HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	内村鑑三の歴史意識（３）
Author(s)	松沢, 弘陽
Citation	北大法学論集, 19(4), 1-33
Issue Date	1969-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/16114
Type	departmental bulletin paper
File Information	19(4)_p1-33.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

内村鑑三の歴史意識 (三)

松沢弘陽

はじめに
一 救済史観の形成 I II (第十七巻第四号)
III (第十八巻第一号)
IV (本号)
二 救済史観の転廻 (続)

一 救済史観の形成

IV

内村の、自己の深刻な救いの「実験」をふまえた個人の救済論は、一八九三・四年のころ一つの完成までにいたり、実質上三部作の意味をもつ、相互に内面的に関連した作品——贖罪信仰への回心にいたる内面のプロセスをかえ

りみた「余は如何にして基督信徒となりし乎」「求安録」、およびキリストの贖罪によって義とされた者にとっての苦難の神義論という性格をおびた「基督信徒の慰め」――によって、古典的な表現を与えられるにいたった。こうして内村は、神の前に罪を赦された予言者的な「義人」ないし「志士」として日本――世界の中の日本――にたち向っていったのであり、この場合、日本および世界は、Ⅲで見たような、完成へと向う進歩の普遍史という枠において理解されていた。しかしながら、「警世」の努力を重ねる中に内村のこのような普遍史像は微妙な変化を始めるにいたり、一九〇〇―一九〇一年にかけての時期には早くも、「基督再来」論的な終末観が、まだ萌芽的な素朴な形においてではあるが、自覚的に示されるにいたった。それはいわば一九一〇年代のあの強烈な再臨論の予表ともいえるべきものであり、このように一九〇〇―一九〇一年の交にかけてはじめて現われた「再来」論が、その後の内村の歩みの中で幾度となくくり返して主張されながら、次第にその深さ、包括性をましていった、その到達点が、一九一〇年代の再臨論であったと考えられるのである。

結論を先取して云えば、このような思想の展開を促したのは、一つには一九―二〇世紀の交における世界政治の帝国主義への転廻また日清戦争後早くもあらわになり始めた明治国家体制の全構造的な頽廃と、それらに対する、内村自身を含む「社会改良」の運動の発展とゆきづまりであり、他は、内村の状況へのこのような対応のしかたを内的に条件づける根本的な要因だった、彼の救済論そのものの特質であったと考えられる。Ⅳでは、内村の思想の歩みの、Ⅲまでにおいて対象とされた時期について、この時期の始めには形成され終っていた彼の救済論がⅡに見たような彼の究極的世界像との関連においてどのような特質をもっていたか、そのような救済論が現実社会への対応をどのように規定していたか、こうした社会への対応を通じて彼の歴史理解がどのように変化していったか、その一応の到達点としての一九〇一年頃の終末論はどのようなものであったか、といった諸点について概観しておきたい。

すでにⅡでふれられたように、内村の思想形成のきわめて早い時期に生まれた、神の創造と保持になる究極的実在としての、有機的に成長する「宇宙」という観念は、内村の信仰と思想における諸観念の特質を深く規定していた。内村の深刻な経験から生み出された救済論についても同様であって、内村において、個人の救済は、無宇宙的、無時間的な個にのみかかわる、瞬間的な出来事とはおよそ異質な、どこまでもこうした「宇宙」という究極的な客観的に実在する秩序の中に位置づけられたことがらとして理解されていた。われわれの当面の関心にとっては、それは、内村の救済論において、「宇宙」内の個の救済と「宇宙」全体の救済とが必然的に関連し、個そのものの運命への関心というよりは、「宇宙の法則」としての神の公義の貫徹を求めてやまぬ神義論的関心が強く現われ、また「進化の宇宙」の構成要素としての個における救いが、有機的成長のプロセスとしてとらえられ、時の問題が大きな意味をもつ、といった諸点で特に重要な意味をもっている。

内村の三〇代初期において、彼の救済論を古典的に表現した三部作に共通するのは、時に対する強い関心と苦難の神義論であり、とくに「求安録」においては、この二つの契機が緊密に結びついていることがうかがわれる。文学的類型の面から見ただけでも、「余は如何にして基督信徒となりし乎」は、彼の受洗前史から回心にいたる、魂の「成長」についての、日記を土台にした自伝的記述であり、同じ対象について、より組織的な考察を試みた「求安録」もやはりクロノロジカルな構成をとっていた。こうした叙述のかたちがとられた原因には、内村自身、前者の「緒言」でのべているような「理論化」する能力の弱さやその他偶然的な事情もあろうが、論点を先取していえば、やはり、彼の思想の核心に根ざした、より必然的な要因を無視しえないであろう。周知のように、内村が試みたような、自己の魂そのものを成長のプロセスにおいて観察し、自伝あるいは告白録といった形式で表現するという態度は、時に対する一定の関心の成熟をまってはじめて現われるものであり、キリスト教がそのことに決定的な役割を営んだ。「基督

信徒の慰め」を貫く基調が、個人の苦難の意味を問う神義論であることはすでにのべた。

「求安録」においては、受洗から回心にいたるまでの時の経過――救いを求めてえられずさまよう魂にとっての、救いの遷延がもたらす苦しみ――の意味が、神義論的な角度から問題にされているのである。「罪人の長なる余も終に此歴史上の大事実を忽がせにする能はざるに至れり、洗礼を受けて後十数年、種々の馬鹿らしき経験と失敗の後天賦の体力と脳力とを物にもあらぬものの為めに消費せし後、余は余の罪の有の儘にて、父の慈悲のみを頼にて父の家に帰り来り、理屈を述べず義を立てず、唯余の神が余の為めに世の始めより備へにし神の小羊の贖に憑らざるを得ざるに至れり」（岩波文庫版、九四頁）。

この、渦中にあっては失望と苦しみの連続の、今かえりみてもその意味を理解しがたい、「洗礼を受けて後十数年」がなぜ経過しなければならなかったか、それには何らかの積極的意味があるのか、それはついに自己を救った神の救済の意志とどのようにかかわるのか。「読者は余に問て言はん、『基督の十字架てふものは推理法に依て知るべからざるものなりとならば、汝の之を信ずるに至りしことの何ぞ遅きや、是れ小児も信じ得る真理なり、十数年前の昔汝が洗礼を授かりし時此単元なる真理を信じ能はざりしか』と」（同前　一三一）。また、「嗚呼神よ爾は何故に余が爾を求めつつありしに門を開きて余を迎へざりしや、余の路頭に迷ひし状は爾の憐憫を惹かざりしか、余が真理を見る能はざるより苦痛に苦痛を加へつつありしを見て爾は手を束ねて傍観するに堪へしや」（同前、一三二）。

時の意味についてのこのように総括的な問いは、この「十数年」間の個々の経験に発した、同様な問いをふまえていた。一つは、一八八三年五月第三回基督信徒大会前後の大リバイバルの経験にかかわり、「求安録」と「余は如何にして基督信徒となりし乎」はともにそれについてふれている。「脱罪」を渇望する内村は、「時の教勢」として多くの友をとらえた大リバイバルの中で、彼自らも「全心全力を尽し神に縋り付て祈」ることによって、聖霊の降臨を

受け、「心中に一種異様の変動を生じ」(同前、二一)、「心中の罪は飛散し……忽ちにして無辜快楽の身となし」(同前、二二、傍点松沢、以下ことわらぬ限り同様)ることを期待した。しかも「呻きかつ胸を打つこと連続三日の後に……旧態依然たる同じ堕落の子」(余は如何にして基督信徒となりし乎、岩波文庫版、九八)にとどまり、その結果教会からは厭われ、自らも神に捨てられし如く思って……懐疑前日に十倍せり」(求安録、二二)であった。

さらに「流竄」の地米国で内村は、エヴアンジェリカルな海外伝道熱にとらえられて、「一国民が一日の中に回心せられ得る」(余は如何にして基督信徒となりし乎、二二四)かのように思いこんだ人々から、ドラマティックな突如の回心の告白を当然のこととして求められるという経験を重ね、「一日では回心しなかった」(同前、七)彼は、あらためて異邦人キリスト者の「初穂」の、回心までの内面的苦闘のプロセスの意味をかえりみざるをえなかった。「余は如何にして基督信徒となりし乎」は、その序文が示すように、こうした突変的回心の期待に対する、「遅々たる漸次的プロセス」(序文、七)を経てはじめて到りえた回心の弁証という面をもつ。

内村に対して、日本人のリバイバリストと「外国伝道軽業師(ミッション・サーカスマン)」とは、正しい信仰の証拠として、突変的な回心を期待する無時間的・非歴史的態度において共通する論難者としてたち現われている。これはおそらく偶然ではなく、両者はともに一九世紀末のアジア宣教運動とそれを生み出した世界的なリバイバリズムの潮流の波頭であったといえよう。(1)内村が時の問題を自らの信仰の中核的な問題として意識するにいたったのは、このような背景のもとにおいてであった。(2)

このような、回心にいたるまでの時の経過は、どのようなかたちでとらえられ、またそれにどのような意味が認められたか。

内村が、救いを求める魂にとっての時の経過を描く時好んで用いたのは、「種子から穂にみちる穀物になるまでの

発生学的な過程」（余は如何にして基督信徒となりし乎、一一）というひゆであり、これとも関連して、好んで引いた聖句はマルコによる福音書四章二八節あるいはマタイによる福音書一三章三一節であった。回心への苦闘のさなかにある内村がリバイバルについてのべた次の言葉は、この点に関する内村の初期の思想をよく示すものといえよう。

