

日本・アジアのキリスト教——無教会キリスト教の系譜（3）

芦名定道

<演習の目的・概要>

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、無教会キリスト教における内村鑑三の後継者の一人である、矢内原忠雄のテキストを読み進める。

- ・無教会キリスト教の思想史的また現代的な意義について、具体的な問題状況に即した説明ができるようになる。
- ・矢内原忠雄のキリスト教理解を通して、国家と宗教との関わりについて、1930年代という時代状況から、理解を深める。
- ・内村鑑三と矢内原忠雄の比較研究についての手がかりを得ることができる。

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。二回目以降は、昨年度後期の演習で扱った、矢内原忠雄の『国家の理想——戦時評論集』（岩波書店）の内、「自由と自由主義」「無教会主義論」「宗教改革論」「日本の基督者平民に告ぐ」「民族と平和のために」「国家の理想」「前十年と後十年」「社会の理想」「基督教の主張と反省」などの論考を、担当者の解説を通して、順番に精読してゆく。

<演習のスケジュールと場所>

演習日（前期）：4/8, 15, 22, 5/13, 20, 27, 6/3, 10, 17, 24, 7/1, 8, 15, 22

場所：8演（→キリスト教学研究室？）

- ・4/9：オリエンテーション（本日）
- ・4/16：講義「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」＋担当者確定、テキストの配付
- ・演習は4/22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（少なくとも前期後期一回ずつ）によって評価する。

<テキスト>

- ・矢内原忠雄『国家の理想——戦時評論集』岩波書店。

<矢内原忠雄の略歴的説明>

- ・1893-1961
- ・無教会主義キリスト教、内村鑑三の弟子、経済学者。
- ・旧制第一高等学校2年生のとき内村に師事。住友鉱業所勤務を経て、1920年に東京帝国大学助教授（新渡戸稲造の後任）。
- ・植民地政策論、学問的分析手段としてのマルクス主義の方法論を評価しつつも、世界観としてのマルクス主義を退け、相対化。

- ・満州事変、日中戦争を契機として、国家・政策批判を展開し、論文「国家の理想」を執筆。37年学内外からの攻撃により、教授職を辞する（矢内原事件）。
- ・この間、土曜学校(29)、日曜学校(33)の家庭集会、49年から公開講義。
- ・伝道雑誌『通信』(32-37)、『嘉信』(38-61)を刊行。
- ・第2次世界大戦敗戦後、東京大学に復職。学部長、総長を歴任。

・著作

- 『矢内原忠雄全集』全29巻、岩波書店。
- 『キリスト者の信仰』全8巻、岩波書店。
- 『土曜学校講義』全10巻、みすず書房。

<研究文献から>

1. 芦名定道

- 「現実の宗教と宗教の理想」(『世界思想』2002春、29号、世界思想社、1-4頁)。
- 「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)。
- 「キリスト教平和思想と矢内原忠雄」(現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第13号、2015、1-18頁)

2. 岡崎滋樹「矢内原忠雄研究の系譜—戦後日本における言説—」(立命館大学社会システム研究所『社会システム研究』第24号、2012年、223-262頁)。

(第28号、2014年。査読研究ノートとして次の二つの論文が掲載)

- ・キリスト教ナショナリズムと内務官僚としての南原繁 — 赤江達也著『「紙上の教会」と日本近代 — 無教会キリスト教の歴史社会学』(岩波書店、2013年)を読んで — (西田彰一)
- ・矢内原忠雄のインド金融論における史料運用方法の分析 — 日本における地域研究の成立期の在り方について — (伊澤裕二)

<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
「アジアと宗教的多元性」研究会（現代キリスト教思想研究会）
『アジア・キリスト教・多元性』創刊号～第12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・マリンス 『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)

キリスト教平和思想と矢内原忠雄

1 はじめに

キリスト教にとって、平和思想はその核心に関わっている。⁽¹⁾ いかなる現実主義に基づくにせよ、平和思想あるいは隣人愛を放棄したキリスト教は、果たしてなおもキリスト教の名に値するだろうか。しかし、現実の歴史状況を視野に入れるとき、キリスト教における平和の問いが決して単純ではないことも明らかである。⁽²⁾ 福音書に描かれたイエスの言動から読み取れる平和主義的モチーフから、⁽³⁾ 十字軍以降も繰り返される聖戦論まで、キリスト教の現実は、この両端の間に分布している。こうしたキリスト教の現実は、キリスト教にとってその本質に関わる事態であり、実に、キリスト教平和思想を規定する基本的構図——絶対平和主義、正戦論、聖戦論——は、キリスト教の古典的教義とともに、古代に遡る歴史を有しているのである。つまり、ローマ帝国による公認と国教化は迫害の終結だけでなく、キリスト教の平和思想の転倒の可能性も顕在化させたのである。⁽⁴⁾ モルトマンが指摘するように、⁽⁵⁾ 帝国の戦争政策を正当化する宗教的権威としての政治的宗教の出現にほかならない。これ以降、キリスト教は常に「帝国」とともにあったと言って過言ではない。現代のキリスト教もこの状況を完全に免れているわけではない。

