2018 年度　博士論文

伝統物語の系譜学

――内村鑑三物語の解体と再創出――

指導教授：正：ゾンターク・ミラ

副：廣石望

キリスト教学研究科キリスト教学専攻

博士課程後期課程 **6** 年

13TH005J 崔元碩

立　教　大　学　大　学　院

目　次

目　次 i

凡例 v

序論 1

1　研究の動機 1

2　太田雄三と筆者の見解の差 2

3　内村と日本伝統 4

4　研究方法 7

4－1　系譜学 7

4－2　会社神話のモデル 10

4－3　B・リンカンによる神話定義 11

4－4　R・バルトによる神話定義 13

5　本論文の構成 15

6　*HIBC* の紹介 15

第一章　『余は如何にして基督教徒となりし乎』と「伝統物語」の比較分析 17

第一節　本研究の概念の検討 18

1－1　伝統物語の意味 18

1－2　内村鑑三という人名の機能 20

1－3　第二期無教会集団 22

1－4　「二つの J」 24

1－5　二つの系図、二つの物語 25

第二節　伝統物語の検討 27

2－1　儒学をめぐる幼年物語：A 群 28

2－2　武士道物語：B 群 30

2－3　駕籠物語：C 群 31

2－4　鈴木範久のまとめ：D 群 32

第三節　伝統物語の分析 33

3－1　A 群の分析 33

3－1－1　預言者物語の例 34

3－1－2　「The writings and saying of the sage」の訳語としての四書五経 37

3－1－3　鈴木俊郎訳と内村文書の結合 38

3－1－4　物語における省略【1】英語教育物語 40

3－1－5　物語における省略【2】先生物語 42
3－2　B 群の分析 43
3－2－1　第二期無教会集団と日本の教会の共通関心/武士、武士道 47
3－2－2　B 群物語で分析可能なこと 49
3－3　C 群、D 群の分析 51
第四節　父と四書五経の定着、そして創設神話 54
4－1　四書五経の定着 54
4－1－1　過去への関心 58
4－1－2　内村物語の特徴 59
まとめ 64

第二章　『余は如何にして』の分析 66
第一節　*HIBC* と『余は如何にして』 67
1－1　『余は如何にして』のジャンル 68
第一節　自伝解体のための準備 69
2－1　自伝の解体 71
2－1－1　*HIBC* と『余は如何にして』におけるジャンルの多様性 71
2－1－2　一人称小説として 73
2－1－3　U・Turn 物語としての *HIBC* 75
2－1－4　『余は如何にして』の出版からの考察 76
第三節　文学理論による作者問題 79
3－1　作者の単一性批判 79
3－1－1　テクスト作者の単一性批判 83
3－1－2　作者という虚像 85
第四節　神話化作業による『余は如何にして』の自伝化 86
4－1　解釈される場 86
4－2　『余は如何にして』における日記の問題 87
4－2－1　日記の機能 90
4－2－2　証人の機能 92
4－2－3　廃棄の機能 93
第五節　教祖の誕生 96
5－1　Jonathan X は内村鑑三を意味しているのか 97
5－1－1　Heathen Convert としての Jonathan X 99
5－2　Japanese Convert としての Kanzo Uchimura の登場 101
5－3　第二期無教会集団の教祖、内村鑑三の誕生 102
まとめ 106

第三章　宗教団体法（1939 年）と内村物語創出の背景 107
第一節　伝統物語が創出された背景 107
1－1　偉人伝の流行 107
2－2　宗教団体法 107
第二節　「日本的基督教」を巡る論争 113
2－1　第二期無教会集団と日本の教会との論争 113
2－2　日本の教会と第二期無教会集団の論争 114
2－3　クラーク継承物語 118
2－4　省略された物語【3】.....121
2－5　1936 年の「無教會主義批判大講演會」 123
2－6　「日本的基督教」の定義 126
まとめ 134

第四章　教祖内村像の構築に関する考察 135
第一節　内部、外部における内村の評価 135
1－1　「教祖内村」対「異端者内村」 135
第二節　第二期無教会集団による教祖像の構築 139
2－1　遺言 139
2－2　内村主義 140
2－3　聖人崇拝 140
2－4　イエスと同格の内村 142
2－5　破門 143
2－6　新宗教としての第二期無教会集団 147
第三節　教祖物語の考察 149
3－1　『余は如何にして』と教祖物語 149
3－2　物語の拡張、そして教祖情報の掌握 151
3－3　太田雄三の『内村鑑三』出版を巡る第二期無教会集団の批評 154
3－4　教祖物語の検閲、そして主流教会との対立 157
3－5　『全集』の登場 161
第四節　第二期無教会内部の考察 164
4－1　第二期無教会集団の分裂 164
4－2　第二期無教会集団の対立 164
4－2－1　教祖像の対立 168
4－2－2　預言者物語の考察 170

総論 175

資　料 182

参考文献 189

凡例

1. 書名の表記について
   （1）*Heathen Convert, How I Became a Christian: Out of My Diary*, Keiseisha, 1895 は *HIBC*$_{1895}$と略記する。
   （2）Kanzo Uchimura, *The Diary of a Japanese Convert*, New York: F.H. Revell Co,1895 は *DJC* と略記する。
   （3）Kanzo Uchimura, *How I Became a Christian: Out of My Diary*, Keiseisha,1913 は *HIBC*$_{1913}$と略記する。
   （4）訳本の原本が不明な場合、*HIBC* と表記する。
   （5）『余はいかにしてキリスト信徒となりし乎』は『余は如何にして』と略記する。
   （6）『内村鑑三全集』は岩波書店、2001 年版を資料とし、『UKZ』で記する。
   （7）『矢内原忠雄全集』は岩波書店、1963-1965 年版を資料とし、『YTZ』で記する。
   （8）太田雄三『内村鑑三 : その世界主義と日本主義をめぐって』研究社出、1977 年は、太田で記する。

2. 文書群の呼称について
   （1）本論文中の「内村文書」は筆者の造語であり、『内村鑑三全集』所収の文書の総称である。
   （2）本論文の「伝統物語」「預言者物語」「*ABC* 物語」「駕籠物語」「五歳物語」という呼称は筆者による。

3. 本論文の引用の箇所に引いているすべての下線は筆者による。

4. 内村原稿、および資料は、国際基督教大学（ICU）「内村鑑三記念文庫デジタルアーカイブ」所蔵のものである。
   （https://www-lib.icu.ac.jp/Uchimura/DigitalArchive/index.htm）

序論

1　研究の動機

内村物語という本研究のテーマは、筆者の咸錫憲（ハム・ソクホン、1901－1989 年）への関心に淵源する。咸錫憲は、韓国では東洋の（特に中国）経典と聖書とを比較研究したことで有名である。当初、筆者はその研究方法が内村鑑三に由来すると考えた。その理由は、第一に、咸錫憲が内村の弟子だったからであり[1]、第二に、韓国語訳の鈴木範久著『内村鑑三』（岩波書店、1984 年）が、咸錫憲と内村の繋がりを証明しているように見えたからである[2]。そこで筆者は、内村における東洋伝統関連の発言を探求するため、複数の伝統物語[3]を検討した。その過程の中で、伝統物語が一つのテーマで書かれていることに気付いた。そして内村を巡る物語群が、特定の内容と形式によって反復的に記述される理由は何か、この問いが本研究の出発点となった。

ところが伝統物語と異なり、内村の講演録などには、儒教や武士道などの日本伝統に関する発言があまり見当たらなかった[4]。次いで、咸錫憲の東洋思想への関心のきっかけを知るに至り、内村と東洋の伝統との結びつきを疑うようになった。咸錫憲は次のように述べている。

> 私が東洋思想、老子、荘子の話をし始めたのは、むしろ後になってから、すなわち四、五十代以降になってからである。…私には内村に一種の反発があった。内村は東洋的なことだけではダメだと言っていたが、彼もまた東洋の影響を受けた人であった。…その単純な方がそれに傾いていたため、私は少し反発した。[5]

咸錫憲は、自らが東洋思想を論じ始めたのが四十、五十歳以降であり、しかもそれは内村の影響のゆえではなく、むしろ西洋思想に心酔した内村への反発のゆえである、と述べている。これらの記述は、伝統物語が強調する内村と東洋の伝統との結び付きに対して異を唱えているように見える。

1　咸錫憲が師事した柳永模（ユヮ・ヨンモ、1890-1981 年）も内村の下で聖書を学んだ。内村文書には当時の朝鮮人学生たちを高く評価する箇所がある。『UKZ』（32）、58 頁。同全集（34）、132 頁参照。

2　同書は伝統の内村を強調している。詳しいことは第一章を参照。

3　本論文に伝統物語、預言者物語などが出てくるので、その用語を簡単に説明する。まず、伝統物語とは内村を儒教、仏教、武士道、神道などの日本または文化的な価値と関連付けて内村を説明する物語を意味する。そして、預言者物語とは内村を旧約聖書の預言者たちと比較する物語、および社会的な予言者として内村を描写する物語のすべてを意味する。

4　当時は内村鑑三『基督再臨問題講演集』岩波書店、1918 年。内村鑑三[述]、八木一男筆記『内村鑑三日曜講演』キリスト教夜間講座出版部、1967 年、を検討した。

5　함석헌과의대화　함석헌전집 25 권한길사, 436 페이지.（『ハム・ソクホンとの対話』咸錫憲全集 25、2009 年、436 頁）。

太田雄三はすでにこの点に疑問を抱き、次のように問うている。

> 内村が東洋道徳といったものを深く身につけた人間だったという意見は従来の内村研究では自明のことのように受け入れられてきた傾きがあるが、本当にそう考えてしまっていいのだろうか。[6]

太田は、伝統継承者としての内村像に対抗し、過去との断絶を主張した。また同じ観点を共有する塩崎幸雄も、内村と伝統との関係について次のように述べている。

> 内村は、民族伝統のうちに根を持たぬ者、＜文化の清祓＞を受けざる者である。文化におけるデラシネ（déraciné）なのである。[7]

過去との断絶は、「札幌農学校における教育はあらゆる学科で英語をもって教授するというものであった。また、そののちのアメリカで長年月の留学生活は自ずと伝統からの疎隔をもたらした」[8]との一文に表現されている。

つまり、筆者が抱いた疑問点を太田や塩崎も指摘していたのである。以上が本研究の開始までの経緯である。

2　太田雄三と筆者の見解の差

ここでは太田と筆者の間の研究上の見解の差を明らかにする。太田の研究は従来の内村定義を覆し、内村を擁護し続ける内村研究の分野で独立独歩の位置を占めている。その理由は、従来の内村研究が内村を擁護することのように筆者にはみえたからである。その反面、太田の研究が内村研究者たちの批判の的となったことにも注目すべきである。それでも太田の研究は、内村研究分野における一つのマイルストーンであることは確かである。

太田と筆者は共に既存の価値の転換に挑んでいる。これが太田と筆者の接近法の最大公約数である。また、筆者は、従来の内村研究が「内村を…非常に日本的な人間」[9]として捉えてきたこと、そして「従来の研究者がそれらの限られた資料に支配された」[10]という太田の見解に賛成する。太田の見解（特に第一章）は、内村に関するすべての記述を対象としてはいない。以下で筆者は内村物語を二つに分けるが、太田の分析もそのうち、伝統物語を対象としている。これが太田と筆者における分析対象の共通分母ある。

6　太田、6 頁。
7　塩崎幸雄「漢詩はいまだに思想を盛る器たりうるか」『駒澤大學佛教學部研究紀要』(60)、2002 年、442 頁。
8　同書、442 頁。
9　太田、6 頁。
10　同書、6 頁。

しかし、太田と筆者の間には解釈上の差もある。それは太田が内村鑑三という人物に焦点を合わせているのに対し、筆者は内村鑑三を人物としてではなく、第二期無教会集団[11]が作り上げた教祖像（またはイメージ）として捉えていることである。これは、内村を実在人物として捉えるか、架空人物として捉えるか、という差でもある。

太田は、従来の内村に関する定義に挑戦し、彼をあくまで西洋（特にアメリカ）的教育を受けた人物として捉え直そうとした。例えば、「一八六一年生れの彼が一八七三年に東京有馬英学校に入学した時期以降において受けた教育は伝統的な教育とは最もかけなれたタイプの教育であった」[12]とか、「内村は『しっかりと順日本流の教養』ではなく、『順西洋の教養の上に築かれた基督者』というべきなのではないだろうか」[13]という見方である。

そして太田は、内村の父子関係よりも母子関係の方を重視するが、これは物語の中の父母の意味よりも、歴史的出来事としての内村の実生活に関心を寄せているためである[14]。このように、日本文化の伝達経路としての母子関係を重視する太田は、その根拠を『余は如何にして』に求めている。

筆者は本論文で、『余は如何にして』が内村物語の記述者たちによって自伝として受け入れられた、と主張するが、太田もまた同書を自伝に位置づけて、自らの理論を展開している。太田の関心は、誰が自伝としての『余は如何にして』をより正確に把握でき、本当の内村を究明できるのか、にあると筆者は考える。このような関心は、『余は如何にして』こそが、真実の内村像を出現させる鍵であるとの認識にも基づいている。この意味において太田のテクスト理解は、『余は如何にして』が自伝という本質を持っているのではなく、解釈者によって自伝化されることの実例である。ジャンルは、解釈者が構築した内村像の妥当性を証明するために動員される。

太田は、内村が幼年期に儒教や武士道教育を受けたことは認めるものの、内村の漢字力不足[15]を指摘し、また *HIBC* の中の「I could not understand the ethico-political precepts of the Chinese sage」[16]の一文を根拠として、内村と日本伝統との関係について次のように判断している。

> 内村は「日本」ということを強調した一種のナショナリストであった。しかし、こう見ると、その彼の「日本的」なところは、決して彼が幼時に身につけた深い儒教の教養などに一直線につながるものではないのだ。彼は深い儒教的教養などは身につけなかったのである。[17]

---

11 第二期無教会集団に関しては第一章の 1-3 を参照。
12 太田、7 頁。
13 同書、9 頁。
14 同書、11 頁。
15 同書、15 頁。
16 同書、17 頁。
17 同書、19 頁。

太田は、伝統物語が提示している日本伝統の起源、つまり、父からの儒教継承を否定する。さらに内村文書中の「武士道」を「壮年時代以降 の内村が保守的傾向を強める時代に生きるなかで育てていった思想」[18]とし、武士道と幼年教育説とを切り離している。それは時代的な変動によって内村の価値観も変わった、ということである。太田にとって内村は「典型的なインテリの一人」[19]であった。

> 客観的に見て彼の日本人としての identity が希薄になっていただけに彼は一層日本人としての自己証明を必要としたのではないか。だから、彼が一見最も日本人らしい日本人のように見えたのは、反対に彼の日本の伝統からの疎外の現われではなかったか。[20]

太田が言わんとしているのは、内村が帰国後、日本社会の中で伝統からの疎外を感じ、「日本人としての」自己主張のため日本伝統を自ら強調した、ということである。しかし、ここに太田と筆者の見解の決定的な差がある。内村という人物、そして彼の行動パターンを解釈の根拠としている太田と異なって、筆者は、伝統物語の記述者たちの解釈が先行し、解釈の産物としての内村がいる。太田はまた、心理学的な接近法で内村に接近しようとしている。このような接近法がとれるのは、人間としての内村が想定されているからである。

人物史的観点ゆえか、太田の研究では、自分の主張と相容れない伝統物語の記述者たちの解釈の場が分析されていない。太田を含め、内村物語の記述者たちの共通点は、テクストの背後に人間内村が隠れていると想定し、その真実の姿を暴くことを目標としていることである。筆者は上述した接近法とは異なり、内村自分が創出した第二の身体物語（『余は如何にして』）の中で彼を探そうとはしない。内村文書を内村の発言と捉え、そこに内村を探すことは不可能だと考えるからである。作者とテクストを区別する筆者とは違って、太田を含む内村物語の記述者たちは、R・バルトが言うところの神学的解釈をしていることにすぎない[21]。それに対して、筆者は内村による第二の身体物語より、第二期無教会集団による第二の身体物語に関心がある。

3　内村と日本伝統

伝統物語の記述者たちは内村が幼年時代に父から儒教や武士道を伝受し、その結果として「日本的基督教」を生み出した、と想定している。しかし、この第二無教会集団による無教会の起源論を語る際には、以下の二つの問題を解決しなければならない。

（1）内村が幼年時期に父親から伝受した儒教と武士道が晩年まで変化せずに、内村によっ

18　同書、22 頁。
19　同書、30 頁。
20　同書、30 頁。
21　Roland, Barthes, *Le bruissement de la langue*, Paris: Éditions du Seuil, 1984, pp. 65-66 参照。

て保持されたのならば、それは日本文化（伝統）の継続と言えるかもしれない。

しかし、伝統物語および『余は如何にして』において、日本伝統は父を起点としており、その伝達媒体は明治維新以前に設定されている。これを偶然や当時のありふれた家庭教育として説明するのは論考として不十分である。つまり、物語が何故そこから始まったのかを検討しなければならない。

（2）太田の主張のように、もし内村がある時期、ある契機に武士道や儒教に言及し始めたのなら、それは内村によるキリスト教理解に基づいた日本文化の理解、あるいは、ある経験から出た産物となり、内村の無教会信仰というカテゴリーに属する内村伝統、つまり、第二の身体物語による伝統であると言わなければならない。

内村の帰国後の当時日本の社会状況を論じる太田は、第二の身体物語を十分に検討できるはずだが、それを内村の個人史として記述してしまった。以上のように、内村と日本伝統というテーマには無視できない問題が残されている。内村を論じる記述者たちはこれらの問題を素通りして、自らの研究を進めているのが現実である。だからこそ筆者は伝統物語が創出されたと考える解釈の場を分析しようとしている。

一方、中沢洽樹は「1961 年以前には本格的な研究や伝記もきわめて少なかった」[22]と指摘している。それは内村没後の 1973 年、『内村鑑三研究』雑誌の創刊で始まったと筆者は考える。その後、1975 年には『無教会キリスト教神学研究』も創刊され、両誌は内村研究を代表するものとなった。

しかし、内村没後に公刊された諸研究は、内村賛美、あるいは内村探求の域を出なかった[23]。それは思想そのものを研究対象としつつも、結局、内村という作者像なしには内村の思想が解釈できないという研究方法の限界と、もっぱら内村物語を資料とする研究者たちの視野の狭さが原因であったと考える。彼らの資料への取り組み方は、聖典の再解釈に似ている。伝統物語を含む内村物語は、聖典としての『余は如何にして』の注釈の機能を持っている。太田の登場にもかかわらず、これまで伝統物語に対する分析や批判が展開されてこなかった理由は、先行する伝統物語が固定不変の位置を占めてきたからである。しかし、『余は如何にして』に自伝としての権威を与えてきたのは、注釈として機能してきた内村物語だったのである。

内村鑑三の名が冠せられた様々な資料は、無教会研究や日本キリスト教史研究という枠組みを越えて、他の学問領域の資料となりうる。それを示すために、筆者は本論文で文学理論と宗教学の教祖論などを応用する。筆者は歴史的な内村には関心がない。筆者の目的は内村と無教会の記述の方法とその意味に関する考察にある。本論文は、1930 年代以来、一度も問われてこなかった伝統物語の記述の問題とその過程による『余は如何にして』の自伝化を扱う。これは、伝統物語に限られることではなく、内村物語の全般を扱うことでもある。

22　無教会史研究会編著『無教会史Ⅲ』新教出版社、1995 年、228 頁。

23　例えば、品川力編『内村鑑三研究文献目録』明治文献、1968 年。キリスト教夜間講座出版部『内村鑑三研究』（1973 年から現在まで）などの目録を参照。

伝統物語は内村物語というさらに大きいなカテゴリーに含まれる。これまで様々な内村物語が創出されてきたが、それを筆者は四つのさらに小さいカテゴリーに分類する。それは（1）伝統物語、（2）預言者物語（正統物語）、（3）第二預言者物語（反正統物語）、（4）反伝統物語、である。筆者はそのうち、伝統物語を実例とし、内村物語の創出過程を分析する。

内村物語の創出過程の概略は下記の通りである。

（1）*HIBC* が出版される。それは内村存命中に構築された作者による第二の身体物語である。（2）内村没後、第二期無教会集団がその第二の身体物語としての『余は如何にして』を第一の身体物語として受け入れる。（3）それを参考に、再び第二期無教会集団によって第二の身体物語が再構築される。（4）第二期無教会集団による第二の身体物語が現在、内村の第一身体の物語として受け入れられている。

創出された第二の身体物語が受容されるとき、それが書かれた当時の歴史は蒸発し、受容者は物語が表現する歴史を原歴史として理解するのである【図 1】。

【図 1】

（1）内村存命中：	第二の身体物語 （内村）➜ 創出	
	当時の歴史が蒸発	
（2）内村没後：	第一の身体物語 （第二期無教会集団）➜ 受容	
（3）無教会第二期：	第二の身体物語 （第二期無教会集団）➜ 創出	
	当時の歴史が蒸発	
（4）現在：	第一の身体物語 （読者）➜ 受容	

本論文は、内村存命中の物語形成は論外とする。それは作者による第二の身体物語の創出探求になるからである。筆者はあくまで 1935 年を分岐点とし、それ以降、創出された伝統物語（または内村物語）を分析の対象とする。

伝統物語には、二つの内村像が現れる。（1）父から儒教を授かる内村（2）父から武士道を授かる内村、である。両物語の共通項は日本伝統、幼年期、父子関係の三点である。そこでは、近代教育機関による教育が排除され、父が主導する家庭教育が主眼とされている。その父子教育の期間が明治維新以前に設定されていることも重要な点である。しかし、この内村の血統を証明する伝統物語は、内村の歴史的記述ではなく、第二期無教会集団のための教祖物語である。血統証明を必要としたのは、他ならぬ第二期無教会集団であった。この教祖物語は宗教団体法制定という特殊な状況において第二期無教会集団を維持するために行なわれた「神話化作業」の産物であり、それが現在、内村の歴史物語として流布している。ここで言う神話化作業とは第一に、教祖像の創出作業、第二に、その像が集団をコントロールする過程全般を意味する。それでは本論文の研究方法を説明する。

4　研究方法

4－1　系譜学

筆者の研究モデルはニーチェの『道徳の系譜学』である。伝統物語を研究対象とする筆者は、その創出過程と解釈の場を検討する。これは道徳の系譜を検討したニーチェの系譜学と似ている。(2) で筆者は太田の研究を概略したが、系譜学的研究を試みる筆者は、太田以来、一度も問われこなかった伝統物語の価値批判を行なう。ニーチェは道徳的諸価値の批判の必要、そして諸価値の価値、そのものが問われなければならないと主張する [24]。筆者も、伝統物語と分類した物語の歴史性を批判し、その物語の価値を評価しようとする。

しかし、ニーチェによる系譜学の研究方法は明瞭ではないので、それに関して説明している様々な文献を参考しながら、筆者の研究の立場も説明する。

系譜とはいわば、「発生史」[25]である。岡田紀子によれば、『道徳の系譜学』は三つの論文で構成されており、「『善悪』、『良心』、『禁欲主義的理解』の 起源 を訊ね、それらがどのようにして 成立 してきたのかを明らかにしようと」[26]している。本論文もまた伝統物語（もちろん、預言者物語も扱うが）の創出、成立過程を訊ねる。岡田は系譜学の研究には二つの場合があると述べる。それは「一応客観的な証拠が与えられる場合」と「それが与えられない場合」である [27]。本論文は前者に該当する。

ニーチェの系譜学はまず、「認識者」を想定している。しかし、「認識者」は自己に関しては「未知」である [28]。須藤訓任は『道徳の系譜学』のニーチェは「明らかに『認識者』として、自己を規定」していると述べ、「『系譜学者』という『認識者』」として自分を設定していると述べている [29]。これは、認識するために解釈者がその研究対象の系譜を立てることを意味する。筆者も伝統物語の系譜を立て、それを分析しようとしている。

ニーチェは「道徳的価値が歴史的に発展してきたさまをどのように理解すべきかを、考察しよう」[30]とした、とL・スピンクスは述べている。筆者は内村物語の底本と想定されている『余は如何にして』の歴史的な検証をしない。筆者は『余は如何にして』が内村の歴史記述として理解された偶発性で焦点を絞る。L・スピンクスは「聖書のような産物を『理解』するには、著者の意図とは無関係で偶発的な一連の出来事を考えに入れる必要がある」[31]と述べている。つまり、テクストの意味は、テクストが固有に備えているのではなく、解釈に属するのである。筆者の伝統物語分析も同じ立場に立つ。1935 年以来、宗教団体法制定の下で創出

24　Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche: Werke in zwei Bänden*, München: Carl Hanser, 1967, p. 181.
25　須藤訓任『ニーチェの歴史思想』大阪大学出版会、2011 年、172 頁。
26　岡田紀子『ニーチェ私論』法政大学出版局、2004 年、25 頁。
27　同書、28 頁。
28　Nietzsche, *Werke*, p. 177.
29　須藤訓任、前掲書、167 頁。
30　リー・スピンクス著、大貫敦子、三島憲一訳『フリードリヒ・ニーチェ』青土社、2006 年、103 頁。
31　同書、107 頁。

された伝統物語をどのように理解すべきかを筆者は訊ねる。

それでは、1861 年からの歴史記述（として認められてきた伝統物語）の発生史の暴露は何を意味するのか。岡田は、「道徳の系譜学は何を狙いとするのか」と説く、次のようにまとめている。

> これまで道徳的とみなされてきたものの起源、そしてどのようにして成立してきたのかを示すことによって、それは不変・それ自体・普遍・永遠などとしてその前にひれ伏すべきものなどではない、ということを明らかにしたのである。…私たちを解放へ導くのである。[32]

岡田によるまとめは、伝統物語の系譜を立てる筆者の立場を代弁しているように見える。というのも、筆者もすでに定着している伝統物語を分析し、内村研究者たちが信頼するその「偶像」から自由な研究方法を提示しようとするからである。勿論、筆者の見解が正しいと主張するつもりはない。以下で述べる各物語の解釈は、それぞれの解釈の場でその妥当性を得ているからである。

それで筆者は自らの見解を含めて、すべての理論をニーチェの言葉で言えば「誤謬（Irrtum）」だと見なす。ニーチェは本当らしくないものの代わりに、本当のものを置く場合と状況によっては一つの誤謬の代わりに他の誤謬をそこに置く、場合があると説明をしている [33]。筆者は後者の立場に従う。

ただし、その「誤謬」とは本物の内村が先に存在し、後の解釈者たちがそれを誤謬している、ということを意味するのではない。どんな解釈者であれ、対象の本当の様子を把握することはできず、あらゆる「本物」は例外なく誤謬なのである。したがって、本研究において筆者もまた、新たな誤謬の提示に過ぎない。この誤謬を「仮説（Hypothese）」という用語に代えても構わないと考える [34]。

筆者において「仮説」とは何か。R・バルトの物語分析理論で説明すればこうである。つまり、解釈者はまず、仮説的モデルを考えて、そのモデルを用いて各物語がそれと合致するかどうかを見なければならない、ということである [35]。仮説とは、対象の理解のためのものであり、対象の真相を明らかにするためのものではない。解釈とは結局、自分が立てた仮説が対象に合うかどうかの実験に過ぎないからである。

それでは筆者にとって分析の対象は何であろうか。ニーチェはまず、「イギリスの心理学者たち」[36]について、「彼らに興味がある」[37]と述べ、彼らは「本質的に非歴史的」[38]だと批判し

---

32 岡田紀子、前掲書、33 頁。
33 Nietzsche, *Werke*, p. 179.
34 Ibid., p. 179.
35 Roland Barthes, “Introduction à l`analyse structurale des récits,” *Communications* (8), 1966, p. 8.
36 Nietzsche, *Werke*, p. 184.
37 Ibid., p. 184.
38 Ibid., p. 185.

ている。筆者の分析の対象は、内村ではなく、彼に関する物語を創出した記述者たち、および伝統物語である。そして、筆者も彼らの記述を信用しない。『道徳の系譜学』でニーチェは、言語ないしは単語の起源に言及し、道徳の記述を非歴史的だとしているが、筆者の場合は内村の原歴史それ自体を否定する。内村の原歴史がたとえ解釈者にとって未知の領域にあるとしても、内村の原歴史もまた時代的要請によって創出されるのであるから、それもやはり非歴史的だと言わざるを得ない。

ニーチェの『道徳の系譜学』は二つの構想で組み立てている。それは、発生史と批判である。筆者の研究においても発生史（伝統物語の創出史）は大きいな比重を占めている。同時に筆者は、批判を目指している。須藤も発生史と批判を区別することを指摘し、その理由を次のように述べている。

> それは、前者の解明が、後者について判断を曇らせ、いわば汚染してはならないからであった。[39]

系譜学は発生史の究明で終わるべきではなく、従来の価値批判にまで踏み込まねばならない。つまり、価値批判のために必要なのが、発生史である。ニーチェはまた次のように述べる。

> そのために、価値を成長させ、発展させ、推移させてきた条件、事情についての知識が必要である。[40]

筆者も同じゴールを目指し、伝統物語の創出史を辿り、その「条件、事情」などを検討する。このように系譜学は対象の発生史を必要とする。ここで重要なことは「起源」（原因）の問題である。つまり、起源の定義の問題である。ニーチェの系譜学において「『起源』と『現在』とは常に公犯関係にあり、癒着」[41]していると指摘し、須藤はそれを次のように説明している。

> 「起源」と「現在」の癒着とは、後者が前者に投影されたり、また、前者が後者の正当性に利用されたりという二重の形で、一方に関する判断が他方についてのそれを決定してしまうことであった。[42]

では本論に入る前に、内村物語を筆者がどのように定義しているかを説明する。筆者はそれを神話化作業という大きな枠組みで捉えている。各物語が神話というより、以下で検討す

---

39 須藤訓任、前掲書、173 頁。
40 Nietzsche, *Werke*, p. 181.
41 須藤訓任、前掲書、173 頁。
42 同書、178 頁。

る神話化作業によって創出されたのが内村物語だという立場である。

それでは幾つかの神話概念を検討する。

4－2　会社神話のモデル

諸々の内村物語は神話化作業の産物として定義できる。それは内村物語に神や動物、英雄などが登場するからではなく、ある集団を維持する機能がその物語に備わっているからである。ここではまず、「会社神話」という概念で内村物語を捉えてみる。『余は如何にして』を筆頭に、1935 年以降の伝統物語の創出過程とその機能を論じる。

日置弘一郎と中牧弘允[43]は神話の場として会社を選び、「企業という人間集団で神話的言説がどのように機能しているか」との問いを立てる。神話は民族と国家だけでなく、下位の共同体にも存在し、「その共同体の成立や他の共同体との差異を語り、その共同体の社会的使命を語る言説」である。そして、その企業の権威の起源を説明し、「その統治が正統かつ正当であり、有効であることを解説し、保証する機能を果たして」いるという[44]。会社神話は「組織メンバーに共有されること、組織に一定の方向づけを与え、結果的には 管理の用具 としても機能する」[45]のである。内村物語の場合も、第二期無教会集団という共同体内で同様の機能を果たし、伝統物語は日本的基督教というテーマと結びつき、既存の教会と第二期無教会集団の差、そして後者の社会的な機能（国家権力と協力）を主張するものであることがわかる。また、伝統物語は第二期無教会集団内で共有され、筆者が以下で検証するように「管理の用具」の機能をも果たしているのである。

会社神話創出作業の従事者として、創業者、社会編纂室、労働組合、作家、コピーライター、研究者が挙げられる[46]。彼らは同一目的を目指す。共同体の神話は重層的な過程を経て創出されるのである。会社神話では、「その共同体の権力の正統性を根拠づけるために、意図的な編集がなされるケースが少なからずある」という[47]。その一例が、企業のホームページである。ネット上で「自社を紹介する際に、創業の経緯や理念を語る形で神話的な言説が生み出されている」[48]のである。内村の伝統物語でも意図的な編集がなされてきた。この意図的な編集による創設者（教祖）は歴史的な人物ではなく、神話的言説によって加工された人物となる。この架空人物の物語が集団の正統性の根拠となる。この点で、筆者が強調する教祖内村とは集団の崇拝の対象というより、会社紹介に動員される創業者と同等な位置を占めている。

日置と中牧は公的なテクストの背後には、様々な解釈があることを指摘し、その意味で神

43　日置弘一郎、中牧弘允編『会社神話の経営人類学』東方出版、2012 年、13 頁。
44　同書、14 頁。
45　同書、14 頁。
46　同書、15 頁。
47　同書、16 頁。
48　同書、16 頁。

話は「編集されたもの」ということを想起すべきだと述べている[49]。組織は集団内のメンバーたちの言説に統制力を及ぼし、神話は各集団によってその内容を管理される[50]。太田もまた、既存の内村定義を批判することによって、内村神話の編集に参加している。これは既存かつ公式の創設者神話への挑戦でもある。日置と中牧も言説には公式と非公式があるとし、「非公式に流されている言説が、集団にとって聖なるものを語っている場合、その言説を否定するように機能している言説は、ポリティックスとして」[51]考えることができると指摘する。同様に、挑戦的な非公式の内村物語を規制しようとする管理者たちの応戦もまた「ポリティックス」と言えよう[52]。これは各集団の教祖理解によることである。

日置と中牧は会社神話の類型を三つ挙げる。それは（1）創業神話、（2）英雄伝説、（3）ブランド神話、である。筆者は内村物語のうち、伝統、預言者物語が（1）に近いと見ている。日置と中牧は創業神話について次のように述べている。

> その企業がどのようにして設立されたかという経緯にとどまらず、創業の理念や組織内の権力の正統性を指し示す言説である。[53]

この定義は、本論文の第三章で検討する宗教団体法制定下で構築された伝統物語の機能を思い出させる。

4－3　B・リンカンによる神話定義

会社神話は単なる自社の歴史記述ではなく、時代の要請への応答でもある。伝統物語についても同様のことが言える。宗教団体法制定下で構築された伝統物語は、当時のイデオロギーと関係がある。ここでは神話とイデオロギーの関係を B・リンカンの理論を用いて探求する。B・リンカンは、物語は内容と伝達方法に基づいて分類できると指摘した。すると、物語は（1）「寓話（fable）」、（2）「伝説（legend）」、（3）「歴史（history）」、（4）「神話（myth）」とに分けられる。歴史的な真実性を主張せず、読者にそれを単純なフィクションとして受け入れさせようとする物語を B・リンカンは寓話に分類する。

それに対して、読者に過去の正確な説明を提供しようとする物語は伝説と歴史とに分類する。両者のうち、信頼性が欠如するもの伝説であり、他方、それを有する物語が歴史となる。ただし、その信頼性は解釈によって変更される[54]。

さて、上記の三つのカテゴリーを越えたもの、すなわち、信頼と権威を備えている物語と

49　同書、17 頁。
50　同書、17 頁。
51　同書、17 頁。
52　本論文の第四章を参照。
53　日置弘一郎、前掲書、19 頁。
54　Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society,* New York: Oxford University Press, 2014, p. 24.

して神話がある【図 2】。[55]

【図 2】

	Truth-claims（真実性）	Credibility（信頼性）	Authority（権威性）
Fable（寓話）	－	－	－
Legend（伝説）	＋	－	－
History（歴史）	＋	＋	－
Myth（神話）	＋	＋	＋

※（＋）は有、（－）は無を意味する。

神話は他の物語と区別される。B・リンカンが定義する神話とは、一般的なフィクションではなく「社会的な憲章」的な機能を持っている。また彼は、神話の「権威性（authority）」が憲章、規範、原型などと類似している同時に、「祖先の呼び出し（ancestral invocation）」や革命のスローガンといった形で認識できると述べている。神話とは情報を人々に伝達させるコード装置ではなく、それを基にして社会を構築することを可能にする機能を果たすのである。[56]このように、B・リンカンはイデオロギー的な産物として神話を定義していると言える。

伝統物語も内村の歴史的な記述ではなく、宗教団体法施行下で論争の的となった日本的基督教という概念による産物である。この意味で伝統物語はイデオロギー的な神話と定義できる。また、*HIBC* は寓話に、*DJC* と『余は如何にして』の部分訳は歴史に、そして鈴木俊郎訳の『余は如何にして』は神話に分類できるだろう [57]。

B・リンカンは神話の利用方法のなかで最も一般的な流れを三つ説明する [58]。

（1）They can contest the authority or credibility of a given myth, reducing it to the status of history or legend and thereby deprive it of the capacity to continually reconstruct accustomed social forms.

（2）They can attempt to invest a history, legend, or even a fable with authority and credibility, thus elevating it to construct novel social forms.

（3）They can advance novel lines of interpretation for an established myth or modify details in its narration and thereby change the nature of the sentiments(and the society)it evokes.

55 Ibid, p. 25.
56 Ibid, pp. 24-25.
57 本論文の第二章を参照。
58 Ibid, p. 25.

上記の（1）から（3）の流れは、伝統物語にも適用できる。以下で検討する伝統物語は当時、一般的に広がっていた（例えば、カーライルの崇拝者、非愛国者、異端者）前提を逆転させる。伝統物語は『余は如何にして』にではなく、記述者たちがイメージ化した教祖像に由来する。『余は如何にして』が（2）にあたる機能を果たしている。記述者たちは、神話創出を新しい社会形態の構築の手段としたのである。そして、神話創出のため、伝統物語が細部に至るまで修正され、こうして現在、歴史として評価されることとなった。伝統物語はイデオロギーと密接な関係にある神話化作業の産物である。

4－4　R・バルトによる神話定義

R・バルトによる神話理解も伝統物語の分析に必要とされる。
R・バルトは神話を「言葉（parole）」、「伝達の体系（systéme de communication）」、「意味付けの方式（mode de signification）」と定義する。R・バルトにとり、映画や広告もすべてが神話の言葉の媒体である[59]。言葉としての神話はメッセージであり、「記述または表現によって形成されうる（elle peut être formée d`êcritures ou de representations）」という[60]。

つまり、伝統物語も歴史的な記述ではなく、意味を伝達する媒体である。その意味は宗教団体法に求めることができる。R・バルトは神話を「材料」と「意識」とに分類している[61]。本論文は伝統物語に登場する四書五経、武士道教育などの用語の反復に注目する。それらの用語は歴史的考察をせず、引用されてきた。

例えば、R・バルトは次のように述べている。

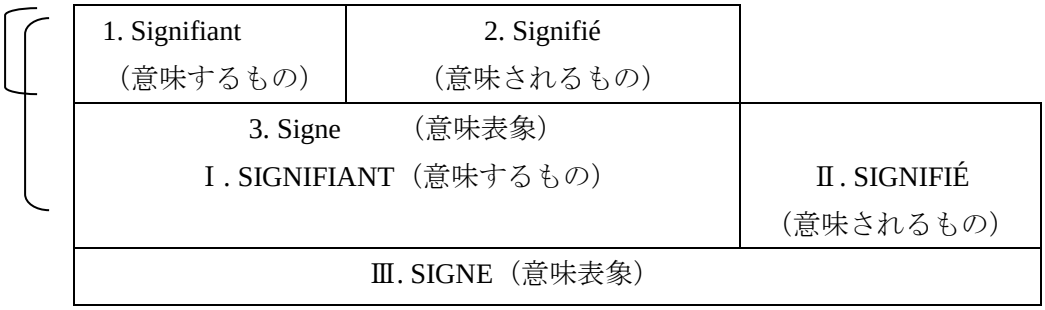
> 挑戦を意味するために提示する矢も言葉である[62]。

彼は、一つの語を、意味するもの、意味されるもの、意味表象と分解する。意味するものは「空虚（vide）」であり、意味表象は中身が詰まっている（plein）という。それらを一つにするのが「意味表象（signifiant）」である[63]。この説明はソシュールの言語学的論考に基づいている。しかし神話においては、この言語学的な分類がさらに分かれる。それをR・バルトは二次的な意味論的体系と呼ぶ[64]。それをR・バルトの分類で検討する[65]。

---

59 Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Éditions du Seuil, 1957, p. 216.
60 Ibid., pp. 215-216.
61 Ibid., p. 217.
62 Ibid., p. 216.
63 Ibid., p. 220.
64 Ibid., p. 222.
65 Ibid., p. 222.

【図 3】



【図 3】の小文字がソシュールの理論で、大文字は R・バルトが提示する神話の新しいモデルである。神話は言語学の意味表象を意味するものとして再構築する【図 3】。そして言語学の意味表象にあたるものを伝達（「通報（signification）」）と定義する[66]。神話はそれ自体で歴史の一部を成している。しかし神話がある対象を捉えるとき、それがすでに備えていた歴史は失ってしまい、文字だけが残る[67]。つまり、（3）の「意味表象（Signe）」が（Ⅰ）の「意味するもの(SIGNIFIANT)」となるのである。伝達機能を果たす神話は、形式をとることによって、本来の単語（言葉）の内容を空虚にする。そして、そこに含まれていた「歴史は蒸発（l`historie s`évapore）」してしまい、文字だけが残る[68]。その空虚な文字を用いて、神話は作られ始める。つまり、既存の言葉の意味と神話が語る言葉の意味は、表記上とは同一であっても意味は互いに異なる。

R・バルトの理論は、伝統物語の分析に役に立つ。記述者たちは用語（例えば、儒教、武士道など）の歴史に無関心であるが、その用語は、本来の歴史が蒸発した後に残った文字であり、1930 年代の状況に合わせて再解釈された。伝統物語を読む際、読者は数字を参照する。しかし、神話化作業による伝統物語は、ローマ数字で考察する必要がある【図 3】。

神話の言説において、歴史が蒸発した文字には新しい意味が含まれているからである。しかし、日常言語と神話言語が重なっているため、伝統物語から神話言語を解くのは容易ではない。それでも、時代言語を比較しながらそれを明らかにする必要はあるだろう。歴史的な内村の記述のように定着した伝統物語は、第二期無教会集団による神話化作業によるものであった。

神話化作業によって伝統物語は創出された。その物語を含む内村物語は、一つのゲームを形成している。それらのゲームに参加する読者は、ゲームが設定する同一の結果から逸れることはできない。本研究の到達点は、現在定着している伝統物語の誤りの暴露ではなく、新たな系譜の構成である。言い換えるなら、伝統物語の新たな出発点の探求である。

66 Ibid., pp. 222-224.
67 Ibid., p. 224.
68 Ibid., p. 224.

5　本論文の構成

本論文の構成は以下の通りである。
構成を説明する前に、本論文で言及する記述者たちの人名について説明しておく。記述者たちの人名の言及は筆者が彼らを批判するためではなく、ある概念を批判するためにその人名を用いたのである[69]。
第一章では主に伝統物語を分析する。伝統物語を実例とし、1935 年以降に創出された伝統物語を検討する。そして伝統物語と『余は如何にして』の関係と、諸伝統物語に含まれている『余は如何にして』以外の資料を検討する。この検討により、伝統物語が歴史的な内村の記述ではなく、第二期無教会集団の維持のために創出された教祖物語であることが明らかになる。また一般的に個人史として読まれる物語が、集団体制のための物語であったことを示すために、伝統物語を『金日成伝』と比較する。

第二章では、文学理論を用いて『余は如何にして』を分析し、さらに、その自伝としての価値を解体し、同書が持つ多様性を提示する。そして、自伝の中に作者を探すことが不可能であることを、*HIBC* と内村文書の記述を比較しながら証明する。『余は如何にして』には、宗教団体法制定によって提起された日本的基督教の定義が投影されているのである。また、*HIBC*、*DJC*、『余は如何にして』の作者名の変化を検討しながら、自伝に見られる原因と結果という関係の創出過程を考察する。

第三章では、宗教団体法と内村物語の創出背景を検討する。宗教団体法制定の下で主流教会と第二期無教会集団は何をテーマとして論争したのか、そして日本的基督教という定義が伝統物語に反映されていることを検討する。また、内村物語に頻繁に登場するクラーク物語の意義、その創出過程を検討する。この検討によって伝統物語は歴史的記述ではないことが明らかになると考える。

第四章では、教祖像を巡る第二期無教会集団の論争を検討する。表面的には統一されているようにみえる内村像は各集団が共有したのではない。各集団の解釈に合わせて内村像も多様性を持つようになった。その教祖像が確立される過程の中で、内村に関する書物の検閲、太田の『内村鑑三』に対する反応を検討し、ゲームの完成者は誰かを考察する。

6　*HIBC* の紹介

序論を終えるに当たって、*HIBC*$_{1895}$の出版、翻訳史を概観しよう。内村の英語版自伝として知られている *HIBC* は、1895 年、Jonathan X 名義の作品として日本の Keiseisha から出版された。同年、同書はアメリカで *The Diary of a Japanese Convert* という題目で出版される。その後、フランス、ドイツなどでも翻訳出版される。1913 年に日本で出版された *HIBC* の作者名は Kanzo Uchimura であった。

---

[69]　人名に関しては本論文、第一章の 1－2、そして Nietzsche, *Werke*, pp. 412-413 参照。

HIBC の最初の日本語訳は『聖書之研究』（聖書之研究復刻版刊行会、1910 年）に含まれていた。次の日本語訳は、湊謙治による『信の内村鑑三と力のニイチエ』（警醒社書店、1917 年）に含まれていた。ただしいずれも抄訳であった。

初の完訳版の $HIBC_{1895}$ は 1935 年出版の『余は如何にして基督信徒となりし乎』（岩波書店）である。翻訳者は鈴木俊郎であった。これは現在まで版を重ねて出版されている。$HIBC_{1895}$ の出版過程については、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』の解説が詳しい。しかし、その解説は、筆者の目には、本書の自伝的性格を積極的に弁明しているように見える。この問題については第二章で詳しく検討する。

第一章　『余は如何にして基督教徒となりし乎』と「伝統物語」の比較分析

本章では、『余は如何にして』と伝統物語を比較検討する。現在、歴史的内村を語る物語として定着している伝統物語は、第二期無教会集団によって創出された。歴史的人物としての内村鑑三に始まり、二つのJ、第二期無教会集団、宗教団体法へ、という時間軸に沿って見ると、伝統物語と宗教団体法は結び付かないように見えるかもしれない[70]。伝統物語と宗教団体法は時間的に断絶しているのである。また、歴史物語と政策物語は区別されねばならない、と思う者もいるかもしれない。

これに対して、筆者は、宗教団体法を始点とし、架空人物としての内村鑑三の誕生に帰結する物語の創出過程を想定する【図 4】[71]。本論文はこの構造を踏まえて伝統物語を論じる。これにより新しい系譜を構築することができる。定着した単線的歴史をひっくり返してはならない、という固定観念から解釈者は自由になるべきである。

【図 4】

宗教団体法
↓
第二期無教会集団
↓
二つのＪ　／　『余は如何にして』
↓
『内村鑑三』／（架空人物）

一般的に昇り順（↑）で内村物語が生成されたと想起されるが、筆者は降り順（↓）で考える。

本文に入る前に、本研究に必要ないくつかの概念を整理しておく。

70　これはR・バルトが主張した「作者」誕生のプロセスとも重なると筆者は考える。武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017年、70頁を参照。

71　バクサンドールも「X（先行者）からY（後発者）へというクロノロジスムを拒絶し、YからXへと逆向きに向かう反クロノロジー（反歴史、反時間）の姿勢」（土田知則、青柳悦子『文学理論のプラクティス』新曜社、2001年、18-30頁を参照）を主張した。

第一節　本研究の概念の検討

1－1　伝統物語の意味

伝統物語は歴史記述というより、むしろ偽史に当たるだろう。長谷川亮一によれば歴史という用語には、(1) 過去に起った出来事そのもの（歴史事実）(2) 過去に起った出来事について、文章としてまとめたもの（歴史記述)、という二つの意味が内包されている[72]。

この二つの意味を宮本要太郎の理論で説明すれば、出来事とは「記述」「解釈」「再構築」を通して自覚されるのであり、「解釈以前の出来事それ自体は『語りえぬもの』」である[73]。つまり、歴史事実は歴史記述に依存している。宮本要太郎は出来事と記述の関係を次のように述べている。

> 歴史的出来事が存在しなければ歴史記述は生まれようがないが、他方、歴史的出来事の存在は、歴史記述という「探求」（ヒストリア）の手続きを抜きに確認できない。その意味で、歴史的出来事は歴史記述の「出発点」であると同時に「到達点」でもある。[74]

これは、後述する出来事と記述の循環関係を意味している。歴史的出来事が記述の素材になるとしても、出来事自体は歴史性を備えていない。読者の見解が投影されていない出来事の生の状態は認識できず、読者はあくまで記述を通してのみ、その様子が把握できる。

続いて、長谷川亮一は資料そのものの捏造と、資料操作に基づく歴史叙述のでっちあげを「歴史をいつわる行為」としている[75]。筆者もまた、伝統物語を歴史叙述のでっちあげ行為の産物として定義する。

内村史の捏造は二段階に分けられる。第一は、『余は如何にして』に見られるような、作者自身による捏造。第二は、第二期無教会集団による捏造である。現在ではどちらも内村の真正の歴史記述として定着してきた。「そのようにして捏造された偽史は、自らを真正の歴史だと主張すること」になる[76]。

そして、真と偽史は、時間の経過、または時代の変化を被った後、正史ないしは偽史となる[77]。時代的な状況によって評価も変わる正史とは、過去の歴史あるいは出来事を正しく記述したテクストを意味するのではなく、解釈集団あるいは社会的な政策によってその価値が認められたテクストを意味である。したがって正史と偽史を明確に区別する基準は存在

72　小澤実編『近代日本の偽史言説』勉誠出版、2017 年、123 頁。
73　宮本要太郎「<出来事>と<記憶>:　聖伝の解釈学的循環」『哲学・思想論集』(27)、2001 年、116 頁。
74　同論文、117 頁。
75　小澤実編、前掲書、123-124 頁。
76　同書、124 頁。
77　イデオロギーによる偽史の収容過程は小澤実編『近代日本の偽史言説』勉誠出版、2017 年、90-120 頁を参照。

しない。解釈者は正と偽の二項対立に制約されずに、テクストの内容を分析することが可能である。解釈者は歴史的な出来事ではなく、歴史記述を用いて研究するからである。

本論文における歴史記述の分析は、各物語の創出と再創出に関するものであり、「言われたこと」と「言われなかった」ことの検討を含む[78]。そこでまず、伝統物語と『余は如何にして』とを比較分析する。ただし、その際には内村の正史の変質や曲折の過程を課題とはしない。それは、正史として認められる内村資料が存在しないからであり、もしそうであったとしても、それらの資料を信頼しないからである。

本研究の焦点は、第二期無教会集団による教祖理解が『余は如何にして』に投影され、底本の短文が教祖像に接続されて脚色されていくか、という点にある。さらに、『余は如何にして』が自伝化されていく過程をも検討する。これを M・アルヴァックスの理論で説明する。投影とは解釈者による理解手段であり、個人的な記憶や集団的な記憶がそこに含まれている。ある対象に概念を投影させる際、言い換えれば、教祖の理解が『余は如何にして』に投影される際、記述者たちの記憶は彼らが属する集団記憶に規定されている M・アルヴァックスによれば、個人的記憶も時代言語の影響下にある[79]。M・アルヴァックスは記憶を二つに分けて述べる【図 5】[80]。その理論を整理すれば次のようである。

【図 5】

内部（intérieur）	外部（extérieur）
個人的な記憶（une mémoire personnelle）	社会的な記憶（mémoire sociale）
自伝的な記憶（mémoire autobio¬graphique） 自伝的な記憶は歴史的記憶の助けを借りる。	歴史的な記憶（ mémoire historique）

つまり、内部が外部に依存しているのである。これは逆に、外部が内部を構築しているとも言い換えられる。外部と内部の変動の動きが『余は如何にして』を自伝化させ、歴史として認識させたのである。

『余は如何にして』は内村の自伝ではなく、教祖（作者）による第二の身体物語と定義されよう。ここで言う第二の身体とは、教祖が自集団に見せる政治的な身体物語を意味する[81]。

これを第一期無教会集団（1930 年まで）向けの物語と定義してもよいであろう。第二期無教会集団がこの物語を第一の身体物語として受け入れ、それを参考にして、各集団内および社会向けの教祖の第二の身体物語を再創出したのである。記述者たちによる物語の記述は、集団内の教育や集団のアピールという目的も持つ。

このような過程を経て、現在、第二期無教会集団による第二の身体物語は再び、内村の第

78 「『言われた』ことから『言われなかった』こと」に関しては、内田樹『寝ながら学べる構造主義』文藝春秋、2002 年、86 頁を参照。

79 Maurice, *La mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 31.

80 Ibid., p. 32.

81 第二の身体についてはエルンスト・H・カントーロヴィチ著、小林公訳『王の二つの身体』筑摩書房、2003 年。ミシェル・フーコー著、田村俶訳『監獄の誕生：監視と処罰』新潮社、1977 年を参照。

一身の体物語として定着している。だが、いずれの段階においても記述者たちは第二の身体を認識しておらず、すべてが第一の身体として理解し、それを参考している。

現在、内村の第一の身体物語になってしまった伝統物語には、二つの意味が内包されている。それは、第二期無教会集団の教祖物語（創設者神話）と、無教会主義の日本的性格の証明である。これら二つの意味を伝達するために、第二の身体物語が新しく創出されたのである。それゆえに、伝統物語が神話と定義できるのである。厳密に言えば、伝統物語は *HIBC* と直接的な関係にない。伝統物語が投影されたのは『余は如何にして』のみである。

1－2　内村鑑三という人名の機能

内村と記述とを切り離そうとすると、読者たちは、記述は虚構と言えるにしても内村はやはり歴史的人物であると認めざるを得ない、と言うかもしれない。内村鑑三が人名であり、無教会主義は用語である、と多くの読者は認識しているだろう。

つまり、記述以前の出来事はすでに存在したという見方である。人名の問題は簡単には解決できない。どんなに解釈者が内村鑑三を機能用語として扱っても、テクストに文字として表れる内村鑑三を読者は人名として再解釈してしまうからである。

ここでは、内村鑑三という人名を再定義する。まず、「ウィキペディア」による内村鑑三の解説文を見てみよう。

> 日本のキリスト教思想家・文学者・伝道者・聖書学者。福音主義信仰と時事社会批判に基づく日本独自のいわゆる無教会主義を唱えた。[82]

内村鑑三という人名には、様々なイメージおよび定義が込められ得る。それらの定義を筆者は解釈と呼ぶ。内村鑑三という用語は、歴史上の人名ではなく、一つの機能用語[83]として理解すべきである。解釈は機能のために存在しているからである。

M・フーコーはアリストテレスを例として、作者名の機能を説明している。例えば、誰かがアリストテレスに言及する時、彼の名と共に「存在論の創始者」、「分析論の作者」といった概念を一つのカテゴリーにおいて列挙するのである[84]。しかしフーコーによれば、そのように言及される固有名詞は文字通りの作者名を意味するのではない[85]。通常読者は、作者名と共に彼の代表作をも思い出す。しかし人名と共に連想される知識ないし、情報とは（作者

82　内村に関する引用はウィキペディアを参照した。（2018 年 11 月 18 日閲覧）（https://ja.wikipedia.org/wiki/）内村鑑三検索。「ウィキペディア」を例で挙げた理由はインターネットという媒体を通してもっと広く知られている定義という筆者の見方による。

83　「作者の名前は何か。それはどのように機能をするのか」Michel Foucault, *Dits et écrits 1, 1954-1975, Paris: Éditions Gallimard, 2001*, p. 824.

84　Ibid., p. 284.

85　Ibid., p. 284.また、フーコーは作者名についてこう述べている。「作者名は正確には通常の固有名詞ではない」Ibid., p. 285.

であれ解釈者であれ）何者かによる解釈であり、それは歴史記述というより、解釈者のある目的を達成させるために考案された機能である。人名とは、定義された概念を圧縮して読者に想起させる機能を果たしていると筆者は考える。「ウィキペディア」の解説文においても、内村鑑三という人名は、その後に並べられたすべての定義を束ねる総称となっている。

それでは、なぜ共通した観念が人名と共に連想されるのであろうか。渡辺裕は、人名によって連想される諸イメージは、あくまで最大公約数であると述べている[86]。例えば、ベートーヴェンに関する一般的な情報は誤解であり、「信じさせられたこれらの『伝説』は、まず例外なく十九世紀に作られたもの」[87]であるという。渡辺裕は続いてこう述べる。

> 伝記的諸事実を「解釈」することによって、作曲家の生涯を統一的な光の下に見ようとする明確な指向が見られる。[88]

引用の下線が、目的を達成させるために考案された諸定義、そしてカテゴリー化を意味する[89]。個人名があるカテゴリーに分類されると、その人名は当初とは別の意味を持つようになる。例えば、内村鑑三という人名がカテゴリー化される以前、それは数多の名前の一つに過ぎなかったが、カテゴリー化されてからは、その名前は数多の内村鑑三へと分岐していき、それぞれは区別されていく。その時を境に個人名はその意味を失い、ある概念を表すための機能を持ち始める。現在定着している内村鑑三のイメージは、解釈者にとって重要な諸概念が擬人化された結果であり、それはもはや歴史の内村鑑三の姿ではない。つまり、記述された定義から歴史的な内村は構築できない。

内村鑑三が連想させる概念の代表例は「無教会主義」[90]や「二つの J」[91]であろう。人名が想起させる諸概念は、その人名と相互補完的な関係（あるいは循環関係）にある[92]。内村鑑三が無教会主義と二つの J を想起させる一方で、無教会主義と二つの J は内村鑑三を連想させる。人名と共に連想される概念は、先行するカテゴリーに規定される。

付言すると、内村鑑三というカテゴリーには牧師が入っていないため、内村鑑三という人名はそれを想起させ得ず、したがって牧師は内村と循環関係ではない。カテゴリーに属され

---

86 渡辺裕『聴衆の誕生』春秋社、1989 年、32 頁。

87 同書、34 頁。

88 同書、36 頁。

89 「統一的な光」とはガダマーの「解釈者の判断（Urteil）」に当たると筆者は考える。彼も解釈とは判断の光（Licht）の下にあると述べている。Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Tübingen*: J.C.B. Mohr, 1975, p. 343.

90 「「無教会主義」と「鑑三・内村」とは同義異語」『新興基督教』(4) 日獨書院邦文部、1936 年、23 頁。

91 例えば、菊川美代子は「内村が終生奉じ続けた『二つの J』」と述べ、二つの J という前提から論文を執筆している。(菊川美代子「内村鑑三の愛国心」『アジア・キリスト教・多元性』(6) 2008 年、参照)。次のような例もある。「本来、プロテスタントのキリスト教はブルジョア民主主義の基本となるもので、武士道は封建道徳の枠である。…これが内村鑑三の内部で何らの矛盾もなく共存していたことは、彼の本質を解く鍵となろう。『和魂洋才』ではなく、『和魂』と『洋魂』の共存である」畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、15-16 頁。

92 宮本要太郎「<出来事>と<記憶>:聖伝の解釈学的循環」『哲学・思想論集』(27) 2001 年、117 頁。

ていない概念をある人名に関連させることは容易ではない。それで牧師が既存のカテゴリーに入ると異質を感じされるのである。つまり、カテゴリーに入っている概念は解釈集団の最大公約数的であると同時に、別のカテゴリーと相違を内包する。カテゴリーに収められる諸概念は単一ではないものの、それぞれが互いの理解を可能にするため、最大公約数的である。それゆえ、内村鑑三とは最大公約数の指示代名詞である、と言ってもよいかもしれない。

伝統物語においても、また内村鑑三という人名は循環関係にあり、そこで、内村鑑三は個人名という意味を失う。伝統物語は、内村没後の第二期無教会集団の内的・外的要因に触発されて創出されたものであり、たとえそれらが何らかの歴史記述を参考にしていたとしても、それらに登場する内村は、歴史の内村とは無縁である。テクスト上に内村鑑三という語が頻出しても、それは擬人化された諸概念の塊であり、歴史的人物を意味しない。それは特定の状況下の第二期無教会集団が投影した教祖像の名前にすぎない。

内村鑑三に結び付けられた定義として筆者が着目するのは、日本伝統継承者と預言者である。ある個人を一つの概念によってカテゴリー化することは、思想研究では珍しいことではない。解釈者は自らが身を置く「場」に合わせて、解釈の対象となる思想家のイメージを形成する。その意味で筆者は太田の立場に賛同できない。太田もやはり、歴史的に正しい内村像を想定し、その真と偽を判断しようしているが、誰も歴史的な真と偽を判断することはできないはずからである。太田の例に見られるように、人名には、すでに定着してきたイメージ以外に他の要素も備えている[93]。これは歴史的な人物が備えていたのではなく、様々な概念がその人名と結びつけていることを意味する。

すでに定着した人物像からさらに別の人物像が導出されると、それは新解釈として評価されるが、実はそれはすでにその対象が保持していたものである。対象の振る舞いから書物に至るまでのすべてがテクストだからである。テクストは開かれた空間であり、そこには優位と下位、先発と後発という順序は存在しない。解釈における多様なカテゴリーは研究材料としては有用であるが、特定のカテゴリーを絶対視することはできない。

1－3　第二期無教会集団

本論文において第二期無教会集団という用語は、内村没後の内村物語を創出した記述者たちを指す。また「第二期～」とするのは、内村存命中の集団（1930 年まで）を除外するためでもある。この集団には、物語の創出のために考案されたゲームに参加している人々も含まれる。

この時代区分の基準が不明確に見えるかもしれない。しかし、内村存命当時から現在に至

93　例えば、R・バルトはジョルジュ・バタイユの例を挙げ、次のように述べている。「ジョルジュ・バタイユはどのように分類するのか。この作者は小説家か、詩人か、随筆家か、経済学者か、哲学者か、神秘主義者なのか。答えはし難しい。一般的に文学の入門書はバタイユを忘れることにしている」Roland Barthes, *Le bruissement*, p. 71.

