

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、2

2-4：植村正久の日本論1、2

3. 補足的考察

3-1：比較思想研究から

3-2：社会史と民衆史

3-3：死者儀礼と宗教的多元性

1/27

Exkurs**<前回>植村正久の日本論2****3 日本的伝統とキリスト教****3-1：伝統宗教**

2. 明治日本は、植村の診断によれば、まさにこの宗教的基盤を失い、確固とした方向性（中心）の喪失状態にあった。なぜなら、伝統的な思想や宗教がその影響力と説得力を喪失したにもかかわらず、国民統合のための新しい宗教的基盤はいまだ創出されていなかったからである。

3. この近代日本の精神的状況についての危機意識を有していたのは、植村の理解によれば、教育勅語も同様であった。

「今の日本人は徳育の孤児なり。維新以来社会の変化とともに従前の徳教大いに廃れ、儒も、仏も、神道も、徳義の精神をもって、少年子弟の心に注入するの力を失」（「十月三十日の勅語、倫理教育」、284）ってしまった。⁽¹⁾

4. 植村が下す精神的状況の診断の適否は別にしても、新宗教を含めた伝統宗教全般についての植村の低い評価はきわめて印象的である。明治の新しい時代状況と緊密に結びついた新しい神道運動などに見られる民衆レベルでの宗教的動向は、⁽²⁾ 果たして植村の視野に十分入っていたのであろうか。新宗教＝迷信という切り捨て方に、植村が有する教養人に対する弁証というスタンスの限界を見ることは決して不当ではなからう⁽³⁾——これには植村がキリスト教入信以前に有していた清正公信仰が微妙に関わっているのかもしれない⁽⁴⁾——。

6. キリスト教が古代地中海世界文化圏に浸透する際に直面した、いわばキリスト教の古典的問題。

植村の場合：選択されたのは、武士道と立憲君主的に解された天皇制であり、それに対して伝統的な日本宗教は基本的には排除された——武田の言う「対決型」⁽⁷⁾ という評価が少なくとも一定程度妥当する——。

3-2：武士道

8. 日本キリスト教と武士あるいは武士道との関係性は、表面的あるいは偶然的なものにとどまらない——「日本初代の弟子にはいずれも武士の子が選ばれた」（同、416）——。

つまり、武士の子弟である植村たちが日本における初代のプロテスタント・キリスト教徒となつてことは、植村にとってまさに神の摂理と理解されたのである。

9. 植村にとって武士道とは、武士道とは、封建社会の武士階級の精神文化であるにとどまらず、伝統的な日本社会の生命的根源であり、優れた意味で宗教というべきものと考えられたのである。

10. 武士道の歴史は武士階級の消滅にもかかわらず、日本文化の中で作用し続けており、実に皇室中心の日本文化の核心に及んでいる。植村は、こうして発展してきた武士道を日本固有の高尚な精神性と賞賛する。

11. 明治のキリスト教者でこうした武士道とキリスト教との積極的な結合を唱えた人物と

しては、新渡戸稲造が有名。植村は新渡戸の武士道論を批判的に論じつつも、「武士道＝旧約」というその議論に賛同している。旧約聖書の伝統が新約聖書のキリスト教へと接続したように、日本固有の優れた精神的宗教性である武士道こそが、キリスト教が日本に土着化するための接点を構成するという見解である。

12. 伝統的な武士道がそのまま、日本における「旧約」的役割を果たすと考えられているわけではない。植村の判断によれば、明治近代の武士道は日本固有の精神的風貌を残しつつも、すでに形骸化し、衰退しつつあったのである。

13. 植村は、キリスト教にとって武士道が旧約の役割を果たしうるということにとどまらず、キリスト教こそが武士道の高尚な精神を近代日本において真に継承し、唯物主義と無宗教を克服すると主張する。なぜなら、「キリスト教は主義を重んじ、道に殉ずるの宗教」（「キリスト教の武士道」、404）だからである。そもそも、武士道は日本だけのものではなく、キリスト教の伝統にも武士道に相当するものが存在している。

