



Title	内村鑑三の歴史意識(二)
Author(s)	松沢, 弘陽; MATSUZAWA, Hiroaki
Description	論説
Citation	北大法学論集, 18(1), 1-42
Issue Date	1967-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/27854
Type	departmental bulletin paper
File Information	18(1)_P1-42.pdf



内村鑑三の歴史意識 (二)

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 (本号)

IV (統)

二 救済史観の転廻

一 救済史観の形成

III

内村鑑三の歴史意識 (二)

Iに概観された内村のこの時期における多くの史論には、力点の所在や叙述の密度において変りこそすれ根本において一貫した歴史理解が流れていた。就中「流竄録」に紹介された歴史の定義、それを内村自身の手によって人類の

説

論

始源から二〇世紀後半にいたる普遍史の叙述に具体化したものといえる「地理學考」、これらにあらわれた内村の歴史理解と彼の神観との関連を適確にかつ世界史の諸事実に即して語った「攝理の事」(一九〇〇年、Z9)、などはこうした歴史理解を凝縮して示すものであった。「流竄録」中の歴史の定義はアモストにおけるA・モースの西欧中世史講義緒論の忠実な翻訳紹介であるが、これは圧縮されまたいくらか敷衍された形で「史學の研究」(Z2)や「興國史談」(——第十六回 歴史的人種(上))に再現する。「日本國の天職」(S2)は簡約な形ながらすでにその翌年執筆された「地理學考」における内村の世界史構想の枠組を示しており、後者においてはじめて明確にえがき出されるにいたった世界史構想の底にある歴史理解の動機と枠組は、その後の彼の狭義の歴史論はいうまでもなく、「世界歴史に徴して日支の關係を論ず」(一八九四年、S2)以降日露戦争にいたる時期の数多くの鋭い時論の基礎をなしていた。

“Japan and the Japanese”や「興國史談」は「地理學考」における歴史理解の動機をもち続けつつ、「地理學考」における包括的世界史理解の枠組の一部をより具体的に展開したものと見えよう。また「興國史談」や「攝理の事」には「地理學考」中の文章を引用し、あるいは「今日の困難」(一八九八年、Z2)のような時論においても「地理學考」での所説に論及して「依然其説を變へない」旨をのべている。

Iに見たように内村の歴史に対する関心は早くから現われていたが、それが内村の実存と信仰とに深く結びつくのは先ずアメリカ「流竄」中特に一八八五年から八七年にかけて、自己の罪と神の義との問題をめぐって苦闘しついに心の喜びを経験するにいたる時期、さらに帰国後、特に一八九〇年の「不敬事件」以降「國人に捨てられ」「基督教會に捨てられ」て、しかも愛する自国の困難を日々眠のあたりせねばならなかった時期であった。右にのべたような歴史理解への動機とその構想は、渡米直後の時期に遡ることが出来るのである。この間の事情についても内村は、後年にいたるまでしばしば論及しており、そうした回想は他の諸資料との照合からかなり正確なことがうかがわれ

る。

*

(1) 内村を歴史研究に駆りたてた動機の基本的なものの一つで、かつ比較的早く現われたのは、一九世紀末の権力政治の渦中にある弱小国日本についての危機意識であり、これは預言書への強い関心として現われた。内村の思想と信仰における預言書の意味については既に多くのことが語られているが、内村の預言書との最初の出あいについては彼自身の手で当時の記録の紹介がされている。「宗教的読書はこれまでは『基督教証拠論』とかそれに類するものが多くて、『聖書』そのものは少かった」(How I became a Christian.) という内村は一八八五年の五月、エルウィンでエレミヤ書を読んで感動、こゝからダニエル書を経て十二小預言書を読み進み翌年四月一三日アモストでマラキ書を讀了するまで、この間に旧約史や西欧中世史の講義をも聞きつゝ、聖書についてはもっぱら預言書に没入した。この時期の内村をこれほどに深く預言書に結びつけたのは、古代オリエント諸強国の間にはさまれた弱小国ユダヤと歴史を支配する神との交渉に対する、二〇世紀の弱小国日本の危機意識からする共感であった。

「余は余の國の地図を眺め、その上に泣いて祈つた。余はロシアをバビロニアに、ツアーをネブカドネザールに、そして余の國を義の神を告白することよつてのみ救われる無力なユダヤに、比較した。余は余の旧き英語聖書にこのような言葉を書き記した、――

……

エレミヤ四章一―十八節 …… 嗚呼我國ヨ、我帝國ヨ、汝願クハ『ユダヤ』人ノ跡ヲ踐ム勿レ

エレミヤ九章一八―三十一節 北方の魯國我邦ノ『カルデア』ニアラズヤ 云々」(How I became a Christian.)

同時に、内村は預言者としてエレミヤ、イザヤを愛し、彼らに深く一体化していたが、この場合預言者また内村はもっぱら「愛國者」「英雄」としてとらえられていた。そして内村自身において「英雄」「愛國者」たることは「國のために計る」(この当時エレミヤ書終りに書込まれた言葉、余の舊き聖書より、S17)ことを核心としそのために「朝に事へんと欲す」(同じくダニエル書始めの書込み、同前)ることを含むものであった。この時期について「余はキリストと彼の使徒たちからは如何にして余の靈魂を救うべきかを学んだ、しかし預言者たちからは如何にして余の國を救うべきかを学んだのである」(傍点原文イタリック How I became a Christian) と回想されたのはこのような意味においてであった。後に内村は預言者を「キリストと彼の使徒たち」の福音の「準備」や「予表」としてとらえ、その意味で預言書をも救済史の観点から理解するにいたるが、この旧約研究の最初期においては、預言書はもっぱら「最も高尚なる政治書」として「一國の興敗」(一八八五年五月二十九日、エレミヤ書末尾への書き込み、同前)の歴史をえがくものとしてうけとめられた。権力政治の動態への鋭い感覚と歴史を諸國家の興亡史として理解する政治史への傾斜は、先ず一つにはここから発したものである。

(2) このような世界史の転換期の激変の中で、世界はまた日本は何処に向うのであろうか、また日本は世界に対し何をなし得、またなすべきか、という世界史の方向と日本の「天職」についての問いが生じる。周知のように、この問題をめぐる内村の思索の結晶が「地理學考」また「興國史談」であったが、この構想もまたすでに「流竄」中に始まり、その後数年また十余年の間に成熟したものであった。内村は「地理學考」について「米國アマストにおける地歴研究二年間の結果」(一九一九年六月一九日、日記、Z11)とのべており、また「地理學考」における世界史の基本構想を提供したギューモアの「Earth and Man」を讀んだのはアマスト時代と推定される。しかし、このような歴史の

未来についての問いはすでにエルウィン時代に始まっており、そこにはⅡにも姿を見せていたスウェデンボルグ派の信徒との接触が一つの重要な役割を演じていた。内村は一八九八年の基督教青年会夏期学校で、一七世紀末、一八世紀末と比較した一九世紀末に固有の「困難」は、世界的に歴史の「目的」や「方向」が見失われて混乱の中にあることだとのべ、その中で自身滞米中の経験に論及した。

「今や何れの國人にも『誰か私に行先を示して呉れぬか』といふ非常な熱望がある。夫で私共が亜米利加邊へ行きましても此苦痛の聲を聞かない所はない。彼等は新しい説を立てる人がありますれば總ての手段を盡して其人から新しい説を聞きたがる。我々日本人が行きましても、何か神様が日本人に特別な思想でも與へて置いた様に思ふて頻りに私共の説を聞きたがる。實にスウェデンボルグと云ふ哲學者はさう云ふ考を持つて居つた。日本とは言ひませんけれども、私はスウェデンボルグの説を能く研究した人から聞きましたが、彼の説いた教の中に、何時か地球面上に今まで文明國の人が知らない國民が出て来る、而かも其國民は歐羅巴人の夢にも見ない所の思想を持つて世の中に出て来ると云ふ事が書いてあるさうだ。或時私がスウェデンボルグの或る信者に會ひました時に、彼の云ふには『どうも日本が其國では無いかと思ふ、日本が此迷うて居る十九世紀に一つの理想を與ふべき國では無いかと思ふ、私は貴君の説を聞きたい』と言つて私を親切に待遇したばかりで無く、私の心の中にあるものを總て得ようと思つて骨を折つた人があります」(今日の困難、Z2)。

内村のスウェデンボルグ派の人との交渉は日記や書簡から推して、エルウィン時代のことと考えられる。晩年の内村が、「地理學考」の形成史について自ら語って、在米中「ある年老いた姉妹」に夕食に招かれた席上胸中にあつた構想のアウトラインを紹介したところ、「二人はビックリしてしばらく顔を見合せていましたが、やがて『内村さん、あなたはそんなすばらしい思想をいったいどこから得たのですか』と云いましたね」というのもこれと同時期のことと推定される。

説

論

(3) アモスト在学中の内村は一方では長い精神的苦闘のうちに、イエス・キリストの贖罪による義認を体得し、他方では「キリスト教國」アメリカの「生れつきホーン・クリスチャンのキリスト教徒」とくにミッシヨナリのキリスト教觀と「異教國」觀とに接触し、両者あいまって、内村を抽象的一般的な教義で割り切ることの出来ない各国民とくに「異教國」の歴史的個性と固有の歴史的発展のゆたかさに開眼させた。内村の眼に映じた欧米のキリスト教はさまざまバタイキニクリスアイツクな神学的「イズム」を生み出していたが、そこでは普遍宗教たるキリスト教がしばしばその実特殊主義的な「アメリカ教やアングリカン教(Americanity and Anglicaniry)」「How I became a Christian.)」に変質していた。そしてこうした国における異教からの回心の苦闘を父祖の代にすでに通過してしまった「レディー・メイドのキリスト信徒」たちは、自らのキリスト教の理解においてその「単純さと一本気」(同前)で内村を当惑させるほどであり、「異教國」への伝道熱に燃えてはいるながら、しばしばキリスト教徒と異教徒の交渉を非歴史的な価値と反価値との対立の図式によってわり切った。「外國伝道の根拠は異教徒の暗黒をクリスチャンの光明と比較対照してえがき出すことにあると考える人もいることは事実だ。それゆえに、彼らはまっ黒な四角形で異教徒をあらわし、白い四角形で新教クリスチャンをあらわした図表を作るのである。外國伝道のための雑誌、評論、新聞等はいずれも、異教徒の不道德や墮落や愚かな迷信などの記事を満載する。しかし、その気高さ、敬虔、そのほか全くキリストを思わせるようなさまざまな美質についてはほとんど載せない」(同前)。ここにまた「國民の回心は一日にして可能」だと考える「外國伝道の曲芸師」(mission-circusmen)もまた生れる。こうした人々はその伝道への熱意において内村を感動させ羨望させるものをもちながらもついに「我々異教徒があの一音節(——LOVE)のなかに平安に落ちつくまでに我々の靈魂のうちで何を闘わなければならぬか、理解することが出来」(同前)ず彼らのこうした「単純さと一本気」にとって「我々の複雑さと回りくどさ」(同前)はたゞ当惑をもたらすだけかも知れないのである。「キリスト教國」におけるキリスト教が抽象的

・非歴史的な「イズム」に実体化して、多様で豊かな歴史の現実に対する生き／＼したイマジネーションと理解力が涸渇してゆくのに対して、内村は諸国民・諸文化の固有の価値と異教からキリスト教への歴史的発展の複雑さ、豊かさを擁護しようとしたのであった。

