

导 论

为何迟至今日，才出现了由日本人自己执笔的首部神学史，许多读者大概都会惊讶于此。最初把日本的神学介绍给全世界的是卡尔·麦凯尔森 Carl Michalson 博士的《日本对基督教神学的贡献》(*Japanese Contributions to Christian Theology*, 1960)一书。这位美国神学家在此书的序论伊始，写了如下一段话：

日本基督新教仅有 100 年的历史 就是说 日本的教会在基督教世界中，是年轻的教会之一。但是，在年轻的教会当中，该教会是使得有意义的神学得以发展的最初教会。过去 25 年里，在日渐兴盛起来的神学潮流中，几个关键性的观点也日益明晰化。

距此书发表至今，一晃已 25 载春秋，读者们也一定在期待着：该是由日本人自己写一部日本神学史的时候了。遗憾的是，

在公元 1989 年的今天 仍是一片空白。1965 年 美国人查尔斯·H. 哲梅内 Charles H. Germany 以传教士身份来到日本 由他所写的《新教神学在近代日本》(*Protestant Theologies in Modern Japan*, 1965) 于 1965 年出版, 是有关日本神学史的最初著作。正如该书副标题所指出的那样 就“从 1920 年至 1960 年主要的 神学潮流的历史”而言 这是一部优秀之作 简直就像日本人的 外文译著 尽管如此 该书仍有一些美中不足 因为 假如只提新 教神学 则天主教神学无疑会遭到忽略 而且 因为作者只关心 各派神学就教会自身对社会责任问题的理解所产生的影响, 故 而未免稍嫌局限。

但是, 由日本人执笔的日本教会史与日本基督教史都已面 世 而为什么日本神学史却迟迟未动笔呢 其间 虽有一本熊野 义孝 1899 - 1981 的《日本基督教神学思想史》(1968) 但这部 多卷本著作并非“神学史”而系“神学思想史”为何有此一说 呢? 因为, 在他看来, 日本的教会远未成长为能够足以拥有“日 本神学史”的程度 虽然他为此写下了三卷本的教义学著作。为 了能够拥有西方传统语言意义上的“神学”日本教会必须拥有 神学所赖以实现的教理、伦理以及祭祀仪式。可是, 迄今为止, 日本教会一直是在就严格意义而言教条和教规并不必需的状态 下存在的。然而, 并不是要把神学上的某种不成熟归结到日本 教会和信仰的某种程度上的缺陷。熊野认为, 这是由于以下三 个有关日本教会历史背景的原因造成的:

第一个原因 日本教会从一开始 便以从外国传教团体分离 出来建立独立自主的教会为目标。所以, 教派神学的基础并不 牢固。第二个原因 由于与美国的诸教会有很深的渊源 故而与 宗教改革在神学史上的关系便显得较为薄弱。第三个原因, 其

结果造成了与神学的传统距离相隔甚远。所谓传统，只不过是与新教教会中诸如使徒信条与因信称义等共同教理保持一致。因此熊野认为由于以上三个原因日本教会虽有神学思想但还算不上严格传统意义上的神学（《熊野义孝全集》第12卷第6页）。

然而问题在于，严格意义上的神学究竟是什么呢？如果教会未能像欧洲教会那样，借用恩斯特·特洛尔奇的类型论的术语即成为“公教会”或“国教会”难道教会就不能创造神学吗？石原谦（1882-1976）作为我国基督教学术研究的耆宿，是在该问题上毫不犹豫地回答“不”者之一。作为资深的基督教史家，石原认为日本基督教具有以下四个特征：

首先日本各教会从一开始便对教派主义持否定态度，尤其对于在教理教规方面教派间的差异持怀疑态度。在此意义上，所有的日本教会或多或少都是“无教会”型。其次在教会律法上的理解甚为欠缺，恐怕与一般日本人普遍缺乏法律意识的特征有关。第三个特点，是根源于早期传教士的福音主义与原教旨主义态度。早期传教士多是受18世纪英国的卫理公会教派（Methodism）运动、美国的信仰复兴运动以及德国的敬虔主义影响的人士。其结果，日本的教会便成为伴随着禁欲主义参与社会道德运动的实践性教会。第四个特点，是教会的概念不明确。由于教会概念的含混，虽然基督教的一般教义、思想、生活态度、习惯被接受了，但作为教会意义上的基督教尚未完全成立（《石原谦全集》第10卷第211-218页）。