るまで存続している無教会集団を時代的に区分することは容易ではない。

それでは、いくつかの無教会集団の時代区分を検討してみよう。C・カルダローラは、内村存命時から現在まで存続している無教会集団を三世代に区分している。

> 無教会キリスト者は、この運動内に三つの世代を区分する。すなわち、第一の世代は、内村自身によって代表され、第二の世代は彼の直接の弟子たち、第三世代は直弟子たちの教え子である。[94]

この区分は伝承の形式を基準としている。また、戦争を基準とした「内村の死の翌年に満州事変が起こり、敗戦にいたるまでの十五年間を、われわれは無教会史第二期『継承の時代』」[95]という時代区分もある。

泉治典は中沢治樹の時代区分を次のように纏めている。

> (1) 第一期（1900 年）: 内村存命時代
> (2) 第二期（1930 年）: 内村の死後から太平洋戦争終結まで
> (3) 第三期（1945 年）: 戦後再出発から矢内原忠雄の死まで
> (4) 第四期（1962 年）: 矢内原、塚本以降の第三、四世代[96]

これは、教祖から指導者たちの死を基準にした区分である。それでもやはり、無教会集団の時代区分は容易ではない。例えば中沢治樹のように直弟子たちの死を基準にしたとしても、彼らは一斉に死亡するのではないから、時代間の境界線はあいまいになる。鈴木俊郎を基準とすれば、彼の没年は 1982 年であるゆえ、1982 年までを第二期と区分できる。また時代を超えて現在の読者たちは内村と弟子たちによる作品を読むことができ、少なくとも 1982 年までは少数の内村の弟子たちが活動していたのであるから、時代区分はやはり容易ではない。いずれにせよ、ある集団の時代区分は考察のためのツールであり、集団の進化を示す歴史的系譜ではない。

こうして第二無教会集団の範囲を限定することができた。それには、今もなお伝統物語を支持する人々も含まれる。例えば鈴木俊郎、鈴木範久などである。1935 年、以後に創出された伝統物語が反復される限り、第二期無教会時代は終わらない。

---

94 カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年、198 頁。
95 無教会研究会『無教会史Ⅱ』新教出版社、1993 年、1 頁。
96 泉治典「最近の無教会論と無教会史研究」『日本の神学』(28)、1989 年、224 頁。

1－4　「二つの J」

二つの J（Jesus と Japan）は内村物語にとっての「統一的な光」である。二つの J という用語が、内村という人名によって想起されるということは、何者かが「統一的な光」としてそれを強調したことを示唆する。二つの J を強調する者たちは、その生成時期が内村の晩年と重なっているために、それを内村のアイデンティティとして言及したのであろう。

この抽出作業もやはり時代の要請への応答である。二つの J が言及される時、頻繁に引き合いに出されるのが「私の愛国心に就いて」[97]（1926 年）と題する内村文書である。同書の成立時期は内村（没 1930 年）の晩年にあたる。そのため二つの J は内村の思想を代表する里程標となった。

しかし、文書の成立時期は必ずしも人間内村の生涯と並列関係にあるのではない。自らの死期を知ることのできない人間が、自らの生涯を総括せんと、計画的にある概念を人生の終盤に残すことなどできないであろう。ところが多くの研究はこの公式に則って人物の思想を記述しようとする。結論はいつも末尾に配置される、という叙述様式を人物の生涯の理論としてしまっているためであろう。解釈者は、内村の諸作品の出版年代と内村の生涯年表を並べ、双方を初期思想、中期思想、晩年思想という三段階に区分し、そのうちの晩年の段階を、彼の思想の結論と捉えるのである。

二つの J を晩年の思想とするなら、後述する内村の墓碑銘は初期の思想に相当するので、両者はセットであると言える。つまり、初期の「I for Japan…」と晩年の二つの J は愛国者内村を強調するために構築されたのである。しかしこの作業から導き出された解釈は、彼らの期待に反し、人間内村の主張とは関わりがない。この事実は、テクストには作者の本音が現されないことを意味する。それで研究者たちはこの公式から離れ、思想の擬人化を解体しなければならない。

記述者たちによって意味づけられた二つの J という用語は、宗教団体法制定下の第二期無教会集団にとって、自集団の弁護のために便利であった。というのも、二つの J の Japan が当時の日本を想起させると同時に、過去をも連想させるからである。こうして、二つの J は内村物語の解釈の場を提供した。二つの J を伝統物語の記述者たちが再解釈したことは、預言者物語の場合においても同様である。例えば、高木謙次は二つの J を次のようにと比較する。

> ところがイザヤも内村に負けず劣らず、二つの J そのものに生きることを目標とし、信念としていたのであります。エホバもヤハウェも J で始まります。(Jehovah, Jahweh) またエルサレムも J で始まります（Jerusalem)。…内村の二つの J をもってイザヤをみると、イザヤの立っている地平がよくわかる思いがします。[98]

97　『UKZ』(29)、351 頁。

98　『高木謙次選集』(1) キリスト教図書出版社、2005 年、15 頁。

これは多様な二つのＪの解釈の一つである。両陣営（伝統物語、預言者物語を支える）は独自の物語のために二つのＪを必要とした。また解釈集団は、物語を創出すると同時に系図をも構築した。内村物語は第二期無教会集団にとって系図とも言える。系図としての内村物語は、第二期無教会の特性を表現するために動員された。いわば創設神話である。系図構築は、内村物語と宗教団体法に密接な関係がある。以下の検討の要点は、各集団の共通目標と、相違する教祖像の構築である。

1－5　二つの系図、二つの物語

二つのイメージの事例として、イエスの二種類（マタイによる福音書とルカによる福音書）の系図が挙げられる。これは、解釈集団によって教祖の意味が異なることを示唆している。内村のイメージもまた二つに分かれている。系図通りに歴史的だと信じられる両者のイメージは、解釈集団によって構築された。

マタイによる福音書とルカによる福音書のイエスの系図は[99]、内容的に一致していない。マタイによる福音書では、系図はアブラハムからイエスへと降っており、ルカによる福音書においては、イエスの両親から神へと遡る形式をとっている。前者は、王としてのイエスの血統を強調し、後者は祭司としての血統が強調されている。クラドックは、「系図というものは、特別の理由によって組み立てられるものであり、様式化され、象徴的なものにさえなる傾向がある」[100]と述べている。またバークレーは、「一説によれば、両方の系図は象徴的な意味を持っていて、マタイは王としての血統を強調し、ルカはその祭司としての血統を強調している」[101]と解説する。筆者はバークレーの一般説を参考にする。

イエスに関する二つの系図は、解釈集団によるイエス解釈を象徴しており、その解釈集団の系図ともなっている[102]。そして、その系図に合わせて、各イエス物語は展開した。したがって、福音書のイエスの系図は、時代に合わせて変化した、あるいは当時の諸集団によって構築されたイエスのイメージを検討する資料とはなり得るが、史的イエスの探求するための資料とはなり得ない。

第二期無教会集団が創出した内村物語も、伝統継承者としての物語と預言者としての物語とに分かれる。系図とはある出来事の自然発生的な流れの羅列ではなく、解釈集団が置かれた状況を発端とする解釈である。解釈集団による教祖理解が各系図の内容を規定する。系図からイエスの歴史的実体が把握できないように、内村物語を手掛かりに史的内村を探す

99　マタイによる福音書、1 章 1-16 節、ルカによる福音書、3 章 23-38 節。新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年、（新）1、（新）123-124 頁。

100　宮本あかり訳『ルカによる福音書』日本基督教団出版局、1997 年、96 頁。

101　柳生望訳『ルカ福音書』ヨルダン社、1993 年、46 頁。

102　二つの集団によるイエスの系図については、Joseph A.Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: Introduction, translation, and notes*, Garden City, NY: Doubleday, 1981, pp. 488-499.
W.F.Albright and C.S.Mann, *Matthew: Introduction, translation, and notes*, Garden City, NY: Doubleday, 1987 , pp. 1-5 を参照。

ことはできない。二つのイエスの系図は、内容的に食い違っているものの、神の子の証明とメシア預言の成就という観点を共有している。二つの系図は同一の目的を志向しつつも、各集団の独自の教祖像を提示している。

第二期無教会集団の場合も状況は同じである。伝統継承者としての物語と、預言者としての物語とに分かれる二つの内村物語も、究極的には第二期無教会の擁護と各集団による教祖像の構築という目的において一致している。

第二節　伝統物語の検討

> 万延 2 年（1861 年）、高崎藩士・内村宜之とヤソの 6 男 1 女の長男として江戸小石川の武士長屋に生まれる。三度自己を鑑みるという意味で父が「鑑三」と名付けたと言われる。慶応 2 年（1866 年）頃、鑑三が 5 歳の時に、宜之は意見の不一致で高崎に謹慎を命じられ、家族で高崎に移った。幼少期より、父から儒学を学ぶ。[103]

「ウィキペディア」の解説文から察するに、世間一般では、内村は幼年期に父から儒教を学んだ、とされている。この定説に基づいて、さまざまな伝統物語が創出されてきた。本論文が扱う伝統物語すべてを「父子物語」と理解してもかまわない。この物語群はさらに四つの群に細分化される。しかしその区別を明確化することは難しいが、この分類作業により、伝統継承者像を描く伝統物語が『余は如何にして』を参考に作成され、変化と再創出を経てきたことが明らかとなる。ただし、これは各物語の起源が『余は如何にして』に一点集中しているということを意味するのではない。教祖像の構築という解釈集団の急務がそこに投影されたということを意味する。以下では、それぞれの資料類の特徴を説明する。

A 群：　儒教と四書五経を中心とした幼年物語
B 群：　武士道教育を中心とした幼年物語
C 群：　A・B 群と異なる系統の幼年物語
D 群：　鈴木範久によるまとめ

上掲の四つの群はいずれも、*HIBC* に関連する。

> My father was a good Confucian scholar, who could repeat from memory almost every passage in the writings and saying of the sage. So naturally my early education was in that line[104]

103　内村に関する引用はウィキペディアを参照した。2018 年 11 月 18 日閲覧。（https://ja.wikipedia.org/wiki）内村鑑三検索。

104　*HIBC*$_{1971}$, p. 19.

2－1　儒学をめぐる幼年物語：A 群

1917 年	湊謙治	父が漢學に造詣深かった關係上、毎日猛烈な 漢文素讀を強要さ れた。…漢學だけは一般より幾分深く廣く知識づけられたやうに思ふ。[105]
1931 年	江原萬理	先生の家は武士の家であり、漢學が家憲 となって居た。その教の中心思想は君に忠、父母に孝、師に敬の三つであり、身は鴻毛の如く輕く何時にても君の馬前に打死することを名譽とし、父母のためには雪中にも筍をも堀り、三尺去って師の影を踏まざること、この精神が武家の精粋であったのである。[106]
1932 年	宮部金吾	君はかくて江戸に生まれて間もなく故郷の高崎に移り、其処に生ひ立つて寺小屋式の小学校に通学しました。父君が漢学に造詣深かつた関係上、日夜厳しく漢文の素読を強要されました。斯くて 11、2 才の頃迄温かき父母の膝下に在つて 厳格なる儒教的訓練を受けた のであります。[107]
1935 年	益本重雄	漢學者であり 論語 は一字一句を 暗誦してゐたらしい。[108]
1958 年	大島正健	幼児より父のもとで儒教的な教育を受けた ので東洋道徳の思想を受けつぎ、当時に日本の神々を崇拝する宗教心もきわめて強かった。[109]
1964 年	斉藤宗次郎	先生七、八歳の頃、父上は膝を 正して儒教の本を教えられた が、 一度教えられると直ちに覚えてしまうので、人々はその鋭敏に驚いたということである。[110]
1967 年	関根正雄	家庭にあって、内村は早くから儒教的教育を受けた。数え年 五歳の時「大学」を読みだした。以降その他の中国の諸聖賢の教訓を学んだ。まだその内容はほとんど理解できなかったがその教えの全体的を感じには感化されたという。[111]
1976 年	小原信	武士の子として父親から 漢学と儒教精神をつぎこまれるが 、そ れは、陽明学派の実学を基盤とするものというよりは、保守的

105　湊謙治『信の内村鑑三と「力」のニーチェ』警醒社書店、1917 年、41 頁。
106　内村祐之『内村鑑三追憶文集』吉英舎、1931 年、94-95 頁。
107　宮部金吾『内村鑑三君之小伝』独立堂書房、1932 年、3 頁。
108　益本重雄、藤澤音吉共著『内村鑑三傳』獨立堂書房、1935 年、7 頁。
109　大島正健『クラーク先生とその弟子たち』宝文館、1958 年、133 頁。
110　斎藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年、101 頁。
111　関根正雄『内村鑑三』清水書院、1967 年、13 頁。

		な 朱子学派の傾向 をもつものであって、[112]
1976 年	山本泰次郎	深く漢籍に通じた父に手をとられて 四書五経を学び 、また手習 いに励んだ。[113]
1977 年	畔上道雄	彼は鑑三の他、三人の弟と一人の妹に徹底して 儒教的精神を注入した。[114]
1996 年	政池仁	父は一かどの漢学者で、四書五経 をほとんどご各節を暗誦することができた。内村ら兄弟は幼少のころからこの父によって東洋道徳をしっかりとたたき込まれた。[115]
2001 年	A･コズィラ	内村鑑三は儒学者でもあった父から、子供の時に孔子の『大学』を教えられた。内村の父は 四書五経 のほとんど各節を暗記して いたのである。このように内村の初期の教育は儒学的であり [116]
2011 年	M・ラファイ	内村は高崎藩の武士の長男として生まれ、子どものころは父から 儒教を学んだ。[117]

A 群を創出したのは、主に内村の友人や弟子たちであり、その内容は内村が受けた儒教教育である。それを武士道教育に関連づける物語もある。A 群の強調点は、内村が幼年時代から父の下で儒教の教育を受けたこと、その際の教科書が四書五経であったこと、である。

112 小原信『評伝内村鑑三』中央公論社、1976 年、24 頁。
113 山本泰次郎『内村鑑三、信仰、生涯、友情』東海大学出版会、1976 年、297 頁。
114 畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、15 頁。
115 政池仁『内村鑑三伝』キリスト教図書出版社、1996 年、7 頁。
116 A･コズィラ『日本と西洋における内村鑑三』教文館、2001 年、41 頁。
117 ミシェル・ラファイ『なまら内村鑑三なわたし』星雲社、2011 年、12 頁。

2－2　武士道物語：B 群

1932 年	田村直臣	君は東京本郷に於て武士の家に生まれ、上州の高崎で十才まで武士の訓練を受け、君は何處までも日本魂を有する武士であった。基督者になってもこの日本魂を失ふことなく、この日本魂をキリスト化した。[118]
1950 年	石原兵永	父君宜之氏は高潔にして教養ある立派な武士であった。かくて少年内村の血管には生粋な日本人の血が流れ、ことに日本精神の傳統たる武士道精神が受けつがれていたことは言うまでもない。…内村鑑三は日本人の中の日本人であった。[119]
1958 年	大島正健	君は 武士の家に生れて 自国を愛する心深く、欧米伝来の宣教師 流の宗教を嫌忌し、日本人日本流の精神を以て、直接に神を拝する道を開くべきことを主張するに至った。[120]
1968 年	国谷純一郎	内村鑑三は武士の子であった。…ところで日本の武士道がその精神において儒教を根幹としていることは言うまでもない。…「儒教のおおよその気分」は、単に気分のままに終わらず、やがて自覚的に儒教精神としての武士道を体得し、終生これから離れることはなかったのである。内村が武士道を重要視した理由は、とにかく彼が武士の子として生れ、儒教的武士道教育を受けたことである。[121]
1974 年	編集者	幼小年期の内村の人格を作り上げた教育は士道教育であった彼の父は武士であり同時に優れた儒者であったから、この父から受けた教育は武士道に接木された儒教というべきである。朱子系のものか陽明学のものか、はよくわからない。[122]
1976 年	森有正	内村鑑三は、上州の藩士の子として生まれ、誠実な両親から武士道的儒教的教育を十分にきたえこまれた。[123]

118　田村直臣『我が見たる植村正久と内村鑑三』向山堂書房、1932 年、72 頁。
119　石原兵永『無教會史』三一書店、1950 年、31 頁。
120　大島正健『クラーク先生とその弟子たち』宝文館、1958 年、133 頁。
121　国谷純一郎「内村鑑三における伝統と近代化」『明治大学教養論集』、1968 年、49 頁。
122　編集部「余は如何にして基督信徒となりし乎」『内村鑑三研究』(2)、1974 年、114 頁。
123　森有正『内村鑑三』講談社、1976 年、23 頁。

1991 年	武田友寿	武士の家に生まれ、武士道をそのままに生きた父・宜之から儒教を叩きこまれて幼年期を過ごした鑑三が、[124]
2004 年	呉敬姫	内村鑑三は明治維新の 7 年前である 1861 年に、日本の武士道精神を受け続いた高崎藩士の息子として生まれた。[125]

A 群と B 群を一つにまとめてもいいかもしれない。儒教と武士道が混ざって記述される場合が頻繁にあるからである。しかし、主に父による武士道教育が強調されていることが B 群の特徴である。

2－3　駕籠物語：C 群

1955 年	田邊南鶴	鑑三は父と向いあってカゴに乗っていました。そして孝経を読んでおります。読方をまちがえると宜之がこれを直して「そこはこう読むのだ」。[126]
1978 年	由木康	幼少年期に高崎で父から漢学の手ほどきを受け、[127]
1979 年	鳥井足	高崎へ帰る道中を、鑑三は、駕籠の中で父から大学や中庸の素読をうけながらくだった。学問の好きな鑑三は、江戸から三日もかかる中仙道の長い道程も、すこしも長いとは思わなかった。[128]
1981 年	渋谷浩	五つという年から『大学』の素読をさせれた、と。「天子自リ庶人二至ルマデ、壱二是レ終身ヲ以て本ト為ス」。こういう文章を、意味が解ろうと解るまいと、ひたすら大声を挙げてくり返しくり返し朗読させられたのである。[129]
1985 年	木戸三子	内村が五歳のとき、彼は父から漢学の手ほどきを受けはじめた。高崎藩きっての儒者である父から講じられた「大学」[130]
2003 年	李慶愛	内村は揺れる駕籠のなかで父から『孝経』の素読を受けたことを記憶している。優れた儒者である父はもちろん論語をすべて暗誦していたが、内村自身も孔子や孔孟子の言葉を繰り返し父より教えられ、儒教的道徳の世界で幼少年期を送ったということができる。[131]
2005 年	渋谷浩	彼は揺れる駕籠の中で父から孝経の素読を受けながら中仙道を下った。…深く漢籍に通じた父に手をとられ、また藩校に通じって四書五経を学んだ。…この儒教的倫理、武士道的倫理は深く

124　武田友寿『正統と異端のあいだ』教文館、1991 年、138 頁。
125　呉敬姫「内村鑑三と金教臣－無教会主義を中心として」『言葉と文化』(5)、2004 年、18 頁。
126　田邊南鶴「内村鑑三の青年時代」『ニューエイジ』(8) 毎日新聞社、1955 年、95 頁。
127　由木康『私の内村鑑三論』教文館、1978 年、38 頁。
128　鳥井足『評伝：内村鑑三』あさを社、1979 年、19、20 頁。
129　渋谷浩「国家と家庭と個人」『内村鑑三研究』17、1981 年、5、6 頁。
130　木戸三子『内村鑑三』新人物往来社、1985 年、22-23 頁。
131　李慶愛『内村鑑三のキリスト教思想』九州大学出版社、2003 年、16 頁。

		彼の幼少期の柔らかい魂に影響を与え性格形成の土台となり、封建領主に対する忠義、親と師に対する誠実と尊敬、愛国心等の大切さを学んだ。[132]

C 群は、A 群をさらに具体化した物語であり、そこには駕籠と五歳という新しいキーワードが見られる。内村幼年物語に具体的な場所と時期を提供しているのである。内村は駕籠の中で父から『孝経』、『大学』、『中庸』を伝受したことが強調されている。

2－4　鈴木範久のまとめ：D 群

1984 年	鈴木範久	江戸をひきあげ高崎に移る旅の駕籠のなかで、子供の鑑三は父からはじめて「大学」を教えられた。孔子や孟子の言葉くり返し父より授けられ暗誦できる章句がいくつかあった。[133]
1998 年	鈴木範久	父から『初メテ大学ヲ読ミ始メ』たのが『五歳ノ時』[134]

D 群は C 群と比較するための資料である。資料の紹介は以上である。

A－D 群物語は、内村における日本伝統継承者としての側面を強調している。それは幼年期に父の膝の下で厳格な武士道や儒教、特に四書五経の教育を受けた、という逸話から明らかである。

一見すると歴史的物語のような A－D 群物語は、実は、*HIBC*（厳密にはその日本語訳の『余は如何にして』）の一文を素地として、それに脚色をほどこしたものである。伝統物語の大枠が『余は如何にして』なのである。ただし『余は如何にして』のみが伝統物語に参考されたのではない。A－D 群物語には、弟子たちからの聞き取りへの脚色も含まれている。いずれにせよ、内村の儒教教育の逸話の底本は『余は如何にして』である。

A－C 群物語は宗教団体法という外的要因に触発され、創出されたのだが、他方で、弟子たちが記憶の中の生前の内村像を『余は如何にして』に探そうとした可能性も排除できない。しかし、出来事と記述とは容易に区別できず、記憶もまた外的影響下にある。個人の記憶は集団の記憶に規定される。それで、やはり外的要因を重要視せねばならない。

『余は如何にして』は *HIBC* の日本語訳として定着している。しかし、本研究は *HIBC* と『余は如何にして』を別の書物として扱う。その上で、伝統物語が『余は如何にして』を参考し、それに基づいて脚色されたことを証明する。

132　渋谷浩「内村鑑三における武士道」『内村鑑三研究』(38)、2005 年、38 頁。
133　鈴木範久『内村鑑三』岩波書店、1984 年、6 頁。
134　鈴木範久『内村鑑三日録 1861－1888』教文館、1998 年、22 頁。

第三節　伝統物語の分析

3－1　A 群の分析

A 群物語には「四書五経」、「漢学」、「儒教的な教育」という用語が出てくる。この物語での内村は、(1) 武家に生まれ、(2) 武士にして儒学者である父から (3) 儒教教育を受けた、という共通した経歴を持っている。この経歴を支える用語として「漢文素讀」「四書五経」「大学」「論語」「陽明学派」「儒教的訓練」「儒教的な教育」「漢学的な家訓」がある。実はこれらの用語は『余は如何にして』には見出されない。『余は如何にして』中の「漢学者であった父」という一節を素地として、上記の諸用語が連想されたのである。

たしかに、他の内村文書にも短文ながら、幼年物語が載せられているが、日本伝統との関係を強調する内村物語のすべてはやはり『余は如何にして』を参考にしている。

内村を直接に知る門下生や友人たちでさえ、『余は如何にして』から逸脱する幼年時代の物語を語ることはない。つまり、伝統物語と『余は如何にして』の間には、用語の置換こそあれ、『余は如何にして』が提供する筋書きからの逸脱はない。その理由は、(1) 物語の記述者たちが、『余は如何にして』以外の幼年物語を知らなかった（ということは、1930 年以前は幼年物語に関心がなかったことを意味する)。(2) 他の物語（例えば、伝統物語と相反する）を知っていたにもかかわらず、時代的な状況に合わせて『余は如何にして』に一点集中したことが挙げられる。これら二つの仮説は、伝統継承者としての内村の根拠が『余は如何にして』に探されたという点で共通している。

また A 群物語の特徴は四書五経という小道具である。それが内村に結び付けられるのには、1935 年を待たねばならなかった。つまり、儒教教育物語の創出は 1935 年以降である。四書五経の登場により、内村が受けたとされる儒教教育の内容が朱子学であった、という具体的な推論が展開する。たとえば小原信は、内村が父から教わった儒教を「朱子学派」のものと特定し、B 群の編集者はそれが「朱子系のものか陽明学のものか、はよくわからない」と述べつつ、別の個所で、「士道の精神的バックボーンである儒教（とくに朱子学）では見性が重んじられていた」と具体的に推測している。朱子学に言及する両者の説は、四書五経の位置を補強し、固定化している。A 群物語における儒教や四書五経という用語は、内村の儒教的素養を強調するために動員されたシンボル用語である。父からの教育という、A 群物

語の強調点はB－D群物語にも共通している。

だが、それは預言者物語には見られない特徴でもある。以下の預言者物語の例で教祖の特徴に伴って、記述内容も変わるのが検討できる。

3－1－1　預言者物語の例

預言者物語は内村こそが本当の教会の創設者だと主張する物語である。その際には、エレミヤ―やルターと内村とが比較される。この物語は、内村の伝統継承者としての側面への関心が希薄である。

矢内原は『内村鑑三と新渡戸稲造』において、内村を「武士の子」とするものの[135]、A－D群物語のように武士道や儒教の教育には言及しない。また、『余の尊敬する人物』では、内村の父の身分に触れた後[136]、ただちに明治7年の物語を取り上げている[137]。このように矢内原は伝統物語を省略するが、それでも彼が『余は如何にして』を参考している事は確かである。『余は如何にして』は二つの内容から組み立てられている。（1）幼年期から帰国までの物語、（2）アメリカ的キリスト教批判、である。矢内原の『内村鑑三伝』（未完）は、『余は如何にして』の増補版とみなすことができ、（1）を土台としている[138]。同書でもやはり、伝統物語が省略され、直ちに札幌農学校時代が語られている。この省略は、内村の儒教教育物語が自明であったためかもしれない。しかし矢内原による伝統物語の省略は、彼の様々な文書に見られるため、意図的だと考えられる。

同じく『余は如何にして』を底本としている鈴木俊郎の『内村鑑三伝』と矢内原の『内村鑑三伝』の内容を比べてみると、その差は顕著である。鈴木俊郎の場合は伝統物語に詳しいが、矢内原はそれよりも札幌農学校以降の物語に重点をおいていることが見て取れる。

預言者物語が内村を武士の子として紹介することはまれであり、その代わりに、藤井武の場合、パウロとルターと内村を比較しながら、内村を「アメリカの子」として表現している。

> 先生も亦アメリカの子として現はれて、而もアメリカを克服した。[139]

135　矢内原忠雄編『内村鑑三と新渡戸稲造』日産書房、1948年、67頁。

136　矢内原忠雄『余の尊敬する人物』岩波書店、1949年、156頁。

137　矢内原の『余の尊敬する人物』のような省略はWilliam H.H.Normanの記述でも検討できる。彼の *Kanzo Uchimura* にも“Kanzo Uchimura was bon in Yedo, as Tokyo was then called, on March 23,1861, the oldest child of samurai and minor official of the Takasaki feudal clan”（William H. H.Norman,“Kanzō Uchimura: Founder of the Non-church Movement,” Contemporary Religions in Japan (4:3), 1973, p. 264.）と述べた後、直ぐキリスト教に出会った物語が展開される。

138　『YTZ』（24）、629頁。

139　『藤井武全集』（10）岩波書店、1972年、122頁。

「アメリカの子」という表現の意味は、阿部行蔵による描写との対比によってさらに明瞭になる。

> 内村鑑三の精神と肉体とをつらぬくものは、祖父より父に、父よりかれにと、三つの世代を貫流し浸透する武士の血であったことは疑うもでもない。[140]

阿部によれば、内村は幼年期に儒教の精神主義を受け入れ、その後、キリスト教倫理主義をも受け入れようとしたが、それは挫折で終わった。内村のアメリカ留学時の福音との出会いは [141]、日本的伝統の断絶、もしくは日本という場所の断絶を意味する。そしてこれは太田雄三的な断絶というより、回心に重点をおいた断絶を意味する。預言者物語では、内村の信仰における日本伝統の否定が特徴的である。しかし、藤井は阿部行蔵とは異なり、アメリカ的キリスト教の影響をも超えた内村を描いている。

預言者物語も『余は如何にして』に依拠して内村像を作り上げている。

> しかしこのうちの誰にも余が早く少年時代に獲た余の『宗教的感受性』の起源をたずねることはできない。[142]

預言者物語は、キリスト教信仰の完成による伝統との決別を大枠としている。それに対し、伝統物語は、キリスト教信仰の完成による伝統の補完を大枠としている。伝統への見解が両物語を区別しているのである。無教会の起源物語としての伝統物語も、この枠組みによって語り口が規定される。預言者物語に結び付けられた伝統物語は次のような様相を呈する。

> (1)　父は彼に道徳教育をほどこした。しかし 宗教教育はほどこさなかった 。内村鑑三の宗教心は遺伝的なものでも、特別の家庭教育の結果でもなく、全く天から 彼にのみ下ったものであった。[143]
>
> (2)　欧米においてキリスト教とは離すべからざるものと考えられた種々の儀式や、習慣や、伝統等も無関係な、また全く反対な 習慣や伝統 の下に成長した一日本人でありました。それゆえ、欧米人が当然と考えておった教会制度や礼拝形式等は、むしろ先生にとっては邪魔物であったと思われます。[144]
>
> (3)　先生は…日本精神の傳統たる武士道精神をうけついで生れた者である。しか

[140] 阿部行蔵『若き内村鑑三』中央公論社、1949 年、17 頁。
[141] 同書、139 頁。
[142] 鈴木俊郎『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、2010 年、14 頁。
[143] 政池仁『内村鑑三伝』三一書店、1953 年、8 頁。
[144] 『独立』(6) 明和書院、1950 年、22 頁。

し、直接その父祖から受けつなかった。…一つの性質があった。それは・・特別なる宗教心であった。[145]

(4)　内村鑑三の場合にもまた、かれの特別なる「宗教的感受性」は、かれの知らざる先に神によってその霊魂に植えつけられたものであった。[146]

(1)は、伝統と信仰の断絶を示している。阿部行蔵も、内村の「宗教的感受性」は彼の家族とは関係なかったと主張し、内村を数多の日本の神々から解放させたのがキリスト教であったと述べている[147]。伝統教育が内村の信仰とは無縁であることを証明するために伝統物語が引用されている。(2)は既存の教会と第二期無教会の差を示している。内村の信仰が西洋キリスト教(アメリカ的キリスト教)とは異なることを証明するために伝統物語が引用されている。(3)は「神社宗教」とキリスト教の調和を示している。(4)は内村が無自覚のうちに、神によってその霊魂に植えつけられた、という典型的な預言者神話のモデルを使用している。

(3)は(1)と同様な物語と見られるが、それが載せられているテクスト[148]には「神社宗教」に熱心であった幼年内村物語が載せられている。そしてそれが「少年時代における内村先生の宗教心であった」[149]と記述している。つまり、内村のキリスト教への改宗は極端的ではなく、「神社宗教」からキリスト教へという比較的にたやすい移行であった。

伝統物語は各集団によって肯定されるにせよ、否定されるにせよ、重要な素材であった。教祖像の相違は、宗教団体法制定下での第二期無教会集団の教祖解釈によってもたらされた。伝統物語は日本的基督教を目指し、預言者物語は本当のキリスト教を目指した。内村の幼年期の逸話の意義も、それにしたがって異なったのである。以上、預言者物語を検討した。

儒教教育を強調するA群の物語は、*HIBC*$_{1895}$ではなく、鈴木俊郎訳を種本としている。A群の物語の儒教用語は、鈴木俊郎訳が提供した儒学者父や四書五経といった訳語に、A群の物語の記述者たちが付け加えたものである。鈴木俊郎訳は、日本伝統に傾倒していた記述者たちに解釈の場を提供したと言える。儒教色の濃いA群の物語は、主に内村の友人や弟子たちによる、『余は如何にして』を参考にして創出されたのである。

鈴木俊郎訳に注目に値するのは、それが本邦初の完訳版 *HIBC*$_{1895}$だったからであり、また、鈴木俊郎という人物が持つ象徴性[150]のゆえでもある。鈴木俊郎訳について亀井俊介は、「内村の日本語の文体を見事に体現した名著」[151]と評価している。

鈴木俊郎訳は内村関係者の間だけではなく、一般読者層まで影響力を伸ばしている書物

145　石原兵永『内村鑑三の思想と信仰』木水社、1948年、31頁。
146　石原兵永『無教会史』無教会主義論集、1950年、35頁。
147　阿部行蔵『若き内村鑑三』中央公論社、1949年、32頁。
148　石原兵永『内村鑑三の思想と信仰』木水社、1948年、32-33頁。
149　同書、33頁。
150　鈴木俊郎は、長い間『内村鑑三全集』の編集者として参加していた人物であり、数多の研究者たちは彼の書物をよく引用する。W・H・Hノルマンは「彼こそは無教會運動の尊敬さるべき指導者の一人である」(W・ノルマン「現代無教会主義の一研究」『神學研究』(7)、1958年、313頁)と評価している。
151　佐伯彰一編『自伝の名著101』新書館、2000年、75頁。

である。

3－1－2　「The writings and saying of the sage」の訳語としての四書五経

A 群物語に頻出する四書五経の出処を考察する。四書五経という用語は、内村と日本伝統―とりわけ儒教―を説明するため、A 群物語でたびたび使用される。ところが、それは内村文書には一度しか現われない用語でもある。

> 儒者は儒教を以て立った、其経典は所謂 四書五経 であった。[152]

内村文書の四書五経は、幼年期の描写ではなく、儒教の解説に役立てられている。四書五経という用語を伝統物語に定着させたのは鈴木俊郎の『余は如何にして』であったと筆者は考える。1935 年初版の鈴木俊郎訳による四書五経[153]という訳語の選択は、1957 年版でも変わらなかった[154]。それでは *HIBC* と『余は如何にして』の訳語を簡略に探求する。

鈴木俊郎訳に先立つ、初の日本語訳『聖書之研究』は *HIBC* の「the writings and saying of the sage」という一節を「経書」[155]と訳出し、「warrior」を武士ではなく「武人」[156]と訳している。

四書五経という用語を初めて載せたのは、『信の内村鑑三と力のニイチェ』であった[157]。ただし、厳密には「the writings and saying of the sage」の訳語ではなく、上記の内村文書のような儒教の解説用語としてであった。しかし、内村関連書物に初めて四書五経が登場したことには意義がある。それは伝統物語とは直接な関係ないが、内村を語るテクストにその用語が載せられたからである。

しかし四書五経という訳語は 1935 年以降、翻訳されるすべての訳本に採用されたのではないことに注意すべきである。たとえば 1972 年版、鈴木範久訳は「書物にある事がらや言葉」とし[158]、1997 年版の鈴木俊郎訳は「文章と言葉」と[159]、2015 年版の河野訳は「孔子の文章や言葉」[160]と訳している。

では、*HIBC* の「the writings and saying of the sage」は本当に四書五経を意味するのだろう

152　『UKZ』(21)、346 頁。
153　鈴木俊郎譯『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1935 年、17 頁。
154　同書、47 頁。
155　『聖書之研究』(12) 聖書之研究復刻版刊行会、1910 年、441 頁。
156　同書、439 頁。
157　湊謙治『信の内村鑑三と力のニイチエ』警醒社書店、1917 年、40 頁。
158　鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』白鳳社、1972 年、20 頁。
159　鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1997 年、14 頁。
160　河野純治訳『ぼくはいかにしてキリスト教徒になったか』光文社、2015 年、23 頁。

か。*HIBC* の英語の原文においてそれが四書五経の英訳なのかどうかはわからない。確かに、この英文を逐語的に訳せば上記のような「(賢者の) 文章と言葉」となるであろう。しかし、それを『論語』と訳すことも可能である。『論語』は孔子の発言をまとめたものであり、中国の宣教師 J・レッグ（1815-1897）も『論語』を *Discourses and Dialogues* と訳しているからである[161]。このような翻訳の難解さの中で『余は如何にして』を参考して創出された A 群物語に四書五経を挿入させた張本人が鈴木俊郎である。しかし、もっと詳しく言えば 1935 年、1957 年版である。四書五経を訳語として選択してきた鈴木俊郎も上記のように 1997 年からはそれを「文章と言葉」と訳しているからである。

四書五経という用語を定着させた鈴木俊郎訳には好評も酷評もあった。益本重雄は『余は如何にして』の出版史を語る際に、「私は、日本語訳鈴木俊郎訳『余は如何にして』に関して少々批評させて貰ひ度い」[162]と前置きし、鈴木俊郎訳を読んで失望し、「訳語の不適当なところも発見した」[163]と述べている。益本重雄は「四書五経」訳に対した指摘はしなかったが、鈴木俊郎訳を批評している。益本重雄の批評は主に英語から日本語訳の表現問題を含んでいるが、その反面、原文に表れる内村の魅力が翻訳によって薄くなったことも悔やんでいる。いずれにせよ、A 群物語に登場する四書五経という用語は、鈴木俊郎訳[164]に由来している。四書五経という訳語の選択によって伝統物語―特に儒教教育に関する―は、1935 年から始まったと想定しても構わないであろう。

しかし、四書五経が A 群物語において重要な位置を占めていることに疑問の余地はないが、それは物語の中で伝承テクストとしての役目を十分に果たしていない。『余は如何にして』によれば、四書五経は内村の父には暗記されるが、内村には伝授されていないからである。このような解釈において一番問題となるのが *HIBC* の中の「so naturally my early education was in that line」であろう。しかし原文とおりに検討しても内村が四書五経を父から師事したと解釈するのは無理である。

しかし、伝統の内村像が必要であった記述者たちは四書五経の登場によってそれを物語に積極的に引用し始めたのである。

3－1－3　鈴木俊郎訳と内村文書の結合

C・ブレモンの理論に従って A 群物語と鈴木俊郎訳の関係を検証してみれば、各物語が鈴木俊郎訳を参考にしていることが明確となる[165]。鈴木俊郎訳は、内村の教育の特徴を武家

---

161 James Legge, *The Four Books*, China: The Commercial Press, 19??, p. 1.

162 益本重雄、藤澤音吉共著『内村鑑三傳』獨立堂、1936 年、260 頁。

163 同書、261 頁。

164 鈴木俊郎は「宜之はまたりっぱな漢学者であり、四書五経のほとんど…」(『内村鑑三伝：米国留学まで』岩波書店、1986 年、30 頁。）と記述するほど、四書五経に愛着があったと筆者は考える。鈴木俊郎の『内村鑑三伝：米国留学まで』については『内村鑑三研究』(24)、1987 年、140-146 頁を参照。

165 「様々な連続性は、つまり、その漏れにもかかわらず、並列が可能な一つのタイプに属することが検討できる。次のような連続性がある。(物語 A、B、C）このすべての物語は同一構造に属する。これを原型として考えることができる」Cluade Bremond., *Le Message Narratif*, *Communications*, Vo4, 1964, p. 7.

（F1）、儒家（F2）、四書五経（F3）、儒教的（F4）の四要素に分解しており、それは A 群物語の構成要素となっている【図 6】。ある物語は幾つかの要素を欠くが、それでも段階の進行は規則的である。

【図 6】

	F1	F2	F3	F4
鈴木俊郎	武家	儒家	四書五経	儒教的
湊謙治		漢学に造詣あり		漢文素読
宮部金吾		漢学に造詣あり		漢文素読
益本重雄		漢学者	論語	
大島正健	武家			儒学的な教育
山本泰次郎		漢籍に通じる	四書五経	
小原信	武士の子			漢学と儒教精神
政池仁		漢学者	四書五経	東洋道徳
A･コズィラ		漢学者	四書五経	儒学的
ラファイ				儒教

このように A 群物語は鈴木俊郎訳を参考している。このうち宮部金吾は、湊謙治を参考していることが判断できる [166]。それでも物語の源泉が *HIBC* であったことには変わりがない。

しかし、A 群物語は『余は如何にして』の筋書きのすべてを取り入れたのではなかった。つまり、『余は如何にして』物語と A 群物語が似ていたとしても各物語を分析すれば、原資料や内村文書の内容を取捨選択していることが検討できる。それを A 群に属する関根正雄と A･コズィラ、そして C 群に属する渋谷浩の記述を実例に挙げ、内容を分析する。以下の三者の記述は、『余は如何にして』の脚色、また参考（下線部）と、内村書簡（イタリック体）の脚色とで成り立っている。

（1）関根正雄：

家庭にあって、内村は早くから儒教的教育を受けた 。*数え年五歳の時「大学」を読みだした。*以降その他の中国の諸聖賢の教訓を学んだ。まだその内容はほとんど理解できなかったがその教えの全体的を感じには感化されたという

166 宮部金吾が湊謙治を参考したのは明らかであろう。「この小傳を書くに當り、湊謙治氏著『信の内村鑑三と力のニイチェ』に負ふところが多くありました」宮部金吾『内村鑑三君小傳』独立堂、1932 年、3 頁。

（2）A･コズィラ：

内村鑑三は儒学者でもあった父から、*子供の時に孔子の『大学』を教えられた*。内村の父は四書五経のほとんど各節を暗記していたのである。このように内村の初期の教育は儒学的であり

（3）渋谷浩：

五つという年から『大学』の素読をさせられた、と。「天子自リ庶人二至ルマデ、壱二是レ終身ヲ以て本ト為ス」。こういう文章を、意味が解ろうと解るまいと、ひたすら大声を挙げてくり返しくり返し朗読させられたのである。

三者物語には、内村書簡の「児モ五歳ノ時始メテ大学ヲ読ミ始メシヨリ」[167]が『余は如何にして』物語と混ざっている。その反面、渋谷浩の（3）の「天子自リ庶人二至ルマデ、壱二是レ終身ヲ以て本ト為ス」は彼の推測である。渋谷浩による『大学』への言及は、『余は如何にして』にも、内村書簡にも遡れない。むしろ、それは内村文書の「罪と完全」を参考にしていたと筆者は判断する。

> 支那の聖人すら曰うた　天子より以って庶人に至る、一に是れ皆な修むるを以って本を為す と[168]。

この一節には五歳や父が言及されていない。渋谷浩の（3）は、この一文を内村の五歳に結びづけているのである。先行する伝統物語が五歳のときに『大学』を読んだ、と述べているので、内村文書中の『大学』の引用が伝統物語と結合したことが分析できる。これは内村文書のうち、伝統を語る内容を幼年期、西洋的内容は成年期と区分しているからであろう。

このように伝統物語には『余は如何にして』を忠実には引用せず、そこには自由な改変や接合が見られる。それは、それらの物語が一つの目的のために捏造されていることを示唆している。つまり、幼年期から儒教的な素養を身につけた内村像を強調するため、捏造されたのである。

また A 群物語では、儒教教育が強調されるあまり、内村の英語教育や、彼の「先生」の存在が省略、または縮小されている。これもまた A 群物語が一つの目的に集中していることを示唆する。

3－1－4　物語における省略【1】英語教育物語

167　『UKZ』(36)、274 頁。
168　『UKZ』(32)、53 頁。

A 群の物語は、内村の幼年期の儒教教育を物語るが、内村文書に載っている英語教育を省略する。『余は如何にして』は英語教育について、次のように述べている。

> 余はすべて高貴なもの、有用なもの、向上的なものを 英語という運搬車 を通して学んだ。[169]

『余は如何にして』によれば、「高貴なもの」が学ばれた手段は、A 群が強調する儒教でも武士道でもなく、英語である。また内村書簡には「特別ノ教育」という言い回しも見られる。

> 兒十一歳ノ時ヨリ 特別ノ教育 ヲ受ケナガラ [170]

ここでの「特別ノ教育」も、儒教的な教育ではなく、英語教育を指す。内村文書には英語を重要視した発言が数多く見られる [171]。次に挙げる三つの物語も英語教育に比重を置いている。筆者はそれらをまとめて「ABC 物語」と呼ぶ。

> (1) 小川先生より学びし ABCが後に役に立って、日本全国にパウロ、アウガスチン、ルーテルの唱へのキリスト教の福音を伝ふるに至ったのである。[172]
> (2) 腰に刀帯びて学びし A,B,C
> (3) 今日より直に ABCの訓練を要する者なり

内村と英語の関係を研究テーマとしている諸論文では、ABC 物語がしばしば引用される。確かに、『余は如何にして』には (2) と (3) が載せられている。ところが、伝統物語はそれらを省略するか、矮小化している。つまり、編集しているのである。

また、内村と土着化が論じられる際も、儒教や武士道、また伝統という用語が頻繁に引用される。だが、内村と土着化の関係を解明する鍵はむしろ英語にある。内村が反宣教師、反神学であったのは、日本伝統を身につけていたためでも、日本的ナショナリストであったためでもない。関岡一成は、明治キリスト教指導者たちが反宣教師的、反神学的になった要因を、海老名彈正を例にして説明している。宣教師たちは海老名に聖書を文字通りの事実として教えた。その際、海老名は彼らに反論できなかった。しかし、「英書が自由に読めるようになってから、欧米の最新の神学書を読む」ことができ、こうして宣教師の神学から離れることができたという [173]。内村の反宣教師、反神学の立場も、海老名と同じ過程を経て獲得されたのではないだろうか。ところが、儒教の伝統を語る記述者たちは、この解釈を提示す

169 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1958 年、109 頁。
170 『UKZ』(36)、151 頁。
171 例えば、『外国語の研究』雑誌の刊行も実例に挙げられる。
172 『UKZ』(35)、375 頁。
173 関岡一成「海老名彈正と『日本的キリスト教』」『神戸外大論叢』(52)、2001 年、5 頁。

ることなく、むしろ伝統物語をその原因としている。

父による儒教教育を強調するA群物語にもう一つの省略が考察できる。それは上記の(1)にも記名されている幼年期の先生の存在である。

3－1－5　物語における省略【2】先生物語

内村文書には内村の先生として、小川の他に白井という名が挙げられている。

> 初めて手習に行きし白井老先生[174]

ところが伝統物語では、この先生の存在が消されている。駕籠物語（C群）においても、父以外の先生を登場させている物語は、池永のものと斉藤のものと数えられるほど少ない[175]。たとえば斉藤は、内村が「六歳から九歳までは上州高崎城下に住んだ。師匠について大学、中庸、論語の全部の素読をおえた」と書いている[176]。この一節から、内村の教育の場が藩校であったと想像することは可能である[177]。赤石恵一は内村が通った教育機関に言及している。

> 札幌農学校1、2期卒業生の履歴を見る限り、7歳前後から藩校、私塾、寺子屋等様々な教育機関で2、3 年漢学を中心に学んでいる。[178]

赤石恵一も札幌農学校の第二期生であった内村が教育機関に通ってことを述べている。しかし、A群物語の記述者たちは、教育機関による儒学教育にはあまり関心を示さず、もっぱら、父による教育を語ろうとする。たとえば湊謙治の場合、内村が「寺小室」と「小學校」に通学していたことを容認しつつも、彼の父が儒学に精通したので学校の教育は別にして、「漢學だけは一般より幾分深く廣く智識」づけられたと儒学先生としての父を強調している[179]。

A群物語が『余は如何にして』を参考しているのは、それが幼年期における先生たちの存

174　『UKZ』(35)、375頁。

175　斉藤宗次郎以外では、鈴木俊郎の『内村鑑三伝：米国留学まで』(岩波書店、1986年）がある。

176　斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964年、189頁。

177　「有田屋さんの三代目・治郎氏の少年時代はまだ江戸時代の末期、当時のある程度資力のある商人や農家の子弟は、私塾に通い、普通の家庭の子弟でも寺子屋で読み書きそろばんを習ったという。10歳頃から少年・治郎は、安中城中へ通って藩士に従い「孝経」の素読のてほどきを受けた。さらに三里（12㎞）山奥の新井村の私塾・厳井友之丞宅へ通って漢学（四書五経は『大学』『中庸』『論語』『孟子』の四書、『易経』『書経』『詩経』『礼記』『春秋』の五経など、古代中国の教養書）を修めた」池田伊佐男『味知との遭遇・キパワーソルト醤油物語』イケダ産業株式会社（非売品）、2005年、11-12頁。このように教育機関で学ぶという物語は不自然ではない。しかし、内村物語の殆どがこのような物語を省略している。

178　赤石恵一「明治初期の英語習得における漢学の影響」『融合文化研究』(7)、2006年、40頁。

179　湊謙治『信の内村鑑三と力のニイチエ』警醒社書店、1917年、41頁。

在を伏せているためであろう。儒学教師としての父の存在を強調する湊謙治の記述も、*HIBC* を底本としている。湊謙治は、内村存命中にも関わらず、*HIBC* を参考し、そこから内村像を得ている。このように A 群物語の記述者たちは『余は如何にして』中の短文を土台として、父から儒教教育を受けた内村像を仕立て上げたのである。

伝統物語は、内村の血統と、第二期無教会集団の血統の双方を象徴する。それは、集団のアイデンティティを支える系譜である。そのため、預言者物語の記述者たちにとって伝統物語は不要であった。彼らは内村の信仰の系譜を札幌農学校と聖書に求めたからである。

3－2　B 群の分析

A 群物語は、内村の幼年期の儒教教育に集中していた。他方、B 群物語は、武士道教育に集中している。B 群物語が参考している種本も A 群物語と同様に『余は如何にして』である。

武士道教育を強調する B 群の用語および表現は、「幼小年期」「士道教育」「父は武士」「教育は武士道に接木された儒教」「武士の子」「武士道がその精神において儒教」「儒教精神としての武士道」「儒教的武士道教育を受けた」「武士の家から生まれ」「武士道をそのままに生きた父・宜之」「儒教を叩きこまれて幼年期を過ごした鑑三」「日本の武士道精神を受け続いた」「高崎藩士の息子」などである。これらの用語は内村と武士道、あるいは武士道教育との関係を表している【図 7】。

【図 7】

	F1	F2	F3
編集部		武士、儒者	武士道、儒教
石原兵永		武士	武士精神
田村直臣	武家		武士の訓練
国谷純一郎	武家		儒教的武士道教育
武田友寿	武家	武士道を生きた父	儒教
森有正			武士道的儒教的教育

HIBC の主人公の階級は「warrior class」である。それは曽祖父より受け継がれた階級であり、それより前の代には遡るものではない。この主人公の設定は、*HIBC* の作者が「warrior class」を物語の始点としていることを示している。また読者は、「warrior class」という語からエスニック・アイデンティティーについても考察できるかもしれない。しかし、これは作者による第二の身体物語の分析となるのでここでは論外にする。

A 群物語と B 群物語とを明確に区別することは難しい。双方に重なる部分が少ないためである。それでも筆者が双方を区別するのは、鈴木俊郎訳の重要性を記述するためであった。

A 群物語は儒教関連情報を省略しているが、その状況は武士道教育物語にも当てはまる。関連情報の省略は神話化作業の一環である。

深谷潤は、内村の武士道を研究するだけでなく、内村研究者たちの武術経験にまで言及している。深谷によれば、笹森建美は「小野派一刀流 17 代大宗家」であり、A・ベネットは「剣道 7 段」、T・レゲットは「柔道 9 段、将棋 5 段」を取得しているという[180]。なぜ深谷は、内村研究者たちの武術段位を列挙したのか。それは、武術は武士道に関わるという漠然としたイメージを持っていたためであろう。たしかに内村文書の中にも武士道への言及を見出せる[181]。しかし、それらは武士道の源流については緘黙している。さらに内村文書には、武士道教育を幼年期に父から受けたという記述さえ見当たらない。こうして、武士道教育という物語の出処は必然的に『余は如何にして』に絞り込まれる。

父による武士道教育という状況設定は、内村と武士道の関わりを強調するための機能を果たしている。しかもその武士道は、明治・昭和期に流行した新興の武士道ではなく、明治維新以前に遡る古来の武士道を B 群物語は強調している。内村は、明治以前に限定される武士道に接続されることにより、近代以前に属する人物となったのである[182]。

内村の生年（1861 年）もまた近代以前という意味を担っている。それは記録されることにより、別の意味を帯びる。内村の生年は、歴史家たちによって、明治元年（1868 年）とセットにされ、かつ対比される[183]。たとえば、関根正雄の『内村鑑三』は、『余は如何にして』に載せられている生年や家庭情報をそっくり引用し、1851 年に始まる日本の歴史を詳しく述べている[184]。この説明により 1861 年は、1851 年に始まる日本史の延長線上に置かれ、近代明治以前からの連続に位置づけられる。文書化された出来事は過去の一場面を意味するのではない。以下の C 群物語も内村の五歳時の情報を提供しているが、それもやはり、単に過去の情報を意味するのではない。

B 群物語も『余は如何にして』を参考している。しかし B 群物語が提供している個々の内村情報を『余は如何にして』に見出すことはできない。内村の武士道は、新渡戸の武士道と共に、その正統性に疑問符がつけられたのだろう。たとえば、黒頭巾は新渡戸の『武士道』[185]を次のように評価した。

> 「武士道」の研究に關しては、精明と雄勁とを缺如す。武士道の識見を以て、未だ彼に許す何らず。

---

180 深谷潤「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論集』(10)、2014 年、27-30 頁。

181 『UKZ』(20)、378 頁。同全集（22)、161 頁を参照。

182 正宗白鳥は内村を「傳統的に武士道精神を身にそなへてゐた内村氏」(「傳記書類」『読売新聞』、1935 年 12 月 21 日、朝刊）と評価している。

183 人名、生年、などの解釈についてはニコラス・ロイル著、田崎英明訳『ジャック・デリダ』青土社、2006 年、14-18 頁を参照。

184 関根正雄『内村鑑三』清水書院、1967 年、12 頁。

185 「舊藩と新人物（二十)」『読売新聞』、1910 年 4 月 21 日、朝刊

そして、次のように新渡戸を揶揄している。

> 彼の風貌を見れば、何となく西洋臭く、而して其の舌の縺れて、歐米人が日本語を操つるに似たるも亦た一奇。

新渡戸の武士道（所謂、キリスト教的武士道）が、『武士道』出版以降、疑いの眼差しを投げかけられ続けたように[186]、内村の武士道をめぐっても現在まで議論が続いている。例えば、佐藤全弘は内村の武士道を次のように批判している。

> 内村の武士道論は、新渡戸の『武士道』におくれること十余年で、新渡戸の影響を強く受けたことはまちがいありません。[187]

また、深谷は内村の武士道的キリスト教が、日本のキリスト教界に歪んで伝承されたと指摘している。

> 武士道が海外を侵略することを是とする「大日本帝国」の倫理にすり替わり、それとともに、日本化されたキリスト教（『大東亜の基督教』）に変実する根拠として内村の「武士道的キリスト教」が位置付けられたのである。[188]

以上のように、明治期の知識人たちが説く武士道に対しては不信の念が抱かれた。その状況下で、第二期無教会集団には、内村の武士道の古さを弁明する必要が生じたのだろう。その解決策として選ばれたのが、B 群物語に見られる、父からの伝承の物語であった。

新興の武士道とは対照的に、前近代の武士道には高い価値が与えられた。たとえば、『愛と眞』の「儒教と佛教」は、明治 40 年頃の政治家や軍人の多くが、二十歳までに武士道訓練を受けた武士出身者であり、それがために戦争で勝利したと説いている。それに対し、明治維新以降に生まれた者たちには武士道訓練がなく、「儒教的政治理念」すらも学ばなかっ

---

186 古屋安雄は武士道とキリスト教に関して興味深い指摘をしている。つまり、殉教と深い関係を結んでいた武士道を受け入れた「プロテスタントの主流派」からはなぜ殉教者が出てこなかったかということである。（古屋安雄『日本のキリスト教は本物か?』教文館、2011 年、51 頁）それは、彼らの収容により意味が異なったことを意味する。古屋安雄は内村の例を挙げ、「彼が創始した無教会を初めとして、日本の教会の主流は、ぜんぜん殉教のないキリスト教なのである」とし、その理由としては軍国主義と協力した「歴史的事実」があるからだと主張している。（同書、52-53 頁）このように「武士道」概念も時代によって変化してきたことが考察できる。アレキサンダー・ベネットは新渡戸の『武士道』について次のように指摘している。「新渡戸が『武士道』執筆当時もそれ以降も、日本あるいはアジア思想の専門家ではなかったということは注目に値する。明治一０年（一八七七）札幌農学校の第二期生として入学したが、彼は農業史を専門に学んでいたので、武士道の歴史や倫理を本格的に研究した上で、この本を執筆したのではなかった。」アレキサンダー・ベネット『武士の精神とその歩み』思文閣出版、2009 年、224 頁。

187 佐藤全弘『日本のこころと『武士道』』教文館、2001 年、62 頁。

188 深谷潤「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論集』(10)、2014 年、36 頁。

たため、敗戦した、と嘆いている[189]。ここでもやはり武士道と儒教が論じられている。また、武士道が明治期以前と以後とで区別されている。それは、明治維新以前の武士道を近代の垢から守るためである。近代以降の武士道を劣るものとして批判する論評は他にもある。

> 今日の武は昔のそれに對して誇り得ないことは事實であらう。[190]

上のように、過去の武士道が明治以降の武士道より高く評価されたのである。
古典武士道が高く評価される風潮の中で、内村と武士道というテーマに意味を与えたのは、『余は如何にして』であった。
内村文書には、キリスト教的な道徳と武士道の比較事例としてクロムウェルやパウロが登場する[191]。しかしその際に言及される武士道が、近代以前の日本的武士道を指すのか、それともキリスト教的道徳を指すのかは判然としない。内村文書中の武士道の意味内容は漠然としている。そのため、B 群物語の記述者たちは、明治時代以前の古典武士道を身に着けた内村像を再構築するためには、内村文書ではなく、『余は如何にして』を参照するしかなかった。

内村と武士道との関係の考察が『余は如何にして』に依拠していることは、国谷純一郎の発言からも明らかである。国谷は、内村が武士道を体得し重視した要因は、「とにかく彼が武士の子として生れ、儒教的武士道教育を受けた」からだ、と述べている[192]。ここでも武士道教育、そして父子の関係が強調されていることに注意すべきである。

A 群物語がそうであるように、武士道と儒教を混同してしまう内村研究者たちは多い。しかし彼らの間で武士道そのものが議論されることはない。彼らは正確な考証を抜きにして、それらの用語を自分たちの記述に使用している。記述者たちに見られる、用語の検討への無関心な態度は、『余は如何にして』への過度の依存によって説明できるだろう。『余は如何にして』は、内村の父を武士かつ儒学者として描写しており、それを無批判に読めば、武士道と儒学を同一視できてしまう。たしかに儒教的な「士道」なるものは存在し、その観点からの内村論の構築も可能であるはずだが、そのような研究がなされたためしはない[193]。内村が幼年期に武士教育を父から受けたという B 群物語は結局、歴史記述ではなく、A 群物語のように、シンボルとして機能しているのである。

---

189 『愛と眞』(14)、永遠の生命社、1947 年、14-15 頁。
190 「基督教と武士道の握手」『読売新聞』、1936 年 2 月 22 日、朝刊。
191 「クロムウェル」の場合は、『UKZ』(27)、519 頁。「パウロ」の場合は、『UKZ』(25)、362 頁を参照。
192 国谷純一郎「内村鑑三における伝統と近代化」『明治大学教養論集』(45)、1968 年、49 頁。
193 渋谷浩は内村の幼年教育を士道教育であったと述べているが、その歴史的な概念に関しては詳しく論じていない。渋谷浩『近代思想史における内村鑑三』新地書房、1988 年、22-25 頁。

3－2－1　第二期無教会集団と日本の教会の共通関心/武士、武士道

儒教教育物語の成立に先立つのは、武士道の体現者としての内村像であり、その逆ではないと筆者は考える。日本キリスト教史にも、必ず武士の子たちの逸話が載せられている[194]。

では、キリスト教側で武士の子たちが特に強調され始めたのはいつ頃からなのか。それは明治クリスチャン侍名簿が作成された1902年であると考える。このリストは日本キリスト教史にとっても重要な資料でありながら、これまで内村研究や日本キリスト教史研究の注意をひいてこなかった。

まず、「武士と基督教」には、熊本藩の少壮子として、横井時雄、海老名彈正、宮川經軍、小崎弘道が、そして北海道札幌農学校出身者として、内村鑑三、新渡戸稲造、宮部襄、大島正健の名が書き出されている[195]。その名簿の意義は、日本武士と武士道に言及する『武士時代（1)』と並べると、より明瞭となる。その名簿は古来の武士の伝統の中に新しく定着したキリスト教武士たちを位置づける試みとして解釈できるからである。ただし、明治キリスト教史では通常、横浜、熊本、札幌の三バンドが主流として言及されているが、この名簿では何故か横浜バンドの人名が省略されている[196]。

明治クリスチャン侍名簿では、武士の枠が日本人に限られていないことが特徴である。「武士と基督教」では、西洋人宣教師も武士に分類されている[197]。初期日本キリスト教史は、西洋武士と日本武士との遭遇と協働の物語でもあったのである。日本武士と西洋武士の出会いというテーマは、『信の内村鑑三と力のニイチェ』にも見出せる。そこでは黒田清隆が「日本武士」として、クラークが「米国武士」として描写されている[198]。しかし、この描写はおそらく内村文書の「如何にして基督教は初めて札幌に伝はりしや」を参考したと判断する。そこではクラークは大佐として、黒田は武士として紹介されており、両者の出会いは、「武士と武士 とのより合でありますから話しは簡単なものであります」[199]と表現されているからである。

また、「基督教と武士道の握手」では、武士の子たちがキリスト教に入信したのは、武士道とキリスト教との間に共通点があったからだとされている。武士の子たちにとってキリスト教は、西洋の新文物ではなく、すでに体得した武士道であった、というのである。

194　初期布教階段、舊武士階層出身者佔多數,而且信徒多屬與維新政府對立之舊藩武士,這些人物比較知名的有植村正久、内村鑑三、新渡戸稲造、新島襄（1843-1890）與海老名彈正等人、其中多人對武士道精神倫理有其獨特的着法,頗形成一股「基督教的武士道」之風潮。張崑將「明治時期基督教徒的武士道論之類型」『臺大文史哲學報』第七十五期 臺灣大學文學院、186頁。

195　「武士と基督教」『武士時代』(2）弘文館、1902年、47、53頁。

196　三つのバンドに関しては本論文の117頁を参照。

197　「武士と基督教」『武士時代』(2）弘文館、1902年、45頁。

198　湊謙治『信の内村鑑三と力のニイチェ』警醒社書店、1917年、58頁。

199　『UKZ』(20)、417頁。

> キリスト教に士の子孫が一番入信し易いのはそれがためである。例へば犠牲的精神のごときも武士道的教育を受けた者はちゃんと體得してゐるからキリストが贖罪のゆゑに十字架につけられた事を容易に納得するのである。[200]

武士の子たちがキリスト教に入信したという逸話は、キリスト教が日本的伝統に反しない宗教であることを保証する。明治クリスチャン侍名簿もまたその保証書であり、プロテスタント—またはキリスト教—の日本的特色を社会に向けてアピールしている。

これにより、日本における外来宗教としてのキリスト教が武士の子たちによって展開した、という歴史認識が生成される。このシナリオは、外来宗教との烙印を押されたキリスト教を存続させるためのキリスト教指導者たちによる苦肉の策であった。同様の困難に第二無教会集団も直面したと考えられる。だからこそ彼らは伝統物語によって、内村と武士道や儒教との繋がりを強調したのである。日本キリスト教史では、キリスト教は西洋武士たちによって伝来したが、他方、無教会史では、それは武士の子内村によって伝来したとの弁護である。この明治クリスチャン侍名簿は様々な人々に引用されたし、さらに別の名簿も作成された。例えば、植村正久は明治クリスチャン侍名簿を引用し、次のように解釈する。

> 武士の子弟のみが関したというのは随分意味のあることに違いない。ユダヤにおけるイエス最初の弟子は漁師や、農夫や、税史やであったのに、日本最初の弟子にはいずれも武士の子が選ばれた。[201]

ここで植村は、イエスのユダヤ人子弟たちは無学であったのに対し、日本人の弟子たちは識者であった、と言っている。植村による日本キリスト教原初史では、日本のキリスト教は、武士という知識人によって開始し、展開する。久山康も、日本のイエスの「最初の弟子たち」を、「武士の子弟」、「しかも世に志を得ぬ佐幕派や維新に立ち遅れた藩の子弟であった」とみなしている[202]。これにより、伝統社会の崩壊により挫折していた武士たちをキリスト教が救済した、という歴史認識が生成された[203]。魚木忠一もクリスチャン侍名簿を作成し、それに基づいて、「日本基督教が 儒教精神主義 の繼承者となって行く經路を說明」している[204]。実は、内村文書にも日本武士のリストが載せられている。

---

200 「基督教と武士道の握手」『読売新聞』、1936 年 2 月 22 日、朝刊。
201 『植村正久著作集』(1) 新教出版、1966 年、415-416 頁。
202 久山康[編]『近代日本とキリスト教』〔明治編〕基督教学徒兄弟団、1959 年、57 頁。
203 同書、57 頁。
204 魚木忠一『日本基督教の精神的傳統』基督教思想叢書刊行会、1941 年、145 頁。

沢山保羅、新島襄、本多庸一、木村熊二、等は凡て純然たる日本武士[205]

内村文書に列挙されている日本キリスト教の指導者たちも、皆、日本武士という表現で構成されている。最後に、1944 年に出版された『日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰』にも侍名簿が掲載されている。『書翰』の第三章では名簿に次のような説明が添えられている。

> 澤山保羅、新島襄、本田庸一、植村正久、海老彈正、小崎弘道等みな純然たる日本武士[206]

ここでは、第一世代の武士たちが、日本の教会は日本的であることを強調するために呼び出されている。諸明治クリスチャン侍名簿は、キリスト教の日本的性格を証明する機能を持っている。武士とキリスト教の物語は、日本的ナショナリズムと関わっている。たしかに、植村が述べる武士と、B 群物語中の武士の間には定義上の差はあるかもしれない。しかし双方が時代的イデオロギーに関連していることは間違いない。B 群の物語も第二期無教会集団が日本的であるということをアピールするために創出されたのである。また、B 群物語が語っている内村の出身階級に関する記述は次のようにも分析できる。

3－2－2　B 群物語で分析可能なこと

(1) 新興宗教集団との区分

植村正久の文章にはある対立図式が表れている。イエスの弟子「漁師」「農夫」「税史」対、日本初期の弟子「武士の子」である。この対立は日本キリストの教指導者たちが識者階層であるというアピールである。それに対し、第二期無教会集団が強調する教祖の武士階級というカテゴリーは、自集団が新興宗教集団ではないことの証明ともなっていると考えられる。当時、日本の新興宗教の教祖たちには農業階級出身が多く[207]、第二期無教会集団は自集団の創設者（教祖）を、彼らから区別しようとしたのであろう。その理由は新興宗教集団が既存の宗派から独立した団体であったように、第二期無教会集団も既存のキリスト教から独立した団体として世間の目で映ったからであろう。

無教会を新興宗教から区別するために武士階級が持ち出されたように、また松村介石の「道会」のような見方も否定するために、無教会の正統な信仰の起源として、クラークが持ち出されたと考えられる。これが第三章で検討する「クラーク継承物語」誕生の背景である

205　『UKZ』(31)、295 頁。

206　日本基督教団『日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰』日本基督教団、1944 年、13 頁。

207　村上重良『新宗教：その行動と思想』岩波書店、2007 年を参照。

（2）第二期無教会集団のナショナリズムの強調

武士道への言及は、内村の日本伝統への正しい理解をも証明する。内村が継承した伝統として仏教が挙げられることがある。この他にも、『代表的日本人』に依拠しつつ、内村の日本伝統への強い関心が語られることもある。

B 群物語の以外に武士道と内村の証明は『愛國心と基督教』からも考察できる。1932 年、海軍少将太田十三が編集した『愛國心と基督教』という書物が出版された。序文で、太田十三は彼の父を「尊王愛國の精神」を備えた「武人」として紹介し、彼が『東京独立雑誌』を読んで「基督教もこの様な基督教ならばよろしい」と述べたという。そして、彼がキリスト教に異質感を感じなかったのは、その「武士道的精神」に共感したためだ、と説明する[208]。

興味深いのは、同書で紹介されている内村文書の由来である。その来歴を要約すれば、彼は 1927 年内村を訪ねて、帝国軍人のために論文を書くことを内村に頼む。内村は「君是非やって呉れ給へ」と答え、独立雑誌の第一号から、『聖書之研究』を通して、愛国心、武士道関連の論文を書いたのである。しかし、内村の死によって出版は中止されたのである。その後、遺族から遺稿をもらって、1932 年、本書が出版することになったという骨子である[209]。同書は内村が愛国者かつ、武士道精神の体現者であることを提示している。

太田十三の記述には神話的な構造が読み取られる。同書に収録されている内村文書はいずれも、同書出版以前すでに雑誌上で公開されていたものである。しかし、太田十三は内村死後、その原稿を遺族からもらって同書を出版したと述べている。この記述は世論とは異なって内村が愛国者であったことの証明である。そしてその証言者は海軍少将である。

第二期無教会のナショナリズム的性格が反映された逸話は他にもある。僧侶の北畠は水野恵史との対談の中で、自らの寺を訪問した内村は如来に首を重れて黙祷し、その様子を見た内村の弟子たちは、それは偶像崇拝ではないかと内村に問い[210]、それに対して内村は、「だまれ、何が偶像か。幾白萬の同胞の尊崇し奉る如來様ではないか。余が之を拜するのは、同胞に對する禮儀である」と答えた、と語っている[211]。さらに内村は、親鸞の位牌堂の「見眞」という文字は「天皇閣下」の「御宸筆」なので「最敬禮を捧けよ」と、弟子たちに命じたという[212]。この逸話にも第二期無教会集団のナショナリズム的性格が把握できる。だが、この逸話は内村物語や内村文書には見出せない。以上のように武士道の強調はナショナリズム的な第二期無教会集団の証明であった。

208 太田十三編『愛國心と基督教』一粒社、1932 年、1 頁。
209 同書、3-4 頁。
210 『基督信徒之友』(89)、基督信徒之友社、1941 年、30-31 頁。
211 同書、31 頁。
212 同書、31 頁。

（3）新しい神話の創出

初期日本キリスト教史は西洋武士と日本武士との出会い物語で始まった。これは西洋と日本の伝統の出会いのシンボルである。あるいは、明治時代以降の近代国家と武士的キリスト教の握手の神話である。この神話は、キリスト教、特に第二期無教会が日本に益するということをアピールしている。以上のように、武士道を強調する B 群物語は、(1) ナショナリズム的日本的基督教が無教会であること、(2) 無教会は当時流行していた新興宗教とは区別されるべきこと、(3) ナショナリズム的無教会が社会に有益だということ、を主張している。

3－3　C 群、D 群の分析

C 群物語には、A 群、B 群物語に比べて、儒学教育をめぐる父子関係についてのより詳細な描写が含まれている。それらの描写は『余は如何にして』に由来しない。C 群物語の特徴的な粗筋は次の三つである。筆者は以下の物語を駕籠物語、五歳物語と纏める。

（1）内村は揺れる 駕籠 のなかで父から『孝経 』の素読を受けたことを記憶している。

（2）高崎への帰途で、内村は 駕籠 の中で父から 大学や中庸 の素読をうけた。

（3）内村は揺れる 駕籠 の中で父から 孝経 の素読を受けながら中仙道を下た。

駕籠内で父から教わるという筋書きは、『余は如何にして』にも他の内村文書にも見出すことができない。C 群物語に固有のこの物語形式の出処は、鈴木範久と山本泰次郎である。

まず、鈴木範久による二つの駕籠物語を見てみよう。

（1）1984 年 :「江戸をひきあげ高崎に移る旅の駕籠のなかで、子供の鑑三は父からはじめて『大学 』を教えられた」

（2）1988 年 :「内村は初めて高崎の土を踏んだ。この旅の途中、揺れる駕籠のなかで、父から『孝経 』の素読を受けながら中山道をたどった」

（2）は、山本泰次郎の『内村鑑三　ベルにおくった自叙的書簡』[213]からの引用である。山

213　山本泰次郎『内村鑑三、ベルにおくった自叙的書簡』新教出版社、1949 年、10 頁。

本による駕籠物語はその他にもう一つがある。

> 一八六八年、…高崎へ向かった。八才の鑑三はゆれるカゴの中で、父から孝経の素読を受けながら中山道をくだった。[214]

山本泰次郎の『内村鑑三　ベルにおくった自叙的書簡』と『内村鑑三、信仰、生涯、友情』の間には、駕籠内の内村の年齢の点で、食い違いがある。前者は「六歳」（1866 年）とし、後者は「八才」（1868 年）としている。ただし、内村が父から学んだ書物が『孝経』であるという点で、双方は一致している。

鈴木範久による駕籠物語（1）は、山本版の『孝経』を『大学』に改変している。この改変は、鈴木範久が『内村鑑三』執筆時にすでに山本版物語を知っており、その筋書きを再解釈したことを示している。その証拠は二つ挙げられる。(1) 鈴木範久の駕籠物語と山本版の内容はほぼ一致している。(2) 高崎への旅程の駕籠のなかで父から学んだ、という鈴木範久の筋書きは、内村文書には見当たらず、山本版に見出されることである。

鈴木範久『内村鑑三』の引用部分は、彼の四書五経への執着を示しているように見える。C 群物語の記述者たちも四書五経の中から『中庸』、『大学』などを自由に選んで記述している。

1949 年以前の伝統物語には、駕籠物語は含まれていない。駕籠物語が物語記述者たちに広く引用、参考されるのは、1949 年以降のことである。駕籠物語が登場するまた別のテクストは、1952 年版『愛の宗教家、内村鑑三』であり、それにも、「鑑三は両手に『孝経』という本をひらいていたが、駕籠がゆれるので、読みづらなかった」と書かれている[215]。

駕籠物語は、資料的根拠を欠いているにもかかわらず、内村研究者によって引用されている。その出処が内村の弟子である山本泰次郎と内村研究者の鈴木範久であり、その内容が『余は如何にして』と矛盾しないように見えるからである。

駕籠物語は、山本泰次郎の創作であろう。幼年期の内村が日本各地を転々としていたことを知っていた山本泰次郎は、内村の儒教教育に確たる歴史性を付与するために、その物語を創作したと考えられる。山本泰次郎は、伝統物語おいて儒教伝受の場であった家を、駕籠の中へと置換した。駕籠物語は『余は如何にして』に依拠にし、それを補充した物語なのである。C 群物語にとって重要なのも父からの儒教伝承である。

父からの儒教伝承物語に「五歳物語」が組み合わされたのであろう。内村文書によれば、五歳は内村が高崎に滞在していた時期である。また、内村における五歳とは明治以前という時代の象徴でもある。李慶愛による五歳物語は次のようなものである。

> 内村はアメリカ時代の手紙のなかで、父の下で初めて「大学」を読み始めたのが 五

214　山本泰次郎『内村鑑三、信仰、生涯、友情』東海大学出版会、1966 年、296 頁。
215　鑓田研一『愛の宗教、家内村鑑三』ポプラ社、1952 年、22 頁。

歳の時 であったと記している。(『内村鑑三全集』三六、二七四頁)。その他、鈴木範久『内村鑑三日録』(教文館、一九九八年、二〜二四頁)を参照。[216]

李慶愛はここで、内村が五歳の時に「父の下で「大学」を読み始めた」と解説している。では、その典拠とされる内村書簡は何と書いているだろうか。

> 先ジ一安心仕候、然シ一ヶ年間何処二アランカ何ヲ到シ居ランカ、如何二シテ衣食ヲ求メンカノ問題二ハ殆ンド因リ入リ、且ツ祈リ且ツ考へ候処、当低強ク脳力ヲ用ユルコトハ『オボシカ』ナク且ツ 児モ五歳ノ時始メテ大学ヲ読ミ始メシヨリ已ニ二十二ヶ年 [217]

ここで「児モ五歳ノ時始メテ大学ヲ読ミ始メ」という一文が確認できる。しかし、父の下で、という状況の描写は見当たらない。

では、「父の下で初めて「大学」を読み始めた」という李慶愛の主張の典拠は何か。それは内村書簡ではなく、鈴木範久の『内村鑑三日録』である。李慶愛の記述は、1984 年版、鈴木範久の駕籠物語に依拠した、新しい創作として分析できる。李慶愛版の物語は、駕籠を五歳へ、父からを父の下へと改変し、『大学』はそのまま保持している。上記した駕籠物語 (1) の特徴は、四書五経への執着であったが、もう一つの特徴は、五歳物語との接続である。しかし内村書簡における五歳は、文学表現として理解できる。それは必ずしも生物学的な歳を意味しない。むしろそれは人物の生涯のある段階を意味する。五歳という表現は他の文学作品にも見られる。たとえば、A・シュヴァイツァーがピアノを学んだ歳も五歳「he had begun playing the piano at the age of five」である [218]。物語中の幼年期の象徴としての五歳が、伝統物語においては高崎、駕籠、などと結合して記述されていると考えられる。

---

216 李慶愛『内村鑑三のキリスト教思想』九州大学出版社、2003 年、38 頁。

217 『UKZ』(36)、274 頁。

218 George N. Marshall and David Poling, Schweitzer: A biography, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2000, p. 14.

