

＜前回＞植村正久——近代日本論

(0) 問題

1. 植村正久(1858-1925)：横浜バンド。近代日本のプロテスタント教会を代表する教会指導者そしてキリスト教思想家の一人。
3. 二つのフロントとの本格的な対決：近代世界（近代日本を含めた）と日本的伝統というフロント。
4. 日本的伝統というフロントへの取り組みは十分か。

(1) 近代日本とキリスト教——国家論

6. 国民国家の役割と相対化。国家はそれ自体が自己目的化されるべきものではなく、また自己完結的なものではない。国民国家（国家人民）から世界国家、そして神の国に至るさらに大きな秩序。
7. 国家には、国家自体から区別された個人や社会の様々な営みに適切な場を保証することが要求される。

(2) 進歩としての近代化

9. 国家と宗教との関係の基本に信教の自由あるいは政教分離を置いており、近代西欧の立憲君主国家を肯定する立場。
10. キリスト教は特定の政治システムと一義的に関係づけられるわけではなく、むしろ、歴史的には、きわめて多様な国家体制と結びついてきた。しかし、近代においては、信教の自由と政教分離を前提にして、キリスト教は国家的秩序を積極的に尊重するもの。
11. 植村は、近代という時代とその社会システムを、進歩・進化という観点から積極的に評価する。日本における国家の近代化のいわば起点とも言える明治維新についての評価。
12. 理想とされる日本国家像＝信教の自由と政教分離に基づく立憲制。

キリスト教は国家との同化をめざすものではないが、しかし、日本キリスト教と近代日本とは進歩としての近代化という歴史的動向——「日本の歴史は進化の歴史なり」（「今日の宗教論および徳育論」、314）——の中で密接に結びついている。「日本改造の運動は政治上にのみとどまること能わざるべし。その影響は文学、宗教、風俗にも及ばずして止むべからず」（「国家主義を論ず」、300）。

→ 明治維新の精神に基づいて西欧的な近代化に逆行する国家主義や国粹主義に反論する論拠。

(3) 西欧モデル・近代的な立憲君主制と教会

13. 国家とキリスト教との関係を論じるモデル＝西欧近代（とくに、アングロサクソンの）——「北米合衆国のごとき宗教自由の国なりと言えども、その実はキリスト教をもって建国の基礎とするものなり。」（「キリスト教ト皇室」、40）——。国家にとっての宗教の意義は、国家が強制力（軍隊と警察）によって維持する社会秩序を宗教が精神的に支えるという点に認められる——政治と宗教との相互補完性——。
14. 欧米のキリスト教は社会の道徳を維持し、社会的不満を癒すことによって、国家の秩序維持に貢献している。

明治維新から始まった日本における近代国家形成にとって、宗教には社会秩序の精神的基盤として重要な役割が期待される。適切な宗教的基盤なしに国家の安定は不可能である。

天皇制が西欧的な健全な立憲君主制である限り、キリスト教は皇室を尊重することがで

きるのである。

(4) セキュラリズムとその問題性

15. 近代化の否定的側面：過剰な欧米モデルの導入は、それまでの日本社会を支えてきた伝統的な風習や道徳を解体させ、道徳の荒廃を生じる。

16. 功利精神・唯物主義の跋扈。「世人法律上の権利義務に熱狂す」、「今や軽薄の風行なわれて」、「世は物質的に流れ、快樂に狂奔して、人の天職を忘れんとす」（「キリスト教の日本に対する使命」、71）。

17. 功利精神や唯物主義は、むしろ西欧近代自体の内部において形成されもの。道徳あるいは徳育をめぐる問題は、外的偶然的な問題ではなく、近代化に内在的な事態。

18. セキュラリズム、コントの人類崇拜の宗教（人類教）。セキュラリズムが、たとえそこに善意があったとしても、真に道徳を基礎づけるにはあまりにも不十分である。

19. セキュラリズムと日本的伝統の類似性。

21. たとえば、教育勅語について。

教育勅語の制定が、以上の徳育荒廃という文脈において、積極的に評価されている。

(5) 社会問題への関与

22. キリスト教は近代西欧の形成過程に積極的に関与しただけでなく、西欧以外の諸地域における近代化にも様々な仕方で貢献してきた。これは、東アジア、とくに日本においても同様。

23. 欧米のキリスト教と比較するとき、「日本のキリスト教徒は人数未だ多からず、実力未だ充盈せず」（同、368）というのが実情である。「貧民問題のごとき、廃娼問題のごとき、海外教育のごとき、病院のごとき、神学以外専門教育のごとき、皆善良なる社会的事業なり。しかれどもその日本キリスト教徒現今の社会的事業なるべきや否やにつきては、われらすこぶるこれを疑わざるを得ず。」（同、373）