「余は曾てリバイバルに就て論じて曰く

昔時未だ科学の進歩せざる時に当ては宇宙万物の進化変動を了解せんとするに悉く急変的の顕象を以てせり……。

然るに今世紀の中頃に当て英国の碩学ライエル氏は地質学上急変説の信ずべからざるの理由を論じ……、而して進化論は実に思想界を一変し、延て神学界に及び、彼のバウル氏の一派即ちチュービンゲン派の神学の如きは進化説を神学上に応用せし極端と称するものなり。

地質学上生物学上急変説は排撃せられたり、急変説は社会学よりも歴史学よりも退けられたり、而して余輩は思考の結果として、観察の結果として、心霊上実験の結果として、宗教上に於ても急変説に価値を置かざるものなり。

……

基督の『初には苗つぎに穂いで穂の中に熟したる穀を結ぶ』（馬可四章二十八節）なる語は心霊の発達を以て植物発生の順序に比べたるものにして全く急劇的の変動に反せり、馬太十三章三十一節以下芥種の譬丼に麪酵の譬は共に進化的発達を示すものにして急変的の意の存するなし……、熟思以て四福音書を研究する人は基督自身の語より心霊丼に教会の進歩に関して、菌類の一夜に生ずるが如き、富士山の一夜に突出せしが如き、一時速急の生長を示せる意を解する能はざるなり。

……

真理は余輩の呼吸する空気の如く、余輩の日常飲用する水の如く、其効果は確固なると同時に其働らきは静かにして遅きものなり

真理は劇薬にあらざるなり。

……

真理は芥種の如くにして永遠に迄生長するものなり」（求安録、二二―二四、圏点、傍点は原文）。

空気や水のように「其効果は確固なる」にもかかわらず、けいれん的突変ではなく、「静かにして遅」い「働らき」と「生長」という表象は、ぎくしゃくした自己義認の努力によって進むのではなく、自己をこえた所から注ぐ生命として、自己の中に、自らそれと意識せぬうちに救いが進むという福音信仰の理解にふさわしいからであろう、終生くり返して現われる。とともにここでは「心霊の発達」のプロセスが、地質学・生物学における経験法則の域をこえて一つの世界解釈の原理にまでたかめられた、「哲学」としての「進化説」の背景のもとに、とらえられていることが明らかであろう。

このような魂の「生長」の時はしかし、そのプロセスの途上にあって努める者の自己意識においては、救いを求める努力の破綻と失望の反復であった。なぜ、真理が既定であるのに、それを慕い求める者の前に直ちに示されず、彼は苦しみの中に時を経ねばならないのか。「恵ある声は答て曰く。神の忍耐は偉大なるかな、彼は彼の子供が苦しむを見て忍び得るなり、神が汝を救はざりしは汝を救はんと欲すればなり、半生間の汝の漂泊煩悶は汝をして自己の念より解脱せしめ全て我に頼らしめんが為なり、汝を苦しめしものは汝自身なり、我に凭(もた)れよわれ汝の罪を贖ひ善より善に汝を導き、汝をして我の為に世を救ふの力となさしめんと」(同前、一三二)。

人間に根源的な、罪からの自力救済の努力を、そのあらゆる「方策」――さまざまの「脱罪術」「忘罪術」等々――を尽くさせ、「失敗に失敗を重ね、失望に失望を加へし後、刀折れ矢尽きて如何ともする能はざるに至」(同前、一三一)らせることによって、根本的に砕きとり除いて、一方的恩恵としての義認の真理を体得させるためにこそ、このような、真理を求める者にとっての苦しみの時が必要だと解されている。ここでは、時の経過は一方的恩恵としての救いの信仰にとって、本質的なことがらとしてとらえられているようである。[3] そして、このような時は、神の救済意志との関連では、神の愛における「忍耐」あるいは「努力」の時としてとらえられており、このような時の理解もまた、

これ以後終生変らない。(4)

しかも回心までの魂の苦闘の歴史をかえりみるところに生れた時の理解は、回心した魂の歩みについても続いている。内村における回心は、あの精神症をもたらすばかりの深刻な実存的な罪意識との長い苦闘からの解放の歓喜にもかかわらず、今・ここで救いが終ったという完了の意識とは異なり、また、キリストとの無時間的・直接的一体化といったことがらでも決してなかった。内村における回心の歓喜は、自己義認の努力によってではなく、神の力にとらえられて、必ずや救いの完成にいたるべき約束の道にひき上げられ、自らのものならぬ力によってその道を走らしめられるにいたった、という自覚と結びついていた。「余は如何にして基督信徒となりし乎」と「求安録」とが、冒頭にピリピ人への手紙三章一二―一四節を掲げ、またはそれをふえんして語っているのは、このような自覚の告白であったと考えられる。そして「求安録」や「余は如何にして基督信徒となりし乎」の数年後、内村は自己の救いの完成についてこう語っていた。「全能全智の神様に対しましては私は深い罪人で御座います。……、然るを神は其限りなき恩恵を以て神の子にして人類の王なるイエス、キリストに依て私の為めに救済の途を開かれました。故に私は感謝しつつ日々其恩恵に沐浴して居る者で御座います。然し斯く申せばとて私は既に完全無欠の人と成ったと云ふのではありません。罪に依て生れし私の事なれば私が天の使のやうな純白無垢の人と成り得るは尚ほ永き後の事でありまして、多分私の肉体が腐敗に帰した後の事であらうと思ひます。然し快復時期の既に私の心中に始まりし事は私の毫も疑はない処であります」（宗教座談、一九〇〇、Z1、三七五）。この文章はすでに、内村における救いの、プロセスとしての理解が、死および死後の生命という問題に関連することを示唆するようである。(5) 内村の、霊魂不滅、肉体の復活をふまえた「永世」の観念は、一つにはこのような個人の救いの完成にいたるプロセスの観念と、また一つには「宇宙」を支配する神の義の貫徹を求めてやまぬ神義論的関心と、結びついて現われた。

内村における、このような完成にいたるプロセスとしての救いの理解は、この後次第に成熟して、彼の五〇代の初め、一九一〇年代後半には、義認・聖化・栄化という段階的理解にまで展開される。(6) また、そのプロセスの終局の像は次第に輝きをまし、かつまた、個人の救いはそれが「宇宙万物」の救いに合体する終末の日において「宇宙万物」の「完成」とともにはじめて完成するという、普遍主義的な特質がより一層強く、そのような普遍的完成の待望はより強烈になってゆく。一九二〇年代のキリスト再臨論的終末論は、このような発展の上に現われた。とともにそれは、あくまで、完成にいたるプロセスを前提とし、それと結びついて、成り立っていたのである。

さらに内村において個人の救いは、どこまでも、神の義の支配によって保持される「宇宙」の中で生じることがらとして、客観的な神の義の支配、また「宇宙」を構成する諸要素全体の有機的結合という表象との関連において、とらえられていた。

内村個人の罪の意識の強い内面性にもかかわらず、罪は決して主観的意識に解消されることなく、たとえば「求安録」では、「神の公義」に対する背反として客観的にとらえられており、この場合「神の公義」とは、Ⅱで見たような彼の世界像を考えあわせれば、おそらく究極的世界としての「宇宙を支配する神の法則」を指すものだったと考えられる。

そして全人類は、このような罪の結果についても、また罪の除去についても、緊密な「連帯責任」の関係に結びつけられている。「我は我たり爾は爾たりとの無情なる世界の精神は基督教の許さざる所なり……、兄弟が罪を犯すは我等が罪を犯すなり、人類連帯責任論は基督教の教義にして近世社会学の結論なり」(求安録、一八)。このような結合において、罪の除去は、罪なき者の代苦、代贖によってのみ可能であり、そのような代苦・代贖において社会の「連帯責任」ははっきりと自覚されると説かれる。「余輩は先づ諸(すべ)ての善人は贖罪的の性を有するものなることを認めざ

るべからず、人類は聯帯責任を以て共に繋がるるものなり、一人の罪は人類挙て之を感じ、一国の失政は萬国の損害となる、我の兄弟が罪を犯して我は責任なしと謂ふを得ず、我が同胞若し損害を他国民に加ふれば国民は挙て其責に当らざるべからず、罪なきものが罪あるものの罪を負ふにあらざれば其罪は消滅せざるべしとは天下普通の道理なり」（同前、一一七）。そして「無限の慈悲なる神が何故に人の血を人より要め給ふかは深遠なる秘密として存すべけれども、人を人と聯結し、人類を以て推察的の組織体となさんが為めには此聯帯責任こそ人類の最大必要なる事は日を見るよりも明かなり……、然り、我は他人の罪を負ふべくして、他人は我の労を任ひくれるなり、（加拉太書第六章二節）、我は之に依て我は我一人の我にあらずして我身に人類全体の責任を負ふものなることを知る、我は我が隣人の受くべき答を我が身に受け、隣人の痛を減じ得るを以て我は人たるの無上の栄光を有するなり」（同前、一一八）。こうした贖罪＝「連帯責任」の自覚のプロセスを、贖われた者の意識に即していえば、自己に代って贖う者の苦しみをわきまえ知り、そこに働く「感化力」によって悔悟するのである。

