

合致する仕方で捉えられる。キリスト教は国家との同一化をめざすものではないが、しかし、日本キリスト教と近代日本とは進歩としての近代化という歴史的動向の中で密接に結びついているのである。ここに、植村が明治維新の精神に基づいて西欧的な近代化に逆行する国家主義や国粹主義に反論する論拠を認めることができる。

(2) 西欧モデル・近代的な立憲君主制と教会

植村が採用する西欧近代な政教分離モデルは、政治と宗教との補完性を帰結する。なぜなら、植村の指摘によれば、欧米のキリスト教は社会の道徳を維持し、社会的不満を癒すことによって、国家の秩序維持に貢献しているからである。明治維新から始まった日本における近代国家形成の場合も、適切な宗教的基盤なしに国家の安定は不可能である。キリスト教は日本における「健全なる立憲代議の政体」の基盤であり、天皇制が西欧的な健全な立憲君主制である限り、キリスト教は皇室を尊重することができる。

(3) セキュラリズムとその問題性

過剰な欧米モデルの導入は、それまでの日本社会を支えてきた伝統的な風習や道徳を解体させ、道徳の荒廃を生じることになる（セキュラリズムの問題性）。これは、いわば近代化の否定的側面であり、植村は、この荒廃を功利精神・唯物主義の跋扈として描いている。ここで興味深い点は、植村が、道徳あるいは徳育をめぐる問題を近代化に内在的な事態としてとらえる一方で、近代日本において顕わになったセキュラリズムの功利的唯物的な精神性が日本自体の伝統自体にその根を有すると指摘している点である。明治日本の近代化（欧化主義）がもたらした道徳的荒廃を問題にしているのは、植村だけではない。明治中頃に生じた欧化主義から国粹主義への転換は、植村のセキュラリズム批判とかなりの部分において重なり合っており、植村は、この国粹主義への動向に対して、二面的な対応を取らざるを得ないことになる。

(4) 社会問題への関与

2-3：欧化主義から国粹主義へ

(1) 国粹主義・愛国心

明治も中頃になると、欧化主義から国粹主義への動きが顕著になってくる。植村はこうした動向を的確に捉え、直ちに批判的対応を試みている。植村の国粹主義への反論は日本精神自体（「維新革命の精神」に現れた進歩主義）の立場から行われ、西欧近代を融通消化できない硬直した国粹主義に対して、植村は、キリスト教こそが、近代日本に相応しい進歩に基づく愛国を行い得ると主張する。キリスト教徒が愛国者であるとの主張は、キリスト教こそが近代日本の道徳的基盤であることに基づいており、国家の誤りを正義の立場から批判し国家の進路を正しい方向に引き戻す努力をなし得ることを意味する。

(2) 教育勅語

植村の教育勅語の発布に対する対応は、まず倫理的危機の切迫という認識における教育勅語との基本的な一致を確認し、その上で国粹主義を批判しつつ、キリスト教による道徳の復興を主張するという戦略に基づいている。しかし、この戦略は近代日本が西欧型の立憲国家であることを前提とするものであり、その後の日本の歴史の展開を見るならば、まさに国粹主義の台頭自体が、政教分離に基づく近代国家からの乖離という政治状況の変化を引き起こし、植村的戦略を無効にすることになったことがわかる。

(3) 不敬事件

植村は、キリスト教信仰の立場からではなく、日本国民の立場から、つまり、立憲主義という観点から、不敬事件を論じている。ここにおける植村の論点は、勅語礼拝の強要が一切の法的根拠を持たないこと、しかも、立憲君主制な近代日本に相応しい天皇への敬意の表し方でもないことである。これは台頭しつつある国粹主義に対して、立憲君主制天皇制自体から反論するという植村の戦略に合致している。合法的で合理的な言論こそが、植村の戦略を支えている。しかし、合法的で合理的な言語にとって由々しい事態は、不敬事件をきっかけに現れた下からのナショナリズムである。植村自身この点に、一定程度気付いていたように思われるが、植村が依拠する政教分離の原則は、それだけではこの下から

