

無教会派知識人と近代

——日本におけるキリスト教の社会 - 思想史的位置——

赤江 達也

日本におけるキリスト教は、しばしば「日本の近代（化）」との関連において論じられてきた。そして、その例として無教会派のキリスト者である知識人たちの思想の近代性や「深さ」が挙げられてきた。だが、日本の社会において圧倒的な少数派であるキリスト教思想がそのように「近代」と関連させて論じられるのはなぜなのか。

本稿では、その問いを、「戦後」における無教会派知識人の浮上とその後の忘却という事態に即して考察する。その作業を通じて、無教会派知識人のキリスト教が戦前から戦後への転換期における〈消失する媒体〉であったこと、日本におけるキリスト教が「近代」や「人間」について思考する思想や人文・社会科学において〈少数だが特権的な〉奇妙な位置を占めていることが示される。

1 はじめに

本稿の目的は、「戦後」における無教会派キリスト者の知識人たちの主張や活動を手掛かりにしながら、日本の近代においてキリスト教がもってきた社会 - 思想史的な意味を検討することにある。この主題は、これまでしばしば論じられてきた「近代とキリスト教」「日本の近代化と宗教」「西洋と日本／一神教と多神教」といった問題系に関わる⁽¹⁾。しかし、本稿ではそうした問題を正面から論じることはさしあたり禁欲され、迂回しつつ上記の主題が展開される。

ここで、無教会派知識人として想定しているのは、南原繁 (1889-1974)、矢内原忠雄 (1893-1961)、大塚久雄 (1907-1996) である。彼らはい

ずれも、明治期の代表的なキリスト教思想家である内村鑑三 (1861-1930) の感化によって回心した信仰者であり、さらに内村に始まる無教会主義の継承者を自認していた。無教会（主義）とは、西洋の宣教団体に経済的にも教義においても依存しており、それゆえに相互に対抗関係にある日本の制度化した教派主義的な教会に対する批判的な運動として内村鑑三によって開始されたものである⁽²⁾。その目的は、聖書の研究と信者の交流であり、そのために（聖職者ではない）「先生」を中心とした「雑誌」や「集会」といった活動形態を採る。内村は、無教会運動の制度化を恐れ、自らの（内村の名前を冠する）雑誌と集会の継承を禁止していたが、弟子たちが無教会の活動することを禁じていたわけではなかった。そのため、1930年に内村が死ぬと、主だった弟子たちはそれぞれに無教会の

「独立伝道者」として、あるいは無教会主義者として、活動するようになる。それらの弟子たちのうちで、もっとも広く知られているのが南原、矢内原、大塚である。

彼らは、それぞれの分野における代表的なアカデミシャンであっただけでなく（南原は西洋政治思想史、矢内原は植民政策学／国際関係論、大塚はイギリス経済史）、それぞれの仕方と学問と信仰と政治的实践とを一致させようと努め、とりわけ第二次世界大戦の敗戦後におけるいわゆる戦後啓蒙のプロジェクトを展開したことによって知られている。それゆえ、彼ら無教会派知識人をいわゆる「戦後民主主義」における代表的な知識人と見なすことに異論はないだろう。

無教会知識人、あるいは（より一般的に）キリスト教知識人については、思想史の領域において、これまでに様々な研究がなされてきた。ここでは、彼らについての個別の研究ではなく⁽³⁾、キリスト教知識人についての研究や評価の枠組みを問題にしておきたい。日本のキリスト教思想史の代表的な研究者でありキリスト者としても知られる武田清子は、次のように述べている。

概観すると、キリスト教は鎖国主義からも、また、天皇制国家のイデオロギーからも、外来の危険思想として、国家主義、あるいは「日本精神」にとっての異端的思想として拒否されたのであり、また、その「唯一神」信仰の故に非寛容な宗教としてシンクレティズム（混合信仰）の多元主義的思想状況からも異質視されて来た。そして、信仰者の数としては、カトリック、プロテスタントを合わせてわずかに七十七万七千人（プロテスタント四十四万四千人、カトリック三十三万三千人）という少数者グループである。しかし、それにも

かかわらず、キリスト者は信仰集団としてよりも、思想の領域に自己を没入して内在化し、しかもそこで「パン種」として、「地の塩」として、日本の近代化——地上の諸々の権威（偶像）からの人間の解放と人格的主体の確立、近代的な社会関係の形成による人間の社会的解放等——にたゆみない独自の働きかけをして来たといっていると思う。（武田編著 [1964:8]）

ここで論じられている「キリスト教」は、基本的にプロテスタンティズムのことである⁽⁴⁾。日本におけるプロテスタンティズムは、社会の中の少数者であり、「異質視されて来た」にもかかわらず、「日本の近代化」に「独自の働きかけをして来た」とされる。その比喩としてしばしば「パン種」や「地の塩」がしばしば用いられるのだが、この比喩は、キリスト教知識人とその思想が「日本の近代化」へと関連させられる場合の二つの特徴を典型的に示している。

第一に、キリスト教それ自体は、個人の内面的な信仰の問題としてしか論じられず、その「本質」が社会の「外部」にあるかのように論じられる。例えば、政治思想史の竹中佳彦は、矢内原についての浩瀚な研究の結論部で次のように述べる。「矢内原の議論は、確かに一言半句だけを取り上げれば、軍国主義者の民族主義と変わらないと思われる部分がありながら、最終的にキリスト教信仰と結びつけられている点で、軍国主義のそれとは異なると思われる」（竹中 [1995:648]）。だが、この場合に重要なのは、キリスト教信仰ゆえに免罪することではなく、矢内原の議論においてキリスト教信仰と「軍国主義（的なもの）」がどのように関連しているのかを問うことではないのか。

第二に、キリスト教思想の近代性や「深さ」、

そしてその「深さ」に示されるキリスト教知識人の主体化が、しばしば「日本の近代化」の実現可能性へと直結される⁽⁵⁾。その際、つねに取り上げられるのが無教会派を中心としたキリスト教知識人の系譜である（武田の議論も、矢内原や大塚へと収斂する）。彼らは、こうした枠組みの中で、最も近代的な思想家、「社会学者」として極めて高く評価される。例えば、政治思想史研究者の千葉眞は、南原繁、矢内原忠雄、大塚久雄、内田芳明、武田清子、隅谷三喜男、飯坂良明、宮田光雄を挙げながら、「戦後の日本社会に、社会科学とキリスト教信仰との弁証法的緊張という世界的にみても希有な探求のあり方が、なぜ生みだされてきたのか」と問うている（千葉 [1997:71]）。しかし、ここでも信仰と社会科学の「弁証法的緊張」とそのことへの高い評価が、あらかじめ前提されている。

