

明治末年以降のローマ書一三章論

——海老名弾正・内村鑑三・山室軍平を中心として

本田逸夫

Interpretations of Romans 13:1-7 after the last years of the Meiji Era

: Mainly focusing on the cases of EBINA Danjo, UCHIMURA Kanzo, and YAMAMURO Gunpei

HONDA Itsuo

要約：本稿は、新約聖書「ローマ人への手紙」一三章一―七節にかんする、主に海老名弾正、内村鑑三、山室軍平の解釈を検討し比較したものである。その対象とした時期は、近代日本で脱（ないし反）国家主義的な傾向が生じ始めた明治末年以降、大正期を経てファナティックな国家主義が席卷する昭和初期に至る期間である。

具体的には、キリスト教界の有力な指導者だった彼らが、同章に所謂「権（威）」が何または誰を指すとしたか、また各々の国家観の特質、「権（威）」批判やそれへの抵抗の契機の有無と内容、同章の元来の文脈を成す古代ローマ（帝政）にたいする把握、彼ら相互の批評や交渉とローマ書一三章論との関連などを、本稿は分析した。そして、国家（政治）と宗教（信仰）の矛盾・対立にかんする認識の内容やその「解決」の仕方などを中心に彼らの所説の特徴を探求し、それぞれの意義や問題点などについて考察を加えた。

キー・ワード： 国家と宗教、権威、服従、天皇制、抵抗

はじめに——問題と視角

- 一 「権（威）」の指示対象と国家観
- 二 「権（威）」批判と抵抗の契機
- 三 古代ローマ（帝政）観
- 四 相互の批評や交渉を通して
結びに代えて

はじめに——問題と視角

本稿は「上に立つ権威」への「服従」を主題とする新約聖書「ローマ人への手紙」第一章一七節（以下では”ローマ書一三章”と略記する）について海老名弾正（一八五六—一九三七）、内村鑑三（一八六一—一九三〇）、山室軍平（一八七二—一九四〇）が主に日露戦争以後、大正期ないし昭和初期までの間に表した釈義などの著述について、比較し考察を加えるものである。

それらの著述の特質については後にふれることにして、まずその時代的・思想的な背景について述べる。近代日本における、民族の独立確保にたいする強烈かつ広範な国民的意識の共有は、日露戦争における勝利によって過去のものとなった。つとに指摘がある通り、その結果、とくに青年たちにおいて「国家的忠誠心の衰退あるいは国家への無関心」と様々な

「『個』の意識の発展」が生じたのである¹。しかし、いわば国民的な宗教だった国家的な忠誠には、実はすでに開戦以前から亀裂が生じていた。重大な挑戦、すなわち幸徳秋水・堺利彦らの社会主義者たちと内村ら一部のキリスト者たちによる非戦論の主張が行われていたからである²。近代日本の代表的なプロテスタント教派の一つ、日本組合基督教会（＝

* 本稿では、引用に際して原文の意味を損なわない範囲で（必ずしも断らずに）語句・句読点などの加除変更を適宜行った。また、引用中の……は引用者による中略を、〔〕内は引用者による補足を示し、引用中の傍点は引用者による。ただし、原文のふりがなの一部を残した。

¹ 岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長」上・下（『思想』一九六七年二月号・三月号）。

² たとえば内村は、開戦の半年以上前の論説「戦争廃止論」で、「余は日露非開戦論者である許りでない、戦争絶対的廃止論者である」と論じている（『万朝報』一九〇三年六月三〇日、『内村鑑三全集』第一一巻（岩波書店、一九八一年）二九六—二九七頁。同全集を以下では“内村全集一巻”のように略記する。また、以下で引く内村の著述は『聖書之研究』（一九〇〇—一九三〇年）所載のものが多く、その場合は掲載誌名を省略する）。なお、本文で次に引く海老名の発言は、かつて彼から受洗し、当時、同じ組合派の安中教会の牧師であった柏木義円の主張をも念頭に置いていた可能性がある。柏木はたとえば、次に引く海老名の論説の

会衆派)の指導者の一人だった海老名の発言には、その主張がもたらした衝撃が示されている。彼は日露戦争開戦後、約二箇月を経た頃に、当時牧師を務めていた東京の本郷教会の機関誌『新人』に表した論説「聖書の戦争主義」で次のように論じた。「日本開闢以来」、「未曾有」の「奇観」が生じている。それは、「軍国多難」、「一国を挙げて戦争に熱中する」という現下の状況にもかかわらず、非戦論者たちが臆せず「堂々と」、所信を唱道しつつあるとの現象である³と。海老名は、約六年後、一九一一年(明治四四)年の「国民道徳の根本を論ず」でも、「日清戦争の際には一人の非戦論者もなかりしに、日露戦争には幾十幾百の非戦論者を起すに至りたり。僅々十年をも待たずして、非戦論者より大逆事件の罪人を出した」と述べた⁴。そこには、大逆事件により——ただし、それがフレーム・アップ

約一ヶ月前に、「今や戦争熱に浮かされ、ケシカケられたる犬の如き、人間として毫も称賛に価せざる勇氣に誇る際、益々柔和なる真勇の發揮を必要とする」、「来れ露国、汝の暴力を破壊し了る迄は戦はざる可らずとは、是れ我国基督教徒多数の意気なるものゝ如し。吾人の如く、今回の戦争に賛同せざる者は、基督教徒中に在ては殆ど九牛の一毛のみ」、「日清戦役の際、我国クエーカー教徒の一部が非戦論を唱へしに、余は之を国賊と罵りしに、今は堂々新聞紙上に演説壇上に之を唱ふる者起て其声の頗る大なるものあるは、宇内の大真理発展の現象として喜ばざるを得ない」などと論じていた(それぞれ、「柔和なる人、柔和なる国」、「戦争に対する吾人の態度」、「非戦主義者」の一節。三者ともに『上毛教界月報』一九〇四年三月一五日、所載。伊谷隆一編『柏木義田集』第一巻、未來社一九七〇年(以下では“柏木集”と略記する)、一五九・一六三・一六五頁)。「非戦主義者」で、柏木はトルストイ及びロシアのトルストイ主義者などの主張をくり返し引くとともに、『平民新聞』における社会主義者たちの非戦論をも「心ある者須く読まざる可らず」として評価し、内村の非戦論にも注目していた(たとえば、「社会主義研究の必要」、「尊敬す可き露西亜人——非戦主義者のチャンピオン——」、ともに一九〇四年九月(柏木集一七六—一八一・一八一—一八三頁))。『上毛教界月報』には『聖書之研究』の記事の転載も多い。なお、政府が戦前からロシアへの敵愾心を煽る世論操作を行なった形跡があることが示すように、国民の間では戦前も戦中も厭戦論(的な傾向)が有力だったようにもみえる(井口和起『日露戦争の時代』吉川弘文館、一九九八年、七八頁以下及び一五一—一六一頁、参照)。すると、非戦論は孤立した少数派だったわけでは必ずしもないことになる。青年層についてだが、そのことを裏付けるかのように、木下尚江は次のように述べている。「吾人は実に日露戦争の最中に於て、一個の哀音を彼等政治家と道学家の口より聴きたる也。彼等数々声を励まして罵て曰く、『此の挙国一致以て外敵に当るの時に当て尤も愛国心に缺くるものは則ち青年なり』と。彼等又た数々嘆息して曰く、『愛国心は尤も盛に老人に燃へ、新教育を受けたる青年に於て尤も冷却するを見る』と」(『新紀元』一九〇五年一二月初出、後に『飢渴』一九〇七年、四月、所収。『木下尚江全集』第四巻、教文館、一九九四年、二四二頁)。

³ 『新人』一九〇四年四月。もっとも、海老名は続けて、国民も彼らを「売国奴」とみなさず、その主義への忠誠を称賛する者もあり、それは日本社会が健全に発達し「包容」性を發揮していることの証明だとも述べている。とはいえ、従来圧倒的だった国家的忠誠に公然と対立する主張の登場が、支配層のみならず海老名ら「国家主義」的なキリスト者たちにも看過できない問題だったのは間違いない。じっさい彼は、当論説で「神聖なる国家民族家庭を造り又た之を維持せんが為めには、干戈は実に一日として缺く可らざる者なり」、「基督は断じて戦争を否認せず」などと述べて、戦争を正当化している。

⁴ 『新人』一九一一年六月所載。なお、本稿で引く海老名の著述の多くは『新人』に発表されたものなので、以下では彼の論説のうち『新人』所載分は掲載誌の記載を省略する。

だとの認識を欠いて——強まった、彼の問題関心ないし危機意識をうかがうことができる。

日露戦争を契機に生じた脱（ないし反）国家主義的な傾向の台頭——海老名門下で吉野作造の無二の親友だった小山東助の表現によれば、「（「基督教界」における）「絶対的非戦論若くは無政府的趣味の新興」⁵——は、個人主義、社会主義、民主主義などの新たな思潮と結びついて展開・普及し、既成秩序の動揺を実感させた。それは、支配層により、新興の強力な帝国主義国という日本の地位とも矛盾するものと捉えられ、様々な対抗策、たとえば戊辰詔書の発布（一九〇八年十月）とそれによる地方改良運動の本格化、三教会同（一九一二年二月）⁶、井上哲次郎・穂積八束らの家族国家観に基づく国民道徳論などを喚び起こした。海老名もまた、それらを意識しつつ、キリスト者の国家的忠誠を改めて位置づけようと試みた。たとえば、先の「聖書の戦争主義」では、「国家の存在」の重要性、「神国の民たると国家の臣民たると其間何等の矛盾」がないということの弁証の一環として、ローマ書一三章などを引いている。さらに、「国民道徳の根本を論ず」に前後して、「敬神と忠君とは同一根」でありキリスト教は「国家道徳の基礎」であるとし⁷、また、「目に見ゆる天地の間、吾々は未だ嘗て国家の如き偉大なる神業は見ない」⁸とまで述べた。そしてそれらの主張に際しても、ローマ書一三章を引照したのである。海老名は大正期にもローマ書一三章への論及や同章を掲げた説教などをくり返し行なったのであり、近代日本で最も多く同章について論じた人物の一人といえる。

以上の状況を背景にして、さらに大正後期には内村と山室のそれぞれ特徴的なローマ書一三章論が現れた。まず内村は、「日本人キリスト者の手になる最初の本格的な研究」⁹と評される『羅馬書の研究』（一九二一—二二年）を著して、同章についても立入って論じた。彼はそれまでに、非戦論の唱道の後に、娘ルツの死、第二の祖国、米国の帝国主義化、第一次世

⁵ 小山東助（鼎浦）「基督教界の新傾向」（『新人』一九〇七年三月、「時評」欄）。彼によれば、「天下青年の大部分」が、その「超現実的なる博愛平和の理想」（ないし「純乎たる白面の超国家論」）と「利己的現実主義を根本とせる仮面の愛国者」の「二大範疇」のいずれかに分類できるとすれば、「多年日本の誇りとしたる愛国者の将来は如何なるべき」ということは、「国家社会の大問題」であり、「当然来るべき気運」とその「啓導」いかん、が「識者眼頭の活問題」なのである。

⁶ 以上について、前掲岡論文三六七頁以下を参照。

⁷ 「信仰と忠君」一九一一年二月。海老名は二年後にも、「摂理」に引照しつつ同じ趣旨を述べている。曰く、「我帝国の皇室が万世一系なるは神の摂理に由る者なれば、苟も神を敬ひその摂理を重んずる者は皇室の尊厳を認めざるを得ないのである。故に基督教より観れば、忠君と敬神とは同一根である」と（「吾人が本領の勝利」一九一三年一二月）。

⁸ 「国家と基督教」一九一二年四月。

⁹ 宮田光雄『国家と宗教』（岩波書店、二〇一〇年）三三七頁。同書を宮田は、「国家主義的風潮に棹ささない少数派キリスト者のもっとも体系的な信仰の表明としても注目に値する」としている。

界大戦の勃発などを経て、再臨信仰を深めていた。そうした経緯はローマ書一三章の釈義でも、ガンジーの「無抵抗的革命」への共感、「労働問題」などの「此の世の利益問題」に係わる「無益なる抗争、反抗、騒擾」の批判などとして示された。それは、同章にいわゆる（権威への）「服従」にかんする独自の徹底した考察の所産であった。同じ頃に、大衆伝道者としてすでに一家を成していた山室の『ロマ書餘師』（一九二二年）も刊行された。彼の指導する日本救世軍は、とくに救世軍創設者、ウィリアム・ブースの来日（一九〇七年。とりわけ、その際の彼と明治天皇の会見）を契機に、——前述の通り日露戦争後に体制の再統合を進めるとともに、改良主義的なキリスト教（組織）の利用価値を認め出した——国家と皇室へ急速に接近し、財政的な支援、表彰・授爵・贈位などを受けるとともにキリスト教諸教派の中で体制と最も親密な存在となりつつあった。山室によるローマ書一三章の解釈は、日本救世軍のそうした位置と対応していたようにみえる。ともかく、海老名と内村、山室の著述は、その影響力や各々の個性的な論旨などからみて、日露戦争以降の時期における日本の最も重要なローマ書一三章論といえることができる。

本稿では彼らの、主に日露戦争前後から昭和初期に至るまでの所説を比較し考察するが、海老名・山室の母校、同志社における師であったD・W・ラーネット（一八四八—一九四三）¹⁰らのローマ書一三章釈義も適宜、参照しつつ、海老名ら三者の相互の交渉や批評、そして彼らの後継者たちの思想なども視野に収めた検討も試みる。その対象は、ローマ書一三章の直接・間接の注釈、さらには実践的な注釈（ケーゼマン）も含む。すなわち、本稿の主たる資料は、それらの章句への言及に加えて、聖書の関連箇所（「カイザルのもの」と「神のもの」の区別（マルコ伝一三章一三節以下と、共観福音書におけるその並行記事）、「人よりも神に従うべし」（=所謂ペテロの（留保）条項。使徒行伝五章二九節以下）、「すべて人の立てた制度に主のゆえに従え」・「神を畏れ王を尊べ」（ペテロ前書二章一三節以下）、「王たち及び凡て權を有つものの爲に、おのおの願・祈禱・とりなし・感謝せよ」（テモテ前書二章一節）、そして、後述のサムエル前書における国王（王政）観などへの言及、さらに国家や権力の問題に係わる彼ら信仰者たちの言動などから成っている。

具体的な考察に入る前に海老名らのローマ書一三章論のテキストについてみると、代表的なものとしてそれぞれのローマ書一三章の釈義を一応、挙げることができる。すなわち、海老名の「聖書研究 羅馬書（第三綱）基督主義倫理（第二段）政府に対する態度及クリスチャンの警醒」（一九〇五年五月）、内村の「羅馬書の研究 第五十三講 政府と国家に対する義務」（一九二二年）¹¹、山室の「（一六）律法の完成 ロマ書第十三章」（『ロマ書餘

¹⁰ 彼は第二代学長（一九一九年）就任を含めて創設期以来、半世紀間、同志社の教授をつとめた。

¹¹ 内村全集二六卷四〇一—四〇八頁所収。なお、「〔羅馬書講演約説〕第五十三講約説 政治と社会」（内村

師』一九二二年)である。しかし、海老名の場合は、先の釈義が彼のローマ書一三章論の代表例とは必ずしも言えない。ローマ書一三章に直接言及した著述が日露戦争以前も含めて少なからずある上に、後述のように時期によって論旨の一部が著しく変化しているからである。そうした限定を付した上でいえば、私見では、先の釈義とともに、海老名のローマ書一三章解釈の主要な要素と思考方法を包括的に示した例として、「信仰と忠君」(一九一一年二月)や「神国の市民」(一九一六年七月)が注目に値する。

以下では、それらを中心に他の著述にも目を配りつつ、次の順に考察を行なう。すなわち、海老名らは誰または何を同章にいわゆる「権(威)」に相当する存在とみなしたか、またその点に関連して彼らの国家観の特質(一)、「権(威)」にたいする批判及び抵抗の契機の有無や内容にかんする彼らの判断(二)、パウロがローマ書(一三章)を著した際のローマ(帝政)の性格や特徴にかんする彼らの把握(三)、そして、彼らの解釈と彼ら相互間における批評や交渉との関連(四)である。最後に、彼らのローマ書一三章論の特徴を簡潔に要約してその意義や問題点を検討し、あわせて、ファナティックな「国家主義」「日本主義」の席卷した昭和初期以降の時期との関連(の一部)について一言する(結びに代えて)。それらの考察を通して近代日本のローマ書一三章論の探求を進めるのが本稿の目的である¹²。

一 「権(威)」の指示対象と国家観

海老名らはローマ書一三章に所謂「権(を掌る者)」「権威」が何または誰を指すものとしたのだろうか。まず海老名は日本の天皇かローマの皇帝、「国家」「政府(組織)」を挙げて、それ以外の為政者や当局者にはほとんど言及しなかった。内村の場合、それと対照的に、同章の釈義において服従の対象として天皇や皇室には一切言及せず、「政府」「国家」「政権」「国権」とともに「此世の(政治的)権能」、「有司」、「一国の秩序を確保するため

全集二七巻八三頁以下)も参照。ローマ書一三章に関する講演は、一九二二年五月二八日に行なわれた(内村全集二六巻「解題」五七〇頁)。

¹² なお、海老名と山室のローマ書一三章論については、それぞれ別稿を發表予定かまたは次の通り、發表済みなので、本稿では簡単な叙述にとどめた場合がある。「山室軍平の『権威』観——そのローマ書一三章論などについて」(九州大学『政治研究』第六四号、二〇一七年三月)。当論文を、以下では“拙稿山室論”と略記する。その分析視角は本稿のそれと重なっている。すなわち、海老名らが、神が権(威)を立てたとの命題(一節)、「良心」による服従(五節)や畏れと敬意の区別(七節)などのうちに、権(威)に対する批判的な契機を読みとったか、そもそも同章を国家の形而上学と特定の状況下における勸告のいずれとみなしたか、という点に着目する。また、彼らのローマ書一三章論の内在的な論理や特徴とともに、時代状況との関連などにも注意する。

