

内村鑑三と高等批評

道家弘一郎

Kanzo Uchimura and Higher Criticism

Higher Criticism, i. e. Liberal Theology of the nineteenth century, was brought into our country in the twenties (1887-1896) of the Meizi Era, and was called New Theology among the Japanese Christians. The Unitarians favorably accepted New Theology which was critical of the Fall, the Atonement, and the Trinity. But the Trinitarians believe that the deepest consciousness of the Fall drives them to cling to the Atonement on the Cross, which cannot be made perfect except by God Himself, and therefore that there must be the Trinity.

Kanzo Uchimura opposed the Unitarians, and made his own views for the orthodox doctrines against such liberal tendencies. Higher Criticism is mentioned for the first time in 'Confession of My Faith,' the first treatise of his own creed in 1891. From then on, the term is continuously used until 1930, the year of his death. Thus his interest in Higher Criticism spreads all over the whole period of his writings.

Uchimura explains his view of the Fall, especially the total depravity, in 'Confession of My Faith.' The Atonement is clearly discussed in *Search after Peace: Record of Real Experience* (1893). In 'Our Lord Jesus Christ' (1901), stimulated by the famous controversy of New Theology between Danjo Ebina and Masahisa Uemura, Uchimura emphasizes that the Atonement is the fact revealed on his conscience, to be really experienced beyond theoretical explanation. The doctrine of the Trinity is fully examined and persuasively expressed in *Christian Catechism* (1903), one of his major works. 'The Method of the Biblical Study' (1907) makes explicit the distinction between Faith and Reason, by which he establishes the proper regions of Religion and Science. Uchimura was under the influence of the philosophy of Kant, and became a precursor of existentialists. It is noteworthy that Uchimura mentioned the name of Søren Kierkegaard as his model as early as 1907. It can be said that the hitherto mentioned works of Uchimura's had been chiefly written by taking the opposite position to Higher Criticism.

In spite of that, Uchimura came to surprise the readers in 1908, with a series of treatises which seem to be contrary to his preceding attitude. I wish to solve the problem in the next number of *Seishin Studies*.

高等批評は十九世紀における自由主義神学の同義語として用いられた。高等批評 (Higher Criticism) は、本来 Lower Criticism すなわち Textual Criticism に対応する用語で、本文の確定を行なう「本文批評」を基礎として、その上に展開されるべき著者問題・編集事情等を扱う批評学である。十九世紀はダーウィンの進化論やマルクスの唯物史観にみられるとおり「歴史の世紀」であった。歴史的・批判的方法は古文書の研究にも及び、聖書をも例外とせず、聖書の合理的解釈が、伝統的な正統信仰 (三位一体と贖罪) に離反する自由主義的キリスト教を産み出すことになった。明治二十年代に早くもわが国のキリスト教界はこの近代主義神学に触れ、それを新神学と名付けた。

内村鑑三は、これら三つの言葉、すなわち高等批評と自由主義神学と新神学とを同義語として、ほとんど何の区別もなく用いている。ただ頻度は高等批評が最も多い。しかも高等批評への言及は、古くは一八九一 (明治24) 年11月15日『六合雜誌』131号登載の「我が信仰の表白」(『内村鑑三全集』第一卷二〇九—一八ページ、以下1・209—218と略記) に始まり、最後は死の直前一九三〇 (昭和5) 年2月10日『聖書之研究』35号に載った靈南坂教会創立五十周年記念会における挨拶「信仰復興のきざし」(32・305—310) に及んでいる。三十歳から六十九歳に至る内村の著作活動の全期間にひらがる。これほどに持続的な関心の対象であった「高等批評」が最初に登場する「我が信仰の表白」はいかなる論文であったか。

一、「原罪」について

「我が信仰の表白」(二八九一、明24、11月15日)

これは内村が彼の信仰の内容を語った最初の論文であった。それ以前にも彼を有名にした講演「空ノ鳥ト野ノ百合花」や、彼の生涯にわたる思索の軌跡を予感させる留学中の論文「Moral traits of the "YAMATO-DAMASHI"」などもあるけれども、いずれも信仰の一端を語るにすぎない。彼の回心の経過は HOW I BECAME A CHRISTIAN によってつぶさに知ることになるが、この書の出版はまだ暫らく先のことである。

しかし「我が信仰の表白」執筆には経緯があった。この論文が載った『六合雜誌』の前号130号には、横井時雄の、全く同名の論文があった。その冒頭に、「一日友人某と閑話、四方やまの事に及び又近時我が宗教界の出来事に及ぶ」とある。友人某とは内村のことであり、内村はこのとき横井に、「君は今敵にも味方にも誤解せらる、益ぞ君が信ずる処のものを簡明に陳弁してこの誤解を除かざる」と勧め、躊躇する横井を促して「我が信仰の表白」を書かせたのである。

横井は、熊本の洋学校に始まる「余が信仰の歴史」から説きおこし、「神学に関する卑見」と題して「基督の性」「聖霊」「三位一體」「罪惡の説」「贖罪の説」「来世論」「聖書」について彼の所信を明らかにした。彼は正統教会の中に留まることを欲し、おおむね正統説を掲げるものであるが、「余が信仰の歴史」においてはユニテリアン主義に接

し、時には「極端なる懷疑説に動かされて前途寸尺を弁せざる暗黒の谷を通過した」という。その間彼が「心頭唯一の問題は基督教は何ぞやと云ふ事」であつた。それはまことに真摯な動揺であり、真率な告白であつた。

だが横井は、「余は……始祖の原罪なるものを信ぜず、即ち一人の罪の故により神は全人類を尤め、之を罰せんとし給ふと云ふことを信ぜず、蓋し人各其罪を負ふ可ければなり、又余は人心の全然墮落なる説を信ぜず、即ち人心は少しも善をなすの力なく、其思ふ処其なす処、皆悉く罪惡なりと云ふの説を信ぜず、蓋し此の後の二説は欧米正統神学説中よりも殆んど放棄せられんとしつゝあるなり」と記す。このような彼の「罪惡の説」は自由神学への傾斜を最もよく示すところである。これは贖罪説、三位一体説にも微妙な影響を与えずにはおかない。

内村は、この横井論文に刺激されて、表題も項目の立て方も全く同じ、内村自身の「我が信仰の表白」を發表したのである。内村は冒頭から、現在が「信徒相互が信仰に關し疑團を抱く」「神学界動揺」の時代であるという。そしてこの動揺が聖書批評学に連動していることを認める。學問には學問の論理があるゆえに「新説の來る時は十分に其抛る所の理由を考究し新説を歓迎する」が、また信仰には信仰の論理があるゆえに、新説と共に「旧説を尊敬し進むを知つて守るを忘れざるの武歩を常に取りつゝあるものなり」(1・217)といつて、正統説を唱える。

が、こういうふうにならぬ内村の神学は第一作から常に十九世紀の最新の神学との密接な交渉の上に成立したものである。興味ぶかいのは、論文の最後に、彼が所属することを望む教会は、「基督の万国教会の支部にして日本国自生の教会」であり、ただ日夜神より受けた正道に従つて歩まんと勉めれば、「恵ある神は何日にか余をして安然なる住家に導き給はむことを信じて疑はざるなり」(1・218)と結ぶことである。

そして内村をして、新神学との接触交渉、尊敬すべきユニテリアン信徒との親交にもかかわらず、常に正道へと押し戻す原因となつたものは、その「罪惡の説」である。彼は、いわゆる「始祖の原罪なるもの」を信ずる。原罪とは、

「人類の神より離れ独立せし」ことである。人が被造物たるの位置を守り創造者に依頼するときはその全性を全うするも、「一朝独立す可からざるもの独立するに及んでは遂に其位地を失ひ完全を欠くに至る」(1・214)のは当然で、聖書に「世に義人なし一人もあるなし」というのはこのことである。その意味で、「人心の全然墮落説を信ずる者なり」という。横井の所説と並べれば違ひは一目瞭然である。そしてこの点はずねに、現在に至るも最も重要な点である。

