

## キリスト教思想研究から見た海老名弾正

芦名定道

### 1 問題

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かということであった。すなわち、「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」。<sup>(1)</sup>近代日本の国家建設にキリスト教を通して精神的に寄与するという明治の日本キリスト教の指導者の意識は、彼らの多くが武士階級の、しかも中央政界から排除された周辺的な武士層の出身であったことに関係すると言われるが、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など - 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のである。<sup>(2)</sup>

土肥昭夫は、明治のキリスト教的ナショナリズムを次の4つのあり方に整理している。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、本多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。

このように、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ことにも、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、その意味内容の明確化が問われねばならない。

本論文は、以上の点を念頭に置きながら、明治の日本キリスト教の中心的指導者の一人であり、しかも「日本的キリスト教」との関わりでしばしば取り上げられる海老名弾正の思想の解明を目標としている。<sup>(3)</sup>これは、海老名弾正という一人の思想家の思想内容の分析を通して、明治期以降の日本キリスト教の問題を考察するとともに - 海老名のキリスト教思想に見られる政治的イデオロギー的性格がいかなる問題性を有していたかについては、第4章で簡単に言及したい - 、海老名の思想を、キリスト教思想史全般の中に位置づけるという試みに他ならない。海老名の思想は、キリスト教思想としていかなる特徴と意味を有していたのか、これが本論文の中心問題である。

本論文は、まず続く第2章で、海老名のキリスト教思想の特徴を自由主義神学という観点から分析し、次に第3章では、海老名の歴史神学に注目することによって、海老名がキリスト教と日本とをいかに関係づけたかを明らかにすることが試みられる。そして、第4章では、こうした海老名の思想が、キリスト教思想としていかなる意味と問題性を有しているかを論じ、最後に簡単なまとめを行いたい。

## 2 海老名弾正のキリスト教思想の諸特徴

### (1) 海老名の議論の特徴

海老名の思想内容に入る前に、『基督教本義』（1903年）によって、海老名がキリスト教思想を論じる際の論じ方、思想家としての海老名の基本的な姿勢について、若干の考察を行っておきたい。まず、海老名の議論の仕方からわかるのは、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である。もちろん、先行研究の検討評価、依拠するテキストの引用の仕方などに関して、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、「予をして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。<sup>(4)</sup> それには、当時の先端の聖書学の著作やハルナックの教理史、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ものと言えよう。

個々の思想家(モーセや旧約聖書の預言者からシュライアーマッハーまで)の扱いは、まず、思想家の出身や時代背景、生い立ちなどの記述から入り、それとの関連性を手がかりに特徴的な思想を解説するという順序でなされている。たとえば、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」における伝記的紹介(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も無理はない」(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ものであり、学問的な思想史研究の姿勢を海老名が身につけていたことを表している。

しかし、海老名のキリスト教思想の議論は、単に学問的であるだけではなく、もう一つの要素、つまり信仰的な体験主義の要素も含んでおり、シュライアーマッハーの言う二つの焦点を有する楕円構造をなしている。<sup>(5)</sup> 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発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ろう。聖書ありて後に此宗教の内容が発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が、この点については後に論じることにした。

以上よりわかるのは、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とである。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。此倫理的な神観が即ち基督教の特有たる神観である。之れと哲学的な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、シュライアーマッハー以来の学問的神学の特徴と言えるよう。<sup>(6)</sup>

### (2) 植村 - 海老名論争

本論文で海老名のキリスト教思想を論じる際を中心テキストである『基督教本義』の成立事情に関しても若干の指摘を行っておこう。この書は、海老名自身が序文で述べているように、明治の日本キリスト教思想史において重要な位置を占める「植村 - 海老名論争」(明治 34-35 年 = 1901-1902 年)を背景に成立した。すなわち、「予嘗て新人雑誌紙上に於て論戦を植村正久氏に挑みたることあつた。その訳は基督教の本義は普通基督教会が標榜するが如き信条にあらずして、基督の宗教意識によれる霊能にあるを明白にせんが為であつた。」(序 1)

この論争はそれに先だつ新神学問題の延長線上において行われたと言われるが、<sup>(7)</sup>内容的には、キリスト論と三位一体論というキリスト教思想の中心テーマをめぐる本格的な神学論争である - 「先づ三位一体の信条に対する予が宗教的意識を陳べたる所」(序 1) - 。この論争自体については、巧みな論争を展開した植村の勝利と言える。つまり、「結果として福音同盟会の第十二回大会(一九〇二年四月)は、『本同盟が福音主義と認めるものは聖書を以て信仰と、行為との完全な規範とし、人の其の救ひのために世に降り玉へる吾等の主イエスキリストを神と信ずるものを言ふ』との決議を採択し、植村の主張にそつた福音主義的信仰理解が教界において公的に認められるかたちになった。これは新神学が教界に投じた波紋のひとつの決着であつたが、同時に初期には啓蒙の世界観として受容されたキリスト教が、ようやく福音の本質において受けとめられるようになったことのあらわれでもあつたと言えよう」。<sup>(8)</sup>しかし、この論争の意義は、個人や教派レベルでの異なる二つの信仰的立場の間の論争であるにとどまらず、むしろ、近代キリスト教の基本路線自体の評価を巡るものであって、いわば、同時代のドイツにおける「バルト - ハルナック論争」に比することができるもののように思われる。<sup>(9)</sup> いずれにせよ、この『基督教本義』から海老名神学の基本的特徴を読み取ることは、海老名を理解する上で、重要な作業であると言わねばならない。

### (3) 海老名の神学思想

次に、『基督教本義』によって、海老名の思想内容を考察することにしよう。まず、海老名のキリスト教思想の特徴をどのように捉えるのかという問題について、本論文では自由主義神学者海老名という点を強調したい - 「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つたのである」(土肥[1980],178 頁)との指摘は適切である - 。以下、神学の場合としての宗教経験、理想社会としての神の国、キリストの人性の強調という三点について、海老名の自由主義神学的特徴を確認してみよう。

神学の間としての宗教経験・宗教意識

シュライアーマッハーにおいて確立した近代ドイツ・プロテスタント神学の特徴は、その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ことができる。<sup>(10)</sup>シュライアーマッハーにおける「教義学」から「信仰論」への転換はこのことを象徴的に示すものと言えるが、思想の間が客観的なドグマから主観的な経験へ移行したことは、続く自由主義神学を理解する上で決定的な意味を持っている。まさに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と言える。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」<sup>(11)</sup>において、神の赤子の経験・意識が繰り返し登場するのは、まさにこの点を示すものである。

