

日本におけるキリスト教の受容と マス・ローグとしての説教

中 道 基 夫

1. はじめに

後藤宏行は、彼のコミュニケーション学の研究成果として、その著書『語り口』の文化史』において、日本の近代化の中で、オーラルコミュニケーションがどのような発展の過程をたどったのか、その発展が日本に、特に近代化においてどのような役割を果たしたのかを明らかにしている。

後藤は、そもそも明治以前の日本の文化においては、不特定多数の聴衆を前に、自分の考えを一方向的に語るような語り口は存在していなかったこと、そして、そのようなコミュニケーション手段が明治以降、日本の近代化の中で急速に発展したことを指摘している。⁽¹⁾ このコミュニケーションの変化を如実に示す例として、後藤も紹介しているように、福沢諭吉が『学問のすすめ』の中で、「演説とは英語にて『スピーチ』と言ひ、大勢の人を会して説を述べ、席上にて我思うところを人に伝うるの法なり。我国には古へより、その法あるを聞かず、寺院の説法などは先ずこの類なるべし」（福沢、1943：105）と書いていることが挙げられる。福沢は明治維新以前の日本においては演説というコミュニケーション手段が用いられていなかったこと、それ故日本人がこのコミュニケーションに精通していないこと、しかし日本の近代化においていかに重要であるかを述べ、特に学問の発展において必要不可欠であることを強調している。⁽²⁾

後藤は、演説という福沢諭吉が求めていた一对多の意思伝達手段を、一对一の対話を示すディア・ローグに対して、マス・ローグと名付け、以下のように

特徴づけている。⁽³⁾

- ①語りかけにおいて、言葉以外の要素（歌、踊り）などを排除したもの。
- ②言葉による表現という意味では、文章の朗読や決められた台詞を繰り返す朗唱的表現法とは異なって、一回きりにおいてなされるもの。
- ③ディア・ローグとは対照的に、一方通行を原則とする。

この3点に基づいてキリスト教の礼拝の説教を分析するならば、説教もこのマス・ローグの範疇に入るものであるといえる。説教の神学的意味を強調し、説教をこのような人間の個人的な意思伝達手段の一つとして考えることに反論があるかもしれない。また、礼拝の中の説教を考え、その応答として讃美歌が歌われたり、祈りがなされることを見るならば、説教は一方通行的なものではないとも言えるだろう。また牧会学的に、説教が単に説教者の個人的な考えの一方的な表出ではなく、信徒から受けた相談や教会が抱えている問題に対する牧会的な対話として位置づけることが出来る。しかし説教の中で、話者と聴衆の立場が入れ替わることはあり得ず、コミュニケーション学的に見るならば、数十分間説教者が用意した説教を聴衆が黙って聞いているというのは、一方通行的なコミュニケーション形態であり、まさに後藤の言うマス・ローグであるといえる。⁽⁴⁾ また教会の自意識はともかく、宮武外骨の『明治演説史』の中でキリスト教の説教も演説の範疇の中でとらえられていることを見るならば、⁽⁵⁾ 説教も当時日本の西洋化の中で取り入れられた新しいマス・ローグ的語り口の一つであり、同じような特質を有し、類似した発展をたどったことが予測される。

日本の近代化において、日本人が演説という新しいコミュニケーション手段を受け入れるのと並行して、もしくはその一端として、教会の中で説教が語られ、それが日本の教会の誕生・形成期における宣教の手段であったことを考慮すると、宣教論的にいくつかの重要な問いが挙げられる。はたして日本人は説教というこの新しいコミュニケーション手段を正しく受容することが出来たのか。それは聴衆の問題だけではなく、説教者も欧米の修辞学の影響を受けて発展してきた説教をどのように受容し、自分のものとしたのか。誰がこの新しいコミュニケーション手段の担い手であったのか。受容と発展において、何らか

の変化はなかったのであろうか。また、プロテスタント教会の宣教が第2世紀目に入り、この説教が今日の教会形成にどのような影響を与えたのであろうか。

以下、明治期におけるマス・ローグの特徴とその変遷をたどりつつ、時を同じくして日本に受容されたキリスト教が同じマス・ローグをその宣教の手段としていったときにどのような特徴を持っていたのかを、当時の教会の置かれた状況と第1世代を代表する植村正久の説教を通して考察する。

2. 明治におけるマス・ローグの特質と変遷

① 仏教における説教

明治以降、演説や説教などに代表されるマス・ローグが欧米から受容され、日本の近代化の中で発展してきたと述べたが、すでに明治以前の仏教などにおいて、僧侶が不特定多数の聴衆を前にして、説教をしていたのではないかと考えられる。たしかに、明治維新以前の仏教において、説教者が不特定多数の聴衆を前にして語る説教は存在していた。しかしその説教は、その語り口において後藤の言うマス・ローグとは異なるものであった。

関山和夫の『説教の歴史』によると、明治維新までの仏教における説教は、節談説教と呼ばれるものであり、「言葉に節（抑揚）をつけ、洗練された美声とゼスチャーをもって演技的表出を取りながら、聴衆の感覚に訴える詩的、劇的な『情念の説教』」（関山，1978：2）であった。この節談説教の特徴は、説教者の個人的な考えを述べるのではなく、すでに文章化されたの説教本や台本があり、説教者はそれを暗記し、厳しい訓練の後、芸能的な演出を交えて聴衆に語ったのである。⁽⁶⁾ つまり、聴衆にとっては語られる説教は周知のものであった。そのことは、この節談説教が明治以降落語や講談という芸能へと発展していったことから、理解できるであろう。しかし、福沢が広めようとした「演説」、そして教会の礼拝において行われた「説教」においては、演説者や説教者が自分の考えを述べるという独自性が要求され、聴衆を前にして語るという同様の状況でありながら、節談説教とは異なる内容であったといえる。

