

## 内村鑑三における武士道とキリスト教：新渡戸稲造との比較を通して

著者	佐藤 明
出版者	法政大学大学院
雑誌名	大学院紀要 = Bulletin of graduate studies
巻	85
ページ	17-33
発行年	2020-10-31
URL	<a href="http://doi.org/10.15002/00023451">http://doi.org/10.15002/00023451</a>

# 内村鑑三における武士道とキリスト教

## —新渡戸稲造との比較を通して—

人文科学研究科 哲学専攻  
国際日本学インスティテュート  
博士後期課程3年 佐藤 明

### 序論

内村鑑三は、1914年8月 *The Japan Evangelist* に掲載された“The necessity of having Knowledge of Japanese literature”の中で、新渡戸稲造の著書『武士道』について「わたしの古い級友新渡戸君の書いた『武士道』のような本を読んでも武士道は分かりません。わたしはしばしば彼に言います、ぼくの考えではこれは日本人が英語で書いた一番美しい本であるが、キリスト教化された武士道である、ちょうどエドウィン・アーノルドの『アジアの光』が仏教を解き明かすものではないけれど仏陀の美しい伝記であるのに似ている、と」[内村 1985:264]として、自分は『太平記』によって武士道を理解していることを述べている<sup>(1)</sup>。このことは、内村と新渡戸には思想において共通した面と違う面があったことを示している。共通した面としては、両者共に武士階級出身であったことや札幌農学校での信仰活動の経験から西洋のキリスト教における制度や儀式や華美なものを好まなかったことである。内村が新渡戸の『武士道』を美しいと評したのは、華美なものを好む西洋に対して質素なものを好む武士道の魅力が巧みに表現されていたからであろう。しかし新渡戸の『武士道』を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]と表現したのは、内村が新渡戸の描く武士道観を全面的に肯定していたわけではないことを示している。なぜなら内村は新渡戸の『武士道』を読んでも武士道は分からないとした上で、エドウィン・アーノルドの『アジアの光』を引き合いに出しているが、そこには両者を共に本質をとらえたものではないとするネガティブなニュアンスが含まれていると思われるからである。したがって「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]と表現される時の武士道もまた内村が本質を忘れたものとして批判的に見ていた西洋のキリスト教の価値観に合わせた武士道を意味することになると思われる。内村と新渡戸の武士道や両者の比較については多くの先行研究があるが<sup>(2)</sup>、本稿では内村による新渡戸の著作『武士道』に対するこの評価をもとに内村の考える武士道と新渡戸の考える武士道に違いがあったことを二人のキリスト教のとらえ方の違いとの関連において考察する。そして内村がなぜ新渡戸の著作『武士道』を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]と評したのかについて明らかにしたい。

### 第1章 内村の十字架のキリスト教と新渡戸の悲しみのキリスト教

内村鑑三と新渡戸稲造は、共に武士の家に生まれ札幌農学校でキリスト教の洗礼を受けたが、両者の信仰の性質には違いが見られたことが矢内原忠雄の回想によって知られている。矢内原は、旧制一高の学生の時師である新渡戸稲造に内村との宗教の違いを尋ねた。それに対して新渡戸は「僕のは正門でない。横の門から入ったんだ。横の門というのは悲しみといふ事である」[矢内原 1965:403]と答えたという。これについて矢内原は、正門とは内村鑑三先生を中心とする贖罪の信仰のことであり、それに対して新渡戸先生の信仰生活の主な点は贖罪よりも悲しみということにあるという意味に解釈している。本章では、この新渡戸の言葉とそれについての矢内原の解釈をもとに、内村の信仰の性質と新渡戸の信仰の性質の違いは両者がキリスト教を自分のものにしていく過程において何に強く動かされたかによること、さらにそれは両者の人間観や武士道論の形成にも大きな影響を与えていることを明らかにしたい。

内村鑑三は1861年に高崎藩士の家に生まれ、新渡戸稲造は翌1862年に盛岡藩士の家に生まれた。両者共幼少時に武士としての厳しい教育を受けたものの明治維新を経た世の中の激変によって、新しい世の中で身を立てる

ために西洋の学問を学ぶようになったことは共通している。内村は1873年に上京し赤坂にある有馬私学校英学科で学んだ後、翌1874年に東京外国語学校に編入している。新渡戸は1872年に叔父の養子となり上京し、築地の英学校で学んだ後、国漢の学習を中心とする藩学共憤義塾を経て1875年にやはり東京外国語学校に入学している。内村が胸部疾患のため1年休学したので両者は同級生として学ぶことになったが、その後共に1877年に官費生の募集に応ずる形で札幌農学校に第二期生として入学することになった。

札幌農学校の第一期生は全員教頭クラークの強い影響によりキリスト教に入信していたが、彼らは新生にもクラークが残した「イエスを信ずる者の契約」に署名することによりキリスト教に入信することを強く迫った。内村は、「我が国の神よりほかのいかなる神にも忠誠を誓うことは死そのものをもってしても強いられることはできない」[内村1938:20]と考えていたにもかかわらず、「カレッヂの世論はあまりにつよく余に反対であった、それに対抗することは余の力におよばなかった」[内村1938:22]として「余の基督教への第一歩は、強制されたものであった、余の意志に反して、また(余は告白しなければならぬ)いくぶん余の良心に反して」[内村1938:22]と記している。これに対して新渡戸は以前からキリスト教を尊いものとしていたので、契約になんら抵抗を示すことなく級友に先立って署名をしており、入信は自然な流れであった。

しかし入信に抵抗を示した内村はその後、「唯一神教は余を新しい人とした。(中略)新しい信仰によって与えられた新しい霊的自由は、余の心と体とに健全な感化を与えた」[内村1938:26]とあるように熱心な信仰生活を送るようになり、欧米のキリスト教の教派主義への疑問から独立教会設立にも積極的に関わるようになった。これに対して新渡戸の方は始めのうちこそ親族にも布教するなど熱心であったが、頻りに神学的な書物を耽読した結果、眼を患ったこともあり一種の憂鬱の傾向を帯び懐疑的になった。新渡戸のこうした状態は農学校在学中から卒業後も続いた。農学校在学中の新渡戸について内村は、「彼はすべての事を疑うことができ、新しい疑問を製造することができた、そして何事も自分がそれを受取ることのできる前に吟味し証明しなければならなかった」[内村1938:34]と記している。しかしその一方で、新渡戸は1880年の夏には母の死によって憂鬱が一層深くなった時に、それを解決するために以前から関心を寄せていた作家カーライルの『サター・リザータス』を読み光明を得ることもあった。『サター・リザータス』は、主人公の学者トイフェスドレクという学者の人生遍歴や思想について書かれたものである。そこには母への敬慕や父の死からの再生といったその時の新渡戸の心に響くような記述や物事への懐疑心を払拭させるような記述があった。すなわち主人公が失恋によって失望と懐疑のどん底に沈み一切のものを否定する状態から、それを克服し世俗の幸福ではなく神の祝福を求めようになる過程や、その結果いかなる人間のうちに神が宿ることに感謝し、キリスト教は「悲哀の崇拜」だと考えるに至ることが書かれている。また作品全体には、衣服は外観を示すけれども人間本来の姿を隠すものであるから、我々は外観にとらわれずに人間の真価を見るべきだという思想が貫かれている。新渡戸はこの作品を34、5回は読んだと述べているが、この作品はその後の新渡戸の思想に大きな影響を与えたと思われる。けれどもそれによって一切が晴れたわけではなく、1882年11月23日の宮部金吾宛書簡には「僕は自分の罪を充分自覚しているし赦しの必要、“贖い主”の必要もよくわかっているのだが、その“贖い主”が誰なのか、はっきり言えないのだ」[新渡戸23:722]と記しており信仰への懐疑といった憂鬱な心情がうかがえる。

一方信仰生活に熱心であったはずの内村もまた社会人生活を送るうちに「宗教事業の活動も科学的実験の成功もみたくすることができない空虚な場所を自分のうちに見出した」[内村1938:93]ことで上京してみたもののそこにおいても「それ自身が空虚である感傷的基督教が以前にもましてそれを大きくより顕著にした」[内村1938:105]とあるようにこれまでの信仰のあり方では満たされない問題に悩まされるようになった。こうして内村と新渡戸はそれぞれが信仰に対する悩みを味わったが、両者はその問題を抱えたまま渡米することになる。新渡戸は1884年9月にアメリカに向けて出発した。新渡戸は当時東京大学で学んではいたものの大学の学問に物足りなさを感じていたのでその動機は1884年4月20日の宮部金吾宛書簡で次のように語られている。

少なく共日本の学会は八年は遅れて居る斯な処に学問したなら最高位に達しても鳥無き里の蝙蝠に過ぎない、薯の頭でも頭となれと云ふ主義になればイザ知らず、苟しくも学に志す以上は、自分の知識発展、心の修養、人として己に羞ぢず、地に低くとも天に高く、人に賤しめらるゝも神に愛せられんには、第一己

