

## 日本・アジアのキリスト教—無教会キリスト教の系譜(9)

芦名定道

日本・アジアのキリスト教の歴史を振り返りつつ、その新しい思想的可能性を探ることは、日本におけるキリスト教思想研究にとって重要な意味を有している。この演習では、年度や学期を超えて、無教会キリスト教の思想家たちを順次検討してゆくことによって、近代キリスト教思想の重要な局面の解明がめざされている。今年度前期は、昨年に引き続き、内村鑑三のテキストを読み進める。

### <演習のスケジュールと場所>

演習日(前期・水3): 4/11, 18, 25, 5/2, 9, 16, 23, 30, 6/6, 13, 27, 7/4, 11, 18

場所: キリスト教学研究室

- ・初回の授業では、本演習のオリエンテーションを行い、演習の目的や進め方を確認する。二回目は、担当者の確定とテキストの配布、そして内村鑑三の聖書論を紹介する(導入講義2)。

三回目以降は、内村鑑三『世界の中の日本』(著作集第4巻、岩波書店)に収録の諸論考を、担当者の解説を通して、順番に精読してゆく。

- ・4/11: オリエンテーション+導入講義1
- ・4/21: 導入講義2+担当者確定。
- ・演習は4/25より開始。
- ・毎回担当者が、テキストの内容を説明し、問題提起し(テキスト外の資料などを合わせて用いる)、議論を行う。担当者はレジメを用意する。残った問題は宿題とする(次回の冒頭で報告する)。
- ・必要な解説を行う(芦名)。
- ・成績はゼミでの発表(少なくとも一回)によって評価する。

### <テキスト>

- ・内村鑑三『世界の中の日本』(著作集第4巻、岩波書店)

### <演習の背景・経緯>

- ・日本・アジアのキリスト教研究に向けて
  - ①東北アジア(朝鮮半島・日本・中国・台湾)のキリスト教
  - ②宣教師サイドからの視点との統合
  - ③アジアにおける新しいキリスト教形成の可能性
  - ④アジアの固有の課題とキリスト教(アジアの近代史のコンテキストにおいて)
  - ⑤フィールド・ワークにおける研究方法の確立
  - ⑥共同研究の実施

- ・日本キリスト教思想研究: 近代日本とキリスト教思想との相互連関を中心に

1. 2001 年度の矢内原忠雄、2002 年度の内村鑑三に続いて
2. 近代日本（天皇制・民族主義）とキリスト教
3. 明治期の日本キリスト教における神学の受容と形成  
新神学論争、植村・海老名論争
4. 2005 年度から、植村正久と日本のキリスト教的宗教哲学（学問的キリスト教思想）  
の系譜  
とくに、2006, 2007 年度は、植村正久とその思想的展開（高倉徳太郎）
5. 2008 年度から 2012 年度まで、波多野精一。
6. 2013 年度から、無教会キリスト教。

・研究会との相互関係：研究拠点の形成に向けて

「アジア・キリスト教・多元性」研究会

<https://sites.google.com/site/asiachristianity/>

『アジア・キリスト教・多元性』創刊号～第 15 号。

『比較宗教学への招待－東アジアの視点から－』晃洋書房 2006 年

### <日本キリスト教史の現状>

- ①通史の試み
- ②個別教派・教団・教会の歴史編纂
- ③宣教師の伝記・書簡・公式の報告書
- ④人物研究（内村、新島、海老名、新渡戸、植村など）
- ⑤新聞・機関誌などの基礎資料の整備

全体的に、日本キリスト教思想研究が、各地の研究グループレベルの議論を超えた、キリスト教研究としてまだ確立していない。

土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』（教文館）

### <文献>

より包括的な文献表としては、<http://tillich.web.fc2.com/sub9.htm>、

<http://tillich.web.fc2.com/sub9a1.htm> を参照。

Barrett, Kurian, Johnson (eds.), *World Christian Encyclopedia*. vol.1-2, second edition

Oxford University Press 2001

Scott W.Sunquist (ed.), *A Dictionary of Asian Christianity*, Eerdmans Publishing 2001

