

Title	なぜ日本に文化の神学が必要なのか：内村鑑三の文明論を中心に
Author(s)	柳田, 洋夫
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 47
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2186
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

なぜ日本に文化の神学が必要なのか

——内村鑑三の文明論を中心に——

柳田 洋夫

はじめに

明治以降日本にもたらされたプロテスタント・キリスト教を代表する人物として直ちに挙げられるのは、植村正久（一八五八—一九二五）と内村鑑三（一八六一—一九三〇）の二人であろう。両者は、教会についての理解と実践においては方向を異にするものの、いずれも深いキリスト教理解に基づいて福音伝道に力を尽くし、日本におけるプロテスタントの形成において大きな役割を果たした功績者である。のみならず、福澤諭吉（一八三五—一九〇一）などと並んで、西欧文明（文化）ならびに思想を総体的また実質的に理解し咀嚼し得た先駆者でもあった。森有正（一九一一—一九七六）が、この二人の思想においては「ヨーロッパ思想が、その本来の規模において、また、その本来の深さにおいて、的確に把握されていた」^①と評価する通りである。

以下においては、この二人のうち、内村鑑三の文明論を取り上げ、与えられたテーマをめぐる考察としたい。さしあたり内村においては、キリスト教的立場からの文明論が量的にもそれなりに揃っており、また、そこには現代にも通ず

る重要な示唆が含まれていると思われるからでもある。

1. 日本における「文化の神学」の可能性と困難

内村をめぐる考察に先立って、まず与えられたテーマについて触れておきたい。キリスト教神学の立場からこの問題を論じようとするならば、さしあたり「教会」と対置される概念として、もしくは教会の外の世俗的営為一般を指して「文化」と呼ぶことになるであろう。⁽²⁾ そのように言ったところで「文化」という言葉の茫漠さにさほど変わりはないかもしれない。しかし、特に日本における「文化の神学」を問題にするとき、ひとつの構えのごときものは見えてくる。「なぜ」というよりは「いかにして」に関わる事柄になるであろうが、それは、深井智朗氏の言われる「弁証学としての文化の神学」という態度である。それは、あえて言い換えてみるならば、教会からこの世へと外に打って出る神学である。深井氏によれば、「弁証学」としての神学は、キリスト教がローマ帝国の宗教となる以前、キリスト教の真理を他の言葉に翻訳し、またその時代の思想の枠組みを用いて説明しようとした試みの中に見出されるものであり、キリスト教の世界伝道と多元化の時代に再認識されるようになったものである。⁽³⁾ 氏はさらに、日本における「文化の神学」は、テイリツヒヤトレルチ、パネンベルクなどのそれよりも、いつそう強度に「弁証学」であることを要求されていると言われる。なぜなら日本にはそもそも、その再構築もしくは再文脈化を要請するような「キリスト教文化」が所与のものとしてあるわけではなく、いわば無からの「キリスト教文化形成」が課題として与えられているからである。⁽⁴⁾

関連して、「世俗化」の問題に触れておきたい。加藤周一（一九一九—二〇〇八）は、日本文化を理解するための枠組みとして、①「競争的集団主義」、②「現世主義」、③「現在主義」の三点を挙げている。⁽⁵⁾ ここで特に「現世主義」と

は、「文化の此岸性」であり、「日常生活の現実の外の、またはそれを超える価値や権威に、責任をもつてかかわらない」態度に結びつくものであるという。ここにおいては彼岸も此岸の日常的現実的所属集団の延長と考えられるのであり、たとえば天皇の絶対化も、集団に超越する価値の絶対化であるというよりは、集団そのものの絶対化に他ならないと加藤はいう。⁽⁶⁾ また、中根千枝（一九二六—）は『タテ社会の人間関係』（一九六七）において、「日本人にとって『神』『祖先』というものは、この『タテ』の線のつながりにおいてのみ求められ、抽象的な、人間世界からまったく離れた存在としての『神』の認識は、日本文化の中には求められないのである」と述べ、そのような「あまりにも人間的な」価値観をもつ社会は、対人関係が自己を位置づける尺度となり、自己の思考を導くという意味において、宗教的というよりは「道徳的」であるとしている。⁽⁷⁾

ところで、欧米ではキリスト教の世俗化が問題にされて久しいが、さしあたり宗教から彼岸性が差し引かれる過程を「世俗化」、その結果を「世俗的」と呼ぶとするならば、日本においては「世俗化」という言葉はあまりふさわしくなく、はじめから「世俗的」要素が相当に大きかったと言うほうがふさわしいように思われる。ここでは「神の不在」さえも日常生活のリズムにその形成要素としてビルト・インされており（「神無月」、いわばMonth of God's Absence）、外国でしばしば起こる無神論論争も理解できない。⁽⁸⁾ また、やや横道に逸れるが、折口信夫（一八八七—一九五三）の言うように、日本における神とは時を定めて村を訪れてまた去っていくべき「まればと」であるとするれば、⁽⁹⁾「わたしは世の終わりまで、いつもあなたがたと共にいるのである」（マタイ二八・二〇）というイエス・キリストの言葉も、この国においては大きな違和を伴う声として響くかもしれない。

このような、そもそも世俗的な文化土壌においてキリスト教神学を遂行しようとするならば、少なくともキリスト者の立場としては、その営みは「弁証学としての文化の神学」というかたちをとらざるを得ないであろう。内村の文化・文明論も、必然的にそのような弁証学に触れるものである。

2. 「文化」と「文明」

内村の文明論に立ち入る前に、「文化」(culture)ならびに「文明」(civilization)という用語について一瞥しておきたい。

これらの概念が定義しにくいのは、まず、あらゆるこの世的な事象や事物にこれらに関連させることができるからである。また、「文化」「文明」という概念には、記述的(descriptive)とともに規範的(normative)・指令的(prescriptive)含蓄の両方が込められているからでもある。「文化」「文明」という言葉においては、とりわけ事実と価値とがな⁽¹¹⁾い交ぜになっていると言ってもよい。

関連して、特に文化とキリスト教という問題において必ず参照されるH・R・ニーバーの『キリストと文化』(Christ and Culture, 1951)においては、文化の主要な特質として、①文化は常に社会的(social)であり、純粹に私的であるようなものは文化ではない、②文化は人間の業績(human achievement)である。人間の努力や目的によって文化は自然から区別される、③文化とは価値の世界(a world of values)であり、それはまた人間の善の価値である、④文化の多元性(pluralism)に注意が向けられなければならない、という四点が挙げられている。⁽¹²⁾これらの論点のうち、先にみたところとの関わりで言うならば、特に第三の点が示唆的である。文化には記述的／規範的(指令的)という二つの側面が混在していると述べたが、ニーバーはさらに一歩進めて、文化とはそもそも「価値の世界」であるというのである。このことは、内村における文化観においてもひとつの基調をなす事柄でもある。たとえば、『正義のひろく行われること』が西郷の文明の定義でありました⁽¹³⁾「などというのはまさに価値の世界としての文明(文化)についての言

