

# 肉体の肯定と社会の聖化

— 柏木義円の教会論 —

植 木 献

## 1. はじめに

安中教会牧師柏木義円（1860-1938）は、越後国三島郡与板の真宗大谷派西光寺に生まれ、新島襄や彼に連なる人々の感化でキリスト者となった人物である。同志社周辺を例外にするならば、これまで指導的キリスト者としてはあまり知られてこなかった。キリスト教批判を繰り広げる国家主義者の井上哲次郎や加藤弘之らとの激しい論戦を展開しながらも中央の論壇には登場せず、群馬県下の教会員に向けて発行された『上毛教界月報』（以下、『月報』と略記。引用は適宜句読点を施し、原則として旧字体を新字体に改める）など地方の媒体のみに自らの信条を綴り、一冊の本も残さなかった。その意味では無名で生涯を終えた「田舎牧師」であった。

しかし彼が展開した廃娼運動、平和主義、天皇制批判、朝鮮伝道批判などの議論は、国家主義の圧力のもとで主戦論になびき、キリスト教は忠孝倫理や愛国心と矛盾しないとの弁明に終始してきた大勢のキリスト教指導者にはなかったものであり、国家主義に対して「日本のプロテスタントの中では、最も厳密、かつ、良心的に分析し、一貫した抵抗を生涯を通じて行った人」として知られるようになる<sup>(1)</sup>。内村鑑三らに匹敵する論客として評価され、その傑出した生き方は少なからぬ関

心を集めるようになった<sup>(2)</sup>。また徳富蘆花との交友や、木下尚江、山川均、高島素之といった社会主義者への影響も柏木への興味を引く一因になっている。

他方で柏木は、「帝国主義的国家権力への民衆の抵抗力とはならず、彼の透徹した臣民教育批判は孤高をかこつものに終わった」<sup>(3)</sup>、「必ずしも天皇制の幻想からさめた人ではなかった」<sup>(4)</sup>など、国家主義と対決する一キリスト教指導者としての限界が指摘される。そして、その限界の指摘は、柏木の神学と社会実践は二元的であり、両者を結び議論が欠けていたとの評価に極まる。笠原芳光は、柏木と海老名弾正を比較する論考において、柏木には両者を結び併せる論理がなかったと評する。

柏木はすでにのべたように海老名によってはじめてキリスト教に触れ、回心、受洗に至った。しかし同志社時代に新島襄の感化で正統主義的な信仰を持った。神学思想についてはあまり深く考究していないが、一応穏健中正な立場に立って、合理的な自由主義に対しては批判的であり、また直接的なキリスト再臨説を説くファンダメンタリズムをも斥けた。しかし、その神学は社会や文化の問題から独立した領域にあり、一方で柏木が強調した社会主義と信仰の問題とは二元的に存在しており、両者をかかわらせるダイナミックな、あるいは逆説的な論理は見当たらない<sup>(5)</sup>。

このような理解が少なからず前提されてか、柏

木の言動の一貫性、整合性はもっぱら個人の人格の次元の問題として、伝記的側面から研究が進められ、神学的課題との接点はあまり注目されてこなかった。本論は、上記のように理解されてきた柏木の「神学」と「社会や文化の問題」の接点に注目し、両者に通底する議論の存在を示すものである。このような接点の存在は、柏木が神学的問題意識を持って課題に取り組んでいたことを意味する。

結論を先取りして言うならば、そのような接点とは「肉体」に関する議論である。柏木の「肉体」肯定の議論は、精神主義化し国家主義に抗しきれなかった日本の神学において、国家主義に抗しうる教会論として貴重なものである。キリストの受肉・受難の出来事から社会的弱者の苦難を意義付け、人格的關係へと人々を解放し、キリストの身体に連なる聖化をもってキリスト教土着化の視座を示すからである。柏木は伝道・牧会の中で、家庭形成を聖化の具体例として示し、政治闘争よりも日常の習慣の変革、文化形成というキリスト教の血肉化による内なる天皇制の打破に中心課題を収斂させていった。

ただしこの「肉体」の議論は、柏木が体系化を意図して展開したものではない。具体的問題解決のための判断として折々にまとめたものの積み重ねである。けれども体系化されていないことは、彼の議論の価値を減ずるものではない。彼の信仰と実践をつなぐ接点としての内的論理を明らかにするだけではなく、神学的視座としての価値を持つからである。さらに、この視座は日本のキリスト教の土着化の課題を考える上でも重要な示唆を与えるというのが本論の立場である<sup>(6)</sup>。

## 2. 肯定される肉体

柏木は、肉体を肯定的に捉えた数少ないキリスト者であった。儒教的・武士道の伝統との接続を強調するキリスト教理解において肉体が否定視され、精神性を強調する理解が主流となっていくなかで、異なる方向性を示したのである。

明治の指導的キリスト者たちは基本的にキリスト教を精神的なものとして受けとめた。例えば内村鑑三は、

私の将来に関しては、繰り返し、繰り返し考えてきました。しかし、未だに何らはっきりとした結論には達していません。…霊について語るができないなら、私は哀れです。しかし、みじめにも私は、なりたいたいと思うものになれません。それゆえに、心は霊の法則に従い、この肉体は罪の法則に従うのです。いったい誰が、私を罪に満ちたこの肉体から救い出すことができるのでしょうか<sup>(7)</sup>。

1885 [明治 18] 年新島襄への手紙の中でこう述べ、パウロ的表現を用いつつも、打算的利己心を肉体に由来するものとして罪惡視する。医者か、それとも伝道者か。留学先での選択の前に内村は肉体を克服すべき対象として見ていた。

また植村正久も、肉体を有限性を持つものとして捉えていた。「衰え死ぬる」肉体に対して魂、精神の永続性の強調し、心身の一体性を疑問視する。

しかるに心性と身軀とを同一ものとなすの非なるは理のいとも賭易きものなるべし。かくのごとき説は、雲泥を同視するものなり。あに信を措くに足らんや。靈魂と身軀とは相異なる種類の実体なるがゆえにこの二つのもの必ずしも存亡を共にすといふべからず。よしや身体は衰え死ぬるに至るも、靈魂はこれ

