

## 近代日本草創期の神学的動向(1)

土 肥 昭 夫

本論は、第19世紀半ばに日本の封建社会に生まれ、1868年に始まる明治維新の激動期にキリスト教に入信し、やがてキリスト教界の指導者となった人たちの神学的動向を取り扱う<sup>1)</sup>。特に海老名弾正(1856-1937)、植村正久(1858-1925)、小崎弘道(1856-1938)、内村鑑三(1861-1930)をとりあげる。彼らは相互に違った個性と思想の持ち主であり、彼らを通して最初の世代の人たちの神学的傾向の大勢をある程度までとらえることができるだろう<sup>2)</sup>。

### I 最初期における日本人のキリスト教受容

第18世紀より第19世紀にかけて欧米のプロテスタント・キリスト教の海外伝道は新しい展開をとげた。この海外伝道は、啓蒙思潮や合理主義への挑戦、またキリスト教の既成宗教化による停滞への反発として生じた信仰復興に根ざす運動であった。また同時に、この伝道は、西欧列強が非西欧世界に対して政治的、経済的、軍事的支配を確立する過程において生じた宗教的、文化的活動でもあった。欧米ミッションはインド、東南アジア、中国、ついで日本、朝鮮を自己の伝道圏とした。

第17世紀以来日本は、カトリック・ミッションとその関係諸国の領土拡張政策の結びつきをおそれ、キリスト教禁止と鎖国を続けてきた。しかし、1858年にアメリカによって開国を余儀なくされ、西欧諸国とも修好条約を結んだ。翌年よりアメリカやイギリスの聖公会、改革派、長老派、ついで会衆派の宣教師たちが日本に到来した。日本は、明治維新によって封建制度がくずれ、近代国家となり、1873年にキリスト教の伝道も一応黙視することになったので、北米<sup>3)</sup>のメソジスト、普及福音新教伝道会などの宣教師たちが新しく到来した。

日本社会の人びとは、決してキリスト教に好意的ではなかった。彼らは、キリスト教が日本の伝統的な宗教、道徳、社会的慣習を破壊する、と考え、これを排斥した。また、日本は自己の富強のために西欧の近代文明を導入したが、それにともない功利主義や進化論を受容した知識人も、キリスト教に冷淡であったり、否定的であったりした。そのなかで、ある人たちはキリスト教を受容した。彼らは封建時代では武士の階層に属していた。彼らは儒教的教育をうけ、大義名分を重んじ、利害や愛欲にまどわされず、主君に仕え、そのために身命を捧げるべきであるとする倫理観を持っていた。また、彼らは天下国家を論じ、経世済民の途を講ずるといふ指導者意識を持っていた。ところが、彼らは幕末の内乱で敗北した藩に属した。そのうえ、近代日本の出現とともに、武士という社会的身分を失うことになった。そこで、彼らは、彼らの苦境をのりこえ、将来の栄達を願い、西欧の学問を学ぼうとした。当時、西欧の学問を教えることができたのは、外国人であり、その中にキリスト教的信念をもった教育家や宣教師たちがいた。宣教師たちは直接的にキリスト教を伝道することを認められていなかったので、学校教師などをしていった。彼らは、このような教師たちに西欧の学問を学ぼうちに、彼らの人格をささえているキリスト教に関心を持ち、ついにキリスト教に入信したのである。

そこで、最初に述べた4人の人たちの入信の経過を述べ、そこに生まれた彼らのキリスト教理解の性格を考えよう。それらは彼らの神学を方向づけるからである。

海老名弾正は筑後の柳川藩士の子に生まれ、主君に仕え、主君のために死ぬこともおそれない人間<sup>4)</sup>に育てられた。しかし、明治維新になり、藩が廃され、さらに柳川城の火災と若殿の死にみまわれた。彼は一種の精神的死を体験し、新たに仕えるべき主君を探し求めねばならなかった。

彼は1872年熊本洋学校に入学した。この洋学校は、その前年に開明派によって開かれ、キリスト教的信念を持ったアメリカ人L.ジェーンズ (Leroy Lansing Janes) が招かれ、その教育に従事していた。海老名はここでまず開明的儒教の文書を読むうちに、儒教の「天」は理性的なものではなく、人格的なもの