さらに、新しい「演説」や「説教」が話者から聴衆に向かって一方的に語られるモノ・ローグ的なコミュニケーションであるのに対して、節談説教では話し手と聴き手の呼吸が一致していることが重要であった。聴衆は語られる説教に対して沈黙して聴くのではなく、独特な聴き方を伝統として継承していった。聴衆は話の要所要所で「受け念仏」を唱え、説教者の話を高潮させる働きをしていた。⁽⁷⁾ つまり、西洋文化が伝えられる以前の日本の説教は、それ以後の説教のようにモノ・ローグ的なものではなく、むしろ話し手と聴き手の呼応関係の中で成立したディア・ローグ的なコミュニケーションであり、話し手と聴き手とが一体となって作り上げていくものであった。

さらに、関山が特に強調しているように、節談説教は「情念の説教」(関山, 1978: 2)「情緒に生きる人間を対象とする説教」(関山, 1978: 41)であったことから、論理性が要求される明治以降の演説や説教とはその質において違ったコミュニケーション形態であったと言わざるを得ない。

しかしながら、このマス・ローグ以前の語り口の特徴が、欧米からのマス・ローグの導入によって消滅してしまっただけではなく、むしろいったん外来の文化に覆い被さられたかのように見えた日本的なものが新しい文化に影響を与え、変容させる力となったことは、忘れてはならない。つまり、日本独特な語り口が持っていた反復性、共同体の形成と所属一体感、聴き手と話し手の関係、情念を重んじる説教が、以前のものとは形を変えてではあるが、外来の新しい文化に影響を与えるものとなっていった。

②マス・ローグの担い手

明治維新以前の仏教における説教の担い手は、説教を演出を交えて語ることが専門としていた説教者と聴き手である一般的な大衆であったが、彼らが直ちにコミュニケーション形態の違うマス・ローグの担い手へと移行していったとは考えられない。

マス・ローグが従来語り口とは全く違うものであったにもかかわらず、日本において急速に受け入れられたのは、日本の近代化とマス・ローグが持っている特質が一致した点にその要因が見い出される。

後藤は、マス・ローグが成立する条件を次のように挙げている。「一つには共同体的な人間関係とか意識が、崩れかかっていること。二つには、それと併行して、個我意識とか、市民意識、あるいはそれほど明確な自覚ではないにしても、とにかく自我意識の芽生えが見られること。三つめにもっとも重要なことは、漠然としたエネルギーの蓄積はあるのだが、その奔出の方向も回路も不確かなままで、集団的アパシーの中に投げ込まれている、都市的、大衆社会的な人間関係の存在すること」(後藤, 1989: 57)。

古い封建的な武士社会や、村構造の人間関係、情緒関係が崩壊し、市民とか公民と呼ばれる新しい個人の自覚が生まれつつあった明治時代は、まさにマス・ローグが発展する要因を持っていた時代であったといえる。特に江戸時代の封建社会の価値観によって人間関係やアイデンティティを築き上げてきた旧武士層は、時代の変革の中で古い価値体系の崩壊を経験し、演説という外来のコミュニケーション手段を身につけることによって新しい生き方を求めていったのであろう。さらに、節談説教や朗唱的表現が共同体の結束を強め、所属感を高揚させる一方、マス・ローグ的語り口は脱共同体、非共同体的性格を持つものであることから、古い価値観や古い共同体意識を否定する社会層が、この語り口を用いて、新しい価値観や欧米化によって日本の近代化を推し進めようとしていたことは理解し得る。⁽⁸⁾

さらに、新しい語り口としての演説を理解する聴衆のことを考えるならば、マス・ローグが成立するためには、ある程度の高い知性・理解力を持ち、物事を客観的に考えることの出来る社会層の誕生が前提とされる。そしてその社会層がある程度の階級的な自覚を持ち、また、一定の時間、演説を聴くことが出来るということは、個人的な自由な時間を享受できる余裕を持つ比較的裕福な社会層でなければならない。⁽⁹⁾

次に、演説において使われた言語を通して、明治期のマス・ローグの担い手について考えてみたい。一般的に考えて、今日のようにマス・メディア、交通や流通が発達していなかった時代、また封建制度によって社会が階層化された時代の中では、地方により、またそれぞれの身分によって話し言葉が違って

たことが想像される。⁽¹⁰⁾

封建制度が崩壊し、東京を中心とする中央集権制が発達する中で、明治時代の東京の人口はすさまじい勢いで増加した。それは東京への地方からの人口流入であり、自然増とは言えないものであった。文化においても、またかつての身分においても様々な背景を持つ人々が地方から東京に集まってきたことによって、その文化と方言を越えて意志疎通を図るために自分の生活語とは別のもう一つの言語を用意しなければならなかった。そこで、江戸時代に本江戸と呼ばれる特定地域の文化体系を背景に持たない文字言語を土台とした音声言語が標準語として発達したのである。⁽¹¹⁾ そしてこの標準語が演説の中で用いられることによって、全国的に演説が行われることを可能にし、何処の地方に行っても演説することが出来、聴衆もそれを理解することが出来たのである。都市部だけではなく、旧共同体の崩壊を経験した地方もマス・ローグがもたらした新しい時代の流れに対して非常に敏感に反応し、マス・ローグは多くの人々を魅了するものとなった。⁽¹²⁾

