

# 日本の靈性とキリスト教

芦 名 定 道

## 一、問題——日本とキリスト教——

キリスト教についてはこれまで非日本的な外来宗教であるとし<sup>(1)</sup>ば論じられてきた。このことからわかるように、「日本とキリスト教」の関係を積極的な仕方で問うことは、きわめて難しい問題である。しかし、キリスト教に即して言うならば、「純粹なキリスト教」といったもの<sup>(2)</sup>はそもそも存在せず、存在するのは、イギリスのキリスト教、ロシアのキリスト教、インドのキリスト教、エチオピアのキリスト教といった、具体的な歴史的文脈あるいは伝統に規定された個別的なキリスト教だけなのであって、その意味において、日本のキリスト教を問題にすることも当然可能<sup>(2)</sup>なはずである——これは、キリスト教の文脈化として論じられる問題である——。本論文では、鈴木大拙の「日本的靈性論」を手掛かりとして、この「日本とキリスト教」

というテーマへの接近を試みてみたい。

鈴木大拙は、明治時代以降の日本仏教思想を代表する巨人の一人であり、現代キリスト教思想においても、キリスト教と仏教との対話・比較という観点からしばしば取り上げられる思想家である。たとえば、スイスの神学者フリッツ・ブーリは、『眞の自己の主としてのブッダーキリスト』(一九八二年)において、鈴木大拙(第四章)を取り上げているが、鈴木大拙を積極的に論じるキリスト教思想家は少なくない<sup>(3)</sup>。こうした点を念頭に置きつつ、本稿では、大拙の日本宗教思想史研究の頂点と言われる日本的靈性論において、大拙が「日本的靈性と仏教」との関わりを論じた論理に注目することによって、「日本的靈性とキリスト教」、そしてさらに「日本とキリスト教」について考察を行ってみたい。したがって、大拙の強烈的な神道批判の是非などについては、本稿では論じることとはできない<sup>(4)</sup>。なお、考察

は、『鈴木大拙全集』第八卷所収の『日本的靈性』を中心に、さらに同書所収の『日本の靈性化』と『全集』第九卷の『靈性的日本の建設』を参照しつつ、進めることにする。<sup>(5)</sup>

以下、まず、鈴木大拙の日本的靈性論を概観し、日本の靈性と仏教との関わりについての大拙の論理を確認する。続いて、大拙の議論を、日本のキリスト教思想家である矢内原忠雄と比較し、日本の靈性とキリスト教との関わりへと論を進め、最後に「日本とキリスト教」というテーマについて若干の展望を示すことによって、本稿を結びたい。

## 二、鈴木大拙における日本の靈性論

大拙は「日本的靈性」を論じるに当たって、「靈性」概念の明確化を試みているが、大拙の議論は体系的理論的な靈性論を展開するというよりも、当面の議論に必要な範囲での説明にとどまっており、必ずしも明瞭ではない。そこで、まず大拙の靈性概念を整理することから考察を始めることにしよう。

大拙は、靈性概念を導入するにあたり、心身二元論的な人間理解を念頭に議論を行っている。つまり、精神と物質の二者に対する靈性の関係である——「精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬ」（鈴木、一九四四、二二）——。物質と靈性との区別については誤解の余地は

ほとんどないと思われるが、問題は、靈性と精神との区別と関係をどのように説明するかである。大拙によれば通常「精神」は「心・魂・物の中核」を意味し、特に「日本精神」という場合の「精神」は理念または理想、すなわち倫理性と解することができる。こうした精神の特徴を理解するには、大拙が「知性的なもの」について行う説明を参照することができる。<sup>(6)</sup>「知性的なるものの特徴は二元的と云うところに在る」（鈴木、一九四六、二九）。知性的なものの世界は「差別の世界」「対象的な世界」であり、心理学的作用によって規定された日常生活の世界（日常性）、あるいは科学の世界に他ならない。靈性とは、こうした二元的な分別のレベルの事柄ではないというのが、大拙が繰り返し強調するポイントである。つまり、「物に対するものとして心を考えるが、靈は心ではない。心と云ふと、情とか意とか智とか感覚とか云ふ心理学的作用を指示するのが常である」（同書、一五一）。