とともに衰えざることすでに明らかなるがごとく、またこれとともに亡ぶること無かるべし。これ少しく思慮のあるものの容易に信容るる見解ならん<sup>(8)</sup>。

植村の肉体理解は内村と比較すると正統的であるが、やはり肉体それ自体に対する評価は低い。その一つの理由は、加藤弘之らの進化論的唯物論からのキリスト教批判へ反論をする必要に迫られていたからであった。肉体の肯定的評価は、精神が肉体に依存し、肉体の消滅と共に消え去るというこの立場を利する危険があった。民権論を否定し国家主義へと結びつくこの論理に抗し、キリスト教を擁護するには、その精神性を強調する必要があったのである。また精神性の強調は明治維新以降の国家形成に参与できなかった左幕派士族のキリスト者の自己弁明でもあった。

代表的なキリスト者が上記のような理由から精神性を強調し、肉体を低く見たことは、日本におけるその後のキリスト教の方向性を決定し、論拠は変化しつつも今日に至るまで、キリスト教の精神性が強調されることとなる。そうした潮流に抗い、肯定的な肉体理解を示したのが柏木であった。1909 [明治 42] 年 3-5 月『月報』記事「基督教の人間観」の中で、彼はキリスト教が肉体を肯定しているという注目すべき議論を行う。

希臘の大哲プラトンは、肉体を以て人間の靈性を拘束する牢獄と見て居る。故に人は肉体を離れざる限りは、靈性の自由を得て其の光明を放つことが出来ないのである。印度の婆羅門教の思想では、肉体は罪の器である。故に人は肉体を厭棄せざる限りは亦全然罪を離脱することが出来ないのである。仏教の肉体観も亦此の外に出ない。併し基督教は決して肉体を以て牢獄とも見ないし、又罪の器とも見ない。寧ろ肉体を以て靈性修養の学校と見て居るのである。更に進んで、此の世界に神の聖旨を実現するに必須なる機関と見るのである。(傍点は柏木。以下、傍

点は彼による)

キリスト教は精神的宗教であると彼は言う。しかし、その「精神的」とは、プラトニズムや仏教のように、肉体を精神よりも劣位に置き、また肉体の制約からの解放を主張することではない。むしろキリスト教の意義は、神の一人子が己をむなしくし人間の肉体をとったという独自の肉体理解にある。この理解に基づき肉体を、人を靈的完成へと導く訓練の場、またこの世界において神の聖旨(愛と正義)を実現する機関として捉える重要性を強調する。

興味深いのは、「修養の学校」という儒教的・武士道的響きの言葉を用いながらも、肉体の克服を靈性修養とは位置づけていない点である。肉体そのものを両義的に捉えており、苦難を信仰によって受容し、その苦難を生かす生き方を通して、むしろ肉体が靈性を高めると主張するのである。

肉体あればこそ生活難と云ふものもある、死別の苦と云ふものもある、病苦と云ふものもある、有らゆる人生の困難苦痛は概ね肉体より来るのである。去れば、其心只肉に在て、何の志もなく修養もなき者には、勿論罪の誘因となるものは肉体である。肉体を罪の器と為すは、此の意味に於て一面の真理が無いではない。併し、苟も善に志あり修養の工夫ある者には、困難苦痛は我を鍛錬して玉成するものである。之に由て同情が深くなる、之に由て忍耐が強くなる、謙遜が出来る、人生の真味が始めて解せらる。「哀しむ者は福なり」だ。夜の暗黒に逢はざれば星輝燦然たる天の栄光は見られない。哀しみの夜に逢はんければチラチラしたる浮き世の色に眩せられて人は到底天の光明を仰ぎ見ることが出来ない。肉体は往々に困難苦痛を以て人の心に不平不満の雲を起し来て神を掩ひ、人をして墮落せしむることがあるが、併し亦同じ困難苦痛を以て人をして神に接近せしむるものである。(同)

こう述べて肉体が墮落の誘因になる一面も認めつつも、同じ肉体の困難苦痛が人を神に近づける契機になると、個人の聖化を促す機関として肉体を位置づけるのである。

### 3. 誰の肉体か

肉体が具体的存在である以上、当然柏木の議論は一般的な身体を想定している訳ではない。この肉体は日々苦難のうちに生きる庶民や社会的弱者、それらを結び合わせるキリストの肉体としての教会でもある。それをいくつかの例をあげて示したい。

柏木が肉体の苦難として取り上げる前節の例は、「生活難」「病苦」「死別の苦」など仏教的な世界観に生きる庶民が受容しやすい生老病死を連想させる。これら庶民的な苦難の例は、あえて苦難にとどまる「やせ我慢」の武士道的な苦悩とは異なる。弁解がましくパウロの言葉を用いる前述の内村に比して、柏木はローマの信徒への手紙 5: 1-5 のような希望へとつながる苦難に肉体を位置づけ、パウロの肉体に言及する。

使徒保羅は人の英豪なる者である。或は撻たれ、或は獄に投ぜられ、屢々死生の巷に出入りして終に自刃の露と消えた。斯る激烈なる迫害の中に立て、单身赤手を揮て羅馬の大帝国を基督教化せんとし、而かも衣食の費より旅費に至る迄一切自ら労働して之を給し、屢々飢え屢々凍えんとした程であつた。保羅の如きは何人よりも勝りて金鉄の如き健康体を要したのであつた。然るに無残保羅は身弱くして屢々病苦に悩んだ。併し保羅は此の苦痛の実験を嘗めて、反て此の様に曰つて居る。

「我が傲ることなからん為めに一の刺（病）を我肉体に与ふ、我れ之が為めに三次主に之を我より離らんことを求めたり。我に言玉ひけるは、我が恩汝に足れり、蓋我能は弱に於て全くなればなり。是故

に寧ろ欣びて自己の弱に誇らん、是基督の能我に寓らん為めなり。之に因て我れ基督の為めに弱きと辱しめと空之と迫害と患難に逢ふを楽しみとせり、蓋我れ弱き時に強ければなり。」（哥林多後書十二章七以下）と。（同）

