

明治・大正期キリスト者のイエス像 (上)

——「イエス・弟子・民衆」理解を中心に——

田 中 和 男

はじめに——イエスを描くこと

- 一、民衆の中から——留岡幸助のイエス像（以上本号）
- 二、民衆のために——山室重平のイエス像（以下次号）
- 三、民衆を離れて——矢内原忠雄のイエス像
むすびにかえて

はじめに——イエスを描くこと

一人の歴史的人物を描くことの中には、書き手のその人物に対する、なにほどかの想いがこめられている。^①とりわけ、それが、イエスというような、キリスト教の「主なる神」として崇められた「宗教的」人物についての叙述となれば、なおのこと、一種の信仰告白としての色あいも強いと思われる。^②例えば彼を普遍的人類の救済者にとらえる

か、³人間が「その罪を悔改め、神に立ち帰るを得るため(に)自ら身を捨て」(以下、傍点は引用者、……は省略)るべく送られた「神の子にして且つ人の子」ととらえるか、⁴それとも貧民の友、弱者の友としてみるか、⁵あるいは「歴史の進むべきかなたを、自覚的にか直感的にか、先取り」したが故に「歴史の現状を拒否」し、そのために却って歴史によって抹殺された「歴史の先駆者」ととらえるか、⁶というイエス観のちがいの中に、そのようにイエスを把握する書き手の信仰・思想と存在のあり方が示唆されているように思える。さらに、イエスのとらえ方の変化そのものが、書き手自身の変化の函数になっている場合も考えられよう。⁷

本稿では、上に述べた観点に立って、明治から大正期にかけての二、三のキリスト者のイエス理解とその視座を検討することによって、論者自体の思想の変化とその問題点の一端を把握でき、きつかけを得たいと思う。その際、中心的に考察するキリスト者とは留岡幸助、山室軍平、矢内原忠雄であり、それぞれのイエス、イエスをとりまく弟子・民衆についての理解、聖書観、さらにはその信仰に基礎づけられた実践を検討するが、中心的に扱ひだした三人は、この国のキリスト教史の中では次のように位置づけられている。明治後期のキリスト教界の教勢発展の諸方向として、宣教の中心としての教会の重要性を主張しながらも、一方で「制度・組織体としての教会を整備し、眼にみえる強固な教会をたてる」方向と、他方では「新たな者たちで、無牧下にありながらも信仰生活をくりひろげた平信徒的信仰集団のありかたを独自にくみとることで、新しい信仰の世界を展開する」道、さらに「教会」活動とは一定の断絶をとまないつも社会化されたキリスト教の実践に宗教的活動の場を求めようとした救世軍、キリスト教社会主義、救済事業家などの道が考えられているが、⁸留岡、山室は当然、最後にあげられた救済事業、救世軍で活動した代表的人物であるし、矢内原は、平信徒的信仰を一層深化したキリスト者の代表者と考えることができる。以下、両者

のイエス・聖書観を中心にして、それぞれの思想の特質と同質性といったものを見ていくことにする。

開国以来五〇年を迎え、漸く条約改正の実現しようとしていた明治後半は、キリスト教界にあっても、一つの転機をむかえようとしていた。一方思想界全体として国家主義的傾向を強めていた。キリスト教が国体に合致しないとの批判が広がり、内村鑑三の不敬事件や、留岡幸助が渦中であつた巢鴨監獄教誨師問題などの排邪論のくすぶりが残るとともに、他方で、キリスト者側からの国家、日本風土へのすり寄りもみられる。キリスト者の多くによって日本の道徳とキリスト教（横井時雄・原田助、一八九二）、キリスト教と忠君愛国（宮川経輝）、あるいはキリスト教と国体（山岩愷保『我国体と基督教』）が論ぜられるとともに、キリスト教と日本思想との融合、例えば神道（海老名弾正）や報徳思想（留岡幸助）などとの合致を説く者も広がりは始めている。その中で、再び、キリストの福音を宣べつたえ、新たな悔改めと信仰とを生み出そうとする試みもなされた。二〇世紀の初期には、中田重治らを中心とするホーリネス主義の伝道がはじめられた。⁹⁾ こうして、キリスト者の増加はそれほど顕著でなかったとはいえ、キリスト教の原点を確認して行く方向も強まっていたように思える。キリスト教の起源が探求されることも、イエス・キリストに対する新たな関心が単に信仰の対象としてだけでなく、歴史に生きた人物としても、広げられていった。この時期、多くのイエス伝、キリスト伝が発表されている。勿論、史的イエスと信仰のキリストの区別と関連についてははっきりした認識があつたわけではない。しかし、大正二（一九一三）年の賀川豊彦編著『基督伝論争史』に見られるように、同時期のドイツにおいて展開された。A・シュヴァイツァー A. Schweitzer、W・ヴェーデ W. Wrede をはじめとする新たなイエス研究の現状についても紹介されていた。その中には通俗的なキリスト伝の翻訳も含まれている。例えば J・ストーカー James Stalker の『The Life of Jesus Christ』が井深樞之助によって『歴史上の基督』とし

て、宮崎八百吉によって『基督伝』として出版されている。本文でふれる山室軍平も『通俗基督伝』を著わしているし、山田寅之助の『基督伝』は大版で九〇〇頁を越える大冊であった。それらの中でも比較的早く、まとまった小冊子として発刊されたものに、竹越与三郎(三又)の『基督伝記』があげられよう(明治二六―一八九三年)。「明治三〇年ころにはキリスト教信仰を離れている」といわれる竹越三又も、明治一五年頃には「純乎たる漢学生にして、耶蘇を以て国害となし、西洋文明の機械、兵法を取るも其精神要示を取らずと称し、所謂の和魂、洋才の説」をもって「醇々然として其教を説きて已まざる一個の老教師」であったフルベッキの説教に感動し、「此後、八九年にして先の漢学生は耶蘇教徒となり、排外家は世人より欧州心酔の一人とこそ数らるゝに至¹³」してみると三又はこの書物を短いキリスト者としての生活の中で信仰の光が最も強い時に、最後の炎がもえつきるようにならしたのかも知れない。三又は三又なりに「今日の時勢に対して切に基督の伝記を著はすの已むを得ざるを感¹⁴」じていた。「其国民的信念となり、其国民的道義の源泉となり、其国民的風習の淵源となり、国民を融化陶汰する一大潮流となる」ことよって「日本国民を救ふ」ような勢力としてキリスト教の勢力がなぜ伸展しえないのか。それに対する教会や信徒の冷淡はどうしたわけか。個人の内面的信仰よりも宗教の社会的役割の強調が強い、その意味では、徳富蘇峰、小崎弘道らの同志社のキリスト教と共鳴するキリスト教観ではあるが、それなりの危機感で、「誤解せらるる」キリストの生涯を「未だ教会に入らざるもの未だ曾て教理を聞かせざるものに向つて……説明する」ためにこの書物を書いたと言う。この目的に合うように「事実につきて、耶蘇を説明するを勉めて、敢て詩歌的の嘆美を多くせざる也」というのが自らに課した制限であった。

夫れ耶蘇の伝記ハ一大詩歌也。若し吾人をして、遠慮なく吾人胸中の嘆美を洩らさしめば、其伝何ぞ此に止まらん。不文余の

如きもまた長大なる詩歌を呷するに難からざる也。然れども吾人ハ今や胸中の感慨を洩らすの地に立たず、吾人は事實に就きて耶蘇を説明するを以て満足せざるべからず。漫に嘆美の筆を用るハ我仏尊しとの諺に曳れず、決して他を説く所以にあらざれば也。

