

# 日本キリスト教史の研究方法

土 肥 昭 夫

日本キリスト教史は、日本という特定の地域に伝えられ、そこで生まれ、育ったキリスト教の歴史を明らかにすることを課題とする。この歴史はいろいろな方法で研究されている。そこで注目すべき三人の研究者をとりあげ、その方法を検討してみよう。<sup>1)</sup>

## 1 石原謙のキリスト教史的方法

石原謙氏は日本におけるキリスト教史学の先駆者の一人であり、1976年に94歳という高齢で逝去されるまで、真摯にこれにとりくまれた碩学である。<sup>2)</sup> それより約1年の間に『日本の神学』(1977)など各誌で氏の業績に関する評論が出た。筆者もその一人として「石原謙の日本キリスト教史研究について」(『日本の神学』1977)に執筆したので、詳細はそれによっていただきたいが、ここでは少し趣きを変えたとりあげ方をしよう。

周知のように、石原氏はキリスト教の歴史を通してキリスト教の本質を明らかにすることを念願された。その歴史の中に「一貫して変らない内的力が变りなく働いていた」(『キリスト教の源流』序、5ページ)とし、「真理内容としての神的救拯意志の構造的歴史性」(同上書、3ページ)の故に、キリスト教の歴史的展開の中に永遠の真理との出会いを見出し、神の経綸のわざを明らかにし得るとされた。ではその永遠の真理とか神の経綸のわざを世にあらわすものは何か。宮谷宣史氏のいわれるように、石原氏はそれを教会と歴史的人格の中に見出された(「石原謙のキリスト教史観について」『日本の神学』1977)。

「キリスト教史学が……教会史たることによって初めて一般世界史から区別されて神学的に考察され、固有の内容を培い、神的救拯史の視角から人間の精神

史、従って世界史をも理解し批判することが可能とされるのである」(『キリスト教の源流』27ページ)。したがって「極端に言えばキリスト教の本質的展開を明らかにするためにその(異端や分派でない一筆者)教会形成と発展とを主流として叙述の中核となし、……」(同上書、序、24ページ)と言われた。日本キリスト教史の叙述においても、キリスト教の諸活動の背後に教会があって、「キリスト教の基盤を構築しえた」とし、欧米諸教派の中国伝道にはじまり、諸教派の活動の意義を学び、やがて日本キリスト教団の成立とその進展の中に、「日本キリスト教の歴史的発展の過程と原理とを理解したい」(『日本キリスト教史論』序言、i, vi)とされるのである。もう一つは歴史的人格で、氏はH. シューベルト(Hans von Schubert)やJ. ロルツ(Joseph Lortz)に学びつつ、その人格を生かし、働かしている内面的敬虔、信仰、神学的思想を分析し、そこに歴史を導く永遠の真理、つまり福音の真理を見出そうとされた。ヨーロッパ・キリスト教史においては、特にアウグスティヌスとルターに氏は関心を持ち、その叙述をとおしてキリスト教の何たるかを明らかにしようとした。日本では植村正久と高倉徳太郎がキリスト教理解の典型としてあげられている。<sup>3)</sup>

さて、石原氏は日本キリスト教史を通観してその特殊性をあげられた。それは(1)「教派性にたいする消極的態度」、「無意識的な懷疑」、(2)日本人の「法的精神への反感」に由来する「教会の法的性格」の弱さ、(3)「福音主義的ないし聖書主義的態度」である。これは欧米キリスト教の伝道に由来するものであろうが、日本の教会ではそれが成立する必然性を欠くが故に、その信仰経験が空虚になり、キリスト教理解は浅く、教会生活は貧しく、旧い人間性と新しくされた人間性の相剋に苦しむ「半キリスト教徒」が出現した。(4)これを要約すれば、「教会概念の不明確」ということになる、といわれた(同上書、204—211ページ)。氏はこういう視点から日本の教会史を分析された。そして草創期の日本基督公会の主張を「無教派主義」とし、それを主張した人たちが「教派という歴史的現事態の意義を果たしてよく理解していたか、その点は必ずしも明確ではない」(同上書、131ページ)とされた。その事は必ずしも教派的いき方を是認することではない。氏はさらに「日本のキリスト教も最初の公会制の挫

折によって教派的対立の内部的混雑を現出し、……教派によって多少の相違はあるにしても固有の自主制を欠いた、一種の精薄兒的存在（！……筆者）の観を呈せしめ、日本キリスト教の健全な発達とは言えない情勢をもたらした」（同上書、126ページ）とされた。また日本基督教団については、その教会概念のあいまいさを批判し、「教団はほんとうの合同ではない、集合だ」（『キリスト教と日本』217ページ）と手きびしい。また1954年に信仰告白を持ったことは、教団の教会的性格を強化することになったが、そのことは「教派的教会としての立場の表明」であり、公同教会の性格を返上したことになり、ただある限られた範囲において、公同的の意義を保有するにすぎない、といわれた（『日本キリスト教史論』258—259ページ）。