標準語は共通の言葉として広く日本で受け入れられたわけであるが、実際のところはこの標準語の担い手も、書き言葉を理解し、当時この標準語を使って話し、またそれを理解することが出来た比較的教養のある社会層であった。⁽¹³⁾ そしてこの標準語によってなされるマス・ローグが、政治、経済、学問また宗教の分野において重要な役割を果たしたことは、言葉による社会の新しい階層化を生み出す要因を内在していたことを覚えなければならない。⁽¹⁴⁾

以上のことから、明治の初期、マス・ローグの主たる担い手となったのは、書き言葉に精通し、ある程度の高い教養を身につけていたにもかかわらず、明治維新による封建制度の崩壊によって社会的地位とアイデンティティを失い、西洋文化に憧れを持ちつつ日本の近代化に新しい使命を見だし、東京を中心とする都市社会で活躍していた旧士族階級や知識人であったと言える。⁽¹⁵⁾

③マス・ローグの土着化と弱体化

上記のような特質を持ったマス・ローグが、日本で受容され、自由民権運動を始め、教会や寺院、また大学などで実践されるのであるが、その特質を十分

に活かしきったとは言えない。日本の古い伝統を崩し、新しい共同体を形成し、日本に近代化・欧米化をもたらせる手段として取り入れられたマス・ローグは、欧米のそれと同じような役割を日本においても果たすまでには至らなかった。マス・ローグも、他の日本の西洋化の促成培養的な傾向と同じく、技術的なものとして受容された。さらに、演説を聴いてそれについて共に考えるという精神的地盤が弱く、演説するための修辞学に対する理解も習熟も低かったため、共に考える話法として成熟しなかった。⁽¹⁶⁾

確かにマス・ローグは近代化をもたらせる上で大きな起爆剤となり得たのであるが、しかしそれ故にこそ、政府にとってはこの力を自由民権派が得ることに対して危機感を覚え、全面的に演説会を禁止しようとした。⁽¹⁷⁾

明治20年代にはいと、製糸業、紡績業を中心に資本主義が進み、さらに軍需産業に力を入れるようになるに従って、資本主義時代に経済的基盤を持たない士族層が微力化していった。明治維新によってもたらされた旧共同体の崩壊にも歯止めがかけられ、この頃には地方を中心にむしろ保守化が進み、天皇制によって再び共同体の基盤が形成されるようになった。このような時代の中で、自由民権運動に象徴される旧共同体を解体し個人の意識を高めるようなマス・ローグは、政府による上からの人民教化政策の手段としてのマス・ローグとの衝突を生み出すことになった。

後藤はマス・ローグの日本における土着化について以下の様に語っている。マス・ローグは徐々に人を説得し、共に考える話法としての役割よりも、話者の人格的内容や「教養なり芸なりを積み上げていく営為の中で、自然発生的ににじみ出てくる、『生』の躍動としての人間性、個性」(後藤, 1989: 89) に重きが置かれるようになった。語られる内容の論理性や客観性、また意外性や新しさよりも、話者の人格や話者に対する尊敬とか憧憬、共感、自己同一化の心情に根ざした傾聴姿勢の方が重要な要素となっていった。本来共同体的な人間関係を解体し、一個人の決断を迫る話法としてのマス・ローグが、都市中間層の一つ価値観に基づいた共同体の仲間意識や指導者への自己同一性を情緒的に支えるものとして機能するようになったのである。特に、演説が印刷され、そ

れが特定の支持層の間に繰り返して読まれることは、まさに古くから日本の宗教共同体を支えてきた反復して音読される口話形態の特徴と似通ったものとなり、共同体の一体感を強化するものである。⁽¹⁸⁾

前述したように、情念や情緒を重んじるものであった節談説教に代表される古いコミュニケーションを否定し、古い文化を排除するように、新しいコミュニケーション手段としてマス・ローグが導入され、日本を欧米化・近代化することが期待されていたが、むしろ古い文化が新しい文化を変形させるような形で影響を与えていったと言える。新しい文化が一時的に古いものを凌駕したかのように思えても、完全にとって代わったわけではなく、古いものは新しいものから刺激を受けつつも、新しいものに影響を与え、変形させる力を持っている。⁽¹⁹⁾ 後藤がマス・ローグが「転換期の流動化の圧力をやっと持ちこたえてきた旧来の価値観を、整理しなおし、太い線で描きなおし、再生の確信を持たせるためのフィードバック機能を果たした」(後藤, 1989: 118) といっていることは、まさに欧米から学んだマス・ローグの日本における土着化であり、反復性、共同体の形成と所属一体感、聴き手と話し手の関係、情念を重んじる説教が外来の文化という衣を着て表出してきたのではないだろうか。日本において、マス・ローグは旧武士階級を中心とする都市の知識人層に担われ、古い共同体組織が弱体化した社会で聴衆を個人として共同体から引き離す力を持ち、近代化をもたらせる力となり得た。しかし、そのマス・ローグも日本における土着化の中で、主体的な個がお互いの考えを論理的に戦わせる場というよりも、話者との人格的關係によって結びつけられた共同体を再形成する要因へと重点が移っていった。

3. 日本におけるキリスト教の受容

次にマス・ローグと同じ時期に日本に伝えられたキリスト教がどのように受容され、またどのような社会層がその担い手となったのか、明治期におけるマス・ローグの変化と併せて考察する。