のナショナリズムの台頭に対してあまりにも無力であった。

2. 明治キリスト教思想の問題構造

2-4: 植村正久の日本論2

<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/74761>

3 日本的伝統とキリスト教

植村正久が、近代日本とキリスト教との関係をどのように論じているかについては、これまでの考察によって、かなりの程度まで明らかにできたと思われるが、しかし、植村正久の日本論を明らかにするためには、植村が日本的伝統自体をどのように理解していたかについて考察を行う必要がある。以下においては、伝統宗教、武士道、天皇制という三つの問題点に絞って植村の議論を分析することにしたい。

3-1: 伝統宗教

1. 植村は、明治時代中頃の日本における宗教状況（「国民の宗教を観察せよ」）について、教育の現状との関連で、次のように述べている。

「教育ということただ口頭の名目のみとなり果てたるは、正にこれわが国民が教育上の状態にあらずや」、「儒教消えたるがごとく仏教もまた廃れ耶蘇教力なく、かかる一方においては天理教行なわれ売ト学行なわれ、無宗教に似て無宗教にあらず、宗教を有せるに似て、その実宗教を有せざるはすなわちこの四民の真状にあらずや。かくのごとき国民は決して中心ある国民にはあらざるなり。」（「中心なき国民」、79）

2. 明治日本は、植村の診断によれば、まさにこの宗教的基盤を失い、確固とした方向性（中心）の喪失状態にあった。なぜなら、伝統的な思想や宗教がその影響力と説得力を喪失したにもかかわらず、国民統合のための新しい宗教的基盤はいまだ創出されていなかったからである。

3. この近代日本の精神的状況についての危機意識を有していたのは、植村の理解によれば、教育勅語も同様であった。

「今の日本人は徳育の孤児なり。維新以来社会の変化とともに従前の徳教大いに廃れ、儒も、仏も、神道も、徳義の精神をもって、少年子弟の心に注入するの力を失」（「十月三十日の勅語、倫理教育」、284）ってしまった。⁽¹⁾

4. 植村が下す精神的状況の診断の適否は別にしても、新宗教を含めた伝統宗教全般についての植村の低い評価はきわめて印象的である。明治の新しい時代状況と緊密に結びついた新しい神道運動などに見られる民衆レベルでの宗教的動向は、⁽²⁾ 果たして植村の視野に十分入っていたのであろうか。新宗教＝迷信という切り捨て方に、植村が有する教養人に対する弁証というスタンスの限界を見ることは決して不当ではなからう⁽³⁾——これには植村がキリスト教入信以前に有していた清正公信仰が微妙に関わっているのかもしれない⁽⁴⁾——。もちろん、以上を考慮に入れたとしても、明治の時代状況で問われていた宗教問題について、植村が鋭い感性を有していたことは見逃してはならない。それは、神道の宗教性をめぐる問題である。⁽⁵⁾

「これは日本のキリスト者にしばしば投げ懸けられた問である。これに關聯して種々の鋭感で危険なる題目が研究と実際の解決とを待ちつつある」（「神道は宗教でないか」、196）、
「日本のキリスト者は神道および神社の問題につき、議論に事実、戦闘力を發揮して、時代錯誤の甚だしきこれら弊事を清掃することを務めねばならぬ。」（同、197）

5. この植村が提起した問題を、その後の日本キリスト教は十分に取り組んできたと言えるであろうか。ポイントは、日本的伝統とキリスト教との関係をどのように考えるかである。

6. キリスト教が古代地中海世界文化圏に浸透する際に直面した、いわばキリスト教の古典的問題。

古代キリスト教は、自らの神学を形成する過程で、ギリシャ的ローマ的伝統に対して、

二重の態度を取ることによって、いわば土着化を行った。一方で、ギリシャの哲学的伝統を高い評価のもとで受け入れ——そもそも「神学」はギリシャ哲学起源である⁽⁶⁾——、他方、神話や文学へは批判的に排除するという戦略である。

