

植村正久の世界——伝統と信仰をめぐって——

鵜 沼 裕 子

日本キリスト教史上の植村正久は、カルヴィニズムの流れを汲む正統派プロテスタントの代表的継承者として、かつその信仰にもとづいて日本におけるプロテスタント教会形成の基礎を据えた人物として位置づけられている。そのゆえんは、すでに広く承認されているとおり、彼が、人は罪により神から隔絶されているという人間把握にもとづいて、神子イエス・キリストによる人類の罪からの解放という告知をもってキリスト教教義の根幹ととらえ、それへの信仰に人々をいざなうことを宣教活動の究極目的に据えたことであつた。筆者は以前にまとめた植村正久に関する小論^{〔1〕}で、右のような植村理解の内実を、とくに日本の伝統思想とのかわりという観点から再吟味し内在的に問いなおすことを試みた。その結果、在来の欧米プロテスタントイズムをモデルとしたキリスト教史の観点からは、とかく前近代的なものの残滓とか日本的停滞性の指標として切り捨てられ勝ちであつた、植村の中に色濃く見られる伝統的なものの意味を、その信仰と思想の中に何ほどか積極的に位置づけ得たのではないかと思う。

ところで、その後改めて植村を読みなおしていくうちに、なおこの小論では充分に見通せていなかった部分のあることが感じられてきた。そのひとつは、日本の伝統的な価値観やエートスは、これま

で考えていたよりも一層深いところで植村のキリスト教理解の根幹に触れているのではないかということである。たとえば伝来の「天」の観念であるが、植村においては天という語は「畏天敬神」というように、しばしば神と対になってあらわれる。またときには天と神の二語が交錯し、ほとんど区別なく同義を帯びて用いられているに出会う。このことは、立場は異なるが植村とともに宗教改革的信仰の日本における代表的旗手と目されている内村鑑三においては、天という語はたとえば「天と地」の天のように被造世界の天をさす場合以外はほとんど使われていないことを考え合わせるなら、植村の世界において「天」というものもつ特別の重みを暗示していると考えて誤りではないように思われる。ちなみに、植村の三女環の令嬢川戸俣氏によれば、植村家の一室には「我を知る者はそれ天か」という俚俗の語の書がかげられていたという。

もうひとつは、植村正久のキリスト教信仰そのものについてである。さきの植村正久論では、「植村神学」を特色づけるといわれる「志」の問題を中心に、それとのかかわりから植村における「罪」の内実を再吟味し、それにもとづいて植村に顕著にみられる強い倫理性と、正統的といわれる贖罪信仰との内的構造連関の解明を試みた。その結果見えてきたものは、植村のキリスト教信仰は、道義的

考察してみたいと思う。

しばしば指摘されるように、プロテスタント・キリスト教の伝来と前後していち早くこの信仰に投じた人々、とりわけいわゆる三バンドと称されるキリスト者集団を形成した青年たちは、キリスト教を欧米近代社会形成の精神的基盤となつた宗教として受けとめた。

彼らの目には、万物の創造者、諸価値の統一原理として唯一神の存在を認めるキリスト教は、当時、西欧近代諸思想ととりわけ自然科学によつて彼らの前に開示されつたあつた啓蒙的世界像と価値観にとつて最もふさわしい宗教であると映じたのであつた。彼らにとつてキリスト教的唯一神は、急速に変化していく時代の中で交錯する、諸々の価値観を統一する原理として、新しい世界像、世界観形成のかなめとしての役割を果たした。そして、旧時代の諸々の事物や觀念は、唯一神への信仰の名のもとに、あるものは絶縁され、あるものは再吟味されて新たな意味づけとともに再統合されたのであつた。民間信仰とそれにまつわる習俗が前近代的迷蒙として厳しく拒けられたのを始め、旧時代の秩序を支えた諸々の觀念は、必ずしも全面的に否定されたわけではなかつたが、その多くは新しい神のもとに何ほどか意味の問いなおしを迫られたのであつた。

そうした中で注目されるのは、「天」の觀念への彼らのかかわり方である。擬人化され何ほどか超越的人格神的な趣きをもつた幕末の天の思想が、キリスト教的人格神信仰の受容に媒体の役割を果たしたことはつとに指摘されているところである。海老名弾正は熊本洋学校の教師L・L・ジェーンズ宅での集会で初めて祈りのた