国際基督教大学・アジア文化研究所編 『アジアにおけるキリスト教比較表』（創文社）

日本基督教団出版局編 『アジア・キリスト教の歴史』（日本基督教団出版局）

富坂キリスト教センター 『鼓動する東アジアのキリスト教』（新教出版社）

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）

隅谷三喜男 『日本プロテスタント史論』（新教出版社）

『近代日本の形成とキリスト教』（新教出版社）

出口光朔 『近代日本キリスト教の光と影』（教文館）

土肥昭夫 『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社）

『歴史の証言 日本プロテスタント・キリスト教史より』（教文館）

海老沢有道・大内三郎 『日本キリスト教史』（日本基督教団出版局）

中央大学人文科学研究所 『近代日本の形成と宗教問題』（中央大学出版部）

高橋昌郎 『明治のキリスト教』（吉川弘文館）

古屋安雄・大木英夫 『日本の神学』（ヨルダン社）

武田清子 『土着と背教 伝統的エトスとプロテスタント』（新教出版社）

- 古屋安雄他 『日本神学史』(ヨルダン社)  
 石田慶和 『日本の宗教哲学』(創文社)  
 マーク・R・マリNZ 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』(トランスビュー)
- 近藤勝彦 『デモクラシーの神学思想 自由の伝統とプロテスタンティズム』(教文館)  
 (植村、内村、海老名、吉野作造、南原繁)
- 佐藤敏夫 『植村正久』(新教出版社)  
 大内三郎 『植村正久 生涯と思想』(日本キリスト教団出版局)  
 『植村正久論考』(新教出版社)
- 武田清子 『植村正久 その思想史的考察』(教文館)  
 雨宮栄一 『若き植村正久』『戦う植村正久』『牧師植村正久』(新教出版社)  
 崔 炳一 『近代日本の改革派キリスト教—植村正久と高倉徳太郎の思想史的研究—』  
 (花書院)
- 森岡清美 『明治キリスト教会形成の社会史』(東京大学出版会)  
 森本あんり 『アジア神学講義』(創文社)  
 徐正敏 『日韓キリスト教関係史研究』(日本キリスト教団出版局)  
 柳父圀近 『日本のプロテスタンティズムの政治思想——無教会における国家と宗教』  
 (新教出版社、2016年)
- 芦名定道 『近代日本とキリスト教思想の可能性』(三恵社、2016年)  
 柴田真希都 『明治知識人としての内村鑑三——その批判精神と普遍主義の展開』  
 (みすず書房、2016年)
- 近藤勝彦 『キリスト教弁証学』(教文館、2016年)  
 第四部「新しい日本の形成の文脈におけるキリスト教の弁証」
- 役重善洋 『近代日本の植民地主義とジェンタイル・シオニズム——内村鑑三・矢内原忠雄  
 ・中田重治におけるナショナリズムと世界認識』(インパクト出版、2018年)  
 芦名定道 『東アジア・キリスト教の現在』(三恵社、2018年)

## <導入講義1>

### 日本的靈性とキリスト教

#### ——キリスト教土着化論との関連で

(北陸宗教文化学会『北陸宗教文化』第24号、2011年3月、pp.1-18。)

## 第1章 問題——大拙とキリスト教土着化論——

本稿の目的は、鈴木大拙の「日本的靈性論」を手掛かりに、日本におけるキリスト教の土着化という問題への接近を試みることである。したがって、以下の考察は、鈴木大拙のキリスト教理解の全体についてではなく、「日本とキリスト教の土着化」との関わりという観点から、日本的靈性論に限定して行われる。なお、大拙強烈な神道批判の是非などについては、ここで論じることはできない。<sup>(1)</sup>

プロテスタント・キリスト教の伝来から150年が過ぎ、日本のキリスト教史については、すでにかかなりの研究の蓄積が見られる。また、「日本とキリスト教」「日本のキリスト教」「日本的キリスト教」についても、たびたび議論がなされてきた。<sup>(2)</sup>しかし、キリスト教についてはこれまで非日本的な外来宗教であるとの論調が支配的であり、<sup>(3)</sup>「日本とキリスト教」の関係を積極的な仕方では問うことは、現時点でもきわめて難しい問題であると言わなければならない。とくに、その研究の方法論などに関して言えば、それはいまだ議論の途上にある。「日本のキリスト教」とは、キリスト教研究にとっていかなる意味を有するのか、そこで問われている「日本」とはそもそも何を意味しているのか。問題は単純ではない。

本稿では、こうした研究状況を踏まえながら、鈴木大拙の日本的靈性論を参照しつつ、日本におけるキリスト教土着化論が論じられるが、それは、大拙の日本的靈性論が、土着

化論として解釈可能な構造を有するからに他ならない。実際、鈴木大拙は、明治時代以降の日本仏教思想を代表する巨人の一人であるばかりでなく、現代キリスト教思想においても、キリスト教と仏教との対話・比較という観点からしばしば取り上げられてきた思想家なのである。<sup>(4)</sup>

