

内村鑑三における預言者研究の特色とその思想史的意義

——ロバート・N・ベラーの議論をてがかりに——

柴田 真希都

1 「預言者の個人主義」(prophetic individualism)

かつて、著名な日本研究者であったロバート・N・ベラー(一九二七—二〇一三)は、日本の近代化について論じたテキストにおいて、M・ウェーバーの近代化論を総括し、近代社会を唯一独自に達成した西欧の文化圏にあって他のそれにはないもの、それは預言者の神観(the prophetic idea of God)であると論じた¹⁾。この伝統においては、神と人間の連続性(divine-human continuity)は断絶されており、またそれゆえ特定の社会体系を神聖だと考える傾

(1) ベラー、ロバート・N(著)、大塚信一・大和田康之(訳)「近代日本における価値意識と社会変革」武田清子(編)『比較近代化論』(未来社、一九七〇年)一〇四頁。なお、この日本語訳テキストの原典は以下の通り。Balish, Robert N., "Values and Social Changes in Modern Japan", *Asian Cultural Studies*, 3, International Christian University, Tokyo, 1963, pp. 13-56.

向は決定的に破壊されたのであるという。ベラーはこのような伝統が、その文化の政治思想にもたらすものに注目して次のように述べている。

このことが歴史的発展に関してなすことといえば、政治的忠誠を条件付きのものにするということである。いかなる社会的とりきめも究極的な正統性を持たないのである。というのは、究極的には忠誠は神に対してのみ存在するのであるから。これは、預言者的個人主義とも呼べるような、新しい性格を持った個人主義の可能性を創り出す。そこでは預言者は、神と直接関係しており、社会や国王やどんな力の集りにも対抗することができ、そして神託と信ずるものを宣言する。ウエーバーは、この倫理的預言者という形の預言者は、インド教、仏教、あるいは東アジアの宗教的伝統においては、存在しないと論じた。預言者的神観が存在していないところでは、この意味における預言者はあり得ない。倫理的預言者の權威を基盤として、種々の新しい特質をもった社会体系が生じた。⁽²⁾

本稿で論じようとすることを踏まえて述べれば、内村鑑三（一八六一—一九三〇）はここでベラーがウエーバーを引き合いに出して把握する「東アジアの宗教的伝統」の只中で発言し、批評的活動を展開してきた人物であることが注目される。そしてこれから検討していくように、内村は「東アジアの宗教的伝統においては、存在しない」と言われる「預言者的神観」を重んじた、当時の日本にあっては稀有な知識人の一人であったとみられる。

ところで、ベラーは、「預言者的個人主義」の近代社会成立への意義を説明した同じテキストの中で、明治期日本

の思想史を概観し、その末尾において、内村鑑三を次のような文脈にて高く評価している。

個人的観点からすると、近代化の本質は勇氣だと思う。大衆の示威行動で政府に対抗する勇氣も重要である。しかしより重要でもっとも困難なことは、必要とあらばまったく孤独で一人立つ勇氣であると思う。この意味において、内村鑑三は、神学的・政治的基盤の両方において私と異っているのであるが、必要とされるものの真の象徴である。この種の勇氣は、つねに超越的準拠点をもつものである。それは、家永が否定の論理と呼ぶもの⁽³⁾を通してのみ自己肯定をなし得るのであって、何らかのグループ、あるいは、体制に究極的正統性を与える故ではないのである。⁽⁴⁾

ベラーによる内村評価の特色は、彼に近代化を推し進めるところの「一人立つ勇氣」(the courage to stand utterly alone)を見いだしたところにある。ベラーは内村と自分との間には宗教的にも、政治的にもその信条(「基盤」)に違いはあるとした上で、内村の公的発言への姿勢、とくにその多数者や権力者への毅然とした抵抗の姿勢において、

(2) ベラー、前掲、一〇四―五頁。なお引用文中の訳語「予言」は全て「預言」と変更した。

(3) 家永三郎『日本思想史における否定の論理の発達』(弘文堂、一九四〇年)における議論を指す。この「否定」は、聖徳太子の「世間虚仮。唯仏是真」に代表されることき超越原理であり、現世的なものの「絶対的否定」ゆえに「弁証法的性質がある」とされる。ベラー、前掲、一二九頁。

(4) ベラー、前掲、一六二―三頁。

近代化を推し進めるのに不可欠な、強靱な個人の市民的精神の発露を認めたのであった。

ベラーはまたここで、内村が「超越的準拠点をもつ」こと、それにより「否定の論理と呼ぶものを通してのみ自己肯定をなし得る」といった有様を見せたとの理解を示している。内村において、この「否定の論理」(the logic of negation)とは、究極的には人類の罪を個々人の罪、自己の問題として絶対的に否定的なものとして受け止め、そこから悔改をもつて新生の人格的自由を手にしていく、というConversionの出来事を示唆することになろう。

ここにてでくる「何らかのグループ、あるいは、体制に究極の正当性を与える」とは、内村当時の時代背景においては天皇制国家体制とその信奉者集団を指したであろうし、それと鋭角的に対峙したところの社会主義、あるいは無政府主義が想定されていたかもしれない。広義にとれば、あらゆる政治的なイデオロギーが目されている、といってもよいだろう。内村はそうした政治的なるものへの恭順には終始警戒的であったし、時に積極的に反政治的立場の提唱を行ったくらいだから⁽⁵⁾、このベラーの内村理解は概ね妥当だと見てよい。

以上のような内村評価は、ベラーが同論文において検討していた「預言者的個人主義」の人格類型と、内村のもつ諸性質に共鳴するものがある、ということを示唆する。預言者とは古代ユダヤ社会において、あくまで単独者に委ねられた神聖なる権威によって、普遍道徳的価値意識から、時の権力者や腐敗した多数の国民に向かって批判的言辞を放つ存在であった。また社会的文脈に注目すれば、アモス(北イスラエル王国)やエレミヤ(南ユダ王国)など、それぞれ滅びゆく国家の行く末を案じて、その滅びの原因となる国家の内的腐敗とそこからの脱出(悔い改め)を民全体に迫る単独者であった。

内村はこうした預言者をとる視座や発言内容に重なるような言説を数多く提出している。すなわち、やがて滅びる

ことになる大日本帝国の内部で醸成され、国民的に共有されて抜けがなくなっていた大国的奢りの諸実態を暴露し、そこに認められた正義や自由、人権や個人性などの普遍的諸価値への裏切りこそが、国を滅び（内部崩壊）に導くと喝破してはばからなかった。

そのことは預言者について、聖書の熟読や独自の経験によって細部に亘るまで知悉していた内村自身の覚悟と決断との産物であったと考えられる。以下では、そうした預言者的な言論姿勢と言論内容を身にとりて社会や諸権力に向き合ったかのような内村その人において、預言者とはどのような人物として把握されていたのかに迫りたい。内村を預言者と比肩させる言説は多いが⁽⁶⁾、実のところ、内村自身が旧約預言者をめぐってどのような類の思索を展開していたのか、その実証的な諸相を整理して論じる作業はあまり十分でなかったように見受けられる。本論は、その意味で、「近代の預言者⁽⁷⁾」と呼ばれてきた内村に関する研究史の欠けを幾分でも補う作業になればとも考える。

(5) 内村の政治への対し方については、拙論「明治期・内村鑑三における共和主義の展開」（『公共研究』第十卷第一号、千葉大学公共学会、二〇一四年、一三〇―一七九頁）、第一章を参照。

(6) 内村を旧約預言者と比肩させてきたのは、彼の弟子筋だけではない。今に至るまで内村に言及する研究者にとって、それは自然とよく論じられる主題であったといえる。本田峰子「内村鑑三——その預言者的側面についての一考察」（『二松学舎大学東アジア学術総合研究所』三八号、二松学舎大学、二〇〇八年、一一―一八頁）、小泉仰「預言者エレミヤと内村鑑三——召命から非戦論までの軌跡」（『社会科学ジャーナル』四二二号、国際基督教大学社会科学研究所、一九九九年、十五―三八頁）、秋田稔「内村鑑三と預言者の精神」（『研究紀要』一〇号、恵泉女学園大学、一九七七年、一一―二一頁）などを参照。

(7) Howes, John F., *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzô, 1861-1930, Asian religions and society series*, Vancouver, B.C., UBC Press, 2005.

