

第一章 序 論

1). 問題意識

矢内原忠雄（以下矢内原と略す）日本と韓国において「朝鮮」の良き理解者として知られている。矢内原の死去の翌年、一九六二年韓国のソウルでは百余名が参加した追悼式がもたれた。また、韓国の『聖書研究』という雑誌では「良心のはしら」「心の師父・矢内原先生」などの論文が発表され、彼の死を惜しんだ¹。

広く知られているように矢内原の朝鮮への関心は、学生時代からのものである。彼は卒業すると「朝鮮人のため伝道」と決心したこともあったが、家庭の事情で果たすことができなかった。

矢内原が初めて朝鮮を訪ねるのは植民政策官としての一九二一年であり、以後「朝鮮統治上の二三の問題」、「朝鮮統治の方針」などの論文を書いた。矢内原は無教会主義を代表する、内村鑑三の高弟としても知られており、朝鮮で何度か伝道旅行を行っている。

一九二四年からは東京大学の経済学の教授として講壇に立つが、一九三七年中央公論に発表した論文「国家の理想」と、藤井武の記念講演での発言が問題になり、教職を辞任させられる。その後、『通信』、『嘉信』などで著述活動をするが、その殆んどを聖書講解とキリスト教思想についての論文が占めている。注目すべき事実は一九四〇年に京城で開かれたロマ書講演である。

彼は若い時期から朝鮮への関心を抱いていたし、植民地当時から何人かの朝鮮人とも親交があったにも係わらず、朝鮮に関して書いた研究論文は少ない。そのなかで、これまでは一九四〇年に京城で行われた「ロマ書講義」が彼の植民地政策の一環として解釈されてきた²。

講演当時、矢内原はマタイの十三章の「天国」についてのイエスの比喻をわざわざ読み、自分の講義も比喻であることを強調した。その時の「個人」、「民族」、「人類」の「救い」の問題が彼の植民地政策に関する朝鮮民族論、独立論として捉えられてきたのである³。

金教臣は韓国を代表する無教会主義者である。日本で初めてキリスト教信仰を持つようになった彼は、内村鑑三の「ロマ書講義」を通して無教会主義との縁が始まる。ロマ書講義についての彼の感激は内村に送った葉書でよく表れており、内村が彼の思想全般

¹ 高崎宗司「矢内原忠雄と朝鮮・覚え書き」『季刊三千里』、60頁。

² 幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」『思想』参照。

³ 幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」『思想』参照。

に大きな影響を及ぼしたことは彼の著作などから読み取ることができる。

金教臣を中心に始まった『聖書朝鮮』は、廃刊される一九四二年まで約2百から3百人の読者を持っており、読者層も多様で教会関係者も購読していたようである。金教臣の創刊の辞などで確認できるように、『聖書朝鮮』は聖書を朝鮮に送るという動機と目的から書かれたものであった。金教臣は「教会」でもなく、「主義」でもない、「聖書解釈」を通して信仰の道を生きることを追求したと述べる。彼らは聖書の教えから離れている教会の現実を批判し、信仰者への啓蒙を試みる立場にあったようにみえる。

「ロマ書講演」は当時、朝鮮の無教会主義者が中心になって行われていた。当時の状況を金教臣は『聖書朝鮮』に日記の形式で詳しく報告している。一九四〇年九月一〇日の日記には、「ローマ書講座の第2日も無事に終わる。南は釜山から北は江界まで集まって来た参席者約140人余り。予定した定員の倍に達し、中には辞職を覚悟して上司の承諾を受けて参加した者や、職務を休むことを決めかねて2時間かかる距離を汽車‘通学’する者など、近年にみることもなかった珍しい光景である。満2時間の連続講義を微動だにせず傾聴しながら筆記するのも見物だった」⁴と記されている。

矢内原の民族論・国家論は、無教会主義者としての独特な聖書解釈方法を持っており、その分析枠に注意しながら彼の主張を見ると、これまでの矢内原評価と相当異なる様相が現れるのである。今まで矢内原の国家論が、反戦平和主義的理想を唱えた思想として評価されてきたのは、彼の提示している理想的国家像に焦点をあわせていたからである。しかし、そこに到達するまでのプロセスを如何に考えていたのかに焦点をあわせると別のものが見えてくる。

金教臣は、京城における矢内原のロマ書講演について、「特にロマ書の第九章から十一章までの難解なものが整然と解釈されたのは素晴らしかった」、「第12章以下の講義で実生活の原理、特に社会、国家の一員としての生活原理を確然と明言されたことは快事だった」と賞賛した。

バビロンの侵略によるユダヤ王国の滅亡と捕虜期の問題を神の摂理として説明した。矢内原は「エレミヤ書」の解釈のなかから列強の侵略の問題を神の摂理として受け入れることを戦前には朝鮮に、戦後にはアメリカ占領下の日本に勧めている。

よって私は矢内原の民族論や国家論、抵抗などの問題は彼のキリスト教思想理解と深い関係を持っていると判断する。しかし、意外なことに矢内原の「キリスト教信仰」という軸で彼の思想を考察した時に、どういう問題が見えてくるのかを研究した論文は以外と少ないと判断せざるを得ない。良心的クリスチャンとしての肯定的評価は存在する

⁴ 『金教臣全集七巻』、289頁。

が、近年に行われていた矢内原の「植民地論」の再評価の際、彼のキリスト教思想の役割を看過して、あるいは縮小して、矢内原を解説しているよう思える⁵。

一九三〇年代、四〇年代といった、日本帝国下の「内地」と「外地」朝鮮で、無教会主義という特殊なキリスト教思想を持ちながら「民族」と「個人」の救いを模索した二人の人物、矢内原忠雄と金教臣を比較考察することで、近代を生きたクリスチャンの残した業績と限界を通して現在にも残されている「民族問題」の課題と展望を探りたいと思う。

従って、本研究では第一に、矢内原の著作のなかで、朝鮮との関連でなされた聖書解釈を中心に、その内容とその意義について考察する。また、朝鮮に直接言及していない著作についても、彼の民族論・国家論とキリスト教思想の関係を分析する。これは、矢内原の民族観・国家観の全体像を描くためには必要なことであり、さらに、エレミヤ書やロマ書のように朝鮮に関して直接言及がないにしても、その民族観・国家観は繋がるものがあるだろうと判断されるからである。より具体的に言うと、本研究では矢内原の朝鮮論として通用してきた「ロマ書講義」の中で語られていた民族問題を手がかりにして、朝鮮との関係に於いての「民族」問題についての彼の構想はどういうものであったのか、また、『ロマ書講義は』実際どういう民族論だったのかを明らかにする。また、ロマ書解釈という糸口から、朝鮮と日本の内村継承者たちがどのようにして互いに共感し、差異を感じ、植民地と被植民地でそれぞれの思想を活かしていたのかを考察する。

また、矢内原の聖書理解において朝鮮との関連で考察しなければならないのは、エレミヤ理解である。氏のユダヤ民族の運命と歴史に関する理解が独特な「民族論」を作り上げていることがこの研究を通じて明らかになるだろう。

そもそもこのような私の問題意識は「国民国家」あるいは「民族」のなかに編入されず、排除され、自分のアイデンティティについて悩まざるを得ない、存在との出会いによって持たれた。「国民国家」の「民族」の一員としての疑問を持ったことなく、自己形成をした私がそういった存在に出会った時の衝撃は大きかったことを今も覚えている。

私が本研究においてもこだわり続けたいのは、どこから排除の論理が作られてしまったのかという点である。近代の終焉が言われるなら、その排除に加担していた、近代的な主体の形成という問題に疑問を持たなかった、主体が問われるべきであろう。

現在までの矢内原の研究においては、彼の反戦・平和主義者、良き朝鮮の理解者としての側面と天皇制批判における曖昧さ、植民地政策を良いと判断したことの格差⁶、そ

⁵ 矢内原に対する再評価のものとして、姜尚中の『オリエンタリズムの彼方へ』、駒込武の『植民地帝国日本の文化統合』などがある。

⁶ 一九四八年八月発行の『嘉信』には「管理下の日本—終戦後、満三年の感想」という一文が載せられている。「日本の同化主義は皇室中心の民族主義であり、従ってその行き過ぎ

の両面性を生み出した思想的原因を明らかに出来ないまま、夫々を高く評価したり、批判する形で感わされてきたように思える。

このような現象は、矢内原のキリスト教思想理解、聖書理解の方法の検討があまりにも無かったことに原因があったのではないかと考える。

2). 先行研究について

矢内原忠雄という名前を説明する表現は色々ある。「平和主義者」、「無教会主義者」「植民地政策者」等々があり、矢内原に関する研究も似たような分類でなされている。

多くの先行研究から今回の作業において多くのことを教えられ研究についての私の問題意識を刺激したのは、幼方直吉氏の「矢内原忠雄と朝鮮」、同氏による「京城の矢内原忠雄先生」であった。短いが、大変示唆に富んでいるものと思っている。

上記の論文は一九四〇年に行われた矢内原忠雄の京城での聖書講義の意味を矢内原の朝鮮民族論、独立論として解釈したものである。「矢内原忠雄と朝鮮」という論文は、一九六五年に『思想』に発表されており、矢内原と朝鮮との関係語る多くの研究者たちによく引用された権威あるものである。今回の作業を通して確認できたことの一つに、矢内原の京城での『ロマ書』講義に関する当論文の判断に頼りすぎていたという点である。矢内原の『ロマ書』を朝鮮民族論・独立論として紹介した研究で、どこが独立論であるかについて明確にしたものはなかったのである。

幼方直吉氏の論文が矢内原を「市民的民族論者」として高く評価していることに対し、キリスト教の研究者である土肥昭夫氏の場合、矢内原の天皇観に関する問題において批判に力を入れている。

姜尚中氏は『オリエンタリズムの彼方』のなかで矢内原が植民の文明化作用を確信していたことを論証し、矢内原にあった植民思想が戦後にも生き延びていることを指摘している。

金教臣に関するものでは、梁賢恵氏の『尹致昊と金教臣その親日と抗日の論理』（新教出版社、1996年）がある。ここでは、金教臣の朝鮮産キリスト教の内容を明らかにし、また、金教臣については、「近代人」を明白に拒否し、「神の僕」になることを誇る所に、彼の西欧近代批判を可能にしたものを見ている。梁賢恵氏は、認識と行為の個的主体としての「近代的自我」を確立するとともに、その個的な自己存在を信仰を媒介し

は絶対主義権力により強制的統一、民族的自覚の抑圧となったのである。私は日本の植民地統治がことごとく害毒であったとは思はない。少なくとも経済的開発と普通教育の普及は、植民地社会に永続的利益を与えたと思う」と述べている。

て、普遍的な他者に開放することによって、「近代的自我」を超克した人物として金教臣を評価している。

第二章 日本のキリスト教と朝鮮産キリスト教

1. 朝鮮のプロテスタント教会の成立⁷

韓国プロテスタントの歴史は一八八五年アンドーウッド、アペンゼラー宣教師が来たことによって始まった。当時彼らに宣教活動が許されたわけではなく、彼らの活動の法的根拠は「教育」であった。宣教師たちは朝鮮政府を刺激することを避け学校や病院を設立し、その活動の領域を広げていた。一八八七年には長老派教会、メソジスト教会が設立される。

一九一〇年までの宣教師の状況は米国北長老会が大勢で、その他米国南長老会、カナダ長老会、オーストラリア長老会、米国北メソジスト、米国南メソジストなどが入っていた。よって以後韓国の教会の大半をしめるのは米国北長老派の傘下にある韓国長老派になる。

朝鮮において多数派である長老会とメソジストは、宣教師会において宣教区域を分担した。一八九三年、南北長老派が相互の協力をはかるために、宣教師公議会を組織し、後にオーストラリア、カナダの宣教部も加入することになる。この公議会で、長老会宣教部間の宣教地域区分が討論された。このようにして一九一〇年までに四つの長老会、二つのメソジストの間に、平和的に宣教区域が分担されることになった。また、各教派間の連合事業もあり、教育、医療、聖書翻訳、日曜学校教材作成、賛美歌編纂、伝道事業の協力が行われた。

1) 神学をめぐる論争

朝鮮にきた初代宣教師たちは、神学的には根本主義たちであった。彼らは聖書の権威と無謬を信じ、聖書の高等批判、自由主義神学などを異端視する傾向があった。大体の宣教師たちは、保守的な神学的態度を持っていた。

彼らは朝鮮宣教の際にネヴィウス方法で宣教を行った。ネヴィウス方法とは、一、宣教において広範囲の巡回宣教をすること、二、すべての業において聖書中心とすること、三、すべての信者は同時に伝道者であること、四、すべての信者を体系的な聖書研究に

⁷ 『閔庚培『韓國基督教會史—韓國 民族 教會 形成 過程史』延世大學校出版部；閔庚培『日帝下の 韓國基督教 民族・信仰運動史』；澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』。

よって訓練すること、五、聖書に基く厳格な教会規律を定めること、六、教会の自給制度、即ち、宣教師の資金に頼らないことなどが骨子である。

ネヴィウス方法は、朝鮮宣教理論に決定的影響力を持ち、宣教師会を通して、教育、進学教育の基本的原理とされた。そしてこの方式は自立した教会というイメージを持たせたのである。

教会の指導者の権威は、同じ教会から選ばれた指導者の教えは親しみやすく、教会員との密接な関係が持てることによって、定着していたのである。

米国北長老派が設立した「平壤神学校」は保守的な立場の牧師、伝道師を輩出していたが、一九三〇年代からは、日本で神学を専攻した者が帰国し、また、同時に日本統治下において、宣教活動が不可能になっていき、宣教師が帰国することで自由主義神学が入るようになる。

一九三〇年代からは、日本で神学を専攻した者が帰国したという状況や日本の統治によって西洋の宣教師たちの宣教活動が厳しくなり帰国することで、「自由主義神学」が入るようになる。

一九三七年には自由主義神学を取り入れた「朝鮮神学校」が設立される一方で、「平壤神学校」は一九三八年、長老会総会で神社参拝を決議したことにより学校の運営をやめることになる。

「朝鮮神学校」は日本の神学校出身者によって運営され、後に韓国神学大学と名を改め、現在まで至っている。

上記の状況は現在の韓国プロテスタント教会の大きな流れになっているが、そのような流れを作った系譜をまとめると三つに分類できる。

その一は、韓国神学系で、主に「平壤神学校」出身で神学的立場は保守的である。

次に日本留学系で、日本神学校、青山学院、関西学院の出身で、日本留学を通じて自由主義神学の影響を受けた人々が多い。

最後に、アメリカ留学系であるが、この場合は一九四五年以前留学した人は保守主義神学の流れを主導する人が多い。

このような状況のなか、朝鮮の「無教会主義者」たちは韓国の保守的な神学思想を持った多数派の人々からは、「自由主義者」として見られ批判される立場に於かれていたのである。

2) 信仰形態としての復興会

リヴァイヴァルの始まりは、一九〇三年元山におけるメソジスト宣教師たちの聖書研究、

祈祷会にあった。元山で始まったリヴァイヴァルは平壤に広まり、教派を超えて朝鮮全土に広がった。特に一九〇七年のリヴァイヴァルは朝鮮教会の方向を決めるような意義をもった。

このリヴァイヴァルは単なる心理的陶醉ではなく、聖霊の働きとしてとらえられた。リヴァイヴァルを通じて、聖書研究会、祈祷会といった教会生活の形式が整えられた。また、すでにキリスト者である者たちの霊的高揚を図ろうとする効果を持ったのである。

また、リヴァイヴァルがきっかけになり、長老教とメソジストの教会員たちが一緒に聖書研究会をつくり、宣教師たちは宣教協議会を創設するなど、当時の朝鮮教会が初めて一つであることを経験する良い機会になったのである。

しかし、次第に復興会で奇跡が起り、病がいやされることで信者たちは競い集まり、それが終わったら教会内部は分裂と争いが生じるという問題を抱えるようになる。それは、その集会の内容が以前のような聖書研究を中心にした聖霊を待つという態度より一時的な奇跡を体験することに変質したからである。

2. 日本・朝鮮キリスト教関係史略述⁸

日本教会の朝鮮伝道の公式的な始まりは、日本基督教会（以下、日基と略す）の植村正久が一九〇三年朝鮮伝道開始の決議案を提案し、可決されたことからである。

組合教会の場合、渡瀬常吉が、一九一〇年以後朝鮮伝道に力を注いだ。渡瀬は朝鮮総督府の援助の下、成功をおさめるように見えたが、一九一九年に起きた三・一運動の中、彼が関係していた数十の教会を失い、失敗に終わっている。

一九三二年には「鮮満一如」という標語の下に精神作興運動を始め、一九三七年には「皇国臣民の誓詞」を制定し、一九三八年には朝鮮教育令を改正して学校における朝鮮語教育と朝鮮語使用を禁止するなどの植民地としての統治を強化していた。

このような時代状況のなか、日本の教会は一九三〇年代後半から「内鮮一体」による教会合同・総和の路線へとさらに進んだ。朝鮮長老教会は一九三八年総会で「神社参拝」を決議すると、日朝教職者たちが合同して、朝鮮基督教連合会を作り、両教会の融和を提唱する集会を度々開いた。

一九四三年、朝鮮の教会は「日本基督教朝鮮長老教団」「日本基督教メソジスト教団」と改称され、一九四五年に「日本基督教朝鮮教団」が成立した。

⁸ 澤正彦著・金纓訳『日本キリスト教史—韓国神学大学講義ノート』；澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』；韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』。

日基と組合教会の初期の朝鮮伝道論は多少の差があつて、日基は組合教会が総督府と結託するのを批判し、同化論を取らなかったようであるが、一九三〇年代後半になると、日本の国内と同様に、日基も組合教会も同じ論調を取った。

一九三〇年代後半は朝鮮の教会が神社参拝の問題で騒がれた時期である。

「神社問題が朝鮮の国民生活、教会生活にまで浸透してきたのは、南山に官幣大社が建てられた一九二五年以降のことである。日韓併合後総督府は教育令でミッション・スクールの宗教教育を制限し、その代わりに日本の修身道徳を押しつけ、天皇の「御真影」を奉ることを強制して、神社参拝の先駆を作った。朝鮮人に日本の神社（偶像）を強要するのは愚かなことだという論旨は「福音新報」にたびたび現れていた。しかし、一九三〇年代になって総督府が教会に全面的に神社参拝を強制すると、参拝に関する宗教行為が問題になった。・・・一九三八年、富田満が平壤の教会に行き、神社参拝は国民儀礼であつて宗教行為ではないと、朝鮮の牧師を説得しようとした時、朝鮮の牧師朱基徹が勇敢に富田に質問する場面が「福音新報」に出ている。苦々しい答弁をした後、富田は朝鮮の兄弟たちが自分の説得を聞き入れ、神社参拝をするようになったと喜んでいるが、朝鮮の教会における神社参拝決議が決して自由な雰囲気の中でなされたのではないことは事実である。」⁹

朝鮮プロテスタントの多数派であつた朝鮮長老会が総会で神社参拝を決議し、殆んどの人が時代の流れに呼応していく中、朱基徹牧師の以外にも個としてその抵抗を貫いた人々がいた。

3. 日本のキリスト教

「日本のキリスト教」とは何か。日本のキリスト教とは日本の伝統的な精神・思想・宗教とキリスト教との接合をはかる思想の総称であるといえよう¹⁰。

これは一九三〇年代を中心にして、遡れば明治初頭に始まり、今日まで問われる現象であり、日本のキリスト教の広範囲にわたる問題といえる。

一九三六年五月の第六十九帝国議会は、二・二六事件による戒厳令下で開かれ、「思想犯保護観察法」、「不穩文書臨時取締法」の思想統制の法律を成立させる。

政府は同時に「国民精神総動員計画実施要綱」を発表し、「挙国一致・尽忠報国・堅忍

⁹ 澤正彦著・金纓訳『日本キリスト教史—韓国神学大学講義ノート』、111～112頁。

¹⁰ 『キリスト教大辞典』教文館。昭和38年。「日本のキリスト教」の説明には「日本精神に同化したキリスト教。特に昭和初期より太平洋戦争終結までの間、国家至上主義下の偏向したキリスト教を指す」と定義している。

持久」を目標とする国民精神総動員運動を開始した。これは初期には日本精神発揚・敬神思想発揚などの精神運動が中心であったが、戦争の長期化とともに献金・献品・国債応募・物資愛護などを含むようなものになった。

一九三七年日中戦争勃発直後の七月一二日文部次官より、「宜しく信徒を指導し、正しく時局を認識せしむるに努め、以て国民たるの本分を守らしむると共に、協力一致いよいよ国民精神の振作に遺憾なきを期せられ度」と通牒が宗教団体に発せられた。

さらに文部当局は各宗教団体の代表を集め時局対策協議会を開き、戦争協力を指示した。九月に入ると国民精神総動員運動に積極的に参加するように指示され、日本基督教聯盟はこの事態に応じて九月一五日「支那事変に関する声明」を発表し、国民精神総動員中央聯盟に加盟した。これより国民精神強調週間などを中心として時局祈祷会、時局講演会を開き積極的に国民精神作興に努めるようになった。

このような時局のなかキリスト教の日本化運動が始まるのである。キリスト教の日本化運動とは、復古的日本精神の研究、国民精神総動員運動の提唱、外国教会への依存的傾向の脱却、キリスト教の国体観の再検討、国策協力などを目的として始められたものである。

具体的動きとしては、一九三七年には在京十数教会有志六六名のよって始められた「基督教祖国愛運動」と聖公会内部の「自主権確立、日本化運動」として、外国人宣教師を帰国させる運動があった。

一九三八年には、新生教会牧師白戸八郎の提唱で東京地方の単位教会二八教会が、「我等は大日本帝国に君臨し給う万世一系の天皇を奉戴し国憲を重んじ国法に遵う」との主旨で「日本単位基督教会同盟」を結成し運動を開始した。

一九三九年には「宗教団税法」が公布され、排英運動のなかキリスト教排斥運動が激化すると教会の内部での日本化運動と教会合同運動が高まった。八月二五日姫路市で井上活泉（福音協会）、高橋正道（組合教会）などの牧師と地方の名士が「基督教報国会」を結成し、純正日本基督教の確立を目的として活動を始めた。

一九四一年には国策迎合的な「日本基督教団」が創立され日本のキリスト教は国策への動員体制を確立したのである。

三〇年代を中心にしたこの名称の時代の表記では「日本的基督教」が用いられたが、それ以外に「日本基督教」、「日本神学」、「基督教日本神学」などがある。

これには日本のキリスト教においてその基盤を日本の伝統的思想と関連づけようとする考え、あるいはキリスト教を日本の精神風土に土着させようとする試みなどがあった。日本の伝統的な精神・思想・宗教を肯定的に評価する考えが前提となっており、

日本ナショナリズムとの接合の過程を経て国家主義に還元されてしまう場合が多かった。

キリスト教の「日本的」様相は儒教を含めた日本の伝統的、土着的な精神、風習を重視するものから近代の国家主義、天皇制との密着をはかったものなど様々である。

日本的キリスト教を提唱した人が所属していた教派には、日本組合教会、日本基督教会、日本メソジスト教会、東洋宣教会ホーリネス教会などがある。

代表的著述を教派別に紹介すると以下のものがある。まず、日本基督教会では山田益著『国体と基督教』（1933年、小倉日本基督教会）、原成吉著『日本人の神』（1934、福音新報社）、藤原藤男著『日本精神と基督教』（増補再販、1940年、ともしび社）、同著『日本基督教』（1941年、ともしび社）、日本メソジスト教会では今井三郎著『日本人の基督教』（1940、第一公論者）、日本組合基督教会では渡瀬常吉著『日本神学の提唱』（1934年、ほぎな社）、椿真泉著『日本精神と基督教』（1934年、東京堂）、大谷美隆著『国体と基督教』（1939年、基督教出版社）、魚木忠一著『日本基督教の精神的伝統』（1941年、基督教思想叢書刊行会）、同著『日本基督教の性格』（1943年、日本基督教団出版局）、東洋宣教会ホーリネス教会では田中重治著『聖書より見たる日本』（1933年、東洋宣教会ホーリネス教会出版部）。

これらの「日本的基督教」がはかったのは、純粋な神学思想の理論化というより、むしろ国家による宗教の統制であり、天皇制への従属が目的化してしまい国家の意図と結びつく。

1938年の「同志社大学理事会決定事項」には、「イー同志社大学は従来採り来たる「基督教教育を以て徳育の基本とす」と云う規定を放棄し教育勅語第一主義に還元す。ロー基督の教の徹底的日本化。ハ一信仰絶対の境地なし。ニ一直訳的聖書及祈祷書等の反国家的部分の訂正」¹¹となっており、これが現実世界における「日本化」の実状であった。

