

近代日本草創期の神学的動向(2)

土 肥 昭 夫

III 海老名弾正と植村正久の神学論争

日本のキリスト者たちは最初より相互に交流や協力活動をしてきた。1878年より全国基督教信徒大親睦会が数年に一回開かれ、1885年には日本基督教同盟会と改組した。この会は万国福音同盟会に加入することになったので、日本福音同盟会と改称された。この会は、第20世紀を迎える前に呼応し、大挙伝道を計画し、1901—1902年にこれを実施した。この大規模な組織的伝道活動は、東京京橋の集会で起こったリバイバルのため、活気を帯びた。ところが、この集会の説教者の間にその内容の相違があり、そのために聴衆に戸惑いが生じるところがあった。

植村正久はそれを問題とした。彼は、福音同盟会が全国キリスト者の親睦と交流の会である以上、伝道をするのにふさわしい会ではない。同盟会が唱える福音主義があいまいであるために、いろいろな立場の説教者が伝道しても、不思議ではない。もし同盟会が本当に伝道をしようというならば、その基本的な信仰理解の問題をまず解決しなければならない、と唱えた（「福音同盟会と大挙伝道」⁹⁾『福音新報』1901.9.11）。彼の論述に海老名弾正の名前が出た。そこで海老名は植村に疑問を提出した。かくして両者の間に神学論争が約5ヶ月間続いた（『植村正久とその時代』5, 243—333ページ）。これに、小崎を含めて各方面より論評が寄せられた（『基督論集』警醒社、1902, 83—180ページ）。

この神学論争は、さきの金森と植村の論議と相違して、神とキリストとの

関係、キリストの受肉といった教理的問題を直接的に論議したものであり、それは教会の信仰的根幹にかかわるものとして重要な意義を持つものであった。さらに、当時は、教会が教派的組織を次第に固め、資本主義の興隆にともなってあらわれてきた都市中産階級を手がかりとして、個々の教派として、また教派協調として、伝道計画を実施しようとしていたときである。¹⁰⁾ 教会がこのような人たちに何を宣べ伝えるか、という問題をひき出したのが、この論争である。ここでは、両者の論争の経過よりも、この論争にみられる両者の見解を述べていこう。

まず、海老名彈正より始める。彼は必ずしもキリストの神性や神の三位一体性を否定する意図はなかった。「吾人は基督の神性をも信じ、聖靈の神性をも信じ、又三位一体論の教義中に深遠なる宗教的真理の包蔵せらるるをも信ずる」（「再び福音新報記者に与う」『新人』1901.12）。しかし、歴史的に継承されてきた信条に固執し、それを楯として問題を解き明かすような植村の考え方には反対した。なぜならば、彼は「基督教の本義は教理信条にあらずして基督の生命なり」（『基督教の本義』1903.5ページ）と確信していたからである。彼は次のように唱えた。イエスや使徒たちは三位一体の教義を説き、それによって人びとの信仰不信仰を決めたのではない。三位一体論やロゴスの受肉論は、古代世界におけるキリスト者の宗教的意識を説明したものに過ぎず、その主張を永遠不変とすることはできない（「三位一体論の教義と予が宗教的意識」『新人』1902.1）。

彼は神とキリストの関係を父子有親の関係という自己の宗教的意識からとらえた。すでに述べたように、彼は神と自己の関係を父子有親のそれとして理解した。この理解にもとづいて彼の論議は展開された。彼はいう。「基督教の意識に彼と神と倫理的父子有親の意識があったその理由は彼の性情 (persona) に形而上の父子有親の関係があったからであろう。基督に倫理的神子の実相 (substantia·ὑπόστασις) あるその故はその性情 (persona) に於て神と本体 (οὐσία) を同うするものがあったからということは疑われない。……予は基督に於て天父の実相 (substantia) を認識しないではいられない。是れ彼が眞に神の実相 (οὐσία) を有する神子であるからと思わ

れる。基督には二方面がある、即ち神に対しては人、人に対しては神である、この二方面を有するが即ち眞の神子の実相 (substantia) であると思う」(同上論文)。¹¹⁾ この文章だけを読むと、海老名の見解は、キリストを父なる神と同一本質 (*όμοούσιος*) としたニカイア信条、またイエス・キリストの神人両性を唱えたカルケドン信条の立場に接近しているようにみえる。しかし、実はそうではないのである。彼は、「神人となり」とか、キリストを神とする植村の見解に賛成しない。神が人となったというならば、その神はもはや神ではない。したがってキリストは神ではない。またキリストが子なる神であるというならば、父なる神、子なる神、聖靈なる神の三神論が成立することになる、というのである(「福音新報記者に与うるの書」『新人』1901.10)。海老名は、その限りにおいて、神の三位一体性、キリストが神であって同時に人であるというキリストのペルソナに関する教義をみとめることはできなかったのである。

彼がなぜこのような見解を持ったか、といえば、叙述の繰り返しになるが、彼の分析が自己の宗教的体験にもとづいて展開されているからである。彼は、神の前に自己を罪の塊でしかないという精神的苦闘の中から、自己が神と父子有親の関係にあるという宗教的意識に到達した。したがって、その意識は万人に普遍的なものである、と考えた。そしてイエス・キリストをこの宗教的意識を究極的に具現し、神との合一に生きた宗教的人格としてとらえた。「基督の性格を以て人類の至善と觀ずれば、その神たることまたおのずから明瞭であろう」(「三位一体の教義と予が宗教的意識」)。ここで彼がイエス・キリストを「人類の至善」としたことが、まず重要である。その限りにおいて、イエス・キリストは単なる人間である。彼はのちに「我等と基督との相違は本来の性格 (*οὐσία*) にあらずして、唯発達の差である」(『基督教新論』1918、188ページ) と述べる。¹¹⁾ そして、そういうイエスが神との父子有親の関係を究極的に実現したのであるから、キリストまた神となる、というのである。こうなると、彼の見解は、イエスは単なる人間であったが、神のデュナミス (dynamis) をうけて神の子となったとする養子論 (adoptionism) に近いことになる。したがって、彼は「神人となりて世に降り」といった植

