

新島 襄における救済論

大 越 哲 仁

はじめに

私は、前号の拙論（「新島襄の「靈魂の病」」¹⁾）において、新島は罪を病に喩えていたこと、さらに、「神ノ聖旨ノ成ラサル所謂ハ人間ノ我意ヲ先ニシテ神ノ聖旨ヲ奉セサルニヨル」²⁾と彼が論じたことを指摘したが、本論では、罪に対する新島の考えをより深く理解したのち、その罪から人間が救われるためのイエスの働きについて彼がどう理解していたのかということをも明らかにしたい。それは新島におけるキリストの救済論（soteriology）の解明を意味する。なお、救済論は、伝統的に「贖罪（atonement）の理論」や「キリストの業」と呼ばれていたものである³⁾。

1) 明治初期の日本人のキリスト教へのアプローチ類型

新島は、夥しい量の文書や演説稿、書簡で人間の罪について語っている。それは、1865年のアメリカ到着直後に書いた「脱国の理由書」において、イエス・キリストが「全世界の罪の故に十字架につけられた」と述べたことを初めとする⁴⁾。彼は、アーモスト大学時代の1869年にテイラー（H. S. Taylor）の親戚宛に書いた書簡でも「自分は哀れな罪人であると分かりましたから、イエスの許に来ました」と綴り⁵⁾、1874年、アンドーヴァー神学校を修了する直前にレキシントンにおいて初めて行った公開説教（“GOD’S LOVE”、「神の愛」⁶⁾）においても「罪にまみれた人類」について述べている⁷⁾。

その他、新島が様々な機会に人類や自分の罪の大きさについて語ってい

ることは、『新島襄全集』の第2巻（宗教編）や第10巻（新島襄の生涯と手紙）を瞥見すれば明らかである。

もっとも、キリスト者は自分を罪人と認めることで洗礼を受けるはずだから、キリスト者の新島が人類や自分の罪を語るのは当然である、という指摘もあるだろうが、そのような考え方は、現代日本人が教養として持つ知見に基づく見方であって、当時の時代背景を無視したものである。

実際には、明治初期の日本で、自分の罪深さという意識のためにキリスト教を受け入れたと語った人は驚くほど少ない。

そこで本論の序論的位置づけとして、当時の日本人がどのようにしてキリスト教にアプローチしたのかを俯瞰し、人間の罪を意識する新島の特徴を明らかにしておきたい。

熊本バンドと花岡山「奉教趣意書」

熊本バンドとは、1876（明治9）年1月、花岡山において世に名高い「奉教趣意書」に署名した熊本洋学校の生徒たちのことだが、彼らのキリスト教受容の動機は、その趣意書の内容の検討で明らかになる。

「奉教趣意書」の文面には「余輩嘗テ西教ヲ学ブニ頗ル悟ル所アリ。爾後之ヲ読ムニ益感発シ欣戴措カズ、遂ニ此ノ教ヲ 皇国ニ布キ、大ニ人民ノ蒙昧ヲ開カント欲ス。〔中略〕 苟モ報国ノ志ヲ抱ク者ハ宜ク感発興起シ生命ヲ塵芥ニ比シ以テ西教ノ公明正大ナルヲ解明スベシ」と明記されていることより、彼らがキリスト教を受容したのは、「公明正大」なキリスト教には「頗ル悟ル所」があり、学ぶものが多かったからであった。そのために「此ノ教ヲ 皇国ニ布キ、大ニ人民ノ蒙昧ヲ開カント欲」したのである。すなわち、キリスト教を広めることによる人民の啓蒙こそが奉教の主眼であった。さらに注意すべきは、この趣意書には、自らが罪人であるとの悔い改めによる信仰告白に当たる部分が全く無く、自分たちの内省的な誓いとしては「凡ソ此ノ道ニ入ル者ハ互ニ兄弟ノ好ヲ結び百事相戒メ相規シ悪ヲ去り善ニ移リ以テ実行ヲ奏スベシ」と述べるに留まる。

悔い改めた上でキリスト教を奉じるのであれば、当然その教えを誰もが守る前提であって、それに反した場合のことなどは明記する必要がない

が、そのような信仰告白が無い中での「奉教」であるために、同趣意書では、キリスト教の教えを守らない場合も想定することとなる。そこで、同文書では「一度此ノ道ニ入りテ実行ヲ奏スル能ハザル者ハ是レ 上帝ヲ欺クナリ、是レ心ヲ欺クナリ、如此キ者ハ必ズ 上帝ノ譴罰を蒙ル」とも述べている。

実はこのような書き方の誓詞、すなわち、自分の行為や言説について嘘偽りの無いことを神仏に誓い、さらにこれに違背した場合に神仏の冥罰を受ける、という2段の論理構造から成る文章は、日本古来の「起請文」の形式に他ならない。1582(天正10)年に秀吉が毛利氏に与えた起請文にも、起請発起する内容を述べたのち、「右之條々若し偽り之有に於いては、忝なくも日本国中、大小の神祇、殊に八幡大菩薩、愛宕白山摩利支天、別て氏神の御罰罷り蒙る可き者也」⁸⁾と綴り、誓詞に反した場合に神仏の天罰が下ることを述べている⁹⁾。秀吉の起請文には、最後に署名と血判を押しているが、奉教趣意書も署名に加えて一部の者は花押を押している¹⁰⁾。このような奉教趣意書の形式に、これに署名した熊本バンドの人々のキリスト教へのアプローチが日本型誓詞の延長線上にあることが見て取れる。

熊本バンドの一人である宮川経輝は、キリスト教伝道を志した動機についての質問に対して「私共四十名の青年が熊本の花陵山に天拝会なるものを開いて、茲に結束して立つに至ったのは一言に云えば我国の物質的文明の方面には幾らも、之が啓発に任する人物があるが、精神界の事に至つては誰一人全力を挙げて之に任せようと云ふ者がないので、わが輩同志は奮然立つて大に盡さうと云ふ決心を定めたことであつた」¹¹⁾と述べ、その動機は、奉教趣意書に述べられたとおり、日本の精神界の指導者になるという決意によるものであった。

徳富猪一郎も熊本バンドの重要な一人と見なされているが、彼自身が自伝で「奉教趣意書」署名の顛末を次のように述べ、自分の参加は主体性を欠くものだったことを告白している。

花岡山の申合わせなるものに就いては、予は初めからその申合わせに與つたものでもなく、且つ予の年齢もやうやく十三、四にして、当

時予より六七歳以上の幹部などとは、年齢の上にも懸隔があつたので、謂わゞ予は陣笠〔陣笠連、雑兵。一定の主義主張なく、人の下風に立って甘んじる者の意〕の一人として参加したに過ぎない。併し世間では特に予の名なども主な一人に挙げてゐるが、それは有難迷惑にて、実は幹部といふ幹部は上級生の数輩にして、あとは附和雷同したに過ぎなかった¹²⁾。

このように、熊本バンドの人々は、それぞれ自分自身の罪を悔い改めてキリスト教を受け入れた理由で奉教趣意書に署名したのではなかったのである。

ここで改めて熊本バンドという集団の盟約者のキリスト教受容の特徴をまとめてみれば、次の4つが指摘できる。

①まず、熊本バンドの人々は、人間の罪の自覚による回心という信仰告白によるものではなく、公明正大で益するものが多いキリスト教を日本に広めて「人民ノ蒙昧ヲ開」くことを目的に盟約を結んだことである。

彼らの奉教趣意書署名よりも3年前の1873（明治6）年、森有礼が企画し、加藤弘之、津田真道、西周、福沢諭吉、中村正直らが参加して欧米式の学会（「学社」）が設立され、翌年、それは明六社と命名されて、雑誌の発行を開始した。明六社の目的は、学問を通じた国民の啓蒙であったが、同雑誌は1875年まで毎月2、3冊づつ発行され、当時の知識青年の多くが競って買い求め、毎号平均3200部以上という当時として驚異的な売れ行きを見せたという¹³⁾。明六社が学問を通じた人民啓蒙を目的とするなら、熊本バンドはキリスト教を通じた人民啓蒙が目的であって、同バンドは明六社のキリスト教版とも言える。その意味で、熊本バンドは「人民啓蒙型」のキリスト教受容とすることが出来よう。なお、熊本バンドと明六社の関係は今後の研究課題とする。

②次の特徴は、熊本バンドは、熊本洋学校の生徒たちが自発的に集団として盟約を結んだ集団であるという点である。

しかし、実際には、それを構成するメンバーは皆個人の自由意志で自発的に参加したわけではなく、学校という組織における上級生・下級生とい

う上下関係が色濃く反映したものであった。概して言えば、上級生が主導し、下級生が追従して参加したのである。具体的には宮川のように「奮然立つて大に盡さう」という決心を抱いてイニシアチブを取った上級生の「先導者」と、徳富のように附和雷同する下級生の「陣笠」、「盲従者」が混在していた（宮川は徳富より6歳年上）。そこで、構成員から見た場合、「自発的集団（生徒間）盟約型」ではあるが、「年長者（上級生、先輩）主導型」ということができよう。

③第3の特徴は、彼らが同一の文書（「奉教趣意書」）に集団で署名誓約することでキリスト教を受容した点である。

これは「バンド」（共通目的のために集った集団）という名前から当然と思われるが、日本三大バンドと言われる熊本バンド、札幌バンド、横浜バンドのうち、同一文書に署名したのは、熊本バンドと後述する札幌バンドだけであるから、一つの特徴ということができる。そこで、熊本バンドと札幌バンドを「集団署名型」と位置づけたい。ちなみに、横浜バンドは、1872（明治5）年3月に横浜の宣教師バラ（J. H. Ballagh）の英学塾に通っていた植村正久、井深梶之助ら9人がバラに洗礼を受け、先に受洗していた2人とともに日本最初のプロテスタント教会（横浜基督公会）をつくったグループを後に呼んだものであって¹⁴⁾、彼らは一つの文書に署名することでキリスト教にアプローチしたのではない。そこで、横浜バンドは、「集団受洗型」と呼ぶことが出来よう。

④第4の特徴として、既述の通り、奉教趣意書は、誓約内容とそれに違反した場合の天罰（神からの罰）の設定という日本の伝統的な起請文の論理構造の文章となっていることである。そこで、この誓約文書の類型は「起請文型」あるいは「日本的誓詞型」と呼べるであろう。

以上を要約すれば、「奉教趣意書」署名当時の熊本バンドの人々のキリスト教受容の類型は、受容の意図としては信仰告白を欠く「人民啓蒙型」であり、盟約の類型としては「自発的集団（生徒間）盟約型」でかつ「年長者（上級生、先輩）主導型」であって、「先導者（上級生）」と「盲従者（下級生）」の「混在型」。受容形態としては「集団署名型」であり、その文書は「起請文型」（「日本的盟約型」）であったということができよう。

内村鑑三と「イエスを信ずる者の誓約」

一方、札幌バンドはどうだったか。このグループは、1877（明治10）年に「イエスを信ずる者の誓約」に署名した内村鑑三や新渡戸稲造、宮部金吾ら札幌農学校の生徒たちを指す。

その誓約書をみれば、自らを罪人とし、悔い改めてキリストに帰依することが述べられている。

「イエスを信ずる者の誓約」には、自分たちは「十字架の死によって我らの罪を贖いたもうた尊き救い主に対する我らの愛と感謝を表すことを願う、「我らは、すべて真心より悔い改め、神の御子を信じて罪の赦しを受けたものは、この世を終える日まで聖霊の恵み深き導きをうけ、天父の休むことなき顧みをうけて、ついには贖われた聖徒の喜びと営みにあずかりうる者とされること、これに反し、すべての福音の招きを拒むものは、己が罪の中に滅び、罰されて主の聖前から永遠に退けられるべきことを信じる」¹⁵⁾と記されているのである。

ところが、この誓約書は、札幌農学校の初代教頭で新島がアーモスト大学時代に化学を学んだ¹⁶⁾ウィリアム・S・クラーク（W. S. Clark）が執筆した英文のもので、内村によれば、彼は上級生から「まるで筋金入りの禁酒主義者が、度し難い飲んだくれに禁酒誓約書に署名するように迫ろう」強要されて、自分の意思に反してむりやり署名させられたものだったのである¹⁷⁾。しかも、その時の内村の真情は「厳しい律法は守らねばならず多くのことを犠牲にしなければならないとあって、こんな生き方はとてもできないと、全身全霊が抗らった。一週の日を聖別して、その日には勉学も娯楽もいっさい慎まなければならないとは、ほとんど不可能にひどい犠牲と思われた」¹⁸⁾というものであり、彼は、誓約に対して強い拒絶感を抱いていた。

結局、内村鑑三が「イエスを信ずる者の誓約」を署名した理由は、自らの悔い改めによるものではなく、上級生からの強要に抵抗し切れず、彼らに屈従したためであった。

ちなみに、このクラークは宣教師ではなく、在米中は「極めて普通のクリスチャン」¹⁹⁾だったが、札幌農学校に着任して「宣教師魂」²⁰⁾が沸き起

こった人物である²¹⁾。そのためであろう、内村に対する上級生からの署名強制の背景には、学生全員に署名させたいというクラークの意図が見え隠れする。本井康博教授によれば、「イエスを信ずる者の誓約」に学生全員を署名させた当日、クラークは札幌から妻に宛てた書簡の中にその写しを同封し、「私がこんなに優れた伝道者になるなど、誰が考えたでしょう！」と自画自賛しているのである²²⁾。