このような基本的態度によって描かれた『基督伝記』は先の賀川豊彦の評によれば、竹越調に「天人調和の中心はイエスである」と云ふシュエゲル臭い哲理」を説いたものにすぎないとされる。¹⁵ 実際、巻頭の第一に「夫れ宇宙万物ハ一体にして、相和すべきもの也」と説かれる。争いを含みつつも、すべてのものが、例えば「人類と天地自然の力」も「相調和」し「人民と治者の間」も「政府」によって「調へ」られ、「貧富強弱の間」も「社会」によって「調へ」られる。¹⁶ 従ってイエスもこの調和をもたらずものとして扱えられる。「是即ち人類が仰ぎて以て救主となし、神人調和、人類調和、宇宙の大和合、彼によりて成るべしと為された者也。」¹⁷ 勿論、争い、不調和の存在が認識されていないわけではない。彼の文明史の多くの所でも強調しているように「凡そ歴史上の大事変ハ皆な新勢力と旧勢力との衝突にあらざるはなし」とされている。¹⁸ 衝突をふくみつつもそれを調和した大きな秩序が存在すべきだというのが、おそらく社会に対する認識の原点であり彼がリベラリストとしての軌道を終生ふみはずさなかった思想の枠組であろうが、それはまた「耶蘇が神の聖霊によりて、処女マリヤに宿りし」という「不可思議なる奇蹟」を弁証する考え方の基礎でもあった。そこには秩序を統べる天の上帝 \parallel 神が前提にされている。彼はこの奇蹟を疑う者に言う。

（この奇蹟）を疑ふものハ、其事、自然法に反するが如くなるを以てなり。然れども試に思へ。此世界に自然法の存するハ何者の所為なる乎。是れ此天地を創造せる上帝の所作にあらずや。上帝已に此自然法を作りて、自然界を支配するとせば、何ぞ其の自然法以外の所作を為すことあるべきを疑ふを要せんや。若し之を疑ふとせば、是れ上帝ハ自然法の下に支配せられて、自由を有せずとなすものにして上帝を軽んずるの甚しきもの也。¹⁹

自然界を支配する自然法則とその例外とも思われる奇蹟との双方を、それらを超越・調和する上帝の働き、さらにイエスの出現で統一する。「日常の自然法と、詩歌的の超自然説は、耶蘇の現出によりて、相融化せられたる也。」²⁰そのことで天人自然だけではなく宗教と科学も幸福な調和的な秩序が得られるはずである。従って描かれるイエスも、福音書の中のイエス像のちがいをほとんど考慮することない。例えばイエスの生誕、十二才でのエルサレム(京城)での出来事―洗礼者ヨハネの活動はほぼルカ伝に沿って書きながら、このヨハネには「天国、ハ近づけり、悔い改めよ」(マタイ三・二)と説かせる。その後荒野の誘惑はマタイによって描く(マタイ四・一―一まで引用)という具合であり、その間にはイエス出生当時のユダヤローマの歴史的状况の当時の歴史的知見に基づくと思われる説明とそれらについての三叉の論評がつけ加わる。叙述の方法における共観福音書(マルコ・マタイ・ルカ福音書)の調和、信仰と科学の調和・未分離と、叙述の内容であるイエスの調和的役割の強調は、おそらく、並行的なものであろう。しかし、天人調和、人類調和の媒介者としてイエスを強調することは、イエスが持っていたと思われる、現状の社会・イデオロギー状況に対する抵抗の姿勢をないがしろにするものではなかったであろうか。²¹勿論、彼とても、「耶蘇の殊に注目せる階級」として社会の下層階級が考えられていたことが認識されている。イエスにつき従うものの性格として「当時の社会に於てハ、極悪非道の徒なりとて卑しめられたる収税吏、其他、世の見て以て卑しむべき不徳の徒となすもの、来りて耶蘇及び弟子と共に坐した」ことが強調されている。²²しかしここでも、収税吏が極悪非道だとするイデオロギーに対しては不問に付せられているとともに、こうした「極悪非道の徒」に対しても「悔改」を前提にした「わが来るハ、義人を招くためにあらず、罪ある人を悔改させんが為なり」とのルカの罪人が救済されるシエーマが繰返される。²³それ故、竹越にあっては、民衆とイエスの断絶が強調される。イエスが神と人、人と人との調和を

もたらそうとして「人の子」²⁶として神によって送られて来たにもかかわらず、彼のもとに集まる群衆は彼を理解しない。「或る者ハ政治的の救主として……或る者ハ宗教的の救主として歓迎するのみであつて単なる宗教の開祖」ではないイエスの全体を見ようとしていない。民衆だけではない、選ばれた弟子たちもイエスを理解できなかった。弟子たちはもともとは「群民」の一人であり、その「熱信敬虔」によって「一身を捧げて」イエスに従つてきた者たちであつたが「其心中に於て、或ハ政治的の救主たるべきの時や来るらんと、疑」²⁷たりしている。ここには群衆や弟子たちから孤立したイエスの像が浮かびあがってくる。このイエス観は当然、三叉の歴史における英雄の役割の強調とふれあつていることであろう。実際、『基督伝記』でも「英雄豪傑」がイエスと比較され、イエスが英雄豪傑以上の歴史的な意味をもたらしたことが述べられている。イエスや英雄豪傑の働きも「上帝の意思」によつていた。「人事に干与するに方つてや、英雄豪傑に特別の天職を賦与するハ、また疑ふべからず、已に然りとせば、何ぞ独り耶蘇に於て其生るゝや自つて来る所あり、其逝くや為す所あるを疑はんや。」ただ「英雄豪傑」は「時代的して、万世永遠に互るものにあらず、国民的にして、広く人類一般に互るものにあらず、現世的にして、来世に互るものにあらず」の対して、イエスは「完全なる人、完全なる社会、完全なる霊を作」²⁸るための「至善、至美、至高、至大なる理想的の儀表」という大きな役割が期待されているのだ。突出したイエスに対する位置づけは、三叉のイエスに対する「熱信敬虔」をあらわしているが、弟子に対する負の^{マイナ}評価は、イエスと弟子との相互理解と協力を強調することで教会の独自の時を主張したルカともちがつて、正統的教会に対する三叉の負の^{マイナ}評価を示唆している。また民衆に対する負の^{マイナ}評価は、群衆のイエスへの信従にもかかわらず弟子たちがそれを理解しようとしな^{マイナ}いことを描くマルコの民衆像とはちがつて、民衆に対する三叉の不信感を示しているのかも知れない。勿論、積極的に言えば、福音書のイエス像

をはなれることによって、三叉なりの独自のイエス観を表現したと評することも可能であろう。しかし彼の独自のイエスを描くことで、反対に見失われてしまったイエスの可能性も大きい。社会―イデオロギーにわたる体制に対する根底的な疑い・批判的態度もその一つであろう。「人類以上の者たる」ことを強調する余り、イエスが社会の下層民衆の中で生き、彼らの現実的な救済こそを志した事実が軽視され、神の子としての普遍性、来世性、精神性が強調される。イエスが説いた「天国」は「小さき民の中」にあるとされるものの「我心と彼世にあ」ることのほうにアクセントが置かれることで精神化・彼岸化される。ここには、「神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ」(ルカ一七・二〇)という現実可能性は弱められている。こうして、竹越の信仰生活のピークにあって、イエスを己れ独自のキリストとして崇めつつも、歴史に生きた具体的人物としてのイエスは、棚上げされてしまったのであった。

注

- (1) イエス伝を書くことに関して、書き手の「宗教的あるいは疑似宗教的思惑を注入してきた」現在の実例の指摘としては、田川建三「遠藤周作のイエス像によせて」『宗教とは何か』(大和書房、一九八四)。また同「イエスという男」(三一書房、一九八〇)参照。なお、本稿でのイエス理解の問題について田川氏の一連の著作から多くの示唆を受けた。勿論誤解・理解の不十分さは筆者の責任であるのは当然である。
- (2) 「私達はイエスの生涯や人となりについては少ししか知らない代りに、彼の宣教に就いては多くを知っていて、一貫した一つの像を構成することが出来る」とするブルトマン(『イエス』川端・八木訳、未来社、一九六三、一六頁)は、原始教団のケリユグマの中に「ここ、今」における決断という実存の理解を見ようとしている。同上川端「あとがき」参照。
- (3) このようなイエス(キリスト)の捉え方は、すべての罪を犯した人々が、ユダヤ人も異邦人もかかわりなく、あがないの供え物とされたキリストを信ずる信仰によって神の前に義とされるのであると説いたパウロにあてはまるであろう。『ローマ人への手紙』(三一・一九―三一)以下聖書よりの引用の方法は通例どおり、例えばルカ三・一一はルカ福音書第三章の一節から二節を意味する。