「神に信頼する赤子の心情」( ,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)

まず、海老名によれば、神学の間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であると考えられる。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)。このようなキリスト教理解は、「植村 - 海老名論争」で海老名自身と対比された、いわば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として展開されている。すなわち、「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)。

この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とは、信仰者にとって内的な経験あるいは意識の事柄として理解されねばならない。海老名は、『基督教本義』で旧約聖書のモーセから始めて預言者やイエスを経て近代のシュライアーマッハーに至る思想家を論じる際に、これらの人々の神との関わりを記述する文脈で、内面性や心に関連した様々な用語を使用している。これらをそれぞれ個別に見るならば、それを神学の間としての宗教経験と必ずしも結び付ける必然性はないと感じるかもしれないが、それら全体を総合して考えるとき、海老名の特徴的な宗教理解をそこに読み取ることは困難ではない。たとえば、「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、多くの言葉を引用することができる。

これらの用語は、宗教が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という海老名の立場をよく示しており、海老名はこれを次のように表現している。「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)、と。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)とも説明され、カントの善意志との関わりで「良心」と名付けられることによって - 「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) - 、その意味はきわめて明瞭なものとなる。つまり、海老名において、宗教は人間の内的心の現実であり、人間は自らの良心においてその人格と道義を確立するのであって、ここから、「彼れの宗教と道徳とは人心の根底に存する」(62)という主張がなされるのである。海老名の宗教理解は、まさにカントあるいはシュライアーマッ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ものと言えよう。

こうした宗教の内面性は、キリスト教においては、キリストの人格との関わりで論じられ、「基督の表情に結合する」、「基督に合体し同化して其聖なる人格を実現せしむる者は、信仰に由つて生くべし」(111)などと表現される。「基督によりて現はれたる方面の神」は「人的神」「人格の神」(132)であり、キリスト教徒はキリストを通して神との内的関わりを持つのである - 「基督教徒は基督と合体し、天父と合体して居るものなれば」(115) - 。こうした内的な宗教経験こそが神学思想の源泉なのであって、その逆ではないというのが、植村との論争で海老名が主張したことに他ならない。この点は、次の引用から明らかであろう。

「宗教の力は人格の内容となりて始めて至大の活動をなすものである。単に哲学者の問題となりては誠に乾燥にして人生に力なきに至る。例へばかの三位一体説の如きも当初は如何ばかり人を慰め、人を高尚にしたか分らぬけれども、一旦之が教条となり単に神学哲学上の問題となるに至りては最早既に生命を失ひ却て弊害を残した。」(130)

#### 理想社会としての「神の国」

以上のように、海老名は自由主義神学の宗教理解において自らの思想を展開しているわけであるが、そのような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。ここで、リッチュルの神の国

理解を論じた大木英夫の文章を引用してみよう。

「このように、『神の国』の概念は、巧妙に道徳性と結び合わされ、近代世界に有効なものとなされた。ここで注意しなければならないことは、リッチルの『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)

この大木の指摘するリッチルの「神の国」における社会的あるいは歴史内の要素は、19世紀神学の様々な場面に確認できるものであって、海老名においても、この特徴を見ることは困難ではない。まず、一方で海老名は、天国あるいは神の国についても、人間の内面性との関わりで次のように述べている。すなわち、「人格は天国てふ理想の化身」(88)であり、「天国の降臨を吹聴し給ふたのではなくして、天国の創設を各自の心底に確立せんが為であつた」(91)、と。しかし、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。

「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、彼等に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)

こうした神の国の理解は、先に論じてきた宗教経験の強調と矛盾したことなく、むしろ、自由主義神学の場合同様に、個人の内面性は社会的現実と緊密に結びつけられていたのである。

#### キリストの人性の強調

植村との論争は、海老名のキリスト教思想の特徴かつ問題点として、彼のキリスト理解(キリスト論)を浮かび上がらせることになった。このキリスト理解は罪理解と密接に関わっているので、まず海老名の罪論について、簡単に見ておくことにしよう。

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、海老名においても一般のキリスト教思想と同様であるが、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。後に見るように、海老名はキリスト教思想の中で人間の罪を強調する思想的系譜（パウロ、アウグスティヌス、ルター）との関連で、罪の問題にも繰り返しふれているが、海老名の論点は、罪の議論は重要であつたとしても、キリスト教においてそれよりも根本的なものは、キリストにおける神の恩恵なのである、ということなのである - これ自体は、キリスト教思想として理解できることではあるが - 。

「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は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、人性は本来惡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)

こうした罪論から、海老名は彼独自のキリスト理解を展開してゆく。結論的に言えば、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である。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。

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實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.)

このように、海老名によれば、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、パウロの思想的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と解釈されたのである。

このような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、オリゲネスであるが、海老名は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と述べる。すなわち、「蓋しロゴスは万有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実在者と認定するが、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。

また、ラテン世界最大の教父である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)と述べられ、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つ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)

以上の罪理解やキリスト理解は、伝統的な正統神学とかなり異なっているが、すでに見たように、海老名自身、自らが異端視されることを十分承知していたのである。しかし、こうした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、海老名のよう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ーマッハーのキリスト論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。<sup>(12)</sup>

### 3 海老名の歴史神学

(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。<sup>(13)</sup>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。

「第一の埋没型の極端な例をあげると、古事記や日本書紀を宗教的に見る時、日本は神国であって、特別な恩寵を受けている国である。そして、その神とキリスト教の神とは同じ神だということを主張し、キリスト教こそ忠君愛国の気風を養うものだと主張したキリスト者が出た。キリスト教を日本の精神的伝統に密着させ、それに接続するために、儒教的キリスト教、仏教的キリスト教、あるいは神道的キリスト教を唱えた人たちもあつた。また、本多庸一らのように、征露論などを積極的に唱えたり、あるいは、朝鮮人に日本国民としての意識を育てることを目的にして朝鮮総督府の機密費の援助を受けて朝鮮伝道にあたる（組合教会）などの行動によって、日本国家への忠誠を示すことに努めた人々もあつた。こうした立場は、明治大正を経て、昭和の軍国主義的超国家主義時代の天皇崇拜へのおとなしい順応や、いわゆる『日本のキリスト教』にいたるまでつづく一つの流れである。」（武田[1967], 7頁）

