

オリエンテーション

導入：近代キリスト教と政治思想

1. 無教会キリスト教の諸問題

- | | |
|-------------------|------|
| 1-1：問題と方法 | |
| 1-2：海老名弾正と植村正久 | 4/28 |
| 1-3：無教会キリスト教とその意義 | 5/12 |
| 1-4：内村鑑三の日本的キリスト教 | 5/19 |
| 1-5：内村鑑三の非戦論 | 5/26 |
| 1-6：矢内原忠雄の科学技術論 | 6/2 |

2. 波多野宗教哲学の射程

- | | |
|------------------------|------|
| 2-1：弁証神学から宗教学・宗教哲学へ | 6/9 |
| 2-2：波多野宗教哲学の挑戦 | 6/16 |
| 2-3：波多野宗教哲学の射程 | 6/30 |
| 2-4：他者論——波多野とレヴィナス | 7/7 |
| 2-5：象徴論——波多野とティリッヒ | 7/14 |
| 2-6：日本キリスト教思想研究の課題と可能性 | 7/21 |

Exkurs 1：戦後70年の教会と神学——組織神学の場合 6/23

Exkurs 2：ハイデッガーとキリスト教 7/28

フィードバック

<成績評価>レポートによる。

<受講の注意事項>

・受講生には、講義内容を理解するために必要な復習を行うのはもちろんのこととして、各自の研究テーマとの関係づけを行うための発展的な学習が求められる。必要に応じて講義担当教員との研究相談を行うことが望ましい。

・質問は、オフィスアワー（金3・4）を利用するか、メール（授業にて、指示）で行うこと。

<導入>近代キリスト教と政治思想——序論的考察

1：問題——近代の政治思想としての社会主義

1. 政治神学の成立の可能性やその根拠、公共性あるいは社会的秩序との関係性、近代以降の歴史的な文脈からアプローチすること

2. 近代という時代の政治状況：国民国家の形成とグローバル化の進展。啓蒙主義と密接に関係。

3. 近代以降の政治思想と人間理解（人間学）の関係。カール・シュミットやハンナ・アーレント、ティリッヒの社会主義論。

4. 社会主義は近代の歴史状況を端的に反映した政治思想である。社会主義という用語の起源——1789年にイタリア語(socialismo)が初出と言われる——が示すように、社会主義は近代社会がもたらした政治的・経済的課題に取り組む中で形成され、まさに近代以降に特

有な問題状況を映し出している。

2：キリスト教社会主義とその限界

5. 「社会主義」を、近代——欧米諸国による国民国家モデルと世界覇権の形成——以降に登場した広範な諸思想・諸運動を含む理論群に対して用いられる包括概念と捉え、⁽⁵⁾ 特にキリスト教との関連を論じるために、共産主義に限定されない広い意味に解することにしたい。近代の自由主義的資本主義的な社会秩序の進展によって発生した諸矛盾（貧困の深刻化、劣悪な労働環境など）を社会変革や社会的共同性・相互性によって克服することを志向し、人間的生の全体における自由と平等（政治的平等から経済的平等への拡張を含む平等主義）を内容とする道徳的正義と幸福の理念との実現をめざすもの。

6. 現実の問題への実践的取り組みを理論化するという方向性。

キリスト教社会主義は、1848年、イギリスにおいて、J・ラドロー、F・D・モーリス、C・キングスレーらに指導された社会改良運動として始まった。

7. アメリカの「社会的キリスト教」は、1880年代にアメリカの神学校を中心に始まった神学運動——片山潜(1855-1933)が留学したアンドーヴァ神学校はこれに含まれる——。南北戦争後、19世紀後半のアメリカでは、資本主義経済の発展——資本主義の発展によって貧困問題は解決するとの議論もあった——にもかかわらず、貧困問題と労働問題がきわめて深刻な社会問題となっていた。社会的キリスト教は、こうした社会状況に対して無関心なキリスト教会を批判すると同時に、一九世紀の近代聖書学の展開によって崩れ去った聖書の無謬説に代わる、新しい神学建設の要請に答えることを意図していた。

