見解である。予は罪惡々々と喋々する人々が、其枝葉を刈除することに汲々として、短刀直入其根幹に及ばざ



る感あるを見る。」(334)

なお、海老名の三位一体論に対しては、植村らによって「社会精神」「元気」という聖霊理解についても批判がなされているが、これに関しては、今後海老名を日本思想の文脈において詳細に検討する必要があるように思われる。この点については、次の文献を参照。

土肥昭夫 『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、247頁

(10) この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教思想から見た海老名弾正」、『アジア・キリスト教・多元性』  
第2号 現代キリスト教思想研究会 2004年、1-30頁

(11) 罪理解への批判を含めた、バルトによる自由主義神学批判の要点については、次の文献を参照。

武藤一雄 『神学と宗教哲学との間』 創文社 1961年、78-92頁

(12) ヒックは、道徳的な悪をめぐる神義論について、アウグスティヌスのタイプとエイレナイオスのタイプの二つを挙げ——厳密に言えば、現代のプロセス神学を含め三つ——、それぞれの問題点を指摘しているが、これは、キリスト教思想における罪理解の二つの伝統の問題と解釈できる。罪理解に関しては、植村はアウグスティヌス的であり、海老名はエイレナイオス的であると言える。ヒックも指摘するように、キリスト教の多数派（正統信仰）の支持するのは、アウグスティヌスの神義論であり、その意味では、植村の罪理解は正統的と言えるであろうが、海老名の罪理解もキリスト教思想の伝統に根ざしたものであることは否定できない。ヒック自身は、普遍救済論との関係で、エイレナイオスからシュライアーマッハーに至る思想系譜に立っていると言えよう。

John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall 1990(1963), pp. 39-55

Lindsey Hall, *Swinburne's Hell and Hick's Universalism. Are We Free to Reject God?*, Ashgate 2003

(13) 新神学問題については、本文中で引用した、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、に詳細な説明が見られる（316-336頁）。なお、より簡略な説明としては、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、21-23頁、も参照。

(14) 旧武士階級（士族）と明治キリスト教との間の関連性をめぐる問題に関しては、次の文献を参照。

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、  
とくに4-72頁

(15) 土肥は、植村のこの論考について、次のように論評している。

「彼はその叙述においてD・F・シュトラウス(David F. Strauß)、A・E・ビーデルマン(Alois E. Biedermann)、A・v・ハルナック(Adolf von Harnack)らの自由主義的なイエス伝研究を極力警戒して、論述を進めた。しかし、その論述は学問的業績というよりも、「建徳的弁証論の性質を帯びて綴られ」たとみられている(熊野義孝「解説」『植村正久著作集』4、五〇八頁)。本節の初めに述べた当時の日本の教会の状況を考えるならば、その説明は当を得ていると思われる」(土肥昭夫『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、249頁)。