200年にも及ぶキリスト教禁教の後、日本でキリスト教の伝道が再開されたのは幕末開港以降である。この時期、武士層は生活を支える経済的社会的基盤と価値体系まで失ってしまった。一般庶民にとっても同じことであり、維新後の20年は政治や経済の面ばかりではなく、思想や共同体組織の面においても、混乱と動揺の時期であったことは、マス・ローグの導入の背景においてすでに述べてきた。この時期に日本は、マス・ローグを受容したのと同じように、キリスト教を受容した。日本の伝統的価値体系とは全く異なるキリスト教は未来に希望を与えるものとして、武士層にもまた農村部においても新しい生き方を模索する人々に、特に若い世代に、共同体の宗教としてではなく、個人の宗教として受容された。植村正久を代表する初代のキリスト者たちは、主として儒教によって育まれた旧武士層の知識人であり、日本を近代化し新日本を建設するためには、西洋の文化や社会制度の根底となっているキリスト教を受容しなければならないと考えた。そして、キリスト教は日本の近代化において、人々に個の自覚や自我の発見を促す契機ともなったのである。⁽²⁰⁾ このようなキリスト教の受容において、マス・ローグとしての説教は人々を脱共同体へと促し、個としての自覚を強めるコミュニケーション手段であったといえる。日本人が外来のキリスト教とその中心的宣教手段である説教という異質なコミュニケーションを受容した背景には、以上のような社会的要因があったと考えられる。そして、この説教を積極的に受け入れたのも、マス・ローグと同様、比較的教養のある社会層であった。説教のようなマス・ローグが時代の最先端の流行として取り入れられたことを見るならば、教会はまさに欧米文化と出会い、日本の近代化を感じ取れる場であったことは否定できない。そして、キリスト教が共同体の宗教としてではなく個人の宗教として受け入れられたこと、そして従来の宗教や価値観に対立する力たり得たことには、まずマス・ローグとしての説教が大きな影響を与えていたのではないだろうか。

しかし、明治初期において人々の関心を引きつけたキリスト教も、明治20年代からその宣教が著しく困難になり始めた。それまでは地方、農村部においても多くの教会が設立されたのであるが、明治20年以降次々に農村小都市の教会

が消滅し始めた。それとは対照的に教会は都市部、特に大都市を中心にその宣教を展開し始めた。その背景として、マス・ローグの展開においても述べたことであるが、いったん崩れた地域共同体や家族共同体を再強化しようとする動きがあったことが挙げられる。特に農村部は天皇制による共同体再編の基盤となり、マス・ローグにしろキリスト教にしろ共同体から個人を引き離し、個人の思考や決断を求める勢力に対しては否定的な反応を示すことになったのである。そこで、キリスト教が活路を求めたのが、すでに旧共同体から離脱し、明治期に生み出されたインテリ・サラリーマン層と呼ばれた都市部の新しい中産階級である。⁽²¹⁾ 彼らは、旧士族の出身者、もしくは農村の比較的裕福な家庭から都市部に出てきて教育を受けたもので、学生としてまたサラリーマンとして生活しているものであった。

教会はこの知的中産階級を伝道の対象とした。教会は大挙伝道と称して、中央から有名牧師や神学者を招き説教を中心とした伝道集会を催した。工藤は、この伝道集会の説教は必ずしも難解な神学的議論ではなかったが、その雰囲気はある程度知的水準の高いものがあり、またその説教者に関心を寄せるのも知的な社会層であったこと、教会がこうした知的社会層を伝道の対象とし、また彼らがキリスト教の担い手となっていったこと、この社会層の特質により信仰が観念的に受け止められ、教会の関心もきわめて内向的な方向になっていったことを指摘している。⁽²²⁾ このような変化の中で、やはりマス・ローグとしての説教は、中産階級による説教者を中心とする教会形成を支える力であったと言える。

次に、このようなキリスト教の受容と説教との関係を、明治期の代表的な牧師である植村正久の説教を通して見ていきたい。

4. 植村正久の説教

植村正久の説教⁽²³⁾に語られている彼の神学については、多くの研究書においてすでに述べられているので、ここで改めて言及することはしない。⁽²⁴⁾ しかし、多くの研究書の中に述べられている植村の語り口について、また実際に聴

いた者が表現している植村の説教の様子に注目することで、マス・ローグとしての説教がどのようなものであったのか、前述の日本におけるマス・ローグの特徴とその変遷に照らし合わせながら見ていきたい。

まず、いくつかの論文の中で言われているのが、「植村の説教は分からない」⁽²⁵⁾ということである。しかし、なぜ理解しづらい説教を語った植村正久が、「日本プロテスタント教会史上の最大の説教者」(加藤, 1927a: 22)と評されるのであろうか。植村の説教を読むならば、彼の説教が論理的に首尾一貫せず、その場の思いつきで語られていたという印象は受けない。もちろん現在残っている植村の説教は『福音新報』などに掲載されたものであり、実際に語られたものに修正が加えられていることは想像される。多少の修正がなされているとはいえ残された説教を読む限り、それぞれの説教は、テーマがはっきりしており、それにふさわしい例話や日本や欧米の思想、芸術、文学の紹介がなされている非常に内容豊かなものである。植村が語った福音の論理も難解なものではなく、むしろ単純であったと言われている。⁽²⁶⁾ 彼の説教が分からないという理由として、彼が訥弁であったことがいずれの論文の中でも挙げられている。その発語上の問題にあわせて、植村の説教には多くの飛躍があったと言われていることが理由の一つではないだろうか。⁽²⁷⁾ 植村の説教が技巧的ではなく、また植村自身が技巧的な口調を嫌っていたことも報告されている。⁽²⁸⁾ それでは何が植村の説教の魅力であったのか。もちろんその内容であったといえるが、本論文においては植村の説教を聞いた聴衆の反応を紹介して、そこから植村の魅力を探してみたい。

