

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		
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

## <前回> 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

### (1) 論争のプロセス

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)。・・・論争1は、海老名が自分の質問に正面から答えよう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、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、「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)。・・・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、一応の終結を見ることになる(⑥)。

2. キリスト論論争の分析。「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)。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、日本的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 —

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。

8. 第二の論点：個人の宗教経験と神学との関わり。「神子たるの意識」「父子有親の意識」の議論。

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点である。

<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。

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とすべきものである。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。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。

## （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

S. Ashina

13. このキリスト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

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(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) →キリスト論争の舞台。

海老名一植村のキリスト論争の状況性: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。

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。

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、海老名一植村論争は、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。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)。相関の限界。

Emily Anderson, *Christianity and Imperialism in Modern Japan. Empire for God*, Bloomsbury, 2014.

Albert L. Park and David K. Yoo, *Encountering Modernity. Christianity in East Asia and Asian America*, University of Hawaii Press, 2014.

## 1. 無教会キリスト教の諸問題

### 1-3: 無教会キリスト教とその意義

#### (1) はじめに

「無教会」と云へば無政府とか虚無党とか云ふやうで何やら破壊主義の冊子のやうに思

はれますが、然し決して爾んなものではありません、「無教会」は教会の無い者の教会であります、即ち家の無い者の合宿所とも云ふべきものであります、即ち心霊上の養育院か孤児院のやうなものであります、「無教会」の無の字は「ナイ」と訓むべきものでありまして、「無にする」とか「無視する」とふ意味ではありません」（内村鑑三、1901、71。なお、引用はルビを省略）

1. 無教会はキリスト教史、特に近代キリスト教史の中にどのように位置づけることができるか、無教会キリスト教の動向から、どのような近代以降におけるキリスト教の可能性を読み解くことができるか。キリスト教史における無教会についての理解は、キリスト教自体にとって、過去の問いであると同時に、現在から未来への可能性に関わるものであって、ここに無教会を問う意義が存在するように思われる。

## （2）キリスト教史と無教会

2. 無教会という共同体をキリスト教史の中に位置づける場合、さまざまな視点と方法論が考えられるが、ここでは、社会との関連におけるキリスト教の類型論、特にトレルチが社会教説との関わりで詳細に展開した類型論を参照するという方法を採用する。というのも、無教会の特徴として、国家論や非戦論といった社会教説と関連した思想テーマを挙げることができるから。

これまでの無教会研究でも、トレルチの類型論はしばしば参照されてきた。赤江達也によれば、「トレルチとの関連で無教会を検討する議論」は、1949年の関根正雄と竹森満左一の論争にさかのぼるが（赤江、2013、19）、内田芳明やガルダローラの研究に見られるように——もちろんこのトレルチの類型論への注目は、大塚久雄を起点とするマックス・ヴェーバー研究と密接に関わっている。「無教会の自己理解において重要な枠組みとなったのが、マックス・ヴェーバーの宗教社会学」（同書、280）であり、「無教会では、たしかにヴェーバーが描いた「ピューリタン」が理想化されている」（同書、282）——、無教会をトレルチの類型論における「ゼクテ」に対応させる見解が有力であった。

3. 「「無教会＝ゼクテ」仮説は、プロテスタンティズムの徹底という無教会主義の自己理解とうまく合致しており、しかも戦後社会科学の枠組みにぴったりと沿うものであったために、通説として流布することになる」、「この仮説には大きな問題点がある」、「無教会では・・・メンバーシップ（成員資格）を定める規則や儀式（聖礼典）をもたないことが強調される」（同書、18）

4. しかし、より最近の研究動向においては注目されているのは、「神秘主義」仮説である。これは、たとえば、澁谷浩らの研究に見られる議論であるが、赤江は、雑誌というメディアによる無教会の伝道方式において展開された「紙上の教会」という無教会理解と関連づけることによって、「神秘主義」仮説を支持している（同書、20）。

↓

5. ゼクテと神秘主義のいずれの類型が無教会を理解するに適切かという問題は、無教会研究にとって重要な論点であり、詳細に検討するに値する。以下、トレルチの『社会教説』（1912年）によって、ゼクテと神秘主義の関連、特に近代における両者の関わりについてのトレルチ自身の見解を確認。