2 内村における預言者に関する多様な表象

内村の残した膨大なテキスト全体の中で旧約預言書研究の比重は決して小さくはない。教文館版『内村鑑三聖書注解全集』において「預言書」研究は、表題だけを見れば、全一七巻の内約二巻分を占めるだけに過ぎないように思われるが⁽⁸⁾、実際のところ、預言者への言及は史書や新約各書の研究にも出てくるし、時事論の内にも出てくる。彼にとって各預言者は、いつあらゆるコンテキストにも登場しうる、歴史的に内実をもった生きた人間として身に近い存在であったようだ。そのつきあいは長く、青年時代・渡米時に熟読した「エレミヤ記」を始めとして、各旧約預言書を『聖書』の中でもとくに愛読してきたと見られる。そのような内村は、明治期に限っても、預言者の働きやその性質をさまざまな言葉で表象できる預言者通であったことが、以下に取り上げる彼の預言者研究やその積極的な提示、活用からも知られてくるのである。

内村における預言者像の解明に先立って、内村が「預言」というものをどのように考えていたのかをまず確認するため、彼が提出した一つの説明を掲げてみたい。

預言とは預言でないとは余輩が屢々本誌〔引用注…『聖書之研究』のこと〕の紙上に於て言ふた所である、prophesyは「前に言ふ」ではなくして「代て言ふ」である、即ち「神に代て言ふ」である、爾うして神は物の外装を透うして其真髓を視給ふ者であるから、其代言者たる預言者は時代顕象の中に存する永久真理を発見して之を人に示す者である、黙示録著者も亦此意味に於ての預言者であつた⁽⁹⁾。

内村は漢語の字面から、その本義を誤解されやすい「預言」を「代言」と言い換える。「預言者」が何を「預言」
 Ⅱ「代言」するかといえば、神によって伝授される外在的で超越的な基準、すなわち「永久」普遍的「真理」であ
 る。そうした預言的真理は、「物の外装」を通して視られ、「時代顕象」を通して読み取られるとされる。世俗的に流
 通する類の象徴とはなりえないが、神的な權威をもち、そこから現在確立している法的または慣習的基準を相対化す
 るような効果をもたらす、という展開が予感されている。

このような意味での「預言」は、歴史において常に表だつて語られてきたものではないようだ。内村は預言の必要
 な時期を見定めて次のように述べている。

預言は充たされて後に用なし、預言は先じて語ることなり、而して「時」なき所に預言の用あるなし、「時」は
 現世のことなり、「時」なき永遠の来世に預言の用なきは明かなり、預言者は常に乱世に先て出づ、愛の普及す
 る所に預言者の出て世の罪惡を矯むるの要なし、預言者エレミヤ歎じて曰く嗚呼我禍ひなるかなと、預言は世の
 改善と同時に早晚廢らざるべからざる者なり。⁽¹⁰⁾

(8) 『イザヤ書 エレミヤ書』(山本泰次郎(編)『内村鑑三聖書注解全集』六卷、教文館、一九六五年)と『エゼキエル書 ダ
 ニエル書 小預言書』(同上、七卷)がそれにあたる。

(9) 「黙示録は如何なる書であるか」(一九〇八年、『内村鑑三全集』一五卷、三三二頁)。以下、『内村鑑三全集』一一四〇卷
 (岩波書店、一九八〇―八四年)からの引用のさいは、その文章の初出年、『全集』の収録巻数、頁数の順に記す。

(10) 「愛の賞讃(哥林多前書十三章と其考察)」(一九〇五年、『全集』一三卷、二三七頁)。

これは「預言」の限界を見据える、という意味で重要な認識であったと考える。つまり、内村が預言者に倣って言動する、ということがあるとすれば、それは現下の世俗社会が「乱世」に先立つ微妙な時にあり、「世の罪惡」に対して「改善」を計らなければ、早晚「乱世」の取り返しのない事態になる、という認識が先に控えていたことを示唆するからである。このような「乱世」前の、「乱世」に到らないための「改善」の努力を民一般に促すこと、それが預言者に求められていた主たる役割だと内村に理解されていたことがわかる。

さて、そのような「時」の予感には、まずもって預言者自身の身体感覚において発生するものらしい。内村はある人物に預言が起こりうる契機を捉えて次のように表現している。

預言者は暗雲の彼の国民の上に迫り来るを觀たり、彼は国民のために之を歎ぜり、彼は来るべき災變の危害を予想して全身為めに朽果てんとするの感を起せり、彼は為に彼の蒙るべき損害を覺悟せり、然れども彼は為めに落胆せざりし、彼はエホバの神を頼めり⁽¹¹⁾

このようにして、迫りくる共同体の危機を、預言者は先だつて全身全霊をもって反応する、と描かれる。そのことを知った自らも無傷ではいられない、との実存的な切迫感を強烈な身体感覚を伴って察知するわけである。しかしながら、預言者は尻込みせず、民に向かって改善の宣告を、すなわち悔改の要求を提出しなければならぬ。とくに公義に反してまでも、他者・他民族に対し自らを過大に見せるかのように傲り高ぶる人々に、へりくだりを要求するのが預言者の第一の務めであった。このような預言者は同時に「義者」であり、「大義の宣布者」であると認識されている。

世は概ね高ぶる者の平康を信じて、義者の安全を信ぜざるなり、「高ぶる者」とは誰ぞ、原語の意義は「膨脹る者」なり、即ち実なくして外に膨脹する者の意なり、天爵なきに人爵に誇る者、天の賦与せざる富を得て、自から富者なりと信ずる者、是れ皆な浮虚の徒にして「膨脹れる者」即ち「高ぶる者」なり、然るに矇昧なる世は彼等を指して曰ふ、「幸運なるかな、彼等よ、彼等は昌へて子々孫々、万代に至らん」と、彼等は国の強固を量るに其兵力の強弱を以てし、人の真価を定むるに其財産の多少を以てす、彼等は真個の平安の義者の信仰に在るを知らず、故に兵を増して国を護らんとし、富を積んで家を起さんとす、国民最大多数の人世観なるものは之より以外に涉ることなし、故に神は預言者に託り大義を再び世に伝へしめて宣はく

義者は信仰に由りて生活ん

と、信仰は神の不変の正義を信ずることなり⁽¹²⁾

預言者は「不変」(普遍)なる「正義」を盾に「国民最大多数」と闘う、という構図がここに鮮明に提出されている。ここで述べられる「兵を増して国を護らんとし、富を積んで家を起さんとす」「昌へて子々孫々、万代に至らん」とは、日露戦争開戦前当時の日本「国民最大多数の人世観」として内村に把握されていたとみてよい。預言者の言葉は軍国主義と功利主義の浸透を許すような、日本国民の実利主義批判のために活用されているのである。

(11) 「預言者哈巴谷の声」(一九〇三年、『全集』一一卷、四八四頁)。

(12) 同右、四七三頁。

このような民の生活・思想批判は、畢竟するところ、帝王崇拜に代表されるような偶像崇拜批判という形に極限することになる。このことは明治国家を生きる内村にも切実な問題であり続けたことは、次のような冷静な説明の行間からもにじみ出ている。

偶像とは必しも金銀木石を以て作りし物のみを謂ふに非ず、凡て神ならざる者にして神の特性を帰せられし者は偶像なり、富も偶像たり得べし、功名も偶像たり得べし、カルデア王ネブカドネザルは己れ人なるに神なりと称して民の敬崇を要めしが故に、自から偶像となりてエホバの忿怒を身に招けり、羅馬に帝王崇拜は行はれて生きたる偶像は世に顕はれたり、然れども偶像は偶像にして神にあらず、彼の身は金色燦爛たるも彼は朽つべき罪の人にして神にあらず、威力は人を神となす能はず⁽¹³⁾

「威力」が「人を神となす」ことが、国民皆教育を通じて日々慣習化していく明治天皇制国家にあつて、内村自身もその帝国の行く末を、当の古典（「ハバクク書」）に描かれたごとく冷徹に見据えることとなつたのは言うまでもない。「神ならざる者にして神の特性を帰せられし者」を批判する預言者は、明治期の帝王（天皇）崇拜と真つ向衝突した経験（第一高等中学校不敬事件、一八九一年）をもつ内村に、もつとも切実な先験者として写っていたのである。

このような預言者の批判的活動をとりわけ難しくするのは、社会・共同体一般に、まだそれほど危機意識が広がっていない時に先行して、来たるべき「乱世」の切迫感をもって「悔改」を語らなければならない話者と聴者との間に

横たわる実感の隔たりである。預言者の全身感覚を伴って保持される切迫感、普通一般の感覚から見れば過剰であろうし、そんな彼の忠告は場違いでうるさく迷惑に尽きることになる。預言者の立場は、自ずと世の風潮に對して「異端」にならざるを得ない。しかし内村においては、この預言者の異端性こそ、時に超越世界に基礎を置くところの「真理」や「正義」の証明であるとされたのであった。

時に当り能く将来を洞察し、民を警誡し、濃き雲と黒き雲の彼方に光と栄を指示せしものを預言者エレミヤとゼパニヤの二人なりとす、彼等は空、静かなるときに大荒乱の到来を預言せり、人は彼等を狂と呼び、賊と罵りしならん、然れども彼等は否定するの外、何事をも為し得ざる無慈悲なる誹謗者にはあらざりしなり、彼等の声は正義の声なるのみならず、亦愛の声なりしなり、彼等の如く激烈に忿怒を語りし者はあらず、然れども彼等の如く明確に希望を伝へ、柔和に傷を癒せし者はあらず、民繁盛に安ずる時に預言者の声は聞ゆ⁽¹⁴⁾

預言者は「異端者」にもかからず、ただ民を叱責したり民に悔い改めを迫ったりするだけでなく、「愛」と「希望」とをもつて民が必然的に被る傷を柔和に癒す、という作業を先導する。内村はそうした預言者の職務を捉えて彼らを「訓慰師」とも呼んでいる。

(13) 同右、四七八―九頁。

(14) 「預言者西番雅の言」(一九〇四年、『全集』一二卷、四五八頁)。

預言者は責むるばかりではない、又慰む、傷けるばかりではない、又癒す〔中略〕預言者は畢竟するに訓慰師である。(15)

内村はこのような預言者の「道徳的改革家」¹⁶としての職務に対してだけでなく、彼らの人間的な性質についても独自の洞察を多く生み出している。例えば彼は、預言者の「強さ」にも注目するし、預言者の「弱さ」にも注目する。内村は預言者が「全国民」の前に一人立つ強さを次のように表現している。