このような意味で、神の恩恵としての人類社会の保持は、不断に義人を送って代贖のわざをなさしめることによってなされて来た。そして人類は一度全面的に罪に堕ちたものであるから、その救いの道は、人ならざる神自身の代苦によってはじめて開かれた。代苦・代贖の普遍的な働きはキリストの十字架をその原点としている。

しかも「連帯責任」的結合のつらぬく社会において、個々人の救いは自己目的ではなく、他による代贖の効果はその個人にとどまるのではない。「恵ある声は…曰く、…我に凭たれよわれ汝の罪を贖ひ善より善に汝を導き、汝をして我の為に世を救ふの力となさしめんと」（同前、一三二）。「求安録」の冒頭に「爾（正に）帰らん時其兄弟を堅くせよ」とルカによる福音書二二章三二節がかかげられているのは、このような「恵ある声」に対する応答の告白であったと考えられる。個々人の救いは、神の普遍的な救いへの意志における一つの手段としての面をもっていた。だから

して、「基督教の教義に由れば自己のみを救はんと勉むるものは滅亡に至るの人なり」（同前、一七）とされたのであり、「連帯責任」の社会において、自己完結的な個人主義の否定が、個人の救いという信仰の核心にまで貫いていることがうかがわれよう。

この頃の書簡で内村は、「罪とは己のためのみをおもうことであり、天国の生活とは己を忘れる生活」であると信じるむねのべ、続いて「万民救済説におけるがごとき神の特別な力のあらわれは、われわれ一同の待ち望むところです」（一八九四年四月一二日付、ベルあて、D5、二七九）と告白した。ここには内村がこの八年後公けにするにいたり、一九一〇年代の再臨論の一つの柱になった普遍的救済論の萌芽が現われている。(7) このような内村の普遍的救済論は、以上に見たところを念頭におくなら、彼の救済論が「宇宙」の観念と結びついて成立したことと関連しているように思われる。

すでにⅡで、内村の世界像において、「天職」の観念が重要な位置を占めていることについてふれた。受洗直後から、内村の、自己を含めたキリスト者一般の規定には、神のために働き、神の仕事のために用いられる神あるいはキリストの「兵士」、神の「労働者」という表現が、そして現世については「神の職工場（God's task garden）」という表現が頻繁に現われる。(8) 右のような内村の告白を考えあわせれば、このような、現世への強力な働きかけを動機づけるものは、たとえばセキュラーなナショナリズム感情のように、福音信仰の核心にとっては偶然的な次元にとどまらず、福音信仰においてより核心的な救済論の次元にまでさかのぼりうるものであったように思われる。

しかし、現世――世界および世界の中の日本――への積極的な働きかけの動機が彼個人の救済論の次元にさかのぼりうるものであったにしても、その場合の、諸国民の世界史およびその中での日本の理解についての諸観念は、個人

の救済論における基礎的な観念と必ずしも整合的ではなかった。「聖書之研究」を創刊してこれに拠るまで活潑に時論を展開した時期の内村の思想的模索と困難は一つにはここから発するように思われる。

彼自身の言葉をかりれば、「日本の教育界より逐は」（余の従事しつつある社会改良事業、一九〇一、一二、S1、三六二）れた内村はジャーナリズムにより「警世」の筆をふるって「社会改良」の任にあたろうとした。この場合内村の「社会改良」の対象はいうまでもなく祖国日本――世界の中の日本――であった。〈I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for God〉という、彼の回心の頃生れた周知の定式、あるいは〈Pro Christ et Patria〉[9]という言葉が端的に示すように、内村において「隣人」・「世」への働きかけは、はっきりした方向づけを与えられていた。この場合、西欧キリスト教の社会理論の歴史において、国家はもっぱら暴力による強制の制度としてとらえられ、その存在の正当性を弁証するために苦心が払われ、あるいは逆にラディカルに否定されたのであったが、日本の初代プロテスタントにおいては一般に、日本国は、その存在の理由についてはじめから疑う余地のない、いわば創造の秩序に属するものとしてとらえられていた。内村にとっても日本国が神の普遍史に新しい「天職」を与えられて召し出された輝かしい存在であることは、自明のこととして信じられ、日本国にとっての危険の原因は、内村の初期には、日本国内部の腐敗よりはむしろ外部の腐朽した強大国の圧迫にもとめられていた。このような日本は弱少であるにもかかわらず、神の「天職」を託されているそのゆえに、危機を経て倒れることなく興隆すると、内村は信じて疑わなかった。そしてこのような観念が、世俗史と救済史とがあいまいなままに一体化した、諸国民の普遍史の進歩という世界史理解の枠を背景にしていることについてはすでにⅢで見た。同じく神の創造でありながら、内村が、人間について何よりも自己について抱いた深い罪性の認識・他者の代贖による救い・救われぬ者のための代贖、という理解と、日本国という社会についての理解とがかなり異質なことは明らかであろう。[10]

このような日本国の内部に頽廃が生じ、これに対して「社会改良」を唱えるにいたった時、自己を含めた「社会改良」の主体は「志士」あるいは「義人」としてとらえられ、また「社会改良」の方法としてとられたのはセキュラーな手段、主としてジャーナリズムによる時論であり、その内容は、後の反省の言葉をかりれば「慰むる」より「善を奨励する」よりは、「公平なる態度を以て社会の暗黒的半面に鉄槌を加え」(一九〇〇、九、Z13、四)るにあった。この当時の「声あり、曰く『罵れよ、罵れよ、汝罵て弛む勿れ、是れ腐敗死に至らんとするの社会なり、其全癒の希望は単に痛罵にあり、罵るべき者を罵らずば天罰或は汝自身に及ばん、汝罵詈の言の過激に渉らんことを恐るる勿れ、蓋は汝若し世界の凡ての言語より罵詈の語を借り来りて此民を罵るも未だ悉く其罪悪を数へ尽すこと能はざればなり……、汝宜しく人道の為めに罵るべし、然り汝の愛する斯民の為めに罵るべし』と、我即ち答へて曰く『我之を勉めん』と」(罵言の命、一九〇〇・一、S3、三八九)という宣言は彼の「警世」の特徴をよく示すものといえよう。このような「志士」の立場からする「破壊」的批判は、自己の回心についての告白のうちにのべられた、一方的恩恵によって救われた罪人・未だ救いの実質の完うされぬ者という砕かれた自己認識、そして「義人アベルが兄カインの毒手に斃れてより以来社会の腐蝕は常に義人の宝血を以てのみ止められたり」(求安録、二九)といい「人類社会は実に義士仁人の功徳に依て成立するものなる如し」(同前、一一八)という、献身と代贖の発展によってのみ社会の保持が可能となるという認識とは乖離する傾向を示していた。

この時期の内村の「神の国」論に見られる特徴も、以上のような「社会改良」論の特質と関連するように思われる。「東京独立雑誌」にかかげられた四篇の聖書講解の三つまでがマタイによる福音書五・六章をとりあげたが、そこでは、六章一〇節「爾の国を臨らせ給へ、爾の旨の天に成る如く地にも成らせ給へ」について「即ち人類の社会が道徳的に発達して終に天国の如くならんことを。而して是れ夢想家の希願にあらざるなり。神意は徐々として此地に

行はれつつあるなり。未だ甚だ不完全なる人類の社会なりと雖も過去六千年を通過して是に偉大の進歩ありしことは何人も疑ふ能はざる所なり。奴隷制度は廃せられたり、多妻の蛮風は年毎に人の忌避する所となりつつあり、三百年前の昔、若し軍備廃止の提議を為す者あるも何人か耳を傾けし者あらんや、此地の化して天国の如くに成らんことは決して希望なきの希望に非ず。吾人が革新を唱ふるは其終に事実となりて世に行はれんことを確信すればなり。此希望と此確信となくして何人が起て社会の更革を叫ぶ者あらんや」（耶蘇の祈禱と其註解、一八九九・七、Z5、一二五）と語って、人類の道徳的「発達」・「進歩」によって理想社会が漸進的に実現するという明るい希望をのべていた。しかもこのような文脈における社会の「更革」についてさらに次のように説かれる。「『尊ませ給へ』hagiasthētō,『臨らせ給へ』elthātō,『成らせ給へ』、genethētō, 悉く受動詞なり、其意蓋し神が吾人を援けて善事を為し遂げしめ給はんことを祈るにあるなるべし。吾人の欲する所は神が圧制的に世を改造し給はん事にあらずして、彼先づ吾人々類に高潔なる意志を給ひ、而して吾人奮勉の結果として此地が神の国とならんことなり。革進の貴きは革進其物の為には非ずして、其之を実行するに当て吾人自身を練磨するが為なり。尊め給へと云はずして尊ませ給へと云ひ、臨し給へと云はずして臨らせ給へと云ひ、成し給へと云はずして成らせ給へと云ふ。耶蘇の教訓が常に重きを吾人祈祷者の意志に置くは吾人の注意すべき事実なりとす。即ち耶蘇は革進に勝て革進の意志（精神）を求めしなり」（耶蘇の祈禱と其註解、一八九九・七、Z5、一二五）。「人類の高潔なる意志」が神から与えられるものであることが認められるにもせよ、三つの「……せ給へ」についてかなり強引な解釈をしてまで、神の働きとその対象における神の働きの成就の間に、人間の意思を挿入したのはやはり、神の直接的介入に対して、「革進」における人間の意思の役割を強調したためと思われる。(11)