であり、それがキリスト教の神ではないか、と考えるようになった。彼はさらにL.ジェーンズより自然科学や歴史学を学び、またその聖書研究会に出席するうちに、万物を創造し、支配する神の働きを実感するようになった。そして、L.ジェーンズより、祈禱は造物主に対するわれわれ被造物の職分 (obligation)、神との交わり (communication with god)、神へのわれわれの求め (asking) である、ということばをきいたとき、深い衝撃をうけた。なぜならば、彼はさきに仕えるべき主君を失い、自己中心の生き方をしていたが、今や万物の創造者である神に仕えるべきことを知ったからである。彼は神を主君とし、自己をその臣 (subject) とし、その人格的關係を君臣の道徳的關係としてとらえた。

海老名をふくめて30余名の洋学校生徒は、L.ジェーンズの教えたキリスト教を受容した。彼らは1876年初め熊本の花岡山に登り、キリスト教を伝え、人民を啓蒙し、国家に忠誠を尽くすものとしてキリスト教の公明正大さを明らかにしていくことを誓約した。彼らの行為が学校の内外に波紋を起こし、結局洋学校は廃校になった。それに先立ち、海老名たちはL.ジェーンズの尽力によって京都の同志社英学校に入学した。この学校は、新島襄がアメリカン・ボード (the American Board of Commissioners for Foreign Missions) の宣教師たちの協力を得て、1875年に開設したキリスト教学校であった。

海老名はこの学校に在学中に新しい宗教体験をした。彼はひたむきに神に仕えるために一切の欲望を捨てようとしたが、日本教化のために得ようとする知識欲を捨てることができず、苦しんだ。彼は神の前に罪の塊として自己をみた。けれども、その中にあって神の子としてなお神を慕う至情の思いがあることを否定することはできなかった。彼はこの自覚をもって罪とたたかい、父なる神と一つになるとき、一切の欲望に打ち勝つことができる、と確信した。彼はここに明らかにされた神との関係を父子有親という語句で説明した。いうまでもなく、この語句は儒教の五倫の道の一つである。

海老名が自己の宗教体験をこのように理解したとき、彼がキリスト教を儒教との類比 (analogy) で考えていることは、明白である。彼はキリスト教をこのように理解することによって、キリスト教が儒教的世界に生きる日本人にも

妥当する普遍的真理であることを弁証しようとした。彼はのちに同様のことを神道についても考え、神道における敬神の誠はキリスト教の敬虔の念に通じ、神道を純化していけば、キリスト教になる、と唱えた。しかし、このような彼の考え方はキリスト教と儒教や神道との質的相違を見誤り、キリスト教の独自性を危うくする可能性を持っていた。彼は生涯を通じて自己の宗教体験を機軸として自己の神学を構築していった。それだけにこの危険性は顕在化することになった。この事は第3節で述べることになるだろう。

小崎弘道は熊本藩士の子に生まれ、儒教的素養を身につけ、海老名より一年前に熊本洋学校に入学した。彼はその頃よりすでに人びとを指導し、事業を経営する才能を発揮していた。彼はのちに自己のキリスト教受容を説明し、儒教を棄ててキリスト教に入ったのではなく、儒教の精神を成就するものとしてキリスト教をうけ入れた、と述べた。(『小崎全集』3、27-28ページ)。その意味をよく分析していくと、彼の考え方は海老名と相違する。

元来、彼は「鬼神を敬してこれを遠ざく」という孔子の教えにしたがいがい、神道や仏教にあまり近づかないようにしていた。それだけに彼は儒教に誇りを持ち、L.ジェーンズより西欧の学問を学んでも、孔孟の道を捨ててキリスト教に入る必要はない、と確信していた。しかしL.ジェーンズの感化で入信した生徒の迫害に屈しない態度の中に、キリスト教には自然以上の力がある、と感じた。そしてL.ジェーンズが涙を流して祈る姿に同様のことを感じ、キリスト教を学ぶことにした。彼は神の存在や靈魂不滅の教えは儒教的立場から理解できたが、聖書の奇跡物語、キリストの神性、十字架の救いを信じることはできなかった。彼はそのために苦しんだ。あるときL.ジェーンズは彼の疑問に対して、I Cor. 2:11を引用し、神の事柄は人間の理性的認識を越えたものであり、神の霊をうけなければ、理解できない。神に直接祈れ、とすすめた。このことばが彼のキリスト教入信を促す契機となったと彼は回想するのである。<sup>5)</sup>

小崎は、海老名のように、儒教とキリスト教に共通な宗教的意識を求めるようなことはしなかった。彼は、L.ジェーンズの教えに啓発され、儒教的理性を突き破り、神の霊にふれることによってキリスト教の啓示を体得しようとし

