

## 日本人の入信動機の特質に関する一考察

持田 行雄

### On Motif of Japanese Conversions

MOCHIDA Yukio

#### はじめに

ロシアの海軍少佐ゴロウニン (Vasilli Mikhailovich Golovnin, 1776-1831) の『日本幽囚記』(1816年刊行) (1) を読み、日本人に対して深い親愛の念を抱き、日本への布教を決意したイオアン・デミトリウイチ・カサーツキン (Ioann Dimitrivich Kasatkin, 1836-1912. 後のニコライ大主教) が、苦心惨憺の末、日本のロシア領事館付司祭として幕末の函館に渡来したのは 1861 (文久元) 年 6 月のことである。ペテルブルグを出発してからほぼ 10 ヶ月が経過していた。

1868 (慶応 4) 年 4 月には 3 名の日本人が洗礼を受けた。この年の 9 月に明治と改元されたが、切支丹宗禁制の高札が撤去されたのは 1873 (明治 6) 年 2 月であるから、禁令を犯しての授洗である。洗礼はニコライ師の部屋で密に行なわれ、部屋の外には領事館付の読経者 (誦経者ともいう祈祷を誦する下位の聖職者) ウィッサリオン・サルツフを警戒に立たせて、ニコライ師一人が洗礼を授けたという。神社の宮司澤邊琢磨がパウエル、函館の医師酒井篤礼がイオアン、南部の藩士浦野大蔵がヤコフの洗礼名 (聖名) を受けて、式は無事に終了している。日本におけるハリストス正教会最初の洗礼であった (2)。

澤邊琢磨の入信の動機については次のような逸話が伝えられている。

「澤邊謂(おも)へらく、ニコライは我邦の嚴然たる切支丹の教師なれば、我邦根本の外患は、欧米等の諸国そのものなりと言はんよりは、寧ろこの邪教を宣伝教授する彼等教師にありと言はざるべからず。故に、もし我邦将来の禍根を断たんとならば、攘夷の精神を發揚すると共に、又切支丹の教師をも一掃せざるべからずと。されば今この露国領事館内に、ハリストス教の教師たる、司祭ニコライの居るこそ幸ひなれ、先(まず)彼に面して論難を試み、もし答弁の明確ならざるに於ては、天誅を加

ふるも亦その所なりと思考せり。澤邊は斯く心を決せしかば、当時の武士の風俗とて、腰に大刀をさしばさみ、司祭ニコライ師を訪はんとて露館に赴きたり。両刀を腰に横へたる血氣の神官は、殺気を含み憤然たる相貌にて、突然ニコライ司祭の室に入れり。彼は怒氣満面、声を怒らし、「爾の信ずる教法は邪教なれば、爾は我国を覬覦(きゆう)する者にあらずや」と詰問せり。司祭ニコライ師は、坦然として直にこれに答へ、「さればなり、貴君はハリストス教の事を能く識り居らるるか」と反問せしかば、琢磨はこの問に対して、識らざる旨を告げたり。是(ここ)に於て司祭ニコライ師は澤邊琢磨に向ひ、「未だ自ら識らざるのハリストス教を、何故に憎むべきの邪教と名けらるるか、もし自ら識らずんば、これを研究して、然る後に正邪如何を決すべきにあらずや」と。澤邊琢磨はニコライ司祭の反問を受けて、答ふる言に究したるものの如くなりしが、彼は忽ち意を決して、「然り、然らばこれよりハリストス教を聞くべし」と答へたり。斯く未だハリストス教の何ものたるを解せざるの琢磨が、この教を厭忌するの余り、これを排斥せんとて、宣教師の許に來り、論難する所あらんとして、今は不思議にも、其心志を一変革せられて、其正邪いかんを聞き質さんとするに至りたり。」

ニコライ司祭は教義の概要を説き、澤邊琢磨はその要点を書き留め、熱心に聴聞した。そして、弁難しようとしていたニコライ師の説く教義が「弁駁をなす能はざるのみならず」、「邪教と名づくべきものにあらざれば、一応研究せざるべからず」として、その後はニコライ師に就いてハリストス教の教義を熱心に学んでいる。

やがて、「澤邊琢磨は略(ほぼ)自ら教義を解し、信仰を喚起せられしが、其職務は神官にして、身また養子の事なりしかば、これを信仰するに非常の困難を感じたるも、遂に纏綿せる一切の事情を排けて、ハリストス教を奉ずるに至れり。」(3) という。

この逸話記述にはいくつか興味を引く点を指摘できる。

第一に、記述全体の信憑性について。これは単に「い

かにもありそうな話」というだけでなく、ニコライ自身の回顧談の中にもほぼ同様の話が伝えられているので、かなり信憑性は高いと言えよう。1907（明治40）年4月10日にニコライ大主教の補佐としてアンドロニク（Andronik）主教が来朝し、その歓迎パーティが神田美土代町のY.M.C.A.会館で開かれた時、席上ニコライ師が一つの回顧談を試み、この澤邊琢磨の話を行なったという(4)。その話の内容は上記のそれとほぼ同様である。従って、少なくとも日本正教会の内部では、この話は本当に起こった出来事として伝えられてきたものと考えてよい。

第二に、ニコライが「切支丹の教師」と見なされていた点について。澤邊は新しく海外から渡来した基督教を「切支丹」という古い概念によって理解している。無論、当時の理解によれば、切支丹は国に害をなす邪教であった。悩める魂の救いを事とする宗教ではなかった。そして基督教と言え、それは専ら切支丹すなわち天主教であった。旧教、新教、正教などの区別がはっきりしてくるのは、もっとずっと後のことである。

事実、この澤邊の入信の出来事を伝える『日本正教傳道誌』の欄外にも次のような頭註が付けられている。

「此にハリストス教なる文字を用ひたるも、当時は多く天主教と呼びたり、されど今日天主教といへばロマ教とまぎらはしきを以てハリストス教と書せり、以下皆同じ。」と(5)。

この書の印刷は明治33年であるから、ようやくこの頃になって正教と天主教(orthodoxとcatholic)との区別が明確化して来たことが推測される。後述するように、この激動の30年間の国家的な変化は、基督教全般の進展にとっても大きな意味をなしたものと思われる。

第三に、この逸話が大切に伝えられてきたことについて。日本正教会の内部でこの出来事が長く語り継がれてきたのは、おそらく、これがニコライ師と澤邊琢磨の人となり(人物像)を端的に表すものであったからであろう。この時、ニコライ師は未だ32歳であった。「血を見ることに慣れた戦乱の時代に、刀の柄に手を掛けて詰め寄る狂気じみた男の気迫をさらりと受け止め、これを懐に入れてしまうなど、並の青年にできる芸当ではない。ちなみに琢磨は天保六年(1835年)の生まれだから三十三歳、ニコライとほぼ同い歳である。」(6)。

この出来事には、「身体強大、意志剛毅で、而も父の薫化に因り敬虔、熱心、克己、堅忍の性格」を備えた、「軍人にもふさわしい不屈不撓、勇壮敢為の人であった」と後に評される若き日のニコライ師の面目躍如たるものがあつたのである(7)。

他方、澤邊琢磨もまた、ニコライ同様、「勇壮敢為」にして「熱心、克己、堅忍」の人であったことが推測さ

れる。澤邊は、ニコライから「正教の何であるかを知らないで、邪教と言うのは道理に合わない」と指摘されると、すぐに「それならば、正教とは何か、それを話せ」と応じて、ニコライの話に耳を傾ける。そして、ニコライが唯一の神、世界の造物主のことを語り始めると、次第に顔を和らげ、聞きながら、腰から墨汁を取り出し、袂から紙を取り出して、ニコライの言うところを記し始め、やがて「これは考えていたこととは違う。今後も正教の教えについて話してくれ」と頼み込み、ニコライの承諾を得ると、喜んで戻って行く。そしてそれから後は、たびたびニコライを訪れ、ついに間もなく熱心な信者になった(8)というのである。(このまさに「竹を割ったような」澤邊の性格が後に正教の人々を引き付けていくのかもしれない)

しかし、澤邊の入信を伝えるこの逸話のちょうどこの点に当時の日本人の特異な入信動機の問題が現われているように思われる。少なくとも、ここには、入信の最も重要な要因である「死や罪に苦悩する魂の救い」という要素は微塵も見取ることが出来ないのである。

本小論では、西洋の入信の場合と比較しながら、比較思想史的にこの問題を取り扱ってみたい。無論、本小論の目的は、そうすることによって、日本ハリストス正教会の日本思想史上の意義を探ることにある。

