

近代日本キリスト教の平和思想とその継承問題に関する研究

－ 内村鑑三と矢内原忠雄を中心に

同志社大学大学院 神学研究科

博士後期課程 神学専攻

朴 銀 瑛

近代日本キリスト教の平和思想とその継承問題に関する研究

－ 内村鑑三と矢内原忠雄を中心に

同志社大学大学院 神学研究科

博士後期課程 神学専攻

朴 銀 瑛 ( 4 1 1 0 1 1 1 0 )

## 目次

1. 序論	1
(1) 研究の背景と目的	1
(2) 先行研究について	10
2. 近代日本とキリスト教	20
(1) 時代的背景と思想的傾向	20
(2) キリスト教の受容と特徴	24
1) 受容階層と信仰的特性	25
2) 天皇制とキリスト教	29
(3) 戦時期の日本キリスト教	32
1) 日清戦争期	32
2) 日露戦争期	35
3) 15年戦争期	41
3. 内村鑑三の非戦平和思想	49
(1) 思想形成の契機	49
1) 徳川体制の崩壊と明治維新	49
2) 札幌農学校入学	50
3) アメリカ留学	51
(2) 非戦論の展開	53
1) 戦争の肯定と義戦論	53
2) 義戦論から非戦論へ	57
3) 戦争廃止と絶対非戦論	59
4) 再臨思想と非戦論の深化	66
(3) 社会主義に関する認識	71
1) キリスト教徒の社会改良	71
2) 社会主義の理解	75
3) 信仰の飢饉	78
(4) 国家認識と他者認識	81

1) 愛国の種類と方法	-----	81
2) 服従と抵抗	-----	85
3) 愛国心の限界 - 朝鮮認識	-----	90
4) 朝鮮人の内村鑑三理解	-----	95
4. 矢内原忠雄の非戦平和思想	-----	97
(1) 成長過程及び思想形成	-----	97
1) 学生時代	-----	97
2) 欧米留学	-----	103
(2) 植民政策論の展開	-----	107
1) 朝鮮調査旅行	-----	107
2) 植民の本質	-----	109
3) 同化主義植民政策批判	-----	112
4) 朝鮮統治の方針	-----	115
(3) 15年戦争期の平和論	-----	120
1) 満州事変の勃発と預言者的覚醒	-----	120
2) 理想の必要	-----	125
3) 国家の理想と戦争批判	-----	130
4) キリスト教と朝鮮	-----	135
(4) 戦後平和論の展開	-----	140
1) 平和国家の理想	-----	140
2) 絶対的平和論	-----	145
5. 結論	-----	151
(1) 総括：内村鑑三と矢内原忠雄	-----	151
(2) 意義と展望	-----	154
参考文献	-----	159

## 1. 序論

### (1) 研究の背景と目的

東アジアの周辺の小国であった日本は、1868年明治維新を経て万国公法で国家と認められる文明国として、また東アジアにあって世界列強による国家間システムの輪を完成した唯一の最初の国家として登場した。後発国として国際社会に参加した日本はアジアの周辺諸国家に対しては中心という認識を持ちながらも、結局アジア対西欧という位置の自覚を通じ欧米先進国に対する後進国としての順応と反発、アジアに対する蔑視と共感という相互矛盾する二重の視線を持つようになる。<sup>1</sup> これにより、明治政府は天皇を日本の国体とする祭政一致を布告し、国家宗教化した天皇制という独特の政治制度を確立させていく一方、いわゆる「文明開化」、「富国強兵」政策を積極的に採用し欧米列強と肩を並べることにより、自国の独立を維持することはもちろん、成功的な近代化達成を目標とした。そして日清、日露戦争の二度の勝利を通じ一躍アジアの「近代国家」、すなわち「先進国」に浮上した日本は、台湾を植民地とし、続いて朝鮮を併合して植民地を抱えた帝国の位置に上がった。さらに、第一次世界大戦で連合国側に参加することにより、今や世界の「一等国」の仲間入りをしたと思っていた。そこにおいて、注目すべきことは、こうした一連の過程の中で、戦争こそ国家の発展においての一大契機となり、そしてそのためには、強力な軍事力の存在が伴わなければならないという認識が国家の指導者をはじめとする多くの国民の意識の中に定着していったという点である。

このような「戦争国家」としてのアイデンティティは、1945年8月15日の敗戦まで、近代日本の社会を支える軸となり、これと共に天皇制イデオロギーは、国民一人一人を万世一系の現人神である天皇の臣民として自覚させ、国民統合を成すようにする心理的メカニズムとして機能した。実際に、明治維新以来1945年の敗戦に至るまで天皇の名で発布されたすべての勅語で天皇は自分を「朕」と表現し、国民を「臣民」と表現していたのである。したがって、近代日本で天皇制と侵略戦争とが相補的な関係にあったという指摘、すなわち国民は主体的個人としてではなく、集団の目標を達成するための部品として統合されて行き、蓄積された攻撃性は弱いアジア各国への侵略でその噴出口を探し、そのような戦争での勝利を通じて国家をより一層強固な「帝国」にし、これは再び天皇制の社会的基

---

<sup>1</sup> 西川長夫「日本型国民国家の形成—比較史的観点から」、『幕末・明治期の国民国家形成と変容』新曜社、1995年、30-38ページ。

盤を強化させていったという説明は適切だと考えられる。<sup>2</sup>

一方、このような近代化の途上で伝えられたキリスト教は 200 年以上日本の社会に持続してきた「基督教邪宗門」の影の中で二重の困難に直面せざるを得なかった。「邪宗門」という言葉は、「人心を惑わし社会を毒する邪教」という意味であり、徳川時代のキリスト教を指す名称であった。<sup>3</sup> これは徳川幕府などがキリスト教を排撃するために捏造した点もないではないが、しかしそれは、現実の日本の政治的支配体制が絶対化され、他方キリスト教はそれを阻害するものとされた時、前者が神国とされ、それと対極的につくられたもので、その意味でその根源は深く、日本倫理思想史上注目すべき性格を持っていた。この「キリスト教=邪教」という認識は、歴史的事情によって強弱の差はあったにせよ、あるいは自覚の度合いが人によって異なるにせよ、亡霊のごとく日本のキリスト教につきまとっていた。<sup>4</sup> これにより、明治新政府も 1868 年 3 月太政官布告を通じて「切支丹邪宗門」という政策的表明を継続したが、これに対する外国公使たちの抗議と欧米列強の圧力もあり、政府は 1873 年 2 月キリスト教禁制の高札を撤廃すると表明した。しかし、これは外交政策上キリスト教を黙認しただけであり、信教の自由まで公認したのではなかったし、キリスト教の伝道が進むにつれて、むしろキリスト教排撃の社会的風潮はさらに高まった。<sup>5</sup>

このような状況で、日本キリスト教は邪教観の払拭という問題に積極的に対応しようとする姿勢を取るしかなかった。何故ならこの先入観を除去することによりキリスト教の拡大がはじめて可能になると感じたからである。したがって、キリスト教は自分たちこそ西欧文物の伝達者であり、文明開化に役立つ欧米の開明文化の担当者だと積極的に主張しながらキリスト教の導入を要請し、実際にキリスト教が近代文明の先導者として教育・社会事業を起し、道徳・思想・文化・社会に対し大きな感化を及ぼしたことは周知の事実である。<sup>6</sup> このようなキリスト教の「効用性」に価値を置こうとする傾向は、日本キリスト教の独特な特徴をなすもので、政治的、倫理的な部分には深く着目するが、信仰的、内面的深さが欠如しがちであった。したがって、1889年大日本帝国憲法で「信教の自由」を公認されたと思っていたキリスト教界は、天皇制国家が自分たちの存在を認めてくれる限り、国家の枠を超えた発想をすることを放棄し、喜んで国家の枠組みの中に閉じ込められ天皇

---

<sup>2</sup> 양현혜 「천황제 국가의 전쟁과 일본 개신교」, 『일본학연구』 제 32 집, 2011, pp. 89-90.

<sup>3</sup> 李慶愛 『内村鑑三のキリスト教思想—贖罪論と終末論を中心として』九州大学出版会、2003 年、13 ページ。

<sup>4</sup> 海老沢有道・大内三郎 『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980 年(7 版)、293 ページ。

<sup>5</sup> 土肥昭夫 『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、37-39 ページ。

<sup>6</sup> 大濱徹也 『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館、1979 年、1 ページ。

制に有益な宗教、すなわち国家のために奉仕する機関に変貌してしまった。<sup>7</sup> また、1890年代天皇制の隆盛に直面して発生したいくつかの事件、例えば内村鑑三不敬事件(1891. 1)、「教育と宗教の衝突」論争(1892. 11-1893)、田村直臣の「日本の花嫁」事件(1893. 7-1894. 10)などのキリスト教と国家とをめぐるとの対立が次々起こると、日本キリスト教界の主流は天皇制の本質を把握するよりも、キリスト教が決して天皇制秩序に違反する宗教ではなく、かえって有益な宗教であることを見せるために努力したのである。そして、これを具体的に示す機会がまさに天皇制国家が遂行する戦争への協力であった。これらはキリスト教が反国家的、反社会的ではないということを実証するために戦争に積極的に奉仕し、体制維持のために協力したが、かつて隅谷三喜男はこれは国民主義的国権論への従属であり、批判的エネルギーを失ったまま、天皇制体制に包摂されたものと指摘した。<sup>8</sup> 結局、キリスト教はこうして日本社会で市民権を得ることにはある程度成功したかもしれないが、天皇制国家の絶対化過程の中で埋没し自らの批判的、抵抗的視点を縮小させ、むしろ自らを国家体制の中に位置づけるなど忠良なる「臣民」の道を歩いていったとすることができるだろう。

したがって、このようないわゆる「近代天皇制臣民国家」から一定の距離を置き「国民国家」の「国民」としての歩みを見せた人々に注目することは重要である。すなわちこれらを通じて「戦争と平和」の関係を振り返ってみて、さらに状況に左右されない「平和」とは何かを模索できるようにするためである。特に、近代日本「天皇制臣民国家」が主張する平和は、「臣民」一人一人が国が命ずるところに忠実に従うことを通じてのみ達成することができる従属的平和という点で、ローマ的平和、すなわち「パックス」を連想させる。周知のように、ローマでは平和を「パックス」と呼んだが、パックス・ロマーナ(Pax Romana)という表現を通してよくわかるように、戦争のない秩序ある状態を指す傾向が強かった。ここでこのパックスの実現がしばしば征服戦争によって行われた側面を看過してはならない。<sup>9</sup> 言い換えると、このパックスは力によって創出された政治支配体制の安定性と強大性によって平和の状態が保証される構造であるため、究極的に強い権力に随順することを通じてのみ、平和が保障されざるをえなくなるのである。したがって、このような強い権力に随順することを通して保証される平和に問題を提起し、国家の政策が「国民」の真の平和、さらにその他の国家の平和を阻害すると感じる時、主体的に反旗を翻す

<sup>7</sup> 박은영 「근대 초 일본의 기독교 수용 양상에 대한 일고찰」, 『아시아문화연구』 제 30 집, 2013, pp. 166-167.

<sup>8</sup> 隅谷美喜男 『近代日本の形成とキリスト教』 新教出版社、2008年(復刊第1刷)、137ページ。

<sup>9</sup> 石田雄 『平和の政治学』 岩波新書、1972年(第6刷)、25-27ページ。

ひとりの自覚した「国民」の存在は状況を超越した普遍的平和思想を引き出す重要な契機になることができ、さらにこれらを通じて近代日本の平和思想が拡大することができたのである。

今まで、近代日本における平和思想と平和運動の歴史を語るとき、概して日露戦争前後に展開された反戦運動、すなわち非戦論の展開を中心に研究されたとしても過言ではないだろう。かつて家永三郎は、このような非戦論を四種類に区分したことがあった。第一は利己主義的立場での戦争忌避、第二に、国家主義的立場からの反戦論、第三に、人道主義的立場での非戦論、第四は社会主義の立場からの反戦論がそれである。そして、この中の利己主義的立場と国家主義的立場は、本質的な戦争否定論と言えないと評価した後、戦争そのものを残酷な行為と見て避けることを主張した人道主義的立場と、戦争は資本主義国家が市場や物質の販路を広げようとする過程で起こることで、結局資本家と軍人などの支配階級の利益のために労働者などの一般民衆が犠牲になるだけだという観点から戦争に反対し、社会主義社会が成立すれば戦争は自ら消滅すると主張した社会主義的立場は戦争を原理的に否定すると指摘した。<sup>10</sup> 以上のような家永の影響から、一般的に社会主義系列の非戦論が戦争発生の原因を科学的に究明し、その根本的廃滅策を掲げたという点で、科学的な非戦論という表現で、注目を浴びてきた一方で、人道主義的立場の非戦論は信仰に基づいた少数の良心的キリスト教徒が紹介される程度にとどまった。<sup>11</sup> しかし、そもそも社

---

<sup>10</sup> 家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会、1969年、276-279ページ。家永は、人道主義的立場こそが時代を超えて影響を及ぼすことができると言う側面で重要であると敷衍し、社会主義的立場が人道主義的感情をもって補われるとき、はじめて戦争忌避に対する真の自覚を喚起する原動力になると補足説明を加えた。

<sup>11</sup> 具体的には、日露戦争期の幸徳秋水をはじめとする平民社を中心とした社会主義者の非戦論に関する検討を軸に、キリスト者である内村鑑三の非戦論と彼の良心に敬意を表す形態で研究されたと言えるが、このような研究は、それぞれの非戦論者たちが非戦論を唱えるように至った具体的な経緯に焦点を合わせるよりは、戦争という状況の中での非戦論主唱の意義を語るのがほとんどであったという限界を持ち、何より、キリスト教界の非戦論に関する研究は、あまりにも少ないという点を指摘することができる。2000年代以後の研究を紹介すると大体次のようである。清水靖久「日露戦争と非戦論」、『比較社会文化：九州大学大学院比較社会文化研究科紀要』第8巻、九州大学、2002年；長谷百合子「幸徳秋水の非戦論—『万朝報』を中心に」、『初期社会主義研究』16、初期社会主義研究会、2003年；長谷百合子「日露戦争における非戦論—幸徳秋水と万朝報を中心に」、『社会理論研究』5、千書房、2004年；大田英昭「堺利彦における非戦論の形成—その平和的秩序観と暴力批判」、『初期社会主義研究』17、初期社会主義研究会、2004年；梅森直之「戦争に歌がるたを—非戦論再考」、『初期社会主義研究』17、初期社会主義研究会、2004年；石川徳幸「日露開戦過程における非戦論に関する一考察—『万朝報』および週刊『平民新聞』を



会主義者たちが日露戦争に反対した理由は、この戦争が支配階級と支配階級との戦いであり、ただ大衆は犠牲者として戦争に巻き込まれるだけという視点で戦争を認めなかったのであった。このような論理から考えると、民衆の国家が資本家の国家の抑圧に反発して争うのは容認されるしかないという論理が導き出される。<sup>12</sup> しかし、キリスト教徒の非戦論の根拠は、聖書に基づいた戦争廃止、つまり戦争は悪という信仰上、道徳上の至上命令に基づいたものであったので、時代と国家を超えて普遍性を持つことができる。何よりも、キリスト教は、神を絶対者とする信仰を持ち被造物神話の否定を促し、地上のいかなる権威であっても無条件的、絶対的に服従すべき対象にはなれないと認める。そして、これにより、制度が物神化することに対しての重要な抵抗の力を持つことができる。<sup>13</sup> それゆえ、キリスト教徒の非戦論の主唱は物神化された国家、制度に対し宗教からの普遍規範を持って国家に抵抗、あるいは国家を相対化する可能性を提示したことであったとも言っていだろう。

周知のように、キリスト教の最初期から迫害時代にかけては絶対平和主義が信仰者の基本姿勢であった。したがってミラノ勅令(313年)以前に、キリスト者が戦争に行ったり、職業軍人になることはほとんどなかった。その理由として、まず当時間近な終末待望思想が息づいていたことや、ローマ軍に参画することは結果的に皇帝崇拝へつながるため拒否するという点などをあげることができるが、これより直接的には、戦いにかかわることがイエスの教えに背く行為であるという理解が共有されていた点をあげることができる。<sup>14</sup>

---

中心として」、『政経研究』46(2)、日本大学政経研究所、2009年；高橋康浩「内村鑑三の平和主義」、『無教会研究』12、無教会研修所、2009；吉馴明子「内村鑑三と非戦論」、『内村鑑三研究』43、教文館、2010年。

<sup>12</sup> 隅谷三喜男「キリスト教と平和思想—明治期におけるその展開」『平和研究』3、1978年、126-127ページ。実際に、幸徳秋水は日本社会党大会の演説で、「現に日露戦争は四十万の犠牲を出した、単に資本家を利益するために生じた此大なる犠牲ですら忍び得るのに、直接行動に於ける少数の犠牲は何でもない」と言ったが、これは直接行動に付随する「犠牲」を社会主義進歩の名において容認していたことを意味するといえるだろう。（「日本社会党大会に於ける幸徳秋水氏の演説」、『平民新聞』、1907.2.19(梅森直之「戦争に歌がるたを—非戦論再考」、『初期社会主義研究』第17号、初期社会主義研究会、2004年、58ページ再引用))

<sup>13</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、507-508ページ。

<sup>14</sup> 小原克博「戦争論についての神学的考察」、『基督教研究』第64巻第1号、2002年、17ページ。このような理解において決定的な影響を与えたのは、次のような聖書の中のイエスの教えであった。たとえば、「悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」（マタイによる福音書5:39）や、「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」（マタイによる福音書5:44）などがある。また、このようなイエスの教えを反映している次のようなパウロの言葉も初期キリス

ところが、問題は主戦を主張した側の論理からも聖書がその根拠としてあげられていることである。したがって、戦争に対する態度を決定する際、聖書が一義的な結論を導き出すのではないことは明らかである。しかし、主戦論者が聖書以外の様々な価値規範や判断基準を持っているのに対し、絶対平和主義者は、聖書、特に福音書に記されたイエスの言葉が圧倒的な価値規範となっている点において、両者は大きく異なっていると言える。このことを戦争に対する意志決定のプロセスに着目して言い換えるなら、主戦論者が状況依存的な推論をせざるを得ないのに対し、絶対平和主義者は状況に左右されない主張点を保持していたとすることができるのである。<sup>15</sup>

これにより、近代日本で絶対平和主義を前面に押し出した代表的人物として内村鑑三が挙げられるが、先の家永の区分法によると、人道主義的な非戦論の代表者として、すでに少なからぬ研究が行われてきた。特に、内村はいわゆる「内村鑑三不敬事件」を通じて非戦論の主唱の以前、天皇制国家に対する所属意識に問題を提起し「非愛国的」という評価を受け「非国民」として排除された経験を持ったこともある。この事件も、また日本キリスト教史ではもちろん、日本近代思想史でも大きな意味を持つ事件と言えるが、天皇への忠誠だけが唯一の道と思われた当時の状況で近代的意味での「自我」の形成という側面、すなわち宗教的信念に立脚した個人の価値が正面から対立した象徴的な事件だったからである。丸山眞男は、信仰の立場において全身をもって国家的忠誠の問題と正面から対決した思想家として内村を挙げることを躊躇しなかったのである。<sup>16</sup> ところが、このような内村も生来的非戦論者ではなかったし、日清戦争の時は義戦論を主張したが、後に激しい思想的転換を通じて非戦論者としての立場を確立していったことを考える時、当時の日本における主戦論と非戦論の間に存在していた緊張関係の振幅を推測することができる。池明観(チ・ミョンクァン)が指摘したように、日本の激動の近代史の中で、日本のキリスト教徒もやはり普通の知識人のように民族志向的(nationalistic)であったため、キリスト教徒たちはナショナリズムとキリスト教という二重構造の中で激甚な葛藤を経験しながらそれぞれの国家のために服務する方

---

ト者の行動指針になっていた。「あなたがたを迫害する者のために祝福を祈りなさい。祝福を祈るのであって、呪ってはなりません。… だれに対しても悪に悪を返さず、すべての人の前で善を行うように心がけなさい。できれば、せめてあなたがたは、すべての人と平和に暮らさなさい。愛する人たち、自分で復讐せず、神の怒りに任せなさい。「『復讐はわたしのすること、わたしが報復する』と主は言われる」と書いてあります」(ローマの信徒への手紙 12:14-19)

<sup>15</sup> 小原克博「戦争論についての神学的考察」、『基督教研究』第64巻第1号、2002年、18ページ。

<sup>16</sup> 丸山眞男, 박충석, 김석근 공역『충성과 반역』나남출판, 1998, p. 84.

法上の違いを生じた。<sup>17</sup> また、日本キリスト教を少数宗教社会として特徴づけた杉井六郎が、日本キリスト教の特質として提示した次の二つの形態からもキリスト教徒の葛藤を読むことができる。まず、日本キリスト教は日本社会においてキリスト教がどれほど「適応」できるものなのか、また「融合」できるものなのか、そして近代化においてどれほど必要なものなのかを主張する、いわゆる「適応する (adaptive)」キリスト教、または「適用的 (applied)」キリスト教の姿勢を持った。第二に、キリスト教は本来的に現実の国家社会の統治や支配体制と「背馳」するほかはない性格を持つので、信仰を貫徹するために体制に「プロテスト」し「レジスト」する姿勢を持つ必要があり、このような宗教的志向を「外部世界」に向けても主張することにより、純粋な宗教的態度を堅持しようとした立場があると指摘した。<sup>18</sup> 以上を念頭に置くとき、日本キリスト教は、国家協力的姿勢をとり、いわば戦争の上に基礎づけられた平和を選ぶか、それともそのような従属的平和に反旗を翻して預言者的姿勢をとるかの選択をせざるを得なかった。ここで日本キリスト教の主流は、国家のために奉仕することが神が下した使命という道徳的義務感を聖書的な意味にまで解釈し国家の論理に積極的に加担した一方、これらの国家協力的姿勢に疑問を抱いて預言者的姿勢を取ろうとした内村を含む少数のキリスト教徒を通じ、日本のキリスト教平和思想が発揮されることができたのである。彼らは平和主義の究極を神の国の拡張という側面からアプローチし、自分が属している具体的で特殊な状況、特に戦争状況の中でキリスト教の普遍主義的理想の実現のために奮闘したのである。

ひいては、このような非戦論、すなわち平和主義思想が一人の信仰者の内面的決議だけにとどまらず社会的実践に持続的に繋がっていくことは大変重要だと言えるが、このような側面で預言者的姿勢を堅持しようとした内村の非戦平和思想が彼の弟子たちによって継承されていったという点は注目すべき価値がある。預言者の必須的な任務が人々の宗教的良心を悟らせることにあるという時、内村の平和思想がたとえ直接的な大規模大衆運動にまではつながらなかったとしても、思想と実践の統合を重視した彼の非戦平和思想は、彼の弟子たちを通じて社会的実践につながったのである。周知のように、内村死後、彼の 2 代目たちは、彼の非戦平和思想を、「預言者的な抗拒」の領域に属することと理解するに

---

<sup>17</sup> 지명관 『한일관계사연구-강점에서 공존까지』 소화, 2004, pp. 280-281. 因みに、ある国家の中で、特定の宗教がホスト社会において土着化を志向する時、それは単に文化的な接触、交流を意味するだけでなく、ナショナルな価値観や国民国家への同化を避けて通ることはできないが、近代日本におけるキリスト教がその一例となるという小原の指摘は適切と考えられる。(小原克博「信仰の土着化とナショナリズムの相関関係」、『基督教研究』第70巻第2号、2008年、57ページ)

<sup>18</sup> 杉井六郎『明治期キリスト教の研究』同朋舎、1984年。

は一致したが、ただキリスト教理解において福音と預言の関係をどのように設定するかをめぐっては対立した。即ち、満州事変から日中戦争にかけあがる国家の戦争状況に対し福音だけを主張し預言を捨象することによって日本の侵略戦争に対して傍観するのか、さもなくば福音と預言を並行させることで侵略戦争に抵抗するのかをめぐって鋭く対立したのである。<sup>19</sup> 例えば、前者の代表的人物で塚本虎二を挙げるならば、後者には内村の非戦論を積極的に継承するために努力した矢内原忠雄を挙げるができる。矢内原は宗教が国家的事柄より切り離され、私的になり、自己の安心立命や聖潔に満足することは、真の預言者の生き方ではないと言い塚本を批判した。そして、軍国主義に向かって進む国家の情勢を睨み、国家の正義を叫び戦争反対の声を明らかに表明した。<sup>20</sup> このような内村から矢内原につながる非戦平和思想は、戦後日本国憲法第 9 条<sup>21</sup>「絶対的戦争禁止条項」を理解するにあっても重要であることはもちろん、近代日本の平和思想の原型であり、戦後の平和運動を牽引した思想的遺産としても重要な意味を持っているといえる。

日本の現行憲法は、世界のどの国家の憲法でも見られない「戦争の放棄」、「戦力の不保持」、「交戦権の否認」を明示し、永久的平和国家を志向するという意味でいわゆる「平和憲法」と呼ばれている。これは、すべての国民が天皇の国体を奉じる臣民として規定されていた大日本帝国憲法の下、侵略的帝国主義の道に進んだ日本が、日清、日露戦争により韓半島(朝鮮半島)はもちろん、大陸への勢力拡大を図り、さらに日中戦争、太平洋戦争につながる、いわゆる「15 年戦争」を経て、最終的には広島、長崎の原爆投下という悲劇を経験して終戦した後、これらの戦争の悲惨さを記憶し、再び繰り返さないという決意の表出とも言えるだろう。言い換えれば、現在、日本は強大な経済力を持ったにもかかわらず、安全保障のために自国内の米軍基地を保有している特殊な状況と、それに伴う多くの問題点を持ちながらも、同時に軍国主義再発を防ぐために用意された世界で最も進歩的で平和的な憲法を持つ国でもあるのである。このような日本の憲法第 9 条と、これによる平和主義の理念は、日本の政治の展開過程の中で多くの浮沈を繰り返しながらも、戦後の日本社会を規定する一つの体制「イデオロギー」として位置付けられたし、日本は「平和憲法を

---

<sup>19</sup> 양현혜 「우찌무라 간조(内村鑑三)의 비전론(非戰論)과 무교회 2 세대」, 『종교연구』 제 63 집, 한국종교학회, 2011, p. 245.

<sup>20</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、395ページ。

<sup>21</sup> 日本国憲法、第9条「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。/前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない。」(www.houko.com)

持つ平和主義国家」というイメージを強く日本人の意識の中に刻んだと見ることができるだろう。したがって、これらの強い平和意識に基づいた様々な平和運動の展開は、周囲アジア民衆の連帯を引き出すことにおいても重要な役割を果たしたし、保守支配層の継続的な憲法改正論にもブレーキをかける役割を果たしてきたのである。ところが、最近旺盛に起きている軍事力増強と平和憲法改正の動きは恐ろしい速度でその熱気を増しているという点で、韓国をはじめとする周辺国に憂慮と警戒の対象となっている。これに対し、日本国民が平和を本質的、普遍的価値、すなわち一切の暴力と戦争を拒否する本質的原理と国家を超越して共有することができる普遍的価値に立脚して認識し、あるいは追求したものではなく、自分の特殊な経験や構造的状況と関連して認識し意味を付与した結果、現在の日本人の平和意識の虚弱性に帰結したという指摘は非常に注目に値する。<sup>22</sup>

それで日本の平和主義思想を論じる際に、近代日本キリスト教の信仰に基づいた平和思想を簡単に見逃してはならないと考える。なぜなら、日本キリスト教の平和思想の伝統と継承問題を調べてみるからこそが、本質的、普遍的価値に立脚した平和思想とはどのようなものであり、どのように実現できるのかを直接的に提示できる最も現実的な力になることができるからである。そして、これを通じ日本だけでなくアジア、ひいては世界の多くの国の平和主義勢力との新たな連携が可能になりえるだろう。以上を念頭に置いて、本稿では、内村鑑三の非戦平和思想と、また彼の後を忠実に継承しようと努力した矢内原忠雄の思想に関する個別的分析を通じてその根底にある思想の構造を把握してみようと思う。これを通じ、この二人の共通点と相違点などを明らかにする一方、日本キリスト教の平和思想の継承様相と意味、限界などを確認することができるだろう。特に、戦争という状況は、愛国という一国的倫理主義とともに世界的倫理主義の交錯の問題が必ず発生するほかはないという点で、彼らが国家を超えて宗教的信念に立脚した人類普遍の倫理観を維持していたのかどうかを確認するのに役立つ。したがって、彼らの朝鮮認識を検討の項目に追加しこれらが国際的視点を貫いていたかどうかも確かめる。

---

<sup>22</sup> 이상봉 「전후 일본인의 평화의식에 관한 비판적 고찰: 형성과정과 특징 및 변화를 중심으로」, 『국제정치논집』 제 43 권 3 호, 2003, pp. 313-314. これは、侵略戦争を起こした国家でありながら敗戦国という特殊な歴史的経験から由来するもので、軍国主義侵略戦争を起こした国家と、この戦争に動員された民衆を分離し、日本民衆も戦争の被害者であるという点を浮き彫りにする。このような加害者性に対する自覚が欠如したまま被害者性のみに基づいた平和意識は、自分自身が強者の立場になり戦争に被害を被る可能性がない戦争や軍事的介入に対しては無感覚になったり、またその戦争を容易に受け入れる虚弱性をもつ性格のものであるからである。

## (2) 先行研究について

前述したように、内村鑑三は、日本キリスト教史を含む近代日本思想史に及ぼした影響の多大さを反映するように豊かな研究成果が蓄積されている人物である。何よりも、内村の死後数回にわたる全集及び選集の出版からもわかるように、<sup>23</sup> 日本で内村への関心は非常に大きい。既存の研究傾向を一瞥してみると大きく分けて次の通りである。まず、彼の生涯全般の概括的、通史的研究を挙げられる。<sup>24</sup> 第二に、思想方面の研究で、無教会主義を筆頭とした内村の神学、聖書解釈に関連した研究と彼の非戦平和思想に関する研究である。<sup>25</sup> 第三に、内村と直接的にあるいは間接的に関係した周辺人物との関係についての研

---

<sup>23</sup> 内村鑑三死後、最も早く発刊された『内村鑑三全集』(全 20 巻、岩波書店、1932-33 年)をはじめ、『内村鑑三信仰著作全集』(全 25 巻、教文館、1961-66 年)、『内村鑑三英文著作全集』(全 7 巻、教文館、1971-73 年)、『内村鑑三日記書簡全集』(教文館、1976 年)、『内村鑑三全集』(全 40 巻、岩波書店、1980-84 年)などがあるが、このほかにも、選集形態の単行本と内村の聖書研究に関連する刊行物は数えきれないほど多い。特に、1980 年版の岩波書店の全集は、2001 年復刊第 2 刷の形態として再発刊されたし、また 2009 年には DVD 版の『内村鑑三全集』が出たこともある。

<sup>24</sup> 内村を本格的に研究する前の基礎資料になるとも言えるが、だいたい伝記の形式で構成された単行本の形態が主をなす。次のようなものが代表的である。森有正『内村鑑三』弘文堂、1953 年；土肥昭夫『内村鑑三』日本基督教団出版局、1962 年；山本泰次郎『内村鑑三：信仰・生涯・友情』東海大学出版部、1966 年；関根正雄『内村鑑三』清水書院、1967 年；小原信『評伝内村鑑三』中央公論社、1976 年；政池仁『内村鑑三伝』教文館、1977 年；鳥井足『評伝内村鑑三』あさを社、1979 年；鈴木範久『内村鑑三』岩波書店、1984 年；小原信『内村鑑三の生涯』PHP 研究所、1992 年；富岡幸一郎『内村鑑三』五月書房、2001 年；田中収『内村鑑三の研究』愛知書房、2003 年；丸谷嘉徳『内村鑑三の研究』日本文学館、2004 年；宮田光男『内村鑑三：日々の生涯を語る』ロゴス社、2006 年；鈴木範久『内村鑑三の人と思想』岩波書店、2012 年。

<sup>25</sup> この分野に関する研究が内村研究の最も多数を占めるとも見ることができるが、ここにおいて、本稿では、2000 年代以後の最近研究成果の一部だけを紹介したい。この中、岩野祐介は一番旺盛に内村に関する研究を行っている若い研究者であり、刮目すべき研究成果を提出しているという点で注目に値する。この他にも、島田匠、黒川知文、李慶愛、高橋康浩なども持続的に論文を発表している。城百絵「内村鑑三の基督教信仰の過程と解釈：福音信仰の把握とその特徴」、『哲学・理学研究』、2000 年；高橋康浩「内村鑑三のナショナリズム」、『新潟大学言語文化研究』、2000 年；Sonntag Mira「内村鑑三と大正期の再臨運動」、『キリスト教学』、2001 年；李慶愛『内村鑑三のキリスト教思想：贖罪論と終末論を中心として』九州大学出版会、2003 年；岩野祐介「無教会主義キリスト教における社会正義：内村鑑三の社会正義とキリスト教思想の関連を中心に」、『アジア・キリスト教・多元性』3、2005 年；岩野祐介「内村鑑三における信仰と愛との関連—個人の信仰、隣人愛から社会性へ」、『基督教学研究』26、2006 年；菊川美代子「内村鑑三の愛国心」、『アジア・キリスト教・多元性』6、2008 年；高橋康浩「内村鑑三の平和主義」、

究で、内村の札幌農学校時代の友人との関係、聖書研究会を中心とした彼の弟子グループ、すなわち無教会主義 2 代目との交流の問題などを挙げることができ、さらに内村を他の日本の様々な思想家たちと比較した研究がある。<sup>26</sup>

---

『無教会研究』12、2009 年；柴田真希都「内村鑑三『ロマ書の研究』における罪と肉—その特殊から普遍への契機に着目して」、『思想史研究』8、2008 年；大本達也「内村鑑三とシオニズム：非戦主義と再臨信仰」、『日本語・日本文化研究』15、2009 年；李慶愛「無教会主義者内村鑑三の「教会」観」、『折尾愛真短期大学論集』43、2010 年；鶴沼裕子「内村鑑三における信仰と倫理：戦争と平和の問題をめぐって」、『聖学院大学総合研究所紀要』46、2010 年；島田匠「内村鑑三における「聖書」「天然」「歴史」：再臨運動以前まで」、『思想史研究』12、2010 年；吉馴明子「内村鑑三と非戦論」、『内村鑑三研究』43、教文館、2010 年；島田匠「内村鑑三における「聖書」「天然」「歴史」（承前）：再臨運動以降」、『思想史研究』13、2011 年；役重善洋「内村鑑三の再臨運動におけるシオニズム論と植民地主義」、『人間・環境学』21、2012 年；黒川知文『内村鑑三と再臨運動：救い・終末論・ユダヤ人観』新教出版社、2012 年；岩野祐介『無教会としての教会：内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』教文館、2013 年；稲山聖修「近代日本における無教会：内村鑑三の思潮に関する一考察」、『梅花女子大学短期大学部研究紀要』62、2013 年；岩野祐介「内村鑑三における罪と赦しの問題：とくに自死との関連から」、『基督教学研究』33、2013 年；新保祐司「内村鑑三(1861-1930)：二つの J：イエスと日本」、『環：歴史・環境・文明』57、2014 年；芦名定道「東アジアのキリスト教とナショナリズム：内村鑑三の非戦論との関連で」、『アジア・キリスト教・多元性』12、2014 年；赤江達也「教会のない者の教会：内村鑑三と無教会の射程」、『福音と世界』69(8)、2014 年。

<sup>26</sup> 鈴木範久『内村鑑三とその時代：志賀重昂との比較』日本基督教団出版局、1975 年；藤田若雄編『内村鑑三を継承した人々』木鐸社、1977 年；清水威『福沢諭吉と内村鑑三』令文社、1987 年；中村勝己『内村鑑三と矢内原忠雄』リプロポート、1981 年；森山浩二「内村鑑三と朝鮮キリスト者たち」、『季刊三千里』34、1983 年；飯岡秀夫「福沢諭吉と内村鑑三—下—日本における「内面的個人主義」の 2 つの源流（上）（中）（下）」、『高崎経済大学論集』30(1・2)、30(3・4)、31(1)、1987-88 年；梅津順一「日清戦後における徳富蘇峰と内村鑑三：近代日本の道徳的基礎をめぐって」、『青山学院女子短期大学紀要』46、1992 年；田中収『内村鑑三とその継承者』愛知書房、1995 年；下畠知志「内村鑑三と南原繁—「天国と此世との接触面」」、『日本史学集録』20、1997 年；新保祐司「宮沢賢治と内村鑑三」、『都留文科大学研究紀要』48、1998 年；小原信「内村鑑三と新渡戸稲造」、『青山国際政経論集』46、1999 年；ゾンターク・ミラ「内村鑑三と福沢諭吉—その文明論をめぐって」、『内村鑑三流域』1、2000 年；山折哲雄「内村鑑三と志賀直哉」、『Voice』278、2001 年；太田原高昭「内村鑑三と新渡戸稲造」、『高等教育ジャーナル』10、2002 年；富岡幸一郎「内村鑑三と有島武郎—キリスト教信仰と文学の狭間」、『国文学 解釈と教材の研究』48(7)、2003 年；竹内真澄「内村鑑三と矢内原忠雄」、『桃山学院大学社会学論集』37(2)、2004 年；呉敬姫「内村鑑三と金教臣—無教会主義を中心として」、『言葉と文化』5、2004 年；朴賢淑「咸錫憲(ハム・ソクホン)における「シアル思想」の萌芽：内村鑑三との関係を中心に」、『神学研究』51、2004 年；高木謙次『内村鑑三とその周辺』キリスト教図書出版社、2005 年；川崎勝「福澤諭吉と内村鑑三：日清戦争の評価をめぐって」、『福澤諭吉年鑑』32、2005 年；江端公典『内村鑑三とその系譜』

次に、筆者が韓国人であるだけに、韓国での内村研究の傾向を調べてみるのも意味があると思う。韓国には、概して二つの流れがあると言えるだろう。第一に、いわゆる日韓キリスト教関係史の立場から内村を言及する場合であるが、主に彼の無教会主義キリスト教思想が朝鮮人の弟子たちにどのように伝えられ、どのような思想的影響関係にあったのかなどに関するものである。また、これらの研究の先駆者には、実際の内村の「聖書研究会」に出席した朝鮮人の弟子として、内村と直接交流した金教臣(キム・ギョシン)と咸錫憲(ハム・ソコン)、宋斗用(ソン・ドゥヨン)などを挙げることができる。彼らは自ら発刊した『聖書朝鮮』という雑誌の中で、内村の無教会主義理論の紹介をはじめ、彼らの個人的な親交をもとに多くの記事を載せていたが、これらを通じ韓国に内村の紹介と初期の研究がなされたと見ることができる。<sup>27</sup> そして、その後も内村研究はだいたい彼の無教会主義思想と朝鮮人の弟子たちとの交流という文脈で影響関係を明らかにした研究が主

---

日本経済評論社、2006年；ドロン・B・コヘン「反戦の声：内村鑑三と与謝野晶子」、『一神教学際研究』2、2006年；貝塚茂樹「天野貞祐と内村鑑三—歴史・国家・宗教をめぐる」、『武蔵野大学文学部紀要』9、2008年；高橋章「新渡戸稲造と内村鑑三研究」、『国際関係研究』28(4)、2008年；内藤酬「内村鑑三と西田幾多郎—天皇制国家における異端の系譜」、『初期社会主義研究』22、2010年；La Fay M.「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」、『基督教学』45、2010年；役重善洋「内村鑑三・矢内原忠雄におけるキリスト教シオニズムと植民地主義：近代日本のオリエンタリズムとパレスチナ／イスラエル問題」、『アジア・キリスト教・多元性』8、2010年；梁賢恵「福音と預言そして「創造的な受苦」：内村鑑三と咸錫憲の道」、『キリスト教学』52、2010年；内藤酬「内村鑑三と有島武郎」、『初期社会主義研究』23、2011年；今高義也「内村鑑三と伊藤仁斎」、『キリスト教文化研究所研究年報：民族と宗教』44、2011年；鈴木範久「渋沢栄一と内村鑑三」、『青淵』745、2011年；長谷川博一「内村鑑三と継承者の研究：伝統と変革」、『明治大学教養論集』483、2012年；多久善郎「世界に対峙する明治日本の気概：新渡戸稲造と内村鑑三：「二つのJ」を貫く愛国心と武士道」、『祖国と青年』406、2012年；佐藤全弘「新渡戸稲造と内村鑑三」、『新渡戸稲造の世界』22、2013年；渡部和隆「海老名弾正、植村正久、内村鑑三：実験をめぐる諸概念の観点からの試論」、『キリスト教学研究室紀要』1、2013年。以上、既存の内村に関する研究の傾向を概略的に一瞥してみたが、この他にも、内村に関する研究は歴史、神学、思想、教育、文学、女性、科学など実に多様な領域にわたっている。

<sup>27</sup> 参考のため『聖書朝鮮』に言及された内村に関する文章の目録を調べると、短信形式の短い記事を除いても、次の通りである。유석동「内村鑑三先生을 追憶하며 1」, 『성서조선』 17 호, 1930.6; 유석동「内村鑑三先生을 追憶하며」, 『성서조선』 18 호, 1930.7; 송두용「恩師内村鑑三先生」, 『성서조선』 18 호, 1930.7; 송두용「内村先生과 余輩의 關係」, 『성서조선』 19 호, 1930.8; 김교신「内村鑑三論에 答하여」, 『성서조선』 19 호, 1930.8; 김정식「内村鑑三氏를 追憶함」, 『성서조선』 19 호, 1930.8; 김교신「内村鑑三論에 答하여」, 『성서조선』 20 호, 1930.9; 김교신「내가본 内村鑑三先生」, 『성서조선』 94 호, 1936.11; 著者不明「内村鑑三先生」, 『성서조선』 136 호, 1940.5 などがある。



であった。<sup>28</sup> 一方、第二には、内村の政治、社会、平和思想などのテーマで、内村を直接的に扱った研究があるが、数的に多くの比重を占めるとは見られない。<sup>29</sup>

以上、内村に関する先行研究を調べてみたが、内村の研究がかなり蓄積されているにもかかわらず、彼の思想の大きな部分を占める非戦平和論だけを対象にした研究は、日韓両国で同じく少数に過ぎず、これさえも日露戦争期を前後にした非戦論提唱の意義のみに注目し研究される場合が多いので、彼の非戦思想の全貌を把握するのに限界があったと思う。特に、彼が非戦を主張する以前に、まず義戦を主張していた点、すなわち彼の思想が時間的流れ、さらに現実と彼自身の信仰の変化に合わせて変化していたことを考える時、彼の思想の変化を時期別に区分して把握しなければならないにもかかわらず、概ね直接的に非戦論と関連した論説だけを主な検討の対象としているという点で分析上の限界を露呈したとも言えるだろう。したがって、本稿では、内村の非戦平和思想の形成を思想的転換という側面に注目してその全過程を理解する一方、その意義を綿密に分析する。

---

<sup>28</sup> 内村に関する韓国の代表的研究者として梁賢惠(ヤン・ヒョンヘ、양현혜)をあげられる。梁賢惠は内村の無教会主義思想に関する研究のほか、特に、彼の朝鮮人の弟子たちとの思想的影響関係という側面から多くの研究成果を発表した。서정민 「우치무라의 한국관에 대한 해석문제」, 『기독교사상』, 1993; 서정민 「우치무라와 한국인들」, 『연세교회사학회지』, 1994; 양현혜 『윤치호와 김교신』 한울출판사, 1994; 양현혜 「김교신과 무교회주의」, 『기독교사상』 대한기독교서회, 1994; 양현혜 「김교신의 민족적 아이덴티티와 内村鑑三」, 『한림일본학연구』 1, 1996; 김철희 「일본적 기독교의 애매성-내촌감삼과 그에 대한 한국적 수용을 중심으로」, 『한일연구』 9 호, 1997; 양현혜 「김교신과 조선의 상대적 중심성의 발견」, 『한국교회사학회지』 한국교회사학회, 1998; 이기용 「내촌감삼의 기독교사상 및 그의 일본관과 조선관」, 『한일관계사연구』 9, 1998; 양현혜 「함석헌과 무교회주의의 토양」, 『창작과 비평』, 2003; 양현혜 「함석헌과 우찌무라 (内村鑑三)의 ‘두 개의 J’」, 『종교연구』 한국종교학회, 2003; 양현혜 「김교신, 함석헌 그리고 우찌무라 간조(内村鑑三)」, 『한국교회사학회지』 18, 2006; 김병국 「일본기독교와 우치무라 간조의 복음주의 신학연구」, 『인문과학연구』 15, 2006; 양

현혜 「일본 무교회운동과 그 신학」, 『일본사상』 21, 2011.

<sup>29</sup> 정응수 「우치무라 간조의 전쟁관의 변천」, 『일본문화학보』 15, 한국일본문화학회, 2002;鈴木貴久子 「우치무라 간조에서 본 내셔널리즘과 코즈모폴리터니즘」, 『일본사상』 11, 2006;鈴木貴久子 「우치무라 간조의 ‘불경사건」」, 『종교연구』 47, 2007; 전석재 「우치무라 간조의 사회개혁과 선교」, 『선교신학』 22, 2009; 박상도 「내촌감삼의 재림사상에 관한 고찰」, 『일어 일문학연구』 70(2), 2009; 양현혜 「우찌무라 간조의 비전론과 무교회 2 세대」, 『종교연구』 63, 2011; 윤복희 「내촌감삼의 사회개혁과 그 사상」, 『한림일본학』 21, 2012; 박상도 「내촌감삼의 죽음에 대한 인식」, 『일어일문학 연구』 91(2), 2014.

次に、矢内原に関する研究を調べよう。矢内原も少なくない先行研究が存在するが、研究の傾向について体系的に整理したもので、優先的に竹中佳彦が類型化した二つの側面を参照することができる。まず、主に戦時期の矢内原の抵抗を強調する研究で彼の信仰上あるいは学問上の弟子、いわゆる直接的関係者による「通説」と、第二には、矢内原の植民地認識の「限界」を批判するマルクス主義者や朝鮮研究者、いわゆる非関係者による「見直し論」がそれである。<sup>30</sup> このような竹中の類型化以来、ほとんどの研究者がこの枠組みを借用していると言っても過言ではないだろう。しかし、直接関係者による「通説」と非関係者による「見直し論」という類型化そのものが研究主題ではなく、研究者に焦点を置いた区分という印象が強く、各グループで扱っている主題が完全に独立的に存在するというよりは相互関連するほかはないという点も看過できないだろう。それゆえ、本稿では、検討の便宜のために、次のように大きく三つの分野に区分して整理した。まず、矢内原の生涯全般に関する概括的、通史的研究である。<sup>31</sup> 主に、矢内原と直接的関係があった弟子たちや家族などにより行われたが、矢内原研究においての基本的な観点を提供していると言える。第二に、矢内原の社会科学的業績、すなわち植民地論または植民地政策論に関する

---

<sup>30</sup> 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』822、岩波書店、1992年、52ページ。竹中は、このような類型化を通じてわかるように、矢内原研究がだいたい敗戦前までの検討を中心に遂行されてきたと指摘し、敗戦以後の矢内原研究にも関心を持つ必要があると主張した。ここにおいて、竹中の戦後矢内原の平和論研究とともに、将基面貴巳の研究にも注目すべきである。（将基面貴巳「矢内原忠雄と『平和国家』の理想」、『思想』938、岩波書店、2002年）

<sup>31</sup> この範疇で紹介する概括的、通史的研究というのは、区分上の便宜のためのもので、概して研究の全面から特定の主題を掲げることなく、矢内原に関する全般的な紹介を目的とした研究をまとめたものといえる。したがって、このような研究が矢内原の社会科学的成果と宗教的側面に対する言及をまったく排除していると言えないのはもちろんである。藤田若雄・富田和久・大塚久雄『真理への畏敬－矢内原忠雄先生信仰五十年記念講演－』みすず書房、1962年；長幸男「矢内原忠雄の学問と思想」『思想』453、岩波書店、1962年；藤田若雄『矢内原忠雄－その生涯と信仰－』教文館、1967年；南原繁・大内兵衛・黒崎幸吉・楊井克己・大塚久雄編『矢内原忠雄－信仰・学問・生涯－』岩波書店、1968年；西村秀夫『人と思想シリーズⅡ－矢内原忠雄－』日本基督教団出版局、1975；高橋三郎「矢内原忠雄先生」、『地の塩となった人々』教文館、1976年；中村勝巳『内村鑑三と矢内原忠雄』リプロポート、1981年；吉田稔「人物小伝－矢内原忠雄－」、『日本のリーダー・第9巻－信仰と精神の開拓者－』ティビーエス・ブリタニカ、1983年；家永三郎「日本思想史上の矢内原忠雄と私の接触した矢内原先生」、『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987年；政池仁「矢内原忠雄先生の思い出」、『政池仁著作集 16－交友録上』キリスト教図書出版社、1987年；柳父圀近「矢内原忠雄」『プロテスタント人物史』ヨルダン社、1990年；庄司源弥『矢内原忠雄－時流に抗言する学者、たたかう基督者の生涯と思想』東北まぶね社、1991年；矢内原伊作『矢内原忠雄伝』みすず書房、1998年。

るいわゆる「学問的」成果に関する研究である。<sup>32</sup> この分野は、矢内原研究において圧倒的に多くの比重を占めていると見ることができ、これまで研究成果を蓄積してきた。

---

<sup>32</sup> 幼方直吉「朝鮮参政権問題の歴史的意義」、『東洋文化』36、1964年；幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」、『思想』495、岩波書店、1965年；涂照彦「矢内原忠雄『帝国主義下の台湾』」、『日本帝国主義下の台湾』東京大学出版会、1975年；飯田鼎「矢内原忠雄と日本帝国主義研究」、『三田学会雑誌』75(2)、1982年；浅田喬二「矢内原忠雄の植民政策論」、『日本知識人の植民地認識』校倉書房、1985年；中西泰之「矢内原忠雄の人口問題論」、『経済論叢』135(5・6)、1985年；深川博史「1920年代朝鮮・台湾における日本帝国主義—矢内原忠雄の植民政策論」、『経済論究』62、1985年；矢内原勝「矢内原忠雄の植民政策の理論と実証」、『三田学会雑誌』80(4)、1987年；浅田喬二「矢内原忠雄の植民論」(上)(中)(下)、『駒沢大学経済学論集』20(1~3)、1988年；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』37、同志社大学人文科学研究所・キリスト教社会問題研究会、1989年；浅田喬二「矢内原忠雄の植民論」、『日本植民地研究史論』未来社、1990年；山口伊左衛門「矢内原忠雄の『帝国主義研究』と現代」、『矢内原忠雄記念講演集・矢内原忠雄と現代』新地書房、1990年；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』47、同志社大学人文科学研究所、1991年；浅田喬二「戦前日本における植民政策研究の二大潮流について—矢内原忠雄と細川嘉六の植民理論」、『歴史評論』513、校倉書房、1993年；竹中佳彦「帝国主義下の矢内原忠雄—1931-1937」、『法政論集』20(4)、1993年；村上勝彦「矢内原忠雄における植民論と植民政策」、『岩波講座近代日本と植民地4』岩波書店、1993年；石渡茂「『植民地』研究の一考察—矢内原忠雄の『植民論』をめぐって」、『社会科学ジャーナル』32、1994年；姜尚中「キリスト教・植民地・憲法」、『現代思想』23(10)、青土社、1995年；今泉裕美子「矢内原忠雄の国際関係研究と植民政策研究—講義ノートを読む—」、『国際関係学研究』23、1996年；Susan C. Townsend, “Yanaihara Tadao and the Irish question: a comparative analysis of the Irish and Korean questions, 1919—36”, Irish Historical Studies Publications Ltd. Irish Historical Studies, Vol.30, No. 118, 1996；齋藤英里「矢内原忠雄とアイルランド—周辺から見た植民学」、『歴史のなかの現代—西洋・アジア・日本』ミネルヴァ書房、1999年；今泉裕美子「戦前期日本の国際関係研究にみる『地域』—矢内原忠雄の南洋群島委任統治研究を事例として」、『国際政治経済学研究』7、2001年；栗原純「矢内原忠雄『帝国主義下の台湾』と戦後台湾植民地史研究」、『20世紀の中国研究—その遺産をどう生かすか』研文出版、2001年；若林正文『矢内原忠雄「帝国主義下の台湾」精読』岩波書店、2001年；スーザン・タウンゼント「矢内原忠雄と大英帝国—植民地改革のモデルとして—」、『日英交流史1600-2000(5)社会・文化』東京大学出版会、2001年；米谷匡史「帝国日本の植民・社会政策論—矢内原忠雄と《世界史》の変容」、『社会思想史研究』藤原書店、2002年；米谷匡史「矢内原忠雄の《植民・社会政策》論—植民地帝国日本における『社会』統治の問題」、『思想』945、岩波書店、2003年；竹内真澄「内村鑑三と矢内原忠雄」、『桃山学院大学社会学論集』37(2)、2004年；齋藤英里「再論矢内原忠雄とアイルランド」、『エール』26、日本アイルランド協会学術研究部、2006年；齋藤英里「朝鮮関係をアイルランド史中に読むべし—矢内原忠雄未発表『講義ノート』の検討」、『武蔵野大学政治経済研究所年報』1、武蔵野大学政治経済研究所、2009年；辻雄二「矢内原忠雄『台湾調査ノート』の分析」(1)(2)(3)、『琉球大学教育学部紀要』74-76、2009-2010年；若林正文「矢内原忠雄と

周知のように、日本での植民地政策の成立は19世紀後半、内部植民地の統治のための政策として出発して以来、台湾と朝鮮を次々と完全に併合するようになりはじめて体系的植民地政策の必要性が要求された。矢内原は、このような中、社会科学的方法に基づいた自由主義的植民政策を主張したという点で、日本の植民政策史において一大転機になったという評価は概ね先行研究で前提としているところである。そして、これをもとに、彼の理論に対する批判的検討と思想的背景、さらに限界などを提示する研究が行われたと見ることができる。この中、矢内原の植民論について批判的な姿勢で考察した浅田浩二の多数の研究は、以後の矢内原の植民論の研究に多くの影響を与えたという側面で特に注目に値する。第三に、「宗教的」側面からの非戦平和思想とその他の信仰の研究を挙げることができる。

<sup>33</sup> もちろん、矢内原が生涯をかけて信実な宗教人の生を営むという点で、彼の社会科学的

---

植民地台湾人—植民地自治運動の言説同盟とその戦後—、『東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要』14、2009年；木畑洋一「植民政策論・国際関係論」、今泉裕美子「南島群島研究」、塩出浩之「植民地研究と《植民》概念」すべて『矢内原忠雄』東京大学出版会、2011年。

<sup>33</sup> 矢内原の平和思想に関する研究は、2000年代入り大きく活発になったが、だいたい信仰に立脚した愛国心の問題と関連して検討する機会が多かったと言える。つまり、国家の真の平和のために非戦論を主唱するという点で、ここでいわゆる「矢内原筆禍事件」に関する研究が行われたと言える。さらにこのような矢内原の国家に対する「理想」は戦後「平和国家」の構想議論にまで繋がっているとのことである。また、竹中による矢内原の「二面的天皇観」という指摘以来、矢内原の平和論を天皇と関連して検討した研究も続々登場した。川田侃「矢内原忠雄と国際平和主義」、『中央公論』80(10)、中央公論新社、1965年；太田雄三「『平和主義者』矢内原忠雄について」、『比較文化研究』13、1973年；大河原礼三編『矢内原事件50年』木鐸社、1987年；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年；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』822、岩波書店、1992年；笠井恵二「矢内原忠雄の無教会主義における自然理解」、『京都産業大学日本文化 研究所紀要』3、1997年；中野涼子「矢内原忠雄と国際平和の模索」、『六甲台論集』1、2000年；将基面貴巳「矢内原忠雄と『平和国家』の理想」、『思想』938、岩波書店、2002年；今滝憲雄「矢内原忠雄の預言者的精神と平和思想—絶対矛盾的自己同一をモチーフとして」、『アジア・キリスト教・多元性』2、現代キリスト教思想研究会、2004年；大濱徹也「矢内原忠雄にみる日本精神」、『無教会研究』7、無教会研修所、2004年；尾上新太郎「矢内原忠雄の悲哀に関して」、『日本語・日本文化研究』16、大阪大学日本語日本文化教育センター、2006年；中野涼子「国際関係論における倫理と規範—信仰の人・矢内原忠雄の問題意識」、『社会と倫理』20、南山大学社会倫理研究所、2006年；今滝憲雄「矢内原忠雄の朝鮮観—隣国愛の可能性をめぐって」、芦名定道編『多元的世界における寛容と公共性—東アジアの視点から』晃洋書房、2007年；千葉眞「非戦論と天皇制をめぐる一試論—戦時下無教会陣営の対応」、『内村鑑三研究』40、キリスト教図書出版社、2007年；原口尚彰「矢内原忠雄の国家観の史的検証」、『基督教論集』50、青山学院大学同窓会、2007年；江端公典「日本近現代史のなかの平和論—内村鑑三・矢内原忠雄・南原繁の場合」、『ロバート・オウエン協会年報』32、2008年；大本達也「キリスト

業績と宗教的側面が完全に切り離されていたと評価することが決して不可能なことは言うまでもなく、実際にほとんどの研究では、それぞれ二つの領域のいずれに比重を置くかにより、研究の焦点を強調していると言えるだろう。<sup>34</sup>

一方、韓国での矢内原の研究はほとんど空白状態ということが出来る。ただし植民地期を対象にした研究で、植民政策学者として名前が言及される場合があるものの、本格的な矢内原研究はほとんど行われていなかった。先ず、矢内原の紹介はやはり内村の朝鮮人の弟子グループとの交流を通じて行われ、以後、韓国の著名な歴史学者である李基白(イ・ギベク)<sup>35</sup>教授が時事雑誌との対談で矢内原に言及したこともある。<sup>36</sup> これらを通じて、概して「親韓派キリスト教知識人」としての矢内原像が作られたということが出来る。次に、学問的次元では、前述したように、植民地期の研究者により矢内原の植民政策に対する批判が提起される形態と、<sup>37</sup>矢内原を直接検討の対象にした少数の研究が存在するだけで、概ね自由主義植民政策を主張し、朝鮮に自治を付与することを主張したが、日本人という

---

教徒としての矢内原忠雄の戦争観—植民政策と再臨信仰」、『日本語・日本文化研究』14、京都外国語大学、2008年；鴨下重彦「矢内原忠雄とキリスト教—今なぜ矢内原なのか」、『UP』38(6)、東京大学出版会、2009年；川中子義勝「矢内原忠雄—預言者の悲哀」、『UP』38(3)、東京大学出版会、2009年；菊川美代子「天皇観と戦争批判の相関関係—矢内原忠雄を中心にして」、『アジア・キリスト教・多元性』7、現代キリスト教思想研究会、2009年；菊川美代子「矢内原忠雄の義戦論」、『基督教研究』71(2)、同志社大学神学部基督教研究、2009年；大本達也「キリスト教徒としての矢内原忠雄における戦争観(2)—その民族観と「ローマ書簡」」、『日本語・日本文化研究』16、京都外国語大学、2010年；役重善洋「内村鑑三・矢内原忠雄におけるキリスト教シオニズムと植民地主義—近代日本のオリエンタリズムとパレスチナ／イスラエル問題」、『アジア・キリスト教・多元性』8、現代キリスト教思想研究会、2010年；菊川美代子「矢内原忠雄の「日本的基督教」：土着化論再考」、『基督教研究』73(2)、同志社大学神学部基督教研究、2011年；将基面貴巳『言論抑圧—矢内原事件の構図』中公新書、2014年。

<sup>34</sup> これと関連して、最近、矢内原研究の系譜を纏めた岡崎滋樹によると、矢内原研究を二つに分け、すなわち1)キリスト教信仰の時点で検討したものと、2)信仰を除いて検討したものと二つに分けて検討することができると言っている。岡崎滋樹「矢内原忠雄研究の系譜：戦後日本における言説」、『社会システム研究』24、2012年、254ページ。

<sup>35</sup> 李基白(1924—2004)は、韓国の初期史学界に多くの影響を及ぼし、いわゆる民族史学を開拓したと評価される。特に、古代史学を代表する。代表的著書に、『국사신문』(1962)、『한국사신문』(1967)、『고려병제사연구』(1968)、『신라사상사연구』(1986)、『고려귀족사회의 형성』(1990)などがある。

<sup>36</sup> 李基白は『月刊朝鮮』(2001.11)との対談で、矢内原を自分のキリスト教的世界観形成において大きい影響を与えた師として称した。

<sup>37</sup> 홍이섭「한국사에 있어 ‘20세기전반기’의 규정문제」, 『동방학지』12, 연세대학교학연구원, 1971; 강동진『일제의 한국침략정책사』한길사, 1980; 차기벽『일제의 한국 식민통치』정음사, 1985; 박찬

民族的限界を克服できなかったという、比較的単線的なレベルにとどまったと言える。<sup>38</sup>

以上で述べたように、結局、矢内原に関する研究は、大きく二つの方面から行われてきたと言っていいだろう。すなわち、彼の多方面にわたった学問的成果に対する評価という側面と、彼のキリスト教信仰に基づいた諸活動の様相を検討するという側面がそれである。ところが、ここで念頭に置かなければならないことは、どちらも矢内原の思想に対する綿密な検討が前提されたいうえで遂行されねばならないという点である。社会科学的研究であれ、キリスト教研究であれ、最終的には、矢内原という人物がどのような過程を通じどのような思想を形成して行き、また変貌、深化していったのかとの問題が最も優先的に究明された後、はじめて研究の適切性が担保されるということができる。あわせて、思想を検討するという事は、クロノジカル(chronological)、すなわち時間的流れによってなされるべきものであることは言うまでもない。しかし、多くの研究が主に一定の時期に行われた限られた発言のみを検討して矢内原を評価する傾向を見せているが、— これは、特に彼の非戦平和論の検討にとってより一層そうであるが、— このような方式ではバランスの取れた見解が導き出されにくいことになるのではないだろうか。ここにおいて、本稿は、矢内原の全貌を理解するための前提として、彼の思想に注目し、その思想の形成過程を追跡することにより、学問の領域でも、信仰の領域でも、具体的にどのように実践の動力となっていたのかを有機的に考察してみたい。これにより、矢内原の思想の特色、さらに彼の非戦平和思想の意味と限界を分析することができると考えられる。そして、以上の個別的分析に基づいて、結論的に内村から矢内原につながる非戦平和思想の継承様相と意義を確認し、これを日本キリスト教の平和思想の伝統という文脈に位置させようと試みる。何よりも、本論文の意味は、韓国人の視線から日本キリスト教の平和思想を考察するという点にある。だいたい世の中は常に我が方、味方(my, our side) または相手方(your side) で分けようとする性質を持っているといっても過言ではない。筆者は、日本の二人の思想家が堅持していた「自己」と「他者」の境界を緊張感を持って調べることを通じ、キリスト教徒としてのこれらの平和思想をより鮮明に表すことができると思う。

---

승 『한국 근대 정치사상사 연구-민족주의 우파의 실력 양성론』 역사비평사, 1992 ; 김운태 「일본의 식민정책의 특성」, 『한국정치연구』 서울대학교한국정치 연구소, 1987.