村の見解を到底承認することはできなかったのである。

このような海老名の見解は、イエス・キリストを神の一回的な独自の啓示とするキリスト教の伝統的教説に一致しない。その原因は、彼の神学が儒教的思惟方法によって著しく限定されていたからである、と思われる。儒教においては、上帝（神）即自然の物理（理気の結合）は人倫の道理（五倫五常の道）として連続的にとらえられている。このような自然主義が海老名の考え方の中に生きていた。彼は父子有親を万物の理と考え、これが神、イエス・キリスト、人間をつらぬく宗教的意識として存在する、と考えた。したがって、神のキリストにおける歴史的啓示はその独自性を解消し、人間一般的道理として合理化されてしまった。キリスト・イエスは神ではなく、万物に遍在する神の理を宿す人間の宗教的意識を明らかにし、神との合一を実現した宗教的人間の極致となったのである。ここにアジア的、日本的な思惟方法でキリスト教神学を構築する場合の問題性が存在するのである。

海老名に対して植村正久の反論は、次のようになされた。彼は海老名を宗教的人間として評価した。しかし、その所論にはきびしい反論を展開した。彼によれば、海老名はキリストを自己の体験にもとづいて理解した父子有親の宗教的意識の極致にしてしまった。それでは、キリストと海老名の関係は先輩と後輩の関係にすぎず、キリストは人間の罪を贖う救主にならない。また、海老名は神がキリストにおいて神の愛を示し、人間はキリストにおいて神の愛を知るというが、その愛とはキリストが自己を犠牲に供した十字架の贖罪行為にみられるのである。このキリストの行為は神の行為である。したがって、キリストが神であることを認めなければ、神の愛を知ることはできない。ところが、海老名は汎神論的に人間がみな神性を持ち、したがってキリストも神性を持つといった、あいまいな論議にもとづいて、キリストにおける神の愛をみようというのである。「海老名氏は基督の神格を信ぜざるなり。その基督教は基督を宗にせず、これを崇拜するものにあらず。余輩は基督の神たるを信ず。基督は人となりし神なり。余輩は基督の内住と遍在とを信ず。余輩は基督を礼拝し、またこれに祈りを捧ぐ。海老名氏は基督を師表として仰ぐのみ。余輩はしかのみならずこれを救主なりと信ず」（「彼我の相

違の点を明らかにす』『福音新報』1902.1.15)。

植村がこのようにキリストの贖罪を唱えるのは、それなりの理由があった。彼はかつて『真理一斑』(1884) を刊行した。彼はそこで人間には万物を主宰し、これを秩序づける神を求め、その関係に生きようとする宗教性がある、と確信した。彼は唱えた。人間はこの宗教性のゆえに神に向かい、自己の品性を高めようとする志を持っている。ところが、その志を貫徹しようとすればする程、現実の自己自身の中に罪が体験される。その罪は人間にその志を見失わせ、神との隔絶を生み出す不可抗的な力である。それ故に、人間はキリストの十字架による罪の赦しを神の恩恵としてうけとり、そうすることによって神との人格的関係に生き、自己の志を成就することになる、と。

植村は今述べたよな事から「神人となりて世に下り、十字架に死して人の罪を贖いたるを信ず。而して余輩の信ずる耶蘇基督は活ける神のひとり子にして、人類の祈りを受け、礼拝を受くべきものなり」(「福音同盟会と大挙伝道」)と確信した。そして、この信仰は、キリスト教徒が古来ともに認めてきた歴史的信仰であり、海老名の見解はこれに反する、と決めつけた(「海老名彈正君に答う」『福音新報』1901.10.8)。植村によれば、福音書におけるイエスのことばや使徒たちの証言をよく理解すれば、原始キリスト教徒は、キリストを神と信じ、キリストを礼拝した。古代キリスト教のロゴス論や受肉論は、この信仰から生まれた自然の結果であり、海老名がいいうように古代キリスト教徒の思弁的研究の結果ではない、というのである。

植村はこのように海老名の見解を批判するとともに、自己の立場を積極的に述べるために「基督とその事業」という論文を『福音新報』(1902.1.29ー7.24) に14回にわたって掲載した。彼はここで「基督教は基督なり。基督に於ける最大要點はその神格と受肉降世なり」と述べ、キリストの人格とその業を明らかにすることの重要性を唱えた。そして、主として新約聖書、特にパウロ書簡、ヘブル書、ヨハネ文書を手がかりとして使徒たちがキリストを神として崇め、礼拝していたことを明らかにしようとした。彼らのキリスト信仰の成立根拠は、植村によれば、イエスの神格性、その無罪、超自然的事実としての復活であった、というのである。彼はその叙述において D. シュ

トラウス (David F. Strauss)、A. ビーデルマン (Alois E. Biedermann)、A. ハルナック (Adolf von Harnack) らの自由主義的なイエス伝研究を極力警戒して、論述をすすめた。しかし、その論述は学問的業績というよりも「建徳的弁証論の性質を帯びたもの」とみられている（熊野義孝「解説」『植村正久著作集』4, 508ページ）。本節の初めに述べた当時の日本の教会の状況を考えるならば、この説明は当を得ている、と思われる。

たとえば、植村はパウロがキリストを「神に劣れる者」とした、という。彼は、パウロがコリント人への手紙第11章で女のかしらは男であり、キリストのかしらは神であるといい、男女の道を説いた個所をとりあげ、次のようにいう。「男女とも類を同じうすといえども、相互の関係より、区別を生じて、道と同じからざるものあり。同類にして本来平等なる人類のうちにも本末の別、従属の関係あるを妨げず。基督の神に於けるまた然なり。彼は眞の神格を有し、父と一なりといえども、子たるの故を以て父に従属するところなき能わず。神子は神父を奉じ、これに受け、これに事え、これに従いて、能く子たるの道を行う。孝道これなり」（傍点一筆者『植村正久と其の時代』5, 370–371ページ）。植村は、この論述から、キリストが仕えられる主であると共に仕える僕であることを明らかにしようとした。その限りにおいて問題はない。しかし、彼が父なる神とキリストの関係を男女に関するパウロの倫理や儒教の孝道に類比させてしまうと、オリゲネス派の従属説 (Subordinationism) にみられることになる。この派はニカイア公会議 (325) で斥けられた。ところが、植村は、使徒たちのキリスト論は大要においてニカイア信条と一致する、というのである（同上書 5, 355ページ）。彼は1904年に東京神学社を設立し、そこで終生校長をした。ある人が彼の講義「系統神学」を詳細に筆記し、これが『福音新報』(1926.8.5–1927.8.4) に37回にわたって掲載された。ここでも「孝の道」「従うこと (Subordination)」といった表現が出てくるのである。

これまでの叙述によって、海老名と植村の見解がいかに対照的であったか、が明らかであろう。植村は海老名の三位一体論に関する見解を読んで、彼が罪の問題を顕著にとらえていないから、キリストの救いがわからなくなる、

