

内村鑑三の近代個人主義批判 再臨運動との関連を中心に

岩野祐介

はじめに

現代の日本社会においては、伝統的な価値観の変化あるいは形骸化が進行しつつある。そしてこの動きには、例えばモラルハザードと呼ばれるような状況が出現するといった否定的な側面もある。このような現状に対して、キリスト教が宗教として何らかの応答をすれば、それはどのようなものになるであろうか。個人の信仰として、個人の私的行動の土台となることもまた重要なことである。しかし社会に対して、宗教として何らかの公的な応答をすることはできないのか。モラルハザード等の背景にあると思われる、極限までいきついたような個人主義、それに対してキリスト教に限らず、宗教の側から何らかの働きかけをなすことはできないのだろうか。

その手がかりとすべく、本稿では内村鑑三の思想と行動について考察することにしたい。内村鑑三は日本のキリスト者として、その生涯を通し社会に対する働きかけを止めなかった人物だからである。とはいえ、内村は決して楽観的な理想主義者などではなかった。寧ろ内村の人間観には悲観的な側面がある。彼はデモクラシーをさえ、所詮人間の為す事にすぎないと批判した程である。⁽¹⁾

だがそれならば何故、内村はその最期まで社会に対する働きかけを続けたのだろうか。本当に人間に何の希望も持てないのならば、山にでも籠って祈祷に集中すればよかったではないか。やはり内村は、心の奥底では人間に希望を抱いていたのであろう。彼自身には「キリスト者として、日本のため、そして世界のために何を為すのか」という意識があった。彼以外にもそのような人間が現れないとは限らない、と考えたのではないか。

内村の大きなテーマは、キリスト教と日本という二つであった。彼は何か二つの重要なことがある時に、それらをどちらか一つに絞り込み、もう一方を削ぎ落とそうとは考えない。どちらも重要であるならば、あくまでも両方を活かそうと考えたのである。Jesus、Japan という「2つのJ」の例においても、それは最終的にどちらを選ぶのか、という問題ではなかった。内村が「2つのJ」を楕円の二つの焦点に例えた⁽²⁾ことは、本来次元が異なる「宗教」と「日本」とを同列に並び立たせたとして、批判的に評価されることもありうる。しかし筆者にはどうし

ても、それらが楕円における二つの焦点のような、対等なものであるとは思えないのである。彼の墓碑銘に“ I for Japan, Japan for the world, the world for Christ, and all for God”と刻まれたように、そこには一定の序列があったのではないが。

筆者は、内村はキリスト教と日本という二つの焦点より引力の作用を受け、それらの回りを回っている、という印象を抱いている。そしてキリスト教という焦点は、日本という焦点よりも大きな引力を持っており、内村は基本的にそちらの引力圏にいるのである。彼はキリスト教という焦点の回りを回りつつ、外的世界の要因⁽³⁾により、日本という焦点に非常に接近する事もあれば、また離れることもあった。だが、離れることはあっても、キリスト教という極に完全に収束してしまうことはなかった。米国の排日法案を批判した時のように、最もナショナリズム的と見える発言をしている場面においても、キリスト教のことを忘れていたわけではない。その逆もまた然りである。⁽⁴⁾

内村は盛んに「日本的キリスト教」の確立を主張した。内村の定義によれば、「日本的キリスト教 = 日本人の手による日本人のためのキリスト教」である。そのため内村のキリスト教は日本的である、また内村は日本的なキリスト者である、と評価されることが多いように思われる。しかし、果して本当にそうだろうか。キリスト教が日本に「土着」⁽⁵⁾したとしても、その本質はあくまでもキリスト教なのではないか。

確かに土肥昭夫が指摘した⁽⁶⁾ように、儀式化した教会制度を批判した内村が、禅的で簡素な美意識を持っていたことも間違いない。それを日本的と言うことは可能である。しかしそれは「日本的」なもの的一面でしかないのではないか。内村には「平家物語」を次のように評した発言がある。

「日本文も斯くも美はしく書けるものかなと独り嘆美を続けた、然し、美しくして悲しとは此文学である、是を読んで勇氣は起こらない、...

...是れは来世の希望に勇氣を鼓したのではない、現世の悲しさに来世を夢見たのである、...⁽⁷⁾」

日本の精神が感性的美に鋭敏で情実的なものであるとするならば、内村の精神は決してそのようなものではない。例えば彼は仏教を敬愛しつつも、「慈悲」の阿弥陀と「愛と義」のキリストとを比較し、仏教とキリスト教との違いを明白にした上で「私はキリスト教を選ぶ」と表明するような態度を持っている。また内村はその自然観においても、自然との一体感を感じつつ、美しき被造物の中で人間だけは神に背いた特殊な存在であることを意識していた。それは必ずしも東洋的・日本的と言って説明がつくようなものではないのではないだろうか。少なくとも日本の精神の情実的な面に対する批判的視点を、キリスト教の立場から獲得していたというこ

とは言ってよいように思われる。

故に、内村を社会思想家として捉えるのは間違いではないが、その社会思想の背景には常にキリスト教があった。彼は常に日本社会に生きるキリスト者として、日本社会との関わりを持ちつづけた。その関わり、働きかけの目標とは何だったのだろうか。日本をより「日本的」にすることであろうか。そうではない。それは日本をキリスト教的にすることではなかったか。そしてそれは、例えば受洗者を増やしてキリスト教の国教化を目指し、日本を国としてのキリスト教国にしていくということではなく、日本に住む一人一人の個人がキリスト教的になっていくことにより、結果としてキリスト教的な社会が日本に現出するのを目指すようなことではなかったのだろうか。内村が浄土系仏教を高く評価していることから、彼が単にキリスト教こそ唯一の宗教だ、と考えるてはいないことがわかる。先の「平家物語」についての引用文の言葉を用いるならば、内村はキリスト教により「勇気を起こそうと」したのである。そしてそのために内村が「対決」せねばならなかったものは、個人主義的な近代人による近代日本であったのではないか、と筆者は考えている。⁽⁸⁾

1 キリスト者内村と自己の問題

1 - 1 内村の「回心」

まず、内村の回心体験、特に「二度目の回心」について簡単に記しておきたい。そこにはその後のテーマである個人の問題が既に現れているからである。

札幌農学校時代に上級生の薦めで「キリストを信じるものの誓約」に署名したのが「一度目の回心」、米国アマースト大に留学中、「十字架のイエスを仰ぎ見る」贖罪信仰を確立した出来事が「二度目の回心」である。内村が札幌農学校で出会ったキリスト教は、クラークがニューイングランドから持ちこんだ厳しく禁欲主義的・ピューリタンのなもので、いわば律法主義的な面をもつものであった。内村は「愛と義」とをキリスト教の特徴だと言うが、札幌で彼が出会ったのは主として義の面であり、アマーストで彼は愛の面と出会うこととなったのだ。

内村は渡米した当初、慈善事業に関わることが自らの救済にも繋がると考え、精神薄弱者施設の介護人として働いていた。⁽⁹⁾しかし介護人として働く中で、どれだけ人のために働いたところでそれは結局自己満足・偽善にすぎないのではないか、との罪悪感に苦しむようになる。

「慈善の要求するものは完全な自己犠牲と全部的の自己没却であるが、余がその要求に自分自身を合致させようと努力するなかに、余の生来の利己心はそのあらゆる怖い極悪の姿を持って余に現された、...⁽¹⁰⁾」

介護人の職を辞しアマーフト大で学ぶようになってからも、内村はこのような苦しみを抱き続けていた。だがアマーフト大総長シーリーの言葉に導かれ、二度目の回心を経験することにより、彼はついにこの苦しみから解放された。内村は、このときのシーリー総長の言葉を以下のように回想している。

「内村、君は君の^{うぶ}衷のみを見るからいけ^{いけ}ない。君は君の外を見なければいけない。何故己に省みることを止めて十字架の上に君の罪を贖い給ひしイエスを仰ぎ瞻ないのか。君の為す所は、小児が植木を鉢に植えて其成長を^{たしか}確定めんと欲して毎日其根を抜いて見ると同然である。何故に之を神と日光とに委ね奉り、安心して君の成長を待たぬのか。

先生の此忠告に私の靈魂は醒めたのである。…私は修養又は善行に由て救わるゝのでは無い、神の子を信ずるに由て救わるゝのであるとは、シーリー先生がはつきりと私に教へて呉れた事である。⁽¹¹⁾」

内村はこの二度目の回心を通し、十字架のイエスにおける贖罪という信仰を得た。人間の罪は全てイエスにより贖われたのであり、それを信じ神に頼ることだけが人間を救済する。人間が自力だけで救われる事はない。道徳、修養、善行などだけでは人間は救われない。人間には明かな限界があるのである。その限界内においては最大限の努力をすべきであるが、それを越えたことができるなどと思いがってはならない。その後、社会に対して働きかけていく上で、内村はこの人間による思いあがりということについて、厳しく指摘・批判していくことになる。