の権能」など、世俗的な政治権力者を指示する語を多用した。もっとも、彼が終始、天皇を同章の「権（威）」に含めなかったというわけではない。一九一五年十月三十一日（＝「天長節」）の講演、「聖書に於ける勤皇思想」ではその「勤皇思想」を示すものとしてサムエル前書一〇章二四節、詩篇第七二編とともにローマ書一三章とペテロ前書二章一七節を挙げていたからである¹³。ただし、その「勤皇」は「神に仕える心」による忠誠であり、not blindたるべきものとされた¹⁴。明治天皇の死去（一九一二年七月）の際における『聖書之研究』の、同時代では比較的、抑制的な反応¹⁵にも、内村の尊皇的心情の特質¹⁶が示されているだろう¹⁷。

¹³ 内村の非戦論の信奉者で内村の晩年に身近に世話をした斉藤宗次郎宛の、内村の書簡による（内村全集三八巻、一七〇頁）。そのサムエル前書の箇所は、「サムエル民にいひけるは、汝らエホバの擇みたまひし人を見るか、民のうちに是の人の如き者ものなし。民みなよばはりいひけるは、願くは王いのちながかれ」（明治訳）である。だが、“エジプトなどのイスラエルを虐げた民族たちの手から汝、イスラエルを救い出した、神、エホバを棄てて王を求めている”との（サムエルの伝えた）神の言葉（同書八章七―八節、一〇章一八―一九節）への言及がそこで無かったとすれば、「旧約における『権力の正統性根拠』論」の問題が内村の視野には収められていなかったということであろうか（参照、柳父圀近「戦後初期『無教会』にとっての『象徴天皇制』」（吉駒明子・伊藤 彌彦・石井摩耶子（編）『現人神から大衆天皇制へ』刀水書房、二〇一七年）三〇八頁）。なお、斉藤の「天皇及び皇室に対する尊崇の念」の強さは「一般の明治人の尊皇心を越えるほどであった」という（山本泰次郎『内村鑑三とひとりの弟子 斉藤宗次郎あての書簡による』教文館、一九八一年、三三三頁）。

¹⁴ 内村は、その「忠」の特質を説明するために、アマースト大学の学長が新生に与えた言葉、“Be loyal to the school but not blind”を挙げたという（鈴木範久『内村鑑三日録 9 1913～1917』（教文館、一九九六年。以下では“内村日録9”のように略記する）二〇二―二〇三頁）。

¹⁵ 同誌一四五号の巻末の「闇中の消息」なる一文では、「明治天皇陛下の崩御は譬へやうもなき悲痛であります」、「聖書に謂ふ所の『日も月も暗くなり、星その光明を失ふ』とは斯かる様を云ふのであらふと思ひます（約耳三の十五）。私共は今更らながらに此世の頼みなきを感じます」などと記されていた。しかしそれは、『基督教世界』と『護教』における追悼記事の比重の大きさにたいして、「実に淡白な扱いとみてよい」と鈴木範久は解説している（内村日録8、一〇一―一〇二頁。また一九一五年一月十日の大正天皇即位礼の際には、同志社校庭で全国基督教徒御大典祝賀式が行なわれ、当日の『福音新報』、『基督教世界』も関係記事を掲載したが、『聖書之研究』には奉祝的な言葉は皆無だったという。内村日録9、二〇三―二〇四頁）。同様の特徴は、本郷教会の『新人』及び日本救世軍の『ときのこゑ』との比較においても妥当するであろう。

¹⁶ 一九一九年十月五日の内村の日記には、「此日近くに宮城を望み我日本皇帝陛下の為に祈らざるを得なかつた。而して祈て後に言の不敬に渡りはせざりし乎と思ふて心配した。一度不敬事件に懲りて以来陛下の御名を口にする度に大なる恐怖を覚ゆる。然し時に真情の抑へ難きものがある。余はときには大なる危険を冒しても陛下の為に祈らざるを得ない」との一節が見える（内村全集三三巻一六三頁）。祈祷の具体的な内容は書かれていないが、この頃悪化していた大正天皇の病状（翌年に脳病と発表された）に関係するものではなかろうか。ともかく、「不敬」視される「恐怖」「危険」を冒しつつも「陛下の為に祈らざるを得ない」との「抑へ難き」思い——それもまた、blindではないが、あくまでも「真情」としての「尊皇心」の特質だっただろう。

¹⁷ 「聖書における勤皇思想」の約一箇月後から行なわれたペテロ前書にかんする連続講演の記録、「彼得前書に表はれたる教会観」で、内村は同書二章一七節に所謂「王を尊ぶ」について次のように述べた。「『王』とは imperator（皇帝）のことであるが猶太人の間には皇帝なる詞はなかつたから basileus（王）というて居るの

ラーネットの注解書、たとえば一九〇六年のローマ書注解¹⁸では、「権」に関連して「皇室」「国家」への言及はほとんど無く、「政権」という表現が圧倒的に多く、「有司」「官吏」の語も頻用されており、内村の『羅馬書の研究』と似た傾向を示している¹⁹。最後に山室は、「権威」を「国家」「主権者」「皇室」「君主」などと言いかえた。とくに昭和最初期の天皇の代替わりの際²⁰と最晩年の「時局と救世軍」²¹では、——前者の場合は主題との関係で当然だが——「皇室」の比重が高い。彼と海老名は、首相、大臣、官僚などの具体的な当局者を指す用例がほとんどないという点で共通している。

神学的には海老名と山室の思考は異なっていた。明治半ばに日本に紹介されて保守的・正統主義的な信仰観に挑戦した、聖書の高等批評などの「自由主義神学」に海老名らが共鳴したのにたいして、山室はそれに与しなかったのである。にもかかわらず、両者のローマ書一三章論ではともに服従の対象としての「権（威）」が「国家」「皇室」に収斂しがちで、それらは具体的というよりも抽象的・実体的な、さらには後述のように神秘的な傾向を帯びている。それが彼らと内村と明白な相違点の一つを成す。その相違は、より深い次元では、信仰と政治、あるいは彼岸と此岸との関係にたいする感覚の如何に関連していただろう。それを示すのが、同章一節にかんする内村の把握である。彼はそれを「此世の政治的権能に服従

である。羅馬皇帝のことを *basileus* というた。即ち今日の語にて皇帝を尊ぶべしといふのが正当の訳語である。この一語を以て見るも基督者が社会制度を重んじ所謂国憲を重んじたるは明かである」（一九一六年二月一〇日、内村全集二二卷一九三頁）。この最後の一文には、「羅馬書の研究」における一三章解釈と重なる考えを認めることができる。その“尊皇”は、ペテロ前書二章一七節が示す、「初代の基督者」の、「世から見ても純良の民たるの態度」の一つとされた。その解釈では「畏れ」と「敬意」の区別は重視されていない。しかしまた、右の説明の直後には、「初代の基督者の信仰に少しも軌道を外れた処はない。熱狂的なる趣はない。静粛にして敬虔に充ち、^{なれなれ}狎々しく神に近づくことなく、神の愛を知ると同時に旧約的の健全なる畏敬の念を失はなかつたのである」との記述が置かれた。すると、内村の説いた尊皇心も、「旧約的の健全なる畏敬の念」の範囲内にあり、神への信仰にもまして、狂信からは遠かったようにみえる。それは先の「勤皇思想」の、blindならざる忠誠としての性格と重なるのではなからうか。

¹⁸ ラルネデ述・大宮季貞筆録『新約聖書 羅馬書講解』（警醒社書店、一九〇六年）三三〇頁以下。

¹⁹ ローマ書執筆時の時代状況との関連で、「ニロ帝」への言及は数箇所あるが、「皇室」「皇帝」などの抽象名詞は用いられていない。わずかに「国家の政権」、「国家政治」という文句がそれぞれ一度、みられる。なお、一八九二年刊行の註解（ラーネット講述・楠瀬一貫筆記『羅馬書註釈』福音社、一八九二年、五二七頁以下）では、「政府」とともに「有司」「^{つかさ}執権者」が多用され、「帝王」への言及も二三回あるものの、「政権を握れる者」「政権を掌握する者」「治者」などの表現が目立つ。さらに一例だけだが、「この世の政府」という表現もみられる。

²⁰ 「先帝陛下を哀悼す」、「勅語を拝誦して」。ともに一九二七年一月。前者は『山室軍平選集』第十卷（同選集刊行会、一九五五年（復刻版、日本図書センター、一九九五年））に収録。後者は日本救世軍機関誌『ときのこゑ』一九三七年一月一五日号に掲載。

²¹ 一九三九年。該当個所の初出は『ときのこゑ』一九三八年一〇月一日号。

すべしとの勧めである」として、その理由を次のように説明した。

「基督者とはその国籍を天に移せし者である。……此世の事は実はどうあつても宜いのである。何となれば是れ彼にとつては人生第一義の問題ではないからである。故に強ひて此世の権能に反抗するほどの熱心が起らない。何れでもよい事である故、むしろ服従を以て此世の権能に対するのである」²²

そこには、信仰という究極的な観点から究極以前の(=「此世」の)事柄として政治の問題をながめるニュヒテルンな姿勢が、特徴的である。その姿勢は、すでに次の、八年前の著述の一節にも明示されていた²³。

「宗教は此世の事ではない、彼世の事である。肉の事ではない、霊の事である。人の事ではない、神の事である。純宗教の立場より見て此世の事とは什麼でも可い事である。宗教は現世に對つて言ふ、『我れ汝と何の干与あらん乎』と」²⁴

一方、海老名と山室では、信仰と政治の緊張・葛藤ならぬ“調和”、さらには前者による後者の基礎づけの志向が特徴的である。たとえば山室は、「カイザルの物はカイザルに……神のものは神に帰すべし」との章句について、「私共が国家に対しては忠実に其国民たるの義務を尽すべく、神様に対しては亦真面目に其神様の本分を尽すべきことを教へ」たものとした。二つの領域の対立や区別ではなく、それら相互の調和ないし両立を示すものと説いたのである。それは、ローマ書一三章一節とペテロ前書の「神を畏れ王を尊べ」をともに、真実な信仰は当然に「真正の忠君愛国」を帰結するとの教えだ、としたことにも現れている²⁵。

²² 前掲「羅馬書の研究 第五十三講」四〇四頁。また、前掲「〔羅馬書講演約説〕第五十三講約説」八三頁。

²³ ただし、「羅馬書の研究」における「此世のことに重きを置かぬものは此世のことには無頓着である」との一句が内村の考えの正確で十分な表現といえるかどうかは、問題である。その点については『宗教と現世』の叙述との関係で後述する。

²⁴ 『宗教と現世』の「自序」(内村全集二巻、四頁。同書の刊行は一九一四年七月だが、「自序」は同年五月二六日執筆とされている)。そこでは、「真正の宗教が此世に臨んで非戦は必然の結果である」旨も強調されていた。

²⁵ 『通俗基督伝』(救世軍本営、一九一三年)一六五―一六六頁。なお内村にも、「主の主なる真の神に事ふる者が此世の君に対して不忠でありやう筈は無い」といった発言がみられる(「信者と現世」一九一四年四月一〇日(内村全集二〇巻)三二七頁)。それは山室の常套句と似ているようだが、「忠孝道徳は基督教を俟たずして破壊されつゝあるのである。収賄の故を以て君国の名を世界に向つて辱かしめし者は基督信者では無かつた」などという明確なポレーミックを伴っているところに、山室との一つの違いがあろう。内村の「忠孝論」については後述する。

さらに、海老名と山室は「摂理」の観念を用いて国家・皇室など「権（威）」の神学的な根拠づけを行った。まず海老名は、先の「聖書の戦争主義」でも、「キリストは実に国家民族家庭個人の生活の中に其の神国の大理想を実現せんことを期せし者なり」と論じ、ローマ書一三章も「神国の民たると国家の臣民たると其間何等の矛盾あらんや」とする主張を基礎づけるものとして引いている²⁶。約一年後の「聖書研究 羅馬書」のローマ書一三章論でも、「神国」への言及こそないが、「保羅は羅馬帝国の政府組織を以て神の摂理に由つて構成せられたものとして、之を畏敬すべきことを教ふ」と述べた。「政府」は「神設」だとしたのも同じ趣旨であった。さらに明治最末年の「信仰と忠君」（一九一二年二月）や「国家と基督教」（一九一二年四月）では、ローマ書一三章（一節）が「神の摂理」の所産たる国家と君主への忠誠を基礎づける、「忠君といふ国家道德」の教説、あるいは「基督教の信仰より見たる国家観」の表明だとされた。何よりも「偉大なる神業」としての国家という前述の国家像も、そうした文脈で述べられたのである²⁷。

山室もまた、「権威」を「摂理」によって基礎づけた。曰く、

「〔ローマ書一三章一節は〕私共が社会の秩序を重んじ、国家を愛し、其の主権者を尊ぶべきことを、教へられたものである。なぜかといふに、斯る社会の組織、制度、又権威は、畢竟神の摂理の下に出で来つたものだからである。（仮令今後如何なる変遷を経るにもせよ）」²⁸

この解釈の顕著な特徴は、「権威」の（ないし、それに連なる）概念の膨脹、つまり、それが「国家」、「其の主権者」のみならず「社会の秩序」、「社会の組織、制度」までも含む、極めて広範で無限定なものと捉えられている点にある。そうした茫漠たる概念は、逆にいえば、「国家」「皇室」「社会」、そして「社会」の「秩序」「組織」「制度」などを相互に区別する志向が欠けているか、乏しいことを示している。

そのように、山室はローマ書一三章を広義の既成秩序に対する恭順の教説として説いた。それは、右の引用に続けて、「現に基督教の感化の及ぶ所、反社会的の人物を造りかへて、

²⁶ 正確には、「汝等宜しく王を尊ぶべし、是れ神の立て給ふ所なれば也とは、使徒パウロの言なり」と述べられた。それは、元来のローマ書一三章一節（明治元訳）のテキスト（「上に在て權を掌る者に凡て人々服そはべし。蓋神より出ざる權なく、凡その有ところの權は神の立たまふ所なれば也」）と齟齬している。それが海老名による説教の筆記者の誤りでないとするれば、そこには元来のテキストにたいする海老名の無頓着さが表れているように見える。

²⁷ ただし、彼のローマ書一三章論の特徴は、そうした論旨のみならず、あるいはそれよりも、その時論的な性格にあるように見える。

²⁸ 『ロマ書餘師』九〇頁。

善良なる市民となし居れる如き例は少なからず」としていることにも現れている。ただし、たんに受動的な恭順ないし服従を正当化しただけではない。先の引用で「国家を愛し」とされている通り、山室はローマ書一三章から、主に国家・皇室にたいする積極的な同一化、献身の要求をも引き出したのである。さらに彼は、次のとおり、「摂理」と皇国史観的な歴史観を結びつけて「権威」を神秘化・栄光化した。

「パウロはロマの皇室に対して、その権威の神によつて立てられたことを認めた。まして我が日本の如き、二千六百年の光栄ある歴史を有し、その上に万世一系の皇室を戴く有難い国柄に於ては、尚更皇室の神によれる権威を認め、又それに対する摂理の導を信ぜざるを得ない」²⁹

ともかく、海老名と山室のローマ書一三章は、ラーネッドのように同章を特定の状況下の“勧告”とすることなく³⁰、国家の形而上学的な本質論を志向していた。そのように、首相・大臣・官吏などの当局者 (authorities) としてではなく、集合的・実体的・神学的に捉えられた国家 (的権威) は、神聖・尊厳な雰囲気帯びる³¹。そうした観念は、実践的には国家にたいする追従ないし同一化の要求を帰結しがちであろう。山室についてはすでにみた通り

²⁹ 前掲「時局と救世軍」六頁。なお、多くのキリスト者にも共有されたと思われる同様の発想の表現として、海老名と同じ熊本バンド出身の金森通倫による論説「最終の恩賜」(『新人』一九一二年九月)を挙げることができる。「天佑の著しかりしことは何人も之を認めざるを得ない」ところの明治天皇が治めた「御代」の終焉に臨んで、金森はその「意味」を、「之から世界の檜舞台に出る」日本国民が、「国を失ふ代りに此名君を失ふた」ものだと説いた。「先帝陛下には宗教的の敬虔心により天佑が降つた」のであり、今後はそれを「分けて頂いて、宗教的の敬虔心に富む国民となり、益々天佑の裕なる国柄とならねばならぬ」というのである。金森の“文才”は別として、皇国史観と結びついた“肉に属ける”ナショナリズムのキリスト教的な語彙による正当化(粉飾)、その「幸福の神義論」的な傾向は、後述の明治天皇の御製歌が同じく共感を込めて引用されている通り、少なくとも彼と海老名・山室に、そして小崎弘道などにも共有されていたように見える。

³⁰ ラーネッドは、ユダヤ人は「汝の兄弟」ならぬ「他国人」を「汝の上」に王として立てるな、とした旧約聖書「申命記」の章句(一七章一五節)に基づいてローマの支配に「謀叛を企てた」が、「多分基督信者も同様なる考へを以つて偶像的政府に服従するはよからざる事と思つたことであらう。其故にパウロは政権に服従すべきことを強く論じたのである」としている(『新約聖書 羅馬書講解』三三一頁。その限りでは後述のサンデイとヘッドラムの注解書と似ている)。ローマ書執筆時の時代状況を説明した後引の一節では、「勧告」の語も用いられた。また前述の『羅馬書註釈』も、「勸」の語をも用いてローマ書一三章を特定の状況における勧告と位置づけていた。曰く、「如何なる理由を以てここに此の如き勸をなしたるか明ならず。ただパウロの書のみならず、ペテロも亦その前書二章十三節以下に同じ事を教へたり。蓋し信者の中基督教の自由を誤解し或は压制なるロマ帝の治下に在を好まず、動もすればその羈絆を脱せんと志せし者あるによりかく教戒を加へしならんか」と。

