

研究史

明治のキリスト教

—— LOVE の訳語をめぐって ——

はじめに

「明治のキリスト教」の研究史を顧みるとき、気がつくことがある。それは研究者の多くがキリスト者であるということ。このことは、研究対象の理解にプラスの要因とともにマイナスの要因にもなる。マイナスの要因とは、キリスト教が研究者にとって一つの価値として前提とされ、対象を相対化することを困難にするからである。例えば、明治キリスト者の伝統思想への関心を、特殊と普遍的の視点から考察し、日本の伝統思想を特殊としながらも、それを否定するのではなく、そこに普遍的なものを見いだすというところに特色があるとするとき、キリ

スト教に普遍的価値を内包していることが、何の説明もなく、前提とされてしまっているのではないか。

内村鑑三の有名な「二つの J」について野田良之は次のように述べている。

「彼はジイザスとジャパンとを二つの極としてもっていた。一方は普遍人類的なものであり、一方は最も徹底した国家的なその意味で狭いものです。そういう二つの極の緊張関係の中に彼の比較文化論が生れているということ、彼が徹底的な愛国者でありながら、同時に普遍人類的な愛の立場に立っていたことが、彼が烈々たる愛国者でありながら、国粹主義者に墮さなかった理由、同時に普遍人類的な立場に立ちながら、空虚なコスモポリタンにならなかった

原 島 正

理由であるといつていいのではないかと思います。」

〔比較文化論者としてみた内村鑑三〕『内村鑑三とラアトブルフ』みすず書房、二一八—二一九頁

内村の比較文化論が二つの極の緊張関係の中から生れたものであることは、首肯できる。けれども、ジイザスへの愛が何故普遍人類的な立場に立つことになるのかの説明を要するのではないか。ジイザスへの愛もひとつの特殊（もし特殊という言葉を用いるならば）であり、二つの特殊の緊張こそが、内村の特色であり、もし普遍的なものがあるとすれば、その二つの特殊の緊張から生れたと考える。（本稿執筆中に玉懸博之編『日本思想史—その普遍と特殊』ベリカン社、一九九七年）を入手できた。この序によると、普遍的思考とは、「時間・空間の別を超える普遍の実在ないしは理法が存在するとみなし、人間を含めた個別的事物は、普遍の実在や理法に与るとき（与る度合いが大きければ大きいほど）意義をもつとする」思考であり、日本に到来した外来思想はこうした普遍主義に立つものであったとされる。他方、「日本人の意識・思想には、日本の地理的風土的条件や政治的社会的特質に規定されて、個性主義と呼ぶ思考が顕著に見出される」。そこで、日本思想史を普遍主義と個性主義との関連ないし交渉というところに着目したという。それはそれとして、理解できるし「日本思想史研究の今後の課題である」ことにも賛同する。しかし、外来思想もそれ

ぞれの地理的風土的条件や政治的社会的特質に規定されており、外来思想が先天的に普遍的とすることはできないのではないか。）

つまりこういうことである。前述のように、研究者がキリスト者であることは、研究対象の理解に有利であることは認める。さらに明治のキリスト教が直面した諸問題を研究し、今日の課題を考える一助としたという研究動機も判る。けれども、研究者のキリスト教が前理解となり、その視点から研究対象を考察することになりかねない。鶴沼裕子氏が「時には対象が『キリスト者』であるという前提さえもあえて取り払って、単なる一個人の思想家という地平から出発してみることにも必要な場合があるように思われる」と述べておられるのに賛同する。〔近代日本のキリスト教思想家たち〕日本基督教団出版局、一九八八年、一四頁。なお、筆者による本書の紹介が日本基督教学会編『日本の神学』二九、一九九〇年に掲載されているので、参照してほしい。）

さらに、鶴沼氏が指摘されるように「研究対象を研究自体に即して理解し把握するという姿勢」を必要とするのである（同書、一二頁）。

「明治のキリスト教」の特徴を分析し、その問題点を見事にえぐりだしたものととして、松沢弘陽氏の「キリスト教と知識人」がある。その要点を次に記しておこう（岩

波講座『日本歴史』一六 近代3、二八二頁以下）。日本のキリスト教が知的であるとの指摘がよくなされる。その場合の知性はどのような特質のものであったのか、つまり「どのような意味で知的であり、またなかったか」の問題を主として指導的な知識人キリスト者（以下、明治のキリスト者と記す）の言説を通じて明らかにされたのが、この論文である。松沢氏は明治のキリスト者に見られる知性を「護教論的な知性」と名づけられる。明治のキリスト者たちの関心はキリスト教を当時の最先端の思想と関連させ、キリスト教の真理たる所以を論証することにあった。つまり、明治のキリスト者たちは、伝道の相手を「中流以上の人びと」に向け、彼らの知的な関心に答えようと、欧米のキリスト教証拠論の翻訳、あるいは論文の執筆をしたのである。それは自らが、キリスト者になるきっかけのひとつとして、証拠論を読んだことを挙げていること（小崎弘道のように）から当然のことであったのだが、そこにいくつかの特徴があげられる。そのひとつを紹介しておこう。

「あらゆる前提を離れてキリスト教の外にいる者の関心があるがまま知り、そこから出発して、キリスト教の正さを発見するまでの彼の歩みを内がわから理解しようとする関心が乏しかった。伝道が一方的

に説き伏せる形に傾いたことや、キリスト者自身の方でも、懷疑や模索を通じて真理を発見するまでの『信仰の実験』を記して神の栄光を讃えるといった意味の回心記や告白が乏しいのは、こうしたことと関係しているのではなからうか。」

このことと関連して、大内三郎が「キリスト教の受容ということとは、主體的にしかも正しくなされるべきであろう。つまり、受容は主體的であっても主観的であってはならず、同時にキリスト教の真理にそくしてなされるべきものである」と記されていることは傾聴に値する（『愛』と『誠』——日本の伝統的精神とキリスト教倫理」古川哲史編『日本思想史要説』博文堂、一九七五年、二三九頁）。あるとき、大内（先生）に「主體的である」とことと「正しく」とのどちらを優先させますかと伺ったことがある。先生は「主體的」であることを優先させたいとお答えになった。そして間違ったキリスト教受容をキリスト教からの「脱落」としてではなく、「試行錯誤」として先生は考えられていた（『日本キリスト教史上における「脱落者」の問題——『脱落』の論理から「試行錯誤」の論理』、『希望』一九二号、日本キリスト教団山梨教会、一九七六年六月）。

「伝統思想」との連続と非連続

ところで、「明治のキリスト教」の特色を考察するに二つの見解があった。ひとつは、「明治のキリスト教」は日本の伝統的な思维様式に異質であるとする見解である。丸山真男は次のように述べている。