では、いかにして、あるいはなぜ靈性について問うことが求められるのであろうか。大拙は、日常の分別の世界で生きる上で、分別（思索と行為）の依拠する二元論の根拠・源泉を究めたいというやみがたい欲求が人間には存在すると考える。「真の一」の探究である。「真の一は一でも二でもないものであるべきだ。そのやうな一とは何かと云

ふに、それは絶対一である、無である、神である。人間の思索はどうしても此処まで進まなくてはならぬ」(同書、四一)。しかし、人間が神について何らかの仕方では考え得るのは、日常の分別の世界において生きる人間が、同時にそれを超越する「一元的根源」への関わりを有しているからに他ならない。つまり、「知性にも知性自らを超越すべき『何物』かが潜在して居ると考へなくてはならぬ」(同書、四三)。ここに靈性について語り得る根拠がある。もちろん、分別あるいは二元性に規定された人間知性が一元的根源について語るということは、知性にとつて自己矛盾であるが、しかし、この矛盾を通して「真の一」が直観的に把握されるとき、人間はまさに「靈性的自覚」にふれるのである。「知性は自らを殺して自らを生かすと云ふ矛盾のところに、自らの真の愛を見る」(同書、四三)。

靈性とは人間が日常の分別の世界の中では意識せずに、あるいは忘却している真の存在根拠を自覚的に直観できる人間の可能性であり、精神・心・魂といった心理的作用から区別されねばならない、しかし同時に、靈性の捉える世界こそが、人間存在の根拠であり、目標なのである。「靈性は実に『今・此処』に立つて居るところのものである。精神もこれで働き、幽霊もこれから出る。英霊も神霊も亦ここから出る。ざつと云ふと、靈性はこんなものである」(同

書、一五九)。宗教哲学者ティリツヒの用語を借りるならば、精神と靈性の関係は意味世界と意味根拠の関係であり、靈性は理性の深みの次元と言ひ得るであろう<sup>(7)</sup>。

以上より、大拙が靈性を宗教と結びつけていること、また靈性とその自覚が、可能性と現実性、普遍性と個別性という枠組みで理解できることが明らかになる。すなわち、大拙は、靈性と精神との区別を論じた上で、「靈性を宗教意識と云つてよい」(鈴木、一九四四、二二)と述べる。もちろん、ここで問われているのは、宗教と言っても、一般に宗教と解されるもの(実定的な個別的宗教、制度的宗教)と単純に同一ではなく、むしろ、個々の宗教を宗教たらしめている、また個別的宗教を超えて働いている「本当の意味での宗教」(個々の宗教において現実化されるべき可能性としての宗教性)に他ならない。重要なのは、こうした本来の宗教性・靈性がすべての民族に可能性として内在していること、それゆえ、靈性はそれ自体普遍的なものであるが、一定の内的あるいは外的要因によって現実化・具体化されねばならないということである。

次に、「日本的靈性」の具体性・現実性を指示する「日本的」という点に考察を進めることにしよう。本来普遍的な靈性が、日本においていかなる仕方では現実化(靈性の覚醒)したのかという問いである。これに関して、大拙の見

解は明解である。「日本の靈性なるものは、鎌倉時代で始めて覺醒した」、「古代の日本人には、本當に云ふ宗教はなかった」(同書、三三三)。こうした大拙の主張を誤解しないためには、日本における靈性覺醒の有無について論じる際に、問われているのが先に説明した意味における靈性であることに留意しなければならない。しかし問題は、日本の靈性と仏教との関係である。これをめぐる大拙の議論の要点は、「靈性の日本的なるものは何か。自分の考では、淨土系思想と禪とが、最も純粹な姿で、それであると云ひたいのである」(同書、二五)という点に集約できるが、しかし日本の靈性が情性的に顕現したのが淨土系思想であり、知性的に現實化したのが禪であるという大拙の説は、説明を要するであろう。以下、二つのポイントに絞って、大拙の議論を検討することにした。

