

論 文

松田智雄の思想

—— 歴史とプロテスタンティズム ——

村松 晋(聖学院大学)

1 問題の所在

松田智雄(明治44年～平成7年)は、イギリス経済史の大塚久雄や旧約学の関根正雄らと同様、最晩年の内村鑑三に師事したキリスト者であり、その大塚ともども戦後の西洋経済史研究を牽引した存在として名をなした人物である。後半生には、駐西ドイツ公使や図書館情報大学学長等の要職を歴任するなど、社会的活動においても大きな働きをなした。こうした公職にあって、松田はみずからの信仰を前面に出すことはなかったが、しかし亡くなる直前まで、キリスト教系学生寮の理事長をつとめ、また同じ内村門下で独立伝道に立った先輩の文集編集と刊行に尽力するなど、生涯を通じて信仰に基づく〈実践〉を地道に続けた人でもあった⁽¹⁾。また別稿⁽²⁾にて論じたように、敗戦直後、信州北佐久地方の農村調査を行う中、その成果をふまえて『北佐久郡志』⁽³⁾を公刊するとともに、繁務の傍ら「農民福音学校」を催し、同地で農業に携わる人々にキリスト教信仰を繰り返し問いかけた点は注目される。松田はその意味で、いわゆる「学究」とどまった人ではなかった。

思うに「国民経済」の確立という課題意識に貫かれた松田の研究業績は、優れた、そして活きた学問の常として、後進の学徒によって乗り越えられていく一面を免れない。しかし松田の〈実践〉とその思想、なにかんづく敗戦後の信州農村に働きかけた松田の志は、その時代にあって意味あるものであったのはもちろん、時を隔てた現代に対しても、一つの示唆を投げかけるものと思われる⁽⁴⁾。本稿ではこうした課題意識に基づいて、敗戦直後の松田を促した信仰と、その信仰に裏打ちされた〈歴史意識〉に内在的な解析を加えることを目的

とする。その意味で限定的な立論となるが、しかし本稿での考察は、松田を新たに照らし出す試みにとどまらず、その松田を映す同じ光源は、大塚らの思想的遺産を現代に照射するうえでも、寄与するところがあると考えられるのである。

2 キリスト者の社会的実践
——赤岩栄との論争を手がかりにして——

結論を先取りして言えば、若き松田の信仰の特質は、信仰と生活の問題を二元論的に分離せず、その両者のはざまなる実存的緊張を、粘り強く負い遂げようとする姿勢にあったと約言できる。その象徴的な表現として、ここでは内村鑑三を論じた「勇ましい高尚な生涯」という論考の次の一節に注意を促したい。

私共も自身の信仰の自覚については、絶えず最も峻厳な注意を怠ってはならないのである。予定説が十字架の恩恵を排除するとしても、また信仰—十字架の信仰であれ、いわゆる信仰的態度に安住し、逃避することも、同様にまた恐るべき十字架恩恵の否定である。また労働の肯定のような肉に属するものの不当な肯定的態度から離れているにしても、逆に歴史と社会からの遊離が、少しも「神の栄光」のためによりよく仕える所以であるどころでなく、却って逆の墮落を意味することもあるであろう⁽⁵⁾。

ここに見られるのは、福音信仰の社会的展開への志向性というよりも、キリスト者がキリスト者であるゆえに対峙せざるを得ない〈緊張〉への促しである。すなわち「キリストの福音」を受け容れて生きるということと、世俗世界において生活

論 文

するということがもたらす不可避な矛盾・対立について、両者を単に「並立」させて省みない生き方や、逆に、「信仰生活」に自閉して、「歴史と社会からの遊離」を合理化するとき、安易な一元化を厳に戒める視座がそれである。同様のまなざしは、昭和24年「歴史とプロテスタンティズム」において「福音が福音であるためには、歴史・社会的現実と断絶するものであってはならないし、またそれを同一性格に包むものであってはならない」⁽⁶⁾と述べられ、昭和26年の論考「高原の記録」でも、「福音の赦しの働きは永遠的かつ絶対的である」⁽⁷⁾が「福音と歴史とが切離されて断絶した二元ではなく、福音は歴史の拘束と抵抗のうちに実現するものであつて、この実現という一点に人間がある…人間はこの一点において分裂すべきでなく、福音の活きた優越性のうちに包まれながら、しかも、歴史の抵抗に身を以て処し、応答して行かねばならない」⁽⁸⁾と記された中に見出せるものである。