考察は、『鈴木大拙全集』第八巻所収の『日本的靈性』と『日本の靈性化』、そして『全集』第九巻の『靈性的日本の建設』に依拠しつつ進められる。<sup>(5)</sup> まず、第2章では、大拙の日本的靈性論自体の構造を論じ、続く、第3章では、この靈性論の構造を日本における代表的な土着化論である内村鑑三の「日本的キリスト教」と比較する。最後に、以上より明らかになる大拙の日本的靈性論の意義をキリスト教思想の視点より展望し、本稿の結びとしたい。

## 第2章 靈性とは何か

### (1) 靈性と宗教

「日本的靈性」論を論じるには、何よりも「靈性」概念についての解明が必要である。ここでは、以下の考察に必要な範囲に限定し、やや大づかみな仕方で、靈性概念を整理することから議論を始めたい。

まず、靈性の意味を理解する上で注目すべきは、精神との関わり、とくに両者の違いである。大拙によれば、通常「精神」は「心・魂・物の中核」を意味し、特に「日本精神」という場合の「精神」は理念または理想、すなわち倫理性（広義の意志）と解することができる。もちろん、「精神」とは言っても、時代によって意味の変遷が見られるが、「精神は限られたもの、そうして靈性は限られないものである」（鈴木、1946、156）とあるように、精神が人間存在の心的活動のレベル——広義の合理性（分別）——に定位するのに対して、靈性とは、人間存在やその合理性の根底に関わるものなのである。この対比は、「知性的なもの」においてさらに明らかになる。<sup>(6)</sup>

「知性的なるものの特徴は二元的と云うところに在る」（鈴木、1946、29）、「物に対するものとして心を考へるが、靈は心ではない。心と云ふと、情とか意とか智とか感覚とか云ふ心理学的作用を指示するのが常である。」（同書、151）

すなわち、知性的なものの世界（知性が関わる世界）は二元的に捉えられた「差別の世界」「対象的な世界」であり、心理学的作用によって規定された日常生活の世界（日常性）、あるいは科学の世界に他ならない。これに対して、靈性とは、こうした二元的な分別の事柄ではない。

では、いかにして、あるいはなぜ靈性について問うことが求められるのであろうか。大拙は、日常の分別の世界で生きつつも、あるいはそれだからこそ、人間には、分別（思索と行為）の依拠する二元論の根拠・源泉を究めたいというやみがたい欲求（＝「真の一」の探究）が生じると指摘する。人間存在における「超越的なもの」への志向性・憧れである。

「真の一は一でも二でもないものであるべきだ。そのやうな一とは何かと云ふに、それは絶対一である、無である、神である。人間の思索はどうしても此処まで進まなくてはならぬ。」（同書、41）。

人間が神について何らかの仕方で考え得るということは、日常の分別の世界において生きる人間が、同時にそれを超越する「一元的根源」への関わりを有しているからに他ならない。ここに靈性について語り得る根拠がある。「知性にも知性自らを超越すべき『何物』かが潜在して居ると考へなくてはならぬ」（同書、43）と言われる通りである。もちろん、分別の世界で生きる人間が靈性について語るができるといっても、それは、通常の語

り方においてなされるわけではない。靈性に触れるという体験は、分別あるいは二元性に規定された人間知性にとっては自己矛盾を犯すことであり、自己矛盾において生成する根源的自覚、つまり、日常性の枠組みに収まらないパラドックスという形態を取らざるを得ない。この矛盾を通して「真の一」が直観的に把握されるとき、人間はまさに「靈性的自覚」にふれるのである。つまり、「知性は自らを殺して自らを生かすと云ふ矛盾のところに、自らの真の愛を見る」（同書、43）。

このような靈性の理解は、現代の様々な思想家によって共有されている。たとえば、現代のキリスト教思想家ティリッヒの用語を用いるならば、靈性とは深みの次元と表現できるであろう。<sup>(7)</sup> 靈性は、超越が内在的な領域と触れ合う存在の深み——啓示が受容される場としての理性の深み——であり、精神や知性の活動の地平である意味世界に対しては、その意味根拠（根底であり深淵）に他ならない。この点で靈性とは、人間が自己の真の存在根拠を脱自的かつ自覚的に直観する存在の次元である。靈性は日常の分別の世界の中ではしばしば意識されずに、あるいは忘却されてしまっているにもかかわらず、人間が人間である限り決して失われることがない。