第一のポイント、仏教は外来の宗教ではないこと。

「淨土系も禪も仏教の一角を占めて居て、仏教は外来の宗教だから、純粹に日本的な靈性の覺醒とその表現ではないと思はれるかも知れない。が、自分は第一、仏教を以て外来の宗教だとは考へない、随つて禪も淨土系も外来性をもつて居ない。」(同書、二五)

大拙によれば、鎌倉以前の万葉と平安の時代には、宗教と名づけられるものはあつたとしても、まだ靈性の眞の覺

醒は見られないのであつて、日本における靈性の覺醒は鎌倉仏教を待たねばならなかつた。この覺醒には、以下のような外的要因と内的要因とが加わることが必要であつた。まず、外的要因として挙げられるのは、元寇である。

「元寇來襲と云ふ歴史的大事變は、我國の上下を通じて國民生活の上に、各方面にわたりて、並々ならぬ動搖を生じたものであらう。各種の動搖の一つで、精神的方面には、わが國民は自分等の國と云ふことについて、深く考へさせられたことと思ふ。」(同書、七八)

この精神的反省こそが、靈性の覺醒に必要な条件なのである。しかし、この外的要因は内的要因と呼応しないならば、それは単に外的なものにとどまる。靈性が覺醒するには、外的と内的の二つの要因が創造的に相互作用しなければならない。蒙古來襲は、平安期の都の享樂的生活と頽廢が、「日本人の生活全体の上に、何となく、『このままでは、すむものでない』と云ふ気分を、無意識ではあるが、起させた」(同書、一〇八)中で生じたが、ここに外的脅威(外的要因)と無意識の不安(内的要因)とが出会うことになる。これら二つの要因は、「農民を背景とする武家階級」とその「大地精神」(同書、七四)という場で相互作用を行い、日本の靈性の覺醒を促した。大地に根ざす(大地性)ということは、日本仏教が民衆の実生活の現場において眞に日

本人の生命に浸透したということに意味する。「大地の生活は真実の生活である。信仰の生活である。偽りを入れない生活である」(同書、八七)。このように覚醒した日本的靈性に創造的な表現形態を与えたのが、禪であり浄土系思想だったのである。「それ故、日本仏教は日本化した仏教だとは云はずに、日本的靈性の表現そのものと云つておいてよいのである」(同書、一〇〇)。以上が、神道ではなく、日本仏教こそが日本的靈性の実現形態であることの、したがって日本仏教が外来宗教ではないという主張の根柢なのである。

第二のポイント、日本的靈性の能動性について。

鎌倉仏教が日本的靈性の覚醒であるということは、日本的靈性の側から言えば、鎌倉仏教という仏教の新しい可能性が具体化するに際して、日本的靈性が積極的能動的に寄与した、ということに他ならない。浄土系思想も禪も中国民族の靈性から出たものであるが、鎌倉仏教におけるその展開は日本的靈性によるものである——「日本的靈性の洗礼を受けた仏教」——。従つて、日本的靈性の覚醒としての鎌倉仏教は、日本化という名の下における仏教の非仏教化であるどころか、むしろ仏教の新しい可能性の現実化として理解されねばならない。なぜなら、「所謂『日本化』なるものが世界性を持つ」(鈴木、一九四六、二〇三)から

である。これは、第二次世界大戦後の歴史的状況下で、大拙が述べた言葉であるが、大拙が問うている仏教による日本的靈性の覚醒が、日本の問題に止まらず、世界史的な意義を有するものと考えられている点に注目したい。つまり、大拙は、「新憲法の発布は日本靈性化の第一歩と云つてもよい」と述べ、新憲法に明文化された「戦争放棄は『世界政府』又は『世界国家』建設の伏線である」(鈴木、一九四七、二二七)と主張するのである。敗戦による灰燼の中から実現されるべき現代日本の靈性化は、日本が世界に対してなすべき使命であると言わねばならない。なぜなら、敗戦によって軍隊を失った日本こそが、世界平和の実現という点で人類の未来に貢献し得るからである。