この枠組みに従えば、評価する者がキリスト者か否かを問わず、キリスト教そのものの社会性や政治性が問われることなく、キリスト教知識人は、そのキリスト教信仰ゆえに「祭り上げ」られることになる。しかし、社会の外部にある（とされる）思想や信仰の社会にとっての意味ではなく、社会の中での思想や宗教や科学の連関が問われなければならない。このとき重要なのは、彼らが日本において圧倒的な少数者であったという事態と、にもかかわらず、あるいはそれゆえに、無教会派知識人が上述のように「祭り上げ」られてきたという事態の双方を視野に入れた検討を行うことである。この無教会派知識人の「祭り上げ」が、現在の視点からはいささか奇妙に映るのは、彼らが少数者にとどまったという結果（論）に加えて、彼らのキリスト教的な思想がかつては持っていた（ように見えた）アクチュアリティが、キリスト者ではないほとんどの日本人にとっては失われてしまった

というもう一つの結果（論）に由来しているからであろう。とすれば、本稿の問いは次のように立てられる。

なぜ南原や矢内原といった無教会派知識人の言説が、敗戦後の日本社会において、一旦は急速に浮上し、その後忘れられていくことになるのか、その社会-思想的な意味は何か。この試みの企図は、日本におけるキリスト教の存在を手掛かりにしながら、近代社会において分化する思想・宗教・科学といった営みとその連関を、解きほぐしつつ社会のなかへと位置づけていくこと、つまり、キリスト教知識人とその思想を、社会の単なる「反映／動因」としてではなく、社会の中で意味付与／解釈される多層的な「場所」と捉え、位置づけていくことにある。

以上のような観点から、本稿では主に「戦後」の無教会派知識人を取り上げる。ただし、南原・矢内原と大塚は、ひとまわりほど世代が異なるのだが、その違いの意味は大きい。南原と矢内原は学問的・思想的に主要な仕事をほぼ戦前戦中に、大塚は戦中から敗戦以後に展開しているという意味において、前者は「戦前戦中派」であり後者は「戦中戦後派」と言える⁽⁶⁾。「戦前戦中派」のキリスト者にとっては、天皇とキリスト教の神との間の対立は実体的かつ実践的な、避けることのできない主題であった。それゆえ、無教会派の場合、内村鑑三の「二つの」(JesusとJapan)」というよく知られた標語は、文字通り、日本（の天皇）と神＝イエスという二つの中心の、解決されない矛盾として理解され生きられていた、とひとまずは言うことができる。それに対して、「戦中戦後派」のキリスト者にとっては、戦中の天皇（制）は既に公に論じることはままならず、堪え忍び、やり過ぎすべきものであり、戦後の人間天皇は

もはや正面から対決すべき対象とは見なされない。そのことは、大塚が内村の「二つのJ」を「神の認識（信仰）と人間の悲惨の認識」（内田 [1972:380]）と解していたことに見て取ることができる。ここでは、'Japan' が「日本」ではなく「人間の悲惨」という一般化された「問題」へと置き換えられており、もはや二者間の「矛盾」は存在せず、優先順位と戦略的な順序の問題でしかない。それゆえ、彼ら無教会派知識人を、その宗教的立場の基本的な一致にも関わらず、一枚岩的に扱うことはできない。

本稿では、まず敗戦後の南原と矢内原の主張や活動を検討した上で、「戦後」の社会へと批判的に位置づけることにしたい。その際、丸山真男（1914-1996）を補助線としながら、大塚との関係が論じられる。

2 戦後民主主義とキリスト教

2-1 無教会派知識人の浮上とその条件

戦前・戦中は時局について明示的にはほとんど語らなかつた南原と、1937年の舌禍事件⁽⁷⁾によって大学を辞職して以降、翻訳と若干の一般的な著述のほかは伝道者としての活動に専念していた矢内原は、いずれも敗戦直後から活発な言論活動を展開し始める。「洞窟から立ち出でて、安田講堂の壇上から敗戦に打ちひしがれた祖国の再建を獅子吼するよう」な「華々しい活躍」（丸山・福田編 [1989:iv]）という丸山真男による南原イメージの要約に見られるように、人間の内面の変革による社会変革を訴える「預言者」として、あるいは「真の」国民教育を訴える東京（帝国）大学総長（南原は1945年から1951年、矢内原は1951年から1957年）として、また南原は貴族院議員として、彼らは国民の「精神革命」、「日本のキリスト教化」を主張するよ

うになるのである。こうした彼らの活動は、一旦はきわめて大きな影響力をもつことになる。彼らは、敗戦後の「キリスト教ブーム」に湧く言論界における最も有力な論者であった。とりわけ、南原が敗戦後最初の「紀元節」に、「新日本文化の創造」と題して行った講演は新聞の社会面に取り上げられて大きな反響を呼び、その後の講演も新聞で報道され続けられていく（丸山・福田編 [1989:308-318]）。

では、なぜ、この敗戦後の社会の再編成期に、圧倒的な少数者であるキリスト者の知識人とそのあからさまにキリスト教な主張がそれほどまでに注目されたのか。その条件としては、さしあたり次の三つが考えられるだろう。

まず、近代の日本におけるキリスト教の特権的な位置が挙げられる。こうしたキリスト教への注目は、明治期以来、二度目のことであった。明治期、とりわけ明治二十年代には、キリスト者の急増のために日本のキリスト教化という主張はかなりの現実味を持って受け取られていた。また、国家体制・法制度・宗教・教育といった様々な領域において、意識的であれ無意識的であれ、西洋におけるキリスト教の役割がしばしば参照され、移植あるいは模倣された。天皇制との関係に限って見ても、戦前の天皇制の基本的なあり方を規定した大日本帝国憲法の作成にあたって伊藤博文がドイツにおける神権政治を模して天皇制を構想したことはしばしば指摘される（柳父 [1986:126]）。明治期と戦後のいずれの場合も、「西洋」（戦後はとりわけアメリカ）との関係が問題になる時期に、キリスト教が新たな「意匠」あるいは「文物」として注目された、と考えられる。

次に、「キリスト教国」アメリカによる占領という状況が挙げられる。敗戦から1952年に至るまでのアメリカを中心とした連合国軍による

占領という政治的・軍事的な条件は決定的なものであった。とりわけ、占領下の日本において天皇への「奏上」に代わる「GHQもうで」の中心にいた総司令官ダグラス・マッカーサーが、(日本の統治にあたって)キリスト者として振る舞ったことの意味は大きい。当時、総司令部民間情報教育局宗教課に勤務していたウィリアム・ウッダードが述べているように、「マッカーサー将軍は、占領の初期においては、もし彼がそうしようと思えば、天皇もすべての日本人も、キリスト教に改宗させることができるのだという奇妙ともいってよい態度をとって」おり (Woodard [1972=1988:284])、そうした彼の考えは「日本のキリスト教化を望んでいる」ものとして報道された(それらは、次に論じる南原や矢内原の唱えた「精神革命」による「日本のキリスト教化」の主張とはほぼ一致していた)⁽⁸⁾。また、敗戦後の天皇の「人間宣言」や「平和憲法」あるいは「教育基本法」などの作成において、キリスト教知識人たちが多く関与しており、占領軍と日本政府や天皇の間で、彼らが果たした役割はきわめて大きいものであったとされている(戸村ほか [1990:34-35], 古屋・大木 [1989:203-205], 武田 [1995:90-91])。