神の預言者たる一青年は国王、政治家、軍人、宗教家、平民、即ち国民全体よりも強かるべしと、神が彼に在りて国民の中に降りたるなれば、国民は誤るとも彼は誤らざるべし、元老の議は敗るとも彼の言は成るべし、預言者一人は全国民よりも強し、国民は拏て敵国を亡し得るも預言者一人を亡し得ざるべし、然り、彼を殺すを得ん、然れども彼の生命なる彼の言は生存して、事実となりて現はれて終には罪惡の民を滅すべし、禍ひなるかな預言者を送られし罪惡の民は！彼等の運命は既に定まれり。(17)

内村の描く物語の中の預言者は、超越世界に生存の根拠をもつ活動を展開するわけであるから、「国王、政治家、軍人、宗教家、平民」など国民の大多数の反対によつてたとえ地上の生命を失つても、なお地上における影響力は拭い去られない。他界的な勢力である「彼の生命なる彼の言」は必ずや事実となつて批判者の奢りに突き付けられることになる。「預言者一人は全国民よりも強し」という見通しこそ、ベラーが内村に見出したところの「一人立つ勇

気」、ひいては「預言者の個人主義」の核となるところの実存的境位ということになる。

このように勇ましく職務を遂行する預言者も、その職務の合間合間に弱さを見せるといのが、内村好みの文学的対比を生んだ。彼は神と共にあって強い預言者に対し、単独としてはむしろ弱い人間としての預言者をも努めて描こうとしている。

預言者エレミヤのやうな人を御覧なさい、彼は旧約時代の理想的人物でありまして、キリストの予報者と称はる、人でありませぬ、然るに彼の一代の記事を読んで何人も彼の弱さに驚かない者はありません⁽¹⁸⁾

職務中は強く、それ以外では弱い預言者は、しかし一貫して智慧ある人間として称揚されてもいた。

預言者は世に克つの秘訣を知る者である、彼の強きの故を以て彼を褒むべきではない、彼の聖き智慧を讃すべきである⁽¹⁹⁾

(15) 「天然詩人としての預言者エレミヤ」(一九〇九年、『全集』一六卷、二九〇頁)。

(16) 「我主耶穌基督」(一九〇一年、『全集』九卷、四一五頁)。

(17) 「耶利米聖記感想(余の古き聖書より)」(一九〇六年、『全集』一四卷、一一〇頁)。

(18) 「聖書の話」(一九〇〇年、『全集』八卷、三〇三頁)。

(19) 前掲「耶利米聖記感想(余の古き聖書より)」、一一一頁。

この「世に克つ秘訣」によって、結局預言者は喜びの人、最終的には「喜観的⁽²⁰⁾」に生きる人生の模範ともなっている。最終的に「世に克つ」ことに確信があるわけだから、世の大勢に対しては、冷静な観察者として対峙することが可能となるし、いかに絶望的な状況を目の当たりにして人間的な弱さに沈潜したとしても、将来への希望を喪失することはありえない。

預言者は人世の観望者なり、彼は人の未だ覚らざる時に覚り、未だ醒めざる時に醒む、彼が観望台の上に立つは番兵が戍楼^{じゆうろう}に立つが如し、彼れ其処に立ちて新天地の到来を預知し、之を民衆に告げて彼等を導く、預言者にして時々彼の観望台に昇らざらん乎、世に天よりの光明は絶えて、民は常暗の街に迷はん。⁽²¹⁾

内村において預言者は、人々の暮らしにその監視機能をもって緊張感をもたらす「人世の観望者」として認められた。またそれと同時に、『新約聖書』で印象深く提出されることになる「世の光」として、民衆の希望の象徴としても見出されていたということになろう。

3 特質すべき預言者像とその模倣的活用

以上のような内容をその一部にもつ内村の預言者観において、本稿の問題意識から特筆すべき性質を三点にまとめてみたい。

一点目は内村にとって預言者は「革命家」あるいは「進歩主義者」として現代の諸問題に通じる存在として提出されていた、ということである。内村にとって預言者は歴史的にみて新約の人物である「イエスの先生」²²）としても見出されていたのであるが、イエスが当時の非政治的な革命家であったのならば、預言者はそれに先駆する革命家であったとみなされうる。革命家としての預言者は内村において「歴史の信仰的解釈者」とも言われており、その「道徳的改革家」としての側面と合わせて、超越界に根拠する智慧と正義の言葉を一手に引き受ける存在とされた。彼はしかるべき時を見定め、人々を大義の道に引き戻すことを要求する智慧の言葉を束ねる存在である。もちろんそこには時の富者や政治家への批判が伴うのだが、基本的には民一般の内心に「転回」「悔改」としての革命を引き起こすことが主要な目的として目指されている。そのための言葉は繰り返し何度も語られて、大勢の圧力にあっても岩のように固く動かないとされている。

彼は所謂る八方美人であつてはならない、寛容を唱へて何人でも之を懐けんとする人であつてはならない、預言者は磐でなくてはならない、鉄でなくてはならない、エホバ預言者エゼキエルに言ひ給はく我れ汝の額を金剛石の如くし、磐よりも堅くせりと（以西結書三章九節）、爾うして預言者エレミヤも亦万国の預言者として世に立

(20) 『外国語之研究』(一八九九年、『全集』六卷、三六九頁)。

(21) 前掲「預言者哈巴谷の声」、四七二頁。

(22) 「イエスの先生」(一九一〇年、『全集』一七卷、三六三頁)。

つに方では鉄面石心の人とならなくてはならない。(23)

このように頑固者として描かれた預言者は、世間一般に不人気であるに決まっているし、いつの世でも排斥と嘲りの対象になる。しかしながら、内村の預言者像はここで逆説的に飛躍する。それが、内村の預言者を描く際に特筆すべきと思われる二つ目の表象、「人類の友」という人物類型に結実する。

例えば、内村にとって最愛の預言者エレミヤは、次のように彼個人においてだけでなく「人類」全般にとっても「友」であるとして紹介されていた。

余の特愛の預言者はエレミヤである、余はイザヤを尊崇し、エゼキエルを敬畏し、ダニエルを歎賞する、然かしエレミヤに至ては余は彼を親愛する、預言者と云へば如何にも嚴格にして近づくべからざる者のやうに思はれるが、併しエレミヤに至ては彼に就て少しもさういふ感覚が起らない、余は余の親しき友人として彼に近づく事が出来る、彼は余に取りては預言者といふよりは寧ろ詩人である、神の僕といふよりは寧ろ人類の友である。(24)

内村にとって「預言者」が時と場所を問わない親愛の対象、「人類の友」となりうるのは、「預言者」がここで言われるように「詩人」の特性を備えるからであったかもしれない。実のところ、内村において「預言者」と「詩人」はほぼ交換可能な概念であったように見える。別の場所では、次のような説明すら見出される。

若し強いて両者の間に区別を立てんとするならば余輩は預言者は昔の詩人、詩人は今の預言者と謂ふのが最も適切であると思ふ、二者は同階級の人である。(25)

預言者はその詩人性によって、いつの時代も同時代的な意義を勝ち取り、人類個人にとつての慰め手や励まし手、すなわち親友のごとくに寄り添う存在になる、という理解が導かれる。実際、預言者エレミヤは、明治期内村の愛唱詩人であったワーズワースに比肩されてもいる(26)。

この「人類の友」とすべき預言者は、もう一つ別の意味においてもそのように呼ばれる根拠が提出されている。内村にとつての預言者とは、以下で述べられるような「苦言」を呈するという切実な意味においても、「人類の真の友」の謂いに他ならなかった。

聖書のみ人類の墮落を説いて其完全なる救済法を備へた、聖書を除いて他の宗教は人性の全然的腐敗 (total depravity) を説かない代りに、又其完全なる救済を供へない、人の善を唱へ、社会の自然的進歩を道ふ者は民の傷を浅く癒す偽はりの預言者である、苦言は親友の特性である、人類の真の友はその罪を黙過する者でない、

(23) 前掲「耶利米重記感想(余の古き聖書より)」、一〇八頁。

(24) 同右、一〇〇頁。

(25) 「天然詩人としての預言者エレミヤ」(一九〇九年、『全集』一六卷、二八一頁)。

(26) 「エレミヤは預言者中のウォルツオスである」という発言がある。同右、二八二頁。

大胆に之を曝露し、然る後にキリストの血なるギリアアの乳香を以て其深き傷を癒す者である。(27)

預言者は人が救済されるために必要な耳の痛いような真理を、遠慮や包み隠しなど一切なく率直に述べる、ということから、まさしくすべての「友」の原型としても内村に見出されていたことがわかる。それは「人の善を唱へ、社会の自然的進歩を道ふ者」ではありえず、むしろ「人性の全然的腐敗」を親友への苦言のような形で呈する存在とされる。そしてそれゆえに預言者は『聖書』全体の最も核心にある主張——人は誰もが救済される必要がある——の代弁者としても立ち現れることになったのである。

さて、このように多角的に接近され、多様な文脈で立ち上げられた内村の預言者像であるが、もう一つ重要な側面を逸するわけにはいかない。それは預言者とは、あくまで志望してなるものではない、という資格に関わる言説である。内村にとって預言者を語る際に決定的に重要であったのは、次に述べられるように、彼らがいつも「余儀なくせられて」預言者になってしまった、という「選択」(選び)の問題であった。