た。彼はこうして三位一体の神やキリストの救済を受容する方向に進んだ。彼はH.ピーチャー (Henry W. Beecher) やH.ブッシュネル (Horace Bushnell) によって自己の理解を深めていった。

儒教とキリスト教の関係はようになったか。『政教新論』(1886)において、彼は両者を対照的に述べる。たとえば、儒教は罪悪と求道の必要性を説くが、キリスト教のような救済を述べない。儒教の道は一国に限られ、上下や貴賤の別を説くが、キリスト教の神の国は万国に及び、万人の平等を唱える。けれども、儒教は決してキリスト教と無関係であったり、矛盾するものではない。儒教は、ユダヤ教のようにキリスト教の道備えをした。儒教による罪の自覚はキリスト教の救いにつながる。儒教の忠孝の教えをキリスト教に適用するとき、神への信従の意味が明らかになる。その意味でキリスト教は儒教を越えるものであり、儒教を完成、成就する宗教である、というのである。ここには、海老名のような危険性はない。しかし、儒教をくぐり抜けてキリスト教を受容した小崎は、その思想と行動の中に儒教の痕跡をとどめることになった。彼は、儒教が封建社会の秩序形成に有効であったように、キリスト教は近代国家の精神的原理となり得るとし、富強をめざし、やがて他国を侵略し、支配しようとした天皇制国家の教学としてキリスト教を位置づけていったのである。

植村正久は徳川幕府に仕える旗本<sup>6)</sup>の子として生まれた。明治維新によって、彼の父は社会的身分を失い、彼の家族は経済的に窮迫した。その中で、彼は母より、「汝は武士の子なれば、健気なる壮夫となりて、家をも興し、名をも挙げよ」と励まれ、これを心に深く刻みつけた(『植村全集』8、298ページ)。武士としての誇りと意地、家名の復興、父母への孝行といった価値観は、彼の思想形成に重要な位置を占めることになった。彼は青雲の志を抱き、横浜の学校で西欧の学問を学び、1872年初めオランダ系アメリカ改革派教会宣教師J.バラ (James H. Ballagh) の塾に入った。そこで、彼のキリスト教への入信が起こった。彼は当時を回想して次のように述べる。「私が学校(バラ塾)に入ったときは、祈禱週間の集会の間であり、キリストの教えを知らされた。私が聞いた最初の説教はペンテコステにおける聖霊の注ぎについてであった。宣教師(J.バラ)の日本語は理解しにくかった。しかし、私にとって古くもあり、

新しくも思われたキリスト教の神観が私の魂をとらえた。その神観は壮大であり、高尚であった。新しい世界が英雄神加藤清正を崇拜してきたもの（植村）に開かれた。私の若い魂は、唯一なる真の神—いずれのときにもいずこのところにも存在し、神聖にしてあわれみ深い—へのおどろくべき信仰によっておそわれた。あげつらうことなく、また追求するまえに、私は、自分がすでにキリスト者であると感じとったのである」（『植村正久と其の時代』1、682ページ、原文は英文、（ ）内は筆者注）。

もとより、彼は、この宗教体験によって、キリスト教のすべてを一挙に信じることができたのではない。キリスト教の神観念は比較的容易に理解できたが、罪やキリストの贖罪による罪の赦しという事柄の意味は理解できなかった。彼は1873年に横浜教会で洗礼をうけ、J.バラと同派の宣教師S.ブラウン（Samuel R. Brown）の神学塾に入った。このような教会と神学塾の生活の中で、彼は次第にこの「重大な疑問（grave doubt）」（同上書、1、673ページ）を解決していった。彼はこれまで精神的にも経済的にも貧困な生活をしてきたが、その中で人生の無情をひしひしとおぼえた。また、自己の中に狡猾、猜疑、貪利、欺瞞など、あらゆる罪悪が内在していることを知った（『植村全集』8、11ページ）。この解決はキリストの贖罪による救いによって実現することを彼は実感をもってうけとめた。彼の初期の著作『福音道志流部』（1885）は、罪とその救いを理解する方法とその内容を平明に叙述したものである。

ここで興味あることは、植村が教会で説教を聞き、神学校で神学を学ぶうちに福音信仰とその理解に到達したことである。その過程は前述の海老名や後述の内村と相違する。彼らはキリスト教的信念を持つ教育家たちよりキリスト教を知り、みずから苦しみ、たたかいながら、それを理解していった。したがって彼らはキリスト教の自己理解を深め、これを入びとに伝えた。植村も精神的な苦しみをみずから体験していったが、その解決を教会の中で見出し、その伝統に生きることによって神学的活動をすすめていった。第3節に述べる海老名と植村の神学論争をみると、この相違は明らかになるだろう。