しかし、「日本化」、あるいはこれをもっと広い語彙でいうと「民族化」、あるいは「伝統」との結びつきの欲求はキリスト教の受容において一つの誘惑のようにつきまとっている問題だったように思える。

澤正彦氏は『日本キリスト教史』のなかで、キリスト教の日本化問題の実状について、キリスト教に国家主義への同一化が求められた時、キリスト教は同一化を自ら選んで結局は国家主義に巻き込まれた事例があるとした。

¹¹ 内務省警保局『昭和十二年中ニ於ケル社会運動ノ状況』。この資料は、「資料 昭和十二・三年におけるキリスト教運動」『キリスト教社会問題研究』第8号、1964、4に掲載されている。

その原因として考えられるのは、「初期の信徒たちは政府の中枢から追いやられたという疎外感こそ感じていたが、愛国者だという点では他のだれにも劣らないと自負していた」ことであろう。

そして、彼らは「「キリスト教は我らの国体と合わない、我ら日本帝国を亡ぼす邪教」だと追われたとき、キリスト教は日本の天皇制絶対国家にも合う、日本帝国を助けるものだと応酬し、知らないうちにキリスト教自ら国体内に深く根を下ろす誘惑に陥った」¹²のであろう。

4. 朝鮮における日本的キリスト教

明治期、日本的キリスト教を提唱した人物として、日本組合の牧師海老名弾正がいた。彼は明治二十年代に大日本帝国憲法や教育勅語の発布によって天皇中心の国家体制が整えられてつつあったなかで、キリスト教と日本国体や伝統思想との接合を説いたが、このような主張が一九三〇年代の日本的キリスト教の源流となる。この海老名の思想を三十年代に継承発展させたのが彼の弟子であった渡瀬常吉であったが、彼は海老名の日本的キリスト教の思想を深めた人物であり、組合教会の朝鮮伝道を率いた指導的存在でもあった。

朝鮮植民地期、朝鮮伝道を行った日本のキリスト教団体は日本組合教会、日本基督教会、日本メソジスト教会の三つであった。組合教会は一九〇三年一〇月、第一九回総会で、朝鮮伝道を決議し、宮川経輝を派遣する。日本基督教会（以下日基と略す）は一九〇四年二月に、日本メソジスト教会も同年四月に朝鮮伝道を開始した。このなかで特異なのは組合教会である。彼らは総督府の援助を受け朝鮮教会を吸収し、教勢を伸ばしていた。

一九一〇年の併合後、総督府は日基の植村正久に朝鮮伝道の話を持ちかけるが、植村は朝鮮には長老派の宣教団が入っているという理由で断る。

そして、当時日本で最大教団の一つであった組合教会の海老名弾正と協議のもと、教派としては組合教会が朝鮮伝道を担当することになる。組合教会は、総会で朝鮮伝道を決議し、朝鮮伝道部をつくり、実務責任者として渡瀬常吉を任命した。

渡瀬常吉は、一八九九年京城学堂を設立し、教育に従事した経験を持った人物である。一九一〇年以後は伝導事業に専念するようになるが、それまでの経験と実績が認められ、総督府から手厚い保護と多額の援助を受けることになる。

¹² 澤正彦著・金纓訳『日本キリスト教史—韓国神学大学講義ノート』、83頁。

日本の教会による朝鮮伝道には、このようにキリスト教の「日本化」への要求が始めから存在していたのである。

海老名弾正は一九一三年神戸教会において、「朝鮮教化資金募集委員会」を設置し、委員長となる。海老名弾正が一九一〇年九月に『新人』に発表した「日韓合併を祝す」には、彼の朝鮮観が現れている。「朝鮮国はその従来 of 隷属国状に死してこの独立特行の大国民に復活すべきなり。朝鮮国は此機会に乘じ、その従来 of 隷属的根性を脱して、不羈独立の英気を發揮すべきなり。その嘗て一時独立を夢みたるものはここにその夢想よりも遙に偉大なる国民を実現すべきにあらずや。この意味にて日韓の合併を觀ずるが故に吾人は韓国民の為に祝杯を挙げざるを得ず」¹³

また、日本人の立場からして、人は子女を持つことで父母の資格が養成されるように、「一国民も他国民を合併することなくんば、その偉大なる靈能を發揮し、長者の資格を養成することを得ざるなり」とまで述べている。

海老名弾正は日本神道の研究を深め、神道が民族的宗教としてユダヤ教のようにキリスト教の一部と見れば足りるものと理解した。そして、日本の国体と衝突しないように、「基督教はその政治的キリスト観を去って、全くロゴス哲学のキリスト観とならねばならない」と考えた。地上の国家的主権と衝突してはキリスト教の伝道と教化が不可能であるから、「日本化」を求め、キリスト教と日本国体の双方の結合点を見出す¹⁴。

また、彼はキリスト教と儒教の間に共通な宗教性を見出し、そこから儒教の進化とキリスト教による完成を考えた¹⁵。

彼によれば、日本の神道はキリスト教に似て人格的である。明治維新によって人格的多神教は、キリスト教のように一神教に発展するようになった。天皇が唯一の主君となった国体において、神道は万有を統治する唯一の神を認める宗教になる可能性あると考えた。

キリスト教のなかに日本の伝統、日本精神的なるものを包括させることで、普遍性をこころみたといえる。海老名弾正はこのような思想を持って朝鮮伝道を行ったのである。

組合教会の朝鮮伝道実務責任者であった渡瀬常吉が一九一〇年の四月に行なった朝鮮伝道の際、海老名弾正の演説が紹介されている。当時海老名弾正は「神の国」という演説のなかで、日鮮基督者の協力融合によって、半島に神の国を建設すべき事を言い、「我々は神の国なる自覚の上に立ち、基督の精神を以て、地の塩となり、世の光となり、

¹³ 『新人』明治四三年九月第一一巻九号

¹⁴ 池明観「海老名弾正の思想と朝鮮伝道論」『紀要』。

¹⁵ 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』、176頁。

日韓両民族を基督の名の下に結ばねばなりません」¹⁶と訴えたのである。

海老名弾正の神道的キリスト教論からして、朝鮮に神の国が建設されるためにも朝鮮民族が日本に合併されることは、真に喜ばしいことであったのである。

組合教会の朝鮮伝道は日基、メソジスト教会の不振な伝道に比べ成功をするかのように見えた。一九一九年の統計によると、日基、メソジスト教会数が一〇に満たないのに比べ、組合教会は五九を数える。しかし、一九一九年の三・一運動を経た一九二一年の教会数は七にまで激減した。組合教会朝鮮伝道部は総会決議をもって廃止された¹⁷。

5. 朝鮮産キリスト教の諸相

三・一運動は教会内部にも多くの変化をもたらした。既存の教会に対する批判と革新の要求が教会内外において出される。

朝鮮の知的状況は日本から入ってくる社会主義を含む新しい学問と思想の拮抗があったがその対応能力が弱かったという指摘があった。共産主義運動系列ではキリスト教が帝国主義の手先になって資本主義国家を擁護していると批判された。

また、一九一八年には李光洙のような文人によるキリスト教批判もあった。彼は朝鮮キリスト教会の朝鮮的形成の未完を問題とした。「もし、自らの熱烈な信仰の経験があるなら必ず詩や歌などによる形で発表されたはず」¹⁸などと、文化的水準が問われた。

教会内部では一九二五年、朝鮮基督教界代表者会議をもち、朝鮮キリスト教事業に関する再評価をはかるなか、宣教師の役割問題や指導者養成への問題提議がされた。

「朝鮮教会での宣教師たちの働きの方法や考え方が朝鮮の教会の発展のためになっていない」「過去の宣教方法をそのまま適応してはならない。宣教師たちは今の現状の合わない方法が駆使されているため韓国人と宣教師間の疎外現象が起きている」「朝鮮教会の指導者たちの質を向上させなければならない。青年を指導できる有能な指導者が養成されなければならない」などの意見であった。また、YMCA は一九二六年第五回全国大会のなかで教派の統一問題、朝鮮的キリスト教の定立、朝鮮キリスト教教会の土着化などを提議した¹⁹。

¹⁶ 渡瀬常吉『海老名弾正先生伝』362頁。

¹⁷ 飯沼二郎・韓晰曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』。

¹⁸ 閔庚培『韓國基督教會史—韓國 民族 教會 形成 過程史』대한기독교서회、271頁。

¹⁹ 全澤晷『韓國教會發展史』、224頁。

1) 「朝鮮基督教会」の創立

一九一八年には長老派の出身の人により朝鮮基督教会が創設される。その創立目的の宣言は以下のようなものであった。

一、朝鮮民衆の魂を救済する働きは、当事者である朝鮮民衆の能力と責任の下、朝鮮の主権と利益を、外国の主権と利益より重んじる、またその運営のため。

二、各国の各教派の宣教師が入ってきてそれぞれの教派の勢力を伸ばすための抗争がおこり民族を分裂させている。この弊害を阻止し、わが国の人々で教派をたて民族精神を統一するため。

三、科学は進歩し、知識は広がる。科学から証明される宗教と科学を後押しする宗教を持つため。

しかし彼らのこのような趣旨は、現実においては、反西洋人宣教師の代案として、「内鮮民族の不可分」性を前提に朝鮮的主体性を求めるといふいびつなものに終わる²⁰。

2) 「基督教朝鮮福音教会」

崔泰裕は一九二一年渡日して一九二五年に帰国する。始めは内村鑑三の弟子として無教会主義者として出発するが、別れることになり、金教臣との無教会主義をめぐる論争は有名である。

一九二八年には明治学院神学部に通学し、「真の信仰であるために、それは神学を通過しなければならない。信仰はいつでも神学に関心を持たなければならない。神学を通過した信仰でなければ現在の勢力となれない」として神学の重要性を強調する。

一九三五年には「基督教朝鮮福音教会」を創設する。その志は以下の通りである。

信仰は福音的であり、生命であれ。

信仰は十分に学問的であれ。

教会は朝鮮人自らの教会であれ²¹。

²⁰ 閔庚培『韓国基督教会史—韓国 民族 教会 形成 過程史』延世大學校出版部、404～407 頁。

²¹ 閔庚培『韓国基督教会史—韓国 民族 教会 形成 過程史』延世大學校出版部、413 頁。

3) 積極的信仰団

この運動の中心人物であった申興雨は、一九二六年、YMCA の会員を中心にして基督教研究会を組織し、キリスト教の民衆化、生活の簡素化、産業施設の建設、朝鮮的キリスト教の建設という運動を展開し、「朝鮮基督教の成立と教派意識の鈍化」を達成する計画をたてた。

彼は、一九二八年エルサレム国際宣教会議参加をきっかけにその会議の主題の一つであった土着化と朝鮮教会の関連性の構想を具体化するようになる。一九三二年には長老派とメソジスト所属の同志と「積極的信仰団」の結成にいたる。彼らの設立理念である「五箇条積極信仰宣言」の一つである「我々は自然と歴史とイエスと経験のなかで啓示される神を信ずる」²²から分かるように朝鮮民族とその歴史のなかで啓示される神を発見することが土着化が志向するものであった。

この運動は平信徒による一つの教会革新運動として出発し、朝鮮的独立教会の樹立、キリスト教的社会倫理の実現、朝鮮的神学の土着化を標榜したと評価されている²³。

キリスト教の朝鮮土着化に対する問題提議は、一九三〇年代が宣教五〇を迎える年であるということもあり、朝鮮教会が直面している問題を自覚し、現実積極的に対処しようとした努力の一環でもあった。

これらの動きが模索した土着化は以下のようにまとめることができよう。

第一、教会の量的な拡大による対策を必要としていた。

指導能力を養成しなければならないという指摘から分かるように、宣教師たちから単に教えられるのではなく、神学的知識と共に総括的に教会を指導できる人材の養成は現実的に切実であったはずである。

第二、朝鮮の植民地現実、民族の独立国家設立という政治的課題を無視できない立場に立たされていた。例えば朝鮮の教会がもっとも関わっている文化事業は教育や出版であったが、これらの活動は総督府から制限されていた。検閲や朝鮮語使用禁止などが分かりやすい例である。

第三に、以上のような現実のなかで彼らの信仰は民族主義的志向とだんだんと結合されていき、民族的性格が反映された神学を模索しはじめたといえる。

しかし、こういった動きは、一九三〇年代における民族と、民族の歴史を聖書から解釈しようとする知的流れともつながるものといえる。広い意味でみると、日本の日本的

²² 全澤晷『韓國教會發展史』、226頁。

²³ 全澤晷『韓國教會發展史』、227頁。

キリスト教もその模索の一つであったと言える。

天皇制と神道の評価をめぐっての違いはあったが、根底においては民族主義的が働いたとみることができよう。

このように民族主義を普遍化しようとする志向は、国家的レベルから個人的レベルへと連鎖して行き、閉鎖的自我を産出する袋小路に陥る以外の結果は無いであろう。

第三章 無教会主義のキリスト教論

1 内村鑑三の日本的キリスト教

1) 日本的キリスト教

内村鑑三の「愛国」については、二つのJの逸話が象徴するように有名である²⁴。しかし、初期の内村は日本の国民的使命に関して、東洋と西洋の仲裁人として、進取的西洋をもって保守的東洋を開くという考えをもっていた。日本が西洋文明を受容し、それを東洋に伝えるという、東西文明の媒介者としての使命であった。内村鑑三が日清戦争を正当化したのもそういった背景を持っている。

彼が西洋文明の特徴と基礎として理解していた自由、平等、キリスト教精神に失望したのは世界大戦の経験に起因する。内村はこの経験を経て日本が持っている宗教的感性とキリスト教の日本化を考えるように至ったと見える。

内村は「日本魂」のように、長く日本文化の伝統から培われた日本人の心性、武士道のようなものとキリスト教が触れる所に日本的キリスト教があると考えていた。このように日本の精神文化を誇りと思っていた内村はキリスト教の西洋物質文明的要素を剥奪しようとしたのである。したがって無教会の使命として、日本の教会に根を下ろそうとしている西洋キリスト教の精神的物質的所産を批判し、教派主義的信仰、教会組織とは異なる形と内容を模索したのである。

内村鑑三は日本的キリスト教のようなものはなく、キリスト教は世界的であって国境はないという意見に関して、「主一つ、信仰一つ、バプテスマ一つ、神即ち万人の父一つ」であると答える。しかし、教会の歴史は国々の神学、ドイツ神学、イギリス神学な

²⁴ 一九二六年一月に発表された「私の愛国心に就て」は内村の愛国心を最も明瞭にあらわれているものである。

「私に愛国心が有ると思う。私は幾回も思うた、日本人にして愛国心の無い者はない、私が有って居る丈の愛国心は日本人たる者は誰でも有って居ると。・・・私は青年時代に於て私の外国の友人に告げて曰うた、私に愛する二個のJがある。其一はイエス(Jeous)であって、其他の者は日本(Japan)であると。イエスと日本とを較べて見て、私は孰をより多く愛するか、私には解らない。其内の一を欠けば私には生きて居る甲斐がなくなる。私は今尚日本を愛する。止むに止まれぬ愛とは此愛であろう。・・・私は日本を正義に於て世界第一の国と成さんと欲する。『義は国を高くし、罪は民を辱かしむ』とあるが如くに、私は日本が義を似て起ち、義を似て世界を率いん事を欲する」(内村鑑三「私の愛国心に就て」『内村鑑三全集』第29巻、351-352頁)

どを形成したのであり、「日本人が真実に基督教を信ずれば日本的基督教が起る」²⁵とし、日本キリスト教が形成されるべきだという。

日本的キリスト教とは、「日本人を通うして顕はれたる基督教」であり、「外国の仲人を経ずして直に神より受けた」²⁶キリスト教である。西欧の国々が世界的最大宗教に貢献したように、日本もその役割が期待されており、日本人は「日本的基督教を生んで全世界の期待に応じなければならない」²⁷とした。

西欧文明への期待が崩れたことの反動としてあらわれたかも知れないが、日本的な何かを形成する上での対抗者として西欧が想定されている。近代化された西欧を媒介しないで、東洋の底力で発展の道に進もうとした近代主義的姿勢が見えるのは否定できない。内村鑑三はヨブ記の三二章八節の「人の衷に靈魂のあるあり、全能者の氣息之に聡明を与ふ」を引用し、「日本魂が全能者の氣息に触れる所に、其所に日本的基督教がある」²⁸と言ひ、真の日本人が独立的で、独創的に全能者を信じるときに日本的基督教となるのであり、「日本的基督教のみ能く日本と日本人とを救ふ事が出来る」とした。

ここには日本的キリスト教の形成の必然性を説明、説得しようとする意図がうかがえる。しかし、日本人を救うために、キリスト教が日本的キリスト教となる必然性はあまりない。キリスト教で言う、救いはキリストを知り、信ずることから起ることであって、むしろ民族性が福音の伝道を妨げる可能性が大きい。もしも内村がキリスト教でいう人の救いの方法を悩んだすえ日本的キリスト教を提唱したなら、日本魂、日本精神などの領域は手段として止まったはずである。

かえって彼は日本魂ということろに深入りしようとしたように見えるが、それはキリスト教信仰とは関係なく、彼の民族主義的傾向がそうさせたと言わざるを得ない。キリスト教信仰で言う人の救いの図式は、人間のある精神的ないし魂という領域に神の霊が入るなり、接触するなりによって神の子とされ、救われると説明されている。また、内村が引用したヨブの靈魂と全能者の息吹の関係を日本的キリスト教の成立の根拠としてみるのも無理がある。

全能者の息吹によって鼓吹されるのは神に関する知識、神を敬う能力であって、全能者の息吹が民族魂に直接影響を与えるとは言えない。

むしろ、民族意識は、その人の環境、歴史、経験とその記憶によるものであってキリスト教でいう魂や霊の概念とは区別される問題であると考えられる。

²⁵ 内村鑑三「日本的基督教に就て」『内村鑑三全集』第25巻、381頁。

²⁶ 内村鑑三「日本的基督教」『内村鑑三全集』第28巻、593頁。

²⁷ 内村鑑三「日本的基督教に就て」『内村鑑三全集』第25巻、382頁。

²⁸ 内村鑑三「日本的基督教」『内村鑑三全集』第28巻、593頁。

したがって、内村の「日本魂」と全能者の息吹の関係は、彼の愛国的民族主義感情に因るものであるといわざるを得ない。彼の愛国的民族主義感情が、キリスト教思想に日本文化、思想、伝統などを必要としたのだ。

そして、内村の日本的キリスト教という問題は、日本への愛、理想化された日本像、武士道に関する彼自身の思想が再吟味されることなしに自己疎外の形として止まり、相対化されることなく無制限的なパトスとなってしまったとの評価を免れない²⁹。

後に詳しく述べるが、金教臣等「聖書朝鮮」の同人たちは、内村鑑三が提唱した「独逸的基督教」「英国的基督教」「日本的基督教」の位置に「朝鮮的基督教」を置こうとしたのである。

2) 内村鑑三における武士道

一八九八年および一九〇七年に、武士道に批判的な発言が見られるのに対して、後期において武士道礼賛がおおくなって、「アメリカ的キリスト教」の現世的成功重視、金銭尊重等の批判として、武士道が清廉、独立、金銭を卑しむ徳を含むものとして称揚されている。

一八九八年五月「福音新報」に発表した「スペインの文士セルベンテス」という文章で、「余輩はわが国においへセルベンテスのごとき人物起こり、もって日本主義といい武士道というがごとき頑固なる保守的思想を笑殺してその跡を絶たしめんことを望む切なり」といい、日本主義とともに武士道が克服されるべきものとして書かれていた。また、ベルアートの書簡のなかでは日本の組合教会の人々が儒教や武士道とキリスト教を同一視することを批判していた。

しかし、一九〇三年に発表されている「キリストと武士」のなかでは、「人類の理想はキリストである。日本人の理想は武士である。そうして武士がその魂を失わずして直ちにキリストを信ぜしものが余輩の理想である」とした。

さらにはパウロを武士の規範として解釈した、「武士の規範としての使徒パウロ」（一九二〇年六月『聖書の研究』）、「ヘブライ人と日本人」（一九二九年九月『聖書の研究』）のなかでは「聖パウロは生粋の日本武士として通るであろう」とした。

そして、一九二五年には「根本の精神において、キリスト教は武士道とことなりません」（「結婚式の辞」一九二五年十一月『聖書の研究』）と発言した。

このような内村における「武士道」の意味について、日本の伝統的価値の連続的継承

²⁹ 土肥昭夫『内村鑑三』225頁、275頁。

としてみることで、パウロによって代表されるような「日本においては見るべきでない」理想として、内村が作り出した価値の典型的担い手として理解すべきであるという見解もある³⁰。

しかし、一九六一年の『東京独立新聞』に掲載された、「内村鑑三と現代」という藤田若雄司会による矢内原忠雄と大塚久雄の対談のなかでは内村における「武士道」の意味をより積極的に解釈している。3人とも、内村にとって、武士道は非常に重要な意味合いを持っていたことに同意している。そのなかで大塚は、内村がキリスト教をもって日本の精神史を断ち切って、そこから飛躍し、同時にそれとの内面的連続の関係も作りだしたのであった、そして、その際、日本国土、国民の中から内発的に生まれ出てくることを望んでおり、そのためには何かの形で日本の最善の伝統に繋がざるを得なかったと説明した。

大塚は「私には、日本の精神史を通じて非常に価値の高い、ある点では永遠的な価値を含んでいた道徳体系は、やはり武士道じゃないかと思われるのです」と言い、内村の『代表的日本人』のなかに描かれている人物は、内村が意図していた、体制的ナショナリズムに対抗的な性格を高めた人々であったと評価している。

これに答え、矢内原は、「武士道の台木に接木されたキリストの福音」は先生の合言葉で、よく言っておられた³¹と回想した。

さらに、「日本においては武士道という台木があって、それに接木をすれば聖書に説かれているキリスト教の本当の姿が再現できる。欧米から輸入された欧米流のキリスト教だけを取り入れたのではね、聖書に教えられている福音が発揮されない。武士道をもつ日本こそ聖書の真理を最もよく理解し、また発揮することができる風土である。日本人にはそれができるという、これが先生のいう日本的キリスト教の意味でしょう³²と

言い、武士道が封建的社会を維持する保守的役割として理解されるべきではないとした。

³⁰ 石田雄「内村鑑三における「独立」の意味」『思想』、第 639 号、1977,9。

また、太田雄三は「日本のキリスト教—内村鑑三と日本の伝統」のなかで、「内村が幼時に徹底的に儒教的倫理、武士道精神を体得し、そこから後年の武士道的キリスト教の主張などがでてきたという解釈は表面的な見方にすぎない」し（112 頁）、内村が武士道を強調したのは、「客観的に見て彼の日本人としての identity が希薄になっていただけに、彼は一層日本人としての自己証明を必要としたのではないか」（119 頁）と解釈する。（伊東俊太郎ほか編『日本人の価値観』）。

³¹ 大塚久雄「内村鑑三と現代」、住谷一彦編『社会科学と信仰の間』、308 頁。藤田若雄の司会で矢内原忠雄、大塚久雄が対談。

³² 大塚久雄「内村鑑三と現代」、住谷一彦編『社会科学と信仰の間』、308 頁。

しかし、このようにある民族の「伝統」をもって、「宗教」の真理が深められると思うのであれば、それが体制的ナショナリズムに対抗的な性格を理想とするにしても、伝統として理想化された「日本的」なもの、民族主義的志向へと繋がってしまうことは否めないであろう。

また、内村は武士道の主要徳目として「清廉、潔白、寛忍、宥恕」などをあげているが、「武士道」が象徴している道德体系や伝統の範囲は心性的ものに限らず、「風土」という言葉も含まれる。この場合には日本伝統を批判する力はあっさり弱まるのである。

2. 矢内原忠雄におけるキリスト教の日本化問題

キリスト教が日本に伝わったのは、イエズス会のザビエル神父によることは良く知られている。ザビエルをはじめとするイエズス会から派遣された宣教師たちは日本の伝統に順応しながら宣教をする方法をとった。

特に一五八九年に日本に来たヴァリニャーノはザビエルの偉業および精神を継承し、日本を正しく理解した人物であった。

彼は政治、文化、風習などの広い分野にかけて日本を分析し、融合点を見つけようとした。また、派遣された宣教師たちに日本語の勉強と文化研究を勧め、将来は日本人が日本の教会を指導できるように訓練し日本宣教に取り組んでいた。一五九〇年以後には教科書を作るが、その内容はキリスト教だけに限らず、日本の文化、音楽、道德などの各方面を網羅するものであった。

イエズス会の教育目標は日本人をヨーロッパ人のようにするのではなく、日本人が持っている性質を生かしながらキリスト教精神と文化を教えることであった。

この例から理解できるように、異文化とキリスト教受容史において伝統や文化との結合と融合は珍しいことではなく、或る意味では必要なことでもある。

しかし日本におけるキリスト教の「日本化」問題は、特に一九三〇年代に見られる論理はその志向するものがあまりにも国家主義的な性格を持っているように見える。

そして、それらの国家主義とは区別される「無教会主義者」である、内村鑑三や矢内原忠雄のなかにあった「日本的キリスト教」も、実は「愛国」や「民族主義」問題から自由ではなかった。

