

「福音と文化」の諸相⁽¹⁾

——日本プロテスタント史の一断面——

小野 静雄

はじめに

日本キリスト教史の文脈で「福音と文化」がどのような接点をもち、相互に刺戟と影響と変容をとげたか——この主題は当然のことながら非常に多様な側面を含んでいる。日本におけるプロテスタント宣教と教会形成の歴史は、この国の近代化の過程とはほぼ重なりをもっているため、福音が「近代化」という文化価値にたいしてどのような役割をはたしたかを、正と負の両面にわたって検討することは、日本キリスト教史研究の主要な課題の一つであった。他方、日本社会は近代化への道をたどりながらも、伝統文化の枠組や構造を温存してきたため、福音と文化はこの局面においては鋭い緊張と摩擦をくりかえしたのである。特に天皇制に収斂していく日本文化の古層が明治の絶対主義と結合したとき、福音の日本社会への土着は重大な挑戦と問いの前に立たされたのである。

日本に移植されたキリスト教諸教派の側から言えば、これら諸教派間には福音理解をめぐって顕著な差違が存在した。キリスト教の自己理解は文化に対する姿勢を決定する。従って日本のキリスト教自体が文化への関心の度合や文

化を吟味する視点に相当の幅をもつことは当然である。加えて百年余にわたるキリスト教史の展開の中で、教会とキリスト者は時代と環境の著しい変化を経験した。それぞれの時代に、福音と文化はその出会の様相を複雑に変化させてきたのである。

大雑把な見通しを述べるならば、諸教派間のキリスト教理解の差違は、福音の対文化接触を豊かにし、総体として文化との出会の可能性を拡大することにつながった。逆に、戦時下の教会合同にみられるような教派性の衰弱は、文化批判の視座を失なわせたのである。キリスト教諸教派を「福音派」と「社会派」に二分するようなイデオロギー的な単純化は、福音と文化の出会を固定化する以外に益するところのない、不幸な事態であると考ええる。時代の推移に即して福音と文化の関わりを概括すれば、明治期には両者は無邪気で粗野な調和を示した。土着に必要な諸条件を次第に整えると同時に、福音を近代化の積極的な担い手として提示しつつ、一定の限界の中で文化の指標としての力量を証示したのであった。大正期には繊細で内向的な分離にむかった。信徒の社会層が都市の中間層に偏った結果、信仰と生活は洗練の度をくわえ、神学的思索も本格化した。同時にそれは教会中心主義の路線の定着を意味したのである。昭和前期には危機的な混乱にいたる。社会的キリスト教が解体し、日本的キリスト教が混沌を呈していくなかで、福音的キリスト教も、信仰と倫理、教会と国家の関係を調整することができず、教会合同と戦争協力へと傾斜していった。調和と分離と混乱のいずれにおいても困難な隘路があり、そのいずれもが今日につながる課題を宿しているのである。

一、近代化過程における福音と文化

(1) 宣教師たち

維新変革期から明治初年にかけて多くの宣教師が渡来したが、彼らは何よりも「文明」世界の代表者であり、自身、近代文化の粋を身につけた学者・教師・技術者であった。本格的な伝道開始に先立つ待機の期間中、宣教師の活動の大部分は、どちらかといえば文化の領域で、開国初期の日本社会に益をもたらした。医療、英語教育をはじめ、諸種のキリスト教関係図書の輸入紹介、また宗教書以外の一般科学についての書籍が、主に中国経由で輸入・販売された。米国聖公会のJ・リギンズ宣教師は「目下、私の時間は、日本語の学習と、左の書籍の売却・取扱いに費されている」と述べて、歴史、地理、医学、植物学などの図書目録をあげている。⁽²⁾

宣教師の活動が文化的な意義をもつものになりえた理由は、第一に宣教師を送り出した動機にある。日本のプロテスタント宣教は北米のキリスト教会による海外伝道への献身に負うところが大きい。アメリカはピューリタンによって建国の基礎がおかれた。ニューイングランドを中心に、ピューリタニズムは信仰による新しい社会建設のエネルギーを建国時代のアメリカに注ぎこんだが、やがてこの精神は、アメリカ社会の空間的広がり（西部への開拓）によって多様化と衰退をきたした。一九世紀のアメリカは、そのような建国精神の危機を感じとった時代であり、その克服の戦いも試みられた。思想的には、啓蒙思想とキリスト教の対立としてあらわれ、そのあつれきを乗り越えるために、海外伝道への意欲がわき上ったと言われる。⁽³⁾ 広がりゆく反倫理的・世俗的な社会を、ふたたび神中心の世界へ引き戻そうとする厳格な倫理的要請が、これらの伝道の背後に托されていた。すなわち信仰にもとづく社会の建設であ

る。それが文化的諸価値への高度な要求を含んだことは当然であろう。

第二は伝道の方策である。北米のミッションによる海外伝道は、当初は「宣教のおろかさ」に徹する方針をとり、伝道の補助手段としての種々の文化事業を重視しなかった。しかしやがてそれはアジアの伝道地で大きな壁に直面し、伝道方策の転換を促した。特に一八三〇年頃を境に、アメリカやカナダの海外伝道局は、伝道の付帯事業として医療や教育にも十分配慮するように方針を変えたと言われる。日本に渡来した宣教師はいずれもこのような伝道方策転換後の働きびとである。彼らは福音の背後に欧米先進諸国のすぐれた近代文明がひかえていることを、身をもって示し、またその事実を伝道の武器として活用した。