第四節　父と四書五経の定着、そして創設神話

4－1　四書五経の定着

A－D 群物語の関心は内村と父との関係、四書五経などに集中している。儒教を強調する A 群物語と鈴木範久らの記述には、四書五経への執着が見られる。そして伝統物語における四書五経の起源が鈴木俊郎訳であった。ではそれはどのように固定化したのだろうか。

鈴木範久は『内村鑑三日録』で「(内村の) 父は、このほか「孟子」を子が暗唱するほど教えている」と語っている[219]。内村は『孟子』を暗唱できた、との鈴木範久の主張の根拠は内村文書である。

> 近頃に至り、嘗ては 少年時代 に暗誦してゐた 孟子 を取り出し、毎日少しづつ之を読みて大に感じ又益せらるる所がある。…自分の生みの 父が幾たびか孟子の此言を引いて 自分を慰めて呉れた。今之を読んで父の言を聞くが如くに感ずる。[220]

この独白は、内村が少年時代に『孟子』に親しみ、彼の父が「幾たびか」孟子のある一節を引用して自分を慰めた、という二つの回想で構成されている。以下でもう一つの内村文書と比較するため、ここで上記の文の形式を整理する。(1) 少年時代に「暗誦してゐた孟子」(2) それを最近、再読する (3) 父の口からの一文、これが上記の形式である。

鈴木範久の主張にしたがって、内村は父から『孟子』を学んだという推測することは不可能である。なぜなら上記の引用には『孟子』を教えた父が登場しないからである。登場するのは、あくまで孟子の言葉を引いた父である。したがって、内村の父が、内村が暗誦できるようになるまで内村に『孟子』を教えた、という鈴木範久の筋書きは、彼の想像であると言わざるを得ない。このような解釈構造は、上述した *HIBC* の「My father was a good Confucian scholar, who could repeat from memory almost every passage in the writings and saying of the sage. So naturally my early education was in that line」を父が四書五経を内村に教えたと解釈してきた構造と同様である。内村文書には、上記の『孟子』物語と同形式をとっている別の一文が載せられている。

219　鈴木範久『内村鑑三日録』(1)、教文館、1988 年、22 頁。
220　『UKZ』(30)、159 頁。

何十年振りで孝経を読んだ。依然として偉大なる書である。殊に近代人は之を精読熱読する必要がある。其内に深い真理がある。夫孝徳之本也とは今日と最も動かすべからざる真理である。今より六十年前、我が父の口からより学んだ所である[221]。

（1）過去に読んだ孝経、（2）最近、再読する、（3）父の口からの一文、これが上記の形式である。このように、二つの内村文書の引用は、同形式を持っているにもかかわらず、伝統物語では『孝経』が強調されない。鈴木範久による『孟子』の強調は、やはり彼の四書五経への執着に由来するのだろう。鈴木範久の四書五経への偏りは、「内村鑑三研究の方法について」にも表れている。

A 群物語において、内村が伝受した儒教の系統は朱子学とされた。この主張は四書五経を念頭に置いていると考えられる。朱子学が四書五経を重視しているからである。さらに、内村が伝受した儒教を陽明学とする立場も存在する。たとえば、定形日佐雄は鈴木範久の『内村鑑三とその時代』の書評で「内村にとって、陽明学の権威は父のそれでもあった。彼が『父は、すぐれた儒学者でありました』…と誇るとき、その誇りは、父と陽明学双方のに成り立っている」と内村の陽明学伝承を解説している[222]。この書評に対して鈴木範久は、「私が儒学と言っているのは、内村が少年期に接したいわゆる朱子学的な儒教のことを言っている」[223]と反論している。陽明学とキリスト教の関係は頻繁に言及されるテーマであり[224]、明治キリスト教指導者たちもそれに共感しているため、内村にそれが関連付けられるのも無理はない。たとえば、植村正久は「王陽明の『立志』」で陽明学を次のように評価している。

儒學は人をして地を離れしめず。然ども陽明學は人をして天に臻らしめんとす。…アスピレーションは即ち王陽明なり。陽明學は則ち一種の宗教なり[225]。

ところが、内村と儒教の関係を語る物語群では、朱子学への言及が支配的である。その理由は、伝統物語が四書五経を強調していたからである。四書五経への傾注は、鈴木範久に限られるのではない。内村文書の原文を脚色して四書五経を強調するテクストもある。その際に原典とされた内村文書をまず見てみよう。それは *Moral Traits of the Yamato-damashii* の一文である。

---

221 『UKZ』（35）、254 頁。
222 『UKZ』（6）、81 頁。
223 『UKZ』（10）、130 頁。
224 金正坤「内村鑑三と陽明學」『陽明學』34 한국양명학회（韓国陽明学会）2013 年。
Nakajima Takahiro, “The formation and limitation of modern Japanese Confucianism: Confucianism for the nation and Confucianism for the people,” in Roger T. Ames and Peter D. Hershock, eds., *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2018 を参照。
225 『植村正久著作集』(7)、植村全集刊行会、1932 年、327 頁。

Filial love is the source of all virtue, reads the first lesson the Book of Confucius[226]

ここでの「the Book of Confucius」とは何を指すのだろうか。文頭の「Filial love is the source of all virtue」とは、おそらく『孝経』中の一節、「夫孝徳之本」[227]（それ孝は徳の［根］本なり）の英訳であろう。「Filial love」は「孝」と、「The source of all virtue」は「すべての価値の根本」と訳せるからである。そして、『孝経』の「The first lesson」に「夫孝徳之本」との一文がたしかに見出せる。こうして、「The Book of Confucius」は『考経』を指す、と結論付けられる。これに対し、道家弘一郎は「Filial love is the source of all virtue」を「孝悌なる者、其れ仁をおこなう本か」[228]と訳している。道家弘一郎は、その出典を示していないが、おそらく『論語』の「孝弟也者其爲仁之本與」[229]を参考にしたのであろう。

しかし、その訳は不適切である。道家弘一郎は四書五経に固執するあまり、本来は『孝経』からの引用を、『論語』からの引用であると誤解した。このように、かつて鈴木俊郎が採用した四書五経という訳語が、幼年期の内村の儒教教育の証明として定着し、内村の幼年物語の解釈の場を提供したのである。

『孝経』は、儒教教育における基礎的な書物ではあるものの、四書五経には含まれない[230]。伝統物語には『孝経』が引用されていない、とは断言できないが大半の伝統物語は、四書五経に属す書物によって物語を補足している。このパターンは『愛の宗教家：内村鑑三』においても顕著である。同書は、駕籠物語を語った後、『孝経』について解説し、それは「孔子と曾子が、孝道について論じあったのを、その門人たちが筆記したのである」と述べている[231]。そして四書五経については、「儒教のよりどころとなっている書物で、いちばん重んじられているのは『論語』だ」としている[232]。

伝統物語において四書五経は、内村が幼年期に儒教的高等教育を受けたことを証明する機能を果たしており、同じことは『愛の宗教家：内村鑑三』の場合にもあてはまる[233]。同書は、四書五経を学ぶことが、「この時代の子供たちにとっての、いちばん高尚な学問」だった、と説明している[234]。この解説では、「父」が「藩の学校」に改変され、それを通して、内村が幼年期に儒教の高等教育を受けたと主張している。鳥井足も内村の儒教教育について語っている。

---

226 『UKZ』(1)、115 頁。

227 大宰春臺點『孝経』小林新兵衛、1792 年、開宗明誼章　第一、1 頁。

228 道家弘一郎「一高不敬事件以前の内村鑑三」『宗教と文化』24、2006 年、38、43 頁。

229 『十三經注疏附校勘記』(8) 藝文印書館、1955 年、「論語注疏」5 頁。

230 『孝経』は宋代に確定した『十三経』に属している重要な経典の一つであったのは確かであろう。しかし、南宋の朱子が五経を勉強する以前に読むべき経典を集め、『四書集注』を執筆する。

231 鑓田研一『内村鑑三：愛の宗教家』ポプラ社、1952 年、22 頁。

232 同書、22 頁。

233 『愛の宗教家内村鑑三』は児童向け偉人伝である。しかし児童向けだとしても、それはイデオロギーと密接な関係を結んでいる。土田知則、青柳悦子『文学理論のプラクティス』新曜社、2001 年、36 頁を参照。

234 鑓田研一、前掲書、30 頁。

四書五経は申すに及はず、漢籍一般の広く本格的な学習が鑑三に課された。[235]

四書五経は内村が儒教の高等教育を受けたことを暗示する用語であり、さらに儒教の高等教育、朱子学を強調する用語である。

ではなぜ朱子学だったのか。まず、内村の儒教は陽明学とされた。キリスト教思想と内容的に共鳴するのが陽明学であったからである。また、内村の生きた時代の日本化の主流が陽明学であったことも理由に挙げられる。これに対して、再日本化されたのが朱子学であった[236]。こうして朱子学は内村の教育系統として提示されたのである。

いずれにせよ、『余は如何にして』が舞台である 1861 年から 1888 年までの期間に書かれた内村文書に見出される漢書は『孝経』のみである。その 27 年間に生産された内村文書のうち、儒教経典に言及するテクストは、*Moral Traits of the Yamato-damashii* と 1880 年の作品の二点のみである。後者には、「身ヲ立　道ヲ行ヒ　父母ノ名ヲ後世ニ挙ルハ孝ノ至りナリ」との一文がある[237]。この一文もやはり『孝経』からの引用であり、その原文は、「立身行道揚名於後世以顯父母孝之終也」であると考えられる[238]。この以外に、儒教経典に言及する、1861 年から 1888 年までの期間に属する内村文書は見当たらない。

以上のように、内村文書においては『孝経』への言及が顕著であるにもかかわらず、伝統物語の記述者たちは、内村が幼年期に接した儒教経典を四書五経に限定してきた。それは彼らが、儒教の高等教育を受けた内村像を必要としたからである。その必要を満たす手助けをしたのが、鈴木俊郎訳であった。たしかに、内村文書のあちこちで儒教経典は引用されており、内村その人が生涯中のどこかの時点でそれらを読んだ可能性はある[239]。

その可能性を認めた上でなお問いたいのは、なぜ伝統物語において、内村の儒教的、武士道的な素養の起源が彼の幼年期に集中させられているのか、である。内村文書では多様な漢書が引用されているにもかかわらず、儒教教育の側面を浮き彫りする物語記述者たちは（道家弘一郎のように）、ある引用が四書五経に由来せずとも、それを四書五経からだと判断し、解釈しようとしてきた。しかし、すべての漢書引用が儒教経典に変更されたことではない。内村文書には次のような引用もある。

尭曰く男子多ければ則ち懼多く、富めば則ち事多し、寿ければ則ち辱多しと…[240]

235　鳥井足『評伝：内村鑑三』あさを社、1979 年、19-20 頁。

236　呉震「戦後日本の学界における『儒学の日本化』問題についての考察」『国際哲学研究』(5)、2016 年、108 頁。

237　『UKZ』(36)、7 頁。

238　大宰春臺點『孝経』小林新兵衛、1792 年、開宗明誼章第一、1 頁。

239　これは人間内村が読んだという意味より、ある時期から時代言語が引用されたことを意味する。

240　『UKZ』(20)、75 頁。

この一節は、荘子の「堯曰多男子則多懼富則多事壽則多辱」からの引用であろう[241]。ところが、伝統物語の記述者と内村研究者たちは、この一節に基づいて、内村が荘子を読んでいたとか、道教的な影響を受けていた、という指摘をしない。それは、彼らが漢書に詳しくないからか、知っていても道教的書物であったために無視したからであろう。

いずれにせよ、四書五経の伝受は、儒教継承のシンボルとなっている。葛巻行孝は、内村の父が「實に四書・五經を熱讀した。愛讀した」[242]と述べている。この解説文もまた、『余は如何にして』における「立派な儒学者」のイメージを具現化させるために四書五経が動員された例である。伝統物語では、儒教と伝統は緊密な関係に置かれ、その関係のシンボルとして父と四書五経が登場させられたのである。

4－1－1　過去への関心

以上の考察から明らかなように、伝統物語の記述者たちは、彼らにとって重要な概念を、可能な限り内村の幼年期や青年期に配置しようとしている。たとえば、内村の儒教的素養を幼年期に遡らせている。さらに、内村の愛国心も彼の生涯の早い時期、すなわち留学時代に帰されている。

内村物語の記述者たちは、内村の有名な墓碑銘、「I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; and all for God」をアメリカ留学時代に内村が書いたものと断定し、内村思想の発展段階におけるアメリカ留学時代の重要性を強調する[243]。

これに対し筆者は、この標語の原文の由来を 1899 年頃に置き、それ以前に遡らせるべき根拠は薄弱である、と主張する。1899 年の内村文書では、ブンセンの「The individual for the nation, the nation for Humanity, Humanity for God」が「個人は国家の為め、国家は人類の為め、人類は神のためなり」と訳されている[244]。ブンセンのこの一文の形式と、内村の墓碑銘の形式は同一である。このことはすでに鈴木範久も指摘していた。その上で鈴木範久は、内村所蔵のブンセンの書物が 1868 年版であることを考え合わせて、「アメリカ時代に記された内村の『墓碑名』への影響もあるかもしれない」と推測している[245]。

しかし、内村所有のブンセン文書が 1868 年版だからといって、それと内村との出会いを内村の留学時代に絞り込むのは憶測であると言わざるを得ない。内村が「I for Japan…」という表現を思い付いた時点は、彼がブンセンを訳した時期に先行するという説はその標語がアメリカ留学時代の彼の聖書に書かれているから、という単純な推測を根拠としいるの

241　湯君集校『荘子義集校』中華書局、2009 年、237 頁。

242　『基督信徒之友』（45）基督信徒之友社、1937 年、26 頁。

243　例えば矢内原は「その書かれた年代は明かでありませんが、恐らく米国留学中かと想像せられます」（『矢内原忠雄全集』（24）、313 頁。）と説明している。新聞記事にはその時期を「おそらく彼が米マサチューセツ州のアマースト大学で苦学した二十五歳のころだった」（『毎日新聞』1979 年 3 月 14 日）と説明している。また、亀井俊介もアメリカ留学中の根拠を彼の聖書で探している。亀井俊介『内村鑑三：明治精神の道標』中公新書、1977 年、55 頁を参照。

244　『UKZ』（7）、486 頁。

245　鈴木範久『内村鑑三日録 1897－1900』教文館、1994 年、256 頁。

で、信頼できない。ところが筆者の説の確かさは「発見」の記述によってさらに支えられる。

> 内村の死後、彼が聖書の扉に書きのこしておいたつぎの言葉が 発見 された。[246]

これは畔上道雄の記述である。ここでの発見という表現には重要な意味がある。それはあの標語が、内村存命時には誰にも知られておらず、内村すら公にそれに言及したことがなかったことを意味する。内村が言及しなかった理由について、それは彼がその標語を自分の墓に刻むまで周りに秘していたから、と推測することも可能かもしれない。同時に、畔上の記述はそれが内村の死後、第二期無教会集団によって発見されたという筆者の主張を支持する。つまり、教祖死後に教祖の象徴性が必要とされ、その標語が発見されたのである。

内村の墓碑銘の起源をめぐる議論は、内村思想・概念史において幼・青年期がいかに重要な位置を占めているかを物語っている。このように幼・青年期は、内村の伝統の教育、愛国心、回心などの源泉なのである。

ところで、かの標語が内村の壮年に書かれたとの記録もある。

> 是れ、爾の墓石に刻すべき文字として爾が 壮年の頃 、爾の反復熱讀せる英譯聖書に、英文を以て爾の自書せる所なりと [247]

内村の墓碑銘の起源に対する見解は様々であるにもかかわらず、現在、それを青年期に位置づける見方が圧倒的主流を占めている。重要なのは、それが初期に配置されていることである。それは意図されてのことである、と解釈すべきだろう。

4－1－2　内村物語の特徴

伝統物語の記述者たちが見せる、儒教や儒教経典に対する執着は、日本的基督教―土着化されたキリスト教―の論者たちにも共有されている。

池永孝は、明治初期のクリスチャンには旧武士階級に属する者が多くおり、彼らは江戸時代の武士の教養としての儒教に精通していた、と述べている。池永は内村にも言及し、彼は漢文の「読み書きが自由」であったと評価している。池永による内村の教育の場は寺子屋である。池永もやはり内村の幼年教育の基盤を明治維新以前の儒教に想定している [248]。このようなレパートリーは笠原芳光の記述に見られる。

> 明治初年の指導的なプロテスタントは儒教の伝統に立って、天下国家に関心のつよ

246　畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、249 頁。
247　葛巻星淵『噫内村鑑三先生』獨立堂書房、1933 年、227 頁。
248　池永孝『日本的基督教の探究』竹林館、2008 年、20、54 頁。

い人物が少なかった。小崎弘道、海老名弾正、植村正久、内村鑑三などである。[249]

日本キリスト教史と伝統物語の間の大きな違いは、前者が個人に焦点を合わせているのに対し、後者は、儒教のシンボルである四書五経と内村の父子関係をセットに集中していることである。例えば、記述者たちは内村と父の関係を次のように説明する。

（1）斎藤宗次郎：

「先生の 最初の師 は勿論 嚴父宜之 氏であった。先生が五、六歳の頃より 四書五經 などを素讀を教授されたとのことであった」[250]

（2）小原信：

「鑑三にとって 父は 、血縁的な父であるほかに、儒学の師 でもあった」[251]

上の二つの記述において、師としての父と儒教教育がセットになっていることがわかる。父は内村が継承した伝統の源泉を意味し、その伝統と内村とは血統によって繋がっている。鈴木俊郎は内村家の家柄を説明し、内村の言葉を借りて、第七代・宜之を「武芸」[252]に達した武士として描写している。

彼は日本流の忠臣であった。…彼は日本武士の好模範として其生涯を終った。[253]

内村の父・宣之もまた内村物語において重要な主人公である。内村の父にして、教師、そして日本武士もあった宣之というキャラクターは、近代以前に遡る由緒正しき日本伝統を身につけた内村という像を創出するために必須であった。石原兵永は内村と父との繋がりを次のように記述している。

父君宜之氏は高潔にして 教養ある立派な武士 であった。かくて少年内村の血管には生粋な日本人の血が流れ、ことに日本精神の傳統たる武士道精神が受けつがれていたことは言うまでもない。…内村鑑三は日本人の中の日本人であった。[254]

石原も『余は如何にして』を参考し（教養ある立派な武士）、父が身につけた伝統が内村に継承されたと語っている。内村の家系において日本伝統が維持されてきたという物語は、

249 笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、115 頁。
250 『基督信徒之友』(17)、基督信徒之友社、1941 年、17 頁。
251 小原信『内村鑑三の生涯』PHP 研究、1992 年、45 頁。
252 『独立』(3)、明和書院、1948 年、62 頁。
253 同書、64 頁。
254 石原兵永『無教會史』三一書店、1950 年、31 頁。

早い時期からあった。しかし、この物語は伝統物語が描写していた儒教と武士道という限られた概念を超えている。

> 爾内村家の父祖は世々松平候の重臣なり。三百年の武士道教育に於て、日本魂は卽に爾の父祖の脉管に漲り、爾に至って其最高の熱烈を示せり、敬神崇祖の新道は代々爾の家の不文の憲法なり、儒教は、父系より流れ來って、爾の嚴父は謹直英邁の高士、爾に教ふるに人倫五常の實踐を以てす。佛教は恐らく母系より來って [255]

葛巻星淵は内村を武士道、神道、儒教、仏教といったあらゆる日本伝統を一身に帯びた人物として描写している。この要素は本論文の第三章で述べる日本的基督教の定義と重なっている。つまり、日本的伝統の体得者としての内村は、無教会の起源なのである。そのうち、儒教のみが「父系より流れ來」たものであったという記述に注目したい。儒教教育の語りを特徴とする伝統物語は、B 群物語の考察で明らかになったように、第二期無教会集団の血統証としての機能を果たしている。

第二期無教会集団の維持のため創出された伝統物語は、歴史性を欠く。集団のための血統証の一例として『金日成伝』を挙げることができる。『金日成伝』もまた、個人史の形式を持ちながら集団を支えている物語である。二つの書物の比較において内容も重要であるが、展開される形式も注目すべきである。

『金日成伝』には、『余は如何にして』のように主人公の金日成[256]の家や曾祖父に関する情報[257]、彼の幼少教育についての逸話が載せられている。同書によれば、金日成の両親は「反日闘士」、「熱烈な愛国者」であり、金日成は「熱烈な愛国の血をうけついで生まれた」[258]と描写されている。彼は「母のふところでこの歌をききながら育（ち）」、父の膝の上で祖国の話を聞き、愛国を学んだ[259]。『金日成伝』の記述者も、家系によって主人公のイメージを形成している。

また同書に登場する「白頭山」は「韓民族」という民族のシンボルである[260]。韓国と北朝鮮という異なる二集団が一つの半島内に常住するという状況下で、北朝鮮は白頭山をシンボルに、金家の家系を構築している。建国神話や反日運動などを経て発生したナショナリズムを「白頭山」が象徴している。まるで「大倧教」[261]のように、『金日成伝』は、その文化

255 葛巻星淵『噫内村鑑三先生』獨立堂書房、1933 年、12 頁。
256 金日成（1912 年～1994 年）、1948 年、朝鮮民主主義人民共和国の首相、1970 年から国家主席。
257 「アメリカの海賊船シャーマン号が大同江へ侵入してきたとき（一八六六年八月）、それをくいとめるため群衆の先頭にたって勇敢にたたかった」金日成伝翻訳委員会訳『金日成伝』雄山閣出版、1969 年、3 頁。
258 同書、2 頁。
259 同書、2-25 頁。
260 例えば、国歌からもそれが見られる。韓国の国歌「동해물과 백두산이」（東の水（東海）と白頭山が）、北朝鮮の国歌「백두산 기상을 다 안고」（白頭山の気をみな抱き）。両国の国歌にも白頭山は登場している。その理由は韓国の起源歴史がそこから出発するからである。建国神話に関しては『三國遺事』「紀異第一」参照。『三國遺事』には「白頭山」が「太伯山」で記録されている。
261 1909 年、韓国で羅喆（ナチョル、1863-1916）が設立した檀君（ダングン）を信じる宗教団体。

的な象徴性を利用したのである。この象徴を利用した物語について高太宇は次のように述べている。

> 북한은백두산을 혁명의성산 이라고 부르며 전지역을金日成家系우상화배경 무대로 만들고 있다. 마치金日成을 건국의 시조처럼 만들어가는 과정과 유사하다[262].

金日成物語は、韓民族のシンボルである白頭山を利用し、金日成を建国の始祖として描写している。重要なことは伝統的な価値の象徴が金日成物語に結びつけられ、集団の維持のために利用されていることである。

伝統物語もまた、近代日本に価値を付与された儒教と武士道と血統を重要視した。つまり、文化の価値と正統性の強調である。伝統物語において父子関係は、近代以前の儒教と武士道の継承を物語っている。この伝統物語は、父の時代と内村の時代の断絶を前提としている。内村が過去に戻って武士になることは不可能だが、継承によって内村がその伝統にアクセスすることは可能である。伝統のほうが内村のもとへ下ってくるのである。このような構造は建国神話を模倣した金日成の偶像化作業にも見出せる。捏造された「檀君」の墓[263]が、金日成が滞在している「平壌（ピョンヤン）」に造成され、民族の始祖「檀君」と金日成とセットとされているのである。

金日成の後継者物語においても伝承が強調される。金日成が白頭山で反日運動に加わったかどうかという歴史性の問題は、その後継者・金正日には無関係なことである。伝統物語に見られる伝統継承の形式は、金正日の物語にも見出される。『将軍様、縮地法をする』（장군님 축지법 쓰신다）という北朝鮮の歌謡曲では、金日成物語のように白頭山が強調され、金日成が使用したとされる縮地法（白頭の戦法）を金正日が継承したとされる[264]。この歌詞でも、金日成没後の北朝鮮を維持するために、金正日の血統や父の遺産の継承が強調されている[265]。北朝鮮も第二期無教会集団も、あるシンボルに依存して団体を維持しようとしている。集団維持のための北朝鮮と第二期無教会集団の動きは類似性を持つ【図 8】。

---

262 私訳：北朝鮮は白頭山を「革命の聖山」と呼びながら、全地域を金日成家系の偶像化のための背景の舞台に作っている。まるで金日成を建国神話の始祖のように作る作業のようである。高太宇「白頭山と金日成家系の偶像化実態」『北韓』(1) 1991 年、84 頁。

263 北朝鮮の平壌市、江東郡文興里に位置。金日成の指示によって発掘され、1993 年に完工した。

264 「수령님 쓰시던 축지법, 오늘은 장군님 쓰신다. 백두의 전법, 신묘한 전법 장군님 쓰신다.」
私訳：「首領様がした縮地法、今日は将軍様がする。白頭の戦法、神妙な戦法、将軍様がする」この歌詞の「수령님」（首領様）は「金日成」を「장군님」（将軍様）は「金正日」を意味する。

265 北朝鮮を宗教団体として分析することは可能である。.関川夏央「新興宗教国家・北朝鮮」『諸君』(26) 文芸春秋、1994 年。関川夏央「宗教国家、北朝鮮」『現代コリア』(316) 現代コリア研究所、1991 年、参照。北朝鮮を「閉鎖的」な国家として定義している場合があるように、高橋三郎は次のように述べている。「特定の先生を中心にまとまるという集団形成のあり方は、むしろ広く普遍的に見られる現象でありましょう。そしてその先生が亡くなられた場合、その先生の記念会を行うことが、その集団の組織原理となる。すると、その先生とつながりのない外部の人に対しては、閉鎖的集団となるのではあるまいか」高橋三郎『無教会とは何か』三森製本株式会社、1994 年、12-13 頁。

【図 8】

北朝鮮の場合	第二期無教会集団の場合
1. 白頭血統の『金日成伝』[266]	1. 伝統の継承者の『余は如何にして』
2. 社会主義原理としての『主体思想』	2. 内村が残した様々な『無教会原理』
3. 金日成の誕生日などの祭り。	3. 内村鑑三の誕生記念集会。
4. 誕生地の記念碑	4. 居住地の記念碑

白頭山物語も捏造された物語である。金家に対する批判は外国の研究者の間では盛んだが、北朝鮮はそれを容認せず、各人物の生誕地に記念碑を建立することによって、彼らを歴史化、神聖化している。場所の神聖化と歴史化は第二期無教会集団にも見られる。内村没後、彼が聖書を教えた今井館が移転された。その落成式で、斉藤宗次郎は次のように今井館を形容する。

恩寵の歴史を胸間に秘め、重き使命を肩上に擔ひて勇士の如く立てる聖書講堂[267]

金家が白頭山ではなく、ソ連で生まれたと発言することは北朝鮮内では御法度である。金家と白頭山の繋がりは神聖不可侵の領域である[268]。同じように、伝統物語の記述者たちにとって『余は如何にして』中の「父はたいがい留守であり、余は母と二人ぎりであった」[269]という一文は、すでに定着した伝統物語にとってのアキレスの腱であった。内村の父の不在は、日本伝統の媒介者の不在を意味するからである。そのため、太田が父の不在を指摘し、内村と母との関係を論じると、その仮説は第二期無教会集団によって批判された[270]。他方、鈴木範久はそれを「精神的な『父の不在』」[271]と解している。つまり、明治期の近代文物の輸入による伝統的な価値観の崩壊（明治維新による文化的な衝撃）としての、精神的な不在

266 金日成神話の証人は「革命 1 世代」たちである。
267 『基督信徒之友』(11) 基督信徒之友社、1935 年、31 頁。
268 北朝鮮における誕生地の偶像化については高太宇「白頭山과 金日成家系우상화실태」（白頭山と金日成家系の偶像化実態）『北韓』(1) 1991 年、95 頁。白頭血統の偶像化については김창희（キム・チャンヒ）「북한의 백두혈통을 위한 역사만들기」（北朝鮮の白頭血統のための歴史創り）『한국정치외교사 논총』（39）2017 년を参照。
269 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、2010 年、17 頁。
270 本論文の第四章を参照
271 鈴木範久『内村鑑三とその時代』日本基督教団出版局、1975 年、27 頁。

の表現であったというのである。物理的な父の不在を受け入れてしまうと、伝統物語の記述者たちがそれまで創出してきた物語が揺らいでしまうため、そのような解説が生まれたのであろう。

ところが、鈴木範久は、内村による「父の不在」の告白を「後年の回顧的な文」[272]とも説明している。歴史証言であるはずの『余は如何にして』の記録が、この問題に直面して回顧へと転じたのである。父の不在の記述は、解決に難儀する問題だったのである。

その問題を解決しつつ、父の影響を論じようとした別の試みもある。藤田豊は、伝統の継承の新たな媒介として書物を持ち出した。こうして、歴史書や古典を愛読した内村というイメージが形成された。

> 読書から日本的なものを吸収していたことは十分考えられる。[273]

しかし、藤田説の強調点も少年内村であり、日本伝統に関する書物の提供元はやはり父であった。藤田は次のように結論付ける。

> 仮に直接父親から儒教を学ばなかったにせよ、…少年時代に父の影響 を強くうけたのではなかろうか。[274]

内村の父の不在は、伝統物語の記述者たちにとって喫緊の問題であった。鈴木範久と藤田は父の不在の解釈に積極的に取り組んだ。両者の説は互いに異なるが、儒教の伝授者が父であった、という理解においては共通している。伝統物語から父を外すことはどうしてもできなかったのである。それが第二期無教会集団の血統証書であったからである。伝統物語は第二期無教会集団の維持のために創出された教祖物語である。それは、前近代の価値を父というシンボルで表現した、金日成と金正日の神話と同じ構造をとっている。

まとめ

第一章では、諸伝統物語が『余は如何にして』と内村文書を参考して創出されたことを確認した。そして伝統物語に登場する四書五経という用語が鈴木俊郎訳に由来すること、預言者物語の記述者たちは伝統物語に無関心であったことを検討した。伝統物語は内村の歴史記述ではなく、第二期無教会集団が日本的基督教であることを証明、集団の維持のために創出された。伝統物語の記述者たちはその歴史性を『余は如何にして』の自伝化によって確保した。第二章では『余は如何にして』は自伝という前提を解体し、自伝化される過程を検討

272　同書、27 頁。
273　藤田豊「内村鑑三と『太平記』」『内村鑑三研究』(23)、1986 年、35 頁。
274　同書、42 頁。

する。

第二章　『余は如何にして』の分析

本章では、『余は如何にして』に貼られてきた自伝というレッテルをいったん剥がし、それが自伝として選択された過程を分析する。『余は如何にして』が内村の自伝であることは現在自明とされている。しかし、その選択は、伝統の内村像の強調と寓話の歴史化のための必要から生じた。そのため『余は如何にして』の中に、歴史的内村を訪ねることはできない。内村物語の記述者たちが必要としたのは、教祖の自伝であった。

内村物語を読む読者が、その内容と形式に疑問を抱かないのは、それが『余は如何にして』と内容的に一致しているからである。この一致による正しさの証明は、ニーチェの「知恵の一致が真理を証明」[275]するという言葉を想起させる。記述内容の一致が正しさを保障するという前提は錯覚であるが、それこそが、長い間、内村物語の反復を容易にしてきた。ということは第一章で検討した第二の身体物語が、第一の身体物語となったからである。この保証の解体により、解釈の場が浮かび上がるだろう。

A－D 群の物語は独自の価値を持つと同時に、自伝の注釈の役割も果たしている。このシステム内で、解釈者は既存の定義に逆らうことができない [276]。神話がテクストの内容を理解させ、それが歴史となるからである。『余は如何にして』は自伝という前提を解体する目的は、同書の価値の毀損ではなく、同書の自伝化の過程における神話の役割の解明である。

書物の自伝化という過程は、松本和也の研究がすでに解明している。松本は太宰治の自伝として定着している「思い出」を分析対象とし、「『思い出』の自伝的受容とは…歴史的に形成されたもの」と判断する [277]。筆者が注目したいのは次のような松本の主張である。

> 現在「思い出」を太宰治なる作家の自伝的小説であると解釈することは、具体的な分析を欠いたままに、曖昧な抽象でしかなく、…太宰神話という機制の再生産に寄与するのみである [278]。

松本和也は主に文学理論を用いて「思い出」を分析している。彼が明らかにした神話形成の過程は、内村物語にも通じる。

---

275 Nietzsche, *Werke*, p. 332.

276 このことを R・バルトはこう述べている。「我らは伝統や賢者や現在の意見などに由来するものに逆らうことができない」Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 15.

277 松本和也『太宰治の自伝的小説を読みひらく』立教大学出版会、2010 年、18 頁。

278 同書、18 頁。

第一節　*HIBC* と『余は如何にして』

A－C 群の物語は鈴木俊郎訳『余は如何にして』を参考にしていた。では、『余は如何にして』は内村の自伝なのだろうか。

HIBC$_{1895}$の完全日本語訳としての『余は如何にして』は内村の自伝として評価されてきた。そして、この評価は一般読者にとどまらず、内村研究者たちにも共有されている。もちろんそれは、内村物語の源泉が『余は如何にして』のみである、という事情にもよる。

しかし、よく観察してみると、『余は如何にして』を内村研究者たちが引用、参照する時、二つの立場がそこに存在している。一つは、『余は如何にして』を明確に自伝として定義する立場で、彼らは同書に「自伝」、「自叙伝」、「回心録」というラベルを貼ってきた[279]。もう一つは、同書を自伝と定義せずに、内村の生涯を論じるための資料として用いる立場である。特に、内村の幼年時代から留学終了までの時期を論じるときには必ず、同書が引用、参照される。どちらの立場も、『余は如何にして』を内村の自伝として認めているのである。

こうして、内村が記述の対象とする場合に双方の立場は共に『余は如何にして』を自伝ないしは歴史的記述として参考される。また、『余は如何にして』は内村の日本伝統との繋がりを論じる際にも、権威ある第一次資料として引用、参照される[280]。さらに、『余は如何にして』は、無教会主義の性格や内村の信仰、思想の源泉が語られる際にもよく引用される。『余は如何にして』は二つの J を充足させる重要な資料であり、各物語の出発点でもある。

『余は如何にして』が内村物語の源泉とされる要因は、内容的な側面だけでなく、同書が属する自伝というジャンルである。同書が自伝として位置づけられているからこそ、解釈者は安心してそれを参考、引用することができるのである。ここで重要なのは内村物語が『余は如何にして』の内容の歴史性を証明していることである。

279　中沢洽樹『若き内村鑑三論』待晨堂書店、1958 年、1 頁、「自伝」。小原信「内村鑑三とその両親」『論集』(23)、1982 年 1 頁、「自伝風」。小田丙午郎「内村鑑三とキリスト教文学」『京都府立大學學術報告. 人文』(19)、1967 年、55 頁、「回心記」。関根正雄編著『内村鑑三』清水書院、1967 年、83 頁、「自叙伝」。渋谷浩『近代思想史における内村鑑三』新地書房、1988 年、21 頁、「自伝的著作」。嶋田順好「『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』における内村鑑三」『紀要』(23)、2007 年、82 頁、「回心の記録」。武田友寿「内村鑑三『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』」『世紀』、1976 年、75 頁、「自伝」。渡辺洋太郎「『余は如何にして基督信徒となりし乎』における内村鑑三のアメリカ批判」(18)『研究紀要』、1982 年、83 頁、「精神的自叙伝」。田中収「内村鑑三と儒教」『名古屋大学法政論集』(154)、1994 年、50 頁、「自叙伝」。亀井勝一郎編集『内村鑑三』筑摩書房、1963 年、8 頁、「自伝」。久保山次郎「内村鑑三の伝記」『基督教文化』(51)、1950 年、46 頁「自叙伝」。
外国の場合はどうであろうか。*The Diary of a Japanese Convert*（Uchimura, Kanzo, *The Diary of a Japanese Convert*, New York: F. H. Revell Co., 1895. (NOTE)）は *HIBC* を Autobiographical form と評価しており、*La crise d'âme d'un Japonais, ou, Comment je suis devenu chrétien?*（Kanso Outchimoura, La crise d'âme d'un japonais, ou, Comment je suis devenu chrétien?, J.-H. Jeheber 1913, p. 216.、1913 年、フランス版）は L`autobiographie d`Outchimoura と評価している。外国の内村研究者による評価も数多であるが、本研究は日本側だけを実例として採り上げる。

280　久保山次郎「内村鑑三の傳記」『基督教文化』(51) 新教出版社、1950 年、46 頁。また畔上道雄は「内村に関心持ち者のまず読まねばならぬ本である」と評価している。(畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、79 頁）鈴木範久の『内村鑑三日録 1』(教文館、1998 年）も内村の誕生から帰国までの記述が『余は如何にして』を参考していることが検討できる。

1－1　『余は如何にして』のジャンル

自伝とは、作者が自らの人生や過去の出来事を加減なしに伝えるジャンルと定義されている[281]。神話化作業が自伝として選択した『余は如何にして』も、この定義にしたがい、内村が自らの若い時代の事実を読者に伝えていると想定されている。この公式は信頼できるのだろうか。物語の記述者たちや内村研究者たちは『余は如何にして』を自伝として分類しているが、上述の松本が指摘のようにその理由を明らかにしていない。これまでの内村研究は、『余は如何にして』をテーマにしてきたが、ジャンル分析を試みたことはない。内村研究が没入してきたのは『余は如何にして』の内容解説であった[282]。内村研究の外の領野

281　「「自伝」を様々なタイプの「自伝的テクスト」（日記、手紙、自伝的小説など）から厳密に切り離し、純粋なひとつの文学ジャンルとして定義することはむずかしい」（広沢絵里子「「自伝」と「自伝的」自伝研究理論における「著者」の問題について」『明治大学教養論集』、2002 年、61 頁）自伝を定義することは難しい。作者の「自伝契約」なしに、自伝として読まれるテクストは多くある。ここではフィリップ・ルジュンヌ（P. Lejeune）を手掛かりとして、自伝の定義を試みる。ルジュンヌはまず、自伝と回想録とを区別する。ルジュンヌによれば、回想録はその内容と作者の同一性が認められない。それに対して、自伝は、その叙述内容と作者は同一視され得るという（Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France* (Paris: A. Colin, 1971), p. 15）。自伝はいつも「一人称（première personne）」として書かれ、主人公と書き手が同一性を持つからである（Ibid., p. 23）。また、私小説のような、自伝として読まれる書物と自伝との間には差がないとルジュンヌは指摘する。小説も自伝の方式を模倣して書かれる場合がある。それゆえ、自伝として読まれ得る小説と自伝とを区分することは難しい。語り手としての「私」は作者に還元できるのがルジュンヌの自伝定義である。また自伝は、読者との「信頼（confiance）」に立脚したジャンルであるという。ルジュンヌによれば、自伝と認められる根拠とは、「自伝契約（pacte autobiograrahique）」の有無にある（Ibid., p. 24）。自伝小説のようなものも、そこに自伝契約があれば、それは自伝として認められるのである。B. Scherr によれば、自伝には二人の解釈者が存在する。それは書く作者自身と、本文に登場する過去とは関係ない I である（Barry Scherr, “Gor'kij's Childhood: The Autobiography as Fiction”(*The Slavic and East European Journal*23, 1979), p. 333）。自伝の作者は可能なかぎり効果的に過去の物語を作る。Scherr によれば、自伝は内容的には実際の人物や事件などを語るが、重要なことは、彼が内容を作ることにある。過去の省略や歪曲は、その書き手が何かを計画していることを意味するという（Ibid., p. 334）。自伝は、本当に起こった事件や人物をその材料とするかもしれないが、その内容は虚構であり、主人公と作者の間には同一性がないという。以上が Scherr の立場である。日本の学者たちは自伝をどのように定義しているのだろうか。齋藤孝は、「自伝」というのは、著者の魂を結晶させた、まさに本の中の本であ（る）」と述べる。齋藤によれば、自伝の読者は、作者の人生に「直接触る」ことができる（齋藤孝『自伝を読む』筑摩書房、2014 年、7 頁）。齋藤にとって自伝は、作者の人生をそのまま読者に伝えるものである。これは Lejeune の自伝概念にも共通する見方である。また私小説について少し検討する。私小説という日本で作られた文学ジャンル用語がある。佐々木涼子は、私小説の「私」が何かを問うことは、「私小説における自伝的性格の問題」であると述べている。私小説と自伝はきわめて近い関係にあり、私小説が作者の個人的出来事を語っているという点で、私小説は自伝的である、という。しかし、私小説が作者の個人的出来事を述べているとしても、それを自伝と断定することは難しい。この難しさは自伝にも当てはまると佐々木は指摘している（佐々木涼子「私小説における自伝的性格」『東京女子大学紀要論集』（41）、1990 年、29 頁）。鈴木登美は、私小説とは三つの構造的特徴を持っていると述べている（鈴木登美『語られた自己: 日本近代の私小説言説』岩波書店、2000 年、4-5 頁）。まず、私小説は西洋の小説と二項対照、両極対立を前提としている。つまり、西洋の小説が想像力による構築物であるのに対し、私小説は作家の実生活をそのまま表現している、という。また私小説は、その誠実さゆえに賞揚されるか、あるいは逆に、その未熟さゆえに断罪されてきた。そして、そのような評価の対象は、作家の自己や生涯にまで及び、さらには日本社会や近代日本の特質、そして日本の歴史や伝統の価値にまで敷衍されたという。

282　湊謙治『信の内村鑑三と力のニイチエ』警醒社書店、1917 年。武田友寿「内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』」『世紀』（5）エンデルレ書店、1976 年。渡辺洋太郎「『余は如何にして基督信徒となりし乎』における内村鑑三のアメリカ批判」『研究紀要』（18）、1982 年。田宮正晴「西洋の衝撃と新たな日本精神の確立」『明治大学教養論集』（252）、1992 年。嶋田順好「『余は如何にして基督信徒と

で最初に『余は如何にして』を自伝として評価、紹介したのは佐伯彰一である。しかし、佐伯彰一もその評価の根拠を明らかにしていない。

彼らは、『余は如何にして』を内村の自伝とする既存の前提に従って研究を進めてきたのである。これは序文で述べたR・バルトの神話理論を想起させる。A－D群物語中の幾つかの用語が検討を免れて来たように、自伝というジャンルも不問に付されてきた。記述者たちが言及する自伝という語には、文学的な意味より、教祖の手による本当の歴史物語という意味が強く込められているように見える。そのため、内村物語記述者にとっての自伝概念は、文学理論とは異なる文脈で扱う必要があろう。

柏木義円が言うところの「内村鑑三崇拝者」[283]や読者たちの間で、『余は如何にして』に対する批評と分析が未だに見られないのは、書物に付されたジャンルが彼らの読み方を規定してしまっているからである。あるいは、読者側、解釈者側が書物のジャンルを決めてしまっているから、とも言える。加えて、内村関連書や教育によって培われた「経験」と「慣れ」によって『余は如何にして』がもはや分析不要とみなされてしまっている、という要因も挙げられる[284]。研究者たちは、テクストから出発して新しい解釈を生産するのではなく、自らの見解を自伝で再確認している。そして読者や研究者たちは疑問を抱かずに、それを当然のこととして研究を進めるのである。

そうした前提に研究者、記述者たちが束縛される理由は、それが彼らの研究内容に客観性という安全性を約束するからである。それを追い求める限り、『余は如何にして』は内村の自伝に固定され続ける。固定された作品からは新しい観点は期待できない。もし、固定した前提から新しい観点が生まれたとしても、それは結局、前提の再確認にすぎない。内村研究史が数十年の歴史を誇っても、その内容が内村賛美と同テーマの反復一色であるのは、研究者たちが神話を解体せず、自分の理論をそこで再確認しているだけだからである。

第一節　自伝解体のための準備

なりし乎』における内村鑑三」『紀要』(23)、2007年。藤原正彦「内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』」『文芸春秋』11月号文藝春秋、2008年。佐伯彰一『日本人の自伝』講談社、1974年。内村鑑三 [ほか] 著『日本人の自伝』(3) 平凡社、1981年。鹿野政直編『日本人の自伝300選』別巻(2) 平凡社、1982年。

283 『柏木義円集』(2) 未来社、1972年、261頁。

284 「経験：我々は作品について学校や大学校で勉強する、我々はこのようなタイプの書物を専門書店で探し、我々は日常の会話の中で文学の作者を引用するのに慣れている」Tzvetan Todorov, *Les Genres du Discours*, Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 14. トドロフの「経験」と「慣れ」という定義を佐々木健一の理論で説明すれば次のようである。ある日、彼は自分が教える生徒たちに音楽を聞かせ、その感想を聞いた。感想には「タイトルを知らないと不安になる」、「作者との一致を確認したい」などが書いていた。(佐々木健一『タイトルの魔力』中央公論新社、2001年、5頁) 筆者がその中で注目したのは「その作者との一致を『確認したい』というのは、自分の観賞体験が「間違っていない」という安心を得たいからに相違いない」ことである。(同書、6頁) 佐々木健一が述べた「安心を得たい」という表現はバルトの「安定的感じ (sentiment de sécurié)」であり、(Roland Barthes, *Critique*, p. 19.) トドロフの「appris à l` école」がその安心を与えるのであると筆者は考える。バルトはそれについて次のように述べている。「我らがある作者に抱いたイメージによってその作者を確認することと同じである。本当に同語反復である」Roland Barthes, *Critique*, p. 19.

『余は如何にして』の作者として定着した内村は神話化作業によって創出された、教祖像である。本分析では、R・バルトの「作者の死（La mort de l`auteur）」[285]また、M・フーコーの「作者の失踪（L`effacement de l`auteur）」[286]という概念が必要とされる。記述者たちや研究者たちは「まず何よりも作者の伝記、実生活上のあらゆる細部を掘り出すことに必死になり、作品の言葉の意味は、伝記的事実に還元されて」[287]いたからである。R・バルトは次のように指摘している。

> 文化の流れの中で見られる文学のイメージは、作者と、人格、歴史、趣味、情熱に圧倒的に集中されている。批評家たちは、相変わらず、大抵の場合、ボードレールの作品は人間ボードレールの失敗からのことであり、ファン・ゴッホの作品は彼の狂気からであると…と言うことによって成り立っている。作品の説明はいつもその人側から模索される。[288]

本研究では、作者の意図や歴史的な作者、作品と作者の関係といった概念は、テクスト分析の妨げとなるとして、退ける。「作者の生涯（Vie de l`auteur）」、「ジャンルの規則（lois du genre）」、「歴史（historie）」という研究基盤は、長らく、テクスト分析の「客観性（objectivité）」に太鼓判を押す判断基準であった[289]。これら三つの条件を満たさない研究、論文などは客観性を欠いていると評価されてしまう。だが、このような安全を確保するための理論は、客観性を希求する学者たちの妄想である。上記の三条件は定着した前提を意味し、その前提を確認することで研究内容の安全性（つまり、客観性）が保障される。内村研究においても三条件の充足は、神話化作業の記述への追従を意味する。

テクスト解釈への取り組み方は二つに分けられる。文学解釈と文学解説である[290]。前者は作者には関心を示さず、後者は作者の意図を探る。筆者は文学解釈の支持者である。『余は如何にして』を資料とする既存の諸研究は、テクストの分析ではなく、内容の解説であり、その立場は文学解説に該当すると言える[291]。どちらの立場に立つかによって、客観性の定

---

285 Barthes, *Le bruissement*, p. 61.
286 Foucault, *Dits et écrits*, p. 817.
287 武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017 年、96 頁。
288 Barthes, *Le bruissement*, p. 62.
289 Barthes, *Critique*, p. 17.
290 Ibid., p. 49.
291 このような解釈の立場は文学ジャンル分析に限られることではない。佐々木健一は美術解釈にも「教養派」、「番美派」という二つの系統があると主張している。（佐々木健一『タイトルの魔力』中央公論新社、2001 年、3 頁）「教養派」とは、絵を鑑賞する前に、画家の名前、その記述などを頭に入れて絵を鑑賞する者で、「番美派」とは、ただ絵を鑑賞し、次の絵を鑑賞する者である。この場合、ある作品に書かれている作者名とは「コード」の機能をも持っていると言える。つまり、作者名とはテクストとテクストを横断する解釈者が指示する資料を示すためのレッテルである。例えば、『完全犯罪』という書物を筆者が言及した場合、読者はそれが何を示しているのかに迷うであろう。つまり、加田伶太郎、楠田匡介、小栗虫太郎のうち、筆者が言及した書物は何かという問題である。それをはっきり示す「コード」が作者名であり、出版年である。これは資料の出処を意味することであってテクストの

義も変わる。内村研究の場合、作者探求の作業は、結局、定着した神話化作業を前提としている。R・バルトはテクストと作品とを区別したが[292]、それに倣い、筆者も、固定された定義が作用する場を「作品」、流動的なのものを「テクスト」と呼ぶ。本研究はテクストの分析を試みるのであり、作品を対象としない。他方、内村物語の記述者たちにとっても、『余は如何にして』は作品であった。

2－1　自伝の解体

『余は如何にして』は、解釈者の立場にしたがって様々なジャンルへと分類され得る多様性を持つテクストである。それが可能となるのは、そのジャンルを支える第二次資料があるからである。『余は如何にして』の自伝という分類も、様々なジャンルの中から選択されたものであり、それを可能にしたのが内村物語である。また、作者像も解釈の立場にしたがって変化し、統一された作者像を見出すことは容易でない。統一された作者像とは最大公約数でしかない。

『余は如何にして』は自伝という前提の解体を試みる筆者はそれをグレーの領域に置く。R・バルトの用語を借りれば「零度（degré zéro）」化する。『余は如何にして』をグレー、あるいは「なまの状態」に置けば[293]、テクストに関して取り組むべき作業が明確となるだろう。本節では『余は如何にして』の前提としての自伝が、様々なジャンルの選択の結果であることを証明する。筆者は、『余は如何にして』を自伝に分類することが間違いであると主張するつもりはない。それはそれなりの価値を持つからである。しかし、既存のジャンルを解体することによって新しいジャンルが見えるのである。

2－1－1　*HIBC* と『余は如何にして』におけるジャンルの多様性

神話化作業から解放された『余は如何にして』をどのようなジャンルで読むことができるであろうか。ジャンルの多様性は図書館分類法にも見出せる。図書館分類法の標準はメルヴ

「父」を意味することではない。ある作品から作者の意図などを探るのが目的であるという立場とそれではない立場、つまり、バルトとピカールの立場を Compagnon は次のように要約している。「(1) テクストには作者の意図によって語られたこと、ピカールが言うよに、「明白し、明晰な意図」を探すことが必要であるし、それで十分である。これは解釈の正当性の唯一な根拠である。(2) 作者の独立的な意図は決してテクストの中で発見されない。それが解釈の正当性の根拠にはならない」Compagnon, *Le démon*, p. 49.このことは、つまり、「歴史的な価値判断がまじり込んできて、それを汚す前の『なまの状態』」（内田樹『寝ながら学べる構造主義』文藝春秋、2002 年、80 頁）を意味すると筆者は考える。

292　「作品は手の中から掌握されるが、テクストは言語活動の中から掌握される」Barthes, *Le bruissement*, p.71.

293　つまり、「歴史的な価値判断がまじり込んできて、それを汚す前の『なまの状態』」（内田樹『寝ながら学べる構造主義』文藝春秋、2002 年、80 頁）を意味する。

ィル・デューイの DDC[294]である。NDC、KDC などは DDC の方法を借用し、各国の状況に合わせて再構築された図書分類法である。以下では DDC と NDC を実例とする。

【図 9】

書名	出版年	分類	内容
How I Became a Christian: Out of my diary.	1913 年	DDC 239	230 Christianity
			239 Apologetics and polemics
余は如何にして基督信徒となりし乎。	1935-38 年	DDC 289	280 Christian denominations and sects
			289 Other denominations and sects
How I Became a Christian: Out of my diary.	1968 年	DDC 895	890 Literatures of other languages
			895 Literatures of East and Southeast Asia
余はいかにしてキリスト信徒となりしか。	2017 年	NDC 198	190 キリスト教
			198 各宗派、教会史

図書館は、DDC と NDC の分類法にしたがって、*HIBC* と『余は如何にして』を自伝には分類せず、「組織神学」、「キリスト教」などに分類している。『余は如何にして』を「組織神学」、「教会史」などのジャンルで読んでも構わないのである。

『余は如何にして』の教会史への分類はどのような基準に基づいているかは少し曖昧だが、それに札幌独立教会の物語が載せられており、作者とされている内村が無教会の創始者であるゆえに分類されているのかもしれない。あるいは、『余は如何にして』が内村の自伝ではなく、作者による第二の身体物語であるため、そのように分類されたのかもしれない。いずれにせよ、神話から解放された『余は如何にして』は自伝として分類されていない[295]。

294 Dewey Decimal Classification の略語。

295 NDC は宗教を分類する時、『宗教年鑑』を参考している。無教会の場合は「198. 99」（その他 : 神智教、無教会主義）で分類されている。（小林康隆編『NDC の手引き』日本図書館協会、2017 年、106 頁）また『宗教年鑑』には無教会が収録されていない。（文化庁編『宗教年鑑』参照）NDC の個人伝記の分類は七つで細分化されている。そのうち、（2）宗教家の個人伝記は「その宗教家が帰依した宗教の宗派・教派・教会の分類の項目を見つけ、その記号を付与する」（同書、113 頁）という基準を立てている。

現在のところ、図書館分類法にしたがって『余は如何にして』を研究している人は見当たらない。そのため、図書館の分類は、『余は如何にして』を自伝と評価してきた解釈者たちに違和感を呼び起こすかもしれない。しかし、同一の書物に適用される分類に差が生じることは間々ある。『余は如何にして』を自伝に分類する物語の記述者たちや内村研究者たちが従ってきたのは、図書館分類法ではなく、解釈集団の分類法、すなわち神話化作業によって提案された第三の分類法である。もし図書館の分類に従って *HIBC* を研究すれば、既存の研究とは異なる新しい観点を得られるかもしれない。ここで図書館分類法を引き合いに出したのはテクストが様々なジャンルに分類され得るゆえに、読者はすでに定着したジャンルに振り回される必要はない、ということを提言するためである。『余は如何にして』は開かれたテクストだからである。

上の分類法の他に、神話化作業が排除された『余は如何にして』は如何なるジャンルで読むことができるのか。筆者はその可能性を列挙してみたい。

三野博司は一冊の書物が複数の読み方を内包していることを論じている。彼はカミュの『異邦人』が様々な角度で読まれ得ることを論証した。彼は、「一つの文学作品は、読み手の立場、解釈方法、分析の手法によってさまざまな読み方が可能」[296]だと述べ、『異邦人』を哲学批評、政治・社会学批評、テーマ批評、精神分析批評、言語学的批評などで批評している[297]。以下で筆者も『余は如何にして』の多様性を提示する。

2－1－2　一人称小説として

本検討は *HIBC* 特に、日本版 $HIBC_{1913}$ と *La Nausée*[298]を実例にする。

$HIBC_{1913}$ は *La Nausée* と殆ど同一形式をとっていると筆者は考える。この比較において重要なのは両書の内容ではなく、書物の形式である。『余は如何にして』を *La Nausée* のような小説として読み、解釈することを可能にするテクストが $HIBC_{1913}$ である。一言しておきたいことは、『余は如何にして』と *HIBC*、そして $HIBC_{1895}$ と $HIBC_{1913}$ はそれぞれ個別的な書物である、ということである。*HIBC* は『余は如何にして』だ、という無批判的な常識に対しては以下で論じる。本検討では和訳『余は如何にして』は横に置いて、$HIBC_{1913}$ を対象にする。

まず、*La Nausée* の形式を検討しよう。*La Nausée* の表紙には、上段に Jean Paul Sartre という筆名、その中段には題目である *LA NAUSÉE* が記されている[299]。そして本文の直前のページには、編集者からの伝言が載せられている[300]。

それで『余は如何にして』が教会史やキリスト教に分類された可能性もある。

296 田辺保、三野博司、荒木映子編『文芸批評を学ぶ人のために』世界思想社、1994 年、248 頁。

297 同書、153-278 頁。

298 Jean P. Sartre, *LA NAUSÉE*, Éditions Gallimard, 1938.

299 【資料 1】

300 *LA NAUSÉE* には 12 ページからページの番号が付けている。

Avertissement des éditeurs.
Ces cahiers ont été trouvés parmi les papiers d'Antoine Roquentin. Nous les publions sans y rien changer[301].