<sup>38</sup> 한상일 「식민지 자치론 : 야나이하라 타다오의 자치론을 중심으로」, 『사회과학연구』 15, 2002 ; 이대숙 「조선·한국은 아일랜드와 닮았다 : 야나이하라 타다오의 아일랜드와 조선에 관한 논설」, 『역사학보』 182, 역사학회, 2004 ; 이규수 「야나이하라 타다오의 식민정책론과 조선인식」, 『대동문화연구』 46, 2004 ; 박은영 「야나이하라 다다오의 조선인식 연구」, 『신앙과 학문』 16(2), 2011 ; 이규수 「근대 일본의 식민정책하에 나타난 조선인식」, 『아시아문화연구』 26, 2012.

以下、次の章では、まず、内村と矢内原が生きた近代日本の時代的、思想的背景をスケッチし、彼らの属していた当時の歴史的状況を理解し、続いて日本でのキリスト教の受容とその特徴を概括して、いわゆる「主流」に編入せず「非主流」の座にとどまった彼らの位置を確認してみたい。その後、内村と矢内原に対して順次に検討した後、結論で本論文の総括と展望を試みる。

## 2. 近代日本とキリスト教

### (1) 時代的背景と思想的傾向

19世紀に入った東アジア諸国家は、産業革命の成功と共に急速に近代化へ成功した欧米資本主義国家の市場開拓のための圧力に直面することになる。特に、イギリスは阿片戦争(1839-1840)の結果、南京条約(1842)、五港通商章程(1843)などを通じ中国に半植民地政策を遂行することで極東進出を図った。これら西欧勢力の侵略に直面した東アジアの諸国家の当惑感日本でも例外ではなかった。徳川幕府は慌てる暇もなく対策を講じざるを得ない状況に追い込まれ、1853年のペリーの第1次来航と1854年第2次来航で公式的に開国を迎えざるを得なくなる。やがて日本は近代国際法によって最初に結んだ日米和親条約(1854.3.30)<sup>39</sup>をはじめ、列強諸国と次々と本格的に通商条約を結ぶことになったが、これはいわゆる「不平等条約」であった。それ以降日本はこの条約の改正のために近代国家体制を整った文明国へと変貌するため尽力することになる。結局200年以上続いてきた徳川幕府は、徳川慶喜が自発的に統治権を天皇に譲る形をとることによって、日本歴史上例のないほどの静かな政権交代がなされた。

1868年、明治維新で新政府を樹立し、本格的に「上からの」近代的中央集権国家建設に着手した明治政府は、万世一系の現人神としての天皇を日本の国体にする祭政一致を布告し国家宗教化した天皇制という独特な政治制度を確立する傍ら、「文明開化」、「富国強兵」の旗幟の下で欧米の資本主義文明を旺盛に受け入れ、欧米列強による植民地化の危機から独立した国家を建設することに力を注いだ。<sup>40</sup> 以降日本はわずか何十年の間にもっとも中央集権化した国家の中の一つへと変貌することになるが、ここで注目すべきことは、西欧勢力から起因した対外的危機感によって天皇を中心とする民族意識を呼び起こされたことがその中央集権化を導き出すための重要な踏み台になっていたということである。かつて吉田松陰は『幽囚録』で次のように語っていた。

今急修武備、艦略具、礮略足、則宜開墾蝦夷、封建諸侯、乘間奪加摸察加(引用者-カムチャツカ)・隴都加(引用者-オホーツク)、諭琉球、朝覲會同、比内諸

<sup>39</sup> 主な列強との通商条約の締結年は次の通りである。アメリカ(1854、1858)、イギリス(1854、1859)、ロシア(1855、1859)、オランダ(1856)、フランス(1859)、ポルトガル(1859)。

<sup>40</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、156ページ。



侯、貢朝鮮、納質奉貢、如古盛時、北割滿州之地、南收台灣・呂宋(引用者-ルソン)諸島、漸示進取之勢、然後愛民養士、慎守邊圉、則可謂善保國矣。<sup>41</sup>

すなわち、西洋によって触発された危機意識から逃れるためにも、日本もまた一日でも早く西洋式に軍費を整え、近隣地域への拡張を図るべきとする論理で、これは明治新政府に継承され持続的に重要な政策的課題になっていく。

これにより強く近代化を志向した日本を象徴する代表的な事件としてまずあげられるのが、1871年から1873年にわたって12ヶ国で行われた岩倉使節団の世界一周である。使節団は各国の元首訪問、不平等条約改正の打診、欧米の制度や文物の調査と研究という三つの目的を持っていたが、その中でも三番目の目的達成にエネルギーの大半を注いだと言っても過言ではなかった。<sup>42</sup> したがって、彼らは帰国の途上に観察したいくつかの植民地に対しても、西欧によって強引に植民地化されたという同情的見方よりは、優越なる文明による劣等なる文明に対する当然の支配という西欧列強の論理をそのまま受け入れていたのである。<sup>43</sup> 結局、彼らにとって何よりも必要であったのは、できる限り速く西欧と同じ近代化を達成して富国強兵の道へと進むことだけであった。

このように欧米式の近代国家を推進していた明治政府は「条約改正」という当面の課題を前にして、日本が近代国家として欧米の国々に肩を並べていることを認識させるために政治、教育、宗教などの多方面で欧米に倣い、国民生活全体を西欧化することで条約改正交渉において有利な位置を占めようとした。<sup>44</sup> すなわち所謂「欧化主義」政策の影響でキリスト教に対する好意的反応が出てもいたが、山路愛山は当時の欧化主義ブームについて次のように記している。

---

<sup>41</sup> 山口県教育会編『吉田松陰全集』1、岩波書店、1934-36年、596ページ。次の資料も参考できる。「今急に武備を修め、艦略ぼ具はり礮略ぼ足らば、則ち宜しく蝦夷を開墾して諸侯を封建し、間に乗じて加摸察加・奥都加を奪ひ、琉球に諭し、朝覲會同すること内諸侯と比しからしめ、朝鮮を責めて質を納れ貢を奉ること古の盛時の如くならしめ、北は滿州の地を割き、南は台灣呂宋の諸島を收め、漸に進取の勢を示すべし。然る後に民を愛し士を養ひ、慎みて邊圉を守らば、則ち善く國を保つと謂ふべし。」(山口県教育会編『吉田松陰全集』1、岩波書店、昭和15年[1940]、350-351ページ。国立国会図書館デジタルコレクション <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1048646>)

<sup>42</sup> 鹿野政直、김석근 訳『근대 일본사상 길잡이』소화, 2004, p. 28.

<sup>43</sup> 김용덕『일본 근대사를 보는 눈』지식산업사, 1991, p. 38.

<sup>44</sup> 윤혜원『일본 기독교의 역사적 성격』한국기독교역사연구소, 1995, pp. 111-112.

日本に於るスペンサーの唱道者たりし帝國大學の外山正一すらも從來耶蘇教に對して皮肉の批評を試みたるに關せず、今や其論鋒を一轉して好意を表するに至り、日本外務の當局者たりし井上馨は數ば禮を厚くして耶蘇教傳道者中の有力者を其邸に迎へ、暗に其歡心を求むるに至れり。是に於て乎耶蘇教徒は恰も幽谷を出でたる鶯の百花爛熳の間に其得意の喉を轉ぜんとするが如く、唯前途の洋々たるを見たり。モーセの如く其約束の地の眼前に開かれたるを見たり。多くの青年は此潮流に動かされて自ら教會の門に集まり來れり。耶蘇教の演説會は政黨の政談よりも多數の聽衆を集むるに至れり。<sup>45</sup>

このように欧化主義時代のキリスト教は広く好意的に受け止められていた。この引用以外にも、從來キリスト教とはあまり関係のなかつた上流社会の人々も多数教会に出席することも頻繁であつたとの記録も残っている。<sup>46</sup> しかし結局条約改正の失敗に伴い、欧化主義への熱い関心はすぐ冷めてしまい、逆に国民的反動の勢いが起つて国家主義、国粹主義の台頭を促すことになる。そこで、所謂「国民的精神(保守的精神)」が思想の主流をなし、「模倣する勿れ」、「国粹を保存せよ」、「日本国民の特質たる忠君愛国の精神を培養せよ」などの宣言が世の中を占めることになった。<sup>47</sup> ここには日本の近代化を西洋に同化しようとする方向ではなく選択的摂取によって西洋の文物を日本に同化しようとする構想および使命感などが働いていた。<sup>48</sup> したがって、西欧化は日本を西洋と同一化するという脈絡から、また国粹主義は日本を西洋に対抗させるという脈絡から両方とも日本のアジア支配論理を準備していたとも言えるだろう。<sup>49</sup>

明治政府は1889年2月、大日本帝国憲法をもって法的に保障された天皇制システムを確立し、天皇の権威の下に全てを服属させた。この憲法は冒頭に天皇の主権が「神々」の系譜に立ち万古不易の教義という天皇の神聖性と不可侵性(第1、3条)<sup>50</sup>を掲げた。それとともに、他方では国民に対して普遍的な人間としての権利を認めることなく「日本臣民としての権利」のみを容認する。すなわち、憲法が天皇の恩恵によって与えられた「欽定憲法」

---

<sup>45</sup> 山路愛山『基督教評論』警醒社書店、1906年、112-113ページ。

<sup>46</sup> 윤혜원『일본 기독교의 역사적 성격』한국기독교역사연구소, 1995, p. 113.

<sup>47</sup> 山路愛山『基督教評論』警醒社書店、1906年、143-144ページ。

<sup>48</sup> 鹿野政直, 김석근 역『근대 일본사상 길잡이』소화, 2004, p. 87.

<sup>49</sup> 鹿野政直, 김석근 역『근대 일본사상 길잡이』소화, 2004, p. 96.

<sup>50</sup> 大日本帝国憲法, 第1条 「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、第3条 「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」(www.houko.com)

だったように、この権利もまた天皇の恩恵によって与えられたものであった。<sup>51</sup> さらにはこれを強力に後押しするための国家倫理装置として 1890 年 10 月に教育勅語を發布し、天皇制国家を確立した。明治政府はこのように国内の制度を整備しながら、西欧列強の膨張政策と植民地開拓に倣って領土拡張政策を進めることになる。日清戦争の勝利で遼東半島と台湾を手にしたこと以外にも、朝鮮での日本の優位を確立し、以降 1905 年の日露戦争の勝利を通じて日本が近代化に到達し、あるいは完成したという勝利感に沸騰した。これから以後朝鮮に対する併合議論も徐々に本格化し、乙巳保護条約を経て 1910 年の日韓強制併合で朝鮮は完全な日本の植民地になった。

さて、明治政府にとって日露戦争以後徐々に登場し始めた社会主義勢力は国家統合に大きい障害物と見なされた。したがってこれに対し大々的な弾圧を計画して幸徳秋水をはじめとする当時の急進的社会主義者 11 人を全員処刑した。いわゆる「大逆事件」がそれである。この事件は多くの知識人に大きな衝撃を与えた。つまり彼らにとって大逆事件は国家に対して個人の抵抗が無意味だという証拠と見られたし、これから知識人は政治問題には介入しないことが賢明だという考えを固めるようになった。<sup>52</sup>

そして続く大正時代になると、莫大な犠牲と負担が強要された二度の戦争を勝利に導き当面の対外的国家目標が達成されて、いまや一般民衆はその時まで耐えてきた生活に対する要求を本格的に国家と社会に一斉に噴出させることになる。<sup>53</sup> 第 1 次護憲運動、普通選挙運動とその実施、政党政治の出現、日本共産党の出現とその弾圧、労働者・農民組織の出現、無産政党の出現などの諸勢力、諸階層からの抗争がうず巻く中で起きていた。<sup>54</sup> いわゆる「大正デモクラシー」は第一次世界大戦後により一層急速に広がったが、これはコスモポリタニズム(cosmopolitanism)、社会的不満、改革などの新しい潮流を象徴的に現わし、同時に近代化という当面課題が解決されたという解放感をもって今度はそのエネルギーを多様な政治、社会的運動で表出することになったのである。<sup>55</sup> また、社会思想的に見ても高等教育の拡大と西洋の文学と思想の翻訳が氾濫する一方、日本の学界と文化界における独自の構造とメカニズムが定着することにより、個人の内的忠実を教養を通じて持とうとする教養主義と文化的実現を追求しようとする文化主義などが流布された。<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010 年、271 ページ。

<sup>52</sup> Marius B. Jansen, 김우영 외 역『현대일본을 찾아서』2, 이산, 2006, p. 758.

<sup>53</sup> 스텝키 마사유키, 류교열『근대 일본의 천황제』이산, 2005(초판 4쇄), pp. 118-119.

<sup>54</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、228 ページ。

<sup>55</sup> Marius B. Jansen, 김우영 외 역『현대일본을 찾아서』2, 이산, 2006, pp. 763-868.

<sup>56</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980 年(7 版)、437-440 ページ。

しかし、第一次世界大戦による経済的好況が 1918 年 11 月の戦争終了とともに幕を下ろし、続いた米騒動と 1920 年 3 月の株価暴落をはじめとして不況が本格化することになる。1922 年の日本共産党創設、1923 年の関東大地震の発生、1925 年 3 月「治安維持法」の公表を通じた大正デモクラシー運動と社会主義運動勢力の抑圧、1927 年日本の金融恐慌、1929 年世界恐慌の発生という内・外の危機状況の中で軍国主義ファシズムの萌芽が徐々に形態を備え始め、やがて昭和時代を迎えることになる。

世界大恐慌という外的要因から始まった経済的危機は不安定な政局につながった。大都市には失業者があふれ出る一方、農村経済は疲弊し、このような状況に機能できない政党政治に対する国民の不満を背景に天皇を中心にしたファッショ的軍部政権を支持する右翼の動きが活発になった。<sup>57</sup> さらに右翼思想による国家改造が主唱され、これに共鳴した右翼派の青年将校らは政財界の指導者たちにテロを行う一方、経済難局を打開するために中国大陸に進出すべきであるという「大陸進出論」が軍部から強力に台頭した。こうした中、1930 年代に中国東北部で開始された戦争により、急速に全国が戦時体制に転換していき、ファシズム体制が進行し天皇神格化とともに軍部が圧倒的支配力を強化していくようになった。そして、このような社会状況の中で統制から逸脱する部類、すなわち天皇制に抵触すると見られるいかなる集団もその存在自体が一切許されなかった。<sup>58</sup> また 1930 年代半ばから国粹主義運動が高まる中で、国体論争の再点火と天皇の極度の神格化を目標にする「日本主義」の台頭は、箕田胸喜に代表される極端な日本主義をも生み、すべての学術的・科学的研究を度外視し無条件な天皇に対する忠誠だけで日本を守護することができるという非合理的な国体観を前に出して日本の一連の侵略行為を後押しする論理として作用した。ひいては「近代の超克」というスローガンが流行したが、西欧的近代からアジアを解放させなければならないというこれらの論理は当時日本国内で大きく共鳴しナショナリズムを呼び起こすのに充分であった。このような天皇制ファシズム期は完全なる思想的暗黒期として皇国史観に外れるいかなる行為も容認されなかったし、これは太平洋戦争の終戦まで続いた。

## (2) キリスト教の受容と特徴

---

<sup>57</sup> 김후런 『일본 신화와 천황제 이데올로기』 책세상, 2012, p. 288.

<sup>58</sup> 原誠 『国家を超えられなかった教会—15 年戦争下の日本プロテスタント教会』 日本基督教団出版局、2005 年、26 ページ。

日本における最初のキリスト教の受容は 1549 年まで遡ることができる。鹿児島に上陸したフランシスコ・デ・ザビエル(Francisco de Xavier)により初めて伝えられたキリスト教(カトリック)は、1612 年幕府の「切支丹禁止令」以来徹底的に国策として厳禁された。このような「キリスト教=邪教」という立場は明治維新以後にも続いたが、近代化という課題の遂行を目標とした明治政府は西欧列強との外交上大きな障害とされていたキリスト教迫害という問題に取り組むために表面的に穏健路線を採択する一方、やむを得ずキリスト教を容認するほかはない状況に至ったのである。これにより 1873 年「禁教の高札」の撤廃で公式的なキリスト教禁止令は解除されて本格的なキリスト教受容が行なわれるようになった。

#### 1) 受容階層と信仰的特性

明治初期にキリスト教に入信した人々は主に佐幕派出身の若い武士階級が多かったが、彼らは明治維新により社会的、経済的地位を喪失した後、新しく西洋の新知識を習得してもう一度立身出世の機会をつかもうとした。次の山路愛山の文章から具体的にいかなる人々がいかなる理由で入信することになったのか察することができる。

最初の教会に於て青年の多かりしは固よりなり。そは青年に非れば大膽に新しき信仰を告白すること少きは古今の常態なればなり。されど總ての種類青年が悉く新しき信仰に動きたりと思はゞ是れ事實の重要なる性質を看過したるものなり。試みに新信仰を告白したる當時の青年に就て其境遇を調査せよ。植村正久は幕人の子に非ずや。彼れは幕人の總てが受けたる戦敗者の苦痛を受けたるものなり。本田庸一は津輕人の子に非ずや。維新の時に於ける津輕の位地と其苦心とを知るものは誰れか得意ならざる境遇の人なるを疑ふものあらんや。井深梶之助は會津人の子なり。彼れは自ら國破山河在の逆境を経験したるものなり。押川方義は伊豫松山の人の子なり。松山も亦佐幕黨にして今や失意の境遇に在るものなり。新信仰を告白して天下と戦ふべく決心したる青年が揃ひも揃ふて時代の順潮に掉すものに非ざりしの一事は當時の史を論ずるもの、注目せざるべからざる所なり。<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> 山路愛山『基督教評論』警醒社書店、1906 年、27-28 ページ。

したがって、彼らにとって宣教師との出会いは決定的な意義を持った。文明開化が至上目標になった社会的風土の中で宣教師たちは西欧文明と渾然一体と見なされたが、彼らを訪ねて英語と西洋の近代学問を習う過程の中でキリスト教に接することになり、これを信じる人々が生じたのである。すなわち、彼らのキリスト教に対する接近と入信はキリスト教に対する個人的入信や求道的目標という純宗教的動機というよりは、国家及び社会に対する危機感に基づいて先進欧米の精神的根本とされたキリスト教を受容しようとしたことで、ここに彼らの精神的エリートとしての強い誇りがあったとも言える。

キリスト教の入信者が武士層で始まった理由について次の二つに分け説明した研究がある。先ず、当時日本に入ってきた漢訳の聖書やキリスト教関係書を理解するためには漢学的素養がなければならなかったという点である。次に、徳川鎖国政策以来キリスト教に対する偏見が比較的になかった階層は多少でも海外事情に通じ国際的知識を持つ者でなければならなかったという点である。<sup>60</sup> したがって、以上の条件を満足させる者は概して武士、あるいはこれに準ずる者にならざるをえないということである。これを見ても分かるように、武士としての教養を持つ幕臣または佐幕派出身の青年たちが維新の戦乱で敗れて政治的に立身出世の道がとざされた状況で、阿片戦争以後中国で活動していた宣教師たちによって編纂された聖書およびその他の西洋文物、科学技術などに関する漢訳書を耽読する中でキリスト教を含む西欧文化と国際的情勢に関心を持ってキリスト教に入信したという事情である。次の日本キリスト教の代表的指導者であった本多庸一の文章を通じてキリスト教入信上の特徴がうかがえる。

基督教の再現は一方空処を充たさんとして来り、一方には在来思想に親和せんとして来れり。空所あれば氣忽ち填むるは物理上の大則なるが如く、人心にも空処あれば相当の物之を占領せんとす。日本の一般人民は思想浅薄迷信多しと雖も、何者か宗教性を饗応する者あり。故に基督教は容易に彼等に入らず。然るに此に一種の階級あり、武士と云ふ。比較的教育あり、独立の氣象あり、稍高慢なる自負者なり。明治維新古き秩序破壊せらるゝに及び、彼等は一身上にも社会上にも解釈を要する問題の甚だ多きを見出せり。而して是は彼等が何やら物足らぬ心地せる概念にして、功名心深き青年中にも此の感を懐ける者鮮からず。彼等は高慢には相違なけれ共、心裏に空乏を感じたり。此の空処の成分は基督教の填充すべき処となれり。又此の稍高慢なる思想中には、簡易ながら

---

<sup>60</sup> 工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究』新教出版社、1980年、24ページ。

天道、天命杯と云ふ（俗間の如く甚しく具体的ならざる）崇敬すべき実在者を認め居れり。又蕩々たる俗間は、人生は唯損得利害の尺度のみなるに、此の階級には名誉節義の爲めには殺身成仁の氣象もありたれば、基督教の有神論并献身の教訓は浅からざる親和力をも有したりしなり。而して彼等は俗に抗する丈の元気も有したれば、困難中に創設を見るに至れり。又彼等は新に世界の形勢を知り、如何にして愛する国家を列強と並伍せしめ国命を泰山に置かんと欲し、欧米文明の其の生命は基督教にありと信じたるが故に猶予なく採用するに至れるなり。<sup>61</sup>

引用から確認できるように、初期キリスト教入信者たちは西欧文明の精神的基礎であるキリスト教を通じて「愛する」国家を救うという意識を持ったことで、これこそが精神的エリートを自任しようと努力した彼らのキリスト教を通じた「救国」にはほかならなかつた。これは個人の魂の問題としてキリスト教に関心を傾けたというよりは、むしろ日本という国家への自覚、政治的課題との関連の中で入信を決断した側面が強かつたことを感じさせる。このような立場は1876年1月公布された熊本バンドの「奉教趣意書」を通じてよく確認することができる。

余輩嘗テ西教ヲ学ブ二頗ル悟ル所アリ、爾後之ヲ読ムニ益感発シ欣戴措カズ、遂ニ此ノ教ヲ皇国ニ布キ、大ニ人民ノ蒙昧ヲ開カント欲ス、然リト雖モ西教ノ、妙旨ヲ知ラズシテ頑乎旧説ニ浸潤スルノ徒未ダ尠カラズ、豈慨嘆ニ堪ユベケンヤ、是時ニ当リ苟モ報国ノ志ヲ抱ク者ハ宜ク感発興起シ、生命ヲ塵芥ニ比シ以テ西教ノ公明正大ナルヲ解明スベシ、是レ吾曹ノ最モ力ヲ竭スヘキ所ナリ、故ニ同志ヲ花岡山ニ会シ同心協力シテ以テ此ノ道ニ従事セン事ヲ要ス。<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> 高木任太郎編『本多庸一先生遺稿』日本基督教興文協会、1918年、116-117ページ（森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会、2005年、68ページ 再引用）

<sup>62</sup> 「奉教趣意書」1876.1.30（「奉教趣意書」全文は、[http://mixi.jp/view\\_community.pl?id=3972798](http://mixi.jp/view_community.pl?id=3972798)）以上の奉教趣意書の下に次のような三つの短い付則がついている。「凡ソ此ノ道ニ入ル者ハ互ニ兄弟ノ好ヲ結ビ百事相戒メ相規シ悪ヲ去リ善ニ移リ以テ実行ヲ奏スベシ。/ 一度此ノ道ニ入りテ実行ヲ奏スル能ハザル者ハ是レ上帝ヲ欺クナリ、是レ心ヲ欺クナリ、如此キ者ハ必ズ上帝ノ譴罰を蒙ル。/ 方今皇国ノ人民多ク西教ヲ拒ム、故ニ我徒一人此ノ道ニ背ク時ハ衆ノ謗ヲ招クノミナラズ終ニ吾徒ノ志願ヲシテ遂ゲザラシムニ至ル、勤メザルベケン哉、欽メザルベケン哉。」

以上で見るように、これらにとってキリスト教は「報国」に通じることとして理解されていた。したがって、これらの決意は単に神と直面する個性的主体の内面的体験に終らず、その時代の歴史的・社会的な展開において展開され、社会思想・国家思想・道徳思想・政治思想として形成されていった。<sup>63</sup> このように日本を近代国家に建設するにあってキリスト教が必要不可欠だという考えはこれらの信仰が近代的ナショナリズムに通じるものであり、逆にこのようなナショナリズムこそがキリスト教を受容するに媒介的役割を遂行したと言えるだろう。

また、このような第一世代のキリスト教徒に共通的にみられる特徴として、家父長制が強く生きていたその時代にあって、若くして家督を譲られた当主のキリスト教への入信によって家族全員がキリスト教に入信するケースがしばしばあったという指摘も興味深いところである。<sup>64</sup> すなわち、個人の魂の救済という側面よりは、むしろ文明開化という時代の中、現実の生活を変化させるために一家全体までも喜んで加わったことは、これまた初期キリスト教入信の機能的側面をあらわすものである。

もちろん、すべての人がこのような理由をもってキリスト教に入信したわけではないが、概して純然たる宗教的な要因よりは、入信者それぞれが直面した現実的状况を打開するための方便としてキリスト教に積極的に近付いたのであり、キリスト教本来の信仰的な側面を突き詰めようとする傾向は不十分だったことがうかがえる。要するに、初期キリスト教入信者たちは、激変する時代状況の中で「キリスト教を通じた新日本の建設への貢献」を念願とした。つまり、彼らは新日本の形成という自己の目的と、日本が目的とするところが、本質的に完全に一致すると考えたのである。<sup>65</sup> この点に対して、日本キリスト教が近代の「先駆者」のような幻想に陥っていたという評価や、<sup>66</sup> キリスト教徒が自分たちこそが日本の目指す西欧近代の基礎となる精神的、宗教的意義と意味の本質を深く認識しているという、いわば西欧近代に関する「本家意識」に基づいた自負を保持し、明治以来、日本のキリスト教の指導者の基本的視座はこのような思想的枠組みを基盤に西欧近代の象徴であるキリスト教を受け入れたという指摘は非常に示唆を

---

<sup>63</sup> 篠田一人「日本近代思想史における熊本バンドの意義」『熊本バンド研究』、同志社大学人文科学研究、1965年、6ページ(海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、260-261ページ 再引用)

<sup>64</sup> 原誠『国家を超えられなかった教会—15年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005年、23-24ページ。

<sup>65</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、172ページ。

<sup>66</sup> 大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館、1979年、1-2ページ。



与えると考えられる。<sup>67</sup> したがって、彼らの論理は「西欧=キリスト教→近代化の成功」という図式が無批判的、無媒介的に前提になっていたという限界を持ち、以後、西欧列強の帝国主義論理をそのまま受け入れた近代日本の「帝国主義膨張政策」の論理を無条件的に肯定するほかはない運命を胚胎していたとも言える。

## 2) 天皇制とキリスト教

一方、近代日本天皇制国家と日本キリスト教との関係にも注目しなければならない。キリスト教は天皇制が作った秩序の中でどのように反応していたのか。明治政府は、1889年2月大日本帝国憲法を通じ法的に保障される天皇制システムを確立し天皇の権威の下に全てのものを服属させた。前述したように、憲法の冒頭で天皇の主権が「神々」の系譜に立った万古不易の教義という天皇の神聖性と不可侵性を掲げていた。<sup>68</sup> 特に、「信教の条項」と見なされる第28条は太平洋戦争の敗戦に至るまで約半世紀にわたり国家と宗教の関係を規定したが、<sup>69</sup> この条項は「安寧秩序を妨げず」、「臣民たるの義務に背かざる限」という二つの制限を付していることと、「信教の自由」自体が何を意味し、どこまでの範囲をさすのかがはっきりしない漠然とした観念であることを特徴としていた。したがって、この「信教の自由」は天皇に体现される国家の宗教的性格を前提とした規定であり、国民の基本的権利としての信教の自由の保障ではなく、大日本帝国という宗教国家の体制内における宗教の許容に過ぎなかった。<sup>70</sup> しかし、当時のキリスト教界は法的に信教の自由が保障されることに喜んで各地で祝賀会を催すほどであった。たとえば、東京で開催された各派連合の祝賀会では、横井時雄はキリスト教を広める一段階になったと述べ、井深梶之助は一滴の血も流されずに信教の自由が保障されたと言い、平岩愼保はこれでキリスト教は日本の一宗教になったから今後は唯一の宗教にしたいと唱えるなど、出席者の共通な心情は明治維新当初は禁制であったキリスト教が約20年で信教の自由を得たという喜びと

---

<sup>67</sup> 原誠「戦時期のキリスト教思想－日本的基督教を中心に」、『基督教研究』第61巻第2号、1999年、15-16ページ。

<sup>68</sup> 大日本帝国憲法、第1条「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、第3条「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」(www.houko.com)

<sup>69</sup> 大日本帝国憲法、第28条「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」(www.houko.com)

<sup>70</sup> 村上重良『天皇制国家と宗教』講談社、2007年、152-157ページ。

感動であった。<sup>71</sup>

さらに、これを強力に後押しするための国家倫理装置として 1890 年 10 月、明治政府は一般には「教育勅語」と言われる「教育ニ関スル勅語」を發布し、天皇に対する絶対服従体系を構築し、これを通じ究極的に天皇を頂点にするピラミッド的な一元的支配秩序を作ろうとした。この教育勅語が大日本帝国憲法とは違い天皇が国民に直接授ける勅語として發布されたという点は重要である。すなわち、教育勅語は、国民道徳の形式で作られ、天皇の臣民として天壤無窮の皇運を扶翼することが皇祖皇宗の遺訓であり、忠良なる臣民の道理であることを強調したが、<sup>72</sup> これは政府の法令で公式的に發布された憲法とは違い、直接的に法的拘束力を持たないからである。それにもかかわらず、教育勅語は發布当時からむしろ超法規的な地位に置かれたのはもちろん、学校の教育において直接的に大きい影響を及ぼしたことは周知の事実であり、明治政府が当初から意図したように絶対的天皇像を創り出して、国民にこれを信じて受け入れさせ国家権力による教化を試みようとした天皇制国家支配イデオロギーの中核として機能したのである。

この過程で、先に述べた「内村鑑三不敬事件」が発生したのであるが、これから国家政策の一環として公然とキリスト教迫害が行われるようになったと見るができる。つまり、教育勅語はキリスト教排撃論の正式な根拠になったのである。<sup>73</sup> この時、内村を最も強く批判した人が当時東京帝国大学の教授、井上哲次郎であった。1892 年 11 月『教育時論』(272 号)誌に「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」が掲載されて本格的

---

<sup>71</sup> 「厚生館憲法發布祝賀会の景況」、『基督教新聞』、1889.2.13(土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、111-112 ページ 再引用)、富坂キリスト教センター編『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社、1996 年、245-246 ページ。

<sup>72</sup> 「朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ知能ヲ啓發シ徳器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス朕爾臣民ト俱ニ拳々服膺シテ咸其徳ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ」

明治二十三年十月三十日

御名御璽 (<http://ja.wikisource.org/wiki/%E6%95%99%E8%82%B2%E3%83%8B%E9%96%A2%E3%82%B9%E3%83%AB%E5%8B%85%E8%AA%9E>)

<sup>73</sup> 塚田理『天皇制下の基督教』新教出版社、1981 年、15-16 ページ。

な論争の火がつくことになる。<sup>74</sup> ここで井上は日本の国体である天皇制はキリスト教と共存できないと力説したが、このような井上の議論はキリスト教が日本の伝統的習俗、国体観念、臣民道徳と合致しないという世論を社会的に沸騰させた。いわば「教育と宗教の衝突」論争を通じ、キリスト教と国家の衝突という問題が公式的に表面化したのである。このようなキリスト教批判に対し、日本キリスト教の指導者たちはキリスト教が皇室の尊厳を危うくするのではなく、これに忠誠を尽くすものであることを表明した。ただし、彼らは、帝国憲法第 28 条の信教の自由の条項を法的根拠として示し、天皇を政治的君主として敬礼しても、宗教的な存在として拝礼することは認めなかったのである。けれども多神教的基盤に立ったり、仏教のような無神論を論拠としてこの問題を考えた当時の世論は、宗教的礼拝と社会的礼儀を使いわけて勅語奉拝を論じるキリスト教指導者たちの弁明を詭弁としかみなかったのである。<sup>75</sup> したがって、日本キリスト教は大雑把に二つの方式をもってそうした意識を解消し天皇制国家体制との対決を回避するために努力した。一つは、キリスト教の信奉と国家への忠誠とが決して矛盾するものではなく、双方並存できるという論理を見い出したり、二つは、国家の伝統的な、また社会に承認されている倫理のなかに入ってそこに自己を安住させようとすることである。<sup>76</sup> ここで、近代日本キリスト教の大勢は国家体制、すなわち天皇の権威の下に服従、さらに忠誠への道を選択する。キリスト教界は自ら国家体制に順応しようとする努力を通じて、その受容の初期から彼らを執拗に困らせた「劣勢コンプレックス」<sup>77</sup> を払拭することに熱中したのである。そして、これらの積極的姿勢は日本が帝国主義国家としての路線を確実にした契機になった日清戦争における忠誠競争を始め、以後の日露戦争、また 15 年戦争までずっと踏襲された。つまり、帝国の光栄のための天皇の聖なる戦争に、臣民としての本分を尽くして国家に報ずるべきことを決議し、天皇制国家に対するキリスト教の忠誠を我勝ちに立証しようとする護教的態度をもって戦争に積極的に協力し、それこそが神が付与した天職だと正当化したのである。<sup>78</sup> 続いてその具体的な姿を確認してみよう。

---

<sup>74</sup> 井上は、この後も、同雑誌に「教育と宗教の衝突」を何度も寄稿した後、(『教育時論』279、280、281、283号) これらの文章を纏める一方、またいくつかの文章を付け加えるかたちで、『教育と宗教の衝突』という本を 1893 年に刊行していた。(井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、文盛堂、哲学書院、1893 年)

<sup>75</sup> 富坂キリスト教センター編『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社、1996 年、267 ページ。

<sup>76</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980 年(7 版)、295 ページ。

<sup>77</sup> 사와 마사히코 『일본기독교사』 대한기독교서회, 1995, p. 102.

<sup>78</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、124-125 ページ、212-213 ページ。

### (3) 戦時期の日本キリスト教

#### 1) 日清戦争期

日清戦争の開戦直前の 1894 年 7 月 6 日付『基督教新聞』の社説「基督教徒の義勇」を見ると、外敵が我が国に迫った場合のキリスト教徒の国家への責任は、皇室に対して報恩感謝の実を表し、キリストの模範と教訓によって忠君愛国の理念を高め、国家のために「決心覚悟」することだと述べ、今こそ朝鮮や中国にキリスト教の大義を布教すべきだと主張した。そして、実際に宣戦詔勅発の翌日の 8 月 2 日には、各教会が一致して国家のために力を尽くすために協議会が開催され、本多庸一の提出した決議案を採択し、本多や井深梶之助などの委員に実務を託すことになった。この決議では、日清戦争は「国家各自の理解栄辱」に関するのみならず、「東洋文明の進退幸福の安危」を決するものであり、詔勅を受けた「日本臣民」として「感奮尽瘁」することを呼びかける一方、「福音の旗下に同志の力を併せ」キリスト教内外から寄付金を募って従軍者の治療、遺族、貧民の救恤などの事業を展開することを主張した。<sup>79</sup> 何よりも「義なる戦い」、すなわち「義戦」という名分を通じ、そういう戦争ならばキリスト教信仰と背かないという論理を引き出し、これでキリスト教は反国家的、反体制的宗教ではないと証明しようとしたのである。<sup>80</sup>

日本基督教会の植村正久は戦争勃発直後、『福音新報』の巻頭論説で「如何ばかり国民の志気を振張るものぞ」と喜び、日本のキリスト教徒として東洋諸国の霊性の開拓と東洋全体の教化を担当しなければならないと言い、これこそ日本キリスト教の天職だと呼びかけた。<sup>81</sup> また次の文章でも「文明対野蛮」という図式に基づき、文明国が野蛮国を教えるための方法として戦争が肯定されていることが確認できる。

戦争は破壊なり、然れども或時に於いては、また或点より之を見れば、戦争は実に文明の使者なり。就中文明国か野蛮国を征服するが如き時に於いては尤も然りとなす。…戦争の価値は其戦争か、文明の使者となる時に於いて最も高貴なる者なり。今や我日本が支那に対する戦争は、方に是れ此文明の使者にあらずや。日本の支那に打勝つの度に比例して世界の文明は、次第に其藩籬を拓

<sup>79</sup> 小川原正道『近代日本の戦争と宗教』講談社、2010年、117-118ページ。

<sup>80</sup> 지명관『한일관계사 연구 - 강점에서 공존까지』소화, 2004, p. 285.

<sup>81</sup> 『福音新報』178号、1894.8.10、小川圭治、池明観編『日韓キリスト教関係史資料』富坂キリスト教センター、新教出版社、1984年、367ページ(以下では、『資料』と表記し、ページを記載する)

げつつあることを記憶せざる可らず。凡そ人を教ゆるには、言論以上のものあることを知るを要す。頑迷不靈にして、幾度繰返して之に教ゆるも嘉言其耳に入らず、幾度繰返して之に示すも善行其身を律すこと能はざる者に於いては、則ち之に鞭を加へざる可らず。文明国の野蛮国を教ゆる猶ほ此の如し。戦争は実に文明国の野蛮国に与ふる教訓の鞭なり。文明は実に此鞭によりて扶植せらるるなり。<sup>82</sup>

したがって、日本キリスト教は積極的に戦争を擁護し、野蛮の「清国の勢力朝鮮に盛んなるは独り朝鮮の不幸なるのみならず亜細亜の不幸」で、仮に、清の勢力が支配すると、アジアは文明開化の道を歩けなくなるため、日清戦争こそ新思想を容れ、新文明と並行して進歩して行くことを得るか否かにかかった大事な事業として必ず成就すべき天職であり、高貴なる戦争であると主張したのである。<sup>83</sup>

また、8月24日付の『基督教新聞』によると、同月15日から19日にかけて各教派連合の大演説会が開催された消息を伝えているが、ここで本多庸一は「天命」を奉じて内外一致して朝鮮を救い、東洋を救い、文明の光輝を放つのだと語り、井深梶之助は義援金の募集を呼びかけ、宮川経輝は今回の戦争の勝利は国際社会における日本の地位を向上させ、条約改正を実現し、国力を増進させるとして、あくまで正義と博愛の精神をもってこの大目的を達成しようと呼びかけたが、この演説会に集まった約千名の聴衆が感動に包まれたと紹介することも印象深い。<sup>84</sup>

このように、積極的な戦争協力による社会的公認を得ようとしたキリスト教界の様子とともに、植村を始め多数のキリスト教徒の間で戦争で獲得した新領土の民に対する倫理的な要請が提起されたことも念頭におく必要がある。<sup>85</sup> すなわち、日本の大陸植民を認める上で、植民による精神の疲弊とこれによる植民の失敗問題を恐れながら次のように警告した。

吾が邦人朝鮮に在りて、人類の尊貴を無視し、隣国の民を軽んじて、暴戾不遜の挙動あらんには、設令兵馬の勝利盛大ならんとするも、精神上の失敗は此の上無かるべく、日本人民は朝鮮に於いて教育伝道其の他諸般の開道的事業に付

---

<sup>82</sup> 「歴史上の危機、文明の扶植」、『福音新報』189号、1894.10.26、『資料』、25-26ページ。

<sup>83</sup> 「歴史上の危機、文明の扶植」、『福音新報』189号、1894.10.26、『資料』、27ページ。

<sup>84</sup> 小川原正道『近代日本の戦争と宗教』講談社、2010年、119ページ。

<sup>85</sup> 池明観「日本基督教会と朝鮮」、『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』39、1978年、5ページ。

きては無能力の有様に陥らざるを得ず。日清の変乱は決して炮烟弾雨のみの戦ひに非ず。或る重要な意味に於いて道德の戦争なり。<sup>86</sup>

このように、道德の議論は日清戦争を義戦と解釈し、文明論的意味を加えたものでキリスト教徒として当然の問題提起であるが、その背後には、西洋文明はキリスト教文明であり、開化はキリスト教化という意味において精神的革命を意味するという安易な発想が隠れていた。<sup>87</sup> だから、抵抗する朝鮮民族のナショナリズムは目に映らなかったし、むしろ抵抗すればするほど近代化、文明化に反することと感じた。すなわち、彼らにとって日清戦争は精神的革命、まさにキリスト教を受け入れるか否かの問題だったのである。そして、このような世界の文明を導き、「文明の文明」、「東洋文明の扶植」の役割を果たすのはキリスト教であるという確信は積極的に「ミッション」の達成という使命につながった。

戦争は血と涙なり。然れども伝道も亦た血と涙とにあらずや。戦争が外部的になす所をば、伝道は之を内部的になすなり、戦争に於いて大なる将師と剛勇なる兵卒とを要するが如く、伝道に於いても亦た之を要するなり。朝鮮伝道の如きは、実に大なる人物が武人的伝道者を率ひて、此精神上の戦争をなさざる可らず。<sup>88</sup>

このような文脈で、日清戦争をきっかけに朝鮮伝道論が急速に活気を帯び、日本キリスト教界は天皇の宣戦布告に対して日本臣民として感服し、その意を汲み取って自身の本分をつくして天皇制国家に忠誠を尽くすことを決議したのである。<sup>89</sup> したがって、実際に内村鑑三さえも、日清戦争が勃発すると戦争の正当性を訴える英文論文を発表し、<sup>90</sup> 「日清戦争は吾人に取りては実に義戦なり」と主張しながら、朝鮮を抑圧する中国を人情と社交を破壊する野蛮の国として罵倒し、中国を覚醒させることこそが文明と正義、進歩の国である日本の天職であると対外的に宣伝したのである。<sup>91</sup> これは、内村もやはりこの時期を生きた人々の共通の課題として背負ったナショナリズムを自己の生存の根拠としてとらえ

---

<sup>86</sup> 『福音新報』183号、1894.9.14。

<sup>87</sup> 池明観「日本基督教会と朝鮮」、『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』39、1978年、5ページ。

<sup>88</sup> 「歴史上の危機、文明の扶植」、『福音新報』189号、1894.10.26、『資料』、27ページ。

<sup>89</sup> 『基督教新聞』、1894.8.10。

<sup>90</sup> この英文論文を日本語でも翻訳し、「日清戦争の義」という題名で『国民之友』に掲載している。

<sup>91</sup> 小川原正道『近代日本の戦争と宗教』講談社、2010年、115-117ページ。

つつ、これに内面的に関わるものとしてキリスト教を受けとめていったことを意味した。

<sup>92</sup> このような一連の過程を経てキリスト教は天皇制国家に役に立たない有害なる宗教ではなく、有益なる宗教であり利用できる対象として認識されていった。

## 2) 日露戦争期

キリスト教界の日露戦争に対する態度と協力は、日清戦争の時とあまり変わらなかった。すでに日清戦争を「義戦」と規定し、「主戦論」を展開し戦争に同調したキリスト教界は、今回も国家政策の正当性の宣伝とともに、国権的ナショナリズムを鼓吹する形で戦争に積極的に協力した。多くの世論は、この戦争の目的が東洋平和のためにロシアの勢力の拡張を阻止するところにある故に、義勇奉公の精神で国難を克服すべきと説き、戦線に慰問使節団を派遣する一方、1904年5月には、諸宗教の関係者たちが中心となって「日本宗教家大会」を開催し、日露戦争は宗教や人種間の争いではなく、平和と文明のための戦争であることを宣言した。また、1905年には、フランスとオランダなどで開催された「世界学生基督教青年連盟大会」と「万国基督教青年会同盟世界大会」に参加して日露戦争の正当性を弁明しながら巡回するなど、当時のキリスト教指導者は、天皇制国家に対するキリスト教の忠誠を証明しようとする護教的態度で戦争に臨んだのみならず、積極的に戦争の意義を認め、これを提唱した。<sup>93</sup> 実際に、組合教会の海老名弾正は、日露戦争は白人中心主義、ヨーロッパ中心主義による黄色人種差別に対する人類平等と人道主義の勝利をもたらし、これを通して「神の国」建設のための、また神の意志を実現するための義戦として把握していた。本多庸一も『征露論』を著述して、ロシアを撃破することこそロシアを救う道であり、これは日本の独立と隣国の安全と発達をもたらす「義戦」であると強調し、韓国の各地を歴訪した。また、全国各地の教会では全勝祈祷会が開かれ、献金が捧げられた。<sup>94</sup> まず、日露戦争の勃発直後の1904年3月の『福音新報』の文章を見てみよう。

人の国を奪んが為に無道の戦を事とする是れ固より之を許さんや、然れども弱  
国の独立を扶植せんが為に若しくは世界の平和の為に若しくは義の為に兵を執  
ることは今日の世に於いては避くべからざる義務なるを予は信ずるなり、思ふ

---

<sup>92</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、192ページ。

<sup>93</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、212-213ページ。

<sup>94</sup> 小川原正道『近代日本の戦争と宗教』講談社、2010年、177-178ページ。

に神も亦許し給ふ所ならん、… 今や吾人は韓国扶植の為に東洋の平和の為に正当防衛的の義戦を為さんが為に衣を売て剣を買べき時運に際会したり、何ぞ躊躇する所かあらん、吾人は主に依て断々乎として義の為に戦ふべきなり。<sup>95</sup>

そうして、神が既に獅子と熊の爪よりダビデを救い出し、またダビデが獅子と熊の口より羊を助けてその猛獣を殺したように、「小弱なる韓国を大なる黄龍の口より援け出し」、「小弱なる隣邦を大鵬の爪より援け出す」ために積極的に戦争が必要であると力説している。<sup>96</sup> かつて、日清戦争は朝鮮の独立を保障し文明の領域へ導き出すための戦争と見なし、東洋の永遠の平和を維持するためにと云って「義戦論」の旗を掲げた日本キリスト教は、国家的、政治的目的に符合する自発的忠誠はもちろん、さらに積極的な「戦争必要論」を唱えながら戦争の意義を認めていたのである。したがって、日露戦争の勝利は当然日本にあるべきだと予見しながら、今後の韓国経営の問題において、キリスト教徒として奮発し自任しなければならないことは、朝鮮伝道であると言う。すなわち、これらは帝国「臣民」としての自覚と自負を持ち国家に協力することから自分たちの役割を具体的に発見して行く中で、他民族である朝鮮人の日本への「同化」論理を深化して行ったのである。ところが、ここで注目すべき点は、教育を通じた間接伝道を主張していたことである。

凡そ異教国に伝道する最良の道は教育に由るに若しくはなし。我国の基督教の如きも、其今日の進歩発展を来せるは単に之を直接伝道の効果に帰す可らざるは言ふ迄もなし、若し効果の多少を論ぜば、所謂基督教主義学校の為したる間接の伝道は、教会の為したる直接伝道よりも或は効果の大なるものありし事ならん。<sup>97</sup>

したがって、『護教』の記者は大日本海外教育会による京城学堂の建設と役割を高く評価したのであるが、けれども、実際には、この海外教育会により設立された京城学堂を通じて、朝鮮政府及び欧米帝国との正面衝突を避けながら、静かに朝鮮進出への足場を固め

---

<sup>95</sup> 坂本直寛「対韓経営に就て我党の士に望む」、『福音新報』455号、1904.3.17、『資料』、372ページ；日清戦争に続き日露戦争もやはり朝鮮のための「義戦」という認識はこの他にも多様なキリスト教関連メディアを通じて多数登場している。『基督教世界』1904.5.19、『基督教世界』1904.6.16、『護教』1904.6.4、『護教』1905.9.30、『福音新報』1905.3.23。

<sup>96</sup> 坂本直寛「対韓経営に就て我党の士に望む」、『福音新報』455号、1904.3.17、『資料』、373ページ。

<sup>97</sup> 『護教』671号、1904.6.4、『資料』、82-83ページ。



て行った側面を見過ごすことはできない。<sup>98</sup> しかし、帝国主義の拡大に従い、朝鮮人を根底から改革し、同化する方策を講ずることこそ、国家に対する自分たちの使命だと考えていたキリスト教徒にとって、日本帝国主義の侵略性を看破する余力はなく、むしろ「飽くまでも基督教の主義により、基督の力に由て世界の間立ち東洋の文明を進むるに熱心とならねばならぬ」<sup>99</sup> だけで、自分たちを朝鮮の思想、精神上の先導の責任者、すなわち文明化、啓蒙化の使命を達成するという一清戦争の時からずっと続いてきた一楽観主義から抜け出せずにいたのである。

日本組合教会の代表的指導者である海老名弾正もやはり文明論に立脚した楽観主義の延長線上に立って日露戦争を「神国建設」のための「自衛的義戦」と規定し、満州人と朝鮮人の日本化が戦後の最大の急務だといひながら「同化」のための指導を宗教が担当すべきだと主張した。<sup>100</sup> そもそも海老名は日露戦争勃発の前から朝鮮民族の運命は日本の経営如何にかかっていると主張していた。つまり、これら「蠢愚の国民」を啓蒙して文明の徳沢に浴せしむることは、列強に先して朝鮮の鎖国を撤したる光栄ある歴史を有する日本の天職であったためである。<sup>101</sup> ひいては、これはあくまでも韓国人の立場で考えた結果という牽強付会的な論理につながった。

韓国の如き小栄を貪りて大辱を受けんよりは、寧ろ小辱を忍んで大業を挙ぐるにしかず、是れ即ち韓国の民族を永遠の大恥辱より救ふものたらざるばあらず。さらば韓国は日露孰れに合同すべきか、此問題は韓人には中々の難問題ならんと考へらるるが、そは従来の事大主義の見地より判断するが故に難問題となるなり。民族の合同といふ点より見込を付くれば、決して六ヶ敷ことにはあらず、予が日本人なるが故に之を言ふにあらず、全く韓国人の立場より之を言ふなり。

102

ここで海老名の「合同」という言葉に注目する必要がある。海老名によると、韓国は本来純然なる独立国の体面を持っていない国である。したがって、スコットランドやアイルランドがイギリスと合同して大英帝国を形成し、ハワイがアメリカに合同して世界的品位

---

<sup>98</sup> 飯沼二郎、韓哲曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版社局、1985年、69-73ページ。

<sup>99</sup> 「国勢と基督教」『福音新報』466号、1904.6.2、『資料』、51ページ。

<sup>100</sup> 양현혜 「친황제 국가의 전쟁과 일본 개신교」『일본학연구』32, 2011, p. 100.

