

救済としての植民？

——矢内原忠雄における伝道の植民政政策学——

田中良一

はじめに

本稿は、植民政政策学者にして無教会派のクリスチャンでもあった矢内原忠雄(1893-1961)における、キリスト教と植民政政策学の内的連関を論じる。従来の矢内原論は、彼の植民政政策学について論じるもの(浅田[1990], 米谷[2003], 今泉[2001]等)と、彼のキリスト教信仰と結びついた時局的発言を論じるもの(竹中[1992], 将基面[2002]等)に大きく分岐しており、『植民及植民政政策』(矢内原[1926])を中心とする彼の植民政政策学の体系と、彼のキリスト教信仰との連関を正面から主題化したものはほとんどない。矢内原の植民地認識と彼の信仰との関連を、著者自身の聖書解釈を強く押し出す仕方でも論じたものとして金慶允の論文があるが(金[2007])、これも矢内原の植民政政策学の体系に即して論じたものではない。川田侃が矢内原について「キリスト教徒として、また帝国主義を研究する科学者として、矢内原教授は祖国日本が他民族を支配隷属下に置き、さらに侵略戦争を拡大していくのを見過ごすことができなかつた」(川田[1996: 379])と述べたように、矢内原の信仰と植民政政策学の間には何らかの連関があることは、従来から漠然と感知されてきたのではあるが、これまで矢内原の植民政政策学の体系に即した仕方でもこの問題が正面から主題化されることはなかつた。筆者はこの欠落が、矢内原研究の視座を大きく制約してきたと考える。なぜなら、矢内原の植民政政策学の帝国主義・植民地主義と親和的な側面(浅田[1990], 米谷[2003]等)、あるいは帝国主

義に批判的な側面、そのいずれもが彼のキリスト教信仰と不可分であると筆者が考えているからである。本稿では、矢内原の植民政政策学の体系とキリスト教信仰の論理的連関の探究を通じ、彼の植民政政策学のこうした二面性を統一的に把握しうる視座の提供を目指したい。

1. 矢内原植民政政策学の構図

本節では、矢内原の植民政政策学の基本的な構図について説明しておく。矢内原は、国家による政治的支配—従属関係という形式的条件を植民の本質とみなす通念を排し、社会的経済的活動という実質をもって植民の本質とみなすことを主張した。こうして成立したのが矢内原の「実質的植民」の概念であり、彼はこれを「社会群が新なる地域に移住して社会的経済的に活動する現象」と定義した(矢内原[1926: 14])。これに対し、国家による政治的支配—従属関係をもって植民の本質とみなす規定を、彼は「形式的植民」と呼んで批判した⁽¹⁾(矢内原[1926: 26])。矢内原のこうした植民概念は、「植民地とは新領土なり」と述べ、宗主国との政治的関係を植民の定義から省くのは誤りであると主張していた彼の師・新渡戸稲造と対照的であった(新渡戸[1969: 56-61])。

矢内原がこのように、国家による政治的支配—従属関係をあえて除外した上で、植民の本質を定義した理由として、さしあたって次の3つの理由を挙げることができる。

第1の理由として指摘できるのは、矢内原の

植民政策学における同化主義批判である。矢内原は宗主国と植民地との結合に関する政策の類型として、従属主義・同化主義・自主主義の3つを挙げた。従属主義とは、「力を以て原住社会群を自己に従属的に結合せしめんとするもの」、同化主義とは「各社会群の血液又は文化の融合をその理想とする」もの、そして自主主義とは「各社会群が独立の集団的人格(Group Personality)を有すること」を認め、「相互間の協同」によって「人類社会の世界的結合を完くする」ことを理想とするものである(矢内原[1926: 468-471])。矢内原は前二者を批判して自主主義を植民政策の基礎とするよう主張した。政治的支配—従属関係に基づく同化主義的な植民政策は、矢内原の理想とは異なっており、「実質的植民」こそ彼の理想とする植民に通じると考えたのである。

矢内原が「形式的植民」ではなく「実質的植民」を重視した第2の理由として、当時高まりつつあったシオニズムに基づくユダヤ人のパレスチナ移住を、クリスチャンであった彼が重視していたという事実を挙げることができる(矢内原[1926: 15])。当時のユダヤ人は、国家なき民であったのであり、彼らの移住を通じた社会的経済的活動をも植民の範疇で議論するためには、国家による政治的支配—従属関係を要件とせず、植民概念を定義しておく必要があったのである。

さらに矢内原が「実質的植民」概念を提起した第3の理由として、彼の植民政策学形成の時代背景を考慮する必要がある。彼が独自の植民政策学の形成を行った1920年代は、第1次大戦後の『世界』の拡大(矢内原[1929a: 141])にあっていた。今日風に言えば、グローバル化である。矢内原によれば、交通の発達と社会群の接触の活発化がもたらした『世界』の拡大により、今や「全地球の部分が相互的連結関係」に入り、その結果「全地球的なる世界経済

及び世界政治」が成立した。しかもこうした事態は、第1次大戦を画期とした比較的新しい出来事であったと矢内原は指摘する(矢内原[1929a: 141])。そして矢内原は、『世界』の拡大において人類の植民活動は決定的に重要であったとして、次のように言う。「植民によりて人類の居住区域は拡張せられ、文明は伝播せられ、社会群は接触し、『世界歴史』はその真実の意味において成立するに至つた。即ち地方経済は国民経済に発展し、国民経済は植民地によりて自己の経済地域を拡張し、更に植民地を包含する帝國的国民経済も亦それ自体孤立的なるを得ず、世界経済の発達近年特に顕著なる事実となつた」。こうして「地球上各部分の政治及び経済の接点」としての植民地の問題が、第1次大戦後に「国際経済」という見地から考察されるに至つたと矢内原は述べる(矢内原[1929a: 141-142])。つまり、第1次大戦後のグローバル化という現実に直面して植民を論じる場合、依然として国家にとらわれた「形式的植民」の概念はもはやふさわしくないと矢内原は考えたのである。

しかも上記引用からもうかがえるように、矢内原は、植民を経済的社会的活動を本質とする実質的規定において見るならば、世界経済の発展においてむしろ有益であると考えていた。先行研究においても既に指摘されているように(姜[2004: 125-130], 米谷[2003], 酒井[2007: 230])、矢内原は「資本の文明化作用」(マルクス)に対し肯定的であり、「植民は地球の各部分に対して人類居住区域を拡張するの運動であり、世界的文明の発展過程たるものである」として、植民を文明化との関連で把握していた(矢内原[1929a: 143])。これはアメリカの植民政策学者ラインシュに依拠して「植民は文明の伝播である」(新渡戸[1969: 167])と述べた新渡戸の立場を継承するものでもあった。

矢内原は、このような「実質的植民」を通じ

た世界経済の発展および文明化の果てに、国際社会主義を展望していた。矢内原によれば、資本主義以前の自然経済を営む地域が、資本主義的植民にさらされ、帝国主義の下で搾取を受けることは、植民地経済の発達を通じ、結果的に「植民地自体の経済的文化的発展の物的基礎」をもたらすのであり、「植民地自身の闘争反抗の実力を養成」するという(矢内原[1929a: 162])。こうしてかつては「資本主義の温室」であった植民地は、現代では「社会主義の醸成場」となるのであり、「植民地の資本主義化が本国の資本主義化を促進したる如く、植民地の社会主義化は本国の社会主義化を刺戟する」(矢内原[1926: 356])とされる。ここには後に東畑精一が提起する「逆植民」——本国からの植民によってもたらされた植民地社会の変貌が、本国の社会に逆流し影響を及ぼすこと——の発想が先取りされている(東畑[1940: 34])。矢内原は、移民問題をはじめとする現代の世界経済の問題の、一国単位での解決が困難になったとの認識を踏まえ、国際社会主義に基づく国際統制・国際協調による問題解決を求めた(矢内原[1929a: 166])。矢内原は、植民地の独立運動などによる「形式的植民」——宗主国による政治的支配——の終止や、国際社会主義への到達さえも、経済的社会的活動としての「実質的植民」の活発化を通じた文明化の帰結とみなしていたのである。

II. 無教会とは何か

これから矢内原の植民政策学とキリスト教の連関を問うにあたり、本節と次節では、矢内原のキリスト教信仰について説明を行う。まず本節では、矢内原の戦後の発言も視野に収めながら、彼が信仰した無教会派キリスト教についてまとめておく。