↓

一般に或る社会・文化圏へとその外部から伝来した宗教が、その社会・文化圏に浸透し受容される際には、こうした二重の態度が見出されうると言うべきかも知れない。問題は、伝来の宗教と社会・文化圏とを接続するものとして、何が選択され、何が排除されたのかということになる。

植村の場合：選択されたのは、武士道と立憲君主的に解された天皇制であり、それに対して伝統的な日本宗教は基本的には排除された——武田の言う「対決型」⁽⁷⁾という評価が少なくとも一定程度妥当する——。

3-2：武士道

7. 明治キリスト教の指導者には旧武士階級出身者が少なくなく——「小川」「奥野」「本多」「押川」「熊野」「井深」「植村」「海老名」「横井、宮川、金森、小崎、徳富、浮田等」「内村、新渡戸、宮部、大島等」は、「いずれも純粹なる武士の子弟」(「日本のキリスト教と武士」、415)——、かれらは様々な武士道に関する議論を展開している。⁽⁸⁾これは植村にもそのまま当てはまるものであって、植村が日本におけるキリスト教の受容に関して、武士道に注目していることは興味深い。⁽⁹⁾

「雑誌『武士時代』に戸川安宅氏の筆で『武士とキリスト教』と題する一文が載って居る」、「われらは武士道に対しては一個の異見を懐いて居るが、戸川氏がここにいうところだけは確かに事実であることを認むるに躊躇しない」、「武士の子弟のみが関したというのは随分意味があることに違いない。」(同)

8. 日本キリスト教と武士あるいは武士道との関係性は、表面的あるいは偶然的なものにとどまらない——「日本初代の弟子にはいずれも武士の子が選ばれた」(同、416)——。つまり、武士の子弟である植村たちが日本における初代のプロテスタント・キリスト教徒となつてことは、植村にとってまさに神の摂理と理解されたのである。

9. 植村にとって武士道とは、「武士道は実に一種の宗教なりき、社会の生命はただこれに依りて維持せられたりき」(「キリスト教と武士道」、395)と言われるように、武士道とは、封建社会の武士階級の精神文化であるにとどまらず、伝統的な日本社会の生命的根源であり、優れた意味で宗教というべきものと考えられたのである。武士道が日本文化においてこのような位置を占めるに至るには、長い歴史的経過が必要であった。

「日本においてわれらの近く記憶に印し、親しく実験せるところの武士道は、古代の武士道と必ずしも同一なりと言うべからず。時と共に変遷し、世と共に発達せるは、論を俟たずして明らかなり」(「キリスト教の武士道」、399)、「家康天下に覇たるに及んで、盛んに儒教を奨励し、その訓練を経るに随い、初めて武士ちよう理想を高尚にすることを得たり」、「ここに明治維新の世となり、かつて個々別々に養成せられたる武士道は、一天万乗の君主に忠義を尽くすに至れり。皇室は武権の跳梁に依りて、意外の美果を収め得たりと言わざるべからず。かく武士道は幾多の変遷をなし、小より大に進み、疎より密に入り、浅きより深きに達したるものなり。」(同、400)

10. 武士道の歴史は武士階級の消滅にもかかわらず、日本文化の中で作用し続けており、実に皇室中心の日本文化の核心に及んでいる。植村は、こうして発展してきた武士道を日本固有の高尚な精神性と賞賛する。

「日本固有の士風は国人の誇るべきところなり」、「これ愛国の道、子孫が遠祖に対するの義なり」(「何をもって武士道の粹を保存せんとするか」、396)、「武士の美粹を保つとしからざるとは、日本将来の運命に関するもの大いなり」、「士道は節義を尚ぶ。公に奉じて身を犠牲にするの言いなり」、「士道は責任、義務、忠勇、義烈の精神をもって滔々たる唯物的精神に打ち勝つことを専要とす。」(「何をもって武士道の粹を保存せんとするか」、397)

11. 明治のキリスト教者でこうした武士道とキリスト教との積極的な結合を唱えた人物としては、新渡戸稲造が有名。植村は新渡戸の武士道論を批判的に論じつつも、「武士道＝旧約」というその議論に賛同している。旧約聖書の伝統が新約聖書のキリスト教へと接続したように、日本固有の優れた精神的宗教性である武士道こそが、キリスト教が日本に土着化するための接点を構成するという見解である。