小野村林蔵は、「短軀肥満の植村先生が、その闘志横溢の面魂を教卓に運ばれる光景は、一種感銘ある」(小野村, 1979: 480)ものであり、「もしそれ靈感潮のように至り、先生の気たかまり、情熱する時、満堂は感激の静寂に封ぜられて、一人の身動きするものもなく、敬虔な緊張が堂を圧する光景は、まことに感銘深いものであった。そうしたときの先生の容貌は、一種の輝きをさえ帯びているように感ぜられた。深い感激と共に説教が終わると、多くの場合に、私の胸は敬虔なへりくだりと祈り心とに満たされた。そして祈らではおられぬ心

持ちの溢るるがまま、心から黙禱をささげるのが常であった」(小野村, 1979: 481) と報告している。

藤田治芽は植村正久が説教する姿勢について、「講壇の後ろから植村正久の説教の姿勢を御覧になったことがありますならば、その説教の姿勢において、足とそして胴のすわり、腰のすわりが、実に整っており、そして、そこに、どんな力にも耐えるところの用意があったことを、お気づきになると思います。武士の構えのようなものがそこにあったように思います」(藤田, 1981: 97) と語っている。

三好務は植村正久の飛躍の多い説教を評して、次のように述べている。「先生の説教を聴いていると、深く広い雲海の上に聳え立つ幾多の峰の頂上を眺めているような概があった。鳥渡聴くと思ひの此の峰と彼の峰と何の関係なきやうに思われ全体の首尾結構を想像することが出来ず、全く五里霧中に迷い入って仕舞ふのである。併し雲には被われて居るがこの峰と彼の峰とは相連なって居る。峰と峰との間の溪谷には清い水も流れていよう、美しい花も咲いていよう。詩人をしてその詩囊を傾倒せしめ、繪師をしてその繪筆を抛たしむるやうな美観がざらにあるものである」(三好, 1935: 59)。三好は、植村の説教の表面には出てこない隠れた部分を知ることが出来たならば、飛躍が多く脈絡がないと思われる話の背景に植村なりの繋がりを見い出し、植村の説教の真髓を理解できると、指摘している。⁽²⁹⁾ 「多くの人其の調子の高い非常に靈的な含蓄のある説教の滋味を鑑賞することが出来なかつたのである」(三好, 1935: 61) と植村の説教を理解できない聴衆を批判し、説教が分からないのは、説教者の問題ではなく、聴く側の問題であると述べている。

以上3人の植村の説教に関する印象を紹介したが、その背景に窺えるのが、各人の植村との個人的な信頼関係や植村に対する尊敬の念である。そして彼らの植村の説教に対する評価には、説教の際に人格そのものからにじみ出てくるような植村の気迫や「生」に情感的に魅力を感じていることが窺える。明治期のマス・ローグの土着化について述べたように、説教者と聴衆との人間関係、聴衆の説教者に対する尊敬とか憧憬、共感、自己同一化の心情に根ざした傾聴

姿勢が、教会の説教においても重要な働きをしていることが分かる。これらの傾向は、説教における表面的な事柄よりもその背後にあるもの、つまり人格とか「『生』の躍動としての人間性」（後藤，1989：89）が重んじられている傾向を表している。またマス・ローグが共同体から個人を引き離す役割から、共同体への帰属感を高める役割へと変わっていったことを考えるならば、植村の説教はそれを理解できるものを教会に集め、彼の説教を聞くことでその共同体の一員である意識を得る役割をなしていたことが言える。また三好が「文は人であるというのが説教も確かに人である」（三好，1935：62）と書いていることは、まさにこのような説教の日本における土着化を如実に表現している。しかし、逆に言うならば、どのような説教がなされるか、その語り口や使われる言葉、その内容によって、その教会にどのような社会層が繋がるかということに影響を及ぼし、また説教者の信仰や人格が教会形成にも少なからず影響を与えているといえる。

ここで、具体的に植村の説教を分析し、その内容と植村の教会形成との関係、日本におけるキリスト教受容の問題について考察する。

ここで取り上げる「キリストの弟子たることいかん」⁽³⁰⁾という2部に分けられた説教は、1904（明治37）年1月28日と2月4日発行の『福音新報』に掲載されたものであり、植村の武士道とキリスト教の関係についての考えをよく表したものである。この説教の時代背景を簡単に紹介する。明治20年代後半から30年代にかけて日本のキリスト教は暗い谷間の時代といわれる非常に低迷した時を経験した。1900（明治33）年にイギリスやアメリカの教会の影響を受けて20世紀大挙伝道を展開したのであるが、1901（明治34）年の5月の東京の京橋区連合の集会を契機にリバイバルを経験し、その波は東京を経て、各都市部に波及し、都市部において教勢的に大きな成長に至った。これを一つの契機として農村部における伝道が弱くなり、専ら都市中心的なものになっていった。⁽³¹⁾しかし、その後さらに飛躍的な成長をすることはなく、再び停滞していた時期にこの説教がなされた。また、社会的には1904（明治37）年2月の日露戦争開戦直前である。