いずれにおいても松田が説くのは、「福音か、歴史・社会的現実か」をみずから整合的に整えて、両者の「住み分け」を企てる一元的思考でなく、あくまで「福音と、歴史・社会的現実」という相対立する〈現実〉と、ほかならぬキリスト者として対峙し続けようとする〈緊張〉の必要性であり、単に「キリスト者の社会的実践」が主張されているのではないことを、注意深く読み取らねばならない。したがって、松田はキリスト者がその〈社会的実践〉を信仰と切り離し、両者の間に漲るべき〈緊張〉を解消する行き方には異議を唱えてやまなかった。この点で示唆に富むのは、赤岩栄に対する松田の批判である。昭和24年、代々木上原教会の牧師・赤岩が日本共産党への「入党決意」をうかがわせる発言をなし、その急進的な「社会的実践」への志向によってキリスト教内外に議論を呼んだことは知られている。その詳細を、今、論ずることはできないが⁽⁹⁾、ここではその赤岩と直接的な論争を行った一人がほかならぬ松田であること⁽¹⁰⁾、その際、松田の批判の眼目が、赤岩の「信仰と政治を分離する一いわゆる教会と社会」というように分けて考えるべき一という根本的な

立場」⁽¹¹⁾に向けられていたことに注意を促したい。

すなわち松田は、赤岩の主張の中に「正義と真理とがあることを十分に認めます。また共産党の内部へまで福音を宣教し浸透せしめようという同氏の御決意には尊敬を惜しみません」⁽¹²⁾としながらも、「信仰と社会的実践の領域を切り離し、後者については手放して当たってゆく」⁽¹³⁾「私たちは政治のことは政治家に、経済のことは経済学者にきけばよいのです」⁽¹⁴⁾とする赤岩の主張に対し、「『きけばよい』という態度は私にはどうしても納得できません」⁽¹⁵⁾と、その一元的なスタンスを問題視してやまなかった。

松田がキリスト者の〈社会的実践〉に求めたのは、赤岩のように、実践の只中で直面を余儀なくされる諸課題を「政治のことは政治家に、経済のことは経済学者にきけばよい」と、信仰的視点から切り離し、キリスト者としてそれを問わない姿勢ではなくて、眼前の課題を信仰的視点から問い直し、問題克服に取り組みなおす姿勢の持続であった。言い換えれば、キリスト者には「政治」についても「経済」についても、「政治家」や「経済学者」とは異なった視点からする唯一無二の独自のかわり方があるというのが松田の確信だった。この点に関し、同じ赤岩批判の論考中、次の一節が示唆に富む。

信仰は政治に対し、福音は歴史＝社会に対して絶対的に優越しなければなりません。それはただ歴史の相対的進歩の中にはらまれる罪と頽廃とを十分に認めつつ、キリストの愛に迫られてその相対的進歩の中に身を以て働かなければならないという、キリスト者の存在の仕方によって可能となる筈です。私はキリスト者が、独特なやり方で社会の中に生き、社会の世界史的進歩を担い思うと考えます⁽¹⁶⁾。

ここで松田は「歴史の相対的進歩の中にはらまれる罪と頽廃とを十分に認めつつ、キリストの愛に迫られてその相対的進歩の中に身を以て働かなければならない」となし、それを赤岩のごとき立場とは異なった、キリスト者ならではの「独特な」〈実践〉として提示する。その内容を敷衍するな

らば、同じ年の論考「日本の病患」の一節「歴史の相対的進歩は何ら救いとは関係がない。それがいかに高度に到達しようとも、『然らば汝らの天の父の全きが如く、汝らも全かれ』（マタイ五）と言い給うたイエスの命を完うしうるものではない。その理由は、人が外側に対立している自然にでなく、内側において対する自然、人間の生まれながらの精神と肉体とが、霊に反逆するところにある」⁽¹⁷⁾との叙述を促す眼でもって、一見、「進歩」と見えることさえも絶対視せずに、そこに「はらまれ」る「罪」「頽廢」を洞察することである。この点、マルクス主義的「発展段階史観」が力を持ち、その目指す地平が全ての矛盾を更新すると念じられた時代、「歴史の相対的進歩」を称し、またそうした「進歩」が「いかに高度に到達しようとも、『然らば汝らの天の父の全きが如く、汝らも全かれ』（マタイ五）と言い給うたイエスの命を完うしうるものではない」と、人間およびその社会の有限性・相対性を揚言すること自体、如上の視座の表現と称し得る。

とはいえそれは、「歴史の相対的進歩の中にはらまれる罪と頽廢」を盾に、「歴史・社会的現実と断絶」し、〈現実〉から遊離した観念的「信仰」の解き明かしに傾斜したり、逆に、「歴史の相対的進歩の中に」は「罪と頽廢」が「はらまれる」ものだといわば開き直って、「罪と頽廢」の存在にもかかわらず、「歴史の相対的進歩」それ自体に固執したりする立場とは違う。松田は「罪と頽廢」を洞察することの必要性とともに、それらが「はらまれる」「歴史の相対的進歩の中に」「キリストの愛に迫られて」かわること、「その実践の中にこそ、罪の赦しの信仰の展開がある」と説く。この問題を解するにあたっては、松田が「隣人愛」を論じた昭和24年「倫理と歴史＝社会」における次の一節が示唆に富む。