ここに興味ある一節が、内村の「理想的伝道師」(二八九二、明25・4・15)のなかにある。ある日内村は、その学識においても人物においてもアメリカ屈指の有名なユニテリアン教師を訪問した。氏は博識正大な人であるから内村の信仰に尊敬を払い、内村はもとより氏の名望を慕って訪れたのであるから謹んで氏の言葉に耳を傾けた。多くの点で説を同じうし、異にする点は僅少であった。唯一点、内村は氏とは「別世界の空気を呼吸するものなる」ことを発見した。内村は思い切つて氏に問う、「あなたの説に信服するところは多いのですが、唯一つ不満足な点があります。私の心中に打消すことのできない罪があり、目をつぶつてこの暗黒を見過ごそうとしても罪は私の跡を追ってきます。これは神経障害のせいだろうと思つても、この苦痛のために病むのは私ひとりに止まらず、多くの有名な宗教家の経験したことであるから単に妄想と片づけることはできません。その意味で、ユニテリアンが贖罪説に重きを置かない点が理解できないのです」と。氏は答えた、「仰言ふことは実によく分かります。知人朋友のなかにあなたのような経験をした人が多くあることを聞いています。しかし私は幼少のときから、未だかつてそれを感じたことはありません。これは私の家庭教育の結果かもしれないし、あるいは遺伝性質のせいかもしれません」と。内村は実に氏の寛容に感嘆すると同時に、氏と性質と経験を異にすることを歎いた。後に内村は思った、人の宗教は彼の経験を超えるこ

とはできない、いや超えてはならない、もし彼が彼の実験を越えることを言ったならば彼は偽善者である、「宗教は確信なり而して確信は直観の結果なり、使徒の所謂我等は見し事を云ひ聴し事を証すとの標語は余輩今日十九世紀の信徒に取りても同一の実力あるの言なり」。エマソンは経験は本文にして書籍は解釈なりと言ったが、聖書のように如何に貴いものであっても神が「直接に余輩に告るの言」に比すれば唯一個の註釈たるのみ、と言っている(1・273)。
内村が最後まで「実験」という言葉を重んじた理由がここにある。

またこの文章と同じ時期に書かれた「現今我国に於て基督教の振はざる一大原因」には、人間の罪とキリストの贖罪、十字架の恩恵を説くこと稀にして、これをあたかも愚夫愚婦の迷信のごとく見なす風潮がある、キリスト教の生命である「古き古き基督の愛の話」を取去って如何に神学論にふけり社会改良事業に従事しても、「教会は生命を吸収するの根を失ひしものにして遠からずして枯死するに至らん」(1・296)という言葉がある。

また当時の神学に関しては、それは進化論の影響をうけたもので、「彼のバウル氏の一派即ちチュービンゲン派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」(合理的リバイバル)一八九二、明25・7・15、1・297)と述べていることが注目される。そしてこれを含む段落はそっくりそのまま、一年後に出版された『求安録』『脱罪術 其一 リバイバル』(一八九三、8・8、2・151)に繰返されている。

内村は当時の斬新な神学を、聖書批評学(一八九一、明24・11・15、1・213、一八九二、9・2、1・301)といったり、自由神学(一八九一、12・18、1・233)といったりしている。一八九三(明26)年六月二十五日付のベル宛書簡では High-

er Criticism」という言葉を用い、これに眼を閉ざしているわけではないが、目下の関心事ではない(36・380)と書いている。この書簡では『求安録』の原稿はすでに出版社に渡し、今は「HOW I BECAME A CHRISTIAN By a Hea-then Convert」を執筆中だという。この時期に Higher Criticism という言葉を用いていることに注目したい。「オックスフォード英語辞典」におけるこの語の初出は、一八三三年 Ernst Wilhelm Hengstenberg (一八〇一—一八六九、ベルリン大学神学教授)の英訳であるが、流布したのは一八七五年(七七年内村札幌農学校入学)以降で、William Robertson Smith (一八四六—一九一四)の活躍に負う所が多い。「彼はアバディーン、エディンバラ、ボン、ゲッティンゲンで学び、一八七〇年アバディーン大学教授、七五年旧約の改訳委員に選ばれ、『大英百科事典』第九版に執筆、高等批評の中心となるが、守旧派の批判をうけて一八八一年辞職、その後はケンブリッジに住み、八五年クライト学寮の研究員に選ばれた。」彼の名著『ユダヤ教会における旧約聖書』(The Old Testament in the Jewish Church, 1881)の一節が Higher Criticism の定義として『オックスフォード英語辞典』に引用されている。この引用から内村までの時間差は十二年である。

このベル宛書簡の翌月、即ち一八九三(明26)年七月十七日、須磨で基督教青年会第五回夏期学校が開かれた。またしても横井と内村は講壇を共にした。

「本日午前の講演は頗る面白かりき、蓋し我邦基督教会中の最も天真爛漫たる二人物が遠慮も会酌もなく名を思ふ処を吐露せられたればなり、此二人物とは誰しも予想せらるゝ横井時雄君(宗教上の三大理想)と内村鑑三君(学生と新聞紙)なり、内村君は講演の冒頭に曰く我邦の基督教会に二個の禁物あり、横井時雄君の新神学の半ば内村の賛成する所にして半ば反対する所、内村の教会論の半ば横井君の賛成する所而して半ば其不賛成なる所なりしと」(福音新報)124号、鈴木範久「内村鑑三日録 後世へ残すもの」91—93ページ収録。

というふうには内村が水を向けると横井もまた、内村を眼前に見ながら、内村が自分の新神学を非難することを非難した。

二、「贖罪」について

『求安録』（一八九三、明26・8・8、単行本）

ヘル宛書簡（一八九三、明26・3・29、36・373）では自から本書を“Search after Peace: Record of Real Experience”と訳している。二部構成で「上の部」では、彼が内心の「悲嘆」たる罪の苦しみから逃れるため試みた「脱罪術」として「リバイバル」「学問」「自然の研究」「慈善事業」「神学の研究并に伝道」を挙げる。この順序は彼の青年期の諸時期の体験に対応している。しかしこれらの努力も遂に平安をもたらすことなく相変らず罪の苦しみが続くとなれば、「之を忘るゝにしかず」とばかり、「忘罪術」を挙げる。「ホーム」「利慾主義」「オプチミスム（楽天教）」「ユニテリアン教并に新神学」である。これはまた内村の思想的遍歴の各段階に相当する。それはまことに彼が自からつけた英文の表題のとおり Record of Real Experience である。

では表題の前半、いや表題そのものというべき Search after Peace 「平安の探求」はどこに行きつくのか。「下の部」が明らかにする。それはアウグスティヌスと同じく神の言葉のほかはなかったのである。本書の機軸もしくは転換点ともいえるべき「喜の音」の項がほとんど全文、聖書の引用でうまっていることは故なしとしない。矢内原忠雄

が初めて本書を読んだとき、「その時は……これを理解するだけの信仰がなく、引用文の多いことにむしろ反撥を感じた」(『矢内原忠雄全集』24・587)と記している。これは個人的な内面を、普遍的な次元で多くの人に伝達するために必然的に不可避な方法ではなかったろうか。この「喜の音」によって本書の「全局面は大転回する」(2・495、鈴木俊郎の解題)。「然り信仰——信仰に依らずして人の救はるべき理由あるなし」(2・201)である。

つづく「信仰の解」は、信仰とは一体どういう心の状態であるかの解明である。次の「楽園の回復」は、信仰の結果を具体的に描写したものである。この項で最も興味をひかれたのは、信仰による「安心」は、版籍奉還に際して「国司諸侯が邦土を天皇陛下に返上せし時の感なり」という比喩である。諸国の藩主には、支配すべき領土、養うべき臣下、朝廷に収むべき貢があり、いかに何十万石の収入があり、藩内に威勢をはるとはいえ、その心配と責任のためには憂いの晴れる日はなかった。