14. 植村は近代日本におけるキリスト教の土着化を日本的伝統のキリスト教化として構想していた。「社会をして武士道の昔に返らしめよ。否むしろ吾輩が欲するところの者は、洗礼を受けたる武士道なり」（「キリスト教と武士道」、395）。

3-3：天皇制

15. 植村をはじめ、明治のキリスト教徒の多くが天皇への素朴な崇敬の念を有していたことは、これまで多くの研究者が指摘してきた。⁽¹¹⁾ 植村もたびたび天皇に言及している。

16. 明治憲法の発布は、日本人一般はもちろん、とりわけキリスト教徒にとって天皇に感謝すべき事柄として捉えられている。というのも、明治憲法に明記された信教の自由は、キリスト教徒にその信仰を保障するものと解されたからである。

17. 天皇への素朴な敬愛、大日本国憲法と信教の自由に関する天皇への感謝は、キリスト教徒も天皇のために祈るべきであるとの主張につながって行く。

18. 以上の植村の天皇論は、明治憲法に現れた立憲君主的天皇を前提としており、その意味では、決して個人的心情に過ぎないものではなく、一定の歴史的現実を基礎とした議論とすることができる。植村の愛国論や天皇論に見られる国家主義・民族主義については、これまで様々な評価が下されてきた。

20. しかし、ここからさらに問われるべき問題は、なぜ植村が素朴な天皇観にとらわれ、致命的な陥穽を脱却できなかったのかということであり、また、「国体イデオロギーとは無縁であった正久のまだ健康的とも言い得るナショナリズムと、後の太平洋戦争へ協力するに至ったウルトラ・ナショナリズム」を繋いでいたものが何であり、「正久の後を継いで日本基督教会の指導にあたった後継者」の「責任」（同、329）とはどのようなものであったか、ということである。）

21. 明治後半になると、日本のキリスト教会は都市への集中の度合いを高めて行き、信徒の主要な社会層が都市中産階層であるという現代にまで至る日本キリスト教のあり方を生み出していった。⁽¹²⁾ こうした明治後半から大正期にかけて促進された日本キリスト教の転換は、神格化された天皇制へ協力と歴史的に連関している。そして、こうしたキリスト教会の転換に対して、日本基督教会の伝道局を指導した植村（1904年から14年、1916年から25年まで伝道局長に在職）は、決して無関係ではなかったのである。⁽¹³⁾

4 展望

植村の日本論から4つの問題点を取り出し、今後の植村研究の展望。

- (1) 植村は天皇教から自由であったか？
- (2) 西欧キリスト教モデルの近代日本へ適用することの限界。
- (3) 伝統宗教・大衆文化からの乖離。
- (4) 日本にキリスト教が存在することの意味について、どこまで神学的反省がなされてきたか。

3. 補足的考察

3-1: 比較思想研究から

1. アジア・キリスト教思想研究を試みる場合、最大の問題点の一つは、アジアとキリスト教との関わりをどのように捉えるのかということ。このアジア・キリスト教をアジアとキリスト教の二つの項に分解するところから、議論を始めること。

→

アジア・キリスト教とは、二つの歴史性を有する存在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。

2. 「比較」という視点：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となる。

3. 比較思想研究の分野→この比較という視点をさらに明確化し、共時と通時の二つの軸を取り出す。

4. たとえば、峰島旭雄は、比較思想を20世紀に「世界の精神的状況の中で、生まれるべくして生まれた結実である」⁽⁸⁾とした上で、比較思想という研究方法について説明を行っている。峰島は、「方法としての比較」と「対象としての比較」（これには、生活と思想、思想の階層、思想と哲学、理性・精神・実存といった、具体的な比較思想の諸観点・諸テーマが挙げられている）を区別しつつ、「比較」について、まず次のように指摘している。

