

内村鑑三の自己形成と教育観の構造

木 戸 三 子*

はじめに

この小論の目的は、自己形成の歴史的事実がどのように教育学研究の中に位置づくかを、内村鑑三（1861～1930）の事例を通して吟味・検討することにある。

ある教育観を内面的に理解しようとするれば、その人物の教育論や教育実践ばかりでなく生育史にも注目する必要がある。中でも、生育史における自己形成の事実への着目は、人間形成に直接関わる教育観の解明にとって重要な意義を持つにちがいない。

思想的営為と「生」との関係を自覚的に問うこの視点は、ごく常識的なものにすぎない。だが、その当然の事が教育学研究に十分活かされているとは言い難く、それが日本思想史や精神史などの隣接領域と日本教育思想史との間に奇妙な疎隔を生む一因となっているのではないだろうか。内村鑑三の事例はその一つの典型をなすと思われる。

日本思想史研究や精神史研究における内村の高い評価とは対照的に、教育学では、わずかに教育勅語研究との関わりで彼の「不敬事件」が関心を集めたに留まり、彼の教育観をその思想全体に照らして把握することさえ等閑にされてきた¹⁾。確かに、内村の手になる数篇の短い教育論と明治20年代中期の数年に亙る教師生活から、体系的な教育思想を抽出することは困難であり、「宗教家」という先入主も手伝って、いきおい彼は教育学の中で不遇をかこてきた。

しかし、その「存在」を通して多くの日本人に影響を与えた内村を教育学の問題として扱うことは決して無益なことではない。そして、教育学的内村研究の可能性の一端は、彼の自己形成に目を向けることによって開かれるはずである。それは、研究対象としての材料の弱さを補う方法というばかりでなく、彼の教育観の本質に迫りうる道でもある。なぜなら、内村の教育観の基底には、彼自身の自己形成から導かれた人間形成に関わる価値意識があるからである。自己形成に注目することで、

国家主義教育批判という問題からではなく、信仰を含む、彼自身にとって本質的な課題にそって、その教育観を理解しようのである。

もちろん、この限られた紙面では、内村の自己形成の詳細を扱うことはできない。この小論で試みるのは、彼の自己形成の事実からそれを支える諸意識を引き出し、それによって彼の教育観を照射することである。従って、この論文は内村の自己形成の研究としても、また教育思想研究としても当然限界を持つが、それでも、このアプローチは彼の教育観の特質をかなり鮮明に捉えうる方途であると思われる²⁾。

上記の視角に従って、本論では、まず内村の教育観が学習者の自己形成、つまり、「修養」に基礎を置くものであることを示し(Ⅰ)、続いて、その特質を、自己形成意識(Ⅱ)と、それとの関わりで形成された教育意識³⁾(Ⅲ)とから明らかにしたい。そして、この小論を教育学研究において自己形成の事実への着目を持つ意義と可能性を探る、文字通り「一試論」として提出しよう。

(Ⅰ) 「修養」を基礎とする教育観

1. 「人を作る」こととしての教育

「人を作れよ、しかり、人物を作れよ。」⁴⁾これは、内村が教育の目的として終始一貫主張し続けたことである。彼は、「人とは人」であり、「万物の長で、心霊的実在物で、おのれに勝つことのできる者」⁵⁾であるという以上に、「人」について説明しようとはしなかったが、その「人」という言葉をもって、知識主義に偏し官僚や軍人、医師や技術者などの専門家を主眼とする近代日本の高等教育に対し、人格形成の必要性を主張したのである。

内村のこの主張は彼の被教育体験と密接な関係があった。旧来の武士教育から近代教育への過渡期に学んだ一人として、彼も5才から儒学を学び、次いで、高崎藩の英学校(12才)、有馬英学校(13才)、東京英語学校(16才)、札幌農学校(17才)というコースを辿った。人格形成を中心として教育を考えることは、彼が経験した儒教

* きど みつこ 東京大学大学院生

教育のイメージに源を持つが、実質的には創設当初の札幌農学校の教育風土によって培われたものである。

札幌農学校は明治9年、W. S. クラークを初代学長に迎えることにより、殖産興業に寄与する技術官僚を養成するという日本側の思惑を越えて、キリスト教精神と広い教養に基づく人格形成の場として発足した。それはマサチューセッツ農業大学に範を取ったものだが、教育理念は、アメリカにおける高等教育の近代化の波に逆って、敬虔な福音主義とリベラルアーツに支えられた人格形成の理想を保守しようとした。クラークの母校アマスト・カレッジにまで遡れる⁹⁾。札幌農学校の学課に歴史・哲学・心理学・英文学などが加えられたのもそのためである。内村は二期生としてクラークなき後の農学校に入学したが、クラークの残した教育理念は、個人主義的で簡素な信仰と「自修心」を重んじるその倫理的態度と相俟って、内村のような克己的で向学心に燃えた日本の武士の子弟の精神的要求によく応えるものだった⁷⁾。

クラークは信仰と知識を人間形成の両輪とみなしていたが、信仰を基礎に置く教育を説く内村も、知識を否定してはいない。彼は知識を基礎とする教育が利己的な人間を作ることを危惧し、知識が道徳性に支えられることを求めたが、それは、「道徳は富と知識を人類共有のものとなすと同時に、知識の領域を拡大し、富をその根底において涵養する⁸⁾」と考えたからである。だが、知識にとって「深く堅固な力」である道徳も、ともすれば硬直した規則と化して人の自由を圧迫し、真理の追求を妨げる。「信仰至上主義」と通常呼ばれるものは、知識に関する限り、この道徳を越える段階で主張される。「信仰は人を無限の神につなぐものである。しかし、神は道徳・知識・実力の本源であるがゆえに、神に連りて人は本能の本源に連なる⁹⁾」のであり、信仰により道徳は完全となり、自由を得て知能は優れ、学問や産業も進むと彼は言う。それ故、「誇りやすく、誤りやすく、非社会的」で「自己の限界を越えない」知識を教育の礎とせず、知識をより完全なものとする信仰を基礎とすべきだと彼は主張したのである¹⁰⁾。