彼の青雲の志はどうなったか。彼はもはや立身出世によって家名をあげることを放棄し、キリスト教の伝道者、教会指導者として日本全国各地に伝道する

ことを志し、また社会の木鐸として正義人道を世に明らかにすることを自己の使命とした。彼は武士道を大義名分を重んじ、社会の正義のために身命を捧げる道として解釈し、キリスト教はこれを純化するものであると唱えた。彼はまた孝の教えを父なる神に対するキリストの孝道として転釈し、キリスト者の人生をこの孝道の実践としてとらえた。彼はこのようにキリスト教が日本の伝統的な価値観を新たにすると解釈し、そこから日本人キリスト者の信仰と生活のあり方を明らかにしていった。

内村鑑三の生涯の一端は「余は如何にして基督信徒となりしか (1895)」などによって知ることができる。<sup>7)</sup>彼も武士の子として江戸(東京)に生まれ、士族意識と儒教道德の持ち主であった。また日本の民俗信仰に生き、神々を拝礼し、タブーを守っていた。彼は東京の諸学校で西欧の学問を学び、1877年に、政府の北海道開拓指導者養成機関である札幌農学校に入学した。この学校の教頭W.クラーク(William S. Clark)は強固なキリスト教的信念と優れた見識をもって学生を教育した。彼は、キリストにある神の恩恵を信じ、厳格な倫理に生きることを表明した「耶蘇の信徒の誓約(Covenant of Believers in Christ)」を作成し、学生たちに署名を求め、やがて札幌を去った。内村はW.クラークに直接学ばなかったが、この契約に署名した学生たちより強引な勧誘をうけ、やむなくこれに署名した。しかし、これによって彼は新しい自己を見出した。彼はこれまで自然を神々の世界とみていたので、これを観察し、分析することは神々の崇りをうけることにならないか、と恐れていた。しかし今や彼は神々の束縛より解放され、神を神として信じたので、自然を自然としてとらえ、そこに神の創造の奥義を洞察しようとした。そして当時流布していた進化論にとりくみ、これとキリスト教的有神論との結びつきを明らかにすることを生涯の課題と考えた。

もう一つの課題は日本人キリスト者のそれであった。封建時代末期より近代日本の形成期に生きた日本人は国民・国家意識を強く抱いていた。彼らはその意識からキリスト教が日本の伝統的価値観に合致しないと唱えていた。内村も同時期の人間であり、強烈な愛国心の持ち主であった。それと同時に彼はキリスト者であった。彼は二つのJ、つまりJesusとJapanへの愛に生きようとし

た。イエスは日本への愛を強固にし、また潔め、日本はイエスへの愛を明確にし、目標を与えるというのが、彼の心情であった。('Two J's' "The Japan Christian Intelligencer" 1926. 9)。

内村がW.クラークやその他の人たちから知ったものは、キリスト者の高潔で厳格な生活倫理であった。彼はこの倫理を武士道的理想の実現とし、儒教道徳を実行するものとしてキリスト教生活を考えた。そして彼自身も神の前に聖潔な生活を送ろうとした。しかし、彼はその努力を重ねれば重ねるほど、聖潔でないものを自己の中に見出して、苦しんだ。特に農学校卒業後、彼はキリスト者として官吏生活をしようとしたとき、キリスト教倫理と職業倫理の矛盾に苦しみ、官吏を辞めざるを得なかった。また、結婚生活にも失敗した。1884年彼は渡米し、あたかもM.ルターがエルフルト修道院で修練に励んだように、ある病院で働いた。彼は同郷の新島襄の世話でアマスト大学に学ぶことになった。彼はそこで学長J.シーリー (Julius Seelye) の高潔で温和な人柄と優れた見識にふれ、1886年に福音信仰に到達した。彼はJ.シーリーより、自己の内のみを省み、罪悪とのたたかいに一喜一憂することの愚かさを教えられ、その罪のために十字架にかかったイエス・キリストを仰ぎ、神にすべてを委ねて生きることを促された。彼は福音を信じることの歓喜にあふれ、しばらくハートフォード神学校に学んだ後、日本に帰って来た。

以上述べた4人の人たちはやがてキリスト教の伝道者となり、最初の3人は教会牧師、最後の1人は聖書講義者として活動した。彼らは日本人キリスト者として困難な伝道にたち向かった。その活動の中で神学的作業は不可欠であった。今まで述べてきた事は、彼らの神学的作業の源泉となったのである。