第三に、南原や矢内原の「抵抗」という経歴が挙げられる。敗戦後における浮上が可能であった条件として、彼らの戦前戦中の天皇制ファシズムに対する「抵抗」という経歴、「非転向」の知識人という評価によるところが大きかったことは間違いない。プロテスタントもカトリックも大勢が翼賛体制に組み込まれていく中で、公式的な組織を持たない活動形態ゆえにそうした状況に距離を取り得た無教会は、戦後、抵抗者の代表と見なされるようになるのである⁽⁹⁾。

2-2 日本のキリスト教化

——ルネッサンス・宗教改革・人間天皇

これらの好条件の中で、無教会派知識人が浮上してきたと考えられる。だが、戦中から戦後構想をあたためていた南原や矢内原もまた、敗戦後の状況を好機と捉えていたのであり、こうした外在的な条件の他に、南原や矢内原の敗戦後の議論そのものの中にも彼らが浮上する条件を見て取ることができるはずである。まずは、彼らの現状認識と提言とを見ておこう。提言の主題はいずれも「人間」をめぐるものである。

今日、日本人の責任観念の欠乏、道義心の低下を人が多く嘆きますが、その原因は遠く明治維新に際して基督教を受けいれなかつたところにある。爾来八十年の間日本は巨大なる軍隊を養ひ、財力を蓄積し、国民教育を励み、あれだけ国体教育をやかましく言ひながら、人間としての陶冶が出来てゐなかつた。国民としての日本人は教育せられましたが、人間としての日本人は教育せられなかつた。その結果は今日見るが如くであります。それといふのも西洋文明の形だけを入れて、基督教の真理を受けいれなかつたからであります。(矢内原 [1946→1964:52])

日本近代の歴史において、われわれは二つの新しい黎明の時代を迎えた。一つはいうまでもなく明治維新であるが、そこでは多く制度文物の外面的な移植と改革に忙わしく、内面的な真の意味の維新はいまだ成就されなかつたと称していい。いま訪れつつある第二のより偉いなる黎明の時代こそ、正しい意味においての昭和維新であり、制度組織の改革にもまして、内面的な革命——人間の思惟と精神の革命——がなされなければならない。かよ

うな意味の昭和維新は現在行われつつある政治的=社会的革命と相並んで、あるいはむしろその前提として人間の革命でなければならぬ。(南原 [1957→1973:136])

これら二つの提言は、明治維新を参照しながら「内面的な真の意味の維新」を、「人間の革命」あるいは「精神革命」を基礎とした社会変革を唱えているという点で、きわめてよく似ている。日本には「ルネッサンスと宗教改革」が必要だというよく知られた南原の主張も、この文脈においてなされたものである。それは「精神革命」という主張の二つの契機を示している。南原は、講演「新日本文化の創造」において、「ルネッサンス」とは「人間の発見」「ヒューマニズムの完成」のことであり、他方「宗教改革」とは「神の発見」、「神的絶対者」を承認することを意味していると述べている。しかし、これら二つの契機を字義通り単に普遍主義的なものとして受け取ってはならない。「民族宗教的な日本神学からの解放」だけでなく、同時に「普遍人類的な世界宗教との対決」を、「いまこそ国民として遂行すべき秋である」と南原は続けているからである。「人間の発見」と「神の発見」は、日本国民として遂行されなければならない(南原 [1957→1973:23-25])。

だが、なぜ「いまこそ」「国民として」なのか。同じ文章の中から、その問いに対する答えとして指摘できるのは、次の箇所である。

……本年初頭の詔書〔天皇の「人間宣言」〕はすこぶる重大な歴史的意義をもつものといわなければならない。すなわち、天皇は「現人神」としての神格を否定せられ、天皇と国民の結合の紐帯は、いまや一に人間としての相互の信頼と愛敬である。これは日本神学と神

学的教義からの天皇御自身の解放、その人間性の独立の宣言である。／それは同時に、わが国文化とわが国民の新たな「世界性」への解放と称し得るであろう。なぜならば、ここに初めて、わが国の文化がわれに特殊なる民族宗教的束縛を脱して、広く世界に理解せらるべき人文主義的普遍の基礎を確然と取得したのであり、国民は国民たると同時に世界市民として自らを形成し得る根拠を、ほかならぬ詔書によって裏づけられたからである。(南原 [1957→1973:24])

ここでは天皇が「人間宣言」によって神格を否定したこと、すなわち人間としての天皇の存在こそが、天皇と国民を「人間として」結びつけることを可能にし、さらに国民でありながら「世界性」へと解放されることを可能にするために「重大な歴史的意義をもつもの」とされている⁽¹⁰⁾。しかし、ここで「ルネッサンス」つまり「人間性の解放と独立」が語られていることは明らかなのだが、人間天皇と「宗教改革」の関係については、明確には述べられていない。すなわち、天皇の「人間宣言」が、「ルネッサンス」とともに、「宗教改革」をもたらすものなのかどうかははっきりしないような仕方で語られているのである。その曖昧さは、「宗教改革」という契機がもっている、「人間」一般の問題には回収されない、宗教形式の固有性に起因していると考えられる。そして、その曖昧さは、無教会派知識人の言説の宛先がキリスト者なのか日本人という民族(国民)なのかという点を不明確なものにしている。つまり、彼らによって「日本のキリスト教化」が語られるときに要求されているのが、国民全員の「回心」なのか、少数者としてのキリスト者による「精神革命」なのかははっきりしていない。そして、

そうした曖昧さが、彼らの戦後に於ける浮上の内面的な理由だったのではないだろうか。

そうした視点から彼らの主張を検討していく。彼らの議論では、天皇の「人間宣言」が敗戦後の社会の再編成期において彼らの主張がほとんど「実現」されつつあることの根拠とされていた。それはなぜか。また、「人間宣言」による天皇の「人間化」と「日本のキリスト教化」の関係はどのように考えられていたのか。

3 天皇制としてのキリスト教

3-1 「日本的キリスト教」という企画

——南原繁・矢内原忠雄

敗戦直後から語られた南原と矢内原の「精神革命」「日本のキリスト教化」といった主張は、「日本的キリスト教」という標語によって要約することができる彼らの主張のヴァリエーションである。彼らは共同で、あるいは申し合わせてそれらの主張を展開していたわけではないのだが、「日本的キリスト教」という中心的な企画に関しては基本的に一致している。そして、この「日本的キリスト教」という企画は急拵えのものではなく戦前戦中から周到に準備されていた。その意味において、彼らの主張は戦前戦中から戦後にかけて一貫している。

「日本的キリスト教」は、次のように定義される。

日本的基督教の真意義は日本国を愛することにより、日本精神の最高美を発揮することによりまして、基督教の真理に貢献するものでなければなりません。(矢内原 [1933→1964:218-219])