従って、「人を作る」ことの中で知識が排されるのではなく、逆にそれが人格形成全体の内に包摂されることを内村は求めた。そのため、彼の近代教育批判も全面否定ではなく、根本精神の欠落という点からなされた。「人を作る」と「修養を授ける」とは彼にとっては同義だが、学問中心の近代学校教育を論難しつつ、「修養は教育の中心であって、修養なき所に実は教育はない」「もし教師が学生に施すべき教育があれば、その第一は修養である。¹¹⁾」伊藤仁斎、中江藤樹などの良き教師は、

「まず第一に修養の教師であり、次いで学問の教師であった。¹²⁾」と彼が述べる所にもそれを窺うことができる。

「人を作る」ことの内容は、それと対になる「人になる」こと、つまり「修養」論として展開される。従って次に内村の修養論を検討せねばならない。

2. 「人になる」こととしての「修養」

修養という人間形成の規範は儒教を介して江戸時代の武士階級に浸透したが、内村もまた伝統的な身分倫理に裏打ちされた修養から出発し、その営みを通してそこから一歩踏み出した。そして、明治国家の搖籃期に人となった内村の思想は、明治30年代から大正期にかけて盛り上った「精神修養」思想とも若干性格を異にしている。

三枝博音氏は、絶対的な国家権力の伸張を背景とする後者の性格を評して、「禁欲の中に美德を見、人間の自然本来の欲望を発露させつつ、発露のし方をコントロールすることの中に人倫を作り上げるのではなく、欲望を消極的な方へ導き、揚句は自己縮小に陥らせ、結局は社会的な道徳倫理の内に留めるもの」と述べた¹³⁾。内村の場合も、肉体的なものを精神によって抑圧する傾向は強いが、人間の感情や金銭欲などの世俗的な欲望を否定せず、それを低次のものから「無我の欲求」などの高次のものへと引き上げようとする発想があり¹⁴⁾、また、超越的絶対者との関係で「修養」が捉えられているために、社会的道徳倫理を批判しうる契機があった。そして、ここでの論点と関わって特に注目されることは、「自己確立」に「修養」の核心が置かれ、さらにその中に自己存在の探究が含まれていることである。

内村によれば「修養」とは「人たるの道を学び真人間に成る」ことである。「人」とは勿論聖人君子ではなく、「あたりまえの人」の意であり、「修養は自己の何たるかを知って、その価値を認め、これを増進し、これより至上の満足を得ることである。すなわち、「自己を究めその発展・上進を計る」ことであり、自己以外の事を究める他の学問に対し、「修養」は哲学上・宗教上の問題を含む「自己を中心とする宇宙全般の見方」を究め実践する学である。内村はそれゆえ「修養」を最も深く広い学問、すなわち、「諸学の女王」と呼んだ。自己を持ち、人間としての価値と意義、その「デスチニー（行く先）」とを知らずに人は満足な人生は送れないから、「修養」は人が人である以上不可欠であり、また人間にふさわしい学であると彼は述べている¹⁵⁾。

self culture を内村は「自己修養」と訳したが、上記のように、彼の「修養」概念は宗教的修業や精神鍛練のイメージから離れ、今日で言うような主体的な人間形成

を指すものへと移行する兆があった。彼は自然科学の徒として「科学」に依拠して自己存在を究めようとしたが、一方、キリスト教に出会うことでその「修養」概念自体が根本的な矛盾を抱え込むことになったのは注目される。修養の基本にある「自省」に批判の眼が向けられたからである。

三枝氏の指摘するような自己縮小が自省に由来する事を、内村は実践の中で気付いた。「修養上善多きことと強度の自己意識のごときはない。」「自省は謙遜を起こすの用あるだけであってその他の何の役にも立たない。希望と歓喜とは自省より生じない。のみならず自省は人をして主観的たらしめ、何事も自己を標準として評価せしむるに至る。自省は収縮的である。自己を中心として万事万物を自己に収容せんとする。ゆえに、常に自己が小なるままに小である。¹⁶⁾」と彼は畳み掛けるが、これは、彼自身の「自省」の努力の果てに得た結論に他ならない。

「自省」の壁を破って彼の一層の向上を可能にするものこそ信仰であった。神への絶対帰依は悪化した自己意識からの解放をもたらした。この間の経緯は(Ⅱ)で扱うが、「自己のためにする自己修養は、自己より解脱し、自己以外のある者のために生きることであり¹⁷⁾」という逆説的な自己実現への発想転換を経て、彼は自省的で自力的な修養の限界を越え、だがその延長上にキリスト者としての生涯を位置づけていった。修養をキリスト教の原理に基づいて行うこと、すなわち「キリスト教の修養」によって、「無限的成長の生涯」が可能になると考えたのである。

内村においては、自省から来る自己嫌悪が罪の自覚の誘因となったため、「修養」の完成、つまり「人になる」ことと罪からの解放が並行的に捉えられた。これは彼の教育と宗教との関係を理解する上で重点な点である。

3. 精神的教育

「人を作る」とことと「人になる」こととの間に内村はどのような関係を認めたのだろうか。

まず、教師による「人を作る」ための直接的働きかけは「修養」の目的と意味・方法を示して「修養をさすける」こととされ、実質的には学習者の「自己修養」に多くを期待している。また、両者の関係は、成人—未成年などの完成した者と未完成な者との間の関係ではなく、「共に自己完成への途上にある者」としての関係である。従って、「教える者」と「教えられる者」との区別は寧ろ意識的に否定される。そこでは、教師の生き様を通して人格的感化が教育関係の中心に据えられ、それ故、

学習者ばかりでなく教師の「修養」をも前提として教育が成立する。不敬事件に絡む内村の—高教師批判は正にこの点にあり、自ら身を慎むことなく学生の前でのみ威儀を正し、タテマだけを取り繕う教師達に、彼はどうしても教育精神を認めえなかったのである。

内村はこのような教育関係を生物学的発想を交えて「精神的教育」として語った。人間の徳性は自由の上でのみ築かれると信ずる内村は、「外より内を押えんとし、無限の膨張力を有する心靈を人為的模型の内に圧嵌せんとつとむる」国学主義教育やキリスト教主義教育に対しそれを対置した¹⁸⁾。