「然るに邦土奉還となりて聖明天子は彼の領地を受納し給ふと同時に之に附着する責任を悉く引受け給ひければ、国司は今純然たる朝廷の臣下となり、只命を朝廷に待ち、以てその恩に沐浴するに至れり、而して慈恵に富む我天皇陛下は特別の御思召を以て元高十分の一を彼に賜はり、加ふるに高位勲爵の恩典を以て待遇せらる、邦土奉還は我国正統なる皇室の威権を増し、諸侯を無益の責任と苦勞より脱せしめ、天下一統に帰して庶民太平を謳ふに至らしめたり。

余も余の身と靈とを神に捧げざりし時は「自身」てふ小天地を支配する一小君主なりき……」(2・217)。

版籍奉還を佐幕藩士の末裔がどう見ていたかの好い資料かもしれない。一高不敬事件に苦しめられ薩長藩閥政府と戦わなければならなかったにもかかわらず、内村が明治維新に対して懐く思いに驚かされる。

内村の論理はさらに彼の信仰そのものに肉迫する。すなわち「贖罪の哲理」である。この項で注目すべきことは事

実と解釈の区別である。「救罪力としての福音の効果」は、「万世にわたる万人の実験」によって証明された神与の事実であるが、「贖罪の哲理」は人による解釈である。あたかも解熱剤としてのキニーネの効果は事実であって、その病理学的説明（＝解釈）に由来するのではないのと同じである。したがって古来より今日まで時と思考者によって異なるさまざまな仮設（＝教理）が提出されてきた。内村はそれを列挙する。

(1) 人類は悪魔のとりこになったのだから、神はその子を贖いしるとして悪魔の手に渡し、人類を己が手に取り戻したのである。

(2) 神と人との間に調和が失われたから、神人両性を備えたキリストは、両者の仲保者として平和を回復したのである。

(3) 神の公義は、罪人が罰せられずしては赦されることを認めないから、神自から人類の罪を負うて、彼を信ずる者の罪を赦すという道を開いたのである。

(4) 人類は神の愛と慈悲とを忘れ、自から悔改めの道をふさいだから、神はキリストにおいて現れたまい、われわれの信仰を助けて神に帰る道を開いたのである。等々。

贖罪の教理として考えられるあらゆる類型はほとんどこれにつきている。一つとしてそれだけで満足なものはないにしても、幾分の真理を含まぬものもない。

内村は贖罪こそ「神愛の絶頂」であると見なす。そしてこういう真理は信仰をもってのみ知り得る真理であり、信じてますます明瞭になり、理性にも情性にも十分な満足を与えるものである、と説く。この項における内村の論述は、豊富な事例の引用をもって悠々と進んでゆく。私は内村とともに山に登りながら次第に視界が広がるにつれ、次々と目に入ってくる景色について彼の巧みな説明を聞いているような印象をうけた。

なかでも注意をひいたのは、「人類は連帯責任をもって共につながるもの」であること、したがってその構成員、とりわけ「すべての善人は贖罪的の性を有する者」である、という指摘である。「一人の罪は人類こぞってこれを感ぜ、一國の失政は万国の損害となる、我の兄弟が罪を犯して、我は責任なしと言ふを得ず。わが同胞もし損害を他國民に加ふれば、國民はこぞってその責めに当たらざるべからず、罪なきものが罪あるものゝ罪を負ふにあらざればその罪は消滅せずとは、天下普通の道理なり」(2・234)。

このゆえに、奴隸売買の罪は、遂にリンカーンが自からの血で洗わなければならなかった。逆の側から見た一例としては、一家の放蕩兒が家族を悲しませ苦しめるが、遂に母親は病いに倒れ愛兒の名を唇にして命を終るや、さすが岩石のごとき愚子の心も初めて融け、悔悟し涙涕して天父の赦しを乞うに至る、という。

私はかつて小学校の教科書に載っていた台湾の蛮族の話の思い出した。台湾には旅人の首狩りを常習とする部族があった。その酋長はこの風習を止めさせようと何度説得しても、どうしても聞き入れられなかった。ある日、酋長自から旅人の装いをして出かけた。彼らは狩りとった首が日頃敬愛する酋長の首であったことを知ると、その罪をさとり蛮風は一挙に跡をたった、というのであった。

内村は話頭を転じ、「無限の慈悲なる神が何故に人の血を人より求め給ふか」と設問する。これは「深遠なる秘密」であるけれども、この連帯責任によって人と人との結びつきは深まり、互いに思いやりの心をもって重荷を担うことができるようになる。「我は我一人の我にあらざして、わが身に人類全体の責任を負ふもの」である、「我はわが隣人の受くべき咎をわが身に受け、隣人の痛みを減じ得るをもつて、人たる無上の栄光なりと信ずる」に至る、したがって「連帯責任こそ人類の最大必要物」である、という(2・235)。

人類社会は義士仁人の功德によって成立するものである、國家の滅亡は、策士の欠乏ではなく、正義者の欠乏より

来たるものである、神は絶えず高潔な人を世に降して、世の腐敗を癒し、不浄を払いたもう。だが、「世を救はんがためには」義人英雄の輩出のみにては足りず、天の神自からのご降世を要するとして、内村の心には再び、明治維新の比喩が浮かんでくる。国賊猖獗をきわめ、奸佞の国土にわだかまるありて、天兵の勢威振わず。聖天子の御親征こそ万民の渴望するところにしてまた聖意の存するところである。「節刀錦旗すでに賊胆を寒からしめたり、竜躰親しく陣に臨み給ふ、寇敵の靈滅日を待たずして期すべし」、かくして「此世が化して天国となるの基は神の子耶穌基督の降世に依て開かれたり」(？・236—237)という。

内村の筆はここでさらに細かな説明に入ってゆく。「人の贖罪力の多寡厚薄は、彼の品性の高下と、並びに彼の身に引受くる苦痛の大小に正比例す」、つまり罪人がその罪相応の刑罰をうけただけならば彼の苦痛に何らの贖罪的効力はない、しかし窃盗犯が、裁判官の不正か弁護人の不親切のために強盗罪の罰をうけたならば、人々は彼を憐れみ、その影響は裁判官、弁護人の身に及び、彼らは彼らの不正不実を後悔し将来を慎しみ、再び先の過ちを繰返すことはなくなるだろう。こうして一人の不当な所刑は他の罪人を不当の刑罰から救うものである。

さらに一步を進めて、この刑罰に処せられた人が無罪であるどころか義人であったならば、彼の贖罪力は、彼の善行の大きさと、受けた刑の重さに比例して増大する。こうして宗五郎は佐倉の郷民を救ったのである。万軍をもって倒すことのできない虐王奸臣も、義人の死によって倒される。罪は苦痛をもってのみ消滅させることができる、「血を流すことなしには罪の赦しはありえない」(ヘブル書九・22)のである。

それに対して内村は再び、神が無限の愛であるならば、その特権をもって、贖罪の道を経るまでもなく赦せばよいではないか、という反論を設ける。内村は『天道溯源』を引用して、これに答える。この書は、中国に伝道したアメ

リカ人宣教師 William Martin (一八二七—一九一六) が一八五四年に著わした中国語の教理書で、日本でも刊行され、明治初年には広く読まれたものである。内村は漢文のまま引用する。ここに予想される読者の漢文読解力の高さに驚くほかはない。ここには、こうある、昔、ギリシアの王が新しい法律をつくり、姦通を犯す者は貴賤を問わず、その両眼を刺し盲目とするという罰を定めた、ところが、王子がこの罪をおかした、もし処刑を免ずれば民心は離反するし、規則どおりに処罰すれば王は後継者を失うことになる、そこで王は己の一目をもつてその子の一目にかえ、法律を守るとともに親子の情愛を全うした、こうして仁義ふたつながら全く、民はおのずからその徳に感じ、その教えに服した、という。このエピソードに示されるような「慈悲と正義との結合」が、キリストの十字架の死によって示された「真正の愛」である、と説く。

