

Title	日本思想史学としてのキリスト教史研究：方法論の問題を中心に
Author(s)	鵜沼，裕子
Citation	キリスト教と諸学：論集, Volume6：9-22
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2839
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

日本思想史学としてのキリスト教史研究

——方法論の問題を中心に——

鵜 沼 裕 子

日本キリスト教史（プロテスタントイイズムに限る）の研究は、戦後生まれの比較的若い学問分野ではあるが、草創期以来質量ともに次第に厚みを増し、ようやく学問としての市民権を認められるようになった。方法論的にも、キリスト教史そのものの立場から教義学、教会史、歴史神学等の「日本部門」として扱うという正攻法による研究を初めとして、宗教学や社会学、さらには政治思想史、社会経済史的視点に立つもの、あるいは最も一般的には、実証的な日本史学の立場で扱うものなどさまざまな視点によるアプローチが試みられつつあり、それぞれに研究者自身の主体的な問題意識ともからませながら歴史の実像に迫ろうとする試みがなされている。

ところで、こうした多様な方法的視点がある中で、思想そのものの研究に限って言えば、最も立ち遅れているのは日本思想史学の立場からの研究ではないかと思われる。言うまでもなく日本におけるプロテスタント思想を研究の対象としようとするなら、教義学あるいは純粋に理論体系として扱う場合（そのような扱い方が可能か否かは別として）を除けば、多かれ少かれ日本の近・現代史の流れとの関わりで見えていくという視点は不欠であり、その意味で日本の

プロテスタント思想の研究は、いずれも広義には日本思想史の範疇に入ることになるであろう。しかし従来の研究の主流は、西欧キリスト教史、とりわけ近代西欧社会で形成されたキリスト教の歴史を主体としてその日本の展開を追うことを目指すというものであった。たとえば、日本の文化的精神的伝統とキリスト教信仰とのかわり方が問われる場合にも、多くは西欧近代型プロテスタンティズムのあり方を基軸として、それが日本の伝統文化との相剋の中で異質の精神風土の中にかに根を下ろしていったかを解明することを主な課題とするものであった。しかしながら日本思想史学の本来の課題は、日本における諸思想の特質そのものをそれ自体として認識することにあるとすれば、キリスト教研究の場合にも、これを日本思想史学の主題として扱おうとするならば、まず対象を日本思想の流れの中で、それ自体のあり方にそくして認識するという作業がなされねばならない。ではそうした狭義の日本思想史学の立場からキリスト教史研究を行なおうとする者にとっては、どのような方法的態度が考えられるであろうか。

日本思想史学の成立にとって先駆的な役割を果たした学者として記憶され、しばしば並び称せられるのは村岡典嗣、津田左右吉、和辻哲郎の名であろう。村岡と津田は文献学、歴史学の立場から日本思想の研究にそれぞれ独自の学問的地平を拓いたが、ここでは和辻哲郎の日本思想史学をとり上げ、その方法的立場からするキリスト教研究について述べることにしたい。

ここで数ある方法論上の可能性の中からあえて和辻の場合を取り上げる理由は、筆者自身がこれまで、和辻哲郎によって基礎を据えられた日本思想史学的方法論的考え方に多くを学びつつキリスト教思想の研究を行ってきたことによる。筆者が和辻の日本思想史学に親しむようになったのは、さまざまの考え方の中からこれを意識的に選びとったというよりは、むしろ半ば偶然的な出会いによるものであった。その経緯については拙著『近代日本のキリスト教思想家たち』の序章その他で触れたのでここでは省略するが、たとえ偶然的のきっかけによるものであったにせよ、結果

的には、筆者は和辻思想史学とその流れを汲む学究たちの研究姿勢から、日本のキリスト教思想をその固有の意義において認識する上で数々の貴重な示唆を与えられてきた。本稿では、筆者がこれまで日本キリスト教思想史の研究を行ってきた中で、とくに和辻思想史学から得たものを中心に、日本思想史学としてのキリスト教研究の方法と意義について日頃考えていることの一端を述べたいと思う。