パウロを例に挙げて言及する肉体の意味するところは、病気、迫害、肉体労働であって、内村や植村のように利己心、有限性ではない。これらは常識の意味での肉体の苦難であり、利己心や有限性のような存在論的な肉体の特徴とは異なる。柏木は、単にパウロの肉体の苦難を解説するのではなく、常識的な意味での肉体の苦難を取り上げることで、ある肉体の現実を想定し、この聖書箇所を重ね合わせるのである。

その肉体とは、柏木が牧会生活の中で接する上毛諸教会の人々の肉体であると考えるのが自然だろう。田村紀雄によれば、この文章が掲載された『月報』は、前年の1908〔明治41〕年の時点で年間発行部数11,040部である。そのうち県内の講読が8,832部と8割を占める<sup>(9)</sup>。8割の読者の中心は、前橋教会、高崎教会、藤岡緑野教会、甘楽教会、安中教会、原市教会、沼田教会、須川教会、吾妻教会、佐野講義所、名久多講義所の範囲の教会員とその家族や求道者だと見てよい。さらには組合教会の枠を超えて、伊勢崎・桐生・島村の他教派の教会とも明治35年の時点で既に交流をもっており<sup>(10)</sup>、県内読者はこの範囲にカバーされている。また柏木は1898〔明治31〕年の着任以来、南の小野村（相野田・藤木）、北の室田町（室田・伏間）などを冬の農閑期中こまめに訪問伝道を行った結果、日本組合基督教会の集中伝道の1907〔明治40〕年と翌年にあわせて100名近くの受洗者を得ている<sup>(11)</sup>。この多くが農民信徒であったと考えられる<sup>(12)</sup>。

内村や植村が教会の指導者、また彼ら自身の肉

体を想定したのに対し、柏木はもっと幅広く信徒一般の肉体をも想定する。柏木の議論に見られる肉体の苦難とは、思想的課題に苦悩する指導者ではなく、庶民の日常の現実そのものを指すと見るべきである。

肉体の苦難とは、観念的なものではなく、上記のような伝道・牧会の中で柏木が日常接していた人々の現実でもあった。この文章を書いた1909[明治42]年だけを見ても、柏木の日記には確認できるだけで20件の病気の見舞い、8件の葬式の記載がある(『柏木義円日記』飯沼二郎・片野真佐子編、行路社、1998年、59-79頁)。病と死は生活と共にあった。柏木は日常、多くの人を訪ね、見舞い、祈り、励ます牧会生活を送った。例えば同年2月24日付けの日記には、

おもほ姉訪ヒ、武雄君ノ忍耐ノ話ヲ聞キ同情ニ堪ヘザリキ。金五十銭与ヘラル。田中弥五郎氏ヲ訪ヒ、中村氏ヲ訪フテ昼食ヲ供セラル。松子姉ト久振りニテ話ス。萩原茂十郎氏危篤ナリトテ、碓氷社ヨリ真下武三郎氏来訪。湯浅氏ニテ祈会。三郎氏始メテ少時出デ居ラレシノミ。(同、62頁)

との記録があり、自らの思索を綴るよりも、その日会った一人一人の名前や、病や困難のうちにある人のための祈りや同情の念を短いながらも記す。彼の日記には、沢山の個人名があり、一人一人の生活に日々真摯に向き合う牧会の有様が見て取れる。また前年、母を亡くした彼自身の経験もこうした一人一人の苦しみに共感する契機となった。

人々の苦しみに神はいかに応え給うのか。苦難に満ちた日々を送るなかで、柏木がこの問いから聖書の描く肉体の理解へと肉薄していくのは自然なことであった。肉体の肯定は、キリスト者、非キリスト者を問わず、日々病や生活の苦悩に明け暮れる普通の人々の生と経験の肯定と重なる。

さらに柏木が想定する肉体は、庶民の中でも特に農民の肉体である。それは前述の農閑期の集中伝道に臨んで記した記事「田舎教会、田舎伝道、農民教会、農民伝道」からも読み取れる。そこで彼は、日露戦争で忍耐強かったのは商工出身ではなく農民出身の兵士であり、体格も農民がまさるとの逸話を紹介する。国民の体格を維持発達させるためには、農政を重視すべきだとする主張は、一見国家主義の論理をなぞるようにも見えるが、議論の焦点をずらし、日本におけるキリスト教の土着化を論じるものである。彼は、農民の肉体を作りあげていくことは日本発展の要であるが、そのためにはキリスト教の受容が不可欠であり、キリスト教が受容されてはじめて、日本の農村社会は真価を発揮すると主張した<sup>(13)</sup>。

日本国民の大多数は実に農民なり、農民は日本国民の骨格なり。「神は田舎を作り悪魔は都会を作る」と。忠厚剛健、直実、質朴、儉素は農民の有する所にして、虚栄、虚飾、奢侈、軽薄、巧弁は都人士の病なり。基督の精神を此の農民に吹き込み、農民生活を聖化して田舎の精華を発揮するは最も大切な事と謂ざる可らず。(『月報』、1906[明治39]年11月)

重要なのはこの議論において、柏木が「田舎の精華」という教育勅語の「国体の精華」を連想させる言葉を強調する点である<sup>(14)</sup>。これは「聖化」に「精華」を対応させた単なるレトリックではなく、ここで彼は教育勅語に象徴される国体の論理に抗う農民の肉体形成を意図する。人間創造の記述「主なる神は、土の塵で人を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった」(創世記2:7)に見立て、キリストの精神を持った肉体としての農村社会に教会形成と健全な日本社会形成の目標を見いだす。そして彼

は、「由来我上州の諸教会は田舎教会なり、農民教会なり。[中略] 而して日本国民の大多数なる国民の骨格足る可き農民に伝道するは、特に農民教会の責任ならざるを得ざるなり」と結び、想定している肉体が農民の肉体であると同時に、農民教会であり、さらにそれが日本国民という肉体の骨格となることを目指すのである<sup>(15)</sup>。

#### 4. 社会の聖化

こうした柏木の肉体肯定の議論の中で、肉体が具体的個人であると同時に、社会や教会でもあるという二重の意味を持つ点は興味深い。肉体が個と共同体の接点としての共同性の表現だからである。彼がこのような表現を用いて肉体を論じる意義を考えてみたい。