### 三、日本的靈性とキリスト教

以上のような「日本的靈性」の議論は、いったいどこでキリスト教の問題と結び付くのだろうか。ここで、大拙の議論の歴史的文脈(第二次世界大戦という歴史的環境)に注目することにした。『日本的靈性』における大拙の論考は、鎌倉仏教に焦点を合わせたものであるが、しかし、大拙の意識はむしろ現代に向けられている。議論を鎌倉仏教に託しつつも、その問題意識が現代に向けられていることは、<sup>(8)</sup>続いて戦後に出版された、『靈性的日本の建設』『日

本の『靈性化』において明瞭であり、大拙は、現代日本における靈性の覚醒にとっての外的要因である戦争・敗戦に呼応する内的要因としての日本仏教の活性化を模索していたと言えよう。「仏教を活かし、真宗を活かす、殆んど唯一の途は、日本的靈性的自覚の主体性に注意するより外ない」とすら考へて居る自分である。ここで日本的なものが世界性を加へて来る」（鈴木、一九四六、二〇三）、「近代日本の歴史的環境が亦能く鎌倉時代のに似て居て、更に切迫したものがある」（鈴木、一九四四、五九）と指摘される通りである。大拙は「日本的靈性には何等の政治的価値も附したくないのである」（同書、一〇〇）として、軍国主義や排他的国家主義の手垢がついた「日本精神」から目指すべき「日本的靈性」を峻別しようとしているが、我々は、ここに含意された大拙の意図——排他的国家主義の批判的解体を通じた日本の靈的再建——に留意しなければならない。仏教とキリスト教とは——もちろん仏教とキリスト教に限定する必要はないわけであるが——、まさにこの近代日本という歴史的環境を共有し、同じ課題に直面しているのである。ここで、明治時代以降の代表的なキリスト教思想家の問題意識について確認しておこう。江戸末期に再度伝播したキリスト教は、外来宗教として登場し、日本人によって西洋宗教と認知されることになった。そのため、明治以降の

日本のキリスト教思想にとって、キリスト教の存在意味を日本的宗教性（日本的靈性）との関わりで明確化することはきわめて困難な問題となる。しかし、それにもかかわらず、明治日本のキリスト教指導者の多くは、自らを愛国者であると強く自覚していたのである。「二つのJ」で有名な内村鑑三だけでなく、キリスト論論争では真っ向から対立した海老名弾正と植村正久も、自覺的な愛国者である点では、一致していた。たとえば植村は次のように述べている（以下、『植村正久著作集』第一巻、新教出版社、一九六六年、より引用）。

「吾人は国家のため、靈性の救拯のために、神靈主義の大旗を掲げ、全力を尽くしてこの強敵（唯物的精神、引用者補足）を挫かざるべからず。キリスト教徒は日本帝国のためにこの国害を取り除く重任を負える」（植村正久「日本伝道論」、明治二七年、八八頁）、「日本のキリスト教徒は非常なる熱情、壮烈なる志望とをもつて、神に祷告し、今回の事変（日清戦争、引用者補足）が日本帝国の光栄を増し、将来に大関係ある履歴を作り、大いに世界の文明に与力する端を開くに至らんことを求めざるべからず。」（植村正久「世界の日本」、明治二七年、九五頁）

こうして、明治以降の日本のキリスト者にとって、日本

人であると同時にキリスト教徒であることは、当然の前提であると同時に、避けて通れない課題となったのである。

このような歴史的文脈において提出されたのが、一連の「日本的キリスト教」という主張であり、そこに、大拙の日本的靈性論と同一の問題意識を見出すことができる。

以上の点を具体的に確認するために、次に、大拙と同時代を生き、近代日本思想に大きな影響を与えた矢内原忠雄の日本的キリスト教の議論を参照することにした。

矢内原忠雄は、『国家の理想——戦時評論集——』所収の諸論考で、次のように論じている。「日本的基督教といふのは、西洋かぶれのしない基督教といふこと」であり、

思想的経済的に西欧キリスト教会から自立した日本人による日本伝道を行う教会、つまり、矢内原の師である内村鑑三の目指したキリスト教に他ならない（矢内原、一九八二、一一六）。それは、以下に見るように、日本人の心情——