和辻哲郎の業績は、倫理学体系の樹立を中心に、ギリシャ、原始仏教、原始キリスト教など文化の源流の探求、日本文化の研究など、きわめて広い範囲に及んでいるが、そのひとつに日本思想史の研究があげられる。和辻の日本思想史研究は、内容そのものの価値とともに、方法論的な考え方の独自性によって、日本思想史学の歩みの中にひとつの新しい道を拓いたものといえることができる。まず湯浅泰雄氏の論考「和辻哲郎の日本思想史研究の方法」⁽¹⁾によりながら、和辻の日本思想史研究の基礎にある方法論的な考え方について本稿の主題にかかわりのある点を中心に概観することから始めたいと思う。(湯浅氏の同論考の主旨は、前期に属する『日本精神史研究』へ大正十五年Vおよび『続日本精神史研究』へ昭和十年Vの方法と、第二次大戦後に発表された『日本倫理思想史』へ昭和二十七年Vにみられる後期の方法とを比較しつつ、そこに見出される変化を吟味検討することを通して、「共同体国家の理念」をめざす後期の研究のはらむ問題を指摘することにあるが、このこと自体は本稿の主題とはかかわりがない。)

湯浅氏によれば、「日本思想史研究に対する和辻のもっとも重要な貢献は、日本文化の伝統的特性にたいする学問的認識の道をはじめて開拓したところにある」(傍点原著者)。まず前期に属する研究には『日本精神史研究』や『続日本精神史研究』のような狭義の日本思想史研究のほかに、『古寺巡礼』や『日本古代文化』のような日本文化論が含まれる。これらの研究の基礎にある方法的態度は、「歴史的生の内面的理解」という姿勢である。和辻の日本思想史研究の出発点において最初の研究素材となったのは「文化遺産としての芸術作品」であったが、そのさい、和辻は、「専門

的な古代史研究者や芸術研究者のように、冷静な分析的態度で日本文化を観察するよりも、素人の美的享受者として古代文化に陶醉した」。そしてその陶醉を通して和辻は、「そういう文化を生み出した古代人の心、あるいは古代人の『生』にふれようとしたのである」。そうした態度が方法論的に鍛え上げられていくとき、そこから「文化を歴史的『生』における体験の『表現』としてとらえる歴史認識の態度」が生まれてくる。それは歴史を現代人の知性や思想的立場から客体化対象化してとらえるのではなく、「歴史を生み出した『生』の体験に入りこむことによって、歴史のひだを内側から照らし出そうとする態度」である（傍点原著者）。これはW・ディルタイの「生の解釈学」の方法に通じるものであるが、和辻の歴史理解の方法はディルタイから学んだものではなく、ディルタイの解釈学の中に自分の考え方との親近性を見出したために、のちにディルタイに関心を寄せるようになったのであるという。

では『日本倫理思想史』に見られる後期の方法論はどうであろうか。ここには、前期と後期の思想史研究の間に成立した倫理学体系が関係してくる。同書の冒頭において和辻はまず、人間存在を普遍的に支配する先験的な理法（倫理）の存在を前提し、倫理思想を、時代的社会的制約の下で一定の行動様式として具体化された理法が「ロゴス的に自覚せられた」ものであると定義する。倫理（普遍的理法）と倫理思想の関係のこうしたとらえ方は、そのまま和辻の『日本思想史』の方法論的基礎となる。すなわち日本倫理思想の研究は、「人間存在の理法たる倫理」が日本の古代から近代という歴史的社会的限定の下でどのように具体化され、どのような倫理思想を形成したかを探る作業ということになるのである。そこで和辻が人間存在の普遍的理法をどのようなものととらえていたかということであるが、そのことに關しては基本的な説明は何もなされていない。しかし湯淺氏も指摘されるように、『倫理学』第二章第六節に述べられている他者への「信頼と真実」がそれであることは明らかであろう。周知のように和辻倫理学の出発点は、西欧近代が発見した孤立的個人にではなく「間柄」としてその人間にある。そしてこの「間柄」としての人間関係を