……原初にして且つ新たな方法……すなわ

ち、ひたすらキリスト・イエスの人格において象徴せられるごとき神的絶対理念との結びによって、内面的に更生された新たな人格的關係である。そうしてそれには長い歴史を通じ君臣・父子のあいだの絶対的忠信と信従の關係を實踐し来たったわが国には、ただに絶対主義的・封建的道德という以上に、それを超えた、固有の高い道德的基礎を欠きはしない。かようにして、国民の各個がこの聖なる深き結合關係に入り込み、ついには全体のわが国民的共同体が真の神的生命によって充たされるにいたるまで、神の国の形成は已まないであろう。しかるとき、日本国家の内的基礎は最も鞏固な永遠の精神と地盤の上に据えられたものとなるであろう。「日本的キリスト教」とは、これ以外のものではないのである。(南原 [1945→1972:333-334])

これらの定義によれば、「日本的キリスト教」という企画は、「キリスト教の精神」と「日本精神」という二つの精神を結びつけようとする運動であることがわかる(このことは内村の「二つのJ」という主張と関連している)。それは単に「日本国家の内的基礎」を据えるだけでなく、「基督教の真理」に貢献するものとされる。つまり、(日本においては)「日本精神」を欠いたキリスト教の「真理」はあり得ないとされるのである。

そして、その「日本精神」とは、日本に「固有の高い道德的基礎」としての天皇＝皇室にほかならなかった。南原と矢内原は、天皇を、敗戦という状況において「政治上法律上……何の御責任のない」にもかかわらず「道德的精神的御責任を最も強く感じ」ている「私心」のない存在と考える。天皇は「制度」ではなく「国民的感情の中心」であり、「忠君愛国の精神」こ

そが「二千六百年の歴史的背景の中で之こそ日本の徳であるとして示し得るもの」である。それゆえに、南原は「今後祖国再建の精神的礎石は一にそれ〔皇室〕に懸けられている」と主張し、矢内原は「陛下よどうぞ聖書をお学び下さい。……それがやがて国の復興の模範となり、基礎となるのであります」と訴えるのである(南原 [1957→1973:56], 矢内原 [1946→1964:83] [1947→1964:157-158]) (ここで要求されているのが、天皇の改宗や回心ではなく、「聖書を学ぶ」ことだけであることに留意されたい)。「日本的キリスト教」の企画とは、天皇=皇室を中心とした国民国家の中に「真のキリスト教」を見出そうとする試みであり、いわば天皇制としてのキリスト教という主張なのである。

だが、国家を超えた普遍主義的なものでもありうるであろうキリスト教が、南原や矢内原にとっては、その核心において「日本的」でなければならず、天皇=皇室を必要とするのはなぜか。それは、彼らの無教会主義の共同体(論)と関係している。無教会運動は、1901年に「教会の無い者の教会」として開始される。無教会主義は、教会(church, Kirche)という組織の制度性を批判する一方で、信仰の「個人」的な性格——「イエス・キリストとの交わり(=コイノニア)」——を強調し、イエスとコイノニアを共有する諸個人の精神的交わり、「精神共同体」(Caldarola [1971=1978:78])としての「真正の教会=エクレスシア(ecclesia)」の形成を目的としていた。この構想では、成員の資格は信仰以外には存在しない(とされた)ために、その範囲はきわめて曖昧であった。内村は1900年に雑誌『聖書之研究』、1901年に『無教会』を創刊し、とりわけ後者を「紙上の教会」と呼び、教会を持たない者が投稿する「親愛の情を交換せんために発刊された雑誌」と規定していた(しかし

投稿が少なく十八号で廃刊となり、その試みは『聖書之研究』に受け継がれる)(無教会史研究会編 [1991:18])。それゆえ、「精神共同体」の成員は、狭義にはそうした「雑誌」の読者とも考えられるのだが、無教会の「真正の教会」の規定はより広いものであることも明らかである。

共同体論のこうした曖昧さに加えて、内村の「二つのJ」という標語に見られるように、無教会主義は基本的に国民主義的・民族主義的な性格を持っていた。南原や矢内原にとっても、民族(国民)の共同性を欠いた思考は意味を持たなかった。「人間個人というものは、どんな人でも、そのおかれた民族をはなれては考えられない……。抽象的な、世界一般に通じた人格などという観念は意味がないと思うのです」(南原ほか [1965→1966:42-43])。そのため、彼ら無教会派知識人の語りは、必然的に無教会や教会に属する信徒だけでなく、国家と国民とに向けられたものとなる。そして、国民を十全に代理=表象することができるのは天皇=皇室以外にあり得ないと考えられていた。

彼らは「預言者」として語る場合でも、国民を啓蒙する知識人としての役割意識から離れることはなかった。例えば、矢内原の「日本の理想を生かす為に、一先ず此の国を葬つて下さい」(矢内原 [1937→1964:654])という舌禍事件を決定的なものとした発言に端的に見られるように、彼らの「預言」とは国家を超えた倫理的規範に基づきながら、あるべき国家の姿に照らして現在の国家を批判するスタイルをとる。いわば、キリスト教化された「キリスト教的日本」——それは「神の国」「理想の日本」「栄光の日本」等と呼ばれる——の構想による日本批判という構成をとるのである。

この「キリスト教的日本」の構想において想定されている「日本のキリスト教化」はきわめ

て曖昧であり、狭義の回心が要求されているのかどうかははっきりしない。しかし、そのことは彼らがキリスト教的な用語法を用いながら国民(民族)に向けて語りかけることを可能にした。無教会主義では信仰の内面性を強調するがゆえに、信仰の有無が外面的・制度的には問われない。その結果、彼らの主張である国民の精神革命とは何を持って実現されたと言えるのか、一概には決定されないことになる。そのとき、天皇の「人間宣言」が、彼らのヴィジョンである「神の国」の「実現(のようなもの)」として、曖昧に立ち現れてくるのである。

3-2 「神」の下の人間天皇

——「人間宣言」とそのキリスト教的解釈

南原や矢内原は、敗戦後の状況において、彼らの主張がほぼ「実現」されつつあると考えており、その根拠は天皇の「人間宣言」と呼ばれる詔書に求められていた。ここでの問題は、彼ら無教会派知識人による「人間宣言」の「新たな」解釈が敗戦直後の言説状況において占めていた位置である。

1946年1月1日の「新日本建設に関する詔書」いわゆる「人間宣言」は、占領軍の監督下においてブライスという学習院の英語教師と幣原喜重朗首相を中心とする人びとによってまず英語で作成され、天皇側に提示し、それを翻訳するという過程を繰り返すかたちで起草された。その中の「朕ト爾等国民トノ間ノ紐帯ハ、終始相互ノ信頼ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼルモノニ非ズ。天皇ヲ以テ現御神トシ、且日本国民ヲ以テ他ノ民族ニ優越セル民族ニシテ、延テ世界ヲ支配スベキ運命ヲ有ストノ架空ナル觀念ニ基クモノニ非ズ」という箇所が、天皇が「人間」となることを意味しているものとして(つまり「人間宣言」として)