「我々ハ我々自身ニ特有ノ天赋ト賜物ヲ以テ、我々ノ神ト世界トニ仕フベク試ミザルベカラズ。神ハ二十世紀間ノ鍛錬ニヨリテ達セラレタル我が國民性が、米歐思想ニヨリテ全ク置キ換ヘラルルヲ欲シ給ハザルナリ。基督教ノ美ハ神ガ各國民ニ與ヘ給ヒシ凡テノ特殊性ヲ聖メ得ルコトナリ。福ニシテ奨励的ナル思想ナル哉、日……モ亦タ神ノ國民ナリトハ。」(一八八六年二月五日日記、同前、傍点原文イタリック)。

しかもこうした主張は「異教國」一般についてなされるのみでなく、特に、十九世紀末において世界的な巨大な文化接触の境界地域となった日本における文化の転換と文化の重層性という歴史的経験をふまえていた。そして、この特異な経験を背景にして「異教國」文化論はその擁護からさらに積極的なものへと展開された。

「異教徒として生れる幾多の利益がある……。異教を余は人類の未発達の段階であつて、いかなる形の基督教が達したるよりもさらに高くさらに完全な段階へと發展しうるものと考え。……余の國民は歴史上では二千年以上の年齢であるけれども、キリストにおいてはまだ子供であり、未來のあらゆる希望と可能性はその急速に進歩しつつある日々のなかに隠れているのである。そのような日々を数多く目撃することができることは、余の感謝に堪えないことである。——かくして余は新真理の力をより多く感ずることができた。『生まれながらの基督信徒』(“Born Christians”)には陳腐な常套語と響いたものが余には新しい啓示であつた……。余の中に余は基督教十八世紀間の變化と進歩を目撃することができた、そして余が余のすべての争闘の中から出て來た時に、余は自分が同情共感の人(a man of sympathy)であることを知つた、偶像崇拜から、十字架にかけられたまじし神の子における靈魂の解放にいたるまでの、靈的發展のあらゆる段階に余は通じていたからである。かかるヴィジジョンと経験とは、神の子のすべてに与えられてはいない、そして第十一時に招かれた我々は、少なくともこのように長く暗黒の中にとどまつていたすべての損失を償ふべき、この特権を有するのである」(同前、傍点松沢、以下に特に断りない限り同様)。

一八九三年に一八八〇年代後半の日記をかえりみて記されたこの言葉は、福沢諭吉がその数年前に日本の洋学者の立たされた特異な歴史的境地についてのべた言葉にあたかも共鳴するかのようである。曰く。

「今の學者は此困難なる課業に當ると雖ども、爰に亦偶然の僥倖なきに非ず。其次第を云へば、……此學者なるもの、二十年以前は純然たる日本の文明に浴し、嘗に其事を聞見したるのみに非ず、現に其事に當て其事を行ふたる者なれば、既往を論ずるに臆測推量の曖昧に陥ること少なくて、直に自己の経験を以て之を西洋の文明に照らすの便利あり。此一事に就ては、彼の西洋の學者が既に體を成したる文明の内に居て他國の有様を推察する者よりも、我學者の経験を以て更に確實なりとせざる可らず。今の學者の僥倖とは即ち此實驗の一事にして、然も此實驗は今の一世を過れば決して再び得べからざるものなれば、今の時は殊に大切なる好機會と云ふ可し。誠に見よ、方今我國の洋學者流、其前年は悉皆漢書生ならざるはなし、悉皆神佛者ならざるはなし。封建の士族に非ざれば封建の民なり。恰も一身にして二生を経るが如く一人にして兩身あるが如し。二生相比し兩身相較し、其前生前身に得たるものを以て之を今生今身に得たる西洋の文明に照らして、其形影の互に反射するを見れば果して何の觀を爲す可きや。其議論必ず確實ならざるを得ざるなり」

(「文明論之概略」緒言)。

福沢において、明治初頭という時点における洋学者の「一身二生」もしくは「一人兩身」の境位の自己認識が維新日本の世界文明史における自己認識の鍵たりうるといふ「偶然の僥倖」性が既に自覚されたように、かつて「文明國の中央ニアレバ、ナンダカ日本國ガ豆ノ様ニ見ヘ、此貴キ一生ヲ東洋ノ一隅ニ終ヘンカト思ヘバ、慘然タル情ノ興ラザルニアラズ」(一八八五年二月一日附、父宜之あて書簡)と慨歎した内村は今、日本プロテスタントイズム最初代の「異教徒回心者」(a heathen convert)という境位の自己認識からして十八世紀にわたる異教徒福音化の全歴史に対する追体験が可能になるという「特権」について神に感謝している。しかも、福沢において洋学者の歴史に対する

ゆたかな理解力がもつばら日本の「既往」について期待されていたのに対し、内村における「共感」による理解の中は異教の伝統に限られず、「レディ・メイドのキリスト教徒」にはもはや「陳腐な常套語」としてうけとられるにとどまるキリスト教の眞理をういういしい感受性をもって理解すること、また彼らより先に進むことさえ期待されていたのであった。

こうした内村の主張を力強く支えていたのは「神ノ攝理ハ我ガ國民ノ中ニアラザルベカラズトノ思想」(一八八六年二月五日、日記)、異教国日本もまた神の「二十世紀ニワタル訓育 (Discipline)」(同前)をうけて来たのだという思想であった。そして、こうした思想は、この時期の内村における、「罪人の首」の自己意識に長く苦しんだ後ついに福音信仰の核心にふれた、しかもそれが異教徒の中から「初穂」としてであったという圧倒的な経験、また救済が神の一方的恩寵によることの自覚、そして神の歴史における主権性の意識、とおそらく深く結びついていたと思われる。

(4) 母国に帰った内村は間もなく一方では国家及び社会と他方では教会と対立するにいたった。いわゆる「不敬事件」においてこの対立はいずれもその極に達し、内村は国家・社会からも教会からも二重に異端とされた。大日本帝国のオーソドクシイ形成の運動の犠牲となった内村は「生を斯土に得しにより、斯土の外に國なしと思ひし狭隘なる思想は、全く全く消失せて、小さきながらも世界の市民、宇宙の人と成るを得しは、余の國人に捨てられしめで度結果の一にぞある」(基督信徒のなぐさめ)と告白し、「不敬事件」の背後にあった偏狭な国家主義への教化がさらに強化されるにつれ、内村はこれに対してもますます積極的に「世界人」たれと主張したのであった。

しかも「不敬事件」を契機として彼の教会からの排斥もまた決定的なものとなり、そこにはまた外国ミシヨナリによつてもたらされた教派デミニストヨナリズム分立の不寛容が働いていた。こうして「教會に捨てられて余は爾(——神)の心を知れり。……余は宇宙の教會に入會せり」(同上)という境地におかれるにいたつたのである。

かつて「キリスト教國」のキリスト教が普遍宗教の形をとりながらその實質において「アメリカ教」「アングリカ
ン教」的に特殊主義化されていたのに対して、自國の歴史的個性価値を主張した内村は、母國と母國の教會の孕む悪
のために社会的存在を葬られようとした時、神のみとの深い人格的交渉においやられ、その内的經驗を通じてたとえ
祖國と教會に捨てられようとも、今や「宇宙の人」として「宇宙の教會」に所屬し決して孤独ではないという、強い
個我の意識に支えられた普遍主義を獲得した。

この場合「宇宙の人」・「宇宙の教會」といった觀念は、世俗の國家、社會への素朴な愛著や教會の人間關係への
埋没から欲せずして解放されることによって、そのような既成秩序にとらわれぬ寛容と共感の力とを身につけ、関心
と理解が全人類の歴史上の人格へと一だんとひろげられていったことを意味する。

「地に屬するものが余の眼より隠されし時始めて天のものが見え始まりぬ、……眼を擧て天上を望めば、榮光の王は神の右に坐する
ありて、ソクラット、保羅、コロムウエムの輩數知れぬ程御位の周圍に坐するあり、荊棘の冠を頂きながら十字に登りし耶穌基督、未
來を論じつゝ矢鳩答毒を飲みしソクラトス、異郷ラベナに放逐されしダンテ、其他夥多の英靈は今余の親友となり、詩人リヒテルと
共に天の使に導かれつゝ、球より球まで、星より星まで、心靈界の廣大を探り、此地に決して咲かざる花、此土に未だ見ざる玉、聞か
ざる音楽、味はざる香味、余は實に思はぬ國に入りたりけり。

實に此經驗は余に取ては世界文學の註解書となれり、……殊に基督彼自身の言行録は國人に捨てられざるものゝ如何で其廣其深を
探り得べけむや、然り余は余の國人に捨てられてより世界人 (Weltmann) と成りたり」(同前)。

「余は教會に捨てられて始めて寛容寛宥の美德を了知するを得たり、余が小心翼翼と神と國とに事へんとする時に當て、余の神學上の
説の異なるより教會は余の本心と意志とに疑念を懐き終に或は余を惡人と見るに至れり。嗚呼余は余が他人をさばきしが如くさばかれ
たり(馬太七章一、二)、余も教會にありし間は余の教會外の人を議するに當てかくありしなり、……然れども教會に捨てられてより
余の眼は開き、余の推察の情は頓に増加せり」(同前)。

「人は集合する動物 (Gregarious animal) なり、單獨は彼の性にあらず……單獨を歡ぶ人は神にあらざれば野獸たり」(同前)として人との交わりを切に求めながら、しかも同時代の「國人」と教会とに捨てられた内村は、交わりを広く歴史上彼と同質の苦難をなめた人々に求め、そのような人々の伝記に親み、彼等と共感し、それによって現在に生きる自己を支えたのであった。このころの内村の苦闘の中からの告白「求安録」「基督信徒のなぐさめ」などにめぐるしいばかりに多くのさまじい歴史上の人物の言行がもりばめられているのは、ペダントリーその他なんらかの非本質的な事情によるのでなく、こゝにふれたような事情の一つの現われと思われる。

歴史上の人格に交わりをもとめるにいたった動機が右のようであったところから、彼が特愛した人々にも自ずとある傾向がうかゞわれる。内村もかなりの親交をもった民友社の人々はとりわけマコーレーにあやかって、史伝をよくしたし、ひろく同時代人の間にはカーライルばりの「英雄崇拜」の雰囲気があった。また内村を斥けた「オーソドックス教會」にはオーソライズされた「殉教者列伝」、「聖徒列伝」的な伝記類が存在した。この間にあって内村が特に愛した人々には、民友社の人々がとりあげたような事業の成功者は少かつたし、世俗の「英雄崇拜」ははっきり否定していた。内村が特愛した人々の中心にはイエスを初め「所謂オルソドックス派」から黙殺され排斥されて不遇に甘んじたり身のおきどころに窮したような人々、とりわけ現在にいたつてもなお復権されない「誤解人物」たちがいた。また史上の著名な人々についてそのような側面が注目された。スピノザ、T・ペイン(誤解人物の辯護、Z2)、ホイットマン、ソロー、エマソン、A・フォン・フンボルト、ハーシエル、ルイ・アガシ、ニコライ・ゲイ(露國美術家ニコライ・ガイ、Z2)、等々。この中A・フォン・フンボルト、ハーシエルやアガシのような、そのキリスト教信仰に裏うちされたしかし合理的な自然像のゆえに、「オルソドックス派」からは異端視されセキュラーな自然科学者からは迷蒙視された人々の存在はIIとの関連で特に注目に値しよう。さらにこうした「オルソドックス派」から「異端」「無

説

論

神論者」とされた人々にならんで、「未信徒社会」の人々が存在した。四年にわたる京都市生活中多くのすぐれた日本人たち——特に「日本歴史に於ける最大疑問物」（日蓮上人を論ず）日蓮や藤樹——にうちこんだのにも右のような背景があったものと思われる。