先の熊本バンドの例にならえば、札幌バンドのキリスト教受容類型は、受容の意図としては「信仰告白型」であり、盟約の類型としては「集団(生徒間)盟約型」だが「宣教師主導型」(厳密には「疑似宣教師主導型」)である。受容形態としては「集団署名型」だが、上級生が中心になってクラークの要望に答えた「年長者(上級生)率先追従型」のために内村のような「屈従型」の下級生も含む「混在型」であったということができよう。

横浜バンドは、熊本バンドや札幌バンドのような「集団盟約型」ではないために、そのアプローチの意図は個々のメンバーの事情を調査する必要がある。そこでここでは「集団受洗型」とだけ指摘し、残りは今後の研究課題としたい。

新島襄の洗礼の動機

一方、熊本バンドや札幌バンドの人々に比べて10年ほど前の1866年に洗礼を受けてプロテスタントのクリスチャンとなった新島の場合はどうだったであろうか。

次の文は、ハーディー夫人に対して、自分が洗礼を受ける決断をしたことを伝え、その承認を求めた新島の手紙の主要部分である。

奥様とハーディー様が承認して下されば、私は次の聖餐式のときに入会したいと思います。今や私はイエス・キリストが私たちの罪のために死に給うた神の御子であり、私たちはイエスを通して救われる、と信じています。私は何にもましてイエスを愛しています。私は自己の全部をイエスのために投げ捨て、イエスの御前で正しいことをしようとしています。これが私の誓いです。私は日本に帰り、人々を悪魔

からイエスへと方向転換させるために頑張ります。私はイエスに対して自分自身でしっかりと決断しましたので、今や何物をもってしても私の愛をイエスから引き離すことは出来ません。けれども私の肉は霊よりも弱いので、それで私は教会に入会してキリストと一体になりたいのです。これは私がもっとキリストのようになり、キリストの御名のために私の国に大きな善をなしうるためであります。

1866年10月27日 ハーディー夫人宛新島書簡²³⁾

この引用文で最も重要なのは前半の次の箇所である。

「今や私はイエス・キリストが私たちの罪のために死に給うた神の御子であり、私たちはイエスを通して救われる、と信じています。私は何にもましてイエスを愛しています。私は自己の全部をイエスのために投げ捨て、イエスの御前で正しいことをしようとしています。これが私の誓いです。」

この文章中の「これが私の誓いです」の原文は“*This is my vow.*”²⁴⁾だが、この“*vow*”とは、Hornbyの *Idiomatic and Syntactic English Dictionary* によれば、“*a solemn promise, strengthened by an oath to God, or by calling Him to witness, to do or not to do something*”とあり、聖書に手を置いて誓うような神への誓いを意味する。すなわち、この部分は文字通りの新島の信仰告白なのであって、彼は自分の罪深さを認識し、自分の罪のために死に給うた神の子イエスを通しての救いを信じるという自己の意思としての信仰告白によって洗礼を受けようとしていることが分かるのである。

なお、新島は、この引用文の直後の文章で「私は日本に帰り、人々を悪魔からイエスへと方向転換させるために頑張る」、「キリストの御名のために私の国に大きな善をなしうるため」に教会に入会したい、とも述べている。この部分を理解するには、悪魔（原文では“*Devil*”）という言葉がキーワードとなる。“*Devil*”とは、キリスト教においては、「中傷する者」、すなわち、人間を誘惑して神に反逆させる者のことであり、「この世の神」という別称で呼ばれることもある²⁵⁾。新島においても“*Devil*”という言葉は、

「この世の王」、自らを絶対化して神を恐れない者、人々を神から反逆させる者の意味を表している。それは、1866年2月に箱館で彼の国外脱出を援助してくれた福士卯之吉宛の次の手紙を読めば明白である。

友よ、ぼくは君のご親切にむくいるすべがありません。ただ、聖書を学んで下さい、と申し上げるだけです。〔略〕ああそうでした。聖書を読むことと、天の父をおがむことは国法に触れるのでしたね。その父こそはぼくらを創り、愛し、ぼくらが救われるようにとその独り子を賜ったやさしい、慈悲に富む父でありますのに。けれどもそのような法律は打ち破らなくてはなりません。なぜならそれは悪魔、つまりこの世の王が作ったものだからです。この世は悪魔が創造したのではなく、ぼくらの真の父、ぼくらの真のおきてを与えた神が創造したのです。であるとすれば、いったい神の御声に聞き従うよりも悪魔の声に聞き従う方が正しいかどうか、友よ、君ご自身で判断してごらん下さい。

1866年2月23日 箱館からの脱出を助けた日本の友人〔福士卯之吉〕宛²⁶⁾

彼が洗礼を受けた1866年当時の日本は大政奉還前の時代であって、抗幕運動はあったものの幕藩体制が堅持され、将軍や藩主という、まさに「この世の王」が政治を牛耳り、書生は「自ら英雄とか称し、世間の人を見下げ豚犬とかよひ、親兄弟をけつけ、情の知れぬ女郎になじみ」²⁷⁾放蕩の限りを尽くしていた時代であった。そのような日本にキリスト教を伝えて、日本を「聖人ジイエジユスの教を守り日夜不怠祈祷致し、其恩恵扶助をのそみ、己に克ち欲を禦き、父母に孝を尽し、兄弟姉妹朋友隣人を愛する事に齊しく、偽詐佞弁を辱ち、悪口怒言を嫌」うニューイングランドのような「風俗の美し」い国にしたいと望んだことも新島の受洗のもう一つの重要な理由であった²⁸⁾。

しかし、それ以上に、新島は主体的に自分の罪を自覚した上で、イエスを愛し、イエスを通して自らが救われると信じ、自己の意思として身をイエスのために投げ捨てイエスの御前で正しいことをしよう、と決断した。

このような信仰告白こそが新島の受洗の最大の理由であると言うことが出来る。

新島はニューイングランドの会衆主義教会に通う中で洗礼を決意した人物である。その会衆主義の特質は、「教会の出発点とその基礎を各個教会の自由・自治・独立に求め、信徒一人ひとりと神との契約から考えることにあり」、「まず、悔い改めて神を信じた一人のキリスト者が、自己と神（キリスト）との契約関係の中で自覚的に信仰を受けとめ、その神と契約した個人が、更に共同の礼拝を行うために、各個教会という交わりの中で、キリスト者同士で信仰の契約を結」ぶところにある²⁹⁾。新島の受洗の動機に、彼の主体的な悔い改めと自由意思による自覚的な神の受け入れを見ることが出来るが、それは、会衆主義教会で培った、まさに会衆主義者の信仰告白であるということができる。その意味で、新島のキリスト教受容は「個人の自由意思による信仰告白型」であり、文字通りの「会衆主義型」のそれであった。

新島の特殊性の問題

なお、今私は、熊本バンドの人々や札幌バンドの内村との比較を通して、明治初年において、自らの罪深さの認識の故に信仰告白を行った上でキリスト教の洗礼を受けた「会衆主義型」の新島のキリスト教受容の特殊性を少しく指摘したが、それは新島と他者との間に優劣の違いがあることを述べているのではない。両者の相違は、当然ながら、新島がニューイングランドの会衆派のキリスト者たちに囲まれて自身の信仰を深めていったことに対して、他者が武士階級の子弟として儒教の精神文化の枠組みの中でキリスト教を学んだこととの環境の違いにも大きく起因するであろう。さらに、熊本バンドの人々の受容類型の方が「善い意味で日本的であった」との指摘もある。このことを指摘するのは、大山寛であるが、大山によれば、組合教会（熊本バンド）の海老名弾正、小崎弘道、宮川経輝、さらに無教会派の内村鑑三、日本基督教会の植村正久ら、日本の初代プロテスタント教の基礎を据えた先人の特色の一つは「善い意味で日本的であった」、それは、「先輩たちのキリスト教の受容の仕方は単に文明国の宗教だから

というので無批判に白紙の状態で受け入れたのではなく、むしろ日本の精神的伝統の中に育まれて民族の誇り高き彼らが彼ら自らの精神的伝統とするところのもの徹底化の中で、その極限状態の中で、聖書を通してイエスに出会い、この出会いを通して回心に至っている。その回心は主体の変革だが、「主体性の喪失ではなく、その主体性がイエスに出会って、より高次のものに高められるという体験」なのである。そう述べた上で大山は、日本の精神的伝統を「律法と予言」の一つと把握した上で、イエスの言われた「わたしが律法や予言者を廃するためにきた、と思っはならない、廃するためではなく、成就するためにきたのである」(マタイによる福音書5章17節)という言葉を引用し、日本の精神的伝統が福音であるイエスによって成就するということに先輩たちの救済観があった、と結論づける³⁰⁾。

大山の議論を元にとすると、新島の方がかえって、日本の精神的伝統を放擲して「文明国の宗教」を無批判に受け入れたような印象を受けるが、そう考えてもならないであろう。「キリストの計り知れない富について、異邦人に福音を告げ知らせる神の「恵み」(エフェソの信徒への手紙3章8節)を一方に限定し貶めてはならないからである。

2) 新島が考えた罪とは何か

新島の罪の理解

既述の通り、新島は幾度も罪(もしくは英文の原語である“sin”)のことを述べているが、新島が人間の罪を語るときにアダムとエバのことに触れた例はほんのわずかである。その上、彼が原罪(同“original sin”)あるいはこれに準ずる言葉を用いた例は、管見の及ぶ限り見当たらない。唯一それに近い言葉の用例としては、“the element of sin (「罪の要素」)”だけである。

それでは、その「罪の要素」とはどのようなものなのであろうか。

1874年にレキシントンにおいて行った最初の公開演説で新島は「人類の最初の父と母」という表現でアダムとエバについて触れ、さらに「罪の要

素」についても述べているので、まず、その文章から意味を探ろう。その主要箇所は次の通りである。

人類の歴史、特に神に選ばれた民の歴史を概観いたしますと、すべての記録は彼らの罪と愚行の記録に過ぎないのであります。

人類の最初の父と母に起源をもつ罪の要素は、子供から孫へと受け継がれてきました。いな、それはさらにずっと遠い子孫へまでも受け継がれ、人間の中にある、手で触れることはできないけれど確実に存在する実体、すなわち人間の道徳性を蝕み続ける要素となってきたのであります。

[中略] 預言者たちは神の選民の墮落的傾向を阻止しようと努め、民の前に主の御言葉をかかげ、彼らの罪と愚行を叱りつけ、反逆の子らを何とかエホバと和解させようと試みました。しかし彼らの努力はほとんど成功を収めず、彼等の試みは燃え盛る劫火に注がれた二、三滴の水に等しかったのであります³¹⁾。

新島は、アダムとエバという人類の最初の父母に起源をもつ「罪の要素」は、世代を経る毎に受け継がれて人間の道徳性を蝕み続ける要素となったと述べるが、ここで彼は、「罪の要素」を人間の「墮落的傾向」と同意味で用いている。

新島が、このレキシントンの説教に類似した構論により、アダムとエバを「人類ノ先祖」として引用しつつ人の罪を論じたのは「十字架之上贖」³²⁾である。

〔「十字架之上贖」の原因とは何か〕、是レハ遠ク人類ノ祖先ニ遡リ罪ノ人類ニ顕ハル、所ヨリ、遂ニ人間カ神ノ徳義上之法則ニ背キ宇宙之主宰なる神ノ罪人トハナレリ、然シ此罪カ何ヨリ初マ〔リ〕シカ其原ヲ推窮スルニ、人類之祖先神ノ命ニ背キシヨリ神ノ譴怒ヲ蒙ルヘキ者トナレリ、又其子孫ニシテ祖「父」先ニ斉シキ罪ヲ犯シ易キ心ヲ以テ

生ル様ニ成来リテ、罪悪カ人類ヨリ離ル、事ノナラヌ様ニ成来リ³³⁾

新島は、この演説稿では、人類ノ祖先（アダムとエバ）が罪を犯したことが、人類全体が神に対する罪人となることに繋がるという議論に対する自己の解釈、すなわち、原罪論に対する自己の解釈を披露しているのである。それは、彼によれば、旧約聖書において人類の先祖であるアダムとエバが、「善悪を知る木」³⁴⁾の果実を食べてはならない、という神の「徳義上之法則」に背いたことによって神の譴怒を蒙る者となった。それだから、その子孫である人類もまた、「祖「父」先ニ齊シキ罪ヲ犯シ易キ心ヲ以テ生ル様ニ成来」ったために「罪悪カ人類ヨリ離ル、事ノナラヌ様ニ成来リ」³⁵⁾というのである。