『天道溯原』の比喩にも舌を巻くが、こういうエピソードを次々と繰り広げてみせる内村の文章の魅力、身近かな具体例の豊富さ、それを縫う論理の緻密さは他に類を見ないものである。その一つ一つに付き合えば、内村の文章を全部挙げるほかはなくなる。内村はこの項を、ロマ書七章18—27節のパウロの言葉を引き、罪の深刻な意識と、それゆえにそれが罪を贖う者を求める祈りの必然性を述べて、終る。

だが、その過程において、二つのことに注意したい。

一つは、キリストの救世の事業には二つの側面があるとの指摘である。すなわち、①人類に完全な生涯を教えることと、②人類の罪を彼の身に負うてこれを消滅させることである。そして、前者が救世の最終目的で、後者は前者に導くための必要手段である(ペテロ前書二・21)、完全な人を作ろうとすれば、まず人を不完全ならしめる罪を除かなければならない、なぜなら人がその罪から脱しなければ罪を犯さない状態には到達できないからである、という

(2・234)。この議論は、イエスは模範か贖い主かという議論に発展する。これだけ贖罪を強調する論文で、なおこういう立場がありうることに注目したい。

もう一つは、深刻な罪の意識の前提には厳格な順法の精神がなければならぬ、ということである。「真正なる悔改は厳格なる法律の下にのみ起り得る」(2・239)からである。罪を犯しながら罰をまぬがれようとするのは真の悔改めではない。理由なくしてその子の罪を赦す父は、その子を受する父ではない。父の特権をもって、もし子を赦せば、その結果は一家の不取締ふとくしりとなり、その子の公義心を鈍くしてしまう。「真正の愛は慈悲と正義との結合なり」(2・238)という。

「罪の赦」とは赦す者と赦される者との相互の動作より生まれるものである。赦される者はただ後悔の感念を示すだけでは足りず、悔改めにならう実(マタイ三8)をもってしなければならぬ。赦す者もただ心で赦すだけではなく、赦免の実(贖罪)をもってしなければならぬ。悔改めの実と赦免の実、この二つがそろって初めて罪は赦される。神は悔改めの実を結ばない罪は赦さないように、われらも赦免の証明のない赦免は信じて受けるわけにはいかない。これらはわれらの信仰が足りないからではなく、天与の理性が要求するところであり、新約聖書が神の契約に重きをおく所以である、という(2・240)。

本書『求安録』にはしばしばユニテリアン主義「新神学」に対する批判が顔をのぞかせる。それを一つ一つ拾い上げるよりは、本書出版後『六合雜誌』153号(二八九三・9・15)に載った横井時雄の書評に対する内村の反論「六合雜誌記者に申す」(同誌次号、10・15)から、「君と異なる点」を引用するのが一番手っとり早いであろう。

渾ての善人の死は代贖的 (Vicarius) の価値を有す、而して基督の死のみが充分なる罪靈の救ひなり、そは人 (社界) に対するの罪 (社交上の罪) は人に依て救はるべけれども、神に対するの罪 (心霊上の罪) は神のみ救ひ能ふなり、故に生は云ふ基督は神の神 (The Very God of Very God) なりと。(2・254—255)

これが内村と新神学との根本的な違いであり、この相違は、「ユニテリアン教ユニバーサリスト教(宇宙神教)」が「神の慈悲のみに意を留めて彼の刑罰を説かざる」(2・183) ことに由来する。新神学においては、罪は「進化の中途にある人類の不完全」にすぎないから、「数千万年の後人類が進化の極度に達する時」にはこれを脱することができ、今完全にならうと欲することは、蛙が空中に飛翔し、馬が後足だけで歩こうとするような馬鹿らしい希望である、と言っている。罪は軽く見過ごされ、少なくとも純粹キリスト教のように嚴重ではない(2・179)。だがこれでは、罪を犯してもそれを罰しない政府が信任すべき政府ではなく、救すべき理由なくして罪人に赦免を下げば主権者の威力は全く行われなくなる(2・183) のと同じだ。

内村は新神学に対して確固たる態度決定をした、彼の贖罪論が「平々凡々の古き古き説」(2・254) と見做されようと、ひとりのアムブローズ、ひとりのコロムウエルを生みだしたことの無い新神学に身を委ねることはできない、と。

彼は横井に対して、その親交に「狎れた傾き無しとしない」(鈴木俊郎解題、2・499) けれども、思い切ったことを言っている。

明白に君に白状せば、生、君の神学論を聞く毎に、かのマーガレットがフハウストの汎神論を聞きし後に、其論

鋒には抗し得ざりしも、彼女の単純なる本性が彼女に謂はしめし語を、生の心に思出さざるを得ざるなり、(2・253)として、ゲートの『ファウスト』第一部三四六七—三四六九行をドイツ語原文のまま、翻訳もなしに引用している。手塚富雄訳で示せば、

そう伺えば、それでいいように思いますけど、

でも、やっぱり、どこか違っているんじゃないかしら。

あなたはキリスト教を信じてはいらっしやらないんですもの。

宗教と科学

内村の単行本著書の表紙はいずれも単に「内村鑑三著」と記すのみで、著者名に何の肩書もつけてはいなかった。「無宿無教会の一漂流者」(2・254)には、冠すべき何の称号もなかったのである。しかし、『地理学考』(二八九四、明27・5・10)には、「農学士 米國理学士」の称号が並記されている。すでに宗教界にはそれなりの位置を獲得したが、そのような著者がおよそ宗教と無縁な分野の著書を刊行するとなれば、如何なる資格で世に問うのかを示さなければならなかったであろう。神学校中退の内村には、札幌農学校とアマスト大学より与えられた学士号のほかには称号とはなかったのである。

しかし内村のこの二つの称号は、内村がもともと自然科学者として世に出たことを示し、これが内村の思考を決定

している。一八九八（明治31）年八月二十五日、『東京独立雜誌』に載せた「宗教と科学」（6・95—98）は短い文章ながらそれをよく示している。彼は世にいう「宗教と科学との衝突」を認めない。「真理其物のために真理を攻究」する精神は同一であり、「靈界を觀察して宗教、物界を觀察して科学」の区別があるだけである。したがって「宗教は靈界の科学的考究……科学は物界の宗教的觀察」ということができる。

この一篇で私が最も興味を感じるのは、内村の高等批評に対する高い評価である。經典の字句を精査し文体の時代的特質を窮めてその信憑性を確立するには、科学的常識と科学的方法に準拠しなければならぬ。その結果、法華經が釈迦時代の作にあらず、黙示録が使徒時代の作にあらず、ということが分かつて、それで仏教やキリスト教が根本から破壊されたと思うことは大きな謬りであり、むしろ法華經のなかに仏教の大教義が、黙示録のなかにキリスト教独特の教理が存在することを認識することができれば、仏教またはキリスト教を強めたことにこそなれ破壊したことにほならない（6・96）。

故に、科学は宗教の補助者である。「否な、補助者なるのみならず、宗教は一種の科学なり。彼の神学と称するもの……多くの大科学者、大哲学者の眼中には実に最上最高の科学或は唯一の科学 (The Science) として存するなり。故に上はプラトニーより下はライブニッツ、ヘーゲルに至るまで、哲学者として宗教問題に立ち入らざるはなく、近世に至りて独逸に於て、アルブレクト、リッテルの神学が持て囃さるゝの理由は彼の神学が最も明白に宗教的事実を科学的に証明するものなりと認められたればなり。哲学は万有に関する科学にして、其最大最終の事業は、神と宇宙とを一つの簡潔なる組織的思想の中に整理するにあり、而して此最大最終の哲学は取りも直さず神学の最も發達せるものなることは、過去の哲学發達史に徴して明かなることを信ず。」（6・96—97）

内村は、宗教と科学とは衝突するどころか、むしろ両者が究極的には一致することを晩年に至るまで信じ続けた。それには、次のような証言がある。大塚久雄が「内村先生の日曜ごとの講筵に：出席をゆるされたのは、先生が世を去られる直前の三年間だけで」（『内村鑑三著作集』内容見本）あったが、その頃「唯物史観成立の土壌ともいえる経済史の研究をキリスト者である自分の生涯の仕事と定めるべきかどうか、について思い悩ん」でいた。

