

無教会キリスト教とは何か ——「読者宗教」という視座——

赤江達也*

本稿の目的は、2013年6月に出版した『紙上の教会』と日本近代——無教会キリスト教の歴史社会学』（以下『紙上の教会』と表記する）の主張を整理・要約しつつ、そこで提示した「読者宗教」という視座の意義と射程を明らかにすることである¹。まず、『紙上の教会』の前提となる問題関心を述べ、その主張を再論する（→1）。その上で、眞壁仁による書評（『福音と世界』2013年11月号）を手がかりとしながら、さらに検討すべき論点を整理しておきたい（→2）。

1. 無教会キリスト教とは何か —— 『紙上の教会』の主張

(1) 「日本のキリスト教受容」という問題

『紙上の教会』の前提となる問題関心は、以下のようなものである。——日本近代社会においてキリスト教とは何だったのか。日本社会はキリ

* 台湾・国立高雄第一科技大学助理教授

¹ 本稿は、2013年11月21日（木）、金城学院大学キリスト教文化研究所での講演原稿に加筆したものである。所長の小室尚子先生、司会の深井智朗先生、コメントターの岩野祐介先生、出席してくださった方々への感謝の気持ちを記しておきたい。なお、本文中では敬称を省略している。

スト教をどのように受容してきたのか。キリスト教はどのような社会的位置を占めてきたのか。

これらの問いを考える上で、確認しておくべきふたつの事実がある。

ひとつは、日本におけるキリスト教徒の圧倒的な「少なさ」である。日本のキリスト教徒はおよそ100万人、人口1億3000万の1%といわれる。これは東アジアの近隣諸国のなかでも特に少ない。韓国のキリスト教徒は1500万で、人口5000万の30%にのぼる。また最近、中国のキリスト教徒を1億人とする推定が話題となったが、これは人口13億の8%にあたる。私が住んでいる台湾のキリスト教徒は60万人、人口2300万の2.5%である。

こうした事実を確認するとき、「なぜ日本にキリスト教は広まらないのか」という宣教論的な問いが浮かんでくる(古屋2009)。ただ、キリスト教徒の「少なさ」だけに注目するならば、もうひとつの事実が見えにくくなる。

もうひとつの事実とは、キリスト教文化の影響力の「大きさ」と「広がり」である。キリスト教は、思想や文化といった領域において、より広範な影響を日本社会に及ぼしてきた。結婚式やクリスマスのような習俗に関する影響もあるが、私はとくに「キリスト教知識人」の存在や敗戦後の「キリスト教ブーム」のような現象に注目してきた。

これらの事実が示しているのは、日本社会においてキリスト教はたんに「拒絶」され「排除」されてきたのではなく、ある種の仕方でも「受容」されてきた、ということである。その視点からは、「日本のキリスト教が、その信徒数の少なさにもかかわらず、思想的・文化的に広い影響を及ぼしてきたのはなぜか」「日本のキリスト教は、誰に、どのように受容されてきたのか」という社会学的な問いが生じる。私がより強い関心をもってきたのは、この問いである。

この問いに対して、すぐに思い浮かぶ答えは、日本の「近代化」が「西洋化」としての性格をもっており、しかもキリスト教が西洋文明の中核だ

と考えられてきたからだ、というものだろう。それはおそらく正しい。ただ、そうした一般的な答えは、「受容」のあり方を具体的に説明しているわけではない。

そこで注目したのが、内村鑑三にはじまる無教会キリスト教である。無教会は、既成の教会を批判し、組織や制度をもたないと主張する。しかし、それにもかかわらず、キリスト教界を超えて日本の知識層に広く「受容」されてきた。それはなぜ可能だったのか。この点を考察することによって、「日本のキリスト教受容」の一面を明らかにすることができるはずである。

(2) 「キリスト教とナショナリズム」という起点

とはいえ、私は最初から無教会を研究しようと考えていたわけではない。私が大学院に進学した当初に取り組んだのは、矢内原忠雄の研究だった。その時期、1990年代後半には、カルチュラル・スタディーズやポストコロニアル・スタディーズが流行していた。そして、学問や思想の政治性が、ナショナリズム批判や植民地主義批判といった文脈で検討されていた。私はそうしたテーマに関心をもつ一方で、ふたつの点で不満を感じていた。

ひとつは、ナショナリズム批判や植民地主義批判はきわめて重要な問題ではあるが、さまざまな文脈のひとつにすぎない、ということだった。研究の主題をそうした特定の政治的文脈にあらかじめ限定しないほうがよいと考えた。