石原说：“简而言之，在日本教会概念仍不明确。同样的情况虽在美国也存在，但却不存在这样的危险性。因为虽然美国不尊重传统，不崇尚权威，但美国已是基督教社会。而日本是异

教社会 教会概念模糊不清 教会存在下去不仅极其困难 甚至异常危险。因此 石原主张 应该在严格的传统意义上使用教会概念，否则，教会概念会因含混不清而失去其真正的意义。

根据石原的说法，日本教会在概念上的不明确与日本基督徒对信仰理解的含混密切相关。日本基督徒在神学上的苦恼，并不在于对卡尔·巴特和朋霍费尔等人的神学思想的费解 而是在于还未理解并认可他们在经验基础上的充满信心的呼喊、如此内在的敏感性与人的成熟。一言以蔽之：“是由于内在经验的肤浅幼稚，而产生的对基督教理解的肤浅与教会生活的贫乏。” 因为 表面上像基督徒一样采取行动 但日常中却以旧式的生活态度生存的‘半基督徒’仍然很多。

石原的这一见解 使我想起了 1936年应石原之邀来到日本的德国哲学家卡尔·略维茨(1897-1973)。后者在日本居住了 5 年之久，并且进行了大量的教学活动。他在教书授徒与对同事的观察基础上，说出了如下带有批判意味的话：

一般认为，大部分日本人理解和接受欧洲式的思维方式（在我们认为绝非是真正理解的这一意义上）是靠不住的。事实上，学生们努力研究欧洲书籍并且致力于以其知性能力达致理解，然而，他们在此研究中并未归纳出任何应该使他们日本式的自我得以充实丰富的结论。他们对欧洲式的概念 诸如“意志”、“自由”，“精神”与在他们自己的生活、思维、语言中所使用的，及与其相对应的、或者有分歧的术语，也不加以比较与区别。……这就好比住在二层楼的家里，在一层，仿佛是日本式的学问，而到二层则变成了从柏拉图到海德

格尔的欧洲式问题，像绳结网串一样排列着。这里，欧洲学者的疑惑在于：往来于二层与一层的楼梯究竟在何处？（柴田治三郎译《欧洲的虚无主义》，1948年 第127 - 130 页）

当然，石原本人并非不知这一批判，因其在“日本神学的课题”（1959）这篇论文中写道：

日本的基督教，连同其他的文化、学术、技艺，是模仿欧美先进国家的，这一点毋庸置疑，而且也是耻辱所在。……许多传教士，在传播福音时，模仿外国的讲道和神学，但是难道这应该完全加以谴责吗？相反，用日本式的比喻和说明，难道就不会造成巨大的损失吗？现阶段，我认为模仿不仅是不得已的，而且是安全的，只是必须注意如何模仿。（同上书 第 203 - 204 页）

因此，熊野和石原两人虽不满足于模仿，但却对谈论有关日本神学史的话题极为慎重。在日本，他们期待着能看到在严格意义上的神学的确立。

作为迄今为止没有日本人所写的日本神学史的另一个附加性理由是，必须对“日本的神学”提出质疑并持谨慎态度。这一问题，石原在其“日本神学的课题”这篇论文伊始便如此写道：

首先，我把这一题目理解为“在日本的神学课题”，是因为日本的神学这一概念，对我来说非但没有成立，而且难以获得容许。在日本，除了神学拥有什么样的

问题外 余者概不存在 同上书 第 193 页)

对于“日本的神学”这一提法持否定观点 在日本神学界倒不如说是共同的见解。为什么呢？因为，“日本的神学”的提法使人想起诸如“德国·基督徒”那样在二战中与军国主义协作的“日本式的基督徒”的神学 即把基督教与神道教混合 试图使神学日本化。所以日本的神学家甚至对于使用“日本式的神学”或者“亚洲式的神学”这样的用语都十分警惕和犹豫。