## I

澤邊琢磨(1833-1913)は、土佐の藩士の長男として土佐に生まれ、幼名を山本数馬といった。坂本竜馬の従兄にあたるという。18歳の時、武市半平太の道場に入って剣を学び、やがて塾頭を努めている。22歳からは江戸に出て、桃井春蔵の道場に入門する。24歳の時、懐中時計2個を拾得、これを売却して酒代にしようとして発覚し、罪に陥るところを坂本竜馬と武市半平太の助けによって江戸を脱出し、難を逃れた。東北を経て、北海道に至り、やがて箱館の神明社(山上大神宮)の宮司になる。ここの養子(女婿)に入り、澤邊琢磨を名乗った。1864(文久3)年にはニコライの日本語教師の新島襄と親交を結んでいる。翌年、ニコライ殺害を決意して面会するが、ニコライの説得によって正教に共鳴し、ついに1868(慶応4)年には酒井篤礼、浦野大蔵と共にニコライより受洗し、日本最初のハリストス正教信徒になった(9)。

翌年、仙台藩士などに伝道したが、未だ禁教下にあつたため、迫害を受け、1872(明治5)年には仙台で3ヶ月余り入獄している。2年後には布教会議で全国巡廻伝教者となり、翌年司祭に叙聖された。以後、宮城県佐沼、岩手県一関、福島県白河などに伝道。晩年は東京四谷の

正教会（山手教会）の司祭を務め、管轄諸教会の牧会と巡廻にあたっている。1913（大正2）年80歳で没し、青山霊園に埋葬された。

澤邊琢磨のこのような略歴の中から拾い出せる、当面の問題に関連したいくつかの注目すべき点を、次に考えてみることにしよう。

第一に、澤邊は外国人を夷狄と呪い、とりわけ切支丹を蛇蝎の如く忌み嫌い、彼等こそ日本国を毒する禍根であると断じて、ニコライを一刀両断にしようとする狙ったわけであるが、彼のそのような切支丹観は、決して単に彼独自の尊皇攘夷思想にばかり依るものではなく、徳川幕府の禁教令以来、長く日本人が一般に培われてきた邪教観であった。無論、確固とした根拠や立証的な理由などが存在していたわけでは決していない。「あなたは、わたしどもの宗教の何であるかを知っておりますか。」とニコライに尋ねられて、澤邊が「それは知らない。けれども余の考えていることは、広く一般の意見である。」と答えている(10)ことが、その事実を端的に物語っている。つまり、入信者は「広く一般の意見」に従っているにすぎないから、その意見の過ちが自覚できたならば、極めて容易にこれを放棄して、間違いと気付かせてくれた意見の方に従って生きていけるようになるわけである。

これは、正教会の場合に限らず、とりわけ、明治時代にキリスト教の洗礼を受けた知識人達についても言えることであって、彼等の多くは、熱狂的にキリスト教信仰を一度は受け入れながら、「いつの間にか」信仰から離れた生活へと移っている。日本人には内心の激しい懊悩の末に背かざるを得ない「背教者」よりも、ただ何となく教えから遠ざかってしまう「離教者」の方が遥かに多いとよく言われるのはこの理由による。そもその出発点において、入信に最も大切な「死の問題」や「罪の自覚」が欠如しているのである。

従って、そうした一般的な日本人の心性の中であって、真に正しい信仰を守り通そうとするならば、例えば、内村鑑三が体験したように、入信後も幾度となく、信仰を純化すべく、自己自身に対する激しい精神的な苦悩を体験しなければならなくなるのである。

第二に、入信後熱烈な布教活動を開始した澤邊琢磨は土佐藩士であったが、しかし、彼の正教への呼び掛けに応じて集まったのは、主に倒幕軍と最後の決戦を挑もうと箱館に集結した秋田戦争の残党の中の人々であり、とりわけ、そのうちの重立った者の多くが仙台藩士であった。すなわち、最初期の正教会入信者のほとんどが新しく誕生しつつあった明治国家、薩長政府に対して不平、不満を持つ下級武士達であった。従って、彼等が受け入れたものは、彼等の国を憂える政治的な行動を正当化する救国の理念を提供してくれる教えであったと言ってよ

い。正教の教えは、明治新政府によって誤った方向に形成されつつある日本国家を、真正の宗教を信じる人心の統一によって正しい方向へと回転させてくれる教えとして受け取られていたのである。

石川喜三郎編纂の『日本正教傳道誌』は、この間の事情を次のように伝えている。

「仙台藩の亡国の志士は、郷閩を出でて函館に逃れ、澤邊琢磨等と交り、其言論に耳を傾ければ、琢磨は国家の革新は人心の改造よりせざる可らず、人心の改造は宗教の改革よりせざるべからず、宗教の改革はハリストス教を以てせざるべからずといふ。」

この澤邊の「言論に耳を傾け」た者の中に仙台藩士の金成善右衛門や新井常之進などがある。そして、「新井常之進の如きは略々ハリストス教の真理なるを認め、国家の改革、安身立命の道は一にハリストス教に拠らざるべからざるを」悟ったという。

（もっとも金成善右衛門は生涯正教内に留まり布教の任に就いたが、新井常之進は1871（明治4）年、森有礼に従って渡米し、アメリカの神秘主義者ハリス（Thomas Lake Harris, 1823-1906）の門に入り、彼の主宰する農業共同体で30年間を過ごし、帰国後は「奥遼（おうすい）」と号して東京巢鴨に「講和舎」を建て、余生は半農の生活を送り、いずれの教派にも属さず、終生独身を通しての。）

澤邊等は、更に、金成、新井の両名を介して仙台藩士に幾度か書を送り、来函を促した。

「国家の回復を謀らんがためには、人心の帰一を期せざるべからず、人心の帰一は真正の宗教に依らざるべからず、人民にして真正の宗教を信せば、人心の統一を得べく、人心統一せば何事か成らざらん、もしそれ、国家を憂ふるの赤心あらば、速に来函すべし」というのが、その呼び掛けの趣旨であった(11)。

この呼び掛けに応じて集まったのは、影田孫一郎、小野莊五郎、高屋仲、津田徳之進、大立目（おおたちめ）謙吾、目時金吾、笹川定吉、梁川一郎などである。いずれもが奥羽列藩同盟の結成に参画し、戊辰の戦役を共に戦った歴戦の勇士達であった。後に司祭あるいは伝教者としてニコライを助けることになる人々である(12)。

ニコライは、来日して初めて数人の日本人と知り合いになった頃、ペテルブルグ府主教のイシドールに宛てた手紙の中で次のように語っている。

「彼ら（日本人）すべてに同じ欠点が認められます。自分の知識を体系的に築き上げてゆくという能力が全く欠如していることと、記憶がわるいということです。」

その後もニコライは「論理的思考の欠如」が「日本人全体に認められる」欠点であることをしばしば嘆いているが、最初期の入信者達が憂国の情念に燃えるあまり、

「一貫性も論理性も無い完全に中国式のやり方」で正教の教理に傾倒していったことはほぼ想像に難くない(13)。

正教の教えによって人心の統一を図り、もって国家の革新を達成しようというのが、最初期の入信者達の心を捉えていた最も決定的な動機であった。明治新政府に日本国の将来を任せておくわけにはいかないというのである。その政治的情念が彼らを新しい宗教へと駆り立てていった。祖国を喪失した武士が憂国の志士となり、心の奥底に現出した空洞を、新しい宗教によって満たそうとする試み、それが入信の動機だったのである。

従って、新しい国家が未だ揺籃期にあり、多少なりとも、異なった国家形成への可能性が残されている時には、この情熱も十分に機能し持続することが可能であった。すでにニコライが1869(明治2)年に次のように書いている。

「日本の正教において注目すべきは、正教宣教団が設立されてわずか八年にしかならず、その間常住の宣教師は二人しかおらず、安定した活動資金もないのに、獲得したキリスト教徒の数においては、カトリックの宣教団とプロテスタント諸派の宣教団すべてとを合わせた数の二倍にもなっているということである。」(14)。

こうして、天皇制を中心に据える中央集権国家が形成され、やがて確固とした国家体制が構築されてくると、日本の場合、もともと国家形成の原理として受容されてきた正教であるが故に、今度は明治国家の発展と同一の方向を探らざるを得なくなり、やがて日本国家のその後の発展と共にその信徒数も拡大していくことになる。

事実、例えば、1891(明治24)年1月に、いわゆる「内村鑑三不敬事件」が起きた時、大多数のキリスト教徒は、内村を擁護して世論を弾劾した。しかし、ただ日本正教会だけは終始、内村を批判して、天皇崇拜を弁護する立場を貫いている(15)。また、ニコライ大主教の葬儀の日、祈祷中に宮内省より侍従によって恩賜の花環が贈呈され、その時刻には祈祷を一時中止して、これを拝受したという(16)。(これらの点の詳細については後述されよう。)

やがて正教会は「1910年(明治43年)1月1日現在で日本正教会には265の教会共同体が存在し、そこに男女あわせて31,538人のキリスト教徒が属している」(正教日本宣教団報告書)という発展ぶりを示していく(17)。