と述べた。これに対して、海老名は自己の宗教的体験にもとづいて、罪悪の根拠を主我主義とし、これがキリストの十字架によって殺され、主神主義に転換することが、キリストの教いである、と反論していった。ここにもいろいろな問題が存するが、それはとにかくとして、両者の根本的な相違の原因は、彼らの神学の方法論に由来する。海老名は自己の宗教的体験を儒教的論理によって理解し、それを基軸として聖書や教義をいわば主観的に解釈していった。これに対して、植村は自己の宗教的体験を福音主義的伝統の中に溶解し、聖書や教義の名において、いわば客観的に自己の所論を展開していった。このような方法論の相違のため、両者の論争は結局かみ合わず、それぞれが自説を唱えて他を批判攻撃することに終始してしまったのである。

さらに不幸なことは、この論争を背景とした第11回福音同盟会大会（1902）¹²⁾の決定である。この大会は福音主義を定義し、人間の救いのために受肉したキリスト・イエスを神と信すことと決めた。たしかに、植村の見解がこれによって認められた。しかし、その決議は、福音同盟会を信仰告白を奉じる教会と混同し、同一内容の議案の再審議という会議のルールをふみにじり、大会議員数の不明瞭さに便乗して多数者をよび集めるという隠湿な政治工作によって実現した。紛糾は続き、えらばれた会長、副会長はそれぞれ就任を固辞した。このような事態が生じたためかどうかはわからないが、1912年福音同盟会が発展的に解消して、日本基督教会同盟が結成されたとき、福音主義に関する定義はその規則の中に記されなかったのである。

IV 小崎弘道の神学

小崎弘道について、その神学の方法より始めよう。第Ⅰ節において、彼が儒教的理性をこえて啓示宗教としてのキリスト教を受容したこと、その場合彼が儒教をキリスト教に至る道備えとし、キリスト教を儒教の完成・成就としたために、彼のキリスト教理解には儒教的性格が強くにじみ出たことを述べた。

同じような発想は、進化論とキリスト教の関係に関する彼の見解にもみられる。進化論は近代日本の草創期の政治思想やキリスト教に著しい影響を与

えた。小崎は、同志社時代にアメリカン・ボードの宣教師J.ギューリック(John T. Gulick)、卒業後東京で伝道したとき、スコットランド一致長老派宣教師H.フォールズ(Henry Faulds)によって、進化論の問題を学んだ。進化論と聖書の教説は矛盾せず、調和するという有神論的進化論が彼の結論であった。

しかし、彼はそれだけに終わらなかった。「進化論と基督教」(『我国の宗教及道德』1903、『小崎全集』3、478-488ページ)で彼は次のように唱えた。今日の問題は、もはや進化論と有神論をどのように調和するかということではなく、進化の論理をどのようにキリスト教に適応するかということである。進化の論理は、天国を種子より果実への成長にたとえたイエスの教訓にもみられる。近代においては、この論理は人間の開発や歴史の進化発展という世界観にとり入れられた。その結果、われわれの世界観は静的なものではなく、動的になった。かつて宇宙は死んだものとして、ただ神により自然法をもって秩序づけられていた。今や宇宙は生きたものとして、神が内住し、これを育成するものとして考えられるようになった。政治、経済、文化といった人間の営みも、神の内住性と指導性によって、宗教的意義を帯びることになった。進化の論理は、聖霊の教理にも適用することができる。教会は聖霊の降臨によって成立し、聖霊の恩恵によって発展した。聖霊は教会に内住し、これを導く。これによって、われわれの信仰体験は潔められ、その信仰生活も刺激される、というのである。

このような彼の見解をみると、彼は一方において進化論的思考をもってキリスト教理解の方向を定め、他方において神の働きとか聖霊のわざといったキリスト教信仰によって人間の理性的認識を限定しようとしていることが明らかである。彼においては、信仰と理性は相反するものではなく、相互に補完するような関係にある。そして、このような相関関係から生まれた認識の主体を、彼は「聖霊によって潔められた理性」と名付けた(「予が信仰の立脚地」1907、『小崎全集』6、376ページ、「基督教の本質」1925、同全集、1、204-207ページ)。

では、彼は聖霊によって潔められた理性を信仰の立脚地としてどのように

神学的活動を展開したか。彼はまず聖書無謬説を批判した。1889年に全国各地の学生青年、教会指導者を集めた第1回夏期学校が同志社で開かれた。そのとき、小崎は「聖書のインスピレーション」(『六合雑誌』1889.7, 同全集、6, 199-209ページ)を講演した。彼はイエール大学のG.ラッド(George T. Ladd) やハーヴァード大学のJ.セイラー(Joseph H. Thayer)の見解に学びつつ、自己の所論を展開した。彼によれば、聖書は神の靈感によって記されたからといって、一字一句誤りない神の真理としてうけとるべきではない。聖書のインスピレーションというの、聖書の記者が聖靈に導かれて聖書を記したことを意味する。「聖書の『インスピレーション』とは神の靈の感化なり。それ神の靈は物に働きかずして人に働き、言葉に働きかずして心に働き、表面に働きかずして裏面に働く」(同全集、6, 206ページ)。したがって、聖書の記者の性質とか記述の方法にとらわれることなく、その記す事実、すなわち「神の子肉体と成りて吾人の間に寄りて遂に吾人人類の為め十字架に懸り給える事、是れ吾人万民に関わりたる大なる喜信なり」(同 208ページ)の重要さを知らねばならない、というのである。

後に小崎は聖靈によって潔められた理性を考えるようになったのは、この頃である、と述べる(「予が信仰の立脚地」同全集、6, 376ページ)。たしかに、彼が聖書観を考えていくうちに、この視点に到達したことは、この叙述よりも明らかであろう。ただししかし、この論文では、理性が聖靈によって潔められたものとしてどのような意味を持つのかは、明らかにされていない。

彼は前節で述べた海老名と植村の神学論争にも深い関心を寄せた。彼は当時みずから主筆であった『東京毎週新誌』(1902.1.17, 24, 31, 2.7)に「海老名彈正氏の三位一体論を読む」を連載した。彼はそこでこの論争におけるキリスト論が教会の生命にかかわることであるとし、海老名の教説がキリスト教の本質に合致せず、日本の教会の健全な成長を妨げるとして、海老名の見解を批判していった。その中で彼は、海老名が自分の教説を歴史的イエスの宗教的意識に由来するとし、二世紀以後の教父たちはヘレニズム的ロゴス論を用いて三位一体論を唱えたのであり、それはイエスの宗教的意識と関係がない、と唱えたことを問題とする。そして、さきに述べた教会における聖靈の