II. 1. ナショナリズムとしての教会批判

無教会とは、内村鑑三によって創始されたキリスト教である。矢内原が「無教会主義論」(矢内原[1932a])において述べたところによれば、無教会とは「個々の教会を否定し之を破壊するを目的とするものでは決してない」のであり、「教会一般の否定者でもない」。無教会が否定するのは、「信者は必ず特定の教会員にならねばならない」とする教会精神である(矢内原[1932a: 88-89])。では教会精神は、なぜ否定される必要があるのか。戦後の矢内原は次のように論じる。

矢内原において無教会とは、宗教改革の徹底という意味を持っていた。矢内原によれば、ルターの宗教改革におけるカトリック教会批判の柱には、ルターのナショナリズムがあった。「当時スペインの国王が神聖ローマ皇帝を兼ねて居たため、ドイツ民族は外国人である元首の支配化にあつた」(矢内原[1956: 175])。ゆえにルターの教会批判は、ドイツ民族のナショナリズムの主張であったと矢内原は考える。これは異邦人は異邦人のまま救われるとするパウロの主張の応用であると矢内原は解した。

以上のように考えた矢内原にとり、無教会とは、カトリック批判がプロテスタントという新たな教会の創出につながったという意味では不徹底に終わった、ルターの宗教改革の貫徹であった。カトリックであれプロテスタントであれ、教会を介してキリスト教を信仰する限り、西洋人の生活や思想の影響からは逃れられず、それは決して日本人のキリスト教とはなりえない。「アメリカやイギリスやその他外国化されたキリスト教でなく、聖書に啓示されて居る神の真理を直接日本人の心において受けいれねばならぬ」というのが内村の日本的キリスト教なのであり、これは「ルターの民族主義の思想と共通点をもつてをる」と矢内原は主張する(矢内原[1956: 180-181])。つまり西洋起源である教会の存在は、日本人のナショナリズムと

矛盾しないキリスト教信仰の追求を阻害するとみなされたがゆえに、批判の対象とされたのである⁽²⁾。

II. 2. 万人による伝道

ドイツ民族のナショナリズムと並ぶルターの宗教改革の柱の1つとして矢内原が挙げるのが、「万人祭司論」——神の礼拝に特別な僧職を必要とすべきでないとする主張——であった(矢内原[1956: 174])。ルターの宗教改革の徹底として「福音を教会といふわくの外に解放した」無教会の場合、「神の言を宣べ伝へる伝道の仕事も、教会のきめた資格の制限をはなれて、すべての信者に対して拡張され」たのであり、「無教会では万人が福音の伝道者」となる。したがって無教会は「徹底した平信徒伝道」であると矢内原は主張したのである(矢内原[1956: 189-190])。

II. 3. 「二つのJ」と植民地帝国

内村鑑三が「二つのJ」——JesusとJapan——に象徴される、キリスト教と愛国心の結合を希求した人物であったことはよく知られている。内村が自身の墓碑銘のために愛用の聖書に書きとめたのが、“I for Japan; / Japan for the World; / The World for Christ; / And All for God.” という言葉であった(鈴木[1984: 39-40])。

かつて亀井俊介が、“I for Japan”という土着的精神と“All for God”という当為との、内村における矛盾・緊張の存在を指摘したが(亀井[1977: 63])、このような内村における「二つのJ」の間の矛盾に対する着眼は、教育勅語奉読式におけるいわゆる「不敬事件」(1891年)のエピソードや日露戦争に対する非戦論の主張が有名であるがゆえに、従来、内村における国家主義批判という側面を重視する解釈へと結びつきやすかったと考えられる。

しかし植民地統治に関する近年の研究は、国

家より上位の、国家を超えた普遍性を想定することが、帝国主義による植民地統治とむしろ親和的であることを明らかにしている。かつて丸山真男は、「帝国主義はナショナリズムの発展であると同時にその否定である」と述べていたが(丸山[1964: 278])、駒込武はこれを引き継ぐ形で、植民地支配が、帝国主義的膨張に適合的な観念と、非適合的な観念との矛盾・葛藤を生じさせたことを、言語ナショナリズムと血族ナショナリズムの矛盾や、教育勅語の植民地への適用の試みとその挫折などを事例として論じた(駒込[1996])。さらに中野敏男は、駒込らの研究を参照しつつ、「帝国主義的なナショナリズムは、国民国家の単純な自己中心主義と同一視することはできないのであって、むしろそれは、異民族を文化統合する必要上、個々のネーションを超えるなんらかの普遍主義を標榜せざるをえない側面をもっている」(中野[2001: 263-264])と指摘している。植民地統治における普遍主義的なイデオロギーの必要という問題は、日本の植民地統治においては、とりわけ重要な意味を持っていた。なぜなら、非西洋・後発の帝国主義国家であった日本の場合、そうした普遍主義的なイデオロギーを自前で調達することは、困難をきわめたからである。小熊英二は日本による植民地統治の特徴を振り返って次のように述べている。「同化教育においては同化を強要する側が優位に立てる内容を教えることが重要となるが、日本側論者たちは、普遍的文明と称されるものは『欧米』に独占されていることを意識せざるをえなかった。しかも儒教文化については、被統治者のほうが優れており、したがって日本側が権威をもって持ちだせるものは、『国語』と日本文化、あるいは天皇への忠誠しかなかった」(小熊[1998: 633])。日本の植民地統治がこうした制約の下にあったとすれば、内村が望んだように日本へのキリスト教の導入を積極的に図ることは、日本の植民地統治を円

滑に遂行する上で不可欠な普遍主義的イデオロギ-の獲得という意味で、植民地統治の遂行にむしろ有利な条件をもたらす可能性を秘めていたはずである。

以上を踏まえるならば、内村の「二つのJ」の葛藤は、国家より上位の普遍性(キリスト教の神)の立場からする、日本国家への批判であると単純にみなすことはできず、帝国主義的な植民地統治に孕まれうる、ネーションを超えた普遍性への超出の論理とネーションへの固着の論理とを、結果として純化して提示したものになっていたと考えられる。しかもこうした葛藤が、帝国主義と背反しない側面を有していたことが重要である。内村の思想における帝国主義とのこうした親和性が、とりわけ明瞭に現れたのものとして、植民とキリスト教信仰の関係に言及した「宗教と農業」を挙げることができる。内村は、日本の過剰人口を解消する上での植民の重要性を指摘した上で、次のように言う。「我国植民政策の失敗は之を外交官の無能にのみ帰することは出来ません、…(中略)…日本人の宗教が植民膨脹に適さないのであります、宇宙万物の造主を神として認めず、其援助と守護とを仰がざる民が遠く本国を離れて異国に新ホームを作らんとするの希望を起しやう筈はありません、…(中略)…異郷に在りて日夜本国の神を遥拝する者の如きは永く其地に躰留まることは出来ません、…(中略)…余りに多く愛国的なる日本人は世界膨脹の資格を供へません、日本人は其の狭隘なる宗教を改むるにあらざれば植民事業に於て永久の成功を見ることは出来ません」(内村[1912: 279-280]／傍点原文)。つまり内村は、日本の神々への崇拝は海外での植民に不向きであり、日本の植民者が、日本という国家の枠を超えたキリスト教の神を仰ぐことこそが、植民の成功の条件であると主張しているのである。ここではキリスト教の立場からする日本の宗教への批判が、植民を積極的に推進

するための論理へと接続されているのであり、内村の思想が帝国主義と背反しない側面を有していたことを示す。“Jesus”の観点に基づく“Japan”への批判が、植民地を求めた日本の膨張と親和性を有するがゆえに、かえって“Japan”の称揚を帰結しうる——内村の「二つのJ」には、こうしたループが認められるのである。

矢内原の植民政策学は、本稿冒頭で示唆したように、帝国主義批判の側面と、帝国主義と親和的な側面とを併せ持っているが、こうした矢内原の両義性も、国家より上位の普遍性(キリスト教の神)を想定するという意味では国家主義批判としての可能性を持ちながら、他方では、そうした葛藤を孕むがゆえにかえって帝国主義的な植民地拡張の論理と親和性をもちうるという、内村の無教会主義の両義性と深く関わっていたと考えられる。