然而 在战后的神学家当中 对于仅仅意味着旧时代的神学观 特别是卡尔·巴特的教义学这样严格意义上的德国式神学观，出现了越来越多持批判态度的人士。其中之一便是大木英夫(1928 -)在后者还是一位年轻的神学教师时 就提倡将日本神学从“日耳曼民族的俘虏”中解放出来。1961年 在美国曾师从莱茵霍尔德·尼布尔的大木英夫从美国学成归国。此后不久 即写下一部关于其恩师的含有悖论性命题的著作《非神学家的伟大神学家》。在此书结尾 大木如此写道：

如果有人师从尼布尔，便给予了把日本神学从无益的“日耳曼民族的俘虏”中解放出来 使神学成为自主的、致力于日本历史性现象与强有力的可能性。大概这尤其打开了巴特主义在战前、战中至战后使日本陷入僵局的局面，使其恢复到真正切合教会现实的现实主义上来 《兴文》1961年11月号 第5页)

响应大木要把日本神学从日耳曼民族的俘虏中解放出来的号召的 无论是在美国受过教育的年轻神学家 还是在德国留学

的年轻神学家中都有像八木诚一这样深表赞同的人士。与大木相比，八木诚一对日本神学的态度更为积极，他曾经不无愤怒地写道：

以前 处于婴幼儿期的日本神学 视西洋神学为保护者 实为必要之举。……然而 长时间的依赖却助长了坏习惯 有些人甚至肆无忌惮地声称 凡是用日语著述的一切神学著作都没有意思……更有甚者，认为在参考文献中列出日本人的研究也是可耻的这样令人深感悲痛的倾向……在此种状况下，不可能希望日本神学得以健全地成长……因此，最近在年轻的神学家当中产生的“把日本神学从日耳曼民族的俘虏中解放出来”的呼吁 便显得顺理成章”（*Japan Christian Quarterly*, Fall, 1964 第 259 页）。

自从这些年轻的神学家呼吁从日耳曼民族的俘虏中解放出来以来，一晃已 25 载有余，今天他们大多已经不年轻了。这些年长学者自认为写下了创造性而非刻意模仿的著作 并为此作出了诸多的神学业绩。对于我们究竟是否成熟到足以能够出版神学史的成人阶段这一问题，本书大概会成为回答这个问题的一个线索。

对于另一个问题 即究竟有没有“日本式的神学”本书未作解答。就此事而言 我们不能仅凭自己妄下断言 我认为我们不应该去相信日本文化的所谓独自性的神话，而应代之以非神话化的态度。究竟有没有独立的日本神学？这恐怕不是我们、而是在日本以外的人才能加以判断的吧 因此 本书的书名“日本

的神学 '实是' 在日本的神学 '的同义词。

那么，读者大概会注意到：本书中提及的神学家多系新教徒。就我们而言 写作的范围不仅涉及新教神学 而且也包括罗马天主教和希腊正教的神学在内的普世神学。然而，为什么在日本的神学中新教徒占有如此大的优势呢？

根据《基督教年鉴》（1988），日本国民人口的不足 1%、约 100 万人为基督教徒 其中 新教徒为 62.7 万人、天主教徒 42.8 万人、东正教徒 2.5 万人。因此，在人数上，新教与天主教没有太大差别，但是神学家多为新教徒却是由于日本教会以往的历史原因。

在 1549 年，初次来日的传教士为天主教徒。他们于 1580 年，一个在九州的有马，一个在京都附近的安土分别设立了我国最早的神学校。然而，继所谓的“日本的基督教世纪”的成功之后 基督教便惨遭禁止 刚刚起步的神学教育随之完全中断 被驱逐的天主教传教士再次回到日本是 200 年后、即 1862 年的事 他们于 1870 年再次开设神学校，但与来自美国的新教传教士有所不同的是 从法国来的天主教传教士对青年人 尤其是学生和知识分子吸引乏术。这是在天主教会和神学方面，日本人长久以来未能成为领导力量的主要原因。二战前，神学家当中，日本人仅占极少数 二战后 尤其是 1960 年以后，出现了日本天主教神学家与受欢迎的天主教作家并列的局面。今天，正教会当中的日本神学家则更是微乎其微了。