しかし、明治国家の終焉(それは同時にニコライ大主教の死でもあったが)と共に、日本正教会は急速にその信徒数を減少させていくことになる。

例えば、日本正教会総務局編纂の『公會議事録』によると、次の表ようになる。すべての数値が減少している実情はもはや覆うべくもない。

	教会	神品	信徒 総員
大正 3.7- 4.6	2 6 7	4 7	3 5 4 6 8
大正11.6-12.5	2 1 5	4 4	1 4 4 4 7
昭和13.7-14.6	1 8 4	3 4	1 3 5 0 3

これらの減少をもって日本正教会の教線の衰退と断ずることが許されるのだろうか。それとも、むしろ日露戦争の勃発(1904, 明治37年)、ニコライ大主教の永眠(1912, 明治45年)、ロシア革命の勃発とシベリア出兵(1917, 大正6-1918, 大正7年)、関東大震災によるニコライ堂の消失(1923, 大正12年)等々と相次ぐ不幸な出来事にも拘らず、よく減少をこの程度に食い止め得たものと称賛すべきなのだろうか。

いずれにせよ、最初期の入信動機に主要な位置を占めていた救国の情熱による国家形成という理念が、もはや教線の維持、発展の原理として働くことができなくなっていたのは紛れもない事実であって、その意味では、ここに至って日本正教会は初めて真の意味での宗教的な入信動機によって、真に日本人的な宗教を形成し得たとも言えなくはない。少なくとも、正教の教えが政治的な手段としてではなく、純粋に宗教的な意味を持つ教えに向かって純化していき始めたとは言えよう。このように、決して「衰退」としてでなく、純粋に宗教的な日本的正教が成立してくる現われとして、この数値の減少を理解することもまた可能なのではなからうか。

第三に、両刀を腰に携えた「血気の神官」に対して、ニコライは先ず「教義の大要」を説き始めたが、それは「真神の存在」であり、「真神は天地万物の始原者にて、森羅万象一として真神の造物ならざるはなきの教理」であったという(18)。「創世記」の天地創造物語が先ず説き明かされたものと思われる。

この物語は、聞きようによっては、素朴な古代の民族神話とも見られなくはないが、摺み所の無い八百万の神々への信仰を単純に保持していた日本人にとっては、かなり高度な知的理解を必要とする教義であり、まさにそれ故に、その理解に応じて初めてこれを聞く者の心をそれだけ強く捉えて離さなかったものようである。

解らない事柄を解りたいというのは人間精神の最も本質的な欲求であるから、このように信仰とは関係なく純粋に知的興味から宗教の教義に初めて触れるようになったという事例は、単に正教会の場合に限らず、キリスト教受容の最初期の頃には、意外に多く散見されている。

例えば、1876(明治9)年9月、白河市天神町の中野儀三郎が東京の書店にて『天路指南』、『聖教図記』を求め、その難解なるにより師を求めたところ、伝教者イオアン武石定師が白河市に至り、その師となり、初めて基

督教を教えたという。しかし、やがて儀三郎は父中野東太郎と共に基督教を愛し、翌年、武石師と共に仮教会を開き、「発酵會」と命名し、教理の研究に励んでいる。この中野父子は、更に翌11年には他の5名の仲間と共に司祭パウエル澤邊琢磨師から洗礼を受けた。これが白河ハリストス正教会の始まりである(19)。

更に他の宗派の事例を上げてみよう。

内村鑑三のキリスト教への入信は、1877(明治10)年、17歳の時のことである。札幌農学校時代に上級生からの強要によるものであったが、しかし、この入信は彼の日常生活に大きな変化をもたらしている。

「この新しい信仰のもたらす実際上の利益は、たちまち、はっきりとあらわれた。私はそれを撃退しようと全力をつくしていたところにさえ、すでにそれに気づいたのであるが、宇宙には唯一の神がいますのみで、私が昔信じていたような多くの神々——八百万(やおよろず)以上の——はいないということを、私はここで教えられ、このキリスト教的一神教が、私のすべての迷信を根本から断ち切ったのである。神々にかつてささげたすべての誓い、神々の怒りをなだめる種々の形式の礼拝は、この唯一の神を信ずることによって今や無用のものとなった。……東西南北に住む四方の神々の群れに、朝ごとに長い祈りをささげることも、往来を歩きながら、通りすがりの神社に日々長い祈りを繰り返すことも、また今日はこの神に、あすはあの神にと、誓いと物断(ものだ)ちとをささげることも、もはや不要となったのである。……私は「イエスを信ずる者」の誓約に強制的に署名させられたことを悲しまなかった。一神教は私を新しい人にした。……この新しい精神的自由は、私の心身に健全な影響をもたらし、私は一段と勉強に努力を集中するようになった。」(20)。

内村鑑三もまた、先ず唯一神教の教理に触れて、その信仰がもたらす日常生活の「利益」に心を奪われた者の一人であった。ここにも高度な知的理解の先行する入信の動機が前提されているのである。それは極めて「实际的」な、一見「打算的」とも見える動機であった。だからこそ彼は、その後も、結婚に次ぐ破婚によって「久しく悩んでいた罪の苦悶を解決する」べく渡米し、真のキリスト教徒となるために、更なる魂の深い懊悩を体験しなければならなかったのである。それらを経て初めて真の意味のキリスト者内村鑑三の誕生であった。

## II

一般に、キリスト教的入信の動機と言えば、①理解し難い超自然的な恩寵の体験(例えば、パウロ)とか、②自堕落な生活の末に襲われる罪の意識の体験(例えば、

アウグスティヌス)とか、あるいは、③他者もしくは自己の実存的な死への恐怖の体験(例えば、ルター)などが挙げられるだろう。いずれの場合にも、何らかの激しい苦悶に満ちた実存的な出来事が極めて短期間に起こり、その「瞬間」に自己の全生存の在り様が一変してしまうような体験を共通にしていると言ってよい。キルケゴールが言うように、まさにこの「瞬間」こそ、「時間のアトム」ではなく「永遠のアトム」なのである(21)。

しかし、日本正教会の場合、少なくとも、その最初期の人々の入信の動機に、このような恩寵体験、もしくは罪や死の恐怖体験などを見て取ることは出来ない。仮に存在していたとしても、それらが入信の動機の主役を演じていたとは到底考えられないのである。彼等の入信動機の主役は、あくまでも憂国的、政治的なものであり、それでなければ、实际的、打算的なものであった。しかし、まさにその点にこそ、明治初期の極めて日本人的な入信動機の特質を見て取ることができるのである。

(日本人的心性のこのような实际的、打算的な特質は今なお存続する。例えば、現在、日本のキリスト教徒は人口のわずか2%弱であり、ここ数年ほとんど増えていないのに、聖書の配布、売上数だけは年々着実に増加し、1977年には、ついに1,000万部を突破したという事実がそのことを端的に物語っている。聖書だけは信徒の十倍近くも出ているのである。このような傾向は日本以外になく、欧米人には理解できない現象であるが、それは、聖書くらい読んで(または、持って)いなければ恥ずかしいという日本人の世間体を重んじる「恥の文化」の現われでもあろうか。一種の「教養主義」と言ってよい。結局、日本人にとっては、聖書といえども信仰から切り離された装飾品なのであって、古い装身具の価値が揺らぎ始めた時に飛び付くことの出来る新しいアクセサリーの一つにすぎないのかもしれない。従って、ここで決定的に大切なことは、いったん聖書に触れた魂が、かつて内村が体験したような激しい心底からの苦悶をもう一度、そして今度こそ決定的に、体験できるかどうかという問題なのである。)

これらのことは、西洋における入信動機の幾つかの特質を瞥見し、比較してみることによって、一層はっきりと理解することができるだろう。

1). まずパウロ(Paulos, 生没年不詳。1世紀)の入信について見てみよう。彼の場合、ダマスコ途上での出来事がそれに当たるだろう。パウロにとっても、また原始教団にとっても、この出来事は決定的に重要なものであったらしく、「使徒行伝」の中には三度も繰り返して言及されている。まず、一般的説明の中で(9:3-9)、次に、エルサレムでパウロが民衆に向かって語る言葉の中で(22:6-11)、それから、カエサレアにおいてアグ

リッパ王の前でパウロ自身が弁明する言葉の中で (26:12-18) 語られているのである。原初の信徒達のこの出来事に対する思い入れの深さを窺い知ることができよう。

