

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 | 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>内村鑑三と日本的キリスト教

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。

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⁾

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、「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。

5. 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。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。

7. 分別の世界で生きる人間が靈性について語る。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。

8. ティリッヒの用語を用いるならば、靈性とは深みの次元。

9. 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）。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。

（2）日本の靈性と仏教

11. 次に「日本の靈性」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。「日本の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。

13. 日本の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、日本の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。次の二つのポイント。

(1) 第一のポイント。仏教は外来の宗教ではないこと。

14. 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、「日本の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。

15. まず、日本の靈性の覚醒の外的要因として挙げられるのは、元寇。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。

16. 外的要因に内的要因が呼応。平安期の都の享樂的生活と頽廢が、「『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）。

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）。

18. 鎌倉仏教において日本の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。「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、日本の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。

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、「日本の靈性の洗礼を受けた仏教」（同書、71）と言うべき。

21. 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 日本の靈性とキリスト教

22. 大拙と日本キリスト教とが共有する歴史的現代。

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⁾ 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. 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。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。⁽¹²⁾

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

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。

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。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）。

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）。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。

31. 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。

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。

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）。

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。

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。

37. 類似の論理構造。現代日本における靈性覚醒への寄与という点で、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。

第4章 展望

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。法然と親鸞の二人。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。

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。

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。

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はどうだろうか。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。

1 — 5 : 内村鑑三の非戦論

「東アジアのキリスト教とナショナリズム——内村鑑三の非戦論との関連で」(現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第12号、2014年、75-91頁)。

<https://sites.google.com/site/kyotochristianstudies/home/asia/journals>

(1) はじめに

1. キリスト教の多様性がそれぞれの国家・地域とナショナリズムの関連において解釈できるとの仮説に従って、キリスト教と国家・民族との関連へと考察を進めてみたい。

そのために取りあげられるのが、内村鑑三による非戦論に関わる一連の論考。内村鑑三研究の蓄積、⁽³⁾ その中でも戦争と平和をめぐる問題あるいは非戦論は、中心的な研究テーマとなっている。内村を取りあげる意図は内村の専門研究を提出することではなく、内村を本稿の問題設定の参照点として考察を進めることにある。本稿は「東アジアのキリスト教とナショナリズム」という問題連関において民族あるいは国家を問題にするが、内村にナショナリズムや民族主義を読み込むことには慎重でありたい。

(2) 東アジアとキリスト教

2. 儒教文化圏や漢字文化圏→広域的な文化的共通性。東アジアの宗教状況とも無関係ではない。古代から政治や文化はもちろん、宗教に関しても広範な相互交流が存在。近代のキリスト教伝播以前の段階ですでに、東アジアには、「基層宗教／民族宗教／世界宗教」と図式化できるような共通の重層構造が存在し、また、宗教的制度としての「家」が重要な位置を占めていた。⁽⁵⁾ しかし、19世紀中頃以降、西欧列強の進出とそれに促された近代化という歴史的状況の中で、キリスト教（とくにプロテスタント諸教派）が伝播されることによって、東アジアの宗教文化状況は急速に流動化することになる。

3. 「東アジアの宗教動向」⁽⁶⁾ を概観する。現在の東アジアのキリスト教の多様なあり方は、決して自明なものではなく、それ自体が解明を要する問いである。

↓

キリスト教の多様性を近代以降のナショナリズムとキリスト教との関係性という観点から整理することの重要性。1900年頃に、中国、韓国、日本のキリスト教は伝統的な宗教文化との関わりで共通の問題に直面し、それぞれの地域における浸透度についても類似の状況にあった。しかし、それから100年が経過した現在、これら三つの地域におけるキリスト教の現実は大きく異なっている。