基督教新教是随着美国传教士于 1859 年来到日本的。最早的新教神学校是以会众派为背景的、1875 年成立的同志社。今天，在京都仍然以同志社大学神学系的形式存在着。在此之后 与长老-改革派的传统相关联 于 1877 年在东京设立了一致

神学校。该校传统就是在战争期间，由各教派的神学校合并而成的日本基督教团体神学校，即现今的东京神学院所继承。战后几个教派从教团中脱离出来，设立了各教派的神学校，而且数所基督教大学也纷纷增设并重开了神学系。然而，其中两个神学系由于在 1970 年的大学纠纷中被废止而消失。

毋庸置疑，仅有神学校和神学系并不能说明神学就此形成了。什么样的人，而且在什么地方从事神学，如果见过基督教学会便会一目了然。该学会系我国目前最大且最为总括的神学学术组织，于 1952 年创立，每年定期出版学会杂志《日本的神学》，时值 1988 年的今天，该会会员总数已达 597 名，其中男性 546 名，女性会员 51 名；新教徒和天主教徒各占 83% 和 10%，其中 7% 在神学校和神学系从事教学，47% 在基督教教会大学和专科学校担任教学，9% 在国立或公立大学，同样也有 9% 在世俗性的私立大学从事教学。在非基督教系列大学当中，多数人不是在教授神学，而是在从事外语与思想史方面的教学等。其他方面，该学会成员的 11% 为教会的牧师，当然，尽管不是学会成员，但对神学很关心的教职员工也不少。据报道，我国的教师中，新教徒约占 1.8 万人，天主教徒约占 1.05 万人，东正教徒仅占 80 人。

因此，日本神学史从 19 世纪初叶新教传教士来日起便开始，其历史虽短，但按照神学家更嬗的四个年代，却依次分为四个时期：第一个时期（第一章）为第一代基督徒的时代，于 1850 年代至 1860 年代初产生，是以神学为研究宏旨的时期；第二个时期（第二章）产生于 1880 年代至 1890 年代，系师从第一代的第二代；第三个时期（第三章）二战后第三代甚嚣尘上的时期；第四个时期（第四章）新近的第四代加入第三代的行列，参与其

活动的时期。在日本 除阳历 基督教历 之外 天皇历也与之并用。有些基督徒，虽反对天皇历的使用，但我们一般仍采用明治时代（1868 - 1912）、大正时代（1912 - 1926）、昭和时代（1926 - 1989）这样流行的称呼。

为了有助于理解各时期的历史背景，特推荐读者诸君阅读如下三部著作 理查德·H. 多莱蒙特的《日本基督教史》（*A History of Christianity in Japan*, 1971）为新教、天主教、东正教三大教会的在日发展史 查尔斯·W. 阿鲁哈特的《日本新教的一个世纪》（*A Century of Protestant Christianity in Japan*, 1957）为新教的在日百年史 詹姆斯·M. 菲利浦斯的《正在崛起的当代日本基督教与社会》（*From the Rising of the Sun . Christianity and Society in Contemporary Japan*, 1981）是涉及到 1970 年前后教会内部的纷争与对立的最晚近的基督教历史。

古屋安雄

第一章 草创期的基督教领袖

本章叙述的是 19 世纪中叶产生于日本封建社会、1868 年明治维新激烈动荡时期加入基督教、不久成为基督教领导者的神学活动。其中，尤应提及的是海老名弹正（1856 - 1937）、植村正久（1858 - 1925）、小崎弘道（1856 - 1938）和内村键三（1861 - 1930）等具有相异的个性和思想的神学家。通过他们，大概能够在一定程度上理解最初年代人们的神学倾向的大体情况吧！