もうひとつは、そうした批判が、宗教信仰の問題にはうまく届いていないのではないか、ということだった。²とくに植民政策学者・矢内原忠雄に関する研究や議論を読んでいくと、その学問や思想の政治性が問題とされ

² もちろん、その時期には、無教会派知識人の「民族主義」が問われはじめていた。たとえば、加藤節（1997）『南原繁』は、南原における「民族共同体」の存在を信じる立場を明確に批判している。また、中野敏男（2001）『大塚久雄と丸山眞男』でも、大塚のナショナリズムが問題とされている。

ている場合でも、キリスト教信仰については検討から除外されているようにみえた。たとえば、姜尚中（1995）は、植民地主義とキリスト教の結びつきを指摘しながら、矢内原忠雄の信仰や善意については、例外的に、きわめて高い評価を与えている（赤江2013a：156-157）。

矢内原の著作を読んでみると、そこではキリスト教信仰とナショナリズムが密接に結びついているように思われた。ところが、先行研究では「矢内原のナショナリズム」はほとんど問題とされていなかった。むしろ反対に「ナショナリズム」との関係では、矢内原の「キリスト教信仰」は、あらかじめ「批判」や「抵抗」と結びつくことが前提されていた。それゆえに、矢内原の「信仰」に焦点化するときには、その「ナショナリズム」が見えにくくなってしまふのである。

こうした状況は、戦後日本におけるキリスト教思想史の語り方とも深く関係している³。そこでは、国家による統制と弾圧の中で、マイノリティとしてのキリスト教がどのように「批判・抵抗」してきたかが注目されてきた。その「天皇制国家・対・キリスト教」といった「対立の構図」の中では、日中戦争への激しい批判によって大学を追われた「殉教者」である矢内原は、あらかじめ「批判者・抵抗者」の側へと位置づけられる。その結果、矢内原は常にナショナリズム批判者とみなされ、「矢内原のナショナリズム」については問われてこなかったのである。

とすれば、問題は、「矢内原のナショナリズム」であると同時に、そのことが問われないという状況にある。後にアンドリュー・バーシェイが『近代日本の社会科学』で、同様のことを指摘している。

矢内原の仕事には、帝国日本の社会科学のなかでおそらく最善のものが含まれている。それはたしかに敗戦後日本で彼に名誉をもたらした。

³ 戦後日本キリスト教思想史の問題については、赤江達也（2013a；2013c）、星野靖二（2009）を参照。

しかしながら、われわれが疑問に思うのは、矢内原がその名誉に値するか否かではなく、彼に名誉をあたえることによって、日本の社会科学世界もまたそれだけ、民族自身の悲劇の深い原因——「民族」が他のあらゆる連帯に勝利したということ——から眼をそらすのを黙認しているか否かである。(Barshay 2004 : 62 = 2007 : 76)

バーシェイによれば、矢内原の仕事は「帝国日本の社会科学のなかでおそらく最善のもの」なのだが、その「彼に名誉を与えることによって」、「日本の社会科学世界」は、民族主義の問題から眼をそらしてきたというのである。

それゆえ、「矢内原のナショナリズム」の問題は、日本キリスト教思想史、さらには戦後思想や戦後社会科学の問題でもある。逆にいえば、「矢内原のナショナリズム」の問題を考えていくなれば、日本近代における「キリスト教とナショナリズム」の問題、信仰・学問・政治をめぐる状況が見えてくるのではないか。そのように考えた私は、矢内原を主たる対象として「キリスト教とナショナリズム」の問題について考えはじめた。

(3) 「無教会の社会性」という視点

その過程で、矢内原の無教会主義を理解するために、内村鑑三の著作を読んでいった。そして、内村の著作を読んでいくうちに、次第に、内村と無教会そのものに興味をもつようになっていった。

内村は、1900年（明治33年）に雑誌『聖書之研究』を創刊し、既存の教会から離れたところで、独自の伝道を開始する。内村は、神との直接的な関係性を重視する一方で、日本の諸教会は、西洋諸国の宣教団体に経済的・精神的に依存していると考えた。そして、信徒の独立を妨げる教会制度を批判し、既存の教会の外でもクリスチャンでありうると考えるようになる。その立場を、内村は「無教会主義」と名づけるのである。

この無教会をめぐる議論を見ていくと、大きく三つのタイプがあることがわかってきた。第一に、無教会を「個人主義」として捉える立場。第二に、「日本的キリスト教」といったスローガンに注目する立場。そして第三に、「集会」を重視する立場である。