内村をはじめとする矢内原などは彼ら自身の「日本的主体」ということに寛容にすぎたのだ。イエズス会の宣教師たちにとっての台木はキリスト教であった。しかし内村やその弟子に当たる矢内原や大塚久雄には日本文化が台木でキリスト教が接木であった

33。

・キリスト教の受容の当初、キリスト教と日本文化との接木は異質的な西洋文化を背景にしたキリスト教がどのように説明され、吸収されるのかの模索から行われた現象である。例えば仏教の慈愛とキリスト教の贖いと救いの原理がどう違うのかは仏教が根づいた日本人には必要な説明方法であった。

しかし、矢内原がこだわった「日本的」とはどこから起因するのか。それは、内村から始まった旧約と新約における歴史理解から必然的に起る当然の思想的帰着である。矢内原は内村の旧約の日本と新約の日本の考え方を継承して日本のキリスト教の展望を描いていた。彼がユダ民族と日本民族を同一視して解釈する限り、矢内原が日本の伝統に執着、固守することは必然不可欠なことなのである。

もちろん矢内原は軍国主義的国家主義には反対していた。

「基督教が日本主義に降服することが、日本的基督教であるのではない。日本的基督教に取っての試金石は、神社問題、国体問題又は国家主義の問題である。之等の問題に就て基本の態度決定を誤らない事が、日本的基督教の為に絶対必要である」³⁴。

ここに彼の先覚者としての姿があると評価できよう。しかし、彼が明らかにしているように、より良い日本を継承するという意図、「民族主義」としての側面が強いことは否めないであろう³⁵。

彼の思想で旧約は日本の伝統であり、新約は日本の福音であったために、そのなかのどの一つも欠かせるものではなかったのである。

「この日本民族固有の神道を本として、我々の先祖は儒教、仏教など外来の教えを学び、武士道を作り上げ、いろいろの教師が出て日本民族の精神を深く、広くしてくれました。・・・そして遂にキリストの福音が日本民族に宣べ伝えられる時が来ました。そ

³³ 矢内原忠雄と大塚久雄の対談のなかで内村の「武士道の台木に接木されたキリストの福音」をめぐる話のなかにある「日本の精神を通じて非常に価値の高い、・・・永遠的な価値を含んだ道徳体系としての武士道」という大塚の発言など参照。(大塚久雄「内村鑑三と現代」、住谷一彦編『社会科学と信仰の間』、306～308頁)

³⁴ 矢内原忠雄「再び日本的基督教に就て」『民族と平和』92頁。(矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第5巻)

³⁵ 矢内原忠雄「悲哀の人」『国家の理想—戦時評論集』、282頁(矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第4巻)。

の時から日本民族の新約時代が始まったのでありまして、それまでの歴史はいわば日本民族の「旧約時代」であった。旧約時代の準備が成って日本民族の間に新約時代が始まり、日本民族の中に神のエクレシアが形成されてゆく。生来の日本民族としての歴史と、その中に宿された神の国の歴史と、この並行した二重性において日本民族の歴史が進行してゆく」³⁶

矢内原のこのような思想は、藤井武の歴史観からかなり影響されていた。矢内原は上記の論文でかなりの部分を藤井の著書に依拠しながら、日本の将来を論じる。彼は『聖書より見たる日本』という書物によってすぐれた預言者を見出せるに違いないと藤井武の著書を誉めている。

矢内原の説明によると、同書において藤井は神の経綸の歴史において日本民族に与えられるべき使命と役割を論じている。文明の段階説が述べられており文明の主役を担うのは西洋の次は東洋文明の時代が来る。東洋文明の段階において指導的役割をするのは、東洋のいずれかの民族であるが、日本民族に或る歴史的な位置が与えられるのである。そして全東洋文明の段階というのは、内容的順調からして終末論的な神の国の完成が宣べ伝えられる時代であり、この時代のために特に準備されたのが日本民族である。この東洋的な、来世信仰的な文明の主たる担い手として、日本が世界文明の主流に登場すべき時はもう来ている。その時代的証拠はアメリカの墮落である。

もちろん、藤井の預言は明るい「栄光の日本」の面だけではなかった。日本に神の審判が下り敗戦したのだ。藤井は関東大震災の時から「幻滅の日本」という禍の預言もしていた。そして、第二の禍、敗戦は日本国民に「新しき日本を建設」するべきチャンスだったのである。

矢内原は言う。日本が真理に従ったら国は栄え、勢力を求めたら日本は滅ぶといった藤井の預言は、今もなお正しいと。

そして、先祖や先輩も見てきた幻、内村鑑三も藤井武も神から啓示された「栄光の日本」という幻を決して見失わない。「キリストによる神の国の真理が世界に顕現されて行く神の経綸の順序として、我々は日本民族に残された栄光の役割があることを信ずる」とした。

藤井の歴史認識を通しての矢内原の日本の未来像は、国粹主義的国家主義とは異なるものであるのは認める。なぜなら彼らの「栄光の日本」とは「神の国」を意味しているからである。しかし、それにもかかわらず、現実世界に新たに建たれる彼らがイメージ

³⁶ 矢内原忠雄「聖書から見た日本の将来」『民族と平和』、434頁。

した「神の国」は日本の伝統と切り離して考えられたものではなかった。そして事実、その伝統への追求は、より良い伝統の日本という志向と共に、一層美しいものを見つけ出そうとする過去への回帰を同伴し、閉鎖性を露呈する可能性を残していたのである。

3. 金教臣の朝鮮産キリスト教

1) 金教臣と「聖書朝鮮」

金教臣は一九〇一年四月一八日、感鏡南道感興で生まれた。一九一九年三月、感興農業学校を卒業後日本に渡り、東京正則英語学校で英語を学び、一九二二年東京高等師範学校英語学科に入学するが、翌年地理博物学科に転科した。一九二七年東京高等師範学校卒業と同時に帰国し、故郷の女子高等普通学校で教師を務める。

日本にいた一九二一年、内村鑑三の「ロマ書講義」聴講をきっかけに内村門下に入り、帰国するまでの七年間、内村鑑三の聖書研究会で内村から聖書と信仰を学んだ。

一九二七年七月金教臣を含む六人の内村門下生、宋斗用、柳錫東、楊仁性、鄭相勳、咸錫憲等六人によって『聖書朝鮮』が創刊される。第十六号までは神学校を卒業した鄭相勳が責任編集者であったが、一九三〇年五月の第十七号からは金教臣が主筆となって一九四二年三月の一五八号まで続いた。

一九三〇年六月には京都市内で無教会主義キリスト者の立場に立った公開の集会を始めた。主に家庭集会形式で約十年間続いたが、会員は二〇人くらいの規模であった。聖書研究会と同時に、一九三二年以降毎年、年末年始の一週間、全国各地から信仰の同志や『聖書朝鮮』の読者が集まる冬季聖書学習会があり、これも十年間継続される。

しかし『聖書朝鮮』は一九四二年、金教臣が書いた巻頭文が問題とされ、強制廃刊となった。朝鮮解放を目前にした一九四五年四月、彼は発疹チフスによって亡くなったのである。

2) 金教臣と内村鑑三

金教臣の「無教会主義」は当時の朝鮮の教団から歓迎されたものではなかった。「主観的信仰」「内村の無教会主義」、「教会を攻撃するのが無教会の使命」などと批判されていたのである。

それらの非難に対して金教臣は一貫して、内村に学んだのは無教会主義ではなく、「聖

書」であり、「福音」であり、「聖書の真理」であったことを強調していた。彼は内村鑑三を師として尊敬していた。

「朝鮮人である私にとってこれが果して荣誉なのか毀損なのか、利になるのか 害になるのかは分別することができないが、既成事実として内村先生は私にとって無二の先生だった。敢えて言うが内村鑑三先生は私にとって「唯一の先生」だ。言うならば私は先生を持った人間なのだ。…すなわち内村鑑三という人間の指導を通じて福音の奥義を教え受けたのである」³⁷

金教臣は無教会主義という「福音の奥義」を教えられたと自負していたので、内村鑑三が「日本主義の武士党」であるとか、「霊の言葉を日本人に頼って受け入れる」という非難は無意味であった。むしろ彼は内村鑑三が愛国者であることを積極的に認める。そしてその愛国的態度を「生きた神を知った」ことと受け取り彼自身もそうなることを望んだのである。

「しかし「内村鑑三」がたいした者でないにしても、日本の真正な愛国者であることは初めから看取していた。自然科学者の精神に即した聖書研究と、国賊として全国民の誹謗の中で埋もれながら半生余りに却ってその日本を見捨てることができない愛国者の熱血、これがなによりも力強く私を牽引した。朝鮮にもしそのような愛国者が出現したら捧げたはずの敬慕の念を彼に謹んで呈した。日本の愛国者に朝鮮まで憂いさせるから問題も起こるのだ。日本の愛国者として日本を熱愛するようにしておいてほしい」³⁸

3) 十字架と苦難

金教臣は徹底した無教会主義者として一生貫いた。彼の無教会主義の特徴は以下のようによまとめられる。

第一に、神を信ずるものの集まりを教会と理解し、その礼拝の集まり、その共同体を教会とみる見解から有形の教会を必要としない。その立場から教会制度の中で行われていた聖餐や洗礼を否定した。

第二に、上記のとの関係で、教会の制度が神と人間の関係においては無意味であるという見解である。金教臣等は聖書を原文で読むことを重視するなど、教会が持っていた

³⁷ 『金教臣全集二巻』280頁。

³⁸ 『金教臣全集二巻』278～279頁。

権威に批判的であった。したがって職業観においては、一人一人が持っている職業が天職であって、そのなかで聖書の言葉を通じて神との関係を強調した。

最後に、金教臣の信仰観の中心としてあったのは、神の摂理から歴史を理解しようとしたことである。つまり、神から与えられた民族の固有の使命があり、その使命をまっとうすることが彼を含む『聖書朝鮮』の同志たちの活動内容であり、目標であった。

このような特徴を持っていたために一九三〇年代当時は異端とされたこともあったが、それは一部の非難であり、金教臣や「聖書朝鮮」は民族の精神史において大きな役割を果たしたものとして評価されている。

「聖書史観に立脚し神様がわが民族に与えた固有の世界史的使命が何かを自覚・定立することを重要な信仰的課題とした。・・・民族の土着的キリスト教の理念とその信仰様式を尊重させ、また民族の存在理由を探求させることによって民族の精神的・経済的・政治的自由と独立の真の信仰的基盤を固めると信じていた」³⁹

金教臣にとって最高の愛の対象は朝鮮と聖書であったという。「ただ私たち念頭のほぼ全てを占めていたことは「朝鮮」という二文字であり、恋人に送る最高の贈り物は聖書一冊だけだから、そのふたつのどちらも捨てられずに」⁴⁰と「聖書朝鮮」の由来を語った。

そして、朝鮮へ聖書を贈ることで「キリスト教の能力ある教訓を伝達」し、「聖書的真理の基盤」⁴¹に新しく永遠の価値が持たれる朝鮮を築いていこうとしたのである。

「世に第一によいものは聖書と朝鮮、それゆえに聖書と朝鮮。・・・ただ我らは朝鮮に聖書を与え、その筋骨をつくり、その血液をつくろうと思う。・・・我らはただ聖書を学び聖書を朝鮮に与えようとする。・・・我らはただ聖書を与えようと微力を尽くす者だ。それゆえに聖書を朝鮮に。・・・それゆえにこのような具形的な朝鮮の下に、永久の基盤を捉えねばならないが、その地下の基礎工事が、つまり、聖書的真理をこの民に所有させることである。広く深く朝鮮を研究し、永遠なる新しい朝鮮を聖書の上に築こう。それゆえに朝鮮を聖書の上に」⁴²

³⁹ 基督教大百科事典편찬위원회 『基督教大百科事典』 第3巻、166頁。

⁴⁰ 『金教臣全集一卷』 20頁。

⁴¹ 『金教臣全集一卷』 317頁。

⁴² 「『聖書朝鮮』の解」『金教臣全集一卷』（1935年4月）、22頁。

金教臣にとって「純粋な朝鮮産キリスト教」⁴³とは、「朝鮮魂」であった。

「聖書朝鮮よ、お前はまずイスラエルの家々に行きなさい。世に言う既成信者の手に触れてはいけない。キリストよりも外人を礼拝し、聖書よりも礼拝堂を重視する者の家にはその足のほこりを払いなさい。聖書朝鮮よ、お前は世に言う基督信者よりも朝鮮魂を持った朝鮮人のところに行きなさい。田舎に行きなさい。山村に行きなさい。そこで木を切る一人の者を慰めることでお前の使命を果たしなさい」⁴⁴。

金教臣にとって無教会主義は「朝鮮産キリスト教」をたてる方法論であった。

彼らはイエスを信ずる人であって無教会を信奉する者たちではないと強く訴える。ただ彼らの関心の中心はイエスと聖書であり、教会にあるのではないことを主張した。

「教会の組織の必要を論ずる者がいるとき、その考えが虚しいものであることを指摘するだけであり、教会のみにキリスト教的救いがあると主張する者に会った場合に、教会の外にも救いがあるとプロテストするのみである」⁴⁵

教会がキリスト教の正道から脱線しているから正しいキリスト教を示すために無教会という言葉を使っただけであって、「教会と同じく無教会自体にも何の生命も愛着もない」⁴⁶とした。

金教臣の眼に映ったキリスト教の正道から脱線した教会とはどのようなものであったのか。金教臣はキリスト教が唯一の救いの道であるという原理と現実の差異をこのように痛嘆した。

「飢渴した野良犬のような教権者たちと売官による在職者たちと学校、病院等々の宣教会機関に寄生するために仮面をかぶった教徒たちまで、彼らがキリスト教徒であるだけで救われ、異教の聖賢君子はすべて永遠の滅亡に落ちるとは信じがたいものである。キリスト教の現実を見る我々の良心は一層苦しい」⁴⁷

さらに、金教臣は復興会的信仰態度にも大変冷ややかで批判的であった。人間の体温は四十度超えたら危ないように、信仰の熱もその度を過ぎたら危険⁴⁸だと考えたのが彼

⁴³ 『金教臣全集一卷』 317 頁。

⁴⁴ 『金教臣全集一卷』 21 頁。

⁴⁵ 『金教臣全集二巻』 84 頁。

⁴⁶ 『金教臣全集二巻』 84 頁。

⁴⁷ 『金教臣全集二巻』 88 頁。

⁴⁸ 『金教臣全集二巻』 71 頁。

の信仰的態度であった。「食塩注射のような復興会から熱を求めないで、冷水をかけて熱を冷まし、学問的良心を培養し、学問的根柢の上で信仰の再建をはかる時代である」⁴⁹と教会の現状を批判した。

しかし、彼が無教会主義の持つ問題を自覚しなかったわけではなかった。

「去年まで、昨日まで私たちが闘った事があったとはいえども、今日再びその闘いを継続する義務も興味もない。内村先生の高弟たちの中には昼夜「無宗教無教会」を連唱するような者がいるが、それはあたかも‘南無阿彌陀仏’を連呼する俗僧のようであるように見え、教会攻撃を事とする常習を以って無教会者同士が相剋拏拭する様を見るにつけ、私たちは無教会主義という範疇の中に私たちを拘留しようとする、あらゆる勢力と誘惑から自らを解放しなければならないことを切に感じたのだ」⁵⁰。

聖書朝鮮の再出発として教会攻撃を中止すると言った。

金教臣は現代日本において最も驚くべき力は内村鑑三の唱えた思想と信仰であるという。この信仰思想が日本魂の底を貫通する脊骨となっているように無教会の信仰をもって朝鮮半島の霊的「脊柱」としたく切実に祈願しているという⁵¹。

朝鮮での内村鑑三の無教会主義はその時代と社会の一時的必要から生まれたものであり、永続的のものでないとの批判を退ける。

彼は、「私はもちろん内村鑑三ではない。英雄にはならないけど、私は私であり、新学説が変遷しても私は私である」と強調し、内村鑑三との違いがあることを示めす。

それでは朝鮮人の金教臣が無教会主義を固執する理由はどこにあったのか。それは無教会主義の精神、志向、宗教史上におけるその意義に同意していたからである。

「内村鑑三式無教会主義」のすべては「教会の外に救いがある」ということだという。それはあたかもローマ・カトリックが教会の外に救いがないとしたときに、教会の外に救いがあるとプロテストしたのがルターの宗教改革であり、すべての新教教会がカトリック時代へと逆戻りをしている時に、再び、教会の外に救いがあると唱えたのだ⁵²。

つまり、金教臣は無教会主義の意義として主張された、現代教会に対する宗教改革的性格のところを重要視していた。

金教臣は彼らの無教会主義は「ガラテヤ書」を読むと理解できるはずだとした。無教

49 『金教臣全集二巻』 98 頁。

50 『金教臣全集一卷』 329 頁。

51 『金教臣全集一卷』 275 頁。

52 『金教臣全集二巻』 282 頁。

会を避け、無教会を知らないで忌避する人々へ「ガラテヤ書」の通読を進める。

パウロ当時救いの条件として割礼を主張した人々がいたように、現代においても割礼主義者がいるとした。割礼主義の別名は律法主義、儀式主義、形式主義であり、ユダヤ人の割礼という儀式だけに限定されないとした。

現実における割礼主義者とは、慈善事業、社会奉仕、厳しい苦行などの行為から救いの条件を作り上げようとする、免罪符的なものであるとした。

さらに、聖餐儀式を重んじ、教会に所属すべきと主張するのも割礼党である。神学校の門を出入りすることで、すぐ教会の内部だけに救いがあるとか、教権に服従しろとか、神学的基礎が必要だといひ、民衆を騙すものも割礼主義者であるとし、このような宗教現実に対する代案を無教会主義から求めていたのである。

金教臣は「ガラテヤ書」の二章の二十節「かくて、生きているのはもはやわたしではなく、キリストがわたしにおいて生きておられるのである。そしてわたしがいま肉にあって生きているのは、わたしを愛し、わたしのためにご自分を与えられた神の子を信じる信仰によって、生きているのである」を引用し、これが初代キリスト教の信仰であり、パウロの信仰、さらに無教会主義者たちの信仰である。ここに生命の世界、自由の世界、力の世界があるとした。

金教臣が律法や儀式でなく、神の子を信ずる信仰によって生きるものであるためには、十字架の上で肉、自我の死を経験しなければならないと理解していた。即ち、彼は無教会主義の改革性として、自我というものを十字架にかける信仰であると考えていたのである。

彼自身は、土器であって、イエスの生命が自分を自分として成立たせているとした。

「これが我々の本職が雑誌発刊でもなく、集会開催でもない理由である。我々はただ、信仰のうちに止まっていられただけで満足なのだ。あらゆるところから患難が来ても窮乏しないで、進退窮まるようであって、希望を失わず、逼迫にあうが主イエスの裏切りにならず、攻撃されても滅びないで耐えられて前進できるのは土器のなかにおいてイエスの生命があらわれるためであると確信する」⁵³

自我を十字架につけられることによって得られる自由、生命、力、これらが改革であった。その意味において、彼は無教会主義が朝鮮の「霊柱」となることをあれほど望んだのである。

⁵³ 『金教臣全集二巻』193頁

金教臣は咸錫憲の思想の多くの部分に共感・同意していた。咸錫憲が「聖書朝鮮」誌上で執筆した「聖書的立場から見た朝鮮」⁵⁴や無教会主義に関する論文をいろんな箇所で勧めている。咸錫憲は神の摂理から朝鮮歴史の解釈を試みていた⁵⁵。

咸錫憲は朝鮮と信仰の関係について、朝鮮の救いなくして自分の救いもないはずだとした。朝鮮の救いはイエスが人となってこの地上に来た時、どんなところに来たのかを想起すればよいとした。ガリラヤはユダの地で最も汚く、蔑まれた場所であり、そこに救い主イエスが来た。彼が来たのは義人のためにでなく、罪人のためであった。そして今の朝鮮は当時のユダと同じく救いが必要とされているところである。

そのような場所である朝鮮において、無教会主義の役目は汚い所、誰も行きたがらない下水口にすすんでいくことであり、「根が深い所に比例して枝が伸びていくように、捨てられた民衆層に降りていくほど、救の働きは力強くなる」⁵⁶というのが中心思想であった。

咸錫憲は「聖書的立場から見た朝鮮」を連載していたが、一九三五年十二月の八三号に書いた「苦難の意味」と「歴史が示す我らの使命」が検閲にあい削除され、解放後出版された著作のなかに入っている。

そこで彼は苦難と民族の関係を以下のように説明した。

朝鮮の歴史はつねに侵略された苦難の歴史であった。しかし、結局人類の歴史は涙の歴史であり、苦難の歴史なのだ。しかしこの苦難の意味を受動的にうけとってはいけない。咸錫憲は、ガンディーの言う苦難とは生命の原理であるという主張に同意しながら、十字架の道が生命の道であるとした。

人間に与えられた苦難は罪を悔改めるようにさせ、清くし、不義によって傷つき汚れた魂は苦難のみによってきれいになる。

ガンディーが言ったように苦難を通過した平和は永遠の法則である、朝鮮もまた、その法則から自由でないのだという。朝鮮の歴史が苦難の歴史であるのは、その歴史を生むのはアガペであるからである。

如何なる悲惨な状況におかれても、生きることが人間の使命となる。生きているとは

⁵⁴ 『聖書朝鮮』に連載。後に『意味から見た韓国歴史』となって出版された

⁵⁵ 池明観は「咸錫憲の朝鮮史観に対する一考察」という論文の中で、咸錫憲の「聖書的立場からみた朝鮮歴史」と日本の無教会主義者藤井武の「聖書より見たる日本」との関係を比較している。池明観は同論文の中で、無教会信仰を持った日韓の知識人の歴史研究の方法における相互の影響とその差を解明している。また、藤井武と咸錫憲のそれぞれが持っていた民族主義的側面を指摘し、特に藤井に関してはキリスト教的ナショナリズムとしての性格に注目している。また、矢内原忠雄は多数の論文のなかで藤井の同著を紹介している。

⁵⁶ 咸錫憲「無教会信仰と朝鮮」一九三六年二月。『聖書朝鮮』八五号。

生きる理由を知ったことを意味する。神は全能であり全であるからその全である存在の前に私が生きられるために、そして自由を主張するためにはその存在のすべてを否定するか、その全的存在に私を完全に合致させるアガペがなければならない。

結局それは苦難を受け入れ、重荷を背負うことを意味し、それがアガペの服従である。苦難を背負いこむことが朝鮮人の世界的使命となる。そのことを咸錫憲は世界史の下水口と表現した。

「下水口になるとは汚すことをいうのでない。下水口の事はうまくうけとることにあろう。うまくうけとるためには、上手にまわさなければならない。・・・下水口の穴は小さくとも、見えない下は無限の海に繋がる道がなければならない。すべての不義を受け、それを神へまわす。これが絶対的信仰である。世界史の下水口となったなら、自分自身と世を救う使命を果たすため、自我を深く掘り下げ神と直通する地下道を掘らなければならない。そのためこれは今の世代から見たら極めて汚く不幸のようであるが、来る世紀からみると名状し得ない栄光であり、喜びとなる。これをするためには非常な勇気と非常な道徳をもって戦う力が必要である」⁵⁷

咸錫憲はこの思想をもってすべての文明、すべてのくずを背負い込んで新しい日を準備する我々には新しい宗教が必要である、意志あるものは戦いの準備をするときであるとつよく訴える。

咸錫憲は自分がこの地を愛するのは天と地が繋がっているからであり、自分が民衆を愛するのは所謂同胞愛でなく、その人々でないと神の声を聞くことも、聞く場所もないからであるとした。彼らなしに神の意をあらわすことはできないのであり、朝鮮民族の幸せは生存権の主張ではない。朝鮮民族の欠乏は全宇宙の痛みであり、神の悲しみなのである。

金教臣にとっての「自我を十字架につけられること」と、咸錫憲の「苦難を背負い込むこと」は同じことを意味している。当時の朝鮮の状況のなかで彼らの自己実現は、苦難を背負い込むことを通して個人の使命、民族の使命、歴史的使命を考えざるをえなかったのであろう。

金教臣の信仰の改革的態度、即ち、「自我を十字架につけられること」の実現は、理性の役割と学習を重視する啓蒙とつながる。

彼は「煙竹」という文章のなかで、彼らの「聖書朝鮮」を解剖しこまかく見ると、そ

⁵⁷ 함석헌 『뜻으로 본 한국역사 1—咸錫憲全集』、328 頁。

ここから見えるものは「十字架をあがめる罪人」⁵⁸という信仰の発見しかないだろうとした。十字架に会った罪人としての体験は、矢内原の京城におけるロマ書講義の一ヵ月後にあたる一九四〇年、一〇月の文章によくあらわれている。