今は第9章の記述に従ってパウロの回心の軌跡を辿ってみることにする。

「さて、サウロ (後のパウロ) はなおも主の弟子たちを脅迫し、殺そうと意気込んで、大祭司のところへ行き、ダマスコの諸会堂あての手紙を求めた。それは、この道に従う者を見つけ出したら、男女を問わず縛り上げ、エルサレムに連行するためであった。ところが、サウロが旅をしてダマスコに近づいたとき、突然、天からの光が彼の周りを照らした。サウロは地に倒れ、「サウル、サウル、なぜ、わたしを迫害するのか」と呼びかける声を聞いた。「主よ、あなたはどなたですか」と言うと、答えがあった。「わたしは、あなたが迫害しているイエスである。起きて町に入れ。そうすれば、あなたのなすべきことが知らされる。」同行していた人たちは、声は聞こえても、だれの姿も見えないので、ものも言えず立っていた。サウロは地面から起き上がり、目を開けたが、何も見えなかった。人々は彼の手を引いてダマスコに連れて行った。サウロは三日間、目が見えず、食べも飲みもしなかった。」(9:1-9)。その後、サウロはキリスト者アナニアの助けによって、「元どおり見える」ようになり「身を起こして洗礼 (バプテスマ) を受け」たという (9:10-19)。そして、主イエスの名を伝えるために主自らが「選んだ器」である (9:15) との自覚の下に、パウロは旧にも倍して熱心に、今度はキリストの福音を宣べ伝え始めていく。やがて彼は「異邦人使徒」の名で呼ばれるようになり、古代教会最大の宣教者になるのである。

この伝承の古代キリスト教史的意義については、すでに拙稿 (22) において論じたので、今回は割愛せざるを得ないが、パウロのこれと澤邊琢磨の入信の場合との相違は歴然である。一方、切支丹を亡国の邪教と断じて、その答弁の如何によっては一刀両断にしようとするニコライの所に乗り込んだ澤邊琢磨、他方、主の弟子達を脅迫し、殺そうと意気込んでダマスコへ乗り込もうとしたパウロ、この両者の余りにもよく似た行動の結果は、しかし全く異なっていた。入信の動機は、前者の場合、救国のために人心を統一する理念への願望であり、未知のものへの知識欲であるが、後者の場合は、超越者からの恩寵による召命の体験であり、古い自己を悪と断じてこれを放棄する心情的自己否定の行為なのである。このように、原初のキリスト教入信への情熱と比較することによって、明治初期の日本人が概ね心に抱いていた宗教の何であったかを一層よく理解することができるのである。

かつて日本に高度な教義や教説を持った宗教が存在し

なかったわけではない。事実、仏教や神道などは、それなりに高度な教義を展開してきた。しかし、日本人は、それらをきちんと理解した上で、初めて信仰するといったような生活には慣れて来なかったと言ってよいだろう。何か奥深いところに知られざる尊いものが存在していることをただ漠然と感じていながら、決してそれらを突き詰めて知ろうとはせず、解らないからこそ尊いものとして信仰するということが、むしろ一般的であった。澤邊琢磨がニコライに問い詰められて答えられなかったということ自体がそのことを端的に物語っている。

しかし、まさにそうであったからこそ、きちんと筋道の立った論理的な説明によって理解できるものに憧れ、そのようなものに直面するならば、たちまちのうちに傾倒し、心酔していくという事態は十分に考えられることであって、まして、政治的にも、文化的にも、思想的にも極度な混乱期に生きざるを得なかった日本人にとっては尚更そうであったことであろう。ここに欧米の文化に憧れた明治の知識人達の生き方の一つの典型を見て取ることも出来るのではなからうか。

とまれ、このような比較は我々の文化的、思想的ルーツが何であったかをよりよく理解させてくれる比較でもあるのである。

2). 次にアウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) の回心の場合について考えてみよう。

西方教会最大の教父であり、古代の文筆家のうちでは現存する著作が最大の神学者でもあったアウグスティヌスは「キリスト教古代に生きた最初の現代人」とまで評されるが (23)、しかし、その青少年時代は決して「優等生」ではなく、むしろ母親にとっては「涙の子」であり、問題児ですらあった。事実、カルタゴに遊学して、18才の頃すでに一婦人と同棲し、一子を儲けたりもしている。

思想的にも幾多の苦悩に満ちた遍歴を重ねた人物である。19才で Cicero の "Hortensius" を読み、精神世界の真理探求に情熱を燃やし、マニ教徒として9年間も過ごしなが、Faustus と会見して、その教えに失望し、新プラトン主義に触れて、最後はマニ教から離れている。

そして、修辞学教師として赴任していたミラノの庭園で「深い反省」から「涙の雨」に濡れていた時、意外な体験によってキリスト教に回心することになる。その時の様子をアウグスティヌス自身が次のように語っている。

「私の心は千々に思い乱れていた。そのとき、見よ、男の子か女の子か分からないが、「取って読め、取って読め」と何度も繰り返して歌っている声が、隣家から聞こえてきた。私はさっと顔色を変えて、いったい子供たちが何かの遊戯にこんなことを歌うものだろうか、とじっと考えはじめた。・・・私はあふれ出る涙を押さえて立

ち上がり、聖書を開いて目にとまった最初の章を読み、  
という神の命令にほかならないと解釈した。」(24)。

こうして、アウグスティヌスは急いで引き返し、聖書  
を手にとって開き、目に入った最初の節を静かに読んだ  
という。それはパウロの「ローマの信徒への手紙」第13  
章13-14節であった(25)。しかし、彼はその先を読もう  
としなかったし、その必要もなかった。この章句を読み  
終わるや否や、いわば平安の光が彼の心に注がれて、  
疑惑の闇がすっかり消え去ったからであった。

これがアウグスティヌスの伝える彼自身の回心の体験  
である(26)。386年の7月末か8月初めの、アウグスティ  
ヌス32才の出来事であった。それからのキリスト者アウ  
グスティヌスの活躍について、ここに触れる必要はない  
だろう。キリスト者として生まれ変わってからは、マニ  
教を批判し、ドナトゥス派やペラギウス派などの異教・  
異端を論駁して、教会の権威と教義の確立に努力するが、  
やがてゲルマン民族の侵入を機会に壮大な歴史哲学を展  
開していく。そして、ギリシア哲学とキリスト教とを総  
合せた独自の神学を構築し、後世にかけがえのない貴  
重な遺産を残すことになる。

アウグスティヌスがこの時聞いた「取って読め」とい  
う子供の歌声が何であったかは不明である。隣家で子供  
達が「舟あそび」をしていたとか、小石を使って遊んで  
いたとか、母親か誰かが子供に勉強を勧めていたとか、  
いろいろと憶測されている(27)。しかし、誰が何をし  
ていたとしても、そのようなことはどうでもよいこと  
である。事実、アウグスティヌス自身もそのような推測は  
全く行っていない。ここで決定的なことは彼が「取っ  
て読め」という声を「神の命令」と理解して、聖書を手  
にとって読んだということなのであるから。

アウグスティヌスの回心にとって最も大切なことは、  
回心が一切の知的な興味や関心に基づく理解(知解)に  
先行していたという点であろう。このことをアウグスティ  
ヌス自身が後に次のように語っている。

「知解は信仰の所産である。それゆえ、信ぜんがため  
に知解しようとする欲してはならない。むしろ、知解せんが  
ために信ぜよ。なぜなら、信じなければあなたがたは知  
解しないからである。」(In Joan. Evang. XXIX, 6.)

「われわれは知るために信じている (credidimus ut  
cognosceremus)。なぜなら、もし、まず知って、それ  
から信じようとするならば、知ることも信じることも出  
来ないからである。」(In Joan. Evang. XXVII, 9.) (28)。

入信は、一個の罪人の上に注がれる神の恩恵によって  
打ち砕かれた弱く貧しい者が自己の欠陥や罪を深く承認  
した時、突如として生じる倫理的純潔への回心であって、  
理性的な教義等の知解に基づき、知的な探求の結果とし  
て生じるような事柄では決してない。従って、その回心

には、神の恩寵によって古い自己が死に、新しい自己が  
誕生したという新生の自覚が必ず伴っている。アウグス  
ティヌスの回心もまた、パウロと同様、それまでの全人  
生を無に帰して、キリストを着た自己に生まれ変わる新  
生の出来事であった。

3). 最後にルター (Martin Luther, 1483-1546) の  
回心の場合について見てみよう。

1483(or 1482)年に、ハンス＝ルターの次男として生  
まれたルターは、その翌日の聖マルチヌスの日に洗礼を  
受け、その名に因んでマルチンと名付けられた。そして  
その後、パウロのようなキリスト教を攻撃する異教徒  
(ユダヤ教徒)であったことも、また、アウグスティヌ  
スのようなキリスト教に反する教義を生きる異教徒(マ  
ニ教徒)であったこともない。宗教改革者として生まれ  
変わるまでのルターも、その後のルターと同様、形の上  
では生まれてからずっと一貫してキリスト教徒であった。  
従って、彼の回心は異教や異端からのそれではないから、  
これをパウロやアウグスティヌスの場合と同列に置いて  
論じることは間違いであるとも言えよう。

