

日本キリスト教研究と解放の問い⁽¹⁾

芦名 定道

一 はじめに

明治6年のキリスト教禁制の高札撤去から、140 有余年が過ぎ、近代日本のキリスト教についても語るべき多くの歴史が存在している。この点で、日本キリスト教研究はすでに十分な研究対象を有していると言えるであろう。しかしその一方で、日本キリスト教研究の方法論的考察はまだ始まったばかりであり、今後多くの議論を必要とする。本稿著者も、これまで、次の諸論文などによって、研究方法についての考察を行ってきた。

A: 「『アジアのキリスト教』研究に向けて——序論的考察」

(『アジア・キリスト教・多元性』第8号、2010年3月、79-104頁)。

B: 「思想史研究の諸問題——近代日本のキリスト教思想研究から」

(『アジア・キリスト教・多元性』第10号、2012年3月、1-18頁)。

C: 「日本キリスト教思想史と方法論的諸問題」

(『アジア・キリスト教・多元性』第11号、2013年3月、1-15頁)。

本稿では、これらの論考の議論の要点を確認した上で(第二、三章)、日本キリスト教思想研究の意義について考察を行いたい(第四章)。

二 日本キリスト教研究と「二つの地平」

本章においては、上に挙げた諸論文における方法的考察の要点のうちの第一点、すなわち、「日本キリスト教」を論じるために、二つの地平(日本とキリスト教)とその焦点としての近代という解釈学的方法論的枠組みを設定する点を取り上げてみよう。この方法論的ポイント自体の理論的掘り下げについては、いくつかの重要課題が残されているものの、議論を整理し、研究の方向付けを行うには、論文 A における次の議論で十分であったと思われる。それは、「日本キリスト教」を「日本」と「キリスト教」という二つの地平にわけるといふものであり——あまりにおおざっぱであるが——、それによって、たとえば、次のような問題を立てることが可能になった。

まず、「日本」という地平に即して言えば、日本キリスト教思想を追求するにあたり、日本にとってキリスト教の存在意味は何か、特に日本の近代化におけるキリスト教の役割をど

のように理解するかが、問われねばならない。たとえば、無教会キリスト教は近代日本の政治的状况に対してどのような意味を有しているか、内村鑑三の非戦論は日本の平和思想の展開に何をもたらしたのか、という問いであり、同様の問いは、海老名弾正や植村正久に対しても問われねばならないだろう。こうした問いを論じることによって可能になるのが、近代日本（さらには現代日本）をキリスト教との関わりから批判的に分析することである。日本においてキリスト教は少数者として存在してきたが、少数者はしばしば多数派が陥っている問題を鮮やかに分析する視点を提供するものとなる。日本キリスト教を思想的に研究することの意義の一つは、この近代日本を批判的に分析することにあると言えよう。無教会キリスト教の視点から日本を見るということは、まさにこのような作業となるはずである。

しかし、「日本キリスト教」は「キリスト教」というもう一つ地平との関わりにおいて議論を組み立てることも要求する。それは、キリスト教にとっての日本の存在意義という問いであり、「日本的キリスト教」とは、こうした問題意識を具体化したものと理解されねばならない。日本にキリスト教が存在することになったという事実は、キリスト教的自体から見てどのように評価できるのか、それは歴史的な偶然であり、キリスト教史の周辺的な話題に過ぎないのか。あるいは、日本のキリスト教には、キリスト教自体に対して何らかの固有の寄与をなし得る可能性を見出すことができるのか。明治のキリスト者たちはこの問いに対して積極的に然りと答えた。明治のキリスト者たちのこの答えは、現代の視点から振り返ることによって、どのように評価できるだろうか。こうした議論は、近代キリスト教を日本という視点から批判的に見ることに繋がる。キリスト教を日本にもたらした西欧近代キリスト教を、その受け手である日本（あるいは東アジア）から見ると、その歪みや限界について、どのような議論をなし得るだろうか。「日本的キリスト教」の議論の中に、西欧キリスト教に対する鋭い批判を見出すことは困難ではない。⁽²⁾