氏は神学についても、問題を提出された。明治より第1次大戦までは「神学のない前時代」で、「当時キリスト教的発言も、キリスト教の上に立って国家、自由民権、文明開化を語る一種の政治言論であり、文化運動」（同上書、189ページ）にすぎなかった。たしかに、青年文学者はキリスト教によって心のときめきを覚えたが、彼らは「福音の何たるかを知らず、キリスト論を解せず、罪悪観なく、義認を解しない」（同上書、190ページ）。それほど当時のキリスト教は貧しかった。大正後半期になって、キリスト教思想や神学界も徐々に台動し始めた。しかし、この時代の人たちは「正規の教育を受けたキリスト教神学者ではない」。ヨーロッパの大学と比べると「教会的学術研究に関する限り、決して活発とは言えなかった」。昭和に入って「少なくとも明治期の単純幼稚な宗教談義の域を脱して、真面目に神学問題を取り上げるようになった」といわれた（いずれも同上書、191ページ）。

では、石原氏にとって、日本の教会や神学は問題にならないか、というところではない。氏は日本基督公会の伝統の中に日本の教会の自主性を志す人たちがおり、その典型として植村をあげ、「日本キリスト教が欧米先進国に負うところを認めつつも独立を求めるときに、植村の生涯の重要性」（同上書、143ページ）があり、「彼の精神と気骨とによって初めてよく日本キリスト教の、国家権力からもまた外国宣教団の事業からも独立した真に自由な日本キリスト教の素地が、築かれた……」（同上書、167ページ）とされた。また大正期後半の

キリスト教神学者として高倉をとりあげ、彼の生涯が自我追求に終始し、「自己の築いた城壁を防衛しようとする戦い」（同上書、184ページ）に終わったところに、教会的基盤を持つ神学論の形成において欠けるところがあった、といいつつも、「自我追求の道を深めて十字架の恩寵に達したこの過程に、人間高倉の歩みがあり、日本のキリスト教思想史における独自の通路が開かれた」（同上書、185ページ）とされた。また教団についても、「教団が教会であるか否かはかつて激しく論議されたが、完全な意味での教会の実現は『第八日の安息日』の始まる時まで不可能であることは、既にアウグスティヌスが認めていた。しかし、歴史上の教会も教会である以上、神の国と関わりなくはない。つまり、教会は常に神の国に連なり、真の教会への形成途上にあること、*die Kirche im Werden* を意味する。」（同上書、序言、vi）とアウグスティヌスの救済史観によりつつ、その教会形成の意義を唱えられた。

さて、石原氏が日本のキリスト教に対してその教会概念の不明確さとか、神学の未熟さを指摘されたとき、その根拠には、氏が長期にわたってヨーロッパ・キリスト教史を学び、そこでヨーロッパの文化に著しい足跡を残したキリスト教に関する一定の認識があった。氏のヨーロッパ・キリスト教史に関する叙述よりみれば、その教会概念というのは、プロテスタント・キリスト教の源泉としての宗教改革期の教会、特にドイツの領邦教会、さらにそれをも溯ってキリスト教の源流とされたアウグスティヌスの唱えた、一つなる、公同の国家教会が考えられている。このような教会概念がキリスト教史の本流であり、このような教会の中に福音にふさわしい信仰内容と秩序ある組織が存在し、これによって立つキリスト教こそ文化の形成に寄与し得る、と考えられたのである。

たしかに、ヨーロッパ・キリスト教史を規範としてみれば、日本のキリスト教の未熟さ、貧しさは認めねばならない。たとえば、20世紀はじめの海老名・植村論争と福音同盟会における福音主義に関する決議をとりあげても、古代教会において三位一体論をめぐる行なわれたアレイオス派論争やニカイア公会議（325年）コンスタンティノポリス公会議（381年）と比較すれば、その学問的厳密さや歴史的意義において、それこそくらべものにならない。日本のプロ

テスタント教会といっても、ヨーロッパのように、カトリック教会との対決折衝の中から生まれたという歴史的必然性を持たず、欧米から導入されたキリスト教がたまたまプロテスタント・キリスト教であったためである。その意味では、いわば宗教改革抜きのプロテスタント教会である。日本の教会は一応公会一教派一教団という経路をたどった。しかしその過程はエキュメニカル運動の歴史において、たとえば南インド合同教会のように、どれほどの質的重要性を持ったかどうかは、疑問である。