しかし、青春時代のルターもまた、前二者と同様、い  
つも自己の実存的な諸問題に苦悩する純粋な魂の持ち主  
であった。『卓上語録』などに見られるルター自身の回  
顧記録によれば、厳格で恐い両親、鞭を振ってラテン語  
を教える学校教師、親元を離れて学んだ町の「共同生活  
兄弟団」や托鉢して歩く修道士、そして、寄宿した「コッ  
タ夫人」とその家族・・・ルターの魂に激しい苦悩を与  
えつつ彼の精神的な成長に大きな影響を与えた人々は実  
に数多く存在する。とりわけ、成長後の彼に法学博士マ  
ルティンの姿を夢見る父親の過重な期待は、ルターの内  
心に重くのしかかっていたことであろう(29)。

しかし、何よりも先ず、青年ルターの心を最初に最も  
激しく苦しめたのは死の問題であった。1501年、彼はエ  
ルフルト大学の文学部に入学するが、その翌年の試験中  
に同級生のヒエロニムス・ブンツが急性肋膜炎で急逝す  
る。この級友の死の体験に、自らの怪我も加わって、ル  
ターは人間の死の問題に直面していったのである。

やがて父親の期待に応えるべく同大学の法学部に転じ  
た彼は、それから3年後の1505年7月に、最も深刻な死  
の恐怖を自らの身に体験することになる。夏の帰省の徒  
歩旅行の途中、激しい落雷に打たれて思わず「聖アンナ  
様、助けてください。私は修道士になります。」と叫ん  
だというのである。これは老境のルターが修道院に入っ  
たことを記念する日に、テーブルを囲む友人達に語った  
話として有名である。無論、聖アンナは聖母マリアの母  
であり、当時は執り成しの仲介者として信仰されていた  
女性である。もっともルターはこの修道院に入る誓約を  
すぐに後悔したという(30)。しかし、彼は修道士にな

る決意をして、この死の恐怖の体験から二週間後にはアウグスティヌス派の修道院に入ってしまう。彼の魂の再生は父親の期待を完全に裏切るというかたちで始まった。こうして、新しいルターの宗教的出発は「死の問題」を契機として開始され「罪の問題」はその後になる。従って、福音を再発見するためにルターはもう一度、激しい苦悶の炎に身を焼かれなければならなかったのである。

死の恐怖の体験から2年後、ルターは司祭になり、神学の研究を開始する。そして更に5年後には、神学博士となり、ウィッテンベルク大学神学部の教授に迎えらる。多分、この頃にいわゆる「塔の体験」が起こっている。大学の学生寮の一角にあった塔は、ルターが書齋として利用していた場所であったが、ここで彼は激しい精神的苦悶の末、「新たな義の理解」と言われる福音の再発見に到達する。この「塔の体験」がいつどのようにして起こったのか、様々な議論があって未だ定説を見ないが、決定的なことは、この体験を通して真の意味でのキリスト者マルティン・ルターが誕生し、宗教改革の原理が確立していったということであろう。

事実、この体験からわずか5年後に、ルターは「免罪符」(indulgentia)の販売に反対して、ウィッテンベルク城教会の扉に95ヶ条の論題を提示し、次々と、いわゆる宗教改革三大論文を発表することになるからである。

「塔の体験」について何か決定的なことを語るのとは不可能であるが、修道士になり、神学教授になったルターは、社会的な成功を収めれば収めるほど、おそらく、自分は死の恐怖から救われたいために神を利用したのだろうか、という疑問に突き当たったはずである。死の問題から罪の問題への転換であった。そして、その苦悶に満ちた疑問に、塔の中で行なわれていた長く深い聖書研究、特に使徒パウロの研究が答えることになった。

神はキリストを通して罪深い人間をも我が子として受け入れて下さる、人間の救いはただその神の愛と恵みによるのみである、それが、多分、ルターが苦悶の末に獲得した福音の真理であった。対象を自分のためではなく、対象自身のために愛するという愛の純粹さをキリストに発見したのである。人間の一切の罪を一身に引き受けて十字架の上で下さったキリストの純粹な愛の故に、人はただキリストを信じる信仰によってのみ救われる、そうルターは確信した。

その時まで、キリストはルターにとって、いかなる罪人も逃れ難い、恐ろしい罰を言い渡す審判官であった。しかし、今やその最も恐ろしいキリストが最も憐れみ深い者になったのである。それは「人が義とされるのは、律法の行いによるのではなく、信仰による」という、主として「ローマの信徒への手紙」(3:28)の中で使徒パウロが展開した信仰義認の再発見でもあったと言ってよ

い。事実、ルター自身が、後に、「パウロの言葉はわたしにとって天国への門となった」と語っているという(31)。

死の問題そして罪の問題を転機とするルターの回心は、明らかに純粹に個人的な魂の苦悶の問題であった。決して憂国の志士による宗教的救国の問題ではなかった。しかも、ルターのこの「新たな義の理解」が、その純粹に個人的な出発点にも拘らず、やがて宗教改革の原理ともなっており、様々な国家的規模の、乃至は民族的規模の宗教的動乱を引き起こし、ひいてはヨーロッパ世界を分断して近代市民社会を形成していく政治的な問題の誘因ともなったのである。そしてむしろ、まさにその点にこそ、明治期の宗教的知識人達の回心とは根本的に相違する入信動機の特質の一つを見て取ることが出来るのである。

澤邊琢磨的な入信の動機が、すなわち、憂国の志士達の救国の願望が国家の存続に影響して、その後の国家の政治的動向を左右するようなことは決してなかった。新しい宗教に新国家建設の動力源を期待した彼等の希望は完全に裏切られていく。そのため、彼等はもう一度、そして今度こそ旧に倍する深刻さを以て、自らの信仰する宗教と全く別個の原理で動く国家との不幸な関係に改めて深く懊悩しなければならなかったのである。

他方、純粹に個人的な死や罪の問題から出発して、最初からそこには国家的な、あるいは政治的な動機の欠けらすらも存在していなかった「福音の再発見」が、やがては宗教改革運動への引き金となり、ひいては近代国家形成の動因ともなっていく。それは同時に、個人的なものから社会的なものへと進展していく宗教的信仰の深まりが明白に見て取れる出来事でもあった。しかし、残念ながら、明治以降の宗教運動にそのような発展的な性格を読み取ることは出来ない。

同じ宗教的再生への上り口たる入信が、一方は、個人的な動機から出発しながら、やがては近代国家形成の政治的な動機にまで展開していき、他方は、救国の信念に燃えた政治的な動機から出発して、しかし結局、何ら政治的、国家的な結実を見ることはなかったという、この西欧的な動機と日本的な動機との性格上の相違こそが、西欧に展開したキリスト教と日本に展開したキリスト教との性格上の決定的な相違点の一つなのである。信仰や思想によって真に自己を実存的に改造することの困難さと不思議さを思うべきなのであろうか。それとも、西方に残存して発展してきた Catholic キリスト教と、東方に伝えられて生き残ってきた Orthodox キリスト教との性格上の明白な相違を考えるべきなのであろうか。



## Ⅲ

すでに見てきたように、日本ハリストス正教はロシアの修道司祭ニコライが日本にもたらしたロシア正教の一つである。それは箱館から始まり、やがて横浜を経て東京に進出する。そして、1874（明治7）年には日本正教会第一回伝教会議を開催し、伝教規則を制定して公的に発足した。その後、急速に教勢を伸ばしたが、ニコライの死後、すなわち明治時代の終焉と共に、衰退の道をたどっている。従って、一般に、日本における正教会の発展はニコライ個人の個性的な魅力によるところが多いとされてきた。しかし、この教派は、カトリックやプロテスタントの諸派と同根の信仰から出発するキリスト教の一派でありながら、他とは明らかに異なった幾つかの特異な性格を持っていた。そしてそのことが日本における自らの発展と衰退に大きな影響を与えていったものと考えられる。以下その一端について瞥見してみよう。

明治二十三年十月、教育勅語が公布され、翌年一月、その奉読式が東京本郷の第一高等中学校で挙行された。この時、嘱託教員であった内村鑑三は自己の福音主義的信仰から、この奉拝を「宗教的意味」に理解し、信仰の良心に基づいて宸書には礼拝せず「チョット頭をさげた」だけにしたという。しかし、その行為は当時の国家至上主義的な天皇神格化を否定したものと誤解され、一部の教官、生徒から攻撃され、更には日本全国から非難されるようになる。このため、内村は「依願解職」となって、ついに「枕する所なき」苦難の生活を強いられていく。すでに言及した「内村鑑三不敬事件」の概略である。