受け取られる(それは占領軍側の意図でもあった)。この解釈は戦後の「象徴天皇制」の中心的な命題となる(渡辺[1990])。

だが、この勅書が天皇の「人間宣言」であったのか、つまり天皇が「人間」となることを「宣言」しているのかどうかについては、あまり明確ではない。草案の作成者のひとりである天皇の側近・木下道雄はその日記のなかで、天皇を「現御神とする事を架空なる事に改め」ることはできるが、「Emperorを神の裔^{あきつみかみ}とすることを架空とすることは断じて許し難い」という立場から、「民族の神話伝説を尊重し……只この神話伝説をかざして他民族に優越感をもって臨むのを誤りとした」と述べている(木下[1990:90])。また、裕仁天皇自身も後にその詔勅の「一番の目的」は文頭に引用された「五箇条の御誓文」にあり、「神格とかそういうことは二の問題であった」と述べている(渡辺[1990:92])。

それゆえ、天皇が神であることは否定されていなかったかもしれないのだが、ここで重要なのは、その詔書が天皇の「人間宣言」として広く受け取られたということ、そして無教会派知識人による解釈が中心的なものとなったということである。無教会派の解釈は次のようなものであった。

……本年初頭の詔書において、天皇がみずから現人神たる神格を否定せられましたこと…
…それは、天皇が「自然」と「人間」との正しい関係を取戻し、国民との結合を同じく人としての相互の信頼と愛敬の關係に置き換えられたものとして、極めて重要な意義をもつものといえるでありましょう。(南原[1957→1973:53])

南原による「人間宣言」のこうした意義づけは、次のようなより一般的な理解に基づいている。キリスト者にとって、戦前は「現人神」とキリスト教の神の対立という困難があった。だが、戦後は天皇が自ら宣言して「人間」となり、キリスト教の考える「神」と両立しうる存在となった。天皇の権限は、より超越的な神との関係において相対化され、「人間天皇」の上位に「神」のための場所が想定されることになる。そして、キリスト教の「神」のための場所を想定する限りにおいて、キリスト教的な「神」と天皇の並存が可能になるとされたのである（戸村ほか [1990:32-35]）。

この理解に基づいて、彼ら無教会派知識人はこの「人間宣言」を戦前／戦後の天皇制の大きな「断絶」と捉え、彼らが主張していた日本の「精神革命」がまさに実現されつつあるのだと受け取る。戦前の天皇制においてはキリスト教は弾圧され抑圧されていたが、戦後の天皇自身による「人間宣言」によって信教の自由が真に確保され、さらに「日本のキリスト教化」が実現されつつあるというのが、彼らの状況判断であった。

この彼ら自身の解釈に従えば、彼らの主張の内容はほとんど（消極的なかたちで）「実現」されていることになる。すなわち、人間天皇と国民の結合による「人間化」（ルネッサンス）の実現とともに、天皇の上位に用意された「神」の場所が、「神の発見」（宗教改革）の可能性を消極的に保証するものとして理解されるのである。こうしたキリスト者による「人間宣言」の解釈は、「戦後日本」におけるいわゆる「象徴天皇制」の正統的な解釈（すなわち、「神」の下位にある人間としての天皇、そして国民の「文化的」全体性の象徴としての人間天皇）となるという意味において「成功」したと言うことができるか

もしれない。南原と矢内原も一旦は、「人間宣言」を、キリスト教信仰に基づく自らの主張の「実現」であると捉えていた。

だが、矢内原がそのことを確信し得たのはほんの僅かの期間であった。彼は、日本国憲法が公布される頃には、いまだ天皇も国民も「悔改」めていないことに対して批判するようになり（竹中 [1995:559]）、1951年には次のように述べている。「この六年の間に、日本の天皇陛下はキリストを信じられませんでした。多くの日本の政治家や指導者はキリストを信じませんでした。キリストの福音を信ずるという点において、日本国民は積極的な大きい進歩を示さなかったといつてよろしい」（矢内原 [1953→1964:186]）。他方、南原は、敗戦からほぼ二十年後の1964年においても、敗戦と「人間宣言」を「日本的キリスト教」の企画が目指す「神の国」の「実現」と重ねて語っている（南原・丸山 [1964→1966:24-25]）。「独立伝道者」でもあった矢内原の方が、天皇と国民に対して、ほとんど実現された「精神革命」を語りながら、同時により具体的にキリスト教を「受け入れる」ことを要求していたのである。

4 〈消失する媒体〉としてのキリスト教

4-1 「神」の「聖なるもの」への置き換え ——丸山真男

それでは、このような「日本的キリスト教」の企画は、南原や矢内原が目撃された敗戦直後の時期において、どのような社会的な意味や効果を持っていたのだろうか。とりわけ、その企画が一時的に「成功」した後に、急速に忘れられたことをどのように解釈できるだろうか。

まず指摘すべきなのは、彼らの南原や矢内原が戦後の日本が採るべき新たなあり方として

「日本的キリスト教」という企画を唱えながら敗戦後の言論界に現れたときに受け容れられたのが、キリスト教のイメージではあっても、狭義のキリスト教信仰ではなかったということである。それは、信仰の問題を国民の「精神革命」の問題として拡張して語る無教会派知識人の言説戦略そのものの問題でもあった。彼ら自身は原理主義的な信仰について語っている（つもり）なのだが、それは教養主義的、文化的なものとして一般化された「宗教的なもの」の勧めとして、あるいは「宗教的なもの」を失うことのない国民主義、あるいは近代主義の勧めとして、受け取られるのである。

その一つの瞬間を南原と彼を学問的な師とする丸山真男の1964年の対話に見ることができ

丸山 使命を考えるのは結構ですが……「神の国」という概念は、やはり先生は、根本にキリスト教的な考え方から考えられますけれども、日本の実際では氏族神になるのですね。……特殊者を超えた、普遍者という概念にはならないのですね。

南原 われわれの祖先は、ほんとうの神を知らなかったわけです。それで敗戦によって、ほんとうの神の国の意味を発見して、新たな使命に努力する秋だということです。

丸山 その際の神は、先生のお言葉を使えば聖なるものですね。私はクリスチャンではありませんから、聖なるものということにいかえたら賛成します。

(南原・丸山 [1964→1966:24-25])

この南原と丸山のやりとりは、近代日本の知識人によるキリスト教の理解のされ方／されなさを典型的に示している。丸山は、ここで述べ

ているようにキリスト者ではなかったが、近代化されたキリスト教こそが、政治から独立した聖なる価値をもつ「普遍宗教」だという宗教観をもっていた。しかし、丸山は、南原の議論におけるキリスト教の「神」を「聖なるもの」へと置き換えることによって、理解し「賛成」しつつ、南原の主張の核心をなすキリスト教を取り除いてしまうのである。