このように、キリスト教平和思想はキリスト教と国家との関わりが存在するところいづどこにおいても問題としうるわけであるが、本稿では、近代日本のキリスト教思想において、平和の問題を提起し続けてきた無教会の伝統、特に矢内原忠雄に注目したい。それは、無教会の平和思想が現代日本の平和思想にとって決定的な意義を有しているからであるが、しかし、それだけではない。無教会キリスト教は、近代日本に特有なキリスト教というにとどまらず、キリスト教自体にとっても重要な思想的可能性を提示しているように思われる。⁽⁶⁾

...

2 近代キリスト教と無教会

近代という歴史時代は、キリスト教との関わりに限定してもきわめて広範な視点から議論することができる。⁽⁷⁾ しかし、近代を論じる上で、国家と戦争こそが最重要問題の一つであることはおそらく否定できないであろう。科学技術も経済も倫理も、そして宗教も、国家と戦争を視野に入れることなしにその現実を理解できないからである。

池上俊一は、ヨーロッパ中世から近代の移行期（あるいは近代初頭）に出現した絶対王政について、その特徴と言える「臣下に命令する儀礼という態になった式典」や「個人を全体へと奉仕させようとするイデオロギー的祭典」が中世ヨーロッパ的秩序を支えていた「儀礼と象徴」の衰退現象であり、それは戦争の変容からも読み取ることができる、と指摘している。⁽⁸⁾

...

「儀礼と象徴のヨーロッパ」(中世)から「式典と寓意のヨーロッパ」(近代)への移行は、戦争のあり方にも反映しており、この変容の延長線上にあるのが、徴兵制を有する国民国家相互の戦争、国民総力戦としての世界大戦なのである。明治維新後に、国民国家形成という課題に取り組むことになった近代日本が直面したのは、まさにこの近代的戦争をいかに遂行するかということだったのである。⁽⁹⁾

「日本は、明治維新、一八六八年の革命によって、国民国家たる道を歩みはじめます。この維新革命は……欧米列強が「文明の理」を説き、砲艦による開国の強要をしてきたのに対して、日本列島を一つの民族国民国家にして抵抗するための苦闘から生まれたものです。」(大濱、2002、11)、「一九世紀後半は、イギリス、フランスのように、産業革命なり市民革命によって、国民国家を実現した国にくらべると、一步遅れて国民国家に歩みだした国々が、それぞれに新しい枠組みで民族国民国家への歩みをはじめた時にほかなりません。」(同書、12)

こうして形成された国民国家が、基本政策としての富国強兵を基盤にしつつも、それを文化的象徴体系として制度化し定着させる上で、決定的な意義を有していたのが、⁽¹⁰⁾ 標準語としての国語の創設、義務教育の普及、そして徴兵制だったのである——「宗教的なもの」はこの象徴体系の土台を成している——。

「国民は、国土・身分が天皇のもとで一元化され、国語という共通言語を身につけることで自己の場を確保していきます。徴兵制(明治六(一八七三)年)による軍隊、国民軍の誕生は、兵士としての身体行動を画一化することで、国民の行動規範をつくりあげます。かつ学制頒布(明治五(一八七二)年)は、義務教育の普及により、国民の知的平準化をうながします。まさに日本人民は、天皇の赤子である臣民として、心身ともに平準化された国民となり、大日本帝国という物語のなかで生まれ死ぬこととなったのです。」(同書、22)

こうした歴史的過程が、近代日本におけるキリスト教の形成状況だったのであり、その大きな転換点になったのが、日清戦争と日露戦争の勝利だったのである。内村鑑三の非戦論はまさに歴史的文脈において展開されることになる。⁽¹¹⁾ 内村は、日清戦争に対して、当初義戦という立場から論陣を張ったが、それが、「日清戦争の勝利は、「文明国」日本という民族的自覚を昂揚させ、世界的国民という自負心をうながします」(同書、23)という思想状況に規定されていたことは明らかであり、日本のキリスト教界は全体として、義戦としての日清戦争肯定の立場を共有していたと言えよう。