国家や社会など共同体を人間の肉体の比喻で論じることは古来より多くある。肉体を論じることは共同体を論じることでもあった。プラトンの『国家』に始まり、中国においても董仲舒が『春秋繁露』で、君主を「心」、臣下を身体諸機関にたとえ、国家の仕組みとはたらきを論じている。近代に入ってもホッブズの『リヴァイアサン』やルソーの『政治経済論』に国家を身体の比喻で説明したものがあるが、1830年代以降生物学の興隆からこうした説明が頻出するようになる。19世紀を代表するスペンサーの社会有機体論、ヘッケルの国家有機体論などの社会進化論は、神学に取って代わる実証科学に基づいた社会形成理論でもあったから、近代化を目指す日本でも大きな影響力を持った<sup>(16)</sup>。

井上哲次郎、加藤弘之らが国家有機体論と家族国家論を接続した肉体の議論を展開したことは、今日荒唐無稽のようにも思えるが、キリスト教の影響力を排除するという目的を考慮するならば、

実的に的を射たものであった。結果として、彼らの議論はキリスト教を精神主義化し、「キリストの身体としての教会」という社会形成を骨抜きにできたからである。

柏木が共同性の表現として肉体を論じるのは、このような時代の文脈である。だとすれば、それは単なる譬えではなく具体的意図があるに違いない。それは、すでに引用した「基督教の人間観」においても、「肉体を以て 靈性修養の学校と見て居る」に引き続き、「この世界に神の聖旨を実現するに必須なる機関と見る」という一節を置き、肉体の共同性を示唆することからも分かる。肉体を個人の聖化だけではなく、社会の聖化に参与する、神の意志に沿って世界を変革する不可欠な存在として捉え、神の国実現の機関に位置づけるのである。

こうした柏木の主張はこれまで十分に検討されていないが、この肉体の議論こそが、「神学」と「社会や文化の問題」の両者に通底する論理となっている。肉体をもって社会聖化の機関とする、個人の肉体を神の国実現に参与するものと見る柏木の視点は、彼が社会や文化との関わりの中から神学的課題を発見し、考察していることを示す。信仰と社会主義の問題をダイナミックに結びつける逆説的論理がここにある。

神の国実現の機関としての肉体は、この世界の変革に参与する。その世界とは一般的な意味ではない。柏木が具体的に変革すべき対象として想定するのは、第一に国家主義の身体感覚である。それは財産や教育、育ち、性別、国籍の別などの属性を一切問わない人格の個人を認めない。それに対し彼は「吾人はチャンニング氏の、人なる名称は帝王と云ふよりも大統領と云ふよりも更に尊貴なる名称なりとの言を、深く服膺せんと欲する者なり」(『同志社文学』59号、1892 [明治25]年

11月20日)と後年まで一貫して主張し、小さき者を押し潰し、切り捨てていく共同体のあり方に断固として異を唱える。

柏木が変革を意図した国家主義の身体感覚は、論敵であった井上哲次郎の『勅語衍義』に端的に示される。井上は「国家ハ有機物ト同ジク…君主ハ譬ヘバ心意ノ如ク、臣民ハ四肢百体ノ如シ、若シ、四肢百体ノ中、心意ノ欲スル所ニ随ヒテ動カザルモノアルトキハ、半身不随ノ如ク、全身之レガ為メニ活用ヲナサザルナリ」。「仮令ヒ生命アルモ、国家ニ益ナキモノハ、既ニ死セルノモト異ナラズ」などと教育勅語の注釈として国家を生命体の比喩で捉える有機体論を展開する。これに加え「国君ノ臣民ニ於ケル、猶ホ父母ノ子孫ニ於ケルガ如シ、即チ一国ハ一家ニ拡充セルモノニシテ、一国ノ君主ノ臣民ヲ指揮命令スルハ、一家ノ父母ノ慈心ヲ以テ子孫ニ吩咐スルト、以テ相異ナルコトナシ」と述べ、家族主義と国家有機体論を結びつけた身体としての共同体の理想を示すのである<sup>(17)</sup>。

この身体において個人は、体の一部ではあっても「心意」のままに動かないならば、死んでいるのと同じで存在価値が全くない。それならば、心意のまま動かない部分は、切り捨てるべきである。またそのような心と肉体との関係を、封建的親子関係に比して、子は親の思いを理解し服従すべきことを強調する。個人が独自性を抹消して、力ある存在に一体化することを求めるのである。この管理・支配の発想は、小さき者の痛みに鈍感にならざるを得ない。目的遂行のため彼らを犠牲にすることはあっても、彼らのために自らを犠牲にすることはないからである。

こうした立場に対し、柏木は「**独立に個人**の存在の価値を認めないで、個人は単に社会の爲めに存在するのみであると思つて居る」と批判する。

そして国家主義者の人間観「方便としての人」とキリスト者の人間観「目的としての人」という対比を示す。前者が人間を奴隷や機械のごとく見るのに対し、後者は人間に「神之肖像」を見て、神の教育を通してそれを発揮させることが人間の真の幸福となり、前者のあり方に抗するものとなると主張した(「基督教の人間観」)。つまり、彼は人間が人間を支配することを前提とした共同体形成を否定し、後述するように、ラディカルな共同性構築として「教会の無政府主義」を提示するのである。

しかし柏木が批判した共同体のあり方は、国家主義だけではない。第二に、庶民の日常生活を覆う共同体の変革も意図する。単純に「下から」の論理で統治機構を批判するのではなく、安中教会周辺の農村共同体のあり方をも批判対象とする。ただその矛先を直接農村の統治機構や人間関係に向けるのではなく、農村共同体の身体感覚を維持してきた浄土真宗などに向ける。地域伝道、そして門徒である母との関係においても、浄土真宗との対峙が大きな課題となったからである。

安中教会において祖先崇拝や氏神祭祀など他にも「神之肖像」である人間性をゆがめる共同体の問題は少なくなかった<sup>(18)</sup>。柏木自身も、戦死者の合葬、鎮守祭典参拝などの問題に度々対応を迫られた<sup>(19)</sup>。けれども『月報』発刊当初から一貫してキリスト教と対比・批判するのは仏教、特に浄土真宗である。それは、「真宗教団の形成が、歴史的にいて広く農民層に基盤を有していたこと」、またこうした農民層への布教方法が「日本農村における基本的社会関係である親方—子方の結合の線に沿って行われ、村落共同体内における支配のメカニズムを巧みにとり入れたこと」、そのため、キリスト教の農村伝道に対して、村落共同体のキリスト教に対する反発と表裏一体となって真宗の