支配している基本的な行動様式が他者に対する「信頼と真実」である。『日本倫理思想史』では日本の思想史が六つの時代に区分され、この普遍的理法としての倫理が日本の各時代という時空の制約の下でどのように具体化され自覚されてきたかということが解き明かされることとなるのである。以上が和辻哲郎の日本思想史研究の、方法論的な考え方の素描である。ではこのような考え方は、日本キリスト教史の研究にとってどのような意味をもち得るであろうか。

さきにも述べたように、湯浅氏によれば「日本思想史研究に対する和辻のもっとも重要な貢献は、日本文化の、伝統的特性に対する学問的認識の道をはじめて開拓したところにある」。そのように言えるとすれば、和辻の思想史学の方法は日本のキリスト教の研究にとって、「日本のキリスト教の伝統的特性に対する学問的認識の道」を提示する可能性をもつものでもあると言えよう。では和辻の思想史学の方法に学ぶ日本のキリスト教の研究とは、具体的にはどのようなものとなるであろうか。まず、和辻の思想史学の方法の基本的特質である「歴史的生の内面的理解」ということから考えてみたい。歴史的生の内面的理解という研究態度と対置されるのは、歴史を「現代人の立場から」、客体化対象化してとらえるという態度である。一般の研究分野でいえば、たとえば現代の知性を尺度として歴史に価値判断を加えるとか、特定の政治的視点から思想の保守性や進歩性を評価するというタイプの研究がそれにあたるであろう。キリスト教史の場合でいえば、キリスト教信仰とその社会的なあり方について予め一定のモデルをもち、それに従って日本のキリスト教の諸問題を整理していくというものである。そのさい多くの場合、そのモデルは西洋キリスト教の伝統の中に求められたが、とりわけ近代日本とキリスト教の出会いに直接の媒体となった米国のピューリタンのキリスト教にみられる福音的信仰と、それを基盤として育成された民主主義社会の諸理念がいわばモデルとされ、それらを規範として日本のキリスト教史を整理し、かつそれになりたいしてさまざまな評価を加えていくというのが、多くの研究に共通してみられる研究姿勢であった。そしてそうした研究は、近代日本の形成期においてキリスト教が果たした

啓蒙的警世的役割を、日本近代史の中に正当に位置づけることにあずかってきたと言えよう。

これにたいして「歴史的生の内面的理解」をめざすキリスト教研究とはどのようなものとなるのであろうか。思想を対象とする研究においてその「内面的理解」をめざすということは、思想の価値やその機能の社会的な功罪について評価するに先立って、まずその内面的構造そのものを解明することである。従ってそこで求められる方法的態度は、予め特定の評価基準をもつことなく、まずあらゆる前提を取り去って対象そのものの発する声に聴き、そのあり方を理解し尽そうとする姿勢でなければならぬ。ここでは研究者としての課題は、既成の尺度に基づいて対象を分析したり、自らの評価基準に基づいて対象を評価したりすることではなく、いかにして対象と一体となり対象自身に語りせるかということになる。研究者は植村正久や内村鑑三について語るのではなく、その内側に虚心に入り込むことによってその内面的統一のあり方がおのずとあらわれるのを待つのである。

具体的な例をあげてみよう。海老名弾正のキリスト教理解は、日本プロテスタント史上、福音主義の正道からは外れるものとして位置づけられ、また思想上も国家主義への癒着などがしばしば指摘されてきた。それらの位置づけや評価は、いずれも特定の信仰上の立場や政治的視点にもとづく見方としては正しいものであるが、そうした指摘を総合しても、それは必ずしも海老名の生の内面的構造そのものを立体的に解き明かすことにはならない。かの植村正久との論争その他で明らかにされた海老名のキリスト教理解の骨子は、キリストによって内なる神性を覚醒され、キリストのごとく「神我れに在り、我れ神に在り」という「神人合一」の境に達することにキリスト教実践の究極目標を見るときのごとく「神我れに在り、我れ神に在り」という「神人合一」の境に達することにキリスト教実践の究極目標を見るというものであった。そこには十字架による罪の贖いの信仰もイエスの神性への告白も存在せず、この点が植村の批判の的となったのである。またキリスト教と古神道とは「神観に於て同一の宗教なることが出来ようと思う」というような主張は、国家主義への癒着とか当時流行の国民道徳論への迎合であるなどの批判を受けてきた。こうし