しかしながら、私には、これら三つの議論のいずれも、無教会がもっていた社会的な広がりを実際には捉えられていないように思われた。「個人と国家」のあいだで、「集会」よりも広い範囲にわたる無教会の存在感をどう捉えればよいのか。

この問題を考える中で、『紙上の教会』で提示した「無教会の社会性」という視点が浮かんできた。「無教会の社会性」というのは、無教会という社会現象そのものもっている社会的な広がりや奥行きを指し示すための仮説的な視点である。そして、このように「無教会の社会性」という仮説的な視点を設定した上で、その変化を辿っていくような方法を「歴史社会学」と呼んだ。

この「無教会の社会性」という視点の利点は、「無教会」を検討する際の文脈をあらかじめ限定する必要がないことにある。たとえば、ナショナリズムや植民地主義といった特定の文脈にあらかじめ問題を限定してしまうと、無教会がもつ多面性をうまく捉えることができない。

そこで、むしろ反対に、「無教会の社会性」という視点から、それが置かれている社会的文脈を捉えていくということを考えた。無教会は、教会・大学・論壇といった場、学問・思想・宗教といった諸言説と関わっていく。その過程を辿ることで、天皇制国家、大正教養主義、ナショナリズム、社会科学の導入といった「日本近代」の諸問題との関わりを論じることができる。

こうした関心は、私の専攻が「社会学」であることとも関わっている。社会学の中心的な問いは「近代とは何か」「近代とはどのような社会か」というものである。それゆえ、宗教について研究する際にも、それ自体に

ついて論じるだけでなく、それが「近代」とどのように関わっているのか、ということがたえず問われるからである。

マックス・ヴェーバー以来、「キリスト教と近代」の関わりは、社会学の中心的な課題となってきた。もちろんヴェーバーの議論に対してはさまざまな批判があり、そこから派生した近代化論も1970年代には解体していく。しかし、それ以後も、「キリスト教と近代」という問いが、なくなったわけではない。その古典的な問題を日本で考える際にも、また、最初に触れた「日本のキリスト教受容」を考える上でも、無教会はとくに重要な対象である、と考えるようになっていった。

(4) 「紙上の教会」という仮説

問題の焦点は、「無教会の社会性」をどのように捉えるのか、ということであった。無教会主義者は、自分たちは「組織や制度をもたない」と主張していた。それでは、無教会の信仰は、どのように伝えられ、どのように広がっていったのか。

これまでの無教会研究では、とりわけ「集会」が重視されてきた。無教会運動の「集会」は、もちろん重要である。ただ、「集会」というあり方だけでは、集会同士の関係や、無教会運動に関わる人びとの多様なあり方——無教会集会に所属していない者、教会に所属している者など——をうまく説明することができない。

そこで私は、無教会における「雑誌」メディアの役割に注目するようになった。とくに内村鑑三が「無教会」を唱えるにあたって語った「紙上の教会」という構想は、無教会運動における「雑誌」の意義を明確に示しているように思われた。

内村は『聖書之研究』を創刊した翌年（1901年）に、投書雑誌『無教会』を創刊し、その中で「無教会」という概念について論じている。まず、『無教会』第一号の社説で、「無教会」概念は「教会の無い者の教会」と呼ば

れる。同時に、第一号巻末の告知欄では、『無教会』が「読者の交通機関」と呼ばれている。そして、読者＝教友の交通機関としての雑誌は、さらに第七号の社説で「紙上の教会」と名付けられる（赤江2013a：第一章第二節）。この「紙上の教会」という構想に注目することで、「集会」と「雑誌」の双方を視野に入れながら、無教会運動を捉えなおすことができると考えたのである。

この「紙上の教会」という仮説には、少なくとも三つの利点がある。

第一に、無教会信徒の多様なあり方を、「読者」という観点から統一的に説明することができる。無教会運動に関わる人びとは、雑誌メディアによって、互いにゆるやかに結びついていた。無教会集会に属するかどうか、既成の教会に属するかどうかとは無関連に、無教会キリスト者でありうる。少なくとも内村はそう述べている。「紙上の教会」という視点は、そうした人びとの多様性を含みこむと同時に、「読者」という共通性において捉えることを可能にしてくれる。

第二に、無教会の重層的な構造を捉えられる。雑誌が媒介する読者のネットワークが、日本や海外の各地で、数人の人びとが集まり、集会を結成するといった無教会主義の実践を可能にしていた。内村時代の無教会運動は、雑誌と読者のネットワークがまず存在しており、その上で、集会が結成されていく、という二層構造として捉えられる。