「教育は一つの精神が他の精神の眠れる精力を呼びおこすこと」である。「精神は感ずべくして学び得べからざるもの」で、学科のみによって授けることはできない。「教師、精神に欠乏して聖經昼夜の誦読も、もってその功德を一学童に及ぼすあたわず 教師、精神に満ちて、木石に声あり、山河に心あり。彼に接するは精神を感受することにして、彼にして精神的教育あり。¹⁹⁾」と内村は述べる。それは、「全く精神的行為にして、一生物が他の生物を生み出すようなこと」であり、彼によれば、「生は生を生む」という「生物学的単原理」はそのまま人間精神にも当嵌ることになる。

自由で自発性を持つ学習者と「精神に充ち溢ちたる教師」との間に成立する教育関係は、このように、生物学的発想に彩られた一種の感化論として語られたが、彼の言う「精神」も、「物の霊(spirit)」「宇宙をつなぐ正気」で、「物の理(physical law)として物質界に現われ、生(life)として動物に働き、道として霊なる人を支配する²⁰⁾」ものの謂である。従って、「精神的」であることは、物の霊・物の理に迫ることとして、学理的な物理学研究や、「精密で正直な」動植物研究、実証的な歴史研究などの科学的態度一般にも拡大された。

内村の「科学的」態度には、「宇宙の大気に接して、吾人の思惟は万物と和し、吾人の行動は自然に洽い、乾坤われを助けて、われは天地と共に動くにいたる²¹⁾」という言葉に示されるような、宇宙との合体を求める神秘的な情緒が融合しているとはいえ、真理に忠実であるという教師の科学的態度が、対象とする学問の理を呼び覚ますと同時に、学習者の精神をも揺り動かすという関係が、彼の理想とする教育関係として理解される。

(Ⅱ) 自己形成意識

次に、内村自身の自己形成の歩みの中で自覚されつつその過程の進展を支えていった意識に焦点を合わせ、教師や学習者の「自己修養」を基礎とするその教育観がど

のような背景から語られたものであるかを明らかにしたい。

内村の自己形成を支えた意識、すなわち自己形成意識は、その信仰や思想がそうであったように、進化論的な人間観とキリスト教的な自己理解との相剋の下にあった。以下に、その二つの緊張・葛藤とその統合を軸として検討を進めよう。

1. 無限に発達する人間

札幌農学校で魚類学を専攻した内村は、そこで生物進化論に出会った。彼の教育論には生物学の影響があったが、それは札幌での学問に端を発するのである。

19世紀後半のアメリカは進化論の時代であり、それが旧来の超自然的な宗教的世界観を大きく後退させつつあった。この社会思想の変動期にあるアメリカから、信仰をめぐって相対立する二つの生物進化論がほぼ同時に日本にもたらされた。一方は勿論、1877年から東大で教鞭を取ったE. S. モースの無神論的な進化論であり、他方は札幌農学校を中心とする有神論的なものである。

科学的な厳密さよりも啓蒙的色彩の勝るモースの進化論は、加藤弘之らによって紹介された社会進化論の科学的根拠として受け入れられ、明治10年代の進化論の流行、スペンサー・ブームの基礎を作った。札幌の進化論は社会的影響力こそそれに比ぶべくもないが、自然科学としては遙かに正確に学ばれ、その上で信仰との調和が図られた。そのため、内村においても、進化論とキリスト教は表面的な対立を越えて、ともに彼の世界観や人間観に浸透していった。彼は聖書の他に「種の起源」を繰り返し読み、「始めよりキリスト信徒であると同時に進化論者²²⁾」として生き、両者は終始補い合い、緊張し合っており、晩年までその思想を支配したのである。

進化論は、人間を含む宇宙万物が無限に進歩発展するという観念を内村に与えた。「天然は進化である。ゆえに万物ごとく進化でなくてはならない。²³⁾」それも「徐々として無限に進化する²⁴⁾」のである。彼はこの観念の正しさを生物学研究を通じて確信した。「進化」は彼の場合、勿論、機械論的進歩ではなく、「生長」や「発達」、「生命の推進」を意味したが、彼は進化論を通して、時代状況によって強化された彼の向上心を「生命の自発性²⁵⁾」すなわち、人間性に含まれる成長への衝動として了解したのである。

内村は人間と他の動物を連続的に捉えた上で、人間の特性を良心の所持とそれ故の無限発達の可能性にみた²⁶⁾。だが、彼は人間と動物の区別や人類の系統発生などの問題に深くこだわることはなかった。松沢弘陽氏が指摘するような「生命が満ちわたり絶えず成長してやま

ない究極の世界としての宇宙」観²⁷⁾が、彼の思想における論理的整合性の追求を引き留めているかに見える。

内村の思い描くその宇宙では、自然界と人間界が連続的・連帯的で、社会と個人、天体と一粒の水滴、植生と一片の草葉が、宇宙・小宇宙として相似的に「係連重複」し、共に発達しつつあった²⁸⁾。「人間の精神的発達はその身体的発達に一致し、それはまたアメーバから人間に至る動物の発達に一致し、それはまた混沌状態から現在の美観に至る地球の発達に一致し、それはまた原始の星雲状態から星辰体系に至る発達に一致²⁹⁾」する。これは「思想」というより、宇宙の調和への直観、あるいは希求に基づく「夢想」と言うべきかもしれないが、このような思いの中に、宇宙の調和を保証し、発達を方向づけ、より高い調和、完成へと導く者として、神が受容される余地があった。「イエスを信する者の誓約」に署名して間もない内村が、自然への共感と進化論に助けられて、まず、創造者としての神を感得したのは故なきことではなかったのである。

この有機的な宇宙観は自己保存闘争のみを進化の原因とする考え方とは相容れなかった。「人類が競争をもって自然界における至大の勢力と見なすのは、罪に沈めるおのれの心をもって天然を観察するからである。天然そのものは大いなる調和である。そうしてこれになお多少の争闘の存するのは天然が今なお完全に向って進みつつあるその途中においてであるからである。³⁰⁾」とする内村は、H. ドラモンドなどの有神論的進化論に与した。それは、自己保存闘争ではなく他者のための生存闘争を人間社会の進化の原理として重視し、愛他主義を説くキリスト教を最も進んだ人類文化だと主張する立場である³¹⁾。