を磨かざるべからず、それには広い世界に出なければ唯々遅れるのみと思ひ定めたのが、洋行の直接動機であつた。[新渡戸 6:21]

また内村は日本のキリスト教では満たされないことからアメリカに対して次のような思いを抱き同年 11 月に出発した。

そこでは基督教が数百年のあいだ疑う余地のない勢力と感化を及ぼして来たのであるから、平安と歓喜とは異教生まれの我々には思いおよばないような、真理の真剣な探求者には何人にも容易に獲得せられるような、量をもって見出されるに相違ないと余は想像した。[内村 1938:105]

これらから渡米の直接的な動機は新渡戸にとってはアメリカの進んだ学問を身に着けることであり、内村にとってはアメリカにおいてキリスト教の真髓を学ぶことであったことがわかる。しかし両者共に信仰上の悩みの途上にあっても自らの中に神を中心とした確固たる秩序の構築を希求していたのであった。

こうして渡米した両者であったが、共にアメリカに見られるキリスト教一般についてはあまり良い印象を持たなかったことは共通している。内村はそれを「装飾され教義化された基督教」[内村 1938:203]と表現し、新渡戸は「新約全書に載せてある宗教とは別物のような感が起こつた」[新渡戸 6:133]と表現している。そういう印象を持ったのは彼らが札幌農学校時代にクラークという平信徒から伝えられたキリスト教によって仲間同士の集会を中心に信仰を育んだことによるところが大きいと思われる。しかし両者は共にアメリカの地において自らの核となるキリスト教に出会うことになる。新渡戸は他のアメリカのキリスト教には見られない魅力をクエーカーの集会に感じ 1886 年 12 月 9 日に日本人初の会員となった。クエーカーは牧師も洗礼も定めず、集会は黙想瞑想を主とし各自が直接神と交わることを第一とするものであった。新渡戸は『サーター・リザータス』によってクエーカーの創始者ジョージ・フォックスの考え方についても知っていたと思われるが、クエーカーは善悪を判断する良心の萌芽は誰にでもあるとしてそれを「内なる光」と呼んで各自がそれを伸ばすことを目指すものである。そのため聖書を軽んずるものではないが、聖書と自分の心に葛藤が生まれた時は自分の心に従うことを説くものであった。また新渡戸が自らの信仰を悲しみの門から入ったというのは、苦悩の最中に読んだ『サーター・リザータス』においてキリスト教が「悲哀の崇拜」とされていることに共感してのことだと思われる。1915 年出版の『人生雑感』の「悲哀の使命」において、新渡戸はキリスト教が「悲哀の人々に偉大な慰藉を与える」[新渡戸 10:58]とし、「悲哀は要するに先天的かつ普遍的である」[新渡戸 10:61]とも述べている。一方内村はアメリカで慈善事業に従事することによって苦悩から逃れようと奮闘した。しかし慈善行為を「完全な自己犠牲と全部的の自己没却」[内村 1938:131]ととらえてそれに自分を合致させようと努力するなかでかえって自らの利己心を知ることとなりさらなる苦悩を味わう。しかしその後入学したカレッジの総長の言葉と行為による感化、すなわち神の我々に対する愛に対して「ただ心を開きさえすればよい」[内村 1938:158]という教えにより当初の期待とは別の形でキリスト教の真髓を知ることとなる。そのことは次のように記されている。

神ノ子ガ十字架ニ釘ケラレ給ヒシ事ノ中ニ、今日マデ余ノ心ヲ苦シメシ凡テノ難問ノ解決ハ存スルナリ。  
「キリスト」ハ余ノ凡テノ負債ヲ支払ヒ給ヒデ、余ヲ墮落以前ノ最初ノ人ノ清浄ト潔白トニ返シ給ヒ得ルナリ。[内村 1938:163]

ここで内村は「「キリスト」ハ余ノ凡テノ負債ヲ支払ヒ給ヒデ」[内村 1938:163]とするが、それは内村において神と私とがキリストを介して 1 対 1 で直接結ばれた瞬間であった。内村はこの経験から、人が神と正しい関係で結ばれるために必要なのは、自らの行ないによる努力ではなく神がキリストの十字架を通して自分の罪を赦すということへの信頼だということに気づいたのであった。これらから新渡戸のキリスト教は悲しみのキリスト教で内村のキリスト教は十字架のキリスト教であることがいえる。新渡戸のキリスト教は贖い主としてのキリストよりも人々の悲哀を慰めるキリストを強調しているので、罪から解放される人間の姿はあまり意識されず道徳と信

仰の区別は曖昧である。これに対して内村は苦闘の末たどり着いた自分の贖罪信仰を重視するので、各個人がそれぞれ神の前で「赦された罪人」[内村 1995:182] となることを説く。したがって内村における武士道論とされる『代表的日本人』では、5人の代表的日本人を通して日本人の国民性が説かれているもののそれだけでは不十分とされそこから信仰への飛躍が強調される。そのことは1908年のドイツ語版の後記では「武士道では、人を回心させ、その人を新しい被造物、赦された罪人とすることは決してできないのであります」[内村 1995:182]と記されている。また1902年の「余の基督教」では「若し基督が釈迦や孔子の如きもの人間であって、其説きし所の教義が僅かに仁義忠孝等普通の人倫に止まったならば、彼は決して人類の救い主として仰がれるべき者ではない」[内村 10:400]とも述べられている。さらに儒教と基督教の違いについては、1903年の「クリスマス述懐」においては「日に三たび自己を省る」とは儒教の教訓です。「汝自己を見るなかれ、我を見よ」とは基督教の教訓であります」[内村 11:516]とある。そして1911年の「人格の否認」では「聖書は人格を以てする救済を唱えない、否な、其正反対を伝へる」[内村 18:172]として、基督教における核心が神の子キリストによる贖罪にあることを強調する。このように内村の十字架の基督教は、キリストの贖罪によって各個人がそれぞれの罪を神から赦されることが強調されるので人間は個人として神と直接結びついた存在ととらえられる。次章では両者のこの違いが武士道論にどのように反映されているのかについて、内村のアメリカでの回心前後の変化に着目して考察する。

## 第2章 内村の武士道と新渡戸の武士道の違い

### ①内村のアメリカでの回心による武士道観の変化

前章では、内村の基督教は十字架の基督教で新渡戸の基督教は悲哀の基督教であることを明らかにした。本章では両者のこの違いが武士道観の違いとなって表れており、内村の武士道は個人を優先し新渡戸の武士道は社会を優先するものであることを明らかにしたい。それに先立ちここではまず内村がそのような武士道観を確立するのは、アメリカにおける回心の後であることをその前後の変化から確認したい。

内村は1884年11月に渡米するが、渡米後すぐに当初の期待に反して基督教国であるはずのアメリカでは盗みや人種差別や金銭崇拜がまかり通っており、むしろ日本の方が高い道徳性を持つことを感じた。そしてアメリカを絶対視することをやめ、渡米する前は『無用の長物』[内村 1938:127]とさえ思われた日本を「高い目的と高貴な野心を有する聖なる実在であるように、世界と人類のためにあるように」[内村 1938:127]見るようになった。さらに病院に勤務をしながら滞在を続けそれまでの注釈書の類ではなく聖書そのものを読むようになりエレミヤ書に強い感動を覚えた。内村は日本のすべての偉人の言行を預言者エレミヤと比較した結果次のような結論に到達した。

エレミヤに語りたもうたその同じ神は、よしそれほど明瞭でなくとも、余の国人中の或者にも語りたもうたということ、彼はその光と導きとなしに我々を全く棄ておきたまわなかった、いな、もろもろの国のうちで最も基督教的な国に彼が為したもうたように、この長い幾世紀の間、我々を愛し我々を見守りたもうたのである、ということであった。外国伝来の信仰を受けてやや冷却された愛国心は、いまや百倍の活気と感銘とをもって余に還ってきた。[内村 1938:150]

この結論は、内村が札幌農学校で受洗した直後の決意「我々はこの世の主と師に対して表すことを教えられてきた忠誠心をもって彼に仕え」[内村 1938:30]という感情を思い起こさせたと思われる。それゆえ内村はアメリカ流の基督教の流入によって忘れかけていたこと、すなわち自らが幼少の頃からたたき込まれた教えが基督教の受容にも有効だと確信するようになった。その思いは病院勤務で自らの利己的傾向に苦しんだことでその職を辞してからも続いた。そして職を辞した1885年の夏にそれをアメリカ人に向けて発するために英文で論文を執筆した。それは“Moral Traits of the Yamatomdashii (“The Spirits of Japan”)”（「大和魂」（「日本精神」）の道徳的特徴）であるが、そこではその執筆目的が次のように述べられる。