III. 肉と霊——矢内原におけるマルクス主義とキリスト教——

本節では、矢内原におけるマルクス主義とキリスト教の関係について論じる。矢内原の特徴は、クリスチャンでありながらも、社会科学の方法論としてはマルクス主義に多くを依拠している点にあり、この点もまた、本稿第I節で指摘した植民の定義に加えて、矢内原が師の新渡戸と異なる点である。だが、通常であればキリスト教とマルクス主義は相容れないとみなされるであろうにもかかわらず、矢内原においてはなぜ、この両者の共存が可能だったのだろうか。

かつて矢内原自身も次のように問いかけていた。「いま、私は社会科学の一学徒である。しかして私は一キリスト者である。この二個の命題は同時に成り立ちうるや。換言すれば私が社会科学の学徒たることは私のキリスト者たることを妨げはしないか」(矢内原[1931: 32])。

ここではまず、矢内原における宗教と科学との関連を結論的に示した戦後の発言を参照しよ

う。矢内原は次のように述べる。「人間は肉体と靈魂を有ち、それに応じて科学的知識と宗教的知識とを有つ。前者は理性的であり、後者は非理性的である。従つて科学と宗教は調和せざる対立である。之を強いて調和させようと試みることは無理である。宗教的世界観が科学の發達を阻げたように、科学的宗教観は宗教の純粹なる本質を害する。強いて科学と宗教を統一しようとする試みは、すべて角を矯めて牛を殺すの類である」(矢内原[1948: 202])。ここで矢内原は、肉と靈の区分に応じて、それぞれを科学の対象領域と宗教の対象領域に対応させており、科学と宗教の境界なき融合の可能性を拒否している。「科学は飽くまで科学的方法によりて、科学の対象とする世界の法則を探究すべきであり、宗教はあくまで純粹なる宗教的方法によりて、宗教の対象とする世界の真理を知るべきである。科学と宗教は方法に於いて調和しないが、真理を探究し、人生に有用なる道を發見する目的に於いては調和して居る」(矢内原[1948: 203])。ここでは、科学の領域の限定による信仰の場の確保という、カント的な区分の論理が踏襲されており、矢内原はこうした区分の論理のうちに、マルクス主義的な社会科学の立場とキリスト者としての信仰の立場との、両立可能性を見出したのである。矢内原はこうした区分の論理に基づき、マルクス主義とキリスト教の関係について、戦前に次のように述べていた。「神を信ずるものは神にありての余裕を心にもつてゐる。この余裕をもつてマルクス主義に対せよ。しからば吾人はマルクス主義の科学をば科学として尊敬することができる。…(中略)…しかもそれらすべてにも拘らず、吾人はマルクス主義が唯物論無神論にして、人類救済の原理としてキリスト教と両立し難きを明らかに知る」(矢内原[1931: 129])。

矢内原は戦後、聖書に従つて、人間の構成要素をサルクス(肉体)・プシケー(精神)・プネウ

マ(靈魂)の3つに分け、サルクスとプネウマを非理性に、プシケーを理性に対応させている。「人間はサルクスとして動物につらなり、プネウマとして神につらなるところのプシケーたる生命である」(矢内原[1946a: 2-3])。矢内原において人間の完成とは、この三者の完成を意味するが、通常はこの3つのいずれかが指導的とみなされるといふ。サルクスを指導的とみなすのが唯物論(マルクス主義)であり、プシケーを指導的とみなすのが合理主義であり、プネウマを指導的とみなすのがキリスト教である⁽³⁾(矢内原[1946a: 5-6])。矢内原において肉と靈の区分に応じて、科学と宗教の領域が画されていたことを考慮すれば、サルクスに連なる物質の領域を、理性であるプシケーをもって探究するのが、現世を対象とする科学であり、プネウマが宗教(キリスト教信仰)の領域とならう。社会科学(経済学)の方法でありかつ唯物論としてのマルクス主義と、靈的なキリスト教信仰との矢内原における両立は、肉と靈の区分に依拠した彼のキリスト教的人間観・世界観を基礎に据えていたのである。

IV. 伝道としての植民

これまで矢内原の植民政政策学の構図(本稿第I節)と彼のキリスト教信仰(本稿第II, III節)それぞれについて説明を行ったので、以下の節では、両者の論理的連関を論じていこう。本節では彼の植民概念と信仰の関係について、伝道に焦点をあてて述べたい。

IV. 1. 植民の要件としてのキリスト教伝道

大航海時代以来の欧州は言うまでもないが、日本の植民地拡張の歴史においても、植民と伝道は深い関係を有していた。日本が勢力を拡張しつつあった併合以前の朝鮮において、在住邦人に向けた伝道が1900年前後より始められ、その後1911年より、朝鮮人を対象とした日本語に

よる伝道が組合教会の渡瀬常吉らの手で本格化した(飯沼・韓[1985: 18-19])。朝鮮の場合、日本による併合以前よりキリスト教が強い影響力を有していたために、統治の安定をもくろんで、弾圧のみならず、むしろキリスト教を利用する方向が模索された。同化政策推進の立場に立つ寺内正毅総督により行われた、朝鮮総督府機密費を日本基督教会に匿名寄付し朝鮮伝道を援助する試みや(飯沼・韓[1985: 85-87])、3.1運動以後、朝鮮総督府の方針がキリスト教迫害ではないことをいっそう宣伝せざるをえなかった事実は(朝鮮総督府[1921=1995])、そうした例である。また、歴史的に欧州の伝道対象であった南洋群島においては、日本の委任統治開始に伴いいったん宣教師を追放したにもかかわらず、統治の必要海外の宣教師を再び招く方針へと転換し、ここに日本人の宣教師も交えた伝道が推進された。矢内原が指摘するように、その背景には、島民への日本語教育を軸にした統治の困難があった(矢内原[1935a])。

矢内原は、こうした経緯も踏まえ、「植民政策に於ける文化」(矢内原[1939])において、ドイツの駐日大使ゾルフの『植民政策』(*Kolonialpolitik*, 1919)に“Kolonisieren ist Missionieren”と題された章が存在したことに言及し、原住民の文化的向上を、植民政策にいかに関与させるかを論じている。この“Missionieren”が、ドイツ語“Mission”(伝道)の動詞形であることは言うまでもない。こうしてゾルフと同様、矢内原においても、植民と伝道／教化の等置が前提されているのがわかる。このように植民と伝道との連関を意識した矢内原にとり、単なる経済的社会的活動にとどまらず、キリスト教伝道を伴う植民こそが、彼にとって本来の、理想の植民だったのである。

矢内原が植民における伝道の必要性を主張した理由として、同化主義に批判的な矢内原が、多民族を包摂する安定的な植民地統治を支える

理念として、世界宗教としてのキリスト教が最適であると確信していた点を挙げることができる。矢内原は、国家によらない民間の文化事業の必要性を説き(矢内原[1939: 147])、その一例として、自身が訳した『奉天三十年』の著者であるクリスティーの活動を挙げた。矢内原にとり、キリスト教の伝道医師であったクリスティーの満州における活動こそ植民の理想だったのであり、国家による「形式的植民」よりも「実質的植民」を重視する矢内原の立場にも見合うものであった。矢内原によれば「世界的なる思想、世界的なる文化、世界宗教のみ」が、「原住民の文化を援助し発達せしむる能力」を通じて「原住民と融和協同し得る能力」を持つ意味で、「植民勢力たり得る」のであり、民族的な思想・文化・宗教に依拠する限り、征服者・支配者とはなりえても、治者・協同者とはなりえないのである(矢内原[1939: 149])。

同化主義に批判的な矢内原にとり、日本が植民地へ伝道を行う場合も、西洋的あるいは日本的なキリスト教の単なる移植であってはならなかった。矢内原は中国への伝道について「わが支那伝道は日本臭味の基督教の移植を事とすべきでなく、支那人による支那的基督教の発達を助くることを以て、真に支那を愛する者の伝道態度となさなければならぬ」と述べ、内村鑑三の「二つのJ」になぞらえて、「二つのC」——ChristとChina——という標語を唱えた(矢内原[1941: 160-161])。ただし、「無教會的聖書研究による愛國的支那基督教の発達」は、過去の欧米人の支那伝道に於いて最も閑却せられて居た方面であるために、「真の支那伝道」は、内村の無教會主義に立脚すべきという意味で「我々日本人の手に残されて居る」と主張する(矢内原[1941: 162])。「愛國的支那基督教の発達」は、西洋による伝道ではなく、あくまで日本人の伝道によって生ずるべきものと矢内原は考えたのである。