大拙ならば靈性——によって把握されたキリスト教であり、大拙の理解する鎌倉仏教と類似した論理構造を持っている<sup>(10)</sup>。

まず、日本的キリスト教は、「日本人の心によつて基督教を把握するといふ事」であり、（同書、四三七）、矢内原は次のように明言して憚らない。「基督教は日本精神の美点を發揮するものであると共に、其の足らざるを補ひ、及ばざるを純化すべきもの」であつて、「基督教は我が国体

に反しないといふことが、基督教会の繰返しての主張であり、又其の実行でもある。私もさう信じる一人である」（同書、一一八）、と。したがって、キリスト教は単なる外来宗教ではなく、日本人の心情に根差したものであるべきであり、またそうなることは可能なのである。というのも、「既に多くの人が指摘してをる通りに、基督教は西洋に伝わり西洋諸国を真に興した一つの大きな精神力でありますけれども、基督教即西洋ではありません。基督教はアジアから興つたのであります。イエス・キリストはアジア人である。聖書はアジア人の心でなければわからない」（同書、四三七）、からである。大切なのは、「之を私共が欧米人を通して習うのでなしに、日本人の心を以て直接神様から」習うことなのである。もちろん、矢内原の提唱する日本的キリスト教は『日本の靈性』における大拙の議論よりも——『日本の靈性化』『靈性的日本の建設』は別にして——、日本精神に対する批判性を鮮明に示していることを忘れることはできない。矢内原の言う日本的キリスト教はキリスト教を日本主義に同化させるものではなく、あくまで「キリスト教」だからである。矢内原が考える真の愛国は、旧約聖書の預言者イザヤの場合のように、正義と平和という国家の理想に基づいて現実の国家の誤りを批判しつつ表明されるものであつて、「愛と平和と正義の上に立つ民族主義」

(同書、三二五)に他ならない。矢内原を東京帝国大学教授辞任に追い込むことになる「一先ず此の国を葬つて下さい」という言葉は、「真の愛国」という地点から発せられたものなのである。これは、「国体信仰に封印された閉ざされた愛国心」を批判し、「理想を亡失した現実国家日本の不義」を撃つものと評することができる(大濱、二〇〇六、六三—六四)。しかし、以上の近代日本の歴史的現実に対する鋭い批判にもかかわらず、「日本民族は天皇の臣民であると共に、天皇の族員である。之が日本民族の伝統的な民族感情であり、国体の精華である」(矢内原、一九八二、三五九)と言ひ得る点で、矢内原の言う日本的キリスト教は、外来宗教であることを脱却し日本的靈性の表現となったキリスト教であると解してよいであろう。

また、大拙の理解する鎌倉仏教が仏教自体の新しい可能性の開花であつたのと同様に、日本的キリスト教は、キリスト教自体の新展開という面を有している。「それは日本精神の美を発揮し、英米人も独逸人も他の如何なる民族も為し能はざる処の新しい貢献をば、基督教真理の研究と開展に附け加ふる積極的なものでなければならぬ」、「其の意味に於てのみ日本的基督教の運動は、基督教歴史の一大時期を劃するものであり得る」(同書、一二〇)。次の引用が示すように、日本的キリスト教は、キリスト教の新しい

可能性を切り開くものであるとともに、日本が世界に貢献することをも可能にするものである。

「日本的基督教の使命は、第一には、日本人の心によつて基督教の深い真理を、深い深い基督教の真理を新に把握する、新なる角度から把握する、之が第一であります。第二には、斯くして把握したる基督教によつて日本の国を高める事である。さうして日本の国によつて世界を高める事であります。」(同書、四三八)