私は西洋の読者に対し、「大和魂」がその精神において本質的にいかにキリスト教的であるか、そしてキリスト教宣教師は、わが同胞を最も純粋にして神聖な救い主—その聖なる花は人類の幹の上にさんぜんと咲き、世界中に「芳香」を放ってきた救世主—へと導くにあたり、大和魂からいかなる利点を引き出すことができるかということを示してみたいと思う。[内村 1984:3]

そしてその利点として三つの顕著な特徴、すなわち 1 親への孝 2 目上の者への忠 3 目下の者への愛をあげる。1 の親への孝については、卑怯なやり方で陥れられた父親の仇を執る曾我兄弟の話や日野資朝の幼い息子の話を例にあげ「こういう話は日本の記録にほとんど数えきれぬくらいあり、正義と名誉という最高の理想を実現したも<sup>の</sup>として、人々にこぞって推奨されている」[内村 1984:6]としている。さらに日本の少年がキリスト教の日曜学校に通うことを両親に反対された時ですら、両親への孝を尽くすことを通してついに両親をキリスト教へ回心させた話をあげて次のように主張する。

ここにキリスト教宣教師がわが同胞の心の扉を開ける「鍵」がある。彼をして、過去二千年もの間育まれてきた親に対する単純で慎み深い義務感を、大切にさせ、助長させるがよい。そして現世の親に対する子供らしい尊敬の念を尊重しながら、日本人の中にも最近「われらが父」と呼ぶ者が現れてきたあの「未知なる神」に由来する、さらに大きな愛とさらに高い義務へ、東洋の子供たちを導くのだ。父母に対する不誠実は、東洋精神において、いつまでも不道徳と同義であってほしい！[内村 1984:8]

ここでは日本人の孝がキリスト教の受容に発展する可能性を述べている。また 2 の目上の者への忠については、「日本人の目には孝がすべての徳の礎石であるが、君への忠はすべての徳の天辺である」[内村 1984:8]とした上で、「人は親を捨てて主人の後を追ってもよいがその反対はできないのだ」[内村 1984:9]として孝に対する忠の優位が説かれる。また「君、君たり、臣、臣たり」[内村 1984:9]というモットーが好まれ、もし主君が主君にふさわしく家臣を愛するなら、家臣からはあらゆる献身と忠誠が期待されること、さらにそれらは「忠臣は二君に事えず」[内村 1984:9]という言葉や家臣の奉公が主君に要求された時、老いた父は息子を送り出すのに「行って我らの主君に仕えよ。この老いさらばえた兵はひとり死なせよ」[内村 1984:9]という言葉が用いられたことに表れているとされる。そしてこのことをキリスト教と次のように関連づける。

キリスト教徒の父母は、こういう言葉を読んで、彼らの主によって聖なる職に召されたかわいい息子や娘を遥かな国や遠くの島に送り出す時の、あの甘美でしかももの悲しい時間を思い出さないだろうか。こういう合言葉が、天の最も貴重な遺産として、国民の中に保存されるように！そうすれば、唯一の「普遍的な主」がその国民を捉えたとき、彼らは地上の君主に示すように教えられてきた一途な心をもって、この主に仕えるようになるのである。[内村 1984:9]

ここでも忠がキリスト教という唯一神信仰を受け入れやすくする可能性が述べられており、それに加えて日本人一般が賞讃する忠臣蔵や武田一族の英雄の話が例にあげられている。さらに 3 の目下の者への愛については、まずそれを論ずるにあたって「ものごとをおだやかにする力をもつ仏教への言及を怠ることはできない」[内村 1984:13]とする。そして仏教について次のように述べる。

「生きとし生ける物すべて」への思いやりを教える宗教は、あらゆる人間関係における優しさを増進させ、人々の心により深い同胞愛をしみわたらせること必定だからである。仏教信仰の源泉は人間愛であるかもしれない。[内村 1984:13-14]

このように仏教の長所を述べた後、日本ではそれが「階級差別や身分差別を廃止はしなかったけれども、従者、弱者に対する国民固有の思いやりの気持を強めた」[内村 1984:14]としている。その例として、西南戦争におい

て彼を慕う青年たちの懇願に従って武装蜂起した西郷隆盛や領主の横暴により重税に苦しむ百姓のために死を覚悟して将軍へ直訴した佐倉の名主宗五郎をあげている。そして佐倉の宗五郎について「この農民の英雄の自己否定の中に、「イスラエルの聖者」をカルヴァリ[キリストが磔刑に処せられた土地]に導いた比類ない愛や悲しみのかすかな影を認めることは、冒瀆であろうか」[内村 1984:18-19]としている。

この論文は 1886 年 1 月に英文雑誌 *Methodist Review* に掲載されるが、内村はその年の 3 月 8 日に回心を経験する。そして回心の経験はこの論文における主張を変化させることになったと思われる。内村はその後いくつかの論文を発表しているが、本格的な執筆活動に入るのは 1891 年の不敬事件以後である。そして 1895 年 5 月には自らのキリスト教への回心の軌跡を描いた *How I became a Christian* (『余は如何にして基督信徒となりし乎』) を発表した。この作品には内村の幼少時からアメリカ留学から帰国するまでのことが描かれているが、そこでの日本の道徳的特徴の扱い方には回心前に執筆した “Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)との明らかな違いが見られる。それは内村がアメリカでの回心を経たことにより自らの心情の変化をその前後で書き分けていることによるとと思われる。その変化は内村は回心後に日本とアメリカの国民性に対して冷静に検討し渡米直後の失望とは異なりアメリカの長所が再確認していることに表れている。そして日本の国民性について「仏陀、孔子、その他の『異教の』教師たちの教えた人生の正道は、基督教徒がこれを注意深く研究すれば、何か自分たちの以前の自己満足を恥かしくおもわせるものである」[内村 1938:206]と評価していることはアメリカでの回心前と変わらないが、その評価が日本の忠や孝がキリスト教の受容に有効だとするものではないことである。この作品では、冒頭に内村の幼少時に受けた教育では、忠や孝が重視され、日本でよく知られた孝子の話が旧約聖書のヨセフの物語と孝において共通していることが語られているのだが、それが特にキリスト教受容に有効であるというような描き方はしていない。さらに忠は孝に優先するものではなく、「君と父と師とは三位一体を構成していた」[内村 1938:15]とされている。また「東洋的訓戒は彼らの同輩と目下に対する関係について欠いているのではない。朋友信ずべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきことは強く主張されている」[内村 1938:16]として一般的には儒教の要素としてあまり強調されることのないことについてそれが重要な要素であることを主張している。

こうしたことは、1894 年に *Japan and The Japanese* (『日本及び日本人』)として発表され 1908 年に改訂出版された *The Representative Men of Japan* (『代表的日本人』)ではさらに発展的にとらえられており、上杉鷹山の章では封建制を高く評価するものの、そこではまず君主の臣下への愛を強調しそれに応える臣下の姿が描かれている。この君主の臣下に対するあり方については、“Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)でも、「君、君たり、臣、臣たり」[内村 1984:9]というモットーが好まれ、臣下の君主への忠誠は、もし主君が主君にふさわしく家臣を愛するなら、家臣からはあらゆる献身と忠誠が期待されることが述べられているのだが、そこでは社会的地位に基づいた君主の責任を強調している。それに対してこの作品では、臣下をかけがえのない存在として尊重する君主の姿が描かれている。また中江藤樹の章では、「君と父と師とは三位一体を構成していた」[内村 1938:15]という道徳観からくる悩みを自分自身の意志によって忠より孝を優先し解決する姿が描かれている。

以上から、アメリカでの回心前に書かれた “Moral Traits of the Yamatodamashii (“The Spirits of Japan”)” (「大和魂」(「日本精神」)の道徳的特徴)においてキリスト教の受容に有効とされた日本の三つの特徴のうち、回心後に書かれたものに「仏陀、孔子、その他の『異教の』教師たちの教えた人生の正道」[内村 1938:206]として残されたものが、3 の目下の者への愛の源として評価された仏教の「あらゆる人間関係における優しさ」[内村 1984:13]すなわち「深い同胞愛」[内村 1984:13]であり、儒教についてもそこにつながる要素を評価していることがわかる。このことは、内村が回心によって、人間は神の前では誰もが等しく「赦された罪人」[内村 1995:182]として神と 1 対 1 の関係で個人として結ばれているがゆえに、人間同士の関係も制度によるものではなく、それぞれが神に結ばれた存在として互いの人格そのものを尊重することが必要だという認識に達し、日本においてその土台となるものを重視するようになったことを反映しているといえよう。内村が制度による人間関係よりも互いの人格を尊重する関係を尊重するようになったことは、1902 年の「聖語と其略注」において次のように述べていることからわかる。