La Nausée は「アントワーヌ・ロケンチン（Antoine Roquentin）」という人物のメモ、あるいは日記が日付通りに載せらされた書物である。*La Nausée* の全体的な形式を整理すれば次のようである。

（1）作者かどうか分からない Jean Paul Sartre という人名
（2）第二の作者名のような Antoine Roquentin
（3）語り手としての Je（私）
（4）時間順的な内容展開

次に *HIBC*$_{1913}$の形式を検討する。*HIBC*$_{1913}$には、表紙に Kanzo Uchimura という人名、そして前書きには Jonathan X の署名が記されている [302]。*HIBC*$_{1913}$の形式を整理すれば次のようになる。

（1）作者かどうか分からない Kanzo Uchimura という人名
（2）第二の作者名のような Jonathan X
（3）語り手としての I（私）
（4）時間順的な内容展開

La Nausée と *HIBC*$_{1913}$の形式を比較すれば、*HIBC*$_{1913}$は、編集者の伝言が欠けている点を除けば、ほぼ *La Nausée* と同一形式を取っていることがわかる。しかし *HIBC*$_{1913}$とは異なって *La Nausée* には編集者の保証、日付の日記が載せられているにも関わらず、誰もアントワーヌ・ロケンチンやその日記、またその原本の行方については研究していない。両書は、小説と自伝とに分かれるのではなく、共に一人称小説として読むことができるのである。つまり、一人称小説という範疇で『余は如何にして』を分析することが可能なのである。ここで分析とは、スローリーラインの分析を意味する。一人称小説に対するスローリーラインの分析において作者が排除されることは当然である。スローリーラインの分析はテクストの内容がどのように展開できるのかに関する分析である。一人称小説における内容の多様性などが分析可能であろう。

しかし、同一形式の書物にもかかわらず、両書が別々に分類されるのはなぜか。*LA*

301 私訳：発行人の通知、このメモ帳はアントワーヌ・ロケンチンの文書の中から発見したものである。我々は（このメモ帳を）修正せずに出版した。
302 【資料 2】

NAUSÉE と *HIBC*$_{1913}$には、二人の人名が記されているが、前者は還元不可能であり（Jean Paul Sartre≠Antoine Roquentin）、後者は還元可能である（Kanzo Uchimura＝Jonathan X）。それは、神話化作業が規定したジャンルがその解釈をコントロールしているからである。また、*La Nausée* の表紙の下段には「Roman」と記されており、*HIBC*$_{1913}$のタイトルには「Out of my diary」というジャンルの印が書かれているからでもあろう。

同一形式の書物の比較検討を妨害する要因が、外部から与えられたジャンルの規定にある。しかし、形式的観点では両書を同一ジャンルとして分析可能である。

2－1－3　U・Turn 物語としての *HIBC*

HIBC は、N.・フライの U 構造理論に基づく U・Turn 物語に分類され得る。U・Turn 物語は定着した文学ジャンルではないが、*HIBC* はその形式を取っているためだ。U・Turn 物語の他の例としてはルカ福音書の放蕩息子の物語、メーテルリンクの『青い鳥』、『法華經』「信解品」の長子窮子物語などが挙げられる。これらすべては U 形式を取っており、*HIBC* の同類である。上記の資料群と *HIBC* は形式において同一であり、いずれも U-Turn 物語として読むことが可能である。

【図 10】

『青い鳥』:	離脱（金持ちのパーティへ）→冒険、試練→帰還
放蕩息子物語:	離脱（家出）→冒険、試練→帰還
『余は如何にして』:	離脱（出国）→冒険、試練（渡米）→帰還

U・Turn 物語においては、価値あるものが物語の主人公の出発点に置かれる。主人公はそれを認識せず、それを探すために旅立ち、ある turning point（冒険、試練）を経て原点に戻る。主人公が探していたものはすでにその出発点にあったのである。U・Turn 形式をとる物語はいつもハッピーエンドで終わると筆者は考える。その意味で U-Turn 物語とはハッピーエンド物語だとも言える。反対に、悲劇物語は「∩」の形式をとる[303]。

しかし *HIBC* を自伝に分類する人々は、*HIBC* の歴史記述の方式（直線的、時間順）を重視するだろう。*HIBC* は自伝であるゆえに、U・Turn 形式を想定しては書かれていないはずだ、との批判もあるだろう。しかし内容の形式のみを分析すれば、*HIBC* は U 物語であると

303　伊東寿秦は聖書解釈的な立場からこの二つの形式を論じている。「U 字形プロット U-shaped plot」は、初めに主人公が繁栄や幸福の状態（U 字の左上の位置）に置かれているが、敵対者の策略、主人公自身による誤解や反抗あるいは不幸な出来事により人生の底に落ちる。（U 字の底の位置）。しかし、神の介入による解放、他の登場人物から助け、自分自身の覚醒や幸福な出来事により、元いたような幸福の状態に戻る（U 字の右上の位置）。これを喜劇（comedy）と呼ぶこともある。『逆 U 字形プロット inverted U-shaped plot』は、これと反対の節書き（不幸から幸福の状態へ行き、再び不幸に戻る）であり、悲劇（tragedy）と呼ばれる。浅野淳博、伊藤寿泰『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016 年、185 頁。

言わざるを得ない。

しかし、U・Turn 形式を枠組みとして *HIBC* を解読すると、同書において時間順に起きている出来事が互いに移動できるような構造を持っていることが分かる。「全知の作者」、すなわち、内容の展開や結果をすでに知っている作者は、時間順に起こった過去の出来事を物語の中で再配置することが可能である。例えば、次のようである。

【図 11】

武士階級、儒教教育、価値基準	帰国、自国再評価
札幌農学校、入信、クラーク、信仰的解放	アマスト大学、回心、シーリ、罪から解放
札幌の「おもちゃ教会」、牧師無し	ハトフォド神学校、牧師資格要らない
渡米	

もちろん、U・Turn 形式で再配置された内容が互いに関係があるかどうかの判断は、読み手の解釈に依存している。*HIBC* は、自伝の特徴である直線的な時間順を持っておらず、それゆえに歴史物語ではない。

2－1－4　『余は如何にして』の出版からの考察

『余は如何にして』は 1895 年から現在に至るまで出版され続けている。注目すべきは、1938 年から 1955 年の間の出版状況である。1938 年までに『余は如何にして』は 6 回出版されている。『聖書之研究』12 月号や『信の内村鑑三と力のニイチエ 』は、全訳ではないものの、*HIBC* の訳書である。1955 年以降、『余は如何にして』の出版率が増加する。なぜ 1955 年を境として『余は如何にして』の出版が増えたのだろうか。

【図 12】

1895	Heathen Convert, *How I Became a Christian: Out of my diary*, Keiseisha.
1911	『聖書之研究』12 月号。
1913	Kanzo Uchimura, *How I Became a Christian: Out of my diary*, Keiseisha.
1917	湊謙治『信の内村鑑三と力のニイチエ』警醒社書店。
1935	鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店。
1938	鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店。
1955	山本泰次郎、内村美代子訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』角川書店。
1958	鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店。
1962	力道山光浩『空手チョップ世界を行く』ベースボール・マガジン社。
1968	Heathen Convert, *How I Became a Christian: Out of my diary* 日本近代文学館。
1968	大山倍達『世界ケンカ旅行』徳間文庫。

1969　山本泰次郎, 内村美代子訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』角川書店。
1971　Kanzo Uchimura, *How I Became a Christian: Out of my diary*, Kyobunkwan.
1971　大内三郎訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』講談社。
1971　山本泰次郎,武藤陽一編 *How I Became a Christian: Out of my diary* 教文館。
1972　鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』白鳳社。
1977　Tsutomu Shigematsu & Kenji Nakajima, *How I Became a Christian: Out of my diary*, Eihosha.

HIBC や『余は如何にして』について解説する諸文書は、各書の出版時期、翻訳言語などの情報を提供するが、1955 年以降に出版が急増した理由は教えてくれない。出版史に『余は如何にして』の意味を見出す試みは、本研究が初めてであろう。以下では、出版史の分析、および『空手チョップ世界を行く』との比較を行なう。

1955 年から『余は如何にして』の出版が急増した理由は何か。その理由を分析するため、注目したいのは 1962 年版、力道山の『空手チョップ世界を行く』の出版背景である。力道山はプロレス選手として有名であった。そして、自伝が出版される以前から、彼のプロレス試合は記事化された。川村によれば、力道山には「敗戦のコンプレックス、外人コンプレックスを空手チョップではらした」[304]というイメージがあった。つまり、空手チョップは反米の象徴だったのである。ただし、それを力道山自身が意識したかは判断できない。いずれにせよ、日本人力道山というキャラクターは、敗戦の日本人たちにカタルシスを与えたと言える。このようなシンボルとしての力道山の自伝が 1962 年出版された。自民党副総裁、大野伴睦は『空手チョップ世界を行く』に次のような推薦文を書いた。

> 敗戦によって荒廃した国土、そして占領軍下にあった世情のもとで、身体の大きいな外人レスラーをたたきのめし、投げつけることによって、当時の国民のうっせきした感情の爆発を力道山君が代弁してくれたこともあろうが、当時の日本人に勇気を与えた功績もわすれてはならない。[305]

『空手チョップ世界を行く』は、その題目の通り、日本の―空手―が外国人と戦いがメイン・テーマである。反アメリカ的な情勢が力道山の人気を高め、彼の自伝が出版された

304　岡村正史編『力道山と日本人』青弓社、2002 年、233 頁。
305　力道山光浩『力道山：空手チョップ世界を行く』日本図書センター、2012 年、1 頁。
力道山に関しては次の書物を参照。岡村正史『力道山と日本人』青弓社、2002 年。村松友視『力道山がいた』朝日新聞社、2000 年。ナショナリズムのシンボルとしての力道山に関しては李淳『もう一人の力道山』（小学館、1996 年）、北朝鮮のホームページ「조선의 오늘」（朝鮮の今日）の「나는 조선사람이다.」（私は朝鮮人である。）を参照。（http://dprktoday.com）2018 年 11 月 18 日閲覧。

のである。このような文脈で『空手チョップ世界を行く』と『余は如何にして』を比較したい。つまり、『余は如何にして』もまた反アメリカ的書物として読むことができる【図13】。

【図 13】

『空手チョップ世界を行く』	『余は如何にして』
相撲入門（13-17 頁）	儒教を学ぶ
相撲をやめて、新田建設に入社（2 頁）	英語教育、札幌農学校入学
プローレスラーになる決心（36 頁）	人になること、愛国者になる決心
（渡米）	
空手チョップで外人を倒す。　（帰国）　キリスト教国批判。	

両書も U・Turn 形式のようにも見える。しかし、ここではナショナリズム文学として提示したい。両書は結局、日本伝統を持つ主人公が外国人（アメリカ人）と戦い、または批判する内容である。【図 12】の大山倍達の『世界ケンカ旅行』（ベストセラーズ新書、1968 年）も、両書と同じ構造を持っている。『世界ケンカ旅行』を含めた三書物は、民族の英雄物語としても考察できるだろう。このようなナショナリズム的な風潮に乗って『余は如何にして』の出版も増えた、と筆者は考える。

以上のように、『余は如何にして』は様々なジャンルへの分類が可能なテクストである。その中で、自伝が同書のジャンルとして、内村の弟子、友人、研究者たちによって選ばれ、現在でも定着している。また現在でも、内村が『余は如何にして』の作者とされている。

以下では、神話化作業が『余は如何にして』にどれほど密着していたかを考察し、神話化作業によって規定された作者探しの問題を検討する。そして、神話化作業によって自伝化された『余は如何にして』を解体する。検討の前半では文学的立場からテクストを分析し、後半では『余は如何にして』を自伝化の主体である記述者たちの作業を記述する。

第三節　文学理論による作者問題

3－1　作者の単一性批判

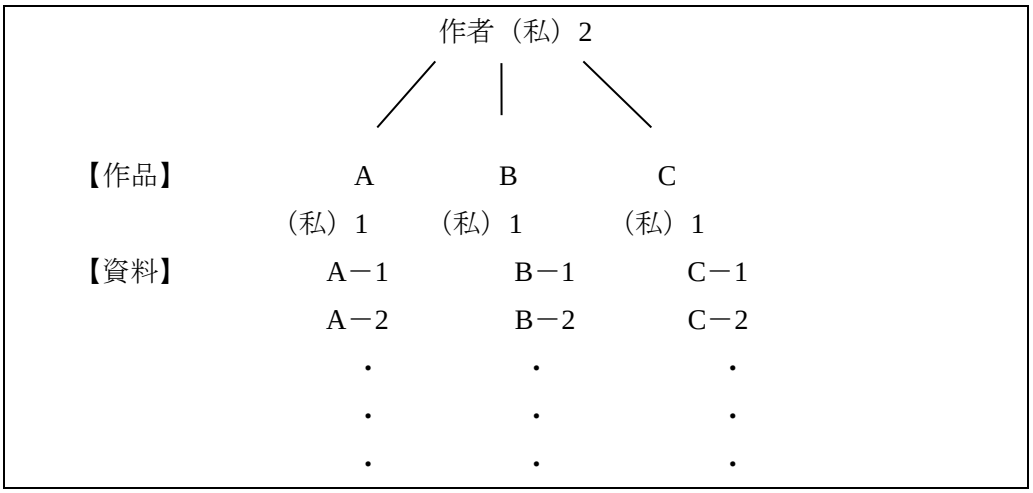
物語の語り手である「私」は、テクスト内で作者と異なる発言をする場合がある。特に、三人称小説と異なり、一人称の私が書物中に表記されていない場合は、それが作者を表し、その発言まで作者に由来すると理解される。しかし、物語中の私は、作者と異なる発言や身振りを見せることができる[306]。この現象は内村文書、内村書簡、*HIBC* においても観察できる。本節で実践するのは、自明の私と別の私の比較ではなく、テクストの作者と、テクスト中の私の比較である。この検討は、作中の私は作者を意味するはずだ、という思い込みへの批判である。

物語中の私と作者の発言が異なるように見えるのは、読者ないしは解釈者が、「『テクストの著者よりも、読者である私たちの方が、より情報を持っている」との自負を持っているからである[307]。作者情報（彼の名で刊行された、作品以外の発言など）をすでに知っている読者にとっては、作品の内容把握は容易である。だが、把握の意味は、作者の意図を正確に捉え、作品の真偽を判断することを意味することではない。単一の作者による諸作品の中には、一貫性と矛盾するものも多く含まれ、一貫した作者像を探るためには、読者の側での作品の選別が必須とされる。読者は、あらかじめイメージ化された作者像（それは偏見とも言える）を持っており、その特性に合わせて、他の作品を取捨選択してその作者像を仕上げようとする。こうして、単一化された作者像が構築されるのである。

物語の私とテクストの私が異なるのはそのためである。筆者も作者の存在は認める。ただしその作者とは、テクストの「父」ではなく、テクストを生み出した機械的な存在を意味する。その存在は、書物の誕生と同時に消滅するため、テクストを介した作者のイメージは結局、解釈者の側の構築物であると言わざるを得ない。以下ではテクストにおける作者の単一性を解体する。

306　橋本陽介『ナラトロジー入門』水声社、2014 年、81-82 頁を参照。
307　広沢絵里子「『自伝』と『自伝的』－自伝研究理論における『著者』の問題について」『明治大学教養論集』（356）、2002 年、53 頁。

【図 14】



作者の単一性を生み出す構造は、内村物語にも適用できる【図 14】。読者ないしは解釈者はまず（1）ある人物像を想定し、（2）それに適合する資料を集める。次いで、（3）その資料群から想定された人物像を作者とする。この過程を経て定着した人物像に別の資料を適用しようとすると矛盾が発生してしまう。解釈者は A、B、C、という異なる系統の諸テクストを一つに結集させるような万能の作者像を構築することはできない。その問題の解決策は、作者の思想を作品に合わせて、初期、中期、後期に段階分けすることである。

しかし、一つの作者像は、A、B、C、という系統のいずれかにしか属するので、ある作者が A、B、C すべてのテクストを産出したとしても、解釈者は A に属する作者像を B には持ち込めない。これは A－D 群の物語と太田雄三の差でも検討できる。作者像とはテクストの系統によって分断されてしまうのである[308]。

以下では、*HIBC* と内村の諸資料を比較検討する。本検証を通して A－D 群の物語は資料の選択によって構築されていることが明瞭となるのであろう。

（1）*HIBC*：

> Many a case do I know of my own countrymen, who have adapted themselves to Occidental way of life and thought during such training, and come home as a stranger to re-adapt himself to his former surrounding with the utmost difficulty. Boiled rice and smashed beans do not afford him all the nutriment his newly-adapted system requires, and stings upon hard straw-mats cause synovitis and other troubles of his lower limbs.[309]

[308] 筆者のような解釈と資料選定過程をフーコーも指摘している。Foucault, *Dits*, p. 826 を参照。
[309] *HIBC*$_{1971}$, p. 183.

内村書簡：

For a fortnight I was in a state of trance, as it were, amazed at the singular people among whom I came, and of whom, I know, I was one … I had to struggle hard to reaccomodate myself to the Japanese mode of living, and it was indeed a very trying experience.[310]

HIBC の「Many a case do I know of my own countrymen」の一文は、内村自身についての記述ではなく、彼の周りの人々について語っているように見えるが、内村書簡では、同じ行動を「I」がしている。

（2）*HIBC*：

March 8. - Very important day in my life. Never was the atoning power of Christ more cleary revealed to me than it is to-day.[311]

内村書簡：

God and Christ are very clear to me now. Though I am imperfect in every respect. I am righteousness because of Christ.[312]

HIBC にはアマースト大学在学時代の回心物語が載せられている。しかし、内村書簡にはアマースト在学以前の回心が語られている。また *HIBC* において回心の日とされる時期の書簡を見ても、この重要な日への言及が見当たらない。

（3）*HIBC*：

Thus persuaded, I made up my mind to study Theology, but upon one important condition; and that was that I should never be licensed.[313]

内村書簡：

I wish to become a good intelligent clergyman.[314]

HIBC と内村書簡はハートフォード神学校に入学した動機について食い違っている [315]。

---

310 『UKZ』(36)、294 頁。
311 HIBC$_{1971}$, p. 153.
312 『UKZ』(36)、131 頁。
313 HIBC$_{1971}$, p. 173.
314 『UKZ』(36)、127 頁。
315 このような指摘は、千葉眞もしている。Shibuya Hiroshi and Chiba Shin, *Living for Jesus and Japan: the social and theological thought of Uchimura Kanzō*, William B. Eerdmans Pub.Co, 2013, p. 44.

（4）*HIBC*：

Strong in inculcating obedience and reverence toward our superiors, the oriental precepts are not wanting in regard to our relations to our relations to our equals and inferiors.[316]

内村文書「東洋的社会組織」：

東洋人の道徳感念に従へば、義務てふ者は下が上に対して持つべき念にして、上から下に対して大なる義務を有すとは、東洋倫理の教ふる処にあらず、[317]

HIBC と内村文書は東洋の道徳に対する評価について相反している。上掲の八つの引用文のうち、*HIBC* からの引用を A 系統とし、内村文書や書簡からの引用を B 系統として、二つに割いてみる。すると A 系統から独自の内村像を構築することができる【図 14】。これは『余は如何にして』が先行して、A－1、A－2…の資料が選別されたのではなく、記述者のイメージが先行し、『余は如何にして』が A－1 となったことを意味する。

同一作者の作品だとしても選定資料によって互いに矛盾が起こる。テクストを二分割すると、作者像も二分割されてしまう。では、A 系統と B 系統とでは、どちらのテクストが作者・内村の本音を表現しているのだろうか。A 系統と B 系統を束ねる単一の内村像を構築は可能だろうか。史的内村研究では、どちらの発言がより正確な内村の資料となるのだろうか。このように統一された人物像の構築は不可能である。

食い違う資料を基に、作者像を統一的に構築できるかどうかは解釈者の技量にかかっており、構築された人物像（作者像）は、解釈者側に淵源する一つの光に照らされて視覚化される。その光なしに、作者に接近することはできない。したがって、*HIBC* 以外のテクストに依拠すれば、また別の、新しい内村像が構築できるのである。

ある資料に基づいて内村の思想やイメージが模索されたとしても、それは人間内村の思想ではなく、特定の資料から得られたメッセージ、あるいはイメージであると言わねばならない。武田悠一も同じ指摘をしている。武田はヘミングウェイの作品が読者に与える感銘について、それは「ヘミングウェイという固有名が付けられたテクストを読んだあなたが作り上げたイメージなのです。…あなたが惹かれたのは、人間としての「作者」ではなく、テクストだということです」と述べている [318]。作品から得られたイメージは、「回想する現在の姿勢如何によって、流動し得る」のである [319]。

作者像とは、数多の資料の中から、解釈者によって取捨選択され、意味づけられたものである。読者が諸作品を束ねる作者の単一性をどんなに固く信じるとしても、テクストに基づく作者像構築の過程において、実は、その信念はたやすく裏切られてしまうである。

---

316 HIBC1971, p. 20.
317 『UKZ』(6)、403 頁。
318 武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017 年、69 頁。
319 今関敏子「日記文学に於ける回想と虚構－『建礼門院右京大夫集』を中心に」『日本文学』(33)、1984 年、2 頁。

本研究は、内村の私生活[320]には関心を持たない。ただ物語の語り手が、想定された作者を裏切る発言をする可能性があること、作品から読み取れるイメージのすべてが作者の意図ではない、ということを確認できれば十分である。また作者の後ろ姿を追って、テクストの中に分け入ろうとする解釈者たちには、出版物と編集者理解も必要である、と物申したい[321]。テクストの内容は必ずしも作者の意思や意図を反映しないのである。

3－1－1　テクスト作者の単一性批判

書物は、作者一人の手によって完成されるものではなく、編集者の手もそこに加わっている。出版物は作者と編集者たちとの共同作業の産物である。同様に『余は如何にして』にも編集者の手が入っている。これを検証するために、本節では、現存する内村の自筆原稿とその出版本とを比較する[322]。ここで自筆原稿を取り上げる理由は、作品を通して作者の意図にできるだけ近づきたいという解釈者たちの期待に最大限応えるためである。「信者と現世」の内村の自筆原稿には次のような一文がある。

> 是れ イエス が茲に教へ給ふ所である。[323]

その刊行版では、原稿の文は次のように改変されている。

（1）1914 年『聖書之研究』:　「是れ キリスト が茲に教へ給ふ所である」
（2）2001 年『内村鑑三全集』:　「是れ キリスト が茲に教へ給ふ所である」[324]

自筆原稿では「イエス」となっている箇所が、刊行版では「キリスト」へと改変されている。この改変は、書物がただ一人の作者による産物ではなく編集者の手がそれに入っていることの証拠である[325]。イエスがキリストに変化したことは、意図的な編集者の手であると筆者は考える。『内村全集』の編集者であった塚本虎二も「無教會主義は キリスト・イエス の創の給うた基督教が無教會的であったことを主張する」[326]と表現しているからである。もちろん、これが塚本による編集の証拠にはならない。ただし、全集の編集員も同一形式で表

320　内村の私生活に関しては、久保山次郎「内村鑑三の傳記」『基督教文化』（51）、1950 年、47 頁。太田雄三『内村鑑三』研究社出版、1977 年。内村美代子「内村鑑三の日常生活」『内村鑑三月報』（20）岩波書店、1982 年。

321　この理論に関しては、深井智朗『思想としての編集者』新教出版社、2011 年。Wilfred L. Guerin, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, New York: Harper & Row, 1966 を参照

322　*HIBC* の自筆原稿は現在残されていない。

323　【資料 3】

324　『聖書之研究』（165）聖書之研究復刻版刊行会、1914 年、4 月。『UKZ』（20）、324 頁。

325　さらに、この自筆原稿には、出版物と異なる用語がもう一つある。それは「鹽」である。自筆原稿の「鹽」が、出版物では「塩」に置き換えられている。この「鹽」から「塩」への変化は文字の問題であって、意味としては問題がないと考えられる。

326　「カトリックに対して無教会主義は斯く言う（1）」『読売新聞』、1930 年 9 月 2 日、朝刊。

記したことを想起したい。また、増補版 2 が、最初版を底本としていることは、作者の原稿より最初版が権威を持っていることを表している。もう一つの例は 1927 年 12 月 6 日付の「日々の生涯」というタイトルの原稿[327]のうち、「両雑誌の校訂を終った」という一文以外すべてが省略されていることである[328]。では、改変前と後のどちらが作者の発言であるのか。どちらが内村の本音なのか。読者には自筆原稿を直接に検証できる機会などないため、刊行版を作者の発言として認めるほかないが、だからといって、それを完全に信頼する道理もない。以上のように編集者の手は、内村文書の結晶体の『内村全集』にもかかわっている。鈴木俊郎は『内村全集』に畔上の手が入っていたことを指摘し、次のように語っている。

> 一番初めの『内村全集』では、例言の所に本集は内村、畔上の二人において…編集、校正せるもの…これなどももっぱら畔上さんの手になるものと思います。[329]

以下では、編集者の手を *HIBC* の中に探してみたい。考察の対象は執筆原稿の不在により、*HIBC* の内容ではなく、そのタイトルとする。

1895 年版 *HIBC* は *How I became a Christian: Out of my diary* というタイトルで出版された[330]。そのフランス語訳は、*La crise d'âme d'un japonais, ou, Comment je suis devenu chrétien?*、ドイツ語訳は *Wie ich ein Christ wurde: Bekenntnisse eines Japaners*[331]であり、アメリカ版は *The Diary of a Japanese Convert* である。フランス語版は本題の前に、「ある日本人の霊魂の危機（La crise d'âme d'un japonais）」という副題が、ドイツ語版には「ある日本人の告白（Bekenntnisse eines Japaners）」という副題が付けられている。各国の編集者は各市場の状況に合わせてタイトルにも手を加えたのである[332]。

現在出版されている『余は如何にして』にも第二のタイトルが付されている。「傑出した宗教家は、キリスト教の「聖地」アメリカと明治日本で、何を見、経験し、考えたのか」[333]、「主人公である「余」の「回心してゆく姿」が、内村鑑三（1861－1930）独特の力強い文章で記述され、読者の魂をゆきぶらずにはおかない」[334]などである。これらの副題は、『余は如何にして』を自伝とする評価を全面に出している。編集者がジャンルをあらかじめ決め、読者はそれに従うのである。編集者の手が入った『余は如何にして』に、本当の内村を探すことは容易ではない。

---

327 【資料 4】
328 『UKZ』（35）、261 頁。
329 『UKZ』（10）、99-100 頁。
330 “I am now writing in English a little book entitled. How I Became a Christian. By a Heathen Convert.”『UKZ』（36）、381 頁。
331 Kanso Utschimura, Wie ich ein Christ wurde: Bekenntnisse eines Japaners, durch einen Anhang vermehrte Auflage, Stuttgart: Verlag von D. Gundert, 1911.
332 この第二のタイトルは Gadamer の *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* の例のように編集者によることである。
333 鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』岩波文庫、2017 年、表紙。
334 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波文庫、1958 年、表紙。

3－1－2　作者という虚像

書物は、書き手、編集者、時代背景という様々な要素から成り立つ「織物」[335]である。作者に場を与えないR・バルトの織物理論を用いて作者探しをすることは不可能である。本論文のテクスト分析は織物理論に従う。

内村物語は、過去に実存した人間内村の歴史ではなく、選択された作品を介して思い出された架空人物の物語にすぎない。ここで言う架空人物とは、読者によって召還されたイメージであり、バルトの論を借りて言えば、「招かれた客」としての作者である[336]。ある特徴を備えていると想定される作者とは、解釈者の目的によって作り上げられた架空人物である。その解釈者が宗教集団であれば、作者はシンボル化された教祖となる。

作者とは、作品を理解させるために動員された一つの装置である。そのため、よく書物の巻末に収録されている作者の略歴や年表は、その作品を理解させる第二のガイドとして機能している。年表は、擬人化された作者のシンボルである。作者という架空人物が、テクストの理解を支えているのである。このような形式で第二期無教会集団の教祖内村は検討されてきた。内村物語の中の内村は、無教会の起源を説明するために加工された架空人物である。作者も物語中の人物も、テクストや集団の理解と説明に奉仕させられる。

【図15】

作者の紹介/作者➔　作品を理解させる	内村物語/内村➔　無教会を理解させる

筆者がこれまでに検討した様々なジャンルもまた、筆者による見解の産物である。作者のイメージも選択されたジャンルにしたがって変化する。立場の違いによって、その完成像が変わる人物、それが架空人物である。しかし、どうして同じ書物を基にしているのに、異なる内村像が生成されるのだろうか。

335　「テクストは数多の文化の中心からきた、引用の織物である」Barthes, *Le bruissement*, p. 62.
336　Ibid., p. 74.

第四節　神話化作業による『余は如何にして』の自伝化

4－1　解釈される場

解釈の立場に伴って作品の定義が異なり得ることをB・ラッセルの理論で説明する。ラッセルは机を例に挙げ、単一色相を持っていると想定されている机の色が、観察の場によって異なる色で記述されると主張する。ラッセルによれば、机の本来の色は単一ではなく、見られたすべてである[337]。つまり、さまざまな立場から見える色のすべてが妥当性を備えているというのである。彼の理論によれば、机は「感覚資料（Sense-data）」を、机を見る人々に向けて発信し、それを見る人々は自分の「感覚（Sensation）」によってそれを認識するのである。

ある観察者が主張した色を、別の観察者が同じように見ることは不可能である。その意味で、ある対象の色として主張されたその色には信頼できない。さらに言えば、ある人が主張した色を、自分も同じように見たと主張したとしても、双方を同一の主張とみなすこともできない。両者間には、最大公約数的な一致しかない。この色の理論は、テクストと解釈者の関係にも適用できる。テクストは感覚資料を解釈者に向けて発信し、解釈者は感覚を通して、そこから様々なイメージを得る。そして、この二者間に解釈者の立場が介在する。つまり、感覚資料、感覚そして観察者の立場の三者によって物事が理解されるのである。

しかし、感覚資料を発信する対象があるのでその対象が認識されるのではない。場があるから認識されるのである。それで、各解釈的な立場で提示された主張の正しさを問うことはできない。主張された色の正当性は、各解釈集団によって与えられるからである。読みの正しさが立場の制約を受けることを、磯村清隆は次のように指摘する。

> 一つの解釈共同体の内部で、「正しい読み」とは、その期待の地平の「こちら側」にある解釈であり、「誤読」とは「外側」つまり地平の彼方へと逸脱した解釈である。そして、何が「正しい」か「正しくない」かは、その解釈共同体を成り立たせている（前提の枠組）に適合するか否かによって判断されるのであった。[338]

読みの正しさは、集団の立場に立脚しているのである。しかも、ある解釈の場に、別の解釈者が足を踏み入れることはできない。こうして最大公約数的な解釈が生成される。その過程がゲームであり、異なる見方がカテゴリーを形成する。そしてそのカテゴリーの公約数が、『余は如何にして』の場合、自伝であった。そのジャンルは、テクストが自ずと定義したのではなく、解釈者の立場が与えたのである。以下は『余は如何にして』を自伝として支持す

337　Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1959, pp. 9-12.

338　磯村清隆「『日記文学』に我々は何を求めているのか：讃岐典侍日記の<読み>をめぐって」『日本文学』（45)、1996 年、1 頁。

る立場に反論し、自伝の無力化を試みる。

4－2　『余は如何にして』における日記の問題

『余は如何にして』は内村研究者たちによって内村の自伝として評価されてきた。この評価を支えたのが内村の没後に作成された年表であり、『余は如何にして』の内容と年表とが突き合わされて、同書の自伝としての性格が確証された。この年表と並んで、日記という装置もまた、自伝という評価の正当性を確保した。しかし『余は如何にして』に引用されている日記を信用すると、幾つかの問題が生じる。

HIBC の執筆は 1893 年（内村 32 歳）に開始され、それから二年後の 1895 年に出版された。*HIBC* に収録されている最後の逸話、内村のアメリカから日本への帰国は 1888 年であり、その時から本書の出版までには 5 年が経過している。したがってその 5 年間に生まれ、変化した内村の考えが、*HIBC* に反映されていると推測できる。この反映は、武田友寿の言葉を借りれば「劇化」、亀井俊介の言葉を借りれば「ドラマチックな構成」である。

> 『余は如何にして基督信徒となりし乎』は「イエスを信ずる者の契約」署名後十六年を経て書かれたものである。十代の少年だった鑑三は三十三歳になっており、キリスト者としての盛名を拡まりつつあった。おそらく、すべての信仰者に自己の改宗を特別視し、劇化する傾向がある。そのための意味づけは当然に加わるわけだが、『余は如何にして基督信徒となりし乎』の筆を執る鑑三にも、このような信仰者の通る心理的行歩は避けえなかったはずだ。[339]

> これは単なる「日記」でもない。日記が随所に散りばめられているが、全体として、本書は非常にドラマチックに構成されている。[340]

「劇化する傾向」、「ドラマチックに構成」という表現が指し示すように、『余は如何にして』は純粋な過去の記述ではない。作者は過去の平凡な素材を劇化させる。執筆時の時代の影響や、作者の思考がそれには反映されている。過去の語り手と作者の間には断絶や不干渉が生じるのである。劇化、構成によって過去は加工される。これが自伝の実像である。

では、『余は如何にして』の日記からの引用箇所は、劇化と構成の汚染を免れているのか。『余は如何にして』の内容の大半がたとえ劇化されていたとしても、日記部分については信頼できる、と言えるだろうか。日記からの引用部は、未加工の過去を真空包装しているのだろうか。秋永芳郎は『余は如何にして』の歴史性を日記部分への信頼に基づいて次のように述べている。

339　武田友寿『内村鑑三　青春の原像』YMCA 出版、1982 年、30 頁。
340　亀井俊介『内村鑑三　明治精神の道標』中公新書、1977 年、79 頁。

この本には「わが日記より」と傍註がついているほどだから、日記にもとづいて当時の心境や批判が語られた真実の記録と受けとってよいだろう。[341]

結論を言えば、日記は物語的機能でしかない。しかし一般の解釈者はそれを『余は如何にして』の外にある日記とみなし、日記部分を抜粋して再引用する者までいる。たとえば、河上徹太郎は『余は如何にして』中の日記部分を抜き出し、それに「一八八六年（二五歳）アマースト大学在学中の日記」[342]というタイトルを付け、独立した資料として自らの著作に再引用している。河上徹太郎以外にも、内村の札幌農学校時代やアメリカ留学時代などを論じる者たちは、「日記によると」という定型句で『余は如何にして』の日記部分を指し示す。このような日記の再引用は、『余は如何にして』は自伝であるという思い込みに起因する。自伝に引用されている日記は、より真実に近い過去の事実であろうと読者は期待するのである。歴史という用語には、出来事と記述という二つの意味が含まれ得るが、『余は如何にして』の読者たちは、日記部分を出来事、他の逸話を記述と理解しているかもしれない。

しかし、平岡敏夫によれば、日記、書簡、自伝、回想などは「事実の記録」[343]ではない。彼は「小説は虚構であり、日記や書簡は事実の記録であると言ってみても何にもならない」[344]と指摘している。その理由は「書くという行為」が、すでに「方法を意識」しているからである[345]。平岡敏夫によれば、私小説も虚構である[346]。書き手の無意識の中に「方法」[347]が残っている限り、それは虚構である。過去を書くという行為は現在的であり、それは現在選ばれた形式に規定されている。

では、日記には過去の記憶が反映されているので信頼できるという反応もあるだろう。しかし、記憶にもはやはり「個人の操作、意志、選択という積極性が潜んで」いる[348]。記憶も過去の真空包装とはならない。記憶は、表現される機会を待って眠っている、脳に貯蔵された過去の出来事ではない。平岡敏夫が指摘するように、記憶もまた方法化された表現という行為によってその内容が加工される。また、記憶は外部の刺激や作用によっても選別され、加工される。このため、記憶に過去の事実を探し求めることもできない。

日記の存在は記述者たちにとって、『余は如何にして』が虚構などではなく、過去の事実、または歴史を伝える記録であるという期待を満足させる証拠であった。そのために、鈴木範久訳、鈴木俊郎訳などは、『余は如何にして』に基づいて内村の生涯の若年期を吟味すると

---

341 秋永芳郎『反逆と祈り：内村鑑三の青年時代』読売新聞社、1970 年、178 頁。
342 河上徹太郎『日本のアウトサイダー』中央公論社、1959 年、201 頁。
343 平岡敏夫「日記・書簡・自伝・回想－自己記録をどう読むか」『国文学 解釈と教材の研究』(4)、1984 年、54 頁。
344 同書、54 頁。
345 同書、54 頁。
346 同書、54 頁。それを「『事実』としての虚構」と呼んでいる。
347 同書、55 頁。
348 今関敏子「日記文学に於ける回想と虚構－『建礼門院右京大夫集』を中心に」『日本文学』(33)、1984 年、2 頁。

いう試みに取りかかることができたのである。

筆者は、内村に日記を書く習慣[349]があったことを否定しないが、その日記が私的文書であったとは言うつもりはない。内村の日記はすでに『聖書之研究』に公開されていたからである[350]。この発言は、内村の日記が私的文書というより、雑誌購読者たちに向けられた報告書の一種であったことを示唆する。したがって、『内村全集』に収録されている「日記集」を非公開の記録とみなすことはしない。

大岡昇平は発表ということを「知っている者の書いたものは全部信用できない」[351]と指摘している。また日記には、私的な記録もあろうが[352]、「公表を完全に予期されて書かれた日記」[353]や「書き手にとって大事なことを隠してしまう」[354]機能もあると述べている。このように日記もまた複数の機能を持つグレーなテクストなのである[355]。

奇妙なことに、『余は如何にして』にも『聖書之研究』にも日記が載せられているのに、『内村全集』の「日記集」に収録されたのは『聖書之研究』の日記だけである。『余は如何にして』に引用された日記を実在の内村の日記として主張する者たちは、なぜそれらが『内村全集』に収録されていないのかを説明しなければならない。『余は如何にして』の日記部分には、『聖書之研究』の日記部分と同じだけの価値が認められなかった、ということなのだろうか。

『聖書之研究』の日記部分には原本が存在するが、『余は如何にして』中の日記部分にはそれが存在しない。鈴木範久もその不在を認めるが、彼による日記の保管期間の算出は一貫性を欠いている。鈴木範久は日記の保管期間の下限の設定を（1）1888 年、（2）1895 年、（3）1914 年というふうに段々と延長している。

（1）1983 年：

3 巻に収めた *How I became a Christian* が、内村の当時つけていた日記を材料として書かれたことは、その副題に out of my diary と記していることや、そのアメリカ版が *Diary OF A Japanese Convert* の名を有していることでも明らかである。同書には、一八七七（明治一〇）年九月九日に始まって、一八八八（明治二一）年五月一六日におよび日記百二十数日の引用がみられる。…このことは、この間および一〇年間は、少なくとも日記のつけられていたことを証明する。[356]

---

349 『UKZ』（33）-（35）。1918 年から 1930 年の日記を参照。

350 『UKZ』（33）、ⅲ頁。

351 大岡昇平「日記・歴史・文学--日本人と日記」『国文学 解釈と教材の研究』（4）学灯社、1984 年、27 頁。

352 同書、13 頁。

353 同書、12 頁。

354 同書、14-15 頁。

355 同書、26 頁。

356 『UKZ』（35）、564 頁。

（2）2013 年：

この日記は、少なくとも帰国後八年間は所蔵されていたと思われます。[357]

鈴木範久は、まず（1）で *HIBC* の副題と *DJC* の Diary という語を根拠に、両作品が日記を材料としていると推論している。そして、引用された日記が扱う期間の上限と下限（1877 年と 1888 年）に基づいて、日記の原本が 10 年間は存在したとの仮説を立てている。

ところが、鈴木範久は別の個所 2 で、日記の原本の保管期間をさらに 8 年間引き延ばしている。彼は、内村がアメリカから帰国した 1888 年から *HIBC* が出版された 1895 年までの七年間を加味して、八年間と数えたのだろう。しかし、2017 年になると鈴木範久は日記の保管時期を 1914 年にまで延長している [358]。

内村文書は、日記の所蔵期間については沈黙している。だが、鈴木範久は内村の日記の実在の弁護に熱心である。日記の所蔵期間に関する鈴木範久の諸主張は、『余は如何にして』が内村の日記に基づいた自伝であることを強調するための仮説であると考えられる [359]。

斉藤宗次郎は、内村の日記を前期と後期とに区分し、前期を「一八七七（明治 10 年）九月、即ち札幌農学校に入学せられた一七歳の時期から、一八八八年（明治二一年）五月北アメリカ新英州を出発して二ヶ月の難航の後、横浜に着かれた時までの十二年間」[360]とする。この時代区分の前期は『余は如何にして』に引用されている日記が扱う期間に相当し、後期は『聖書之研究』に載せられている日記が扱う期間に相当する。斉藤宗次郎による日記の解説も、鈴木範久と同じ前提に立脚していると考えられる。

引用されている日記を、内村の日記として信頼するか、それとも物語の機能用語として理解するか、二つの道が読者の前に用意されている。筆者は後者の道を選択する。では、日記が私的文書としての意味を失ったならば、『余は如何にして』に引用されている日記部分はどのような意味、または機能を持つのだろうか。

4－2－1　日記の機能

物語中に登場する書物を考察の対象とすることは無駄である。それは *La Nausée* の中の日記の在りかを探すことと同じである。引用された書物は、物語展開のための一つの機能にすぎない。「右手には『コーラン』、左手には刀」、「右手には新聞、左手には『聖書』」という有名な諺がある。この二つの諺には『コーラン』と『聖書』という書名が登場する。だから

357　鈴木範久『NHK こころの時代～宗教・人生～道をひらく～内村鑑三のことば』NHK 出版、2013 年、13 頁。

358　鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』岩波書店、2017 年、386 頁。

359　鈴木範久は『「代表的日本人」を読む』でも「英文自伝 How I Became A Christian は…日記をもとに」（『代表的日本人』を読む』大明堂、1988 年、8 頁）と述べ、日記を強調している。

360　斉藤宗次郎は『余は如何にして』の外国訳版を紹介し、そのように訳された理由を「先生の若いころの日記が原因となった」（斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年、129 頁）と日記を挙げている。

といって、『コーラン』の成立時期やその言語についての探求は、諺の理解にとってあまり重要ではない。単語の組み合わせによって文章を読み、理解できればそれで十分である。同様に、『余は如何にして』に日記の引用（のように見える）箇所があったとしても、それを日記という独立した部分として認識することには無理があろう。

『余は如何にして』は、内村がアメリカ滞在中、15 分以内で回心物語を語るようにと依頼を発端とし、その数年後に執筆されたものである。『余は如何にして』において、日記の引用はその過去物語に対する歴史性を保証するために動員されている。つまり、日記は物語内で、物語の信憑性を支える機能を果たしているのである。

これを「ヨシュア記」[361]と比較してみる。『旧約聖書』の「ヨシュア記」と *HIBC* は、過去の出来事を再び語るという形式を共有している。そこでは『ヤシャルの書』という書物が、フィクションのように読み取られるヨシュアの行動と奇跡の歴史性を証明するために動員されている。それと同じ機能を日記も果たしている。『ヤシャルの書』と日記は共に、現在形の流れの中で過去を指示する意味を持っている。『ヤシャルの書』が引用されていることを根拠にして、「ヨシュア記」を歴史書として読むか、フィクションとして読むかは読者の判断にかかっている。

日記という語には過去の書物という意味が含まれる。そして日記が引用されるとき、それは物語に先立つ過去の出来事として読者に読まれる。岩津航は、引用と過去の関係について、「（引用は）本文にとっては常に過去に属する。…順序としては常に引用文が本文に先立つことになる」[362]と述べている。引用は何であれ本文中に配置されることにより、過去を意味するようになる。それゆえに引用は、歴史的証明の役割を担うことができる。さらに岩津は、引用は過去を創出するとも言う。

> 引用は常に過去を参照させる。たとえ加工の引用文でも、そのはたらきは同様である。…引用は虚構の過去の記憶を捏造するのだ、とさえ言ってよいだろう。引用は自ら小説のなかに過去を創出し、それを他の出来事との順序のなかに位置づけるのである。[363]

このように、読者は、引用という作業を目にすることで、まずテクストの中に過去という場を創出し、次いで、その日記という形式を通して、過去の出来事や記憶に触れるのである。

以上のように、『余は如何にして』における日記は、物語展開のために動員された機能用語である、と指摘できる。それらが物語の中で過去を意味するとしても、それらは過去の歴史の証拠にはならない。引用は、文法用語で言うところの過去形の機能を果たす。このような機能を持つ引用を、独立した日記という資料として受け入れることは、解釈者の期待のな

361 「ヨシュア記」10 章 12-13 節。新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年、（旧）410 頁。
362 岩津航「小説における引用と時間構造について」『人文論究』（54）、2004 年、101 頁。
363 同書、103 頁。

せる業である。

4－2－2　証人の機能

日記の実在を証明しようとする発言はどのような機能を果たしていると言えるだろうか。ある書物の実在に関する証言は、対内的と対外的とに区別できる。すなわち、解釈集団に向けて証明するのか、それとも、社会に向けて証明するのか、という違いである。ここでは後者の観点から、日記の実在の証言を考察する。

HIBC に引用されている日記の実在の証言を、外的機能の側面から、『モルモン書』（*The Book of Mormon*）の証言と比較検討する。『モルモン書』は黄金の板（plates）を原本としているという[364]。その板は翻訳後、神の使者に返却されたため現存しない[365]。しかし、それをJ･スミス（1805－1844）が神から受け取って翻訳した、という周囲の証言が残っている[366]。すでに検討したように、内村の日記の原本も現存しない。しかも *HIBC* は、日記を引用はするが、その行方については何も言及しない[367]。ところが、日記の存在を証言する者たち―鈴木範久と斉藤宗次郎―がいる。

『モルモン書』と『余は如何にして』は、原本の不在という点で共通している。そして原本の存在を証言する証人たちが、それぞれの書物の権威を支えるために取りたてられている。このような証人の起用は、ある失われた資料の信憑性を支える一つのレパートリーであり[368]、引用と同じ機能を果たしている。引用も証言も外界からやって来るのである。

証言を第二の引用と定義しても構わないだろう。引用は物語の内容を証明し、証言は書物の権威を証明する。一方の証人は、『モルモン書』が黄金の板の翻訳であるという、聖典としての権威を証明し、他方の証人は、『余は如何にして』が過去の日記を参照しているという自伝としての権威を証明している。これらの権威により、『モルモン書』はモルモン教を、*HIBC* は第二期無教会集団の起源や教祖内村の歴史性を支えることが可能となる[369]。さらに証人たちの証言は、各書物の読者たちに安心を保障する。それは『モルモン書』がフィクションではないという安心、また『余は如何にして』が小説でないという安心である。

原本の存在を誰が証言しているかも重要である。証人の名も、もう一つの権威を表わす

---

364 “On the twenty-second day of September, one thousand eight hundred and twenty-seven・・the same heavenly messenger delivered them up to me with this charge.”Joseph Smith, *The Book of Mormon*, Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1920, p. 3.

365 “When, according to arrangements, the messenger called for them, I delivered them up to him; and he has them in his charge until this day, being the second day of May, one thousand eight hundred and thirty-eight.”Ibid., p.3.

366 “That Joseph Smith, Jun., the translator of this work, has shown unto us the plates of which hath been spoken, which have the appearance of gold.”Ibid., p. 4.

367 HIBC$_{1971}$, p. 15.

368 例えば、イエスの青年期の記録として出版された『イエスの失われた十七年』も、作者は古代チベットの古文書を訳したと述べているが、底本のテクストは収録されていなく、その文書の存在を証明する証人の物語だけが載せられている。E・プロフェット著、下野博訳『イエスの失われた十七年』（立風書房、1998 年）参照。

369 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1935 年、6 頁。

からである。これは本論文の第四章で論じる。

4－2－3　廃棄の機能

ここでは日記の存在を一端、容認する立場で『余は如何にして』を検討してみる。内村文書には、『余は如何にして』に引用された日記を内村が廃棄、または紛失したという発言は見当たらない。証人たちが日記の紛失を証言しているのみである。ここではあえて廃棄という用語を用いて日記の不在を論じたい。この検討により、もし『余は如何にして』の内に内村が探し出されるとしても、その内村は作者による第二の身体物語の主人公にすぎないということが証明されるだろう。

内村自身の手による資料の廃棄は、内村研究者たちを困惑させる。一例として、内村とタケの離婚事件を例で挙げる。この離婚に関しては、内村側の文書しか残っていない。内村とタケは書簡を取り交わしたであろうが、タケが書いた書簡は残されていない。タケの書簡ついて内村は次のように記している。

> I received a letter from Japan, which, seemed to contain many fascinating news. It was she wrote me. I simply looked over it, and then consigned it to the sewerage.[370]

> I received no letter from home. I do not know the reason why she wrote me twice, but I threw the letters to the fire.[371]

上掲の二つの記述によれば、タケからの書簡は内村によって廃棄された。筆者は心理学的な解釈を否定するが、一つのモデルを提示するため、その接近法を用いる。なぜ彼はそうしたのか。それは内村にとって不利な内容がそれに書かれていたためだろう。彼は、離婚というスキャンダルが知られるのを回避するため、タケからの手紙を廃棄した[372]。こうして、内村の自己弁護を内容とする手紙のみが残された。これが、筆者が提示する廃棄のモデルである。これにより、日記の不在が説明できるだろう。もし『余は如何にして』の出版以後にもまだ日記が残存していたならば、その記述と日記の記述との間の矛盾が露呈してしまう。それを回避するため、内村は日記を廃棄した。このようなシナリオも成り立つのであろう。鈴木範久は日記の実在と紛失を主張するため、石原兵永の次の言葉を引用している。

370　『UKZ』(37)、130 頁。

371　『UKZ』(37)、139 頁。

372　渋谷浩は内村の離婚問題を彼の手紙で分析しようとしている。渋谷浩は離婚問題で内村が苦しんだ理由が「結婚と離婚において周囲の人びとに迷惑をかけた」(『近代思想史における内村鑑三』新地書房、1988 年、43 頁）と考えたからだと指摘している。

あれは僕に失望が来た時に、京都で焼いてしまった。[373]

ここでの「僕」とは内村を指す。この一文は、廃棄のモデルを支持する証言として採用できるかもしれない。しかし鈴木範久が引用した石原の原文の全体は次のようになっている。

君に僕のアメリカでのコンボルションのあった時の記事を見せたかった。あれは僕に失望が来た時に、京都で焼いてしまった。[374]

石原の原文は、彼（文中の「君」）が内村から語られた言葉を記録している。ここでの「記事」という語に注目したい。これは鈴木範久による引用では「日記」に改められている。この変更は、日記の実在性を擁護するための鈴木範久による操作であろう。いずれにせよ、内村は自らの過去の記録を廃棄していたことがわかる。

さらに、『流竄録』[375]と比較するときに見える『余は如何にして』の特徴も、廃棄という推測を支持する。両書はいずれもアメリカ留学時代を中心に扱う物語であるが、『余は如何にして』はアメリカに対して否定的であり、『流竄録』は肯定的である。山本泰次郎は『余は如何にして』、『過去の夏』、『流竄録』を内村の自伝として定義し、各物語の時代を区分して対照表を作成したが、両書の差には言及しない[376]。

日記には『余は如何にして』の内容と矛盾する何かが記録されていたために、内村によって廃棄されたのではないだろうか。もし、鈴木範久と斉藤が想定するように、内村が日記を参考にしながら『余は如何にして』を執筆したならば、いっそう廃棄の可能性が高くなる。彼らの仮説に従えば、内村は一つのテーマの下で過去の資料を選別したからである。物語に必要な部分だけが引用され、その残りの部分は内村自身の手で廃棄されたのだろう。

焚書によって過去の歴史は廃棄され、新しい歴史が再構築される[377]。焚書は過去の否定でもある。先行資料の廃棄は読者に古い歴史ではなく、新しく構築された歴史を振り返るように迫る。*HIBC* も、1895 年の視点で構築された新しい個人史―第二の身体物語―である。司馬遷は「若欲有學法令、以吏爲師」と述べた。もし法令を学ぼうとする者がいれば、過去の書物ではなく、現在の役人が先生となるべき、という意味である。*HIBC* はまさに新しい歴史の教師である。日記（古い歴史）の焚書によって、それは、1895 年を視座とする歴史ガイドとなったのである。*HIBC* に基づいて内村の過去を考察しようとする者は、同書が 1895 年の時点で構築された物語であることに留意する必要がある。物語が年代順の形式をとっ

373 鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』岩波書店、2017 年、386 頁。
374 石原兵永『身近に接した内村鑑三（中）』山本書店、1972 年、199 頁。
375 『UKZ』(3)、52 頁。
376 山本泰次郎編『内村鑑三信仰著作全集』(2) 教文館、1969 年、236 頁。
377 「焚書」に関する簡単な記述は『周易；尚書』（台灣商務印書館、1969 年）の『尚書』「序」の「及秦始皇滅先代典籍，焚書坑儒，天下學士逃難解散」参照。詳しい記述は司馬遷『史記』（台湾商務印書館、19??年、88 頁）の「臣請史官非秦記皆燒之．非博士官所職天下敢有藏詩書百家語者，皆詣守尉，雜燒之．有偶語詩書棄市以古非今者族．…所不去者，醫藥卜筮種樹之書．若欲有學法令，以吏爲師制曰可」を参照。

ていても、それによって歴史性が保障されているとは言えず、したがって、*HIBC* に 1861 年に遡る内村像を探し求めることはできないのである。第二の身体物語には第一の身体が欠如されているのである。以上で、*HIBC* を自伝として読むことに付きまとう諸問題を検討した。最後に、*HIBC* の筆名の問題を扱う。この検討により、その自伝化されていく過程を明らかにすることができる。

第五節　教祖の誕生

『余は如何にして』の作者は内村鑑三なのだろうか。
作者としての内村は、自伝の擁護者たちにとって最後の砦であろう。主人公としての「私」と、作者としての「私」は同一ではない。なぜなら、作品と作者は「別人格」だからである[378]。

多くの読者は、作者不詳のテクストは解釈不能であり、解釈できても不十分だと考えるかもしれない。しかし、古典のように作者不明の書物も読者を獲得する。『聖書』、『論語』、『老子』がそうである。作者の不在にもかかわらず、テクストは読まれ得る[379]。読者は、作者についての何らの情報を持たずとも、各書物を読み、理解できる。ところが、作品は架空の作者を持つことがある。架空の作者を持つということは、単に作者の名が付されることを意味しない。作者名は概念にすぎない[380]。

さて、*HIBC* は二つの作者名を持っている[381]。$HIBC_{1895}$の作者名は Jonathan X であり、$HIBC_{1913}$では作者名が Kanzo Uchimura に改変される[382]。この改変の検討により、解釈の場がさらに明瞭となるであろう。

以下では $HIBC_{1895}$、*DJC*、日本語訳を比較検討する。その方法は、原基晶による『神曲』の研究に似ているかもしれない。原基晶は、原本が存在しない『神曲』の様々な注釈や版の違いを検討している。その研究の目的を彼は次のように説明する。

> 冒頭の三行の読解をめぐって、校訂版、注釈版におけるヴァリエーションを検討し、さらには 1300 年代前半の写本（のレプリカ）や、1400 年代後半から 1500 年前半にかけての初期印刷本を参考しながら、その中で読者がどのような役割を果たしてきたかを探りつつ、自分の目の前にあるテキストを「読む」とはどのような行為なのかを捉え直そう[383]

このように、筆者も $HIBC_{1895}$、*DJC*、日本語訳を資料とし年代ごとに変化する作者名を検討し、その意味を分析する。原基晶が 1991、1994 年版の『新曲』の冒頭の三行を研究の糸

378　佐々木健一『タイトルの魔力』中央公論新社、2001 年、24 頁。
379　Barthes, *Le bruissement*, p. 74.
380　近代以後の出版は、作家と出版社の契約があるので、作者の仮名、あるいはペンネームで出版されても、作家の実名は出版社の契約書には記入されていると考えられる。契約書にも作家が仮名で署名したとしても、出版社の関係者は作者が誰かを知っているはずであろう。これは常識であるが、2006 年、イギリスで出版された *The Book with no Name* という書物が筆者の関心を引く（Anonymous, *The Book with no Name* (The Bourbon Kid, 2006）。この書物はファンタジー小説で、作家は Anonymous と記入されている。本来 *The Book with no Name* はネット上で人気があった小説であって、イギリスの出版社がそれを集めて出版した書物である。上述した「古典」の場合のように、*The Book with no Name* にも「架空」の作者が存在し、この「架空」の作者は様々な機能を果たしている。
381　*HIBC* の出版史に関しては、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』、鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』の説明を参照。
382　$HIBC_{1913}$.
383　松田隆美編『書物の来歴、読者の役割』慶應義塾大学出版会、2013 年、48 頁。

口としたように[384]、筆者も *HIBC*$_{1895}$の Jonathan X、*DJC* の Kanzo Uchimura、日本語訳の内村鑑三を検討の糸口とする。

5－1　Jonathan X は内村鑑三を意味しているのか

HIBC$_{1895}$の筆名 Jonathan X の正体が内村鑑三であるということは現在、自明となっている。この筆名の企図については次のように推測できる。

（1）札幌農学校時代に内村が選んだ洗礼名が Jonathan であったから。

I named myself Jonathan.[385]

（2）内容によって評価してもらいたいとの期待を持っていたから。

In writing my little book, I tried to be a spokesman of heathen-converts in general, and not simply the narrator of my own personal experiences.[386]

HIBC$_{1895}$の主人公は「S・A・College」在学中に、洗礼名として Jonathan を自ら選んでいる。そこで、*HIBC*$_{1895}$の主人公が内村であるという仮定に基づいて、1880 年から 1888 年までの内村書簡に記入されている署名を調べてみると、そのすべてが Jonathan の後に Kanzo Uchimura が続く形式をとっていることが検討できる[387]。

Jonathan. Kanzo. Uchimura（原型）
1.　Jonathan. Kanzo. Uchimura
2.　Jonathan. K. Uchimura
3.　Jon. K. Uchimura
4.　Jonathan. K. U
5.　J. K. U
6.　J. K

HIBC$_{1895}$の Jonathan X が Jonathan.Kanzo Uchimura であることを明かす解説は、*HIBC*$_{1895}$がアメリカで出版された時に遡ると考えられる。まず、*HIBC*$_{1895}$の出版状況を概観してみる。

1895 年 5 月 10 日付の『督教新聞』[388]が *HIBC*$_{1895}$の刊行を告知する。この広告は英文と和文とに分かれている。和文の部分では *HIBC*$_{1895}$の日本語の題目が現在とは異なり、『如何に

384　同書、50 頁。
385　HIBC$_{1971}$, p. 32.
386　『UKZ』(36)、390 頁。
387　『UKZ』(36)、3-285 頁
388　『基督教新聞』(615)、基督教通信社、1895 年、20 頁。

して余は基督信徒となりしか』とされ、その作者は「改宗者某著」となっている。この広告には、内村鑑三の名が載っていない。同広告の英文部も同様に作者名を明かさない。

> This book by a well-known Christian, written in English by himself[389]

しかし、同年 5 月 24 日の同紙の広告では和文部が削除され、英文だけが残される[390]。1895 年 6 月 21 日の『督教新聞』に始めて『英文「如何にして余は基督信徒となりしか」を讀む』という題目で *HIBC*$_{1895}$ の書評が載せられる。この書評はその作者について次のように述べる。

> 著者は謎（？）自ら記して「異教改宗者の一人」と稱し、太平洋の一島民 ジョナサン X と名乗る怪ひ哉。[391]

この一文は、*HIBC*$_{1895}$ に載せられている情報と内容を同じくする。しかし書評はさらに詳細な情報を提供し、その作者を「一東國中の日本の男子」とした上で、同人物の他の著作の題名（『基督信徒の慰め』『求安録』『日本及び日本人』）を明かし、「其著者の誰なるかを正當に默會したるをらん、非乎」と述べて、その正体をほのめかす[392]。同様に鈴木俊郎訳でも、Jonathan X が「ヨナタン某」[393]と訳されている。これらの紹介文における X は Kanzo Uchimura をほのめかすと同時に、隠す機能をも果たしていることがわかる。

HIBC$_{1895}$ の主人公が読者に明かす自らの名は Jonathan のみであり、X の部分の正体は物語の終わりまで秘匿されている。つまり、Kanzo Uchimura は読者に知られてはならないのである。もし、X を署名の形式に従って Kanzo Uchimura に置き換えるなら、Jonathan X という筆名は、Jonathan. K. Uchimura と推測できる。ラフェイはそれを前提として次のように述べている。

> 内村はしばしば「Jon（ジョン）」と短くした。そしてイニシャルを書く場合はしばしば、J.K として、クリスチャン・ネームを先に書いた。内村は一生クリスチャン・ネームを用い、手紙や本の見返しなどに自筆で署名されているのが見られる。[394]

ここでのラフェイは内村文書を詳しく検討しておらず、既存の前提にとらわれている。Jonathan（あるいは Jon）を構成要素とする筆名が内村を指示するとしても、この形式を持

---

389 同新聞、20 頁。
390 同新聞（617）、1895 年（広告）
391 同新聞、10 頁。
392 同新聞、10 頁。
393 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1935 年。
394 ミッシェル・ラフェイ『なまら内村鑑三なわたし』星雲社、2011 年、50 頁。

つ筆名は、1888 年 4 月 14 日以降は消えてしまうからである。X を K. Uchimura と仮定すれば、*HIBC*$_{1895}$の X はマイナスの意味を持つようになる。Jonathan. K. Uchimura はクリスチャン・ネーム（Jonathan）と日本名（K. Uchimura）で構成されている。したがって日本名を伏せる Jonathan X という英語表記の筆名は、記述者たちが強調したい内村の日本愛を弱めてしまうからである。X をどのように解釈するかによって Jonathan X の意味も変わる。

HIBC$_{1895}$は X について沈黙している。X を「否」という意味で解釈するか、隠された記号として解釈するかは解釈者の判断による。しかし、どの立場で解釈しても X は何かを隠している。内村物語の記述者たちが Jonathan X の X をどこまで意識したかは判断できない。Jonathan X の X と関係あるかは、はっきり判明できないが、内村物語の中で、「エックス」と内村を語る記述は三つ存在する。

（1）「先生はグレット・エックスだと。大なる X、即未知数です」[395]
（2）「内村自身大きなエックスなので、エックスのものは最後までエックスでしょうね」[396]
（3）「内村先生は矛盾のある偉大なエックスである」[397]

上記の記述が描写している X は偉大な未知数のエックスであった。
Jonathan X の正体を内村鑑三と決め込んでしまうと、これまでの内村の定義は崩壊してしまうのである。Jonathan X は内村鑑三という現在の定義を G・ジュネットの理論で説明する。G・ジュネットは作者名を実名、変名、匿名に分けて説明している。Jonathan X は内村鑑三であるという前提にしたがえば、Jonathan X は内村の実名ではなくなる。G・ジュネットによれば、作者名が変名である場合、そのジャンルが虚構であり、「契約機能の可能性がゼロ」なのである。それゆえに変名が可能なのである [398]。Jonathan X は内村だという前提で検討すれば、*HIBC*$_{1895}$は自伝ではなく、虚構となる。

結論として、*HIBC*$_{1895}$の Jonathan X は内村鑑三と無関係な人物として捉えるべきである。Jonathan X はその謎めいた筆名だけで、十分に物語の主人公としての機能を果たしているからである。

5－1－1　Heathen Convert としての Jonathan X

Jonathan X を作者とする書物のタイトル、*How I Became a Christian* に注目してもらいたい。同書を異教徒の回心記であるとするなら、主人公の名前は Jonathan で事足りるだろう。物語における主人公は、キリスト教的な回心を成し遂げた人物である。それは書名の後に続

395　『藤井武全集』（10）岩波書店、1972 年、113 頁。
396　『内村鑑三研究』（10）キリスト教図書出版社、1978 年、91 頁。
397　矢内原忠雄『内村鑑三とともに』東京大学出版会、1962 年、267 頁。
398　ジェラール・ジュネット著、和泉涼一訳『スイユ：テクストから書物へ』水声社、2001 年、53 頁。

く「By Heathen Convert」という但し書きから明らかである。Jonathan X という筆名は、異教徒の回心のシンボルである。『天路歴程』の主人公の名前（クリスチャン）を思い出してもらいたい。Jonathan X は内村鑑三の英語名でもペンネームでもなく、回心物語を読者に理解させるための機能である。このような機能に関して広沢絵里子は次のように述べている。

> ミッシュの Autor という概念は、テクストを通して理解すべき対象（「人生」）を定め、またその対象を理解する前提（「人生」は「一つの統一的全体」であり、著者自身がその意味をもっとも良く理解している）を作り出す上で、決定的な機能を果たしている。[399]

Jonathan X を内村鑑三と推定することには無理がある。物語の主人公が Jonathan を洗礼名として選択しているからである。読者は X に焦れるかもしれないが、それは物語を通しては解明できない未知の領域にある。たしかに *HIBC*$_{1895}$には内村の名前が編集者として載せられてはいる。しかし、それはあくまでも *HIBC*$_{1895}$の編集者の名であり、Jonathan X の正体ではない。むしろ、それは Jonathan X と内村との間に断絶があることを示唆する。それでも、*HIBC*$_{1895}$を内村の作品とするなら、それは作者による第二の身体物語となる。

読者は、主人公が洗礼名として Jonathan を選んだという情報を手掛かりとして、X には以前の名前が隠されているはずだ、と推測するかもしれない。しかしその正体が未知のままであっても物語の理解に問題は生じない。読者は X を探るため *HIBC*$_{1895}$を読むのではないからである。もし X の正体を読者が発見して満足したとしても、その満足感は内村鑑三とは無関係である。

HIBC$_{1895}$の作者は、キリスト教へ改宗したある異教徒、Jonathan X であり、それ以外の人物ではない。回心物語 *HIBC*$_{1895}$の主人公は徹底して Jonathan X である。同書に Jonathan X のみに関する情報しか載せられていないことに留意すべきである。したがって、Jonathan X についての書物の中に、他人である内村鑑三の情報を探すことは不可能であり、無意味である。それにもかかわらず *HIBC*$_{1895}$が内村の自伝として読まれてきたのは、新聞広告のキャッチコピーや、神話化作業に基づいた各翻訳版の解説文の影響が大きかったからである。それらの外部情報なしに、*HIBC*$_{1895}$中の「S・A･College」という学校名や、「T、M、H、Ot」という人物の頭文字名の意味を読者が解読することはできない[400]。Jonathan X についても同様であり、キャッチコピーや解説文がない限り、それは身元不詳の人物のままである。それにもかかわらず、*HIBC*$_{1895}$の読者がテクストを理解できたのは、それらの暗号が物語機能を十分に果たしているからである。

---

399 広沢絵里子「『自伝』と『自伝的』－自伝研究理論における『著者』の問題について」『明治大学教養論集』（356）、2002 年、56 頁。

400 このような HIBC の難解を河野純治は「人名のほとんどは頭文字や『あだ名』で記され、地名も実際とは異なる名前で書かれている」（河野純治訳『ぼくはいかにしてキリスト教徒になったか』光文社、2015 年、7 頁）と指摘している。

5－2　Japanese Convert としての Kanzo Uchimura の登場

HIBC$_{1895}$が日本で出版された時期を同じくして、同書は *The Diary of a Japanese Convert* という書名で、アメリカで出版される。*DJC* には、*HIBC*$_{1895}$と異なり、内村の写真や二人のアメリカ人による推薦文、およびこの書物に関する簡略的な情報が載せられている。*DJC* の出版者は、アメリカの読者たちが本文に立ち入る前に、あらかじめ書物の特徴や作者の情報などを読者たちに伝えようとしているのである。さらに、*HIBC*$_{1895}$と異なり、序文には Kanzo Uchimura のアルファベット略語「K. U」の署名が載せられている。以上のような付加や改変によって *DJC* は *HIBC*$_{1895}$とは別の書物になっている。

解説文の存在は、かえって本文が解説文を補足する参考資料の立場に転じてしまうことがある。*DJC* の解説文についても同じことが言える。

また、*DJC* の語り手は（*HIBC*$_{1895}$と同様）、「I」であるが、冒頭に登場する「K. U」によってその座を奪われてしまっている。このため *DJC* の語り手は「鑑三・内村」となっている。ただし、その「鑑三・内村」は無教会関係の特定の人物ではなく、異教から回心した外国人の主人公を意味する。*DJC* の Kanzo Uchimura もやはり、物語中の「Japanese Convert」という概念を象徴しているからである。*DJC* における Kanzo Uchimura の登場についてもっと検討する。

HIBC$_{1895}$の新聞広告が、ある期間、英文だけで書かれたことを思い出してもらいたい。なぜ、日本の新聞広告に英語が侵入し、和文テクストを閉め出してしまったのか。これは、当時の日本社会においてタブーが英文で表記された可能性がある。このタブー理論は R・バルトが考えたものである。彼はそれを E・A・ポーの作品分析に適用した。ポーの作品には死期が迫っている人に催眠術をかける場面がある。その場面の描写で「In articulo mortis」というラテン語が用いられる。これは法律、医学用語だが、バルトによれば、それはタブーを意味する「象徴的なコード（Code symbolique）」である[401]。彼によれば、「広く知らされている言葉では言えないあることを、普通知らされていない言葉で言うことによって」[402]タブーは生じる。それで *HIBC*$_{1895}$の英文のみの新聞広告は、日本語では言いがたいタブーを、普通知られていない言葉で表現したと筆者は分析する。

では一体何がタブーであったのか。1895 年代の日本社会では、「基督教徒」という用語がタブー、あるいは否定的な意味で用いられたと考えられる。たしかに、当時の日本の基督教界の雑誌には堂々と「基督教徒」用語は載せられていた。しかし、一般社会の新聞にそれが載せられるとき、その用語には否定的なイメージが付きまとったのである。

HIBC$_{1895}$が、英語で書かれているゆえに、外国人を読者層に設定しているということは広く知られている。しかし、その出版の場はあくまで日本であった。日本でキリスト教文書が

401　Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris: Éditions du Seuil, 1985, p. 324.
402　Ibid., p. 324.