この二つの文章が意味するものは、新島における人類の「罪の要素」とは、人類の「墮落的傾向」のことで、「罪ヲ犯シ易キ心」のことを指すことである。この新島の考えは、アダムとエバの子孫である人類は不可避免的にその二人の墮罪の罪を負うという、現代の日本人が常識的に理解する原罪の定義³⁶⁾とは質的に異なる。このような意味の原罪論では原理的に、神の命令に背いた人類ノ先祖であるアダムとエバの罪が問題になるが、新島の議論では、なにより罪を犯しやすい自分自身の心が問題となる。

人類は、神の命令に背いた先祖のように「墮落的傾向」、「罪ヲ犯シ易キ心」がある、だからこそ罪悪が人類から離れられなくなった、そう新島は考えるのである。

異境世界における罪

以上で新島が述べたことは、彼によれば、主にイスラエルの「神に選ばれた民」の歴史に関することである。それでは、それ以外の世界の人々についてはどうであろうか。

その「異境世界での罪の有様」について新島は次のように述べる。

彼らの遠い先祖が揺籃の地を立ち去って地のおもてに広がったと

き、彼らが真の神である創造者に関する何らかの知識を持っていたことは間違いないことであります。しかし種族が急速に増加し、さらに広く広まっていくにつれて、創り主に関する知識が徐々に薄れていき、何世代かを経るうちに完全に失われてしまいました。このようにして彼らは阻害された子らとなり、神をもたぬ民となりました。彼らは太陽や星を拝むようになり、目に見えない物の代わりに目に見える偶像を置きました。彼らは知らない神に対して祭壇を築きました。主に関する知識を失うや否や、彼らの罪に対する欲望は強まり、悪に対する情熱が彼らを虜にしました。千八百年前に使徒パウロがローマの信徒への手紙の第一章において見事に記述した異教徒の罪のカタログは、こんにちの異教世界においてもなおそのまま生きています³⁷⁾。

ローマの信徒への手紙の第1章には、「人類の罪」という見出しで掲げられた有名な記述があるが、そこには、「神を知りながら、神としてあがめることも感謝することもせず、かえって、むなしい思いにふけり、心が鈍くなった」人間の偶像崇拝や男や女の不潔で恥ずべき行為の数々が綴られている。

そのことを踏まえて、新島は、異教の世界といえども、もともとは創造主に関する知識を持っていた人々であったが、その人々が増え広まるにしたがって、神に対する知識が徐々に薄れ、やがて「神をもたぬ民」となり、罪に対する欲望が強まっていった、と述べる。異教徒の地はアダムとエバによる原罪は適用されないのではないか、という疑問に答えるように、新島は、神に対する知識を忘れ去ったために欲望のままに生きる異教の地の人間の姿を罪として指摘するのである。

新島における罪の理解

以上、私は、現代の日本人が常識的に理解する原罪の意味、すなわち人類の祖先であるアダムとエバが墮罪したためだけにすべての人類は罪を負わなければならないとする議論に新島は立脚しておらないことを指摘した

が、それは新島の「アダムの子ト雖、罪ヲ侵サ〔ザ〕レハ神之ヲ罰スル能ハス、出来ニニアラズ、乃センノデゴサル」³⁸⁾という言葉に端的に表れている。その代わりに、新島は、人類には原罪とは異なった「罪の要素」があると述べる。繰り返すが、それは、アダムとエバが神に背いたために神の怒りを招いたという聖書の創世記の記述に啓示された、人類の「墮落的傾向」のことであり、「罪ヲ犯シ易キ心」のことであった。

米国の宗教史における最もすぐれた学者の一人であるシドニー・オールストローム (Sydney E. Ahlstrom)³⁹⁾教授は、ニューイングランド神学におけるジョナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards) の後継者達の神学的傾向の一つとして、アダムの罪が後世の人類に転嫁されたという説を否定する傾向があることを指摘するが⁴⁰⁾、その後継者の一人であるエドワーズ・アマサ・パーク (Edwards Amasa Park) に神学を学び、この系譜に連なる新島のこの罪理解は、オールストロームの指摘を裏書きするものと言えるであろう。

それでは、その新島の考える罪とはいったいどのようなものを指すのであろうか。それについて彼は、日本人に理解しやすいように次のように説明する。

罪ト申ハ他ニ非ス、乃チ神ノ命令ニ背キ、或〔ハ〕人倫ノ道ヲ乱シ、或ハ己ノ心ニ於テ済マサル〔ト〕思フ事ヲ犯スラ皆罪ト云テ、若シ神ノ命令モ無ク、人間中ニモ一切人倫ノ道不立スハ、己ノ心中ニ於テモ済マズト思事モナキトキハ、罪ト申事ハ一切無キ事ナリ、故ニ人若シ何ソーツノ罪ヲ犯ン〔ト〕スルトキハ、必ラス先ツ是ハ為シテ宜キヤ或ハ悪キヤヲ考ヘサルヲ不得、然シ若シ悪シト心付キ其ヲ勿々止ムレハ是ハ勿論ナレトモ、悪シキト知リツ、此ヲ為ストキハ、乃チ天ノ命ニ背キ又ハ己ノ規則ヲ犯ス事ナリ

去リナガラ罪ヲ犯ス内ニ二様アリ、其一ハ内中ニ犯ス罪ナリ、其二ハ罪ノ外ニ顕ル、罪ナリ、人ヲコロシ人ノ物ヲ盗ム事是ナリ、且此二様ノ罪ヲ罰スル者ニアリ、其一ハ一國ノ政府也、是乃外ニ顕ル、罪ヲ罰

スル者、其二ハ天地ノ宰主、人ノ靈魂ノ審判主、是我等ノ心ノ罪ヲ正ス者也⁴¹⁾

新島は、「神ノ命令ニ背」くことや、「人倫の道ヲ乱」すことや、「己ノ心ニ於テ済マサル〔ト〕思フ事」を犯すこと、それらはすべて罪というのだ、と述べる。だから、普通は、人がもし罪を犯そうとする場合は、必ず先ずこれを行ってもよいのか、あるいは悪いのかを考えなければならなくなる。そして、悪いと知りつつそのことを行う場合は「天ノ命〔「神ノ命令」ニ背〕くことか、あるいは「己ノ規則ヲ犯ス事」のいずれかになる。

ところが、このような認識論的な罪の定義だと、もし、「神ノ命令モ無」く、「人間中ニモ一切人倫ノ道」も立てず、「己ノ心中ニ於テモ済マズト思」うことも無い人物の場合は、すくなくとも当人の意識においては、罪が一切なくなってしまう。それでは、厚顔無恥な「罪ヲ罪トモ思ワヌ者ハ一切平気ニシテ、己ノ心ヲクルシムル事ハナカルベシ」⁴²⁾となってしまう。その状態とはまさに、新島自身が、「予ハ昔日基督教ヲ聞カストキハ心ノ罪ト云事ハ更ニ了知セス、人ニ知レス又人ノ目ニ触レヌ罪ヲ犯シナカラモ、随分正シキ者也ト大ニウノホレ心ヲ抱キ平気テ居リマシタ」⁴³⁾と告白した有様に等しい。

そこで新島は、もう一つの命題を掲げる。すなわち、人間の罪を「外ニ顕ル、罪」と「内中ニ犯ス罪」とに分け、前者は一国の政府が是を罰し、後者は「天地ノ宰主、人ノ靈魂ノ審判主、是我等ノ心ノ罪ヲ正ス」として、それぞれ厳格な審判者が存在することを明確にするのである。

それでは、新島の思想において、この「外ニ顕ル、罪」を裁く政府と「内中ニ犯ス罪」を裁く神は、機能的に棲み分けられて並立するのだろうか。もしそうであるなら、「外ニ顕ル、罪」は、政府（裁判所）が法によって下した刑罰に服することによって償われ、その人は罪人ではなくなるのではないか。

これは法的罪と神学的罪との関係を新島がどう考えていたか、という問題である。

この問題に対する新島の考えは、同志社英学校創設期に聖書の代わりに新島が用いていたと想定されているホプキンス (Mark Hopkins) の『脩身学』(宮川経輝訳) に対する彼の次の書き込みから理解することが出来る。

人ノ罰スル所ハ、已ニ顕ワ〔レ〕タル行為ニ関ス、神ノ罰スル所ハ心意ノ起端如何ニ関ス、人ハ先ハ行為ヲ見、而シテ后心意ノ起端ニ及ホス、且或ハ其ノ起端如何ヲ想像シ之ヲ罰スル事アルモ、其ノ起端ノ悪ヲ責メ〔ズ〕シテ、其ノ社会ニ害ヲ及ホサン事ヲ恐テ之ヲ罰スル也、故ニ真ノ罪悪ヲ審断シテ罰シ得ルモノハ、唯神ノ手ニアルノミ、人ニ於テハ其ノ権利ヲ保護センカ為、之ヲ妨クルモノヲ罰スルハ、全ク社会ノ権利ヲ維持保全ナラシメン為ナリ、決テ真ノ罪悪ヲ悪テ之ヲ罰シ〔テ〕足レリトスルノ類ニアラス⁴⁴⁾

新島の考えでは、人すなわち政府が人を罰するのは、まずもって外に顕れた犯罪行為に対してであって、その動機の考慮は後回しである。もちろん、動機の如何を考えて罰することもあるが、その場合も、動機の悪を責めるのではなくて、その動機が「社会ニ害ヲ及ホサン事ヲ恐」れて罰するのである。結局、政府が罰するのは「社会ノ権利ヲ維持保全ナラシメン為」なのである。これに対して、神が正面から問題にするのは「心意ノ起端如何」、動機がどうなのかである。だから「真ノ罪悪ヲ審断シテ罰シ得ルモノハ、唯神ノ手ニアルノミ」、新島は断言する。

そうすると、神こそが「内中ニ犯ス罪」のみならず、「外ニ顕ル、罪」も含めて、人間の心の罪悪を審判して罰する厳格な審判者となる。「罪を罪トモ思フヌ者」の罪をも神は厳しく審判するのだ。

既述の通り、新島は、人が悪いと知りつつ行う罪は「神ノ命ニ背」くことか、「己ノ規則ヲ犯ス事」か、そのいずれかになると述べたが、新島の論理を突き詰めてゆくと、結局、「己ノ規則」の基準がどのようなものであっても、それとは別の神の基準によって神は人間の心の審判を行う。だから結局、罪とは「神ノ命ニ背」くことに収斂されるのである。

「我意」と「情慾」

以上で私は、新島において、罪とは結局「神ノ命令ニ背」くことに帰結することを明らかにした。

それは、彼の次の言葉でも明らかである。

罪ハ人間ヲ神ヨリ分離セシメ不幸ニ陥ラシムルモノナリ⁴⁵⁾

此ノ世ノ人類中罪ト云病氣カ起リ、人々其ノ病ニ感染シ漸々人間ノ本位ヲ失ヒ、遂ニ禽獸世界ニオチイリタル⁴⁶⁾

人間ハ此結構ナル地球ニ作ラレ至美至善ノパラダイスニ置カレ何一ツノ不自由モナカリシガ、フト出来心ヨリ神命ニ叛キ、遂ニ罪ヲ犯シテパラダイスノ外ニ放逐セラレタリ

是レ人間犯罪ノ初メニシテ、罪ハ世ニ入り人性中遺伝トナリ世々伝ヘテ今日ニ至リ、甚幸福ナル世ヲ一変シテ甚ダ不幸ナル世界トシナ〔ママ〕シタリキ⁴⁷⁾

新島は、そのような罪は人間の情欲より発するものだととして、次のように述べる。

扱罪ハ、人間ノ情慾ヨリ発スル者ナレハ、至聖至賢ノ人物ハ道德心ヲ以テ幾分カ此情慾ヲ御シ、決テ之ヲシテ放侈ナラサラシムレトモ、先ツ通常ノ人多クハ此道德心ニ乏シキヲ以テ、其情慾ヲシテ非通ノ勢力ヲ得セシメ、何事ニ臨テモ其情慾先導シ跋扈シ、此貴重ナル人間ノ靈魂ヲシテ遂ニ情慾ノ奴隸トナラシメ、宇宙ノ造物者無形ノ真神ト共ニ交リ共ニ楽ムヘキ靈魂ヲシテ、幽暗世界、罪惡、娑婆ニ迷シメ、人間不幸ノ大不幸ニオチイラシメシハ今日初アリシ事ニ非ラス、此世ニ人間ノ出来ルヤ否〔ヤ〕罪モ亦随テ出来、史乗ニ載スル所、何ノ國トシ何ノ時代トシテ此罪ヨリ脱スル能ス⁴⁸⁾

一方、冒頭で述べたとおり、新島は、「神ノ聖旨ノ成ラサル所謂ハ人間ノ我意ヲ先ニシテ神ノ聖旨ヲ奉セサルニヨル」⁴⁹⁾、すなわち、人間には「我意」があるために神の聖旨が地上で行われないのだ、とも述べている⁵⁰⁾。

この新島の「我意」論は、1880（明治13年）の説教稿・「御意ノ天ニ成ル如ク地ニモ成ラシメヨ」で論じられているものであるが、その説教稿では、次のように、アダムの墮罪もその我意によるものだ、と語っている。