説教テキストは、マルコによる福音書8章34—38節であり、イエスが「わたしの後に従いたい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい」と人々に命じる箇所である。

まず、植村は、キリスト教が振るわないことを問題として取り上げ、その理由として「教会の中に十字架を負う精神の乏しいということである」（植村、1967：131）と述べ、「もしキリストの教えを信じるところの者が己の身を神に献じ、人を救うとか世を恵むとかいうことに一身を捧ぐる十字架の精神だにあるならば、キリストの道はモット盛んに行われるだろうと思う」（植村、1967：131）と主張している。

しかし、現実の教会は、「安逸を貪る所」「じっと説教を聞いてさえいれば」（植村、1967：131）すむような雰囲気の中にある。そういう安逸を離れて、十字架を負うてイエスに従わなければならない。十字架を負うことによって、先ず第一に霊的生命を得て、人間の霊魂は神を楽しみ、大いなる幸福を得て、神の前にあって人間の体面を保つこととなる。そしてこのことこそ、武士道である。植村はこの説教を、「武士道の要旨はやはり十字架を負うて行くことである」（植村、1967：138）。「願わくば我々の教会は正義に富み十字架を負うてキリストの武士道を実践躬行し磁石が鉄気を吸うがごとく多くの良い人物をわが道に吸収し得るようにしたい。説教聞くばかりが能事でない。十字架を負いイエスに従って歩まねばならぬ。我々はあまり説教を聞きすぎたのである」（植村、1967：138-139）と締めくくっている。

激しい口調で聴衆に語りかける背景には、植村自身の伝道に対する姿勢を見て取ることが出来る。過密なスケジュールを精力的こなしている当時の彼の活動を見るならば、⁽³²⁾ まさに自らがイエスの十字架を背負い、福音宣教のために神に身を献げているという迫力が伝わってくる。そして植村自身が、キリスト教を「洗礼を受けたる武士道」（植村、1966：396）と語り、日本の武士道がキリスト教において完成するものであるという理解をしていた。⁽³³⁾ そして、それは単に精神的なものではなく、むしろ自分の生き方の実践として主張していたのである。

この迫力ある説教の背後には、まさに植村の生き様があり、生涯福音伝道に身を献げるという気概が見受けられる。それ故、先に紹介した植村の説教に対する評価でも言われていたような彼の「気迫」がこの説教を読んで感じられるのである。言い換えれば、聴衆はこの説教において植村の生き様に会い、その人格に心動かされたのであろう。

ここに問題がないわけではない。また、ここに植村の説教の限界もある。植村がキリスト教を武士道と結びつけて理解し、それを説教で語り、また「花は桜人は武士」（植村、1967：138）という特定の価値観を示す慣用句を説教の中で用いていることは、その聴衆の社会層を限定することにならないだろうか。そしてキリストの弟子として「武士道を実践する良い人物」を「わが道」に得たいと語る植村の中に、理想のキリスト者に対するある一定のイメージが作り上げられている。それは、社会的弱者ではなく、具体的には教養と社会的影響力を兼ね備えた都市部におけるインテリ・エリート層に属するものが想像される。⁽³⁴⁾

しかし、植村自身はそのようなある一定の社会層による共同体の形成を目指していたのではなく、キリストの弟子たる集団としての教会がキリストと共にその己の身を神に献じて十字架を背負っていくことを目指していた。それはむしろ個々人の信仰のあり方を問うものであり、個人を共同体から引き離す説教というマス・ローグが持っていた力を示すものである。しかし、マス・ローグの土着化の中で見たように、マス・ローグが共同体への所属一体感を促すものへと変容していったことを考えるならば、聴衆は説教によって個々人が分断され信仰的決断を促されるよりも、それを聴くことによってもたらされる教会への帰属感を得ていたのではないだろうか。植村は信徒の中にその教会への帰属感を求める安逸さを感じ取っていたのであろう。それ故説教の中で「説教聞けばかりが能事ではない。我々はあまり説教を聞きすぎたのである」と語っている。説教によって個々人の信仰に目覚めキリストの十字架を背負うことを促す説教者と、その説教を聞くことによって教会や説教者への帰属感を得る聴衆との逆説的な問題性が、日本化したマス・ローグとしての説教に内在しているの

ではないだろうか。

5. おわりに

マス・ローグとしての説教の問題として、説教が教会に集う社会層を限定する要因となりうることを指摘してきた。さらに、マス・ローグの土着化や植村の説教において見てきたように、日本において説教する場合、説教者の人格やその信仰、また情緒的な要素が、論理性や内容の整合性よりも重要な働きをしていることが分かる。日本では、説教というコミュニケーション形態において、その内容（福音）を伝える媒体として、言葉とその内容の客観性やレトリックよりも、むしろ説教者の人格や「生」もしくは情緒的な要素が、説教を受容する聴衆に大きな影響を与えている。ましてやキリスト教に関する情報や聖書解釈の議論の紹介は説教というコミュニケーションの媒体ではあり得ない。このことは説教者にとっては厳しい条件であるが、キリスト者が人口の1%に満たない状況で、新しい共同体を作り出そうとする教会として宣教論的に考慮しなければならない問題である。従来日本の教会はキリスト教の日本的受容を考えるよりも、むしろ欧米的教会の形成や信徒訓練を目指してきた。しかし、キリスト教の日本的受容を積極的にかつ批判的に受け止め、日本という土壌で教会形成を模索し、かつ、開かれた教会を形成していこうとするとき、教会でなされている説教の語り口やそこで使われている用語がどのような役割を果たしているかということも、過去のキリスト教の受容と土着化の過程を顧みつつ、批判的に検証されるべきである。

参考文献

- Daiber, Karl-Fritz (他), 1983a. *Predigen und Horen Band1*, München: Chr. Kaiser.
- 1983b. *Predigen und Horen Band2*, München: Chr. Kaiser.