三 文脈の問いから「未思惟の思考」へ

次に、これまでの方法論的考察の要点として挙げるべき第二点、すなわち、近代日本キリスト教の思想を規定する文脈の多様性に関する問題へと議論を進めよう。論文 B で取り上げた、ラカプラによる現代の思想史研究についての議論によれば、⁽³⁾ 思想を解釈するには、何らかの文脈を設定することが必要である。すなわち、思想史研究は、思想とその表現としてのテキストを基盤にしており、思想あるいはテキストに集中（限定）して思想史を構想する場合と、テキストと外的なコンテキストとの関連性を重視する場合に大きく分けるができる。前者の典型的例としては A・O・ラヴジョイの観念史の構想が挙げられるが、⁽⁴⁾ 後者については、コンテキストをどのように設定するかによってさらに様々な立場を区別することができる。ラカプラは、「意図、動機、社会、文化、作品群、構造」（ラカプラ、1993、34）という六つの「コンテキスト」に対応して、思想史研究について、「著者の意図とテキストとの関係」、「著者の人生とテキストとの関係」、「社会とテキストとの関係」、「文

化とテキストとの関係」、「テキストと作者の作品群との関係」、「言説形式とテキストとの関係」という六つの研究領域を取り上げている（同書、34-60）。

しかし、多様な諸文脈のいずれか一つのみが特権的な位置（テキストに対する「唯一固有のコンテキスト」）を占めているわけではなく、諸文脈は相互に排他的なわけでもない。文脈の選択は研究者の問題設定にしたがって、さまざまなあり方が考えられる。たとえば、日本のキリスト教は地理的には近代の東アジアという文脈に位置しており、また、キリスト教史は日本の近代化という視点から政治史や経済史、そして宗教文化史と関連づけられねばならない。これらいずれの文脈にどの程度注目するかは、研究者の選択しだいである。なお、近代キリスト教思想の文脈における日本キリスト教思想の分析は本稿著者も繰り返し試みてきたが、これまでほとんど論じることのできなかった重要な文脈として、キリスト教宣教史とキリスト教教育史の意義を強調しておきたい。

評伝研究は、以上の思想・テキストとコンテキストとの関連を念頭におくとき、思想研究にとって重要な位置を占めるものであることがわかるが、⁽⁵⁾ ここではこの点には踏み込まず、ラカプラが展開するハイデッガーの「未思惟の思考」についての議論との関連で、波多野精一のテキストの脱構築的読解について触れておきたい。これは、資料的に評伝的文脈が不明確な思想をどのように研究するのかという問題に関わる議論であるが、本稿第三章の問題とも密接に関わっているため、ここでは論文 B の考察をほぼそのまま取り上げてみたい。

ハイデッガーの「未思惟の思考」(thinking the unthought)としてラカプラが指摘する議論は、ハイデッガーの『思惟とは何の謂いか』(Was heißt Denken?, 創文社刊行のハイデッガー全集・別巻3、1986年)において、ニーチェ論の中で語られた次の文に現れたものである。「思想家というものは、彼を論駁し、論駁論文を彼の回りに積み重ねることによっては、決して克服され得るものではない。或る思想家の思惟されたことは、彼の思惟されたことの内の思惟されざることがその元初的な真性へ移し返されるという仕方でのみ、堪え抜かれ得る」(ハイデッガー、1986、35-36)。思惟とは何かをめぐって、「最も熟思を要することは、我々が未だ思惟していないということである」(同書、8)との主張から始まるハイデッガーの議論は、二つのフライブルク講義(1951/52年冬学期、1952年夏学期)の中で展開されたものであり、ハイデッガー全集・第八巻にほぼ同じ内容のものが収録されている。本稿の以下の議論は、この「未思惟の思考」が、波多野精一のような評伝的文脈が不明瞭な思想家の思想を歴史的な文脈に位置づける際に有用であるということにほかならない。

まず、波多野宗教哲学の哲学的基礎から考察を始めよう。波多野宗教哲学において哲学的基礎をなす哲学的人間学の中心に位置するのは、以下のような「文化的生」をめぐる議論である。