「自ら徳を磨くことで人格の完成へと勇躍、人生の旅路にたった若者がひたすらキリストの十字架の影のもとで救いを希願する者となり、すべての道徳的武装を解除され、絶対降服の苦い経験」⁵⁹を味わったとした。

このような十字架との出会いを通して彼は信仰と聖書を強調するに至る。金教臣にとって信仰は帰結や完成を意味するものではなく、出発点であった。信仰において理性の役割を強調し、キリスト教信者となる前にまずは理性の正常化と教養を高めることを勧める。「歪められた理性では信仰も救いもない」⁶⁰というのが金教臣の信念であった。

信仰における探求とはまるで自然科学者が顕微鏡や望遠鏡を使って研究することと同じである。音楽と彫刻を鑑賞するためには見る眼と聞く耳を持つための練磨が必要であるように、信仰も同様であるという⁶¹。

彼は聖書研究の意味を人間が人間らしく暮らすために、その生活能力を得るためだと強調する。金教臣の実践の力は、生活能力を聖書から得られるという信仰からよったものだったのであろう。彼はすべての苦難を聖書研究の材料と理解しようとした。、苦しみを克服し、人生の道を探り、行動できる力の原材料として受け入れる確信の根拠になるのは絶対的信仰である。

即ち、自らの悔改めでもなく、決心でもなく、強い意志や計画でもない、神によって選ばれ、決められ、呼ばわれたということを知る信仰からくる力、それを行使するのが「聖書朝鮮」の志向することであり、内容としてあろうとしていることであるとした。実際、信仰とそれに伴う行いの重要性を教えるのは聖書が強調する内容である。真の信仰は変化を伴うはずである。十字架の愛と贖いを体験した人が神に感謝する気持ちで人間関係でそれを実行することを聖書では実行とみる。

しかし金教臣の場合、聖書という方法を使って現実を改革しようとするあせりともどかしさがあらわれる。

「靈的生命を営むものは当然経済的生活にも自立自足するべきである。しかし近ごろ福音的信仰と口では言うが、無軌道、無信義の生活を自慢し、衣食にこまって親戚の憐

⁵⁸ 『金教臣全集二巻』 110 頁。

⁵⁹ 『金教臣全集二巻』 123 頁。

⁶⁰ 『金教臣全集二巻』 112 頁。

⁶¹ 『金教臣全集二巻』 115 頁。

憫を食いながらも、勤労し、生活することを拒む信者が少なくないことが嘆かわしい事実である」⁶²

これが朝鮮人への愛のための心配であり、聖書を適用した現実感であったにしても、彼自身が強調した神に対する絶対的信仰よりは、現実を変えたい焦りが先立つ。金教臣は現実教会に対する批判、現実教会の信者への満足を得られなかったものを無教会から求めようとしていたように見える。

十字架をあがめる個人が強調されるのは彼の信仰が深いことを証明することではあるが、神に対する絶対的信仰の中から得られる個人的領域は崩れない。彼の自我を十字架につけられるには、自我と理性への期待が大きすぎた。

「我々はよしんばキリスト教の奥殿に入れなくてもかまわない、むしろ地獄に落とされてもかまわないが、天稟の理性と人間共有の道徳的良心を諦めては生きていられない者である」⁶³

しかし、聖書で言うアガペは自我という領域を譲渡し、固有の領域が崩れる支点で始まる。「ガラテヤ書」の著者パウロは神の義を得るためすべてを放棄することを実行したと告白している。

「しかし、わたしにとって有利であったこれらのことを、キリストのゆえに損失と見なすようになったのです。そればかりか、わたしの主キリスト・イエスを知ることのあまりのすばらしさに、今では他の一切を損失とみています。キリストのゆえに、わたしはすべてを失いましたが、それらを塵あくと見なしています。キリストの内にいる者と認められるためです。わたしには、律法から生じる自分の義ではなく、キリストへの信仰による義、信仰に基づいて神から与えられる義があります」⁶⁴

金教臣の自我は彼自身が告白している通り、十字架をあがめ、十字架につけられることを願う自我ではあるが、実際には十字架につけられていない。このような側面は、義の実践を重視する態度から明らかになる。「義の骨筋がないセメント・コンクリートのような愛、義の爆撃的な要素が抜かれた愛は勧められたくない」⁶⁵という。

62 『金教臣全集二巻』 95 頁。

63 『金教臣全集二巻』 95-96 頁

64 「フィリピの信徒への手紙」 三章七節一九節『聖書』（共同訳）

65 『金教臣全集二巻』 134 頁。

これは一見正しいことのように聞こえる。しかし、ここには彼があれほど強調していた宗教改革の精神、信仰によって義とされるのであって、行為としてではないという言葉との間に矛盾が生じる。

金教臣等の実践の情熱が当時の朝鮮社会において溶け込まなかったのは、義の実践者を自任したためであるかも知れない。実際彼らに対する批判の一つとして、「聖書朝鮮は学生の高等遊戯に過ぎない」⁶⁶という指摘もあった。

これらの現象は無教会主義の教会の外という領域のなかで、実は、自我という教会をたてたことから起因するのではなかろうか。

4) 復活—信仰と現実に対する希望

金教臣には一方に朝鮮という自我があった。創刊の辞で明らかにしているように、「朝鮮を愛すると大声ではいえなくとも、朝鮮と自我との間、何かがあるということは知っていた」とした。自我のために何かを行い、朝鮮のために何をはかったらよいのかを悩んだすえ決めたのが『聖書朝鮮』であった。

朝鮮という一方の自我の現実は余りにも暗鬱であった。咸錫憲が世界のすべての汚物が集まる下水口のような朝鮮であるとその歴史を認識したことから分かるように、彼らは朝鮮の現実から何の希望も持てなかった。

「よって個人の内心を見返っても嘆きであり、世界の政局を見回しても絶望である。人間の知識と意志は絶頂の文化を誇りながらその願うことを成就させる能力がない。ひたすら主イエスキリストの再臨においてのみ我々の生の希望がある」⁶⁷

このような告白から分かるように彼は自我を実現し、来世を待つことを信仰の力と希望としたようである。一九二九年以後は、全世界の文化の大潮流が停止、逆転したというが、そのような暗黒時代に希望をかけるをことはできない。よしんばそれが暗黒時代でなく、自由と政権が保障される社会へと変化するとしても、彼は希望をもてないという。

産業の発達も、教育が普及され文盲がなくなってもあまり意味がない。肉体の生命が終わり復活することだけに希望があるとし、「そのためにする事だけが本職である。実際の事業である。その他は与えてくれても、奪ってもかまわない。その他の事はしてもよし、しなくてもかまわない。生は希望においてのみ生であり、希望は復活においての

⁶⁶ 『金教臣全集一卷』 230 頁。

⁶⁷ 『金教臣全集二巻』 170 頁。

みである」⁶⁸

宇宙の新しい秩序と表現した、個人から宇宙へと繋がる新しい世界への展望は以下の通りである。キリスト教のことばが一個人の心のなかに臨むと、そのなかで対立が起る。これが霊と肉の対立と戦いである。元来の古いものとことばによって新しくなったものの闘いするとき、新しいものが古いものを除き、霊が肉に勝つときに新しい秩序があらわれる。このような新しい秩序、即ち救いが得られるためには一人の人格の内部において激烈な闘いがおこることは必然的である。

これは物質世界においても同様であり、法則として働いている。国家や文化、道徳などは、新しい秩序からつくられなければならない。国家や民族の文化に価値がないとまでは言わないが、大体のものは汚いものがその本質をなしており、消滅するもの、肉のものがその中心勢力を占めているためである。従ってこのようなものをすべて変え新しい秩序とつくりなおさなければならない。

金教臣は、信者とはこのような宇宙の新しい秩序を望み、成就するために努めるのが本来の姿であると考えたのである。信者とは、新しい秩序が一人一人の個人のなかでつくり、家庭と民族のなかからあらわれ、それを全宇宙に達成する目標に向かって戦う存在なのである。

現実の世界において事業をすることも、学問をすることも、成功も、失敗も、将来に来る世界のためにすべきであると考えた⁶⁹。

これは、個人と民族の救いを完成させていくプロセスにおいて、「神の国」の実現が可能であるとみた矢内原と共通する。

無教会主義の信仰の来世観は、現実の政界での積極的義の実践を通じて新しい秩序へと繋がると考える。彼らの論理では個人の信仰と普遍の歴史的使命を果たす具体的対象と道具は他ではない、自我と民族、ないしは民衆となる。

植民地朝鮮を生きた金教臣等の無教会主義者たちに克服すべき自我は自分と朝鮮であった。この二つの自我はイエスを信じるという信仰にすぎり、再臨のために実践することを通してその内部において、個人と普遍の出会いを試みたのである。そしてこれが無教会主義が志向したことであった。

待ち望む新しい秩序のために自我を成就させること、その自我を通して民族の歴史を生き、民族の歴史をつくっていくことが、金教臣が理解した無教会主義の使命であったのである。

⁶⁸ 『金教臣全集二巻』152頁。

⁶⁹ 『金教臣全集二巻』172～173頁。

第四章 矢内原忠雄と朝鮮

1. ロマ書講義

矢内原は一八九三（明治二六）年一月二七日、愛媛県今治市松木に医師の四男として生まれた。上級生川西実三が第一高等学校に入学し、彼を通じて一高の新渡戸グループの影響を受け、一九一〇年（明治四三）年に一高に入学した。

「上級生のk君が東京の一高に入学してから私共の周囲に新しい空気が流れて来ました。感激性の強い同君は新渡戸先生や内村先生に接して得た思想的感激をば、そのまゝ私共後輩に伝えました」⁷⁰

当時一高の校長は新渡戸稲造であった。二年生の一九一一（明治四四）年十月一日、内村鑑三の聖書研究集会に入門、柏会グループに属した。新渡戸の影響も強く受けたが、矢内原が三年生の四月、新渡戸は第一高等学校校長を辞した。

大学時代に影響を受けたのは新渡戸稲造の植民政策と吉野作造の政治史であった。大学を卒業し就職にあたり、朝鮮にいき民間人として働きたいと考えたという。

「つくづくそう思うのですが、大学卒業の時、朝鮮人の為に働きたいという志をもったのが、形を変えて植民政策の講座を持つに至ったという事の中に、神の摂理があると思うのです」⁷¹と回想している。

矢内原忠雄は留学から帰国した翌々年、一九二五年六月から東京帝国大学の職につき、内村集会の人々による聖書研究会を始めている。

一九三七年『中央公論』九月号に寄せた「国家の理想」の論文と、一〇月一日の藤井武第七周年記念講演会での「神の国」と題する講演で、「日本の理想を生かす為に、一先づ此の国を葬って下さい」と結んだ言葉が決め手として追及され、一二月ついに大学を辞職した。

一九三八年一月から『嘉信』を創刊した。そして家庭集会のほかに月一回お茶の水で公開聖書講義をなし、毎年七月下旬に山湖畔で聖書講習会を行った。一九三九年からは土曜日に土曜学校を開き、アウグスチヌス、ダンテ、ミルトンを講じ、また土曜学校第二部を設けて、スミスの『国富論』と自著『植民及植民政策』の演習を行った。

矢内原忠雄の伝道は国内だけに限らず、朝鮮、満州、北支におよんでいる。一九四〇年九月ソウルで五日間、九月九日から一三日まで京城でロマ書講義をし、また、

⁷⁰ 『矢内原忠雄全集二十六巻』、140頁。

⁷¹ 『矢内原忠雄全集二十六巻』、179頁。

朝鮮各地で講演会が開かれた。

この講演の実質の主催者は金教臣であったが、すでにその年三月、彼が主催した黒崎幸吉の講演会以来、警察の注意を受けていたので他団体の名義で講習会は行われた。

金教臣は、矢内原忠雄が「内村鑑三先生の無教會的精神をもって教會の攻撃に出ないで、一般社会政治問題に立ち向かって教役者及び神学者の間にまで尊敬される人」としての評価していた⁷²。

1) 個人の救いと民族の救—ロマ書十一章の問い

『聖書朝鮮』の一九四一年七月号は一五〇号にあたり、創刊一四周年の集会の報告がされている。そのなかで金教臣は「この日集会の司会をすると同時にロマ書第十一章から矢内原先生が朝鮮人に対し投げかけた課題に答えられ、私の負担は随分軽くなった」⁷³。

彼は矢内原の講演を真剣に受け止めていた。矢内原が投げかけたロマ書十一章による問いとはどのようなものなのか。

矢内原はロマ書の中の、九章と十一章が「神が人類諸民族の救を如何に経綸し給ふかといふ民族の歴史哲学」を論じたものであると理解していた。

しかし、パウロによる「ローマ人への手紙」は以下の状況から出されていたのである。異邦人伝道の使徒であったパウロは、神からの救いは律法を守ることからではなく、神から義とされることへの信仰、福音によると伝えたために、ユダヤ教会堂、ユダヤ主義者（民族主義者）に批判されていた。

パウロの手紙の目的は、これらの批判を論駁しつつ自己の福音を告示し、そのことを通して受信者たちが直面していた神学的問題に解明を与えることにあった。

彼が伝えた福音の内容とは、つまり、すべての者を信仰から義とし信仰の従順に至らせる神の義（1：18－11：36）、イエスの十字架での死の意味のを解明、神の義に従順な信仰生活の勧め（12：1－15：13）であった。

当時のユダヤ主義者は福音を信じた異邦人にも律法に従う必要があるとの主張があったが、パウロは、神の義と憐れみはユダヤ人であれ異邦人であれ、割礼などの律法の業なしに信仰のみによって、義とされると主張したのである。

パウロの福音の核心は「神の義はその福音の中に啓示され、信仰から信仰に至らせる」ことである。

⁷² 『金教臣全集一卷』272頁。

⁷³ 『金教臣全集二巻』381頁。（金教臣『聖書朝鮮』1941,7）

ここ十一章の内容も、不敬虔な者を義とする神の義の啓示としての福音はすべての信仰者を救いに至らせる神の力であることを強調したのである。

イスラエルは神の義、真実、愛が約束の成就である福音を拒否して不従順に陥った。しかし、救いは人間の行いが原因にあるのではなく、神の約束に根源があるために、神を知らなかった異邦人が救われたようにイスラエル民族も信仰の従順に至らせることで救われるであろうと言ったのである。

2)「救いの奥義」をめぐって

11：25「なぜなら、兄弟たちよ、わたしは実に、あなたがだが自分についてうぬぼれることがないために、この奥義を知らずにいてもらいたくないからである。すなわち、一部のイスラエル人が盲目になったのは、異邦人の総数が入れられるときまでである」

矢内原はロマ書の中でも、特に九章と十一章を「民族の歴史哲学」を論じたものと理解し、十一章の最後では、「現代の複雑にして困難なる民族問題を処理するに当つて、今なほそのままに妥当する根本原則たるものと私は信ずるのであります」と結論している。

矢内原は、十一章の二十五節から三十六節を「万国民の救」と題して解説しており、その内容を「第一、異邦人は前に不順であつたが、イスラエルの不順を契機として、彼らは憐憫を受けた。第二に、イスラエルは今不順であるが、異邦人が憐憫を受ける事を契機として、彼らも憐憫を受けるであらう」⁷⁴とまとめた。

矢内原忠雄によれば、救いにおける「民族」の力学は、甲民族が神に対して不順なる態度を取ることによって乙民族が救われ、乙民族が神から憐れみを受けることが甲民族を励まし、それに憐れみが及ぶ機縁として作用することである。

神は、「凡ての民族を神の憐憫に浴せしめんがために凡ての民族を不順の中に取り籠め給うた」⁷⁵のであり、これが世界万国民の救いの経綸なのである。

そして、弁証法的な運動としての、イスラエルの不順と異邦人の救いの関係としての「一貫したる歴史的運動」の中、全人類の救いと神の経綸の目的が完成されるのである。それを今日に適用すると、「英米民族の不順によつて救が日本民族に來り、日本民族の救がまた英米民族の真の救の契機」となり、「中華民族と日本民族との間にも、同様な

⁷⁴ 『矢内原忠雄全集八巻』 209 頁。

⁷⁵ 『矢内原忠雄全集八巻』 210 頁。

る救の関聯が考へられる」ことになる。

問題は、ここである。パウロが説いている選民から異邦人へと、広がった神の恵みによる救いの原理における神の恵みに焦点をおかず、「民族」に重点をおいたことによって、民族の役割を拡大解釈する過ちを犯す。

矢内原はパウロの『ロマ書』を「民族哲学」として理解していた。「パウロが論じた民族哲学の実践的・道徳的意味」、「パウロが論ずる『選の問題』の主題は民族の救」などの表現からもそれを確認できる。

現代の複雑な民族問題を処理するに当って、それに妥当する根本問題であると考えたのは、矢内原のパウロのキリスト教に対する評価による。

矢内原は、「パウロの基督教」が、決して単なる個人主義でもなく、世界主義でもない、「己が民族己が国民とし、熱烈なる信仰的愛国心」を持てることに深い意味があると考えていた。

つまり、愛国心を持ちながら、「己が民族の救を他民族の救との関聯」を考え、全体的に人類諸民族の救いを考えたことによって、彼の民族主義が「傲慢なる排他的精神」に陥らなかったことに重要な意味がある。

そして、十一章の二十五節の「奥義」は、パウロの民族哲学である、「他民族に対する正当なる認識と、世界的正義及び平和の精神」からなりえたと説明され、「熱烈なる信仰的愛国心」を持ったものの役割が強調されてしまうのである。

しかし、「パウロの論ずる『選の問題』の主題」を「民族」の救い、つまり、「民族問題」として解釈するより、彼が言及しているように、その強調点を神の経綸と憐憫の働きによってすべての民族が救われるという理解に止まったほうが良かったのだ。

矢内原は神学的立場においてカルヴァン主義に近いという評価があるが、カルヴァンの場合、この十一章の二十五節から三十三節までどのように説明しているかを参考にしながらこの問題への考察を深めたい。

まず、二十五節の「奥義」についてであるが、カルヴァンは、パウロが「奥義」という言葉を使ったのは、これが尋常の・普通の方法によってなされるのではないことを注意させているためだとし、その奥義の成就が明るみになるまで忍んで待つことを勧める。「奥義」は時が満ちるまでは理解できないものだという。

しかし、これはカルヴァンの説明の文脈からして、「奥義」のあとの文、「一部のイスラエル人が盲目になったのは、異邦人の総数が入られるときまでである」は、その「奥義」がいつまでもわからないままにある、ことを意味しない。むしろパウロは「奥義」を知って欲しいと明言している。

それでは、カルヴァンが解明した「イスラエル人の盲目」と異邦人の救いの関係はどういったものだったのか。その答えは、三十二節の解説にあった。カルヴァンの場合、すべての民族の救いについて、三十二節に於いて以下のことを説明している。

11 : 32 「すなわち、神は、すべての人を憐れむために、すべての人を反逆のうちに閉じ込めたもうたのである」

「この結論によって示されるのは、救いの何らかの希望を自分たち自身の側に持つとしても、他の側の人々の希望を失わせる機縁となるのではない、ということである。というのは、かれらが現在、何ものであるにせよ、他のすべての人と同じだからである。かれらが不信仰の淵から救い上げられたのは、彼らは他の人々のためにも場所を残しておかなければならない。すなわち、パウロがユダヤ人を異邦人と同様に断罪したのは、双方ともに、救の道が、自分たちと同じように相手がたにも開かれている、ということを理解せんがためであったからである。なぜなら、救いをなすのは神の憐れみのほかにはないからである。ところで、この憐れみはユダヤ人にも異邦人にも差し出されているのである」⁷⁶。

三十二節において、パウロはユダヤ人を異邦人と同様に断罪した。なぜなら、「双方ともに、救の道が、自分たちと同じように相手がたにも開かれている、ということを理解せんがためであったからである」。しかし、救いをなすのは神の憐れみのほかにはないのであって、憐れみはユダヤ人にも異邦人にも差し出されているからである。さらに、「パウロは、「神がすべての人を盲目にして、その不信仰の責めがかれらに帰せられるようにされた」と言おうとしたのではない。そうではなく、「神は、すべてのものが御自身のさばきを負い目をもつように、かれらに不信仰のゆえの罪責を帰し、救いは、いかなる功績をも顧慮しないで、ただ神のいつくしみにのみおかれるにいたるように、摂理によってもろもろのことがらを配分したもうた」ということを言おうとしているのである」。

この三十二節はカルヴァンが言った通り、「すべての論議を終結させる非常にみごとな結論」なのである。

つまり、パウロが知って欲しかった神の「奥義」とは、救いの「結末」ではなく、救いの「原因」である神の摂理、神の憐れみから救いが得られるということだったのである。

⁷⁶ 渡辺信夫訳『カルヴァン・新約聖書註釈 VII ローマ書』信教出版社、1959。

しかし、「民族」というカテゴリから聖書を読解していた矢内原の目には、異邦人も選民も神の前では同じ罪人であって、救いは神の憐れみによるものであると強調しているパウロの意図が見えなかったのである。

神の選びと救いは「ある民族」の「不従順」、「ある民族の不幸」を前提条件としない。むしろ「神は、すべての人をあわれもうとして、すべての人を不従順のうちに閉じ込められた」（ロマ書十一章三十二節）のである。

ここで矢内原が神に対する従順なる信仰的態度を学びさえすれば如何なる民族にも救いの希望はあると言う時、そこにはすでにある「民族」に対する判断、つまり、神の意に背いている結果としての苦難が前提とされてしまう。しかし、このロマ書十一章の二十五節の「奥義」は民族の救いの歴史的運動の循環にあるのではなく、神の救いは神自らの「選」によるものであり、そしてその選は「信仰」によって得られるのである。

ここで重要な意味を持つのは「民族」ではなく、信仰によって、救われるのか、捨てられるのかである。「彼らは不信仰によって折られ、あなたは信仰によって立っています」（二十節）

しかし、金教臣をはじめ、朝鮮の聴衆は、ロマ書の「救い」を朝鮮民族の解放と置きかえた矢内原の説いに何の疑問を持たなかった。

ロマ書でパウロは、エホバに選ばれたユダヤ人は、誤った方法で義を追求したがゆえに、義を得ず、異邦人が信仰による義を得た。これを読み替えて、東洋で選ばれた日本が誤った方法で東洋を支配しようとしたから神に審かれる、「救い」は異邦人の朝鮮、中国におよぶと理解することで、希望を求めようとしたのであろう。

2. エレミヤ理解

1) 或る朝鮮人女学生との対話

「或る朝鮮人女学生との対話」は、朝鮮関連論文としてよく紹介されるものである。これは、一九三七年三月に津田英学塾卒業礼拝演説後に、朝鮮人女学生から求められた問いに応じて語ったもので、同年四月発行の『通信』四十三号に掲載された。

上記の文章に「日本民族の神は朝鮮民族の神であるというキリスト教的な平等観」⁷⁷が現れていると評価する意見があるが、果たしてそうだろうか。

矢内原は、「国に帰って見ますと、我々朝鮮人は何も手が出せないといふ感じがこの二

⁷⁷ 幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」『思想』、46頁。

三年来強くなつたことを見たり聞いたりします」という女学生に対してこのように答えていた。

「朝鮮人が今日の様な状態に陥つたのは神様の御意から出たことを信じて、朝鮮民族自身の罪を悔改め神の審きに服従するといふ態度から始めることが必要であります。エレミヤが国民に向つて『出ててバビロンに降ることが生命の道である』と言われたのはさういふ意味であります。」⁷⁸

矢内原はここで、エレミヤ当時のユダヤ民族がおかれていた状況と朝鮮民族の神に対する何らかの課題が同じであることを言っている。これを言い換えれば、朝鮮の現在の植民地としてのあらゆる問題は、「神の御意」から起こったことであるので、神の意図に従い、それを成就させることが必要であると指摘しているのである。

それでは、エレミヤ当時のユダヤ民族がバビロンに降るとは何を意味していたのか。エレミヤが預言活動を始めた頃のユダ王国の歴史は激変しつつあり、強国アッシリアが滅び、新バビロニアが台頭した。

紀元前五九八年の第一次バビロン侵攻によりエルサレムは陥落、第一次捕囚が始まった。そのバビロン捕囚が宮廷と神殿にもたらした変化はわずかであった。それだけに神殿預言者、祭司たちはバビロンに対する神の審判が下ると預言し、エルサレムの不可侵性を引き出しつつバビロニアからの離脱へ人心を煽りたてることに成功する。

このことをめぐってエレミヤが彼らと衝突しているのが、エレミヤ 27 章の話である。神はユダヤをバビロンのネブカデネザル王の手に与えることを決めた(6 節)のであり、バビロンの王は神が使っている道具であるから彼らに従うべきと説いた。

