

オリエンテーション

導入：近代キリスト教と政治思想

1. 無教会キリスト教の諸問題

- | | | |
|-------------------|-------------------|------|
| 1-1：問題と方法 | 1-2：海老名弾正と植村正久 | |
| 1-3：無教会キリスト教とその意義 | 1-4：内村鑑三の日本的キリスト教 | |
| 1-5：内村鑑三の非戦論 | | 5/26 |
| 1-6：矢内原忠雄の科学技術論 | | 6/2 |

2. 波多野宗教哲学の射程

- | | |
|------------------------|------|
| 2-1：弁証神学から宗教学・宗教哲学へ | 6/9 |
| 2-2：波多野宗教哲学の挑戦 | 6/16 |
| 2-3：波多野宗教哲学の射程 | 6/30 |
| 2-4：他者論——波多野とレヴィナス | 7/7 |
| 2-5：象徴論——波多野とティリッヒ | 7/14 |
| 2-6：日本キリスト教思想研究の課題と可能性 | 7/21 |

Exkurs 1：戦後70年の教会と神学——組織神学の場合 6/23

Exkurs 2：ハイデッガーとキリスト教 7/28

フィードバック

<前回>無教会キリスト教とその意義

(1) はじめに

(2) キリスト教史と無教会

3. 社会との関連におけるキリスト教の類型論、特にトレルチが社会教説との関わりで詳細に展開した類型論を参照する。

「無教会＝ゼクテ」仮説：集会

4. 「神秘主義」仮説：雑誌というメディアによる無教会の伝道方式において展開された「紙上の教会」という無教会理解と関連づける。

6. 無教会をゼクテと捉える見解も、あるいは神秘主義と捉える見解もそれぞれに一定の論拠がある。

無教会キリスト教との関わりでの深化プロセスとして「読者→聴衆→会員」という順序・パターンを想定すること(赤江、2013、127)が、また無教会の社会的集团的性格についてはゼクテと神秘主義の二重性あるいは両極構造と捉えることが必要であり、無教会キリスト教を二つのいずれか一方に還元することは困難である。

7. トレルチの類型論が、ヴェーバーのいう「理念型」(Idealtypus)と解しようとする、森田(1972、233)や近藤(1996、172)のトレルチ研究を参照。これは、トレルチ自身が、スピリチュアリズムすまた神秘主義が「ゼクテ団体との混合において顕在化する」(Troeltsch, 1912, 848)と述べることから確認できる。特に、問題なのは、「教会」概念。

8. 教会概念について。ゼクテと神秘主義との両極構造が近代のキリスト教に特徴的なものであることを念頭に置けば、キリスト教史における無教会キリスト教の位置をその近代性から解することが可能になる。なぜなら、教会類型の典型である国教会というキリスト教の形態は、近代の政教分離システムの進展によって事実上解体の方向に進まざるを得ないことになり、したがって、近代キリスト教の特徴は、トレルチの類型論に従えば、ゼクテ的神秘主義的な特性の中にこそ見出されるからである。では、無教会は単なる教会の否定なのであろうか。

トレルチの類型論における類型としての教会と、内村や無教会が対峙することになった教派——ヘルムート・R・ニーバーの規定する意味での——としての教会とを区別することの必要性。果たして、無教会キリスト教はトレルチの教会類型の諸特性のすべてを否定しているのであろうか。また、近代キリスト教自体がゼクテ的で神秘主義的な特性を顕著

に示すとき、無教会と教会との相違は相対的なものとなるのではないか。

9. 次の古屋安雄の指摘は再考すべきもの。「所詮トレルチの三類型が示すように、教会も無教会もエクレスシアの一つの類型であるならば、おのれを絶対化するのではなく、おのれの相対性を認めつつ、互いに補完しあうことが必要であろう。」(古屋、2003、112)

(3) 無教会のダイナミズム

11. 無教会キリスト教において、近代以降のキリスト教の一つの可能性を見る。集会と雑誌、あるいは前節で問題にしたゼクテと神秘主義は、内的緊張をはらむ両極構造をなしており、ここから、いわば、無教会の多様性が展開することになった。この多様性は内村自身に内包されていたものであり、いわば無教会の本質に関わるものである。

13. 一つは教会の否定あるいは欠如としての無教会であり、もう一つは現実のキリスト教会を超える真のキリスト教会としての無教会である。無教会は教会の単なる否定ではないことになる。