波多野によれば、文化的生とは自然的生を前提にして、自然的生の問題性——実在者相互の対立衝突と流動推移、直接性への没頭・埋没——を文化（意味世界）という「中立地帯」の設立によって克服するところに成立する。その基本的特性は、活動による自己実現にある。

哲学はこの文化的生の自覚であり、イデアリスムこそがこの哲学の真の徹底化として位置づけられるものである（波多野、1935、251）。

注目すべきは、この文化的生の自己実現が、主体（自我）による他者の質料化・手段化を生じ、それは他者の支配という形態を取ると端的に述べられている点である。

「文化の立場においては『他者』としての客体世界は一般的に可能的自己を意味し、更にその一般的可能世界のうちに狭義の可能的自己即ち形相とそれの他者たる質料との区別乃至分離を生じることが今や明らかになった。……文化は形作る働きとして、優秀なる可能的存在が低級なる可能的存在を規定し支配するはたらきである。その際質料は手段として、形相は目的として成立つ。『目的性』は文化的存在の最も基本的なる範疇に属する。しかも客体世界に目的手段としての意味を与えるは主体（自我）の自己実現である故、この世界聯関は一切が主体の勢力範囲内に入り、その所有に帰しその状態と化することによってはじめて究極の目標に到達する。処理と支配とは享樂において完きを得るのである。」（同書、340-342）

問題は、こうした文化的生の試みが、実在的他者のみならず主体そのものの自己崩壊に至らざるを得ないという点である。なぜなら、文化的生は自然的生の克服の試みであるにもかかわらず、その存立は常に自然的生に依存しており、他者の否定は、その自然的生という自らの基盤自体の解体とならざるを得ないからである——まさに環境危機——。

「かくの如く他者としての客体が自我のうちに全く取入れられることは、後者にとっては、かえってたしかに自滅である。実在は主体の共同において成立ち、共同はいつも他者を必要とする以上、自我の独舞台は実はあらゆる実在の、従って自我そのもののさへの没落を意味する。」（同書、342）

イデアリスムはこの文化的生の自覚的展開であり、波多野はその近代における到達点をヘーゲル哲学において確認しているのである（同書、344）。以上の波多野の議論は、それ自体は西洋哲学史についての一つの独自の解釈であったとしても、またその自然と文化の対立図式を含めても、そこに近代日本との接点を見出すことはできない。しかし、この文化的生とその自滅をめぐる議論は、文化的生の歴史的社会的現実形態が「近代」であることを思い起こすならば、そこから単なる哲学史の解釈にとどまらない含意を読み取ることは不可能ではない。一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実、波多野が描く文化的生の行き着くところは、まさに近代の運命そのものではないだろうか。

この視点から波多野の議論を振り返るならば、波多野宗教哲学は、文化的生への批判を介した、あるいはそこに含意された徹底的な近代批判——自己実現から全体主義への道を辿り、他者と世界を巻き込みつつ自己崩壊へと至る——であったと解することが可能になる。そして、近代日本がこの「近代」をモデルとして追求し、それを極限化するという道を選択してきたとすれば、どうなるであろうか。波多野の近代批判の射程は近代日本に及ばないのであろうか。波多野の文化的生への批判は、表面的には、近代日本との接点をもつことなく展開しているかに見える、しかし、波多野のテキストを脱構築することによって、そこに、近代日本の没落の運命の指し示しを、未思惟の思考、テキストの未来として読み取ることは、一つの思想史研究として成り立つのではないだろうか。この視点から見るならば、次の『時と永遠』の一節は、戦争批判として理解可能なものとなるであろう。

「すべての純真なる悔いは神聖者の愛によって成立つ故、死の覚悟もまた恵みの賜物であり罪の赦しの発現である。人は決死の尊さについて語る。しかしながら死の決心をなすことそのことが尊いのではない。例えば、この世の苦悩を遁れんがための決死は、死を生の存続となす前提の上に立つものとして、自己矛盾を含む愚挙であるが、更に自己の責任を遁れようとする卑怯の振舞でさえある。総じて軽々しく死を決するは、他者に委ねらるべきものを自ら処理しようとするものであって、神聖者に対する冒瀆である。」
(波多野、1943、225-226)