当時のユダの王であるゼデキヤは紀元前五九七年、王位についたが、彼は政治的に非力であった。彼は神殿預言者たちの意見に従って、バビロンへの謀反をはかる。そして紀元前五八七年、バビロンによる第二次侵攻でエルサレムは陥落し、神殿や宮殿などは焼かれ、王は捕虜となり、民も捕囚としてバビロンに移されたのである。

このエレミヤ書で大事な問題は預言をめぐりものである。エレミヤは神の審判の意図を理解しており、それをユダの人々に伝えたのだ。彼以外の預言者たちはバビロンによる侵略を当時の政治情勢のなかで解決しようとしたが、エレミヤに下つた神の言葉はそれとは無関係のものであった。

もともと神の選民であったユダ民族は神への背きの罪を犯していたのであり、神は彼らが悔いて帰ってくることを望んだ。そのために選民の反逆する態度と行動に対し神はさばくのであった。そこでバビロンの王、ネブカデネザルは神の計画遂行のための僕と

⁷⁸ 「或る朝鮮人女学生との会話」『通信』第 43 号、1937,4。

して用いられたのであるから、バビロンに抵抗してはいけなかったのだ。

しかし、結果は、エレミヤの預言は受け入れられず、第二次侵攻によって、ユダ王国は滅びたのである。

矢内原が朝鮮問題と重ねて理解していたエレミヤの時代のユダヤの現状は以下の通りである。

「ネブガデネザルの支配に対する反抗心がやうやく高まり、バビロン帝国の内部的崩壊を期待して、捕へ移された民の解放と、持ち去られた神殿器具の取り戻しが遠からずして実現されるだろう、といふ予想が一般化しつつあった。預言者たちが国民にその予想を煽った。祭司もその期待を説いた。民族の「愛国心」がそれによつてかき立てられ、国権快復の近きことを心に祝したのである。その軽薄な風潮に対して強き「否」を叫んだものが、わがエレミヤであつたのである。彼がエホバによつて確信したことは、バビロン王の支配はエホバの経綸として行はれて居るのであつて、エホバの善しとし給ふ間継続する」⁷⁹。

矢内原が上記で語った「神の御意」とこの「神の経綸」は同意語である。また、「日本を怨む心で反抗的態度に出てはいけない」との矢内原の忠告は、上記の「エレミヤ論」

⁷⁹ 「エレミヤ記研究」『矢内原忠雄全集十三巻』、534頁。

矢内原によるエレミヤ研究は三つある。第一の『エレミヤ記の研究』は『通信』36号（1936年9月）より、42号（1937年3月）まで六回にわたって連載されたものである。当時、著者は1936年4月以来自宅家庭集会においてエレミヤ記を講じていた。1936年は二・二六事件が起こった年であり、この家庭集会の講義を基としたと考えられる本文には、時局に対する著者の立場が濃厚ににじみでている。

第二の『エレミヤ三講』は、『嘉信』第三卷第三号（1940年3月）より、同五号まで三回にわたって連載されたものであるが、それぞれ同年1月28日、2月25日、3月14日の三回、神田駿河台女子基督教青年会四階小講堂において行った同題の聖書講義をもととするものである。

第三の『エレミヤ記研究』は『嘉信』第十三卷第十号（1950年11月）より、第一五卷第二号（1952年2月）まで、十二回にわたって掲載されたものである。当時、著者は今井館聖書講堂の日曜集会においてエレミヤ記を講じていたが（この講義は1951年5月20日第五十二章の講義をもって完結している）、『嘉信』の「研究」は講義の順序によらず、本文「はしがき」にあるとおり、断片的に前後して処々を講じている。

に立脚していると考えられる。

さらに、矢内原は朝鮮の歴史をエレミヤの物語にそって、こう言っている。

「併かし之れ迄に朝鮮民族は真の神を信じ、キリストを信じたことがありますか。又朝鮮が他国を掠め侵略したことはないとしても、朝鮮国内で同じ朝鮮人を掠めて来たでせう。それが朝鮮民族の罪です・・・先づ己が民族の罪を悔改めて神を畏れ神に従ひ、神の赦しを求める心からあなた自身が出発し、又朝鮮の人々にその心を説き証すことが、朝鮮民族の救いのために根本的に必要なことであります。さうすれば神様は必ず朝鮮民族を憐み、その叫びを聞いて之を救ひ給ふであります」⁸⁰

矢内原はこのように聖書を理解したために、「神の定めた時」が来るのを「軽挙盲動して反抗的策動に出」ないで、「朝鮮人の罪」を悔改めなければならないと説いたのである。

これを見ると矢内原は聖書を現実に適用して解釈しようとする立場であったことが確認できる。

朝鮮の植民地状況は神の摂理が働いているので、政治的独立運動をするより、ユダヤ民族が神の定めた時間が経った後バビロンの捕虜状態から解放されたように、神への悔改めを通して、神が植民地状態から解放させてくれるまで待ち望む態度を取るべきと考えたのである。

また、これは金教臣の思想の底を流れたいたものと通じるころでもあった。彼は「聖書研究の目的」が、「我々が聖書を勉強するのは人間として人間らしく生活するために、またその生活能力を得るためだ」⁸¹と主張しながらも、社会運動には冷ややかな態度を取る一見矛盾した姿勢を見せる。

しかしそれは彼にとって矛盾というより、彼の聖書理解にそった一貫性を持った一つの方向性なのであった。この態度は師である内村鑑三の聖書解釈の影響があると思われる。

内村は、聖書を個人の内面的な道徳的実験によって解釈しようとし、その方法をさらに拡張させ聖書の自然的実験、歴史的実験による解釈をこころみた。聖書の自然的実験というのは聖書の真理と自然の法則は矛盾するものでも、また単に超越するものでもなく、調和し一致するものと捉え聖書を解釈することであった。

⁸⁰ 矢内原忠雄「或る朝鮮人女学生との会話」『通信』第43号、1937,4。

⁸¹ 『金教臣全集二巻』72頁。

内村における非戦論や再臨信仰は、その方法論をもってなされたことであった。これは聖書の言葉が自然と同様に歴史のおもむくところに一致するという確信のもとに、人間の歴史を聖書の真理の実験として解釈し、さらに聖書に書かれているものを歴史にあてはめて、その現在を分析し、未来を予言するという解釈である⁸²。

この方法論は、ベンゲル (J. Bengel)⁸³以来主として保守主義神学者が唱えた聖書主義の特徴を持っていると言われる。これらの立場は、聖書の中に有機的に完結した神の救済の摂理をみよとする。しかしこの方法論は、彼ら自身が持っている教理や概念から自由でなかったことの問題を残したのである。

土肥昭夫は内村における聖書主義も同質の問題を孕んでいたと指摘し、彼のなかにあった、武士道的倫理的意識や国民主義的愛国心がキリスト信仰のなかに共存していたことは、時代の変遷とともに聖書の福音信仰によって批判されるべきであるとした⁸⁴。矢内原の場合も、同様のことが言えよう。

矢内原が朝鮮人女学生に言っていた「バビロンに降る」ことの意味は、日本による植民地朝鮮の支配を受け入れなさいという現在に対する解釈、そして神の摂理によって解放の日がくるだろうという漠然とした預言者の展望を提示したのである。もちろんこの限界は彼の聖書解釈の方法から起因したのであり、彼としてもそれ以上の提案はできないのである。そして厳しい現実の問題は、植民地を生きる朝鮮の人々に取り残されたのである。

3. 植民地文明化作用

1) 矢内原忠雄の植民地政策論の評価と民族論

矢内原忠雄は朝鮮統治における同化主義的な側面を批判し、朝鮮議会の設置の必要を主張した。朝鮮議会設置論は、大正デモクラシーの代表的存在として理解されてきた。この立場は矢内原の主張に即して、体制外からの批判の論理として理解されてきた。

⁸² 土肥昭夫『内村鑑三』197～198頁。

⁸³ JA ベンゲル (1687～1752) 敬虔主義の先輩シュペーナーやフランケの影響を受け、特にフランケからは聖書の文献学的研究への刺激を与えられ教義学的視点を排除してただ聖霊の導きのもとに、聖書の内容を文献学的に解明しようとした、いわゆる「聖書主義」である。

⁸⁴ 土肥昭夫『内村鑑三』200～202頁。

しかし、議会を認めても政治軍事的利害関係に基いた結合は可能であり、自治の付与は必ずしも帝国日本の国益に反するものではないという論理構造である⁸⁵という意見や、朝鮮統治を強固ならしめる唯一の手段として、朝鮮人の参政権承認と朝鮮議会の設置を説いたという評価もある⁸⁶。

浅田喬二は、「矢内原忠雄の植民論」のなかで、植民地朝鮮論の問題点として朝鮮自治植民地論では責任内閣制が主張されていないことに注目した。矢内原忠雄の自治植民地論の特徴は、植民地議会の設立、責任内閣制の樹立の二つである。

しかし、朝鮮に関して、責任内閣制が主張されなかったのは、朝鮮総督府の独断的専制支配の原因を日本帝国主義の同化主義政策によるものであることは批判できても、その根本にある天皇制への問題まで追究できなかつた限界にある。これが浅田の批判の？である。

つまり、矢内原忠雄は日本本国で実現されていない責任内閣制・議員内閣制が植民地朝鮮で実行されうるとどうしても考えられない。すなわち、日本の天皇制が植民地朝鮮の統治にあたり、絶対主義的性格を放棄して責任内閣性をとると到底考えられなかつたのである⁸⁷。

矢内原忠雄の議会主義についての構想は、彼の「民族と伝統」という論考から確認できる。

民族は旧来の伝統を保有しつつ新文化を吸収し、かくして伝統の内容を豊富にし、その範囲を拡大して行く。民族の生活と共に生長発展するものとして、議会主義の導入を積極的に評価した。憲法発布、国会開設は日本民族の伝統の美を一層拡大発揚するものとして採用されたとした。

矢内原忠雄は議会主義を擁護し、「臣民の代表者たる帝国議会の翼賛の道を広めつつ統治し給ふ事が、即ち、我国体の伝統である」と新しい伝統の道を開くことを主張したが、天皇制は、変わらぬ価値、保有すべき伝統として天皇制を擁護した。

「かくして天皇は皇祖皇宗の継承者として日本国家の主権者であり給ひ、且つ日本民族の族長であり給ふ。日本民族は天皇の臣民であると共に、天皇の族員である。之が日本民族の伝統的な民族感情であり、国体は精華である。従つてこの伝統を一層発揚し展開するといふ事は、天皇の主権者たる地位を確定すると共に、「臣民の翼賛の道を広める」ことに存しなければならない」。憲法発布、国会開設の意味は茲に存したのであ

⁸⁵ 駒込武『植民地帝国日本の文化統合』212～213頁。

⁸⁶ 浅田喬二『日本植民地研究史論』422～429頁。

⁸⁷ 浅田喬二『日本植民地研究史論』422～429頁

つて」云々。⁸⁸

議会主義の提唱とともに、矢内原忠雄は植民地における言語教育に対しても同化主義的政策を批判していた。

「私は朝鮮普通学校の授業を参観し朝鮮人教師が朝鮮人の児童に対し日本語を以て日本歴史を教授するを見、心中落涙を禁じ得なかつた」⁸⁹とし、同化主義の強制がもたらす逆効果に注目し、それを批判したのである。

「民族的背景、民族的性格を無視せる教育は、知識を与ふることによりて却つて社会的害悪を来たらす。それ故に同化主義の原住民教育は、教育そのものの効果に於ては勿論、植民地統治の実際上の便宜よりいふも決して多くの効果をもたらすものではない」

90

つまり、原住民間に於ける本国言語の普及は統治及植民者の活動のため、両社会群の連絡手段として必要であり、政策的に奨励せざるを得ないが、言語の普及で民族間の融合同化ができると見なすのは早断であるとした。

言語は社会生活の形式に過ぎなく、むしろ、原住民の言語が歴史性を持っているため言語を抑圧するとかえって反抗を招くといひ、本国語の普及はなるべく自然的発展によるべきであるとした。

このような言語における同化主義批判は彼の民族論から起因する
矢内原忠雄は民族の概念を以下のように考えていた。

「文化共同体即ち、言語・宗教・風俗・習慣等を共通とする事実は民族の主要特徴であるが、それが直に民族であるのではない。同一言語団体同一宗教団体が民族であるのではなく、又同一民族に属するもの必ずしも之等個々の文化財を共同しない。民族の特色は之等文化財の包括共同体たることにあるが、併し文化の包括共同体そのものも亦民族であるのでない。之等の包括的共同を基礎とし契機として、存亡の運命を共同にする処の一の生活共同体たる民族が成立するのである。・・・共同血族及共同地域なる自然的要素の存在をも認めねばならない。血族共同そのものは民族ではなく、又民族たるの絶

⁸⁸ 「民族と伝統」『国家の理想—戦時評論集』、358 頁（矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全 8 巻の第 4 巻）。

⁸⁹ 「植民及植民政策」『矢内原忠雄全集 1』、325 頁。

⁹⁰ 「植民及植民政策」『矢内原忠雄全集 1』 326 頁。

対必要条件でもない」⁹¹。

「民族の本質」は「文化にあって、国家にあるのでない」。そして、「民族とは血族共同体及び文化共同体を基礎とする運命共同体若しくは生活共同体であるということが出来よう。包括的に生存の運命を共同にし生活を共同にすることが民族たる共同体の中心概念である。故に民族は歴史の所産であり、従ってそれは自然的概念たるよりも寧ろ社会的概念であり、血族的概念たるよりも寧ろ文化的概念である」⁹²

即ち、矢内原において民族を構成する要素として言語や血統などが入るが、それが核心ではなかった。

民族の本質としての文化とは、精神的側面を言う。矢内原は、民族主義を一種の文化運動として理解していて、それは例えば、「日本精神、日本民族的自覚等を鼓吹する処の思想先導」であった。

しかし、矢内原の民族主義運動は一国的観点で終わる国粹的民族主義とは異なるヴィジョンを持っていた。

「又如何に民族精神民族文化の特異性を主張しても、世界精神世界文化の影響の下に於てのみ然か為しえるのである。・・・従ってまた国家主義の如何なる道徳、如何なる精神も、世界の大道宇宙の公義の許す範囲に於てのみ存在するを得る」⁹³。

そして、民族主義の復興が人類社会の進歩に貢献する積極的意味を有つどうかの可否は、民族主義が世界精神の内容を豊富にしてそれへと貢献するか、世界精神を否定して阻止するかに関わる。

矢内原が描いた真の進歩的なる民族主義とは、民族精神と世界文化の弁証法的結合、「その民族が歴史上多年蓄積して来た処の民族文化民族精神の光輝を発揚して、以て世界文化の内容に新たなる貢献を加へ、進歩の原動力を提供する」⁹⁴ことであった。

このような思想から、「教育は原住民の文明を高むるが、文明の伝達必ずしも被教育者の心を得ない。之に反して宗教的信念の伝達は真に内心に於ける融和をきたらす」⁹⁵と教育に於いて本国の言語を強要するより、宗教による感化がより効果的であるとし、

⁹¹ 「民族主義の復興」『民族と平和』7頁。(矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第5巻)

⁹² 「民族主義の復興」『民族と平和』、7頁。

⁹³ 「民族主義の復興」『民族と平和』、15頁。

⁹⁴ 「民族主義の復興」『民族と平和』、18頁。

⁹⁵ 「植民及植民政策」『矢内原忠雄全集1』、327頁。

朝鮮人のための宗教活動・伝道がないことを批判している。

2) 植民地の教化

矢内原は「教化」の現実についてかなり綿密に考えており、中国に関しては「教化」への具体案を出していた。

矢内原は植民地における教化政策⁹⁶の現実における要求を以下のように把握していた。

十九世紀末以来の植民地原住民に対する教化政策が重要視された要因には経済的ものと、道徳的なものがある。

まず、経済的要因として植民地における資本の発達、それに伴う現地の生産力発達のための経済的要求が過去とは異なってきている。

さらに、道徳的要因があるが、人権主義、人道主義の伝播のためである。十九世紀に於けるデモクラシーの発達は、国内的に四民平等の思想を普及せしめたるのみでなく、「世界的に弱小民族、未開種族の生存を尊重する思想」を生み出している。

しかし、現実の植民政策の現実は「植民政策に於ける人道主義は確立せず」と、批判し、各民族各種族に文化的個性があることや彼らの文化が発達する可能性があることを認め、植民地原住民に対する教化政策が必要であると主張した。

矢内原は「そもそも未開原住民を保護教化する政策には如何なる文化価値があるか」と問い、そして「強者優者の文化を発達せしめ、弱者劣者の文化は之を衰滅せしめることが、人類文化の向上発展に寄与する所以ではあるまいか」とその答えを出す。

彼は、このように植民地政策の文化教化を人類文明の発達という観点から重視したために、人道主義への強い批判の態度を取る。

「人道主義は単なる感傷であって、文化の進歩には却って妨害なのではあるまいか。この疑問に解答せざる限り、植民政策に於ける人道主義は確立せず、」としたうえで、植民地原住民に対する効果的教化政策のためには、彼らの文化をよく理解していることと、教化の働きかけにおいて高圧的なる干渉的態度を避けることに注意しなければならないと指摘した。

実行方法として、より良いのは、政府による文化事業というより、「政府の文化施設の外に、純然たる民間の文化事業の存在することが特に有意義」であって、その効果として「権力関係、利益関係を離れたる純粹の文化的意義が発揮せられ、従つて心からの融和共同が実現され易い」からである。

⁹⁶ 「植民政策に於ける文化」『民族と平和』。

矢内原はその具体的例として、イギリスの一伝道医師として四十年間在住したクリスティーと、アルベルト・シュワイツェルのアフリカにおける医療伝道事業がある。彼らは出身国の利益とは無関係の所で自己の個人的利益も忘れて、原住民のために無私の奉仕をした。

彼らのような権力の保護なしの他民族への文化伝播により「民族共同融和、世界文化向上の途を築き得る」のである。

そして、支配側の国民にも、ある種の教化が必要である。つまり「この難事業を成し遂げんとする植民国民たるものは、先づ自己の思想的水平線を拡大し、自己の民族文化の内容を豊富にし気品を洗練して、包容力ある世界観を有たなければならない」のである。

一九四一年の「支那伝道要綱」のなかで矢内原は次のように語っている。「支那的基督教の確立の最善の方法は、支那人の間に聖書研究を奨励し普及せしむるにある。支那人に聖書の研究を教ふれば、支那人自ら聖書の中に支那を救ふべき真理を発見するを得るであらう」⁹⁷として、民族の救いの方が聖書の中で発見できるという考えを述べている。

そのために支那に伝道する必要があるのだから、その原則として上げられているのは次のとおりである。

支那伝道は支那人の愛国心を喚起し、発達せしむるものでなければならない。支那伝道は国家的好感を得る能はざりしては、それがあまりに直接に日本の国家的政治的打算を離れてなされなければならない。

支那伝道はまた、教会の教勢拡張の目的を似て為さるべきでなく、「愛国的支那基督教の発達は、過去の欧米人の支那伝道に於いて最も閑却せられて居た方面であると思はれる。この意味に於いて真の支那伝道は我々日本人の手に残されて居るのである。」

そのためには、支那在住の日本人への伝道教化が必要であることと、「朝鮮及び台湾に於ける日本の政治を改善することが必要であることを指摘したうえで、「之等帝国内外地たる異民族の統治を改善せずして、その隣接地域たる満州及び支那に対する無私親善の政策を云々するも無効である」とし、「同化政策の強行」を批判した。

⁹⁷ 「支那伝道要綱」『民族と平和』、160頁。

第五章 矢内原忠雄と国家

1. 国家の権威—ロマ書十三章をめぐって

「すべての人は、上に立つ権力に従うべきである。なぜなら、神によらない権力はなく、おおよそ存在している権力は、すべて神によって立てられたものだからである。したがって、権力に逆らうものは、神の定めに従うのである。そして、逆らうものは、自分の身にさばきを招くことになる」⁹⁸

国家の権威への服従問題は朝鮮の場合、宣教師と植民地権力の間が生じた問題であった。アメリカ北長老派の海外宣教本部書記の AJ ブラウンがいうように、日本統治に対する宣教師たちの態度は、敵対、無関心、協力、忠誠と分かれていたようである。

しかし、ブラウン自身は、政府への忠誠が自分の信仰信念からして正しいと判断していた。彼は、一九〇一年八月から九月にかけて朝鮮各地の伝道支部を視察し、報告書を作成している。その報告書のなかで国家権力に対する宣教師の態度に関して、宣教師は海外宣教本部とともに、合法的に構成された国家権力に対しあらゆる尊敬の念を払うべきであると勧告していた⁹⁹。

彼によれば、キリストの使徒達は、彼らがその下で働く政府に対して、キリスト教が対抗的になるよりは、少々の不正は耐えるべきである。

彼の信仰信念を支えたのは、ロマ書十三章の解釈によるものであった。「キリストは日本より悪い政府に自らの忠誠を捧げており、彼の使徒たちにも忠誠を促した。これはパウロの教訓ロマ書十三章の言葉とも一致するものである。」¹⁰⁰ と忠誠の根拠を説明した。これは植民地朝鮮の例であるが、朝鮮だけに限ったことではなかった。

日本の場合、その一例として、一九三八年に大阪憲兵隊によってキリスト教の神観及国体観に関する質問が出された。その主な内容は我国の八百万神々に対する見解、我天皇とキリスト教の関係、外国皇帝と神との関係、勅語と聖書との関係、基督教と日本精

⁹⁸ ロマ書十三章一節一二節（渡辺信夫訳『カルヴァン・新約聖書註釈 VII ローマ書』）

⁹⁹ 李省展『アメリカ人宣教師と朝鮮の近代』、16～22頁。

¹⁰⁰ Letter of Arthur J. Brown to Masano Hanihara, Feb. 16. 1912, in the Presbyterian Library, New York. (姜渭祚「일제하 한국기독교의 존재양식과 그 발전」、車基璧『일제의 한국 식민통치』、426頁から再引用。)

神との関係などからなる十三項目の質問となっている。日本組合基督教会長西尾幸太郎、在阪主要基督教会並び教会関係学長等に対する神観と国体観の確認調査であった。

「基督教会より大阪憲兵隊特高課長に対する答申書事例」に日本聖公会会議長総裁である名出保次郎氏の答えがある。彼は我天皇と基督教の神との関係については「御神勅に依て御位に即かせ給いし皇祖皇宗より万世一系の現御神として統治し給う世界無比の国体ここに在り」と答えた。

また、外国皇帝と神との関係に関する質問に対して以下のように答えた。

使徒パウロがロマの信徒に送りし書面の内に、「凡ての人、上にある權威に服すべしそは神によらぬ權威なくあらゆる權威は神によりて立てらる」とあり、特に我々の注意すべきは、ロマ政府は少数の基督者に対しては寧ろ迫害こそあれ、同情ある政府に非ざりしがその權威に服従すべき事を教えたり。即ちその權威は神の立てたる權威故に絶対に服従すべき事を命じたるなり、更に我国の独特なる点は他国の禪讓放伐の行わるゝ如きと、御神勅に依り立てられ万世一系永久に継承統治し給うと全く根本に於て異なる事なり」¹⁰¹と答えている。

このようにパウロのロマ書十三章は近代国家成立とともに、政治權威に服従することを信仰から根拠づけるものとして理解されてきた。しかし、「權威」は多くの聖書解釈がほぼ一致して認めるように世俗的な行政用語だった。そして、制度よりもその機関や地位を占める具体的な行政担当者を示す用語であった。

従ってパウロが言う權威への服従は国家自体が神的であることを意味してなかった。また、二節の神の定めという概念も秩序でなく、設定、ないし任命であり、定めは実体化された神聖秩序を指すものではなかった¹⁰²。

宮田光雄氏によれば、パウロのロマ書十三章は、神学的な国家理論としての性格を持ったものではない¹⁰³。しかし、聖書の恣意的解釈は、国家の權威を教義的に根拠づけ、国家への服従を普遍的な規範にまで高めたのである。

それでは、矢内原はこの問題をどのように解釈していたのか。矢内原は、「ロマ書五講」¹⁰⁴において、「国家の權力、その他凡て社会生活に於ける上なる權威に服従せよ」¹⁰⁵

¹⁰¹ 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『特高資料による戦時下のキリスト教運動1』95～97頁。

¹⁰² 宮田光雄『国家と宗教』15～16頁。

¹⁰³ 宮田光雄『国家と宗教』21頁。

¹⁰⁴ 矢内原によるロマ書講義は、「ロマ書講義」「ロマ書五講」「ロマ書三講」と三篇ある。「ロマ書五講」は一九三六から一九三七年まで、『通信』と『嘉信』に連載したものであり、京城で行われた「ロマ書講義」のもとになっているとされる。

