

日本キリスト教思想史と方法論的諸問題

芦名定道

1 問題

日本キリスト教思想史は、キリスト教史という包括的な学問分野の中に位置するものであるが、その中ではやや特殊な研究領域と言える。⁽¹⁾しかしそれは特殊な研究領域であると同時に、ほかの研究諸領域との様々な連関性において存在しており、それらと緊密な相互の影響関係にある。つまり、日本キリスト教思想史は特殊ではあるが孤立した研究領域ではなく、ほかの研究領域の研究者にとっても参照可能な内実を有していると考えられねばならないのである。この参照可能な内実をいかにキリスト教研究全体にとって有意義な仕方で展開できるのか、あるいはそのための研究の方法論はいかなるものであるべきか、これが、本稿の問題意識である。すでにほかの研究領域で大きな実績を残した研究者の余技、あるいは付け足し的な周辺的研究ではなく、日本キリスト教思想研究を、キリスト教研究の中に固有の位置を占める研究領域として、明確で確かな方法論的基盤を有する研究分野として確立することが、現在この分野に携わる研究者の共有の課題と言えよう。⁽²⁾

こうした課題の一端に取り組むために、まず、本節では、これまでの日本キリスト教史研究を振り返り、そこから方法論を論じる上での問題点を取り出してみたい。日本キリスト教史という研究分野においてはすでに多くの研究成果が公にされており、その研究史に関してもいくつかの論評がなされてきた。ここでは、日本キリスト教思想史との関わりという観点から、代表的な議論を取り上げることにしよう。

まず、『日本神学史』の序論で、編者である古屋安雄は、「日本人の手による日本教会史や日本キリスト教史は、すでに書かれているのに、なぜ日本神学史は書かれなかったのであろうか」（古屋、1992、8）との問題を提起している。古屋は、『日本キリスト教神学思想史』（『熊野義孝全集』第一二巻、新教出版社）を著した熊野義孝と日本におけるキリスト教史研究の最長老であった石原謙の議論に言及しつつ、その理由を次のように説明している。熊野も石原も、日本における「厳密なる意味での神学の確立を見ることを期待し」ていたものの、現在の日本キリスト教の現状では、「日本神学史について語ることに非常に慎重」（同書、12）であった。熊野によれば、日本キリスト教会は厳密なる意味での「神学」を確立する以前の段階にとどまっており、その神学的未熟さゆえに、日本における「神学思想史」を語ることは可能であっても、「神学史」は困難である。これは、石

原が「日本において教会概念はまだ不明確である」（同書、10）と述べた事態にほかならない。これに関連して、隅谷三喜男は次のように述べている。

「石原・熊野の神学史的視点からみれば、明治の教会、ないしその指導者の発言は、厳密な《教会》的発言ではなく、キリスト教思想の表白にすぎないということになる。そこで、キリスト教史研究のひとつの方法は、思想史的接近となるのである。この分野では神学史の視点を考慮に入れ、教派史を重視し、各教派の神学思想から社会倫理への展開を考察した、大内三郎「日本プロテスタント史」（海老沢・大内『日本キリスト教史』一九七〇年）や、日本の伝統的思想とキリスト教との対決と統合とを執拗に追究した長清子『人間観の相剋』（一九五九年）、同『土着と背教』（一九六七年）などが、代表的な著作と言えよう。」（隅谷、1983、175-176）

以上からわかるのは、日本キリスト教思想史の成立は、厳密な神学史の不成立という事態をいわば補完（代替）するものと位置づけられてきたという点であり、したがって日本キリスト教思想史を論じるには、日本における神学史あるいは神学思想史との連関を視野に入れることが必要になる。

しかし、日本キリスト教思想史についての方法論的な議論はさらなる考察を要求する。隅谷の思想史への言及の文脈はすでに確認したとおりであるが、隅谷自身は、その一方で社会的あるいは社会史的な研究に関心を寄せ、むしろこの研究分野で重要な論考を著している。日本キリスト教あるいはキリスト教史への社会史的アプローチは、隅谷三喜男や工藤英一らによって開始された研究方法であるが、その成立は、工藤が「日本のキリスト教史とりわけプロテスタント史を、社会科学的視座から考察しようとする試みは、第二次世界大戦後にはじめて行われたものである」（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、1980、5頁）と述べる通りである。その後、社会史的方法は日本キリスト教史研究にとって不可欠の研究方法としての地位を確立し、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）などに結実するにいたっている。思想あるいは思想史を方法論的に論じる際にも、社会史的研究方法との関わりを無視することはできない。そもそも思想は社会と無関係に成立するものではないはずだからである。