基督教は孝悌の道を教へる。然しながら東洋主義とは全く異つたる根柢よりして之を教へる、東洋道徳は血縁に依る道徳である、(中略) 基督教は靈魂を土台として作った家族制度を伝ふる者である

[内村 10:269-270]

ここで靈魂による基督教の家族制度とされているものは、それぞれの人間が神と結びついた上で、その関係を人間同士に適用させていくこと、すなわち福音書にある最も重要な掟「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くしてあなたの神である主を愛しなさい」[日本聖書協会 1987:(新 44)]と「隣人を自分のように愛しなさい」[日本聖書協会 1987:(新 44)]ということだといえよう。そこでは何よりもまず神との関係が優先される。内村はまた同年「私の忠孝」において次のように述べている。

キリストに倚り頼む我は完全を距る未だ甚だ遠しと雖も、而も世の人よりも聊か忠且孝且善なるを得るなり、而かも是れ我の忠なるに非ず、キリスト我に在りて忠なるなり、感謝すべきかな [内村 11:142]

ここでもまず神との関係が優先され、キリストが自分の中に宿るがゆえに人を尊重することができるという道理によって忠や孝もその結果にすぎないことが説かれる。内村は忠や孝を否定しているわけではなく、人が人を尊重するためにはまず各個人が「赦された罪人」[内村 1995:182]として神としっかりと結びついていることが不可欠だとするのである。このように内村はアメリカでの回心によって武士道における社会性を表す忠や孝よりも一人ひとりの人間を尊重することにつながるような要素、すなわち仏教の「思いやり」[内村 1984:13]、あるいは儒教の「朋友信ずべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきこと」[内村 1938:16]といった要素に注目するようになった。

## ②個を重視する内村の武士道と社会を重視する新渡戸の武士道

前節では内村がアメリカでの回心を契機として武士道において社会秩序の維持を目的とした忠孝よりも、そこに見られる人間尊重につながる要素を重視するようになったことを確認した。本節ではこの内村の回心による変化、すなわちすべての人間を「赦された罪人」[内村 1995:182]ととらえることからくる内村の武士道観の変化が新渡戸の『武士道』とどのような違いとなって表れるのか比較してみたい。比較に際しては新渡戸の『武士道』の問題点を指摘した加藤信朗の論考をもとにその問題点が内村では克服されていることを明らかにしたい。

加藤は「新渡戸稲造『武士道』について—その多面性と自己相克—」において、新渡戸の『武士道』で述べられる諸徳をヨーロッパの伝統的な道徳性の範例となった古代ギリシャのプラトンにおける「枢要徳」である「知恵または賢慮」、「正義」、「勇氣」、「節制」と比較した場合次のような問題点があると述べている。まず第一にあげるのはプラトンの徳論では中核をなし、また頂点となるともいえる「知恵または賢慮」が欠如していることである。加藤は「賢慮」とは、プラトン哲学の『弁明』篇でソクラテスが「人間並みの知恵」と呼んでいるものだととらえ、それを「無知への自覚」をともなう「知恵」への関わりとして「哲学的探求を媒介とする知恵への関わり」であり、すぐれた意味で人間の人間としての「道徳性」を構成する頂点」[加藤 2002:18]だとする。このことはソクラテスがデルフォイの神託によって無知の知を発見し、自分の生き方の根本について無知であることを自覚しそれを出発点に魂がそなえるべき徳とは何かなど、真の知を探求すべきだと説いたことによると思われる。

ソクラテスによれば完全な知恵を持っているのは神のみであり、人間の中に知者がいるとしたら、それは自己の無知を自覚して真の知を常に探求し続ける者ということになる。そしてプラトンの「枢要徳」における正義とは、理性の徳としての知恵と理性に従って行動する意志の徳としての勇氣、欲望を適切なあり方に制御する徳としての節制の三つに理性を中心とした支配と従属の関係が成り立ち、魂全体が秩序と調和のとれた状態になる徳である。こうしたことから、加藤は「新渡戸の徳論では、徳目の第一に掲げられた「廉直すなわち義」の徳が、「知恵」ないし「賢慮」の徳へと関連づけられ基礎づけられていないため、その固有の意味づけを失い」[加藤 2002:190]、「探求を排除するような道徳性に固化しやすいのであり、「問答無用」という武士の心意気に墮して



しまいうる」[2002:189] ことや「勇気から忠義へと結ぶ線に吸収されてしまう」[加藤 2002:190] ことを指摘する。

まずこの加藤の第一の指摘が新渡戸の『武士道』にどのように見られるか確認してみたい。加藤は新渡戸の『武士道』の第三章では義について、林子平の「義は勇の相手にて裁断の心なり。道理に任せて決心して猶予せざる心をいうなり。死すべき場合に死し、討つべき場合に討つことなり」[新渡戸 1938:41]という言葉が引かれていることを次のように解釈する。

「道理に従って(in accordance with reason)」という限定はあるが、道理にしたがう「行動のいさぎよさ」の方がいっそう強調されているのである。したがってそれは「勇気」と双子の徳であり、勇気から切り離されるとき、本来の力を失うのである。「道理」がそもそも何であるかという問いがここではそれ自体として立てられることがない。道理はむしろ人がおのずと内に弁えているものと考えられているのであろう。しかし事実上は、それは「君臣」、「父子」、「兄弟」という身分関係によって規定された道理なのであり、それが「義(ただしさ)」の基準となる。

この加藤の指摘の通り新渡戸の『武士道』の第三章には義を「身分関係によって規定された道理」にしてしまう次のような記述がある。

その本来の純粹なる意味においては、「義理」は単純明瞭なる義務を意味した。一したがって我々は両親、目上の者、目下の者、一般社会、等々に負う義理ということを言うのである。これらの場合において義理は義務である。何となれば義務とは「正義の道理」が我々になすことを要求し、かつ命令する以外の何ものでもないではないか。「正義の道理」は我々の絶対命令であるべきではないか。[新渡戸 1938:42-43]

ここでは義理と義務の区別は明確ではなく、正義もまた義理との関係でとらえられており、それは第九章の忠義にそのままつながっていく。そこでは忠義を「封建道徳中他の諸徳は他の倫理体系もしくは他の階級の人々と共通するが、この徳—目上の者に対する服従および忠誠—は截然としてその特色をなしている」[新渡戸 1938:84]として武士道の顕著な特徴として位置づける。そして新渡戸の武士道は国家を至上のものとする明治国家の理念にもつながることが次の記述からいえる。

「忠ならんと欲すれば孝ならず、孝ならんと欲すれば忠ならず」(中略)右のごとき衝突の場合において、武士道は忠を選ぶに決して逡巡しなかった。(中略)『クリトン』の読者は、ソクラテスが彼の逃走の問題について、国法が彼と論議するものとして述べている議論を記憶するであろう。その中で彼は国法もしくは国家をしてかく言わしめている、「汝は我が下に生まれ、養われ、かつ教育されたのであるのに、汝も汝の祖先も我々の子および召使でないということを汝はあえて言うか」と。これらの言葉は我が国民に対し何ら異常の感を与えない。何となれば同じことが久しき前から武士道の唇に上っていたのであって、ただ国法と国家は我が国にありては人格者により表現されていたという差異があるに過ぎない。忠はこの政治理論より生まれたる倫理である。[新渡戸 1938:88-89]

ここでは忠の孝に対する優位が当然のように説かれ、内村の『代表的日本人』における中江藤樹のように自らの選択において孝より忠を選ぶ場合があることは考慮されない。またソクラテスの正義が国法に忠実であったこととされ、何が正義なのかを問う姿勢はまったくくないのである。

さらに加藤はソクラテスの「無知」の自覚に動機づけられた「賢慮」と引き合い、つながり合うものとして「謙遜」をあげ、その面から新渡戸の『武士道』の第二の問題点を指摘する。加藤によれば「謙遜」は、ギリシャから継承された徳目に対して、キリスト教ヨーロッパが新しくこれをすべての徳に先立ち、すべての徳目の頂点をなすものとして重視した徳目である」[加藤 2002:189-190]のだが、新渡戸の『武士道』には、クリスチャン

としての新渡戸において「謙遜」の徳目がどのように位置づけられているのかが見えないということである。このことについては、新渡戸の『武士道』では次のような記述が見られる。

神道の神学には「原罪」の教義がない。かえって反対に、人の心の本来善にして神の如く清浄なることを信じ、神託の宣べらるべき至聖所としてこれを崇め貴ぶ。(中略) 鏡の存在は容易に説明できる。それは人の心を表すものであって、心が完全に平静かつ明澄なる時は神の御姿を映す。この故に人もし神前に立ちて礼拝する時は、鏡の輝く面に自己の像の映れるを見るであろう。かくしてその礼拝の行為は、「汝自身を知れ」という旧きデルフォイの神託と同一に帰するのである。[新渡戸 1968:34]