以上の全体について、内村の歴史へ強い関心は、すぐれて祖国のまた彼個人の存在の危機の意識からして、歴史の未
来及び過去のうちに現在を支える意味を見出そうとする問いを動機としていたと云えよう。内村はIにあげたような
史家のほかに比較的専門分化した領域にまでわたって多くのすぐれた歴史学者——Iにその名をあげたもののほかこ
の頃よく読んだものとしてたとえば言語・宗敎史についてマクス・ミュラー、ギリシャ史に関してはクルティウス、
E・フリーマン、ら——の研究に眼を注いでおり、立論は当代の学問研究最新の成果に裏うちされていたが、やはり
彼の最大の関心は未知の事実を発見しそれを確定するというよりは、少くとも欧米人にとっては既に知られた歴史的
事実について解釈し、それを同胞に伝えること、また同胞の間に伝えられた歴史を解釈し、これを欧米人さらに同胞
の間に伝えることにあった。このような意味においてまた内村は、同時代に受け入れられてもはやされたバックル
らの実証主義的歴史論や加藤弘之流の実証主義的進化論や、日本に伝統的な「浮き世」Ⅱ「憂き世」的時間感覚が
歴史の意味の喪失の方向に働くのに対し、一貫して鋭く批判しつづけたのであった。

*
*

「歴史は人類進歩の記録なり」という、内村の基本的な歴史像は、右のような歴史への接近の動機と深くかゝわつ
ていた。その実質において特殊主義的（パティキュラリスティック）な方向に傾いたいわゆる「キリスト敎國」のキリスト敎と母国の偏狭な困弊

主義との双方から圧迫された内村は、そのいずれをも超えるにいたった。「自利を以て社會の中心と見認るの人は人類中最も小にして最も賤しきものなるが如く自國を以て萬國の中華と見做すものは亦國民中最も弱く最も進歩せざるものなり」(日本國の天職。S2)。初代の「異邦人回心者」内村において神の歴史創造、歴史における主権性の信仰は生き生きと働いていた。彼が聖書に見出したのは「如何に大使徒がその熱情を傾けて異邦人の立場を辯護し、神の民は神なき異邦人に少しもまさらず、両者はともに罪に定められ、神の栄光を受けるに足りないということを彼ら(イエールサレル教会の人々)に語ったか」(How I became a Christian.)であった。しかも人の目にどれほど無価値と見える国でも、神の創造になったものとして一つとして無用の長物ではない。神はいずれの国の歴史をも見守って、神の必要に応じ「石よりアブラハムを起す」(マタイ三・九)ごとく歴史の舞台に活躍させうるのである。

このような觀念はまた、既に見たような自然と歴史の全てが不斷に進歩する一大「オイガニズム生體」としての「コスモス宇宙」を構成するという觀念と連っていた。「地球其物が『一個有機的獨立人』なり、……一國も亦地球てふ一『獨立人』の一部分たるに過ぎず」(地理學考)。「人類の聯結(consolidarity of man)てふ哲學的大原理」(史學の研究、Z2)が語られたのはおそらくこうした背景のもとでだったと思われる。こうして内村における歴史はすぐれて人類の普遍史であった。「國民の歴史は人類歴史の一部分たるに過ぎず——A national history is always subordinate to the history of the race.」(流竄録、カッコ内は内村のモース講義ノート中にこれに相当する部分)とされ、また「人類進歩」の目標が「四海兄弟主義に基する世界王國の建設」(地理學考)成って「三者(一「世界三大文明」)混合相同化して始めて完全なる文明あり」(同上)という状態に求められたのもおそらくこうした普遍史觀に結びついていたものと思われる。

内村の史論は人類の普遍史という構想のペースペクティヴにおいて、豊かな想像力とみずみずしい感受性にめぐまれた同時代の日本の史論家たちのそれをなおしのいでいた。内村と同様狹義の史論家の範疇をこえながら、歴史に

ついでにイマジネーションに富み、またその動機と歴史解釈の枠組において内村に近いものをもった天心の「東洋の理想」における精神史もその舞台は基本的にアジアに限られていた。また、キリスト教によって人類の歴史観の歴史に、自国・自民族中心の歴史から キリスト教史 普遍史への転回がもたらされながら、それ以後の西欧の歴史観が再び「選民」・「教會」ないし「キリスト教諸國」を軸として他の全てがその周囲を回転するという一種の特殊主義的歴史に傾いていったのに対して、内村は自覚的に人類の普遍史の構想を対置したのであった。内村の歴史理解は日本固有の「天職」に対する深い関心に発し、「四海兄弟主義に基する世界王國の建設」や「世界三大文明」の綜合を日本が担うことを期待しているが、やはり特殊主義的傾向からは遠くへだたっており、そのことは、内村の世界史理解の枠組によく現れている。

この点を、それを集約的に示す内村の文章——それぞれくりかえしのべられた基本的命題を表現し、またそれ／＼や／＼異った視角から同一の問題を論じ、そのいみで相補う、二つの文章——を中心に考えてみたい。

「個人は國家の爲めに存在するものであつて、國家は世界人類の爲めに存在するものである、一國が起て一種の文明を完成し、其活力既に盡きて早や人類の進歩に貢獻する處なきに至れば、他の國が起て其文明を承繼ぎ、之を保存し、之を改良し、之に其國民特有の美質を加へ、終に亦之を次ぎの國民に引渡すのである、人生若し蜉蝣の如きものならば國家も亦草の花の如きものである、朝に榮えて夕に枯る、……之を人類全體の殆んど無限なるに比すれば一場の夢の如きものにはかない、興るべき理ありて興り、亡ぶべき理あつて亡ぶ、故に爲すべからざる事は榮光に誇る事である。斯の如く國に興亡盛衰がある、然し前にも述べた通り是は人類全體の興亡盛衰ではない」(興國史談 第一回「興國と亡國」)。

「人類進歩を河流に譬へんか、歴史は幹流、國民は支流、個人は支流に注ぐ細流なり、支流細流共に幹流に合して後始めて歴史たるに至るなり、支流の幹流に合するに前後あり、希臘、羅馬の如きは、幹流水源を發して未だ幾許ならざるに己に之に注入せしものなり、米國、日本の如きは、本流の水源を距る遠き下流に於て之に合せしものなり、人類の大流が洋々として海に注入する時は、世界の

國民が悉く之に合流せし後にあらむ、日本は英、佛、獨等に後れて本流に入れり、故に吾人は歴史的に後進國なり、前後は天の命なり、利根の支流吾妻は先に入りて混濁下流を汚し、碓氷は後に來りて全流爲めに冽し、事物の前後は依りて其優劣を判ぜず、之を小兒の嬉戯と謂はずして何ぞ、幹流に合し之を感化するに方りて、枝川全流の歴史は、幹流の歴史を解するが爲めに必要なるに至る、波斯戦争以前の希臘は、世界的國民と稱ふを得ず、然れども世界文明が此小國民に負ふ所多きが故に、其起源、發達、思想、美術は、歴史的に緊要なるなり、文明世界が我日本歴史を訪査推究するに至るは、吾人の思惟が宇内を感化し、人類の進歩が吾人の行爲に負ふ所ありて後にあり、(史學の研究、Z2)。

内村は「キリスト教國」たると「異教國」たるとを問わず、人類の普遍史において、全ての國が個性的価値を有することを主張した。その価値は有機体的大宇宙における小宇宙のそのように、人類の普遍史への寄与に存する——「國民各々世界に供すべき寄贈物あり」(流竄録)。こうして内村の諸國民・諸文化それぞれの個性的価値に対する内在的理解の広さと深さにはおどろくべきものがあつた。たとえば古代オリエントの専制帝國は人類の「幼年時代」における「專斷的教訓」(地理學考)と「文化の配布」によって高く評價され、その侵略にさえ文化の「傳布」という積極的意味を見出した。「宗教改革の仕直し」を叫ぶラディカルなプロテスタントでありながら中世について——特にその修道院制度について——宗教改革と近代文化の母胎としてきわめて高い評価を下していた。「中古時代は僧侶の時代なり、神と親しく交通することをつとめ、宗教の大問題に思を凝したる時代なり。世上或は之を暗黒の時代として不注意に看過する者ありと雖、今日の歴史家は深く此時代に心を用ひ、十九世紀の文明を作り出せる者は此時代にして、實に文學、哲學などの美はしく培養せられたる島、又は之を饒かに濫蓄せる倉庫とも貴ぶに至れり。……見よルウテル、サボナロー、カルビンなどの改革的猛火は何處にて之を得たる。粉々たる俗塵を脱却して悠々たる別世界に逍遙自適すと見ゆる寺院の裡に其の激烈なる精神を蓄へたるに非ずや」(今日に處するの道、Z2)。「傲れる

説

論

ヨーロッパも、シナの子孫をそんなに軽蔑するわけにはゆかぬことを、彼らもまた世界の進歩に寄与するに足る善きものを有することを、悟らねばならない。……何よりも先ず我々が、自分たちは無用の長物だという乞食根性を棄てよう」(The Japan and the Japanese: The land and the people. この部分は Representative men of Japan. と改題・改訂する時削除された)。そして「暗黒大陸」アフリカについても「天は之を抛棄せんが爲に阿弗利加を造りしか、阿弗利加は人類進歩の歴史に與かるべからざるか……余輩は然か信ずる能はざるなり」(地理學考)とのべたのであった。

しかしこうした各個体の価値は単に普遍的全体に対する特殊的部分、という関係で個性的であるにとどまらなかつた。個体の全体に対する寄与のしかた自体が、国民の次元においても個人の次元においても、「時勢」——歴史的境位——によって歴史的に限定された一回的なものであった。「一國民興り人類全體に對する其使命を盡して逝く」(流竄録)。「吾人何人が完全なる改革者たりうるものぞ。人生のはかなき、彼は進歩に歩一步を加へて去るのみ」(日蓮上人を論ず、S 16)。普遍史への「貢献」ないし「合流」は、各國民にとつてそれ／＼ただ一回的であつた。従つて普遍史をその文化の担い手の面から見れば、そこに存在するのは担い手の継起であつて、特殊な選民的主体の歴史を中軸としてその周辺を他の全てが廻転するといったものでも、複数の主体の併行でもなかつた。こゝにも世界史の理解が特殊主義的な枠をこえて普遍史へと転回していることがうかがわれよう。

こゝにはまた、「興國も亡國も優勝劣敗の理の然からしむる處のもの」(興國史談 第一回「興國と亡國」)という生き生きした政治史的感受性が働いていた。同時代にポピュラーであつた「人類進歩の歴史」を語りながら、内村の場合には、人類が諸國家に組織される限り不可避な権力抗争と亡國という側面を捨象してたと文明の單線的な進歩を期待するようなオプティミズムからは遠くへだつた現実感覚が存在した。と同時に、一國の興亡も歴史とともに長い興亡の連鎖という視野のもとにその一環としてとらえることによって、自國の興亡・盛衰に感溺するたぐいの「現実」尊