こうした研究状況の中で、「社会的な方法と問題意識から出てきた教会史の姿と、神学史的な問題意識から構成される教会史の姿とを統合する視点を確立しなければならない」

（隅谷、1983、183）との課題が意識されるにいたることは当然の展開と言えよう。この課題は、土肥昭夫によって次のように表明されている。

「日本キリスト教史というのは、日本という特定の地域に生まれ、育ったキリスト教の歴

史である。それはキリスト教史の地域的研究といえよう」(土肥、1980、2)。それゆえに、「キリスト教史を学ぶものはこのような歴史的教会の歩みをとらえ、教会を通して神のことばとわざにふれ、その神のさばきとゆるしの下にある教会を問いただしていく課題を負っているのである」(同書、2-3)。しかし同時に、「神のことばとわざは歴史的な教会が占有することができず、その教会の外からもとらえること」が求められているのであって、キリスト教史は、「神の摂理と支配、あるいは救済の歴史の下において」、「世界とのかかわりに生きた教会を考え、その歴史を検討する」ものでなければならない。したがって、「教会は信仰の対象であると同時に社会的分析の対象でもある」。つまり、「教会は神学的な吟味と共に社会科学的な分析も可能になる。この二つの研究方法はキリスト教史の研究においては相互に媒介し合い、交渉するものである。」(同書、3)

本稿では、日本キリスト教思想史研究の方法論を吟味するという目標に向けて、次の順序で考察を進めたい。まず、続く第2節では、思想・思想史と社会との関わりについて、現実という観点から理論的考察を行い、第3節では、第2節までの方法論をめぐる議論について土肥昭夫の日本キリスト教史研究を手がかりとして、具体的な論点を確認する。そして最後に、今後の日本キリスト教思想史研究についての若干の展望を指摘することによって、結びとしたい。

2 現実との関わりにおける思想

日本キリスト教史においてすでに重要な方法論として位置づけられている社会史的研究方法は、思想史研究においても、その重要性を増しつつある。これは、思想と歴史、思想と社会という「思想」自体の基本的特質に関わっており、様々な論点を視野に入れた十分な論究が求められる。⁽³⁾ もちろん本稿での議論は限定的なものに止めざるを得ず、ここでは、思想と歴史あるいは社会との関わりを、思想と現実の関係として論じ、そこから思想のイデオロギー性へと議論を展開し、日本キリスト教思想史の問題を検討したい。

まず、思想史という研究テーマに関して確認すべきことは、思想史研究がその対象である思想固有の実在性に基づいている点である。これは、思想あるいは「心」が生物学的基盤に依拠し社会的コミュニケーションと接続しているにもかかわらず、それらには還元されない独自性を有することを意味し、⁽⁴⁾ 思想史が社会史に接しつつもそれに解消できないと考える際の根拠となる。こうした思想あるいは思惟の特徴を明確に指摘した思想家として、ハンナ・アーレントを参照することにしよう。⁽⁵⁾

アーレントは、思考すること(Thinking)を、意志すること、判断することとならぶ、「三つの基本的な精神活動」——三者は相互に独立しており共通項への還元も不可能である——として位置づけ、思考という活動の固有の性質を論じている。まず、思考の行為は、ほかの精神行為と同様に、外界より与えられた所与のものに満足せずそれを乗り越え、特

殊なものに対立した一般的なものへ向かう志向性（一般化の傾向）を有している——この思考のプロセスについては、波多野精一の文化的生の議論が参照できる⁽⁶⁾——。アーレントの議論で興味深い点は、このプロセスが、世界が感覚に現前しているという状態（現象）からの「退きこもり」（withdrawal）という事態に結びつけられていることである。この場合に、思考はいわば外界との感覚的な繋がりとは独立して進行するイメージの連鎖という仕方でも活動しており、それを可能にするのが、「現にないものを現前させる」という構想力の働きであって、以上に基づいて、人間は世界の「観察者」たり得るのである。

ここで注意すべきは、この思考の活動を特徴付ける「退きこもり」が、自己関係を含むすべての関係性を奪われた状態としての「孤立」（loneliness）から区別されねばならない点である。⁽⁷⁾ それどころか、退きこもることにおいて活動する思惟は、複数性を前提にした対話的性格を有しているのである。さらに言えば、「複数であることはこの世における人間生活の基本的実存的条件の一つ」（＝人間の条件）であって、ここに、アーレントがソクラテス解釈において提示する、「一者のなかの二者」（The two-in-one）という思考の基本的特性が明らかになる。「この自分自身との二者性があるからこそ、思考が真の活動たりうるのであって、私が問うものであると同時に答えるものにもなる」（アーレント、1994、215）。自らの内で問答し、また他者と問答する対話性こそが、思考の基盤であり、思想の存立の場であると言えよう。⁽⁸⁾ こうして、思想はその固有の場を「一者の中の二者」への「退きこもり」に持つことが明らかになり、思想史は社会史に還元できないとの主張が可能になるのである。