以上の靈性論から、靈性と宗教の関係についてまとめておこう。「靈性的自覚ということ、他の言葉で云うと、宗教経験としてもよい」（同書、166）とあるように、大拙は靈性の典型的な現れを宗教に見ている。しかし、靈性との関わりにおいて、宗教には次の二つの意味を区別しなければならない——これは、ティリッヒにおける広義と狭義の宗教概念の二義性に対応する<sup>(8)</sup>——。

①「一般に解して居る宗教」（鈴木、1944、24）。これは、実定的な個別的宗教あるいは制度的宗教という意味における宗教（狭義の宗教）であり、大拙の言う靈性とは明確に区別する必要がある——もちろん、無関係ではないが——。

②「本来の意味での宗教」（同書、24）。これは、靈性の次元における宗教あるいは宗教性であり、個々の宗教（①）を宗教たらしめていると同時に、個別的宗教を超えている。つまり、個々の宗教において現実化されるべき可能性としての本来の宗教性であり、まさに靈性とはこの意味での宗教を意味すると言える。

ここで確認すべきは、こうした本来の宗教性・靈性はすべての民族に可能性として内在しており、それゆえ、靈性はそれ自体普遍的なものであるということ（＝靈性の普遍性←②）、そして、本来的宗教性としての靈性は一定の内的あるいは外的要因によって現実化・具体化されねばならない（＝靈性の具体化←①。この具体化によってしばしば靈性の歪曲が生じる）ということである——この点については、鈴木（1946、164）を参照——。したがって、靈性は宗教の二義性に対応して、具体化（個別性）と普遍性、現実化と可能性の二重性において存在していることがわかる。この図式に基づいて、靈性の特殊な具体化としての「日本的」靈性を論じることが可能になる。

## （2）日本的靈性と仏教

次に、「日本的靈性」における「日本的」の意味へと考察を進めることにしよう。これは、本来普遍的な靈性が、日本においていかなる仕方で現実化（靈性の覚醒）したのかという問題であって、この点に関して、大拙の考えはきわめて明瞭である。

「日本的靈性の胎動と見るべきものは、鎌倉時代になって、始めて現れたと、自分は考える。奈良朝及び平安朝時代には、神道はまだ思想的に意識せられないで、ただその原始的のまま本能的に上下を通して、動いていた。」（同書、189）

日本における靈性覚醒の有無について論じる際に問われるべきは、先に説明した意味における靈性の現実化であり（②→①）、この場合に問題となるのは、日本的靈性と仏教との関係である。なお、これまで主に参照してきた『靈性的日本の建設』（1946）では、鎌倉時代における日本的靈性の胎動の例として、浄土系思想とともに、「伊勢神道」が取り上げら

れているが、その取り上げ方に『日本的靈性』(1944)との微妙な差が感じられる。<sup>(9)</sup> 以下においては、鎌倉仏教における浄土系と禅という枠組みが明確に述べられている『日本的靈性』の記述にしたがって、議論を整理することにしたい。

大拙の議論の要点は、「靈性の日本的なるものは何か。自分の考えでは、浄土系思想と禅とが、最も純粋な姿で、それであると云ひたいのである」(鈴木、1944、25)との言葉において端的に提示されている。日本的靈性が情性的に顕現したのが浄土系思想であり、知性的に現実化したのが禅であって、それを合わせて見るときに、日本的靈性の覚醒の全貌が明らかになるというのが、大拙の主張である。しかしこうした主張には、いくつかの点で説明が必要であろう。ここでは、大拙の議論の論理として、次の二つのポイントに注目することにしたい。

(1) 第一のポイント。仏教は外来の宗教ではないこと。

「浄土系も禅も仏教の一角を占めて居て、仏教は外来の宗教だから、純粋に日本的な靈性の覚醒とその表現ではないと思はれるかも知れない。が、自分は第一、仏教を以て外来の宗教だとは考へない、随つて禅も浄土系も外来性をもつて居ない。」(同書、25)

もちろん、歴史的事実という観点から見れば、日本にとって仏教は外来の宗教である。しかし、大拙は鎌倉仏教を外来の宗教とは考えない。この点を理解するには、鎌倉以前の万葉と平安の時代にも、確かに宗教と名づけられるものはあったが、「日本的靈性はそれまでは一種の冬眠状態に在った」(同書、31)のであり、日本における靈性の覚醒は鎌倉仏教を待たねばならなかったこと、そしてこの覚醒が次のような外的要因と内的要因に基づいて生じたという議論を念頭におく必要がある。