³¹ 海老名においてはその傾向は含意にとどまらず、すでに日清戦争後の時期から、「日本帝国は神聖なる有機体なり」(「日本宗教の趨勢〔完結編〕」、『六合雑誌』一八九七年四月)と、端的に国家有機体を唱えるとともにその神聖・尊厳性を主張していた。

だが、次の発言にもその点は明白である。「パウロは言うた。『凡ての人、上にある権威にしたがふべし』（ローマ三・一）。ペテロは言うた。『神を畏れ、王を尊べ』（ペテ前二・一七）。聖書は私共の忠君愛国を奨励するものである」³²。そして明治末年における海老名のローマ書一三章論もまた、非戦論や（大逆事件を帰結した、と捉えられた）唯物論・利己主義などの反ないし没国家主義的な思想と対決するものであった。

だがさらに立入ってみると、海老名と山室の思考には微妙な相違が存するようである。海老名は、信仰と政治、あるいは「博愛」と「忠君」ないし「愛国」などが相互に葛藤する可能性を意識していないわけではない。しかし彼は、その葛藤を深刻ないし本質的な矛盾・対立と捉える立場を斥けた。つまり、その矛盾・対立と見えるものが実は表見的・過渡的な現象にすぎず、結局それらは一致ないし両立するとの趣旨を、「進化」を含む包摂・延長の論理によって弁証しようとしたのである。彼の神学的で思弁的な国家論が展開されたゆえんである。「キリストは実に国家民族家庭個人の生活の中に其の神国の大理想を実現せんことを期せし者なり」、「神国の民たると国家の臣民たると其間何等の矛盾あらんや」という先の発言も、そのことを示している。彼によれば、そもそも「基督教は実に忠君教とも謂ふべき」もので、その「神に対する忠」は「直ちに」、「国家の君に対する忠」となるのである。曰く、

「次に来る問題は、神に対する忠が直ちに取つて以て国家の君に対する忠と成り得るか否乎である。是は一言で明白に成る。我衷心に鬱勃たる忠誠を国家に捧ぐれば足る。何もないのを喚び起すのとは違ふ。彼の封建時代の一藩主に対したる忠すら王政維新を生み出す靈能となり、爾来そののち天皇陛下に対する不滅の忠となつた。小を転じて大にしてすら然り。況んや大を小に応用し来る靈能の如何に大なるかは推して知るべきのみ」³³

³² 前掲「先帝陛下を哀悼す」。

³³ 前掲「信仰と忠君」。一方、木下尚江のキリスト教観——それは、当該テキストへの直接の言及はないが、彼のローマ書一三章論ということができよう——は、同時代において海老名の「忠君教」という観念の対極にあり、そして山室はもちろん、内村のそれとも著しく異なっていた。すなわち、木下は次のことを「固く信じて居た」という。「基督教は日本の国体と相容れざるものである」という「国体論者」の主張は「真理」であること。そして、「基督は実に国家とか国体とか愛国とか言ふ思想感情を根本から打ち破」つたために迫害され十字架にかけられたのであり、「それ故に基督教は今日も亦た依然存在の理由がある」こと、である（『懺悔』一九〇六年二月、前掲『木下尚江全集』第四卷一〇二頁。「革命の無縁国」、『新紀元』一九〇五年九月、同前三四六頁も同旨）。キリスト教社会主義者として活動していた時期の木下尚江も、その立場から地上における「神の王国」の建設（＝キリストによる「人類同胞」＝「人生革命の新福音」の実現）をめざした（「旧友諸君に告ぐ」、『新紀元』九月一三日、同前三六二頁）。しかし同時に彼は、「神の王国」と「此世の国の権威秩序」との矛盾・対立の関係をも鋭く意識していた。同時代のキリスト者にたいして、「基

そこでも、「大を小に応用」するとの包摂の論理が援用されていた。「忠君教」たるキリスト教信仰は忠・孝の倫理を包括するというわけだが、それを逆の方向からみれば、忠孝の“延長”として信仰が位置づけられた、といえる。じっさい、その把握は海老名の信仰理解の原点ともいえるものだった³⁴。

それにたいして、山室のローマ書一三章論では、信仰と「忠君愛国」のセットは、両項の表面的な葛藤や齟齬の自覚さえ乏しく、単純に予定調和的な関係と把握されている。そもそも彼は、聖書の講解と称した場合でも、——その章句から“建徳”的な教訓を引き出すことに終始したことと関連して、——異論には言及せず一方的に自説のみを述べていた。ローマ

督曰く、我国は此世の国に非る也、此世の国の權威秩序に拘束せられて、以て神の王国を祈るの奇観、之を当今の基督教徒となす」と批判したゆえんである（「神王国の道」、『新紀元』一九〇六年八月、同前三三六頁）。そして、その「当今の基督教徒」には海老名も含まれていたであろう。なぜなら、木下は宗教家協和会（一九〇五年四月）について次のように述べたが、それは、傍点部が示すように上記のキリスト教徒批判と表現の上でも重なっており、かつ海老名は、（キリスト者では本多庸一、小崎弘道、江原素六らとともに）宗教家協和会の発起人だったからである。曰く、「耶蘇教の通用語を借りて言へば、地上に神の王国を建設することこそ、実に宗教的聖業たるなれ。故に又た今日の戸謂俗界の權威の前に服従することは、宗教家の更に更に恥づべき態度なることを知らざるべからず。夫の宗教家協和会の如きは、此の明白の事体を忘却し、俗権に従ふことを以て即ち聖俗両界の懸隔を撤去したる所以となすものに非ずや」、「日本の宗教家が……戦争起れば戦争を讚美し、敵愾心旺盛なれば敵愾心に謳歌し、陋劣なる官人の利用する所となるを知らずして、却て之を以て我宗教が国家政府の信用する所となれりと悦喜するに至ては、其愚、其の醜、吾人は形容の辞を知らず。軍人の幫間たり、外交官の小間使たる宗教家てふ無用物を一掃せよ」と。（「宗教家を一掃せよ」、同前三四三・三四四頁）。なお、宗教家協和会は、その約一年前の日本宗教家大会の精神を継続する意図で組織されたもので、後者は、日露戦争をキリスト教（国、ロシア）と仏教（国、日本）の戦いのように捉える発想に対抗して、「日露の交戦は日本帝国の安全と東洋永遠の平和を計り、世界の文明人道の為に起れるものにして毫も宗教の別人種の異同に関する所なし」（その決議文の一節）との思想に基づいて、神道・仏教・キリスト教の有志が開催したもので、やはり先の海老名らが参加していた（小崎弘道『日本基督教史』、『小崎全集』第二卷、警醒社、一九三八年、一九〇—一九一頁、高橋昌朗『明治のキリスト教』吉川弘文館、二〇〇三年、一九二頁、『新人』一九〇四年五月及び同六月の「彙報」欄を参照。海老名は同年七月の「帰一の大道」において宗教家大会に言及し、その「統一点は……第一は忠君愛国である」としつつ、それだけでなく「国々の主義を超絶し」た普遍的な「人道」の精神も存したので、外国人宣教師も参加して「内外人一致の挙を成した」のだ、と主張した）。木下のみるところ、日本で「学者伝道者の言ふ所」のキリスト教は「在来の偏狭なる愛国心に同胞主義を鍍金し^{めつき}」たもので、それはキリスト教が日本国民に同化されたのではなく「日本国民の一大宗教たる君主神権の遺傳的信仰の勢力」によって「誤魔化」されたことを意味する。そして（トルストイなどを例外として）欧米のそれを含む「今日流行の基督教」は「人類同胞を目的とする基督教を墮落せしめて、強いて愛国心の隷属とな」した「虚偽の基督教」なのである（前掲「革命の無縁国」及び「日本国民の大誘惑」、『新紀元』十月。前掲書三四七・三六六頁）。

³⁴ その点を示す著述の一例を次に引く。「予は忠孝の心より恩愛の神を実験した。君の馬前に討死するの覚悟、親の恩義に対するの奉仕、此二つのものは亦天地の君、人類の父たる神に対する時、初めて明かに了解される。故に吾人は忠孝の心より神を了解することができる。換言すれば君に対する忠誠、親に対する孝道を延長したものが、即ち神に対する奉仕であって、そこに良心の満足する所の宗教があるのである」（「良心の宗教」、一九一七年二月）。

書一三章論でも、もっぱら、「反社会的の人物を造りかへて善良なる人民とな」す、との、救世軍に特徴的な使命観に引きつけて同章を理解していた。その解釈はファンダメンタルで公式主義的であり、そのために信仰と政治の間の矛盾・対立を覆い隠しがちであるとともに、そうした矛盾が顕在化したときには没論理的・機会主義的な対応につながりがちだったのでなかろうか³⁵。

国家観についてみると、海老名・内村・山室のいずれの場合も、「都て世の政府は唯便宜のために設けたるものなり」と喝破した（『文明論之概略』第五章）福沢諭吉のような功利主義的ないし機能的な国家観はみられない。より一般的にいえば、機能的ないし機構的な国家観にたいする無関心や反発という傾向は、「現代通有の誤れる国家観を正す」を表した一九二一年頃以降の吉野作造などを稀な例外として、近代日本のキリスト者たちに共通するものであろう³⁶。内村門下の政治学者でナチスとともに日本の全体主義を鋭く批判した南原繁さえも、機構的な国家観を（ドイツの「理想主義」の対極を成す）浅薄で人間中心主義的な、英仏の「実証主義」の系譜に属し、「畢竟、国家の『非精神化』または『非理性化』以外の何ものではない、として排したのである³⁷。おそらくそこでは、「恩師の忌み嫌われたものにして『近代人』のごときはない」³⁸と南原が述べた、内村の「近代人」批判の視角が受け継がれていただろう。

内村はそうした姿勢の一方で、家族国家的な観念を支持した。たとえば、重態に陥った大

³⁵ たとえば、山室は「救主耶蘇に荊の冠をかぶらせた世」から「名誉の冠など授けられるべきものでない」と論じた（一九一八年）一方で、藍綬褒章（一九一五年）、銀盃下賜・勲六等瑞宝章（一九二四年）を受けた（拙稿山室論頁一五―一六頁）。同様にして、「正しきことのために迫害せらるゝは寧ろ光榮である」（「明道講演会」、『新人』一九〇七年三月（「東都講壇」欄における講演「使徒時代の宗教」の紹介による）、「使徒達と同じ様に……迫害、困苦に出あふことを榮譽とする様でなくてはならぬ」（「救世講壇 耶蘇の名」（『ときのこゑ』一九一五年六月一日））などと論じたにもかかわらず、結局、超国家主義に追随・迎合した。

³⁶ 例外的に柏木義円は、早くも明治最末年の著作で、「目的としての人間」と対比して「国家」のみならず「社会」をも「方便」とした。曰く、「精神的方面より云へば、「本体なる我」は、其れ自身が目的であつて何物の方便でもない。社会や国家は、寧ろ反て此の『目的なる我』の向上発展の方便として存在す可きであつて、何物にも『本体なる我』を犠牲とする権能はない。之を犠牲とするは人間の墮落である」と（『靈魂不滅論』警醒社、一九〇八年、五三頁。この箇所を含む同書の一節は、翌年春の論説「基督教の人間観」でも引かれている。柏木集二六〇頁）。さらに、大正中期の論説では、同じ観点から次のように国家有機体論を斥けている。「国家は有機体で個人は其を組織する細胞など云ふは、独り手段としての人に之を云ふ可きで目的としての人に適用す可きではない。目的としての人から之を云へば、国家は反て個人の為めに存するのである。目的としての方は、国家より大にして国家以上で、真誠なる民主々義の本領は即ち此に在るのである」と（「君主国体と民主主義」一九一九年一月、柏木集三六二頁。）。それらは、国家を個人に奉仕すべき「方便」「手段」的な存在と位置づけており、機構的・機能的な国家観に近い考えだったといえる。

³⁷ 拙稿「南原繁思想史論の批判と継承」（前掲『政治研究』第四九巻、二〇〇二年三月）四四頁。

³⁸ 「内村鑑三先生」（『南原繁著作集』第六巻（岩波書店、一九七二年））八一頁。

正天皇について「深き憂愁に沈」み「家庭の祈祷」を捧げる「七千万同胞」の姿を挙げて、「斯かる場合に於て日本国は一大家族なるを感得する。治者と被治者でない、父と其子供である。我国に元始時代の此の美はしき関係の存^{のこ}つてある事を感謝する。願くはその永久に存続せん事を」³⁹と述べたのである。その考えは、次のような、「忠孝の精神」にたいするキリスト教的な観念による基礎づけをおそらく伴っていた。

「〔モーセの十戒における〕「『父母を敬うべし』との一語の中に唯に生みの父母に対する敬愛のみならず、我等を支配する主権者並に我等の靈魂を導く師傅に対する畏敬の義務をも包含する」

「誠に忠孝の精神は東洋国民の特性として神の賦与せし恩恵である。之があるが故に我等の愛する此国は長く存続繁栄を保ちつゝあるのである。之に反して父母又は上長者に対する尊敬の心薄くして常に反抗的態度に出づる国民は到底長く其土に安堵する事ができない。之れ神の定め給ひし大なる掟である」⁴⁰

しかし、内村の国家観は曖昧さと上記のような問題をもつとはいへ、海老名・山室のそれとはやはり異なっていた。すでに日清戦争後の彼の論説には、「国家」と「ネーション」、「日本人」の三者を区別する視点が現れていた。彼は、（即自的には唾棄すべき）大和民族などから成る「日本人」は、「国家」と区別されたネーション＝「日本国」の理想の故に初めて

³⁹ 「日々の生涯」一九二六年十二月十八日の項（内村全集三五卷一三〇頁）。

⁴⁰ 「モーセの十戒」（一九一九年一月一〇日、内村全集二五卷）一六八・一六九頁。内村のローマ書一三章積義における「反抗」の否定（後述）にも、こうした観念が関係していたのかもしれない。ともかくその観念は、一九二八年の明治節の翌日（一月四日）に、内村が述べたとされる、次の日本の「国体」観ともつながるようみえる。すなわち、日本の皇室は「絶対的家長制度とも言ふべき」ものだが、キリスト教の「神の国」も「共和国」のように選挙によるのではなく、「神より直接に任命された」る王たるキリストを戴くもので、「此点に於てキリスト教は家長主義、君主主義である」。そして、「日本の皇室の御精神は、此点キリスト教の精神と合ふものである」と。そこでは、「地球上唯一の国体」、「万世一系皇統連綿」などの語もみえる（内村日録 12 付載の資料である八木一雄による筆記。同書四〇四―四〇五頁）。『代表的日本人』（一八九四年）における上杉鷹山論とも関連する内村の家族国家的な思想について、次を参照。柳父圀近『日本的プロテスタンティズムの政治思想』（新教出版社、二〇一六年）七二―七三・一四〇―一四五頁。岡本知之「内村鑑三——『聖書之研究』の誌面分析を中心として」（同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』人文書院、一九九六年）。また内村は、「異国のいかなる教入り来るも、とかすはやがて大御国ぶり」との貞明皇后の歌を「御大作」と呼び、それを「幾回となく拝誦し奉り、感激の涙を禁じ得なかつた」、「斯かる偉大なる皇后陛下を日本国に賜はりし神に感謝せざるを得ない」などと述べた（「日々の生涯」一九二五年十月十四日の項（内村全集三四卷）四九三頁）。その一首を彼は「大書して今井館の講堂に掲げ、その意義と感激を語った」とされている（山室武甫「内村鑑三と山室軍平 5」（『中外日報』一九七二年八月三一日）。そうした反応は、願望的思考に基づく、天皇制の「無限抱擁の伝統」（丸山真男）にたいする期待の産物というべきだろうか。内村はその著書を読んだ同皇后の「是れこそ本当のキリスト教である」との感想を聞いて、「内村家の名誉此上なし」と述べた。その事実について、鈴木正久は、内村の皇室観は元来、「時代的制約もあって複雑な」上に、「若い時期とくらべると、同じ複雑ながら思想の硬化を感じさせる」と評している（内村日録 12、一九二五年十月一九日の項、六一頁）。

愛の対象となり、その理想に背けば別の民に取り換えられうる存在だと論じていた⁴¹。そこには、nation (ないし country) , state, people の概念的な区別とも重なり、かつ“アガペー”的な愛国心と“エロス”的なそれを対比する視点が現れていた。日露開戦の一年前に「革命の希望」と題して表された次の激語も、同じ分節化された国家観に基づいていたとみてよいだろう⁴²。

「日本人の多数は詐欺師なり、偽善者なり、収賄者なり、神の聖名を汚す者なり、我儕は彼等に依て何等の善事をも為すこと能はず。然れども神は日本人全躰よりも強し。而して神は日本国を愛し給ふ。故に我儕は神に頼て、日本人多数の意嚮に反して、我儕の愛する此日本国を救ふを得るなり」⁴³

そして、内村は非戦論の主張に際して、キリスト教の「根本的教義」が「国家」を越えることを明言した。「『殺す勿れ』『剣を執る者は剣にて亡ぶべし』。然り天地は消えるとも其通りである。全世界の国家が是がために悉く崩るゝとも其通りである」⁴⁴と。けだし、その背景には内村の終末論的な関心の深まりが存した。同じことは、前引の「基督者とはその国籍を天に移せし者である」に始まるローマ書一三章論の一節についても妥当する。そして、前引のような言が海老名や(とりわけW・ブース来日(一九〇七年)の後に国家との同調・抱合を進めた)山室の口から発せられることはありえなかったであろう⁴⁵。

二 「権(威)」批判と抵抗の契機

本節では、海老名らのローマ書一三章論における「権(威)」批判の契機について検討する。まず山室にそれが乏しいことは、これまでの検討から容易に想像できよう。じっさい、