隣人愛の倫理は階級闘争の倫理ではない。むしろ、そのような限定を許さない無条件的愛である。そこには対立階級間の関係についても、何らの除外例も設けられてはいない。それは、キリスト教の、またプロテスタンティズムの倫理の欠陥なのであろうか。そうで

はなくて、これはその隣人愛の倫理のもつ峻厳性一時と場所の如何を問わず、階級社会でも、無階級社会でも、一切に適用されなければならない倫理であるからである。だからこそ、プロテスタンティズムも、この隣人愛の倫理を高く掲げる。隣人愛は、うちなる自然によつても、外側の自然によつても、また人と人々が作り上げる社会構造の中においても、多くの障害に遭遇せざるをえない。その障害に対して、隣人愛は、しかも峻厳に誠命として与えられ、その実現を迫られる。「貧しくかつ乏しく」ある状態において、「汝らの仇」に対して、サマリヤ人とユダヤ人との間において、愛において自然に対する働きも生まれるであろうし、階級・人種・宗教の区別を問わず、愛は働かなければならない⁽¹⁸⁾。

注意すべきは「隣人愛」の形容として、「与えられ」「迫られる」とあるように、受動の表現が用いられている点である。この事実は松田において、「隣人愛」というものがその内容においても対象についても、それをみずから「限定」したり、逆に「除外例」を設けたりして、いわば「先取り」できるような性格のものとは理解されていないことを示している。あるいは、「時と場所の如何を問わず」の一語が示唆するように、松田にとって「隣人愛」の対象は、その時々「与えられ」、愛すべく「迫られる」、きわめて〈現在〉的な存在として把握されていることを照射する。そしてこうした〈隣人〉把握は、松田における〈実践〉への視座を根底で規定するものであることに注意を促したい。たとえば前掲「日本の病患」における、「世界の歴史の中には神の摂理が働いている。これは私共の希望と確信との基礎である」⁽¹⁹⁾との明快な一節が象徴するように、松田において、直面する〈現実〉の一端は、神の働きと無縁に生起するものとは考えられていない。別の角度から言うならば、それは〈隣人〉同様、究極的に神によって「与えられ」、向き合うことを神によって「迫られる」〈課題〉として立ち現れてくるものとして把握されている。したがって、「世界の歴史の中には神の摂理が働いている」と確信する松田において、〈現実〉

論文

との対峙を回避して「信仰生活」に引きこもることも、赤岩のように、〈実践〉の只中で直面を余儀なくされる諸課題を信仰的視点から切り離し、キリスト者としてはそれを問わないあり方も、いずれも〈現実〉という神与の〈課題〉に取り合わないこととして、認められないのは自明であって、逆に、日々の具体的な生活の只中に切りもなく降りかかってくる〈現実〉と、信仰の眼で対峙し続ける姿勢、その〈緊張〉こそが求められるのは必然であった。同様に、先述の「赤岩栄批判」では前面に出ていないものの、マルクス主義の「階級闘争の倫理」は、その「適用」が特定の「階級」に「限定」され、「与えられ」「迫られる」べき愛の対象があらかじめ「先取り」され「固定化」されてあるという点からも、如上の〈現在〉的な〈隣人〉理解に立つ松田において、認めがたい「倫理」となることにも注目しておきたい⁽²⁰⁾。

その上で次に問うべきは、かくして「隣人愛」の対象として「与えられ」る存在に対し、松田はいかに〈実践〉すべく考えているのかという問題であるが、この点に関しては、紙幅の都合上、最小限を述べるにとどめねばならない。結論を約言して言えば、松田において「隣人愛」の〈実践〉は、方法をあらかじめ「固定化」し、一律適用できるようなものではないと把握されているということ、別の角度から言うならば、前掲「高原の記録」における「福音の赦しの働きは永遠的かつ絶対的であるが、潔めは時間的でもあり具体的である。その具体性とは、苦悩を除去する実践がなければならないということであつて、実践とは、正しく『医者』の働きであつて、健康者の問題でなく病者の問題に他ならないのである」⁽²¹⁾との表現が象徴するように、松田において「隣人愛」の〈実践〉は、「医者」「健康者」の「問題でなく」、「苦悩」の当事者たる「病人」の立場に立ってで行われるべき営みであること、すなわち、神からそのつど「与えられ」愛すべく「迫られる」〈隣人〉に即し、あくまで彼らの「苦悩を除去する」目的で、「具体的」に遂行さるべきものと捉えられている点を強調しておきたい。