## II 新神学の波瀾

1890年代の初めに日本の教会に神学上の波瀾が生じた。その直接的原因は欧米より新しい神学的傾向を持った宣教師たちの来日にあるが、それが波瀾をよび起こすに至った遠因は、日本の教会にもあった。

日本にプロテスタント教会が設立されたのは、1870年代以後である。その設立は、英米特にアメリカの教派ミッションの伝道によっていた。また、当時の



日本は曲がりなりにも近代国家を形成する過程にあった。したがって、日本の教会は自由教会、つまり自派の教理、教会制度、宣教方針をもって立つ教派的教会の方向に必然的に歩まねばならなかった。その場合二つのいき方があった。

①ひとつはミッションの背後にある教派的伝統をうけ入れ、伝道地としての特殊な事情から、同系統の教会が合同するにしても、原則としてその伝統に忠実な教派を形成するいき方である。日本聖公会（1887）、日本メソジスト教会（1907）、ルーテル、バプテストなどの諸教派にみるとおりである。彼らの場合、その教派形成の方向は明白であり、その方向に向かって教派的伝統の自己理解を深めることが神学的課題であった。その限りにおいて、神学上の波瀾が生じる可能性は乏しかった。

②もうひとつは、日本の教会は教派的教会の方向に歩む以上、たとい外国のミッションによって設立されたとしても、日本独自の教派形成を志向するいき方であった。日本基督教会（1890）、日本組合（基督）教会（1886）はこのタイプに属する。これらの教会は設立されて間もない未熟な状況であったが、関係ミッションの教派的伝統との折衝や日本独自の教派的伝統の創出のために、波瀾にみちた歩みをしなければならなかった。③この波瀾にはもうひとつの要素が存在した。アメリカのキリスト教が日本にもたらしたものに信仰覚醒の影響がある。それは教派を縦断し、その枠組みを突き破る可能性を持っていた。アメリカン・ボード創立の精神はそれであった。そのうえ、キリスト教排撃の風潮が強かった当時の社会では、少数のキリスト者は一致結束の必要性があった。その結果、1872年より生まれた日本人キリスト者の諸教会は特定の教派的伝統とは無縁な教会であった。彼らは簡易信条、同一名称、同一組織を唱えた。しかし彼らの無教派主義は漠然とした自己同一性しか持ち得ず、一種の理想主義であったため、数年にしてこの教会のいき方は崩壊した。しかしその気風はキリスト者相互の交流、各教会相互の協力活動として存続した。

日本基督教会の歩みは、波瀾にみちていた。彼らは最初無教派主義を標榜する教会を設立したが、それがくずれると、1877年に改革派や長老派の諸ミッション宣教師の主導のもとに諸教会が合同し、日本基督一致教会が結成された。これによって改革・長老派的伝統による訓練を重ねつつも、彼らは無教派主義に

みる日本独自の教会形成の志を貫くために、1890年日本基督教会を設立した。その教派形成は①のタイプと相違した困難性がつきまっていた。日本組合(基督)教会系の諸教会は、最初教派色を持たない単なる地域教会であることを標榜していた。やがて諸教派ミッションの教会が各地に出現したので、アメリカン・ボードや同志社の関係教会が1886年に日本組合教会を結成した。彼らはこの教会を日本独自の教派と考えたが、各個教会の自由・自治と相互の提携・協力を唱える限りにおいて、会衆派的性格を持っていた。ただし、結成時の規約にしるされている信条カ条は会衆派のものではなく、1846年ロンドンで開かれた福音同盟会大会が決めた教理的基礎である。組合系の諸教会がこれを信仰カ条として用いて来たので、それが規約に入れられたのであろう。しかしそれが各教会、各個人にどういう意味を持つかは、不明であった。かくして、組合教会関係者は新神学のあおりをうける位置におかれていたのである。

この新神学というのは、1880年代後半より欧米より導入され、流布した自由主義的で合理主義的な神学的傾向を指す。1885年普及福音新教伝道会の宣教師 W.シュピンナー (Wilfried Spinner) が日本に来た。この伝道会は、その前年にドイツとスイスの宗教史学派に属する教会指導者によって結成された団体で、その立場から、キリスト教とその文化を非キリスト教的諸民族に、彼らの中にすでに存在する真理契機と関連させて、伝えることを目標としていた。また、1887年にアメリカ・ユニテリアン協会の A.ナップ (Arthur M. Knapp)、1890年にアメリカ・ユニバーサリスト協会の G.ペリン (George L. Perin) が来日した。彼らはいずれも伝統的な三位一体論、キリスト論を否定する立場に立っていた。これらのミッションによって生まれた教派は日本では小さかった。しかし、聖書を神のことばとして素朴にうけ入れ、福音主義的傾向に生き、他宗教に拒否的態度で臨んできた日本のキリスト教指導者は、この神学的立場に大きい衝撃をうけた。