重からもまたまぬかれていた。

しかし、国家の興亡というきびしい現実があり、人類文化の担い手の交替はありながら、文化を「承継ぎ……保存し……改良し……(新たな——)美質を加へ……亦之を次ぎの國民に引渡す」といわれたように諸國民の間には、先行する國民は後に来る國民のために準備し、後者はそれを展開するという連鎖関係が見出されたのであり、文化それ自体においては明らかかな価値の継承と蓄積がみとめられていた。この意味において個々の国家の興廢にもかゝらず、それをこえて人類全体の文化については進歩を語る事が可能であり、内村において政治史は「文明史」に従属していたといえよう。各國民が政治的興國とあいまって、固有の文化によって人類に「貢獻」する機会はいつどこでも開かれていたのではなく一回的である。しかし、一国が一旦人類の文化に「貢獻」し、固有の文化がその継承と蓄積の歩みにとり入れられるならば、あたかも支流が本流に注ぎこんでその一部となるように、政治的に没落し「國は亡るもその發顯した眞理は勿論淪びない、亦之を發顯した國民も熄えて了ったとは云はれない、……夫故に歴史哲學者は國民の不朽 (Immortality of Nations) と云ふ事を唱ふるのである。即ち眞理發顯の榮譽に與つた國民は不死不朽のものであると云ふ事である、國民に取ては斯んな名譽はない」(同前)といわれるのである。内村が十九世紀—二十世紀の交において、同時代の権力政治の現実においてはもはや無にひとしく、それ故に、「直接の利益問題の外に注ぐべき意思を有たない」同時代の日本の「俗人の思想……商賣人根性……帝國領事の眼……大學出身の専門的狹隘」(同前、第三回「埃及」)が殆ど関心を払わない中・近東に、しかも、キリスト教の直接の先行者であるユダヤに限らず、その周辺に立つエジプトやバビロンをはじめとする古代諸帝國に積極的な関心を払った理由は一つにはこゝにあった。

「ナイル河邊の埃及は亡びた、然れども人心の上に植附けられし埃及は亡びない、其政治と哲學とは希臘に渡りて連鎖として今日ま

で傳はつて残つて居る、其道徳は摩西律となりて人類の有する最大宗教の基礎と成つて全世界を感化しつゝある、其科學はベーコン、ニュートンの手を經過して今は方尖塔、モエリス湖に勝るの大工事を作しつゝある、即ち能く其天職を盡せし埃及は今人心の裏に宿つて宇内の進歩と共に其領土を擴めつゝある、埃及文明は其トスマス、セチ、ラメス一の揮ひし劍に於てあらずして、捨兒摩西を育てし纖弱の王妃の中に有つた、希臘雅典に移住してアテカの州を開きしシークロツプスの鋤の中に有つた……、亡びしものは軍隊的埃及で有つて、平和的埃及ではなかつた」(興國史談 第四回「埃及人と埃及文明」)。

「斯くて巴比倫文明なるものは合成的文明であつた……。然れども合成的であつたから世界的であつた、必しも西洋文明のみならず、東洋文明も亦其源をバビロニアに發したものであるとの説は考古學の進歩と共に段々と明瞭になる事實であらふと思ふ。……彼等は常に教化者の地位に立つて居つて、學と術とを以て數千年間隱微の間に世界を教化した」(同前 第五回「巴比倫尼亞」)。

また、一國民が人類文化の繼承の歴史に参加しその一員として寄与しうるためには、それに足るだけの主体的条件が内発的に「準備」されていなければならず、ある國民が普遍史の本流に「合流」するにいたつた時その國民のそれに至る「準備」の歴史は、普遍史的観点からの意味をえるにいたる。内村が「Japan and the Japanese」を著して日本の開國に先立つ「我我自身の骨肉の与ふる……福音」とそれを通じる神の“discipline”を海外に紹介しようとしたのはこうした背景においてであつた。

このような諸國民の興亡を通じる文化の繼承と蓄積によつて進む世界史は、また内村の場合、歴史と地理との相関という彼の根本的前提からして一つの特徴を与えられていた。おそらく彼の多くの史論の中心をなす「地理學考」や「興國史談」の構想にあつて参照したヘーゲル特にギュイヨーから影響をうけたのであろう、この点についての彼の觀念や用語には、彼らのそれと殆ど同じものがしばしばあらわれる。内村において「地理と歴史とは舞臺と劇曲との關係なり、地は人類てふ役者が歴史てふ劇曲を演ずる舞臺なり」(地理學考—Guyot, The earth and man, Lect. 1. 2. これと殆ど同じ文章が見られる)。そして「新理想は之を演ずるに常に新劇場を要す」(同前)るのであつた。しかも各国

民が各自の「新理想」を担って世界史の舞台に登場するのはそれ／＼に一回的であったから、時の流れは空間的配列としてあらわれ、配列の線上の地理的位置づけは世界史の時代区分と人類文化の発達における諸位相を示す。こゝでは政治的興亡を通じて進む文化の継承と蓄積が地理的な文化伝播と文化中心の移動としてあらわれるのであり、内村の世界史においてはコミュニケーションが重要な役割を演じていた。「進歩は発見と改良とのみにあらずして亦之を傳布するの民を要す」(地理學考)。従って「交通不便の太古の時代に於ては暴主の壓制に據るにあらずして文化を配布するの法他にあるなし」(同前) という理由から、古代専制帝国の進歩における積極的役割が認められ、また近代に入つてはイギリス、さらにやがては日本のような「海國」が、人類の進歩に文化の伝播と綜合によって貢献することを説いた。イエスの時代的背景についても、このような理解がたぬいていた。イスラエルについては「歐羅巴、亜細亞、アフリカの三大陸を三方に控へ、ナイル河流並に『兩大河』沿岸なる古代の文明兩中心點の中間にありて、二國の交通は必ず道を此國に取らざる可らず、故に孤立して一國の状態を爲すと同時に廣く世界の形勢に意を注ぎ得べく、恰も通商の道に當る山間の小村は然ら商業に従事せずして世の變遷を明かにし得るが如し、此四通八達の一小國こそ心靈的大思想が人間に注入されし處なりき」(同前)。イエスの生地ナザレについて——「羅馬國道の通過するありて、坐して世界を窺ふの位置にありしナザレ」(同前)。そしてイエス宣敎の地ガリラヤのカペナウムについては「四通八達の地にして宇内に廣く福音を傳播するに適せり。其繁昌なる商業地なりしは此處に税關ありしを以て知るを得べし。……キリストの福音は宇内的のものなり、之を宣傳するに成るべく文け繁榮の地を擇ぶべきなり。斯くするは勿論、傳道者の聲名を揚げんがために非ず、一人も多くの人の救はれんがためなり」(ルカ四・三一の講解、基督傳研究(二)、イエス汚れたる鬼の靈を逐ふ、Z5)。

こうした文化の継承・発展を示す地理上の方向線には最も巨視的には「歴史は山に始まり平原を通過して海に終

説

論

る」(地理學考)という図式が見られる。(ヘーゲル「歴史哲学講義」緒論の「世界史の地理的基礎」における、旧世界内の「高地」↓「峡谷地帯」↓「沿海地方」という図式を参照)。しかし、その思想的含意がさらに大きいのは世界史の進歩を東から西への運動とし、オリエント世界にその起点を求めるといふ構図であった。「東は回顧なり退歩なり、西は希望なり進歩なり」(同前)。「ヒマラヤの西麓イラン高原の東端に始まりし文明は西漸するに従ひて發達し、西亜の理想は希臘に熟し、希臘の理想は歐洲に於て實行せられ、歐の粹と理想とは米に於て結果せり」(同前)。西欧の歴史觀の歴史に古くから伝わって来たこの構図が、内村にもあらわれているのは、やはり、ある程度までヘーゲルに、またギューヨーには決定的に影響をうけてのように思われる。そして一八二〇年代のドイツにおけるヘーゲルが世界史を古代シナから始めて、ヨーロッパにとどめたのに対し、一八四〇年代の後半アメリカにおけるギューヨーが世界史をオリエントから始めてヨーロッパをこれまでの人類文明の最高の到達点としながら、その将来の担い手を「新世界」アメリカに期待したのに対し、一九世紀と二〇世紀の交の日本における内村は、世界史をオリエントから始めて、アメリカを人類進歩の最高段階としつゝ日本が世界史の将来の担い手となることを夢みたのであった。⁽¹³⁾

内村は彼の接した西欧の史論から歴史の本質について次のような定義を採用していた。

「リトレー(Litté)曰く、歴史は生理的定道論の論理を以て解釋し得べき自然的現象なり。

ブンゼン(Bunsen)曰く、歴史は重に人類宗教的良心の發達なり。

ヘーゲル(Hegel)曰く、歴史は心靈自由の發達にして、原因結果の連鎖なるが故に、その渾ての現象は合理的に解し得べきものなり。

シェリング(Schelling)曰く、歴史は絶對的意志の發達にして、徐々たる神の自現なり。

生理的定道と云ひ、宗教的良心又は心靈自由の發達と云ひ、絶對的意志の開顯と云ひ、其内に進歩發達の意を含まざるはなし」(同

進歩の核心が人間の道徳的自由の展開としてとらえられていることが明らかであろう（リトレの定義は、人間の歴史もまた有機体の進化の法則によって解釈しうる、という意味に解されているように思われる）。これを社会の次元でいえば、「民権とは彼（—人類）の靈魂に附いたる特権である、人類の歴史は實は其自由（—社会的な自由）史であつて、進歩とは、實は自由の發達より外のものではない」（奥國史談 第二十回「アリヤン人種の勃興」）、また「進歩とは權力が下民に行き渡る度合を言ふなり」（政治家の銘、Z2）ということになる。内村と同時代の日本の史論家、知識人たちが好んで「進歩」を語つた場合、その内容は、経済的・福祉的価値の増大——たとえば愛山の「物質的進歩」——に傾いていたのに対し、内村の場合、歴史の進歩はどこまでも人間の倫理的自己意識の展開とそれに伴う社会的自由の拡大として理解され経済的・福祉的価値はこのような精神的・社会的自由のための手段にすぎぬと考えられていた。内村の歴史を人類の「教育」の過程としてとらえる觀念もおそらくこのような見解と関連しているであろう。そのいみで、内村の歴史記述は一面ではすぐれて思想の歴史であつた。既に見たように内村はこうした進歩を「進化」と同一視していたが、そのことによつて進歩が目的なき無限の過程として意識されることは決してなく、明確な到達目標——完成——の觀念があり、かつ目標への確実な接近について明るい希望を抱いていた。「人類は地球廻轉の度數と共に完全に向ひ進みつゝあることは極端なる厭世論者にあらざる限り悉く識者の承認する所なり」（地理學考）。そしてたとえばコロンブスのアメリカ發見を記念した論文には「余輩發見の四百年期に際して此張大を見る、尙ほ四百年の後に於て萬國擧つて發見八百年期を祝する時は富は増加して世に貧苦なく、眞理は宇宙に洽くして罪惡著しく減少するに至らん」（コロンブスの功績、Z1）とのべたのであつた。

進歩の動因を何に見出すかは、このような進歩の本質と目標の理解と関連していた。この点、内村において決定的なのは快樂追求や生存競争やそれらに促されたテクノロジーの発達といった人間社会の自然の傾向性ではなく、人類の歴史の動向を見通すすぐれた個人——内村の言葉をかりれば、「英雄」「偉人」「世界人(Weltmann)」——の創造的指導であった。「時勢と英雄とは進歩の二大原動力でありまして二者其一を缺いて社會に進歩なるものはありません」(攝理の事、Z9)。また「興國」の要素として国土の地理、国民の人種、宗教、時を列挙した最後に「人物」「英雄または偉人」をあげてこれを最も重視していた(興國史談 第二回「興國の要素」)。内村は一方で「平民」の価値を力説し、また同時代人の間に流行していた英雄という言葉が「顯然たる東洋的意義を含む」(人物崇拜の書、Z2)のを批判して、カーライルを特に愛しながらその“hero-worship”を「英雄崇拜」と訳すそのうちの既にカーライルの誤解と禍害がはじまっているとしながら、「縱令共和的平民國に於てすら大人物の必要がある」(興國史談 第二回「興國の要素」)ことを力説した。