3 〈近代〉認識の位相 — 松田智雄の〈歴史意識〉 —

以上のように松田の信仰を特徴づけるとき、信州北佐久地方における農村調査とキリスト教宣教の試みは、松田がその場を「選んだ」というよりも、佐久農村と農民をみずからの〈隣人〉として「与えられ」、その「苦悩を除去」すべく「迫られ」という厳粛な促しの実りと見るほうが、その信仰的実感に即した理解になると思われる。別の角度から言うならば、戦後「農民＝農地解放」を経て、「解放」され「向上」したにもかかわらず、依然江戸時代に遡る旧き「用水」と、同じく旧きその維持組織に隷属を余儀なくされている北佐久農民を目の当たりにした松田の中に、かの「よきサマリア人」さながらの〈経験〉が、まさにそのとき現成したと解すべきである。その詳細に関しては既述のとおり別稿にて述べたのでここでは触れない。ただ前節をふまえ、本稿の主旨からしてさらに注意を促したいのは、農村へのそうした働きかけは「隣人愛」の信仰に基づくのみならず、その信仰に裏打ちされた〈歴史意識〉によって意味づけられた一面をも持っていた点である。この点、松田の〈歴史意識〉としては、いわゆる「講座派」的枠組みに根ざすその近代日本観をまず指摘できる。たとえば松田は敗戦直後の論考と目される「マルティン・ルター研究」でこう述べていた。いわく「われわれの民族社会が明治以後昨年にいたるまで保持した性格は、『フッガー家の時代』と同様なえせ資本主義社会」⁽²²⁾であったと。併せて前掲「歴史とプロテスタンティズム」では次のように指摘した。いわく「日本の農民は、いま封建的性格を払拭して、独立自営農の段階を通過しようとしている」⁽²³⁾と。そこに「プロテスタンティズムが作用することは、かつての古プロテスタンティズムが西欧社会で果たしたのと、ほぼ同じ『外部的結果』をもつ」⁽²⁴⁾、これが如上の時代認識に立つ松田の期待であった。

しかし松田を導くその〈歴史意識〉は「講座派」的な視座にのみ依拠するものではない。それは先にも引いた「世界の歴史の中には神の摂理が働い

ている。これは私共の希望と確信との基礎である」
との一節が象徴する信仰にこそ裏打ちされたものである。たとえば「一九四六年春」⁽²⁵⁾と付記された「歴史的感覚」劈頭に、松田は「呼ばれる者の声」[ヴォクス・クラマンティス] きこゆ」⁽²⁶⁾に始まるイザヤ書40章3～4節を掲げた。そこで日本の歴史学の来歴を概観する松田は「西洋史研究を通じての近代文化の内面的獲得」⁽²⁷⁾「文化の新らしき構造への批判的にして戦闘的な覚醒」⁽²⁸⁾を呼びかける一方、もっぱら「史料的事実の尊重に帰する」⁽²⁹⁾研究を「嘆賞を惜しむ必要はない」⁽³⁰⁾と尊重しながらも、「しかしかかる即物主義が、現存の危機に当面する歴史学の立場としてこれだけを貫き通しうるであろうか。ヴォクス・クラマンティスは野に高まりつつあるときに」⁽³¹⁾と問いかけた。

〈現在〉に対するこのまなざしは、「われを遣し給ひし者の業を我ら昼の間になさざるべからず。夜きたらん、その時は誰も働くことを能はず。(ヨハネ伝九章四節)」⁽³²⁾との聖句を引いて「歴史とプロテスタンティズム」を閉じた、その切迫した視座に通ずるもので、それは松田の「歴史的感覚」が「講座派」的なそれ以上に、敗戦に直面した日本の〈現在〉を、神の働く「摂理」的な〈時〉と見る信仰に彩られたものであったことを照射する。松田はこの「歴史的感覚」すなわち「われを遣し給ひし者の業を我ら昼の間になさざるべからず」との思いに促され、敗戦直後の農民と向き合った。ゆえに松田は、「御牧原農民福音学校」の開校式直後、「いま封建的性格を払拭して、独立自営農の段階を経過しようとしている」日本の農民が、プロテスタンティズムの信仰に接した「瞬間」を振り返り、「福音について御牧ヶ原が聞いた最初の瞬間は、私にとって全心全霊を深く揺さぶる感動であった」⁽³³⁾と、その〈時〉を厳粛に回顧せずにはいられなかったのである。

この「歴史的感覚」はしかし、「封建的性格を払拭して、独立自営農の段階を経過しようとしている」「日本の農民」に「プロテスタンティズムが作用することは、かつての古プロテスタンティズムが西欧社会で果したのと、ほぼ同じ『外部的