⁴¹ 「日本国と日本人」、「興国史談」(「第一回 興国と亡国」)(それぞれ一八九九年九月、同年十月。内村全集七卷二六九-二七〇・四四二頁)。

⁴² さらに、機能的国家観を明示することはなかったとはいえ、内村の「羅馬帝国」及び同時代の日本政府の評価には、後述のように機能主義的な傾向を認めることができる。

⁴³ 一九〇三年二月一〇日、内村全集一一卷四五頁。大正初年の次の発言にも、同じ国家観が読みとれるだろう。「日本国は神の所有なり。神は今や日本国を自己の所有として要求し給ふ。日本国は日本人の所有に非ず。勿論其政府又は貴族の所有に非ず、日本国は宇宙万物を造り給ひし神の所有なり。日本国は自己に關はる神の所有権を自覚して始めて堅く立つを得べし。日本国の覚醒は其造主の識認を以て始まざるべからず」(「神の日本国」(一九一二年一月一〇日、内村全集一九卷)二六一頁)。

⁴⁴ 「主戦論者に由て引用せらるゝ基督の言葉」(一九〇三年四月、内村全集一二卷)一四二頁。

⁴⁵ もっとも、非戦論者、内村も開戦直後の旅順口攻略戦における日本海軍勝利の報に接して「帝国万歳」と大声で三唱して(一九〇四年二月)、その自己矛盾に苦しんだことが知られている。しかし重ねていえば、さらなる思索と内省を促しただろう、そうした深刻な矛盾ないし緊張の自覚は、海老名と山室(とくに後者)には存しないのである。

そうした含意をもつ記述は一切見られず、同章の講解ではそもそも「良心」への言及すらない。ローマ書一三章、キリストの「カイザルのものはカイザルに……」との言、ペテロ前書の「神を畏れ、王を尊べ」の語のすべてが、国家的権威にたいする衷心からの忠誠と献身の教説だというのが彼の理解であり、それにたいする批判や制約、たとえば信仰＝内面性の領域にたいする権力の介入の遮断などを示唆するような姿勢は欠如していた⁴⁶。

海老名の場合、事情はそこまで単純ではない。彼及びその著述の読者の知的な水準からしても、彼が山室ほどナイーブな教説に終始するようなことはありえなかった。海老名は、たとえば、「一個人の神と国民の神とは本来同一の神霊である。吾人はこゝに無限の権威を認むる。国民は之を畏敬してその行動を慎まねばならぬ。又皇室におかせられても此の権威を尊重し給はねばならぬ」と大正初年に論じた⁴⁷。また、その三年余り後には、——アメリカ独立戦争における有名なパトリック・ヘンリーの言葉をおそらく念頭に置いて、——「良心は最高の権威であり、クリスチャンは良心に合する法律には従うが、法が非道を要求するときは「我に自由を与えよ」と絶叫するに躊躇しない、と述べている⁴⁸。それらの発言は、一見すると、海老名が「皇室」を含む国家的権威を「無限の権威」たる「神」ないし（おそらくその内面化である）「良心」＝「最高の権威」に従属するものと捉え、「非道」な「法」に対する不服従ないし反抗を正当視したことを意味するかのように見える。

しかし、以上のような抽象的・原則論的な発言は散見されるものの、それを越えて海老名が国家的権威にたいする批判や抵抗（の可能性）について立入って具体的に述べた例は皆無に近い。彼の主張の眼目は、おそらくそうした追究ではなく、哲学的・神学的な思弁の次元で国家的権威とキリスト教信仰を矛盾なく統合してみせることの方にあった。次の一節はその点を示しているだろう。

「是〔＝先の引用における「権威」〕は取りも直さず、皇室と国民とを保全する所の神霊なれば臣民よりして云へば、皇室を尊び国家を愛するは則ち此神に事ふる所以である。皇室におかせられても、臣民を愛撫し国家を指導し給ふは則ちこの天地神明を奉事し給ふ所以である」⁴⁹

⁴⁶ ただし、『ロマ書餘師』におけるローマ書一二章の釈義の末尾では、「迫害者」に対しても「善を以て悪に勝つべきだとの記述がある（八九頁）。ただし、それが政治権力による迫害を含むのか否かという点や、「善を以て悪に勝つ」ことの具体的な意味内容などは、——内村による同様の発言の場合と対照的に——全く述べられていない。

⁴⁷ 「君国と基督教徒」一九一三年六月。

⁴⁸ 「良心の権威」一九一六年二月。

⁴⁹ 前掲「君国と基督教徒」。その関連で、海老名が熊本時代から注目してその後もくり返し論及したのが、

その海老名の思弁的な志向において活用されたのが、前述の連続（延長）・包摂の論理やヘーゲルばりの弁証法的な概念であった⁵⁰。しかしそれらの知的な操作による国家と信仰の統合ないし調停の企ては、前者の世俗性と後者の超越性というそれぞれの固有の特質の否定ないし変質という重大な問題点を伴っていたのではなかろうか。すなわち、それは国家の神秘化と信仰の世俗化を免れなかったようにみえるのである。

ともかく彼は、山室と同じく、「神による」定立、畏れと敬意の区別などのローマ書一三章の文句からも、国家的権威にたいする批判や抵抗を引き出すことはなかった。

以上のように、国家的権威の批判やそれへの抵抗という問題について、山室はそれを事実上、無視し、海老名も概ね抽象的な原則論を述べるにとどまった。それにたいして、内村はその問題を次のように正面から提起した。その相違は、ローマ書一三章を国家的権威の形而上学的な一般理論ないし普遍的な教説とみるか（海老名・山室）、「基督者平素の心得」の叙述であり「特別の場合」の論及は含まないとみるか（内村。ラーネッドも同様）の相違と対応していただろう。

「茲に一の問題が起る。もし国の政府が腐敗を極めて明白に民の敵となりたる時の如き、もしくは自国が压制国の版図に属して暴虐横恣の下に悩む場合の如きは如何。かかる際には之に反抗して革命独立の旗を翻すを可とすべきでないかと。例へばクロムウェルの英国革命戦争、オレンジ公ウィリヤムのネーデルランド独立戦争、ジョージ・ワシントンの米国独立戦争の如きは何れも不義の跋扈を抑ふるべく義のため愛のため起つたのである。故に之は義戦として称揚せらるべく、又基督教徒の当然携はるべきものと認めらるべきではあるまいか。叛乱と云えば叛乱であるが之は基督教的に推奨少くとも是認せらるべきではあるまいか」⁵¹

「腐敗」し「民の敵」と化した政府、「暴虐横恣」なる「压制国」の支配、「不義の跋

「天」「上帝」の教える（仁義に基づく）「真正の忠孝」＝「本心の忠」、「真我」ないし「大我」にたいする服従、という思想であった。それが、忠誠相剋の問題を克服ないし解消するものと考えられたことは、蕃山の「本心の君」という思想に言及した後に述べられた次の一節からも知られる。曰く、「忠君とは抑も何である。大我の声を聞いて而して君に事へまつることに外ならぬとおもふ。……君も臣も、共に大我の声にきく所あつて、各その分を保ち、之を完うすることが出来るのである。故に衝突がありやう筈がない」（「基督の剣」一九〇五年五月）。

⁵⁰ チュービンゲン学派の祖、W・C・バウルは、弁証法的な発展という歴史観によりキリスト教教義史の解釈を試みた（K・バイシュラーク著、掛川富康訳『キリスト教教義史概説　ヘレニズム的ユダヤ教からニカイア公会議まで』上、教文館、一九九六年、六四一―六五頁など）。バウルのローマ書論にしばしば言及した海老名も、そうしたアプローチに共鳴したようにみえる。

⁵¹ 前掲「羅馬書の研究 第五十三講」四〇五頁以下。「〔羅馬書講演約説〕第五十三講約説」八四―八五頁も同旨。

扈」などという状況の設定、及び「義のため愛のため」という動機の描写、また、かつての自らの「日清戦争の義」を含むキリスト教的な義戦論に援用されてきた、英・米・蘭の革命ないし独立戦争という「進歩」の代名詞ともいべき歴史的事例とクロムウェル、ワシントンら、プロテスタントの英雄の中でもとくに傑出した存在にたいする引照、そして、「叛乱と云えば叛乱であるが之は基督教的に推奨少くとも是認せらるべきではあるまいか」との慎重な表現——それらが示すように、「反抗」の当否という問題を、内村は切実かつ困難なものとして捉え、考えぬこうとした。その点では、より直截に一定の状況における抵抗を肯定したラーネッドとも異なっている。ラーネッドは、「若し不幸にして国家の政権の上に誤謬があつて、神の道に逆ふ所の命令が出るならば、基督信徒たる者は、決して如此命令には服従するの義務はないので、彼のペテロがいった如く、……『人に従ふより神に従ふは為すべき事なり』である」としたからである⁵²。

内村も、海老名らと同じく、ローマ書一三章の講解において、「権（威）」の「神による」定立、「良心」、畏れと敬意の区別（ペテロ前書第二章の文句も含めて）、あるいはペテロの条項などに基づく抵抗の正当化は行なっていない。しかし、先の「反抗」の信仰的な当否について、日露戦争以前からの「絶対的非戦主義」論⁵³の延長上に、具体的かつ徹底的に考えようとしたことは、明白である。それは、ローマ書一二章一二節以下（愛敵）と一三章を結びつけるユニークなものであった⁵⁴。その考察からは、善きサマリア人のたとえを連想させる逆説的な主張も生み出された。（「キリスト以前のキリスト者」、ソクラテス⁵⁵だけでなく）ガンジーという“異教徒”が、先のクロムウェルらを含む「多くの基督教徒以上」にキリスト教的、つまりイエス・キリストに近く、ローマ書一三章の趣旨に合致する存在として模範視されたのである。

内村は非戦論の論旨を維持して、「反抗」の正当性について結論としては否定的な答を与えた。それが抵抗を全否定するものだったか否かはともかく⁵⁶、彼の先の問題提起と考察

⁵² 前掲『新約聖書 羅馬書講解』三三一—三三二・三三三頁。

⁵³ たとえば、「平和の福音（絶対的非戦主義）」（一九〇三年九月一七日、内村全集一一巻）四〇四—四〇九頁。

⁵⁴ 内村は、その点でも、ローマ書一三章をそれに前後する箇所（＝一二章一節以下や一二章一・二節（神礼拝としての日常生活）、一三章一一—一四節（終末論的視点））と関連させて解釈することが全くなかった海老名・山室とは異なっている。

⁵⁵ なお柏木義田も、ソクラテスを、「カイザルのものはカイザルに」の言に合致し、真理及び国法にたいして「柔和なる」人物だったと論じた（前掲「柔和なる人、柔和なる国」）。

⁵⁶ 内村の「端倪すべからざる」叙述のうちに、「『執拗な抵抗』の勧め」を読みとる解釈も存する（柳父前掲『日本のプロテスタンティズムの政治思想』六六—七二頁）。「印度革命者ガンジーの無抵抗革命の如きは正

そのものが海老名・山室との深刻な懸隔を表していたとみて、間違いない。

三 古代ローマ（帝政）観

ローマ書一三章における「権（威）」としてパウロが念頭に置いていたのは、ローマ帝国の政治である。そのことについて海老名らがどのように把握したかを、次に検討する。

山室の態度は、その点についても非常に単純である。彼は自らとは異なるローマ書解釈にふれなかったのと同じく、同書執筆当時の、つまり古代ローマの状況にもほとんど全く言及しなかった。そうした記述を山室は、自らの想定する知的に素朴な読者層＝労働者・平民たち⁵⁷にとって必要性の低いものと考えていたようにみえる。ただし唯一、晩年のローマ書一三章論では、前引のように「ロマの皇室」へのごく短い言及がある。もっともそれは、「万世一系の有難い国柄」たる日本の「皇室の神によれる権威」を、パウロが認めた（という）「ロマの皇室」のそれ以上に確実なものとして強調するとの文脈におけるものであった。

海老名は、山室と反対に、古代ローマ帝国の政治状況にくり返し論及している。じっさい、彼のローマ書一三章論の独自の特徴の一つは、その問題にたいする強い関心⁵⁸とその状況の特徴づけの変転とにあった、といえる。日露戦争後から大正期に限っても、彼のローマ書一三章論の多く、すなわち先の「聖書研究 羅馬書」（一九〇五年五月）、「信仰と忠君」（一九一一年二月）、「神国の市民」（一九一六年七月）、そして「新時代の曙光を望みて」（一九一九年三月）が、ローマ書の同時代的な状況に論及している⁵⁹。

その内容をみると、最初の二つの著述では、ローマ書執筆当時におけるクリスチャンまたはユダヤ人の苦境及びその「謀叛」的傾向と当時のローマ政府ないしネロの統治の「暴虐」

にキリスト教的である。在来の武器を以てする革命は基督の心に適はざるものである」（「羅馬書の研究」四〇六頁）との言に徴しても、——「無抵抗」の語にもかかわらず、——ガンジーのような非暴力的抵抗が正当な場合のあることを内村は認めていたようにみえる。

⁵⁷ 拙稿山室論一一一一二頁を参照。

⁵⁸ それはその限りでは自由主義神学の歴史主義的傾向と共通しているようだが、海老名の歴史論の特徴は、以下に述べるように時論的で、古代ローマなどの状況規定に一貫性が乏しかったことにある。

⁵⁹ 「聖書講義 馬可伝」（一九一二年七月）におけるローマ書一三章への言及は、古代ローマの状況にふれていない点で例外的である。その主な理由は、そのローマ書一三章論自体が、マルコ伝の「カイザルのものはカイザルに……」の一節の説明に関連して行なわれた、ごく短い間接的な言及であることにあるだろう。だが、短い記述にもかかわらず、そこでも、パウロは、イエスと異なり、ローマ「帝国の臣民」という立場から「皇帝に対する態度」をローマ書一三章で「明言し」たとされている。それは一年半前の「信仰と忠君」のパウロ像に近い。

さが強調されている。「聖書研究 羅馬書」は、パウロは「革命的行為は絶対的に之を排斥したのであらうか。彼は明白に之を示さない」とするなど、ニュアンスはあるものの、結局、二つの著述ともに「反抗」を正当視するような含意は見出し難い。とくに「信仰と忠君」は、「残虐非道なる皇帝ニローに対して忠なれ」との「殆ど考へられざる」「教訓」がローマ書一三章の趣旨であり、キリスト教は「復讐を企つべき人民をも忠良なる臣民と成らしめ」るのだ、と説いた。それは朝鮮の植民地支配と大逆事件を念頭に置いて、「真の忠良なる国民」、「忠君の至誠」をもたらす「我帝国」に貢献する「国家道德の基礎としての基督教」を宣明するとの意図に基づいていた。

しかし、大正期に入ると海老名のローマ書一三章論は大きく変化した。民主化要求の高揚という時代状況に対応して、彼の著述においては従来の「国家主義」的な主張に代わって民主主義的・平和主義的・世界市民主義的な論調が前面に押し出された。その姿勢が同章の解釈にも反映されたようにみえる。それに対応して古代ローマ像も転換した。たとえば「神国の市民」（一九一六年）は、ローマの暗黒面にも言及はしたものの、「四民の平等」を掲げたローマ法などの「善なる方面、美なる方面」を強調し⁶⁰、パウロはその崇拜者・「擁護者」で、自らのローマ市民権を光栄とし、ローマ書一三章で国法の遵守と愛国心をキリスト者たちに説いた、としている。

ところが、立憲主義的・世界市民主義的な色彩を帯びたそのローマ帝国像は、約三年後、前述の「新時代の曙光を望みて」では再度逆転した。すなわち、ローマ書が書かれた当時のローマは「迫害の徴候、既に顕はれて居た」ネロ帝の圧制下にあり、そこでパウロは、信仰以外は国法と政府にたいする従順を唱えたという。暗黒時代としてのそのローマ像は、第一次大戦の戦乱という同時代の「暗黒」と重ね合わせられ、パウロも待望した（と海老名のいう）将来の希望という「光明」を引き立たせるために提出されたのである。

以上のように、海老名の古代ローマ像は帝政の特徴づけ（＝暴政ないし圧制か、それとも法治か）において一貫性を欠き、ローマ書が書かれた頃にネロが迫害を始めていたか否かという点も曖昧である。一貫していたのは、ローマ像の内容ではなくその役割であっただろう。すなわち、相矛盾するローマ像は時々海老名の相異なる主張を正当化するために援用されたのである。

⁶⁰ その像は、約四年前の次の描写と正反対に近いものだった。「基督教初代に於ける羅馬帝国……は東西の文華を悉く茲に集めて春華秋月を一時に恣にした模様であつたと伝へらるゝが、基督教主義より見る時は決して文明ではない、寔に殺伐な野蛮状態であつたと云はねばならぬ」と。そこで具体的には、コロシウムにおける「真の真劍勝負」としての「演劇」が念頭に置かれていた（「神国の発展」、一九一二年五月）。

海老名に比べると、次に引くラーネットのローマ帝政像の周到さは印象的である。

「パウロがこの書簡を書いた時代の皇帝ニロは、数年間は随分公平の意見を以つて帝国を支配したのであつたが、其後暫時にして変心墮落するに至り、或は様々なる暴行を為し、或は紀元後六十四年八月にはロマに於て多数の基督信徒を激烈に迫害して死刑^{ママ}に行つたのである。黙示録に出でゝある悪きバビロン、即ち十七の十八の『地の諸王に王たる大なる^{まち}城邑』、所謂聖徒の血に酔ふたる淫婦なるバビロンといふは、同じロマであるのである。若しニロ帝が悪心を起し、或は迫害を行ふた後にパウロが本書を著したならば、果して『有司は善行の畏に非ず』と記したであらうかという問が起るであらうが、併し之は何とも答ふる事は出来ぬのである。兎に角何れにしても、ニロ帝が迫害を起し多くの不義を行ひ、多数の聖徒を苦しめたといふ事は、^{まこと}実に例外に属するもので、一般の信徒の政治的義務に関係なきものである。其故に、平和の時、即ち迫害の起らざる時、又ニロ帝が悪心を起さぬ中に本書を書き^{おく}遣り、一般の信徒に関する所のこの主意を勧告したといふ事は、実に幸福であつたのである」⁶¹