仮説：これらの現状の相違がそれぞれの地域におけるキリスト教とナショナリズムとの関連性に相関している。

4. 「ナショナリズム」とは何かといった前提的な問い。韓国のプロテスタント受容期において「キリスト教がすでに、いわば民族宗教化しつつあった」という柳東植の見解、つまり、「最も普遍主義的であるべきキリスト教が、朝鮮にあっては逆に民族主義的な宗教になった」という主張などが、念頭に置かれている点を指摘しておきたい。⁽⁷⁾

5. 問題の単純化を恐れずに図式化：ナショナリズムと緊密な関係を持つことによって民

族意識自体の構成要素の一つとなった韓国キリスト教と、それに対して、ナショナリズムとの対立(ナショナリズムからの圧迫)あるいは民族的なものからの意識的な差異化を基調としている日本キリスト教の二つを両極として、その中間に中国キリスト教が位置するという構図。

(3) 内村鑑三の非戦論とその展開

5. 内村鑑三は同時代のナショナリズムとしばしば軋轢を起こしながら(不敬事件(1891年1月9日))、近代日本の戦争政策を批判しつつ、キリスト者として信仰を貫いた人物。内村という人物はナショナリズムとの単なる対立においてのみ捉えることはできない。

内村の有名な「二つのJ」(JesusとJapanへの愛)という言葉が示しているように——「わたしは二つのJを愛する、その他を愛さない。一つはイエス(Jesus)、一つは日本(Japan)である」(『世界のなかの日本』(内村鑑三選集4、306頁)——、内村は、キリスト者でありつつも、生涯日本を愛することをやめなかった人物なのである。その点で、彼は一貫して愛国者であったと言わざるを得ない。

6. I am a Christian and I am a Japanese. In my former capacity, I am to be a citizen of the world, a brother of men, an appreciator of all that is good, and beautiful, and lovable in the world. In my latter capacity, I am an Oriental and Asiatic, a near kinsman of the despised Chinese and a yoke-fellow of the down-trodden Hindoo, an heir to all the mysteries of the faiths that were reared on this side of the Suliman Range. (『内村鑑三全集5』岩波書店、1981年、386頁)

7. キリスト者としてのアイデンティティの原点を構成する「イエス」への関与(信仰)と自らが帰属する国家・国民としての「日本」という二つのものが緊張関係あるいは対立関係にあると見なされていた歴史的状況における、「二つのJ」の表明。

8. 内村鑑三の戦争論の展開：義戦論から非戦論への移行の三つのステップ。

(1) まず内村の戦争論の出発点、日清戦争(明治27-28/1894-95年)に関する義戦論。

「日清戦争の義(訳文)」(明治27.9.3。『国民之友』234号)。「日本は東洋に於ける進歩主義の戦士なり」(18)という立場から、「吾人は朝鮮戦争を以て義戦なりと論定せり、其然るは戦争局を結て後に最も明白なるべし」(19)と、日清戦争の正義性を内外に向かって主張し、「日清戦争の目的如何」(明治27.10.3。『国民之友』237号)においては、次の三つの項目について、日清戦争の義を説明している。

「一、朝鮮の独立を確定するにあり、」「二、支那を懲誡し之をして再び頭を擡げ得ざらしむるにあり、」「三、文化を東洋に施き、永く其平和を計るにあり、」(20)

・日清戦争が義戦であると言っても、それは侵略戦争を正当化しようとの意図ではない。内村が義と認める日清戦争は「亜細亜の救主」として「支那其物と戦ふにあらずして」(24)、北京政府との戦争であり、「要は支那を覚醒する」(27)ことにある。封建的な北京政府と戦争し中国を近代精神へと啓蒙すること、そして朝鮮の独立を確保すること、これが日清戦争の義にほかならない——その前提の一つは、北京政府と中国との区別——。

・内村の「日清戦争=義戦論」という認識自体は、当時、キリスト教界を含め広く共有されていた。⁽⁹⁾それは、「富国強兵=近代化=進歩=善」という日本の近代化イデオロギーの典型である。なお、内村の場合、義戦論の背後には、歴史学的地政学的な議論が存在する点に注目すべき。⁽¹⁰⁾