しかし、近代の東アジアの状況を見ると、キリスト教と戦争との関わりは複雑な状況であったことがわかる。西欧近代をモデルとして新たな国民国家形成を進めつつあった日本によって対外的に行われた戦争が、キリスト教的にも肯定されるかに見えた構図は、その反対側から、たとえば中国の立場から見るときには、帝国主義とそれに加担するキリスト教という仕方で否定的に捉えられることになる。この構図の反転は、1920年代の中国において、反キリスト教運動として顕在化した。山本澄子は、この時期の中国キリスト教史の先駆的研究と言える著書の中で、次のように指摘している。⁽¹²⁾

「一九二〇年代の学生を主体とする反キリスト教運動は、それ以前の反キリスト教運動、すなわち清朝末期の教案や義和団の乱とは、全く性格の異なったものである」(山本、2006、89)、「一九二四年八月、上海に於て新しく「非基督教同盟」がつけられた。……このときの反対理由は、キリスト教は帝国主義者の中国侵略の先鋒隊である、という意味を強調し、また宗教と教育の分離、ミッション・スクールの制度改革を政府に要求した」(同書、90)、「五・三〇事件を契機としてナショナリズムが高潮し、反帝国主義の思想が強くなってくると、反キリスト教運動のスローガンもキリスト教を「帝国主義侵略小民族的先鋒隊」の如く、反帝国主義の線で攻撃するものとなった。」(同書、95)

明治時代の近代日本の観点から義戦と理解された戦争が、視点を変えれば侵略戦争と捉えられ、そこでキリスト教が果たした役割が侵略の先兵として批判されるという事態は、

後の時代から見れば容易に理解できるものであるが、しかし、その時代状況の内部でこの視点の相違を見通すには、大きな意識の転換が必要である。内村における義戦論から非戦論への転換はまさにこうしたものとして理解されねばならない。しかも興味深いのは、内村鑑三の非戦論はキリスト教思想の核心から表明されており、20世紀のキリスト教平和思想の中で重要な位置を占めていることである。⁽¹³⁾ 以下においては、こうした非戦論と内村のキリスト教思想との関連を確認した上で、再臨運動との関わりへと考察を進めたい。

非戦論が内村のキリスト教思想の核心に属することに関しては、次の二点が指摘できる。まず、非戦論は内村のライフワークである「聖書研究」を土台として形成展開されている。たとえば、「無抵抗主義の根拠」(1907年)では、マタイ福音書10章16—23節から、「戦争などは基督者の主張し得べきものではない」、「キリストに連なる基督者も無抵抗が本来の性質でなくてはならない」(同書、218)という仕方で非戦論が根拠づけられており、この態度は、非戦論の展開過程の全体において一貫している。そしてこの聖書的根拠を補足するものとして、天然と歴史を参照することも変わらない。⁽¹⁴⁾ 「キリストの御言葉は実に天と地に溢るる大真理」(同書、221)であって、「無抵抗なものが勝つ、愚かなるものよ、天然はこの真理を示して居るではないか」(同書、220)、それゆえ、「私はより大なる真理として非戦論を採るのであります」(「非戦論の原理」1908、223)。つまり、聖書研究と自然・歴史についての知見とが、非戦論を支えているのである。

また、非戦論はキリスト教全体の中でも、特に無教会キリスト教と密接に関連づけられており、その際には、教派的な教会との対比が行われる。たとえば、「教会と戦争」(1915年)では、次のように述べられている。

「基督教は基督教会と化成せる時必ず戦争を賛成する、教会と可戦論とは附随物である、而して基督教が元の無教会主義に還る時に必ず戦争に反対する、無教会主義と非戦論とは同じく又附随物である」、「非戦主義を確守する者にして安閑として教会に止まる者あるを知らないのである。」(同書、273)

こうした「組織せる基督教」としての「教会」(「教会と戦争」1917年)への批判もまた、聖書から読み取られた「無政党無宗派」の「孤独の人」というイエス理解に結びつけられることによって、「宗派は基督者の大禁物である」(同書、246)と結論されることになるのである。

内村の非戦論は日露戦争以降も以上の特徴を保持しつつ展開されて行くが、第一次世界大戦(1914-1918年)へと向かう過程で取り上げられるのが「世界の平和は如何にして来る乎」との問いであり、この問いに答える中で、内村はキリスト再臨に言及するようになる。黒川知文は、内村鑑三と再臨運動の関わりを論じる中で、大正時代の宣教運動として展開された再臨運動を、準備期(1917年5月～12月。中田重治の東洋宣教会による再臨の唱道と信者の積極的参加)、開始・高揚期(1918年1月～5月。中田重治、木村清松、内村鑑三を発起人とした演説会の開始・全国への展開・運動の組織化)、対抗・充実期(1918年6月～11月。再臨運動批判との緊張関係における運動の進展)、対抗・沈静期(1918年11月～1919年5月。青年会館事件と講演題の変化)、衰退・転換期(1919年6月～9月)という区分で分析しているが、⁽¹⁵⁾ この再臨運動に内村が関与するのは、1918年～19年にかけてであり、確かに、これは内村が第一次世界大戦とその終結、そして国際連盟をめぐる動向という状況下で非戦論を展開した時期に一部重なっている。