1 - 2 罪意識と自己

さて、内村が人間の思いあがりということに気付いたのは、罪悪感を通してであった。では彼を苦しめたこの罪悪感とは何だったのだろうか。内村は1910年「罪とは何ぞや」において、聖書⁽¹²⁾を典拠に「罪」とは「人が神に対して犯したる反逆」である、と定義している。そして「これが罪の罪であつて、凡ての罪の本である」と言った。罪の根源が神から離れることであるならば、自らで自らの救済を試みるという神から離れたやり方では、罪悪感から逃れられないのも当然のことであろう。

「…アダムとエバとが犯したりと云ふ罪は此罪である、…彼等が悪魔の教唆に従ひ、神より離れて独り立たんとし、神に対する彼等の反逆の意を表せんために、此禁（筆者注：善悪の知識の木の實を食べてはいけない、との禁）を破りしが故に、彼等は神の樂園より逐はれ、世の漂流人となつたのである、反逆は前にして違法は後であつたのである…

⁽¹³⁾」

内村にとって罪とは一つ一つの行為ではなかった。神から離れ、人間だけで何でもできると思いあがるあり方が罪だったのである。⁽¹⁴⁾そして近代的な人間中心主義とは、内村から見れば神を忘れたあり方であり、それは罪なのであった。

もちろん何かに反逆すること、或は独立的・個人的であること全てが罪だということではない。従うべきものに従わないのは罪である、と内村は言っているのである。そして彼が服従すべきと考えたのは神のみであった。不敬事件を例にとってもそれは明らかであろう。その神への反逆は罪に他ならない、と言っているのである。内村は権威への盲従を嫌い、ルターの「我ここに立つ」というあり方に感銘をうけ、また『聖書之研究』誌ではキルケゴールを紹介する等、個人、単独、独立というあり方を重視した人物である。神のみを服従すべき相手とするならば、人間は直接神の前に立たされる事になる。自分に照らして考えてみようとしないう信仰は、本当の信仰ではない。そのとき人間は単独の存在でしかあり得ない。信仰とは基本的に個人的なものなのである。

「宗教は個人的である、全般的でない、宗教は『我等』でない、『我れ』である、複数でない、単数である、第一人称の単数である。人類又は人道のことでない、我れ自身のことである。『我が神、我が神、何故に我を棄てたまひしや』とはイエス御自身の宗教であつた。『噫我れ^{なやめ}困苦の人なる哉、此の死の体より我を救はん者は誰ぞや』とはパウロの宗教であつた。…神は人の奥底の霊に於てのみ発見せらる。自己を宗教の実験物とし提供する能はざる者は其説教者たる事は決して出来ない。近代的基督教が無味にして無能なるは主としてそれが全般的であつて又社交的であり、個人的でなく又一身的でないからである…⁽¹⁵⁾」

それでは、このような意味で人間が個人的であるということと、近代的な人間中心主義による個人主義とを内村はどのように区別しているだろうか。例えば1924年「個人主義と自己主義」の中で彼はそれを以下のように表現している。まず個人主義について見てみよう。

「個人主義は個人を尊重する。自分を尊重すると同時に亦他人をも尊重する。人が自分を尊重せんことを要求するが如くに、自分も亦他人を尊重する。自分の権利はれ亦他人の権利である。他人の権利の侵害せらるゝ事は我が権利の侵害せらるゝ事である。故に他人が虐待せらるゝ時に自分が虐待せらるゝが如く感ずる。真正の個人主義に自他の差別はない。個人 = ペルソン = それが尊いのである。…個人主義は基督信者として之を保持して決して耻かしきものではない。⁽¹⁶⁾」

内村の考える個人主義とは、個人を尊ぶ一方、その個人の貴さが全ての個人にあてはまるという点で、普遍的なものとなる、利他的な個人主義である。では、ここで「自己主義」と呼ばれる、利己的な個人主義とはどのようなものであろうか。

「自己主義は自己本位である。凡てを他人より要求して他人の要求には成るべく応ぜざらんとする。自分に絶対的自由を要求しながら、他人の自由は之を顧みない。自分、自分、……自分が全宇宙の内で最も大切なる者である。宇宙は自分一人の所有であるかの如くに働く。(17)」

つまり、自己のみを重視し、全く他者のことを考えないのが「自己主義」、利己主義である。そして内村はこの自己主義を近代人の精神的特徴と見做し、厳しく批判する。(18)

「近代人は極端なる個人主義者である。彼は先づ第一に自分の事を思ふ。其次に自分の関係者の事を思ふ。我が事と彼の事。(大抵の場合は彼女の事)。其他の事を思はない。世界の事を思はない。国の事を思はない。神の事を思ふと云ふは実は自分と自分の愛する者との幸福を思ふに過ぎないのである。(19)」

「近代人他なし、自己を神として仰ぐ者である。道德の標準を自己に求むる者である。極端の主観主義者である。(20)」

ところが内村が自ら体験したように、その自己主義こそ結局は自らを苦しめる罪悪感のもととなる。自己に目覚めることが即罪なのではないが、肥大化する自己は自らを押し潰す。

「自分々と云ふ其自分が悪いのである、夫が全ての苦悶の原因である、然りすべての罪の根本である、自分が清浄ならんと欲し、自分が義人たらんと欲し、自分が真理に徹底して完全なる人たらんと欲す、煩悶と苦痛と失望と落胆とは総てそこに在るのである、幸福は自分を完成するに非ず、自分に死するにある、自分なる者が無くなつて苦悶はすべて取除かるゝのである、...(21)」

もちろん、人間が社会において他者と共に生きる存在である以上、他者の事を考えない利己主義は、あってはならないことだ。しかし内村が渡米中悩んだように、例え他者の利益を考えていたとしても、それが究極的には自らを清めたいという動機から行われることであるならば、結局それは罪悪感を深めることになるのである。内村は社会道德的次元においても、また内面

に深化した宗教的次元においても、自己主義を批判した。そして徹底的に神に頼ること、神に服従することを求めたのであった。なお、ここで言う「服従」は、盲目的服従を意味するのではない。内村は1926年「エレミヤ伝研究」で次のように述べている。

「...エレミヤの信仰に由れば、彼の預言者たるは神の預定に由ると云ふ。即ち『われ汝を腹に造らざりし先に汝を知り、汝が胎を出でざりし先に汝を聖め、汝を立て、万国の預言者となせり』と。彼が預言者たるは自己の選びに由らず、自己の願いに由らず、之は神が予め定め、彼の生れざる先より神の御意の中に存せるものであるとの信仰である。
(22)」

エレミヤはこのような「預定」、すなわち神の計画に服従した。そして我々も同じように神の計画に従うことで、「...我は偶然に目的なく此世に存在するに非ず、我が生まれしは予め神の定めし大なる御計画の結果にして、従つて我が生涯は或る明確なる目的を果たすべき者なるを覚る(23)」ことになる、と内村は説く。さらに「...我は眞の個人であり我に代りて我が目的を果たすべきものは他にない。...我は是非とも神に定められし其の目的を遂げねばならない。其れが我が生涯の最大の目的また意義である。然かも我のみではない。何人もかゝる使命をもつて生るゝのである。(24)」と言い、我々人間が全て、一人一人神から使命を与えられたかけがえのない存在であることを述べる。先に引用した「個人 = ペルソン = それが尊いのである」という言葉の根拠はここにある。(25)これは神への信仰に基づいた自己の確立であるといえるのではないだろうか。(26)

そのように「我が目的」を見出した「個人」は、もはや無力な存在ではないであろう。その目的を果たすべく、力強く歩み始めるのではあるまいか。たとえ社会に受け入れられなくとも、エレミヤが預言者として活動を続けられた秘密はここにある、と内村は考えているのである。そしてそれは、彼自身が決して楽ではない伝道活動を続けられた秘密でもあるのだろう。

第2章 内村鑑三と応報論

では続いて、近代自己主義的な社会において、そのような宗教的、特に内村の場合キリスト教的な確信に基づいて具体的に行動する場合、起こり得る事態について考えてみたい。内村による実践論である。この際問題になってくるのは応報論である。

応報論とは、「義人にはよい報いが、悪人には悪い報いが与えられる」、という思想である。内村が道徳は大切であるというのも、社会においては他者の善行に対し善行によって報い、互いにそのように報い合うべきである、という応報論的文脈においてであった。

しかしこのような相互応報的關係は、お互いが誠実である限りにおいてしか成立しない。実際の人間世界においては自己主義がはびこり、他者の善行を利己的に利用するような事態となっている。誠実な態度が、常に誠実な態度で報いられるとは限らない。