「……あらゆる哲学・宗教・学問を——相互に原理的に矛盾するものまで——『無限抱擁』してこれを精神的経歴のなかに『平和共存』させる思想的『寛容』の伝統にとって唯一の異質的なものは、まさにそうした精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理のおよび価値的な秩序を内面的に強制する思想であった。近代日本においてこうした意味をもって登場したのが、明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義にはかならない。つまりキリスト教とマルクス主義は究極的には正反対の立場に立つにもかかわらず、日本の知的風土においてはある共通した精神的役割をになう運命をもったのである。」（『日本の思想』岩波新書、一九六一年、一四一—一五頁）

この異質性の故に、キリスト教もマルクス主義ともに

数々の辛酸をなめざるを得なかったのは、周知のことである。明治のキリスト教で言えば、明治二四年の「内村鑑三不敬事件」によって、内村は第一高等学校教師の職を奪われた。その後、時の指導者は「教育と宗教の衝突」を論じること、公教育からキリスト教徒を排除しようとしたのたいして、キリスト教の側は「教育勅語」による教育とキリスト教が「衝突」しないことを弁明したのであるが、時の勢いはいかんともしがたく、いわゆる「試練の時期」を経験したのであった（今井淳・小澤富夫編『日本思想論争史』ベリカン社、第四章第四節「国民道徳論をめぐる論争」）。

他方、明治のキリスト教徒の信仰が日本の伝統に深く根ざしたものであったことが、研究の成果として明らかにされたのである。鶴沼裕子氏は前掲書で某パートで開催された「日本の工芸展」を見たときの感想をたとえとして、次のように記しておられる（二二—二三頁）。

「個々の作品を生んだのは確かに秀れた個人の技であるが、その背景にはそうした精練された技法に至るまでの長い試行錯誤の積み重ね——伝統——があるのであり、そうした技法の継承なしには名品は生れない。」

すぐれた作品には、「伝統の重み」を感じさせる何か

があるというのである。そして日本のキリスト教史研究においても「信仰理解の中に吸収された『伝統』を積極的に読みとる目を持つことが必要である」と述べる。

しかしながら、「伝統」が福音的信仰のよき養分としてすいあげられるかどうかは、個々のキリスト者によって違ってくるのであるが、明治のキリスト教の信徒たちの信仰は私たちが想像する以上に「日本の伝統」に深く根ざしていたのである。

ここに、キリスト教と日本の「伝統」との連続、非連続の問題が提起される。例えば武田清子氏の研究は『人間観の相剋』（弘文堂、一九五九年）の書名が示すように、「『伝統思想』との相剋（対決とその挫折）」が主たる関心となっている。その背景には、「日本の精神的伝統に見出す思想の特質とは、およそ対極的で異質的なものをその本質とするものがキリスト教である」（同書「まえがき」、三頁）との認識があった。そして武田氏の研究はその後、氏の提唱の類型の一つ「接木」型（日本の精神的伝統に内在する諸価値の中から積極的可能性を潜在させた萌芽と考えられる要素を選択し、そこにキリスト教の真理を受肉しようとする試み）『土着と背教』新教出版社、一九六七年）に進み、さらに『正統と異端のあいだ』（東京大学出版会、一九七六年）の問題へと至り、『正統』と『異端』の対立の外へ、も

っと自由な心で日本文化の深層、そして、人間と社会の問題の深みへと潜入しゆくといったアプローチが」なされたのである。

ここでは、明治のキリスト教を「日本の伝統」と非連続（つまり対決として理解するか、あるいは、連続（つまり接木）として理解するか）の二者択一ではなく、両者を統合した視点が必要であることだけを指摘しておきたい。

この問いは、キリスト教だけでなく、明治の思想全体に言えることではないか。例えば、福沢諭吉研究において、福沢の儒教批判に注目し「儒教的世界観の原理的回転」を指摘した丸山真男の福沢論をふまえた上で「ある意味では儒教思想の継承者でもあったという二面性」に注目した岡田典夫氏の研究（『日本の伝統思想とキリスト教』教文館、一九九五年）に見られるように「近代日本思想史」の重要なテーマである。

なお、この問題は、「伝統」をその中身でなく、用語の使い方から考える必要がある。ひとつの使い方は、「儒仏神などの非ヨーロッパ思想を一括して『伝統思想』とよぶ」場合、もうひとつは外来思想——儒教・仏教・キリスト教がどのように受容されたか、その「伝統」であり、丸山真男の前掲書がもっぱら考察したものである。つまり、日本の思想の特色として、「思想が伝統化され

ない」のである。丸山によれば、「思想が伝統として蓄積されない」のであり、「伝統」思想が「ズルズルベツタリ」に無関連に潜入してくるのである。「一定の時間の順序で入って来たいろいろな思想が、ただ精神の内面における空間的配置をかえるだけでいわば無時間的に併存する傾向をもつことによつて、却つてそれらは歴史的な構造化を失つてしまう」。このように丸山は述べる。そのことは日本の論争史に端的に、むしろ戲画的にあらわれる。そして「伝統思想」からキリスト教への批判をめぐる論争についての、次のような指摘がなされる。

「たとえば明治二〇年代の有名なキリスト教と国体の關係をめぐる論争のように、仏教徒や儒教的思想家のキリスト教徒への論難の根柢が、幕末いわんや一六世紀のキリシタン渡米の際のそれを発展させた跡がほとんど見受けられないということになると、やはり問題はヨリ一般的な日本思想史のパターンにまで拡大されざるをえないだろう。」（『日本の思想』、七頁）

日本文化の形成について

内藤湖南は日本文化の形成について、次の二つの解釈が可能である、と述べている（『日本文化史研究』上、講談

社学術文庫七六、二六頁）。

一つは、「（日本文化の）出来上がり方を、たとえば動植物が、一つの種から、養分を得て、それがだんだん芽を出して、そうして育つて来たようにして出来た」と解釈する仕方、日本文化は、自発的に形成されたという。

もう一つは、「たとえば豆腐が出来るように、殆ど豆腐の形が出来上がつておらんで、豆腐になるべき成分がありますところへ、そこへにがりを入れると、成分がそのために寄せられて豆腐の形になるという」ように日本文化の出来上がり方を解釈する仕方、日本文化は、他発的に形成されたという。

内藤が述べているように、「日本文化は、この二種の出来上がり方の中、どちらで出来上がったものかということが一つの問題であろうと思う」。内藤の考えでは、後者こそが、日本文化形成の仕方である。

「日本には、文化の種が出来上がつておつたのではなくして、ただ文化になるべき成分があつたところへ、他の国の文化の力によつて、だんだんそれが寄せられて来て、ついに日本文化という一つの形を成したのではないかと思われるのであります。」