生存競争を介することなく万物は完全に向って自ずから漸進しつつあり、その一部である内村自身も発達途上の者である³²⁾。彼がその遅々とした成長にも絶望せず、忍耐強く自己の葛藤と取組み、長期に亘る自己形成の過程を歩み得たのはおそらくこの確信のためである。確かに、進化論は内村の自己形成意識の基調となる「進化・発達」の観念をつくり出した。だが同時に、自然と人間社会が峻別されない旧来の思惟をそのまま吸収し、広汎なアナロジーから構成される有機体的宇宙観となっており、彼の思想を不鮮明なものとしているのは先述の通りである。

2. 罪を犯す者としての自己

進化論を土台にして「無限に発達する人間」という観念が作られたが、キリスト教に基づく自己修養³³⁾の実践

は内村の中にそれと矛盾するような人間観や自己観を醸成していった。

内村は二回の「回心」を経て彼の信仰が確立したと考える。最初の回心は1878年の札幌における入信であり、二回目は1886年の米国での福音信仰の獲得だが、彼は罪意識の上で成立する後者を真の信仰の始まりとして特に重視している。

札幌での入信は、内村も認めるように「自分の靈魂を救わんがためよりも、寧ろ、日本を精神的に救わんがため³⁴⁾」のものであり、国家有為の人材となるための倫理規範としてキリスト教が受け入れられたにすぎない。だが、やがて彼は創造神を受け入れ、その真剣な修養の中で罪の問題に突き当たり、入信から8年を経てようやくキリスト教の真髓たる福音信仰に辿り着いたのである。

内村のこの自己修養の努力は、必ずしもキリスト教の真理性の盲信に基づくものではなかった。彼はある意味では生涯、懐疑を抱き続けた³⁵⁾。だが、その懐疑は逆に彼の信仰を強化する性格のものだった。内村は、科学的真理を実験によって検証するように、宗教的真理も自らの生をもって実験しようとした³⁶⁾。自己修養のためにも、またその依って立つキリスト教の真理性を明らかにするためにも、彼は人一倍熱心な信徒たろうとしたのである。

罪を犯す者としての自己発見の過程は、キリスト教の律法を遵守しようとする努力から始まる。内省の目は自己を絶対的基準に照らすことによって一層鋭くなる。内村が「内心の分離 (Internal Schism)」と呼ぶ、行為する自己と、それを意識する自己との分離がそこから始まるのである³⁷⁾。

律法は内面規範であるため、未発の行為であろうとその意図によって裁かれるが、そのみならず、その章句も際限なく拡大解釈された。例えば、自己の能力を生かさないことは「盗むなかれ」の戒を犯したと内村には感ぜられた。罪に科せられる罰を思って彼は苦しんだが、律法も満足に守れない自分に気付くことは、彼の入信が社会的・世俗的動機であっただけに、理想とは程遠い自己への失望を伴って二重に彼を苦しめた。

罪意識とそれ故に悪化した自己イメージから脱出しようと、内村は信仰ばかりでなく自然研究や慈善事業、また神学にも打ち込んだ。「脱罪」できぬとなるや、それらを忘れようと、家庭へと逃避し、あるいは人間の知に信を置く功利主義哲学やユニテリアン神学に活路を見い出そうとした。だが、家庭は安らぎの場とならず、知的探究ももはや心の奥底まで浸透した苦悩を解放せず、慈善はその偽善性が露呈されただけだった。

自己修養の中で内村が到達したものは、罪を犯す者としての人間観であり、いかんともし難い多くの欠陥を抱えながらも、一層の向上を求める欲求に突き動かされて疲れ果てた彼自身だった。「人は罪を犯すべからざる者にして罪を犯すものなり。彼は清浄たるべき義務と力とを有しながら清浄ならざる者なり。彼は天使となり得るの資格を備えながらしばしば禽獣にまで下落する者なり。登っては天上の人となり、降っては地獄の餓鬼たるべし、無限の栄光・無限の墜落、共に彼の達しうる境遇にして、彼は彼の棲息する地球と同じく絶頂 Zenith 絶下 Nadir 両極点の中間に存在する者なり。³⁸⁾」不敬事件で国賊と罵られ、教会にも見捨てられ、病と再婚もない妻の死という度重なる不幸の中で、内村は人間をこう語った。そこには、罪を犯す人間と、にもかかわらず無限に成長する人間とが接合された人間観がある。しかし、そこに至るまでには福音信仰が獲得されねばならず、それ以前の内村は両者の相克の内において、向上への努力の中でいや増す自己イメージの悪化によって身心をすり減らしていた。

3. 福音信仰の意味

福音信仰は内村の激しい向上欲求に伴うジレンマを解き放ち、自己形成意識における上述の相剋を克服させるが、それは同時に、修養という旧来の自己形成様式の変容をも意味した。キリスト教を介して進められた内村の自己形成の試みは、彼の向上心そのものに含まれる世俗性、すなわち、修養の當為を暗々裡に支えるエリートとしての矜持の罪深さの自覚の中で決定的な壁に突き当たり、それが、福音信仰の受容を可能にしたからである。

内村は自己の「天職」として慈善事業を考えた一時期があった。浅田タケとの破婚の痛手で一層増した苦悩を、彼はキリストに倣って自己犠牲という行為によって克服しようとしたのだが、同時にそれが「神のため国のため」になる仕事だと確信されたからでもある。

1885年の月から約半年間、かつての開拓使の高級官吏は、エルウィンの白痴院の看護人として働いた。内村が自らに課した自己訓練に、「《農学士》とは狂人収容所のような所の使用人なるものなのか³⁹⁾」と、彼の傷ついた誇りが嘆きを発したが、その悪しき自尊心を矯める努力の中で、彼は自己犠牲なるものがいかに難いものであるかを知ることになった。彼にとって最大の敵は、貧しさでも卑しい労働でもなく、「利己心」であると気づいた内村は、「小生の博愛心さえも実にしばしば高慢と賞賛とをおおいかくす外套にすぎないのです⁴⁰⁾」と、6月末に新鳥裏に書き送った。彼は、彼を白痴院に留まらせて

いたものが、純粋に利他的動機ではなく、利他的行為を行なう自分への誇かな誇りであり、言うなれば、それによって優れた人間であると自ら感じ得るがためにすぎないことに気づいたのである。