14. この両義性を明確にするために、ここでは、内村と塚本虎二との対論を取り上げる。

塚本は内村のいわば後継者の一人と言うべき存在であるが、両者の関係はさまざまな問題を含んでいる(無教会史研究会編『無教会史 I 第一期 生成の時代』を参照)。特に注目すべきは、両者における無教会主義理解の相違である。

15. それは、塚本の論文「無教会主義とは何ぞや」に対して内村がどのような書き直しを求めたかという点から確認できる。『内村鑑三先生と私』に所収の「附箋附無教会論」には、内村が塚本の最初の論文原稿にどのような修正を求めたかが「附箋」として収録されており、内村の「無教会主義を知る上に於て貴き記録」(同書、20)となっている。

16. 無教会と教会を峻別し教会を端的に否定する塚本の無教会主義理解と、内村の無教会論との微妙の差異、いわば温度差。附箋の中で内村が「三十年前」と述べているように、塚本の議論はある時期の内村、ある文脈での内村の論考にも見出すことは不可能ではない。内村の無教会論は、一方でそこから、塚本の無教会主義が展開できる方向性を含みつつも、他方では、それを「言過ぎ」であるとする余地を残しているように思われる。その意味で内村は曖昧であるとも言えるし、柔軟であるとも言える。内村の弟子たちはそれぞれの仕方内村自身の中に共存している可能性の内、一定の範囲のものを受け継ぎ発展させたと言うべきかもしれない。

17. 内村において、そして無教会キリスト教全体においても、教会概念の両義性(真正のエクレスシアと歴史的教派的教会)に対応して、無教会と教会との関係は常に両義的であった。そしてこれに、前節で見た集会と雑誌という二つの活動形態が交差することになり、無教会キリスト教の多様性、あるいはダイナミズムが生成することになるのである——もちろん、これに集会を主催する独立伝道者の個性が加わる——。

18. こうした無教会キリスト教の多様性を考える上で、塚本虎二はきわめて重要な位置を占めている。塚本の系譜から、二つの興味深い無教会の展開が確認できる。その一つは、無教会派聖書学者であり、もう一つは、無教会霊性派である。

(4) むすび

26. 無教会キリスト教の動向から現代のキリスト教の現状へと議論を展開。

無教会キリスト教の特徴の一つが「紙上の教会」という活動形態にあることは、繰り返し確認した通りであるが、では、現代のIT時代において、「紙上の教会」はさらに「サイバー教会」「ヴァーチャル教会」「ネット教会」と言いうるものへと発展すべきであると言えるだろうか。

4-1: 内村鑑三の日本的キリスト教

1. 内村と矢内原における日本的キリスト教の議論について。

芦名定道「日本的霊性とキリスト教」(明治聖徳記念学会『明治聖徳記念学会紀要』復刊第44号、2007年、228-239頁)、「日本的霊性とキリスト教——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、1-18頁)。

2. 宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』(岩波書店、2010年)。

無教会における「日本的キリスト教」論は、日本の伝統的な精神や宗教と結びつけることによって国策協力、国体思想への間接的・直接的な屈服となるような議論とは一線を画していたものの、「無教会陣営においても、「舶来基督教」の排撃という点では共通している、その後者の問題点にたいする対応については、第二世代のリーダーのあいだで、各自の主張には、かなりのへだたりがあったことは見逃してはならない」(宮田、2010、377)。

3. 菊川美代子「矢内原忠雄の「日本的基督教」——土着化論再考」

(同志社大学神学科内基督教研究会『基督教研究』第73巻第2号、2011年、91-104頁。)

4. 矢内原忠雄「民族と伝統」1937:「仏教は決して外来宗教ではない。それは日本民族の文化的伝統の中に織り込まれ、融化せられる一要素として存在する」(「民族と伝統」1937、351)。

→ 後の鈴木大拙の日本的靈性論との対比で興味深い論点。

第1章 問題——大拙とキリスト教土着化論——

1. 鈴木大拙「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。⁽¹⁾

2. プロテスタント・キリスト教の伝来から150年。「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。⁽²⁾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、⁽³⁾「日本とキリスト教」の関係を積極的な仕方でもきわめて難しい問題である。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。⁽⁴⁾

3. 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』。⁽⁵⁾

第2章 靈性とは何か

(1) 靈性と宗教

4. 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。「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。この対比は、「知性的なもの」においてさらに明らかになる。⁽⁶⁾

5. 「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(知性に関わる世界)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。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。

6. いかにして、なぜ靈性について問うことが求められるのか。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)。「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)。

↓

7. 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)。

8. 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、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。⁽⁷⁾ 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。