ここで武田が描く「埋没型」は、神道的キリスト教、組合教会などの言葉からわかるように、海老名あるいは海老名の弟子たちについてしばしば指摘されるキリスト教のあり方とよく合致している。武田はこの著書で海老名についてはほとんどふれておらず、武田自身が海老名を以上の意味での埋没型に分類したかについては、結論を保留しなければならないが、しかし、以下に見るように、海老名の自由主義神学が、戦争論や朝鮮伝道論として展開される経緯を理解するためには、両者を媒介していた論理を明確にしなければならないであろう。本論文では、こうした点を見るために、海老名の歴史神学に注目したいと考えるが、それに先だって、海老名のキリスト教思想と戦争論とに通底するものとして、武士階層出身という意識に基づく政治的関心の存在を指摘しておきたい。

熊野義孝は、海老名を「思想の神学」と論じる中で、多岐にわたる海老名の思想内容を一貫して理解するための鍵として、「敬神の道」を挙げている。

「この発想はほとんど首尾一貫して海老名の思想的生涯を貫いている。それをもってキリスト教と日本の土着思想との折衷とか混淆とかみなすことは、必ずしも当たらないと私は思う。折衷以前に、海老名その人の生来の思想的性格が存し、そのほとんど直線的な展開が彼の長い生涯を通じて変わる事のない路線を支えたように見られるのである。それは『敬神の道』であって、しかも原初は幼稚な見識に類するものが次第に形を整えたが、なお不完全未定型な状態にあった。これがやがてキリスト教によって開花したのであって、ここに国民道德の恢興と国民生活の発展が約束される、というのである。」(熊野[1982], 152-153頁)

つまり、熊野によれば、海老名のキリスト教思想、とくに海老名の「日本的キリスト教」は、キリスト教と日本の伝統との折衷、混淆として、あるいはキリスト教の日本的なものへの埋没として理解されるべきものではなく、海老名が思想形成期の始めから有していた思考形式の発展として理解しなければならない、そしてその鍵が「敬神の道」なのである。この点については、海老名自身の自伝的著作「我が信教の由来と経過」より確認することができる。海老名は、明治維新の衝撃について、「忠孝の觀念の如きも動揺して来た。私は武家の子であつたから、今迄君として仰いだ相手が無くなり、父母に対する態度すら変つた」( , 53頁)と述べつつ、「それから政治的野心は非常に強かつた。これは儒教の教育を受け、明德を明にし、治国平天下をなす事を、根底から打ち込まれた為である。私などの愛国心は其抛から出たのである。而して其仕事は政治である」(ibid., 63)と若き日を振り返っている。こうした政治的野心はキリスト教信仰によって乗り越えられることになるが、「私は元来神の前に忠臣義士となりたかつた」(ibid., 66)という気持ちはキリスト教信仰と当初から結びついていたのであり、この忠臣義士という傲慢さの残存した意識は「神の赤子」という彼の宗教的確信においてはじめて、克服されたのである。忠誠を捧げるべき君を求める武家の出としての意識と愛国心、そしてキリスト教信仰の内的な深まりは、「敬神の道」という点で一貫した精神の発展過程であったということができるであろう。

したがって、海老名のキリスト教理解においては、日本的なものとの結びつきがはじめより自覚的に存在していたのであり、「日本的キリスト教」はキリスト教信仰に後から接合されたものではないのである。これを理論的に支えるのが、次に見る海老名独自の歴史神学であるが、ここでは、日本的キリスト教という意識が、欧米のキリスト教をいわば相対化する歴史的視座を伴っていた点を、<sup>(14)</sup>以下の引用より確かめておきたい。

「欧米の基督教は大は即ち大ではあるが、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)

ここから、「基督の意識に合せざるものは、遠慮なく之を排撃せざるを得ない」(3)との強い主張が生まれ、それはすでに見たように、西洋の正統主義的なキリスト教の基本テーゼであるキリスト両性論と三位一体論への批判として現れたのである - 「吾人を蛇蝎視する人あらんは当初からの覚悟」(3) - 。

## (2) 海老名の歴史神学

次に、海老名の歴史神学へと議論を進めることにしよう。まず歴史神学の前提であるロゴス論から考察を開始し、そこからいかなる歴史神学が構築されたかを検討し、最後にこうした歴史神学のもたらした帰結を明らかにしたい。

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、<sup>(15)</sup>それは『基督教本義』からも容易に確認することができる。以下論じるように、海老名はこの著書の中で、キリスト教の発展過程から二つの系譜を取り出しているが、そのうちの第二の系譜に関連して、ロゴス論は詳細に論じられている。もちろん、この著書で直接論じられるのはヨハネあるいはオリゲネスのロゴス論であるが、海老名がそれらを自らの思想的立場としていたことは疑いもない。

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存在性について聖書学的にいかにか理解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) - 。

「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己発の言語となつた。……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穌に於て人格となり、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)

宗教とはこの自らを展開するロゴスと一体化する経験をその本質としているのであって、ロゴスは人間にとって外的な超越的実在であるにとどまらない。すなわち、「彼の教徒は悉くロゴス化してしまうのである。猶ロゴスが人間化したるやうに人類はロゴス化して、直接に耶蘇が天父の懐にあるが如く、天父を觀するが如く、神を觀じ、最も親密なる父子の奥義に入るのである」(169)、「蓋しロゴスは万有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」(183)。このようにロゴスは、神的なものの内在化の原理として人間の宗教経験を成り立たせているのである。もちろん、すでにキリスト論において見たように、このロゴスも神自体とは明確に区別されていることは、『基督教本義』のオリゲネスを論じた部分から先にも引用した次の文が示すとおりである。すなわち、「オリゲネスはロゴスを以て一個の実在者と認定するが、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)と言われるのである。

以上のように、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。

ここでは、海老名の歴史神学を、キリスト教の本質論(基督教本義)と本質の発展論という二つ面から考察してみよう。まず、キリスト教の本質が、キリストの宗教あるいはキリストの宗教経験であることは - 「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。故に其生長するに當つてや、当時の旧慣弊習を脱却し、又其形骸の老朽するに當つてや、更生復活して赤子となり新人となる。」(5) - 、すでに論じたところであり、このキリストの生命自体は、いわば永遠不変であるとされる。

「吾人が基督教を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、新來の基督教を判別しないならば、恐くは外国宗教の奴隸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とされるべきでは

ないのである（西欧キリスト教の相対化）。したがって、「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当つて基督に帰れとの声、甚だ喧しき所にはまた時の徴候とや云ふべき」（6）と言われねばならない。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。

しかし、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のである。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）

