

# 明治・大正期キリスト者のイエス像 (下)

——「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 (以上前号)
- 二、民衆のために——山室軍平のイエス像 (以下本号)
- 三、民衆を離れて——矢内原忠雄のイエス像  
むすびにかえて

## 二 民衆のために——山室軍平のイエス像

救世軍の指導者ウィリアム・ハブースが日本を訪れたのは、明治四〇（一九〇七）年四月、日露戦後の混乱のただ中であつた。戦後不況を迎え、財政負担を軽減するための行政整理が、西園寺—原内閣の下で内務省を中心に行わ

れようとしていた。社会問題の深刻化とともに広がりつつあった民衆の不満を未然に解消するために、地方の再編成<sup>①</sup>、国家のための共同体形成を目的とする地方改良運動、民間のボランティアな協力によって救貧の実をあげるために、専門的知識を持った慈善家を養成することをめざして中央慈善協会が組織され、感化救済事業が繰り広げられはじめた。その一端を担っていたのは、前章で検討した留岡幸助であった。その留岡が、ブース来日にあたって、救世軍の実践を賞讃する論説を自らの個人誌『人道』に掲載し、さらに救世軍司令官ブラードの送別会にも出席して「措別の辞」を述べたりしている。彼は救世軍の特色について次のように言う。

救世軍の対手とする所のものは一言で云はば貧民である。社会に最も多き貧民を対手として居るのである。世に宗教と教育とを要すべきもの多しと雖も貧民程之を要するに切実なるものはあるまい。其故に基督の世に出でらるゝや、その伝道の一事項として「貧しき者は福音を聞かせらる」と云はれたり。貧しき者は物質に欠くること最大なりと雖も、更に欠くる所のものは精神上の食物である。救世軍は貧民に対して熱心なる伝道を試み、之と同時に肉体上の心配をもなすものである。救世軍の遣り口は<sup>②</sup>、霊と肉とを合せ救ふのである。之が救世軍の教会の遣り口と大に趣を異にする所<sup>③</sup>で従て、救世軍の大に成功する所である……。

留岡の強調するのは、言うまでもなく、物質的救済以上に、霊上の救済を救世軍が現実に行っており、その方向はおそらく、留岡が内務省の囑託となって地方改良運動に係るなかで追求し、さらに自らの終生の事業として家庭学校を経営する際にめざした方向と同一であっただろう。

救世軍に対する批評は当然、異った方面からも行われた。日本における急進的自由主義の代表として位置づけられる『東洋経済新報』が姉妹誌として発行していた『東洋時論』は「食堂会議」というコラムで救世軍の当時の行動を批判している。執筆者は石橋湛山であった。石橋は述べる。救世軍は「慈善救済事業を拡張せんが為に資を募」ったが、それを受けた大隈重信らが「観劇会を催して其の収入を以て、此の救世軍の事業を輔けた」という事実を指摘し

た上で反問する。「然るに、演劇は救世軍が常に世を墮落せしむるものとして排撃せる処のものである。」こうした矛盾を行つたのは「救世軍の中に誰も徹底的に考え断乎として其の平常の教を貫こうと云う決心があつた者がなかつた」からである。「吾輩の観る処を以てすれば、近頃の救世軍は墮落した。而して宗教として其の本来の面目を忘れて、其の初めは唯だ止むを得ざる必要から副業として企てた社会事業に全力を打ち込んで了うに至つたものである」と思う」と救世軍が宗教本来の在り方を喪失していることを痛罵する。勿論「社会事業固より悪しからう筈はない。」しかしである。「宗教本来の面目は飽くまでも靈の救済になければならぬ。」ここでは、留岡が救世軍の現実として挙げた「靈と肉」の救済という長所が、充分になしとげられていない努力すべき要請として考えられている。社会事業による肉の救済はそれ自体としては否定されないものの、宗教はあくまでも靈にもつぱら関るべきという厳格な宗教観が感じとられる。内村鑑三や矢内原忠雄が社会事業に熱中するキリスト教に対してアレルギー的嫌悪感を示したのと同様に、宗教を個人の内面的な信仰に結びつけようとしている。ただ、救世軍の社会事業の特色として、皇室や、政・財界という既成体制（エスタブリッシュメント）に接近する傾向のあることは正しく批判されていた。

このように、救世軍は同時代の日本において、一方では「終始貧民の友を以て任じて居る」とされるかと思うと、他方では「僅かの金や人情に縛られて節を売り、説を曲ぐる現代の学者、宗教家、評論家、教育家」のたぐいとして批判される。これらの救世軍観のどちらが正しいのか。あるいは両者ともに、それなりの正しさを含んでいるのか。本章では、日本の救世軍の代表的指導者で、石橋の疑問に対して「其の金は如何に穢れておつても、貧民の涙を以て洗つて之を用ゆるが故に之を受くるに差支えない」と弁解して「吁奈如に其の口実の巧みなることよ」と湛山（？）に思わしめた山室軍平の思想の一端を、本稿の主題である弟子―民衆との関係の中でイエスをどのように理解したかを中

心にして、検討してみたい。

留岡によって救世軍が貧民の友と位置づけられ、湛山の引用の中でも「貧民の涙」による淨財が述べられているように、山室にとっても、その出発点は民衆（貧民）の中からであった。このことは、彼の初期の代表作が『平民の福音』であり、冒頭に掲げられた大工仕事を行うイエスを「模範的労働者耶蘇」と説明する所にも現れていた。<sup>(8)</sup> 救世軍の位置づけも「実行的であると共にまた頗る平民的である。高遠なる理窟を説くよりも、出来るだけ平たく一文不通の人々をも信仰に入らしめんことに勉めて居る」ような「弱者の友となる団体」であった。<sup>(9)</sup> 具体的には、大酒家・博徒・道楽者・犯罪者など社会的疎外を受ける者を救済するために禁酒・娼娼・免囚保護事業などを実行したのが救世軍であった。拡大しはじめた失業問題についても、労働寄宿・労働紹介所を設置するなどして、貧者、弱者の中の救世の実行に努めたのである。<sup>(10)</sup>

救世軍という集団<sup>(11)</sup>の実践の熱意の背景に、全部を一人の熱意や思想には還元できないが、山室個人の役割を無視することはできないと思われる。その意味では山室のこれまでの体験が何らかの影響を救世軍の思想・実践に与えたものと思われる。「弱者の友」たる救世軍の日本人一士官である山室は、かつて、自らが弱者として民衆の中で生きていたのだ。「一個の労働者」を自認した彼は「十七才の春（東京）築地活版印刷所の職工であった時、始めて耶蘇基督の救を経験し、身も霊も一切を挙げて、真の神様に任せ」という回心（悔改め）の経験を持った。<sup>(12)</sup> この時の「救の経験」はどのようなものか。彼は精神的危機と墮落した環境からの脱出を、次のように振り返って述べている。

その当時私は甚だ善からぬ境遇に身を置き、淫蕩放逸なる人々の間に住み、自分自身が卑しく、穢された一青年として、そのまま行つたなら、どんなひどい墮落でもしかかねまじき立場に居つたものである。もう二三ヶ月も基督教を聴くことが遅れたなら

は多分私は立派な一箇の不良青年となつて居たに相違ない。それを思へば、今でも身に戦慄を覚ゆるばかりである。その危い場所から救ひ給うた者は耶蘇である。耶蘇の十字架であつた。それさへ私は耶蘇を知つて後にも旧い罪の如何にも克ち難きに苦しみ、いつそ死んでしまつたら等、考へたことが幾度かあつた。私は罪の力の如何に克ち難いものであるかを泌々と身に経験したのである。しかも耶蘇の十字架は、さうした罪の力から私を解放したのである。

勿論ここには、後の回想ということからくる自己正当化を含んでいることも考えられるが、当時の山室にとつて「一個の労働者」として生きながらも、そこに安住、満足できないものが感じられた。その不満がよく表われているように思われる。山室からすれば、彼と同輩の職工、労働者は「善からぬ境遇に身を置」いた「淫蕩放逸なる人々」という批判の対象にはほかならない。それは「罪」に充ちた生活でもあつた。山室自身が、実際、その中でどのように生きたのか。単に彼らの「淫蕩放逸」を第三者的に傍観していたのか、あるいは、それを共有していたのか、それ故に振り返つて罪深き自己を感じているのかは明確ではない。しかし、彼自身がかつて生活した「下層社会」は「墮落」「罪」などの言葉を結びつけられているように、負価値を帯びたものであつたことは確かであろう。「言ふところ、為すところ、いとなむ生活は、一つとして私の心を痛ましめざるところはなかつた」のが職工の実態であつた。

山室は「一切を挙げて真の神に任せ」ることでようやく「罪の力から……解放」された。その上で「どうか私を用いて、将来、これらの職工、労働者、又一般大衆の間にわかるやう、呑込めるやう、福音を宣伝するものとならせ給へ」と「覚悟」して「貧民伝道」の実践に入つて行くことになる。こうして、かつての同輩は、信仰を伝えるべき伝道の対象となつてしまふ。勿論ここで、彼らに求められているのは「罪の力」の恐ろしさを自覚し「一切を挙げて神に任せる」という他力本願的なまでの、神への回心であつた。彼の説教には必ずと言って良いほど「一切をすてて」

神の前で自己の罪を認め「悔改め」ねばならないことが繰り返される。ただ、彼自身の「回心」の直後にあっては、「罪」は必ずしも「原罪」のように人間存在の普遍的本質として理解されるのではなく「不良青年」になるかも知れない墮落寸前の、具体的職工の危機が考えられていたと思われる。

ところで、同じ青年時代には、サミュエル・スミス著・中村正直訳の『西国立志篇』に感動したことが述べられている。「自助論」への共感もまた、苦痛であった職工生活からの脱出を山室がかるうじて図ることが出来たエネルギーの源でもあった。<sup>15)</sup>しかし「自助論」の受容は、イギリス本国での救世軍のキリスト教理解の特徴と言われる「道徳的側面の強調」と「現実主義的な方法」<sup>16)</sup>の摂取と融合されて、山室の説教の方法だけでなく、内容・思想においても、通俗道徳実践の色濃いものとなっている。説教の方法では、対象者の「一文不通」の可能性を前提にして、漢字にはルビが打たれ、罪悪が「つみとが」、神性が「かみなること」など民衆の日常語に近づける工夫がなされている。聖書を引用する際の喩えも、身近な孝行談、因縁話などが使われ、キリスト教の教えを外来物としてでなく受容されるようにしていた。内容・思想としても、キリストの教えを民衆の間に伝えられていた正直、誠実、勤勉などの通俗道徳、聖と賤の清淨観に結びつけられている場合もある。例えば、キリストへの信仰によって「世の誘惑に勝ち、聖き義しく世渡を立てとほす……」<sup>17)</sup>「人の健康は、労働せずには之を保つことが困難にて、人の智慧力量も亦、労働なしには之を養ふことが六づかしい。又此の世で独立自営の生活を営もうとするには、どうしても骨惜みなく労働することが必要である。」<sup>18)</sup>誠実なる労働は独立自営という自助論を正当化するものであった。

さらに用いられている比喩によっては、現実を無批判に肯定する体制保守的なイデオロギーになってしまっている場合も少なくない。山室は神の存在を喩えて言う。「一軒の家には一人の戸主があり、一村には一人の村長があり、

一國には一人の天子様があり、一天四海には之を統べ治め給ふ、唯だ一の眞の神様がおります……」<sup>(18)</sup>。一家の戸主、あるいは天の神の存在が疑いえないものとするならば、一國を統治する天子⇨天皇の存在は確実なものとなるだろう。こうした言いかえや喩えは、民衆に外来のキリスト教を宣教する際には、反撥・摩擦を最小限にすることで、民衆に受容されやすくしたであろう。<sup>(19)</sup> 反面、キリスト教がそれ自体として持つ一貫性(矛盾、体制保守的役割も含めて)を何ほどか喪失させることになったかも知れない。

このように、一方で、通俗道徳の実践によって独立自営という自助的な生活を可能にすることを理想視しながらも、他方で自助の出発点たる「悔改め」(回心)は、ひたすら一切をすてて神の審判に待つことにあると山室は強調する。あくまでも罪の「自覚」を伴った「悔改め」ではなければならぬ。従って即自的な民衆が墮落したままで、救済されることはない。しかし、山室の重点は神による一方的な救済という片務性にある。罪の自覚は神の救済にとつて、必要条件ではあるが十分条件ではない。このことを山室は、自らのイエス像を描くことや聖書の語句を解釈する中で主張していった。

山室が「弱者の友」であると考えたイエスの教えを簡単に一文でまとめれば、イエスが活動の最初に言った「爾曹悔改めて福音を信仰せよ」<sup>(20)</sup>(マルコ一・一五)であった。力点は言うまでもなく「悔改め」にある。「悔改めて福音を信仰し、其御救を受けねばならぬ」<sup>(21)</sup>ことが幾度も強調される。「悔改め」が罪からの救済の前提として考えられている。反対から言えば、人間は、原初から罪人であった。「凡ての人は神の前に罪人である。」罪悪は「不良青年」や職工の墮落した生活を意味するだけではない。一層、普遍化されたものとなる。「何も国の法律を犯して、警察や、監獄の、御厄介になること許りを言ふのでなく、凡て我本心の命令に逆ひ、神様の大御心を痛むる様な、言語と、行動

と、思慮をば、一切引くるめて罪惡と申すものであ」と言う。人間はこれらの罪を気づかないゆえに、「人間の身の上に豪」り、貧困、困窮、失敗、不如意などに陥ることになる。これらは「其九分九厘迄は、必竟人間の不勉強、不品行、不信心の結果である」と、通俗道徳実践の欠如もまた、人の罪惡として批判されている<sup>28</sup>。ただ罪の本質は、山室にとっては、「我本心の命令に逆」うという自力的要素を含みながらも、「神の大御心を痛」ませたアダムに始まる、人類としての原罪性であった。「人間の始祖アダムが一度罪を犯した後、其の子孫たる私共の間に、罪と私とが入り来つた<sup>29</sup>」従つて、罪惡に染つた人間は、山室がそうであつたように、自力によつて罪から救済されることはない。