1. 早期日本人对基督教的接受

18 世纪至 19 世纪，欧美新教的海外传道工作取得了新的进展。这些海外传道扎根于对启蒙思想和理性主义的挑战，以及由于对基督教的既成宗教化所引起的停滞的反抗而产生的信仰复兴运动。同时，这次传道也是在西欧列强对于非西欧世界进行政治、经济、军事支配的确立过程中产生的宗教、文化活

动。欧美传道团体把印度、东南亚、中国、日本、朝鲜划归自己的传道圈内。

17 世纪以来，日本害怕天主教布道团与西方列强的领土扩张政策相勾结，因而一直奉行禁止基督教的闭关锁国政策。但是，1858 年由于美国的原因日本被迫开禁并与西欧各国缔结友好条约。紧接着第二年美国与英国的圣公会、改革派、长老会以及会众派的传教士也纷纷来到日本。随着明治维新所导致的封建制度的崩溃，日本一跃而跻身于近代国家之列。同时由于 1873 年基督教的传道工作也暂时得到默许，北美的美以美教会、德国的普及福音新教传道会等传教士也首次来到日本。

然而，日本社会绝非对基督教怀有好感。他们认为基督教破坏了日本的传统宗教、道德及社会习惯，故而排斥基督教。而且日本为了自己的富强，引进了西欧的近代文明，并随之接受了功利主义与进化论的思想。因此，日本人对基督教很冷淡，持否定态度。其中，有些人虽接受了基督教，但他们在封建时代属于武士阶层，儒教思想根深蒂固，重视君臣大义，不迷恋利害与爱欲，有着侍奉君主并为之杀身成仁的伦理观，并且深具谈论天下大事、经世济民的领导意识。然而，他们属于幕府内乱而失败的藩臣，并随着近代日本的出现，渐渐失去了武士的社会身份，因此，他们渴望脱离困境，希望借学习西欧的学问以获得日后的荣达。当时能够教授西欧学问的只有外国人，其中一些是持有基督教信念的教育家和传教士。由于当时传教士未被允许进行直接传教，因而改在学校担任教师。在向这些西欧教师学习西方学问的过程中，他们对支持自己人格的基督教深表关注，最终加入了笃信基督教的行列。

基于以上考虑，我想叙述一下最初提到的四个人的入教经

过，以便我们思考他们在确立神学方向和对基督教理解上的独特个性。

海老名弹正系筑后的柳州藩士之子，自小便被教导誓死报效君主。但是 明治维新之后 藩被废除 同时 柳州城的火灾以及幼主的死，使他经历了一种精神上的绝望，感到有必要寻求新的君主以摆脱困境。

海老名于 1872 年进入熊本的一个洋学校学习，该校是在前一年由开明派创立的，特邀信仰基督教的美国人莱让·朗斯·詹尼斯 (Leroy Lansing Janes) 执教。海老名在此首次接触了开明的儒教文章并认为 儒教的‘天’是人格而非理性的东西 这难道不就是基督教中的上帝吗？他进一步从詹尼斯那里学习自然科学和历史学，并且在出席圣经研讨会时，日益深刻地感受到创造万物、支配万物的上帝的作用。当海老名从詹尼斯那里听到祈祷是我们这些被造物面对造物主的职分 (obligation)、是人与上帝的交流和我们对于上帝的乞求 (asking) 时 内心所感到的极大震动。为什么呢？因为，在此之前他失去了忠心侍奉的君主，而一心追求以自我为中心的生活方式。如今懂得了应该侍奉万物的创造者上帝，他以上帝为君，以己为臣，二者的关系被理解为君臣间的道德关系。

包括海老名在内的 30 余名在校学生 经詹尼斯施洗加入了基督教。他们于 1876 年初登上了熊本附近的一座小山，相约盟誓以传播基督教福音、启蒙大众作为对国家尽忠报效的象征，以使基督教发扬光大。他们的行为在学校内外引起了不小的风波，结果导致学校停办。在此之前，海老名等人通过詹尼斯的努力，进入京都同志社的英国学校学习。这所学校系新岛襄在美国海外传教团 (the American Board of Commissioners for Foreign