そのような彼にとり、日本の植民地の拡大は、伝道の対象の拡大でもあった。太平洋戦争中の矢内原は言う。「今日の日本の国力の発展に伴ひまして、日本人がなすべき伝道の領域は、支那大陸から南方にかけて非常に拡大せられたのであります。この異邦の人々に正しき神の福音を宣べ伝えることは、日本の基督者の懐くべき大なるアムビションであります」(矢内原[1942: 474])。矢内原は日本人こそがアジア植民地への伝道者にふさわしいことを信じて疑わなかったのである。同化主義に批判的であり、植民地のナショナリズムに共感しつつも、植民地帝国日本の膨張と共振してしまう矢内原の姿が、ここに示されているといえよう。

IV. 2. 植民のモデルとしてのキリスト教伝道

だが、以上のように植民と伝道を結びつけて把握すること自体は、矢内原に固有のこととはいえない。矢内原の固有性は、植民概念の構成において、彼が信仰する無教会派キリスト教との直接的連関を想定している点にある。

矢内原自身は、「実質的植民」の概念をいかに構想したかについて、明言していないが、彼の議論の構成を踏まえれば、その推測は可能であると筆者は考えている。

詳細は次のV節に譲るが、彼の議論には、神と人間の中間にある存在として、教会と国家とを並行的関係においてとらえる発想がある。矢内原において、神の名のもとに教会を批判することと、神の名のもとに国家を批判することが並行的な営為として把握されているのである。以上の図式を念頭に置いた上で、ゾルフを踏まえた矢内原において、植民と伝道が等置されていたことを考慮するならば、国家ではなく社会群を主体とみなす彼の「実質的植民」概念は、教会ではなく平信徒誰もが伝道の主体であるとする無教会の「万人伝道者主義」(政池[1968: 582])を着想の源としていることが推測できよ

う。つまり矢内原の「実質的植民」の概念は、無教会派の平信徒伝道ないし「万人伝道者主義」を植民現象に投影した結果、成立したものと考えられるのである(本稿II.2.参照)。

実際、矢内原の植民政策学者としてのデビュー作は、「シオン運動に就て」であった(矢内原[1923])。シオニズムという宗教的背景をもってパレスチナに移住したユダヤ人の経済的活動こそが、彼にとって植民の理想とされているのであり、ここに彼の植民概念の宗教的背景が象徴的に示されているといえよう。

矢内原が「実質的植民」概念をこのように形成しえた要因として、彼が師の新渡戸とは違い、方法論としてマルクス主義に依拠していた点が挙げられる。矢内原は、ラインシュに依拠した新渡戸の「植民は文明の伝播である」という観点から、さらに踏み込む。「資本の文明化作用」に肯定的な矢内原にとり、文明化とは、資本による文明の伝道なのである⁽⁴⁾。こうして矢内原は、「実質的植民」概念と「資本の文明化作用」に対し、ともにキリスト教伝道のイメージを重ね合わせることにより両者を結合する。資本による文明の伝道としての「資本の文明化作用」を生み出すのは、「実質的植民」の担い手である社会群による社会的経済的活動である。無教会の平信徒伝道においては、誰もがキリスト教伝道の主体であるように、矢内原の「実質的植民」概念においては、誰もが植民の担い手であり、ゆえに誰もが資本による文明の伝道(「資本の文明化作用」)の担い手となる。こうして矢内原は、方法論としてマルクス主義を採用しなかった新渡戸においてあくまで外面的関係にとどまっていたキリスト教と植民政策学の連関を、キリスト教伝道をモデルとした「実質的植民」の活動から、「資本の文明化作用」が立ち上がってくる過程を学の対象に据えることを通じて、より直接的内在的なものにしえたのである。

V. 民族のナショナリズムの追求

前節でみたように、矢内原におけるキリスト教信仰は、「民族自決」提唱後の多民族植民地帝国の統治における、彼の同化主義批判の基盤であった。本節では彼のキリスト教信仰とナショナリズムの関係について、さらなる検討を行っておこう。

矢内原は「民族の本質は文化にあつて、国家にあるのではない」(矢内原[1933a: 8])として、国家よりも民族にこそ本質的意義があると考えていた⁶⁾。さらに単なる国家主義・民族主義の称揚に矢内原は否定的であり、「民族主義は世界精神の内容を豊富にして之に貢献する限りに於て進歩的であり、世界精神を否定し阻止する場合に於ては反動的である」と述べ(矢内原[1933a: 16])、そうした「世界精神」をもたらすのがキリスト教であると考えた。「民族の発展といふのは神の真理の担い手としての使命を発展せしめることである」(矢内原[1937a: 326])という矢内原は、「理想の国家、国家らしき国家を認めればこそ現実国家の腐敗を責めるのであります。神の教会、真のエクレスシアを認めればこそ、現実教会の弊害を論ずることが出来る様に、理想の国家を認めればこそ現実国家の弊害を指摘することが出来、又之を指摘しなければならぬ」(矢内原[1937a: 327])と述べる。こうして矢内原は「国家の理想に基いて現実を批判する預言者こそ、国家千年の政策を指導する愛国者であるのだ」(矢内原[1937b: 380])として、「現実国家の弊害」への批判こそ真の愛国であると主張した。

ここには、教会—ナショナリズムの関係と国家—ナショナリズムの関係とをめぐり、並行性が見られる。矢内原が無教会という教会批判の主張を、ナショナリズムに関連づけたことは既に指摘した(本稿II.1.)。つまり矢内原においては、真の教会(エクレスシア)を想定すればこそ、現実の教会(カトリックやプロテスタント等)は

批判対象とされ、この批判を通じてこそナショナリズム(に基づくキリスト教)が開花しうる。同様に、「現実国家の弊害」を「理想の国家」の観点から批判することこそが、矢内原において真の愛国つまりナショナリズムに通じるのである。通常社会科学において中間集団といえ、国家と個人の間位置する集団を指すが、矢内原においてはキリスト教の神と人間との中間に位置する集団——「現実教会」や「現実国家」——に照準が定められている。矢内原は決して国家や教会そのものを否定するわけではないが、「現実国家」や「現実教会」という夾雑物を超えて、神と人間を信仰を通じて直接に結びつけることにより、かえってナショナリズムが活性化するというのである⁶⁾。矢内原のこのような、(国家よりもむしろ)民族のナショナリズムを重視する姿勢は、第1次大戦後の「社会の発見」(飯田[1997], 石田[1984: 94])の動向に見合ったナショナリズムの主張でもあったと考えられる。以上の矢内原の立場は、「民族自決」の理念が提唱された後の植民のあり方を模索した結果、国家による植民(「形式的植民」)における同化主義を批判し、自主主義的な植民政策を説いた矢内原の歩みとも連動していたのである。

それでは矢内原において、諸民族のナショナリズム相互の関係は、どのようになっていたのだろうか。この問題を次節で考察しよう。

VI. 選民の救済／異邦人の救済

矢内原は1940年9月に朝鮮・京城においてロマ書の講義を行った。ロマ書というのは、新約聖書の「ローマ人への手紙」(「ローマの信徒への手紙」)を指している。矢内原がロマ書を重視したのは、なぜだろうか。

第1の理由は、矢内原が「過去の宗教改革はすべてロマ書から始まった」と述べたように(矢内原[1941-42: 12])、ロマ書が使徒パウロの思想を体系的に述べた文書であるがゆえに、キ

リスト教の歴史において重視されてきたからである。矢内原の信仰上の師である内村鑑三も『羅馬書の研究』(内村[1921])を刊行しており、同時代においてもカール・バルトの研究(Barth [1919=2001])が発表されている。

第2の、矢内原自身が明言していない理由として、次の事情があったと考えられる。パウロの伝道は、キリスト教が世界宗教へと飛躍する直接の契機だったのであり、ロマ書はその象徴的文書であった。矢内原が「ロマ帝国による『世界』の拡大」(矢内原[1944: 262])と述べたように、ローマ帝国の時代は、矢内原が生きる時代の『世界』の拡大」と重ねられており(本稿第I節参照)、しかも当時のユダヤは「ロマ帝国の属国」(矢内原 [1941-42: 45])であった。つまりパウロの時代のユダヤは、矢内原の言う「形式的植民」を受ける立場にあった。このように言う矢内原が、パウロの伝道が、ローマ帝国の数々の植民都市を拠点に行われたことを意識しないはずがない。つまり矢内原においてパウロの伝道は、ローマ帝国による「形式的植民」に対し、矢内原にとって植民のモデルであり理想であった伝道を対置していく試みと解されているのであり、だからこそパウロの伝道の核心にあるロマ書への着目が要請されたと考えられる。