た海老名の信仰と思想にたいし、西欧の自由主義神学の影響を見たり、政治的視点からその保守性を指摘したりすることは、それはそれとして意味のあることである。しかしながら日本思想史学にとつての関心は、そうした信仰と思想の内面的な構造連関を問うことにある。その内容の詳細は前記の拙著その他に述べたので、要点だけをかいつまんで述べれば、海老名のキリスト教信仰の出発点には若い日の特異な宗教的体験があった。それは、自己の魂の内奥に「神の赤子」の誕生を自覚するという、半ば神秘主義的な体験であり、これが彼の独特なキリスト教理解と、生涯にわたる思想と行動とを方向づける確信の根拠となった。この体験は、自己の内に発見された神性の種子ともいうべきものを養い育て、ついには神と同化した「神人合一」の境に達することがキリスト教信仰の終局目標であるという確信に彼を導いた。そのさい「神人合一」とは、出世間的忘我的状態で神人合一の法悦感に浸ることではなく、道義的意志において神と一体となることを意味していた。そのようにして理想的人格の確立をはかり、さらにそれを社会、国家、世界へと外に向かって限りなく拡大し、地上に神の国を実現することが、キリスト者のめざすべき究極目的であるとされた。

こうして神との同化をめざすまでに無限に高揚した「自我」は、一方では人格の尊厳を鼓吹する活力源として吉野作造らの大正デモクラシーの思潮にも影響を与えるものとなった。しかしもう一方では、神の域をめざすほどに高揚し、もはや己れを規定する何ものをもたぬまでに肥大した「自我」は、内なる確信に絶対の權威をおいた故に、その確信の赴くままに、時にキリスト教的信仰共同体の倫理とは明らかに容れぬ価値体系までも恣意的に手元に取り入れるものとなった。先述の、キリスト教も古神道も、いずれも正義公道の根源としての神を敬するものであるから同一の宗教となり得るのであるという主張や、大日本帝国の二千有余年の歴史はキリスト教の神の摂理の内であり、その国体は神の聖旨にもとづくものであるという類の主張も、いずれもそうした肥大した「自我」の産物であっ

たのである。同一の思想家が一方において大正デモクラシーのような進歩的思潮に影響を与え、他方ではきわめて保守的ともみえる主張をしていることは、イデオロギー的な視点からは矛盾と見られようが、信仰および思想と、その外化としての行為の原理との立体的な構造連関に目を向けるなら、いずれの主張も彼の内的確信の帰結であることが理解されるであろう。

次に、『日本倫理思想史』の方法が提示する問題に移ろう。先述のように和辻は倫理思想を普遍的理法としての倫理の具体化にとらえ、日本倫理思想史の研究を、普遍的理法の日本における具体化の相の解明として位置づけた。彼は人間関係を律する普遍的な理法を他者への「信頼と真実」に見（諸家の指摘するように、この見方自体にすでに日本的な人間関係のとらえ方の特質があらわれているが、この点は当面の問題とはかかわりがない）、『日本倫理思想史』において、これが日本の古代から近代へという歴史的社会的制約の下にいかにも具現されたかをとづけた。この考え方に従えば、日本プロテスタント史の研究は、聖書において啓示された神の言が日本の近・現代という歴史的社会的現実の下でいかに具体化されたかということの解明であるということになるであろう。ではその作業は具体的にはどのような仕方で行われ、またそうした考え方にもとづく研究は、福音の歴史にとってどのような意味をもつであろうか。