その叙述は、微妙な表現ながら、迫害などの「例外」的な事態における「服従」義務の解除の可能性を認めたものといえよう⁶²。「神の道に逆ふ所の命令」にたいしては服従義務を端的に否定した前述の発言も、そのことを示している。

そして、ラーネットのローマ帝政像は服従の限界を含意しただけではない。それは逆説的にローマ書一三章のいわば現代的な射程、すなわち——服従の「政治的義務」にとどまらぬ——政治参加による「改革」の権利及び責任という主張を導くものであつた。曰く、

「パウロの時代の人々は、政権の改革を企てるの力もなく、たゞその政治的義務に服従してをつたのであるが、現今の文明国民は、多数政治上の権利を有してをる故に、従つて又責任をも有してをるのである。されば不幸にして政権に誤謬があり缺點のある事

⁶¹ 前掲『新約聖書 羅馬書講解』三三七頁。同書の「総論」では、パウロがローマ書を書き送った時期について述べ、「舊説に由ればこれは紀元後五十八年で、又新説によれば五十五年であるといふ」とされている（五頁）。その分類では、後述のサンデイとヘッドラムの注解書の立場は「舊説」になる。

⁶² 内村の次の記述も——「無頓着」の強調という点を除くと——実質的な論旨はそれと近いようにもみえる。曰く、キリスト者は、「此世の利益問題に無頓着なる故、無益なる抗争、反抗、騷擾等に従ひ得ないのである。愚かなる怒や自己の小利害の故に此世に於て争を起すことなきが基督者の健全なる状態である。勿論神のため、又平和のため大なる運動を起し又はそれに携はる場合はないとはいへない。けれどもそれは稀のことである。平素は平和、服従、秩序、権能、尊重の民たるのである」（「羅馬書の研究」四〇四頁）。

であるならば、直ちに之を改革するの責任をも有してをるのである」⁶³

海老名はパウロ時代のローマについてたびたび、かつ様々に論じたが、大正デモクラシーの時代においても、上記のラーネッドのようなローマ書一三章論を行なうことはついになかった。それは、彼ではなく門下の吉野作造によって実質的に展開されたといえるだろう。

最後に内村のローマ帝政観をみると、それは次の通り「摂理」への言及を含むものだった。

「史家の認むる如く羅馬帝国の政治と云へば、地上の政治としては最も完備した政治であつた。……殊に此政治は基督教の世界的伝播にとりて大なる助となつた。かかる完備せる政治組織の下に、福音はその盛なる交通網に乗りて、羅馬全版図に早くも弘まつたのである。されば此帝国も亦これ神の摂理の中に現はれしものである」

この「摂理」史観には、「実定秩序の正当化に向かう誘惑」の危険が指摘されている⁶⁴。とくに、それが海老名・山室のように「万世一系」、「二千五百年」または「二千六百年」の「（光輝ある）歴史」、「天佑」などの皇国史観的な観念と結びつくならば、その危険はさらに大きいといわねばならない。そして、内村の思想がそうした観念と無縁でなかったことは、前述の彼の家族国家観的な信念が示している。ただし、ローマ書一三章の釈義自体においては、その「摂理」への言及は一度だけであり、皇国史観との結びつきもみられない。そして右の「羅馬帝国」観にしても、海老名のようにその雄大さや荘厳さへの感嘆（と神秘化）を伴うものではなく、主にキリスト教の伝道＝「世界的伝播」にとっての便宜というザッハリッヒで機能的な規準からの評価だったようにみえるのである⁶⁵。

⁶³ 同前三三三頁。

⁶⁴ 宮田前掲書三四一頁。

⁶⁵ 前述の「〔羅馬書講演約説〕第五十三講約説」では、次のとおり、評価の基準は「此世の公義と平和」の「保証」という政府の役割に置かれている。「基督者は政治を無用視しない、彼は公義と平和を愛する、而して或る程度まで此世の公義と平和とを保証する者として確立せる政府を尊重し誠実を以て之に服従する」。これも、機能主義的な国家観に近い考えといえよう。また、後述のサンデイとヘッドラムのローマ書注解書に基づく加藤直士の『羅馬書注解』の冒頭、「総論 第一章 著述の時代」では、次のように記されている（同書一一二頁）。これは、サンデイらの原著以上に機能主義的な視点が明確な記述となっており、とくに傍点を付した箇所が示すように、内村のそれに近いローマ政府観といえよう。「ネロ帝の治績……は、歴史家をしてオーグスト大帝死後に於ける黄金時代と称せしむるほどに顕著なるものにてありき。ネロは殊に地方政治に長じ、能く適材を適所に用ゐて民心を収攬するに努めたり。行政警察の制度は帝国の隅々にまで行きわたり、地方暴民の無法なる迫害に対しては常に保護者の位地に立ち、使徒等の伝道に多大の便宜を與へたるは、ネロ帝治下の地方官憲の力にてありしなり。使徒パウロが羅馬書第十三章其他の個所に於て頻りに『上にありて権を執れる者』に人々の服従すべきを説き、凡そ有るところの権は神の立てたまふ所なりとまで論じたる理由の一は、思ふに当時の公正周到なる行政の力に感謝しつつありしが故にあらざらんや」。

内村は、日本の政府にたいして次の評価を下した。

「もとより其有する種々の病弊は痛嘆すべきであるが、大体より見て比較的良政であると認めねばならない。……生命財産の安全、信仰の自由、或程度までの思想の自由等は慥に此国に存する。此国にありて我等は平和の中に福音を研究し且宣伝することを得る。もしパウロにして今日我国に生れたならば此国に於ける福音宣伝の自由と便宜の故を以て深く日本政府を徳とするであらう。そして一節一七節の政権服従論を唱えるであらう」

意外なほど好意的な右の日本政府観には、内村個人の政治的判断力の制約と時代的な制約がおそらく認められる。しかし少なくとも、その評価の基準自体が古代「羅馬政府」評価の場合のそれと重なっていたことは、明らかであろう。

四 相互の交渉や批評を通して

本節では、海老名・内村・山室らの相互の係わりや批評などの検討を通して、彼らのローマ書一三章論を考察することを試みる。総じていえば、彼らの解釈の傾向は関係の親疎、信仰理解の異同などに関連するよりも、むしろそれらと一致しない場合が多かったようにみえる。

まず、海老名と内村の関係をみると、内村の没後四年余り後に海老名が表した追悼文⁶⁶によれば、彼らは一八九三年春の東京における「全日本基督教信徒大親睦会」で知り合い、以後、信仰上の友として交際を続けた。そこで海老名は内村を「哲学者」「歴史家」「政治家」ならぬ「単純なる科学者」、「神恩の熱誠に支配されて居った科学者」だったと規定した。そしてそこには、不敬事件などで内村が負った深い傷への同情が示された一方で、「表裏もあり矛盾も多かつた。彼れが高調する彼の所謂科学そのものが、驚くべき非科学であることもある」との記述もみられる⁶⁷。その「非科学」には、両者の神学的立場の相違に基づく批判、すなわち処女降誕やキリスト復活などの“奇跡”を認め、キリスト再臨を唱えた内村にたいする批判が込められていたのではなかろうか。若き吉野作造が上京後、海老名を信仰の師に選んだ理由も、後者の啓蒙主義的・合理主義的なキリスト教観に、それまで苦しめられてきた、「科学と宗教」の「衝突」の問題にたいする解決を見出してからだとして

⁶⁶ 「序」（益本重雄・藤沢音吉『内村鑑三傳』同刊行会、一九三五年）七一八頁による。

⁶⁷ 同前。ただし、「数へ尽されないほどあつた」と海老名がいう内村の「矛盾と表裏」には、「嚇然として怒る時も涙潸然として流る」という感情面の傾向も含まれていた。

いる⁶⁸。しかし、「科学」と両立する「進歩的」な信仰観を掲げた海老名だが、そのローマ書一三章の理解は、実は多分に“非科学的”であった。すなわち、前述のように、それは一貫性と客観性を欠く古代ローマ像と思弁的な国家論⁶⁹を特徴としていたからである。

海老名と内村のローマ書一三章論にかんして、もう一つ興味をひくのは、内村が信頼した参考文献の一つ、サンデイとヘッドラムの著作⁷⁰との関係である。イギリスの新約学者たちによる、その高名な注解書は、「地上のすべての主権者たちの権力」を凌駕する「神の権力」、神にたいする責任に基づく「統治者の義務」、政治権力の役割としての福祉、政教分離（国家と教会の分離）などを強調していた⁷¹。そして、政教分離との関係では、「キリスト教と政治権力（civil power）の真の関係」は、キリストによる、「わが国はこの世の国にあらず」、「カイザルのものはカイザルに」という言に示されているとし、「聖パウロが第七節〔=畏れと敬意の区別〕を記したときに、それらの言葉を念頭においていなかったとは考えられない」と述べていた。「基督者とはその国籍を天に移せし者である」に始まる内村の先の叙述は——畏れと敬意の区別への言及はないものの、——その考えと共鳴するものだったのではなかろうか。

一方、海老名がそうした記述に共感した跡は見出し難い。それは、「出世間」的なキリスト教理解に反対し、「現世教」としてそれを捉えるべきだとした彼の主張⁷²とは相容れないものだっただろう。もっとも、彼はサンデイらの注解を読まなかったとも考えられそうだが、その想像には不自然な点がある。海老名は英書を読むことを苦にできなかったし、海老名とごく近い関係にあった——組合教会の会員で『新人』への寄稿も多く、同誌(や『基督教世

⁶⁸ 吉野「新人運動の回顧」（『新人』一九二三年四月）、田沢晴子『人世に逆境はない 吉野作造』（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）五四―五五頁、参照。一方、吉野が旧制二高時代（一八九九年二月）に聞いた内村の講演は、信仰と科学を対比して「科学を信じてはいけない」と説くものであった（田沢前掲書三六頁）。また、吉野や内ヶ崎作三郎らを入信に導いたミス・ブゼル（バプテスト）は、当時の大半の外国人宣教師と同じく聖書無謬説的な立場から処女降誕などを信じており、その考えを吉野らが維持することには困難があったとされている（関岡一成『海老名弾正 その生涯と思想』教文館、二〇一六年、四六八頁）。

⁶⁹ 一九一九年五月三〇日の朝日新聞の記事によると、内村は、「私の教旨は、福音的基督教であつて、海老名氏等の理智的な批評的な信仰と全く相反するのだ」と語ったという（内村日録10、一九六頁に引用）。それは、内村と海老名ら組合教会などとの間で当時、激化していた再臨論争を念頭に置いた発言であろうが、その点に止まらず、両者の信仰理解の一般的な特質を指摘したものといえよう。

⁷⁰ W. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Clark, 1895.一九〇六年に読んだ「書物中最も会心のもの二三」を尋ねた、一九〇七年の『基督教世界』によるアンケートにたいする内村の回答は、その一つとして同書を挙げていた（内村全集一四巻四六三頁）。

⁷¹ *Ibid.* pp.365-372, 宮田前掲書一八三頁注（21）を参照。

⁷² たとえば、「プロテスタント教の真義」（一九〇二年一月）、「世界に於ける宗教の覚醒」（一九二二年五月）、「動揺期に於ける経験」（一九二二年八月）などを参照。

界』)の編集にも携わった——加藤直士が同書を『羅馬書註解』⁷³と題して翻訳(編訳)出版しているからである⁷⁴。そして、サンデイらのローマ書一三章積義の末尾には次の一節が置かれていた。その趣旨が海老名よりも内村の思想にはるかに近いことは、明らかであろう。

「重要な点は二つの活動領域を切り離すこと(detachment)である。国家と教会は各々、異なる仕事を行なうべき相異なる組織体(body)とみなされている。政府のあれこれの形態を『キリスト教的』として指し示し(designate)、そうした理由で支持するということは、当時の〔=初代教会の〕全般的な精神とかけ離れた(quite alien)ものだったのであろう。教会は個々人の心と良心をとらえること(hold)によってこの世に影響を及ぼさなければならない。そのようにすることによって、したがって(and)政治権力によってではなく、神の国は到来するのである」⁷⁵

次に海老名と山室の関係をみると、両者の交流はさして密接ではなかったようである。互いに宛てた書簡も現存のものは乏しく⁷⁶、救世軍の機関誌『ときのこゑ』に海老名が寄稿した事実もない。その理由の一つとしては、海老名には救世軍の信仰が彼の重んずる「自我の権威」に反する、律法主義的＝「奴隷」主義的なものと映じたとの事情があったであろう⁷⁷。両者の神学的な傾向、著述の知的な洗練の程度と(従って)主たる読者層なども、互

⁷³ 一九一一年、警醒社書店刊。同書における一三章の積義(二六八―二七三頁)では政教の分離ないし相互の遮断よりも、むしろキリスト者の政治的・社会的な関心の必要と政治改革の義務が強調されている。宮田前掲書は、その趣旨を、「社会の精神的教化による『国家の円満なる発展』……を意味するもののように思われる」としている(三二六頁)。後知恵的にいえば、同書出版の翌年の「三教会同」にたいする加藤の肯定的な姿勢は、そうした解釈を支持するようにみえる。なお、加藤は北越学館時代の内村の教え子でもある。

⁷⁴ また、同書の前年に加藤を編者として刊行された『基督教提要』(基督教世界社、一九一〇年)は、「組合教会幹部の公認せる伝道用トラクトと称するを得べし」(「緒言」)との性質を有する著述で、海老名は加藤、小崎弘道、宮川経輝、原田助、渡瀬常吉らとともにその執筆に加わっていた。

⁷⁵ Sanday and Headlam, *op.cit.* p.372. なお、サンデイらは先の著書の序論の冒頭で「紀元58年のローマ」なるタイトルの下に、パウロがローマ書を執筆したのは紀元57～58年の冬か58年の春と推定するとともに当時はネロの統治のQuinquennium(初期の5年間)であり、圧制的どころか、アウグストゥス以後、帝国の最も幸福な期間として記憶された時期だった、と述べている。ラーネッドと同様に厳密に規定された、その(パウロ執筆当時の)ローマ帝政観は、一三章の積義においてもくり返されていた(*Ibid.* pp. xviii- xix, 370-371)。海老名のローマ書一三章論における古代ローマ観がそれとかけ離れたものだったことは、前述の通りである。

⁷⁶ 海老名にたいして帰国祝いなどを述べた山室の書簡が一、二存する程度で、その内容もごく簡単なものである(同志社大学人文科学研究所の竹内くみ子氏の教示による)。

⁷⁷ 次の発言は、救世軍を名指ししてはいないが、そのことを示すようにみえる。「吾人が戒律を守って居る間は奴隷の境遇にあると云へる。予は一体、禁てふ文字を嫌ふので、禁煙禁酒などの会には加入を勧誘されたことはあつたが、断つてしまった。思へば此禁てふ文字は服従して尊ぶべき自我の権威を無にする位莫加々々しいことはないから、一体戒律など云ふものは世に存在せぬが至当である」(「自我の権威」、『六合雑誌』

いに大きく異なっていた。ただし、『新人』の記事には、内村に比べて山室にたいして相対的により好意的な傾向をうかがうことができる。すなわち、同誌における内村による寄稿やその講演記録の掲載は多くなく⁷⁸、逆に目を引くのは、内村の教会観やとくに再臨論などにたいして同人たちや海老名による批判が、「時評」欄や論説欄でくり返されたことである⁷⁹。一方、山室に関しては、その講演の筆記録が多くみられ、小林富次郎・島田三郎らの追悼文やアンケートへの回答など、彼の数編の寄稿を含めると、『新人』に掲載された山室の著述（広義）の数は優に十指に余る⁸⁰。その時期も一九〇六年から一九二四年までの長きに及ぶ。記録された山室の講演は、「本郷教会の有志」から成る「明道会」主催の講演会や伝道集会などの機会に本郷教会で行なわれたものも少なくない。それらの、山室による講演の記録には、たとえば次のようなコメントが付されていた。「烈弁、熱語、力言、活例、満堂の人は少からずインスパイヤされたのである」⁸¹。

『新人』の同人たちによる山室評価には、その説教の魅力とともに、救世軍がその「急先

三〇七号、一九〇六年七月。文章に乱れがあるが、そのまま引用した）。

⁷⁸ たとえば、講演録「(史伝)くろんうゑる伝」(一九〇一年六月)、「日本人の研究」(『新希望』に掲載された「演説梗概」の一部の好意的な引用、一九〇五年七月、「海の内」欄)、「偉大なる神」(『聖書之研究』所載の同名の記事を、共感を込めて引用したもの。一九〇六年五月、「時潮小観」欄)と本多庸一追悼の文章、「カナンを見たる本多君」、「聖書研究者の見たる本多君」(一九一二年五月と六月。ともに「雑俎」欄に掲載)。

⁷⁹ たとえば、「教会と信仰」、「教会と余輩と」(ともに一九一一年七月)、「基督再来の高唱」(一九一八年三月)、「内村氏の平和論を評す」(一九一八年四月)、「基督再臨に関する内村氏の聖書解釈を評す」(一九一八年七月)。