英語版で出版される、というねじれた現象をどのように理解したらよいだろうか。1895 年以前の単行本では、個人がキリスト教徒というアイデンティティを表明する書物はなかった。キリスト教を題材にした書物は多数出版されていたが、日本人キリスト教徒の信仰告白を内容とした書物はなかった。例えば、1892 年には『余が聖公會員たるの理由』（出版社不明）という書物が出版される。しかし、それは日本人の物語ではなく、ジョン・マキムという人物の自伝の翻訳書であった。*HIBC*$_{1895}$が日本語で読まれるのは時期尚早だったのである。

これを新渡戸の『武士道』と比較してみる。新渡戸は 1900 年、アメリカで *Bushido: The Soul of Japan*（Philadelphia）を出版する。

しかし、*HIBC*$_{1895}$とは異なり、同書は 1908 年に和訳される。新渡戸の武士道は学者たちの批判もあったが、これは武士道という題材が、当時日本の価値によく合ったからであろう。それゆえ、『武士道』は和訳、英訳が同時に日本で出版されたことに対し、*HIBC*$_{1895}$は 1935 年以前まで英語版のみで出版された。*HIBC*$_{1895}$の英語はタブーであったと指摘したが、日本における『武士道』の英語版の出現は日本伝統を世界に知らせた誇らしい証拠であったと筆者は考える [403]。このような状況の下で、日本では数々の制約を受けた *HIBC*$_{1895}$が、アメリカという場ではそれらの制約は存在せず、内村の名前が前面に押し出されたのだろう。

しかし、*DJC* の作者名は無教会の内村ではなく、日本人改宗者（Japanese Convert）としての内村を意味するのみである。

5－3　第二期無教会集団の教祖、内村鑑三の誕生

現在、日本で出版されている『余は如何にして』は、英語版からの翻訳である。では、*HIBC*$_{1895}$はいつ日本語に訳されたのか。この翻訳の問題に取り組むことにより、筆名の変化および定着と、内容の変化をも知ることができる。

『聖書之研究』訳（1910 年）は部分訳ではあったが、*HIBC* の初の日本語版である。同訳では筆名が Jonathan X ではなく、「著者」となっている [404]。したがって、本文中の「私」は内村鑑三を指している。これは署名なしの文はその刊行者を意味するという当時のルールによる。この部分訳の公刊によって、日本における *HIBC* の内村の自伝化の歴史が始まる。では『聖書之研究』訳の底本は *HIBC*$_{1895}$だったのか、それとも *DCJ* だったのか。もし、*HIBC*$_{1895}$からの訳であるとしたら、それを内村の自伝として論じることが可能となり、他方、*DCJ* からの訳となれば、アメリカでの解釈の日本への輸入として論じられる。しかし、残念ながら『聖書之研究』訳の底本を特定することはできない。

第二の日本語訳 *HIBC* は湊謙治の『信の内村鑑三と力のニイチエ 』（1917 年）である。こ

403　新渡戸の『武士道』は英文出版のときから好評を博くした。例えば、寸鉄生「Busido（武士道）＝英文・新渡戸博士」『読売新聞』1900 年、12 月 10 日、別刷を参照。また、『武士道』は英語版、和訳版が同時に紹介されている。『読売新聞』1908 年 6 月 20 日、朝刊の広告を参照。

404　『聖書之研究』（11）聖書之研究復刻版刊行会、1901 年、438 頁。

れも部分訳であり、ニーチェの *Ecce Homo* と *HIBC*$_{1895}$ とを自伝という観点で比較している[405]。ここでも本文中の「私」は内村を指しており、これの底本もやはり不明である。

第三の日本語版 *HIBC*$_{1895}$ は、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』(1935 年)である。新渡戸の『武士道』が英文の出版から 8 年かかったことに対し、*HIBC*$_{1895}$ が日本語で完訳されるまでに 40 年を要したのである。同書は日本における内村自伝の本格的な誕生という意味で重要である。*HIBC*$_{1895}$ が内村の自伝として、日本語で、そして内村鑑三という筆名で、完本として出回るのは、この鈴木俊郎訳が初めてである。こうして日本では英語版による少数の読者を持っていた *HIBC*$_{1895}$ が、日本語を理解できる誰もが読めるようになったのである[406]。こうして、1935 年以後、鈴木俊郎訳が内村の自伝として定着する[407]。

HIBC$_{1895}$ の英語版は、キリスト教から見た異教徒の回心物語として、その価値を認められた。同じく英語版の *DJC* のトピックも「Christian Converts from Confucianism」であった[408]。しかし、1935 年の鈴木俊郎訳の登場以降は、儒教や武士道といった伝統的な基盤の上で異国の宗教(キリスト教)を受け入れた主体的な日本人像が『余は如何にして』に求められるようになる。このように、1935 年を境に、その前と後とでは内村像に違いが見られる。この異なる内村像を、藤田豊は次のように要約している。

> 内村鑑三という一個の人間が、日本の伝統のなかから生まれた「武士道」という特殊な立場に立脚して、キリスト教という普遍的なものを収容したのか、それともキリスト教という普遍的な立場に立脚して日本文化の中から「接木」ど土台となる要素をみいだそうとしたのかでは、評価は大きく異なって来る。[409]

ここで藤田は、内村像の基盤と考察の主体を問題としている。ただし藤田の説明は、普遍的なキリスト教という視点に立っており、これは筆者の見解とは異なる。ポスト 1935 年に入ると、内村の土着化論が現れる。そこでも主体的な内村が論じられる。

> 儒教的な『天』というような思想の地盤があって、それの開花した形として唯一神の信仰がそれに結びつくのである。[410]

これも主体的な内村像の描写である。最近出版された若松英輔著『内村鑑三代表的日本人:永遠の今を生きる者たち』(2017 年)も、主体的内村物語の一つである。同書は『余は

---

405 田宮正晴「西洋文明の衝撃と新たな日本精神の確立」(『明治大学教養論集』(252)、1993 年)も『余は如何にして』とラフカディオ・ハーンの「ある保守主義者」を比較している。

406 嶋田順好「『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』における内村鑑三」『紀要』(23)、2007 年、95 頁。

407 矢内原による *Bushido* 訳が 1938 年に出版されることも注目すべきである。

408 https://archive.org/details.2018 年 11 月 18 日閲覧。

409 藤田豊「内村鑑三と『太平記』」『内村鑑三研究』(23)、1986 年、44 頁。

410 河上徹太郎『日本のアウトサイダー』中央公論社、1959 年、205 頁。

如何にして』を、内村のキリスト教が「日本人の心の求めとして結実したものである」[411]ことを論じている、と評価している。若松はさらに、そのような主体性をより明瞭に提示しているのが『代表的日本人』であると主張している。

> 『代表的日本人』(一九〇八年) は、その希求する働きが古くは日蓮に発したもので、西郷隆盛まで脈々とつながり、ついに自分に到達したということをのべた本。[412]

このように若松は内村と伝統の繋がりを強調している。彼はまた、『代表的日本人』を内村の「精神的自叙伝」として評価している。この評価は、『基督信徒のなぐさめ』を「精神上の伝記」として受け入れた預言者物語の記述者たちの評価にも通じる。若松も預言者物語の記述者たちも、自らの立場に合う資料群を生産しているのである。

以上のように、1935 年の作者名の改変によって、内村鑑三という人名は、異教からの改宗者という古いイメージを脱ぎ捨て、主体的にキリスト教を受け入れた伝統的日本人という新たな衣をまとったのである。それは新しい内村の誕生とも言えるだろう。

DJC と日本語訳の原著者名は共に内村鑑三となっているが、前者が異教徒としての内村であるのに対し、後者は無教会の教祖内村を指している。また *HIBC*$_{1895}$ と *DJC* の筆名は共に書名から導き出されたが、『聖書之研究』訳はそうではない。このような著者名のイメージの変動は、『余は如何にして』の公刊場所や翻訳者によって左右される。

HIBC$_{1895}$ は日本社会にとってのタブーを英語で出版されたことに対して、以降の日本語訳は、無教会の機関誌という閉じられた場で初めて姿を現す。そして、日本語訳者の湊謙治と鈴木俊郎が共に無教会集団の関係者であったことにも注目すべきである。双方の翻訳者の立場によっても、作中の内村鑑三という人名は異なる意味を持つようになった。

1935 年以降、*HIBC* の翻訳作業は、無教会集団の関係者たちがもっぱら請け負うことになる。そのパターンの中で、河野純治訳（2015 年）は、無教会集団の外の人物の手になる訳として価値がある。

しかし作者名の変更の過程で、*HIBC*$_{1895}$ と鈴木俊郎訳とが混同された。たとえば、藤田若雄は、*HIBC*$_{1895}$ の作者が Kanzo Uchimura だと言っている。

> この書物の原題は How I Became A Christian:Out of My Diary. By Kanzo Uchimura 1895 である。[413]

引用の下線部は本来 1913 年版を指す。ところがここでは 1895 年となっている。どうしてこのような混同が生じてしまったのか。それは（1）『余は如何にして』が *HIBC* の翻訳で

411 若松英輔『内村鑑三代表的日本人：永遠の今を生きる者たち』NHK 出版、2017 年、6 頁。
412 同書、6 頁。
413 『読売新聞』1965 年 10 月 10 日、朝刊。

あるのだから、当然、原著者も Kanzo Uchimura であるはずだ、という思い込み、(2) 鈴木俊郎訳の解説文にある、「本譯書の原著は How I Beacame A Christian: Out Of My Diary.By Kanzo Uchimura 1895」[414]という一文に引っ張られてしまったためであろう。しかし、翻訳版と英文版は同一の書物ではなく、鈴木俊郎訳が底本とする *HIBC* は 1895 年版ではなく、1913 年版であったことがわかる。

たしかに鈴木俊郎訳によって『余は如何にして』は自伝として確固不動の地位を獲得したと言える。しかし 1958 年の時点でも、鈴木俊郎自身は、その確信を抱いていなかったようである。彼は、『余は如何にして』を「『太平洋上の一島』に生れた『ヨナタン X』という人物を『著者』とし、『余』という第一人称単数」[415]で書かれた書物として説明し、「本書を著者自身のこの時期の伝記的記述と考えるのは当らない」[416]と結論付けている。そして、「一々これに実際の人物や場所をあてはめ、それによって本書の自伝的性格を確めようとする努力は、かえて著者の手法に無用な介入をする結果に陥るおそれがある」[417]と指摘している。さらに、「ここに記録されていることは、ただ『余』という一個の人間の経験した事実であり、その事実が事実として報告されているにほかならない」、と述べて、同書中の歴史的信憑性に疑問を差し挟んでいる[418]。訳者自身から見ても、『余は如何にして』は歴史の内村には必ずしも結び付かないのである。とはいえ、鈴木俊郎訳では、事実を突き止めるための訳者注が豊富である。たとえば原文に「S」の字があれば、その注で「札幌」であると解説し[419]、「新しい官立カレッヂ」という曖昧な表現があれば、それに「札幌農学校」という注釈を付している[420]。

1935 年版の鈴木俊郎訳には、まだ上記のような暗号解読は見られない。ではなぜ 1958 年になって鈴木俊郎は、詳細な注釈を付加したのだろうか。「一々これに実際の人物や場所をあてはめ…ようとする努力は、かえて著者の手法に無用な介入をする結果に陥るおそれがある」と解説文で警告した当の本人が、どうして注において、実際の人物や場所を突き止めようとしたのだろうか。それは神話化作業の一種としか考えられない。つまり、自伝の定着作業である。

HIBC$_{1895}$から鈴木俊郎訳までの『余は如何にして』の初期の翻訳史は、内村物語の生成過程でもある。1935 年の鈴木俊郎訳の登場以降、『余は如何にして』は内村の自伝としての地位を固めていく。それは『余は如何にして』の主人公の性格が当時の日本の価値観（特に日本的基督教）にうまく合致したからである。この主人公と歴史の内村を重ね合わせる作業が、内村物語の生成であった。記述者たちによる教祖のイメージが『余は如何にして』に投影されたのである。この投影の他の例として、西郷四郎を挙げられる。溝口紀子によれば、柔道

414 鈴木俊郎譯『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1935 年、9 頁。
415 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1958 年、274 頁。
416 同書、274 頁。
417 同書、275 頁。
418 同書、276 頁。
419 同書、239 頁。
420 同書、239 頁。

の達人がしばしば「〇〇の三四郎」という異名で呼ばれたのは、富田常郎の小説『姿三四郎』に由来している。一般的には、西郷四郎という実在の人物が『姿三四郎』のモデルとして知らされている。ところが富田常郎は、「姿三四郎はけっして西郷四郎ではなく、空想の人である」と明記している[421]。これは『姿三四郎』のキャラクターに西郷四郎の姿が投影されたことを意味する。時代的な要求を満足させる人物像が『姿三四郎』に書かれ、それに西郷四郎が適合させられたのである。

伝統物語が描写している内村も『余は如何にして』の主人公に投影されたのである。その際、記述者たちは当時の日本的基督教という定義を念頭に置いたのは確かであろう。記述者たちのイメージが『余は如何にして』に投影され、伝統物語が創出される際、それらの信憑性が逆に『余は如何にして』に問われたのである。また、自伝ジャンルの定着は、内村物語が終息する意味をあると考えられる。

まとめ

第二章は、『余は如何にして』は自伝という一般的なジャンルを解体した。既存の分類と異なり、『余は如何にして』は様々なジャンルで読まれる書物である。解釈者がどの場で解釈するかによって『余は如何にして』のジャンルも変わるのである。そして、自伝の解体をするため、『余は如何にして』の日記、証人、廃棄などをテーマにして分析した。また、作者は誰かを問い、*HIBC*$_{1895}$、*DJC*、『余は如何にして』の作者名の変化を分析し、各書物の作者名の意義を検討した。第三章は、第一、第二章で検討した物語の創出背景、日本的基督教概念を検討し、それらの概念と伝統物語の関係を考察する。

421 溝口紀子「柔道における伝統の創造：西郷四郎の神話分析」『静岡文化芸術大学研究紀要』(15)、2015年、23頁。

第三章　宗教団体法（1939 年）と内村物語創出の背景

内村物語、および伝統物語は様々な影響下で構築されてきた。その影響の一つに偉人伝の流行が挙げられる。

第一節　伝統物語が創出された背景

1－1　偉人伝の流行

1930 年以降、内村に関する評伝や全集などが間断なく出版され、1952 年からは、内村の本格的な偉人伝の出版が目立つようになる。このような内村物語の生産増加の要因として、1950 年代に始まる偉人伝の流行が実例として挙げられる。

偉人伝は、日本では 1880 年代から出版される。1950 年代以前にも偉人伝は存在したが、松下浩幸によれば、戦前の偉人伝では、「祖国を救済した愛国者としての偉人像」が顕著であった [422]。1945 年から 1953 年後半にかけて、児童向け図書の領域で偉人伝や伝記といったジャンルが豊富になった [423]。内村も偉人のリストに加えられ、1951 年の「文化人」シリーズの切手にも内村が登場する。その紹介欄では「明治の代表的な基督教思想家」[424] と説明されている。また 1963 年『毎日新聞』には「切手にみる世界の偉人」[425] という題で内村が登場する。それは内村が武士の子として生まれ、儒教の教育を受けたと解説し、彼の門下生として「文学志望の青年」、有島武郎と志賀直哉が挙げられている。内村が宗教家ではなく文学家として紹介されているのは興味深い。

1969 年に出版された『日本のこころ』には、日本武尊、聖徳太子を含むリストに内村を加えている。当時の偉人伝ブームの中で、内村物語の内容は豊かになった。その際には、預言者物語より伝統物語のほうが好まれたようである。偉人伝の流行は教祖としての内村を世間に宣伝するのによい機会であった。

2－2　宗教団体法

日本政府による宗教干渉は宗教団体法が制定された 1939 年に始まったのではない。小川原正道によれば、近代日本政府の宗教への対応の仕方は二つに分かれる。「宗教を政治的・社会的に『利用』しようとする姿勢、また『利用』できず、むしろ『危険』とみないした宗

422　松下浩幸「偉人伝の中の文学者」『日本文学』（49）日本文学協会、2000 年、1 頁。

423　同書、1 頁。
子ども向けの書物は福田清人『内村鑑三：宗教界の偉人』世界社、（偉人文庫）1951 年。鑓田研一『内村鑑三：愛の宗教家』ポプラ社、（偉人傳文庫）1952 年。小出次雄『内村鑑三:少年のための内村鑑三の少年時代』国土社、（少年伝記文庫）1965 年を参照。

424　「切手に内村鑑三の肖像」『読売新聞』、1951 年 3 月 20 日、朝刊。

425　『毎日新聞』1963 年 4 月 5 日、朝刊。

教を排除しようとする姿勢」[426]である。近代日本政府にとって宗教は脅威であった。

日本キリスト教史は、伝来以来のキリスト教と政府の対立の物語でもある。近代政府によるキリスト教への攻撃は、内村の不敬事件（1891 年）をきっかけに始まる[427]とされている。キリスト教は「当時の安保反動的国家主義のスケープゴートのような役割を強要され」、この事件は起こるべくして起こった出来事と言える[428]。1889 年、天皇の統治を定める大日本帝国憲法が発布される[429]。憲法についての澤正彦の解説は、先に進んで論じる宗教団体法の解説としても読める。

> 天皇は臣民に恩恵として憲法を賜ったので「日本臣民は安寧秩序を防げず、また臣民たる義務に背かない限りにおいて、新教の自由を持つ」という憲法第二八条の新教自由条項は「安寧秩序」、「臣民の義務」によって縛られたものであった。[430]

ここにも、政府が抱いた、宗教に対する危機意識が読み取れる。大日本帝国憲法下でのキリスト教攻撃の先鋒は井上哲次郎であった。彼はキリスト教を儒教の立場から批判した[431]。宗教団体法の前身の宗教法案を内村は、「サタンの業」と呼んでいる[432]。また、日本ホーリネスの中田重治も「宗團法寸鐵錄」[433]で日本政府の政策を批判している。中田によれば、政府当局者は「文部省宗教」と「内務省宗教」という見方を持っており、「内務省宗教」は神社を指した。「文部省宗教」とは取り締まりと監視が必要な宗教を指し、その中にはキリスト教が含まれるという。中田は宗教法案に反対し、「教師の任命權は神にある」と主張した[434]。

宗教団体法は、第一次宗教法案（1899 年）、第二次宗教法案（1927 年）、第一次宗教団体法案（1929 年）という段階を経て 1939 年、制定に至った。同法制定により日本の諸宗教団体には国家の承認が必要となり、認可を得た宗教団体は法人として、一定の権利が与えられた。承認を得られなかった宗教団体は、宗教結社に分類された。それらは類似宗教団体とみなされ、「地方官長の管理の下」に置かれた[435]。

当時のキリスト教は、「三十余派にわかれ、各々個別に活動をし、…その多くが米英本国と関係」を持っていた[436]。たとえ米英本国と無関係に個別的に活動した教会があったとしても、当時の日本においてキリスト教は外国の宗教、外国宣教師の宗教と認識されていた[437]。

---

426 小川原正道「『政治』による『宗教』利用・排除：近代日本における宗教団体の法人化をめぐって」『年報政治学』（1）、2013 年、145 頁。
427 澤正彦『日本キリスト教史』草風館、2004 年、82 頁。
428 同書、83 頁。
429 同書、84 頁。
430 同書、84 頁。
431 同書、84 頁。
432 『UKZ』（35）、433 頁。
433 「宗團法寸鐵錄」『読売新聞』、1929 年 3 月 10 日、朝刊。
434 同法案に対しては、キリスト教界だけではなく、仏教界も反発した。
435 キリスト教史学会編『戦時下のキリスト教』教文館、2015 年、23 頁。
436 日本基督教団史編纂委員会遍『日本基督教団史』日本基督教団出版部、1967 年、89 頁。
437 「在來のキリスト教は、外國のキリスト教の直である」「キリスト教の日本化の問題」『読売新聞』、1935

同法の目的は、「宗教法規の整備統一」、「宗教法規の整備拡充」、「宗教団体に対する保護・監督の強化」であり、その意図は、「宗教と国家との関係を統一的、体系的な法制度化によって確立」することであった[438]。原誠によると、宗教団体法は「神道・仏教・キリスト教その他の宗教団体と結社の統制を目的として、教団の設立は文部大臣の許可を必要とし（第三条）、その宗教行為が安寧秩序を防げ、または臣民たる義務に背く時は認可を取消されること…（第十六条）」[439]であった。土肥昭夫によれば、1930 年代は「変換の時代」であり、「日本への回帰」がとなえられた時代である。そして、右翼思想、クーデータ計画などによる恐怖の時代でもあった[440]。この状況下で宗教団体法が制定されたのである。

しかし、1930 年代以降の日本のキリスト教指導者たちは、同法案に賛同する立場に転換する。それは、この「法案によってやっと他宗教と同等の法的あつかいをうけるようになったという安心感」を得たからである[441]。日本のキリスト教指導者たちは「キリスト教界にはこの法律に宗教団体として『基督教』の文字が初めて入った」[442]ことを喜んだという。宗教団体法に賛同する「声明書」には次のような一文がある。

> 三、我等は従來『神道及佛教に非ざる宗教』として取扱はれたる基督教に對し、全く三教平等主義の上に立法せんとする當局の精神を諒とす。[443]

この声明文も、日本のキリスト教が法律上、宗教として承認されたことを喜んでいる。これは国家権力への協力の意思表明をも意味している。キリスト教側の思惑は他にもあり、この法案によって「世論から批判されるようなことをさけることができると判断」[444]して、法案に賛同したとも考えられる。政府、世論からの批判をいっぺんに解消する手段として団体法は理解されたのであろう。これは日本的基督教をめぐる教会と無教会間の論争が、何故、新聞上で展開されたのかを理解させる一節でもある。

しかし、当然のこととして、「基督教」という用語が法文上に現れても、それはあくまで法人として認可された基督教に限定しているのであり、非法人を含むあらゆる基督教を意味するのではない。当局の認可を得た団体のみが「三教平等主義」の恩恵に与れるのである。

仏教、キリスト教、神道の「三教」が法文上で言及するのは、宗教団体法が初めてではない。すでに、1919 年の「宗教及之ニ類スル行為ヲナス者ノ行為通報方ノ件」では「神仏道基

年 4 月 30 日、朝刊。

438 遠藤高志「1930 年代中盤に見る『類似宗教』論-『迷信』論との関係に着目して」『東北宗教学』(2)、2006 年、86 頁。

439 キリスト教史学会編『戦時下のキリスト教』教文館、2015 年、20 頁。

440 土肥昭夫「1930 年代における日本基督教会の活動-1-」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、141 頁。

441 同書、147、151 頁。

442 キリスト教史学会編『戦時下のキリスト教』教文館、2015 年、20 頁。

443 比屋根安定『日本近世基督教人物史』基督教思想叢書刊行會、1935 年、487 頁。

444 土肥昭夫「1930 年代における日本基督教会の活動-1-」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、151 頁。

督教ノ教宗派ニ属セズシテ…」と、三教が明文化されていた[445]。これらは治安を目指した施策であったが、教会側は宗教団体法を歓迎した。宗教団体法が「信教の自由」を保障すると文字通りに解釈したためであろう。

麻生将は決して短くない歴史を持つ日本のキリスト教が、日本において「異なるもの」として扱われたのは、近代国民国家の成立のゆえであったと分析している[446]。また麻生は、キリスト教指導者たちが本法案に賛同した理由について、「近代日本のキリスト教関係者の大半は愛国者であり、『国体』や『日本民族精神』をむしろ積極的に尊重していた」[447]からだったとも述べている。麻生自身も、日本人のキリスト教関係者たちを愛国者として描いている。

> 彼らは「日本的キリスト教」を標榜することで大日本帝国の中で決して「異なるもの」ではないことを証明していくことになった。[448]

麻生によれば、キリスト教関係者は元来愛国者だったが、世間に誤解されたため、「日本的キリスト教」をもって、再び自分たちのアイデンティティを証明しようとした。しかし、筆者は、麻生の見解に賛同できない。彼らが元来愛国者だったが、誤解されナショナリズム的な発言をしたことではなく、時代がそうしたのである。無教会集団もまた、自らの存続のため、日本的キリスト教を主張しなければならなかった。それが 1935 年を起点とする伝統物語の創出の要因である。麻生の意見が正しいとするなら、そのような証明がどうして 1930 年代から盛んになったのかが問題である。

日本のキリスト教におけるナショナリズム的な性格は 1930 年以前にも確認できる。しかし、1930 年代になってナショナリズム的な傾向が強まった理由は、その年代に、日本伝統という名目で様々な分野が再整備されたからであろう。各分野は、日本的ナショナリズムに賛同する発言によって自身の存続を試みたのである。キリスト教も例外ではなかった。鵜沼裕子によると、各教会では「礼拝中に、宮城遥拝、国歌提唱、武運長久祈祷などを内容とする『国民儀礼』」が行なわれた[449]。

R・マリンズはキリスト教的要素を備えている宗教諸団体をリストにしているが[450]、それを見ると、土着キリスト教団体の設立が 1927 年から 1948 年の間に集中していることがわかる。政府非公認のキリスト教団体ですら、自らの日本的要素を提示しなければならなかったのである。それでは無教会と日本基督教団を R・マリンズはどのように分類しているかを

---

445 青野正明「植民地期朝鮮における『類似宗教』概念」『国際文化論集』(43)、2010 年、75-76 頁。
446 麻生将「近代日本におけるキリスト教集団をめぐる排除の景観」『E-journal GEO』(11)、2016 年、221 頁。
447 同書、221 頁。
448 同書、221 頁。
449 鵜沼裕子『史料による日本キリスト教史』聖学院大学出版会、1997 年、57 頁。
450 M・マリンズ著、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005 年、39 頁。

検討する[451]。

【図 16】

自己規定 （正統性の主張）	土着化の程度	
	土着化的 ⟷ 非土着的 自助・自己統制・自己拡大	
独占主義的 （セクト的）	現地志向的	外国志向的
	イエス之御霊教会	モルモン教 エホバの証人 バプテスト国際宣教団
多元主義的 （教派的）	無教会運動 基督心宗教団 道会 原始福音	日本基督教団 ローマ・カトリック教会 聖公会 ルーテル教会 ※以下省略

R・マリンズによると、無教会は「現地志向的」に分類され、日本基督教団は「外国志向的」に分類されている。だが筆者は、日本基督教団も「現地志向的」に属するのではないかと考える。なぜなら日本基督教団は、自集団の指導者たちを武士として表現し、国家儀礼を教会での礼拝に取り入れ、政府からの期待に応えたからである。「日本基督教団に望む」（1941 年）には次のような要望が載せられている。

> 歐美依存を脫却して自主獨立眞に皇國の道に즉 つた新生教團として實の擧がり得るやう〇〇を整備し運營を新にし考へ方の根本を打ち直して行くやうにあつて欲しいものだ。[452]

このような要望に応え、政策に協力することは、日本基督教団の存続のためには必須であった。また筆者は、R・マリンズと異なり、無教会集団が外国志向に属すると考える。なぜなら、無教会が自らの優越性を説明する際に E・ブルンナーによる無教会評価に頻繁に言及し、クラークの信仰に依存し、そして『余は如何にして』を説明する際に、外国語翻訳や外国人名士の読者獲得を自慢しているからである。

当事者たちの主張を基準にすれば、たしかにマリンズの言うとおり、無教会は現地志向に、日本基督教団は外国志向に分類できるだろう。だが、外見を指標にすれば、無教会も日本基

451 同書、41 頁。
452 「日本基督教団に望む」『読売新聞』、1941 年 7 月 2 日、夕刊。（○○）は脱字。

督教団も共に現地志向に分類できる。笠原芳光は日本基督教団の結成を「外的な形態や運動」と定義し、内的には「欧米からもたされた従来の神学をそのままに保っていた」[453]と指摘している。このような外形を検討すれば、双方とも現地志向である。当時は、柔道界や建築界[454]すら政策に協力しなければならない時代であったことを見過ごしてはならない。例えば、講道館編の『大日本柔道史』は柔道について次のように述べている。

> 武士階級がなくなったとしても決して武士道精神は消滅したわけではないのである。この武士道の精神はわが大和民族の存續する限りその中に繼續發展して行くものである。…そして明治にあって發展して來るわが柔道の根底にも武士道精神がなければならぬ。…日本の傳統的な武士道の精神と結びついた柔道こそ眞に日本的なものとして理解することが出來るのである[455]。

A－D 群物語に現れる「日本の傳統」、「武士道の精神」、「日本的なもの」という用語がここにも見られる。また、秘密結社となった生長の家は『古事記』についての講演を催し、日本の国体こそが「実相の世界の顕現」であり最高完全の組織だと主張し、国家に協力した。PL 教団は教育勅語の看板を掲げれば弾圧の恐れはないと考え、唯一神と天照大神を同一視した[456]。このように各集団は、政策への協力が必要な時代に活動していたのである。

日本的なものと非日本的なものを仕分けする政府の作業は、排除の原理に基づいている。宗教団体法もその原理に基づいていたことは確かである。それに対し、小川原正道は、宗教団体法に求められたのは「『排除』よりも国家総動員令体制下における『利用』の原理」だと述べている[457]。1930 年代の特異な情勢下で第二期無教会集団も、他の分野と同様に、自己の正当性をアピールする必要があった。日本キリスト教界による日本的伝統のアピールは、宗教団体法を背景として説明可能である。自集団を日本伝統に関連づけようとするキリスト教界の諸発言は、近代国民国家による異物の摘発から身を守るための方便であった。宗教団体法を契機として、日本の主流教会と第二期無教会集団は「日本的基督教」というテーマの下で自集団を証明する論争を展開する。もちろん、内村の死をきっかけに急速に構築された伝統物語もある。この場合、カリスマの喪失をそれらの伝統物語が埋め合わせたのだろう。しかし、この系統の伝統物語は、1935 年以降の伝統物語ような体系を持っていなかった。第二期無教会の手による伝統物語は、宗教団体法の影響下で構築され、体系化された。以下では、宗教団体法制定前の 1936 年を始点として、主流教会と無教会集団の間の論争を検討する。この検討により、伝統物語の萌芽が見えるだろう。すなわち、伝統物語が記述さ

---

453 笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、118 頁。
454 山本佐恵「一九三九年開催ニューヨーク万博における『日本』表象」『美学』(60)、2009 年を参照。
455 講道館編『大日本柔道史』講道館、1939 年、90 頁。
456 佐木秋夫『教祖』青木書店、1955 年、129、154 頁。
457 小川原正道「『政治』による『宗教』利用・排除：近代日本における宗教団体の法人化をめぐって」『年報政治学』(1)、2013 年、162 頁。

れるほかなかった事情が明らかになる。

第二節　「日本的基督教」を巡る論争

2－1　第二期無教会集団と日本の教会との論争

内村の反教会主義は第二期無教会集団にも伝承された。無教会と主流教会の対立の流れは次のようにまとめられる[458]。

【図 17】

1928 年	塚本虎二	『聖書之研究』	「真の教会」
	反）岩下壮一	『カトリック研究社講義録』	「高等批評に譲歩する新教徒の矛盾」
	反）塚本虎二	『聖書之研究』	「教権か聖霊か」
1929 年	高倉徳太郎	『海南教報』	「教会観」（無教会批判）
1932 年	渋谷治	『無教会基督教会』	「無教会基督教会」
	黒崎幸吉	『永遠の生命』	「教会の本質」
1934 年	畔上賢造	『日本宗教講座』	「無教会とは何か」
1936 年	由木康	『新興基督教』	「教会主義より観たる無教会主義」
		『新興基督教』	「無教会主義批判後記」
1937 年	黒崎幸吉	『永遠の生命』	「支離滅裂なる教会主義者」
1948 年	関根正雄	『独立』	「無教会主義の弁証論」
1949 年	渡辺善太	『独立』	反）「無教会主義の弁証論を読む」上下
	関根正雄	『独立』	反）「批評の空転―渡辺善太氏の批評に答う」
	関根正雄	『独立』	「基督教の社会的実践」
	北森嘉蔵	『独立』	「十字架の言―関根正雄氏に答う」

※反）は反論である。（筆者）

これは泉治典の分類を筆者がまとめたものである。そのうち、1936 年以降の論争に注目してもらいたい。主流教会対無教会集団の論争は 1936 年以前からあったが、主流教会による本格的な反無教会運動の始点は 1936 年であると見られる。もちろん、それ以前から、主流教会は無教会集団に関心を寄せていた。たとえば、1932 年の『基督教新聞』には無教会

458　泉治典「内村以降の教会対無教会の論争・批判・対話」『内村鑑三研究』(22)、1985 年、108-113 頁。

集会の状況、開催場所、出席人数といった、詳細な動向を報告している[459]。1936 年の『新興基督教』主催の講演会については、先に進んで詳しく論じる。

1936 年以降の論争は、それ以前のような単純な教会論的論争ではなく、宗教団体法施行下での生き残りをかけた論争であったと筆者は考える。すなわち、その時代の論争は、対内的なものではなく対外的なものであった。その論争には、主流教会と無教会集団以外のキリスト教団体（賀川系）も参加した。無教会集団側の急先鋒は塚本虎二と畔上賢造であった。両名とも第二期無教会の指導者であり、現存する無教会側のテクストは二人に由来する。また二人の見解が異なったいるで、本論文ではこの両名の発言を主に取り上げる。

泉治典の分類における主な資料はキリスト教系雑誌上の論争であったが、以下で筆者は新聞上での議論に焦点を合わせる。それにより、対外的な議論を分析することができるはずである。しかし雑誌上と新聞上のいずれも、内と外に読まれたものであろうが、各論争が載せられた新聞という場を対外的と筆者は定義し、その内容を検討する。

それでは教会雑誌上でも披露できるはずの論争を、なぜ彼らはわざわざ新聞上で展開したのか。それは社会向けの弁明を意図したからであり、その動機にも宗教団体法が影を落としていたと考えられる。本論争は、既存の教会を無教会化しようとする立場と、それをなんとかして防ごうとする立場のせめぎ合いでもある。

2－2　日本の教会と第二期無教会集団の論争

（1）畔上賢造の批判

畔上賢造によれば、日本プロテスタント教会信徒数が少ない理由は、「日本民族特有の精神を土壌として生ひ立つたものではない」[460]からである。外国教会の組織をそのまま受け入れた日本の教会には根がなく、それゆえに生命もない、という。日本の教会は、説教はしても、「聖書の内容をはっきり教へないで、どうして眞の信者ができようか」[461]というのが彼の批判であった。また神学校、洗礼、聖餐式など、すべてが西洋教会の模倣、「機械的飜譯」[462]であるので「社会的に無力」と彼は指摘する[463]。そして、「どの點から見ても、・・・臭紛々である」既存の教会は[464]、「根本的に改革する必要」[465]があるというのである。彼が提示する根本的な改革とは、「基督教の日本化」である[466]。「基督教の日本化」とは、「日本民族本來の精神に堅立して、基督教の獨立的尊嚴を十分に認めながらも、あくまで生粋の日本人としてそれを信じ受けようとする」[467]ことであった。

459　『基督教新聞』基督教通信社、1936 年 3 月 14 日、3 頁。
460　「将来のキリスト教について（1）」『読売新聞』、1936 年 6 月 25 日、朝刊。
461　「将来のキリスト教について（5）」同新聞、1936 年 6 月 30 日、朝刊。
462　同新聞。
463　「将来のキリスト教について（2）」同新聞、1936 年 6 月 26 日、朝刊
464　同新聞。
465　「将来のキリスト教について（5）」同新聞、1936 年 6 月 30 日、朝刊。
466　「将来のキリスト教について（6）」同新聞、1936 年 7 月 1 日、朝刊。
467　同新聞。

以上の畔上の諸発言は、無教会の擁護**論**として理解できる。なぜなら、彼が言わんとしているのは、既存の主流教会が将来的に無教会的な教会となるのが望ましい、ということが骨子だからである。畔上はあくまで、日本的基督教として自ら定義した無教会理解の立場から、主流教会を批判しているのである。

（2）額賀鹿之助の反論

畔上の批判が新聞に連載されてから 11 日後、主流教会側の反論として額賀鹿之助の記事が紙面に掲載される。額賀は、日本の教会を外国教会の模倣であると断言する畔上の主張に反対する[468]。畔上の「模倣」という見方は、日本の教会に対する「認識不足」に由来し、日本の教会はすでに「日本の土壌に立派に根を下して伸びゆきつつある」[469]と反論する。無教会集団の教会に対する認識不足への批判はすでに同年 1 月からあった。由木康は「無教會主義の人々の教會に對する 認識が非常に不足 してゐる」[470]と指摘している。また、日本の教会が聖書研究をせずに、説教ばかりしているという畔上の批判に対しては、神学校や教会も「原典の研究に熱中」していると反論し、「聖書研究を以て生涯を献げ盡くされた内村先生ですら左様な暴言はお吐きにならなかった」[471]と額賀は不快感をあらわにしている。額賀はさらに内村の名前を引き合いに出し、「内村先生の如きですら晩年餘程考へが變られたやうで教會に接近して來られたやうに我々に見えた」[472]と述べて、内村と主流教会の親密さを強調している。このように額賀は、内村を肯定しつつも、第二期無教会集団を否定している。

（3）畔上賢造の再反論

このような額賀の反論に対して、畔上はさらに再反論する。まず自らの批判が「認識不足」という一言で否定されたことについては、その批判は、自らの伝道師としての経験と各教会の信徒たちからの聞き取りに基づいている、と弁明する[473]。そして、主流教会が西洋の教会を機械的に移植してきたことを繰り返し指摘する[474]。額賀による内村の言及については、都合の良い根拠に欠ける憶測であり、自分勝手な引用である、と非難している[475]。畔上は額賀による内村への言及に苛立ちを隠さない。

> 自分に都合のよいやうに過去の巨人を引張てくる代りに、もう少し その巨人の著書 にでも目をさらしたらどうか。[476]

---

468 「畔上賢造氏の論を読みて（1）」『読売新聞』、1936 年 7 月 12 日、朝刊。
469 同新聞。
470 『新興基督教』（1）日獨書院邦文部 1936 年 44 頁。
471 「畔上賢造氏の論を読みて（2）」『読売新聞』、1936 年 7 月 14 日、朝刊。
472 「畔上賢造氏の論を読みて（4）」同新聞、1936 年 7 月 16 日、朝刊。
473 「額賀牧師に答う（1）」同新聞、1936 年 7 月 24 日、朝刊。
474 「額賀牧師に答う（2）」同新聞、1936 年 7 月 25 日、朝刊。
475 「額賀牧師に答う（4）」同新聞 1936 年 7 月 28 日、朝刊。
476 同新聞。

（4）額賀鹿之助の反論

額賀は畔上が根本的な問題には答えておらず、その姿勢は「回避」的だと批判する。そして、畔上の言う「獨創的基督教」とは一体何かと問いかけ、畔上は既存の教会を破壊し、新しい教会を建てようと言うが、そこには無教会の誤謬と勝手な聖書解釈がある、と断罪する[477]。以上の甲論乙駁は、教会内部の論争というより、外部の目を意識して公表されている。この論争に賀川系も参加する。

（5）大島豊

大島豊は賀川系の立場から、畔上と額賀の両陣営に反対する。大島は理想的な教会について、「それは傳統的なエクレシアの理念を絶對的信條とすることでもなく、又無教會主義でもない」[478]と主張する。そして、日本で教会が発展しない原因を、牧師たちがイエスの愛の精神を「身に以て示さうとしない」ことに求める[479]。大島も畔上のように、日本の教会は西洋教会の模倣であることを指摘し、日本の教会には「特殊性の自覚」が必要であると説いている[480]。明治維新以降の日本キリスト教は「教養的基督教」、「神学的基督教」であり、このようなキリスト教は、日本人にとっては「同化され難しい基督教」であり、「完全に消化」されていない、と大島は評している。一見すると、大島の主流教会に対する批判は、畔上に与しているようだが、彼の批判の矛先は内村にも向けられる。

> 内村先生も亦「基督の再臨を信ぜざる者は基督者に非ず」と斷言してこの教養を説したので西洋流の教養的基督教と化して、日本人には面倒なるパウロ神學の宣傳に終わった。[481]

大島は、内村の無教会も「教養的基督教」、「パウロ神学」の宣伝で終わったと指摘する。結論として、賀川派の教会こそが「日本的」であると説いている。

以上の畔上、額賀、大島による三つ巴の論戦は、究極的には、自集団の正当性を提示している。彼らは自らの団体がいかに日本的であるかを強調している[482]。

塚本虎二の場合は、「平民であったイエスの宗教は平民宗教でなければならぬと無教會主義は言ふ」[483]と、キリスト教の理念のかざし、カトリックを制度的な教会として批判する。塚本は畔上と異なり、日本の伝統より教会の在り方に関心を示し、その観点からカトリックを批判している。塚本は自らの連載記事でイエス（1930 年 9 月 2 日）とルター（9 月 4 日）

477 「敢えて畔上賢造氏の反省を促す（上）」同新聞、1936 年 7 月 30 日、朝刊。
478 「キリスト教の運命（1）」同新聞、1936 年 8 月 18 日、朝刊。
479 同新聞。
480 「キリスト教の運命（3）」同新聞、1936 年 8 月 20 日、朝刊。
481 「キリスト教の運命（4）」同新聞、1936 年、8 月 21 日、朝刊。
482 畔上の論を支えたのは松村介石である。彼もまた外国ミッションからお金を貰わない教会が望ましいと述べている。「日本的キリスト教の確立」同新聞、1938 年 1 月 09 日、夕刊。
483 「カトリックに対して無教会主義は斯く言う（1）」同新聞、1930 年 9 月 02 日、朝刊。

と内村（9 月 9 日）を取り上げている。この並列の仕方は、矢内原が作成した預言者系譜と同じである。新聞上の各論争は日本的基督教に焦点を置いていた。そしていずれも、日本的基督教という前提を批判しなかった。また、それらは日本的基督教論だけではなく、外国宣教師たちに対する評価の問題も含んでいた。機械的翻訳がそれである。その問題は、日本的基督教の本質と起源の問題にも関わっていた。外国人に由来を持つキリスト教が日本的基督教なのか、外国人宣教師と教会の関係は、日本の教会が解決しなければならない積年の課題であった。この問題に対して、ナショナリズム的アプローチ、反宣教師主義的アプローチがとられた。その回答の一つが、西洋宣教師武士論であった。

小崎弘道もこの問題に取り組もうとした。1931 年、小崎は外国人宣教師たちを武士ではなく、教育者に位置づける論考を発表し[484]、S・ブラウン（1810-1880）、L・ジェーンズ（1838-1909）、W・クラーク（1826-1886）を実例としれ挙げている[485]。これも新聞上で論じられた。小崎は外国人宣教師たちを教育者として分類している[486]。宣教師から宗教者のイメージが

484 「我国とキリスト教（上)」同新聞、1931 年 3 月 01 日、朝刊。

485 「我国とキリスト教（下)」同新聞、1931 年 3 月 03 日、朝刊。

486 S・ブラウン、L・ジェーンズ、W・クラークが創始者となった三つのバンドについては次のように解説されている（黒川知文「日本におけるキリスト教宣教師の歴史的考察Ⅱ」『愛知教育大学研究報告』（52）2003 年、89 頁)。

	横浜バンド	熊本バンド	札幌バンド
指導者	宣教師	信徒	信徒
参加者	学生	学生	学生
教会形成	あり	なし	なし
政治意識	あり	大いにあり	あり
全体的傾向	教会中心	国家主義的	個人主義的
結末	正統的神学をかかげる日本基督公会の形成	解体されて同志社英学校へ移籍	札幌独立教会設立後に無教会運動に継承

横浜バンドで有名なのは植村正久、熊本バンドは小崎弘道、海老名弾正、新島襄、札幌バンドは内村鑑三、新渡戸稲造、宮部金吾などが挙げられる。熊本バンドは教会と反する立場のように見えるが、彼らも教会の伝道師などをしていたので、教会と親しい人たちであったと評価できる。本論争とは関係ないが、畔上賢造が「日本的キリスト教」云々したことに対して額賀鹿之助が提示しているのは海老名弾正である。彼は海老名を「日本魂」の持ち主、「徹頭徹尾愛國者」と評している。(「海老名弾正氏と日本の基督教」『読売新聞』、1937 年 5 月 26 日、朝刊）このような日本における教会論論争に中田重治はで日本の教会はイエスの再臨を祈っているが、自分らのように具体的ではないと指摘している。(「キリスト教は何故振わないか」同新聞、1937 年 10 月 03 日、夕刊）しかし、欧米の教会もホーリネスのように「神癒」と「再臨」を信じているが、日本教会はそれに批判的であると指摘している。彼は「要するに眞の信仰は神なり佛なりの生きてゐる事實を身を以て實證できるのでなくてはならぬ、單なる社會運動や社會事業であってはならないのである」と当時の教会を批判している。このように

除かれ、そこに新たに教育者のイメージが投じられたのである。しかし小崎の説は日本の諸教会を代弁するようにも見えるが、より厳密には三つのバンドを意識した発言として解釈すべきであろう。なぜなら日本に派遣された外国宣教師は三バンド以外の地域でも活躍したからである。他方、三つのバンド出身がかかわっている教会を、日本的基督教であることのアピールしているのではないか。いずれにせよ、小崎の説は内村信仰物語にも影響を与えたに違いない。内村の信仰の源泉が教育者クラークと札幌農学校に求められているからである。これもまた無教会信仰を証明する物語の一部を成している。

2－3　クラーク継承物語

主流教会は再び外国人宣教師を教育者として強調した。その中にはもちろんクラークが含まれる。内村物語にもクラークが頻繁に登場する。たしかに、内村が在学した札幌農学校の創設者はクラークであり、内村が署名した「イエスを信ずる者の誓約」の作成者もクラークである。しかし、内村は同校の第二期生であり、在学中の彼がクラークを直接に知るはずはない。それでも、内村物語では、内村の入学シーンにいつもクラークの名が登場し、札幌農学校の前史がセットで記述されている。これは内村とクラークを結び付ける努力の表れであろう。もちろん、『余は如何にして』にもクラークは登場する。これは作者による第二の身体物語に属するが、物語が書かれた時代にもクラークという人名が価値を持って可能性は排除できない。それでも、記述者たちが言及するクラークと『余は如何にして』のクラークが異なる意味で解釈されたことは確かである。内村物語でのクラーク登場の場面には次の二つの規則が見られる。

（1）内村の札幌農学校入学の記事。

（2）内村の無教会的な信仰とニューイングランド・プロテスタント信仰とが関連付けられる記述。

無教会の起源を ecclesia に求める集団が、主に預言者物語おいて、その主張の正当性を旧約聖書に探すように、クラークに起源を求める無教会集団は、内村や無教会信仰の系統をクラークの信仰に結び付けようとする。また、札幌農学校でキリスト教に接した内村が、それを容易には受け入れず、緊張関係の内に受け入れたとする一般的な物語は、外来宗教と日本伝統の間の緊張関係にあった無教会にとっての起源神話となっている。正宗白鳥はクラークの名を出さずに、内村の信仰の起源を記述している。

日本の教会を巡る定義は千差万別であったのである。

傳統的に武士道精神を身にそなへてゐた内村氏が、偶然の運命でキリスト教を信じて、日本の風土に適しないこの教へを、意地を守った生涯は悲壮である。[487]

ここでは、クラークを通してと記してよいところを、「偶然の運命で」としている。そして、伝統とキリスト教の間で緊張関係が記述されている[488]。伝統の継承者として内村が、日本的基督教としての無教会を創設したという物語は、内村の信仰がクラークに由来しているという筋書きを導き出す。これをクラーク継承物語と名付けよう。つまり、伝統の内村が受容した信仰はクラーク的でなければならなかったのである。それは主流教会と対抗するための必修事項である信仰の証明であったと筆者は考える。

では、クラーク継承物語にはどのようなヴァリエーションがあるのか。まず山本秦次郎は「内村鑑三先生」の中で、内村のキリスト教がクラーク系統であり、それが彼の信仰と思想の「最大の要因」[489]であると主張した。さらに山本は、内村の作品を引用し、内村の信仰と思想がピューリタン的であることを論証した。山本のこの論考が、『新興基督教』に載せられていることに注目すべきである。以下に、クラーク継承物語の五つのヴァリエーションをまとめる。

（1）高谷道男：

内村はクラークの「イエスを信ずる者の誓約」に署名し、「(その）誓約に基き信仰を維持し結局一種の獨立教會を組織する」[490]に至った。クラークの「イエスを信ずる者の誓約」こそが内村の信仰と無教会主義の中心であり、「『無教會主義』は内村鑑三の信仰の中心ではない」[491]。札幌農学校の独立教会は「『無教會主義』として後世に傳えられているけれども、それは決してキリストの教會を否定するものに非ず」[492]

（2）カルダローラ：

札幌バンドの「独立の教会」が無教会運動へと発展した。[493]無教会運動の前身である「独立の教会」は「使徒信条を採用し、教会規律はクラーク博士の『イエスを信ずる者の誓約』」[494]に基づいたものである。無教会とはクラークのピューリタンである[495]。

487 「伝記の書類」『読売新聞』、1935 年 12 月 21 日、夕刊。
488 このような形式が簡単に考察できるのは、守部喜雅『聖書を読んだサムライたち』いのちのことば、2010 年を参照。
489 『新興基督教』(4）日獨書院邦文部、1936 年、14 頁。
490 「明治初期基督教の社會的系譜」『独立』(12）明和書院、1950 年、44 頁。
491 同書、45 頁。
492 同書、44 頁。
493 カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年、44 頁。
494 同書、66 頁。
495 同書、74 頁。

（3）黒川知文：

内村の 無教会の背景は、札幌バンド時代 の、「学生たちによる自由な教会形成の経験」[496] であった。

（4）大山綱夫：

「内村が当時、「教派主義の弊害を知った」といっても、それは教派存在の歴史的意義をふまえての発言とは考えられない」[497]。その源泉は札幌農学校にある。

（5）畔上道雄：

「クラークの精神、クラークの信仰は一期生を通して内村に伝わり、彼の一生を支配する。内村の無教会主義は彼の発明品ではない」[498]

上記の五つの物語は、内村の無教会がクラークの信仰に基づいていることを教えている。それらはいずれも無教会内部向けの語りであろうが、山本の記述の場合は、主流教会に対して無教会を弁証することを企図している。内村の信仰（特に無教会の）信仰は決して異端などでなく、クラーク系のピューリタン主義であることを山本は訴えている。その他にも、斉藤宗次郎がクラーク継承物語を端的に記している。

> アブラハム、モーセ、パウロ、ロビンゾン（清教徒）、クラークの五大信仰旅行家の齎せる祈禱、信仰を、日本國の鑑三内村 が 繼承せるものなることを信ぜざる得ない。[499]

斉藤は、クラークの信仰がアブラハムにまで遡り、日本人内村がそれを継承したと主張している。ここで、外国人のリストの中に、内村の名前が「鑑三内村」という形式で加えられていることに注目したい。クラークという人名は、内村が受け入れた信仰の由来を明らかにする機能語である。クラーク継承物語も、一見すると、歴史記述のようである。だがそれは内村の信仰物語ではなく、無教会信仰の証明書である。しかし、内村物語はクラーク継承物語だけでなく、シリーの物語も載せ、そこで信仰の受容の過程をも描写している。シリーの存在も内村物語にとって重要である。つまり、内村の信仰の根源をどこで探すのかによって記述者たちは両者の一人に焦点を合わせているのである。

もう一つ重要なことは、札幌農学校出身だとして全員がクラークの影響を受けたのでは

---

496 黒川知文「日本におけるキリスト教宣教の歴史的考察Ⅲ」『愛知教育大学研究報告』(53)、2004 年、59 頁。

497 大山綱夫「札幌バンドの性格をめぐって」『基督教学』(9)、1974 年、13 頁。

498 畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、20 頁。

499 『基督信徒之友』(15)、基督信徒之友社、1935 年、208 頁。

ない、ということである。矢内原[500]の記述によると札幌農学校の「第一、二期生」はクラークに感化されて「基督教の信仰」を受け入れたが、「第三期生」以降は「最初の特色が失われて行った」のである。この記述が言わんとしているのは、クラークの感化は内村が属していた第二期生までに限られる、ということである。矢内原の記述に従えば、内村は札幌農学校に残されたクラーク信仰の最後の継承者となる。

クラークと内村の関係を描き出す物語は、内村のキリスト教信仰が、異国の教育者によって伝えられたピューリタン主義であることを強調している。クラークは、来日した宣教師としてよりも、札幌農学校の教師として意義がある。主流教会は無教会信仰を異端視したが、クラーク継承物語は、無教会の信仰がクラークに由来する正統なものであることをアピールしている。こうして、クラーク継承物語は無教会両陣営―伝統と預言者物語を強調する―の共有財産となった。つまり、両集団にとって無教会の信仰の由来がそこで探されたのである。そして、その物語の底本はもちろん『余は如何にして』である。また、クラーク継承物語にはいつも伝統の継承者内村が登場する。しかし、預言者物語において、内村の伝統教育の逸話は省かれ、すぐに札幌農学校が言及されている。この特徴は、解釈集団の教祖像に呼応していると考えられる。

2－4　省略された物語【3】

伝統物語がいくつかの逸話を省略するように、クラーク継承物語にもいくつかの逸話を省略している。この省略は、クラークという名が無教会信仰の正しさの証拠としての意義を持っていたことを明らかにする。

まず、加藤智見は『余は如何にして』の築地物語を引用し、内村が宣教師ピアソンから新約聖書物語を聞いた時に「キリストへの崇敬の念をもった」ことに注意すべきである、と指摘している[501]。クラーク継承物語では、キリスト教との緊張関係の内に内村は改宗しているが、ピアソンの物語にはそのような緊張関係は見られない。内村をキリスト教と対立させるクラーク継承物語は、伝統的内村像の舞台として適切である。クラーク伝承物語は、信仰の物語と同時に、伝統物語でもある。

内村文書には、クラーク継承物語が省略している、クラークの逸話が見られる。

> 私を以て其最初の校長たりし米国人故ウイリヤム・S・クラーク先生の弟子の一人に算ふる者が多い。然し乍ら其れは事実ではない。…私はクラーク先生より聖書を授かり、（間接的に）基督教を紹介されしも（間接的に）、信仰に授からるる機会を得なかった。信仰の事に於ては私は直接にも間接的にもクラーク先生の弟子ではないと。[502]

500　「内村鑑三を語る」『独立』（3）、明和書院、1948 年、4 頁。
501　加藤智見「内村鑑三における近代的自我」『飯山論叢』（6）、1989 年、7 頁。
502　『UKZ』（29）、341-342 頁。

内村文書には、クラークが聖書を授け、キリスト教を紹介されたと回想されている。しかし、最後の文（下線部）では、自らは「クラークの弟子ではない」と断言し、クラーク伝承物語とは異なり、その信仰の影響も否定している。内村文書では、むしろシリーが信仰の師として明示されている[503]。それにもかかわらず、どうして、クラーク伝承物語は内村の思想や信仰の起源をクラークに求めたのだろうか。それには小崎弘道の影響があったと考えられる。無教会集団が強調する内村の信仰の起源、経路には二つの系統がある。それはクラーク系とシリー系である。前者はニューイングランドのピューリタン色を強調し、後者は十字架信仰と回心に注目する。『余は如何にして』において、両系統は対立することなく記述されているが、それが特定の集団の起源神話として引用されるとき、どちらかに重点が置かれる。

クラーク継承物語で無視されている別の物語は、ユニテリアン物語である。内村文書には、アメリカ留学時代に世話したクエーカー信徒の話も載せられている。他方、クラーク継承物語では、ユニテリアンの影響をほのめかすこの逸話が省略されている。内村物語の底本である『余は如何にして』には「ポストンのユニテリアン協会が、その刊行物の中から、りっぱな一そろいを寄贈してくれたが、われわれはそれをも恐れずに読んだ」[504]と記されている。大山綱夫も「第一年次からユニテリアン書籍」[505]が札幌農学校に寄贈されたことに触れている。

> ホイラーが、クラーク離任後は聖書研究会で聖書を教えている。札幌基督教会には、ボストンのユニテリアン協会からユニテリアン書籍が多数寄贈されているが、札幌基督教会の存在をボストンへ知らせたのは誰かという問題もある。いずれにせよ、ユニテリアンとの接触は札幌バンドの人々が日本では最も早いと思われる。[506]

これらの記述に基づけば内村が札幌農学校から札幌基督教会に至るまで、すでにユニテリアンの影響を受けていたと推定できる。また、土屋博政はユニテリアンが日本で歓迎された理由を五つ挙げている。(1) 日本の宗教や伝統的文化を尊重し、自主独立の精神を強調したから。(2) キリスト教の最も根本的考え、「父なる神と隣人を愛すること」を強調し、西洋の特殊な文化土壌で生まれた非理性的なドグマを持たず、現代科学を積極的に受け入れていく進歩の姿勢を持っていたから。(3) 教派的信仰を持たない「普遍倫理の運動」を強調したから。(4) ユニテリアンの「普及（普遍）宗教」の考え方が魅力的であったから。(5) 日本政府の人たちの必要性[507]。

---

503 『UKZ』(29)、342 頁。
504 内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』現代日本思想史大系、1963 年、66 頁。
505 大山綱夫「札幌バンドの性格をめぐって」『北海島大学』(9)、1974 年、21 頁。
506 同書、21 頁。
507 土屋博政「なぜ日本ユニテリアン、ミッションは伸展しなかったのか」『英語英美文学』(39)、2001 年、27-32 頁。

これらのユニテリアンの意義は、第二期無教会集団が主張する自集団の特徴に重なる箇所が少ない。しかし、無教会におけるユニテリアンの影響に関してはあまり研究されていない。第二期無教会集団に必要であったのは、集団を創設した人物、およびその創設の目的を表現することであった。それを体現したのが教祖であった。第二期無教会集団は自らの教祖を、彼らが批判の対象とした主流教会の創設者、つまり外国人宣教師に対応させた。無教会集団の教祖像には、当時の日本的基督教の理念が反映されていたのである。クラーク継承物語に関しては以上である。