内村は、「教育勅語は実行すべきものであって、礼拝すべきものではない」と考えていた。しかし、そうした内村の信念に関わりなく、彼のとった態度は非難、攻撃の的となり、日本のキリスト教徒も否応なくこれについて発言せざるを得なくなる。当時の彼等の主張は必ずしも一様ではなかった。宸書礼拝に対して積極的に賛成する「可拝論」から、反対にこれを強硬に否定する「非拝論」まであったという。しかし、概ね彼等は内村を弁護する立場をとっている（32）。

大多数のキリスト教徒は、内村を擁護して世論を弾劾したが、日本正教会だけは終始、内村を批判する立場を貫いた。例えば、正教司祭の保留（ぼうろ）森田亮は『正教新報』（明治二十五年二月十五日発行）に「不敬事件を論じて吾正教会の主義を明にす」と題する論文を発表し、次のように論じている。

内村鑑三氏の事件は、今では世間がこれを喧伝して、「拝影事件」とか「不敬事件」などと言っているが、これは「実に小事なる者の如く」なれども、第一に「吾国古来の人情風俗に反し」、第二に「古来吾国人の皇室に

対し来たれる忠愛の感情を損する感なき能ざらしむ等の事ある」においては決して黙止し去ることのできないものである。吾正教を奉ずる者はこれを「不敬の行為なり」と明言することを決して躊躇しない。このことは「専ら国風民俗に関する事」であって、少しも「宗教上に関する所なし」。従って、吾国古来の風俗慣例に背き、吾国人の思想に反する以上は、これを不敬の行為なりと断定してよい。しかるに、内村氏やその弁護者達が浅ましくもこれをもって無心の偶像崇拜を厳禁する教理と混同して、このような事態に立ち至ったのは「僻見誤解」も甚だしいものであり、これは「玩陋編枯の観念」と言わざるを得ない（33）、というのである。

すなわち、日本正教会が内村の行為を「不敬」と断じた根拠は、その行為が、第一に、日本古来の人情風俗に反するからであり、第二に、古来日本人が皇室に対して持ってきた忠愛の感情を損ねるからであった。

この反論は、むしろ、日本正教会の「個性」を明らかにする。ハリストス正教は伝統を重視する極めて保守的なキリスト教であり、同時に、その時々々の支配者層と密接な関係を保ちながら発展してきた特殊な教派でもある。

事実、ロシア正教が由来した東方ギリシア正教会は、787年に開催された第七回世界会議（全地公会議）までの会議決定をすべて教義としてきちんと守りながら、これ以降の世界会議の決定は一切認めないまま今日に至っている。周知のように、この第7回世界会議（第2ニカエア総会議）は、初めて制限付きながらアイコン「崇敬」を公式に認可して、教義化した会議でもあった（34）。

また、ロシア正教会の公式な奉神礼などでは、現在もなお古代のスラヴ語聖書を使用しているという。これは、九世紀後半、「スラヴ人の使徒」の名で知られる東ローマ帝国の伝道者 Constantinos（修道士名 Kyrillos）とその兄 Methodios によって、モラビア伝道のために制定された「古代教会スラヴ語」による聖書である（35）。

日本正教会の場合も同様である。明治時代に、儒学者の中井木菟麻呂（つぐまろ）がニコライと共に翻訳した聖書がそのまま使用されている。例えば、新約聖書の場合「日本正教会翻譯 我主イイスス ハリストスノ 新約一千九百一年 東京 正教会本會印行」がそれである。中井木菟麻呂（1855-1943）は大阪の儒学者であったが、1878（明治11）年に受洗して、大阪正教会最初の信徒の一人となった。明治14年にニコライに呼ばれて上京。彼の聖書や祈祷書の翻訳を援助した。正教会機関誌『正教新報』や『正教時報』などの執筆・編集にも携わっている。

そして、彼等の定めた正教会用語は今も使用される。例えば、イイスス・ハリストス（イエス・キリスト）、生神女（聖母、Theotokos の訳）、福音経（聖書・福

音書)、更に、携香女(マグダラのマリア)などである。中でも最も傑作なのは聖霊を意味する「聖神」であろう。これは「セイシン」と読むが、更にこれの「神」の語の右肩には小さな丸印が付されている。無論、「聖三者」(三位一体)の差異性と同質性を強調するためである。正教会のこのような用語は、今では日本語史研究に重要な資料ともなっている(36)。

東方正教会は、新しく伝道する地方の風俗や慣習などを積極的に取り入れ、その地の人々に受け入れ易くしていったが、しかし、いったん定着して、その地に根を下ろしてしまうと、今度は一転して、その伝統を頑なに守り続けていったのである。だから、常に「古来の人情風俗」を大切にすることになる。そこにこの教派の一つの「個性」を見てとることが出来るだろう。

次に、「皇室に対する忠愛の感情」について考えてみよう。再び内村鑑三と比較してみる。1903(明治36)年六月、東京帝国大学教授の七人の博士が桂内閣に日露開戦の意見書を提出してから開戦の気運が急速に高まったが、この動きに対して内村はキリスト教的人道主義の立場から開戦反対論を唱えている。内村は、余は単に日露非開戦論者であるばかりでなく「戦争絶対的廃止論者」であるという。そして、戦争は人を殺すことであり、人を殺すことは「大罪悪」であって、その大罪悪を犯して個人も国家も永久に利益を収め得ようはずがない。それが内村の戦争に反対する理由であった。こうして彼は、日露戦争に同意することは日本国の滅亡に同意することだと確信しつつ、開戦論に傾いた「萬朝報」を退社し、以後、「独立伝道者としての厳しいしかし自由な道を歩み」続けていくことになる(37)。

他方、大主教ニコライは、1904(明治37)年3月、信徒の集会において、次のような訓話を与えている。「若も明日にも宣戦の詔勅が出たならば、卿等(あなたがた)は日本の勝利を祈り、而して戦ひが勝たならば感謝の祈祷を献じなさい。是れ卿等が日本国民として必ず務むべき祈禱です。日本の信者として必ず務むべき忠義です。(中略)。主イイススハリストスの教は各々其の国を愛して我が皇帝に忠義をつくすべきことを教へてあります」(38)。

日露開戦後もニコライは、帰国の勧めを断り、ロシア人俘虜の救済や収容所の改善などに努力を傾けていく。彼は1912(明治45)年2月に75歳で永眠して、上野谷中の墓地に葬られたが、上述したように、葬儀の日には「宮内省より侍従によって御賜の花環が贈呈され、その時刻には祈祷を一時中止してこれを拝受した」という(39)。

また、東方正教会の典礼には祈祷文の中に必ず皇帝や皇后のため主に祈るという言葉が入る。ロシアの場合に限

らずギリシアの場合もそうであった。無論、日本正教会の典礼文中にも天皇陛下・皇后陛下のために祈るという言葉が入っていた。現在でも、例えば、「晩課」や「早課」の「大連禱」の中に「我が国の天皇及び国を司る者の為に祈らん」という言葉を聞くことが出来る(40)。

無論、これに対しては、宣教の当初から、日本の天皇・皇后両陛下はキリスト教徒ではないから、そのために祈るのはおかしいのではないかという疑問も、一部の信徒からは提起されていた。明治の日本正教のイデオログであった石川喜三郎は1892(明治25)年に『正教と国家』を出版し、この疑問に対して次のように答えている。

天皇陛下は「神命を奉じて一国を統御し給ふ者」である。従って、なぜそのために祈らなければならないかと言えば、それは、天皇陛下が、未だ正教の信者になってはいないとしても、やがてはキリスト教の真理に目覚めて正教に帰依するようになるためなのである(41)、と。

日本の正教会は、明治以来の天皇制に一体何を期待したのだろうか。次のような資料が伝えられている。

ニコライが日本宣教団の長として再来日してからほぼ十年後のある年、ペテルブルグで開かれた「ペテルブルグ主教区宣教委員会」総会の席上で、オルナツキー司祭は「日本におけるロシア正教宣教団と正教会」と題する講演を行い、次のように発言した。

「是が非でも東京にキリスト教復活大聖堂を完成させなければ」ならないが、それは「わが正教のルーシ[ロシアの古称]が九〇〇年まえに体験したよろこばしい日[ギリシャ正教が国教として採用された日]——その日がやってきて、日本の帝が自分の民のためにどの宗教を採用したらよいかを思案したとき日本人が『ロシア正教の教えが一番です。正教の聖堂ではすべてがまるで天国のようです。わたしどもの言葉によって帝が正教を選ばれますように。そうなりますように!』と言うようになるため」なのである(42)、というのである。

無論、これはニコライの考えをも代弁するものであった。事実、ニコライもまた次のように語っている。

「どの宗派が日本で優勢をしめるかという問題の答が出る日は、さほど遠くないと思われる。かつてロシアでこれと似た問題が生じたとき、ウラヂーミル公はこの問題がロシアにとって極めて重大であることを考慮し、最善の解決を求めて可能な限りのあらゆる手立てを講じた。——願わくは日本政府もまた日本のために、真理そのものの利をはかり、かつ自国民の精神的並びに物質的利益を目指して、慎重と賢明をもってこの問題を解いてほしい」(43)。