結果』をもつ」という展望にとどまるものでなかった。別の角度から言うならば、松田の如上の試みを、「近代化」を目ざした単なる知的・啓蒙的動機にのみ帰するのは妥当でない。顧みて松田は北佐久の農民がその生産性を高めるための礎をなすものとして、先の展望が示唆するとおりプロテスタンティズムの社会的な射程に期待を寄せていた。しかし、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」をめぐる周知の理解をふまえる松田は同時に、「『貨幣』獲得を『職業(使命)』と考えることによって他人労働の作出する剰余価値の取得を合法化するにいたった資本家的意識——いいかえれば貪欲の精神が現れてくる」⁽³⁴⁾のは必然であり、しかもそのように「貪欲の精神が現れてくる」背景には、「プロテスタンティズムの倫理の、本質的な欠陥」⁽³⁵⁾すなわち「貨幣に対する貪欲——いわば貨幣に対するFetischismusであろう——を除去することに無関心であり、またその方法を知らなかった」⁽³⁶⁾という「深刻な欠陥」⁽³⁷⁾があると考えていた。こうした連関が判明している以上、北佐久の農民が受け継ぐべき信仰は、いずれ「貪欲の精神」を生み出すことが予想され、しかもその「貪欲」を除去することに無関心であり、またその方法を知らない信仰にとどまるべきでない。松田は如上の理解に立つことにより、日本農村に説かるべき言説は「かつての古プロテスタンティズムが不可避免的にもった欠陥を除かれた新しい福音」⁽³⁸⁾でなければならないと力説した。

然らばこの「新しい福音」とは何か。「このようなプロテスタンティズムの倫理の欠陥は、もとよりプロテスタント自身によって克服されなければならない」⁽³⁹⁾と述べる松田において、「新しい福音」はプロテスタンティズムの中から屹立するものとされるのは自明であった。ここで示唆に富むのは、同じく「歴史とプロテスタンティズム」における次の一節である。いわく「プロテスタンティズムが戦闘の教会として長く永続することを祈求するかぎり、新しい福音の預言者が生み出されなければならない」⁽⁴⁰⁾と。そこでこの「新しい福音の預言者」が問われなければならないが、ここに松田が想定するのが、内村鑑三にほかなら

論 文

ない。松田は「勇ましい高尚な生涯」において、「予定説が十字架の恩恵を排除していること、労働の無条件な肯定が神のためのそれではなく、自身の貪欲を満足する手段に容易に転ずること」⁽⁴¹⁾に対し、内村は「凡そ歴史の進行の中で、または個人の生涯の中で、全ての善い意図、善い業一言わば善い信仰さえも含めて一などが辿らなければならない宿命をすでに洞察し予見してさえおられた」⁽⁴²⁾として、「だからこそ、一切のものについて、それが不可避免的に陥らざるを得ない不都合、生命の欠乏、形式化といったような宿命に対して、『勇ましく高尚な生涯』をもって戦うことを必要と」⁽⁴³⁾した点を高く評価した。そして松田は、「それは他人事ではない」⁽⁴⁴⁾と内村の自覚に倣うことの必要性に説き及び、本稿冒頭に引用した文章を次のように謳い上げるのである。

私共も自身の信仰の自覚については、絶えず最も峻厳な注意を怠ってはならないのである。予定説が十字架の恩恵を排除するとしても、また信仰—十字架の信仰であれ、いわゆる信仰的態度に安住し、逃避することも、同様にまた恐るべき十字架恩恵の否定である。また労働の肯定のような肉に属するものの不当な肯定的態度から離れているにしても、逆に歴史と社会からの遊離が、少しも「神の栄光」のためによりよく仕える所以であるどころでなく、却って逆の墮落を意味することもあるであろう。

さらに松田は「それは、敢えて私共の信仰についても、正しさを求める生涯であり、仮借なき注意を注ぐ生涯である」⁽⁴⁵⁾と敷衍して、「歴史と社会を貫く不可避免的な悲しむべき宿命に対しては、終りの日に一切が正しくされるその時まで、このような厳しい生活によつてのみ戦いが続けられるべきであろう」⁽⁴⁶⁾と結んでいる。これらの叙述は、日々の具体的な生活の只中に切りもなく降りかかってくる〈現実〉と信仰の眼で対峙し続ける姿勢、すなわち「正しさを求める生涯」「仮借なき注意を注ぐ生涯」を促す内村流の信仰—それは松田の生きた信仰でもある—こそ、戦後、「封建的性格を払拭して、独立自営農の段階を経過しよ

