

内村鑑三の無教会論

土肥昭夫

はじめに内村鑑三の無教会論をどういう意図で考察しようとするかを述べておきたい。

一般に云って、内村鑑三の残した著作をよんで彼の教会論をまともようにとすると、いろいろな困難がつきまとう。彼の文章があまりにも簡潔であり、多くの場合何かの雑誌に寄稿したもの、又ある講演会の記録が資料となるために、必ずしもまとまりがあるわけではない。それに彼自身はかなり激烈な気性の持ち主であり、又矛盾を多く自己の中にはらんだ人物であり、その文章もそのような性格を反映している。したがって彼の教会論を組織的にまとめあげ、何か固定的なものとして決めてしまうことが反って彼の眞の立場を曖昧にするのではないかということも考えられる。これらの事を考慮すると、つねに彼の人格から彼の思想を理解し彼の人間性の光にてらされつゝ彼の文章を解釈してゆく方法をとらなければならぬのではないかと思う。かくして個々の文章をとり出して来てこれを巧みにくみあわせて彼の思想を構成するとか、文章相互の間の矛盾をとりあげて彼の思想を批判するという仕方はあまり正しい理解の方法ではない。むしろ彼に固有な思考方式とか全体的にみた基本的な思想を理解してゆく事が大切であると思う。

このように考えて来ると彼の教会、職制、聖礼典等に関する見解を抽象的にとりあげ、これをまとめて果してこれが聖書的であるかどうかを批判することは彼を理解するためには少し早急なゆき方であり、むしろこのような見解の背後にある彼の根本的な物の考え方に立ち入って彼がどのような見地から聖書を解釈しているかを理解することの方がとりあえずなすべき課題であると思われる。このような事柄をとりあつかう意図を以て、このさゝやかな研究を始めた。

内村鑑三が教会、聖礼典、職制等をどうのべているかについては彼の全集九巻、或は著作集十巻にかなりまとめられてあるから、これらを手がかりとして簡単にしるしておかう。

内村によれば教会—「エクレシア」(Ekklesia)—はいわゆる教会即ち制度的な教会とか教会堂を持った教会(Kirche)と語源的に相違する。エクレシアは本来平民の会合であり、キリストが教会についでかたられたときも「規則に據るにあらず、法律に依るにあらず、イエスをキリストと認むる自由意志の發動的認識より出

づる愛の信仰を基礎としてキリスト獨特の靈的會衆」（著作集一〇卷二五一頁以下著一〇・二五一とする）をつくることを意味していたまうた。キリストは「政府に擬したる教會の制度を避けられ、家庭に類したる兄弟的團體」（著一〇・二五二）をつくり、この故に「制度的教會を破壊するに足る」（同上）ものとして考えておられた。眞の教會はしたがって内村にとつてはキリストを信する者達が信仰によつてむすばれた靈的でしかも愛の交わりに他ならない。教會成立の根柢はあくまでキリスト・イエスがいましたまうかどうかという点にかゝるのである。

そこから彼のきびしい主張が起つて来る。

「所謂教會、監督あり、長老あり、神學者あり、憲法あり、信仰箇條あり、一種の政府又は政黨の如き者、教勢擴張を計り、我が信仰を社會の輿論となして民衆を濟度せんと唱ふる者、それは教會と稱へらるけれどもキリストの建たまひし教會ではありません。私供は斯かる教會に對して公然無教會主義を唱へます」（著一〇・二二三）。内村にとつて眞の教會はそのようなものであり得「無い」が故に、いわゆる教會に對して「無」教會を主張する。しかしこの無教會主義の主張の中に靈的生命と形式的制度の問題がかくされてゐる。「神の生命たる基督教が制度であり、オルガニゼーション（組織體）であるべき筈がない。生命は時には形態を取つて現はれ、時には形態なくして生命其物として存在する。生命は希伯來語で言ふルーアクである、風である、氣息である。『風は己がまゝに吹く、汝其聲を聞けども何處より來り何處へ往くを知らず、凡て靈に由りて生まるゝ者は此の如し』とある夫れである。ヨハネ傳三章八節。此風の吹く所に神の生命がある。そして風に形態の無いやうに、

『靈に由りて生まるゝ者』即ち基督信者には形態が無い。信者は、教會員ではない。彼は神の風に吹かれて靈に由りて生まれたる者である。彼が無形（傍点筆者）たるや言ふまでもない」（著一〇・二二七）。