「最初から、キリスト教的理念の社会的自己形成の三つの主要類型、つまり、教会(Kirche)、ゼクテ (Sekte)、神秘主義 (Mystik) が現れていた。

教会は、贖罪の行為を帰結する救済と恩恵の制度機関であり、大衆を受け入れ、世俗世界に適合することができる。なぜなら、教会は客観的な恩恵と贖罪の宝のために、主観的な聖性を度外視することができるからである。

ゼクテは、厳格で意識的なキリスト教徒の自由な結合であり、真に再生した者としての集まり、世俗世界から自らを分離し小集団に制限された状態に止まり、恩恵の代わりに律法を強調し、その集団内に多かれ少なかれ急進主義をもって愛のキリスト教的な生活秩序を打ち立て、一切を来るべき神の国の開始と待望に向ける。

神秘主義は、礼拝と教えにおいて確立された理念世界を純粹に個人的で内的な心情所有へと内面化し直接化することである。その際に、ただ流動的でまったく個人的に制約された集団形成へと自らを集約し、ほかの礼拝や教義や歴史的連関を溶解させる傾向を示しうるだけである。」(Troeltsch, 1912, 967)

6. 無教会をゼクテと捉える見解も、あるいは神秘主義と捉える見解もそれぞれに一定の論拠がある。

無教会が先生と弟子との師弟関係を核とする集会を活動の中心としている点では、それは、「厳格で意識的なキリスト教徒の自由な結合であり、真に再生した者としての集まり、世俗世界から自らを分離し小集団に制限」されるというゼクテ類型の特徴に合致するかに見える。しかし、赤江が論じるように、雑誌の読者という視点から見れば、無教会は神秘主義の性格、つまり、読者個人の内的な心情に基づく「ただ流動的でまったく個人的に制約された集団形成」と解することも可能である。赤江(2013, 304)は、無教会キリスト教とは、「紙上の教会」「読者である信徒」によって担われる宗教思想運動であると結論づけているが、しかし少なくとも「紙上の教会」はトレルチの神秘主義類型と完全に重なるわけではない。神秘主義が有する内面化と直接化という特性は、無教会が生み出した雑誌の読者で実現しているとは限らないからである——次節で論じる無教会派霊性運動については別の見方が必要かもしれないが——。また、赤江も言及している、矢内原忠雄の「自由ヶ丘集会」や藤田若雄の「誓約集団」は典型的にゼクテ的と言わねばならない。無教会キリスト教との関わりの深化プロセスとして「読者→聴衆→会員」という順序・パターンを想定すること(赤江、2013、127)が、また無教会の社会的集団の性格についてはゼクテと神秘主義の二重性あるいは両極構造と捉えることが必要であり、無教会キリスト教を二つのいずれか一方に還元することは困難であるように思われる。

7. トレルチの類型論が、ヴェーバーのいう「理念型」(Idealtypus)と解しうるとする、森田(1972、233)や近藤(1996、172)のトレルチ研究を参照。これは、トレルチ自身が、スピリチュアリズムまた神秘主義が「ゼクテ団体との混合において顕在化する」(Troeltsch, 1912, 848)と述べることから確認できる。トレルチの『社会教説』は、その膨大な資料に基づく多くの知見を含む論述にもかかわらず、方法論的な理論化は必ずしも十分ではなく、類型論についても曖昧さが見られる。しかし、諸類型がさまざまなバランスで結合することによって、現実の歴史的キリスト教が成り立つと考えられている点は明瞭であり、それは赤江(2013、33)も指摘するところである。さらに言えば、類型論とは問題の歴史現象を分析する研究者が自らの視点に従って設定するものであり、同じ用語を用いても、そこで何を典型例として参照するかによって、研究者間で意味のずれが生じることを念頭に置かねばならない。ゼクテも神秘主義もそうであるが、特に、問題なのは、「教会」概念であろう。