うとしている」戦後日本の農民が受け容れるべき「かつての古プロテスタンティズムが不可避免的にもった欠陥を除かれた新しい福音」と、松田が捉えていた事実を証しする。

かくして敗戦後の日本農民が「新しい福音」に眼を啓かれるとき、松田は二つのことを期待した。まず第一に、昭和25年の座談会「日本の農村とキリスト教」で力説されているように、農村が「かつての古プロテスタンティズムが不可避免的にもった欠陥を除かれた新しい福音」の「伝道の拠点」⁽⁴⁷⁾となり、「逆にそこから町に対して影響を及ぼしていくこと」⁽⁴⁸⁾である。この点、松田が「大体キリスト教の発生がそういうものだといつていいくらいで、いつでも農村にキリスト教の信仰ができて、それが溢れていくことによつてキリスト教の力が強くなつて行つた」⁽⁴⁹⁾また「宗教改革時代殊にそうなので、プロテスタンティズムは特にそうなので、そういうことを一般の人々に認識して頂きたい」⁽⁵⁰⁾と、「キリスト教の発生」や「宗教改革」まで引き合いに題して強調する事実は、松田において敗戦後の日本農民が内村流の信仰を受け容れることは、「宗教改革」に匹敵する、その意味でキリスト教に画期をもたらす真に〈歴史〉的な出来事と把握されていたことを照射する。

しかも松田の祈りはそこにとどまらない。敗戦後の日本農民が「新しい福音」に眼を啓かれるとき、松田は「かつての古プロテスタンティズムが西欧社会で果したのと、ほぼ同じ『外部的結果』を超えた新しい地平が切り拓かれるものと考えていた。ここでは「歴史とプロテスタンティズム」において、松田が次のような著しい見解を示している点に注意を促したい。いわく「かつての古プロテスタンティズムが不可避免的にもった欠陥を除かれた新しい福音が宣教されたとするならば、日本農村の歴史・社会的な相対的進歩は、世界史に類例の無い様相を示すであろう」⁽⁵¹⁾と。短い一節であり具体性を欠いてはいるものの、すこぶる暗示に富む一文である。「かつての古プロテスタンティズムが不可避免的にもった欠陥を除かれた新しい福音」を受け容れた「日本農村」が「世界史に類例の無い様相を示す」との表現は、松田もま

た師・内村鑑三さながらに、「日本の天職」への祈りに貫かれた人であったことを照射するとともに、「かつて古プロテスタンティズム」によって「世界史」にもたらされた「様相」すなわち「近代」のその先を、松田が捉えていたことをも明示するからである。こうした課題意識は、いわゆる「近代の超克」や「世界史の哲学」を唱えた思想家たちといかに交錯し、いかなる分岐を見せるのか。それは南原繁や矢内原忠雄らのみならず、松田や大塚の世代の思想的営為を読み解く上でも、一つの鍵となる問いである⁽⁵²⁾。

4 おわりに ——戦後信州農村の精神史から——

筆を擱くにあたり、最後に別の角度から注意を促しておきたいことは、松田が北佐久や八ヶ岳山麓で行った「農民福音学校」に、時として「六十名ばかりの人々」⁽⁵³⁾が集うたという事実の持つ意味である。それは敗戦直後の信州の農民が、農業技術のみならず実存のレベルから、生き方の指針を求めざるを得ない状況に置かれていたことを照射する。実際、松田と終生交わりを持った北佐久の住人・小山源吾は、村に生きる者としての立場からこう述べた。いわく「農村は、来るべき苦悩を農民とともにする基督者を、頭だけでなく、また神学論をふり廻すのでなく、ともに稲の作り方を考えてくれる基督者を、切実に必要としているのです」⁽⁵⁴⁾と。その背景こそ考究に値するが、ここでは高度経済成長期以前の「農家の二、三男」は、将来に対する深刻な閉塞感を抱え込んでおり、それは戦後初期における農村精神史の深層を彩っていること⁽⁵⁵⁾、またかつてはそうした「苦悩を農民とともに」し「頭だけでなく」「ともに稲の作り方を考えてくれる」存在として、信州では和合恒男をはじめとする「農本主義者」が求心力を放ったが⁽⁵⁶⁾、敗戦による価値の一大転換に伴って、彼らが「退場」を余儀なくされることにより、農民は「稲の作り方」を教え「苦悩を農民とともにする」思想および思想家を喪っていたことを指摘しておきたい。