(2) 義戦論は、日清戦争後に全面的な転換。「猛省(英文)」(明治30.12.14-16。『万朝報』)。

「下関条約は平和の条約ではなかった」、「あれは義戦として始まったが、欲戦として終わったのだ」(33)。つまり、朝鮮の独立のために北京政府と戦い、中国を古い封建的状况から近代的精神性に覚醒させるという「高貴な動機」(31)は、「まず指導者たち、ついで軍人、そしてついには全国民」の「変節」によって単なる「口実」(32)であったことが顕わ

になった。この「恥辱の責任」は、「世界に対しては、国家としての日本にある。しかし国家に対しては通常藩閥政府と呼ばれる薩長政権にある」(34-35)。

内村は、明治政府の近代化政策自体と批判的に対峙することになる。内村自身は、この猛省にしたがって、「誤っていたことを悔い改め、われわれが高貴であることを止めた所から始める」(36)、つまり、キリスト教思想の根本に帰って、戦争論の再考を試みるのである。

・しかし、この再考は一挙に進んだわけではなく——たとえば、日清戦争は義戦でないとしても、義戦自体の可能性については問題が残る——、また新たな問題が生じることになるが、これについては後に論じることにして、ここでは、日露戦争(明治37-38/1904-05年)期の非戦論の内容を確認することにした。

(3)「戦争廃止論」(明治36.6.30。『万朝報』)。内村は明治政府の戦争政策への反対の立場を明確に表明する。

「余は日露非開戦論者である許りでない、戦争絶対的廃止論者である、戦争は人を殺すことである、爾うして人を殺すことは大罪悪である、爾うして大罪悪を犯して個人も国家も永久に利益を収め得やう筈はない」(50)、「戦争廃止論は今や文明国の識者の輿論となりつつある、爾うして戦争廃止論の声の揚らない国は未開国である、然り、野蛮国である。」

(51)

義戦論が進歩的近代(啓蒙主義)の立場から述べられていたのに対して、ここでは、戦争廃止論こそが文明国の指標であり、主戦論の方が未開で野蛮という仕方で、議論が逆転することになる。

9. なぜ義戦論から非戦論への転換がなされたのか。

内村は、「余が非戦論者となりし由来」(明治37.9.22。『聖書之研究』56号)において、「私も武士の家に生れた者でありまして、戦争は私に取りましては祖先伝来の職業であります」、「然るに近頃に至りまして、戦争に関する私の考へは全く一変しました」(160)と述べた上で、戦争論を義戦論から非戦論へ一変させた「充分なる適當の理由」として、次の4つを挙げている。

「聖書」特に新約聖書の研究、「無抵抗主義の利益」の「実験」(161)、「日清戦争の結果」、「The Springfield Republican」と云ふ新聞の影響(162)。そして、さらに内村は、これら「四つのもの」が重なる者として、「スペンサー氏の戦争に関する意見」を挙げる。

↓

キリスト教平和思想あるいは聖書研究、平和主義一般、そして歴史的事実と内村の実験という三つの観点。その中でも、まず非戦論への移行を促した要因として注目すべきは、キリスト教平和思想、特に聖書研究である。

10. 「平和の福音(絶対的非戦主義)」(明治36.9.17。『聖書之研究』44号)に、「聖書の、殊に新約聖書の、此事に関して私共に命ずる所は唯一つであります、即ち絶対的の平和であります」(59)と述べられる。

「世に『義戦』ありといふ説は今や平和の主を仰ぐキリスト信者の口に上すべからざるものであります、私自身は今絶対的非戦論者であります、然し世には未だ斯くまでに断言することの出来ないキリスト信者があります。」(60)