このように、内藤は述べる。日本文化は、外国の文化が「にがり」となつて形成されたのである。その「にがり」

となった最初が中国文化であり、近代では、西洋文化であった。そして、その西洋文化は、翻訳という仕方、日本文化に紹介され、日本文化の一要素になった。そこで、先ず翻訳とは何かについて考え、次に翻訳の方法を述べ、LOVEの訳語を紹介する。そして「愛と誠」と「恋愛」の問題についての研究を紹介する。

翻訳について

翻訳とは「ある文化を他の異質の文化に移しかえること」であり、翻訳とは文化の移植ということになる。そこで問われることは、こうした文化の移植が、はたして可能なのか、ということである。

ここで文明と文化の違いを考えよう。よく指摘されるように、文明 (civilization) とは means of life、すなわち「生きる手段」であり、この文明の言葉は、移植可能である。今日コンピュータによる翻訳が話題になっているが、文明に関する文書、たとえば自動車の性能、その運転の仕方についての説明はおそらく、コンピュータによる翻訳が容易くできるであろう。

しかし、文化に関わる文書は、その単語一つをどう訳すかが問題になる。なぜならば、文化 (culture) とは

meaning of life、すなわち「生きる意味」だからであり、この文化の言葉は、移植困難なのである。「文化の翻訳」とは不可能なことをあえて試みることである、と言ってもよい。青木保氏によれば、「文化の翻訳」に必要なことは、心であり、異質の文化をその内側から感じ取ることの出来る感性である（『文化の翻訳』東京大学出版会、一九七八年）。

柳文章氏は、名詞・動詞・形容詞の翻訳がとくに困難であると言う（『翻訳とはなにか 日本語と翻訳文化』法政大学出版局、一九七六年、六頁）。単語をどう訳すかが難しい。なぜならば一つの単語にこそ、その文化が表現されるからである。次に、『解体新書』を例に、単語の翻訳の仕方について考えてみよう。

『解体新書』は、オランダ人のヨハン・アタン・キュルムスが著した『ターヘル・アナトミア』という書物を漢文に訳したものである。その苦勞については、杉田玄白の『蘭学事始』に記されている。本書は酒井シズ氏によつて日本語に訳されている（『解体新書』全現代語訳、講談社学術文庫五六九）。その日本語訳によつて本書で採用された、翻訳の三通りの方法を紹介する。

『解体新書』の凡例によると、次の三通りの方法で、翻訳をしたとのこと。

第一は、既存の言葉を当てはめる方法。それを「翻訳」と名づけている。狭義の翻訳である。「オランダ語で『ベンデレン』という言葉は骨である。これを骨と訳すことが翻訳である」。

第二は、新しい言葉を当てはめる方法。それを「義訳」と名づけている。意味を解釈しての造語である。「『カラカベン』という言葉は、骨であるが軟らかいものを指す（そこで軟骨と訳す）。これが義訳である」。

第三は、原語のままを用いる方法。それを「直訳」と名づけている。漢字の当て字を用いたのであるが、今日では、カタカナ表記を用いるところである。「『キリイル』と発音する言葉は、それに相当する言葉が東洋の医学にはなく、意味をとうろにもその解釈ができない。そのような場合には、それをそのまま『機里爾』と訳した。これが直訳である」。

LOVEの訳語について

そこで、次にLOVEの訳語について考えみよう。今日は、LOVEの訳語として「愛」を当てることが当然とされているが、キリシタンの文献には、「御大切」が用いられていた。たとえば「神の愛」と表現されるところ

が、「デウスの御大切」となっている（『邦訳日葡辞書』岩波書店、一九八〇年、〇二・コイ（恋）の項を参照）。

明治になってからはどうだったであろうか。明治の初期にキリスト教に入信し、牧師となった山本秀煌は次のように述べている（『伝道の草分』卜部幾太郎編『日本伝道めぐみのあと』アルパ社書店、一九三〇年）。

「今でこそ（昭和五年ころ）愛といふ言葉は崇高な立派な言葉であるが、それも昔はさうでなく、一種の低い賤しい意味に用ゐられたものである。尊い意味で云へば愛は上級のものが下級のものを憐れむといふ義で、君が臣を愛し、親が子を愛すると云つたが臣から君へ対しては忠、子から親に対しては孝、弟から兄に対しては悌、上長に対しては敬で、愛といふ言葉は用ゐなかつた。」

「愛国といふことはよくいつたが、愛国とはいはなかつたやうだ。恐らくは明治五年制定の三条の規則なるものの第一条に、敬神、愛国とあるのが、愛の字の用法の变りはじめではないかと思ふ。又低級な意味ではそれは専ら男女間の神聖ならぬ卑しい關係を指示したものだ。さういふ次第から私共は愛といふ言葉を用ゐることに躊躇した。」

それでは、愛という言葉ではなく、どのような言葉で

キリスト教の「愛」を言い表わしたか。

「そこで矢張り、儒教の仁といふ字を借用し来つて、仁愛といふ言葉を用ゐることにした。言語学上の議論はさて置き、かくするのが良法と思つたからである。」

今日、「仁愛」は用いられない（仁と愛との結びつきについては後に考える）。「愛」という言葉が意味する内容が違つてきているからである。そして、「愛」の内実は問われることなく、「愛」という言葉に引き付けられるようになった。「愛」という言葉に日本人は弱い」と言われる所以である。

なお、明治の文献には、しばしばラブとカタカナで用いられている。「愛」を用いる場合でも、ラブとルビを振る例がよく見られる。それまでの「愛」では表現できないものをLOVEに見いだしていたからである。前述の『解体新書』の翻訳の方法では「直訳」に相当する。

ラブの使用例として、北村透谷と島崎藤村を挙げる。北村透谷は石坂ミナ宛ての一八八七年九月四日の書簡で次のように述べている。

「拝啓、君も御承知の如く日本人のラブの仕方は、実に都合の能き（御手前主義 訳に出来て居（れ）ります、彼等は情欲に由つてラブし、情欲に由つて離

る、者にしあれば、其手輕るき事御手玉を取るが如し、吾等のラブの情欲以外に立てり、心を愛し、望みを愛す、吾等は彼等情欲ラブよりも最ソツト強きラブの力をもてり、吾等は今尚ワンボデイたらざるも、常にもはや一所にあるが如き思ひあり、吾等は世に恐るべき敵なきラブの堅城を築きたり、道義の真理にも背かず、世間の俗風をも凌ぎ居る者なり、君よ請う生をラブせよ、生も此身のあらん限りは君をラブす可し、」（『透谷全集』第三卷、一八五頁）