¹⁰⁵ 『矢内原忠雄全集八巻』309頁。

とし、権威への服従問題を「利己的追従」と「良心的服従」に区別した。そして、「国家社会に妥協迎合を事として安易なる途を歩む者には、この服従の靈的幸福はわかるまい」とした。矢内原のいう、「服従の靈的幸福」とは「良心的服従」を指しているが、このことが「ロマ書講義」においてより詳しく説明されている。

矢内原によれば、ロマ書十三章は、パウロの信仰の立場から国家権力に対する服従の根拠を明らかにし、国民としての義務と信者としての義務の間に感じられた矛盾を解明したのである。寛容な国家であろうが苛酷な国家であろうがその国家の現実に拘らず国家権力というものの本質を明らかにし、それへの服従の根拠を原理的に確立した。神は正義である。正義は秩序であるから、社会生活の秩序の為に必要な制度として、神は人類の間に権力を立てたのである。

さらに、官憲は本質上国家権力の行使者であるから、官憲に対する服従は我々自身の良心的義務である。社会の生活の営みにおいて、神の前に自己の良心が平安を保たれるように、自分の良心問題としてすべての権威に服従しなければならないのである。警察、裁判、納税義務、兵役義務などのすべての国家的義務は権力に対する恐怖心によって果たすのでは不十分である。神に対する信仰的義務、良心的義務として果たさなければならない。これがパウロの教えであって、「実に健全明朗な国家観」であると述べた¹⁰⁶。

矢内原が言う「服従の靈的幸福」とは、信仰によって悪はにくみ、善はしたしみつつ権力に服従する時、始めてその服従は偽善的とならず、自由なる、義しき、良心的なる服従となることであった。

「国家に多くの法律の命令があつても、要するに『愛』の一語に尽きるのです。それは愛は隣人を害せず、隣人の徳を建つるものだからです。この故に愛は律法の完全です、法律は満盈です、国家権力に対する服従の極致です。権力に対する服従は、恐怖心からでも為される。それよりも勝るものは、良心的義務として為す服従である」¹⁰⁷。

法に対する服従は正義に対する服従であり、国家権力に対する服従は神の権威に対する服従である。そして、隣人を愛するという社会的義務の綜括のなかに権力に対する服従が流れ込み、「義と憐憫が接吻」¹⁰⁸するのがパウロの「服従論」であると理解したのであった。

矢内原は植民地権力についても、服従すべきであることを明言した。「従つて権力に逆ふものは神の定めには悖るのである。たとひそれが異教徒の国家であらうが、外国人に

¹⁰⁶ 『矢内原忠雄全集八巻』224～227頁。

¹⁰⁷ 『矢内原忠雄全集八巻』229頁。

¹⁰⁸ 『矢内原忠雄全集八巻』230頁。

よる支配であらうが、すべて国家権力への服従は神に対する信仰的義務である」¹⁰⁹。それでは、ロマ書十三章の解釈において、異なる例を出した宗教改革期のミルトンの思想を考えてみたい。

ミルトンはロマ書の新しい解釈とともに、「万人司祭性」からあらゆる市民の権利保有の原則を引き出した思想家である¹¹⁰。彼は人間の健全悟性にも訴え、人民の公敵であった国王の処刑を宗教改革の市民的帰結であるとした。

ミルトンによれば、パウロが命じた服従は、原則的に合法的な権力にたいしてのみであって、腐敗した権力は、パウロの言う神の定めとしての性格をもつものではない。むしろ神にそむく墜落した権力に抵抗する者は、神にそむく者でないこととなる。

さらに、人間は神の像をもつものとして神に属するものであり、人間は神から「自由」という賜物が与えられている。それ故に人間は、自由な存在である。この天賦の権利としての自由があるにもかかわらず、不正な暴君にたいして服従することは、罪であるとした。

しかし、矢内原は神から付与された自由の権利の着目するより、服従を神に対する義務の次元で解釈する。

「あたかも人が肉体を尊重し、肉体の維持と健康のために善き注意を払ふことが、創造主である神に対する義務であるやうに、国家権力を尊重し、社会の善き秩序を維持し発展させることは、国民の当然のつとめである。」¹¹¹

このような矢内原の立場は、世俗権力を神の国との関係において考えることから生じたようである。「キリストを信ずる者、即ち神の国の民は地上社会における国家権力に対していかなる態度をとるべきか。そもそも国家権力といふものは、神の御意に適ふものであるか否か」¹¹²と問う。

矢内原は若いころ、国家権力をもつ者が明白に、甚だしく神の意志に反する政治をなすと思われる時、革命を起こしもしくは革命軍に加わることが信仰的に認められるだろうかという問題を仮設して悩んだことがあった。

しかし、暴力によつて政府を顛覆することは、地上に神の国を建てる道でないと結論したのである。彼は神の国と地上の国を二元論的に明確に区分していた。

そして「罪」の入った現実の社会では、権力なしには秩序が維持されないはずである。

109 『矢内原忠雄全集八巻』226頁。

110 宮田光雄『国家と宗教』148～150頁参照。

111 「神の国と世の国」157頁『無教会主義キリスト教論』

112 「神の国と世の国」『無教会主義キリスト教論』、156～157頁（矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第2巻）

国家とその権力は神の国の標準から見て完全なものでなく、欠点と弊害と負担を伴うが、地上生活の一定の発達段階においては、不可欠の社会的秩序である。国家権力が承認された以上は、王を尊び国法に従うのが国民の義務である。国家の限界はそれが王国であると共和国であるとを問わずつねにあるものであって、神はその国家権力の社会的基礎を認めていると認識している。

そのため、国家から背負わされるあらゆる義務は本質的には差異がない。

「兵役に服することと、軍備を維持するための税金を納めることとの間には性質上の差はない」とし、国法によって定められたところに服従することは国民として為すべき当然の事柄であって、基督者は神の国に属する者だからこの世の義務ははたさないでもよい事にはならないのである。

2. 理想の国家と神の国—矢内原忠雄と天皇制問題

矢内原において、国家と個人の関係における大前提は「愛国」であった。彼の主張した愛国が「国を道徳的に立派にすること」であっても、「愛国」という立場を離れたことはない。

「国おぼ神様のものとして、神様の為めに、永久に繁栄せしむる」とするが、これは現実の政治的選択問題においてはとても抽象的な提案であり、具体的選択の問題に立たされた時には、「愛国」の基準でしか動けなくなるものであった。

彼は問う。国家を善くしたいと思いそのために自分の出来るだけの努力をするが、国家が善くならない場合はどうするか。「利己心」から逃げてはいけない。そして、「国家の法律は嫌な法律でも之に従わなければなりません」という。

戦争の場合についても言及していた。

「我々は戦争はいけないと思ふ。併し国家が戦争をすればどうしますか・・・国民の義務としては嫌な軍事費も負担し、嫌な戦争にも行かなければなりません。いけないと思つて戦争する。之はいけないことと思ひ乍ら、国民の義務として一里の公役にも二里いかねばならない事があります」¹¹³

それでは、矢内原が考えた基督者としての「最上の愛国」とはどういうことであったのか。それは、「いやな事が起つて来た時には、そのいやな事をば之に反対した自分自身に背負はされる」という精神を持って「国家の為に尽す」のが「最上の愛国」であった。

¹¹³ 矢内原忠雄「紀元節講話」『通信』第22号、1935,3。

彼はこの嫌ながら背負うという矛盾した論理を納得させるために、キリスト教の十字架の論理を適用する。

「自分の国とか家族とかが不正の事をする時、之に反対する者自身がその不正の為めの苦しみを身に背負はされる事であります。これが家庭又は国家に於ける基督者の役割であります。私の申し上げる事は論理的にお分かりにならない処があるかも知れませんが、併し基督の十字架といふ事を皆様がお考へになれば、論理的に分らない事も信仰的に分かると思ひます」¹¹⁴

ここで矢内原は、国家への服従の問題を信仰的感情をもって説得し、キリスト教の十字架を背負うという信仰を利用している。

しかし、実際は、国家の政策に反対する態度を表明することで十字架を背負う場合もある。植民地朝鮮で、神社参拝に屈しないで獄死した朱基徹牧師のように。また、同無教会主義者であった浅見仙作の場合がそうであった。

矢内原の天皇制の問題に関して、一九三三年に発表された「日本精神の懐古的と前進的」において天皇の神性を否定したが、「天皇制」を否定したわけではなく、民族的理想の中心としての天皇制を肯定した。それをキリスト教を純化することによって天皇制を理想化しようとしたという批判がある¹¹⁵。

矢内原は「聖書の真理は歴史的に顕現される」¹¹⁶と考えていた。このことは、浅見仙作の治安維持法事件に関わる「国体論」の言及、また、日本精神と聖書の関係を説いた論文のなかから見ることができる。

無教会主義者浅見仙作は札幌で伝道活動をしていたが、キリストの再臨の教義が国体に抵触するという理由で、一九四三年治安維持法違反の容疑で検挙された。浅見と矢内原は親交があつて、浅見が大審院に上告した頃の一九四四年四月に矢内原は手紙を出していた。

その中で矢内原は浅見に対する検事当局の公訴の内容に無教会の再臨信仰への無理解があることを指摘した。そして、キリストの再臨とかキリストの王国というのは霊的な問題である。キリストを信じることによって、日本人は真の日本人となる。同様にし、キリストの再臨と国体の関係を以下のように説明した。

¹¹⁴ 矢内原忠雄「紀元節講話」『通信』第22号、1935,3。

¹¹⁵ 藤田若雄『内村を継承した人々（下）』318頁。

¹¹⁶ 「国家興亡の岐路」『民族と平和』268頁。

「キリストが王となりて再臨し給ふといふ事は、世界各国の統治権を滅すといふ意味では無いと私は信じます。キリストの再臨は霊的であり、神の国も霊的であり、「王」といふことも霊的であります。キリストを信ずることによつて日本人は益々日本人となるのであつて、各国民各民族の特性は失われるのではなく、却つてその真髓が発揮せられます。それと同様キリストの再臨は国家を消滅させしめるものではなく、却つて反対に世界の各国家をば真に国家らしき国家と為すものと信じます。統治権を消滅させしめるのではなく、統治権をして真に光輝ある統治権たらしめるものであります。・・・キリストの再臨は各国家の国体の精華を完成し発揚するものであつて、国体を破壊するどころか、国体を完成する信仰であります。」¹¹⁷

矢内原がいう「国体の完成」とキリスト教信仰の役割とはどういうものであったのか。この解答を「国家興亡の岐路」という論文から見ることができる。ここで彼は、聖書の真理は歴史の中にて実現されるという論理を展開する。

「各民族の神話の中に含まれる永遠的意義ある理想は、宇宙的普遍的な絶対神の民族的歴史的なる顕現」であるから、日本精神と基督教の不調和の問題が解決されないはずはないとした。

それでは、日本民族の神話はどういう意義があるというのか。矢内原によると、神話とは、未だ文字のない時代における国民生活上の事実を基礎とした理想の表現であり、その国民の理想によつて解釈し言い伝えるものである。

例えば「天孫降臨の神勅」は歴史ではないが、その中に日本民族の古代における生活上の事実と解釈があり、そのなかに「日本民族の理想が其の中に入つてをる、と見なければならぬ」。そして、矢内原は、その中に入っている理想とは、日本民族の社会的構成の中心としての天皇であった。

矢内原における理想の天皇は「天孫が氏族生活の中心たる氏の上である。その政治理想は征服者による支配関係でなくて、氏族的社会の長として私心なく団体を導いて往く」存在なのである。

そして理想は継続的であること、即ち永遠的であることを要求するが、天皇が万世一系であることは歴史の継続性の示しだと説明した。

矢内原の天皇制への肯定的評価は彼の誤った聖書理解から起因する。彼は「天孫降臨の神勅に匹敵する同じ様な性質の神話を、私共は創世記に見るのであります」と天孫降臨の神勅と創世記のアブラハムの話の同一視する。アブラハムはエホバの神の御意によ

¹¹⁷ 『矢内原忠雄全集二十九巻』、273頁。

る国を建てることを国民的理想として、歴史を営んだ。たとえ、国家が減びても民族として粘り強く存続して民族の理想をもち続けているという。

そして、「アブラハムに対してエホバ神が与え給うた約束と天孫に対して天照大御神が与へた約束とは、世界歴史に於いて相匹敵する二大事件である。こんな永続性の理想を抱いて生きて来た民族は珍しい」と誉めたて、誇る。

このような自負は「イスラエルは神の選民であるといふと同じ意味に於いて、日本民族も神の選民」であったことと繋がる。

このような論理を持って、矢内原のキリスト教信仰は日本の理想の実現、「国体を完成」することへと向う。「一系の天子といふ中には実に大きな民族的理想が含まれてゐる。天照大御神を以て素朴に実現せられてをるところの平和、光、暴に報ゆるに暴をもつてせず、暴を避けて天岩戸に隠れ給うたといふ無抵抗主義、幾多の困難と波瀾曲折に捉らず太陽の如く私心のない、おほらかな温かい心を以て歴史を経綸してゆくべしとの命令。かういふ永遠的な雄大な理想を以て与へられた天孫降臨の神勅をば、エホバの神を信ずる信仰の目で見ると全然新しい光を発揮する。」¹¹⁸

3. 神の国

矢内原が藤井武の記念講演「神の国」において「一先づ此の国を葬つて下さい」という言ったのが口実になって東京大学を辞任することになったのは有名な話である。

矢内原は、真のキリスト者とは、自己の救いだけに眼を向けている人ではない。苦しみを受けている隣人や人類に眼を向け、神の国が地上に成ることを祈り求めるべきとした。

矢内原の言う神の国とは、公平、正義が支配し、仁愛と平和が保たれている理想的な国家、理想的な社会であって、地上に実現される国家なのであって、決して「空漠たる空想上の世界ではない」のである。

それでは、矢内原が思っていたイエスはどのような人物なのか。イエスは「真の愛国者、本当に国を愛し、本当に民を愛し、之を救つて真の姿の国家にしよう」と¹¹⁹した人なのである。イエスは政治運動を組織することによって、神の国を建てようとはしなかったが、「心の改革者」として政治運動の外にしながら、「国家社会の公の問題に対して無関心没交渉であったことは決してない」¹²⁰。むしろかれは「国を愛し民を愛し政治的

¹¹⁸ 「国家興亡の岐路」『民族と平和』、269頁。

¹¹⁹ 「神の国の預言に就て」『国家の理想—戦時評論集』156頁。(矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第4巻)

¹²⁰ 「神の国の預言に就て」『国家の理想—戦時評論集』、150頁。

思想的・道徳的に腐つてゐる国家社会の状態を根本的に立て直して救はうと」したので。

そして、その実現のためにイエスが主張したのは、悔改め、福音を信じることであり、その方法によって、地上の天国、地上に立つべき神の国、その民たる資格、神の国の国籍を獲得することができるのであった。

地上に建てられる理想的国家、神の国はどのようにして可能なのか。それは、悔改めてキリストを信じさえすれば、国民全体がキリストを信ずるならば神の国は立ち所に来る。つまり、「イエス・キリストを信じて現実の世の中で生活してゐるならば、自分は社会の批判をする気持ちはなくとも、する事なす事自ら社会の批判となる」、そのために必要なのは、右翼運動も、左翼運動も、キリスト教の運動でもなく、「心の転換」である。

矢内原が描いた地上の神の国の本質は、「心を清くする事」にあり、そのことにより自ずから「社会の批判」となることにあった。

そして「地上の社会状態として具体的に現実化するのとは後の問題であつて、之を約束するものはキリストの再臨」にゆだねられるが、地上においては「社会の批判」的存在である、「預言者」が役割を果たすことになる。

実はこの立場は神学者カール・バルトの「危機神学」あるいは「弁証法神学」と、思想的に交差する部分が多い。

「危機神学」といわれる神学的運動は第一次世界大戦のヨーロッパにおける危機的な精神状況のなかで生まれた、近代主義神学の批判から近代文化一般に対する批判であるが、その議論の中心となったのが、バルトの『ローマ書』であった。

一九一九年『ローマ書』を出した当時バルトが直面していた課題は第一次世界大戦によって、市民社会の危機への問いが求められたことにあり、バルトは宗教的社会主義の運動の路線で神学的立場をとったのである。

バルトの『ローマ書』が従来解釈と異なる点は、人間に対する神の固有の存在と主権の断行を主張しているところにある。つまり、神は神たること、人間の体験的信仰や文化的理想を含む被造物の神化に対する明確な否定をもっていて、その思想はナチ独裁政権下におけるドイツ教会闘争を可能にしたのであった。

バルトは、教会と神学とがこの世に関わるものであり、みずからの担う使信のゆえに世に仕えるものでなければならぬと確信していた。自己充足だけのための「内向的」神学は誤りであると考えたのである¹²¹。

¹²¹ 宮田光雄「神の希望の弁証法—カール・バルト=政治的神学的評伝」『世界』、130～133頁参照。

バルトによれば「神の革命」とは、その固有の自己運動によって人間の社会関係における疎外と物化とを止揚する解放史の過程なのであった、その過程の中で、キリスト者をはじめとして人類全体が、神と人間と自然とが再統合される「自由の国」の生活関係へ「習熟」させられるようになるのである。

また、矢内原も、歴史のなかで神と人間とが再統合され、歴史のなかで神によって人は用いられ、その歴史を完成していくと考えていた。

「神の国は神自らの意思と力とによりて実現せられるのであるが、神は決して人を離れて、無より有を出す奇術師の如くに神の国を建て給はない。神の民なくしては、神の国のないのである。神が彼の国を建て給ふには、必ず人を用ひ、人に由りて働き給ふ。神は人を愛し給ふが故に、人をして神の国の建設に参加せしめ給ふ」¹²²。

矢内原は、神がその意を遂げるために用いる預言者の役割を重要と考えていたが、彼にとって、預言者の同意語は愛国者であった。

4. 預言者と愛国者

矢内原は彼の師、内村鑑三を「悲哀の人」と称した。そして預言者とは「悲哀の人」である。彼らの悲しみは自分自身を悲しむ利己的なものではない。地の塩世の光たるものが悲哀の人ざるを得ないのは、世が暗黒に閉ざされているときに世の罪を見分け、それを指摘し、悔改めを促す使命を負っているからである。世の罪のために苦しみを受け、世の救いを神に祈り、悔改めを国民に促すが、却って世から迫害と嘲弄を被る。彼の師である内村鑑三がそうであり、エレミヤ、イエスがそうであった。

矢内原は当時の国家主義論者と差異をもつ非戦論者として区分される。それは彼が、「我国が正しい」という主張を批判するためである。矢内原は、真の愛国とは、「国民の罪の悔改めを促して国家を神の正義と道徳の上にたつるものが真の愛国心である」¹²³と定義する。

そして真の愛国のモデルとして、内村鑑三が提唱した日本的基督教があるという。内村鑑三の思想を受けて「仏教儒教神道武士道等『旧来の日本』と称し、キリストの福音によつて『新約の日本』が出現するものであるとの思想」に注意を引いて紹介しながら

¹²² 矢内原忠雄「神の国と文化」『マルクス主義とキリスト教』、261頁。(矢内原忠雄『キリスト者の信仰』全8巻の第3巻)

¹²³ 「悲哀の人」『国家の理想—戦時評論集』、278頁。

ら、新約の日本になるためには、「旧約の精髓が保存完成せられる事」が必要であると言う。

即ち、「日本で言へば神道仏教儒教及武士道の精髓が保存完成せられて、キリストの福音の接木せられる土台とならなければならない」¹²⁴のであり、愛国者の役割は、負の部分の清掃するところにあるとした。

さらに、「日本思想の精髓は其の国家観念」という考えがあり、ここに「日本思想の最美点」があるとし、最美点を残しつつ、反動的國家主義に抵抗することに愛国者の役割をまとめた。しかし、この抵抗というものも、具体的選択に迫られた時には、十字架を背負う気持ちで国家の政策に従いながら、その矛盾を背負うこととして理解していたことを想起するべきであろう。

5. 宗教改革としての無教会主義

内村鑑三は、キリスト教歴史の発展がローマ・カトリック教会よりプロテスタント教会へ、そしてプロテスタント教会の論理的帰結が無教会主義へと展開したと思っていた。したがって今日の教会は第二の宗教改革を必要としており、それが日本において起りうると無教会主義の意義を唱えた。

矢内原は内村鑑三の思想を継承しており、無教会主義を宗教改革として理解していた。「神は二十世紀の初において日本を選び、その中から内村鑑三といふ人物を捉へて、新しい宗教改革の事業をなさしめ、救の真理を世界にむかつて新たなる力と生命をもつて宣べ伝えさせ給うた。それが無教会主義である。私はさういふ風に見たいと思ふ」¹²⁵

そして、宗教改革としての無教会主義は日本的キリスト教という発想と繋がるのである。内村鑑三は西洋のキリスト教が腐敗していて、真の福音から逸脱していると考えた。そしてその影響が外国宣教師を通し、日本の教会に入っていると判断したのである。そして、彼はそのような西洋のキリスト教のその教派主義的な信仰を批判し、教会組織、礼拝、さらに、宣教師の派遣、物質的援助を拒絶し、自由で、純粋な日本のキリスト教をつくると考えたのである。無教会主義はその具体的実行であった。

しかし、キリスト教の受容において、西洋のキリスト教の伝統をそのまま受けとらず、日本固有のものに創りなおす試みは存在していた。また、外国宣教師の経済的援助に頼らない独立教会の形成の努力は、内村鑑三だけが考えたことではなかったのである。

¹²⁴ 「悲哀の人」『国家の理想—戦時評論集』、281頁。

¹²⁵ 「無教会主義とは何か」『無教会主義キリスト教論』、178頁。

無教会主義の日本的キリスト教には、もしかすると内村鑑三の個人的体験が相当に影響している可能性が高い。

矢内原はそのことを以下のように語っている。

「内村鑑三が無教会主義を唱へるやうになつたには、この外に副次的に二、三の実際的理由がありました。それは教育問題に関して宣教師との間に意見の衝突が起つた事です。内村鑑三先生がアメリカから帰つて最初に就職されたのは、新潟の北越学館といふ宣教師学校でありました。そこで先生のとられた教育のやり方に特色が二つあって、一つは教室で聖書、殊にエレミヤ記を講義された。これが宣教師の喜ばなかつたところでありました。もう一つは武士道であるとか儒教であるとか、日本在来の道徳や歴史を教へられた。これも宣教師の気に入らなかつた。

内村鑑三はクリスチャンであるけれども、牧師の資格をとつてをらない。牧師の資格をもたない者が聖書の講義をすることはよろしくない。それから、キリスト教の精神をひろめるべき学校において、日本在来の思想や歴史を教へるのは異教徒的である。このやうに宣教師たちは言つて、内村鑑三のやり方を非難した。・・・この事件で分かるやうに、「日本的キリスト教」とか「日本人のキリスト教」とかいふ事が先生の強調される一つの点でありました」¹²⁶

宗教改革としての無教会主義と言うが、実はこのやうに個人の体験が強く反映されていることが確認できる。

さて、矢内原は、内村鑑三の無教会主義が、近代精神の行き詰まりを打破し、人類の文明を一步前進せしめてゆく精神であり、日本国民も全世界も救う力であるという¹²⁷。

科学的合理主義に伴う、原爆・水爆が象徴するような物質文明の破壊性、そして、民衆の権威を最高の権威としたときに生じた墮落と腐敗という問題を近代精神の行き詰まりとして把握していた。

そして「人は直接キリストの十字架の救いによって神に結ばれ、神の子とされる」といった彼らの無教会主義の主張が宗教改革として、近代精神の精髓をつかんでいると考えていた。

矢内原は、無教会主義では、洗礼を授けず、聖餐を行わず、儀式というものがなく、説教の代わりに聖書の講義をするとその特徴を説明する。

¹²⁶ 「無教会主義とは何か」『無教会主義キリスト教論』、180頁。

¹²⁷ 「無教会主義の中心問題」『無教会主義キリスト教論』、137頁

「人は洗礼を受けなくても基督者になり得る。基督者たるためには洗礼を受ける必要なく、教会の会員となるに及ばない、教会の外にも救いはある、と主張するものが無教会主義である。・・・人が神に義とせられるのはイエス・キリストを信ずる信仰によるのであって、それ以外の条件は一切存しない。・・・この意味に於いて無教会の信仰は『純福音』である」¹²⁸。