8. 教会概念について。ゼクテと神秘主義との両極構造が近代のキリスト教に特徴的なものであることを念頭に置くならば、キリスト教史における無教会キリスト教の位置をその近代性から解することが可能になる。なぜなら、教会類型の典型である国教会というキリスト教の形態は、近代の政教分離システムの進展によって事実上解体の方向に進まざるを得ないことになり、したがって、近代キリスト教の特徴は、トレルチの類型論に従えば、ゼクテ的神秘主義的な特性の中にこそ見出されるからである。では、無教会は単なる教会の否定なのであろうか。

トレルチの類型論における類型としての教会と、内村や無教会が対峙することになった教派——ヘルムート・R・ニーバーの規定する意味での——としての教会とを区別することの必要性。果たして、無教会キリスト教はトレルチの教会類型の諸特性のすべてを否定しているのであろうか。また、近代キリスト教自体がゼクテ的で神秘主義的な特性を顕著に示すとき、無教会と教会との相違は相対的なものとなるのではないか。

9. 次の古屋安雄の指摘は再考すべきもの。「所詮トレルチの三類型が示すように、教会も無教会もエクレシアの一つの類型であるならば、おのれを絶対化するのではなく、おの

れの相対性を認めつつ、互いに補完しあうことが必要であろう。」(古屋、2003、112)

10. この問題は、無教会キリスト教に対して次のような問いを投げかけることになる。無教会は無教会であるということ自体から、まさにキリスト教会の存在を必要するのではないのか。再度、トレルチに戻るならば、この論点は、「それら(三類型。引用者補足)は、相互に必要としあっており、互いに他類型によって補完されなければならない。」(近藤、1996、179)と表現することができる。これは、類型論という方法論自体の特性という点からもさらに追及されねばならない課題である。

### (3) 無教会のダイナミズム

11. 無教会キリスト教において、近代以降のキリスト教の一つの可能性を見る。集会と雑誌、あるいは前節で問題にしたゼクテと神秘主義は、内的緊張をはらむ両極構造をなしており、ここから、いわば、無教会の多様性が展開することになったと考えられる。この多様性は内村自身に内包されていたものであり、いわば無教会の本質に関わるものである。

12. 「この「無教会」とは、明快なようであるが実は複雑な要素を含んだ概念である。ゆえに、「無教会とは、教派的組織なのか、運動なのか、それとも思想・理念なのか」、という問いに対して明確な答えを導き出すことは困難である。少なくとも、内村鑑三が「無教会」という言葉を用いるとき、そこには大きく分けて二通りの意味合いがあるように思われる。広義の無教会、すなわち理念としての無教会を指す場合と、狭義の無教会、すなわち具体的な彼と弟子たちによる集団としての無教会集会を指す場合と、である。」(岩野、2013、147)

13. 内村鑑三において、無教会が「彼の伝道活動の形態を指すものとして使われた最初の例」は、1901年のパンフレット『無教会』であると言われるが(同書、149)、本稿冒頭で引用したように、そこで内村は、「「無教会」は教会の無い者の教会であります(内村、1901、71)と述べるとともに、「真正の教会は実は無教会であります(同書、72)とも語っている。一つは教会の否定あるいは欠如としての無教会であり、もう一つは現実のキリスト教会を超える真のキリスト教会としての無教会である。この後者の意味における無教会(=真正の教会)は、現実の教会、教派的教会もそれが一つの教会である限り、常にそれらがそれへと参与しているはずのものであり、無教会は教会の単なる否定ではないことになるだろう。

14. この両義性を明確にするために、ここでは、内村と塚本虎二との対論を取り上げる。

塚本は内村のいわば後継者の一人と言うべき存在であるが、両者の関係はさまざまな問題を含んでいる(無教会史研究会編『無教会史Ⅰ 第一期 生成の時代』を参照)。特に注目すべきは、両者における無教会主義理解の相違である。もちろん、塚本の無教会主義は内村の考えを基盤にしそれを継承したものであるが、しかし両者の関係は、塚本自身が『内村鑑三先生と私』などで繰り返し述べているようになり複雑である。

15. それは、塚本の論文「無教会主義とは何ぞや」に対して内村がどのような書き直しを求めたかという点から確認できる。『内村鑑三先生と私』に所収の「附箋附無教会論」には、内村が塚本の最初の論文原稿にどのような修正を求めたかが「附箋」として収録されており、内村の「無教会主義を知る上に於て貴き記録」(同書、20)となっている。