他方ではまたマタイによる福音書五章三節および一〇節の「天国」についての言葉をそれぞれ「天国は既に其人の

有なればなり」と自訳し、「既にの一字に注意せよ。天国若し吾人心中の和楽を謂はん乎、謙遜の人は既に之を有せり。若し未来の栄光を謂はん乎、之れ亦既に彼の掌中にあり。要は先づへりくだるにあり、全く神に倚り頼むにあり然れば宇宙万物皆我物なり」（美訓と其註解、一八九九年五月、Z5・四五）とパラフレーズして、「吾人心中」における「天国」の現在性を強調し、しかも「天国の市民」の資格としての「謙遜」「無欲の心」（五章八節の「清き心」をこのように解した）を藤樹の修徳論によって説明した。人にとって、へりくだり、節欲すら神の力をあおいではじめて可能、とする立場に比較すれば、ここには、社会および自己の改革において、かなりの程度、人間の意思と努力の役割を重視する傾向がうかがわれ、先の主の祈りにふれて説かれた「革進」論とならべて見る時、こうした特徴は注目に値するといえよう。

このように、自身の深刻な恩恵による救いの経験をへて、「社会改良」の「志士」として起った内村において、「社会改良」の理論は、彼個人の救済における徹底した神の主権と恩恵、そして代苦・代贖の連鎖というあの思想から離れようとする傾向を示していた。彼自身の回心の告白のうちに現われた「余はキリストと彼の使徒たちからは如何にして余の霊魂を救うべきかを学んだ。しかし予言者たちからは、如何にして余の国を救うべきかを学んだ」（余は如何にして基督信徒となりし乎、一五一）という言葉が示す、霊魂の救いの方法と国の救いの方法との併立、そして前者は「キリストと彼の使徒」が、しかし後者は「予言者たち」が教えるという対置は、このような乖離の傾向を自らもの語るのではなかろうか。

このような「志士」として世界における日本の「社会改良」にたち向った内村は、ほかならぬその経験を通じて、普遍史の進歩についていだいた明るい期待を次々に裏切られ失望せざるをえず、またこのような進歩観の背景には世

俗史と救済史のあいまいな同一視があったのだがそれにも区別が始まった。そして世俗史と救済史との分化の反面では、こと救済に関しては世界と諸国民のそれにおいても、個人の霊魂のそれにおけると同じく、被造物の根源的罪性のゆえにキリストの代贖に現われた神の恩恵と彼にならう代贖の連鎖のみがそれを推し進めうる、という思想がはぐくまれる。そこに現われたのが、「改革者唯一の慰藉」（第二回夏期講談会に於て読まれし聖書の部分並に其略註、一九〇一・八、Z10・一〇四）としてのキリストの再臨と審判という終末論であった。

内村が日清戦争の本質を世界の進歩のための聖戦とし、西欧世界に向って弁護の筆をとった直後から、戦争目的はそれを離れること遠く、勝利の結果は日本の物質的繁栄と道徳的退行にほかならぬことが次第にあらわになった。こうして日清戦争義認論の二年後の「時勢の観察」では、内村は明治国家体制の全面に拡がった頽廃を糾弾せねばならず、そこではかって日本人の精神的特質としてあげられ長所に数えられた同じことがらが、欠陥として評価されるまでに、日本についての否定的な見解が現われている。

「凡て真に日本を愛する者にとり、其危機は遠き彼方にあらず。成る程支那が塵灰を被りてある今日、日本に直接の外敵はなし。然れ共其内部の敵は多数にして強力なり」（Japan's critical time, 1897-3, Z16, 鈴木訳S3・一三）。日本国にとっての脅威は外の野蛮よりも、自国内の、文明の衣をまとった野蛮にあるとされるにいたった。この場合、頽廃が社会の上層から進行してもなお多くの「平民」がそれに毒されずに残っていると期待した内村は、当初「改革」の主体を彼らに求め、蘇峯と陣営をともにして「平民主義」を唱えたのだったが、やがて「名は平民でありながら実は貴族の末派」で「貴族の生涯を羨む」者が多いという事実に直面しなければならなかった。

こうして国の危険が国の内にあることを知り、しかも国民自身による改革に対する失望を深めてゆく時、内村にとって、日本の進歩への希望のよりどころとなったのは、このような頽廃と反動を圧して余りある「世界の進歩の大

勢」であった。「内よりの大改革は到底望むべからず、然れども幸にして世界の大勢の徐々として吾人に改革を迫るあり、日本人は独り自ら内より改むるの民にはあらざれども、又大勢に従はざるの民にもあらず、吾人改革の希望は唯此一事に存す」（人の質問に答へて、一八八九・七、S3・三四七）[12]。このような意味で、「世界の大勢」に切実な関心をよせた内村は、次々にもたらされる一九世紀末の世界史の諸事件の報道をいわば「時のしるし」として深い関心をもって追っていた。この頃、内村が世界の進歩の担い手として最も期待したのは、アングロサクソン＝プロテスタンティズムの英米両国であり、特に米国の対スペイン戦争には熱心な声援を送った。

しかし、彼の世界史への開眼とともに育って来た、英米両国によせた期待は、この時期に大きな破綻を経験せざるをえなかった。米西戦争をスペイン王国領諸植民地の解放という観点から義認した内村は、共和国米国の帝国主義的フィリピン政策に幻滅をなめなければならず、英国への期待は、英国が内村にとっては宗教改革者の共和国オランダの末裔にほかならぬ、ボーア人の両共和国を侵略するにいたって裏切られざるをえなかった。こうして帝国主義への圧倒的な流れに抗してボーア人が起ち上った時、内村は次のようにのべた。「人類の希望は一時は西方にありき、華盛頓、リンコルンの米国は過去百年間自由の唯一の隠家なりき、然れどもガリソン、ローエル、ホヰッチャルの偉物の失せ尽せし今日、此自由の郷土も殆ど全く物質化し去らんとするに当て自由は其居住の地を南半球に転ぜんとするが如し、西を以て東を救ひし摂理（プロビデンス）は今や南を以て北を救はんとしつつあるが如し、余輩が満腔溢るるばかりの同情を以てボーア人の成功を祈るは人類全体の救済を祈ればなり。日本は終に日本を以て救ふ能はず、是れ悲しむべくして而も亦た否むべからざる事実なりとす、然ればとて俗化せる英米の宣教師が如何に彼等の死的基督教を伝播するとも此国民の復活すべき筈なし、余輩の希望は南亜非利加一点の地に存す……是れ自由が新たに全地球を潤さんが為めに湧き出るの処にあらずや、精金と金剛石との多量を世界に供するの地は亦黄金の思想を吾人に供するの自由の郷土に

非ずや」（興敗録、一八九九・一二、S3、三八〇―三八一）ここでは、内村の世界史理解の骨格をなして来た、進歩の西漸という枠が否定され、南によって北を救うという観念に転換しようとしている。それはしかし、進歩の方向の転移にとどまらず、それまでのような世界の進歩という像の終りの始まりであった。一時一般の予期に反して善戦したボーア軍にもついに敗北が必至となった時、内村は、「余輩は正義は最終の勝利者であると確信して居る。然し正義が勝利を得るの方法は世人の期する処とは全く違ふて居る、正義は決して腕力に訴へて勝つ者ではない、正義は常に負けて勝つものである、是れ正義の正義として顕はれん為であって、若し正義以外の力を借りて勝つならば世に正義の実力を信ずる者は無きに至るであらふ、丁度義人が貧に居り世に窘められて其光輝を放つやうに、正義も腕力の保護する所なきに至って始めて其真正の価値を顕はすものである」（正義と腕力、一九〇〇・三、S3・四〇三）とのべたのであった。

内村の「社会改革」論の破綻は、世界と日本の現実への失望からばかりではなく、「志士」としての「社会改革」の行動自体のゆきづまりからも来た。日清戦争後、明治国家体制のほとんど全面にわたりその諸領域に拡がった「改革」の諸運動は、内村の眼には、短期的な実利・実効を追い、方法において制度改革の「運動」に傾き、「身を殺して仁を為す」態の徹底性を欠いた妥協的なものにとどまり、それゆえに中途で挫折せざるをえないものであった。真宗の宗門革新運動、仏教国教化を意図する仏教復興運動といった宗教運動もこの例外ではなく、プロテスタント諸派の「二十世紀大挙伝道」もこうした立場から懐疑的な眼で眺められた。こうして「改革」が意図されたような実を結ばない時、社会と個人との現世をこえる目的を知らず、運動に現世をこえた希望を示しえぬ「改革」論は、「慷慨の外何事をも為し得ざる」態の「慷慨家」（慷慨家、一八八九・一、S3・二八〇）、全てを罵り全ての「改革」を要求してただ自己のみはかえりみぬ「不平家」「批評家」、を生み出す。「平民主義」の首領蘇峯の「変節」とほぼ同じ頃に