明と言えよう。

ところで、「文化」と「文明」との異同ならびに両者の関係の問題であるが、それは意味内容的にも用法の歴史的変遷においてもかなり複雑であり、一概には言えない。さしあたり日本における使用法の移り変わりについて簡単に言うならば、明治時代は「civilization」の訳語としての「文明」という用法が主であったが、大正時代に入って、「culture」や「Kultur」の訳語としての「文化」が頻繁に用いられるようになった。そこには、一九世紀末までに「civilization」が帝国主義的な意味合いを帯びるようになったことも絡み、この語の信頼性が失われていったという外国における事情との関わりも考えられる。⁽¹⁴⁾

このような状況において、一方では「文明」とほぼ等しい意味で、とりわけ西洋文明的な要素を指して「文化」（「文化住宅」「文化生活」「文化鍋」）が用いられ、もう一方では教養や知性という意味合いで「文化」が使われるようになる。⁽¹⁵⁾ また、文明は物質的なものを、文化は精神的なものを指すという区別も考えられ、そこから、文明は功利主義的傾向を、文化は理想主義的傾向をそれぞれ有するという解釈も生じる。⁽¹⁶⁾

内村においても、大正期の特に後半から、「基督教宣伝と日本文化」「文化生活と基督教」「文化の基礎」などというように、「文化」という語が論説のタイトルにも登場し目立って使用されるようになる。また、「明治と大正」（大正元年一〇月『聖書之研究』）という論説においては、「明治」という時代は「文明の治世」であったが、「大正」は「大なる正義」の時代であると若干のユーモアを交えて説かれ、「わが国の場合においては、……物質的文明であった」と言われている。ここでは、文明に物質的側面を対応させて否定的にとらえているようにも見受けられる。また、「文化生活と基督教」（大正二年八月一〇日『聖書之研究』）においては、「文明の精神」と「文化生活」という語が対比されているような箇所が見られるが、前者のほうをより古い時期に割り当てている。

このように内村も、大枠としては「文明」から「文化」へという趨勢にのつとつているようではある。しかし、全体

的に考えるとき、彼において文明と文化とが厳密に区別されているように思われたい。逆に、文化をテーマとして掲げながら、文章中には文明という言葉が用いられることもしばしばであり、また、「日本（独逸）文明」／「日本（独逸）文化」というような組み合わせの混在もみられる。であるから、以下の考察においても、「文化」と「文明」との区別にそれほど拘泥する必然性はないと考えるので、内村自身の使用や文脈に応じて適宜使い分けるといふ程度にとどめておくことにしたい。

なお、ニーバーは、キリストと文化を取り扱うときに念頭に置かれるべきは、日常会話で時には文化、時には文明と名づけられるような人間活動の全過程もしくは結果であるとし、「文化とは、人間が自然的なものの上に重ねる『人為的、第二次的環境』である」と述べている。また、「もし文化が文明から区別され、後者は社会生活のより高度の、おそらくより都会的、技術的な、そして老化しつつさえあるような形態をさすように用いられるならば、…あまりにも狭すぎる文化の定義である」と、文化と文明とをより積極的に一つのものととらえるべきであると主張している。このような観点からも、「文化」と「文明」との区別についての議論には、ここではことさら立ち入らないことにしたい。

3. 内村の叙述における基本姿勢

内村において〈文化の神学〉が見出し得るとするならば、それは彼が信仰へと導かれた時点からの実存的戦いでもあった。『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』(How I became a Christian, 1895) はその格闘のドキュメントでもある。

この著述はまず、内的歴史に関する叙述であると言える⁽¹⁹⁾。すわなち、単に彼が自らの内面の変化を語ったということ

ではなく、自らの上に生じた事柄も含めた外的出来事の中に潜む深い意味を常に見出そうとしていたということである。

そのような内的歴史からみると、内村にとつては、たとえば鎖国というのも、日本が外国との交際を始めるまでの準備の期間として与えられた「摂理の賜物」であり、開国から明治維新に至る動きは、「二つの明らかに異なる文明を代表する二つの民族が、たがいに立派な交際に入る、世界史上の一大転機」であり、また、「永遠に価値ある革命」すべてと同じように、「正義と神の必然のはからい」によるものである。⁽²⁰⁾このようにして、内的歴史においては、国内外のパワー・バランスというような観点を超えて、大いなる意志に由来する意義と必然性が見出されるのである。ただ、このことは、人間の意志や行為が無意味なものとなることを含意するものではない。「機会をつくるのも、それをを用いるのも、人であります」。⁽²¹⁾神の摂理に応え、それをこの世において実現するべき人間を神は必要として用いるのである。『余は……』の序文において内村は以下のように述べる。

私がこの書にしるそうと思つたことは、私がいかにしてクリスチャンになつたかということである。なぜ、なつたかということではない。いわゆる「回心の哲学」は私の主題ではない。ただその現象をしるして、私よりもつと訓練を積んだ人々に、それを哲学化する材料を提供しようとするにすぎない。私は自身を綿密な観察の対象として来た。そしてそれは、自分が今までに研究したいかなるものよりも、はるかに神秘に満ちていることを発見した。⁽²²⁾

森有正は、この部分をめぐつて、「かれの全思想の根幹をなすキリスト教的信仰は、けつしてかれがなんらかの理想を追求して獲得したものではない。ただ与えられたものを誠実に受け取つたのである。……かれはけつして求めてキリ

スト教に赴いたのではなかつた⁽²³⁾と述べている。確かに、内村の生き方には、語り伝えられる個人的性格の強烈さにもかかわらず、札幌農学校での強制的入信やいわゆる「不敬事件」の経過などを思い起こすとき、意外に受動的な側面がある⁽²⁴⁾。森はまた、内村の思想は、「ヘブライズムの中心的思想」でもあるところの「天地の創造主である神」と「その前に責任をもつ魂」という言葉に要約できると言う⁽²⁵⁾。キリスト教文化をも含む「近代文化」における「世俗化」というのも、それが「魂の責任を無視する」ものであるがゆえに内村は批判せざるを得なかつたのである⁽²⁶⁾。確かに、内村の文章にはしばしば「責任」という語が見受けられる。「責任観念⁽²⁷⁾」と題された短文もあり、ここでは、責任とは船の底荷のようなものであるが、それは神と人に対し敬虔（つゝしみ）の態度を取らしめると言われている。そして、「人生の真の幸福は責任を担はずして之を楽しむ事は出来」ないといい、より具体的には「伝道」という責任を担うべきであることが述べられる。伝道の責任を負うことは「永遠の福音を委ねられる」ことであり、そのことによつて「永遠の生命の臨」むことを感じ得るのであるという。