11. キリスト教が平和主義——「非戦主義とは平和主義の意でありまして之を非戦といふは平和の消極的一面をいふのであります」——を取る根拠は、「クリスマス演説 平和と争闘」(明治35.12.25。『聖書之研究』30号)において、「キリストの此世に來り給ひしは平和を來たすため」(45)と述べられた点に存するのであり、これを根拠として、「基督信者は無抵抗主義を執る者」(47)であると言うことが可能になるのである。この議論は一見あたりまえと思われるかもしれないが、実は大きな問題を孕んでいる。

12. 内村が挙げる平和主義の一般的な議論。英文で書かれ、The Kobe Chronicle 誌に掲載された「自然界における戦争(英文)」(明治37.4.5。The Kobe Chronicle)と「歴史における戦争(英文)」(明治37.4.13。The Kobe Chronicle)という対をなす論考。

・自然界あるいは歴史の事象を論拠とした戦争肯定論を論駁するという展開。問題となるのは、戦争に対する「純粋道徳」的な論点ではなく、戦争の実利的な有益性という論点、すなわち、戦争は道徳的には悪であるとしても、人類の進歩(科学技術の発展)にとって有益であるという議論、たとえば、それは強い動物が勝ち残るという進化論解釈、あるいは戦争によって他民族を征服する民族が栄えるという歴史法則理解に基づく戦争肯定論。

・内村の反論。「その法則は『適者生存』であって、『強者生存』ではない」(111)、と。むしろ、「肉食獣が絶滅の運命にあるのに対して、草食動物はますます増えていくことを自然界のすべてのものが示している」(112)、「自然界におけると同様に、歴史においても、平和の方が戦争よりも民族の発展の上で遙かにすぐれた要素である」(114)ことは「無抵抗の宗教が発展してきた歴史」(116)が示す通りである、というのが内村の主張にほかならない。⁽¹¹⁾

13. 内村の非戦論は、聖書研究に基づくキリスト教的論拠と一般的な論拠とを組み合わせることによって展開されている。

14. 奇異なる事態：本来平和主義であるはずのキリスト教が現実には主戦論を唱え、非キリスト教者が非戦論者となるという逆転。この歴史的パラドックスを、内村は「奇異なる現象」「奇態なる事」と呼んで、次のように指摘している。

・「奇異なる現象」(明治38.3.20。『聖書之研究』62号)。「今や非戦論者は無神論者の中に多くして、基督教信者は概して主戦論者なり」、「基督教信者、墮落を極めし乎」、「余輩は基督教を棄つる能はず、故に止むを得ず、今日世に称する基督教信者なる者を排斥せんと欲す」(179)と、また、この半年後の「秋の到来」(明治38.9.10。『新希望』67号)でも、「奇態なる事には孰れの国に於ても戦争賞讃者の多くは基督教の教師であるとのことでもあります、今や無神論者、社会主義者、さては商人、製造家等が続々として非戦論者の列に加はりつつある」(185)、「私は此無神哲学者の方が今日の教会信者の多数よりも優かにキリストの聖旨に合ふた人であると思ひます」(186)と述べられている。

・同様の指摘は、「日露戦争より余が受けし利益」(明治38.11.10。『新希望』69号)でも繰り返されているが、以上の引用文最後の「此無神哲学者(「英国の名士モノキュア・コンウェイ」。引用者補足)の方が今日の教会信者の多数よりも優かにキリストの聖旨に合ふた人である」という指摘はどのように解すべきであろうか。

↓

キリスト教とは何か、キリスト教徒とは誰か、という問いが浮上せざるを得ない。「真のキリスト教=現実のキリスト教会」という等式が単純にまた完全に成立しない歴史的事態について、キリスト教はどう考えどう答えるべきか。

15. 日露戦争に先立つ「平和の福音(絶対的非戦主義)」(明治36.9.17。『聖書之研究』44号)。「聖書に照らして見て英国も米国も露国も仏国も基督教国ではありません」(63)と述べており、これは無教会主義の論理とも無関係ではない。