<sup>101</sup> 「満州問題と朝鮮経営」、『新人』第2巻5号、1901.5、『資料』、405-407ページ。

<sup>102</sup> 「朝鮮民族の運命を觀じて日韓合同説を奨説す」、『新人』第5巻7号、1904.7、『資料』、409ページ。

を持つことになったように、朝鮮もやはり日本に合同することこそ名誉を尽くし幸福を得る道になるのである。おまけに、日本と韓国は同一種の民族で、同一種族の民族が合同するのは世の中の通例になるが、人種問題を掲げたロシアと合同するのは合同ではなく併合になるだけだと主張し、朝鮮民族を日本人に同化させ、帝国の臣民とすることこそ、朝鮮を「救ふの道」とであると結論づけている。<sup>103</sup> この「合同論」こそ、ナショナリズムの極致であり、国家的目標と宗教的目標との境界線さえ曖昧であるのではないだろうか。結局、海老名は帝国主義的膨脹を「文明化」や宗教的「教化」という名の下で正当化し、そこで宗教的使命を達成することができると考えたが、それは他民族朝鮮の日本への「同化」に過ぎなかったのである。そして、このような認識は、公然と国家の政策に同調を表わし本格的な日本組合教会の朝鮮伝道を準備する基礎になった。

我国は東洋永遠の平和のため、正義の軍を起してより、今や連戦連捷、韓国の保全は一に我国経営の力によらんとす、… 又国力発展の結果として外国伝道の命をも与へ給ふ、是れ吾人が我国民に与へらるる神の恩寵として、感謝措く能はざる所の事なり、… 歴史に徴して国力発展の時は、是亦伝道の好時機なる事を知る、今や我日本は、此好時機に際会し、然して此外国伝道を試みんとす、誠に時機に適したる好挙と言はざる可らず。<sup>104</sup>

上記の引用から分かるように、文明化と国力発展、また戦争が無批判的に理解されており、さらに朝鮮伝道の議論へと無媒介的に連結されていることを確認することができる。このように文明国である日本が未開なる朝鮮を指導しなければならないという日清戦争以来の論理は優れた日本にまかされた神の摂理というキリスト教的スローガンまで付け加えられて赤裸々に帝国主義的侵略性を表わし、日露戦争の当為性を言い、および日本の朝鮮進出を合理化していた。

さて、日本基督教会の植村正久は、キリスト教徒として日露戦争を信仰的にどのように解釈すべきかを悩み、次のように述べた。植村は、「日本は戦勝の結果として其の理想が高尚になるか、將た墮落して物質的の傾向益甚しく、上下擧つて鄙野なる傾向に驅られは為まいか」<sup>105</sup> と国民の道義的問題を提起し、国民が天を畏れ人を敬するの道に進むべきこ

---

<sup>103</sup> 「朝鮮民族の運命を觀じて日韓合同説を奨説す」、『新人』第5巻7号、1904.7、『資料』、408-410 ページ。

<sup>104</sup> 劍持省吾「国力の発展と外国伝道」、『基督教世界』1085号、1904.6.16、『資料』、140-141 ページ。

<sup>105</sup> 「戦勝と伝道」、『福音新報』498号、1905.1.12、2 ページ。

とを求めたのである。これは、すなわち、植村は個人の罪についての指摘はあるが、集団の罪、国家・歴史の罪については疎かったことを意味し、歴史そのものを根柢から終末的に把握できなかったため歴史に対する審判、否定の論理が欠如していたことが指摘されるのである。<sup>106</sup> また、このように国家の政治的行方を度外視し、ただ道義的問題のみに関心を持つようとした彼の二分法的発想は、以後日本基督教会が天皇制国家の対外侵略において妥協の道に進む端緒を提供したと言える。<sup>107</sup>

結局、日露戦争の勝利と朝鮮の保護国化、さらに1910年の朝鮮併合条約が締結されると、ほとんどのキリスト教徒は併合に大きく賛成し、支持の意を表明した。植村が指導する日本基督教会の機関誌の『福音新報』に載せられた「大日本の朝鮮」という記事を見れば、「実に神が此の国民の『祖先等に与へん』と誓はれしものなりと感ぜずんば有らず。…日本は韓国の併有に於て、自己の親権を行へるものと解釈せらるるを最も至当なりと信ず」<sup>108</sup>と言い、聖書の「申命記 31 章」を利用し併合を正当化した。日本メソヂスト教会も、「そもそも日本は戦勝もしくは征服によりて韓国を併呑したものではない、一に東洋の平和、韓民の安寧幸福を思ふて茲に至つたのである。而して日本は之がために高価の犠牲を払つて居る、もし日本が戦勝の余威を以て臨んだならば半島の問題は夙に最後の解決が出来て居たかも知れぬ、然るに一旦日本が韓国を世界に紹介して万国対等の独立国たらしめた責任上より対韓政策を立てて今日に推移て来たのであるから、今回首尾よく合併を成遂げたりとて小康に安んぜず先見ある政策の下に指導の責任を尽し他日鷄林八道の民をして合併の恵沢を感じしむる様にせなければならぬ」<sup>109</sup>と論じ、併合後の日本の責任を強調していた。また、日本組合教会もやはり「韓国併合と韓人伝道」という文章を機関誌の『基督教世界』に掲載し、「今回の事たる実に日韓両国民の幸福を全ふする唯一の道たるや毫も疑ひを容るるの余地なし。…今日の場合に於て韓人一千万人の真の幸福は全然日本人と同化するに在り。而して彼等をして真に能く日本人と同化せしむるの道は、日本人の手によれる基督教の伝道に依るの外なし」<sup>110</sup>と、併合を肯定し、改めて朝鮮伝道の重要性を言及したのである。これにより、組合教会が総督府と一体になり朝鮮伝道に取り組んだのは周知の事実である。海老名も「日韓合併を祝す」という文章を掲載し、次のように語っていた。

---

<sup>106</sup> 澤正彦「植村正久の朝鮮観」、『季刊三千里』34、1983年、46ページ。

<sup>107</sup> 양현혜「친황제 국가의 전쟁과 일본 개신교」『일본학연구』32, 2011, p. 99.

<sup>108</sup> 「大日本の朝鮮」、『福音新報』792号、1910.9.1、『資料』、377ページ。

<sup>109</sup> 「韓国併合後の於ける日本の責任」、『護教』996号、1910.8.27、『資料』、387ページ。

<sup>110</sup> 「韓国併合と韓人伝道」、『基督教世界』1408号、1910.9.1、『資料』、402-404ページ。

吾人は初に朝鮮の独立を希望し、次に日韓の合併を主張したるが、不日愈々日韓合併の発表を見るに至らんは、吾人の宿望を達したるものにて、謳歌せざらんとするも得んや。吾人は日人の為にこの合併を祝するのみならず。また韓人の為にも祝するなり、独り日韓人の為に祝するのみならず、神国発展の為に祝せずんばならず。…此際吾人が韓人の注意を促さんと欲する所は多くあれども、先づ韓国が亡国となり韓人が亡国民となれりとの浅墓なる感想を懐かざることなり。吾人を以て見れば韓国は滅亡すべきにあらず、復活すべきなり。…復活といふ以上は一面死の意味あり、死なくしては復活はあらざるなり、この賤しき生活に死して彼の栄えある生活に生きるを復活とはいふなり。朝鮮国はその従来の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。朝鮮国は此機会に乗じ、その従来の隷属的根性を脱して、不羈独立の英気を發揮すべきなり。<sup>111</sup>

海老名にとって日韓併合は「神の摂理」であった。したがって、朝鮮人伝道に関連して、「良心」による服従こそ真に「忠良なる臣民」ならしめるものであるため、朝鮮人をして真に忠良なる臣民たらしめるには、キリスト教によらないといけないと論じている。ここでは、神への「不二の心」としての信仰が天皇に対する「不滅の忠」を増幅するものとされる。すなわち、国家主義化したキリスト教においては、いわば「良心」＝社会的・国家的「常識」に転化しうることを示すことである。<sup>112</sup>

このように、日本キリスト教の大勢が文明論に立脚した朝鮮の日本への同化、そしてキリスト教化を重複させる中で併合支持の立場を見せたのに比べ、後述する内村をはじめとする少数のキリスト教徒はこのような安易な朝鮮伝道論に釘を刺している。たとえば、日本組合教会の柏木義円は「吾人日本人は韓国の為めと称して既に二大戦争を起し彼の国土を悲惨なる戦場と為し絶対的なる疾苦と迷惑とを彼国人に与えたり、…日本国家の発展の為め、日本民族膨脹の為の伝道ならば寧ろ全く之を為さざるに若かず主の名に依て之を為すは反て冒瀆なり」<sup>113</sup>と言い、日本人の二重性を批判した。換言すれば、韓国のためだと世界に公言し、結局国土を大きく荒廃させた日本が、純粹に韓国のために、韓国人のために力を尽くすはずがないということである。このような柏木の議論は当時の組合教会をはじめ他宗教に至るまで「帝国日本」の版図の拡大を肯定し、自分たちの使命を朝鮮での布

---

<sup>111</sup> 「日韓併合を祝す」、『新人』第11巻9号、1910.9、『資料』、426-427ページ。

<sup>112</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、323-325ページ。

<sup>113</sup> 「韓国伝道に就て」、『基督教世界』1093号、1904.8.11、『資料』、142ページ。

教に見出そうとしたことと比較するとき、注目すべき価値があると考えられる。<sup>114</sup> さらに同じ組合教会の内部から出たそれぞれ異なる議論という点を考えると、当時の日本キリスト教徒の朝鮮認識に対する多様性という側面からも意味のある議論だと言えるだろう。

### 3) 15年戦争期

大体日本キリスト教史で昭和期といえ、昭和6年(1931)頃から始まる時期を称する。<sup>115</sup> すなわち、その年の9月の満州事変で始まった戦争は急速に拡大し、国内的には「ファシズム」体制が形成され、さらに太平洋戦争で敗戦に至るいわゆる「15年戦争」期を迎えることになるのである。かつて日本の著名な教会史家である土肥昭夫はこの時期を「天皇制の狂奔期」<sup>116</sup> と指摘したことがあった。

周知のように、世界大恐慌から触発された1930年前後の日本経済の危機の中で、満州事変は日本ファシズム形成の画期的契機になったといえることができる。当時腐敗した政党政治はまともに機能できなかつたし、経済難もやはり改善される兆しが見られなくなると、天皇を中心にした軍部と右翼勢力は経済難の打開のために中国大陸への進出を主張していたが、こうした中、満州事変が起ると大多数の日本国民は熱狂的に軍事行動を支持し、強烈な日本中心主義的ナショナリズムの興隆を生んだ。そして、軍部はこのような侵略的ナショナリズムを主導し、既存の政治体制の打破を目標に軍事の枠組みを飛び越えて全面的な国家改造に着手することになるが、このために何より必要とされたのは軍の権威を高めるということであった。これに伴い、軍部は軍の直属上官である天皇を神格化することによってその権威を絶対化し、究極的には天皇に直属された軍の権威まで絶対化しようとした。<sup>117</sup>

このような天皇制下のファシズム体制を確立していくにあたって中核になったのは「日本精神=国体観念」を積極的に国民に浸透させること、すなわち「国体明徴」運動であった。1933年「滝川事件」を契機に美濃部達吉の「天皇機関説」を排撃するために軍部と右翼を中心にして起った「国体明徴運動」は、1935年3月20日に貴族院において「政教刷新決議案」、3月23日には衆議院で「国体明徴決議案」の成立をみた。そして、このような動

---

<sup>114</sup> 川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』青弓社、2009年、66ページ。

<sup>115</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、541ページ。

<sup>116</sup> 土肥昭夫・田中真人編著、同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、1996年、24ページ。

<sup>117</sup> 스텝키 마사유키, 류교열『근대 일본의 천황제』이산, 2005(초판 4쇄), pp. 149-152.

きを受けて文部省は 1937 年 10 月に一般国民向けに国体に関する公式的見解作成に着手し『国体の本意』を発行し全国の学校で教えるようにした。<sup>118</sup> これは国体明徴に應える思想教育の基本的指針を示すものであったが、「大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ我が万古不易の国体である。而してこの大義に基づき、一大家族国家として億兆一心聖旨を奉体して、克く忠孝の美德を発揮する。これ我が国体の精華とするところである」というものであった。さらに 1941 年には『臣民の道』を刊行し日常生活の全分野において天皇に帰一し、その分に応じて国家に奉仕する徹底した「臣道実践」を求めた。すなわち、「八紘一宇」のスローガンを全面に押し出して「日本の世界史的使命」を強調し、皇国史観は対外侵略の正当性根拠となり、天皇の名のもとに行われる戦争が「聖戦」と謳歌された。<sup>119</sup> その結果、万世一系の天皇が君臨し統治する、他の国とは区別される神国日本という議論が国民の精神を支配することになる。

このような社会状況の中で、統制権から逸脱するものはその存在自体が許されなかったし、宗教界に対する統制も強圧的になるしかなかった。実際に警察は各宗教団体の説教の理解、布教活動の調査のため、合法出版物の記載内容、公開布教場での言動、公刊教義所の内容検討にはじまり、教会、伝道所へのスパイの潜入、牧師、伝道師、信者の言動を観察尾行するなど、徹底的な取り調べを捜査当局に指示していた。<sup>120</sup> しかし、キリスト教界の大勢は国家の統制に対抗しうるみずからの神学的論理を発揮しなかったし、不敬罪や治安維持法、宗教団体会法が成立するまで、なお国家に有用な宗教になるために努力し、これらの法によって教会が保護されると理解した。そして「皇紀二千六百年奉祝全国基督教信徒大会」で、国家が主唱する「日本のキリスト教」の樹立を宣言し、「日本基督教団」を設立したのである。<sup>121</sup> 土肥昭夫は、この時期の日本キリスト教に対し、疑問やためらいを感じつつも、やがて沈黙し、あるいは自分を納得させつつ、すべてをまきこむファシズムと戦争の嵐の中に自分を追い込んでしまい、特に教会や学校はその組織を維持するために、状況に応じて再編成を行うことに必死であったが、そのことは結局自ら標榜していた信仰的、思想的基盤を喪失し惨めな敗北を経験することであったと指摘した。<sup>122</sup> ファシズム体

---

<sup>118</sup> 原誠『国家を超えられなかった教会－15 年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005 年、50 ページ。

<sup>119</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010 年、374-375 ページ。

<sup>120</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980 年(7 版)、551 ページ。

<sup>121</sup> 原誠『国家を超えられなかった教会－15 年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005 年、26-27 ページ。

<sup>122</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、331 ページ。

制の中で戦時体制に協力すること以外には何も許諾されなかった日本キリスト教の姿がうかがえる。キリスト教はこのような状況の中でどのように対処していったのか。

日本キリスト教は、非常時に対処し、挙国一致を実現するために天皇制への奉仕が求められると、積極的にその一翼を担うことを表明した。たとえば、日本が国際連盟を脱退した1933年の11月に開かれた第11回日本基督教連盟総会は「非常時局に対する声明書」を發表し、日本の脱退が「已むを得ざる」こととし、総会に臨席した文部官僚の要請に応じて「基督教の思想信仰は我が、皇室の尊栄、国運の基礎を闡明するに最高の貢献を為すものであると吾等は信ずる」と誇らかに表明した。<sup>123</sup> さらに、1935年国体明徴運動による天皇制の尊厳さに対する明確な自覚と国体観念の絶対性を強制する政府権力に対して協力を誓うこともあった。

今回政府が公にしたる國體明徴に関する聲明書の主旨に就ては、多くの國民と共に私共に於ても、無論異義なきところにして、又喜んで其發揚に協力せんことを誓ふものである。正直にいへば私共は未だ其所謂「機關説」なるものを詳にして居らぬ。然しながら聲明書が主意とするところの「國家統治の御大権」について、何ら疑ふべき理由あるをしらぬのである。只私共の期するところは、我が國民全体と共に、至誠奉公の實を全ふせんことである。學説によらず、教義によらず、況んや壓制などによらずして、各自の信仰と良心に基き、國家を愛し、又萬國に比類なき我が尊き皇室の御權威に服せんとするものである。<sup>124</sup>

記者は、日本が特別な使命を持って世界に立っていることを確信すると言ひ、したがって、「神様が生を此國にうけしめ給ふた御攝理の程をかしこみ、誠意誠心此國の使命に忠ならんことを期せねばならぬ」とし、キリスト教徒としての至誠と敬虔を以て国家と皇室に責任を果たすことを要請したのである。

しかし、日中戦争に突入した日本政府は、いわば「総力戦体制」の構築を緊急課題とし、さらに国民の画一的組織化と戦争協力への自発性を引き出すためにいわゆる「国民精神総動員運動」を展開するなど、宗教の統制と動員をより一層強化していくことになる。<sup>125</sup> キリスト教界は直ちに「非常時局に関する宣言」（1937.7）、「支那事変に関する声明」

<sup>123</sup> 土肥昭夫・田中真人編著、同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、1996年、25ページ。

<sup>124</sup> 「國體明徴と至誠奉公」『基督教世界』2685号、1935.8.15

<sup>125</sup> 鹿野正直、由井正臣編『近代日本の統合と抵抗』4、日本評論社、1982年、21ページ。

(1937.9)を公表するなど、政府の声明の趣旨を受け、協同一致、奉公の誠を尽くすために国民精神総動員に参加し、皇軍慰問事業を開始することを明らかにした。また、キリスト教指導者 45 名による「世界各国に在る基督教指導者への開書」(1937.12)を通じて国際社会に日本の参戦の正当性を弁明することもあった。<sup>126</sup> これは、政府の戦時目的に終始奉仕してはいたものの、相変らずキリスト教を信頼していなかった当局の疑惑に対する証明でもあったのである。戦前、戦中に極秘文書として、毎年、内務省警保局から『社会運動ノ状況』という資料集が刊行されていたが、1936 年から「宗教運動」の編が採用されていた。これは治安当局が、宗教団体を危険視するにいたった画期を示すものであろう。<sup>127</sup> たとえば、この年のキリスト教関係記事は、次の言葉でしめくくられていた。

其の布教に際しては其の信仰の偏狭ならより動もすれば、我国惟神道の信仰を偶像礼拝なりと軽侮し、神社参拝を拒否する等のことあり、更に常に超国家的平和主義を標榜して現実の施政を批判攻撃する等のことあるやの様なり。<sup>128</sup>

すなわち、政治と宗教の癒着した国体イデオロギー下の宗教弾圧の論理が鮮明に現れていることが分かる。以後、1938 年に大阪憲兵隊が管内のキリスト教指導者にキリスト教と日本の国体との関係を問う質問状を配布するなど、当局の疑惑と弾圧とキリスト教側の忠誠と奉仕が相互に影響し合い比例関係になる事態につながると、キリスト教は漸次苦境に

---

<sup>126</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004 年(5 版)、345 ページ。

<sup>127</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010 年、396 ページ。

<sup>128</sup> 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』新教出版社、2003 年、20 ページ。付け加えて、神社参拝問題と関連して次の事件を参考することができる。1932 年靖国神社で、上海事変などでの戦没者を合祀する臨時大祭が行われ、東京市内の各学校の学生生徒が配属将校、教員等に引率されて参拝したが、この時、キリスト教系(カトリック)の上智大学の一部の学生は、信仰上の理由で参拝を拒否した。これに対し、文部省は、神社参拝は「教育上の理由に基づくものにして、此の場合に、学生生徒児童の団体が要求せらるる敬礼は、愛国心と忠誠とを現はすものに外ならず」という、公式的見解を示すと、教育においてはもとより、全国民への神社参拝の強制が正当化された。これは、いかなる宗教上の理由でも神社参拝を拒否することはできないということを意味した。(村上重良『慰霊と招魂』岩波新書、1974 年、168-169 ページ) これにより、宗教界もやはり国家の弾圧を避け公認宗教としての存続のためには信者の神社参拝を認める方向で妥協することになる。もちろんキリスト教徒による神社参拝拒否の事例は持続的に発生したが、ほとんど糾弾され、国家が定めた枠組み中で各自の教化活動を強化するほかはなかったのである。



陥るしかなかった。<sup>129</sup> このような状況の中で、1939年4月「宗教団税法」<sup>130</sup>が公表されると、キリスト教指導者たちはこの法により教団を設立し自分たちを守って行こうとした。ところが、この「宗教団税法」は教団に属した教会には国家の「特別の保護を与え」られる反面、教義の宣布、儀式の執行、宗教上の行事が安寧秩序を妨げ、または臣民たるの義務に背く時は、主務大臣はこれを制限もしくは禁止し、教師の業務を停止し、また宗教団体の設立の許可を取消しうることなど、宗教団体に対する強力な統制を規定していた。これは、まさに国家秩序の維持のための単なる行政的処分ではなく、国家によるいっさいの宗教価値の統制であると言えることであつた。<sup>131</sup> しかし、国家の宗教支配の本質を看破することより保護の道を選んだ日本キリスト教は1940年10月「皇紀二千六百年奉祝全国基督教信徒大会」で次のような宣言を決議し、本格的な合同の道を模索することになる。

神武天皇国ヲ肇メ給ヒシヨリ茲ニ二千六百年皇統連綿トシテ世々光輝ヲ宇内ニ放ツ此栄アル歴史ヲ懐ヘテ吾等転タ感激ニ堪ヘサルモノアリ本日全国ニアル基督信徒相会シ度シテ天皇陛下ノ万才ヲ寿キ奉ル惟フニ現下ノ世界情勢ハ極メテ波瀾多ク一刻ノ偷安ヲ許ササルモノアリ西ニ欧洲ノ戦禍アリ東ニ支那事変アリテ未タ其終結ヲ見ス此禍中ニアリテ我国ハ能ク其針路ヲ謬ルコトナク国運国力ノ進展ヲ見ツツアリ是レ寔ニ天佑ノ然ラシムル処ニシテ一君万民尊嚴無比ナル我国体ニ基クモノト信シテ疑ハス今ヤ此世界ノ蛮局ニ処シ国家ハ体制ヲ新ニシ大東亜新秩序ノ建設ニ邁進シツツアリ吾等基督信徒モ亦之ニ即応シ教会教派ノ別ヲ合同一致以テ国民精神指導ノ大業ニ参加シ進ンテ大政ヲ奉賛シ奉リ尽忠報国ノ誠ヲ致サントス。<sup>132</sup>

<sup>129</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、346ページ。

<sup>130</sup> 国家による宗教団体に関する法律は、1899年、1927年、1929年に宗教法案として提出されたが、真宗やキリスト教界の反対で廃案となった。新たに1935年12月10日、第1回目の宗教団税法要綱が諮問されたが、2.26事件で岡田内閣は倒れ、その後も数回内閣は交替し、結局1937年12月、第1次近衛内閣の木戸幸一文相が、この諮問案の撤回を声明した。以後、1938年11月、第1次近衛内閣の荒木貞夫文相が新法案を宗教制度調査会に諮問し、約一ヶ月間の審議による修正案が提出されたが、1939年1月、内閣の解散で暫時保留されたが、これが全部で37条の法案として1939年1月18日、第74回帝国議会貴族院に上程され、2月19日一部修正の条件で可決され、3月23日には衆議院での可決で、4月8日に最終公布された。(原誠『国家を超えられなかった教会—15年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005年、81ページ 参照)

<sup>131</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、565-566ページ。

<sup>132</sup> 海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)、568ページ。

この決議に従い、翌年の1941年6月に34の教派が合流した日本基督教団創立総会が開かれた。日本キリスト教は天皇制ファシズムの下、強化された「国体の枠組み」に完全に抱き込まれたのである。さて、教団の戦争協力活動がどこまで政府の指令によるのか、教団の自発的なものかについてはいまだ明らかに究明されていないが、ただし、教団規則第7条の信徒の生活綱領で、「皇国の道に従いて信仰に徹し各其の分を尽して皇運を扶翼し奉るべし」<sup>133</sup>と規定していることから分かるように、教団の基本的立場、さらに隠された本質は皇国史観に基づいた信仰生活の強調、これによる天皇制国家に対する惜しげのない協力に他ならなかった。

さて、対米英開戦と緒戦の勝利は、日本国民全体に激震を与え、これまで日中戦争にわたかまりを覚えていた懐疑的な知識人さえも、西欧帝国主義との直接的対決によって大きな解放感を与えられた。すなわち、西欧的教養による普遍主義などがいちどに吹き飛んでしまい、日本主義への回帰と転向が行われた。多くの場合、キリスト者にとって、その超越神信仰も、ほとんど同じような解体の様相を呈さざるをえなかったのである。教団統理富田満は、開戦に際して「今次宣戦の意義を諒解し、国家に赤誠を捧げ国土防衛に挺身」するよう各教会に「示達」し、翌年の1942年1月には伊勢神宮に参拝し続いて、その年の10月には「戦時布教指針」が令達され、「国体ノ本義ニ徹シ大東亜戦争ノ目的完遂ニ邁進スベシ」、「教団ノ総力ヲ結集シ率先垂範宗教報国ノ愆ヲ効スベシ」、「日本基督教ノ確立ヲ図リ本教団ノ使命達成ニ努ムベシ」という三つの綱領の下、最後の勝利のために総力を尽して戦わねばならないと訴えた。<sup>134</sup>以後にも、皇道精神の教育と訓練のための教師練成会を開催し、宮城遥拝、国歌斉唱、勅語奉読、戦没者への祈念などを指令する国民儀礼実施の通達、教団教師で構成された勤労報国隊の設置と運営、教団総会決議による軍用機の献納、皇国日本に奉仕する神学研究と教育のための教学研究所の設置などの国内的活動はもちろん、国外的にも華中日華基督教連盟の結成、教団教師の海外派遣、東亜局の設置を通じた大東亜共栄圏の宣伝など、日本基督教団は政府の戦時目的に符合した活動を持続したのである。<sup>135</sup>このような過程の中に、聖書に立脚した信仰は完全に欠落しており、これらが主張する「日本キリスト教の確立」や「教団の使命」が意味するのは、結局「忠君愛国精神の涵養」、「滅私奉公の実践」、「宗教報国」などを掲げて「国家の枠組み」に積極的に合わせようとした「内面的信仰の自由に基づく主体性」が欠如した日本キリスト教の姿に他ならな

---

<sup>133</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、359ページ。

<sup>134</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、407-408ページ。

<sup>135</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、360-361ページ。

かった。

1944 年に入ると、日本の運命はすでに決定されたと思われるほど戦争の敗色が濃くなった。それにもかかわらず、政府は「聖戦完遂」と「神州不滅」を叫び、国体を守るために本土決戦も辞さないという覚悟を表明し、最後の瞬間までも「国体」に対する絶対的随順を強要した。<sup>136</sup> そしてこのような「国体観念」の絶対性は、「終戦の詔書」でさえ「国体護持」を「皇国臣民」の絶対的使命として強要していたことからよく分かるように、超国家的天皇制ファシズム体制下において強力に「内面化」されていたのである。

朕ハ茲ニ国体ヲ護持シ得テ忠良ナル爾臣民ノ赤誠ニ信倚シ常ニ爾臣民ト共ニ在リ … 宜シク挙国一家子孫相伝ヘ確ク神州ノ不滅ヲ信シ任重クシテ道遠キヲ念ヒ総力ヲ将来ノ建設ニ傾ケ道義ヲ篤クシ志操ヲ鞏クシ誓テ国体ノ精華ヲ発揚シ世界ノ進運ニ後レサラムコトヲ期スヘシ爾臣民其レ克ク朕カ意ヲ体セヨ。<sup>137</sup>

このように、日本キリスト教は戦争の最後まで続いた神の国土は不滅で、無限に拡張されるという「神州不滅」の叫びを信じて疑わなかった。そして、「日本基督教団ハ最後迄戦フ、之ガ覚悟デアル」、「全能者の御摂理によりて皇国に生を受け而も基督者とせられ大東亜戦争に際会す、我等の負ふ天与の使命は皇国無窮の発展に貢献する事なり、今や皇国の危急にあたり一切を奉獻して皇国の守護に任じ最後迄信仰の言節を全ふしつつ、大東亜戦争完遂の礎たらん事を期す」と奨励するなど、愛国心と信仰を同一の範疇でのみ考えようとする精神的構造が如実に浮かび上がったのである。<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> 1944 年 6 月、神祇院は『神社本義』を刊行し、その最後の部分で次のように日本人の道と日本の使命を述べた。「我等日本人が先づみづから拠り進むべき道は、古今を貫いて易らざる萬邦無比の國體に絶対随順し、敬神の本義に徹し、その誠心を一切の國民生活の上に具現し、もつて天壤無窮の皇運を扶翼し奉るところにある。これ即ち惟神の大道を中外に顕揚する所以である。まことに天地の榮えゆく御代に生れあひ、天業恢弘の大御業に奉仕し得ることは、みたまわれらの無上の光榮であつて、かくして皇國永遠の隆昌を期することができ、萬邦をして各々その所を得しめ、あまねく神威を諸民族に光被せしめることによつて、皇國の世界的使命は達成せられるのである。」神祇院編『神社本義』、1944 年、132-133 ページ (<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1040153>、近代デジタルライブラリー)。国家神道については、村上重良『国家神道』(岩波書店、1970 年)と村上重良『天皇制国家と宗教』(講談社、2007 年)を参照。

<sup>137</sup> 「終戦の詔書」、塩田庄兵衛・長谷川正安・藤原彰編『戦後史資料集』新日本出版社、1984 年、168 ページ。

<sup>138</sup> 原誠『国家を超えられなかった教会—15 年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005 年、153-154 ページ。

もちろん、15年戦争期に日本キリスト教が協力一辺倒の道だけを走ったわけではない。1941年プリマス・プレザレン派、無教会派の弾圧に続き、1942年の最大のキリスト教の弾圧であったホーリネス教会事件<sup>139</sup>と、1943年のセブンスデー・アドベンチストの弾圧と無教会の浅見仙作の検挙など多くのキリスト教徒が治安維持法の違反で起訴されていた。この他にも抵抗の姿勢を堅持した多くのキリスト教徒が存在した。特に無教会の場合、浅見仙作以外にも藤沢武義、政池仁、矢内原忠雄など、国家の戦争に批判的姿勢を堅持した人物もあった。その中でも、矢内原忠雄は筆禍事件で東京帝国大学を離れ、以後敗戦まで日本キリスト教が「日本主義」に埋没することをつねに牽制しながら抵抗の位置に立った。

以上で、近代日本キリスト教の形成と特徴をはじめとして、戦時下の日本キリスト教の姿を考察した。すなわち、キリスト教入信者の大部分が日本の近代化、文明化においてキリスト教が役立つと確信して入信したわけで、キリスト教を通じて近代国家及び、社会建設に貢献するという「宗教報国的」性格を帯びていたのである。しかし、彼らは佐幕派出身で政府から疎外され、さらに「基督教邪教観」の影響で社会からも排斥と抑圧という状況に直面してこれを払拭し自分たちに対する先入観を解消することを目標としなければならなかったのである。ここにおいて、日本キリスト教の大勢は国家のために奉仕することは神が与えた使命という道徳的義務感を聖書的意味にまで解釈して国家の論理に積極的に加担したし、このようなキリスト教界の国家協力的な姿勢は、戦争という状況で最大化された。つまり、日清・日露戦争を経て15年戦争に至るまで次第に強化されて行った天皇制国家の絶対化過程の中に埋没された日本キリスト教は、キリスト教の批判的、抵抗的視点を縮小させ忠良なる「臣民」の道を歩いて行ったのである。しかし、このような日本キリスト教の生来的限界にもかかわらず、預言者的姿勢を堅持した少数の人たちも存在した。彼らは平和主義の窮極を神の国の拡張という側面でアプローチし、キリスト教思想を通じて生命と平和を守るべきだと主張した。そして、それを阻害する国家権力、すなわち個人の主体性を押収し、内面的道徳まで掌握しようとした天皇制国家権力を自覚し、キリスト教の普遍主義的理想の実現のために預言者的姿勢を堅持しようと努力した。

---

<sup>139</sup> ホーリネス系列の日本聖教会、きよめ教会、東洋宣教会の134名の教師が検挙され、270余にいたるホーリネス全教会が解散させられた。ホーリネスの再臨信仰に基づくキリストの「千年王国」の説教が、天皇と国体を否定するとされたが、半分以上の人たちが起訴される中、獄中で何人かの殉教者も出た。(土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)、403-404ページ 参照)

### 3. 内村鑑三の非戦平和思想

内村鑑三は、近代日本が西欧帝国主義の衝撃をうけて開国し天皇制国家として国家的統一を達成し、日清・日露の戦争とその勝利をあいっいで体験し、それ以後急速に高まった日本軍国主義の下に生を送り、最後に日本ファシズムが政治的地平線に姿を現しはじめた時期に世を去った。このような時期を生きた内村は、代表的な明治的日本人の一人として、愛国心に燃えるナショナリストたらざるをえなかった。しかし、同時にまた、代表的なキリスト者として、超越者への信仰を発条とする日本ナショナリズムの正面からの批判者でもあった。<sup>140</sup> すなわち、内村の思想は、彼が置かれていた状況と密接に関連して形成されていったことが分かる。それで、本章では、まず内村の思想形成の契機を簡単に調べた後、本格的に彼の非戦平和思想の構築と深化過程、そしてその意味と限界などを検討したい。

#### (1) 思想形成の契機

##### 1) 徳川体制の崩壊と明治維新

内村鑑三は、1861年3月23日、上州高崎藩の江戸小石川にあった藩邸で高崎藩士であった内村宜之とヤソの6男1女の長男として生まれた。このような内村にとって思想形成の最初の契機とも言えるのは、1868年明治維新による徳川体制の崩壊であった。これは同時に武士であった父親の没落を意味することであり、その父親が信奉した儒教的価値観の混沌を意味した。<sup>141</sup> そして、明治新政府は天皇を頂点にする強力な中央集権的統一政権の

---

<sup>140</sup> 宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年、75-76ページ。

<sup>141</sup> 内村は、『余は如何にして基督信徒となりし乎』（内村鑑三著、鈴木俊郎訳、岩波書店、1960年（15刷）。ただし、元来の英文の『HOW I BECAME A CHRISTIAN: OUT OF MY DIARY』は、『内村鑑三全集』の第3巻に収録されている。）で次のように言及していた。「余の父はりっぱな孔子学者であった、聖人の文章と言葉のほとんど各節を暗誦することができた。それゆえしぜん余の初期の教育はその線にそっていた、そして余はシナ諸聖賢の倫理的政治的教訓を理解することはできなかつたにしても、その教の一般的の感じがしみこんでいたのである。封建領主に対する忠義、親と師に対する誠実と尊敬は、シナ道德の中心題目であった。」（内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960（15刷）、14-15ページ）これを通じて分かるように、内村もやはり幼年期に習得した儒教的教訓、すなわち儒教的忠孝観に大きく影響を受けていたことを察することができるし、これは、さらに彼の独特の愛国的キリスト教の形成にあって無関係ではなかつたと考えられる。

下、富国強兵、殖産興業などのスローガンを掲げて西欧文明を積極的に導入し欧米列強の威嚇から独立した国家を建設するために力を注いだ。このような状況で、内村の西洋文明に対する関心は当然のことであっただろう。彼は1873年、有馬学校英語科に入学し1年間勉強した後、東京外国語学校に編入したが、ここで彼の一生の友人と言ってもいい新渡戸稲造と宮部金吾と同級生になり、以後札幌農学校にも一緒に入学することになる。1876年、内村は北海道開拓使により設立された札幌農学校に第2期生として入学することになるが、ここで彼の思想形成においての重要な二番目の契機を迎えることになる。

## 2) 札幌農学校入学

明治新政府は北海道地域の開発のために当時マサチューセッツ農業大学(Massachusetts Agricultural College)学長であったウィリアム・クラーク(William S. Clark)を教頭として聘して札幌農学校の教育を委託した。彼は約8ヶ月余という短い期間札幌に滞留したに過ぎなかったが、このクラークが学生たちに与えた影響は多大で、第1期生の全員がすでにキリスト教徒になっていたし、内村をはじめとする第2期生にも改宗の圧力が迫った。内村は初めは異国の宗教であるキリスト教に入ることは日本を裏切る行為になると考え頑強に入信に抵抗したが、結局クラークが残した「イエスを信じる者の契約」に署名しキリスト教徒になったのである。しかし、入信の後にはただ超越的な一つの神だけが存在するという認識を通じて、むしろ既に持っていた多神的信仰による色々な葛藤から解放され、いかなる雑念もなく勉強に集中することができたと回顧している。

新しい信仰の実際の利益はただちに余に明白となった。全力を奉げてそれを自分から駆逐しようとしつつあったあいだにさえも、余はそれを感じていたのである。宇宙には一つの神があるだけである、以前に信じていたように多数一八百万以上一でないことを余は教えられた。基督教的唯一神教は余のすべての迷信の根に斧をおろした。…新しい信仰によって与えられた新しい霊的自由は、余の心と体とに健全な感化を与えた。余の勉強はよりいっそうの集中をもって行われた。新しく賦与された肉体の活動力を受けて、余は山野を跋躑し、谷の百合、空の鳥を観察し、天然を通して天然の神と交わらんことをもとめた。<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960年(15刷)、25-26ページ。

また、まだ未開拓の状態であった札幌の大自然に向かい合う中で自分なりの「自然の法則」を構築して行き、宇宙万物の創造者としての神の主権と自然法則の根本原理を関連させて考えることになる。そして、このような自然科学的知識と思考は、以後非戦平和思想の証明及び裏付けにおいても効果的に使われた。

1881年7月9日、内村は札幌農学校を卒業することになる。卒業式を終えて、内村は、新渡戸、宮部の三人で札幌の偕楽園公園に行き、将来自分たちを「二つの J (Jesus と Japan)」に捧げることを誓った。<sup>143</sup> そして、内村にとってこの「二つの J」は彼の一生の夢であり、彼の信念として持続した。これこそが彼の理想的日本に対するビジョン、さらに日本の使命を形作ることだったと言っても過言ではないだろう。ただし、最初に、内村はキリスト教に基づいた西欧文明を獲得した日本が、西欧と東洋文明との仲裁者になることを日本の使命と考えたが、日清戦争を経験しこのような楽観的な希望と期待は修正されて行くことに注目する必要がある。これについては後で詳しく述べることになるが、日清戦争の終了の後、戦争の侵略的本質と西欧文明に対する懐疑、そして日本国の帝国主義への歩みを看破した内村は、日本の道徳的墮落を嘆き、非戦論を唱えることになる。こうして内村の二つの J の間での緊張感が次第に高まるなかで、彼のキリスト教を通じた日本に対するビジョンは諦めることなく続いた。

### 3) アメリカ留学

最後に、内村の思想形成において決定的影響を与える三つ目の契機は、1884年のアメリカへの留学である。<sup>144</sup> 1884年11月末、サンフランシスコに到着し、札幌で彼に洗礼を施したメリマン・ハリス(Merriman Harris)の家に10日間滞留した後フィラデルフィアに到着した。そこでウイスター・モリス(Wister Morris)夫婦と出会い、エルウィン(Elwyn)の知的障害児学校を紹介され、約8ヶ月間知的障害児たちを看護する仕事をするようになる。内村はここでの生活を通じて深刻な罪意識から心の平和をある程度取り戻し、自身の角張ったキリスト教信仰もかなり整えられたと話している。また、ここで白痴児童教育者とし

---

<sup>143</sup> 鈴木範久、김진만역『무교회주의자 内村鑑三』소화, 1995, pp. 25-26.

<sup>144</sup> 内村のアメリカ行きは直接的な原因は正確に分からないが、母親の強力な反対を押し切って強行した浅田タケとの結婚生活が半年も経たずに破局を迎えることになる、内村は自分自身の未成熟を大きく自責したという。このような崩れた彼のアイデンティティを再構成するための留学であったという説明が有力である。(미우라 히로시, 오수미 역『우치무라 간조의 삶과 사상』예영커뮤니케이션, 2000, pp. 45-46を参照)

て世界的に有名であったジェームス・B. リチャーズ (James B. Richards) との出会いも内村にとって思想の転換において重要なきっかけとなった。

「父を示すこと」はその子らの最低級の者にさえ實際上可能なことを我々に実証する彼の初期の教授法上の経験の幾つかを余は彼のその口から聞いた。余の受けた印象は電撃的であった、そしてその影響は永久的であった。それくらい慈善と教育とは単なる憐憫と効用の事業たることを止めた。両者にはともに高い宗教的目的—唯一の「善」なる神の執行者という—があると思われた。<sup>145</sup>

この引用から、内村の慈善と博愛の精神の形成について分かるが、これは将来彼の教育活動において、さらに植民地朝鮮認識においても影響を及ぼしたと思う。内村はエルウィンでの生活を終えて 1985 年 9 月アマーフト大学に入学し、ジュリアス・ホーリー・シーリー (Julius Hawley Seelye) 総長との出会いを通じて自身の二回目の回心を経験することになる。すなわち、シーリー総長は内村に自分自身を浄化させようとする空しい努力に頼らず、ひたすら「十字架につけられたまいし神の子」であるキリストが与える救いと平安に完全に頼ることを語ったのである。

余ノ生涯ニ於ケル甚ダ重大ナル日ナリキ。「キリスト」ノ贖罪ノカハ今日ノ如ク明瞭ニ余ニ啓示セラレシコト嘗テアラザリキ。神ノ子ガ十字架ニ釘ケラレ給ヒシ事ノ中ニ、今日マデ余ノ心ヲ苦シメシ凡テノ難問ノ解決ハ存スルナリ。「キリスト」ハ余ノ凡テノ負債ヲ支払ヒ給ヒテ、余ヲ墮落以前ノ最初ノ人ノ清浄ト潔白トニ返シ給ヒ得ルナリ。今ヤ余ハ神ノ子ニシテ、余ノ義務ハ「イエス」ヲ信ズルニアリ。彼ノタメニ、神ハ余ノ欲スル凡テノモノヲ余ニ与ヘ給フベシ。彼ハ彼ノ栄光ノタメニ余ヲ用ヒ給フベシ、而シテ遂ニハ余ヲ天国ニ救ヒ給フベシ。<sup>146</sup>

内村は贖罪に対する信頼を通じ、キリスト教の入信以来続いた利己心と罪意識に対する真の解放を体験することができた。内村は自ら語ったように、自分自身の靈魂に関わる方法を習うようになったこと、すなわち道徳性を越えたキリスト教の根本的本質に対して深く悟ることになったのである。その後、内村はアマーフト大学の卒業と同時に、ハートフ

---

<sup>145</sup> 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960年(15刷)、146ページ。

<sup>146</sup> 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960年(15刷)、163ページ。



オード神学校に進学するが、健康上の問題もあり 1888 年約 3 年半にかけた留学生生活を終えて、「神ノ摂理ハ我ガ国民ノ中ニアラザルベカラズトノ思想ニヨリテ多大ノ感動ヲ受ケタリ。… 基督教ノ美ハ神ガ各国民ニ与ヘ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ。福ニシテ奨励的ナル思想ナル哉、日々モ亦タ神ノ国民ナリトハ」<sup>147</sup> という思いを抱き、日本に向かって引き返すことになる。

以上、内村の初期思想の形成において影響を与えた三つの契機を簡単に述べた。これらは、この後、彼の平和思想を立てていくのに基本的な要素になったと言える。つまり、内村の初期の楽観主義的文明観をはじめ、以後本格的な非戦平和思想を主張するにあたって独特の位置を占めているともいえる愛国主義的、自然科学的、慈善・博愛主義的思想などの基礎になったとも言えるだろう。以上を念頭に置き、続いて内村の非戦思想の形成における具体的様相を調べたいと思う。

## (2) 非戦論の展開

### 1) 戦争の肯定と義戦論

内村は、日清戦争勃発の約 2 年前である 1892 年 4 月『六合雑誌』に「日本国の天職」という文章を寄稿している。

日本国の天職は … 東西両岸の中裁人器械的の欧米をして理想的の亜細亜に紹介せんと欲し進取的の西洋を以て保守的の東洋を開かんと欲す是日本帝国の天職と信ずるなり、新文明の紹介者として日本国の亜細亜に対するの関係は昔時希臘の欧州大陸に対せし関係の如し、余等日本人民は東西の間に起立し余輩の東隣なる西洋より文明を輸入し之を消化し之を変換し之を改良し我等の西隣なる亜細亜諸州に之を伝ふべきなり。<sup>148</sup>

このように東洋と西洋の仲裁人という使命を持つ日本にあつて戦争は野蛮を教化するための「正義の文明戦争」であり、かえって勧奨すべきことと思われた。実際に、非戦論者

<sup>147</sup> 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960 年(15 刷)、172-173 ページ。

<sup>148</sup> 内村鑑三「日本国の天職」、『六合雑誌』136 号、1892. 4. 15、『内村鑑三全集』1、岩波書店、1981-1984 年、293 ページ(以下では、原文資料の著者名の「内村鑑三」は省略し、資料の詳細書誌のみを表記する。そして、『内村鑑三全集』は『全集』で簡略に表記した後、ページを記載する)

になった後書いた次の文章を見てもこの時期内村は積極的な戦争肯定論者であったことが分かる。

私も武士の家に生れた者でありまして、戦争は私に取りましては祖先伝来の職業であります、夫れでありますから私が幼少の時より聞いたり、読んだりしたことは大抵は戦争に関するものであります、… 戦争に関はる書を多く読んだ結果として、私も終ひ此頃まで、戦争の悪いと云ふことが如何しても分らず、基督教を信じて以来茲に二十三四年に渉りしも、私も可戦論者の一人でありました、… カーライルの『コロムウエル伝』を聖書に次ぐの書と見做しました私は正義は此世に於ては剣を以て決行すべきものであるとのみ思ひました。<sup>149</sup>

したがって、戦争肯定論者の内村にとって日本と中国の関係は、「新文明を代表する小国」と「旧文明を代表する大国」との関係であり、<sup>150</sup> ギリシアとペルシアとの衝突に比喻できるものであった。そうしながら「波斯戦争の結果は数と量とに対する精と質との勝利なりし、肉に対する霊の勝利なりし、禽獣力に対する人智の勝利なりし、… 希臘の勝利は人類進歩の爲の必要なりき、波斯の敗北は進歩歴史の要求する所なり、希臘は進歩歴史の趨勢に徇て勝ち、波斯は之に逆て敗れたり、… 進歩を促すものは勝ち、之を妨るものは敗る」<sup>151</sup> と考えていた。

1894年6月、甲午農民戦争の鎮圧を口実で武力介入した日・清両国は、朝鮮での自国の利益と主導権争いのため衝突することになり、ついに8月1日公式的に宣戦を布告し日清戦争を起こした。<sup>152</sup> 内村もまた宣戦詔勅が発表されてから十日後の8月11日に「JUSTIFICATION FOR THE KOREAN WAR」という文を *THE JAPAN WEEKLY MAIL* 誌に発表し、世界に向かって日清戦争が「義なる戦争」であることを訴えた。英文で書かれたこの文章は、約1ヶ月後の9月3日付けの『国民之友』誌に「日清戦争の義」という題名で翻訳掲

---

<sup>149</sup> 「余が非戦論者となりし由来」、『聖書之研究』56号、1904.9.22、『全集』12、423ページ。

<sup>150</sup> 「世界歴史に徴して日支の関係を論ず」、『国民新聞』、1894.7.27、『全集』3、30ページ。

<sup>151</sup> 「世界歴史に徴して日支の関係を論ず」、『国民新聞』、1894.7.27、『全集』3、33-34ページ。

<sup>152</sup> 「清国に対する宣戦の詔」で公表している戦争の目的は次のようであった。「清国ハ毎ニ自ラ朝鮮ヲ以テ属邦ト称シ陰ニ陽ニ其ノ内政ニ干涉シ其ノ内乱アルニ於テロヲ属邦ノ拯難ニ籍キ兵ヲ朝鮮ニ出シタリ朕ハ明治十五年ノ条約ニ依リ兵ヲ出シテ変ニ備ヘシメ更ニ朝鮮ヲシテ禍乱ヲ永遠ニ免レ治安ヲ将来ニ保タシメ以テ東洋全局ノ平和ヲ維持セムト欲」（大谷正・原田敬一編『日清戦争の社会史-「文明戦争」と民衆』フォーラム・A、1994年、53ページ）

載された。内村は次のように述べている。

吾人は信ず日清戦争は吾人に取りては実に義戦なりと、其義たる法律的にのみ義たるに非らず、倫理的に亦た然り、… 支那は社交律の破壊者なり、人情の害敵なり、野蛮主義の保護者なり、… 吾人の朝鮮政治に干渉するは彼女の独立今や危殆に迫りたればなり、世界の最大退歩国が其麻痺的蟠屈の中に彼女を抱懐し、文明の光輝已に彼女の門前に達するにも関せず惨虐妄行の尚ほ彼女を支配すればなり。<sup>153</sup>

正義の文明戦争を積極的に肯定していた内村にとって、「東洋に於ける進歩主義の戦士」<sup>154</sup>である日本が「社会律の破壊者なり、人情の害敵なり、野蛮主義の保護者なり、… 世界の最大退歩国」<sup>155</sup>である中国を悟らせるための戦争はきわめて当然なことと思われた。ここには、内村の西欧文明に対する強い信頼が土台になっていた。内村にとって日本の勝利は「東洋六億万人の自由政治、自由宗教、自由教育、自由商業を意味」<sup>156</sup>した。したがって、この戦争は東洋に永久な平和と進歩を持たされるための正義なる戦争、すなわち「義戦」に他ならなかった。<sup>157</sup>ところが、日清戦争が「義戦」ではなく、単なる侵略戦争にすぎないことを疑うことになるまではあまり多くの時間を必要としなかったのである。

然れども余輩は論者に問はんと欲す、支那の討滅は実に吾人の目的なる歟と、吾人は支那を滅さんと欲するか果た亦支那を救はんとするか、支那を倒さんと欲するか支那を起さんと欲する乎、支那を殺さんと欲するか支那を活さんと欲する乎。<sup>158</sup>

日本語訳の「日清戦争の義」が発表されてからちょうど1ヶ月後である10月3日に発表されたこの文章は、中国に対する支配拡大と「討伐」だけに汲々としていた世の中に向か

---

<sup>153</sup> 「日清戦争の義」、『国民之友』 234号、1894.9.3、『全集』3、105-108ページ。

<sup>154</sup> 「日清戦争の義」、『国民之友』 234号、1894.9.3、『全集』3、111ページ。

<sup>155</sup> 「日清戦争の義」、『国民之友』 234号、1894.9.3、『全集』3、106-107ページ。

<sup>156</sup> 「日清戦争の義」、『国民之友』 234号、1894.9.3、『全集』3、110ページ。

<sup>157</sup> ちなみに、日清戦争に対する道徳的正当化は、単に内村だけでなく、同時代の多くの知識人にも広く共通する傾向でもあった。(宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年、77ページ)

<sup>158</sup> 「日清戦争の目的如何」、『国民之友』 237号、1894.10.3、『全集』3、141ページ。

って投げる質問であった。内村は東洋と西洋との媒介者としての使命を持つ日本がすべての判断基準として文明を理想とすべきことを促し、戦争の目的がただ支那の討伐に追い込まれる状況を恐れたのである。<sup>159</sup> しかし、日清戦争の義戦なることを堅く信じ、道徳的姿勢を持つことを繰り返して要請した内村にとって、この戦争の矛盾性と限界は戦争終了後彼自身が一番早く気づかざるを得なかった。1895年4月17日、下関条約の調印で幕を下ろした日清戦争は単純な侵略戦争であったのを表わし、これに失望した内村は次のような手紙を友人のベルに送っている。

The trouble with China is over; or rather, it is said, to be over. The war developed all the goodness and boldness in our national temper, and the kind Providence gave us a check for the latter aspect of our nature. A “righteous war” has changed into a piratic war somewhat, and a prophet who wrote its “justification” is now in shame.<sup>160</sup>

また、1年後の他の文章でも、日本政府が日清戦争を義戦であると主張したことに対して「余輩の如き馬鹿者ありて彼等の宣言を真面目に受け、余輩の廻らぬ欧文を綴り「日清戦争の義」を世界に訴ふる」と後悔しながら、義戦という言葉は名義だけで「其主眼とせし隣邦の独立は措て問はざるが如く、新領土の開墾、新市場の拡張は全国民の注意を奪ひ、偏に戦捷の利益を十二分に収めんとして汲々たり」と指摘した。<sup>161</sup> 実際に、戦勝の結果、朝鮮の独立は無視され、日本の獲得した新しい植民地や3億5千万の巨大な賠償金は、日本の工業化の急速な発展を促進した。そして、第一義的に国防を目的として、政府の手で保護育成された日本の資本主義は、国家の侵略政策と一体化し、戦争から利潤をえようとする傾向を示すにいたったのである。<sup>162</sup>

結局、この戦争が日本の帝国主義的野心を満たすための行動にすぎなかったという事実気づいた内村は、戦争の本質を見抜くことができなかった自分自身を恥ずかしく思った。そして、日清戦争を契機に彼の戦争観は大きく変わることになる。

---

<sup>159</sup> 「日清戦争の目的如何」、『国民之友』237号、1894.10.3、『全集』3、142ページ。

<sup>160</sup> 「Dear Mr. Bell, May 22, 1895, Kyoto」、『全集』36、414ページ。（『内村鑑三日記書簡全集』5、教文館、1964年、285-286ページ）

<sup>161</sup> 「時勢の観察」、『国民之友』309号、1896.8.15、『全集』3、233ページ。

<sup>162</sup> 宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年、78ページ。

## 2) 義戦論から非戦論へ

ところが、内村が日清戦争を契機に挙に非戦論者に変貌したわけではなく、相変わらず義戦の可能性を認めていたことに注意すべきである。

まず、1898年4月にアメリカとスペインの間で起きた戦争、いわば「米西戦争」に注目する必要がある。次の内容を見ると、内村が、この時期でも尚義戦論を展開していたことが分かる。

AMERICA for humanity' s sake and Spain for honor' s sake are being armed to the teeth. … Humanity versus Honor! The Spanish American War if began will perhaps be the most unselfish war the world has had for the last three hundred years.<sup>163</sup> / America will win, and Spain will lose, and Cuba will be free, and more righteousness will come upon the face of the earth, by this war, as by other wars for good noble cause.<sup>164</sup>

このように内村は、米西戦争を、アメリカがキューバに自由を与えるための「正義なる戦争」、「善良で高貴な目的の戦争」と感じ、この戦争を義戦と見なして戦争を否定してはいなかった。また、当初から内村は、アメリカを「新文明のプロテスタント国家」の代表として、そしてスペインを「非人道的であり旧文明のカトリック国家」という図式の中で把握していたことも見逃すことはできない。<sup>165</sup> しかし、周知のように1898年12月10日に調印されたパリ条約により、アメリカはフィリピン、グアム島、プエルトリコをはじめとするスペインの植民地の大部分を獲得し、キューバを保護国として事実上の支配の下に置くなど、この戦争が侵略主義戦争であったことを如実に表わした。

文明を理想だと思い、相変わらず義戦の存在を認めていた内村にとって義戦論と非戦論を区分する重要なきっかけになった事件が発生するが、それは南アフリカ戦争とも呼ばれる第2次ボーア(Boer)戦争(1899. 10. 11-1902. 5. 31)であった。この戦争は、オランダ系ボーア人が建てたトランスヴァール共和国及びオレンジ自由国の連合軍と英国の間の戦争で、

---

<sup>163</sup> 「JOTTINGS.」、『万朝報』、1898. 4. 19、『全集』5、388-389ページ。

<sup>164</sup> 「AMERICA' S MOTIVES FOR WAR.」、『万朝報』、1898. 5. 14-15、『全集』5、414ページ。

<sup>165</sup> 大山綱夫「内村鑑三-日清・日露の間」、『内村鑑三研究』第27号、1989年、70ページ。

この地域でのダイヤモンド及び豊富な金の鉱脈が発見されたことによる利益のために勃発したものである。内村はこの戦争でボーアの小さい両国を支持したが、長期にわたった激戦の末、英国が勝利し、トランスヴァール共和国とオレンジ自由国の領土は英国領となり、最終的には英国の植民地になった。

内村はこの戦争が最後に向かって駆け上がっていた 1902 年 1 月末、「日英同盟」が締結されると、翌月『万朝報』誌上に 3 回にかけて「日英同盟に関する所感」を發表し、当時多くの人々が日英同盟を支持し歓迎していた現実を批判し、その同盟の不義なることを指摘した。

世に弱き義人を失望せしむる程の罪悪はない、天は利益のために強と与して弱を悲境に陥らしめたる者を罰せずしては措かない、日本国は今や其明治政府の下に南阿に於ける微弱なる義人の一団体より彼等の待ち望みし唯一の希望を取り去った、爾して天は決して日本国の此無情を忘れない、日本国は其無慈悲の故を以て罰せられずには止まない、已に朝鮮に於て、遼東に於て、台湾に於て大罪悪を犯したる、日本国は今や英国と同盟して罪悪の上に更に罪悪を加へた、… 余は今日日英同盟の罪悪なることを明言する。<sup>166</sup>

前述したように、内村は文明と進歩の観点から歴史を認識した。日清戦争における義戦論と日本の天職論はこのような文脈から出た議論であったし、しかもカーライルとクロムウェルを輩出した英国はこれを代表するキリスト教国家に他ならなかった。ところが、内村の期待とは反対に文明国の英国が不義な戦争を押し切る姿は彼に激しい怒りを与えた。内村は「東洋の日本国が汝(ボーア - 引用者)の敵なる英国と盟約を結んでより汝は終に起つ能はざるに至れり、余は知る、汝に最後の止めを刺せし者は日本国なることを」と言い、日英同盟の本質が不義の延長線上にあったことを把握する一方、自らこのような日本国に生まれたことを恥ずかしく思うと書いた。<sup>167</sup> さらに、このような日本の現実を慨嘆しながら次のように言う。

汝の敵たる英国と其同盟国たる日本とは今より益す其軍備を拡張し、… 支那を分割し朝鮮を割取し、黄金を其国庫に積んで富と強とを以て万世に誇らむ、

---

<sup>166</sup> 「日英同盟に関する所感」、『万朝報』、1902. 2. 19、『全集』10、47-48 ページ。

<sup>167</sup> 「ボーアを慰む」、『万朝報』、1902. 6. 5、『全集』10、182 ページ。

只見ん、其議会は日々に腐敗し、其道徳は月に墮落し、天の光明は全く其民の中に絶えて、昼尚ほ暗黒を感ずるに至らん。<sup>168</sup>

このように、日清戦争以後に露骨にあらわれた日本の現実と、日英同盟の締結の歓呼の聲で沸き立っていた世の中を見て、義戦はないと痛感した内村はそれまで持っていた樂觀的な「文明進歩史観」に対する懐疑、さらに「キリスト教=西洋文明」という図式にも距離をおいて非戦論者としての立場を貫徹することになる。では、続いて内村が単純な戦争の否定の段階から戦争の廃止と絶対非戦論への正当性を構築していく過程を見てみたい。

### 3) 戦争廃止と絶対非戦論

日英同盟以後、朝鮮に対する支配及び、これを通じて大陸進出の橋頭堡を確保しようと試みた日本と、満州に対する勢力を拡大し南下の姿勢を見せたロシアが衝突し葛藤が激しくなっていた。これに対し東京帝国大学の七博士が、ロシアの南下政策は日本の独立を脅かし、国益をそこなうという理由で強硬な主戦論を唱えると、これが政府に利用され、開戦論が次第に世論を支配するようになった。<sup>169</sup> このように全国に戦争熱があふれていた時期に内村は「戦争廃止論」を発表し、自分は「非開戦論者」だけでなく「戦争絶対的廃止論者」であることを明らかにする。ここで、内村は戦争は人を殺すことであると言い、人を殺すことは何より「大罪悪」であると断定する。そして世の中に戦争の利益を説く者に対し、かつて自分も斯かる愚を唱えたが、然しながら、それが愚の極なることであると表明し、このような戦争の利益は「強盗の利益」、「盗みし者の一時の利益」であると規定する。ひいては、剣を以て国運の進歩を計ろうとすることこそ世の中において大愚の極と称すべきものだと言断するなど、日清戦争後の8年余りの時間を経て深くなった自分自身に対する反省と、世界に対する洞察力を読み取ることができる。<sup>170</sup> そして、内村の批判は、「義戦」自体に対する問題提起を越えて自国の日本に対する批判に向かう。

---

<sup>168</sup> 「ポーアを慰む」、『万朝報』、1902.6.5、『全集』10、183ページ；内村は、翌日の1902年6月6日、「日本国の大罪悪」（『万朝報』、『全集』10、184-185ページ）をはじめ、同日、英文で「DEATH OF REPUBLICS.」、『万朝報』、1902.6.6（『全集』10、186-187ページ）を寄稿する一方、8日にも英文で「IMPOSTURE.」、『万朝報』、1902.6.8（『全集』10、188-189ページ）を掲載し批判を続けたのである。