けれども、それらはヨーロッパ・キリスト教史を規範として考えた場合のことである。たしかに、その歴史と伝統の重みは十分に認識されねばならない。しかし、その歴史が神の摂理の下にあるという信仰に立つならば、ヨーロッパと同様に、日本のキリスト教史もそれ自身としての独自の意義が認められねばならないだろう。石原氏自身も歴史上の教会は真の教会への形成途上にあると、いわば教団の教会形成の意義を認められたが、その視点を積極的に展開することはできるだろう。そこで、氏のように、ヨーロッパ・キリスト教史を規範としてキリスト教史を検討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クストでとらえなければならない、というのが筆者の基本的発想である。そこには未熟であっても、未発の可能性をひめていたのではないか、それを探りあてるのが日本キリスト教史研究の神学的課題ではないか、を考えたいのである。日本のキリスト教を、一方において、欧米のキリスト教の歴史的伝統の展開とし、これをいわば縦軸としてとらえつつ、他方において、日本という特定の地域における文化、社会の中から生起した宗教とし、これに、いわば横軸としてのアプローチを加えつつ、日本人が初めてキリスト教の福音をきき、これを受容することによって、何を考え、何をしたか、そこに設立し、育成していった教会とはどういうものであったか、それは世界のキリスト教の歴史の中で、積極的であれ、消極的であれ、どのような意味を持つのか、といったことを考えていきたいのである。

さらに、石原氏の考えられている明確な教会概念としての領邦教会や国家教会は、社会や文化に影響を与えたかも知れないが、そこには教会の本質問題として、また教会と社会、国家との関連において、基本的に問題がある、と筆者

は考えている。これは17, 18世紀においてアングロ・サクソン世界に自由教会が生まれてくる過程を考えれば、自明のことであろう。日本の教会はその伝統を受けついでいるのである。たしかに、氏のいわれるように、日本の教会は明確な教会概念を持たず、流動的であり、したがってキリスト教そのものも曖昧な内実しか持たなかったかも知れぬ。けれども、非キリスト教的ないし反キリスト教的な日本の社会の中であって、懸命にキリスト教を求め、試行錯誤の中から、自己の存在をかけてキリスト教の何たるかを明らかにしようとした人たちは決して乏しくない。植村や高倉に限らず、有名、無名のキリスト教の人間像があるのである。教会的基盤が確立されたからといって、みずから信じ、生き抜くキリスト者が生まれるとは限らない。むしろそれによって慣習化され、ステレオ化されたキリスト者が生まれるとか、それに反発する方法でしか信仰を告白できない人たちが現われることさえあるのである。石原氏は「半キリスト教徒」などいわれるが、むしろそのような苦悩を負いつつ、自己の内なるもの、外なるものとたたかって、信仰を追求する生き方の究明こそが、日本のキリスト教史が負う光榮ある課題ではないだろうか。このように考えると、次節でとりあげるが、隅谷三喜男氏は草創期のキリスト教を爆発的エネルギーを内包したものと捉え、社会史的アプローチと、この時期のキリスト教を単純幼稚な宗教談義の域を出なかったとする神学的見解との相違を指摘されるが、両者は石原氏の神学史方法では相違するだけのことである。

## 2 隅谷三喜男の社会科学的方法

戦前の日本キリスト教史研究のほとんどは素朴な教会史、教派史、キリスト教指導者の人物史の域を出なかった。しかし、戦後になって、隅谷三喜男氏が日本のキリスト教に関する社会科学的研究をつぎつぎと発表された<sup>4)</sup>。これは日本キリスト教史研究として画期的なことであり、それ以後工藤英一氏、森岡清美氏、大浜徹也氏らの社会科学的分析があらわれ、それぞれの諸氏がすぐれた研究成果を公にされたこともあって、この方法は日本のキリスト教界に定着したといえるだろう<sup>5)</sup>。ここではその先駆的役割を果たされた隅谷氏の方法について検討しよう。

隅谷氏は日本キリスト教史に関する処女作『近代日本の形成とキリスト教』の執筆の意図を「日本キリスト教史の再検討」（『日本プロテスタント史論』所収）でつぎのように説明される。まず、分析の対象を教会とした。教会は神の救いの業にかかわる存在として信仰告白の対象であると同時に歴史的、社会的制約をもった存在である。このような「二重性」を持つ教会を考察の対象とすることによって、「信仰の告白と学問的探求とが統一された、キリスト教史」を考えた。つぎに、その教会史を倫理を媒介としてとらえた。これは明治初期の教会が福音を倫理の面から受容したためであり、またM. ウェーバーの『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』のテーマが日本ではどのように現われ、どのように屈折していったか、を明らかにしようとした。最後に、その倫理を教会を構成する信徒集団の行動様式と考えて、その信徒の社会層を分析することによって、その行動様式も理解されると考えた、といわれた（同上書、168—170ページ）。

氏の『近代日本の形成とキリスト教』は主として明治維新より教育勅語の発布つまり近代天皇制が確立していく時期までの教会の歩みをとらえ、その信徒集団の社会的性格や社会思想、倫理の問題を分析する。そして、草創期の信徒の社会層が佐幕派の士族層、ついで農村では豪農・豪商層、他の著作『日本資本主義とキリスト教』で、その後中産階級より構成されたことを指摘し、その社会意識、倫理意識をその関連で考察されたのである。ところが、このような分析と石原氏らの神学史の見解の間にずれがあることを見出し、それぞれの方法で明らかになった姿を包括的に統合する視点を確立しなければならない、というのが、さきの「日本キリスト教史の再検討」の提案である。そしてこの論文の終わりの方で、氏は神学的な教会史を、信仰告白の教義学的研究としての教義史、教会の信仰職制に関する狭義の教会史、世界への対応を考える伝道や奉仕の歴史として考え、伝道教会の域を脱しなかった日本では第三の歴史が優位を占める。しかし信仰告白という点では、大正末期までは父なる神の信仰の受容、昭和以降のキリストの受肉と贖罪の信仰の受容があるが、「現実の信仰」という第3段階はまだ到来していない。けれども、三位一体の神を告白したときに、御子、御霊の告白もなされている以上、明治の教会も「教会」として信