ここに、大拙の鎌倉仏教の場合と同様に、日本的靈性とキリスト教との創造的相互作用を確認することができるであろう。

以上より、矢内原の日本的キリスト教の構想の中に、大拙の日本的靈性論と同様の根拠に基づいた、キリスト教と日本的靈性の関係理解を見いだし得ることが明らかになつた。現代日本における靈性覚醒への寄与という点では、日本のキリスト教も日本的靈性論において大拙が取り組んだのと同じ課題に直面しているのである。

#### 四、展望

矢内原が論じた日本的キリスト教は、二一世紀のキリスト教の存在意味あるいはその思想的可能性を、日本という場において問う場合に避けて通れない問題である。その際



に、現代日本の宗教状況が宗教的多元性のもとで理解されるべきことを考えるならば、日本の霊性（日本的宗教性）を仏教との関わりにおいて説明した大拙の議論は、まず第一に参照すべきものであり、ここに現代キリスト教思想にとつての鈴木大拙の思想的意義の一端があるように思われる。もちろん、現代の状況は鈴木大拙や矢内原忠雄のものとは大きく異なっている。なによりも、大拙と矢内原にとつては、排他的国家主義の下で、批判を許さない高圧的なものとして存在していた「日本的なもの」「日本の伝統」「日本精神」に対して、批判的な検討を行うことが現在では可能であり、まさにそうした批判的作業が要求されているのである。以下においては、これまでの議論を前提に、今後「日本とキリスト教」の積極的関係を論じる際に留意すべきいくつかの論点を指摘することによって、本稿を結びたい。

（一）現代の問題状況から見た鈴木大拙や矢内原忠雄の議論の問題点の一つは、「日本」についての反省的な問いかけが欠けていることである。つまり、両者においては、「日本」「日本的」といった概念が自明のものとして提示されているかのような印象を受けざるを得ない。しかし、「日本」という名のもとで集約されてきた伝統の重層性や多元性を適切に把握しようとするならば、「日本とは宗教的観点から見て何であるのか」についての批判的考察は、避けて通

れないであろう。たとえば、「日本列島の社会は列島外の諸地域との結びつきを通して、きわめて多様な個性を持つ諸地域から構成されている。それゆえ『日本』を齊一な存在とときめこんで、『日本人』のアイデンティティーを追求しようとすることは、そもそも国家に引きずられた現実ばなれした無理な試みであり、それをあえて通そうとすれば、多くの大切なものを切り落としたうえで、偏った『虚像』を描き出し、ときにはデマゴギーすら伴って、現代日本人の自己認識を大きく誤らせる結果になることは疑いない」（網野、二〇〇〇、五）との歴史学者の見解を宗教学者も無視できないように思われる。また、「朝鮮や台湾を喪失し、非日系人が一気に少数となった戦後の日本で単一民族神話が通用したとしても、多民族国家であった戦前において、単一民族という意識が成立しえたのだろうか？」（小熊、一九九五、四）との疑問は、慎重な検討を要求するとともに、現代において「日本の霊性」を論じる前提に関わるものと言わねばならない。

（二）「日本」「日本的」をめぐる歴史的また思想的な反省は、現代人が自らの状況において、いかなる「日本」概念の再構築を目ざすのかという問いへと展開されねばならない。<sup>12)</sup>「日本」「日本的」をめぐる歴史的 analysis は、多くの「日本」イメージの虚構性・神話性を顕わにするものであ