9. 靈性と宗教の関係についてのまとめ。「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⁽⁸⁾——。

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。

10. 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(=靈性の普遍性←②)。そして、本来の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)——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する。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

11. 次に「日本的靈性」における「日本的」の意味。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。

「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)

12. 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、靈性の現実化であり(②→①)、問題となるのは、日本的靈性と仏教との関係。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、

S. Ashina

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。⁽⁹⁾ 以下においては、鎌倉仏教における浄土系と禪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。

13. 大拙の議論の要点。「靈性の日本的なるものは何か。自分の考えでは、浄土系思想と禪とが、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)。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禪であって、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。

「浄土系も禪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、随つて禪も浄土系も外来性をもつて居ない。」(同書、25)

14. 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。

15. 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。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。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。

16. 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頽廢が、「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も作用できたのである。

17. 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。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。「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)

18. 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。浄土系仏教と禪仏教は、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。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)。

19. (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

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。

「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的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)

20. 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)と云う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。個性・個別性(①)における普遍性(②)の現実化。

21. 「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

22. 大拙と日本キリスト教とが共有する歴史的現代。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環境——に留意する。⁽¹⁰⁾

23. 大拙の論考は、鎌倉仏教に焦点を合わせたものであるが、その問題意識は、「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。⁽¹¹⁾ 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。

24. 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、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)は、自らを愛国者であると強く自覚していた。⁽¹²⁾

「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)

25. 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。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。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。

26. 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。

S. Ashina

「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)

27. 思想的経済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、⁽¹³⁾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。

28. 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。

29. しかしさらに、内村は次の論点を提出する。「基督教は亜細亞に起こった宗教でありまして、特に亜細亞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、「亜細亞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。

30. 「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。それどころか、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)、「聖靈が人間の上にくだるとき、聖靈は彼を獨創的な人間にする。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)

31. 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。しかし、これは日本の現実の単純な肯定論ではない。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『日本の靈性化』『靈性的日本の建設』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)

32. 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鉞毒事件を見て最も良く察することが出来るのであります。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)。

33. 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眞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、眞のキリスト教であることにおいて、同時に眞に日本的になるのである。

34. 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（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もあります。基督教は日本人を待つて其完全に達するのであると思ひます。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)

35. 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という主張。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)

36. 「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ている。⁽¹⁴⁾ 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。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る——「日本は世界に対して重大なる責任を背負い」(78)——。

37. 類似の論理構造。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）における日本的霊性と宗教（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。現代日本における霊性覚醒への寄与という点で、日本のキリスト教も日本的霊性論において大拙が取り組んだものと同じ課題。

第4章 展望

38. キリスト教から見た大拙の日本的霊性論の意義。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。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、日本的霊性（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。

39. 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霊性論との相違点が重要。注目すべきは、日本的霊性の現実化は、理論的な問いにとどまらず、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）における日本的霊性の覚醒を論じる際に、霊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霊性的繋がりを取り上げていることである。日本的霊性は、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、日本的霊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)

40. 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)

41. 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。この大地性への注視は、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)

42. 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。⁽¹⁵⁾ 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) 『日本の靈性』(『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。

注

(1) 鈴木大拙の日本的靈性論(鈴木(1946, 1947))においては強烈な神道批判が展開されており、それに対しては、神道思想研究の立場からの反論が予想される。たとえば、鎌田東二「『日本の靈性』を問い直す」季刊『公共研究』(千葉大学21世紀COEプログラム「持続可能な福祉社会に向けた公共研究拠点」)第三巻第一号、2006年、56—78頁は、大拙の主張の偏りを指摘している。

(2) 日本のキリスト教に関しては、森本あんり『アジア神学講義——グローバル化するコンテクストの神学』(創文社、2004年)、芦名定道『『アジアのキリスト教』研究に向けて——序論的考察』、『アジア・キリスト教・多元性』(現代キリスト教思想研究会)第8号、2010年、pp.79-104、を参照。

(3) キリスト教は、欧化主義から国粹主義への時代の転換の中で、明治20年代に入ると、大きな壁に突き当たるようになる。それを象徴するのが、内村鑑三の「不敬事件」であり、井上哲次郎のキリスト教批判(「教育と宗教の衝突事件」)であった。井上の議論は、現代に至るまでの日本におけるキリスト教批判の典型と言える。

(4) Fritz Buri, *Budda-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-schule und das Christentum*, Verlag Paul Haupt, 1982.