『比較』ということであるが、いま述べたように、比較という営みは人間にとって生得的であるが、それだけに無意識的になされていて、いつ比較したか、何を比較したかも気づかないことが多い。これを意識化するところに『方法としての比較』という学問研究の端緒が得られるのである。」（峰島[1993], p.16)

5. この「方法としての比較」はさらに、「実証と影響（狭義の比較）」、「思想史の左右（対比1）」、「時空を超えて（対比2）」、「選取と選捨（対決）」の四つの形態に細分化され、それぞれについて説明が行われる（*ibid.*, pp16-20）。

・まず第1の狭義の比較としての「実証と影響」であるが、これは比較するもの間の影響と被影響（つまり影響関係）を実証的（客観的・科学的）に確かめるという仕方で行われる比較である。例えば、鷗外と坪内逍遙の没理想論争の背景にハルトマン美学の影響があるとされる場合に、この鷗外とハルトマンの間における影響関係を実証的に解明することは、比較研究の一つと言える。

・次に、「思想史の左右」であるが、これは、第1の客観的に実証される個々の事象の比較を超えて、「はじめからマクロに、思想史の左右にめぐりまわると、そこに思想の平行現象(parallel)が見られることがある」(*ibid.*, p.17) というように、思想史のマクロなコンテクストにおいて平行現象を見出すという方法を意味している。実例として、峰島は古代ギリシャの自然哲学におけるアルケー論と古代インドの四元素説との平行関係を挙げているが、それは、「人間の思想の展開において、ある時期、ある環境（自然的・社会的・思想的・文化的）において、空間を絶し、時間も必ずしも正確に一致しないとしても、なんらかの相類似した思想・文化が起こりうる」(*ibid.*, p.18) という見解を、つまり、人類の諸思想が人間性という共通の可能性の基盤に基づいており一定の状況下で類似した現実化がなされるという見解を前提にしている。⁽⁹⁾

・この平行現象が「まだ歴史事実をふまえている」「文化や民族の背景がある」のに対して、第3の「時空を超えて」行われる対比では、「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」(*ibid.*)。実例としては、プラトンの「見真」と仏教の「見性」との比較が挙げられているが、この場合のポイントは、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る。つ

まり、「見真」と「見性」という二つの対象自体が相互に引きつけ合って、研究者に対して比較の作業を必然的に行わせるわけではない。したがって、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」(ibid.,p.19)のである。

・そして、この比較が「比較の第三者」の内面において比較される複数の事柄の関係をめぐる価値判断の問題へと深められるとき、それは第4の「対決」に移ることになる。例えば、キリスト教と仏教の比較が、比較を行う主体において、どちらの信仰のどの点を自らの生き方として選択し、あるいは拒絶するののかという激突が生じる場合である。以上をまとめれば、⁽¹⁰⁾「実証と影響の狭義の比較、思想史の左右としての対比、時空を超えるもう一つの対比、そして対決としての選取・選捨へと、比較思想の比較は、客観的から主体的へ、比較思想から思想そのものへと迫ってくる」(ibid., p.20)ということになる。

6. アジア・キリスト教研究の視点と方法にとって。

第一に、「比較」については狭義の比較から時空を超えた対比までの複数の視点と方法を含めて考えることが可能であり、アジア・キリスト教に関しても、この複数の視点・方法をいかに組み合わせるかが問題になる。

第二に、こうした複数の視点・方法の組み合わせに関しては、対象であるアジア・キリスト教からの要求とともに、それを比較研究において論じようとする研究者(比較の第三者)の主体的な立場が問われることになる。まさにアジア・キリスト教の思想的解明を一定の比較の土俵にあげることは、研究者の問題設定の事柄であって、その結果がその研究の評価をわけることになるのである。

7. 歴史的影響関係の実証性に基づく比較を歴史的通時的比較、また歴史的連関から自由に別の基盤に立ってなされる比較を構造的共時的比較と呼び、比較という作業をこれら二つに類型化すること。⁽¹¹⁾