海老名は、『基督教本義』において、モーセから預言者（アモス、ホセア、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を次のようにたどっている。「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とされる - の頂点をなすものであり、これ以上の発展は存在しない。しかし、次の引用にあるように、この倫理的宗教はそれで完結しているのではなく、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。保羅はセミチ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貴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）

具体的に海老名は、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、シュライアーマッハーに代表される系譜である。

「彼等（パウロ、アウグスティヌス、ルター。引用者補足）に対峙して毫も遜色なき人物は誰であるかと尋ねて見れば、……吾人は以上の三傑に両々対峙するに足る人物は、之をヨハネとオリゲンとシュライエルマッヘルとに於て見出すことをうる。」(157)

海老名自身は、自らを後者の系譜に位置づけているが、前者の系譜の思想内容については、自らの視点から、つまり、後者の系譜の思想内容に即して解釈していると言えよう。

以上が、海老名が、『基督教本義』で描く、基督教の本義の永遠性とその発展史であり、海老名の歴史神学の内容を簡潔に要約したものに他ならない。ここで確認しておきたいことは、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である。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。<sup>(16)</sup>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 -

以上、本論文では、海老名の言う「基督教本義」とその歴史的発展の議論とを概観し、それと自由主義神学との緊密な関わりを指摘した。ここでは、この自由主義神学との関わりをさらに立ち入って確認するために、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検討することにした。

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。<sup>(17)</sup>この中で展開されたトレルチの思想内容に関する詳細な分析は専門研究に委ねることにして、<sup>(18)</sup>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。

まず、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)

海老名の『基督教本義』とトレルチの論文とが同年のものであることから考えて、海老名がトレルチの議論の影響を受けて自らの歴史神学を構築したとは考えにくいものの、海老名とトレルチの両者がともにハルナックのキリスト教の歴史理解と、その背後にある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は明らかである。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。

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規定しようとする。第一は、「批判としての本質」であり、その要点は次の引用の示す通りである。

「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とを分離することなのである。」(ibid., S.407)

つまり、近代歴史学の基本的方法が資料批判、<sup>(19)</sup>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分析することが必要なのである。このように見ると、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。

しかし、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ぬ」(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のである。しかしさらに、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へと論を進めてゆく。<sup>(20)</sup>これが、三番目に取り上げられる「理想概念としての本質」である。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)

では、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

以上より、海老名の「基督教の本義」の議論が、トレルチの言う「キリスト教の本質」論として理解できることが明らかになった。では、こうした歴史神学はいかなる帰結をもたらすであろうか。戦争論や朝鮮伝道論といった具体的な諸問題との関わりは、第4章で論じることにして、ここでは、歴史神学の理論的帰結を中心に考察を行ってみたい。

『基督教本義』における海老名の歴史神学は、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、人類史の全体に及び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。「旧約は新約の準備、新約は旧約の完成」(161)というのは、海老名に限らず、キリスト教思想においてよく見られる見

解であるが、海老名はこの議論を拡張して次のように主張している。

「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。

こうして、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のであり、こうした普遍史の理解は、「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ものなのである。<sup>(21)</sup>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)との見解であり、ここから、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ことになる。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のである。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のである。

「彼の靈能才力は深く人類の奥底に潜伏する未発の能力にして、基督を待つて始めて発顕したるものと認められたるが故に、其所謂神性は天地人類以外のものにあらずして、既に己に人類の本体たる靈性に外ならないのである、基督の神性は人類固有の靈能なれば、彼れは靈能新人類の首領である。」(213)

以上が、海老名の歴史神学の理論的帰結である。最後に、海老名の説教から、「内界のキリスト」に関わる部分を引用して締めくくりたい。

「この『万人』とは単にクリスチャンの団体を指せるのみではない。世界の人類を指したものである。さらば儒教も仏教もキリスト教もその源は一なりということが出来る。かく見なければ偏せるものであるが、まず『万人に貫』けるもの、これを内界のキリストという。これ歴史の内に存するキリストである。」( /2, 196 頁)

#### 4 自由主義神学者海老名、その意義と限界

この章では、これまでの議論から明らかになった自由主義神学者海老名の思想的特徴を信仰論として再度論じた上で、こうした海老名の思想に現れた問題性あるいは限界を、海老名の戦争論や朝鮮伝道論との関わりを念頭に置きながら検討することにしたい。

##### (1) 海老名の信仰論とその意義

海老名の宗教理解の特徴は、「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点に見ることができた。こうした宗教あるいは信仰の理解は、現代宗教学の視点から見ていかなる意義を有するのであろうか。おそらく、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であろう。

海老名との比較のために、ここではティリッヒの信仰論を取り上げることにしよう。<sup>(22)</sup>ティリッヒの信仰論で有名なのは、「究極的関心としての信仰(Faith as Ultimate Concern)」、つまり「信仰は究極的に関与した状態である」(Tillich[1957], p.191)との命題である。この究極的関心について、我々が留意すべき点は、これが、信仰を主知主義的あるいは主意主義的あるいは情動主義的に歪曲することへの反論として提出されていることである。信仰に関しては、伝統的に、信仰を一定の内容を有する命題の認識として、あるいは意志における決断として、また情緒的な心の状態として理解するといった議論が存在しているが、問題は、これらの議論が、信仰を認識に還元したり、意志に還元したり、情動に還元したりする場合に発生する。つまり、信仰は単なる認識であるとか、単なる意志の決断であるとか、単なる情動の現れであるとかいった還元主義的信仰理解によって、信仰は様々に歪曲されてきたというのが、ティリッヒの問題意識であって、ここからティリッヒは信仰を人間存在の全体性の事柄として明確化する目的で、究極的関心という概念を提示したのである。信仰は、認識、意識、情動のすべてを人格的全体性のもとで統合するところに成立するというのが、ティリッヒの信仰論の中心的主張と言

ってよいであろう。

このティリッヒの信仰論に照らしてみると、海老名にも同様の信仰理解を確認することは困難ではない。まず、海老名は信仰を次のような言い方で人格性の事柄として論じている。

「彼れの信仰は此教義を承認し、又は彼儀式を執行することではない、基督其ものと一心同体となる心意の状態をいふのだ」(110)、「基督の衷情に結合する」、「基督に合体し同化して其聖なる人格を実現せしむる者は、信仰に由つて生くべし」(111)

この人格性においては、「情意一致の人格」(114)と言われるように、意志と情動の両者が含まれているが、海老名は、ともすれば信仰が認識や意志の問題として議論される傾向にあるのに対して、情動の側面に力点を置いている - シュライアーマッハーの場合と同様に<sup>(23)</sup> - 。それは、次のように、信仰を実験、感得、同化として説明する際に見られる問題であるが、大切なのは、情動的な面が強調される場合でも、基本は知情意を統合した人格性、その意味での全体性としての心にある、という点なのである。