第二期無教会集団内の二派は、内村という象徴性に依存していたという点で共通している。由木康は自らを、「現在の無教会主義者の大多数よりも先生を知ることが長い」と称し、現（当時の）・無教会が、内村の意図に反して、無教会主義を拡大させている、と批判した。由木はさらに、「大内村の精神がその弟子達によって誤られること」を嘆いている[508]。主流教会の批判の矛先は、内村より第二期無教会集団の指導者たちの方に向けられている。その第二期無教会集団の指導者たちを的とした批判に、畔上は憤りを露わにする。

> 無教會主義を非難するならば、教會以外における救の本をひらいた内村先生をまづ第一に責めなくてはならい。然るに先生を賞して弟子を見乏す。不徹底であり、卑怯至極である。[509]

畔上の発言からも、主流教会が、内村と第二期無教会集団を区別していたことが読み取れる。主流教会もまた、内村を明治キリスト教指導者の一人に仕立てていたのである。だからこそ、主流教会も内村の名を挙げて、無教会集団を批判することができたのであろう。新聞上の論争を検討は以上である。

2－5　1936 年の「無教會主義批判大講演會」

本検討ではキリスト教界の雑誌を資料とするので、内部批判のありさまが解明されるだろう。1936 年 10 月 10 日、新興基督教主催で「無教會主義批判大講演會」が開催された。同会の広告には次のような一文が載せられている。

> ★各教會緊急の問題である。多數出席參加せられよ！[510]

同会の演者は、此屋根安定、由木康、亀徳正臣、日高善一の四人であった。講演には無教会員も出席したようである。同会の記録によると、無教会員は早々と会場につめかけ、その

508　『新興基督教』（11）日獨書院邦文部、1936 年、44 頁。
509　『日本聖書雑誌』（84）日本聖書雑誌社、1936 年、529 頁。
510　『新興基督教』（10）、日獨書院邦文部、1936 年。（広告）。

「嵐な孕んだ沈默は、一種の殺氣をさへ場内に感ぜしめ程」[511]であったという。興味深いのは、同講演会の後記の筆者名「悟空尊者」である。その名は何を意味するのか。「悟空」だけを見るならば『西遊記』の孫悟空が思い出される。だがこれは「空（＝神）」の意志、すなわち本当のキリスト教を悟った尊貴な人物が、講演会を眺望する様を表現している、とも解釈できる。この筆名からも、主流教会の自負を読み取れよう。同会の主題は、第二期無教会集団に対する主流教会の批判である。演説文から読み取る限り、新聞上の論争が主に伝統物語の記述者たちに対して、本講演の批判は二つの側面から行われていると言える。

まず、日高は、教会を「基督の血を以て買ひ給ひし團體」で、「聖靈が一つである如く基督の體は一つである」[512]と定義する。そして、「教會否定者は無反省に、病的主張を試みながらに、自ら否定するに似た處のものを其の周圍に築きつつ」あり、「其の築く論理は悉く聖書の示す實相と教訓とに背悖する」[513]と指摘している。日高はキリスト教という大きな枠の中で無教会を批判している。つまり、無教会とは正統な定義に基づく教会ではない、ということである。これが本講演会の大前提である。

伝統物語を標的とした批判も中にはあった。此屋根[514]はまず、無教会主義者を「一種の便衣隊」と定義している。彼は最近興っている日本的なキリスト教として、(1) ホーリネス、(2) 日ユ同祖論を説く教派、(3) 無教会主義者、を挙げている。無教会について、此屋根は、彼らは自集団を「バタ臭くない基督教、澤庵くさい基督教」と自認しているが、彼らが集会場とする建物も賛美歌も西洋的である、と指摘して揶揄する。続いて、無教会主義者たちの日本主義への傾倒は、「一種の攘夷的感情」にすぎないと指摘している。そして伝統派（伝統物語の記述者）については次のように述べている。

> 彼らは、澤庵的基督教だと自稱するが澤庵漬程度、然も近頃の澤庵の如く、色は繪具塗つたやうな黄色にして、味も亦甚だおいしくない。[515]

宣教師問題に関して此屋根は、「日本人にとって何ら恥づべき事でも何でもなく、明治一般の文化も亦、斯くして傳來したことを忘れてならぬ」と、外国人宣教師の社会的な役割を高く評価している。日本的基督教を標榜する第二期無教会集団の日本伝統に対する認識不足を、此屋根は次のような言葉で痛烈に批判する。

---

511 「『無教會主義批判講演會』の記」同書（11）、35 頁。

512 「聖書の教會觀と無教會主義」同書、3 頁。

513 同書、9 頁。

514 「無教會主義の所謂日本的基督教を評す」同書、17-19 頁。

515 同書、19-20 頁。

> 日本的基督教を標榜する無教會主義者に於いて、さし當り最も貧弱なものは、日本の思想殊に宗教に對する知識である。…殊に日本宗教に就いては、讀書したとも研究したとも見えないから、無教會主義といふ基督教的畸形兒[516]

この批判は、伝統物語の記述者たちに当てはまる。彼らは日本伝統を象徴する教祖を立てはしたが、その教祖像に合う教えを研究し踏襲するには至らなかった。また、無教会は現状のキリスト教界に対する認識不足を主流教会によって暴露されたが、同じ点を此屋根はここで批判している。「先づ基督教に關する全體的認識と綜合的判斷とを有してゐなければならぬ」と[517]。同会には、預言者物語の記述者たちを批判する講演もあった。亀徳は、無教会主義は近代個人主義の産物だと批判した。無教会主義とは「異端的個人主義」とキリスト教の混合体だと述べている[518]。また亀徳は、畔上の『聖書的基督教』は独断的な講解であり、黒崎の教会概念は「見えざる教會」と「見ゆる教會」で区別する二元論をとっている、と指摘している[519]。

由木は自らを「熱心な内村先生の崇拝者」であったと紹介し、「自らの立場を福音的信仰の當然の歸結である」と主張している[520]が、「無教會主義者は教會を否定しつつ、一種の集會を形成し、その集會たるや、禮拜と交りと傳道と經濟とに於て聖書の標準から離てゐる」[521]ものだと指摘している。以上のように無教會主義批判大講演會は、第二期無教会集団内の二つの系統を認識した上で、無教会主義を批判した。上記の二つの論争は、ある集団が日本的基督教として宗教団体法施行下で存続できるかであったが、高橋三郎は無教会集団が主流の教会の標的となった理由を次のようにも指摘している。

> 無教会が危機感を持たざるをえぬような状況が発生した一つの原因は、教会を無視した点にあると私は見ています。[522]

高橋三郎によれば、第二期無教会集団が主流教会からの反撃に遭ったのは、絶えず既存の教会を無視したためであった。ただし、筆者は第二期無教会集団に対する主流教会による批判は、やはり宗教団体法を巡る議論に由来すると考える。

以下では、議論の争点となった日本的基督教を検討する。

---

516 同書、20 頁。
517 同書、20 頁。
518 同書、11 頁。
519 同書、12-13 頁。
520 「教會主義より觀たる無教會主義」同書、21-25 頁。
521 同書、29 頁。
522 高橋三郎『無教会とは何か』教文館、1994 年、33 頁。

2－6　「日本的基督教」の定義

日本的基督教としての資質をどの教派が備えているのか。この議題に対する第二期無教会集団の答えの一つが、教祖伝という形式で提出された。では、日本的基督教という主流教会と無教会集団の共通の標語はいつ生まれたのか。海老名によれば、それは 1890 年頃であり [523]、關岡一成、笠原芳光によれば、1930 年である [524]。

内村物語の本格的な成立時期を 1935 年に想定している筆者にとって、日本的基督教の定義を検討することには意味がある。内村物語の成立と展開は、宗教団体法と関連があると同時に、日本的基督教の定義についての議論とも関連がある。1930 年代から日本の伝統や日本の精神という標語が急速に広まる。

このことは 1934 年の新聞記事「最近の宗教界を語る（3)」[525]からも知ることができる。今井三郎は、キリスト教が日本の国民性に合うかどうかが、今後の日本のキリスト教の発展を左右する、と指摘している。今井によれば、旧約聖書は「社會正義」を論じ、新約聖書は「愛」を高揚させるゆえに、それらは日本精神（「忠義忠孝」、「奉公」）に合致する。宇野は、日本精神がキリスト教に内在することを論証しようとし、日本人の精神生活にキリスト教が貢献する必要があると主張している。また、高島は、外国の宣教師たちが日本を野蛮とみなしてそれを教化しようとしたことは誤りであるとし、「日本をキリスト教化するのではなくキリスト教を日本化する所に日本の教は根を下ろし、發展をする」のだと主張している。

また 1935 年、佐野勝也は「キリスト教の日本化の問題」という記事を発表する。佐野は、外来宗教のキリスト教が日本に入ると、欧米のキリスト教と内容が異なってしまうのは当然だと述べる [526]。彼は、キリスト教の日本化を論じる際に、まずイエスとパウロの実例を挙げ、キリスト教思想の過去の変遷を提示する [527]。佐野はキリスト教の日本化のために封建武士の「忠義精神」の必要性を説き、それと十字架上の死との共通点を挙げる。

また、浄土門の信仰とキリスト教の彼岸性を比較する。佐野によれば、キリスト教が日本化してもキリスト教の本質は変わることなく、「もしさうであるならば、それはもはやキリスト教」ではない。日本化されたキリスト教は従来にあったもの―伝統―によって、再認識され、発展させられるという [528]。

日本化とキリスト教の問題は、主流教会と無教会の間の論争においても主要な関心事であった。ナショナリズム的な意味合いが強い日本的基督教の定義を検討することにより、第二期無教会によってシンボル化された教祖物語の素材が明らかになる。様々な日本的基督教の定義の共通要素が、それらの教祖物語に色濃く反映されているからである。笠原芳光は、

523　關岡一成「海老名彈正と『日本的キリスト教』」『神戸外大論叢』(52)、2001 年、3 頁。
524　同書、1 頁。また笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、114 頁を参照。
525　「最近の宗教界を語る（3)」『読売新聞』、1934 年 10 月 4 日、朝刊。
526　「キリスト教の日本化の問題（上)」同新聞、1935 年 4 月 30 日、朝刊。
527　「キリスト教の日本化の問題（中)」同新聞、1935 年 5 月 1 日、朝刊。
528　「キリスト教の日本化の問題（下)」同新聞、1935 年 5 月 2 日、朝刊。

日本的基督教という用語を次のように定義している。

> 日本的キリスト教とは日本の伝統的な精神・思想・宗教とキリスト教との接合をはかる思想の総称である。その名称は三〇年代を中心に した時代の表記では「日本的基督教」が用いられたが、その以外に「日本基督教」、「日本神学」、「基督教日本神学」、「ジャパニーズ・イスラエル主義」などとも記された。[529]

比屋根は、日本的基督教が明治期中葉に生じたと述べ、日本的基督教の代表例として、海老名、宮崎、酒井、塚本、渡瀬を挙げている [530]。比屋根が定義する日本的基督教の思想とは、主に、旧約聖書、あるいはイスラエルと日本および神道との比較である。

【図 18】

海老名弾正	惟神之道とキリスト教を比較。
宮崎八百吉	ヨハネ黙示録と日本を比較。或る象徴は明治天皇を示す。
酒井勝軍	モーセが日本に渡来した。
塚本虎二	西洋的な教会を批判。
波瀬常吉	神道論とキリスト教を比較。

以下では主流教会による日本的基督教に関する発言を検討する。検討に入る前に笠原芳光の分析を探求する [531]。笠原は日本的基督教を論じるために、12 冊の書物を教派から蒐集する [532]。そしてそれらを混淆論、両立論、触発論の三つに分けている。

（1）混淆論：

笠原によれば、「日本的キリスト教の全体からみると、この混淆論に分類されるものがもっとも多い」[533]。海老名の説を展開させた渡瀬常吉は、天照大御神とイエスの類似を指摘した。これにより神道とキリスト教の合一が目指されたという [534]。

（2）両立論：

これは混淆論を排撃する立場である。同論は、「キリスト教と日本思想とを区別して、その両方が必要である」ことを主張し、混淆論と異なり、神道とキリスト教を単純に同一視

529 笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、115 頁。
530 比屋根安定『日本近世基督教人物史』基督教思想叢書刊行會、1935 年、514-516 頁。
531 日本的キリスト教に関して短いがよく纏めたのは宮田光雄の『権威と服従：近代日本におけるローマ書十三章』新教出版社、2003 年、135-147 頁を参照。
532 笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、120-121 頁。
533 同書、121 頁。
534 同書、122-123 頁。

しない[535]。藤原は「日本臣民であることとキリスト者であることは同時に成立していなければならない」と主張し、日本精神に対してキリスト者のとっている誤った態度を三つ挙げている。(1) 日本精神からの逃避、(2) 日本精神への阿諛迎合、(3) キリスト教と日本精神は関係性の否定、である[536]。

(3) 触発論：

魚木忠一を代表者として挙げている。彼については以下で論じるので内容は省略する。

このように日本的基督教のあり方をめぐって、様々な立場から意見が提出された。以下では、9 人による日本的基督教の定義を概観する。その際に教派の区別はせずに、1933 年から 1948 年までの期間の文書を出版順に検討する。

日本的基督教の考察の際に、笠原は主に神道に関心を持ったが、筆者は儒教と武士道という側面から、それを考察する。たしかに神道や皇室への言及は内村文書、第二期無教会集団の文書に見出される。しかし伝統物語においては、それよりも儒教と武士道に強調点が置かれている。以下の資料は「儒教」「武士道教育」「四書五経」がキーワードとなっている。

2－6－1　日本的基督教に対する両集団の定義

(1)『聖書より見たる日本』(1933 年)

日本基督教の定義を試みる論説の中で独特なのは、中田重治の『聖書より見たる日本』である。彼は日本人とユダヤ人を比較し、聖書を日本の歴史や神社などと比較しながら、その類似性を論じている。たとえば、言語を例に挙げ、日本語の「ひと」は「ヘテ人」に由来する、と述べている[537]。また、日本人は朝鮮人や支那人とは異なる気質を持っており、むしろイスラエル人の血を引いているという[538]。さらに、日本の神社とユダヤ教の幕屋を同一系統であるという[539]。中田によれば、日本には偶像を祀る神社もあるが、それは「偶像教」である仏教の影響であり、元来の神道は「天を祭る宗教であり、また靈なる神を拝む教」である[540]。イギリスやアメリカ人も聖書に自分たちの起源を探そうとしたが、それは失敗に終わった。それに対して、日本は「日出る國」としてその存在が「舊約聖書に明示」されていると中田は述べている[541]。つまり、日本人にとってキリスト教は外来宗教ではなく、「民族宗教」なのである。

535　同書、127-129 頁。
536　同書、130 頁。
537　中田重治『聖書より見たる日本』ホーリネス教會出版部、1933 年、38 頁。
538　同書、40 頁。
539　同書、164 頁。
540　同書、165 頁。
541　同書、167 頁。

（2）『宗教公論』（1937 年）

2－1. 澤田五郎

澤田五郎は、現代の基督教は「白人種」[542]の支配下にあと指摘する。日本に仏教が定着した理由は、「國家主義」と「祖先崇拜」によって「國民性を滿足」させたからであり、儒教もまた「國家主義であり家族主義的である我が國民性にピッタリと一致」したことによって定着したという [543]。また、日本の民族性は「仏教」、「儒教」、「神道」にあると主張している。

澤田によれば、基督教の「長老、大家、中心的指導者達」は、西洋宣教師から直接教育を受けたために、「歐美人は優秀民族だ、歐美人は偉いと考へ易（く）」、この状況を打破するために、彼らからの教育を受けていない新しい牧師たちに希望をかけている [544]。

2－2. 高谷道男

高谷道男は、明治初期の「儒学者」にして基督教の改宗者たる中村敬字を例に挙げ、「初代の開拓宣教師」によって「武士階級の人心に有した精神的空虚」が充足された、と主張する [545]。すなわち、明治維新によって武士階級の地位を失った者たちが、プロテスタント信仰によって「新しい道」を発見し「之が武士精神をもった基督教徒に於て明かに認め」たというのである [546]。この新しい宗教的生命を得るためには、「明治文化の資本主義的要素を脫皮して我が國の農民の生活と其の精神に深く同化し融合」しなければならない、と説く。

2－3. 松下正寿

松下正寿によれば、1933 年までは「基督教日本化」というテーマが基督教界ではタブー視され、それを主張する者は「異端視」または「無視」されたが、今日では各派がこれを論じるようになった [547]。松下は「基督教の日本化」のためには、（１）内部にはびこる欧化主義を清算すること、（２）基督教は進歩的日本主義と協力すること、が必要と述べている [548]。

（3）『基督教の日本的展開』（1938 年）

比屋根安定は「武士」が強調されている。彼は、イエズス会の宣教師を「西班牙の武士」[549]と呼ぶ。武士たちがイエズス会に惹かれた理由は、「耶蘇會の軍隊的組織、會士の武士的氣

542 「日本的基督教は成立するか」『宗教公論』宗教問題研究会、1937 年、16 頁。
543 同書、16 頁。
544 同書、17 頁。
545 「日本文化と基督教」同書、20 頁。
546 同書、22 頁。
547 「基督教日本化の方法論」同書、27 頁。
548 同書、28 頁。
549 比屋根安定『基督教の日本的展開』基督教思想叢書刊行會、1938 年、131 頁。

風が日本の武士道と相通ずるところ多かった故」[550]だという。比屋根は、さらに各バンドに属していた武士系キリスト教徒を挙げ、彼らも「武士の家」出身で、「武士道にて教育された人々」であったと指摘する。彼が挙げている代表的人物は本多庸一である[551]。

1936 年、此屋根は、ホーリネスや日ユ同祖論者、そして無教会主義者は日本的基督教ではない、と断じた。1938 年でもその批判的視点は変わらず[552]、(1) 日本人をユダヤ人視する必要はなく、(2) 日本古典を『舊約聖書』の代用としてはならず、(3) 自讃他毀の獨善論を排さねばならない、と説いている。この内、最後の批判は無教会を念頭に置いている[553]。

(4)『日本人の基督教』(1940 年)

今井三郎も、比屋根と同じく、キリスト教が「軍隊的組織」[554]であったために、武士たちがそれに参加したという認識を示している。今井は、キリスト教の日本伝来時の信徒の大多数が「武人」、「武士」であったと指摘する[555]。また、「日本新教の三發揚地」、つまり三つのバンドを例に挙げ、三バンドの信徒を「武士の家庭に育った、惑は武士道の遺訓を繼いで成長した青年學徒」[556]と特定している。武士道精神を強調し、それとキリスト教とを比較する今井の説においては、国家政策に協力的なキリスト教が関心の的となっている。

彼は武士道精神の特徴を挙げ、キリスト教は武士道精神と「全く合一」[557]すると主張する。今井には、「天皇の赤子として、皇國の國民として、しかも精神的指導者として、宗教人は寧ろその工作者とならなければならぬ使命」[558]があった。

最後に今井は「大日本基督教」を樹立するために、各派の教会が財政的に外国ミッションとの関係を断ち、「合同」後の教会機構を確立すべし、と提言する[559]。

(5)『日本精神と基督教 他二篇』、『日本基督教』(1941－42 年)

藤原藤男は「基督教には國境はないが、基督者には祖國のあることを基督者は忘れてはなりません」[560]と説く。藤原にとっての日本の精神とは「道義精神」であり、それゆえ『教育勅語』に従って生きるべしとする[561]。キリスト教は日本人を本当の「日本人」へと育成し、

550 同書、133 頁。
551 同書、133、138 頁。
552 同書、176-180 頁。
553 同書、181 頁。
554 今井三郎『日本人の基督教』第一公論社、1940 年、69 頁。
555 同書、70-80 頁。
556 同書、79 頁。
557 同書、302 頁。
558 同書、307-308 頁。
559 同書、317 頁。
560 藤原藤男『日本精神と基督教 他二篇』ともしび社、1941 年、11 頁。
561 同書、21-22 頁。

武士道を完成させ、「皇道を撥軍」させるという[562]。「子としては孝、臣としては忠、人としては信（信仰）、この三者は三位一體」[563]と藤原は説く。

藤原は、キリスト教を外来宗教とする世論に反し、キリスト教は国家政策を完成させる役割を果たしている、と主張する。キリスト教徒は偉大な愛国者であり、「皇基の振起沮む様々な人間惡、社會惡」[564]と闘ってきたこという。藤原の理論ではナショナリズム的な要素が目立つ。日本的基督教の本分は、聖書を読み、研究し、そうして「神の言を聞く」ことにある[565]。しかし、それだけでは不十分で、キリスト教はさらに「菊花」、「冨嶽」、「大義日本刀」の「言」も聞かねばならない。日本的基督教は「櫻花基督教でなくではならぬ。菊花基督教でなくてはならぬ。冨嶽基督教、大義日本刀基督教、卽尊王基督教でなくてはならぬ」[566]。そして「櫻花日本を忘れ、皇室を忘れた基督教は、日本の基督教」[567]ではない。つまり、国家に協力するキリスト教が日本的基督教なのである。

藤原は儒教を高く評価している[568]。藤原の二冊の著作は、世界には各国独自のキリスト教があると主張している。

（6）『日本基督教の精神的傳統』（1942 年）

魚木忠一は日本的基督教を「基督教の日本類型」[569]と呼んでいる。基督教が「日本類型」に入るためには、「神道的傳統を保持しつつ、儒・道・佛の諸教を深く體得する」[570]ことが必要であるという。魚木は、明治期の教会指導者たちが「儒教的教養を持つ武士階級」[571]であったと指摘する。日本基督教の伝統とは日本の精神主義伝統であり、それは「武士階級によって代表された儒教精神主義」[572]である、という。本書の終わりで魚木は、「日本基督教はかくの如き傳統をもって居る。われらはわれらの傳統に生くべきものである」[573]と訴える。魚木は『日本基督教の精神的傳統』において、「儒教的精神主義を繼承したのが基督教精神主義」[574]であると述べている。その儒教は武士道と結ばれた儒教を指す。魚木もキリスト教を「五類型」に分け、「日本類型」の長所を強調している[575]。

---

562 同書、33 頁。
563 同書、180 頁。
564 同書、30 頁。
565 藤原藤男『日本基督教』ともしび社、1942 年、148 頁。
566 同書、157 頁。
567 同書、180 頁。
568 「儒教は日本精神に、大義日本刀に深く關係した」同書、22 頁。
569 『開拓者』(1)、基督教青年會同盟、1942 年、14 頁。
570 同書、14 頁。
571 同書、15 頁。
572 同書、19 頁。
573 同書、20 頁。
574 魚木忠一『日本基督教の精神的傳統』基督教思想叢書刊行会、1941 年、145 頁。
575 同書、224 頁。

（7）『日本的基督教』（1948 年）

加藤一夫は「キリスト信者」と「キリスト教信者」とを区別する[576]。カルヴァンやウェスレーのキリスト教は、特殊なキリスト教であり、「萬人」のものではないという[577]。加藤は『日本書紀』を聖書と比較しながら、キリスト教を論じる。そして「キリスト教の日本化」とは、「一個の日本人として、日本的キリストの教」を信じる[578]ことである。武士道について、それは「單なる道徳ではなく宗教的」であり、キリスト教にも見出されるという。武士道もキリスト教も宗教的精神から起こったもので、両者間に違いはない[579]。加藤も中田のように、「キリスト教と日本神道とは殆ど同じ」であり、キリスト教、神道、そして仏教は結局、一つであると主張する[580]。加藤にとって、この見方はキリスト教不要論を意味しない。キリスト教は新しいものを日本に提供するのであり、日本はそれを「謙虚」に「取容」すべきであると説く。以上のように 1933 年から 1948 年までに提出された、種々の日本的基督教の定義は、もっぱらナショナリズム的であった。それらの定義の関心は、『日本基督教の性格』の次の一文で要約される。同書は日本基督教団から『教学叢書』の一冊として刊行された書物でもある[581]。

> 大東亞建設の聖業の完遂を期し、皇化圏内の民の化導に親心の發動を覺ゆるものが基督教徒である。[582]

キリスト教とナショナリズムの関係は、キリスト教研究内の一領域である。しかし、キリスト教の先天的なナショナリズム的性格が、上述のような言説を生み出したのではない。むしろ諸資料が示唆するのは、宗教団体法に直面した各教会団体の方策が、キリスト教にナショナリズム的性格を付与した、ということが筆者の見解である。

ナショナリズム的な日本基督教の諸主張には六つの共通点がある。それは、(1) 民族の「伝統」：仏教、儒教、神道、武士道、特に（儒教、武士道、神道）の強調、(2) 武士出身者によるキリスト教の展開、(3) 日本国家政策への協力、(4) キリスト教の土着化、(5) 本当の日本人、(6)「日本的基督教」という用語の使用である。このような共通分母を主構成要素として、1930 年に伝統物語は創出された。そして『余は如何にして』が、それらの共通分母を投影する資料として選ばれたのである。こうして仕上げられた教祖内村像は、第二期無教

576 加藤一夫『日本的基督教』冨岳本社、1948 年、2 頁。
577 同書、3 頁。
578 同書、3 頁。
579 同書、57 頁。
580 同書、58 頁。
581 笠原芳光「『日本的キリスト教』批判」『キリスト教社会問題研究』(22)、1974 年、133 頁。
582 魚木忠一『日本基督教の性格』日本基督教団出版局、1943 年、31 頁。

会集団の日本的性格を保証した。彼らにとって、日本的基督教は教祖内村によってすでに体現されていた。無教会集団が教祖内村を絶えずアピールしたのは、このような事情による。

それでは、第二期無教会集団はどのように日本的基督教を主張したのであろうか。

宮田光雄によれば「もっとも、《日本的キリスト教》という言葉は、よく知られているように、つとに、内村鑑三によって用いられ、それ以降、無教会主義の人々によって継承されてきた用語」[583]だと日本的基督教という用語の由来を述べている。

（1）鈴木俊郎：

「先生は早い頃から『日本的基督教』ということを強く主張」したと述べ、「日本的基督教」や「無教會主義」は「同根のものの」異なる名称[584]であると説く。

（2）石原兵永：

「日本的キリスト教は、無教會精神の一つの具體的表現」[585]であると主張する。

（3）藤本武平二：

日本における内村の出現を喜び、「歐米人がその中へ混入した不純物、希臘的現世主義並に教會主義を剔抉し、キリストの純正なる福音主義に還元して、良く之を大和民族獨自の文化の内に包容せしむる道を拓いた」と述べる[586]。

（4）政池仁：

「日本のキリスト教は何と言っても無教會主義がその代表となるであろう。…日本的なもの、日本で新たな力を得て發展したキリスト教と言えば無教會主義」[587]であると述べている。

（5）矢内原忠雄：

「キリスト教が生きる道は、内村鑑三の説いた生き方以外にはない」[588]と説く。

そして、鈴木俊郎は、「『内村先生の日本的基督教』、『無教会主義基督教』、これらは日本人により日本人において生れた日本自生の基督教」であり、現今のキリスト教が無力な理由は、「日本人自身の基督教がないから」[589]だと指摘をしている。

内村と日本的基督教に関する上掲の諸発言は、日本的基督教が議論される以前に、内村がすでにそれを論じており、彼の予言が無教会の出現によって成就したことを訴えている。そして、伝統物語には、日本的基督教の開祖・内村に日本的伝統が流れ込んでいることの立証が期待された。諸記述者たちが取り組んだのは、無教会に定義に沿った、日本的基督教の起源物語の創出であった。無教会が提示した日本的基督教の定義は、第二期無教会集団の正統性を訴えるための装置であった。

ところが内村家（内村の家族）は各無教会集団の正統性を否定している。内村祐之編『内

583 宮田光雄『権威と服従：近代日本におけるローマ書十三章』新教出版社、2003 年、135 頁。
584 「日本基督教の展開」『独立』（6）明和書店、1950 年、57 頁。
585 石原兵永『無教会史』三一書店、1950 年、60 頁。
586 『基督信徒之友』（104）基督信徒之友社、1942 年、274 頁。
587 「無教會主義の發展すべき方向」『独立』（5）明和書店、1950 年、16 頁。
588 『YTZ』（24）、545 頁。
589 「日本基督教の展開」『独立』（6）明和書店、1950 年、58 頁。

村鑑三追憶文集』の（1 頁）には「遺稿」という表題の下で内村文書が載せられている。そこには「今日流行の無教會主義者にあらずと」との一文があり、内村存命時代の無教会主義が批判されている[590]。同書には「遺稿」を初め、無教会集団の指導者たちや友人などの文書が載せられている。しかし同書が、同時期の無教会集団を批判するために「遺稿」を冒頭に配置し、その後に、具体的な批判の対象として様々な文書を載せた可能性が考えられる。

あるいは、同書の所収から外れた思索は無教会主義ではない、と言いたかったのかもしれない。「遺稿」が何を裁いているのかを問うことができるだろう。いずれにせよ、これもまた内村の無教会を社会にアピールすることにを目的とした文書とみなせる。

宗教団体法施行下で無教会集団を守ろうという使命は、第二期無教会集団内で共有されていた。内村没後、第二期無教会集団は、主流教会からの批判にさらされた。その批判から自集団を防衛するために、また、日本的基督教アピールのために教祖内村物語が創出された。その物語の主題は、(1) 教祖の特性、(2) 無教会の信仰、であった。内村物語に含まれるクラーク伝承物語も、その二つの主題に基づいて形成された。

まとめ

第三章は、内村物語の背景である宗教団体法について考察した。そして、主流教会からの批判、それに対する第二期無教会集団の反論も検討した。日本的基督教を巡る様々な論争の中で宣教師が再評価されることにより、クラークの評価も再証明されることを検討した。

こうした検討のすべては主に対外的な考察である。第四章では無教会集団の深層部を検討する。対内的には一致しているように見える諸主張の背後で、各集団は後継者、教祖像の分裂、教祖物語の管理といった問題に取り組まねばならなかった内部の動きを分析する。

590　内村祐之編『内村鑑三追憶文集』聖書研究社、1931 年、1-3 頁。

第四章　教祖内村像の構築に関する考察

第一節　内部、外部における内村の評価

1－1　「教祖内村」対「異端者内村」

内村は「先生」という尊称で呼ばれた。ノルマンは、無教会集団内部の先生という用語の使用は、内村を「日本的様式」に位置づけようという対外的なアピールを意図していたと主張する[591]。先生という用語は、弟子たちや集会の出席者にとっては一般的な概念以上の意味を持っていたと考えられる。その尊称には、集会で聖書を教える者というより、「グル」[592]の意味が強く反映されていたと筆者は考える[593]。内村は第二期無教会集団の教祖であった。では「教祖」とは何か。島薗進は教祖を「一つの宗教伝統の創始者」と述べ、その用語が適用される例を挙げている。(1) 歴史宗教、世界宗教の創始者 (2) 近現代の宗教教団の創始者 (3) 近代以前の独自性の強い宗教団体の創始者[594]である。この分類に従えば、内村の場合は (2) に該当すると筆者は考える。ただし島薗は、「(a) 信徒 (b) 一般社会や他宗教 (c) 客観的考察者」によって教祖の見方は異なる[595]、と指摘している。ある団体の人物が教祖か否かという見方は外部と内部によって異なるのである。

たとえば、牧口常三郎は新宗教の創始者と言えるが、信徒達はそうは考えておらず、彼らは自らの団体を「日蓮正宗の枠内のもの」、「日蓮の真の教えの継続」と考えている[596]。このような自己認識は、第二期無教会集団にも観察できる。

創価学会には二人の創始者がいる。日蓮と牧口常三郎である。第二期無教会集団の認識においては、イエスの教えと内村、プロテスタントと内村というような二重構造がある。島薗は、典型的な教祖には (1)「ある宗教者を絶対的な指導者として強く崇拝する集団が、一定期間以上存在してきたこと」、(2) 指導者が「決定的に重要な理念や信仰形式を創出、開示したとみなされていること」という二つの要素が伴っているという[597]。M・マリンズは「準教祖」について次のように述べている。

---

591 W・H・H ノルマン「現代無教会主義の一研究」『神學研究』7、1958 年、305 頁。

592 「Guru」に関して良く説明しているのは Joel D. Mlecko の *The Guru in Hindu Tradition* と筆者は考える。, Joel D. Mlecko, "The Guru in Hindu Tradition," *Numen* (29:1), pp. 33-34 を参照。

593 勿論、これは彼らが内村をグルと見なしていたことを意味することではない。筆者が、内村と彼らとのやり取りの記録を分析してそう判断したのである。内村に対する弟子たちの Guru 認識とは例えをする必要はないと筆者は考える。簡単に紹介すれば、カルロ・カルダローラは無教会における先生という存在は「神の道具」(カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年、15 頁) と分析している。

594 宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣出版、1987 年、11 頁。

595 同書、11 頁。

596 同書、11-12 頁。

597 同書、12 頁。

> キリスト教土着運動のカリスマ的指導者も同様で、新たなものも創りだしたが、それは既存の宗教伝統との連続性が認められる範囲内でのことである。日本の準教祖たちは、外国人宣教師がもちこんだ宗教伝統と意識深いかたちで決別したが、それと同時にキリスト教の伝統を、この新たな文化の文脈の中で人々に伝えていった。[598]

内村に関する記述の中にも、内村を教祖という語を充てている場合がある。例えば、畔上道雄は、無教会が「カトリック主義」ではないことを主張する際に、その用語を用いている。

> 内村が 教祖 となり、塚本が二代目 [599]

ここで畔上は内村を「教祖」というカテゴリーに入れている。興味深いのは、「二代目」という表現が使われていることである。この記述は、無教会集団の継承者問題を背景としていると考えられる。

また、亀井勝一郎も内村を教祖という用語で表現している。

> 彼は教祖であった。しかし 一宗派の教祖 ではない。變貌を迫られた民族の混純の呻きを自己の呻きとして、これを主イエスに聞かれんことを祈った 民族の教祖 [600]

亀井は畔上と異なり、内村の地位を「一宗派の教祖」にとどまらず、「民族の教祖」にまで押し上げている。これ以外にも、「始祖」[601]や「開祖」[602]という用語で内村が表現されることがある。さらに「日本国の師父」、「人類の指導者」[603]という表現まである。

現存する資料から判断するに、内村死後、彼の名は無教会集団の中で象徴的な教祖として理解されていたと筆者は考える。その地位は会社神話の創業者に相当する。

では、1930 年代以前に、主流教会は内村をどのように評価していたのだろうか。

内村の教祖的な性格を早い時期から指摘したのは、「H・F・パルマリー（H. Frances Parmelee）」である。パルマリーは内村との書簡で彼を「宗派を形成した人物」と形容し、「I am sorry to see that you yourself have become so sectarian that you cannot bear the criticism you give to others」[604]と語っている。このパルマリーの評価は宣教師という自身の立場によるものであり、それには否定的な意味が込められている。そして、内村逝去を報じる新聞の訃報欄（1930 年 3 月 29 日）は、内村を「基督教界の長老」と呼んでいる [605]。だが、主流教会側は彼を異端者と

---

598 M・マリンズ著、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005 年、64 頁。
599 畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、222 頁。
600 亀井勝一郎『日本人の典型』角川書店、1956 年、190 頁。
601 毎日新聞社編『日本のこころ：その代表人物』毎日新聞社、1969 年、273 頁。
602 岩隈直『無教会主義とは何か』山本書店、1967 年、152 頁。
603 『基督信徒之友』（85）基督信徒之友社、1941 年、31 頁。
604 Darrell E. Allen, *Beyond Pacifism: Determining the legacy of Uchimura Kanzō*, Saarbrücken: Scholar's Press, 2013, pp. 150-151.
605 「内村鑑三氏逝く」『読売新聞』、1930 年 3 月 29 日、朝刊。

評価していた。
まず主流教会による内村異端視の証拠として、彼の全集出版中止が挙げられる。1919 年 11 月 9 日付の『読売新聞』には「神学上の意見の相違から『内村全集』出版中止となる」という見出しの記事が載る [606]。記事によると、内村の「再臨説」をめぐって論争が起き、結果として『内村全集』が出版中止となった。それは「内村派」の再臨説が当時の主流教会の神学と相容れなかったからである。また、内村がキリスト教界の「異端者」の一人に数えられていたことも出版中止の要因であっただろう。

> 内『村』田『村』松『村』氏共通の三村會…基督教界の異端者　内村鑑三、田村直臣、松村介石、三氏の三村會 [607]

内村は「基督教界の異端者」として分類されていたのである。「三村」以外に、植村正久が含まれた「四村」もあった。しかし「四村では仕損ずるとは田村さんの話で、今は三村となった」[608]のである。「三村」の構成員は、松村介石（道会の創設者)、田村直臣（日本教会から免職)、内村鑑三（無教会の創設者）で、文字通り「基督教界の異端者」であった。内村は他にも「教会の反逆児」と呼ばれることもあった [609]。このような主流教会による蔑称に対して内村文書には次のような反論が載せられている。

> 自分等を異端呼はりする教会の人達は宜しく此書を精読すべきである。[610]

1930 年 3 月 30 日、内村と共に異端者と呼ばわりされた田村直臣と松村介石が新聞に追悼記事を寄稿している。松村は異端者としての内村の生涯を次のように回顧している。

> 内村君は…進化論を紹介したりして頻りに異端論を吹込んだものだ、僕はその時は正統派のゴリゴリだから大に面喰ったものだ、今から之れを想へば却って晩年の内村がゴリゴリの正統派で僕の方が異端論者だから不思議なものさ。[611]

以上のように内村は存命中から、主流教会によって異端者という烙印が押されていた。それでも、内村は明治キリスト教指導者としての地位を占めていた。内村の異端者としての評価は、彼の没後、主流教会によって見直される。
しかし、主流教会が内村の評価を見直しても、主流教会のそれと第二期無教会の内村評価

606　同新聞、1919 年 11 月 9 日、朝刊。
607　「教會から異端視の三師が興ある心の會」同新聞、1920 年 3 月 26 日、朝刊。
608　「教会の反逆児内村鑑三」同新聞、1925 年 9 月 25 日、朝刊。
609　同新聞。
610　『UKZ』(35)、483 頁。
611　「鬪士内村」『読売新聞』、1930 年 3 月 30 日、朝刊。

との間にはやはり食い違いがあることに注意すべきである。反教会路線の第二期無教会集団が当然のこととして、自らの教祖を反教会的な人物として描写し続けるのに対し、主流教会側は教会に対する理解が深く、協力的な内村像を提示するのである。

第二期無教会集団と主流教会の論争において、主流教会があえて内村を引き合いに出して、無教会陣営の畔上を攻撃したことがあった。また、由木康は、内村が主流教会に理解を示していたということを、内村文書から論証しようとした[612]。由木は、その内村理解に基づいて後継の無教会集団を批判し、「無教會主義の信徒達は、内村先生の無教會と今日の無教會主義とを漫然と同一視してゐるらしいが、もし先生を正當に理解したならば、今日の無教會主義を共に否定せざるを得ないであらう」[613]と述べている。主流教会は、教会の理解者としての内村と彼を誤解した後継者たち、という構図を用いて内村と第二期無教会集団の分断を目論んだのである。また、Z・Y・Z も「所謂無教會は存在しても、内村が言ってゐた無教會は今は存在せぬ。今の無教會は、無教會の字を利用してゐるに過ない」[614]と述べて、内村と第二期無教会集団とを区別している。

たしかに、主流教会は内村を肯定的に受け入れた。そのことは『日本基督教団より大東亜共栄圏にある基督教徒に送る書翰』（1944 年）から確認できる[615]。

> 内村鑑三は 、…歐美の特に美國…宣教師の一日も早く日本より退散して、日本人の手による日本國自生の基督教の必要の叫んだ 先覺者 である。

1930 年の以前には異端者であった内村が、1944 年には日本的基督教の「先覚者」として復権されている。しかし「先覚者」内村は、主流教会が作成した武士リストからは外され、異邦人の身分に留まらせられた。さらに、松田智雄は、日本的基督教という標語の下で、各教会が「日本主義 國家主義 儒教主義」に妥協していく中で、植村正久と内村鑑三は「正統神學」を守った、と書いている[616]。松田にとっての内村は日本伝統に抗った人物なので、伝統物語の中の像に相反している。

内村を日本キリスト教界の普遍的な指導者の一人に数えようとした主流教会に対抗するかのように、第二期無教会集団は、独自の教祖像を構築しようとした。それは第二期無教会集団が主流教会による内村の評価を受け入れるなら、無教会集団は独自性を失い、日本基督教団に編入される恐れがあったからである。

---

612 『新興基督教』（11）、日獨書院邦文部、1936 年、24-26 頁。
613 同書、26 頁。
614 同書、43 頁。
615 日本基督教団[編]『日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰』日本基督教団、1944 年、12 頁。
616 『基督教文化』（52）、新教出版、1950 年、52-54 頁。

第二節　第二期無教会集団による教祖像の構築

では、無教会集団内での内村評価はどのようなものだったのか。カルダローラによれば、無教会の「弟子の側では、その『先生』を偶像化してしまう傾向が、いつも存在」していた[617]。また由木の目には、「無教會主義者は、内村先生のやうな偉い先生が唱へられたのであるから無教會主義は眞理であると考へてゐる」ように映っていた[618]。由木の発言から、第二無教会にとっての内村の存在の大きさを把握できる。

以下では、第二期無教会による内村の神格化、あるいは教祖化の過程を、(1) 遺言、(2)、内村主義、(3)、聖人崇拝、(4) イエスとの同格化、(5) 破門の権威、(6) 新宗教としての無教会集団、という順で検討する。この順には特別な意味はなく、それぞれの作業が互いに関連しているわけでもない。しかし、内村という存在が無教会集団において重要なシンボルであったことが、それらの検討で明らかとなるだろう。

2－1　遺言

教祖たちは臨終の際、宇宙の完成を祈り、または語るという行動パターンを見せる。たとえば、キリスト教の教祖イエスは十字架で死ぬとき「成し遂げられた」[619]という遺言を残したとされている。内村も臨終の時、「人類の幸福と日本国の降盛と宇宙の完成を祈る」と言い残したという[620]。また、十字架上のイエスが「渇く」と言ったように[621]、藤本武平二の記録によれば、内村も最後に「渇く」[622]と述べている。

内村の遺言について矢内原は、「古今東西の歴史において、内村鑑三以外の何人が『宇宙の完成』のために祈って死んだでせうか」[623]と感嘆している。斉藤も、内村の遺言についてコメントしている。

> 私は幸にも、イエスの伝え給うた恩寵の真理を、先生の臨終の唇を通し、千万言を圧縮した「遺言」として、与えられたのである。[624]

しかし、イエスの遺言もそうであるが、内村の遺言も、第三者による記録であり、記録者によって内容が異なる。内村祐之版の内村の最後の遺言は次のようである。

617　カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年、213 頁。
618　『新興基督教』(11) 日獨書院邦文部、1936 年、24-25 頁。
619　「ヨハネによる福音書」19 章 30 節。新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年、(新) 204 頁。ここでは「ヨハネによる福音書」の伝承史に関する議論はしない。ただ、「ヨハネによる福音書」の描写が筆者の関心である。
620　安芸基雄『晩年の内村鑑三』岩波書店、1997 年、228 頁。
621　「ヨハネによる福音書」19 章 28 節。新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年、(新) 204 頁。
622　内村祐之編『内村鑑三追憶文集』聖書研究社、1931 年、31 頁。
623　『YTZ』(24)、315、509 頁。
624　斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年、312 頁。

これが最後であってもよし、又二度、三度とあってよし、しかし古稀の祝の强飯を食べて死ねば 日本武士 として此上なし。[625]

内村祐之が伝える遺言は上記の遺言とは異なって、日本武士が強調されている。このように、遺言の内容は記録者たちによって異なる。数多の遺言の中で、各集団はそれを選択するか、捏造していると筆者は考える。また内村の遺言は、他の教祖たちの遺言と同じように、弟子たちによって伝えられ、賛美されてきた。この遺言の伝承と宣布にも対外的なアピールという意図が作用したと考えられる。

2－2　内村主義

政池仁は内村存命中、「内村主義」「内村イズム」があったと回顧している。内村自身はその用語を嫌ったと伝えられるが、その理由は「『内村主義』ということを許すならばキリスト教じゃなくて内村教ができる恐れ」があったからだという[626]。内村主義という表現は、内村存命中から弟子たちや周りの人々による教祖化がすでに進行していたことをも示唆する。

しかし、それが内村に由来するのか、それとも集団に由来するのかについては、検討を要する。政池の記述は、無教会集団が「内村教」などではない、との主張として解釈もできる。それは創価学会が教祖の存在を否定しているのと同じである。矢内原も「内村宗」[627]および「内村鑑三派神道」[628]という用語を記し、他の集団を牽制している。二人による「内村教」、「内村宗」、「内村鑑三派神道」などの用語は自分が属している集団の別称ではなく、散発的に創設された他の無教会集団の中で、自集団を正統とし、他方を異端として区別するための用語であろう。

2－3　聖人崇拝

聖人崇拝とは遺物崇拝、聖像崇拝、人物崇拝などを指す。斉藤宗次郎は内村が残した文字を「拝見」し、「われわれは先生の筆跡を通して、先生のこの長所と美点をも学ばなくてようであろうか」[629]と述べている。斉藤は内村崇拝者の最も顕著な例でもある[630]。

聖人崇拝のもう一つの例は、内村の肖像画の頒布である。『愛と眞』には「内村鑑三先生油繪肖像頒布」という広告が載っている。画家は石河光哉であった。黒崎が、内村に師事し

625　内村祐之編『内村鑑三追憶文集』聖書研究社、1931 年、291-292 頁。
626　「内村鑑三と無教會主義」『独立』(6) 明和書店、1950 年、35 頁。
627　同書、15 頁。
628　『YTZ』(24)、573 頁。
629　斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年、235 頁。
630　岩田祐介も勿論、本文章に関したことではないが「斉藤の記述からは確かに『内村崇拝』的なニュアンスを感じ取ることができる」(「内村鑑三における師弟関係：斎藤宗次郎『二荊自叙伝』を手掛かりに」『アジア・キリスト教・多元性』(4)、2006 年、14 頁) と斉藤宗次郎を評価している。

た石河光哉ほど「先生を描くに適した人は無い」と太鼓判を押し、読者たちに彼の作品を勧めている[631]。このように内村の肖像画家も、「七人」[632]による選別と認証を必要としたのであった。

矢内原の場合は、内村が現今の日本の状況を見たら、痛憤するはずだと想像し、「我ら汝と共に日本の理想の爲めに祈らう。泣くも祈るも、我らは汝と共である。ああ、天に在るわが師よ」[633]と述べている。矢内原にとっても内村という存在は先生以上の意味を持っていた。塚本も亡き内村の視線を意識し、「天国に行った時先生に誉められるやうに、叱らないやうにというが、今日この頃私にも最も強い原動力である」[634]と告白している。また政池の場合は、モーセと内村を比べて次のように語っている。

> モーセがシナイ山から律法を持って降りたときすら顔が輝いて他の人たちは直接見ることができなかった、といいます。いわんや律法がなくして福音を我らに伝えてくれたところの内村鑑三先生の顔が輝いて見えたのは当然であります。[635]

彼はまた「先生は今も生きて居られる、弟子の哀に生きて居られる、…血は一様に流れている」[636]と述べ、先生の臨在を想像している。

内村は預言者でもあった。石原兵永の記録を検討する。『内村鑑三の思想と信仰』には石原兵永が内村に預言を書き留める場面が描写されている。石原兵永を呼び出した内村は彼に「君、一つ僕が預言するから、何かへ書きとめて置いて、僕が死んだ後でそれを出して見給え」と言って、自分の死後に無教会集団で起こることを伝えている。もし柏木会が何かをしたらその預言を見せ、それまでは秘密にすることが命じられている[637]。その預言の内容は、自分の死後、柏木会を解散し、雑誌も廃刊することであった[638]。その後、石原兵永は内村文書にさらなる預言を探し、当時の無教会集団の動きとそれとを比較する。『内村鑑三の思想と信仰』の「内村鑑三の預言」の章は、内村の預言とその成就の証明を内容としている[639]。もちろんこれは、無教会集団に対する石原兵永の批判のスタイルの一種であろうが、内村が預言者として描かれていることは無視できない。

---

631 『愛と眞』(14)、永遠の生命社、1947 年、19 頁。
632 矢内原が公表した内村の弟子たちを現す用語。本論文の 145 頁を参照。
633 「内村鑑三を語る」『独立』(3) 明和書店、1948 年、2 頁。
634 塚本虎二『内村鑑三先生と私』伊藤節書房、1961 年、118 頁。
635 「視よ、この人」『独立』(6) 明和書店、1950 年、49 頁。
636 『基督信徒之友』97、基督信徒之友社、1942 年、33 頁。
637 石原兵永『内村鑑三の思想と信仰』木水社、1948 年、145 頁。
638 同書、147 頁。
639 同書、143-182 頁を参照。

2－4　イエスと同格の内村

内村の遺言からもわかるように、教祖内村の地位は、集団の首長、また創設者という地位を超え、イエスと同格にまで高められている。矢内原によれば、藤井は内村について「イエスの人格が彼に明かに示された」[640]と語った。益本も、「教會の人々が内村の主張に反對した。かかる反對者は、イエスに倣はざるものである」と述べて、イエスと内村を同一視している[641]。また、矢内原の『藤井武小伝』に載せられている藤井と内村の出会いの逸話は、「マタイ福音書」のイエスと弟子たちの湖上出会い物語のパロディーとして読むことができる。その物語でイエスは怖れる弟子たちに向って、「安心しなさい。わたしだ。恐れることはない」と語ったという[642]。同様に内村も怖がっている藤井に出会ったとき、「少しも怖い事はない。心配したまふな」と語っている[643]。この二つの物語は先生と弟子の出会い、弟子の恐怖、先生の言葉という形式をとっている。そして先生の言葉がイエスと同じ内容で構成されている。内村の弟子たちは内村をイエスと同格化しているので、この内村の言葉はイエスの言葉のパロディーとして理解できる。これは藤本武平が伝える遺言にも見出せる特徴である。

さらなるイエスとの同格化の例として、内村の生涯の演劇化が挙げられる。1952 年に内村の生涯、特に学生時代がシナリオ化され、合計三度上演された。それぞれの上演時期はクリスマス前の日曜日で[644]、教会の聖誕祭劇のような性格を持っていたと言える。シナリオは総 3 幕で、札幌農学校時代からアマースト大学時代までの期間を扱っている。第 1 幕 1 - 2 場はクラークの物語であり、イエスを信ずる者の誓約がその主題である[645]。第 2 場の終わりで内村は次のように語る。「神は、世界教会会議のゆるしなくとも僕に牧師の職を行うことをゆるしたもうであろう」[646]。第 3 幕には内村による聖餐式の場面がある。内村とシリーの会談後、何者かが内村の部屋のドアの前に一つの箱を置く。その中には「サンタ・クロスより」と書かれたメモがあり、リンゴとパンとブドウ酒が入っている[647]。第三幕は、内村がそれらを用いて聖餐を行なう場面で閉じられる[648]。

この劇のシナリオもまた内村物語のレパートリーの一つである。シナリオの制作では、集団の解釈に沿うように資料が取捨選択され、内容が加工されている。このシナリオは藤尾正人が書き、『余は如何にして』と『流鼠禄』が原作に選ばれている[649]。

しかし、劇中のアマーストを舞台にした石炭の物語は、クリスマスイブの出来事に設定さ

640　『YTZ』(24)、745 頁。
641　益本重雄、藤澤音吉共著『内村鑑三傳』獨立堂、1935 年、387 頁。
642　「マタイによる福音書」14 章 27 節。新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年、(新) 32 頁。
643　『YTZ』(24)、749 頁。
644　すべて 12 月 21 日の日曜日。
645　藤尾正人『酒枝義旗先生との出会い』キリスト教待晨集会、1988 年、94-122 頁。
646　同書、121 頁。
647　同書、156 頁。
648　同書、157-158 頁。
649　同書、158 頁。

れているが、原作の『余は如何にして』では 1886 年 3 月 8 日の日記に基づく物語とされている [650]。劇中のシリー物語は「クリスマス夜話＝私の信仰の先生」を参考していると筆者は考える [651]。『余は如何にして』と「クリスマス夜話＝私の信仰の先生」の物語は矛盾する。しかし、藤尾はクリスマスイブという象徴用語を用いて内村を脚色している。内村文書にはクリスマスイブの日に自分の部屋で聖餐を行なったという記述はない [652]。

注意すべき点として、イエスと同格の内村像は主に預言者物語にしか見られない。また第二期無教会集団が描写する教祖像は多様であり、相容れないこともある。演劇版の内村物語は、本論文第一章で紹介した伝統物語と相反しているようにも見える。

教会で催される聖誕祭劇の様式で内村物語が制作され、回心がクリスマスイブに設定されていることから、内村の地位がイエスの地位に昇格されていると結論付けることができる。

2－5　破門

内村が自分の門下生を破門したことは有名な物語である。内村は、「彼の弟子が自分の誤りを認めて謝罪するまで近くには寄せつけなかった」[653]という。畔上は、内村が彼の愛弟子である藤井武、塚本虎二と決別したことを伝えており、「内村は死ぬまで、…少しでも変わった意見を持つ弟子たちを異端としてきびしくさばいた」[654]と指摘している。破門という言葉から内村の集団が閉鎖的であったことが解釈できる。

教祖による破門は、教祖の死後、破門を生き残った弟子たちが、本当の弟子という勲章を自らに与える役割を果たしたと筆者は考える。破門を生き延びた弟子たちは、裏切り者のユダのごとく、塚本を攻撃した。塚本は、「間もなく先生が亡くなられました時、皆は塚本が先生を殺したと言って私に石を投げつけました」と回顧している [655]。

中沢治樹は塚本の講演を批判し、「塚本は最もラディカルな無教会主義の提唱者として知られているけれども、これらの講演の題を見る限り、無教会主義という語は見られない。むしろ他の講師たち黒崎や矢内原の方に見られます」[656]と語っている。この批判の中で、中沢は、塚本と他の弟子たちを区別している。これは内村の弟子たちの間で権力争いがあったことを暗示している。興味深いのは 1950 年の無教会主義講演会である [657]。筆者はこの講演会

650　鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』岩波書店、2017 年、218 頁を参照。

651　『UKZ』(29)、343 頁を参照。

652　嶋田順好は 1885 年、クリスマスイブの記録はないと述べている。しかも、1866 年「12 月 24 日~25 日を教師の家庭や友人宅に招かれ、それらの人々と共に過した形跡は見られない」（嶋田順好「『余は如何にして基督信徒になりし乎』における内村鑑三」『キリスト教と文化』(23)、2007 年、85 頁）と述べている。

653　W・H・H ノルマン「現代無教会主義の一研究」『神學研究』(7)、1958 年、300 頁。

654　畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、54 頁。

655　「内村先生と私」『独立』(17) 明和書院、1950 年、11 頁。

656　『内村鑑三研究』(60) キリスト教団出版社、1981 年、36 頁。

657　無教会主義講演会（1950 年）：無教会主義講演会は 1950 年、総 4 日間、東京と大阪で開催された。講演者は塚本虎二、金澤常雄、黒崎幸吉、矢内原、松田智雄、関根正雄、政池仁、鈴木俊郎であった。新旧両世代が共に講壇に立つ画期的な講演会であった。同会では何が論じられたのだろうか。金澤は、

が第二期無教会集団の指導者たちを公表する場であったと考える。しかし 1950 年の講演会でも塚本と矢内原との権力争いが検討できる。東京の講演会で塚本は突然自分と内村の一致を主張する。

> 昨晩になりまして、『内村全集』を読んでいると、私の言いたいと思ったことをちゃんと先生がさきに言っておられることを発見して、これは困ったと思いました。[658]

そして、彼は次のように言及している。

> 今度は自分が書いたものを読んでいたところが、ちょうど先生がお書きなったより二年前に同じことを相当強い言葉で書いておることを発見しました。[659]

次の大阪の講演会で塚本は上記の「間もなく先生が亡くなられました時、皆は塚本が先生を殺したと言って私に石を投げつけました」と発言する。それに対して矢内原は内村の葬式の話しをする。それは内村の葬式には数多の人々が雲集したこと、そして藤井の話を挙げている。

内村の無教会とは、十字架の福音であり、また、パウロ、ルター、内村に伝えられた信仰であると主張する。そして、「内村鑑三によって起こった純國産のキリスト教」が無教会である、とした。(『独立』(6) 明和書院、1950 年 9-10 頁) 矢内原は「自由と寛容ということがプロテスタント信仰の眞髄であり、その眞髄を受繼いだものが無教會主意」だと述べている。(同書、16 頁) また彼は「無教會と教會が一つになることはできません」と断言し、「十字架の福音」が無教会の核心と強調する。(同書、16-17 頁) 黒崎は教会史を (1) 初代キリスト教会、(2) カトリック教会、(3) プロテスタント教会、(4) 19 世紀以降のキリスト教、(5) 内村先生 (無教会) の段階に分けている。(同書 18-21 頁) 彼は無教会の特徴である聖書重視の態度の起源をプロテスタント教会に求め、ルターが聖書に関心を持ち、「小數の有志と共に聖書の研究にその勢力を集中」したことと、無教会の聖書研究とを比較する。(同書、19 頁) 黒崎によれば、内村の時代はルターの時代より「眞直」(同書 22 頁) に聖書に集中できている。このような無教会集団の態度は、内村の模倣でも服従でもなく、「神の眞理」への信心に基づくので、この態度を主流教会も学ぶべきである、と彼は説いた。(同書、26 頁) 塚本は、西洋教会史を概観し、教会をカトリックとプロテスタントとに分ける。(同書、27-28 頁) そして、無教会をプロテスタントのカテゴリーに入れ、「プロテスタンチズムの徹底が無教會」であり、十字架が第一である、と主張する。(同書、28、30 頁) 無教会の共通点は「教會に入らない、…教會の外に立っておるということ」であり、これこそが「無教會の健全な證據だ」と述べている。(同書、31 頁) 松田は内村の「独立」の教えを強調する。(同書、35-39 頁) そして、内村の信仰生涯を三つの段階、(1) 自己発見 (2) 十字架の贖罪 (3) 再臨に分ける。(同書、38 頁) また、松田は他の演者のように内村の生涯をルターと重ね合わせる。松田によれば、独立とは「十字軍の信仰に歩むことであり、神の前に独り懼れとともに喜びを持って立つこと」である (同書、39-40 頁) と。関根は、無教会の権威は「祭司的ではなく、預言者的」(同書、40 頁) であると言う。鈴木俊郎は、キリスト教が日本を救うと内村は考えたと主張する。(同書、55 頁) しかし、日本のキリスト教界はキリスト教を「民主主義」、「平和国家の方便」として捉え、政策に右か左かの立場で同調している、という。このようなキリスト教では国を救うことはできない、と鈴木俊郎は警告する。(同書、56 頁) 彼は内村のキリスト教をプロテスタントに位置づけ、内村は早期から「日本的基督教」を説いたと主張する。(同書、57 頁) 鈴木俊郎は、日本の教会が神学的にも、聖書研究の面でも進歩したと評価する。だが、そこには「内村先生に見られたような日本人の腹をその底からゆさぶる全人格な信仰は、見」られない、という。そしてそれが「日本人の基督教の無力の原因」だと指摘する。(同書、58 頁)

658 「無教會主義の徹底」『独立』(6) 明和書院、1950 年、28 頁。

659 同書、28 頁。

> 彼は突然、「塚本虎二、ここにいるか、いるならここに進み出て、先生と手を握れ」と叫んだのであります。…当時内村先生と塚本先生との間に問題があったのであります。[660]

そして、後でこのことを藤井に聞いたと矢内原は述べ、彼から次のような答えを得たと述べている。「ああ言えば、塚本が出てくるだろうと思った」[661]。この発言は先生と問題を起こし、葬式にも出なかった塚本の恥部を公開の席で暴露したのである。これらは無教会を弁護する講演会で発説されたことである。つまり、誰が内村の真の後継者であるかに対する戦いである。破門は内村没後、まず生存していた弟子たちを区別する機能を果たしていた。また、破門されても内村の側近として有名であった塚本は所謂弟子たちの標的となったのである。

塚本は、1930 年から 1933 年までの期間に 5 回講師として講壇に立った。ところが、他の講師たちの講演の内容は伝えられているのに対し、塚本の講演はその内、3 回がテーマを伝えられるのみで、その内容は記録されていない [662]。破門の過去は、内村没後、現役の弟子たちをふるいにかける機能を果たした。破門された弟子の処遇も対内的と対外的とに分かれると筆者は考える。無教会内部では塚本を吊るしあげる一方、対外的な無教会記念会では塚本を「七人」に含めて、彼に敬意を表したのである。ここで問題となるのは、誰を内村の弟子に含めるのか、である。内村の集会の参加者は弟子に数えられるのか。集会には参加せずとも、内村の著作物を愛読して弟子を自認した人々はどうなのか [663]。内村文書では後継者や弟子たちが指名されていないため、内村の弟子の特定は困難である。本論文が弟子の範疇に含めるのは、主に第二期無教会の指導者たちである。講演者リストは、1950 年開催の記念講演会での矢内原の発言に見出される。彼は自分を含めた、塚本虎二、畔上賢造、金沢常雄、三谷隆正、黒崎幸吉、藤井武を「我らは七人」[664]と表現しているのである。矢内原は、その七人について次のように述べている。

> 若き日結ばれた信仰の友情のなつかしさよ。四十年後の今日なほ信仰を共にし、同じ恩師の記念講演会に講壇を共にし、福音のための戦を共に戦ふことのうれしさよ。我らは七人である。然り、我らは今もなほ七人である。[665]

ここでは、七人弟子の要件として、無教会のために孤軍奮闘し、記念講演会にて講壇を共にした、ことが挙げられている。矢内原はこの発言によって、公式の弟子たちの名を世に知

660 『独立』(7) 明和書院、1950 年、28 頁。
661 同書、28 頁。
662 無教会史研究会編著『無教会史Ⅱ』新教出版社、1993 年、197-204 頁を参照。
663 内村と師弟関係については岩田佑介「内村鑑三における師弟関係：斎藤宗次郎『二荊自叙伝』を手掛かりに」『アジア・キリスト教・多元性』(4)、2006 年、4-7 頁を参照。
664 『独立』(6)、明和書院、1950 年、13 頁。
665 『YTZ』(17)、353 頁。

らしめ、その連帯の強化を企てしたのである。同講演会の講師の構成も興味深い。塚本、金沢、黒崎、矢内原の 4 人は第一期無教会集団の元老のグループに入れられ、彼らより若い世代は松田智雄、関根正雄、政池仁、鈴木俊郎で一まとめにされている。同講演会終了後、矢内原は、この構成が自身の提案であったことを明かし、その動機を次のように述べている。

> 一つは、之によって世代の推移がわかり無教会の基礎と、前途の展望が推知せられるだろうと思だからであるが、いま一つの理由は個人的な友情感に出でたのである。具体的に言へば、私は塚本、黒崎、金沢の三氏と講壇を共にしたかったのである。[666]

これは無教会集団というコミュニティー内に七人弟子を公表すると同時に、自分の位置を確認するための発言でとも言える。言い換えれば、自分の位置を確保するために、他の六人が動員されたのである。七人弟子は年齢や地位の面で互いに異なっている。奇妙なことに、矢内原は、同講演会において内村と弟子たちについて論じながら、生前の「内村鑑三は後継者を作らなかった」という発言を繰り返している [667]。また、無教会集団の指導権については次のように発言している。

> 誰も「ボス」ではない。誰も「ボス」の配下ではない。[668]

また、七人弟子のうち、畔上を除く六人が東京大学出身の法学士であることも強調されている [669]。矢内原の発言からは、教祖存命中の側近の解体と、第二期無教会集団の新しい弟子構築の企図で読み取られる。

以上は無教会陣営、特に矢内原が作成した弟子リストについての概観である。
しかし、主流教会側が注目していた内村の弟子は、畔上と塚本である。Z・Y・Z は二人を内村の弟子として提示し、彼らと内村との関係を述べる。彼は畔上より、塚本が内村の弟子に近いと述べ、「ここにイサクとヤコブの仲が出來てしまった」[670]と形容している。このように内村没後、無教会集団内部には後継者の地位を巡る争いが起きていた。

荒木美智雄は金光教における弟子集団を次のように分析する。直弟子サークルにおいて「教祖は、絶対なる『聖なる中心』」である。しかし、このサークルは二つに分けられる。それは斎藤重右衛門に代表されるサークルと、白神新一郎に代表されるサークルである。前者の教祖は「同志であり、ライバル」でさえである。後者の教祖は「絶対的な真理の伝達者であり、一切の意味の唯一の、源泉」であると荒木美智雄は述べている [671]。荒木美智雄の