(一) 神の内在性の強調。(二) 罪人としての人間観の否定。

(三) 隣人に対する自由な奉仕の象徴としてのキリストの十字架の強調。

8. アメリカの「社会的福音」(social Gospel)の主張。

9. 明治期の日本キリスト教は近代日本の政治・社会的状況との関わり合いの中で、その思想形成がなされた。主要なものに限っても、自由民権運動への積極的な関与、キリスト教的な戦争論の展開（内村鑑三の非戦論など）、足尾鋇毒問題への取り組み、そして、労働運動・社会運動への先駆的で指導的な関わりなどが挙げられる。⁽⁷⁾ この一翼を担ったのが、日本のキリスト教社会主義であった。

10. 明治日本の状況下で、キリスト教信仰と社会主義思想の両方を保持し続けることはたやすいことではなかった。それは、キリスト社会主義の指導者として活躍した、片山潜、石川三四郎、安部磯雄、木下尚江らの中で、キリスト教信仰を保持し続けたのが、安部磯雄だけであった点からも窺い知ることができる。

11. ディサイプル派の最初の宣教師として来日し、日本の農村の貧困問題から社会問題全般にまで取り組んだ、チャールズ・E・ガルスト(Charles Elias Garst, 1853-98)。ガルストは1883年来日し、1884年から秋田で伝道を開始。1873年の地租改正の開始からすでに10年が経過していたが、ガルストが赴任した東北農村は厳しい困窮の中にあっただ。

12. 伝道方針：「かれら農民に福音を聞かせるためには、まずかれらの貧困の問題をともに考え、その解決に努力することが必要」(同、114)「すべての神の子たちを、神の食卓につける計画」(同、42)。

13. 地租増徴論（地主への増税による産業資本家の負担軽減）を主張。これは、「資本擁護の立場と地主への反感」(同、61)から生まれたものであり、理論的には、ヘンリー・

ジョージ(H.George)の土地単税論に基づき、日本の農村の貧困問題を解決するために、この土地単税論を核とした土地制度の改革を主張した。

14. キリスト教信仰：「天は主のもの、地は人への賜物」（詩編 115 編 16 節）。神によって与えられた土地に対する万人平等の権利を主張し、地主による土地独占を批判するという姿勢である。自然法思想と、この土地使用の自由と平等における神の義の実現という信仰的確信に基づいていた。

15. 「ガルストの単税論及びその運動は、一個の思想的啓蒙運動に終わった」（同、62）。キリスト教社会主義の理想主義が有した、社会的進歩への楽観的見方（楽観的な人間理解と歴史理解）と、過度の心情主義。つまり、R・ニーバーが、「愚かな光の子」として指摘した問題。→第一次世界大戦後のキリスト教神学は、理想主義から現実主義へと大きく転換する。キリスト教社会主義以降の時代状況下で、キリスト教と社会主義の関係を論究したティリッヒ（信仰的現実主義）やニーバー（キリスト教的現実主義）。