ここでは、デルフォイの神託の意味が自己を清浄に保つ意識と解され自分自身の無知を知るという意味ではとらえられていない。さらに礼について論じた章では「礼儀は仁愛と謙遜の動機より発し、他人の感じに対するやさしき感情によって動くものであるから、常に同情の優美なる表現である」[新渡戸 1938:66]という表現も見られ、謙遜が神ではなく人と結びつき礼を意識したものとなっている。このことは新渡戸のキリスト教のとらえ方には神の前に人間を無力なものにとらえる意識があまり強くないことを示していると思われる。

以上新渡戸の『武士道』を加藤の指摘した問題点をもとに検討した。ここからはこれに対する内村の武士道観を見てみたい。内村はキリストの十字架の贖罪を自分のものとする事で、自分は神の前では「赦された罪人」[内村 1995:182]であるにすぎず無力な存在であることを知った。そして正義とは何よりも神との関係において正しくあること、すなわち神の義を求めるととらえるようになった。そしてそれを可能にするのは自らを罪人と認めた上でそれにもかかわらずそれを赦す全能の神に対する信頼によることを知った。したがってアメリカでの回心以後内村の武士道には忠や孝といった社会秩序に従うあり方はみられないことを改めて確認するために内村の武士道についての記述をみたい。1907年5月に書かれた『代表的日本人』のドイツ語版に寄せた後記には、「正に一人の武士の子たるの余に相応しきは、自尊と独立である。権謀術数と詐欺不誠実との嫌悪者たることである」[内村 1941:13]とある。また1908年4月の「武士道と宣教師」では「聞く真の武士道は敵に勝つの道に非ず、人に対し自己を持するの道なりと、清廉、潔白、寛忍、宥恕、勝つも立派に勝ち、負けるも立派に負くるの道なり」[内村 15:431]とある。これらには他者に対して自己を保つことを説く一方で他者に配慮した心のあり方が説かれている。ここからは内村がアメリカでの回心を経てたとえ世間の考えとは違っても神の義に忠実であることを志向することになったことや、また自らと同じく「赦された罪人」[内村 1995:182]として存在する他者との真の関係構築への強い意志を武士道の中に見るようになったことがわかる。そこには何が神の義であるのかや他者との関係を良いものにするために必要なことを自ら決断する姿勢がある。こうした内村の武士道が新渡戸とはまったく違う思想の上に築かれていることを次に確認したい。

内村の義が新渡戸と違って国家や主君に対する忠義を第一とするものではないことについては1899年の「興国史談」の次の言葉からわかる。

勿論国は非常に大切なものであるに相違ない、然し最も大切なものではない、世には国より大切なものがある、それは即ち正義である、真理である、仁は身を殺しても為すべきものであるが如く、正義は国の存在を犠牲に供しても貫徹すべきものである。[内村 7:326]

ここでは国を大切なものとしながらも、それよりも正義が優先されることを説いている。また内村の正義のとらえ方はいわゆる国家や主君に対する忠義ではないし義理に関係するものでもない。この時内村はまだ義戦論を完全に放棄したわけではないので、神の義において戦争が完全に否定されるとしていたわけではないが、ここには義戦論においても見られた人間尊重の精神、すなわち神の義は神と結びついている一人ひとりの人間を守ることにあるので、虐げられている民がいる場合は国をあげてそれを助けなければならないという思想が反映しているといえよう。また義理については1900年の「社会小観 義理」において次のように述べる。

日本の社会に義理なるものがある、是は外国に於ては決して見ない所であつて、是が為に苦しめられるものは東洋の日本人に限る。義理とは義務ではない。義務は宇宙の大道を尽くすことであつて、是は極く高尚の事である、然し日本で称ふ義理なるものは詰まらない社会の習慣に従うことであつて、是は極く卑屈の事である、さうして義務の念に至て薄い日本人は義理のためにはほとんど全生涯を費やしつゝあるのである。[内村 8:457]

ここでは義理と義務の違いが明確に区別され、社会の習慣としての義理への批判が展開されている。さらに新渡戸がソクラテスの死を国法と国家を何よりも優先させたものとして捉えるのに対して、内村は 1900 年の「正義と腕力」において次のように述べる。

若しソクラテスが死ななかつたならばプラトーンもセネカも世に出で、大胆に正義を唱えなかつたであらふ、希臘文明なるものの中に正義と云ふ概念を最も多く注入したものは実にソクラテスの死であった。

[内村 8:99-100]

このように内村はソクラテスの死を国法や国家に忠実なものとしてではなく、正義に忠実であったものとして評価している。次にもう一つ新渡戸の『武士道』の問題点として指摘された謙遜について述べたい。新渡戸の謙遜は、神ではなく人に対する礼と結びついたものであったが、内村は 1903 年の「コロサイ書第 1 章—第 3 章」で次のように述べる。

「自から好んで謙遜る事」謙遜はびとくなり、然れども自ら努めて為すの謙遜なるべからず、是れ演劇的謙遜なり、外面を飾るための謙遜なり、或は、謙譲と云ふ、自己の卑しきを自覚して謙遜るに非ず、或は其謙譲を誇らんための謙遜なり、謙遜なる必しも尊きに非ず、神に在りて空虚なること、是れと尊むべき慕ふべき謙遜なり、所謂 Sublime unconsciousness なるもの、即ち己は識らずして自から高貴なること、是れ真個の謙遜なり、而して是れキリストに在て自己を空虚する者のみ有し得る謙遜なり

[内村 11:116]

これは神の前で自己の小ささを知り遜るといふもので、ソクラテスのデルフォイの神託からくる「無知の知」とも結びつくものと考えられる。内村は罪人であるにもかかわらず信仰によって神に救われることを実感したことによって、全知全能の神の偉大さを感じその前では自らを小さき者とする謙遜を学んだ。そのことによって国や人や正義をどのようにとらえるようになったかは 1894 年の「日蓮上人を論ず」にも表れている。

「国は法に依て榮へ法は人に依て立つ」、是れ何人も抗言する事能はざる所、「正法に背けばその国に七難起る」、是れイザヤもエレミヤもルーテルもカントもソクラテスも承認する所[内村 3:130]

内村はイザヤ、エレミヤ、ルーテルはもちろんのこと、カントについてもその宇宙と良心を尊重する思想やソクラテスについてもその教訓への敬意から神を信じる人としてとらえていたと思われる。したがって神を信じる人間にとって、社会とは自らを神に対して小さき者と自覚した人間が互いをかけがえのないものとして結びつき神の正義の実現に向けて歩いていくものでなければならぬと考えた。それゆえ国法もまたその表れであるべきだとするのである。

また『太平記』で武士道を理解したとする内村は、1893 年の『基督信徒の慰』において、『太平記』に武士の典型として描かれている楠正成を次のように讃えている。

楠正成の港川における戦死は決して権助の縊死にあらざりしなり、南朝は彼の戦死によりて再び起つべから

ざるに至れり、彼の事業は失敗せり、しかれども碧血痕化五百歳ののち、徳川末期に至て、蒲生君平高山彦九郎の輩をして皇室の衰頹を歎ぜしめ勤王の大義を天下に唱えしむるにおいて最も力ありしものは嗚呼夫れ忠臣楠氏の事跡にあらずして何ぞや、ボヘミヤのハッスマさに焼殺せられんとするや大声で呼んでいわく「我死するのち千百のハッス起らん」と、一楠氏死して慶応明治の維新に百千の楠公起れり、楠公実に七度人間に生れて国賊を滅せり、楠公は失敗せざりしなり。

基督の十字架上の恥辱は実に永遠にまでわたる基督教凱陣の原動力なり、基督の失敗は実に基督の成功なりしなり。[内村 1939:72]

内村はここでまず楠正成の勤王の大義そのものよりも、政治の刷新を目指す天皇の意志に従って戦死した楠正成の志が、多くの人々の共感を呼び明治維新による封建制の打破につながったことを評価する。そしてその楠正成の死とキリストの十字架上の死を結びつけ、それが失敗のように見えて実は人々に救いをもたらすものであったとするのである。したがってここにも内村の武士道がまず個人を尊重するものであり、封建的な秩序を維持するための忠という徳を第一とするものではないことが表れている。このことは何よりも内村のキリスト教が十字架のキリスト教であることからくるのである。これに対して新渡戸はキリストの十字架というキリスト教の要となるものよりも悲哀を慰めるキリストという面を重視しており新渡戸自身もそのことを「横の門から入った」[矢内原 1965:403]と自覚してはいた。しかしそのために人間の不完全さへの認識にもとづいて社会を眺める視点を欠き正義を探求する力を失うことになった。つまりそれが新渡戸の『武士道』を西洋のキリスト教に匹敵するものという意図のもとに書かれたにもかかわらず結果的にキリスト教の本質的要素に似たものを武士道から抽出するのではなく日本社会の既存の秩序に甘んじるものになっているのだが、内村についてはその問題が克服されていることが明らかになった。こうしたことから内村の武士道では神に「赦された罪人」[内村 1995:182]としての個のあり方につながる武士道の要素が重視されるが新渡戸の『武士道』ではそれを欠いた社会秩序の維持を支える武士道の要素が重視されていることがいえる。