(6) 日本の伝統とキリスト教

26. 明治日本の現状は、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。

27. 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。

32. 新渡戸稲造：「武士道＝旧約」

33. 植村が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）。

34. 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。

35. 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証するものと解された。

↓

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。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。

37. 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、様々な評価。

(7) まとめ

5. 海老名弾正と自由主義神学

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/57684/1/02ashina.pdf>

A 問題

1. 明治以来、日本キリスト教の中心問題は、日本とキリスト教との関係をいかに捉え、あるいは構築するののかということであった。「当時のキリスト教指導者は、明治人にふさわしいナショナリズム意識の持ち主であった。彼らは、キリスト教を近代国家としての日本の建設のための精神的基礎と確信した」。

2. こうしたキリスト教の側からのナショナリズム意識と、明治期の形成過程にあった近代日本ナショナリズムのいわば中枢におけるキリスト教への否定的態度——キリスト教は国体に反するという風潮に乗じた井上哲次郎——との間にずれが存在することによって、日本とキリスト教との関係構築という課題は当初より大きな困難を伴っていた。

3. 土肥：明治のキリスト教的ナショナリズムを次の4つのあり方に整理。

第一は、「キリスト教も天皇制国家主義者が唱える忠君愛国を教え、これを実行する力を提供するものであり、したがって臣民教育とは衝突しない、という見解」(ibid.)であり、横井時雄、本田庸一がその例としてあげられる。第二は、「キリスト教は忠孝道徳と矛盾しないのみならず、これを完成、成就する、という見解」(ibid., 117頁)であるが、しかしこの場合、忠君や愛国の意味内容がキリスト教的価値観によって規定されることにより、国家主義者の唱える忠君や愛国とは内実が著しく異なることになる。これには、内村鑑三、植村正久、柏木義円があげられる。第三は、批判哲学、自由主義の立場から、普遍的規範としての良心を根拠に、井上哲次郎の議論を批判した大西祝の立場であり——これは、教育勅語に基づく臣民教育は日本国民の徳行の事柄であり、普遍的倫理ではないとする点で、臣民教育を相対化するものと言える——、第四は、キリスト教と臣民教育とは矛盾するという井上の見解を肯定しつつ、その上でキリスト教に基づく博愛主義から天皇制を批判した、木下尚江の立場である。

4. キリスト教と日本(近代日本のナショナリズム)との関係理解は、キリスト教の側から見れば、基本的に両者を一致すると捉えるか矛盾すると捉えるかの二つに分けられる。しかし、注目すべきことは、一致すると捉えるといっても、その一致をキリスト教的価値観に基づいて構築するか(これは、場合によっては近代日本のナショナリズム批判という視点を可能にする)、あるいは天皇制の忠君愛国の立場に立って構築するか(この場合、キリスト教は近代日本のナショナリズムへ吸収同化される)によって、まったく異なった議論が展開可能であり、しかもそのいずれの場合にも、「日本的キリスト教」という主張がなされるという点である。つまり、日本的キリスト教とは、キリスト教的価値観を堅持した上でそれを日本の状況に応じて具体化するという点にも、また日本の状況に合わせてキリスト教的価値観を変更するという点にも、等しく用いることが可能な点であり、問題はその意味内容の明確化ということになる。

B 海老名弾正のキリスト教思想の諸特徴

(1) 海老名(1856-1937、熊本バンド)の議論の特徴

5. 海老名『基督教本義』(1903年)。

思想家としての海老名の基本的な姿勢。海老名が近代的な学問研究の立場から、キリス

ト教思想を論じていること。海老名は現代の研究論文のような形式的な手続きを十分に踏んでいるわけではないものの、学問的な議論を行うという姿勢は随所に見ることができる。たとえば、「予を聖人賢哲の宗教的意識の幾分を窺ふの便を得させしめたるは多々ありと雖、其の最も重なる書名を挙げれば」(序3)と述べつつ、参照された主要な文献を列挙している。それには、当時の先端の聖書学の著作やハルハックの教理史、そして教父などのキリスト教思想家についての研究書があげられており、海老名の博学ぶりが伺える。また、個々の思想家についての論述も、基本的に公平かつ適切なものであり、しっかりした学問的裏付けを感じさせる。