「余輩も新渡戸稲造氏がその著書で説きしと伝えらるるごとく、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」（「武士気質」、413）、「しかれどもわが国には幸いに武士気質なるものの存するあり。確かにキリスト教を待つ旧約たる資格を保てることを疑わず」（同、414）

12. 伝統的な武士道がそのまま、日本における「旧約」的役割を果たすと考えられているわけではない。植村の判断によれば、明治近代の武士道は日本固有の精神的美風を残しつつも、すでに形骸化し、衰退しつつあったのである。

「慕われてしこうして次第に消耗しつつあるは、わが国の武士気質なり」、「今日の淫々たる拝金風、唯物主義」（「武士気質」、413）、「依然として昔日の風習を維持しその精神を保つこと能わず。武士道漸く萎微し振るわざるに至れるはやむを得ざる勢いと言うべし。しからばいかにしてその廃れんとするを挽回するを得べきか」（「キリスト教の武士道」、401）、「唯物主義と無宗教とは天下に横行し、学校に学ぶは卒業のため、官職のため、衣食のためのみにして更にその他の目的なきがごとく、孜々として誠実に真理を探究するものほとんど稀なり。」（「キリスト教の武士道」、404）

13. 植村は、キリスト教にとって武士道が旧約の役割を果たしうるということにとどまらず、キリスト教こそが武士道の高尚な精神を近代日本において真に継承し、唯物主義と無宗教を克服すると主張する。なぜなら、「キリスト教は主義を重んじ、道に殉ずるの宗教」（「キリスト教の武士道」、404）だからである。そもそも、武士道は日本だけのものではなく、キリスト教の伝統にも武士道に相当するものが存在している。

「いわゆる武士の精神なる者は、すなわちチュートン人の旧精神が、キリスト教の洗礼を受けて、新面目を取りて顕われ来たりたる者に外ならずとす」（「キリスト教と武士道」、393）、「日本人は漫然大和魂などと唱えて、武士道を独り占有するもののごとく誇るの癖あり。されどこれは偏頗なる思想に外ならず。武士道は必ずしもわが国の固有なりと言うべからず」（「キリスト教の武士道」、399）、「かつて日本の伝道を論じたる時、武士道とキリスト教の関係に論及し、武士道はキリスト教によりて最もよくこれを維持改良せらるべき所以を述べしことあり」、「特にコリント前書十六章十三節」「キリスト教の武士道と言うべきものあり。」（「キリスト教の武士道」、401）

14. 植村は近代日本におけるキリスト教の土着化を日本的伝統のキリスト教化として構想していた。「社会をして武士道の昔に返らしめよ。否むしろ吾輩が欲するところの者は、洗礼を受けたる武士道なり」（「キリスト教と武士道」、395）。武士道に洗礼を施すという宣教論は、植村が、H.R.ニーバーの言う「変革者キリスト」の類型に属していたことを示しているように思われる。⁽¹⁰⁾

3-3: 天皇制

15. 植村をはじめ、明治のキリスト教徒の多くが天皇への素朴な崇敬の念を有していたことは、これまで多くの研究者が指摘してきた。⁽¹¹⁾ 植村もたびたび天皇に言及している。

「天皇陛下大旗」、「陛下御治世の下にわが日本帝国は前代未聞の大改革を行ない」、「アジアの旧天地に空前の偉業を成就せんとす。陛下英明の徳臣民を鼓舞し」、「陛下の武威は日清間の戦争に由りて朝鮮、支那の海陸に輝きぬ。陛下の御治世において憲法は発布せられ、国会は創設せられ、教育は著しく進み、その他法度典章の改善せしものすこぶる多し。」（「天皇節」、101）

16. 明治憲法の発布は、日本人一般はもちろん、とりわけキリスト教徒にとって天皇に感謝すべき事柄として捉えられている。というのも、明治憲法に明記された信教の自由は、