しかし乍ら歴史の中においては靈的生命は何らかの形なしには存在しない。彼は云う『無教會』は教會の無い者の教會であります、即ち家の無い者の合宿所とも言ふべきものであります、即ち心靈上の養育院か孤兒院のやうなものであります……」（著一〇・二二八―二二九）「然し此世に居る間は矢張り此世の教會が必要であります、爾うして或人は人の手を以て作つた教會に參し、其處に神を讚美し、其處に神の教を受けます、或教會は石を以て作られ、或教會は煉瓦を以て作られ、又或教會は木を以て作られます、然し私共何人も出席する教會を有つといふわけではありません、世に無教會信者の多いのは無宿童子の多いのと同じであります、茲に於てか私共無教會信者にも教會の必要が出て来るのであります、此世に於ける私共の教會とは何であつて何處にあるのでありませうか。神の造られた宇宙であります、天然であります、是れば私共無教會信者の此世に於ける教會であります、其天井は蒼穹であります、其板に星が鑲めてあります、其床は青い野であります、その甍は色々の花であります、其樂器は松の木梢であります、其樂人は森の小鳥であります、其高壇は山の高根であります、其説教師は神様御自身であります、是が私共無教會信者の教會であります……」（著一〇・二二三―二三一）。内村のこの幾分詩的にさへ見える表現の背後にあるものは彼が人為的で技巧的な人間の制度としての教會を否定して神によつてつくられ、キリストを信する者達がおのづから結ばれ

であつめられた教会こそ其の教会たる事を主張しているのではないかと思ふ。

キリストの救いはたゞ救主なるイエス・キリスト―彼の死と復活によつて来る。これへの応答はたゞ信仰によつてなされる。かくしてキリストへの信仰以外のあらゆるものは救いに關しては意味のないものに内村に考えられた。したがつて聖礼典はそれが何か救いに不可欠のものであるかのように説く立場に対して反対する。「余は教會の儀式としてのバプテスマと聖餐とを信じない、儀式は如何に莊嚴なりと雖も人の靈魂を救ふの能を有たない、バプテスマの水は何處までも水である、之に罪を洗ふの能はない、聖餐のパンと葡萄酒とは何處までもパンと酒である、之に永生を供するの能はない、神の恩恵は儀式に由て降る者ではない、其證據にはバプテスマを受けし悪人もあれば亦之を受けざる善人もある、月毎に聖餐のパンと葡萄酒の分配に興りつゝも、すべての悪事を行ひながら少しも意に介せざる所謂『基督信者』もある、教會に於て行はるゝバプテスマと聖餐との儀式は人の靈魂の救済には何の干與なき者である」(著一〇・二八五―二八六)。

サクラメントとは本来「聖事」とか「神祕」という意味であり、後に「聖事の表号」という意味になった。そうみると天地万物が靈的な神祕の世界に生きる基督者にとつて神の見えざる恩恵の見ゆる形即ちサクラメントとしてみえる(著一〇・二八六)。バプテスマについては、それはキリストの死と復活に關する信者の信仰の表号でありその故に人間の罪を洗う儀式とか眞の教会に入る儀式を意味しない。又聖餐については、それはキリストの受難の記念であり感謝であり、その本質的意義はキリストの生命を攝取して自分の靈魂

を養うことである。これはしかし聖書にしめされた神の言を靈読することによつて出来るのであり、これが眞の聖餐である(著一〇・二八九―二九一)。しかし乍らこの事は必ずしも内村が聖礼典を全く退けてしまったことを意味しない。彼がアームスト大学総長シリーによつて福音にふれた後一八八六年九月彼はキリストによつて罪に死んだ感謝と喜びを以て野葡萄よりの果汁とビスケットの一小片で以てひとり主の晩餐にあづかった(著一・一五四)。彼は又、一九一二年一月愛する娘ルツ子の臨終に親子三人で聖餐式を行った(全集一九卷、二〇二頁)。彼は教會の監督や牧師の手からうけないでも自分の信仰において聖礼典にあづかることを拒まない。「言語を以てするも通ずる能はざる信仰と希望と愛とを余の愛する者に通ずる」(著一〇・二九二)ことが聖礼典においてあり得る。したがつて聖礼典にあづかるのもよいが、しかしあづからないからと云つて救いにかゝわるものでもない。「如何にても可きことに於ては自由を」(著一・一五五)と彼は考へる。