3：ティリッヒと宗教社会主義

4：展望

1. 無教会キリスト教の諸問題

1－1：問題と方法

<問題>

・「近代日本のキリスト教」を思想的に論じる。日本という地平とキリスト教という地平の相互関係。

cf. 普遍史は構想可能か？ パネンベルクあるいはヘーゲル

・思想と歴史との関係。思想史と社会史との関係。

(1) 接ぎ木か相互変革か

1. 日本・アジアとキリスト教の関係性に関する「接ぎ木」モデル。土着化論。

内村鑑三の接ぎ木論：台木—接ぎ木。

2. カブの相互変革モデル。

カブ『対話を超えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』（1982年）。

3. 宗教間対話論への批判として。「真性の対話」とは？

もし対話が、対話の当事者——カブはこれを「共同体」と捉えている——の双方において、何の変化も生み出さないとすれば、それは対話の名に値する対話なのか。

「真性の対話は、必然的に我々を対話自体を超えて進ませるだろう」（カブ、1982、47）、それは「相互変革を目標とする」（ibid.、48）。

↓

土着化論がしばしば陥る問題は、この相互変革を十分に表現できない点にある。

新しい枝を接がれることによって台木は生まれ変わるのか、新しい土壌は種に新しい可能性をもたらすのか。

「日本のキリスト教」において問われるは、キリスト教が日本を批判的に変革すると共に、「日本にある」ことがキリスト教に本質的な何かを生み出すものとなることではないか、ということ。

4. 「対話とより伝統的な証言の形式との間の相違は、対話が共同体の個々のメンバーをキリスト教に回心させることに関連するのではなく、宗教共同体そのものに貢献することに関わる点にある。」(ibid., 51)

↓

対話は、宣教とは異なって、他の宗教共同体に属する個人をキリスト教へ回心させることを目指すのではなく、むしろ相互に学び、自らの自己理解を深め、それを通して、対話の相手が、たとえば仏教徒が仏教自体の観点からよりよい仏教徒になることを助け、自らがよりよいキリスト教徒となること。

キリスト教と仏教が、それぞれの共同体的伝統に即して自己を変革すること、これが対話の目的であり、宣教との違いなのである。

5. 「仏教の聖者や東アジア全体における仏教拡大の物語はキリスト教徒の有効な歴史的記憶の一部とはなっていない。また、パレスチナの出来事の歴史は仏教徒の有効な歴史的記憶の外部にとどまっている。もし、仏教とキリスト教を結合することができるならば、両者はグローバルな記憶を養わねばならない。両者は自らを普遍的な宗教的伝統と理解しているのであるから、同時にこれは、両者の内的な成就へ導くにちがいない。」(ibid., 52)

↓

こうしたキリスト教的伝統と仏教的伝統との統合のヴィジョン——これはカブのプロセス神学の構想に基づく⁽¹⁾——については、賛否があり得る。それが可能になるために、物語の統合とそれによる記憶の共有が必要であることは、神話形成を通じた「民族」(共同体)の生成をめぐる諸研究が示唆するとおりである。⁽²⁾またカブが指摘するように、「キリストが真理である」(Christ as Truth)とするならば、それは相互に対立する諸真理のレベルを超えた普遍性のレベルに位置するはずであって、こうした普遍的真理こそがキリスト教と仏教がそれぞれ内在的に目指すものであるということも可能であろう。

cf. ヒック

(2) 「アジアのキリスト教」研究と地平モデル

6. 「アジアのキリスト教」研究は、アジアの宗教文化の正当な理解とそれを可能にする宗教論とを必要とする。アジアあるいは日本についての適切な理解なしに、「アジアのキリスト教」研究は不可能だから。また、「アジアのキリスト教」研究には、キリスト教的伝統が伝承してきた古代イスラエル史の規範性の理解を正当に取り扱うことが要求される。これは、「アジアのキリスト教」自体がキリスト教からの逸脱・デーモン化する危険と対決するのに必要な批判的視点を確保するため。さらに、「アジアのキリスト教」研究は、キリスト教とアジアの宗教的伝統双方の自己理解の進展から相互変革までを含む動的プロセスを展望するものでなければならない。

↓

7. こうした諸条件を満たしうる「アジアのキリスト教」研究のモデルをどのように構築するか。「アジアのキリスト教」研究の地平モデル。

8. 「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。

S. Ashina

議論の骨子：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。こうした「地平」「地平融合」という理解の構造は、キリスト教的な事象、とくに聖書解釈を核とした伝統形成を論じる上で、きわめて有効であり、⁽³⁾ エーベリングの教会史の構想——「聖書解釈の歴史としての教会史」（Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift）——は、⁽⁴⁾ その典型例と言える。