そのとき内村が与えた助言は、「君は神が真理であり給うことを信ずるだろう。学問における真理もまた神のものではないか。宗教的真理と学問的真理が対立し合うようにみえる場合があっても、神が真理であり給う限り、何時かは二つが必ず一つになるにちがいない。君もそれぐらいの信仰をもってやっていけるだろう」というものであった。

「後になって、こうしたことは先生の著作のあちらこちらに記されていることに気づいたが、その折にはこの助言はまさに天来の啓示であった。私の生涯を方向づけるものとなったばかりでなく、学問研究において欠くことのできない内面的態度をも教えられたのであった。」（『内村鑑三全集』内容見本一九八〇、『社会科学と信仰と』191—192ページ）

「我主邪蘇基督」（一九〇一、明34・11・20—一九〇二、7・20）

本篇は、「我が信仰の表白」（一八九二）よりちょうど十年を経て書かれた。内村が再び試みた第二の「信仰の表白」であった。先の論文は横井時雄への反論であったが、今回も横井と同じ熊本バンドの海老名弾正が植村正久と交わした福音主義論争が背景となっている。

この論争の発端は、新世紀を迎えるに当り、福音同盟会（基督教信徒大親睦会が一八八五年に改称したもの）がこれを記念して一九〇一年一月から「第二世紀大挙伝道」を始めたことにあった。植村は、福音同盟会が応援弁士から海

老名弾正を外したことを非難し、同時に「余輩は神人となりて世に下り、十字架に死して人の罪を贖ひたるを信ず。而して余輩の信ずる邪蘇基督は活ける神のひとり子にして、人類の祈りを受け、礼拝を受くべきものなり。基督は人類より此の上なき崇敬と愛を受くべきものなり。此の信仰を主張し、此の信仰を人に伝ふるを以て主義とするは余輩の伝道なり。此の点にまで導かざれば伝道の目的を達すること能はざるべしとは、余輩の確信する所なり」と述べ、したがってこの点について不確かな福音同盟会は伝道の機関たるにふさわしくない、と断じたのである（『福音新報』324号、明34・9・11、「植村正久と其の時代」5・262）。

福音同盟会が海老名を大挙伝道に参加させなかった理由は暫らく措き、その当の海老名が彼の主宰誌『新人』（第2巻3号、明34・10・1、前掲書5・263―267）に先の植村の信仰告白を全文引用し、その第一項からして真意を問いただす質問状を載せたのである。

植村は、自分の信仰は伝統的正統信仰であるがゆえに何の疑問もあるはずがなく、もってまわった質問をするくらいなら、「神人となり」から問題とする海老名氏こそ彼の立場がアリウス主義かユニテリアニズムか率直に語られよ、と答える。その上、『福音新報』の記事は無署名であるのに、いきなり小生（植村）宛の質問状は少々筋違いである、今後は注意されよ、という書き出しであった。だが、無署名とはいえ、かかる重要な文章が、主筆植村以外の人のものであるはずはないから、海老名がこの「答書を読んで、忽ち奇異の感想に打たれ、更に一転して浩歎の情禁するを得」ず、植村は真理発揮の論争を避けている、「其極めて真面目らしくないのに驚かざるを得なかつた」と難じたのも当然であった（前掲書5・270―271）。時に植村四十五歳、海老名はその一歳年長であった。

このように初めこそ喧嘩腰、悪口の応酬、揚足取りから始まったが、やがて純然たる神学論争に移り、翌年の七月まで、ほぼ一年間続いた。明治二十年代以来の新神学と正統主義的福音との対立が、世紀の改まるとともに沸騰点に

達したのである。「当時の教会の内外はひとしく、この論争に注目し、賛否の声が喧しかった」(山谷省吾、『近代日本とキリスト教—明治篇—』215)ことは想像に難くない。今振返って「明治・大正・昭和三代を通じて最大の神学論争」(久山康、前掲書216)であったと評されるほど堂々たるものであった。

「だが、このときから六十年もの後、英国教会の主教 John A. T. Robinson が『神への誠実』(Honest to God, 1963)で、伝統的信仰(天にある神)と現代世界の状況(宇宙飛行士の知見)との乖離を鋭く指摘し、伝統的イメージの再吟味を要求して、大きな話題となったことを考えると、この論争は決して過去のものではない。」

内村もまた彼自身のキリスト論を表白せざるをえない気持ちに駆り立てられたことであろう。内村は、彼の正統信仰を譲ることはできなかった。彼は新神学からの反論(括弧へ……)で示す)を想定しながら、それを一步一步乗り越えてゆく。

彼は今まで、固定した信仰簡条ではなく、すべて聖書の具体的記述のなかに根拠を求めてきた。

〈だが、今や批評学の進歩によって聖書の足許は洗われ、聖書の記事で信用しうるものは日々に減少し、「福音書中真正にイエスの言として認むべき者は」「なぜ、わたしを「善い」と言うのか。神おひとりのほかに善い者はだれもない」(マルコ一〇18)などの「只僅に五六」に止まる、もし聖書の言葉が信じられないとなったら、何を以て信仰を維持するのか。〉

内村は、「余の信仰は元是れ事実^{じじ}に由て素まりし者なり、批評学を以て消散するが如き者は事実上に立つ信仰と称すべからず」だから多くの雲霧を散らし、土台を確かめ、信仰の質を試す批評学は大歓迎である。生命を托す信仰の舟にして水もれがあつては危険この上なし、だから弟子のトマスにならい、批評学の「鉄槌を以て余の信仰を叩き見んことを欲す」(9・394)という。

〈だがドイツ批評学者はいう、福音書の多くの部分は記者の想像によるもので、その歴史的根拠は甚だ薄弱である、と。〉

内村は思う、「若し然らんには是れ世界の大事なり、罪を贖はるゝの希望は人類の脳裡より撤去されざる可らず、しかし過去二千年の歴史に徴して、人類の進歩は精神的自由の進歩であり、自由とは脱罪、つまり罪の羈絆より脱することである。キリストの贖罪を離れて自由を考えることはできない。イエスを神なりと信じてこそ、大詩人（ダンテ、ミルトン）、大哲学者（カント、ヘーゲル）、大政治家（コロンウェル、ワシントン）、大科学者（ニュートン、ハアラデー）も生まれ、オランダも自由となり、アメリカも独立したではないか。樹はその実によって知られる。この事実を否定することはできない。（本篇は日清・日露戦争の中間の時期で、内村の歴史観はまだ進歩史観に留まっていた。）

〈では、キリストが神であることを如何にして証明するのか。〉

これは神の存在を証明することと同じくらい難しい。そもそも証明とは智能の働きであり、「神は証明的に (theoretically) に発見すべき者にあらずとはカント哲学の定言」である、神に就て知ることではできるが神を知ることではできない、キリストの場合も同様である、キリストが「罪を赦す権能を有」することを、われわれはただ「実験」によって知るのみである。そして人は何人も罪を赦す権能をもたない。だからわれわれは人に祈禱を捧げることがはしない、それは常識の許さぬところであって、神にのみ祈ることができ、しかるに神に祈ることくキリストに祈るとき、キリストは直ちに人の祈りにこたえ心に平和を与えたもう、ゆえに「キリストは吾人にとりては實際的の神なり」。初めは聖書の言葉によって「キリストは神なり」と信じたが、今は聖書によってのみではなく、自分自身の実験によって信ずるのである。

〈汝の此信仰たる全く主観的なり、汝はキリストは神なりと前提して彼に祈る、故に汝は彼に聴かるゝ如くに感

ずるなり、彼れ神なるに非ず、汝彼を神とするなり。」(9・396)

だが主観的なることは必ずしも空想的であることではない。主観は客観的事実をもって証明される。イエスを神なりと観ずる主観はわれひとりの主観たるにとどまらず、すでに千九百年にわたり常識ある人々の主観でもあって、それによって歴史的偉業もなしとげられてきた。そのような主観は目的なき、実物なき主観と考えることはできない。