この自覚は、慈善事業への思いを捨てた内村の、「聖職者」を天職として選びうるか否かをめぐる新渡戸稲造との議論の中で決定的に深められる⁴¹⁾。内村は、「価値なき者」という「誠実な」自己認識のために「気高い」職たる聖職に就くことを躊躇していたのだが、新渡戸は、その内村の発想に隠された「名誉心」と「思い上がり」を敏感に察知し、叱責したのである。聖職が気高いために聖職に就くのもないし、キリスト信徒が気高いためにキリスト教を信ずるのもない。この指摘は、慈善の場合と同様、立派なクリスチャンになろうとする内村の内に潜む世俗的名誉心や不遜に目を開かせたという意味できわめて重要なものだった。ここに至って、彼は自己を高めようとする欲求それ自身に含まれる罪深さに直面せざるを得なかった。そして、それは「愛国心」という大義をもっても正当化され得ないものだった。

征服され難い敵として「自我」より難いものはない、という内村の自覚は、「自分がなりたいと願うものになれない」という絶望感を回復し難いまでに募らせた。そして、利己的自我との闘いは、彼の自己否定を、自ら完き者たろうと努める自己救済の心こそ最高の思い上がりである、という所まで追い込んだ。キリスト教を手段とする修養はキリスト教と相容れないという、この自覚を経て内村はようやく、アマストの学長、J. H. シーリーの「内村、君は君の哀をのみ見るからいけな。君は君の外を見なければいけない。何故己に省みる事を止めて十字架の上に君の罪を贖い給いしイエスを仰ぎ贖ないのか」という言葉を受け入れることができたのである⁴²⁾。

神は父であり愛であり、宇宙はその恵みに満ちている。人間はその欠陥のままに受け入れられ、救われる。「信仰により義人は生きる。その行為によらない」という教義を、内村はそれまで何度も耳にしていた。だが、本当に自分が神に受け入れられるという実感は、自分自身の身を削る努力とその行き詰りの果てに神の愛を必要とせざるを得ない状況に追い込まれることにより、加うるに、「父なる神」を彷彿とさせるシーリーの人格的力に負うことによって彼のものとなったのである⁴³⁾。

キリストの贖罪の力の実感、つまり、彼の心を領していた葛藤の解決は神の子の十字架にあり、キリストは彼の負債のごとくを贖い、彼を「始祖」の墮落以前の清浄と純潔とに連れ戻したという実感で、内村は「再生」として受取った。イエスの死と共に自己の罪に死

し、神の子として再生するのである。

宗教的に語られたこの「再生」とは、これまで問題にしてきた自己観のレベルで見れば、自己の価値の逆説的再発見を意味した。「自覚以前のわれわれは、われをわが有と解して誤れり、わが有としてのわれわれは空無なり。無意義なり。罪なり。されども神の所属としてのわれは決して価値なきものにあらず。しかり神の所属としてのわれわれに永久の価値ありて存す⁴⁴⁾」と語られるように、自己からの発想を神からのものに転換することを通して、悪化した自己イメージからも脱出しえたのである。そして、この信仰的逆説を介して二つの人間観も接合される。

自己修養の結果としてもたらされたこの転換は、自己形成への能動性を放棄することを意味しなかった。過剰な自己意識から行動不能に陥ることなく、むしろ以前に増して積極的になりうるばかりでなく、自己の信念に従って生きる、自由かつ独立の人と内村はなりえたからである。なぜなら、神の福音を受け入れた内村には、神からの離反以外の罪は恐れるに足りず、神と共にある限り、彼の行為は究極的な「勝利」を既に約束されていると確信されたためである。そして、その希望に満ちた確信の中で、「徐々に無限に進化する」という進化論的発想が再び生氣を取り戻していった。

半生を費した聖書注解の仕事の中で、内村はロマ書に多くの時間を割いた。それにはパウロの思想が進化論的な彼の発想に馴染みやすいことも一因したと思われる。彼は、「招かれる」「義とされる」「栄えを賜う」というパウロの信仰の三段階を、人間の漸進的発達段階と重ね合わせてとらえた。「招かれる」とは律法と出会うことであり、「義とせられる」とは福音信仰の体得であり、「栄えを賜う」とは肉体の復活を含む救済、すなわち究極的な人間の完成を意味したが⁴⁵⁾、最初の二段階は言うまでもなく、内村自身の札幌での入信から福音信仰の獲得までの過程に合致している。

彼はその過程を「コンボルションの実験⁴⁶⁾」として語ったが、「義とせられる」ことが「招かれ」た者の主体的な自己修養の結果として与えられること、彼の言を借りれば、「人は自己発見して、そこに神の自顕にあずかる」ということが、動かし難い事実としてそこでも主張されている。さらに、「義とせられ」てから「栄えを賜う」までの過程を、内村はやはり自己を向上させるための期間として捉えた。「義とせられただけでは罪の余波、すなわち、生まれつきの習慣や遺伝的の罪悪が残っている」から、病気の回復期におけると同様、本人の努力が不可欠だとするのである。この期の努力はもちろん

前のものとは異なり、神の為に生きることを通して自己実現をめざすものである。

キリスト信徒としての生涯は、福音信仰を経て、神の計画に基づいて無限に進化する宇宙に和して、無限に向上する道として内村の中に定着したが、人間の自己改善の可能性をどこまで評価するかは時期によって内村の中でも動揺があり、その中で、「無限進歩」と「罪を犯す者」という二つの人間観は、終始、微妙な均衡を保ってゆくことになる。

(Ⅲ) 教育意識

内村の教育観の理解には自己形成意識の解明が不可欠だが、さらに、自己形成意識の中で導かれ、その教育的対他関係を支えた意識にまで立入ることが必要である。最後に、内村の「教育意識」を、他者の働きかけと社会そのものへの働きかけの二面から検討し、「精神的教育」として語られた彼の理想とする教育関係の内実に迫りたい。

1. 教育関係の創造

狭義の教育実践ばかりでなく、伝道や文筆活動にも含まれる彼の対他関係のあり方は、彼自身の自己形成の歩みに伴って当然変化していった。

信仰の初期において、内村は他者の言動を攻撃し、あるいは自ら鞭を垂れて悔い改めを求めるといった啓蒙的で直接的な伝道活動を行った。だが、自省の深化は、「明白なるキリスト教の訓戒を犯しながら、世人に向って罪の懺悔を勧め、神の裁判を説教する」自らの「鉄面皮」を自覚させない訳にはゆかなかった。