16. 「此辺少し言過ぎだと思ひます。南バプテストの如き、ルーテル教会の一部の如き克く我等と一致してゐます」、「此辺、全般的に事実ではありません、或教会では柏木を尊敬してゐます。今やすべての教会が柏木の敵であるのでありません(同書、22)、「Either--orとする迄の問題ではないと思ひます。今は三十年前とは大分に異ひます。今や教会と死を賭して争ふべき時ではなく、彼等の友となりて導いてやるべき時であると思ひます。」(同書、27)

↓

無教会と教会を峻別し教会を端的に否定する塚本の無教会主義理解と、内村の無教会論との微妙の差異、いわば温度差。附箋の中で内村が「三十年前」と述べているように、塚

本の議論はある時期の内村、ある文脈での内村の論考にも見出すことは不可能ではない。内村の無教会論は、一方でそこから、塚本の無教会主義が展開できる方向性を含みつつも、他方では、それを「言過ぎ」であるとする余地を残しているように思われる。その意味で内村は曖昧であるとも言えるし、柔軟であるとも言える。内村の弟子たちはそれぞれの仕方内村自身の中に共存している可能性の内、一定の範囲のものを受け継ぎ発展させたと言ふべきかもしれない。

17. 内村において、そして無教会キリスト教全体においても、教会概念の両義性（真正のエクレスシアと歴史的教派的教会）に対応して、無教会と教会との関係は常に両義的であった。そしてこれに、前節で見た集会と雑誌という二つの活動形態が交差することになり、無教会キリスト教の多様性、あるいはダイナミズムが生成することになるのである——もちろん、これに集会を主催する独立伝道者の個性が加わる——。

18. こうした無教会キリスト教の多様性を考える上で、塚本虎二はきわめて重要な位置を占めている。塚本の系譜から、二つの興味深い無教会の展開が確認できる。その一つは、無教会派聖書学者であり、もう一つは、無教会霊性派である。

19. 無教会派聖書学者。

「敗戦後の無教会運動における新たな展開として、まず挙げられるのが、欧米で学んだ聖書学者の登場である」（赤江、2013、257）と指摘される通り、無教会キリスト教のダイナミズムを端的に示す動向の一つは、日本の聖書学において活躍する無教会派聖書学者の存在であろう。またしかも、その中心的担い手となった、関根正雄、中沢洽樹、前田護郎のいずれもが、塚本虎二と密接な関わりを有していることは、注目に値するであろう。内村鑑三の無教会キリスト教が雑誌と集会の二つの活動形態をもっていたことはすでに論じたところであるが、そのいずれもが聖書研究を中心にしており、その点で、聖書研究こそが無教会の核心であったことは疑いない。しかも、この聖書研究とは信仰的建徳的な聖書読解にとどまらず、まさに近代的学問の性格を有する「研究」として追及されたのである。したがって、無教会キリスト教の系譜から聖書学者が多く誕生したのはそれ自体不思議なことではない。また、その中に塚本の弟子と言ふべき人物が含まれていることも、塚本こそが内村の聖書研究の学的側面の継承者であったことから十分に了解できることであろう。その成果が塚本訳新約聖書である。

20. こうした聖書学への展開は、宗教改革の聖書主義が近代聖書学へと至る可能性をもっていたこととの並行関係で解することもできる。しかし、ここで確認したいことは、この聖書学への展開が、近代以降の神秘主義類型の動向と合致する点である。

「神秘主義は学の自律性に対する親和性をもっており、学的な教養層の宗教性にとって避難所を形づくったのである。」(Troeltsch, 1912, 967)

↓

無教会は、日本においても形成されつつあった教養市民層の知的欲求に応じる側面を有していたのであり、それは、無教会の集会が教派教会以上に学校的性格を特徴としていた点にも表れている。この点で、無教会キリスト教には、近代以降の状況における神秘主義の展開に合致した教養宗教としての性格を確認することができる。したがって、聖書研究から聖書学への展開は、無教会キリスト教にとって必然的な動向であると言わねばならないだろう。