人各我意ヲ先ニシテ他人ノ忠告ヲ容レス、又人心ニ銘セル天ノ命、天ノ規律乃真神ノ聖旨ニ従順ナル能ワサルヲ示スナリ、世人恐ラクハ人間中此不従順ノ行ワル、ヲ見テ、誤テ之ヲ人間ノ自由ノ精神、独立ノ元素ト見做ス者モアラン、乍去其ハ大ナル謬リニシテ、人苟〔も〕不従順ノ心ヲ抱キ、良父母良師良〔友〕ノ忠告ヲモ用ヒス、天ノ命令ヲ奉セス、唯我意ノ向フ所ニ任セハ其結局ハ如何ソヤ、昔我等ノ鼻祖アタム突然我意ニ誘〔ミチビ〕カレ、天父ノ嚴禁ヲ犯シテ天賦ノ良質ヲ失ヒ、神ノ命ヲ後シ我意ヲ先ニスルノ心ヲ醸成シテ以来、其子々孫々其ヲ受得テ益天父ノケン責ヲ蒙リ、弥天父ヨリ遠カリ、彼放蕩息子ノ父ノ家ヲ去リ〔略〕必ラス自身ヲ悪魔支配ニ入ラシメ、天賦ノ良質自由ヲ失ヒ、身モ心魂モ束圧ヲ受ケ、俗ニ所謂進退維谷ルト云ニ至ラン⁵¹⁾

アダムの墮罪こそ人間の罪の始まりであるとするれば、「我意」こそが罪の源であると考えらるべきだが、新島は、他方で「罪ハ人間ノ情慾ヨリ発スル」とも述べている。彼のこの二語の用法はまことにすっきりしない。新島は、この「我意」と「情慾」を同意語として用いたのであろうか。または、峻別していたのであろうか。峻別したとすれば、彼はどう切り分けていたのであろうか。ちなみに、国語的に言えば、「我意」とは、「自分の考えを押し通そうとする心」、「気ままな心」という意味であり、「情慾」とは「心に起こる欲望」、「世俗的、刹那的の欲望」という意味である⁵²⁾。

そこで、改めて『新島襄全集』第2巻（宗教編）を精査してみると、新島が「我意」という言葉を用いているのは、上記の1880（明治13年）の説

教稿だけである。全集同巻には1880年以降の説教稿しか収録されていないことから、記録として残された史料上最も初期の説教における言葉ということが出来る。その一方で、「情慾」という言葉は、これも残された史料上の初出は1882（明治15）年の説教稿・「改心の説」における「情慾ニ制セル、人ハ情慾ノ奴隸」⁵³⁾だが、その翌年の説教稿・「悔改〔悔い改め〕」における「人己ノ情慾ノ望ニ任セ神ノ招キヲ受ケス」⁵⁴⁾など、年月日等不詳の説教稿を含めて複数回登場する。

一方、「我意」を内容的に見ると、先に引用した1880（明治13年）の説教稿において、新島は、「我意」とは「人心ニ銘セル天ノ命、天ノ規律乃真神ノ聖旨ニ従順ナル能ワサル」「不従順ノ心」と述べている。このことから、「我意」とは、現代において、野本真也名誉教授が、「キリストは人間誰もが持つエゴという罪の奴隸からの自由を得させてくれる」⁵⁵⁾とおっしゃるときのエゴ、北垣宗治名誉教授が「キリスト教の真理がいちばんきびしく糾弾するのは、私たちが日常の言葉においても行動においても、自分自身を中心に生きているということでもあります。そして、この自己中心主義こそが、最も普遍的な意味における罪なのであります」とおっしゃるときの「自己中心主義」⁵⁶⁾の意味と等しい。

ここで考慮しなければならないのは、新島はアメリカでニューイングランド神学を（当然英語で）学んだ人物であって、後述するように、帰国直後の横浜では、アメリカで自分が行った説教をそのまま日本語に直して語ったと考えられる事例もあることである。

そうすると、仮説として、新島は、ニューイングランドで学んだ神学の中で、神の意思に背離する人間のエゴ、利己心を学び、その意味概念を日本語の「我意」に当てはめて、帰国当初はこれを日本人に対する説教に用いたが、それを後に「情慾」に言い直したことが考えられる。明治10年代の一般の町衆に口頭で「がい（我意）」と述べても、聞き慣れた言葉ではなく、なかなか意味は伝わらないだろう。それに対して、「じょうよく（情慾）」の「よく（欲）」には、「欲張り」、「欲深い」、「欲得尽く」、「欲の皮が張る」など、様々な述語や慣用句があり、口頭でも町衆は容易に意味を理解することができたであろう。

この仮説を検証するためには、新島が、ニューイングランドにおける神学の講義で、エゴや利己心、自己中心性という言葉を学んだことを明らかにしなければならない。

そこで調査を進めると、次の通り、新島の神学の師であるパークが、アンドーヴァー神学校の生徒たちに、“self（自己、利己心）”や“selfishness（自分本位、エゴ、利己心）”は神の賛美と正反対であるとして、次のように語っていたことが分かった。

Park told his Andover seminarians that ‘every man dose choose to act for the Glory of God, or else for the self. And that ‘Holiness is a hatred of selfishness, or a preference for something else beside the highest good of the universe.’⁵⁷⁾

（パークは、彼のアンドーバー神学校の学生たちに次のように話した。「あらゆる人間は、神を賛美するために行動するか、それとも自己のために行動するかを選ぶのです」。そして、「神聖なことは、人間のエゴを最も嫌うのです。それは、宇宙の至高の善とともにあることを格別に好むのです」と。）

このことから、新島もアンドーヴァー神学校で“selfishness”こそが神の命令に背く罪であるとの思想を培ったと考えられる。帰国後に彼は、それを当初「我意」と訳したが、のちに「情慾」と訳し直したのではないか。そのような、パークから新島に伝えられた、エゴ、自分本位という会衆主義の罪理解は、既に見たとおり、現代の同志社人にまで継承されていると言うことができないだろうか。

ところで、新島が「我意」を「情慾」と言い換えたとすれば、その二つの言葉の意味概念のどんな点が共通していると彼は考えたのであろうか。

それを理解するには、ヘーゲルの「自己意識」についての見解が非常に参考になるであろう。ヘーゲルが、人間を「自己意識」として規定したと

き、その根底に据えたのは「欲望」すなわち「情慾」であった。「自己意識」の自己同一性（すなわち、私は私であるという意識）を成立させているものは論理的同一性ではなく、「他を食べて自己に取り込み、満足することによって自己を取り戻そうとする欲望」である。そのような現実的な欲望の運動が「自己意識」の底に働いて「自己意識」を成り立たしめたと考えるのがヘーゲルであった⁵⁸⁾。新島もまた、人間は「情慾」が「我意」の意識の下に働いて自分という存在を成り立たせるのだ、と考えたのではないのだろうか。そうであれば、「我意」と「情慾」は非常に近接した概念であることが理解できる。

なお、新島が、我意を去り、「人心ニ銘セル」「天ノ規律」に従順であることこそが、真に「天賦ノ良質自由」を得ることにつながるという主張は、ティリッヒの「天律」の命題を先取りしたものであることも指摘しておきたい。

さて、話を戻せば、新島は、「情慾ノ勢力ハ実ニオソロシキ者」であると指摘し、孔子も釈迦もソクラテスも、情慾から生じた罪悪から人間を救うことが出来ず、「耶蘇基督カ猶太国ニ生レ真神ノ道ヲ説カレ、猶太人ヲ罪惡ヨリ救ハント計ラレシモ、猶太人ハ却テ之ヲ擯ケ之ヲ十字架ニ磔死セシメシハ、当時猶太人ノ罪惡ノ甚シキヲ視ルニ足ル」⁵⁹⁾と、イエスでさえユダヤ人から退けられ磔死させられたほど人間の情慾とそれによる罪悪はすさまじいものであったことを述べる。

しかし、それにもかかわらず、イエスがこの罪悪にまみれたこの世に勝利したことは、新島の救済論の主題である。

3) 新島は、キリストによる救済をどのようなものと考えたか

キリストによる救済とは「人間ノ本位」に復すること

新島がキリスト教の主眼もしくは主旨を端的に述べた文章がある。その一部はすでに紹介済みだが、全文を示せば次のとおりである。

基督教ノ大主意ハ乃チ此ノ世ノ人類中罪ト云病氣カ起リ、人々其ノ病ニ感染シ漸々人間ノ本位ヲ失ヒ、遂ニ禽獸世界ニオチイリタルヲ在天ノ上帝深ク憐ミ賜ヒ、救世主耶蘇基督ヲ此ノ世ニ遣シ、我輩人類ノ罪ト云甚憎ムヘキ大患病ヲ癒シ、之ヲ救ヒ之ヲ康強ノ者トナシ、之ヲ正シキ人トナシ、人間ノ本位ニ復サシメ、人間タルノ道ヲ行シメ、常ニ無形ノ神ト共ニ交リ無限無□〔窮か?〕ノ神ト共〔ニ〕楽マシメントノ深キ御主意ニアリマシテ、基督ノ此ノ世ニ降サレマシタハ罪アル者ヲ悔改メサレ、人間ノ本位ニ復セシメン為也⁶⁰

これを読めば、キリストによって救済された人間の状態とはどのようなものと新島が考えていたかが分かる。それは、人類が、罪という甚だ憎むべき「大患病」から癒されて「康強ノ者〔健康で丈夫な者〕」となり、「正シキ人」となって、「人間の本位」に復帰し、人間としての道を行い、無形の神と共に常に交わり、無限無窮の神と共にあって満ち足りている状態なのである。

この例のように、新島が救済に関して語る場合、「人間ノ本位」という言葉がしばしば登場する。これは、新島の救済についての思想のキーワードの一つとして理解することが出来る。この用例の本位の意味は、広辞苑によれば「もとの位、以前の位」の意味であるから、「人間ノ本位」とは、人間が元々あった正しい位置、という意味である。そして、その位置とは、「宇宙ノ造物者無形ノ真神ト共ニ楽ムヘキ」位置であると考えられる。

そして、同時に新島はこの文章で、神がイエス・キリストをこの世に遣わされた理由とは、罪という病を得て「人間の本位」を失って禽獸世界に陥った人類を深く憐れんだ神が、罪ある人類を悔い改めさせることで罪という「大患病」を癒し、「人間の本位」に復帰させるためであったことを明快に述べる。

それでは、悔い改めによってどうして人間は罪が癒され、「人間の本位」に復すことができるのか。悔い改めが救済にどう繋がるのか。この論理構造を新島がどう考えていたのかを次に検討したい。

イエスの教えは「罪ヲ天ニ得ルトモ祈ル処アリ」

その理解の一つの鍵は、人間の考えた宗教では、罪人は天に赦しを祈っても無駄だが、キリスト教における真の神は、罪人の赦しを願う祈りをお聞き下さる、という論理である。

このことを説明する新島の文章・「罪トハ何カ」を順に見てゆこう。

我等ノ靈魂ノ審判主ハ乃我等輩ノ造物主、在ザル所無ク能ワザル所ナク知ラザル所ナク、見ヘザル所ナキノ真ノ神ナル故、仮令我等人ノ目ヲ忍ヒ或ハ暗夜ニ悪事ヲ為スト雖、此真ノ神ノ前ニ於テハ白昼ノ如シ逐一知レザルハナシ、〔略〕仮令人間一度罪ヲ神ノ前ニ犯セシ上ハ、ガラスノ内ノ狐狸ト齊ク更ニ罪ヲカクスベキ手段ナシ、故ニ罪ヲ天ニ得レハイノル所ナシト孔夫子モ申レシハ右ノ道理也⁶¹⁾

まず、新島は、人間の行う悪事は、たとえそれが人目を忍び暗夜にまみれて行ったものでも、真の神の前では白昼に行ったことと同じで罪を隠す手立てはない。このような道理に基づいて、孔子は、「罪ヲ天ニ得レハイノル所ナシ〔天に対して罪を行えば、もはや（許しを請うために）祈っても無駄だ〕」と言ったのだ、と述べる。

ここで新島は、孔子の言う天とキリスト教における真の神を次のように比較する。

孔子ハ西洋人ノ説ク所ノ救主耶蘇ノ前ニ生レ潑活々ノアラタカナル真神ヲ知ラザレトモ、天トカ云テーツ己ノ力ノ不及ル者ヲ取り、之ヲ敬シ之ヲ恐レテ、其ヨリ罪ヲ得〔レバ祈ル所ヲ得、か〕ザル事ヲ計リシナラン

如此孔子ノ理屈上デ考ヘシ所ノ天トカ申通、西人信スル所ノ独一真神ハ実ニ正キ活タル神ナル故、正律ヲ以テ此人間ヲ取扱ハ当然ノ理也、故ニ罪ヲ神ニ得レハ祈ル所無ト申ニ不如、孔子ノ如ク天トカ申セハ甚アイマイニシテ、其ハ生活ナキ道理カ又ハ生活アル神カ実ニ取トムベキ所モナシ、然シ神ト申セハ活タル神ニシテ、見ル事モ出来、聞ク事