丸山のこうした対応は、丸山自身の仕事との関連で言えば、次のことに対応している。戦前戦中における天皇の神格化に対する批判から戦後の仕事を始めた丸山は、「政治的なもの」の領域から宗教性を取り除くことが必要だと考えていた。しかし同時に、丸山の議論は、政治的な行為者としての近代的な主体が制作されるためには、「自我」や「人格内部」における超越的契機あるいは「座標軸」(丸山 [1961:4-5]) が(神格化・実体化されない限りにおいて)必要であると主張してもいた。その関心は1960年の論考「忠誠と反逆」において展開される。そこで丸山は、忠誠と反逆は相互に反対概念をなすが矛盾概念ではないと言う。そして、「なんらかの既成の集団もしくは原理からの自我の意識的な離脱、及び距離感の設定」としての反逆の可能性を秘めている忠誠が、「思想の問題」として摘出される。この問題は、「忠誠対象が何であるかをこえて、忠誠観そのものの内的構造」として定式化される(丸山 [1992:6,105,107])。それゆえ南原の主張に対して、その近代的な主体を制作における理念の要請という形式においては全く同意するのだが、それがキリスト教の神として実体化されることは認めることはできないのである。こうして南原の主張は賛同されつつ、その核心においては否定されるのである。

ここでは、問題としての天皇(制)は後景に退くとともに、キリスト教の「神」も「聖なる

もの」という抽象化されたかたちで理解される。つまり、戦後におけるキリスト教は「象徴天皇制」の編成期において、内容としては「実現」されながら、宗教形式としては消失するのである。その意味において、南原と矢内原のキリスト教は、「戦後日本」とりわけ「象徴天皇制」の編成過程における〈消失する媒体vanishing mediator〉(Jameson [1973→1988])であった。

4 - 2 理論／信仰の振動——大塚久雄

このような事態における徴候的な事例を、大塚久雄に見ることができる。大塚久雄は、自らを無教会主義者と見なしていたが、敗戦後の南原や矢内原のように直裁にキリスト教的主張を訴えるのとは異なった戦略を展開していた。内田芳明 [1972:380]によれば、大塚は自分が追求したテーマを内村鑑三の「二つのJ」「つまり、神の認識(信仰)と人間の悲惨の認識」としながら、「このテーマを直接に表現しなかったのは、偶然のめぐりあわせであって、種々の事情があのようにまわり道で探求するめぐり合せにさせた」のだと語っていたという。実際、敗戦後に丸山真男らとともに「青年文化会議」に結集した大塚は、敗戦による「社会秩序」の動揺とその変革という時代の要請に対して、「独立伝道者」としてではなく、「預言者」としてでもなく、「カルヴァンの思想、つまり、人間の悲惨が見えてこない、神が見えてこないような」(内田 [1972:380]) 問題を語る(そして「預言(者)」について語る)社会学者として答えようとしていた。

その試みは、言うまでもなくマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を読み、解釈し、翻訳する作業とともになされた。

人間、とりわけ大衆は、科学的に正しいからということだけでは動いたりするものではない。むしろ、現在の困窮状態は何故に作り出されたか、われわれはどうすればそれから逃れ出ることができるのか、そういった「救い」をさししめす思想——ヴェーバーはそれをひろく「宗教意識」というのですが——によってそのヴィジョンを与えられたとき、はじめて動くものなのだというわけなのです。……大衆にその現実の利害状況にもとづいて行動のヴィジョンを抱かせるような思想——宗教的理念——こそが、歴史のダイナミックスの根底を形づくることになるのだ、というわけなのであります。(大塚 [1966:89-90])

ヴェーバーを読む大塚は、「歴史の流れがぐいと方向を変えるような転換期」が可能になるための条件について「それ自身自律的に動く外的・社会的な利害状況がそのための外的・社会的な諸条件をつくりだしていなければならない」とした上で、「さらにそれに加えて、新しい理念——つまり『思想』——のそれへの対応がなければならない」と言う。その理念=思想とは、「何から何へ」という将来を見とおしたヴィジョンの創出によって、人びとの「行動の目指す方向」に大きく影響するものであり、そのこと自体が人びとにとっての「救い」または「宗教意識」となるとされる(大塚 [1966:87-92])。

そして、「そこにヴェーバーの『社会学』にまったく独自の『カリスマ理論』、とりわけ宗教的カリスマ(予言)の理論が展開されてくることになる」(大塚 [1966: 92])。カリスマ(新たな預言者)の到来による社会変革の過程は、もちろん「良き天職の遂行という非合理的な感情」による合理化の推進という逆説として定式化される。その預言は、悟りや救いの境地を模範と

して示すような「模範預言」ではなく、神の代言人として、根源的に倫理的な要求を携えて悔い改め、すなわち「内面の変革」を迫る「使命預言」「倫理的預言」でなければならないとされる(大塚 [1977:200-203])。この「倫理的預言」は、古代イスラエルの予言者運動から、原始キリスト教の使徒たちをへて、宗教改革者に至る「精神的系譜」に見られるものであるとされる(大塚 [1966:182])。その意味で、この預言は超歴史的なものとして理解されているのだが、同時に大塚は、先の逆説の歴史的な過程においてはカリスマ(預言)が一時的なものでしかありえないことを認識していた(長原 [1994:59])。

こうした大塚／ヴェーバーの議論は、戦後日本における南原や矢内原についての理論のように読むことができる。同時に、そこに南原・矢内原と大塚との違いを見て取ることができる。南原や矢内原は、自らが保持する倫理的価値に根拠をもつ預言者(カリスマ)たらんとするのだが、発話の対象を国民とキリスト者の中で曖昧化することで、「社会」を批判しつつ補完する。大塚は同様の信仰とパトスを持ちながら分裂した態度を取らざるを得ない。大塚は近代社会においてはその「理念」が(単に多くある内の一つという意味で相対的なものであるだけでなく)変革の瞬間にしか存在し得ないことを認識しており、それゆえに狭義のキリスト教信仰を自らの「価値(自由)」として保持し／相対化する。

現在のわが国の平和的再建のためには、いったい、どのようなReligiositaet〔宗教意識〕を必要とするのであろうか、そうした資格をもつReligiositaetはどのようなものであるのか、歴史上特定ないし既知のReligiositaetがそうした役割を現在もなお果たしうるのかどうか、といったことは主観的・客観的

のあらゆる側面から十分に検討しなければならぬし、ある程度までなしうるであろう。(大塚 [1948→1969:200])

ここには、「人間の悲惨」において人びとにヴィジョンを提示する理念＝思想としての「救い」と狭義の信仰における(この世からの)「救い」との間で、理論と信仰の間で、決定されえない境位が語られているように思われる。大塚は自らの「思想」としてキリスト教を信じるのだが、それを直裁に語ることは禁欲され、「主観的・客観的のあらゆる側面から」検討されなければならないとする。それゆえに大塚は、南原や矢内原のように預言者としては語るができない。同時に、そこでは「人間の悲惨の認識」が「神の認識(信仰)」へと至ることは疑われない。彼が繰り返し語る「社会科学」の先において「神」に到達することは確信されている(内田 [1972:402])。その確信はあからさまに語られてはならないものとして禁欲されるのだが、絶えず回帰してくる。例えば、先の引用にすぐに続けて、文章は次のように結ばれる。