笹淵友一氏はこのラブの使用を「恋とか愛情といふ言葉がもつてゐる本能的、官能的なものから区別するため意識的に用ゐてゐるのであらう」と記しておられる。

おそらくその通りであらう（『文學界』とその時代』上、明治書院、一九五九年、二三三頁）。

次に、島崎藤村『春』の一節を引用しよう。

「話頭を恋愛の問題へ向けて見る。

昔は最早そんな話に飽き飽きしたという風であつた。

『未だラブの話か』と彼は面をしかめた。

『ラブなんてものはそんな大騒ぎする程のものじゃないんだネ——畢竟飯を食うようなものサ』

『ははははは』と市川は反返つて笑つた。』

ここで、「恋愛」とあるが、この言葉は、明治になつ

てからできたことばである。それまで「恋」「愛」「愛恋」はあったが、「恋愛」はなかった。柳文章氏によれば、societyに相当することばが日本語になかった。そして「相当することばがなかったことは、その背景に、socialにに対応するような現実が日本になかった」ということである（『翻訳語成立事情』岩波新書、一九八二年）。このことは、LOVEについても同じである。そこで新たに「恋愛」ということばが作られ、明治以降に用いられるようになった。前述の『解体新書』の翻訳の方法では「義訳」に相当する。「恋愛」についてはのちに検討することにして、次に、愛と誠の違いを考えてみよう。

愛と誠

新渡戸稲造は、とても興味深いことを述べている。

「ラブと云ふ言葉にピツタリ当嵌まるものはないかも知れないが、誠といふ言葉には、英語のラブも、何もかも含まれてゐるやうである。」（『西洋の事情と思想』『新渡戸稲造全集』第六巻、教文館、四八三頁）

新渡戸は、ラブという言葉と訳すことができる、と言っているのではない。誠という言葉には、ラブも含まれる、と言うのである。それでは誠にはラブもなにも

かも含まれるのであろうか。両者は、全く別の概念であることを指摘したのが大内三郎である。

大内三郎は、「愛」（以下、LOVEの訳語として用いる）の世界と「誠」の世界とは、全く異なった秩序にある、そして「愛」がキリスト教の福音の主題であるのに対して、「誠」は日本文化の伝統的倫理観の基調にあるものだ、と言われる。そこで、「愛と誠」は、キリスト教と日本文化の比較にもなるので、大内三郎の研究を紹介することにする。

先ず、「誠」とは何か。大内三郎によれば、誠とは「他者にたいする心情の純粹性」である。そして相良亨氏の『日本人の伝統的倫理観』（一九六四年）から次の文章を引用される。

「日本人の倫理の自覚の仕方をふりかえてみると、客観的法則的なものとして倫理を追求する姿勢は成就しがたく、日本人の倫理的努力の基調にはならなかった。日本人の倫理的努力にはひたすら主観的心情の純粹さを求める傾きがあった。しかも、日本人の求めたものは、客観的法則的な倫理に対する心情の純粹さではなく、心情の純粹さそのものであった。」

相良氏は留意すべきこととして、次のようにも述べら

れている。

「誠の道德の背後には、自己と他者とが根底においては一体であるという人間関係の認識がひかえているということである。表面的には自他は対立しているが、心をつくし実践を通して根底に徹する時、自他を結ぶ活路が開けるという理解が誠をささえる人間理解としてひかえているようにおもわれる。」

〔誠の倫理〕『日本思想史要説』、一三〇頁

日本人の倫理的努力の特色は、今述べた「心情の純粹さ」、すなわち「誠」を求めるところにある、と言うのである。こうした「誠」は「愛」と全く違う。

「誠」は、すでに『孟子』にある。

「誠は天の道なり、誠を思ふは人の道なり、至誠にして動かされざる者は未だこれあらざるなり、誠ならずして未だ能く動かす者はあらざるなり。」

吉田松陰はこのほか、この孟子の言葉を好み、この通り実践し、死んでいったのである。誠意をつくせば必ず相手は判ってくれる。判ってくれないのは、こちらの誠意がたりないからだ、という思いが私たちには、強くある。それ故、誠心、誠意でことに処していくことが要求される。要求される前にそうありたいと切に願っている。こうした誠心、誠意とは、偽らぬ心を持って、私心

なくことにあたる私たちの態度こそ、人を動かすのだと確信している。日本人の倫理感の根底にあるものである（相良享「誠の論理」同書、三八頁以下）。そして大内三郎によれば、この「誠」をなによりも重んじる背景には、日本人の伝統的な自然観が存在している。すなわち、自然と人間とはもともと一体であって、ときとして人間は自然に背きはするが、自然に帰り、これと合一するところに、人間の本来の姿がある、こうした日本人の伝統的な自然観が、「誠」の背後にある、という。大内三郎は次のように述べられる。

「日本人にとって、自然とは一点の汚穢、陰影、動揺のない、潔白、明朗で暖かく自己を抱擁するものである。したがって、人間もそれに即して潔白、明朗、静謐の心情をもたねばならない。それが『誠』である。」

なお、誠には「内外一致」という特色がある。相良氏によれば、その「内外一致」に関して「江戸後期の誠と幕末の志士たちの至誠との間に大きな一つの転換がある」。その転換とは、「内を外に一致せしめる内外一致から、外を内に一致せしめる内外一致への転換」である。つまり、後期では、心の内面に重点がおかれ、「内面の確立により多くの関心がむけられていた」ところが、

幕末においては、心に思うことを如何に実践するかに、関心が向けられ、「内面がいかに真実であつても、実践がともなわなければ意味をもたなかった。ここから、誠は実践を通して実践の中に実現さるべきものとなった。誠は能動的に実践をおし出す道徳となった」（『日本思想史要説』、二二八頁）。

デイヴィッド・リードによれば、英語のシンセリティー (sincerity) には内しがなく、日本語で言う「誠」ほど、肯定的な意味を持っていないとのこと（『菊と刀と十字架』日本基督教団出版部、一九七六年、九一頁以下）。本書の(4)のテーマは「愛と誠」である。デイヴィッド・リードの発題にもとづき、松本滋・鈴木範久・ヤン・スインゲドー氏による討論がなされており、学ぶところが多い。

以上、日本人の「誠」観について説明したが、この「誠」こそ「愛」と理解した。つまり、「誠」に生きることこそが「愛」なのである。逆に言えば「愛」とは他者への「誠」の思い、すなわち心情の純粋性であり、まごころなのである。

相良氏は西田幾多郎の『善の研究』に「至誠に生きることが、実は他者への愛であり、またそこに自他の一体（統一）が実現されていく考え方」が記されていると言う。西田にとつては、誠と愛がその倫理のすべてであった。

そして、「われわれの心のうちには、誠と愛と明言しないまでも、これと同質の考え方が相当強く流れ込んでいる」と述べられる（『誠実と日本人』ペリカン社、一九八〇年、一〇九頁以下。本稿末「補記」を参照）。