自己形成を目ざす「志」貫徹の姿勢という、それ自体は決して挫折することのない、強靱な上昇志向の精神を基盤としたものであるというのであり、そうした筆者の植村観自体は現在も変わっていない。しかしながらそうした植村像の発見に引きずられる形で、植村の信仰にたいする理解もその倫理性の側面を重視する結果となり、植村の贖罪信仰にみられる秘教的側面を充分に見通すことができなかつたように思う。確かに植村にとつて罪の赦しとは、単に彼岸からの絶対的恩寵による赦罪の告知によつて魂の平安を保証されることではなく、「志」がイエス・キリストによつて根源的な活力を賦与され、人としての本来的生を全うし得る者とされることを意味していた。だが更にその背後には、十字架における神子の受苦は神の愛の発現であり、この真理の体得は「敬虔の秘義」に属するといふ深い宗教性を帯びた主張があつた。神子イエス・キリストの受肉降世、十字架上の死と復活による罪の贖いに神の愛を認めることが、あらゆる歴史的文化的附加物を取り去つた後に残るキリスト教信仰の核であるとするなら、日本の伝統世界に深く根を張りそこから養分を吸収しつつキリスト教信仰の核心を体認するに到つた植村正久のキリスト教は、日本キリスト教史におけるひとつの新しい創造であるとともに、とかく表層的受容に過ぎなかつたといわれる近代日本の西歐文化摂取の歴史の中で、非伝統的精神の眞の主体化が成し遂げられた稀少な例のひとつであるといつて評することができるのではないかと考える。

以上のような問題意識と見通しに立つて、植村正久の信仰の世界について、さきの小論の主旨を骨子としつつなお少しく立ち入って

めに「立て」と言われたとき、苦しみ迷った末に、自分は自分なりに「天に謝すればよい」と自らを納得させてついに立ったが、これが、彼が神中心の生き方を掴む端緒となった。「天」への一種の宗教的心情が、神への人格的応答関係の確立への橋わたしとなったわけである。しかしながら彼らにおいては、必ずしも旧来の天の権威が揺らぎ、もはやそれに充足できなくなった結果、神が新たな依拠と畏敬の対象として選び取られたわけではない。また天は新たな神との出会いによって不要となったわけでもない。啓蒙思想家福沢諭吉をはじめ明治以後の一般の思想家たちの中でも天はなおさまざまな仕方での所を得ているが、キリスト者の場合も天はいわば思索化以前の観念として、彼らの信の世界の中に深く取り込まれていたのである。

そうした意味での天を、新たな信仰世界の中にとりわけ顕著に見出すことができるのは植村正久の世界である。植村家の一室にかけられていたという「我を知る者はそれ天か」の書は、恐らく偶然にそこにあつたわけではなかつたであろう。頭上に「天」の書を掲げ、机上に聖書の置かれた一室は、まさに植村正久の世界を象徴するもののように思われる。彼は「われを知るものはそれ天かと絶叫せし人」(『植村正久著作集』第一巻二五九頁他、以下、著一・二五九と略記)の心に感じ、「天の寵を荷う」(著二・三七五他)者の自尊と(氣概に共鳴し、また「罪を天に獲たり」(著五・一七三他)と呻吟する。あるいはまた、心の底流に潜む宗教心が奔出するとき、人は「此の心天と通じ、正大の気神心相交感するを覚え」(『植村全集』第二巻四四二頁、以下全二・四四二と略記)るのであるという。天

は神との出会いの原体験にも先立つものとして植村の自己形成をその基底において支えた観念であり、天を意識するときその前に肅然と居住まいを正さずにおられぬ心情こそ、植村をこの世界に定立させる原点ともいふべきものであつた。ではキリスト者植村にとつて、天と神とのかわりほどのように受けとめられていたのか。

まず先にも触れたように、天という語は「畏天敬神」のようにしばしば神と対になって、あるいは神と等置される仕方であられることに注目したい。植村にとつて天を畏れる心情と神を敬う心は別のものでなく、畏天は即、敬神であつた。たとえば次のような文章がある。