プロテスタント・キリスト教と日本との出会いに直接の媒体となったのは、近代西欧社会で形成されたプロテスタントイデオロギズム、とりわけ米国のピューリタンのキリスト教であった。従って日本のキリスト教をそうした歴史的背景から考えていくことは、日本のキリスト教の性格をとらえる上で不可欠の作業となるであろう。しかしながら日本のキリスト教史を神の言の日本における具現としてとらえようとするならば、これを欧米キリスト教の移入の歴史として見るのではなく、聖書に啓示された神の言に日本人がいかにも応答したかということを探ろうとする目をもたねばなら

ない。そのためにはまず、対象の中の「日本の伝統」に目を向けることが必要となる。(これは、前述したような、対象そのものの発する声に聴くという研究姿勢をとるときには当然視野に入れざるをえないことがらであり、その意味で、第一の「歴史的生の内面的理解」という方法態度から必然的に導き出される課題でもあると言えよう)。超越との出会いという信仰体験そのものは、それが真に魂の内奥において生じたものであれば、文化的社会的差異を超えた普遍性をもつであろう。しかしながらその体験の内容が一個の人間あるいは共同体の信仰としてロゴスの的に自覚され、現実社会への倫理的態度としてそれ自身を現していくことは、信仰主体の属する社会の文化的伝統と切り離して行われることはできない。従ってここでは、日本という社会の文化的伝統は、単に西欧的キリスト教の受容のさいの外的な条件に過ぎぬものではなく、そこにおいて超越体験がロゴスの倫理的に現実となる場そのものなのである。そうであれば、日本キリスト教史の研究も、伝統のそうした意味をふまえて行われねばならないであろう。

再び例をあげてみよう。相良亨氏は「日本人の心」を追った一書の中で武士の人倫観の特性を「対峙的人倫観」ととらえられ、内村鑑三の宗教的寛容の思想に見られる「他者を敬う」という姿勢が、武士の「対峙的人倫観」に根ざすものであることを指摘された。⁽²⁾「対峙的人倫観」とは、自らを敬するに値する武将として鍛え上げるとともに、他者(敵)を敬いつつこれと対峙する精神をいい、これが武士の独立の精神を育んだが、この、自他それぞれの独立を認める精神は「人は人たり、我は我たり」という言葉に結晶した。「爾は爾たり、我は我たり」は、もとは『孟子』の柳下惠の言葉であるが、それが幕末の思想家たちによってそれぞれ独自の仕方でとらえかえされ、近代に至って福沢諭吉にも受け継がれて彼の主張する近代流の独立の精神の素地を形成したという。とりわけ『人は人たり、我は我たり』という考え方を思想的にもっとも実りあるものとして示したのは内村鑑三である」とされ、内村が、自らは真理の一隅を占めるに過ぎぬ者であるとの認識から諸教派や諸宗教のそれぞれの存在意義を認めたのは「人は人たり、我は我

たり」という武士の伝統精神が結実したものであるとされている。ここには宗教的寛容という姿勢が、近代西欧社会で形成された理念の受容としてではなく、深く日本の伝統精神から養分を吸い上げつつ独自の仕方では整えられた事実を見ることができよう。また植村正久においても、「志」という武士の精神的遺産がプロテスタント的な贖罪信仰の主体化の素地となっており、逢坂元吉郎の場合には、若き日の参禅の体験で培われた心身一如的人間観が、その特異な福音理解の基礎となっているのを見ることができるのである。