これは無教会主義と他を区分する基準にはなるが、それ自体がそれほど重要な問題ではない。ここでは宗教改革としての性格が強調されているのである。

矢内原は、ルターによる宗教改革の歴史的意味を以下のようにまとめている¹²⁹。

第一、人が神に義とせられるのは信仰に由るものであつて、律法の行為によるものではない。

第二、その事に基いて、僧職にあると平信徒であることを問はず、凡ての信者に伝道の資格と責任があるといふ万人祭司論。

第三に、ドイツ民族はドイツ民族として神の選びを受けた民族であり、自由にして且つ自主的な民族生活と政治的地位を確立すべきであるといふ民族主義。

しかし、ルターの宗教改革は、彼が教会制度に止まったことによって、「人はカトリックでなくても救われるが、教会員でなくては基督者と認められない、といふ解釈の伝統を残した」限界があった。

しかし、「ルターの宗教改革を再改革して、基督者の自由を前進せしめ、人は信仰のみによって救われるという聖書の教えを徹底させたのが内村鑑三の無教会主義」¹³⁰であるとする。

それでは、第二の宗教改革としての無教会主義は宗教改革の何を継承し、何を克服したのか。矢内原は宗教改革運動としての内村鑑三の無教会主義の位置をこのようにまとめる。

「内村鑑三の無教会主義の立場は、一つは民族的あるいは国民的であります。これは「日本的キリスト教」などということ言われたことでもわかるように、欧米諸国のキリスト教の受け売りでなく、日本人の心で直接聖書の教を理解しそれを把握する。こういう意味において極めてナショナル（民族的）なものです。十六、七世紀の宗教改革が

128 「日本の基督教」『無教会主義キリスト教論』、18頁。

129 「無教会主義とは何か」『無教会主義キリスト教論』、176頁。

130 「日本の基督教」『無教会主義キリスト教論』、19頁。

ナショナル（民族的）であったと同じ意味において。また、一面において普遍的な世界的な意義をもっております。・・・信仰と霊と真においてとらえられるということです。形式的制度とか、礼拝の儀式とか、過去の伝統とか、集団的な利害関係とかから離れていて、神から直接受ける真理の啓示・・・神の国の単位は民族でもなく、教団でもなく、個人である」¹³¹。

ここで眼をひくのは、矢内原が「民族的」と、「普遍的」とを区別する所である。矢内原は、ルターの場合を含め、すべての宗教改革は一面においてナショナルで他面において、ユニバーサルであったという。そして無教会主義もまた、神の国の単位を個人に帰着することによって真に世界的なもの、人種・民族・国民の差別を超えた福音となったとした。

「神の国の単位を個人に帰着することによって、われわれの間にはそのような区別とか妨げがなくなって、キリストがわれわれの平和である、キリストに在りて平和が凡ての人と人の間に成立する。そこには民族・人種・集団等々の区別はない。無教会というのはこういうわけで、一面ではナショナル（民族的）なものであるが他面においてユニバーサル（世界的）なもの」¹³²である。

矢内原が宗教改革としての無教会主義の意義を論ずる際、民族的側面と普遍的側面を区分し、その両立と対決の克服の可能性を示そうとした所に矢内原の「無教会主義論」の特徴があるように思われる。

矢内原において無教会主義とは、前述したように、宗教的レベルでの改革の問題として止まるものではなく、近代精神の精髓として人類の文明の進歩に寄与する一つの代案であった。

しかし、矢内原は神の国の単位は個人に帰着するといいいながら、民族的なものがあることを捨てることができなかった。そして、無教会主義が持った、民族的な側面が世界的な側面と矛盾しないことを解明しなければならなかった。

矢内原は、ルターの宗教改革の特色に「民族主義即ちナショナリズムの主張」があったとし、「日本的キリスト教」の民族主義的性格をルターの宗教改革に譬えることにより、「日本的キリスト教」の宗教改革的性格を正当化しようとする。

そして、ルターの万人司祭説は、無教会主義の正しさを証明する根拠として提示される。さらに、無教会主義が宗教改革を超える現代の宗教改革としての性格をもつのは、

¹³¹ 「現代の宗教改革は何か」『無教会主義キリスト教論』、202頁。

¹³² 「現代の宗教改革は何か」『無教会主義キリスト教論』、203頁。

エクレシヤという代案を提示したためである。

しかし、ルターのドイツ農民戦争に対する保守的態度から確認できるように、民族主義は宗教改革から派生した問題であって、宗教改革の中心内容ではなかった。むしろ彼が主として関心を持ったことは、封建諸侯の世俗的力を借りてまでも教会を守ることであった。

また、万人司祭説も、免罪符をめぐるローマ・カトリックとの戦の関係として理解すべきものであって、教会の役割を前面否定するものでなかった。矢内原の独特の解釈は彼が「民族主義」というメガネを通して宗教改革をみたから発生したとも言えよう。宗教改革の民族主義との結合の側面に注目することによって、無教会主義が持った民族主義的性格を肯定する道と繋がる。また、神の国は個人に帰着するという「無教会」としての形式を通して、エクレシヤの普遍的説明から残る民族主義の問題を避けたのである。

第六章 綜括と展望

—キリスト教と民族主義的主体形成に関して

キリスト教の世界的な伝播の機会が提供され始めたのは、イギリスやオランダなどの植民地拡張と密接な関連を持っている。従って、西欧文明への優越感と同時に帝国の政治的保護下においてキリスト教を伝えたという問題を露呈した。

朝鮮の場合は、厳密な意味で言えば西欧列強の植民地支配という形ではなく、宣教師たちによる宣教から始まった。

朝鮮における近代文明は宣教師たちと共に入り、近代化のルートとしての役割を積極的に果たした。朝鮮の場合ナショナリズムとキリスト教は切っても切れない関係にあると言える。一九一〇年、朝鮮は日韓併合という名目で、実質的には日本の植民地という政治的状态が始まった。朝鮮が植民地支配を受けるのはキリスト教国の西欧列強ではなく、日本であったために、朝鮮の民族主義は「反日」として親西欧、親キリスト教に結びついていたのである。

このような現象は日本と明らかに異なる部分である。日本の場合の民族主義は西欧とその宗教であるキリスト教に反発して起り、伝来の宗教である神道、儒教などがナショナリズムを支えることになる。

植民地統治下において反日として現われた朝鮮の民族主義はキリスト教と密接な関係を持ち、民族主義的キリスト教は当時から支配的感情として作用した。

植民地という政治状況のなか、キリスト教は一つの政治哲学的役割を果たした。クリスチャンエリートであった徐載弼はアメリカで学んだ自由、平等、民主主義を伝えるという目的で一八九六年「独立新聞」を刊行する。そこで、国家、国民の権利、人権などを教え、朝鮮民族を啓蒙することに努め、後に独立協会が結成された。独立協会の多くは西欧の思想に影響を受けたクリスチャン、またはその思想に感化をうけた人たちで、国家の独立、民族のために実際の社会運動、政治運動に積極的であった。

この時期にクリスチャンエリートが民族的先覚者として及ぼした影響は大きい。彼らはキリスト教を救国思想として受け取っており、実際の政治において政府の改革を訴え、圧力をかけ変化をもたらそうとした。

この独立協会運動について、教会不在のナショナリズム運動であったという評価もある。

彼らの信仰形態は学校やキリスト教関係施設でキリスト教にふれ、洗礼を受けたがそれが必ずしも一般教会へと繋がるものではなかった。彼らの心を捉えていたのはナショ

ナリズムで、キリスト教はそのナショナリズムを強める基礎づけとして利用されたと見ることができる。

改革、近代化の先頭に立っていたクリスチャンエリートたちにとって、一九一〇年の日韓併合のショックは大きかった。そして彼らは啓蒙運動に一層力を入れて、学校や教会を建て、国民を教育することに専念した。

しかし国家権力と衝突した、いわゆる一〇五人事件¹³³により、彼らの民族主義は反日、反植民地運動としての性格が明らかとなる。

三・一運動の経緯はこうである。第一次世界大戦が終わり戦争の終結をつげるパリ講和条約が開かれることが伝えられ、ウィルソン大統領が弱小民族の民族自決の原則を打ち出したことも伝わった。パリ講和条約に代表を派遣し惨状を訴え、朝鮮の自由と独立を請願しようと考えたのである。アメリカ、中国にいた亡命者たちは独立請願書をつくり派遣する人選にあたっていた。

このような情勢のなか国内では平壤を中心とした長老教会の教会指導者たちも独立請願書を日本政府、総督府、諸外国に出すことを考えていた。また、ソウルを中心としたメソジスト系の教会指導者たちも、平壤とは個別に動き始めていた。一方 YMCA を中心とするキリスト教青年たちも独立宣言をなし、このようにしてキリスト教関係者たちは独立運動を準備した。独立宣言文は朝鮮各地に配られ教会、学校その他の集会で三月一日を期して、全国で示威行進を行ったのである。三・一運動はキリスト教以外の宗教も共同に参加した全国民を挙げた運動であったが、鎮圧による被害を占める割合は他宗教と比べキリスト教が圧倒的に多かった。

宣教師との関係が比較的円満であった朝鮮の教会は三・一運動をきっかけに変わることになる。宣教師たちは三・一運動とは殆んど無関係であった。三・一運動の事件の陳述のなかに見られる、「宣教師であれば武器の一つもなく世界列強の日本に対抗して戦う愚かなことを考えたはずがない」¹³⁴という意見が現実であった。

また、一九一九年の三月末にあった総督府の内務局長と宣教師たちの会議において、彼らは本国の政府より政治には関与しないよう命じられていた理由を上げ、絶対的中立の立場を守ることを表明している。政治的な中立の路線を守りながらも、斉藤総督による文化統治が標榜された時、宣教連合公議会では改革意見書を提出し、学校内での朝鮮

¹³³ 一九一〇年にあった寺内総督暗殺未遂事件。後に総督府による捏造事件だったことが明らかになり、宣教師たちによって世界に知らされるに至り、逮捕された関係者は一九一五年特赦により釈放される。

¹³⁴ 「三・一運動秘史」1966年6月号（閔庚培『韓國基督教會史— 韓國 民族 教會 形成 過程史』대한기독교서회의 264頁より引用）

語使用禁止の廃止、宗教教育を認めること、出版事業における検閲の撤廃などを訴えた。しかし実質的効果はなかったと報告される¹³⁵。

このようなプロセスを経て朝鮮教会では宣教師への反発が具体的な姿を現す。「半島民族の自覚的教会形成」¹³⁶というスローガンが提唱されたが、これの背景には独立運動の際、アメリカの援助への期待が裏切られた感情と関わりがあるようにみえる。

また、宣教師たちによる教派形成に対する批判の声も出るようになった。西欧の教派形成はその歴史的脈絡があるにせよ、朝鮮とは無関係なことであって、彼らの歴史による教派がそのまま朝鮮で成立つことは民族の団結と民族教会の形成を妨害するという意見が形成された。

これは植民地統治に対する宣教師たちの保守的で受動的な態度、そして彼らのなかにあった西欧文明への優越感について民族主義的批判の意識が機能したように見える。

このようにして西欧に対してもキリスト教における民族主義的態度が作られていたと判断される。

一九三〇年代に入り、朝鮮キリスト教会は神社参拝という大きな試練に立たされる。

朝鮮総督府は、日韓併合以前には朝鮮全国に八つに過ぎなかった神社を全国各地に積極的に建てはじめ、一九三四年には朝鮮内神社数は二八二にのぼり、一九三六年南次郎が総督になるや、各地に二三〇〇の神社をつくり、参拝を強制するようになった。

一九三七年からは官公、民間、諸宗教団体に神社参拝を強制することとなり、毎月一日を愛国日として、神社参拝、国旗掲揚、勤労奉仕などをさせた。

元来朝鮮統治の初期においては神社参拝は強制的な性格はなかった。キリスト教会で神社問題が表面化したのは、一九三五年平安道私立中等学校長会議において宣教師が神社参拝強要への異議をたてたことから始まる。

総督府が本気になって教会に対し神社参拝を強制したのは一九三八年以後であった。長老教、メソジストなど教会の大勢が神社参拝に屈服することになり、一九三九年には宗教団体法が成立し、教会への取り締まりは強まった。親日御用団体がつくられ、キリスト教の内鮮一体化運動をすすめ、旧約を否定し、神棚を教会にまつるようにした。

このような情勢のなか朝鮮キリスト教の民族主義は反日ナショナリズムとして総督府と衝突したのである。約二〇〇〇人の教会員が神社参拝を拒否したため投獄され、五

¹³⁵ 「三・一運動秘史」1966年6月号。（閔庚培『韓國基督教會史— 韓國 民族 教會 形成 過程史』 대한기독교서회의 267~268頁より引用）。

¹³⁶ 閔庚培『韓國基督教會史— 韓國 民族 教會 形成 過程史』 대한기독교서회、275頁。

○人の教会指導者が獄死し、二〇〇の教会が閉鎖されたのである¹³⁷。

朝鮮のキリスト教にみえる民族主義的特色は以上のような歴史的流れと背景のなかからつくられたのである。また、初期のクリスチャンエリートたちの役割も無視できない。彼らは教会のエリートである前に社会のエリートであって、民族の啓蒙と教育は民族としての主体なるものをつくろうとした。それには彼らが持っていた文明観、近代化に対する思想が反映されている。

朝鮮のキリスト教は純粋な宗教的信仰としてより文明化と近代化、民族独立のための思想的道具として認識されその役割を果たしてきた。そのことはキリスト教の韓国社会への土着化という効果をもたらしたが、キリスト教思想が実践思想として解釈され機能したという特殊な問題を濃厚にのこした。

実際、キリスト教は神の前で万人が平等であるという普遍性を持った宗教として、民族主義という理念とは本質的に合わない。旧約におけるユダヤ民族の選民としての地位は新約時代に終わったのである。

福音は民族を超えた一個人の問題として再規定されるべきであって、宣教と福音が民族としての限界を抱えて伝わった歴史的事実は批判されなければならないであろう。そのような意味において韓国のキリスト教的民族主義もその歴史的に果たした役割への記憶から抜き出し、民族主義という枠への問題意識を持つことが必要であろう。

「国民は魂であり、精神原理です。実は一体である二つのものが、この魂を、この精神原理を構成しています。

一方は過去にあり、他方は現在にあります。一方は豊かな記憶の遺産の共有であり、他方は現在の同意、共に生活しようという願望、共有物として受け取った遺産を運用し続ける意志です。人間というものは、皆さん、一日二日で出来上がるものではありません」¹³⁸

これはエルネスト・ルナンの言葉である。

植民地時代、朝鮮と日本において思想的にはその志向を共にしながら、民族の場でその精神性を普遍的なものとして考えた人々が無教会主義であったと言える。

彼らはキリスト教の神の愛と救いという思想のなかから民族の普遍性と救いの模索を試みた人々であろう。

植民地支配の現実が苦しければ苦しいほど、民族魂の普遍性を渴望し、植民地支配が悪いと認識していた知識人の立場からはそれをまた普遍性という武器をもって解決しようとした。しかし、現在からみるとそれは結局民族主義という新たな枠、近代的主体を形成しようとしたものがきに見えてしまう。

聖書的史観、聖書から歴史と社会を解釈することは、特殊性の問題を普遍性に昇格させ

¹³⁷ 文相熙「韓国教会の受難史」『思想界』1965,9。

¹³⁸ 鶉飼哲「フランスとその亡霊たち」『抵抗への招待』206頁に引用。

た過ちであると考えざるを得ない。

そしてそれは彼らの意図が不純ではなくても、現在の頑固なナショナリズムを構築する素材として使われていることは否めない。

鵜飼哲氏は、上記の論文でジャック・デリダがルナンの言葉を踏まえて移民への選挙権の付与を要求し、国籍と区別された新市民権の制定を唱えていると紹介し、新市民権に時間と場を与えるような「魂」と「精神」の間隔化¹³⁹を提示された。

私の問題意識もまた、無教会主義者たちの民族魂を定立し深めようとしたことの歴史的意味を認めつつ、「精神の間隔化」の模索の一つとして彼らの民族主義の分析を試みた。

他者を排除した主体形成の欲望は完全になくなることは不可能であろうが、最小限のものとする方法は、金教臣らが努めた「自我を十字架につけられること」かもしれないと思うのである。

139 鵜飼哲「フランスとその亡霊たち」『抵抗への招待』207頁

附 録

矢内原忠雄略歴

1893. 1. 27 愛媛県にて出生
1911. 10. 1 内村鑑三の聖書研究集会に入門
1917. 3 東京帝国大学法科大学を卒業
1917. 4 住友総本店に入社、別子鑛業所に勤務
1920. 3 東京帝国大学助教授（経済学部）
1923. 8 東京帝国大学教授（経済学部、植民政策講座担任）
1932. 8 満州旅行中、匪賊のために列車遭難
1936. 11 「通信」創刊
1937. 8 「国家の理想」（中央公論9月号）発表
1937. 12 東京帝国大学教授を退官
1938. 1 「嘉信」創刊
1945. 11 東京帝国大学教授（経済学部、国際経済論講座担任）
1946. 8 東京帝国大学社会科学研究所長（兼任）
1948. 10 東京大学経済学部長
1949. 1 日本学術会議会員
1949. 5 東京大学教養学部長（経済学部長、社会科学研究所長退任）
1948. 10 日本学士院会員
1951. 12 東京大学総長(1957. 12 退任)
1958. 7 学生問題研究所長
1961. 12. 25 逝去

年 譜

1893. 1. 27 愛媛県越智郡富田村大字松木（現在の今治市松木）136番地の2に、
父・謙一、母・松枝の4男として出生
1902. 3 富田尋常小学校（4年）卒業
1904. 3 河南高等小学校2年修業
1905. 3 神戸市立雲中尋常高等小学校高等科卒業
1910. 3 兵庫県立第一神戸中学校卒業
1910. 6. 4 柏木今井館で内村鑑三の講演「スチープン・ジラードの話」を聴く。
1910. 9 第一高等学校一部甲類入学
1911. 6. 6 柏木今井館の今井樟太郎記念講演会で内村鑑三の講演「ジョン・ブライ伝」を聴く。
1911. 10. 1 内村鑑三の聖書研究集会に入門
1911. 12. 2 柏会に入会
1912. 1. 13 内村鑑三の娘ルツの告別式・埋葬式に参列、内村の厳粛な態度に打たれる。
1912. 3. 22 母・松枝死去
1913. 7. 1 第一高等学校一部甲類を首席で卒業
1913. 9 東京帝国大学法科大学政治学科入学
1913. 10. 1 父・謙一死去
1916. 11 朝鮮に行って民間で朝鮮人のために働きたいと希望するが、家庭の事情から実行不可能となり断念、郷里に近い別子銅山で働くため住友家の採用試験を受ける。
1917. 3 東京帝国大学法科大学政治学科卒業
1917. 4 住友総本店入社、別子鉱業所勤務、経理課（課長・黒崎幸吉）調査係に配属愛媛県新居浜郡新居浜町乙243番地（惣開原地）の別子鉱業所社宅に住み、黒崎幸吉の社宅でのキリスト教集会に参加
1917. 5. 22 西永公平・薫の次女愛子（藤井武夫人喬子の妹）と結婚
1918. 5. 2 長男・伊作出生
1920. 3 住友を退職。東京帝国大学助教授（経済学部）に任じられる。
東京府奥多摩郡中野町大字中野1794番地に転居
土曜日は藤井武宅の聖書研究会に、日曜日は内村鑑三の講演会に出席する。
1920. 7. 14 次男・光雄出生
1920. 8. 9 植民政策研究のため米・英・独へ2年間の留学を命じられる。（10月14日出発）

1921. 7 『基督者の信仰』（聖書之研究社）刊行
1922. 11. 25 留学期間を 1923 年 3 月 3 日まで延期
1923. 1. 23 愛子夫人病気の報を受けて急遽帰国の途につく。
1923. 2. 9 帰朝、直に病院に愛子夫人を見舞う。
1923. 2. 13 東京府荏原郡大井町 4702 に転居
1923. 3. 26 愛子夫人死去
1923. 3 法学部植民政策授業を担当
1923. 4 伊作・光雄を金沢の西永家に託す。
1923. 4 東京女子大学大学部社会学科の「経済学講座」を担当（1926 年 3 月まで）
1923. 8. 30 東京帝国大学教授となり、経済学部の植民政策講座を担当
1923. 10 東京帝国大学農学部植民政策授業を担当
1924. 3 第一高等学校で「法制及経済」の講義を担当（1937 年 12 月まで）
1924. 6. 7 堀米吉・つる、3 女・恵子と再婚
1924. 10 朝鮮・満州調査旅行（9 月 30 日出発、10 月 29 日帰着）
1925. 6. 22 東京府荏原郡入新井町大字新井宿 2 1 9 2 番地（大森八景坂上）に転居
1925. 6. 26 帝大聖書研究会発足
1926. 3. 13 3 男・勝出生
1926. 6 『植民及植民政策』（有斐閣）刊行
1927. 2 『植民政策の新基調』（弘文堂）刊行
1927. 3～5 台湾調査旅行（3 月 18 日出発、5 月 1 日帰着）
1928. 2 『人口問題』（岩波書店）刊行
1928. 8～9 樺太・北海道調査旅行（8 月 5 日出発、9 月 3 日帰着）
1929. 10 『帝国主義下の台湾』（岩波書店）刊行
1929. 11 台湾青年・葉永鐘と家庭集会を開始（1932 年 4 月自由が丘に転居するまで継続）。
1930. 11 藤井武全集の刊行に着手、以後、編集・校正・発送に心血を注ぐ。（1932 年 1 月完結）
1931. 1. 14 藤井武記念講演会（日比谷市政講堂）で「真理の敵」と題して講演
1932. 3 『マルクス主義と基督教』（一粒社）刊行
1932. 4 東京府荏原郡碑衾町大字衾 2476 番地に転居（10 月に目黒区自由ヶ丘 292 番地となり、さらに 1965 年 1 月から目黒区自由ヶ丘 1 の 2 1 番地の 1 となる）。
1932. 8～9 満州国視察旅行（8 月 27 日出発、9 月 21 日帰着）満州事変が日

- 本側の作為であることを確信
1932. 9. 11 新京からハルピンへの車中、匪賊による列車襲撃事故にあうが難を逃れる。「神様は信ずる者を必ず守って下さる」という神の愛を強く体験
1932. 11 『通信』誌創刊
1933. 3. 26 内村鑑三第三周年記念キリスト教講演会（東京朝日講堂）で「悲哀の人」と題して講演
1933. 5. 21 日曜家庭集会（自由ヶ丘集会）を開始
1933. 7～9 第1回南洋群島調査旅行（7月3日出発、9月16日帰着）
1934. 2 『満州問題』（岩波書店）刊行
1934. 4. 15 日曜家庭集会で「ヨブ記」講義開始
1934. 6～7 第2回南洋群島調査旅行（6月24日出発、7月31日帰着）
1935. 1. 13 日曜家庭集会で「イザヤ書」講義開始
1935. 3. 22 帝大聖書研究会で公開講演「宗教は個人的か社会的かーイザヤ書に就てー」
1935. 4 『ヨブ記』（自費出版、向山堂書店）刊行
1935. 7 黒崎幸吉の山中湖畔聖書講習会で「イザヤ書五講」を講義
1935. 10 『南洋群島の研究』（岩波書店）刊行
1936. 2. 29 2. 26事件について軍部によるファッショ勢力が日本を支配する予兆を見、イザヤの象徴的行動にならい口髭を剃り落す。
1936. 3. 20 帝大聖書研究会を解散
1936. 3. 22 日曜家庭集会、「エレミヤ記」講義開始
1936. 6 『民族と平和』（岩波書店）刊行
1936. 12 『イザヤ書』（自費出版、向山堂書店）刊行
1937. 3. 21 日曜家庭集会、「マルコ伝」講義開始
1937. 3 『帝国主義下の印度』（大同書院）刊行
1937. 4. 11 日曜家庭集会をお茶の水・女子基督教青年会館に移し公開聖書講義を行う。（6月27日まで）
1937. 5. 4 帝大聖書研究会、「イザヤ書」講義開始（研究会解散まで）
1937. 8. 10 中央公論社へ論文「国家の理想」（『中央公論』9月号掲載）の原稿を渡す。
1937. 8. 19～21 鳥取県大山聖書講習会で「京詣の歌」と題して講義
この直後、講習会に出席した地方の青年たちが警察に召喚され取調べをうける。
1937. 8. 24 売店で『中央公論』を購入、「国家の理想」の削除を知る。（全文削除処分）