もちろん内村自身もそういった不条理を数多く体験している。そして、真実の書であるはずの聖書の中にもそれら不条理は存在するのである。それを一体どう解釈すれば良いのか。ここでは、内村が、聖書におけるそのような不条理な事例をどのように解釈しているか、ということを通して、彼の応報論に対する態度を確かめてみたい。特に、三度目の回心から再臨運動へと向かう時期、内村の内面において応報論に関する理解は大きな意味を持っていたようである。

その題材としてここで取り上げるのは、内村が「コヘレトの言葉」について論じた「伝道の書 研究と解釈」⁽²⁷⁾である。「コヘレトの言葉」は「この地上には空しいことが起こる。善人でありながら悪人の業の報いを受ける者があり 悪人でありながら善人の業の報いを受ける者がある。⁽²⁸⁾」というように、応報論の破れを述べているからである。

内村によれば、コヘレト書最大のテーマは「善、人の至上善とは何ぞ」ということである。

「人は何を為さば最も幸福である乎、何を為すことが人生最大の目的である乎、快樂の方面より見、道德の方面より見て何をか善と称すべき乎、コーヘレスは此書に於て此大問題に就て論及せんと欲するのである...⁽²⁹⁾」

そして、コヘレト書で度々繰り返される「空の空」「風を捉えるようなものだ」という表現を、内村は「彼（コヘレト）は此大問題（善とは何か）に対して、彼は消極的解答を与ふるに成功して、積極的解答を与ふるに甚だ貧弱であったのである」と解釈する。そして「我永生を得んがために如何なる善を為すべき乎」という金持ちの青年の質問に、イエスが「何故に我に善に就て問ふや、一人のほかには善あるなし、即ち神なり」と答えた言葉と比較し、「（コヘレトは）至上善を神以外の種々のものに求めて、之に失望して終に止むを得ずして茲（神）に達した」と言い、はじめから神への信仰に確信を抱いていたイエスとの違いを強調している。道德、律法、善行の類は全てここでいう「神以外」である。また逆に、「神と離れて人生に真の幸福の無き事」を教えるのに、コヘレトの言葉ほどよい題材はない、と内村は言う。

「此書の如くに強き言辞を以て、固き確信を以て、すべての人が善なり幸福なりと認むるものを排斥する書はない、...智慧も智識も、富も位も、幸福なる家庭までも都てが空の空であると云うのである。⁽³⁰⁾」

結局のところコヘレトは「至上善は何ではないか」という消極的な答しか得られなかった。

では積極的な答はどこにあるのか。内村は「至上善は聖書の他の文書から学ばばよい」と主張する。

「以賽亜書に於て、耶利米書に於て、四福音書に於て、羅馬書に於て、新約聖書全体に於て最も明白に此事（筆者注：至上善とは何か）を示して居る。⁽³¹⁾」

ここで内村が言う人生の至上善とは、イエス・キリストへの信仰である。何故そう言えるのかについて、内村は信仰者の「実験⁽³²⁾」によりわかる」と説明する。勿論内村自身、その論の弱さについては認めている。

「其証拠は何処に在る乎と世人は吾人に問ふであらう、然り、今茲に証拠を挙ぐることは出来ない、唯一つ信者の実験に就て語ることが出来る。イエスに完全の満足があるのである、人はイエスを信じ彼と一体と成りて、...茲に充実せる、意味ある、希望ある生涯を実験することが出来るのである、議論ではない実験である、...

...イエスを信ずるを得て智識あるも幸福である、智識なきも幸福である、富めるも幸福である、貧しきも幸福である、...幸福の源なる生命を己に有つが故に、境遇の如何、所有の有無に係はず、すべての場合に於て幸福である。⁽³³⁾」

至上善たるイエスへの信仰とは、幸福の源、あるいは希望であり、それがあってこそ、学問にせよ、ここでは直接言及されていないが道徳にせよ、意味のあるものとなる。学問も道徳も手段であり、それ自体が何らかの推進力になることはない。同様に、コヘレトの言葉も、新約聖書に補われてはじめて意味のあるものとなる。つまり、「本当に全て空しいのか?」、「何が至上善でないのかはわかった、それでは何が至上善であるのか?」、そう人に思わせイエスへと導くものだ、というのである。

従って、内村による「コヘレトの言葉」解釈の力点は、イエスへと向う方向性の萌芽を見出す、という点にある。例えば3章の「時」について述べられた箇所を引用し、人間の事業（いわゆる事業だけでなく、為すこと全て、といった意味である）には全て為すべき「時」があり、その「時」に合わなければ成功しない、と言う。しかし人間はその「時」を知ることはできない。まさに「神のみぞ知る」である。だが「時」を知らず失敗することを恐れている、結局何も為せないであろう。そこで敢えて何かを為す力、希望はどのように得られるか。イエスを通し、神を通して、「自分は必ず時を得て成功できる」、という希望・確信が得られるのだ、というのが内村の主張なのである。

「...神の爲し給ふ所は皆其時に適ひて美はしくあれば、我は我全部を彼に委ねまつりて、彼をして我に代り、我に在りて、万事を其時に適ひて行はしむべきである、...

...我に力を与ふる彼に由りて我はすべてこの事を爲し得るのである、時を知り時を守ることが出来るのである、何時訪問すべき乎、何時手紙を認むべき乎、何時慰むべき乎、何時施すべき乎、是等の些細の事に於てまで我は我に力を与ふるキリストの援助を要するのである...⁽³⁴⁾」

しかし、福音伝道など善行を爲すということに関しては時を待つ必要などない、と内村は続ける。「伝道之書の著者は時を択ぶの必要を説くと同じに善事常行の必要を唱ふることを怠らなかつた⁽³⁵⁾」。そのような積極性は一体どこから生ずるのであろうか。

「...彼は生命を厭ふた、生まれし甲斐の何辺に在る乎を知るに困^{くも}んだ、然し彼はユダヤ人である、彼は祖先の宗教の遺傳的感化を受けて、肉慾主義又は厭世主義に終ることは出来なかつた、彼は何処かに遁道を発見せざるを得なかつた、而して彼の至上善の探求は無駄ではなかつた。⁽³⁶⁾」

空しさの中において何か希望を見出せるかどうかのカギが民族性である、というならば、ユダヤ民族でない者には会得できないことになってしまう。しかし宗教性がカギである、という解釈も可能であろう。同様のことを内村は別の言い方で表現し、そこでは次のように述べている。

「...コーヘレスは神の選民の一人として厭世的に人生を解釈し了らなかつた、彼は預言者の精神を受けて歓喜的に人生を觀た⁽³⁷⁾」

選民、という問題のある用語が含まれてはいるが、「預言者の精神」と言うからには、それは単なる民族性の殻の内にとどまるものとは考えられないであろう。その内容は以下のようなものだ。

「人生の至上善は智慧に非ず、快樂に非ず、功績に非ず、惜むことなく施すに在りと彼は覺つた、汝のパンを水の上に投げよと彼は最後に叫んだ、...汝のパンを水の上に投げよ、無効と知りつゝ愛を行へ、人に善を爲して其結果を望む勿かれ、物を施して感謝をさへ望む勿かれ、たゞ愛せよ、たゞ施せよ、たゞ善なれ、是れ人生の至上善なり、最大幸福は茲に在りとコーヘレスは言ふたのである。⁽³⁸⁾」

ここには応報論に対する内村の一つの解答がある。結果を求めるな、ただ愛せ、それが至善・最大幸福だ、と言うのである。応報論的に相互が善行を施し合わなくとも、ただ「パンを水に投げるように」善をなすだけで、それが幸福である、というのである。⁽³⁹⁾

しかし何故そのように、無益に思えようとも善行を為せ、と言うのか。何故結果が得られなくとも幸福であると言うのであろうか。内村は、最後には神が裁くからである、と言う。それがいつなのか我々にはわからないが、究極的な裁きがあるのである、と。

「『義人の悪人の浮くべき報を受くるあり、又悪人の義人の受くべき報を受くるあり』とは此世の事であつて神の審判の未だ行はれざる時の状態である、此状態を見て何人も『是も亦空なり』歎ぜざるを得ないのである、然し乍ら神の審判を受けて此矛盾は全然取除かるゝのである、我罪も顕るれば我義も顕るゝのである、斯くて善を為す事の無益ならざる事が明白に示さるゝのである、...⁽⁴⁰⁾」

この世の矛盾は終末論的視点に立つことにより解決される、ということであろうか。同じ「伝道の本 研究と解釈」の中で内村はコヘレトの中庸道的生き方・処世訓や、事業⁽⁴¹⁾、官吏生活等についてもそれぞれ章をあて解釈しているが、彼は上記の「パンを水の上に投げよ」という預言者の精神をコヘレトの到達点と考えているため、それらは結局「空の空」として否定される。そこでここでは「義人が報いられない」という状況を内村がどう考えているか、に絞って確認しておく。例えば彼は所謂官吏社会に関して、以下のように述べている。