この点で注目すべきは、先に挙げた「世界の平和は如何にして来る乎」という問いである。非戦論における内村の基本的な主張は、1911年の「世界の平和は如何にして来る乎」と題された論考にもあるように、「余は世界の平和は必ず来ると信ずる」、「其れは人に由ては来たらぬと信ずるのである」(同書、234)というものであり、これは、人間による平和実現の試みに対する悲観的な評価として繰り返されるものにほかならない。

「彼等は誠に偽はりの預言者であつて、浅く民の傷を癒し、真個の平和なき時に、平和平和と叫ぶ者である」（「世界の平和は如何にして来る乎」1911、235）、「政治家の企画せる平和計画は今日まで悉く失敗に終つた」（同書、237）、「戦争の廃止は民主政治の普及に由て来らない」（「戦争の止む時」1915、267）「之（国際聯盟。引用者補足）に由て世界の平和は来らない。」（「聯盟と暗黒」1919、322）

以上のように、内村の悲観的な認識は再臨運動の前後において変わることがない。しかし、それにも関わらず、「世界の平和は必ず来る」との信念はまったく揺らぐことがない。ここで内村が参照するのは再び聖書である——「戦争の止む時」（1915）におけるイザヤ書2章1-15節の解釈など——。「聖書は其問に答へて曰ふ、人に由て来らず、神に由て来ると」（「世界の平和は如何にして来る乎」1911、238）。平和をもたらす神の歴史的終末的行為に対する信頼は内村において一貫したものであるが、第一次世界大戦期前後においてしだいに明確になるのは、キリストの再臨による平和の実現という議論である。

「世界の平和は畢竟するにキリストの再臨を待て始めて世に行はるるものである」（同書、239）、「世界の平和は如何にして来る乎、人類の努力に由り来らず、キリストの再来に由り来る。」（「世界の平和は如何にして来る乎」1918、313）

ここに第一次世界大戦に際した内村の終末意識が反映しているのは、次の引用からも、明らかであろう。「この宇宙的破滅の時期に」（「誰が生き残るか」1914、249）、「世の終末は来りつつある」（「戦乱と希望」1914、250）、「戦争はキリスト再臨の確かなる徴候であります」（「戦争と伝道」1914、253）。しかし、非戦論におけるキリストの再臨というモチーフの登場については、第一次世界大戦や再臨運動に回収されない要因に留意しなければならない。たとえば、再臨への言及は、日露戦争期の非戦論における次の引用にすでに見ることができる。

「ベツレヘムの槽に始まりし神の偉業はキリストの再来、聖徒の復活、万物の復興を以て終るべき者であります」、「彼は既に昇天し給ひました、故に必ず再び来り給ひます。」（「今年のクリスマス」1905、216）

非戦論におけるキリスト再臨への言及は、再臨運動期に対して明らかに先行しており、再臨運動への参加を含めた再臨への言及自体が、むしろ、時代状況にも呼応した内村自身の内的な思想展開において理解すべきことを示している。「キリストの再臨」モチーフの非戦論への登場は、日露戦争期から徐々に開始され、再臨運動期に頂点に達すると解釈するのが適当であり、この展開には、内村における信仰の危機が関連していたと解すべきであろう。この点については、再臨運動演説会での内村による講演「世界の平和は如何にして来る乎」（藤井武の筆記）の中で、内村自身が次のように語っている。

（再臨運動に先だつて、）「余は糊口に窮せざるも聖書の解釈に窮したのである、余の従来信仰のみを以てしては最早や聖書に就て語るべき事が尽きた」（「世界の平和は如何にして来る乎」1918、308）、「宇宙人生に関する大問題の余に迫り来るや余は遂に行き詰つたのである」。（しかし、）「余の心中に subconsciousness（自覚以下感覚）として潜在せしものが突如躍動し来りし為め茲に忽ち活路は開かれたのである」、「再臨の信仰は実に余の為に活路を開いたのである。」（同書、309）

すでに引用したように、この講演の結論が、「世界の平和は如何にして来る乎、人類の

努力に由り来らず、キリストの再来に由り来る」(同書、313)なのである。

では、この宇宙人生の大問題とは何だったのであろうか。少なくともこの大問題の解決と関わっているのが、1912年1月12日の愛する娘、ルツ子(19歳)の永眠であったことは、疑いないであろう。