彼等は皆な神に預言者として特別に作られし者であると信じて預言の聖職に就いた者であります、ヤコブを再び己に復へらしめ、イスラエルを己の許に集まらせんとて我を生れ出し時より立て、己の僕と為し給へるエホバ言ひ給ふ(以賽亜書四十九章五節)とは預言者全躰の口調でありまして、彼等に此の確信があつたからこそ、彼等は全世界が彼等に逆つて立ちし時も、惟り己を信じて動かなかつたのであります、〔中略〕然し若し予定と言はなければ選択は確かに旧約の精神であつたことは何よりも明かであります、ノアであり、アブラハムであ

り、ヤコブであり、モーセであり、エリヤであり、アモスであり、皆な悉く自から進んで神の忠実なる僕となつたのではなくして、神の特別の選択を蒙つて、神に余儀なくせられて、神の聖業に就いた者であることは旧約聖書の尤も明白に示す所であります⁽²⁸⁾

ここには預言者は「余儀なくせられて」なるもの、神の「選択」という不可抗力の結果であることが強調されている。自らの志望でなく、神に強制されて職務を付与されているがゆえに、並大抵のことで挫折することは許されず、身を削つても公義の宣布に邁進する、という過酷な現実が控えているわけである。自らの最終的な勝利への確信も、希望や喜びに満ちた将来へのまなざしも、強く拘束されたその身分、ある種の不自由さをもたらす決定論的な取引の結果であつたと冷静に見据えられていたことがわかる。

この「余儀なくせられて」という預言者の成立条件への内村の感度を見ると、彼が自らの信仰生活への参入を「上級生の強制」といった、不可抗力の結果として演出していたことがまず思い出されよう⁽²⁹⁾。また、そういう選別の意識を内心強く刻もうとしたこと、その覚悟を見に帯びた結果提出されたであろう、明治中後期ジャーナリストとしての彼の多種多様な批判的活動のことにも想到されてくる。その代表的なものが、万民に「義務の履行」を、さ

(27) 「神人の乖離」(一九一二年、『全集』一八卷、一八〇頁)。

(28) 「予定の教義」(一九〇四年、『全集』一二卷、一七八頁)。

(29) 「How I Became a Christian」(一八九五年、『全集』三卷、一三二―二頁)。

もなければ亡びを、と迫る次のような言論スタイルに結実したのである。

汝等日本人よ、汝等に果して罪なき乎、汝等の富豪と政治家との墮落は如何、官吏社会の腐敗は如何、我等の姉妹は海外に大なる恥辱を蒙りつゝあるではない乎、然らば如何、同じ神は同じ罰を以て汝等にも亦臨み給ふであらう、神の世を裁判さ給ふや決して人を偏視かたよりみない、日本人と雖も其罪を悔改めずば必ず同様に亡ぼさるゝであらう(30)

ここには単なる「道徳的改革家」の意識を超えるだろう、国民的な悔改 Conversion を要求する預言者の模倣が顕著である。実際「預言者」をもって当代の「詩人」とまでいう内村は、「詩人」に代表される「独立の文士」こそ、「近世」の「預言者」であるのだ、と気を吐いてもいたのである(31)。

内村における預言者像の主要なところを踏まえた今、これらの中からとりわけ知識人としての彼自らの思索や言論形成、さらには職責意識の模範となり、刺激となり続けたと思われる預言者の愛国心、そして平和主義への言及についてさらに考察を深めていこうと考える。

4 預言者の愛国心と亡国論

内村における預言者像が、早くから彼の愛国者像の一つの主たる原型となっていたのは、「預言書は常に余をして

余の日本国を真実に愛さしめ⁽³²⁾といった公的活動の初期（一八九一年）の告白からも推測されるところである。預言者は主に自国やその周囲の国に向かつて警告を発し、人民や権力者に強い倫理的反省を促す存在であったが、内村における「愛国者」としての活動、とくにその批評的活動も、そうした人間像をかたどったようなもの、普遍的な正義の達成を諸方面に等しく要求する、そうした決意を反映する言論活動であったと見られる。

内村により「革命家」とも目されていた預言者は、まづもって国民・国家の現状や行く末に無関心ではいられたなかったという性質をもつ。しかしその「国家的観念」は世間一般のそれとは別種のものであったことが強調されることになった。

預言者もイエスも彼の弟子等も決して非国家的ではなかつた、彼等は実に激烈に国家的であつた、唯前に述べた通り、彼等は世人と全く異りたる方面に向て其国家的観念を発表したのである、神が各人に其国を与へ給ひし

(30) 「国家的罪惡と神の裁判 亞廢士書一章二章の研究」（一九一九年、『全集』二四卷、四七〇頁）。なお、この文章の基になつた講演は一九一八年の一月一日に行われている。よつて翌年三月に朝鮮において「三一獨立運動」が、五月に北京において「五四運動」が起こる時代背景と合わせて読むべきだろう。内村自身、講演後の感想として次のように述べている。「日本国も亦悔改めずして其犯せし又犯しつゝ、ある国家的罪惡に対する適當なる刑罪より免るゝ能はずと断言した、非常に緊張したる講演であつた、聴衆は如何に感じたか解らない、余自身は能くも斯く思切つて言ひたりと思つて反て愉快であつた」（『日記』『全集』三三卷、三九九頁）。

(31) 「文士と神学者」（一九〇六年、『全集』一四卷、三一九頁）。

(32) 「我が信仰の表白」『六合雜誌』一三三号（一八九一年、『全集』一卷、二二二頁）。

は彼が之を愛し之と共に發達せんためである、人は誠に其國を愛して己を愛するのである、國は自己の一部分であつて、國を疎じて彼は自己を疎せざるを得ない、〔中略〕愛國心は國のためにのみ必要でない、又自己のために必要である、「我は國家なり」との仏王路易第十四世の言葉は其聖き高き意味に於て亦我等各自にも適用すべき者である。

イエスの弟子となりて愛國心は之を去るべきでない、之を聖むべきである、世の人は威を以て宇内を圧伏せんとするが故に、我等は愛を以て之を導化せんとすべきである⁽³³⁾

ここで述べられる「國家的」という言葉の理解に注意しなければなるまい。それはあくまで「自己」にとつて「國家」がその一部分であるという理解、「自己」にとつて國家は神的に委ねられた作為の対象であるという、「自己」起點の個人中心的國家理解であつたと読み取られる。それゆゑ、自己の發達のためにも、國家を正しく導く必要がある、という氣概が他者個人に伝達されるのである。ここで行われていることは、國家内在的な視点からではなく、國家を超越した視座に自己を置いて國家存在を限定的に把握するという思索である。國家觀念や國家内在的な教えが、自己の全てになることはありえない。國家の成り立ちやその意義についても、こういう方面から語られることによつて、國家への全的奉仕や没入的の一体化ではなく、「共に發達せん」という、自己と横並び的な存在への愛の可能性が確保されることになる。

内村が預言者から学んだ愛國心とは基本的にはこのような性質のものであつた。彼は日露戰爭後、巷で増長する自己自慢、自己拡大の系の愛國心を退けるかのように、次のような宣言を行っている。

我は我が愛する斯国を今日直に濟ひ得ざるべし、然れども我は百年又は千年の後に之を濟ふの基を置えんと欲す、我が小なる事業が救済の功を奏するまでには我国は幾回となく亡ぶる事もあらん、然れども我は永久の磐の上に築て時の変遷を懼れざるべし、我は我国を世々の磐なる我神に委せん、世の政治家の如くにあらずして、預言者の如くに、使徒の如くに、大詩人の如くに、大哲学者の如くに、永遠の真理を講じて永遠に我国を救ふの道を講ぜん。(34)

ここでは日露戦争後の日本社会の気風や諸政策を見た上での、国家の内発的な改善策の放棄がうたわれており、国家を外より見下ろすような視点から、国家の幾たびもの滅びの可能性を見据える姿勢が表明されている。国家は神と我に挟まれた存在であって、我が神にそれを委ねることにより、その内在・内発的で自己治療不可能な病勢を根本的に癒すべき対象として把握されている。国家観念への没我的な服従といった姿勢は、内村の採用する預言者の愛国心には含まれていなかったのである。

この愛国心と預言者との結びつきは、次に見るように、彼の青年時代の渡米時には既に成立していたものであったことが確認される。

(33) 「イエスの愛国心」(一九一〇年、『全集』一七卷、三〇九頁)。

(34) 「我が愛国心」(一九〇八年、『全集』一五卷、三一八頁)。

余は彼れケルリン氏の庇保する所となりて、彼れ（余の旧き聖書）と共に二年の有益なる日月を此慈善病院に経過せり、〔中略〕余は青草の上に、或ひは緑蔭の下に余の携へ来りし友人と共にユダ国古代の聖徒に就て学べり、余は特に耶利米^{エレミヤ}記を此所に於て読めり、余は彼れ預言者エレミヤと共に泣けり、〔中略〕

あ、我れ我首を水となし、我目を涙の泉となすことを得んものを、

と（耶利米^{エレミヤ}記九章一節）、余は赤色インキを以て耶利米^{エレミヤ}記の終りに左の如く記入せり（日本文にて）、明治十八年五月廿九日米国エルウエンに於て之を読み終る、我が心思を動かすこと甚だし、一国の興敗、愛国者の困難、一々我が心魂に徹す、願くは将来国のために計るに及んで大に益する所あらんことを。³⁵