第三は宣教師の資質である。プロテスタント宣教師の多くが英語圏に属したため、日本社会の洋学志向を最も適切に満たしうる立場に立つことができた。また宣教師自身が一般学術にも秀でた人々であり、文明先進地からの渡来者としての市民的で自由な気風と精神を身につけていた。彼らの母国の文化・思想・理念・学術の多くが、新日本の指導精神、目標となりうるものを含んでいた。それを受け入れた日本人の側では、たしかに西洋文明の深い精神的根柢にまで目を注いだ者は稀であったにしても、宣教師＝文明世界という印象を与えた点では、開化期の日本文化に大きく寄与するチャンスをもつことができたのである。

(2) 儒教からキリスト教へ

福音はそれを信ずる者の内部に新しい人間を創出する。もはや伝統的な社会の旧習や制約に順応する生き方に満足せず、絶対者の前に立つ独立した個人として生きることが促す。福音のさし示す価値規準を目標として、主体的な自己形成をはかり、全生活を内側から組織的に秩序づけていくとする。こうして人間形成と社会参加の両面で、目的の合理性を主体的に追求するのが、近代的人間像の特性にはかならない。その結果、彼自身の意図や見解とは無関係に、あるいはそれらに反してさえ、信仰自体が一つの社会的実践性をもち、新しい人間関係・社会関係の形成につながっていった。一人の具体例をあげよう。

〈小崎弘道〉一八五六一一九三八年。日本組合教会牧師。熊本洋学校でジェーンズに学び、後、同志社に転じた。「熊本バンド」の一員。組合教会にあって堅実な正統主義の立場を守り、新島の没後、同志社社長。さらに自ら開拓した霊南坂教会牧師として広く日本のキリスト教界を指導した。

小崎の回心と思想形成は、儒教からキリスト教へという典型的なコースであり、比較的安定した福音主義者の中で福音と文化がどのようにせめぎ合うかを示す、典型的な実例でもある。「私共が儒教より進んで基督教に入ったのは彼を棄てて之を取ったのではなくて、基督教は儒教の精神孔子の教の真意を成就するものなることを信じたがためである⁽⁴⁾」。このように儒教からキリスト教への移行はきわめてスムーズであった。小崎は、パウロにとってユダヤ教の学習・訓練がキリスト教入信への準備となったように、自分にとって儒教はいわば「小学」であり、キリスト教はその完成だったと言うのである。このような円滑な移行を可能にした原因は、第一に儒教が日本の伝統的な神仏崇拝を批判し、それをある程度合理化していたため、キリスト教の神観への移行が容易だったこと。第二に儒教の倫理主義的傾向が、日本に渡来したプロテスタント宗教のピューリタンの倫理と親近性をもち、両者のつながりを可能にした、と考えられる。

明治初期の入信者の多くは、世界と人倫を合理的に解釈し構築していくための内発的な力として、キリスト教を受容した。小崎にとって信仰は世界と人生が「不法非理」でないことを証示するために、欠くことのできぬ前提である。「吾人が学術の真理と称するものも十中の八九は信仰たるに外ならず、いわんや知識も信仰に拠らざれば立つ能はざるに於ておや。真理を学ぶものは先づ宇宙間に真理の存するを信ぜざる可らず。科学を修むるものは先づ理法の

一定なるを信ぜざる可らず⁽⁵⁾。つまり科学的な精神が成立し、文化の根底が確固たるものになるために、小崎はキリスト教信仰を必須としたのである。科学的世界観は宗教的世界観めきには存立しえない。いわゆる「和魂洋才」は、原理としても実践としてもここで克服された。福音と文化がやや無邪気で粗野ながら調和したとみなすゆえんである。

(3) 倫理から信仰へ

明治初期の信者において「キリスト教文明」という等置がおきたとき、調和とともにある種の歪みが混入したことも否定できない。信仰の倫理主義的解釈である。そのような歪みが徐々に修正され、福音と文化の望ましい出会を形造ることができるとかが、明治の福音主義キリスト教形成の要点であった。明治期のキリスト教理解が、倫理から信仰への道すじをたどっていく過程を、三つのタイプに区分して概観しておきたい⁽⁶⁾。

第一は宗教を一種の修養と考える。たとえば横井時雄は、「私心を棄てて、仁愛の道を行い、優悠として命を天に委する、これ宗教の極意とす」という。ここではキリスト教は「仁愛の道」に解消されてしまう。松村介石も後に日本的キリスト教や儒教道徳に回帰したが、彼は「道」という普遍的な徳の実行が宗教であると考え。横井や松村においては宗教本来の超越者との交わりという契機がきわめて希薄であるのみでなく、超越者の実在そのものがないため、たやすく国家主義や儒教道徳との癒着、ひいては背教といった事態をもひきおこしかねない。

第二は「神命としての倫理」と名づけられるタイプである。本多庸一の信仰は、神を「大いなる君」として受け入れ、その「君」への服従として位置づけられる。儒教的な忠・孝のモラルがそのまま「大いなる君」(神)に向けられる。「天にある神様をば親として孝を尽せ、十字架に釘つけられし救主をば己の殿様として御主人として忠義を尽せよと申さば、誰も直ちに合点が行き、忠孝の二字に慣れたる有がたき感情も湧き出づること、さして骨の折れることにはあらざるなり⁽⁷⁾」。

宮川経輝の「大いなる父」としての神も、含まれている問題は同質である。彼らの場合、君として父としての超越者の存在は信じられている。しかしその超越者に対して「孝」や「忠」という儒教的な関係が無批判に適用されたのである。本多が十字架の贖罪的意義を説かず、「殿様」への忠義という「合点」しやすい説明をえらんだことは、十字架の蹟(つまづ)きを取除き、信仰の門を「広い門」にした反面、福音理解の深化を阻害したことは否定できない。