「…天は靈覚なく、機械的なものではない。最も完全なる人格である。人の靈性これに発現す。その責任を負うもこれに對してのことである。その審判に畏れ戦きて、身の措きどころを知らぬのである。どうしても神を人格として待遇わねばならぬ」(著一・一九二、傍点筆者)。

この文の内容自体については改めて触れるが、ここでは、植村にとつて天は万物を覆う至高の存在として、このように恐らくは半ば無意識の中に神と置き代えられ得るものであつたことを指摘しておきたい。かつてキリンタンの宣教師は、被造世界における天との混同を恐れてデウスを天道と称することを拒けたという。だが植村の場合、「天の父」としてのキリスト教の神を知つても、在来の天と聖書の天との「上下関係」などは彼の問うところではなかつた。そもそも、在来の儒教的由来の天とキリスト教的唯一神との形而上学的異同などという問題は植村の関与するところではなかつた。聖書

における超越観念は天という語に伴う想念を媒体としそれによつて伝えられることにより、植村の内面において真に生命力を得、そこに不動の地歩を占めるものとなつたのである。たとえば、神の召命にふさわしく歩むという意味の「新約聖書パウロ書簡の一節（「エペソ人への手紙」四章一節）が、「天の寵召に相応しく歩む」(著五・三四五他) こととして受けとめられるという具合に。また、天我を知るということと「エホバよ汝は我を探り我を知り給えり」(旧約聖書・詩篇) とは植村にとつてひとつのことであつた。キリスト者としての植村は、天と向き合いこれを畏れ敬う姿勢に、新しい神への信の態度として最もふさわしいものを見出したのであつたと言えよう。

このことと関連して、もと天の主宰、天帝を意味し、漢訳聖書で神の翻訳語として用いられた「上帝」が、とくに植村の文章に頻出するということも、右のことを裏書きするもののように思われる。ちなみに、内村鑑三においては「上帝」の語はほとんど用いられていないということも興味深い事実である。さきにも触れたように内村では「天」という語自体がほとんど使われていないということとあわせて、植村と内村の両者には背後にかなり異質な世界の拡がりがあり、正統的福音主義という共通の概念規定では括り切れない違いがあることを暗示するように思われる。内村にとつての神は、他の文化的価値や理念から截然と区別される、異なる世界からのおとずれであつたが、植村においては、少なくとも心情においては、在来の天と新しい神へのそれとはひとつのものであつたのである。では「畏天敬神」の念として整えられた神への信は、どのようなキリ

スト教信仰の世界の構築へと向かつたのか。

天への畏敬という伝来のエートスによつて培われ、その上に据えられたキリスト教的唯一神への信は、当時西欧社会から移入された新知識や諸々の思想体系に思索的深化の手がかりを得つつ、植村固有の人性論や世界把握をふまえた独自のキリスト教理解を結実させた。その表現形態は、哲学的な体裁をまとつた『真理一斑』のような作品から評論、説教など多岐にわたっているが、そこに一貫してみられる基調音は、天ないし神を至高至善の存在と見、人格としての自己および世界の展開の中にその投影を見るところ、一種の理想主義的人性観、世界把握である。その骨子はすでにさきの小論であつたので、本論ではとくに冒頭に提起した問題をめぐつて、植村のキリスト教世界のありようをなほ少しく吟味することとしたい。

天あるいは神として畏敬される対象の実体はまず、世界とその歴史、さらには宇宙そのものを貫く大いなる意志であつた。彼はいう、「世道人事はすべて人間以上の志に由りて支配せられる。歴史はその展開である」。この「人間以上の志」すなわち天意は、「信仰の側からこれを言へば」「神の志」であり、人はその「経綸の中に織り込まれたる生命を営みつつある」。「世には神の志が確かに遍く貫通している」(以上、著一・一九一、一二) のである。

さて天は万物を等しく覆うものである。それゆへ天とその経綸は、ひとりキリスト者のみの占有ではなく万人のものである。従つて、天意を探りこれに随順して生きることはキリスト者のみならず万人の務めである。古来の聖賢はすべてそのことをめざして生きた。のみならずト筮者が「天意を窺い、その機微を穿ち、その経綸と調和