このあたりが、「他力宗」（信仰義認）を退ぞけて、自力宗に全面的ではないにしても好意を示した留岡とのちがいの原因であろう。留岡の場合、人間の原罪の存在についてはそれほど大きな重点を置いていないように思われる。勿論、人間が「不完全な罪人」であることは認められている<sup>30</sup>。しかし現実の人間の貧困や犯罪は、直接に原罪に起因するのではなく、「不善の境遇」や個々人の性格の問題に起因することが強調される<sup>31</sup>。当然、解決の手段はキリスト教精神に基づく教育や慈善であつたが、その際にも「救護者」内部にある善への傾向についての信頼が、山室よりは大きかつたと思われる。

教育思想の面で留岡はベスタロッツやルソーから影響を受けているが、彼らにしても人間の原罪性については批判的であつた<sup>32</sup>。ルソーは、人間が自然において善良なることを主張し、原罪を斥けたと言われている。Ch・ジャケツトはルソーの「神への信仰は人間の自然的な善についての信仰と分ちがたい」汎神論的な傾向を持っており、「人間はその自然 nature（本性）からして悪をなすことを予定されていない」のであつて、ここではキリスト教がこれまで正



しいとみなして来た人間の生まれながらの「原罪の教義は不適合とみなさざるをえない」と述べている。ペスタロッチも、留岡によれば、ルソーの「自然の哲学」の影響を受けながらも、ルソーがおち入りがちな「破壊主義」に近いように用心しながら、自然とのつながりを配慮して「生徒が既に其中に有して居るものを引き出す」という教育の原義 (educare) に立ち帰って「所謂開発主義」を主張したという。このように人間が本来的に有するとみなされた善なる性質については、留岡も楽観的に前提にしており、それが彼が民衆に二宮尊徳らが説いた通俗道徳実践を行うように求めた根拠でもあった。

それに対して、山室の場合、通俗道徳実践を強調する際も、人間原罪性が前面に出て、直線的な自力による救済は初めから断念されているように思われる。「元来人間の罪惡と云ふものは、其根を深く人々の心の中に据へて居り、少々許り其言語といふ葉や、行為と云ふ果をもいだし、むしつたり到した処で、後から直ぐに同じ様な葉なり果なりと、勝手に造り出す力を有て居る故、法律も説法も、小言も、勸当も、乃至自分の決心覚悟も、到底其人々を全く罪惡から、救ふことは出来ない。」「決心覚悟」という主体的決断もそれ自体としては救いをもたらさない以上、人間は全く救いから見棄てられた者その意味では無力で弱き者にすぎなくなってしまう、しかし「自分で自分を救ふ力のない」人間にとって「幸ひなことには、天の父なる神様が、其寛大なる思召を以て、救ひの道を私共の為に用意し：神にすがる者をば其罪を赦」されることが可能になると言う。さらに、力弱き「人間を救ふ為に、天の位を棄て此世に降り、人間の姿を取つて現はれ給ふた」イエス・キリストをひたすら「信仰する者」にも、神よりの罪の赦しと与えられ「罪惡を取除」かれると同時に「将来再び左様な間違に陥らぬ様、守り助けて下さる。」こうして狭いとは言え、原罪を持つ人間が救いに至る道は開かれており、そのあかしがキリストであった。

罪を赦される二つの道、すなわちひたすら神の「赦し」にすぎることと、人として此の世に降ったイエスに対する「信仰」のどちらにとっても不可欠なのが、無方向の決心覚悟ではなく、神や神の子・イエスに向けられた自覚である。「自己の罪惡を悔改める」という個人的決断であった。ここではやはり「罪人」の主体性、ある意味での自力が要請される。自己に救済能力のなさを自覚した者が、あくまでもその非力さゆえに、一切をすて、神により頼むという道の選択であった。「神様の御子耶穌基督」は「全世界の人間を罪と滅亡から救ふ為に……十字架の上に、死んで下された」ということ、すなわち「時の中心」（コンツェルマン）であるキリストの十字架の出来事を「悔改め」によって受け入れ、キリストを信仰する道にさえ入れれば、救済の保証が与えられる。罪の赦しが得られれば「将来再び左様な間違に陥らぬ様に守り助け」られることになる。キリスト信仰に入るとは、山室の場合、当然、救世軍という教会に入ることを意味した。救世軍に入ること、ひとまずその後、犯すかも知れない罪の可能性については、反省の主たる対象から除外される。

勿論、救世軍兵士（教會員）になったあとも、自己の信仰を研鑽するため、また救世軍の指導層を養成するため、の信仰告白や教育の重要性が説かれ、事実、救世軍士官学校が設置された。しかし官僚制的クラスの厳然たる差異が兵士と士官にあったとは言え、救世軍に入隊（入信）した信仰者間にある救済の可能性のちがいは、信仰者と未信仰者の間のそれほどには大きくはなかったであろう。入隊しない未信仰者は救いの可能性は排除されている。こうして、悔改めによって救世軍に入ること、救いが保証されるという山室の主張は、終末・キリストの再臨の遅延という事態を受けたイエスの第二世代の弟子であるルカ書記官たちが、キリストの出来事を受け入れ、悔改めの「バプティズマを受け」さらに「終末の先取りである教会に加入」することで救済の保証が与えられるとして「教会の時」の独自

の時間の役割を強調した姿勢と重なっているように思われる。周知のように、救世軍にあっては、悔改めの後のパプティズマは省略され、教会は救世軍に変わってはいる。しかし、山室が何度も繰返す「悔改め」や「一切をすてて」神に従うという表現を含めて、ルカ福音書の読み方に影響を受けたキリスト教理解が山室には多く感じとられる。この姿勢は、ルカ福音書についての山室の解釈する場合だけではなく、他の福音書を読む際にも、ひいてはイエス理解の中にも貫かれていると思われる。

例えばマルコ福音書六章六節以下の所謂十二弟子の派遣を山室は次のように説明する。「十二弟子はつえ一本のほかに何も持たず、二人ずつ連れて、出でて各地に悔い改めを宣伝した。」マルコ本文は次の通りである。「また十二弟子を召し、二人ずつかわしはじめ、穢れし霊を制する権威を与え……」(六・七)。ここでは、古代の思考において民衆の病苦の原因と考えられた「穢れし霊」を取り払い救済をもたらすことよりも、悔改めがイエスの中心的な教えであるという山室の判断が前面に出ている。同じくマルコ第一章冒頭のイエスの活動の開始を解釈する際に、イエスの教えのエッセンスとした「神の国は近づけり、汝ら悔い改めて福音を信ぜよ」(一・一四)の表現の中でも、山室は「悔い改め」に多くの注目を与えていた。「彼(イエス)は人々が悔い改めて、福音を信ぜねばならぬことを教え給うた。……わたしどもは、あくまでも身を低くして罪を悔い改め……」勿論、この「悔い改め」はマルコ原文を踏まえてはいるが、洗礼者ヨハネとの対比で描かれたマルコによるイエスの教えの独自性は、ヨハネも主張した「罪の赦を得さずする悔い改めのバプテスマ」(マルコ一・四)にあるのではなく、ヨハネが触れない「福音」にあること、また「悔改め」が言われる場合も、単に「罪を悔改め」という内面的反省に停まるものでなく、矢内原忠雄においても心の問題に重点が置かれているが原義をふまえて言っているように、神と向い合わない生活から神と向き合う生活

への百八〇度の転換を意味する以上、山室の解釈はいわば通俗的な「罪の自覚」にとどまっており、マルコ福音書の解釈として不十分であるばかりか、ルカ書を含めたキリスト教理解全体の通俗的な解釈の姿勢がここでも出現しているように思われる。従って、マルコ福音書を読む際にルカ的な立場が山室によって読みこまれていっていると、ルカ的な立場自体が山室なりの解釈に基づくものであるということになる。このことを考慮に入れた上で、山室のマルコ福音書をルカ的立場で読んでいる他の例を挙げておこう。

マルコ、ルカが描くペテロらの弟子入りについては、前章（前号拙稿一六七頁）にその相異を簡単に触れておいた。両福音書を、まず掲げてみる。

二六 さて、イエスはガリラヤの海を歩いて行かれ、シモンとシモンの兄弟アンデレとが海で網を打っているのをごらんになった。彼らは漁師であった。イエスは彼らに言

一 ……イエスはゲネサレ湖畔に立っておられたが、そこに小舟が寄せてあるのをごらんになった……その一そうはシモンの舟であった……

われた、「わたしについてきなさい。あなたがたを、人間をとる漁師にしてあげよう。」すると、彼らはすぐに網を捨てて、イエスに従った。また少し進んで行かれると、ゼベタイの子ヤコブとその兄弟ヨハネとが、舟の中で網を繕っているのをごらんになった。そこで、すぐ彼らをお招きになると、父ゼベタイを雇人たちと一緒に舟において、イエスのあとをついて行った。

一〇 シモンの仲間であったゼベタイの子ヤコブとヨハネも同様であった。すると、イエスがシモンに言われた。「恐れることはない、今からあなたは人間をとる漁師になるのだ。」そこで彼らは舟を陸に引き上げ、いっさいを捨て、イエスに従った。（ルカ五・一一―一二）  
一九 イエスは彼らに言われた。「……人間をとる漁師にして

(マルコ一・一六―二〇)

あげよう。」<sup>二〇</sup>すると、彼らはすく網を捨てて、イエスに従

った。

(マタイ四・一九―二〇)

山室はマルコを解釈して(一・一六―二〇)、次のように言う「彼ら(シモンら)は『無学の凡人』(使四・一三)であったが、しかも潔く一切をなげうって、イエスに従い、以来ただみこころのまゝとなり……」<sup>39</sup>ここでは、マルコにはない「一切をすてて」というルカ福音書の記述に影響されて、イエスへの弟子入りに「一切をなげうって」を読みこんだのは、神の前には同等に「罪人」であるはずの人間の中でも「悔改め」た者だけをイエスが招くというのと同じニュアンスを含んでいよう。「一切をすてて」や「悔改め」の強調は、イエスをキリストと信じて彼の弟子となることであり、その結果、そこに入れば永遠の救済が保証される教会に救世軍の特権的な場・時を前提にしている。つまり、キリストの出来事の意味を予め感じている直弟子や、十字架での処刑の後に観念の中で十字架の出来事を追体験することで終末の到来とキリストの再臨を信ずるに至ったパウロなどの使徒たちだけでなく、<sup>40</sup>二千年を距ててキリストに信従する現代のキリスト者も、自ら「悔改め」「一切をすてて」キリストに従うことにより、使徒たちと同等に、キリスト―使徒―平信徒が構成する共時的な教会の中の救済の歴史に関与することができる。そのためにも、平信徒間の親しい人間関係の形成が予定されている。

だから、イエスが即日的な「罪人」である貧民、病者、弱者を、彼らが悔改めをせず、一切をすてなくとも、弱者であるままで奇蹟や教えによって救済することを熱心に描くマルコの観点は、山室にとっては理解しがたいものがあっただろう。さらに、ルカから見れば「一切をすてて」イエスに信従し、イエスからも特別の秘儀と教訓の解釈を与えられているはずの弟子たちが、イエスの奇蹟や教えの本当の意味を正確には理解しないことにイエスが歎息し、反

対にガリラヤというユダヤの辺境の民衆たちにこそ真に理解されたとするマルコのイエス像は、山室にとっては、一定の修正をほどこすことでかろうじて受け入れることのできるものではなかっただろうか。その戸惑いが、山室がマルコ福音書を理解するはしばしに、「悔改め」「一切をすてて」をさしはさむことになったのかも知れない。

このように、人はすべて罪人であるという原罪観を保持しつつ、そこからの救済の条件を「悔改め」と「一切をすて」ることで教会の時に参加することに求めたルカの立場を承認したために、山室の民衆に対する見方にもある種のゆがみが含ま込まれてしまったように思われる。前述したように、山室にとっては、自身もそうであった「下層社会」に生きる職工・労働者は「罪人」の典型であり、信仰を伝えるべき伝道の対象にすぎなくなっていた。この民衆観を支えたのも、聖書にあらわれた貧民についての次のような山室の解釈であった。「世の人が、とかくただ欠点、弱点、汚点のみ認むるところにも、イエスは何らかの美点を見出し出してもうお方である。すなわち昔取税人レビをかえりみて、彼をしもなお救うに足り、また用いるに足ると認めたもうたイエスは、今もすべて極悪非道の人をかえりみて、これを救いたもうところの救い主である。」<sup>48</sup>

これは、マルコ二章一三節以下の取税人レビとイエスが食事の席についていた際に、イエスが「私がきたのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである」と言った箇所<sup>49</sup>の解釈である。ここでも、マルコのイエスが欠点、弱点、汚点を美点と対比して、罪人を義人から区別したり、幾らかでも美点や有用さがあるから罪人であっても救うべきだとするような当時の常識的な律法主義をひっくりかえして、欠点と美点を区別する基準こそノンセンスであり、もし言うとするならば、下らぬ聖・賤のイデオロギー的差異化によって「罪人」に位置づけられている取税人や貧民の方が「悔改め」なしで救われるべきだと説いているのに対して、山室のイエスは世間での欠点・弱点の評価を前提

にした上で、有難いことに、美点を見付け出して下さるといふ上からの恩恵の側面が強調されている。こうして、山室にあっては、貧民や病人の実態が観念的に通俗道徳的な基準で測られた結果「善からぬ境遇」や「淫蕩放逸なる人々」というような負の存在としか捉えられないことになる。「善からぬ」「淫蕩放逸」と判断する彼自身の基準の問題性は省みられないのだ。さらに、山室がかって共に生きた民衆が、現実の困難の中で、事実としては酒・博打・女という「放蕩」「墮落」の道を選びながらも生きざるをえない実態については、何故それが生じたのかを問う以前に「放蕩」「墮落」の故に、切り捨てられてしまう。留岡においても、働く意欲のない「怠惰」な民衆は「被救護者」であり、慈善家や名望家、官僚が救済しなければならぬ恩恵の対象であったように、山室の場合も「善からぬ境遇」で「淫蕩放逸」に生きる民衆は「悔改め」によって罪に目覚めさせられるために、福音が伝道さるべき対象になってしまう。