さらに、自己理解への努力は人間存在の複雑さとその重さへの目を開いた。「わが自身の心すわれわれはこれを知ることのできない者であります まして他人の心をやです これを知るは宇宙の奥義を知るよりも難い事でありまして、全能の神にあらざれば決して量り知ることのできるものではありません。473」と内村は述べたが、己と同様神の被造物であり、神の子・神の僕たる他者を、人は裁きえないという認識は、信仰に含まれる世俗的なエリート意識を罪として彼が自覚したことと相俟って、土族的な指導者意識と連続する、当初の啓蒙的なあり方を克服する意味で重要なものだった。

明治社会主義者の中でも、ともすれば意識化されずに温存された身分倫理的残滓⁴⁸⁾を払拭したという点で意義深いその認識は、反面で、直接的な働きかけから彼を後退させることにもなった。内村が、社会匡正の名の下で行われる他者の罪悪の曝露や誹話を嫌い、「万朝報」や

「東京独立雑誌」などの警世の仕事より、「聖書之研究」による聖書注解の仕事をより本質的なものとみなしたのもそれと無関係ではない。

さて、積極的な働きかけから後退を余儀なくされ、自己の問題に沈潜せざるをえなかった内村は、福音信仰を経て、どのような教育的な対他関係を創造していったのだろうか。1888年、4年間の滞米を終えて帰国した内村は、新潟北越学館に仮教頭として赴任し、生物学と聖書講義を担当するが、その後の5年余りを、彼は教育現場を転々とした⁴⁹⁾。そして、彼の教育意識の一端をその中に窺うことができる。

内村は信仰を持つことを信者の要件としてではなく「人」そのものの形成の要件と考えたから、学生をキリスト教に導くことを教育とみなし、実践した。「余輩は『われに従えよ』と書いて人に迫らない。余輩はまたある特殊の教義をもたらしてこれを強くない。余輩はただ人をイエスに導かんとする。50)」と言うように、それは、人を自らの弟子にしようとするのでも、教会に勧誘するのでもなく、イエスという存在の紹介という形をとったものだった。

北越学館で内村は青年達に週5回エレミヤ記を講義し、仏教や儒教にも門戸を開いた。北越学館はキリスト教主義に基づく高等普通教育を施すために設立されたとはいえ、伝道を否定し、他宗教を認める彼の動きは、学館の実権を握るアメリカン・ボードの宣教師や日本人牧師達との間に激しい対立を生み、半年余りで彼は学館を去ったが、北越での一見無軌道と思える彼の行動の陰には、既に検討してきたような人間形成に関わる諸意識が強く働いていた。彼が性急な伝道から学生を守ろうとしたのも、人間の無限進歩、発達を保證する生命の自発性を損わないためであった。

自己の体験が「事実」として一般性を持つと考えた内村は、信仰の形成を発達的一段階として捉え、自己修養による葛藤をそれに先行する段階として重視した。彼が青年を念頭に置いて教育一般を論じる傾向があるのは、青年期が自己確立にとって重要な時期であり、その精神的葛藤の持つ発達の意味に着目していたからである。青年期の葛藤とその克服が欧米に於ては、人生の重大な節目となりうることを知っていた内村は⁵¹⁾青年の純粋さに、とりわけ、一高などの、向学心の篤い、倫理性の高い日本の青年達の内に、彼自身の歩んだ人間形成過程が再現されるのを期待した。「人の理想が高ければ高いだけ、その生活が完全なれば完全なるだけ、それだけ人は福音の真理を必要とする⁵²⁾」のであり、彼が、北越においても、その後も仏教や儒教に好意を示したのも、その

真面目な自己修養や高い倫理性を眞の信仰への前段階と考えたからである。

信仰は神と本人との個人的関係であるという確信に立ち、内村は学生に知識を与え、彼の人格を通して神が直接語りかけることを望みつつ、彼ら自身が信仰を必要とする時の来るのを待った。そして、この働きかけの形は、既成の教育界に失望し、そこを去った内村のその後の文筆活動の中にも引き継がれた。

「キリスト信徒の懺悔」「求安録」「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」などの初期の自伝的作品は、キリスト教の眞理性を自らの「生」を証拠にして証明しようとするものだが、中でも後の二つは、それが同時に人間発達の科学的眞理でもあると主張するものだった。「余はいかにして」は、日記を素材とし、「一個の靈魂が種から、成長した穀物になるまでの発生的成長に関する形態学上と生理学上のあらゆる変化」を明らかにする「心靈の生物学」として企図されている⁵³⁾。「求安録」も「実験の記録」と副題がつくはずだった⁵⁴⁾

生物学的アナロジーで人間発達を捉える発見をそこにも見い出せるが、「科学的」裏付けに支えられつつ自己のありのままを表現することによって人に影響を与えるというその発想は、対象が眼前の学生から読者という不特定多数へと拡大されただけで、本質的には何ら変化することはなかった。そして、この教育的対他関係の形は、後の聖書研究会の中でも生き続け、実際に人を動かしよう点では前の直接的なものに比して遙かに効を奏したのである⁵⁵⁾。

2. 「人を作る」ことと社会改革

内村の教育観の基底にあるキリスト教は、単なる国家主義教育批判にとどまらず、救済史的観点から、社会変革と自己および他者の形成とを繋ぐ視点を基本的には持っていた。

社会の形成にどう働きかけるかは、その人の持つ歴史的未來意識に深く関わるが、内村はそれをアマストのA・D・モースの歴史学から得た。「歴史は人類進歩の記録にして、上帝の摂理を最も明瞭に示すものなり。歴史によって過去を考え、未來を察し、人類全体の運動を知るべし。」⁵⁶⁾という観念は、それまでの教訓と模範を読み取るべき物語りとしての歴史認識を一掃し、生物学的な発達観の観念を補って、日本の進むべき方向をキリスト教の救済史的内に位置づけて理解させたのである。「日本の天職」「興国史談」はその具体的な表現だが、内村の激しい社会批判は、救済史の中で日本が果たさねばならぬ役割に現実の日本がいかに程遠いかという観点から