「万朝報」に登場し、やがて自ら「東京独立雑誌」に拠って論陣を張った内村の時論が、彼自身すら思いもかけぬ反響を呼んだのは、おそらく一八九〇年代の言論界をリードした蘇峯の「変節」のあとに残った「不平」の空気に投じたためであろう。と同時に、罵ってうむことなき内村の周囲に集るものもまた多くは「不平家」「慷慨家」であった。すでに一八九八年、「東京独立雑誌」創刊のために「万朝報」を去る内村は、「万朝報」を「世の不遇者の結合体」（退社の辞一八九八・五、S3・一八一）としてとらえ、[13]「憤怒に溢れて汝自身の重職を汚す勿れ、社界を責むると同時に汝自身を責めよ、罵て卑言を発する勿れ」（同前、S3・一八二）と忠告していた。そして、「東京独立雑誌」の同人もまた、「皆な独想自信の人なり、彼等は正理と信ずれば天下を敵として立つを辞せず、矧んや社長の言の如きに於てをや」（独立雑誌の最後、一九〇〇・七、S3・四三五）。その多くが内村の肉親や内村が世に出した人々でありながら、同人は責めてゆづらぬ「野猪の群に似た」（坂井義三郎、終刊の辞、東京独立雑誌、七二号）内紛によって自壊せざるをえなかった。

このような事態に直面して、内村の世界史の進歩の観念は次第に変調の兆を示す。すでにのべられたように、それは、形成されたはじめの頃から、セキュラーな進歩観にとどまるものではなく、神の保持の恩恵――「摂理」――に支えられてはじめて可能と考えられていたのであり、坦々たる直線的進歩ではなく、転換の「クライシス」をへて飛躍的に進むものとしてとらえられていたのであった。しかし「社会改革」の奪闘の経験をへて、こうした歴史の理解においても「人類全然堕落説」がまた確認されて（失望中の希望、一八九八・一〇、S3・二二四）、改革と進歩は「恩恵的事業」（同前）として、「世界以上、人類以外のもの」に倣うことによってのみ可能であることがあらためて強調され（腐敗せるもの、一八九九・六、S3・三三五）、またそれと併行して進歩における「クライシス」の内容にも転換が

現われる。

一八九七年、ギリシャの、クレタ島キリスト教徒問題に発する、対トルコ戦争における敗北と、これに対するヨーロッパ帝国主義列強の権力政治的現状維持のための共同干渉に直面して、内村はギリシャを「ソロン・ペリクレス以来常に秩序と進歩の先鋒」（Hail to Greece 1900, 2, 216, 鈴木訳、S3・一一）とし、「我等、亜細亜的専制の東端に坐する者、其西端に坐する汝に我等の挨拶と愛を送る」（同前、S3・一〇―一一）と同情を送った。そして、ギリシャがついに屈服を余儀なくされた時内村はこうのべた。

「回教徒の土耳古人に依て陸上に破られ、基督教徒の英人独人露人に依て海上に破られたるや。憐れなる勇敢なる小国希臘の、何たる光栄なる哉！

汝は往昔、テルモピレ、サラミス、プラテイアに於ける勇敢なる抵抗に依り、亜細亜的侵入に止めを刺し、知識的欧羅巴を全滅より救へり。而て今や此『光栄ある』第十九世紀の末期に、汝はカネア、セッサリ、エピラスに於ける敗北に依り、精神的欧羅巴の救拯の為に途を開きたりと余輩は信ず。

汝の勇壮なる青年の一団汝の浜辺をイデアの島に向ひて船出し、他の一団セッサリア国境防禦の為に其首府を出発せし時、汝は、欧羅巴の罪と土耳古的支配の下に呻く数百万の不幸とを担ひて、独りカルヴアリイに登りしにあらずや。而て土耳古人の偃月刀汝の少年を貫き、英人の砲弾汝の娘を粉砕せる時、汝は欧羅巴の数世紀に渉る罪悪を聖丘の上に贖ひつつありしに非ずや。是れ小国民が人類に大なる利益を与ふるの途、唯一の途なり、即ち彼等のために死すことなり。天に感謝す、今世紀の歴史は悉くは不名誉にあらざることを。二百万人を越えざる小国、敗北を熟知し、言ふ可からざる孤独の中に、全く絶望的なる希望を以て、戦ひに赴く！……是れダビデより大なる者がパリサイ人の諸国に依て立てられし十字架に上るの場面なり！汝も亦た殺さるるは、疑ひなし。汝は兄弟を救はんと努力して、汝自身を救ひ得ざりしなり。土耳古人は汝を槍にて刺す者、基督教徒の英人独人露人は其の土耳古人の犯罪行為の連累者にして、利害関係を有する見物人なり！……。

正しき事の為めに破るるは、恥辱にあらず。正しからざる事の為めに勝つは、恥辱なり。世界を今猶ほ救ひつつあるは、十字架な

り。基督教的欧羅巴は、回教的土耳古と協力して、完全に汝を殲滅したらんことを！汝の勇敢なる子等の死せる死こそ、必ずや新生欧羅巴の生命たるべし。……力弱くして柔和なる者が力強き者の獣力の下に押し潰さるるの光景にまさりて天下に崇高なるものなし。『己が子の苦難を見守り得る神の愛は、驚くべきかな』」(Sympathy for Greece, 1897, 6, Z16, 鈴木訳、S3・五五—五六)

その翌年、日本をふくめたアジア各国における「保守主義の勝利と進歩主義の敗北」(雑感、一八九八・一一、S2・二四〇)の進行を前にしては、「正義は敗れて興り、不義は勝ちて亡ぶ。是れ歴史の恒則にして、過去六千年間の人類の実験に徴して明かなり。暴者一時の勝利は彼の一段の衰滅と堕落とを招き、義者一時の蹉跌は其一層の隆起と昇進とを促す。ソクラテス鴆毒に死して、彼の教義は時の文明世界に普く、キリスト十字架に磔せられて、十九世紀末期の今日、彼は王の王として泰西億兆の崇敬を繋ぐ。仆れて香を放つものは旃檀なり、死して光を揚ぐるものは正義なり」(弛む勿れ、一八九八・一一、S3・二三八)と語られた。

かって内村の日清戦争義認論の中の引照においては対野蛮の大国ペルシャという文脈で、そして今度は、対「亜細亜的専制」トルコおよび「基督教国」の権力政治という文脈で、同じ正義の小国ギリシャと同国にとっての「クライシス」が論じられているところから、内村の歴史像における転移がそれだけはっきりと浮かび上っている。かっては、「人類の進化歴史に於て、摂理は、常に小をして新を代表せしめ、大をして旧を代表せしめ」(日清戦争の義、一八九四・九、S2・三〇)そして「勝利の冠は常に小にして新たなるものの上に落ち」(同前、三〇—三一)るとされ、野蛮な旧大国の暴威という「クライシス」をくぐってではあれ、小国は正義に立つがゆえに必ず勝利をおさめて「興国」の栄誉を受けるとされており、そこでは正義の支配の前進という救済史の線と一国の興隆と世界史の主導という世俗史の線とは合体していた。しかし今、力点は、正義は必ずしも勝利を意味しないこと、正義のための敗北は不名誉ではないこと、に移っている。正義の貫徹という救済史の線と世界政治における諸国民興亡の世俗史の線とは分化を始

めているといえよう。そして世界の救いの進展は、世俗史における勝利によってではなく、敗北――諸国民の世界史における弱少な義者の代苦・代贖といえよう――によってのみ可能とされ、内村において、個人の救いの原理と世界の救いの原理との間に見られた乖離の傾向は、前者――「十字架」――の方に統一されようとしている。後にもふれるように、世界史の進歩という観念はこれ以後も続いてゆく。しかしその意味内容は転換を始め、世界史の進歩のいわばキリスト論的な基礎づけが模索されるにいたったということが出来よう。

さらに次の年、すでに見たトランスヴァール共和国の滅亡不可避という一つの決定的時点における文章ではこうのべられた。

「正義は依然たる正義であって、縦し負けても正義である。勿論我々の普通の人情として我々は正義が腕力に訴へても勝たん事を望むけれども、是は正義其物の為を思ふての冀望ではない、正義の為を思へば正義は一度潰される方が宜い、是は正義必勝の方法であるからである、俗人には未だ不義に負けて世に勝つと云ふ大真理は解らない、是は基督教の奥義であって畢竟は人類の救済とか社会の改善とか云ふ事も皆な此深い真理の中に籠って居るのである……。

英吉利とても同じ結果を見るに至るであらふ、彼の如き強大なる国家は腕力を以ては到底之を潰す事は出来ない、然し神は英国の強を挫かん為にトランスバールのやうな小国を起して、之に正義を唱へしめて、而して後に英国の潰す所とならしめ給ふのである。英国勝ち杜国破れて而して後に杜国の唱へし自由独立の主義は普く世界を感化するに至り、英国は其天の定めし壊滅の境に臨むのである、余輩が斯く云ふのは今や杜国の運命の旦夕に迫るのを見て負惜みに云ふのでない、是は確乎動すべからざる歴史上の事実であって、而かも亦人生の一大秘義であると信ずるからである」（正義と腕力、一九〇〇・三、S3・四〇四～四〇五）。

前年の文章における「正義は敗れて興り、不義は勝ちて亡ぶ」という立場はさらにつきつめられている。「正しき事の為めに破るは恥辱にあらず」というかっての消極的主張から、「普通の人情」と「正義其物の為を思」うことと

を峻別し対置した上で、後の立場からは「正義は一度潰される方がよい」というより積極的な、ラディカルな主張に変っている。ここでは救済史と世俗史の分化はさらに徹底し、神の救済は個人の「人生」と諸国民の「歴史」とにおいて同じ原理によって貫かれている。「負惜みに云ふのではない」と云う言葉は、これまでの希望がまた砕かれるシリアスな事態に直面した苦衷のなかでの思考の逆説的な展開を、自から語っているのではなかろうか。