「アジアのキリスト教」という事象は、なによりも先ず一つの歴史的事象であって、その理解には、解釈学的アプローチを必要とする。

9. 「地平モデル」は次の三つの要素によって構成される。

①地平自体の歴史的発展（マクロレベルでの地平融合）

「地平」は歴史的過程の中で形成され、他の地平と融合することによって、新しい地平の生成へと展開していく。あえて単純化するならば、「アジアのキリスト教」は、「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ものとして、図式的に理解することが可能であり、たとえば、「日本のキリスト教」は、日本の近代化（近世から近代へ）の歴史的連関の内部で、「日本」と「キリスト教」との地平融合の過程において、形成されたものと解することができるだろう。したがって、「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ということにほかならない——そもそも「アジアとは」「日本とは」といった対象への反省が欠如している——。⁽⁵⁾

②地平内部での諸動向の相互作用

地平はそれ自体が動的であるだけでなく、その時間空間的構造の内には、様々な歴史的諸動向とそれらの相互作用を書き込むことができる。たとえば、諸教派の対立・論争や合同の試み、キリスト教的規範からの逸脱といった多様な動向は、「日本のキリスト教」という地平内部の動的プロセスとして記述されることになる——しかも、「日本」の地平の外部との影響関係も重ねることができる——。とくに、地平融合の歴史的動的過程の中に、キリスト教の規範的ライン（古代イスラエル宗教史からキリスト教へ）を明示し、それと地平内部の個々の動向とを比較することは、キリスト教の逸脱現象を分析する上で重要な意味を持つであろう。なお、地平自体の動的展開と地平内部での動的諸動向とは、地平自体の重層構造のどの層、どの範囲を視野に入れるかによって変更可能な、いわば相対的な区別である点に留意したい。

③地平（平面）と交差する垂直の次元

第三の要素は、地平と交差する垂直の次元である。地平が有する空間的イメージ、つまり、平面性は、それと交差するもう一つの次元を予想させる。この点については、本書では触れることはできないが、垂直の次元（高さあるいは深み）は、宗教思想で問題となる超越や永遠といった事柄を表現する際に重要になる。⁽⁶⁾

10. 「地平モデル」の実例としてのジェームズ・コーンの黒人神学。『抑圧された者の神』(1976年)。

「黒人神学の二つの資料（黒人の経験と聖書）を記述する場合、これらの資料とその主題あるいは本質であるイエス・キリストとを区別することが重要である。神学の主題とは、神学言語の厳密な性格を創造するものであり、それによって、神学言語は他の語り方から区別される。それに対して、神学の資料は神学の主題が正当な仕方ではっきりと表現されることを可能にする素材である。イエス・キリストが黒人神学の主題であるのは、それが黒人たちの希望と夢の内容だからである。」(コーン、1976、32)

↓

コーンが解釈学的問題を念頭に、自らの神学の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、⁽⁷⁾ 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。

11. しかし、資料が存在するだけでは、神学思想は成り立たない。⁽⁸⁾ 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、本書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。

「イエスを抑圧された者の解放者として解釈することに失敗する福音解釈は、どの時代のものであっても、すべて異端的である。」(ibid.、37)

コーンの黒人神学における「主題」は、土着化を判定する基準・規範性に対応していると言えよう——規範性を「正統と異端」といういわば神学的枠組みで理解すべきかは別に⁽⁹⁾——。

12. 補足：ガダマーの地平融合において言及された「問いと答え」の弁証法に関してである。ガダマーが『真理と方法』で展開する「問いと答えの論理」は、テキスト解釈・理解を対話として説明するという文脈に位置しているが、⁽¹⁰⁾ これは、「アジアのキリスト教」研究の地平モデルにおいては、テキスト解釈を超えて拡張されることになる。