6. アウグスティヌスについては、「第十章 オーゴスチンの宗教的実験」において、神論、罪論、救済論が論じられているが、それはそれに先行する「第九章 オーゴスチン」における伝記的介绍(家庭と教育、マニ教、ローマにて、霊的苦悩)と有機的に関連づけられている。つまり、家庭と教育において形成されたアウグスティヌスにおける二つの対立する性格が、アウグスティヌスの内に内的葛藤を生み、彼の神、罪、救済などについての理解を規定することになるという関連である——「此二ツの力、善心と悪心、理性と欲情、理想と現状との苦悶苦闘は、十有余年の間彼に於てやまなかつたのである。遂に彼が善悪の苦闘は人類に免るべからざる必然の常態にして、到底調和すべからざるものと思つたのは無理はない」(120)——。こうした思想の取り扱い、思想理解における歴史的視点の存在を示す。

7. 信仰的な体験主義の要素。シュライアマハーの言う二つの焦点を有する楕円構造をなしている。この体験主義は、たとえば宗教と哲学などの学問とのはっきりした区別の主張や、その上で、聖書を理解するには読者の側での体験的な深まりが必要であるとの指摘に現れている。すなわち、「聖書は如上の宗教的内容を發表したるものなれば、此同じき内容を実験する者にして始めて之を解すべきであらう。聖書ありて後に此宗教の内容が發揮せられたのではない、此宗教の内容が感発興起し来りて始めて聖書が綴られたのである」(204)。これは、宗教的信仰が基本的に実験的性格を有するという信仰論の内容にも密接に関わっている。

8. 海老名においては、近代的な思想史研究の視点(歴史的方法)と体験主義とが結び付いている。これは、「合理的に之を解説するは基督教が望む所である。そが唯ドコまでも固守して動かすべからざる所は基督に由つて完成せられたる倫理的神観である。此倫理的神観が即ち基督教の特有たる神観である。之れと哲学的神観とを混同して主張するのが、最も厭ふべき弊習である」(224)とあるように、キリスト教自体の中に学問的合理性の特質を認めつつも、キリスト教と哲学との区別を主張するという態度であり、こうした、学問性を内に含んだ近代的な敬虔さは、シュライアマハー以来の19世紀の学問的神学の特徴と言えよう。

(2) 海老名の神学思想

9. 自由主義神学者海老名——「ここに(キリスト理解に。引用者補足)海老名の自由主義神学の基本的問題があったのである」(土肥、1980、178頁)との指摘は適切である——。

①神学の間としての宗教経験・宗教意識

10. シュライアマハー→近代ドイツ・プロテスタント神学の特徴：神学思想の成立の間を

宗教経験あるいは宗教意識においた点に見る。シュライアマハーにおける「教義学」から「信仰論」への転換（思想の場が客観的なドグマから主観的な経験へ移行した）。

↓

海老名のキリスト教思想はこの自由主義神学の特徴をはっきりと有するものである。それは繰り返し登場する、心、人格、内面などの用語において確認可能であり、海老名自身この点を明確に意識していた。たとえば、海老名の自伝的回想である「我が信教の由来と経過」において、神の赤子の経験・意識が繰り返し登場するのは、まさに点を示すものである。

11. 「神に信頼する赤子の心情」(II,60)、「私の確信の根拠は神の赤子たる事である」(ibid.,72)、「私の中に実験される赤子」(ibid.,74)、「私は三位一体論に就て異端となつた。広い意味では人の子供は人で、神の赤子は神である。併し全く違つて居るのではない。若し我が中にあるものが、神の仲間でないならば、救わるる事は出来ない。」(ibid.,75)、「世がどれ程汚れても、私の中にある赤子は私を欺かぬ。」(ibid.,80)

12. 神学の場として宗教経験あるいは心を位置づけることは、キリスト教あるいは宗教の本質からの帰結。すなわち、「基督教の本義は基督の宗教である。基督の宗教とは基督自からの宗教であつて其人格を形成するものである」(1)。

「植村—海老名論争」。教会主義あるいは信条主義とでも言うべき立場への反論。「基督教の本義は教理信条にあらずして基督の生命である。故に其生長するに当つてや、当時の旧慣弊習を脱却し、又其形骸の老朽するに当つてや、更生復活して赤子となり新人となる」(5)。

13. キリスト教の本質を構成するキリストの人格あるいは生命＝信仰者にとって内的な経験あるいは意識の事柄。

「モーゼの胸底に示現したるエホバの神」(12)と言われるときの「胸底」、「偉大なる宗教思想が預言者アモスの胸中に油然として発し来つた」(20)と言われるときの「胸中」、「神は人心を通じて顕現し給ふかな」(27)と言われるときの「人心」、またヨブを論じる際の、「内心の声」「心の義神」「内心の神との交り」(80)、「内心の神殿」(81)など。