第一のタイプが、文化のコンテキストへの福音の埋没を示すのにたいして、第二のタイプは、福音と文化が相互のコンテキストを変更しないままで相互浸透をはたした例と見ることができ。

第三のタイプは「宗教による倫理の再解釈」といわれる。柏木義円について見よう。柏木にとって宗教は、生命ある実在者とのリアルな関係である。君臣、親子等の社会的関係は超越者である神の前に問いなおされ、「再解釈」をどここされる。君や親さえも相対化する真の超越者の実在を信仰はとらえるのであり、宗教を国家や社会の目的のために手段化することは拒否される。この段階ではじめて、宗教が倫理道徳と異質な独自の世界をもつものとして確立され、福音がその本質を保持しつつ文化のコンテキストを解釈し、改革し、土着する。

二、自己同一性の危機における福音と文化

(1) 自己同一性モデルとその解釈

以上述べたように、儒教道徳に代表される伝統的な規範を脱し、キリスト教という欧米から移植された宗教を受容

する——そこに個人（キリスト者）としても共同体（教会）としても、福音と文化のあつれき、摩擦を経験せざるをえないのである。伝統文化から自己を切り離し、自己形成ないし教会形成に努めた結果、日本社会における帰属意識をめぐる確執に巻き込まれる事態を生じたということである。伝統的社会とその規範（文化）からの自己疎外によって、個人としても共同体としても自己同一性（アイデンティティ）の危機にみまわれる。

アイデンティティの危機を生じる条件はいくつか考えられる。

第一に、伝道と教会形成が絶対主義天皇制の形成期に重なったため、キリスト者は国家の要求する忠誠心（愛国心）と自己の主體的なナショナリズムとの間を、たえず調整する必要にせまられることになった。文化のレベルで言えば、日本文化は正統性への強い志向をもつのであり、この要求に添わぬ者を、異端ないしアウトサイダーとみなす。他方、福音も正統性の要求をもつため、日本における福音と文化は、正統性をめぐる厳しい競合関係を生み出すのである。

第二に、明治前期の回宗者の多くは、維新によって旧体制の解体を経験した士族層であった。旧幕藩体制の秩序を失ない、忠誠の対象を見失なっていた。つまり回心以前から自己同一性の危機を経験していたのである。加えて回心後も彼らは維新政府の創出する社会では立身の道なく、社会的なアウトサイダーであることを余儀なくされた。にもかかわらず彼らは、明治国家の行方について強い関心をいだく一種の「政治青年」でもあった。つまりインサイダー志向を潜在化させているのである。この両志向の矛盾や葛藤が、教会の進路——伝道方針や社会的な態度決定——に反映したことも珍らしくない。

第三に、明治後期からは伝道の対象が都市の中間層に集中したが、彼らは近代社会の構造的変化の最先端に位置づけられ、政治・経済・社会的な変動を最も鋭く受けとめなければならなかった。教会は、自己同一性の安定した確保が最も困難な社会層を、その基盤に据えていたのである。そしてこの新しい社会層の中で、福音理解が内向的になり、文化のコンテクストを見失なう危険性も最も大きく現われることになったのである。

自己同一性には主に二つの側面がある。第一は、自分が一貫した存在として生きている、また今後も生き続けるという自信——つまり自分が何であるかという主体性意識の側面である。第二は、自分という存在あるいは生き方が、所属している社会や集団の中に受け入れられているはずだという確信——つまり自己と他者あるいは社会の関係における帰属意識の側面である。原理的に言えば、第一のアイデンティティが崩れると、第二の面が崩れると転向になるのである。しかし日本のキリスト教徒の場合、おおむね第二の相対的な自己同一性が脅やかされることによって、ついには第一の絶対的な自己同一性も失なわれていく、という経緯をたどるのではない。文化の危機から福音の危機へと向かうのではない。ここに福音と文化の課題の重大さが横たわっているのである。

この問題に効果的に取り組むために、武田清子氏の既に古典的となった論文を手掛りにしたい。武田氏はキリスト教土着の多様な形態を五つの類型にまとめているが、我々の文脈でこれを自己同一性モデルとして考えてみよう。

①埋没型——妥協の埋没。キリスト教と日本精神の融合。

②孤立型——非妥協の孤立。日本社会との関わりを断ちきり、信仰態度としては欧米直輸入のキリスト教に徹する。

③対決型——伝統的価値やその規範と戦うことによって土着を達成する。

④接木型——伝統との全面対決でなく、日本の精神文化の良きものを生かす。儒教倫理や武士道などの伝統的エトスを、キリスト教に接続することによる土着の目論見。

⑤背教型——信仰上の矛盾、他の思想との葛藤により、意識的にキリスト教を棄てる。

これらを、キリスト者が日本社会で自己同一性を確立する際に生じる心理的・思想的障害を、自己意思の操作により乗り越えようとする場合の選択肢と見たい。①と⑤は、福音と文化の緊張を解消するので自己同一性の危機も形式的には持続しない。②は形式的には緊張を残すが、実質的には「文化」を問題とせず「福音」の純化のみが関心事となる。③は全面的な緊張の持続によって、福音と文化の厳しい断絶を生み出す。自己同一性の要求自体を放棄する道である。④は福音と文化にある種の連続性をみとめ、しかも福音による文化の改造、聖化をめざす。

(2) 「接木型」における自己同一性の危機

「接木型」は、明治期の代表的な正統派キリスト者に共通する類型で、上述した小崎弘道の他にも、内村鑑三、植村正久らを挙げることができる。内村は「武士道に接木されたキリスト教」と言い、植村は「洗礼を受けたる武士道 baptised Bushido」と言う。武士道という伝統的エートスがキリスト教土着のために予め備えられていた。武士道の死生観、忠、誠、あるいは君臣道德の全体が、信仰の論理によって再解釈を施される。それはやがて、武士道を神学的な構造の中で位置づけること、すなわち「武士道＝旧約」観を生じさせる。植村は「武士道は、神が特に日本に賜わりたる旧約なるべきを信ず」と明言しているのである。