<sup>169</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年（5版）、211ページ。

<sup>170</sup> 「戦争廃止論」、『万朝報』、1903.6.30、『全集』11、296-297ページ；また、「義戦の迷信」という文章でも、「余も一時は世に「義戦」なる者があると思つた。然し今は斯かる迷信を全く余の心より排除

露国の陸海軍は盗賊の巢であると云ふが然し、日本の陸海軍とて潔白君子の巢窟でないことは何人も能く知る処である、… 露国の慕ふべき、敬ふべき国でないのは言ふまでもない、然しながら其野蛮的行為を数へ上げて之に向つて人道のために戦を宣すべしと言ふ者あらば、余輩は先づ我日本国の行為に省みて然る後征蛮の途に上りたく欲ふ者である、然らずして我自身が彼に劣らざる大罪惡を犯しつゝある間に、彼の罪を責むるが如きは、是れ「他人の目にある物屑を視て己が目にある梁木を知らざる」<sup>171</sup> 誤謬に陥るのではあるまいかと思ふ。<sup>172</sup>

そう言いながら、内村の非戦論のエネルギーは今や「絶対的平和」を要求する段階に進む。その方法は聖書の中のキリストが取った道を選ぶことであつた。つまり、「若しキリストがパリサイ人や祭司の長等に襲はれ給ひました時に其自衛の策を取られ、彼の弟子の一人に命じて其劍を抜いて敵を殪さしめ給ひしならば人類の自由は如何になりましたらふ」<sup>173</sup> と問い返した内村は、従順に自ら自分自身の体を差し出したキリストの道を取ることを言明した。

自由と平和と独立と一致とに達する最捷徑はキリスト御自身の取られた途で、即ち無抵抗主義であります、是れは聖書が最も明白に示す主義でありまして、自称基督教国なるものが、此理想と相距る甚だ遼遠なるは実に歎ずべき事であります。武装せる基督教国？そんな怪物の世に存在しやう筈はありません、武装せるものは基督教国ではありません、武装せる者は強盗であります、基督教国とは預言者イザヤの言に従ひ「劍をうちかへて鋤となし、その鎗をうちかへて鎌となし、国は国にむかひて劍をあげず、戦争のことを再び学ばざる」国で

---

し去た。「義戦！」何故「義罪」と曰はない乎、若し世に義しき罪があるならば義しき戦争もあるであらう。然し正義の罪惡の無い間は(爾うして斯かるものゝありやう筈はない)正義の戦争のありやう筈はない。余は今に至て曾て「日清戦争の義」なるものを拙き英文に綴つて我国の義を世界に向つて訴へしを深く心に恥る者である」と書いている。(「近時雜感-義戦の迷信」、『万朝報』、1903.9.27、『全集』11、424-425 ページ)

<sup>171</sup> 「マタイによる福音書」7章3節を引用したのである。「あなたは、兄弟の目にあるおが屑は見えるのに、なぜ自分の目の中の丸太に気づかないのか」(新共同訳)

<sup>172</sup> 「露国と日本」、『万朝報』、1903.8.17、『全集』11、372-373 ページ。

<sup>173</sup> 「平和の福音(絶対的非戦主義)」、『聖書之研究』44号、1903.9.17、『全集』11、407 ページ。



なければなりません、(以賽亜書二の四)、聖書に照らして見て英国も米国も露国も仏国も基督教国ではありません、彼等は金箔付きの偽善国であります。<sup>174</sup>

内村は戦勝国である日本をはじめ、文明各国、特にキリスト教国と見なされる国々の不条理を眺め、戦争を通じて平和に到達しようとする方法に対する根本的な問いを投げかける。そして、平和は決して戦争を通じて来るものではなく、むしろ平和の始まりは戦争を廃することを通じて、そして武器をおろすことを通じて到達できると主張する。<sup>175</sup> これは「戦争」それ自体に対する深い洞察をはじめとして聖書から教えられたこと、すなわちキリストの十字架の福音は戦争を決して正当化することはできないという確信から来たものであった。

以上の論説をはじめ、「余が非戦論者となりし由来」という文をみると、内村は非戦論者になった理由を四つに纏めている。すなわち、第一に、聖書の研究、第二に、自分の生涯にわたった体験、第三に、過去 10 年余りの世界歴史、第四に、*The Springfield Republican* という新聞の影響がそれである。前の三つの理由についてはすでに検討したので、最後の四番目のことをもう少し述べたい。この文で内村はマサチューセッツ州スプリングフィールド市において発行されたこの新聞の熱烈な読者であったと告白し、この新聞は自分の見た「最も清い最も公平なる新聞」であり、自分の世界知識の大部分はこの新聞の紙面から来たものであると言っている。<sup>176</sup> すなわち、内村はこの新聞を通じて米西戦争とボーア戦争の具体像を確認できたし、この新聞の主張する平和主義に感化されて彼自身の好戦的傾向を崩すことができたというのである。このように、四つの総合的な認識を通じて到達した彼の非戦思想は単に戦争を否認するという初歩的認識から次第に体系的な正当性を獲得していくことができたのである。さらに、この過程で西洋主義に対する直視と、これを徹底した聖書的観点を取ることによって克服していこうとする姿、すなわち西欧とキリスト教を分離し、近代西欧までも聖書に基づき根本から批判しようとする視点を得られたのである。<sup>177</sup>

さて、内村は、情熱的に非戦論の論説を掲載していた『万朝報』が主戦論の立場を取ると、直ちに「日露開戦に同意することを以て日本国の滅亡に同意すること」に確信<sup>178</sup> する

---

<sup>174</sup> 「平和の福音(絶対的非戦主義)」、『聖書之研究』 44 号、1903. 9. 17、『全集』 11、408 ページ。

<sup>175</sup> 「平和の福音(絶対的非戦主義)」、『聖書之研究』 44 号、1903. 9. 17、『全集』 11、409 ページ。

<sup>176</sup> 「余が非戦論者となりし由来」、『聖書之研究』 56 号、1904. 9. 22、『全集』 12、425-426 ページ。

<sup>177</sup> 「日本国の困難」、『聖書之研究』 35 号、1903. 3. 10、『全集』 11、155-156 ページ。

<sup>178</sup> 「退社に際し涙香兄に贈りし覚書」、『万朝報』、1903. 10. 12、『全集』 11、431 ページ。

と言い、これ以上『万朝報』において反戦の論文を書くのは無理という辞退の言葉を語り、以後は『聖書之研究』誌を通じて文を掲載することになる。

戦争は既に始つて居る、今始つたのではない、カインがアベルを殺した時に始つたのである、人類は同胞相互を妬んで居る、憎んで居る、爾うして兄弟を憎む者は兄弟を殺す者であると聖書に書いてある、神を畏れざる人類は剣を以て戦はざる前に其心に於ては業に既に相互を屠りつゝある、彼等が剣を抜いて同類を殺し、砲を放つて隣人を屠るのは此内心百鬼夜行の状態を外に顕はすまでのことである。<sup>179</sup>

このように、内村は聖書の話を用いし、過去 6 千年間の歴史が人類の好戦性を如実に表わしたと評価する。内村によれば、剣を以て獲たものは、実は獲たものに非ずして盗んだものであり、結局他の剣を持った者によって奪われてしまうだけで、絶え間ない戦争を招く危険性があった。さらに内村は、戦争の絶えない理由は神を畏敬しないことからきたと認識し、聖書の中の教訓を忘却し戦争状態にあるキリスト教国、隣人を屠るキリスト教徒に対して神を嘘で崇拜する偽善的行為だと非難する。

嗚呼愚なるかな人類、彼等は未だ地を嗣ぐの術を知らざるなり。世に基督教国なるものありと信ずる勿れ、地上未だ斯かる国あるなし、兵を蓄ふる国は基督教国にあらず、海に兵艦を浮べ、陸に砲車を引ながら我は基督教国なりと云ふ者は偽善国なり、而して斯かる国は英国なり、露国なり、米国なり、独逸国なり、彼等何の面目ありて異教徒を教化せんとして宣教師を外国に送るや、「医者よ、自身を医せ。」「蝮の裔」とは学者とパリサイ人とのみにあらず、今の世に在て開戦論を唱へて耻とせざる基督教の教師、伝道師、牧師も亦是類なり、キリストは斯かる教法師に必らず告げて曰ひ給はん「斯かる者は磨石をその頸に懸けられて海の深に沈められん方、なほ益なるべし」と(馬太伝十八章六節)。<sup>180</sup>

特に、内村は、主戦論の旗を揚げ国家の戦争に積極的に協力していた日本キリスト教に対し、「基督教の教師が聖書の言を引いて戦争を奨励するが如き教会墮落の徴候はありま

---

<sup>179</sup> 「罪界の時事」、『聖書之研究』46号、1903.11.19、『全集』11、505ページ。

<sup>180</sup> 「罪界の時事」、『聖書之研究』46号、1903.11.19、『全集』11、505-506ページ。

せん … 平和はキリスト教の専門であります、是れあるが故にキリスト教は世界の尊敬を惹くのであります、然るを其教師が世の普通の愛国心に引かされて、其根本的教義までを曲ぐるに至りましては、是れ塩が其味を失つたのでありまして、後は用なし、外に棄てられて人に踐まるゝ而已であります」<sup>181</sup> という分析を下した。

一方、内村の非戦思想を裏付けていた理論の中で、札幌農学校時代以来形成された彼の「自然観」を念頭に置く必要があるだろう。内村にとって「自然の法則」は、彼の非戦平和思想の観点と独特に結びついてきたが、すなわち人類が平和を追求すれば追求するほど、世界は「自然の法則」とより一層調和を作り出し、効率性と生産性を向上させることができるということである。次の引用を通じて彼の理論の根拠を確認することができる。

若し国家を動物に譬へて見まするならば軍人は爪か牙のやうなものでありまして、是れは攻撃又は防禦の機関であります、是に反して平和主義者は胃の腑か腸のやうなものでありまして、是れは滋養補育の機関であります、爾うして虎や獅子の如き肉食獣に於きましては、爪と牙とは甚だ肝要なる機関ではありまするが、然し彼等と雖も消化機の平和的作用なくしては一日も存在することの出来るものではありません、殊に羊、馬、牛の如き有用動物に於きましては、攻撃的機関は殆んど全く用なきに至りまして、消化機能は非常の発達を呈はして居ります、平和主義とは言ふまでもなく戦はないといふこと計りではありません、前にも述べました通り非戦は僅かに其消局的一面であります、平和主義の積局的半面は殖産であります。<sup>182</sup>

このような内村の自然観は、19世紀後半以後全世界的に支配的エトスであったダーウィンの「進化論」が主張する優勝劣敗、適者生存のイデオロギーに対し真正面に配置されるものであり、内村は一種の「逆進化論」を提示することによりダーウィンの闘争的世界観を否認したのである。内村は次のように述べている。

天然界には戦争と共に協同一致も行はれます、愛憐犠牲も行はれます、万物が進化して今日に至つたのは戦争のみに由りません、優勝劣敗を戦争にのみ限るは極く浅薄なる天然観であります、獅子は成程鹿や兎を食ひます、獅子と鹿と

---

<sup>181</sup> 「戦時に於ける非戦主義者の態度」、『聖書之研究』51号、1904.4.21、『全集』12、156ページ。

<sup>182</sup> 「戦時に於ける非戦主義者の態度」、『聖書之研究』51号、1904.4.21、『全集』12、154-155ページ。

相対すれば勝利は勿論獅子に帰します、去れど鹿には獅子に無い者があります、群居の性があります、随て多少和合一致、相互共済の性があります、故に戦争に於ては鹿は獅子に負けますが、蕃殖に於ては獅子は鹿に負けます、故に印度阿弗利加の地方に於て獅子が絶えても鹿の絶えない所が沢山あります、獅子は其牙と爪の鋭いために鹿に勝ちますが、其猛烈なる吞噬の性を有つために終には弱い鹿に負けます、天然界を修羅の街と見るは大なる間違であります、天然界は修羅の街ではありません、矢張り愛と正義とが最後の勝利を占むる家庭の一種であります。… 天然界は決して強者必盛、弱者必滅の世界でないことが最も明白に分かります、主戦論は之を天然界の事実に訴へて其説を維持することは出来ません、天然を深く学んで其、戦争の奨励者でなくして、返て平和の宣伝者であることが明かに分かります。<sup>183</sup>

要するに、内村にとって戦争を止めて平和を維持することこそ「自然の法則」とも衝突しない最善の道、すなわち彼の自然科学的知識と思考を通じて得られた結論であった。

内村は、日露戦争が終わってもなく「日露戦争より余が受けし利益」という逆説的題名の文を発表し、非戦主義者として戦争を通じて得た「恥ずかしくない」利益を三つに纏めた。

第一に、内村はこの戦争により生き生きした人類の歴史を目撃した。その人類の歴史というのは、根源に遡れば国民の上に顕現する神の裁きにあった。このような神の摂理とは、「驕傲は滅亡に先だち」、「罰すべき者をば必ず赦すことを為さず」という聖書の引用に含まれた。内村は日露戦争を顧みて、ロシアが道理と節制の境を越え他国の領地を侵すことは神から罰を受けるべきことと考えた。しかし、神は、公平なる神であるため、道理と節制の境を越えて栄華の空中楼閣を築こうとする日本の罪も同じく問わないわけにはいかないということである。<sup>184</sup>

第二に、内村は日露戦争によって一層深く戦争の「非」を悟ったと言う。内村は戦争の約 20 ヶ月間ただ一つの新聞紙も事実を報道し、公平の判断を下そうとする努力がなかった状況を嘆く。そして、数多くの戦争死傷者に対する悲痛な声は忘れ去られ、全国到る所において祝杯が挙げられ、感謝の祈祷が各教会において献げられていた現実を指摘し、人命の貴尊どころか同胞に対する愛もない無情さの実体に直面する。したがって、内村にとっ

---

<sup>183</sup> 「非戦論の原理」、『聖書之研究』101号、1908.8.10、『全集』16、20-21ページ。

<sup>184</sup> 「日露戦争より余が受けし利益」、『新希望』69号、1905.11.10、『全集』13、400-402ページ。

て戦争は人情を無視し、社会を根底から破壊するなど、実に人を禽獣化するものであった。

<sup>185</sup> すなわち、内村は戦争の本質について次のように述べたのである。

戦争は戦争を止めるためであると言ひます、「武」の字は戈を止めるの意味であると云ひます、然かしながら戦争は實際戦争を止めません、否な戦争は戦争を作ります、日清戦争は日露戦争を生みました、日露戦争はまた何んな戦争を生むか分かりません、… 戦争は戦争のために戦はれるのでありまして、平和のための戦争などゝは曾て一回もあつたことはありません、日清戦争は其名は東洋平和のためでありました、然るに此戦争は更らに大なる日露戦争を生みました、… 戦争は飽き足らざる野獣であります、彼は人間の血を飲めば飲む程、更らに多く飲まんと欲する者であります、爾うして国家は斯かる野獣を養ふて歳に月に其生血を飲まれつゝあるのであります。<sup>186</sup>

内村は早くからこの戦争の名は日露戦争、すなわち日本とロシアの衝突であり、その真実は両国の帝国主義者の衝突であると断言していたが、<sup>187</sup> 彼は帝国主義国家の本質が侵略戦争にあるという構造的側面を看破していたし、非戦論はこのような帝国主義戦争に立ち向かおうとした彼の実践的原則であった。

最後に、内村は、日露戦争は友人の真偽を分かつための好個の試金石であったと言う。特に、聖書に従うと言ひながら、また現実に追隨する道を選んだキリスト教戦論者の矛盾を正面から掲げ、「平和の君を救主と仰ぐと称する今の基督信者は平和の熱愛者ではあません、今や平和の主張者は基督教会の内には尠くして反て其外に於て多くあります」<sup>188</sup> という痛烈なキリスト教批判を行った内村は、当時日本キリスト教界の誤った愛国心を指摘し、キリスト教の真理、すなわち神の摂理による「正義」の本質を自覚することを促したのである。

戦争は廃まります、必ず廃まります、之れは私供非戦主義者が非戦論を唱ふるからではありません、神が之を命じ天然が之を要求します故に終に必ず廃まります。<sup>189</sup>

---

<sup>185</sup> 「日露戦争より余が受けし利益」、『新希望』69号、1905.11.10、『全集』13、403-404ページ。

<sup>186</sup> 「日露戦争より余が受けし利益」、『新希望』69号、1905.11.10、『全集』13、404ページ。

<sup>187</sup> 「近時雑感—衝突の真義」、『万朝報』、1903.9.24、『全集』11、420ページ。

<sup>188</sup> 「日露戦争より余が受けし利益」、『新希望』69号、1905.11.10、『全集』13、405ページ。

<sup>189</sup> 「日露戦争より余が受けし利益」、『新希望』69号、1905.11.10、『全集』13、405ページ。

したがって、内村にとって最も賢明な国民は、できればはやく戦争を止める国民であり、最も愚かな国民は、最後まで戦争とその準備を継続する国民であった。このような彼の非戦の論理は、その後軍国主義の下に置かれ全てのものを戦争のために捧げなければならなかった日本国民の未来を予見した預言者的警告であった。

#### 4) 再臨思想と非戦論の深化

さて、このような内村の非戦論における核心が実は変貌して行ったことに注意する必要がある。周知のように、内村の非戦論は今この現実世界に対する解釈をどのようにすべきかをめぐって、聖書研究を通じて信仰的に深化させた思考であった。ところが、彼の非戦に関する論説を詳しく調べると、文の論調が少しずつ変わっていったことが分かる。次の内村のいくつかの論説から論調の変化を確認してみよう。

戦争を止むるに二途あり、進んで敵意を霽すにあり、退いて自己を正すにあり、而して神は常に第二途を択び給ふ、然れども人は常に罪を他人に帰して自身は義名を帯びて死せんと欲す、是れ戦争の有る所以なり、… 人類が自己を省みるに敏にして他を責むるに鈍くなる時に至て戦争は全く廃止せらるゝに至るなり。<sup>190</sup> / 平和主義、一名非戦主義、是れは何にも今日直に兵役を拒み、軍事に反対するといふことではない、平和主義は戦争の非理と損害とを唱へ、万国共同して之を廃止し、之に代ふるに仲裁々判を以てせんとすることは是である。<sup>191</sup>

以上の引用から分かるように、人類と世界の共同の進歩によって戦争が廃止され、平和主義が実現されることができると言う。これは、もちろん前述したように本質的にはキリスト教の原理に基づいた思想から出たものの、人間の努力という側面においてもある程度重きをおく思考であった。その一方、

余は世界の平和は必ず来ると信ずる、… 余は戦争の全廃を信ず、… 世に最も確かなる事は戦争の必ず廃止せらるゝ事である、此事は人の必ず死する事丈けそれ丈け確かである、余が全身を賭して誓ひ得る事の一つは未来に於ける戦

---

<sup>190</sup> 「所感—戦争の止む時」、『聖書之研究』46号、1903.11.19、『全集』11、463ページ。

<sup>191</sup> 「平和主義の意義」、『新希望』66号、1905.8.10、『全集』13、228ページ。

争廃止の事である。然れども戦争廃止、世界の平和は如何にして来る乎と云ふに、其れは人に由ては来らないと信ずるのである。<sup>192</sup>

内村にとって再臨信仰が本格的な彼の中心思想としてまだ形成されてはいなかった時期の議論であるにもかかわらず、この文の論調からは人間による可能性という側面が全面的に否定されていることが確認できる。内村は、聖書によれば世界の平和は人によって来らず、神によって来ると前提した後で、その理由は戦争廃止や世界平和のようなことは人間の能力、人間の事業としては余りに広大であるため、神の能力によってのみ解決できる事業だと説明する。<sup>193</sup>

聖書は平和の功を人に帰さない、之を必ず神に帰し奉る、キリストを称して「平和の主」と云ふ、彼に由て真の平和は世に臨むからである、而して神の独子なるキリストのみ能く此大任に耐ゆるのである、彼れのみ能く罪を除き、戦争を其根本に於て除く事が出来るからである、彼に人に無い能力がある、彼は人に新たなる心を与へることが出来る、… 彼は平和を各自の心に注ぎ、争闘を其源に於て絶ち給ふ、彼れのみ真の平和主義者である、絶対的平和を唱へて完全に之を実行し得る者である、故に彼の降臨を待たずして世に平和は行はれない、世界の平和は畢竟するにキリストの再臨を待て始めて世に行はるゝものである。<sup>194</sup>

以上のように、内村は戦争廃止と真の平和の実現はキリストの再臨によってのみ実現可能だと主張した。ここにおいて大事なことはこのキリストの再臨までの人間の役割であった。すなわち、人間は「平和を証せんがために時を得るも之を得ざるも、怠らずして平和を唱ふべきである、我等は殊に世の人が平和を唱へざる時に之を唱ふべきである、国民が挙つて戦争に熱する時に、其面に対して其の憤怒を懼れずして大胆に平和を唱ふべきである」。<sup>195</sup> なぜなら、このような平和の証言は、神が万国を裁き給ふ時に必要であり、キリストの思し召しに従う人になるためには大胆に平和を唱えるべきであった。

---

<sup>192</sup> 「世界の平和は如何に来る乎」、『聖書之研究』134号、1911.9.10、『全集』18、234ページ。

<sup>193</sup> 「世界の平和は如何に来る乎」、『聖書之研究』134号、1911.9.10、『全集』18、238ページ。

<sup>194</sup> 「世界の平和は如何に来る乎」、『聖書之研究』134号、1911.9.10、『全集』18、239ページ。

<sup>195</sup> 「世界の平和は如何に来る乎」、『聖書之研究』134号、1911.9.10、『全集』18、239ページ。

また、もう一つの重要な事件として、1912年1月12日の彼の最愛の娘のルツ子の死も再臨信仰を持つのに重要な契機になった。内村は娘のルツ子の死を通じてイエスを信じる人々にあっては死は復活の曙、すなわちイエスの再臨の時に死者が再び覚めて永遠の命を受けるときまで睡眠することに過ぎないと解釈したのである。<sup>196</sup>

内村が後年に述懐したように、戦争廃止の手段が人類の力から再臨に変わることになった契機を第一次世界大戦へのアメリカ参戦であったと述べたことがあるが、<sup>197</sup> このように実際にはキリストの再臨により戦争が廃止され、及び平和が実現されるという思考がすでに1911年頃から登場していたことにも注目する必要がある。<sup>198</sup> すなわち、再臨に対する考えが深くなる中、第一次世界大戦を経て決定的に強くなったと理解する方が良いだろう。第一次世界大戦を目撃した内村は現実をどのように解釈すべきかについて苦悩した。

今や平和の出現を期待すべき所は地上何処にも見当らないのである。斯くの如くにして余の学問の傾向と時勢の成行とは余をして絶望の深淵に陥らしめた、余は茲に行き詰つたのである、… 愚かなりし哉久しき間此身を献げ自己の小さき力を以て世の改善を計らんとせし事、こは余の事業ではなかつたのである、キリスト来りて此事を完成し給ふのである、平和は彼の再来に由て始めて実現するのである。<sup>199</sup>

然りとて内村がすべての思考を再臨だけに集中して現実を否定する「再臨狂」であったわけではない。むしろ内村は熱狂的再臨論者たちに向けて、すべての思想を未来に集中するがため過去と現在とを忘れて迷信に陥り易き危険があると指摘したり、<sup>200</sup> また、彼は再

---

<sup>196</sup> 「彼此の希望」、「賛美すべき死」、『聖書之研究』138号、1912.1.15、『全集』19、4ページ。

<sup>197</sup> 「PERSONAL NOTES」、The Japan Christian Intelligencer Vol. II, No.1, 1927.3.5、『全集』30、238ページ。

<sup>198</sup> 1915年1月15日、『聖書之研究』の「戦争の止む時」という評論でも次のように述べている。「戦争廃止の幸福は民主政治に由て来るのではない、エホバの政治に由て来るのである、社会主義に由て来るのではない、福音主義に由て来るのである、美術工芸に由て来るのではない、イエスキリストの福音の宣伝と其信仰とに由て来るのである、エホバ、エホバ、エホバとエホバを離れて戦争は止まないのである、エホバを離れて世界の平和は来らないのである」（「戦争の止む時」、『聖書之研究』174号、1915.1.15、『全集』21、178ページ）

<sup>199</sup> 「聖書研究者の立場より見たる基督の再来」（一月六日東京神田青年会館に於いて、内村鑑三口述、藤井武筆記）『聖書之研究』211号、1918.2.10、『全集』24、60ページ。

<sup>200</sup> 「馬太伝第一章第一節」（七月廿八日柏木聖書講堂に於いて）、『聖書之研究』218号、1918.9.10、『全集』24、321ページ。



臨の日時を具体的に予測することを拒否し次のように言及したこともある。

余は今キリストの再臨を信ずる、然し乍ら再臨を信ずる人々が之と共に信ずる凡の事を信じない、例へば余はキリストが何年何月何日と時日を定めて再臨し給ふとは信じない、其事に就てはキリストの明訓がある、彼は言ひ給ふた「其日其時を知る者は唯我父のみ、天の使者も誰も知る者なし」と(馬太伝廿四章三六)、… 神は再臨の時日を秘し給ふ、而して神の秘し給ふものを人が探らんと欲してはならない、我等は神の定め給ひし時に必ず再臨があると信ずる、… 其日其時は唯天父のみ之を知り給ふ、天の使者等も何人も知る者はない、而して知らざるが福である、知らざるが故に勤みて待望むのである。<sup>201</sup>

したがって、内村にとっては、再臨の切迫性という側面のみに熱狂的に没頭する盲目的信仰は無責任な態度と見なされるわけで真の信仰とは言えなかった。むしろ再臨はその日時が決まっていないために緊張感を持って自分自身の責任を果たし、勤勉に生きていくことが要求される。次の内村の創世記1章1節の講釈を見てみよう。

「元始に神天地を創造り給へり」、実に偉大なる言辭である、之に勝るの言辭は天上天下他に有らうとは思はれない、… 神に由りて造られし宇宙は言ふまでもなく完全である、… 然り金も銀も鉄も銅も山も林も野も原も而して其中に充る凡の物は悉く神の造り給ひしものであつて彼の有である、然るに人類は極めて少数者を除くの外は此簡單にして明瞭なる事を知らないのである、彼等は神の造りし物を我有と見做すのである、曰く我が山林、我が原野、我が家畜と、… 戦争の起因は此に在るのである、盜賊相互に奪ひしものを争ふのである、人類は盜賊である、彼等は神の造り給ひしものを奪ひて之を相互の間に争ひつゝあるのである、人類が神の万物の所有權を認むるまでは戦争は止まない、… 義と愛との神の造り給ひし天地であれば終に義と愛とを実現せざれば止まない筈である、神の創造が失敗に終りやう筈はない。<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> 「余がキリストの再臨に就いて信ぜざる事共」、『聖書之研究』211号、1918.2.10、『全集』24、47-48ページ。

<sup>202</sup> 「創世記第一章第一節」(一九一九年一月一日東京基督教青年会々館に於いて述べし所)、『聖書之研究』222号、1919.1.10、『全集』24、414-417ページ。

すなわち内村は、神の創造は完全であるという前提を通じ、神が確実な目的を持って創造したこの世界が今のように悪人が跋扈し、不義であり、不敬虔な状態が持続するはずがないと考えた。キリストの再臨の日にこのような状況を審判して万物が復興し、義人が復活し、また悪人は討滅されることにより、はじめて新しい天地が完成されるというのは、初めに神が天地を創造したその必然的な結果であり、神の創造が失敗に終わるはずはないという確信から導き出された図式であった。したがって内村にとって再臨とは、単なる終末、終わりではなく、神が最後に実現してくださる完全なる社会、新しき時代の到来を意味し、これこそ人類の栄化に繋がることであった。<sup>203</sup> よって、このような最後の栄光を享受するためには神意に従う者にならざるを得なかった。<sup>204</sup> このような考え方は、一種の実践倫理にまで発展していくことができる。たとえば、マックス・ウェーバー的に言えば、現世拒否的な宗教倫理が現世に対する諸関係にもたらす緊張状態こそ、現世逃避的でない一つの力強い発展契機になるのである。<sup>205</sup> したがって、内村は再臨の希望として道徳の実行、行為における緊張を促す一方、「文明が此世を救ふのではない、文明の最後は矢張り破滅である、此世を救ふものは唯キリストである」<sup>206</sup> という確信を持ち、この世の中で揺らぐことなく現実と対決することができたのである。

ここで注目すべきは、内村が非戦論を主唱することによって戦争が廃止されうると考えこれを主張したわけではないという点である。

戦争は非戦の唱道に由て廃まない、我等は其事を能く承知して居る、… 廃む  
廃まないの問題ではない、正か不正かの問題である、義か不義かの問題である、  
而して戦争は不正である、不義である、罪惡の絶頂である、故に非戦を唱ふる  
のである、… 今の時に方り世と教会とに嘲けられながら戦争の罪惡を唱ふる  
こと、余輩は之に優るの名誉を想像することは出来ない、是は実に我等の名誉  
であつて又我等の救拯に関はることである。<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> 「羅馬書の研究」(第五十五講 日は近し 第十三章十一節の研究 六月十一日)、『聖書之研究』247-268号、1921. 2. 10-1922. 11. 10、『全集』26、417ページ。

<sup>204</sup> 「基督再臨の二方面」(四月十八日撰律西之宮に於ける講演の要点)、『聖書之研究』239号、1920. 6. 10、『全集』25、495ページ。

<sup>205</sup> 宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年、93ページ。

<sup>206</sup> 「初代基督教の要義—キリスト再来の信仰」(九月十日十七日両日亙り柏木聖書講堂に於ける講演の大意)、『聖書之研究』195号、1916. 10. 10、『全集』22、457-458ページ。

<sup>207</sup> 「戦争廃止に関する聖書の明示」、『聖書之研究』204号、1917. 7. 10、『全集』23、288ページ。

上記の引用から分かるように、内村が現実で非戦を唱えた理由は、何が正しくて、何が不正であり不義であるかを明らかにするために、たとえ少数者の声として世の中から嘲弄されても再臨の時に義人として受ける名誉を期待するためであった。ここで内村の再臨信仰と非戦論が互いに補完的な関係として明確に位置づけられていると言える。

これまで見てきたように、内村は当初は「正義の文明戦争」を肯定し義戦論を主唱したが、帝国主義戦争の侵略的本質に対する直視と世界各地に行われる戦争に対する幻滅を通じて非戦論、さらに絶対非戦論への転換を成し遂げた。そして、この過程で究極的な戦争の廃止と平和の到来は、人間の力によらずキリストの再臨によってはじめて実現可能であるという結論に到達し、ここで内村の非戦論は一段階深化されることができた。ところが、内村の再臨信仰とは、キリストが来るまでの無条件的な逃避、この世に対する無関心、厭世的であり抽象的態度を取ることを意味するわけではなかった。むしろこの信仰は現実社会における責任感ある実践的、倫理的行為を維持できるようにする原動力にもなることであり、このような内村の態度こそ時と場所を超越して現実を批判できるようにし、今もなお普遍的な意義を持つ部分だと言えるだろう。

### (3) 社会主義に関する認識

#### 1) 基督信徒の社会改良

さて、日清戦争以後大きく変化した日本の産業構造は資本主義の成長を生み出し、これによる貧富の格差問題と労働問題など本格的な社会問題を発生させた。したがって、このような社会問題に注目して労働組合期成会(1897. 7)、社会主義研究会(1898. 10)、社会主義協会(1900. 1)、日本最初の社会主義政党である社会民主党(1901. 5)の結成など多くの社会主義団体と運動が起こった。そして、このような運動に参加した多くの人がキリスト教徒であったことは周知の事実である。何よりこの時期に内村と共に非戦論の主唱に熱心であった人々が社会主義グループであったことは良く知られたことである。

周知のように、内村は、いわゆる「内村鑑三不敬事件」による免職以来、主に著述活動に邁進することになるが、各地を巡回する中、やがて「万朝報社」に入ることになる。そして、この万朝報社の客員記者として働きながら、当時社会の救済事業及び社会改良を目的とした「理想団」に参加して活動する中で社会主義者たちと交誼を結んだ。そして、ここで一緒に活動した同僚の幸徳秋水が『廿世紀之怪物帝国主義』(1901)を出版した時には序を書き、彼を「真面目なる社会主義者」と評価する一方、「余は君の如き士を友として

有つを名誉とし茲に此独創的著述を世に紹介するの榮譽に与りしを謝す」と表明していた。<sup>208</sup> また、キリスト教社会主義者と呼ばれた木下尚江などが『新紀元』を創刊した時にも雑誌の出版を祝ったことがあった。<sup>209</sup> このように内村は社会主義者たちと活発に交流し、彼らの思想と活動に積極的に関心を持っていたことを察することができる。ここにおいて、以下では、内村の非戦平和思想の形成においても一つの軸を担当していると見なされるにもかかわらず、既存の研究ではあまり扱われなかった社会主義思想との影響関係を調べ、その意味と特徴を確認したいと思う。

内村は、非戦論を本格的に唱える前の1898年の頃にすでに「余輩の欲する改革」という論説で「軍備を縮小して教育を拡張する事、華士族平民の制を廃して、総て日本市民と称する事、… 府県知事郡長を民選となし、完全なる自治制を地方に施す事、政治的権利より金銭的制限を取り除く事」<sup>210</sup> など、社会主義陣営で主張する綱領と一見類似の主張を掲げたことがあった。また、日露戦争の前にも「足尾鉍毒事件」においても侵略戦争と国家権力、そして資本主義の構造的腐敗を指摘したこともあった。ところが、内村がこのような社会問題の改革を達成するために追求した方法は社会主義者が掲げた方法とは全く違うことであった。まず、内村にとって社会問題の改革、社会改良とは何であり、如何なる意味を持つのかについて述べたい。

社会改良は善事である、善事であるから吾等は之に賛成して亦身親からそのために尽力する、吾等は聖書の明白なる教訓に従て此事の為に尽力する。… 吾等は基督の忠実なる僕として総ての善事に向て厚き同情を表し、そのために瘁尽するの義務を有つ。… 基督信者が社会改良に熱心になるのは自然の勢であつて、… 社会改良は基督信者の道楽の一つである。<sup>211</sup>

内村は、社会改良が本職ではないが世の中の人々に率先して最も熱心に従事しなければならぬと言う。なぜなら、隣人を愛し貧しい人々や弱い者の味方になるのは聖書が教えることであり、キリスト教精神の実践、すなわちキリスト教徒としての自然な本性に他ならないためである。それで「基督信者は実に改革者ならざる改革者である、即ち

---

<sup>208</sup> 「『帝国主義』に序す」、『万朝報』、1901.4.16、『全集』9、118 ページ。

<sup>209</sup> 「新紀元の発刊を祝す」、『新紀元』1号、1905.11.10、『全集』13、413-414 ページ。

<sup>210</sup> 「余輩の欲する改革」、『東京独立雑誌』12号、1898.11.5、『全集』6、199-200 ページ。

<sup>211</sup> 「基督信徒と社会改良」、『聖書之研究』13号、1901.9.20、『全集』9、333-335 ページ。

改革者たらんと努めずして世を改革する改革者」<sup>212</sup>になるわけである。したがって、内村は足尾鉍毒事件により多くの 同胞が家と土地を失い、あまりにも悲惨な状態に陥ったことを聞き、すぐ渡良瀬川の沿岸の現地に走って被害農民の窮乏した状況を直接確認した後、「悲しむ者は一府四県の民数十万人なり喜ぶ者は足尾銅山の所有者一人なり一人が富まんがために万人泣く之を是れ仁政と言ふべき乎」<sup>213</sup> と言い、問題解決のために東奔西走したのである。これは社会に背を向けることが信仰と合わない行為だと考えた内村の内面と外面、すなわち信仰と実践の精神から出たことに他ならなかった。だが、内村は社会改良だけに過度に没頭したあげく聖書の研究より社会改良の問題をもっと優先視する者に対してはかえって批判的であり冷淡に突き放した。そして、彼自身は社会改良事業に従事することを通じキリスト教の伝道の方便として使用しようとするわけではないと言う。その後、むしろ慈善事業の如きは純粋なる伝道の妨害にもなりうると指摘する。

基督教が社会改良と化した時はその大に墮落した時である、即ち我国今日の基督教の如き者であつて、希望もなく、歓喜もなく、精神もない、乾燥無味、味を失ふた塩のやうな無為無能の者である、基督教の社会改良は任意的の者でなくてはならない、即ち右の手の為すことを左の手に知らざらしむる底のものでなくてはならない、基督が盲者の眼を開き、跛者の足を立たせた後に此事を人に告る勿れと厳しく命じ給ひしも全くこのためである、社会改良を以て伝道の一つの法便と見做す者の如きは未だ基督教の何たる乎を知らない者である。<sup>214</sup>

すなわち内村は、キリスト教の本質は神による人間の魂の救済にあり、キリスト教徒のすべての事業はその結果として出てくることだと考えていたので、キリスト教がただ慈善事業教と見なされたり、あるいはその社会改良の有無や大小によって信仰が判断されることに対する問題点を心配したのである。それゆえ、正しい信仰に基づいた実践が真の社会改良につながるし、聖書の研究こそ社会改良の根本をなすことであると主張した。したがって、社会改良のみに熱心であった日本キリスト教と、さらに聖書を捨ててなお社会事業に従事すべきと主張する周りの社会主義者たちの忠告に対し、内村は「其意が少しも受け

---

<sup>212</sup> 「基督信徒と社会改良」『聖書之研究』13号、1901.9.20、『全集』9、335ページ。

<sup>213</sup> 「鉍毒地巡遊記」『万朝報』、1901.4.25-30、『全集』9、158ページ。

<sup>214</sup> 「基督信徒と社会改良」『聖書之研究』13号、1901.9.20、『全集』9、336-337ページ。

取れない」と断りつつその理由を、次のように言明している。<sup>215</sup>

第一に聖書は吾等の靈魂の糧である、聖書を棄てよとは吾等の兵糧を棄てよと云ふのと同然である、世に兵糧なくして戦争に出よと曰ふ者あるを聞かない、而かも聖書を棄てよ起てよと言ふ人は兵糧を棄てよ戦争に出でよと勧める者である。… 第二に聖書を棄てるやうな者は起つことの出来ない者である、起つと云ふのは何にも必しも声を張り上げて社会の腐敗を叫ぶと云ふことではない、神の聖旨を宣べる事、是が真個に起つと云ふ事である、神の聖語は両刃の劍の如き者であつて、是を以てして始めて乱麻の如き社会問題を一刀両断の間に決することが出来るのである、聖書に依らざる社会問題の解決なるものは皆な悉く不公平なる者である、今日吾人の目前に横はる大問題が一つも解決せられないのは全く今日の社会的運動者に聖書の智識と素養とが欠乏して居るからである、故に彼等は只噪ぐ計りで一つも問題の解決に達しない、… 聖書を棄て社会が改良され国家が救へるならば之を棄てもしやうが、然し是を人類の過去二千年間の歴史に照らし見て聖書の研究は社会改良の最良法であることを吾等は疑ふことは出来ない、是れ吾等が聖書を棄てることの出来ない第三の要点である。<sup>216</sup>

内村によれば、人間の内面の改革が前提されていない改良というのは、まるで浅い傷をうっすらと癒して安し安しと云うのような「表面的の改良」に過ぎなかった。したがって、足尾鉍毒問題は渡良瀬川沿岸に聖書の行き渡る時に解決せられるし、また労働者の中に聖書知識の普及する時が労働問題の解決せられる時であったのである。だから、人の魂を救い、世の中の罪惡をその根本から絶つためには、聖書を研究してこの深い永遠の救済に従事すること、つまり内村にとって社会改良のための最高の方法は聖書の研究にあるのみであった。<sup>217</sup>

このように、内村は社会をただ外部的に変革させようとする一般社会改良者たちに対し、自分の方法は非常に迂遠の業のように見えるかもしれないが、自分は靈魂の問題に重きを

---

<sup>215</sup> 内村は、足尾鉍毒事件において中心人物であった田中正造から「聖書の研究なんて、そんな事を早く止めて、鉍毒事件に従事しなさい」と言われたと述懐している。（「聖書之研究の過去並に現在」、『聖書之研究』300号、1925.7.10、『全集』29、259ページ）

<sup>216</sup> 「聖書を棄てよと云ふ忠告に対して」、『聖書之研究』19号、1902.3.20、『全集』10、96-97ページ。

<sup>217</sup> 「聖書を棄てよと云ふ忠告に対して」、『聖書之研究』19号、1902.3.20、『全集』10、97ページ。

置き、そしてこのために聖書の研究を通じてキリスト教の信仰の精髓を宣言するという立場を表明した。なぜなら、内村にとってキリスト教徒の社会改良とは、神の子がこの世に降り来て人類のために贖罪の血を流したことに対する感謝から出発すべきことであり、「能力のあらん限り吾等の同胞のために其渋苦の幾分なりとを拭はん」がために営まなければならないことを悟ることが何より重要であったからである。<sup>218</sup>

## 2) 社会主義の理解

内村のこのような態度は社会主義に関しても変わりはない。前述したように、内村が万朝報社の記者として働いた頃は、日本の社会主義の勃興期であり、また同じ会社の幸徳秋水や堺利彦などの名高い社会主義者が活動していて、内村も自然に社会主義に対し注意を払う必要があった。すなわち内村は、社会主義に対する彼の立場を明らかにする必要性に直面していたのである。これにより、内村は1903年3月、『聖書之研究』誌上に「基督教と社会主義」という評論を発表しているが、これは内村が社会主義について直接的に論じた文章がそれほど多くない中、社会主義に対する内村の立場が明確に表れている長文の論説であった。ここで内村はキリスト教と社会主義の異同について論じている。

内村は世間に伝えられているキリスト教と社会主義との関係について二つの部類の認識があると言及する。まず、キリスト教が社会主義の一派であるかのように思う人々がいるが、これらは大体貴族や富豪の類であり、何主義に限らず、自分たちの有する特別の権利に打撃を与えるものはすべて忌避する。もう一つはキリスト教は社会主義とは正反対のもの、すなわちその妨害者、あるいはその敵であるかのように思う人々であり、主に社会主義側の人々がこれに該当するが、これらはキリスト教は神の存在を唱えて一種の神権説を主張し、また現状維持に汲々として革命の精神に欠乏しているから、到底両立することができないと主張する部類がそれであるという。<sup>219</sup> ここで世人がキリスト教と社会主義との関係について東と西との距離の差のように混同している理由は、互いに非常に似ているところがありながら、また決定的な差があるからであった。まず、「貧者の救済が基督教の此世に於ける最大目的の一であるに対して、貧困の絶滅が社会主義の最大眼目」<sup>220</sup>であるという点で非常に類似点を持っている。しかし、その一方で、社会主義者の中にキリスト

---

<sup>218</sup> 「基督信徒と社会改良」、『聖書之研究』13号、1901.9.20、『全集』9、337ページ。

<sup>219</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、193ページ。

<sup>220</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、194ページ。

教に対する激烈なる反対者があるが、たとえば社会主義の泰斗として仰がれるドイツのマルクスをはじめとする極端なる唯物論者たちは、基本的に宗教の異同を問わず、単に社会組織の完備に重きを置いて、これを以って社会を済度しようとすると言及する。<sup>221</sup> そして続いて、次のようにキリスト教と社会主義との違いについて説明する。

第一に、キリスト教は天国の教えであり、社会主義はこの世を改良するための主義であるという。そしてこの点においてはキリスト教はただに社会主義のみならず、帝国主義、共和主義、帝王主義などのこの世の経綸を目的として立てられたすべての主義とは全く違うということである。<sup>222</sup> すなわちキリスト教はこの世を改良することができるが、しかしこの世の改良がキリスト教の存在の理由ではないということである。なぜならキリスト教徒の究極的目標は滅亡してしまうこの地上にあるわけではなく、まさに神にあるからである。第二に、「基督教は必しも財産の共有又は国有を唱へません、基督教の教ゆる所に依りますれば財産なる者は少数の富者又は貴族の専有すべきものでないのは勿論であります、去りとて是れは亦た貧者に悉く分与さるべき者でもなく、亦国民共同して所有すべきものでもありません、基督教は財産を以て人の所有であると認めません、万物は皆な神のものであります」。<sup>223</sup> すなわちすべてのものは、人類が神より委ねられたものであり、神聖に使用すべきであり、キリスト教の目的とするところは、いわば「聖化」であったのである。内村は財産を私有、共有、あるいは国有ではなく「神有」、まさに神の所有としたのである。第三に、キリスト教と社会主義とは、その働きの方法を異にすると言う。言い替えれば、キリスト教はある一定の社会制度などを定め人をしてそれに従うようにしないということである。すなわち、「基督教はたゞ神の何たと人何たとを説いて、其他は総て之を天然の成行きに任かします」。<sup>224</sup> したがって、内村は次のように述べるのであった。

基督教は申します、「帝国主義可なり、たゞ公平なれ、慈悲深かれ、万人の権利を重んぜよ、若し然かせざらんには神汝を滅し給はん」と、又申します、「社会主義甚だ可し、たゞ敬虔なれ、貧者を弁護するの余り富者に対して不実なる勿れ、非礼なる勿れ、粗暴なる勿れ、平和と謙遜とを旨として汝の正理と信ずる所をなせ」と、即ち基督教は中より外に向て働くものでありまして、社

---

<sup>221</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、195ページ。

<sup>222</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、195ページ。

<sup>223</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、196ページ。

<sup>224</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、197ページ。



会主義其他総て此世の主義が外より中に向て働くのとは全く其行動の方法を異にします。<sup>225</sup>

内村にとって社会のすべての不公平は社会組織の不完全より来たものではなく、むしろ人間が神を棄て去ったことより発生したことであった。したがって、社会正義を確立するためには何より人間が内的に変化することが重要であり、これがためにはキリスト教が必要となる。つまり、上記の引用の「中」とは「心」、あるいは「精神」などを意味することであり、「外」というのは「社会的制度」、「組織」、「経済」などを指していることである。すなわち、ここで内村はキリスト教は神による個人の回心を通じて社会の改良、及び改革を指向し、社会主義は社会の変革を優先的に成し遂げた後人間の問題へ向かうという見解を現わしている。

前述したように、内村はこの世の問題が究極的に制度の改良や体制の変革により変わることができるとは思わなかった。したがって、彼は社会主義者に向けて少しでも社会運動から離れ静肅なる聖書の研究に従事することを心からすすめたのであった。それにもかかわらず、内村は実践活動という側面では相変らず社会主義に対する強い関心を持っていたため、終始一貫して社会主義を奨励すべきと述べ、ただしこれをキリスト教的に奨励すべきと主張した。<sup>226</sup> 内村が晩年に残した次の文章を見ると、彼が社会問題に対する関心を最後まで堅持しながら、これを創造的に受け入れキリスト教思想に統合していることがうかがえる。

聖書研究は決して道楽でない、国と社会を作り上げる為に必要である。之れなくして如何して社会事業が興るであらう乎、… 社会事業を生活改善、幸福増進とのみ見るは大なる間違である。イエスが曰ひ給ひしが如くに「人はパンのみにて生きるに非ず、唯神の口より出づる凡ての言に因る」である。人の生活幸福は獣のそれとは異ふ。豚は食足れば満足するが、人は衣食住の外に靈魂の糧なる真理を要する。<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> 「基督教と社会主義」、『聖書之研究』36号、1903.3.26、『全集』11、197-198ページ。

<sup>226</sup> 「吾等は基督教の上に立たざる社会主義を取らず、吾等は基督に万事を捧げざる共產主義を頼まず、基督教無しの社会主義は最も醜悪なる君主主義よりも危険なり、社会主義奨励すべし、然れども之を基督教的に奨励すべし、之をして改心和合一致の結果たらしむべし」；「時感—基督教と社会主義」、『聖書之研究』9号、1901.5.20、『全集』9、170ページ。

<sup>227</sup> 「社会事業として見たる聖書研究」、『聖書之研究』351号、1929.10.10、『全集』32、214-215ページ。

内村は社会の不正を正し、制度の不備を改善することは人間をして人間らしい生活を営むようにする条件として認める。だが、このような社会問題は外形的な制度の問題であるというよりは、結局制度に関係する人間の心の問題という視点を最後まで貫徹し、人間の靈魂の不正を正すことを最大の社会事業と見なした。すなわち内村は社会主義者と行動を共にすることはできるが、本質的内容においては並んで立つことができなかつたのである。たとえば、内村が1901年、社会主義者の幸徳秋水の著書に序を書き友人と称した程に親密であった二人の関係は以後急速に冷却したと見られるが、内村は幸徳が『直言』という雑誌に寄稿した文を引用し次のように述べている。

幸徳秋水氏が近頃発行になりし『直言』と云ふ雑誌に寄送されし短文の中に左の如き言がある、予は直言す、予は儒教を好む、仏教は少しく嫌ひ也、神道は甚だ嫌ひ也、耶蘇教に至りては尤も嫌ひ也、酒を飲むな、煙草を飲むな、借金をするなと云ふ人は極めて嫌ひ也、是を以て見ても社会主義が基督教の親友でない事は最も明白に分かる。<sup>228</sup>

内村は、世にはキリスト教を社会主義と混同する者が多くあるが、社会主義者が甚だしくキリスト教を嫌うことから分かるようにキリスト教と社会主義とは根本的にその主義を異にするという。そうしながら、社会主義者にかくまで嫌われているキリスト教徒たちがむしろ社会主義と幸徳に対し少なからず同情を表してきたことを幸徳も自ら認めざるを得ないだろうと言ひ、幸徳に対する若干の反論及び残念な気持ちを示したのである。しかし、最終的に、この世の問題がただ制度の改良や体制の変革により変えられるとは思わなかつた内村であつたからこそ、結局キリスト教は社会主義に比べはるかに優位に存在するしかなく、キリスト教が他の種類の思想、すなわち社会主義などと混同されるのを憂慮して明確な一線を引こうとしたことを確認できる。<sup>229</sup>

### 3) 信仰の飢饉

---

<sup>228</sup> 「基督教と社会主義(再び)」、『聖書之研究』48号、1904.1.21、『全集』12、31ページ。

<sup>229</sup> また、後にも両者を混同しないよう頼み、次のように述べている。「社会主義は肉の事なり、基督教は靈の事なり、社会主義は地の事なり、基督教は天の事なり、我空腹に苦む、願くは食を与へよと、是れ社会主義なり、鹿の溪水を慕ひ喘ぐが如く我が靈魂はエホバの神を慕ひ喘ぐなり(詩篇四十二篇一節)、是れ基督教なり、二者の間に天壤雲泥の差あり」；「精神—社会主義と基督教」、『新希望』66号、1905.8.10、『全集』13、226ページ。

この時期の貧しい人々や労働者の苦しい状況については様々な文献を通じて知ることができる。当時毎日新聞社の記者であった横山源之助は、『日本の下層社会』という本の中で、東京の貧民の状態を記録し、彼らが苛酷な労働条件と顕著に低い地位、低賃金などで苦勞していると指摘する。こうした理由から、労働条件の改善や生活の向上を要求する労働運動が注目されることになったが、これは従来貧民の中に埋没してきた労働者階級にとっては人間としての最小限の要求に他ならなかったのである。<sup>230</sup>

内村もやはり当時社会には辛くて苦しいことが沢山あると認めている。しかし「吾等は幸にして基督を信ずる事が出来た、爾うして彼を信じて死ぬことさへも左程怕ろしい事でないやうになった、況して貧をや、無位無官をや、… 基督を信ずるに至て貧しき卑しき此生涯は樂しき嬉しき者となつた」<sup>231</sup> と述べた内村と、社会制度の改革や労働条件の改善、またより良い待遇を必死に主張した社会主義者たちとの「社会改良」の必要と主張の程度は当然ながら相当な開きがあるだろう。もちろん前述したように、内村にとってもこのような社会の現実の中で、キリスト教精神の実践において貧しくて力のない者の味方になり、また社会改良と改革のために努力すべきことは当然のことであったが、内村は絶えずに靈魂の問題、すなわち聖書の研究を通じて深くて永遠の救済に従事すべきことを重視した。内村の次の文を見てみよう。

今や社会改造、労働問題が万人の叫声である、此声を揚げざる者は人にして人にあらざるが如き觀がある、救世軍と青年会とは勿論のこと、教会も牧師も宣教師も皆此声を揚げて居る、… 而して今の時に当りて十字架の福音を唱ふるが如き時勢後れの最も甚だしきものゝ如くに思はれる、然し余は構はない、余は今も尚十字架の外何をも語るまじと心を決る、他は他である、自分は自分である。<sup>232</sup>

ここで、このような内村の立場を社会主義者が取った態度に立脚して批判することは、内村の信仰に立脚した深い洞察と人間理解の問題を見逃しやすくするため注意する必要がある。換言すれば、社会主義者が主張する通り飢えた人々にパンを与え、喉が渴いた人々に水を与えることが何より重要であるという見解に対し、内村はそのような生活上の問題

---

<sup>230</sup> 矢ヶ崎秀則『러일전쟁을 전후한 일본의 반진사상 연구-幸徳秋水와 内村鑑三를 중심으로』 건국대학교 대학원 박사학위 논문, 1999, pp. 19-24.