16. しかし、この歴史的パラドックスに直面しても、内村のキリスト教信仰は揺らぐどころか——「愛の神は政治家輩の思ひに過ぎて不朽の結果を此戦争より日本に持来し給ふに相違ない」(「基督教の趨勢」(明治38.2.20。『聖書之研究』61号)、174)——、むしろこの歴史を目撃したことを「利益」と了解することができた。

だれが尊敬すべき友人であるかはキリスト教徒と非キリスト教徒の区別によるのではなく、戦争に対する態度によること、これが明瞭になったことが、日露戦争から内村が受けた利益の一つだったのである。

「彼（戦争を好む人。引用者補足）が基督信者であらふが、あるまいが、慈善家であらふが、あるまいが、私の友人ではありません」、「彼（戦争を嫌ふ人。引用者補足）が不可思議論者であらふが、或ひは甚だしきに至つて無神論者であらふが、私の尊敬する友人であります。」（「日露戦争より余が受けし利益」、209）

17. 論点の追加。

・内村の非戦論は日清戦争から日露戦争後に至る歴史的状況の中で精密化し、同時に問題を内包することになる。たとえば非戦論者のなすべき事柄を、「戦争前／戦争中／戦争後」の状況の推移の中で論じるという問題である。つまり、非戦論は個々の歴史的状況を超えたキリスト教のメッセージに連なりつつも、歴史のそのときどきの「今」（＝カイロス）における適切性を問われるのである。実際内村は、次のように随所で「時」に言及しており（関連部分に下線）、それによって「戦争前／戦争中／戦争後」に応じた非戦論者の適切な行為は異なることが示唆されている。これは、内村の非戦論の展開と解釈できるであろう。「戦争の悪事なると否とは今や論争すべき時に非ず、今は祈祷に時なり」（「国難に際して読者諸君に告ぐ」（明治 37.2.18。『聖書之研究』 49 号）、106）。

「我儕基督信者は戦時に於ては殆んど用の無い者であります、然し戦後に於ては多少役に立つ者であります」、「我儕は今は心を静かにして戦後の御用を待ちつつあります」（「戦時に於ける我儕」（明治 37.3.17。『聖書之研究』 50 号）、109）。

「私共は戦争が始まりたればとて私共の非戦主義を廃めません」（128）、「出征兵士の遺族の慰問」（130）、「今の時は平和主義者の活動の時ではありません」、「私共の労役の要求さるる時を静かに待つて居れば宜いのであります」（132）（「戦時に於ける非戦論者の態度」（明治 37.4.21。『聖書之研究』 51 号）、133）。

・内村の非戦論は平和主義者としての実践の内実という観点から問われるべきであり、20世紀のほかの平和主義との比較研究によって、その評価を行うことが必要。⁽¹²⁾

・弱者の視点・庶民の視点。日清日露戦争が庶民や弱者にいかなる悲惨さをもたらしたかについて、内村が共感的な眼差しを有していることを示している。もちろん、内村が武士的な立場を完全に脱却したとすることは早計であるが、しかし、内村が別の視点を獲得しつつあったことに十分留意すべきであろう。

「寡婦の除夜」（明治 29.12.25。『福音新報』 78 号）あるいは「寡婦の声」（明治 38.1.20。『聖書之研究』 60 号）など。日本国中が戦勝に沸いた日清日露戦争が、庶民にとっていったい何であったのかということの内村は見逃してはいなかったことがわかる。⁽¹⁴⁾ この庶民の視点こそが、内村の戦争論の転換を「実験」レベルで支えていたものだったのではないだろうか。これは、「微なる非戦論」（明治 38.1.20。『聖書之研究』 60 号）で、「非戦の声は微なり」、「彼女（寡婦。引用者補足）の心底に微なる非戦の声揚る」（170）という仕方で、非戦論自体と結びつけられていたのである。また、この庶民の視点は、「感謝すべきは実に天然であつて政治家ではない」、「天は豊年を賜ふて大に平民を益し給ふた」（「豊年と平和」（明治 36.9.7。『万朝報』）、58）からも読み取れることができるかもしれない。