じられるとして、日本の教会史が神学的分析の対象となり得ることを示唆されるのである。

隅谷氏の所論について、いくつかのことを述べよう。まず、神学的方法と社会科学的方法の関係である。氏自身は「現実の信仰と理性とは、その内奥において相互に規定し合っている」（『近代日本の形成とキリスト教』1961、1ページ）と考えられているにもかかわらず、それぞれの方法による成果が相違していることを意識するあまり、二つの方法であきらかになった教会史の姿を包括的に統合する視点の確立をあらためて唱えられた。これがどうもうなずけないのである。もとより神学的方法は福音的信仰の真理内容を前提とし、その解明を任務としており、その意味では社会科学的方法と相違する。しかし、その方法でとらえられた教会史の姿と社会科学的方法によるそれとがばらばらであるとしたら、その相違はその方法を用いて分析した研究者の認識に問題があるからではないだろうか。現実中存在する教会は一つである。神の救いの経綸のために用いられる教会と神の前には罪人でしかない人間の教会とは一つであり、われわれの罪にもかかわらず、神がわれわれを用いて自らの業を行われる。その聖なる教会は歴史的、社会的制約のただ中にあり、その歴史的、社会的存在としての教会が聖なる教会とされるのである。隅谷氏は神学的方法と社会科学的方法による成果の相違を意識するあまり、教会の「二重性」を強調されすぎているのではなかろうか。

現実中存在する教会が一つであるならば、神学的方法と社会科学的方法はそれとどのようにかわるのだろうか。教会が歴史的、社会的存在である以上、これを社会科学的方法で分析することは可能である。その方法は教会を宗教的集団としてとらえ、その社会的構成を考え、その組織の特色や機能の社会的意味を明らかにしていくことになるだろう。これは教会の実態や動態を分析する作業である。しかしそのようにしてとらえられた教会が、肯定的であれ、否定的であれ、福音的信仰の真理内容を明らかにすることになるかどうかは、社会科学の問題ではなく、神学の問題である。そしてその価値判断の基準はその教会の社会的性格によらず、その教会が福音にふさわしい内実を整えているかどうかであり、神学はこれを明らかにすることによって教会のいとなみにかかわ



っていくのである。ただし、その神学的な価値判断が現実の教会の認識をふまえないものであるとしたら、それこそ独断的な断定になる。したがって、神学的方法で教会を分析するものは、社会科学的な分析の成果に謙虚に耳を傾け、あるときはそれを挑戦として、受けとめなければならない。また同時に、自己の信仰理解にもとづいて、その成果に対する疑問を提出することも可能であろう。

もう一つの問題を提出しよう。隅谷氏は教会史を倫理的、社会思想史的にとらえるといい、この「視角のみが教会史の唯一の方法である」などと考えていない、そこに『近代日本の形成とキリスト教』の特色と限界がある、と断わられた(同上書、3ページ)。おそらく教会史を神学的にとらえる方法を意識されてのことであろう。それにしても「倫理的」とか「社会思想史的」といわれる以上、それを担う主体としての人間の問題が社会的関係の中でやはり問われるべきではないか。そしてその事とさきの神学的分析は決して無縁ではない。具体的に言えば、次の通りである。氏は、草創期にキリスト教に入信した教会指導者たちがほぼ佐幕派出身の士族であったこと、そこで彼らの社会的、経済的身分の喪失、失意、洋学の学習、宣教師との出会い、入信というコースを設定された。これは山路愛山の『現代日本教会史論』を手がかりとした分析であり、今日すでに定説になった、と言えよう。しかしそれは結果としてそういう事になったのであり、その事実の説明に過ぎない。けれども、佐幕派出身の士族で宣教師より洋学を学んだが、キリスト教に入信しなかった人たちが圧倒的に多かったことも、また事実である。してみると、彼らが入信するためには、彼らの社会的関係だけではなく、一人ひとりの入信にかかわる思想的問題があった、としなければならない。当時の状況を考えれば、彼らの入信は強烈な主体的決断や覚悟を必要としたのであり、その過程と構造を明らかにしなければならないだろう。それにつけ加えれば、彼らのキリスト教受容における倫理意識とキリスト教との関係はかなり複雑多岐にわかれるのであり、そのあたりは「佐幕派出身の士族」ということだけでは到底説明出来ない。個々のキリスト者の思想分析が求められる所以であろう。