このように、ロシア正教が日本国天皇により国教として採用されることを期待するのは「いかにもキリスト教がヴラヂーミル公によって国の宗教とされたロシアの教

会人らしい考え方」(44)であったが、しかし、このような考えは必ずしもロシア正教会の宣教師だけのものではなかった。明治の日本人の中にすらキリスト教の国教化を願う人々のいたことが推測されている(45)。

とまれ、日本正教会は、ロシア正教会と同様、帝権を頂点とする縦型の国家社会において、その「批判者」としてではなく、その「補完者」として存続・発展を謀ろうと努力していたのであった。

このように、澤邊琢磨の入信の動機に見られるような、一宗教によって一国家・一民族における将来の形成と発展を引き受けるという明治初期に多くのハリストアニン達がい描いた希望は、ロシア正教会の信仰そのものが持つ特異な政治的性格に極めてうまくマッチするものであった。そして、それ故にこそ、日本ハリストス正教会は驚くほど急速に多くの信徒を獲得し、目覚ましい発展を続けることが出来たのである。

しかし、その救国の力強い意志も、やがて中央集権体制を確立して軍国主義的傾向を強めていく日本国家そのものに対しては、ついに批判的精神として十分に機能し得なかったところに、この教派が、敗戦後、急激に衰退していく原因の一つを見て取ることが出来るのではないだろうか。無論、それは同時に、澤邊琢磨的な入信の政治的動機が否定されて、真に宗教的な動機が求められてくる、すなわち、日本ハリストス正教会が死と罪からの救いの真の宗教として純化されてくる過程でもあったと言えなくもないのではあるが――

#### IV

周知のように、東方正教会のキリスト教は、自らの力によってその地位を獲得したわけではない。世界史的地位をもたらした力は、最初、外部からやって来た。キリスト教の信仰とは全く無縁であったコンスタンティヌス帝(F. V. A. Constantinus I, 位 306-37)によって、313年に公認され、初めて世界史的発展への契機を掴むことが出来たのである。そして、この公認という出来事の性格そのものがその後の国家権力とキリスト教との特殊な関係を規定することになる。それはまた、やがて東方ギリシア正教会の一つの特異な「個性」ともなっていく。そこにこのコンスタンティヌス大帝による公認の出来事の歴史的意義があったと言えよう。やがて、いわゆる「皇帝教皇主義」(Caeseropapism)の成立であった。

東方世界において極めて顕著な、世俗権力の首長である皇帝が教会権力の首長である教皇の位置に立つことによって国権が教権を規制するという、特異な権力関係は、歴史的に見ると、ローマ帝国がキリスト教を公認した東ローマ帝国において、公認後に間もなく開始され、やが

てそれは、次第に教権が国権に従属して、国権を補完する形を取って進み、終にはユスティニアヌスI世(F. P. S. Justinianus I, 位 527-65)の治世において、その絶頂期に達していく。そして、1453年に東ローマ帝国が滅亡した後、この政治的・宗教的制度は帝政ロシアに引き継がれることになる。とりわけ、1682年に即位したロシア帝国のピョートル大帝(V. Peter I, 位 1682-1725)は、当時、西欧に盛んであった絶対主義的国家体制を導入すると共に、宗教政策に乗り出し、それまでの総主教制を廃止して、シノド(宗務院: Synodus)を設け、完璧なまでに教権を帝権に従属させていくのである。

(一方、西方地域においては、西ローマ帝国が476年に滅亡して以来、ちょうど反対に教会権力が世俗権力を強く規制し、いわゆる教皇皇帝主義(Papocaesarism)を生み出している。確かに、一時的には、教皇庁がフランス王権に圧迫されて、約70年間(1309-77)、アヴィニョンに居を移さざるを得なかった、いわゆる「教皇のバビロニア捕囚」時代がなかったわけではない。しかし、総じて言えば、西方では、1212年にローマと争って破門されたイギリスのジョン王(John, 位 1199-1216)などの諸例に見られるように、教権が政権を厳しく規制し、やがて中世になるとUltramontanismを現出させてくる。これは、アルプスの「山の向こう側」(ultramontes)に在住するローマ教皇の至上権を表明する主張であり、教会が国家的に、あるいは、教区的に独立する考え方に反対し、ローマ・カトリック教会の権威や影響力をすべて教皇庁に集中させようとするものである。例えば、教皇は皇帝を廃位する権能を持つ、教会と世界との無条件的な主であると主張する「教皇令」(Dictatus Papae, 1075)を発布したグレゴリウスVII世(Gregorius VII, 位 1073-85)や、ローマ教皇は単に教会ばかりでなく、国家の政治をも支配する権能を有することを主張して、「キリストの代理者」(Vicarius Christi)と最初に自称したインノケンティウスIII世(Innocentius III, 位 1198-1216)や、更には、ヴァチカン総会議(1869-70)を開催し、いわゆる「教皇無謬説」(Infallibilitas: 教皇が「教皇の座から」(Ex cathedra)語る時、その言葉は無謬であるとする説)を教理と定めて宣言したピウスIX世(Pius IX, 位 1846-78)などに、このウルトラモンタニズムの隆盛と完成を見て取ることが出来よう(46)。いずれにせよ、西方においては、たとえ教権が「政治的な」権力を掌握して、これを自由に操った時代はあったとしても、世俗の権力と癒着して、これを補完するような従属的な関係を形成することは終にあり得なかったと言ってよいだろう。)

他方、東方世界では、ギリシア正教に始まって、ロシア正教へと受け継がれていく教権と帝権との関係は、決

して西方世界に見られるようなものではなかった。すでに見たように、正教会は、教権が帝権に従属しつつ、帝権自体を補強する働きを果たすことによって生き延びてきたと言ってよい。そして、まさにそれ故に、教会の勢力も、世俗権力の歴史的な変遷と共に栄枯盛衰の運命を辿らなければならなかったのである。東方正教会は、そうした長い歴史的変遷の中で、政治権力との関係において、「皇帝教皇主義」の理念に代表されるような、西方教会とは一種異なる特異な性格を形成してきた。

日本正教会の場合も、ロシア正教会を介してこの性格を受け継ぎ、そしてまさに受け継いだからこそ、天皇制国家の興亡とその運命を共にすることになったのである。「皇室に対する忠愛の感情」を大切にするという日本正教会の性格は、この東方正教会の、とりわけロシア正教会の、権力に関する性格を忠実に受け継いだものであった。そして、そのこうした性格を忠実に継承するという点においてもまた、日本正教会の一つの特殊な「個性」を見て取ることが出来るのである。

国家元首を受洗させて日本全土を正教化しようという期待が潰れてから既に久しい。大正・昭和の激動期を経て、日本正教会は急速に衰退した。その衰退は、日本正教会が大切に守ってきた「古来の人情風俗」や「皇室に対する忠愛の感情」が日本社会の中から急速に失われてきたことを意味する。すなわち、日本正教会の興亡を理解することは、単に日本正教会の「個性」の何であるかを認識することであるばかりでなく、同時にそれは、我々自身の歴史的社會が何を變え、何を失い、何を得てきたかを認識することでもあるだろう。従って、我々自身の自己認識を深めるためにも、今後、日本正教会の歴史的展開の研究はますますその重要性を増すものと思われる。また増していかなければならない。澤邊琢磨の入信の動機を考察することは、我々にその新しい自己認識を促すという極めて重要な、そして、極めて象徴的な考察でもあったのである。

## おわりに

1969(昭和44)年、日本正教会は、自治独立を認められ、翌年、「聖自治独立教会」として再出発を果たした。そして、「ニコライ堂」に府主教庁を置き、仙台・東京・京都の三ヶ所に主教座を設けて、布教の態勢を整えている。他のキリスト教諸派に比べて、「未だ劣勢は覆い難い」としても、「教勢はいまや徐々に回復に向かっていく」という(47)。更にまた、日本正教会を「初代原始キリスト教の伝統を、いちばん純粋にうけついでいる」、「いちばん理想に近い形態」とみて、その復興を期待する声もある(48)。

無論、日本の正教会が衰退の動向から脱して、教勢を挽回していくためには、今後、政治権力と共に盛衰を繰り返すような関係を改め、世俗の権力とは一定の距離を保ちつつ、そうすることによって現実世界への批判的精神を養い、よってもってハリストスへの真に純化された信仰を確立していくことが必要になるであろう。