このことは、明治のキリスト教徒にも妥当する、と言えよう。新渡戸稲造は「愛と誠」について次のように述べている。

「……日本には忠孝よりも、もつとよい言葉で、耶蘇教の愛の字に匹敵するに足るものがある。只愛の字の如く、動作を現はす力はないが、愛に劣らぬ心の状態を現はして居る。夫は誠といふ字である。これは何処から来たものでもない、大和民族固有の言葉である。この誠が君に行はれて忠となり、同じ誠が父母に対して行はるれば、孝となる。名誉もこの誠より離すべからざるものであらうと思ふ。人が褒めても褒めなくとも、心だに誠の道にかなうたならば、敢て意に介することはない。既に名誉に値する誠を尽した時は、仮令人に知られなくても、或は却て世の譏を受けるとも、或は名誉を失ふことがあつても、尚且つ名誉以上の心の譽を享けることが出来る。この考は誠なる文字中に含まれて居ると思ふ。」（『修養』『新渡戸稲造全集』第七巻、一五〇頁）

大内三郎が指摘されるように、「誠」が今述べた自然観に由来する倫理だとすれば、キリスト教の「愛」はイエス・キリストを仲保者とする神と人との人格関係において成立する。こうした「愛」をどのように定義したらよいだろうか。『倫理学事典』（弘文堂、一九五七年、三四〇頁）に愛とは「人間を真に人間にする根源的行為」であると述べられている（執筆者は秋田稔氏でキリスト者）。「愛」は、人間を真に人間にする根源的行為である。正確に言えば、人間を真に人間にする根源的行為、それを人は「愛」と呼ぶのである。けれども、こうした定義は、すでにキリスト教の影響を受けていると言えよう。日本の文献で「愛」が用いられるときの定義とは異なるのではないか。伊藤益氏によれば、「愛、すくなくとも日本的なそれは、本来、他の悲しみを我が悲しみとして他を憐れむという境地、すなわち悲憫の心位のうちに成るものであった」（『日本人の愛―悲憫の思想―』北樹出版、一九九六年、二四一頁）。

ここでは「誠」と「愛」は、大内三郎が述べられたように、全く異なった秩序にあることを確認しておこう。ところが、日本の基督者は、信仰を「神への至誠」として理解したのである。たとえば、大内三郎が引用されている海老名弾正の次のような文章をみてみよう。

「日本の神が誠実なる霊なることは疑いない。（とす

るならば）神に事える道は、自ら正義を明らかにして至誠の信念を発揮し、善行徳行を実行するに如くはない。」（『基督十講』、一九一五年）

海老名は「元来神の前に忠臣義士となりたかつた」。けれども、目を思い、何も出来ない、自分を見いだしたのである。神は、海老名が望んでいたものをすべて取りさられた。「神はそれでもお前を俺を愛するか、と尋ねるのである」。たしかに、自分は、何も取る所がない。しかし、ひとつ、取り所がある。それは「神を慕つて神の思召しに叶ひたいと云ふ一念である。これは確かに一片の誠である。これだけは、罪ではない」。このように、海老名は考えたのである（『我が信教の由来と経過』、一九二二年）。

他方、自己の罪を自覚すればするほど、「誠」に生きることのできないことを知り、神の赦しを乞わなければならない。そして、その赦しを十字架の贖罪に見いだし、そこにキリスト教信仰の本質があるとした人もいた。大内三郎によれば、無意識裡であるにしても、「誠」から「愛」への軌道修正を試みたのが植村正久であった（古川哲史、石田一良編『日本思想史講座』六 近代の思想、一二〇頁）。

しかしながら、植村正久においても、「至誠」ということは価値あるものとして使われているのである。

「たとえば明治二三年の『日本評論』の発刊の辞のなかで、同誌発行の目的を『至誠を推し、博愛の情を広めて、屈めるを伸べ、枉るを直くせんと欲するに在り』とのべているように、何気なく『至誠』が『博愛』に先行している。……このように植村においても『誠』が『愛』とともに生きているのである。」

このように、海老名と植村において、「ニュアンスの相違はあるものの、他者にたいする心情としての『誠』がキリスト教徒となったのちに」依然として残っていたのである。大内三郎は「健康に生きているのを見る」と評価されるとともに、「日本人のキリスト教人生観の主軸ともいべき『愛』も、そこに『誠』との深いつながりがみられる以上、それは真の『愛』たりえないと考えられるのである」と明治のキリスト者のキリスト教理解に問題を見いだしておられる。つまり、「誠」から「愛」への転換が、そう簡単でないことを指摘されるのである。それでも、植村には、キリストの十字架による贖罪への信仰、つまり福音の「愛」によって生かされるという信仰が見いだされるという。

それではこうした海老名と植村の信仰理解の違いはどこから由来するのであろうか。大内三郎によれば、「律法」とそれによって生じる「罪」の自覚の有無である。つま

り、神の把握が「律法による否定を媒介とした」ものか、無媒介的で直接なものになっているかによる、というのが大内三郎の見解である。このことは旧約をどう理解するかに関係する。大内三郎によれば、旧約、ことに預言者の論理と倫理を自分のこととして読み、行動したのは内村鑑三である。そして旧約全体に一貫して説かれている「義」を、「神の義」を神の愛の一環として重要なものとしたのである。内村では「神の愛」とともに「神の義」が強調されるので、項をあらためて少し見ておきたい。

愛と義

内村にとってキリスト教は「義の宗教」でもあった。

「基督教は愛の宗教なりと云ふ、然り、又義の宗教なり、愛は情なり、故に渝ることあり、然れども義は主義なり、故に山岳と共に動かず、義に倚らずして愛は愛ならず、我等時には愛ならざることあり、然れども何れの時に於ても義ならざるべからず、義は宗教の柱石にして又其礎盤なり、厳正なる義を離れて強健なる宗教あるなし。」（『義の宗教』『聖書之研究』八八号、一九〇七年）

その他、義を説いた記事は多数ある。内村は「愛」よ

りも「義」を重んじたキリスト者であった。少なくとも義をぬきにした愛を考えなかった。義なくして愛は情に溺れたものとなり、聖書の教えと違ってくるという確信の故だろう。その背景には大内三郎の前述の指摘のように、内村が旧約を重んじたことがあげられるだろう。