↓

14. 宗教は物質的あるいは自然的関係とは区別された精神的あるいは人格的關係である。「彼れが主張した神民父子の關係は物質的に非ずして道義的である」(28)。この「自然的、物質的關係にあらずして、実に道義的父子の關係」と呼ばれる宗教の本質は、「契約的」(29)また「倫理的」(35)と、カントの善意志との関わりで「良心」と名付けられる—「イザヤの衷心に映じたる則ち至聖至潔の神である、公義正直の神である。……西哲カントの善なる意志は則ちイスラエルの聖者エホバの神の声である。……良心」(46)—。

海老名はカントあるいはシュライアマハーの影響下にある 19 世紀の自由主義神学の宗教観に立つ。内的な宗教経験こそが神学思想の源泉なのであって、その逆ではない。

②理想社会としての「神の国」

15. 宗教の内面性の強調については、それが宗教を個人の内面性や心に還元したと理解するのは誤りであり、むしろ、こうした内面性における道義の確立は、社会関係において表現され具体化されると考えられねばならない。これは、自由主義神学の特徴でもあり、とくに自由主義神学の「神の国」理解の中に見ることができる。

16. リッチェルの神の国理解を論じた大木の文章を引用してみよう。

「このように、『神の国』の概念は、巧妙に道德性と結び合わされ、近代世界に有効なものと化せられた。ここで注意しなければならないことは、リッチェルの『神の国』の概念の倫理化は、決して個人化や内面化ではないということである。『神の国』のもつ『社会的要素』はたくみに保存されている。それは人間が共同で達成すべき思想的な社会状態と考えられているからである。その意味でこれは歴史内在的な目標でもある。人類の共通の課題は、地上に神の国を実現することである。」(大木英夫 『終末論』紀伊國屋書店(復刻)1972年(1994) 126頁)

17. 天国や神の国とは、決して単に個人的内面的なだけでなく、むしろ、社会的次元を有するものとして理解されているのである。

「無窮の神は此国の父で、人民は皆其子であれば、実に神の自由国である。人民は神の子であれば、相互に兄弟で真の平等社会である。……各自の法律は、否各自の自由意志であれば、彼等は実に皆神の子たるの境涯に生活するの栄光を有する此の社会が即ち耶蘇の所謂神の国又は天国といふのである。」(88)

③キリストの人性の強調

18. キリストが人間の罪を解決する存在者(つまり、救済者)として捉えられているのは、海老名においてもキリスト教思想一般と同様であるが、海老名は、キリストの十字架による罪の贖いや身代わりの死といった考えを批判して、次のように論じている。

「彼贖罪料を待つて始めて赦免を与ふるが如きは、断じて基督の義ではない。此の如きは法律の義であつて」(98)、また「神人父子有親の理を人格の上に実現して、人々相愛の真義を天下に発揚し、以て永久に地上の聖なる社会を形ることが、即ち基督の人格に現存する所の宗教である」(99)、パウロにおける、「基督が罪人の身代となつて、罪人の罪惡を贖ふといふの論究はラビ神学の混入に帰すべしと思はれる」(109)、と。すなわち、海老名がキリストによる救済を受け入れているのは、それが「贖罪を超越する真個の義」(99)、「十字架上の基督に於て神の恩恵を觀すること」においてであつて、大切なのは、キリストとの一体化なのである。

「彼(アウグスティヌス、引用者補足)は欲情に支配されて久しく之を脱するを得なかつた、のみならず当時の羅馬国に至る所腐敗に充ち満ちて居り、彼は此間に成長せしが故に、人性は本来悪なるものとせざるを得なかつたのである。けれども神の恩恵は性惡の恐ろしき苦界より人々を救ひ出す力があることを自己の身上に証明し得たのである。」(136)

↓

19. キリストは基本的には神ではなく人間であるということ。この結論に至るために必要になるのは、正統キリスト教神学におけるキリスト両性論とその前提となる聖書的なキリストの神性理解にもかかわらず、キリストが本性的に人間であることをいかに説得的に論じるのかということである。

20. まず、新約聖書のキリスト理解に関して、海老名は次のように指摘する。

「故に彼れの基督は天人であり、又靈人であり、思想の人であり、過去と現在と未来との三世を貫き有したる人でなければならぬ。保羅は嘗て耶蘇を神と稱したことはない」

(104)、「彼れが基督を以て過去現在未来の三世を貫く天的の靈人としたことは、則ちラビ神学の夙に考究したる天人論と彷彿して居るもの、吾人は一種の神話として之を見るも差

支ないと思ふ。其所謂基督教の真理といふべきは耶蘇の人性には神的の分子があつて、彼れをして能く罪惡に勝たしめ、長く人類の靈的首長たる資格あらしめたるの事実其ものであると思ふ。」(105)

「ヨハネの基督はパウロの基督よりも、より多く人的である。……ヨハネの基督は半神半人の怪物ではない、純然たる人である、世界人類の純全なる標本である。」(166f.)