8. 第一の歴史的通時的比較：これは宗教史・思想史の様々な思想的事柄をテーマとした思想史研究で通常用いられる視点である。たとえば、古代キリスト教史における殉教と日本キリシタンにおける殉教との比較研究の場合。

この二つの歴史的な事象は、相互に時間的・空間的に大きく隔たっており、一見すると歴史的通時的比較など不可能に思われるかもしれない。しかし、近年の研究によれば、この一見大きく隔たった事象の間に具体的な影響関係を実証的に見いだすことは不可能ではない。佐藤吉昭は、『キリスト教における殉教研究』(創文社 2004年)において、次のように考察を進めている。

9. ヨーロッパと日本という空間的隔たりを超えて実証的な連関を論じるために、16世紀のキリシタンが受容したキリスト教の内容に着目。

キリシタンが受容したキリスト教は、16世紀(宗教改革後)のローマ・カトリックのキリスト教であり、そこには16世紀の西欧の神学思想が反映していた。とくに注目すべきは、西欧カトリック圏のベストセラーが、数年の内に日本語訳されキリシタンに伝えられていた点である。「その翻訳スピードは現在とほとんど変わらない。つまり、日本のキリシタンの神学、倫理思想は一六世紀の西欧と共時的(synchronic)状況にあった」(佐藤、2004、37)。こうして西欧近代において都市の市民階級を中心に展開した「新しい信心」(Devotio Moderna、=個性的敬虔思想)が日本にも導入されることになった。この「新しい信心」の中心は、キリストの受難と十字架を内面的に追体験することにあつたのであり、16世紀の西欧で自己克己の心構えや覚悟として説かれた受難の内的追体験の勧め(殉教神学)は、日本のキリシタンに大きな影響を与えることになる。西欧と日本の違いは、日本においては殉教神学が事実上の殉教勧告となり、文字通り、古代キリスト教の殉教史の継続、再現となったことである。しかし、この影響関係は、西欧から日本への一方向的なものではなかった。「日本キリシタンの迫害、殉教のニュースはただちに西欧に報告され、事実の粉飾も伴った書物、絵画、演劇などを通じて、今度は、西欧のキリスト教徒たちがこれらを通じて、日本での迫害、受難、殉教の追体験を自らに加えた」(38)。

10. キリシタンとキリスト教古代の時間的隔たりを超えるために、西欧近代の「新しい信

心」を、「ヨーロッパ中世を通じてこれまで伝えられた殉教者崇拜の伝統」(71)を介して、古代にまで遡及する道を提示する。佐藤の著書では、この中世ヨーロッパの伝統についてはほとんど触れられることなく、古代キリスト教の殉教論（キプリアヌス、イグナティオスら）の分析へと議論は進められている。

西欧近代から古代キリスト教まで実証的な影響関係を研究することは十分に可能なテーマ設定であろう。

11. 「もう一步厳密に考察するなら、日本近世のキリシタンと古代教会を直接的に比較、分析することは、上述したように、迫害に晒された両者の環境構造の著しい類似性などから一見可能であるように思えるが、古代地中海世界との余りに大きな時間的、地理的ギャップ、精神文化上構造上の差異はそれを大きく阻んでいる。この作業を進めるためには、この断層を繋ぎ、補充するものを見出さなければならないであろう。」(76)

12. 狭義の比較は比較すべき諸対象を繋ぐ歴史的連関の存在を前提にしている。古代キリスト教と16世紀日本のキリシタンとの間の断層を繋ぎ、両者の比較を可能にするものとして示唆されたのが、「新しい信心」と中世ヨーロッパの殉教神学の伝統だったのである。

13. しかし、比較すべき諸対象間の時間的空間的な隔たりを実証的に繋ぐことは容易ではなく、しばしばこのような仕方での研究は断念せざるを得ないことも少なくない。では、比較すべき諸対象を繋ぐ歴史的連関を実証的に辿れない場合には、比較研究は不可能なのであるか。この場合に要求されるものは、これまで見てきた歴史的通時的比較とは別の比較を可能にする場の設定である。