そして、それはロシア正教史のもう一つの流れを形成してきた修道者達の国家権力に対する生き方と在り方とに学ぶことでもあるはずである。ロシア正教史は、とりわけ、掛け替えもなく優れた手本を自らのうちに持っている。しかし、日本の正教会は何故かこのロシアの修道者達の信仰生活を学んで自らのものにするという、正教信仰の受容にとっては最も大切なことを怠ってきた。それ故、自らの信仰を真に純化して、現在に生きるという方向ではなく永遠を見つめて生きるという方向を見失ってきたのではなからうか。無論、森林の山中にあって、あるいは、巨峰の岩頭にあって、ひたすら瞑想に時を過ごすという修道生活を、そのまま現代の生活に持ち込むことはもはや不可能であろう。しかし、ロシア正教史の中に豊かに見出させる修道の理念が、現今のハリストス正教信仰の純化に対して、これを学ぶための最も有力な手がかりになることは確かなのである(49)。

とまれ、我々は現代日本文化の何であるかをより深く知るためにも、すなわち、現代の我々が何者であるかを一層深く考えてみるためにも、日本ハリストス正教会の歴史的研究がますます盛んになることを期待しなければならない。また期待してよいだろう。日本正教会が近代日本文化を、すなわち我々自身を、形成した最も強力な思想的ルーツの一つであったことは確かなのであるから。

## 註

- (1) 『日本幽囚記』は1811年から13年までの2年間、松前に拘留されていた時の生活記録をロシアの海軍少佐ゴロウニンがロシアで出版した作品。困難な状況にありながら冷静な目で観察し、日本人への好意に溢れた内容になっている。短期間で西欧各国語に翻訳され、日本に対する認識を大幅に改めさせた。
- (2) 牛丸康夫著『日本正教史』、日本ハリストス正教会教団、昭和53年、42頁以下。
- (3) 石川喜三郎編纂『日本正教傳道誌 卷之壹』、日本正教会編輯局発兌、明治34年、30-33頁。
- (4) 牛丸康夫、前掲書、36-37頁。
- (5) 牛丸康夫著『日本正教史』、31-32頁。
- (6) 長繩光男著『ニコライ堂の人びと』、現代企画室、1989年、28頁。
- (7) 柴山準行編『大主教ニコライ師事蹟』、日本正教会総務

- 局，昭和11年，15-16頁。また長縄光男著，前掲書，22頁も参照。
- (8) 牛丸康夫著，前掲書，37頁参照。
- (9) 牛丸康夫著，前掲書，37-39頁。厨川勇著『函館ガンガン寺物語』，北海道新聞社，1994年，34-47頁などを参照。なお，牛丸康夫著の前掲書にはかなり詳しい略歴などが紹介されているが，残念ながら，過ちなども数多く散見される。桜井春蔵→桃井春蔵，武市半兵太→武市半平太等々である。
- (10) 牛丸康夫著，前掲書，37頁。
- (11) 石川喜三郎編纂『日本正教傳道誌 卷之壹』，58-59，65頁等参照。
- (12) 長縄光男著，前掲書，30頁。
- (13) ポズニューフ著『明治日本とニコライ大主教』，中村健之介訳，講談社，昭和61年，16-18頁。
- (14) 上掲書，36頁。
- (15) 拙稿「右の頬を打つ者は誰か」，筑波大学倫理学研究会編『倫理学』，第11号所収，1994年を参照。
- (16) 牛丸康夫著，前掲書，109頁。詳細は後述する。
- (17) ポズニューフ著，前掲書，44頁。
- (18) 石川喜三郎編纂『日本正教傳道誌 卷之壹』，32頁。
- (19) 白河ハリストス正教会編『聖堂建立五十周年記念白河ハリストス正教会小史』，1966年，1頁。
- (20) 内村鑑三著『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』，現代日本思想大系5『内村鑑三』所収，筑摩書房，1983年，57-58頁。
- (21) 「瞬間はもともと時間のアトムなのではなしに永遠のアトムなのである。それは時間における永遠の最初の反映であり，謂わば時間を立ちとどまらせようとする永遠の最初の試みである。」(ケルケゴール著『不安の概念』，斎藤信治訳，岩波文庫，昭和32年，151頁。)
- (22) 拙稿「キリスト教徒とは誰をいうか」，筑波大学倫理学研究会『倫理学』，1989年，第7号所収，15頁以下参照。
- (23) 教会史家 A. v. ハルナックの評言として次の書が伝えられている。山田晶著『アウグスティヌスの根本問題』，創文社，昭和52年，1頁を参照。
- (24) 渡辺義雄訳『アウグスティヌス・ポエティウス』(世界文学全集26)，筑摩書房，昭和41年，129-130頁。
- (25) 「日中を歩むように，品位をもって歩もうではありませんか。酒宴と酩酊，淫乱と好色，争いとねたみを捨て，主イエス・キリストを身にまといなさい。欲望を満足させようとして，肉に心を用いてはなりません。」(ロマ 13:13-14)。
- (26) アウグスティヌス『告白』第8巻第十二章(渡辺義雄訳，前掲書)。
- (27) 渡辺義雄訳，前掲書，129頁の「註」を参照。
- (28) 茂泉昭男訳，E. プシュヴァーラ編『アウグスティヌス語録 上』，日本基督教団出版局，1969年，123頁を参照。
- (29) 徳善義和「ルター・生涯と信仰——問う人・答える人」(『宗教改革著作集』第三巻所収，教文館，1983年，483頁以下)。
- (30) フリーデンタール著『マルティン・ルターの生涯』，笠利尚・他二名訳，新潮社，昭和51年，38&59-60頁。
- (31) 小牧治・泉谷周三郎共著『ルター』，清水書院，昭和45年，58頁以下参照。
- (32) 小澤三郎著『内村鑑三不敬事件』，新教出版社，1961年の中に豊富な資料が紹介されている。
- (33) 拙稿「右の頬を打つ者は誰か」——日本正教会の場合——，筑波大学倫理学研究会編『倫理学』，第11号，1994年，参照。
- (34) 拙稿「アケイロポイエートのキリスト像」，秋田大学教育学部紀要，第49集，1996年，参照。
- (35) 古代スラブ語については，木村彰一著『古代教会スラブ語入門』，白水社，1990年を参照。
- (36) このように，日本ハリストス正教会は特殊な用語を使用するが，本小論では，出来るだけ一般的な用語を使うことに努めた。
- (37) 関根正雄編著『内村鑑三』，清水書院，昭和43年，97頁以下を参照。
- (38) 佐波巨編『植村正久と其の時代』，教文館，昭和51年，893頁以下。
- (39) 牛丸康夫著『明治文化とニコライ』，教文館，昭和44年，134頁。
- (40) 長司祭ロマン大川満編『徹夜禱 単音聖歌譜』，東海道ブロック宣教委員会，1993年，参照。
- (41) 拙稿，前掲書，参照。
- (42) 中村健之介訳編『明治の日本ハリストス正教会』，教文館，1993年，178-179頁。
- (43) ポズニューフ著，中村健之介訳『明治日本とニコライ大主教』，講談社，昭和61年，42頁。
- (44) 中村健之介訳編『明治の日本ハリストス正教会』，前掲書，179頁。
- (45) 詳細については拙稿「右の頬を打つ者は誰か」，前掲書，参照。
- (46) 因に，東方正教会は，この Infallibilitas を古代教会の第7回全地公会議(第2ニカイア総会議：787)までに限定し，プロテスタント諸教会は，概ね「聖書の靈感」のみにこれを置く立場を貫いている。
- (47) 長縄光男著『ニコライ堂の人々』，現代企画室，1989年，15頁。
- (48) 高井寿雄著『ギリシア正教入門』，教文館，1980年，5頁。
- (49) 日本のハリストス正教会は，今後，生き残って発展していくために，臣下や町民をドニエプル川に集めて東方教会の洗礼を受けさせ，公国をキリスト教国化したウラジーミル大公の先例に倣うよりも，一通の使信によってロシア人を「タ

ターの軛」から救った農民聖人ラドネシュの聖セルギウス (St. Sergius, 1313-1392) が生涯持ち続けた修道者の信仰をモデルとする性格を形成すべきなのではあるまいか。無論、セルギウスが分け入った原生林など、現代ではもはや求むべくもないのではあるが――

総じて言えば、宗教とは超越者に対して絶対的に依存する心に生じた「敬虔」の感情によって、死や罪の意識に由来する恐怖や苦悶から自己を解放するという、優れて実存的な個人の魂の営みなのではなからうか。しかし、その営みが、や

がて自己がその中に生きる政治的な現実世界を批判的に見つめる眼を養い得るかどうかは、たとえそうなることが極めて望ましいことではあるとしても、本来、宗教的信仰が直接的には関知し得ない結果なのであろう。事実、我々は超越的な世界とは無縁な現実の中でさえ生きていけるのである。現代では、むしろ宗教的信仰そのものの価値の相対化が求められている。

(2000. 11. 20. AKITA.)