### 第3章 内村による西洋のキリスト教批判に基づく新渡戸の武士道への批判

前章では内村がアメリカでの回心によって神に「赦された罪人」[内村 1995:182]としての個のあり方に目覚めたことからそれにつながる要素を武士道としていること、それに対して新渡戸にはその意識があまりないためその武士道評価は社会体制の維持にとどまることを確認した。本章ではこの違いが、内村の新渡戸批判すなわち新渡戸の『武士道』を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]ととらえる見方をもたらしていることを明らかにしたい。この「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]という言葉に使われている「キリスト教化」[内村 1985:264]という意味は、内村が本来のキリスト教の輝きを失ったと考えた当時の西洋のキリスト教を表していると思われる。したがってここではまず内村がどのように西洋のキリスト教を批判しているのか確認する。

まず向けられる批判は、西洋のキリスト教徒を「暗黒から光明への我々の死闘」に理解を示さない「レディー・メード（出来合い）の基督信徒」[内村 1938:226]と表現したことである。つまりそうしたキリスト教徒は、「彼の祖先が彼のためにその闘いを闘ってしまった」[内村 1938:226]ので、「百万長者の子が自力自立の人の艱難辛苦を理解することができない」[内村 1938:226]ように、内村のような異教徒が平安に落ち着くまでに経たる靈魂の闘いを理解することができないとする。そしてそのようなキリスト教を「幸福な幸福な蜜月式宗教」[内村 1938:227]と呼び、自分が到達した「十字架につけられたまいし者の基督教」[内村 1938:227]と区別するのである。そして次にその結果として、日本に宣教する西洋のキリスト教が「ただ本国へ報告する「回心者」の数をふやすのに都合のよいもの」[内村 1968:226]になっており、キリストの十字架に対する真摯な思いを重んじないことを批判するのである。それはキリスト教が単なる祖先伝来の伝統と化していることや、本質をないがしろにして勢力を拡大することに奔走していることへの批判である。それはキリスト教が神と個人の生き生きとした関わりを失って社会体制維持の道具になっているととらえたことを意味する。

そしてそれと同じように新渡戸の理解したキリスト教も「十字架につけられたまいし者の基督教」[内村

1938:227]ではない。それは神の前に「赦された罪人」[内村 1995:182]としてある自己を自覚するという謙遜を重んずるものではない。したがって武士道の評価もまた無知の自覚に動機づけられた人間理解、つまり人間にとって何が正義なのかを考える姿勢を欠いた既存の日本の社会秩序の維持に甘んずるものになってしまう。そして正しさを表すはずの義という徳は勇氣や忠義に吸収されるものとなりそれを支えるものとして様々な徳が扱われる。『武士道』では日本と西洋との共通点が指摘されるが、それもこの枠組みの中で行われているにすぎない。そのことを次に確認したい。『武士道』の第8章名誉には、「名誉の感覚は人格の尊厳ならびに価値の明白の自覚を含む」[新渡戸 1938:77]とあり、それにつながるものとして廉恥心を説く次のような記述がある。

廉恥心は少年の教育において養成せらるべき最初の徳の一つであった。「笑われるぞ」「対面を汚すぞ」「恥ずかしくないか」等は、非を犯せる少年に対して正しき行動を促すための最後の訴えであった。(中略)カーライルが「恥はすべての徳、善き風儀ならびに善き道德の土壌である」と言ったことをば、彼に先立つ数百年にして、ほとんど同一の文句[「羞惡の心は義の端也」]をもって孟子が教えた。

[新渡戸 1938:77-78]

ここでは、武士道では廉恥心という他人の目を意識した教育がいかに効果的であるかが語られ、それが西洋にも通用するものであることの裏付けとしてカーライルの言葉が引用される。また名誉を支えるものとしての切腹や仇討も西洋と共通点があるものとして説かれている。これに対して内村がアメリカでの回心後に説く武士道では切腹や仇討は評価されないだけでなく、武士道とは「自尊と独立」[内村 1941:13]や「人に対して自己を持するの道」[内村 15:431]であり、他人の評価よりも自分自身の評価を大切にすることである。それはキリスト教においては聖書にあるキリストの姿のように、神に対して従順であることが重要でそのために人に辱められることはむしろ尊いこととされていることによるものであろう。また『武士道』の第九章忠義には次のような記述がある。

封建道德中他の諸徳は他の倫理体系もしくは他の階級の人々と共通するが、この徳一目上の者に対する服従および忠誠一は截然としてその特色をなしている。人格的忠誠はあらゆる種類および境遇の人々の間に存在する道德的結びつきであることを、私は知っている。(中略)ビスマルクは、人格的忠誠をもってドイツ人の徳であると誇った。ビスマルクがこれを誇りしには善き理由があった。しかしそれは彼の誇りし忠誠が彼の祖国の、もしくはいずれか一国民または一民族の専有物であるからではなく、騎士道のこの美果は封建制度の最も長く続いた国民の間に最も遅くまで留まるが故である。[新渡戸 1938:84]

ここでは、武士道の顕著な特徴として目上の者に対する服従および忠誠があげられており、ビスマルクの言葉を例としてその特色が日本の専有物ではなく騎士道のある西洋にも共通しているとする。これに対して内村の武士道は前章でも述べたように忠を強調するのではなく「朋友相信すべきこと、兄弟に友なるべきこと、目下や家来に寛大なるべきこと」[内村 1938:16]というキリスト教の隣人愛との共通性を意識した記述がある。それはキリスト教では一人ひとりの人間が神に「赦された罪人」[内村 1995:182]という自覚のもと忠誠を誓うのはまず神であり、その縦の関係をもとに人間同士の関係が築かれていくとされることによるものであろう。さらに『武士道』の第11章克己という章には次のような記述がある。

一方においては勇の鍛錬は眩かずにして忍耐することを銘記せしめ、他方において礼の教訓は我々自身の悲哀もしくは苦痛を露すことにより他人の快樂もしくは安静を害せざるよう要求する。この両者が相合してストイック的心性を産み、遂に外見的ストイック主義の国民的性格を形成した。(中略)かくして、「眩かずにして耐うることを学べ」という、高貴なるホーエンツォレルンの高貴なる語が発せられし前から、我が国民の間にはこれに共鳴する多くの心があったのである。[新渡戸 1938:99-102]

ここでは、勇や礼の徳が克己という徳につながっており、自らの心の中に起こる衝動を他人の目を意識して意志の力によって抑えることが説かれている。そしてそれはギリシャのストイック的心性やホーエンツォレルン家に伝わる言葉と共通しているとされる。これに対して内村の武士道についての記述はやはり「自尊と独立」[内村 1941:13]と「人に対し自己を持するの道」[内村 15:431]とあるように、まず自分の心のあり方をどういう方向に向けるのかが説かれ、他人の目を意識して自分の心を抑制するものとはなっていない。それはキリスト教にも忍耐ということは説かれているものの、それは苦痛を自分の中に抑えこんでしまうのではなく祈りによって神に打ち明けることで乗り越えること、つまりすべてを神に委ねてそのはからいに身を任せるという形で説かれていることによるものであろう。以上三つの例から、新渡戸の『武士道』は、内村にとって生来の輝きを失って伝統を守ることや勢力拡大を重視するようになった西洋のキリスト教のように、既存の日本の社会体制の維持を支えるものになっていることを示した。その最たるものとして新渡戸の『武士道』には次のような記述がある。

タウンゼント氏が、日本の変化を造り出したる原動力はまったく我が国民自身の中に存せしことを認識したのは、誠に卓見である。しかしもし氏にしてさらに日本人の心理を精察したならば、氏の鋭き観察力は必ずやこの源泉の武士道に他ならぬことを容易に確認しえたであろう。劣等国と見下されることを忍びえずとする恥の感覚、—これが最も強き動機であった。(中略) 到るところ人民の礼儀を重んずるは武士道の遺産であって、こと新しく繰り返すにおよばざる周知の事実である。「矮小ジャップ」の身体に溢るる忍耐、不撓ならびに勇氣は日清戦争において十分に証明せられた。「これ以上に忠君愛国の国民があらうか」とは、多くの人によりて発せられる質問である。これに対して「世界無比！」と吾人の誇りやかに応えうるは、これ武士道の賜物である。[新渡戸 1938:153-154]

ここからは新渡戸の『武士道』は日本における武士の心意気であるところの勇や忠義を讃美し、それを支えるものとしては恥や礼や忍耐があるというものになっていることがわかる。したがって新渡戸の『武士道』は西洋のキリスト教に匹敵するものとして日本の武士道を説くことを意図しながら、結果的にはいわゆる忠君愛国を成立させる様々な徳がいきわたっている日本を賞讃するものになってしまっているのである。