最後に、豪農・豪商層のキリスト教とのかかわりについても述べておこう。

隅谷氏は群馬県における初期の信徒が養蚕製糸業者であったため、共同体的規制と伝統的偏見の強い農村社会にあって、その抑圧をある程度免れる面があり、またそれをはねかえす実力を備えていたとし、その事が彼らの中にキリスト教が入っていった原因であるとし、かなり多数の人たちをあげて、彼らにおけるキリスト教倫理と資本主義のエトスとの結びつきを論証しようとした（「群馬蚕糸業の展開とキリスト教」）。そして「封建社会ではいっさいが秩序だてられた倫理を価値基準としているから、そういうものからは自分たちの枠組を破って発展していこうという新しいエネルギーは出てこない。そういう枠組を破るような価値基準を農民たちは求めていた。合理性とか、あるいは勤勉、あるいは節制というような、新しい、いわゆる市民倫理というものは封建倫理の中から出てこない。……それがキリスト教とぶつかったときに、キリスト教の中に新しいのちを見出したわけである」（『日本人とキリスト教』27—28ページ）。「このような上昇的直接生産者にとって……ピューリタン・エトスはその生活を支え、新しい方向を指示する、道標」（『日本プロテスタント史論』54ページ）であった、とされる。いうまでもなく、これらの叙述は日本のキリスト教にM. ウェーバーのテーマを適用しようとするものである。

しかしながら、M. ウェーバーのテーマ自身の妥当性はともかくとして、これを群馬のキリスト教にどの程度あてはめることができるだろうか。彼のテーマははじめから「屈折」していたのではなからうか。たしかに、群馬のキリスト教に著しい影響を与えた新島襄が彼らに伝えた次の文章を読むと、プロテスタント主義の禁欲倫理のもつ一種の合理性が明らかである。「一 己れに克て敬し私欲を逞くする勿れ 一 仕官する者己れの職を勤むる事を急務とし己れの為に計らず天下万民のためを計るべし 一 少年は学問を能く勉励す可し己れの長所を以て其業を択ぶべし…… 一 目的もなくして妄りに他人より金を借る勿れ 一 高利を以て他人へ金を貸す勿れ 一 外飾を重んじて妄りに金を費す勿れ 一 吉凶を論せず妄りに客を招き之を馳走すること日本の旧習なれば寧ろ廃止の方宜し平常養生を専らにし余りに消化の難き類を食する勿れ」（湯浅与三『新島襄伝』改造社、1936、232—233ページ）。これは新島がニュージーランドの市民社会で生活する中で得た<sup>6)</sup>指針であろう。それは神の愛

の摂理とその選びの信仰、キリストの救いの確かさに対する不動の信念といった積極的なものによって裏付けられており、救いに予定されているかどうかをおそれ、その確証のために世俗的禁欲倫理にはげむといったウェーバー流のカルヴィニズム的予定説を基調としているかどうかは、疑わしい。当時安中で伝道した海老名弾正になると、なおさらこの疑問は大きくなるだろう。さらに、この地に導入されたキリスト教にハリストス正教会があり、その信徒で製糸業者である深沢雄象、利重などがいたことも隅谷氏が述べられるとおりであり、この派の神秘主義や典礼主義と資本主義との関係をどうとらえるかといった問題はウェーバーの及びもつかぬ問題であろう。また、ウェーバーがプロテスタンティズムと資本主義を結び合わせる手がかりとした勤勉とか節制といった倫理にしても、群馬の場合、それらが彼らに生来のものか、それともプロテスタンティズムによって植えつけられたものであるのか、といった問題がある<sup>7)</sup>。これもウェーバーがとりくんだヨーロッパ世界では考えられない問題であろう。

結局、次のような事がいえるだろう。群馬の豪農・豪商たちは幕末以来、次第に経済的・社会的実力を備え、明治維新以後の新しい政治的状况の中で政治的地位と権利を得ようとした。彼らは文明開化の風潮には敏感で、これを積極的に学びとろうとした。この風潮と並行して伝えられてきたキリスト教に対しても、これを邪教、外道と単純にきめつけずに、積極的に進取の気性に富んだ彼らの生活に進歩発展を促す、自由で進歩的な宗教として受けとめることもできた。もともと、彼らは封建社会のきびしい社会秩序の中で抑えられ、これに抗して経済的に上昇してきただけに、何らかの合理性、勤勉・節制の道徳を身につけていた。そこで導入されてきたキリスト教の倫理の厳格さに感動し、これをうけとることになった。以上のことは安中の湯浅治郎、島村の田島善平をみていると明らかであろう。しかし、隅谷氏が紹介されている数多くのキリスト教蚕糸業者について、彼らのキリスト教受容とその理解、またキリスト教と養蚕製糸業経営の思想的、実践的関係を個別的に研究していく必要がある。これは氏の先駆的業績をつぐものの課題であろう。