他方、岡田典夫氏が記しているように、「鑑三の生涯をつらぬく『義』への強い志向は、幕末において武士階級の一部によってことさらに自覚的に生きられていた儒教的な生活倫理の精髓^{コア}との関連を思わせる」のである（岡田典夫『日本の伝統思想とキリスト教』、二三七頁）。つまり、内村に見られるすぐれて実践的な「義への希求」という精神的態度は、「キリスト教に接する以前にかれを培った武士的・儒教的伝統のうちに、すくなくともその源のひとつを辿ることができるだろう」というのが岡田氏の見解である。「義」ということに、日本の伝統思想とキリスト教との接点を見いだすことができ、内村のキリスト教理解のキイワードのひとつとなるであろう。「明治のキリスト教」は私たちが想像する以上に伝統思想とのつながりがあるのであるが、そうした内村のキリスト教信仰が弟子たちには理解されず、晩年の内村が「弟子を持つことの不幸」を嘆かざるを得なかったことにもなる。

仁愛について

仁を愛とする思考は、論語にある。「樊遲、仁を問う。子曰わく、人を愛す」（顔淵第十二）。さらに、韓非子にも「仁とは、其の中心欣然として人を愛するを謂うなり」とある（ともに岩波文庫の金谷治訳）。

日本の思想家で仁を愛と結びつけて論じたのは、伊藤仁齋である。『童子問』には、「仁を一言を以て蔽えば、愛のみ」とある（第三九章）。さらに、「仁は畢竟愛に止まるか」という問いに「畢竟愛に止まる。愛は実徳なり、愛に非ざるときは則ち以て其の徳を見ること無し」と答えている（第四五章、仁齋の仁愛については石田一良『伊藤仁齋』日本文化研究五、新潮社、一九五九年を参照）。

儒教における「仁愛」とキリスト教の「愛」との違いについては、今後の研究課題である。ここでは、明治のキリスト者は「仁愛」をなんの抵抗なく使用していることを指摘するに止める。大内三郎は横井時雄の次の文章を引用されている（『日本の聖書思想』、七四頁）。

「私心を棄てて仁愛の道を行ひ悠々として命を天に委する」（『我邦の基督教問答』、一八九四年）

このことに關して鈴木範久氏の次の指摘は興味深い。

明治期のキリスト教徒の入信理由として、これまで、キリスト教の自由、平等、博愛——これらを鈴木氏は仮に「市民倫理」と名づけられる——が挙げられてきたが、「それは一部の指導的なプロテスタントだけのことであって、実際には大抵のプロテスタントはもう最初からそうでない」。

鈴木氏が田舎から都会にでてきて入信した人達を調べたところ、キリスト教倫理の持つ正直、誠実、まじめ——これを鈴木氏は「修養倫理」と呼ぶ——にひかれてキリスト信者になった。つまり「誠であれと教える宗教としてのキリスト教は受け入れられてきた」と言われる。この「修養倫理」は、明治のキリスト教受容のキイワードのひとつになるのではないか（『菊と刀と十字架』、一三〇～一三一頁）。

なお、「愛」についての仏教の見解については、次の書物に詳しく論じられている。

仏教思想研究会編『仏教思想一 愛』平楽寺書店、一九七五年。

恋愛について

今日、「恋愛」はきわめてポピュラーな言葉である。

曰く、「恋愛小説」「恋愛結婚」「恋愛中」と、憧れとともに用いられている。けれども、「恋愛」は明治になってできたことばである。平川祐弘氏は、次のように記している。

『青春』は徳川時代にはなく、明治時代にはありま
した。

『恋愛』は江戸時代にはなく、東京時代にはありま
した。

『家庭』は近世日本にはなく、近代日本にはありま
した。

（NHK市民大学一九八八年四月～六月テキスト『西洋文明の
衝撃と日本——比較文化の視点から——』、一〇二頁）

諸橋轍次著『大漢和辞典』には、「青春」「家庭」ともに中国文献での用例が紹介されているが、「恋愛」には「男女間のこひ。相思。愛戀。戀慕」と記されているだけである。「恋愛」は、東京時代になってからの造語である。前述のようにLOVEの訳語として新たに造られた。「恋」「愛」は、すでにあった。「愛恋」もあったのことがある。しかし、LOVEをこうした既存の言葉で訳すことができないと考え、「恋愛」という言葉を造ったのである。そして「恋愛」という言葉が流行するようになった。柳父章氏が強調されているように、「恋愛」は翻

訳語であり、「舶来の観念」である。そして、柳父氏は、次のように記す。「恋愛」とキリスト教との関係がよく判る文章である。

『恋愛』の流行、まず『恋愛』ということばの流行であった。そして、このことばによって支持され、勇気づけられた若い人々の間に、やがて『恋愛』という行為の流行として広まっていた。『恋愛』を流行させた人々は、知識人やその子弟に多く、とくにプロテスタント系クリスチャンや、その周辺の人が多い。知識人に多いということは、『恋愛』が、厳本善治たちの解釈で、その精神的側面が強調されて理解されていたことによるであろう。」（翻訳語成立事情、一〇〇頁）

「恋愛」と「明治のキリスト教」との関わりは、野口武彦氏によっても、次のように述べられている。

「……西洋から近代的恋愛観念といったものがキリスト教とセットになって入ってきたわけです。しかも、そのキリスト教はカトリックではなく、プロテスタントであったため、そこに一種の精神革命が生じました。……一口に言っておけば、男女の結合は神に祝福されないかぎり罪悪であるという考え方です。しかし、時代はまだそこまで変わっていないと

いうか、熟れていなかったために一連の悲喜劇が起ります。つまり、西欧とは全く違う風土のところに西欧的な、しかも、キリスト教的な恋愛観念が入って来て、北村透谷から始まって有島武郎に至るまでの一連の恋愛悲喜劇が生じる。これは多かれ少なかれ、必ずキリスト教と関係がありました。」（近代日本の恋愛小説 大阪書籍、一九八七年、一六頁）

佐伯順子氏は、古い「色」から新しい「愛」への進化について論じられ、次のように述べられている。

「愛」の導入は、キリスト教的な神の概念の輸入とも深く関わっている。」

「厳本善治もそうであるように、『恋愛』や『愛』の概念を広めようとした人々が主としてキリスト者でもあったことは、神を精神の永遠という次元でとらえようとする発想が、精神性を強調する新しい『愛』の概念と一体であったことを示している。」

問題は、こうした「愛」が近代日本人にどのように受けとられたかである。伊藤整はそこに虚偽があったことを指摘する（『近代日本における『愛』の虚偽』、一九五八年）。佐伯氏は、『色』の美学を、結婚愛という近代の理想（幻想）が偽善的におおい隠してしまったこともまた一面の真理なのである」と述べている（『古き「色」、新しい「愛」』

『創文』三五一号、創文社、一九九四年十二月、三一頁以下。

北村透谷の恋愛観

次に、野口氏が（佐伯氏も）述べている北村透谷の恋愛観を考察しよう。「恋愛」の意義を高らかに主張したのは、北村透谷だったからである。

一八九二年の『女学雑誌』に発表した「厭世詩家と女性」の冒頭、透谷は次のように記した。

「恋愛は人世の秘鑰なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抽き去りたらむには人生何の色味かあらむ。」
島崎藤村は『桜の実の熟する時』で、この文章を読んだときの感激を次のように記している。藤村は「厭世詩家と女性」を読み、心動かされ、透谷に関心を持つにいたった。