キリストを信する者達があつめられるところに眞の教會がある。したがつて内村はこの教會にとつて按手礼をうけた牧師や伝道師が必ずしも必要でないと考へた。キリストにかゝられるときに各個の信仰者は牧師であり伝道者である。祭司とは、彼によると、「神と人との間に介立し、神を人に紹介し、人を神に執成す者である。即ち神人間の中保者である」(著一〇・二六八)。したがつてこの事柄をなすものはすべて祭司であつて必ずしも祭司として教會によつて認められたり又按手礼をうける必要はない。按手礼は信仰者をして祭司たらしめるものではない、「神より賜はる生命の能力に循ひて」(著一〇・二六八―二六九)人は祭司たり得る。信仰者がキ

リストの福音を信じ彼にしたがって生きるとき、彼は福音の証しをなす。「我等は必ずしも神學を研究し、教習に入り、教職の課する試験に及第して祭司の班に入るに及ばない。人はすべて神が彼を置き給ひし其地位に在て善き祭司となることが出来る。鋤を執る祭司、斧を揮う祭司、魚を漁る祭司、……我等は孰れの地位、孰れの職に在るも善き祭司となりて働らく事が出来る」(著一〇・二七〇)。

内村は「平人の平祭司」(著一〇・二七一)を説いた。

二

以上内村のいわゆる無教会主義の主張を假がしるしている著作にしたがってのべて来たが、このような彼の主張の根底にある彼の思考方式を吟味してみよう。内村においては前述の主張からも知られるように、神の言と人間の言、キリスト信者と制度的教会、信仰と教会儀式、靈的生命と形式的制度の間にきびしい峻別が存在する。

「余の解する所に依ればプロテスタント主義はキリスト對人巧主義(human ingenuities)である。信仰對教會主義である。プロテスタント主義は複雑(complexities)に對して簡々簡單(simplicity)である。死せる制度に對して開々活ける生命である」(著七・二五〇・二七)。彼は神の言が何物にもまさって固執されるべきであり、信仰のみが救いにかゝわるものであることを信じたから、それ以外のあるゆるもの―制度的教会やその儀式もそれにふくまれる―をこれと同じものとみる事を拒絶した。基督教は制度でも教会でもない、聖書やキリストの言辭でさえもなく、昨日も今日も永遠に変わらない主イエス・キリストである(著七・一三)。歴史においてキ

リスト教とかキリスト教会といわれるものは人間が何かつくったもの或はつけ加へたものである。そしてそのような教会が自らを正統的であるとして眞の教会にたらなるキリスト信仰者を排斥した。アモスとアマジャ、サボナローラとアレキサンドル第六世、ルターとレオ十世、クロムウェルやミルトンとウイリアム・ロードの場合はずべてこの事のあらわれである(著一〇・二六四以下)。「制度を重要視する者は常に生命を危険視し又害物視するのである、そは二者は其實在の根底を異にするからである」(著七・二七二―二七三)。この故に制度的で形式的なものが歴史の中でその实在性を主張すればする程、靈的なものはその实在を信する者達によつてはげしく主張され、前者に對してプロテストされてゆかなければならぬ。前者をえらびとるならば必然的に後者は垣絶されねばならぬ。

こゝに彼の無教会の主張がある。もとより彼はこの故に教会の靈的生命そのものを否定したのではない。彼の無教会主義の中にひそむはげしい否定的態度或は拒絶精神の根據となり且目標となつてゐるものは眞の教会への積極的な肯定的態度である。生ける靈的な教会への信仰にささえられ且これを主張するために彼は制度化され形式化された教会を否定した。無教会は「壞すやうに見えて實は建てる者、怖いやうに見せて實は愛らしい者、熊の皮を被つて居て小羊の心を有ち、社會に大革命を起す者のように見えて實は小女と老人の友となりたいと欲おもいます」(著一〇・二二九)。

しかし乍らこれまでのべて来た彼の主張の根底にあるものはやはり始めにふれた靈的生命と制度的形式、神と人間とのきびしい峻別であり断絶である。眞の教会はあくまで制度的教会と矛盾し対立するのであり、靈とか生命はつねに形式や制度と相容れない。この故