<sup>231</sup> 「基督信徒と社会改良」、『聖書之研究』13号、1901.9.20、『全集』9、332ページ。

<sup>232</sup> 「十一月七日(金)」、1919.11.7、『全集』33、175ページ。

が十分に解決されたといって人間の問題が全部解決されるわけではないという点を説明しているのである。

衣食足りて礼節を知ると云ふは必しも真理でない。世には足り過ぎる程に衣食に足りて礼節を知らない者が沢山に在る。近代の所謂上流社会の人達がそれである。無礼極まる者にして是等上流人士の如きはない。葉山の如き避暑地に來りて明かに此事を示さる。其反対に衣食に不足する人にして心からの紳士淑女の藪からずある事を自分は克く知つてゐる。近代の上流社会の人達は野蛮人に化粧した者と称する外はない。<sup>233</sup>

内村は万一、人間のすべての問題が衣食によって解決されるといえば、人には宗教も哲学も存在しなかつたろうと前提する。たとえば、あふれるほど衣食が足りる人々の道徳的水準は必ず優秀でなければならぬにもかかわらず、世の中には却つてその反対の場合が数多く見られるだけであつた。結局人間は渴望したことが満たされてもそれで終わるわけではなく、やがてまた他のものを渴望するだけで、ゆえに文明がいくら進歩し、「機械制度」がいくら改良されるといっても、これを使用するものは究極的に人であるため、人がその根本の意志において清く、また正しくない、如何なる進歩改良といつても却つて害になるだけであるといふのである。<sup>234</sup> すなわち内村によれば社会問題、社会改良は外形的な制度の問題にあるというよりは、実は制度に係する人間の心の問題であるといふことである。そしてそのために宗教が人において、さらに国家において最も重要な問題になるしかなかつた。

以上を念頭に置くと、内村が預言者アモスの言葉を引用し「神の言を聴くの饑饉」<sup>235</sup>と述べたことは重要な意味がある。内村は衣食の飢饉の他に神を通じて臨む真理の光の飢饉があり、これこそが人間にとって最悪の貧しさ、最悪の飢饉であると考えたのである。故に、内村は人間にある程度の社会的・経済的な生活条件が保証されると(すなわち、「外」での努力を通じて)、道義も行われるようになる(すなわち、「内」の問題の解決)と主張する社会主義に対し、「私自身は社会的大事業の一として聖書研究に従事するのである」<sup>236</sup>、

---

<sup>233</sup> 「八月六日(土)」、1927. 8. 6、『全集』35、217 ページ。

<sup>234</sup> 「武士道と基督教」、『聖書之研究』276号、1923. 7. 10、『全集』27、525 ページ。

<sup>235</sup> 「社会事業として見たる聖書研究」、『聖書之研究』351号、1929. 10. 10、『全集』32、215 ページ。

<sup>236</sup> 「社会事業として見たる聖書研究」、『聖書之研究』351号、1929. 10. 10、『全集』32、214 ページ。

「聖書研究に従事して私は大なる社会事業を為しつゝあると思ふ」<sup>237</sup> と、人間の内面の問題は制度の改良や体制の変革だけでは限界があるという点を看破した上で、究極的に自分自身の確固たる信念を語る事ができたのである。要するに、内村にとって人間の心の飢饉をなくすこと、すなわち「信仰の飢饉」をなくすことが最大の社会事業に他ならなかったのである。

このような内村の態度は、キリスト教世界観の中に社会主義を積極的に包容しようとしたこととして評価に値する。もちろん両者に対し確実な一線を引き社会主義に対するキリスト教の優位を明らかにしたことは言うまでもない。このような内村の姿は、土肥昭夫の言葉を借りて表現すると、「キリスト教伝道者としての主体性」を表明したことともいえるだろう。<sup>238</sup> すなわち内村は、基本的にこの社会の不正が人間の罪から発生したことと感じたので、社会正義を確立するためには何より人間が内的に変化するべきであり、ここから神意を教えることによって個人の内面の問題を解決しようとするキリスト教の必要性を重視したのである。そしてこのような文脈の中で社会主義者が提起した問題をキリスト教の倫理の問題として把握することにより社会主義を創造的に受け入れることができたのである。

#### (4) 国家認識と他者認識

##### 1) 愛国の種類と方法

内村は、日清戦争以後本格化した帝国主義日本の侵略戦争に対し多くの人々が熱狂的に支持する状況の中で、さらにキリスト教界まで現実の問題と信仰とを分離し主戦論の旗印を掲げて戦争の協力者になり忠誠の道を歩いて行く時、非戦論を唱え戦争の不義を指摘した。このように戦争という状況の中で非戦論を主唱することは、本質的に国家を超え普遍性を持たなければ不可能なことであり、非戦を叫ぶ主体において国家との対決を避けることはできない。実際、内村をはじめとする近代日本においてキリスト教に入信した初期の信者たちに共通した思想的課題として、西欧の宗教であるキリスト教信仰と愛国心とをどのように関係付けるべきかに対する問題は難しく重要な問題であったのである。既に見たように、内村もその時代の人々が共通の課題として背負ったナショナリズムを自己の生存

---

<sup>237</sup> 「社会事業として見たる聖書研究」、『聖書之研究』351号、1929.10.10、『全集』32、215ページ。

<sup>238</sup> 土肥昭夫「明治期におけるキリスト教と社会主義」、『キリスト教研究』第35巻第2・3号、同志社大学基督教研究会、1967年、126ページ。

の根拠としてとらえつつ、これに内面的に関わるものとしてキリスト教を受け止めていった。<sup>239</sup> そして、「非愛国者」として排除され苦難を受ける状況に置かれてさえ、その苦難を愛する日本の自由の実現のために神から与えられた試練として甘受する一方、日本人として、またキリスト教徒として呼び出されたアイデンティティを通じて神が自分に、さらに日本に与えた使命に対する緊張感を最後まで維持しようとしたのである。<sup>240</sup>

札幌農学校に入学することになりキリスト教に接することになった内村は、最初は異国の宗教であるキリスト教に入信することは日本に対する反逆行為になると考え頑強に入信を拒否したことは前述した通りである。すなわち内村は「異なる神を否むことを頑強に拒むようなものどもを罰し、余がいま支持している愛国の大義のためわずかな努力をしている余を助けたまわんこと」<sup>241</sup>を、神社の守護神に祈願するぐらいであったのである。このような内村であってこそ、入信後にもキリスト教と日本とをどのように関係付けるかの問題は彼にとって重要な課題であった。ここにおいて、内村が「二つの J」、すなわち「Jesus」と「Japan」を二つの中心をもつ楕円に寄せて、「イエスは私共の未来の生命の在る所でありまして、日本国は私共の現在の生命の在る所であります」<sup>242</sup>と語り、この二つのうち、どちらをもっと愛するのかは決して答えられないと語ったのは、彼のこの二つの中での緊張関係を知らせる。内村にとって信仰は国のためであり、愛国心はキリストのためであり、またキリストを離れて真心を以って国を愛することができないように、国を離れて熱心にキリストを愛することはできなかつた。結局、内村の一生はこの二者に仕え

---

<sup>239</sup> 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社(5版)、2004年、192ページ。

<sup>240</sup> 既存の内村の国家観についての研究では、彼の「二つの J」に対する愛を前提として提示された「愛国的キリスト教(あるいは、信仰)」として言及される場合が多いが、これだけでは内村の愛国心の実態やその具体的な内容、普遍性と特殊性との関係、すなわち彼の愛国心のメカニズムまでは十分に説明されなかつたと思う。さて、内村の愛国心について直接的に取り上げた研究の中で、菊川美代子の研究は、内村の「非戦論」を愛国心という観点から検討しているが、日本中心の世界観をもつ偏狭なる虚偽の愛国心と、国家迎合的態度から脱した内村の真の愛国心という対比を通じ内村の愛国心を浮き彫りにすることに重点が置かれている。(菊川美代子「内村鑑三の愛国心」『アジア・キリスト教・多元性』6、現代キリスト教思想研究会、2008) また、出原政雄は「메이지 일본에 있어서의 ‘애국심’ 논의 형성과 전개」(『한국문화』41, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2008)という論文で、愛国心というキーワードをもって各々明治初期と後期の愛国心の観念の形成と展開について検討したが、ここで出原は内村の愛国心を宗教的信仰による「人類愛」として把握している。

<sup>241</sup> 内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960年(15刷)、22ページ。

<sup>242</sup> 「失望と希望(日本国の先途)」、『聖書之研究』33号、1903.2.10、『全集』11、49ページ。

ようとする熱情に満ちていたと言える。<sup>243</sup>

このようにキリストと愛国心とが不可分に連結されていた内村にとって、愛国は「虚偽の愛国」と「真正の愛国」の二種類に区分されていた。まず個人の名誉と栄達を目的とする愛国は、たとえ君国のために身を挺するといっても実は虚偽の愛国であり、真正の愛国とは国賊の名を蒙って死ぬとも自分のことを顧みず、真心をこめて国のために尽くそうとすることを意味した。<sup>244</sup> 内村は、当時宗教界まで「愛国」という名で国家に積極的に協力していた状況を目撃し、国家が崇拜の対象になってしまう可能性を憂慮すべき事態と認識した。したがって、内村にとって「愛国」というのは国家に対する無条件的な呼応を送ることになるわけではなく、むしろ国家が誤った道を歩いていると見なされる時、正義と真理の道に導くことこそ真正なる愛国であった。<sup>245</sup> なぜなら、日本人といっても日本という国は神より与えられたに過ぎず、神より与えられたこの国を正しく正義なる国にすることこそ真正の愛国に他ならないと考えたからである。<sup>246</sup> それで内村が考えた具体的な愛国の方法は次のようなことであった。

我は我が愛する斯国を今日直に済ひ得ざるべし、然れども我は百年又は千年の後に之を済ふの基を置えんと欲す、… 我は我国を世々の磐なる我神に委せん、世の政治家の如くにあらずして、預言者の如くに、使徒の如くに、大詩人の如くに、大哲学者の如くに、永遠の真理を講じて永遠に我国を救ふの道を講ぜん。<sup>247</sup>

すなわち内村は精神的基礎としてキリスト教を強調することを通じて正義と真理を実行する道を整え、これにより日本を救うことがまさに真正の愛国であると捉えたのである。そして内村によれば、具体的な愛国心の発現という側面で模範となるべき人物は聖書の中のイエスとその愛国心であった。

イエスに高き深き強き愛国心があつた、故に我等彼の弟子にも亦是れがなくてはならない、我等も亦我等の国を愛さなくてはならない、而かもイエスの如くに之を愛さなくてはならない、即ち其外敵よりも内敵を憎まなければならない、

---

<sup>243</sup> 「私の愛国心に就て」、『聖書之研究』306号、1926.1.10、『全集』29、351ページ。

<sup>244</sup> 「奇跡の信仰」、『聖書之研究』54号、1904.7.21、『全集』12、259ページ。

<sup>245</sup> 「興国史談」、『東京独立雑誌』43-71号、1899.9.15-1900.6.25、『全集』7、326ページ。

<sup>246</sup> 「所感—神の日本国」、『聖書之研究』92号、1907.10.10、『全集』15、208ページ。

<sup>247</sup> 「所感—我が愛国心」、『聖書之研究』95号、1908.1.10、『全集』15、318ページ。

我等の中にも亦多く存在する学者とパリサイの人の類を彼等の面を懼れずして、偽善者よ、蛇虺の類よと呼ぶの勇氣を持たなければならない、即ち劍を以てせずして義を以てして国を救ふの行為に出でなければならない、斯の如くに我等の愛国心を使用して我等も亦イエスが其国人に憎まれしが如くに我等の国人に憎まるゝに相違ない、斯くなして或る種の十字架は我等の上にも亦置かるゝに相違ない、然しながら国に斯の如きの愛国者が出ずして其国は永く在つことは出来ない、我等若し誠に我等の国を愛するならば、我等は十字架に釘けらるゝもイエスの如くに我等の国を愛さなければならない。<sup>248</sup>

引用から分かるように、内村にとってキリスト教徒として従うべきとされるイエスの愛国心は国外よりも国内に目を置き、「内部」の敵と戦うことであつた。すなわち内村は「愛するイエス」が教えた愛国心に従い、彼自身も「愛する日本」に対する批判的姿勢を堅持しようと努力したのである。内村にとってイエスの愛国心は最優等であり、「キリスト無しの愛国心は砂漠の迷景の如きもの」<sup>249</sup>であると考えた。まさにこの地点で、彼の「二つの J」はお互い完璧に連結されることができた。次の二つの引用においても、内村の「愛」は無条件的に愛するという意味ではなく、正義と真理とを伴わなければならない積極的な概念であるということを確認することができる。

神は愛である、故に憐み給ふ、赦し給ふ、恵み給ふ、神は義である、故に怒り給ふ、責め給ふ、罰し給ふ、神は義に在りて愛し給ふ、愛の故に怒り又鞠き給ふ、神の愛を離れて其義は無きが如く、神の義を離れて其愛は無い。<sup>250</sup>

愛、愛と言ひて愛のみを高調して愛は冷える。愛は正義の無き所に栄えない。正義の無き愛は日光の無き湿気の如し。穢を生じて万物を腐敗せしむ。若し神が愛のみであつて、同時に亦光であり義であり給はないならば、宇宙は疾に滅び失せたのである。誠に若し基督教が愛のみを説く教であるならば之に勝さりて悪しき者は又と世に無いのである。イエス教へて曰ひ給はく「汝等心の中に塩を有つべし、又互に睦み和らぐべし」と。知るべし辛き正義の塩の無き所に

---

<sup>248</sup> 「イエスの愛国心」、『聖書之研究』122号、1910. 8. 10、『全集』17、308-309ページ。

<sup>249</sup> 「所感—キリストと愛国心」、『聖書之研究』39号、1903. 5. 14、『全集』11、244ページ。

<sup>250</sup> 「愛と義」、『聖書之研究』226号、1919. 5. 10、『全集』24、555ページ。



真の和睦の無き事を。愛の甘味のみ要求せられて正義の塩の欠くる所に、愛は平和の果を結ばないのである(馬可伝九章五十節)。<sup>251</sup>

このように内村はイエスから教えられた「義」に基づいた「愛」の実践、すなわち愛国心を発揮することを通じてイエスの忠実たる弟子になろうとした。そしてそれは国外ではなく国内に目を転じて日本国内に存在する悪を発見し批判しようとする姿勢であったのである。

## 2) 服従と抵抗

それでは内村にとって愛すべき対象としての日本という現実の「国家」に対し、彼は実際にどのような姿勢を取っていたのかの問題を確かめる必要があるだろう。この問題を確認するために、内村が約 2 年余りにわたり心血を注ぐ事業として営んだ『羅馬書の研究』の中、「政府と国家に対する義務」の記述に現れた国家に対する姿勢を見てみる。内村の『羅馬書の研究』は、日本人キリスト者の手になる最初の本格的な研究であり、国家主義的風潮に掉ささない少数派キリスト者のもっとも体系的な信仰の表明としても注目に値する労作であった。<sup>252</sup>

まず、内村は国家を愛すべきと言う。たとえ自分を苦しめる国家をも愛すべきであると主張する。なぜならこの世のすべての政治的権能は神の立てたところであるため、キリスト教徒は必ずこの世の政治的権能に対し服従すべきであると述べているのである。<sup>253</sup> そしてその具体的な実行方法は次のようであった。

パウロの此国権服従論は十二章の愛及び愛敵の教よりおのづから引き出されたものである、即ち如何なる人をも愛し我敵をも愛するが基督者の道である以上は、良き国家に対しても悪き国家に対しても服従と愛とを以て対し、たとひ暴圧治下にありても尚ほ我を虐ぐる権能者に服ひ且これを愛するの心を抱くべき

---

<sup>251</sup> 「愛と義」、『聖書之研究』269号、1922.12.10、『全集』27、255ページ；「塩は良いものである。だが、塩に塩気がなくなれば、あなたがたは何によって塩に味を付けるのか。自分自身の内に塩を持ちなさい。そして、互いに平和に過ごしなさい。」(新共同訳)

<sup>252</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、337ページ。

<sup>253</sup> 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と国家に対する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日)、『聖書之研究』247-268号、1921.2.10-1922.11.10、『全集』26、401-402ページ。

であると云ふのである、従つてパウロの此国権服従の根柢に横はりしものは基督的愛の大精神である。<sup>254</sup>

内村は、羅馬書でパウロが人々を励ましたように、「キリスト的愛の大精神」を持ちこの世の政治的権能に服従することは、一国の平和な秩序を維持するためには是非とも必要であると思つた。ところが、現実に存在する国家権力の起源と正当性の根柢として「神より出てきた権威」という点が前提になっているという事実には注意を向ける必要がある。これはパウロの言う世俗的権威に対する服従がただ無条件的な服従ではなく、この世の究極的根柢になる神の意志を念頭に置いた、すなわち「良心に従う服従」になるようにするところであり、内村の愛国心のメカニズムを形成するにあたって最も基本的な前提となる命題である。

したがって、内村が国家に対する無条件的な服従ではない良心に従う服従を想定していたとしたら、これにより、良心に外れる服従は存在できないことはもちろんのこと、さらに今度は「良心に従う抵抗」の視点が出現することになるわけである。このことに注目することこそ内村の愛国観、または忠誠観を考える上において重要である。それでは内村の「服従-抵抗」の行為に対する具体的プロセスに対して述べたい。内村は、もし政府が腐敗を極めて明白に民の敵となった場合、もしくは自国が圧制国の版図に属して暴力と横暴の下に悩む場合のような状況を前提にし、このような場合にこれに反抗して革命及び独立の旗を翻すことを可とすべきではないかと、質問を投げた後、次のように述べている。

この問題に対して先づ注意すべきは斯かる場合の甚だ稀であると云ふ一事である、そして稀なる或場合には或は政権反抗が正しくあるとしても、そのため常の場合の反抗が正しいと云ふことにはならない、パウロは茲に基督者平素の心得を教へたのであれば、平素の場合に於ては政権服従を可とすると云ふ原理を述べたのである、然らば右の如き或特別の場合に於ては如何、…即ち政治の非違その極に達して民皆苦む場合の如きにも、基督者は平和的手段にのみ訴ふべきである、先づ謙遜と静和とを以て権能者に向つて抗議すべきである、幾度も繰返して抗議し、其他平和を超えぬ範囲に於ては凡ての道を取るべきである、百折不撓の心を以て目的の貫達を祈るべきである、併し乍らその目的が達

---

<sup>254</sup> 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と国家に対する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日)、『聖書之研究』247-268号、1921. 2. 10-1922. 11. 10、『全集』26、403-404ページ。

せられずとて武器に訴へての叛乱を起すべきではない、平和的手段だけに限りて成敗は悉く大能の手に任すべきである。<sup>255</sup>

この文章から分かるように、内村は「甚だ稀である」ということを前提してはいるものの、国家が腐敗を極め圧政を行うという特別な場合には国家に向けて「抗議」すべきであると唱えているのである。ただし、この時武力に訴えるのではなく、あくまでも謙虚と静かな平和的手段にのみ訴えるべきであり、これこそがキリスト者が取るべき最上の道としてその以外のすべての成敗は全能なる神の手に依託しなければならないということであった。次の引用からも彼のキリスト者としての服従と抵抗の視点をよく確認できる。

政治が腐敗して理不尽を行つて止まない場合には如何？ 基督者は出来得る限り忍耐する、然れども不義不正が其極に達して忍耐する能はざるに至れば止むを得ず抗議する、我等は不義は不義なりと明言する、… 然れども其れ以上に抵抗しない、基督者は剣を抜いてまで生命財産を保護せんとしない、生命を賭して正義を唱へる、而して正義を唱へしが故に此世の権者の殺す所とならば、神を信じて己を彼が為すまゝに任す。<sup>256</sup>

内村にとって不義を不義なりと明言する行為は信仰者としての「良心に従う抵抗」を意味する。しかし、抵抗の方式としては生命を擲つまでも剣を抜いて抵抗する武力による方式は拒否すべきであると言ひ、さらに自分を抑圧する圧制者に対しても愛をもって容赦する態度でこそキリスト者が究極的に取るべき真正の態度であると締めくくった。

このような内村の非暴力の論理は彼の絶対非戦平和思想においても確認されたことであり、彼は戦争を通じて平和に到達しようとする方法に対して一切拒否し、自由と平和、独立、一致に到達する最高の道はイエスが取った無抵抗主義にあるのみと言明したのである。なぜなら、武力の行使はまた他の武力を招くだけで、武力を行使した時点からキリスト教徒としての「愛敵」の精神を失うことになるためである。<sup>257</sup> 以上を纏めると、内村は模範

---

<sup>255</sup> 「羅馬書の研究」(第五十三講 政府と国家に対する義務 第十三章一節一七節の研究 五月廿八日)、『聖書之研究』247-268号、1921.2.10-1922.11.10、『全集』26、405-406ページ。

<sup>256</sup> 「羅馬書講演約説」(第五十三講約説 政府と社會)、『聖書之研究』258-269号、1922.1.10-1922.12.10、『全集』27、84-85ページ。

<sup>257</sup> 宮田光雄は、「愛敵」の精神による非暴力の市民的抵抗こそ、内村の想定した「服従」の限界を超える解放の道だった、と評価している。(宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、340ページ)

とすべき人物としてイエスを想定し、そのイエスの愛国心から学んだこと、すなわち「(正)義」と「愛」に基づいて形成された国家に対する姿勢を持つことを通じ、国家が誤った道を歩む可能性があるという事実までも念頭に置くことができたのである。

かつて内村は日本人がキリスト教を信じることは容易ではないと言い、その理由として日本人にとっては日本という国を離れては、宗教も、また哲学もないと、語ったことがあった。<sup>258</sup> こうした中、内村が宗教的視点を通じ国家に対する距離を維持する一方、国家に対し良心に従う服従と抵抗という二つの視点を堅持していた点は、近代日本思想史においても独特の地位を占めていると言えるだろう。内村は当時「愛国」という名の下に国家に対する絶対的な服従の枠組みに閉じ込められ、国家に無条件的な協力をしていた大多数の人々に向け「虚偽の愛国」をやめるように呼びかけ、さらに彼自身はそういう一般的愛国に迎合せず、「真正の愛国」の道、すなわち「非戦論」を主張したのである。

このような内村の独特の「服従-抵抗」という考え方は、彼が国家的挙国一致と服従を強いられた時代において「良心の自由」による生活を送らせた。また、神が与えた使命に基づいて現実を批判し宗教的な信念を通じた普遍的な倫理実践の姿勢を引き出せるようにしたということから、いわゆる「預言者的愛国主義」とも称することができるのではないだろうか。このような現実を超える神との内面的関係、すなわち良心の自由を通じて国家のすべての権威と制度を相対化する可能性を提示した内村の思想は今でも示唆を与えるところだと考えられる。

一方、ここで内村の非戦論の限界として指摘されている「良心的戦死」という問題に対してもう少し考えてみる必要がある。すなわち「良心的兵役拒否」ではなく「良心的戦死」は、非戦論者が戦争を起こす勢力に抵抗するというよりは結局順応してしまう自己矛盾的結果を招くに過ぎず、まさに国家権力に対する厳密な意味での抵抗が欠如していると評価されるためである。<sup>259</sup> しかし、以上の内村の服従と抵抗の観点から理解すると、「良心的戦死」という方法の中に国家権力に対する抵抗がまったく欠如しているとは言い難いのではないだろうか。すなわち、現実の国家権力が命じるところにより戦争に出るという「服従」と、また「抵抗」の方法としての非暴力と無抵抗主義の貫徹という、両者の間での緊張関係を念頭に置く時、「良心的戦死」という形態はたとえ自己矛盾的結果を招くとして

---

<sup>258</sup> 「談話—日本人と基督教」、『聖書之研究』55号、1904.8.18、『全集』12、349ページ。

<sup>259</sup> 内村は非戦論の現実的实践方法として、兵役を拒否するよりは非戦論者として戦争に出て戦死すること、いわば「良心的戦死」という方法を提示していた。양현혜 「우찌무라 간조의 비전론과 무교회 2세대」, 『종교연구』 제 63 집, 한국종교학회, 2011, pp. 244-245.

も以上のような内村の「服従-抵抗」のメカニズムと十分符合すると見ることができし、内村なりの最善の愛国の方式であったと評価することもできるだろう。<sup>260</sup>

さて、真正の愛国という理想を掲げて、不義に対する抵抗という視点を貫徹することを通じて国家と一定の間隔を維持できるようにした内村の愛国心において問題点、あるいは限界はなかったのかについて確認してみたい。これと関連して、内村の愛国心を「人類愛」として説明した前述の出原政雄の議論を見ると、彼は内村が自国中心主義的な愛国心を越えて愛国心と人類愛とを一体不二のこととして把握していたと評価した。<sup>261</sup> そしてその根拠として次の1898年に発表された「人類の愛」という論説を取り上げている。

人類の愛とは字義通り人類の愛を云ふなり。而して吾人に最も近き人類は吾人の同胞なれば、吾人は先づ第一に吾人を圍繞する吾人の同胞を愛すべきなり。即ち吾人の婢僕にしても人類たるの同情を表すべきなり。吾人を輓廻す車夫と雖も牛馬にあらずして人類なれば、吾人は彼等に向ひても人類適當の同情と尊敬とを表すべきなり。国家を愛すると称して、学生に不深切なる学校教師は人類を愛せざるものなり、日本を愛すると称して日本人を利用して、己れの利益を計るものは、人類を愛せざるものなり、即ち人類を愛せざる愛国者は嘘の愛国者なり、面の当り同胞を愛せざる人にして、何かで人類の集合躰なる国家を愛するの理あらんや。<sup>262</sup>

上記の引用から分かるように、少なくともこの文で内村は「人類」の範囲を同胞の日本人に限定していることが読み取れる。もちろん内村自身も述べているように、イエス・キリストの愛の下に全世界の万国の民が皆一つの同胞になるはずであるが、<sup>263</sup> 彼の愛国心は

---

<sup>260</sup> したがって、内村は実際に良心的兵役拒否を決意した斎藤宗次郎に対して、もし良心の命令に従うことならば、自ら責任を負って行うべきであると勧告していたのである。宮田は、この内村の「良心的戦死」について、良心的反戦の思想を徹底化し、純粹化することによって「殉教」の死という観念に到達しているとしても、ドイツのボンヘッファーの選択した抵抗の道、すなわち「良心的兵役拒否」に比較すれば、消極的な印象を拭い去ることはできないと、評価した。(宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年、97-100ページ)

<sup>261</sup> 이즈하라 마사오 「메이지 일본에 있어서의 ‘애국심’ 논의 형성과 전개」, 『한국문화』 41, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2008, p. 69.

<sup>262</sup> 「記者之領分-人類の愛」、『東京独立雑誌』17号、1898.12.25、『全集』6、268-269ページ。

<sup>263</sup> 「イエスの愛国心」、『聖書之研究』298-312号、1925.10.10-1926.7.10、『全集』29、144ページ。

前述したイエスの愛国心から触発されたように国外より自国に目を向けるべきであり、さらにはその「愛」の対象である日本に対して義憤を抱くということであった。したがって、内村が自国中心主義的な愛国心を乗り越えていたという出原の議論が正しく成立するためには自国の日本(人)以外の他民族に対する認識まで検討した後はじめて可能になり得るだろう。

ここにおいて、以下で内村が日本が他国、及び他民族に対して犯す不義についてどのように認識していたのかを検討してみる。先述のとおり、内村が想定した「特別な場合」、すなわち植民政府が横暴を極め苦しめる場合、朝鮮人にとって日本植民政府に向けて「プロテスト」することは、内村の服従と抵抗の論理によればまさに正当化されなければならないからである。

### 3) 愛国心の限界 - 朝鮮認識

内村は、日露戦争以後、日本が乙巳保護条約の強制と統監府設置の断行などを通じて韓国併合への道を急速に推進していた頃、1907年の朝鮮の大復興運動の報に接して次のような文章を書いている。

聞く朝鮮国に著しき聖霊の降臨ありしと、幸福なる朝鮮国、彼女は今や其政治的自由と独立とを失ひて、其心靈的自由と独立とを獲つゝあるが如し、願ふ、曾ては東洋文化の中心となり、之を海東の島帝国にまで及ぼせし彼女が、今や再び東洋福音の中心となり、其光輝を四方に放たんことを、神は朝鮮国を軽蔑め給はず、神は朝鮮人を愛し給ふ、彼等に軍隊と軍艦とを賜はざるも、之に優さりて更らに能力強き聖霊を下し賜ふ、朝鮮国は失望するに及ばず、昔時猶太亜が其政治的自由を失ひてより、其新宗教を以て西洋諸邦を教化せしが如くに、朝鮮国も亦、其政治的独立を失ひし今日、新たに神の福音に接して、之を以て東洋諸国を教化するを得るなり余輩は朝鮮国に新たに聖霊の降りしを聞いて、東洋の将来に大なる希望を繋ぎ、併せて神の摂理の人の思念に過ぎて宏且つ大なるに驚かざるを得ず。<sup>264</sup>

この論説を通じて、第2次ボア(Boer)戦争(1899-1902)当時のボア人を慰めた内村の姿を浮かべることができる。前述したように、この戦争は内村にとって義戦論と非戦論と

---

<sup>264</sup> 「所感—幸福なる朝鮮国」、『聖書之研究』92号、1907.10.10、『全集』15、209-210ページ。

を区分する重要な分岐点にもなった事件であった。<sup>265</sup> ここで内村はボーア人の失ったものは国土、政治上の自由と独立、鉱山、牧場などのこの世に属するものであるが、今後は「世界第一の説教師」になり神の真理を世に伝えるために働くことこそ実に小さなものを失い大なるものを得ることになると確信をもって述べたのである。<sup>266</sup> これと同じ文脈で、政治的自由を失った代わりに心霊的自由を獲た朝鮮もやはり東洋の教化のために尽力すべきという神の摂理があつて「幸福なる朝鮮国」になることができた。

そして、約 2 年後に発表された次の評論でもこのような論調が反復された。つまり神は政治的自由を失った朝鮮に霊的な自由を以って報いてくれるという前述したボーア人に対する論理とあまり違いが無い。さらに霊的財産を得た朝鮮に比べ、逆に霊的に墮落しているように見える日本の状況はむしろ日本に対する内村の危機意識をかきたてて、改めて彼のキリスト教徒としての使命感と真正の愛国の道と呼び覚ました。<sup>267</sup>

朝鮮国は或は日本国に先んじて基督教国と成るのであらう、然ども日本国とても亦終にキリストを受くるに至るに相違ない、而して時間には朝鮮国に先きだゝるゝも、方法に於ては矢張り日本国が優さるであらうと思ふ、朝鮮国は或ひは日本国に先だちて外国宣教師に依て基督教国と成るであらう、然しながら日本国は其自国の民に由て自から基督教国と成るであらう、… 我等は朝鮮人に後れてキリストの弟子と成るならんも、彼等よりもより好き方法に由て其栄光に入るであらふ、朝鮮国は或ひは欧米宣教師の最大の獲物として神に献げられるであらう、乍然、日本国は自から己を神に献げるであらう、我等は少くとも此名誉を我等の肩に負はなければならない。<sup>268</sup>

このように、内村にとって日本人の神は当然朝鮮人の神でもあつたが、日本と朝鮮との境界は明らかに存在していたことが分かる。信仰的部分を考慮しても矢張り心残りがする

---

<sup>265</sup> 前述した、(2)の「非戦論の展開」の2)の「義戦論から非戦論へ」を参照。

<sup>266</sup> 「ボーアを慰む」、『万朝報』、1902. 6. 5、『全集』10、182-183 ページ。然りとて内村が霊的自由のためなら政治的従属は却って肯定に値すると主張したわけではない。内村はボーアを植民地化した英国と、その英国と同盟を結んだ日本に対して「不義」であるという観点を前提していた。

<sup>267</sup> 「雑録－朝鮮国と日本国－東洋平和の夢」、『聖書之研究』115 号、1909. 12. 10、『全集』17、68-69 ページ。

<sup>268</sup> 「雑録－朝鮮国と日本国－東洋平和の夢」、『聖書之研究』115 号、1909. 12. 10、『全集』17、70 ページ。

発言であるが、これは前述した内村の愛国心の内容と彼が構築したキリスト教像の文脈から理解する必要があると思う。かつて内村は入信の初期から外国宣教会から独立したキリスト教を重視し、すべての面から自立した「日本的キリスト教」を成し遂げることを主張していた。<sup>269</sup> すなわち内村は、日本を救うキリスト教の福音は外国宣教師によらず、日本人自身の手で営むべきという決心で一貫していたからである。

私は今より四十八年前、明治の十一年に基督信者に成つた。其時日本中に信者は僅かに五千人であつた。基督教は国民全体に嫌はれた。故に信仰を維持するは容易の事でなかつた。… 日本の教化は日本人自身之に当るべしと堅く心に誓ひし者に取ても、我国に於て基督教を信ずるは身を最も不利益なる地位に置く事であつた。… そして如此き状態が長の間続いたのである。基督教は日本国に必要な者として認められたのである。故に基督教は外教即ち外国宣教師の宗教として取扱はれたのである。此間に在つて基督教の信仰、殊に外国人に頼らざる信仰を維持し、維持するに止まらず、進んで其宣伝に従事するは容易の事でなかつた。<sup>270</sup>

以上の発言からも分かるように、内村は信仰を維持しにくい状況ですら日本のキリスト教化を日本人自身の手ですべきことを主張し、外国宣教師に頼らずに信仰を維持し、さらに伝道に従事したことに対する困難を吐露したのである。ここで内村が単に西欧文明の延長線上でキリスト教を受け入れることから脱して、日本人の心性に基づく日本的独自性を持つキリスト教を大事に思っていた姿勢を確認できる。<sup>271</sup>

結局、1910年日本は韓国強制併合を断行し韓国の領土を領有、すなわち植民地化した。すると内村はキリスト教徒としてどこに価値を置くべきかの問題を提起した後、もう一度心霊的自由の重要性を強調していたのである。

---

<sup>269</sup> 内村は「無教会」を日本的キリスト教の具体化として考えた。彼の無教会主義については、土肥昭夫の前掲書(1980)、186-192ページを参照。

<sup>270</sup> 「今昔の感」、『聖書之研究』299号、1925.6.10、『全集』29、227ページ。

<sup>271</sup> これについて、内村が真のキリスト教徒は他人の信仰によらず、ただキリストの福音によってのみ救われると強調し、さらに日本の独自性を堅持しようと努力したということから、内村の思想の中にキリスト教の本質と西欧的キリスト教の存在様式を峻別する「脱西欧的キリスト教」という発想が内在していたという評価もある。(양현혜 『근대 한일 관계사 속의 기독교』 이화여자대학교출판부, 2009, p.276)



国を獲たりとて喜ぶ民あり、国を失ひたりとて悲む民あり、然れども喜ぶ者は一時にして悲む者も亦一時なり、久しからずして二者同じく主の台前に立たん、而して其身に在りて為せし所に循りて鞠かれん、人、若し全世界を獲るとも其靈魂を喪はゞ何の益あらんや、若し我領土膨脹して全世界を含有するに至るも我が靈魂を失はゞ我は奈何にせん、嗚呼我は奈何にせん。<sup>272</sup>

事実、内村が併合に全面的に同意し、賛成と祝賀の眼差しで見ていたとは言いにくいだろう。しかし、内村は帝国主義日本の本質を見抜き、侵略的植民地化という状況を直視しようとするよりは、ただ両国の間での難局を乗り切って「日鮮人の真正なる合同融和」を図るための方法として「日本人も朝鮮人も共に此キリストとの深き関係に入りて真の合同は成る」<sup>273</sup>というような信仰的同情論を持つことに止まった。そしてこのような姿勢は、前述した内村の博愛主義的 — 最底辺の者にさえ臨む神の愛、すなわち植民地という厳しい状況に置かれた朝鮮人にも臨む神の愛 — キリスト教の内容とも一脈相通ずるものがある。つまり内村にとって朝鮮の併合とは、ただ政治的であり、外面的なことであるだけで、真の合同のための最高に良い、また唯一の道は日本人と朝鮮人のすべてがキリストとの深い関係に入ることであった。<sup>274</sup>

したがって、内村は朝鮮に対し聖書のみを頼ることを重ねて強調し、「余は朝鮮の基督教が聖書的であると言ふ事を聞きて之に多大の望を属するのである、諸君は願くは飽くまで聖書的であらん事を望む」<sup>275</sup> というような要請によって、彼自身が日本においてキリスト教的信仰の基礎を築くことを通じて日本を救うことを真正の愛国であると感じたように、朝鮮人もまた、まず信仰の基礎を築くことを勧めたのである。だが、朝鮮の独立を認める思想はついにすることができなかった。なぜなら内村は、イエスは「政治的独立」までは計らなかつたと考えたからである。

イエスは … 彼は政治的独立は之を計らんとしなかつた、然し神に依る心靈的独立は之を民に供せんとして彼の生命を捧げた、イエスに愛国心がなかつた

<sup>272</sup> 「領土と靈魂」、『聖書之研究』123号、1910.9.10、『全集』17、332ページ。

<sup>273</sup> 「雑録—朝鮮国と日本国—東洋平和の夢」、『聖書之研究』115号、1909.12.10、『全集』17、71ページ。

<sup>274</sup> 「聴講録(二)—教会と聖書—朝鮮人に聖書研究を勧むるの辞 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年会に於ける講演大要」、『聖書之研究』180号、1915.7.10、『全集』21、366ページ。

<sup>275</sup> 「聴講録(二)—教会と聖書—朝鮮人に聖書研究を勧むるの辞 五月三十日夜東京朝鮮基督教青年会に於ける講演大要、」『聖書之研究』180号、1915.7.10、『全集』21、369ページ。

のではない、充ち溢るゝほどあつた、但彼は之を世の人とは全く異りたる方面に向て注いだのである、外敵を斃さんとせずして内敵を滅さんとした、政治的に独立せんとせずして心霊的に独立せんとした、愛国心有無の問題ではない、其使用法の問題である、イエスの愛国心は世の人の夫れとは全く其共使用法を異にしたのである。<sup>276</sup>

ここで内村は、朝鮮もやはり外敵である日本ではなくキリストの福音に従わない内敵を滅亡させることにより心霊的に独立した国になることこそが重要であると思った。したがって朝鮮人の独立要求が絶えずに持続している状況を全く理解できなかった。<sup>277</sup> 内村にとって内敵と外敵の区分はあまりにも明確で、内村は戦争に熱狂する日本国内の現実(内敵)に対しては鋭い批判精神を持って臨んだが、この範疇と何の関係もない一否、日本の対決相手とは思えなかった一植民地朝鮮に対しては同情的態度以上を期待することは無理であった。むしろ内村の論説の中の「彼女」という表現、すなわち内村が朝鮮を指すために使う言葉である「彼女」という表現を通じて朝鮮を受動的位置に置いた彼の認識を確認することができる。周知のように、内村は最初正義の文明戦争を肯定し義戦論を主唱したが、帝国主義戦争の侵略的本質に対する直視及び文明進歩史観に対する懐疑などを通じて絶対非戦論に進んで行った、という図式こそ内村の非戦論に対する一般的な解釈であると言える。しかし内村の朝鮮に対する認識においては相変らず新文明の受容におくれた朝鮮と文明国である日本というような二分法的構図が前提になっていたのはもちろん、文明におくれた朝鮮は自立する力がなく、さらに独立の可能性もないだろうと断定した後、実質的な朝鮮経営の方法を提示したことから分かるように、内村の「他国」、あるいは「他民族観」については追加的な議論と検討を要する部分であると考えられる。<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> 「イエスの愛国心」、『聖書之研究』122号、1910. 8. 10、『全集』17、307-308ページ。

<sup>277</sup> 「朝鮮人は福音の真髓が日本人よりも能く解るやうにも見え、亦解らないやうにも見える、何れにしろ目下の彼等に取りては独立問題の方が信仰問題よりも遥に重要であるらしく見えた、余自身に取りては朝鮮人はまだ不可解の問題である。」(1922年3月30日の日記。『全集』34、32-33ページ)

<sup>278</sup> たとえば、1903年9月1日付の『万朝報』に掲載された「平和の実益」という文章を見ると、内村は「今若し戦争を為たと思ひ茲に四億円の金を平和の事業に消費すると仮定せよ其効果たるや実に計る可らざるものである」と言い、朝鮮を経営する方法として、「京城より平壤を経て義州まで他の一方には京城より元山を経て豆満江河口まで鉄道を建設」したり、「慶尚道忠清道等の人口稀薄の所に日本農民の移住を計り半島内到處に日本人の社会を作ることが出来る」など、具体的な方法を提示することにより戦争なしで朝

#### 4) 朝鮮人の内村鑑三理解

さて、内村の朝鮮人弟子たちは彼の愛国心、すなわち日本に対する彼の絶え間ない愛に感動を受けたことで十分であった。彼らにとってもやはり情熱を捧げて愛する朝鮮があったからである。したがって、彼らは「二つの J」への献身という内村の思想と行動に触発され、祖国の朝鮮とキリスト教信仰を総合しよと努力した。特に金教臣(キム・ギョシン)、咸錫憲(ハム・ソコン)、宋斗用(ソン・ドゥヨン)、柳錫東(ユウ・ソットン)、鄭相勳(チョン・サンフン)、梁仁性(ヤン・インソン)の6人は1927年7月に『聖書朝鮮』誌を創刊し聖書という普遍的真理を朝鮮という個別的で具体的な場で受け入れて、聖書の真理を朝鮮の文化と歴史の方向性を決める思想的原点としてたてることによって、朝鮮を神の世界秩序を待望し証明する存在として形成させようと努力した。<sup>279</sup>

彼らは「先生の存在だけで私の思想は成長し、彼が私に与えた感化はとても強い。彼の熱烈な生命がこの小さい存在に投げた弾丸はなんとも言えないほどの力があつた(引用者訳)」<sup>280</sup>、また「内村鑑三! 彼は私の恩師である。私の精神に異常がない限り、あるいは私がこの世を去るまで彼は決して私の記憶の中からなくなることのできない者である(引用者訳)」<sup>281</sup> などのように感謝の言葉を表していたが、その中、次の金教臣の言葉はこれを最もよく説明していると言えるだろう。

内村鑑三が日本の真正なる愛国者であることは当初から見抜いていた。自然科学者の精神に基づいた聖書研究と、国敵と呼ばれるほど全国民からの誹謗の中で埋葬されていた半生涯にもかかわらず、むしろその日本を見捨てることのできない愛国者の熱血、これが何よりも強力に私を引きつけたのである。<sup>282</sup>(引用者訳)

---

鮮を実質的に日本の所有とすることができると言っている。(「平和の実益」、『万朝報』、1903.9.1、『全集』11、381-382ページ) また、1919年8月4日のベル宛の書簡では、植民地朝鮮での3.1独立万歳運動の全国的拡散の中、4月に発生したいわゆる「提巖里虐殺事件」に対し、「mere fabrication」に過ぎないと信じているというような発言をしていた。(「ベル宛の書簡」、1919.8.4、『全集』38、381ページ)

<sup>279</sup> 양현혜 『근대 한일 관계사 속의 기독교』 이화여자대학교출판부, 2009, pp. 287-288.

<sup>280</sup> 柳錫東 「内村鑑三先生을 追憶하며 1」, 『聖書朝鮮』 17号, 1930.6.

<sup>281</sup> 宋斗用 「恩師内村鑑三先生」, 『聖書朝鮮』 18号, 1930.7.

<sup>282</sup> 金教臣 「内村鑑三論에 答하여」, 『聖書朝鮮』 19号, 1930.8.

彼はもし朝鮮にも内村のような愛国者が出現したとしたら力を尽くして尊敬せざるを得なかつたらうと言ひ、

日本の愛国者に朝鮮まで心配するようにするから問題が生ずるのであろう。日本の愛国者は日本を熱愛するようそのままにして置きなさい。(そうすれば日本人に対する—引用者追加)憎悪の念も生じることなく、のみならず最も美しいものをそこから発見することができるだろう。<sup>283</sup>(引用者訳)

すなわち金教臣は、内村の愛国心を理解し高く評価する一方、同時に自国の日本を越えて朝鮮人の愛国心までは推し量れなかつた彼の限界を認識したのである。そしてむしろ金教臣はこのような認識の上で内村との持続的交際を繋ぎ止めることができたのである。このような交際は内村の日本人弟子、すなわち日本の無教会主義 2 代目にまで続いたのであるが、その中、金教臣と矢内原忠雄との関係についてはまた後述したいと思う。

---

<sup>283</sup> 金教臣「内村鑑三論에 答하여」, 『聖書朝鮮』19号, 1930.8.

## 4. 矢内原忠雄の非戦平和思想

矢内原忠雄は内村鑑三の教えを直接受けたいわゆる「2代目」の中心人物であり、生涯彼の信仰を継承し徹底的に実践しようと努力した。しかし、同時に、社会学者の立場で実証的、批判的に日本の植民政策を分析した植民政策学者でもあった。このような矢内原の信仰と学問とは互いに作用して、戦時には帝国主義国家の批判者としての場に立つようにしたし、戦後には日本の使命として平和国家の理想を掲げて平和主義運動を導いた。かつて家永三郎は、矢内原の独創的思想体系が彼の信仰と学問から出たと評価し、日本人の「良心の灯」として高く評価すべきであることを指摘した。<sup>284</sup> ただし、一人の思想家によってもたらされた歴史的意味をより一層深く認識するためには、その思想の本質とは何であるかを根底から確認する必要があるだろう。ここにおいて、本章では矢内原の思想形成の過程と、信仰と学問との関係、平和思想の深化にいたる過程をクロノロジカルに考察し、その意味と限界などを調べたいと思う。

### (1) 成長過程及び思想形成

#### 1) 学生時代

矢内原忠雄は1893年1月27日、愛媛県の現在の今治市の小さな農村でその地方の最初の洋医であった矢内原謙一とマツユの間の四男として生まれた。父親は儒学の教えを重視し、その中でも「誠実」と「正直」を最高の道徳として教えた。また、矢内原の宗教心は篤実な仏教信者であった祖母から培われた。祖母は幼い矢内原をして寺院の説教を聞くようにする一方、苦しい状況に置かれた人々と交わりを結ぶことを重んじ、いつも村で最も貧しい人や年老いた寡婦などと親しく過ごしたが、このようなことは彼の心の中に深く刻印された。<sup>285</sup>

矢内原が11歳になった1904年、子供の教育に熱心であった父親は、最高の教育を受け

---

<sup>284</sup> 家永三郎「日本思想史上の矢内原忠雄と私の接触した矢内原先生」南原繁・大内兵衛・黒崎幸吉・楊井克己・大塚久雄編『矢内原忠雄—信仰・学問・生涯』岩波書店、1968年、633-634ページ。

<sup>285</sup> 矢内原忠雄「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、岩波書店、1964年、139ページ(以下本章では、原文資料の著者名の「矢内原忠雄」は省略し、資料の詳細情報のみを表記する。)

られるようにと彼を神戸の親戚の家に預けて、翌年の 1905 年には兵庫県立神戸中学校<sup>286</sup>に入学することができたのである。中学校時代、矢内原は「真面目な人間、正しい人間、父から教へ込まれた誠実の人間にならなければならぬといふ心が起つて来ました」<sup>287</sup>と書いているほど人格修養熱が旺盛であった。この頃東京第一高等学校に入学した上級生から新渡戸稲造と内村鑑三などについて聞き及んでキリスト教という雰囲気と接する機会をむかえることになる。

私の郷里の今治は明治初年から基督教が伝はり、殊に横井時雄氏の伝道地として有名でありました。併し附近の農村には殆んどその影響がなく、私の村には一人の基督信者もありませんでした。私は神戸に出ましてから後も基督教の空気に触れる機会なく、たゞ何となく虫の好かぬものだ位に思つて居ました。然るに今自分の尊敬する先輩から基督教の空気が伝はるに至つたのであります。… 郷里の家で書籍の虫干をした時、姉が持つて居たかと思はれる聖書を偶々発見しましたのでそれを読み始めました。之が抑々私の最初の聖書であります。併し聖書の読み方も何も知りませんでしたから、開巻第一頁から即ち創世記の始めから順々に読み始めました。忍耐に忍耐を重ねましたが、民数紀略の半頃迄行つて遂に之を棄てました。興味の無き固有名詞の羅列に堪へかねたのであります。<sup>288</sup>

父親の教えから始まった儒教的な人格修養に熱心であった矢内原は、この時期キリスト教という宗教に初めて接してはいたが、キリスト教に大きい関心を持ってはいなかったようである。しかし、この後、東京第一高等学校の入学と彼の生涯の師匠である新渡戸と内村との遭遇は彼の人生にとって大きな転換点になった。<sup>289</sup> ところで、当時、第一高等学校の校長であった新渡戸は東京帝国大学の教授をも兼任していたため、高等学校在学中に矢内

---

<sup>286</sup> 当時の校長は鶴崎久米一であったが、鶴崎は後に矢内原の精神と学問において決定的な影響を及ぼすことになる内村鑑三と新渡戸稲造の札幌農学校の同級生であったということは、矢内原と札幌農学校出身の先生たちとの出会いという側面で興味深い事実である。

<sup>287</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、140ページ。

<sup>288</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、140-141ページ。

<sup>289</sup> 矢内原は、以後、「内村鑑三は宗教的に信仰によつて日本人を新しい人に生みなほす仕事をせられた。新渡戸博士は教育によつて日本人の思想を新しくすることに努力せられたのであります」と評価していた。（「内村鑑三と新渡戸稲造」(北海道大学中央講堂にて、1946.9.27)、『矢内原忠雄全集』24、388ページ）

原と新渡戸との頻繁な交流はほとんど不可能であっただろうと考えられる。したがって、事実上の新渡戸との本格的な関係は矢内原が東京帝国大学に入学した後、彼の講義を聞くことになってからであり、その反面、内村との交流は高校時代に彼の聖書研究会に入門してから始まり、多くの時間を一緒にすることが出来たという面で、矢内原の学生時代の思想及び宗教的感受性の形成において内村の影響をうかがい知ることができる。そしてこの内村との交流は生涯続いたのである。

1910年9月、矢内原は東京第一高等学校に入学する。そして矢内原のキリスト教に対する態度はあまり変わらず、依然としてキリスト教を人格修養の道具、道徳精神に基づく規範の延長線上でのみ把握していた。しかし修養に邁進すればするほど、彼自身の存在に対する認識、自分の罪に対する深い自覚、光と闇に関する探求は次第に深化されて、矢内原は自分の空虚な心を訴え、一人真つ暗闇の中で煩悶していた。矢内原も自らこの時を、「センチメンタル(感傷的)」な時期であったと回顧しているほど混沌の時期であったのである。<sup>290</sup> そのゆえ矢内原にとって内村の聖書研究会<sup>291</sup>の入門は意味深い出来事であった。なぜならこれによりはじめて具体的にキリスト教について探求する機会に恵まれたからである。そして、その後幾ばくも無く内村の娘のルツ子が亡くなり、その葬式に参列して大きな経験をすることになる。矢内原は次のように述べている。

先生は実に悲痛な容貌であられましたが、力強き声で「これはルツ子の告別式ではない、結婚式である」と言われました。始めて基督教の告別式なるものに列し、しかも此の全く意外な御言葉を聞いて私は驚いてしまつたのでありますが、更に棺を送つて雑司ヶ谷の墓地に埋葬せられるに当たり、先生が一握りの土をつかんだ手を高く差し上げ、腸の底をしぼつた声で「ルツ子さん万歳」と高く叫ばれた時には私は雷に打たれた如く全身立ちすくんでしまひました。之は大変な事だぞ、基督教といふのは大変なものだぞ、いゝ加減な気持ちでは接するこ

---

<sup>290</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、142ページ。

<sup>291</sup> 矢内原が内村の聖書研究会に始めて入門したのは1911年10月のことであつたが、その前にも何度か内村の講演会に参加していた。そして、聖書研究会に出席する第一高等学校の学生たちは内村から「柏会」という名を別に受けていたが、これは当時第一高等学校の学校の象徴である「柏木」から出た名前であつた。(矢内原も1911年12月に柏会に入会している。)ちなみにこの柏会の主要な会員を紹介すると、岩永裕吉、金井清、川西実三、黒崎幸吉、沢田廉三、高木八尺、田中耕太郎、田島道治、塚本虎二、鶴見祐輔、前田多聞、森戸辰男、藤井武などがある。さらに矢内原は、南原繁、坂田裕などとまた別の会を作つたが、内村は彼らに「白雨」と名づけてくれた。

との出来ないものだぞ、さういふ厳肅な思ひが私を捕へてしまひました。<sup>292</sup>

このような経験を通じキリスト教の信仰について深く考えることになり、真剣に内村の聖書講義に出席するようになった矢内原は、約 2 ヶ月後母親の死を迎えることになり、これにより彼は一種の回心を体験したと書いている。

無限の悲しみが私を包みました。夕方田舎の一本道を何処迄ともなく歩いて居ました。其の時ふと目の前に立つ人に危く衝突しさうでありましたので、驚いて立ち止まり目を上げますと、イエス様が羔羊を肩に抱いてじつと私を見て居られます。そして「泣くな我なり」と言はれたやうに思ひました。私は腫れめぐらし慰められて家に帰りました。先に内村先生がルツ子さんの召されたことにより、抗争し難き体験上の事実として天国の希望を教へられて居ましたので、今母の死に際しましても天国は一点の疑問もなく私の慰めとなつたのであります。<sup>293</sup>

当時、矢内原の靈的世界に関する悩みはずっと続いていたが、これと関連して面白いエピソードがある。ある日、矢内原は師匠の内村を訪ねて「靈魂」、「天国」のような靈界百般の問題について質問を投げたところ、内村は自分自身もよく分からないがこれがために信仰を止めてはいけないし、斯かる問題は長い信仰生活を続けて行く間に自然に分かるようになるかと答えたようであるが、これに対し矢内原は「先生にもわからないことがある！」とまるで「大発見」をしたというような感想を残しているのである。<sup>294</sup> そして、これを通じ矢内原は、真の信仰とは、結局神からの直接的な教えによらないといけないということと、また長い間にわたる持続的な学びによって自然に得られることが分かったと、後日打ち明けたのである。一般に、当時の日本型優等生は分からぬのに解った振りをして急速に「進化」を遂げるために、ある一つの思想から次の思想へ、時流に乗って、猛スピードで進化しようとした。<sup>295</sup> しかし、矢内原は、そういう一般的な優等生とは違い、むしろ同じところにとどまって、場合によっては時流に抗して、真理の把握が自分に訪れるまで辛抱強く待つ方法を選んだのである。すなわち、矢内原にとっていわば「求道者的」姿

<sup>292</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、142 ページ。

<sup>293</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、142-143 ページ。

<sup>294</sup> 「私は如何にして基督信者となつたか」、『通信』18号、1934.6、『矢内原忠雄全集』26、143-144 ページ。

<sup>295</sup> 竹内眞澄「内村鑑三と矢内原忠雄」、『桃山学院大学社会学論集』第37巻 第2號、108 ページ。



勢は一生続いたが、これは内村もやはり同様であったのではないだろうか。このように、矢内原は内村に出会ってから徐々に自分だけの信仰、つまり彼の信仰の「礎石」をしっかりと築くことができたのである。

さらに、矢内原は内村の信仰を、正統的であり聖書的であると言い、彼はキリストの神性を信じ、処女懐胎を信じ、十字架の贖罪を信じ、奇蹟を信じ、復活を信じ、再臨を信じたと説明する。<sup>296</sup> その中でも、矢内原が内村を最も高く評価するところは、「贖罪＝罪の赦し」のことで、内村のキリスト教への入門において核心的な価値と考えた。すなわち、自己の罪人なるを知って罪の赦しを神に求め、キリストの十字架による罪の贖いを信じることであったが、まさにこの「贖罪」こそ罪の意識から脱するために一生懸命修養に没頭していた矢内原を自由にした彼のキリスト教観の根源になったのである。<sup>297</sup> だから矢内原は、小学校より大学卒業に至るまで数多くの先生に学んだが、その総計は「内村先生より教へられし処に比すれば、其重要さに於て九牛の一毛にも当たらない」と言い、「先生こそ教師中の教師」、あるいは「先生のみが真の教師」であったとまで強調できたのである。

298

さて、このごろ矢内原の朝鮮に関する最初の言葉は、1911年1月26日の日記で、「下層社会の慰安たり力たらざるべからず」<sup>299</sup> という程度で登場してはいるものの、本格的にキリスト教に入信した後の1912年7-8月に満洲旅行団の一員として満洲と朝鮮を訪問することになって、彼の朝鮮認識はもっと具体化されたと言える。この旅行の記録である「満洲の旅」に現れた朝鮮認識を見ると、新しく日本の領土になった朝鮮の教化の責任が日本人にあると言い、このためには日本人がまず宗教的及び道徳的にもっと成熟する必要がある、「利慾よりも正義」を重視しまた「政略よりも真理」を貴重にする国民になって「憐れむべき支那人朝鮮人」を救うべきであるということであった。<sup>300</sup> さらに次のように述べていた。

---

<sup>296</sup> 「内村鑑三論」、『嘉信』第3巻第11号、1940.11、『矢内原忠雄全集』24、331ページ。

<sup>297</sup> 「内村鑑三論」、『嘉信』第3巻第11号、1940.11、『矢内原忠雄全集』24、332-333ページ。ちなみに、内村は矢内原の著書である『基督者の信仰』（聖書之研究社、1921.7出版）の序文を書いてくれたが、ここで内村は矢内原の信奉するキリスト教とは、「古い旧い十字架の贖罪教」と評価していたことは注目に値する。（内村鑑三「〔矢内原忠雄著『基督者の信仰』〕序文」、『内村鑑三全集』26、482ページ）

<sup>298</sup> 「教師としての内村先生」、『日本聖書雑誌』5号、1930.5、『矢内原忠雄全集』24、440ページ。

<sup>299</sup> 「Jan. 26th Thursday F.」、『矢内原忠雄全集』28、20ページ。

<sup>300</sup> 「満洲の旅：二十五 内地へーその二」、『愛媛新報』、1912.8.9-10.2まで27回にわたって連載、『矢内原忠雄全集』27、133ページ。

一時眼前の利に心を奪はれて動かざる堅き真理に方針を立て無ければ、わが国は滅ぶことは明らかである。… 島国根性、これがわが国民性より脱し去るまでは我々は大国民たるを得ない。… 軍備よりも真理の重んずべく政治よりも道德の主なる事が一般に認められ、起ちて国政を料理せんとする野心家ばかりでなく、個人の胸に真理を植ゑんとする謙遜なる人が多く出でない迄は日本の国も開けては居ない、国民道德が一般に向上し宗教的素養を積んで我が国からクロムウエルやリンコルンの出で得る迄には少くとも二、三百年を要するであらう。… カーライルの言つた事に「国家を救はんとする如きは愚者の業のみ、真正の智者は自己の本職を全うせんことをのみ努める」と。<sup>301</sup>

引用から分かるように、内村がキリスト教的偉人として尊敬してやまない「クロムウエル」と「カーライル」について掲げる一方、さらに「真正の智者は自己の本職を全うせんことをのみ努める」という言葉から、キリスト教による「自己改造」を通じて日本の使命を實踐すべきことを主張した内村の「愛国主義的キリスト教」の影響を受けていることがうかがえる。この紀行文の最後では、クラークの「BOYS! BE AMBITIOUS!」を引用し、「世界は広い、責任は大きい、そして真理は一である、… 然らば単に満洲の経営、支那民族の啓発のみでなく我国は真理の世界に対して大なる貢献をするものと考へる」<sup>302</sup>と結んでいる。ここで矢内原が内村の「二つの J」の論理の延長線上で思考していたことをうかがい知れる。以後、1913年に東京帝国大学法学部に進学して1916年に卒業するまで朝鮮に関する言及はあちこちで見ることができるが、概してキリスト教徒としての自覚と責任意識を持つことに止まっていたと言えるだろう。また次の文章も参考になる。

僕は朝鮮へ行かうと思ふのである、朝鮮人の友とならうと思ふのである。「朝鮮人は日本人の統治の下に立つてから物質的には甚だ幸福になつたが精神上にはその間に大なる溝渠がある」とは内外の識者の等しく唱ふる処である。僕もさうであらうと思ふ、僕はその溝を埋める人夫の一人となりたい、僕はイエスの愛を以てその溝を埋める工夫となりたい、朝鮮人と共にキリストを信じたい。

---

<sup>301</sup> 「満洲の旅：二十七 餘論—その二」、『愛媛新報』、1912. 8. 9-10. 2、『矢内原忠雄全集』27、135-136 ページ。

<sup>302</sup> 「満洲の旅：二十七 餘論—その二」、『愛媛新報』、1912. 8. 9-10. 2、『矢内原忠雄全集』27、136-137 ページ。

<sup>303</sup> / 僕は漫然朝鮮へ行かうかと思つて居た、寺内伯が韓国統監となつたのは未だ僕が中学に居た頃であつた。… 僕は朝鮮総督になつたら愉快だらうと思つた。朝鮮はその頃から僕の頭にあつた、併し基督を知りし今はそんな考はもう残つて居らぬ、… それで色々考へて居るうちに此の国を救はんといふ考の代りに斯民を愛せんといふ考が浮んで来た、それは朝鮮人であつた。前には日本帝国の殖民地たる朝鮮半島の統治を思つて居たのであつたが今度は人類同胞として国滅びて山河残れる朝鮮人の姿が思ひ浮べられたのである。「われ朝鮮人のためにこの身を捧げんか」と思つて来たのである。… 僕は日本人に対しても朝鮮人に対しても最もその為に尽す道は基督教だと思つて居る。<sup>304</sup>

実際に、卒業を控えていた矢内原は、朝鮮に行つて伝道に身を投ずることと、就職することとの二つの選択をめぐって深刻に悩んだりもしたが、結局、家族を扶養する問題もあり1917年3月大学卒業後の翌月の4月から住友総本店の別子鉱業所に入社することになる。ここで約2年間勤めた後、1920年、師匠の新渡戸が国際連盟事務局の次長として赴任することになると、その席を受け継いで東京帝国大学経済学部の助教授として任に赴くことになり、はじめて本格的な学者としての道が始まったとすることができる。そして赴任の直後である同年10月から1923年初めまで、イギリスやドイツ、アメリカなどへの約2年半にわたる植民政策研究のための留学に出ることになるが、この留学時代に得た貴重な体験は彼の研究において大きな影響を与えたと考えられる。

## 2) 欧米留学

矢内原は、留学の間に植民問題に関わる現地調査に大きな関心を持っていた。それゆえ、現地の工場、大学をはじめとする多くの施設を訪問し、その多様な事業などを見回した。その中、何より植民政策学者として最も深い印象を受けたことはアイルランド訪問とパレスチナ地域の探訪であった。矢内原はアイルランドのダブリンを訪問した時のことを彼の日記で次のように書いている。

---

<sup>303</sup> 「試験前後」、1916. 6. 22、『矢内原忠雄全集』27、588ページ。

<sup>304</sup> 「十字架を負ふの決心」、1916. 2. 27、『矢内原忠雄全集』27、575-576ページ。この他にも、次の文章も参考になる。（「柏會所感」、1916. 1. 23；「余の最初の聖書」、1916. 5. 7；「就職に就て」、1916. 10. 9、『矢内原忠雄全集』27、「感想集」部分を参照されたい。）

夕食後 St. Stephen's Green, Grafton Street, Custom House 等散歩、主なる箇所を見たり。Dublin は非常に貧しい服装をした人の多い土地で殊に子供は靴のなきものが多く非常によごれて居る。きものもボロボロが多い。十時の閉門時間に Green を出て行く彼等の群を見て思はず落涙した。恐らく狭いきたない家へ帰りて眠るのであらう。新聞の売子など大抵「はだし」だ。若し言ふが如く此の Ireland の貧困が英人の oppression によるものならば誰か Sinn Fein に同情を禁ぜんや。<sup>305</sup>

このように、矢内原のダブリンに対する認識は、基本的にあまりにも貧しくて「思わず落涙」するほどであったが、もしこのような状態になった理由がイギリスの圧制によるものであれば、果敢に独立運動を敢行していたシン・フェンに拍手を送って激励することは尤も至極なことであった。矢内原はその次の日の日記でもロンドンやウェールズとは全く違う雰囲気のアイルランドに同情し、「自由！独立！獲得せよ Ireland 人汝の自由を！」<sup>306</sup> というような応援と激励の言葉を送っていた。すなわち矢内原は、アイルランドが流血の犠牲を払ってまで自由国を建設した理由は、地理的・宗教的・人種的問題ではなく、まさにイギリスの圧迫搾取のせいであると思ったのである。矢内原によれば、「イギリスは始め搾取を標榜して搾取し、中頃自由平等等の名によりて搾取し、終りに保護的政策によりて結合の維持を計った。搾取はアイルランドの国民運動を激化し、懐柔も亦無効に終った。… その歴史は要するに植民政策的搾取と搾取の止揚とであつた」ということであった。<sup>307</sup> このように、イギリスの 750 年余りにわたった植民地支配の失敗を目撃した矢内原は、「同化主義」は成功できないという認識にいたり、さらにこのようなイギリスとアイルランドの関係を通じて日本と朝鮮の関係を照らしてみたにちがいない。特に、注目すべきは、矢内原がアイルランドの独立を率いていたシン・フェンを支持していたことから分かるように、彼は植民政策による抑圧と搾取が続く場合、それへの抵抗、自治運動をへて、さらに分離及び独立までも可能であると展望していたのであるが、このような認識は、彼の対朝鮮植民政策の出発点であり前提になったと考えられる。実際に、彼の著書である『帝国主義下の印度』に付録として収録されていた「アイルランド問題の沿革」の第一章の次のような文章を通じて彼の認識を確認できる。

---

<sup>305</sup> 「七月十九日 火」、『矢内原忠雄全集』28、632-633 ページ。

<sup>306</sup> 「七月二十日 水」、『矢内原忠雄全集』28、634 ページ。

<sup>307</sup> 「帝国主義下の印度—アイルランド問題の沿革」、『帝国主義下の印度』、1936. 10. 23、『矢内原忠雄全集』3、699 ページ。

世人屢々朝鮮を以て我国のアイランドに比する。本国との歴史的交通の古きこと、古代には本国よりも文化及び宗教に於てむしろ先進国たりしこと、屢々本国軍隊の侵入を被りしこと、人種的關係は本国に近似ししかも同一にはあらざること、本国との距離近く經濟上及び国防上の關係密接なること等、朝鮮の我国に対する地位をばアイランドのイギリスに対する地位に比するは必ずしも不当ではない。而してその植民地關係の政治的經濟的社会的發展の内容及び傾向については異同果して如何。アイランド問題研究の實際的興味は吾人にとりては朝鮮あるが故である。<sup>308</sup>

しかし、矢内原の觀點が主に經濟的方面のみに限定されていたことに注目する必要がある。すなわち、イギリスの搾取によって「貧困」になったアイランドの人々の哀れな境遇を愛しく思っていたことであり、これはなお彼が植民地朝鮮を眺める時の前提にもなっていたのである。したがって、欧米留学から帰国した後の朝鮮現地調査旅行を果たしてから発表した後述する「朝鮮産米増殖計劃に就て」という論文からも分かるように、朝鮮人を考慮しなかった無理な計画は朝鮮農村經濟の没落及び農民層の分解を招き、これにより朝鮮の人口の絶對的多数を占める農業に問題が生ずることになり、結局植民地朝鮮の「貧困」にまで繋がることになるため、是正を要求せざるを得なかったのである。

また、もう一つ注目すべきは、矢内原が典範にしていた「イギリス」の植民政策についてである。それは、植民地は植民本国の利益のために存在するものと認識されていた状況と、さらにイギリスの場合、たとえ誤った方に導かれたとしても宗教に裏打ちされた強い使命感が植民政策の基底に流れていたということで、帝国主義的思考とは全く相反するが、その一方で永遠に共存する二つの流れ、すなわち「強力でありながら、同時に善良でありたい」欲求が共存していたという点である。<sup>309</sup> これは矢内原もまた植民政策学者として植民を肯定しなければならない状況と下層社会の力になるべきという宗教的使命感の間でどれほどバランスを取っていたのかに関する問題であり、もう少し綿密に検討すべきことであるだろう。

続いて矢内原のパレスチナの訪問について調べたいと思う。彼がパレスチナ地域を訪ねた頃は、第 12 回シオニスト會議(1921 年)をきっかけに、ユダヤ人のみによるナショナ

---

<sup>308</sup> 「帝國主義下の印度—アイランド問題の沿革」、『帝國主義下の印度』、1936. 10. 23、『矢内原忠雄全集』3、654-655 ページ。

<sup>309</sup> 박지향 「영국제국주의와 일본 제국주의의 비교(1)」, 『영국연구』 제 2 호, 1998, pp. 180-181.