新約聖書のキリスト理解を代表する、パウロとヨハネのいずれにおいても、キリストを父なる神と同じ意味で「神」とする思想は存在しておらず、パウロに関しては、パウロの思想の基盤となったユダヤ教ラビ神学の影響を指摘することによって、キリスト両性論を支持するかに見えるパウロの主張は上記の仕方では解釈されている。

21. キリストは人間であるという理解は、古代キリスト教の代表的教父においても確認される。

まず、オリゲネス。オリゲネスにおいて神的ロゴスとしてのキリストと神との区別は明瞭である。すなわち、「蓋しロゴスは万有がに遍在して之を統一し之を指導して神と合一ならしむるからである」、「オリゲネスはロゴスを以て一個の实在者と認定するが、故に、固より、神其ものとは同一視しないのである」(183)。したがって、「天父に祈禱すべきであつて、神子に祈禱すべきにあらず」(183)と、オリゲネスは主張するのである。

22. アウグスティヌスに関しても、「神の人情は基督に於て最も明に示されたのである。去ればこそ彼は基督を以て神の化身也、即ち神也と叫んだのである」(133)と指摘され、さらには、パウロ、アウグスティヌスの影響を受けた宗教改革者ルターについても、中心はキリストの神的な性格ではなく、むしろ人間性にあるという点が次のように指摘される。

「基督に神人両性があったことは彼も認知して居つたけれども、当時の神学者のやうに哲学的に形而上論の境界に入り込んで、高談横議するを好まなかつた。……彼は宗教的人格の原型が完全にも基督の人格に於て実現せられたるを確めたので、基督は即ち新ヒューマニチーの長兄であるといふた。」(148)

23. 海老名が強調する罪やキリストの理解の方向性は、キリスト教自体の中に存在しているのであり、とくに、海老名が依拠する19世紀の自由主義神学にあつては、海老名のよ様な罪やキリストの理解も一定の広がりをもっていたのである。おそらく、海老名のキリスト理解とシュライアマハーのキリスト論との間にはかなりの類似点が見出されるのではないだろうか。

C 海老名のロゴス論と歴史神学

(1) キリスト教の土着化論・受容論と海老名

以上のような自由主義神学者海老名は、明治の日本キリスト教の中にどのように位置づけられるのであろうか。これまで、日本におけるキリスト教受容に関しては、様々な類型論の構築がなされてきた。その代表といえる、武田清子『土着と背教』(新教出版社、1967年)では、キリスト教の受容(あるいは土着化)について、埋没型(妥協の埋没)、孤立型(非妥協の孤立)、対決型、接木型あるいは土着型(対決を底にひそめつつ融合的に定着)、背教型(キリスト教を捨て、教会に背くこと。しかし、それによって逆説的にキリスト教の生命の定着を求める)の5つの類型が区別された上で、次のように述べられている。

(2) 海老名の歴史神学

24. 海老名神学の中心がロゴス論であることは多くの研究者の指摘するところであるが、それは『基督教本義』からも容易に確認することができる。

まず、キリスト教のロゴス論は、アレクサンドリアのフィロンからヨハネ——ヨハネという名が与えられた人物の実在性について聖書学的にいかに関心すべきかという点を海老名は承知している——へと受け継がれたものと考えられる(「フィロンの哲学思想には精通して居つた人」(159))。「ロゴスとは理性、道理、言語等の道義を有するので、天地万有は取も直さず此道理の発展に外ならない」(ibid.)が、それ自体としては、「形容を用ゆべからざる実在者」であり絶対的に非物質的な霊的存在とされる。ここに、ロゴスとは、一方で万物を規定する原理、霊的で人間の把握を超えた実在ではあるが、同時に無限の発展の中で自らを展開する存在であることがわかる。このロゴスの発展は次の引用からわかるように、人類史の全体を包括し、未来・終末へと広がっているのである——「ロゴスは一夜にして発展を終るべきでない」(160)——。