あたかもこれと対応するように、これまでの、「最も高尚なる政治書」としての予言書からは「如何にして余の国を救うべきか」を、新約諸書からは「如何にして余の霊魂を救うべきか」を、という旧約と新約との二元的把握にかわって、イサクの献供の物語やヤハウェの僕の詩、さらに旧約全体を貫く主題もまたキリストを予言する、というキリストの代苦と代贖による旧約と新約との統一的把握がはじめて現われるのも、ちょうどこの時期であった。[11]

このような歴史の進歩の像の変化に併行して、キリストにつぐ忠誠の対象「日本国」の観念にも微妙な変化が現われる。一八九九年一〇月、内村は「日本国と日本人」と題してこうのべた。「余輩は日本国の為めに日本人を愛するを得べし、日本人の為めに日本国を愛する能はず、日本国は或る明瞭なる理想と天職を帯びて存在するネーション（国家と訳すべからず）にして純清無垢の処女の如き者なり、是に反して日本人なる者……彼等の目的は卑賤にして日本国の理想に及ばざるや遠し、彼等は掠奪を愛し、虚名を好み、仁義を衒ひ、強者に媚びて弱者を圧す、余輩彼等を愛せんとするも得んや」（S3・三七〇）。翌年五月にはそれぞれ「美しき名二つ」および「日本」と題する文章で次のように語った。「二つの美はしき名あり、其一は基督にして其二は日本なり、前なる者は理想の人にして後なる者は理想の国なり、吾人彼と是との為めに尽して吾人の生涯は理想的ならざるを得ず」（Z12・五一）。また「日本国は其王室にあらず、王室は日本の頭脳なり、日本国は其富士山にあらず、富士山は日本の頭額なり、日本国は琵琶湖にあらず、琵琶湖は日本の眼眸なり、日本国はまた其民衆にあらず、民衆は日本の手足なり、日本国は山にあらず、河

にあらず、湖水にあらず、亦其民にあらず、日本国は精神にしてソールなり、吾人は先づ彼に忠実ならざるべからず然らば彼に属する総てのものに向て真正に忠実なるを得べし」（同前、五一―五二）。「ネーション」が「国家」と区別されたのはおそらくそれが権力追求の主体でも、権力組織でもないことを意味するのであろう。[15] このような「ネーション」としての「日本」は現実の堕落しきった「日本人」に対して「理想と天職」の担い手、あるいはそれ自体「理想」また「精神」としてとらえられている。ここには、神の側において予定された「摂理」における「ネーション」としての「日本国」と、世俗史の現実における「日本人」や「国家」としての日本の分化という含意があるのではなかろうか。次の局面で終末論的存在としての日本が語られるようになるのも、[16] こうした「日本」観念の変化と発展の帰結だったように思われる。

こうして徐々に進んだ転換が、まだ素朴な形ではあったが、始めて系統的にのべられたのは、一九〇一年七月の第二回夏期講談会においてであった。一〇日間にわたるこの集会において、内村の多くの講演を一貫したテーマは苦難の神義論、しかも単なる個人の受苦というよりは、進み出て世の悪に戦いを挑む「義人」・「改革者」のそれであり、これをまとめるのに与って力あったのは、ちょうどこの頃、親友ベルから送られてくり返し読み、「今年読んだ全ての本の中でこの本ほど私を益したものはありません」（一九〇一・一一、Z20・三七三）と感謝した、A・J・ゴードンの、"Ecce venit; behold he cometh. 1889"[17] であった。

「義人ヨハネと姦婦ヘロデヤ、若し正法を以て律すべくんば勿論殺さるべき者は後者にして前者たるべからざるなり、然れども事実は之に反し、義人の首は刎ねられて姦婦は女王の位に座せり、誰か社会の不公平を憤らざる者ぞある。然れども是れ此世の習慣なり、キリストの時代に於て然り、今の世に於て亦然り」（第二回夏期講談会に於て読まれし聖書の部分並に其略註、一九〇一・八、Z10・九八）。この「正法」の顛倒について説明する答えが、キリスト者にとって

の現世の無・来世の全てというラディカルな対置であり、そのはじめから個人の救いの完成や死別した愛する者との再会の慰めという個人的意味においてよりは、「現世」の不公平への問いに対する答えとして説かれて来た内村の復活論[18]が、全面的に、「義人」の受難という神義論的問いに対する答えとして展開された。「善悪応報の関係は人生の原則である、……現世に於て義の為に命を棄つるものが、未来に於て栄誉を受くるは不動の天則ではないか、其天則を曖昧に附すればこそ妄に天を怨み人を咎めて、失望悲哀の生涯を送るに至るのではないか、神は善人を殺すとのみ見て、原因結果の理窟は頗る解し難い、神が善人を殺すは殺す様に見ゆるのであって、其実、真に善人を殺し給ふのではない」（第二回夏期講談会講演大要　第二席　基督教とは何ぞや、Z10・一一六―一一七）。

そうして、それまでの内村を特徴づける「未来」・「来世」・「永遠」といった諸観念が、「義人」の神義論という性格を強く持ちながらも、死後の生命の実在という面に傾いて、地上の社会の革新と完成としての「神の国」の観念とは結びついていなかったのに対し、「社会改良」の実践をくぐったこの頃にいたって、両者は合体する。講談会に併行して書かれた、コリント人への第一の手紙の講解において、復活の時期の問題について、歴史の終末の日における「末日復活」という主張が始めて現われた。そこで、内村は、聖書のテクスト自身は「末日復活」を説きつつもその理由については明らかにしていないとのべた上、この理由についての自らの解釈を、次のように語った。「吾等死して直に再び生れ来るも何の益がある、吾等は既に一度びは此悲惨の世を闘ひ通せし者、何を好んで再び此修羅の街に生れ来らんや、吾等は生命其物のために復活を望む者に非ず、吾等は正義の王国に於て再び生涯せんことを望む者なり、故に吾等の復活のキリスト再来の時にあるを聴て吾等は歓喜の上に更に歓喜を感ずるなり」（復活の希望、一九〇一・九、Z7・二一三―二一四）[19]。「末日復活」観が「正義」の支配という神義論的要請から来、そして、個人の「永生」と普遍的完成としての「神の国」とを結びつけるかなめとなっていることがうかがわれよう。

そして、これまで、地上の社会の革新と完成について、神の摂理による保持という枠内においてではあったが、改革者の意志と行為に力点をおいて語られ、他方ではキリストの再臨や審判の観念はまだ見られなかったのに対して、すでにこの少し前「或時は心緒懊悩の中に終日を送ることがある……彼我孰れを見ても失望の種ならざるはない。…然しながら冀望は何時もながら上より来る……何時か此社会も天然の法則に随て壊れて了ふであらう……正義発顕の日は屹度来る。神の裁判の日は必ず来る、我等は忍んで其佳節の到来を待つべきである」（闇裡の光明、一九〇〇・四、S2・四一〇）とのべた内村は、この講談会ではその一日をあげてキリスト再来の弁証にあて、聖書の典拠を列挙して論じた。「キリストの再来は改革者の希望なり、若し此事なしとすれば世の完全なる改新は到底望むべからず、吾人の改革なる者は単に一部的たるに止る、且つ一方を改むれば他の方面に害を及さざるを得ず、人類全体を改むるが如きは是れ神以下の実在者の完成し得る事業にあらず」（第二回夏期講談会に於て読まれし聖書の部分並に其略註、Z10・一〇二）。

ここで「キリストの再来」が、「改革者の希望」としてとらえられているということは、内村におけるキリスト再臨論的終末論の特質を考える上できわめて重要な意味をもつように思われる。それは歴史への参加から離れたところでの神学的思索の所産ではなく、社会の救いへの関心におし出された「社会改良」の実践をへ、その経験をふまえて始めて生れている。しかもそれは、「社会改良」における人間の努力による進歩への単なる失望や、歴史的社会への関心の後退にともなって生れたものでもなく、人間の努力による進歩への期待が破れつつもなお、歴史的な社会の運命に深い関心をよせ、その革新と完成を望んでやまぬ心のうちに生れたものであったといえよう。

このような人間の社会の全体的な改革はさらに「宇宙万物の調和」の「恢復」（復活の希望、Z7、二二八）の一環としてとらえられており、「神の国」の表象は、あの神の創造にかかわる究極的実在としての「宇宙」との関連でとらえられていた。そして、かって「天国」を「吾人心中の和楽」として内面化してとらえ、そのようなものとしては既に

始まっているという面を強調した内村は、この頃、その自説を修正補足して、その歴史的社会の終末における一新という側面を説き、歴史の終末を待望するという思想を強く前面に押し出したのであった。

この時期のキリスト再臨論においては、まだ漸進的進歩という観念と結びついて、終末は徐々に近づき、いつか、しかし、必ず、到来するという観念がうかがわれ、後のそれのような、全く人間の判断をこえる時突如として臨み、一切の人間の文化をくつがえすという緊迫感・破局感はうかがわれない。しかし、不義の社会の全面的な変革と破邪顕正が、歴史の終末におけるキリストの再来というかたちで、歴史外からの、唯一回的・決定的な介入によって完成される、という終末観は、それまでの歴史理解から一歩ふみ出していた。