モ出来、人ノ心ヲ見徴ス事モ出来キ、ナニモカモ能ワサル事ナキノ神ニシテ、甚正直真実ヲ好メル者ナリ⁶²⁾

孔子はイエス降誕前に生まれたためにキリスト教における真神を知らなかったが、人間の力の及ばない者を知り、これを天と表現し「之ヲ敬シ之ヲ恐レテ」天に罪すれば祈ル所を得られない、と考えたのであろう。しかし、天というのは甚だ曖昧であって、それは命のない単なる道理のことを指すのか生きる神のことを指すのか取り留めもない。これに対して、西洋人の信じる独一真神は「実ニ正キ活タル神ナル故、正律ヲ以テ此人間ヲ取扱ハ当然ノ理」であり、「見ル事モ出来、聞ク事モ出来、人ノ心ヲ見徴ス事モ出来キ、ナニモカモ能ワサル事ナキノ神ニシテ、甚正直真実ヲ好メル」方である、と。

故人一〔タ〕ビ罪ヲ神ニ得レハ神必ラズ彼ヲ罰セン、然ラハ一リンノ罪ヲ犯セハ神必ラス一リンノ罰ヲ与ヘン、二リンノ罪ヲ犯〔セバ〕神必ラス二リ〔ン〕ノ罰ヲ加ヘン、仮令イン徴ノ罪ナリトモ神前ニ於テ陽顕セザルハナシ、然ラハ罪ヲ神ニ得レハ逃ルベキ道ナキニ似タリ⁶³⁾

神は「正律ヲ以テ此人間ヲ取扱」い「人ノ心ヲ見徴ス事モ出来キ」になり、「正直真実ヲ好メル」方であるから僅かな罪でも神ノ前には曝し出されるのであって、一厘の罪ならば一厘の罰というように罪の程度にちょうど等しい罰を神から与えられるのである。

我儕〔わなみ、私〕説ク所ノ耶蘇ノ妙教ヲ知ラザル者ハ唯々孔子ノ云レシ所ノ事ヲノミ教リ、一〔タ〕ヒ犯シタル罪ノ贖ベキ由ナキ事ヲ信セリ、是ハ乃チ理屈上ヨリ論スル所ノ事ニシテ如此モ思フハ尤ノ事ナリ

此教ノ盛ニ開ケ大ニ行ル、アメリカノ如キ国ニ於テスラ、立派ナル窮理学者（パーカ〔E. A. パーク〕）孔子ノ如キ説ヲ唱ヘテ、一〔タ〕ヒ罪ヲ犯セシ上ハ必ず神ヨリ罰ヲ受ケザルヲ不得、又犯シタル罪ナラハ

其罰ヲ受ベキガ当然ナリト申セシ事モアリ⁶⁴⁾

そこで新島は、イエスの教えを知らない者は、ひとたび犯した罪は理屈から言って償うことができないと信じているのはもっともなことだとする。その一方で、キリスト教が広まっているアメリカでも、神学者のパークは、孔子のように一度犯した罪は神から罰を受けなければならないと唱えていることに彼は批判的に言及する。

なお、既述の通り、パークはアンドーヴァー神学校教授で新島の恩師だった人物であり、神学校において新島が最も影響を受けた人物である⁶⁵⁾。その恩師の説についても批判を辞さないところに、新島のキリスト教思想が単なる先学の受け売りではなく、彼自らの主体的なキリスト教研究が結実したものであることを私は感ずるのである。

ついで新島は仏教にも言及し、仏教の教えで地獄を説くのも「此世ニ悪キ事ヲ犯セシ人ハ彼ノ地極ニ於テ相当ノ罰ヲ受ル事ナラント思テアノ様ナ説ヲ説キ、世人の悪事ヲ犯サヌ様勸メシ」為であろう、と述べる。しかし、「地極ニテエン魔大王アリ、又ハ其レニ使ハル、鬼ドモアリ、且審判所ノ前ニ靈鏡アリテ罪人其前ニ出ルトキニハ以前ニ犯シタル罪条尽ク其上ニ顕ル、トカ申シ、又其罪ノ次第ニヨリ相応ノ罰ヲ加へ、人ヲキリ殺シタル者ハ其人モキリコロサレ、人ノ家ニ火ヲ点タル者ハ火ノ車ニノセラレ、虚言ヲツキタル者ハ舌ヲヌカル、等」が説かれるのは、仏教においても、やはり、「罪ヲ天ニ得レハイノル所ナシ」と孔子が言ったとおり、罪人はその罰を蒙らなければならないと新島は論じるのである。⁶⁶⁾

そして、新島は、改めて「真の神」すなわちキリスト教を取り上げる。

去ナガラ此真の神の教ニハ、最早古キ所ヨリイスラエルの人民羊ナドヲ殺シ己ノ罪ヲ贖ヒシ事アリ、且我等ノ救主エソの降誕後此祈祷ヲ其門弟ニ御教被成テ、仮令一度罪ヲ天ニ得ルトモ祈ル処アリト云々此世ニ知レ賜ヘリ

孔子ノ道デハ祈ル処ナクト云、エソノ教ニハ祈ル処アリト申シテ実ニ大ナル相違ナリ⁶⁷⁾

真の神の教えでは、古い時代より、イスラエルの人民が羊を殺して自分の罪の贖いとして神に捧げたこともあったし、降誕したイエスは「我等の己ニ罪アル者ヲ許ス如ク我等ノ罪ヲモ赦シ賜へ」(マタイによる福音書、6章12節)という祈りを弟子に教えて下さったので、真の神は、たとえ一度罪を天に得ても祈ればそれをお聞き下さるのである。

罪を犯した場合に、孔子は祈っても無駄だといひ、イエスは祈れば神はお聞き下さるといひのは大変大きな違いだが、祈れば神にお聞き頂ける証拠を示せば、「エソ〔イエス〕の如キハ実ニウソト偽リノ無人ニシテ、若シ祈リテモ聞ク神ナキトキハ決シテ如斯「コノ様」なる祈ハ教ヘザルベシ」、したがって、孔子の教えでは許されない罪人も、「此尊キエソノ教起リテ我等今日慥ニ祈ル処アル事ヲ知レリ」と新島は続ける⁶⁸⁾。

しかし、「祈禱ヲノミ為シテ、己ノ行等ヲ改ムルヲ不計トキハ、神モ亦ソノ様ナル願ハ決〔テ〕聞カザルベシ」。祈祷だけではだめであって、行動を改めなければ、神は決して罪をお許しにならない。後述するとおり、文字通りの悔い改めが必要だ、と新島は断言するのである⁶⁹⁾。

新島におけるイエス・キリストの救済の論理

しかし、それでは、理屈から言って罪人は罰を受けなければならず、「罪ヲ天ニ得レハイノル所ナシ」であるのに、どうして、キリスト教の神は、罪ある人間の祈りをお聞きになると新島は言うのであろうか。彼自身が、神は「正律ヲ以テ此人間ヲ取扱」うと述べたはずではないのか。この正律(しょうりつ)とは、もともと仏教用語で正しい戒律の意味であって、ここでは、神の義、神の掟の意味だから、義を重んじる神は、罪を犯せば当然罰を与えるはずではないのか。

ここに新島におけるイエス・キリストの救済の論理が明らかになる。

その論理は、上述した、新島の会衆に対する最初の説教である1874年の

レキシントン説教ですでに説かれているので、そこから、この救済の論理を明らかにしたい。

① **神はその独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである**

この説教の前に朗読された聖句は、ヨハネによる福音書第3章16節・「神はその独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」である。この聖句は周知の通り、新島が「神聖な神の御言葉のページを照らすすべての星の中の太陽」⁷⁰⁾と呼んで聖書の中で最も重要なものと位置づけている聖句である。そしてそれは、新島が日本脱出後、香港で入手した漢訳聖書に記されていたもので⁷¹⁾、新島の回心のきっかけとなった聖句でもある。

冒頭で新島は、この聖句の意味を次のように説明する。

この聖句は福音の真理の神秘を美しく解き明かすものでありまして、何故神が愛する御子をさえ惜しまずにこの世にお与えになったのか、またいかなる条件の下でなら、この罪深い人類は永遠の命を得ることができるのかという問題を、はっきりと説明するのであります。まことにこれこそは福音物語の神髄であり、地上で私たちの救い主が果たされた役割の意味を説くカギであります⁷²⁾。

新島はこの聖句を「福音物語の神髄であり、地上で私たちの救い主が果たされた役割の意味を説くカギ」であると宣言する。それは、この聖句が「神が愛する御子をさえ惜しまずにこの世にお与えになった」理由と、罪深い人類が「永遠の命を得ることができる」方法のいずれに対しても明快に答えており、そのことが「地上で私たちの救い主が果たされた役割の意味を説くカギ」だからだ、そう新島は主張する。

前者すなわち、神が愛する御子をさえ惜しまずにこの世に与えられた理由とは、神が「独り子をお与えになったほどに、世を愛された」からであ

る。後者すなわち、永遠の命を得ることができる方法とは「独り子を信じる」であり、それさえできたなら「一人も滅びないで、永遠の命を得る」ことができる。新島はこのように、彼が最も愛する聖句を自己の最初の公開説教の引用聖句として選び、自らの救済論展開の導入としている。

ここではまず、新島における「この世に対する神の愛の強烈さ」⁷³⁾の強調と「独り子を信じる」ことの必要性こそが彼の救済論理解のポイントとなることを指摘しておきたい。

② 罪人は処罰されなければ神の掟は維持できず、神の道徳的支配は持続できない

続いて新島は、キリスト教における神でも、罪人は処罰を受けなければならぬことを述べる。

神の掟を破り、良心の声を踏みにじってきた罪人は処罰に値いするのであり、処罰されなければならぬのです。でなければ、神の掟は維持できませんし、神の道徳的支配は持続できません。

もし神が不届き者を処罰することをなさらず、神の行動を正当化するために何もなさらないのであれば、宇宙全体が神に向かって叫び声を上げ、神の支配は地に落ちてしまうことでしょう。「罪を犯す者は、必ず死なねばならない」〔エゼキエル書、18章4節、20節〕。罪人は必ず処罰を受けなくてはなりません⁷⁴⁾。

③ それでも神は人間を罪人としてではなく、ご自身の被造物として愛された

しかし、神が罪深い人間を処罰しなかったのは、神がひとえに、被造物である人間を憐れみ愛したからである、と新島は指摘する。

それでも神は人間を罪人としてではなく、ご自身の被造物として愛されました。神は人間を完全な破滅に引き渡そうとはなさいません。なぜなら神は依然として人間を愛し、さらに一層愛されるからであり

ます⁷⁵⁾。

④ 自分の掟を維持し、同時に自分の無限の愛を示すために、神は偉大な自己犠牲を示した

そこで、神は、神の掟を維持し、同時に、罪を犯した者を処罰せずに釈放するために、ご自分の独り子を犠牲の子羊として人類に与えたのだ、と新島は次のように主張するのである。

神は、神の掟を維持しつつ、同時に、罪を犯した者を処罰せずに釈放するには、大きな自己犠牲を示さなくてはなりません、罪人が処罰を免れるには、贖いという手段によるしかないのです。贖いを実施するには何物かの血が流されなくてはなりません。なぜなら、神の掟には、人間のための贖いをするのは血である、と書かれているからです。神にとってご自分の独り子を犠牲の子羊として与えることは無限の苦痛であったに相違ありません。けれども神は、私たちを愛されたが故に、敢えてそうなされたのです。聖書に「神は、その独り子をお与えになったほどに、世を愛された」とある通りです。こうして神はご自身の愛する子を与えることによって、この世に対する愛を示されたのでした。また御子としても、多くの人の罪の故に犠牲となるために、御父の膝元を離れて、この罪深い世に來られることは、無限にきびしいことであったに違いありません⁷⁶⁾。

⑤ こうして、律法は遵守され、神の恵みは値なき者たちに与えられた

しかし御子はそれをなさいました。なぜなら御子が十字架にかかって死に、その結果としてこの世が命を受けることこそが、御父の意志であったからです。御父と御子の偉大な自己否定を通して、贖いの行為が成し遂げられたのであります。

「すべてが終わった」〔ヨハネによる福音書、19章30節〕。キリストは息を引き取る前に、こう言われました。

そうです、呪われた木の上ですべてが終わったのです。この高価な犠牲を通して神の律法は遵守され、重んじられ、しかも神の恵みは値なき者たちに与えられたのでした⁷⁷⁾。

新島が引用したヨハネによる福音書19章30節について、彼の公開説教の原文は“*It is finished*”だが、日本語訳の聖書では長い間「すべてが終わった」と訳されていた。しかし、現在の新共同訳の聖書では「成し遂げられた」と訳されている。それは贖いが成し遂げられた、という意味であって、現在の日本語訳の方が新島の解釈に近いであろう。

新島はこのように、イエスの死と復活をもって、律法は遵守され、人類の罪に対する贖いも成し遂げられて神の恵みとその値なき人類に与えられた。そして、この世が命を受けることができた、と述べるのである。