そして矢内原がロマ書を重視した第3の、最も重要な理由として、これが異邦人の救済について述べた文書だったことが挙げられる。キリスト教に立脚して多民族を包摂しうる植民地帝国の再編を目指す矢内原にとり、ロマ書で扱われた選民と異邦人の救済の問題が、植民地宗主国の日本人と統治下の諸民族の關係に重ねられているのである。

モーゼの律法を有し神の選民であることを自負するユダヤ人に対し、パウロは、律法・割礼なき異邦人でも、神の民として認められると述べて反論する(矢内原[1941-42: 43])。選民でなく、

異邦人であっても救われる。つまりパウロの伝道を通じて「ユダヤ人たると異邦人たるとを問はず、一切の民族的差別を超えた救の道が全人類に対して開かれた」のであり、民族宗教としてのユダヤ教は止揚され、世界宗教としてのキリスト教が現れる(矢内原[1941-42: 197])。しかしだからといって「イスラエルに対する選民の約束は廃止せられたのではない」(矢内原[1941-42: 177])。

キリストの福音を信仰しなかったユダヤ人は、いったんは神に見捨てられる。「併し神はイスラエル民族を棄ててしまつたわけではない。腐つても鯛、棄てられても選民である」(矢内原[1937c: 280])。神はまず、キリストの福音を信仰しなかったユダヤ人よりも先に、福音を信仰した異邦人を救う。そして異邦人の救済をうらやんだユダヤ人が、福音の信仰へと転ずることで、ユダヤ人も救われる。つまり異邦人の救済がユダヤ人の救済へと反転作用する。「かくてイスラエル民族と異邦人とを総括しての世界全民族が救はれる」(矢内原[1937c: 281])——矢内原はパウロの主張を解してこのように述べる。

矢内原によれば、「イスラエル民族の誇りは神に先づ遣はされて福音を異邦人に宣べ伝へたる点に存し、それ以外には何等の先天的優越があるわけでない」(矢内原[1937c: 282])。そして「何れの民族も皆等しく神の選民であり、神より託せられし特別な素質と使命とがある」ゆえに、「日本人も神の選民」であり、「かりにこの日本民族が神の選民たる使命に忠実ならず真理の道を離れることを積み重ねるにより神に棄てられるに至つても…(中略)…之によりて救は他民族に及ぶ機会とな」る(矢内原[1937c: 282-284])。矢内原は東畑精一の「逆植民」の考えを先取りしており、植民地社会の変貌が、本国社会に逆流すると主張したが(本稿第I節参照)、この考えが、異邦人の救済が選民の救済へと反転作用するという矢内原のパウロ解釈の応用で

あることがわかる。さらに、福音を信仰しないがゆえに当初は神に見捨てられつつも、福音を信仰し異邦伝道へと展開する少数者(「遺りの者」)を輩出する「選民」ユダヤ人の姿が、植民地帝国の宗主国として「資本の文明化作用」を通じ植民地社会・経済を変貌させていく「神の選民」日本の姿に重ねられている。「世界の諸民族には、救の順序はあるが、一として救の希望のないものはない」(矢内原[1937c: 284])と述べる矢内原の主張⁷⁾の背後には、植民地宗主国による「資本の文明化作用」の伝播こそが、植民地を変革・救済し、ひいては宗主国をも変革・救済すると考える、彼のパターンリズムが置かれているのである。

VII. 世の国と神の国——再臨信仰の意味——

本節では、矢内原の再臨信仰について述べる。矢内原は内村鑑三と同様、強固な再臨信仰——十字架で死に、その後復活して昇天したキリストが、もう一度地上に現れるという信仰——の持ち主であった。矢内原によれば、「終の日まで、キリストを信ずる者のエクレスヤと、キリストに敵する世の国とは、併行的に発達して行く」のであり(矢内原[1952: 465])、キリストが再臨する「末の日」に、最後の審判により「神の国」(エクレスヤ)が実現する。戦後の矢内原は、「神の国」を「理想の平和国家」と等置している。ただし「キリスト信者の人数がだんだん増して、それで神の国が実現するというわけのものでは決してない」のであり(矢内原[1952: 465])、その実現は、(人為としての伝道を通じた信者の拡大によるのではなく)あくまでキリストの再臨による審判に賭けられていた(矢内原[1952: 466])。

矢内原においては、「形式的植民」に対置された「実質的植民」であっても、社会的経済的活動として物質や肉体の領域に関わるという意味で、それ自体としては「世の国」を構成する

ことに変わりはない。これが「神の国」の実現へと転化するためには、再臨による飛躍が必要であり、それまでは「世の国」における「形式的植民」・「実質的植民」と、キリスト教伝道により信者となった者で構成された「神の国」(エクレスヤ)との「併行的」な発達が続くというのが、矢内原の立場であったと考えられる。矢内原は『植民及植民政策』の末尾において、「自主主義植民政策理想の実現に対する確実なる保障は科学的にも歴史的にも与へられない」と述べたあと、「たゞ一事は確かである、即ち人類は之に対する希望を有することを。虐げらるゝものの解放、沈めるものの向上、而して自主独立なるものの平和的結合、人類は昔し望み今望み将来も之を望むであらう。希望！而して信仰！私は信ずる、平和の保障は『強き神の子不朽の愛』に存することを」と結んだが(矢内原[1926: 483])、これも矢内原の再臨信仰に基づく、「世の国」から「神の国」への飛躍の論理を述べたものと解するべきであろう。

VIII. 矢内原における宗教と資本主義——大塚久雄との比較——

本節では、矢内原同様、無教会派のクリスチャンにして社会学者であった大塚久雄との比較を通して、矢内原の資本主義観の特徴を検討してみたい。日中戦争以前の大塚が、資本主義起源論について、いわゆるヴェーバー・テーゼの支持者でなかったという問題は、中野敏男の研究により初めて本格的に検討された(中野[2001])。ここで中野は、当初の大塚がヴェーバー・テーゼを支持しなかった理由を、彼の無教会派クリスチャンとしての信仰に求め、初期の大塚がヴェーバー・テーゼを、「プロテスタンティズムの倫理が直接に資本主義の精神を『作り上げ』る」との意味だと解釈したがゆえに、信仰上の理由からヴェーバーに賛同できなかったのだ、と推測している(中野[2001: 37]／

傍点原文)。

けれども、初期の大塚のヴェーバー批判の理由を、大塚の信仰に求める中野の主張は説得力を欠く。なぜなら大塚と同様クリスチャンであった矢内原は、日中戦争以前からヴェーバー・テーゼの支持者だったからである。矢内原は「近世初期の宗教改革に当り、カルヴィン主義殊にピューリタニズムは資本主義の興起に対し精神的協力を与へたと言はれてゐる」と述べたあと、「最も霊的来世的なものが物質的現世的社会の指導者にもなり、金銭について最も清廉なる人世観を有するものが最大の資本蓄積者となつたのである」と言う(矢内原[1932c: 265-266])。矢内原はヴェーバーの名こそ出していないが、これは明らかにヴェーバーを念頭に置いた発言であり、しかも矢内原がヴェーバー・テーゼに反発を示していないことが重要である。矢内原は他の箇所でも度々ヴェーバー・テーゼを念頭に置いた発言をしているが(矢内原[1940a][1947])、彼がヴェーバー・テーゼを抵抗なく受容している点は一貫している。矢内原において信仰は当初からヴェーバー・テーゼの支持と矛盾しなかつたのであり、この点を踏まえるなら、初期大塚のヴェーバー批判の理由は、信仰以外の要因に求めるべきであろう。

では、矢内原と初期の大塚による、ヴェーバー・テーゼへの態度の相違を整合的に説明しうる変数は何か。それは世代であると筆者は考える。1893年生まれの大塚は第1次大戦中の1917年に大学を卒業し、住友に就職している。これに対し1907年生まれで1930年に大学を出た大塚は、就職難の世代にあたっている。つまり矢内原は、思想形成上重要な学卒前後の時期の、好況期の資本主義を資本主義の原イメージとして学問形成を行っており、彼が「資本の文明化作用」に肯定的であったのも、こうした世代性が関係していたと思われる。他方、学卒前後の