「当時の内村は思想も枯れて誕生満五〇年(一九一一年三月)を期して雑誌「聖書之研究」を廃刊にすることさえ考えていたほどで、友人たちの反対によって廃刊を思い直したのである。ルツ子の病気とその死はそのような内村の信仰と思想の停滞時期に起こった。愛する娘の死は内村に耐え難い悲しみを与えた。しかしその悲境のうちに内村に一大希望が与えられた。「復活と来世」の信仰が湧き出てきたのである。……内村はルツ子とともにこの世に死んで、復活と来世の希望に生きるものとなった。信仰の生命は復活の光に光被せられ、やがて……再臨信仰へと継続、発展して行くのである。」(関根正雄『内村鑑三』清水書院、1967、120-121)

1905年の「今年のクリスマス」において見られる、「キリストの再来、聖徒の復活、万物の復興」は、ルツ子の死と復活信仰を介して、再臨信仰として展開されることになるのである。内村の信仰を貫く、「キリストの十字架、復活、再臨」というこの連関を明確に論じたのが、次に見る内村の弟子、矢内原忠雄にほかならない。

3 矢内原の平和思想

内村鑑三(1861-1930)と藤井武(1888-1930)の二人が永眠した1930年(昭和5年)以降、日本の大陸侵出・侵略は本格化し、無教会キリスト教の提唱する非戦論を取り巻く状況は厳しさを増してゆく。矢内原忠雄(1893-1961)は、こうした中で無教会第二世代の一人として、内村鑑三の非戦論を継承し時局に立ち向かった。近代日本の平和思想が試練に遭遇した際に、その中心に立っていたのが矢内原であり、1930年代から40年代にかけての矢内原の論考から、非戦論の歴史的意義を確認することができるであろう。ここでは、『国家の理想——政治評論集』(岩波書店、1982年)に収録されたこの時期の諸論考によって、矢内原の平和思想を確認してみたい。⁽¹⁶⁾

まず、矢内原が内村の思想を自覚的に継承していると言われる場合のポイントを確かめておきたい。矢内原は、「基督教的日本」(1935年)において内村鑑三を「私の基督教の唯一の先生であった」(同書、116)と述べているが、まさに矢内原はキリスト教に関わる多くのものを内村から学び継承している。この「基督教的日本」というエッセイで展開される「日本的基督教」の議論——「日本人の思想感情を以て解したる基督教をば普通の日本語を以て宣ぶる」「日本人の金を以て自由独立に基督教研究及び伝道を為すこと」「日本人の心情を以て基督教に回心したもの」「日本精神の美を發揮し……他の如何なる民族も為し能はざる処の新しき貢献」——や基督教的な愛国心、⁽¹⁷⁾そして本稿のテーマである非戦論・無抵抗主義的な平和思想を核心とした無教会主義など、内村と矢内原を繋ぐ線は多岐にわたっている。

さらに、キリスト教思想を聖書研究に基づいて構築するという方法論においても、矢内原は内村の弟子である。矢内原の非戦論、無抵抗主義は、聖書解釈を中心に据えて展開された、いわば「イザヤの平和思想」であり「イエスの無抵抗主義」なのである。⁽¹⁸⁾これはまさに内村から始まる無教會的スタイルと言ってよいだろう。

「悪しき者に抵抗ふな。人若し汝の右の頬を打たば左をも向けよ、云々」との無抵抗主義は、かくの如き(「官憲にもパリサイ人にも民衆にも憎まれ、遂には弟子にまで裏切られて十字架の死を遂げ給うた」。引用者補足)イエスの教へ給ひし實際生活上の戦闘方針である。それが意気地なしの態度である筈がない。……悪しき者が他人に加へる悪に

抵抗せよ、併し自分に加へる害悪には抵抗するなといふのである。」（「イエスの無抵抗主義」1936、133）

ここには、困難な時代においてイエスの言葉と真摯に向き合うことによる思想形成の営みが確認できる。これこそが矢内原が内村から学んだことなのである。もちろん、内村の思想を反復するだけでは、非戦論を保持することはできない。なぜなら、両者の間には「時代の相違」（「其後の無教会主義」1935、126）が存在し、矢内原の生きた時代は内村の場合よりもさらに厳しさを増してきていたからであって、1937年に矢内原は東京帝国大学の教授職を辞する事態となるのである（矢内原忠雄事件）。したがって、矢内原のキリスト教平和思想は、内村の非戦論とは異なる展開を有することになり、ここに矢内原の独立した思想家としての思索を見ることができると言える。⁽¹⁹⁾