せんことを図る」のも、「人間以上の計画あることを認め、その経緯のうち自己とその生命とを編入したし」(著一・一九二)という思いから出たものである以上、その方向自体は誤りではない。問題は、天および天意をどのようなものと見て、いかにこれとかがわかるかである。天はその性に最もふさわしい仕方においてかかわられるものでなければならぬからである。ではそれはどのような方向に求められるのか。まず天ないし神として畏敬される対象の内実と、これに向き合う自己のありようから見ていくこととする。

宇宙万物を貫通する意志としての天意、神の志は、基本的には、「その方針に従い、その意志に依り、これに悦服して進まばすなわち善人となる。これに逆らう時は悪人となる」ごとき、あるいはまた「天に従うものは栄え、天に逆らうものは滅ぶ」(著一・一九一—二)ごとき、善美の調和的秩序をめざす意志であった。言うまでもなく啓蒙の子である植村の世界には、機械的法則に従う物的自然として客体化された自然界が存在する。そして神の超絶性はしばしば「超自然」という概念によって有限世界と対比される。しかしながらそうした物的自然と天意に貫かれた「生命的宇宙」との関係は、完結した世界像をめざして思想的に練り上げられているわけではない。(そうした課題はそもそも植村の関与するところではなかった。)総じて植村の「宇宙」は、ときに天意とも対立相剋せざるを得ない無機的秩序の下に置かれた物的世界を自覚的に内包するものではなく、基本的には善美の調和的秩序の下に置かれた完備した有機的一体の世界であった。

だが世界がいかに善美の天意に貫かれていようと、植村の世界

における人間は、言うまでもなく己れを無化して天意の展開に身を任せうる存在ではない。それは当然、キリスト教的人格として自立する個人であるが、同時に(あるいはそれ以前に)天にたいして己れを自覚する個でもあった。次のような言葉がある。「天我に我を賦す。この個人性を維持し、これを発揚して、天に答うるは人の本分にあらずして何ぞや」(著五・三三三)。この「我」は、かけがえない「我」として天から己れに賦与されたものである。それゆえその個人性を十全に発揚して生きることが、天にたいする万人の務めであるというのである。植村における「個人性」の自覚、いうなれば近代的自意識とも言うべきものはこのように、天との対峙において自覚された意識でもあったのであり、個としての自己のありようもまた、天の下において問われるものであったのである。

さて天とこれに向き合う個としての人間とのかかわりは、道義的完全性という理念を介しての緊張の関係としてとらえることができるのである。その辺の消息についてはさきの小論にやや詳しく述べたので本論に必要な範囲で要点を述べれば、植村における人間は、道義的自己完成という厳格主義的な課題を本来的に担う存在であり、天ないし神はそうした人間の希求に究極的に応ずる存在であった。植村は、宇宙万物を貫通する意志・天意は、公義、公正を旨とする勢力であると信じるとし、その根源に道義的自己完成をめざす人間が渴望してやまない「完全なる人格」を見る。人は天的存在の投影としての道義の念を先在的に賦与されているが、人が人間としての義務の遂行に身を挺しうるのは、万有間に天意が貫通し、善と義が必ず行われるとの確信があるからに他ならない。そうでなけ

れば、自己完成に向けての根源的活力を維持することは不可能だからである。天は「最も完全なる人格」であり、「人の霊性」はここに「発源」する。そして、この「活きたる至善」としての神の性を人格としての自己の中に養い育て、天と人との契合一致という、人としての本来的境涯に到達することが人生の終極目的であり、かつ世界それ自体の展開の方向と根源的に合致するものであるというのが、植村の世界に一貫してみられる主張であった。

さて植村にとって宗教とは、そうした神人契合の境涯の実現をめざす道であった。彼はいう、「宗教は人間に勝れるものの実在を認め、それと自己との連絡契合を図り、その成立するやこれに歓喜し、これら情操や志に支配せられる生活である」(著五・一四五)。ここには植村が希求しかつ「実験」的に確認した宗教の意味がほほ言いいんじられていると言えよう。植村はキリスト教こそが歴史的な「進歩の極致」に達した宗教であると言うが、それは植村がキリスト教に、そうした人心の求めに最も適確に応ずるものを見出した故であった。