しかし、この思考の特性は、思想史が社会史から独立した問題圏を構成するということを根拠づけるものであっても、思想史が社会史から遊離したものであることを意味しない。むしろ、逆である。「一者の中の二者」とは、自己の内的な対話の特性であるに止まるものではなく、さらに他者との対話を成り立たせるものと考えられねばならないからである。この自己の内面から他者へと広がる複数性こそが思想の成立基盤となるものであるが、この思想が現実のものとなるには、さらに対話の現実の場としての歴史、つまり思想史という地平——伝統はこの視点から論じることができる——が必要となる。このように、思想が思想史と連関するのは思想自体の本質からの帰結なのである。では、こうした観点から思想史と社会史との関係はいかに考えることができるだろうか。これに関しては、歴史が第一義的には個人の歴史であるに先だって共同体の歴史である点を指摘しなければならない。⁽⁹⁾ 歴史は共同体を前提としており、この意味で、思想史（思想の歴史）の物的存立基盤は社会史に求められる。こうして思想をその現実との関係性において論じる場合、それは社会史との関連における思想史的考察を要求するのである。

では、現実との関わりにおける思想、思想史という点から、どのような研究が可能だろうか。現実という事柄の理解にもよるが、研究の可能性は広範にわたるものとなる。たとえば、思想史と社会史との関連を十全に論じるためには、個人と共同体との相互連関—

—共同体で生きられた思想を個人が語るなど—という思想の空間的広がり（＝空間性）の理論的考察から、具体的な事例研究までを包括することが必要であり、さらにこれは文献研究とフィールド調査との統合という研究方法の展開までを視野に入れるものとならねばならないであろう。また、思想と思想史との関わりという思想の時間性については、従来の思想史研究の方法論的議論や個別事例研究をさらに詳細に展開すると共に、思想の時間的動態（＝時間性）を解釈学的な地平融合という視点から思想の空間性に接続することが試みられねばならない。

以上の多岐にわたる問題連関を念頭におきつつも、ここで、現実との関わりにおける思想の問題として取り上げたいのは、イデオロギーとユートピアという論点である。というのも、リクールが指摘するように、近代以降の思想状況で、宗教的信仰はイデオロギーかユートピアかの二者択一的な問題状況に曝されており、⁽¹⁰⁾日本のキリスト教思想研究も、この問題状況を免れることはできないからである。イデオロギー論と言えばマルクス主義のイデオロギー批判がまず問題にされねばならないが、リクールは『イデオロギーとユートピア』という表題で行われ出版された講義において、従来のマルクス主義的なイデオロギー批判から出発しつつも、イデオロギー概念をさらに掘り下げを試みている。⁽¹¹⁾すなわち思想の表層に現れた現実の歪曲としてのイデオロギー概念から、ウェーバーが問題にした正統化の層へと辿り、そしてさらにその深層にギアーツにおいて問われた自己同一性としてのイデオロギーの存在に至ること、これがリクールのイデオロギー論の中心的主張に他ならない。この三層構造におけるイデオロギーは現実を別様に見る能力であるユートピアと弁証法的に絡み合いつつ、社会的構想力の力動性を構成している——「イデオロギーとユートピアの間の社会的領域における、想像力そのものの弁証法」（リクール、2011、445）——。少し長くなるが、リクール自身の言葉によって、以上の論点を確認しておこう。

「ギアーツについての議論は、三つの主要な段階からなる分析の最後のステップである。われわれはまず、歪曲としてのイデオロギーという表層的概念から出発した」、「この最初の段階では、イデオロギーの概念は体系的な歪曲であると認識し、最初概念[歪曲としてのイデオロギー]に接近するためには、利害——階級の利害——の概念を考慮し、懐疑的態度をもって、これらの歪曲の因果的な分析作業をしなければならないことを理解した。ここでの範例的モデルは、上部構造と下部構造との関係であった。次の段階では、階級構造のような構造に起因した歪曲的思考を持つということはどのような意味をもつのか、という問いを立てた。そして支配階級と支配的観念という概念のなかに含意されているものを問うよう導かれた。その答えは、権威の問題だ、というものであった。これは、二番目のイデオロギー概念である正統化としてのイデオロギーという概念を明るみに出した。ここでマックス・ウェーバーの議論を導入したが、これは範例的事例が、もはや階級の利

害ではなく、あらゆる形の権威によって行われる正統性の要求だったからである。」(同書、374)

「最後にギアーツに助けを求めるのは、統合あるいはアイデンティティとしての第三のイデオロギー概念を打ち立てるためである。この段階において、われわれはシンボル化のレベル、すなわち歪曲を被ることがありうる何か、正統化の過程がその内部にあるような何かのレベルへと到達する。」(同書、375)