21. この聖書学への展開は、無教会キリスト教において問題を生じることはないのであろうか。なぜなら、無教会は19世紀の自由主義神学とは異なり、キリスト教の基本的な教理（神論、キリスト論、贖罪論、聖書論など）に関しては伝統的な理解にたっており——たとえば『内村鑑三選集7 聖書のはなし』に収録された諸論考から得られる内村の思想はきわめて伝統的と言いうるものである——、それは聖書学がもたらす研究成果と衝突する可能性をもつとも考えられるからである。また、神秘主義類型の特徴とも言える個人主義的傾向は、聖書の読解における個人的な解釈につながることによって、集会としての無教会キリスト教の秩序との間で緊張を生み出すことも予想される。聖書学や個人の聖書

読解をもたらす解釈の幅に一定の制約を課そうとするならば、それは、関根正雄が指摘する「共通の言語すなわちロゴス」（関根、1948、15）としての「神学」とは別の意味での神学（いわば「教派的」な神学）を必要とするはずである。「紙上の教会」（読者のネットワーク）という点では、個人主義的傾向は大きな問題を生じないとも言えるが、集会としての無教会にとっては問題なしとは言えないであろう。

22. 次に、「無教会派霊性運動」と呼びうる動き（赤江、2013、262）。その中核となるのは、手島郁郎の「キリストの幕屋」運動である（宗教法人名は「キリスト聖書塾」。「キリストの幕屋」「原始福音運動」などとして知られる）。

・・・

#### （４）むすび

26. 無教会キリスト教の動向から現代のキリスト教の現状へと議論を展開。

無教会キリスト教の特徴の一つが「紙上の教会」という活動形態にあることは、繰り返し確認した通りであるが、では、現代のIT時代において、「紙上の教会」はさらに「サイバー教会」「ヴァーチャル教会」「ネット教会」と言いうるものへと発展すべきであると言えるだろうか。サイバー教会への動きはすでにこの数十年間において顕在化しており、決して架空の話ではない。雑誌読者のネットワークとしての「紙上の教会」がその特性を発揮しようとするとき、サイバー教会に行き着くのは当然の成り行きかもしれない。これは、教会類型ともゼクテ類型ともいわば対極に位置しており、教会類型からの脱却という点では無教会の志向性と合致し、しかし、ゼクテ類型との異質さという点では内村と弟子たちの無教会とも異質である。

27. 「インターネットを介した新しい活動の進展」がキリスト教に何をもたらすのか（芦名、2007）。

#### <文献>

1. 内村鑑三「無教会論」1901年（『内村鑑三全集9』岩波書店、1981年、71-73頁）。
2. 赤江達也『「紙上の教会」と日本近代——無教会キリスト教の歴史社会学』岩波書店、2013年。
3. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften 1. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Scientia Verlag, 1977.
4. 森田雄三郎『キリスト教の近代性』創文社、1972年。
5. 近藤勝彦『トレルチ研究 上』教文館、1996年。
6. 古屋安雄「内村鑑三の無教会」（古屋安雄『日本のキリスト教』教文館、2003年、80-112頁）。
7. 岩野祐介『無教会としての教会——内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』教文館、2013年。
8. 無教会史研究会編『無教会史 I 第一期 生成の時代』新教出版社、1991年。
9. 塚本虎二「附箋的無教会論」1930年（『内村鑑三先生と私』伊藤節書房、1961年、20-27頁）。
10. 関根正雄「無教会主義の弁証論」1948年（無教会史研究会編『無教会史Ⅲ別冊 対論——教会と無教会』新教出版社、1995年、9-39頁）。
11. 内村鑑三『内村鑑三選集 7 聖書のはなし』岩波書店、1990年。
12. マーク・R・マリンス『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005年。
13. ティリッヒ『ティリッヒ著作集・別巻三 キリスト教思想史Ⅱ——宗教改革から現代まで』白水社、1980年（原著は、1967年）。
14. 芦名定道「インターネットの普及が新しい可能性を開いた——「広報」から見たキリスト教」、宣伝会議『広報の専門誌 PRIR』2007. July. No.27、22-23頁。