内住と誘導という立脚点にもとづき、古代教会のキリスト論や三位一体論が福音書や使徒たちの書簡の中に萌芽として現われ、それが次第に教義となつていった。その意味において、これらの教義は聖靈によって潔められた理性の働きの所産である、というのである。古代教会における三位一体論やキリスト論の教義成立の過程において教父たちはイエス・キリストに関する使徒たちの伝承についてヘレニズム的理性を駆使し、その意味を解釈していった。小崎も彼なりに信仰と理性の相関性を求めていったのである。

小崎は1911年に『基督教の本質』を刊行した。これは彼のおびただしい数にのぼる著作や論文の中で代表的なものであり、これまで唱えてきた彼の見解を集大成したものである。それは新神学をとりあげ、これに対して福音主義を擁護したものである。

彼はここでこれまでの日本のキリスト教の諸問題つまりキリスト教と科学、諸宗教の関係、聖書論、キリスト論、贖罪論に関する見解の相違と対立といったことをとりあげ、結局キリスト教の本質が不明確であるために、このようなことが生じるのであるとした。彼の立場はきわめて明白である。キリスト教の独自性はキリストを信奉するところにあり、聖書と教会の歴史は一貫してこの事を唱えている。したがって、イエスが神を信じたと同様に神を信じることを唱える新神学は、キリスト教の本質を見失ったものである、と彼はいうのである。

彼はこの事を論証するために、まずキリスト教の起源を問い合わせ、イエスかパウロかという W. ヴレーデ(William Wrede) らの問題をとりあげる。新神学はキリストを信仰の対象としたパウロの神学がイエスの教えと関係がないから、パウロを捨ててイエスに帰れ、と主張する。しかし、パウロの神学はイエスが説いた福音の正しい成長発展であるというのが、小崎の見解であった。ここにおいて、キリスト教は聖靈の教導のもとにおいて正しい進歩発展を遂げるという彼の視点がみられよう。彼はまた現今キリスト教の潮流を P.T. フォーサイス(Peter T. Forsyth) にしたがってキリストを信じるか、イエスのように神を信じるか、に大別した。そして、この両者の相違は罪の観念、その基礎としての神の観念の強弱によって生じる。汎神論的内在論に

立ち、楽観的な人間觀を唱える新神学は、神の前に自己をきびしくみつめる宗教的実験を持つものには不満足である。また、両者の相違は、悔い改めや新生といった飛躍を説くか、自覺とか認識といった内面的深化を強調するか、によっても生じる。後者を説く新神学は、仏教の見性、儒教の致知格物の論理と変わらない。小崎はさらに、両者の相違を信仰か知識か、他力か自力かの相違になるとさえ断言していった。彼はまた新神学の誤りを教会史的にも裏付けようとする。近代において、ソチニ派、ユニテリアン派さらに自由主義に赴いた米国会衆派の勢力は、その所説の新鮮さのために、一時は盛んになったが、やがて減退した。これに対して、学理や常識に反し偏狭とさえみえる正統派の信仰に固執した教派は成長した。彼らは福音主義に立脚し、生命力のあふれる活発な伝道活動を推進したのである、と彼はいうのである。

彼は以上述べたように新神学を批判していったが、その故に新神学の人たちにみられる自由な探求の精神を否定したのではない。彼は自己の立場を「進歩的福音主義」とし、これを近代思想との関係において、次のように説明する。「吾人が進歩的福音主義と云うのは即ち自由研究を十分に挙用し、近世の科学思想と歴史的研究の法則を宗教問題に総て応用することを承認するいわゆる近世式の基督教を指すものである。唯新神学の学者と意見を異にする所は信仰思想の道程方向の相違にあるのではなくその結果である。吾人が神を信じキリストを信じまたその贍いを信ずるのは聖書の無謬説に拘束せらるる為めかかる信仰に到着するので無く、公平に聖書を研究し基督教の歴史を研究し同時に吾人の信仰意識の理解を為すの結果此処に至るのである」(同全集、1,204ページ)。新神学は理性をキリスト教理解の根拠とするあまり、啓示を排除することになった。これに対して、同じく理性を認識の根拠としても、それは啓示をうけ入れた理性、つまり聖靈によって潔められた理性あるいは福音による救いという信仰上の実験を有するものの判断が、キリスト教の最終的な基準になるというのが、彼の見解である。

小崎の立場はどのように評価されるだろうか。彼の時代の神学的潮流は自由主義とその反動としての根本主義の対立期であり、彼の身辺には新神学を唱えたり、これに共鳴する人たちがいた。そのなかで、彼は一方において聖

書無謬説を排し、他方において聖書の合理的解釈を斥けた。彼は自由主義と根本主義の対立という次元を越えて、イエス・キリストとその救済を信じる福音主義を標榜し、これが聖書と教会の歴史を通じて一貫するキリスト教の本質であることを近代思想や学問的方法を用いて明らかにしようとした。

しかし、彼のこころみは果たして実現したであろうか。上述の引用文で、彼は近代の歴史的研究の成果を十分とり入れた、という。しかし、いわゆる歴史的イエスと信仰上のキリストに関する彼の聖書解釈にどれだけ福音書に関する歴史批判学の研究成果が反映しているかどうかは、疑問であり、その結論はきわめて常識的である。また、自由派が減退し、正統派が盛んであるから、前者が駄目であるという論議もおかしい。物事の真偽は現実や結果によって判断することはできないからである。さらに、聖靈によって潔められた理性が最終的な基準になると、聖書と教会の歴史的伝統が同一の次元でとらえられることになり、それでは聖書と信条の区別も立てられなくなるだろう。いずれにしても、彼は進歩的福音主義の名において、儒教的経世の思想や進化論の論理をキリスト教の中にとりこんでいった。その結果、啓示と理性の間に内在する緊張関係が次第に色あせていき、両者の安易な結合が生まれることになった。彼が近代日本の天皇制国家の動向に対して批判的視点を欠落させる原因を彼の神学に求めるならば、この事が指摘されねばならない。

V 内村鑑三の無教会論

内村鑑三は、1888年にアメリカ留学より帰国した。彼はキリスト教系の学校や国立のカレッジの教師、ついで新聞記者などをしていたが、最終的にはキリスト教の独立伝道者となって生涯を終えた。その40余年の歩みは、独自の個性と使命感のゆえに、近代日本の激流にぶつかり、波乱にみちたものであった。