こうした社会的構想力の動態から見ると、思想は、その都度の所与として前提される社会的現実の中でそれを別様に見る構想力の営みを基盤としそれとの連関の中で生成し、思想の主体(共同体と個人)の自己同一性を構成することがわかる——ペンテコステとはこのような事態・出来事と言えるだろうか——。この構想された自己同一性は、既存の社会的現実の中で、その正統性を共同体内外に対して明らかにする作業を生み出すとともに、それはしばしば現実の歪曲としてのイデオロギーや空想にふけるだけのユートピアに帰着することになる。近代日本の歴史的状況において再度到来したキリスト教は、形成途上にあった明治の国家秩序のなかで、日本の状況に根ざしたキリスト教共同体の構築をめざし活発に活動を開始した。ここに確認すべきは、自己同一性としてのイデオロギーのレベルでのキリスト教の出現である。このキリスト教は、歴史的状況の中で、自らの自己同一性を自らと外部の日本社会に向けて正統化するという課題に直面する。⁽¹²⁾一連の日本的キリスト教の提示は、こうした正統化の試みとして解釈できる。そして、この日本的キリスト教の諸思想の中から、後にキリスト教からの逸脱あるいは歪曲とも批判されるものが生まれたのである。⁽¹³⁾日本キリスト教思想史研究は、こうしたイデオロギーとユートピアの弁証法が、イデオロギーの三層構造において展開する経緯を社会史を視野に入れて明らかにするという課題を有しているのであって、これが、現実との関わりにおける思想として、日本キリスト教思想史を論じる意義にほかならない。

3 土肥昭夫の歴史研究から

これまで本稿では、日本キリスト教思想史に関わる方法論的問題を論じてきたが、次に日本キリスト教史研究における具体的な取り組みの事例に即する形で、方法論をめぐる問題について考察を行ってみたい。取り上げるのは、日本キリスト教史研究を代表する研究者の一人である土肥昭夫の研究である。土肥は日本キリスト教史の実証的研究を数多く行っているだけでなく、その方法論についても貴重な論考を著しており、この観点から、いくつかの議論を取り出してみよう。

まず、日本キリスト教思想史においては、研究対象としての「教会」をどう位置づけるかが重要な問題になる。つまり、日本キリスト教思想史と日本教会史との関係の問題である。すでに第1節で見たように、土肥によれば、日本キリスト教史は日本という地域のキ

リト教の歴史であって、教会史をその中に含む。したがって、歴史的教会はキリスト教史の中心的な研究対象と言わねばならない。しかし、これは神のことばと教会とが単純な仕方で同一視されることを意味しない。というのも、「神の働きかけはそれを知らない世界を通してもなされ得る」（土肥、1980、3）、つまり、神のことばとわざは制度的教会内部に制限できるものではないからである。こうした教会とその歴史の理解には、神学的方法論に加え、社会科学的な分析も必要になるというのが、土肥の主張であった。

このようにキリスト教史が二つの研究方法の適応可能な教会史を内を含むとしても、その際に、教会とは何かについてさらに論究する必要がある。土肥は『日本プロテスタント・キリスト教史論』において、本稿の第1節で見た古屋や隅谷と同様に、隅谷が『近代日本の形成とキリスト教』で提示した日本キリスト教史の社会経済史的方法による分析と、石原や熊野における、「もっと明確な教会概念やキリスト教理解」による日本のキリスト教の考察との対照について論じつつ（土肥、1987、13）、以下の点を確認している。つまり、石原においては、「キリスト教の源流の一頂点」とされたアウグスティヌスによる「一つの聖なる公同の国家教会」がキリスト教史の本流であるとされ、そこに成立する「福音にふさわしい信仰内容と秩序ある組織」に基づくキリスト教こそが、日本キリスト教史を論じる規範的規準として位置づけられている、と。これに対して、土肥は次のように自らの立場を主張する。

「石原氏のように、ヨーロッパ・キリスト教史をモデルとして日本キリスト教史を批判的に論述していくのではなくて、日本キリスト教史は、それ自身のコンテキストにおいてくみ立てられねばならない、というのが筆者の基本的立場である。」（同書、15）

確かにキリスト教史またキリスト教思想史において、教会は重要な位置を占めてはいるが、問題は、その教会をいかに理解するのか、いかなる教会概念が日本キリスト教史の分析に適切か、という点である。トレルチの有名な教会、分派、神秘主義、あるいはニーバーがそれに付け加えた教派、いずれが日本キリスト教史の分析にとって有効であろうか。日本キリスト教史においても、こうした諸概念が複合的に使用されねばならないと思われるが、いずれにせよ、類型としての「教会」（Kirche）をそのままの形で日本において見出すのは困難であろう。⁽¹⁴⁾しかし、これは日本におけるキリスト教の未熟ということに尽きるのであろうか。こうした論点も含めて、土肥が日本キリスト教史の論述のために日本キリスト教史自体のコンテキストから提出するのは、次のような方法論的理解である。