25. 「道理の作用によつて天地万有は創造せられた。……未発の道理が一転して已発の言語となつた。……一転して人類史上の光明となり、生命となり、……言語文章となり、神聖なる天下国家となつて来るのだ。期満ちた時至りて、ロゴスは更に一転してナザレの耶蘇に於て人格となり、人生を救済し、人生を聖別し、……人格の道理は長く浮世に留ること能はずして上天に去り逝きたれども、ロゴスは所謂聖霊となつて聖別せられたる社会の精神となり人類霊化の大業を行ふこととなつた。……ロゴス発展の最終の幕が開かれたのである、是れ即ち万有の最末である。此霊化の時代が即ち吾人の生存する世界である。しかして此ロゴスは神の懐にある。」(160)

26. ヨハネやオリゲネスのロゴス論を受け継ぎながら、海老名は、ロゴスを万物の創造の原理、歴史的発展の原理、そして宗教経験への内在化の原理として捉えている。こうしたロゴス論は、ロゴスの歴史的発展に基づく歴史理解(歴史神学)へと展開されることになる。

27. キリスト教の本質。

「吾人が基督教信ずるのは其真理を信ずるのである。吾人が堅く信仰して広く宣伝すべきは基督彼れ自身の宗教であろう。たとい形骸は変化するも、基督教の本義即ち基督の宗教は万古を通じて変化することはない。之を發揮し之を標準として、新来の基督教を判別しないならば、恐くは外国宗教の奴隷となるの憂があらう。……基督教の本義を明にせんと欲せば、先づ基督彼れ自身に親炙して、其意識の程を窺はねばならない。基督は基督教の源泉である。」(7)

↓

この永遠に変わらないキリストの生命こそが、キリスト教の原理あるいは基準とされるべきものであり、その一表現形態(形骸)にすぎない西欧のキリスト教会が模範されるべきではないのである(西欧キリスト教の相対化)。

「古人曰く故を温ねて新を知ると、宜なるかな近世の基督教亦一大革新をなさんとするに當つて基督に帰れとの声、甚だ喧しき所以はまた時の徴候とや云ふべき」(6)と言われねばならないのである。この、「キリストに帰れ」、しかも近代の歴史研究の方法論によって帰れとは、19世紀の近代聖書学の主張に他ならない。

28. キリスト教の本質であるキリストの生命は、それ自体で完結しているのではなく、歴史的連関の中に存在している。それは、第一にキリストの宗教をその源泉に遡って、つまり、旧約聖書の宗教史的な発展過程（「イスラエルの宗教の発展」(37)）の中で理解することを要求する。

「此偉大なる宗教的意識は独りナザレの耶蘇に偶発したのではなく遠く史的関係を有するが故に、其意識の深さ高さ長さ広さを識らんと欲せば、基督自らが汲み給ひし源泉に遡つて、之を探究するは自然の順序であろう。……其預言者の書と詩篇」(8)

モーセから預言者（アモス、イザヤ、エレミヤ）、ヨブらを経て、キリストに至る宗教の発展。「国家民族的宗教は一転して世界的倫理教の光明を放ち再転して個人的宗教となり、更に大転して人類的宗教となるのである」(84)、「此宗教は当初より非凡の人格を待つて発展しつつあつたが、終にナザレの耶蘇なる空前の人格を待つて、実に空前の大発展をなした」(86)、と。

→ キリストの宗教は、神関係を倫理性において捉える倫理的宗教（神関係を物質性あるいは自然的血縁的な関係性で捉える宗教との対比における倫理性。これは、個人の内面性と世界宗教としての普遍性を有する）頂点をなす。

この倫理的宗教はそれで完結するのではなく、キリスト以降の歴史の中へと広がってゆき、キリストに続く多くの人々の中で多様な仕方で受容され、新しい形態を生み出すことになるのである。

「基督の宗教的意識は高大深遠にして、一人の啓発し得べきものではない。保羅はセミツク人種の最も勝れたる人傑で、彼れが宗教的実験は独り此人傑の基重すべきに止まらず、又ラテン人種の新生命を見出した源泉となつた。オーゴスチンはラテン人種を代表して保羅に親炙し、同化し、終にラテン化したる保羅となつて長くラテン人種の宗教的源泉たるを得た。ラテン人種に続いて勃興したるは独逸人種であるが、之を指導して其生命となつたルターも、亦其信仰の源泉をオーゴスチンと保羅との実験に発見し、……」(156)

「彼れの倫理的な神観は之に加ふべきものなしと雖も、其哲学的な神観の方面はヨハネ以来の哲人が深く考究して吾人に遺したるものである。」(223)

29. キリストの宗教を受け継ぐ発展過程として、キリスト教の中に二つの中心的な系譜を指摘している。すなわち、パウロ、アウグスティヌス、ルターに代表される系譜と、ヨハネ、オリゲネス、シュライアマハーに代表される系譜である。