まず、小崎弘道が反応した。しかし、彼は新神学に同調しなかった。彼については第4節で述べる。新神学に傾斜したのは、金森通倫 (1857-1945) である。彼も同志社を卒業し、東京で伝道していた。彼は普及福音新教伝道会の後援者の一人である O.プフライデラー (Otto Pflleiderer) の『宗教哲学

(Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage)』を意識し、『自由神学』(1892)を刊行した。彼の著作『日本現今之基督教並ニ将来之基督教』(1891)は新神学の表明である。その要点は次のとおりである。日本にはさまざまな宗教があるが、真理と生命を持つ宗教が勝利する。しかしその宗教の真理は一宗一派の専有物ではない。キリスト教については、聖書の奇事怪談、禁酒禁煙、外国に模倣した宗派争い、キリスト教の儀式化が日本人のつまづきとなっている。唯一の啓示としての聖書、キリストの神性、十字架の贖罪といったキリスト教の主張は、一種の真理性を含むかも知れないが、その外形は幼稚な宗教観念に包まれているので、その外形を脱ぎ去らねばならない。近代の諸学問はこの事を明らかにする。

では、聖書はどう理解するか。それは一字一句無謬な神の啓示でなく、ユダヤ人の宗教文書の収集であり、人間の宗教心を養成する最良の書である。それは神との和合という宗教的真理を教える。この真理は聖書にのみ見られるものではないが、聖書はこれを最もよく明らかにする。キリストの神性は奇跡、予言、影響力、無罪より明らかである、という主張は歴史的に論証できない。イエスは非凡な宗教家であり、神の特別の賜物をうけ、神との和合に生きた。だからといって、彼を神とすることはできない。それは古代人の幼稚な宗教観念より出てきたものである。キリストの贖罪観も同様であり、刑罰代償説は古代社会の人間関係を援用したものにすぎず、これをただ信ぜよという正統派の主張はうけとり難い。キリスト教の救済は神人和合にあり、キリストはその先駆者である。

金森は1892年の日本組合教会総会に、自己の見解が組合教会の多数の人たちと相容れないので退会する、と申し出た。総会はこれを承認した。さらに、この総会は、小崎が起草した「信仰の告白」を可決した。それは、三位一体の神、イエス・キリストの神人両性と贖罪、聖書の權威などを簡単な箇条書きにしたものである。ただし、この信仰告白の拘束性についてはあいまいな論議しかなされなかった。したがって、この信仰告白と相違する立場の人たちで、この教派を去るものもいたが、とどまるものもいた。なお、金森は実業界、官界で働いていたが、1915年再び伝道界に復帰し、大衆伝道者として日本内外で活動し

た。

日本基督教会で新神学の問題性を見抜き、この神学をこの教派の信仰的基礎をゆり動かすものとしてきびしく対決したのは、植村正久であった。彼は1890年に月刊誌『日本評論』、ついで週刊紙『福音週報』（翌年『福音新報』と改題）を創刊していたが、その中でこの問題性をとりあげた。彼も、小崎と同様に、聖書無謬説を斥け、ドイツの神学がもたらした聖書批評学や比較宗教学の研究成果をとり入れることを否定しなかった。しかし、前途の金森のような見解には到底賛同できなかった。彼は「現今のキリスト教並びに将来のキリスト教」（『日本評論』1891.7）で、金森の論述を反論していった。その内容は次の通りである。

金森は、今日の教会が唱える聖書、キリストの神性や贖罪などの教理に反撃することに性急であり、その論拠が明白ではない。キリスト教は「絶対の宗教」であり、イエス・キリストという歴史的事実に立つ不変の宗教である。それは日本の人民に高潔な倫理を生育する以上、どうして、金森のいうように、他宗教をとりこまねばならないのか。金森は聖書の奇跡を非難するが、キリストの復活に明らかなように、奇蹟なきキリスト教はキリストなきキリスト教にひとしい。外国の模倣よりの脱却についても、日本の教会とその神学は独立の気概を持っており、その実現を志しているが、まだその成果はあがっていないだけである。