歴史の進歩の理解がこのように変容するのと併行して、「改革」の主体およびその方法についての考えも転換してゆく。先ず、セキュラーな、講演や評論という方法により、この世の悪を「罵言」をもってむちうつ「志士」・「義人」もやはり「罪人」にほかならないこと——自己を腐敗の社会をこえてそれに対する「義人」として意識するまさにその時彼は罪におちること、がかえりみられるようである。「此腐敗せる社会に棲息して、其腐気に触れざらんと欲せば、常に科なき愆なき、完全無欠の人なるイエスキリストと共に在らざるべからず……。我が罪に陥る時は、我が道徳念の熾ならざる時に非ずして、我が我が主を離れ、独り自から君子たり、義人たらんと欲する時なり」（日々の生涯、一九〇〇・一〇、Z12、一一）、また「我は知る我が衷に何の善きもののあらざるを、凡ての善賜と全き賜は皆な上より降るなり、基督信者はその有する富と智識との為めに誇らざるのみならず、亦其抱懐する主義の為め其履行する徳の為めに誇らず、我に罪のほか何物もなきを了て吾人は始めて基督の僕たるを得るなり」（同前、Z12、一三）という「東京独立雑誌」同人の内紛と分裂の直後に記された言葉は、「腐敗せる社会」に対する「改革」の「義人」をもって自ら任じた人々——あるいは内村自身をも含む——についての反省から生れたのではなかろうか。こうして、ゆるされた罪人という

自覚に立って、個々人の内面へ、端的に罪のゆるしの福音そのものの慰めと励ましをもって訴える態度へと、方向転換がなされ、福音信仰の個人性・内面性が強調されるにいたる。

しかしながら、歴史像の変化がそうであったように、ここで前面におし出されて来た福音信仰の内面性・個人性の主張も、数年にわたる真剣な「社会改良」の奮闘の経験を通じて、「社会改良」の思想をつきつめ、発展させたところに生れたものであって、そのような課題への、初めからの無関心や回避、あるいは挫折によるそこからの隠退の結果もたらされたものではなかった。たとえば、第二回夏期講談会最終日の講演では、マルコによる福音書一六章一五節をテクストとして、「吾等がキリスト教を信ずるは特に吾等自身が救はれんが為に非ず、神が我等を救ひ給ひしは吾等が世の人を救はん為也、伝道は基督信者の身に添ふ義務なり、伝道せざる者は基督信者に非ざるなり」（第二回夏期講談会に於て読まれし聖書の部分並に其略註、Z10、一〇六）と語られた。すでに見たように、内村の「社会改良」への熱心は、深刻な救いの経験をふまえた、彼一身のためにではなく、より広い救いのためにこそ彼が救われた、という信念と結びついていたように思われる。そして、ここでは、救いについてのこれと同じ形の信念が、「社会改良」の理論と努力が破れた時、福音信仰の個人性・内面性の名において社会の救いの問題を放棄して一個人の救いの世界に隠退するのではなく、社会全体の救いへの道を、新たな視点からあらためて問い、これにたちむかおうとするにいたったその態度の、背後に働いているように思われる。

このような意味で、「聖書之研究」創刊以来の紙面を特徴づけた、神に対しあくまで従順に、ただ神のみと深く交わる個人性の強調は、しかし、霊のことと世のこととの二元論の上に立つ、社会に対する無関心や黙従ではなかった。「宗教は個人的ならざるべからず、個人的ならざる宗教は基礎なき、根底なき宗教なり。宗教は社会的ならざるべからず、社会的ならざる宗教は私人的宗教と成り易し、根底を深き個人性に据え、幹と枝とを以て広く社会の生気に触

る者、是れ渇くも枯れず、撼るも倒れざる宗教なり」(強健なる宗教、一九〇一・五、Z12五四)。「神に対しては受動的なれ、人に対しては活動的なれ、汝の宗教を以て単に汝の身を修むるの要具とのみなす勿れ、宗教は社会的勢力なり、国家的生命なり、伸びて隣人に及ばざる宗教は死せる宗教なり」(死せる宗教、同前)。内村の個人的・内面的福音信仰は、自己を「私人的宗教」とはっきり区別した、「社会」と「国家」に働きかけてやまぬ、そのいみで「活動的」な「社会的」・「国家的」なものであった。

そして、救いおよびキリスト者の本質がこのようにとらえられているならば、そこにキリスト者の集団形成が問題になるのは自然であった。第二回夏期講談会において語られた「少数義人」という観念はこの問題の所在を鋭く示していた。内村は、かっては「我国目下の急務」として「志士の同盟」(同志の同盟、一八九九・六、S3、三二六)を唱えもし、この講談会の直前には、足尾鉱毒問題解決期成同志会の一員として活動し、また、明らかにキリスト教を否定する社会主義者をも含めた「理想団」の中心となっており、現にこの講談会にも足尾鉱毒問題の運動の中で知った青年が参加していたのだったが、この頃にいたって内村は、社会改革のためにも、セキュラーな次元での改革者一般の結合に対して、福音信仰そのものによる同志的結合が、より重要な役割をもつことを説いた。しかもそれは、同時代に現われたプロテスタント諸教派の教会形成や大挙運動の場合と異なり、原理的に「少数」にとどまらざるをえぬものと解されていた。

講談会第九日、内村は山上の垂訓中の「地の塩」という言葉を引いて講解を試みた。「社会改良なるものに就ても今の人は大変誤解して居る様である、現にクリスチャンの多数が矢張り同じ誤謬に陥って居る、それは何かといふに彼等は社会の多数を基督信者や正義の士になさねば社会の改良策は到底行はれぬと諦めて居ることである」(第二回夏期講談会講演大要 第五席 少数義人の勢力、Z10・一二八)。さらに「予輩をして謂はしむれば善人大多数を占むる世界は試

錬の世の中ではない……。そんな結構な処は未来の王国、神の王座に限ったことであって此世に在て吾人の望むべきものではない、現世とは義しき人や清き人の詬詈（ののし）られ、蹂みつけらるる修羅場である……。乍併これが現世の面白いところである、これだからこそ吾々に奮戦勇闘の気慨が生じて来るのである、嗚呼『同士の集合』、予輩は己に幾度か此語に厭き果てたりと云はざるを得ない、多数を頼むといふは決して基督信者其人の本領ではない……。諸君の志もし神の業を助くるに在らば願くは此講談会に会する五十人を一団として奮闘し給へ、正義一団の勢力は確に社会の腐敗を根底より排除するに足りるのである、諸君は自分一個の平和を求めんが為に此会に臨まれたのではあるまい、クリスチャンとしての大責任を尽さんが為に来られたのであらう」（同前、一三二―一三三）。このような、救われた個人→「少数義人」→社会の救い、という観念は、社会の多数を回心させることが可能であり、それが社会改革のために必要であるという観念――それはおそらく同時代のプロテスタント教会内部に有力であり、また「大挙」的伝道方式の背景にも流れていたのではなかろうか――とはっきり対決して展開されており、ここには旧約予言者における「残りの者」の観念をおもわせるものがある。そして、このような一般の伝道思想に対する批判と、「現世」において真の「義人」はついに少数者でしかありえぬという思想が、すでに見たような歴史理解の転換ののちに現われた、来るべき神の国あるいは「来世」と「現世」との鋭い対置と結びついていることも、この文章から明らかであろう。こうした独自の集団形成は、やがて一九〇三年の内村の万朝報退社、一九〇五年の各地「聖書之研究」読者の「教友会」組織を通じて明確な形をとるにいたる。こうして進む「無教会」という名を帯びた独自の集団形成は、ここに見たような歴史認識と深く関連しており、集団形成の形をめぐっての教会諸派との思想的対立は一つにはこうした歴史理解にかかわっていたように思われる。

(1) この点、参照、石原謙、日本キリスト教史論、一九六七年、iv、七―一〇、一九七、二〇七―九頁。佐藤敏夫、日本のキリスト教と神学、一九六八年、五、一三、二七―二九頁。

(2) この点、「私がおそれるのは、日本が、今、全キリスト教国の教会から霊的エル・ドラドと目され、ほんのわづかの労働だけで、『大量の改宗者』を刈り入れうると夢想されていることです」とのべた内村の私信を参照(一八八八年一一月二五日、ベル宛て、Z20・一九四)。ここでは、日本伝道において、霊魂を一挙にかつ束にして刈入れることが出来るか、それとも、それには長い、さまざまな準備の、プロセスが必要であり、収穫はこのようなプロセスの後に、「信仰によって望」(同前)まねばならないか、という時の理解問題が、内村を宣教師たちからわかつ一つの争点となっている。

(3) なお「求安録」二四頁のルター、バンヤンの回心についての記述を参照。ある決定的な成就のために、それにふさわしい「準備」のプロセスが必要だという思想がうかがわれる。

(4) 「忍耐」(一九〇一・七、S5・一九)、「漸々の進歩」(一九〇五・一二、Z12、二七九)、「申命記標註」(一九〇七・八、Z3・三五〇―三五一)、「神の努力」(一九一〇・二、S9、二二八―二三八)など。