- (4) 矢内原忠雄「基督者の信仰」(一九二二)『矢内原忠雄著作集』一四卷(岩波書店、一九六四)一七頁。
- (5) 本稿で検討する留岡幸助、山室葦平のイエス観がこれにあたる。
- (6) 田川、前掲『イエスという男』一〇頁。
- (7) 本稿では「イエス」像と題しているように、「史的イエス」をどのようにとらえようとしたかを論点を中心におくので、救済者をメシア・キリストとし神・キリスト・聖霊を一体としているかどうかという「キリスト」論の差異については、筆者の能力のためもあって、ふれていない。キリスト論については小田切信男献呈論文集『キリスト論の研究』(創文社、一九六八)、同書所収田川建三「マルコのキリスト論」も参照。
- (8) 大濱徹也『明治キリスト教会史』(吉川弘文館、一九七九)三六〇頁。三六三頁注(3)参照。
- (9) 久山康編『近代日本とキリスト教(明治編)』(創文社、一九五〇)、海老沢亮『日本キリスト教百年史』(日本基督教団出版部、一九五九)など参照。
- (10) 本文でふれた以外にこの時期発表されたイエス伝、キリスト論には次のようなものがある。キリスト者の側から柏井園『基督伝の転機』(一九〇三)『基督教小史』(一九一〇)、『共観福音書に拠れる基督伝』、『福音新報』(一九二二)、松本尅編著『基督』(一九〇八)宮崎房之助『基督観』(一九〇七)、海老名弾正『耶穌基督』(一九〇〇)、『耶穌基督伝』(一九〇三)『基督論』、『基督教世界』(一九一一)「イエス伝の研究」『新人』(一九一三)。社会主義の側からイエスの存在を否認した幸徳秋水『基督抹殺論』(一九一一)、国家主義者からは加藤弘之の一連の著作、例えば『基督教亡国論』(一九一〇)などがある。
- (11) 西田毅「解説」同編『竹越三又集』(民友社思想文学叢書第四卷、三一書房、一九八五)四一八頁。西田毅『平民主義』から「自由帝国主義」へ」日本政治学会編『近代日本の国家像』(年報政治学一九八二、岩波書店、一九八三)参照。
- (12) 竹越三又「フルベッキ氏の小伝」同右『竹越三又集』
- (13) 竹越与三郎(三又)『基督伝記』(福音社・警醒社、一九九三)「基督伝記に題す」一一二頁
- (14) 竹越、同右三一四頁
- (15) 賀川豊彦『基督伝論争史』(福音舎、一九一三)三二二頁『賀川豊彦全集』一卷(キリスト新聞社、一九六三)一一二頁。
- (16) 竹越、前掲『基督伝記』四一五頁
- (17) 竹越、同右一四頁

- (18) 竹越、同右、四二頁
- (19) 竹越、同右、二〇頁
- (20) 竹越、同右、九二頁
- (21) 例えば、田川、前掲『イエスという男』が描くイエスの姿勢と比較せよ。
- (22) 竹越、前掲『基督伝記』一一五—一六頁
- (23) ルカ書記者にみられる「悔改め」の強調については、三好迪『旅空に歩むイエス』（講談社、一九八四）、なお、外典トマス福音書と正典四福音書のそれぞれの描くイエス像については、三好の著書を含む荒井献監修『福音書のイエス・キリスト』シリーズを参照。また福音書をその編集書記者の思想によって区分けしながらも比較する編集史的方法については、N. Perrin: *What is Redaction Criticism?* 1969 ノーマン・ペリン『編集史とは何か』松永希久夫訳（ヨルダン社、一九八四）参照。
- (24) 竹越の理解する「天の子」「神の子」は終末の時に送られてきた「天的存在」として考えられているが、イエス自身の「人の子」自認については、田川、前掲『イエスという男』三三二—三五〇頁参照。
- (25) 竹越、前掲『基督伝記』六〇頁、一四一頁など多くの個所でふれている。
- (26) 竹越、同右、六六頁。
- (27) 竹越、同右、一四五頁。
- (28) 竹越、同右、八九—九〇頁。
- (29) マルコの描く民衆が「真にイエスの友、真のイエスの家族」であり、弟子たちのほうがイエスを理解していないのに対して、ルカの描く民衆は、イエスを理解せず烏合の群衆（オクロス）になっており、弟子たちこそイエスから教えをうけるといふことについては、田川建三『原始キリスト教史の一断面』（勁草書房、一九六六）、とりわけ一一六—一四二頁参照、またルカが救済史の中でイエスの時 *Zeit Jesu* のに對する教会の時 *die Zeit der Kirche* を区別し、それぞれの時代の特性を探求したことについては *Conzelmann: Mitte der Zeit*, 1964, S.5-6 「時の中心」田川建三訳、（新教出版社、一九六五）二〇頁。
- (30) 「弟子」や「群衆」が批判されるのもイエスの説く「天国」が「靈性上」であることに「満足する能はず……政治上の救主」あるいは現世的の救主たらしめんと迫ったからであった。竹越、前掲『基督伝記』一三五—一六頁。
- (31) 竹越、同右、一一六頁。

(32) このイエスの言葉は、実際その真正性が認められている。荒井献『イエスとその時代』(岩波書店、一九七四)一二五頁。荒井によれば「神の国は……人間の振舞、舞の中に可能性と存在している」という。また、田川は「あなた達の手にとどくところにある、あなた達自身の可能性だ」とする。田川、前掲『イエスという男』三〇六頁。

一、民衆の中から——留岡幸助のイエス像

内面的な信仰を重視するののか、あるいは社会的実践を第一義とするののか、というキリスト教の発展の方向をめぐる差異については、⁽¹⁾後者が、実践の場である日本の現実・伝統と合致したキリスト教(日本的キリスト教)を打ちたてられねばならないとする考え方と結びついていたことも関わって、同時代においても、次のような第三者の観測を生みだしている。時期は明治三二(一八九九)年。既に、松方内閣への徳富蘇峰の勅任参事官としての参加(明治三〇年)後には横井時雄の桂内閣逋信省官房長の就任(明治三四年)⁽²⁾をはさんで、留岡幸助の巢鴨監獄教誨師就任をめぐるキリスト教と仏教(真宗が中心)との対立が惹起させられた。⁽³⁾また同志社グループの相つぐ藩閥政府への関与、一方で同志社のキリスト教精神の看板をどうするかをめぐる、同志社人内部、あるいは同志社とアメリカンボードとの関係が悪化して「同志社騒動」として関心を集めていた。⁽⁴⁾このような時、同志社グループ、蘇峰、金森通倫、横井、三好退蔵らの「日本的基督教」について、巢鴨教誨師事件でもキリスト教批判の先鋒をつとめた仏教系の機関紙『政教時報』は次のように予測している。

此一派が日本的に成れると同時に確かに基督教に対する真の信仰を失ひたるも事実なり、是れ外国人等が大に此一派を信用せざる所以にして今後は資を日本人に委ぬるを危険とし自から手を下して直接布教せんとすといふ、而して内地雑居の期は眼前に

迫れり、此際に於ける所謂日本の基督教の立脚地は如何、余輩は刮目して其態度を見んと欲するものなり、噫現今の基督教徒信仰あるものはやゝもすれば之が国家を忘れ、日本的なるものは已に信仰の光を失へり、我国に於ける基督教の前途も亦遠ひかな……⁽⁵⁾

勿論、同志社グループを中心とする「日本のキリスト」者に対する批判は、教界外部からだけ発せられたのではない。前引の中で「信仰あるもの」は「国家」を忘れがちだとされた「平信徒的信仰集団」からもその信仰の内実が問われたのであった。既成の教団を批判して「無教会」として新たな信仰共同体を建設しようとした内村鑑三の蘇峰や横井に対する批判は言うまでもなく、その弟子、矢内原忠雄も屢々、社会事業に重点を置く社会的キリスト教に対して批判を行なっている。矢内原によれば「主イエス・キリスト」は「我等の一切」であり「我等の生命、哲学、道徳」であることが強調される。したがって「哲学観、倫理観乃至社会観の研究を目的とする」ような「基督教的思想」も、「教会に出入して紳士淑女との交際を目標とする」「基督教的社交」も「心靈的治癒法を唱道する」「基督教的科学」も否定される。それらの中には「多くの非基督が棲息」している。「我等は思想家にあらず交際家にあらず又所謂社会改良家でもない。我等は主イエス・キリストの信者である、彼によりて己の罪を救はれしが故に一切をすてて彼に従はんとする者である」ことが求められる。⁽⁶⁾キリストを主とするものは、「その罪を悔改めて」「いっさいをすてて」彼に従わなければならないのだ（「悔改め」「一切をすてる」については後述）。