彼は伝道者として無教会運動を起こした。彼は日本人としてキリストを信じる途をひたむきに追求していくうちに、宣教師たちと衝突したり、既成の教会と疎遠になっていった。彼は1900年に自己の見解に关心を持ち、共鳴する人たちの参加を得て全国集会を開催した。その参加者たちが各地で集会を

開き、彼は月刊誌『聖書之研究』を刊行し、読者への伝道と交流をはかった。また、同時に東京の自宅で聖書講義の集会を毎日曜日に開催した。彼はこのようにして生まれてきたキリスト教集団を無教会と考えるようになった。雑誌刊行数もふえ、集会の規模も大きくなり、さまざまなグループが生まれた。彼の死後、彼の立場に共鳴した人々は、彼の伝道方法を踏襲し、無教会運動を推進して、今日に及んでいる。

かつて、E.ブルンナー(Emil Brunner)は1949年に日本を訪問し、さらに53年より55年まで国際基督教大学客員教授として日本に滞在し、各地で伝道と神学講義にたずさわった。彼は、教会の本質はキリストの共同体(Gemeinde)、聖霊の交わりとして人格的なものであり、教会史にみる法的制度としての教会は、新約聖書のエクレーシア(ecclesia)よりの展開とともに変化あるいは退化の過程を経て生成されたものである、と考えた(『教会の誤解』待晨堂書店、1955,9ページ)。彼は、無教会の人たちが同様のことを唱えているとみて、彼らに関心を寄せ、無教会と教会のかけ橋になろうとした。彼はスイスに帰国後も内村と無教会運動を推賞するいくつかの論文を書いた。また、アメリカの宗教社会学者C.カルダローラ(Carlo Caldarola)は“Christianity: The Japanese Way”(E. J. Brill, 1979)を刊行した。彼は内村や無教会の指導者たちの研究や現存の無教会の宗教社会学的調査と分析により、無教会を日本におけるキリスト教の土着化の最も卓越したケースのひとつとして評価した。このほかにも英文で内村に関する著作があるので、彼の無教会論はある程度西欧世界に知られているだろう。

あらかじめ言っておかねばならないことは、内村は必ずしも教会そのものを否定したり、その存在は無用であるとして無視したのではない。むしろ彼は教会の本質を積極的に肯定し、その必要性を認めた。そして現存の教会がその教会の本質より逸脱しているとし、それに対して「無」教会の必然性を唱えたのである。

彼の論文「エクレージヤ」(『聖書之研究』1910.5)によれば、*ἐκκλησία*(教会)というのは、Kirche, Church の語源である *κυριακόν*(主の家)と意味を異にする。それは会衆とか集合のことである。福音書によれば、キ

リストは「規則に拠るにあらず、法律に依るにあらず、イエスをキリストと認むる自由意志の発動的認識より出づる愛の信仰を基礎としてキリスト独特的靈的会衆」をつくろうとした。そこでは「政府に擬したる教会の制定」ではなく「家庭に類したる兄弟的団体の建設」が考えられていた、というのである。

内村はこのように教会の本質を考えた。そして現在の教会がそこから逸脱しているとし、無教会主義を主張した。「所謂教会、監督あり、長老あり、神学者あり、憲法あり、信条箇条あり、一種の政府又は政党の如き者、教勢拡張を計り、我が信仰を社会の輿論となして民衆を済度せんと唱うる者、それは教会と称えらるれどもキリストの建たまいし教会ではありません。私供は斯かる教会に対して公然無教会主義を唱えます」(「真個の教会」同上誌、1921.11)。もっとも、彼は制度や法そのものを原則的に否定しなかったように思われる。「制度と生命」(同上誌、1916.4)によれば、生命は制度以上のものであり、規則によって生まれたり、動かされたり、拘束されたりするものではない。制度にない新鮮で自發的なものが生命である。そこで、制度を重要視するものは、生命を危険視する。これに対して、生命、信仰を主とし、制度を従とし、制度は信仰の所産にすぎないとして反発するところに無教会主義が生まれる、というのである。

ここにおける彼の所論は次のとおりである。原則的に制度は信仰の所産として生まれてくるかも知れないが、現実的には生命と対立し、それを身動きのとれないものとしてしまっている。キリストにある信仰者の交わりと制度的教会、信仰者の靈的生命と教会の法的機構は現実的にきびしく相克している。この現実が存在する限り、無教会主義は必然的に唱えられる、というのである。

内村の無教会主義がこのような現実的論理である以上、その現実の状況が変化していくと、その強調点が変わることもあり得た。聖礼典に関する彼の見解にそれがみられる。彼は札幌時代に札幌独立教会の創立に尽力し、その後も一時中断したが、会員としてその関係は続いていた。この教会は洗礼、聖餐を廃止するかどうかについて意見が分かれたので、内村の見解を求めて

きた。「洗礼晩餐廃止論」(同上誌、1901.2)で彼は次のように答えた。たしかに、聖礼典の執行は信仰養成上有益かも知れない。しかし、それにあづからなければ、救われない、とは決していわれない。人は行為（儀式への参与）によってでなく、信仰によって救われるからである。人は水の洗礼でなく、靈の洗礼をうけなければならぬ。キリストの救いにあづかった者のみが、聖餐の意義を知る。イエス・キリストの信仰か、聖礼典の執行か、いずれかを考えらべ、といわれたら、自分は前者をとる。この際信仰による靈の力を明らかにするために洗礼、聖餐を廃止してはどうか、札幌独立教会の使命は福音の宣教にある、というのである。

当時は、彼が無教会主義を唱え始めた頃であった。そこで福音信仰と教会儀式をきびしく対立させることによって聖礼典に消極的、否定的な態度を表明した。それより10数年後に彼は「バプテスマと聖餐」(同上誌、1912.9)を書いた。実は、彼はこの年の初めに愛する娘ルツ子を病で失った。彼女は、臨終がせまるにしたがい、信仰の輝きを増し、生涯でただ一度父母と聖餐にあずかり、数時間後に死んでいった。鑑三は感動をもってこの状景を語っている（「祝すべき哉疾病」^{やまい}同上誌、1912.2）。その追憶の中でこの論文が記された、と思われるるのである。

彼はここでも従来通り、聖礼典は人間の魂を救うことができない、という。しかし、聖礼典つまりサクラメンタ(Sacramenta)は聖なる事柄の表号(notae)であり、不可見的な神の恩恵を可見的にいいあらわすものである。バプテスマは「キリストの死と復活とに関する信者の信仰の表号」であり、キリストによって罪に死に、新たに生まれる「革命的」信仰を表明するものである。聖餐はキリストの受難をおぼえ、キリストの靈的生命を摂取することの表号である。たしかに、信仰者の靈的生命は聖餐の儀式でつなぎとめることはできない。神のことばを伝える聖書を敬虔の念をもって読むことが、真に聖餐にあづかることである。しかし、信仰をもって聖餐にあづかるとき、言語をもって通じることのできない信仰、希望、愛が陪餐者の間に通う、と彼はいうのである。そこには娘の臨終における陪餐が想起されている。彼はそこで信仰か儀式かという対立の次元を越えて信仰の表号として聖礼典を現実的に