内村は主観を「良心」とも言いかえ、我が主キリストは「余の良心の空天そらに現はれ給へり」という。「良心はさらに「実践理性」(カント)と言いかえることもできるであろう。」こうして良心に平和を獲得して「心靈的に蘇生」した彼の実験は、歴史上における多くの同一の実験と共鳴し、「始めて世界人となる」喜びを感じることができた。

「爾なんじは神の子イエスキリストなり、爾は人類の王にして彼等の崇拜を受くべき者なり、余は爾を信ずるを得たり、嗚呼如何なる幸福ぞ……余の生涯の終りまで爾の愛を以て余を爾に繋げよ」(9・396)、そしていまだ爾を知らぬ余の国人に、余のすべての力量を喚起して、爾の清き生涯を伝えしめよ、という祈りで、「其一 喚求 (INVOCATION)」の章を結んでいる。

先の植村・海老名論争を下敷きにすると、第一章は、「神人となりて世に下り」の前段、第二章「(一) イエスの誕生」はその後段の解説である。イエスが礼拝の対象なりや否やなど語句の端々において、内村は海老名の質問を明らかに意識している。第二章において特に興味をひかれた点は、人類の王イエスがローマ皇帝アウガスタスの子としても、ユダ王ヘロデの子としても生れるはずのないことを、両家の家庭の腐敗紊乱みだれを描いて説いていることである。内村の聖書ばかりか世界歴史一般に及ぶ博い知識がここでも読む者をあかせない。

さらに次々と「(三) イエスの教育」「(四) イエスの自覚」「(五) イエスの出頭」「(六) イエスの誘試こゝろま」「(七) イエスの弟子」「(八) イエスの教訓」「(九) イエスの教訓其二」の章が並ぶ。イエス、イエス、イエスの連続である。

文中もちろん、「キリストの贖罪」こそ人類の脳裡より離れざる希望であり人間の自由がここに繫つてゐること
(9・395)、

「余は罪に由て孕はらまれ罪の中に成育そだちし者なり、故に余は余の救主として汝を仰ぎ視て余の模範として汝を学ばざるなり」(9・424)、

「彼の誕生は大なる真理なり、〔だが〕彼の死と復活とは最大の真理なり」(9・437)、

「ア、聖き救主よ……爾の血を以て我儕を深めよ……我儕は爾の贖罪あがなひを要する益々切なり」(9・444)、
という言葉葉があり、これら結びつけてゆけば、本篇が正統信仰に基づくことは明らかである。

だがこの論文には「キリストの十字架」の章も「キリストの復活」の章も含まれてはいない。「イエスの生」については詳しいが、「キリストの死」については触れるところがない。このことはこの一連の論文において注目しなればならない事実である。もっとも、「(三) イエスの教育」が載つた『聖書之研究』17号(一九〇二、明35・1・25)には「基督教の信仰」が、翌月「(四) イエスの自覚」が載つた18号には「真正の基督教」がそれぞれ並載され、そこに展開される伝統的正統的な贖罪論によってバランスがとられてはいるが。

前者には、贖罪は、英語の atonement が at-one-ment 「二者をして一ならしめる」意(『オックスフォード英語辞典』にもそうある)であるように「人類の罪惡に依て乖離せる神と人を再び一ならしむる或る行動又は事実を指し：神人と合一一致の結果を生ずるものである：基督の十字架上の死は罪人をして其罪を嫌はしめ、それがために彼に取りて今日まで慕はしかりし罪は憎むべきものとなり、彼の心に一大變動を起して、彼をして努めずして善を追求せしめ、惡を避けしむるに至る、…其贖罪力の絶大なるは：十字架上の基督を望み見て罪なるものは全く吾等の心より消え失(せ)、キニーネ剤によつて熱が下がるよりも速かに、モルヒネ剤によつて痛みが去るよりも確かに」罪の苦痛は基督

の死に依て取り除かるゝのである」(「基督教の信仰」、10・20—21)という文字が見える。

後者には、「人は全然墮落せし者であるが故に彼は自から己を潔ふするの能力をさへ失ふた者でありまして、彼が再び原始はじめの清浄に還らんが為めには彼は神の子の十字架上の贖罪を要する者であるとは聖書が繰返し、繰返し、言葉を更へ例を代へて述ぶる所でありまして、此著明なる事実を看過して如何どうして基督教の真意が解つたと申せませうか。：「其子イエスキリストの血すべての罪より我儕を潔む」とは基督教の土台石とも称すべき教義でありまして、若し哲学的に之を解し難いからと云ふて之を取除いて了しまいますならば基督教と云ふ建築物は其土台もとなり壊れて了ふ者であると信じます」(「真正の基督教」、10・59)とある。

われわれは、後に内村鑑三が「神の忿怒と贖罪」(一九一六、大5・4・10)を著わして「十字架教」を唱えたことを知っている。それと比べると、ここに述べられた贖罪観は、まだ、人間中心主義ともいふべき、人間の側からする人間本位の、罪からの解放、自由への要求であって、神もまた義の実現のために十字架を必要としたという、神の側からの必然性が説かれてはいない。いわば、まだこれは、「下から」仰ぐ十字架であった。

三 「三位一体」について

「基督教問答」(一九〇三、明36・7・23——一九〇四、7・21)

東京帝大七博士が対露強硬論を建議した頃、このシリーズが始まる。一書にまとめられたのは奉天会戦の半月前

(二九〇五、明38・2・17)であつた。教義問答書といへば、深い教義を正確に簡潔に表現した堅苦しい文章というのが通り相場だが、これほど多弁で大らかで、膝つき合わせて話上手な物知りの話を聞いているようなカテキズムがつてあつただらうか。その一例をあげれば「来世は有耶無耶」のなかで、赤穂義士のひとり原元辰の辞世の歌「兼ねてより君と母とに知らせんと人より急ぐ死出の山路」をあげ、「無私無慾の日本武士の雪の如き潔き心の中に斯くも優^{やさ}しき、而かも美はしい…来世の希望」が湧き出しているのを称える。そればかりか、清水の次郎長の辞世の歌も引用している。

六でなき四五とも今は飽きはて、

先立つさいに逢ふぞ嬉しき

博徒の長^{かしら}の作つたものであるから歌人の目から見たら何の値打ちもないものだろうが、もしワーズワスのような大詩人に見せたら、「実に天真有の俚の歌」であると言つて大いに賞賛するだろう。「多くの貴顕方の辞世の歌でも文字こそ立派であれ、其希望に溢れたる思想に至ては逆も此博徒の述懐に及ばないと思ひます、彼れ次郎長は俠客の名に恥ません、彼は斯世に在りて多少の善事を爲した報酬^{じくい}として此美はしき死後の希望を懐くことが出来たと見えます」(11・49)という。カテキズムに清水の次郎長が登場するだけで破天荒なことである。

だがもちろん、このような脱線ばかりではない。「基督教の根本問題を学ぶに最も適當なる書」として教会の伝道用にも使用されたほど、キリスト教の「奥義」「大綱」を明らかにする書物として、内村の名著の一つともなつたのである(13・480)。そのような書物として正統説を踏み外すところはなかった。むしろ驚くのは、当時内村は万朝報社客員として絶対的非戦論を唱えるなど多忙な活動を行なつていたにもかかわらず、本来の伝道活動において少しの停滞もなく、相変らずの筆力をもって倦むことなく同じ福音を繰返し説き続けていることである。

そのことに私がいかに感動するからといって、その福音をここに繰返せば冗長の譏りを免れないだろう。ただ一つ、成程と思つた箇所を指摘したい。それは三位一体の教義についてである。内村はいう、神は完全であるから三位でなくてはならない、なぜなら完全なる者は独り彼自身にて完全でなくてはならない、つまり宇宙万物が、いまだ造られざる以前から完全でなければならない、神は永遠より愛であるというけれど、愛すべき受造物がなかったときに単独の神は何を愛したか、「貴下は其時彼は彼自身を愛し給ふたと云はれませうが、然し自身を愛することは愛ではありません、少くとも愛の最も劣等なるものであります、愛は言ふまでもなく交換的であります、愛する者があり、愛せられる者があつて始めて完全なる愛があるのであります」と。