このように矢内原が批判する社会改良^{II}社会事業に専ら心を尽したのが留岡幸助や山室軍平であった。しかし、彼らにしても、終生キリスト者であることに変わりはないと自認されていた。山室にあっては、最晩年の昭和一二（一九三七）年キリスト教に入信した後の五十年をふりかえり、「不信仰、不心得、不行届」をはちながらも、「神の憐憫と

恩恵とによって……保たれ、導かれ、用いられて来た」ことに「感謝」の念を表している。留岡の場合も同様のことが言える。彼が内面的信仰を弱め、宗教を道徳的实践に変質させることで、政府内務省が指導する地方改良報徳運動に接近した明治三〇年代後半の時期にあつても、留岡はイエス・キリストへの信仰を失つたわけではなかつた。「不完全な人間」が罪悪から救われ「悔改めて正道」に戻るためには、単なる信仰による救済（他力宗）ではなく、自らの克己復礼の修養の努力（自力宗への接近）が必須だと考えた留岡は、この教育の最近の実践の例として、「愛情を發揮」したペスタロッツ、「多方面に興味を起」させたヘルバルト、「自然」に学ぶことを強調したルソールを挙げながらも、彼ら以上に、彼らのさし示した方向をすべて含み、しかもそれらを超越した道を示した人物として「基督」を位置づけたのであつた。¹⁰「余輩はルソールのみを読まば其偉大他に比なきを思ひ、ペスタロッツのみを読めば其偉大他に倫ひなきを感ず。去り乍ら、一たび基督にもどりて彼等に比較するときは、基督は教育家としても優に彼等に超越し給ふことを發見するのである。」¹¹しかし、こうしたキリストに対する優先的な信仰も、それを相対化する視点とセットになつてあらわれる。このことはとりわけ、宗教や教育が国家の發展に寄与すべきだと主張する際に、顯著であつた。国家の發達・進歩を助けるために「國民の精神状態を董化して往」くことが求められた宗教の中には、神道、仏教、キリスト教が相並行して、對等に含みこまれている。これは、既に明治三一年、前述の留岡の巢鴨教誨師就任をめぐる仏教派との紛争の中で彼によって表明された主張の中にもあらわれている。仏教側が、これま
で通り、監獄教誨師の独占を圖ろうとする姿勢に対して、彼は「宗教者と云ふ点より打算すれば、即ち仏教も基督教も同一なる宗教てふ名詞の内に數ふべきなり。……來れ仏者よ互に一致協力して新日本建設の為に力を致せ」と、
キリスト教を仏教とならぶ一つの宗教として位置づけており、キリスト教が他の宗教諸派とは異なつたただ一つの宗

教であるという優越性は重視されていない。勿論、このような論調を、当時、日本の国体に合致しない異端とみなされてきたキリスト教を日本国内に土着化するための方策のあらわれであり、かつ宗教が持ちがちな非寛容性を弱めたもの¹⁴として積極的に評価することも可能であろう。さらに、相対化されたのは、キリスト教が持つべき宗教としての社会的役割であり、留岡内部の個人的信仰として、キリスト教の絶対性は否認されていないと考えることもできる。事実、同時期には前引のような、キリストに対する優先的信仰が告白されていたし、同志社の綱領変更問題についても「基督教を以て徳育の基本」とする「同志社の生命たる根本主義」が「删除」されることについての懸念が表明されている。¹⁵「嗚呼同志社をして基督教主義に抛れる旗幟を掲げしめよ、嗚呼同志社をして政府や方法の力に重きを置かずして生ける神の力と信仰に抛らしめよ。」¹⁶

しかもこのようなキリスト教の優越性と他の宗教との同等性の微妙なバランスは、やがて、優越性が同等性に埋没していく傾向を強めているように思える。その変化の中でイエス・キリストは、他の最近の思想家を超越する契機を喪失して、例えば二宮尊徳の教え¹⁷報徳主義と同値されることになるだろう。

報徳教とは天徳を報ゆるに人間の小徳を以てすることにして、即ち天地人三才の高徳に報ゆるに人間の勤、儉、讓の三徳を以てするにあり。翁（尊徳―引用者）が天を敬し、天に報ゆる所以の道を提誨したるは、宗教としては尚遙かに及ばざる遠しと雖、稍々其口勿ナザレの耶蘇が教へたる基督教に酷似するものあり。而して翁が祈禱の原則とでも称すべきは「人事を尽して天命を俟つ」てふことなり。¹⁷

それでは、留岡のキリスト教に対する評価の変化がもたらされたのは何故であろうか。彼が監獄教誨師に就任したことを契機に前述の仏教派の反対にあって教誨師を辞任したとはいえ、明治三二年には警察監獄学校教授に就任。さ

らに三三年には内務省の囑託として感化法の制定への協力、地方改良運動への積極的干渉と中央行政へのつながりが一層親密化していった。この個人的立場の変化や、こうした変化をとりまく政治―経済的な環境を考慮に入れなければならぬが、それらの一端については既に別稿でもふれたことがあるので、本稿では彼のキリスト教理解の変化という面を、もう少し考えておくことにしたい。

キリスト者・留岡にとって、尽力すべき監獄改良や「不良少年」の更生という免囚事業も、それらを解決されるべき課題として浮上させてきた原因は、貧富の隔絶をはじめとする社会問題の発生であった。近代資本主義の「文明」の発達をもたらした暗黒の面である社会的問題（乱麻的社会）を、精神的文明の粹であるキリスト教が救済しなければならぬ。「基督教の教ゆる所は即ち社会の不調和、上下の隔絶を防ぐ所以の一大動力であります」とされるのである。しかも、その際、問題解決の視座は、あくまでも、「貧民の友」たることに置かれていた。「下等社会の人々も囚人も、病者も皆我儕の兄弟姉妹であります」というからには、「同胞主義を推し立て、物質文明の弊害を救済することは我儕基督教徒の天職なりと信じます。」¹⁸ここには、キリスト者が、貧民、弱者のために、だけでなく、彼らとともに生きるということ、多数者たる貧者の苦しみを自己の苦しみとすることが、キリスト者の「天職」であることが認識されている。当然、そのような教えを説いたイエスもまた貧者の中で彼らとともにあったことが前提されていたよう。というより、イエス自身が貧者・弱者であったように、留岡自身もその中に生きてきたという経験を共有していたとも言える。ただ彼自身、イエスについて明白にその具体像を述べているわけではない。勿論、ナザレのイエスの言行についての言及が全くないわけではない。しかし彼の関心は生ま身の体でローマ帝国支配下のガリラヤを中心とするイスラエル辺境をローマ・ユダヤの政治・宗教的支配の下で生きた「歴史の先駆者」としてのイエスの生き様

というよりも、後の時代に宗教的に高められ、教義化された救世主・基督であったように思われる。このことはまた、留岡にだけあてはまるのではなく、本稿で取りあげる何人かのキリスト者にも言えることである。ただ、留岡のイエス像は、単なる人類普遍の救世主・基督ではなく、ユダヤ的律法を成就するダビデの子でもなく、罪人たる人間の悔い改めを求める神の子でもない。より一層、社会的弱者の立場に接近した人の子、貧富の階級差が存在する現世を救済するメシアに近しいものであった²⁰。それは、よく知られた留岡のキリスト教との出会いにも現われていよう。

商人の子として身分的差別を体験した留岡にとって、キリスト教は「士族の魂も町人の魂も赤裸々になつて神様の御前に出る時には同じ値打のものである」ことを教える解放の理論であつた²¹。なぜなら神の前において「同じ値打のもの」とされる人間はそのままで「罪人」ないしは負の存在と短絡視されていない、ここでは留岡自身の解放と、貧者・労働者・弱者の解放とが幸福な重なりを持つていたといえるし、それ故、留岡は貧者・労働者・弱者の中にあつてキリストを自己を解放に導く救い主と信仰することで共に苦しむことができたのであつた「基督は世の光なりといへり、光なれば何故に暗きを照さざるか」²²。