なされた。

I for Japan, Japan for the World, The World for Christ. And All for God という墓碑銘にもなった有名な言葉通り、内村は自己の信仰によって日本を救い、日本は世界を救い、それによって神の国が実現されることを願った。そこには自己形成のみならず、「人を作らんかな人を作らんかな人を作りて而して後に社会を改良せんかな⁵⁷⁾」というように、他者の形成を社会改革と結びつけて考える発想があった。

だが一方で、内村は宗教者として超越的世界との関連で人間社会を捉えるため、その変革思想は、社会変革そのものさえ否定する逆説的・根源的なものとなった。すなわち、超越的世界の価値体系に従って人間の心が変革され、価値そのものが再編成されることこそ最も根本的で永遠的な解決だと確信されたのであり、この点を強調することにより、内村は、個人の変革とともに社会組織の変革を説く安部磯雄らのキリスト教社会主義とも袂を分ったのである⁵⁸⁾。

ジャーナリストとしての仕事を通じて社会悪を知れば知るほど、内村は個人の精神的変革の必要を痛感した。そして、外側からは社会からの後退と見える内村後期の活動は、彼自身には最も積極的な社会改革の営みでもあったのである。とはいえ、内村にあっては、社会と個人との関係は超越的価値との関わりでこそ深められたが、社会主義者の中で問われてゆくような世俗的な緊張関係においてはあまり深められなかったのではなからうか。社会は人間の集合体であり、その構成部分である個人の改良が全体としての社会の改良につながる⁵⁹⁾という彼の主張には、個人・国家・世界・神が予定調和的に並列された先のスローガンと相俟って、同心内的に広がるあの究極的な宇宙観の残響が聞けるのである。

究極的な救済という観念が、結果的には世俗的な社会悪への彼の攻勢を鈍らせたように、社会から彼自身が受けた非難攻撃も、その受難の意味をヨブのように神に問うことで、より高きキリスト者への糧と変えられていった。そして、神との関わりで深められた対他関係のあり方は、進化論的な発達観と結びついて、「自己修養」をあくまで尊重する立場をとらせ、対社会関係においては、「青年が自己を改良し、自己を修養し、自己を研究して眞の人間となれば、それが大なる社会改良であるではないか。それがすなわち非常なる社会救済ではないか。」⁶⁰⁾というように、個人の「自己修養」の上に社会改革を位置づけてゆくのである。

おわりに

内村においては、進化論とキリスト教が融合した自己形成意識から、教育者—被教育者という直接的な力関係を否定し、学習者の自発性を前提として、教師自らの「生」をもってする教育的対他関係が導びかれたが、他者の自己形成を援助するという、その控え目な働きかけの背後には、彼の信仰、すなわち、彼自身が選び取った価値へとその全存在を賭けて生きる、激しい情熱が秘められていた。彼の信仰はきわめて実存的なものであり、その教育的な働きかけも、自ら信ずるものへの忠誠と、他者の自由の尊重という対立する二つの要請の緊張関係の上に成立していたのである。

内村はこの緊張関係を、社会学が扱うような、世俗的な人間関係における問題として展開することはなかった。当時の時代状況から推せば無理もないが、彼は、超越者への帰依の中で、自己と他者、個人と社会の関係をめぐる純粋に現世的な問題を擯り抜けてしまった。

確かに内村の教育観は近代的要素を含んでいたが、それがとりわけ注目されるのは、日本の伝統的な人間形成における価値規範との連続性を保ちながら、その教育観が形成されたことである。西欧近代の教育思想の翻訳、紹介ではなく、武士的な自己形成の文化を継承しながら、「生きる」ことの中でそれを近代的なものに変化させていったのである。明治維新时期と第二次大戦の敗北という二つの大きな亀裂を持つ日本文化のアイデンティティをどう考えるかについては、ここでは立入らないが、私達は、内村の試みを受けて、「修養」あるいは「自己形成」から教育を考える筋道の中に、日本の文化的連続性を追求する一つの方向を見い出せるであろう。

内村の教育観を自己形成の問題から検討する形で試論を展開してきたが、自己形成の歴史的事実が教育学研究において持つ意義や可能性は、当然、それだけではない。自己形成の事実がそれ自体として、つまり、「自己形成の歴史的系譜」の研究として教育学研究の中に位置づくだろう。そして、修養という伝統的営為をキリスト教を介して変容させ、現代的な「自己形成」へと橋渡しをした内村は、その中で、重要な位置を占めるにちがいない。

内村において試みた自己形成意識の研究は、自己形成に関する研究の限られた一面にすぎない。しかし、このような試みを一つの布石として、日本人の自己形成の歴史的諸形態を明らかにすることにより、私達は、歴史的な教育事象の底流の一つを理解できるであろう。同時に、宗教や芸術を含む広汎な文化における人間形成を視

野に入れつつ、現代人の自己形成のありかたを把握することは、今日の教育問題の考察にとって、基礎的な作業となりうる。それらが具体的な研究の中でどう実を結ぶかは、今後の試論に俟ちたい。

註

- 1) 内村の先行研究は、品川力「内村鑑三研究文献目録」(増補版) 荒竹出版 S52. 参照。
- 2) 「内村鑑三に関する教育学の考察—その『教育者』としてのアイデンティティ形成を中心として」と題する修論で、筆者は、Ⅰ. 主体的自己形成への試み、Ⅱ. 社会的存在への自己形成. の二つを大きな柱として、内村の具体的な自己形成過程を扱った。本論文は、その中から内村の教育観を理解する上で重要なものを抽出したものである。厳密には時期を区切って検討せねばならないが、ここでは、内村の教育観の枠組と、「主体的な自己形成を支える意識」としての彼の「自己形成意識」の基調となるものを考察している。従って、交友関係を含む多くの事象を切り捨てており、また、「自己学習」とは異なる概念として「自己形成」の語を用いている。
- 3) 何らかの教育的意図で他者に働きかけようとする「意識」であり、体系的な「思想」を必ずしも意味しないのは、「自己形成意識」についても同様である。
- 4) 内村鑑三「人を作れ」万朝報 1898. 2. 内村鑑三信仰著作全集 20, P. 70. 教文館 S5, (以下、「全集」と略)
- 5) 内村鑑三「教育」東京独立雑誌 1899. 7. 全集 20, P. 68~9.
- 6) 大山綱夫「シーリーのアマトカレッジと内村鑑三」内村鑑三研究 8, キリスト教図書出版社 1977. 4.
- 7) 大山綱夫「札幌バンドの性格を巡って—札幌におけるアメリカ・プロテスタントの展開」キリスト教学第 9 号, 北海道基督教学会 1974.
- 8), 9), 10) 内村鑑三「教育の基礎としての信仰」聖書之研究 1911. 1, 全集 20. P. 75.
- 11) 内村鑑三「修養大意」聖書之研究 1926. 1. 全集 22, P. 43.
- 12) 同 P. 44.
- 13) 三枝博音「西欧化日本の研究」三枝博音全集 12, P. 80. 中央公論社 S53.
- 14) 内村鑑三「欲の上進」聖書之研究 1926. 8. 全集 22. P. 52.
- 15) 内村鑑三「修養大意」前掲 P. 44~45.
- 16) 内村鑑三「目のむけ方」聖書之研究 1922. 1. 全集 22. P. 52.
- 17) 内村鑑三「自己修養について」聖書之研究 1922. 1. 全集 22. P. 54.
- 18) 内村鑑三「精神的教育とは何ぞ」國民之友 1895. 1.