14. 研究者が自らの問題意識にしたがって自由に、あるいは容易に比較を行えるという理由から、この種の比較研究はかなりの数にのぼる。たとえば、最近の宗教研究の動向で言えば、宗教的多元性の状況を背景に特定の思想的テーマに関して諸宗教を比較した研究、とくに生命観や死生観などについての比較研究である。もちろん、こうした比較研究が研究者の天才的発想と努力によって優れた成果を生み出す場合もある。しかし、こうした比較論の欠点は、個々の研究者の問題意識や力量に過度に依存する傾向が強く、それを方法論として一般化することが困難であるという点に認められる。一方における少数の名人芸的な優れた比較研究と他方における膨大な単なる比較というのが現状であって、比較思想研究をめぐる方法論的反省は、先に述べたアジア・キリスト教思想研究に要求されるような水準にはまだ達していないように思われる。

14. 峰島旭雄「比較思想概説」、小山宙丸・宮野升宏編 『講座比較宗教 第1巻 比較思想の現在』北樹出版、p.16

15. 人間性という共通基盤が比較の前提であることは、近代歴史学の方法論の基礎に属している。この点は、歴史的批判的方法論の諸前提を論じたトレルチの議論（歴史的出来事相互の歴史的連関・相互作用→同質性→類比・類推→歴史的な資料批判）、あるいはトレルチに言及しつつ歴史の問題を論じたパネンベルクの論考が示す通りである。

Ernst Troeltsch, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1910), in:

Gesammelte Schriften Band 2, Scientia Verlag 1981, S.769-778

Wolfhart Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959), in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht 1967, S.22-78

16. 「比較」における通時と共時の二つの軸の関係がとくに明瞭に現れた研究分野として比較神話学を挙げることができる。たとえば、大林太良の次の二つの著書を比較いただきたい。『日本神話の構造』（弘文堂 1975年）、『神話の系譜 日本神話の源流をさぐる』（講談社学術文庫 1991年）。

3-2: 社会史と民衆史

(1) 思想史・社会史・評伝研究

1. 思想史研究における、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。それは、テキストの「史料的方向」と「作品的側面」の区別として現れる(ラ

カブラ『思想史再考』平凡社、29頁)。

「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ま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)

2. 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ことであって、これは、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。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⁾一方に、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が存在し、他方には、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が位置する。しかし、構造主義的な文学批評も哲学思想も還元主義を完全に脱却していたわけではない。

「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)

3. ラカブ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である。「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)と述べているように、ラカブラも社会史的研究の可能性に注目していることは疑いない。⁽⁷⁾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)のである。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である。

4. 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。

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が、先に史料還元主義との関わりで述べたように、ここで問われているコンテキストは、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ものである。⁽⁸⁾この点から、テキストに基づいた思想史研究において問われるのは、次のようなテキストとコンテキストとの関係であることがわかる。

「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)

5. 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にあると言えるが、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)

6. 思想史研究の観点から評伝研究の課題。

(1) 思想家と時代状況、思想史的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。

7. ラカプラ『思想史再考』平凡社。(Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, 1983.)
8. 思想史という研究領域の成立とその多様性については、次の文献を参照。
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。
この安酸論文は、いわば学問史的研究と言うべきものであるが、こうした問題意識は、現在の諸学問領域で共有されている動向と言えるかもしれない。本稿の問題に関わりのある範囲においても、たとえば、次のような問題提起がなされている。
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.）ペリかん社。
9. 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。
 - ・『評伝井上良雄——キリストの証人』2012年。