では、こうした視点や方法から日本プロテスタント史を扱うことの意義はどこにあるであろうか。湯浅泰雄氏は、日本思想史研究にとってもっとも重要な課題は何かということについて次のように言われる。「この（日本の伝統文化が、いつどのようにして日本固有の特質をそなえるに至ったのかという）問いは、視点をかえていえば、日本民族はどのようにして人類文明の諸潮流に参加するに至ったのか、という問いを意味している。なぜなら、日本の文化は『日本固有の特質』を育て上げることによって、世界の諸文化の中に一定の位置を占めることになるからである。世界の諸民族がそれぞれの民族に固有の特質をもった文化を形成するとき、そこに未開の思惟の普遍性とは異なる多様な特殊性をもった歴史的文明世界が展開してくる。そのような広い国際的文明世界における日本文化のあり方を問うことは、これからの日本思想史の重要な課題である」³⁾。日本思想史学の立場から日本キリスト教思想の研究を志す者にとって、湯浅氏の言われる日本思想史の課題は、まさに日本キリスト教思想史の研究課題でもあると言えるのではなからうか。さきにふれたような内村鑑三、植村正久、逢坂元吉郎らの信仰と思想は、神の言の日本における具体化、受肉であるとともに、キリスト教史における一つの新しい創造である。日本のキリスト教は、そうした日本のキリスト教固有の特質を創造することによって世界のキリスト教の歴史形成に参与するのである。そうであれば、日本のキリスト教をその固有の相において認識することは、今後の日本キリスト教史の研究にとってきわめて重要な課題とな

るであろう。それはとりもなわず、日本のキリスト教の世界福音史への参与をあとづけることを意味するからである。

この課題はまた、日本のキリスト教の今後の歩みにとっても重要な示唆を与えるものとなるであろう。眞の創造は伝統との深い結びつきから生まれるとすれば、キリスト教においても、その固有のあり方を正しく認識し、その中から眞に価値あるものを継承していくということは、日本における福音宣教にとってもきわめて重要なことと思われるからである。湯浅泰雄氏は、啓蒙的近代社会の諸理念と民族や国家のかかわりについて次のように言われる。「たとえば近代西洋の民主主義の諸理念は、各民族社会の文化伝統と民族性の中に根を下し、さまざまの変容を加えられることによって、はじめて現実政治の場における機能を発揮できるのである」⁽⁴⁾。これは政治レベルのことながらに同じことであるが、これを普遍性をめざす理念と民族や国家の伝統とのかかわりとして考えれば、宗教に同じ様相のことが言えるであろう。キリスト教信仰とその下に形成された社会的理念も単なる知的理解の域を脱して伝統の中に根を下ろしたとき、はじめて現実において力を発揮し得るものとなるのではなからうか。これに反して西欧近代社会で形成されたキリスト教的諸理念を未消化のまま振りかざすなら、それはパウロの言う「空を打つような拳闘」にもなりかねない。そうであれば、日本キリスト教思想史の中から眞に価値ある創造として継承に値するものを掘りだしていくということは、日本におけるキリスト教の将来にとっても、意義あることと言わなければならないであろう。

さて、さきに日本キリスト教思想史の研究は、神の言の日本における具体化の相の解明であると述べた。そうであれば、言うまでもないことだが、日本キリスト教思想の「固有の特性」とは、無制限、無条件の固有性ではなく、あくまでも神の言の『受肉』としての固有性でなければならない。従ってある思想におけるキリスト教理解が福音の歴

史にとって真に価値ある創造であるためには、それが聖書の示す救済論にかなひ、その方向に正しくそのものでなければならぬであろう。ではその判定はいかにしてなし得るのであるか。結論を言えば、少なくとも当面は、筆者はその判定を留保せざるをえないことになる。その理由はひとつには、究極の判定基準が聖書にあるとすれば、聖書学の門外漢としては他者の福音理解の正否を判定する力は持ち得ないということにある。しかしながらもうひとつの理由は、このことの真の判定は人のなし得ることではなく、究極的には神の手に委ねられるべきであろうと考えることにある。言うまでもなく研究者としては常に自らの世界を深める努力を怠ることなく、ことごらの真実を見通す目を養い続けていかねばならない。しかしながら有限な人間の体験や知識にもとづく判断基準をもって他者の生を評価し裁断することは、信仰の名をもってする知性の越権ではなからうか。それをなしうるものは神、あるいは一步を譲って『神の目』としての「歴史」のみ、ということではないかと考える。