金森は聖書がユダヤ人の宗教を述べたものという。しかし、聖書は歴史を通してキリスト教の生命であり、キリスト教神学は聖書の歴史的事実にもとづいて神の啓示を明らかにする学問である。聖書批評学は歴史を通じて明らかにされた啓示の性格を明らかにしている。金森は比較宗教学によってキリスト教が他宗教と同次元に位置づけられたというが、むしろ両者が相違すること、他宗教がキリスト教に到達したときに、完全になることがこの研究の成果である。金森は今や福音的キリスト教を捨てて、空漠なる倫理的有神論に陥っていった。それでは高貴な宗教的感情を養うことはできないし、神の愛も確認できず、神への敬虔も生まれて来ない。

このような植村の批判に対する金森の反論は発表されなかったので、問題の

究明は神学論争という形をとらなかった。おそらく植村は、なぜ金森が新神学をとりこむことによって、現今の教会が唱える福音主義的立場を斥けるのか、を了解しかねたにちがいない。今述べた植村の所論をみる限り、彼は現今の教会がよって立つものに自信を持ち、それを深化、発展させることによって将来の展望もきり開くことが出来る、と確信していた。そういう彼にしてみれば、金森は外来の神学をとりこんで新奇な説を立てた人間としか映らなかった、と思われる。しかし、宗教史学派が提起したキリスト教の絶対性への問題提起やキリスト教の福音信仰と聖書批評学的研究成果との関係は植村のように処理され得るかどうかは、また別問題であった。(次号完結)

## 註

- 1) この小論は、翌1990年ドイツ語で出版される予定になっている『日本神学史 (Theologiegeschichte Japans)』に掲載される筆者の論文の日本語の原文である。ハイデルベルク大学の Theo Sandermeier 教授が、いわゆる第三世界の諸地域の神学史を刊行することを企画し、85年に日本神学史の寄稿を日本基督教学会に依頼された。その後紆余曲折を経て、古屋安雄 (編集者)、佐藤敏夫、八木誠一、小田垣雅也の諸氏と筆者が執筆を分担することになった。そういう目的のためであるから、叙述は平明にすることが求められている。本誌読者に周知のことも叙述することがあるが、おゆるしを願いたく思っている。なお、寄稿した論文には注はつけないが、本誌ではこれを入れた。
- 2) 故熊野義孝氏は大著『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、1968 (全集12所収)において、日本では「神学史」はいまだ描写できず、「神学思想」ないし「神学的な思想活動」を論述する程度のことが可能である、といわれた (7ページ)。氏によれば、神学は「キリスト教信仰の真理内容を組織的に解明し論述するもの、またそれゆえ教理、倫理、祭儀等を資料としてそれに検討批判を加えつつ時と場所に応じる宣教の任務に仕えるもの」である (3ページ)。このような神学が成立するためにはある程度成熟した教会の存在がなければならない。しかし、日本の教会は教義や教規を必要とするほど成熟していない。日本の教会はミッションよりの独立を唱えるあまり、教派神学的基礎を持たず、日本と関係の深い米国の教会も西欧教会の論争的教義のうえに成立せず、日本の教会は一応使徒信条を継承し、常識化された教理を伝えるにすぎない、というのである (6ページ)。

氏の論議をつきつめていくと、教派的ないし教會的教義学以外に神学はあり得ず、西欧教会の神学論争のパターンをうけつぎ、その神学的伝統よりきりはなされたものは神学ではない、ということになるだろう。しかし、筆者は神学をこの

ように狭く考えてはいない。筆者も神学の目的を「キリスト教の真理内容」を明らかにし、教会の営爲にも「批判検討」をし、「宣教の任務に仕えるもの」と考えている。そのためにはもっと広い視野でもっと多岐にわたる領域を考えねばならない、と思うのである（拙著『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1987、3～4ページ）。特に、キリスト者の信仰理解の深みを分析しようとするとき、教理や教規で批判検討するだけでは不十分である。また、たしかに日本の教会史は西欧と比較すれば未熟であろう。しかし、そのために神学的叙述をこころみ、「未発の真理性」をさぐり出すことができないだろうか。この点については、故石原謙氏の見解に対する批判として、すでに述べたとおりである（拙著『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987、14～16ページ）。