ここにおいて植村のキリスト教理解の個性を顕著に表わすものとして注目せねばならぬものは植村のキリスト観である。植村は右のようなものとしての宗教の完全な具現を、総体としてキリスト教そのものよりもまずナザレ人イエスその人に見た。彼はいう、「キリストは神の子として宗教を体得して居られる。イエス・キリストがすなわち完全なる宗教で、その絶対的權威である。イエス・キリストは完全なる宗教の所有者である。世界はそのもとに往いてこれを学ぶ外、他にその途がないのである」(著五・一三九)。「完全なる

宗教」が教会制度や神学、信仰箇条などの中にあると主張するのは誤りである。「キリスト教は文書でない、教会でない、形式でない、キリストの人格とその円満に体得せられた宗教そのものである。それがキリスト教の真髓」(著五・一四〇)なのである。ここには、日本の思想史に特有といわれる「人間信仰」や「実感信仰」を見ることもできるであろう。ではいかなる意味でイエス・キリストに完全な宗教が具現されているといわれるのか。

植村は新約聖書の福音書の伝えるイエス像に、「其の意志、希望」が「神と完全に一致調和」(全一・三四三)した人格、彼のめざす天意との完全な合一に生きる具体的人格像を見た。「キリストは人間において神の化身したる理想」(著五・一八四)であり、「自らの性格において神を現わ」(著五・八〇)した。植村のいわゆる「最も完全なる人格」はイエスにおいて現実となった。このことは端的に、イエスが「罪のない人」であるということの意味するものでもあった。「イエスは元来罪のない人である。その品性は完全である。どこにも欠陥がない。円満な人格である」。福音書の伝えるイエスには、神の前に疚しいところのある様子が全く見られない。人にその罪を説いたイエスにして自身には罪意識が皆無であったことは「実に驚くべき事実」であり、この点から推しても「主イエスは確かに罪のない人であると断言するを憚らない」(以上著五・二二三—二四)と彼はいう。(蛇足であるが、こうした植村のキリスト観を現代の聖書学に照らしてその当否を論じることは本論の課題ではない。ここではさしあたり、植村にとってイエスがそのような存在であったことを確認すれば足りる。)植村のキリスト理解にみられる

こうした側面は、諸家の植村論ではあまり取り上げられないようであるが、植村におけるキリスト教的救済論の成立にとって不可欠の契機となつていゝと思われるので、少しくその消息に立ち入つてみることにしたい。

キリストの「無罪性」、品性における完全性はまた、植村にとつてイエスの神性の確かな証左でもあつた。イエスの生涯は終始一貫して天意を己が意志とし、天意と一体となつて生きた生涯であつた。これはまさしくイエスが「神の子」であることの疑う余地のない証である。なぜなら、のちに触れるように「靈性の病」としての罪によつて天からの隔離を余儀なくされている人間にとつては、そうした境位はただ無限の彼方にのみ期待されるものであり、神にして初めて現化しうる「靈界の奇蹟」であるからである。「キリストの神性」への信仰告白がキリスト教的救済論の要諦であることを明言したことが、植村が日本プロテスタント史の上で正統的福音主義者として位置づけられるゆゑんであるが、植村における「キリスト告白」とはこのように、疑う余地のない「明白なる事実」の承認であつたのであり、現代人としての我々が予想するように、懷疑や不条理との相剋の中で人知の限界の彼方からさし示される超絶的啓示の前に絶対掃投する仕方でなされる信仰告白とは、いささか趣きを異にするものであつたのである。ではこのような存在としてのイエスが人間の宗教的営みにたいしてもつ意味はどのように考えられていたのか。