以上の事例から、新渡戸の『武士道』において評価されている武士道は内村における自己の心の持ち方としての武士道とは違って、世間を意識したものでありそれを通じた社会体制の維持を評価するものであることがわかった。内村が新渡戸の『武士道』を全面的に肯定しない理由はここにあるといえよう。内村と新渡戸はともに西洋のキリスト教の華美で形式的なところを批判したが、内村が西洋のキリスト教の内面にまで踏み込んだ批判を展開したのに対して、新渡戸の批判は外面的な批判にとどまっていたのである。

#### 第4章 台木としての内村の武士道と残り香としての新渡戸の武士道

前章では、内村が西洋のキリスト教批判に基づいて新渡戸の武士道をどう見ているのかについて考察した。本章では両者の武士道がキリスト教とどのような関係にあるのかを比較することで、内村が新渡戸の武士道を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]と評することの理由をより明らかにしたい。内村はアメリカでの回心により、人は皆が神に「赦された罪人」[内村 1995:182]という意識から武士道のとらえなおしを行った結果、武士道の中の自尊独立や同胞愛といった人間尊重の精神につながるものを評価するようになった。これに対して新渡戸はアメリカでクエーカーに入会したとはいえ、それはそれぞれの民族に宿る「内なる光」がキリストの人格に照らされて発揮されるというものであった。こうした新渡戸の十字架の経験を経ないキリスト教は、神と人間の1対1の個人的な交わり、すなわち罪深いこの私が神という絶対的存在に赦されることにより神の前で正しくあることができるということを重視するものではない。したがってその意識でとらえた武士道も単に人間の作った社会秩序を乱すことなく維持することに向かってしまうものであった。そうなるキリスト教本来の輝きにつながる要素であるはずの武士道は西洋のキリスト教が本来の輝きを失っているように社会体制維持の道具に墮してしまうと内村はとらえたのであろう。これが第一の理由だと思われるが、第二の理由は武士道のこれからをどのようにとらえているのかに見ることができる。それをキリスト教との関係でみていきたい。内村は 1908

年刊行のドイツ語版『代表的日本人』の後記において、武士道とキリスト教の関係について次のように述べている。

武士道もしくは日本の道徳は、キリスト教そのものよりも高く優れている、したがって、それで十分だなどと思ひ込んではいけません。武士道はたしかに立派であります。それでもやはり、この世の一道徳に過ぎないのであります。その価値は、スパルタの道徳またはストア派の信仰と同じものです。それにより、リクログスやキケロのような人物を産むことができるでありましょう。しかしカール大帝やグラッドストーンのような人物は産み出せません。武士道では、人を回心させ、その人を新しい創造者、赦された罪人とする事は決してできないのであります。武士道はまだ未完成なもの、現世的なものであります。美点が多くあるにもかかわらず、それは、たとえば世界に無比の富士山のようなものです。世界に無比ではありませんが、結局は死せる山にすぎません。またたぐいなき桜のようなものであります。所詮散りゆく花にすぎません。したがって、武士道がいつの日かキリスト教にとって代わるとか、武士道それ自身は優れているので、それだけで十分であるというふうには、だれも考えてはなりません。しかし他方、キリスト教だけがアブラハムの子を石から起こし得ると思ふことは間違っています。(中略) 神の恵みは天からと同じく地からも来なければなりません。さもなければ良き実を結ぶことはできません。人間の地上に属する要素を軽んじ、万人に対してひとしく天からの福音だけで足ると考えるような信仰は、素朴な人間の常識に反します。[内村 1995:182-183]

ここで内村は武士道は立派ではあるが、「この世の一道徳に過ぎない」[内村 1995:182]とし、それだけでは未完成であるとしてキリスト教の必要性を説く。これはこれまでの考察から内村がキリストの十字架を心に深く刻んで信ずることが人間にとって最も素晴らしいあり方としていることによる。内村によればそれぞれの人間が皆神に「赦された罪人」[内村 1995:1882]であることを認めることによるのみ世界は完成に向かうということになる。しかしその一方でキリスト教だけでは十分ではないとしている。それは西洋の宣教師たちがもはやキリスト教本来の輝きを失ったキリスト教を伝えているのにもかかわらず自分たちの文化を絶対視して他の文化にはキリスト教につながる優れた要素が全くないとみなすことに対する批判である。内村は渡米によりそれまでキリスト教国であるということで絶対視していたアメリカを相対化し日本の武士道にはアメリカをしのぐ優れた道徳があることを発見した。さらにキリストの十字架を深く心に刻むことによってその武士道をキリスト教の視点からとらえ直し、その長所を他者に対して自己を保ちながら他者と真の関係を構築しようとする意志とみた。そして内村にとってはその長所こそがキリスト教本来の輝きを失った西洋のキリスト教を甦らせる要素となるのだった。

これに対して新渡戸は、「特にキリスト教的であると考えられた赤十字運動が、あんなにたやすく我が国民の間に堅き地歩を占めたる理由」[新渡戸 1938:57]は仁や惻隱の心によるとし、「拡大されたる人生観、平民主義の発達、他国民他国家に関する知識の増進と共に、孔子の仁の思想—仏教の慈悲思想もまたこれに付加すべきか—はキリスト教の愛の観念へと拡大せられるであろう」[新渡戸 1938:162]と述べ、武士道を構成する儒教の仁や仏教の慈悲がそのままキリスト教の愛に拡大するとしている。つまり内村には武士道とキリスト教の愛にはキリストの十字架による罪からの救済があるかないかという決定的な断絶があるが、新渡戸にはそれがなくなることになる。さらに新渡戸は次のようにも述べる。

キリスト教と唯物主義（功利主義を含む）—将来或はヘブル主義とギリシヤ主義というさらに古き形式に還元せられるだろうか？—は世界を二分するであろう。小なる道徳体系はいずれかの側に与して自己の存続を計るであろう。武士道はいずれの側に与するであろうか。それは何らまとまりたる教義もしくは公式の固守すべきものなきが故に、全体としては身を消失に委ね、桜花のごとく一陣の朝風に散るを厭わない。しかしながら完全なる絶滅がその運命たることは決してありえない。ストイック主義は滅んだと誰が言うか。それは体系としては滅んだ。しかし徳としては生きている。その精力と活力とは今日なお人生多

岐の諸方面において一西洋諸国の哲学において、全文明世界の法律において、感知せられる。否、いやしくも人が自己以上に自己を高めんと奮闘する時、自己の努力によりて霊が肉を支配する時、吾人は常にゼノンの不滅の教訓の働けるを見るのである。

武士道は一の独立せる倫理の掟としては消ゆるかもしれない、しかしその力は地上より滅びないであろう。その武勇および文徳の教訓は体系としては毀れるかもしれない。しかしその光明その栄光は、これらの廃址を超えて長く活くるであろう。その象徴とする花のごとく、四方の風に散りたる後もなおその香気をもって人生を豊富にし、人類を祝福するであろう。百世の後その習慣が葬られ、その名さえ忘らるる日來るとも、その香は、「路辺に立ちて眺めやれば」遠き遠方の見えざる丘から風に漂うて来るであろう。

[新渡戸 1938:165-166]

この部分と前述の内村の記述を比べると、両者とも武士道と西洋の道徳や哲学を比較しているが、そこには違いが表れていることがわかる。内村は武士道とスパルタの道徳やストア派の哲学は優れてはいるものの、それらは武士道と同じように不十分なものと見ている。内村にとって武士道が生きて働くものとなるためにはキリストの十字架が接ぎ木されなければならないのだ。これに対して新渡戸は、ゼノンのストイック主義と武士道を共通しているものとしてそれ自体を評価し、キリスト教との関係については言及していない。そして内村は武士道をキリスト教の台木として生きて働くものにとらえているのに対して、新渡戸は武士道の仁や慈悲がそのままキリスト教に吸収される一方で、その武勇や文徳の教訓は完全には途絶えず残り香として漂うものとしている。こうしたことは、台木と接ぎ木という関係でもとのものを生かしたまま新しいものが加わりそれによってより良いものが生まれるのか、それとももともとあったものが新しいものによって変化することなくただ並存するのかという違いを表している。そして新渡戸の場合はこの並存により、ある時は封建主義的な要素が説かれ、ある時は民主主義的な要素が説かれることになる。例えば『武士道』の第9章の忠義においては、その徳について「目上の者に対する服従および忠誠」[新渡戸 1938:84]とする一方で、「主君の気紛れの意志、もしくは妄念邪念のために自己の良心を犠牲にする者に対しては、武士道は低き評価を与えた」[新渡戸 1938:91]ともされているところに表れている。新渡戸の『武士道』にはこのように、どっちつかずの曖昧な姿勢が時々見受けられる。