この解放の実践として、彼自身、監獄改良に心を致し、さらに家庭学校を設立するなどして、自らの「天職」を遂行して行つた。そういった彼自身の立場、世の救済者としての実践を論理化したものととして、一連の慈善家論を考へることが出来る。「慈善家」も当然、キリスト者の「天職」を受けつぐものであつた。「世に慈善家なるものありて常に社会の下層若くは社会暗冥の場所にありて不幸薄命に哭する者に同情の涙を寄す、而して之が為に時と処に適合せる行動は顕れぬ……」²⁴とする慈善家のあり方はキリスト者のあるべき像にほかならない。しかし「慈善家」論が論としてのまとまりを持つたためには、慈善家が「下層若くは社会暗冥の場所」から一たびは離れて「同情の涙」を催す

だけの客観的距離、傍観者立場を必要としなかったであろうか。実際、慈善家が多く輩出することと同時に、彼らが組織だった計画のもとに恒久的・専門的に慈善の活動を行なうことが求められているのだ。「慈善家の資格」としても、「無欲の人」たるべきこと、「自己の心情」を被救護者に与えるという心の持ち様（道徳的態度）だけではなく、各種の慈善の現実についての智識・経験・方法を熟知すること、あるいは組織を管理する「事務的才能」の豊富さといった官僚的資質が必要とされている。⁹⁶

ここには、貧民・弱者をはっきりと「被救護者」として客体化する姿勢をすら類うことができる。こうして貧者ととも、というスローガンは、貧民のための慈善家を主体としそれを政府内務官僚が指導する慈善政策に変質していった。平等を願う貧民との共有の場所を離れて、彼らを対象とする救済活動に天職を求める慈善家の役割を強調する変化の中に留岡自身の下層社会からの解放の過程の現実が反映されているのかも知れない。平等の希求も抽象化されて「人を愛する」という「博愛」精神に曖昧化される。「基督が十字架」にかげられたことも「ヒューマニティー」のあらわれであり、キリスト＝神の子が「天の栄光を捨て、我儕人類の為に此世に降りたるは博愛の博愛、慈善の慈善にして、……其極度に達したるもの」と位置づけられる。⁹⁸

キリストは「貧民の友」である以上に人類一般の救い主であるとされる。勿論、世界宗教としてのキリスト教の発展がユダヤ教の民族主義的傾向や、洗礼者ヨハネの超俗主義、あるいは貧民のみの救済を希求する「階級主義」的傾向からの離脱を意味するとするならば、留岡の貧者から人類一般への強調点の変化は、キリスト教発展の進路に沿うものと言うこともできる。つまり、キリスト教自体が、イエスにつき従ったガリラヤの民衆からエルサレムの教団、ペテロ、パウロなどによるディアスポラのユダヤ人あるいは異邦人伝道によって、「信徒」の範囲をひろげその普遍性を獲得するにつれて、イエスが解決しようとした歴史的・具体的な課題が忘却され、歴史を生きたイエスは神の子・キリストとして信仰の

対象に矮小化され、一つの既成宗教の始祖におとしめられ、大きな政治体制を支えるようになった系統的発展の過程を、留岡内部で個体発生的に繰り返していると評することも可能であろう。⁸⁷⁾

「慈善家」に対する留岡の期待は、同じことの両面ではあるが、二つの意味を、現実の社会の中では持っている。一つは、「被救護者」とされた貧民に対する不信であった。このことは、貧富の懸隔が単に精神的・個人的な原因で発生したのではないにもかかわらず、その責任が貧者の側の道徳的・経済的態度の欠陥にあることを強調することに現われている。勿論、一方で物質的・社会的原因は認識されている。例えば、「社会の健全を保ち、国家の安寧を期せん」とすれば深くその「原因を究め根本的救済の策を講」じなければならぬ。「犯罪人の発生」もその本源は「不良少年」にあるとされながらも、「不良少年」それ自身の「多くは悪むべきものにあらずして寧ろ憐むべきもの」と考え、さらに深く原因を深求して行けば「是れ豈独り其人の罪ならんや。抑も亦境遇の不良なるが為なり。是を以て彼等をして純良正直の人たらしめんと欲せば、彼等の境遇を一転し、之を善良なる家庭の裡に置かざる可らず」と、「不良少年」をとりまく「境遇」が重要視されている。⁸⁸⁾しかし、その境遇の中でも最もウエイトが置かれるのは、せいぜい「幼にして父母を失ひ四方に流浪し、仮令父母ありと雖も其家庭紊乱して秩序なし」というような「家庭」であった。⁸⁹⁾彼が設立した「不良少年」の更生施設「家庭学校」の目的も「家庭」に代って、徳・知・体育などの教育と、勤勉・独立・正直・清潔というような生活上の倫理規範を身につけることを主眼にしていた。「國民は何が故に貧乏なるか」という一層普遍的且つさしせまった貧民自らの問いに対して、留岡が提出するのは種々なる原因の一つとして「日本人中には遊ぶもの多き」ことをあげ、貧民Ⅱ民衆の道徳的主体性の欠如を批判しているだけである。⁹⁰⁾日本人の怠惰に対しては、労働の必要性が聖書の言葉を引きつつ批判的に強調されている。例えば彼は、マタイ伝二〇

章冒頭の所謂「葡萄園の喩」⁸¹を引きつつ、これを解釈して「袖手傍観、徒らに光陰を消費する怠け者を拉し来つて労働の人たらしめんとするのが、取りも直さず基督が葡萄園の喩を以て其教理を説かれた所以である。労働は人間生活の条件であつて、人は口あるが為めに、胃囊あるが為めに、衣食するの権利があるのではない。上は王公貴人より、下は田夫野郎に至るまで、働かずに衣食する権利は絶対的でないのである」⁸²という。ここには、確かに一面で、衣食する権利＝生活権を万人の労働するという平等でありうる事実によって基礎づける方向性も示唆されている。しかし、彼には貧民の怠惰を批判するという意図が強いために、かえてこの「喩」の持っている意味をゆがめているように思える。少なくとも留岡が解釈した「徒らに光陰を消費する怠け者」はマタイ原文にはない彼自身の読みこみである。彼が引くところによつても、葡萄園の「主人」に雇われる二番目の「工人」たちは「街に徒に立てる者」⁸³（二〇・三）であつたが、彼が説明を加えるように「葡萄園に傭はれんとするものは、早朝街の四ツ角に立ちて雇ふものゝ来り探がすのを待つのがユダヤの習慣である」⁸⁴とするなら、この「工人」には「傭はれむ」とする意志があつたことになる。だから最後に雇われる機会をかううじてえた「工人」も「何ゆへ終日ここに徒く立や」⁸⁵（二〇・六）と尋ねられたのに対し「我儕を雇ふ者なきに因てなり」と正当にも答えているのだ（二〇・七）。それ故、「喩」で述べられているのは「工人」が「怠け者」だということではなく、仕事がないという現実によつて工人が働くことができなかったというありうる事実の指摘であるのだろう。さらに一般化すれば民衆＝日雇労働者の出来うれば働くぞという労働意志の存在の確認であり、それ故にこそ、労働の長さによつてでなく、労働しようという意志の普遍性によつて、民衆が平等に評価（報酬を与えられる）されねばならないとする、葡萄園の主人の言に仮託された、イエスの社会の不平等（労働に応じて生活＝消費する）に対する批判の矢を感じとるべきであらう⁸⁶。ここでパウロ（保羅）の「働かざれば

以て食すべからず」や「汝の額に汗して食へ」という教訓を持ってくるのも、イエスの言に対する無理解の現れ以外の何ものでもない。勿論パウロの観点が留岡のそれと全くくいちがっているわけではない。パウロもまた上記の命令を「怠惰な生活を送り、働かないで、ただいたずらに動きまわっている」(Ⅱテサロニケ三・二一)キリスト者の一部に對して示したのであり、ここでも民衆が「怠惰な生活を送」ることは批判されても、その状態におとしこめられた事情については考慮されることはない。パウロの信仰義認という「他力宗」については批判的な立場をとっていても、「人からパンをもらって食べることもせず、「だれにも負担をかけまいと、日夜勞苦し努力し働き続け」ることによって、キリスト者兄弟に「見習う」べき「模範」を「身をもって」(Ⅱテサロニケ・三・七—九)⁸⁵示したパウロの自論とその「教団」の指導性の強調は、留岡にとっても受け継ぐべき教えであつただらう。