- 福沢諭吉, 1943. 『学問のすすめ』 東京：岩波書店.
- 藤田治芽, 1981. 『植村正久の福音理解』 東京：新教出版社.
- 後藤宏行, 1989. 『「語り口」の文化史』 京都：晃洋書房.
- 加藤常昭, 1972a. 『日本の説教者たち』 東京：新教出版社.
- 加藤常昭編, 1972b. 『植村正久説教集』 東京：新教出版社.
- 小森陽一, 2000. 『日本語の近代』 東京：岩波書店.
- 工藤英一, 1959. 『日本社会とプロテスタント伝道』 東京：日本基督教団出版部.
- 前田愛, 1989a. 『近代読者の成立』(前田愛著作集第2巻) 東京：筑摩書房.
- 前田愛, 1989b. 『幻景の明治』(前田愛著作集第4巻) 東京：筑摩書房.
- 丸山眞男, 1996. 「原型・古層・執拗低音」(丸山眞男集第12巻) 107-156 東京：岩波書店.
- 三好務, 1935. 「植村先生の説教を読みて」『神学と教会』(長崎書店) 2 (1) : 58-69.
- 宮武外骨, 1926. 『明治演説史』 東京：有限社.
- 森岡健二, 1988. 『文体と表現』(現代語研究シリーズ5) 東京：明治書院.
- 小野村林蔵, 1979. 『論文・説教・論説』(小野村林蔵全集第1巻) 東京：新教出版社.
- 関山和夫, 1978. 『説教の歴史』 東京：岩波書店.
- 隅谷三喜男, 1968. 『日本の社会思想 一近代化とキリスト教一』 東京：東京大学出版会.
- Sundermeier, Theo 1999. *Was ist Religion?*, München: Chr. Kaiser/Gütersloh.
- 田代和久, 1972. 「都市教会存立の思想的背景」『日本思想史研究』(東北大学文学部日本思想史学研究室) 6 : 20-34.
- 植村正久, 1933a. 『説教編 上』(植村全集第1巻) 東京：植村全集刊行会.
- 1933b. 『説教編 中』(植村全集第2巻) 東京：植村全集刊行会.

- 1933c. 『説教編 下』(植村全集第3巻) 東京：植村全集刊行会。
1934. 『日記・書簡 その他』(植村全集第8巻) 東京：植村全集刊行会。
1966. 『時代思潮』(植村正久著作集第1巻) 東京：新教出版社。
1967. 『説教』(植村正久著作集第7巻) 東京：新教出版社。
山谷省吾, 1963. 「植村正久の説教について」『神学』(東京神学大学神学会) 24: 29-60.

【注】

- (1) 後藤 (1989: 1-3) を参照。
- (2) 福沢 (2000: 105-108) を参照。
- (3) 後藤 (1989: 25) を参照。
- (4) 従来、説教学は、説教とは何か、説教がいかに準備され、いかに語られねばならないかという問題に取り組んできた。しかし近年、説教学は、コミュニケーション学の刺激を受けて、聴き手が語られた説教をどのように受容するかということをも、その課題とするようになった。説教は、礼拝において説教者という語り手がいて、それを聴く会衆がいるという一つのコミュニケーションの場において成立するものである。具体的な研究としては、Daiber (1983a,b) が挙げられる。
- (5) 「基督教の牧師傳道師は、常々月曜日（ママ）毎に教會で演説式の説教をやつて居るので、特に演説會と稱して開催する事は稀であつた（初期の牧師としての著名演説家は小崎弘道、植村正久等である）」(宮武, 1926: 222)。
- (6) 関山 (1978: 32、170-175) を参照。
- (7) 関山 (1978: 20) を参照。
- (8) 後藤 (1989: 7-9) を参照。後藤は基督教の世界観や特に語り口の中に、このような過去を否定し、古い共同体を解体していくマス・ローグ特質を見ている。神の言葉の一回性、そして神の方からの一方通行的な垂直

な啓示としての神の言葉と、それが聴衆を特定しない普遍性はまさにこのマス・ローグ的な語り口の特徴といえる。さらに、宗教改革や信仰覚醒運動に見られるように、キリスト教社会においても社会変革を生み出したことの背景に説教があったことが窺える。しかし、説教が必ずしもいつの時代にも非共同体的、脱共同体的な性格を持っていたわけではなく、むしろキリスト教社会の中で共同体を維持し、そこに聴衆をつなぎ止める役割も果たしていたことも注目しなければならない。