キリスト教徒にその信仰を保証するものと解されたからである。

「信教自由の大義柄として帝国の憲法に掲げられ、静かに上帝に事うることを得たり。キリスト教徒はこの点において深く陛下の聖徳を感戴す。今やこの道次第に陛下の臣民に伝わり、その根柢益々鞏固ならんとし、キリスト教は外国の教えにあらずして、実に日本の宗教たるを明らかにするの時節に向かえり。」（「天長節」M27、102）

同様の主張は、同じく「天長節」と題された明治38年の文章にも確認。「今上陛下統治の下に在る日本帝国は、未曾有の盛時に際会せり」、「日本のキリスト教徒は陛下の御宇において、信教自由の保障を与えられ、安らかに神を信じ、道を伝うるを得たり」（「天長節」M38、168）。

17. 天皇への素朴な敬愛、大日本国憲法と信教の自由に関する天皇への感謝は、キリスト教徒も天皇のために祈るべきであるとの主張につながって行く。

「明治天皇の御遺骸を奉送せんとす」（「明治天皇の轎車を奉送す」、181）、「これがために礼拝を行ない、皇室のため国民のために祈りを捧ぐることなるべし。」（同、182）

18. 以上の植村の天皇論は、明治憲法に現れた立憲君主的天皇を前提としており、その意味では、決して個人的心情に過ぎないものではなく、一定の歴史的現実を基礎とした議論とすることができる。植村の愛国論や天皇論に見られる国家主義・民族主義については、これまで様々な評価が下されてきた。雨宮（2008）は、土肥昭夫と五十嵐喜和の議論を比較しつつ、この問題について以下のように述べている。

「土肥と五十嵐の議論は分かれる。土肥によると、『日本の花嫁』時代の正久のナショナリズムは神格化される絶対的天皇制に巻き込まれてゆく過程のものと見られ、五十嵐によると、絶対的天皇制の成立過程における正久の抵抗ということになる。」（同、325-326）

19. これら両論を検討した上での雨宮は、「私には双方に対して、いささか疑問がある」（同、326）との見解を示す。一方で、土肥のように、「絶対天皇制へと傾く過程において、天皇制国家に奉仕する臣民道徳に属する日本的家族制度の淳風美俗を守ることを正久が義務した」（同）とまで言うのか疑問であり、天皇の名における軍部のアジア侵略を「正久が無条件に肯定したとはいかにも考え難い」（同）、しかし他方、正久のナショナリズムと昭和時代のウルトラ・ナショナリズムとの間には、断絶だけでなく、「連続性のあることも残念ながら認めざるを得ない」（同）、「正久は、神格化されていない天皇制に対して素朴な肯定的態度をとったが、マクロ的に見て、そのことが後の教会の歩みにとって致命的な陥穽になったことは否定できない」（同、327）。これまでの本稿の分析から判断して、「明治人固有の、未だ神格化されていない天皇への尊敬」の念は、「素朴であり過ぎたために、却って陥穽に気づくことなく、天皇制に巻き込まれたと言うべきであろう」（同、328）の雨宮の解釈は、納得できるものと思われる。

↓

20. しかし、ここからさらに問われるべき問題は、なぜ植村が素朴な天皇観にとらわれ、致命的な陥穽を脱却できなかったのかということであり、また、「国体イデオロギーとは無縁であった正久のまだ健康的とも言い得るナショナリズムと、後の太平洋戦争へ協力するに至ったウルトラ・ナショナリズム」を繋いでいたものが何であり、「正久の後を継いで日本基督教会の指導にあたった後継者」の「責任」（同、329）とはどのようなものであったか、ということである。この後者の論点を考える上で、大正期のキリスト教の問題点（キリスト教の世俗化と内面化）についての土肥の分析は注目に値する。

「キリスト教の私事化、内面化は避けられなかった。草創期にみられた、キリスト教を近代日本形成の精神的基盤とする考え方は、キリスト教が天皇制国家に忠実な宗教ということで落ち着いていった。それと並行して、キリスト教は個人の内面的煩悶や葛藤を解決する精神的指針や人生観を提供する宗教になっていった。これが教養主義、文化主義といった思想風潮によって助長されたことはいままでのない。つぎに、青少年時代にキリスト教に入信した場合、大人になり、社会に出たとき、キリスト教も卒業する信徒があらわれた。」（土肥、1980、229）