30. こうした歴史神学が、先に見たロゴス論、つまり、ロゴスの発展論を理論的な基盤としている点。つまり、万物を貫いて発展するロゴスこそが、歴史の多様な現象形態を一つの統一的な発展過程として見ることを可能にしているのであり、海老名自身はこれをヨハネとオリゲネスとに言及しつつ説明しているが、おそらく、19世紀の自由主義神学に大きな影響を与えたドイツ観念論の思想を海老名の背後に見ることは十分に可能であろう。つまり、このロゴス論と歴史神学に関しても、海老名は自由主義神学と一致しているのである。

(3) キリスト教の本質——海老名とトレルチ——

31. 海老名の基督教本義の議論と、トレルチのキリスト教の本質をめぐる議論とを比較。

トレルチは、1900年に出版されたハルナックの『キリスト教の本質』に刺激されて、1903

年に『キリスト教の本質』とは何か」という論文を公にした。この中で展開されたトレルチの思想に関する分析は専門研究に委ねることにして、以下、海老名との比較に必要な範囲でトレルチの議論を要約することにした。

32. トレルチは、問題の「キリスト教の本質」という問題設定について、それが近代固有の問いであること、つまり、このキリスト教本質論の前提となる近代的歴史理解と伝統的あるいは教義的な歴史理解とははっきり区別されることを指摘している。すなわち、

「<キリスト教の本質>という表現の全体は、近代的、批判的そして発展史的な歴史と関連している」(Troeltsch, 1903, S.391)、「発展史的、普遍的な歴史叙述は、奇跡に基礎づけられた教義的な歴史叙述、また確固とした教義学的中心によってはじめて全体を構成する歴史叙述と対立するにちがいない。」(ibid., S.400)

33. 自由主義神学の歴史観とを共有していたこと、その意味で海老名が近代の自由主義神学の問題設定に従って思想を展開していること。それは、キリスト教の「本質は断固として近代的な歴史的思惟の方法において求められねばならない」(ibid., S.401)という問題意識である。

34. トレルチは、具体的には、キリスト教の本質という概念を、以下に示す三つの仕方でも規定しようとする。第一は、「批判としての本質」。

「本質概念は、同時に批判を意味する。本質概念は現象からの単なる抽象ではなく、同時に現象に対する批判なのである。そしてこの批判は単に未完成なものを、それに働いている理想的なものに則して量ることではない。むしろ本質に合致するものと本質に反するものを分離することなのである。」(ibid., S.407)

近代歴史学の基本的な方法が資料批判、すなわち文献の資料価値の批判的判定であることにも現れているように、本質概念を捉えるには、本質との合致の度合いを批判的に区分することが必要。

海老名が、「吾人は基督の意識を以て基督教の神髄と思ふ。此神髄は凡ての種類基督教を貫徹して居ることは疑いない」(3)というのはキリスト教の基準となる本質の設定であり、「欧米の基督教は大は即ち大であるが、基督の宗教に照らして考ふれば、純潔無垢の宗教とは謂はれない」(4)というのは、この基準に基づいた価値の批判的判別に相当することがわかるであろう。

35. 本質概念の内容は基準に基づく批判という点に尽きるのではなく、さらに「発展概念としての本質」が問われねばならない。

「はじめの時代(Urzeit)は決してそのまま完全な統一をもった総体ではない。……後に続く発展は本質規定にとって根本的に重要なものとなるのである」(ibid., S.414)、「本質の認識は、はじめの時代とイエスの説教だけによって根拠づけられるものではない」(ibid., S.417)、「それは自らを展開する精神的な原理でなければならない」(ibid., S.418)、「本質はそれらの関連の中でのみ存在する。」(ibid., S.423)

この発展概念としての本質というトレルチの議論は、先に見たロゴス論に基づく海老名の歴史神学と基本的に一致している。まさに、『基督教本義』とは、発展概念としての本質を海老名が自らの視点から叙述したものに他ならない。

36. 「理想概念としての本質」。トレルチは、本質概念の規定が、これまでの批判と発展というような歴史学的な客観性とは別のレベルにおいて、つまり歴史的資料を分析し本質

概念を再構成する歴史家自身の個人的な価値判断によって規定されていることを指摘している。歴史解釈における客観的な方法論と主観的な視点との結合は、歴史解釈学の理論的な根本問題であるが、トレルチはこの点を明確に理解している。

「本質規定の前提条件に属するものは、結局のところ、とりわけキリスト教の価値と真理に対する個人的な立場なのである。……未来の発展は自らを展開する本質のなかに含まれねばならない。……本質は、抽象概念であることから、まさに自ずと理想概念になるのである」(ibid., S.426)、「その理想なるものは、歴史的な本質から抽象を通して獲得され、批判的に精練されたものであり、無制限に展開する力を持つのであって、未来を形成すべきものなのである。」(ibid., S.428)