「信仰は新実験である、基督の中に現存する内容を実験せしむるもの、過去千年前に顕現した史上の事実を現実に実験せしむるもの」、「信仰は情感である、基督の感激し給ふたものを感得するのは信仰である」、「信仰は同化である」、「信仰は活発々地の歡喜心である」(152)。

このように信仰が人格の全体性に関わる事柄であることは、「基督は人に新なる善行を教へ給はない、人を善ならしめたもふ。其貴ぶ所は新行にあらずして新人である」、「善行の動機を作る」(153)と言われるように、信仰が人間存在のあり方のレベルにおける転換 (= 新人となる) と理解されることから明らかであろう。植村との論争で、海老名が宗教を「信条や教理や儀礼の上に宗教を求むるは偽りである」(198)として、宗教を信条や教理や儀礼と同一視する立場を、「信条主義」として批判したのは、このような信仰理解に基づいてのことだったのである。すなわち、「若し其觀念に相應する情感が勃興するにあらざれば、爾は未だ宗教をもたないのだ。……宗教は神と人との和合感である」(200)。またさらには、海老名は、宗教を信条や教義や儀礼の問題として捉える限り、宗教は信条や教義の違いに基づく争いや戦争を引き起こさざるを得ないと論じている。

「宗教の分離や宗教の戦争といふは、宗教其ものの分離でもなければ、亦戦争でもない、乃ち信条や教義や、儀礼の争論や分離や戦争である。」(202)

このように海老名の信仰理解は、信仰を人間の全体性の事柄として捉え直すものである点で、現代宗教学の立場からも評価すべき内容をもっている。しかし、海老名の信仰理解は、先に見たような自由主義神学との関わりにおいても、さらに論じることができるように思われる。それは、海老名の信仰論が近代的な個人の経験や意識へと定位した宗教観に合致しているという点である。

トレルチは、『社会教説』(1912)において、「教会 - 分派 - 神秘主義」という類型論を展開し、<sup>(24)</sup>第三の類型である神秘主義との連関でスピリチュアリズムを取り上げている。このスピリチュアリズムは、第二の類型である分派とも様々に結びつきながら存在してきたが、トレルチが目にするのは、その近代的な形態である。つまり、「教養ある平信徒の人々は、キリスト教に依存している限りにおいてであるが、実際には教会や礼拝なしの宗教、精神と心情のキリスト教、ヒューマニズム的活動のキリスト教、宗教の思想内実が完全に個人的にしつらえられたキリスト教を有しているのである。……一般に、近代の教養層はスピリチュアリズムしか理解しないのである」(938)。

トレルチは、以上のようにスピリチュアリズムを近代の教養層の宗教的立場、あるいは近代の精神性に合致した宗教性と解するわけであるが、『基督教本義』で海老名が提示するキリスト教信仰は、内容的に、このスピリチュアリズムに分類できるであろう。というのも、海老名の信仰理解は、次に安酸敏眞が挙げるトレルチの神秘主義類型の特徴とほぼ一致するからである。

「「神秘主義」の重要な特徴としては、(1)宗教的体験の直接性・現在性・内面性、(2)歴史や祭儀や制度への非依存性、(3)ラディカルな個人主義、(4)人格主義、(5)社会的形成力の脆弱性、などが挙げられるであろうが、おそらく「神秘主義」類型のこうした特徴づけを最も詳細に論じている箇所は、『社会教説』第三章の4の後半部分「神秘主義とスピリチュアリズム」の冒頭のところであろう。」(安酸敏眞 『歴史と探求 レッシング・トレルチ・ニーバー』聖学院大学出版会 2001年、58頁)

以上の議論から、海老名のキリスト教思想としての意義を論じるとするならば、その最大の意義は、近代的精神性に合致したキリスト教を日本に導入した点に認められるであろう。もちろん、海老名が伝道した日本の精神性の方が、西欧近代に追いついていたかは、また別に問われねばならないであろう。

## (2) 海老名神学の問題性

海老名のキリスト教思想が、近代的な教養人に対するキリスト教信仰の弁明を目指した自由

主義神学の線上に位置することは、これまでの議論より明らかと思われるが、西欧キリスト教の一つの選択肢であった自由主義神学あるいはスピリチュアリズムを日本の近代化の文脈において、伝統的な教会主義や信条主義を超えるものとして実現しようとした彼の試みは、その他方で、日本的キリスト教という性格を持つものであった。それは、戦争や朝鮮伝道という具体的な問題との関わりで、様々な逸脱を生み出してゆくことになる。おそらく、我々はここに海老名のキリスト教思想の最大の問題点を確認することができるであろう。そのために、まず、海老名のキリスト教思想の特徴を、批判と形成との関係という点から分析することにしたい。

ティリッヒは、プロテスタンティズムの歴史的諸現象を貫く原理（プロテスタント原理）を論じるにあたって、この原理が批判原理と形成原理の二面性 - 神と人間との関係性の持つ二面性に基づく - から成り立っていることを指摘している。<sup>(25)</sup>これは、キリスト教全体に妥当することであって、キリスト教が、世俗への批判や審判という側面と、世俗における具体化あるいは内在化という側面、つまり批判と形成という二つの作用を有していることを意味している。この点から見ると、海老名では、批判原理も存在しないわけではないものの、基本的に形成原理が優位を占めていることがわかる。

「吾人が基督の宗教を發揮せんと欲するは、強ちに破壊を仕事とするからではない、其新なる形体を創造建設する所の能力を認むるからである。吾人の衷心に鬱勃として抑圧すべからざる基督の生命を自覚するからである。生命は能く破壊し又能く建設する。生命の目的は破壊にあらずして建設にある。然れども其建設の目的を達せんとするには、勢ひ破壊せざるを得ない。」<sup>(2)</sup>

これは、神と人間との関わりにおいて、人間の罪と神の裁きに対して、神の恩恵を強調するという先に罪論に関して指摘した点にも関わっている。

「誅罰はエホバの神の終局の目的にあらずして罪人を善良にせんが為の方便に外ならず。故に神の恩恵は神の審判の根本的動機にして、審判は恩恵を蔽塞することをなし能はぬのである。」<sup>(59)</sup>