【注】

- (1) 松田の経歴・業績についての主要な先行研究として以下を参照。住谷一彦「人と思想」、大野英二『「近代」の史的構造論』の構成と展開（松田智雄『新編「近代」の史的構造論』ペリカン社〔昭和43〕）、小山源吾他編『高原の記録—松田智雄と信州』新教出版社（1996）、道重一郎「大塚久雄と松田智雄—大塚史学の理論構成とその意義—」（住谷一彦、和田強編『歴史への視線 大塚史学とその時代』、日本経済評論社〔1998〕）、大庭治夫『内村・新渡戸精神の銀河系小宇宙—南原繁・矢内原忠雄精神を經由した松田智雄と隅谷三喜男の精神史』国際学術技術研究所（2007）など。
- (2) 村松晋「松田智雄と信州—ある戦後農村精神史への試み—」（『信濃』〔信濃史学会〕投稿済）。
- (3) 松田は『北佐久郡志』第3巻「社会篇」、第4巻「研究調査篇」（ともに北佐久郡志編纂会、昭和32）を監修・執筆している。松田とともにこの調査・執筆に携わった一人に若き日の大石慎三郎がある。大石の『封建的土地所有の解体過程』御茶の水書房（1958）、『近世村落の構造と家制度』同上（1968）は、松田が「村協同体の再生産構造—『水』による拘束を中心として—」（『経済評論第6号』日本評論社〔昭和26〕）等で扱った地域を歴史的に考究した成果である。なお日本の「村協同体」を単に「拘束」と見る大塚・松田らの視点は相対化されて久しいが（たとえば渡辺尚志「日本近世村落史からみた大塚共同体論」〔小野塚知二、沼尻晃伸編『大塚久雄『共同体の基礎理論』を読み直す』日本経済評論社（2007）〕）、しかし近年、研究者が打ち出す日本近世村落の明朗活潑なイメージは、当の大塚がかつて『国民経済—その歴史的考察』弘文堂（1965）や『歴史と現代』朝日新聞社（1979）等で、ダニエル・デフォーに拠って生き活きと描き出した「農村工業」や「局地的市場圏」の形成と発展を、発想の下敷きにしているかに見える（たとえば六本木健志『江戸時代百姓生業の研究—越後魚沼の村の経済生活—』刀水書房〔2002〕）。如上の視点

論文

- から両者の交錯・分岐を問うことにより、戦後思想史・史学史における「大塚史学」の隠れた遺産を開示し得る可能性があることを指摘しておきたい。
- (4) 大塚らの「国民経済」の主張が有する現代的意義については、妹尾陽三「発展途上国、貧困再生産の構図」(中村勝己研究会出版刊行会編『オフィスと道標』[1998])、柳父圀近「発題1 社会科学とキリスト者(シンポジウム主題「社会・文化・福音—二十一世紀のキリスト教神学のために」)」(『日本の神学第40号』日本基督教学会、[2001])、同「『国民主義』・『国家主義』・『超国家主義』—大塚久雄の『ナショナリズム』論をめぐる一」(『法学第66号』東北大学法学会 [2002])、中村勝己『近代市民社会論(改訂版)』今日の話題社(2005)から大きな示唆を受けた。
- (5) 松田智雄「勇ましく高尚な生涯」(『独立第12号』昭和書院、昭和25)、p.18.
- (6) 同上「歴史とプロテスタンティズム—一つの答—」(『基督教文化第34号』新教出版社、昭和24)、p.13.
- (7) 同上「高原の記録—知識層の脱知識層化の問題—」(同上56号、昭和26)、p.33.
- (8) 同上(同上) p.32.
- (9) 「赤岩栄論」は、「キリスト教とマルクス主義」という古典的な問題意識に基づく立論から(たとえば井上良雄『戦後教会史とともに』新教出版社[1995]の諸論考)、赤岩晩年の到達点に、現代聖書学の成果が示す「イエス」との交錯を見る見解(たとえば笠原芳光、佐藤研編『イエスとは何か』春秋社[2005])へと移行したかに見える。その軌跡の解析は、井上良雄から平田清明、竹内良知といった幅広い面々が参加し、「赤岩問題」をはじめ「市民社会と社会主義」、「滝沢神学」まで論じた研究会の記録『出会い 日本におけるキリスト教とマルクス主義』日本基督教団出版局(1972)が象徴するように、戦後日本思想史に精神の深みから新たな光を当てる試みたり得ると思われる。他日を期したい。
- (10) 赤岩には「キリスト教と社会实践—松田智雄氏に答えて—」(『理論第3巻9号』理論社、1949[『赤岩栄著作集第5巻』教文館、昭和46])がある。
- (11) 松田「感想」(『基督教文化第36号』、昭和24)p.62
- (12) 同上(同上)、p.64.
- (13) 同上
- (14) 同上
- (15) 同上
- (16) 同上
- (17) 松田「日本の病患」(『独立第5号』、昭和24)、p.35.
- (18) 同「倫理と歴史=社会」(『基督教文化第42号』、昭和24年)、p.21 ~ p.22.
- (19) 前掲「日本の病患」(前掲『独立第5号』)、p.34.
- (20) 内村鑑三、矢内原忠雄、金澤常雄ら〈預言者的実存〉とも称すべき師に就いた松田は、神という存在を、まず〈畏れる〉という形でしか対峙し得ない〈絶対他者〉として、その魂の肉皮に刻み込まれる経験を持ったと考えられる。ゆえにこそ〈隣人〉を「先取り」「固定化」することは、みずからが整えたプランのうちに〈絶対他者〉たる神を〈我有化〉する欲求として、理屈抜きに否まれるものであったと思われる。
- (21) 前掲「高原の記録」(前掲『基督教文化第56号』)、p.33.
- (22) 前田「マルティン・ルター研究」(『展望』掲載号不詳、[前掲『新編「近代」の史的構造論』])、p.174.
- (23) 前掲「歴史とプロテスタンティズム」(前掲『基督教文化第34号』)、p.13.
- (24) 同上
- (25) 松田「歴史的感覚」(前掲『新編「近代」の史的構造論』)、p.147.
- (26) 同上(同上)、p.128.
- (27) 同上(同上)、p.145.
- (28) 同上(同上)、p.147.
- (29) 同上(同上)、p.144.
- (30) 同上
- (31) 同上
- (32) 前掲「歴史とプロテスタンティズム」(前掲『基