上に覆い被さる国家主義の身体感覚でもない。愛、すなわち他者の痛みへの共感と交わりという身体感覚によって結びあわされる共同性である。家庭は現実の共同体としては極めて小さい。しかしその開放性と水平性のゆえに普遍的、世界的なものでもある。柏木は社会聖化の具体的姿を家庭に見いだすのである。

以上の議論をふまえて柏木の肉体観を検討するならば、肉体が個と共同体の接点としての共同性の表現であることは納得がいく。家庭は肉体的弱さや苦難を共に引き受けながらそれぞれを生かす場であるからである。実際日記から窺える彼の家庭は、きまじめで頑固な真宗門徒の母、病弱な妻、七男二女の子供との共同生活である。彼は妻に代わって不器用ながらも家事をこなし、問題児、病児、夭折児と向き合い、また向き合えなかったことを反省する日々に明け暮れる。こうした肉体の煩わしさを生活において引き受け、それを神学的に論拠づけて参与するコミュニティを多く持っていたことが、彼が同時代のキリスト教指導者と異なり、小さな痛みに鈍感な国家主義に一貫して抵抗できた一因であった。

## 5. 肉体肯定の神学的根拠と真宗的触発

柏木の独自性は、肉体の苦難を生活実践レベルで引き受けただけではなく、それを神学的に論拠づけコミュニティ形成に生かしたことにある。しかもその論理形成に浄土真宗からの触発を受けている点も特筆すべき点である。

柏木が真宗の宗教意識に直面したのは、母やうの存在が大きい。「基督教は善き教なり、我れにして仏教を信じ居らざりしならば必ず基督教を信じたる可きも二心は宜しからず、既に弥陀の本願に依て救われ居れば其れにて安心なり」。やうは

こう述べ、柏木が安中教会に赴任した際にも、日曜日には礼拝で説教を聞き、家庭礼拝でも共に祈り賛美する日々を送ったが、牧師館二階の一室に仏壇を安置して毎日勤行を怠らなかったという<sup>(25)</sup>。

この母の救いを柏木は切に願ったが、1908 [明治 41] 年やうはついに受洗することなく死を迎える。母を受洗に導けなかった後悔からか、翌年柏木は出自を振り返り自らの信仰についてまとめた文章を次々に書く（「予は如何にして基督信者となりしか」「予が信仰の論理」「予が贖罪観」「基督教の人間観」）。その中で救いをめぐる肉体の議論が神学的に展開されるのは必然性があった。

柏木の肉体肯定の議論をたどると、まず、日々の生活で他者の苦痛が人間を生かすように、神の子が人間を愛しその罪を自ら負う苦痛が根底から人間を生かすと説明する。

基督は我儕の罪を己が罪と為し玉ひ、我儕は亦基督の義を己が義と為すを許され、遂に基督と共に神の御前に義とせらるゝに至る者にて候。我儕は父母の出産養育の苦しみに由て人と成り、農夫や工女の玉成す汗に由て衣食致居るものにて、肉体上にては、精神上にては、都ての幸福は皆他人の辛苦の結果を享受したるものにて候。況んや、神の子が無限の同情を以て我儕の罪を負ひ玉ふ其御苦痛の結果を我儕が享受し得る神秘なる理由無之筈はなきことと存候。（「予が贖罪観」『月報』1908 [明治 41] 年 10 月）

人間の苦しみは、キリストの苦しみがあってこそ肯定される。肉体の苦難の肯定がキリスト論に根拠を置くことは明らかである。

柏木は、救いのためキリストが己をむなしくして人間となった出来事に焦点を当て考察を深めていく。1922 [大正 11] 年 11 月の『月報』記事「神子受肉の秘儀と贖罪」では、受肉と十字架の出来事を一つに結びつけ、これを神の啓示に位置づける。「唯明快に天父の愛と義とを示すものは、

「受肉の神の子の十字架のみである」。「聖なる神の子が人間に代つて人間の正に受く可き凡ての苦痛を一身に引受て味ひ玉ひし事、即ち基督の十字架のみが能く之を成し得るのである、此れ即ち贖罪である」。この議論は、神の子のみじめな姿、誕生から十字架の受難までのあまりに人間的なキリストの生涯をもって救いとする特徴を持つ。栄光のキリストではなく、僕としてのキリストこそが、人間の救いだというのである。

基督は愛に由て我儕人類と一と成り玉ふたのである。我々凡ての人類の恐ろしい罪の結果を、本当に一身に引受け玉ふた基督は、罪の爲めに罪人が神より棄てらるゝ絶大なる苦痛を御身に験し玉ふて、偕てこそ此の叫びとなつたのであらう。我儕は徒らにズボラに赦されたのではない、基督の大なる御苦痛に由て赦されたのである。我儕が一たび罪を犯せしを自覚し、一たび悔改其赦しを求むるにも、一々其が爲めに基督に大なる苦痛があつた事を認識す可きである。斯くてこそ神の正義の威厳厳然として立ちて、其無限の御愛亦全いのである。此れ、悪人正機を本願として、善人尚ほ往生を得況んや悪人をや、など云ふ親鸞の教には無い所である。(同)

教会では「イエスは神の子」と告白する。しかし神の子が人となったのと人が神の子になったのでは、同じ言葉でも正反対の内容となる。告白の内実が、イエスは我々全く同じ人間であり、努力の結果神に達し神の子となった、イエスが人だからこそ我々もそれに倣って努力すれば皆神の子になれるということであれば、それは「汎神論の思想」に過ぎない。結局その発想は人間を「凡人」と「聖賢、学者、王、貴族」と高低を付けると柏木は批判する。