もちろん内村にせよ植村にせよ、武士道がキリスト教倫理にとって代るほどの力をもつとは考えなかった。むしろ武士道の「倫理の根底が深くない」(植村)ことを問い、武士道の浮薄さを露呈した典型的事件として、乃木希典の明治天皇殉死事件を指摘するほど、鋭い批評精神をあわせもっている。従って彼らの言う「接木」「洗礼」が、古い文化に新しい福音を接続するだけに終らないことは言うまでもないであろう。それだけにまた、彼らの経験した自己同一性の危機も深刻だったと言わなければならない。

〈植村正久〉彼の「洗礼を受けたる武士道」は、伝統的なものの内的な革新ないしは、古いものの克服による福音

の土着を志向していた。問題は武士道を旧約として接木する場合、旧約の律法にあたるものが何かということである。モーセ律法は契約の主であるヤウエの前で、律法遵守と祭儀規定による民の徹底した聖性を求めている。この律法のものものしい峻厳さに見合うものを、日本の伝統的なエートスの中に見いだすことができるだろうか。換言すれば古き自己の徹底した否定にまで人間を連れ込む律法の役割が、日本の伝統文化の中に見あたらないのである。福音が律法の要求をもたぬまま宣教されることが何をもたらすか。第二次大戦下の日本の神学と福音宣教の本質はその問題にかかわると思われる。

儀式律法についてはどうか。日本の祭儀の古型は神道的な農耕祭儀にみられるが、それら諸礼式の総合的な集約点を示すものとして新嘗祭をあげることに、異論はないであろう。植村正久は新嘗祭をはっきりと儀式の上での旧約だとは言わないが、ほぼそれに近いことを考えていたことは、事実と文献に照らして推測される。植村の牧した富士見町教会では、おそらく日本基督教会の中で最も早くから、新嘗感謝礼拝を毎年秋にささげていた。一九一〇(明治四三)年に行なわれた新嘗感謝礼拝のもようと、そのおりの植村の説教が残されている。同年八月に「韓国併合」が行なわれたため、礼拝にも朝鮮で収穫された新穀を供える念の入った集まりであった。植村は日本の祭がパール礼拝のような不道德と無秩序を脱し、健全なものになるべきことを説いた。

それならば、基督者は何ういう順序で日本の善い風俗などを我がものにするかというに、今日行ふ新嘗感謝礼拝などが其の一步である。日本の風俗や習慣の善い分子を消化し、靈化して、一段立派なものに仕立て上げることである。新嘗祭を基督教化するということを考えて見ると、此の事実のうちに日本に於ける基督教発展の未来記が表れて居る様な心地がする。之に由って日本基督教の未来を占うことが出来るだろう。何となく末頼母しい、愉快な心地もする。

植村にとって日本の伝統文化の摂取が、単なる折衷や妥協でないことは右の一文にも明らかである。しかし新嘗祭のキリスト教化とは何をさすのだろうか。新嘗祭は、その年に収穫された新穀を神に供し、天皇が神と共にこれを食べるものであり、それによって天皇自身も神としての霊力を回復するとされている。古代農耕祭儀を吸収した国家的マツリであり、天皇はそのときマツル祭司であると同時に、祀られる神ともなる。そのシャーマニズム的な宗教性を媒介することにより、天皇は国家の繁栄と平和を司る政治的祭司としてふるまうのである。植村に限らず旧天皇制下のキリスト者は、天皇制支配の宗教的根底に目を届かせることができなかった。「日本の原理」(R・ベネディクト)といわれる支配と秩序の構造の最深部に、この新嘗祭に集約的に顕現する日本的霊性が存在する。いま日本文化を、縄文時代から近・現代まで時代の変遷に応じて盛衰する〈表層文化〉(表層信仰)と、古代から現代に一貫して流れる〈基層文化〉(基層信仰)に二分すると、キリスト教徒は、表層文化を相当用心ぶかく理解し、その非福音的性格に批判的に対処しえた場合にも、シャーマニズムに代表される基層文化——そこでは人が神に祀られ、現人神である天皇の霊的威力が文化、政治権力、社会制度のトータルな支配原理として君臨する——に足をすくわれ転倒した例が枚挙に遑ないのである。

〈内村鑑三〉 内村の場合、日本文化との接触は表面に見えるほど単純ではない。表向きは日本文化への内村のコメントメントは、植村よりも鋭角的で華やかである。「二つのJ」をもち出すまでもなく、彼は武士道への讃美をはばからず公言した自他ともにゆるすナショナリストである。しかし、たとえば武士道についての彼の言及は、大方、理想化された抽象的なものである。彼は祖父や父が正身正銘の武士であったことを誇るが、現実には彼らが武士として生死の境に立つ事実を見たわけではなく、まして彼自身は武士道精神を身につけるに必要な時間も環境も持ちあわせていなかった。内村の描く武士道イメージは、『葉隠』における武士道の現実的な生活を抽象化し、理想化した

のと同断である。彼の日本文化への理解と共感、普通考えられているほど、その生い立ちや基礎的教養と直結していないのではないかと思われるのである。東洋的な道徳と思想が純粹培養されたのではなく、あるべき東洋的(もしくは日本的)教養がステロタイプ化してなぞられているにすぎない。