また、このような意味で、内村の時間観は、〈時対永遠〉〈永遠の現在〉といった発想とは異質であった。本文に見たような時間観は終生一貫し、一九二〇年代にラディカルに打ち出された終末論も、あくまでこうした時間観をふまえて成立したのであって、そこに根本的特質の一つがあった。この点、回心への道を彷徨していた内村の時間理解についての「彼はいま、地上の国と天上の国とが互に緊張し合う一点に立って、時間と永遠との問題を解くべくうながされているのである……。彼がその内面的探求において遂に人間についての理想主義的な従って楽観主義的な認識にたいして著しく懐疑的であり激しい絶望を表明したことから想像するとき、当時の彼が理解した永遠と時間との関係がたがいに相容れえないという悲劇的なものとして直観されたことは理解するにかたくないと思う。永遠は時間の内部に入りえないのであり、地上の国が天上の国を内在しえないことは、彼においてもまた真理であった。そこで永遠と時間とが、本質的に非連続的な関係によって把握されるとき、神と歴史との邂逅は、まず時間と時間との間にあたかも水平面を垂直面が切断し遮断するがごとき形式によってのみ可能とされる……」(阿部行蔵、若き内村鑑三、一九四九年一五八―一五九頁)という見解は、内村のどのような言葉を資料として引き出されたのか、明らかにされていないが、筆者が内村を読んだかぎりでは、内村の時間観とはむしろ逆である。

(5) この点、なおII(一七巻四号九四頁)および本号二五頁参照。

(6) 救いのプロセスの段階的理解がはじめて明瞭な形で現われるのは一九一二年夏の札幌独立教会における講演である。「札幌講演第二回・パウロの救拯観」（Z10・五六四以下）。なお「パウロの救拯観（一九一二・一二、S15・一八以下）、「人類の救拯」（一九一三・一、S15、二八以下）参照。

(7) 普遍的救済論を公けにのべた最初の文章は一九〇三年六月の「万民救済の希望」（S5、二一）であろう。「罪人の首」として自己を意識する内村において「余自身の救済」が「万民救済」の一環としてはじめてありえた所以が簡潔に語られている。

(8) この点、M・ウェーバーの理念型を手がかりとしていえば、「神の容器」として神と一体化する「模範予言」に対する、「神の道具」として現世に神意を実現し、現世を変えるべく働きかける「使命予言」の類型をよく示すものといえよう。Vgl. Die Wirtschaftethik der Weltreligion——Einleitung (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. 4Aufl., 1947) SS. 257 ff.

(9) 一八九〇年九月二二日付ベルあて書簡にはじめて現われる。周知のようにこの言葉は、創刊号から「新希望」と改題されるまで、六三号までの「聖書之研究」表紙邦文誌名の下にかかげられていた。

(10) これは、これまでの内村研究ですでにたびたび指摘されて来たところである。たとえば、中沢治樹、若き内村鑑三、一九五八年、六五頁、土肥昭夫、内村鑑三、一九六三年、六九—七〇、八八—八九頁。ただ、土肥氏の指摘は、同氏のかなり完結的な内村解釈の一端であって、このような全体的な体系そのものについては、筆者は賛成しがたいが、この点についてはあらためてふれたい。

(11) この点なお、「人の改良は彼の意志の承諾を得て後始めて実行するを得べし。武力を用ひて改善を強ゆる者は圧制家なり。而して圧制家はビスマークにまれジスレリー……にまれ善の芽を人心に扶植し得る者にあらず」（失望中の希望、一八九八・一〇、S三・二二四）といった文章を見よ。ここでは人類進歩の原動力として超人間的「勢力」の「感化」についてのべられているのである。

(12) なお参照、「春暁夢」（一八九九・四、S3・二九七—二九九）。

(13) 幸徳秋水や堺利彦のこの当時の日記「時至録」（塩田庄兵衛編「増補　幸徳秋水の日記と書簡」所収）、「三十歳記」（堺利彦全集」第一巻、所収）はこのような観察を裏づける。なお当時の知識青年とくに「万朝報」記者たちの間に内村がしめた位置については、堺の日記のほか松井柏軒「四十五年記者生活」（一九二九年）中の叙述が参考になる。

(14) 一九〇一年七月「聖書之研究」にのせられたコリント人への第一の手紙一五章の講解「復活の希望」の中、第三節に関する部

分（Z7・二一三）。

(15) 一八九九年三月の「『国家』＝想像」（S3・二八八―二八九）参照。ここでは「国家」は、赤裸な支配機構としてとらえられているようである。

(16) 一九〇七年一月「聖書之研究」に発表された短文「初夢」はその最も早い例でありまた典型的である。

(17) この本は内村の一九一〇年代の再臨提唱のさいにも大きな役割を果たしている。なおベルからは一八九四年一月にもキリスト再臨を説いた Millennial Dawn を送られており、この年、内村の復活を論じた文章二篇が現われていることも注意に値しよう（同年三月二一日付、ベルあて書簡、Z20、二七七）。

(18) 一八九一年は、内村が、個人としては教育勅語事件の渦中で「愛する者」妻加寿子を失い（その経験と復活信仰との関連について、一八九一年七月九日付ストラザース宛書簡、S18、二七四―二七五）ながら、他方ではまだ幼い日本のプロテスタント陣営を早くも攪乱するにいたった自由主義神学に対して正統教義擁護の筆をとらねばならなかった年である。このような背景のもとに、この年内村の「最初の宗教論文」として著わされた「未来観念の現世に於ける事業に於ぼす勢力」（Z2・一五二―一六二）および「我が信仰の表白」（同前、一三九―一四八）、さらに「基督信徒の慰め」、「永世の冀望」（一八九六・一一・Z2、三六八―三七二）には霊魂の不滅・肉体の復活をふまえた、永遠の生命および「来世」・「未来」の実在という思想が一貫している。こうした背景から生れた内村の復活信仰は単なる教義ではなく、深刻な経験に発する生き生きした実感に裏づけられていた。しかしそれは単なる死別した「愛する者」との再会という個人的慰さめにとどまらなかった。また「未来」実在の信仰が現世における善行を励ますという効果が認められてはいたが、あくまで「実利を離れて」――「来世」における応報の信仰から「勧善懲悪」の「実利」を期待する一種の功利主義を離れて――もっぱら「宇宙の真理として」「此世の隠語を解せんがために」（以上の引用、「永世の冀望」）問われていた。「神の義」―「天道」―「宇宙の真理」といった一連の観念は、Ⅱで見たところと同じように、神の創造になる究極的世界と、そこにおける神の義の支配を示しており、「未来永世の冀望」は、こうした客観的神の義の支配に対する問い―「造化の隠語」としての「現世の不調」――から発しているのである。

(19) なお講演会第四日の講演では、次のように語られている。「基督教は明白に未来永遠の実在を説く、基督教は人生五十年を以て存在の範囲と見做さず、基督教は復活を信じ、来らんとする神の王国を望む、……地は永久に俗人に依って穢さるべき者にあらず、正義の王国は終に此地上に建設せらるべしとの約束なり、吾等は俗人に蹂み附けられて永遠に此世を逝るべき者にあらず」（第二回夏期講談会に於て読まれし聖書の部分並に其略註、Z10・一〇二）。

（一九六九・二・一一）

THE HOKKAIDO LAW REVIEW
Vol. XIX No. 4
SUMMARY OF ARTICLES

Uchimura Kanzo's View of History (3)

Hiroaki MATSUZAWA
Professor of Intellectual History
Faculty of Law
Hokkaido University

Uchimura's "philosophy" of salvation was deeply related to his concept of the world as evergrowing organic "Cosmos" as aforesaid. He thought of society in terms of an organic "solidarity" of mankind. Thus salvation of a man was to be achieved only under the influence of the vicarious suffering and redemption of the good man other than himself, and a man thus redeemed was to serve and sacrifice himself for others and ultimately for universal salvation. In another aspect, Uchimura viewed salvation of a soul as an organic process of growth. In his view, progress of "time" was always necessary to conversion. Probably from such view of salvation, he was very earnest for salvation of his own nation, and was one of the eminent writer and orator in the "Social Reform" which pervaded after Sino-Japanese War Japan. As a "Reformer", he laid much more stress on severe charge against a dark side of the society than on encouraging souls with the gospel. He believed the society was to be perfected through human endeavour of reform.

In forming this belief in progress and perfection of the society, Uchimura expected vigour and virtue of the "Common People" ("Heimin") of his country and impact of the world-wide current of progress upon his own nation, which in his opinion was particularly represented by

Anglo-Saxon protestant nations——Great Britain and America. But many events ran counter to his expectations. Uchimura was disappointed at degradation of the "Common People" of his country, and above all at American occupation of Phillippine and British conquest of two Boer republics.

After successive serious disillusions mainly caused by the change of world politics toward imperialism, Uchimura was beginning to give up belief in progress of the world history. About 1900-1901 he obviously admitted that to maintain God's justice was one thing and rise of a nation or success of a man was quite different thing, and that in brutal power politics a nation following God's justice necessarily had to fall.

Why should an innocent "Reformer" be defeated and a good nation be overthrown by wicked powers——this was a difficult question to Uchimura at the beginning of the twentieth century. He answered this question by the belief as follows. 1. Progress of God's justice and salvation through history was possible only under the influence of selfsacrifice of those innocent nation or individuals which had been persecuted and defeated by evil powers. 2. The secular human history was to end some day by the Second Coming of Christ, when the world would be perfected and the suffered innocent nations and individuals would be amply rewarded once and for all by Devine intervention.

We may say that Uchimura began to distinguish the history of salvation(Heilsgeschichte)from any secular human history (Weltgeschichte), to hold an eschatological view of history, which he himself called "the only hope of the Reformer".