対して神の子が人となった前提で『神曲』地獄編を描くダンテは、シーザーもソクラテスも地獄に置く。彼がもし東洋に生まれたならば、釈迦、

孔子、また「近頃の某神宮の祭神」であろうと十字架の贖罪によらなければ「皆地獄の人」としたはずと柏木は断ずる。よって「贖罪の爲めに必らず神の子が人と成り玉はねばならぬのである」と結論づけ、キリストが肉体をとり人間としての苦しみを味わった出来事を神の啓示の本質とすることで、一方で人間の神格化を封じ、他方恩寵によって「天父の完全きが如く完全くなる」道が開かれたことを示すのである。このような理由から、仏教では釈迦も親鸞も実在しなくとも構わないが、キリスト教では「基督の教でなくて基督其れ自身」が不可欠だと強調する。

ここにおいて柏木がなぜ他のキリスト教指導者と異なり、肉体肯定の議論を通して、支配という人間関係に抗して、開放的・水平の人間関係を目指したのかが神学的に裏付けられる。肉体をとって人間の苦痛を味わった僕としてのキリストの愛の強調は、汎神論から生じる人間の神格化「現人神」や「生き仏」に抗する一方、苦難の僕としてのキリストに倣い、地の塩・世の光として小さき兄弟姉妹に仕え、苦悩を共にする働きを後押しする原動力となるからである。このキリストに倣うことは、先に恵みを得た者が力を支配に用いるのではなく自らを低くして奉仕に用い、農民、労働者、朝鮮人と共に教会という家庭を実現させることになる。

その論理構築が、様々な矛盾や苦悩から解放されるため救いを切に求める真宗的な宗教意識から触発を受けたとしても不思議ではない。むしろそうした宗教意識との対峙があつてはじめて、神学的に論拠づけられたと見るべきである。

同様の議論は1917〔大正6〕年11月以降20回にわたって『月報』に掲載された亀谷凌雲の記事にも見られる。亀谷は富山の真宗大谷派正願寺住職であったが、同年回心し、郷里の教会で牧師を

するに至った人物である。『月報』は、柏木の個人雑誌ではなく、上毛諸教会の情報・意見交換の場であるため、柏木と対立する意見も頻繁に掲載されるが、亀谷の記事は前後にある解説文を読む限り、柏木の強い共感がうかがえる<sup>(26)</sup>。

仏教の信仰は阿弥陀如来にしても薬師如来にしても主観的のものなので客観的のものでない。然るに基督は肉体となりて我等人間の中に宿れる真の如来である。保羅が曰はれた様に、人間の最も低き所に神たりし基督が自ら卑ふし玉ふたのである。斯くて十字架に釘られし彼を見る時、罪人なる予となつて下さつた基督を見る。罪人の中に宿らん為め臨り玉へる基督を見るのである。斯る如来は仏教にはない。罪人と成つて下さつた基督の前に行かないで我等は誰に行く可きであらうか。(「仏教より基督教へ」『月報』1922 [大正11]年4月)

亀谷はこう論じて、「人間の最も低き所に神たりし基督が自ら卑ふし玉ふた」出来事をもって神の啓示と見る。その結果、キリスト教は「向下主義」というキリスト者の行動を導くというのである。

抑も基督教には向上の精神は勿論乍ら、最も向上せる精神は同時に最も深く下に向ふ。精神に充ち溢れて居るエルサレムに止まらずして、ユダヤ全国サマリヤの地の極にまで降つてゆくのである。賀川氏は貧民窟に降つて基督の御心を実行なすつた。リビングストンは亞非利加の蛮地にまで降つて行つて基督の御旨を成就された。癩病人の中へ、孤児の中へ、結核患者の中へ、悩める人々の中へ、身を捨て、入つて行く其処に徳を積む。神の愛の化身となつて進んで行く。向上向下之が実に神の心であり、基督の心であり、一切を救ひ、一切を平和ならしむる唯一の道である。(「向下主義」『月報』, 1929 [昭和4]年3月)

なぜなら、キリスト教が「来世の確信に立つ徹底的現世主義」であり、キリストが肉体の救済、社

会的救済を地上において実現することになるからだと説明する<sup>(27)</sup>。その結果、先にその信仰を得た者は恩寵の下、より多くの苦難のあるところ、より小さき弱者のいるところに入っていき、そこで神の国実現に参与するというのである。つまり亀谷は、宗教的確信を得た者の善導という支配によらずに、向き合う一人一人を人間として尊敬し、共に問題に向き合う共同性の根拠を示すのである。救いをめぐる浄土真宗との対峙なしにはこうした神学的深化はなかったに違いない<sup>(28)</sup>。こうした点は柏木と軌を一にする。

浄土真宗の持つ庶民的宗教意識の触発を受けた亀谷と柏木のキリスト理解は神学の議論としても問題提起力があり興味深い。二人の出会いの経緯、影響関係については、紙幅の都合上十分に論じることが出来ないが、未公開書簡などの調査を行った上で改めて論じたい<sup>(29)</sup>。

## 6. おわりに

浄土真宗には、庶民の日常生活における矛盾、苦悩からの救いと連帯があった。しかしその連帯がいつしか支配となり、「真俗二諦」の名のもと近代天皇制国家を支える「忠良の臣民」を量産してきた。阿満利磨はその原因を「蓮如教学=『ムラの信仰としての真宗』を克服する機会を持たなかったこと」に見出す<sup>(30)</sup>。

それは真宗のみの問題ではない。異なる論理に生きるはずの日本のキリスト教も結果としては同じ道を進んできたからである。日常の小さな出来事を通してその問題性に気づいた柏木は、キリスト教が「ムラの信仰」に陥らず、しかも庶民の生活を聖化して誰もが本領を自由に発揮できる社会のあり方を教会に求めた。それが、キリストの受肉・受難による肉体の肯定という神学的論理を必

要としたゆえんである。それは平たく言えば、あらゆる人を一人の人間として認め尊敬することである。しかしそれは思想の次元に止まらず、支配という内なる天皇制に抗する社会や文化、習慣を形成する地道な実践なしには叶わない。

上毛諸教会とともに生きた柏木が、一貫して国家主義に抗えた理由の一つは、人々の抱える小さな痛みと真摯に向き合うことで農村の自生的リーダーたちの信頼を得、彼がそうしたリーダーたちの活動を信頼し支援したことにある。安中教会を支えた信徒湯浅治郎は、そうしたリーダーの代表格であるが、柏木に出会わずとも豪商として国会議員として地域で影響力を行使しただろう。しかし、柏木ではなく海老名弾正が牧師として生涯彼と共にいたなら、同じ働きは出来なかったはずである。