に内村には次のような考え方は生れて来ない、神の言は教会に啓示され委託された、歴史の中にある教会はたしかに神の審きの下にあるが又神の恵みの下にある。内村は霊的なものは無形ののものであり、若し何かの形式的なものがこれに附着したときにはつねにはらいのけてゆかねばならない、複雑なものは拒けて簡潔なものが尊ばれるべきであると考えた。こゝから内村は制度的形式を持ち複雑な組織を備えた歴史上の教会に対して思想的にもうけ入れられないものがあつたと思われる。内村は晩年自分の弟子達の無教会主義を考へつゝ自分には今日の弱い教会を攻める勇氣はない、福音が教会を壊すべきときには壊し、立直すときには立直すであらう。「私は教會問題に無頓着なる程度の無教會主義者である」(著七・二四七)と云っている。これは一面において彼の教会への具体的なゆき方における変化を示すものかも知れないが、彼の本来的な物の考え方の変化を示すものではない。彼は始めから歴史における教会の問題を信仰の存否とかゝわりのないものとみて来た、そのようなところにおいては彼は信仰の絶対的性格を主張して教会をきびしく斥けることが彼の生きるみちであつた。彼は教会の制度や形式というものは信仰の光において歴史的状況に応じて革新されるが、しかもそれは信仰者の共同体としてこの世にある福音の証しであることをみとめることが出来なかつた。彼は歴史的に存在する教会にあり得る世俗化を徹底的に斥けたがために教会の制度性、組織性、更には共同性に對しても意味を見出すことが出来なかつたのではなからうか。教會觀に関する限り、神のかたちでいましつゝも僕となつて世に生きてまうたいエヌ・キリストよりも荒野において神の言をさし示しつゝ人々にきびくせまる預言者の生き方を彼は好んだ。

三

更に内村の無教会主義の主張をキリスト教の歴史より検討しよう。

内村は今日の教会が第二の宗教改革を必要としており日本における無教会がこれを企てるものであると考へる。「世界は宗教改革の仕直しを要求する。第十六世紀の宗教改革は阻止されたる運動として終つた。プロテスタント主義は制度化せられて放棄せられし羅馬カトリック主義に後戻りした、我等はプロテスタント主義を論理的結論にまで持行く再度の宗教改革を要求する。新プロテスタント主義は完全に自由にして其内に教會主義の痕跡だも留めざる者であらねばならぬ。制度ならずして親交 (calwinism) であり、組織又は團體に非ずして、靈魂の自由なる交際であらねばならぬ。實際的に言へば、それは神の千イェス・キリストならぬ何人をも監督又は牧師と呼ばざる、教會を要せざる基督教であらねばならぬ。そして神は此日本國に於て斯かる基督教の現はれん事を欲し給はずと誰か言ひ得る乎」(著七・二八七)。

内村によればルターは福音を再発見してプロテスタント信仰の貴い遺産を後世につたえた。しかし乍ら彼は教会形成においてあまりにも当時の世俗的勢力と聖書にたよりすぎたのである。彼はドイツ貴族と彼等の愛國心によつてささえられて教会を改革し設立して行つたために、彼の教会はローマ教皇の代りにドイツの封建諸侯の世俗的權威と結びつくことになつた。彼がローマカトリック教会を批判したもう一つの力は聖書であつた。彼は聖書を教会の權威の上においた。その限りにおいてはこの事は充分な意味があつたが、彼

は聖書を尊重するあまり彼から聖書崇拜 (bibliolatry) が始まった。プロテスタントの各教派が自分の教説の根拠を聖書を求め、自

がって分派精神に強かったと考えられる。

分の主張を聖書的、即ち正統的であると唱えるようになった、教派の紛争と分裂はこゝに由来する (著十六・二六六―二七六)。内村のこのようなルター解釈は多少問題を残す。就中第一の点を理解することがルターと内村とを区別する大切な点になるのではないかと思ふ。ルターは内村が考えたよりもっと積極的に教会と国家との関係を考へていたのではないかと思ふ、彼はたしかに靈的權威と世俗的權威を区別し教会と国家の領域を設定した。しかし乍らその故に彼は世俗的領域においては教会は國家に服従すべきことをとき又中世における教会と國家社會の關係を早急に改革して彼の信する教會の体制を確立するために彼はドイツのキリスト貴族達を「危急の監督」と云って彼等の援助を期待した。しかもこの考へは彼が福音を再発見してから後、教會設立に先立って生れて来た初期の立場であるだけに彼の教會觀と考へられる「聖徒の交わり (Communio sanctorum)」やいわゆる万人祭司說の中にこのような見解がひそめられる余地が充分にあつたのではないかと思はれる (この事に関しては「基督教研究」三十一卷二・三号所載の拙稿「ルツターにおける教會と職制」及び三十二卷所載予定の稿稿を参照されたい)。

世俗的權威は善き者達をあげ、惡しき者達を挫くために神より授けられた權威を使用し教會の危急を救ふべきものとしてルターは考へた。内村はルターよりもはるかに世俗的な國家權力に對して過激であり批判的であり、且又彼の靈的なものと世俗的なものとの二元論的立場からも教會の世俗的權威よりの自由と獨立を最後まで主張したとみてよい。その限りにおいては内村はルターよりも或は彼とち