時期を世界恐慌期に過ごした大塚の場合、資本主義の破綻が彼の資本主義の原イメージとなっていたと思われる。そして、両者の世代差から来る、資本主義への好悪あるいは資本主義の孕む可能性への期待の相違が、ヴェーバー・テーゼへの態度の相違を生じさせているのではないか。好況期の資本主義を念頭に置いて学問形成を行った矢内原の場合、資本主義の持つ可能性に肯定的であるがゆえに、その起源を宗教倫理に見出す見解にもさして抵抗を感じない。逆に恐慌期の資本主義を目撃して研究生生活を開始した大塚のように、資本主義に何らかの批判を抱く論者の場合、その起源を宗教倫理に見出す見解は受け入れがたいのであり、逆にその起源を奢侈や営利欲に見出す見解のほうが受け入れやすかったと推測される。少なくともヴェーバーの受容から間もないこの時期の日本に関する限り、ヴェーバー・テーゼへの態度の分岐は、資本主義に対する好悪ないし資本主義の孕む可能性への期待の相違がまずあって、そこから遡行的にヴェーバー・テーゼへの賛否が帰結しているとみるほうが実態にあっているのではなからうか。そう考えれば、大塚の師にして矢内原の同世代者であった革新派の本位田祥男がヴェーバー・テーゼの支持者であったのも納得できるし(中野[2001: 26-27])、日中開戦後の大塚がヴェーバー・テーゼの支持者へと転じていくのも、彼が戦時の資本主義に何らかの期待を抱く態度へ転換したことと関連していたとみなせよう。これに対し、当初から「資本の文明化作用」に肯定的な矢内原の場合、戦前・戦中・戦後を通じ、ヴェーバー・テーゼに対する態度変更を必要としなかつたのだと考えられる。

矢内原と大塚のさらなる相違として、ユダヤ的なものに対する態度が挙げられる。矢内原は戦前からシオニズムの熱心な支持者であり(矢内原[1923])、戦後は「イスラエル共和国の軍事行動をすべて弁護するわけではありません」と

留保しつつも、ユダヤの「民族の生命力」の根強さを強調している(矢内原[1957b: 297])。これに対し大塚は、「賤民資本主義」への批判者であり、戦中も「ユダヤ人のうちに、かの『寄生的』(非生産力的)な営利『欲』が純粹培養に近い姿で見出される事は、ヒットラーをまつ迄もなく、すでにウェーバーが、むしろ彼こそが、強調して止まなかつたところである」と述べたことから分かるように(大塚 [1944: 10])、概してユダヤ的なものに批判的であった。これも両者の世代の相違および、産業資本に対する態度の相違と関連する問題である。大塚が商業資本・金融資本と区別された産業資本に格別の地位を与えており、産業資本形成の主体的推進力を、商業資本のうちに見ないことを主張したのに対し(大塚[1969: 140])、矢内原は商業資本から産業資本への転化を連続的に把握しており(矢内原[1929b: 428-9])、商業資本・金融資本と比較して、産業資本にとりたてて高い評価を与えているとも言えない。矢内原の場合、第1次大戦の好況期の資本主義を念頭に置く彼の世代性により、商業資本・金融資本への嫌悪感も弱く、ゆえに歴史的にそれらと結びついて表象されてきたユダヤ人に対する嫌悪感を抱かなかつたのであろう。これに対し恐慌期に自己形成を遂げた大塚の場合、商業資本・金融資本への嫌悪感が強いゆえにユダヤ的なものへの嫌悪が強くなっており^⑧、そうした大塚が戦時資本主義に可能性を見出す過程で、(ヴェーバー・テーゼへの態度転換とも連動して)産業資本のみを特権的に肯定する道を選択したのだと考えられる。

矢内原における「資本の文明化作用」への信頼は、中国社会の「封建性」を宿命と見ず^⑨、やがて中国の資本主義によって克服され、民族国家統一が進展すると考える彼の中国認識に典型的に現れているが(矢内原[1937d])、これも第1次大戦下の好況期の資本主義を目撃しつつ自

己形成を遂げた彼の世代性と不可分と言えよう。

結語

本稿ではこれまで、矢内原の植民政策学とキリスト教信仰の連関について論じてきた。国家を超えた普遍性を掲げる世界宗教としてのキリスト教は、露骨な軍事的暴力や同化主義による植民地統治には批判的でありながらも、植民地帝国それ自体は維持したいと考える矢内原にとって適的な統治イデオロギーであった。本稿の考察を踏まえ、ここでは矢内原の植民政策学いくつかの批判を投げかけてみたい。

①同化主義批判は貫徹されうるか

矢内原は朝鮮・台湾統治における同化主義の批判と、沖縄・南洋群島の日本への同化の主張をともに展開した(米谷[2003])。彼のこうした二重基準も、キリスト教伝道に基づく「文明化」に対する彼の信頼と不可分であったと考えられる。一定の「文明化」がなされた民族に対しては、同化主義の適用を批判するが、「文明化」に達していないとみなされれば、むしろ同化の必要が主張される。矢内原はたびたび日蓮を評価したように(矢内原 [1940b])、異宗を一概に排撃したわけではないが、彼がキリスト教伝道を通じた諸民族の教化を望ましいと考えていることは明白であり、結局のところキリスト教への「同化」を要求することになるのではなかろうか^⑩。

②植民によるパターナリズム

矢内原は「資本の文明化作用」に信頼を置き、これが植民地経済をも発展させ、植民地の独立へつながっていくと主張した。末廣昭は戦後日本企業のアジア進出について、彼らがアジアのナショナリズムに共感可能と考えた背景には、「太平洋戦争で敗けた相手はアメリカであって、『大東亜戦争』そのものの理念は間違っていない、むしろ日本は東南アジア諸国の民族解

放と独立に手を貸したのだという独善的解釈が広く存在していた」と指摘する(末廣[1995: 236])。確かに矢内原は、直接にこのようなことを述べたわけではない。だがしかし、植民を通じた植民地経済の発展に対する彼の信頼は、結局のところこれに近い思考法を帰結しうるのではなかろうか。

③「実質的植民」概念と宗主国への移民

矢内原は、国家による政治的支配—従属の関係を要件とする「形式的植民」概念ではなく、社会群の移動による「実質的植民」概念を重視した。しかし他方で矢内原は、あくまでも植民者のほうが原住民より文化水準の高い場合を植民の典型とみなす(矢内原[1933b: 196])。だが「実質的植民」の定義にしたがうならば、植民地から宗主国への移民——たとえば朝鮮から日本への移民——もまた、矢内原の言う「実質的植民」に該当するはずである。にもかかわらず彼の植民政策学は、植民地から宗主国への労働力移動を(若干の言及はあるにせよ)積極的に主題化することはなかった。これは、彼が国家による政治的支配—従属の関係を要件とせず植民を定義したことも一因であったのではなかろうか。また、彼が伝道をモデルとして「実質的植民」を定義したために、文化水準の高いほうから低いほうへの植民を典型とみなしたことの帰結という面もあったのではないか。

最後に矢内原に対するある批判に言及して、本稿の結びとしたい。それは矢内原の植民政策学の方法論の非歴史性という問題である。遠藤湘吉は、矢内原が植民政策学の方法論として、歴史を重視しなかったとして、これに疑問を投げかけているが(遠藤[1968])、楊井克己はさらに踏み込んで、矢内原の「実質的植民」概念の提示のうちに、あらゆる時代に妥当する普遍的概念樹立を目指す方法態度を見出す。楊井は、矢内原において『植民及植民政策』のような植