こうして「慈善家」に対する留岡の期待の第二の意味としては貧民に対する不信と対称的に、富者に対する希望によつてそのバランスをとられることである。「慈善家の資格」では、それほど明確に、慈善家と富者が等置されていなければならぬ。ただその際にも、理想的慈善のあり方として名譽的・愛國的慈善以上に、慈善の実践を利益、名譽などと結びつけない「道樂的慈善」が求められていたが、⁸⁶現実に、慈善を自らの解放としてではなく「道樂」として行ないうるのは、ある程度の財を蓄えた富者に限られていたであろう。これが地方改良運動に積極的に干与する時期の、改良の主体としての地方官吏(村長—校長) 宗教家、名望家を構想した「四角同盟」⁸⁷やそれを報徳思想をもちいて根拠づけた推議論⁸⁸になると、富者への関心は一層強まっていくことになる。勿論、その場合も貧富の隔絶の現実が忘却されきつたわけではない。「富が一方に偏在して多数の貧者を苦しめるやうなことがあつては感心せぬ」⁸⁹とは認識されている。しかし一方では次のようにも言っているのだ。「今日の社会問題は軽率に解釈すると貧乏人の

味方のみをして富者を打潰すことになる。即ち是は極端なる社会主義である。」こうして、「貧民の友」であるべきことを自らの天職にしていたはずの留岡は、「貧乏人の味方」のみの在り方を否認する。それが消極的ながら、「大逆事件」をひきおこした社会主義に近親性をもつ可能性のあることから転じて「金持を沢山造り出す国は其の土質が富んで居るからである。で金持が沢山出来たからとて少しも悪いことではない」と「金持」の積極的役割が肯定されるに致っている。ただ「貧民を苦める」ことのない「真正の富者」たることを求められている。こうして、キリスト者の「天職」であった「貧者のために尽す」ことが、同時に「富者が天より授つた職分」であるともされ、この職分を履行するために、「天より預つた金を公利公益に使用し、喜びを社会と共にする」⁴¹ことが富者に対しての要請となる。それ故、聖書中の「基督の言」として「富者の神の国に入よりは駱駝の針の穴を通ふる方却て易し」⁴²（マルコ一〇・二五）や「富者の神の国に入るは如何に難い哉」⁴³（マルコ一〇・二三）をあげながら「斯語を以て富者は決して神の国に入る能はずと云ふべからず」と解釈し「富者悔改するにあらざれば到底神の国は我地上に来らざる」⁴⁴ことが強調される。ここでもマルコの描くイエスの言葉をとりあげつつ、微妙にその意味をづらしている。既にマルコ福音書に残されたこの伝承自体「原始キリスト教団が禁欲主義的な倫理を宗教的価値としてほめあげる視点から潤色した」もの⁴⁵ののだと言われている。しかし福音書でも、少なくとも、ユダヤの律法を守る「たくさんの資産を持つ」人間に対して「帰って持っている物を皆売り払って、貧しい人々に施しなさい」⁴⁶（マルコ一〇・二二）と全き貧者の隣人であることが必要条件として求められている。勿論この「物を皆売り払」うのは象徴的に言われているものの、単に心構えを意味するのではなく、実際の行為が求められている。この条件が満たされない限り、富者の「悔改」も「神の国に入る」十分条件たりえない⁴⁷。留岡の期待とは反対に、イエスの主張は富者が神の国に入ることが不可能なことに傾いている。

だからこそ「弟子たちはこの言葉に驚き怪んだ」(マルコ一〇・二四)であった。留岡のイエス理解もこの弟子たちの師・イエスに対する無理解と同質のものだと言えるかも知れない。

ところで、留岡が富者が神の国に入る条件としてあげた「悔改」にとりわけ関心をむけ、さらには「貧民への救済」についての富者の責任を強調したのは、共観福音書の中でもルカの描くイエスであったと言われている。⁴⁵⁾ 例えば福音と貧しい人々の関連を一貫して追求しているW・シュテューゲマン Wolfgang Stegemannによれば、イエスに従ったパレスチナの第一、第二世代の信奉者は、「身体障害者」や「病人」さらに「流浪する貧民」のような「極貧者そのもの」であり、「自らをイスラエルの神の、その民に関わる救済史の主体」とし「お互いの間で連帯」することの重要性を考えたのに対して、パウロの信仰義認の神学を経た一世後半のルカの教会にあっては、大部分が下層民衆から成り立っていたとは言え、「さらに貧しい(非キリスト者の)貧困者の問題に対する意識を発展させ、彼らを援助すべきであると感じていた」⁴⁶⁾ その意味では、貧民自らが解放をめざす「貧困者の福音」から、「彼らを救助すべく、教会に加わって来た「身分が高く裕福な」人々が「施しや慈善の行為」を行なうことが回心悔改をともなった責任として期待されている「金持の福音」の色彩を色濃く持っている。⁴⁷⁾ 同様の解釈は、G・タイセン Gert Thiesenの『イエス運動の社会学』が、イエス運動の主体である巡回霊能者 Charismatiker が故郷・家族・財産・防禦の放棄を強調した倫理的ラディカリズムであることを主張したことに示唆されている。⁴⁸⁾ さらに、福音書・使徒行伝記者・ルカの強調した「貧者」は、「マルコにおけるごとき律法学者たちによって差別の対象とされた社会的集団としての貧者というよりは、むしろ罪の悔改を要求される宣教の対象とみなされ」た「宗教的概念」たる「罪人」とみなされる富者にとっての理念的なものであることを指摘した荒井献の説にも同様の評価が見られる。⁴⁹⁾ 荒井によれ

ばルカの「罪人」とは「個人の存在のための配慮に生きる輩」（八木誠一）であり、反対に「貧民」は「所有全体を貧者のために放棄し尽し、自ら一人の『貧者』となって愛の実践に献身する人々」であり「罪を赦されたかつては『罪人』であった富者の理念であった。⁸⁰⁾」

貧者に富を分配せよという責任を富者が遂行することを求めていることのあらわれが、ルカ福音書に多く見られる「一切をすててイエスに従う」ことの強調であり、さらに生きかたの大変換を意味する「悔改め」がとりわけルカに顕著であることであろう。周知のように、共観福音書を一瞥しただけでも、マルコとルカの並行記事を比べると、例えば、イエスにつき従った最初の弟子たちも、マルコによれば単に「すぐに綱を捨てて」（一・一八）あるいは「父……を雇人たちと一緒に舟において」イエスについていった（一・二〇）のに対して、ルカ伝では「いっさいを捨ててイエスに従った」（五・一一）となる。また有名な「わたしがきたのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである」というイエスの言葉（マルコ二・一七）もルカによれば「わたしがきたのは、義人を招くためではなく、罪人を招いて悔い改めさせるためである」（ルカ五・三二）となる。

先にみた留岡の慈善家論さらにはは四角同盟論にみられる富者の責任遂行の要請については、ルカ伝との近接を考慮することができるのではないだろうか。勿論、留岡は明示的に福音書のどの部分に関心を持っているかを語っているわけではない。というより、彼の場合、イエス像をすら明確にまとめあげていくわけではないし、聖書の注釈の如きものを書き著したわけではない。しかし、少なくとも彼の思想・行動（実践）から看取できるキリスト者として抱いたイエス像は、貧者の中で、貧者としていきた史的イエスの原像を比較的、まともに描いていると思われるマルコのそれではないように思われる。勿論、ここでも急いでつけ加えておかねばならないのは、現在でも一般的にそうである

ように、キリスト者が聖書を部分に分割して、共観福音書のある書物だけを尊重するというのはごく稀なことであり、神ないしイエスの言葉と行動を宣べ伝えた聖書を全体として受け入れるのが普通であると思われる。⁹¹従ってルカ伝のみが留岡に影響を与えたとは言い切れないであろう。事実、前引の限りでもルカ伝以外のマタイ・マルコへの言及も無視できない。しかし、他の福音書を引用し、注釈する際にも、ルカ的な読み方が色濃くあらわれているのではないだろうか。既に「共観福音書」という考え方や、三書のちがいについても紹介されはじめていた。例えば波多野精一の『基督教の起源』の中でも福音書中のヨハネ伝以外の三福音書には「内容に於て互に甚しき類似及一致あると同時に相違ある」と共通の資料の存在と編集書記者の独自性が示唆されていた。⁹²また内村鑑三も、イエスの教えを理解する際の最上の導きの書として、福音書の中でも、マタイ伝とルカ伝を区分するとともにルカ伝を「キリストの福音の真髓」を伝えるものとして推賞している。⁹³同時期には四福音書の記事の並行が一目でわかる書物が出版されたりもしていた。⁹⁴