さきにもふれたように、植村において天的実在と自己との「連絡契合を図」る方向は、人性に内在して至高至善の存在者の意志を反

映する機能、植村のいう「道念」の示すところに従つて生きること
に求められた。そして神子として神人契合という「宗教の極意」を
「完全に体得」したイエスは、「すべての時代、すべての国に通用
する完全な（人の）模範」（著五・二二三）として道念に具体的
な方向性を示すとともに、人格性のみが持つ感化力によつて道念に活
力を与え、その振起を促す。「宗教が人心を感化する勢力の強大な
るは、倫理にあらざり、教訓にあらざり。人格なり。宗教的生活のすべ
ては人格に集中す。人格は最も高尚にして最も剛健なる動機なり、
靈能のみ靈能を煥発す。人格のみ人格を建設す。愛のみ愛を創造す。
いかに万有に關する高尚なる智識も、……愛情なきもの、いかでか、
多恨多情、血あり涙ある人心をして随喜渴仰せしむることを得んや」
（著五・七八）なのである。

では、このように人格の感化力に押し出されて生きることがいかにして「信仰」となりうるのか。ここで植村固有の信仰観を確認しておかねばならない。信とは植村において、語の二つの意味、すなわち「疑はぬこと」と「まこと」、「欺かぬこと」（『大言海』）のうち後者を意味しているということである。植村は、キリスト教にいう「信仰」には二様の意味があるという。ひとつは神の存在を認めることであり、もうひとつは神への信任の意であつて、重要なのは後者の方である。ただ神は有ると信じるだけなら「悪魔といへども」なしうることである。宗教的生活にとつて意味をもつ信とは、朋友同士の信任關係におけるように「互に相知り相信じ意氣投合して、精神が互に結ばる」（全一・四四七）という意味において神あるいはキリストに信任することである。信とは「即ち信しん」なのである。

信仰とは「即ち神の友となること」(全二・四七四)、「我らが耶穌と互に知り、知られて、朋友となること」(同五〇四)、あるいは、「神の友情に酬ゆる人の誠これを信仰という」(著七・一八七)などという言い方がみられるゆえんである。こうした表現は単なる比喩ではなく、植村の信のあり方そのものを表わすものである。すなわち、植村にとって「天理人道」は二道ではなく、神あるいはキリストとの一体化としての「信仰」は、本来人倫に属する信任関係の究極的な昇化の彼方において成り立つのである。「実に信仰は貴いものであります。其の理由を言へば、基督を信ずるとは、詰り基督と一つになることである。基督と心を合せるのです。信ずるものと基督との間に、同じ思ひが通ふことになる。実に貴いことです、信仰に依って我々は基督の思に入り、基督の精神と交はるのです」(全一・四八〇)。かくして「宗教の極意」の体現者キリストに信任し彼と思いを通わせて生きる者には、キリストを通して神との一致契合という、人としての本来性を実現する道が開かれることとなるのである。

さて以上のように見てくる限り、植村の世界を貫くものはきわめて倫理性の強い上昇志向の精神であり、天的な力の介入も、それを希求する厳格主義的精神のあるところで初めて活動するものであった。だが、天的存在との彼我一体の境涯は、決して単純に「人類の理想」イエスにならうことでストレートに達せられるものではない。なぜなら、天を畏れる自我には、天の籠を荷う者としての自尊の背後に常に「罪を天に獲たり」という呻きがあるからである。神との一致契合という人としての本来性の実現をめざす個は、ひるが

えて己れの現実をかえりみるとき、自己の未完性の自覚から神と自己との隔絶を意識せざるをえない。これを植村は聖書のいう罪と受けとめる。しかもこの罪の力は人力ではいかんともしがたい束縛、「靈性の病」であった。植村にとって天が無力となり、否定的に語られるものとなるのは、罪の問題が介入するときである。人格を持たぬ天はこの人の呻吟にたいして応答しない。「天は理のみ。罪を天に獲れば祈る所なし」(著五・二一七他)なのである。植村はこの罪を究極的に処理する力、すなわち罪の克服への人間的努力に根源的な活力を与える力をイエス・キリストの生涯と、とりわけ十字架上の贖罪の業に見た。以上はさきの小論に述べたところの要点であるが、なお罪とその贖いに関する植村の理解をめぐって、さきの小論では充分に見通せなかつた部分について述べておきたい。

かつてある折に、植村のいう罪は、意識としては「恥」に近いと言えるのではないか、という指摘を受けたことがある。土居健郎はその著「甘え」の構造の中で恥をめぐるD・ボン・ヘッファーの次のような言葉を紹介し、「これは恥についてのベネディクトの皮相的見解に比し、何とまた深い省察であろう」とのべている。