ル・ホーム(National-home)の建設からアラブ人(パレスチナ人)とユダヤ人が互いに協力するコモン・ホーム(Common-home)の建設へと路線の転換が行われていた時期であった。<sup>310</sup> 地域を共通する異民族が各自の民族的自主を認められ、かつ二つの民族が共生するパレスチナは矢内原にとって理想的な植民活動の地であったのである。<sup>311</sup>

まず矢内原は、パレスチナの自然的及び社会的条件は必ずしも植民に有利なる状況を呈してはいないと指摘する。<sup>312</sup> ユダヤ人の植民の開始当時においては、パレスチナの土地は沼沢多き地に退歩し、農業的に恢復することは決して容易ではなく、また鉄も、石炭も、石油も、原料品の生産もなく有力なる市場どころか、便利な交通施設も備えない荒地であった。ここでは土着のアラブ人だけがこの地方の状況に適たる若干の農事が行われているだけで、生活程度が非常に低い地域に過ぎなかったのである。このパレスチナにユダヤ人植民地が創設されるということは、ユダヤ資本によって土着の安い労働力を使用する、いわゆる投資植民地になることであり、これによる土地の恢復こそ理想的事業に他ならなかった。すなわち、矢内原にとってパレスチナにおけるユダヤ人の入植運動は、資本と労働とが人口希薄なる地域に投ぜられ、人類の努力を以って土地の自然的条件を改良するという、植民活動の終局の理想に当てはまる、反動的にあらず却って歴史的必然性を帯びることであった。<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> 「シオン運動(シオニズム、Zionism)」は、19世紀後半から始まり、世界中に散らばっていたユダヤ人がパレスチナにおけるユダヤ国家の建設を目指した、いわゆる「ユダヤ民族郷土建設運動」をいう。すなわち、ユダヤ文化の復興開発、従来の資本主義的な経済組織とは違う原則による新しい社会の創設、そしてこのような基礎に基づいた民族的郷土の建設というような理想を実現するために起こった。これは民族主義運動であると同時に、入植活動における資本家的農業経営の行き詰まりを経て、キブツ、モシャヴによって自給的・非資本家的経営へと転換した社会主義的運動でもあったと言える。(村上勝彦「矢内原忠雄における植民論と植民政策」、『近代日本と植民地』4、岩波書店、1993年、207-208ページ参照)以後1929年と1936-39年に、アラブ人はパレスチナにおけるユダヤ人国家の建設を恐れ反乱を起こし、シオン運動とこれを支援していたイギリスとその政策に強力で反発するなど、緊張が高まることになる。ついに、第二次大戦後イギリスは委任統治を諦めパレスチナ問題を国際連合に委ねることにし、国際連合の調査委員会では、ユダヤ人の国家とアラブ人の国家を創設する分割案と連邦制国家とする案が出たが、最終的に分割案が採択されることになり、1948年イスラエル国家が正式に設立された。

<sup>311</sup> 村上勝彦「矢内原忠雄における植民論と植民政策」、『近代日本と植民地』4、岩波書店、1993年、207ページ。

<sup>312</sup> 「シオン運動」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、564ページ。

<sup>313</sup> 「シオン運動」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、586-587ページ。

結局矢内原は、ユダヤ人の民族郷土建設運動の本質と核心は、「ユダヤ民族がユダヤ民族として残り、パレスチナがパレスチナとして、イスラエルの神が神として残る」<sup>314</sup> ことにあると見なし、ここからシオン運動(シオニズム)の意味があると考えたのである。また次の章においてもっと詳しく調べるが、矢内原が、植民の主体を「自国民」と捉える当時の多くの学者たちの通説に従わず、植民を一定の社会群が新しい地域に移住して社会的及び経済的に活動する一つの「社会現象」として解釈したのも、以上のようなユダヤ人によるパレスチナ入植運動と密接な影響関係があったと言えるだろう。

これまで矢内原の成長及び思想形成の過程を調べてみた。これを纏めると、彼のキリスト教思想において決定的な影響を与えた内村との出会いによる宗教的感受性の形成、また欧米への留学を通じて西欧の政治、経済理論を吸収する一方、西欧列強による植民地を直接訪問し現地調査を行うことによって、理論と実証という二つの側面を両方兼備した植民政策を導き出すための土台を構築することができたのである。帰国後、矢内原は東京帝国大学で植民政策授業を担当し、本格的な植民政策学者として活動することになる。

## (2) 植民政策論の展開

### 1) 朝鮮調査旅行

1923年2月、欧米留学から帰ってきた矢内原は、東京帝国大学の教授として「植民政策」という授業を担当することになり、翌年9月には朝鮮・満州への現地調査旅行に出かけることになる。<sup>315</sup> この調査旅行は、矢内原の植民地朝鮮認識において重要な転換点にもなる

---

<sup>314</sup> 「シオン運動」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、594ページ。

<sup>315</sup> さて、帰国直後、妻の愛子が病気で亡くなり、これから約1年後の1924年6月、矢内原は「プリマス・ブレザレン」で活動していた篤実なキリスト教徒であった堀米吉の四女の恵子と大阪プリマス・ブレザレンの集会所で再婚した。プリマス・ブレザレンは、聖書それ自体に重点を置き、どの派にも属さず、組織的な制度などを否定するカルビン主義を志向する一種の敬虔主義的覚醒を追い求めた。日本でプリマス・ブレザレンは少数グループとして信仰中心の抵抗的实践によりあらゆる苦難をなめた。その代表的人物としては「乗松雅休」が挙げられる。彼は一生涯を通じて朝鮮伝道に献身した人物として有名である。特に、彼の伝道はキリスト教の福音証拠の以外に他の意図がまったくなかったし、極めて清貧で犠牲的な人生を送ったといわれる。乗松の死後、彼が活動した韓国の水原(スウォン)には韓国人による記念碑が建てられたこともある。(飯昭二郎, 韓哲曦, 남영환訳『일제통치와 일본기독교』영문, 1993, pp.17-73参照) 矢内原は同郷の先輩であり朝鮮伝道者であった乗松を尊敬していたが、後に「伝道の精神」という文章を書き、乗松について長く言及したこともあったのである。また、プリマス・ブレザレンの集会の参

出来事であったが、これを通じはじめて本格的に植民地朝鮮の「現実」と対面することになり、日本の植民統治の矛盾を自ら痛感することになるなど、当時朝鮮において実行されていた植民政策の影響をある程度直接目撃及び体験できたためである。実際に、矢内原は朝鮮訪問の間に 3.1 独立運動の実状に関する証言を聞いたり、昼間には多くの都市を歴訪し現地調査を行う一方、また夜にはキリスト教関連集会に参加して講師として講演するなど忙しい日程を消化していたのである。<sup>316</sup> このように、朝鮮現地訪問から得られた知識は総督府の植民地に対する同化政策を本格的に正面から批判する契機になったことはもちろん、調査旅行から帰国した直後に著述した「朝鮮産米増殖計画に就て」をはじめとする「朝鮮統治の方針」などの論文にも多くの影響を与えた。

まず、ここでは本格的に彼の植民政策の検討に先立って、以上の調査旅行の後に提出された「朝鮮産米増殖計画に就て」に現れた矢内原の現地調査の結果と内容などを簡単に調べたいと思う。当初、総督府が発表した産米増殖計画の促進の理由は次の通りであった。第一、帝国食糧問題の解決に資すること、第二、貿易関係を順調ならしむること、第三、内地移民問題解決の一助たること、第四、朝鮮に於ける農家経済ひいては半島経済の向上を計ること、第五、朝鮮内の需要増加に備え得ること、第六、一般農事改良の施設に好影響を与え得ること、第七、思想善導ひいては朝鮮統治の上に多大の貢献を為すこと、等であり、特にこの中で 3 大目的として与えられたのは、第一、四、五の項目であるということであった。<sup>317</sup> これに対し、矢内原は次のように論駁する。

朝鮮産米増殖計画を以て内地の食糧問題を解決し、且つ朝鮮農家経済の向上を図らんとする目的をば同時に達することは殆ど不可能である。しかも既に商品化せられたる朝鮮米は市価の高き処を求めて自然に内地に流入する傾向を有すべきが故に、産米増殖計画の実行の結果は朝鮮内に於ける米消費量の増加よりも、寧ろより多く鮮米内地移入量の増加となりて現はるゝであらう。<sup>318</sup>

---

加はもちろん、その機関誌にもしばしば文章を寄稿したりもした。このように、矢内原とプリマス・ブレザレンとは多くの縁を持っていたが、実際に 1924 年 9 月の朝鮮旅行の時参加した集会はまさにこのプリマス・ブレザレンの集会であった。

<sup>316</sup> 彼の年譜と日程を調べると、5 日、6 日、12 日の夜の集会、14 日の祈祷会、鍾路（チョンノ）青年会館での福音講演会などをはじめ数回の集会と講演に参加していたことが分かる。

<sup>317</sup> 「朝鮮産米増殖計画に就て」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、697 ページ。

<sup>318</sup> 「朝鮮産米増殖計画に就て」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、712 ページ。



矢内原は朝鮮産米増殖計画によって直接的に利益を受ける階級は資本家階級、すなわち貿易商、肥料農具等の移入商及び製造者、土地改良工事の施工を担当する土木業者、金融業者、地主の資本家階級のみであるという。これに反し、朝鮮農家が受ける不利益は、第一に、土地を売り放つことによって経済的独立の基盤を失い無産者化すること、第二に、小作人は水利組合費その他の土地改良費を転嫁せられる虞があること、最後に、米の移出激増は穀物市価を騰貴せしめ消費者の利益を害してしまうということであった。<sup>319</sup> このような矢内原の主張は、朝鮮調査旅行の結果として得られたことであった。したがって、朝鮮の農村を植民地経済体制に再編成する過程の中に実施されたこの政策が、むしろ朝鮮の農村経済の没落と農民層分解の深化を招いただけという指摘は、当時現地調査による実証的研究に基づく先駆的な作業であったと言えるだろう。また、概して調査旅行の前まで植民本国と植民地朝鮮との関係を宗教的感受性と理論的範疇だけで思考していた矢内原は、自らの経験及び見たところに基づいて実証的に認識しようとし、これにより朝鮮の現実をより鮮明に提示することができたのである。そしてここから得られた知識は、以後総督府の植民地に対する同化政策を批判する端緒になったのである。

## 2) 植民の本質

19-20 世紀にかけて帝国主義列強による植民地争奪戦が大きく起こり、後発走者としてこれに参加することになった日本は、植民地に対する正確な規定や政策よりは戦争等による武力的方法、また総督府の独断専制統治を取って植民地建設に邁進することになる。日本の朝鮮併合の初期の「武断統治」や、その後の「文化統治」はすべてこれと無関係ではないだろう。このような状況で植民地それ自体を研究対象とし、社会科学的に接近を試みた矢内原の研究方法は大きい意義を持っていたと言える。以下では、彼の「植民政策論」<sup>320</sup>について具体的に検討してみたい。

---

<sup>319</sup> 「朝鮮産米増殖計画に就て」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、713 ページ。

<sup>320</sup> 植民政策学がアカデミズムのなかに地歩を築き、制度化の第一歩をしるすようになったのは、1909 年の植民政策講座が法科大学学科に加えられた頃と見なすのが一般的である。そして、1910 年韓国併合の年に、殖民学会は産声をあげ、教科書的著作の出版、専門的植民政策学者の輩出など、広がりを見せることになった。(姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店、1996 年、92 ページ) しかし、新渡戸はすでに 1894-1895 年にわたって札幌農学校で植民史を、1904 年 5 月からは京都帝国大学法科大学に新設された植民政策講座を担当したこともあった。また札幌農学校が帝国大学に昇格される前に、新渡戸以外にも佐藤昌介(1890、1893、1896-1904)と高岡態雄(1905、1906)などの植民史の担当者がいたが、特に佐藤が残

矢内原による植民地研究は、従来の研究が政治的、法律的側面に偏重されていたことに対し、社会及び経済的側面を中心とすることであったが、これは植民地に対する本国の経済的欲求こそ本国の統治政策を決めるにおいて最も大きい要因になるためであるという理由からであった。したがって、矢内原の植民地研究は主に経済を基底にした社会的事実を分析することに意味を置き、これを通じ植民地の「植民地性」を認識しようとする事、すなわち支配国や世界経済の活動形態を明確に認識することによって植民地の社会的意味を把握しようとする事であった。

まず、矢内原にとって植民、植民地、植民政策という概念中もっとも基礎的な要素は植民であった。すなわち植民を行う地が植民地であり、植民に関する政策が植民政策であるため、人類社会の植民的諸関係の研究において、何よりの先決課題は植民の本質を把握することであると言う。<sup>321</sup> 矢内原は「植民の本質」について次のように述べている。

植民は一の社会現象である。故に植民の本質を究むるにはそれが如何なる特色を有する社会現象なるやを明らかにすべきである。而して一の社会現象の本質的研究には、之を形式的条件の下に制約するよりも、その現象自体に附着する実質的特殊性を探るを以て正当なる態度であると考へる。蓋し、人類社会は種族民族国民等の社会群若くは社会的集団の交錯及び並列より成る。各社会群は各々一定の地域に占居するが、必ずしも之に束縛せられず必要に応じて地域的に移動する。その新なる居住地域は無住地たることあり、或は既に他の社会群の占居せる地域たることあり、いづれにしても新なる自然的及び社会的環境を供することによつて之に移住する社会群の集団生活に特殊の趣を生ずる。私はこの、社会群が新なる地域に移住して社会的経済的に活動する現象をば植民と解する。<sup>322</sup>

すなわち、矢内原は植民を社会群の移動と見なし、一種の社会的活動であり社会群の必然的要求として理解する。そして、このような植民活動を行う地域がまさに「植民地」になる。さらに、植民の本質を如何に解するかによって「実質的植民」と「形式的植民」と

---

した講義ノートを見ると、植民地原住民政策として同化政策が提起されていたことが分かる。(최석영 『일제의 동화이데올로기의 창출』 서경, 1997 ; 田中愼一 「植民學の成立」、『北大百年史』、1982 を参照されたい。)

<sup>321</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、13 ページ。

<sup>322</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、14 ページ。

いう二つの異なる概念を提示している。まず、「実質的植民」は、社会群の移住に伴う社会的、経済的活動のある地域はすべてその社会群の植民地になり得るから、その地域が政治的に何れの国家の領土に属するかを問わない。これに対し、「形式的植民」とは、政治的従属関係を植民の本質とするため、植民地とは国家がその本来の国土外において新たに領有することになる新領土、すなわち本国の特別統治に該当するすべての属領、保護地、租借地及び委任統治地域等を称すると説明する。<sup>323</sup> 矢内原はこの中、実質的植民の利益は人類の増殖と経済の発展にあると言い、彼の植民論の根拠にしている。<sup>324</sup> つまり矢内原は、植民を当時帝国主義列強のように政治的侵略というイデオロギーとして説明せず、あくまでも植民という行為は肯定的に把握できるものであり、さらに「移住」の概念を以って植民の実質的な理由として規定していたのである。したがって、このような広範な植民概念の中で、植民活動は人類発展のための必然的であり、また普遍的な現象として肯定することができ、そしてより効果的な植民活動を展開するためには科学的及び合理的な植民政策が当然必要になるのである。矢内原は次のように述べている。

思ふに人間の社会的生活は価値生活である。社会的活動はその事実が価値判断の対象となるのみならず、其活動は価値観念を以て指導せらる。社会的活動は客観的には社会法則の必然より出で、摂理若しくは歴史的生産関係の範囲内を超ゆることを得ない。それにも拘らず凡ての社会的行為は人間の意識を通じて行はるゝものであるから主観的には価値判断に出づるのであり、従つて意思是摂理的必然の範囲内に於て自由である。即ち社会的活動をなすに当り如何にせば最大の価値を獲得するや、換言すればその設定したる特定の目的に対し最も合目的なる手段は何たるやの観念を伴ふ。之れ政策が一の社会的事実として存在する所以である。植民活動に関し価値判断に基きて為さるゝ所の合目的なる社会的の意識的干与が即ち植民政策である。<sup>325</sup>

このように矢内原にとって「植民政策」とは、純経済的概念としての植民活動を効果的に展開するための社会的及び意識的干与に他ならなかった。そして、具体的な植民政策の内容としては、まず、いわば実質的植民地の設立と維持、その植民地の所有が社会群の生

---

<sup>323</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、26-27 ページ。

<sup>324</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、197 ページ。

<sup>325</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、229-230 ページ。

活に与える影響は如何なるものであるか、また植民地の統治において如何なる方策がもっとも合目的なのか等の問題を含むことであった。すなわち矢内原は、植民に関わるすべての活動における体系的で科学的な思考を重視したのである。

矢内原は自ら指摘しているように、アダム・スミスの自由主義経済学<sup>326</sup>とマルサスの人口論の影響を大きく受け、このような学説の中に自己の理論的根拠を求めた。これは結局、西欧の自由主義経済学の範疇の中で自分の植民政策学を完成しようとしたのであり、ここにおいて矢内原がイギリスの植民政策に関心を寄せたのは当然のことであっただろう。実際、矢内原はアメリカの独立国化と近代化の成功はイギリスの植民政策のおかげであるという確信を堅く持っていたが、これからも分かるように、彼にとって「植民」という概念の下で行われるすべての社会的活動とは近代化を目指した資本主義の拡散であったのである。

さらに、もう一つ指摘すべきことはイギリス人移住の主体がキリスト教徒であったという点で、これは前述したユダヤ人による「シオン運動」の積極的支持からも分かるように、キリスト教的観点における「移住」観念を念頭に置いていたことが分かる。<sup>327</sup> ちなみに、姜尚中は矢内原は植民問題の本質が民族問題にあることを見抜くことができなかったと言いき、師の新渡戸稲造の「植民とは文化の伝達である」という理論の忠実な継承者に止まり、またこの「文化」とは、まさにキリスト教精神に立脚した西欧資本主義文明であったと指摘している。<sup>328</sup>

### 3) 同化主義植民政策批判

さて、矢内原は植民政策上の方針には、従属主義、同化主義、自主(自由、自治)主義の三つの類型があるという。まず従属主義とは「植民地の利益を顧みず、専ら自国自身の利益のためにのみ植民活動を規律せんとするの主義」<sup>329</sup>であるが、このような極端なる本国中心の搾取的な従属主義政策は、植民地を疲弊させたり、あるいは原住民の反乱を招くこ

---

<sup>326</sup> 姜尚中は、矢内原が「形式的殖民」ではなく、「実質的殖民」の利益を植民論の基礎的なカテゴリーに据えたのは、アダム・スミスの植民地論に「絶大な信頼」をおいていたからである、と指摘している。(姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店、1996年、116ページ)

<sup>327</sup> 村上勝彦「矢内原忠雄における植民論と植民政策」、『近代日本と植民地』4、岩波書店、1993年、207-208ページ。

<sup>328</sup> 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店、1996年、116-117ページ。

<sup>329</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、247ページ。

とによって却って本国の利益を害する恐れがあるため、漸次保護的植民政策を唱えるようになり同化主義及び自主主義が登場するようになった。ここで、同化主義とは「植民地に対し全然本国と同一の待遇を与へんとするもの」<sup>330</sup>という、いわゆる植民地を本国化しようとする政策として、これは原住民社会の法制、言語、慣習、宗教等に対する干渉を意味する。すなわち原住民社会の特殊性を無視する政策であるという点で、原住民社会の混乱と反乱の引き起こしに繋がり、結局これが鎮圧のために武力を使用する場合が少なくないと指摘する。最後に自主主義は、「植民地の自主的發展を中心」<sup>331</sup>とし、また「植民地の特殊性を尊重」<sup>332</sup>する政策として、結局は植民地に対する本国の領有支配関係の消滅に至り得るが、これにより、むしろ本国植民地間の連結を強固にすることができる協同の主張であると説明する。そして、以上の政策は一番初期段階である従属主義から、徐々に同化主義、また自主主義に移動すると見なす。

したがって、矢内原にとって、3・1 独立万歳運動や 5・4 運動などによって現れた内・外の情勢は、まさに日本の植民政策の矛盾に起因するものであった。そして、この後新たに登場した「文化統治」という方針は、「文化的制度の革新に依り朝鮮人を誘導提擄し以て其の幸福利益の増進を計り将来文化の發達と民力の充実に依り政治上社会上の待遇に於ても内地人と同一の取扱を為すべき究極の目的を達せんことを庶幾するものに外ならず」<sup>333</sup>という日鮮同治、日鮮融和、共存共栄を目的とするという標語を掲げていたものの、前述した産米増殖計画の批判から確認したように、結局植民地民衆の財政的負担のみを加重させる反資本主義的植民政策に過ぎなかったのである。だから、このような文化統治の矛盾もやがて 1926 年の 6・10 万歳運動を通じて経済問題から触発されて政治運動化した形で如実に示されたと指摘した。<sup>334</sup> つまりこうである。矢内原は文化政治の直接の効果は民衆の文化的欲望の向上であると言う。では、このように文化政治という名目の下で向上された朝鮮人の文化的欲望を如何にして満足させることが出来るのか。矢内原によれば、朝鮮人は「自己の財産を売ることによりて。財産無きものは自己の労働を売ることによりて。エサウの如く彼等は一飯の為めに家督の権を売る」。<sup>335</sup> かくて多くの朝鮮人はその土地の所有を失うことになり、このような過程の繰り返しにより生産者は生産手段より分離さ

<sup>330</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、248 ページ。

<sup>331</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、249 ページ。

<sup>332</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、250 ページ。

<sup>333</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、726 ページ。

<sup>334</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、727 ページ。

<sup>335</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、728 ページ。

れ、朝鮮人は無産者化するしかないということであった。矢内原にとって、朝鮮人の今日の経済的不安は、まさに文化政治の結果に他ならなかったのである。続いて次のように述べている。

文化的教育の下に彼等は政治的自由の価値を知る。… 彼等は何等の参政権を与へられて居ない。教育は奨励せられても学校卒業生に対する十分の社会的活動の地位が開けて居ない。… 文治主義の総督政治下に於ける朝鮮人の状態は要するに之である。その結果は不安、絶望、無光明。私は朝鮮社会の底流にこの絶望的不安が鬱積せる如くに感ぜられる。<sup>336</sup>

以上から分かるように、矢内原は朝鮮人をきちんと考慮しない政策により莫大の被害を受ける植民地人に関する喚起から、朝鮮人に政治的自由を与えるべきであるといい、なぜならこれにより彼等の権益を保護するための政治的権利が与えられるようになるからと述べたのである。すなわち、矢内原は総督府の朝鮮における「独断専制」<sup>337</sup>による同化政策の批判から植民地民の参政権問題を提起することになったのである。これは植民者が立法権によって自己の利益を擁護するが如く、原住民も植民者に対し有効に自己の利益の保障を得るためには、自ら政策の決定に参加する権を得なければならないということである。したがって、その具体的方案として植民地議会の開設を主張した。

苟も野蛮未開の種族にあらざる限り、住民の参政権を認むるは植民統治の健全鞏固たるべき第一要件である。台湾朝鮮の如く人口も多く歴史も古い社会に対して住民の参政権を認むるは、正義の要求する処であり、又同時に帝國的結合の鞏固を期する所以である。たゞその参政権承認の態様は、帝国議会への代表の形式によるか或いは植民地議会開設の形式によるかの問題が残るのみ。<sup>338</sup>

実質的植民を重視した矢内原は同化主義的植民政策を批判し、自主主義植民政策の実施を主張した。これは植民政策学者として「自主政策は決して植民地の放棄を主張せず、又その独立を予想しない。却つて植民地との協同による結合の鞏固を期する」<sup>339</sup>というよう

<sup>336</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、729-730 ページ。

<sup>337</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、739 ページ。

<sup>338</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、284 ページ。

<sup>339</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、735 ページ。

な、植民地統治における「合理的基礎」<sup>340</sup>を持つためであったが、矢内原が自ら告白しているように「先づ正義を求めよ、然らば他の必要物は悉く之に添へて与へらるとの格言は、植民地統治政策に関しても亦真理であると私は信ずる」<sup>341</sup>という宗教的信念を念頭に置くとき、これこそ究極的に信仰と社会科学的思考とを媒介した結果であったと言えるだろう。ここで彼の朝鮮人への参政権付与の問題についてももう少し調べたいと思う。

#### 4) 朝鮮統治の方針

前述したように、1924年の朝鮮調査旅行以前の矢内原は、概してキリスト教精神に基づき哀れな朝鮮人の力になるべきであり、このためにまず日本が道徳的、宗教的に成熟した国民にならなければならないと考えていた。しかし一ヶ月余りにわたった現地調査旅行は既存の抽象的思考を実証的研究へと転換させる契機になった。そして、3.1 独立運動の後、総督府が新しく掲げた「文化統治」の方針も、6.1 万歳運動の勃発によりその統治の失敗を露呈すると、矢内原は次のように指摘している。

朝鮮に於ける中央行政は総督の独断専制である。かくの如き植民地統治制度は広き世界にも類例乏しきものである。殊に面積人口歴史に於て小規模ならざる植民地に就て見れば、恐らく世界唯一の専制的統治制度である。… 何が故に朝鮮に対しては総督の専制政治であるか。朝鮮人の政治能力が未だ発達せざるが故であるといふか。… 何時になれば朝鮮人の政治能力は成熟せりと判断するのであるか。現在に於て朝鮮人の政治能力は比律賓人やジャバ人にも及ばずといふのであるか。或は又朝鮮人は参政希望を有せずと。かく言ふ者の顔をば私は眼をまるくして見つめるであらう。朝鮮に行いて見よ。路傍の石悉く自由を叫ぶ。石はいくら叫んでも警官睨まれないから。要するに朝鮮民衆に対して参政を認めざるは、政府が之を欲せずといふ以外何等積極的の理由は存在し得ない。<sup>342</sup>

実際、3.1 独立運動以後、大概の植民政学者もやはり無分別で形式的な同化主義政策

---

<sup>340</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、736 ページ。

<sup>341</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、743 ページ。

<sup>342</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926.10.1、『矢内原忠雄全集』1、739-740 ページ。

に対し批判の旗印を掲げて、2千年の歴史と1800万人の人口を持つ朝鮮民族に対し、「一視同仁」という名前を以って行われた特殊性を無視した武断的な統治がかえって反日の氣勢を起こせたと主張していたが、大体武断的な同化政策の是正を要求することに止まる場合が多かった。<sup>343</sup>ところで、周知のように当初同化主義者にとっても「朝鮮人→日本人化」という等式が成立するという前提の中では参政権付与問題が思考されることができたという点を念頭に置く時、結局3.1運動以後総督府を中心にして登場した参政権付与論とは、抑圧と抹殺による強制的政策に傾倒されていた既存の同化論から、今度は文化政治という名の下で参政権という近代的制度を利用することにより究極的に同化を完成しようとした「近代化された同化論」として登場したことに過ぎなかったという点も見逃すことはできない。<sup>344</sup>したがって武断的同化政策を批判し参政権付与論を主張した多くの学者も、概ねこのような範疇から大きく出していない議論を展開した一方、さらにこれさえも参政権付与によって引き起こされる副作用という側面を恐れ、時期尚早という意見が一般的であったのである。京都大学で植民政策研究を導いた山本美越乃は次のように論じていた。

代議制度ヲ認メテ其ノ住民ニ立法上ニ参与スルノ権ヲ与フルト共ニ、又責任政府ヲモ之ヲ有セシムルノ主義ニ出ヅルヲ適当トスベキモ、現今ノ状勢ノ下ニ直チニ此ノ如キ制度ヲ施行セントスルガ如キハ、時機尚ホ早シト言ハザル可カラズ、…代議制度ノ実行ニハ教育ノ普及即チ住民ノ知識ノ啓発ヲ先行要件トナスモ、現今鮮人ノ知識ノ程度ハ概シテ尚ホ極メテ幼稚タルヲ免レザルガ故ニ、将来ノ施政ノ方針ハ先ヅ鮮人ノ教育問題ニ全力ヲ傾注シ、之ヲシテ依ラシムベク知ラシムベカラズト云フガ如キ姑息ナル教育政策ノ如キハ根柢ヨリ之ヲ改メザル可カラズ。<sup>345</sup>

山本は「未ダ成年ニ達セザルモノニ完全ナル法律上ノ能力ヲ与ヘントスルニ等シク極メテ危険ナリ」<sup>346</sup>というような、基本的に朝鮮人はまだ政治能力が欠如しているため、政治に参加できる資格を持つように教育にもっと集中する必要があると主張す

<sup>343</sup> 文化統治については、駒込武『植民地帝国日本の文化統治』（岩波書店、1996年）の4章と、강동진『일제의 한국침략정책사』한길사, 1980等を参照されたい。

<sup>344</sup> 김동명『일본제국주의와 식민지 조선의 근대적 참정제도』, 『국제정치논총』43, 한국국제정치학회, 2002, pp. 279-286.

<sup>345</sup> 山本美越乃『植民政策研究』弘文堂書房、1920年、224ページ。

<sup>346</sup> 山本美越乃『植民政策研究』弘文堂書房、1920年、228ページ。



るのである。ここで山本のいう教育の内容とは如何なるものかについては、また別の議論を要するところであるだろう。しかし、すでに多くの研究から明らかにされているように、植民地における朝鮮人教育とは、再三にわたる教育制度の改正を通じて総督府の支配に徹底的に役に立てるための教育であったことが明確に露呈していた。ここにおいて、このような山本の議論と前述した矢内原の朝鮮人に対する認識とは鮮明な対照をなしていると考えられる。つまり、朝鮮人が「政治的自由の価値を知る」と考えていた矢内原は、何より朝鮮の内政における朝鮮人の参政問題が解決すべきであると主張したのである。したがって、矢内原にとって優先的に朝鮮は朝鮮人を主とする社会であるとの事実を確認することこそ「統治政策決定の第一要件」<sup>347</sup>であり、そして「植民地議会開設」はその具体的形式に他ならなかったのである。これは近代的で科学的な制度を通して植民地の変貌を望み、またこれを通じて植民地が近代化、文明化の段階に到達できるという彼の強力な信念のためであった。これは前述した矢内原の植民概念で「実質的植民」の範疇の中で政治的従属関係を植民の本質的属性と見なさなかったからこそ主張可能になることであったし、植民地への参政権付与による副作用を恐れた他の人々とは出発点が違う議論であったのである。

さて、ここで改めて考えるべきことは、前述したようにアダム・スミスの理念にそって「実質的植民」を強調した矢内原の限界として提示される「民族」問題についてである。果たして矢内原が「民族」概念を十分に認識していなかったのか。引き続き矢内原は民族をどう理解していたのかについて見てみたい。

民族とは血族共同体及文化共同体を基礎とする運命共同団体若くは生活共同団体であるといふことが出来よう。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な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、従つ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。<sup>348</sup>

ところが、矢内原はこのような文化共同体が、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はあるが、またそれが直に民族であるのではないと言う。なぜなら、これらは「歴史と共に或は変更し或は追加せられて必ずしも永久不変でなきこと」であるため、「民族の居住地域は或は膨張し或は縮小し、民族を構成する種族的

---

<sup>347</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、736 ページ。

<sup>348</sup> 「民族主義の復興」（『改造』、1933. 11）、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、15 ページ。

要素も亦歴史と共に変化を免れない」<sup>349</sup>と言う。要するに矢内原にとって民族の中心概念とは、「一の歴史的所産としての社会的結合」であり、「各民族の特色はその生活の歴史(文化)から来り、而して其の生活の歴史は各民族の血族共同並びに共同生活地域によつて影響せられ制約せられる」<sup>350</sup>というものである。したがって矢内原は民族は「人口」の概念と同様、自然と社会との交錯であり、その範囲内容及び特色は歴史の所産であるが、自然的に固定ではないから、民族の範囲、特色は変わり得るといふ。そして、民族の特色は社会的なる生活共同体であるから、国家主権は必ずしもその構成要素ではなく、ただ「民族の本質は文化にあつて、国家にあるのではない」と主張したのである。<sup>351</sup> すなわち矢内原は、「朝鮮人は日本国民であるも、日本民族ではない。彼等は日本国民たる朝鮮民族である」<sup>352</sup> という明白な認識を持っていたし、同一国家内に数個の民族の併存することは、必ずしもその国家的基礎を薄弱にするものではなかった。また彼は「スイス国民は仏独伊の三民族より成り、ベルギー国民はフランダース人オランダ人の二民族より成り、カナダ国民は英仏の二民族から成つて居るが、その国家的若くは国民的基礎に格別の不安を存しないのである」<sup>353</sup>と述べ、複数民族による国家自体には全く問題がなく、むしろこの場合必要になるのは、民族相互間の完全なる自由として、これがあれば民族的差異に拘らず国民的統一を確保できると理解した。これこそ矢内原が植民地朝鮮に於ける「参政権付与」、「議会開設」を強力に要求した理由であった。矢内原は次のように述べている。

事実上同化政策は被同化者たる者に対しては強制支配たるを免れない。…道を以て接するとは人格の自主独立の尊重である。社会群の接触について見れば集団的人格の尊重である。之によりて始めて共同融和は可能である。人格尊重に基礎せざる共存共栄融和提携の提唱は弱者に対する阿片である。去勢である。私は之を憎む。朝鮮の自主的存在を認めれば、朝鮮は日本に反抗すべき真理的理由を失ふ。而して経済的軍事的利害関係の共通はその結合力を有効に發揮し得るに至る。朝鮮は敢て分離の為めの叛乱を繰り返さないであらう。<sup>354</sup>

<sup>349</sup> 「民族と平和」(『中央公論』、1934. 4)、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、49 ページ。

<sup>350</sup> 「民族主義の復興」(『改造』、1933. 11)、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、16 ページ。

<sup>351</sup> 「民族主義の復興」(『改造』、1933. 11)、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、16 ページ。

<sup>352</sup> 「民族と平和」(『中央公論』、1934. 4)、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、44-45 ページ。

<sup>353</sup> 「民族と平和」(『中央公論』、1934. 4)、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、63 ページ。

<sup>354</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、742 ページ。

要するに、矢内原は「朝鮮に社会上及び政治上自主的發展を遂げしめ、自主的地位を容認することは、正義の要求する処である。而して之は又朝鮮と日本との帝國的結合を鞏固たらしむる唯一の途である」<sup>355</sup>と見通していたのである。このような発想は、ある意味では矢内原が二重的に見えるところでもあるだろう。しかし政治的従属関係を伴う形式的植民ではなく、実質的植民を志向した矢内原にとって、現実の中で植民地の状況を改善するために努力し、さらに「平和的共存の条件」を見出すことは何より大事なことであった。これこそ矢内原の表現を借りれば「植民政策の新基調」かもしれない。

仮りに自主朝鮮が全然日本より分離独立を欲するとしても、その事は日本にとりて甚だしく悲しむべき事であるか。道を以て領有関係が平和的に終了せられたる場合には、其後の友誼的關係の維持が期せられ得る。仮りに朝鮮が我国より分離したとて、当然に我国の敵国たるものではない。… 我国統治の下に於て活力を得、独立国家として立つの實力を涵養することを得ば、之れわが植民政策の成功であり、日本国民の名誉ではないか。朝鮮統治の責任を完全に果たしたるものとして満足すべきではないか。<sup>356</sup>

何はともあれ、これは注目すべきところであるだろう。植民本国である日本の立場から考えると、当時「参政権」の付与さえ憚っていた状況の中で、もしかすると「最悪の場合」に当たるかもしれない「朝鮮の分離独立」までも想定していた矢内原のこのような主張は、やはり「自由対等なる『良友』關係に基く國際協調を期する」<sup>357</sup>べきと考えた彼の一種の信念であった。そして、何よりこのような彼の自主主義植民政策理想の実現に対する確実なる保障は「強き神の子不朽の愛」における「希望」、「信仰」に存すると、<sup>358</sup> 矢内原は信じていたのである。これは科学的植民政策学者として、また内村を継承した篤実なキリスト信者としての姿であったと言えるだろう。以上を念頭に置くと、引用文の中の「道」というのは、言うまでもなく彼の「正義」の概念に符合する言葉であろうし、これらによって前節での疑問点はある程度解消され得ると思われる。

---

<sup>355</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、743 ページ。

<sup>356</sup> 「朝鮮統治の方針」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、742-743 ページ。

<sup>357</sup> 「アダム・スミスの植民地論」、『植民政策の新基調』、1926. 10. 1、『矢内原忠雄全集』1、690 ページ。

<sup>358</sup> 「植民及植民政策」、1926. 5. 20、『矢内原忠雄全集』1、483 ページ。

### (3) 15年戦争期の平和論

#### 1) 満州事変の勃発と預言者的覚醒

1931年9月18日の夜、中国の東北部地域に駐屯していた日本陸軍部隊の関東軍は、奉天郊外の柳條湖付近で南満州鉄道の線路を自ら爆破し、これを中国軍による工作と発表し直ちに中国軍を攻撃、いわゆる「満州事変」を起こした。これから1945年の敗戦にいたるまで、いわば「15年戦争」期を迎えることになるのである。満州事変が勃発すると、日本の武力的侵略に対する中国人の激的な抵抗が起こり、国際連盟は日本の軍事行動を国際法違反と批判して調査団の派遣を決議した。このような国際社会の非難世論を意識した関東軍は、当初台湾や朝鮮のように総督府を設置しようとした立場を転換し、1932年1月上海事変を起こして列強の関心を向けた後、一旦中国から満州を分離して日本の傀儡国家である満州国を建てる戦略へと旋回することになる。1932年3月1日、清朝最後の皇帝の溥儀を執政として満州国を樹立し、3月9日には溥儀が執政に公式的に就いた。そして同年9月15日に日本と満州国との間で日満協定が締結されることにより日本は満州における既得権と関東軍の満州残留が承認されるようになり、満州は事実上日本の植民地になった。この満州国の設立の後、関東軍は大々的な移民計画を発表し満州に対する日本の権利を確立しようとした。

このような状況の中、矢内原は1932年8月の末から9月にわたった約1ヶ月間の満州調査旅行に出かけている。矢内原は、当初から柳條湖事件に関する政府側からの公式的な情報を認めず、これを関東軍の作為として疑い、事件の真相を自分の目で確かめるために緊張感を持って満州へ渡ったのである。その結果、矢内原は自分自身の直感通り満州事変が日本側の作為であることを確信することになり、それ以来「私の学問と私の信仰とは一致した力となって、私をして満州事変に対立せしめた」<sup>359</sup> のである。そして、矢内原がこのような立場を取ることがあり得た経緯において、満州調査旅行中、彼が乗った列車が匪賊の襲撃を受けて遭難した経験は大変重要であった。9月11日、目的地のハルビンまで残り僅かな地点で匪賊が矢内原が乗っていた列車を襲い、ほとんどの乗客が被害を受けて多数の死傷者が発生するという大きな事件が起こったのである。しかし、この時、矢内原が乗っていた普通車の車室の一部屋だけは見落とされて、匪賊からの難を逃れることができた

---

<sup>359</sup> 「戦の跡」、『嘉信』、1945.12、『矢内原忠雄全集』26、103-104 ページ；「大学辞職の日」、『通信』、1937.12、『矢内原忠雄全集』26、92 ページ。

ことについて、矢内原は次のように回顧している。

その間さぞ怖かっただろうと皆さんはおっしゃって下さいますが、実のところ私自身は最初から危険の意識がなくて、怖いという気持ちも起らなかったのです。… 皆さんは私が運がよかったと言って喜んで下さいます。しかし運ではないと私にははっきり言えるのです。私は前にも申した通り、この事件の最初から少しも恐怖危険の感じが起こりませんでした。大丈夫な安全な場所に隠されていて、少しの危険も身に及ばぬという安心が初めからありました。賊が来て部屋の前を通り過ぎた時には、ちょうど大きな方が袖を拡げて、後にうずくまっている私どもを掩い隠したがために、賊が着付かずに過ぎて行ったような気がしました。<sup>360</sup>

矢内原は、この時の事件について「神様が私を賊の目から掩い隠して下さった」といい、詩篇 91 篇 7 節の「千人はなんぢの左にたふれ万人はなんぢの右にたふる、されどその災害はなんぢに近づくことなからん」という言葉を引用した後、これこそ自分自身の詩であったと叫んだのである。<sup>361</sup> そして矢内原はこのような「神の恩恵」の体験が「動機となって」<sup>362</sup>、その年の 11 月に個人信仰雑誌である『通信』を創刊することになるが、これは前述した「学問と信仰」の一致を目指した彼の決意とも見ることができるだろう。何より、矢内原がこの経験を信仰上の問題だけではなく満州問題の本質としても理解していたという点は注目すべきである。すなわち、この「匪賊」が存在せざるを得ない日本の満州政策を批判的な観点から眺めようとする姿勢、言い換えれば国家に対する預言者的覚醒の契機になったとも言える。ここにおいて矢内原は、実証的満州調査研究に基づいて、その年の冬学期と翌年の夏学期に特別講義として「満州問題」<sup>363</sup>を講ずることになるが、講義が行われているころ、大学の配属将校が教練の時間に「矢内原の満州問題など聞くな」と語るなど、大学の中でも矢内原への批判の声が沸き上がった。<sup>364</sup>

---

<sup>360</sup> 「匪賊に遭った話」、『通信』創刊号、1932. 11、『矢内原忠雄全集』26、87-88 ページ。

<sup>361</sup> 「匪賊に遭った話」、『通信』創刊号、1932. 11、『矢内原忠雄全集』26、89 ページ。

<sup>362</sup> 「戦の跡」、『嘉信』、1945. 12、『矢内原忠雄全集』26、104 ページ。

<sup>363</sup> この特別講義は、1934 年 2 月に単行本『満州問題』として岩波書店から刊行された。この書物は矢内原が東大を辞職した直後、1938 年 12 月、同書店刊行の『帝国主義下の台湾』とともに出版社の自発的増刷中止を強要された。(藤田若雄『矢内原忠雄—その信仰と生涯』教文館、1967 年、pp. 23-24 ページ)

<sup>364</sup> 藤田若雄『矢内原忠雄—その信仰と生涯』教文館、1967 年、23 ページ。

しかし矢内原は、「真理のための戦闘精神」<sup>365</sup>に一層燃え立ったのである。1933年2月24日、国際連盟が調査報告書に基づき日本の満州国の設立を承認しないことを決議すると、日本は、翌月の3月27日に早速国際連盟を脱退し国際的孤立化の道を選択した。そして、いまやファシズム下の軍部の暴走は次第に加速化されることになり、これにより矢内原の国家、社会に対する預言者的姿勢、すなわち彼の平和思想も漸次成熟していった。矢内原は、日本の国際連盟脱退の前日の3月26日、師の内村鑑三死後3周忌を記念した講演会で、「悲哀の人」という題目で当時時局に対する「キリスト者の態度」について次のように述べている。<sup>366</sup>

一体非常時は真実なのでせうか、それとも宣伝なのでせうか。斯かる混沌の中にあつて事の真実を見徹し、真実を語る人は悲哀の人であります。…虚偽が世に満ちて凡ての人にほんたうの事の解らぬ時たつた一人事の真相を見抜いた人、そして皆が黙つてゐる時に一言いふ人それが悲哀の人であります。一体真理は此世にありて凡ての人に簡単に領解されるものではありません。真理そのものに此の悲哀性があります。故に真理を知る人はまた悲哀の人たらざるを得ません。<sup>367</sup>

矢内原にとって真の愛国心とは「我国正し」との感情ではなく、世の罪を見分け世の暗黒を指摘して、悔改を促すことであつた。したがって具体的な現実の問題に関して真理を語り、それにより世から非難と迫害とを被るとしても、これこそキリスト信者として耐え忍ばなければならない十字架であると考えた。すなわち人類の罪を贖うために十字架にかけられたイエス、墮落した同胞国民を警めた預言者エレミヤと、日露戦争当時主戦論の渦巻きの中で非戦論を唱えた内村鑑三は、すべて現実の真相を見抜き、真理を語つた「悲哀の人」であつた。矢内原はこのような「悲哀の人」の姿勢を取ることによって現実世界から遊離したキリスト信者の人生ではなく、真理に基づいて現実の問題に徹底的に対面できるキリスト信者の生涯を送ることができると主張したのである。矢内原は言う、「イエス

---

<sup>365</sup> 「戦の跡」、『嘉信』、1945.12、『矢内原忠雄全集』26、104ページ。

<sup>366</sup> 正確に言うと、3月28日が内村鑑三の3周忌に当たり、3月26日に東京、4月3日に大阪と京都で、4月5日に名古屋での全部で4回にわたつた講演会が開かれた。矢内原は、東京と大阪では「悲哀の人」、京都では「現代に於ける基督者の態度」、名古屋では「思想善導と基督教」と題した講演を行い、以後『通信』第6号(1933.8.4)にこの講演を要約して「悲哀の人」というタイトルで掲載した。

<sup>367</sup> 「悲哀の人」、『通信』、1933.8.4、『矢内原忠雄全集』18、529ページ。

は世の罪を負うて十字架にかかり、之によつて世を救ふ永遠の光となり給うた。その如くキリスト信者も亦世の罪を身に負ふ事によつて世の光となり義となるのである。斯くて地の塩世の光たるものは悲哀の人たらざるを得ない<sup>368</sup>。このように、「地の塩世の光」になること、これがキリスト信者の世における態度に他ならなかった。

さて、このような覚醒されたキリスト者個々人の行為は、確かに社会、さらに国家に影響を与えるしかないだろう。まず、矢内原が社会と個人との関係をどのように理解していたのか述べたい。矢内原にとって社会とは、まさに彼自身が生活を営んでいる空間でありながら、同時にすべての各個人の立っている場所でもあった。言い換えれば、社会は「個人ありて社会」であると共に、個人は「社会ありての個人」であり、個人の生活は社会生活の内において始めて可能である。<sup>369</sup> したがって各個人と社会との関係は、言うまでもなく密接な相関関係にあるため、この個人の生活する社会における個人的決定はその社会に与える影響という側面から非常に重要である。

この個人的決定に際し重大なる一要素はその人の人生観である。何を以て善となすや悪となすや、何を以て幸福となすや不幸となすやの信念である。たましひの向き方である。その人の神は如何なる神なりやの点である。この信念に基づいて自己の行為を決定し、或は自己及び他人の行為を批判するを得る。<sup>370</sup>

以上の引用から分かるように、矢内原は個人的決定において個人の「人生観」が何を志向しているのかを重視し、これは各々の信念にかかっていると言う。具体的に言うと、矢内原にとってこの信念はその本質において宗教的なものであり、個人と神との直接的関係に基づくべきものであった。なぜなら各々の個人が如何なる信念に基づいて決定すべきかの問題は徹底的に主観的であり、また個人はその決定の責任を逃れることはできないから何人も己の神が望むこと、いわば「善い行い」を省みてから決定を下すべきである。そして、このようにして下された個人の決定は、はじめて社会に積極的影響を及ぼすことができるのである。したがって矢内原にとって、聖書中のエレミヤ、イザヤのような人は大変模範となる預言者であった。彼等は神に向かって靈的直感があり、「単身立つて神の道を伝へ社会の腐敗を攻撃」することができ、それにより社会より迫害を受けたが、結局「神

---

<sup>368</sup> 「悲哀の人」、『通信』、1933. 8. 4、『矢内原忠雄全集』18、536 ページ。

<sup>369</sup> 「社会と個人」、『文化の基礎』第5巻第5号、1926. 5、『矢内原忠雄全集』16、176 ページ。

<sup>370</sup> 「社会と個人」、『文化の基礎』第5巻第5号、1926. 5、『矢内原忠雄全集』16、177 ページ。

の道は彼等によりて維持せられた」のであった。<sup>371</sup>

さらに、1935年3月22日、矢内原は東京帝国大学聖書研究会の公開講演で「宗教は個人的か社会的か」というテーマに次のように述べている。

イザヤは全国民の罪を責めました、併し国民中の凡ての階級凡ての部分に向つて、皆一様に平等に責めるといふ様な平凡なことを致しません。さういふ責め方は公平に似て公平でなく、凡てを責める様に見えて実は何人をも責めないと同じであります。イザヤは国民の中でも、時に有司有識者即ち支配階級指導者階級の責任を問ひました。… イザヤが政治家其他支配階級を説きに目標として居ることをみまして、之は彼自身が政治家であつたから、王に面会して政治上の意見を述べ得る如き地位にあつた上流階級に属したから、といつて説明する者もあります。併し事は彼の政治家的熟練といふよりも、寧ろ信仰的直感でありました。… イザヤには信仰の直感がありました。事実の正視がありました。彼の信仰が彼をして国内的並に国際的の政治及社会情勢の真相を知らしめたものであると思ひます。それは彼が政治家であるが故ではなく、神の心を知つた者であるからだと思ひます。<sup>372</sup>

したがって、矢内原は支配階級による貧者弱者に対する抑圧と搾取という現実の状況を目の前にして、彼等を抑圧から救おうとせず、また支配階級に対して正しい政治の道を示そうともしない宗教家の無関心を批判する。ここで矢内原の社会に対する「預言者的精神」を確認することができる。すなわち「孤子寡婦貧者労働者に公平な政治を行はず」国内的問題と、また「弱い国に対して公平な政治を行はない」国際的問題があるにも拘らず、宗教は個人的であるという安んずる場所に逃げ、この公の怪事に対して無関心のままにあるのは宗教が無力に見える一つの大きな原因であると、<sup>373</sup> 矢内原は考えたのである。確かに宗教は神と個人との関係を正しくし、これによって個人を救うものである。これは宗教の本質であるに違いない。しかし宗教が個人的であるというのは靈的だからであり、靈的であるからこそ、この世の権力によって支配されないことである。矢内原は、それゆえ現実の矛盾を批判することに無関心な宗教は、その存在意義が縮小されるしかなく、さらに宗

---

<sup>371</sup> 「社会と個人」、『文化の基礎』第5巻第5号、1926.5、『矢内原忠雄全集』16、178ページ。

<sup>372</sup> 「宗教は個人的か社会的か」、『矢内原忠雄全集』18、234-235ページ。

<sup>373</sup> 「宗教は個人的か社会的か」、『矢内原忠雄全集』18、240ページ。



教の墮落さえここから始まり得ると指摘した。なぜなら何より「社会に正義公平な政治が行はれないことは、神様の御心に反する事」<sup>374</sup>であり、まさにここに宗教の社会的政治的役割があると受け取ったのである。要するにキリストが「世の罪を負ふ神の羔」となるがために、彼自らが世に生まれて人の一人となり、また社会の一員になり、始めて社会の罪の責任を自己に取ることができたように、社会の一員である私たちも、せめて社会の罪を自己の事として悲しみ、自己の罪を社会のために悲しむべきということである。<sup>375</sup>そして、このような一個人の義なる行為は、究極的に社会の利益に繋がることのできるものである。

## 2) 理想の必要

矢内原の国家と社会とに対する憂慮にも拘らず、国内外的に状況はより一層悪化し、満州事変勃発以来急速に台頭した軍国主義的ファシズムはもはや日本の前面に押し出されていた。特にファシズムを主導した陸軍内部に、深刻な派閥対立問題が存在していたのであるが、いわば「皇道派」と「統制派」<sup>376</sup>の内紛は、1935年頃表面的にも大きく激化した。このような中、1935年12月、統制派の軍当局は皇道派の青年将校の拠点とも言える東京の第1師団を満州に派遣すると決定したのである。ここに激憤した皇道派の青年将校らは1936年2月26日、約1400名の下士官・兵を率いクーデターを起こし、元総理の高橋是清大臣等を殺害し東京の官庁街を占拠した。これが2.26事件である。しかし、このクーデターは発生からわずか4日で完全に鎮圧されて、反乱軍全員の逮捕及び背後と目された北一