民政策学の概論の構築が先行し、『帝国主義下の台湾』のような実証研究が後になったことに批判的に言及し、「先生の研究コースが逆のコースをとり、まず一連の実証的研究が時間的に先になされ、その後に概論的著述が完成されるという順序をとっていたら、どうであろう。『植民及植民政策』は、今われわれに残されているものとは相当に異なった内容のものとなったのではないであろうか」(楊井[1968: 610])と疑問を述べた。だが、本稿ではこの批判を裏返しにして問うてみよう。矢内原において、植民政策学の体系の構築が先行し、実証を後回しにする必要があったのはなぜか。それは矢内原の「実質的植民」概念が、一方では同時代の『世界』の拡大」という経験を参照したものでありながら、他方ではキリスト教伝道をモデルとすることにより、経験を越えた、規範的負荷を帯びた概念として構築された点と関わる。クリスチャンの社会学者であった矢内原は、研究生生活の始点においてまずはじめに、彼の信仰と社会科学の連関を、経験的研究に先立って設定しておく必要があったのである。矢内原の研究は、『植民及植民政策』のような植民政策学の概論よりも『帝国主義下の台湾』のような実証研究のほうが概して評価が高い(川田[1996: 366])。けれども彼が信仰と社会科学の架橋を賭けたのは、まさに『植民及植民政策』のような学の体系の構築作業のほうだったのであり、ゆえに体系構築の作業が実証的な地域研究に先行する必要があったのである。

このように方法論の非歴史性を批判される矢内原だが、そもそも彼が「実質的植民」概念を通じて自身の信仰と植民政策学を架橋したのは、彼の植民政策学の形成時期が、第1次大戦による多民族帝国の解体を通じた非国家的アクターの可視化と、こうした国際情勢の激変とも連動した「社会の発見」(飯田[1997], 石田[1984: 94])の時期に重なったからであり、だからこそ

国家ではなく社会群を主体とする彼の「実質的植民」概念も、一定の説得力を持ちえたのである⁽¹¹⁾。以上の意味で方法論の非歴史性を指摘されがちな彼の植民政策学は、まぎれもなく歴史性の刻印を受けている。矢内原は、自身の学問形成期と重なった第1次大戦後の激動という時

機を鋭くとらえ、だからこそ現実性を有した「実質的植民」概念を、無教会の平信徒伝道をモデルとして構築することにより、いったんは峻別されたがゆえに両立しえた信仰と社会科学⁽¹²⁾の再架橋という自身の問題の解決をも、そこに託したのである。

註

1. この規定に即して、矢内原は植民地を「民を植うるの地」と「植うる民の地」に区分した。「形式的植民」が「民を植うるの地」としての植民地に、「実質的植民」が「植うる民の地」としての植民地に、それぞれ連なる概念である(矢内原[1926: 38-39][1932b])。
2. 矢内原による教会批判は、戦後、キリスト教会の戦争責任追及へと接続された(矢内原[1946a: 9][1946b: 25])。
3. 矢内原のこうした観点は、ソ連(唯物論)と米国(合理主義・デモクラシーの墮落としての享楽主義)に対する両面批判を通じた冷戦下日本の独立保持の主張に継承された(矢内原 [1955: 135-137])。
4. マルクスも「資本の文明化作用」について「布教的(propagandistisch)」という宗教的形容を用いた(Marx [1857-58=1961: 479])。なおマルクスが「資本の文明化作用」を論じた『経済学批判要綱』の刊行開始は1939年であり、矢内原自身は「資本の文明化作用」の語を用いていない。
5. 矢内原のこうした立場は、国家なき民としてのユダヤ人に対する彼の高い評価と関わる。
6. 矢内原は戦後、無教会主義においては神の国の単位を民族や教会ではなく個人に帰着することにより、「ナショナル(民族的)なものであるが他面においてユニバーサル(世界的)なもの」になると述べている(矢内原 [1957a: 202-203])。
7. 矢内原においては、選民と異邦人の区別はあっても、諸民族の宗教的な「罪」の軽重に相違はないとされた。矢内原は満州事変後の対話形式の文章で、日本と中国の国民がともに神の前に「罪」を認めるよう主張し、日本の罪のほうが大きいのではないかと問いに対し「大小軽重の比較を言ふべき問題ではありません」と述べている(矢内原[1935b])。彼のこうした思考法は、連合国と枢軸国の「罪」の軽重に相違はないとの認識を前提とした、戦後の絶対的平和論へと展開していった(将基面[2002])。
8. 大塚による商業資本への批判が、ユダヤ人への否定的言及と結びついた例として(大塚 [1969: 54])。
9. 中村勝己は、矢内原の方法の労農派との近さに言及しているが(中村[1981: 191, 280-281])、その理由に明確な説明を与えていない。本稿の考察を踏まえれば、矢内原が非西洋地域の「封建性」の残存を宿命と見ず、資本主義の展開により克服されていくと見ている点が労農派の見解に近いといえる。従来日本資本主義論争について、世代の観点はさほど重視されてこなかったと思われるが、(多少の例外はあるもの)おおまかに見れば、労農派の論者の生年は1890年前後に集中しており、講座派の論者の生年は1900年前後に集中している。その理由としては、労農派の主要人物たちが第1次大戦期に20代の自己形成期を過ごしており、好況期の資本主義を原イメージとしていたために「資本の文明化作用」に信頼を持ちやすく、他方、全体として労農派より若年である講座派の世代は、そうではなかったことが一因であったと考えられる。そして1893年生まれの矢内原は、労農派の主要人物たちの世代に近いことが、労農派と矢内原の近さを帰結したと考えられる。労農派と講座派の世代差の問題は、より詳細な論証が必要な領域ではあるが、従来論じられてこなかったこ

ともあり、あえてこの場で問題提起としておきたい。

10. 三浦永光は、「矢内原は西欧諸国が植民政策において暴力、不正、欺瞞を現地民衆に加えた多くの事実を指摘し批判しているわりには、そのような政策がキリスト教の強制・伝道と結びついて進められてきたことに対する認識がきわめて少ないように思われる」と指摘している(三浦[2009: 5])。
11. 矢内原の議論が今日読み返しても新鮮さを失わないのは、彼の議論が第1次大戦後の萌芽的なグローバル化を背景とするがゆえに、とりわけ移民問題を中心に今日のグローバル化の問題を先取りしていることによる。矢内原同様、戦間期の萌芽的なグローバル化を念頭に置いた著作の例としては、(戦後の刊行だが)高田保馬『世界社会論』がある(高田[1947])。
12. 本稿第Ⅲ節参照。

文献

浅田喬二(1990)『日本植民地研究史論』未来社。

Barth, Karl (1919) *Der Römerbrief*, Zürich:EVZ-Verlag. = (2001) 小川圭治・岩波哲男(訳)『ローマ書講解』上下 平凡社。

朝鮮総督府(1921)「朝鮮の統治と基督教」=(1995)『韓国併合研究史料7』龍溪書舎。

Christie, Dugald (1914) *Thirty Years in Moukden, 1883-1913*, London: Constable. = (1938) 矢内原忠雄(訳)『奉天三十年』上下 岩波書店。

遠藤湘吉(1968)「一つの疑問」南原他(編)『矢内原忠雄：信仰・学問・生涯』岩波書店, 429-432.

飯田泰三(1997)「ナショナル・デモクラットと『社会の発見』」『批判精神の航跡』筑摩書房, 155-221.

飯沼二郎・韓哲曦(1985)『日本帝国主義下の朝鮮伝道』日本基督教団出版局。

今泉裕美子(2001)「戦前期日本の国際関係研究にみる『地域』：矢内原忠雄の南洋群島委任統治研究を事例として」『国際政治経済学研究』(筑波大学国際政治経済学研究科)7: 35-42.

石田雄(1984)『日本の社会科学』東京大学出版会。

亀井俊介(1971)『ナショナリズムの文学』研究社。

亀井俊介(1977)『内村鑑三』中央公論社。

姜尚中(1995)「キリスト教・植民地・憲法」『現代思想』23(10): 62-76.

姜尚中(2004)『オリエンタリズムの彼方へ』岩波書店。

川田侃(1996)『川田侃・国際学Ⅰ：国際関係研究』東京書籍。

金慶允(2007)「矢内原忠雄のキリスト教思想と朝鮮」一橋大学大学院言語社会研究科博士論文 (<http://hdl.handle.net/10086/14584>) 2011年5月1日DL.

駒込武(1996)『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店。

丸山真男(1964)『増補版 現代政治の思想と行動』未来社。

Marx, Karl (1857-58) *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin: Diez Verlag. =(1961) 高木幸二郎(監訳)『経済学批判要綱 第三分冊』大月書店。

政池仁(1968)「無教会信者・矢内原忠雄」南原他(編)『矢内原忠雄：信仰・学問・生涯』岩波書店, 580-584.

三浦永光(2009)「矢内原忠雄における学問・信仰・政治：1930年代を中心に」東京大学教養学部創立60周年記念シンポジウム「矢内原忠雄とキリスト教」(2009年6月13日)報告レジュメ, 1-5.