キリスト教史は、「教会の機構や活動を考える狭義の教会史、教会の教義あるいは教理の成立と展開をみる教義史あるいは教理史、キリスト教の神学や思想の歩みをとらえる神学史やキリスト教思想史、キリスト教の伝道のあとをさぐるキリスト教伝道史などを包括す

る概念である。そこには、ある種の曖昧さをまぬがれないが、歴史としてのキリスト教を考える場合に適切な方法ではないか、と思われる。」(土肥、1980、4)

こうした包括的なキリスト教史理解は、思想史や民衆史の方法と神学的分析とを結び付けることを要求するものであり、⁽¹⁵⁾ この民衆史を通して、近代日本に対するイデオロギー批判とキリスト教史との関連づけへと展開することが可能になるのである。次に、土肥の日本キリスト教史におけるイデオロギー批判の論点へと考察を進めよう。

本稿の第2節においては、思想と現実との関係という視点から、イデオロギー、特にイデオロギー批判を取り上げた。土肥のキリスト教史において、この問題は天皇制との連関で確認できる。それは、「日本のキリスト教は、歴史的にも本質的にも、日本の社会と文化にとって異質的なものであった。その故にこれに衝撃を与える可能性を内包していた」

(土肥、2012、68) にもかかわらず、「天皇制が見つけた挑戦に苦慮し、苦闘し、自己弁護と自己規制をするうちに、みずから進んで天皇制に奉仕する宗教になっていった」

(土肥、1980、111) という問題である。明治の日本国家の形成過程において、日清日露戦争の勝利と、大日本帝国憲法と教育勅語とは、天皇制国家としての基本的方向性を、文字通り確立するものとなったが、その際に近代憲法という体裁を可能にするものとして登場したのが、「神道＝非宗教」論であった。⁽¹⁶⁾ マルクス主義的なイデオロギー批判からすれば、この論理はイデオロギーの典型にほかならない。しかし、日本のキリスト教界はこのイデオロギー性を批判的に捉えることができないままに、むしろ、このイデオロギー性を補完する役割を果たすことになる。⁽¹⁷⁾ まさに、土肥が、「天皇制の精神的、政治的構造の中に自己を位置づけ、それに対する自己の有効性を弁護し、そのうちにこの支配体制にのみこまれていった」(土肥、2012、68) と指摘する通りである。近代日本の現実との関わりにおけるキリスト教思想のイデオロギー性を、歴史的視点から批判的に分析することが、土肥の日本キリスト教史研究の中心テーマとなったのである。

しかし、すでに指摘したように、イデオロギーという問題は、現実の歪曲・隠蔽というレベルにとどまらず、そのさらに基層にある自己同一性のレベルに達するものであり、日本キリスト教におけるイデオロギー分析は、この自己同一性にまで迫るものでなければならない。次に、この基層としての自己同一性イデオロギーに関わる土肥の議論を検討することにしよう。

自己同一性が状況適応性と相関関係にあることに注目するならば、この基層のイデオロギーへと迫る道が見えてくる。自己同一性は状況適応性といわば両極構造にあり、一方で状況適応性と緊張関係にあるわけであるが、状況適応性が失われるとき自己同一性自体も喪失せざるを得ない。⁽¹⁸⁾ 土肥は、「地域教会史論」(『歴史の証言——日本プロテスタント・キリスト教史より』)において、これに関連しキリスト教の二つの課題を次のように論じている。

「一つはキリスト教あるいは教会の自己同一性の問題である。ある地域に導入され、受容され、理解されたものがキリスト教でないならば、その歴史はキリスト教史にならない。そこで、そこにあるキリスト教あるいはそれを担う教会の内実が問われる。」(土肥、2004、10)、「地域教会史のもう一つの課題は地域性である。」(同書、11)

この地域性の課題とは日本を構成する諸地域の多様性に関わっており、それぞれの地域における現実のキリスト教は「日本というワン・パターンな地域像」を超えてこの多様な状況に適応することが要求される。したがって、日本キリスト教史は、近代よりも遙かに長い歴史の中で形成された伝統や慣習を有し伝統的な価値観と近代が層をなしている諸地域の教会史、つまり、たとえば「東北、北陸、山陰といった地域の教会史」(同書、12)を包括するものとして構想されねばならないのである。この地域教会史においては、「キリスト教ないし教会の自己同一性と地域性」が交錯しており、ここに見出されるキリスト教的な自己同一性は地獄的状况適応性との相関性において理解されねばならず——これは、文化形成力を有する「習俗としてのキリスト教」(土肥、1987、70)という問題にも関連している⁽¹⁹⁾——、そのためには、「人文科学、社会科学を駆使し、これに神学的な検討を加えた研究が必要になるのである」(土肥、2004、12)。こうして解明される地獄的多様性に相関したキリスト教の基層における自己同一性イデオロギーは、歪曲としてのイデオロギーを批判する上でも重要な視点を提供するものなのである。次に、土肥のキリスト教史研究を手がかりとして、この歪曲としてのイデオロギーを超える論点について、さらに考察を進めることにしよう。