では神は誰を友とし給うたかの問いに、「彼の中に三位があつて、彼は彼自身の中に聖なる社会を備へ給ふたと言ふのであります、「三位の社会」the Society of the Trinityとは米国第一の神学者ジョンナサン、エドワードの始めて用ひし熟語でありまして：「其中に深い真理を含む辞句であると思ひます」と答えている(12・59—60)。

そして、造化以前における「単独の神の永遠の存在」は考えようにも考えられないという。なぜなら、力にあらざ(抵抗するものがないから)、原因にあらざ(結果がないから)、正義にも愛にもあらざ(正義や愛を施す対象がないから)、われわれは、視るべきものがないときの視覚、接触すべきものがないときの力、思惟そのものの外、思惟すべき事物がないときの思惟について思惟しようとしてできるものではない、かかる単独にして隔絶した神に対し、一つの属性も附与することができない、あたかも黒暗または空白について言うように単に否定をもってするのみ、彼に資質なし、限界なし、感情なし、というように。結局、かかる神は「可能的潜勢力を抱蔵せる『大なる沈黙』』というより外はない(12・61)。

ここから初めて、「神は愛なり」というのであれば、神のうちに三位があつてその間に完全にして純正なる愛が存

在する、ということが分かる。「其独子を世のために捐給ふ神の愛を知て始めて父の愛の何たる乎が分かるのであります、父の命とあれば死にまで之に従ひし子の従順を見て始めて孝の何たる乎が分かるのであります、聖父と聖子とより出て自己に就ては少しも語らずして、聖なる二者の栄光をのみ是れ彰はさんとする聖靈の恩化を受け、我儕は無私の生涯の何たる乎を知るのであります」(12・67―68)。われらの龜鑑は神自身、愛をもって働く三位の神である、かかる神を知らずして高い深い聖い愛を知ることとはできない。

単独の神は地を遠く離れて高く独り天にとどまる神であつて、罪人とは全く関係のない神である。「単独の神は地球にまで達しない神であります、罪人にまで及ばない神であります、三位の神を待つて始めて救拯すくの神はあります」(12・68)。罪の赦しとその贖いなどは三位の神でなければ成しとげることのできないことであり、その証拠に三位の神を拒むユニテリアン教徒は贖罪を拒むのである。「十字架上の罪の贖ひの如き貴き教義は三位の神を信しない者の到底理解し得ないことであります」(12・68)。

内村は最後に、エホバの神は三位一体の神でなくてはならないことを、聖書に照らし、理性に訴え、殊に彼の實際的生涯に應用してみ、信じて疑わぬ、と結んでゐる。

この項目で私が興味をひかれたことは、文末に注記があり、この答弁の大体は彼自身の思考の結果であるが、しかし聖書の引照や、例証の選択などについては、R・M・エドガー氏が一九〇二年十月発行の the Presbyterian and Reformed Review に寄稿した「三位一体論」に負う所が多い、と述べていることである。この時期から次第に、こういう注記がふえているように思われる。内村がいかに最新の外国の論文に注意を払っていたかの証拠である。

三位一体と贖罪とが密接に結びついているという観点からユニテリアン主義を批判したことは前述のとおりだが、

高等批評に対する辛辣な批判がみられるのは、『基督教問答』「第三席 聖書は果たして神の言なる乎」の「其三、聖書と歴史」の項である。「今や所謂「高等批評学者」なる者が…聖書の記事を縦横微塵に批評し、始めにアブラハムを取り、次にモーセを縮少し、今はパウロ、ヨハネまでを半殺になさんとしつゝある…何れの時代に於ても聖書の荒乱者なる者があり…今の時代に在ては此荒乱者は自から「高等批評学者」と称ふる者」であり、彼らが採る武器は歴史であり、「彼等は歴史的に聖書を覆滅して其覆滅を完うせんとしつゝあります」（12・14）とある。

しかし、高等批評の功の一面は、安逸をむさぼる教会信者の信仰を壊したことである。彼らは深い自己の実験に頼らずして、浅く危い過去の伝統に頼ったから、高等批評の攻撃をうけて狼狽しているのである。だが今や「人の理性に理而上的機能の存すること」を明白にした「カントの智識論とそれを根拠として起った近世の心理学」によって、「基督教は過去の事実よりも寧ろ今の事実によて立つ者」であることがますます明らかになってきたのである（12・14-16）。

『基督教問答』が単行本として刊行されたのは一九〇五（明38）年二月であるが、その翌月には、「余は何故にキリストを愛する乎」という短文がある。その冒頭は「余はキリストを愛する、余は余の父よりも、余の母よりも、余の妻よりも、余の子よりも、キリストを愛する、余は何故に未見の、而かも異邦の人なる、而かも二千年前に此世に現はれたる此人を愛するのである乎」（13・124）という文章で始まる。

人を罪の縄目から救い出すための贖罪の死とか挽回の祭物そなへものという言葉が聖書にある。ひとは或いは、これはユダヤ思想発表のための語式であって、なにも特別の事実を言いあらわした言葉でない、と言うであろう。が、決してそうではない。「贖罪とは心霊の特別な実験を言ひ表はした言辞ことばである、挽回の祭物とは是れ亦、罪に沈める人類が切に懇求する神の聖業の一段を言表すための最も適切なる言辞である、別言すれば、キリストは神と罪人との間に交通

の道を開き給ふた、彼れ以前に此特種の交通なく、彼れ以外に亦此特種の交通はない」(13・126)。

この交通によって、今やわれ生けるに非ず、キリストわれに在りて生けるなり、ということが実現し、キリストはもはや歴史的人物ではなく、生きて現存したもう者となる。聖書的な表現でありながら、「交通」という言葉によって、にわかには現代的なコンテクストに翻訳される。高等批評の攻撃をうけて、「基督教は過去の事実よりも寧ろ今の事実によつて立つ」ことが明らかとなつたのである。

しかし内村は高等批評に屈したのではない。彼は伝統的な福音を堅持している。この秋(一九〇五年10月)の「キリストは何の為に世に降りし乎」では、キリストは、生涯の模範を示すためでもなく、完全な道徳を伝えるためでもなく、彼の血(死)をもって人類の罪を贖うために世に降りたもうたのであるという。ユニテリアン教徒がつねに贖罪の教義を嘲り、「キリストは生きんために生れしなり、死なんために世に出しにあらざ」というのに対し、福音主義のキリスト教はその正反対に、その生によりは死に重きを置く、十字架の死をもって「事畢りぬ」とは、事窮すの意ではなく、事成就すの意である、目的は達せられた、人類の罪は贖われた、との意である(13・353-356)。

「聖書の研究法に就て」(一九〇七、明40・3・10)

本篇は、高等批評を背景に考えなければ理解できない。「聖書は…歴史的に見れば支離滅裂の書である、…今の所謂批評学者なる者が聖書を解するに甚だ困むのは是れがためである」。ルターは「神学は音楽の一種である」といったが、今日の神学が「煩混錯節」たる紛糾に陥っているのは、史眼をもってのみ聖書を解釈しようとするからである。キリストは人であるか神であるか、肉体の復活は有ることであるか無いことであるか、キリストが死より甦つたと

いうことは客観的事実であるか、あるいは単に弟子たちの心のなかの主観的信仰であるか、これらの問題を歴史的にも文学的にも解決することは到底できない。いな、歴史も文学も人に関することであるから、これをもって神のことを究めることはできない。そうしてもし歴史以外、文学以外に、神の真理を発見する途がないとすれば、神の真理は到底発見しえられないものと断念するほかはない。

しかし、「神のことなればとて人には如何しても解らないと云ふのではない、人にも亦神のことを解るための機能が備えられてある」、それは良心である、しかも聖められた良心でなければならぬ、つまり悔い改めた心、「砕けたる悔いし心」である。