「一国の興敗、愛国者の困難」の映像は、内村が公的知識人として活躍する以前に、預言書の愛読を通じて先採られていたことであつた。このように米国で預言書に促され、形成された愛国心も、日本に帰国後には時代に特有の主調（欧化主義や国粹主義など）におけるそれとの質の差を感じることが多く、諸場面で衝突を余儀なくされたのが明治二〇年代、教員時代の内村であつた。しかし彼は預言者の愛国心を自己のものとして保持することに倦むことなく、その類の愛国心が国民的に一般化されるよう、熱心に普及する仕事を選んだ。彼の最初の聖書注解書『貞操美談 路得記』（二八九三年）においても、預言者の愛国心についての啓蒙はさりげなく行われていた。

常に預言者を迫害せしものは猶太人なり、常に彼等を庇保せしものは異邦人なりし（ダビデ、エリヤ等の例を考へよ）、故に預言者は熱心なる愛国者たるに関せず常に異邦人の弁護者の位置に立ちて猶太人民を誹謗せり、

基督は実に平民貧民異教人種の特別なる友人として現はれたり⁽³⁶⁾

預言者は国家中心的愛国心が全盛な中、人類普遍主義を基礎にする愛国心をそれに対峙するが、それは具体的には「異邦人」的な他者の視点を取ることを選ばせるといふ。それが、キリストの系として、世間一般の迫害を喚起するような革命的・異端的なものであり、それはいつの世、どの社会においても「常に」変わらないことである、との理解がここから導かれる。

内村がそうした迫害を意識しながらも、自ら真理と信じる国家観念や愛国心を民衆に明示する必要を感じたのは、日露戦争勃発の暗雲が立ち込める時期であった。内村はこの時、古代ユダ王国がバビロニアによって壊滅されようとしている時期に活躍したとされる、預言者ハバククの研究を『聖書之研究』に連載していた。その預言者の境位を内村自らのそれに重ねながら、彼は次のように、危機の時代に持つべき愛国心のありさまを一般読者に告知したのだった。

預言者は神の聖霊を受けし愛国者なり、彼れは多く個人の救済に就て説かず、主として国民の運命に就て語る、彼の題目は世界の歴史なり、国民の上に顕はる、神の裁判なり、而かも彼は希望なくして語らず、彼は暗黒

(35) 「余の旧き聖書より」(一九〇六年、『全集』一四卷、三三頁)。

(36) 『貞操美談 路得記』(一八九三年、『全集』二卷、二九六頁)。

の彼方に常に大なる光明を認む、彼の憤怒の激烈なるは彼に燃るの愛心あればなり、彼は推理せず、直に神の靈に触れて語たる、彼に哲学的説明あるなし、直感的確信あり、彼が伝ふる真理の証明は単に彼の焼くが如き熱心に存す⁽³⁷⁾

ここで重要なのは「彼の題目は世界の歴史なり、国民の上に顕はる、神の裁判なり」という言葉である。ハバククが、自国ユダが自身内部の罪が原因で、神が用いるバビロニアによって壊滅されることを知るように、内村も迫りくるロシアではなく、自らの国内部の罪をしっかりと見つめるよう日本国民に迫る姿勢をここで呈示したからである。そしてそれらに対する悔い改めを経れば、試練の時にも必ずや「暗黒の彼方に」「大なる光明を認む」ことが可能となる、と預言書ではほぼ定式になっている希望的展開をも合わせて告知する——それが預言者の「訓慰師」としての役目とされていた——のを忘れていない。

ところで、このような方法で預言者の愛国心を、国民一般のものとするよう啓蒙する内村にとって最も厄介なのは、預言者に共通な視点である普遍的な正義・人道への感性を埋没させ、自国だけは何の反省もいらぬかのような自讃的な言動によって、国民の人気を取り付けようとする「当時の愛国論者」一般であった。内村はこのような一群をもつて、やはり『聖書』の預言者時代の記述に重ね合わせて「偽預言者」と名指しし、厳しく断罪するのである。

蘇国有名の聖書学者故 A、B、デビッドソン氏曾て其預言論に於て述べて曰く、「偽の預言者とは他なし、当時の愛国論者なり」と、即ち民の徳を称へて其罪を鳴らさず、国の栄光を謳ふて其汚辱を責めざりし者、是れ当時

の愛国者にして今日吾人の称する偽の預言者なりと、依て知る真の預言者の当時の乱臣国賊なりしことを、此言、以て何れの時代に於けるも、預言者の真偽を判分つための信憑すべき標準として用ふるを得べし。³⁸⁾

内村において、本当の預言者は誰かと問うことと、本当の愛国者は誰かと問うことはほぼ同一であった。ここでは、国の来たるべき真の復興のために、現状の「吾人」に対しては悪事を包み隠すことなく厳しく指摘する、という姿勢こそ真の預言者の採るべき道とされている。内村の愛国心は、こうして自らの属する、そして自らの一部ともなっている国家を冷静に観察し、その発見された道德的腐敗は見逃さず、それに対する反省と改善の処置をとる、という強い自己批判から出発している。そうした自己の墮落を認め、その批判の視座にとどまる姿勢からして既に、「神に依る」という選択の結果でもあると認識されていたのには注目される。

偽の宗教は偽の預言者と同じく常に浅く民の傷を医し、平康からざるに平康、平康と云ふ者であります（耶利米亜記六章十四節） 人類墮落の教義は確かに神の黙示の一であります、神に依るにあらざれば我儕は我儕の墮落をさへ充分に知ることの出来ない者であります³⁹⁾

(37) 前掲「預言者哈巴谷の声」、四六七頁。

(38) 「偽の預言者」(一九〇四年、『全集』一二卷、三三二―三三頁)。

(39) 「人類の墮落」(一九〇四年、『全集』一二卷、二一〇頁)。

ここに来て、いわゆる「偽預言者」ないしは同時代の「裏切りの知識人」⁴⁰との全面対決は必至となる。内村が偽預言者を排斥しようとする際に使われる言論スタイルの最たるものは、偽預言者は早晩、国を亡ぼすのに力を貸すという「亡国預言」であった。例えば、時代的な価値である富国強兵策の推進をもって国家内部の正義・道徳問題に目をつぶり、その偽りの平和に甘んじようとする為政者や愛国者について、彼は偽預言者の所業に注意せよ、と呼びかけるのである。

人の為めと言へば多くは彼の衣食の途を立てる事を称ひ、国の為めと言へば多くは富国強兵を称ふ、然しながら人は必しも衣食足りて礼節を知る者でなく、国は必しも富と兵との上に立つ者でない、或る時は人を苦境に置く事が彼の為めであつて、亦或る時は国を耻辱の淵に沈めるのが之を其真正の榮華に導くのである、かの慈善家と云ひ、愛国家と云ひ、彼等の多くは善き老婆の種類で外ない。

今の時に方つて平和を予言する者は偽はりの預言者である、何故に国の為めに大胆に事實有の儘を預言しない乎、何故に国民に偽はりの希望を供して其復活の時期を遅くする乎、秋の木梢に一日も長く枯葉を留め置かんとする老婆的愛国家は春陽來復の期をそれ丈遅くする者である。⁴¹

ここで言われる「国は必しも富と兵との上に立つ者でない」「或る時は国を耻辱の淵に沈めるのが之を其真正の榮華に導く途である」というこの逆説的な通知こそが、「偽預言者」には耐えがたく、真正の預言者を「乱臣国賊」と罵らせる主要因である。しかし預言者の物語では、「偽預言者」はその「事實有の儘」の權威によって、早晩、そ

の説明の辻褄が合わなくなり、やがて来たる国家の滅亡とともに、歴史の表舞台からの退場を余儀なくされる。

内村にとってこの「偽預言者」は、その公的言論活動において危機意識を伴いつつ、社会の多様な局面で発見される人物群となっていたが、とりわけ日露戦争前には、彼の国政への意識が軍事的拡大の問題に焦点が合い、次のような「亡国預言」に結実することになった。

滅亡です、日本国の滅亡は決して空想ではありません、大隈伯のやうな虚言吐が大政党の首領であり、其下には奸物が群を為して国政を弄んで居るのであります、政治的の日本に一縷の希望のないのは決して怪しむに足りません、故に真正の憂国者は預言者エレミヤの言を藉りて泣くのであります。

あ、我れ我が首を水となし、我が目を涙の泉となすことを得んものを、我が国民の燼滅を思うて我は昼夜哭かんものを（耶利米亜記九章一節）

後は唯一撃であります、此海軍が無くなれば日本国は無くなるのであります、此陸軍が無くなれば迹には国家らしき国家はないのであります、国民的理想のあるのではなく、深い高い聖い希望と歓喜と生命とのあるではありません、実に心細い極ではありませんか。⁽⁴²⁾

(40) Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Paris, B. Grasset, 1975. (*The Treason of the Intellectuals*, with a new introduction by Roger Kimball, translated by Richard Aldington, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers, 2007.)