「これほど大胆に物を言った青年がその日までにあらうか。すくなくとも自分等の言はうとして、まだ言ひ得ないで居ることを、これほど大胆に言った人があるうか。捨吉は先づこの文章に籠る強い力に心を引かれた。彼の癖として電氣にでも触れるやうな深い幽かな身震ひが彼の身内を通過ぎた。」

この透谷の文章は、「恋愛」で始まることに注目したい。

「恋」でもなければ、「愛」でもない。たんに、異性を慕う思いではなく「恋愛」である。その「恋愛」が「人世の秘鑰なり」と言う。鑰とはカギのことであり、物事の大切なところという意味である。「恋愛」は、人世にとつて最も大切なことである。「恋愛」こそが、人世の謎をとく、秘密のカギであり、「恋愛」があつて後、人世はある、と言う。このような、考え方を恋愛至上主義と呼んでいいのかもしれない。こうした発想は、これまでになかった。透谷によって、始めて表現されたといつてよいだろう。

笹淵氏は、「恋愛」という語の創始者であつた確率はかなり大きいと思うと述べられている。そして勝本清一郎氏の全集解題に透谷に慣用の熟語を顛倒して使う癖があつたと記されていることを紹介している。とすると、透谷は「愛恋」をひっくり返して「恋愛」とした可能性もある。しかし「恋愛」という言葉は、中村正直訳の『西国立志編』にあり、この翻訳が日本人の用例として最初ではないか、と柳父氏によって指摘されている（『翻訳語成立事情』、九五頁）。

なお、松永昌三氏は『仏和辞林』（二八八七年）にamourの訳語として、「恋愛」を採用していること、そしてこの辞書の「編集は兆民の門下生が担当し、兆民が

一語一語ていねいに校閲している」と述べている。さらに、兆民自身の文章での用例を紹介している。それによれば、兆民が「恋愛」ということばを使う場合、精神的な要素が強いことが分かる、という。

「兆民は、巖本や透谷と同様に、ラブ＝恋愛に精神性を含めており、しかもかれらより早くから『恋愛』という語を使っていたといえる。」

けれども、以上のことは、訳書や翻訳的創作に關してであり、兆民の創作のすべてに妥当するわけでもなさそうである（「訳語『恋愛』について」『中江兆民伝』岩波書店、一九九三年、一六五―一六八頁）。明治期における「恋愛」の用例については、さらなる調査を必要とする。

ところで、透谷の恋愛論については数多あり、その研究史のすべてをたどることは、筆者の能力を超えている。思想史という観点から興味深い研究で、管見の及ぶところをいくつか紹介するにとどめる。

透谷の恋愛論とくにキリスト教との關係についての本格的な研究は笹淵氏を最初とすると考えよう。笹淵氏によれば、「透谷の恋愛論の意義はそれが封建的人間観、倫理観に対する思想革命の一翼を担った点にあった」（前掲『文学界』とその時代」上、二二八頁）。それ以後の研究は、こうした透谷の「近代的恋愛」観をめぐってなされたと

言えよう。

透谷の恋愛観を批判したものとしては、上野千鶴子氏「『恋愛』の誕生と挫折」（『文学』第五卷・第二号、岩波書店一九九四年）がある。その一部を引用する。

「『恋愛』を『精神的』なものとして『観念』化することによって、透谷はたしかに『恋』と『情欲』がわがちがたい江戸期までの恋愛観を超越し、近代的な恋愛観をうちたてたと見なされている。だが『観念』としての『恋愛』は、その成立のはじめから、男のがわのひとりよがりだったのである。」

色川大吉氏は『北村透谷』（東京大学出版会、一九九四年）の第四章で「現代人の眼からみれば、この論文『厭世詩家と女性』にはあきらかに透谷の女性差別の思想がある」と記しておられる（二二八頁）。

透谷の恋愛とキリスト教入信の關連については、笹淵氏のほかに平岡敏夫氏による研究がある（『透谷の恋愛・入信の意味』『北村透谷研究』有精堂、一九六七年、新装版一九八二年）。

透谷の晩年を「恋愛から悲哀へ」という観点から考察したものとして森山重雄『北村透谷―エロスの水脈―』（日本図書センター、一九八六年）がある。

これまでの研究史をふまえて、透谷の〈恋愛の原質〉

と〈宗教の原質〉を論じたものとして、峰島旭雄「社会思想と恋愛と宗教（北村透谷）」（『近代日本の思想史の群像』北樹出版、一九九七年）はごく最近の研究として学ぶところが多い。

透谷の恋愛観を巖本善治の恋愛結婚観と対比させた論文として作田啓一氏の「恋愛観と家族観——北村透谷と巖本善治」（『近代日本社会思想史Ⅰ』有斐閣、一九六八年）は重要である。最近の巖本善治研究としては葛井義憲氏の「巖本善治と『女学思想』——大日本帝国憲法発布前後の下で」（高橋昌郎編著『日本プロテスタント史の諸相』聖学院大学出版会、一九九五年）がある。

「明治のキリスト教」と近代文学

以上述べたように、北村透谷を代表として、「恋愛」を意義あるものと考え、実践した人にキリスト教の影響を受けた青年たちが多かったのである。次に「明治のキリスト教」と近代文学との関わりについて例をあげて考えておこう。

その例とは、島崎藤村が、植村正久訳の賛美歌を換骨奪胎して、恋の歌を作ったことである。先ずその二つを対比する（鶴沼裕子『史料による日本キリスト教史』聖学院大

学出版会、一九九二年、一〇〇—一〇二頁）。

『新撰讃美歌』植村正久訳

- 一 ゆふぐれしづかに いのりせんとして
よのわづらひより しばしのがる
- 二 かみよりほかには きくものもなき
木かげにひれふし つみをくいぬ
- 三 すぎこしめぐみを おもいつくけ
いよ、ゆくすゑの さちをぞねがふ
- 四 うれひもなやみも わがみかみに
まかすることをぞ よろこびとせん
- 五 身にしみわたれる ゆふぐれどきの
えならぬけしきを いかでわすれん
- 六 このよつとめの をはらんその日
いまはのときにも かくてあらなん

島崎藤村「逃げ水」『若菜集』

ゆふぐれしづかに／ゆめみんとて
よのわづらひより／しばしのがる
きみよりほかには／しるものもなき
花かげにゆきて／こひを泣きぬ
すぎこしゆめちを／おもひみるに
こひこそつみなれ／つみこそこひ