かくして、内村の内的歴史とは、外面的出来事を通して使命として与えられる神の導きに耳を澄ませ、それに応える歩みでもあつた。であるから、語り伝えられる性格の強烈さなどとは裏腹に、内村の思想と生涯は、内面的信念や理想がまずあつて、その実現を目指した過程というよりは、神の「神秘」に由来するところの出来事への応答の積み重ねによつて形成されたものであると言つてもよいだろう。そのような意味で、『余は……』は、神の前での責任＝応答の主体たる責任的自己 (responsible self) の歩みの記録とも言えよう。

そのような内村は、入信当初よりキリスト者としての「大問題」がいくつか与えられていると感じていた。一九二三年（大正一二）一月二日の日記によれば、それらは第一に「如何なるキリスト教が人類を救ふに足る乎」、第二に「基督教と進化論との関係如何」、第三に「日本国の天職如何」ということである。「斯かる大問題を提供されて、未だ完全なる解答を得ずと雖も、其健全なる刺激を得て、六十才以上の今日に至るも猶学生時代の生気を失はざるを感謝す

る」⁽²⁸⁾とも言うように、彼の生涯を貫いたものはこれらの与えられた課題への応答ということであったと言ってもよい。関連して、彼が渡米を決意するに至ったのは、内面的神秘感情を強調し、また、教会内だけの交歓に閉塞してしまような「感傷的キリスト教」に心の空虚を覚え、もつと「現実的」「実質的」なものを求めたゆえであった。⁽²⁹⁾ またそれは、「個人的満足の探求」というよりは、「まず人となること、次に愛国者となること」を目的とするものであった。

ニーバーは、文化の特質のひとつとして、それは社会的 (social) であり、純粹に私的であるようなものは文化ではないと述べたが、内村における「如何なるキリスト教が人類を救ふに足る乎」という問題意識ならびに「個人的満足の探求」の否定は、個人的信仰の世界への引きこもりというものを厳しく拒否する態度の表明でもあった。「人は何人も己れ一個人のために生存する者に非ずして至上者と全人類のために生存する者である」(「基督教と世界歴史」明治三六年一月二五日『聖書之研究』)とも言われるように、人は、己れ一個のためにではなく、神と他者に向けて生きる使命が与えられているという思いは内村の思想と実践に一貫していたものであった。このように内村の姿勢が始めから「社会的」であったから、その思想は信仰論や教義学それ自体で完結するようなものではあり得ず、おのずから文明や文化へと突き当たることになる。そのような意味で、「信仰論であるが文明論であり、文明論であるが、なぜか内村その人が見えてくる」⁽³⁰⁾と小原信が見立てるような叙述のスタイルが内村には伴っている。

4. 文明とは何か

「西洋文明の心髄」(明治二九年七月二五日・十一月一〇日『世界之日本』⁽³¹⁾)には、内村の文明論がかなりまとまったかたちで示されているが、文明とは何かについて以下のように言われている。

文明とは一国民又は一人種の物的知的ならびに心靈的啓発を云ひ、西洋文明とは歐羅巴人種に因りて得達せられし此啓発の合称なり。

文明の字甚だ惑はし易し、文明は文教の進歩開発に限らず、英語の Civilization は能く文明の真意を表はせし語なり。シビリゼーションは拉典語の Civis (市民) より来たり、元 Civility に作れり。即ち市民各其責任を重んじ義務を全ふするの状態を指し示せし語なり。即ち文明の Civis とは相依て以て市 (Civitas, city) を作り得る資格を有する者を言ふなり。即ち共同一致に堪ゆる民を言ふなり。故に文明の民とは和合の民と称するを得べし。文明 (Civilization) は共同 (Association) と同意義なり、即ち之を近世社会学の語を以て言へば文明は完全なる社界組織なり、個性を有する人類が相依て以て作りし兄弟的団合を言ふなり。

以上の二つの文章において、前者における「啓発」とは、後者における「進歩発達」とほぼ同様とみてよいだろう。文明とはまず「物」「知」「心靈」(精神)の進歩発達のさまをいう。⁽³²⁾しかし、後者の文章においては、内村はさらに、ラテン語に遡りつつ、文明とは「共同」「完全なる社会組織」「兄弟的団合」であり、また、「市民各其責任を重んじ義務を全ふするの状態」であると言葉を重ねている。言い換えるならば、内村にとつて文明とは共同性の実現であり、そして共同性とは成員がそれぞれなすべき責任と義務を遂行するさまを指す。なお、そのような共同性の根源にあるものは、たとえば音楽における感動を分かち合いたいというような思い(「感を同類に領たんと欲して音楽起こる」)であり、それを内村は「同情性」と呼んでいる(これは、上から下への恩賜的作用というような現在の使用法は異なり、むしろ「共感性」と理解すべき言葉である)。また、西洋文明とは、「智的文明」としての「希臘文明」以上に、神への愛

と隣人愛に基づく「社交力」を備えた宗教たるキリスト教に基づく「基督教文明」であり、それゆえに力をもつものであるとも内村はいう。

共同性について補足するならば、その重要性を主張したのは内村だけではない。たとえば、山路愛山（一八六五—一九一七）は、日本は「共同生活体」であるべきだという主張を晩年に至るまで繰り返している。また、「同情」という言葉は、愛山においてもよく使われている。これらの主張の背景には、藩という単位を超えた「日本」という全体性の自覚と実現という、国家形成期における課題があった。だから内村や愛山の議論は、『代表的日本人』において、「諸国がたがいに分かれて反目するに飽き飽きしていた日本人は、歴史上はじめて、国家の統一が、重要で好ましいことであると感ずるようになっていました」と述べられているような共通の気分が支配した時代が必然的に生み出したものであったと言ってもよいだろう。しかし、後にみるように、内村において「共同性」はまた根本的にとらえ返されることになる。