熊野義孝博士はつとに内村の文章表現が、構文・論旨のみならず発想と思考方式にいたるまで「欧文脈」であると判定し、その由来を「アメリカ留学と英語力の熟達」に求めている⁴⁰。たしかに内村は明治初期に教養を形成した人々のうちでも、とくに英語のみによって一貫した教育を受けるチャンスに浴した少数の人々に属しているのである。氷上英廣は、内村が日本思想に占める位置を、ヨーロッパにおけるキェルケゴールやニーチェに匹敵するとみなし、「いわば伝統的な日本精神からの最も強烈な自己疎外者だった」と規定した⁴¹。結論的にいえば、内村は日本の文化状況の中にあつて「デラシネ」(根なし草)の悲哀を経験した人物なのであり、日本文化の中でのアイデンティティを喪失したために、かえって強烈に理想としての日本の文化伝統への過激なまでの思い入れを不可避なものとしたと考えられる。内村と植村はどちらもキリスト教の日本文化への「接木」を語ったが、内村の場合には日本文化という土壌に根を残した台木への「接木」というよりは、根のない苗木を直接「挿木」したという方が、事実に近いと思われるのである。そしてこの事實は、内村の信仰表現が表層においても深層においても「欧文脈」に終始し、日本の文化的伝統と宗教的感受性に根をおろすことを不可能にした原因の所在を示している。

内村が文化的デラシネであつたという事實は、彼の福音理解や信仰表現に深い影響を与えている。つまり彼にあっては「宗教性」の持続としての敬虔の深まりはほとんど認められない。

内村はその長い生涯の多くの出会いを通じて、唯一神の信仰、贖罪の信仰、復活の信仰、再臨の信仰を、その時に実験してきた。それはいわば一回的な、その時その時のかれの魂への神の手による刻印であつた。それ

ゆえ極端に言えばそれらの信仰は体験、としての、持続性を持たなかったのである。それほどにかれの信仰は人間の側の意識にとらわれず、神の救済の事実と与っていたといえよう。……内村が神秘的体験の持続や、意識としての信仰から自由な、非宗教的な信仰の人であったことがわかる。

「体験の持続性」が否定される結果、「その時その時」の信仰上の確信は強い衝動力をもつにもかかわらず、敬虔が人格そのものを宗教化するきざしは現われてこない。彼の人格に内在しつつ触れるのは「贖罪のキリスト」その一点であり、いわば徹底した「義認型」のキリスト教把握である。福音が文化に翻訳されつつ土着する契機は生じがたい。一方、植村正久においては、信仰は敬虔の持続と深まりを帯びてその人格そのものを宗教的存在とする。福音がもたらす「宗教的情操」が、明確に日本の文化的伝統と出会い、それを聖化しつつ土着してゆくきざしが顕著である。どう見てもそれは「欧文脈」ではない。いわば「聖化型」の福音理解と言つてよいであろう。そしてこの違いは決定的である。植村にあっては、共に礼拝する会衆との間に霊の共同性の成立がめざされ、一箇の宗教的実在としての教会形成が展開する。福音の文化的表現力、形成力を求めるのである。これにたいして内村は、教会を否定し、「あるかなきかの信仰」(前田護郎)に固執しつつ福音の宗教性をも否定した。そこに無教会キリスト教がなお土着の回路をもつか否かが疑問視されてくるのは当然であろう。

〈小崎弘道〉 小崎は儒教からキリスト教への回宗をはたした後、積極的な儒教批判の思想を展開した。儒教の「上帝」思想とキリスト教神観の違いを明瞭に自覚したと思われるのである(『政教新論』)。儒教における「天」が超越性を内包しているかに見えながら、その実、人為的な道德宗教の範囲を脱していない。それにたいしてキリスト教においては、全知全能、遍在する唯一の神を父として信するのであり、そこに人間と国家に独立と活力を与える命のパン種があると論じたのである。

このような伝統的精神への対決の姿勢は、後年次第に影をひそめていく。絶対主義的な天皇制権力機構の確立にたいして、戦いを挑むのではなく、むしろ天皇制の思想的支柱である国家神道の神観や、日本を神国とみなす国家主義思想との「協調」へと傾斜したのである。吉馴明子氏は、日露戦争を機に日本の国家様態が変化したことにより、小崎の国家観も初期のものから変化をきたしたことをあとづけ、それがひいては小崎のキリスト教理解自体の変化を促したという。

今国内社会の分析においても彼は「優勝劣敗の法則」が厳然と存在するのを見い出さざるを得なかった。この苛酷な法則が社会に厳然と存在している限り、キリスト教は、人々が受ける苛酷な意識を和げるといふ全く補足的な役割しか果たせないと彼は考えたのである。そこで、小崎のキリスト教社会倫理に最初から含まれていた、静的な社会秩序概念が強調されるに到るとどまらず、宗教＝キリスト教自体が保守的なものとして規定されるに到るのである。

キリスト教の保守性がいったん定着すれば、日本の保守的国家観とそれを支える宗教思想との親近性を主張することは容易なことである。

我国は神国であつて我皇室は天孫である。其の国体は他の国と其趣きを異にし、皇宗皇祖の開き給うた世界無比の国体であるというが、吾人は、如何にこれを解釈すべきか。……宗教的にこれを見る時は我国が神国であつて、特別な恩寵を受けて居る国であると信ぜざるを得ない。而して此の如き信仰は決して基督教の信仰と衝突せぬばかりでなく、基督教の信仰によって反つて確立せらるるのである。

ここでは先に植村正久の内に見た「基層信仰」による転倒の危機が現実のものとなっている。もちろん小崎の場合にはキリスト教の宗教としての普遍性・世界性が、〈日本＝神国〉観への傾斜を阻む原理的規制として機能していたた