第三に、内村以後の無教会運動の歴史的・社会的展開にも、ひとつの見通しを与えてくれる。内村は一九三〇年に没するのだが、すでにそれ以前から、内村の弟子たちは、自らの集会を主宰し、雑誌を発行していた。こうして無教会運動は、大正期以降、次第に拡大していく。

無教会の雑誌数は、一九三七年には少なくとも二九誌が発行されている（一九六二年には六一誌に達する）。これらの雑誌の規模は数千部から数十部とさまざまだが、その読者たちは、複数の雑誌を購読し、あるいは書籍を読み、講演会に出席する、といった様々な実践によって結びついていた。

戦時期には、こうした読者のネットワークは縮小し、あるいは分断される。しかし、敗戦後のキリスト教ブームの中で、ネットワークは回復され、新たな読者を獲得していく。そして、一九五〇年代には、無教会キリスト者の数は、三万人から五万人、あるいは十万人とも「推定」されることになる。こうした数字は、無教会の「読者」を信徒数として（しかもおそらく重複して）カウントしたものであり、明らかに大きすぎる。無教会集会の出席者は、もっとずっと少ないはずである。ただ、これらの数字は、五〇年代に、無教会が大きく見積もられていたこと、たんなる読者が「無教会信徒」だと考えられていたことを示す社会的事実なのである。

こうして、「紙上の教会」という視点から無教会を検討するとき、「集会」という観点では捉えることができない無教会運動の社会的な広がりが見えてくるのである。

(5) 「読者宗教」という概念

「無教会キリスト教とは何か」という問いに対して、私は、「紙上の教会」という仮説を提示した。この仮説は、「個人主義」「集会」「日本的キリスト教」といった既存の無教会理解に対して、新たな解釈を付け加えるものである。

ただ、この「紙上の教会」は、内村が語った言葉であるため、その言葉がもつ意義を、もう少し一般的に示したほうがよいとも考えた。そこで、『紙上の教会』の終章では、「読者宗教」という概念を提示した。「読者宗教」とは、その担い手が基本的に「読者」であるような宗教（運動）のことである。

この「読者宗教」概念のもとになっているのは、「知識人宗教」という概念である。深澤英隆（2006）は『啓蒙と靈性』において近代のドイツと日本の宗教思想運動を論じるにあたって、宗教の知識化やその担い手としての知識層に注目しつつ、「知識人宗教」という概念を用いている。

『啓蒙と靈性』を読んだとき、私は、無教会キリスト教こそが「知識人宗教」の典型ではないか、と考えた。「知識層」によって担われた宗教という意味では、今でもそう考えている。

ただ、無教会を「知識人宗教」と呼ぶと誤解を招きやすい。日本語では「知識人」は「知識層」よりも狭い概念であり、知識を生産し、公的に発言する人びとを指している。そのため「知識人宗教」というと、ごく限られた知的エリートだけのものだと考えられやすい。しかし、無教会運動の主要な担い手は、知識人というよりは、知識人たちが書いたものを買って読むような「読者」である。そこで、「読者宗教」という概念を提示した。

「読者宗教」とは、反制度的志向と印刷メディアの活用が結びつくなかで、教団外の「読者」が主たる担い手となるような宗教実践である。この「読者宗教」概念によって、近代宗教運動のなかから、印刷メディアを主たる基盤とする宗教改革の諸実践が浮かび上がってくる。それはキリスト教だけに限られるわけではない。内村の同時代でいえば、清沢満之の『精神界』や近角常観の『求道』といった仏教系の宗教思想運動との比較も重要な課題となる⁴。

そうした比較研究によって、「読者宗教」の広がりや共通性を捉えていくと同時に、無教会運動の特異性を明らかにすることが課題となる。現時点での仮説としては、雑誌と読者のネットワークを基盤とすることによって、「教会をもたない」「制度や組織をもたない」といった否定的なアイデンティティを保持したまま、宗教運動を持続的に展開しえたところに無教会運動の特異性があるのではないかと考えている。

さらに、「読者宗教」と他の類型概念との関係についても検討していく必要がある。深井智朗（2011；2012；2013）が紹介・提示している「出版

⁴ 清沢満之については、赤江達也（2013a：202, 316）を参照。近角常観については、岩田文昭ほか（2012：とくに第5章）を参照。なお、近角常観との比較の重要性については、星野靖二氏にご教示いただいた。

社宗教」や「教会外のキリスト教」といった概念は、とくに重要である。「出版社宗教」には「読者宗教」と重なり合う部分がある（内村の聖書研究社も「出版社」である）。また、近代ヨーロッパにおける「教会外のキリスト教」という類型と接続することで、無教会を、近代キリスト教史のより広範な文脈の中に位置づけられるはずである⁵。