---

666 『YTZ』(17)、352 頁。
667 『独立』(6)、明和書院、1950 年、15 頁。
668 同書、15 頁。
669 『YTZ』(17)、352 頁。
670 『新興基督教』(11)、日獨書院邦文部、1936 年、43 頁。
671 荒木美智雄『宗教の創造力』講談社、2001 年、65 頁。

分類は、塚本と矢内原の地位にも当てはまる。前者は塚本サークルに、後者は矢内原サークルに対応する。

2－6　新宗教としての第二期無教会集団

最後に鷹津義彦の主張を踏まえながら新宗教としての無教会集団を分析する。

> 自伝的な告白体と、その定型化としての私小説がつづくかぎり、作家の教祖的な性格もまた、脱却することのできない属性として、うけつかれてきたという事実であります。…つねに、特定の作品の読者が問題であったのではなく、特定の作家の信者が先行していたと、解すべきでありましょう[672]。

村上重良によれば、新宗教とは、「神道、仏教、陰陽道、キリスト教、儒教、民間信仰等を習合して、伝統的な儀礼、行法を再編成し集大成する傾向が強く、…布教活動をはじめ、儀礼、学習、集会等の集団活動が活発」な集団である[673]。伝統物語の記述者たちによる無教会記述は、ここに挙げられている、新宗教の諸特徴を有している。内村の無教会にも、キリスト教、儒教、武士道の「習合」、儒教の塾をモデルとする「伝統的な儀礼」の再編、そして、「集会等の集団活動」の活発さが認められる。内村文書による無教会の説明よりも、周りの人々による無教会の描写の方に、無教会の新宗教らしさが顕著に表れている。

しかし、内村が新宗教の教祖の特徴を備えていないように見える場合もある。日本の新宗教の教祖たちは主に農村出身だからである。内村や第二期無教会がそれを自覚していたかどうかは明言できないが、本論文第一章で検討した教祖内村の武士階級の強調は、無教会が、新宗教のカテゴリーから自分らを外そうと意図していたことを示唆する。上記の（1）-（5）の例は主に預言者物語の記述者たちに顕著な例であり、伝統物語の記述者たちの記述にはあまり見られない。預言者物語の記述者たちにとっての教祖内村は、、崇拝の対象であり、それに対して、伝統物語記述者たちにとっては創設者であった。いずれにせよ、両陣営にとって内村は教祖であった。

内村物語は、以上のような内村の教祖化の過程と並行して創出された。どの派閥が無教会集団内で教祖を語る権限を掌握するかによって、教祖のイメージも変わるのである。この過程で創出されるのは、歴史的人物の物語ではなく、シンボル化された架空人物の物語である。（1）－（5）に内村の人名が言及されていたとしても、それは内村死後の無教会集団による教祖像にすぎない。一言で言うなら、教祖の歴史は、教団史でもある[674]。したがって、教祖像を宗教集団内に探し求めなければならない。作品の外に作者が存在しないように、宗教

672　鷹津義彦「新興宗教の季節：近代化の仮面」『日本文学』（18）、1969 年、42 頁。
673　村上重良『新宗教：その行動と思想』評論社、1980 年、43 頁。
674　宮本要太郎「新宗教教祖伝の生成の一端をめぐって」『關西大學文學論集』（56）、2007 年、12 頁。

集団というテクストの外に教祖はいない。作者も教祖も、テクストから外れた場所で探すことはできない。

作者との直接の面談も結局、テクスト解釈の一つにすぎない。弟子たちと内村の面談の記録もテクストである。なぜなら、両者は時間と空間というテクスト内で出会うからである。教祖は、宗教集団というテクストの中に住まう作者に該当する。

テクストが様々な影響と引用（時代言語の使用）によって成り立っているにもかかわらず、読者がテクストの起源を作者のみに求めるように、内村物語の記述者たちは、様々な影響から成り立っている無教会の起源を内村という一点にに集約しようとした。したがって、内村という人名が含む意味は背景に規定、左右されている。内村物語の創出とは、特定の状況下に置かれた集団が、想像した教祖像をその名に押し込めようとする作業だったのである。

第三節　教祖物語の考察

3－1　『余は如何にして』と教祖物語

宮本要太郎は、自叙伝と教祖伝の差について次のように述べている。

> 教祖が自らの宗教体験を理解するために自叙伝を書くとすれば、教祖伝はその理解を少しでも共有したいという志向性に導かれている。[675]

この違いを内村物語に適用すれば、前半は『余は如何にして』を、後半部は、内村物語にも当てはまる。A－D 群物語はまさに「共有したいという志向性に導かれ」て創出されたのである。内村物語の記述者たちは『余は如何にして』以外の物語を知らなかった。そのため内村の存命中に、彼らが伝統物語を創出する必要性を自覚することはなかった。内村没後、教祖の教えと弟子たちの個人的記憶の中で生きることになる。

竹部弘によれば、金光教の信徒たちも、教祖存命中は「眼前に接する教祖に充足しており、伝記的な希求は余りなされ」なかった[676]。教祖没後は、明確な教祖像というより、教団の教え（慎誡（しんかい）、神訓（しんくん））が教祖像に取って代わったという[677]。そして、伝記的な人物像が「教祖が教えを説くに至る信仰形成過程解明へと欲求」[678]から始まった。金光教と似た過程を、無教会も内村没後に辿っている。内村物語の体系化以前、無教会主義が内村没後の空白を充足する。その後、無教会の次世代のため、歴史的な教祖物語が必要とされる。その中で、少年向けの伝記が出版された。ただし筆者は、物語創出のきっかけを宗教団体法対策と日本的基督教の主張に求める。

荒木美智雄は「金光大神」の『覚』と『覚帳』を「自伝としても、その内容・意図においても宗教的」であると指摘している[679]。そして、戦後の『根本典籍』と、現在の『金光教教典』を制度化された「宗教的テキスト」に位置付けている[680]。

以上の金光教の例からもわかるように、教祖伝が生まれるためには、教祖自身の手による自伝が必要とされる。無教会の場合、教祖の自伝として内村文書の中から『余は如何にして』が選ばれた。日本的基督教の定義を同書に容易に投影できたからである。

『余は如何にして』は、記述者たちにとっては歴史とした自伝だが、その内容はあくまでも宗教的であり、たとえそれが集団内で教典として制度化されていなくとも、内村の生涯を語る際の必修テクストとして格別の位置を占めている。このことは A-D 群物語からも、ま

675　宮本要太郎「教祖伝と民衆宗教」『宗教研究』（81）、2008 年、146 頁。
676　竹部弘「教祖像の力学」『宗教研究』（83）、2010 年、201 頁。
677　同書、201-202 頁。
678　同書、202 頁。
679　荒木美智雄『宗教の創造力』講談社、2001 年、58 頁。
680　同書、58 頁。

た、それ以降、出版されて続けている諸内村伝や研究書からも明らかである。

荒木美智雄は「聖伝」という用語を使っている。聖伝の物語・記述には「聖者、聖人、教祖といった宗教的人格の生涯の、外面的・歴史的事実の精細な記述、あるいはその人格を取り巻く歴史的状況の、大なり小なり客観的記述を問題にする傾向が強い」のである[681]。ここで言われている「聖伝の物語・記述」の諸要件を内村物語は満たしている。宗教的自伝は、「自身の内面性・内面的世界［を語る］であり…自叙伝が語るのは宗教体験の内面性であり著者自身の立脚点」である。『余は如何にして』の中心も歴史的な記述というより、内村の「宗教体験」が中心である。つまり、如何に「召命を受けたか」などを中心としている[682]。また、内村物語は聖伝のように『余は如何にして』を細分化して内村を具体的に描写している。

自伝と聖伝は性格が異なる。例えば、自伝が不動的だとすれば、「聖伝の物語・記述」は、記述者の目的に沿って選別された資料の再解釈であるから、流動的であると言える。

しかし、両者は、ある意味を読者に伝えようとしている点では共通している。

このような内村物語を初めて批判したのが柏木義円[683]であった。彼は、ルターと内村を比較する物語について、「日本に在て基督教會を迫害するなどは何程の事にも無え候」と指摘し、非戦論を打ち立てて貧困な生活を過ごしたと主張する内村物語については、「社會の迫害など有え候訳にては無」と指摘した。柏木は、このような内村物語は内村崇拝者たちによるでっちあげであると批判した。ただし、柏木の批判の対象は、『余は如何にして』を基にした伝統物語ではなく、『基督信徒のなぐさめ』を基にした預言者物語であった。

資料の選択と物語の捏造は、内村没後、各無教会集団の正統性に関わる問題の解決策であったと筆者は考える。内村像における矛盾した二つの物語は大きく二つで分類できる。一方は国家に対して語られたもの、他方は日本の主流教会に対して語られたものである。しかし、両者は共に国家と協力関係にあったことにおいては一つである。

宮本要太郎は「教祖像」の特徴を次のように述べている。

> 一つは、教祖の卓越性・超越性を強調することによって救済者としての教祖像を打ち出す「教祖の神格化」の方向であり、もう一つは、さまざまな不幸の中で救いの道を求め続ける救道者としての教祖像を描き出す「教祖の人間化」の方向である。[684]

宮本要太郎によれば、教祖像の構築は、「教祖の神格化」と「教祖の人間化」とに分けられる。そして、それを内村物語に適用すれば、第一章で言及したように前者は預言者としての内村に、後者は日本伝統の継承者としての内村に合致する。

---

681 同書、59 頁。
682 同書、59 頁。
683 『柏木義円集』(2)、未来社、1972 年、261 頁。
684 宮本要太郎「新宗教教祖伝の成立について」『宗教研究』(80)、2007 年、383 頁。

3－2　物語の拡張、そして教祖情報の掌握

B・ジョンソンによれば、新しい宗教運動を成長させるためにその教祖の弟子たちが模索する一般的な方策は、シンボル的な意味によって教祖の特徴を強化することである[685]。ところが、弟子たちによって構築された教祖像と比べると、教祖そのものは、彼らの記述にあるような特徴を持っていない[686]。テクストから得られた作者像に実際性が欠如しているように、弟子によって構築された教団の教祖にも実際性が欠如しているのである。

教祖物語は共同体の解釈によって形成される[687]。内村物語の記述者たちは、各物語に結び付けられている「儒教」や「武士道」という用語の定義に無関心であった[688]。ある集団を存続させるために創出された教祖物語においては、教祖に関する史実より、集団側のイメージが先行する。内村物語とは、第二期無教会集団が時代条件―つまり、日本的基督教―に合わせて再解釈した教祖像なのである。内村物語が引用した用語は、過去の意味をすでに失っており、時代によって新たに意味を吹き込まれていた。神話化作業の産物としての物語は、用語の過去の意味の証明を必要とせず、同時代の意味に集中する。このように意味は変動するが、文字は不変であるため、読者は物語を分析しない限り、それを歴史物語として理解しがちである。ここに神話用語と一般用語の違いがある。

内村物語は教祖伝なのか。内村物語を語った者たちは、内村を教祖化しようとしたのだろうか。彼らの意図は知りようがないが、テクスト分析によって、解釈者はそれらを教祖伝に分類できる。永岡崇は、教祖伝には「ジャーナリストや研究者を含めた多様な人々が教祖とされる人物について語る行為」も含まれると述べる[689]。そのような広い意味での教祖伝に、伝統物語も含まれる。筆者は内村物語を教祖物語として、それが記録された書物を教祖伝として定義する。本論文は便宜上、教祖物語より、伝統物語と表記する。

伝統物語はしだいに、内村の生涯だけでなく、無教会や内村の信仰と思想をも語るようになる。解釈者は内村物語の拡張の過程をたどることができる。

685　Benton Johnson, “On founders and followers: Some factors in the development of new religious movements,” *Sociological Analysis* (53), 1992, p. 4.

686　Ibid., p. 4.

687　リチャード・ボウカム「イエスの思いで：目撃者証言と伝承」『神学研究』（64）、2017 年、3 頁。

688　R・ボウカムもイエス物語の記述者たちを指して、「彼らは歴史に関心を示さず、むしろ共同体の中で今育まれている主イエスと信徒らの関係性にのみ関心を示していた」（R・ボウカム「イエスの思いで：目撃者証言と伝承」『神学研究』（64）、2017 年、3 頁）と述べるが、その無関心は、内村物語の記述者たちにもあてはまる。

689　永岡崇「新宗教文化の脱教団的展開」『宗教研究』（83）、2010 年、199 頁。

【図 19】

1978 年	岩隈直	これは教会の集会とは全く趣きを異にし、昔の儒者が四書五経を講義したのに似ていた。[690]
1994 年	田中収	内村をしてこのような形でキリスト教を収容させるに至る準備となったものは、武士の家に生まれたかれを養った 儒教 的倫理性 であった。[691]
1996 年	政池仁	儒教を想起させながら無教会について、それは「昔の漢字の塾にならって聴講者の名札をかかげさせた」と紹介する[692]。
1998 年	M・マリンズ	内村が同時代の植村正久や海老名弾正より、儒教の影響 を強く受けていたとし、その根拠として、儒教の学校のスタイルと内村の集会のスタイルとの類似を指摘している[693]。
2008 年	池永孝	内村の思想は、儒教に基盤 を置く純粋無垢なピューリタン的キリスト教の立場である。[694]

内村の信仰と無教会の特徴が論じられる度に、―それとセットであるかのように―内村の日本伝統継承者像も語られる。伝統物語は、時間順に流れる内村の生涯を軸としているように見えるが、テクストを俯瞰すれば、それが、日本的基督教という結果を理解させる背景として機能していることがわかる。

伝統物語はどのように無教会主義の背景として機能しているだろうか。加藤正夫による幼年物語を例に検証してみたい。

> 内村の父は高崎藩の藩士で 武芸に達していた が、儒学者としても立派な人で、内村自身も幼年時代に 四書五経 の名章句は暗誦していた。特に儒教の根本思想であった忠孝の道徳は、徹底的に教えられて、それを身につけていた。[695]

この加藤の記述も鈴木俊郎訳を参考としている。加藤は上掲の幼年期物語を語った後、

690 『岩隈直聖書講解双書』(8)、キリスト教図書出版社、1978 年、281 頁。
691 田中収「内村鑑三と儒教」『名古屋大学法政論集』(154)、1994 年、56 頁
692 政池仁『内村鑑三』キリスト教図書出版社、1996 年。
693 M・マリンズは内村の集会の特徴を「男女は講堂の左右に分かれて座るように求められた」(M・マリンズ『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005 年、91 頁) と述べている。しかし、この座り方が内村の儒教教育の影響の実例として挙げられていることは検討を要すると筆者は考える。
694 池永孝『日本的キリスト教の探求』竹林館、2008 年、48 頁。
695 加藤正夫『明治期基督者の精神と現代』近代文芸社、1996 年、37 頁。

「こうした儒教的感化、武士道的倫理は、後年、彼が『武士道的なキリスト教』を標榜した際の、ある身分制的性格を抜にした武士道精神であった」[696]とまとめている。こうして加藤は、内村物語と無教会の特徴を接続しているのである。伝統物語とは、無教会史という大きなテクストの一ページを占めている。

教祖伝とは、ある集団の目的を表現するために構築された教祖の再解釈である。宮本要太郎は、解釈と再構成が出来事を生み出すと述べる[697]。出来事とは、過去に起こった真実や事件ではなく、記憶との循環関係において構成されるという[698]。教祖伝と教祖についての記憶も相互関係にあり、そのため教祖伝が個人の記憶をも編成する場合がある。この過程を経て、教祖についての一連のイメージが形成されるのである[699]。例えば、武士道継承者としての内村というイメージは、次のように内村の出来事を再編成させる。

（1）君は武士氣質で、正直で、敬虔で、几帳面な所があり、友情に富み、又友人の忠告をよく受け入れる雅量を持ってゐました。[700]

（2）この青年は武士気質で正直敬虔、友情に富み頭脳明晰で学才に就いては驚くべきものがあったが、一方この性質が激しい易くて多くの人々と衝突した。[701]

（3）君は武士の家に生まて自國を愛する深く、歐美傳來の宣教師流の宗教を嫌し、日本人日本流の友人等と共に相謀り札幌獨立教會を建設した。[702]

（1）は宮部金吾（1931 年）の文で、（2）は大島正健の口述（1937 年）を彼の息子が記録したのである。ここでは人間内村の個性が武士気質、愛国心、反宣教師主義という概念で規定されている。そのため武士の家という彼の出自に説得力が生じている。つまり、概念が記憶を構成しているのである。そして再構成された記憶の記述を、読者は教祖に関する真実の記録として受け入れ、その観点から他の資料に手を伸ばすのである。

これは作者の個性を確実に定着させ、文書を理解させるためのゲームである。文字の羅列も概念と統合するが、作者像の定着の方が、文字列よりも文書解釈のコントロールを容易にする。

教祖伝は検閲、管理される。解釈者は管理された資料を参照することしかできず、自由な再編成はできない。荒木美智雄は、教祖は死によって「宗教的シンボルとして祭り上げられ、

696 同書、135 頁。
697 宮本要太郎「記憶・ナラティヴ・教祖伝」『宗教研究』、2010 年、197 頁。
698 同書、197 頁。
699 同書、197 頁。
700 内村祐之編『内村鑑三追憶文集』聖書研究社、1931 年、6 頁。
701 大島正健著、大島正満、大島智夫補訂『クラーク先生とその弟子たち』教文館、1993 年、140 頁。
702 『基督信徒之友』（12）、基督信徒之友社、1935 年、67 頁。

教祖の宗教集団を構造の中に位置づけるために管理される」[703]と述べている。また「教祖をシンボルとして管理することによって、その宗教集団が支配される」と指摘する[704]。内村教祖伝の場合でも状況は同じである。内村教祖伝も無教会集団の指導者たちや記述者たちによって検閲、管理されてきた。管理された内容から逸れて語ろうとする者は、太田雄三のように、激しい批判を受けねばならない。太田に対する彼らの批判を検討しよう。

3－3　太田雄三の『内村鑑三』出版を巡る第二期無教会集団の批評

太田雄三による内村研究の批判は次の二点にまとめられる。(1) 従来の研究者が限られた資料に基づいて描いた内村の幼年期の精神形成の有様は強く伝統的、儒教的な色彩に支配されたものであった[705]。(2) 内村が東洋道徳といったものを深く身につけた人間だったという意見は、従来の内村研究では自明であったが、本当にそう考えてしまっていいのか[706]。

これらの批判は、内村研究史批判であると同時に、伝統物語の批判でもある。太田の『内村鑑三』の出版は内村研究界に波紋を引き起こした。第二期無教会集団内部には、すでに預言者像と伝統継承者像との間の摩擦があったが、両陣営は、二つの J という内村理解は前提として共有していた。太田はこの二つの J を批判することで、預言者像と伝統継承者像とに対峙したのである。太田の作品の出版の一年後、『内村鑑三研究』(1978 年) を始めとする様々な雑誌には太田を批判する論文や座談記録や書評が載せられている[707]。

預言者物語と伝統物語の記述者たちのうち、後者が前者に比べて、内村のマイナス側面を語ることに強い拒否感を抱いた。太田の例ではないが、例えば小原信は内村の離婚歴を論じようとする者に次のように勧告する。

> 内村がタケとの離別について真の理由を語らなかったのと同じく、分析しようと思えばできる能力と立場にあった者があえてそれを思いとどまった、ということをわれわれ後代人は、思いやりをもって見ていくべきだろうということ…[708]

これは内村の離婚問題の管理を保守する立場である。このような指摘が可能であるのは、離婚問題が彼らのゲームのルールには合わないからである[709]。

太田の書物が引き起こした波紋は、まず『批教文學研究』誌面に表れた。そこで川西進は次のように太田の書物を批判している。

703　荒木美智雄『宗教の創造力』講談社、2001 年、18 頁。
704　同書、18 頁。
705　太田、 7 頁。
706　太田、6 頁。
707　政池仁も批判の対象となっている。政池仁の場合は『内村鑑三伝』(1977 年) に載せた「内村鑑三の四回結婚」説が問題となった。
708　小原信「内村鑑三とその両親」『論集』(23)、1982 年、3 頁。
709　渋谷浩は内村の離婚を「内村研究の crux（難問)」と述べている。『近代思想史における内村鑑三』新地書房、1988 年、39 頁。

> しかし本書全体から浮かび上がる内村鑑三の姿は必ずしも鮮明ではなく、著者の概して否定的な評価を反映して、魅力に乏しいものとなった。…太田氏が本書でしたことは、学べるだけ学ぶというよりは、批判できるだけ批判するということであったように思う。[710]

太田の『内村鑑三』は、すでに定着した内村像を繰り返していたため、川西は同書を「否定的な評価」、「批判できるだけ批判する」という表現で批判している。

鈴木俊郎は同書を読んで、次のような危惧の念を抱いている。

> 太田雄三君の論文集『内村鑑三』を読みました。…『内村鑑三研究』としては今後の編集の大きな問題でしょうね。昔の『六合雑誌』がユニテリアンの雑誌にたっていったように、内村批判雑誌にたってしまうということにもなりかねません。[711]

引用文中の「内村批判雑誌にたってしまう」の一文の意味は、既存の内村像への挑戦に対する心配である。

安藤弘は太田雄三の研究方法に対して次のように述べる。

> この本では内村が研究的興味の対象としてあつかわれ、著者の内村に対する愛情があまり感じられないという印象をうけることである。[712]

安藤弘は太田を批判しつつ、内村研究にとって大切なものを次のように述べている。

> 内村へのこの愛情であり、この心を欠く者には内村は頑として心の扉を閉じたまま、けっしてそのなつかしい魂の奥所をのぞかせはしないだろう。[713]

安藤は、内村研究者には内村に対する「愛情」が必要であると説いている。

結局、太田の内村解釈は、内村物語記述者たちを敵に回す結果となった。とりわけ、内村と父との関係がメイン・テーマであるに伝統物語に関する太田の指摘は、記述者たちに波紋を投げかけた。太田は、内村の父子間の親密な関係を否定し、逆に、母との親密性を主張している。その一例として、太田は *HIBC* の表現を挙げている。

---

710 川西進「太田雄三著『内村鑑三―その世界主義と日本主義をめぐって―』」『批教文學研究』(34)、1978年、243、248頁。

711 石原兵永、鈴木俊郎、中沢洽樹「座談会：内村研究をめぐって」『内村鑑三研究』(10)、1978年、88頁。

712 安藤弘「太田雄三『内村鑑三』」『内村鑑三研究』(10)、1978年、140頁。

713 同書、141頁。

船は動き始まるーさよなら、母なる国（mother-land）[714]

太田は母との親密さを強調するために *HIBC* の渡米場面を例にして、単語が、father-land ではなく mother-land であることに注目している。そして伝統物語のアキレス腱である「私の父はたいてい家から離れていて、私は母と二人きりでいた」[715]という回想文を、太田は、内村の父は仕事が忙しく、いつも家を留守にしており、そのために母に親密感を持った、と解釈する。この幼年期描写は、父から伝統を学んだ息子としての内村像と食い違う。鈴木範久は、父不在の問題を次のように解釈している。

> これは、そのまま受け取るならば、公務で多忙な父の時代の記述と思われるである。だが、実は、これは、後年の回願的な文である。少年の内村を、かかる日本の神々への異常なまでの信仰に、かりたてたのは、実際は、精神的な「父の不在」と解することができないであろうか。[716]

鈴木範久は、「父の不在」を精神的な「父の不在」として解釈している。さらに太田は、*HIBC* 物語を分析し、内村と母との関係を次のように証明している。

> しかし、母親に対して五十一語が使われているのに対して、父親には半分の二十六語しか費やれていないことを別にしても、使われた言葉の強さがまるで違うではないか。ここでも父親は影が薄いのである [717]。

太田は HIBC のテクストに立脚して、父子関係を否定しようとしている。ところが、内村がアメリカで留学時に書いた手紙の殆どが父宛であった。この事実を、川西進は次のように説明する。

> 太田氏は主として How I Became a Christian における父と母への直接、間接の言及を統計的、心理的に分析して右の説を立てるのであるが、太田氏のように母方の親戚の叙述まで母への言及として勘定に入れるのであればともかく、How I Became…を含め内村の全著述を通じ、母についても父について、あるいは父宛てて、書かれた言葉の方がはるかに多い。[718]

角谷晋次は太田の論の疑問点を述べた後、『後世への最大遺物』を引用して、内村と父の

---

714 太田、13 頁。
715 『UKZ』(15)、111 頁。
716 鈴木範久訳『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』白鳳社、1972 年、321 頁。
717 太田、15 頁。
718 川西進「太田雄三著『内村鑑三―その世界主義と日本主義をめぐって―』」『批教文學研究』(34)、1978 年、224 頁。

関係を説明している。

> 内村は東京外国語学校在学中に、頼山陽を読んで大変感動している。内村は父を終生尊敬し、彼の父は内村の真の理解者であった。…「読書余録」の中で…古典に若い時期に親しんでいたことが述べられている。[719]

しかしここでは、内村が頼山陽を読んだのは、東京外国語学校時代以後の逸話であり、西洋的教育を受ける前の話ではない。また角谷晋次は、*Moral Traits of the Yamato Damashii* を内村がアメリカで発表したと論じながら次のように述べている。

> この中で内村は、手元に日本に関する資料は何もない中で、身にしみこんでいるものを大和魂、即ち日本精神を書きあげたものである。[720]

角谷は、内村はアメリカ留学時、自らの手元に日本に関する資料を持っていなかっが、日本的教養を身に染み込ませていたはずだ推論する。もちろんこの推論では、父親からの教育が念頭に置かれている。

だが角谷は、内村を擁護しようとするあまり、自分の理論とテクストの情報を混同してしまっている。つまり、彼は「手元に日本に関する資料は何もない中で、身にしみこんでいるものを大和魂、即ち日本精神を書きあげた」と解説しているが、内村文書によれば、内村は日本出国時、自分の鞄の中に『太平記』や『古今集』[721]が入っていたと回顧しているのである。角谷もこの回顧文を知っている[722]。角谷の論を批判なしに読むと、*Moral Traits of the Yamato Damashii* は、資料を持たなかった内村が、身につけていた日本的なものに基づいて *Moral Traits of the Yamato Damashii* を書いたのだという誤解を起こすだろう。

太田に対する内村物語の記述者たちの批判は以上である。その批判は結局、太田が、管理された内容に相容れない説を唱えたことによって引き起こされた。内村に関する内容の管理は、第二期無教会集団がいまだ確立された単一教祖像を備えていなかったことを暗示する。だからこそ検閲が、単一的な教祖シンボルの構築のために必要とされたのである。それは同時に、『余は如何にして』の自伝としての地位を守るための作業でもあった。

3－4　教祖物語の検閲、そして主流教会との対立

1950 年代は内村伝出版のピークであった。その時期に大量に出版された内村伝の内容を

719　角谷晋次「内村鑑三における武士道とキリスト教」『盛岡大学紀要』(7)、1987 年、93 頁。
720　同書、93 頁。
721　『UKZ』(6)、175 頁。
722　角谷晋次「内村鑑三における武士道とキリスト教」『盛岡大学紀要』(7)、1987 年、93 頁。

検閲したのが鈴木俊郎と関根正雄であった。鈴木俊郎は 1950 年『独立』[723]に「四つの内村論」という書評を載せた。評価の対象は、正宗白鳥、阿部行蔵、森有正、岡邦雄の四人であった。

鈴木俊郎は、まず正宗白鳥の『内村鑑三』について、「本書によって内村鑑三を学ぼうとしてもそれは無益であり、あるいは有害であるかも知れない…信仰の初歩の人には勧められないし、信仰の経験者にはあるいはつよい反発を感じさせると思ふ」と評し、次いで、阿部行蔵の『若き内村鑑三』を「伝記的な事実に一二ならず誤りがあることは（年表の部分にも）、史実の正確を期しておられるように思われる」と批判する。森有正の『内村鑑三』については、「進歩的な思想家」が「内村先生と対決している」しかし、内村全集二十冊を読んで準備したので「好論文」である」と称賛する。最後に、岡邦雄の『内村鑑三』については、「唯物論の立場からの分析と解釈」である、と評価している。

四つの内村伝のうち最も酷評されているのは正宗白鳥である。その理由は、もちろん内容のゆえであろうが、正宗の人脈が問題視されたためでもあろう。というも、正宗は、「日本における教會主義の建設者」にして、無教会にとっての「敵の大將」であった植村と関わりがあったからである [724]。鈴木俊郎の植村正久への対抗意識は中沢が証言している。

> 聞くところによると鈴木氏は、佐波亘編『植村正久と其時代』全六巻（昭和十二ー十三年）が出たとき、当時からもくるんでいた彼の内村伝は少なくともこれに区敵するものたらしめたいと、ひそかに念願していたとのことである。[725]

正宗白鳥の『内村鑑三』は 1949 年からすでに酷評されていた。黒崎幸吉は同書が、正宗の立場に基づいた内村批評であるとし、正宗を「日本の武士道の美點にさへも全く無感覺」[726]であると批判している。そして、正宗は内村の信仰の全体の「一パーセント」[727]しか見ていない、と批判する。また黒崎は内村の「信仰を全く理解しない正宗氏が果して何の爲に此の著を書いたかは私には不可解である」、と正宗をこき下ろす [728]。黒崎は内村の信仰に重点を置いて『内村鑑三』を酷評したのである。正宗の『内村鑑三』に対する酷評はその後も続き、菊田義孝は、「白鳥は、内村の信仰の核心がどこにあるかということを、理解しないわけではなかった」[729]と部分的には擁護するものの、『内村鑑三』は「やはり不信者の手になったものと言うしかないと思われる」[730]と批判している。

---

723 『独立』（15）、明和書院、1950 年、44-45 頁。

724 『日本聖書雑誌』（73）日本聖書雑誌社、1963 年、1 頁。
正宗白鳥と植村、そして内村との関係に関しては稲垣恭子「師弟関係の社会史」『内外教育』（65）、2016 年、6-7 頁を参照。

725 『内村鑑三全集月報』（18）岩波書店、1982 年、12 頁。

726 『永遠の生命』（202）永遠の生命社、1949 年、13-14 頁。

727 同書、16 頁。

728 同書、16 頁。

729 『内村鑑三研究』（60）キリスト教夜間講座出版部、1981 年、8 頁。

730 同書、27 頁。

以上紹介した正宗に投じられた諸酷評がいずれも、信仰的な側面に焦点を合わせていることが見てとれる。その反面、同書は主流教会側からは、「塚本虎二、矢内原忠雄、黒崎幸吉、山本泰次郎氏ほかの無教会主義を奉ずる内村門下で何かにつけ内村をとりあげている」[731]として好評されたことにも注目したい。つまり、無教会集団内ではマイナスに評価された書物が、反無教会の主流教会側からは肯定的な評価を得たのである。無教会集団の間でかくも酷評された人物は、正宗の他には、太田雄三しかいないだろう。正宗は信仰的な側面に、そして太田雄三は伝統の側面に問題があると判断されたと考えられる。

鈴木俊郎は森有正の著作については、「内村全集二十冊を読んで準備したので『好論文』」として好評している。以上のような鈴木俊郎による好評、酷評は、植村と『内村全集』の対立としても解釈できる。それは教会主義と無教会主義との対立とも言える。この対立構図は上述した日本的基督教論争の延長に位置付けられよう。

関根正雄は、多々ある内村の評伝の中に「先生の根本の信仰を理解せざるところの立場において書かれました評伝」もある、と指摘している[732]。そして、そのような評伝は5、6年後には意味を失うはずであると予見している[733]。

鈴木俊郎と関根の書評には、管理された内容から外れた教祖の評伝は正しくなく、教祖内村に関する正しい情報は自分たちが掌握している、という前提がある。例えば、1978年にも鈴木俊郎は内村の『ローマ書研究』刊行の舞台裏について説明し、内村は、同書の出版当初、畔上賢造との共著を構想していたが、結局「講演約説」にとどまった、と書いている。そしてその筆記を担当した二人の内、藤井武は「正統的で」、他方、畔上賢造は「マイナス」である、と鈴木俊郎は評価している[734]。

鈴木範久も教祖伝の管理者の一人である。鈴木範久は、正宗のような研究者たちを、「自分のいだいている問題意識から内村にアプローチして、その範囲内で、その研究者自身の内村像を成立せしめることによって容易に満足する人たち」[735]と批判している。そして、「今日流行の内村像は、部分像ではあるとしても、全体像であると言うことはできません」[736]と苦言を呈している。このような発言は、太田雄三の『内村鑑三』出版を念頭に置いていたのだろう。同時にこの発言は、自分こそが内村の全体像を知っていると宣伝しようとしている、と解釈できる。以上のように管理者たちは、次々と出版される内村伝を、自らの立場で検閲してきた。次に『内村鑑三全集』の管理を考察する。

第二期無教会が教祖伝と同様に重視したのは、教祖の文書を集めた『内村全集』であった。『内村全集』は管理の結晶体であると筆者は考える。山本秦次郎は「『内村鑑三全集』は先生の自畫像であり、先生を識る爲の唯一無二の資料である」[737]と評価している。では、『内

731 大内三郎「日本プロテスタント史」『日本の神学』(1)、1962年、93頁。
732 『独立』(17) 明和書院、1950年、65頁。
733 同書、66頁。
734 『内村鑑三研究』(10) キリスト教夜間講座出版部、1978年、99頁。
735 同書、4頁。
736 同書、5頁。
737 『新興基督教』(4) 日獨書院邦文部、1936年、12頁。

村全集』の広告はどのように同書を宣伝してきたのだろうか。

1919 年 5 月 23 日	「日本基督教界の最高權威」として内村を紹介し、彼の全集は「讀者之を備へて自ら利するのみならず又實に傳家の至寶として傳へ得べき也」[738]と全集の価値を伝えている。
1932 年 4 月 11 日	内村を「日本の産んだ靈界の巨人であり、偉大な日本人」で「日本基督教の創始者」として評価している。そして、彼の「全集」を「古典」[739]として定義している。
1953 年 4 月 20 日	内村を「偉大な預言者」「真実のキリスト者」[740]として評価している。

氣賀重躬は「内村の思想信仰は『内村全集』に詳である。全二十巻、聖書研究、教養研究、講演、感想、評論、日記、書簡を網羅して餘す所が無い」[741]と全集の価値を高く評価している [742]。第二期無教会集団にとって『内村全集』は重要な意味を持っていた。矢内原は、集会と雑誌が廃された今、「先生の著作」と「先生の弟子たち」が後に遺された、と語っている [743]。ここで言われている「先生の著作」とは『内村全集』のことである。

通常、『内村全集』は漠然と内村文書を集めたものとしてイメージされるだろう。しかし、厳密にはそれは編集者たちによる資料の選定と再編纂の纏めである。教祖物語や『余は如何にして』諸訳がそうであったように、『内村全集』も、内村の弟子とその追従者たちの手によって編纂されたのである。弟子たちや追従者たちは、それらの翻訳や編集の作業に携わることによって、異なる内村解釈を判断する主審の席に就くことになった。編纂者たちの選択が資料の価値を決定したのである。

資料の選定についてフーコーはニーチェの編集を例に挙げ、ニーチェの作品すべてを出版しようとするとき、そのすべてとは何なのか、と問う。もしすべて―草稿、草案も含む―が作品だとするなら、たとえば、手帳に記された何かの住所やクリーニング屋のメモははどうなるのか [744]。

全集における資料の選定は、編集者たちの目的に左右され、すべての資料が収録させるのではない。『内村全集』に未収録の内村の短いメモが現存している [745]。しかし、『内村全集』

738 『読売新聞』1919 年 5 月 23 日、朝刊、1 頁。
739 同新聞、1932 年 4 月 11 日、朝刊、1 頁。
740 同新聞、1953 年 4 月 20 日、朝刊、3 頁。
741 氣賀重躬『日本の代表的基督者』日本基督教団出版事業部、1947 年、
742 『読売新聞』1980 年 12 月 9 日、朝刊、2 頁の広告では、「内村の思想は…親鸞、道元、日蓮らの宗教とともに、日本思想史の最高峰を形づくるもの」と評価されている。内村を親鸞、道元、日蓮と比較したのは 1936 年から見られる。松本芳夫「書評：内村鑑三傳」『史学』(15)、1936 年、159 頁を参照。
743 『YTZ』(24)、506 頁。
744 Foucault, *Dits*, p. 822.
745 【資料 5】

の資料選定において、内村が残した資料すべてに同等な価値が与えられたのではなかった[746]。塚本は他の弟子たちから批判されたが、その塚本の環境は『内村全集』の資料の選択にも表れている。内村の執筆原稿[747]には、「塚本と講壇を共にした」という一文があるのだが、その箇所に編集者による赤色の（×）印が付されており、なおかつ、その箇所は『内村全集』の「日記（三）」では省略されている[748]。このように、内村資料の集大成のような『内村全集』さえ無教会集団によって管理されたのである。

それでは、なぜ内村物語と『内村全集』は管理されたのであろうか。それは内部的、外部的な要因による。宮本要太郎は、教祖の誕生から死までの過程を記述している。まず、教祖の感化を受けた人々が、教祖を中心とした信仰共同体を形成する。この共同体は教祖の死によっては消滅しない。彼らの共同体が存続するかどうかは「教祖を直接知らない信仰の第二・第三世代に教祖への球心性をうまく継承できるかどうか」にかかっている[749]。教祖内村を直接に知らない第二・三世代に内村を伝授する媒体が、内村物語や『内村全集』であったのである。

また、管理された内村物語と『内村全集』を通して、対外的に、第二期無教会の指導者や関係者、研究者たちが、教祖の正しい情報を掌握していると主張することができた。『内村全集』の歴代編集者たちは、畔上賢造、塚本虎二、斎藤宗次郎、鈴木俊郎、中沢洽樹、田村光三、道家弘一、鈴木範久である。興味深いのは、この編集者リストに内村も含まれていることである[750]。つまり編集者とは、内村の系譜に連なる者たちをも意味していたと考えられる。以上が、教祖の情報管理の仕組みである。

3－5　『全集』の登場

『内村全集』は第二期無教会全体の合意の産物ではなかった。なぜなら、別の全集が登場するからである。

まず 1962 年出版された『内村鑑三信仰著作全集』―以下『信仰全集』と略記―を例に挙げる。『内村全集』と『信仰全集』の並存は、二つの内村物語の分岐点の延長として理解さ

746　このような編纂者たちによる「全集」の資料選定をガンディーの例から探求する。インド政府は 1956 年「マハトマ・ガンディー全集編集局」を設置した。ヴェド・メータは刊行を総括している K・スワーミーナタンとの対話を記している。ナタンはまず、ガンディーの資料が膨大であると言及し、「できる限り時間順に並べ、必要な脚注や付録や索引をつけ」ているし、文書の「真正性」を確認していると述べている。また、書簡の場合は署名が必要であるし、講演の場合は新聞に載せられたものが選定されているという（植村昌夫訳『ガンディーと使徒たち』新評論、2004 年、64 頁）。筆者が注目したいのはヴェド・メータの質問に対する彼の答えである。ヴェド・メータは他者が書いてガンディーが署名した書簡はどうするかという質問に「それらもすべて我々の真正性テストを通過しなければなりません」（同書、65 頁）という。つまり、資料選定の判断基準は彼らの手によることである。このように「全集」の構成も少数の人々によって管理されたものである。

747　【資料 6】

748　『UKZ』（35）、263 頁。

749　宮本要太郎「新宗教教祖伝の成立について」『宗教研究』（80）、2007 年、383 頁。

750　『内村全集』1919 年版。編集者（内村鑑三、畔上賢造）

れ得る。『信仰全集』の革新性について、山本泰次郎は、「従来の内村の全集類とはまったく趣きを異にしたものとなるはず」[751]と述べている。また、『信仰全集』は信仰という観点から内村の生涯、思想を眺望しようという趣旨から計画されたこと、そして「内村をたたえるための全集ではなく、主のため、福音のため、日本伝道のための全集」[752]と説明している。松田智雄は『信仰全集』を「著者の本質的な信仰とその生きかたが集約されてあらわれてくる一巻の書物」[753]と評価している。佐藤陽二もそれを、内村が信じたキリスト教がどのようなキリスト教であったかに答える書物だと評価している。そして、内村のキリスト教を「十字架教」、「独立のキリスト教」と称し、日本的基督教を「『日本人を通して現れるキリスト教』」と定義している[754]。

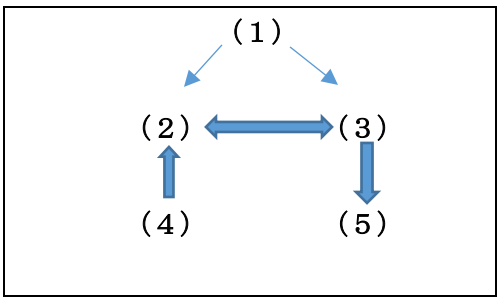
もう一つの全集、鈴木俊郎編『内村鑑三著作集』は山本編『内村鑑三聖書注解全集』とともに、主流教会から「再評価促す好資料」として好評を得た[755]。そこでは、両全集から得られる新しい知見として、次の三点で要約できる。(1) 内村は塚本の無教会に危険を感じた。(2) 内村は「『無教会は進んで有教会となるべきである』」と述べた。(3) 内村の聖書解釈は批評的でも字意的でもなく、本当に信仰的な聖書解釈であった。

評者が両全集を称賛したのは、塚本の無教会が排斥されており、内村が主流教会に協力的であり、内村の聖書解釈が信仰的であることが、それらを通して明らかになると判断したからであろう。つまり、当時の無教会集団と内村とを区別できる根拠が『内村全集』ではなく、両全集で探されたのである。『内村全集』はそのような期待を満足させることができず、山本が述べたように、それは「内村をたたえるための全集」のように見えたのだろう。

以上、内村の全集には四種類があった。これに内村美代子編の『内村鑑三思想選書』(1949年) を加えると五種類となる[756]。五種類の全集を整理すればこうである。

(1) 畔上賢造による全集、(2) 第二期無教会による全集、(3) 山本泰次郎による全集、(4) 鈴木俊郎による全集、(5) 内村美代子による全集、である【図 20】。

【図 20】



751 『興文』(1) キリスト教文書センター、1962 年、7 頁。
752 同書、7 頁。
753 同書 (3)、8 頁。
754 同書 (5)、10 頁。
755 「再評価促す好資料」『読売新聞』、1961 年 3 月 23 日、夕刊。
756 同選書は六つのテーマで内村文書を集めたものである。

畔上道雄は、(1) について、「その後出版された内村著作集・注解全集などはすべてこの一部にすぎない」[757]と述べ、その権威を認めている。(2) と (3) は対立関係にあり、4 は 2 の一部である。また、(3) は (5) の一部である。主流教会側は (4) を肯定したかもしれないが、物語や研究に用いられるのは主に (2) である。鈴木俊郎が (3) を資料として引用・参照したことは一度もなかった。(2) と (3) を共に引用したのは John F.Howes が唯一である。

では、種々の全集の出版は何を意味するのか。宮本要太郎は、「教祖伝の内容とは別に、それ自体の執筆、編纂、ならびに刊行をめぐる経緯も、教団の政治性を克明に物語る」と述べている [758]。全集の編纂は内村に関する知的情報の掌握を意味する。したがって、全集の出版には、内村に関する知識の保持者をアピールする、という政治的意味も含まれる。また全集は、特定の解釈以外の解釈の侵入を禁じる。それゆえ性格が異なる全集の並存は、第二期無教会集団の教祖像をめぐる内部分裂をも示唆する。これを、(3) を例で説明しよう。山本泰次郎は信仰の立場で全集を出版した。山本は『余は如何にして』の訳者でもあった。ただしその訳書は山本一人の手になるのではなく、内村家の内村美代子との共訳であった。全集の編集と翻訳を共同作業とすることにより、山本はそれまでとは全く異なる路線をとった。山本は全集と『余は如何にして』を掌握し、内村家と手を組んで、自らの系統を作ろうとしたのであろう。ただし山本訳『余は如何にして』は鈴木俊郎訳より引用の頻度が少ない。

各全集の出版には時代背景も影響している。1927 年以降、全集の流行をめぐって、さまざまな世論が形成されていく。全集の洪水が社会的に様々な問題を引き起こしたからである。内村の全集もこのような状況下で出版されたことを忘れてはならない。「個人全集の進出」は、全集が狭い読者層を狙うとの指摘している。それに対し、作品集や選集などは単行本的な性格を持っていると言われる。選集は全集より幅広い読者層を確保することができる。「個人全集の進出」には、『内村鑑三著作集』(鈴木俊郎編) が載せられている [759]。英語版ゆえに、読者が限定されていた *HIBC* の門戸を広げたのは鈴木俊郎訳の功績であった。そして、鈴木俊郎は一般層に向けて、今度は全集を開放したのである。

上の (3) と (5) も鈴木俊郎の全集のような機能を果たしただろう。そして (3) と (4) は伝統的な内村と第二の預言者的な内村の競合としても理解できる。(4) を第二の預言者物語として筆者が定義するのは、山本が第一預言者物語の代表的な記述者である矢内原系と連帯しなかったからである。全集の刊行でわかることは、三つに大別できるゲームが設定されていることである。(1) 伝統の内村、(2) 預言者内村、(3) 第二預言者、である。読者は三つのゲームのうち一つしか選択できないのではなく、他の二つのゲームへの同時参加も可能である。それら三つのゲームは『余は如何にして』を自伝としていることが共通点であ

757 畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年、55 頁。
758 宮本要太郎「教祖伝と民衆宗教」『宗教研究』、2008 年、146 頁。
759 「個人全集の進出」『読売新聞』、1954 年 6 月 6 日、朝刊。

る。以上、鈴木俊郎らによる検閲と諸全集間の緊張関係、主流教会による再評価の過程を読み取ることができた。主流教会は内村の全集の出版に喜んだが、それはあくまで内村という人物の肯定であり、第二期無教会の再評価には至らなかった。また、主流教会側による内村肯定も（3）のゲームに参加した結果だと結論付けられる。

第四節　第二期無教会内部の考察

4－1　第二期無教会集団の分裂

第二期無教会集団は、共存困難な二つの派に分断した。主流教会からの批判に対して自らの集団を弁護するための方策として作られた二種類の教祖伝は、部外者にとっては何の問題もなかったが、第二期無教会の各集団にとっては論争を引き起こした。

教祖以後の時代に、第二期無教会集団は、外部との間の種々の問題を解決しなければならなかった。第二期無教会集団は、社会的アイデンティティと正統性の問題に直面したのである。各第二期無教会集団における正統性とは、内村の死と関係がある。内村は他の教祖たちとは異なり、自らの死後の後継者を指名しなかった。この内村の行動が、彼の死後、無教会集団内で問題を引き起こした。各第二期無教会集団は教祖内村鑑三と彼の無教会主義理論を共有する。

第二期無教会集団における正統性の紛争に内村家も介入している。こうして、内村像を創出する集団は大きく三つ形成された。(1) 伝統物語の支持する集団、(2) 預言者物語を支持する集団、(3) 遺族と連帯した集団である。このように無教会集団は、一人の教祖の名の下である集団が分派する事例でもある。一人の教祖の名の下である集団が分派することを、無教会を例に解説する。

4－2　第二期無教会集団の対立

内村物語は本論文ですでに検証した伝統物語だけではなく、その他の多様なバージョンを持っている。内村という一人の人物から、なぜかくも多様な物語が創出されたのだろうか。鵜沼裕子によれば [760]、内村物語の多様性の要因**を**十色の研究者の見解とそれらの研究者の立場によると指摘している。多様な内村物語は、互いに牽制し合っていた。それは内村没後に散発した無教会集団の間の軋轢に起因する。内村没後には無教会集団間で論戦が散発する。当初、無教会集団は外面的には内村の無教会主義に沿って組織化の否定を標榜し、集会を中心とした活動を維持していたが、宗教団体法制定に危機を感じ、一転して、国家の公認を得る方向に舵を切った。

第二期無教会集団は、内村没後、今井館を移転させようとした。そのためは政府に「講党

[760] 鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』日本基督教団出版局、1988 年、20 頁。

設立許可願」を提出しなければならなかった[761]。1937 年、教友会がそれを提出したが、当局から教義の提出することを要請された。無教会集団は紆余曲折を経て、ようやく認可を受けたが政府は結局、無教会集団を「宗教結社」に分類した[762]。宗教結社としての無教会集団は政府の監視対象となり、内村の日露戦争当時の非戦主義について説明するよう要求された。これに対して斉藤は、無教会をナショナリズム的な用語で説明したという[763]。この状況は「今井館聖書講堂に關する報告」に詳しく説明されている。「今井館聖書講堂に關する報告」によれば、斉藤は刑事課の人々に尋問され、斉藤の答えによって彼らの誤解が溶けたという。さらに、彼らは「其美點特質を賞し且つ日本の基督教の將來に對して、信賴と希望とを表明する人々の增加をさへ見た」[764]と述べている。当局関係者は「内村先生の眞の憂國心と、無教會信者の信仰と誠意と實力とを認めて、日本の基督教のため、此際合同に盡力されんことを望む意向」[765]を示したという。

第二期無教会集団が宗教結社に分類されたことは、団体の維持に関わる深刻な問題であった。当時、日本の諸教会が政府の監視の対象となった。此屋根は、「教會の禮拜に私服の警官が侵入して、說教を筆記したり、教徒の動搖を探知しようとした」[766]と証言している。

第二期無教会集団における宗教結社の問題を解決したのが、斉藤と塚本であった。塚本は「数年前」、矢内原と二人で講演をした時、矢内原が問題を起こしたため、憲兵が講演会に同席したと述べる。憲兵は無教会を秘密結社と認識していたのである。それ以降、刑事たちが塚本を訪れ、塚本の弁論―主に内村の信仰に関して―を聞いて、無教会が秘密結社ではないことに納得したという[767]。斉藤と塚本は各々の仕方で、当局による秘密結社の疑惑を晴らした。すなわち、斉藤はナショナリズム用語によって、他方、塚本は信仰の弁論によって、秘密結社の問題を解決したのである。二人の弁護内容も結局、ナショナリズムと信仰に分けられる。ただし、彼らの骨折りにもかかわらず、結局、今井館聖書講堂は宗教結社に認定されてしまう。この結末について、『基督信徒之友』の「雑録」は、「宗教法案に據る教會組織を脫し、宗教結社として集會する事となり」[768]と報告し、あたかも宗教結社認定が当局の決定によるのではなく、組織主義を否定する無教会主義による自発的な選択であるかのように説明している。

この出来事の後、第二期無教会集団は「記念会」を開き始める。記念会は、1947 年に矢内原の提案によって再開され、1950 年から本格的に開催され始めた[769]。赤江達也は、記念会の機能を次のように説明している[770]。(1) 先生を記念し、想起するための機会を提供する、

761 無教会史研究会『無教会史Ⅱ』新教出版社、1993 年、23 頁。
762 同書、27 頁。
763 同書、30-31 頁。
764 『基督信徒之友』(85)、基督信徒之友社、1941 年、29-30 頁。
765 同書、30 頁。
766 此屋根安定『明治 基督教傳道』大八洲史書、1947 年、217 頁。
767 『独立』(6) 明和書院、1950 年、32-33 頁。
768 『基督信徒之友』(110) 基督信徒之友社、1945 年、「雑録」。
769 赤江達也『「紙上の教会」と日本近代』岩波書店、2013 年、254 頁。
770 同書、256-257 頁。

（2）無教会を連帯させる、（3）無教会主義の共通意志を形成する、（4）同会での登壇者を通して、無教会運動のリーダーの素質を示す。このような機能を持つ記念会は、「無教会運動の一致と連帯を可視化する装置」[771]であり、無教会のネットワークを形成した[772]。藤田若雄も、「無教会は、各先生を中心にした集会が孤立分散しており、無教会主義としての連帯は、内村記念講演が唯一のもの」と述べている[773]。このことは、一見すると、第二期無教会集団に一致をもたらしたかのようだが無教会運動という大きなネットワークしか意味しなかった。ネットワークが構築されたからといって、第二期無教会集団が統一されたことにはならず、各集団が平和的に共存したことを意味することもない。このことは『無教会史』に、様々な弟子や集会などが載せられたとしても、それが単一の意味を持つのではないことに似ている。記念会というネットワークを通して、無教会運動は展開した。しかし、その結果は、内村を中心に構成された無教会が「一人一人によって代表される」という事態であった[774]。関根正雄は、「同じ無教會陣營內において相互の差別乃至區別ということが生じた」[775]と述べている。また、塚本も当時の無教会陣営を「一人一人ばらばら」「十人十色」「みな違って」いると指摘している[776]。このように、様々な特色を内包していた第二期無教会集団内で、集団間の暗闘があった。藤田若雄は「内村鑑三の信仰を継承した人々の間において、その共通点よりも差異の大きいのにおどるいた」[777]と述べている。主流教会側の Z・Y・Z は第二期無教会内の暗闘について詳しく述べている。

> 何しろ内村が攻撃してゐた「教會内の暗闘？」は無教會では平氣で行はれてゐる。この一派は内村直系であると自稱して無教會に君臨してゐる團體である。[778]

第二期無教会集団内部には、「内村直系」を自称する団体があった。その団体は「教友会」と名乗り、独立党の『内村鑑三傳』の出版を妨害した[779]。さらに Z・Y・Z は次のように述べている。

> この各團體の上に又特殊の精神をもってゐる男がゐる。…「余は如何にして基督信徒となりし乎」を譯した鈴木俊郎君である。…この鈴木との對立者は塚本である。

---

771 同書、257 頁。
772 同書、253 頁。
773 藤田若雄『内村鑑三を継承した人々』（上）木鐸社、1977 年、287 頁。
774 『独立』（16）明和書院、1950 年、42 頁。
775 同書、42 頁。
776 同書、31 頁。
777 藤田若雄『内村鑑三を継承した人々』（上）木鐸社、1977 年、 i 頁。
778 『新興基督教』（11）日獨書院邦文部、1936 年、43 頁。
779 同書、44 頁。
『基督教新聞』には『内村鑑三傳』を出版した独立党を「内村鑑三傳の出版に獨自の立場を持って進でゐる」（『基督教新聞』基督教通信社、1936 年 3 月 15 日、4 頁）と評価している。なお、松本芳夫は『内村鑑三傳』の書評で「この巨人の傳記としてはなほ不足の感もないことはない」（『史学』（5）三田学会、1936 年、159 頁）と評価している。

> 勿論塚本の方からは相手しないが、鈴木と黒崎と相應じて暗目裡に何事かを計畫してゐる。[780]

ここでZ・Y・Zは鈴木俊郎に言及している。そしてこの鈴木俊郎は、黒崎と組んで、塚本と対立している。つまり、鈴木派が存在したのである。Z・Y・Zは、内村没後の無教会内での軋轢を記録すれば数百頁に達すると書いている[781]。高橋三郎も「自分の信奉する先生の意見が少しでも批判されると、むきになって立ち向かう人が」[782]ある、と述べている。

内村没後、内村の弟子たちの間では内村の後継者の問題があった。カルロ・カルダローラはそれによって「極端なほど神経過敏」[783]となったと述べている。

教祖の理解をめぐって、第二期無教会集団は内部で互いに牽制していた。教友会による『内村鑑三伝』出版の妨害は、同書が他の評伝と比べて独特な立場を占めていることを意味する。これは第二期無教会集団の第三の勢力である。第一の勢力とは、日本伝統の継承者としての内村物語を支えるグループであり、日本的基督教が無教会であると主張した。第二の勢力は、預言者としての内村物語を支えるグループであり、聖書に見出される教会こそが無教会という立場である。そして、第三の勢力とは、内村の無教会を死守しようとするグループである。それら三つのグループは皆、日本的基督教を論じた。

この三類型を踏まえて、教友会による『内村鑑三伝』の出版妨害を説明すると、次のようになる。益本重雄は、内村が提唱した無教会は、現在の弟子たちによる「所謂無教會」とは異なる、と述べている[784]。そして、第二期無教会集団の分裂について次のように語っている。

> 塚本の無教會は、塚本的の無教會である。畔上の無教會は畔上の「無教會」である。教友會の無教會は教友會の無教會である。[785]

益本は、第二期無教会集団を批判して、彼らの諸集団を「所謂無教會」[786]という呼び方で批判している。彼によると、内村の無教会とは、現在乱立している「無教會」ではなく、「獨立教會」[787]である。これを誤解して各集団を導いている弟子たちについて、益本は、「これは實に怪無教會であって、これを内村いふ「無教會」であると思ふことは誤りである」[788]と批判している[789]。

---

780 『新興基督教』(11) 日獨書院邦文部、1936年、44頁。
781 同書、44頁。
782 高橋三郎『無教会とは何か』教文館、1994年、13頁。
783 C・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978年、209頁。
784 益本重雄、藤澤音吉共著『内村鑑三傳』獨立堂、1935年、381頁。
785 同書、381頁。
786 同書、385頁。
787 同書、382頁。
788 同書、385頁。
789 塚本虎二も自分は「世のいわゆる無教会主義と必しも一致せざることに気附き始めた」(2頁) と述べ

『内村鑑三伝』は当時の第二期無教会集団を攻撃していた書物である。同書の序の執筆者は、小崎弘道、海老弾正、山室軍平、中田重治である。このような親教会的な立場が要因で、教友会は同書の出版を妨害するしかなかったのだろう。この第三の勢力には、山本泰次郎も含まれる。彼も既存の無教会集団を批判し、独自の全集を編纂した。もちろん、第三の勢力もイメージ化された教祖としての内村を持っていた。以上のように、無教会内の諸派間の対立関係の構図である。この対立は、教祖内村の理解の多様性の淵源ともなった。

4－2－1　教祖像の対立

教祖のイメージは、各集団によって理解され、次世代に教育される。多様な内村物語は、どのような内村のイメージを形成したのだろうか。その三例を以下に見てみたい。

（1）和田洋一：

しかし戦後、内村鑑三は、あまりにも理想化され、神々しい人格者、模範的クリスチャン、光り輝く反戦の英雄にされすぎてしまった。好意的のかかれた回想の類は、それはそれでよろしい。厳正な歴史的人間像は今後新たにつくりあげられねばならない。[790]

（2）小原信：

これまでの内村鑑三像からは、どう考えても、非戦論の闘士とか不敬事件の被害者などという、えらい「先生」というイメージしか、うかびあがってこない。[791]

（3）阿部行蔵：

われわれは書架のなかにいわゆる「内村鑑三傳」と題される大小數冊を有してはいるが、遺憾ながらこの點よりみるときいずれも信頼すべき傳記としてうけとうには、あまりにも多くのわれわれに残された課題は、過去の内村鑑三に関する研究がもつ原始的な段階をこえて、解釈学的方法に立って正しく彼の肖像をかくことであると思う。[792]

上掲の小原による内村評には、「闘士」「先生」という用語が見られる。それらは、預言者内村の物語を支持するグループの専門用語である。ところが、当の小原と阿部は、伝統グループに属する。彼らは預言者内村グループを論敵としていた。

ながら当時の無教会を三つに分けて説明している。それは次のようである。1.極端なる無教会主義：「すべての制度形式を否定せざるべからず、すなわち我等は、見える教会を認むべからず」（4 頁）という立場。2.教会改造主義：「理想的の原始教会に引き戻さんとする」（4-5 頁）立場。3.「教会に往かず」主義、或は「教会なし」主義：「これはいわゆる無教会主義者大多数の信奉するところである。理由はとにかく、既成教会の教会員とならず、これと離れて、信仰活動を為さんとする主義である」という立場。（5 頁）塚本虎二『無教会主義論集』キリスト教図書出版社、1986 年。

790　和田洋一「内村鑑三、その弟妹、そして私」『キリスト教社会問題研究』（5）、1961 年、26 頁。

791　小原信『内村鑑三の生涯』PHP 研究所、1992 年、13 頁。

792　阿部行蔵『若き内村鑑三』中央公論社、1949 年、2 頁。

伝統グループがターゲットとしたグループは他にもある。それは、第四の勢力である太田雄三派であり、それには J.F. Howes が含まれる[793]。木戸三子は、内村と伝統文化との関係をめぐって二つの対立する見解があると指摘する。すなわち、父から伝受した儒教精神が、明治維新を経ても崩れず、武士道的キリスト教を生み出してゆくと考える関根正雄に代表されるような、いわゆる連続性を強調する立場と、他方、過去との断絶を主張する太田雄三の立場の対立である[794]。ただし筆者は、関根正雄より鈴木俊郎を伝統グループの代表とみなす。本論文の 163 頁で筆者は三つのゲームに言及した。それに正統グループのゲームが加えられる。こうして、無教会集団が四つに分裂していたことがわかる。(1) 矢内原を代表とする預言者グループ、(2) 鈴木俊郎を代表とする伝統グループ、(3) 太田雄三を代表とする反伝統グループ、(4) 山本を代表とする正統グループである。これら四グループの内、無教会主義をとるものは、(1) と (2) であり、(3) はアウトサイダーである。また (4) は (1) と (2) を批判の的とする集団である。

主流教会を批判する無教会グループを鈴木俊郎は次のように批判する。

> 自分たちのサークルだけが眞理をもち他には何も善いものがないというような、非常に視野の狭い閉鎖的な傾向を示し始めつつある[795]。

上記の四つのグルップは、四つのゲームを意味する。つまり、無教会をどのように理解するかによって教祖像も四つに分けられるのである。内村物語のゲームを以下で整理する。

【図 21】

代表者	鈴木俊郎	矢内原忠雄	山本泰次郎
強調点	伝統の内村（伝統）	預言者内村（正統）	第二預言者内村（反正統）
全集	内村鑑三著作集 【内村鑑三全集】		内村鑑三信仰著作集 内村鑑三聖書註解全集 内村美代子編『内村鑑三思想選集』
集団	伝統物語	預言者物語	遺族連帯
無教会	日本的基督教	聖書的教会	内村の無教会

これ以外に太田雄三のゲームもある。彼は伝統と断絶の内村を強調し、反伝統に属する。そして、John F.Howes と連帯である。総四つのゲームのうち、一般的に広がっているのが伝統物語（鈴木俊郎系）ゲームである。最後に預言者グループを簡略に考察する。

---

793 John F. Howes, *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzō, 1861-1930*, Vancouver: UBC Press, 2005.
794 木戸三子『内村鑑三：その教育哲学的考察』新人物往来社、1984 年、22-23 頁。
795 『独立』(1) 明和書院、1950 年、11 頁。

4－2－2　預言者物語の考察

様々な内村物語は、個別の集団の正統性を支えるために創出された物語である。構築された内村物語は、太田グルップを除けば、その主張するところはほぼ同一である。預言者グループと伝統グループ、正統グルップの三者間の差は、教祖像の強調点である。

しかし、三者は同じ用語で無教会を表現している。例えば、畔上賢造も「日本的基督教」以外に「先生の理想は、云ふまでもなく、エクレシャの建設にあったのであります」[796]と述べている。また内村を「日本における福音的又は聖書的基督教」の「創始者」として表現している [797]。無教会論においては預言者グループとは差がないようにみえるが、教祖理解は異なる。これが第一章でイエスの系図を述べた理由である。

下掲の高木謙次による分類は、内村物語が無教会集団から発生していることを示している。

（1）塚本虎二：　時代超越―啓示的立場
（2）石原兵永―：札幌時代―回心論的な信仰論的立場
（3）矢内原忠雄：旧約時代―精神主義的立場
（4）中沢治樹：　角答時代―集会論的立場
（5）政池仁：　京部時代―思想史的立場 [798]

塚本と矢内原は預言者グループに属するが、この分類表からも分かるように、塚本は無教会の由来を「時代超越」としており、矢内原忠雄は「旧約時代」に由来を置いている。両者にとって教会とは ecclesia である。矢内原は、「無教会といふのは、エクレシャをば兄弟姉妹の愛の生活体」[799]と述べている。高橋三郎によれば、「無教会の本質を探究する方法としては、聖書研究と教会史を通しての吟味」[800]であった。高橋は、日本キリスト教史を記述することによって、無教会を既存の教会と比べ、無教会の正統性を訴えている。

預言者グループは自らの集団を、内村が設計した無教会、本当の ecclesia だと主張している。しかし柏木義円は預言者グループに疑問を抱いた。

796　『日本聖書雑誌』（5）日本聖書雑誌社、1930 年、20 頁。
797　同書、5-6 頁。
798　『高木謙次選集』（4）キリスト教図書出版社、2006 年、35 頁。
799　『YHZ』（14）、225 頁。
800　高橋三郎『無教会とは何か』教文館、1994 年、10 頁。