「恥は人間が根元から離れていることについての口にいひ尽せない想起である。それはこの隔離に対する悲しみであり、根元との一致に戻りたいという無力の願望である。…恥は自責よりもっと根元的なのである。」

この、*“根元からの隔離にたいする悲しみ”*という恥のとらえ方は、「罪悪は人と神との隔絶である」(著四・三〇五)という植村の罪意識に重なる。罪の結果として苦痛を味わう者は、「己が苦痛な

「どよりも……神と自己との交通が傷けられたる」ことを、すなわち「根元から離れていること」を、「何よりも恐ろしく、悲しく感ずべき筈」(全二・一九七)なのである。

すでに見たような植村の人性観の下では本来的な罪人は存在せず、従つてこの根源的なものからの隔絶は決して人間存在の根本構造そのものではない。だが神人を隔離させる力そのものは人力ではないかんともし難い「靈性の病」、「人生の痼疾」であるゆえに、その隔絶は人力では埋めることのできない深淵である。そして、人はそのことを体認しつともなお根源との一致の回復を渴望せずにはおられない。キリスト者植村の最も深い苦の理由はここにあった。

このジレンマの克服、窮地からの脱出を可能とする力を植村は、神子の受苦において発現する神の愛に求めた。その消息は以下のごとくである。「完全なる品性」である神は善を嘉し悪を憎む神でもある。善を愛したとしても、悪にたいしてはこれを憫れむのみで、「悪を惡み、不義を排斥し、汚れを厭ひ、否な之を憤るの心なき」ものは、むしろ阿弥陀如来のたぐいであつて「聖書の神、基督の父」ではない。善悪の別を曖昧にして全てを包み込む愛は真正の愛ではない。神の愛は「斎潔き愛」、「差別的の愛」なのである。

このような神の「斎潔き愛」の背後に控えているのは神の「斎潔き怒り」である。「善を行ふに忠実なるもの」に満足し、これを嘉する神は、「悪に対しては非難し、反抗し、排斥し、慨嘆し、否な憤怒して、其の熱情烈火の如くに燃え、罪人は面を向け難く感ぜずんばあらざるなり」(以上、全二・三五九一六〇)という激しい怒りの神でもある。罪によって「神と隔絶すること」は「即ち其の怒

に触れること」(全二・一九六)である。ゆえに神の愛は罪惡を不問に附したまま全てを赦す愛ではない。信仰主体の側にとっては、全ての苦痛、災いにまさつて「最も恐るべきもの」はこのようなものとしての神の怒りに触れることである。そこでは赦罪とは、「罪人と其の罪とに対する神の大きいなる反感、恐るべき隔絶を意味する所の其の怒は如何にして之を除き去るを得べきか」という課題となるのであり、ゆえに神の怒りの根源である罪惡の力を処理し得ぬ限り、「如何なる工夫も一時の彌縫に過ぎず、結局は何の役にも立たぬ」(全二・一九六)のである。他界からの絶対的・一方的な義認の告知によって魂の平安を享受するという類の信仰は宗教的生活の實質にとつて何の意味も持たぬと言われるゆえんである。

根源からの隔離としての罪意識を持つ者の求めに真に応じ得る愛は、怒りそのものが愛の発現でもあるという不条理を含む愛である。一方、神との一致の回復を本来的に渴望しつとも人をして根源から引き離す力としての罪を不可避的に負う人間にとつて、罪惡はまさに論理的な解釈の域外にある「人生の秘義」(著四・三〇六)である。罪惡が人生の秘義であるということは、それが日常生活の意識の中で経験される単なる悔恨や道德的な自責の念とは異なつて、全人としての魂の深みにおいて体験される背理的な力であることを表白したものであつたと言えるであらう。そして植村において、そのようなものとしての罪意識の体認を可能とした経験的な基盤は、こゝでも天に對峙するものとしての自己を土壤として全人的に整えられた嚴格主義的なエートスであつたのである。

そうした人間存在の背理的な状況を解消し、その本来的なありよ

うを回復させ得る力は、論理による教示や単なる人格的感化力には求め得ないであろう。植村は神子イエス・キリストの受苦と死に、そうした人心の求めに究極的に応じ得る神の愛の発現を見た。キリストの十字架上の死の意味は次の言葉に集約される。