2. 無教会研究の論点と課題 —— 眞壁仁の書評から

『紙上の教会』では、1970年頃までの無教会運動について、以上のような解釈を提示した。その解釈の延長線上で、さらに検討すべき課題が残されている。ここでは、『福音と世界』（2013年11月号）に掲載された眞壁仁による書評を手がかりとしながら、今後の課題を考えてみたい。

(1) 「エクレシア」概念の多義性 —— 「無教会」の複数性

眞壁の書評は、「紙上の教会」論を「斬新な解釈」と評しつつ、いくつかの批判的な論点を提示している。そのうち、もっとも中心的な論点は「エクレシア」（教会）の理解に関するものである。この書評には「エクレシアなき「紙上の教会」と〈精神〉のゆくえ」というタイトルが付されているが、この「エクレシアなき」という形容には、強い批判が含まれている。

それがはっきりと語られているのは、主要な先行研究である『無教会史 I～IV』（無教会史研究会編1991；1993；1995；2002）との違いに関して述べている次の箇所である。

『無教会史』が内村の教会観、とりわけ「愛の交わりによる」「キリ

⁵ 無教会は、ピューリタンやクエーカーとの類似が指摘されることが多い。しかし、「読者宗教」という観点からは、深井智朗が挙げる『心の友』などの方が近いように思われる（深井2013：175-178）。

ストの体」としての集会（エクレシア）形成とその神学的な分析に力点を置くのに対して、著者の「紙上の教会」論では、無教会におけるエクレシアの重みは共有されておらず、「無教会運動のメディア的編成」という現象の「社会学的な」解釈に解消される。（眞壁2013：41）

ここに出てくる「エクレシア」とは、ギリシャ語で神に「召された者」を意味しており、〈教会〉を指す言葉として用いられてきた。眞壁は、『無教会史』における「エクレシア＝集会」という「神学的な」解釈に同意している。その上で、『紙上の教会』では、①「エクレシアの重み」が共有されておらず、②「無教会運動のメディア的編成」という「社会学的な」解釈に解消されている、という。

まず、後者②については、明らかな見落としがある。眞壁の指摘では、『紙上の教会』が明示した方法のうち、「半分」しか言及されていない。『紙上の教会』はたしかに、既存の「神学的な」解釈に対して、「無教会運動のメディア的編成」という「社会学的な」問いと解釈を提示している。ただ、こうした問題を「横糸」と呼んで、もうひとつ、「縦糸」となる問題を設定している。「無教会とは何か」「無教会の〈教会〉とは何か」といった問いに対して、無教会キリスト者自身がどのように語ってきたのか、という問題である（赤江2013a：27-28）。つまり、『紙上の教会』の関心の「半分」は、「エクレシア」をめぐる「語り」にある。

次に、①「エクレシアの重み」が共有されていない、という指摘についてだが、ここには概念の論じ方についての考え方の違いがある。その違いをはっきりさせるために、「エクレシアを定義するのは誰か」「エクレシアの定義はひとつか複数か」というふたつの論点について考えてみたい。

まず、「エクレシアを定義するのは誰か」。それは研究者なのか、無教会キリスト者なのか。私は、先に述べたように、無教会キリスト者自身による定義が重要だと考えている。眞壁もまた、『無教会史』の定義——「愛

の交わりによる」「キリストの体」としての集会——を支持している。この定義は内村鑑三に由来するものであり、『無教会史』も当事者である無教会キリスト者たちによる共同研究である。それゆえ、私自身もこうした定義は妥当なものであると考えており、この点では対立はない。

だが、もうひとつの論点、すなわち「エクレスシアの定義はひとつか複数か」については見解の相違がある。眞壁は、当事者のエクレスシア概念のひとつの定義を採用し、その立場を『紙上の教会』が「共有」していないことを批判している。そこでは、「エクレスシアとは何か」について「ひとつの」決定的な立場があると考えられている。

それに対して、私は、無教会内には「エクレスシア」についての「複数の」定義が存在してきた、と考えている。「集会」「紙上の教会」「日本的キリスト教」は、いずれも内村のエクレスシア論とみなしうる⁶。また、矢内原は「聖書のエクレスシア観は典型的なる全体主義社会であり、基督教の全体主義の理想はその中にある」とも述べている（赤江2013a：183）。