21. 明治後半になると、日本のキリスト教会は都市への集中の度合いを高めて行き、信徒の主要な社会層が都市中産階層であるという現代にまで至る日本キリスト教のあり方を生み出していった。⁽¹²⁾ こうした明治後半から大正期にかけて促進された日本キリスト教の転換は、神格化された天皇制へ協力と歴史的に連関している。そして、こうしたキリスト教会の転換に対して、日本基督教会の伝道局を指導した植村（1904年から14年、1916年から25年まで伝道局長に在職）は、決して無関係ではなかったのである。⁽¹³⁾

4 展望

植村の日本論から4つの問題点を取り出し、今後の植村研究の展望。

(1) 植村は天皇教から自由であったか？

先に見た雨宮の指摘にあったように、植村の天皇制理解は天皇神格化以前の素朴なものであり、明治後半から大正期にかけての歴史的状況においては——立憲君主としての天皇という実態が一定程度存続していた——、その危険性は潜在的なものにとどまっていた。しかし、植村は千葉眞の言う「天皇教」から決して自由であったわけではなく、この危険性は次の世代のキリスト教会において顕在化することになる。もちろん、植村は明治後半以降の国粹主義の台頭とその危険性に無感覚だったわけではなく、むしろ、時代状況の変化にきわめて鋭敏に対応していた。その植村が、近代的立憲君主と矛盾することになる政治的精神的動向の危険性に十分に対処できなかった理由、あるいは国家神道批判へと踏み込めなかった理由はいった何だったのであろうか。以下の(2)(3)において、この点について、若干の考察を加えることにしたい。

(2) 西欧キリスト教モデルの近代日本へ適用することの限界。

植村の近代国家理解は、アングロサクソン・モデルによる国家論（政教分離、立憲政治）に基づくものであったが、植村はこのモデルの問題性（世俗主義）についても、たしかに鋭い洞察力を示していた。しかし、明治後半から昭和にかけての日本の歴史を振り返るとき、西欧キリスト教会を含めたこのアングロサクソン・モデルは、まさにその中心に据えられた立憲君主的天皇への敬愛と信頼という点で、多くの問題を含んでいたと言わざるを得ない。これは根本的には、西欧的近代化モデルを、遅れた上から近代化を推進しつつあった明治日本に適用する際の限界性の問題である。もちろん、植村から百年後の現代日本に生きる者が、明治の天皇制国家形成過程の只中にいた植村ら明治のキリスト者に対して、このような批判を行うことは、もしそれが批判のための批判であるならば、あまりにも公正さに欠けるものと言わざるを得ない。しかし、植村の直面した問題はすでに過ぎ去ったものではなく、現代日本の問題でもあることを考えるとき、明治以降の近代日本キリスト教の歴史を批判的に問い直すことは現代日本人の責務なのである。

(3) 伝統宗教・大衆文化からの乖離。

、植村において日本の宗教的伝統に対する本格的な議論を確認することはできない。とくに、近代日本の民衆宗教に対しては、迷信あるいは淫祠邪教といった評価を出る見解は存在しない。植村が、日本のキリスト者が行うべき社会への関わりとして、言論による社会への関与を主張していたことは、すでに見たとおりであるが、植村の視線がもっぱら、言論世界における知識人あるいは都市中産階層へ向けられていたというのは、言い過ぎであろうか。都市の遙か周辺で起こりつつあった民衆宗教のうねりは、植村の視野には入っていなかったかのようである。これは、植村に限らず明治のキリスト教指導者の多くが共有していた限界と言うべきであって、そのことは、鈴木大拙が鎌倉仏教における「日本の靈性」の開花の特性として挙げる「大地性」と比較するとき、いっそう明瞭になる——同じキリスト教の範囲で言えば、ラテン・アメリカの解放の神学における「キリスト教基礎共同体」形成の試みと比較することもできるかもしれない——。日本民衆に真に浸透し得た鎌倉仏教は、武士と農民というその担い手が示すように、平安時代やそれ以前の上層階