め、海老名弾正などに見られる日本的キリスト教とは明らかに一線を画することができたとされる。だがいずれにせよ、次第に優越性をあらわす国体思想にたいし、福音の社会的役割を積極的に位置づけようとしたとき、小崎のような正統主義者でさえ、自己同一性の重大な危機に直面したのであった。

三、後退と混乱

(1) 福音理解の変質

小崎に見るような正統主義者の挫折は偶然に生じたものではない。明治三十年代以降、都市中間層の急激な増大ともなつて、キリスト教の構成員も次第にこの社会層に集中するようになった。これら中間層は、近代的な産業社会の中堅として活動する事務員や技術者であり、また明治国家の官僚的な行政機構の中で働く、司法・行政等の制度の担い手である。こうした新しい教育を受けた知識人やその予備軍としての学生たちこそ、明治三十年代以降のキリスト教会に求道者の厚い層を提供した社会層であつた。

この傾向は明治末年から大正にかけて加速され、大正期にいたつてキリスト教の体質そのものの変化となつて顕在化した。明治期の意志的倫理的な信仰理解が後退し、信仰は社会性を失つて「私事」となる。明治初期に青年期をすごした第一世代のキリスト者とちがつて、この時期のキリスト者青年の最大の課題は、悩める自我の救なのである。明治維新の動乱を体験せず、また初期の素朴なナショナリズムを共有することもなかった彼らには、国家は自己とは異質なものであり、むしろ「私」を疎外するものと思われた。こうして大正―昭和前期のキリスト教会は、国家や社会への関心を後退させて、福音の純化、教会の安定成長への道をすすんだのである。植村正久のような第一世代の指導者も、教会の路線決定にあつて、社会変革よりは教会の形成を、文化や社会事業よりは福音主義の確立を、従つて一般教育よりは伝道事業の拡張を重視した。

イエスの社会学は宗教問題である。その労働問題は靈魂の問題である。その教えられたことを真面目に考えると恐ろしくなる。……何の同盟に加わるとか、この檄文に促され、かの勧誘に契められるとかで金なども出すが、精神ここに在らざれば黄金珠玉みな瓦礫に等し。永久の意味を具え、愛の精神を帯びざる財（たから）は滅亡の準備金である。イエスの社会的教訓のほかに種々経営すべき事もあるだろうが、到底これがその根本である。事の末ばかり奔走しては行かぬ。靈性の見地からこれを議論し、また措置せねばならない。

植村が社会意識を後退させて教会中心主義の路線へと内向化した、という大方の判断には異論もある。しかし植村の指導した日本基督教会が都市中間層に伝道対象を設定したこと、教会の社会的責任意識が後退して福音理解が情動的・情緒的になったことの間、ある種の因果関係をみとめることまでは否定できないであろう。

(2) 神の国と教会

植村の後継者と目される高倉徳太郎の場合には、キリスト教の文化形成力は一段と後退する。高倉はその神学論の中心を贖罪理解におき、恩寵の問題にはじめて本格的な神学的検討を加えたと評される。言いかえれば福音主義神学の中心点の解明に全力を傾注したということであろう。

福音と文化に関わる神学論は、神の国と教会の理解の問題として問うことができる。高倉はパウロから「教会」を、福音書（イエス）からは「神の国」を学べるという。そして両者を分離することや同一視することに反対し、また教会を神の国の手段とみなす考えを退ける。神の国は悔改めによって到来する終末的なものであり、現在の地上における教会と同一視されない。たしかに教会の中に神の国は実現されるべきであり、そのいみで質的にみれば両者は

同一である。他方また、教会は神の国の手段ではないけれども、その実現の「機関」という役割を負っていて、量的にみるならば教会は神の国より範囲が狭いのである。⁸³そして神の国の完成は単に教会の成長・発展の過程で招きよせられるものではなく、「まったく神の恩寵として」与えられる。それは主の再臨によってまたたくまに一瞬に到来するものであり、第二の創造を完成し、「全宇宙の贖い」をともなうて来るのである。⁸⁴このように高倉が神の国の執行機関を教会に限定してとらえたとき、それが導き出す帰結は明らかである。つまり「教会を中心とせよ」という主張である。⁸⁵教会こそ、たとえそれが文化や社会より狭いとされ、個人による福音理解の徹底にのみ固執する立場からはいまいと評されようと、神の国を地上で担う唯一の機関なのである。

以上のような神の国観は、文化にたいする高倉の理解と盾の両面をなしている。文化にたいする理解は英国留学中に最も積極的となり、やがて後退したと評されている。つまり高倉神学が「確立期」を迎えるのに対応して、文化にたいして消極的になったということであろう。⁸⁶けれども高倉自身が文化への意欲や関心を主観的なみで失なったと見るのは当を得ていない。文化は福音によって聖められなければ、それ自身としては罪と滅びの中にある。福音は文化の精神と戦い、これにうち勝って、神の栄光のために文化をささげねばならない。「福音と信仰は真の文化成立の根本的基礎である」。⁸⁷けれども教会形成と神学研究への集中と多忙は、實際的に文化論の構築を不可能としたのみならず、神学的にも文化を正当に位置づける視野を開きえなかったのではないかと察せられる。

こうして高倉の神学は、文化形成の営みを積極的に意義づけるものとしては展開されなかった。それは当時のキリスト教会の一般的傾向を神学的に反映したものと見られよう。ともあれ神の国と教会の関わりが明瞭にされたとき、教会中心主義の神学的・教会論的基礎が築かれ、福音的キリスト教のオリエンテーションが安定していったことは疑いえないところである。