(41) 「国と人々を救ふ者」(一九〇〇年、『全集』八卷、五五七頁)。

(42) 「失望と希望（日本国の先途）」(一九〇三年、『全集』一一卷、五五頁)。

日清戦争後、ジャーナリスト活動を通じて日本の軍事的拡大を批判し続けた内村は、いよいよ預言者の公的姿勢を模倣することによって、平和主義でいかなければ国は亡ぶ、という確固とした主張を練り上げ、それを日露戦中・戦後にわたり積極的に発信していくことになる。先に「偽預言者」が国内の平和をねつ造することの批判に用いられた預言者のスタイルは、今度は、国際的な単位で平和主義を推進する目的のもとで引き続き採用され続けるのである。

5 戦争と平和——預言者の平和主義

明治期内村が、『聖書』に依拠する普遍主義の徹底の末に見出したのが非戦論であり、それを核にするところの平和主義である。内村の非戦論は日清戦争後、次第にその形成を見、日露戦争前にまとまった形で発表された⁴³。彼は日露戦争中に既に預言者の言葉を借りて、繰り返される戦争の果てに訪れるとされる、地上の平和国家についてのビジョンを披露している。

聖書の供する第三の希望は万物復興の希望である〔中略〕博物学者ルイアガシの待望せし「完全せる天然界」は聖書の約束する希望である、真個の楽園とは前に在つたものではなくして後に来るべきものである、預言者イザヤの夢想せし山と岡とは声を放ちて前に歌ひ、野にある木は皆な手を拍たん（賽五五〇十二）との喜ばしき天地は我儕が事実として待ち望むものである。⁴⁴

内村がここで引いている「イザヤ書」の平和預言は、彼が折に触れて何度か言及したものであり、内村の将来の平和国家の基礎となるイメージに大きく貢献したといつてよい。内村は日露戦争後、いくつかの平和を望む預言を核として、『聖書』の基幹的な思想は平和主義である、との理解を一層深めていくことになる。彼はそのことを次のような形で提出している。

基督教は如何いふ質の宗教である乎と問ふに、先づ第一に基督教は平和の宗教である、其点に於て基督教は全く神道又は回々教と其質を異にして居る、其旧約聖書時代に於て多少武力を用ひないではなかつたが、然し其創立の最初より平和好きの宗教であつた、特にキリストの福音となつてよりは、全然武力の使用を禁ずるに至つた、神は預言者ホゼヤをしてイスラエルの民に告げて言はしめた、

我はユダの家を憐みて之を救はん、然れど我は弓、劍、戦争、馬、騎兵などに由りて救ふことをせじ

(何西阿書一章七節)

と、基督教と戦争とは最も不釣合のものである、基督信者にして戦争を弁護する者は自己の宗教を破壊するものである、深く聖書を究めし者にして、武力を以て正義を維持せんとするが如きものはないはずである。⁴⁵⁾

(43) 内村の非戦論の詳細に関しては、千葉真「内村鑑三——非戦の論理とその特質」(日本政治学会(編)『政治思想史における

平和の問題』岩波書店、一九九二年)九五—一二二頁を参照。

(44) 「聖書に所謂る希望」(一九〇四年、『全集』一二卷、二五〇頁)。

(45) 「基督教の性質」(一九〇八年、『全集』一五卷、四〇五頁)。

内村がここで述べている「基督教は平和の宗教」という言葉は、実証的に観るとあまり信憑性のない言葉ということになりそうであるが、ここで彼が言うのは、『聖書』の記録・指針に見られる原理に則れば、ということを目指す。内村はここで、年来、彼流の普遍主義の最も核にあった「正義」という価値概念に対して、いよいよ明確に「平和」という概念をその上位に位置づけようとする。これは彼の個人史においても、画期的な思想の発展であったとみてよい。内村にとってつまるところ、『聖書』の中の言葉以上の權威はないわけであるから、humanity（人らしさ・人道）の感性によって予感されていた平和主義が、『聖書』中のさまざまな預言によって同意を得る、ということになるのであれば、それにより得られた確信によって、翻つて全聖書の記述が、その平和主義を核に統合的に読み直されることになる。日清戦争以後、内村個人において経験的に培われてきた平和主義は、徐々に蓄積されてきた『聖書』の言葉からの演繹によって、その人類的普遍性を強固に勝ち得ることになったという展開が描かれよう。

この平和思想の普遍性を支える『聖書』の言葉の最たるものは、先にも一つ取り上げたところの、預言者イザヤのそれであった。内村は平和主義確立のための国際的な法秩序、という主題を真剣に検討するにあたり、そのイザヤを彼の同時代にまで至る国際平和思想の先駆者として位置づけている。

茲に猶ほ法律上の最大問題の解決が残つて居る、それは国際的戦争廃止の問題である、法律は既に個人間の私闘を禁じた、国内の戦争を廃した、然れども未だ国家間の戦争を廃止することが出来ない、然し是れとても決して為し難い事ではない、法律が此事を成就するまでは其最大目的を達したと云ふことは出来ない、而して今や世界各国の大法律家は此大問題の決解に熱注して居る、海牙万国平和會議は主として法律家の会合である、其外に万

国々国際法協会なる者がある、又万国々会協同会なる者がある、共に戦争廃止平和普及を目的とする会であつて、歳々に其勢力範囲を拡張しつゝある、戦争廃止は決して痴人の夢ではない、始めに預言者イザヤに由て唱へられ、爾後二千七百年、常に世界第一流の思想家と実家との賛成を博し来りし理想である、法理学者としてはグロシーアスとベンダム、哲学者としてはライプニッツとカント、文士としてはルッソー、実行家としてはウィリヤム・ペン等は特に其錚々たる者である、法律最後の勝利は戦争廃止に於てある⁽⁴⁶⁾

内村が日露戦争以後、カントについての言及が増えていくことは注目すべきことである。一九一〇年のこの時点でも、前年に読んだパウルゼンのカント伝 (*Friedrich Paulsen, Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.*, Stuttgart, 1898) などを通じてその平和思想に関する独自の考察をもっていたことが伺える⁽⁴⁷⁾。彼はここでそのカント以後の国際平和組織の活動を見据えながら、カント以前の平和思想の祖として旧約預言者イザヤを読者に紹介しようとしている。明治末内村における最大の思想的課題であり、ひいては法律問題にまで考察が及ぶことになった国際平和への望みは、私淑する預言者の言葉に裏打ちされて、次のような「全身を賭して」の「誓ひ」という文学形式にまで昇華されることになった。

(46) 「基督教と法律問題」(一九一〇年、『全集』一七卷、二二三頁)。

(47) 「単独の称賛」(一九〇九年、『全集』一六卷、四三三頁) 参照。

余は世界の平和は必ず来ると信ずる、余は預言者の唱へし

彼等（国民）は其剣をうちかへて鋤となし、其鎗をうちかへて鎌となし、国は国に向ひて剣をあげず、戦闘の事を再び学ばざるべし

との言の必ず事実となりて現はるべきを信ず、（以賽亞書二章四節）、余は戦争の全廢を信ず、余は人が軍人たるを耻ぢ、軍功が大耻辱として認めらるゝ、時の必然的到來を信ず、世に最も確かなる事は戦争の必ず廢止せらるゝ、事である、此事は人の必ず死する事丈けそれ丈け確かである、余が全身を賭して誓ひ得る事の一つは未来に於ける戦争廢止の事である。⁽⁴⁸⁾

内村の平和への道筋にとって現実的に要請されていたのは、各国が擁する軍備の廢止であり、中でも国家的膨張の元凶とされていた軍部の縮小であった。彼は大胆にも「軍人たるを耻ぢ、軍功が大耻辱として認めらるゝ、時の必然的到來を信ず」とその信念を吐露しているが、これは、日露戦後、軍人であることが一層の名譽であり、軍功こそが人民により華々しい評価を勝ち得ていた時勢に対し真つ向から異を唱えることに等しい。内村は、軍部の存在の国民的な重視の中で、あるいは国内治安に対する一層の統制の高まりの中で、軍部や政治が日本に平和をもたらすといった考えは「誤解」であるとし、次のように、預言者の言説を借りて軍部ないしは政治と平和との關係性を闡明しようとした。

平和は軍人に由て来らない、然らば之を政治家の手腕に待つべきである乎と云ふに、是れ又無益の希望であ

る、軍人は戦場に勝敗を決し、政治家は樽俎の間に利害を論ずると云へば如何にも立派に聞えて、政治家は恰かも平和の天使である乎のやうに思はるれども、然し事實は決して爾うでない、名誉に駆られ、利害に動かさる、政治家は単に表面の平和を計るに止て、永遠無窮の平和を持来たす事は出来ない、彼等は誠に偽はりの預言者であつて、浅く民の傷を癒し、真個の平和なき時に、平和平和と叫ぶ者である、然り、内心の争闘を蔽ふに外面の平和を以てする彼等政治家は争闘を絶つ者にあらずして、返て之を増す者である⁽⁴⁹⁾

「永遠無窮の平和」を将来に見据える内村にとつて、「浅く民の傷を癒し、真個の平和なき時に、平和平和と叫ぶ」政治家や軍人たちは「偽預言者」の類として亡国の先導者とみなされる。見ゆるところはこのような指導者たちによつて国が率いられている、というのが帝国主義隆盛の世で内村が見届けたことであつた。こうした指導者たちに對峙させるように、彼が預言者のスタイルを借りて導くのが、真の平和を持ち来たらす絶対者の業^{わざ}である。彼は現実に進行する、国際平和に向けての列強間の政治的交渉の経緯を冷徹に見据えて、次のように分析する。