農村に住んで交わり、時間をかけて信頼を得、彼らの抱える問題を発見し、問題意識を共有する。そして、解決のための組織化や克服すべき「敵」についての示唆を行い、行動をまとめるリーダーを見分け、地域や利害を超えて彼らが継続的に活動できるよう信仰的な裏付けを与える。柏木はアリンスキーが示したコミュニティ・オーガナイザーとしての資質と特徴を備えている<sup>(31)</sup>。

柏木が提示した「肉体」とはそのような自生的リーダーたちであり、彼らが生み出す連帯であり、そしてそこから生まれる文化や習慣だと言ってよいだろう。そうした「肉体」の肯定こそがこれまで強調されてこなかったキリスト教土着化のモデルとなりうる。

柏木義円と上毛諸教会は多くのリーダーを輩出し、グループを形成し、文化形成に貢献した。彼は、独りで天皇制に立ち向かったドン・キホーテではない。人々の小さな痛みに向き合った結果、真宗の触発を受け、肉体の苦難を肯定する受肉の

議論を展開した。それを持って地域社会に根ざし、支配とは異なる人間関係を生み出そうとしたコミュニティ・オーガナイザーとしても彼は評価されるべきである。

柏木の目指したところは、聖書が示す本来の人間のあり方への回帰、人間性の回復である<sup>(32)</sup>。民主化などの政治闘争のみならず、社会悪の根底にある原罪との相克とキリスト教的文化形成は、日本のみならず東アジアのキリスト教の共通課題でもあるから、東アジアの文脈の中で今後柏木義円研究を進めることが重要になるだろう<sup>(33)</sup>。

#### 付 記

本論は国際日本文化研究センターの共同研究「日本の近代化とプロテスタンティズム」例会での報告(2009年7月11日)に加筆したものである。英米神学と政治思想史を専門とする論者が、はじめて日本の問題に取り組む機会が与えられたことを感謝すると共に、識者の批判を乞う次第である。

#### 注

- (1) 武田清子『人間観の相克』弘文堂新社、1967年、233頁。
- (2) 片野真佐子『孤憤のひと柏木義円』新教出版社、1993年、1頁。
- (3) 武田、275-276頁
- (4) 土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史論』教文館、1987年、167頁
- (5) 笠原芳光「海老名弾正と柏木義円」『キリスト教社会問題研究』24号、同志社大学人文科学研究科、1976年、79頁。
- (6) 本論は土着化を、魚木忠一(『日本基督教の精神的伝統』基督教思想叢書刊行会、1941年)の「触発」で理解する。これはは在来宗教意識との習合ではなく、相互関係「他を深めつゝ自らを深めること」を意味し、「伝道の可能性を信ずることは、自他を深める力と刺激とを基督教が最も豊かに持つとの確信」(同、193頁)に基づく。この定義は土着化を「土着の諸文化に使信が受肉すること。また教会の生の中へ諸文化を導入すること」とするヨハネ・パウロ2世とも共通する発想に立つ点で興味深い(S. Iniobong Udoidem, *Pope*

*John Paul II on Inculturation: Theory and Practice*, University Press of America, 1996, p. 10)。また魚木は、キリスト教の精神主義を触発した儒教のエリート主義、創造神理解を触発した神道のナショナリズムよりも、救済理解を触発した仏教(浄土真宗)の庶民的宗教意識を日本類型のキリスト教の最高段階に位置づける点で、福音の土着すべき場所を示唆しており、土着化の視点から柏木の神学的課題を論じるのに相応しい。

- (7) 1885 [明治 18] 年 7 月 15 日付け新島襄宛書簡『内村鑑三全集 36』, 184 頁。徳田幸雄『宗教学的回心研究』未来社, 2005 年, 371-372 頁。
- (8) 植村正久「福音道志流部」『植村正久著作集 第五巻』新教出版社, 1966 年, 24 頁
- (9) 田村紀雄『明治両毛の山鳴り 民衆言論の社会史』百人社, 1981 年, 152 頁。
- (10) 片野, 117 頁。
- (11) 森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会, 2005 年, 175-177 頁。
- (12) 安中教会の有力信徒であり、小野村一の産量を誇った豪農松井十蔵・たくの伝記によれば、こうした農村伝道においては、遠隔地の信者の便宜を考慮して日曜礼拝説教が午後から始められたり、各地域が交替で信者相互の親睦会を行っていたという(松井七郎『安中教会初期農村信徒の生活—松井十蔵・たくの伝記—』第三書館, 1981 年, 24 頁)。
- (13) 柏木は尊敬する新島の「田舎の茅屋に入つて匹夫匹婦に諄々道を伝へ」、「戸毎に説き人毎に諭すてふ所謂迂遠の事を以て個人々々の心靈を改変」せんとした伝道方法に倣ったため(片野, 53 頁)、戸別訪問で農村の貧しく教養もない人々と誠実に向き合った。しかしこうした柏木の思いに応えた農民の多くは、共同体からの圧迫に堪えられるだけの経済力と指導力を持つ豪農や中農などの人々であった。また『月報』は一部だけにルビを振ることからも、一定の識字を想定している。よって柏木と上毛諸教会の農民伝道は、文字通りの庶民を対象にし、庶民によって担われたのではなく、小さき兄弟姉妹の痛みと共に感じ、連帯して働く農村の自生的リーダーを中心に展開し、彼らの信仰において拡大していったと見るべきである。その有様は『月報』記事「田舎信者の使命」(1907 [明治 40] 年 12 月) からうかがえる。「能く勤勞に慣れて労働の趣味を解し、生計亦迫らず、読書の余裕もあり、聖日を聖別して神と交わり、人の徳を建つるを楽しみ、多少の力あるも之を以て人を支配せんとせず、反て人に役事せんことを志

とする者は実に福なる哉。万人皆この如くならんことは此れ吾人が抱く所の理想の社会なり。此の如きの生活と趣味とは田園生活の田舎信者が大いに任じて実現す可き所のものに非ずや」と論じ、自生的リーダーである「田舎信者」が持てる力を支配ではなく奉仕に用いることを強調する。

