

## 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
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

## &lt;前回&gt; 1. 無教会キリスト教の諸問題 1-1：問題と方法

- ・「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。
2. カブの相互変革モデル。カブ『対話を超えて』（1982年）。
3. 宗教間対話論への批判として。「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。
4. 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. キリスト教的伝統と仏教的伝統との統合のヴィジョン

## (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。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。「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）
- ②地平内部での諸動向の相互作用
- ③地平（平面）と交差する垂直の次元

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）。「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。<sup>(8)</sup>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。

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。

### （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。

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。

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、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。

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。

21. 「天皇制—民衆—戦争」。

## 1. 無教会キリスト教の諸問題

### 1—2：海老名弾正と植村正久

海老名—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であり、以下簡単に概観してみよう。

#### （1）論争のプロセス

論争プロセスの諸段階について、本稿で引用される文献。<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』第二卷第七号)

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』第二卷第九号)

### 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。」

1. 論争の要点の概観。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と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)——、自らの見解を一方的に述べるだけで、論争としては不毛なものであったと言わざるを得ない。<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)、「公開書を発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. キリスト論争の分析。「状況とメッセージの相関」という枠組み：「メッセージ」(キリスト教の歴史的連関)、「状況」(日本あるいは日本のキリスト教の歴史的連関)、「相関」という三つの観点から。

3. 地平モデル→ティリッヒの「相関の方法」(the method of correlation)を、アジア・キリスト教研究に向けて一般化。相関の方法では、「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)、これがティリッヒの相関の方法の核心点に他ならない。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なす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)とそ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。

人間の状況とメッセージとの相関として定式化された神学一般の思惟構造は、アジア・キリスト教思想研究に即して言えば、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。ここでは、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(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

S. Ashina

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、こうした日本の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のであり、「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、その上で、研究対象にアプローチすることが必要なのである。

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の文脈化の方が、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のである。

## （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 ——

4. 海老名と植村のキリスト論をめぐる論争について、メッセージの側から考察を開始するのは、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いないから。それに対して議論が近代キリスト教思想史の中で展開されていることは比較的容易に見て取ることができる。

5. キリスト教思想における類似の論争。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。海老名一植村の論争は、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。

6. 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。

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が、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か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である。

(5)

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た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。つまり、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しているのである。

7. 「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)

8. 論争の場：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 —。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> 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おり、また現代に至るまでその決着はつけられていない。<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ふべきなのである。

9. 第二の論点：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。

「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ネ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)

10. 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。海老名に対して多くの批判がなされた部分である。

11. 植村による批判：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的である。

<sup>(9)</sup> 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つて、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

S. Ashina

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、この神髓を忘れ、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)

12. 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）に帰し、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と言うべきものである。こうした傾向は、シュライアマハーにおいて明瞭に確認可能であり、また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>(1)</sup>  
<sup>0)</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のであり、とくに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。

(11)

### （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

13. このキリスト論論争のどこに日本の状況との関わりが存在しているのか、といった疑問。この日本の状況（近代日本の歴史的連関）との関わりを明確にするには、この論争が置かれた歴史的な文脈、その背景へと目を向ける必要がある

14. 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）。「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、教会はいちじらしい増加をみたのであった」（*ibid.*, p.194）。

15. 「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のである」（*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ならなくなり減少してくる。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）。

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・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。

16. 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＋キリスト教界内部における問題 →キリスト論論争の舞台。

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。

17. 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。つまり、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)。

18. キリスト教界の体制の立て直し。「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。「日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)。

19. 教派的な不一致を超えた大挙伝道：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。

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のである。こうして、海老名－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のである。

↓

海老名－植村のキリスト論論争の状況性：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。

20. 論争を規定する近代日本の状況という点に関して、もう一つのポイント。

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。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、個々の場合に依じた議論が必要であるが、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－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。たとえば、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。

「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



S. Ashina

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）。

21. 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、その中で儒教の有用性を唱えている。<sup>(15)</sup>

「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ことになってしまう」（*ibid.*, p.249）。

↓

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

．．．

22. 近代キリスト教思想の連関から言えば、海老名－植村論争は、近代のキリスト教が不可避免的に取り組み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であろう。

23. 二つの歴史的連関の遭遇は、その後どのような展開をたどったのであろうか。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。

24. その分かれ目が、海老名－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ように思われる。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。（日本のキリスト教会の戦争責任という問題）

25. 海老名－植村論争を、「近代キリスト教の文脈での論争の意味」（メッセージの連関）から始めて、「近代日本と日本キリスト教の歴史的連関から見た論争」（状況の連関）へ

と辿ってきた。このような論述の順序を採用したことについては、先に、「メッセージの側から考察を開始するのは、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いないからであり、それに対して議論が近代キリスト教思想史の中で展開されていることは比較的容易に見て取ることができるからである」との説明を行った。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。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。しかし、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と言えよう。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のである——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かしていたことは、この論争における相関の不適切性と言わざるを得ない。

## 5 展望

### 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

S. Ashina

「パヤポーパの態度」「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、神と人とを結び付く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ざり」（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ざりて、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、其のフィロソフィ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でふ意をして、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ソフィ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、よく知つてあるのですけれ共、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えられ、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、私の説をそのまま受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的問題については、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拠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ぼざる感あるを見る。」(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」「元氣」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マハーに至る思想系譜に立っていると見えよう。

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」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）。