### 3 武田清子の思想史的方法

日本キリスト教史の分析に思想史的方法を導入し、日本人のキリスト教受容と理解の問題を丹念に追及されているのが、武田清子氏である。<sup>8)</sup>このほかにも、大内三郎氏の倫理思想史的研究、京極純一氏、吉馴明子氏の政治思想史的分析による業績がある。<sup>9)</sup>ここでは武田氏をとりあげよう。

武田氏は日本のような、キリスト教とは無縁であり、また異質的な精神的土壌の奥深いところにキリスト教は果たして本当に入りこんでいったかという問題意識から出発された。そして、近代日本の思想史においてキリスト教が日本の思想に挑んだ中心的課題は人間観、価値観の問題であったという認識のもとに、日本におけるキリスト教の土着化の問題にとりくまれた(『人間観の相剋』まえがき)。氏は『人間観の相剋』では、キリスト教と日本の精神的土壌との対決ということに焦点を定めて論議されたが、新渡戸稲造や有島武郎を研究するうちに、次第に視野を広げ、『土着と背教』では日本のキリスト教受容あるいは土着化について五つのタイプを提示された。(1)埋没型(妥協の埋没)、(2)孤立型(非妥協の孤立)、(3)対決型(非妥協の対決)、(4)接木型あるいは土着型(対決を底にひめつつ融合的に定着する)、(5)背教型(いわゆる背教によって逆説的にキリスト教の生命の定着を求めるもの)である。そして氏の関心は次第にこれらの種類のうち、(4)、(5)に寄せられ、それらに関連する著作をつぎつぎと公にされていった。

氏は本当の土着化ということ「キリスト教が日本の土壌に種まかれ、そこに根をおろす場合、……その種まかれた土壌の中に深く身を没し、自らを失うように見えながら、その土壌をゆすぶり、新しい価値をもって対決することを通して、その土壌のふところから新しい生命が芽生え、その生命を原動力とした新しい文化、新しい思想、新しい生活が育ってゆくことを意味する」(『土着と背教』4—5ページ)といわれた。土着化(Indigenization)の原語にあたる in-dignere が、「……において生じる」、「……において成る」を意味することから考えても、氏のとらえ方は適確な説明であろう。そして氏はこの土着化の種類のうち、(4)のタイプを最もふさわしいあり方と考えられた。接木型のみ

ならず、土着型という語を用いられたことから、この事は明らかであろう。

以上のような武田氏の思想史的方法について、二つの事を述べよう。まず、思想史の分析において類型論を用いることの意味についてである。氏によれば、さきの五つの類型は日本の精神的伝統に対するキリスト者のアプローチの方法の問題であり、その方法を分析する上で用いた道具的概念である。したがってどのキリスト者をどこかの型に入れてしまうことは考えない。あるキリスト者はいくつかの型を結合させている。たとえば、内村鑑三や植村正久は対決型と接木型を軸としているが、埋没型も皆無ではなく、内村の場合は孤立型さえみられる、とされた(『背教者の系譜』88—89ページ、『正統と異端の“あいだ”』76—77ページ)。たしかに一人の人間の生きた思想を一つの類型でできてしまうことは抽象化の危険を免れない。思想は生きているものであり、そのあり方は時代や状況、年齢や環境によって動くだろう。キリスト教と文化の歴史的研究について、類型論を用いたH. R. ニーバーもその類型が「人為的な構成」に過ぎないこと、その「仮説的な図式から個々の出来事の多彩な複合性にもどるとき、どの個人もしくはグループも決して一つの類型に完全に適合することはない」といいながら、類型学の方法は「キリスト者が長い間自分たちの永続的問題と取り組んだその取り組みの中にくり返しあらわれる重要ないくつかのモチーフの連続性と意義とに注意を向けさせる、という利点をもっている。」(赤城泰訳『キリストと文化』1967, 74ページ)といい、いく人かの人びとを一つの類型でしめくくっている。

つまり、武田氏のいわれる「信仰のあり方」、「思想や行動のあり方」(『土着と背教』7—8ページなど)は多彩であろうが、その思想形態を貫くもの、さらには思想へと結晶する場合にその機軸となるモチーフはいろいろなあり方があるのではなくて、一つであり、そこにある種の抽象化を媒介として、他の人と共通するものを見出すことが出来、したがっていく人かの人びとの思想の特質を一つの類型でいいあらわすことは不可能ではない、と思われるのである。たとえば武田氏は内村の中に、天皇制を機軸とした日本の伝統的価値体系に対する対決的アプローチをみたり、『代表的日本人』で彼が日本人の中に発掘した精神的価値をキリスト教に接木しようとしたとして接木型、神の前に単