当然、対象視された貧民に対して伝道を行う主体は、「悔改め」で救世軍に入信したキリスト者にほかならない。「私共の信ずる所に由れば、凡て基督の救を受けたる程の者は、皆亦他人の救の為に戦争すべき筈のものである。」<sup>44</sup>「団結は力である。基督に在つて一致団結し共に力を併せて事を行ふに於ては、弱い者でも強くなる。」<sup>45</sup>実際、救世軍によって多くの事業が行われた。先述した以外にも各地に小隊（伝道所、教会）が設置されるとともに、瀧山が批判的に記した社会事業の分野でも、今に伝わる慰問箴（明治三十九年に始まり、四一年には「社会鍋」にかわる）のほかにも、救世軍病院の経営、結核療養所の設立などが相次いだ。しかも、活動の多くは、民衆の財政的負担だけではなく、彼らのそれなりの深い信仰と実践に支えられたのであろう。「救世軍の今日あるいは、ブース大将や数人の尊い人物の力量才能や、又は活動奮闘によるのではなく、実に数十百万の無名の戦士が、其工場に、店先に、田畠に……祈禱を

なし……「ときの声」<sup>47</sup>を売り、訪問をなし、個人伝道をなしたる結果<sup>48</sup>によることが正当に山室によっても認識されている。新しい信徒を広げ「ときのこゑ」の読者を拡張する熱意は、一人が一人の信徒を獲得すべきことを主張するキャンペーン「一人一人運動」の展開や「ときのこゑ」の拡張成績がその毎号の最終ページに掲載されているところにも感じとられる。

救世軍の戦士（信徒）にもかつて「『ときのこゑ』を読んで罪より救はれたる者、放蕩をやめる者、酒をやめる者」<sup>49</sup>が多く含まれていたであろう。その意味では、文字通り「弱者の友」であつたに違いない。熱心な担い手も「無学な人間」「貧乏人」など下層民衆が多かつたと思われる。しかし、一度「悔改め」「一切をすてて」救世軍に入隊すれば、かつての貧民は、以前のように、日々の糧を思い患う貧民ではなく、自らより下層の民衆の救済に思いを致す、理念化された「貧民」となる。

山室はルカ福音書六章の「幸いなるかな、貧しきものよ……」（六・二〇―二三）を注釈して言う。「イエスは貧しき者、飢えたる者、泣く者、人から憎まれ棄てられる者の幸福を説きたもうた。……それ故、わたしどもは、貧苦窮乏のうちにも、なおよく善人であり、また有用幸福の人でありうる道理を知って、奮発興起せねばならぬ。」<sup>48</sup>ここでも、山室は、貧困、飢餓といった現実には手を触れない。それらを前提にした上で、その中で「善人」であり「有用幸福」の人でありうることを弁えて、精神的努力をすべきだという自助論を説いている。貧しき者、飢えたる者、泣く者のせつぱつまつた苦しきの息吹きは感じとれない。勿論、富んだ者、満腹の者、笑う者だけが幸せだなんてことはありえない。しかし「貧苦窮乏」が幸せだということもないだろう。即自的な貧しさの中で本当に必要なのは「善人」であつたり「幸福の人」たるべく「奮発興起」するという精神の持ち方ではない。いや、「奮発興起」こそが当然の前提



なのだ。そのことをイエスは熟知しているが故に、もし神に祈るならば、神が崇められ、神の支配する時代がくることと同時に「我らの日用の糧を日ごとに与えたまえ」とつけ加えた（ルカ一・三）。本当に神の国が来るとするならば、貧苦窮乏を前提にしてその中で善人であると努力するのではなく、その前提そのものが取り払わなければならない。もし神が存在するならば、いや、神は存在するのだから、幸いな者があるとするならば、それは貧しき者でなければならぬ<sup>98</sup>。

しかし、山室は現実の貧の困難を思いやることなく、彼らを「奮発興起」の欠如した「善からぬ境遇」に「淫蕩放逸」を繰返す自覚なき群衆にすぎないと切り捨てることで、反対に、理念的な「貧者」＝富者の積極的な役割を強調することになった。「幸いなるかな、貧しき人よ」に続く「わざわいなるかな、……富む人よ……」の解釈では、一切をすてて教会に参加する富者の役割をルカが評価する以上に、一層寛容に、富者の立場を正当化している。勿論、山室にあっても、富者に対して批判がないわけではない。「イエスは、富む者、飽く者……のわざわいを戒めたもうた」ことは認められている。しかし続くまとめの語句は、富者の欠点を暖く包み込んでいる。「それゆえ財産や地位や、権力や、名誉のある人は、それを残らず（つまり一切を捨てて——引用者註）神のものとしてささげ、己が一身のためでなく、社会公共のために、最も有益に使用することを、心がけねばならぬ」<sup>99</sup>。

財産の所有も「個人の存在のための配慮」に費すのではなく、神への献納を通して、社会公共のために使うことで正当化される。湛山が書きとめた、穢れた金でも「貧民の涙を以て洗って……用ゆ」れば「差支え」なしという山室の言葉も、根拠なき伝聞とはいえないようである。ただ、現実問題として「神のものとしてささげ」とはどのようなことか。ルカが暗示しているように教会に献納することであるのか、永遠の生命を得る方法を尋ねた富者に対して

イエスが答えたように「ことごとく売りて、貧しき者に施せ」（マルコ一〇・二一）なのか。またその財を使うべき社会公共の内実は何か、「貧しき者に施し」「幸福」と「日用の糧」を与えることなのだろうか。これらは、はっきりとは示されていない。山室はこれとのルカ福音書での並行記事の解釈（一八・二二）でも「今すぐその財産をなげ出すか、またしばらく手元に預っておくかは別として、少なくともこれを神からの委託物件と見なす必要があり」「できるだけ儉約して、残らずこれを神の榮えと、公共の益とのために、使用する」ことを求めている。してみると、イエスが言うように財産を「ことごとく売」る必要はないのであって、山室の解釈では「一切をすてて」も神に仕える際の心構えを表わした象徴的な表現にすぎないのだろう。従って必要なことは、財を「神からの委託物件と見なす」ことだけである。

山室は注解の多くの箇所で「大きな特権には、大きな義務が伴う」ことを強調する。「学問、財産、地位、そのほか信仰上の便宜など、なんでも人より余計に授かった者は、それだけ余計に尽くすの責任」があるという。財産の場合、その責任の遂行として「同胞の福祉のために用いなければならぬ」として社会事業への積極的な富者の協力を期待していた。このような富者の位置づけは、前章で検討した留岡が「富者が天より授つた職分」である「貧民の為に尽す」ことを「富者」に求めたのと同様の姿勢であろう。留岡の場合も、こうした富者の位置づけの背後には、裕福な人々が、貧民を救済するために「施しや慈善の行為」をすることが悔改め、回心であるとしたルカ的な考え方に根拠を置いていた。山室の場合もここで見てきたように、ルカの強調した悔改め、一切をすててイエスに従うことが、富者の責任だと強調している。

しかし、財産を同胞のために使うことが富者が財産を委託された際の条件だとするのは、山室のもう一つの視座で

あった「弱者の友」たることと矛盾しなかったのだろうか。民衆の中に活発的な担い手を見出し出したはずの救世軍の動きも、次第に、貧民の救世軍から、理念的には「貧民」の旗を挙げながらも、その財産・精神を貧民のために、一切をなげ出して（という心構えで）使うべきだとする富者の救世軍に変質していったと思われる。勿論、日常的な地道な救世軍の活動を支えたのは、先にも触れた「無名の戦士」であったかも知れない。しかし、活動の華々しい表面では、救世軍の教理ではなく、実践・社会事業を包む漠然としたキリスト教的ヒューマニズム、あるいは列強の雄、英国とのつながりなどに関心を持つ政界、財界あるいは皇室といった支配体制の頂上にまで富者の裾野を広げていった。冒頭に述べたブース来日に際して、彼が軍服のまま、天皇・陸仁と会見したこと、皇室から幾度も社会事業を広げるための「下賜金」が与えられたこと、山室自身が勲六等瑞宝章などの叙勲を受けたこと、種々の施設建設に対する財界有力者からの寄附なども、こうしたエスタブリッシュメントの協力なしには不可能であった。しかし、その分だけ、救世軍が貧民・弱者とともに歩む姿勢を失って、単に貧民のために恩恵を与える組織に変質していったのではないだろうか。ここでも、留岡と同様に、この変化をスムーズにさせたのが、ルカ的なイエス・弟子・民衆の関係の理解の仕方であった。

#### 注

- (1) 宮地正人「地方改良運動・論理と展開」『日露戦後政治史の研究』（東京大学出版会、一九七三）。
- (2) 感化救済事業と専門家養成については、菊地正治、阪野貞『日本近代社会事業史の研究』（相川書房、一九八〇）。
- (3) 留岡幸助「貧民の階級と救世軍」（一九〇七年）『著作集』二巻、三三二―三三三頁。
- (4) 石橋湛山「女学生の反抗ほか」『石橋湛山全集』一巻、一七七―一九頁。

- (5) 勿論、湛山にとって、宗教とは「全く我々の日常生活とは懸け隔ったもの」ではなく「真如といい、神といい、本体というも、所詮は我々人類の知覚を土台として、そこから発し来た観念に過ぎぬ」ことは認識されている、湛山「久遠の基督教と神なる意思」(一九二二)『石橋湛山全集』一卷、八二頁。ここでは宗教は単なる靈的な性質として扱われているのではなく、感覺的物質的性格をもつことが認められている。しかし宗教は感覺に止まるのではなく、「全人生全自然の絶対的統一」であり、日常生活を越えた要素の存在が前提とされる。「人類の宗教的経験の中には科学の充分の説明し得ざる」ような「宗教的真理に伴う神秘」から見れば、日常的肉的生活は全人生全自然の一部分にすぎないことになろう。
- 湛山『世界の宗教』(一九〇七年)同全集、五五七―八頁参照。
- (6) 湛山「宮内官と地方官吏」(一九一一年)同右『全集』一卷、一八五頁。
- (7) 湛山、前掲「女学生の反抗ほか」一七七一―八頁。
- (8) 山室軍平『平民之福音』(一九九九年)『明治文学全集』八八卷(筑摩書房、一九七四)一七三頁。佐藤茂子は、山室の言う平民が「工業化によって新しく創出された新しい職業人―労働者のなかでもとりわけ下層工場労働者や、あるいは、労働不能者として貧苦に取り残された層」と密接に関わっていると述べている。佐藤「闇黒に住む民とともに 山室軍平」生活研究同人会編『近代日本の生活研究』(光生館、一九八二)七二頁。
- (9) 山室軍平「弱者の友」(一九一一年)『山室軍平選集』六卷(教文館、一九五四)以下『選集』と略記)七二頁。
- (10) 救世軍の活動の歴史を概観したものととして山室軍平『救世軍略史』(一九二六年)『選集』五巻所収がある。
- (11) 山室、前掲『平民之福音』自序、二五三頁。
- (12) 山室、前掲「奉教五〇年」『選集』四巻、四七二頁。
- (13) 山室の箇所での説明によれば、職工の「淫蕩放逸」は第三者的に傍観しえたものではなく、そこに陥る「危機」を共有していたのが分かる。例えば、恩師・吉村隆造宛書簡にみられる「放蕩ナル男工淫猥ナル女工二誘ハレ將ニ肉欲ノ濁界ニ今ヤ其ノ足ヲ投ジ入レ殆ソド生涯ヲ過ルノ端緒ヲ此時ニ開カン許ノ時ニ達スルニ至リタリ」という文言から推察されよう。『選集』一〇巻、三頁。
- (14) 山室、前掲「奉教五〇年」四七三頁。
- (15) 山室軍平『私の青年時代』(救世軍出版及供給部、一九二九)三二頁参照。またビクトリア時代の英国にあって「日常の

必要に最もふさわしい特別の社交上の性格 Social character を発達させるように同胞に説いたプロバガンディスト」としての S・スワイルズの思想に業績については、Asa Briggs: Samuel Smiles and the Gospel of Work: in Victorian People, 1954. Penguin Books. 同時代の歴史的背景については村岡健次『ヴィクトリア時代の政治と社会』（シネルヴァ書房、一九七八）参照。

(16) 半田元夫、今野国雄『キリスト教史Ⅱ』（山川出版社、一九七七）四一一頁。英国救世軍については沖野岩三郎『娼妓解放哀話』（初版一九四七、中央公論社、一九八二）浜林正夫『イギリス宗教史』（大月書店、一九八六）参照

(17) 山室軍平『基督教講話』（警醒社、一九一三）六八頁。

(18) 山室軍平『基督教の教訓』（救世軍出版及供給部、一九一三）三三頁。

(19) 山室、前掲『平民之福音』二五七頁。

(20) 明治—大正期を通して、日本救世軍は司令官としてヨーロッパ人をいただいていたにもかかわらず、中佐・書記官長としての山室は、救世軍が日本化の方向を採ったことを強調している。『救世軍略史』においても、一八九五年の救世軍の日本上陸の際にも「日本人をして日本を救はしめよ」という「運動の方針」の下で「専ら日本人に適合して其の事業を行はんことを心がけ」たことが述べられている。『選集』五巻、六六頁。こうした山室のナショナリズムは太平洋戦争開戦前、救世軍がイギリスに味方するものだとする国内での非難に対して、「日本の救世軍は生粋の日本精神の上に受容られた」ことをことさらに強調するに至ることになる。山室軍平「救世軍の国際主義」（一九三九年）『選集』四巻、二七一頁。ただ、キリスト教の教理の理解や、社会事業の実践をふくめて、日本の救世軍が「山室の救世軍」とよばれるほどにイギリスの救世軍からの独自性、自主性をもちえたのかは疑問なしとしない。日本救世軍の事業としてあげられる、授産所、出獄人保護、婦人授産所としたところで、イギリス本営が既に実行していた所であり「救世軍は当時の娼婦運動の最前衛」（竹村民郎『娼婦運動』中央公論社、一九八二、二二頁）と評される娼婦運動についても、イギリスでそれなりに行なわれていた。イギリスでの救世軍の娼婦問題の女性解放論の中での問題点を論じたものとして、Judith R. Walkovits: Prostitution and Victorian Society, Cambridge U. P. 1980. 参照。救世軍の中の「山室の位置づけ」については後の課題とした。