おわりに、いささか私的なことにもわたるが、このような一文を認める気になつた動機についてひと言述べておきたい。

これまで日本プロテスタント思想に関する論文をいくつか発表してきた中で、そのつどさまざまご感想をいただいた。その多くは厚意あるお言葉であつたが、卒直に言えば筆者の研究姿勢について充分なご理解をいただいた上でのご批評は必ずしも多いとは言えなかつた。ことに拙著『近代日本のキリスト教思想家たち』では、方法的なことや問題意識の説明にかなりの紙面を割いたにもかかわらず、実証的な裏づけを欠くというようなご批判があつたことには正直に言つて当惑したし、また逆にお褒めの言葉の場合でも、筆者の研究意図から離れたところで語られたものには必ずしも納得がいかなかつた。そうした経験をとおして、研究方法論というものの重要性を改めて認識させられたのであつた。研究方法というものは、研究対象の中のどういふ問題に関心をもちかということに従つて定ま

るものである。従つてそれは、単に研究素材を整理して一定の記述にもたらずための技術的な枠組みに過ぎぬものではなく、研究者の問題意識、さらには生への主体的な姿勢と直結しているものである。それゆゑ、たとえ自分の考えとはあい容れぬものであつても、他者の研究姿勢をそれとして容認するという態度は、研究者としては不可欠のものであると思う。他者の研究姿勢を否定することは、その人の生そのものを否定することになるからである。

言うまでもなく、方法論が学問的に未熟なものであつたり、方法論として理論的に問題を含むものであれば、それはそれとして批判され修正されていかねばならないであろう。しかし歴史の研究にとつて、“実像”に迫るための唯一の正しい方法などというものはあり得ないであろうし、そもそも神の目をもたぬ人間には、歴史の“実像”を知ることは不可能であろう。各研究者は、それぞれ自己の問題意識と関心から選びとつた方法によつて対象に迫るのである。そして互いの研究姿勢をそれぞれに尊重しつつ、他者の成果の中に自己の研究にとつて示唆的なものを認めれば、それらに学びつつ自らの研究を深めていくのである。同一の対象にたいしてさまざまなアプローチの仕方が存在することの意義はそうしたところにあるであろう。

もう一点つけ加えておきたいことは、これまで日本思想史学の立場からキリスト教思想の研究にかかわつてきたことにより、同じ和辻思想史学の流れを汲む日本思想史の学究たちとの間に対話を行うことができたということである。研究仲間同士といつても、筆者は専ら彼らに学ぶ立場にあつた。しかしながら、同研究グループにはこれまでキリスト教を研究テーマとする研究者はほとんどおらず、また彼らの方からキリスト教に積極的に目を向けるということもほとんどなかったので、たとへたないものであつても筆者の研究成果を彼らと分かち合えたことは、彼らに日本キリスト教の精神世界を理解してもらうために何ほどかの貢献をなし得たのではないかと思う。研究対象は同じであつてもアプローチの仕方が全く異なる研究者同士では、必ずしも相互にとつて実りのある対話が成り立つとは限ら

ない。反対に研究対象は異なっても研究姿勢を共有する者同士の方が、かえって相互にとって益のある対話を期待できるのである。いささか大風呂敷と言われようが、これからも日本思想史学と日本プロテスタント思想研究との交流に何ほどかの貢献ができることを願っている。

注

- (1) 『日本思想史講座 別巻2 研究方法論』一九七八年 雄山閣 二三四—三三四頁
- (2) 相良 亨 『日本人の心』一九八四年 東京大学出版会 UP選書 第二章 対峙する精神(同書四一—七一頁) 参照
- (3) 湯浅泰雄 『古代人の精神世界』一九八〇年 ミネルヴァ書房 まえがき五頁
- (4) 湯浅泰雄 『和辻哲郎』一九八一年 ミネルヴァ書房 一四—一頁