内村は更に今日のプロテスタント教會における分派主義、教派主義に對して批判する。「西洋の國民、即ち米歐人、殊にアングロ・サクソン系の人々、及び其感化の下にある人々程教派的の國民が他にあるであらうか。教派主義 (sectarianism) は彼等の存在其者が構成するかの如くである。……英國人も米國人も、それぞれ自分の教會なり或は教會ならざる教會をもつ。彼は政治に於けると同様宗教に關する自分の意見の正しき事を絶対に信じて居る。そして彼は他の凡ての者を、一然り出來れば全世界をも一神、人生及び永遠に關する自分の意見に改めさせる事を、自分の義務と考へて居るのである。夫故、彼等は自ら基督者と呼ぶも實際的には彼等の數だけ多くの種類の基督教があり、彼等各自が皆自分だけの教派を作り、他の凡ての者を自分の信ずるのと全く同様に信ぜしめんと試みて居るのである。大雜把に言へば、彼等は教會に分れて居り、其教會は宗教的黨派である……。確かに、教派主義は基督教の精神其者に反して居る、キリストは分れたる者ではない、縱令現在の事情の下に在つては分裂は不可避であるとするも、分れたる信者は相互に愛し尊敬す可きである、或人は基督教を謙遜の宗教と呼んだ。正に其通りである、と私は心から信じて居る。然し教派主義は謙遜の反對である。其は他の凡てを排して自分自身のみを完全なりと思ひ上る彼の惡しき者の傲慢に近づく事である」(著七、二六七―二六九)。

内村はこのような教派主義がひろく西歐世界の必然的な所産であるとみる。これは近代における自由主義、個人主義に由来し、又技術文明の世俗性をも反映するものであり、さかのほればギリシヤの知識主義やローマの律法主義に発端を見出すものであり、このような

伝統に生きる欧米世界では教派主義的キリスト教は必然的に生れるとみるのである。著七・一一七、五二、二一九)。したがって内村はこの教派主義を克服するものは西歐世界以外の精神的伝統を持つ世界即ち東洋、就中日本から生れるべきであると説きすすめるのである。

内村の教派についての解釈、又教派主義を克服する方向づけはどのように吟味されるべきであろうか。前に引用した内村の教派主義への批判をよんで直ちに気がつくことは彼が教派主義が生み出す弊害として独善とか傲慢とかいう倫理的性格をとりあげてこれに對して非難していることである。内村のこのような倫理的考え方からする問題の扱え方は既にのべた彼の聖礼典についての批判の場合にも知られる事柄であり、更にひろく内村のキリスト教に関するきわめて高潔な倫理的解釈の態度にも由来することである。しかしながら教派の問題はこのような倫理的立場からする取扱いで以て処理されるべき性格のものではなく、内村自身もこの事だけをとりあげているわけでもない。教派成立の根柢には彼自身ものべているように近代文化にかかわる自由主義や個人主義—信教の自由とか政教分離の理念が存在し、又地域社会の文化的社会的相違という事が考えられねばならぬ。米国の場合特にこの事が考えられるのであり、たとへば H. R. Niebuhr. *The Social Sources of Denominationalism*, 1929, 1967) においてこの事が明確にとらえられている。福音が近代世界においてある特定の文化的社会的伝統を持つ社会の中に浸透するためには又そのときにはその社会に固有な福音理解が行われることがあり得る。そしてそれに由来して固有の教派が成立して来るのである。これを教派の地域的一致 (regional unity) という表現で

云いあらわせるかと思う。内村自身がこの事をみとめた。彼はドイツにおけるルターのキリスト教はドイツのキリスト教、ジュネーブにおけるカルヴァンのキリスト教は一つのスイスのキリスト教であり、スコットランドのノックスのキリスト教はスコットランド的キリスト教となったことを指摘し、そうであるならば当然日本においても日本のキリスト教が存在してもよい筈だと主張する(著七・六七、一五一以下)。とすればこのような主張は教派の存在理由を説明するものであって教派主義を克服する方向づけをあたえるものにならない。内村は教派主義を克服するために無教会主義を主張した筈であるが実はこゝではもう一つの新しい教派—教派なき教派を無教会の中にみとめようとしていることにならないだろうか。更にもう一つの問題が提起される。プロテスタント主義における教派はそれだけでは説明しきれないものを持つ。前にのべた宗教改革者達やウエスレー、ブラウンらにしても、彼等は彼等自身の福音理解の上に立って当時の教会に挑戦したり或は別個の運動をおこしたりしたが、その結果、当時の教会から排斥されたりして自らの独自のゆき方を余儀なくせしめられ、その後多くの共鳴者を得て教会を設立し、かくして教派が生れたとみてよい。教派成立の根柢には地域社会的性格から来る福音理解の相違といふことだけでなく、福音理解から対立や分裂がおこりそこから教派が形式されるといふ側面も考えられなければならない。こゝにプロテスタント主義における教派がその歴史的な相対的相違性をみとめつつしかも福音をそこにおいて理解し告白し証言する限りにおいてそのゆするべからざる固有性、独自性を主張するものであるということが考えられねばならない。この事は教派の告白的一致 (confessional unity) という表現で理解