このような立場を取るならば、無教会の歴史は、ひとつのエクレスシア観の実現と展開の過程としてではなく、複数のエクレスシア観の並存と競合の過程として捉えられる。そして、『紙上の教会』の主張は、「紙上の教会」は複数のエクレスシア観のひとつであり、無教会の社会的広がりや歴史的展開を記述する上でとくに有効な視点となりうる、というものである。

以下では、「紙上の教会」と「日本的キリスト教」に関わる論点を整理しておきたい。

(2) 「紙上の教会」のメディア史——雑誌と読者の多様性

眞壁は、『紙上の教会』が「意欲的な課題」として掲げていながら、十分には論じられていない点として、「無教会キリスト者の社会層の広がり

⁶ 内村鑑三のエクレスシア論については、岩野祐介（2013：153-156）を参照。

とその広汎な読者からの反応」を指摘している。

「無教会の社会性」や無教会運動の担い手の「周縁的な存在」を捉えようとする意欲的な課題が掲げられていたが、読後に感じざるを得ないのは、本書が光をあてた「キリスト教知識人」による教養主義の活字文化は、無教会の一側面に過ぎないということである。内村の『聖書之研究』の地方の読者に農家や商家が多く、第二世代も結核やハンセン病の療養所を含む地方伝道に精力的に取り組み、雑誌の読者を増やした。そのような無教会キリスト者の社会層の広がりとその広汎な読者からの反応は、本書からは伝わってこない。(眞壁2013: 43)

『紙上の教会』は、「紙上の教会」という視点から、雑誌数やいくつかの事例を手がかりに、ひとつの無教会像を提示した。それゆえ、「読者」の姿や実践についてさらに詳しく記述することは、たしかに今後の重要な課題である。

ただし、眞壁の指摘は、「紙上の教会」論の意義を補強するものである。この「無教会キリスト者の社会層の広がりとその広汎な読者からの反応」を記述するという課題そのものが、「紙上の教会」という視点によって明確化されたものだからである。

ここでは、三つのことを述べておきたい。最初のふたつは、眞壁が先の引用中で、『紙上の教会』を「キリスト教知識人」による教養主義の活字文化」と要約していることに関わる。

第一に、そこでは、『紙上の教会』が「知識人」だけではなく「読者」を重視していること、無教会の担い手の共通性を「読者」という点に見出していることが見落とされている。眞壁は、『紙上の教会』が論じていないこととして、「農家や商家」や「結核やハンセン病の療養所を含む地方伝道」の例を挙げている（後者はたしかに触れていない）。だが、そうし

た人びともまた、眞壁が「地方の読者」、「雑誌の読者」と述べているように、「読者」なのである。

第二に、眞壁は「教養主義の活字文化」を「知識人」という知的エリートのもんとして想定しているが、私は、もっと広く「知識層」「読者層」のもんだと考えている。無教会の信徒たちは、基本的に、聖書を読み、聖書講義を聞き・読むことへの知的かつ宗教的な関心と能力をもっており、そうした実践を通して、自らの信仰と人格とを鍛えようとしている。無教会キリスト教は、その信徒に一定のリテラシーと知的関心を要求する。その意味で、無教会信徒には「教養主義」的な傾向があるといいうる。

この点を明確にするために、無教会の教養主義を、ふたつの類型に区別しておきたい。ひとつは、一高・帝大を基盤として成立した学歴エリート（学生・知識人）の教養主義である。もうひとつは、農家や商家にありながら、書物や雑誌を通して聖書講義を読もうとするような中間層の教養主義である。このような視点から具体的な記述を行なうことで、無教会運動が「一定の」社会層に広がりながら、しかし、それ以上には広がることのできなかつた理由を明らかにすることができるはずである。

第三に、「紙上の教会」のイメージについても、誤解があるように思う。眞壁は、無教会の雑誌に、小部数の雑誌が多かつた点を指摘し、次のように疑問を呈している。

無教会の個人雑誌のうち、国民全体への伝道を目的として一〇〇〇部以上を印刷したものは歴史的にも著名な伝道者の数誌だけであり、他の多くは「社会に流通する雑誌」ではない、サークルの同人誌に類する、限定的な同信の信徒や求道者への個人的な使信^{ママ}をもつた通信だったのでないだろうか。それらを踏まえた上でもなお、雑誌メディアの公共圏とも呼びうる言論空間を構成していたと言えるのか。（眞壁2013：43）

無教会雑誌の多くが「サークルの同人誌に類する」ものだというのは、そのとおりである。だが、重要なのは、そうした通信の発行者、そしてその読者たちは、そうした小規模な同人誌あるいは「通信」だけを読んでいただけではなく、著名なキリスト教知識人の雑誌や書籍も読んでいた、ということである。小規模の冊子は、単独で存在していたわけではなく、他の無教会雑誌との関係において存在している。