まず、日本的靈性の覚醒の外的要因として挙げられるのは、元寇である。元寇は歴史的大事件であり、それは、日本のあらゆる方面に大きな動揺を引き起こし、日本人に自らの国のあり方について反省を促した。この反省の契機こそが、靈性の覚醒にとって決定的な意味を有しているのである。なぜなら、「靈性の動きは現世の事相に対しての深き反省から始まる」(同書、79)からである。しかし、この外的要因には内的要因が呼応しなければならない。大拙は、この内的要因として、平安期の都の享樂的生活と頹廢が、「日本人の生活全体の上に、何となく、『このままでは、すむものでない』と云ふ気分を、無意識ではあるが、起させた」(同書、108)点を指摘する。無意識の不安が内的要因として存在していたからこそ、外的要因は決定的な仕方で作用できたのである。

このように、靈性の覚醒は外的と内的の二つの要因が創造的に相互作用することによって生じたのであるが、注目すべきは、この相互作用が生起する場となったのが、「農民を背景とする武家階級」とその「大地精神」(同書、74)だったという点である。「大地に根ざすこと」(=大地性)について、大拙は次のように述べている。

「天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である」(同書、45)、「人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。」(同書、46)、「大地の生活は真実の生活である。信仰の生活である。偽りを入れない生活である。」(同書、87)

鎌倉仏教において日本的靈性が覚醒したということは、鎌倉仏教が民衆の実生活の現場において真に日本人の生命へと浸透したことを意味する。浄土系仏教と禅仏教は、民衆の真実の生活の中に目覚めた創造的な靈性的活動を表現するものとなり、それを具現したという点で、まさに日本的靈性自体を内的に担うものとなったのであって、両者は外来的というあり方を超えて、日本文化に土着化したと言ふべきなのである。したがって、「日本仏教は日本化した仏教だとは云はずに、日本的靈性の表現そのものだと云つておいてよいのである」(同書、100)。

(2) 第二のポイント。鎌倉仏教は、日本的靈性の積極的能動的な寄与による仏教の新たな具体化である(日本的靈性の主体性)。

鎌倉仏教が日本的靈性の覚醒の場でありその現実的表現であることは第一のポイントとして指摘した通りであるが、これを日本的靈性の側から捉えるならば、鎌倉仏教は日本において仏教自体の新しい可能性を実現したものであると言わねばならない。

「浄土系思想は、印度にもあり、シナにもあったが、日本で始めてそれが法然と親鸞とを経て真宗の形態を取ったと云う事実は、日本的靈性即ち日本的宗教意識の能動的活現に由るものと云はねばならぬ。」(同書、28)

浄土系思想も禅も中国民族の靈性(中国的靈性)から出たものであるが、鎌倉仏教におけるその新しい展開は日本的靈性の能動的な作用によって生じたもの、つまり、「日本的靈性の洗礼を受けた仏教」(同書、71)とすべきものなのである。日本的靈性の覚醒としての鎌倉仏教は、日本化という名の下における仏教の非仏教化であるどころか、むしろ仏教の新しい可能性の現実化として理解されねばならない。さらには、日本的靈性が仏教に新しい可能性を与えるものとなったということは、「所謂『日本化』なるものが世界性を持つ」(鈴木、1946、203)ことに意味している。大拙が論じた仏教による日本的靈性の覚醒の問題は、単に日本のみの問題に止まらず、むしろ、日本という特殊な場における世界的に意味あるものの実現として構想されたのである。先に靈性の説明で導入した図式を用いるならば、個性・個別性(①)における普遍性(②)の現実化に他ならない。この点は、以下の主張からも確認できる。

「新憲法の発布は日本靈性化の第一歩と云つてもよい」、新憲法に明文化された「戦争放棄は『世界政府』又は『世界国家』建設の伏線である。」(鈴木、1947、227)

この意味で、敗戦による灰燼の中から実現されるべき現代日本の靈性化は、日本が世界に対してなすべき使命と言わねばならない。なぜなら、敗戦によって軍隊を失った日本こそが、世界平和の実現という点で人類の未来に貢献し得るからである。

### 第3章 日本的靈性とキリスト教

以上のような大拙の「日本的靈性」の議論は、いったいどこでキリスト教の問題と結び付くのであろうか。この問いに対しては、大拙と日本キリスト教とが共有する歴史的現代において、と答え得るであろう。日本的靈性論とキリスト教との関わりを論じるには、大拙と日本キリスト教とが直面する歴史的な文脈——明治から第二次世界大戦後に至る歴史的な環境——に留意する必要があるというのが、本稿の主張である。<sup>(10)</sup>