されよう。それは前にのべた地域的一致性をつねに克服し或は包括しつつより普遍的な活動—いわゆるミッションをおしすすめるエネルギーとなるのである。内村は教派が信仰告白として提出した信条に對してはそれが信仰の持つ靈的生命を形式化することに終るために反對し、又教派のミッション活動に對してはそれがあまりに独善的であるが故にきびしく批判する。しかしながらこのような教派の活動が生れて来た根源的なもの即ち歴史の中における信仰者の福音理解の固有性とその教派への発展との関連という事柄に對しては少くも教派主義の弊害を論じている内村に明確に理解されていないのではなからうか。しかし乍らおどろくべき信仰の洞察力を持つた彼は冷静に無教会主義の歴史的展開を考えるとき次のように云わなければならなかつた。「無教會は進んで有教會となるべきである、然し在來の教會に還るべきではない、教會ならざる教會となるべきである、即ち教會を要せざる者の靈的團體となるべきである。斯かる團體が直ちに教會と成り易きは余輩の充分に認むる所である、然し其場合に於ては又直に之を壞つべきである、教會は生物の體軀（からだ）と均しく永久に壞ちて永久に築くべき者である、教會も亦生物と均しく其恐るゝ所は結晶である、無教會主義は其一面に於ては結晶せる教會の破壊である、他の一面に於ては生ける教會の建設である、而うして無教會が結晶して又所謂の教會となる時には無教會主義を以て又之を壞つべきである、キリストの王國は斯の如くにして發達する」（著一〇・二三一）。從來のプロテスタント主義に對する諸教派がつねに福音をその時代の精神的伝統や社会的地域性に應じて再解釈し、且又福音の真理に根ざして從來の教會や社会に對してはげしく挑戦し、かくして非連続的に成立して来た面を持つもの

とするならば、内村がこゝで主張している「無教會主義の前進」—前述の文章の標題が正にこれであるが—も又決してこれと無関係なものともみることが出来ない。とすれば内村が考えた無教會主義はやはり一つの教派性を荷ったあたらしい教會であると云えよう。又彼の無教會は必ずしも「第二の宗教改革」ではなくしてプロテスタント教會史におけるたえざる信仰復興運動或は教會改革運動の一つのあらわれとみることが出来る。

四

内村の無教會主義はよく日本的なものであると云われ、又彼自身も無教會が日本的キリスト教の所産であると考えていた。しかし乍ら如何なる日本の要素が彼の無教會論の中にからみついているだろうか。

内村によれば眞の日本人が独立的に眞のキリストを信じたときに、彼のキリスト教は日本のキリスト教になる。「日本魂が全能者の氣息に觸れる所に、其所に日本の基督教がある、此基督教は自由である、獨立である、獨創的である、生産的である、眞の基督教は凡て斯くあらねばならない……」（著七・六七）。こゝで日本魂とか眞の日本人というのは内村においては武士道精神を体得したものを意味する。それは長い日本文化の伝統によって培われきつぎあげられた日本人の心性の理想像である。このような日本人が眞の福音にふれるのに必ずしも外国の宣教師や教派の精神的物質的援助を必要としない。神によってみちびかれていたキリスト者は自由であり獨立であり、「未だ嘗つて他人の信仰に由て救はれし人あるなし」（同上）というキリスト教的確信が内村にあった。しかしそ