さらに、『紙上の教会』の終章で指摘したように、「紙上の教会」の周囲には、戦後のある時期まで、学術書・新書・文庫などの人文書や総合雑誌からなる言論の空間——「文芸的公共圏」や「人文書空間」——が存在していた（赤江2013a：310-311）。「紙上の教会」は、そうした「文芸的公共圏」「人文書空間」と絡み合うようにして存在していたのである。

(3) 「キリスト教ナショナリズム」の問題

眞壁によるもっとも明確な批判は、矢内原忠雄の評価に関わるものである。矢内原は、1940年にキリスト教にもとづく「全体主義」を唱えている。この「全体主義」を、『紙上の教会』第二章では、「日本的キリスト教」や「キリスト教ナショナリズム」と関連づけながら解釈した。この点について、眞壁は次のように論じている。

戦中・戦後の矢内原の議論をつなぐ論理を別決する試みは、著者が特に力を注いだ論点であり、独自な見解が示された箇所である。ただ、「キリスト教ナショナリズム」として、エクレスシアぬきの「ネーションの〈精神〉」として無教会キリスト教を捉える議論は、結論を急ぎ丁寧な検証を欠いた印象をうける。／活況をみせる近年の矢内原研究でも、若手研究者たちによって矢内原の「全体主義」が夙に批判的に取り上げられているが、その概念内容を定義し分類区別せずに、字面に引きずられて解釈するならば、彼のファシズムとは区別された「全体主義」認識を見誤っ

てしまう。(眞壁2013: 42)

これに続く箇所では、眞壁は、矢内原の「全体主義」の解釈をめぐる三つのことを指摘している。

第一は、矢内原が語っている「全体主義」は、いわゆる全体主義 (totalitarianism) ではない、という指摘である。そして代案として、矢内原の「全体主義」を、「全体が部分よりも優先するという有機的な世界認識」としての「全体論 (holism)」と捉えることを提案している⁷。だが、『紙上の教会』で論じたように、同時期の矢内原はキリスト教信仰と「民族主義」を明確に関係づけて語っている。それゆえ、矢内原の「全体主義」が、ナショナリズムと無関連であるとは言いがたい。

第二は、戦中の矢内原が語った「全体主義の指導者」が「天皇」であるという私の解釈に対して、戦後の天皇論からの読み込みであり「無理がある」とする指摘である。しかし、『紙上の教会』では、矢内原の講演「基督教と日本」(1941年)での「皇室」への言及を挙げている(赤江2013a: 200)。

併し、私は真に日本人の心によつて基督教が把握せられて、本当の歪められないところの基督教が日本に成立つ、日本に普及する、其の時の光景を考へてみますと、上に一天万乗の皇室がありまして、下には万民協和の臣民があつて、何の掠めとる者もなく何の脅す者もなく、正義と公道が清き川の如くに流れる。さういふ国を私はまぼろしに見るんです。(矢内原1941→1964: 701-702)

⁷ この点について、眞壁の論文「矢内原忠雄の植民政策論と絶対平和論」では、矢内原の「全体主義」概念は「いわゆる「ファシズム」とは必ずしも同義ではない」と述べられている(眞壁2009: 166)。もちろんそれは同義ではない。しかし、そこに付された注で、眞壁は、矢内原が「ファシズム」の積極的意義を語っていたことを指摘している。

こうした「皇室」への言及を、戦後に明確に語られる天皇への期待と関連づけて解釈することは、それほど「無理がある」とは思われない。

第三に、眞壁は、矢内原の言葉の「無力さ」と「醒めた使命感」に注目すべきだと論じている。

限定的なエクレスシアに閉じこもるのではなく、当時運命共同体と考えられた民族や民族精神に対して、彼らが現実には全く無力な言葉を発し続けるのは、直面する事態に絶望せずに、与えられた場で責任を全うするという醒めた使命感からではなかったか。(眞壁2013: 42)

こうした「無力さ」の指摘は、かえって矢内原の思想の問題性を示唆している。たしかに現実には「無力」であったかもしれないが、そのことが、その思想の問題を解消するわけではない。むしろ矢内原の言葉が「無力」であったという仕方、その問題性を打ち消そうとすると、かえって矢内原の思想がもっていた意義、それがもっていた「力」が見落とされてしまうことになる。