⁸⁰ 同様の対照的な傾向は、『新人』の姉妹誌というべき『新女界』との関係でもみられる(参照、『「新女界」執筆索引・解説・総目次』友愛書房、一九七五年)。

⁸¹ 「明道会講演会」(「東都講壇」欄、一九〇七年三月。筆記者は「」天生〔「」は、白へん(偏)に、右側は印刷が不鮮明だが「告」のような字〕と記されているが、翔天生=吉野作造の誤植かもしれない)。また、一九一〇年八月の「時評」欄における「救世軍に学べ」(著者は孤峰生)でも、「救世軍は教理より云へば必ずしも進歩した基督教といへぬ。けれどもその働き振りには敬服せざるを得ない」、「人は救世軍の軽薄を笑ふ。けれども笑ふ人がどれだけの事をして居るか。僕等は高く止つて、冷やかに人を批評して居る様な者には遺憾ながら尊敬の情が起つて来ない」、「我々は凡ての傲慢を取り去つて神の御用に働く者とならなければならぬ」などと述べられている。なお、「救世軍の軽薄を笑ふ」者とは、その一例として、『新人』の常連的な寄稿者の一人で『六合雑誌』の編集長も務めた、ユニテリアンの三並良を念頭に置いていた可能性がある。内村の友人でもあった三並は、来日したW・ブースの講演を「滑稽演劇」、「俗臭紛々たる」「狂言的説教」で「嘔吐を催す」などと激しく罵倒した。そして、「一晩の説教で軽々しく悔改者を出す如きは決して健全な宗教ではない」とするとともに、「合理的思想に富み」「四季温順」で、かつ(「個人主義の余りに発達した」英国などと異なり、)親族間の相互扶助も盛んな日本では、救世軍の活動の余地は乏しいと論じた(「救世軍を評す」、『六合雑誌』三一八号、一九〇七年六月)。彼の辛辣な批評は、「予はブースを以て世人が唱へる程な偉人物でなきことを証明すると共に、今後の彼の事業で日本に於けるものは淫売婦を救ふ位が関の山だと断言するに憚らない」との一文で結ばれていた。

鋒」として実績をあげた「社会政策」的な諸事業⁸²（＝貧民や罹災者の救済、娼妓解放、傷病兵や戦没兵士の遺族の救済など）への共鳴⁸³が少なからず係わっていたように見える。「新神学」を奉ずる『新人』の人々の目には救世軍の信仰理解は旧態依然たるものと映じたとしても、その社会事業の活発な実践は地上における「神の国」の建設を説く彼らの主張と合致していたからである。

だが、ローマ書一三章論との関係では、その社会事業の位置づけとも関連して、海老名と山室の天皇（皇室）観の共通性がとくに注目に値するように思われる。たとえば海老名の次の発言は、——ローマ書一三章に直接言及してはいないが——山室と同じく国家的権威としての天皇を神聖化する志向の端的な現れといえよう。

「吾人は我が帝国天皇陛下は神聖にして侵すべからざることを知る。これには確かに天皇は億兆以上の方に在して、国民全体を超絶して居らるゝと云ふ意義を含んで居るのであると察せられます。

……ホーリーとは一体宗教上の言葉で、今や転じて此の語を我が敬愛し奉る天皇陛下の御有様に就て用ひて居りますが、根本は宗教上より出でたのであつて神といふことを離るゝことが出来ぬのであります。唯だ聖ではない、神聖である。即ちこれ神の性格の一面の表現で、神は万物の理法を以て律すべからずとの、非常に厳格な意味を有つて居るのであります」

「更に此の神聖不可侵といふ語の中には、一種尊厳なる権威を意味して居る。天皇が民衆に対して偉大なる権威を有して居給ふが如く、^{かみ}壤にはまた人類の侵すべからざる権威を有つて居られるといふことを意味してをります」⁸⁴

たしかに、海老名は天皇を直接、神格化したわけではなく、また「天子や君からして命令された奴隷的の性質」の「権威」はこれを斥けてもいる⁸⁵。だが、彼の天皇観は明らかにその「権威」自体の（世俗的・即事的ならぬ）宗教的・神秘的な性質ないし根拠を強調していた。「神の觀念なき人に神聖の觀念、絶えてあるべき筈はない。神聖の一念は実に宗教心に

⁸² 前掲小山「基督教界の新傾向」を参照。

⁸³ たとえば吉野作造も、一九二二年に、「児童虐待防止運動は、救世軍の事業として山室軍平君の指揮の下に行はるゝと聞いては……双手を挙げて其企に賛同せずには居られない」、「今度の企は山室君の掌るところだから、之を無条件に賛同し無条件に後援しても些しも心配する必要はない」などと述べて、読者に「出来る丈の援助」をするように訴えた（「余白をかりて読者へ訴ふ」『文化生活』二卷八号、一九二二年八月。同記事の救世軍関係の個所が、『ときのかゝり』一九二二年八月一五日号に転載された）。

⁸⁴ 「神聖の真義」一九〇六年九月。

⁸⁵ 前掲「自我の権威」。

出づる」⁸⁶との言も、その点を示しているだろう。

その観念は、「敬神の奥義より忠君の至誠を養ひ来らねばならぬ」（「信仰と忠君」）という前述の主張と重なっている。海老名はその主張を補強する文脈で、明治天皇の御製歌、「目に見えぬ神の心に通ふこそ 人の心のまことなりけれ」を挙げた。その同じ歌を、山室は、最晩年の論説「明治大帝の御製を拝誦して」で、「平生から愛誦し奉れる」数首の御製の筆頭に挙げている⁸⁷。そこで彼は、『ロマ書餘師』における一三章釈義でも引いた「罪あらば我を罪せよ天つ神、民はわが身の生みし子なれば」をも同じく愛誦歌の一つとして紹介⁸⁸、金の子牛事件（旧約聖書『出エジプト記』三二章）においてイスラエル人の赦しを求めたモーセや、同胞の救いを求めたパウロなどの例にみられる、キリスト教の「贖罪愛」と「深義において」「共通する所ある」と評している。

山室はまた同じ論説で、明治憲法で新教の自由が公認されたのは、御前会議で明治天皇が反対を押し切って決断したためと「洩れ承」っているとして、その「真に寛宏にして又聡明なる御取扱」を称賛した。同様の発言は他の機会にもくり返されている。海老名も、大正初年の「先帝と基督教」で明治憲法の新教の自由に関して山室と同様の認識と明治天皇への感謝を述べている⁸⁹。さらに「国民精神の転機（大典奉祝説教）」⁹⁰（一九一五年一二月）では、やはり先の御製歌、「罪あらば……」を引いた。そして、日本の天皇は古代イスラエルの王と「良く似通ふ」て、祭政一致体制において王にして祭司たる存在であり、先の歌はその天職たる「祭司としての理想をうたひ給ひしもの」だと述べている⁹¹。海老名はその説

⁸⁶ 前掲「神聖の真義」。

⁸⁷ 『ときのこゑ』一九三九年七月一日・一五日、所載。

⁸⁸ そこでは、次の三つの歌も引かれていた。「重荷ひく車の音ぞ聞ゆなる、照る日のあつきたへ難き日に」、「桐火桶かきながら思ふかな、すきま多かるしづが伏屋を」、「千よろづの民とともにたのしむに、ますたのしみは、あらじとぞ思ふ」。山室はそれらの御製歌を、「真に人民を子愛し給ふ御心」を示すもので、「国家の政治に関与する者は、凡て皆此うした精神がありたいものである」と評した（『ロマ書餘師』九一頁）。その家族国家観的な思考において国民（臣民）に求められる「服従」とは、権力のパターンリズムにたいする恭順にほかならなかつただろう。

⁸⁹ 『明治天皇嘆徳布教資料』（法蔵館、一九一二年九月）所収、一〇頁以下。ここでは、あわせて、「明治時代に最も欠けて居つた」「敬神の至誠」を皇室が重んじたとして、「之は独り基督教信者ばかりでなく、総ての宗教者の深く感謝して止まぬ所である」と述べている。

⁹⁰ 「大典」とは、同年十一月に行なわれた大正天皇の即位礼を指す。

⁹¹ 曰く、「我国の天皇は独り王たり給ふのみならず、実に祭司として天津神を祭り、又皇祖皇宗を祭り給ふのである。故に天皇はイスラエルの王と同じく王たると同時に、祭司たるの天職を持たせ給ふのである。……イスラエル民族の王は最も敬虔なる宗教的人物であつた。……我日本帝国に於ても……歴代の天皇は最も敬虔なる御方にして、祭司となり万民に代りて天神地祇に仕へ給はねばならなかつたのである」と。この場合も、海老名の解説は、山室に比べてはるかに雄弁で知的に洗練されていた。しかしそうした違いこそあれ、二人の

教で、旧約聖書「詩篇」百十編に歌われたような隆盛を維新以来の発展で日本が享受しているとして、その「幸福なる国柄」の「原因」の一つとして「昔ながら」の「忠孝の精神」を挙げている⁹²。そこには、日本民族を「特選の民」とした山室⁹³と共通するところの、（「預言者」的な体制批判の対極を成す）体制を神的に意味づけて祝福し感謝を述べる「祭司」的な姿勢と「幸福の神義論」の傾向が明示されていた。

最後に、内村と山室の交渉や相互の批評を検討する。彼らの個人的な関係は、海老名と彼らの関係よりもはるかに近かった。贖罪説などの正統的な教理観や禁酒・禁煙の主張、廃娼論などは（海老名の場合とは逆に）彼らに共通し、内村は『ときのこゑ』へ「禁酒愛国」なる題字も含めて数編の寄稿を行なっており、救世軍の集会で聖書の講義をしたことさえある⁹⁴。山室も、内村の追悼文において内村が山室と救世軍の良き理解者、支援者だったことを強調している⁹⁵。それによれば、内村は山室が日本救世軍の（英国本部にたいする）自主的な運営や自身の再婚、そして金森通倫の救世軍脱退などの問題で悩んだ時に、相談相手となり同情と激励や支援を惜しまなかった。また、ある時は、「かねがねキリストの為に食卓を設けられ、其の代価を見積ってキリストの御馳走と名づけられたものを救世軍に贈られて貧しい人の為に用いしめられた」という⁹⁶。山室はそれらの事実を回想して、「感泣した」、「今にいたるまで感謝にたへない」などと記している。

ただし、内村はW・ブース来日の直後に、門下生たちに救世軍やブースにたいする批判をも語っていた。その趣旨は、彼らの信仰理解は「旧約的」・「道学者的」、厳格（主義的）な「バプテスマのヨハネ的」なもので、イエス・キリストの贖罪の愛を見失っている。キリストの神癒の奇跡などを強調し安易な大衆伝道を行なうのも不当だ、というのである。そこには、信仰と“人間的”な「此世の事」を峻別し対置する、後年のローマ書一三章の釈義の基

御製歌論は、国家的権威の宗教的・「神話的」な聖化という趣旨において重なっていた。

⁹² もう一つの原因は、「世界的精神、即ち世界人類の福祉を増進せんとする所の精神其の物」で、それは「忠孝の精神」と異なり、明治維新以来の「極めて新しき所のもの」で、「近世民主主義の精神」、「万国主義」に連なり、その發揮のために「日本国民が一大奮闘を要する」とされた。国体論的な観念と「近世民主主義」・世界市民主義の観念という対照的な二つの要素を統合しようとする、海老名らしい議論だといえよう。

⁹³ 一九三八年五月。拙稿山室論一八頁を参照。

⁹⁴ 内村日録9、三二三頁。そこでは、内村が救世軍の銀座小隊で聖書の講義をしたのは、一九一七年の五月下旬と推定されている。

⁹⁵ 「内村先生と私」（鈴木俊朗編『追想集 内村鑑三先生』岩波書店、一九三四年）二九―三四頁、及び「序」（前掲益本・藤沢『内村鑑三伝』）九―一〇頁。

⁹⁶ それは、一九一八年一二月二三日に開催された、内村門下の柏木兄弟団のクリスマス晩餐会における「主のために空けた席への献金」と「前夜の分」の合計で、救世軍に渡された四十円余りのことを指すものと思われる（内村日録10、一三四―一三五頁）。

本的な視点がすでにうかがわれる⁹⁷。他にも内村と山室の間には、ローマ書一三章論に係わるだろう、ズレないし意見の相違をも見出すことができる。その一つは参考文献に関するものである⁹⁸。すなわち、内村と山室の各々によるローマ書講解の出版の一年近く前に、ルターの「ローマ書序文」の日本語訳が出版された。訳者は内村門下の黒崎幸吉で、内村も序文を寄せている⁹⁹。山室もまた『ロマ書餘師』の冒頭近くの「ロマ書総論」において、「我等はロマ書の中に、基督者の知らなければならないことが最も豊富に顕されてゐるのを見る」云々という、「羅馬書序文」末尾の一節を引いていた。しかし、そこでローマ書一三章に関してルターが述べた、「この世の政府」に対する次の突き放した見方への言及はなく、山室の同章の釈義においてもそれに共鳴した様子は見られないのである。曰く、「この世の政府は敬虔なものにはその必要がない」、それは「人を神の前には敬虔にはしない」と¹⁰⁰。

もう一つの相違は、救世軍の活動スタイル、具体的には貴顕大官などの“名士”たちの支持の獲得に努めたことについての評価に関連する。それにたいする内村の批判が、「救世軍克己週間寄附金勧誘に付き山室軍平君に贈りし書簡」という、一九一二年三月二三日の日付をもつ、いわば公開書簡に示されている。その内容を次に引く。

「申上ぐるまでも無之、小生は貴兄御自身に対しては厚き尊敬を表し申候、然しながら此世の政治家、実業家、学者等の名を藉りて為さるゝ救世軍の御事業には残念ながら参加致し兼ね候、若しキリストの御聖名にのみよりて為さるゝ救世軍の御事業有之

⁹⁷ 内村日録7、三五一・三五五・三五七-八・三六〇頁（志賀直哉の手帳における記録からの再引用）。そこで内村は、マタイ伝一章の解説に際して、「権能を以て世を救つてもらいたかつた」ヨハネや、イエスの説く（この世のものならぬ）「神の国」の真義を理解せずイエスの「人望」を見て「機乗ずべし」と思った弟子たち及び同様の考えで伝道を試みる（と内村が観察した）ブースらと、愛と悔い改めを説き「人望」を危険視したイエスを対比している。此岸と彼岸、ないし「肉」と「霊」の対立は十数年後の「羅馬書の研究」における一三章の釈義でも強調されるが、すでに当年において同様の観点から救世軍にも批判の目が向けられていたといえよう。なお、内村日録10の一九一九年八月七日の項では、——坂田祐「恩寵の生涯」の記述を引用して——中田信蔵の山室軍平批判（正確には、山室の弁明にたいする反駁）に内村が賛同した旨が紹介されているが、その具体的な内容は記されていない（筆者は『教友』におけるその関係記事を追跡すべく試みた。しかし同誌自体が稀少なようで、それを所蔵していそうな資料館への照会も不首尾に終わり、本稿執筆時点ではその批判の内容を確認できていない）。

⁹⁸ 山室が参照したマシュー・ヘンリーによるローマ書釈義と山室の解釈との関連については、拙稿山室論二六頁注（38）で不十分ながら考察を試みた。

⁹⁹ 『ルーテル加拉太書註解 附録羅馬書序文』警醒社、一九二二年一月刊。

¹⁰⁰ 同前三五頁。なお、その約一二年後に出版された『ロマ書への序言』（現代新約聖書注解全書第六巻（ルッター研究会パンフレット）、友愛書房、一九三四年）の該当箇所では、「この世の政府」は、「所謂権威」と訳されている（一六一頁）。

候節は何時なりとも御用御申附け被下たく候、小生は必ず応分の御寄附致したく存候、小生は救世軍が新約聖書が明白に示す所的手段方法を以て其事業を行はれんことを切望に不堪候」¹⁰¹

山室も内村の追悼文で以上の事実に言及している。だが、それは一部曖昧な表現を含むとともに内村の批判にたいする植村正久の異論も引いており、山室が内村の意見に必ずしも納得しなかったことがうかがわれる¹⁰²。だが内村の批判は、傍点を付した箇所が示すとおり、世俗的な権勢にもたれかかり自らの事業のために利用する（かつ利用されもする）救世軍の活動方針に向けられていた。それは、皇室という国家的権威にたいする姿勢にも妥当する。その方針は、信仰と「此世」の対立を鋭く意識した内村には、信仰的たるべき働きの俗化を招くものとして受け入れがたいものだったにちがいない。

山室は、（本格的な）読書や講演による聖書の学びにはついていけない、非インテリたる「一般民衆向け」の伝道を目的として、（通俗的な）聖書講解の作品を著した。その考えに内村は賛同し、「聖書に関する知識を普及」するために、「ちつとは間違ってもよいから書き給え」との激励を与えた、という¹⁰³。そして、山室は内村の集会には出席しなかったが、その個人雑誌『聖書之研究』や著書、そして内村との「時々面会」により啓発されてきた、とし、多忙な中でも「折々時を作っては『内村鑑三全集』を繙いて教を受くる所が多い」とも記している。しかし、ローマ書一三章にかんしてだけみても、山室は内村に啓発され教えられたようには、到底みえない。むしろ、「ちつと」に止まらぬ「間違」を犯したというべきかもしれない。

¹⁰¹ 内村全集一九卷一三一頁。

¹⁰² 曰く、「一度、救世軍の克己週間の趣意書の書き方が不十分だというて先生から忠告を頂いたことがある。其の趣意書には、某曰く、某曰くと、或人々の救世軍に対する意見を録して、キリスト曰くは一つもなかつたことを先生が指摘して注意して下すつたのである。尤もそれから数日の後、或場所にて植村先生に面会した時この話をすると、植村先生は『君、舊約のエステル書に神といふ字が一字もないのを知つてゐるか、其の精神でさへ書けば必しも文字の上でキリスト曰くが無くとも差支へないではないか』と言うて慰めて呉れた」と（前掲「内村先生と私」三二頁）。そこでは、「某」ないし「或人々」の具体例や素性は述べられず、従って内村の批判の趣旨も不明確なものとなっている。また、山室が内村による批判について彼と不仲だった植村に相談した動機は、その批判への反論、すなわち自らの事業の方針を正当化する意見を聞きたかったからかもしれない。