このように、新たな形体の創造建設という点に宗教的生命の主たる働きを見る場合、現実に進行する創造建設に対しては、それを宗教的観点から批判するというよりも、むしろそれを承認するという傾向が生じやすいのではないだろうか。つまり、海老名のキリスト教思想の最大の弱点は社会批判の弱さにあったのである。近代的な精神性に合致し、近代国家形成を承認するキリスト教は、一歩間違えると、近代への埋没という帰結を生じることになる。ここに、海

老名と彼の弟子たちの神道的キリスト教が、明治国家の戦争政策を批判できずに、朝鮮総督府のイデオロギーとして機能するに至る理由が存在しているように思われる。<sup>(26)</sup>「民族精神と同一視され、歴史的状況への批判的視座を喪失したキリスト教が、天皇制国家のイデオロギーとなり、戦争の正当化を行ったことは、容易に理解できることであろう。」(金[1998],118頁)

もちろん、海老名が意図的にまた実際にキリスト教を天皇制イデオロギーに変質させたかについては、本論文の主たるテキストである『基督教本義』だけでは、論証することは困難であり、それは専門研究に委ねねばならない。しかし、ここでは、海老名のロゴス論が、日本の近代化政策の宗教的承認と成り得た論理的な可能性を、一つの仮説として提出することにしたい。おそらく、この論理性は、自由主義神学自体に内在する問題であると言えよう。この点を明確にするために、海老名の説教から以下の箇所を引用しておこう。

「かの仏教の如き宇宙教すらも、日本に入りてよりは地方的着色を帯びて来った。ある人は、キリスト教が日本的にならねばならぬと言う。甚だあさはかなる考えと言わねばならぬ。キリスト教は、到底日本的になるほど小さいものではない。キリスト教は、既に民族的境域を超越している。キリスト教としてキリスト教たらしめよ。断じて日本的たらしむべきものにあらず。……もとより、形式上は日本的となるべきは論を待たない。日本人の礼拝式は日本的たるを免かれぬ。しかし、事いやしくも真面目なる宗教そのものに至っては、それが日本的であると、ないしは米国的であると、英国的であるというべきものではない。キリスト教は、確かに民族的性格を超越して、またこれを包容する宇宙的のものを有している。国家的国民性がようやく発展する裏面において、絶えず神の国は建設せられつつある。……吾人は、霊と真とをもって神を拝する神の国、即ち倫理的世界を国民の裏面に造らねばならぬ。倫理の講義に非ず、倫理的社会の造営である。」( /1,124)

「クリスチャンの使命は、正にここに在る。『神の国は爾曹の衷に在り』とは、キリストの直覚、国家そのものの衷心にこれを發揮するは、キリストの使命である。我が日本帝国の衷心に、これを發揮する使命なしと思うか。……故に、神の国は個人を靈化し、社会を靈化し、世界を靈化し、国家を靈化し、宇宙を靈化する所の靈能である。」(ibid.,125)

キリスト教信仰から明治日本の戦争政策のイデオロギーへの転倒はいかにして生じたかのであるだろうか。海老名のロゴス論を前提にするとき、次のような一つの推測が成り立つように思われる。まず、海老名のロゴス論とは、ロゴスの歴史的な展開と顕現を人類の歴史全体において認め、それに基づいて、近代日本あるいは日本民族におけるロゴスの現実化を主張可能とするものであった。もちろん、これはキリスト教的聖書的なロゴスと日本精神とを単純に同一視するものではない。上に引用した説教からもわかるように、海老名はまさにこの単純な同一視

の意味での「日本的キリスト教」を否定しているのである。しかし、ポイントは、ロゴスあるいは神の国は、民族性を超越しつつも、近代的な国民精神の形成過程の裏面において実現しつつあると論じられている点である。これによって海老名は、明治国家はそれ自体キリスト教と同一ではないが、神道自体における多神教から一神教への発展の中にロゴスの自己実現を見ることができたのである。<sup>(27)</sup>こうして、明治国家と近代日本の精神性は、その中にロゴスの発展を見ることによって、キリスト教と区別されつつも、キリスト教の立場から肯定できるものとなるのである。ここで論理的には一つの飛躍あるいは転倒が生じる。明治国家をキリスト教的に肯定するということは、転じて、キリスト教の方が明治国家を肯定しうるもの（国体に反しない）、さらには、明治国家を肯定すべきものとして意味づけられることになる。つまり、元来は、明治国家の意味を評価し、場合によってはそれを批判すべきものであったキリスト教が、まず明治国家を肯定できるものへ、そして肯定すべきものへと転じられ、ついにはキリスト教の方が近代日本の精神性という視点から評価されることに至るのである。ここに、明治国家を肯定するキリスト教こそがキリスト教として正しいあり方であるという帰結が得られることになる。おそらく、ロゴス論を基盤とした海老名の自由主義神学は、このような論理の展開と転倒によって、明治国家への批判性を喪失し、明治国家の政策を肯定することへと道を開いたのではないだろうか。もちろん、以上は先に述べたように一種の思考実験、仮説であって、その論証は海老名の専門研究に待たねばならない。しかし、最後に述べておきたいことは、こうした転倒は海老名だけの特殊な問題ではないという点である。バルトが、自由主義神学を批判した際の論点の一つは、ハルナックら自由主義神学の代表的神学者が、ドイツの戦争政策を批判できずに、それに埋没したという点だったのであり、<sup>(28)</sup>また、ドイツ的キリスト者がナチスを支持した場合にも、同様のメカニズムが働いていたと言えよう。つまり、キリスト教会が国家との関わりでしばしば陥る転倒が、海老名の日本的キリスト教において典型的に確認できるのであって、その点で海老名のキリスト教思想は、世俗国家との関わりにおけるキリスト教のあり方を考察する上で、重要な事例と言えるのである。

## 5 むすび

本論文では、海老名のキリスト教思想を、日本という非キリスト教世界における風変わりな一人のキリスト教思想家の特殊な思想としてではなく、キリスト教近代というキリスト教にとっていわば普遍的な問題の中で、キリスト教思想の問いとして論じることを試みた。この試みがどれだけの妥当性を持つかは、今後の批判を待つ必要があるが、最後に、海老名研究を通して、日本キリスト教研究についていかなる展望が獲得できたかをまとめることによって、本論文を締めくくりたい。

日本・アジアのキリスト教をいかなる視点から、またいかなる方法で研究するかについては、多くの見解が存在するものと思われるが、海老名研究からわかることは、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。<sup>(29)</sup>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。