まず、内村と比較した矢内原の特徴として、神学的体系的な思想形成を指摘することができる。もちろん、矢内原は社会学者であって、哲学や神学の専門家ではない。したがって、矢内原に体系的な哲学思想や神学思想が端的な仕方では提出されていることを期待することはできない。しかし、矢内原の著作から体系的志向性をもった思想展開を読み取ることが必ずしも不可能ではない。本稿で先に内村において確認した、「キリストの十字架、復活、再臨」を、矢内原は一つの論理的連関において、いわば体系的に論じているのである。

「復活の教義について」（1937年）で、矢内原は、第一コリント15章の3節以下についてパウロの復活論を論じる中で、キリストの十字架と復活の関係に関して、次のように説明している。

「若しキリストが復活せられなかったならば十字架の功が中途半端にならざるを得ない。……我々の罪が赦されたのであるといふ証拠がない。……キリストが十字架にかかり給うたのは我々に罪がある証拠。キリストが復活せられたのは我々の罪を赦された証拠である。そのみでなく、キリストの復活は又キリストを信ずる我等自身の復活のさきがけといふ意味を有つ」（同書、137）、「身体の復活によりて現実生活上の矛盾（身体の不完全性。引用者補足）は完全に解消する。……進んで完く義しき者として生活し度い、自分の正しさを全うしたいという希求は、復活の信仰に迄行かなければ満たされない。……十字架の信仰は我々の不義に対する非難から我々を自由にし、復活の信仰は現実生活の不完全さに対する不満から我々を自由にする。」（同書、139）

このような十字架（贖罪）と復活との関連性は、「再臨の教義について」（1937年）において、さらに再臨へと展開される。矢内原は、キリスト再臨が信仰の事柄、つまり一つのドグマ（独断）であることを認めた上で、「ただ信仰のみでなく、多少理性的に考究し得られぬ事はない。蓋し贖罪、復活、再臨の三教義の間には論理的連関があつて、十字架による贖罪は身体の復活に至つて始めて完成し、復活は再臨によつて始めて現実化する」（同書、142）と論じる。こうした論理的連関の理性的追求は、内村に対する矢内原の特質、つまり矢内原が専門的学者あるいは大学的教養人であることを明確に示している。再臨の論理的な必要性については、まず人間の側から（人間の救いの完成の要求として）、次に神の立場から考察が進められる。まず人間の側からは次のような議論になる。⁽²⁰⁾

「再臨は右の如く個人の救の完成として必要なみでなく、それは更に神の国の実現の爲め、即ち信者の社会の完成の爲めに必要である。……神の国が見ゆる状態に於て実現される迄は、社会の救は完成されないのである。而してそれはキリストの再臨によつて終局的審判が行はれ、神の国の敵が滅ぼされる時に至つて始めて実現するのである」（同書、142）。

再臨は個人だけでなく社会にとっても救いのために必要であるとした上で、矢内原は、この必要性を終末における自然万物の復興と死の克服が個人と社会の救いの完成のために不可欠であると論じることによって、人間の救いにとってなぜキリストの再臨が必要であるかを明らかにする。つまり、個人も社会も身体性また自然を存立基盤としている以上、キリスト再臨時における自然の完成なくしては、人間の救いは完成することができず、罪へ再度陥る危険性を払拭できないのである。ここに、人間の救いとは人間存在の全体性の事柄であるとの理解を読み取ることができるであろう。

これを再臨が神の立場からも必要であるという視点から論じる場合、議論は次のような展開になる。まず、キリストの十字架の贖罪によって、人間の救いは原理的に成就されたのであったが（「救の第一段階」）、贖罪の効果が明瞭になるには復活が必要である（「救の第二段階」）。ここまでは、先に見た「復活の教義について」の議論と同様である。しかし、復活によってはなおも救いの効果の普遍性（いわば、「救の第三段階」）は顕わになっていない。

「然るに彼の救の効果は未だ一般的に実現されて居ない。個人も社会も自然も、未だ旧勢力の影響、旧支配の環境を脱し得て居ないのである。故にキリストは彼の救の効果を完全に収穫する為めには、どうしても彼御自身今一度地上に来られなければならない。今度はかれは王として来り給う。」（同書、143）

神の救済計画にとって、つまり神の立場から見ても、キリストの再臨は、救いの効果を普遍的に実現するために不可欠なのである。十字架において一度死に負けたキリストが、今度は「死を滅ぼす為めに」「支配者」「王」として再臨することによって、十字架から始まり復活を経た救いのプロセスは最終的完成に至るのである。

こうして、矢内原が示す三教義の論理的連関の全体が明らかになった。「人類社会の救は人間の努力によつては到底成就し得ない」ということを再臨教義の論理的基礎とする点で、⁽²¹⁾ 矢内原は内村を継承すると同時に、議論の内的連関を明瞭にする意図において、内村にはない体系的思索に踏み込んでいようと思われる。