が、少なくとも、世界史の現実はずでにわれわれに次のことだけは確実に教えてくれる。自由主義がただ一回きり自主的にかつ健全な姿で展開しえた近代西ヨーロッパ(北アメリカ合衆国も含めて)において現実にこの役割をはたしたのは、ほかならぬ、禁欲的プロテスタンティズム、なかんずくピユウリタニズムだったのである。(大塚 [1948→1969:200])

この「社会科学」の彼岸に想定された「神」という観点から、大塚史学における禁欲的プロテスタンティズムの担い手としての「中産的生産者層」という類型の歴史化と実体化という問

題を検討することができるかもしれない。しかし、ここでの議論は、大塚の社会科学の領域での議論においてキリスト教がもっていた位置を確認するに留めておくことにしよう⁽¹¹⁾。

5 おわりに

ここまで無教会派知識人の系譜を辿りながら、日本におけるキリスト教の社会 - 思想史的な位置について論じてきた。それは次のように要約できる。

戦前から戦後にかけて一貫して信仰と学問と政治の一致を生き得た南原と矢内原の言説実践は、敗戦後の社会の再編成期において社会の全体性を担保する実体的な理念（としての「神」）を仮構する。だが、社会の安定化とともに、その社会的な意義は失われ、理念の抽象化とともにその言説はその存立の根拠を失ってしまう。大塚の言説はそれ以後のキリスト教知識人の困難を示していた。南原・矢内原による「精神革命」あるいは「日本的キリスト教」の企画とは、マックス・ヴェーバーが論じた「宗教改革」の、そして「明治維新」の差異を孕んだ反復としての「近代（化）」の試みであった。南原と矢内原自身、そのことをある意味では自覚しており、それゆえに自らの企画を「第二の宗教改革」「昭和維新」と名付けていた。しかしながら、彼らは自らの企画が「日本の近代（化）」として「成功」するためには狭義の「日本のキリスト教化」としては（ほとんど必然的に）挫折せざるを得ないことについては、そのキリスト教信仰ゆえに理解できなかったように思われる。

南原と矢内原という二人の無教会派知識人のキリスト教は、「戦後日本」の編成過程における〈消失する媒体〉であった。すなわち、キリスト教的な内容が（別の「素材」を用いて）社会

的価値として普遍化されることによって、元の宗教形式は社会におけるその中心的な意義を失ってしまうのである。しかし、日本におけるキリスト教は、「近代」や「人間」について思考する「戦後」の思想や人文・社会科学において、〈少数だが特権的な〉つまり圧倒的な少数派にとどまる限りにおいて高く評価されるような、奇妙な位置を占めることになる。

だがそれゆえに、ことは彼らキリスト者だけの問題ではないのではないか。丸山真男は、南原との対話において、自身はキリスト者ではなく、キリスト教の論理をそれ自体（宗教形式）としては否定しながらも、その内容においては賛同していた。このことは、まさにそのような仕方において、「近代とは何か」「人間とは何か」と問う者が、キリスト者であるか否かを問わず、その問いかけにおいて〈キリスト者〉であることを示唆してはいないだろうか。

註

- (1) 「近代とキリスト教」「日本の近代化と宗教」「西洋と日本／一神教と多神教」といった問題系というのは、もちろんマックス・ヴェーバーに由来するものである。日本では、そうした問題系に関わる多くの研究が、社会学・歴史学・日本思想史・宗教学などの諸領域において、日本近代化論として展開されてきた（そうした諸研究については、概括的なレビューとしては小笠原 [1994]を、戦後の歴史的な展開については奥井 [1994]を参照されたい）。日本近代化論ではしばしば、近代化の原因を、様々な宗教（のいずれか）に求めてきた。本稿は、日本近代化論のそうした問題構成自体を問題化する立場をとる。
- (2) 無教会運動については、Caldarola [1971=1978]、無教会史研究会編 [1991,1993,1995]を参照せよ。な

お、本稿で「無教会派知識人」と呼んでいるのは、内村鑑三の無教会主義を支持するキリスト者の知識人のことである。しかし、彼らが必ずしも狭義の宗教活動としての無教会運動の中心にいたわけではない（矢内原は「独立伝道者」であったが南原と大塚はそうではない）。このことは、運動や組織の成員を確定しない無教会主義そのものの帰結であり、また（後で論じる）無教会派知識人の主張が、キリスト教と国民主義の間で決定できない曖昧さをもつことの一つの理由となる。

(3) 南原に関しては、丸山・福田編 [1989]、Barshay [1988=1995]、加藤 [1997]など。矢内原に関しては、竹中 [1995]、矢内原伊作 [1998]など。また、竹中 [1995]に詳細な文献案内がある。大塚については、上田 [1965]、内田 [1972]、長原 [1994]、中野 [1997]などを参照。

(4) それゆえに、武田の議論には——それはキリスト教思想論集の解説であり、その中には座談会「近代の超克」にも参加していたカトリック思想家の吉満義彦も含まれているにも関わらず——次のような限定が付される。「なお、ここでキリスト教という場合、プロテスタント思想を主として取り扱うこととした」（武田編著 [1964:11]）。武田は同じ箇所ですべて「近代日本の思想・分化の形成に積極的にかかわりを持ったと考えられるものを一つの構造をもつものであるかのように一束にして」、それを「日本のキリスト教」という方法論的な範疇として設定している。にもかかわらず、カトリックについてはほとんど論じられないことは、日本思想史において「プロテスタント思想の近代性」についての予見が存在していることを示している。この点については、半澤 [1993]がカトリック思想家の再評価という視点から類似の問題提起を行っている。

さらに、武田の「日本のキリスト教」という対象設定は、対象とするほとんどの日本のキリスト

教思想家たちによって論じられ続けた「日本的キリスト教」という（しばしばそのナショナリズムを批判される）標語＝問題と（武田によるその標語の断罪——『日本精神』主義に包摂されたもの」（武田 [1967:iii]）——にもかかわらず）共振していることを指摘しておく。その共振の比較的新しい事例としては、古屋・大木 [1989]が挙げられる。

(5) この点に関しては、無教会派の「個人主義者は信仰の社会性＝福音の具体性の把握において不十分であった」という隅谷 [1961:139]による指摘が的確である。

(6) 南原の主著『国家と宗教』は、戦前から戦中にかけて執筆され1942年に出版されており、矢内原の植民政策学の諸研究もほとんど全てが戦前になされている。それに対して、大塚の主著の一つである『近代欧州経済史論序説 上』（1944）は戦時下において戦後を構想する仕事であったとすることができる。世代論に関しては、「戦後派」とりわけ「市民社会青年」と呼ばれる戦時中に青年であった研究者たちは、留学経験が無かったために、その前後の世代に比して、「市民社会」像を理念化しやすかったかもしれないという都築 [1995:230]の指摘が興味深い。また、大塚は、東京帝国大学に入学した1927年から内村の日曜聖書講義とともに矢内原の東大聖書研究会に断続的にではあれ長期にわたって出席しており、矢内原の信仰上の弟子でもあった（内田 [1972:381]）。