これまで見てきたように、『日本的靈性』(1944年)における大拙の論考は、鎌倉仏教に焦点を合わせたものであるが、大拙の問題意識は、「靈性的日本の建設」「日本の靈性化」という現代日本の状況に向けられていた。<sup>(11)</sup>それだからこそ、大拙は、「日本精神」という軍国主義や排他的国家主義の手垢がついたものから、自らの目指すべき「日本的靈性」を峻別し——「日本的靈性には何等の政治的価値も附したくないのである」(同書、100)——、むしろ、排他的国家主義の批判的解体を通じた日本の靈的再建を主張したのである。

そこで、この大拙の歴史的な文脈を、日本のキリスト教の側から振り返ってみたい。江戸時代末期に再度伝播したキリスト教は、まさに外来宗教として登場し、近代の日本人によって西洋宗教と認知された。その点で、明治以降の日本のキリスト教にとって、キリスト教の存在意味を日本的宗教性(日本的靈性)との関わりで明確化することがきわめて困難な課題であったことは容易に理解できよう。しかし、同時に、明治日本のキリスト教指導者の多く(内村鑑三、海老名弾正、植村正久ら)は、自らを愛国者であると強く自覚していたのである。これに関して、植村から引用してみよう。<sup>(12)</sup>

「吾人は国家のため、靈性の救済のために、神靈主義の大旗を掲げ、全力を尽くしてこの

強敵（唯物的精神、引用者補足）を挫かざるべからず。キリスト教徒は日本帝国のためにこの国害を取り除く重任を負える」（植村正久「日本伝道論」、明治 27 年、88 頁）、「日本のキリスト教徒は非常なる熱情、壮烈なる志望とをもって、神に祷告し、今回の事変（日清戦争、引用者補足）が日本帝国の光栄を増し、将来に大関係ある履歴を作り、大いに世界の文明に与力する端を開くに至らんことを求めざるべからず。」（植村正久「世界の日本」、明治 27 年、95 頁）

日本のキリスト者にとって、日本人であると同時にキリスト教徒であることは、きわめて困難ではあるが、同時に、避けて通れない課題だったのである。この課題への取り組みは、一連の「日本的キリスト教」（日本に土着化したキリスト教）の主張となって現れるが、ここに、大拙の日本的靈性論と同一の問題意識を読み取ることができる。この点を具体的に確認するために、以下において、日本的キリスト教の代表者とも言える内村鑑三を取り上げることにしたい。とくに、先に大拙に議論において指摘した二つのポイントとの対応に留意することにする。

内村鑑三は、日本的キリスト教に関して、しばしば発言を行っているが、大正 9 年（1920 年）の「日本的基督教」（『聖書之研究』245 号）で、次のように述べている。

「日本的基督教と称ふは日本に特別なる基督教ではない、日本的基督教とは日本人が外国人の仲人を經ずして直に神より受けたる基督教である」、「日本魂が全能者の氣息に触れる所に、そこに日本的基督教がある、その基督教は自由である、独立である、獨創的である、生産的である、眞の基督教はすべて斯くあらねばならない、未だかつて他人の信仰に由りて救はれし人あるなし、而して又他国の宗教に由りて救はるる国ある可からずである。」  
(231)

思想的經濟的に西欧キリスト教から独立した自由な日本人による日本人のために伝道を行う教会、つまり、内村自身の無教会が目指したキリスト教、これが内村の日本的キリスト教に他ならない。「日本魂が全能者の氣息に触れる」という事態は、大拙の表現に倣うならば、「全能者」との関わりにおける日本的靈性の覚醒と言うべきものであって、<sup>(13)</sup>ここに大拙の日本的靈性論と類似した論理構造が確認できる。以下、この点について、さらに考察を進めることにしたい。

まず、キリスト教は外来宗教にとどまらず、日本的となり得る（大拙の議論における第一ポイントに対応）。内村は、「もし基督教が日本の国体と相容れざるものならば、日本政府は己に基督教を禁じているはずであります」、「開国以来すでに七十年、基督教の禁制なき以上、国民は基督教と日本の国体とは併立し得る者と見て差支えないものと信じます」（249）と述べている。この内村の言葉は、日本政府がキリスト教を禁止していないのであるから、日本的伝統とキリスト教は両立するといった消極的論拠に基づくものであり、外来宗教ではないことを論じる形式的前提であるとしても、外来宗教にとどまらないと主張するには不十分である。しかしさらに、内村は次の論点を提出する。「基督教は亜細亜に起こった宗教でありまして、特に亜細亜人に適する宗教であります」（293）。内村はドイツ・キリスト教の深い信仰心を高く評価しているが、その理由に関しても、「亜細亜人に最も豊富に具えられたる靈性が、西洋人中ドイツ人に最も克く發達しているからであります」（294）と論じる。「基督教は靈的宗教」であり、それは日本人を含むアジア人の靈性にこそ適合しているというのが内村の主張なのである。ここから、キリスト教は単なる外来宗教ではなく、日本人の心情に根差したものとなるべきであり、またそうなることは可能であることが帰結する。