(21) この章句についての解釈は、田川、前掲『マルコ福音書上』五九—六七頁参照。

- (22) 例えば、山室、前掲『基督教講話』一〇四頁など。
- (23) 山室、前掲『平民之福音』一六〇—一頁。
- (24) 山室軍平『民衆の聖書 ロマ書』(救世軍出版及供給部、一九二二)三四頁。
- (25) 留岡、前掲『愛情の発動する二大原則』『著作集』一巻、三三四頁。
- (26) 留岡、前掲『家庭学校』同右、五七四頁。
- (27) ルソーからペスタロッチに受けつがれる「開発主義」が同時代のアメリカでのペスタロッチの思想・方法に基づく教育実践に刺激を受けた高嶽秀夫によって明治二十年代に単に「翻訳としての紹介」や「技術の解説」としてではなく「東京師範学校、および附属小学校という実践検討の場を有するという理論性と組織性という二つの条件」によって、本格的に導入されて広く現実に普及していった。稲垣忠彦『明治教授論史研究』(評論社、一九五九)このルソー、ペスタロッチに共通する「自然主義」教育については、明治末年、藤原喜代蔵が次のように述べている。自然主義には「自然界に存する理法」という人間の外部にある自然を強調するコメニウスの「客観的自然主義」と「人間自身に有する発育の理法」という人間の内部の可能性を重視した「主観的自然主義」に区分けされるが、ルソーやペスタロッチが代表する後者は「人間の性は、神より恵与せられたる状態に於ては、極めて善美にして、何等不善の傾向を有せざるものなり。然るに幼児が漸次成長するに従ひては、罪悪に充てる人類社会の悪影響を受け、其善美なる天稟の本質を破壊して、遂に不善の人となるものなれば、教育の要は成るべく干渉を避け、不潔なる社会より分離せしめて、幼児が天然に有する本性を其儘に開発し、之を調和発達せしむるを、唯一の任務とすべきとなすもの」としている。藤原『明治教育思想史』(時事新報社、一九二二)。留岡の教育論、人間の原罪観はこのような思想と多くの共鳴する点を持っていただけとも思われる。
- (28) Ch. Jaquet: *La pensee religieuse de Jean-Jacques Rousseau, 1975, Leiden.* 同様の指摘は森口美都男『ルソーの宗教観』(第三文明社、一九八〇)原罪の問題は三六一—七頁、汎神論的傾向については六四頁など参照。
- (29) 留岡幸助『大教育家ペスタロッチ』(一九〇二年)『著作集』二巻、一八一—九頁。留岡はルソーの「破壊主義」を指摘しているが、彼自身「基督教の道を開く機会を得てあなかつたならば……自由民権の仲間入りをして政治運動に参加してゐたに違いない」と回顧している点からも一層身近に感じたとと思われる。留岡幸助『私は何せ感化事業に身を投じた乎』(一九三〇年)『著作集』四巻、六〇三—四頁。留岡も引用しているルソー『エミール』の抄訳の序文には次のようにある。ル

ソニーは「他の点に於ては明かなる、悲しむべき不完全の所あるにも拘はらず、熱心なる愛國者 Patriot にして、己を忘れて民権 the rights of the people を主張せり、其心情には奇るべき者 the helpless、友なき者 the friendless に対する同情と愛情溢れたり」山口小太郎・島崎恒太郎訳『エミール抄』(開設社、一八九九)一一頁。Rousseau's Emile; abridged translated and Annotated by W. H. Payne, 1892. New York. xx. このよきな心情も又、留岡に訴えるものがあつたであらう。またペスタロッチの汎神論的傾向と家庭、とりわけ母親が宗教への信仰を見せさせることについては、ナトルプの「母親は子供に教えるすべての中で、子供たちに神を示す。彼女は昇る朝日や波立つ小川、木のせんい、花の輝き、露のしずくの中に、全てを愛する者 Alliebende (神)を示す」というペスタロッチの思想についての指摘が参考になるだらう。P. Natop: Pestalozzi, Sein Leben und Seine Ideen, 1909. Leipzig. S. 106.

(30) 尊徳とペスタロッチの比較については留岡幸助「ペスタロッチと二宮尊徳」(一九〇九年)『著作集』二巻所収、参照。

(31) 山室、前掲『平民之福音』二六四頁。

(32) 山室、同右、二六七—八頁。

(33) 山室、同右、二七〇—七一頁。

(34) ルカの救済の図式は、キリストの出来事を受入れ、悔改めを行い、「バプティズマを受け」さらに「終末の先取りである教会に加入」すると、救済の保証が受けられるという。荒井献「原始キリスト教の背景」『初期キリスト教史の諸問題』(新教出版社、一九七三)九五頁。

(35) 山室軍平『民衆の聖書 マルコ伝』(救世軍出版及供給部、一九二五)六九頁、以下「民衆の聖書」(戦後版、教文館)シリーズからの引用は、『マルコ伝』『ルカ伝』などと略記。福音書本文も適宜、山室の引用による。

(36) 田川、前掲『イエスという男』三二—四頁以降参照。

(37) 山室、前掲『マルコ伝』二三頁。マルコ一・一四の解釈については、田川、前掲『マルコ福音書上』参照。

(38) 矢内原によれば、悔改め(メタノイア)とは「心の向を変へ」ることであるが、さらに敷衍して「生活の目的、生活の目標、生活の態度の向を一変」させることだと言う。矢内原忠雄『イエス伝』(一九四〇年)『矢内原忠雄全集』一巻、一九頁。田川によれば「全実存をあげての方向転換」とする。田川、前掲『マルコ福音書上』六三頁。

(39) 山室、前掲『マルコ伝』二六頁。

- (40) ルカにとっては（キリスト）来臨の遅延という情況の中で、救いの真の成就であったイエスの時から分たれた「教会」が「迫害に耐えられるように、聖霊を受けることによって武装する」ことで、近くはない再臨が確信されるようになるという。コンツェルマン、田川訳、前掲『時の中心』二二—六頁。
- (41) 田川、前掲『原始キリスト教史の断面』はマルコ福音書の精神的風土としてのガリラヤ（エルサエムに対する）、社会的な層としての「歴史の脚光のあたらない日陰に土着した人々」（貴族的な祭司階級やラビ的ユダヤ教の維持者に対する）をあげている。同書第一部を参照。それをうけた高尾利数の指摘「マルコは当時すでにエルサレム教会を中心に確立しつつあった『正統的・主流派的』なイエス理解に対して、軽蔑されていたガリラヤの貧しい民衆に代表されるような者たちの側に立って生きたイエスを生き生き画こうとした」高尾『聖書を読み直すⅠ』（春秋社、一九八〇）一〇—一頁。
- (42) ルカにあつては、メタノイアは「罪の赦しの条件」であるという。コンツェルマン、前掲『時の中心』一七〇頁
- (43) 山室、前掲『マルコ伝』三三三頁。
- (44) 山室軍平「皆兵自給論」『ときのごま』四八一—号、一九一六年。
- (45) 山室、前掲「奉教五十年」『選集』四卷、四七六頁。
- (46) 山室、前掲「皆兵自給論」。
- (47) 山室、前掲『救世軍略史』『選集』五卷、七七頁。
- (48) 山室軍平「ルカ伝」八四頁。
- (49) 「幸いなるかな貧しき者よ……」については、マタイの並行記事との比較を含めて、田川、前掲『イエスという男』六〇—九頁。同「山上の説教によせて」前掲『宗教とは何か』一一〇—二二頁。荒井、前掲『イエスとその時代』一三九—四〇〇頁参照。
- (50) 山室、前掲『ルカ伝』八四—五頁。
- (51) 山室、同右、二二—一頁。
- (52) 山室、同右、一六—三頁。
- (53) 山室、前掲『救世軍略史』のいろいろな箇所でのべられている財界をはじめとする各界からの寄附など参照。



### 三 民衆を離れて——矢内原忠雄のイエス像

「キリスト者になるためには如何にすべきか」という問いに對して、無教会派のキリスト者・内村鑑三は「キリストのやうな生涯を送る事」と答えている。「彼のやうな謙遜なる、柔和なる、無欲なる生涯を送る事であり、新約聖書の四福音書に書き記してあるやうな美しい勤勉なる生活を送る事でもあります。」<sup>(1)</sup> それでは、キリストとは誰か。「基督は神の子であります。即ち彼は此世以外より降臨せられた者」だとするならば「キリストのやうな生涯を送ること」など一般の信徒に可能なのだろうか。それに「世には無私無欲、清純、純潔、己を後にして神を前にする先天的の義人が一人も居りませんから、神は人をして其本性に立還らせんが為に特別に此人（キリスト）を送った」とも言っている。「人は凡て罪人」であり「私欲を趁ふ者であつて、神の前に不浄不潔」<sup>(2)</sup>だとするならば、いくら「十字架上の基督の死に由て人間の罪が贖はれ、此の贖罪の恩恵に与かりし者は神より無辜の者として認められる」<sup>(3)</sup>として「人をして其本性に立還らせ」<sup>(4)</sup>るのはほとんど不可能であろう。原罪觀に基づいて人間が神へのひたすら信仰によつて、義とせられるという考え方は、内村独自のものではない。同様の人間の原罪性を認める山室の場合も、神とキリストの出来事を信ずることで救済が保証されたとしたのであつた。それにしてもキリストとは誰であつたのだろうか。謙遜で柔和で無欲な生活を送つたとされるキリストとは誰なのだろう。「余は白状す、主よ、余は未だ全く爾の何物たるを知らず」<sup>(5)</sup>とも内村は告白する。知られざる主・キリストの眞の姿を探求しながら、「キリストのやうな生涯を送」<sup>(6)</sup>ろうとしたのも内村であろう。その意味では、内村にとつて仮説的、暫定的なキリスト像しか存在しなかつたのかも知れない。変化するキリスト像の一つに焦点をあててみよう。

内村はイエス・キリストを「手を以て捫はるを得べき歴史的人物」<sup>97</sup>であることを認めながらも、引用でも多く「基督」を使っていることから分るように、現実の歴史を生きたイエスの実像に迫ることは慎重な態度をとっているように思われる。当時の新神学に代表される「批評学」の進歩によって「福音書中真正にイエスの言として認むべき者は只僅に五六に止」<sup>98</sup>まるというような懐疑的な学説が紹介されはじめた。これに対して内村は、「四福音書がキリストの歴史的事実を伝へんとするにあらず、信徒の心にキリストを形成するにあり、福音書は伝道の書なり、伝記にあらず」<sup>99</sup>とその史料としての性格を打消し、あくまでも信仰のための書物だと主張した。後にキリスト伝承史の研究を通して「史的イエス」の探求の不可能と、それに対して実存的決断を伴った「信仰のキリスト」を対置したルドルフ・ブルトマンの口調を感じさせるが、内村の「信仰のキリスト」像への道は、信仰のみ *Sola fide* によるキリストへの信徒を強調した使徒、パウロに対する積極的評価と連なっていた。

イエスという現実を生きた歴史的人物に対する関心を抑えつけて、人類の救済のために十字架を背負って身を献げ、そして甦った主・キリストに対する信仰によって義なる生活を送るべきことを説いた「神学の元祖」パウロについて内村は次のように言っている。「一時の感」<sup>100</sup>で言えば、確かに「使徒パウロが居なかつたならばサゾ好つたであらう……山上の垂訓、放蕩児の話、是れで基督教は足りて居るではない乎」<sup>101</sup>と思うにちがいない。しかし「余の罪、余の救済に就て深く感じ」た時にはどうであろうか。パウロは罪、救済について教えることで、キリスト教を「深くしたのである」<sup>102</sup>。それ故「パウロなくてイエスは解らない」ことになる。

イエスを描くことには留保をつけながらも、自らの「信仰のキリスト」を述べる際に、それに見え隠れして、歴史を生きたイエスが表現されている場合もなくはない。比較的短くてまとまったのが明治三四（一九〇一）年に書かれた

「我主耶穌基督」であった。ここでも内村の関心の中心は我主キリストという「信仰のキリスト」である。「信仰のキリスト」を描く際に、資料として用いられたのは、キリストを描いた多くの伝記や研究書にくらべて「最も簡潔にして最も完全」な四福音書であった。

例えば、イエスの誕生に際して「『ユダヤの王として生れ給へる者は何処に在すや』と、是れ東方の博士がイエスを尋ねんと来りし時の声なり」と述べるユダヤ教の律法主義の伝統を背負ったマタイ福音書(二・一—三)が引用されるかと思ふと、「正真素朴なる牧羊者は急ぎ来て嬰兒に尋遇へり」と言ふ民衆との接点を強調するルカ福音書(二・八以下)が並用される。イエスの誕生をキリスト伝の最初に置くことは、そのこと自身が、イエスの伝道の時期の数年にしか関心を持たないマルコの姿勢を斥けることになる。それと同時に、出生の時点での人類の救済という天職が予定されたメシア性をイエスが持つことを前提としていたことを意味するだろう。しかし実際はメシア性について「容易に彼の自覚に達し給はざりし」という状態が続いた。ようやく「三十年間の永き之を彼の良心に問ひ、時代と歴史と天然とに稽へ……彼の本性を自覚」したのであった。「イエスは既に自覚し給へり、彼は人類の救主たるを意識し給へり。」<sup>(18)</sup>ただ、イエスが神の子であることを証明するには洗礼者ヨハネを必要とした。彼はイエスの「親戚なるザカリヤの子」(ルカ三・三など)であり、宣教を始めた時の言葉は「天国は近けり悔改め」よ(マタイ三・三)であった。<sup>(19)</sup>このように、四福音書の中でも、主に、マタイ、ルカ福音書に依拠しながら、イエスの宣教のはじまり、弟子たちの入信、山上の垂訓という順序でイエスの生涯が語られていく。