なお、「文明の解」（明治四二年二月一〇日『聖書之研究』）においては、「文明は蒸汽にあらざ、電気にあらざ、憲法にあらざ、科学にあらざ、哲学にあらざ、文学にあらざ、演劇にあらざ、美術にあらざ、人の心の状態なり。……文明は人の靈魂に在り、裝飾と器具と便宜とに存せざる也」と言われている。このような内村の文明観は、先に見た責任と義務の強調も考え合わせるならば、かなり規範的もしくは倫理的要請という色合いの濃いものであると言えよう。そうであるとき、理想とはほど遠い現実の文明のありようを常に意識せざるを得ない。だから、現実の文明の墮落や過ちに對しては、「文明を最善とするは誤称なり。徒勞と称すべし。文明は人を欺く砂漠の蜃氣楼たるに過ぎず」（「文明〓砲煙」大正三年一月一〇日『聖書之研究』）というような厳しい批判もなされる。

5. キリスト教と文明

しかしまた、内村の文明論においては、倫理をその根底で支えるものがある。「文化の基礎は宗教である」。宗教とは「見えざる神に対する人の靈魂の態度」であり、また、人のなす全てのこととはこの神に対する態度によって決定されるという。このような視点からすれば、「日本文明」なるものは実のところ「薩長藩閥政府の政治家」による、「宗教の基礎に立たざる」ものであるゆえに、「土台を据えずして建たる家」のごとき危険なものである。⁽³³⁾

文明を支える宗教とはキリスト教のことである。「基督教と世界歴史」（明治三六年一月二五日『聖書之研究』）においては、「基督教を信じない文明国は有りません」と言われている。なぜならキリスト教のみが「人と国とに自覚の感」を起こすからである。「自覚」とは、神との関係が分かかって始めて得られるものであり、「人は……己れ一個人のために生存する者に非ずして至上者と全人類のために生存する者」であることに気づくことである。またはそれぞれの「責任」即ち「天職」を自覚することである。このような自覚なく、「自己中心主義」を離れることができない国は亡ぶのであり、逆に、「自己を捨て、万事を捧げて神と世界と人類全体とのために尽くさんと欲する」ならば、人も国も必ず栄えるのだという。また、「国は基督教なくして立つを得る乎」（明治四一年三月一〇日『聖書之研究』）においては、歴史上、基督教国として絶対的に亡びた国はかつてないと言われる。内村によれば、国は「學術」や「武力」より以上に「正義」によって立ちも倒れもするのであるが、正義とは「活きたる精神の活動」であり、それは「活きたる靈魂」なしに働かないものである。そしてキリスト教こそが、正義に「勢力」を与え、活かすことができる。ゆえに、およそ国というものはキリスト教なしに立つことはできないのであるという。

このようにして、文明や文明国はキリスト教によって涵養され生かされるものである。しかし一方では、文明はキリスト教に逆らうものでもある。「文明と基督教」(明治三十八年八月一日『新希望』)においては、「文明とは肉の事なり、基督教は霊の事なり、故に文明と基督教との間に深き関係あるべからず。シオンは信仰を代表し、ギリシャは文明を代表す、而してシオンは常にギリシャの敵なり、……吾等は自今、再び『文明と基督教との関係』を口にすべからざるなり」というように、やや強い口調で文明とキリスト教とが敵対的なものしてとらえられている。直接的には、前年に勃発した日露戦争の衝撃がこのような主張につながったと思われる。これまで見てきたように、内村の文明論は倫理的であり、また理想主義的であったとも言えるだろうが、それだけに現実の状況に対しては強い批判原理ともなり、またそれは常に時局を踏まえたところから発せられるものでもあったゆえに、時として弾劾にも似た調子を帯びることがある。

内村は、日清・日露戦争、第一次世界大戦、関東大震災などの大事件が生起した時代に生きた。この間、西洋においては、シュペングラ―(一八八〇―一九三六)の『西洋の没落』(Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922)が進歩や文明についての深刻な反省を迫った。内村も、上記の出来事の他に足尾銅山鉍毒問題やアメリカにおける排日運動等に接しており、そのような時代のうねりの中で、文明に対する危機意識は次第に高まり、より救済史的な叙述へと強調が移行していく。また、「此扶桑の国は之を其運命の成行に任し、其滅亡を傍観しなげばならないやうに思はれます」。「此社会制度が腐れ尽きて後に、或は其外形的国家が一時其存在を失つて後に、雲となつて起こり、竜となつて立ち、終に此国を永久の基礎の上に据ゑ、日本国をして、西洋と東洋とを繋ぐに至らしむる者は実に彼等〔キリスト者〕であります」(「失望と希望」明治三十六年二月一〇日『聖書之研究』)というように、比較的早くから表明されていた終末感、とでもいふべきものが、単なるこの世における改良ということを超えた上よりの全き更新を待ち望む終末観へと次第に神学的な相貌を顕していく。そして、社会的には大正七十八年(一九一八―一九)に全国的に展開されたいわゆる再臨

運動においてそれはクライマックスを迎える。

しかし、運動開始以前に、すでに文明に対する根本的懐疑は表明されていた。⁽³⁴⁾「文明の最後」(大正四年一月一日『聖書之研究』)、「文明の成行 黙示録第六章の研究」(大正六年九月一〇日『聖書之研究』)といった文章がそうである。いずれも第一次世界大戦のさ中に書かれたものであるが、それは聖書に基づき、聖書の言葉に触発されての文明論であるがゆえに、いつそうの迫力を伴うものである。⁽³⁵⁾

まず「文明の最後」の内容であるが、これは創世記第一章におけるバベルの塔の記事に基づくものである。ここで内村が示されたのは、「人類が神の援助に依らずして自分の智慧と能力とに由りて自分の安全と幸福とを計る事、其事が文明である」ということであり、文明自体が人間の罪の所産であるという見方がこの論考を貫いている。人々が塔を建てたというのは、ノアの洪水の再来を懸念しての「人間相互の協力一致」による仕業であり、またそれが今日のキリスト教文明にもつながる文明の濫觴である。それはまた「神の能力を除外して、人間の団結と智識とに由りて社会の強固と生命財産の安全とを計った」ということでもあり、そのような意味で文明とは人間の「自己奉仕」に過ぎない。またそれは、「神と人との間に存する神聖なる親子の關係の破壊」に他ならないゆえに、神はそれを破壊しなければならなかった。

文明とは共同性の実現であるという内村の文明論を先にみたが、ここに至つてはそれが全く反転し、神の前において「団結」や「相互一致」は人間の離反の現れとして否定される。当初漂っていた文明に対する樂觀や期待はここで全く消え失せたかのごときである。内村はまた、地球はさまざまな文明が興亡を繰り返した「文明の墓場」であり、文明が自身を救うことはもはや不可能であるとも述べている。

次に、「文明の成行 黙示録第六章の研究」であるが、これは黙示録第六章に即して、文明とは必然的に平和↓戦争↓飢饉↓殲滅という過程をたどるものであることを示したものであり、「文明は平和を以て始まり、戦争と死滅を以て