「日本人がクリスチャンであることによって、日本人でなくなるわけではない。それどこ



るか、彼はクリスチャンになることによって、ますます日本人らしくなる」、「わたしがクリスチャンになってからは、以前にもましていっそう日本的になるとは当然であり」(301)、「聖霊が人間の上にくだるとき、聖霊は彼を独創的な人間にする。欧米の宣教師の信仰に改宗させられて彼らの真似をする日本人くらい情けないことはない。」(302)

キリスト教は日本に土着化し日本的になることが可能であり、それによって日本は優れた意味でより日本的なものとなる、これが内村の主張であるが、注意すべきはこれが日本の現実の単純な肯定論ではないということである。むしろ、内村の提唱する日本キリスト教は日本の現実に対する批判性を鮮明に示しており、この点でも『日本の霊性化』『霊性的日本の建設』の議論（日本主義批判）と共鳴する。

「亡ぶべき日本あり、亡ぶべからざる日本あり、貴族、政治家、軍隊の代表する日本、これ早晚必ず亡ぶべき日本にして、余輩は常に予言して止まざる日本国の滅亡とはこの種の日本を指して云ふなり。」(124)

たとえば、内村が滅亡予言を行う日本とは、足尾銅山事件に現れた富国強兵に奔走する日本である。「日本国が如何に危険の地位にあるかは鉱毒事件を見て最も良く察することができます。滅亡です、滅亡です、日本国の滅亡は決して空想ではありません」(132-133)。ここに日本キリスト教の愛国的使命を読み取ることができる。なぜなら、「聖潔の主」を呼び求める日本的キリスト教は、滅ぶべからざる日本を愛する真の愛国者に他ならないからである。「この海辺、かしの山里に正直にして国を愛する日本国の平民が自由の主なるイエスキリストの名を呼びつつあります」(136)。日本的になったキリスト教（黄色人種の基督教国）は、真のキリスト教であることにおいて、同時に真に日本的になるのである。

このようにして、日本文化に土着化した日本的キリスト教は、キリスト教自体に新しい可能性をもたらすものであることが明らかになる（大拙における第二のポイントに対応）。

「日本人は西洋人よりも、殊に英米人よりも、より善く、より深く彼を解し奉るの資格を具へられたのであります。故に私どもは今日喜んで彼を迎へ、彼を殊に日本人の救主として仰ぐべきであります。これ彼の喜び給う所であるのみならず、又基督教国全体の喜ぶ所であります。基督教は日本人を待つて其完全に達するのであると思います。キリスト教について西洋人の解らない点がまだ沢山あります。それを闡明するが日本人の天職であります。」(296)、「日本は今や米国墮落の後を受けて、ここに再び基督教復興の功を奏すべきである。」(279)

過去のキリスト教史において未だ実現されていないキリスト教の真実を日本的キリスト教が明らかにすること、この主張に内村の日本人キリスト者としての気概が現れている。日本的キリスト教がキリスト教を完全にする、ここに日本にキリスト教が存在する意味がある。この日本的キリスト教の使命（天職）は、具体的には、キリスト教と日本（アジア）、あるいは西洋と東洋とを仲立ちするという点において確認できる。

「日本国は実に共和的の西洋と君主的の支那との中間に立ち基督教的の米国と仏教的の亜細亜との媒酌人の位地に居れり」(9)、「東西両岸の中裁人器機的の欧米をして思想の亜細亜に紹介せんと欲し進取的の西洋を以て保守的の東洋を開かんと欲す 是日本帝国の天職と信ずるなり」(12)

この文章（「日本国の天職」）は、明治25年（1892年）の内村の若い時代（31才）のものであるが、自己の存在意味（天職）を「人類—日本—自己」という階層的連関で理解し

ようとする思考方法は内村に一貫したものであり、<sup>(14)</sup> 日本的キリスト教は、一方で内村個人の生に繋がると共に、他方では日本から人類、つまり日本的キリスト教からキリストと神へと繋がる展望の内に位置づけられているのである。この展望においてこそ、日本と日本的キリスト教の世界史的使命が説かれているのである——「日本は世界に対して重大なる責任を背負い」(78)——。