- (14) 「田舎の精華」が国体の精華に対応していることは、同年 7 月『月報』記事「文部大臣の訓令および訓示」、9 月「向軍治氏と教育勅語」での教育勅語の道德教育への激しい批判からも読み取れる。田舎教会の議論は、柏木が取り組んできた忠孝倫理の課題との関連から読むべきである。
- (15) 柏木は、肉体の苦難の議論を日本人だけに適用せず、普遍化しようとする。1931 [昭和 6] 年 11 月「支那問題私見」において、「人類愛と民族意識」と見出しを付け「吾人は印度民族、ヒリッピン民族、朝鮮民族等の民族意識に深く同情し、若し之を無視する資本主義的帝国主義なる利己的国家あらば我儕は之を不法とする。而して切に人類愛が民族意識を聖化せんことを祈る」と述べ、植民地化された民族の痛みから発せられる民族意識に共感を表明する。しかし単にその民族意識を正当化するのではない。天の神の下に人類すべてを同胞とするキリスト教の愛が民族意識を偏狭な次元に終わらないよう高めることを祈り、痛みに対する普遍的な共感とキリスト教を結びつけるのである。もちろんこのキリスト教とは、彼が強調するように「固とより帝国主義に調子を合わせたり、戦争を美化したりする所謂基督教ではない。神を顕現して人類の罪を贖はんが為に人となつてナザレにて勤勞し、終生人生の苦杯を嘗め尽し、遂に十字架の上に横死して神の愛を示したる基督の基督教」(『国民振興の三大根本策』『月報』, 1925 [大正 14] 年 4 月) である。
- (16) 鈴木貞見「国家を組織する思想、国家を超える思想」『技術と身体 日本「近代化」の思想』ミネルヴァ書房, 2006 年, 53-62 頁。
- (17) 井上哲次郎『勅語衍義』巻上 10 頁。武田, 153, 249 頁。
- (18) 森岡, 152-163 頁。
- (19) 片野真佐子「日常のなかの儀式への抵抗」『キリスト教と大嘗祭』富坂キリスト教センター編, 新教出版社, 1987 年, 210-219 頁。
- (20) 工藤英一『日本キリスト教社会経済史研究 明治前期を中心として』新教出版社, 132 頁。
- (21) 阿満利磨『社会をつくる仏教』人文書院, 2003 年, 27-28 頁。
- (22) 柏木は部落差別の記事にも敏感に反応し、「陋

習を打破」する必要性を訴える（「人道に関する一問題」『月報』, 1911 [明治 44] 年 2 月）。

- (23) 片野『孤憤のひと』, 346 頁。
- (24) 同, 347 頁。
- (25) 同, 138 頁。
- (26) 昭和期には、財政上の理由から『月報』は同志社大学図書館、神学部など限られたところのみ寄贈されたが、寄贈先には亀谷と新潟の組合教会も含まれていた（大濱哲也『『上毛教界月報』考』『知識人社会とその周囲』雄山閣, 1975 年, 256 頁）。真宗王国での「田舎伝道」を支援する柏木の思いが感じられる。
- (27) 亀谷凌雲『念仏より基督へ』金沢福音館, 1936 年, 13, 190 頁。
- (28) 魚木, 195-222 頁。
- (29) 1916 [大正 5] 年柏木は軽井沢で「仏僧タリシ予ガ基督教ヲ信ズルニ至リシ由来」と題し講演を行った（7 月 24 日『柏木義門日記補遺』片野真佐子編・解説, 行路社, 2001 年, 51 頁）。また同年 8 月『月報』に「近江基督教伝道団」というヴォーリスについての記事を書き、彼の感化で回心に至った仏教学生や青年僧侶の話を紹介するのを見ると、この頃仏教からキリスト教へと至る信仰に関心があったことがうかがえる。亀谷は翌年 7 月入信直後に軽井沢のヴォーリス別荘で 40 日の祈祷の時を持ったため、ヴォーリスが二人を仲介した可能性がある。また亀谷は安中教会とも関係の深い金森通倫との出会いからキリスト教への関心を深めたため、その経路も否定できない。
- 1917 [大正 6] 年 11 月には、亀谷の最初の記事「仏教より基督教へ」の掲載があり、彼には 1919 [大正 8] 年 10 月 9 日に会っている（『日記補遺』, 166 頁）。1925 [大正 14] 年 1 月『月報』

に「仏教より基督教へ」を「雑録」として再掲。後書きに道旗泰誠『阿弥陀仏より基督へ』を「敢て読者に御一読を薦む」と紹介。その後頻繁に亀谷の個人雑誌『十字架』から記事を転載する。

その後 1928 [昭和 3] 年 9 月『月報』に「農村伝道の戦士、親鸞より基督へ」を掲載。門徒から回心し、救世軍士官学校を出て、出雲で農村伝道に従事する柘崎外彦の紹介を行う。こうした経緯を見ると、真宗からの回心と農村伝道とが柏木の一連の関心となっていることが分かる。

- (30) 阿満, 100-101 頁。
- (31) アリンスキー『市民運動の組織論』, 未来社, 1972 年。
- (32) 「今日ハ創世記ヲ読ミ, アダムノ罪ニ由リ労働ハエデン花園ノ労働ヨリ辛苦ノ荊棘ノ労働トナリシヲ学ベリ, 社会主義ハ労働ヲシテ再ビエデン花園ニ労働タラシメントス。社会主義トキリスト教相合セザル可ラズ」(1919 [大正 8] 年 9 月 11 日『日記補遺』, 156 頁)。
- (33) 「今我々が東アジアにおいて本当に求めるべきことは、『人間復帰』ではないかと考えます。人間悪、根源悪、そういうものとの相克といひましょうか、やはりキリスト教的発想の中で我々はアジアの問題を考えていかななくてはならないと思います」(池明観「特集朝鮮半島と日本の教会 悲観と楽観の間で 東北アジアの状況と日韓のキリスト教」『福音と世界』2004 年 3 月号, 26 頁)。また「キリスト教の『文化的外来性』を『コミュニケーション』的に克服し「文化的連帯」を果たすことが課題でもある(徐正敏『日韓キリスト教関係史研究』日本キリスト教団出版局, 2009 年, 308-314 頁)。