『時と永遠』が刊行された 1943 年は、日本全体が「決死の尊さ」に染まり、学徒動員に見られように若者を死へと駆り立てた時代であった。キリスト教界も、1941 年の日本基督教団の発足に象徴されるように、「全体主義国家の要望」としての「精神総動員」の一翼を形成しつつあった——波多野も日本基督教団に属する教会の会員である——。一見、波多野宗教哲学はこの嵐の外に超然と立つかに見えるが、近代日本への批判的視点をそこに読み取することは決して不可能ではないように思われる。むしろ、思想史研究の一つの役割は、過去のテキストを再度新たな仕方を読み直すようにと促し、テキストの未完の未来を現代において生きる可能性として提示することにあるように思われる。波多野の場合に限らず、近代日本のキリスト教思想は、こうした読解が適用されるべき分野と言えるかもしれない。

以上が本稿冒頭で挙げた諸論文における方法論的考察の要点であるが、もちろん、さらに言及されるべき論点も少なくない。たとえば、日本キリスト教を論じる際の民衆の視点、あるいは日本キリスト教思想史を民衆史と関連づける問題である。これについては、イデオロギーとユートピアという社会的構想力の問題を掘り下げることなどが試みられたが（論文 C）、しかし、そもそも「民衆」自体についてさらなる解明が必要である。おそらく、「民衆」は実体概念として理解されるべきではなく、研究の方法論的概念と考えるべきであろう。

四 解放の問い・記憶とキリスト教

何のための思想研究なのか。なぜ、日本のキリスト教思想を論じるのか。これは、方法論的な問いとも無関係ではないものの——方法論的な問いはこの「何のため」「なぜ」の問いから本来切り離せない——、それ自体として、繰り返し問い直されねばならない問題である。こうした点を自覚的に踏まえた研究として、宮田光雄『日本キリスト教思想研究』を挙げることができるが、⁽⁸⁾ 宮田が、「日本キリスト教思想史」という論集を刊行した意図については、「終章 《日本教徒》と《非日本的日本人》」から読み取ることができるだろう。この終章で宮田は、《非日本的日本人》を説明するために、《非ユダヤ的ユダヤ人》というアイザック・ドイッチャーの議論を紹介することから論を始めている。⁽⁹⁾

本書の結論。「だから私はユダヤ人も他の民族もともに、《一民族のための国家》などというものが究極的な妥当性を欠いたものであることを自覚し、かつてユダヤ的なものを超越したユダヤ系の天才たちが残した倫理的・政治的遺産に立ち帰ることをのぞんで止まない。それは普遍的な人類の解放というメッセージに他ならない。」（宮田、2013、366）

続いて、宮田は、《非日本的日本人》としてペトロ岐部を、そして《日本教徒》として干齋ファビアンを取り上げる。⁽¹⁰⁾ この対比の後に、宮田は《非日本的日本人》について次のように結論づける。

「《非日本的日本人》として生きるとは、こうした自民族中心主義的なショーヴィニズムを越えて、《非国民》呼ばわりされることを恐れない冷徹な視座に立つことである。」（同書、375）

ここに、なぜ日本キリスト教思想史なのか、に対する一つの答えを見出すことができる。《非日本的日本人》として生きた日本人の思想から普遍的な人類の解放というメッセージを取り出し、明確な仕方で提示すること、これが宮田にとって日本キリスト教思想史に取り組む理由であり、それは、無教会主義キリスト教とボンヘッファーがこの論集の中心を成していることに端的に示されている。

以上の点に留意しつつ、ここで再度取り上げたいのは、先に波多野『時と永遠』における「未思惟の思考」として論じた問題である。それは次のような議論であった。『時と永遠』のテキストには、同時代の日本の歴史的状況への直接の言及は確認することはできない。しかし、波多野による文化的生批判を、近代批判として読み解くことによって、波多野の批判の射程は近代日本に及ばないのか、という問いが浮かび上がってきた。波多野のテキストを