「(筆者注：官吏社会の法則は)天然の法則とは正反対である、官吏社会の生存競争に於ては優者必しも勝たず劣者必しも敗れずである、此社会に在りては多くの場合に於て学識は却て昇進の妨害であり、無学は却て立身の便宜である、愚者却て恩寵に与かり、智者却て貶黜せらる、実に奇怪なる者にして此社会の如きはない、...而して今より少なくとも二千三百年の曠昔、亜細亜大陸の西端ユダヤの地に在りて既に此事ありしを讀みて、吾等は人類の進歩なる者の其の遅々たること蝸牛の歩行にすら遠く及ばざるに驚かざるを得ない。⁽⁴²⁾」

応報論的な在り方、相互報恩的な在り方はもちろん美しい。しかし人間の本性は利己と損得勘定に走りがちであるため、毎度毎度それを期待するわけにはいかない。人間は結局そういうものだからしょうがない、というのが内村の見解である。人間の本性は、旧約聖書が記された時代から変わっていないのだ。もしもそのような人間の状況に徹底的・決定的な解答を与えるとしたら、それは神の直接的な干渉しかないのである。しかし内村は、コヘレトと違い、「神の

みぞ知る」というある意味究極的な手詰まり状況に対し、問題を逆転させ、半ば強引とも思えるようなポジティブな意味付けをしてみせたわけである。神のみぞ知ると言うことは、最後は神が何とかしてくれるということでもある、だから安心して善をなせ、と。どうしてもなく利己的な人間たちのなかで、自らまでも利己性に陥ることなく、他に対しては善を為しつづけること。それが内村の見出した答えであるようだ。それゆえ彼はどんなに社会に対して批判的であっても、飽くことなく訴え続けたのであろう。

しかし「最後は神が裁く」「いつかは報われる」と言うのであれば、今度は「最後」、「いつか」がいつなのか、という問題が生じてくる。内村はそれをキリスト再臨の時であると考えたようである。そこで次章では、彼の再臨運動について検討してみたい。

第3章 内村鑑三の再臨運動

内村鑑三の再臨運動とは、一体どういう事態だったのか。彼のキリスト教思想の流れの上で、どのような意味合いを持っていたのだろうか。

内村を思想家、特に社会思想家として見たとき、再臨運動とその前後の彼の言動は必ずしも高く評価されているわけではない。⁽⁴³⁾イエスの再臨という一般的に考えれば「非科学的」な主張をしているからである。またこの運動は政治・社会の実情からは乖離しており、内村の思想的後退を示すと見做されることもある。高等教育を受けたインテリであり、聖書「研究」者であり、常に熱狂主義的なものから距離をおき冷静さを保ってきた内村が、熱狂的雰囲気をもった大衆伝道に加担したことを訝しがることもある。

確かに内村は再臨運動において、聖書無謬論的主張をなし、大聴衆に向かったの講演会という大衆伝道的手法をとるなど、それまでの内村とは違う面を見せている。しかし「2つのJ」の場合と同様、きわどい部分もあるが大局として「知的な内村」と「霊的な内村」、「冷静な内村」と「熱い内村」との両立性は保たれているように思われる。

内村は札幌での一度目の回心、アマースト大での二度目の回心と並べ、キリストの再臨を信仰するようになったことを三度目の回心と称している。なるほど「回心」と言うからには、そこにはそれまでとの断絶があるのであろう。しかし並べて「三度目」と言うからには、そこにはそれまでとの連続性もまたあるということになる。そう考えれば、再臨運動とは内村が宗教的に転向し、その後再転向して従来の立場に戻った、というような特殊な事態ではなく、彼の信仰が連続的に発展する線上に置くことが可能なものではないか。事実、内村がこれ以降社会改良への熱意を捨ててしまったわけではない。彼は社会の改良とはまず個人の改良から始めるべきであり、そのためには「実験」としての救済、新生が必要だと考えていたのである。1918年10月の「信仰と実行」から彼の言葉を引いておく。

「…キリスト再び現はれ給ふ時に此世は化して神の国と成るのであるとの信仰は一見して凡ての改革事業を妨ぐる教義なるが如くに思はれる、然し乍ら事実如何と問ふに其正反対が事実である、世を革むる精神にして神子再臨の希望に勝りて有力なる者はないのである、…道徳を超越せる信仰によりてのみ高き道徳を実行することができる。(44)」

再臨という思想自体は、キリスト教の成立当時から存在してきたものであり、決して新しくはない。近代になると啓蒙主義思想と科学的な世界観・歴史観の成立により下火になるものの、19世紀には千年王国運動の再燃という形で現れてきた。(45)日本でも例えば中田重治のホーネス教団は当初から再臨を教義の中心としていた。それゆえ再臨運動と再臨思想は区別しておかねばならないし、内村もこの時期に突然再臨思想に目覚めたわけではない。(46)

3 - 1 内村の再臨思想

それでは、内村をして再臨運動へと至らしめた理由は何だったのだろうか。主なものとして二つの要素を挙げることが可能である。恐らく最大の理由であったのは第1次世界大戦である。そしてもう一つ見落とせないのが娘ルツ子の死である。

内村にとって再臨ということは、ただ単にイエスが再臨する、というだけのことではなかった。それはイエスが再臨し、死者の復活と万物の復興があり、神の国の実現という形での歴史の救済が完成する、といういくつかの要素を含むことだったのである。第1次世界大戦が、彼を再臨へと至らしめた社会・歴史にまつわる要素であるとするならば、ルツ子の死は個人の死と復活にまつわる要素なのであった。

まずは第1次世界大戦と、そこでの米国参戦についての内村の言葉を見ることとするが、その前に、この時点までの内村の歴史観を確認しておきたい。

内村はアマースト大留学時にモースから社会進化論を学んでおり、それは鈴木俊郎の言葉を借りるならば「彼の歴史観の基盤」(47)となったものであった。日清戦争当初内村が義戦論を唱えたのも、それが朝鮮半島と中国の進歩発展のためになると考えたからであった。しかし実際の日清戦争は義戦ならぬ「欲戦」であった。内村は猛省し、以後は徹底した非戦論者となる。しかし、世界が平和へと向かう様子はなかった。そのため彼の歴史観の基盤は徐々に揺らぎ出すのである。内村は1908年、「世界の平和は如何にして来る乎」「世は果して進歩しつゝある乎」等の文章に、既に再臨思想が見られる。

「…世界の平和は畢竟するにキリストの再臨を待て始めて世に行はるゝものである。(48)」

「…滅亡が万物の終極である乎と云ふに決して爾うではない、此世の終る時が来世の始

まる時である、...神に反きし人間が其欲するが儘を行ひ、佚楽に耽り、放蕩に身を崩し了つて後に、新しきエルサレムは備へ整ひて神の所を出て天より人の間に降るのである、...

此世は今や物質的に急速の進歩を為して、知らず識らずの間に主の再来を招きつゝあるのである、我等は此明白なる時の徴候を読み誤りてはならない。⁽⁴⁹⁾」

特に後者の引用文は、内村が進歩史観を放棄し、神の手に委ねる以外に解決はないと考え始めていることを明らかに示している。再臨思想が、現実的具体的な社会状況と結びつき始めたのである。それでも世界が第1次世界大戦という未曾有の大戦争に突入した当初、彼はまだ進歩史観を捨ててきてはいなかった。内村は彼をキリスト教に導いたキリスト教国・米国が、この戦争を仲裁することを微かに期待していたのである。しかし米国は参戦し、内村のそのような期待は裏切られた。

「...唯此間に在りて余が一縷の望を繋ぎしものは米国の態度であつた、然るに事實は果して如何、往年の平和国今や平和の為に力むる事を為さずして却て野蛮化の魁を為しつゝあるのである...⁽⁵⁰⁾」

その一方で内村は第1次世界大戦開戦当初から、この戦争を終末的破壊と捉えたような言葉を残していた。1914年10月「戦争と伝道」では以下のように述べている。

「...戦争は廃まない乎と云ふに必ず廃みます 主イエスキリストが栄光を以て天より顕はれ給ふ時に廃みます、...戦争はキリスト再顕の確かなる徴候であります、...⁽⁵¹⁾」

第1次世界大戦と米国参戦により、内村は改めて人間による平和追求の限界を強く認識した。そして真の平和がもたらされることがあるとするならば、それは神によるはたらき、キリストの再臨よりはじまる最後の審判、そして神の国の到来しかありえない、と考えるに至ったのである。

内村を再臨運動へと向かわせたもう一つの要素は愛娘ルツ子の死である。内村ルツ子は1912年1月12日、病の為に永眠した。これにより、内村は「死」というテーマと正面から立ち向かわざるを得なくなった。ルツ子の死の直後、2月10日発行の『聖書之研究』139号に掲載された「ことはり⁽⁵²⁾」において、内村はルツ子の死を、「愛子の死を以て余輩をして更らに此福音を宣伝へしめ給ふ」ための「機会」、特に死についての見解をあらわし世を慰めるための機会であると述べた。

それではこの出来事を通して、内村は死をどのようにとらえたのだろうか。ルツ子が病の床にあった時、内村は熱烈に祈った。しかし結局娘は死んでしまった。果して彼の祈りは聴き届けられなかったのだろうか。ここに至って内村は以下のように考えた。

「世に多くの惨事がある、多くの悪事が行はれる我等其事を思ふて時々神を疑ふ、思ふ神は無いのではあるまい乎、或は有るも人の祈祷を聴かないのではあるまい乎、...