それが疑うまでもなく自明なことと考えられたのでもあろうか、「英雄」が進歩において不可欠なゆえん、「英雄」の働きなどについて必ずしもたचित्तの説明はされていないが、内村の「英雄」は「東洋的意義」のそれに対して政治家に限定されなかった。社会的地位、職のいかんにかゝらず、「地の理を察し、國民の心に鑑み、其宗教的觀念に便り、人類進歩の上より打算して、興國の希望と可能」とを彼の國人に傳へ、彼等を教へ導いて其國民的天職を充たしめ」(同前)るもの、政治家であるならば「地理に依て天の攝理を察し、歴史に依て國民的天職を考へ」(時勢の觀察、S2)その意味で「宇宙自然の理に基みて國是を定」(同前)めるもの、それが「英雄」であった。たんなる個人の権力衝動や名譽追求によって功業をたてるのではなく、世界史の進行とその中におかれた自國民の境位とから、自國民の世界に対して負う「天職」を洞察しこれを國民に示し導くことがその務めの核心であった。逆に

いえばこのような職能を営むかぎり政治家ならざる宗教的人間、詩人などもまた「英雄」なのであった。そしてこのような指導が、単に国民のうちに既に存在する理想に明確な表現を与えるにとどまらず、歴史の先取りを含む創造的な指導であるところから「英雄」はまた「改革者」「革新家」ともいわれた。こうした意味で内村は、カーライルの言葉を引き、人類の歴史は英雄の伝記であるとのべたのである。

しかし内村の「英雄」は歴史の動向を洞察して国民の課題を設定し、それに向って国民を導くについて必ずしも合理的な存在ではなかった。内村は彼のいわゆる「傳記熱」に襲われて「偉人」伝にうちこんだ比較的早い時期に、「多少の狂気の気味 (a little faint of insanity)」は「全ての偉人につきものであるように思われる」(Japan and the Japanese) という注目に値する言葉をのべていた。たとえば彼が宗教的政治家の範型として最も親しんだクロムウエルはたしかに「歴史的に彼の偉勲を述べれば、……自由進歩の師父」である。しかし「傳記的にクロムウエルを評すれば、残忍、無慈悲、平和の擾亂者として現る」(傳記學の研究) のである。またたとえば内村は、モハメッド、サヴァナローラ、ロヨラ、ルター、フォックスのように「熱誠の宗教家」日蓮について傾倒の言葉を連ねながら、なお「激誠彼の如きものは一度信ぜし事は容易に變更せず……、彼は既定説を以て諸經を聞したれば諸經は彼の自説に貢を拂ふに止て之を變化するの力を有せざりし」(日蓮上人を論ず) という指摘を忘れず、その背後には「如斯の心理的現象は決して日蓮一人に止まらざるなり、ルーテルなり、マリア・テラッサなり、スウキーデンボルグなり、熱誠なる宗教家の經驗にして如斯ならざりしは稀なり」(同前)、そして「宗教熱心家」は「熱心なりし比例に狹隘」(同前)、「確信の一方に著しく發達して、寛裕の方面に萎縮せり」(同前) という一般的な認識があった。内村は「進歩」の原動力である「英雄」をして「英雄」たらしむる究極的なものが、宗教的確信に発する歴史の動向についての洞察とヴィジョンであることを主張しながら、まさにその確信からして「進歩」の本質にそむくさまじく、悪が不可避的に

説

論 かもし出されることを早くから見ぬいていた。さらに、このような「英雄」それ自身の限界に加えて「何れの國何れの時代に於ても悪人の勢力は善人の勢力に勝て居ります、……世界の歴史は進歩の歴史であるとは我々が度々唱へる所であります、然し其事實を考ふれば世界の歴史は一名之を罪惡の歴史と云ふ事が出来ます」(攝理の事Z9) という認識があつたのである。

「悪人」が「善人」を圧倒するのが普遍的現象であり、「善人」中の「善人」である「英雄」においてもその善が反面に悪を伴うとすれば、歴史の「進歩」を人間の善き意志と理性の結果としてのみ理解することは困難であろう。この時代の内村の史論やそれを基礎にした時務論は、おそらく世俗の読者が多いのを予想したためであろう内村の信仰告白を示すことをひかえながら、問題が「進歩」の可能性の根拠にかゝるにいたってはやはり、それが究極的には神の行為によるという判断を明かにし、この問題はまた、同時期の彼の宗教的思索における論点の一つともなつていた。「人類の全體が悪に與みしつゝあるに善が段々と勢力を増しつゝあるのは私は確かに神の攝理が此世に行はれつゝある證據であると思ひます」(同前)。「神は世界を造り人類を造り給ひて然る後之を見放して其成るが儘に任かし置き給ひません、神は是等のものを造り給ひし時の聖意を以て今尚ほ之を陶冶教導し給ひつゝあります、攝理(Providence)とは即ち創造(Creation)の繼續でありまして、今日尚ほ私共の目前に於て行われつゝある神の活動を意ふ詞であります。神は一つの明白なる目的を以て此世界と人類とを造り給ひました、神の意志は人の意志とは異なり、之を實行するに足る能力が之に伴ふて居りますから、神は萬物創成の目的を達せずば止み給ひません、必ず之を達し給ひます」(同前)。内村における歴史の進歩の觀念はその究極において神の攝理を基礎としてなりたちうるものであり、内村の攝理の觀念のうちには彼の史論、時務論に見られる重要な主張に対応しそれを支えるものが見られる。

内村の摂理の観念は、創造の目的の完成のための神の時間的計画という契機とそのような計画にもとづいた神の介入という契機とをふくんでいた。内村の史論、時務論に見られる「時勢」——さらに「時」、「時運」、「時機」、「期」など——の観念は摂理の観念における目的論的な時間的計画の契機に見あっていた。内村の文章にしばしば現われる「英雄が此世に生れて來りまするのは決して偶然ではありません、彼は特別な仕事を以て生れて來るものであります、世は彼を要し、彼は亦世を要する時に丁度彼は此世に臨む者であります」(同前)といふ、また「コロンプスは日本に達せむとして新大陸を發見し彼の二大目的を達せり、然らば彼の夢想の中に存せし日本は此世界人(Weltmann)の恩澤を受けざる乎。米國發見は我……足利の末時に當り……英雄國中に割據して天下亂て絲の如くなりし時なりし、此時に當て若しコロンプスをして長崎或は堺浦に着せしめんか、彼の失望驚愕、彼をして復び此土に來らざらしめならん、日本國は未だ文明社界に仲間入りすべき時機に達せざりしなり、我尙ほ三百五十年の鍛錬凝結を要せり、……然れども時満て旭日帝國が世界に生出せんとせしや産婆の勞を取りしものは彼の生出せし米國なりき」(コロンプスの功績) といった表現——個人史、世界史における全ての事件が客観的な時間の秩序のうちに位置づけられているという観念は、神の摂理におけるカイロスやアイオンの観念の世俗的表現であった(内村はカイロスやアイオンといった言葉を使っているわけではないが)といえよう。

摂理の観念における神の世俗史への介入の契機と関連しているのは史論、時務論における「危機」の観念である。

危機とは「人類全體が善に歸するか惡に歸するか實に危機一髪、危急存亡の秋」若し一步を忽れば億兆は沈淪の淵に沈まねばならぬ機會(攝理の事)、力関係において惡が善に対して圧倒的に優勢で人間の經驗的判断では善の滅亡必至と思われるような、またその影響が普遍史の進歩を阻むような決定的状況、であり、内村によれば神の歴史への介入はこうした「危機」においてとくに人の眼に明かになるのである。こうした状況はたとえばモーゼがナイルの水に流された

(たとえば「モーセ傳の研究」Z3参照) ような個人史の出来事にもあらわれるが、やはり顕著なのは諸国民の世界史においてであった。内村において、文明の進歩は諸国民の興国と亡国というきびしい現実を通じ人類文明の担い手の継起のうちに進むこと、すでに見たとおりであったが、こうした担い手の交替の時こそがすぐれて「人類の危機」と解された。すなわち「人類の進化歴史に於て、攝理は、常に小をして新を代表せしめ、大をして舊を代表せしめたり。

是れ蓋し肉に對して靈を試み、量に對して質を練らんが爲めなるべし」。「新文明を代表する小國が、舊文明を代表する大國と相隣して、二者終に必死の衝突に來らざる事は、歴史上未だ曾て其例を見ず」(日清戦争の義、S2)。文明の担い手の継起は摩擦なく平和のうちに行われるものではなく、両者いずれも生死を賭した激突を通じてなされ、かつ、権力関係においては旧い担い手が新しいそれを圧倒するのが常とされた。このような背景からして内村はベルンヤ帝国対ギリシヤ諸邦、共和国ロマ対カルタゴ、エリザベスの英国対フィリップ二世のスペインのような「必死の衝突」と、マラソンの会戦、ザマの激戦、トラファルガー海戦等にくりかえし論及した。このような「危機」において大方の人的判断をこえて「勝利の冠は、常に小にして新なるものの上に落ち」(同前)、文明の進歩がからくも確保されたのは、神の介入があったるしにほかならぬとされた。内村がその歴史論において強調した「顯正、破邪」という「古今を通じて働」く「同一の倫理的法則」(史學の研究、Z2) はその究極において主權的な神の、「法則」に従い「法則」を維持する働きによって支えられていたのである。周知の日清戦争の義認も、このような世界史を一貫する「同一の大教訓」(同前) に拠ってなされたのであった。

世界史の「危機」という極限で、事實的権力における強大國が倫理的に悪であるそのゆえに破滅にいたらざるをえぬという反復される事実との関連において、撰理の觀念は神の審判として、諸国民の世界史は神の法廷として表象さ

れる。「人類の歴史とは其根元に遡りますれば國民の上に顯はれたる神の裁判であります」(日露戦争より余が受けし利益、S.2)。内村のこのような思想の背景には旧約また特にヘロドトスがあった。「世界歴史の法則とも稱すべきものは僅かに是れであります、即ち『驕傲は滅亡に先だち誇る心は傾跌に先だつ』と(箴言十六章十八節)、是れは智者ソロモンの言であると記されます、然かし史學の始祖ヘロドータスの言に依れば是れであります、即ち神の意はすべて高く聳ゆるものを斬り倒すにあり、神は神以外の者の己を高くすることを許さず。是れ彼がその『大世界史』の劈頭に掲げし標語でありまして、彼の著はした歴史はすべて單純なる此原理を證明せんためであつたとのことであります、高ぶる者は仆れ謙遜する者は起る、是れが歴史の原則であります」(同前)。

ヘロドトスの「歴史」は内村の壮年期の特愛の書の一つであつて、一八九〇年代半ばからの彼の文章には時論から旧約注解までにわたつて頻繁に引用があらわれる。その場合はじめはこの過去の人間のわざを忘却しないように記した書について、まさにその膨大で詳細にわたる史実を随時参照していただつたが、やがてこの書の底を流れ、所々で表面に現われる神の報復の觀念に注目しこれを取りあげるにいたつたのであつた。ヘロドトスにおけるこのような觀念は、ヘブル人のそれとは対蹠的なギリシヤの歴史觀を構成する契機であつた。つまり、人間の傲慢を神が報復によつて碎き、こうして人間の運命の上昇と下降とを通じて人間の歴史が円環的に完結する——この場合、歴史の円環的な軌道をたどるのはあくまでも人間であつて、神はその外側に立つて人間がこの軌道からの逸脱するのを挫くにとゞまるのである。内村はおそらくヘロドトスを自己の摂理の觀念にしたがつて理解したのであるう、ヘロドトスの中から、このような傲慢に対する報復の契機をとり出し、これを神の目的論的な計画に従つた歴史支配の手段としていたのである。一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての世界史の激動とそれに直面した日本の經驗を通じて、諸國民の世界史における「危機」の觀念が結晶し、さらに歴史は神の審判という觀念が現われるにいたつたことは注目にあたしい。この觀念