考えているのである。

内村の思想と行動において、無教会主義はどのような位置を占めていたか、をみよう。これについては、ふたつの彼の論文を紹介したい。ひとつは、彼が1900年前後より無教会主義を意識的に唱え始めた頃の論文であり、よく引用されるものである。「無教会論」(『無教会』1901.3) がそれである。彼はここで無教会をさまざまな表現で説明する。たとえば、彼は無教会が教会を無視したり、破壊しようとするものではなく、金や親や住居のない者のように、制度的教会のない者の教会である。真正の教会は無教会である、なぜならば天国には教職制も聖礼典もない、無教会は来たるべき神の国の共同体を世に伝えるものである。けれども、われわれはこの世にある限り、教会は必要である、という。そしてその教会のイメージを次のように述べる。「神の造られた宇宙であります、天然であります、是れが私共無教会信者のこの世に於ける教会であります、その天井は蒼穹あおぞらであります、その板に星が鏤ちりばめで有ります、その床は青い野であります、その畠は色々の花であります、その樂器は松の木梢こずえであります、その樂人は森の小鳥であります、その高壇は山の高根であります、その説教師は神様御自身であります、是が私共無教会信者の教会であります、……無教会はれ有教会であります、教会を有たない者のみが実は一番善い教会を有つ者であります。」。

彼はここで無教会の具体的形態については何も語っていない。しかし、無教会が志向する教会のイメージ、つまり彼の無教会論がどういう発想に立つかは、明白である。彼の発想は、無教会が人工的、作為的なものではなく、天然、自然そのものである、ということである。この発想は、日本人の自然観の一側面を見事に反映している。古来、日本人は自然に親近感をおぼえ、自然と一体になることによって新しい生の充足を得ることができる、と考えた。この自然の世界よりみると、人間の社会は混沌と狂乱の巷であり、人間の欺瞞と作為に満ちている。そこより脱出して自然のふところに抱かれることができが、日本人のひとつの悲願である、とみられた。この考え方は自然と人間の作為を区别し、自然を日常生活の中にとり入れる生活の仕方を生んだ。絵画における油絵と墨絵、庭園における花壇と枯山水、家屋建築におけるベ

イント塗装と白木造りをみれば、日本人のものの考え方方が西欧の人たちといふに相違するかは、明らかであろう。

内村は日本人として、こういう考え方を持っていた。そこで、彼は西欧の教会や教派にみる法や制度、組織は人工的作為にすぎず、自然ではない。神またキリストの教会はもっと簡素であり、清純、素朴なものである、と考えるようになった。こういう発想が彼の聖書解釈の方法に結びついた。彼は教会の伝統的教義や信条を規範とせず、日本人の心をもって聖書を読んだ。その結果が、先に述べたエクレーシア観となったのである。また、彼は、ローマ・カトリック教会やプロテスタント諸教派にプロテストする、と述べて、こういう。“The gospel I believe in is: Jesus Christ and Him crucified; and I protest against any doctrine and set of doctrines which go beyond, or do not come up to, this simplest of all doctrines. Protestantism, I understand, is Christ *versus* human ingenuities, faith *versus* churches. It is simplicity arrayed against complexities, living organism, against dead organizations.” (“Protestantism”『聖書之研究』1916.5)。そして、もし自分の無教会がこのプロテスタント主義の原則をふみはずすならば、その無教会にもプロテストする、とさえいうのである。そこには、彼のキリスト信仰と日本人の美意識を二焦点とするだ円形の曲線が見事に描き出されている。

彼はかねてより、眞の日本人が眞のキリストを信じるとき、眞の日本のキリスト教が生まれる、と確信していた。そのキリスト教は西欧のキリスト教の模倣ではないし、日本化されてしまったキリスト教でもない。キリスト教が西欧世界において独自の伝統を形成したように、日本で自立した固有のキリスト教が生み出されねばならない。無教会のキリスト教はそういうものではないか、とその歴史的必然性を唱えた。前述の論文はこういう彼の見解を裏付けるだろう。

もうひとつ紹介するのは、彼が1930年に記した手稿であり、彼の遺稿として保存されたものである。彼はいう。「私の無教会主義は主義の為の主義でなかった。信仰の為の主義であった。人の救わるるはその行為に由らず信仰に由るとの信仰の帰結として唱えた者である。……(私の無教会主義は一筆

者注) 教会攻撃の為の主義ではなかった。信仰唱道の為の主義であった。先ず第一に十字架主義の信仰、然る後にその結論としての無教会主義。十字架が第一主義であって、無教会主義は第二又は第三主義であった。私が時に強く教会を撃ったのはその信仰に於て福音の真理に合わざる者があった故である。……私の立場を明らかにせんが為に私はこの事を言う。即ち私は今日流行の無教会主義者にあらずと。私に弱い今日の教会を攻むるの勇気はない、私は残る僅少の生涯に於て一層高らかに十字架の福音を唱えるであろう、そしてこの福音が教会を壊すべきは壊ち、立直すべきは立直すであろう。私は教会問題には無頓着なる程度の無教会主義者である。教会と云う教会、主義と云う主義は悉くこれを排斥する無教会主義たらんと欲する」(『内村鑑三全集』32、347—348ページ)。

内村は、次のような事情のために、この手稿を書いた。彼のもとには幾人かの有能な弟子があり、そのひとりに塚本虎二(1885—1973)がいた。塚本は教会の信仰と無教会の信仰は相容れない、教会が「人は教会に行かなければ、救われない」という以上、無教会は「教会の外に救いあり」と唱えていった。彼は「もし私の信ずる所が誤りであって、教会の信ずる所の方が正しくして、信仰のみでは不可であるならば、私の救いは絶望であり、私がキリストを信ずる理由は消滅するからである」(『内村鑑三先生と私』1961、26ページ)、とさえ語ったのである。これに対して、内村は教会と無教会は Either-or で考えるべきではない、今は教会の友となって、彼らを導くべきである、と塚本に注意した。彼が塚本との相違をさらに意識して述べたものが、この手稿である。彼は塚本の見解を「主義のための主義」、「教会攻撃の為の主義」とし、自分はそういう無教会主義者ではない、というのである。彼はここにおいて自らを独立の福音伝道者として再確認した。しかし、その事は決して無教会主義を放棄することではなかった。なぜならば、彼の無教会論は彼のキリスト信仰の「結論」としてひき出されたものであるからである。彼は手稿では、自分を「教会問題には無頓着なる程度の無教会主義者」というが、それは強調点の相違にすぎず、晩年になっても、教会問題の中心は現存の教会がキリストの教会であるかどうかにあるとし、教会に関する従来の主張をくりかえ