今後、日本とアジアのキリスト教研究を進めるには、日本キリスト教史、アジア・キリスト教思想史を、それだけで閉じた研究対象として考察するのではなく、キリスト教一般へと開かれた問題設定の中に位置づけた上で、日本とアジアの特殊性にも留意するといった態度が要求されるであろう。

## <文献>

本論文で扱われる海老名弾正の文献は以下の通りである。文中で引用される際に括弧内に数字のみが表記される場合は、 からの引用（引用頁）を意味し、（ /1、 /2）、 からの引用の場合、どのテキストからの引用であるかは頁の前のローマ数字で示される。なお、引用に際しては、表記を一部現代表記に改めた。また、海老名以外から略記号で引用される文献の書誌情報については、それぞれに関連した以下の注をご覧いただきたい。

- ・ 『日本の説教1 海老名弾正』日本キリスト教団出版局 2003年
  - /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
  - /2 「内界のキリスト」、『新人』10巻2号、1909年2月
- ・ 「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 期キリスト教受容篇 22』日本文書センター 2003年、所収）
- ・ 『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 期キリスト教受容篇 5』 日本文書センター 2002 年、所収)

<注>

- (1) 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、116 頁
- (2) 「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れてくる」(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、280 頁)。この動向を具体的に示しているのが、「内村鑑三不敬事件」(明治 24 年)と、そして井上哲次郎(東京帝国大学教授)の「教育と宗教との関係につき井上哲次郎氏の談話」(「教育時論」第 272 号、明治 25 年 11 月)である。井上の「耶蘇教は元と我邦に適合せざるの教なり」との発言をめぐって、その後論争が行われるが、「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が、その重要な一因はここにあった」(ibid., 295 頁)と言われる。
- (3) 海老名に関しては、日本的キリスト教、さらには、神道的キリスト教と言われることがあるが、この評価をめぐっては、海老名研究において研究者の見解がわかれている。現在の海老名研究を代表する金文吉は、海老名のキリスト教は神道的キリスト教であると捉え、関岡一成はそれに反対している。たとえば、関岡は、「これまでの海老名研究で、かれの『日本のキリスト教』については、海老名が日本の伝統的宗教や価値観を評価している点、すなわちキリスト教の『日本化』について言及しているところが取り上げられ批判されることが多い」(「『日本の説教 1 海老名弾正』解説」2003 年、223 頁)と指摘しつつ、海老名を神道的キリスト教として批判することには否定的である。しかし、海老名を論じる場合、金文吉に限らず、同様の見解を述べる研究者は少なくない。たとえば、隅谷三喜男(『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社 1961 年)は、「ついで海老名弾正は日本的倫理とキリスト教とを両立させようとはかって、神道的キリスト教の基礎を確立しようとし」(132 頁)と、また土肥昭夫も、「彼(海老名。引用者補足)はキリスト教と儒教の間に共通の宗教的意識を見出し、それによって儒教をキリスト教の中に摂取包括し、そこから儒教の進化発展とキリスト教による完成成就を考えた。こういう考え方は神道との関係においても見られる。彼によれば、日本の神道はキリスト教に似て人格的である。その人格的多神教は、キリスト教のように一神教に進化発展するようになった」(土肥[1980], 176 頁)と指摘している。海老名におけるキリスト教と日本との関係づけに関する本論文の見解については、第 4 章を参照いただきたい。

なお、関岡の金[1998]への批判については、関岡一成「海老名弾正の『神道的キリスト教』とは何か」、『福音と世界』1999/3 新教出版社、54-57 頁を参照。

- (4) 海老名が列挙する文献は以下の通りである(序 3)。

Wellhausen Israelitische und Jüdische Geschichte, and his History of Israel,

Kittel's History of Israel,  
Kuenen's History of Israel,  
Pfleiderer's Religionsphilosophie,  
Harnack's Dogmengeschichte,  
Neander's Church History,  
Pfleiderer's Urchristentum,  
Beyschlag's Newtestament Theology,  
Holtsman's Neutestament Theologie,  
Rodepennig's Origenes,  
Robertson's the Prophets of Israel, and his old Testament in Jewish Church,  
Pfleiderer's Paulinism, and his Protestantische Theologie,  
Wend's Teaching of Jesus,  
Schaff's St. Augustine. 等

- (5) シュライアーマッハーの思惟の楕円構造については、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、34-36頁

- (6) 歴史主義と体験主義とは、一見すると、歴史的資料の客観的分析による歴史的事実と個人の体験に基づく主観的了解というように、まったく異なった立場のように思われるかもしれない。しかし、自由主義神学は、近代的歴史意識に基づく歴史学的方法論を受容しつつも、同時に信仰経験・意識の中に神学としての基盤を持ってきたのである。この二つの契機の結合はシュライアーマッハーにおいても明確に確認できるものであるが、それは、歴史的方法論自体の中に存在する構造に他ならない。トレルチは、歴史的方法を分析する中で、歴史的批判が「類比」(Analogie)の適用によって成り立っていることを論じているが、資料批判は歴史家自身の経験に基づく既知のもとと資料を比較することによって可能になるのであり、歴史的方法自体が類比という原理を組み込むことによって、体験あるいは経験と結び付いているのである。これが、歴史的批判における方法論的現在中心主義に他ならない。

Ernst Troeltsch, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie 1900, in: *Gesammelte Schriften*Bd.2, Scientia Verlag Aalen 1981, S.729-753

- (7) 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、では、新神学問題と信条制定問題(日本組合教会、日本一致教会)という背景から、植村-海老名論争(pp.341-351)が詳細に論じられている。

なお、この論争に関連した一次資料としては、以下の文献を参照。

1. 『基督論集 海老名氏の基督論及び諸家の批判文』警醒社 明治35年

(『近代日本キリスト教名著選集 第 期キリスト教受容篇 5』

日本文書センター 2002年)