神の国と教会をめぐる神学的思索の、いまひとつの極は、社会的キリスト教の神学にあらわれた。社会的キリスト教の理論的指導者であった中島重は、同志社のキリスト教社会哲学者であり、神学の伝統にこだわらない自由さでプロテスタントの福音理解を批判した。⁸⁸中島によれば社会は究極的には至高善である神の支配のもとにあり、人間はその支配を社会生活の中で具現しなければならぬ。しかるにキリスト教は個人主義化し、その信仰が社会の発展のために益することがなくなっている。我執や利己心にみちた個人が神の愛によって回心を体験し、キリストの十字架に感激してその同じ愛を实践することにより、社会と万有は神に帰さねばならない。このように神の贖罪愛を人が実践し、社会を愛にみちた連帯にみちびくことによって、神の国が実現する。ここでは神の国の完成は歴史的発展の極点において、しかも歴史そのものに内在する神の愛の発動の結果として出現するものとされている。

このような社会的キリスト教の問題性は、何よりもその神観である。神は社会に内在するものであり、全ゆる生命と共にある。汎神論に酷似するとの評価も不当とは言えない。⁸⁹神の国と社会は同一視される。中島重の重要な命題である「神は社会である」は、中島自身がよくその逆転を否定しているにもかかわらず「社会は神である」という倒置をうみ出すことは必至と言わねばならない。福音の価値がその社会的効用性によって一元的に評価される結果、文化が福音を完全に同化するのである。

昭和初期のキリスト教は、神の国と教会の神学的解釈をめぐって、福音的キリスト教と社会的キリスト教への不幸な分極化の道をたどった。後者はSCM運動の急進化（マルクス主義運動への接近）を通して解体に向かった。前者は日本基督教会などを中心に、神学や信仰生活、教会制度などの面では洗練されたが、社会意識はますます後退し、やがて軍国主義ファシズムの時代の圧制下に、福音の証言者としての主体性を喪失し、文化的には広義の「日本的キリスト教」の中に包摂されていった。このようにして、福音的キリスト教と社会的キリスト教への二極分化が、当時

の国家権力のあり方によって固定化されてしまった結果、福音と文化の安定した回路がとぎされたことは、きわめて不幸なことと言わねばならない。この分極化・固定化が神の国と教会の終末論的な位置づけを不可能にしたことは否定できない。それがひいては、擬似的神の国としての「大東亜共栄圏」の神学的正当化、つまり終末論の神話化に負担する原因を用意したのである。それが福音と文化をめぐる致命的な混乱をいみすることは言をまたない。

結 び

(1) 明治維新以降のキリスト教史は、不可避的に近代化過程と向き合った。福音と文化の接衝における主要な側面もそこに集中することになった。福音が近代化の過程に文化創造力を発揮しつつ参与し、積極的な役割をはたしたことを十分に評価すべきである。福音が日本の近代的人間観の造形に多大の貢献をなしたこと、近代的社会関係に新しいモデルを提示したこと——それを〈正〉の側面としておこう。他方、近代化の諸価値は時代とともに変遷する。とりわけ近代国家の形成過程で、初期の素朴な国民意識の生成およびその成長のために福音が担った役割はきわめて重要だったと言えるが、やがて明治絶対主義体制が完成し、国家主義が個人の内面的価値を圧殺する強権となったとき、福音はその批判原理として作用することができなかった。これが〈負〉の側面である。そのひとつの原因は、既に述べたようにキリスト教の社会的関心の衰退に求めることができるが、それに加えて、明治前期の「キリスト教Ⅱ文明」という安易な等置が、その後、十分な反省と検討を経ることなくキリスト教徒の歴史意識を規定したことは、より深刻な問題をはらんでいる。文化発展の原動力としてのキリスト教の意義づけに懸念なあまり、福音が文化批判の機能を担うことがキリスト教徒の視野から脱落していった。後に日本の対外戦争がくり返されるたびに、戦争を文

明による非文明の「教化」とみなす驚くべき戦争観が教会を支配した。その支配は日清戦争から昭和の日中戦争まで一貫して不動である。このような楽観的な歴史意識への福音的な批判は、すでに述べた通り終末論の形成によって可能となるが、正統派の終末論は内向化して、「大東亜共栄圏」という擬似的神の国の非人間の本質を批判するような神学的指標たりえず、他方、社会的キリスト教の神の国観はユートピア化して解体の道をたどった。文化はこの世にあって絶えず神話とユートピアの幻想を紡ぎ出すものである。日本のキリスト教がそれらに敗退したときには、常に神学的思惟の衰退と教会観の不明瞭さを伴っていた。福音主義教会、福音主義神学の課題は重いと言わねばならない。

(2) 日本のキリスト教史は、福音と文化が未分化のまま癒着した場合にも、福音と文化が分離していった場合にも、それぞれ不幸なあやまちの歴史をもっている。前者（癒着）の場合には、①伝統文化との癒着によるキリスト教神観の不明瞭、②近代化の諸価値と福音を同一視することによる、福音の独自性の喪失などを生じた。後者（分離）の場合、教会は社会的責任から後退し、自己閉鎖的体質をつよめた。その結果、福音が倫理的活力を失ない、教会の宣教からも、戒めと倫理的宣教の要素が欠落していった。第二次大戦下のキリスト教宣教は、その欠落を顕著に示したと言えないだろうか。そして倫理的宣教を失なうことは、福音信仰が伝統的な「徳目」（文化の道徳主義的固定化）に変質していく過程と軌を一にしていたのである。つまり「分離」は新たな「癒着」への助走であり前提であると言いうことができる。この点では日本のキリスト教会は、預言者、的な宣教師と証しの能力を回復し続けることを祈り求めるべきであろう。

(3) 日本に移植された福音理解の多様性と、それに起因する文化理解の振幅については、取り上げることができなかった。結論的に言って、明治期の多様な福音理解（従って教派類型の明瞭さ）は、日本の教会が文化の問題にアプ