脱構築することによって、そこに、未思惟の思考、つまりテキストの未来として、近代日本の没落の運命の指し示しを読み取ることは、一つの思想史研究として可能である（戦争批判としての『時と永遠』）。これが本稿の主張である。波多野が実際にそのように意識的に思惟したか、あるいはテキストに密かに書き込んだかは別にして、テキストから「未思惟の思考」と言うべき意味の層を掘り起こすことは、それにふさわしい文脈を設定することによって可能な作業となるのである。

テキストの「未思惟の思考」とは、いわば過去のテキストの実現されざる未来というべきものである。文脈を設定するのが研究者の役割であることを念頭におけば、ここで問われる時間性は、「研究者の現在にとって過去に属するテキスト（テキストの現在）の未完の未来」という仕方で分節可能であり、これを開く研究者の問題設定は、研究者の現在の未来ということになる。思想研究の決定的な特徴は、思想を紡ぎ出すこの複合的で循環的な時間性に存するのであり、これが思想史を社会史に還元することを不可能にしているものなのである。解放の問い・記憶は、こうした時間性の中で繰り返し現在化することを要求しているのであって、解放をめざし挫折した「過去」は無に帰したわけでも消滅したわけでもない。抑圧され忘却されたかに見えて、過去の未来は現在がその未来を構想する中で再度生き返ることを求めているのである。未思惟の思考を読み取ることによって始めて、過去において存在した解放の問いを現在において活性化することも可能になるのである。キリスト教思想にとってこの解放の問い・記憶としてまず想起すべきはイエスの宗教運動に関わる「神の国」のメッセージであろう。「神の国」の到来を告げるメッセージは過去のテキストから読み取られるものではあるが、このメッセージが語る未だ完結せざる未来は、読者の現在をも超えてその実現を要求しているのである。おそらく、聖書テキストを読むことにおいて可能になるキリストとの「同時性」とはこうした時間性において生成するものなのではないだろうか。この「過去の未来」を顕わにすることこそ思想史研究の重要な課題となるのである。

こうしたテキストの時間性に匹敵するのが、宮田光雄が、「未克服の過去」と呼ぶものである。先に挙げた『日本キリスト教思想研究』の「5 日本社会における福音宣教」の「三 現代日本における《未克服の過去》」において、宮田は戦争責任の問題を「現代日本における《未克服の過去》」として論じている（宮田、2013、174）。「戦争責任」の問題が、繰り返し問い直しを要求するものとして立ち現れてくるのは、「過去」が過ぎ去ったものであるにもかかわらず、その未完の未来を現代人の口を通して、いまだ「未克服」であると、責任を果たすようにと語り始めるからである。この過去の未来が現在の未来を介して現在へと蘇ってくる時間性は、思想を生み出す「伝統」の時間構造と呼ぶことができるかもしれない。それは、単線的に一方的にのみ進行する時間ではなく、飛躍し中断しつつ新たな思想を生み出しつつ未来へ接続してゆく時なのである。

このように、「未思惟の思考」、「未克服の過去」は、わたしたちに時間をめぐる哲学的思索を要求する。この点については、続く「五 むすび」において若干の補足を行いたい。

五 むすび

ティリッヒは、1926年の『現在の宗教的状況』において、問われるべき「現在」という時間性について、「現在とは過去である、現在とは未来である、そして現在とは永遠である」と述べており、また、波多野精一の宗教哲学は人間的生の時間論（他者としての将来が存在を贈与するという時間性）を基礎にしている。これらの時間論が前提としているのは、現在を「記憶としての過去の現在」、「予期としての未来の現在」という志向性の広がりとして理解したアウグスティヌスの時間論であり、キリスト教思想におけるこうした時間をめぐる思索は、「思想とは何か」の基礎論となるべきものである。