以上はいわば内村と異なる矢内原の一人の思想家としての質に関わる論点であるが、時代状況の相違については、矢内原が、内村以上に、国策の動向を意識し、一見それを受け入れるような問題設定を選択しつつ、実はそれを批判するという仕方平和思想を展開している点に見ることができる。それは、1930年代半ば以降の状況の深刻化、つまり、1935年の岡田内閣における国体明徴声明（第1次と第2次）から1938年の国家総動員法発布に至る超ナショナリズムの進展において、いかに現実を批判し、平和思想の言論を展開するのかについての戦略にほかならない。⁽²²⁾ ここでは、民族論とナチズム論の二つを取り上げてみよう。

まず、民族論であるが、矢内原は「民族精神と日支交渉—其の意義と内容の歴史的様相—」（1936年）において、2・26事件から日独防共協定に至る過程が、議会政治否認と増税という内側からの危機を伴って生じたものであり、この時代状況の中で国体明徴運動が日本民族の精神をめぐり展開していることを指摘した上で、この日本民族の精神を明らかにするのに適切な科学的方法は何であるかを問う。矢内原によれば、民族精神とは「民族の現実の生活を支配して居る精神」（同書、333）であり、神話的方法によって認識され得るものではない。天孫降臨の神勅といった神話や古典の中に民族精神を再発見しようとする態度は、「歴史の所産」である民族を「民族以前に依て解釈」しようとする点で「非科学的な」（同書、333）ものと言わねばならない。矢内原は、国体明徴自体については、「大いに可なり」（同書、336）とした上で、日本民族の歴史的発展段階（「民族国家の建設を完了した国家」）を無視して神話的伝説的権威を強調することは「独断的政治のイデオロギ

一」(同書、334)であると断じるのである。

こうした民族論は、翌年の「民族と伝統」(1937年)でさらに学的な展開がなされる。ここで矢内原は、文化人類学的知見を導入することによって、⁽²³⁾ 民族を「人種、郷土等の自然的要素と言語、宗教、慣習等の文化的要素とを包括する生活共同体」「歴史的なる社会群」(同書、349)と規定し、氏族から種族を経た「数個の種族を合し一層地縁的意味を拡大したる社会群」(同書、352)である歴史的民族という一般的理論を日本民族に適用しようとする。こうして展開される日本民族論はさまざまな興味深い論点を含んでいるが、⁽²⁴⁾ 国体明徴との関連では、日本民族の国体の精華とは「天皇の主権者たる地位を確定する」と共に「臣民翼賛」の道を広める」(同書、359)という二つの要素において考えられねばならないとの議論が提出される。この「臣民翼賛」ということで矢内原の念頭にあるのは、「憲法発布の告文及勅語」から読み取られた帝国議会の権限の拡大と機能の強化なのである。つまり矢内原は、大日本国憲法において、天皇主権と臣民翼賛機能を担う帝国議会とがいわば相互補完的なものとして成立していると解することによって、天皇と憲法の權威によって「五・一五事件、二・二六事件等を以て表面化した一の反対潮流」(同書、336)への抵抗を試みているのである。

自由な言論や健全な議会主義の擁護は、ナチズム論という形においても試みられる。ここで矢内原が注目するのは、日独防共協定が含意する「現実の政治的軍事的意図」(「ナチス協定と自由」1937、338)であるが、議論の中心は、この協定が共産主義を防禦するという消極的意味にとどまらず、「ナチス思想への積極的な同感共鳴の表現」(同書、339)であるという論点に置かれている。この点を明らかにするために、矢内原はまず、自由主義を排斥するファシズムとしてのドイツのナチスを「社会民主主義及共産主義に対する反対運動」、「ユダヤ人排斥をその重要政策とする」こと、「ベルサイユ条約破棄」の三点から分析し、それが「前資本主義的なユンカー主義と産業資本主義との聯合の上に立つところの運動」——「プロレタリアート階級若しくは資本家階級」に属せず、両階級からの圧迫を感じている「官僚的軍人層」と「小企業下層」からなる——と解釈する(同書、341)。この上で、矢内原は、「今日の日本はナチスの思想に共鳴すべき如何なる社会的根拠があるであらうか」(同書、344)という問いを立てる。この問いに対する矢内原の答えは、先の三点にわたるナチスの特性から判断して、「日本はナチスと思想的提携をなすべき国民的基礎が存在するものとは考えられない」(同書、346)ということである。