第一に、矢内原の思想の、戦中の「無力」をいうならば、戦後においてそれが一定の「力」をもったことを、同時に検討しなければならない。敗戦後の矢内原は、「皇室=天皇」の重要性や民族主義を、より明確なかたちで語っている。戦中の言論統制下で語られた批判と抵抗の思想が、戦後にどのように展開され、どのような意味をもったのかを考える必要がある。『紙上の教会』では、「日本的キリスト教」に注目しつつ、ひとつの解釈を提示した。

第二に、矢内原の「キリスト教ナショナリズム」は、主流派ナショナリズムに対する批判的な思想であったということである。矢内原は、その「全体主義」論を、同時代の全体主義に対する批判として語っている。それは、いわば戦中の言論統制下で語られた「キリスト教ナショナリズムによる主

流派ナショナリズム批判」なのである。眞壁の議論は、「矢内原のナショナリズム」を否認することによって、それがもっていた批判力を見落としている。

矢内原は、同時代のナショナリズムや全体主義を批判する一方で、明らかに独自の「ナショナリズム」と「全体主義」の思想・構想を語っている。矢内原の思想を理解する上で、その天皇論やナショナリズム思想は、きわめて重要な意味を持っている。それを「キリスト教ナショナリズム」と捉えることによって、それがどのような構想であり、どのような政治性をもちえたのかといった問題を明示的に検討することができるようになる。『紙上の教会』で提起した「キリスト教ナショナリズム」という概念の意義はそこにある。

とはいえ、私は、無教会キリスト教の政治性を必ずしも「キリスト教ナショナリズム」によって評価する必要はない、とも考えている（赤江2013a：314）。『紙上の教会』には、「ナショナリズム」に対抗し、あるいは「ネーション」を超える側面が含まれている（赤江2013a：第一章第三節）。この点については、朝鮮と台湾における無教会の展開、そこでのナショナリズムをめぐる共感と葛藤といった問題を含めて、引き続き検討していきたい。⁸

参考文献

- 赤江達也 2013a 『『紙上の教会』と日本近代——無教会キリスト教の歴史社会学』岩波書店
- 2013b 「無教会キリスト教と帝国日本の知的ネットワーク」『第四屆日本研究年會「国際日本研究の可能性を探る—人文・社会・国際関係—」會議論文集』（台北、台湾大学、11月8-9日）

⁸ 無教会運動の植民地展開については、11月9日、台北・台湾大学で開催された「日本研究年會」において、「無教会キリスト教と帝国日本の知的ネットワーク」というタイトルで報告した（赤江2013b）。

- 2013c 「書評「天皇制ファシズム」に對峙する戦後キリスト教思想——
宮田光雄著『日本キリスト教思想史研究』、『福音と世界』12月号
- Barshay, Andrew E., 2004, *The Social Sciences in Modern Japan*, Univ. of California Press.
= 2007山田鋭夫訳『近代日本の社会科学』NTT出版
- 深井智朗 2011『思想としての編集者——現代ドイツ・プロテスタンティズムと出版史』新教出版社
- 深井智朗 2012『ヴァイマルの聖なる政治的精神——ドイツ・ナショナリズムとプロテスタンティズム』岩波書店
- 深井智朗 2013『神学の起源——社会における機能』新教出版社
- 深澤英隆 2006『啓蒙と靈性——近代宗教言説の生成と変容』岩波書店
- 古屋安雄 2009『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか——近代日本とキリスト教』教文館
- 星野靖二 2009「キリスト教史と〈宗教〉史の“あいだ”」市川裕・松村一男・渡辺和子編『宗教史とは何か（下）』リトン
- 岩野拓介 2013『無教会としての教会——内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』教文館
- 岩田文昭ほか 2012「近代化の中の伝統宗教と精神運動——基準点としての近角常観研究」平成20年度～平成23年度科学研究費補助金（基盤研究（C））研究成果報告書
- 姜尚中 1995「キリスト教・植民地・憲法」『現代思想』23-10号
- 加藤節 1997『南原繁』（岩波新書）岩波書店
- 眞壁仁 2009「矢内原忠雄の植民政策論と絶対平和論」千葉眞編『平和の政治思想史』おうふう
- 2013「書評 エクレシアなき「紙上の教会」と〈精神〉のゆくえ——赤江達也著『「紙上の教会」と日本近代』、『福音と世界』11月号
- 無教会史研究会編 1991；1993；1995；2002『無教会史（Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ・Ⅳ）』新教出版社
- 中野敏男 2001『大塚久雄と丸山眞男』青土社
- 矢内原忠雄 1941→1964「基督教と日本」『矢内原忠雄全集18』岩波書店