終る」ことを述べたものである。

これら二つの文章においては深刻な文明批判が展開されているのであるが、内村は絶望的な状況にただ呪詛を投げかけているのではない。このような状況を決定的に更新する上よりの希望が同時に示されている。「文明の最後」においては、「国を救ふ者は文明以外に他に在る、其れは神の正義である、神が其独子を以て世に示し給ひし正義である。之を除いて他に国をも人も救ふ者は無い」、「文明に非ず福音なり」と言われる。そして、文明が裁きの中にあることを知り、「人の築き上げしバベルの邑」を去り、「神の造り給ひし都」なる「聖きエルサレム」へと昇るべきであると説かれる。また、「文明の成行」では、「キリストの福音」は文明とは正反対に、「争闘を以て始まり平和と生命とを以て終る」と言われている。または、「文明は平和を約束して戦争を持来」すのに対し、「福音は戦争を約束して平和を持来」すのであると言う。さらに付け加えるならば、「基督教と日本 霊的文明創始の任務」（昭和二年一月一〇日『聖書之研究』）においては、「西洋にもあらず東洋にもあらず、全然新しい文明の起こる必要がある」と言われ、「物質本位の文明」を棄てて「神本位の霊的文明」へと向かうべきことが説かれている。

また、「現代思想と基督教」（昭和二年七月一〇日『聖書之研究』）においては、信仰から離れた「現代人」は、この世界の他に「完全なる世界即ち『天の処』」を持たないがゆえに、自ら「此世界を化して天国と成さんと焦慮つて」いるのであると言われる。それは言い換えれば、「此世が進化発達して天国と成るのを待つ」という意味での悪しき「進化論者」と化しているということであり、それはあの「バベルの塔」と同様の空しい希望である。しかし、神はその御子をもつてすでに「天国」を築いているのであるから、「我等はただ感謝して、信仰を以つて之を我等の^{もの}有と為せば^よいのである」と内村は呼びかけている。

以上のように、内村は現実の文明が陥った深刻な過ちを深く憂慮しながらも、文明とそこに生きる人間がこの世を越えたところからもたらされる希望を仰ぎ見るべきことを訴えかけるのである。こうして内村は、総体としての文明を、

あくまでも聖書に拠りつつ、極端な樂觀にも悲観にも陥ることなく論じ得ている。

なお、すでにキリストによって神が築いている天国を信仰によって受け入れることが人のなすべきことであるとすれば、それでは人間自身の努力の余地はないのかという問題が即座に問われることになる。内村も、「然らば信者は此世をその成るがままに放任して其改善を計らないか乎」と自ら問うが、決してそうではないと答える。なぜなら、「信者は天の処に在りながら地に宿るのであるが故に、天の光と生命と喜樂よろこびとを地に伝へざるを得ない」からである。ここにもまた、待ち望みつつも自ら歩むというキリスト者の生き方が示されているのであるが、それを実践するためには「先づ靈に於てキリストの国に移さるる必要がある」（以上、引用は「現代思想と基督教」より）という。

これは、「基督再臨の二方面」（大正九年四月一八日講演）における「内的再臨」の主張とも重なるものであろう。「内的再臨」とは、「聖靈」がすでにキリスト者の心に宿っていることを言うが、「基督再臨の二方面」ではたとえば、「再臨は確実なる希望として基督者の心中に存するのである。……されば外なる再臨観に内なる再臨の実験を加へて再臨は最も深く且健全に味ははるのである」と言われている。文明と再臨との関連についてはさらに丁寧論ずる必要があるであろうが、とりあえず言うならば、このような「靈に於てキリストの国に移さるる」という意味を持つ「内的再臨」とは、内村において、聖書によって示されたものであると同時に、「今世」と「来世」（『基督教問答』）との断絶と連続の二重性をこの世にありながら引き受け、失望の中にありつつも希望のうちに歩むというキリスト者の生における必然的要請でもあったと思われる。

6. 内村における「日本的キリスト教」

先に日本における伝道の可能性と困難についての内村の言葉をみたが、日本における文化の神学を論じるにあたって、「日本的キリスト教」の問題も避けて通れないであろう。それは、キリスト教と競合するがごとくに勃興したナシヨナリズムゆえに一層切実な問題となった。そしてそれは、国境を越えた普遍性を標榜するキリスト教を日本がどのようにしてその主体性と独自性を保持しつつ受け入れられるかという、原理的な困難を伴うアポリアでもあった。

先に触れた山路愛山には「日漢文明異同論³⁶」という文明論があるが、その中で、日本における文明とキリスト教との関係について、「泰西の文明は遂に基督教と分かつこと能はざるなり³⁷」と言う。西洋文明とキリスト教とは相即不可分のものであるというのである。さらに、「吾人若し現代に於て文明の共同生活に入り、其一員として世界の経営に寄与せんとする時は吾人は、之を好むも、之を好まざるも、其文明を採用せざるべからず。而して之を採用せんとせば、之れと全く相分かつこと能はざる基督教をも採用せざるべからず³⁸」と主張する。そしてキリスト教が「極東の宗教」になる日が必ず到来すると愛山は考える。

ここには、西洋の文明に対する日本のいわゆる「和魂洋才」的態度の浅薄さに対する批判が含まれていると言えなくはない。しかし彼は、キリスト教そのものが卓越した宗教であるがゆえにではなく、それが「現代文明国の共同生活」において「普通の宗教」であるがゆえに受け入れるべきなのだと述べている。つまり、キリスト教が世界の文明国の宗教的デファクト・スタンダードであるがゆえに、その文明世界に伍するためにはキリスト教を採用せざるを得ないという、かなり功利主義的意図が含まれているのである。

同様の主張は、「耶蘇教につき思ふこと⁽³⁹⁾」においてもなされている。「人間に宗旨なくして止むべくんば論なし。いやしくも宗旨の已むべからざるものならんには日本は遂に耶蘇教の国となるべきなり」と彼は言い、「自国の宗旨」にのみ固執するゆえに「黄禍論」なども起ころのだと説いている。さらに、「どうせ耶蘇教にかぶれるものなれば善き耶蘇教にかぶれる様、日本の耶蘇教を作るやうに致たきものなり」と、やや投げやりな語調で「日本の耶蘇教」の必要性が言われる。このことに関連して、「現代日本教会史論」（明治三九年に「耶蘇伝官管見」と併せて『基督教評論』として出版）では、「日本人自ら研究し、自ら解釈して自ら満足し得べきものなりとする新神学を基礎としたる日本人自己の教会を有する」ことの必要性が訴えられている。彼は自由主義神学に共鳴しており、また、日本の優れた説教者として内村を筆頭に上げるが、次いで海老名弾正（一八五六―一九三七）と松村介石（一八五九―一九三九）を挙げている。⁽⁴⁰⁾ これらのことから考えても、大幅な福音の改変をも積極的に採り入れた日本独自のキリスト教の創出を愛山は期待していたことは確かである。