したがって、自己の罪を認めない者と神のことで言い争うのは全く詮のないことである。キリストが神であるとか、人であるとか云うことは、歴史問題ではなく道徳問題である。キリストが弟子たちに「あなたがたはわたしを何者だと言うのか」(マタイ十六15)と訊いたとき、彼らの知識を試しているのではなく、彼らの心を糺しているのである。「人のキリストに対する態度に由て其人の道徳的価値が定まるのである」(14・484)。老いたるシメオンが幼な子イエスの両親を祝い、その母マリアに向かって、「この子は、イスラエルの多くの人を倒したり立ち上がらせたりするために定められ、また、反対をうけるしとして定められています、…多くの人の心にある思いがあらわにされるためです」(ルカ二34-35)といったのは、人類のなかにおけるイエスのこの地位を明らかにしたのである。人は先ずその心の罪を聖められなければイエスはキリストであると言ふことはできない。

復活についても同じである。パウロは、「イエスは、…わたしたちが義とされるために復活させられた」(ロマ四25)という。神に義とされる必要を感じない者が聖書をいかに詳しく調べようが、イエスの復活の真偽は分からない。まずこれを良心問題とし、その解決がついて、しかるのちにその歴史的解決がつくのである。歴史的解決がついて、

しかるのちに良心を満足しうるものではない。多くの人がキリストについて蹟く理由は、彼らがまず彼を歴史的に知らんと欲するからである。イエスはアレキサンダーやナポレオンのような歴史的人物、すなわち一時歴史の舞台に現われて、後に消えてしまった人物ではない。「彼は歴史以前より在った者で、今もなお在る者である。もしも彼が斯かる者でないならば、彼は人類の救主ではない。」

こう言つて、もちろんイエスの歴史的研究を恐れる者ではない。われわれはしばしば彼を歴史的に研究する。しかしながら彼は歴史以外に涉る者であるから、歴史だけで判るものではない。「イエスキリストは昨日も今日も永遠までも変らざる者なり（ヘブル書十三）」。かかる者は歴史以外に、実験的に、又形而上学的に研究すべき者である、今在るキリストを知るにあらざれば二千年前に在りし彼を知ることはできない」（14・486）。

高等批評のおかげで、むしろ信仰本来の姿が明らかになったことは感謝すべきことである。内村の著作に初めてゼーレン・キェルゴールが顔を出すのも、本篇と同じ『聖書之研究』85号誌上においてであつた（無教会主義の前進」、14・490—491）。

無教会主義であればとて決して放埒に流れてはならない、我等は外形の儀式は之を軽んずるも福音の精要には固く絶るべきである、我等は所謂の正統教会とは何の關係も有たないが、然かし聖徒に、一たび伝へられし信仰の道のためには力を尽して戦はん事を欲する（ユダ書三節）、余輩は自由を重んずるがユニテリアン主義を取らない、常識を貴ぶが肉体復活の信仰を棄てない、余輩は出来得る丈け新約聖書を其儘に実行せんと欲する。

余輩の行為を単独突飛の行為と見做す者は間違つてをる、余輩の同志は我日本国に多くあるばかりではない、外国にも少なくない、殊に丁瑪アンマ国有名の思想家ゼーレン・クリーケゴールドの如きは余輩の先導者と称すべき者で

ある、…彼れクリエケゴールドの言の如きは大に余輩を励ます者である。

内村は後にもしばしばキエルケゴールに言及する。内村の弟子南原繁は、その主著『国家と宗教』の「補論」(一九四三、昭18・8)において、内村の立場と業績をこう要約する、

往々「無教会」主義の名をもって呼ばれるところのもの…それを徹底して唱道した近世思想家は、ヨーロッパにおいてはおそらくキエルケゴールを挙げ得るであろう。…わが国において、キエルケゴールの役割をさらに預言者的洞察と情熱とをもって果敢に実践したのは、内村鑑三その人であった。…敢然純粹福音主義のために闘ったのは彼であった。…だが…彼はキエルケゴールのように単に神の前における「孤独の人」を説いたのとは異なり、神の前に真の「日本人」たることを教えたのであって、彼の無教会主義信仰の裏には、燃ゆるがごとき祖国愛が脈うっていた。(『南原繁著作集1・334—335』)

さて、内村の高等批評、新神学への関心は持続し、むしろ次第に拡大して何度か『聖書之研究』誌上にその言及が見られるようになる。「神学瑣談」(一九〇七、明40・8・10)では、ハルナックが使徒行伝の著者に関して行なった発言から欧米諸国のキリスト教信者間にひろがった動揺について、それは信仰を信仰として見ないからである、信仰が歴史的証明の上に立つものであると思うからである、つまり信仰が思索に負け、思想の奴隷となったのである、使徒行伝の著者が聖ルカであろうがあるまいが、その記載する信仰的事実が、われらの今「実験」する事実である以上は、著者如何で信仰が動揺するはずはない、しかし、信仰がその土台を離れたときは、しばしば神は神学者を遣わして、

その土台を揺かせ、その堅牢を試みたもう、神学がもし必要であるとすれば、信仰ならざる信仰を壊すためである、という(15・164)。

そして最近の英国のカムベル氏、米国のスチーブンス氏の新神学に言及し、つまりは古代のペラギウス主義、中世のアリウス主義、近世のユニテリアン主義と変わらない、それに引きかえW・L・ウォーカー氏の業績と人柄を称え、『聖書之研究』誌読者に一読を勧める。

最後に、内村自身も時には神学書を買って読み、読んでその愚と無益とを知り、このために払った金を惜しむ、「或ひは之を道楽と云ふのであらふ、或ひは恐い物見たさと云ふのであらふ、……唯度々神学の迷雾の中に彷徨ふて、出口を失ふて煩悶することがある、……然し此彷徨の実験なくしては同じ困難の中に在る者を救ひ出すことは出来ない、神学界の冒険旅行は危険は危険であるが、甚だ興味あるものである」(15・166)、という。

この二か月後、「誰の功か」(『聖書之研究』92号、一九〇七、明40・10・10)というエッセイでは、新神学と旧神学とを対置し、新神学は人の功績を重んじ、旧神学はキリストの功績を重んずる、二者いづれが真なるか、普通の倫理学からみれば前者が真らしく見える、しかし聖書の示すところによれば真理は後者にあるように見える、倫理か福音か、新旧両思想の分かれるところである、という(15・224)。

そして同じ『聖書之研究』誌上には「神学雑談」の一篇がある。新神学といえは必ず四福音書を批判し、その著者問題をさかしらにあげつらうが、最近、ドイツの古典学の権威フリードリッヒ・ブラースや、英国の考古学の大家W・M・ラムセーが、「古来の伝説」の方が「近来唱へらるゝ仮説」に優って、はるかに信頼すべきものであると主張している。「神学者が毀ちし聖書が神学者ならざる学者に由て建て直されつつあるとは最も興味ある顕象である」

という(15・231—233)。

これまで見てきたとおり、内村はほとんどの場合に高等批評・新神学を批判し、非難し続けてきた。彼の信仰は、その原罪論も贖罪論も三位一体論も、高等批評との緊張関係のなかで形成されてきた、といっている。それが一九〇八(明治四一)年九月になると「高等批評に就いて」を書いて、従来とはがらりと違った印象を与える。酒枝義旗は、内村が「明治四十二年から三年にかけて、それまでの福音的信仰から、自由神学的な方向に傾いた」(『酒枝義旗著作集』8・266)という。藤井武もまた彼が「単純な福音」(一九一六、大5・3・10)を発表した「その当時から遡って二三年の間は、先生の信仰の上にドイツ高等批評の影響があつて、贖罪についても先生はかなり左翼の方に移動せられたかのやうに私が思つたことは、偽なき事実である」(『藤井武全集』10・130)という。これまであれば、いわば高等批評を敵役として福音信仰を説いてきた内村が、弟子たちにこういう印象を与えたのは、どういうわけか。これは何を意味するかが、次に問われなければならないことである。

(続く)