然し爾うではないのである、神は確に在るのである、在て人の祈祷を聴き給ふのである、彼は唯人の如き者でないのである、百年に満たざる生命を有する果なき人の如き者でないのである、彼は永遠の神である、事を成すに無限の時を有ち給ふ者である、故に彼は急ぎ給はないのである、...人の促々たるに対して神の悠々たるのが人の不信の原因となるのである。

...我等の祈求が聴かれないのではない、聴かるゝまでに時が要るのである、...父は其定め給ひし最も善き時に於て我等の祈求を悉く聴き給ふのである。⁽⁵³⁾」

人間の有限な時間に対して、神の時間は無限である。それゆえ内村は、人間と神の応答は時間を超えていると捉えたのである。神からの答えがいつ得られるのかということは、人間には計り知れない。それ故人間は待つことしかできない。しかしそれは無駄な待ちぼうけにはならない、というのは、イエスの十字架という出来事を通して、人間は神から救済の約束を得ているからである。

「...永遠に生き給ふ神は時を定めて恩恵を其子に下し給ふ、或る恩恵は直に下る、或る恩恵は年を経て下る、又或る恩恵は来世に至て下る、我等の祈求が聴かれないのではない、聴かるゝまでに時が要るのである、信者の祈求はすべて聴かるゝのである、...⁽⁵⁴⁾」

無限の時を必要とする代わりに、無限の能力、無限の愛を有する神。無限の時ということも人間の有限性と比べる限り、人間は悲観的にならざるを得ないかもしれない。しかし無限の能力に思いを馳せることにより、内村はそこから徹底的な希望を得ることができた。たとえ自らが生きている間に報われなくとも、いつか必ず報われる、という確信を得るに至ったのである。そして聖書に書かれているごとく、死が終りとはならず、キリスト者には永生（永遠の命）があるのみだ、と内村は考えたのであった。

「...是れ生命の一の状態より他の状態に移さるゝことなり、...彼に信し奉りて死はまことに睡眠なり、復活の曙にすべて彼を愛する者と共に覚めて起きんまでの睡眠なり、賛

美すべきかな。馬太伝九章二十四節。⁽⁵⁵⁾」

「『モー往きます』とはルツ子最後の一言なりき、...
...『往きます』なり、『死にます』に非ず、又は『滅えます』に非ず、彼女の生命は終止せしに非ず、延長せしなり、...⁽⁵⁶⁾」

そして死と永生繋ぐのは復活である。内村は復活を二重の意味合いでとらえた。第一に、キリスト者はイエスにあって既に復活している。そして第二に、終末的な復活、復活の完成がある。キリスト再臨よりはじまる万物の復興の中で起こる聖徒の復活である。後者が死と永生をつなぐのである。

「パウロの所謂霊の質とは信者の復活体の元始であつて其核心とも称すべき者である、信者は之を受けて既に復活体の元質を受けたのである、...復活体は死後に於て奇跡的に上より被せらるゝ者ではない、その元質は信者が信仰状態に入りし其時に既に与へられし者であつて、死後に其完成に達する者である、斯くして信者の復活は半ば未来の希望に属し、半ば既製の事実である、...彼は今既に復活されつゝあるものである、而して死後に於ける復活の完成を待つ者である。⁽⁵⁷⁾」

再臨運動当時の講演や文章で、内村自身がルツ子の死について言及したことはないが、これが彼を再臨運動へと向かわせた要因の一つであることは疑いない。

二度目の回心において、内村は人間が人間を救済することはできない、と悟った。内村のキリスト教は当初から人間の限界、無力さを強く意識したものだだったのである。そして、第1次世界大戦とルツ子の死という二つの要素により、人間の限界性を改めて徹底的に、かつ体験的に考え感じたことから、内村は聖書を捉え直すようになった。それは再臨思想を確信的なものとさせ、再臨の時は近いというそれまでにない切迫感を与えた。そこから再臨運動が始まったのである。

3 - 2 再臨運動の特徴

内村の再臨運動は、1918年にはじまった。この年の1月6日、東京の神田YMCA行動に於て、木村清松⁽⁵⁸⁾、中田重治⁽⁵⁹⁾とともに「聖書の預言的研究講演会」を開いたのが再臨運動の最初である。以降、再臨をテーマとした講演会を東京・大阪・京都・神戸等で開いた。最後の再臨講演会は1919年1月19日大阪中之島公会堂で行われたものである。それ以後、特別な再臨講演会は行われなかった。再臨運動終了の理由について、内村は後に当時を回顧し「基督再臨の唱

道が再臨狂を生んだ」⁽⁶⁰⁾からだ、と述べている。しかし運動として終結した後も、再臨思想は重要なものとして残ったのである。

次に内村の再臨運動の特徴について見ておきたい。まずは形式的特徴である。再臨講演会は、例えば東京では神田のY M C A 講堂で行なわれ、来聴者は1200余名を数えたという。内村は聖書研究会に厳しい会員資格を設け、参加人数をしばっていた。それを考えるとこれは異例の多さである。それまで内村が行っていた公開講義の参加者と比較すると、実に10倍である。彼の再臨運動にかける熱意がいかに強いものであったが見て取れよう。

またそれまでの著作が、主として自身の聖書研究社、あるいはキリスト教系出版社の警声社等から出版されていたのに対して、『基督再臨問題講演集』は一般書の出版社として当時既にステータスを確立していた岩波書店から出版されている。再臨運動は当時のマスコミにおいても扱われ話題になり、社会を大きく巻き込んだものであった。

さらに組合教会の木村、ホーリネスの中田ら他教会・他教派の人間とともに行動したことは、無教会を標榜した内村には非常に珍しいことであった。また彼の欧米宣教師嫌いは有名であるが、再臨期にはその宣教師等とも活動を共にしている。再臨問題が世界全体の救済に関わることゆえ、この時期の内村は、自らが抱えていた教会・教派性やナショナリズムの問題を、一時的にはあるが克復していたと言えるかもしれない。

続いて、内容面での特徴である。内村は聖書研究者であり、再臨運動においても聖書から離れることはなく、あくまでも聖書を土台として再臨を主張している。確かに、いかに解釈するか、ということ別をすれば、聖書は明らかに再臨ということを示している。前述の如く、再臨運動の口火を切った講演会もまた『聖書の預言的研究講演会』と題されている。1918年1月10日発行の『聖書之研究』210号に掲載した「聖書の預言的研究」と題された論文で、内村は以下のように述べている。

「聖書は道德の書ではない、預言の書である、…聖書を誤解する主なる原因は其預言を離れて其道德を解せんとする事に在る、…⁽⁶¹⁾」

「預言は歴史観である、…而して聖書に特別の歴史観があるのである、…聖書は歴史である、…過去現在未来を通うして一貫する宇宙人類に関はる神の聖謨の実現に就て語る歴史である、…信仰の眼を以てするにあらざれば解する能はざる歴史である、故に其正解に神の指導を要するのである、而して此指導の任に当りし者が神の預言者である。⁽⁶²⁾」

この主張だけを読むならば、イエスを社会的理想主義者と見るような啓蒙主義的イエス観に反対し、シュヴァイツァー等が唱えた終末論に近いようにも思える。しかし内村の主張はもっと素朴なものなのである。例えば、山上の垂訓が実質的に実現不可能な教えと思われるのは、

為されるべき背景が異なるからだ、というのである。

「 心の貧しきものは福なり、天国は即ち其人の有なれば也

とある（馬太伝五章三）其前半は道德であって其後半は預言である、天国獲得を基礎として説かれたる教訓である、若し天国にして有らざらん乎、此教訓は其権力を失ふのである、...⁽⁶³⁾」

内村はここで天国を文字通りの天国ととり、その天国とはキリスト再臨よりはじまる一連の終末的なこととしてもたらされる神の国、天国である、と主張しているのである。また「聖書の証明」⁽⁶⁴⁾では、新約聖書よりマタイ 3:7 からヨハネ黙示録 22:20 まで、100 箇所以上の具体的箇所を引いて指摘し、「聖書中如何なる教義か斯くも幾多の証明を以て支持せらるゝ者あらんや」と言っている。内村の再臨運動は「聖書をそのままに読んだ」ところから生まれた、とすることができるのである。聖書に多数再臨を示す表現があることを根拠にし、「再臨は必ずある」という主張をしたのが、内村の再臨運動であった。

それゆえ、再臨運動期の内村は、聖書の無謬ということを積極的に述べている。とはいえ、聖書学的な視点を放棄したわけではない。再臨運動中にも内村は積極的に註解書等を引用しつつ語っており、科学的・聖書学的要素を否定しているわけではない。

内村の聖書の読み方には独特の二重性がある。彼には聖書はそのまま読めば解る、という主張と、人生経験を経なければ決して解らない、という主張がある。また、科学的・聖書学的知識を重んじつつ、その一方で聖書を読む上で知識は結局役に立たない、という事を言ったりもする。その両方ともが彼にとっては真実なのである。中心はあくまでも信仰であるが、しかし知識は信仰をより確かなものにするために不可欠な要素だったのである。内村自身の言葉から見るならば、例えば 1900 年、内村は「宗教座談 第三回 聖書のこと」の中で次のように言っている。

「...聖書は矢張り我々と同等の人が書いた書物であります、故に、之を以て毫末も無謬無欠の書と見ることはできません。...