- 3) 1873年2月に太政官は、キリスト教禁止の高札を「一般熟知の事に付」取り除いた（太政官布告第68号）。宣教師たちは、これでキリスト教が黙認されたと解釈し、ミッションも多数の宣教師を派遣した。たしかに政府のキリスト教政策は軟化し、キリスト教の活発な伝道も実施されるようになった。しかし、73年5月の外務省の伺いに対して、翌月太政官は「第1条高札面は人民普く熟知の儀に付取除百般の布令揭示致させ候儀にて素より異宗を黙許せらるべき御主意には無之事……第4条信従したる者の情況に就て其時詮議の次第も可有之事」（太政類典第2編第251巻9）と回答した。したがって、黙認ではなく黙視であった。その経過やその後のキリスト教政策については拙稿「天皇制形成期のキリスト教」（『社会科学』同志社大学人文科学研究所、1982、1、30～38ページ）に比較的くわしく叙述した。
- 4) 海老名弾正については、吉馴明子『海老名弾正の政治思想』（東大出版会、1982）というまとまった研究がある。吉馴氏は海老名の宗教体験よりその意識に立つ神学の特色をとき、そこから彼の政治・社会思想を同時代の人びとも対比させながら論及されている。その著作のはじめに筆者の「海老名弾正の神学思想」（同志社大学人文研編『熊本バンド研究』みすず書房、1965）と「海老名弾正—思想と行動」（和田洋一編『同志社の思想家たち』同志社大学生協出版部、1965）をとりあげ、前の論文が彼の神学思想を一般思想のパターンにひろげてしまったために、後の論文が彼の神学思想につながらない単なる「時事論中心」になっている、と批評された（5、6ページ）。枚数の制限もあって筆者も十分な叙述はできなかったが、なぜ「彼の思想が現実の状況に対する処方箋として形成されている」（5ページ）かは、十分論じたつもりである。彼は神学する思想家として時事評論を展開したのである。なお、この著作にはつまらないミスが散見されるのは、力作であるだけに、残念である。

海老名の入信の経過については、彼の『我が信教の由来と経過』1937、渡瀬常吉『海老名弾正先生』龍吟社、1937所収の彼の手記があるが、このほかに御遺族の好意によって同志社大学人文研がマイクロ・フィルムとして所蔵する彼の自筆

のノートによって知ることが出来る。吉馴氏もこれを検討のうえ用いられた。

- 5) 小崎弘道のことは彼の自叙伝『七十年の回顧』警醒社、1927によって知られる。しかし、これはかなり後のものであり、厳密には彼自身が記した日記、説教、講義、講演、論説の草稿（御遺族の好意により同志社大学神学部研究室に寄贈され、『小崎弘道自筆集』全70巻などとして所蔵）によって検証されねばならないだろう。なお、彼の入信の経過については「余が改信の始末」（『九州文学』第31号付録、1893.1）、「余が信仰の実歴」（1905.5.14、「余が廿五年の経歴」 警醒社、1903所収）がある。筆者はこれにもとづき、『七十年の回顧』を参照しつつ、本文をしるした。
- 現在、筆者は『小崎弘道著作集』全8巻を編集し、龍溪書舎より刊行する仕事にたずさわっている。あらためて新聞・雑誌から、彼の説教・論説、そして、さきの自筆集を検討し、重要なものを抄録したく思っている。さきの『小崎全集』全6巻とは趣を異にしたものになるだろう。
- 6) 植村正久の入信については、筆者が発題し、小川圭治、堀光男両氏と対談したものがあつた（「植村正久とその時代 1」『福音と世界』1975.6）。
- 7) 内村鑑三のキリスト教受容の深化については、中沢治樹『内村鑑三 真理の証人』（キリスト教夜間講座出版部、1971）、に始まり、小原信『評伝内村鑑三』（中央公論社、1976）、鈴木俊郎『内村鑑三 米国留学まで』（岩波書店、1986）と分析が精細になっている。太田雄三『内村鑑三—その世界主義と日本主義をめぐって—』（研究社出版、1977）は、内村のキリスト教受容の歴史的背景について大変興味ある叙述を展開している。その評価については、拙著『日本プロテスタント・キリスト教史』193-194ページ参照。
- 8) 一般に新神学は日本の教会に動揺を起し、諸教会はそれを排除することによって正統的な福音主義をまもつた、とされている。大内三郎氏も新神学が日本の教会の形成に果たした役割を評価しつつも、結局これを反面教師として位置づけられた（『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970、333-336ページ）。筆者も大内氏と正反対の立場に立つわけではないが、ここではどうして新神学が日本組合基督教会や日本基督教会で波紋をひきおこすことになったかを教会の内在的問題としてとらえることにより、氏の第1の点をほりさげてみた。新神学は外来思想の一時的流行ではなかつたのである。