対して内村であるが、彼は自ら「日本的基督教の代弁者」（大正一四年七月一〇日『聖書之研究』）と称しているが、同時に「福音主義の古い信仰」を唱える者であるとしている。とすれば、愛山の主張するとき日本的キリスト教と内村のそれとはおのずから異なるものとなるだろう。内村は日本的キリスト教について度々発言しているが、たとえば「日本人が基督教を採用せずして基督教的文明を採用した」ことが「日本国の大困難」であると述べている（『日本国の大困難』（明治三六年三月一〇日『聖書之研究』）点においては愛山と重なり合うところがある。しかし「日本人と基督教」（明治三七年八月一八日『聖書之研究』）においては、以下のような批判がなされている。

最も多くの場合に於ては日本人は基督教を日本化せんと努めて、日本を基督教化せんとはしない。しこうして日本化したる基督教を受けて、自ら基督教徒なりと称する、しかも其純粹の基督教でないことは直に分

かる。日本化されたる基督教は俗化したる基督教と成りて終はる、しこうして其信者は遠からずして基督信者としてではなくして、普通の日本人として世に立つに至る。しこうしてかかる変体を経た日本の基督信者は沢山ある。

内村の批判は、「基督教を日本化せんと努めて、日本を基督教化せんとはしない」ような意味での、もはや「純粹の基督教」とは呼び得ないキリスト教に対して向けられている。多くの「日本的キリスト教」には、根本においてそのような転倒が見られるがゆえに、もはやキリスト教としての生命を失っている。ゆえにそれは「俗化したる基督教」と成り果て、その信者は結局のところ「普通の日本人」となつて終わる。これは、日本における多くのキリスト者がたどつた道でもある。

それでは、内村のいう日本的基督教とはどのようなものか。「日本的基督教といふは日本に特別なる基督教ではない。日本的基督教とは日本人が外国の仲人を経ずして直に神より受けたる基督教である」（「日本的基督教」大正九年一月一〇日『聖書之研究』）と言われるように、それは神より日本へと直接に与えられるキリスト教であり、またそれは「日本魂が全能者の氣息に触れる所」に生まれる教えである。言い換えれば、日本人が神の氣息に自ら触れる体験をするならば、そこにすでに日本的キリスト教があるはずなのであり、それは「英国的基督教」や「独逸的基督教」においても同じことである。

このような主張の根底には、まず外国宣教師に対する反感にも近い批判の念と、日本のキリスト教の独立への願いが強くある。「失望と希望」（明治三六年二月一〇日『聖書之研究』）における、「日本人は」外国宣教師に尾従して其安心の基礎を定めません。日本人は自由に自由宗教を信じます。政府にも依らず、外国宣教師にも頼らず、日本人は自身勝手にナザレのイエスを主として仰ぎつつあります」というような強い主張も、そのような思いから発せられたもので

あろう。

また内村は、「日本的基督教と云ふが如き者はない、基督教は世界的であつて、之に国境が在つてはならない」といふような立場には反対して、以下のように述べる。

「主一つ、信仰一つ、バプテスマ一つ、神即ち万人の父一つ」である。之に日本的又は米国的の別なきはよく判つて居る。然れども万有は一であつて多様である。其処に万物の美が存し、能ちからが在る。若し基督教が文字通りに唯一つであつたならば、此はまことにつまらない宗教である。基督教が他の宗教に秀でて生存力あるは其適合力の優秀なるに由るとは私が今日まで幾回となく西洋の基督教学者より教へられた所である。

（『日本的基督教に就て』大正一三年一〇月一〇日『聖書之研究』）

普遍性は多様性・特殊性においてこそ力をもつのであり、キリスト教はその「適合力」によつてそのことを体现してきたことを内村はここで述べている。その意味で、キリスト教の普遍性と「日本的」ということとは矛盾するものではない。

また、日本には独自に担うべき歴史的使命があるという考えが彼にはあつた。それは、欧米諸国における信仰の墮落に對して、日本が「教えの本源に遡り、神が我等に賜ひし特殊の国民性を以て之を解釈し闡明し、全世界の民をして再び純福音の恩恵に浴さしむ」という使命である。それはかつてドイツがローマ・カトリックの腐敗の後を受けて宗教改革を成し遂げたように、日本が「米國墮落の後を受けて、茲に再び基督教復興の功を奏す」（同右）という使命でもある。

それでは「基督教復興」とはさらに具体的にはどのようなことか。「日本国と基督教」（大正一四年八月一〇日『聖書之研究』）においては、彼らの非常に強い「宗派心」が数多くの教派を生み出したことについての批判がなされ、日本のキリスト教の目指すべき姿について以下のように言われている。

日本に今五十有余の基督教の教派がありますが、それは日本には有らずもがなであります。日本に於いては人がクリスチャンであればそれで足りるのであります。そしてクリスチャンたるの特徴は愛であります。

……最大の異端は教義上の異端ではありません。兄弟を愛せざる事であります。……そして私共日本の基督教者は此の簡短なる教えを実行して、茲に基督教会千八百年間の理想たる基督教者の一致を実現したくあります。是れ西洋に於いては到底為す能はざる所である。故に日本に於いて行つて貰ひたしと、私は多くの西洋の信者が云ふを聞きました。

日本こそが、「兄弟を愛す」という簡単な教えのもとに、キリスト教の長い間の分裂を克服して一致をもたらすべきであるということがここで言われている。そしてそれは独善的な発想ではなく、西洋側からの要請でもあり、そのような一致をもたらすことを通じた新たな宗教改革の主体として日本は特別な使命を負っていると内村は考えているのである。なお、日本の特殊性は、歴史上の位置においてのみならず、地理上の位置においてもあり、その初期の著作である『地人論』（一八九四（明治二七）年に「地理学考」の書名で刊行）について、それは「日本の特別な位地」を論じたものだと後年振り返っている。いかなる意味でそうなのかという点、二つの大陸の中間に位置し、「東西文明を結び付ける」からである（「今日の困難」明治三二年七月一日、相州葉山夏期学校において）。

以上のような内村の議論は、日本の特殊性（もしくは固有性）について二通りのことを述べているとも言えよう。一

つは、直接に神の氣息に触れるということは、可能性としては他の国々においても等しく考えられることであるから、イギリスやドイツの特殊性と並立し得るそれであり、もう一つは、歴史的並びに地理的な位置に裏打ちされた、日本にのみ当てはまる特殊性である。