している。彼はまさしく独立の福音伝道者として生涯を終えたのである。

ただししかし、彼が無教会論を神学的に構築したかどうかについては、疑問は残る。これまで述べたように、彼は信仰者の交わりとしての教会と制度的教会、福音信仰と教会儀式といったことをきびしく分け、現実の教会では相克しているとして二元論的にとらえた。しかしそのような見解は聖礼典論において必ずしも貫徹されていないように思われる。また無教会論の組み立て方の中に、日本人の思考方法が、十分な神学的検討なしに、とり入れられている。結局彼の無教会主義は現存の教会（無教会もふくめて）に対する批判精神であった。それほど彼は自由で独創的な日本人キリスト者であろうとしたのである。

おわりに

4人のキリスト教指導者を通して、近代日本草創期の神学的動向を探ってみたが、結局それはどういうことであったかを簡単に述べておきたい。

彼らは、日本が欧米列強の圧迫に対抗しつつ、近代国家としての統一を実現していった時期に生まれ、育っただけに、日本人としての国民的自覚を強烈に持っていた。しかも、ことともあろうに、日本の伝統的な習俗や価値観と異質的なキリスト教を受容したのであるから、日本人であることとキリスト者であることとは、まさしく彼らの存在理由にかかわる問題であった。彼らは必死になって自己の信仰理解を深め、それを日本人として納得し得るものにしようとした。その中で生まれた見解はそのまま日本の精神的伝統に対するキリスト教の弁明となっていました。海老名における神との父子有親の意識、小崎の『政教新論』にみるキリスト教と儒教の関係に関する見解、植村のいう神への大孝、「洗礼をうけた武士道」、内村における二つの「J」への愛にみるとおりである。

もうひとつの論点は、日本が積極的に西欧の制度や技術を導入していったため、文明開化の風潮が生まれ、それに付隨して進化論、不可知論とか功利主義が日本の社会で著しい影響力を与えたことに関連する。これらを日本で唱えた外山正一、加藤弘之、福沢諭吉らが、キリスト教を非難攻撃したり、

無視するような論議をしていったので、キリスト教指導者たちはその反駁に努めた。1880年代に刊行された『六合雑誌』、『東京毎週新報』をみると、小崎、植村、高橋五郎らは、はげしい語調で前述の人たちの見解に反撃を加えていった。植村正久の『真理一斑』もその中から生まれた、といえよう。

このようにみると、1880年代の神学的動向は日本の精神的伝統や近代思想に対するキリスト教の弁証という性格を著しく持っていた、といえよう。この性格は、その後も残っていったが、日本の神学界は、もうひとつの重大な課題に直面しなければならなかった。1880年代後半より導入された新神学によって、他に向かって弁明すべきキリスト教そのものが、実は必ずしも一枚岩でないことが明らかになった。そこで、あらためてキリスト教とは何かを問うことになった。すでに1890年の日本基督教会の「信仰の告白」は、新神学による信仰の動搖の兆候をいちはやくつみとろうとしたものであり、1892年の組合教会の「信仰の告白」は、新神学によってこの教会が動搖し、混乱している状況に対してこの教会の立場を明らかにしたものであった。しかし、それだけでは不十分であり、新神学に対してキリスト教の本質を神学的に解明していく必要があった。大挙伝道という諸教派の人たちの協力による伝道という事態に直面し、日本の教会はその必要性を実感としてうけとることになった。

福音主義という語の意味を明らかにするために、海老名と植村はキリスト論、三位一体論についてはげしい神学論争を展開した。また、本文には述べなかつたが、植村が『基督教世界』の社説に疑問を提出したことに端を発し、贖罪論についても加藤直士、渡瀬常吉と植村の間に神学論争がなされた。しかし、こういう論争が相互の応酬に終始し、たとい何らかの決議がなされても、それが日本の教会の共有し得る貴重な遺産としてうけつがれなかつたことは、本文で述べたとおりである。内村の無教会論の場合はもっと不幸であった。教会指導者たちはこれを問答無用として切り捨てるか、無視してしまつたからである。近代日本草創期のキリスト教は、出現以来半世紀を経ないで論争的課題に直面し、キリスト教の本質を問う状況に立ち至つた。しかし、その解決は後の世代にゆだねるよりほか途はなかつたのである。(完)

注

- 9) 植村の見解発表より2か月前に、小崎は別の問題から同様の課題をひき出している。彼の社説「大挙伝道と神学思想」(『東京毎週新誌』1901.7.5)によれば、大挙伝道はリバイバルによって驚くべき成果を得た。その結果、伝道者、牧師の間に神学思想上の変化が生まれてきた。われわれは今や神、人間の罪、キリストとその贖罪、聖靈について、従来より一層明確な信仰を得た。説教者は一層明白かつ直接的にキリストの救いを説くことになった。従来の説教は、社会的、倫理的、国家的だけであった、とはいえないにしても、間接的にキリストの救いを説くことが多かった。この変化に応じて散漫に陥っていた神学思想を反省し、これを鮮明なものとしていかねばならない、というのである。これは、小崎らしい建徳的な提言といえるだろう。
- 10) 大挙伝道については、隅谷三喜男氏や工藤英一氏らの社会学的分析によって、ある種の定説のようなものがある。この大挙伝道を契機として、ようやく出現してきた都市中産階級、知識層が教会の社会的構成者になっていった、というのである(隅谷三喜男『日本資本主義とキリスト教』東大出版会、1962、25-41ページ、工藤英一『日本社会とプロテスタンント伝道』日本基督教団出版部、1959、221-234ページ、同『明治期のキリスト教』教文館、1979、26-27ページ)。工藤氏によれば、20世紀になって、教会は組織的計画的な伝道方法をもとるようになった。そこで人口が次第に密集していった都市の中産階級を相手とするようになり、伝道困難な農村社会は見捨てられていった。また有名な牧師、神学者が選ばれて講師となるため、知識層がこれに反応していった。大挙伝道はその典型であった、とされた。