(7) 1937年の舌禍事件とは、東京帝国大学経済学部教授であった矢内原が、そのキリスト教的な国家批判の言論を経済学部の内外から攻撃され辞任することになるいわゆる矢内原事件のことである。矢内原事件の経緯は竹中 [1995:253-275]に詳しい。

(8) マッカーサーは、自らの「日本のキリスト教化」という考えが民政局によって政策としては否定されて以降も、1947年にキリスト者の片山哲が首相となったことを喜び、またアメリカの新聞に「キ

リスト教のゆるぎない教義に占領政策のあらゆる面を適合させ、また占領軍の全員が常にそれを実践するという生きた範例を示していることにより「多くの人々が正式にキリスト教に帰依しているほか、国民の大きい部分がキリスト教の根底をなす原則と理想を理解し、実践し、敬愛しようとしている」という手紙を書き送ったという (MacArthur [1964=1964:178])。マッカーサーの振る舞いに対する他宗教の信徒の反応についてはWoodard [1972=1988:284-286]を参照されたい。

- (9) しかし、単に国家に対する抵抗という視点から評価するのであれば、他の民衆と呼びうるようなキリスト者の思想の方が適切だったであろう。例えば、古屋安雄は、灯台社の明石順三、無教会の浅見仙作、農民の本田作平を挙げている (古屋・大木 [1989:219])。徹底して国家を超越するキリスト教に固執した彼らとは異なり、矢内原ら無教会派知識人は誤っている (と彼らが考える) 国家の要

求 (徴兵など) にも基本的に従うべきであると考えていた (太田 [1977])。

- (10) 矢内原の戦後の議論においては、敗戦直後の天皇による「平和国家」の宣言が重要な意味をもつことになるのだが、ここでは論じない。

- (11) 山之内靖による次のような指摘は、この文脈において、具体的に理解される。「ヴェーバーが対象に対して距離を置き、距離の感覚 (ディスタンツゲフュール) のもとで叙述した『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という作品は、プロテスタント神学の立場に立って解釈されるという、まったくのすれ違いの中で読まれてきてしまったのです。ヴェーバーという人物が、プロテスタンティズムばかりでなく、カトリシズムをも含めて、およそキリスト教神学に対して明確に距離をおいていたということが、読者の側の主観的欲望によって見えなくされてきたのです」 (山之内 [1997:54-55])。

文献

- 南原 繁 1945『国家と宗教 (第三版)』岩波書店→1972『南原繁著作集 1』
—— 1957『文化と国家』東京大学出版会→1973『南原繁著作集 7』
—— 1972-1973『南原繁著作集』(全10巻) 岩波書店
南原繁・丸山真男 1964「戦後日本の精神革命」『世界』224→1966『南原繁対話』
南原繁・大塚久雄・福田敏一 1965「『ナショナリズム』をめぐって」『思想』487→1966『南原繁対話』
南原繁ほか 1966『南原繁対話』東京大学出版会
大塚久雄 1948『近代化の人間の基礎』白日書院→1969『大塚久雄著作集 8』
—— 1966『社会科学の方法』(岩波新書) 岩波書店
—— 1969-1986『大塚久雄著作集』(全13巻) 岩波書店
—— 1977『社会科学における人間』(岩波新書) 岩波書店
矢内原忠雄 1933「日本の基督教」『通信』→1964『矢内原忠雄全集 18』
—— 1937「神の国」『通信』47→1964『矢内原忠雄全集 18』
—— 1946『日本精神と平和国家』(岩波新書) 岩波書店→1964『矢内原忠雄全集 19』
—— 1947『日本の傷を医す者』白日書院→1964『矢内原忠雄全集 19』
—— 1953『日本のゆくえ』東京大学出版会→1964『矢内原忠雄全集 20』

————— 1963-1965『矢内原忠雄全集』（全29巻）岩波書店

*

Barshay, Andrew E. 1988 *State and Intellectual in Imperial Japan*, The Regents of University of California. =1995 宮本盛太郎監訳『南原繁と長谷川如是閑』ミネルヴァ書房

Caldarola, Carlo 1971 *The Mukyukai Movement in Japan.*, Ph. D. dissetration, University of California =1978 田村光三ほか訳『内村鑑三と無教会』新教出版社

千葉 眞 1997「社会科学とキリスト教倫理の緊張のなかで」『思想』877

古屋安雄・大木英夫 1989『日本の神学』ヨルダン社

半澤孝麿 1993『近代日本のカトリシズム』みすず書房

Jameson, Fredric 1973 *The Vanishing Mediator: or, Max Weber as Storyteller, New German Critique* 1. →1988 *The Ideology of Theory*, Vol.2, University of Minnesota Press.

加藤 節 1997『南原繁』（岩波新書）岩波書店

木下道雄 1990『側近日誌』文芸春秋

MacArthur, Douglas 1964 *Douglas MacArthur Reminiscences*, Time Inc. =1964 津島一夫訳『マッカーサー回想記（下）』朝日新聞社

丸山真男 1992『忠誠と反逆』筑摩書房

————— 1961『日本の思想』（岩波新書）岩波書店

丸山真男・福田歓一編 1989『聞き書 南原繁回顧録』東京大学出版会

無教会史研究会編 1991,1993,1995『無教会史（Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ）』新教出版社

長原 豊 1994「大塚久雄」『情況』3・4合併号

中野敏男 1997「戦時動員と戦後啓蒙」『思想』882

小笠原真 1994『近代化と宗教』世界思想社

奥井智之 1994『日本問題』（中公新書）中央公論社

太田雄三 1977『内村鑑三』研究社

隅谷三喜男 1961『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社

武田清子 1967『土着と背教』新教出版社

————— 1995『戦後デモクラシーの源流』岩波書店

武田清子編著 1964『キリスト教』（現代日本思想大系6）筑摩書房

竹中佳彦 1995『日本政治史の中の知識人（上・下）』木鐸社

戸村政博・野毛一起・土方美雄 1990『検証 国家儀礼1945～1990』作品社

都築 勉 1995『戦後日本の知識人』世織書房

内田芳明 1972『ヴェーバーとマルクス』岩波書店

上田正治 1965『大塚久雄著作ノート』図書新聞社

渡辺 治 1990『戦後政治史の中の天皇制』青木書店

Woodard, William P. 1972 *The allied occupation of Japan 1945-1952 and Japanese religions*, E. J. Brill. =1988 阿部美哉訳『天皇と神道』サイマル出版会

山之内靖 1997『マックス・ヴェーバー入門』(岩波新書) 岩波書店

柳父 章 1986『ゴッドと上帝』筑摩書房

矢内原伊作 1998『矢内原忠雄伝』みすず書房

(あかえ たつや)