イエスを描く際、福音書の中でも、マタイ・ルカに傾いているのは、内村の福音書についての次のような判断があった。先述したように、福音書が一方では他の伝記に較べて最も完全にイエスを描くものとしながら、他方では、そ

れは伝記ではなく「伝道の書」であることを強調していた。その上、四福音書についても、それぞれの性質を区分けして考えている。「イエスをイスラエルの理想、撰民のメシアと見」て「猶太人に紹介」するために福音書を描いたマタイ、「能ある神の子と見」て「幾多の奇蹟」を描くことでイエスを「羅馬人に紹介」しようとしたマルコ、「人の子、人類の理想」であるイエスが「異邦人の救主」でもあることをギリシヤ人に伝達しようとしたルカ、「宇宙の元理、人の良心として」イエスを描いたヨハネというように、それぞれの特徴を描き出していた。<sup>89</sup>そして、個性を持つ四福音書の中でも「先づ始めに……読むを恒例」とされ「基督教に入るの門」といわれるマタイ福音書と並んで、マタイの「ユダヤ的傾向」「律法の厳守者」という欠点を補う書物としてルカ福音書が推薦されている。<sup>90</sup>

ルカ福音書をマタイ福音書と較べると、「回顧的」に対する「前進的」、「律法的」に対する「預言的」＝「福音的」、さらに「国家的」に対する「世界的人類的」だと評価される。<sup>90</sup>この対比の根拠はルカが「イスラエルの時」とは質的に異なった「イエスの時」さらに「教会の時」を過去―現在―未来の救済史のシェーマの中に位置づけたこと、その中で「律法と預言とはヨハネ(洗礼者)の時までのものである、それ以来(イエスの出現)、神の国が宣べ伝えられ、人々は皆これに突入している」(ルカ一六・一〇)と、ルカの生きた時代が神の国のきざしの中にあることが強調したことであろう。ただ、この引用にあるように律法＝預言との対比でイエスの福音が述べられているので、内村が律法に対するイエスの「預言的」を対比するのは疑問はある。勿論、内村の強調もルカの描くイエスの教えが福音的であることだった。「キリストの福音の真髄はより明白に路加伝に於て示されてある。基督教と言へば馬太伝であるよりは寧ろ路加伝である。若しある非常の場合に処して聖書中唯一の書を扱ふべきを余儀なくせらるゝならば、余輩は勿論馬太伝を措て路加伝を扱ふ者である」<sup>91</sup>とまで言い切る内村の判断の根拠も「路加伝の伝ふるキリスト教は便徒パウロ

のキリストである」ことであつた。先に引用した「パウロなくしてイエスは解らない」との主張のあらわれでもあらう。

実際にはキリストを描くについて、ルカよりもマタイを重視している場合も多い。内村が様々の著作で触れている「山上の垂訓」もその代表例である。「我主耶蘇基督」でもイエスの活動の最初に置かれているのが山上の垂訓であつた。内村は「所謂山上の垂訓なるものは是れ新らしき教訓ではない、旧き教訓の新註解である」と述べて、それがユダヤ教の律法主義の伝統と連続性を持つことを認めていた。マタイがユダヤ教の伝統とキリスト教を結びつけようとする姿勢は「国家的」と批判されていても、二つのJの中に示唆される「国家的」要素を潜在させ、聖書解釈の中でも旧約聖書に関する註解をたくさん著わした内村にとっては親近感を持ったことであらう。また、イエスが言った言葉に近いとされる「幸い、貪しい者、神の国は彼らのものとなる。幸い、飢えてゐる者、彼らは満ちたりようになる」(ルカ六・二〇)を「心の貪しき者」や「饑渴の如く義を慕ふ者」に言いかれることで、イエスの主張の場を社会的・物質的生活から精神的な生活へと「深化」させて伝えたマタイの姿勢にも共感を覚えたことであらう。しかしルカや副次的にはマタイを評価する内村の姿勢は彼のイエス像にある種のゆがみを与えなかつたであらうか。とりわけ、イエスの出生や復活よりも、まずイエスが現実生きて多くの奇蹟を行うことで、貧困や病気という物質的生活の困難に置かれた下層民衆を救済したことを描いたマルコ福音書をそれほど重要視しなかつたことによる、イエスを描くことについてのマイナスはなかつたであらうか。また、彼は共観福音書中、ルカ福音書を最も優れたものと位置づけたのであつたが、内村のルカ理解に問題点はなかつたのであらうか。

内村は「路加伝の精神を最も善く伝ふる者」すなわち「路加伝の真髓」だとして、第十五章の所謂「放蕩子の比喻」を挙げている。イエスはこの比喻を使うことで「茲に神と人間との關係が能く示してある、同時に又神の如何な

る者である乎が明かに示してある」と言う。それではルカの描く神はどのような性質を持つのだろうか。「路加伝は神の無条件の、全然恩恵的の赦免を与へる、路加伝の伝ふる神は厳格なる立法者ではない、又刻薄なる裁判人ではない、慈愛の父である、寛大なる君である、親しむべき、近寄り易き人類の友である。」<sup>98</sup>

ところで、同じ「放蕩息子の諭」について、前章で検討した山室は次のように解釈している。「罪人」としての間は「神様を離れて生活」しがちだという人間の原罪性に基づく神からの離反を確認した上で「天の父は飲んで罪人を迎へ給ふ」<sup>99</sup>と言う。表面上は内村の慈愛の父、アバと同等のようではあるが、神から離脱した罪人が神によって救済されることを無条件とは解釈していない。「放蕩息子は失意のどん底に落ちて後に、始めて其本心に立かへり、謙卑つて既往の心得違を悔改め、家に帰つて父にお託をする決心になつた」ことを「罪人も尚救はるべき望ある事」の前提としているのだ。<sup>100</sup> 表現は相変らず通俗的ではあるが、ルカの強調する悔改め（ここではルカ二五・一七―二一参照）を正當に視野の中に入れてゐる。山室の解釈が恣意的でないのは、この諭の直前に述べられている例の「九十九匹対一匹の羊の諭」でも、ルカによれば「罪人がひとりでも悔い改め、ならば、悔改めを必要としない（すなわち悔改めて「教会」に参加する意志のない―引用者註）九十九人の正しい人のためにもまさる大きなよるこびが、天にあるであろう」（二五・七）とされていることから確認しうる。

だからルカが述べる神の救済が無条件であるとするのは内村の読み込みであろう。勿論、内村もまた「悔改め」の重要性を説かないわけではないが、その際もルカ的な関心が少ないことが推測される。すなわち、罪人としての富者が悔改めることでキリストを救い主とする教会に関与する、そしてそのことによって罪人が救済される時をもつことが期待されるというルカの救済史の構想については、内村には余り関心がなかったのかも知れない。<sup>101</sup> 反対に言えば、

悔改めを強調せず、神の慈愛という寛容性を第一義と考えたことは、内村の神・イエス観を、案外、史的イエスの実像に近づけたという逆説が考えられる。それは、キリストにひたすら信従するという限定はあっても、迷い出た小羊は、彼の「悔改め」なしに神が一途にさがし求めて下さるといふ神の人に対する一方的な救いが考えられているということである。キリストにつき従うだけで神からの救済が受ける可能性が与えられている。

ただこの可能性が現実味をおびてくるには、キリストに従うことが、単にイエスから奇蹟を受けたり、イエスの教えをわきまえるという消極的な群衆の位置にとどまっているのではなく、やはり積極的に「一切をすてて」「此世より分離した弟子達」となることが必要であった。その意味では、既成の教会からは独立しているとはいへ、無教会という「教会」への参加を前提とすることで、教会の独自の時を共有することになる。「福利を求むる者、權威を欲する者、此世に於て大なり、又貴からんと欲する者はイエスの弟子たらんとは欲せざるなり。」<sup>(49)</sup>

イエスにつき従う者は、現実の生活の中の数々の欲望を断ち切るべきだと主張する姿勢は、政治から宗教を分離し、世俗から信仰を遠ざけようとする内村の武士的リズムのあらわれでもあろう。<sup>(50)</sup>当然、これは、民衆の即目的なあり方を否定するものであり、キリストの弟子たることを選ぶ者は、少数者であることが予定されている。だからマタイが述べるキリストの所謂「山上の垂訓」に対する民衆の反応を次のように内村は批判したのだ。

是を聞きしイエスの聴衆は端嚴精密なる遵法者なるに驚きしならん、彼等の或る者は彼の理想の余りに高遠にして常人の到底追求し能はざるを見て彼を棄て去りしならん。然れども是れ却て彼の望みし所なり、彼は多くの弟子を得んことよりは人に誤解せられざらんことを求めたり、彼は學者に非ず、又祭司にあらず、彼は嚴格なる道義の実行者なり、彼を此資格に於て仰がざる者は彼の弟子と成ること能はず……<sup>(51)</sup>

ここでも聴衆の「或る者」が「彼(イエス)を棄て去りしならん」とするのは、内村の民衆観が反映された読みすぎ

であろう。マタイ原文では「群衆はその教えにひどく驚いた」こととその理由「權威ある者のように、教えられた」と述べるだけであった。

イエスについての言説でありながら、内村自身の姿をイメージさせるこの主張からも、イエスが民衆に直接に語り奇蹟を行ないその支持を受けたことを強調するマルコではなく、民衆を離れて教会の中での安定した場を形成する弟子たちとの親密性、喻えの本質についての弟子たちへの丁寧な語りかけ、弟子がイエスをキリストと告白する態度といったものを重視するルカに、内村の主張が類似性を持つことが感じとられる。それ以上に、ここで強調されているのは、イエスとその周囲でイエスを「誤解」なしにつき従う弟子たちの、否定し難い少数者性である。内村は、幾分逆説的に、さらには「教会員の頭を殖さうとあせつて居る人達」に対する皮肉もこめて、次のように語っていた。

社会の改良に凡ての人が世を照す光となるには及ばぬ、百人中六十人が働かないでもよい、百人中廿人の働き手があればそれで充分である。百人中一人のルーテルかグラッドストーンがあればそれで充分である、善くキリストの教訓を味つて見よ、爾曹は地の塩なり、爾等よく其本務を竭し信仰有の俛を為せばそれで世の腐敗はとまる、爾曹は世の光なり、社会の暗黒は少数の爾曹が照してやればよい。決して多数の頭数を集むるには及ばぬ……(註)

確かに「義しき人や清き人の詬辞られ、蹂みつけらるゝ修羅場」である「現世」を生きる「多数」の存在についての認識は内村にもあった。しかし「多数」を救済することは「多数に頼む」ことを意味しない。あくまでも「少数義人の勢力」に期待するほかはない。その背景には、民衆の多くが、イエスの「理想が余りに高遠にして常人の到底追求めざるを見て彼を棄て去」り、残されたのは多くの弟子ではなく、少数の彼を誤解しない弟子だったとする前引のイエス——弟子観が存在したと言えよう。

内村鑑三の弟子の一人、東京帝国大学の教授でもあった矢内原忠雄は、内村の死後三周年記念の講演会(昭和八(一



九三三)年三月―四月)において、イエスと同様、内村もまた「混沌の中にあつて事の眞実を見徹し、眞実を語」る、それも「虚偽が世に満ちて凡ての人にほんたうの事の解らぬ時たつた一人事の眞相を見抜」き「皆が黙つてゐる時に一言いふ」ような「悲哀の人」であつたことを強調した。「日露戦争当時主戦論の渦巻の中で、先生一人非戦論を唱へました。大正一二年の関東大震災の時、先生一人其の中に天譴を見ました。先生は衆の見ない眞理を見、衆の言はない眞理を言ひました。そしてその為に売国と罵られ、迷信と嘲笑されました。悲哀の人の運命は常に斯の如くであります。」<sup>(88)</sup>

日露戦争時の非戦論者は内村だけではないし、関東大震災については多くの者が「天譴を見」たのが実際であつたから<sup>(89)</sup>、矢内原の事実認識については疑点もあるが、彼が強調したいことは「世人に罵りを受け、苦しめられて死ぬ」ことがあつても、キリスト者は神と眞理に仕えねばならぬという一事であつた。満州事変の後の、海外への領土拡張と対内的には総動員体制に至る抑圧が目に見える型で深まる中でキリスト者もまた「自分自身、又国民、又人類の眞実の状態を見て、それが罪である事を見徹し、而かも善き思想善き生命を得る為めには此の罪を悔改める必要を指摘」せねばならぬことを、同行のキリスト者だけでなく国民に訴えたのである。数年後には、彼の著した論説「国家の理想」(『中央公論』昭和十二年九月)をめぐって大学の内外から非難を受け、教授辞職を余儀なくされることになる矢内原にとつては「悲哀の人」とは、イエスや内村だけのことではなく、彼自身の生き方に切実に迫ってくるものであつただろう。それでは、矢内原はイエス・弟子・民衆をどのように見ていたのだろうか。

内村にあつては、共観福音書中、マルコについての言及が比較的少ないと思われるが、矢内原は、マルコ福音書に則つた『イエス伝』を著していた。しかし、マルコに依りながら、矢内原の描くイエス像は、師・内村の「少教義人