たしかに、この時期に諸教派とその連合体は組織づくりを整えていき、特定の伝道計画を立てていった。また都市中産階級、知識層が教会を構成していったことも、事実である。しかし、問題はこの社会層と大挙伝道は結びついたかどうか、である。大挙伝道というのは一種の大衆伝道であり、これが大きく飛躍したのは、1901年5月に東京の京橋区で起こったリバイバルの波及によるのである。このような大挙伝道によって知識層は容易に入信し得ただろうか、たとい入信しても、教会に定着し得ただろうか。

メソジストの指導者高木壬太郎の社説「大挙伝道について」(『護教』1902.5.2)は、これを問題とした。彼は、1901年の大挙伝道が意外な成功を収めたことは認めるが、次の年も同じになるかどうかは疑問である、という。そして、1901年の集会で求道者、入信決心者となることを意志表示したもののうち、実際に入信したものは1%にも満たなかったことを指摘し、こう述べる。「或人立ちて、従来の思想、行為を棄てて新たなる生活に移らんとす、これ人間一生涯の大変革なり、余のこれを為す深思熟慮を要す、一タの説教に依りて即決せんとするが如き輕挙は余の為す能わざる所なり」と言いしとか。言やや極端に渉るの嫌なきに非ずといえども、眞面目に宗教を信ぜんとするものまたこの概なくんばあらず。徒らに一時の感情に訴え、強いて多数の悔改者を生ぜしめんと欲するものまた以て顧るべきなり」。隅谷氏が述べら

れたような、自我の問題で煩悶した知識人であるならば、ここで述べられているようなためらいや疑問を大挙伝道に感じるには、当然とみなければならないだろう。

- 11) 三位一体論に関する海老名の術語には不明確なところがあるので、筆者はカッパドキア教父の見解にしたがって、ラテン語、ギリシア語を（　）内に入れてみた。
- 12) ここで第11回福音同盟会大会の事実経過を述べる（『植村正久とその時代』第五巻、422ページは第12回と解説するが、それは間違っている）。この大会決議を日本キリスト教史上画期的な事柄のようにとらえることは問題である。この事は、本文で述べたように、その後の経過でも明らかであるが、この決議の事実経過もその問題性を浮きぼりにするからである。

『福音新報』(1902.4.22)、『東京毎週新誌』(1902.4.18)、『新人』(1902.5)などによると、それはほぼ次のとおりであった。本部はこの大会に規則改正案を提出した。現行規則の「第一条 主義及目的」は「本会は普通福音主義と称する諸教会相互の懇親を深くし共同の事業を企て基督教の精神を社会に発表するを以て目的とす」であるが、これに次の文を加えようというのである。「但し本同盟会が福音主義と認むるものは聖書を以て信仰と行為の完全なる規範とし人と其の救のために世に降りたまえる吾等の主イエスキリストを神と信するものをいう」。その意図は、福音主義に関する植村の見解をうけ入れ、大挙伝道における聴衆の戸惑いや混乱を規則改正という仕方で収拾しようとするものであった。小崎副会長が改正案の趣旨を説明し、討議に入ったが、議論百出、賛否両論で、何時終わるかもわからなかつた。そこで井深梶之助議長は討論終結を宣告し、採決したところ、賛成 81、反対 44、棄権 7 で、規則改正に必要な出席者数の三分の一に満たなかったので、この案は廃案となつた。そこで植村や千葉勇五郎ら 6 名は「キリストの神たるを認めざる教会並に教師伝道師は本会に加盟するを得ず」という決議案を緊急動議として提出した。議論は再び紛糾したので、これは議案調査委員に付託された。翌日委員が提出したのは「本会実務執行の必要に関する決議案」であった。それは「本同盟会が福音主義と認むものは……」と前日の改正案と同一内容の文章をあげ、これに「説明」として、昨年大挙伝道京橋支部が福音主義の解釈を本部に求め、本部は大会に規則改正案を提出することにしたが、この案が否決された。しかしこの解釈は本部が大挙伝道のような実務上の運動をするうえで必要であるから、この提案をする、とした。討議の末、賛成 118 と出席数者の三分以上になったので、これが可決された。

したがって、この決議は海老名のような見解を排除することになったが、『日本キリスト教史年表』(教文館、1988) がいうような「海老名除名」が決議されたわけではない。また、議案調査委員の決議案が、説明つきとはいえ、本部の規則改正案と同じものであったことも、明白である。さらに、118名の賛成者がいた、とある。反対者、棄権者の数字が記されていないので、正確なことは期し難いが、この採決のために一定数の人たちが動員された、と思われる所以である。同盟会規則によれば、会の主義目的に賛同する教師伝道師ならば、誰でも大会議員になることができたからである。

この決議は大会運営を困難に追い込むことになった。大会の終わりに、会長本田庸一、副会長小崎が再指名されたが、両者は固辞し、ついで会長井深、副会長元田作之進と指名されたが、井深はこれをうけなかった。そこで、この問題は新評議員会に付託されることになった。ついでに、興味あることをもうひとつ述べておくと、日本継続委員会が母胎となって全国協同伝道が1914年より3年間行なわれた。植村は東日本の伝道部長としてこの伝道を推進した。この伝道に海老名は講師として活躍した。そうなると、あの大会決議は何であったのかが、ますます疑われる所以である。

- 13) 筆者はすでに小崎についていくつかの論文を書いた（「小崎弘道——指導者の帰趣」『同志社の思想家たち』下、同志社大学生協出版部、1973、「小崎弘道」『基督教文化学会年報』1982.11など）。このたび注5）で述べた著作集の第1巻には「小崎弘道の生涯と思想」を掲載する予定である。

筆者がなぜ小崎に関心を持つかは、次の理由による。もとより彼はそれなりに個性のあるキリスト教指導者また神学者であり、日本のキリスト教界を支え、動かすようなこともした。しかし、その場合でも時代の潮流やキリスト教の大勢を鋭敏に察知して行動する才覚を持っていた。したがって、彼の言論や行動をみていくと、日本のキリスト教の主要な動向をとらえることができる、と思われる所以である。彼にみる士族的指導者意識、欧米志向的思考方法、福音主義の端的な宣揚論、伝道への熱意、教勢に対する強度な関心、日本の社会、道徳、教育に対するキリスト教の有効性を弁明する護教意識などである。そのあり様は内村、植村、海老名、さらには柏木義円のような人たちと趣を異にしている。その意味で『小崎弘道著作集』を日本のキリスト教の歴史的特質を分析する強力な手がかりにしたい、と筆者は念願している。