このようなことから、留岡に限らずキリスト者のイエス理解・聖書の受けとり方を考えるにあたって、どのような福音書あるいはパウロの書簡を重視しているかが、彼のイエス・聖書観のかたより、性格を理解する上で一つのヒントになりうるのではないかと思われる。イエス聖書理解の内容が、ひいては、彼の社会観・政治観あるいは現実の行動を決定する転軸手ともなるだろう。留岡にあっても、ルカによる富者の位置づけを自己の慈善家論と社会的実践の導きの糸の背後にもったために、貧者・弱者の貧困の現実から乖離した観念化がおり、現実の彼らをなまけ者としてしか扱えられなくなるとともに「貧民の友」という規点も貧者自身の主体的な解放の可能性よりも、それを上から援助・指導していくという中間的指導層の役割の期待へと変化していったと思われる。やがて牧界を離れる留岡

にとつては、慈善家や四角同盟は被救護者としての貧民に自らの罪人性を自覚させるために宣教する基盤である教会であつただろう。こうして、彼は二宮尊徳の教えに出会う前に、イエス理解の重点の変化によって、自らのキリスト者としての位置をも変えていた。「貧民の友」から貧民を指導する者である在野の慈善事業家、さらには内務省を中心とする官製の民衆組織化運動である地方改良事業を下からささえる知的指導層への期待の論理が挫折なしに用意されている、と言うこともあながち不可能のことではないと思われる。留岡は確かに民衆＝貧民の中に一度は生きていた。しかし、一歩一歩、その中からの離脱がはじまろうとしていたのだ。

注

- (1) 現代においても「信仰」か「実践」かを大正デモクラシー期のキリスト者の二潮流として位置づけたものとして藤田省三「大正デモクラシーの側面」『維新の精神』（みすず書房、一九六七）がある。藤田によれば、大正デモクラシー期には「救いの超越的契機」と「現実との緊張」を認識する内村鑑三、有島武郎らと、「日本的道徳主義との接近」をはかった賀川豊彦、山室軍平らの二潮流があつたという。「信仰」を重視する内村の「実践」を重視するキリスト者に対する批判は、直弟子・矢内原の著書『基督者の信仰』に寄せた序文に矢内原を評して「君（矢内原―引用者）の信奉する基督教は近代人の歓迎する所謂基督教に非ず、即ち社会奉仕教に非ず、倫理的福音に非ず、文化運動に非ず、労働運動に非ず、古い旧い十字架の贖罪教である」（前掲『矢内原忠雄全集』一四卷、五頁）などにもあらわれている。注(6)も参照。
- (2) 内村鑑三「横井時雄君の就官を聞て」（一九〇二）『内村鑑三全集』九卷（岩波書店、一九八一）一一七頁参照。
- (3) クリスチャン・留岡幸助は明治三二（一八九九）年の条約改正の実行（内地雑居）をひかえた前年限板内閣成立直後、内務省管轄の巢鴨監獄の教誨師に就任したが、これまで教誨師の席をほぼ独占していた仏教（真宗派）の反撓をかい辞任におこまれる。その際仏教側がその意志を表明するために仏教徒国民同盟会を結成し、後述の『政教時報』を発行する。この中で「邦人如何に信教自由の権もあるも、公共の教誨に於て、朝に仏教を説き、夕に耶穌教を説く」仏基併存の不可を説き、維新以来の公認教であり「国民多数の信仰する仏教」によって教誨することこそが「国民の義務」であることを強調した。本多辰次郎「監獄教誨の主義」『政教時報』三号（一八九九）

- (4) 同志社『同志社百年史』など参照。また留岡との関連では後述。
- (5) 『政教時報』二号(一八九九)『同志社騒動の再燃』
- (6) 矢内原忠雄『基督者の信仰』前掲『矢内原忠雄全集』一四卷、一八頁。
- (7) 山室軍平『奉教五十年』(一九三七)『山室軍平選集』四卷(山室軍平選集刊行会、一九五四)四七一頁。
- (8) 留岡の場合も、自己の内面においてはキリスト者であったことは、地方改良事業に参加した時期であっても、自らの事業が家庭学校を紹介して「私を初め学校の職員は皆クリスチャンでございますから、基督教主義の上に道徳を建て、最も進歩した教育の主義方法を持って教育して居る」ことを強調しているのにもあらわれている。留岡幸助『感化教育』(一九一〇)同志社大学人文科学研究所編『留岡幸助著作集』二卷(同朋社、一九七九)以下『著作集』と略す)五八二頁。
- (9) 留岡幸助『基督の教育法』(一九〇三)『著作集』二卷、二八頁。
- (10) 留岡、同右二九―三四頁。
- (11) 留岡、同右、三六頁。
- (12) 留岡幸助『教育の要義』『神奈川県小学校教員第二回講習会講演集』(一九二二、神奈川県教育会)五頁。
- (13) 留岡幸助『監獄教誨師問題を論ず』(一八九八)『著作集』一巻、四二五―六頁。
- (14) 宗教の非寛容性のゆるみが即他宗教との共存、他者の信仰と良心の承認による自覚的な「寛容」の成立を意味せずに、「日本的」な「無限包容性」におち入っているにすぎない場合が多い。留岡の報徳思想への埋没もキリスト教的伝統と「日本的」伝統の無自覚混淆の性格が強かったと思われる。ただ西欧近代における「寛容」の成立もいわばキリスト教という同宗教内部の「宗派的」(異端)対立を前提にしたものにすぎず、キリスト教の外にある「異教」との関係では必ずしも自覚的に信教の自由が唱えられたわけではない。その点はキリスト教自体がユダヤからディアスポラのユダヤ、ギリシャ人などの「異邦人」に広まるにつれての宗教的混淆を持っていったことにも注目すべきかも知れない。例えば、イエスの治癒活動の中にキリスト教にとっては、「異邦人」的ヘレニズムの「医療を専業とする職能的な祭司は本団」が崇めるアスクレピオス神との類似がみられること(山形孝夫『治癒神イエスの誕生』(小学館、一九八一)また天使と悪魔、光と闇の二元論的対立と強調するヨハネ福音書に対するヘレニズム化された異端的ユダヤ教一派のクムラン文書、マンダ教との類似があるといわれている。大貫隆『光の子イエス』(講談社一九八三)。なお、前述の(注3)仏教徒国民同盟会の活動の中から発展したとも言える「仏教清

- 徒同志会」にも参加した真言宗派住職毛利柴庵の「思想的寛容」については、武内善信「新仏教徒・毛利柴庵の思想と行動」『同志社法学』(一九三三号、一九八六)参照。
- (15) 留岡幸助「同志社社員会の決議を難す」(一八九八)『著作集』一巻、三二三頁
- (16) 留岡、同右、三一五頁
- (17) 留岡幸助「二宮尊徳翁と其五十年祭」(一九〇五)『著作集』二巻、一七〇頁
- (18) 拙稿「留岡幸助の『地方改良』論」『追手門学院大手前中・高等学校校紀要』(四号、一九八五)
- (19) 留岡幸助「貧民の友」(一八九八)『著作集』一巻、三三二―三三三頁
- (20) 留岡は、「神の愛が完全なる物に対して発動する」る以上に「不完全のものに向つて発動する」とした上でマタイによる迷い出た一匹の羊のたとえ(一八・一三―一四、ルカの場合は「いなくなつた一匹」となる。一五・四)をあげ、「愛は完全なる人類よりも寧ろ不完全なる人類に向て発動する」と解釈している。さらに「貧民、墮落婦人、孤兒、罪人の友たる耶穌基督は健かなるものは医者助けを求めず、只病苦ある者のみ之を求むと、基督教が専ら上等社会に而已眼を注ぎて下層の民を忘却したる時は基督教の腐敗したる時にして基督教の活潑たる生命の存せる時は即ち基督教が下層社会の救済に艱難努力せし時なりしなり」と述べる。勿論「素より基督教は主として下民に同情すと雖君主、長上に尽すの道に於ては訓誨漏る所なし」と制限をつけ加えることも忘れてはいない。留岡幸助「愛情の発動する二大原則」(一八九八)『著作集』一巻三三三―三四頁。
- (21) 留岡幸助「奉教の由来」(一九三二)『著作集』四巻、二七頁。同様のことは多くの所でのべているが、例えば留岡幸助『家庭学校』(一九〇一)『著作集』一巻、五七四―五七五頁など。
- (22) 留岡、同右「家庭学校」五七五頁。当然これはヨハネ福音書八・一二「わたしは世の光である。わたしに従つて来る者は、やみのうちを歩くことがなく、命の光をもつてであらう」に拠っている。
- (23) 留岡が編集人となっている『基督教新聞』に掲載された慈善家についての論稿は明治三二年『慈善問題』として発行されている。但し、以下の引用は『著作集』一巻による。
- (24) 留岡幸助「慈善家の本領」『著作集』一巻、二九〇頁
- (25) 留岡幸助「慈善家の資格」『著作集』一巻、二九二―三四頁
- (26) 留岡幸助「慈善事業の本源」『著作集』一巻、三〇〇頁