1937. 10. 1 藤井武第七周年記念講演会（東京日比谷市政講堂）で「神の国」と題して講演 この講演会后、無教会に対する取締りが厳しくなる。
1937. 11 三井甲之・蓑田胸喜の『真理と戦争』で、反国体・反軍反戦・植民地放棄論者であると非難される
1937. 11. 10 『通信』第47号（10月号、講演「神の国」掲載）、発売禁止処分
1937. 11. 14 戦時基督教講演会（明治生命館）で「神の国の預言に就て」と題して講演
1937. 11. 18 帝大聖書研究会で講義「列国の興亡—イザヤ書の歴史哲学」
1937. 11. 24 経済学部教授会で「国家の理想」が不穏当であると問題化される。
1937. 12. 1 東京帝大へ辞表提出（12月4日付で退官）
1937. 12. 6 第一高等学校講師を解任される。
1937. 12 『通信』、第49号（12月号）をもって廃刊
1938. 1. 10 『民族と国家』（自費出版、1937年12月刊）発売禁止処分
1938. 1. 20 『嘉信』誌、創刊
1938. 2. 7 『帝国主義下の台湾』『満州問題』の出版社に対して、自発的増刷中止の指示あり。
1938. 2. 17 帝大聖書研究会解散
1938. 2. 21 警視庁に出頭、取調べを受ける。
1938. 2. 23 『民族と平和』（岩波書店、1936年6月刊）、発売禁止処分
1938. 4. 22 お茶の水・女子基督教青年会館で月1回の公開聖書講義を始める。
「ガラテヤ書」講義開始（3回連続）
1938. 7. 21、22 検事局の取調べを受ける。
1938. 7. 24～31 第1回山中湖畔聖書講習会開催
1938. 9. 11 日曜家庭集会、「創世記」講義開始
1938. 9. 23 『嘉信』9月号の「送別歌」が削除処分をうける。
1938. 9. 25 お茶の水公開聖書講義、「第三イザヤ書」講義開始（4回）
1938. 10 家庭集会の信仰同人雑誌『葡萄』創刊
1939. 1. 14 「土曜学校」開講。アウグスチヌス「告白」講義開始
1939. 1. 22 お茶の水公開聖書講義、「ピリピ書」講義開始（3回）
1939. 4. 15 土曜学校第2部（経済学）開講
1939. 4. 23 お茶の水公開聖書講義、「エペソ書」講義開始（3回）
1939. 5 『葡萄』、第8号をもって休刊
1939. 9. 10 日曜家庭集会、「ヨハネ伝（訣別遺訓）」講義開始
1939. 9. 24 お茶の水公開聖書講義、「第二イザヤ書」講義開始（4回）
1939. 10 『葡萄』、第9号から復刊

1939. 12. 17 日曜家庭集会、「ヨハネ伝」講義開始
1940. 1. 28 お茶の水公開聖書講義、「エレミヤ記」講義開始 (3回)
1940. 3. 23 日曜家庭集会会員から伝道及び慈善のための寄付金を募る「レ
ブタ会」発足
1940. 4. 13 土曜学校、アウグスチヌス「神の国」講義開始
1940. 4. 28 お茶の水公開聖書講義、「イザヤ書」講義開始 (3回)
1940. 5 『余の尊敬する人物』(岩波書店) 刊行
1940. 6 『イエス伝講話』(向山堂書店) 刊行
1940. 8~9 朝鮮旅行 (8月22日出発、9月16日帰着)
1940. 9. 22 お茶の水公開聖書講義、「ロマ書」講義開始 (4回)
1940. 11. 10 日曜家庭集会、「出埃及記」講義開始
1941. 1. 26 お茶の水公開聖書講義、「ヨハネ黙示録」講義開始 (15回)
1941. 4. 12 土曜学校、アウグスチヌス「三位一体論」講義開始
1941. 9. 14 日曜家庭集会、「ペテロ前書」講義開始
1941. 10 『嘉信』に対する日本出版文化協会からの用紙配給割当 5
割削減
1941. 11. 30 日曜家庭集会、「ヤコブ書」講義開始
1941. 11 『山上垂訓講義』(嘉信社) 刊行
1942. 1. 11 日曜家庭集会、「ヨハネ第一書」講義開始
1942. 1 『京詣歌集』(嘉信社) 刊行
1942. 2 『嘉信』2月号、「歴史と人間」により第19頁削除処分
1942. 3 『中央公論』3,4月号掲載予定の「クロムウエル」が「執筆
者が悪い」との理由で掲載不可能となる。
1942. 3. 29 日曜家庭集会、「ヨハネ第二・三書」講義開始
1942. 4. 18 土曜学校、ダンテ「神曲」講義開始
1942. 4 日曜家庭集会、「詩篇」講義開始
1942. 4 『嘉信』4月号、発売禁止処分
1942. 5. 31 日曜家庭集会、「雅歌」講義開始
1942. 7~8 満州・北支旅行 (7月4日出発、8月11日帰着)
1942. 9. 27 お茶の水公開聖書講義、「アモス書」講義
1942. 11. 1 日曜家庭集会、「エレミヤ哀歌」講義開始
1942. 11. 22 お茶の水公開聖書講義、「ミカ書」講義
1942. 12. 13 お茶の水公開聖書講義、「ゼパニヤ書」講義
1943. 1. 24 日曜家庭集会、「ヘブル書」講義開始、お茶の水公開聖書講義、
「ナホム書」講義
1943. 1 1月より『嘉信』に対する用紙配給皆無となる。

なお、1月号の印刷にとりかかったとき、印刷文化協会から印刷所へ発行継続を不可能ならしめる妨害あり。

1943. 2. 13 警視庁に呼び出される。『嘉信』1月号、「年頭の辞」「アモス書大意」により発売禁止処分
1943. 2. 28 お茶の水公開聖書講義、「ハバクク書」講義
1943. 3. 28 お茶の水公開聖書講義、「ハガイ書・附内村先生以後の無教会主義」講義
1943. 3 『訣別遺訓講義』（嘉信社）刊行
1943. 4. 6 東京帝大図書館内の研究室を引き払う。
1943. 4. 25 お茶の水公開聖書講義、「ゼカリヤ書」講義
1943. 4 『嘉信』4月号、「嘉信の発行について」により注意処分
1943. 5 『嘉信』5月号、「黙示録講義」により削除処分
1943. 5. 23 お茶の水公開聖書講義、「マラキ書」講義
1943. 6. 27 お茶の水公開聖書講義、「第二及び第三ゼカリヤ書」講義
1943. 9. 20 日曜家庭集会、「エゼキエル書」講義開始
1943. 9. 26 お茶の水公開聖書講義、「オバデヤ書と藤井武」講義
1943. 9 『アウグスチヌス告白講義』（教文館）刊行
1943. 10. 24 お茶の水公開聖書講義、「ヨエル書」講義
1943. 11. 28 お茶の水公開聖書講義、「ヨナ書」講義
1944. 1. 7 警視庁から呼び出され、『嘉信』1943年12月号の第2頁により嚴重戒告処分
1944. 1. 30 お茶の水公開聖書講義、「コロサイ書」講義
会場をお茶の水・佐藤生活館に移す。
1944. 2. 27 お茶の水公開聖書講義、「ピレモン書」講義
1944. 3. 26 お茶の水公開聖書講義、「テサロニケ前書」講義
1944. 4. 30 お茶の水公開聖書講義、「テサロニケ後書」講義
1944. 5. 28 お茶の水公開聖書講義、「テモテ前書」講義
1944. 6. 2 警視庁から『嘉信』廃刊の要求があったが拒否
1944. 6. 12 警視総監に意見書を手渡す。
1944. 6. 17 警視庁検閲課長に呼び出され、『嘉信』廃刊をすすめられる。
1944. 6. 18 日曜家庭集会、「エゼキエル書25章」講義
1944. 6. 25 お茶の水公開聖書講義、「テモテ後書・テトス書」講義
1944. 7. 1 警視庁検閲係長に呼び出され、『嘉信』年末までで廃刊を申渡される。
1944. 7. 6 神経痛と下痢のため入院
1944. 8 山中湖畔聖書講習会、会場の旅館が徴用となったため開催不

可能となる。

1944. 8 『嘉信』8月号、発売禁止処分
1944. 9. 24 お茶の水公開聖書講義、「コリント前書」講義開始（5回）
1944. 12 土曜学校終講
1945. 2. 4 日曜家庭集会、「サムエル前書」講義開始
1945. 2. 13 『嘉信』、1944年12月号発行。この号をもって終刊
1945. 2. 25 大空襲のためお茶の水公開聖書講義流会
1945. 3. 14 『嘉信会報』第1号（1月号）発行
1945. 3. 25 佐藤生活館が軍事保護院庁舎として使用されたため、お茶の水公開聖書講義を中止希望者を自由ヶ丘家庭集会に収容
1945. 4. 13 空襲により学園印刷所焼失、すでに出来上がらんとしていた『嘉信会報』第3号、及び第4号の原稿・用紙・紙型も焼失。
1945. 4. 26 『嘉信会報』第3号発行。本号よりガリ版刷りにする。
1945. 5. 6 土曜学校再開、ミルトン「樂園喪失」講義開始
1945. 6. 16 『嘉信会報』1～6号を憲兵隊に押収される。
1945. 9. 23 日曜家庭集会、「サムエル後書」講義開始
1945. 11. 28 東京帝国大学教授に任ぜられ経済学部勤務（植民政策講義担当）
1946. 2. 24 自由ヶ丘家庭集会を解散
1946. 3. 3 今井館聖書講堂にて、公開聖書講義（毎日曜日）を開始
1946. 3. 26 帝大聖書研究会を復興
1946. 5. 5 今井館聖書講義、「ルカ伝」講義開始
1946. 6 『日本精神と平和国家』（岩波書店）刊行
1946. 8. 24 東京帝大社会科学研究所（初代）所長に就任
1946. 11 『告白講義』（新教出版社）刊行
1946. 12 『基督教早わかり』（嘉信社）刊行
1947. 1. 5 レプタ会解散
1947. 3. 7 GHQ民間情報部より『嘉信』1月号の「三十年」が出版法に抵触する旨通知
1947. 4 『日本の傷を医す者』（白日書院）刊行
1947. 5. 18 土曜学校を閉じる。
1947. 5 『マルクス主義と基督教』（新教出版社）刊行
1947. 7 『葡萄』、第24号（7月号）をもって終刊
1948. 1 『葡萄』の会員を整理拡大して、『橄欖』誌を創刊
1948. 2 『黙示録』（角川書店）刊行
1948. 4 『帝国主義研究』（白日書院）刊行
1948. 7 『内村鑑三と新渡戸稲造』（日産書房）刊行

1948. 10. 1 東京大学経済学部長に就任
1948. 11 『イエス伝』(角川書店) 刊行
1949. 1. 20 日本学術会議会員に就任
1949. 2 『創世記』(角川書店)・『ロマ書』(角川書店)・『キリストの生涯』(日東出版社) 刊行
1949. 3. 13 今井館聖書講義、「エレミヤ記」講義開始
1949. 5. 31 東京大学教養学部長(経済学部長兼)に就任
1949. 6. 30 東京大学社会科学研究所長を免じられる。
1949. 9. 30 東京大学経済学部長を免じられる。
1949. 10. 1 日本学士院会員に就任
1949. 11. 12 「アダム・スミスの会」創設され代表に就任
1949. 11. 25 天皇に「新渡戸稲造について」進講
1949. 11 『続余の尊敬する人物』(岩波書店) 刊行
1950. 3 『講和問題と平和問題』(河出書房) 刊行
1950. 4. 29 国際経済学会理事長に就任
1950. 5~8 アメリカ出張旅行(5月12日出発、8月23日帰着)
1950. 9. 29 東大教養学部に試験ボイコット運動がおこり、学部長として苦慮
1950. 9. 30 受験派学生の先頭に立ちピケ隊の正面強硬突破を試みる。
1950. 9 『橄欖』会員の範囲を拡大、嘉信読者の同人雑誌とする。
1950. 11 『ヨハネ伝』(角川書店) 刊行
1951. 8. 25~28 第1回妙高聖書講習会開催
1951. 9. 9 今井館聖書講義、「ピリピ書」講義開始
1951. 12. 14 東京大学総長に就任
1951. 12 レプタ会再興
1952. 2. 17 今井館聖書講義、「エペソ書」講義開始
1952. 2. 20 「東大ポポロ事件」が起る。
国会の委員会に参考人または証人として喚問され、大学の自由を述べる。
1952. 11 『大学について』(東京大学出版会)・『キリスト教入門』(角川書店) 刊行
1953. 4 『日本のゆくえ』(東京大学出版会) 刊行
1953. 6 『詩篇』(角川書店) 刊行
1953. 11 『銀杏のおちば』(東京大学出版会) 刊行
1954. 6. 1 国際経済学会会長に就任
1954. 11. 7 今井館聖書講義、「創世記」講義開始

1955. 12. 14 東京大学総長に再選
1956. 1 『サムエル書』(角川書店) 刊行
1956. 5~7 欧州旅行 (5月21日出発、7月13日帰着)
1956. 7 『マルクス主義とキリスト教』(角川書店) 刊行
1957. 2. 24 今井館聖書講義、「使徒行伝」講義開始
1957. 4. 28 中学生・高校生を対象とした「今井館聖書学校」を開始
1957. 12. 14 任期満了により東京大学総長を退任
1957. 12 『主張と随想』(東京大学出版会) 刊行
1957. 12 『橄欖』を廃刊
1958. 3 『私の歩んできた道』(東京大学出版会) 刊行
1958. 6 『橄欖』の会員を整理拡大して『山鳩』誌を創刊
1958. 10 学生問題研究所を創設、初代所長に就任
1958. 12 東大退官記念として、東大聖書研究会編『信仰と生活の中から』(東京大学出版会) 刊行
1959. 4. 19 今井館聖書講義、「マタイ伝」講義開始
1959. 5. 17 今井館集会の老年有志などを対象とした「如鷲会」を始める。
1959. 11 『ルカ伝(上)』(角川書店) 刊行
1959. 12 『ルカ伝(下)』(角川書店) 刊行
1960. 1 背部などに激痛を感じ検査の結果胆のう炎と診断される。
1960. 5 『東京独立新聞』が創刊され顧問に就任
1960. 7. 24~27 第1回御殿場東山荘聖書講習会開催
1960. 8 『政治と人間』(東京大学出版会) 刊行
1960. 10 『人生と自然』(東京大学出版会) 刊行
1961. 1. 15 今井館聖書講義、「ホセア書」講義開始
1961. 4. 16 今井館聖書講義、「出エジプト記」講義開始
1961. 8. 23 胃レントゲン検査により胃噴門部癌が発見される。
1961. 10 『教育と人間』(東京大学出版会) 刊行
1961. 12. 25 胃癌のため東京大学伝染病研究所附属病院で死去
勲一等に叙し瑞宝章を授けられ正三位に叙せられる。
1961. 12. 26 納棺式、出棺式(今井館聖書講堂)
1961. 12. 27 葬儀、告別式(女子学院講堂)
1961. 12. 28 告別追悼式(東京大学大講堂)
1962. 1. 14 今井館聖書集会解散
1962. 1. 28 今井館聖書学校閉校
1962. 1. 28 『嘉信』1961年12月号(終刊号) 発行

参 考 文 献

一、単行本

・日本語

1. 浅田喬二『日本知識人の植民地認識』校倉書房、1985。
2. 浅田喬二『日本植民地研究史論』未来社、1990。
3. 飯沼二郎『天皇制とキリスト者』日本基督教団出版局、1991。
4. 飯沼二郎・韓晰曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局、1985。
5. 李省展『アメリカ人宣教師と朝鮮の近代』社会評論社、2006。
6. 伊東俊太郎ほか編『日本人の価値観』研究社出版、1976。
7. E・ルナンほか著・鶴飼哲ほか訳『国民とは何か』インスクリプト、河出書房新社（発売）、1997。
8. 内村鑑三「日本的基督教に就て」『内村鑑三全集』第25巻、1983。
9. 内村鑑三「日本的基督教」『内村鑑三全集』第28巻、1983。
10. 内村鑑三「私の愛国心に就て」『内村鑑三全集』第29巻、1983。
11. 大河原礼三『矢内原事件 50年』木鐸社、1987。
12. 大野昭『乗松雅休覚書』キリスト新聞社、2000。
13. 大田雄三『内村鑑三』研究社、1977。
14. 小川圭治・池明観編『日韓キリスト教関係史資料 1876～1922』新教出版社、1984。
15. 金田隆一『戦時下のキリスト教の抵抗と挫折』新教出版社、1985。
16. 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ—近代文化批判』岩波書店、1996。
17. 姜尚中『マックス・ウェーバーと近代—合理化論のプロブレマティーク』御茶の水書房、1986。
18. 姜東鎮『日本の朝鮮支配政策史研究』東京大学出版会、1979。
19. 金栄作『韓末ナショナリズムの研究』東京大学出版会、1975。
20. 駒込武『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、1996。
21. 教文館『キリスト教大辞典』、1963。
22. 佐藤全弘『矢内原忠雄と日本精神』キリスト教図書出版社、1984。
23. 澤正彦『南北朝鮮キリスト教史論』日本基督教団出版局、1982。
24. 澤正彦著・金纓訳『日本キリスト教史—韓国神学大学講義ノート』草風館、2004。
25. 澤正彦『未完朝鮮キリスト教史』日本基督教団出版局、1991。

26. 武田清子『土着と背教—伝統的エトスとプロテスタント』著新教出版社、1967。
27. 武田清子『人間観の相剋—近代日本の思想とキリスト教』著弘文堂新社、1967。
28. 武田清子編『比較近代化論』未来社、1970。
29. 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『戦時下のキリスト教運動—特高資料による1（昭和11年～昭和15年）』新教出版、1972。
30. 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『戦時下のキリスト教運動—特高資料による2（昭和16年～昭和17年）』新教出版、1972。
31. 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『戦時下のキリスト教運動—特高資料による3（昭和18年～昭和19年）』新教出版、1973。
32. 同志社大学人文科学研究所・キリスト教社会問題研究会編『日本の近代化とキリスト教』新教出版社、1973。
33. 土肥昭夫『内村鑑三』日本基督教団出版部、1962。
34. 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980。
35. 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史論』教文館、1987。
36. 中村勝己『内村鑑三と矢内原忠雄』リプロポート、1981。
37. 中村勝己『近代文化の構造—近代文化とキリスト教』筑摩書房、1972。
38. 中村勝己『近代文化の構造—キリスト教と近代』講談社、1995。
39. 南原繁ほか編『矢内原忠雄—信仰・学問・生涯』岩波書店、1968。
40. 新堀邦司『金教臣の信仰と抵抗』新教出版社、2004。
41. 西村秀夫『矢内原忠雄』日本基督教団出版局、1975。
42. 日本プロテスタント史研究会編『日本プロテスタント史の諸問題』雄山閣、1983。
43. 信長正義『キリスト教同信会の朝鮮伝道』むくげの会、1996。
44. 量義治『無教会の展開—塚本虎二・三谷隆正・矢内原忠雄・関根正雄の歴史的考察他—』新地書房、1989。
45. 韓哲曦『日本の朝鮮支配と宗教政策』未来社、1988。
46. 藤田若雄『内村鑑三を継承した人々（上、下）』木鐸社、1977。
47. 藤田若雄『矢内原忠雄—その信仰と生涯』教文館、1967。
48. 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、1996。
49. 宮田光雄『権威と服従—近代日本におけるローマ書十三章』新教出版社、2003。
50. 無教会論研究会編『無教会論の軌跡』キリスト教図書出版社、1989。
51. 矢内原忠雄『内村鑑三とともに（上、下）』東京大学出版会、1969。
52. 矢内原忠雄『信仰と学問—未発表講演集』新地書房、1982。

53. 梁賢恵『尹致昊と金教臣その親日と抗日の論理』新教出版社、1996。
54. 柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会、1987。
55. 渡瀬常吉『海老名弾正先生—伝記・海老名弾正』大空社、1992。
56. 渡瀬常吉『海老名弾正先生伝』竜吟社、1938。
57. 渡辺信夫訳『カルヴァン・新約聖書註釈 VII ローマ書』信教出版社、1959。
58. 和田春樹『韓国民衆をみつめること』創樹社、1981。

・韓国語

1. 基督教大百科事典편찬위원회『基督教大百科事典』第3卷基督教文社、1990。
2. 김승태엮음『한국기독교와 신사참배문제』한국기독교역사연구소、1991。
3. 노치준『일제하 한국기독교 민족운동 연구』지음한국기독교역사연구소、1993。
4. 閔庚培『日帝下の 韓國基督教 民族・信仰運動史』大韓基督教書會、1991。
5. 閔庚培『韓國基督教會史— 韓國 民族 教會 形成 過程史』대한기독교서회、1972。
6. 閔庚培『韓國基督教會史—韓國 民族 教會 形成 過程史』延世大學校出版部、1993。
7. 閔庚培『韓國基督教社會運動史—1885-1945』大韓基督教出版社、1987。
8. 서정민『교회와 민족을 사랑한 사람들』기독교문사、1990。
9. 서정민『일본기독교의 한국인식—기독교회와 민족국가 관계론 연구』한울、2000。
10. 서정민『한일 기독교 관계사 연구』대한기독교서회、2002。
11. 宋吉燮『韓國神學思想史』大韓基督教出版社、1987。
12. 李萬烈『韓國基督教文化運動史』大韓基督教出版社、1987。
13. 全澤晷『韓國教會發展史』大韓基督教出版社、1987。
14. 함석헌『뜻으로본 한국역사 1—咸錫憲全集』한길사、1965。

二、全書

・日本語

1. 矢内原忠雄『矢内原忠雄全集』（全29卷）岩波書店、1963～1965。

2. 矢内原忠雄『キリスト者の信仰』（全8巻）岩波書店、1982。

I. 矢内原忠雄『キリスト教入門』。

II. 矢内原忠雄『無教会主義キリスト教論』。

III. 矢内原忠雄『マルクス主義とキリスト教』。

IV. 矢内原忠雄『国家の理想—戦時評論集』。

V. 矢内原忠雄『民族と平和』。

VI. 矢内原忠雄『現代社会とキリスト教』。

VII. 矢内原忠雄『信仰と人生』。

VIII. 矢内原忠雄『余の尊敬する人物、続余の尊敬する人物』。

・韓国語

1. 노평구역음『金教臣全集』（1-8 권・별권）부키、2002。

三、論文

・日本語

1. 石田雄「内村鑑三における「独立」の意味」『思想』、第639号、1977,9。

2. 池明観「海老名弾正の思想と朝鮮伝道論」『紀要』東京女子大学附属比較文化研究所、第42巻、1981,1。

3. 池明観「日本基督教会と朝鮮—一八九二年から一九二〇年まで」『紀要』東京女子大学附属比較文化研究所、第39巻、1978,1。

4. 飯沼二郎「新渡戸稲造と矢内原忠雄」『キリスト教社会問題研究』通号37、1989,3。

5. 幼方直吉「信仰の論理と政治の論理—金教信と矢内原忠雄の場合」『日本法とアジア』勁草書房、1970,5。

6. 幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」『思想』第495号、1965,9。

7. 大塚久雄「内村鑑三と現代」、住谷一彦編『社会科学と信仰の間』圖書新聞社、1967。

8. 姜尚中「キリスト教・植民地・憲法（宗教の行方—国家と宗教）」『現代思想』23(10)、1995,10。

9. 姜尚中「近代文化論の変容と組織資本主義の終焉」『思想』第773号、1988,11。

10. 「資料 昭和十二・三年におけるキリスト教運動」『キリスト教社会問題研究』第8号、1964,4。

11. 高崎宗司「矢内原忠雄と朝鮮・覚え書き」『季刊三千里』第 13 号、春、1978。
12. 将基面 貴巳「矢内原忠雄と「平和国家」の理想」『思想』通号 938、2002,6。
13. 竹中佳彦「敗戦直後の矢内原忠雄--民族共同体と絶対的平和」『思想』通号 822、1992,12。
14. 田中和男「矢内原忠雄における中国の影」西田毅編、シリーズ・近代日本の知第 2 卷『近代日本のアポリアー近代化と自我・ナショナリズムの諸相』、晃洋書房、2001。
15. 長幸男「矢内原忠雄の学問と思想」『思想』第 353 号、1962,3。
16. 東京女子大学附属比較文化研究所「初期日韓教会交流史関係資料目録」『紀要』第 43 卷、1982,1。
17. 田中和男「地域研究としての植民政策—矢内原忠雄におけるオリエンタリズム」『社会科学』同志社大学人文科学研究所、通号 47、1991,8。
18. 松尾尊兌「日本組合教会の朝鮮伝道—日本プロテスタントと朝鮮（一）」『思想』第 529 号、1968。
19. 松尾尊兌「三・一運動と日本プロテスタント—日本プロテスタントと朝鮮（二）」、『思想』第 533 号、1968。
20. 宮田光雄「神の希望の弁証法—カール・バルト＝政治的神学的評伝」『世界』1986,9。
21. 矢内原忠雄「或る朝鮮人女学生との会話」『通信』第 43 号、1937,4。
22. 矢内原忠雄「紀元節講話」『通信』第 22 号、1935,3。

・韓国語

1. 姜渭祚「일제하 한국기독교의 존재양식과 그 발전」、車基璧『일제의 한국 식민통치』정음사、1985。
2. 文相熙「韓国教会の受難史」『思想界』1965,9。