- (9) 後藤（1989：7）を参照。
- (10) 前田（1989a：26-27）を参照。
- (11) 一般的に標準語が東京の中流階級の言葉といわれるのは、この言語が東京の土着の言葉ではなかったけれど、特に地方からの人口流入が激しかった東京において発達するため、そのような印象を与えてきたのであろう。森岡（1988：12-24）を参照。
- (12) 後藤（1989：58-59）を参照。また、明治10年代半ばには、車夫、11歳の少年、8歳の少女なども弁士として登場した。芳賀（1999：42-51）、宮本（1926）を参照。
- (13) 森岡（1988：14-15）を参照。
- (14) 小森（2000：36）を参照。
- (15) 「演説は、明治の知識人が開発した新しいコミュニケーションの形式である」（前田，1989b：436-443）
- (16) 後藤（1989：69-70）を参照。
- (17) 後藤（1989：51-56）を参照。明治11年7月12日には、「近来地方ニ於イテ国事政体ヲ談論スルノ目的ヲ以テ何某社ト称シ或ハ演説会ヲ開キ多衆聚合スル者有之様相聞、右警察官ニ於テ視察ヲ加ヘ万一其挙動民心ヲ煽動シ国安ヲ妨害スルニ涉リ候者ト看認侯節ハ東京府下ハ警視長官各地方ハ其長官ヨリ令禁止……」（宮本，1926：24）が出されるに至った。しかし、現実には日本の欧米化を進めようとしている政府が近代国家のコミュニケーション、立憲政治に不可欠な文化としてのマス・ローグを禁止し得なかったのも事

実である。

- (18) 後藤 (1989: 115-119) を参照。
- (19) ドイツの宣教学者 Sundermeier は、原初的な宗教や文化を持つ社会により発展した宗教や文化が二次的に覆い被さるように入ってきたとき、一時的に二次的なものが原初的なものを破壊し、新しくその社会を支配するかのように見えるが、原初的なものはその社会や文化の古層として残り、むしろ二次的なものを変容させる力を持っていることを指摘している (Sundermeier, 1999: 34-42を参照)。日本では、丸山眞男が日本文化の「古層」が外来の仏教とかキリスト教を変容させ、日本化させる力となっていると述べている (丸山, 1996: 107-156を参照)。
- (20) 日本におけるキリスト教の受容については、それぞれの日本教会史において言及されているが、社会思想史的な分析を試みているものとして、隅谷 (1968) 工藤 (1959) が挙げられる。両書において、明治期においてキリスト教を受容した社会層とその受容のモチーフについての詳細な分析がなされている。
- (21) 工藤 (1959: 221-224) を参照。
- (22) 工藤 (1959: 232) を参照。
- (23) 植村正久の説教に関しては、『植村全集第 1、2、3 巻』(植村, 1933a, b, c) に243編、『植村正久著作集第 7 巻』(植村, 1963) に63編が収録されている。さらに加藤常昭によって選出された『植村正久説教集』(加藤, 1972 b) には、著作集などで説教としては扱われていないが本來說教として語られたものを含めた37編が紹介されている。
- (24) この植村正久の説教に関する研究として、まず第一に挙げられるのが、三好務の「植村先生の説教を読みて」、(三村, 1935) 小野村林蔵の「植村先生の説教」(小野村, 1979) である。表題にも表れているように、小野村と植村との個人的な関係の中で書かれたものであるので必ずしも批判的な研究とはいえない。しかし、実際に植村の説教を聞いた聴衆の一人として植村の説教について論じているので、その特徴がよく描かれ、聴衆の立場で

説教を考察する上において、小野村の論文は非常に参考になるものである。

山谷省吾の「植村正久の説教について」(山谷, 1963)において、山谷は植村の説教を批判的かつ総合的に検証し、彼の説教の特質を明らかにしている。

植村正久に関する研究において、植村の説教の一部が引用され、教会史的な考察がなされて、彼の神学や人物像を再構築することが試みられている。しかし、植村をはじめとする日本の牧師の説教を説教の対象として取り扱い、日本の説教史を明らかにしたのは加藤常昭の『日本の説教者たち』(加藤, 1972a)が日本における最初の研究である。植村の説教を説教学的な視点から詳細に分析し、彼の説教の背後にある神学やまた問題性を明らかにしている。

- (25) 三好 (1935: 58)、山谷 (1963: 36) を参照。
- (26) 加藤 (1972a: 60) を参照。
- (27) 三好 (1935: 58) を参照。また、山谷は植村の説教を「あまりに連想に富み、思想が多岐に分かれ、中心が見失われ、散漫になりやすい。その結果、悪くすると興味本位的になり、説教の中心メッセージがぼやけてくる恐れがないとしない」(山谷, 1963: 52) と評している。
- (28) 山谷 (1963: 35-36)、小野村 (1979: 479-480) を参照。
- (29) 三好は植村の説教の良い評判を聞いて礼拝に参加した大阪の信徒が、植村の説教を実際に聞いたけれど理解できず、またその説教者が植村であったことも分からなかったという逸話を紹介する一方、長年植村の説教を聞いているものが彼の説教をよく理解できることを対照的に示している。三好 (1963: 58-59) を参照。
- (30) 植村 (1967: 130-139) を参照。
- (31) 工藤 (1959: 224-234) を参照。
- (32) 1905 (明治37) 年の1月から3月にかけて、東京から甲府に向かい、静岡、豊橋、名古屋、四日市、津、三重、京都、茨木、福山、山口、唐津、長崎、松山、高知、北陸において昼夜にわたって説教、講演会を行っている。植

村1934：613-614) を参照。

- (33) 植村の武士道とキリスト教に関する考えについては、植村(1966：398-427) を参照。
- (34) 田代和久は、植村が牧会した富士見町教会のメンバーが山の手の上・中流以上の新中間層が主流を占め、植村の教会観とそれに基づいた教会形成は、そのような都市におけるエリート層に適合したものであったことを指摘している。田代(1972：20-34) を参照。