...聖書は科学、文学、歴史等所謂世の智識なるものを目的として書かれた書物では御座いませんから、智識を目的として此書を研究致しますると甚だ失望致します。

...聖書とは即ち斯う云ふ書であります、神の事を人が伝へた書であります、人が伝へたのでありますから其中に多少の欠点がないとは申されません、然し神の事を伝へたのですから非常に貴い書で御座います。⁽⁶⁵⁾」

再臨運動期というのは、「人が伝えた」と「神の事を伝えた」ことのうち、後者に大きく力点が置かれた時期であった、ということなのであって、内村の思想が全く変化してしまったわけではないのである。彼の信仰と科学・知識を同在させるやり方は変ってはいない。再臨運動期にも次のような発言をしている。

「...人の救はるゝは信仰に由る、智識に由らない、然れども智識は貴き物である、...智識を以てして我等はより深くより広く神を識ることが出来る、...智識は殊に迷信を排斥するために有効である、キリスト再来の如き迷信を醸し易き信仰を維持する上に於て健全なる智識は特に必要である...⁽⁶⁶⁾」

政池仁は『内村鑑三伝』の中で「内村の信仰は熱烈であつた。しかし彼のこの熱を彼の科学を以て冷やさなかつたら、彼の頭は狂つたかもしれぬ。狂わないまでも、はなはだ非常識なものとなつたであろう。⁽⁶⁷⁾」と述べている。再臨運動のさなかにおいても、その基本的な態度は変わっていなかったのである。

このように信仰と知識とのある種スリリングなバランスを保っていた内村にとって、狂信が退けられるべきものであったのと同様に、信仰の書である聖書を全く合理的に解釈しようとする事もまた退けられるべきことであつた。特に信仰に比重が傾いた再臨運動期には、時にその言葉が攻撃的に過ぎるほどの熱を帯びることもあつた。

「...イエスはヨセフの子なりと云ひ、復活は非科学的なりと唱へ来りし者が再臨亦非科学的なり迷信なりと云ふを聞くも余輩は少しも異まない、然し乍ら余輩が怪しんで止まざる事はオルソドックスなり福音的なりと称する者が再臨を耳にして嘲笑の声を揚ぐる事である、汝科学的信者たらんと欲する乎、然らば科学的に徹底せよ、キリストの復活をも否定せよ、...大胆にユニテリアン教徒となれよ、...不徹底にして曖昧なるオルソドックス信者と福音主義者等々に対しては余輩は尠からざる不快の念を懐かざるを得ない...⁽⁶⁸⁾」

確かに若干感情的な反撃ではあるが、非科学性をもって再臨を否定するなら、結局三一も復活も否定することになるではないか、と内村は言うのである。信仰を選んだはずの人間が、信仰に関わることを科学的・合理的にのみ扱おうとすることに反対しているのである。信仰と知識とは補い合いつつもはっきり区別されたものなのである。

従って内村は、欧米等の再臨待望運動で挙げられる、「特定の日にキリストが再臨する」という予想を、完全に退けている。自ら「再臨号」と呼んだ『聖書之研究』211号には「余が

キリストの再臨に就て信ぜざる事共」という題の論文を掲載し、次のように説明している。

「...余はキリストが何年何月何日と時日を定めて再臨し給ふとは信じない、其事に就てはキリストの明訓がある、彼は言ひ給ふた、『其日其時を知る者は唯我父のみ、天の使者も誰も知る者なし』と（馬太伝廿四章三六）...神は再臨の時日を秘し給ふ、而して神の秘し給ふものを人が探らんと欲してはならない、我等は神の定め給ひし時に必ず再臨があると信ずる、其事が今年あらうが明年あらうが、十年後にあらうが、100年後にあらうが、或は更らに遠く千万年の後にあらうが我等の関する所でない、...知らざるが故に勤しみて待望むのである、...待つは子たる者の取るべき態度であつて彼に取り大なる特権、大いなる幸福である、...⁽⁶⁹⁾」

内村が再臨に関して主張した内容は、ほぼ「再臨はある」ということだけである。彼は再臨の時は近い、という意識は強く持っていたが、再臨が「いつ」とあると言つてはいない。同じ「余がキリストの再臨に就て信ぜざる事共」には、日時問題以外にも内村が「信じない」事柄が挙げられている。

「...余は又多くの再臨信者が為すが如くに黙示録第二十章六節に「彼等（信者）は神とキリストの祭司となりキリストと共に千年の間王たるべし」とある記者の言葉を文字其儘に解することは出来ない、黙示録は表号的文書である、...此書に在りては数字は或る原理を示すのであつて、数を示すのではない、此事は註解者の大抵一致する所であると信ずる...又信者がキリストと共に或る年限の間王たるべしと云ふは再び此地に現はれて其政権を握ることである乎頗る疑問である、...再臨自体が超現世的事実である、其の結果として現世其儘の統治が行なはれやうとは思へない、少くとも余は此事に就ては無知を告白する、...

...余は又或る再臨信者が為すが如くに所謂「神癒」を信じない、...余はキリストの再臨を以て天然に反する事なりと信ずることは出来ない、...⁽⁷⁰⁾」

内村においては、聖書の無謬を主張することとファンダメンタルな逐語靈感説とは違っており、また再臨が科学の枠組では捉えられない現象であるとしても、それを信じるのが科学全てを否定することにはならないのである。

神の計画については神のみが知る事であり、人間に計り知れることではない。人間にできるのはただ待つことのみである。それゆえ内村は「待つこと」の喜びを主張する。そして再臨の後にもたらされるであろう万物の復興についての希望を語る。

「...聖書は神が人類を救ひ給ふと同時に時たらば万物をも改造し給ふことを教ふるのである、此の呪はれたる地球、此の山川草木禽獸、此の宇宙万物が遂に贖はれて聖者の住むに適当なるものとせらるべき事を予言するのである、...⁽⁷¹⁾」

このように、再臨において天然（自然物）を含む万物の再興へと眼を向けたこともまた内村の再臨運動の特徴である。彼は自然科学者であり、自然に神・神の言葉を見出すタイプの信仰者であった。また足尾鉍毒事件に際しては、ジャーナリストとして政府と鉍山所有者古川市兵衛とを厳しく批判していた。今でいうところのエコロジカルな視点を持っていた、とすることができるかもしれない。

一年間再臨運動を続けてきた後、1918年12月の「基督再臨を信ずるより来りし余の思想上の変化」中の言葉により、内村の再臨運動をまとめておこう。

「...再臨を信ずるに由て余は初めて聖書が解し易き書となつた、...

...余はキリストの再臨が解つて人生が解つた、...正義は最後の勝利であると云ふ、...其時正義は実に勝ち、平和は実に臨み、愛は実に人類の法則となるのである、...

...余はキリストの再臨を信じて死の悲痛を根本的に癒された、...死は信者に臨む一時的の出来事なることが判明り言ひ尽くされぬ慰藉を感じる...