ローチするための良い基盤を提供していたと思われる。諸教派がその福音理解の固有性を鮮明にすることによって、福音と文化の接点が総体として豊かにされていた。しかし昭和初期の教会は、国家と「日本精神」の重圧のもとで社会的キリスト教と福音的キリスト教に分化し、かつそれが固定化された。そのような分化は、教派的精神によるものではなくイデオロギーにすぎない。戦時下の教会合同は、まさに国家のイデオロギー（神話の様相を帯びた文化）のもとでの福音の屈服の姿なのである。

日本基督教団の成立によって、旧教派は教会の自律性を全く失ったが、それは福音理解の基本的な枠づけと性格を維持することに、致命的な困難をもたらした。つまり教派の活力を喪失したのであり、ひいては福音と文化の出会いもまた固定化した。その固定化が、戦前の両極化と軌を一にして「福音派」「社会派」と呼ばれてきたことも暗示的である。そこに依然として、いなむしろ一層根本的な意味で、一種のイデオロギー的な要因が働いてはいないだろうか。いずれにしても、福音と文化をめぐる日本のキリスト教の基本的な枠組は、戦前と戦後の間で一変したのではなく、むしろ連続している。変化したのは、一九三〇年代、教会が国家に対する自律性を喪失し、信仰告白の機会を後送りにしつつ取り逃した時代なのである。日本において、福音が真の土着を達成し、この国の人々の心に届く宣教と教会形成を行なうためには、まず上記のような図式を越えた、自己理解の再構築を求めなければならない。それは、福音理解の明瞭な輪郭を描き出す神学的営みと無縁な作業ではありえないであろう。同時にそれは、教会が文化的・歴史的・体制的な価値観に依存せず、神の国の地上的な担い手として自律的な形成に励む、教会形成の戦いと結び合っているはずなのである。

注

- (1) 本稿は日本福音主義神学会第四回全国研究協議会の席上配布された講演要旨に加筆したものである。但し加筆部分の過半は筆者が既に公にしてきた著書、論文から抜粋または要約した。主題の性質上、論証すべき題材を広く集める必要があるための処置であることをご諒解願いたい。
- (2) 海老沢有道『維新変革期とキリスト教』（新生社、一九六八年）二七八頁。
- (3) 井門富二夫『世俗社会の宗教』（日本基督教団出版局、一九七二年）二五五―九一頁を参照。
- (4) 『小崎全集』第三卷（警醒社、一九三八年）二七―八頁。
- (5) 前掲書、第六卷、三〇頁。
- (6) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、一九七九年）第二章による。
- (7) 横井時雄（一八五七―一九二七年）組合教会牧師、同志社社長、のちに政界に転じた。
- (8) 松村介石（一八五九―一九三九年）牧師、「道会」創設者、日本的キリスト教を唱える。
- (9) 本多庸一（一八四八―一九二二年）メソジスト教会牧師、キリスト教教育者。
- (10) 鈴木『明治宗教思潮の研究』による引用。傍点は筆者、以下も同じ。
- (11) 宮川経輝（一八五七―一九三六年）組合教会牧師。
- (12) 柏木義四（一八六〇―一九三八年）組合教会牧師、『上毛教界月報』主筆。
- (13) 武田「キリスト教受容の諸形態」『土着と背教』（新教出版社、一九六七年）所収。
- (14) 『植村正久著作集』第一卷（新教出版社、一九六六年）四一―三頁。
- (15) 拙著『日本プロテスタント教会史』下巻（聖恵授産所出版部、一九八六年）一七七―八二頁。
- (16) 『植村正久と其の時代』第四卷（教文館、一九七六年復刻）八〇九―一五頁。
- (17) 熊野『日本キリスト教神学思想史』（新教出版社、一九六八年）二七六―七頁。
- (18) 鈴木俊郎編『回想の内村鑑三』（岩波書店、一九五六年）三五五頁。
- (19) 関根正雄『内村鑑三』（清水書院、一九六七年）一九四―五頁。
- (20) この問題をめぐって、植村と内村の福音理解を論じたものとして、拙稿「日本キリスト教史における内村鑑三―植村正久との比

- 較において』『改革派神学』第一八輯（神戸改革派神学校、一九八五年）を参照されたい。
- (21) 吉馴「明治国家の構想とキリスト教―小崎弘道の場合」〔東京大学法学部提出修士論文、未公刊〕四五―六頁。
- (22) 『小崎全集』第二卷、五〇五頁。
- (23) 吉馴、前掲論文、四九―五〇頁。
- (24) 『植村正久著作集』第五卷、三六七―八頁。
- (25) 大木英夫『歴史神学と社会倫理』（ヨルダン社、一九七九年）第一部を参照。
- (26) 『桑田秀延全集』第三卷（キリスト新聞社、一九七五年）三五五―九頁を参照。
- (27) 『高倉全集』第九卷（高倉全集刊行会、一九三七年）七四―七頁。
- (28) 『高倉徳太郎著作集』第一卷（新教出版社、一九六四年）三二八頁。
- (29) 前掲書、第二卷、四二七頁。
- (30) 前掲書、第三卷、三九二―四頁。
- (31) 佐藤敏夫『日本のキリスト教と神学』（日本基督教団出版局、一九六八年）一三九頁。
- (32) 『高倉徳太郎著作集』第二卷、四一八頁。
- (33) 嶋田啓一郎「発展する全体と社会的基督教」『キリスト教社会問題研究』第一四・一五号（同志社大学人文科学研究所、一九六九年）。
- (34) C・H・ジャーマニー『近代日本のプロテスタント神学』（日本基督教団出版局、一九八二年）一二二頁。

（日本基督教改革派・名古屋教会牧師）