は以後次第に展開され、後年にいたって「世界史は世界審判」という命題がヘーゲルのうちからとりあげられるにいたった。⁽¹⁸⁾

内村は、神の摂理のもとに精神的に——特に道德的自由において——進歩する人類史について「神の教育事業、是をば稱して歴史と云ふなり」(洪水以前記、Z3)とのべていた。歴史が人類の教育であるという觀念もまた西欧の歴史觀に長い歴史を有し、内村が親しんだギュイヨールの“Earth and man”をもつらぬいていた。内村の場合、人類の教育としての歴史を語っても人類の善性についての手放しのオプティミズムはすでになく、神の審判が強調されており、神の人類教育はきびしい懲戒をふくむものであった。内村が歴史を神の“discipline”としたのは、おそらくこのような背景によつたものと思われる。

ただ内村における摂理は、その前において人間の営みを繰り人形のそれに貶しめるような歴史から乖離した既定・自明のドグマの実行では決してなかった。たしかに内村は人間の傲慢が神の意志の前にくつがえされざるをえぬことをのべた。また、神の摂理は人間の自由意志や理性の存在を危くするものではなく、却つて自由意志と理性は神の摂理との関連において積極的意味を賦与された。アメリカへの「流竄」のころから自らの人生について「攝理」という言葉をしきりに口にするようになった内村は、同時にまた次のようにのべていた。「各人ノ生涯ニハ神ノ予メ定メ給ヒシ一種ノ語形變化表アリ。彼ノ成功ハ、此ノ語形變化表ニ自己ヲ一致セシメ、ソレニ及バザルコトナク、ソレヲ超エザルコトナキニアリ。……人ノ選択力(自由意志)——原英文“selective power(free will)”——ハ此ノ語形變化表ニ自己ヲ合致セシムルニアリ」(一八八七年二月五日、ハートフォードでの日記、(How I became a Christian)。また信仰によつて立つ「英雄」の本質は、歴史の諸事象のうち「博識に依る默示(Enlightened Inspiration)」(ロマンヌの功績)によつて「天の指明」を見わけ進んでこれに服従することにあつた。しかし、すでにその一端をうかがつたよ

うに内村は歴史において人間の悪なる意志が神のよしとするものを圧倒する事実をあまりにもしばしば経験し、また進んで神を信じる者においてすら、神の計画についての認識はあまりにも限られており、その信仰や自由意志・理性はつねにきわめて人間的な情念・狂氣・愚行・偏執等々を伴っていることを知っていた。神の摂理は実はこうした悪の跋扈を通じて実現するのである。「然り、大疑問なり、然れども亦歴史的重大事實なり、西班牙王二世フィリップの如き悪虐の爲政家興きしが故に和蘭自由國の如き者は起りしなり、新英國を造りし者はハムブデン、コロムウエル等の愛國者のみにあらずして、暗王二世チャールズ王も亦此事に與て力ありしなり、悪人は神の造りし者に非ず、然れども彼は悪人を使用し給ふ、カルデヤ人、又開明進歩のための機具たりしなり」(預言者哈巴谷の聲)。あるいはまた「絶大の偉人」コロムブスにおいてもアメリカ発見の原動力は彼における「敬神の念と黄金欲望の念と」(コロムブス傳)の合成であり、その「敬神の念」は、「狂信家の迷信と活氣」(米國發見事業の事務官、ビンソン兄弟)を伴っていた。その意味で「意を留めてコロムブスの行蹟を學ぶものは奇跡的の攝理が彼の生涯を導きし事に驚かざるべからず」(同前)とのべられた。そして人間の選択能力と自由意志による神の計画の認識とそれへの服従を語った彼自身「我が欲ふ事の成るにあらず、我が欲はざる事の成るなり、是れ我が意の此世に成らざらんがためにして、亦神の聖意が我を通して成らんとためなり」(聖意の實成、S5)。「神は私の愚きを通してその智きを傳へ、私の弱きを通して其強きを顯はし給ふ」(神の器具、S5)と告白した。神の歴史支配は、人間の反逆・不信・愚行を通じ、かえってそれを「機具」として、局部的には妨げられながら大局において、貫徹する。「天道は傳記學的に是なる事少きも、歴史的に非なる事稀なり、……義は個人的に曲げられて國家的に人類的に建てらる」(傳記學の研究)。内村の摂理の觀念は「理性の狡智」に近いものを含んでいた。内村の場合、摂理の觀念は歴史の特にその未来に向う態度をアプリア

説

論

なドグマによって梓づけけるものではなく、むしろ彼が、「悪人」や「不信者」の行為にも人類の進歩における積極的意味を見出し、逆に進歩の舞台に主役を演じる「英雄」や「善人」においてもかれらの本質的動機をなす宗教的確信が、つねにあまりにも人間的な情念や愚行とわかちがたく絡みあっていることを洞察し、総じて、歴史の進歩が自己の判断をはるかにこえる経路をとって進む可能性について開かれた態度をもつてのぞむのを助けていた。進歩へのゆるぎないオプティミズムは歴史の将来について何か既定の進路を信じてその上に安住するのではなく、開かれた多様な可能性についての感受性とそれに直面する自己の行為についての緊張感と支えあっていた。

内村において人類文明の進歩は大いなる共同事業であるという観念は、単に所を異にする同時代人の協力にとどまらずむしろ時を異にする人々のそれを意味し、文明の担い手の継起は、「一國が興て一種の文明を完成し、其活力既に盡きて早や人類の進歩に貢献する處なきに至れば、他の國が起て其文明を承継ぎ、之を保存し、之を改良し、之に其國民特有の美質を加へ、終に亦之を次ぎの國民に引渡すのである」(興國史談、第一回 興國と亡國) と語られたように先行する準備と後続する展開との連鎖を含蓄していた。各個人とくに各國民は、こうした準備と展開の連鎖のうちそれぞれ歴史的に制約された一回的な境位に位置づけられていた。こうして「我は過去の結果にして未來の源因なり」(史學の研究)、「人生のはかなき、彼は進歩に歩一步を加へて去るのみ」(日蓮上人を論ず) とされた。

たしかに摂理に従う人類の進歩とその完成について内村はくりかえし希望と信念を語った。しかし、人類の将来についての自らのヴィジョンを語るのに大胆でイメージーションに富みながら、人類の将来の進歩がどのような現実の

進路をとるかにについては内村は慎重でありしばしば判断留保に近かった。「之れ未來に屬する問題なるを以て余輩は多言せざるを可とす、余輩は之を過去に徴し、……歴史に鑑み、以て僅かに余輩の憶測を試むるのみ」(地理學考)といった態度は内村の歴史論の随所にあらわれている。こうして人類進歩の完成についての希望と信念とを謳った行文にすぐつづけて「然れども吾人の義務は今の時にあり、此所にあり、吾人にして今、此の時と所とに處して、能く吾人の天職を盡すにあらざれば、最終の佳節は來らざるなり、沈思……吾人をして神命の重きを感じしめよ」(地理學考)と述べるのであった。人類の進歩と完成を、またそれを支える根柢を信じて明るい希望をいだきながら、それに対して人間理性の限界を意識するゆえに、何か既定のドグマにもたれかゝった安易なオプティミズムにはいたらず、しかも、歴史のある局面に制約されていることを意識しながら「はかなさ」に溺れず、歴史の「今の時」「此所」に希望と緊張とをもって堅く立つのである。こうした歴史の開かれた将来に対する態度には、やはり、歴史のうち、あらわれる審判の思想が与っていたように思われる。内村はアモスト時代から愛読したエヴァルトのイスラエル史を引き、これを自らパラフレーズして次のようにのべた。

["No grand survey of a period and selection of its events, such as is demanded from the historian, is generally possible until the period itself has retired in some degree into the background." — Ewald, Hist. of Israel, I, 139.

人物の判決に三種あり、生存中の判決、來世の判決、歴史の判決是なり、第一は誤謬最も多く、奸佞も忠臣義士と見做さるゝあり、仁者も悪人視せらるゝあり、三種の判決中生存中の判決は最も堯るべからざるものなり、第二は最も確實なるものにして……偏善者は眞善者と分離する所なり、然れども第三は第一に似て現世に於ける判決なるが故、確實とは稱すべからざるも、第二に類して未來の判決なるが故に、眞實に最も近きものなり、時は效力ある磨粉にして終に眞價値を現出せしむるものなり。……取るべきは正義の道なり、守るべきは良心の聲なり、若し未來の裁判なしとするも、歴史は無辜の英靈をして永く誤解の中に埋め置かざればなり」(誤解人物の辯護)。

「若し未來の裁判なしとするも」という一節がレトリックにとどまるか、それとも何らかの實質的な意味を含むものか、やがて、内村の救済論の検討からうかゞわれるであろう。内村が「大文字の歴史」を判決者として語ったのも(21)こうした觀念を示すものといえよう。こうした歴史に内在する審判の意識が彼に、歴史の進歩と完成への希望と同時に、現世を「神の職工場 (God's Taskgarden)」としてうけとめる、畏敬をもってする現在の行為をうながしていたように思われる。(22)

歴史の将来にこのように対する内村がまた現在から過去を顧みる。内村において、一たび人類進歩の「舞臺」に登場したそのいみで「歴史的」となった個人もしくは国民は、その事實的存在を失っても人類史における意義は「永久的」となると考えられていたことはすでに見た。こうしてたとえはアブラハムの父テラに関して「若しテラが偶像崇拜の盛なるカルデヤのウルを去らなかつたならば如何であらふ……モーセの一神教は無かつたであらふ、パウロの基督教は無かつたであらふ、隨てダンテの天主教も、ルーテルの新教も無かつたであらふ、隨て吾人今日の信仰も無かつたであらふ、テラの斷乎たる移住は實に今日より見れば世界的の事業であつた、此創世記の數節の中に人類四千年間の歴史が籠つて居る」(並伯拉罕傳の研究、S 11) とのべたのに類する言葉が、およそ「歴史的」な個人と国民の行為について、隨所にのべられる。こゝでは現在はいくつした過去一切の「歴史的」な個人・国民の行為の作用の集成として、その意味で歴史のうちに繫縛されたものとして意識され、逆にこれら過去一切の「歴史的」な事象は全て、現在に流れ込む系譜の線上に位置し、現在を準備するものとしてとらえられる。彼が古代オリエント史論特に「異邦」諸国史論において強調した論点の一つはこれであつた。

「埃及は又法律思想の淵源で有つた、希臘のソロンが彼の雅典國の爲めに憲法を編まんとせし時は……埃及に行て彼の雅典憲法を編成したのである、爾してソロンの憲法なるものがアリアン人種の總ての憲法を如何に感化せし乎を知るものは埃及人の法律思想が如何に今日の文明世界を感化しつゝある乎を知る事が出来る、聞く處に依れば博學多才なる我が伊藤博文侯でさへ、日本憲法を編まるゝ際、廣く西洋諸國の憲法を參考し、殊に、バウリア王國のそれに則られしとの事なれば、流石の伊藤侯ですら間接にはソロンと埃及とに負ふ處なしとは云へない、如何に唯我獨尊の日本國なればとて外國の憲法に鑑みて少しも其感化を受けないとは云はれない、我々は長州藩閥の伊藤侯と雅典のソロンとを透して多少埃及人の世話に成つて居る者ではあるまいか」(興國史談 第三回「埃及」)。

あるいはまた「モーセ微りせば憲法的日本も無かつたであらふ」(モーセ傳の研究、S 11)。「我國維新の開國の元々内より始まりし者にあらずして外より促されて成りし者であることを知る者は、其遠き原因を歐洲の宗教改革に於て發見せざるを得ません」(ルーテル傳講話 第一回「舊教國と新教國」、S 16)といった言葉もいたるところに現われる。