- 督教文化第34号』、p.14.
- (33) 前掲「高原の記録」(前掲『基督教文化第56号』)、p.37.
- (34) 前掲「歴史とプロテスタンティズム」(前掲『基督教文化第34号』)、p.13.
- (35) 同上
- (36) 同上
- (37) 同上
- (38) 同上
- (39) 同上
- (40) 同上
- (41) 前掲「勇ましく高尚な生涯」(前掲『独立第12号』)、p.17.
- (42) 同上(同上) p.16.
- (43) 同上(同上) p.18.
- (44) 同上
- (45) 同上
- (46) 同上
- (47) 松田、高井康雄、岩井文男、森岡清美、日野原重明「日本の農村と基督教」(『基督教文化第49号』、昭和25)、p.35.
- (48) 同上
- (49) 同上
- (50) 同上
- (51) 前掲「歴史とプロテスタンティズム」(前掲『基督教文化第34号』)、p.13.
- (52) 前掲注(51)に引いた松田の表現の他、南原の「第一の宗教改革を断行したものは、ゲルマン的ドイツ民族であった…同様のことが将来第二の宗教改革として、東洋の日本民族によって遂行し得られないと、誰が断言し得るであろうか(『カトリシズムとプロテスタンティズム』『国家学会雑誌第57巻巻8～9号』、昭和18[『南原繁著作集』第1巻、岩波書店[昭和47]、p.335。])」との言は、同時期の波多野精一などに比し、「近代の超克」「世界史の哲学」論者により近い息吹を感じさせる。なお、ここに座談会「近代の超克」にも参加した吉満義彦を加え、

同時代キリスト者の〈近代〉認識をその〈ネーション〉意識とかかわらせて問い質すことは筆者の研究課題である。この点、轟孝夫「戦後の『京都学派』像—あるいは戦後における『哲学』の不在」(大橋良介編『京都学派の思想—種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、[2004]）、また稲垣良典『問題としての神』創文社(2002)には、如上の問題群をめぐる〈問題の所在〉を、思惟の原理レベルから把握し直す上で多大な教示を得た。

- (53) 新井明「信州の農村伝道」(前掲『高原の記録—松田智雄と信州』)、p.17.
- (54) 小山源吾「農村における技術を分析して」(『独立第13号』、昭和25)、p.36.
- (55) 加瀬和俊『集団就職の時代』青木書店(1997)を参照。また『農村青年通信講座』(農村文化協会長野支部、昭和23～昭和34[復刻版、日本図書センター、2007～2008])には「二三男問題」に呻く北信農村青年の「肉声」が収められ胸を衝く。一例として「ある三男の手記」(第36号、昭和26年12月)、「俺たちの次・三男対策」(第54号、昭和28年6月)、「弟の就職」(第63号、昭和29年3月)など。
- (56) 和合に関しては村松晋「昭和戦前期長野県のキリスト教をめぐる一考察」(『信濃第55巻第12号』信濃史学会[2003])を参照。また信州岩村田出身の山室静(明治39年生)は「老農詩集の著者」(関口江畔『老農詩集』オフィスエム[2009])で、和合の名は「トルストイ、江渡狄嶺」と並んで会話に出たこと、その山室は「クロボトキン流の生産に結びついた、自治的小社会に心がひかれ」、「老荘・陶淵明ふうの東洋的自然主義さえ、その背後には依然生きていた」(全て上掲書、p.110)と言う。「農民福音学校」を成立させた〈場〉の思想状況を示す回想として示唆に富む。
- ※紙幅の都合上、「参考文献リスト」は注記中の文献記載で代えさせていただきたい。

The Thought of Tomoo Matsuda : History and Protestantism

Susumu Muramatsu

Tomoo Matsuda is a Christian who learnt to Kanzo Uchimura as well as Hisao Otsuka and Masao Sekine. Matsuda devised the social practice method based on the Christianity belief and his own historical view. Based on his own belief, Matsuda went to the farm village in Nagano and preached Christianity to farmers. The thought and practice of Matsuda have the special meaning in planning social practice by the Christian and in reconsidering the meaning of modern ages in Japan. In addition, these are suggestive to think about the history of the spirit of the farm village in Nagano.