れだけでなく、日本人は外国人に比して精神的文化的に劣らないもの、又独自のものを持っているのだという日本人としての誇りが内村にあった。「而して又他國の宗教に由て救はるゝ國ある可からずである」(同上)と彼は文章をつづけている。そしてこの二つの確信の上に立って内村の無教会は西歐キリスト教の精神的物質的所産とその援助に対して否定しそのような仕方によって自らの自由と独立を標榜したのである。教派主義的な信仰、教会機構、礼拝、更にはその宣教師の派遣や経済的援助を拒絶して自由と独立をまもることが内村の考え方であった。これはたしかに武士道の高潔な倫理と結びついている。鎌倉時代において坂東武士の習として成立し徳川時代には儒教によって洗煉された士道精神の中にはたしかに特権階級としての気品や気骨が誇りや名譽あるものとして尊重せられ、他の階層や秩序に属するものに対するはげしい深癖感が存在していた。就中金銭問題についてはそうであった。内村も又武士の子としてこのような性格や考え方があり、これが日本人という民族的意識と結びついて前に述べたような主張にすませたのではないかと思う。しかし乍ら問題はこのような内村の中に存在する日本人としての自覚や誇りが福音に出会うことによって如何に理解されたか、それは彼のキリスト教的自覚とは別にこれと並んで存在するものであるのかどうかという点である。彼が終生用いた二つの「Jへの愛」即ちキリストへの愛と日本への愛、或はキリストのため國のためという二つの事柄が彼の人間存在―その思想と行動において如何にからみ合っているのかという点である。この問題の考察は内村の思想理解の最大の課題の一つであり、他日を期したく思うが簡単にふれておこう。晩年の文章に内村は次のように云つている。「私は二つ

のJを愛し、その他を愛しない。一つはイエス(Jesus)であり、一つは日本(Japan)である。……イエスと日本、私の信仰は一つの中心を持つ圓ではない、それは二つの中心を有つ楕圓である。私の心情と知性は、此二つの愛する名の周圍を廻轉するのである。そして其一つが、他を強めることを知る。イエスは、日本に對する私の愛を強めまた深める。そして日本は、イエスに對する愛を明確にし目標を與へる。此二者なかりせば、私は單なる夢想家となり、狂信者となり、無定形の一般(an amorphous universal man)と化したであらう、(傍点筆者)(著七・一七)。イエスと日本は觀念的にはあくまで峻別せられ、神学的にも相互に緊張し分裂する要素を充分に持っている。明治以後のキリスト教はこの問題のためにくるしみたゞかい、兩者を区別し或は妥協せしめて来た。しかし乍ら内村においてはこの兩者はそれなしには彼自身の存在があり得ないような生きたもの、彼の愛の実存をささえるものであった。そこから彼のきわめて矛盾にみちた性格が生れ、逆説的な考え方が生れ、彼独自の行動があらわれる。しかもそのような思想や行動としてあらわされたときには自己矛盾と分裂に決しておちいらない固有の深さと広さがそこにある。彼は二つのものに同時にささえられているが故に自由であり生き生きとしてゐる。このような彼の性格や考え方が無教会論の中にも明白にみられるのではないかと思う。

(内村鑑三の「愛國心」の問題については中沢洽樹氏が「若き内村鑑三論―職業と結婚をめぐる―」(一九五八年)三・四章にふれられている。内村の実存的解釈の深みにおいて中沢氏の洞察力は堅実であり、且鋭敏である。教えられるところの大きい書である。)

日本のキリスト教はその教会を自らの基礎の上に建てなければな

らぬ。内村は一八九〇年にベルにあてた手紙の中で次のように云っている。「日本が日本獨特ノ形ノ基督教會ヲ有スベキ時ハ來リツ、アリト信ジ候、日本ハビニューリタン信仰ノ精髓ヲ、ソノ鎮護ノ山不ニゴトクニ釣合ノ取レシ又タソノ國花櫻ノゴトクニ美シキ衣ヲ以テ裝ハシムベキナリ、「ニニー、イングラント」ノ組合教會制度ハ、程度ヲ異ニスル凡ニル監督教會制度ト同様、カ、ル事ニハ凡テ美術的ナル簡素 artistic simplicity ヲソノ理想トスル國民ニ取テハ、餘リニ不體裁ナルカ、餘リニ物々シキカ、孰レナルカニ候一(著一八・二五六—二五七)。この幾分即興的で詩的な文章の中に内村は無教會という教會のあり方、或は内実をあらわす形式のあり方を語っている。キリストを信する者達の交わりの団体たる教會は、これと峻別されるべき教會制度や礼拝がキリスト教信仰にとつて非本質的な事柄であるが故に、そのような形式については出来るだけ簡潔なものを持つべきである。複雑で豪華な形式よりも単純で簡素な形式をとる方が無教會の考え方に合致しているし又日本的キリスト教にあさわしいゆき方である。このような美術的なる簡素を尊ぶ日本人の考え方は歴史のみにて禪宗と禪宗によつて育成された日本人の審美限特に「淡泊さ」という語の中にあらわされる日本文化に關係があるように思われる。超越的な叡智を独特な修練によつて求めようとする禪宗においては精神的な内実と形式の間にきびしい峻別を設定し、精神的なものへの自己集中的ゆき方は必然的に形式への無視となる。逆に云へば形式のくすされたところにむしろ精神的なものの充足をみる。そして一度高揚された精神は超越的な隔絶された世界に生あく (the transcendental aloneness, the aloneness of the absolute) が故に、この世における形式に対