土肥は、『日本プロテスタント・キリスト教史論』において、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)

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。⁽²⁰⁾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も有していた。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。⁽²¹⁾ 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士族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。⁽²²⁾ ここに決定的になったのは、「キリスト教と民衆意識のずれ」であり、このプロセスは、先に見たキリスト教が近代日本における歪曲のイデオロギー的機能を担うに至る過程にほかならない。

このように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ことがわかる。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)

4 結び

本稿では、日本キリスト教思想史研究の方法論的な問題として、教会概念あるいは社会史との関連性について、また思想と現実との関わりに基づいた思想のイデオロギー性についての検討を行い、土肥のキリスト教史研究において、これらの論点がいかに展開されているかを確認した。最後に、こうした方法論に関連して、日本キリスト教思想史研究の若干の展望を述べることによって、結びとしたい。

まず、方法論という視点からの検討を通して明らかになるのは、日本キリスト教思想史研究は、土肥が包括的に設定したキリスト教史に含まれる錯綜した歴史的連関に関連づけられており、それだけに十全な研究を展開するには多様な研究方法や視点を有機的に関連づけねばならないということである。つまり、こうした問題の広がりにはふさわしい研究を具体化するには、個人としての研究者単独による研究を超えて、さまざまな問題領域や研究方法を専門としている研究者によって構成される共同研究が不可欠になる。実際、これまでの日本キリスト教史研究は、共同研究の場を基盤に展開されてきたのである。⁽²³⁾ しかし思想あるいは思想史研究においては、隣接の研究領域と比べても、共同研究の方法論的確立は不十分であって、今後意識的な取り組みが必要になると言わねばならない。⁽²⁴⁾

では、こうした共同研究を実現するために、具体的に、どのような研究テーマが考えられるだろうか。たとえば、論者自身の研究の関心から言えば、「東アジアにおける聖書翻訳」は日本キリスト教思想研究において、さまざまな専門研究に関わる研究者による共同

研究のテーマとして設定するにふさわしいものの一つであるように思われる。というのも、聖書翻訳は、キリスト教史（古代～現代）から近代政治史までにおよぶ歴史的連関の中に位置し、⁽²⁵⁾ また神学から哲学、言語学、文学、社会学などの諸学問領域による解明を必要とするからである。東アジアの聖書翻訳は、キリスト教と東アジアの宗教文化との地平融合の中心的なポイントをなし、まさにその中に日本における聖書翻訳の問題は存在している。聖書翻訳という観点から日本キリスト教思想についての理解を深めることについては十分に実りある議論を期待することができるであろう。今後、さまざまな研究テーマをめぐる共同研究を進めることによって、日本キリスト教思想史研究のさらなる展開を試みてみたい。

文献引用について

以下の諸文献については、（著者、刊行年、頁）の形式で引用が行われる。また、他の文献に関しても適宜同様の扱いがなされる。

- ・ 古屋安雄・土肥昭夫・佐藤敏夫・八木誠一・小田垣雅也『日本神学史』ヨルダン社、1992年。
- ・ 隅谷三喜男『日本プロテスタント史論』新教出版社、1983年。
- ・ 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。
『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987年。
『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。
『天皇とキリスト——近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』新教出版社、2012年。

注

(1) 「日本」という領域的限定をつけた場合、思想史研究は歴史研究の中でもいまだ開拓途上の研究分野と言うべきである。もちろん、思想史研究自体は、日本思想史をめぐる多くの研究成果が示すように決して特殊な研究領域ではない。「日本」キリスト思想史が特殊なものにとどまっている点にこそ、日本におけるキリスト教思想の現状が反映されていると言うべきかもしれない。

(2) 日本キリスト教思想研究の方法論的基礎をめぐる議論の一端については、次の拙論を参照。

「アジア・キリスト教研究に向けて（1）——その視点と方法」（『アジア・キリスト教・多元性』第3号、2005年、71-88頁）

「アジア・キリスト教研究に向けて（2）——方法と適用」（『アジア・キリスト教・多元性』第4号、2006年、43-62頁）

『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、79-104頁)

「日本の宗教哲学とその諸問題——波多野、有賀、北森」(『アジア・キリスト教・多元性』第9号、2011年、89-111頁)

「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、1-18頁)