Missions 的传教士们的协助下于 1875 年开办的基督教学校。

海老名在这所学校学习期间，由于受到新的宗教体验的感召，遂决定舍弃一切欲望，一心事奉主上帝。但这并非易事，尤其不能舍弃为了使基督教日本化而想获得知识的欲望，因此万般苦恼。他在上帝的面前将自己视作罪人，但不能否认，其中仍然有作为上帝的儿子、仰慕上帝的至情体验。他确信若靠自觉与罪进行斗争、与圣父结为一体，便能战胜一切欲望。他用此一话语将被明晰化了的与上帝的关系称作父子关系：此一话语据说系指儒教的五伦之道之一。

海老名在如此理解自己的宗教体验时，采用将基督教与儒教进行类比（analogy）的方式来思考问题是很明显的。他这样理解基督教，旨在证明基督教对生活在儒教世界中的日本人也是很恰当的这一普遍真理。他后来提倡，倘若将在神道教中敬神时的真诚理解为基督教中对上帝的虔敬之情，并借此纯化神道教，那么神道教则成为基督教。然而，他这样的思考方式却误识了基督教、儒教和神道教之间的差别，具有使基督教的独立性面临危险的可能性。他一生以自己的宗教体验为核心来构筑自己的神学，相应地也使得其内在的危险性得以明显化，这方面请容后再叙。

身为熊本藩士之子的小崎弘道，有着深厚的儒教修养，比海老名早一年进入熊本的洋学校学习，从那时起便已经在发挥着经纶事务的领导才能。他后来提及自己对基督教的接受时叙述道：“不是弃儒入耶，而是为实现儒教的精神才接受了基督教”（《小崎全集》3 第 27-28 页）。如果认真地分析其含意，不难发现他的思考方式与海老名有所不同。

本来，他遵从孔子“敬鬼神而远之”的教诲，努力使自己不接

近神道教与佛教，相应地，却对儒教充满了自豪。虽然小崎从詹尼斯那里学习了西欧学问，但仍确信没有学习基督教的必要。然而，当他看到由于詹尼斯的感化而入教的学生不屈服于迫害的态度，便感到基督教有着超自然的力量，而且对于詹尼斯流泪祈祷的样子也有相同的感受，遂决定学习基督教，他虽然对于上帝的存在与灵魂不灭的教诲能够从儒教的立场加以理解，但仍不能相信《圣经》上所讲的奇迹、基督的神性以及十字架上的拯救，便因此而苦恼。有时詹尼斯对于他的疑问，引用《哥林多书》（I, 2·11）中神的事情是超越于人的理性认识之上的，如果不接受圣灵的启示就不能理解。并劝告他“要直接面向上帝祈祷！”他回忆道：“这句话成为促使我笃信基督教的契机。”

小崎没有像海老名那样，在儒教与基督教之间探求共同的宗教意识。他为詹尼斯的教诲所启发，企图突破儒教的理性，通过对圣灵的感悟，领会基督教的启示。这样，他便向接近三位一体的上帝和基督的救赎方向前进了一步。通过亨利·渥德·比彻尔（Henry W. Beecher）和布什内尔（Horace Bushnell）加深了自己的理解。那么，儒教与基督教的关系究竟如何呢？在《政教新论》（1886）中他以鲜明对照的方式叙述了二者。比如儒教讲罪恶与求道的必要性，但未提及基督教那样的救赎，儒教的道限制于一国一邦，讲尊卑贵贱的区别，而基督教的上帝之国广庇万国、提倡众人平等然而儒教绝非与基督教无关甚至矛盾儒教像犹太教一样为信仰基督教铺平了道路，儒教对罪的自觉与基督教的救赎相联系，当儒教的忠孝观念适用于基督教的上帝时，对上帝信从的意味便明显化了。在此意义上，基督教是超越儒教的，完成并成就着儒家信仰，这里不存在像海老名那样的危险性。但是，弃儒从耶的小崎，在其思想和行动中，处处留下了儒