この点で興味深いのは、モルトマンが近代的な「進歩としての歴史」（「過去→現在→未来」と描かれる単線的な時間図式）を超えるものとして、アウグスティヌスの意識の内的時間を踏まえて提示した複合的で多重的な循環関係としての時間論である。⁽¹¹⁾それは、歴史の構想を自然の構想の中に統合する試みであるが、ここでモルトマンは、「歴史意識は、現在的過去と過去の現在とを区別するものであり、過去のなかに将来（Zukunft）を発見し、過去の可能性を再び取り上げ、それを現在的将来と結びつけることを可能にする」（モルトマン、1985、136）と述べている。このモルトマンの指摘する歴史意識は、思想史研究において、「未思惟の思考」や「未克服の過去」といった事柄についての考察を促すものとなるのではないだろうか。この点についてはさらなる探究が必要であって、今後の研究課題とされねばならない。

最後に、今後の研究において追求すべき、あるいは正確には、本稿著者が追求したいと考えている研究の展望を述べておこう。

① 文献研究とフィールド調査を有機的に統合した総合的研究。

これまで、本稿著者は、東アジアのキリスト教についてフィールド調査を行い、それに基づいていくつかの研究論文を執筆してきた。東アジア、特に日本は、日本の研究者にとって、最も身近なフィールドであり、思想史研究における中心的方法である文献資料に基づく研究とフィールド調査との統合という発想はそれほど奇抜なことではないであろう。しかし、日本キリスト教思想研究では、こうした研究はまだ実現途上の状況にあり、今後の研究課題とすべきものと思われる。ここでも必要なことは、方法論の深化発展である。⁽¹²⁾

② 多様な文脈の柔軟な結合をめざした研究プログラムの構築（共同研究）。

先に確認したように、思想研究の文脈は多様に設定可能であり、諸文脈を複合的に組み合わせることによって豊かな展望が開かれてくる。しかし、こうした諸文脈の複合的な組み合わせが実りあるものとなるには、しっかりした研究プログラムが必要であり、それはしばしば単独の研究者の手に余るものとなる。ここで必要なのは、研究者のネットワークの形成であり、可能ならば、多くの専門分野の研究者が共同研究を持続的で行うことのできる「研究所」の設立である。日本キリスト教研究に関しては、⁽¹³⁾こうしたネットワークや研究所

が実際に研究を推進する役割を果たしてきたが、近代日本のキリスト教思想研究を次の段階に進めるには、よりいっそう充実した研究体制を欠くことができない。

③ 日本キリスト教思想研究の基礎論としての哲学的考察。

宗教あるいは思想とは、人間的生の現実には根ざすものであり、したがって、東アジアの宗教思想を理解するには、その根本にある東アジアの生の現実にはふさわしいアプローチが必要になる。問題は、これまでもっぱら西欧社会の文脈を意識的あるいは暗黙的に前提してきた思想研究が提供する枠組みが、果たして、東アジアの宗教を論じるに適切かということである。たとえば、西欧近代の政教分離的社会構造を背景に構築された「宗教と文化」の二分法的な概念構成は、東アジアの宗教的状况を分析する上で、かなりの限界を有している。こうした方法論的反省から、宗教概念や宗教理論を再構築する試みはすでに開始されており、東アジアの問題状況を捉えるには、「宗教と文化」ではなく、「宗教文化」という視点が有効であろう。⁽¹⁴⁾しかし、こうした方法論的な議論を行う際に不可欠なのは、哲学的思索と呼ぶべき作業である。現在求められているのは、断片的な思いつきではなく、現実の宗教的状况を直視しつつ厳密で徹底的な思考を働かせることではないだろうか。

注

(1) 本稿は、文部科学省科学研究費補助金（基盤研究(C)）によってなされた研究「社会科学との関連におけるキリスト教自然神学の再構築—環境論と経済学を焦点として—」

（平成 25 年度＝2013 年度～平成 27 年度＝2015 年度、課題番号＝25370070）の研究成果報告書の一部として刊行された『近代日本とキリスト教思想の可能性—二つの地平が交わるところに—』の「むすび——研究を展望する」を加筆することによって、一つの論文として執筆された。これまでの著者の研究のまとめを通し、今後の研究を展望することを目的としているという点で、「研究ノート」という位置づけになる。