...再臨が解つて余は天然が解つた、...余は余の愛する此地天然と永久に別れて然る後に完全なる靈的生命に入るのであると思ふた、然し是れ大なる誤謬である、...余の救はるゝは余の靈と共に肉の救はるゝことであつて、又余の救ひは宇宙の完成と共に行はるゝのである、...⁽⁷²⁾」

内村にとって、再臨とは単なる世界の終りではなく、その後の再興へとつながる希望に満ちたことであつた。個人・人間の無力さの自覚から、徹底的に神に頼るべし、という発想の延長として辿りついた再臨運動である。それは、すべてを神に任せて大丈夫だ、という確証であつた。再臨とは喜んで待つべきものだ。それ故再臨運動は希望運動ともいえる。第1次世界大戦等により希望をなくしかけていた世界への、希望運動でもあつたのである。内村の真意は、本当に人間が社会を変革させようとする意志・力を持ち得るためには、再臨を信じ徹底的な希望を持たねばならない、ということではなかつたのであろうか。

「...我等が救を得たるは望に由るのである、既に救はれたのではない、望の中に救はれたのである、望既実現せば最早や望ではない、望とは目的物の未来に存する事を意味する、我等の救の完成は未来に存す、聖靈我が衷に宿りて我れ神の子たるを得しは即ち救はれた

るなりと雖も救は之を以て完成したるに非ず、其の完成せらるゝ時は何時ぞ、我等の身体の救はるゝと共に亦天地万物の救はるゝ時である...⁽⁷³⁾」

終章 まとめに代えて

全てを神に委ねよと主張し、デモクラシーをさえ「人間の為すこと」として否定する内村の立場には、確かに問題がある。政治の問題は信仰の問題に置き換えず、政治の問題として対処せねばならない。その政治体制のもとに我々は生きているのである。その点は批判されても仕方ないであろう。しかし、無道徳より武士道の方がまだ勝ると考えた内村が、何故墮落しやすいデモクラシーでも君主専制よりはましだと考え、政治体制としてのデモクラシーが熟成するまで見守ろうと思えなかったのだろうか。彼は一方で、信仰に基づく個人主義の確立を考えていたのである。信仰に基づく個人主義、あるいは限界を自覚し神に頼る人間たちによる社会、それまでも否定するつもりだったのだろうか。

恐らく、内村の意識はそこまで到達しなかったのであろう。それは、内村の「人間の思いあがり」という問題意識が、それほどに強かったからではないだろうか。第1次世界大戦にせよ、米国の排日法案にせよ、破壊や不正義は全て利己的な人間の思いあがり原因であるようにも思えたのであろう。

日本の近代化には、個人レベルでの近代化を経ぬまま（あるいはそれと併行して）国家レベルで政治体制の近代化を為さねばならなかったという点で無理があった。大勢として日本のキリスト教は体制的近代化を支持したが、内村はその無理に気付き、歪みを指摘したのである。そして、墮落しやすいようでは駄目だ、という断固たる態度が、過渡的な個人主義、デモクラシーをさえ否定させたのであろう。

しかし宗教には、結果や利益、効率等を全て越え、「駄目なものは駄目である」と断言するような側面があるのではないか。政治、社会が武力行使やむなしと判断したとしても、「戦争は絶対に駄目である」と言うのが宗教の役割の一つではないだろうか。そのように考えると、内村のあり方は宗教の本質に迫っていたとも言えるのではないかと筆者には思えるのである。

善行への報いは終末になされると内村は言った。しかし彼自身、1925年『聖書之研究』300号感謝記念会においては、次のように語っている。

「人は私を評して主義の人と云ひますが、私自身はそれで無い事を知つて居ます。主義に依て、我慢して道は成る者ではありません。成功の秘訣は歡びにあります。深い強い歡びの在る所に文章は自ら成り、途は自から開けます。...

そして如何なる歡びか福音の歡びに較ぶべけんやであります。...是は人類の幸福の極

であります。此事が判つて何人も静然^{じつと}して居ることは出来ないのであります。…人は献身犠牲であるとか又は意志鞏固であるとか云ひますけれども、実は犠牲でも意志でもないのでありまして全身に滲渉する宇宙的歡喜であります。此歡喜を宣べ伝ふるが『聖書之研究』の事業であつたのでありまして、是れありしが故に内外の凡ての困難を打越える事が出来たのであります。(74) 」

なるほど、為した事への応報は、終末を待たねば得られないのかもしれない。しかし内村は、為すことそれ自体に歡びを見出していたのであった。希望を伝えることそれ自体に希望を見出していたのであった。それこそが、預言者たちの精神から内村が感得した「秘訣」だったのではないだろうか。そしてここには、現在の閉塞的な状況に対して、キリスト教の側から何らかの応答をなすためのヒントもあるようにも思われる。

内村は社会思想家として発言を続けていたわけではなかった。社会の出来事、政治の出来事に宗教的意味付けをした上で働きかけつづけていたのだ。最後に内村自身の言葉を引いて、本稿の筆を置きたいと思う。

「余は著述家ではない、説教師ではない、文学者ではない、哲学者ではない、科学者ではない、教育家ではない、慈善家ではない、然り義人ではない、善人ではない、勿論聖人ではない、世に認めらるべき何者でもない、余はクリスチャンである、…(75) 」

注

- (1) 内村はデモクラシーを「デモクラシー何物ぞ、民(人)の為に民(人)に由て行はるゝ政治である、…其の人の政治たるの点に於ては米国の民主主義も独逸の帝国主義も何の異なる所はない…」(内村鑑三「聯盟と暗黒」1919年、『聖書之研究』226号、『内村鑑三全集 24』553ページ)と述べて批判している。
- (2) 内村鑑三「2つのJ」1926年、『The Japan Christian Intelligencer』Vol. 1, No.7. 『全集 30』ページ。
- (3) ここでは、政治、社会、外交、戦争、文化、等を想定している。
- (4) 内村がいわゆる「愛国者」、排外的・国粹的愛国者ということの評価してはいないことは忘れてはならない。彼による「日本の為」が、周囲からどう見えていたのか、ということは彼の意図とは別問題である。彼は周囲からいわゆる「愛国者」とは見られなかったため、ますます自らの愛国心を対外的にアピールせねばならなかったという事情も存在している。

- (5) 武田清子は『土着と背教』（新教出版社、1967年）において、日本におけるキリスト教受容の形態を「埋没型（妥協の埋没）」「孤立型（非妥協の孤立）」「対決型」「接木型あるいは土着型（対決を底に含めつつ融合的に定着）」「背教型（いわゆる背教者となること、あるいはそのことによって逆説的にキリスト教の生命の定着を求める）」の5つに分類した。この中では内村は「対決型」と「接木型」の性質を併せ持つ人物とされている。武田は「接木型」を、「日本の精神的伝統に内在する諸価値の中から積極的可能性を潜在させた萌芽と考えられる要素を選択し、そこにキリスト教の真理を血肉しようとする試み」として一定の評価を与えている。
- (6) 土肥昭夫は、内村の無教会主義には「形式の簡素さの中に、あるいはその破れたところで無限の内実を洞察しようとする」日本人の美意識、そして「自然に親しみ自然と一体になることによって無限の世界に生きることを求めてきた」日本人の自然観が反映されていると言い、そこに禅宗との共通点を見出している。土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、1980年）190ページ、及び193ページの注7。
- (7) 内村「冬休み」1909年、『聖書之研究』106号、『全集16』234ページ。
- (8) なお、内村にとっての「近代」とは、「今の世の中」、つまり我々が言うところの「現代」である。
- (9) 彼は後に、このことをルターがエアフルトのアウグスティヌス会修道院に入ったことになぞらえている。
- (10) 内村『余は如何にして基督信徒となりし乎』（鈴木俊郎訳、岩波文庫、1938年）131ページ。
- (11) 内村「クリスマス夜話＝私の信仰の先生」1925年、『聖書之研究』305号、『全集29』343ページ。
- (12) 教会を持たない内村にとって、聖書はキリスト教と内村とを繋ぐ唯一にして最大・無限大のものであった。しかし彼は逐語霊感説的な読み方をしていただけではない。彼は、聖書は科学を含む現世的次元・枠組とは別の次元・別の枠組に基づく宗教的な真理をあらわす、という読み方で読んでいた。客観的学問的な知識を土台に、自らの人生経験（実験）を通して得た感覚を重ねて読むならば、聖書が「宗教的には信憑すべきもの」であるということが必ず自分なりに理解・実感できる、というのである。聖書とは、知的要素も感覚的要素もそして生活に関わる身体的要素も、全てを用いて向き合わねばならないものだ、ということになるであろうか。
- (13) 内村「罪とは何ぞや」1910年、『聖書之研究』121号、『全集17』271ページ
- (14) この点で、内村の罪理解が新約聖書、特にパウロに依るものであることは明らかである。
- (15) 内村「宗教は個人的である」1922年、『聖書之研究』258号、『全集27』7～8ページ。
- (16) 内村「個人主義と自己主義」1924年、『聖書之研究』284号、『全集28』165ページ。
- (17) 同上。なお、この内村の言葉を読む者は、さすがにここまでエゴ剥き出しの人間はいないのではないかと、との感想を抱くかもしれない。しかし、例えば、ここでの「自分」を「人間」と置き換え、「他人」を人間以外の生命、あるいは地球環境と置き換えて読んでみてはどうだろうか。現在の環境問題は、まさに内村がここで主張した通りの人間の利己的態度により引き起こされてきたとは言えないか。