2. 「九 神学上の論争 植村正久對海老名弾正の神学上の論争」、  
『植村正久と其の時代 第五巻』教文館 1938(2000)年、243-438 頁
- (8) 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、39頁。なお、武田清子は、この論争に関連して、植村の論争の仕方について、次のように述べている。「植村の論法は、こちらの正体を示さず、論敵の弱点を刺激しながら、論敵がその正体を全く露呈するまで巧に誘い出そうとするものであり、敵が正体をあらわしたところで、ばっさり網をかぶせて料理するという、こわいような巧みさを持っている。……海老名は、事実上、福音同盟会より排除された。」(武田清子『植村正久 その思想史的考察』教文館 2001年、18頁)
- (9) パルト - ハルナック論争については、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  
Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser 1975, S.160f.
- (10) シュライアーマッハーの『信仰論』において、信仰には「絶対依存感情」という有名な定義が与えられているが、この定義を導く議論の全体が、意識の分析として行われていることは、神学を構築する上での方法論的な転換(宗教経験・宗教意識への転換)を意味している。後に弁証法神学はまさにこの方法論的転換を批判したわけであるが、シュライアーマッハーがその後のプロテスタント神学の問題状況を規定したことは明らかである。詳細についてはたとえば次の文献などを参照。  
W.Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S.46-76
- (11) 「我が信教の由来と経過」( )は、海老名自身による自らの信仰歴の説明であり、多くの海老名研究がこれを主要な資料として用いている。
- (12) シュライアーマッハーのキリスト論については、次の文献が明解な説明を行っている。  
Catherine L. Kelsey, *Thinking About Christ with Schleiermacher*, Westminster John Knox 2003
- (13) キリスト教受容をめぐる類型論については、次の川又論文を参照。  
川又俊則「キリスト教受容の現代的課題 - 死者儀礼、とくに墓地を中心に - 」、『宗教研究』326号 日本宗教学会 2001年  
川又は、この論文で森岡清美(「『外来宗教の土着化』をめぐる概念整理」、『史潮』109号 1972年) - 土着化を「孤立(拒否・変形)」「狭義の土着化(容認・変形)」「秘事化(拒否・変質)」「埋没(容認・変質)」の4類型に類型化 - と、本論文ですでに紹介した武田清子とを取り上げているが、こうした類型論と、キリスト教思想史における類型論の古典である、H.リチャード・ニーバーの類型論(H.Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Brothers 1951) - キリストと文化との関係理解をめぐる、「文化に対立するキリスト」「文化のキリスト」「文化の上なるキリスト」「逆説におけるキリストと文化」「文化の変革者としてのキリスト」の5類型 - との比較検討は興味深い研究テーマである。海老名自身は、「パウロ、アウグスティヌス、ルター」と「ヨハネ、オリゲネス、

シュライアーマッハー」の二つの系譜によって、キリスト教思想史を概観し、自らを後者の内に位置づけているわけであるが、これに対してニーバーは自由主義神学を第2の「文化のキリスト」に、パウロ、ルターを第4の「逆説におけるキリストと文化」に、そしてヨハネとアウグスティヌスを第5の「文化の変革者としてのキリスト」に対応させるなど、海老名との間には様々なずれが見られる。これは、類型論という方法の性格から見て当然のことではあるが、類型論がそれを設定する研究者の視点に相関することを考えれば、海老名の類型論と他の思想家の類型論との比較を精密に行うことによって、海老名の思想のより正確な理解が可能になるであろう。今後の課題としたい。

(14)海老名における欧米キリスト教会の相対化という議論は、欧米のキリスト教会からの自立についての日本組合教会の方針 - 明治28年の第十回日本組合教会総会における「自給自立」の決議 - とも無関係ではないであろう。この点については、大内[1970], 205-206頁、を参照。

(15)海老名神学の中心にロゴス論を位置づけている研究としては、次の熊野[1982], 165頁、を挙げることができるが、海老名のロゴス論については、吉駒[1982], 192-195頁、金[1998], 164-176頁も参照。

熊野義孝 「海老名弾正の『思想の神学』」1967年、『熊野義孝全集 第一二巻』新教出版社 1982年 145-180頁

吉駒明子 『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会 1982年

金文吉 『近代日本キリスト教と朝鮮 海老名弾正の思想と行動』明石書店 1998年

なお、熊野は、「思想の神学」という海老名神学のとらえ方に関して、「われわれはこの人において『思想』が先行していること、しかも判然とした『思想形式』ないし『思想の枠』を予備した上で神学的言論が展開されていることを、しっかりと見分けなければならないと思う」(ibid., 156頁)と述べている。

(16)ドイツ観念論とヨハネ・プロローグのロゴス論との関わりは、ドイツ観念論研究ではよく知られた事柄であるが、海老名とドイツ観念論の思想家あるいは海老名の言う新プロテスタント教との関わりについては、金[1998], 172-174頁、を参照。

(17)Ernst Troeltsch, Was heißt >>Wesen des Christentum<< ? 1903,

in: *Gesammelte Schriften* Bd.2 Scientia Verlag 1981, S.386-451

(18)トレルチの「キリスト教の本質」論については、次の研究を参照。

近藤勝彦 『トレルチ研究 上下』教文館 1996年、上巻 52-65頁

(19)トレルチの歴史的批判的方法をめぐる議論としては、注6の Troeltsch[1900]を参照。

(20)「こうしてトレルチにおけるキリスト教の本質規定において特徴的なことは、過去、現在、将来の結合が試みられるということであり、同時に歴史的なものと主体的なものととの結合が図られるということである。」(近藤[1996], 上巻 64頁)

(21)古代教父における教育者としての神という理解については、ギリシャ的な「教育(パイディア)」との関わりが問題になるが、たとえば、神の摂理と教育との関わりについては、オリゲネスにおいて確

認できる。この点については、有賀鐵太郎『オリゲネス研究』（有賀鐵太郎著作集Ⅰ 創文社）の第四章「神と摂理」（227-297頁）を参照。

(22) Paul Tillich, *Dynamics of Faith* 1957, in: *Tillich MainWorks*. vol.5, de Gruyter

(23) これについては、シュライアーマッハーの『宗教論』を参照。

Friedr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*

1799 (Philosophische Bibliothek Bd.255, Felix Meiner 1985)

(24) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* 1912

in: *Gesammelte Schriften* Bd.1, Scientia Verlag 1981

トレルチの『社会教説』については、森田雄三郎『キリスト教の近代性』創文社 1972年、217-277頁を参照。

(25) この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「P.ティリッヒのプロテスタンティズム論の問題」、『日本の神学』第25号 1986年  
日本基督教学会、43～71頁

(26) 海老名名政治思想のイデオロギー性については、金[1998]、101-184頁を参照。

(27) この点については、注3の土肥[1980]からの引用箇所と金[1998]、76-83頁を参照。

(28) ハルナックら当時のドイツ神学の多くの指導的学者の第一次世界大戦に対する態度をめぐるバルトの批判については、Busch[1975]、S.93f.を参照。

(29) この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教と東アジアの近代化」、『アジア研究所紀要』第25号 亜細亜大学アジア  
研究所 1999年、137-162頁

[付記] 本稿は平成13、14年度の21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」（「多元的世界における寛容性の研究」研究班）による研究成果の一部である。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授）