（4）自己超越的ナショナリズムと愛国のメタファー化

18. これまでの議論のポイント。1. 内村は「二つのJ」という基本的態度を生涯保持している。内村は愛国者であり続けた。2. 義戦論から非戦論への展開が示すように内村の戦争論には大きな転換が見られる。それは、一つの理論・学説の転換というよりも、もっと根本的なレベルにおける転換と言わねばならない。一方における一貫性と他方における転換。

19. 「国あるいは民族を愛する」という場合の「愛」の意味内容。内村に関してナショナリズムという言い方が妥当するかについては問題が残るが、ここでは、ナショナリズムを

民族主義をも包括し得るものとして広義に解しておきたい。⁽¹⁵⁾

20. まず「二つのJ」から。ポイントは、「イエス」（キリスト教）と「日本」の関係。

・「日本」とは、内村が生まれ育ってきた歴史的環境であり、内村の人生・生命・生活が具体的な形をとる場、いわば、内村の生に意味と力を与え、その具体的内実を支えてきた象徴体系の源泉としての実体原理である。⁽¹⁶⁾ それを愛することは内村にとってきわめて自然なこと——自己肯定・自己愛と同じレベル——である。実際、内村は愛国者であり、⁽¹⁷⁾ 先に述べた意味でナショナリストである。

・しかし、「日本」と「と」で結ばれた愛の対象である「イエス」は、単に「日本」と同列に並べられているわけではない。内村の墓碑銘に刻まれたことでも有名な、「I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for God.」という言葉からもわかるように、イエス・キリストあるいは神は、言わば「日本」の上位に置かれている。

↓

たとえばもし「日本」が進むべき道を誤ったならば、キリスト者は、「イエス」「神」という視点から現実の日本のあり方を批判する義務を負っていることを意味する。これは、先の実体原理に対して、批判原理。「足尾銅山鉍毒事件は大日本帝国の大汚点なり」（「鉍毒地巡遊記」）という主張はその具体的な表現。

・「民族」「ナショナリズム」という概念の中に、現実の逸脱した批判されるべきナショナリズムと本来の目ざすべきナショナリズムという二重性が生じる。⁽¹⁸⁾ この構造は、カント哲学の言い方を借りれば、幸福と正義（福と徳）との関係、またキリスト教における隣人愛と神への愛の関係とも結びつけることができる。

21. ナショナリズムが現実の逸脱した形態と本来の目ざすべき形態とに二重化するとき、⁽¹⁹⁾ それに伴って、愛する国の具体的内実が決定的な問題となる。

・明治以来の日本の近代化がめざしてきたのは、富国強兵というスローガンで示されるような「強国」（経済的・政治的・軍事的）であり、その基本は現在もおそらく変わらない。しかし、次の引用が示すように、内村が理想とした国家とは経済大国や軍事大国ではなく、農業を中心とした非軍事的な小国だったのがある。

・「第一に戦敗必しも不幸にあらざる事を教へます。国は戦争に負けても亡びません、実に戦争に勝つて亡びた国は歴史上決して勘くないのであります、国の興亡は戦争の勝敗に因りません、其の民の平素の修養に因ります、善き宗教、善き道徳、善き精神ありて国は戦争に負けても衰へません、否な、其の正反対が事実であります」、「国の実力は軍隊ではありません、軍艦ではありません、将た又金ではありません、銀ではありません、信仰であります。」（「デンマルク国の話」1911年（『後世への最大遺物・デンマルク国の話』岩波文庫）81,82頁）

・いかなる国を目ざすのかという判断は、国家の繁栄や国民の幸福をどのような尺度で測るのか——理想概念——に依存する。⁽²⁰⁾ 内村にとって、その尺度とは、イエス・キリスト（神の国）と神であり、その具体的な形が、農業を中心とした非軍事的な小国だった。