海老名においてこの理想概念という面はどこに現れているであろうか。我々は、この点に関して、海老名がキリスト教の発展過程から二つの系譜を取り出し、後者の系譜に共感しつつ、キリスト教史の全体を叙述していたことを思い起こすべきであろう。つまり、海老名の歴史神学は近代的思惟の問題設定に基づきつつも、同時に海老名の価値判断に従った海老名独特の歴史神学だったのである。これは、先に、海老名の議論の特徴として挙げた、学問性と体験主義(実験)の二重性に対応するものである。

(4) 歴史神学のもたらしたもの

37. 『基督教本義』における海老名の歴史神学：基督の宗教の立つ歴史的連関として、旧約聖書から新約聖書に至る歴史的過程と新約聖書後のキリスト教史を取り上げているにすぎないが、その理論的な射程は、人類史の全体に及ぶいわば普遍史として構想されている。これは、まずキリスト教と他の諸宗教(異教)との関係として論じられる。

「基督教と異教との関係も亦旧約と新約とのそのやうで、ヨハネは毫も異教を邪教視して居らぬ。……ロゴスの光が異教人の上に照りつつあること」(161f.)

「同じく人類の光明であるロゴスが耶蘇に於て人格となつたものなれば、基教と異教とがそう矛盾隔絶して居るものではない。」(162)

↓

このキリスト教と異教とを一つの歴史的発展連関において捉えることの背後にあるのは、神の普遍性の議論とロゴス論なのである。すなわち、「神は耶蘇の父である、此関係は因果又は本末のそれをいふたのではない、哲理的にあらずして道理的である、倫理的にあらずして宗教的である、是れ乍然彼れ一人の独占ではない、神は凡ての彼を信ずる人の父である。」(163)、「自啓の顕現とは何であるか。ロゴス、即ち是れ。ロゴスは万有の創造者にして万有の原理、天地の主宰にして、人類の教育者である。故にロゴスは万有に遍在し万有の秩序となり、人類を遍照して教会の首領となり給ふ」(172)、と。

38. 人類史の全体は、ロゴスの自己発展、自己顕現のプロセスの内に統合される。

普遍史の理解は、「人類の教育者たるロゴス」「ロゴス教育法」(180)とあるように、神の経綸を人類の教育と捉える「レッシングの人類教育論」からさらには古代の教父にまで遡る。重要なことは、「亦天啓の一時代又は一地方、或は一民族に限られざるを知るべし」(203)。

↓

近代日本もロゴスの発展過程の中にしかるべき位置を占めており、神の教育は日本民族

にも及んでいるということが、当然のこととして帰結する。日本的キリスト教とは、日本とキリスト教という異質あるいは矛盾したものを人為的に合体して作り上げられるものではなく、ロゴスの近代日本における自己展開として可能になる。全人類は、そして日本民族は、キリストにおいて現実化した倫理的宗教へ至る可能性を自らの内に有しているのであり、先のキリスト理解にもあるように、キリストは真の普遍的な人間性の模範として、日本民族にも関わる存在者（「内界のキリスト」）として捉えられることになる。

D 自由主義神学者海老名、その意義と限界

(1) 海老名の信仰論とその意義

39. 海老名の宗教理解の特徴：「神の赤子の経験」や「内界のキリスト」という海老名独特の用語によって示されているように、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。

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。

E むすび

海老名研究からわかったことは、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。本論文で、繰り返し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のは、そのような理由からであった。こうした日本とアジアのキリスト教研究のあり方は、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。日本とアジアのキリスト教はいわば地方キリスト教の特殊性を有しつつも、決してキリスト教全体の中で孤立して存在しているのではなく、むしろ、西欧キリスト教との有機的な連関の内に立っているのである。したがって、日本とアジアのキリスト教をキリスト教思想史一般との関わりで論じることには、それ相応の必然性があると言えよう。

<文献>

I. 『日本の説教1 海老名弾正』日本キリスト教団出版局 2003年

I/1 「現代に対するキリスト教の使命」、『新人』4巻3号、1903年3月

I/2 「内界のキリスト」、『新人』10巻2号、1909年2月

II. 「基督教概論未完稿」「我が信教の由来と経過」発行者海老名一雄、昭和12年、

非売品

(『近代日本キリスト教名著選集 第Ⅲ期キリスト教受容篇 22』日本文書センター 2003年、所収)

III. 『基督教本義』日高有隣堂 明治36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、所収)