独者であらうとした彼の生き方から孤立型をひき出された。たしかに内村がキリスト者として日本の精神的伝統に対するアプローチの方法としてはそのとおりかも知れないが、それはそれだけのことであり、それを類型として定式化することは、類型という概念よりみれば困難といわねばならないだろう。問題はそのようなアプローチをする内村自身の主体をつきとめ、彼が何によって考え、何によって行動したかということである。そのときに、やはり平凡なとらえ方かも知れないが、イエスと日本、二つのJに生きるということこそ彼の主体的機軸であり、彼の思想と行動はこの二つを焦点として描かれた精円であった。<sup>10)</sup>そして彼においてはこの二つのJが相互にきびしく緊張・相剋すると共に相互に補完するといった側面もみられ、したがってそこからねり出された思想と行動はきわめてユニークであり、創造的なものを内包していたのである。類型ということの問題にするならば、内村をこの点においてとらえ、これを一つの類型をさし示したものとして述べていくべきであろう。

武田氏の論述についても一つのことを述べよう。氏は背教型というタイプを考え出された結果、背教、正統、異端といった元来神学的概念であったものを用いて思想史を分析されることになった。氏によれば、キリスト教から離れていった人たち、通常背教者となった人たちの中にいろいろなタイプがある。現実のキリスト教に不満を感じたり、あるいはつまづいて非キリスト教思想に脱出する背教者（有島武郎、荒畑寒村、高島素之、宮崎滔天）、心情的にキリスト教を信じたが、背教を自覚的に意識することなく、東洋思想に回帰する人々（相馬黒光、柳宗悦）である（『背教者の系譜』129ページ以下）。彼らは背教することによって、新しい普遍的人間観、価値観を生み出した。そしてこういう背教の中に日本のプロテスタント・キリスト教が内包する信仰上、思想上のゆがみが露呈されており、彼らの中にキリスト教が日本の精神的風土の中に深く根をおろす道を開拓的に探求した貴重なところみがある、とされたのである（同上書、135ページ）。教会が教会をはなれていった人々たちの問題を自己の問題としてとらえないときには、その伝道はしばしば独善的で自己満足的なものになる。しかし彼らの問題をどのようにみきわめていくのかはきわめて困難な問題である。この点において武田氏の分析は示唆に富むだろう。ただし

し、こういう人たちがどうして「正統」と「異端」の「あいだ」になるのか。氏によれば、彼らは現実の教会の「正統」に失望したが、そのために別の正統をとる「異端」の道歩むわけではなく、正統と異端をつなぐ一直線の中間に身をおきつつ、その思想の内実においては正統と異端の緊張の外つまり非キリスト教世界の中に歩み出ていくこと、つまり「背教」することをためらわなかった。そうすることによって、教会のキリスト者がなし得なかったキリスト教の土着化の道追求した、とされたのである（同上書、135—136ページ、『正統と異端の“あいだ”』94—95ページ）。このあたりに疑問をおぼえるのである。

元来、正統とか異端という概念ははなはだ厄介なものである。神学的にいえば、古代や中世において信仰上の問題について教会会議が承認した教義を受け、これを主張するものを正統といい、これに違反するものを異端という。4、5世紀における三位一体論やキリスト論に関してこの典型がみられるだろう。近代になってプロテスタント教会があらわれ、諸教派が平等な市民的権利を持つようになると、正統と異端の緊張関係は教会史的に減少していったが、そういう思考方法は必ずしも解消しなかった。一般に信仰を客観的規範をもってとらえる立場を正統的、主観的真実をもってせまる立場を異端的といえるだろう。ただし後者の人たちは決して自分たちを異端的とは考えていない。そこに正統あらそいが生じるのである。これに対して、背教というのは正統であれ、異端であれ、そういう方法で信仰とかがわることを否定することであり、具体的には教会より離脱していくことである。それは正統—異端のカテゴリーとは別のものであり、したがって正統でも異端でもないことはもちろんのこと、その中間に立つこともあり得ないのである。つまり背教を正統と異端の緊張の外に出るといふ武田氏の説明は理解されるが、その“あいだ”にあるといわれるのは、腑に落ちないのである。

もっとも氏は正統—異端の問題を「神学論、教会論の立場からではなく、思想史的観点より」（『正統と異端の“あいだ”』75ページ）考えたとし、キリスト教の健全な土着化をなしとげたものを正統とし、対決型と接木型をあげられる。では異端に入るのは埋没型や孤立型ということになるのだろう。そのよう

にみるならば、背教型は正統と異端の緊張の外に出て、何ほどかの創造的な思想をうち立てようとするところみ、とみることは出来るかも知れない。しかし、その場合、氏が「正統」といわれるのは、のぞましいもの、健全なもの、という程度の意味にすぎず、正統という神学的用語が示唆する客観的権威の問題などは、氏の念頭にないのである。それでは、神学的用語の濫用ということになるだろう。筆者は近代日本思想史の観点より正統一異端の問題を考えると、これも平凡かも知れないが、やはり天皇制を軸とし、その権威にささえられたり、それをささえるものを正統とし、それに手向かったり、それと矛盾するものを異端とみたく思う。この座標の中で、キリスト教は文字どおり右往左往していった<sup>11)</sup>。その苦渋と敗北の内在的原因を究明することなしには、日本のキリスト教の再生はあり得ないだろう。