の勢力」への信頼にわざわざいされたためか、ガリラヤの底辺民衆の視座からイエスを描くマルコの立場を把握しそこねているように思える。

例えば、矢内原は、イエスを中心にして、敵味方に社会を二つに分ける「分解作用」の結果として現われる聖俗を分かつ六つの層を図式化している。すなわち、聖霊―弟子―群衆―家族―パリサイ人―悪鬼である。このうち聖霊―悪鬼、弟子―パリサイ人、群衆―家族が対になっているが、当然、上にある者が価値的にも良いとされる。その中で弟子は「聖霊によりて示されてイエスを神の子・救主と信ずる者」であり「イエスの御仕事を助ける者、イエスの御心を慰める者」というように明らかにイエスに選ばれた善なる人物たることが強調されている。それに対して群衆は「イエスの憐憫の対象」であって「漠然ながらイエスを思慕し、イエスの言を喜んで聞き、イエスの奇蹟による救いを期待した」とやや消極的な側面が書き連ねられる。勿論、群衆の中から「イエスを信ずる者」である弟子が生まれることになる。だから、可能性としては凡人を含めて「誰でも聖霊の助けによつてイエスを信ずる者になれる」と言う<sup>97</sup>。ただ、ここでも無視できない条件がある。「イエスを救主と信ずるに就て最も必要な根本条件は、我々の心の誠実です。心の最も深い所に於ける真理に対する感受性です。」という。「誠実な心」がなければ「悔改めることが出来ない。悔改めなければイエスを聖霊の人・神の人と認めることが出来ない。」<sup>98</sup>。ここでも、矢内原の図式によれば、群衆は誠実によつて悔改め、イエスを神の子・救い主と信ずること⇨弟子となることを通して「イエスを救主と仰ぐことが出来、そして凡ての罪が赦される」ことが可能になる。

矢内原がマルコに依拠してイエスを描いているにもかかわらず、悔改めと弟子となること⇨教会の救済における重要な役割、すなわち「教会の時」を強調しているのは、矢内原がルカ的な考え方によつてマルコ福音書を読んでいる

ということであろう。それ故、イエスを単に「思慕」し「奇蹟による救ひを期待」する群衆に対する矢内原の評価は低い。「憐憫の対象」とさえ言われるその存在は、時には、イエスを妨害する者として批判される。イエスが民衆伝道の方法の一つとして「譬話」の使用したことについても、矢内原は次のように理解する。ユダヤ教の宗教的伝統を引継いでいる「会堂」においては、そこに「集まる会衆は比較的宗教心の深い人々、いわば選ばれたる少数者」であるのに対して、イエスが譬話をまじえて説教した「湖畔の広場に集まる聴衆」はどのような人々か。

人数も多く、内容も雑駁で、中にはイエスの救を切望する敬虔な魂もあつたであろうが、大部分は教養の低い、信仰心の残い群衆であり、宗教について無智若くは冷笑的なる分子も少くなかつたであらうし、パリサイ人、ヘロデ党、若くは彼等のスパイなどイエスの隠れたる敵も混つて居たであらう。かかる雑然たる聴衆に向つては、これまで会堂で語られた様に單刀直入に神の国の福音を話せられるわけには行かない。それは有効でもなく、又危険である。そこで大衆に対する説教の場合には、専ら譬話の形式によることとせられたのであります。<sup>(39)</sup>

事実の問題として考えれば、イエスが奇蹟を行い譬話を行う場に立合つた聴衆の中には、彼に敵対する者も多かつたであろう。矢内原が「比較的宗教心の深い人々」「選ばれたる少数者」として評価した人々が集まる「会堂」にしたところで、ユダヤ教的伝統の枠内にある以上、宗教的ではあつても、イエスに敵対する者がいないとは言ひ切れない。というよりも、一見すると、イエスはそういったユダヤ的律法主義者や、体制的支配者と思われる人々に向つても、彼の生き方、思想をぶつつけていった。その点でもイエスに敵対する者が多かつたことは事実であろう。しかしイエスが敵対する者を含めた群衆が「教養の低い、信仰心の浅い」と考えていたのかというのは簡単には答え切れない問題であろう。少なくとも、マルコが描くイエスは、聴衆を「教養の低い、信仰の浅い」ということで切り棄てたりはしていないように思える。

また神の国を理解させる手段として譬話を聞いたということも疑問がある。イエスがそもそも熱心に「神の国」を説いたということも、従ってそのために譬話を聞いたと断言しきめることは不可能であろう。譬話は何かを譬えた話としてではなく、額面通りの内容で民衆が受けとめたとも考えられる。例えば先にふれた「葡萄園の喩」も単に神による救済の平等・普遍性の問題としてイエスが説いたのではなく、生きるために必要な労働者の賃金という現実にある話として説いたからこそ、民衆に受けとめられることになり、ひいては伝承として福音書記者も記録しえたのだ。<sup>41</sup>民衆の「信仰心が低」く「宗教について無智若くは冷笑的」との評価も、イエスの十字架の出来事と復活・再臨を信ずる己れの内面的信仰のみが信仰心であり宗教とするものにすぎない。

末だイエスの十字架を経験していない生きるイエスに従う民衆たちが「漠然ながら」メシアの来臨を予感することがあったとしても、イエスをメシアだと断定しきれなかったであろう。マルコ福音書においても、イエスを「神の子」として積極的に認めたのは、民衆ではなく「けがれた霊」であった（マルコ三・一一―一二）。このことは矢内原も述べているところである。<sup>42</sup>イエスは、弟子たちが彼を理解することなく「キリスト」と呼ぶことを批判すらしているのであった（マルコ八・二七―三〇）。勿論、イエスの時代に生きた民衆も、支配的イデオロギーであったユダヤ教、あるいは正統的キリスト教から見れば異端で低級とみなされるとしても、それなりの宗教的な雰囲気や、良い悪いは別にして、ただよわせていたであろうし、この意識に見合ったイエスに対するメシア観を持っていたかも知れない。

矢内原のイエス理解についての民衆の否定的な評価は、譬話についてだけではなく、イエスの行った奇蹟に対する民衆の態度についての矢内原のちょっとしたコメントの中に現われている。無意識につけ加えられた注釈は無意識であるだけに、かえって彼の本根を表現していることもありうるだろう。例えばマルコ福音書四章三五節以下の「嵐を

しずめる奇蹟」についての矢内原の講義を聞こう。

<sup>三五</sup>さて、その日夕方になると、イエスは弟子たちに「向こう岸に渡ろう」と言われた。

<sup>三六</sup>そこで、彼らは群衆をあとに残し、イエスが舟に乗っておられるまま、乗り出した。ほかの舟もいっしょに行った。

<sup>三七</sup>ところがイエス自身は、舳の方で枕をして眠っておられた。すると、激しい突風が起り、波が舟に入ってきて、船に満ちそうになった(マルコ四・三五―三八)

この講談調に脚色されたイエスと民衆の関係で、マルコ原文と比較して特徴的なものは、矢内原にあっては「疲労し切ったイエス」が「群衆から遠く離れて休養」を取ろうとしたにもかかわらず「身勝手」にもイエスの「疲労の事など構はず」自己の利益の実現のみを求める民衆のネガティブな姿である。イエスの「疲労」は民衆の「身勝手な食根性」をより鮮明に浮き上らせるために付け加えたのであろう。しかし、これらの民衆のマイナス面を示す言葉は

心身疲労し切ったイエス様はその日も夕方になった頃「さあ彼岸に渡ろう」と言ひ出されました。群衆から遠く離れて休養を欲せられたのであります。漁夫上りの弟子達はお手の物の櫂を取つてそのまま沖へ漕ぎ出しました。之を見た群衆は慌てて、我も我もと其辺の舟に打ち乗り、後を追つて来ました。先生の疲労の事など構はずに、少しでも沢山お話を聞き出そう、少しでも沢山病を愈して貰はうといふ、身勝手な食根性の輩であります。疲れ切ったイエス様は舳の方で舟夫の座布団を枕にゴ口寝をせられ、すぐ熟睡に落ち給うた。すると、一陣の冷気が湖面を掠めたかと思ふまに、ヘルモン風の突風が俄かに浪を怒らせ、舟は木の葉の如くに揉まれて沈むばかりとなりました。<sup>四〇</sup>(ゴシックはマルコ原文と共通部分)

一切、マルコ原文にはない。それ故、矢内原自身の意味附与とみなしてよいだろう。矢内原によれば、湖上の突風も「心身過勞のイエス様を休ませる為の神の恩恵の計ひでありました」ということになる。ここではイエスの思想は民衆には受け入れられず、イエスは弟子たちとともに民衆から離れている。

民衆のイエスに対する無理解、反対にイエスが民衆を離れて即自的な民衆の在り方を批判する姿は、矢内原がイエスを描く際に、多くの箇所で繰り返されている。ここでは、もう一例を挙げるにとどめよう。マルコ一章四〇―四五節の「癩病人の愈し」については「旧約律法の厳格な世界をともしると離脱しそうになる……民衆をなるべく旧約律法にかなうように教化しようという気持を示した教団が、イエスの名をかりて製作した伝承」であると言われている。<sup>(46)</sup>従って、話自体はイエスにまで遡及しないものであるが、矢内原の民衆とイエスの関係の理解を示すものとして取り上げることにする。

話の中でイエスが、彼によって癩病を癒された者に「何も人に話さないように、注意なさい。ただ行って、自分のからだを祭司に見せ、それから、モーゼが命じた物をあなたのきよめのためにささげて、人々に証明しなさい」と叱責したことを解釈して「彼が癩病人として律法に定められた義務を果し、然る後出直して来なければならぬ」と矢内原が述べるのは正当であろう。しかし、癩病人が癒されたことを「決して吹聴するな」と命ぜられたにもかかわらず、そのことを「述べ伝へ遍く弘めた」ことについて、矢内原は、イエスのこれ以後の活動を、おしゃべりの「癩病人の軽薄が邪魔をした」と述べるとともに「彼（癩病者）はイエス様の公の御仕事のことを考へず、唯自分の私的な喜だけに耽つた」と非難している。マルコにあっては癩病人が病いの回復したことよろこびの余り、イエスの命令を破り「自分の身に起ったことを盛んに語り、また言いひろめはじめた」ので、かえってイエスの名声が広まり

「人々は方々から、イエスのところへぞくぞくと集まって来た」(マルコ一・四五)。それ故、この癩病者こそがイエスの教えを真に広める人であることが強調されているのに対して、矢内原の方は、私的な喜びを抑えて、律法とイエスの命令に無私につき従うことが前提とされ、それらに違反する人物は「義務の觀念を弁へ」ない、「イエスの御心が解ら」ない「軽薄な信者」<sup>(49)</sup>として斥けられることになってしまっている。このような矢内原の姿勢には、同門の塚本虎二のこの部分についての解釈に対する次のような評価があてはまるであろう。「無名の民衆の素朴な行為を信仰以下とし、或いは信仰に反するものときめつけ、軽蔑する宗教的高慢さ、信仰的貴族主義の精神がこういう解釈にはじみ出ている」<sup>(50)</sup>。

ただ、このようなイエス・弟子(教会)・民衆の位置づけには、単に矢内原の信仰の世界だけではなく、次のような彼自身の実生活上の経験に根ざしていることにも注目する必要がある。前引のようにイエスによる譬話の使用について「之を聞く人の心の態度によって、或者は浅く、或者は深く、その意味を学びました」とした後に「自分の事を例に引」いて次のように述べている。

……私が大学の教室で講義をして居た時は、聴衆は粒の揃った学生ばかりで、私の講義を理解する頭脳と心構へとを有つて居た。だから私は学問上の真理と信ずる処を率直に、思うた通りに述べる事が出来たのです。然るにこの「象牙の塔」を出た広い世間で講演する時には、聴衆は雑多であり、中には私に対して敬意を抱いて居る者が無いとは限らない、殊に時局の影響で言論の監視が嚴重になつてからは、尚更迂濶に口が開けられない……<sup>(51)</sup>

先述の「比較的信仰心の深い人々」が集まる「会堂」と「教養の低い、信仰心の浅い群衆」が大部分を占める「湖畔の広場」の対比は、ここでは「粒の揃った学生ばかり」が集まる「大学の教室」と「雑多」な「敬意を抱いて居る者が無いとは限らない」「広い世間」との対比とパラレルであろう。矢内原を取り巻く外的情況、すなわち彼が東大

教授を世論の圧力で追放されざるをえなかった経験を、イエスと民衆・弟子との関係を理解する際に読み込んでいく。あるいは反対に言うことができよう。イエスを取り巻くローマ・ユダヤの政治・イデオロギー支配体制は、矢内原を取り囲む日本帝国、天皇制イデオロギーの権威的秩序の性質と類似するものがあり、その支配秩序は当然、民衆の中にも浸透していただろう。この情況の問題点を指摘し、かつ「悲哀の人」として何とか耐えていくためには、傑出した中心人物（義人）と彼を取り巻くエリート層のゼクテが必要だと感じとられていたのかも知れない。

しかし、ここに錯誤はなかったのだろうか。矢内原を取り囲む情況認識としても、彼の失職の大きな原因は「広い世間」の敵対者が彼を密告したのではなく「象牙の塔」たる大学の同僚の敵対行為ではなかったのか。イエスについても「会堂」と「湖畔」でその姿勢が異なっていたことを余りに強調して、民衆の無智さを浮き上らせることが妥当でないように、象牙の塔と広い世間を明確に区別しすぎたことは正当ではあるまい。民衆がファシズムに魅かれたより軽い程度に、象牙の塔の中の知識人がファシズムにいかれたというわけではない。<sup>(82)</sup>

矢内原がマルコを理解する際も、イエスが民衆に接近し、彼らを支配の枠組から解放しようとしていた側面よりも、民衆に理解されなかったイエスが、真の信仰の意義を弟子に解説するというマルコでも触れられていない側面、弟子を重視する点では教会擁護的な側面をことさら前面に出していくことになった。勿論、マルコがイエスが弟子たちの無理解を歎くように（例えば前引の「嵐をしずめる奇蹟」の引用した部分の続きにある、弟子の「無信仰」に対するイエスの詰問、マルコ四・四〇）、矢内原も即自的な弟子をそのまま承認しているわけではない。しかし、イエスからは時として叱責、批判は蒙りつつも、イエスを救い主として、「悔改め」て「心の向きを変えて」認めるという信仰の点から見て、群衆よりも弟子のほうが優れているという矢内原の評価がある。だから矢内原のイエスは、群衆に



「譬話」で語るのに、弟子には「神の国の奥義を率直に教」える。先述のようにイエスが弟子たちが「キリスト」と呼んだことを批判している箇所（マルコ八・二九）についても、矢内原は「此の一言を弟子たちの口から聴かんが為めに、之まで親しく薫陶」して来たイエスにとつて、弟子たちが「イエスのキリストである事を自発的に認め得る時期」がようやく到来し「ペテロのきつぱりとした告白を聴かれたのは、定めし御満足の事」と肯定的に把えている。