- (3) 思想と思想史をめぐる研究の基本的問題については、たとえば、安酸敏真「「思想史」の概念と方法について：問題史的研究の試み」(『北海学園大学人文論集』46、2010年、97-145頁)あるいは、Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, 1983 (ドミニク・ラカプラ『思想史再考——テキスト・コンテキスト・言語』平凡社、1993年)などを参照。また、方法論的問題を考える上で、市川裕・松村一男・渡辺和子編『宗教史とは何か 上下巻』LITHON、2009年、が示唆的である。特に下巻(357-386頁)には、星野靖二「キリスト教史と〈宗教〉史の“あいだ”——近代・日本・宗教史」が収録されている。
- (4) これは、イメージから構成される心的システムとコミュニケーションによって構成される社会的システムとが、相互に自律的であるということにほかならない。この点については、クニールとナセヒによるルーマンについての次の概説書において明晰かつ簡潔な議論がなされている。Georg Kneer, Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, 1993(2000). (ゲオルク・クニール、アルミン・ナセヒ『ルーマン——社会システム理論』新泉社、1995年)。またこれについては、次の拙論も参照。芦名定道「脳科学は宗教哲学に何をもたらしたか」(芦名定道・星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社、2012年、19-62頁)。
- (5) 以下のアーレントからの引用は次の文献の邦訳によって行われる。Hannah Arendt, *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How we think. One / Thinking*, A Harvest Book, 1971. (ハンナ・アーレント『精神の生活 上 第一部思考』岩波書店、1994年。) なお、より簡潔な形であるが、同様の議論は、『人間の条件』(*The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, pp.73-78) にも見られる。
- (6) 波多野精一における文化的生の議論については、『時と永遠』第二章(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、29-67頁)を参照。
- (7) ここでアーレントは *loneliness* と *solitude* との区別を行っているわけであるが(これは、前注で示した『人間の条件』の箇所でも行われている)、これは、同様の区別について主題的に述べた、ティリッヒの説教集『永遠の今』に収録された第一説教「独りぼっちであることと単独者であること」(*Loneliness and Solitude*)を想起させる (Paul Tillich, *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, 1956(1963), pp.15-25)。両者の思想的な差異を含めた比較は、興味深い研究テーマとなるかもしれない——ドキュメント的また伝記的なレベルでの両者の関わりをめぐる研究としては、アルフ・クリストファーゼン/クラ

ウディア・シュルゼ『アーレントとティリッヒ』（法政大学出版局、2008年）が存在する——。さらには、このテーマは、ボンヘッファーの有名な『共に生きる生活』との関連性へと展開されるべきであろう。

- (8) 自己理解と他者理解の相関性は、人間存在の解釈学的理解構造として位置づけることが可能であり、宗教間対話などの様々な問題領域に関連している。この点については、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、1994年、224-228頁。
- (9) ここで指摘した、歴史が共同体の事柄であるとの論点については、ティリッヒ『組織神学 第三巻』（Paul Tillich, *Systematic Theology. Vol. 3*, The University of Chicago Press, 1963. p.308）などの議論が念頭に置かれている。
- (10) この点については、リクールの講義「イデオロギーとユートピア」では、必ずしも明確に述べられてはいないが、同時期の論文「世俗化の解釈学」("L'Herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie," *Archivio di Filosofia*, 1976, 46(2-3), pp.49-68. 邦訳はリクール『解釈の革新』白水社、に所収)において、明確な仕方でもテーマ化されている。なお、リクールからの引用は邦訳より行うことにする。
- (11) 1975年のシカゴ大学秋学期にリクールが「イデオロギーとユートピア」講義を行ったのと同時期に、キリスト教思想においてもイデオロギーは共有された問題であった。たとえば、『抑圧された者の神』（新教出版社から邦訳刊行）において、J・コーンはキリスト教思想のイデオロギー性に対して批判的な検討を加えている。James H. Cone, *God of the Oppressed*, The Seabury Press, 1976, pp.84-107, を参照。
- (12) これはキリスト教界外部に向けては、弁証神学的な営みとなる。この明治期の日本キリスト教思想が弁証神学という特徴を有していたことについては、次の拙論を参照。芦名定道「植村正久とキリスト教弁証論の課題」（『アジア・キリスト教・多元性』第5号、2007年、1-22頁）。
- (13) 「日本の花嫁」事件として現れた田村直臣の著書(1893年)へのキリスト教会の対応の仕方に、この歪曲のイデオロギーへの端緒を見ることができる。「この問題が教会裁判にまでいった最大の原因は、国粹主義にたいする教会の自己保存的な迎合態度にあったのではなかろうか」（古屋安雄「第一部 歴史的考察」（古屋安雄／大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年）126頁）、「しかし国粹主義の時代に見られるわが国のキリスト教の問題は、ただ時流にたいする迎合のみにおわらない。迎合がさらに進んで国粹主義への屈従、そして必要以上の協力にまでいたるからである」（同書、127）と指摘される通りである。この協力にいたる迎合の動向が、明治後半にはすでに顕在化しつつあった点に注目すべきであろう。
- (14) トレルチの類型論がそのまま日本キリスト教史に適用できないことは、H・リチャード・ニーバーがアメリカ・キリスト教史叙述（『教派主義の社会的起源』1929年）に際して、トレルチの類型論を修正したことからも容易に理解できる。日本においてはトレ