小野寺 功『大地の哲学——場所の論理とキリスト教』三一書房、1983年。

『評論 賢治・幾多郎・大拙——大地の神学』春風社、2001年。

芦名定道「日本の靈性とキリスト教」、『明治聖徳記念学会紀要』(明治聖徳記念学会)、復刊第44号、2007年、pp.228-239。

花岡永子『キリスト教と仏教をめぐって——根源的いのちの現成としての「禅」』ノンブル社、2010年。

本稿は、扱われる題材においては異なるものの、上記の拙論とその内容において密接

に関連している。ぜひ合わせてご覧いただきたい。

- (5) 本稿で取り上げる三つの日本的靈性論が相互に緊密に関連し合っていることは、次の引用からも明らかである——なお、『全集』第二巻所収の小論は、本稿では省略——。「三書を相併せて研究せられると、著者の意のあるところは、了解せられると信ずる」(鈴木、1947、228)。
- (6) 「知性」という概念の意味内容は論者によって多岐にわたるが、鈴木大拙が取り上げる「知性」は、理性に対する悟性の意味で解することができよう。
- (7) ティリッヒの宗教論については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』(北樹出版、1994年)を参照いただきたい。
- (8) 宗教概念の二重性に関しては、注7の拙論のほかに、芦名定道、小原克博『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』世界思想社、2001年、2-14頁、も参照。
- (9) 「伊勢神道」の扱い方の差異については、『日本的靈性』第二編三の「5」(110-111頁)と『靈性的日本の建設』の第二編第三講(188-203頁)とを比較いただきたい。なお、大拙の日本的靈性論においてもっぱら取り上げられるのが、浄土系仏教であり、禅への論述がきわめて少ないことについては、大拙の論述が展開された当時の、鎌倉時代における武士と農民との関わり(とくに両者の宗教性)をめぐる歴史的思想史的研究の限界が指摘できるかもしれない。禅と日本的靈性との関連性という論点については、今後集中的な研究が求められる。
- (10) 大拙ときわめて近い関係にある京都学派についても、近代日本のキリスト教との歴史的な文脈の共有という論点が指摘できる。この点については、芦名定道「京都学派とキリスト教——現状と展望」『福音と世界』2010.10、新教出版社、30-35頁、を参照。
- (11) 大拙が、現代日本における靈性の覚醒にとっての外的要因である戦争と敗戦に呼応するものとして日本仏教の活性化を模索していたことは、次の引用より伺うことができる。「仏教を活かし、真宗を活かす、殆んど唯一の途は、日本的靈性的自覚の主体性に注意するより外ないとすら考へて居る自分である。ここで日本的なものが世界性を加へて来る」(鈴木、1946、203)、「近代日本の歴史的環境が亦能く鎌倉時代ののに似て居て、更に切迫したものがある」(鈴木、1944、59)。なお、鈴木大拙の国家論については、末木文美士(『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』トランスビュー、2004年)を参照いただきたい。
- (12) 植村からの引用は『植村正久著作集』第一巻、新教出版社、1966年、による。また海老名弾正については、芦名定道「キリスト教思想から見た海老名弾正」『アジア・キリスト教・多元性』(現代キリスト教思想研究会)第2号、2004年、1-30頁、を参照。
- (13) 内村が鎌倉仏教、とくに浄土系の法然や親鸞を日本の「信仰家」として高く評価していることは、よく知られているが、たとえば、『世界のなかの日本』(内村鑑三選集4)所収の「我が信仰の祖先」は、「然り、信仰なるかな、而して日本人は七百年前の往昔より既に此の貴き信仰を有つたのである」(207)と結ばれている。
- (14) 「人類—日本—自己」という階層的連関において、天職を理解する思考方法は、有名な次の内村自選の墓碑が示す通りである。

I for Japan; Japan for the world; The World for Christ; and All for God.

- (15) アーレントは『人間の条件』において、人類はこの地球(大地)から自らを切り離す方向に決定的な一歩を踏み出したことを指摘している。これは、宗教の未来にとっても、無関係ではない。「1957年、人間によって製造された地球生まれの物体が宇宙へと打ち上げられた」(Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p.1)、「地球はまさに人間の条件とその地上的な本性との本質そのものである。おそらく地球は、人間が努力も人工的な装置もなしに動き呼吸できる居住地を人間に与えてくれる点で、宇宙における唯一の場所であろう」、「このところ、偉大な科学的努力の多くは、生命さえも『人工的な』ものとする事へと、また人間をも自然の子に所属させている最後の絆を断ち切る事へと向けられてきている」(ibid, 2)。