- 村上勝彦 (1993)「矢内原忠雄における植民論と植民政策」『岩波講座近代日本と植民地 4 : 統合と支配の論理』岩波書店, 205-237.
- 長岡新吉 (1984)『日本資本主義論争の群像』ミネルヴァ書房.
- 中村勝己 (1981)『内村鑑三と矢内原忠雄』リプロポート.
- 中野涼子 (2006)「日本帝国の夢と現実：植民地研究者 矢内原忠雄の挑戦」南山大学社会倫理研究所(<http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/ISE/japanese/database/discourse/2006nakano.html>)2011年5月1日DL.
- 中野敏男 (2001)『大塚久雄と丸山真男』青土社.
- 南原繁・大内兵衛・黒崎幸吉・楊井克己・大塚久雄(編) (1968)『矢内原忠雄：信仰・学問・生涯』岩波書店.
- 新渡戸稲造 (1969)『新渡戸稲造全集第4巻』教文館.
- 小熊英二 (1998)『〈日本人〉の境界』新曜社.
- 小熊英二 (2000)『「植民政学」と開発援助』稲賀繁美(編)『異文化理解の倫理にむけて』名古屋大学出版会, 171-192.
- 大塚久雄 (1944)「マックス・ウェーバーに於ける資本主義の『精神』(二)」『経済学論集』14(4): 1-21.
- 大塚久雄 (1969)「近代資本主義の系譜」『大塚久雄著作集第三巻』岩波書店, 1-351.
- 酒井哲哉 (2007)『近代日本の国際秩序論』岩波書店.
- 将基面貴己 (2002)「矢内原忠雄と『平和国家』の理想」『思想』938: 27-47.
- 末廣昭 (1995)「経済再進出への道」中村政則ほか(編)『戦後日本 占領と戦後改革 第6巻：戦後改革とその遺産』岩波書店, 211-252.
- 鈴木範久 (1984)『内村鑑三』岩波書店.
- 高田保馬 (1947)『世界社会論』中外出版.
- 竹中佳彦 (1992)「敗戦直後の矢内原忠雄」『思想』822: 52-86.
- 東畑精一 (1940)「植民現象の本質」『経済学論集』10(8): 13-38.
- 内村鑑三 (1912)「宗教と農業」=(1982)『内村鑑三全集 19』岩波書店, 274-280.
- 内村鑑三 (1921)「羅馬書の研究」=(1982)『内村鑑三全集 26』岩波書店, 16-448.
- 和田春樹 (2010)『日本と朝鮮の100年史』平凡社.
- 楊井克己 (1968)「矢内原忠雄先生の学問的業績」南原他(編)『矢内原忠雄：信仰・学問・生涯』岩波書店, 600-610.
- 矢内原忠雄 (1923)「シオン運動(ユダヤ民族郷土建設運動)に就て」=(1963)『矢内原忠雄全集第1巻』岩波書店, 541-594.
- 矢内原忠雄 (1926)「植民及植民政策」=(1963)『矢内原忠雄全集第1巻』岩波書店, 1-518.
- 矢内原忠雄 (1929a)「世界経済発展過程としての植民史」=(1963)『矢内原忠雄全集第4巻』岩波書店, 141-169.
- 矢内原忠雄 (1929b)「帝国主義下の台湾」=(1963)『矢内原忠雄全集第2巻』岩波書店, 177-480.
- 矢内原忠雄 (1931)「マルクス主義と基督教」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅲ：マルクス主義とキリスト教』岩波書店, 1-135.
- 矢内原忠雄 (1932a)「無教会主義論」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 85-104.
- 矢内原忠雄 (1932b)「植民なる文字の使用に就て」=(1963)『矢内原忠雄全集第5巻』岩波書店, 271-282.
- 矢内原忠雄 (1932c)「社会改革と宗教改革」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅲ：マルクス主義とキリスト教』岩波書店,

店, 263-269.

矢内原忠雄 (1933a)「民族主義の復興」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅴ：民族と平和』岩波書店, 3-18.

矢内原忠雄 (1933b)「未開土人の人口衰退傾向について」=(1963)『矢内原忠雄全集第4巻』岩波書店, 196-275.

矢内原忠雄 (1935a)「南洋群島民の教育に就て」=(1963)『矢内原忠雄全集第5巻』岩波書店, 183-200.

矢内原忠雄 (1935b)「日支親善の途」=(1964)『矢内原忠雄全集第18巻』岩波書店, 241-243.

矢内原忠雄 (1937a)「民族と平和とのために」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 322-331.

矢内原忠雄 (1937b)「国家の理想」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 361-384.

矢内原忠雄 (1937c)「ロマ書五講」=(1963)『矢内原忠雄全集第8巻』岩波書店, 253-316.

矢内原忠雄 (1937d)「支那問題の所在」=(1963)『矢内原忠雄全集第4巻』岩波書店, 326-340.

矢内原忠雄 (1939)「植民政策に於ける文化」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅴ：民族と平和』岩波書店, 133-149.

矢内原忠雄 (1940a)「宗教改革論」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 197-215.

矢内原忠雄 (1940b)「余の尊敬する人物」=(1965)『矢内原忠雄全集第24巻』岩波書店, 1-166.

矢内原忠雄 (1941)「支那伝道要綱」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅴ：民族と平和』岩波書店, 160-163.

矢内原忠雄 (1941-42)「ロマ書講義」=(1963)『矢内原忠雄全集第8巻』岩波書店, 1-252.

矢内原忠雄 (1942)「基督教の主張と反省」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 453-482.

矢内原忠雄 (1944)「バルーシヤ論」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅳ：国家の理想——戦時評論集』岩波書店, 257-269.

矢内原忠雄 (1946a)「人間について」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅱ：無教会主義キリスト教論』岩波書店, 1-9.

矢内原忠雄 (1946b)「日本の基督教」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅱ：無教会主義キリスト教論』岩波書店, 17-25.

矢内原忠雄 (1947)「内村鑑三と堺枯川」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅲ：マルクス主義とキリスト教』岩波書店, 282-294.

矢内原忠雄 (1948)「宗教と科学」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅲ：マルクス主義とキリスト教』岩波書店, 177-204.

矢内原忠雄 (1952)「聖書から見た日本の将来」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅴ：民族と平和』岩波書店, 421-468.

矢内原忠雄 (1955)「無教会主義の中心問題」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅱ：無教会主義キリスト教論』岩波書店, 126-137.

矢内原忠雄 (1956)「無教会主義とは何か」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅱ：無教会主義キリスト教論』岩波書店, 161-196.

矢内原忠雄 (1957a)「現代の宗教改革とは何か」=(1982)『キリスト者の信仰Ⅱ：無教会主義キリスト教論』岩波書店, 197-215.

矢内原忠雄 (1957b)「民族の復興と教育」『主張と随想：世界と日本と沖縄について』東京大学出版会, 283-306.

米谷匡史 (2003)「矢内原忠雄の〈植民・社会政策〉論」『思想』945: 138-153.

受稿 2011年6月24日／掲載決定 2011年9月1日

The Relation between the Theory of Colonization and Christianity in YANAIHARA Tadao

TANAKA Ryoichi

YANAIHARA Tadao is an outstanding scholar of colonial policy after World War I in Japan. He is also a famous evangelist of Non-Churchism(*Mukyōkai*), a group of Christians advocated by UCHIMURA Kanzo in Japan. This article discusses the issue of the relation between his theory of colonization and Christianity.

YANAIHARA formulated two concepts of colonization, formal(*keishikiteki*) and actual(*jissuitsuteki*) ones. Formal colonization means political control over colonies by states. On the other hand, actual colonization means socio-economic activities of social group which has moved into a new territory. He highly evaluated actual colonization because of his positive attitude toward civilizing influence of capital. YANAIHARA initially had an idea of countercolonization(*gyaku-shokumin*), which was formulated later by TOHATA Seiichi, to refer to the influence of the change of colonial society resulting from colonization back to the suzerain society itself.

From what is discussed in this article, we can draw the following two conclusions. Firstly, YANAIHARA conceptualized actual colonization based on the idea of mission by laymen, not by Church, advocated by Non-Churchism(*Mukyōkai*). Secondly, YANAIHARA conceived an idea equivalent to countercolonization, inspired by the expression in St. Paul's Letter to the Romans, that is, the salvation of the Gentile eventually leads to the salvation of the Jew as the Chosen People.