¹⁰³ より正確には、「一時間も書物を読めば頭痛がする、三十分も膝に手を置いて黙って話を聴いていると眠くなるという様な」、「一般民衆向け」の伝道は、（いわばインテリ層を対象に、雑誌等を活用した）無教会の場合とは異なる工夫が必要だ、と山室が主張したところ、内村はそれに賛意を示した。そして、山室がそれらの人々のために「廻らぬ筆を駆つて『民衆の聖書』 [=「餘師」シリーズの後身] と名づくる〔聖書〕講解の如きものを書いている」ことを話したところ、内村は、本文に述べたように応じた、とされている（同前三三・三四頁）。

最後に、ラーネッドと海老名・山室のそれぞれのローマ書一三章論の関係についても、一瞥しておこう。前述のように、「権（威）」とは誰（または何）か、「権（威）」批判ないし抵抗の可能性、そして同章の本質規定（それを国家の形而上学または特定の状況における勧告のいずれとみるか）といった論点のすべてにおいて、著しい相違がみられた。海老名らの解釈は、内村や柏木よりも師説からの隔たりが大きく、ほとんど対立的であった。海老名・山室とラーネッドの相違は、「権（威）」の「神による」定立と反逆の否定（同章一・二節）の理解についても存じただろう。その点についてラーネッドは次のように述べた。

「政権なるものは神の立て給ふたる正道である故に、之に逆ふといふ事は、実に神の御旨^{みこころ}に反する事で、勿論之は一般にいつた事であるが、当時のネロ帝の如き圧制家や、ピラト、ペリクスの如き悪き有司^{つかさびと}の如きものも、直接に神に撰ばれ権力を賜り神の代理として尊敬す可き者であるといふ訳でなく、又機会^{をり}があつて政治的改革を為すといふ事までを禁止するといふ事でもなくして、たゞ政権といふものは、社会をして神に立てられたる目的を成就せしむる為に必用^{ママ}であるから、その命令や律法^{おきて}が神の道に背反せざる限りは之に服従すべきであると、一般に広くいつたのである」¹⁰⁴

この記述にも「政権」を手段ないし機能として把握し¹⁰⁵、それゆえにその「改革」や批判を認めるといふ、海老名らとは対照的な視点が示されている。そして、「直接に神に撰ばれ」たわけではない、との一句も注目に値する。その意味は、「政権」は神に選ばれものだが「圧制家」（に変わった）ネロのような存在はその例外だというのでは、おそらくない。むしろその一句は、日露戦争以前の積義における次の「権威」観と対応していただろう。すなわち、人類は神の被造物で、その人類が社会を形成するのは「自然の順序」であり、社会には政治が不可欠なので、「社会の組織」と同じく「国の政治も亦間接に神の行為^{みわざ}」である、

¹⁰⁴ 前掲『新約聖書 羅馬書講解』三三一—三三二頁。

¹⁰⁵ なお、前述のサンデイらの注解書では、一三章一—七節の積義の冒頭に（他の箇所と同様に）その論旨を要約した数行の一節が置かれていた。その最初の部分は、”The civil power has Divine sanction. Its functions are to promote well-being, to punish not the good but the wicked. Hence it must be obeyed.”（Sanday and Headlam, *op.cit.* p. 365. イタリックは引用者による）であった。それは、機能主義的な国家観そのものではないにしても、権力のザッハリッヒな機能に着目した（ラーネッドや内村の場合と近い）考えといえるのではなからうか。なお、前述した加藤の『羅馬書註解』では、右の二行目が「其職分は社会の安寧秩序を増進するにあり。故に善を賞め悪を罰するは在上者の職分にして」と訳されており（二六五頁）、機能主義的な含意が弱まったようにもみえる。

との考えである¹⁰⁶。その理解が正しいとすれば、次のようにいえるだろう。すなわち、「権（威）」、とりわけ天皇（制）を単純に「神設」、「摂理」の所産などとした海老名と山室らの思考には、ラーネッドが「権（威）」と神意の関連について設けた慎重な限定は欠けていたのである。

しかも注目すべきことに、山室はローマ書一三章解釈における広範で重大な隔たりにもかかわらず、ラーネッドの聖書講解を救世軍の内部に向けて推奨した。すなわち、「戦場士官講習会」における講演の記録（一九二七年刊）によると、彼は「士官に必要な知識」の第一のものを聖書とし、聖書を学ぶ上で数冊の「読むべき書」の筆頭に「ラーネッド博士 新約聖書講解」を挙げたのである¹⁰⁷。こうした事実を照らすと、山室がローマ書一三章にかんする師説との相違を自覚していたかどうかとも疑わしい、といわざるをえないだろう¹⁰⁸。

結びに代えて

海老名のローマ書一三章論では明治末年頃を境に「国家主義」ないし帝国主義的な主張が後景に退き、立憲主義的・世界市民主義的な論調が前面に押し出された。大正期のデモクラシー化の動向に対応する、そうした変化を可能にした一つの理由は、国家主義と個人主義ないし博愛主義の両契機を併せ持つ、彼の思想の未分化で複雑な性格にあっただろう。しかし、その変化は、ローマ書一三章解釈における無理や一貫性の欠如を伴っていた。それは、古代ローマ帝政の性格にかんする説明の変転や、一三章一節後半に所謂「凡そあるところの権」を、「王」（「聖書の戦争主義」）として引用したり、「神の代理」たる「帝王」（「聖書研究 羅馬書（第三綱） 基督主義倫理」）や「人權の尊重せられ憲法の重視せらるゝ国家の権能」（「国民道徳と基督教」）へ置き換えて解したりしたことなどに現れていた。つまり、いくら“融通無碍”のようでも、海老名の思弁だけでは先のローマ書一三章解釈の転換には充分で

¹⁰⁶ 前掲『羅馬書註釈』五二九頁以下で、「固より帝王たる者はその国を統御するの權威を直接神に授かりしといふにあらず。又神は各国の政体を定め給いしと云うにもあらず」と断言され、それに続けて以上の考えが述べられている。

¹⁰⁷ 「士官の修養問題」（『救世軍士官雑誌』に掲載。『山室軍平選集第五卷（伝道論集）』所収）四六頁。また、「参考書類」十数冊の内の二番目にも、ラーネッドの『教会史』が記されていた。

¹⁰⁸ 「神すでに人類を造り給ひし上は彼等相依つて社会を組織するは自然の順序なれば、社会の組織は実に間接に神の行為と云ふも不可なかるべし」との、ラーネッドの記述（『羅馬書註釈』五三〇頁）に合致するものとして、山室は自らの釈義において、「社会の組織、制度、又權威は、畢竟神の摂理の下に出で来つたものである」（前引）と述べたのかもしれない。だが、もしそうだとすると、それは一見すると師説を要約したようだが、実は誤解したものというべきであろう。

なかったようにみえるのである。しかも彼は、その転換の後にも、戦死者の神格化という国家神道（靖国）の儀礼を正当視し、また国家的忠誠と矛盾する（と彼がみなした）カトリックやキリシタンを敵視する、従来の姿勢を変えなかった¹⁰⁹。門下の吉野作造の場合とは著しく異なる¹¹⁰その姿勢は、神学的に基礎づけられ尊厳化・栄光化された海老名の国家観と深く関係しているだろう。彼のローマ書一三章論が「権（威）」の批判・抵抗のための具体的な議論を展開しなかった理由も、同様に解することができる。

海老名とは反対に、内村のローマ書一三章論は、大正期に活発化した普選などのデモクラシーの要求や労働運動にも、「此の世」の＝“究極以前”的な事柄に属するものとして、
ニューヒテルン醒めた視線を向けた。「政治の事又は社会の事に就ては彼〔＝キリスト者〕は本質上よりして保守家である」¹¹¹とさえ言われたのである。その点では、内村の主張は旧来の国家主義に対抗する、日露戦争以降の思潮に棹さすものではなかった。そこには、民主主義にせよ、社会主義・共産主義にせよ、神の主権を篡奪する「自己中心の人」たる「近代人」¹¹²のイデオロギーだとする見方が、係わっていただろう。おそらくそれは、家族国家観への共感につながっていた。しかしまた、西洋の所謂キリスト教国はすべてその名に値しない、との度重なる発言も示す通り、内村の解釈は国家的権威を神聖化・栄光化する見方とも鋭く対立するものだった。その意味では、それは国家主義にたいする最も徹底した批判を含んでいたといえることができる。

しかも内村は、海老名や山室と異なり彼岸（「宗教」）と此岸（「現世」の政治・社会など）を連続ないし一体化させずに切断・対置したが、前者による後者の“否定”の後に信仰の観点から両者を或る点で改めて結びつけた。曰く、「此世に何の負ふ所なく、又此世より何の求むる所なき宗教は此世と何の関係もないものではない。宗教は此世に拠て立つ者ではないが、然し此世は宗教に依らずしては立つことの可能るものでない。純清き宗教に根底を据え

¹⁰⁹ 大正期の発言、しかもそれぞれ一例だけをあげると、「国事に倒れた人を神に祭」るのは、「なすべき事で、正義の勝利を意味している。靖国神社に愛国者を祀る事は、意味ある事で、国民は是非そうなくてはならぬ」と論じ（「心霊の覚醒」一九二一年七月）、またアジアで唯一、「巍然として独立の体面を保ちつつあるは我日本帝国のみ」との帰結のうちに示されるという「大能の摂理」との関連で、キリシタン迫害＝絶滅は「我国のために真に幸福であつた」、「今日に至るまで此意見を覆すべき反証を発見しない」と断言した（「極東の選民」一九一六年六月）。

¹¹⁰ それらの点にかんする吉野の対極的な認識を示す著述の例として、「神社崇拜の道徳的意義」（『中央公論』一九二〇年一二月）、「新井白石とヨワン・シローテ」（同前一九二二年六月）、「羅馬法王使節交換問題」（『新人』一九二三年二月・三月）などを参照。

¹¹¹ 前掲「第五十三講約説」八三頁。

¹¹² 「近代人」（一九一四年一月一〇日。内村全集二〇巻二三九―二四〇頁）。

ざる国家と社会とは有て実は無き者である」¹¹³と。じじつ、彼のローマ書一三章論も、服従の限界を具体的に立入って考察するとともに、——社会契約説や機構的国家観は認めなかったが——国家的權威を^{ザッハリッヒ}即事的に捉え機能主義的に位置づけた。そこには、ラーネッドのように、「改革」の責任や一定の場合における抵抗の肯定を導く可能性も開かれていたといえよう¹¹⁴。

一方、山室のローマ書一三章論は、既成の政治・社会秩序を直截に神聖化し、それへの恭順を説いた。研究者によって日本救世軍は教会というより社会事業団体だとされている¹¹⁵。従って巨視的にみれば、救世軍は明治以来の国家主義の限界を露呈させた「社会問題」に取り組んだのだが、その指導者、山室は、海老名とは異なり、改良主義的な立場をとり、（非協調主義的な）労働組合運動などには与しなかった。その理由は内村のような「否定の論理」（家永三郎）よりも、前述の「祭司」的な姿勢に関係していただろう。そして、山室と海老名の西欧（「キリスト教国」）観も、前述した内村のそれとは似ても似つかぬものだったようにみえる¹¹⁶。

¹¹³ 前掲『宗教と現世』「自序」。

¹¹⁴ 宮田は、「再臨運動いらい、内村がかつての社会批判の実践性を失い、現実逃避に後退した」との批判にたいして、内村はファンダメンタルな再臨論に陥ることなく、終末論的な希望ゆえに非陶酔的に「非戦思想を世に訴え平和を証する責任」を果していった、と反論している。その内村の態度は、ブルームハルトの「待ちつつ急ぎつつ」という倫理、及び晩年のカール・パルトの思想と共通し、彼のいわゆる「『平和の準備』の中身には……内村のローマ書一三章の実践的解釈、すなわち社会的・政治的不正にたいする市民的不服従による広義のデモクラシーのために戦う政治倫理も入っていたはずである」と解している（前掲『国家と宗教』三五〇―三五二頁）。

¹¹⁵ 土肥昭夫『天皇とキリスト 近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』（新教出版社、二〇一二年）四四一頁。

¹¹⁶ 山室は、『通俗基督伝』（一九一三年）の「国家と宗教 参考（馬太伝二十二章十五節至二十二節）」なる節の末尾で、アフリカの「一酋長」から英国の「今日の隆盛に至りたる原因」を尋ねられたヴィクトリア女王が、それは聖書にあると答えた旨の話を引いた上で、「我が日本と日本国民とを真に偉大ならしめん為」に、キリスト教を広めるべきだ、と論じている（一六九頁）。そこで「英国今日の富強」とキリスト教が直結されているところに此岸と彼岸の区別の曖昧さという内村と対照的な特徴が現れているが、その英国観自体も、次に引くように「英国は決して基督教国でない」と断じた内村のそれとは正反対である。「基督教国に由て公然と戦争が行はれ、教会は戦勝を祈り、監督は軍旗を祝福すると云ふが如き、斯んな矛盾はない、ヴィクトリア女王は聖書を阿非利加土人の酋長某に示し、英国は此書の上に立つと云はれたと云ふが、然し英国は其長き歴史に於て公々然として聖書の明訓に反き、剣を以て弱者を征服し、其領土を奪ひ 而して今尚ほ其不義を継続しつゝある、一八三九年と一八五七年とに二回、支那に対して所謂阿片戦争を起し、無辜の民二万を殺し、阿片を強ひ、償金を課し、国内に於て基督教の伝播を自由ならしむ、日本の生麦に於て薩摩の武士が其商人二人を殺せしとの理由を以て軍艦を送つて鹿児島を砲撃せしめし英国は、支那や印度に幾万の民を殺して特別に罪の悔改の苦痛を感じないのである。……或る英国の宣教師が日本の基督信者を評し、日本は基督教を受けてより未だ百年に充たず、故に日本人は到底基督教を解する能はずと言ふたとの事であるが、日本人愚なり

山室らによる回想を収めた『追想集 内村鑑三先生』¹¹⁷は、内村の没後四年を経た一九三四年四月に出版された。その頃までに、かつて政府や支配層を寒心させた、国民の非（ないし反）国家主義的な志向は、すっかり逼塞に追い込まれていた。同書の「はしがき」でも、編者、鈴木俊郎は同書が前年（一九三二～三三年）に刊行された内村鑑三全集の「副産物」であるとし、「殊に『非常時』と称せられた希有の險しき時期に於て其 [=内村全集] が日本国民の前に置かれたことは、一入感慨深きことでありました」と述べていた。実際、内村が世を去った後に昭和恐慌、満州事変（一九三一年）、「満州国」建国、血盟団事件、五・一五事件（三二年）、ドイツにおけるナチスの制覇、日本の国際連盟脱退、滝川事件、佐野・鍋山の転向声名発表（三三年）などの諸事件が起り、日本の対外的な孤立が深まる中で「非常時」「国難」が叫ばれるようになっていた¹¹⁸。

治安当局がキリスト教にたいする思想統制に乗り出したのは、共産主義勢力をほぼ壊滅させた後の一九三六年頃からとされる¹¹⁹。しかし、すでに数年前の上智大学の靖国神社参拝拒否事件（一九三二年五月）の結果、大半の大学とカトリック教会は軍部に全面的に屈伏し、以後、キリスト教系の諸学校は神社参拝を受け入れるに至っていた¹²⁰。一九二三年に結成され、日本の主要なプロテスタント諸派や学校・宣教などの諸団体を包括し「国内外にプロテスタント・キリスト教を代表する組織」に成長していた日本基督教連盟も、「非常時局に対する声名書」（一九三三年一月）で日本の国連脱退を追認するとともに、キリスト教が「皇室の尊榮、国運の基礎を闡明するに最善の貢献を為すもの」だと主張していた¹²¹。

と雖も馬太伝五章四三節以下、羅馬書十二章十九節を解するに難くない、而して聖書の是等の言に照らし合せて英国が国として決して基督教国でない事を知るに難くない」（「第五十二講約説 愛敵の途 羅馬書十二章十九節以下」一九二二年八月、八一―八二頁）。詳細は略すが、第一次大戦と国際連盟にかんする内村と海老名の対照的な見方にも、英米の指導者や国民のキリスト教的な動機にたいする評価が係わっていた。

¹¹⁷ 同書には海老名の回想文も含まれているが、それにかんする考察は別の機会に行なう予定である。

¹¹⁸ 「非常時」という言葉の当時における用法の検討を行ない、その具体的な内容は漠然としたものだったとする研究がある。上野隆生「『非常時』・『準戦時』・『戦時』：1930年代日本の位相」（『和光大学現代人間学部紀要』、二〇一六年三月）。なお、その後、「たたかひは創造の父、文化の母である」との一文に始まり、軍国主義を讃美した陸軍パンフレット「国防の本義と其強化」の作成・配布（一九三四年）、天皇機関説事件、陸軍パンフレット「非常時に対する我等国民の覚悟」の発行、永田鉄山陸軍軍務局長刺殺事件（一九三五年）、二・二六事件（一九三六年）などが起こり、軍国主義化が進行した。

¹¹⁹ 遠藤興一「戦時下におけるキリスト教と田川大吉郎」（富坂キリスト教センター編『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』（新教出版社、二〇〇七年））一三四頁。

¹²⁰ 西山俊彦「カトリック教会と天皇制」（前掲『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』）一七〇―一七二頁、伊藤彌彦「政治宗教の国・日本」（同前）七九頁以下。

¹²¹ 土肥前掲『天皇とキリスト』四四二―四四七頁。土肥は、「聯盟を含めて日本のキリスト教がこれまで国

また、一九三三年には、内村及び山室とも親しかった宣教師ワイドナー指導下の美濃ミッションの教会員の子弟が伊勢神宮参拝を拒んだことを発端にして、地域の学校・住民のみならず国家や警察・軍隊までも巻き込む大問題に発展し猛烈な迫害をひき起こした、(第二次)美濃ミッション(神社参拝拒否)事件が生じた。その際にワイドナーは非妥協的であったが、同ミッションを非難する「日本的キリスト者」たちも存在した上に、キリスト教界全体としては国体教育に妥協的だったとされている¹²²。山室も、度々の支援・協力要請にたいして、同情を示しつつも、「見解」の違いを理由に応じなかったという¹²³。そして同志社でも、湯浅八朗の総長就任(一九三五年二月)以降、所謂神棚事件(同六月)を初めとして軍部(配属将校)や右翼勢力の執拗な攻撃・挑発が行なわれ、学園側は結局屈伏していったのである¹²⁴。