#### 注

- 1) 筆者の研究方法の概要は拙著『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、1980、2—4ページ）で述べた。
- 2) 石原謙氏の日本キリスト教史研究については『日本キリスト教史論』（新教出版社、1967）、松村克己、中川秀恭を聞き手とした『キリスト教と日本』（日本基督教団出版局、1976—以下教団出版局と略称）があり、筆者はこれによった。なお本文では『キリスト教の源流（ヨーロッパ・キリスト教史 上）』、『キリスト教の展開（ヨーロッパ・キリスト教史 下）』（いずれも岩波書店、1972）より引用した。氏の学業は『石原謙著作集』全11巻（岩波書店、1978—1979）にまとめられている。
- 3) 青山玄氏は石原史学の特徴の一つとして、歴史を通してキリスト教の本質的展開を明らかにしようとするあまり、「主体的思弁的究明思索が主であって」、「思弁的学問の立場から、史学の研究成果を扱おうとしている」とされ、「緻密な実証科学的研究と、神のユニバーサルな立場からの意味理解という二段構え」に立つカトリック教会史学との相違を強調された（『石原史学とカトリック教会史学』『日本の神学』1977、157、166ページ）。『日本キリスト教史論』は通史ではなく、論文集であるから、石原氏の「主体的思弁的究明思索」がより顕在化するのとは当然かも知れないが、論述の中に「日本のキリスト教は」とくりかえし述べられる以上、少なくともメソジストや聖公会、内村鑑三、小崎弘道、海老名弾正といった人たちの分析をふまえた論議をしてほしかった。したがって、聖公会について、中川秀恭氏が「法的な理解を日本の人々が持っているかどうかは別として、教会法をも含めて教会制度がきちんと整っています。従って教派的な性格を強く持っているわけですね」（『キリスト教と日本』167ページ）と石原氏の見解をえん曲に批判されたのは、当然であ



ろう。

- 4) 隅谷氏の研究に『近代日本の形成とキリスト教』（新教出版社、1950、1961）、『日本社会とキリスト教』（東大出版会、1954）、『日本資本主義とキリスト教』（東大出版会、1962）、『現代日本とキリスト教』（新教出版社、1962）、「群馬蚕糸業の展開とキリスト教」（内田義彦・小林昇編『資本主義の思想構造』岩波書店、1968、561—582ページ）、「新しい教えを信じた人たち」（小川圭治編著『日本人とキリスト教』三省堂、1973、1—64ページ）、『日本プロテスタント史論』（新教出版社、1983）がある。なお、最後の著作については『日本の神学』23（近刊）に筆者はその書評を掲載した。
- 5) 工藤英一『日本社会とプロテスタント伝道』（教団出版部、1959）、同『明治期のキリスト教』（教文館、1979）、同『日本キリスト教社会経済史研究』（新教出版社、1980）、森岡清美・新保満編著『地方小都市におけるキリスト教会の形成—上州安中教会の構造分析』（教団宣教研究所、1959）、森岡清美『日本の近代社会とキリスト教』（評論社、1970）、大浜徹也『明治キリスト教会史の研究』（吉川弘文館、1979）
- 6) たとえば、新島が在米中世話になった A. ハーディは貿易業を営む実業家であり、伝道や教育に熱心な信徒であった。1887年8月のハーディの死後、その偉業を語る演説「ハーディ氏の生涯と人物」（『新島襄全集』2、同朋社、1983、408—418ページ）で、新島は彼を「成功の人」とし、11項目にわたってその理由をあげるが、その内容は本文の指針を連想させる。
- 7) 安丸良夫氏は日本の近代社会を生み出した民衆の中に節制、勤勉、和合その他の徳目をあげ、それが必ずしも近代日本における新しいモラルではなく、むしろそれ以前より民衆の中に内在していたものであったとし、これを石田梅岩、二宮尊徳らがひき出していった、とされた。（『日本の近代化と民衆思想』青木書店、1974、4—55ページ）。氏の所論はウェーバーのテーゼを近世日本の社会の中に読みとろうとする傾向がなくはないが、説得的である。
- 8) 武田氏の研究に『人間観の相剋—近代日本の思想とキリスト教—』（弘文堂、1959）、『土着と背教 伝統的エトスとプロテスタント』（新教出版社、1967）、「近代化論の視角」（武田清子編『比較近代化論』未来社、1970、229—256ページ）、『背教者の系譜—日本人とキリスト教』（岩波書店、1973）、『正統と異端の“あいだ”—日本思想史研究試論—』（東大出版会、1976）などがある。
- 9) 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』（教団出版局、1970）、京極純一『植村正久』（新教出版社、1966）、吉馴明子『海老名弾正の神学思想』（東大出版会、1982）。
- 10) 詳細は拙著『内村鑑三』（教団出版部、1962）の「結論 内村の人と思想をつらぬくもの」を参照していただきたく思う。
- 11) 拙稿「天皇制とキリスト教」（『福音と世界』1978.2, 3, 4）参照。