同時に、現在——「今、此の時と所」——も、こゝからとらえられる過去の事象も、歴史の流れのなかにそれ〴〵一回的な独自の境位に位置づけられていたから、過去を現在の「準備」として系譜を遡及するところえ方は、一定の限定をうける。たとえば近代の批評的歴史的研究の成果をふまえた上で、「日本歴史に於ける最大疑問物」(日蓮上人を論ず)日蓮の再評価と復権を意図した内村の日蓮論にはこの間の事情がよく示されていた。内村は日蓮を批評的実証的に吟味すれば、日蓮の言行に關する伝承が多くの「弟子の捏造に係はる妄譚」、「後日の附話説」(同前)を含み、それをひきはがした後に現れる日蓮は欠陥と限界に満ち、たとえば彼が「依法不依人」の隅の首石とした法華経や無量義經の理解も事実から遠くはなれていたのであって、日蓮はついに「彼の時代と人種の上に逍遙すること能はざりしを表」(同前)したことを確認した上で、それをふまえて「彼の結論の不當なりしは彼の時代と境遇と教育との然らしめし所にして、之を以て彼を責むるは十六世紀の神學の不完全なるを以てルーテルを責むるが如きもの、十七世紀の

説

論

科學の不合理なるを以てガリリオを責むるが如きものなり」(同前)、そうして「然り吾人何人が完全なる改革者たり得るものぞ、……日蓮は彼の時代の宗教に彼の力量に應ずる改革を加へたり、今日は今日の改革を要す、明治の改革は文永の改革に非ず、十九世紀の要する改革者と見做すが故に日蓮に多くの瑕歎あり、然れども十三世紀の日本人として余輩は彼に非常の敬慕の念を表す」(同前)と宣言して、過去と現在との歴史の中にそれぞれ位置づけられた個性を強調し、現在における進歩の到達点を基準として過去を超越的・非歴史的に裁断してはならぬことを説いた。このようにそれぞれのおかれた歴史的境位を認識した上でなお、「心靈上の實驗」によって「日蓮彼自身に接し」するとき、換言すれば感情移入的な追体験によって時間の隔りをこえて過去の人格に直面する時、過去の人格が彼自身の時代において進歩の歩みに加えた「歩一步」が何であったかを真に理解することも、また過去の人格が直ちに現在に生きる意味をとらえることも可能になるとされたのであった。「批評的歴史の解剖刀」(同前)の意義を充分にみとめつゝその上になおこのような感情移入的追体験が強調されたのは、「記録に存する記事を以てのみ……爲人を評せんとする」歴史的批評的接近中に存在する、「心靈的」存在としての人間を「禽獸木石を研究すると同一の方法」(同前)によつてとらえようとする傾向に対する反撥であり、またその底にはさらに、「萬物は皆な物質の法則に循ふものなり」と稱して時事の變動の中に一定の意志の働くあるを認(預言者哈巴谷の聲)めぬようなバックル的な実証主義への批判が横たわっていたようである。²³⁾このような「批評的歴史」をふまえた上での「心靈的實驗」による過去の追体験という接近は、自己の苦難と祖国の危機のなかで心を砕かれて「同情共感の人」となり、そのような状況の中でひろく世界の歴史に思いをはせた者にふさわしいものであり、また、一方彼のいわゆる“spiritualistic way of interpreting the Bible”と他方「高等批評」の間にはさまれながら、旧約・新約理解の方法を求めて苦しんだ経験が反映しているものと思われる。

内村のこうした歴史理解にはさまざまな重要な問題が孕まれ、しかもそこには理論的に十分に吟味されず根本においてあいまいなままにとどまっているものがあつた。彼のおかれた歴史的状况の変化とともにこうした難点は次第に深刻になり思索の表面に姿をあらわすにいたるのである。

内村において人類の文明はその中心的担い手となる国民の興亡継起の政治史をふまえて進歩し完成に向い、かつこのような世俗史の中心が同時に、キリストの福音を準備し、生み、伝播・展開の中心となつてゆくのであつて、これら全ての背後に神の摂理があつた。こゝでは世俗史の線と救済史の線とが重なりあつているといえよう。しかも他方、聖書講解を中心としては、政治的・文化的に世俗史の中心からはずれた、見るかげもない存在が救済史の担い手となるという観念がしばしばのべられている。両様の見解がどのように関連するのか、總じて救済史と世俗史との関連についてのつきつめた反省のあとはこの時期を通じてうかゞわれぬ。こうした問題の余地を残したままの世俗史と救済史の重疊をもたらした一つの契機は「進歩」の観念の内容についてのあいまいさであつた。内村の場合それが「眞理」といった言葉で表現される価値の発展として考えられていたが、そこには知的開発や道徳的自由の進展といった結局は人間的・文化的価値の次元と福音信仰の深化と普及といった次元とが、その次元の差異と関連について意識されながらも充分につきとめられないまゝに包括されていた。したがつて内村の世界史において、これまで歴史において最も「進展」した国民とされ続けて来たアメリカにおいて両次元の背反——特にテクノロジーと「物質文明」の発展とプロテスタンティズムの世俗化とのそれ——が決定的な姿を呈した時、「進歩」の観念は根柢から動揺せざるをえなかつた。

この問題とも関連して人類の完成にいたる進歩の歴史において神の摂理と人間の理性及び意志と行為とはどのように関係したであろうか。この点も、神の「介入」といふまた「理性の狡智」に似た観念が示されながら必ずしも明確

ではない。特に、人間が経験的に認識しうる世俗史のうちに神の働きを知りうるという時、それはいかにして可能なのであろうか。人間は神の摂理を知りうるのか、知りうるはずかどうか、どのような根拠で、どのような方法でか。人間の理性によってか、神の啓示によってか、またいずれにせよ知りうるならば、それは過去の歴史についての理解にとどまるか、未来についての予見にまで及ぶのか。この点も一方で「博識に依る黙示 (Enlightened Inspiration)」といった観念を強調しつつ他方では、究極において神の意志についての人間の断念を説き、この間の事情は必ずしも明らかにされていない。内村の史論において経験的な因果連関の認識と救済史的な意味連関の理解とが交錯し、しばしば見わけがたいのもそのゆえであろう。先きにふれた「地理學考」における日本の未来論、特にオーストラリア進出論を拠り所として内村を「大東亞戦争の預言者」とする理解を生ませた一つの契機は内村自身におけるこうした点についてのあいまいさであったと思われる。しかし、内村は、のち「基督再臨」の運動を組織し、そこにファンダメンタリズム的なまたある種の非合理的な狂信の人々が流れこんで来た時、彼等との対決の必要にせまられて、あらためて信仰と理性、啓示と学問との関連についての反省に向うのである。

しかし内村のこの時期の歴史観に孕まれていた問題の中、歴史観の展開において最も大きな契機となったのは歴史の「進歩」のうち「審判」が内在していたという事情であった。すでにふれたように一方では歴史の到達点における人類進歩の完成に希望と確信をいだきながら、他方では、危機的な現在に実践的関心を集中し、積極的な行為が起動され、歴史に対する関心は二つの焦点をもっていたように思われる。この場合、内村が経験しはじめていた「進歩」の流れに背く現象——進歩の停滞さらに没落としか解されぬ事実——は次第に深刻になり、「進歩」が経過せねばならぬ一時的局面という枠で理解しうる限界をこえるようになる。こうして世界史的な野蠻を目撃するにいたって、いわば歴史の中に諸々の時期に内在していた「審判」の契機は、唯一回的に歴史の外側から、明白に神の行為

として来り、歴史を終末させる「審判」の觀念に収斂してゆき、こゝでは、世界の完成は歴史の進歩の到達として来るのでなく、停滞・退行の歴史の終末の後に、その彼方にもたらされる。そのような破局は近い、しかしその時や様相は人間の理性による把握を完全にこえるとされるのである。

このような様々な問題をめぐるあいまい多義性の根本には、内村の歴史論を中心とする思索が、彼自身の深刻な救済の経験に触発されそれによって裏づけられていながら、これと後者を核心とした救済論における思索とが必ずしも整合的ではなく、その間に何らかのズレが存在したためにように思われる。次に、歴史理解と関連する限りにおいて内村の救済論をとりあげることとしたい。

(1) 岩波文庫版鈴木俊郎氏解題では、一八九三年夏から秋への二三ヶ月の間の執筆と推定されているが、この本の内村の自序によれば、義兄(静子夫人の兄)岡田寛がこの本に「懇切なる校閲の勞」をとったとある。岡田寛が没したのは教文館版信仰著作全集第二五巻の年譜では一八九三年四月であり、彼と親しかった内村の義弟(静子夫人の妹婿)高橋慶太郎の追憶(内村先生と私、「追憶集 内村鑑三先生」所収)によっても一八九三年春である。これらから推せば一八九三年の春以前に著作がほぼ終わっていたものと思われるが、ここでは一おう鈴木説に従った。

(2) 普遍主義的な神論の成立が、オリエンタルの「マージナル・エリア」イスラエルにおいては、国際政治の緊張のただ中における誓約共同体の形成を背景とし、預言者の実践的な世界史解釈を通じてなされ、この点、世界帝国形成を背景とし祭司の自然についての思索を通じてなされた場合と鋭く対立して、どこまでも歴史的性格をおびていたというウェーバーの指摘(M. Weber, Religionssoziologie (in Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl.), SS. 331-332, 354, 349)は、一九世紀末の世界史の「マージナル・エリア」日本という場に立って預言者にうちこみ、預言者と一体化した内村を理解する上に、示唆に富む。

(3) 「予の學びし二大政治書 其一 聖書」(S2) 参照。ここに引かれているのは悉く預言書であり、この文章も本文に引いたと同じ「余の舊き聖書」中の書きこみをもとにして書かれたようである。

(4) Arnold Henry Guyot. 1807-1884. 一六世紀以来プロテスタント家系のスイス人の子として生れ、初め牧師を志したが、カールスルーエでルイ・アガシを知って終生の親交を結ぶにいたり、さらにベルリンでA・フォン・フンボルト、C・リッターに学んで深い影響を受けたヘーゲルにも就いた。その結果牧師から自然科学研究へと志望を転じ、一八三五年ベルリン大学で学位を取った後、地質学・地理学研究に携った。四八年、先に移住したアガシのすすめでアメリカに移る。*The earth and man—Lectures on comparative physical geography in its relation to the history of mankind, 1849. は四九年一月から二月にかけてボストンのロウエル・インスティテューツで行われた講演の記録である。一八五四年から没するまでプリンストンで地理学・地質学を教え、この間にアメリカの地理学ことに学校における地理学教育を一新し、彼の地理学教科書はその後多年にわたるアメリカの地理学教科書のモデルになったといわれる。彼は終生敬虔な信仰を維持し、その自然科学研究と信仰とは深く結びついていた。特に聖書の創造記事と近代自然科学との調和については晩年 *Creation, or the Biblical cosmogony in the light of modern science, 1884.* をのこした。Earth and man. にかがわれる地理学は、彼自らのべるように、フンボルト、リッターのそれを継承するもので、地理——physical geography という表題中の言葉が示すように自然地理とくに地形論が中心である——を人類の普遍史の基礎条件としてとらえ、かつ歴史を究極において神の摂理からして理解し、地理——地形——をこのような摂理を表現するものとしてとらえている。

このようなギュイヨールの位置と思想からして、内村は早くから彼を知り、かつ終生深い影響を受けていた。札幌農学校ではギュイヨールの教科書を採用していたようで、内村が若い日に日本のギュイヨールを志したというはおそらく札幌農学校在学中ギュイヨールの教科書を読んでいたであろう。内村がアモストでついた地質学の教授ニマスンもギュイヨールの影響下にあったのではないかと思われる。Earth and man. を読んで歴史地理学に開眼したのはこの時期であろう。