海牙^{ハーグ}平和會議が其の第一回の会合を終りしや否や、其の後に直に起つた者は何んであつた乎、世界の平和か、軍備の縮少か、否な、否な、日露戦争の大慘劇であつた、茲に平和會議の懲^{むち}漚者〔引用注…イギリス〕の同盟国

(48) 「世界の平和は如何にして来る乎」(一九二一年、『全集』一八卷、二三四頁)。

(49) 同右、二三五頁。

〔引用注…日本〕は其主唱者〔引用注…ロシア〕に向て戦争を宣告し、而かも他国の領土に於て、平和連続の希望を以て開かれし第二十世紀の第一回の大戦争は闘はれたのである、而して平和会議の第一の目的たる列国軍備縮少の提議は事実に於ては少しも傾聴せられず、平和会議開会後の列国軍備拡張の程度は有史以来未曾有と言ふより外はない。

如斯くにして政治家の企図せる平和計画は今日まで悉く失敗に終つた、而して今後も亦た失敗に終るに相違ない、政治家は常に平和を協議して戦争を醸しつゝ、あるのである、人類の战争的性癖は政治家の技倆を以て癒すには余りに強くある、預言者エレミヤの言ひし如く

エテオピヤ人其膚を変へ得る乎、

豹其斑駁を変へ得る乎、

若し之を為すを得ば悪に慣れたる汝等も亦善を為すを得べし

である（耶利米亜記十三章廿三節）、戦争に慣れたる人類に戦争を廃めしめんとするは黒人の膚を変へて之を白くし、豹の斑駁を除く丈けそれ丈け難くある、是れ政治家又は外交家輩の決して為し得る事でない。⁹⁰

内村は「他国の領土」をねらう日露二国間の争奪戦を目の当たりにして、大きな失望と怒りを表明しているが、それは遂に、列強主導の軍縮会議が無力化するような、各国の政治的思惑を総じて批判することにまで至る。事は日本一国の問題ではなく、日本もその渦中にあるところの、一等国／文明国一般の抱える問題について述べられるのである。「平和会議開会後の列国軍備拡張の程度は有史以来未曾有」「政治家は常に平和を協議して戦争を醸しつゝ、ある」

といった分析は、いかにも内村好みの鋭い逆説の表現であるが、ここで述べられている事態は、もはや為政者の失敗や政略に関わることに尽きない。長い歴史において「戦争に慣れたる」と言われる人類全般の課題として、その構成員たる個々人に平和を阻害する原因が帰されている。

すなわち、古の預言者の決定論的な指摘の引用を通じて、すべての人類が一樣に名指しされ、改めて個々内心の Conversion の必要が示唆されたのである。豹のマダラは幾ら洗っても取り払えないごとく、人間の「戦争的性癖」は抜きがたいとされ、その人為的な平和の到来への希望は一度遮断される。その断絶の裂け目から、平和の神の到来を予告する、というのが預言者の預言における定式の一つであるとするならば、内村も結局は、その定式と同じく、人為を見限って、神力にひたすらすがりような平和思想を展開することになりそうである。

ところが、この時期、内村にとって、今ここで平和を実現させていく主体はあくまでも人間の側に見出されていたということは興味深い。内村の地に足の着いた平和への営みの方法が、凝縮して伝えられるといってもよい「デンマルク国の話」(一九一一年)では、平和を持ち来たらせようとする個々人は、いつでも広義の意味で「預言者」がもっていた社会変革への可能性をもつかのように述べられている。

ダルガスは答へました、「然しながら我等は外に失ひし所の者を内に於て取返すを得べし、君等と余との生存中に我等はユットランドの曠野を化して薔薇花咲く所となすを得べし」と彼は続いて答へました、此工兵士官に

預言者イザヤの精神がありました、彼の血管に流る、フーゲノツト党の血は此時に方て彼をして平和の天使たらしめました、他人の失望する時に彼は失望しませんでした、彼は彼の国人が剣を以て失つた物を鋤を以て取返さんとしました、今や敵国に対して復讐戦を計画するに非ず、鋤と鋏とを以て残る領土の曠漠と闘ひ、之を田園と化して敵に奪はれし物を補はんとしました、誠にクリスチャンらしき計画ではありません乎、真正の平和主義者は斯かる計画に出でなければなりません。

然しダルガスは単に預言者ではありませんでした、彼は単に夢想家ではありませんでした、工兵士官なる彼は土木学者でありしと同時に又地質学者であり植物学者でありました⁽⁵¹⁾

内村はここで、日々の活動的な営みにおいて実現しうる、万民に開かれた生の形としての「預言者」像を提出している。内村において「単に預言者ではない」ということは、「預言者である」と同じく重要なことであつたと思われる。すなわち、それぞれの個人が与えられた職分や専門性（天職）を自覚しつつ、その都度、自らの持ち場で、歴史上の預言者に淵源するところの平和への意志、その具体的な世界像を受け継ぎ、それを基にして、何らか計画的に行動の形に移すという営みの強調である。それが決して戦争や他者の持分・領域への物質的な拡大という方途によつてではなく、荒れ果てた大地に単独者が刻々と木を一本ずつ植えていくような、地道な営みの繰り返しの中に、平和の神の真の到来もやがて、招き寄せられてくるといった道筋が描かれていたように見受けられる。

このように、預言者の言葉によつて励まされ、預言者においてその唱道の先駆性が見出された内村の人類単位をもつ平和主義は、個々人の決して派手ではない、特別の元手も必要ではない、誰でも独自の仕方で貢献できる、とい

う意味において、手段と目的の両方の普遍性を保った堅実な平和思想として、彼の後続世代の反戦や平和への意識に少なからぬ靈感を与えるものとなったのである⁽⁵²⁾。

6 考察——神性への依拠とリアリズムと

ここで再びベラーの「預言者の個人主義」の議論に立ち帰りたい。その認識概念からみて改めて、内村の預言者への度重なる接近とその人間像の模倣という営み、その意義を総括し、その延長線上において彼の公的知識人としての史的役割を理解するためである。

内村は、『聖書』に範を持つ Conversion を前提とするところの個人主義を強調しつつ、国家・社会批判を展開した人物である。とくに彼においてはその不敬事件に代表されるように、また筆者が別稿で論じたように⁽⁵³⁾、「政治的

(51) 「デンマルク国の話」(一九二一年、『全集』一八卷、三〇八頁)。

(52) これは矢内原忠雄ら、内村の直接の弟子筋の戦時中の平和主義的姿勢などを指すだけでない。内村を直接には知らなかった戦後の中野好夫においても(「内村先生のこと」『回想の内村鑑三』岩波書店、一九五六年、二八八—九一頁)、また丸山眞男においても(「内村鑑三と「非戦」の論理」『回想の内村鑑三』、一〇四—一一〇頁)、『聖書』の預言者の姿勢に倣いつつ、人間の倫理的努力を重視した内村流の平和主義思想から学ぶ点は少なくなかったことが看取される。

(53) 注5に掲載の拙論を参照。

忠誠を条件つきのものにする」という政治批判⁽⁵⁴⁾、あるいは政略的実利主義批判の姿勢が強く働いていたことが注目される。こうした内村をベラーが提示したところの「預言者的個人主義」に連なる人物であった、と仮定するのはそれほど不自然なことではないだろう。

ところで、筆者は近稿において、内村鑑三の政治思想や社会思想を論じるにあたっては、彼のリアリズム、とくに人間存在の限界を見据える鋭い目に裏付けられた社会的リアリズムに注目する必要があること、さらにそのリアリズムの解説にあたっては、内村の聖書との関わり、とくに新約時代のパウロと旧約時代の預言者に学ぶといった彼の経験へと注目することの重要性について示唆した⁽⁵⁵⁾。そのことに関連して、本稿で取り上げた「預言者的個人主義」やその核心にあると見られる「一人立つ勇氣」といった概念を活用すれば次のような議論が可能になると考える。

内村は事あるごとに預言者的な気概、すなわち「義を見て為さざるは勇なきなり⁽⁵⁶⁾」という言葉に鼓舞されることがあったが、実際、その現実への適応の際には多くの留保事項がついていた。例えば明治三十一年には社会変革への意欲の表明の中でそうした言葉が発せられたが、その言葉には、次のような、直ちに直接行動を要請する類の革命主義を排する向きの活動指針が添付されていた。

革新を急変劇動に望むは人情の常なり、然れども根本的革新は常に静穩の業なる事は歴史上の事実なり、仏国革命、米國独立はミラボー、ワシントンの業と称せんよりはジョンロック、モンテスキアの業と称すべきなり、前者は表面的に後者の革命的理想を実行せしに過ぎず。ロックの智識論にして草せられず、モンテスキアの法理論にして公にせられざらん乎、バスターールの悲劇は演ぜられざりしならん。バンカーヒルに血は流れざりしなら

ん。想なくして行あることなし、革命の実行は之に先づに深遠なる思想の注入を要す。(57)

内村がこうした言葉と組み合わせせて「義を見て為さざるは勇なきなり、人面は如何なる場合に於ても懼るべからず、吾人不肖なりと雖も亦戦闘を辞する者にあらず⁽⁵⁸⁾」と言っていたことに注意したい。「革命の実行は之に先づに深遠なる思想の注入を要す」と言われるように、いわゆる「一人立つ勇氣」を携えた先の言行への見通しは比較的