このような内村の主張はどう受け止めたらよいだろうか。まず、後者について言えば、それは、「東洋国民中日本人のみ欧米の文明を了解し得べく又文明国民中日本人のみ東洋の思想を有するものなり」（日本国の天職）明治二五年四月一日『六合雜誌』とも言われるような日本の卓越性の主張と結びついたものでもあるが、内村自身の思いはともかく、少なくとも現代の眼からみるならば、夜郎自大的な物言いと受け取られかねないであろう。また、前者における特殊性は、あまりも神と人との直接的接触に重点を置いており、教会の存在や、実際には外国を経由した福音伝道の歴史の軽視ということにはならないだろうか。ただ、このような主張も、「真の信者は……歴史に頼らずして実験に倚（よ）るのである」（「現代思想と基督教」昭和二年七月一日『聖書之研究』）などと言われるような、個々人の「実験」（実験）を重んじる姿勢に由来する内村ならではものではあろう。

やや飛躍するが、現代から振り返って素朴に考えてみると、内村においてやはり問題なのは、あの「二つのJ」における Jesus と Japan がはじめから並び立ったかたちで主張されていることだろう。それは内村が生きた時代における日本における弁証学的実践として要請された面はあつたらうし、また、論理を超えた内村自身の感情の問題であつたと言えばそれまでなのかもしれないが、キリスト教が「教派」や「人情」を超え出でるべきものであるとしたならば、また、この地上の全てが新しくされる「再臨」を待ち望むべきであるとするならば、日本という境域そのものがいったんは止揚される可能性もさらにはつきりと述べなければならなかつたのではないだろうか。その意味で、大木英夫氏による、日本を「対格」としてとらえトータルかつラディカルに対象化し、それを神学的に取り扱う「日本の神学」⁽⁴⁾の提唱は、内村の議論をさらに徹底し実質化し得るものであろう。

ただ、内村は、日本の現状を無批判に追認するというような立場とは対極のところにある。「日本国と日本人」（明治三二年一〇月一五日『東京独立雑誌』）において、内村は「日本国」と「日本人」の区別を主張し、「余輩は日本国のために日本人を愛するを得べし、日本人の為に日本国を愛する能はず」と言う。なぜなら、「日本国」は「明瞭なる理想と天職を帯びて存在するネーション（国家と訳すべからず）にして純清無垢」なものであるが、「日本人」とは、「大和民族と称する侵害者の後胤」をはじめとして、「略奪を愛し、虚名を好み、仁義を銜い、強者に弱者を圧す」者どもの集まりに他ならないからである。

このような厳しい批判は、「薩長政府」の支配への反感に裏打ちされたものであるし、また、「日本国」に内村の理想が強力に投影されていることの裏返しでもあるが、彼はまた、「日本国は日本国にして、政府以上政党以上の者」であると示唆している。

しかし、「政府以上政党以上」の「日本国」とはそもそもいったい何であろうか。いったいどこに「明瞭なる理想と天職」を担うべき「純清無垢」なる「ネーション」が存在するのであろうか。ここにいきなり超越的国家像が立ち現れたかのごとき感もあるが、やや性急に現実を否定し去るような理想世界の妄想にも感じられる。そうであるとするならば、眼前の諸問題を冷静に認識し、粘り強くその解決に向けて努力するという実際の・政治的次元が不当に軽んじられることにはならないか。それが預言者的知性というものの一面なのかもしれないが、あえて素朴な疑問として挙げておきたい。

むすびにかえて

以上、与えられたテーマに基づき、主として日本における伝道という課題を念頭におきつつ内村の文明論についての考察を行った。二度の世界大戦を経てますます強まった、文化という営みそのものに対する深刻な反省もしくは不信ゆえに、また、文化的領域の細分化・多元化の著しい進行ゆえに、現代においては文化を総体的に扱うという作業は相当の困難を強いられるものとなっているのではないだろうか。

それにもかかわらず、昨今、文化論と呼ばれるものは百花繚乱の相を呈しており、それぞれの特長領域における文化研究は膨大に積み重ねられている。しかし、総体としての文化についての真の探求と呼び得るものがどれだけあるだろうか。文化論の貧困は、一方では、文化のある一部分のみが政治や経済によって恣意的に偶像化され、必要に応じて保護・利用されたり捨てられたりするような事態を、また一方では文化自体が暴走して人間をおびやかすという事態を容易に招くことにもつながる。そのような意味で、福音に堅く立ち、常に時局をふまえつつ世界史的視野と聖書の洞察をもって文化や文明について総体的に論じ得た内村鑑三の思想は、今こそ改めて学び味わうに足るものではないだろうか。

*本論文は、組織神学研究センター連続講座「なぜ日本に神学が必要なのか」における発表（二〇〇九年二月一七日）に基づくものである。「なぜ日本に文化の神学が必要なのか」というのは発表者に与えられたテーマである。

注

- (1) 森有正『内村鑑三』、講談社学術文庫、昭和五十一年、一六頁。
- (2) 文化の神学を構築したテイリツヒも、「文化神学」と「教会神学」との区別を念頭に置いている。ただし彼は、両者の対置というよりは総合の必要性を強調している。P・テイリツヒ「文化の神学の理念について」、『テイリツヒ著作集』第七巻、白水社、一九九九年、三二頁。
- (3) 深井智朗『文化は宗教を必要とするか』、教文館、二〇〇二年、八頁。
- (4) 同右、一二頁。
- (5) 加藤周一・木下順二・丸山真男・武田清子『日本文化のかくれた形』、岩波現代文庫、二〇〇四年、二〇頁。
- (6) 同右、三一頁。
- (7) 中根千枝『タテ社会の人間関係』、講談社現代新書、一九六七年、一六九―一七〇頁。
- (8) キリスト教的文化においては、無神論的立場においてこそ強靱な信念と論理と決断が要求されるであろう。しかし、日本におけるそれは漠然とした気分のごときものでしかない。関連して、宗教学者の山折哲雄は、日本人は「無神論者」(atheist) というよりは「不可知論者」(agnostic) であるというアメリカのある読者からの指摘を紹介し、日本においては神の存在を積極的に論証もしくは否定する神学的・哲学的伝統が育たなかったと述べている。山折哲雄『近代日本人の宗教意識』(岩波現代文庫、二〇〇七年)、八一―一〇頁参照。
- (9) 菅野覚明(一九五六―)は、折口にのっとりつつ、三波春夫(一九二二―二〇〇二)の名ゼリフ「お客さまは神さまです」を倒立して「神さまはお客さまです」と言った。「お客さま」は日常を一瞬であつても変容させ賦活する刺激をもたらす。しかしそれはいつまでもいてはならない。場合によっては追いついてでもお帰りのたかなければならない存在である(菅野覚明『神道の逆襲』、講談社現代新書、二〇〇一年参照)。結局のところ、イニシアティブはもてなす「主人」のほうが