13. ヒックを手がかりに、この点について簡単に触れておきたい。

「このように、基軸時代以降の宗教はそれぞれ、我々人間の有限性、苦しみ、可死性を、そして個人的また集団的に相互に傷つけ合う根深い傾向性を認め、実にそれらを強調している。またそれぞれは、限りなくより善い存在が本当に可能であり手が届くことを主張し、それに至る道を示している。私がここで使用している一般的な用語の意味において、それぞれの宗教は救済を提示しているのである。しばしば、それぞれの信仰は異なった問いに対する答えであると言われる。しかし、これは誤りである。概念や経路は異なっているが、しかし、それぞれの信仰にとって、基本的な問いは、私が『救済』の一般的意味として指摘してきたもの、つまり、わたし／わたしたちは救われるために何をすべきか、ということなのである。」(ヒック、2006、150)

S. Ashina

14. 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——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」という仕方で比較し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である。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。確かに、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。

（3）なぜ民衆史なのか

15. 土着化論の根本問題：複合的な文化のどの層どの領域への土着化を目指すのか。「だれの文化」「どの社会階層」（ピエリス）を念頭において議論を行うのか。武士？

また、一つの地平を成す「アジアの宗教文化」のどの時点に注目するのか。

アジアや日本におけるキリスト教土着化に関しては、しばしば、アジアの伝統宗教（仏教、儒教、神道、あるいは伝統文化）とキリスト教との比較や関連づけが論じられてきたが、それで十分なのか。「現在」の宗教文化とこのいわゆる伝統文化は同一なのか？

↓

16. 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』。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)

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。⁽¹¹⁾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。⁽¹²⁾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着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。⁽¹³⁾

18. 「キリスト教と民衆意識のずれ」＝近代日本における歪曲のイデオロギー。

19. 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。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)

20. 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さえ、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。⁽¹⁴⁾

21. 近代日本キリスト教史にとっては、「天皇制—民衆—戦争」という問題など、⁽¹⁵⁾問われるべきテーマは少なくない。

<注>

(1) カブのプロセス神学の立場からの「宗教的多元性」に関する論考として——ヒックの宗教多元主義に対する批判に留意すること——、次の文献を参照。

John B. Cobb, Jr., *Beyond "Pluralism,"* in: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1990, pp.81-95.

(G. デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか——ポスト多元主義の宗教と神学』森本あんり訳、教文館、一九九七年。)

(2) 神話、民族、記憶という問題は、キリスト教神学を含む現代思想において、重要な問題群を形成している。この点については、リクールの大著『記憶・歴史・忘却』(久米博訳、新曜社、2004年。Paul Ricoeur, *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Seuil, 2000) はもちろん、本稿で論じたコーンの論考からも確認可能であるが、さらに、次の文献も参照。芦名定道『宗教学のエッセンス——宗教・呪術・科学』北樹出版、一九九三年、五七一—六五頁。

小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、二〇〇二年。

(3) この問題は、水垣渉が日本基督教学会・第62回学術大会(関西学院大学、二〇一四年九月九日)で行った、講演「聖書の伝統としてのキリスト教——「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」において取り上げられた。

(4) このエーベリングの教会史の構想については、次の論集の諸論考を参照。

Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

キリスト教神学における解釈学の意義、とくにブルトマンとブルトマン学派の思想については、次の文献が有益である。

Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1977.

3. Kapitel. Hermeneutik als Methodik des Sinnverstehens, S.157-224.

(W. パネンベルク『学問論と神学』教文館、二〇一四年、一七七—二四八頁。)

森田雄三郎「解釈学的教義学の構成について——エーベリングのモデル」(一五三—一七五頁)、「キリスト論の視点」(五一—七三頁)、『『史的』とは?——キリスト論の前提』(七四—九五頁)(森田雄三郎『現代神学はどこへ行くか』教文館、二〇〇五

年、所収。)

- (5)「日本」という事象の自明性をめぐる問題は、ガダマーの解釈学にイデオロギー批判を結びつけることを要求するが、この問題は、本稿の範囲を超えている。なお、「日本」という問題の複雑さについては、次の拙論を参照。