「彼らは特別優れた人間ではありません。度々愚かな質問や願を持ち出したりして、自分たちの無理解を暴露しました。しかしイエス様は一度び彼等を弟子としてお選びになつた以上、御自分の方から捨てるといふことはありません。イエスと弟子との関係は単なる師弟といふ私的の関係ではありません。それは神の国の建設のためといふ公の問題です」

イエスと弟子の関係については、内村が強調したように、イエスに従うものは、この世の数々の欲望を立ちきりゴリズムが前提にされている。例えば、矢内原にとつて「真正の教会」とは「真正の基督者の集り」すなわち「聖書を信じ神の能を知り罪を悔改め十字架を負ひて主に従ふ者の集り」だとした上で次のように言う。「信者はキリストによりて世に選び出されし少数者である。世は彼らの時めくべき場所にあらず、憎悪と嘲笑とが彼らに与えらるる此世の待遇である。されば少数微弱なる彼等は一団となり『神の武具』（エペソ書六の一）を取りて悪魔と戦はさるべからず、これ即ち眞の教会である」

こうして「個人の存在のための配慮に生きる輩」である財産を有する富者は勿論、貧欲と邪悪のため「身勝手」に生きるのみなされた群衆は「罪人」として「悔改め」と「福音」を宣べ伝えられる受身的な対象と見なされるが、イエスの福音を実現していく主体としては認められてはいない。貧民が否定的な対象であるとはいへ、内村と矢

内原には幾分の評価の差が窺われる。

内村にあっては、神やイエスが「宇宙万物を造りたる者」あるいは「人類の救主」として「全世界全人類」の上にあるとは認められているが、階級超越的普遍性を持つものではなく、まず平民の側、貧民とともに歩む者であった。

「神は如何なる者ぞ」に答えて内村は言う。「彼は労働を愛する者なり、彼は貧民の友なり、世に彼を代表する者は王侯貴族にあらずして平民なり、彼れ若し世に降ることあれば彼は平民として生るべき者なり。」こうして神の独り子として生れたイエスについても「平民主義なるものはイエスと共に世に出しものなり……喜べよ、平民、我等の救主は降り給へり、我等の弁護者、我等の代表人は神が人と成りて世に頭はれし者なり」とされる。<sup>97</sup>「ナザレの一小工ヨセフ」の子として生れたイエスが「卑き大工の職に従事して居」たのも「労働の神聖を教へるため」であり「特別に此卑しき職を扱ひ給ひて我儕に斯世の眞の価値を教へ給ふた」と解釈される。<sup>98</sup>

大工の職が「卑し」と評価するのは、ユダヤ・キリスト教的な差別観をくぐった、内村自身の差別感覚の現われであろう。内村だけでなく、留岡、山室を含めて自らの歴史的環境の中で育まれた差別意識が、ユダヤ教あるいはキリスト教の汚れ、聖潔観によって倍加されて表明されている場合が多い。イエス自身も時代的な枠組の中で病者・貧者に対する差別観が全くなかったわけではないであろうが、少なくとも、そういった差別をもたらず既存のイデオロギ―を含んだ社会関係に対して抗ったことも確かであろう。ともあれ内村では少数の義人に対する期待とともに、イエスが平民とともに生きることが強調されていた。

矢内原の場合も、イエスが平民の立場に立っていることを認めていないわけではない。「平民の子イエスは、最も平民的にその三十年の生涯をナザレの田舎に過した」<sup>99</sup>のであり「イエスは神より油を注がれたキリストとして世に遣

はされ、貧民、囚人、被抑圧者、並に債務の爲めに苦しめられる者に解放と自由を宣べ伝へ<sup>(80)</sup>」たと評価されている。しかし「解放と自由」は政治的・社会的意味を失って、あくまでも精神上、信仰上の問題に限定されがちである。パウロに做ってキリスト教の鋭く愛の本質が「精神的にも物質的にも自己の利益を求めないこと」にあると考える矢内原にとっては、貧富の問題についても「物質的利益の問題」は等閑視され「凡ての人は如何なる場合にも財産についての執着心、財産を生命の支柱とする心をは棄て」る必要があると言う。財産に対する執着など所詮「永遠の生命に関する事柄ではないのでありますから、経済問題は人類の極めて小さい問題に過ぎない」のだ。

こうして財・富に対する執着心を棄てた後「富者にはその搾取による蓄積が咎められ、貧者には忍耐が勧められ」る。その際、「自己の利益を求めないこと」を守りながら愛を実践すべきキリスト者には、富者とも貧者とも異なつた「第三者の立場」に立つことが求められている。「自分が第三者として他人の搾取對貧困の事実を見る時、私共の血は湧立ちませんか。」なせならば「隣人が抑圧せらるゝのを見る時に黙視することはできません……。正義公道が蹂躪せられるのであります。」<sup>(81)</sup>貧困は自らが解決すべき課題ではなく、救済は他者への無私の愛の実践として第三者的<sup>(82)</sup>の超越的立場から行うことだけが必要であつた。このような「母と敵と信者、女と男、ユダヤ人と異邦人、即ちすべての人類、有りと有らゆる人間に対する愛」<sup>(83)</sup>を説いたイエスを、民衆は、彼らが私的な身勝手な「個人の存在のための配慮に生きる輩」であるが故に、正確に理解することはなかつた。

矢内原はさらに次のような例を挙げる。イエスがイスラエルに最後の入京をした際も「十弟子すらなほ……況んや一般群衆」はイエスの登場を「ロマの政治的支配は終り、イスラエルの政治も宗教も経済も復興して物質的幸福」が実現することと結びつけた。「イエスは柔和なる心を要求せられたのに、群衆は頑な心のみままで國の復興を期待し

た。悔改めざる心で王を迎へる時、お祭騒ぎの群衆心理が起らざるを得ません。」<sup>84</sup> 宗教の律法主義に対する批判を通して信仰の覚醒をもたらそうとするイエスと、あくまでの物質的利益の実現を追求する民衆との矢内原の対比は、ここでも一貫している。結局「彼等（民衆）はイエスの言葉を聴いて暫くは驚嘆して居るが、之をただ表面的物質的にしか解しないからその感動は暫時保つに過ぎず、たましひの新生は思ひもよらない。かくてイエスの活動の結果收穫せられたものは、指導者（政治・宗教的支配層）の敵意と民衆の無理解であつた。」<sup>85</sup> こうして「神の国は来り、イスラエルは救はれる」という機会も逸せられることになる。<sup>86</sup>

おそらく、ここでもマルコが描いているのは、矢内原の想定とは逆であつて、悔改めとか神の国の実現という神学的議論以前の、民衆がイエスを熱烈に歓迎している姿であろう。だから矢内原も時々は記しているように「敵はずべて退いて、群衆だけがイエス様を取り囲んで残」<sup>87</sup> っていたし、「群衆の人氣は明らかにイエスの側にあ」<sup>88</sup> った。イエスに敵対する者として描かれているユダヤ教の「祭司長・律法学者」は「群衆がみなその（イエスの）教に感動していたので……イエスを恐れて」彼を殺そうと計画することになる（マルコ一・六）。マルコではイエスと民衆が接近している。マルコが民衆の中で支えられているイエスを描いているところでも、矢内原は民衆のイエスに対する無理解を読み取っているようである。そのクライマックスは、イエスが十字架に懸けられる場面であろう。彼は「民衆的輿論が……彼（イエス）を十字架につけた」<sup>89</sup> という。イエスを釈放したいと考えていた総督ピラトに向つて、イエスを「十字架につけよ」と叫んだのは群衆であつた。勿論、イエスの教えに感動した「群衆」と、イエスを十字架につけよと言いつのる群衆とが同じだったとはマルコも記していないところである。しかし「民衆的輿論」とまとめた矢内原は、どちらにしても、不定形な「群衆心理」を見ていたと思われる。どだい彼らを信仰の主体として認めるわけ

にはいかない。

ところで、民衆とイエスの乖離を示唆していたのも、ほかならぬ、本稿で幾度かふれたルカ的な観点の一つであった。少なくとも民衆の上に弟子たちを置いたのがルカであった。矢内原が民衆の欠点を説く際、とりわけ「悔改め」を強調していることも、ルカとの親近性を類推させる。勿論、矢内原のすべての聖書理解が、ルカ的な言説によって行われているわけではない。しかし、マルコの描くイエスを理解する際に、矢内原自身の体験だけでなく、共観福音書の中でもとりわけルカの描くイエス―弟子―民衆像をとり入れたために、マルコのそれに潜在していたと思われる多様な可能性を排斥し、矮少化してしまったのではないだろうか。イエスとのつながりの中で民衆よりも弟子に注目することで、弟子―教会の積極的役割を承認することにもなった。そのゆがみは「真正の教会」を強調することによって、矢内原の戦時中の抵抗のエネルギーにもなったし、キリスト教を日本本土だけではなく、日本の植民地・半植民地たる朝鮮、中国さらには南太平洋の委任統治領の島々にも拡げるといふ情熱的な使命観をもたせることにもなったであろう。<sup>10)</sup>しかし、反面、民衆の主体性を認めず、彼らが支配的イデオロギーに埋没していたことを強調する観点は、彼の抵抗の主体を、周りに集まった選ばれた少数集団に限定することになるともに「真正の教会」による朝鮮人、中国人に対する、普遍的信仰を広げるといふ伝道の名を借りた、事実上の民族自決の否認を伴っていたのではないかとも思われる。<sup>11)</sup>

勿論、ここでは全然ふれることの出来なかつた彼の専門領域である「植民政策」の分野でも、理想像として植民地に対する自主主義的政策をあげ「虐げらるゝもの解放、沈めるもの向上、而して自主独立なるもの平和的結合」を実現することを熱望してはいる。<sup>12)</sup>しかし、具体的問題として朝鮮民衆に「朝鮮の内政に対する……参与」を認

める場合も、そのことによって朝鮮が「分離独立」する可能性は万分の一だと想定されており、第一義的な目的はあくまでも「近世経済の顕著なる発達」が余儀なくさせた経済的利害、あるいは軍事的利害関係の共通性によって「朝鮮と日本との帝國的結合を鞏固」にすることであった。<sup>(9)</sup> そうした姿勢を矢内原にとらせた一つの要因にも、内村が述べたように、イエスが「異邦人の救主」であるとしてギリシヤ人（朝鮮人、中国人と読め）に伝道しようとしたルカのイエス、聖書理解の影響を読みとることはゆきすぎであろうか。

注

- (1) 内村鑑三「如何にしてキリスト信者たるを得ん乎」（一九〇一年）『内村鑑三全集』九卷（岩波書店、一九八三、以下『内村全集』と略記）二八頁。
- (2) 内村鑑三「宗教座談」（一九〇〇年）『内村全集』八卷、一二九頁。
- (3) 内村、同右、一二六頁。
- (4) 内村、同右、一三一頁。
- (5) 内村、同右、一二六頁。
- (6) 内村鑑三「我主耶穌基督」（一九〇一年）『内村全集』九卷、三九二頁。
- (7) 内村、同右、三九二頁。
- (8) 内村、同右、三九四頁。
- (9) 内村鑑三（署名なし）「福音書の研究」（一八九八年）『内村全集』四卷、四六六頁。
- (10) ブルトマン、前掲『イエス』参照。
- (11) 内村鑑三「パウロ微りせば」（一九〇六年）『内村全集』一四卷、二六四頁。
- (12) 内村、同右、二六九頁。

- (13) 内村鑑三(署名なし)「基督伝の探求」(一九一七年)『内村全集』二三卷、一三四頁。  
 ここでルナン、ストラウス、カーム、フアラーなどの「基督伝」の中では、カームが「最も完全に近き」と評価されているが「唯四福音書のみ真のキリストを伝ふ、我等は之等以外に基督伝を求むる必要を見ない」と断じている。内村、同右、二三—四頁。
- (14) 内村、前掲「我主耶穌基督」『内村全集』九卷、四〇〇頁。
- (15) 内村、同右、四〇四頁。
- (16) 内村、同右、四一八—一九頁。
- (17) 内村、同右、四二二頁。
- (18) 内村鑑三「四福音書に就て」(一九二二年)『内村全集』一九卷、一四九—五〇頁。
- (19) 内村、前掲「馬太伝と路加伝」『内村全集』一九卷、一六八—九頁。
- (20) 内村、同右、一七二頁。
- (21) 内村、同右、一七五頁。
- (22) 内村、同右、一七四頁。ただ、内村の言うような「パウロが其書簡に於て三度『我が福音』と言ひしは路加伝を指して言つた」とする「古代よりの註解書」の主張は、現在の通説からは支持されえないであろう。因みに、パウロの「殉教」が六〇年ごろ、ルカ福音書の作成は八〇年代といわれている。またパウロとルカのイエス理解についても単純に同値することはできない。
- (23) 内村、同右、一六九頁。
- (24) 内村は当然ルカ六・二〇には「心の二字を欠けり」ということを認識しているがそのちがいを追求していない。内村、前掲「我主耶穌基督」『内村全集』九卷、四三九頁。
- (25) 内村、前掲「馬太伝と路加伝」『内村全集』一九卷、一七三—四頁。なお「放蕩息子の喩」(ルカ一五・一一—一二)については荒井献「イエスと福音書文学」前掲『新約聖書とグノーシス主義』所収参照。また次にふれる「いなくなった羊の喩」(ルカ一五・四—七、マタイ一八・一二—一四)についても荒井献「イエスの諸像と原像」同右書所収参照。
- (26) 山室軍平『基督教講話』(警醒社、一九一四)七頁。