では、どうして日独防共協定なのか。表面に掲げられた共産主義排撃が真の目的ではないとすれば、それは、「現代日本の政治に於ける指導的勢力の思想がナチス的であることを表白する」(同書、346)と解さざるを得ない。ナチズム論という迂回的な分析を介することによって、矢内原が目指すのは、「日本現在の指導勢力のナチス的性質」を顕わにし、それが日本に何をもたらすかを明らかにすることだったのである。それは、日本国民が「自由を喪失」し、「理由なき戦争」に巻き込まれるという暗い未来である。国体明徴運動や日独防共協定を推進する政治勢力を前に「自由」「平和」を守ろうとする者は、「真に激流に抗する思い」(同書、338)にならざるを得ない。しかし、この現実の中で、矢内原は自由の擁護を叫ばざるを得なかったのである。

「今日の日本に必要なものは、自由主義の涵養であつてその否定ではない。議会政治の批判について然り、思想言論の自由について然り、国際協調の精神について然りである。『自由』を救ふ者が真に日本を救ふ者である。」(同書、348)

1930年代から40年代にかけて、矢内原忠雄はまさに預言者精神と呼ぶに相応しい思想家であった。⁽²⁵⁾ 太平洋戦争敗戦、矢内原は大学に復職し、東京大学総長を経て定年を迎える。こうした時代の変化の中で、矢内原は、大きな社会的影響力を有する思想家として、平和と民主主義のために発言を続けた。その平和思想は、相対的平和論から区別された「絶

対的平和論」として結実する。矢内原は戦後、「相対的平和論と絶対的平和論」という題の二つの論文を書いているが（『現代社会とキリスト教』（1982年、岩波書店）所収）、1947年のものが短いエッセイであるのに対して、1951年の論文は、矢内原の平和論でも最も長文のものであり、これら二つの論考において、矢内原の平和論の到達点が確認できるであろう。

ここでは矢内原の主張を簡単にまとめておきたい。相対的平和論が、「或る場合には戦争を是認する平和論」「平和時の平和論」であり、正義と自衛のための戦争を認めることによって、「現実にはすべての戦争を是認」し、容易に「戦争弁護者、戦争協力者、戦争謳歌者」に転換できるものであるのに対して（「相対的平和論と絶対的平和論」1947、332-333）、絶対的平和論とは、「戦争は害悪である。それは世界を益せず、戦敗国を益せず、戦勝国をも益しない」、「キリストを信じて立つ国は、たとひ武備をもたなくても安泰である」という信仰に基づく平和論である。後者こそが、内村鑑三から継承し、1930年代から40年代の戦時に堅持された平和思想にほかならない。このように、矢内原忠雄の平和思想は戦前から戦後の激動の時代を超えて一貫して貫かれ、まさに「絶対的」平和論と呼ぶに相応しい内実を有しているのである。

4 むすび

本稿では、近代日本の歴史的文脈においてキリスト教平和思想を展開した代表的な思想的営みとして、内村から矢内原に至る無教会キリスト教の動向を辿ってきた。そこには時代状況において制約され、すでに乗り越えられた議論や認識も含まれている。⁽²⁶⁾しかし、矢内原以降の時代の変遷を前提としても、その平和思想はなおも高く評価すべき内実を有しており、実際、その積極的な継承の努力がなされてきたのである。⁽²⁷⁾特に、現在の日本の政治状況を考えるとき、矢内原忠雄の平和思想の再評価は重要な思想的課題であると思われる。

矢内原忠雄の平和思想の継承という観点から、最後に、矢内原忠雄の「大学と軍事科学」（1960年、『民族と平和』（1982年、岩波書店）所収）というエッセイを取り上げてみたい。この文章は、伊能防衛庁長官が「軍事科学の発展を期するため、学界と防衛庁との協力、ならびに東大その他の大学に戦前のような造兵学科、航空工学科の復活を希望し、近くそのことについて文部省と話しあいたいむね」の報道がなされたことに対して、書かれたものである。矢内原は、1930年代より時々の政策に対して学問の自由の重要性を繰り返し強調してきたが、⁽²⁸⁾ここでも、その議論は一貫している。

「大学は真理に忠実であるということにおいて国民と人類に奉仕するのであって、国家的要請と呼ばれる政治的要求に従って真理探究の府である立場をすてるならば、それは大学が現業機関化するのであって、大学本来の存在理由を失うことになるであろう」（同書、611）。「軍を通さなければ大学の研究が十分にできないというのは、軍事国家である。そういう予算の組み方自体が感心できない」（同書、613）。

大学の軍事科学・軍事産業との関係は、過去の問題ではなく、現在の問題である。⁽²⁹⁾キリスト教平和思想の役割は現代日本においても決して小さくないように思われる。