いのりもつとめも／このつみゆゑ
たのしきそのへと／われはゆかし
なつかしき君と／てをたづさへ

くらき冥府までも／かけりゆかん

この藤村の「逃げ水」についての亀井勝一郎の見解を紹介しよう。

「讚美歌は見事に恋愛詩に変へられた。この一篇、讚美歌の換骨奪胎であることは明白である。しかしこの意識的な改変は、単なる思ひつき、或は技巧的な問題だけに止るまい。私は藤村詩の佳篇としてあげたのではない。青年藤村の或る時期における精神史の一齣として興味ふかく思つたのである。『いのり』は『ゆめ』となり、『かみ』は、『きみ』となり、『めぐみ』は、『こひ』となる。後年の藤村はこの心の推移を『桜の実の熟する時』で描いた。キリスト教的感情より脱して、ルネッサンスを思ふやうになつたと述懐してゐるが、この一篇は彼の胸に湧き出た小さなしかも悲しい『ルネッサンス』であつたと云つてもよい。

失恋の痛みと失われた恋人への思慕を吐露してゐるが、恋を『罪』として歌ひつゝ、表現は淡いが一種の背信がこゝに宿つてゐる。神に身をまかすると

いふ帰依の情は、『なつかしき君とてをたづさへ』と變つて、キリスト教信仰からみれば冒瀆ともいへる異教美への陶醉がうかゞはれる。これが藤村のころみた第一の破壊である。」（『島崎藤村論』新潮文庫、三〇頁）

この藤村の「逃げ水」は、植村訳の賛美歌が存在したからこそ、出来た詩である、と解釈する。神に対する信仰が、詩人藤村に一人の女性への精神的恋すなわち「恋愛」の世界を可能としたのである。一人の女性への思いが、まさしく信仰者の神への思いと同じ地平、同じ精神的態度で歌われているところに、この詩の新しさがあると解釈する。亀井勝一郎がそして藤村自身がキリスト教からの離脱を述べるが、キリスト教の影響は強く残つていたのではないか（佐藤泰正「透谷と藤村」『日本近代詩とキリスト教』新教出版社、一九六八年、一六二頁以下参照）。

近代日本に、ルネッサンスに象徴されるエロースとキリスト教、とくに宗教改革で再発見されたアガペーとが、同時にしかも一つのものとして、紹介された。そこに「恋愛」という新しい愛の形態が誕生した。それは、野口武彦氏が述べたように「一種の精神革命」であつた。

今日の研究によれば、「恋愛」と呼ばれる男女の愛は、実はヨーロッパでも、十二世紀になつて、南フランスで

騎士道と結びついて生まれ、「愛、この十二世紀の發明」と言われる（新倉俊一「愛、この十二世紀の發明」『西欧精神の探求』日本放送出版協会、一九七六年）。そして、近代人の愛といえは、「恋愛」を意味するようになった。

こうした近代人の「恋愛」を批判し、キリスト教の「愛」とを対比させたのは、内村鑑三である。内村は、一九二五年に「近代人の愛とキリスト信者の愛」を書き、近代人の「恋愛」とキリスト信者の「愛」の違いを明らかにした。内村にとって本当の愛とは、「愛する者の為に自己を棄つ。神の為、国の為、義務の為に愛其物をすら犠牲に供する事」であつた。その意味で「昔の武士の家庭は、近代人のそれよりも、はるかに健全であり幸福であつた」と言う。このように内村は、近代人の「恋愛」を批判し、「昔の武士の家庭」を評価している。内村の武士道評価と結びつくのである。

「キリスト教と武士道」についての研究はすでに、大内三郎、鶴沼裕子氏、田代和久氏によってなされている（『日本思想史講座』八 近代の思想三、雄山閣、九九頁以下）。この問題に関して、二つのことが問われなければならない。

一つは、彼らの武士道理解である。キリスト教の視点からの武士道理解ではないかという問題である。藤田豊

氏が指摘しているように、「内村は、キリスト教の『裏書き』として、『武士道』を評価したのである」（『内村鑑三における『武士道』の一考察』『武蔵大学人文学会雑誌』十五巻一号、一九八三年）。

もう一つは、彼らのキリスト教理解である。内村が「義」を強調したことは既に述べたが、キリスト教理解に武士道が一定の役割を果たしたことは疑うことができない。しかしそこになんらかの偏りがあるのではないか。今後の課題である。そもそも武士道とキリスト教は結びつくものだろうか。

おわりに

古屋英雄氏は『宗教の神学』のなかで、とても興味深いことを述べておられる（ヨルダン社、一九八五年、八六頁以下）。古屋氏によれば、「キリスト教と諸宗教」をめぐって次のような時期区分ができる。

第一期は、明治以前に生れた初代のキリスト者たちである。彼らには、伝統文化への関心が強い。伝統宗教の延長上でキリスト教を理解している。それは彼らが「仏教・儒教・神道あるいは武士道といった伝統的な諸宗教や道徳の中に生れ育ち、それによって生きていた人たち」

だからである。彼らは意図的に、あるいは無意図的にキリスト教を伝統思想と結びつけて理解したのである。例えば植村正久は「黒谷の上人」（一九二一年）で法然を論じ、仏教を次のように評価する。

「仏教の中に存在せる真理は基督教において、より充分に、より健全に全うせらるべし。」

第二期は、明治以降に生れた第二代目のキリスト者である。彼らはもっぱら関心をキリスト教に向け、「キリスト教の本質を究明する」ことを専らとし、伝統思想にはあまり関心がない。石原謙から熊野義孝までである。

第三期は、大正、昭和生れの第三、四代目のキリスト者である。彼らは「キリスト教の研究をふまえてもう一度伝統宗教とくに仏教に関心を向ける」。古屋氏はそうした研究者として、滝沢克己、北森嘉蔵、八木誠一の名前を挙げておられる。

「明治のキリスト教」の研究者は、この第三期に属すると言えよう。そして明治期における第一世代のキリスト者たちを研究対象に選び、キリスト教という外来宗教が彼らによって如何に理解されたを明らかにしたのである。そうした研究にとって大内三郎の業績は先駆的意義を持つており、継承されるべきものである。

〔補記〕

執筆後の校正のとき、中村雄二郎（「誠」という道徳的価値について 日本人の宗教心を探る）（『内なるものとしての宗教』現代日本文化論12、岩波書店、一九九七年）を読むことができた。中村氏は西田幾多郎の『善の研究』の「第三編 善」において〈至誠〉が道徳的価値の最高に置かれているのに気がつかれ、「そこに大きな問題が隠されている」ことを指摘し、さらに武内義雄、相良氏の著書に注目し紹介されている。

（東洋英和女学院大学教授）