(27) 山室、同右、二八頁。

(28) 例えば、先述のイエスの「山上の垂訓」について、一方では「人類の大教師として多くの教訓を垂れ給へり」という「キリスト」の多くの教訓の一つとしてとらえられている。内村、前掲「我主耶穌基督」『内村全集』九卷、四三七頁。他の箇所では「山上の垂訓に対する最大の誤解は之を以て人類全体の道徳と見做すにある」と批判し、それが「此世より分離したる弟子達の守るべき途及び其特権」つまり「天国の民たる特権を受けたる少数者の律法である」としている。内村鑑三「路加伝講義」(一九一七年)『内村全集』二三卷、一一一頁。ここではキリストに従い、少数者たる弟子となること(教会への参加)が救済の前提だということを、ルカ福音書にそって、認識しているのかも知れない。ただ、マタイと区別せずにルカでも「山上の垂訓」というのは、ルカのイエスは「山を下って平地に立たれた」あとでの教訓であるのだから適切ではない。(ルカ六・一七)。内村はそれほど、ルカとマタイを区別していないからだろうか、とも思われるが、ルカの本文による限り、教訓が弟子たちに向けて発せられているので「路加伝講義」としては正当であって、必ずしも「世界的人類的」とは言い切れないことになる。すなわち、ルカのイエスは、一緒にいた群衆と区別して「イエスは目をあげ、弟子たちを見て言われた」(ルカ六・二〇)のである。ここでもせうかく内村がルカを講義しながら「天国の民」や「少数者の律法」など、ユダヤ的傾向を持つと批判したマタイに特有の語句を使っているのは、本文でもふれた内村のマタイへの接近を示すのかも知れない。前者の「人類的」と把える場合の神の救済の普遍性と後者の教会に関与する者だけの救済という特殊性の関係も問題となるが、ここでは指摘にとどめる。勿論、これは、前者は神の普遍性、後者をイエスの時とキリストの出来事をへだてて分かれたる「教会の時」における救済の制限性と理解すれば、ルカの救済史の構想で両立可能となるだろう。内村の「救済史観」の「進歩の希望から終末への待望への転換」をあとづけようとした松沢弘陽は、内村の歴史観、救済観が、O・クルマンの『キリストと時』(前田護郎訳、岩波書店、一九五四)の所説との照応を持つと指摘している。松沢「内村鑑三の歴史意識(一)」『北大法学』一七号、五九五頁の注(5)。クルマンの説くところによれば「時」と「永遠」を区別するギリシャ的時間観と区別されたヘブライ的キリスト教的時間観は、創造の時、今の時、終末の時に三分され、その上で「今の時」をキリストの出来事を時の中心として二つに分ける。すなわちキリストの出来事以降の現在を「教会の時」とし、その固有の性格は「福音伝道」にあるという。ただ、こうしたクルマンの「連続する救済の線」をキリスト教的と性格づけることは、原始キリスト教の複雑さをかながみていないものだとする批判の中から、H・コンツェルマンの『時の中心』は、クルマン



が指摘した救済史観に最も適合的なのはルカ福音書の歴史観であることを示した。この間の事情については田川建三「福音伝承に見られる『時』の理解の変遷」(『聖書学論集』一巻、一九六二)参照。このような、クルマン・コンツェルマンのルカ理解の図式に、内村の歴史観が照応しているのならば、本文で述べたのとは反対に、内村の救済史観は、結果としては、ルカのそれに大きく傾斜していたと言えるであろう。

(29) 内村、前掲「我主耶蘇基督」『内村全集』九巻、四三三頁。

(30) 例えば、内村は「宗教と政治」(一九九九年)『内村全集』六巻、「キリスト教と社会主義」同右、九巻所収、において、宗教と政治の関係を「内と外」「神と形」に区別し、キリスト教と社会主義についても「天国の教え」と「この世を改良するための主義」の二つに分けて考えている。勿論「政教一致して健全なる国家あり、政治、宗教を離れて、国家やぶる。ゆえに国家の改造せんと欲せば、まずその国家より改造せざるべからず」(六巻、四八頁)と「政治と宗教は『車の両輪』だという政府併行論」(松沢弘陽「キリスト教と知識人」『日本歴史一六』岩波書店、一九七六)を展開しているが、このような政教一致を説くことで、悔改めた少数の義人が社会の改良についても積極的たるべきことが求められることになる。松沢、前掲「内村鑑三の歴史意識」参照。なお、キリスト教の政教分離の根拠として松沢もあげている「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」(マルコ二・一三一―一七)(松沢、前掲「キリスト教と知識人」三〇〇頁)の解釈について、これが単に政治と宗教を分離すべきと説いたのではなく、カイザルのもの≡帝国の税金、神のもの≡神殿税などの民衆の負担を、両者をとともども批判することで、既存のローマ・ユダヤの支配体制をイエスは拒否しようとしたとする、田川、前掲「イエスという男」一〇六一―五頁参照。また荒井、前掲「イエスとその時代」一六七―七三頁も参照。

(31) 内村、前掲「我主耶蘇基督」『内村全集』九巻、四四五頁。

(32) 内村鑑三「少数義人の勢力」(一九〇一年)『内村全集』九巻、四五二頁。

(33) 矢内原忠雄「悲哀の人」(一九三三年)『矢内原忠雄全集』(以下『矢内原全集』と略記)一八巻、五二九―三〇頁。

(34) 財界の指導者、渋沢栄一の「天譴論」は名高いが、政財界人においてだけでなく、論壇においても、震災を享楽主義や経済的・思想的危機に対する天からの譴責としてとらえる考え方が広がっていた。

(35) 矢内原、前掲「悲哀の人」『矢内原全集』一八巻、五三八頁。

(36) 勿論、内村にもマルコ一章の引用からはじまる「キリスト伝研究」(一九三―四年)がある。『内村全集』二七巻、所収。

ここでも山上の垂訓などマタイやルカの記事も利用している。また内村鑑三「十字架の道」（一九二五—六年）『内村全集』二九卷所収、参照。

(37) 矢内原忠雄『イエス伝』（一九四〇年）『矢内原全集』六卷、五六—七頁。

(38) 矢内原、同右、五九頁。

(39) 矢内原、同右、六二頁。

(40) 田川、前掲『イエスという男』二五九頁以下。

(41) 田川、同右、二〇九—一一頁参照。

(42) 矢内原、前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、五八頁。

(43) 田川によれば、この部分は「イエスの死後の原始エルサレム教会を中心としたメシア論議と、それに対して批判的な著者マルコの気持ちとを、歴史的な場面に仕上げた巧みな創作」だと言う。田川、前掲『イエスという男』九九頁。マタイとの比較は、田川、前掲『原始キリスト教史の一断面』一八四頁。イエスを「キリスト」だと答えたペテロは、マルコにおいては「だれにも言ってはならないと、彼らを戒められた」のに対して（ルカ九・二〇—二二もほぼ同じ）、マタイでは「あなたはさいわいである」とペテロが祝福されている（マタイ一六・一六—一七）。矢内原の解釈ではマタイに近く、「重大な秘密」であった「イエスが何人であるか」についての「ペテロのきつぱりした告白を聴」かされて、イエスは「定めし御満足だった事と察」している。前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、一三二頁。この部分については後述。

(44) 矢内原、同右、七五頁。

(45) 矢内原、同右、七七頁。

(46) 田川、前掲『マルコ福音書上』一一八頁。

(47) 矢内原、前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、三七頁。

(48) 矢内原、同右、三八頁。

(49) 矢内原、同右、三八頁。

(50) 田川、前掲『マルコ福音書上』一一二頁。これは、おそらく、矢内原や塚本にだけあてはまるのではないだろう。両者の師

・内村も、この箇所を次のように言う。「是れ確かに伝道の大妨害である。癒されし人は今日の多くの浅薄なる基督信者が

為すが如くに『証明』と称して誇り顔に己が癒されし事を『大に言ひ伝へ語り広めた』であらう。然しイエスは此事を嫌ひ給ふ。彼の福音は福音として、即ち神の真理として宣伝へらるべき者である……イエスが沈黙を命じ給ふ場合に我等は之を公言してはならない。」内村、前掲「キリスト伝研究」『内村全集』二七卷、二九七頁。

(51) 矢内原、前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、七二—七三頁。

(52) 民衆レベルにおけるファシズム体験については、吉見義明『草の根のファシズム』(東京大学出版会、一九八七)参照。勿論、ファシズム体制を指導したのは、政・財・官界だけでなく知識人を含めたエリート層であったことは忘れられてはならない。

(53) 矢内原、前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、一三二頁。注(43)参照。

(54) 矢内原、同右、一八四頁。

(55) 矢内原、前掲『基督者の信仰』『矢内原全集』一四卷、三五頁。

(56) 矢内原、同右、三七頁。

(57) 内村、前掲『我主耶穌基督』『内村全集』九卷、四〇—四一頁。

(58) 内村鑑三「大工の子イエスキリスト」(一九〇三年)『内村全集』一一卷、三六〇—六二頁。

(59) 矢内原忠雄「キリストの生涯」(一九一九年)『矢内原全集』一四卷、八二頁。

(60) 矢内原、同右、八八頁。

(61) 矢内原忠雄「思想善導といふ事」(一九二九年)『矢内原全集』一八卷、五二五頁。

(62) 矢内原、同右、五二五—二七頁。

(63) 矢内原、前掲『イエス伝』『矢内原全集』六卷、三二—三三頁。

(64) 矢内原、同右、一八八頁。

(65) 矢内原、同右、一九四頁。

(66) 矢内原、同右、一八九頁。

(67) 矢内原、同右、二〇九頁。

(68) 矢内原、同右、二五二頁。

(69) 矢内原、前掲『基督者の信仰』『矢内原全集』一四卷、三一頁。

(70) キリストに対する信仰を伴い、「すべての人を兄弟とす……福音の恵み」を自国以外に宣教すること、すなわち「異邦伝道を為すべし」とは「キリストの遺命」であり、それを実行しないことが「信仰の不十分」を表わすものだと言内原は言う。それゆえ「我國民は植民國民として政治的經濟的文化的に有能なる業績を示した」のに「宗教に於ては」充分な伝道が行なわれていないことを批判する。「今や我國基督教は信仰的にも知識的にも財政的にも歐米の影響に対して独立の地位獲得の自覚に達した」以上「我等の身命を以て外國人殊に我等と直接の關係ある植民地人に愛の福音を告ぐべきである。彼等は特殊の政治的經濟的文化的關係の下にありて、特に愛と平和の福音を渴して居るのである。」矢内原忠雄「異邦伝道」(一九二八年)『矢内原全集』二三卷、三二八—三一九頁。矢内原忠雄「南洋諸島の伝道」(一九三三年)『支那伝道要綱』(一九四一年)同卷所収など参照。

(71) 前注の矢内原の言葉にもあるように、矢内原は日本の植民経営を全面否定するわけではない。「有能な業績」は認められている。その植民政策を所与の前提として「与えられたる事實關係に於て最善をつくし、最善の方向に發展を促進せんことを努む」ことが、矢内原の基本的立場であろう。矢内原忠雄「小なる感情と大なる感情」(一九三二年)『矢内原全集』二三卷、三四二頁。しかしこの枠組の中で「中國の困難」を説き「罪は日本にもあり、支那にもある。日本とか支那とか國家的民族的我執対立の意識を離れて、キリストの愛に励まされたる伝道」を説くことは、現状に対する日本—日本人の責任を一方的に「キリストの愛」で免除することにならう。(矢内原、前掲「支那伝道要綱」『矢内原全集』二三卷、三二八頁)。内村の二つのJをもじって中国人にとっての二つのC (Christ and China) を矢内原は語っているが(矢内原、同右、三二七頁)、信仰の問題については、日本人による植民地支配の事實關係をそのままにしておいたのでは、中国人の自決権を認めたことにはなるまい。それは矢内原の師、内村が半世紀前に解決すべき課題とした、欧米ミッションからの日本人教会の独立の問題を、中国に対して押しつけることにならう。

(72) 矢内原忠雄「植民及植民政策」(一九二五年)『矢内原全集』一卷、四八三頁。矢内原の植民政策の問題点については、浅田喬二「日本帝國主義と植民地問題」『日本知識人の植民地認識』(校倉書房、一九八五)参照。朝鮮認識については、幼方直吉「矢内原忠雄と朝鮮」『思想』四九五号、一九六五年、和田春樹「韓國の民衆をみつめること——歴史のなかからの反省」『展望』一九七四年二月号。

むすびにかえて

内村が言ったように、キリスト者がイエスのように生きることが求められているとするなら、単に救い主・キリストとして崇めるだけで、歴史に生きたイエスの思想・実践をうっちゃるのではなく、イエスの生涯を一步でも追求することが必要であろう。そして、イエスが歴史に生きたという限りにおいて、キリスト者でなくとも、彼の生きられた歴史は何ほどか、自己の生活に関わりうる。イエスのありうべき実像に迫る第一の手掛りは、言うまでもなく四福音書、なかんずく共観福音書であろう。他の歴史学的資料がなくとも、それらが伝えるメッセージに「福音」ではなく、イエスの生まのあり方を読みとることができ。しかし、福音書はそれぞれの書記者のそれなりの意図で編集された独自性を持っているのだ。だとするなら、福音書記者たちの伝えるイエス像のどれを自らのイエスの像とするか。あるいは直接的にイエスを把えられない以上、編集書記者の意図するものと読み手が徐々に内に形成しつつあるイエス像との折り合いをどうつけていくかが問題となろう。

本稿でとりあげた三人はキリスト者を自認している。それだけにイエスをキリストとして崇める姿勢は強い。それ故、と言うべきであろう、それぞれが自らの生きたイエス像を何らかの形で表現した。その時、無意識な解釈の中に、イエスという既に過去を生きた人物を語っているにもかかわらず、自らの同時代の社会に対する心構えが何げな

く表現される。それは信仰の問題でもなく政治・社会的な思想として結実する前の漠然としたアマルガムであろう。それでも、そこに、無批判にであれ、距離をとったものであれ、彼らの現実に対するスタンスを看取することができ。その一端を、イエス―弟子―民衆の関係を彼らがどう見ているかを検討することによって垣間見た。そうしたイエス像を背後に持って現実の同時代・社会を彼らはどのように見、何を実践しようとしたのか。残された問題は大きい。