ルチの教会類型（国教会を典型とする）はもちろん、ニーバーの教派的キリスト教でさえも、いつどのような仕方で確認可能なものとなったのかが問われねばならない。

- (15) もちろん、しばしばキリスト教史研究でも問題となるこの民衆史については、その方法論的基礎付けに関して今後の研究のかなりの深化が要求されることは言うまでもない。しかし、野呂芳男『キリスト教と民衆仏教——十字架と蓮華』（日本基督教団出版局、1991年）などにも見られるように、「民衆」という視点の重要性を否定することは不可能であり、韓国において1970年代以降展開された「民衆の神学」はキリスト教思想史の叙述の方法論という点でも示唆的である。

なお、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言え、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。

- (16) 「神道＝非宗教」論の成立と明治憲法、教育勅語を含めた明治中頃の動向については、注11で引用の古屋著の89-104頁を参照。また、こうした問題を政教分離の観点から理解する上で、阿部美哉『政教分離——日本とアメリカにみる宗教の政治性』サイマル出版会、1989年、は有益である。近代日本における国家神道をめぐる諸問題については、次の文献も参照。京都仏教会監修、洗建・田中滋編『国家と宗教——宗教から見る近現代日本 上巻「国家神道」形成から国家総動員体制へ』法蔵館、2008年。

- (17) これは、日本的キリスト教の動向の中に明瞭に読み取ることができる。たとえば、宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』（岩波書店、2010年）の「9 天皇制ファシズム確立期のキリスト教」（355-403頁、特に374-387頁）を参照いただきたい。

- (18) こうした論点は、ティリッヒあるいはモルトマンにおいて確認できるが、それについては、次の拙論を参照。芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、210、241頁など。

- (19) 民衆宗教を論じるためには、宗教と習俗との関わりについて透徹した理論化が要求される。ティリッヒの「文化の神学」などが明らかにしたように、宗教は文化と区別されるにとどまらず、むしろ文化形成力として理解する必要があるが——これは、しばしば宗教における「形成と批判」という仕方で論じられる問題である（たとえば、近藤勝彦『現代神学との対話』（ヨルダン社、1985年）に所収の「プロテスタント的「形成論」の問題——E・トレルチとP・ティリッヒの相違点をめぐって」などを参照）——、民衆史と同様に、民衆宗教についてもまた、その十全な議論は今後の課題である。

- (20) 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、1980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』（吉川弘文館、2003年）においても、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）。

(21) 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。

(22) これは、「旧約としての武士道」といった議論において確認できるが（芦名定道「植村正久の日本論（2）——日本的伝統とキリスト教」、現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第7号、2009年、1-20頁、を参照）、これについて、古屋安雄は『日本のキリスト教』（教文館、2003年）に所収の諸論考、たとえば、「武士道とキリスト教」（62-79頁）において、この武士道との関わりが、その後の日本キリスト教の限界とでも言うべきものとなったと指摘している。

(23) 日本キリスト教史研究が共同研究という形態において進展してきたことの実例としては、小沢三郎を中心に1950年から富士見町教会を会場に月一回のペースで継続的に行われた日本プロテスタント史研究会を挙げることができる。1982年までにいたるこの会の活動については、次の文献において確認できるが、この研究会での発表者に日本キリスト教史の主要な研究者が名を連ねていることがわかる。日本プロテスタント史研究会編『日本プロテスタント史の諸問題』雄山閣出版、1982年。

(24) 前注で見たように歴史研究において共同研究が比較的盛んに行われているのに対して、思想研究でやや実情が異なる点については、本稿第2節でアーレントにしたがって確認した、思想が思想家の内面性（「一人の中の二者」）をその重要な場としていることとの関連が指摘できるかもしれない。この思想家の内面性が中心的位置を占めることは、それに取り組む研究者の個性的な研究スタイルとも結びつき、これがしばしば共同研究を困難にしているように思われる。しかし、アーレントからも確認できたように、思想は思想家個人の精神の内面性を超えて、外的な他者との対話に媒介されることを必要としているのであり、それは思想研究に関しても同様ではないだろうか。

(25) 翻訳論が政治思想におよぶ射程を有することについては、次の諸文献を説得的な実例として挙げるができる。與那覇潤『翻訳の政治学——近代東アジア世界の形成と日琉関係の変容』岩波書店、2009年。酒井直樹『日本思想という問題——翻訳と主体』岩波書店、2012年（1997年初版）。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科教授）