教的痕迹。他认为：如同儒教有利于封建社会秩序的形成一样，基督教也能成为近代国家的精神原理，以富强为目标，从而为侵略他国、统治他国的天皇制国家确立了基督教的位置。

植村正久出生于侍奉德川幕府的旗本武士之家，明治维新之后，父亲丧失了社会地位，其家境遂陷于困顿。其中，他从母亲那里受到激励：“既然你身为武士之后，就要立志作一名勇敢的男子汉，光复家业，名扬天下。”他对此铭记在心（《植村全集》8第298页）。身为武士的自豪与好强，光复家业、孝顺父母的价值观，在其思想形成中占据了重要的位置。他怀着青云之志，在横滨的学校学习西欧学问。1872年初，进入由荷兰裔美国改革派教会（Reformed Church in America [Dutch Reformed]）的传教士詹姆斯·H·巴拉（James H. Ballagh）开设的私塾学习。在这里，植村皈依了基督教，在回忆当时的情景时，他这样叙述道：“刚进入学校，时值第一周祈祷会，我便被基督的教诲所吸引。当时所听到的最初传教是关于在圣灵降临节上圣灵的浇灌，传教士的日语很难懂，但是对我来说，既古老又新奇的基督教神学观抓住了我的灵魂，它既伟大又高超，新的世界被神话英雄加藤清正的崇拜者所开辟。我年轻的灵魂被惟一、至真、永在、圣洁、恩惠、敬畏的上帝所袭击。毋庸置疑，在探索之前，我切实感到自己已经是一名基督徒了……我从根本上认识到，罪及其由于基督的救赎而得赦免并非是在最初的忏悔后马上能够认识到的。（“忏悔者的回顾”1892，《植村正久与他的时代》第682页，原文为英文，此处为笔者所引译）

本来，植村并非由于这次宗教体验，便立刻笃信了基督教的一切。基督教的上帝观虽比较容易理解，但罪以及由于基督的救赎而得赦免却颇为费解。他于1873年在横滨公会接受洗礼，

进入了由与詹姆斯·H. 巴拉同派的传教士萨缪尔·布朗 (Samuel R. Brown) 所开设的神学私塾。在这种教会与神学私塾的生活当中 他逐渐解决了这一“重大的疑问 (grave doubt)”(同上书, 1, 第 673 页)。至此为止, 植村在精神和经济上一直过着极为贫困的生活, 但却在其过程中深刻地感觉到人生的无情, 并且, 深感自己内心存在着狡猾、猜疑、贪婪、欺瞒等所有的罪恶(《植村全集》8 第 11 页), 他切实地感到: 这一问题的解决是通过基督的救赎而实现的。其初期著作《福音道志流部》(1885) 简明地叙述了理解罪及其救赎的方法及其内容。

这里, 有趣的是, 植村在教会里聆听传教, 在神学校学习神学期间, 达到了福音信仰和对其的理解。这一过程与前面所叙述的海老名和后面即将叙述的内村不同。他们是各自从具有基督教信念的教育家那里了解基督教, 一边亲历痛苦、斗争, 一边逐渐加以理解的, 因此, 他们在加深自己对基督教理解的同时, 并将此传授给他人。植村虽也亲身经历了精神上的痛苦, 但却是在教会内部解决这一问题并通过在传统中生存而进行神学活动的。倘若看到下文所叙述的海老名与植村二人之间的神学论战, 这一差别大概便不言自明了。

植村的青云之志究竟变得怎样了呢? 此时, 他已经放弃了出人头地、光宗耀祖的初衷, 立志作为基督教的传教者、教会领导者 在日本各地进行福音传道 而且 将作为社会的木铎, 使正义人道在世上显明作为自己的使命。他把武士道解释为, 重视大义名分, 为了社会的正义而献身的人格操守, 提倡基督教是使之纯化的必由之路。而且, 他把孝的教诲转释为基督对于圣父的孝道, 将基督徒的人生作为此孝道的实践来理解。这样, 他便把日本传统的价值观通过基督教进行了新的诠释, 使日本基督