⑥ 私たちがなすべきことは、受け入れ、悔い改め、信じること

新島は最後に、イエスの贖いに対する罪深い人間の関わり方について、つぎのように主張する。

十字架上のキリストは絶えずこの世に呼びかけておられます。十字架上のキリストは私たちに向かって罪の恐ろしさを宣言しておられます。なぜなら神の御子が人類の罪のために十字架に釘付けされたからです。罪にまみれた人類がそれを見て救われるようにと、至高者の御子が木の上に挙げられたということは、ああ、何という驚くべき出来事だったことでしょうか⁷⁸⁾。

一人の罪によってすべての人に有罪の判決が下されました。なぜならすべての人が罪を犯したからです。同様に一人の義によって、自由な恵みがすべての人、すなわちすべての信じる人にあたえられたのです⁷⁹⁾。

信仰はキリスト教においては必要欠くことのできないものでありま

す。信仰は、この救いが墮落した人類に無料で与えられるための、唯一の条件なのです⁸⁰⁾。

私たちがなすべきことは、受け入れ、悔い改め、信じることです。さまよう子らが再び父の許に引き戻され、一旦失われた魂に永遠の命が与えられるとは、ああ、何というすばらしいことでしょうか⁸¹⁾。

神は皆様に永遠の命を無償でお与えになるのではありますが、もし皆さまがそれを自由意思でもって受け入れられないのであれば、神といえどもそれを受けるよう強制はできない（略）神は皆さまを動物としてではなく、理性的存在として扱われます⁸²⁾。

新島は、自分たちの罪のためにこの世に降りて十字架で死なれ、のちに復活された神の御子イエスを理性的に理解し、自由意思でもって自発的に受け入れ、悔い改めてイエスを信じるよう会衆を誘う。ここに、なにより人間の「自由・自治・独立」を優先する会衆主義のキリスト者新島の救済論の特徴がある。

この1874年のレキシントンでの初の公開説教における新島の救済の論理は、それから13年後の1887年、彼の逝去の3年前に大阪の土佐堀青年会館で1000名の会衆を前に行った浪花教会設立10周年記念説教・「天父基督ヲ十字架ニ添テ世ニ賜ヘリ」においても、ほぼ同じ論理構造で展開されている。したがって、新島の救済の論理はキリスト者となってから晩年（早すぎる晩年ではあるが）までの間揺るぎなく変わることがなかったと言える。

新島の土佐堀青年会館での説教における救済論の主要部分は次の通りである。

十字架上ノ基督ハ「信セサルモノニハ一枚ノ紙ノ如シ、信スルモノニハ大盤石ノ如シ」神ノ法律ノ軽スベカラサルヲ示ス、又神ノ愛ヲ顕セ

1) ⁸³⁾

人間カ神ノ法律ヲ敗〔破〕リタレハ神必ラス罰セサルベカラス、之ヲ罰センカ人間ヲ尽ク罰スルニ忍ヒス、罰セサレハ神ノ御支配ハ行ハレサルベシ、

○依テ他ニ良策モナク神ノ愛凝テ十字架上ノ基督トナリ、自ラ人間ノ罰ヲ受ケ神ノ法律ノ勿々ニ附スヘカラサルヲ示セリ、又人間ヲ改悔ニ導キ命ノ道ニ立帰〔ラ〕シム⁸⁴⁾

この説教で新島は、十字架上のキリストの姿は、神がご自身の律法を軽んじないことと同時に、神の人間に対する愛を顕すものだ。神は罪を犯した人間を罰しなければならないが、それを行うことに忍びなかったために、神の愛が結実して十字架上のキリストとなって、自ら人間の罰を受けて神の義を守りながら人間に命の道を開いたのだ、と主張する。

十字架上ノ基督ハ人間贖罪ノ為己ヲ犠牲トナシ賜ヘハ、人間ノ靈魂ニ非常ノ値アルヲ示セリ⁸⁵⁾

吾人カ罪ヲ犯シタル造物主宰カ人間ニ降ラレ、我等銘々ヲ救フノ途ヲ開カン為身自〔ラ〕十字架上ニカ、ラレシニ、何ニ故我等々ノ心カ動キマセヌカ、何ニ故悔改メテ之ヲ信ジマセヌカ
コハ凡テ彼ヲ信スルモノハ亡ル事ナクシテ限ナキ命ヲ受ケシメン為ナリ⁸⁶⁾

此ノ贖罪ノ事ハ我等罪人ニ取り決シテ川向ヒノ火事ノ如キ類ニアラス、我ノ為諸兄諸姉ノ銘々ノ為基督ハ十字架ニカ〔カラ〕レ〔タ〕ル事ナレハ、此ノ十字架ノ話シハ吾人一人々〔々〕大関係ノアル事ニシテ、我ノ為ニセリ⁸⁷⁾

神は、ご自身がお作りになった人間の魂がそれほど非常に価値あるもの

であることを示され、人間に救いの道をひらくために十字架に架かれたのに、どうして我々は悔い改めて神を信じられないのか、神は、神を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためにそれをなされたのだ。すなわち、神はそれを罪深い我等のためになされたのである、と。

4) 新島の救済の論理の評価

宮川経輝は、1915年に刊行した著書『基督教十講』で、「一体贖罪とは何を意味するであらうか」という発問に対する回答として、贖罪の意味と神学における救済論の発展を次のように概説している。

贖はあがなふといふ意味で、人間が何ものかの捕虜となって居るので、それを基督の死に依てあがなひ出すといふ所から来たのである。

第一、神学者はかく考へた、全ての人類は罪を犯した為めに皆悉く悪魔の捕虜となって居る。其の罪人を悪魔の手よりあがなひ出す為めには何か価を払はなくてはならぬ。基督は即ち己れの身体を価として、悪魔に払ひ給ふたのである。所が此説を克く考へて見ると、悪魔を大に勢力あるもの即ち神の好敵手と見たのであるから、どうも面白くない。

第二、人は罪を犯してそれが為めに神の罰を受くべきものとなって居る。そこで基督は十字架上の死を以て、罪人を悪魔の手よりあがなひ出し給ふたといふことである。これも克く考へて見ると、神が己が子を殺さなければ人の罪を赦すことができないといふことになるので、何だかそこに矛盾があるやうである。

第三、そこでこういふことを考へた。神の御性格には公義と仁愛の二方面がある。人が罪惡を犯した場合に、仁愛の方面は之れを罰したり又は滅したりするに忍びないので、悔改めさへすれば赦してやろうといふ気分になるものであるが、公義の方面は、人が神の定め背いて罪を犯すからには、何処までも之れを責罰せずしては赦されない、そこで神の子基督が其二つの性格を調和せしむる為めに、十字架上に

犠牲となられたといふのである。考へたといふ方からいへば、神学者は誠によく考へたものだが、どうも神なるものが、其二つの性質の間に不調和を来して、其調和を計る為めには独生子を殺さなくてはならぬとは、何だか穏当でないやうである。

第四、茲に於て乎、基督の十字架の死は、献身犠牲の生涯の最後の犠牲を意味するものである。基督は世の為め人の為めに盡さんと欲して、敢て十字架の死をとられた訳である。其十字架の死は、基督の背後に立ち給ふ神の深い慈愛を表はすものである。其慈愛と共に、神の義をも表して居る。基督を殺したものは、其死に対して実に非常な罪を犯したと思ふ許りでなく、神は基督を以て人間を救はんとし給ひしことを思ふ時は、翻然として悔改めなければならぬことになる⁸⁸⁾。

一方、現代において、水谷誠教授は、「第29回東京新島講座・受けるよりは与える方が幸いである ―新島襄のキリスト教―」のご講演で、20世紀に贖罪の理論の研究で活躍したスウェーデンのグスタフ・アウレン (Gustaf Aulen) による整理とことわられた上で、贖罪思想の三類型を以下のように説明される (引用文はレジユメの文章である)⁸⁹⁾。

1) 古典的類型 — 聖書的でドラマチック —

キリストが、この世の人間の姿をとって、この世の悪の力、人類を奴隷状態に置いて苦しめている「暴君」である悪霊、また罪や悪魔、また地獄と戦い、それに勝利し、人の犯した罪の埋め合わせをして、罪の虜から解放する。(初期キリスト教と東方教会に有力)

2) ラテン的、法的類型

カンタベリーのアンセルムス (1033-1109) の著作「神はいかにして人間になりたもうたか」。人類は神の戒めを破り、神の栄光に傷をつけた。人間はそのことで永遠に死すべきものとなった。しかし神は恵みに基づいて人間の姿をとり、負い目 (負債) を負い、本来身に受ける必要のない死を引き受けた。そのことで神の (正) 義と栄光を貫き、それを充足させつつ、キリストを信じる人間を教おうとする。(ロー

マ・カトリック教会と宗教改革に基づく神学に有力)

3) 愛の模範としての類型

魂の医者キリスト、慈愛と善意の神、悔い改めにより生活を改変していく

神と繋がる意識（キリスト教的「良心」の理解）の深化増強によって、罪意識から離反していく。人類が理想とする模範的存在はイエス・キリストである。(近代のキリスト教に有力)

宮川経輝の言う第一、第二が水谷教授のおっしゃる 1)「古典的類型」に、同第三が 2)「ラテン的、法的類型」に、同第四が 3)「愛の模範としての類型」に該当するであろう。その意味で、贖罪の類型に対する宮川の整理は、アウレンの整理に先取りするものであって⁹⁰⁾、宮川自身は、第一～第三までの立場を批判していることより、第4の立場に立つことは明らかである。

水谷教授はさらに、救済の構造には、1) 開放、2) 救い、3) 和解、の3つがあるとされた上で⁹¹⁾、レキシントン説教(「神の愛」に現れた新島のキリスト教信仰について、つぎの5点の特徴を指摘される。

- 1) ラテン型のキリスト理解
- 2) 愛の理論 (近代性)
- 3) 道徳的展開 (近代的神の国思想)
- 4) 信仰における知的、理性的要素
- 5) 自由な自覚、自発性に訴える (会衆派における契約共同体の思想)

以上論じてきたとおり、私もまた主に新島のレキシントン説教に沿って、彼の救済の論理を解明してきたが、総じて言えば、それは、水谷教授が指摘された各点の再確認と詳細説明に過ぎない。今まで検討してきた通り、新島の救済の論理は「ラテン型」であったことは間違いない。

しかしながら、その上で、敢えて私が指摘できることとすれば、新島の

思想の特徴は、彼があらゆる聖句の中で最も重視したヨハネ伝3章16節の「神はその独り子をお与えになったほどに、世を愛された。独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るためである」という聖句とイエスの救済を強く結びつけた点であろう。キリストの救済を神における義と愛との調和とするオーソドックスな解釈に対して、新島はそれ以上に義よりも愛を強調する。それは、このヨハネ伝の聖句を最重要に位置づけた新島が、聖句に顕れた神の愛の証しとしてキリストによる救済を捉えたからであると指摘することができるのではないだろうか。

新島は、「諸君よ、若し理論を以て、是非を判別せんと欲せば、決して難きにあらざるなり。しかれども諸君よ、願わくば、その理論に愛の油を注ぎ、以て之を考えよ」⁹²⁾と同志社の学生に訴えたが、この「愛の油を注ぎ」という言葉は、神によって油を注がれたキリストを連想させる。そうすると、「理論に愛の油を注ぎ、以て之を考えよ」という新島の言葉には、是非を判断する正義以上に愛を重んじた神の救済の業に対する彼の確信が内包されているように私には思えるのである。

4) 新島における救済の範囲

それでは、このように神から救済される人間の範囲を新島はどこまでと考えたのだろうか。

A. E. マクグラスによれば、新約聖書には、次の2つの中心的な前提が内包されている⁹³⁾。

- 1 神の普遍的な救済意思
- 2 救済はキリストにおいて、またキリストをとおしてのみ可能であること

そしてマクグラスは、救済の範囲のとりえ方は、これらの2つの前提の間の弁証法をどのように解決するかに関わり、それによって、普遍救済説、信者救済説⁹⁴⁾、特殊の(限定的)贖罪説の三つに分かれると述べる⁹⁵⁾。普遍救済説とは、キリストにおける贖いについてのキリスト教の宣教を聞いたり、応答したりするかに関係なくあらゆる人々が救われる説であり、

信者救済説とは、文字通りキリスト教の信仰を持ってキリストの贖いに応答した人だけが救済されるという説であり、特殊の救済説とは、信者の中でも選ばれた者だけが救われる説である。後述するように、アンドーヴァー正統派神学（ニューイングランド神学）はオーソドックスな信者救済説を採っていたが、1880年代に、アメリカン・ボードが普遍的救済説を採る者の宣教師指名を拒否したことから「アンドーヴァー論争（Andover Controversy）」が生じている。

このように救済論を3つに分けた場合、新島はどの立場にあったであろうか。常識的には、当然、オーソドックスな信者救済説を採ったであろうと考えられるが、レキシントン説教の次の部分を読むと、新島は、普遍救済説も強調しているのである。