また内村は『代表的日本人』において西洋近代について、インドやインカ帝国に対する行為を「ヨーロッパの利己心」[内村 1968:35]とし、それが生み出したものに対しては「代議政体とは、進歩した警察制度の一種」[内村 1968:78]、「適者生存の原理に基づく当世流の教育制度」[内村 1968:153]、「非科学的であることを恐れて、臆病な人間となり、目に見えるものに頼って行動することしか、できない」[内村 1968:193]として批判し、それに抗うものとして武士道に期待している。それを表すのが「キリスト教だけがアブラハムの子を石から起こし得ると思うことは間違っています」[内村 1995:183]という言葉であろう。これに対して新渡戸は西洋近代への批判を展開せずにキリスト教と唯物主義（功利主義を含む）が世界を二分するところに武士道の栄光の香が漂うとしている。以上から内村は武士道が本来のキリスト教と結びつくことで、西洋の現状を変えるために生きて働くものとなりうると考えているが、新渡戸にとっての武士道は何ら変化することのない残り香に過ぎないことがいえる。そこには武士道にキリスト教の核心となる原理をつないで新しいものを生み出すのか、それとも表向きは「平民主義の発達、他国民他国家への知識の増進」[新渡戸 1938:162]を掲げてはいるが、その影に日本の旧体制を温存させキリスト教とはつながらない不十分な武士道とキリストの十字架を忘れ本来の輝きを失ったキリスト教、あるいは唯物主義といった要素を混在させるのかという大きな違いがある。内村は新渡戸の『武士道』は日本の旧体制を温存させ、西洋社会の現状をはっきりと批判していないがゆえに、結果的に本来のキリスト教精神から離れている西洋の近代化に追従する日本政府の方針を支える原理となりうると見ていたといえよう。

## 結論

本稿では、なぜ内村が新渡戸の『武士道』を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264]と評したのかを明らかにすることを目的とした。その結果内村が新渡戸の武士道をキリスト教の本質であるキリストの十字架を忘れた西洋のキリスト教のようにその本質をついたものではないととらえていることが明らかになった。内村は



キリストの十字架による贖罪を通して「赦された罪人」[内村 1995:182] という新しい人間観に目覚めたことにより武士道に対する見方を改めた。その武士道はまだキリストに出会っていないがゆえに台木にすぎないが、その中にキリスト教の本質と結びついてそれをさらに輝かせるような新しい可能性を持つもの、すなわちキリストの十字架ゆえに一人ひとりの人間を尊ぶキリスト教の中で生きて働くものである。これに対して新渡戸の武士道は、キリストの十字架よりも先に慈善行為の実践を唱えるような西洋のキリスト教にそのまま吸収される面があるとともに、その本質でないところ、すなわち社会体制維持の道具のようなところが残り香として讃えられている。つまり内村が西洋近代を批判し武士道とキリスト教の本質が結びつくことによってそれを打開する可能性を説くのに対して、新渡戸は『武士道』において西洋近代への批判を展開しておらず世界がその方向に進むことを容認している。以上から内村は新渡戸の武士道を「キリスト教化された武士道」[内村 1985:264] とすることで、新渡戸の『武士道』が結果的に本来のキリスト教精神から離れている西洋近代に追従する日本政府の方針を支える原理ともなりうることへの危惧を暗に表明しているといえる。

#### 註

- (1) 原文は英文である。鈴木範久はこの評について「内村自身、日本の武士道に関してはかなり理想化して説いた方であるが、その内村の目にさえ、新渡戸の武士道は美しすぎるように映じたのである」[鈴木 1988:1]と解釈している。なお内村 21 は『内村鑑三全集第 21 巻』を示す。矢内原、新渡戸についても同様とする。
- (2) 両者の武士道の比較についてはラフェイ・ミシエルの「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」、キリスト教受容の比較については武田清子の『土着と背教』がある。ラフェイ・ミシエルは、両者の比較を活動状況や思想の特徴から行っており、それぞれが提示した武士道の具体的なあり方の比較は行っていない。また武田清子は両者のキリスト教受容について内村を対決型と接木型の両方だとし新渡戸を接ぎ木型だとした上で、新渡戸は「原理（自己の立つ究極の真理といった方が正確であるが）を隠した抱擁性の限界というか、あいまいさを同時に持っている」[武田 1967:57]としたが、それがどのように問題となるのか具体的に示していない。本稿では、こうしたラフェイ・ミシエルと武田清子によって十分に考察されていない点について明らかにする。

#### 引用文献

- 内村鑑三 1938 『余は如何にして基督信徒となりし乎』鈴木俊郎訳 岩波書店  
 内村鑑三 1939 『基督信徒のなぐさめ』岩波書店  
 内村鑑三 1968 『代表的日本人』内村美代子訳 日本ソノサービスセンター  
 内村鑑三 1980 『内村鑑三全集第 8 巻』岩波書店  
 内村鑑三 1981 『内村鑑三全集第 10 巻』岩波書店  
 内村鑑三 1981 『内村鑑三全集第 11 巻』岩波書店  
 内村鑑三 1984 『内村鑑三英文論説翻訳篇上』亀井俊介訳 岩波書店  
 内村鑑三 1985 『内村鑑三英文論説翻訳篇下』亀井俊介訳 岩波書店  
 内村鑑三 1995 『代表的日本人』鈴木範久訳 岩波書店  
 加藤信朗 2002 「新渡戸稲造『武士道』について—その多面性と自己相克—」『宗教と文化』2:177-197  
 鈴木範久 1988 『代表的日本人を読む』大明堂  
 武田清子 1967 『土着と背教』新教出版社  
 新渡戸稲造 1938 『武士道』矢内原忠雄訳 岩波書店  
 新渡戸稲造 1969 『新渡戸稲造全集第 6 巻』教文館  
 新渡戸稲造 1969 『新渡戸稲造全集第 9 巻』教文館  
 新渡戸稲造 1969 『新渡戸稲造全集第 10 巻』教文館  
 矢内原忠雄 1965 『矢内原忠雄全集第 24 巻』岩波書店

#### 参考文献

- 一正孝 1985 「武士道とキリスト教—内村鑑三的視点」『武道学研究』17:98-99  
 岩野祐介 2013 『無教会としての教会—内村鑑三における「個人・信仰共同体・社会」』教文館  
 内村鑑三 1980-1984 『内村鑑三全集全 40 巻』岩波書店  
 エドキン・アーノルド 1940 『亜細亜の光』島村苺三訳 岩波書店  
 笠原芳光 2007 『日本人のイエス観』教文館  
 カルダローラ・カルロ 1978 『内村鑑三と無教会—宗教社会学的研究』田村光三ほか訳 新教出版社  
 河崎良二 2008 「新渡戸稲造の『武士道』とクエーカー」『こだはら』30:55-74

- 菅野覚明 2004『武士道の逆襲』講談社
- 北森嘉蔵 1966『日本のキリスト教』国際日本研究所
- 国谷純一郎 1968「内村鑑三における伝統と近代—武士道とキリスト教を中心として」『明治大学教養論集』45:48-62
- 佐藤全弘 1985「信仰に立つ批評精神—内村鑑三と新渡戸稲造」『内村鑑三研究』22:1-30
- 佐藤全弘 2001「キリスト教思想 新渡戸稲造の信仰と『武士道』」『四国学院キリスト教教育研究所年報』8:1-14
- 佐藤全弘 2001『日本の心と『武士道』』教文館
- 佐藤全弘・藤井茂 2013『新渡戸稲造事典』教文館
- 澁谷浩 2005「内村鑑三における武士道—古谷安雄教授に答える」『内村鑑三研究』38:1-17
- 武田清子 1995『峻烈なる洞察と寛容 内村鑑三をめぐって』教文館
- 長野美香 2015「内村鑑三の武士道」『聖心女子大学論叢』126:39-65
- 新渡戸稲造 2001『新渡戸稲造全集全 23 巻・別巻 1-2』教文館
- 深谷潤 2014「内村鑑三の「武士道に接木されたキリスト教」に関する間文化的哲学における一考察」『西南学院大学人間科学編集』10-1:23-30
- 藤田豊 1983「内村鑑三における武士道の一考察」『武蔵大学人文学会雑誌』56:59-81
- 藤田豊 1986「内村鑑三と『太平記』」『内村鑑三研究』23:30-53
- 古谷安雄 2005『キリスト教と日本人「異質的なもの」との出会い』教文館
- 松隈俊子 1969『新渡戸稲造』みすず書房
- マリNZ・R・マーク 2005『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』東京トランスビュー
- ラフェイ・ミシェル 2010「新渡戸稲造と内村鑑三の武士道」『基督教学』45:30-39
- 若松英輔 2016「霊性論—第一章 無教会と『武士道』内村鑑三と新渡戸稲造」『思想』1102:113-125