「神は愛なり。斎潔き愛なり。彼は人類を罪惡のままに放棄すること能はず。其の滅びんとするを自己の損失として、切に悲しむところの父なり。彼は其の限りなき斎潔き愛より人を救ふの道を開き、自ら人類の罪の重荷を背負ひ、己が独り子を以て、其の十字架の死に由りて、之を救はれたり」(全二・三六八)。

この説き方は一見するときわめて正統的な、それゆえにこれといった特徴を指摘し難い、福音主義的信仰の「模範的」な表現であるように受けとられるかもしれない。しかしながら以上に見てきたような植村の世界への基本理解をふまえながら読むならば、罪の赦しをめぐるとの正統的な教説の背後には、植村の個性に由来する特色を明白に読みとることができるであろう。キリストは罪の桎梏に喘ぐ人類への深い愛の共感から、人類に代つてその罪を負い、十字架上の苦によって神の怒りを引き受けた。これこそ「道義の極致、宗教の奥義」(全二・三六九)であり、神を真に歎喜させ、その怒りを解くところの「美はしき祭り」であつて、「罪を天に獲たる者彼等自身が、神に献ぐることを得ざりし斎潔き祭物^{キハツ}は、見事耶穌に由りて献げられた」(同・三六六)のである。イエス・キリストが人類に代るにより、人類は己が罪のために神に献ぐべき祭りを、イエスにおいて献げた。かくして背理的状况に置かれた人類の果たすべき「特殊なる道義」はイエスとその十字架において余すところ

なく完りされた。「人類は其の本体なる耶穌基督に於て罪滅しの一大事を結了」(同・三六九)したのである。このイエスに全市の信任を置くとき、人の罪の赦しはすでに成就されている。そして罪が処理された事実への感泣が神人契合への根源的な活力となる。ここに、怒りを内包する神の背理的な愛が神自身の受苦をとおして秘義的に貫徹されるのである。

かつて相良亨氏は、キリストが「武士」植村を「魅了」したゆえんはどこにあつたのであろうかという筆者の問いにたいして「十字架ではないかと思うと答えられ、さらに、しかしそれでは倫理のレベルのことになるが、とつけ加えられた。武士における「死の覚悟」は「十字架」との共鳴盤となり得るという意味であろうと思われた。勿論、植村における十字架は武士的な死の覚悟とストリートに重なり合うものではない。しかしながらキリストが人類の罪を引き受け、その滅しのための苦痛を潔く負つたという表現は深い意味での倫理性に照応するものであり、そのキリスト像に武士的なエートスを感じとることもそれほど外れてはいないのではないかと思われる。

植村のキリスト教世界は、伝来のエートスを土台とする「靈性上の渴望」に応じ、これを充たす仕方において構築された。それゆえそれは、右のような伝統の影を随所に色濃く留めるものであり、彼の救済論を形成する諸契機の理解の仕方には、果たして聖書の原意にそうものであるか否かが疑問に思われるものも少なくない。(もともと植村における思想化の方法は、個々のことからついて聖書の教示を確認することから出発するというものではなく、聖書を入

生論的に読み解いていくことを特徴としている。)しかしながらそうした独自の経路を通りながらも植村は、神子イエス・キリストの十字架における罪の赦しに神の愛の発現をみるという、キリスト教信仰の根幹を明確に主体化した。そうであれば、植村が自らの経験的基盤から拓いた独自の道は、かえって日本キリスト教史におけるひとつの新しい創造であるといえるであろう。以上によって冒頭に提起した課題の考察はほぼなしたと思ふ。

注

(1) 鶴沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』一九八八年所収

(2) とりわけ陽明学における天の観念がキリスト教的唯一神信仰の受容への道を備えたとされる。たとえば隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』一九六一年二六一―八頁

(3) 当該箇所は、明治の翻訳委員会訳によれば「なんぢら召されし召に符あはて行はんことを」となっている。

(4) 土居健郎『「甘え」の構造』昭和四六年弘文堂、五七―八頁
(聖学院大学教授)