芦名定道「日本的靈性とキリスト教」、『明治聖徳記念学会紀要』(明治聖徳記念学会)復刊第四四号、二〇〇七年、二二八—二三九頁。

- (6)深みあるいは高さとして表現される「垂直の次元」は、ティリッヒの宗教論の中心テーマの一つであるが、これに関しては、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、一九九四年。

「深みの次元の喪失」、村上陽一郎・細谷昌志編『宗教——その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房、一九九九年、七五—九二頁。

- (7)コーンの黒人神学が解釈学的問題を自覚しつつ展開されていることは、たとえば、次の引用が端的に示す通りである。

「解釈学の問いに対する黒人神学の答えは、簡潔に述べるならば、以下の通りである。つまり、聖書釈義の解釈学的原理は、抑圧された者を社会的抑圧から政治的闘争へと解放する解放者としてのキリストにおける神の啓示である。その中で貧しい者は、貧困と不正義に対決する彼らの戦いが福音と首尾一貫しているだけでなく、それがイエス・キリストの福音であることを認識する。」(コーン、1975、81)

なお、黒人神学の最近の動向については、次の文献を参照。

Anthony B. Bradley, *Liberating Black Theology. The Bible and the Black Experience in America*, Crossway, 2010.

Anthony G. Reddie, *Black Theology*, SCM Press, 2012.

- (8)組織神学における資料と規範の関係について、ティリッヒは『組織神学・第一巻』(1951年)で詳細に説明しているが、その点については、次の拙論を参照。

芦名定道「キリスト教学の理念とその諸問題」、『「キリスト教学」再考』(日本基督教学会北海道支部・公開シンポジウムの記録)、日本基督教学会北海道支部、二〇〇九年、五二—七二頁。

- (9)森本(2004、31-36)は、本稿における「規範」に相当する問題を、「正統性」という観点で論じているが、「神学において」という限定を付したとしても、「正統—異端」という枠組みを予想させる「正統性」が現代のキリスト教研究において適切な論点であるかは、批判的な検討を要するであろう。

- (10)ガダマーの『真理と方法』(Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B.Mohr, 1960)において、「問いと答えの論理」は、コリンウッドの歴史認識における「問いと答えの論理」(Logic of question and answer)を手がかりに展開されている。これがキリスト教神学における解釈学と緊密な関わりにあることは、随所而言及・引用される神学者の名前からだけでも明らかである。とくに、シュライマハーは決定的に重要である。

- (11)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、一九八〇年)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、二〇〇三年)でも、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)。

(12)この明治から大正期へいたる過程での日本キリスト教の変化については、同様の議論が、土肥(1980、228-231)でもなされている。

(13)これについては、「旧約としての武士道」といった議論において確認することができる(本書・章・頁、を参照)。

(14)例えば、次の文献を参照。

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、一九九三年)

安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』(岩波新書、一九七九年)、『〈方法〉としての思想史』(校倉書房、一九九六年)、『一揆・監獄・コスモロジー——周縁性の歴史学』(朝日新聞社、一九九九年)、『日本の近代化と民衆思想』(平凡社ライブラリー、一九九九年)、『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』(岩波書店、二〇一二年)。

なお、民衆史・社会史という点では、日本の中世史だけでなく、西洋中世史の研究成果も参照されねばならないであろう。例えば、阿部謹也の一連の研究は、きわめて、示唆的である。阿部謹也『中世の賤民の宇宙——ヨーロッパ原点への旅』(ちくま学芸文庫、二〇〇七年)、『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、二〇〇八年)など。

(15)「天皇制—民衆—戦争」という問題連関を追求する上で、次の文献は有益である。

『岩波講座 天皇と王権を考える』(全10巻、二〇〇二—二〇〇三年)

大濱徹也『日本人と戦争——歴史としての戦争体験』(刀水書房、二〇〇二年)、『庶民のみた日清・日露戦争——帝国への歩み』(刀水書房、二〇〇三年)、『天皇と日本の近代』(同成社、二〇一〇年)。