内村がギュイヨールの地理学を、フンボルト、リッターの系譜に立つものとして理解し、またそれを歴史地理学として受けとめていることは Earth and man. を「地理学と歴史学の関係」と訳している（「日本國の天職」）ことにもうかがわれよう。さらに彼をゴデー、アガンとならべてスイス系カルヴィニズムの敬虔の典型としてとらえ、またアガシとともに、このような敬虔を背景として自然科学を究めたものとして高く評価し、そのような観点から前記の *Creation, ……* も熟読したようである（参照、科學と宗教——創世紀第一章の研究（ZII）、また一九二六年四月一三日の日記中の記述）。

(5) たとえば「興國史談」については、その著述を思い立ったのはエルウィン時代で、以来「東京獨立雜誌」に連載の後一冊にまと

めて刊行するまで「十七年間に渉る思惟の結果」になるものと語られる(興國史談、再版に附する自序)。

(6) 次に引くような事実は、あるいは本文引用中の会話に関係するのかもしれない。

「去ル十日ハ費府ノ人ヨリ招待ヲ受ケ……博士『サイル』氏ハ児ヲ待受ケ居……先ニ『サイル』氏ハ簡短ナル演説ヲ為シ、終ニ児ヲ衆人ニ導ク。依テ児ハ日本ノ事情再(更)ニ後來改進ノ見込ヲ演ベ候處、大ニ諸氏ノ賛成ヲ得申候、終ニ其夜ハ博士『サイル』氏ノ宅ニ泊シ、氏ト種々後來ノ事ヲ談ジ、久振リニシテ愉快ヲ覺ヘ候」(一八八五年四月一八日父宜之あて書簡、S 18)。

なお文中の Dr. Syle はもと東京開成学校御雇教師で、内村はエルウィン時代にたびたび彼を訪れている。

(7) 内村がその晩年、元駐米大使埴原正直が、その青年時代に「地理學考」に熱中したとのべたのに対して答えたところとして、教文館版内村鑑三信仰著作全集第四巻解説に紹介されている。

なお二人の「姉妹のオールドミス」に一度ならず食事に招かれた話が「卓上座談」(Z 19)にも出て来る。おそらく本文引用中の記事と関連すると思われる。

(8) 福沢のこの文章の理解については、丸山真男、近代日本における思想史的方法の形成(福田敏一編、政治思想における西欧と日本(下)、所収)によった。

(9) 「キリスト教國」のキリスト教と日本の伝統との比較を背景とした、「後から来た者が先になる」ことへの期待についてはなおたとえば、「物事をよく見きわめれば、最後のものが先頭になり、またその逆になる」ということが再々ある」(Japan and the Japanese: Nakae Tojin—A village teacher. の部分は Representative men of Japan と改題・改訂のさい削除されたため、岩波文庫版には入っていない)といった記述を参照。

(10) たとえば次のような言葉を見よ。
「天然學者ハムボルトは第十八世紀に於ける第一流の學者であつて、博愛、敬虔、共に群を抜くの人でありしにも關はらず、彼が當時の教會の信仰に冷淡なりしが故に無神論者の汚名は亦此名士の上にも冠せられた、然るに彼れ死して後、或人は曾て彼を辯護して曰ふた、神の名を口に唱へざるも、宇宙に法則の行はるるを認むる人は無神論者にあらず、ハムボルトは宇宙を法則的に解して自から有神論者なるを證せり」(神に關する思想、Z 8)。内村はこの「或人」の説を自己の神觀を展開する根拠として引いているのである。

(11) なお一八九〇年代後半、藩閥体制への批判が決定的なものとなるにいたって、維新史の再解釈に対する強い関心を示すにいたる(たとえば、「大に維新歴史を攷究せよ」、「大膽なる歴史家」、いずれもS3)。これは同世代の多くの史論家にも共通して興味深いテーマであるが、*Japan and the Japanese* の記述などこの点に関する見解がいくらか反映しているほか、具体的な史論のレヴェルにはほとんど展開されないうままに終った。

(12) cf. R. G. Collingwood, *The idea of history*, 1946, pp. 49-51.

(13) このような人類の完成に向って進歩してやまぬ諸国民の普遍史の観念は、内村の世界解釈の基底にあった完成に向って生成してやまぬ目的論的有機体的「宇宙」の観念と照応していた。とともに他方、そこに目的論的な有機体的世界像を背景として普遍史における諸国民の個性と発展とを説いた西欧の歴史主義に通じるものが見うけられる。内村の世界史の構想がその基本的枠組から個別的論点にわたるまで、ギュイヨーに負う所大きいことについては、すでに度々ふれたが、ギュイヨー自身がその“*Earth and man*”で語ったようにこの書物を生み出した思想はその根本において彼の就いた近代地理学の始祖フォン・フンボルト及びC・リッターから承け継がれたものであり、内村も、この両者のギュイヨーへの影響について熟知していた。さらに内村自身のフンボルトやリッターへの関心もなみなみではなく、彼ら特に「世界の市民」フンボルトに傾倒して、その著作を精読参照したあとがうかがわれる。このフンボルト、リッターからギュイヨーを貫いて流れるものは、神の支配にかかる目的論的有機体的統一としての自然と歴史という形而上学を背景とする歴史地理学なのであった。リッター特にフンボルトがそのような世界像の形成においてヘルダーの決定的な影響をうけていることについてはここにあらためてのべるまでもないであろう(フンボルト、リッターの歴史地理学の背景、特にそれとロマン主義との関連については飯塚浩二、*人文地理学説史*、参照)。また十八世紀末から十九世紀前半にかけての西欧世界におけるドイツと十九世紀初頭にかけての世界における日本との歴史的境位の共通性についても同様である。このような事情を考えあわせれば、内村の歴史地理論に西欧の歴史主義やロマン主義に通じるものを見出すことには相応の根拠があるものと思われる。

(14) 内村のモリス講義ノートの中に、おそらく同時期に作られたと推定されるが、“*Note on philosophy of history*”という表題で、大判ノート六ページにわたって、九人の学者の歴史や進歩の観念の書き抜きらしいものが綴りこまれている。「地理學考」に引かれたのはその一部の邦訳と思われ、ノートにはこの他テューヌ、シラー、バットルらの文章があるが、引用には省略されている。なお本文に引いたものに相当する原文は次の通り。

History is a natural phenomenon explicable by the theory of physiological determinism. — Littré.

History is mainly the growth of the religious conscience of mankind. — Bausen.

History is the development of spirit, — the essence of which is freedom, — in an unbroken continuity of cause and effect, and that all its phenomena are reasonable and intelligible. — Hegel.

History is the evolution of the absolute, a gradual self-manifestation of God. — Schelling.

- (15) こうした歴史を通じて不変かつ普遍的な「顕正、破邪」の「法則」についてなおたとえは「Belief, — in what?», “National Repentance” (いずれも Z 11, また鈴木俊郎訳は S 3 所収)。彼はまたこのような関心からして太平記の序を「史學日進の今日尚ほ變更すべからざる確信なり」(史學の研究)として全文を紹介しているが、そのことは彼が幼時から死病の床にいたるまで太平記を熱愛したその動機の一つが何であったを示唆するものといえよう。こうして「歴史は大文字を以て書かれたる倫理書なり」(預言者哈巴谷の聲, Z 4)とされた。

内村において歴史の進行は目的論的に展開する時間計画であって、そこでは価値は蓄積されることによって進歩するという面をもつ。また、このような歴史の中における国民や個人は歴史的に制約された個体としてとらえられ、かつそれがおかれる状況も一回的なものであるとされた。歴史のこのような側面と不変かつ普遍的な「倫理的法則」との関連は、内村の歴史観における一つの問題といえよう。

- (16) 内村がヘロドトスを引く最初は、一八九四年の『世界歴史に徴して日支の關係を論ず』であり、ヘロドトスについてその神の報復の觀念に論及した最初は、イギリス帝国の南アフリカ支配を論じた“A solution of the South African problem” (Z 16、鈴木俊郎訳 S 2 所収)である。このほかなお、「ダニエル書の研究 第四章成功と驕傲」(一九二〇年、Z 4)、「イザヤ書の研究 其四 實際のユダとエルサレム」(一九六年、Z 4)など参照。

- (17) ヘロドトスの史観とヘブルのそれとの対比について参照 K. Loewith, Welt und Weltgeschichte, 1958. 柴田治三郎訳「世界と世界史」一〇〇ページ。

- (18) 歴史と審判 (S 6)、神の在る證據 (Z 6)、いずれも一九二七年。詩篇第三六篇講解 (S 12)、一九二九年。

- (19) こうした思考様式が日本政府の施策を評価する場合にどのようにあらわれたか、たとえば「新聞ニテ今般政府ノ大革命ヲ受賜

(19) 承ハリ一ツハ喜ビ一ツハ憐レミノ情ヲ發シ申候、我國ノ追々基督教國ノ位置ニ轉ズルハ實ニ幸ナルコニシテ、神ノ大能ナル、能ク不信者ノ手ヲ以テ世界ノ諸國ヲ段々ト、新約聖書ノ政體ニ轉ゼシメラル、ハ、我等歴史家ノ取テ以テ基督證據トナス所ナリ」(一八八六年二月二八日父宜之あて書簡、S 18)といった言葉を参照。内村がその初期において明治寡頭制の上からの近代化を支持しているのはこのような判断と關係しているのではなからうか。なお文中の「今般政府ノ大革命」とは前年一二月の内閣制施行をさすもの推定される。

(20) その一端はすでにうかがった通りであるが、内村によれば「十八世紀の終りの人には確かに先が見えて居った、或は見えて居らずとも彼等は見えて居ると思つて居った。即ち目的が定まつて居ったから實に幸福な者であつた」(今日の困難)のに対し、このような歴史の進路や目標がもはや見失われてしまったのが一九世紀末の世界の「今日の困難」であり、彼の歴史論——特に「地理學考」やそれにもとづく時論——はこのような一九世紀末の現実をふまえた上でそれに対処するために構想されたものであつた。こうした事情やその他の彼の立論から推して、内村が人類の進歩や完成を語つたとしても、それは「十八世紀末」の人々の場合のように合理主義的な、確実に予見されうるものではなく、もっぱら彼の信仰と希望のうちに存在するものであつたと思われる。

(21) たとえば Japan and the Japanese の日蓮論中の記述。

(22) 既に見たように内村における人類文明の進歩は坦々たる直線的なそれではなく、とくに世界史の「危機」という形で現れる癒れないし飛躍を経て進むものであつて、このような「危機」は神の審判として理解されていた。また本文にもうかがわれたように「未來の裁判(——歴史の終末における審判)なしとするも」、「歴史の判決」が「眞價値を現出」しうることを説いていた。そして現在、とくに「危機」として意識される現在、に生きる者として一方で歴史のはるか遠い到達点についての希望や信仰をのべつつも、今・ここという地点でこのような審判に直面し、今・ここで決断し行爲すべきことが強調された。キリスト教の歴史観において、本来歴史の終末に来る唯一回のなものと考えられた審判とそれに直面する人間の応答と決断とがいわば断片化されて、歴史の各地点また現在という地点にうつさされている点で、本文にうかがわれるような内村の思考傾向を終末論の歴史内在化ということが出来る。

(23) IIのべたような内村の「事實」や「實驗」の尊重においても、問題にされているのは実証主義者におけるような、自然科学的方法によって確定しうる事実そのものではなく、そのような事実の意味であつたと考えられる。