(27) イエスの思想・活動が原始キリスト教として「宗教」化され「ユダヤ生れの母班」を次々に消していきつつ、ギリシヤ語を通してヘレニズム的普遍主義を獲得していったことの意義については田川建三「原始キリスト教とアフリカ」『歴史の類比の思想』(勸章書房、一九七六)。

(28) 留岡幸助「家庭学校設立趣旨書」(一九八九)『著作集』一巻、五三一―二頁

(29) 留岡、同右、五三二頁

(30) 留岡幸助「宗教は活動なり」(一九〇二)『著作集』二巻、九頁 注(31)(32)についても参照。

(31) 「葡萄園の喩」の教義的な解釈の一例として、神の国が到来する際の「審き」においては「神の支配に従ったかどうか」が問題なのであって、(働いた時間というようない引用者)成し遂げた業績の量が問題ではない」とする八木誠一『イエス』(清水書院、一九六八)一七四―一七五頁。当時の社会的状況をふまえて「労働の価値を労働の量によって測ろうとする」ユダヤ教主流に対してと同様に「間接的には被差別者相互にも」批判・抗議を向けることで「イエスは、いずれの側に属する人間主体の変革を迫っている」とする荒井献『イエスとその時代』(岩波書店、一九七四)一二九―一三〇頁。「社会史的聖書解釈」の方法で、長時間労働者の連帯性を欠いた態度が、神の慈しみによって連帯に導かれるたとえの背後に、マタイが「彼の教会における、痛ましい悪しき対立を克服しようとし」たという意図を見るルイーゼル・ショットロフ「神の慈しみと人間の連帯性」W・ショットロフ、W・シュテゲマン編『いと小さき者の神・新約編』佐伯、大島訳(新教出版社、一九八一)、「経済的な抑圧」に対する「鋭い抗議の声」の実例として、労働者の賃金が働けなかった者も「たまたまその日に職を見つけられた者」も「同等に一日分の賃銀をもらうのはいいことだ」とする田川、前掲『イエスという男』二八〇頁などがある。

(32) 留岡幸助「人生恰も葡萄園の如し」(一九〇二)『著作集』二巻、二〇頁

(33) 留岡、同右、二〇頁。マタイ伝二〇章よりの引用は留岡の抜粋による。同右一九―二〇頁。

(34) 田川、前掲『イエスという男』二〇六―二〇五頁参照

(35) 以下口訳の聖書は国際キデオン協会「新約聖書」による。テサロニケ人への第二の手紙については「真正性は疑わしい」とされている。佐竹明『使徒パウロ』(日本放送出版協会、一九八一)三〇頁。

(36) 留岡幸助「慈善事業」(一九九八)『著作集』一巻、三七二―一六頁。

(37) 留岡幸助「市町村自治の四角同盟」(一九〇八)『著作集』二巻所収など。

- (38) 留岡幸助「推談論」京都府農会『報徳講演集』（一九〇八）所収
- (39) 留岡幸助「富者の使命」（一九二二）『著作集』三卷、二二八頁
- (40) 留岡幸助「貧富両全の道」（一九二二）『著作集』三卷、一七二—一三頁
- (41) 留岡、前掲「富者の使命」『著作集』三卷、二二八頁
- (42) 留岡幸助「信仰道徳と財産の増加」（一九八九）『著作集』一卷、五〇四頁
- (43) 田川、前掲『イエスという男』四六頁
- (44) ここでは「富者の神の国に入り……」をマルコ福音書の解釈として示しておいたが、留岡の引用に明記されているわけではない。従って並行記事のあるルカ一八章を想定している可能性もある。（マタイ伝一九章の可能性は少ない）とりわけ「富者悔改するにあらずんば」と留岡が「悔改」を強調しているところから、ルカ福音書の可能性が強いと思われる。ただ「編集史」的方法の常識として、並行記事のあるものは編集記者による改編はあっても、マルコを一番のオリジナルと考えてもよいということからマルコについての解釈としておいた。
- (45) 「悔改め」「富者」についてルカ福音書が小さくない関心をいだいしていることについては三好、前掲『旅空のイエス』参照。またし・ショットロフ、W・シュテীগemanによってルカ福音書には「貧者と富者の社会的な差異の問題が一つの役割を果している伝承材料がマルコ、マタイ伝よりも多く伝えられている」ことが指摘されている。彼らによればイエスの弟子たちに対する一切をすてて貧しくあれという要請は経済的富者に対する批判になっており、「罪人を招いて悔い改めさせる」（ルカ六・三二）についても裕富な取税人であるレビが話題の中心にあることや同様の金持の取税人頭のザアカイの物語を例にして「罪人」とみなされるものが「経済的意味では貧民に属せぬ」と考えられたという。I. Schottroff, W. Stegemann, Jesus von Nazareth, *Höfning der Armen*. 1978. Stuttgart SS. 89-153: 「悔改め」の意味とそれがルカだけではなくマタイにおいても強調されること、対照的にマルコにあってはイエスの言葉としては「時は満ちた、……悔い改めて福音を信ぜよ」（一・一五）の一ヶ所しかないことについては、田川建三『マルコ福音書上』（新教出版社、一九七二）六三—五頁。
- (46) W・シュテীগeman『貧しい人々と福音』佐伯晴郎訳（新教出版社、一九八二）八一—二頁
- (47) シュテীগeman、同右、五二頁
- (48) G・タイセン『イエス運動の社会学』荒井・渡辺訳（ヨルダン社、一九八一）参照

(49) 荒井献「理念としての『貧者』」『新約聖書とグノーシス主義』（岩波書店、一九八六）一一三頁。

(50) 荒井、同右、一二三頁。八木誠一の言葉は八木「マタイとルカにおける罪とその否定の仕方について」『新約聖書の探求』（新教出版社、一九七二）四〇頁。

(51) 現在では当然、「史的・批判的方法」をある程度受けいれて、自然諸科学、聖書研究などとの関係を調整するのが一般的であろう。例えばE・シュヴァイツァーは「神ご自身のたまもの」である「信仰」を創出することはできなくとも「史的・批判的研究は、真実な傾聴への道をひらき、私たちの心をひろく大きくすることが出来る」などの理由でその存在の根拠を与えている。E・シュヴァイツァー『ルカー現代神学への挑戦』佐伯・持田訳（新教出版社、一九八五）二二四頁。反対に「わたしは、（エペソ人への手紙を含めて）ふつうパウロのものとされている手紙は、牧会書簡を除いて、すべて本物だと思っている」という立場もあるが、ここでも最低限、牧会書簡がパウロのものではないことは認められている。A・M・ハンター『パウロによる福音書』鳥羽和雄・徳子訳（教文館、一九八三）三頁。

(52) 波多野精一『基督教の起源』（一九〇八）『波多野精一著作集』（岩波書店、一九六七）一卷

(53) 内村鑑三「馬太伝と路加伝」（一九〇七）『内村鑑三著作集』（岩波書店、一九八二）一九卷所収

(54) 左近義弼『耶蘇伝』（聖書改訳社、一九一四）

(55) 留岡が二宮尊徳の思想に出会うことで支配的体制（政治的・思想的）に埋没していったことについては、前掲拙稿参照。

（未完）