- 全集20, p. 71~4.
 19), 20), 21) 同 p. 73.
 22), 23) 内村鑑三「読書余録」聖書之研究 1909. 10~11 全集20, p. 128.
 24) 内村鑑三「聖書研究者の立場より見たるキリストの再来」聖書之研究 1918. 全集13, p. 22.
 25) 内村鑑三「進化説はたして真理なるか」聖書之研究 1929. 1. 全集22. p. 248.
 26) 内村鑑三「近代における科学的思想の変遷」聖書之研究 1910. 1. 全集22. p. 235.
 27) 松沢弘陽「近代日本と内村鑑三」日本の名著38, p. 31. 中央公論社 S 46.
 28) 内村鑑三「伝記学の研究」世界の日本 1897. 11. 全集23. p. 178.
 29) 内村鑑三, 新島襄宛書簡 1885. 8. 10 (もと英文) 内村鑑三日記書簡全集 5, p. 167. 教文館 S 51 (以下「日記書簡全集」と略).
 30) 内村, 「近代における科学的思想の変遷」p. 234.
 31) 内村鑑三, 新渡戸稲造宛書簡 1885. 4. 19. 日記書簡全集 5, p. 136. ドラモンドについては, 畔上賢三訳「人間上進論」警醒社 M43, 参照.
 32) 内村鑑三, 新島宛書簡 1885. 6. 2. 日記書簡全集 5. p. 145 (もと英文).
 33) 明治末~大正期にかけての修養論の流行を背景に, 内村は彼の「修養」論を語ったが, 以下に扱うのは, 内村における修養概念の変容過程である。それ故, 彼がそれと意識せず踏襲した, 武士の子弟にとって当時一般的だった自己形成の様式を, 変容後のものと区別するために, 「」を付さずに用いることにする。
 34) 内村鑑三「故横井時雄君の為に弁ず」1928. 4. 14 (演説草稿) 全集 7 p. 139.
 35) 内村鑑三「信仰の冒険」聖書之研究 1929. 7. 全集 16. p. 44.
 36) 内村鑑三「キリスト教問答」その四. 心霊の実験 聖書之研究 1903. 10~1904. 7. 全集 3, p. 116.
 37) 内村鑑三「求安録」1894. 2. 全集 1. p. 71.
 38) 同 p. 70.
 39) 内村鑑三, 新渡戸宛書簡 1885. 3. 23. 日記書簡全集 5. p. 128 (もと英文).
 40) 内村鑑三, 新島宛書簡 1885. 6. 21. 日記書簡全集 5. p. 154 (もと英文).
 41) 内村鑑三, 新渡戸宛書簡 1885. 5. 17, 日記書簡全集 5, p. 139. (もと英文).
 42) 内村鑑三「クリスマス夜話—私の信仰の先生」聖書之研究 1925. 12. 全集23, p. 119.
 43) 内村鑑三「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」1895, 全集 2. p. 105 (もと英文) 内村はその中で, 晩年のシーリー (J.H. Seelye 1824—95) との出会いを劇的に描いている。彼はシーリーを通して「人格的感化」の何たるかを知ったのである。
 44) 内村鑑三「自覚」聖書之研究 1914. 1. 全集 16, p. 36.
 45) 内村鑑三「ロマ書講演」1913, 10. 内村鑑三聖書注解全集11, p. 278—9. 教文館 S 53.
 46) 内村鑑三「コンボルジョンの実験」聖書之研究 1930. 3. 全集12, p. 79—83.
 47) 内村鑑三「他人を議するの罪悪」聖書之研究 1901. 3. 全集22, p. 33.
 48) 中村勝範「明治社会主義意識の形成」法学研究41—7, 慶応大学 S 49.
 49) 明治20年代に内村が関係したのは, 東洋英和女学校. 第一高等中学校, 泰西学館, 熊本英学校, 名古屋英学校などである。
 50) 内村鑑三「信仰は個人的関係」聖書之研究 1912. 3. 全集16, p. 34.
 51) 内村鑑三「基督教信者変心の理由」S 29, 3. 内村鑑三研究 3, p. 92. S 49.
 52) 内村鑑三, D. C. ベル宛書簡 1890. 9. 26. 日記書簡全集 5, p. 217 (もと英文)
 53) 内村鑑三「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」緒言, 及び, 同, シーリー宛書簡 1887, 11. 25. 内村鑑三研究 3, p. 96 (もと英文).
 54) 内村鑑三, ベル宛書簡 1893. 2. 5. 日記書簡全集 5, p. 251 (もと英文).
 55) 内村鑑三「余はいかにしてキリスト信者を作りしか」聖書之研究 1923. 1. 全集 3, p. 59.
 56) 内村鑑三「伝道の精神」1894. 2 全集 1, p. 205.
 57) 内村鑑三「困った国」万朝報 1902. 1. 全集24, p. 158.
 58) 鈴木範久「内村鑑三と社会変革」脇本平也編「社会変革と宗教をめぐる問題」S 53 (東京大学宗教学研究室) 所収。
 59) 内村鑑三「社会はいかにして改良さるべきものなのか」万朝報 1903. 7. 全集21. p. 251.
 60) 内村鑑三「青年腐敗の原因およびその救済策」警世 1901. 12. 全集20. p. 97.