---

<sup>374</sup> 「宗教は個人的か社会的か」、『矢内原忠雄全集』18、237ページ。

<sup>375</sup> 「社会と個人」、『文化の基礎』第5巻第5号、1926.5、『矢内原忠雄全集』16、179ページ。

<sup>376</sup> 「皇道派」は、北一輝らの影響を受けて、天皇親政の下での国家改造を目指した派閥であるが、理論的な指導者と目される荒木貞夫をはじめ真崎甚三郎などの将星と、この皇道主義的イデオロギーに影響を強く受けた青年将校を中心とした。観念的で極端的な天皇絶対論を信奉すると同時に、強烈な反ソ反共主義から対蘇主敵論を主張し、また青年将校らはクーデターによる軍部独裁体制の樹立を提唱した。これに対して、「統制派」は、永田鉄山、東條英機などの中堅幕僚を中心に構成されたが、当初は暴力革命的手段による国家革新を企図していたが、あくまでも国家改造のため直接行動も辞さなかった皇道派青年将校と異なり、その態度を一変し、対ソ連戦の前提として満州国の充実化、官僚、財界、政党の協力を通じた国家総力戦体制の樹立を主張し、国家の改造は軍部が内閣を動かす合法的手段によって実現すべきと主張した。両派の対立は、1935年7月、林銑十郎陸軍大臣が真崎甚三郎教育総監に辞職勧告を通告されたことから表面化した。これに憤激を感じた皇道派の相沢三朗陸軍中佐が、永田鉄山軍務局長を陸軍省において白昼斬殺した事件が発生し、それから両派の対立が大きく激化した。(朝尾直弘他著、이계황, 서각수, 연민수, 임성모訳『새로 쓴 일본사』창작과 비평사, 2003, pp.516-517)

輝等を含む大々的な処罰を通じて皇道派の壊滅を招いた。ところがこの事件は、逆説的に軍部の政治的位相を確立する契機となった。すなわち統制派はこの事件をきっかけに軍部内で圧倒的な発言権を確保し、すべての方面にわたって総力戦の準備を推進させることが可能になり、この後の日中戦争と太平洋戦争における総動員体制を軍部が主導的に遂行できるようになったのである。

2.26 事件を目撃した矢内原は、『通信』3月号の「短言」で「落飾記」という文章を掲載している。

血気の勇ありて正義なく、信念ありて知識なく、暴力に恃んで国事を左右せんとす。斯かる風潮に対しては断乎たる態度を以てその公義に悖る所以を宣言することが、首脳部たる者の責任でなければならない。然るに五・一五事件<sup>377</sup>以来数回類似の事件を経て最近得永田軍務局長刺殺事件に至るまで、公義を宣言し、必賞必罰、擲るべきところを指示するに於て十分であつたとは言へない。上に権威なく、下に秩序無く、遂に内乱に近き状態を現はすに至つたのである。… 国の現在と将来とを思うて、私の心は憤怒の為に打ち破れんばかりであつた。かと思へば、底知れぬ深みから涙がしきりに溢れ出て、心の火は消えた如くであつた。且つ怒り且つ悲しみ独り庭に出て降り積もつた雪の中に立てば、我等の中の若き預言者が遺した『滅びよ！』との絶叫が、潮の寄せるが如くに響いて来る。<sup>378</sup>

矢内原は、イザヤ書7章20節<sup>379</sup>の言葉を引用して、昔の預言者が衣を裂き、麻を着、灰を引つ被つたように、彼自身も理髪店に赴き、ドイツ留学以来15年間蓄えてきた口髭を剃り落として正義と平和の曙光を見るまで髭を蓄えないことを宣言したのである。<sup>380</sup> これより矢内原の時局に対する憤激と悲哀、また聖書の中の預言者と自分自身を一致させている

---

<sup>377</sup> 1936年5月15日、武装した海軍の青年将校たちが総理大臣官邸に乱入し、内閣総理大臣犬養毅を殺害した事件。首相官邸以外にも、内大臣官邸、立憲政友会本部、警視庁、変電所、三菱銀行などが襲撃されたが、被害は軽微であった。この事件により政党政治は終わりを告げ、海軍出身で朝鮮総督を歴任した斎藤実の「挙国一致」内閣が登場した。

<sup>378</sup> 「落飾記」、『通信』32号、1936.3、『矢内原忠雄全集』17、46ページ。

<sup>379</sup> 「その日には、わたしの主は大河のかなたでかみそりを雇われる。アッシリアの王がそれだ。頭髪も足の毛もひげもそり落とされる。」(新共同訳)

<sup>380</sup> 「落飾記」、『通信』32号、1936.3、『矢内原忠雄全集』17、46-47ページ。

姿がうかがえる。

矢内原が晩年に回顧したように、2.26 事件は「日本の栄光が地に落ちた」と感じた事件であったし、<sup>381</sup> その後の生涯における一大転機となったとも言える。預言者イザヤが、エホバの言葉にそむいて軍事化政策をとったユダの亡国を預言したように、矢内原もこのような国家と社会の危機の中で、キリスト者としての各自の行為を正しくし、これにより起こり得る効果を重視したのである。言い換えれば、矢内原は危機状況の克服とキリスト教精神の興起は密接な関係があると思い、常に信仰と現実の問題を合致させようとする努力を傾け、またこのような姿勢を最後まで持ち堪えたと言えるだろう。<sup>382</sup> 矢内原が現実政策に追従及び埋没することを拒否し、現実的課題に無自覚的な人々、社会、さらに国家に向かってキリスト教精神の興起、すなわち「キリスト教的理想」の必要を主張した理由は何か。これに関してもう少し具体的に調べる必要があるだろう。まず「理想」とは何か。矢内原は次のように述べている。

理想とは神に於て既に実現せる聖意思にして、地上に於けるその完き実現が未だ蔽はれて居るものである。神に於て既に成立せる経綸の終極にして、地上に於けるその成就が尚進行中のものである。理想は事物の本質である。従つてそれは現象の彼方に存在する。併し乍らそれは現象より遊離して虚空に存在する幻想ではなく、却つて現象の基底に横はり、現象の中に象徴化せられたる本質である。理想は歴史の将来である。従つてそれは現在の彼岸に存在する。併し乍らそれは現在より切り離されて之と無関係に存在する空想ではなく、寧ろ現在の底に流れ、現在をば歴史の終極に向つて推進せしむる力である。<sup>383</sup>

上記の引用から分かるように、理想とは結局神の「聖意思」を知ることには他ならない。そ

---

<sup>381</sup> 「人生の転機」『嘉信』第21巻第1号、1958.1、『矢内原忠雄全集』26、127ページ。

<sup>382</sup> また、矢内原は、彼の「信仰50周年記念講演会」にも次のように述べている。「信仰は長く続いたということ自体で意義がないことはありませんが、その間の活動と効果が一層重要であります。私どもが過去を振り返るのは、いつも将来に向かって更に前進するためであります。現代の世界は核実験や軍備拡張や道徳の墮落などによって、誠に危険な破滅寸前にあると思われます。どうして核実験の廃止や軍備撤廃が唱えられながらそれが実行されないかと言えば、要するにキリストの精神が世界に生きていないからだと思います。」（「信仰五十年記念講演会への挨拶」『真理への畏敬』、1962.4、『矢内原忠雄全集』26、495ページ）

<sup>383</sup> 「基督教理想主義」『嘉信』第1巻第8号、1938.8、『矢内原忠雄全集』15、96ページ。

して、このような理想を認識する人間の能力が他ならぬ「信仰」であるため、逆に言えば、信仰によって神を知ることができるのである。ここにおいて矢内原にとって、信仰は空想でも、また想像でもなく、まさに「理想の現実的認識」であり、「人の世界観人生観の現実の基礎」をなすものに他ならなかった。この意味において信仰は「知識」であり、「理想を洞察し、把握し、表現する力」<sup>384</sup>である。ところが人間は現実を重んずる。だから「鋭敏なる現実の感覚は空想を排し、独断を排し、盲従を排する武器」<sup>385</sup>になるのである。ここで神の聖意思に基づき現実を洞察する時に、現実の真相、また現実の中に存する真実を明確に把握するための力になるのがまさに「学問」であった。矢内原は、学問は現象の法則的把握であるため、現実の中に法則的なるものを識別し、これにより現実の真実なる意義と動向とを把握することができる信じ、尚、ここに学問の権威が存在すると考えたのである。矢内原は言う。

従つて学問は政治、実業、其他何に拘らず当面の実際的な政策に対して、自己の権威を主張しなければならない。即ち学問は個々の現実政策を批判し指導することによつて、その現実的使命を果たすものである。学問が現実政策に対して法則的真実性を主張せず、単に個々具体的な現実政策上の要求を理論付け実化するに止まるならば、それは味を失ひたる塩の如く、外に捨てられて人に踏まれるのみである。…然るに時局の名に怯えて現実政策に追随を事とし、自ら指導的立場を捨つる如きは学問の自殺であつて、国家に忠なる所以と称するを得ないのである。…現実に対して学問の権威ある如く、学問に対して信仰の権威がある。信仰の権威は人格の権威であり、意思の権威であり、実行の権威である。<sup>386</sup>

このように、矢内原にとって、現実の事態に即して現実の政策を如何に正しく樹立し、如何なる方向に指導すべきかは学者としての任務であり、これは信仰によって支えられていたのである。周知のように、15年戦争期は数百万の死傷者を出した日本本国だけではなく、アジア全体においても多くの犠牲者を出した時期であった。それは人間相互の連帯性を破壊し、関係性を断絶させてしまったという意味において、「絶対悪」と言えるような

---

<sup>384</sup> 「基督教理想主義」、『嘉信』第1巻第8号、1938.8、『矢内原忠雄全集』15、98ページ。

<sup>385</sup> 「基督教理想主義」、『嘉信』第1巻第8号、1938.8、『矢内原忠雄全集』15、99ページ。

<sup>386</sup> 「基督教理想主義」、『嘉信』第1巻第8号、1938.8、『矢内原忠雄全集』15、100-101ページ。

現象を露呈した時期であったとも言っていいただろうと考えられる。このような中、時流にさおさず行為は、キリスト者として、また学者として自殺行為であり、国家に対する偽りの忠誠に他ならなかった。<sup>387</sup> しかし、矢内原も彼の「ロマ書」講義では、国家の権力や社会生活における上なる権威に服従すべきことを語っているが、ここで注意しなければならないことは、権威に対する服従を「利己的追従」と「良心的服従」として分けて区別している点である。<sup>388</sup> すなわち、キリスト者の服従は「良心」にもとづく自由な服従であり、それゆえ権力が腐敗し濫用される時には起って預言者的批判をすることを恐れない、ということである。<sup>389</sup> それゆえ、矢内原は愛する日本への真の忠誠、愛する民族の真の発展のために「神の真理の担い手」としての使命を果たすべしと主張し、時勢の波に乗って、「軍国主義に便乗する者は、それが資本家であれ、思想家であれ、無産政党であれ、基督教徒であれ、皆んな呪はるべきもの」<sup>390</sup>であると唱えた。そしてイエス・キリストがたった一人で十字架にかけられて人類を救ったように、「一人が真理を守ることによって、真理は守られる」<sup>391</sup> という確信は、まさに矢内原に預言者的姿勢を持たせた理由であったのである。

したがって、1937年日中戦争の勃発を目撃した矢内原は、忠誠を捧げるべき対象としての日本に対する彼の「理想」を語るしかなかった。矢内原は『中央公論』9月号に「国家の理想」という評論を発表し、国家の理想は正義と平和にあり、特に戦争は国家の理想に反するということを説いた。この論文は反戦的反国家的という非難を受け、翌月の10月下旬東京帝国大学経済学部の教授会において大学教授としての適格性が問われることになり、結局最終的に依願免官(12月2日付)の形で大学を辞職することになる。この「国家の理想」は、彼のいわゆる「波乱の多い年月」<sup>392</sup>の終止符を打たせた、矢内原の青年期以来蓄積した平和論の噴出であり、師の内村から深い感化を受けたキリスト教徒としての信念として理解することができる。<sup>393</sup>

---

<sup>387</sup> 矢内原は、このような部類の学者を指して、「逆上の学者」、「幫間的学者」、「御殿女中の学者」といい激しく批判している。(「基督教理想主義」、『嘉信』第1巻第8号、1938.8、『矢内原忠雄全集』15、101ページ)

<sup>388</sup> 「ロマ書五講」、『ロマ書』、1948.9、『矢内原忠雄全集』8、309ページ。

<sup>389</sup> 宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年、464ページ。

<sup>390</sup> 「民族と平和のために」、『通信』40、1937.1、『矢内原忠雄全集』18、588ページ。

<sup>391</sup> 「民族と平和のために」、『通信』40、1937.1、『矢内原忠雄全集』18、592ページ。

<sup>392</sup> 「私の歩んできた道」、『私の歩んできた道』、1958.3、『矢内原忠雄全集』26、46ページ。

<sup>393</sup> 鹿野政直、김석근 역『근대 일본사상 길잡이』소화, 2004, p. 282.

### 3) 国家の理想と戦争批判

矢内原は「国家の理想」を次のような文章で始めている。

現実国家の行動態度の混迷する時、国家の理想を思ひ、現実国家の狂する時、理想の国家を思ふ。之は現実よりの逃避ではなく、却つて現実に対して最も力強き批判的接近を為すために必要なる飛躍である。<sup>394</sup>

矢内原は、現実によって現実を批判することはできず、現実を批判できるものは理想と言う。<sup>395</sup> すなわち理想が理想として真の意味を持つためには、現実を遥かに高く超越しなければならないと言うのである。前述したように、矢内原にとって、この理想とは、個人の恣意的なる主観ではなく神の義なる意志により実現されるものであり、その根本原理は「正義」であった。正義とは「人々が自己の尊厳を主張しつつ同時に他者の尊厳を擁護する事」、換言すれば「他者の尊厳を害せざる限度に於て自己の尊厳を主張する事」である。<sup>396</sup> したがって、このような正義こそ人間が社会集団をなすにおける根本原理であるため、国家は「全体社会を基底とする組織社会たることに於て、本質上正義原則の上に立つ」<sup>397</sup> ものである。結局、矢内原のいう国家の理想は正義であり、この正義こそ国家を存在せしむる根本原理であったのである。このように、正義は国家に基底を与えつつ国家を超えて存在する客観精神とすれば、それは単に国家内の「社会正義」としてのみではなく、国家相互間の関係を規律する「国際正義」にいたるまで、国の内外を問わず拡大されるべきであった。つまり「国内的には国家を構成する分子中弱者の権利が強者によりて押し下げらるる事」、「国際的には他国殊に弱国の権利が強者が枉ぐる事」、<sup>398</sup> 両者共「正義」の原

---

<sup>394</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、623 ページ。

<sup>395</sup> 矢内原は、現実によって現実を批判することができない理由について、次のような印象深い比喩を以って説明している。「恰も地上物件を爆撃する為には飛行機が離陸しなければならない如く、又敵の飛行機を打ち落とす為にはそれよりも更に高く飛び上がることが必要である如く、現実を批判し指導する為には理想を明かにし、理想の世界に足場を据ゑねばならない。理想の高度の高き程、現実批判は強力たり得るのである。」（「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、623 ページ）

<sup>396</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、626 ページ。

<sup>397</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、627 ページ。

<sup>398</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、630 ページ。

則に反するものであり、またこの「正義原則が発現する形式は平和である」<sup>399</sup>ため、究極的に「正義と平和」こそ国家の理想に他ならなかった。ここで、矢内原の考える自国と他国との関係についてももう少し述べたい。矢内原は、主権・人民・領土は、国家の三要素という。そして現実の国家の維持という観点よりすれば、この主権・人民・領土の確保が国家の目的であり、また現実国家の発展という見地よりすれば主権の強固、人口の増加、領土の拡張がその目的になるという。したがってもし国家の本質が道義的のものではなく自然的なものであるならば、国家の理想はその物質的勢力の維持若しくは増大に止まり、結局国家自体の崩壊にまで帰着せざるを得ないのである。矢内原は、このことについて次のように説明している。

国家に就ても自国の物質的利益の維持発展を以て国家の理想なりと解する時は自国生存上の必要を以て国家的行動を規定すべき最高原理なりとし、このためには他国の権利利益を侵害することも亦、国家目的の遂行上止むを得ざる事であるのみでなく、寧ろ賞讃を要請し得る愛国的行動であると為される。若し国家目的遂行上に自国の物質的利益を最高原理として、その要求をば当該他国の主権が拒否する時は、その拒否の排除を以て両国関係調整上の必要と看做し、他国の主権を侵害することを以て国家の正義なりとし、国策の目標なりとする。抗敵の原因を作り乍、抗敵を非難し、自国主権を強固にするために、他国主権を薄弱ならしめようとするのである。若しもその事が『国家』の理想であるとすれば、国家なるものは正義の名に値せざる動物的・物質的なる自然的存在でしかあり得ざる事となり、従つて国家自体の崩壊に帰着せざるを得ないのである。<sup>400</sup>

これに反して、国家の本質を正義に求める場合、国家の理想は人民の増加、領土の増大、資源の獲得のような、物質的に考慮されるべきことではない。なぜなら人民や領土は国家存立の基礎として必要であるだけで、国家そのものではなくまたこれらの拡大が国家をしをもっと国家らしくする理由にはならないからである。

さらに、矢内原は国家の理想を達成するための政策決定を考える時に、国家意思への服従の問題と、国家機関である政府の政策への批判の問題とを区別しなければならないと言う。なぜなら政府は国家と同一ではないためである。矢内原は次のように述べている。

---

<sup>399</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、631 ページ。

<sup>400</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、629 ページ。

政府は更迭しても国家の自同性に変化なく、又政府と国民中の或る者と政策上の意思が扞格しても国家の統一性害するものではない。国家意思として強制力を有つものは国家機関の意思のみであるが、国家機関の意思決定に対しては国民中の個人及び団体は国家的見地に於て素材を提供し、批判を加へ、希望を述ぶる余地が存するのである。<sup>401</sup>

しかし、現実には政府は具体的な政策遂行上、国民中に批判者や反対者がいないことを以て最も便宜とし、政府の要望する結果を人為的に作り出すための手段として「弾圧と宣伝」を用いていると矢内原は指摘する。<sup>402</sup> 故に、矢内原には政府の具体的政策が、国家の理想を無謬に表現するものではない限り「一色塗抹的挙国一致は却って国家の理想の探求、達成を妨害」<sup>403</sup>するため、これに反旗を翻す国民中の少数者の存在は国家の理想を達成するために根本的に必要であった。すなわち国家が理想と相反する道を走っている時、真の「国家の理想」を考え、これを批判することは当然のことであり、これこそ矢内原の考える「真正の愛国」に他ならなかったのである。したがって、彼はすべての人々が国家の理想に基づいて現実の批判者になることを切望し、そのためには正義に対する感覚を持たなければならなかった。では正義に対する感覚は如何に得られるのであろうか。

正義は国家に基底を与へつつ国家を超えて存在する客観精神である。換言すれば正義は国家の製造したる原理ではなく、反対に正義が国家をして存在せしむる根本原理である。国家が正義を指定するのではなく、正義が国家を指導すべきである。… 国家の命令は法的政治的権力として国家構成員に対する強制力を有つけれども、現実国家自ら正義なりと声明する政策を以て当然に無謬の正義なりとすることは出来ない。それが果たして国家の理想たる正義に適へるものなるや、或は却って国家の本質に反し、国家の品位を自ら瀆すものなりやは、哲学的直観若しくは宗教的啓示によりて判断せられねばな

---

<sup>401</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、632 ページ。

<sup>402</sup> ちなみに、矢内原は、弾圧と宣伝を次のように説明している。まず「弾圧」は、「批判力ある反対者の言論発表を禁止すること」であり、「宣伝」は、「批判力乏しき大衆に向つて一方的理論のみを供給してその批判力を枉ぐること」であるが、この両者を大規模に、且つ組織的に併用することによって、表面的挙国一致が容易に得られ、政府の政策も国民的熱狂の興奮の中に喝采を博したりすると、矢内原は現状についてシニカルに批判していた。（「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、632 ページ）

<sup>403</sup> 「国家の理想」、『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、633-634 ページ。



らないのである。<sup>404</sup>

すなわち、矢内原は宗教の役割はまさにここにあると考えたのである。なぜなら宗教の存在意味は「理想」を提示すること、言い換えれば「神の正義」に基づいて預言者的姿勢を持つことにあるからである。たとえば神の啓示に基づいて国家の理想を明徴にし、国家の理想に基づいて国家の現実を批判した人は、まさに預言者イザヤであるだろう。<sup>405</sup>したがって、もしも国家の政策推進が国家の理想に反するならば、現実の国家の存立のために国家の一構成員として抵抗しなければならない。前述したように、真の愛国とは現実の政策に対する付和雷同的一致に存するのではなく、むしろ「付和雷同に抗しつつ国家の理想に基いて現実を批判する預言者こそ、国家千年の政策を指導する愛国者」<sup>406</sup>に他ならなく、また現実世界における混迷が激甚な今のような時代においては、「外面的粉飾よりも、内面的湧出。教養よりも理想。学者よりも預言者」<sup>407</sup>が是非とも必要であると矢内原は主張したのである。矢内原は次のように文章を結んでいる。

無批判は知識の欠乏より来るのみでない。それは理想の欠乏、正義に対する感覚の喪失より来る。直観の貧困、啓示の枯渇より来る。ここに於てか国家非常時に対する哲学・宗教の任務の特に重要なを知るのである。<sup>408</sup>

これはキリスト教が宗教的使命を十分に果たしているのかどうかということに関する反問及び忠告でもあるだろう。矢内原は現実に没頭したり現実に引きずられていく限り、到底現実の政策の批判者たるを得ないと言う。だからこそ正邪を明らかにするための絶え間ない判断努力、何より理想と正義に関する感覚を持つことは最も緊要なことであった。言うまでもなく矢内原のこの評論は、挙国一致的協力を求める日中戦争に対する批判と見なされ、全文削除となった。さらに同年の10月、藤井武7周忌記念講演会において、矢内原は「神の国」と題して語ったが、この講演の最後を次のように結んでいた。

今日は、虚偽の世に於て、我々のかくも愛したる日本の国の理想、或は理想を

---

<sup>404</sup> 「国家の理想」『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、627 ページ。

<sup>405</sup> 「国家の理想」『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、635 ページ。

<sup>406</sup> 「国家の理想」『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、642 ページ。

<sup>407</sup> 「国家の理想」『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、644 ページ。

<sup>408</sup> 「国家の理想」『中央公論』、1937.9、『矢内原忠雄全集』18、645 ページ。

失つたる日本の葬りの席であります。私は怒ることも怒れません。泣くことも泣けません。どうぞ皆さん、若し私の申したことが御解りになつたならば、日本の理想を生かすために、一先づ此の国を葬つて下さい。<sup>409</sup>

前述したように、矢内原は「神の意志」に基づいて現実の矛盾を批判することに無関心な宗教を憂慮した。すなわち、矢内原は今の日本においてキリスト教が信用を失つたと言ひ、これはキリスト教がこの世の問題についての批判から遊離し、これによってキリスト教の外形のみを守ろうとする態度のためであると指摘する。しかしイエス・キリストが言われているように、キリスト者とキリスト教会は「地の塩」の役目を果たすべきである。だから「塩もしその味を失つたなら何を以て塩つけるのであるか」と、「現実の社会の不義を批判しない者は味の無い塩」であるだけで、まさに「批判は正義の声」に他ならないと言うのである。<sup>410</sup> したがって日本が「正義」を失ひ「正義」と「平和」という真の「国家の理想」から離れている理由は、結局日本と日本人が神の国の真理に立っていないことに起因するものであった。ここで注目すべきことは矢内原の時局に対する批判において、その前提として悔い改めが横たわっていたと言うことである。悔い改めというのは「我々の心の向く処、我々の靈魂の向け処を振り変へる、方向転換を行う」<sup>411</sup>ということである。つまり、矢内原は悔い改めによって心の向けところを変えてキリストの福音を信じることになり、これにより、日本と日本国民はキリスト教の真理の上に立ち、はじめて神の国を築くための大いなる貢献をすることができる考えたのである。満州事変以後、「信仰」と「学問」との調和によって預言者的覚醒に目覚めた矢内原は、正義の欠如した国家の罪を呼び覚まし、「汝等は速に戦を止めよ！」<sup>412</sup>と言ひ、そして「日本の理想を生かすために、一先づ此の国を葬つて下さい」<sup>413</sup>と叫び、永遠の神を畏み恐れ、絶対的の神を信じ、その上に国家を、国家思想、国家観念をたてるべきであると訴えたのである。「国家の理想」に引き続き「神の国」まで、矢内原の発言は、当時軍国主義下において大きな反響を巻き起こし、内務省と文部省教学局はこの講演を再録した『通信』第47号からこの文章を見つけ出し、特に「此の国を葬つて下さい」と述べた部分が国体思想に反するとして東京

---

<sup>409</sup> 「神の国」、『通信』47号、1937.10、『矢内原忠雄全集』18、653-654 ページ。

<sup>410</sup> 「神の国」、『通信』47号、1937.10、『矢内原忠雄全集』18、649 ページ。

<sup>411</sup> 「神の国」、『通信』47号、1937.10、『矢内原忠雄全集』18、650 ページ。

<sup>412</sup> 「神の国」、『通信』47号、1937.10、『矢内原忠雄全集』18、652 ページ。

<sup>413</sup> 「神の国」、『通信』47号、1937.10、『矢内原忠雄全集』18、654 ページ。

帝国大学総長の長與又朗に矢内原の罷免を押し付け、結局 12 月東京帝国大学の教授職を辞任することになったのである。<sup>414</sup>

#### 4) キリスト教と朝鮮

このように、矢内原はいわゆる「筆禍事件」によって公式的な学界から退いた後、無料信仰雑誌であった『通信』を廃刊し、再び有料雑誌である『嘉信』を創刊してキリスト教や社会問題等について活発な著述活動に没頭する一方、多数のキリスト教関係の集会及び講演会に講師として参加している。これは、彼が本格的に「伝道者」としての生を営んでいることを見せることと認識する必要があると思う。それでは、この頃、矢内原の朝鮮に関する認識は如何なるものであったのか。次の引用文は、彼の信仰に基づく朝鮮認識をよく現している。日本での留学生生活を終えて帰国するある朝鮮人女学生が、絶望のどん底にいた朝鮮に帰ってから、どんな考えで過ごすべきかについて矢内原に聞くと、次のように答えている。

あなたがあなたの民族の救いのために働かうといふのは至極尤もであります。併しそれは何よりも先づ日本を怨み憎む心から出発してはなりません。朝鮮民族は社会的にも政治的にも支配せられて居て、多くの点で自由を有ちません。それに就て朝鮮の人が取る態度に色々ありませう。… 基督者たる朝鮮人はその様な絶望的な心持に陥つてはなりません。又自分一己の安全利益の為に民族の救を忘れることがあつてはなりません。それかと言つて、日本を怨む心で反抗的態度に出てもいけない。朝鮮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。<sup>415</sup>

すでに見てきたように、矢内原によれば現実に対する認識の基礎は、神意に基づかなければならず、真正の愛国とは「神の正義と道徳の上に立つこと」であり、民族の発展は国民一人ひとりが神の真理の担い手になることによりはじめて可能になると考えた。

---

<sup>414</sup> 原口尚彰「矢内原忠雄の国家観の史的検証」、『基督教論集』第 50 号、青山学院大学同窓会基督教学会、2007 年、53 ページ。

<sup>415</sup> 「或る朝鮮人女学生との会話」、『通信』43 号、1937. 4、『矢内原忠雄全集』23、344 ページ。

したがって、まず朝鮮の状況を「神様の御意」として理解する必要があると前提し、神の正義と平和という理想に背いた日本と日本人とに悔い改めを求めたように、朝鮮民族においても優先的に罪の悔い改めが解決されるべき問題であると話したのである。周知のように、矢内原は「神を恐れない精神」それ自体を罪として認識していたため、朝鮮に対し「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、朝鮮民族の救の為に根本的に必要」<sup>416</sup> であると語ったのである。これは矢内原のキリスト教信仰をよく表わしている要とも言える。先述のとおり、当初、矢内原はキリスト教を単に自己省察、あるいは道徳的修養のための宗教であると考えたが、人間として神を知らないこと自体が罪という認識と、イエス・キリストが十字架にかけられることによって私たちのすべての罪を贖ったという確固たる信頼を通じて罪と罪意識から真の解放ができた。そして最後に、これを前提として神との自由な関係を設定することができたのである。すなわちキリスト教の中心は、単に「聖人君子式」の道徳的な教訓にあるのではなく、神に対し私の罪を認め、その息子のイエス・キリストの死と復活を通じて永遠の生命と希望を受けることにあり、この「復活」信仰に基づいている者は、如何なる状況においても喜んで十字架を背負うことができると言うことである。このような認識が内村から始まり、矢内原に受け継がれたことは周知の事実である。内村は不義に満ちた時代の中で、その民の犯した罪を神の前で心から悲しみ、罪の赦しを求めた。すなわち神の子のイエス・キリストの十字架上の死によって罪より贖われて永生に入り、神との関係を回復することを主張したのである。<sup>417</sup> 内村が「預言者的姿勢を堅持した」といわれる所以もまさにここにあると言えるだろう。

キリストと彼の十字架、是れなくして基督教は無い、基督教は倫理でない道徳でない、慈善でない社会改良でない、政治でないデモクラシーでない、キリストと其十字架を基礎とする救済と希望と歓喜とである、而して此信仰がありて凡の善き行為が自づから湧出るのである、此信仰がありて学者は善き学者たり得べく、労働者は善き労働者たり得べく、各自其職に在りて最も完全に其職務を果たし得るのである。<sup>418</sup>

---

<sup>416</sup> 「或る朝鮮人女学生との会話」、『通信』43号、1937.4、『矢内原忠雄全集』23、345ページ。

<sup>417</sup> 内村鑑三「十字架の信仰」、『聖書之研究』196、1916.11.10、『内村鑑三全集』23、7-10ページ。

<sup>418</sup> 内村鑑三「唯一の信仰」、『聖書之研究』227、1919.6.10、『内村鑑三全集』25、8-9ページ。

以上の引用からも分かるように、矢内原は内村からキリスト教信仰の本質とはキリストの「贖罪」にあることを学び、この信仰に基づいてすべての善き行為が自らの心の奥底から生まれ、この信仰がありて善き学者になり得るという信念をもって一生涯最善を尽くすことができたのである。概して植民政策学者としての矢内原の研究において、このような議論について単に主観的な信仰一般論と片付け、あまり重要ではない論点と評価するのは正しくないと思う。むしろこれこそ彼がその他の植民政策学者とは決定的に異なる道を辿ったことをあらわすことである。したがって矢内原の研究において思想方面の研究が必ず前提されるべきであり、またこの二つの間の相関関係を検討することは何より重要であると言えるだろう。

さて、矢内原にとって朝鮮の金教臣のような人物は、朝鮮人の中でも特に模範となり得る人であった。彼らは二人とも内村からの甚大な影響を受けた、各々日本と朝鮮の無教会主義 2 代目のリーダであったといえる。ここにおいて、内村は矢内原と金教臣とをつなぐ思想的な橋渡しの役を果たしたのである。矢内原は金教臣の死後、次のような言葉を残している。

ナタナエルが「真のイスラエル」と呼ばれたやうに、金教臣氏は真の朝鮮人であつた。氏は朝鮮を愛し、朝鮮民族を愛し、朝鮮語を愛した。併し氏の民族愛は固陋な排他的民族主義とは異つた。氏はキリストの福音によりて新に生れた朝鮮人であつた。柔和で、勤勉で、朝鮮人としての生来の美德が、信仰によつて一層潔められて居た。氏はキリストに在りて己が民を愛し、キリストを伝えることを以て己が愛国心と為した。… 朝鮮無教会陣営のモーセは俄かに天に召され、今や地上にその温容を見るを得ない。併しながら嘗て内村鑑三先生の告別式に於いて、故藤井武が「之は新日本の定礎式である」と喝破したやうに、金教臣氏の昇天は正に新朝鮮の定礎式であつた。氏の急逝後四箇月ならずして時局は急転し、朝鮮は自由なる独立国として甦生する機運を恵まれた。併し真に国を建つるものは、第三国の力による軍事的・政治的解放ではない。国民自身の信仰によらねばならないのである。信仰に由らざれば、一の悪鬼を追ひ出して七つの悪鬼を迎へ入れたる家主の譬に洩れず、国の独立必ずしも祝福ではないのである。義しき国として朝鮮を興す力は、氏の宣べ伝へたるイエス・キリストの福音以外にはないのである。<sup>419</sup>

---

<sup>419</sup> 「金教臣氏を憶ふ」、『嘉信』第 8 巻第 9 号、1945. 9、『矢内原忠雄全集』25、288-289 ページ。

このように、矢内原は金教臣は真実に朝鮮を愛した人と高く評価し、特に純粹なる信仰のみによって朝鮮人の靈魂のためにその一生を捧げたと言う。ここで金教臣の死を矢内原の一番の尊敬する内村の死に比較していることは印象深いところである。しかし上記の引用から何より注目したい比喩は、「悪鬼」という表現である。当時、すでに独立を迎えた朝鮮において、「悪鬼」とはまさに「日本」を指していることに違いない。さらに「朝鮮を興す力は、イエス・キリストの福音以外にはない」というのは、同時に日本を興す力もやはりイエス・キリストの福音以外にはないという前提が横たわっていることを示唆するものである。矢内原は次のように文を結んでいる。

過ぐる年の朝鮮伝道旅行に際し、8月28日平壤監理教会堂にて、余は氏の司会の下に、エペソ書第2章11-22節に基いて語つた。当時平壤は当局による基督教弾圧の中心地であり、この集会も秘かであつた。集会後責任者は警察に召喚され、余も亦刑事の訪問を旅館にて受けた。その時集会にて語りし聖書の一節を、余はここに繰返して引用しよう。「そはキリストによりて我ら二つのもの一つ御靈にありて、父に近づくことを得足たればなり。」之が君と余との友誼の根本であり、而して民族融和、世界平和の根柢も亦之以外になき事は、君と余との共通の信念であつた。今や天にある君の靈と地に残れる我らと、相共に「怨なる隔の中籬を毀ち、二つの者を己に於いて一の新しき人に造りて平和を成し」給ふキリストの十字架を、日本と朝鮮との間、東洋と世界との間に樹立し、キリストの血によりて永遠の平和の礎を築かうでないか。<sup>420</sup>

つまり矢内原は、彼自身と金教臣との友誼のようにキリスト教によって両国の間での「怨なる隔の中籬」を壊すことができると言い、これにより民族融和ひいては世界平和の根本にもなり得ることを論じているのである。ここで注目すべきことは神の前で朝鮮と日本とが同等に位置づけられている点である。すなわちキリスト教により両者の間での壁さえ除去されると、日本と朝鮮との間での新しい関係は直ちに築かれるはずである。これは彼のキリスト教的平和思想に基づくまったく新しい解釈ができる朝鮮認識とも言えるところである。それでは、上記の引用文でも紹介されている朝鮮伝道旅行についてももう少し見てみよう。

周知のように、1940年8月22日から9月16日にわたって行われた朝鮮訪問は、矢内原

---

<sup>420</sup> 「金教臣氏を憶ふ」、『嘉信』第8巻第9号、1945.9、『矢内原忠雄全集』25、290ページ。

自身がすでに監視の対象となって自由な行動ができなかった状況と、かつ朝鮮においても朝鮮語抹殺政策、創氏改名、神社参拝の強要及び、外国人宣教師の退去命令が下されていた、いわゆる「殺伐とした雰囲気」の中での来鮮であった。しかも「キリスト教弾圧の中心地」とも言われるところでの秘密講演会であったことを考えると、ある程度勇気と決断を要することに違いない。<sup>421</sup> 矢内原は『ロマ書』において次のように述べている。

当時朝鮮は「皇民化」運動の渦中にあり、キリスト教の伝道は弾圧の下に置かれていた。殊に私自身は、私の思想と言論の故に、総督府の歓迎せざる人物の一人であった。… 併しキリストの愛が強く私に迫って、警察政治の弾圧下にある朝鮮の人々に対し、個人の救と民族の救についてキリストの福音を宣べ伝えることを圧倒的な使命と感ぜしめた。それ故に私は「異邦人の使徒」と自らを称したパウロのロマ書を携へて、朝鮮海峡を渡つたのであり、五日間にわたってこれを講じた時、私の血管の中の一ドラムマの血液もキリストの熱心に燃えざるものはなかつたのである。<sup>422</sup>

上記の引用から分かるように、矢内原の朝鮮における講演会の目標は「キリストの愛が強く私に迫って、キリストの福音を宣べ伝えること」に他ならなかったのである。当時、朝鮮における実務家として集会のすべての準備を引き受けていた金教臣は、「ロマ書講義は一種の比喩であるため、聞く耳を持っている者は聞け」という、矢内原の講義における言葉を、植民地支配に抵抗する朝鮮人を支援するための「白兵戦」行為として理解した。<sup>423</sup>

かつて、矢内原は1942年北支視察旅行から帰ってきた彼を訪ねた金教臣の弟子でもあった盧平久に対し「中国民族の余りに実利的な性格はキリスト教受納に対し疑いをもたせる。やはり東洋におけるキリスト教のホープは日本と韓国ではなかろうか」<sup>424</sup> と言ったことがある。これは、もちろん植民地という朝鮮の現実を念頭に置いて言ったはずであろうが、

---

<sup>421</sup> 矢内原は、釜山、平壤、咸興、京城等の各地における集会の他、学校、教会、青年会等での講演を行うなど、大変忙しい日程を消化した。特に、京城における「ロマ書講座」は、「北は鴨緑江、南は釜山にいたる朝鮮各地より神の言を慕ふ人々が集って来た」と書いているように、大変呼応を得たようである。（「朝鮮の旅」、『嘉信』第3巻第9号、1940.9、『矢内原忠雄全集』23、351-352ページ）

<sup>422</sup> 『ロマ書』、1948.9、『矢内原忠雄全集』8、4ページ。

<sup>423</sup> 金教臣『金教臣全集』7、부키, 2002, pp. 289-291.

<sup>424</sup> 盧平久「矢内原忠雄と韓国」、『矢内原忠雄全集』月報6第8巻、岩波書店、1963年8月、3ページ。

一応「信仰的」には同伴者という認識を前提していたことには注目に値する。さらに、次の引用は非常に印象深いと言わざるを得ない。

実は私は第二次大戦終戦直後、こちらでラジオを通じ、韓国のガンヂーといわれていた民族指導者曹晩植<sup>425</sup>氏が日本帝国主義よりの民族解放の喜びを語りながら、しかも自分は只今日本の真の愛国者なる矢内原教授の心中を思い、限りなき悲しみを覚えるといっているのをきき、遠く先生を思い深き感慨に打たれたのであります。<sup>426</sup>

ここでは「植民地-植民本国」や「朝鮮-日本」というような二分法的判断は別に見られない。寧ろ各自の祖国を、あまりにも愛する同病相憐れむの交感が現れているだけである。盧平久は文の末尾において、矢内原にとって究極的な問題は、すべての民族が「真の福音を受け入れる」ことであったと評価しているように、矢内原を動かした真の思想的根源はまさにキリスト教の真理であり、キリスト教という磁場の中で日本と朝鮮とを同等に取り扱おうとする試みが可能であったのである。すなわち、矢内原は朝鮮問題の解法を「専ら」キリスト教の福音の中において捕らえていたとも言えるだろう。

結局、矢内原はいつでも真実のまた永遠の平和運動とはキリストの福音を伝えることであった。そしてこれは彼が戦後東京大学に復職した後、絶対的平和運動の展開において重要な思想的背景として実践の原動力になったとすることができる。なぜなら矢内原によれば、先ずは人間自体が心の中に平和のとりでを築かなければならないのであるが、ここでその人間を「平和の人」にするためには「キリストの福音」しかないと考えたからである。

#### (4) 戦後平和論の展開

##### 1) 平和国家の理想

1945年7月17日から8月2日にかけて、ドイツのベルリン郊外ポツダムにおいて第二次世界大戦の戦後処理問題の議論のための連合国の代表からなる会談が開催され、その結果、

---

<sup>425</sup> 曹晩植(1883-1950)：韓国の独立運動家、教育家、宗教家、政治家である。雅号は古堂(コダン、ゴダ)。植民地下における教育活動、物産奨励運動、私立大学設立運動、YMCA平壤支部設立、新幹会などを主導した。

<sup>426</sup> 盧平久「矢内原忠雄と韓国」、『矢内原忠雄全集』月報6第8巻、岩波書店、1963年8月、1ページ。



7月26日に「ポツダム宣言」が発表された。ポツダム宣言は「日本軍の無条件降伏」等を求めた全部で13カ条からなる宣言であった。他の枢軸国が降伏した後も交戦を続けていた日本は8月6日広島に原子爆弾が投下され、また9日広島に続き長崎にも原子爆弾が投下されると、結局8月14日、宣言を承諾し、翌15日正午、昭和天皇が朗読した「終戦の詔書」がラジオ放送され、国民及び陸海軍に降伏の決定が伝えられた。これをもって15年間持続した日本の侵略戦争は幕を閉じ、第二次世界大戦は終結した。矢内原はラジオで戦争終了のことを聞いたその日の夜、次のような文を書いた。

願れば昭和十二年七月、盧溝橋事件の直後、やはりこの山中湖畔の家で、余は沸騰する思ひを以て「国家の理想」と題する一文を書いた。… 日支事変と共に、余自身の戦も始まったのであった。爾来満八箇年にして、此の地にて戦争終了の報を聞く。今更何が成功であつたとか失敗であつたとか、誰に責任があるとかないとか、何人の預言が敵中したとかしないとか、かかる事を論ひたりとて何かせん。余はそのやうな事柄に興味を有たない。余はただ我が国民が此の機会に於いて真に謙遜となり、己が罪を悔改めてイエス・キリストを受け容れんことを求む。而して真に正義と平和を愛する国民となりて、神がこの国に与へ給うた大任を果さんことを希ふ。<sup>427</sup>

また、同号の他の文章においても「すべて真の善き事は活ける神に対する義しき態度より始まり、神に対する義しき態度は己が罪に対する悔改より始まる。悔改なきとき、戦争終了も、国家の建設も、義しき基礎に立つものと言ふを得ず」<sup>428</sup>と、再び日本及び日本国民の「悔い改め」を促したのである。このように、矢内原は如何なる心構えを以って戦争終了を迎えるべきか悩み、神の真理及び正義に基づく「信仰」による「悔い改め」を重視していた。そして、これにより「神よりの救と力とが臨み、己の将来にも国の前途にも光と望とを見出す」<sup>429</sup>ことができると考えたのである。

ところで、罪を悔い改めることを重視した矢内原が、終戦後政府やメディアなどにおいて頻繁に使われた「一億総懺悔」という言葉に対して反感を持った理由は何であったのか。矢内原は、先ず「懺悔」という言葉は仏教語であり、それには仏教特有の観念が附着して

---

<sup>427</sup> 「戦争終了」、『嘉信会報』第8巻第8号、1945.8、『矢内原忠雄全集』17、258ページ。

<sup>428</sup> 「慟哭」、『嘉信会報』第8巻第8号、1945.8、『矢内原忠雄全集』17、261ページ。

<sup>429</sup> 「静かなれ」、『嘉信会報』第8巻第8号、1945.8、『矢内原忠雄全集』17、260ページ。

いると指摘する。すなわち仏教の汎神論的思想に基づく場合、誰に対して罪を告白し懺悔するのであるかが曖昧であり、結局「自己反省」と大差なく、単なる自己の「主観的感情」、また「浅薄なる一時の感情」に帰す恐れがあるからであった。<sup>430</sup> しかしキリスト教の「悔い改め」は、ギリシヤ語「メタノイア」の訳語であって、心の向きを転換することを意味する。すなわち、それは罪を悔いて告白する意味だけではなく、さらに心を新しくして再出発する行為を言うのである。言い換えればこれまで神に背く背いた心を 180 度転換して神に向かうことであり、ここには「明瞭確固たる悔改の対象」である人格神が存在しているのである。したがって、矢内原はこのような根本的な思想転換によって、「懺悔」に見られる消極性と諦め、浅薄なる反省から脱し、日本が「新生」と「復興」の道を進むことができ、ひいては「世界平和と人類の進歩とに寄与すべき大国民」になることを期待したのである。<sup>431</sup> ここで、戦後、矢内原の考える新日本の建設とは、キリスト教的「悔い改め」を前提とした「国家の理想」の回復にあることが確認できる。そして矢内原の言う「理想」とは、神の義なる意志によって実現されるものであり、「正義」と「平和」とはその原理に他ならないことは周知の事実である。

このように、日本の真の復興のために積極的な「悔い改め」の道を選択することを求めた矢内原にとって、最も懸念されることは国民一人ひとりの「精神の窮乏」の状態であった。矢内原は日本国民を「個性のない『民草』的」<sup>432</sup>存在として規定し、これらがどんな言葉にも簡単に惑わされるのは根底になる思想が欠如しているからであると感じた。これは、前述したように主体的な意思や自覚のうえに成り立った「国民」の存在の必要性を話すことでもあるだろう。矢内原はこのような精神の窮乏を治療するためにも、「基督の福音を受けいれよ。然うでなければ民主主義化も皮相に止り、平和国家の標榜も不徹底に終り、道徳も起らず、生産も榮えず、日本国民はいつまで経つても独創力なく、思想的操守なく、真理の為に然りを然り、否を否と言ひ得ざる「民草」的存在として顛落を重ねるであらう」<sup>433</sup> と、呼びかけたのである。そもそも精神上の問題は、その性質において宗教的であるため、神の真理を真理として愛する精神の培養こそ真に国民を復興させる道に他ならず、これに基づいて新しい日本さらに神の秩序に基礎した平和国家を確立することができることを期待した。ここで、注目すべきは先述の近代日本初期のキリスト教入信者たちは、キリスト教による新しい日本の建設という目標、すなわち「報国」または「救国」するた

<sup>430</sup> 「懺悔と悔改」、『嘉信会報』第8巻第9号、1945.9、『矢内原忠雄全集』17、263 ページ。

<sup>431</sup> 「懺悔と悔改」、『嘉信会報』第8巻第9号、1945.9、『矢内原忠雄全集』17、264 ページ。

<sup>432</sup> 「平和国家への道」、『展望』第8号、1946.8、『矢内原忠雄全集』19、212 ページ。

<sup>433</sup> 「平和国家への道」、『展望』第8号、1946.8、『矢内原忠雄全集』19、232 ページ。

めという「政治的課題」に関する強い関心を持って入信を決断し、相対的に個人の靈魂の問題を疎かにしたことに対し、同じく新日本建設という目標を掲げた矢内原は、個人の精神的問題の解決のためにキリスト教を受け入れることを主張した。これより両者の間に鮮明なコントラストがある。

特に、戦争の推進力として登場したいわゆる「日本精神」に対して「国体観念を高調し」、「学問を弾圧し」、「神社礼拝の強要」、「国民一般の道義が低下し」、「責任観念の希薄」などをもたらして、結局偏狭な民族主義を増幅させ日本を戦争に導く結果を生んだと「日本精神」の弱点について批判する。<sup>434</sup> これは、矢内原によれば日本精神の中にキリスト教のような人格の観念がないからであり、すなわち「真理に対する愛、人格的な責任観念、善悪正邪に対する鋭い感覚、罪悪に対する徹底的な態度」<sup>435</sup>が欠如しているためである。したがって日本国民が従来 of キリスト教に対して取った傲慢な態度を改め、謙遜になって基督の福音を聴き、キリスト教の真理を学ぶことによってはじめて「日本を救い」、「日本精神を救い」、「国民の道徳的並に学問的水準を引き上げて、日本を新しい国として興す」<sup>436</sup>ことができると、矢内原は信じたのである。

さて、矢内原が戦後構想した平和国家の実現において、天皇の役割に注目する必要がある。もちろん、矢内原は天皇を現人神として認めず、天皇を神とすることについて、「現実の天皇は国家的位体に於て神性であるので、人格的に至聖至愛全智全能の神性をもつとの謂では無い。生活及人格に於ては凡ての人間と同様、造物主に相対して人性を有つものである」<sup>437</sup>とはっきりと否定した。さらに戦後日本の「悔い改め」を促しながら、天皇もやはり悔い改める必要があると考えていた。しかし、同時に矢内原は終始一貫して天皇に対する敬愛の念を抱き、「日本の国民生活の首であり中心」<sup>438</sup>として崇め、天皇を中心とした共同体を構想していたことも認められる。ところが、これに関連して矢内原の平和国家の構想には彼の天皇観が深く関連していたという指摘については、細心の注意を要する。たとえば「平和国家を確立して人類文化に寄与するといふことを、

---

<sup>434</sup> 「日本精神への反省」、『日本精神と平和国家』、1945. 12. 10、『矢内原忠雄全集』19、38-48 ページ。

<sup>435</sup> 「日本精神への反省」、『日本精神と平和国家』、1945. 12. 10、『矢内原忠雄全集』19、50 ページ。

<sup>436</sup> 「日本精神への反省」、『日本精神と平和国家』、1945. 12. 10、『矢内原忠雄全集』19、53 ページ。

<sup>437</sup> 「日本精神の懐古的と前進的」（『理想』、1933. 1）、『民族と平和』、1936. 5. 5、『矢内原忠雄全集』18、81 ページ。

<sup>438</sup> 「日本の傷を医す者」（『嘉信』第 9 巻第 3-5 号、1946. 3-5）、『日本の傷を医す者』、1946. 12. 15、『矢内原忠雄全集』19、157 ページ。

陛下は終戦後の御詔勅の中に仰せられました」<sup>439</sup>、また「戦争終了後、天皇が議会開院式で仰せられた勅語の中に、平和国家の確立といふ明白な目標を示してをられるのであります。…陛下の示された平和国家の理想を高閣に束ねて、之を考へようとしぬのはどういふことか」<sup>440</sup>などの文章を引用し、矢内原は天皇を「平和主義者」であると考へていたと評価するが、<sup>441</sup>このような議論は矢内原の平和思想の構造に照らして見ると論理的誤謬があると思う。前述したように矢内原の主張する真の平和とは、キリスト教的「理想」を前提とするものであった。したがってまだキリスト教の真理を知らない天皇が「平和」という用語を使ったとしても、それは矢内原の言う「平和」とはまったくその脈絡を異にするからである。端的に言えば、矢内原は天皇が平和主義者であるため、あるいは天皇が平和国家の建設を求めたから平和国家の理想を高く掲げたわけではなくて、「国家の性格が本質的に平和であるべきことは、国家の存在が神の秩序に基礎するからであり、平和国家の根本的保障は神の意思と能力とにある」<sup>442</sup>という、完全に信仰的信念から平和国家論を展開したのである。したがって矢内原の天皇観を検討する時、彼が天皇支持者であったとか、天皇を中心とした共同体を構想したという議論と、彼の平和思想におけるその思想の内容と質を根底から区別して把握する必要があるだろう。実際に矢内原は、天皇が真の平和国家の中心となるために、キリスト教の真理を学ぶことを次のように訴へたのである。

私は訴へます。私は天皇に訴へます、陛下よどうぞ聖書をお学び下さい。基督教の聖書の真理を学んで下さい。之は陛下の御悲しみと御苦しみを医す薬であります、力でございます。そして日本の国民に希望を与へて、今日の苦難の中から再び復興する力を与へるものは、此の聖書の真理でございます。…それがやがて国の復興の模範となり、基礎となるのであります。<sup>443</sup>

---

<sup>439</sup> 「日本の運命と使命」、『日本の傷を医す者』、1946.12.15、『矢内原忠雄全集』19、127ページ。

<sup>440</sup> 「平和国家論」、『日本精神と平和国家』、1945.12.10、『矢内原忠雄全集』19、85ページ。

<sup>441</sup> 菊川美代子「天皇観と戦争批判の相関関係―矢内原忠雄を中心にして」、『アジア・キリスト教・多元性』7、近代キリスト教思想研究会、2009年、55-58ページ。ここで菊川は、矢内原は熱烈な天皇支持者として天皇を平和主義者と見なしていたと言い、これにより彼の戦争批判と天皇支持の立場は補完し合っていたと評価している。

<sup>442</sup> 「平和国家への道」、『展望』第8号、1946.8、『矢内原忠雄全集』19、226ページ。

<sup>443</sup> 「日本の傷を医す者」（『嘉信』第9巻第3-5号、1946.3-5）、『日本の傷を医す者』、1946.12.15、『矢内原忠雄全集』19、157-158ページ。

矢内原は、日本歴史においてまた日本の国民的感情において天皇の地位は確固として変わらないと考えた。しかし、矢内原にとって世界は神の支配の下にあり、日本を創造し維持し支配し給う者は神である。すなわち神の経綸の下においてのみ天皇も国民も各自の責任を自覚し、人間としての自由を獲得することができると考えたのである。矢内原によれば大きな転換期を迎えている今こそ、天皇も含め国民のすべてがキリストに対して心の扉を開き神を迎え入れることによって、真に日本を立て直すことができる。言い換えれば、平和国家は「世界を統べ治め給ふ正義と平和の神に対する信仰に由りてのみ支持される」のである。<sup>444</sup> ここにおいて今後の矢内原の国家観または天皇観研究において、今まで主に研究してきたように矢内原の天皇に対する立場に重点を置くより、矢内原の主張する平和思想の原型にもっと重点を置いて議論を展開する必要があると思う。

これまで見てきたように、矢内原の戦後平和国家の理想とは、言うまでもなくその前から絶えることなく続いていた「国家の理想」に基づく国家建設に他ならなかった。ただし、平和国家の理想は敗戦国である日本だけの特殊な問題ではなく、世界各国に共通する一般的问题でなければならない。ただ日本は敗戦国として「国家の理想に関するこの根本的問題を真剣に考へる必要」<sup>445</sup> があり、なおそのような地位に置かれていることを認識すべきである。そしてこの平和国家の理想は「一方に於いて平和世界につらなり、他方に於いて平和人につらなる」。すなわち平和人が平和国家の中核となり平和国家が平和世界の中核となると共に、この平和世界が平和国家を保障しまた平和国家が平和人の生活を保障するのである。したがって各個人は平和国家及び平和世界を理想として生きることによって、平和国家及び平和世界の中核となり得るのである。<sup>446</sup> 要するにこれは、個人と社会、さらに国家に対する関係は如何にあるべきか、また神の正義に基づく預言者的姿勢とは如何なるものかを一貫して求めた矢内原の平和思想の長い流れの中においてよく理解できることである。結局、矢内原は日本の進むべき道を平和国家と設定し、このすべての前提として「神に対する信仰」を置き、さらに「神の啓示」によって明らかに示される正義の実現とその自覚を重視したのである。

## 2) 絶対的平和論

日本の現行憲法である「日本国憲法」は、1946年11月3日に公布され、翌年1947年5月

---

<sup>444</sup> 「新憲法について」『嘉信』第9巻第12号、1946.12、『矢内原忠雄全集』19、248-249ページ。

<sup>445</sup> 「平和国家への道」『展望』第8号、1946.8、『矢内原忠雄全集』19、213ページ。

<sup>446</sup> 「平和国家への道」『展望』第8号、1946.8、『矢内原忠雄全集』19、227ページ。

3日に施行された。いわゆる「平和憲法」と呼ばれるこの憲法は、「戦争の放棄」、「戦力の不保持」、「交戦権の否認」を明示し、永久的平和国家を目指すことを規定していた。矢内原はこの憲法を「絶対平和の原理をかゝげた世界唯一の憲法」<sup>447</sup>と語り、日本国民が人類のために平和の道を守るべき名誉と責任の地位にあると述べた。言い換えれば絶対平和の原則に立って世界に平和を主張することこそ、日本が人類に貢献する道であり、日本国民に与えられた歴史的使命ということである。<sup>448</sup>ところでこの使命を遂行するためには「平和」とは何であるかを正確に知る必要があった。矢内原は、先ず平和論には、次のように「相対的平和論」と「絶対的平和論」の二つがあると説明する。

平和論に、絶対的平和論と相対的平和論とがある。相対的平和論といふのは、国の独立を守る場合や、他国の不義を制裁する場合には戦争をすといふ平和論であり、絶対的平和論といふのは侵略の場合は勿論、自衛若しくは制裁の爲めにも、絶対に戦争をしないといふ平和論である。<sup>449</sup>

ここで問題は相対的平和論である。この平和論の想定する「場合」というのは、「自衛」あるいは「正義」のための戦争を是認するということであるが、矢内原はこのような戦争の目的が抽象的・観念的の次元には一応是認されるかもしれないと言っているが、現実においてはこのような純粋な目的の戦争は殆ど存在しないし、結局自国の利益のための偽装として唱えられるにすぎないと問題の核心を抉る。なぜなら、当初、人を殺し互いに破壊しあう戦争それ自体が不義なものであるため「正義のための戦争といふ命題は正義のための不義といふに等しく」<sup>450</sup>、観念としても矛盾に陥るしかないを見抜いたからである。したがって「戦争遂行者自身の口から義戦若しくは聖戦の声が高く挙げられるほど、それだけその戦争が不義不正であると認定してよい位」<sup>451</sup>であり、このような相対的平和論は究極的に現実におけるすべての戦争を是認することになるだけである。すなわち平時は平和を唱えるかもしれないが、戦争が起ると一転して積極的に戦争に加わって戦争を弁護し、また戦争に協力する者になる。これは近代日本を生きた矢内原としては十分に目撃し得た事実であり、師の内村からも間接的に学んだところであるだろう。ここにおいて平和論を

---

<sup>447</sup> 「絶対平和の要請」、『伝記』第2巻第9号、1948.10、『矢内原忠雄全集』19、420ページ。

<sup>448</sup> 「絶対平和の要請」、『伝記』第2巻第9号、1948.10、『矢内原忠雄全集』19、421ページ。

<sup>449</sup> 「平和論と柔和論」、『嘉信』第11巻第3号、1948.3、『矢内原忠雄全集』19、341ページ。

<sup>450</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『嘉信』第10巻第3号、1947.3、『矢内原忠雄全集』19、276ページ。

<sup>451</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『嘉信』第10巻第3号、1947.3、『矢内原忠雄全集』19、275ページ。

主張するための矢内原の二つの前提は、第一に、平和主義者は平時だけではなく戦時においてもあくまで平和主義者として志操を守るべきであり、第二に、平和主義者は大勢に順応したりまた時局に便乗する日和見主義者(opportunist)になってはいけないということに他ならない。