キリストの贖いは普遍的なものでなくてはなりません。なぜなら聖書は「独り子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の命を得るため」と述べているからです。〔英訳聖書では〕信じる人は誰でも、と言っているのですから、すべての人に適用されなくてはなりません⁹⁶⁾。

キリストは弟子たちに向かって、どのような仕方でご自分が栄光をお受けになるかについて話されたとき、「わたしは地上から上げられるとき、すべての人を自分のもとへ引き寄せよう」〔ヨハネによる福音書、12章32節〕と言われました⁹⁷⁾。

しかし、既述の通り新島は、その後に次のことを主張する。

すなわち、キリストはすべての人を招き、すべての人を歓迎なさるつもりだが、個人に要求されるのは、その人が受け入れ、「信じる」ことだけだ。受け入れさえすれば、キリストの王国の扉はすべての人に開く。我々がなすべきことは、受け入れ、悔い改め、信じることだ。神は人間に永遠の命を無償でお与えになるが、もし人間がそれを自由意思でもって受け入れられないのであれば、神といえどもそれを受けるよう強制はできない。神は人間を理性的存在として扱われる⁹⁸⁾、と。

今まで見てきた通り、この演説以外でも彼はしばしば悔い改めの必要を説いている⁹⁹⁾。

したがって新島は、やはり、救済される人間は、自由意思によってキリストを受け入れ、信じ、悔い改める者だけだとする信者救済説に立脚していると言えるが、意外なのは、それと等しいほど神の普遍的な救済意思を強調している点である。

それはなによりも、彼がもともと異教徒であって、回心する以前にヨハネ伝の3章16節に出会って、異教徒の自分でさえも、イエスを信じれば永遠の命を得られることを確信したためにほかならないであろう。

新島の救済論のまとめとして、彼が聖書の本質とそれにより知られる4つのことを総括した記述を紹介しよう。それは、新島の救済観、聖書観、キリスト教観を端的に現すものとして極めて重要である。

神ハ此ノ罪アル世界ニ救ノ道ヲ立賜ヘリ
此ノ聖書ハ乃人ノ罪ト神ノ立テタマイシ救ヲトク所ノ歴史ナリ、此
書ニヨリ我輩左ノ四件ヲ知ル

{	甲 総テノ人ハ神ノ前ニ罪人ナリ
	乙 罪人ハ神之ヲ受ケ賜ハス
	丙 罪人若シ神ノ恵ヲ要スルナレハ、先ツ己ノ罪惡ヲ去リテキリス トヲ信ス〔シ〕神ニ帰シ〔ス〕ベシ
	丁 キリストヲ信ス〔シ〕ル神ニ帰シ〔スル〕モ〔ノ〕ハ、神「必 ラス之ヲ救ヒ賜ハン」 ¹⁰⁰⁾

アンドーヴァー論争と新島

それでは、先に触れたアンドーヴァー論争に対して新島はいかなる立場を取ったのであろうか。

アンドーヴァー論争に関して、竹中正夫による解説は次の通りである¹⁰¹⁾。

18世紀後半に台頭してきた理知的な啓蒙主義の影響を受けた神学思想やユニテリアン思想に対して、イエールのドワイト (Timothy Dwight) やテイラー (Nathaniel W. Taylor) などのニューヘブン学派が、再びカル

ヴィンの正統主義を新しく表明した。それがアンドーヴァー新神学 (Andover new theology) だが、それをアンドーヴァー神学校が受け継いでアンドーヴァー正統派神学 (Andover Orthodox Theology) と呼ばれるようになった。その中核がニューイングランド神学であるが、この神学の拠点であるアンドーヴァー神学校の教授の中に、ニューイングランド神学の中心教義を放棄する者が出て、会衆派教会員に大きなショックを与えていた。そのような状況のもとで、現世においてキリストの救いを全く知らない異教徒が死後救いのチャンスを得ることができるかといった問題が議論的になり、それを肯定するアンドーヴァー神学校卒業の宣教師候補が現れる。1886年10月アイオワ州デモインで開かれたアメリカン・ボード第77回年会でこの問題が取り上げられ、国内伝道主事であるオールデン (Edmund K. Alden) は、ニューイングランド神学を肯定しない彼らの宣教師指名を拒否する。オールデンの行為は会衆派教会が重視している知的自由 (intellectual freedom) を拒否することになったばかりか、正統な神学思想を有し、牧師にふさわしい人格の持ち主と判断して按手礼を受けた教会の行為そのものも問題になった。オールデンはアンドーヴァー正統派神学 (ニューイングランド神学) を遵守しようとしたが、会衆派教会が重視してきた知的自由を認めなかったため、ボード内に分裂を招く結果となった。なお、オールデンは死ぬ前に自分の誤りを認めている。

井上勝也名誉教授によれば、この論争により、新島の「アメリカの父」であるハーディーは、アメリカン・ボードの評議員および運営委員会議長を辞している。彼は正統派の会衆派教会員であったが、この神学論争に相当の嫌悪感を抱いていた¹⁰²⁾。ハーディーの辞任の理由は、「アンドーヴァー新神学に対する同情と内国伝道主事であるオールデンの分裂を生じるような方策に厳しく不参同の意を表したため」(ハーディーの故郷ケープ・コッドの地元新聞 *Yarmouth Register* の記事)¹⁰³⁾であった。

新島がアンドーヴァー論争に関連して自身の意見を述べた文書で現存しているものはほとんどないが、1886年7月当時、仙台に同志社分校を開く計画を進めていた新島がアメリカン・ボードの N. G. クラーク総幹事に書いた書簡に、この論争に触れている箇所がある。それは次の通りである。

In the place like Sendai, we shall need younger persons. If the Board fail to secure those young men from Andover or Yale, I don't know how you could carry out the work in Japan. Is the Board too narrow to employ those men of so called Progressive Theology? I trust not. So far as I knew your Board is standing on the broad Christian basis. I trust your position is such.

What trouble is there that those half a dozen Andover men could not be secured for the work in Japan so demanding and so promising. However I would not say much on this point, trusting in the Lord's guidance and also trusting that there must be some broad minded wise gentlemen, who could manage the Board's affairs in the best possible way so that the Lord's army abroad might not suffer on account of some Theological scuffles at home. (下線引用者)

To Dr. N. G. Clark Kyoto June 17th/86 ¹⁰⁴⁾

これを読むと、新島は、6人の優秀でアンドーヴァー神学校の優秀な卒業生が、新神学の立場を取るために日本に來れない状況を憂慮しながらも、アメリカ国内における神学論争のために海外へ派遣する宣教師が煩わせられないように主の導きとボードの賢明な人々の判断を信頼しているから自身としては余り発言しない、と綴り、自分の意見を明確にするのを差し控えている。それは、日本で新しい宣教師を迎える立場を考えてのことであろう。しかし、それでも新島は「アメリカンボートが新神学〔自由主義神学〕の人の雇用を差し控えるほど狭量なのか、私はそうではないと信じる！」(下線部)と述べて、自身は正統派の信者救済説に立ちながらも、普遍的救済説を主張する人々も容認することを宣言しているのである。

新島が自由主義神学者を認める発言をした理由はここに述べられていないが、「自治・自由・独立」をモットーとする会衆派主義の立場に立つ新島が、各宣教師の知的自由を重んじたためであろうし、すでにその立場に立

つ日本向けの宣教師候補者が6人もあって、その人たちの立場を考慮したためでもあろう。しかし、管見の及ぶ限り、従来の研究では、アンドーヴァー論争に対する新島の態度はあまり明確でなかったが、本書簡により、彼が実際には、多大な関心を持ってこの論争の成り行きを見守っていたことが明らかになった。

5) おわりに

新島が帰国した直後、彼は横浜バンドの人々に招かれて横浜で日本語と英語で合計5回の説教を行った。ところが、新島の説教における彼の救済論を聞いた植村正久は「余り窮屈な、甚だ旧式なもの」、「余程保守的」と批判した。「あんな話は聞くのも嫌だ」といきました者もあった。

このことを紹介されたのは本井康博教授だが¹⁰⁵⁾、本井教授は、新島のこの説教と、彼がレキシントンで行った既述の説教での引例のテキストが共通していることから、「どうやら新島はレキシントンでの説教を横浜でそのまま繰り返した可能性が高い」と推定しておられる¹⁰⁶⁾。

私も本井教授と全く同意見である。なぜなら、その引例こそ、法律に背いた者の両眼をくり抜くべしと定めた王の法律に違反した我が子に対して、王は、子に対する愛情と法律の維持のために自分の片目と我が子の片目をくり抜いたという話で¹⁰⁷⁾、新島がレキシントン説教で明らかにした自身の考える救済論、すなわち、人類救済において、神が義と愛を調和させるためにその独り子を犠牲にしたという主張の引例そのものだからである。新島の説教を聞いた植村正久が、上記の引例に対して「法律の対面を保つことを得た」「政治的贖罪論の極めて陳腐な引例で、余り道理にも適合して居らぬ」¹⁰⁸⁾と批判していることからそれは裏付けられる。

我々は既に新島の救済論を理解した以上、植村の新島批判をそのまま受け入れることはしない。なぜなら、新島がレキシントンでの説教を横浜でも繰り返したということは、その説教がアメリカの会衆派の人々に好評だったことを物語るのであって(不評であったら繰り返すはずがない)、新島の神学は会衆派のそれであり、植村の新島批判はそのまま、横浜バンド

による会衆派批判を意味するからである。事実、植村は新島の神学について、それは「アンドヴァル神学校でエドゥアルド・パイク教授の神学に育てられた結果、其ままとしては余り不思議では無かったらう」¹⁰⁹⁾と回想しているのである。これはまた、先に熊本バンドの宮川が、新島が拠って立つ「ラテン型、法律型」の救済論について、その立場が「〔公義と仁愛の〕二つの性質の間に不調和を来して、其調和を計る為めには独生子を殺さなくてはならぬとは、何だか穏当でないやうである」と批判することとも関わる。

しかし、宮川の議論に対して言えば、新島の採る救済論は、イエスが殺されたところで完結しているのではない。イエスの死で人類の罪が贖われ、人類が解放された後、その後のイエスの復活こそが人類を救いと神との和解へと導く、という立場を取る。イエスの死までではなく復活までを「ラテン型、法律型」の救済論の立論の範疇とすれば、極めて穏当な贖罪論となる。

新島は彼自身の理性的なキリスト教研究の結果、イエスの復活を確信した人物であり¹¹⁰⁾、彼は「キリスト復活ヲ以テ真理ヲ証ス」¹¹¹⁾と断言する人物である。その彼が培ったニューイングランド神学の会衆派は、既述の通り、当時、ハーヴァード大学の神学部が中心となって、キリストの神聖を認めないユニテリアンの思想に傾いていったことに強い危機意識をもち、オーソドックスな神学を堅持することに努めていたのであって¹¹²⁾、その神学が新島の思想に結実していたということが出来るであろう。

なお、彼の神学の師である E. A. パークもまた救済論について入門論的な論文を執筆している¹¹³⁾。その分析により、より詳しいニューイングランド神学における救済論と新島に対するその影響が明らかになるはずが、それは今後の研究課題としたい。

注

- 1) 拙稿「霊魂の病」『新島研究』第102号（同志社社史史料センター第一研究部門、2011年）21-22ページ。
- 2) 『新島襄全集』②（同朋舎出版、1983年）23ページ。

- 3) A. E. マクグラス『キリスト教神学入門』（教文館、2002年）560-561ページ。
- 4) 『新島襄全集』⑩（同朋舎出版、1985年）15ページ。
- 5) 現代語で読む新島襄編集委員会編『現代語で読む新島襄』（丸善、2000年）86ページ。
- 6) 新島はアンドーヴァー神学校を卒業する2ヶ月前の1874年5月10日、マサチューセッツ州レキシントンのポーター（E. G. Porter）牧師の牧するハンコック教会で初めて講壇から英語の説教を行った。“GOD'S LOVE”は、この演説稿を収録した『新島襄全集』⑦（英文資料編、1996年）の編集者による仮題。この講演録は、同志社編『新島襄 教育宗教論集』（岩波文庫、2010年）に和訳され収録されている。
- 7) 前掲『新島襄 教育宗教論集』150ページ。
- 8) 徳富蘇峰『近世日本国民史 豊臣氏時代 甲編』普及版（明治書院、昭和10年）54ページ。
- 9) 「奉教趣意書」は、現物（同志社蔵）の複写版。1981年度の同志社大学での講義「日本の近代化と同志社」で杉井六郎教授から筆者に配布されたもの。なお、同趣意書には、さらに「一、方今 皇国ノ人民多ク西教ヲ拒ム、故ニ我徒一人此ノ道ニ背クトキハ衆ノ謗ヲ招クノミナラズ終ニ吾徒ノ志願ヲシテ遂ゲザラシムニ至ル、勤メザルベケン哉、欽マザルベケン哉」ともある。
- 10) 杉井六郎『徳富蘇峰の研究』（法政大学出版局、1977年）13ページ。
- 11) 宮川経輝『基督教十講』（北文館、大正6年（三版））72ページ。
- 12) 徳富蘇峰『蘇峰自伝』（中央公論社、昭和10年）64ページ。
- 13) 犬塚孝明『森有礼』（吉川弘文館、昭和61年）161-169ページ。
- 14) 辻橋三郎・高道基『近代日本文化とキリスト教』（教文館、昭和42年）9-11ページ。
- 15) 内村鑑三／松沢弘陽訳「余はいかにしてキリスト教徒となりしか」（原書英文）、（『日本の名著38 内村鑑三』（中央公論社、昭和46年）91ページ。
- 16) 北垣宗治『私の終わりに私の初めがある』（考古堂書店、2003年）63-64ページ。井上勝也『新島襄 人と思想』（晃洋書房、1990年）164ページ。本井康博『アメリカン・ボード200年 同志社と越後における伝道と教育活動』（思文閣出版、2010年）213ページ。
- 17) 内村前掲書90-93ページ。
- 18) 同書89ページ。