るが、人間にとつての現実感覚・現実理解とは社会的構想力の作用に基づいて成立したものであり、その意味でわれわれは神話を完全に脱却することはできない——「民族は虚構に支えられなければ成立し得ない現象」だが、「しかし虚構とは事実の否定ではない。それどころか虚構の助けなしには我々を取り巻いている現実がそもそも成立し得ないということに気づかねばならない」（小坂井、二〇〇二、五九）。この点を確認した上で、むしろ積極的にいかなる「日本」を構想するのが、問われねばならないのである。こうして、「日本」とは、そして「日本的靈性」とは、現代人にとつての将来に向けた課題と位置づけられることになる。「課題としての日本」という問題意識は、「新憲法の發布は日本靈性化の第一歩と云つてもよい」と述べた際に大拙の中に存在していたものであり、「愛国」「愛国心」といった問題も、こうした問いとして理解されねばならないのではないだろうか。<sup>(14)</sup>

(三) 課題としての日本という問題に関して、キリスト教はいかなる主体的な関わりを持ちうるであろうか。この点については、様々な解答が可能であろう。しかし、これまで指摘した観点とは別に、著者の念頭にあるのは、超高齢化社会における新しい家族・家のあり方とそこにおける宗教の役割である。<sup>(15)</sup> 現代日本の人口動向を考えると、こ

れまで「日本的」伝統を支えてきた家族あるいは家が今後いつそう大きな変貌を遂げることは容易に想像できる。日本のキリスト教会は、こうした平均的な日本社会を上回るスピードで高齢化しつつあるが、それによって問われているのは、信仰共同体としての教会コミュニティを、血縁を超えた共同性の場、精神的な絆によって支えられた共生の場として構築するという課題である。もし、キリスト教がこの課題に対して有効な共同体モデルを提示できるとするならば、現代の超高齢化の進展の中で危機に陥っている日本の家族・家の新しい姿についても、キリスト教の視点から積極的に語ることができるであろう。ここにこそ、日本におけるキリスト教の課題と存在意義が認められるのであって、「日本的靈性」とはこうした問題を離れては存在しないように思われる。

以上、「日本とキリスト教」との関係を論じる際の論点を列挙してきたが、現代人が自らの問題状況を明確に自覚するときにこそ、鈴木大拙の「日本的靈性」あるいは矢内原忠雄の「日本的キリスト教」の議論は、それにふさわしい仕方での理解と継承が可能になるのではないだろうか。

#### 文献と引用の仕方

本稿では、次に挙げた文献からの引用に際しては、本文中に、

(鈴木、一九四四、二五)などの仕方で、(著者、年代、頁)を示すことにしたい。なお、本稿における鈴木大拙、矢内原忠雄、植村正久からの引用は、一部表記を改めた。

鈴木大拙 (一九四四)『日本の靈性』(鈴木大拙全集〔増補

新版〕第八卷)岩波書店。

(一九四六)『靈性的日本の建設』(鈴木大拙全集

〔増補新版〕第九卷)。

(一九四七)『日本の靈性化』(鈴木大拙全集〔増

補新版〕第八卷)。

矢内原忠雄 (一九八二)『国家の理想——戦時評論集』岩波書店。

網野善彦 (二〇〇〇)『日本の歴史00 「日本」とは何か』

講談社。

大濱徹也 (二〇〇六)『キリスト者にみる日本への目——矢

内原忠雄を場として』『明治聖徳記念学会紀要』

復刻第四三号、六二—七二頁。

小熊英二 (一九九五)『単一民族神話の起源——日本人』

の自画像の系譜』新曜社。

小坂井敏晶 (二〇〇二)『民族という虚構』東京大学出版会。

## 注

(1) キリスト教は、欧化主義から国粹主義への時代の転換の中で、明治二〇年代に入ると、大きな壁に突き当たるようになる。それを象徴するのが、内村鑑三の「不敬事件」であり、井上哲次郎のキリスト教批判(「教育と宗教の衝突事件」)であった。井上の議論は、キリスト教批判の典型と言える。

(2) キリスト教の文脈化に関しては、森本あんり『アジア神

学講義——グローバル化するコンテクストの神学』(創文社、二〇〇四年)を参照いただきたい。

(3) Fritz Buri, *Budda-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-schule*

*und das Christentum*, Verlag Paul Haupt, 1982.