しては、とらわれない不即不離の態度になる。そこに万物にすべてをゆだねたものの自由の境地があらわれる (D. T. Suzuki, Zen-Buddhism and Its Influence on Japanese Culture, 1938, pp. 11-12)。このような禪宗の精神と形式との關係に関する理解は内村がみた靈的生命と制度的形式との關係とある種の類似が存在するのではないかと思われる。もとより内村のキリスト教は禪宗における絶対無の境地と相違するであろう。彼の神秘主義(彼の考えはしばしばそう云われた)著七・九)と禪宗のそれとの關係も根本的に検討する必要がある。又彼は禪宗と密接な關係にある武士道とキリスト教との接觸を考えたが、その場合においても武士道の持つエトスとキリスト教との結びつきが考えられたのであって武士道の背後にある宗教的要素との接觸は明瞭でない。更に又彼は莫大な著作の中で日蓮を宗教的聖者としてとりあげているが禪宗に関しては殆んど何も述べていない。にも拘らず日本人の心性の中にとけこんだ禪宗の考え方が内村という日本人の思考方式において、したがって無教會という考え方の中に全く存在しないと断言するにはあまりにも兩者の「形式」観が似ていないだろうか。又禪宗は天台宗真言宗が儀礼化され、貴族宗教、國家宗教として世俗化されていた鎌倉時代において浄土宗や日蓮宗とは異つた独自の簡素できびしい修練によつて儀式主義を克服しようとした。丁度それと同様に内村の無教會は欧米キリスト教の教派主義、形式主義に対して彼独特の仕方での一つの挑戦をこころみようとしたのである。前にのべた禪宗の精神と形式との關係についての理解からも生み出された美的な見方に「淡泊さ」がある。それは人間的な技巧や形式の完備をすてて自然の中に単純な美を見出す態度であり、形式のないところに或は形式のきい

of the Church と同じの論文と似たものを寄稿した。おことわりしておかねばならぬ。

ちなぎの中に精神的充実をみる見方である。人間的、技巧的なものにとらわれないで自然と共に生きる日本人の自然観も又これにふかい関係を持つのではないかと思う。一輪の花や墨絵を持つ茶室をかまえ、枯山水とか自然の風物を自由にとり入れた庭園を眺めるのが日本人の美的生活の方法である。このような中に生きる日本人としての内村が欧米教会の制度や儀式を「たとい組合教会を以てしても――あまりに人間的、技巧的であり物々しい不体裁なものとして斥けたのは考えられることである。無教会が宇宙であり天然であると云った彼の表現も北海道の素材で美しい天然とそれにも勝った美しい友情にかまされた札幌教会時代の想起のほかに、内村の日本人的な心情を云いあらわすものともうけとられないだろうか。

附記 この論文は昭和三十五年十一月二十三日日本基督学会大会で研究発表として口述したものをまとも且多少の附加をしてつくられたものである。この折理公会神学院の遠藤義光教授より内村の無教会論の日本的要素について質問がなされ、日本人固有のものとしてはむしろ神道的な考え方や神社建築の方が内村の考え方に関係があるのでないか、禪宗的なものはむしろ外来のものでありそれが日本化されたこととはみとめるが日本化させるようになつたそれ以前の思想が問題ではないかという意味の見解が述べられた。私は禪宗的な考え方が既に内村のときには日本人の考え方に最早外来的なものとしてうけとられないだけの浸透性を持つていたこと、具体的に禪宗の形式観が内村のそれと関係があることを教授に話した。しかし現在のところ内村の無教会の考え方の中にある日本のものがこの論文でのべたものだけでよいかどうか、ひろく日本人固有の思考方式が如何なるものであるかについてはもつと学問的な追求をする必要があることを痛感している。この論文はその意味で私の研究の一里塚である。

著 「基督教研究」三十一巻四号(英文号)には Uchinura's Conception