- 19) 本井前掲書218ページ。
- 20) 同書同ページ。
- 21) 詳しくは同書217-219ページ。
- 22) 同書218ページ。なお、クラークに関しては、ほかに小枝弘和『William Smith Clarkの教育思想の研究—札幌農学校の自由教育の系譜』（思文閣出版、2011年）参照。
- 23) 前掲『全集』⑩68-69ページ。
- 24) Arthur Sherburne Hardy, *Life and Letters of Joseph Hardy Neesima*, 1891 (Reprinted by Doshisha University Press, 1980), p.59.
- 25) 『新訳聖書 スタディ版』（日本聖書協会、2004年）（付）5ページ。
- 26) 前掲『全集』⑩62ページ。
- 27) 1867年3月29日新島民治宛新島書簡。『新島襄全集』③（同朋舎出版、1987年）34ページ。
- 28) 同書同ページ。
- 29) 会衆主義教会研究会（監修、水谷 誠）『会衆主義教会について キリストにある自由を生きる群れ』（同信伝道会常任委員会、2008年）12ページ。
- 30) 大山寛『めぐみのせせらぎ—日本基督教の源流をたずねて』（日本基督教団京都教会内同書刊行委員会、1994年）20ページ。引用文の中の聖句は新共同訳によるものと異なるが、そのままにした。
- 31) 前掲『新島襄 教育宗教論集』144-145ページ。原文英語。
- 32) 前掲『全集』②336-340ページ。
- 33) 同書336ページ。
- 34) 創世記第2章17節。
- 35) 前掲『全集』②336ページ。
- 36) 筆者が高等学校で習った「倫理・社会」の授業の副読本・『倫理・社会資料集』（清水書院、発行年不記載）の「キリスト教の思想」の「概観」に「罪とは、人類の始祖アダムとイブの墮罪の結果、すべての人間に入り込んだとされる原罪のこと」と定義されている（同書68ページ）。
- 37) 前掲『新島襄 教育宗教論集』145-146ページ。
- 38) 前掲『全集』②346ページ。
- 39) 竹中正夫「序文」、S. E. オールストローム著／児玉佳與子訳『アメリカ神学思想史

- 入門』（教文館、1990年）2ページ。
- 40) 同書48ページ。
 - 41) 前掲『全集』②284ページ。
 - 42) 同書285ページ。
 - 43) 同書302ページ。
 - 44) 同書617ページ。
 - 45) 同書337ページ。
 - 46) 同書301ページ。
 - 47) 同書244ページ。
 - 48) 同書302ページ。
 - 49) 同書23ページ。
 - 50) 前掲拙稿22ページ。
 - 51) 前掲『全集』②24ページ。
 - 52) いずれも『日本国語大辞典』（小学館、昭和49年）調べ。
 - 53) 同書65ページ。
 - 54) 同書124ページ。
 - 55) 野本真也「新島襄の人と思想」『同志社時報』No.131（学校法人同志社、2011年）26ページ。
 - 56) 北垣宗治『大学は面白いところ』（考古堂書店、2001年）150頁。
 - 57) Charles W. Phillips, *The Last Edwardsean; Edwards Amasa Park and the Rhetoric of Improved Calvinism* (University of Stirling Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy 2005) 72p. <https://dspace.stir.ac.uk/bitstream/1893/58/1/Thesis.pdf> (2011/11/25 調査)。なお、Parkの発言自体の出典は、脚注に次の通り記載されている。Edward Chipman Guild, 'Lecture Notes on Systematic Theology' (1855-1856), 4 vols (MSS in Andover-Harvard Theological Library [Archives reference:bMS 466/1-2 Edwards Amasa Park, 1808-1900], Harvard University), vol. III, p.186; Smith Norton, 'Park' s Lectures on Systematic Theology' (1856-1857), 4 vols (MSS in Oberlin College Library), vol.I, p.59.
 - 58) 長谷川當『欲望の哲学 浄土教世界の思索』（法蔵館、2003年）209ページ。
 - 59) 前掲『全集』②303ページ。

- 60) 同書301ページ。
- 61) 同書285ページ。なお、「罪トハ何カ」は全集②編集者の仮題。
- 62) 同書285-286ページ。
- 63) 同書286ページ。
- 64) 同書同ページ。
- 65) E. A. パークと新島との関係については、本井前掲書91ページ、及び、竹中正夫「ニューイングランド・ピューリタニズムと新島襄」『新島研究』第96号（2005年）23-25ページ、名楽誠「新島襄のニューイングランド経験をめぐって ―シーラー、パーク、新島の福音主義の位相―」『新島研究』第96号171-173ページ。
- 66) 前掲『全集』②286ページ。
- 67) 同書287ページ。
- 68) 同書同ページ。
- 69) 同書同ページ。
- 70) 拙稿「新島襄の神学思想」『新島研究』（2009年）215ページ。
- 71) J. D. デイヴィス著／北垣宗治訳『新島襄の生涯』（同志社大学出版部、1992）31-32ページ。
- 72) 前掲『新島襄 教育宗教論集』143ページ。
- 73) 同書同ページ。
- 74) 同書149ページ。
- 75) 同書150ページ。
- 76) 同書151ページ。
- 77) 同書151-152ページ。
- 78) 同書152ページ。
- 79) 同書154ページ。これは「アダムによってすべての人が死ぬことになったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです。」（コリントの信徒への手紙一、15章22節）および、「「最初の人アダムは命のある生き物となった」と書いてありますが、最後のアダムは命を与える霊となったのです。」（同15章45節）を踏まえたもの。
- 80) 同書154ページ。
- 81) 同書155ページ。

- 82) 同書156ページ。
- 83) 前掲『全集』②247ページ。
- 84) 同書同ページ。
- 85) 同書248ページ。
- 86) 同書249ページ。
- 87) 同書250ページ。
- 88) 宮川前掲書 附録基督教問答13-15ページ。
- 89) 水谷誠「第29回「東京新島講座」20111015（於 同志社大学東京オフィス）「受けるよりは与える方が幸いである —新島襄のキリスト教—」レジュメ、4ページ。
- 90) AulenのChristos Victorの英語版は1931年刊。
- 91) 同レジュメ同ページ。
- 92) 岩本博民『新島襄言志録』（同志社彰栄会、昭和30年）100ページ。
- 93) 前掲書593ページ。
- 94) これは引用者が名付けたもの。出典では「信者のみが救われる」とされている。
- 95) マクグラス前掲書594-597ページ。
- 96) 前掲『新島襄 教育宗教論集』152-153ページ。
- 97) 同書153ページ。
- 98) 同書155-156ページ。
- 99) 例えば、『全集』②21ページ。
- 100) 前掲『全集』② 124ページ。
- 101) 井上前掲書71-72ページ。
- 102) 同書同ページ。
- 103) 同書72ページ。
- 104) 『新島襄全集』⑥（同朋舎出版、1985年）302ページ。
- 105) 本井前掲書91ページ。
- 106) 同書91-92ページ。
- 107) 同書91ページ。
- 108) 同書同ページ。
- 109) 同書同ページ。
- 110) 拙稿「新島 襄のキリスト論」『新島研究』第101号（2010年）。

111) 前掲『全集』② 116ページ。

112) 野本真也「新島襄の出会った「キリスト教」『偶像不羈なる書生ヲ圧束せず
Doshisha Sprit Week 講演録 2005 秋学期』（同志社大学キリスト教文化センター、2006年）21ページ。

113) Charles W. Phillips, *The Atonement: Discourses and Treatises by Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons, Griffin, Burge, and Weeks, with an Introductory Essay, by Edwards A. Park*, Congregational Board of Publication, 1859.

参考資料（登場順）

拙稿「靈魂の病」『新島研究』第102号（同志社社史史料センター第一研究部門、2011年）

『新島襄全集』②（同朋舎出版、1983年）

A. E. マクグラス『キリスト教神学入門』（教文館、2002年）

『新島襄全集』⑩（同朋舎出版、1985年）

現代語で読む新島襄編集委員会編『現代語で読む新島襄』（丸善、2000年）

『新島襄全集』⑦（英文資料編、1996年）

同志社編『新島襄 教育宗教論集』（岩波文庫、2010年）

徳富蘇峰『近世日本国民史 豊臣氏時代 甲編』普及版（明治書院、昭和10年）

「奉教趣意書」（同志社蔵）複写

杉井六郎『徳富蘇峰の研究』（法政大学出版局、1977年）

宮川経輝『基督教十講』（北文館、大正6年（三版））

徳富蘇峰『蘇峰自伝』（中央公論社、昭和10年）

犬塚孝明『森有礼』（吉川弘文館、昭和61年）

辻橋三郎・高道基『近代日本文化とキリスト教』（教文館、昭和42年）

『日本の名著38 内村鑑三』（中央公論社、昭和46年）

北垣宗治『私の終わりに私の初めがある』（考古堂書店、2003年）

井上勝也『新島襄 人と思想』（晃洋書房、1990年）

本井康博『アメリカン・ボード200年 同志社と越後における伝道と教育活動』（思文閣出版、2010年）

小枝弘和『William Smith Clarkの教育思想の研究—札幌農学校の自由教育の系譜』（思

- 文閣出版、2011年)
- Arthur Sherburne Hardy, *Life and Letters of Joseph Hardy Neesima*, 1891 (Reprinted by Doshisha University Press, 1980)
- 『新訳聖書 スタディ版』(日本聖書協会、2004年)
- 『新島襄全集』⑩
- 『新島襄全集』③ (同朋舎出版、1987年)
- 会衆主義教会研究会 (監修、水谷 誠) 『会衆主義教会について キリストにある自由を生きる群れ』(同信伝道会常任委員会、2008年)
- 大山寛 『めぐみのせせらぎ—日本基督教の源流をたずねて』(日本基督教団京都教会内同書刊行委員会、1994年)
- 『倫理・社会資料集』(清水書院、発行年不記載)
- S. E. オールストローム著／児玉佳典子訳 『アメリカ神学思想史入門』(教文館、1990年)
- 『日本国語大辞典』(小学館、昭和49年)
- 野本真也 「新島襄の人と思想」 『同志社時報』 No.131 (学校法人同志社、2011年)
- 北垣宗治 『大学は面白いところ』(考古堂書店、2001年)
- Charles W. Phillips, *The Last Edwardsean; Edwards Amasa Park and the Rhetoric of Improved Calvinism* (University of Stirling Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy 2005). <https://dspace.stir.ac.uk/bitstream/1893/58/1/Thesis.pdf> (2011/11/25 調査)。
- 長谷川當 『欲望の哲学 浄土教世界の思索』(法蔵館、2003年)
- 竹中正夫 「ニューイングランド・ピューリタニズムと新島襄」 『新島研究』 第96号 (2005年)
- 名楽誠 「新島襄のニューイングランド経験をめぐって —シーラー、パーク、新島の福音主義の位相—」 『新島研究』 第96号
- 拙稿 「新島襄の神学思想」 『新島研究』 (2009年)
- J. D. デイヴィス著／北垣宗治訳 『新島襄の生涯』(同志社大学出版部、1992年)
- 水谷 誠 「第29回「東京新島講座」20111015 (於 同志社大学東京オフィス) 「受けるよりは与える方が幸いである —新島襄のキリスト教—」 レジュメ (2011)
- 岩本博民 『新島襄言志録』(同志社彰栄会、昭和30年)
- 野本真也 「新島襄の出会った「キリスト教」 『個儻不羈なる書生ヲ圧束せず Doshisha

Sprit Week 講演録 2005 秋学期』(同志社大学キリスト教文化センター、2006年)
*The Atonement: Discourses and Treatises by Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons,
Griffin, Burge, and Weeks, with an Introductory Essay, by Edwards A. Park,*
Congregational Board of Publication, 1859.

〈付記〉

前号の拙稿「新島襄の『靈魂の病』」で、私は、「新島が直接松本〔良順〕と会った記録は見つからない」(同書13ページ)と述べましたが、その後の調査で、新島と松本は旧知の仲だったことが判明しました。新島宛の弟双六の手紙に、兄新島が「御存之御方も大ニ浮沈あり」、「松本良純君ハ脱兵ニ与レ候」(『全集』⑨46ページ)とあったのです。ついでながら御報告いたします。