小野寺 功『評論 賢治・幾多郎・大拙——大地の神学』

春風社、二〇〇一年。

小田垣雅也『コミュニケーションと宗教』創文社、二〇〇六年。

(4) 鈴木大拙の日本の靈性論については、神道思想研究の立場からの反論が当然予想されるが、次の論文は、大拙の主張の偏りについて議論を展開している。

鎌田東二「日本の靈性」を問い直す」季刊『公共研究』

(千葉大学21世紀COEプログラム「持続可能な福祉社会に向けた公共研究拠点」) 第三卷第一号、二〇〇六年、五六—七八頁。

(5) 日本の靈性論に関連した『全集』第二卷所収の小論については、本稿では省略する。

(6) 鈴木大拙が取り上げる「知性」は、理性に対する悟性と解することができる。

(7) テイリツヒの宗教論については、芦名定道『テイリツヒと現代宗教論』(北樹出版、一九九四年)を参照いただきたい。

(8) 末木文美士『明治思想家論——近代日本の思想・再考I』トランスビュー、二〇〇四年)は、鈴木大拙の国家論について「二枚腰的な複雑さ」(一八三頁)を指摘しているが、大拙の日本の靈性論における国家主義批判、神道

(9) 批判についても、こうした国家論の問題点が念頭に置かれねばならないであろう。  
内村鑑三や海老名弾正については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道 「キリスト教思想から見た海老名弾正」『アジア・キリスト教・多元性』（現代キリスト教思想研究 究会）第二号、二〇〇四年、一一三〇頁。

芦名定道 「日韓キリスト教神学と土着化——民族をめぐって」『福音と世界』二〇〇七年七月号、新教出版社、五一—五八頁。

(10) 矢内原が大拙と同様に鎌倉仏教や元寇を念頭に議論を行っている点については、次の引用より確認することができる。つまり、両者の議論の比較には十分な根拠があるのである。「昔日本に仏教の伝はつた時、弘法大師は本地垂迹の説を立てて、仏教の諸仏と日本の神々を同一人格視した。此の伝道方法によって、仏教は日本の国土に根を下ろしたのである。基督教も亦日本の国家に根を下し、日本人の心情に植えられる為には、是非とも西洋かぶれしない日本の基督教でなければならぬ。そして日本精神日本主義に妥協し迎合する程、基督教は容易に日本の宗教として普及するであろう。」（矢内原、一九八二、一一八）、「日本が嘗て歴史上に経験したる最大非常時の一つは、鎌倉時代に於ける元寇であつた。其の時日本の上下は不安動揺の中に混乱したが、ただ一人動かなかつたものは日蓮上人であつた、「日本国は彼の信仰によつて支えられたのである」（同書、二七八）。

(11) 「一先ずこの国を葬って下さい」に現れた矢内原の思想

については、今滝憲雄「矢内原忠雄——罪人の首と日本国の柱」（芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』晃洋書房、二〇〇六年、一一四—一一五頁）を参照いただきたい。

(12) この点について著者は、民族のメタファー化という視点からのアプローチを構想している。芦名定道「宗教的多元性とキリスト教——東アジアを中心に」（『シンポジウムグローバル化時代の人文学——対話と寛容の知を求めて』（京都大学大学院文学研究科、京都大学21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」、二〇〇七年、三九—四七頁）を参照いただきたい。

(13) 芦名定道『宗教学エッセンス』（北樹出版、一九九三年、五七—六五頁）も参照。

(14) 矢内原との関連で、愛国・愛国心について考える際には、次の文献が参照できる。

宮田光雄「非武装国民抵抗の思想」岩波新書、一九七一年。

(15) 姜 尚中「愛国の作法」朝日新聞社、二〇〇六年。

(16) 芦名定道「東アジアの宗教状況とキリスト教——家族という視点から」『アジア・キリスト教・多元性』（現代キリスト教思想研究会 創刊号、二〇〇三年、一一—一七頁。山下勝弘「超高齢化社会とキリスト教」（キリスト新聞社、一九九七年）を参照。

（京都大学准教授）