(2) 民衆史へ

10. 日本キリスト教思想史においては、研究対象としての「教会」をどう位置づけるかが重要な問題になる。つまり、日本キリスト教思想史と日本教会史との関係の問題である。
こうした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。
11. 「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。」（土肥、1980、15）
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。」（4）
12. 包括的なキリスト教史理解は、思想史や民衆史の方法と神学的分析とを結び付けることを要求するものであり、⁽¹⁵⁾ この民衆史を通して、近代日本に対するイデオロギー批判とキリスト教史との関連づけへと展開することが可能になるのである。
13. キリスト教・教会の自己同一性と状況適応性との相関関係。
一方で状況適応性と緊張関係にあるわけであるが、状況適応性が失われるとき自己同一性自体も喪失せざるを得ない。⁽¹⁸⁾ 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）
14. 地域性の課題とは日本を構成する諸地域の多様性に関わっており、それぞれの地域における現実のキリスト教は「日本というワン・パターンな地域像」を超えてこの多様な状況に適応することが要求される。したがって、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のである。この地域教会史においては、「キリスト教ないし教会の自己同一性と地域性」が交錯しており、ここに見出されるキリスト教的な自己同一性は地域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)。こうして解明される地域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。

15. 土肥のキリスト教史研究を手がかりとして、この歪曲としてのイデオロギーを超える論点について、さらに考察を進める。土肥は、『日本プロテスタント・キリスト教史論』において、キリスト教史の方法論を主題的に論じているが、その一つが「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)である。

「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)

15. 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、被支配的な民衆の階層の人たち」(同書、18)であり民衆の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持っていた。しかし、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士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⁾

ここに決定的になったのは、「キリスト教と民衆意識のずれ」であり、このプロセスは、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。

16. このように民衆史と結びついたキリスト教史研究は、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ことがわかる。土肥においては、「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、次の引用にあるように、先に見た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」として展開されているのである。

「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)

17. もちろん、しばしばキリスト教史研究でも問題となるこの民衆史については、その方法論的基礎付けに関して今後の研究のかなりの深化が要求されることは言うまでもない。しかも、野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』(日本基督教団出版局、1991年)などにも見られるように、「民衆」という視点の重要性を否定することは不可能であり、韓国において1970年代以降展開された「民衆の神学」はキリスト教思想史の叙述の方法論という点でも示唆的である。

18. 民衆、民衆史、民衆宗教といった問題については、日本史・日本思想史研究において参照すべき研究成果が公にされている。日本キリスト教史における二つの重要時期と言え、当然キリシタン時代と明治以降の近代とが挙げられるが、前者との関係では網野善彦

の中世研究が、また後者との関係では安丸良夫の思想史研究が、土肥が提起した民衆史との関わりにおける日本キリスト教史の構築にとって示唆的であろう。

・網野善彦『異形の王権』『[増補] 無縁・公界・楽』（平凡社ライブラリー）

・安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書、『一揆・監獄・コスモロジー——周縁性の歴史学』朝日新聞社、『日本の近代化と民衆思想』平凡社ライブラリー、『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』岩波書店、『〈方法〉としての思想史』校倉書房。

・阿部謹也『中世の賤民の宇宙——ヨーロッパ原点への旅』『中世を旅する人びと——ヨーロッパ庶民生活点描』ちくま学芸文庫、『社会史とは何か』洋泉社新書。

↓

今後の研究の展開。

・天皇制と民衆

『岩波講座 天皇と王権を考える』（全10巻）、大濱徹也『天皇と日本の近代』同成社。

・戦争と民衆

大濱徹也『日本人と戦争——歴史としての戦争体験』『庶民のみた日清・日露戦争——帝国への歩み』刀水書房。

19. この明治時代の地方都市におけるキリスト教の展開については、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年）が先駆的な研究として参照できる。また、高橋昌郎『明治のキリスト教』（吉川弘文堂、2003年）においても、明治期における日本諸地域のキリスト教の動向が論じられている（特に「Ⅱ 帝国憲法発布まで」を参照）。

20. 「旧約としての武士道」という議論（前回講義）について、古屋安雄は『日本のキリスト教』（教文館、2003年）に所収の諸論考、たとえば、「武士道とキリスト教」（62-79頁）において、この武士道との関わりが、その後の日本キリスト教の限界とでも言うべきものとなったと指摘している。