(54) M・ウェーバーを介したこの「政治的忠誠」という主題において、当時のベラーの問題意識が丸山眞男のそれと共鳴していたことは言うまでもない。丸山「忠誠と反逆」(伊藤整ほか編『自我と環境』近代日本思想史講座第六卷、筑摩書房、一九六〇年、三七七―四七〇頁)を参照。

(55) 柴田真希都「知識人の社会事業としての聖書研究——内村鑑三の職責意識と普遍主義をめぐって——」(『宗教研究』三八一―四〇一頁、二〇一四年)四四―四六頁。

(56) むろん、これは『論語』「為政篇」からの言葉である。内村はこの言葉を引くにあたって、そのことを断ることは一度もなかったと見られる。当代の常識としてその必要がなかったのか、内村自身その出自に対して意識的でなかったのかどちらかであろうが、いずれにせよ、幼少時に父親に吹き込まれたという儒教的政治教育の名残が、ユダヤ・キリスト教的政治批判の文脈と接触した一事例として、興味深く感じられる。

(57) 「再び吾人の目的に就て」(一八九八年、『全集』六卷、四四―四五頁)。

(58) 同右、四四頁。

慎重である。そこには自らの生きる文化的精神的土壌に対するリアリズムの眼があることが確認される⁵⁹。なすべき営為の展望は高く遠くあつたとしても、今なすべきことには堅実な作業が求められる、という落差がある。この落差を批判するのは容易であるが、しかし、理想の高さとそれゆえの徒手空拳に殉じず、地味だがよく配慮された言論・集会活動によって、根強く自らの思想・言動の共鳴者を開拓していったところに内村のリアリズムの成果が見られるということもできそうである。独自の預言者研究に鼓舞された内村の「勇」の思想周辺は、単に理想や道德的善への固着というだけでなく、文化批判や歴史意識と相即にあるリアリズムがそれを裏打ちし、制御していたと見るべき理由がここに認められる。

そのような「一人立つ勇氣」とリアリズムとの結合は、例えば日露戦争前に非戦論を掲げて朝報社を退職したと、戦中に英字新聞で非戦論を展開し、戦後は、時代批判を伴いながら彼の平和主義を一層深化させていった、その一連の足跡に顕著に表れていると考える⁶⁰。すなわち内村は本音では辞めたくなかつた朝報社の記者の地位を擲つことで、単独になつてまでも公的に非戦主義の筋を通す、という「一人立つ勇氣」を表明した後、非戦主義を現実生活においていかに地に足の着いたものにするかに苦慮し、非戦論が社会から浮き上がらないための、その文化的精神的地盤造りの方へと関心の比重を移していった。それが一方で聖書研究を通じての平和思想発掘の作業とその成果の公表となり、一方でカント研究に象徴されるような、紛争問題の根の探究と国際平和実現のための法的・制度的秩序体系の模索へと通じる。第一次世界大戦後、彼の思索の行きつく先が一方でキリスト再臨思想という神学思想への徹底的な参与にあつたことは有名だが、それと前後して、かつて批判したH・スペンサーや社会主義などを非戦主義ゆえに再評価し、世界各地の平和運動の進展に注目しながら、デンマークの植林事業やユダヤ人の平和的植民といった

日常目に見える形での平和への行跡に期待し続けた姿勢も見逃せない。内村は、預言者の系に連なるところの、個人・国家・人類を救いに至らせる神性 (divinity) の絶対的な力に依拠しようと努める信仰者である一方で、見聞する時事の歴史的意義を見極めようとする鋭い眼をもち、現実世界の各所における非戦平和と社会実現に向けての近代の人間性 (humanity) の可能性と限界にも敏感であり続けるようなりアリストであったことは、彼が関わるいかなる事象を分析する際にも留意されてしかるべきことだろう⁽⁶¹⁾。

その際、内村の預言者的な批評活動が、時の政策や政治体制への批判のみならず、人間社会に蔓延する、あるいは人間個人の内面に根を張る、およそ攻略的なるものへの倫理的批判という性質を濃厚にもって展開されたことは、今

(59) この点、「革命はただ単に階級勢力の間の戦いではない」「社会においてじつに長い長い期間にわたり進行しつつあった深い文化的制度的変化の、承認なのである。」といい、「理念および価値」の蓄積こそを問うたペラーと内村は近似しよう。ペラー、前掲、一五一頁。

(60) 以下、内村の日露戦争以後の伝記的知識に関しては、鈴木範久『内村鑑三日録』第七巻、第八巻（ともに一九九五年、教文館）に依拠する。

(61) 内村の価値意識における divinity と humanity の並行的あるいは緊張的關係に注目し、その都度の言動におけるそれらの分量や方向性への意識を働かせることで、彼にまつわる種々の「矛盾」やアポリアが解きやすくなるのではないか、というのが筆者の現時点での見通しである。そのことは、先だつての学会発表（柴田真希都「内村における二つの価値基準——humanity と divinity をめぐって——」芦名定道・岩野祐介・赤江達也・渡部和隆・柴田真希都『内村鑑三における「二元論」問題再考——矛盾と並存をめぐって——』日本宗教学会第七三回学術大会（同志社大学、二〇一四年）で提起した。

後とくに注目されるべき彼の知識人としての特色ではないかと考える⁽⁶²⁾。そこでは、人類に普遍的な諸価値の実現を二の次にしてまで、自己や自身の属する共同体の生存や繁栄を目指すことを公的に拒否すること、それが内村において預言者の個人主義とでもいえるような、『聖書』という一古典の中に登場する特定の人物像に模した形の言論活動によって表現された、という見立てが成りたつ。このことの意味的な意義は、内村が事実、常に預言者であつたかどうか以上に、彼が折に触れて行つた預言者研究から導いた解釈の産物を、自他がまとうべき美德にまで消化し、機に応じて公的に提示していったという営為にこそあろう。それが日本思想史において、つまり、ユダヤ・キリスト教的思想文脈の極々手薄な近代日本の文化的土壌の中にあつて類例を探するのが困難な、特異な倫理的出来事であつたということは、内村をして「日本史の真の一大変化を代表する⁽⁶³⁾」とまで評したペラーの半世紀前の言葉を借りつつ、改めて再考されてよいことではないかと考える。

(62)

内村において「反政治」や「非政治」を認める視点は既に丸山眞男によって提出されている。丸山「解説」『福澤諭吉・内村鑑三・岡倉天心集』（筑摩書房、一九五八年）四一三―一五頁。筆者はこの内村における「反政治」という主題を、彼の知識人としての「一特色である」として、博士論文の一部で掘り下げて論じている。『明治知識人としての内村鑑三——その普遍主義と批判精神の展開』（二〇一四年、東京大学、未公刊）第五章第一節。

(63)

ベラー、前掲、一五七頁。

in the Old Testament is related to his analysis of peace issues. These examples prove, I argue, that in his pacifist thought the images of his Prophets constitute not only the models for him to be followed in order to show an absolute faith in God, but also the starting points to discover what human beings must do as their duty in this real world.

In Section 6, the relation of Uchimura's study of the Prophets with his social realism is examined on the basis of my discussion above. Referring to Bellah's concept of "prophetic individualism" again, I demonstrate that Uchimura was well aware of the limits of human nature but, at the same time, founded his hope on the historical potentials which he detected in "the courage to stand utterly alone" from the Prophets in his study. This recognition played a key role, I argue, in Uchimura's realistic judgment of social situations in his contemporary period. The virtues shown by the Prophets as well as their courage to fulfill their own duties led Uchimura to follow the footsteps of those predecessors in his own public life. This is one of the most significant legacies that he left in Japan's history of ethics.

Abstract**Characteristics and Historical Significance of Uchimura Kanzo's Study of the Hebrew Prophets: With Aid from Robert N. Bellah**

The purpose of this paper is twofold. First, it aims to clarify the characteristics of the study of the Hebrew Prophets by Uchimura Kanzo, who is called "a prophet in the modern era" both in Japan and abroad. Second, this paper also attempts to show the significance of his study on the Prophets in the history of Japanese thought in the light of Robert N. Bellah's concept "prophetic individualism".

In Section 1, I examine this concept of Bellah. About half a century ago he introduced this concept in his discussion on "political loyalty" and "the resistance to power" in the history of Japan's modernization. More attention needs to be paid to the implications of the fact that, at the end of this discussion, Bellah gives special regard to Uchimura and his role in Japan's history of "prophetic individualism". In Section 2, I turn my discussion to Uchimura's study of the Prophets. Its aim is to show that his presentation of each Prophet's personality and actions is quite multifaceted in approach and rich in content. Section 3 presents three notable images of the Prophets, which are found in Uchimura's study. Those images are: Prophets as revolutionaries or progressivists; Prophets as "the friend of humankind" in the sense that they severely criticized people for their unmoral behavior; and, Prophets as the instrument of God as a result of being called by Him against their own will.

In the following two sections I examine Uchimura's political and social thought by focusing upon (1) his critique of patriotism and (2) his pacifist thought; both of which are closely linked to his study of the Prophets. Section 4 considers Uchimura's critique of his contemporaries' idea of patriotism and his own alternative to it. My aim is to explain the reasons why he regarded the patriotism of the Prophets as the best alternative for leading each nation to a morally right direction. In Section 5, I give the examples of how Uchimura's interpretation of the images of the Prophets