それでは如何にしてこのような絶対的平和論の立場を持することができるのか。矢内原は「相対的平和論は政治論である」に対し、「絶対的平和論は信仰論である」と述べる。すなわち信仰によらなければ絶対的平和論を唱えることはできず、ただ信仰によるのみ絶対的平和論の真面目も分かるようになるということである。<sup>452</sup> これは、まず大前提として如何なる場合であれ、また如何なる理由であれ、戦争は絶対的に害悪であり、平和は絶対的に真理であるという思想の確立が必要である。そしてその根拠は「人間の価値の問題から基礎づけられねばならない」<sup>453</sup>ということであった。つまり、矢内原は暴力と殺人によって問題を解決しようとするやり方それ自体が、人間の品位と価値を裏切る行動であり、神によって創造された人間の尊厳性を冒瀆するものであると考えたのである。なぜならすべての人は神によって創造されたからこそ、同等の資格と権利とを持つことができる。それ故、ある人が他人を奴隷化することができないならば、また他人によって奴隷化されることもできないはずであり、これはまさに先述した神の正義の内容である。したがってこのような人間の価値及び人格尊厳の観念を明確に把握することによって、ひいては全人類の平和をも保障することができるのである。言い替えれば「神の人間にたいする要請を根拠として、人間の絶対的平和の要請がうまれる」<sup>454</sup> のであり、キリスト教の平和論が「世間普通の政治や哲学や経済の唱ふところの、平和論の範囲を超えてゐる」<sup>455</sup>点であるわけである。このように矢内原は、キリストを平和の根源とする信仰によって、人と人、国と国、また世界の諸民族の間の敵意と差別を除去し、真の平和的結合をなすことができると主張したのである。<sup>456</sup>

---

<sup>452</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『嘉信』第10巻第3号、1947.3、『矢内原忠雄全集』19、277ページ。

<sup>453</sup> 「絶対平和の要請」、『伝記』第2巻第9号、1948.10、『矢内原忠雄全集』19、418ページ。

<sup>454</sup> 「絶対平和の要請」、『伝記』第2巻第9号、1948.10、『矢内原忠雄全集』19、419ページ。

<sup>455</sup> 「聖書に現れたる国際平和の思想」(東京大学新渡戸博士記念講義)、1948.3、『矢内原忠雄全集』19、394ページ。

<sup>456</sup> 矢内原は、他の論文においても、エペソ書第2章14-16節を引用して次のように述べている。ここで矢内原は、「イスラエル人と異邦人との軽蔑、憎悪の差別的な民族間が、キリストの福音によりて除去され、すべての民族が神を一つの父として一つに結合せられる」ことを述べたパウロから分かるように、キリストの福音によって、人類の世界意識が成立し、世界平和の思想的基礎が構築されたと解釈した。

以上を纏めると、矢内原はキリストの福音、すなわちキリスト教信仰によって獲得した「絶対的平和」の観点を徹底的に堅持するものが真正な「平和人」になり得るし、そしてこの平和人たちが集まって「平和国家」の理想を実現することができ、さらに「世界平和」にも貢献することができると思った。要するに、このような構図を通して「絶対的平和論」の立場を明白に表明した新憲法に対する日本と日本国民の歴史的使命をはじめて実践することができるかと矢内原は期待したのである。ここで再び新憲法の話に戻ってみよう。日本国民は果たしてこのような立場を取ることができるのだろうか。矢内原は次のように述べている。

日本国民は、日本国の独立を守るためにも、武力に訴へないですませるか。新憲法の趣旨は日本の独立を守らないといふのではない。たゞそれを戦争といふ方法で守らうとせず、「平和を愛好する諸国民の公正と信義に信頼して、われらの安全と生存を保持しよう」と決意した<sup>457</sup>のである。併しこのやうな信頼が、神に対する信仰なしにはいかに頼りなきものであるかは、誰にもわかる処である。武力をもたず、交戦権を放棄した国民は柔和なる民である。柔和なる国民は自己の力によりて独立を守らうとせず、信仰によりて之を守る。即ち自己の安全保障を神に委ねる者である。<sup>457</sup>

ここで注目すべきことは、矢内原が日本の独立を守るための方法として、武力に訴えず、神がその独立を守ってくださるという確信を持っていたという点である。すなわち矢内原は「自衛」ではなく、いわゆる「神衛」を唱えたわけで、このような信仰に立ってこそ、はじめて「絶対的平和論」に徹底することができるということである。なぜならこれらは、たとえ地上では踏み付けられてもキリストの再臨によってあらわれる「新しき地」を継いで永遠に生きることができるからである。したがって矢内原にとって「神衛」は「自衛」より安全である。

かくして、矢内原は日本キリスト教の大勢が戦争に協力した理由は、「彼らが相対的平和論の域を脱しなかったから」<sup>458</sup>であり、これに反し少数の個人が非戦平和論の立場を死守することができたのは、「それが信仰による絶対的平和論であったから」<sup>459</sup>であると分

---

(「相対的平和論と絶対的平和論」、『講和問題と平和問題』、1950. 2. 1、『矢内原忠雄全集』19、508-509ページ)

<sup>457</sup> 「平和論と柔和論」、『嘉信』第11巻第3号、1948. 3、『矢内原忠雄全集』19、341ページ。

<sup>458</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『嘉信』第10巻第3号、1947. 3、『矢内原忠雄全集』19、277ページ。

<sup>459</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『嘉信』第10巻第3号、1947. 3、『矢内原忠雄全集』19、278ページ。



析したのである。結局、矢内原にとって永遠に価値のある平和運動とはイエス・キリストの平和の福音を国民の心に堅く植えつけて、これにより絶対的平和論の立場を持たせることに他ならなかった。だから、矢内原は「終戦以来平和を主張する声はいろいろありましたけれども、一言にしていえば浅薄」<sup>460</sup>であると断言し、依然として蔓延している「相対的平和論」を警戒するように呼びかけたのである。ところが一方で、矢内原は実際の現実における永久平和の実現について、世界全体において完全なる軍備廃止、一切の戦争放棄が容易に実現できるとは思っていなかったことにも念頭に置く必要があるだろう。実際矢内原は永久平和の保障という問題を古来幾多の人々が絶えず考えてきたにもかかわらず、「人類は歴史上戦争に戦争を繰返して」<sup>461</sup>きたと言ったのである。それならば、結局人類は永久平和について失望したり、あるいは平和について懐疑的になり、虚無的になるほかはないのであるか。このような現実認識の中で矢内原が信仰に基づく絶対的平和論を主張することは如何なる意味があるのであろうか。

地上に平和はないかといえ、たしかに平和はある。少くとも神を信じ基督を信ずる者の間には平和の国が既に実際存在しておく。そして世は全体としていかに平和に背いても、神を信ずる少数者が地上に存在している限り、終末観的意味において地上に平和の国は必ずくる。イエスを信ずる「遺りの者」の上に、神の国は成るのです。従って自分たちの置かれている場所を自覚して、我々に示された神の国の真理をもちこたえて往くこと、之を人に宣べ伝えて、日本民族の間にキリストの福音がひろく証されて、多くの人が救いに入るように努力することが、我々の任務となるわけであります。繰返していいますが、時局の変化や、個人の境遇の変化によって起るべき個々具体的の場合の具体的処置について、あまり心配をして苦慮する必要はない。キリストのいわれたように、その時その時にいかに為すべきかの智慧は、聖霊によって示される。我々の努力すべきことは、むしろ神の国の福音を堅く信じて、キリストに身近く結びついておる、ということであります。<sup>462</sup>

---

<sup>460</sup> 「聖書から見た日本の将来」（『嘉信』第15巻第1-6号、1952.1-6）、『日本のゆくえ』、1953.1、『矢内原忠雄全集』20、184ページ。

<sup>461</sup> 「聖書に現れたる国際平和の思想」（東京大学新渡戸博士記念講義）、1948.3、『矢内原忠雄全集』19、398ページ。

<sup>462</sup> 「聖書から見た日本の将来」（『嘉信』第15巻第1-6号、1952.1-6）、『日本のゆくえ』、1953.1、『矢内原忠雄全集』20、200ページ。

ここで、矢内原はいわゆる「平和が存在しない地上」に、聖書から教えられた「確実に存在する平和」を提示することによって、人類の到達目的としての絶対的平和、永久的平和の実現という希望を語るのである。すなわちキリストを信じる信仰者においてすでに到来した平和がそれである。したがって、問題はそれを信じるか信じないかにあるだけであり、信じるものはまさにこの希望を持つことができる。要するに矢内原にはこのような「信仰による知識は、理性による知識と共に確実なる知識であり、理性による知識に靈感をあたへ、且つ実践の勇氣と希望を賦与する源泉である」<sup>463</sup>という確信があったのであり、この確信があって神の正義を語り、さらに理想を提示することができたのである。そしてこのような信仰に基づいてこそ「始めて平和についての研究も、平和会議も、平和運動も、すべて確実なる根拠を与へられ、勇氣と希望を以てその実践に邁進することが出来る」<sup>464</sup>のである。つまり、矢内原はこの信仰こそ平和思想の根柢を作る本質的原理に他ならないと考えたのであり、これから平和の神の国が地上に実現されるように、キリスト者として絶対的平和の理想に生きることを常に求めたのである。

---

<sup>463</sup> 「相対的平和論と絶対的平和論」、『講和問題と平和問題』、1950. 2. 1、『矢内原忠雄全集』19、510 ページ。

<sup>464</sup> 「聖書に現れたる国際平和の思想」（東京大学新渡戸博士記念講義）、1948. 3、『矢内原忠雄全集』19、402 ページ。

## 5. 結論

### (1) 総括：内村鑑三と矢内原忠雄

これらのことを話したのは、あなたがたがわたしによって平和を得るためである。あなたがたには世で苦難がある。しかし、勇気を出しなさい。わたしは既に世に勝っている。<sup>465</sup>

ここでいう「平和」とは、ただ何ごともなく静かなことを言うのではない。すなわち、「平和」という偉大な約束が、「苦難」という正反対の概念と連結されていることに注目する必要がある。イエスは苦難と共存する平和を約束されたことで、イエスの言葉が私たちを取り囲むとき、荒い風と波浪の中でも揺れずに強固に安息と平和を享受することができるようになるということである。ここで内村と矢内原の信仰に立脚した平和論の意味を確認することができる。つまり彼らが堅持したキリスト教的平和論の意味は、苦難がない状態ではなく、苦難や困難にもかかわらず、平安という約束を信頼することであり、このため世の中において預言者的な姿勢をとることができたのである。別の言葉で言うとこれらは地上の権力に対して、それを相対化することのできる信仰的直感を持っていたことを意味する。すなわち国家が不義を行い悪魔化する場合、神の正義に基づいて国家に対して大胆に批判と抵抗の姿勢を持ち、このため受ける迫害や困難は信仰者が平和の道に進むための当然の手順であると感じたのである。

ここにおいて、本稿では近代日本の平和思想の原型とも呼ばれる内村と、彼を徹底的に継承した矢内原の平和思想の具体像を確認しその意味を明らかにしようとした。周知のように、当時日本キリスト教の大勢は国家のために奉仕することこそ神から与えられた使命という道徳的義務感を聖書的な意味にまで解釈し国家の論理に積極的に加担した。すなわち、日清・日露戦争を経て15年戦争に至るまで次第に強化されていった天皇制国家の絶対化過程の中に埋没した日本キリスト教は、キリスト教の批判的及び抵抗的視点を縮小させ忠良なる「臣民」の道を歩いていった。これに対し内村は、平和主義の究極を神の国の拡張という側面からアプローチした。すなわち、彼は時と場所を超越して現実を批判すべきであり、現実における責任感のある実践的、倫理的な行為を維持することによって生命と平和を守るべきであると主張した。ここには内村が愛した「二つの

---

<sup>465</sup> 「ヨハネによる福音書」16:33。(「新共同訳」)

J」－ 日本（国家）とイエス（キリスト教）－ に対する緊張感が存在するほかないだろう。つまり内村にとって愛国の対象であった日本という国家は、国家に対する無条件的な服従を愛国と見なした。それゆえ当時の日本キリスト教界の主流は、現実の問題と信仰とを分離し帝国主義日本の侵略戦争の積極的な協力者になった。すなわち戦争という特殊な状況下において、非戦論を唱えること自体が本質的に国家を超越して普遍性を持たなければ不可能なことであり、非戦を叫ぶ主体と国家との対決は避けることができなくなる。ここで、内村は真の愛国と虚偽の愛国を区分し出すことによって、国家に対する無条件的な服従と支持とをすることが愛国であるわけではないと言い、まさに「義」に基づく「愛」の実践という側面から愛国心を発揮することを要請したのである。その具体的なメカニズムは次のとおりであった。まず内村の言う現実に存在する国家権力の起源と正当性の根拠として「神から出てきた権威」という前提は、世俗的権威に対する服従がただ無条件的な服従ではなく、この世の究極的根拠となる神の意志を念頭に置く「良心」的服従になるようにし、続いて良心に反する服従というものは存在することができないので、「良心に従う抵抗」の視点が出現することができたのである。これを基に内村は、良心に従う抵抗として国家の戦争を不義であると宣言することができたし、この抵抗の方法としてはイエスが取った非暴力主義に基づいて武力による方式を一切拒否することが信仰者の取るべき態度であり真の愛国であると思った。そして、これより正しく内村の愛国観、あるいは忠誠観が占める独特の地位と意義、彼の非戦平和思想の根拠を確認することができた。ところでこの内村において、国家が他民族に対して犯す不義の問題は残念ながら論外の問題として他国民の愛国心までは推し量ることはできなかった限界を指摘せざるをえない。内村は朝鮮に対し同情的態度で終始一貫し朝鮮人の独立要求が絶えず続いていた状況について全く理解できなかった。それにもかかわらず内村の朝鮮人弟子たちは、彼の愛国心の限界と意義をもすべて認めた上で、内村から教えられた信仰に基づいた愛国心を自国の朝鮮において創造的に造形、継承して行こうと努力した。

さて、このような内村の平和思想は彼の直弟子の矢内原に受けつがれた。かつて矢内原は、内村鑑三生誕生百年記念講演会において、内村の歴史的役割を三つの「連結の役目」として説明した。矢内原によれば、それは「旧日本と新日本との連結」、「東洋日本と西洋の国々との結びつけ」、「神と人とを結ぶこと」であり、ここで内村はキリスト教を通じ真の神と、真の人間を発見することによって、本当の自分の人間形成の道と旧日本を新日本にし、東洋日本を世界の日本にする国民形成の道の根本はすべてキリスト教にあること

を知り、その精神に基づいて一生涯実践していったのである。<sup>466</sup> このように内村を評価した矢内原は、彼自身も内村の堅固なキリスト教的精神を見習って日本を救い、また世界の平和のための道を見つけようとしたのである。特にこのために、矢内原は内村の無教会精神が重要であると考えた。矢内原が「無教会は一つの精神です。清潔な、清水のような精神であります。一つの信仰です。まじりなき純粋な信仰です。この精神と信仰とに生きてゆくときに、われわれはこの世から抵抗を受け、われわれはかれらに抵抗し、必ずやかれらから辱しめと嘲りと反対を受けるでしょう」<sup>467</sup>と述べたことから分かるように、矢内原は内村の「預言者的抵抗」の姿勢を積極的に継承しようと努力したのである。そして、このような姿勢がイエスの十字架の死、すなわちキリストが人間に代わって十字架で「人類の罪を贖った」という、いわゆる「贖罪」に対する自覚から出てきたことについては先述した通りである。周知のように、内村にとって贖罪とは単なる理論ではなく、信仰上における極めて強力な力であった。そしてこの信仰は観念ではなく、むしろ現実における具体的な実践上の力の源泉になり得るものであった。矢内原はこのような内村の信仰の本質を看破し、現実を信仰の目で見ることによって単に国家に盲従することが愛国であるわけではなく、預言者的姿勢をもって国家の理想を提示することこそ真の愛国であるという観点を堅持した。ここで、矢内原は宗教の存在意味とは「理想」を提示すること、換言すれば「神の正義」に基づく預言者的姿勢を持つことにあると認識していたことが分かる。具体的には1937年の筆禍事件を前後にして実践上の方式において変化を見せていると考えられる。すなわち1937年以前は、東京帝国大学という公的な領域において植民政策学者として、そして筆禍事件以後の私的な領域においては伝道者としての役割を果たしていたということであるが、このような違いがあるため既存の矢内原研究においてもこの二つの領域の思想を断絶的に分析する傾向が多かったのではなかろうか。しかし、今まで見てきたように、矢内原にとって各領域における思想の違いはなかったし、むしろ漸次信仰的に成熟していく姿を確認することができたのである。一方、矢内原は朝鮮認識において、師の内村に比べてさらに一歩進んだ考えを持っていたと思われる。まず、植民地朝鮮を歴史的現実として認めたことは内村と同様であるが、神に対する信仰によって個人の救い、さらに民族の救い—独立—までも可能であるという認識はもちろん、キリスト教的「枠組み」の中で、日本と朝鮮とは同等な位置の「同伴者的」関係になり得るという認識を持っていた

---

<sup>466</sup> 「日本の思想史上における内村鑑三の地位」、『内村鑑三と現代』、1961. 10、『矢内原忠雄全集』24、547-551 ページ。

<sup>467</sup> 「日本の思想史上における内村鑑三の地位」、『内村鑑三と現代』、1961. 10、『矢内原忠雄全集』24、559 ページ。

点は特記すべきことであると言える。ただし、キリスト教的「枠組み」の中でのみ朝鮮の自治や独立を強調したという点は、現実における実現の可能性という側面から見ると、依然として限界があると言わざるを得ないだろう。

またこの二人の思想を知る上で興味深い点のひとつは、内村が「社会主義思想」に触発された様々な社会問題をキリスト教の倫理の問題として把握することによって現実認識を喚起することができた反面、矢内原は平和思想の導出において、当時の社会問題を「社会科学的」に分析していたという点である。矢内原は国家の政治・社会的現実に対する批判的判断を下すとき、彼の信仰的「理想」と社会科学的方法を通じて得た「現実認識」とに基づいていたが、彼には「信仰」と「学問的作業」が区別されながらも、同時に一体化されていたのである。もちろん内村にはこのような社会科学的認識はなかったが、二人とも自分なりの現実を認識する方法を持ち、これに加え信仰上の至上命題に基づいて平和思想を展開していった側面があったと言える。ここにおいてこれらの思想は国家に対する無条件的・絶対的服従が求められた時代の中で、キリスト教信仰に基づく「良心の自由」による生を送るようにし、さらに神から与えられた使命によって現実を批判し、宗教的信念による普遍的倫理実践の姿勢を引き出したのである。

## (2) 意義と展望

エマニュエル・レヴィナス(Emmanuel Levinas)によると「戦争状態は道徳を一時中断する」<sup>468</sup>。これは、まさに戦争によってもたらされるある状態によって道徳が中断されるという意味である。すなわち、戦争状態は様々な制度や人間として守るべき義務を守りきれないようにし、結局このような責務を一時的に無効ならしめるのである。かくして生き残るためには戦争に勝利する行動以外には如何なる価値もすべて不必要になる。したがって、以上のことを念頭に置くとき、近代日本帝国主義が恣行した戦争に対し喜んで随順したり協力したりする従属的平和ではなく、他の可能性を模索する必要がある。本稿は、そのような根拠を日本キリスト教史を貫通して流れている平和主義の伝統と遺産の中から探してみようとする試みであり、序論でも述べたように本質的・普遍的価値に立脚した平和とは如何なるものであり、如何に実現することができるのかを確認することにおいて端緒的意味を持つ。

---

<sup>468</sup> エマニュエル・レヴィナス著、合田正人訳『全体性と無限—外部性についての試論』国文社、2006年、14ページ。

周知のように、丸山眞男は近代日本のナショナリズムを「超国家主義」として規定し、戦後の改革にもかかわらず超国家主義は今日まで日本国民の上に十重二十重の見えざる網を打ちかけていたし、現在なお国民はその呪縛から完全に解き放たれてはいないと指摘したことがある。<sup>469</sup> このような超国家主義の時代に日本キリスト教界はもちろんほとんどの人々は絶えず国家との厳しい対決を強いられ多くが妥協の道を取ったのである。だからこそこの国家主義の境界を越えて突出した人物の存在とその意味は非常に大きいと言えるだろう。言い換えればいわゆる総動員(total mobilization)、総力戦(total war)のような体制の中では敵軍と味方の区別の以外にどんな区別もあり得ず、究極的に最後の勝利のほかには何の意味もない。<sup>470</sup> すなわちこのような全体性の中では、個人は全体性の枠自体を超える発想をすることは許可されず、ただ全体性という権力の命令に従って動くべきのみである。このような中で、全体性を超越歴史を越えた存在つまり絶対的存在としての神と関わることによって真正なる普遍性を回復し、毎瞬間ごとに神の前で責任感ある主体として不義に対する預言者的姿勢を持つことができるようになる。これはレヴィナスによれば「終末論的ヴィジョン」を持つことを意味するが、この終末論的ヴィジョンによって「自分の言葉を自分の口で語る」ことができ、「戦争と帝国の全体性を打ち破る」ことができるのである。<sup>471</sup>

確かに 1945 年までほぼ 10 年ごとに戦争や事変、出兵を繰り返してきた日本において非戦論を唱える声はかすかなものであった。主戦論者は国家が唯一生き残る道は戦争しかないと選択の道を閉ざしていく中で、非戦論を唱えまた反戦を訴えかけるものは「非国民」あるいは臆病者、卑怯者として圧迫を受けるしかなかった。<sup>472</sup> このような状況の中で、内村をはじめとする少数のキリスト教徒が国家を超越しキリスト教的良心に従い人類普遍の倫理観を維持しようとした姿勢は看過できない重さを感じさせる。ここで人類普遍の倫理観とは、生命に対する尊重、弱者に対する関心などに他ならず、これを阻害する国家権力を自覚する立場を言うのである。結局預言者的抵抗とは、国家の枠を脱しその枠を超越する神に会うことによって一人ひとりが責任ある存在、また自由な「良心」の担い手になり、

---

<sup>469</sup> 丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社、1964年、11-12ページ。

<sup>470</sup> 강영안 「전쟁과 평화 - 레비나스의 정치철학을 통해서 본 동아시아의 평화」, 『일본사상』 제 18 호, 한국일본사상사학회, 2010, p. 43.

<sup>471</sup> エマニュエル・レヴィナス著、合田正人訳『全体性と無限—外部性についての試論』国文社、2006年、18ページ。

<sup>472</sup> 山室信一『日露戦争の世紀』岩波新書、2005年、237-238ページ。

これにより国家という大きな全体の一部ではなく、絶対的な一人の主体として、被造物的権力の自己絶対化に抗拒することを言うのである。

現在、日本国憲法の平和主義は岐路に立っているとも言える。軍事力増強の問題と平和憲法改正の動きは日本の良心的市民をはじめ周辺国にも憂慮の対象となっている。たとえ憲法改正の成功によって日本が軍事大国化の歩みに拍車をかけるとしても、過去のような戦争はもちろん容易に起らないはずではあるが、日本の真の過去史に関する反省が伴わない憲法改正の動きは、依然として周辺のアジア諸国家から信頼を得がたいのが現実である。したがって日本の平和憲法の持つ意味を改めて顧み、さらに各々互いに異なる歴史を持つ国家において平和主義に基づく連帯を可能にするためには本質的な価値に立脚した平和思想の確立がその前提になるべきであるだろう。このような点において内村から矢内原に受け継がれたキリスト教平和思想の研究は大変有意義な視点を持つ。なぜなら平和主義思想が一人の信仰者の内面的な決意を通じて預言者的姿勢を持たせたのであり、さらに次の世代にまで継承され持続的な社会的実践にまで連結されたからである。かつて、武田清子は「土着」という言葉について次のように述べていた。

一つの宗教なり思想なりの本当の土着とはそのいずれでもないように思う。ましてや預言者的宗教としてのキリスト教が日本の土壤に種まかれ、そこに根をおろす場合、… その種まかれた土壤の中に深く身を没し、自らを失うように見えながら、その土壤の本質をゆすぶり、新しい価値をもって対決することを通して、その土壤のふところから新しい生命が芽生え、その生命を原動力とした新しい文化、新しい思想、新しい生活が育ってゆくことを意味すると思う。<sup>473</sup>

このように、土着化(indigenization)とは宗教あるいは思想などが一つの国、一つの文化圏に受容され、人々の心と生活とに根を下ろすことを意味することは言うまでもない。しかし、武田も指摘しているようにただ単にその国の文化や考え方、生活様式にあまりにも順応し換骨奪胎されて本質が変質されるに至っても、その土壤に適応さえすれば良いということを意味するわけではない。また同じく外来の宗教あるいは思想が、特定の文化圏に定着していく中、その本来の体系は絶対に変えないままその国の思想的傾向や生活様式のみに適応するように表現方法や形式だけを変えることを意味することでもない。要するに、キリスト教がある社会に入り込みその現地において土着化することは当然のことであ

---

<sup>473</sup> 武田清子『土着と背教』新教出版社、1967年、4-5ページ。



る。しかしこの時、念頭に置かなければならないことは、その思想の質に他ならないだろう。たとえば日本キリスト教の大勢が信仰の土着化という名で実質的に国家に対する積極的な協力と一体化という結果をもたらしたことは先述の通りである。したがって、ここで真のキリスト教の土着化とは「福音」が一人の個人の精神的土壌に根を下ろし、その精神構造を内側から新しくして神の啓示に基づく新たな価値観と主体的エネルギーを得させることを意味すると言える。それならば内村から矢内原に受け継がれた非戦平和思想を、日本キリスト教平和思想の土着化の文脈において一つの様相として理解することもできるのではないだろうか。

周知のように、宗教は歴史的に非暴力に対する最も強力な正当化体系の一つでありながら、同時に暴力を正当化する最も便利で効果的な方法の一つでもあった。<sup>474</sup> 日本キリスト教の大勢が国家に対して積極的に妥協するという姿勢を取るとき、彼らはキリスト教信仰の目を覚まして国家の不義を批判し、平和の伝達者という預言者的使命に一生を捧げた。まさにここに本質的価値に立脚する平和思想の確立という問題の解決への道が開ける可能性がある。すなわち、彼らが、生命を尊重する態度や弱者に対する関心を持ち続けながら、また戦争を誘発する国家の論理を直視することによって「絶対的平和論」を主張したのは、神から受けた福音に対する明確な帰結であり、キリスト教徒として須らく負うべき責任であったためである。したがって、キリスト教平和主義思想は今も依然として現実的な力を持っていると言える。それにもかかわらずこの非戦平和論者が戦争を中止させるほど十分な力を持っていたとは決して言えない。それゆえ結局これらの平和思想は非現実的であり、戦争を抑制するための効果的な方法ではないと力を落とすかもしれない。しかし、これらの平和主義はいわゆる「戦略」ではなく、彼らの信仰告白によるものであったことを認識することこそ最も重要である。それなればこそ時代状況や環境に左右されない平和思想として、いわば偏狭な自国中心の平和に抗してさらに普遍的で恒久的平和主義を支える思想になる可能性があるのではないだろうか。

要するに、イエスは「平和を実現する人(peacemaker)」は、幸いであり、その人たちは神の子と呼ばれるというキリスト者の義務について言われた。<sup>475</sup> ここで注意すべきは、平和を作っていくことは、キリスト者としてやってもいいしやらなくてもいいという選択の問題ではないと言うことである。つまり「神の子」という資格を得るためには、全生涯

---

<sup>474</sup> 강인철 『전쟁과 종교』 한신대학교출판부, 2003, pp. 74-78.

<sup>475</sup> マタイによる福音書 5:9。「平和を実現する人々は、幸いである、その人たちは神の子と呼ばれる」(「新共同訳」)

を平和のために尽くすことを誓わなければならない ということである。

最後に、本論文の限界と今後の課題について紹介しておきたい。近代天皇制が日本の近代移行期の中で創出された制度として「国体」とまで呼ばれたのは、その裏面において日本のアイデンティティ、すなわち日本的正体性が天皇制を支える役割を行っていたためである。同じく、昭和天皇が第二次世界大戦以後、絶対君主から国民統合の象徴と変容し得た理由もやはり戦後 GHQ の首長であったマッカーサーがこのような日本的正体性の結晶体である「天皇(制)」の本質を把握し利用したからこそ可能になったと考えられるのである。<sup>476</sup> すなわち、それほど近代日本において「天皇(制)」がイデオロギーとしての役割を遂行していた側面が非常に強いということで、天皇に関する議論はそれだけ複雑であり大変注意を要する問題である。特に矢内原の場合、戦前の天皇制ファシズムと戦後の象徴天皇制という二つの種類の天皇制の連続を目撃したという側面で、彼の天皇観に対するより綿密な検討を行うべきであるだろう。本稿はこれらの天皇(制)に関する議論はあまり扱うことができなかったという限界を持つが、このことについては考察をさらに深めていき、もって補完したいと思う。

---

<sup>476</sup> 손정권 「현대일본의 상징천황제와 기억의 전승」, 『일본근대학연구』 37, 2012, pp. 306-307.

## 参考文献

### 1. 一次資料

#### (1) 全集、資料集類

『内村鑑三全集』、岩波書店、1981-1984年

『矢内原忠雄全集』、岩波書店、1964年

山口県教育会編『吉田松陰全集』1、岩波書店、1934-36年

山口県教育会編『吉田松陰全集』1、岩波書店、昭和15年[1940]

小川圭治、池明観編『日韓キリスト教関係史資料』富坂キリスト教センター、新教出版社、1984年

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』新教出版社、2003年

塩田庄兵衛・長谷川正安・藤原彰編『戦後史資料集』新日本出版社、1984年

金教臣『金教臣全集』，부키，2002

#### (2) その他

井上哲次郎『教育と宗教の衝突』敬業社、文盛堂、哲学書院、1893年

山路愛山『基督教評論』警醒社書店、1906年

山本美越乃『植民政策研究』弘文堂書房、1920年

内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1960年(15刷)  
聖書『新共同訳』

### 2. 二次資料

#### (1) 単行本

##### 1) 日本語

家永三郎「日本思想史上の矢内原忠雄と私の接触した矢内原先生」、『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987年

家永三郎「日本思想史上の矢内原忠雄と私の接触した矢内原先生」南原繁・大内兵衛・黒崎幸吉・楊井克己・大塚久雄編『矢内原忠雄—信仰・学問・生涯』岩波書店、1968年

家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会、1969年

江端公典『内村鑑三とその系譜』日本経済評論社、2006年  
姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店、1996年  
高橋三郎「矢内原忠雄先生」『地の塩となった人々』教文館、1976年  
高木謙次『内村鑑三とその周辺』キリスト教図書出版社、2005年  
工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究』新教出版社、1980年  
關根正雄『内村鑑三』清水書院、1967年  
駒込武『植民地帝国日本の文化統治』岩波書店、1996年  
宮田光男『内村鑑三：日々の生涯を語る』ロゴス社、2006年  
宮田光雄『国家と宗教』岩波書店、2010年  
宮田光雄『平和の思想史的研究』創文社、1978年  
今滝憲雄「矢内原忠雄の朝鮮観－隣国愛の可能性をめぐる」、芦名定道編『多元的世界における寛容と公共性－東アジアの視点から』晃洋書房、2007年  
吉田稔「人物小伝－矢内原忠雄－」、『日本のリーダー・信仰と精神の開拓者』9、ティビーエス・ブリタニカ、1983年  
南原繁・大内兵衛・黒崎幸吉・楊井克己・大塚久雄編『矢内原忠雄－信仰・学問・生涯』岩波書店、1968年  
大谷正・原田敬一編『日清戦争の社会史－「文明戦争」と民衆』フォーラム・A、1994年  
大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文館、1979年  
大河原礼三編『矢内原事件 50年』木鐸社、1987年  
涂照彦「矢内原忠雄『帝国主義下の台湾』」、『日本帝国主義下の台湾』東京大学出版会、1975年  
藤田若雄『矢内原忠雄－その信仰と生涯』教文館、1967年  
藤田若雄・富田和久・大塚久雄『真理への畏敬－矢内原忠雄先生信仰五十年記念講演』みすず書房、1962年  
藤田若雄編『内村鑑三を継承した人々』木鐸社、1977年  
量義治『無教会の展開 塚本虎二、三谷隆正、矢内原忠雄、關根正雄の歴史的考察他』新地書房、1989年  
鈴木範久『内村鑑三』岩波書店、1984年  
鈴木範久『内村鑑三とその時代：志賀重昂との比較』日本基督教団出版局、1975年  
鈴木範久『内村鑑三の人と思想』岩波書店、2012年  
鹿野正直、由井正臣編『近代日本の統合と抵抗』4、日本評論社、1982年  
柳父圀近『プロテスタント人物史』ヨルダン社、1990年

栗原純「矢内原忠雄『帝国主義下の台湾』と戦後台湾植民地史研究」、『20世紀の中国研究—その遺産をどう生かすか』研文出版、2001年

李慶愛『内村鑑三のキリスト教思想—贖罪論と終末論を中心として』九州大学出版会、2003年

木畑洋一「植民政策論・国際関係論」、今泉裕美子「南島群島研究」、塩出浩之「植民地研究と《植民》概念」すべて『矢内原忠雄』東京大学出版会、2011年

武田清子『土着と背教』新教出版社、1967年

飯沼二郎、韓哲曦『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版社局、1985年

富岡幸一郎『内村鑑三』五月書房、2001年

富坂キリスト教センター編『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社、1996年

山口伊左衛門「矢内原忠雄の『帝国主義研究』と現代」、『矢内原忠雄記念講演集・矢内原忠雄と現代』新地書房、1990年

山本泰次郎『内村鑑三：信仰・生涯・友情』東海大學出版部、1966年

山室信一『日露戦争の世紀』岩波新書、2005年

森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会、2005年

森有正『内村鑑三』弘文堂、1953年

杉井六郎『明治期キリスト教の研究』同朋舎、1984年

西川長夫「日本型国民国家の形成—比較史的観点から」、『幕末・明治期の国民国家形成と変容』新曜社、1995年

西村秀夫『人と思想シリーズⅡ—矢内原忠雄—』日本基督教団出版局、1975年

石田雄『平和の政治学』岩波新書、1972年(第6刷)

小原信『内村鑑三の生涯』PHP研究所、1992年

小原信『評傳内村鑑三』中央公論社、1976年

小川原正道『近代日本の戦争と宗教』講談社、2010年

矢内原伊作『矢内原忠雄伝』みすず書房、1998年

岩野祐介『無教会としての教会：内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』教文館、2013年

若林正丈『矢内原忠雄「帝国主義下の台湾」精読』岩波書店、2001年

隅谷美喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、2008年(復刊第1刷)

原誠『国家を超えられなかった教会—15年戦争下の日本プロテスタント教会』日本基督教団出版局、2005年

将基面貴巳『言論抑圧—矢内原事件の構図』中公新書、2014年

庄司源弥『矢内原忠雄一時流に抗言する学者、たたかう基督者の生涯と思想』東北まぶね社、1991年

齋藤英里「矢内原忠雄とアイルランドー周辺から見た植民学」、『歴史のなかの現代ー西洋・アジア・日本』ミネルヴァ書房、1999年

田中収『内村鑑三とその継承者』愛知書房、1995年

田中収『内村鑑三の研究』愛知書房、2003年

政池仁「矢内原忠雄先生の思い出」、『政池仁著作集』16、キリスト教図書出版社、1987年

政池仁『内村鑑三傳』教文館、1977年

鳥井足『評伝内村鑑三』あさを社、1979年

中村勝己『内村鑑三と矢内原忠雄』リプロポート、1981年

川瀬貴也『植民地朝鮮の宗教と学知』青弓社、2009年

浅田喬二「矢内原忠雄の植民論」、『日本植民地研究史論』未来社、1990年

浅田喬二「矢内原忠雄の植民政策論」『日本知識人の植民地認識』校倉書房、1985

清水威『福沢諭吉と内村鑑三』令文社、1987

村上勝彦「矢内原忠雄における植民論と植民政策」、『近代日本と植民地』4、岩波書店、1993年

村上重良『国家神道』岩波書店、1970年

村上重良『慰霊と招魂』岩波新書、1974年

村上重良『天皇制国家と宗教』講談社、2007年

塚田理『天皇制下の基督教』新教出版社、1981年

土肥昭夫『内村鑑三』日本基督教団出版局、1962年

土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』新教出版社、2004年(5版)

土肥昭夫・田中真人編著、同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、1996年

海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1980年(7版)

丸谷嘉徳『内村鑑三の研究』日本文学館、2004年

丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社、1964年

黒川知文『内村鑑三と再臨運動：救い・終末論・ユダヤ人観』新教出版社、2012年

エマニュエル・レヴィナス著、合田正人訳『全体性と無限ー外部性についての試論』国文社、2006年

スーザン・タウンゼント「矢内原忠雄と大英帝国ー植民地改革のモデルとして」、『日英交流史 1600-2000』5、東京大学出版会、2001年

## 2) 韓国語

- 강동진 『일제의 한국침략정책사』 한길사, 1980
- 강인철 『전쟁과 종교』 한신대학교출판부, 2003
- 김용덕 『일본 근대사를 보는 눈』 지식산업사, 1991
- 김후련 『일본 신화와 천황제 이데올로기』 책세상, 2012
- 미우라 히로시, 오수미 역 『우치무라 간조의 삶과 사상』 예영커뮤니케이션, 2000
- 박찬승 『한국 근대 정치사상사 연구-민족주의 우파의 실력양성론』 역사비평사, 1992
- 사와 마사히코 『일본기독교사』 대한기독교서회, 1995
- 스즈키 마사유키, 류교열 『근대 일본의 천황제』 이산, 2005(초판 4쇄)
- 양현혜 『근대 한일 관계사 속의 기독교』 이화여자대학교출판부, 2009
- 양현혜 『윤치호와 김교신』 한울출판사, 1994
- 윤혜원 『일본 기독교의 역사적 성격』 한국기독교역사연구소, 1995
- 지명관 『한일관계사연구-강점에서 공존까지』 소화, 2004
- 차기벽 『일제의 한국 식민통치 : 식민통치의 전개, 사회경제적 변화, 민족운동』 정음사, 1985
- 최석영 『일제의 동화이데올로기의 창출』 서경, 1997
- 丸山眞男, 박충석, 김석근 공역 『충성과 반역』 나남출판, 1998
- 鈴木範久, 김진만역 『무교회주의자 内村鑑三』 소화, 1995
- 鹿野政直, 김석근 역 『근대 일본사상 길잡이』 소화, 2004
- 飯昭二郎, 韓哲曦, 남영환역 『일제통치와 일본기독교』 영문, 1993
- 朝尾直弘他著, 이계황, 서각수, 연민수, 임성모역 『새로 쓴 일본사』 창작과 비평사, 2003
- Marius B. Jansen, 김우영 외 역 『현대일본을 찾아서』 2, 이산, 2006

## (2) ジャーナル論分

### 1) 日本語

- 岡崎滋樹 「矢内原忠雄研究の系譜 : 戦後日本における言説」, 『社会システム研究』 24、2012 年
- 江端公典 「日本近現代史のなかの平和論—内村鑑三・矢内原忠雄・南原繁の場合」, 『ロバート・オウエン協会年報』 32、2008 年
- 姜尚中 「キリスト教・植民地・憲法」, 『現代思想』 23(10)、青土社、1995 年
- 高橋康浩 「内村鑑三のナショナリズム」, 『新潟大學言語文化研究』、2000 年
- 高橋康浩 「内村鑑三の平和主義」, 『無教会研究』 12、無教会研修所、2009 年
- 高橋章 「新渡戸稲造と内村鑑三研究」, 『国際関係研究』 28(4)、2008 年

菊川美代子「内村鑑三の愛国心」、『アジア・キリスト教・多元性』6、現代キリスト教思想研究会、2008年

菊川美代子「矢内原忠雄の「日本的基督教」：土着化論再考」、『基督教研究』73(2)、同志社大学神学部基督教研究、2011年

菊川美代子「矢内原忠雄の義戦論」、『基督教研究』71(2)、同志社大学神学部基督教研究、2009年

菊川美代子「天皇観と戦争批判の相関関係－矢内原忠雄を中心にして」、『アジア・キリスト教・多元性』7、近代キリスト教思想研究会、2009年

今高義也「内村鑑三と伊藤仁斎」、『キリスト教文化研究所研究年報：民族と宗教』44、2011年

今滝憲雄「矢内原忠雄の預言者的精神と平和思想－絶対矛盾的自己同一をモチーフとして」、『アジア・キリスト教・多元性』2、現代キリスト教思想研究会、2004年

今泉裕美子「矢内原忠雄の国際関係研究と植民政策研究－講義ノートを読む－」、『国際関係学研究』23、1996年

今泉裕美子「戦前期日本の国際関係研究にみる『地域』－矢内原忠雄の南洋群島委任統治研究を事例として」、『国際政治経済学研究』7、2001年

吉駒明子「内村鑑三と非戦論」、『内村鑑三研究』43、教文館、2010年

内藤酬「内村鑑三と西田幾多郎－天皇制国家における異端の系譜」、『初期社会主義研究』22、2010年

内藤酬「内村鑑三と有島武郎」、『初期社会主義研究』23、2011年

多久善郎「世界に対峙する明治日本の気概：新渡戸稲造と内村鑑三：「二つの J」を貫く愛国心と武士道」、『祖国と青年』406、2012年

大本達也「キリスト教徒としての矢内原忠雄における戦争観(2)－その民族観と「ローマ書簡」」、『日本語・日本文化研究』16、京都外国語大学、2010年

大本達也「キリスト教徒としての矢内原忠雄の戦争観－植民政策と再臨信仰」、『日本語・日本文化研究』14、京都外国語大学、2008年

大本達也「内村鑑三とシオニズム：非戦主義と再臨信仰」、『日本語・日本文化研究』15、2009年

大濱徹也「矢内原忠雄にみる日本精神」、『無教会研究』7、無教会研修所、2004年

大山綱夫「内村鑑三－日清・日露の間」、『内村鑑三研究』第27号、1989年9月

大田英昭「堺利彦における非戦論の形成－その平和的秩序観と暴力批判」、『初期社会主義研究』17、初期社会主義研究会、2004年

渡部和隆「海老名弾正、植村正久、内村鑑三：実験をめぐる諸概念の観点からの試論」、『キリスト教教学研究室紀要』1、2013年



稲山聖修「近代日本における無教会：内村鑑三の思潮に関する一考察」、『梅花女子大学短期大学部研究紀要』62、2013年

島田匠「内村鑑三における「聖書」「天然」「歴史」（承前）：再臨運動以降」、『思想史研究』13、2011年

島田匠「内村鑑三における「聖書」「天然」「歴史」：再臨運動以前まで」、『思想史研究』12、2010年

梁賢恵「福音と預言そして「創造的な受苦」：内村鑑三と咸錫憲の道」、『キリスト教学』52、2010年

鈴木範久「渋沢栄一と内村鑑三」、『青淵』745、2011年

李慶愛「無教会主義者内村鑑三の「教会」観」、『折尾愛真短期大学論集』43、2010年

笠井恵二「矢内原忠雄の無教会主義における自然理解」、『京都産業大学日本文化 研究所紀要』3、1997年

梅森直之「戦争に歌がるたを一非戦論再考」、『初期社会主義研究』17、初期社会主義研究会、2004年

梅津順一「日清戦後における徳富蘇峰と内村鑑三：近代日本の道徳的基礎をめぐって」、『青山学院女子短期大学紀要』46、1992年

米谷匡史「矢内原忠雄の《植民・社会政策》論—植民地帝国日本における『社会』統治の問題」、『思想』945、岩波書店、2003年

米谷匡史「帝国日本の植民・社会政策論—矢内原忠雄と《世界史》の変容」、『社会思想史研究』藤原書店、2002年

尾上新太郎「矢内原忠雄の悲哀に関して」、『日本語・日本文化研究』16、大阪大学日本語日本文化教育センター、2006年

朴賢淑「咸錫憲（ハム・ソクホン）における「シアル思想」の萌芽：内村鑑三との関係を中心に」、『神學研究』51、2004年

飯岡秀夫「福沢諭吉と内村鑑三—下—日本における「内面的個人主義」の2つの源流」（上）（中）（下）、『高崎経済大学論集』30(1・2)、30(3・4)、31(1)、1987-88年

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』37、同志社大学人文科学研究所・キリスト教社会問題研究会、1989年

飯田鼎「矢内原忠雄と日本帝国主義研究」、『三田学会雑誌』75(2)、1982年

富岡幸一郎「内村鑑三と有島武郎—キリスト教信仰と文学の狭間」、『国文学解釈と教材の研究』48(7)、2003年

山折哲雄「内村鑑三と志賀直哉」、『Voice』278、2001年

森山浩二「内村鑑三と朝鮮キリスト者たち」、『季刊三千里』34、1983年

- 石渡茂「『植民地』研究の一考察－矢内原忠雄の『植民論』をめぐって」、『社会科学ジャーナル』32、1994年
- 石川徳幸「日露開戦過程における非戦論に関する一考察－『万朝報』および週刊『平民新聞』を中心として」、『政経研究』46(2)、日本大学政経研究所、2009年
- 城百繪「内村鑑三の基督教信仰の過程と解釈：福音信仰の把握とその特徴」、『哲學・理学研究』、2000年
- 小原克博「信仰の土着化とナショナリズムの相関関係」、『基督教研究』70(2)、2008年
- 小原克博「戦争論についての神学的考察」、『基督教研究』64(1)、2002年
- 小原信「内村鑑三と新渡戸稲造」、『青山国際政経論集』46、1999年
- 矢内原勝「矢内原忠雄の植民政策の理論と実証」、『三田学会雑誌』80(4)、1987年
- 柴田真希都「内村鑑三『ロマ書の研究』における罪と肉－その特殊から普遍への契機に着目して」、『思想史研究』8、2008年
- 新保祐司「宮沢賢治と内村鑑三」、『都留文科大学研究紀要』48、1998年
- 新保祐司「内村鑑三(1861-1930)：二つの J：イエスと日本」、『環：歴史・環境・文明』57、2014年
- 深川博史「1920年代朝鮮・台湾における日本帝国主義－矢内原忠雄の植民政策論」、『経済論究』62、1985年
- 辻雄二「矢内原忠雄『台湾調査ノート』の分析」(1)(2)(3)、『琉球大学教育学部紀要』74-76、2009-2010年
- 岩野祐介「内村鑑三における信仰と愛との関連－個人の信仰、隣人愛から社会性へ」、『基督教学研究』26、2006年
- 岩野祐介「内村鑑三における罪と赦しの問題：とくに自死との関連から」、『基督教学研究』33、2013年
- 岩野祐介「無教会主義キリスト教における社会正義：内村鑑三の社会正義とキリスト教思想の関連を中心に」、『アジア・キリスト教・多元性』3、2005年
- 鴨下重彦「矢内原忠雄とキリスト教－今なぜ矢内原なのか」、『UP』38(6)、東京大学出版会、2009年
- 若林正文「矢内原忠雄と植民地台湾人－植民地自治運動の言説同盟とその戦後－」、『東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要』14、2009年
- 役重善洋「内村鑑三・矢内原忠雄におけるキリスト教シオニズムと植民地主義－近代日本のオリエンタリズムとパレスチナ／イスラエル問題」、『アジア・キリスト教・多元性』8、現代キリスト教思想研究会、2010年

役重善洋「内村鑑三の再臨運動におけるシオニズム論と植民地主義」、『人間・環境学』21、2012年

呉敬姫「内村鑑三と金教臣—無教会主義を中心として」、『言葉と文化』5、2004年

隅谷三喜男「キリスト教と平和思想—明治期におけるその展開」、『平和研究』3、1978年

原口尚彰「矢内原忠雄の国家観の史的検証」、『基督教論集』50、青山学院大学同窓会、2007年

原誠「戦時期のキリスト教思想—日本的基督教を中心に」、『キリスト教研究』61(2)、1999年

幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」、『思想』495、岩波書店、1965年

幼方直吉「朝鮮参政権問題の歴史的意義」、『東洋文化』36、1964年

長谷百合子「日露戦争における非戦論—幸徳秋水と万朝報を中心に」、『社会理論研究』5、千書房、2004年

長谷百合子「幸徳秋水の非戦論—『万朝報』を中心に」、『初期社会主義研究』16、初期社会主義研究会、2003年

長谷川博一「内村鑑三と継承者の研究：伝統と変革」、『明治大学教養論集』483、2012年

将基面貴巳「矢内原忠雄と『平和国家』の理想」、『思想』938、岩波書店、2002年

長幸男「矢内原忠雄の学問と思想」、『思想』453、岩波書店、1962年

齋藤英里「再論矢内原忠雄とアイルランド」、『エール』26、日本アイルランド協会学術研究部、2006年

齋藤英里「朝鮮関係をアイルランド史中に読むべし—矢内原忠雄未発表『講義ノート』の検討」、『武蔵野大学政治経済研究所年報』1、武蔵野大学政治経済研究所、2009年

赤江達也「教会のない者の教会：内村鑑三と無教会の射程」、『福音と世界』69(8)、2014年

田中慎一「植民学の成立」、『北大百年史』、1982年

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』47、同志社大学人文科学研究所、1991年

畠知志「内村鑑三と南原繁—「天国と此世との接触面」」、『日本史学集録』20、1997年

鵜沼裕子「内村鑑三における信仰と倫理：戦争と平和の問題をめぐって」、『聖学院大学総合研究所紀要』46、2010年

佐藤全弘「新渡戸稲造と内村鑑三」、『新渡戸稲造の世界』22、2013年

竹内真澄「内村鑑三と矢内原忠雄」、『桃山学院大学社会学論集』37(2)、2004年

竹中佳彦「帝国主義下の矢内原忠雄—1931-1937」、『法政論集』20(4)、1993年

- 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』822、岩波書店、1992年
- 中西泰之「矢内原忠雄の人口問題論」、『経済論叢』135(5・6)、1985年
- 中野涼子「国際関係論における倫理と規範－信仰の人・矢内原忠雄の問題意識」、『社会と倫理』20、南山大学社会倫理研究所、2006年
- 中野涼子「矢内原忠雄と国際平和の模索」、『六甲台論集』1、2000年
- 池明観「日本基督教会と朝鮮」、『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』39、1978年
- 川崎勝「福澤諭吉と内村鑑三：日清戦争の評価をめぐって」、『福澤諭吉年鑑』32、2005年
- 千葉眞「非戦論と天皇制をめぐると一試論－戦時下無教会陣営の対応」、『内村鑑三研究』40、キリスト教図書出版社、2007年
- 川田侃「矢内原忠雄と国際平和主義」、『中央公論』80(10)、中央公論新社、1965年
- 浅田喬二「矢内原忠雄の植民論」(上)(中)(下)、『駒沢大学経済学論集』20(1～3)、1988年
- 浅田喬二「戦前日本における植民政策研究の二大潮流について－矢内原忠雄と細川嘉六の植民理論」、『歴史評論』513、校倉書房、1993年
- 川中子義勝「矢内原忠雄－預言者の悲哀」、『UP』38(3)、東京大学出版会、2009年
- 太田雄三「『平和主義者』矢内原忠雄について」、『比較文化研究』13、1973年
- 太田原高昭「内村鑑三と新渡戸稲造」、『高等教育ジャーナル』10、2002年
- 澤正彦「植村正久の朝鮮観」、『季刊三千里』34、1983年
- 土肥昭夫「明治期におけるキリスト教と社会主義」、『キリスト教研究』第35巻第2・3号、同志社大学基督教研究会、1967年
- 貝塚茂樹「天野貞祐と内村鑑三－歴史・国家・宗教をめぐって」、『武蔵野大学文学部紀要』9、2008年
- 芦名定道「東アジアのキリスト教とナショナリズム：内村鑑三の非戦論との関連で」、『アジア・キリスト教・多元性』12、2014年
- 清水靖久「日露戦争と非戦論」、『比較社会文化：九州大学大学院比較社会文化研究科紀要』第8巻、九州大学、2002年
- La Fay M. 「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」、『基督教學』45、2010年
- Sonntag Mira 「内村鑑三と大正期の再臨運動」、『キリスト教學』、2001年
- コヘンドロン・B 「反戦の声：内村鑑三と与謝野晶子」、『一神教学際研究』2、2006年
- ゾンターク・ミラ 「内村鑑三と福澤諭吉－その文明論をめぐって」、『内村鑑三流域』1、2000年

2) 韓國語

- 강영안 「전쟁과 평화-레비나스의 정치철학을 통해서 본 동아시아의 평화」, 『일본사상』 18, 한국일본사상사학회, 2010
- 김동명 「일본제국주의와 식민지 조선의 근대적 참정제도」, 『국제정치논총』 43, 한국국제정치학회, 2002
- 김병국 「일본기독교와 우치무라 간조의 복음주의 신학연구」, 『인문과학연구』 15, 2006
- 김운태 「일본의 식민정책의 특성」, 『한국정치연구』 서울 대학교한국정치연구소, 1987
- 김철희 「일본적 기독교의 애매성-내촌감삼과 그에 대한 한국적 수용을 중심으로」, 『한일연구』 9 호, 1997
- 鈴木貴久子 「우치무라 간조의 ‘불경사건」」, 『종교연구』 47, 2007
- 鈴木貴久子 「우치무라 간조에서 본 내셔널리즘과 코스모폴리타니즘」, 『일본사상』 11, 2006
- 박상도 「내촌감삼의 재림사상에 관한 고찰」, 『일어일문학연구』 70(2), 2009
- 박상도 「내촌감삼의 죽음에 대한 인식」, 『일어일문학연구』 91(2), 2014
- 박은영 「근대 초 일본의 기독교 수용 양상에 대한 일고찰」, 『아시아문화연구』 30, 2013
- 박은영 「야나이하라 다다오의 조선인식 연구」, 『신앙과 학문』 16(2), 2011
- 박지향 「영국제국주의와 일본 제국주의의 비교(1)」, 『영국연구』 2, 1998
- 서정민 「우치무라와 한국인들」, 『연세교회사학회지』, 1994
- 서정민 「우치무라의 한국관에 대한 해석문제」, 『기독교사상』, 1993
- 손정권 「현대일본의 상징천황제와 기억의 전승」, 『일본근대학연구』 37, 2012
- 矢ヶ崎秀則 『러일전쟁을 전후한 일본의 반전사상 연구-幸徳秋水와 内村鑑三를 중심으로』, 건국대학교 대학원 박사학위 논문, 1999
- 양현혜 「김교신의 민족적 아이덴티티와 内村鑑三」, 『한림일본학연구』 1, 1996
- 양현혜 「김교신, 함석헌 그리고 우찌무라 간조(内村鑑三)」, 『한국교회사학회지』 18, 2006
- 양현혜 「김교신과 무교회주의」, 『기독교사상』 대한기독교서회, 1994
- 양현혜 「김교신과 조선의 상대적 중심성의 발견」, 『한국교회사학회지』 한국교회사학회, 1998
- 양현혜 「우찌무라 간조의 비전론과 무교회 2 세대」, 『종교연구』 63, 한국종교학회, 2011
- 양현혜 「일본 무교회운동과 그 신학」, 『일본사상』 21, 2011
- 양현혜 「천황제 국가의 전쟁과 일본 개신교」, 『일본학연구』 32, 2011
- 양현혜 「함석헌과 무교회주의의 토양」, 『창작과 비평』, 2003
- 양현혜 「함석헌과 우찌무라 (内村鑑三)의 ‘두 개의 J」」, 『종교연구』 한국종교학회, 2003
- 양현혜 「천황제 국가의 전쟁과 일본 개신교」, 『일본학연구』 32, 2011
- 윤복희 「내촌감삼의 사회개혁과 그 사상」, 『한림일본학』 21, 2012

이규수 「근대 일본의 식민정책하에 나타난 조선인식」, 『아시아문화연구』 26, 2012  
 이규수 「야나이하라 타다오의 식민정책론과 조선인식」, 『대동문화연구』 46, 2004  
 이기용 「내촌감삼의 기독교사상 및 그의 일본관과 조선관」, 『한일관계사연구』 9, 1998  
 이상봉 「전후 일본인의 평화의식에 관한 비판적 고찰: 형성과정과 특징 및 변화를 중심으로」, 『국제정치논집』 제 43 집 3 호, 2003  
 이즈하라 마사오 「메이지 일본에 있어서의 ‘애국심’ 론의 형성과 전개」, 『한국문화』 41, 서울대학교 규장각 한국학연구원, 2008  
 이태숙 「조선·한국은 아일랜드와 닮았다 : 야나이하라 타다오의 아일랜드와 조선에 관한 논설」, 『역사학보』 182, 역사학회, 2004  
 전석재 「우치무라 간조의 사회개혁과 선교」, 『선교신학』 22, 2009  
 정응수 「우치무라 간조의 전쟁관의 변천」, 『일본문화학보』 15, 한국일본문화학회, 2002  
 한상일 「식민지 자치론 : 야나이하라 타다오의 자치론을 중심으로」, 『사회과학연구』 15, 2002  
 홍이섭 「한국사에 있어 ‘20 세기전반기’ 의 규정문제」, 『동방학지』 12, 연세대학교학연구원, 1971

### 3) その他

Susan C. Townsend, “Yanaihara Tadao and the Irish question : a comparative analysis of the Irish and Korean questions, 1919-36”, Irish Historical Studies Publications Ltd. Irish Historical Studies, Vol.30, No. 118, 1996

### 3. インターネット資料

- (1) 「大日本帝国憲法」 [www.houko.com](http://www.houko.com)
- (2) 「奉教趣意書」(1876.1.30) [http://mixi.jp/view\\_community.pl?id=3972798](http://mixi.jp/view_community.pl?id=3972798)
- (3) 『吉田松陰全集』  
 国立国会図書館デジタルコレクション <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1048646>
- (4) 『神社本義』(1944)  
 近代デジタルライブラリー <http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1040153>
- (5) 「教育ニ關スル勅語」  
<http://ja.wikisource.org/wiki/%E6%95%99%E8%82%B2%E3%83%8B%E9%96%A2%E3%82%B9%E3%83%AB%E5%8B%85%E8%AA%9E>