握っている。

(10) 日本思想史研究の立場からするならば、この世俗的ということの深層にあるものについての探求が固有の課題ということになるだろう。たとえば加藤は、日本における大衆的な世界観のもう一つの特徴として、死者の魂（日本語のカミ）をも含むすべての自然・生物を包摂する「調和的宇宙観」を挙げている。加藤周一、M・ライシユ、R・J・リフトン『日本人の死生観』（下）（矢島翠訳、岩波新書、一九七七年）、一九六一―一九九頁。また、和辻哲郎（二八八九―一九六〇）は、「人と人との間柄が超越の場面ではなくてはならぬ。すなわち自己を見出さしめる地盤としての間柄そのものが、本来すでに『外に出る』(Outside)なのである」として、キリスト教的把握とは別様の「間柄＝超越」概念を打ち出した。『風土』（岩波文庫、一九七九年）、二二二頁参照。

(11) テリー・イーグルトン『文化とは何か』(The Idea of Culture)、大橋洋一訳、松柏社、二〇〇六年参照。

(12) H・リチャード・ニーバー『キリストと文化』、赤城泰訳、日本基督教団出版局、一九六七年、五八―六七頁。

(13) 内村鑑三『代表的日本人』、鈴木範久訳、岩波文庫、一九九五年、四二頁。

(14) イーグルトン前掲書、二六一―二七頁。

(15) 平野健一郎『国際文化論』、東京大学出版会、二〇〇〇年、三一頁。内村にも「教養」と書いて「カルチュア」と読ませる用法がある（「基督教の最大問題」明治四四年一〇月『聖書之研究』）。なお、清水均「近代日本における『文化』概念の成立(1)」(『聖学院大学論叢』第二二巻第二号、二〇〇九年三月三一日所収)は、徳富蘇峰などに即しつつ、日本における「文明」と「文化」について踏み込んだ考察をしている。

(16) 村岡典嗣『日本文化史概説』、岩波書店、昭和一七年、二頁。

(17) 同右同頁。

(18) 同右、五七頁。

(19) すでに小原信が、内村の歴史観を考察するにあたって、ニーバーの「内的歴史」(inner history)という概念を用いている。

「内村鑑三における時間と歴史」、青山学院大学文学部紀要第二三号、一九八一年参照。

(20) 『代表的日本人』一四―一七頁。

(21) 同右、一五頁。

- (22) 同右、六頁。
- (23) 森前掲書、二五頁。
- (24) 小原はまた、内村がしばしば「余儀なくさせられて」とか「 \downarrow するより他に途がなかった」という表現を用いたことに着目している。小原前掲論文二二三頁。
- (25) 同右、七三頁。
- (26) 同右、七五頁。
- (27) 大正一一年四月一日『靈交』。
- (28) 引用は同右、二七頁。
- (29) 内田編前掲書、六一―六二頁。
- (30) 小原前掲論文、二二頁。
- (31) 読みやすさのため適宜難読字や句読点を改めたところがある。以下における引用においても同様である。また、断りのない限り、引用は『内村鑑三全集』(岩波書店、二〇〇一年)による。
- (32) 福澤諭吉が、文明とは「人の智徳の進歩」であると動的にとらえたことを髣髴とさせる。福澤諭吉『文明論之概略』、岩波文庫、一九九五年、六一頁。なお、福澤の言う「文明」においては、それが進歩という語と結びつけられているように、civilize すなわち「文明化する」という力動性の強調がある。文明はそれ自体「人の智徳」の完成に向けて無限に進歩を続けるものであり、そのいわば自律的ダイナミズムの絶対性の前で日本も西洋も相対化される。なお、佐藤正英(一九三六―)は、自己に対して「神」「仏法」「天」「文明」という四つの状態で現出する「他物」としての事物や事象を措定して日本思想史の叙述を試みているが、特に「文明」に関連して、「開国によってひとびとは、文明という新たな外部に直面させられた」と述べている(佐藤正英『日本倫理思想史』、東京大学出版会、二〇〇三年参照)。文化とは「人間的業績」(human achievement)であるというニーバーの言葉に関連付けるならば、日本にとって文明とは、自ら達成した人間的業績というよりは、「外部」からやって来る「他物」であった。そういえば、「文明」という言葉は日本において「もたらされる」という述語で受けられることが多い。文明ははじめからある転倒のうちにとらえられ、それ自体が一種超越的様相を帯びていたのかもしれない(「外部」や「他物」を直ちに「超越」と等値することはできないだろう)。

(33) 以上引用は、「文化の基礎」(大正二四年一月一日『文化の基礎』)より。

(34) すでに明治四四年(一九一一)九月『聖書之研究』の「世は果たして進歩しつつある乎」に再臨信仰が示されている。なお、その重要な背景として、バルフォア宣言(一九一七)などに象徴される、ユダヤ人のパレスチナ帰還をめぐる動きもある。原島正「内村鑑三の終末思想——『再臨論』批判を中心に——」、『季刊 日本思想史』No.40、ぺりかん社、一九九三年所収参照。

(35) 「現代思想と基督教」(昭和二年七月一〇日『聖書之研究』)では、聖書よりも心理学書や社会学書を読むようになってしまった人々について、「彼等は参考書として聖書の所々を読むに過ぎ。聖書全体を貫徹する主義精神を握つて之に由りて万物を説明し、万事を行はんとしない。今日の基督信者大多数に取りては聖書は本文ではなくして註釈である」と批判している。これは、内村があくまで聖書からこの世を理解しようとしていたのであつて決して逆ではなかつたこと、または単なる時代状況への反応ということ以上に、まさに「聖書の研究」から文明論もせり出されてきたのであることを示すものである。それはまた、『余は……』で述べられている鮮烈なエレミヤ書体験に源をもつものである。

(36) 明治三九年二月二二日—八月二二日『国民新聞』連載、四〇年六月『支那思想史・日漢文明異同論』として金尾文淵堂より刊行。

(37) 『支那思想史・日漢文明異同論』、二九九頁。

(38) 同右、三〇二頁。

(39) 『火柱』明治四一年二月一五日。

(40) 山路愛山「海老名弾正氏の耶穌基督伝を読む」、『山路愛山集』(明治文学全集35)、筑摩書房、一九六五年、三四八頁。

(41) 古屋安雄／大木英夫『日本の神学』、ヨルダン社、一九八九年、二二六頁以下参照。