(2) この点については、内村鑑三の「日本的キリスト教」論を挙げることができるが、これに関しては、次の拙論を参照。

芦名定道「日本的霊性とキリスト教——キリスト教土着化論との関連で」（北陸宗教文化学会『北陸宗教文化』第 24 号、2011 年、1-18 頁）。

(3) ラカプラ『思想史再考』平凡社、1993 年。（Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, 1983.）

(4) 概念史的研究については、次の松山壽一による概念史的研究方法の説明を参照。

「本書の以上のような諸解釈を方法論的に支えているのは概念史的研究法である。ここに概念史的研究法とは、主題とする概念を含んでいるオリジナルな諸テキスト、一次諸

文献を直接研究し、それらを比較照合しつつ、テキスト間の連関、つながりを推測し、それに基づいてテキストの文言を解釈し、当の文言、概念の成立、変遷、発展を跡づけるものである」（『ニュートンとカント——力と物質の自然哲学』晃洋書房、1997 年、iv）。

(5) 評伝研究に関しては、本稿冒頭で挙げた拙論 B の 4-6 頁を参照。

(6) 波多野精一『宗教哲学』（1935 年）、『時と永遠』（1943 年）からの引用は、波多野精一『時と永遠 他八篇』（岩波書店、2012 年）と『宗教哲学序論 宗教哲学』（岩波書店、2012 年）から行われる。

(7) 「民衆史」に関して、安丸良夫は、『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』（岩波現代文庫、2012 年）で次のように述べている。

「『民衆』・『大衆』という用語を明確に定義したり、実態存在として規定したりすることは難しい。国民、市民、平民、庶民、常民などについても同様で、実態的には似たような存在を念頭におきながらも、用語の選びかたのなかに記述者の立場と戦略が表現されている」（安丸、2012、61）、「『民衆』や『大衆』は、実体的というよりも方法的概念であり、研究者が対象としている社会や歴史についてあるまとまったイメージを描くさいに不可欠な構想力にかかわる概念だといった方がよいだろう。」（同所）

(8) 宮田光雄『日本キリスト教思想研究』（宮田光雄思想史論集 3）、創文社、2013 年。

(9) ここで宮田が取り上げているのは、アイザック・ドイッチャー『非ユダヤ的ユダヤ人』（岩波新書、アンコール復刊、2012 年）である。

(10) 「非日本の日本人」としてのペトロ岐部と、「日本教徒」としての不干齋ファビアンという評価について、宮田を次のように述べている。

「十七世紀最大の国際人」であった岐部は、「同時に、祖国から追放されてもなお、永遠の救いと希望を同胞に伝えるために祖国に帰った《祖国愛》の持主であり続けた」（宮田、2013、370）。それに対して、ファビアンについては議論が分かれることを認めた上で、「ファビアンには、明治開国から戦中・戦後の日本において、しばしば現れたように、あわただしく新思想に飛び移り、状況の転換につれて、ふたたび旧い思想的立場に臆面もなく回帰しがちな《日本知識人の原型》（井出勝美）を認めることができるのではないだろうか」（同書、374）。

(11) Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr.Kaiser, 1985, S.135-150.（J・モルトマン『創造における神——生態論的創造論』新教出版社、1991 年、191-211 頁。）

(12) この点については、次の文献を参照。

Christian Scharen, Anna Marie Vigen (eds.), *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, Continuum, 2011.

(13) 日本における代表的な研究所としてまず挙げるべきは、1974 年の創設以来、宗教文化

に関わるさまざまな研究プロジェクトや共同研究を担ってきた、南山宗教文化研究所（南山大学）であろう。また、本書著者が関わってきた、現代キリスト教思想研究会も、様々な研究領域を専門とする研究者が討論することによって、すでに多くの研究成果を発信している（<https://sites.google.com/site/kyotochristianstudies/home>）。

- (14) 「宗教文化」概念を用いて日本のキリスト教を論じている先駆的な研究として、土屋博『宗教文化論の地平——日本社会におけるキリスト教の可能性』（北海道大学出版会、2013 年）が挙げられる。この著書では、キリスト教教育論、スピリチュアリティ論、教典論など、幅広い問題領域において宗教文化論の鋭い洞察が示されている。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科教授）