(18)しかし、このような内村の近代批判には、確かに問題がある。一つは、当時の日本社会にまだ利他的で自由主義的な個人主義が確立していないにもかかわらず、個人主義全般を自己主義として批判してしまったこと。まず封建的な社会支配から個人が解放されて個人主義が確立し、その後で利他的、自由主義的な個人主義が確立すると考えた方が妥当と思われるからである。その意味では、内村の本当の敵は個人主義一般の確立を阻害する君主制国家権力等であったはずであり、それはまた内村自身不敬事件を通してまさに「実験」したことでもあるはずなのである。

なお内村による近代批判の問題性については、主として近藤勝彦『デモクラシーの神学思想 自由の伝統とプロテスタンティズム』(教文館、2000)第 部第二章、及び、澁谷浩『近代思想史における内村鑑三』(新地書房、1988)第6章、第7章を参考とした。

(19)内村「個人主義」1923年、『聖書之研究』270号、『全集27』451ページ。なおこの文章で言われる個人主義とは、利己的個人主義、自己主義である。このように内村には、用語法に無頓着なところがあるのである。

(20)内村「近代人の神」1925年、『聖書之研究』294号、『全集29』7ページ。

(21)内村「幸福の途」1921年、『聖書之研究』249号、『全集26』465ページ。

(22)内村「エレミヤ伝研究」1926年、『聖書之研究』306~312号、『全集29』364~365ページ。

(23)同上、365ページ。

(24)同上。

(25)但し、このように神の計画、あるいは「経綸」に従うというあり方には、基本的に現状追認になりやすいという欠点がある。人間の限界を自覚するという点で反省のフィルターがかかるとしても、自然的な条件、たとえば自分が日本に武士の子として生まれたこと等を、そのまま神の計画=良い事として考えがちになるからである。また「神の計画通り」ということは、人間がその限界内において最大限の努力をすること、そしてその限界を、反省的プロセスを含めつつ、徐々にではあるが拡大していくことを志していなければ、単純な無責任論になりかねない。しかしその限界拡大のための作業は、一人一人が努力の結果を表明・共有し、社会の中で相互に補い合わねばなされないはずである。組織を持たず単独であることを重んじた内村のやり方は、その点で弱かった。

(26)このように、内村は自己の確立とすることを否定しているわけではない。しかしこの自己とは厳しい反省を与えられるべきものであり、最終的には神への信仰という形で放棄されるべきものであった。内村は自己の確立とその先までを見据えて自己主義を批判しているのである。

ただし社会的に自己の確立ということが不十分である時代に、このような批判が妥当だったかどうか、ということについては、注(17)で述べたように澁谷浩、近藤勝彦等から問題提起がなされている。

(27)内村「伝道の書 研究と解釈」1915年11月10日~1916年9月10日『聖書之研究』184~194号、『全集22』18~125ページ。

(28)コヘレトの言葉 8:14。新共同約聖書より。

- (29)前掲「伝道の書 研究と解釈」『全集 22』20 ページ。
- (30)同上、21 ページ。
- (31)同上、27 ページ。
- (32)内村の用語法における「実験」とは実経験、実体験といったニュアンスの言葉である。「実験」の強調は内村の特徴の一つであるが、しかしこれは内村に限ったことではない。例えば同時期の日本を代表するキリスト教指導者海老名弾正も、盛んにキリスト教が「実験」の宗教であることを主張している。参考までに明治時代の国語辞典「言海」での定義を記しておく。「実験：まことのためし。正（まさ）しく試みること。（理論に対する）」
- (33)前掲「伝道の書 研究と解釈」『全集 22』29 ページ。
- (34)同上、33 ページ。
- (35)同上。
- (36)同上。
- (37)同上。
- (38)同上、43 ページ。
- (39)内村はここで、カントの「最善なるものは善意思である」という言葉と対照させている。
- (40)前掲「伝道の書 研究と解釈」『全集 22』44 ページ。
- (41)社会的事業、今で言うチャリティなどを含む。
- (42)前掲「伝道の書 研究と解釈」『全集 22』、74 ページ。
- (43)たとえば家永三郎「近代精神とその限界」217 ページ。[家永三郎「近代精神とその限界」『家永三郎集 第四巻』（岩波書店、1988 年）]内村を日本社会、あるいは文化に対する貢献という視点のみから評価するならば、その頂点が日清戦争以後の数年間にあり、伝道に従事するようになってからは「社会から後退した」と見做されるのも、一面妥当ではある。
- (44)内村「信仰と実行」1918 年、『聖書之研究』219 号、『内村鑑三全集 24』329 ページ。
- (45)『キリスト教大辞典』には、「極端に敬虔主義的な教派、聖潔派と呼ばれる諸派などは何らかの意味でこの傾向を持つことが多い。千年至福説、アドヴェンティスト派、ものみの塔などがその代表的なものである。」との記述がある。
- (46)内村は活動の初期から終末、来世といったことを意識していた。ヨハネ黙示録の重視は、内村による聖書解釈の特徴の一つである。例えば、タイトルに「来世」という言葉の含まれた文章が書かれた年代は、1903 年、1905 年、1911 年、1912 年、1915 年、1916 年、1917 年、1924 年、1928 年、1929 年と四半世紀に渡っている。このうち、1903 年は日露戦争勃発の前年、1917 年は米国の第 1 次世界大戦参戦の年、1924 年は米国で新移民法が成立して日本人の移民を禁止した年であり、1928 年には張作霖爆殺事件があった。まさに激動の時代である。内村の終末意識は、このような具体的な世界の状況により深められていったのである。

内村鑑三の近代個人主義批判
再臨運動との関連を中心に

- (47) 鈴木俊郎『内村鑑三伝』(岩波書店、1986年) 670 ページ。
- (48) 内村「世界の平和は如何にして来る乎」1911年、『聖書之研究』134号、『全集18』239 ページ。
- (49) 内村「世は果して進歩しつゝある乎」1911年、『聖書之研究』134号、『全集18』247 ページ。
- (50) 同上、59 ページ。
- (51) 内村「戦争と伝道」1914年、『聖書之研究』171号、『全集21』110 ページ。
- (52) 内村「ことはり」1912年、『聖書之研究』139号、『全集19』28 ページ。
- (53) 内村「時の問題 疑問の解決」1913年、『聖書之研究』151号、『全集19』383 ページ。
- (54) 同上、384 ページ。
- (55) 内村「賛美すべき死」1912年、『聖書之研究』138号、『全集19』4 ページ。
- (56) 内村「最後の一言」1912年、『聖書之研究』139号、『全集19』31 ページ。
- (57) 内村「如何にして復活する乎」1915年、『聖書之研究』181号、『全集21』380～381 ページ。
- (58) 木村清松(きむら せいまつ) 1874～1958、日本組合教会の教師。
- (59) 中田重治(なかた じゅうじ) 1870～1939、東洋宣教会ホーリネス教会監督。尚、同派の聖書学院は
柏木にあり、内村の居宅と近かった。
- (60) 内村「日々の生涯 1920年12月23日(木)晴」『聖書之研究』246号、『全集33』328 ページ。
- (61) 内村「聖書の預言的研究」1918年、『聖書之研究』210・211号、『全集24』9 ページ。
- (62) 同上。
- (63) 同上、10 ページ
- (64) 内村「聖書の証明」1918年、『聖書之研究』214号、『全集24』163～167 ページに収録。
- (65) 内村「宗教座談 第三回 聖書の事」『宗教座談』(東京独立雑誌社、1900年)、『全集8』134～136 ページ。
- (66) 内村「智識と信仰」1918年、『聖書之研究』214号、『全集24』156 ページ。
- (67) 政池仁、前掲書、544～545 ページ。
- (68) 内村「復活と再臨」1918年、『聖書之研究』211号、『全集24』123 ページ。
- (69) 内村「余がキリストの再臨に就て信ぜざる事共」1918年、『聖書之研究』211号、『全集24』47～48 ページ。
- (70) 同上、48～49 ページ。
- (71) 内村「天然的现象として見たる基督の再来」1918年、『聖書之研究』215号、『全集24』212 ページ。
- (72) 内村「基督再臨を信ずるより来りし余の思想上の変化」1918年、『聖書之研究』221号、『全集24』385～390 ページ。
- (73) 内村「万物の復興」1918年、『聖書之研究』212号、『全集24』99 ページ。
- (74) 内村「頌栄の辞」1918年、『聖書之研究』302号、『全集29』292～293 ページ。
- (75) 内村「十字架の信仰」1919年、『聖書之研究』225号、『全集24』519 ページ。

アジア・キリスト教・多元性

〔付記〕本稿は、2004年2月に京都大学大学院文学研究科に提出した修士論文「近代批判者として見た内村鑑三」を削減し、それに若干の加筆を施したものであることを付記致したい。

（いわの・ゆうすけ 京都大学大学院文学研究科修士課程）