先の山室の追悼文は、「たしかに先生は、神が今の日本に起したまうた特選の人、大いなる預言者であったと信じてをるのであります」との一文で結ばれてはいた。しかし、内村の思想の具体的な内容についてほとんど語らず、とくに超越的な視点から時代や権力と対峙する彼の姿勢には全く言及しなかった。当時、山室指導下の救世軍は、ロンドン海軍軍縮会議(一九三〇年)以降の(日本と英米の関係悪化の結果である)反英的な風潮の高まりという逆風にさらされていた。そして、それによる組織の内外の危機を脱するためにも、全体主義化しつつある

連を擁護してきたのに、その離脱を止むを得なかったと追認するようになった」のには、「国際聯盟脱退の詔書」(同年三月)の「影響が多少あった、とみななければならない」としている。

¹²² 石黒イサク「『美濃ミッション事件』をめぐって」(櫻井圀郎他『日本宣教と天皇制』いのちのことば社、二〇〇一年。http://www.cty-net.ne.jp/~mmi/pdf/minojiken/pdf_minojiken.pdfは、同論文をもとに加筆したものである)を参照。神社参拝を拒否したワイドナーの行動は、日本の外国人教師の中では例外的なものだったという(安藤肇「戦争協力によって日本基督教団は何を失ったか」(渡辺信夫他『教会の戦争責任・戦後責任』いのちのことば社、二〇〇八年)八四―八八頁。なお石黒は、政府の「国民総懺悔運動」にたいする日本基督教団の協力、修学旅行・遠足における神社参拝、岐阜県で反美濃ミッションの立場をとり続けたキリスト教指導者(浅倉重雄)などの例を挙げて、天皇制・神社参拝にかんする、日本のキリスト教界の「戦後も変わらぬ妥協姿勢」を指摘している(「『美濃ミッション事件』をめぐって」七四頁以下)。

¹²³ 前掲「『美濃ミッション事件』をめぐって」六五頁。一九二九年に内務省に設けられた神社制度調査会にたいして、一九三〇年五月にキリスト教五五団体は「神社問題ニ関スル進言」を申し入れて、「神社への参拝強制(強要)への考慮を要望し」ていた(塩入隆「十五年戦争期の天皇制とメソヂスト教会」(前掲『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』)三六二頁)。日本救世軍もその申し入れに加わっていたのだが、美濃ミッション事件に際しては山室は上記のような対応をとったわけである。

¹²⁴ 伊藤彌彦「戦中戦後の同志社と天皇制——湯浅八朗と牧野虎次の時代」(前掲『現人神から大衆天皇制へ』)二四一頁以下。神棚事件とは、同志社高等商業学校の武道場に剣道部員が祀った神棚を校長が説得し撤去させたことに対して配属将校が反発し、引き上げを匂わせた上で、最終的には神棚設置を認めさせたものである。その後も、「左翼教授」の解職要求やキリスト教主義の「徳育」を謳った「同志社綱領」の改訂の要求など、軍部・右翼側からの攻撃がくり返された。

体制への恭順を強調していた。山室はつとに明治末年において「正しきことのために迫害せらるゝは寧ろ光榮である」と論じており、大正期にも同様の主張をくり返す¹²⁵とともに、一九二二年冬における（講演・伝道などのための、いわゆる）「九州転戦」の際にも、キリシタン殉教の古跡を訪れて、殉教者たちに学び「奮発」すべきことを説いていた¹²⁶。しかし、その十年余り後の彼の対応は、かつての言説とはかけ離れたものだったのである。

さらに山室は一九三六年に旧約聖書「サムエル記」の解説書を出版した¹²⁷。そこで彼は、王を欲したイスラエルの民の不従順にたいする神の非難には一切ふれずに、「まことの敬神とまことの忠君とは並び行はれて相悖ることなきもの」だと、例のごとく断定した。のみならず、ローマ書一三章をも引きながら、次のように「我が日本」の「国体」を「摂理」により基礎づけ、国民の「東西古今」無比の（と彼が信ずる）尊皇心＝「日本精神」を誇ったのである。

「神は、その行き届いた摂理の下に諸々の国民をそれぞれ宜しきに適うて統べ治めしめ給ふ。我が日本が万世一系の皇室を戴き、所謂一君萬民の国體を有する如き、又実に神の大御心の然らしむるところでなくてはならぬ」

「この、国の主権者に対し萬歳を唱ふる一事〔願くは王（＝サウル）いのちながかれ〕と叫んだイスラエルの民（サムエル前書一〇章二四節）を指す〕に於ては、東西古今を通じて恐らく我が日本の国民くらゐ熱誠と眞実を籠むるものは他にないであらう。その軍人が戦場に最後の息を引取る時、なほ且『天皇陛下萬歳』を唱へて絶命する如き、悲壮な実例も多いのである。これは所謂 ニッポンせいしん 日本精神 の一つの あらはれ 顕現 として世界に誇るに足るものであらう」

128

¹²⁵ 前注 35 を参照。

¹²⁶ そのことを伝える『ときのごゑ』の記事の冒頭近くと、末尾の一節を次に引く（山室生「切支丹の殉教者」一九二三年一月一日）。「〔二十七年前に山室が救世軍に身を投じた日である十一月三十日の〕翌十二月一日の朝、五六人の戦友と共に、日本に於ける最初の基督教殉教者二十六人が十字架にかけられた古蹟、立山（一名、茶臼山、又ゼウス山）を訪ねることゝなつた。「我が日本人の祖先にも、能く基督の名の為に身命を抛つた者が、幾百幾千あつたのである。今日の私共にそれだけの覚悟があるか。使徒ヨハネは言ふた、『主は我等の為に生命を捨て給へり。之によりて愛といふことを知りたり。我等も亦兄弟の為に生命を捨つべきなり』と。奮発せねばならぬではないか」。

¹²⁷ 『民衆の聖書 サムエル書』（救世軍出版及び供給部、一九三六年九月）。

¹²⁸ 同前五四―五五・六八―六九頁。そこで「日本精神」論と、本文で後にふれる南原の「日本精神」論は対照的である。また山室は、その数年前の著書でサウルについて論じた際にも、敵国の圧迫に苦しみ、ペリシテ人と戦うための槍・剣も無く農具で代用するなどの窮状に陥っていたイスラエル人が「強く力ある統率者、指導者を戴いて国運を振興したいと望んだのは、全く無理もない」と述べて、王を欲したイスラエルの民に同情していた（『聖書の人物』救世軍出版及び供給部、一九二八年、一四六―一四七頁）。つまり、彼らにたいす

山室は、後には（一九三八年）、戦争（＝三七年七月の盧溝橋事件を経て全面化した日中戦争）協力をも「摂理」により根拠づけ、ローマ書一三章の命ずる「尽忠報国」として正当化するに至る¹²⁹。そして彼亡き後は、彼の伝記も著した秋元巳太郎、関根文之助ら、救世軍の幹部ないし論客たちが全体主義との抱合を加速させることになる。その企てには、山室の長男で、非暴力・平和主義の信念を特徴とするクエーカー（フレンド派）の創始者、G・フォックス（とW・ブース）に因む名をもつ山室武甫も加わっていた。そして、彼ら山室の後継者たち及び日本救世軍は、戦後も戦争加担の責任を認め公的に謝罪することはなかった¹³⁰。

る神の批判はそこでも一切言及されてない。ただし、「指導者の必要」なる小見出しがあり、「私共世の救の為に戦ふ神の軍人」も「烏合の衆」であってはならず指導者と軍隊的な規律と統制が必要だと論じられているように、その同情は（満州事変以前のためか、「日本精神」の讃美ではなく）救世軍の組織の弁証と結びつけられていた。

¹²⁹ 拙稿山室論一六頁以下。

¹³⁰ 拙稿山室論三〇頁注（66）・（67）を参照。武甫は、山室軍平の伝記（二冊）の執筆、その著作集の編集を行ない、父の思想と功績の普及・顕彰に努めた（先の伝記的著作などを公共図書館に寄付することもした）とともに、自らの意に反する山室像にたいしては、激しく反発した。それを示すのが、彼の「山室軍平の評価につき 小倉襄二教授の所説を正す（1～5）」なる論説である（『中外日報』一九七四年九月二七日～一〇月二日。立教大学図書館海老澤文庫所蔵）。そこで武甫は、山室においては小倉の山室観を、一面的で不当なものだと論じた。山室においては「キリスト教に特殊な本源的人間に関する普遍的な『救い』が、現実的な特殊人の特殊面における一時的な救いに癒着され、混同されている」と小倉が要約した、藤田省三の分析を、小倉が踏襲したものとみただけである。武甫は、内村と山室を次のように対比した。前者は主に書斎の人で、「団体を作ら」ず「社会事業とは無関係」で、「中産以上の進歩的有識層」にたいして「聖書研究家、自由奔放の評論家、文明批評家」として活躍し、後者は、「小さいが教団の統率者」で「体制批判や政治活動は一切避け」て「社会の恵まれない最低層」を対象に社会事業・福祉事業を実践し、寸暇もないほど多忙であった。「内村が預言者なら、山室は聖者であり下積みの奉仕者であった」と主張した。その対比の正確さにも疑問がある（たとえば、内村は知識層だけを対象にしたのか、社会事業と無関係といえるか）上に、「山室は祈禱と聖書の体験において遙かに深く、信仰を生活化し、体現した」との主張は、身びいきではなからうか（父が勧めたためか、武甫は学生時代に内村の「聖書講演に暫くの期間、列席」し、「内村との多少の個人的接触もあった」由である）。また、「団体」を作らなかつた内村の「自由奔放」と「教団の統率者」としての山室の制約と責任が対比されているようだが、仮にそうした相違が認められるとしても、それはたとえば、信仰のためには迫害も名誉とせよ、とした明治・大正期における山室の発言と、軍国主義に同調した山室父子の行動との矛盾を正当化するものではない。武甫をとくに憤激させ先の論説を執筆させたのは、彼のいわゆる「老功の同志社大教授陣」が執筆し、同大生協から刊行された『同志社の思想家たち』中の一編として、小倉の山室論が表された事実だった。その点を彼は、「それ〔＝小倉の山室論〕が父の母校同志社の、最終的見解の如く受け取られることは、甚だ迷惑であって、遺族として抗議せざるを得ない」と述べている。そして、小倉が、藤田省三の「一面的な所論に憑かれ、怯えている」、「卑屈にオドオドして小さくなり、『同志党派』なるものが、内村の信仰の境地よりも劣った低いものの如く弁護する」などと、感情的な言辭を交えて小倉を非難した。彼によれば、藤田・小倉の山室像は「新世代層の偏頗な独断論」なのであり、その「横行」にたいして、「私は敢然これに抗議する」という。彼は父の「宗教思想」の正当な理解を要求して長広舌をふるったが、その政治的な含意にはほとんどふれなかつた。だが、その例外を成す次の一節では、注目すべきことにローマ書一三章への言及が含まれていた。曰く、「救世軍は、全世界の様々な政体や政治理念の国々で活動している

一方、山室と同じ機会に南原繁が信仰の師、内村を追悼した「日本国と基督教」¹³¹は、「預言者」としての内村像を次のように、正面から提示していた。

「先生の信仰の型は、彼岸の直観に安住したる哲人の悟や、或は世を遁れて独り行ひ澄す聖者の業とは截然と区別し得られる。それは実に祖国日本と同胞を魂の根柢に於て揺り動かさざれば已まぬ改革者預言者の型である」

南原は右の追悼文の冒頭で有名な内村の墓碑銘、“I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for the God”を掲げて、次のように述べている¹³²。

「人が各々の人格を生きんとすれば、先づ自己自身に死ななければならぬ。そのやうに国家が真に世界に其の使命を全うせんとすれば、単に歴史的伝統的なる精神は之を一たび放棄しなければならぬ、——たとひそれが如何に神的絶対的なるものとして永く承継がれて来たものであるとしても」

「人格は最深の根柢に於ては絶対的自己放棄の上に加へられたる神の恩恵の思ひがけなき賜物に外ならず、国家の価値は窮極に於て神の主権への絶対服従に対する思ひがけな

が、ローマ人への手紙十三章にある如く『上に立つ権威』に従う。しかし、超体制の面がない訳ではない。山室か度々引用したブラムエル・ブースの言葉は、『一人の魂が救われるのは、大英帝国が亡びても滅びないものが救われたのである』であった」と。この記述に接すると、ローマ書一三章にいわゆる「服従」と「超体制」の関係を山室父子らはどう把握したのか、などの疑問が生じるだろう。だがそれよりも、戦後三十年近くを経ても、救世軍の戦前戦中における言動との関係にふれぬまま（むしろ、同章はその言動を正当化すると武甫は考えていた可能性もあろう）、——その「服従」に安易に言及する姿勢こそが問題である。そこには、本文で述べた父、軍平の政治観と共通する特質が表れているとみてよいだろう。なお、当論説の他にも、それとテーマが重なり、一部はその内容が当論説でも引用された武甫の著述として、次のものがある。「父・山室軍平の生涯 生誕百年に思うことども」（『大東文化』一九六二年四月一日）、「内村鑑三と山室軍平」1～6（『中外日報』一九七二年八月二六・二七・二九・三〇・三一、九月一日）。

¹³¹ 前掲『追想集 内村鑑三先生』六四～六八頁。

¹³² 同前六五・六六～六七頁。なお、南原のこの追想は後に『学問・教養・信仰』（一九四六年）に収録されたが、そこでは本文で引いた箇所最後の一文は、「国家の榮譽は究極において神の主権への服従と奉仕に対し、求めずして加えられる価値である」と改められている（同書を収めた『南原繁著作集』第六卷（岩波書店、一九七二年）八五頁）。また、南原は三年前（一九三一年）に内村を追憶して表した一文で、大略、次のように述べた。すなわち、数年前に「人生の険路に行き悩ん」で恩師、内村のもとを訪れた南原を内村は「心からなる同情をもつて慰め、「要するに自己を棄てること、自己に死ぬことである」との、「考えれば考えるほど深い意味と大なる力」をもつ言葉を与えた。その、自己を棄てて人のために与える愛の実践こそ、ヨハネの第一の手紙三章及びペテロ前書二章に示されたイエス・キリストの生涯であり、また内村の生涯でもあった、と（『南原繁著作集』第六卷七九～八〇頁）。本文で引いた、人格及び「国家」が「（自己）放棄」を経てこそ、「価値」ないし「使命」を実現するとの南原の主張も、その内村の信仰を継承し、学問的に表現したものであろう。ただし、その「国家」に相当する存在を、内村は前述の「日本国と日本人」で「日本国」＝「ネーション」と呼び、後者について「国家と訳すべからず」と記していた。そうした用語上の区別を、南原は必ずしも重視しなかったように見える。内村の思想の継承との関係で、一つの検討課題といえそうである。

き報酬である」

南原は、「凡ての国民」が「神的絶対的な」る「歴史的伝統的なもの」にたいする「虚偽の信仰」を放棄して、「唯一永遠」の神に帰依することを求めた。そこで念頭に置いていたのは、同じ年の論文¹³³に徴すれば、復古主義的・民族宗教的な「歴史的文化」論を掲げた全体主義勢力が跳梁する、同時代のイタリア、ドイツ、そして日本の状況であっただろう。

「古い民族共同体思想」の復活を要求するファシズムとナチズムの制覇に続いて、日本でも「偏狭にして排他的な国粹主義」としての「日本精神」論、すなわち国体論の神話に基づく狂信的な国家主義が猛威を振るっていた。晩年の内村は、「日本がこんなに腐って行き、教育も政治もどうすることも出来ない様になる其の根本の理由」は「人間を神様として祭る」、「Idolatry [=偶像崇拜]」にあると、身近な弟子に語っていた¹³⁴。その師の思想を継いで、南原は「時代」と対決しようとしていたのである。そのための学問的な営みは、『国家と宗教——ヨーロッパ精神史の研究』（一九四二年）に代表される著作として結実することになる。

以上から窺われるように、内村の没後ほどなくして、近代日本のローマ書一三章論は新たな緊迫した段階を迎えていた。キリスト者たちは狂暴化しかつ偶像化した国家にたいして態度決定を迫られ、それぞれの仕方で対応しようとしていたのである。

¹³³ 「時代の危機の意味」（一九三四年。後に南原『自由と国家の理念』（青林書院、一九五九年）に収録。ここでは、同書を収めた『南原繁著作集』第三巻から引く）六四―六五・六八頁など。ただし、当論文でも、全体主義との果敢な対決の一方で、前述の「実証主義」ないし「近代精神」にたいする厳しい批判もみられる。曰く、「十九世紀『実証主義』」の精神の帰結である「極端な個人主義」・「利己的個人主義」こそ、「資本主義の頹廢および政党政治の腐敗」などから成る世界的な「時代の危機」の「真因」であり、また、「現在わが国に鬱積し来たったもろもろの社会的禍悪の究極の原因」でもあると（六二―六四頁）。そして、「現代の危機」も次の通り、その「近代精神」のいわば行き詰まりにあるとされた。「いわゆる『近代精神』はその往くべき道を往きつくし、いまや新たな転換を余儀なくされつつあるのである。そこに思想の大なる対立葛藤、それら生ずる社会の混乱紛糾、時代は今や混沌と不安の中を彷徨いつつある。これこそ現代の危機である」（同前六五―六六頁）。

¹³⁴ 石原兵永「近くで見る内村先生」（前掲『追想集 内村鑑三先生』）二〇四頁。