級に受容された国家仏教とは質的に異なっていた。それは大拙の言う「大地性」であり、「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、念仏そのものの生活である」（鈴木、1944、87）と言われるように、鎌倉仏教はいわば生活自体に根差し生活化された宗教だったのである。

日本のキリスト教も、工藤英一が指摘するように、「明治初期におけるわが国プロテスタントの農村地域への展開は、これまでプロテスタント史研究家によって考えられてきた以上に、顕著なものであった」（工藤、1980、163）。つまり、日本キリスト教も本来大地性を獲得する可能性を有していたのである。実際、「特に群馬県においては、これらのキリスト教徒は、政治的には県下の自由民権運動に挺身し、社会的には全国にさきがけた廃娼運動の先頭に立って戦い、経済的には県下蚕糸業界において指導的役割を果たした」（同、164）のであった。しかし、明治時代後半になると、教会外部で台頭した国粋主義の圧力と教会内部の新神学問題による混乱とによって、キリスト教は停滞に陥ることになり、この状況を打開ための「二十世紀大挙伝道」は、「一大伝道キャンペーン」と「超教派的協力」によって「一応の成功」（同、167）収めることができたものの、工藤が指摘する次のような問題点を抱え込んでいたのである。

「ただこの大挙伝道は、地域的には都市なかんづく大都市を中心とし、階層的には中産的知識人層を対象として推進された。したがって、地方都市や農村地域は、その伝道体制から疎外されがちであった」、「在来の地方都市や農村への配慮は漸次忘れられざるをえなくなるのである」（同、167）、「明治後期の農村教会は、いわば日本の教会の転換期において、歴史の動きの中に忘れ去られた存在として、衰退と停滞をよぎなくされたものであった。」（同、192）

こうして、キリスト教は大地性を獲得できず現在に至っている。植村が大挙伝道に積極的に関わったキリスト教指導者であって、大都市中心の伝道論への転換にもかなりの関わりを有することを考えるならば、明治後半以降のキリスト教の問題性と植村の日本論とは決して無関係とは言えないであろう——この点で、内村鑑三を比較すればどうなるであろうか——。植村の民衆の宗教性に対する盲点は、日本キリスト教の盲点だったのである。

（4）日本にキリスト教が存在することの意味について、どこまで神学的反省がなされてきたか。

鈴木大拙は『日本的靈性』において、日本仏教（鎌倉仏教）は、日本的靈性の開花であると同時に、仏教自体に新しい本質的な貢献を為すものであったと述べている。こうした指摘は、日本キリスト教の存在意味の問題へと議論の展開を促すものと解すべきではないだろうか。日本キリスト教はキリスト教自体にとって何者であり、何者であり得るのか。日本キリスト教は西欧キリスト教史の中心的潮流から遠く隔たった辺境のキリスト教の変種以上のいかなる意味を有しているのだろうか。植村の日本論を論じた上で、最終的に戻ってくるのはこの問題である。もちろん、日本キリスト教史において、こうした問題に取り組んだ思想家が存在しないわけではない。たとえば、矢内原忠雄は、『国家の理想』に所収の論考において、「イエス・キリストはアジア人である」との認識を示しつつ、「日本的基督教の使命は、第一には、日本人の心によつて基督教の深い真理を、深い深い基督教の真理を新に把握する、新なる角度から、新なる視野から把握する。之が第一であります」（矢内原、1941、438）と述べている。

しかし、日本キリスト教全般において言えば、宣教の地であるこの日本とは、神学的に何であるのか、という問いかけは意外なほど希薄だったのでないだろうか。日本人が自明のものとして前提している自画像を、キリスト教もそのまま無反省に受け容れてはいないだろうか。植村の日本論から改めて帰結する課題は、この日本的自画像の虚構性をキリスト教神学の視点から脱構築することであるように思われる。そして、この課題に取り組む際にも、植村の残した思索は、様々な重要な指針を与えてくれるのである。