→ 愛国の意味内容の転換

22. 「聖書研究」により学んだ古代イスラエルの預言者の思想と生き方。

23. 内村の愛国主義＝民族において民族を超えるナショナリズム、つまり自己超越的ナショナリズムとでも言うべきもの＝戦争論の展開において生じた「愛国」のメタファー化。

・「二つのJ」との関わりにおける自己超越的ナショナリズムという概念は、先に戦争論の展開で確認した義戦論から非戦論への「転換」、あるいは主戦論的なキリスト教会とキリストとの不一致また平和主義的な非キリスト教とキリストとの一致という意味のねじれの観点から見れば、メタファー化と言うべき意味論的事態であり、さらにその「愛」という内容に従えば、愛国のメタファー化と解釈することができる。

・メタファーとはいわゆる語の装飾というよりも、現実の認知の事柄、古い認知から新しい認知への転換、二つの認知の間の意味のねじれにほかならない。⁽²¹⁾ 内村においては、24. 明治時代に成立した国民国家としての日本の歴史的状況下で、まさに展開しつつあった日本のナショナリズムあるいは愛国主義に対して、同じ「日本を愛する」という言葉を一貫して使用しつつも、自民族中心主義を相対化し超越する仕方において愛国の意味内容の転換が生じた。

(6) むすび

25. 東アジアの中国、韓国、日本の三つの地域におけるキリスト教は、現在、多様なあり方をしており、それぞれ、民族や国家との関わりで問題を抱えている。日本キリスト教は、民族やナショナリズムと対立し、あるいはそれらから乖離することによって、日本社会において受容されることに関して大きな困難に直面してきた。それに対して、韓国キリスト教の問題は、むしろナショナリズムとの過度の一体化にある。いずれにおいても、問題は、国家・民族との関係にある。また中国の場合は、一見すると政教分離の仕組みがうまく機能しているようにも見えるが、それは、国家の宗教政策に依拠した国家の統制下における上からの秩序であって、政教分離のあり方としては根本的に問題を孕む。

26. 東アジアにおけるキリスト教が、さらには諸宗教が、国家・民族との関わりにおいて直面しているこの問題状況を克服するためにも、宗教と国家・民族との関係性についての理論的な掘り下げが必要である。

27. 「民族」——「国家」は当然として——は単なる自然的な所与ではなく構想力の産物である。⁽²²⁾ その点で民族は常に新たに形成されるべき歴史的課題なのであって、この点から、自己超越的ナショナリズムは、既存の民族理念・民族意識の転換と新たな形成の鍵となりうる。つまり、「民族」の自己超越と連動する形で「愛国」の意味を転換し、それによって、自民族中心主義を超えるもう一つのナショナリズムを構築するという可能性。

28. 同様のことは、他の宗教においてもその可能性が問われうるはずである。そうであるならば、自己超越的ナショナリズムは、宗教的多元性の状況下にある、すべての諸宗教の共通課題ということになる。ここに、宗教間対話の意義の一端を認めることができる。

異なる宗教的信念に立つ多様な宗教者が、東アジアの宗教的多元性という文脈において国家・民族と宗教の関係性を問い直す共通課題に取り組むとき、その共同作業は、宗教的多元性に基づく宗教間対話の営みを通じた「公共性」の生成の場となる。

29. 自己超越的ナショナリズムあるいは愛国のメタファー化という議論は、実に「私（個人）／親密圏（家族など）／公共／市民社会／公」といった諸階層をいわば下から貫く公正性の生成の動きを指し示している。ここに、西欧の政教分離システムが東アジアに移入される際に陥りがちな「私」と「公」の抽象的な二分法を超えて、より実態に即した宗教と公共社会の理論的関係づけを行うことが可能性になる。⁽²³⁾

<注>