内村の日本的基督教の議論が、以上の二つのポイントから判断して、大拙の日本的靈性論と類似の論理構造を有していることは明らかである。そこで問われていたのは、内村と大拙が生きた近代日本（両者にとっての現代）における日本的靈性と宗教（キリスト教あるいは仏教）との創造的相互作用の可能性とその意義だったのである。つまり、現代日本における靈性覚醒への寄与という点では、日本のキリスト教も日本的靈性論において大拙が取り組んだものと同じ課題に直面していたと言わねばならない。

#### 第4章 展望

大拙と内村との思想的類似性（第一と第二のポイント）に基づいて考えるならば、キリスト教から見た大拙の日本的靈性論の意義は、日本のキリスト教はいかにあり得るのか、日本におけるキリスト教の土着化はいかにあるべきなのか、といった問いについて、大拙を参照しつつ考察を深めることにあると言えよう。内村が追求した日本的キリスト教は、21世紀のキリスト教の存在意味あるいはその思想的可能性を、日本という場において問う場合に避けて通れない問いである。そして、現代日本の宗教状況が宗教的多元性のもとで理解されるべきことを考えるならば、日本的靈性（日本的宗教性）を仏教との関わりにおいて追求した大拙の議論は、第一に参照されるべき論考であり、ここに現代キリスト教思想にとっての大拙の思想的意義の一端があるように思われる。

しかし、さらなる展望を開くためには、むしろ通常の日本文学キリスト教土着化論と大拙の日本的靈性論との相違点が重要になる。注目すべきは、日本的靈性の現実化は、理論的な問いととどまらず、具体的な人間の問題であるという点であり——この点は内村においても確認できるが——、大拙が、鎌倉仏教（浄土系）における日本的靈性の覚醒を論じる際に、靈性を表現にもたらした個人、とくに法然と親鸞の二人を、しかも、個々の一人格を超えた靈性的繋がりを取り上げていることである。日本的靈性は、個人において（「親鸞一人がためなりけり」）、個人を超えて（「超個己性の人」）、そして、人と人との関わり・繋がりにおいて働き、個人を超えて継承される。

「超個の人（これを「超個己」と言っておく）が個己の一人一人であり、この一人一人が超個の人にほかならぬという自覚は、日本的靈性でのみ経験されたのである」（鈴木、1944、82）、「実は法然と親鸞とを一人格と見るのが正当であろう。」（同書、83）

では、この個人的・超個人的な靈性の自覚は、どこにおいて可能になったのであろうか。大拙は、この問いに対して、先に論じた「大地性」という観点から答える。

「法然上人——親鸞聖人——の靈性的経験は実に大地から獲得せられたもので、その絶対的価値は亦此に在るのである。」（同書、83）

ここで示唆されるのは、天才的な宗教的個人の個人としての働きが宗教の土着化を可能にするのではなく、むしろ、決定的なのは、民衆の生活の現場である「大地」との真実な関わりであるということなのである。この大地性への注視は、次の引用にあるように、内村においても読み取ることができるかもしれない。

「イエスはわたしを世界人とし、人類の友とする。日本はわたしを愛国者とし、それを通して固くわたしを地球に結びつける。」(307)

ここで内村が指摘する地球は大地と無関係ではない。しかし、内村以外の、あるいは内村以降の日本のキリスト教——内村と同様に日本的キリスト教を提唱する内村の直弟子矢内原忠雄も含めて——はどうだろうか。確かに、キリスト教の土着化はしばしば理論的に論じられ実践的な取り組みが試みられてきた。しかしながら、その場合に、日本のキリスト教はどこに根ざすべきものと考えられてきたのであろうか。これまでの日本のキリスト教は、大地に根差すどころか、結局大地から遊離した状態に陥ってはいないだろうか。<sup>(15)</sup> 大拙が論じる鎌倉仏教と、日本的キリスト教で論じられるキリスト教土着論との決定的な相違と、前者から後者が学ぶべき点は、大地性への眼差しにあるように思われる。

#### 略記号による引用文献

鈴木大拙（1944）『日本的靈性』（『鈴木大拙全集[増補新版]』第八卷）岩波書店。

（1946）『靈性的日本の建設』（『鈴木大拙全集[増補新版]』第九卷）。 （1947）

『日本の靈性化』（『鈴木大拙全集[増補新版]』第八卷）。

内村鑑三（1990）『世界のなかの日本』（内村鑑三選集4）、岩波書店。

なお、引用は一部表記を変え、種々の傍点を省略して行われる。引用頁は、（著者、発行年、頁）の形式で、たとえば（鈴木、1946、30）と表記するが、内村については、頁のみを、たとえば（220）と示す。