> 内村先生は、果して徹底せる無教会主義者であったか、将た単に教会時弊の弾劾者であったか、其の何れであったかは、人にも分からず、先生御自身も其辺は明白ではなかったのではあるまいか。…吾人は未だ先生より条理立ちたる徹底せる無教会主義論を聞いたことが無い。…一部の先生崇拝者は、宛も正面の敵の如くに教会を視、[801]

以上が預言者グループの無教会観と、それに対する批判である。預言者グループも伝統グループのように、自らの主張の拠り所を『余は如何にして』としている。しかし、伝統グループと異なり、預言者グループは、信仰の側面から『余は如何にして』を再解釈している。預言者グループの特徴は、内村を聖書物語の預言者、および社会的な予言者として描写していることである[802]。小泉仰は「イエスを信じる者の誓約」に署名した時の内村を、旧約聖書の預言者エレミヤになぞらえている。

> 彼は最後まで拒絶したが、ついに彼らの圧迫に耐えかねて 1877 年に「イエスを信ずる者の誓約」に署名させられた。まさにエレミヤのような、いやいやながらの信仰告白であった。[803]

小泉による誓約署名のエピソードは、『余は如何にして』からの引用である。小泉はそれに解釈を与え、「エレミヤのような」とか「いやいやながらの」という描写を加えている。本多峰子も、「内村自身、自伝で、自分がエレミヤ書を始めとする預言書に多大な影響をうけていることを認め」、[804]と述べ、内村とエレミヤ書の関係に注目している。

藤井武も内村を旧約聖書に登場する預言者たちと比較している。

> 先生の日本における出現は、ユダヤにおけるエリヤ又はアモス又はイザヤの出現に似て居りました。[805]

藤井武も内村を旧約聖書に登場する預言者たちと比較している。預言者としての内村像を最も明瞭に要約しているのは、江端公典[806]である。江端は、藤井武と矢内原の他に南原と丸山を例に挙げ、彼らによる預言者の定義、そして彼らによる内村の預言者像の内容を要約している。また小泉は内村が「預言者一人一人と一体になっているという印象を受けた」

---

801 『柏木義円全集』(2) 未来社、1972 年、270 頁。
802 小泉仰「予言者エレミヤと内村鑑三」『社会科学ジャーナル』(42)、1999 年、17 頁。
803 同書、24 頁。
804 本多峰子「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集刊』(38)、2008 年、9-10 頁。
805 『藤井武全集』(10) 岩波書店、1972 年、111 頁。
806 江端公典『内村鑑三とその系譜』日本経済評論社、2006 年、179-181 頁。

と語っている[807]。

明治クリスチャン侍リストに似た預言者リストを作ったのは矢内原である。それは「『エレミヤ―イエス―パウロ―ルッター―内村鑑三』」[808]というリストである。鈴木弼美は、矢内原によるこの系譜を踏まえ、内村のキリスト教を「イザヤ、エレミヤ、イエス様、パウロと続いてきたもの」[809]と定義している。矢内原は、藤井武が内村の地位をパウロとルーテルに連なるものとみなしたことを、「卓見」[810]であると評価している。その系譜は矢内原のリストと共通している。

内村没後に起こった今井館問題にも、矢内原の政治力を確認することができる。今井館は内村が講演をした場所であり、彼が没後も無教会集会の総本山であった。そこですでに講義をしていた石原兵永が周辺の勧告によって今井館を後にした。それ以降、矢内原が今井館で講演し始める[811]。矢内原にとって今井館は、「正統性を示す効果」[812]を持っていた。矢内原は今井館を奪取し、上のような内村系譜を作ろうした。矢内原は、内村の葬式で重要な役目を果たした藤井武をも自分が作成したカテゴリーに入れようとした。矢内原は、「エレミヤ―ヨハネ―藤井武」という系譜も作っており、藤井を「内村鑑三と共に近代日本の産した世界的預言者」と評価している[813]。岩隈直は「無教会の愛国的・預言者的伝統は、無教会の開祖内村鑑三氏に始まる」と述べ、その伝統は藤井武、矢内原忠雄に伝承されたと記述している[814]。今井館の件も、藤井武の件も、結局、無教会集団内部での主導権をめぐる、政治的な論争を反映している。矢内原の集会の枠は内村集会を真似ていた。その集会のスタイルは外国人によって記録されている。内容は約 250 人が集会に参加していること。そして学生たちは制服を着たこと。男が右、女が左に分けて着席したことなどである[815]。

矢内原は内村のスタイルを自分の集会にも採り入れた。矢内原は、自らの集会は「先生の創始された集会及び雑誌の形式と方法と精神を継承」[816]していると主張している。矢内原は『私は如何にして基督信徒となったか』[817]と題する文書も執筆した。「私の血肉の大部分を形成するものは、私ではなくて、先生であるやうに感じられます」[818]との発言は、矢内原にとっての内村の存在の大きさを物語っている。

預言者物語は、近代日本と闘う闘士としてのイメージも含んでいる[819]。しかし、闘士や預言者のイメージは、時代に認められなかった悲運を象徴している。預言者物語は、内村

---

807 小泉仰「予言者エレミヤと内村鑑三」『社会科学ジャーナル』(42)、1999 年、17 頁。
808 『YTZ』(15)、391 頁。
809 教文館編『現代に生きる内村鑑三』教文館、1966 年、175 頁。
810 『YTZ』(24)、766 頁。
811 カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年、209-210 頁。
812 赤江達也『「紙上の教会」と日本近代』岩波書店、2013 年、247 頁。
813 『YTZ』(24)、766、808 頁。
814 岩隈直『無教会主義とは何か』山本書店、1967 年、152-226 頁。
815 Paul Hutchinson, “Religion Mukyoukai”, *TIME THE WEEKLY*, APRIL 23, 1956, p. 43P.
816 『YTZ』(14)、156 頁。
817 『通信』みすず書房、1967 年、1 頁。
818 『YTZ』(17)、420 頁。
819 藤井武は『近代の戦士内村先生』、矢内原は『内村鑑三の十の戦』

の孤独な戦いを物語っていた。柏木義円は次のように指摘している。

> 然るに内村氏は、二三十年来常に、或は国人に、或は宣教師に、或は教会に、排斥さられたり責められたり迫害せられたりと大声に被申居候。吾人には宣教師や教会と氏とが、何れが迫害したのかされたのか不相分程にて候。[820]

預言者グループは、伝統グループと異なり、キリスト教史の偉人たちや、聖書の預言者たちの中に内村を位置付けている。預言者グループのもう一つの特徴は、弟子ないしは師弟関係の強調である[821]。高橋三郎は、内村存命中に「恩師の信仰を継承」するためには、「師弟関係というつながり方」[822]がその手段となった、と述べている。しかもその師弟関係は、「血縁共同体としてのつながり」[823]であったという。高橋は、師弟継承の不要論を説かなかったが[824]、それが「真理よりも先生を大切にするという風潮」[825]となると警告している。内村生存当時も内村と弟子たちの間で様々な問題が起こった。小説『背教者』は、内村の弟子たちに知られていたが、その内容は内村集団にとって微妙なものであった。正宗白鳥は『背教者』について次のように述べている。

> 小山内は「背教者」と題した読き物を朝日新聞に連載した。キリスト教を離れ内村を離れた経路を作中書いたらしかったが、それを読みかけて内村は激怒して、即刻朝日の購読を中止したさうであった。[826]

「内弟子」[827]という用語を使用するのは矢内原のみである。矢内原は弟子を重視したが、内村門下については、「先生に個人的に接近した弟子は、先生との間に思想と感情の衝突を来した者が少なくない」[828]と述べている。先生と衝突した弟子たちの存在を証言する矢内原は、自身については、「先生に対して批判的になったこともない」[829]と述べている。矢内原による弟子の強調は第二期無教会集団の間に流布していた、矢内原は内村の弟

820 『柏木義円全集』(1) 未来社、1970 年、376 頁。
821 例えば、黒崎幸吉「師事」、高谷道男「師とする人物」教文館編『現代に生きる内村鑑三』教文館、1966 年、10、41 頁。
822 高橋三郎『無教会とは何か』教文館、1994 年、20 頁。
823 同書、21 頁。
824 同書、38 頁。
825 同書、13 頁。
826 正宗白鳥『我が生涯と文學』新生社、1946 年、42 頁。
827 『YTZ』(17)、638 頁。
828 『YTZ』(24)、495 頁。
829 『YTZ』(24)、496 頁。

子にあらず、という風評に対する自己弁護であった[830]。矢内原は、「内村先生の膝下で、親しく聖書の教を学びつつけた」[831]と回顧し、内村の弟子としての自らの立場を弁護している。矢内原文書中の「内弟子」という用語はやはり、内村に連なる正統性を意味している。内弟子という用語には、第二期無教会集団内部の軋轢が反映されている[832]。

これに対して、黒崎幸吉は、内村は親鸞のように「弟子一人も候わず」であったと述べている。そして、「先生から見たならば先生の弟子と称するもの必ずしも先生の弟子にあらず、かえて思わないところに本当の弟子がいるのであるというようなことはないとはいえない」[833]と述べ、既存の弟子の権威を否定している。また、黒崎が自らを「弟子」と称するときは、「普通にいう師弟」を指し、自分には「私こそ先生の直系弟子であるという考えは毫頭ありません」[834]と述べている。

内村物語を分類することは容易な作業ではない。無教会集団という特殊性が関わっているからである。無教会というタイトルはあったとしても、その下に統一的な教義や教則などはない。無教会内の各集団の指導者たちが教祖をどのように理解するかによって、物語の記述の内容も変わる。伝統グループ内にすら内容の一致はない。しかし、最大公約数の材料を用いて教祖物語は創出されたのである。現在の内村像は、伝統的と預言者的とに大別できる。そしてこの二つの教祖像は矛盾なしに各内村研究に引用され続けている。しかし、一般的に広がったのが伝統物語であったことは間違いない。

830 「私のごときは内村鑑三の正統をつぐ弟子でない、と批評する人がある」『YTZ』(17)、639 頁。

831 『YTZ』(24)、492 頁。

832 弟子の正統性の問題はパウロ文書にも表れている。復活したイエスはケファを始め、12 人の弟子の前に姿を現している。そして、パウロによれば、「最後に、月足らずで生まれたようなわたしにも現れました」(コリント一 15 章 8 節)。こうしてパウロは、12 弟子と同じ地位に上っている。

833 『黒崎幸吉著作集』(5) 新教出版社、1973 年、67 頁。

834 同書、67 頁。

総論

The Myth of the Flat Earth[835]を手がかりとし、J・ラッセルの *INVENTING THE FLAT EARTH* を参考にしながら伝統物語を説明する。J・ラッセルによれば、(1) 歴史の中で何が起こったかを確定することは難しく、(2) イデオロギー的なモデルによる証拠歪曲があるため、歴史記述の根拠は薄弱である。その例として、彼は、地球の形態に関する歴史的記述を問題にする。歴史は、地球平面説に始まり球体の地球の発見に至る科学進歩の過程を記述しているが、それは捏造だというのだ。

中世の資料を検討したJ・ラッセルが下した結論は、"No one before the 1830s believed that medieval people thought that the earth was flat"[836]というものである。地球の形態に関する発展史を始めて記述したのはフランス人 Antoine jean Letronne（1787-1848）とアメリカ人 Wasington Irving（1783~1854）で、両者の説が学校や教科書で事実として教えられたという。J・ラッセルによれば両者とも虚偽であるが、西洋史において科学（良い）と宗教（悪い）という誤った二項対立が固定化し、さらに、歴史家 John Draper（1811-1882）と彼の弟子たちによって巨大な陥穽が考案されることで、その価値観が増殖されたという。その最新版は Daniel Boorstin の *The Discoverers* であるという。地球の形態に関する科学と宗教の対立は歴史的事実ではないというのがJ・ラッセルの主張である。

> 此武士階級の中に胎成されて來た未體形の斷片が或る時完成を見出し、…日本古來の聖哲が努力追求せしものを先生は完成されたのである。…現代日本は、地理的氣候風土的に、又人類文化的に云って宛然世界の縮圖である。この民族中最上の位置を占めてゐた武士階級、然うして 武士階級の一代表的内村家 の一人が日本人の粋として…[837]

> 先生の幼時 は…日本精神と…武士道の精髄を一身に体し、[838]

伝統物語では、武家に生まれ、武士かつ儒学者であった父親から厳格な儒教、武士道教育

---

835 *The Myth of the Flat Earth Sumary* by Jeffirey Burton Russell 1997. http://www.history.ucsb.edu を参照した。2018 年 11 月 18 日閲覧。

836 Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth Columbus and Modern Historians*, New York: Praeger, 1991, pp. pp. 3-11.

837 柿原誠一郎「内村鑑三先生（二）」『基督信徒之友』(63)、基督信徒之友社、1939 年、16-19 頁。

838 斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年、103 頁。

を受けた人物という形式で内村が描写されている。ところが、その物語には根拠や出典が欠如している。唯一の根拠は、鈴木俊郎訳『余は如何にして』である。

伝統物語の A－D 群は無教会集団の創設者と無教会そのものの身元証明であった。その物語は、無教会こそが日本的基督教であることを証明していた。A－D 群物語は、第二期無教会集団の存続を保証する教祖物語、すなわち無教会の起源神話、創設神話である。

もちろん、『余は如何にして』を内村の自伝と受け止め、それと内容的に一致する伝統物語を歴史的事実として判断してもよい。作者論に基づけばその判断は正当である。

しかし、筆者の関心は『余は如何にして』の歴史的検証ではなく、数多の記述者たちによる伝統物語の記述と、その形式であった。内村の友人や弟子たち、および研究者たちの記述内容が一致しているという現象は、彼らが『余は如何にして』を自伝として読んでいたこと、また、彼らにはそれ以外の幼年情報が皆無であったことを示唆する。それは神話の素材が『余は如何にして』に投影された実例でもある。

内村存命中にはあまり注目されなかった伝統物語（つまり、幼年物語）が、なぜ 1935 年以降に再評価され、記述されたのか。この問いが本論考の出発点であった。1935 年は内村神話創作史にとっての歴史的転換点である。その年に日本語訳 *HIBC* が出版され、その年以降に A－D 群物語が創出されたからである。たしかに、1931 年にも内村物語は記述されているが、やはりそれも *HIBC* の再解釈であり、あらゆる内村物語の典拠が *HIBC* であるという筆者の説を支持している [839]。

内村幼年物語は、宗教団体法という外因により、伝統物語として創出された。第二期無教会集団は、内村による第二身体物語を、第一身体物語として受け入れ、再度、第二の身体物語を創出した。この第二の身体物語が現在、内村の第一の身体物語として定着している。そして、伝統物語は『余は如何にして』を参考しながら、その他の文書や聞き取りなどを引用して創出されたのであり、その構築作業は現在も反復されている。

当たり前のことを再記述、反復する必要はない。物語の反複と脚色の目的は、集団内の教育だけでなく、集団外部への意思表明でもあった。A－D 群物語は、伝統の継承者内村を外部に向けて強くアピールした。武田悠一によれば物語の反復の目的は意味づけの強化である [840]。

また、反復は伝承という観点からも理解可能である。これまで、内村のイメージの源泉としての伝統物語は、内村評伝や内村研究で反復されてきた。伝承は、それの現代的意義が見出された時、内容が面白いと思われた時、そして今後も重要であると判断された時、保存し再解釈される [841]。その意味での反復は、集団維持が方針となった 1935 年以降と、神話が歴

839 A 群の（3）、江原萬理を参照。

840 武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017 年、126 頁。「反復」について廣野由美子は「フランケンシュタイン」を例とし、「作品全体のテーマや雰囲気の統一を生み出している」（廣野由美子『批評理論入門』中央公論新社、2005 年、91 頁）と述べている。廣野は「フランケンシュタイン」という一つのテクストに反復の機能を見出しているが、諸内村物語が同じ物語を「反復」していることも同文脈から把握できる。

841 巻田悦郎『ガダマー入門』星雲社、2015 年、35 頁。

史となった時以降の時代に観察される。そして、社会的、学術的な分野でその地位が認められた現在、再び第二の身体物語を創出する必要はない。定着した歴史を強調すれば現状を維持することができるからである。

1930 年代に日本的基督教としての無教会を主張するために創出された伝統物語が、現在でも再生されている。1930 年代の伝統物語の目的は、宗教団体法を念頭に置いた社会的なアピールであったが、現在の目的は、無教会のブランド化の強調である。すなわち、土着化したキリスト教、あるいは日本的なキリスト教という側面のアピールである。ブランド化の過程の中で、伝統物語は再解釈されている。そして、その物語は『余は如何にして』の自伝的性格を再び証明している。

寓話としての内村物語は、自伝としての『余は如何にして』によって神話となった。1935 年の教祖物語が、現在では、1861－1930 年の内村の第一の身体物語となっている。

伝統物語の成立にとっての最大の貢献者は『余は如何にして』であった。伝統継承者としての内村像を構築し、その内容を歴史的に証明するために、内村文書の中から、『余は如何にして』が自伝として抜擢された。『余は如何にして』は、自伝であるゆえに自伝となったのではなく、伝統物語の歴史的信憑性を証明する必要に駆られて自伝にされたのである。内村物語の中には、もともとは自伝ではなかったものの、歴史性の証明のため、自伝として受け入れられた作品がある。例えば、『基督信徒のなぐさめ』は、自伝ではないと自ら記しているにもかかわらず、内村の自伝として認められた。『六合雑誌』は同書を次のように定義する。

> 著者の序言中に曰く此の書は著者の自傳にあらず、…著者近年の精神上の傳記となし了しなり [842]

『基督信徒のなぐさめ』は、内村の受難者的側面を強調するため、預言者物語の記述者たちによって自伝として受け入れられ、引用された。自伝は教祖伝を作るための第一の素材だからである。

伝統物語と預言者物語の記述者たちは共に、『余は如何にして』を自伝に分類している。両者は、伝統教育を受けた内村と、家庭とかかわりのない宗教的感受性を持った内村像を描くため、『余は如何にして』を必要とした。記述者たちは、教祖像に合わせて、再度、それぞれ『代表的な日本人』と『基督信徒のなぐさめ』を第二の自伝として選択したのである。このような過程を経て内村物語は創出されたのである。

二つの物語は、内村没後に創出された、第二期無教会集団による教祖伝としても捉えられる。それは、機能面から言えば、集団の血統証である。教祖伝としての内村物語とは、自集団の正当性を守るための一つの方策であった。

キリスト教的な要素を持ちつつも、日本キリスト教団という組織には属さず、カリスマ的

842 『六合雑誌』（147）不二出版、1893 年、58 頁。

な先生を欠く無教会集団が、主流教会と一般社会（特に政府）に向けて自集団の正当性を主張するために創出したのが、血統を強調する伝統物語であった。それを筆者は教祖伝と呼んだ。この伝統物語が無教会創設の原因であり、始まりとなった。

宗教団体法施行下で無所属という立場にとどまることは、第二期無教会集団にとっては深刻な問題であった。同法施行以前では、政府による宗教団体への干渉は激しくなく、先生のカリスマを中心に集団を形成、維持することが可能であった。ところが、同法制定後では、宗教団体として活動するためには国家の認可が必要とされるようになった。その状況下で、伝統物語と預言者物語とに大別される内村物語は、各集団の血統証を意味したと考えられる。

伝統物語は、当時の主流教会にとっても課題であった日本ナショナリズムを主題としている。ナショナリズムは、当時の主流教会と無教会双方の存続を可能にさせる概念であった。魚木忠一は主流教会を「日本精神の地盤に成立したもの」[843]と定義している。彼は、明治キリスト教の指導者たちが「儒教を破壊するではなく完城するものとして基督教を體得」したと述べ、古典的な書物として小崎弘道の『政教新論』を挙げている[844]。ところが、魚木の『日本基督教の性格』は、日本のキリスト教を儒教的な立場から解釈し、儒教的な素養を備えた人物を列挙しているにもかかわらず、内村の名を挙げていない。日本的基督教を標榜する主流教会は、当時のキリスト教指導者たちを儒教的な素養を備えた人物として紹介しながら、無教会の内村をそれから排除したのである。

このような主流教会の疎外に面して、無教会集団は自らの集団の基盤を日本精神に求める必要に迫られ、そのために伝統物語が創出されたのである。

この一連の過程こそが神話化作業であり、その固着化が彼らのゲームであった。現在の研究者たちは新しい神話こそ創出しないものの、神話化作業によって導出されたゲームを継続している。その限りにおいて、第二期無教会時代に終りはない。

『余は如何にして』を歴史的事実として認めるのは簡単なことではない。それにもかかわらず、多くの読者がそれに疑問を抱かないのは、彼らが知らず知らずにゲームに参加しているからである。そのゲームとは、権威者の主張に自分の主張を一致させる作業のことを指す。~~この~~ゲームの設定者は、宗教団体法施行下の第二期無教会集団である。そして、定着した内村像と自伝『余は如何にして』がゲームの前提である。この二つの要素なしにはゲームが成立しない。このゲームは、それに参加して得られるすべての結果が諸内村物語の結論に沿うように考案されている。本論文では、内村没後の社会的状況を起点とし、常にそれを参照しつつ、イメージされた生前の内村像の創出過程を明らかにしたが、この探求もまた筆者による別のゲームである。

内村物語は、内村没後の外因によって創出された。その物語に合わせて定着したのが自伝としての『余は如何にして』である。つまり、宗教団体法が教祖像を構築し、それが『余は

843　魚木忠一『日本基督教の性格』日本基督教団出版局、1943 年、16 頁。

844　同書、7 頁。

如何にして』に投影されたのである。ゲームの設計者は『余は如何にして』を自伝化した。しかし伝統物語には『余は如何にして』のすべてが反映されているのではない。そこには物語の省略の痕跡が確認できる。ところが、記述者たちは自分たちの記述の歴史性を確保するために、それを自伝化したのである。

内村研究者たちから既存の内村の定義に対する疑問や批判の声が上がらない要因は、その生成過程という視点の欠如である。そのため、たとえ彼らが既存の前提に矛盾を感じても、それを放置して研究を進めざるを得ず、諸内村物語の中にその答えを求めるしかない。それがゲーム参加者の限界である。

このような現象はウィトゲンシュタインが挙げた映画の例で説明できる。映画館で上映される映画の俳優の音声は、館内スピーカーから出ている。だが、鑑賞者はスピーカーに目を向けない[845]。観客は、映画館で映画を見るというゲームに参加し、スクリーン上の俳優の口から音声が出ているという前提を共有している。このようにゲームのプレーヤーはその前提に疑問など抱かない[846]。

内村像の正しさも結局、参加するゲームのルールを基準に判断される。たとえ、参加者のある者がゲームのルールに疑問を呈す場合があっても、彼も最終的にはそのルールに立ち戻るのである。岩野祐介の『無教会としての教会』もその「回帰」の一例である。

> 奇妙なことに〔『無教会としての教会』〕第一章において批判的に取り上げられた内村のキリスト教思想の「内質」に関する 従来の研究者の仮説に再び回帰してしまったのではないか と思われる。[847]

ゲームの参加者は、その中で批判しても、メビウスの帯に絡めとられるがごとく、結局、ゲームの前提に戻ってしまうのである。本論文が試みたのは、そのゲームのルールの解体であった。

伝統物語の特徴は、始まりを記述しようとしている点にある。そのため、伝統物語が引用するテクストも、内村の始まりとしての価値を与えられている。伝統物語は、幼年物語を日本的基督教の原因に位置付けることに意識を集中させている。すなわち儒教、武士道教育を日本的基督教の起源、源流としているのである。あるテクストが、元来の文脈において始まりに位置づけられていなくとも、伝統物語は、それを始め、あるいは原因に分類するのである。この作業が記述者たちにとってのゲームのルールである。しかし、始まりは終わりから遡及されたものである。原因は、現時点で観察される結果から想起されるものであり、結果を無視して純粋な原因を探ることはできない。ゲームの設計者はゲームの結果を置き、次いでその始点を設定しているのである。

---

845 Wittgenstein, *Ursache und Wirkung:Intuitives Erfassen*, Philosophia ,V6 ,1976, p. 394.
846 「遊びの基本形は疑心が含有できない」Ibid., p. 394.
847 『本のひろば』(8)、キリスト教文書センター、2013 年、11 頁。

本論文における伝統物語の考察もまた、筆者が想定した結果から出発する原因探しであった。筆者は、第二期無教会集団が置かれた状況という結果を起点として、教祖物語の創出という原因を探した。そして、この説の正しさは筆者が身を置く立場―ゲーム―によって判断される。このゲームにおいて原因は過去を、結果は現在を意味するように見えるが、原因である過去は歴史的な過去ではなく、発明された過去である。橋本満はM・ハイデガーの理論を用いて、過去または伝統は「現在がさかのぼって作りだしたイメージ」であり、「過去は、現在ないしには存在しない」[848]と述べている。つまり、それが解釈された場と無関係ではないということである。L・ウィトゲンシュタインが植物と種を例に挙げて説明したように、「原因」とは、その種の「前史」から予測されたものにすぎない[849]。

筆者は諸内村物語を、日本伝統の継承者としての内村物語と、預言者としての内村物語の二系統に分割した。ゲームの参加者は、そのどちらかのゲームしか選択できず、参加者が獲得する結果と、元の設定の間に大差はない。このゲームの設定の目的は、日本的基督教としての無教会の証明であるからである。そしてこのゲームは現在進行中である。勿論、過去と現在の参加者の間で、日本的基督教の意味が変わってきたことも確かであろう。過去においては、ナショナリズム的な意味が強かったが、現在では、土着化というブランドの意味が強い。ゲームの前提が、伝統の継承者としての内村像と、彼の自伝『余は如何にして』であることに変わりはない。

E・ホブズボウムは、長い伝統を持つと認識されてきたページュントが、19 世紀か 20 世紀に創り出されたものだと主張する。彼によれば、伝統は、最近成立したもの、捏造されたものである。そのような伝統は、(1) 実際に作られ、構築され、制度化され、(2) 日付が特定できること、が特徴である [850]。ある目的のために創られる伝統は、過去の材料を用いて斬新な伝統を構築するという [851]。「創り出された伝統」とは、新しい状況に直面した時の二つの反応、すなわち、過去のある伝統への言及か、義務的な反復による過去の構築のことを指す [852]。だが、創造過程を歴史家たちは分析してこなかった [853]。E・ホブズボウムの理論は、筆者の主張の中にも確認することができる。つまり、ある時期に創出された伝統は、時間の経過とともに、創出時の状況を隠し、過去の伝統を装うのである。

内村物語は第二期無教会集団によって新しく創出された物語であった。それは 1930 年代の産物である。宗教団体法施行下で創出された教祖内村物語は、数多の記述者や研究者たちの手によって、現在、歴史記述として定着している。物語の創出と共に『余は如何にして』

---

848 橋本満「II 歴史と物語:伝統の発明」『ソシオロジ』(37)、社会学研究会、1993 年、18 頁。

849 ウィトゲンシュタインにとって、前史は、植物からの遡及になぞらえられる。言い換えるなら、結果から原因を探すことはできても、原因から結果を探すことはできない。ある出来事の原因とされたものが別のものからも捕捉されたとして、それが観察者の目に捕らえられるものと同じ結果を出すとは限らない（Wittgenstein, *Ursache*, p. 393）。“Vorgeschichte”

850 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1.

851 Ibid., p.6.

852 Ibid., p.2.

853 Ibid., p.4.

の自伝化も進められてきた。つまり、集団を維持するために考案された記述者たちの教祖イメージが『余は如何にして』に投影され、漸次的に自伝として認められたのである。現在、内村物語はあまり必要ではないかもしれない。現在までに構築された諸概念が内村を語るゲームの前提となっているからである。

内村に関する物語は、伝統物語以外にも存在した。そしてその像に基づいた研究も生産されている。しかし、一般的に広く知られているのは伝統物語である。この教祖物語が 1930 年代を経て現在、歴史物語として定着した要因は、そのブランド化である。1930 年代には主流の教会から異端視された無教会が、土着化キリスト教の日本の代表例として定着したからである。勿論、この場合でも伝統物語は歴史記述として機能している。

日本的基督教から土着化キリスト教への移行により、1930 年代の意味は薄らいでしまった。そして、記述者たちの計画の通り、内村物語は 1930 年代を飛び越えて直ちに内村の歴史に入場したのである。こうして、宗教団体法施行下で創出された伝統物語は、内村物語の発生史の過程で蒸発してしまった。ゲーム参加者は自分について無知である。筆者が本論文で暴露したのはまさにそのことであった。人物の物語の分析は容易な作業ではないのだ。

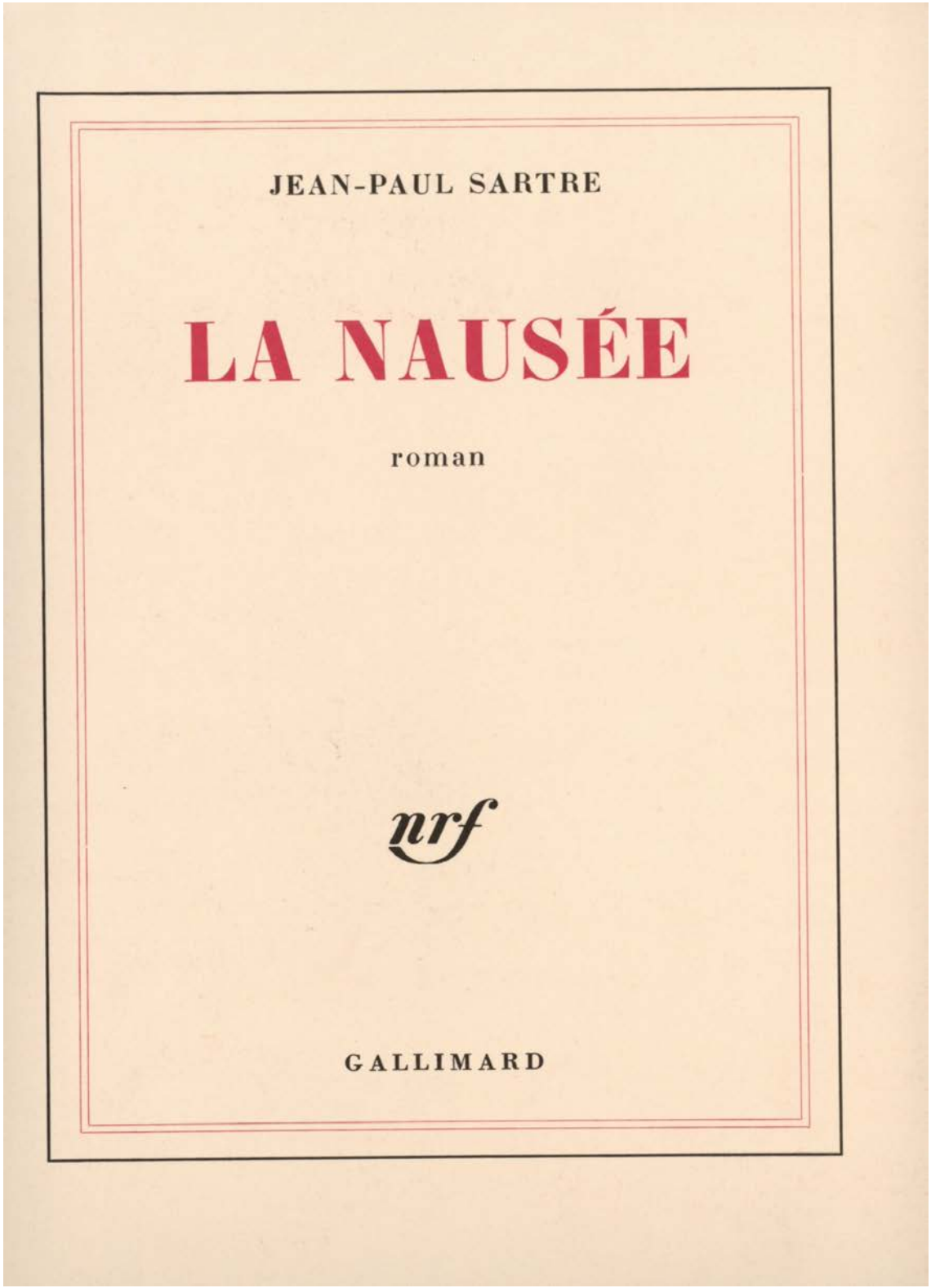
本論文は、伝統物語の創出の場を探求した。その探求は系譜学の実例である。系譜学とは、歴史的な発展の進化論的記述ではなく、その起源の探究である。

創出された諸内村物語のうち、優勢となったのは、伝統物語である。たしかに、預言者物語もさまざまな研究によって引用されているが、内村が語られるときにはやはり伝統物語の引用が支配的である。では、無視できない矛盾を抱える伝統物語が、内村の歴史的記述として定着した要因は何であろうか。

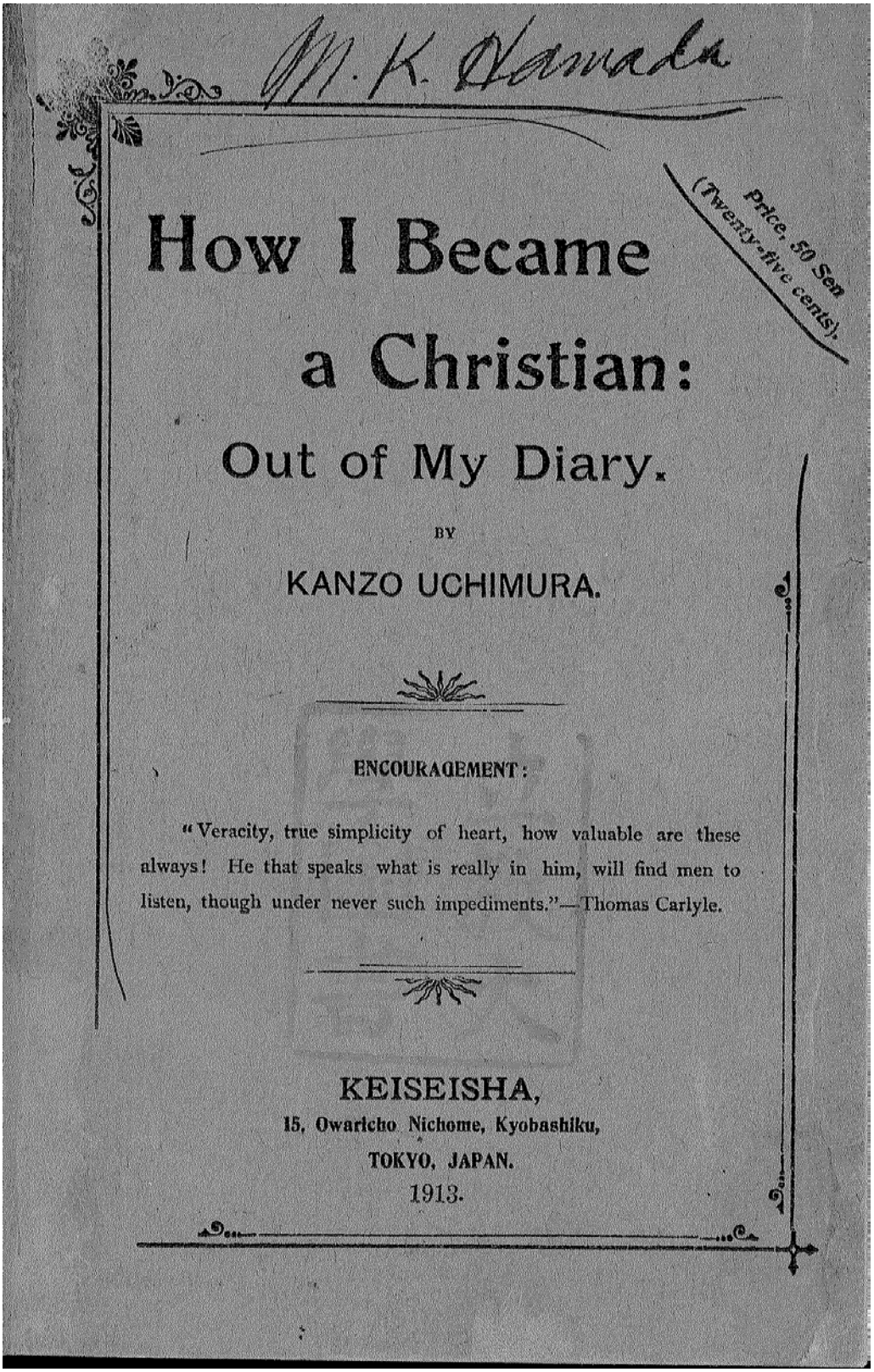
J・ラッセルの言葉を借りれば、伝統物語は捏造されたのである。それは鈴木俊郎の『余は如何にして』に始まり、その後、記述者たちによって増殖された。1930 年代以前に、内村が儒教と武士道を身につけた人物として評価されることはなかった。しかし、1930 年代以来、創出された伝統物語は、物語の記述者たちとそれに追従する研究者たちの努力の甲斐あって、学校や図書館を占領してきた。筆者が本文論でトドロフの「経験」と「慣れ」に言及した理由がここにある。蒸発した歴史を求めることは現在では意味がないかもしれない。ゲームによって諸定義は定説となったからである。しかし、そのゲームから離脱しない限り、第二期無教会の時代は終わらない。

資　料

【資料 1】



【資料 2】


M. K. Okamoto

Price, 50 Sen
(Twenty-five cents).

How I Became a Christian:

Out of My Diary.

BY

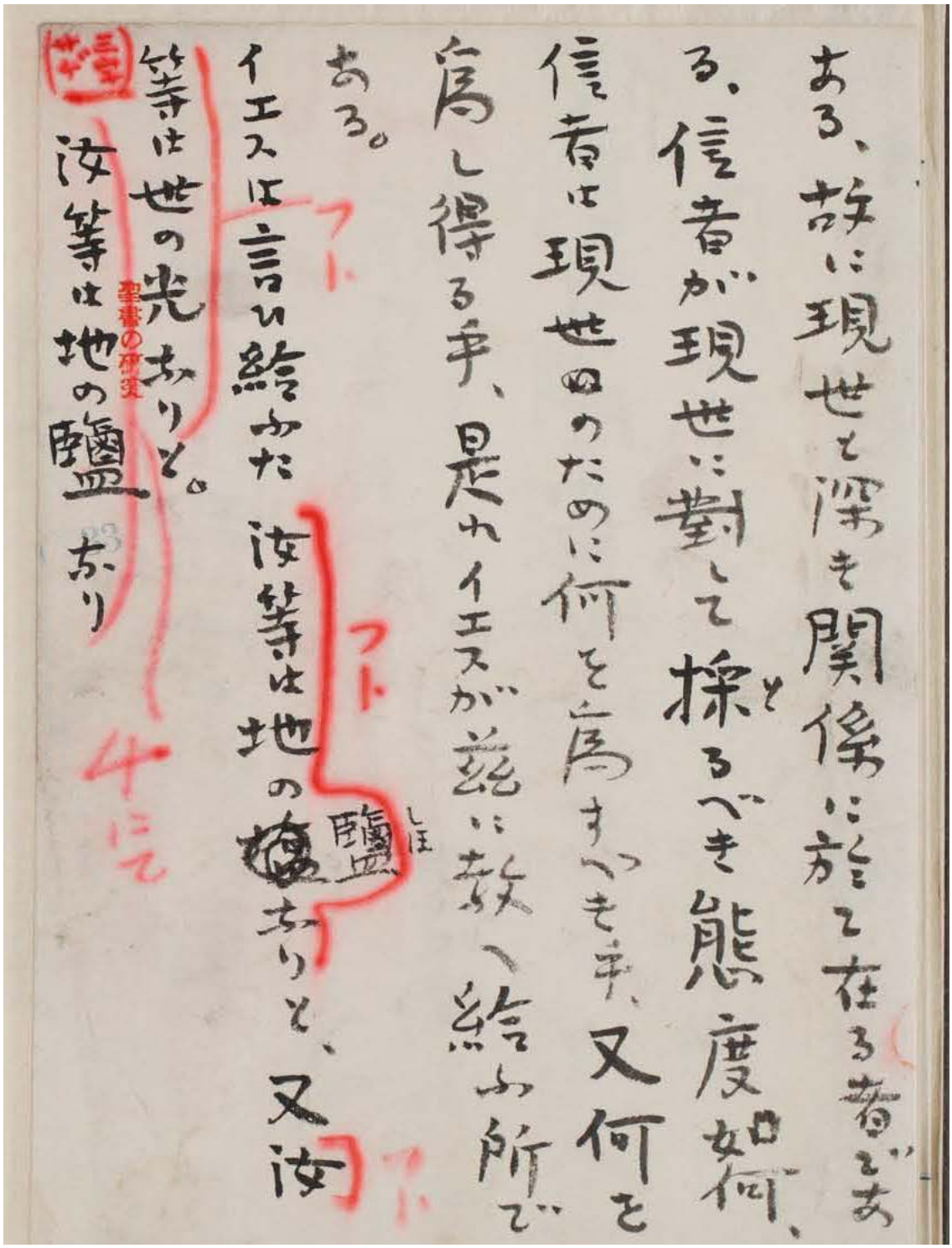
KANZO UCHIMURA.

ENCOURAGEMENT:

"Veracity, true simplicity of heart, how valuable are these always! He that speaks what is really in him, will find men to listen, though under never such impediments."—Thomas Carlyle.

KEISEISHA,
15, Owaricho Nichome, Kyobashiku,
TOKYO, JAPAN.
1913.

【資料 3】



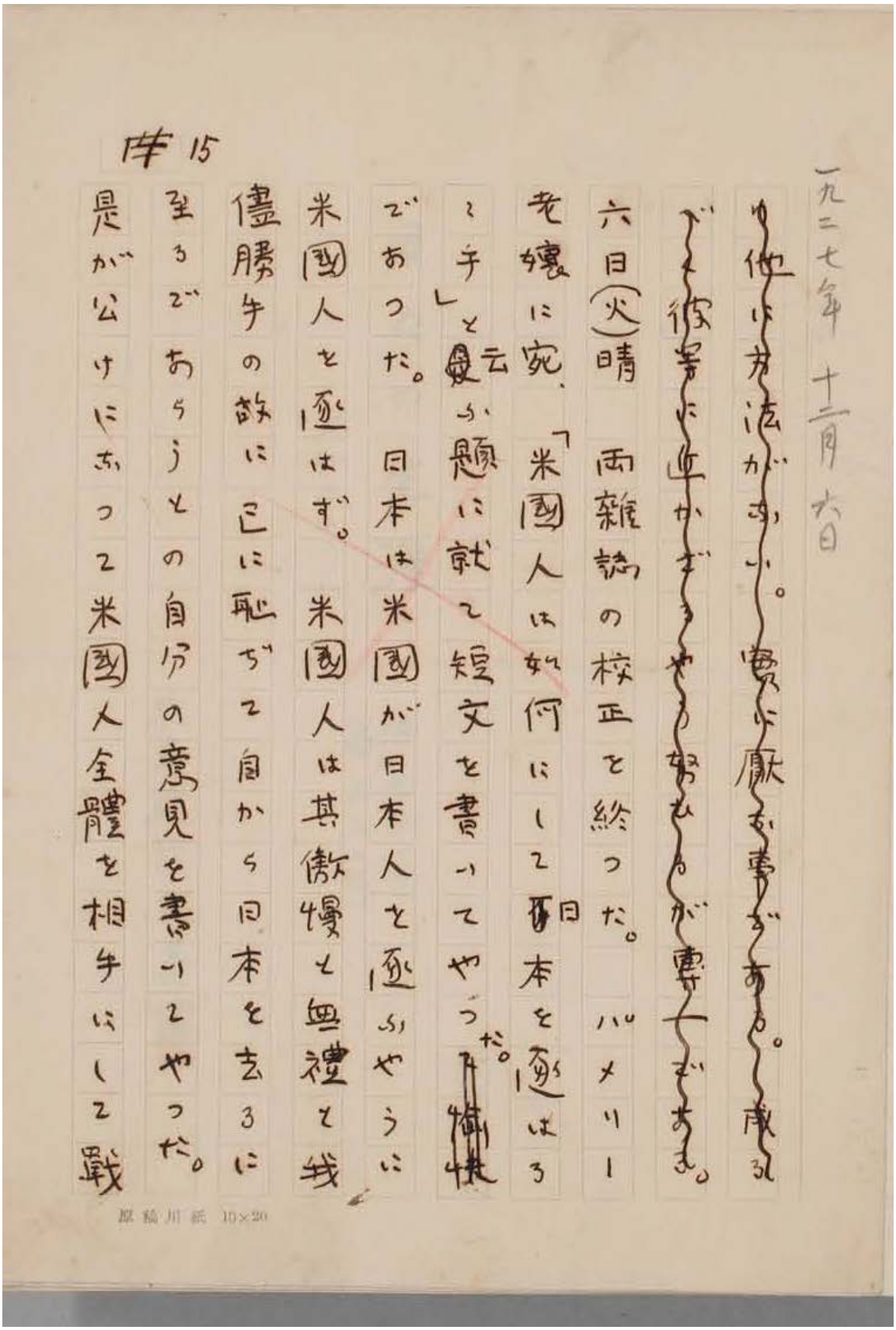
ある、故に現世と深き関係に於て在る者である、信者が現世に對して採るべき態度如何、信者は現世のために何を爲すべき乎、又何を爲し得る乎、是れイエスが弟子に教へ給ふ所である。

イエスは言い給ふた 汝等は地の鹽(しほ)なりと、又汝等は世の光なりと。

聖書の研究

汝等は地の鹽なり

【資料 4】



一九二七年 十二月 六日

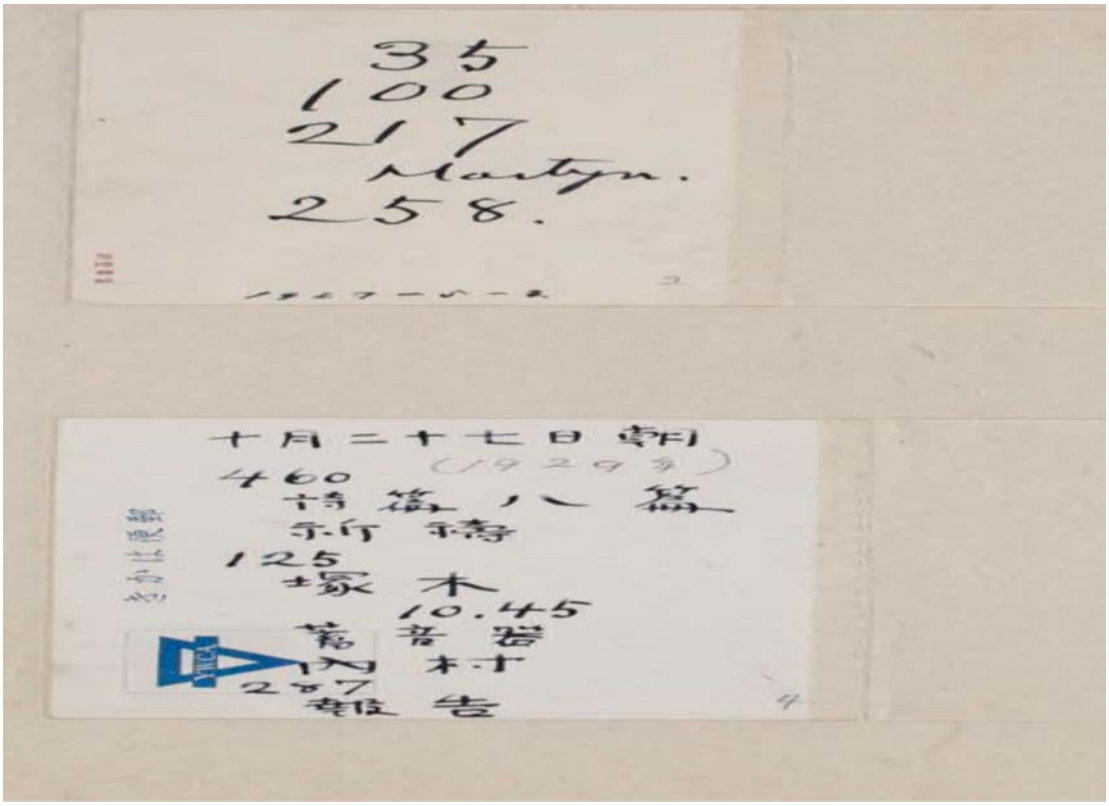
今日は方法がない。實に厭な事である。歳暮に彼等に迫かされるやうな事が實に厭である。

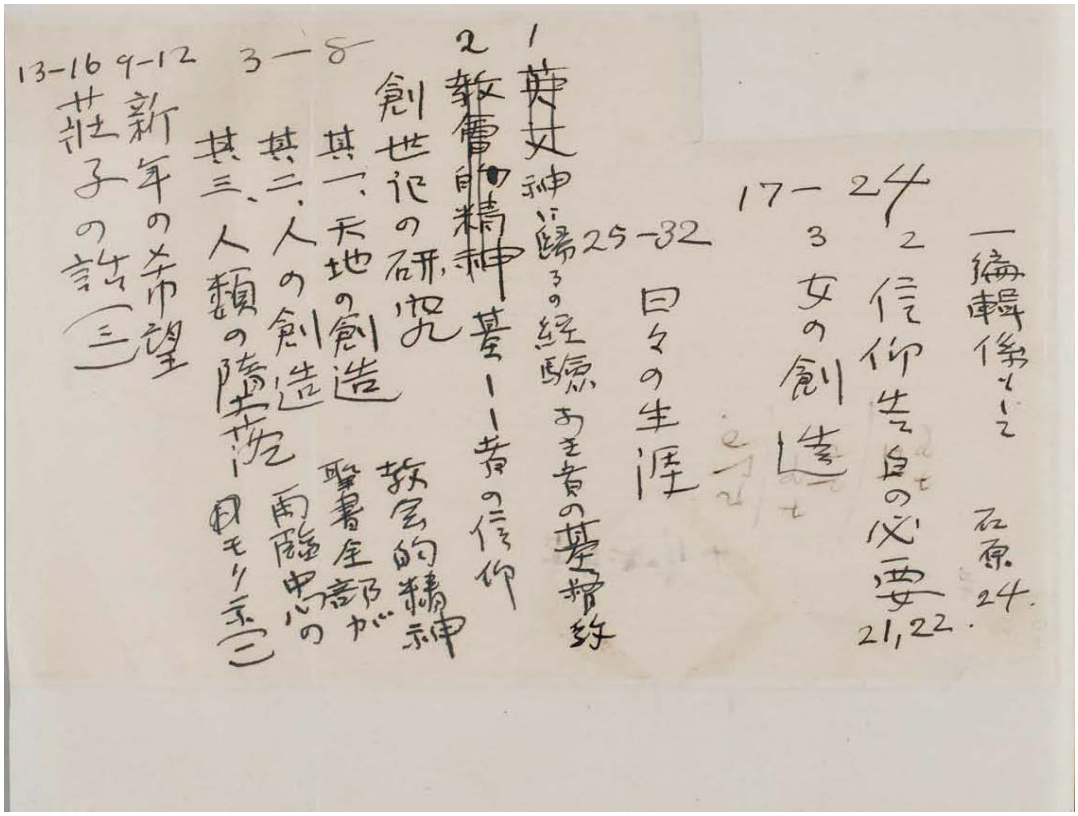
六日(火)晴　雨雜誌の校正を終つた。パメリー老孃に宛、「米國人は如何にして日本を愛はるゝ乎」と云ふ題に就て短文を書いてやつた。

でおつた。日本は米國が日本人を愛ふやうに米國人を愛はず。米國人は其傲慢と無禮と我儘勝手の故に己に恥ぢて自から日本を去るに至るであらうとの自分の意見を書いてやつた。是が公けにおいて米國人全體を相手にして戰

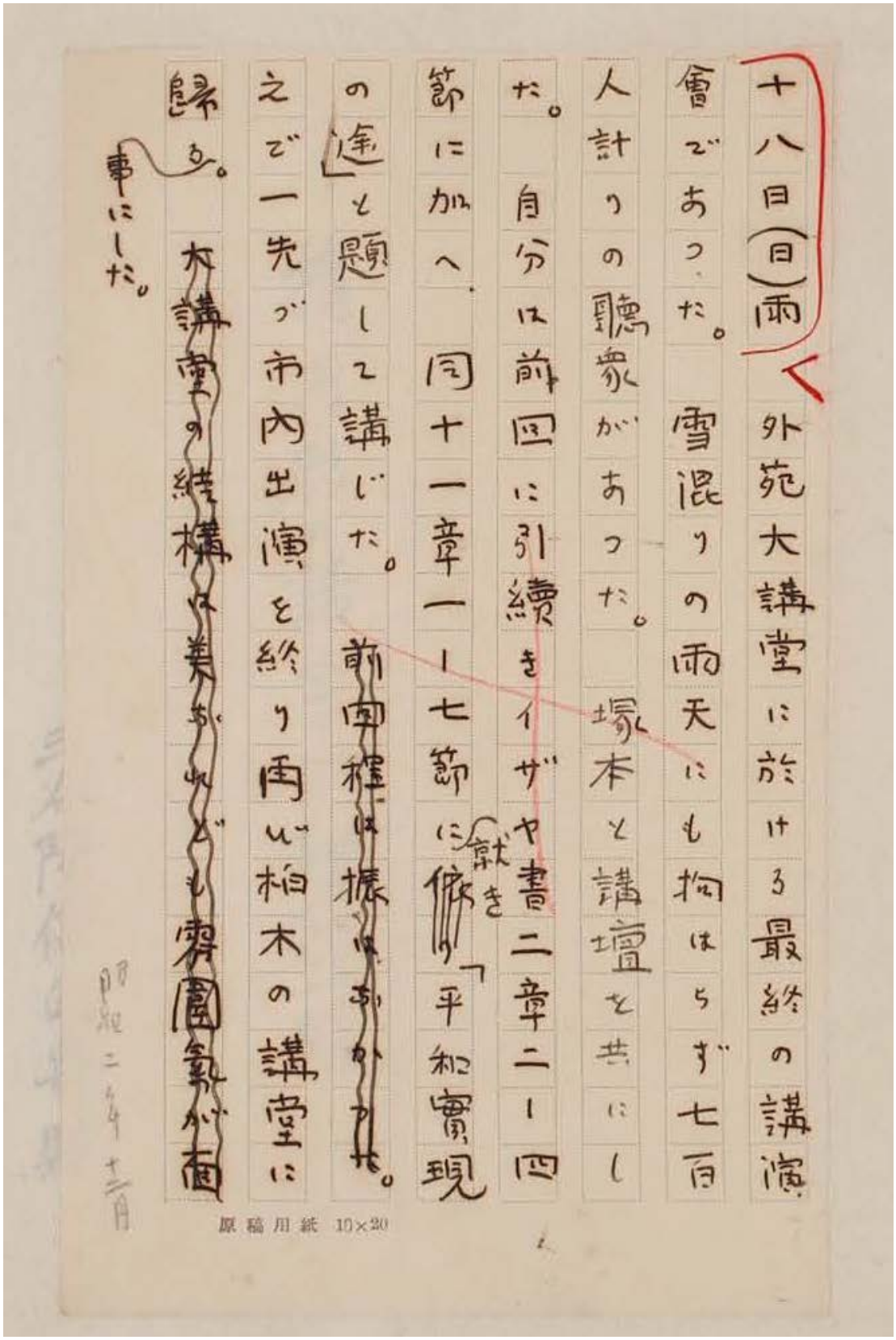
原稿用紙 10×20

【資料 5】


35
100
217
Martyn.
258.
十月二十七日朝
460
特篇八篇
新特
125
塚木
10.45
音村
報告


一編輯後ノ感 石原 24.
24 2 信仰生活の必要 21,22.
17-3 女の創造
1 神ノ霊ノ歸ラの経験 25-32 日々の生涯
2 教會の精神 基一一昔の信仰
創世記の研究
其一、天地の創造
其二、人の創造
其三、人類の墮落
教会的精神
聖書全部の高き
両臨中心の
13-16 9-12 3-8
新年の希望
荘子の話(三)

【資料 6】



十八日(日)雨
外苑大講堂に於ける最終の講演
會であった。雪混りの雨天にも拘はらず七百
人計りの聽衆があった。塚本と講壇を共にし
た。自分は前回に引續きイザヤ書二章二―四
節に加へ、同十一章一―七節に就き「平和實現
の途」と題して講じた。前回程は振はなかった。
えで一先ず市内出演を終り再び柏木の講堂に
歸る。大講堂の續構は美事なれども雰圍氣が
事にした。

原稿用紙 10×20

参考文献

全集、雑誌に含まれている一次資料

柏木義円『柏木義円集』未来社、1970-1972 年、全 2 巻。
内村鑑三『内村鑑三全集』岩波書店、2001 年版、全 40 巻。
植村正久『植村正久著作集』新教出版、1966-1967 年、全 7 巻。
黒崎幸吉『黒崎幸吉著作集』新教出版社、1972-1973 年、全 5 巻。
矢内原忠雄『矢内原忠雄全集』岩波書店、1963-1965 年版、全 29 巻。
『新興基督教』（4）日獨書院邦文部、1936 年。
『独立』、明和書院、1948-1950 年。
『聖書之研究』聖書之研究復刻版刊行会、1910、1914 年。
『武士時代』弘文館、1902 年。
『基督信徒之友』基督信徒之友社、1935 年、1939 年、1941 年、1942 年、1943 年。
『日本聖書雑誌』日本聖書雑誌社、1930 年、1936 年。
『開拓者』基督教青年會同盟、1942 年。
『基督教文化』新教出版、1950 年。
『愛と眞』永遠の生命社、1947 年。
『永遠の生命』永遠の生命社、1949 年。
『興文』キリスト教文書センター、1962 年。
『六合雑誌』不二出版、1893 年。

聖書

新共同訳『聖書』日本聖書協会、1987 年

日本語書籍

赤江達也『「紙上の教会」と日本近代』岩波書店、2013 年。
安芸基雄『晩年の内村鑑三』岩波書店、1997 年。
浅野淳博、伊藤寿泰『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016 年。
荒木美智雄『宗教の創造力』講談社、2001 年。
秋永芳郎『反逆と祈り――内村鑑三の青年時代』読売新聞社、1970 年。
阿部行蔵『若き内村鑑三』中央公論社、1949 年。
畔上道雄『人間内村鑑三の探求』産報、1977 年。
李慶愛『内村鑑三のキリスト教思想』九州大学出版社、2003 年。
今井三郎『日本人の基督教』第一公論社、1940 年。
岩隈直『無教会主義とは何か』山本書店、1967 年。
池田伊佐男『味知との遭遇・キパワーソルト醤油物語』イケダ産業株式会社、2005 年。

池永孝『日本的基督教の探究』竹林館、2008 年。
石原兵永『内村鑑三の思想と信仰』木水社、1948 年。
————『無教會史』三一書店、1950 年。
『身近に接した内村鑑三（中)』山本書店、1972 年。
岩隈直『岩隈直聖書講解双書』(8)、キリスト教図書出版社、1978 年。
魚木忠一『日本基督教の精神的傳統』基督教思想叢書刊行会、1941 年。
————『日本基督教の性格』日本基督教団出版局、1943 年。
内田樹『寝ながら学べる構造主義』文藝春秋、2002 年。
内村鑑三『基督再臨問題講演集』岩波書店、1918 年。
内村鑑三[述]、八木一男筆記『内村鑑三日曜講演』キリスト教夜間講座出版部、1967 年。
内村鑑三[ほか]著『日本人の自伝』(3）平凡社、1981 年。
内村鑑三著、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1935 年。
————『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1957 年。
『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1958 年。
『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波書店、1997 年。
内村祐之『内村鑑三追憶文集』吉英舎、1931 年。
鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』日本基督教団出版局、1988 年。
————『史料による日本キリスト教史』聖学院大学出版会、1997 年。
江端公典『内村鑑三とその系譜』日本経済評論社、2006 年。
海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』雄山閣出版、1981 年。
太田雄三『内村鑑三：その世界主義と日本主義をめぐって』研究社出版、1977 年。
大島正健『クラーク先生とその弟子たち』宝文館、1958 年。
岡村正史編『力道山と日本人』青弓社、2002 年。
岡田紀子『ニーチェ私論』法政大学出版局、2004 年。
太田十三編『愛國心と基督教』一粒社、1932 年。
岡村正史『力道山と日本人』青弓社、2002 年。
小澤実編『近代日本の偽史言説』勉誠出版、2017 年。
小原信『評伝内村鑑三』中央公論社、1976 年。
———『内村鑑三の生涯』PHP 研究、1992 年。
加藤一夫『日本的基督教』冨岳本社、1948 年。
加藤正夫『明治期基督者の精神と現代』近代文芸社、1996 年。
カルロ・カルダローラ『内村鑑三と無教会』新教出版社、1978 年。
エルンスト・H・カントーロヴィチ著、小林公訳『王の二つの身体』筑摩書房、2003 年。
金日成伝翻訳委員会訳『金日成伝』雄山閣出版、1969 年。
鹿野政直編『日本人の自伝 300 選』別巻（2)、平凡社、1982 年。
河上徹太郎『日本のアウトサイダー』中央公論社、1959 年。

亀井俊介『内村鑑三、明治精神の道標』中公新書、1977 年。
亀井勝一郎編集『内村鑑三』筑摩書房、1963 年。
――――――――『日本人の典型』角川書店、1956 年
木戸三子『内村鑑三』新人物往来社、1985 年。
キリスト教史学会編『戦時下のキリスト教』教文館、2015 年。
葛巻星淵『噫内村鑑三先生』獨立堂書房、1933 年。
久山康[編]『近代日本とキリスト教』〔明治編〕基督教学徒兄弟団、1959 年。
小林康隆編『NDC の手引き』日本図書館協会、2017 年。
小出次雄『内村鑑三:少年のための内村鑑三の少年時代』国土社、1965 年。
アグネシカ・コズィラ『日本と西洋における内村鑑三』教文館、2001 年。
河野純治訳『ぼくはいかにしてキリスト教徒になったか』光文社、2015 年。
講道館編『大日本柔道史』講道館、1939 年。
澤正彦『日本キリスト教史』草風館、2004 年。
齋藤孝『自伝を読む』筑摩書房、2014 年。
佐々木健一『タイトルの魔力』中央公論新社、2001 年。
佐伯有義編『武士道全書』全 13 冊　時代社、1942-1944 年。
佐木秋夫『教祖』青木書店、1955 年。
佐藤全弘『日本のこころと『武士道』』教文館、2001 年。
斉藤宗次郎『ある日の内村鑑三先生』教文館、1964 年。
佐伯彰一『日本人の自伝』講談社、1974 年。
――――『自伝の名著 101』新書館、2000 年。
渋谷浩『近代思想史における内村鑑三』新地書房、1988 年。
土田知則、青柳悦子『文学理論のプラクティス』新曜社、2001 年。
品川力編『内村鑑三研究文献目録』明治文献、1968 年。
宗教社会学研究会編『教祖とその周辺』雄山閣出版、1987 年。
ジェラール・ジュネット著、和泉涼一訳『スイユ：テクストから書物へ』水声社、2001 年。
鈴木登美『語られた自己：日本近代の私小説言説』岩波書店、2000 年。
鈴木範久『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』白凰社、1972 年。
――――『内村鑑三とその時代』日本基督教団出版局、1975 年。
『『代表的日本人』を読む』大明堂、1988 年。
『内村鑑三日録 1897～1900』教文館、1994 年。
『内村鑑三日録 1861－1888』教文館、1998 年。
『NHK こころの時代～宗教・人生～道をひらく～内村鑑三のことば』NHK 出版、2013 年。
鈴木俊郎『内村鑑三伝：米国留学まで』岩波書店、1986 年。
須藤訓任『ニーチェの歴史思想』大阪大学出版会、2011 年。

リー・スピンクス著、大貫敦子、三島憲一訳『フリードリヒ・ニーチェ』青土社、2006 年。
関根正雄『内村鑑三』清水書院、1967 年。
高木謙次『高木謙次選集』キリスト教図書出版社、2005-2006 年、全 6 巻。
高橋三郎『無教会とは何か』三森製本株式会社、1994 年。
田辺保、三野博司,荒木映子編『文芸批評を学ぶ人のために』世界思想社、1994 年。
武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017 年。
武田友寿『内村鑑三、青春の原像』YMCA 出版、1982 年。
————『正統と異端のあいだ』教文館、1991 年。
田村直臣『我が見たる植村正久と内村鑑三』向山堂書房、1932 年。
土田知則、青柳悦子『文学理論のプラクティス』新曜社、2001 年。
塚本虎二『無教会主義論集』キリスト教図書出版社、1986 年。
鳥井足『評伝：内村鑑三』あさを社、1979 年。
中沢洽樹『若き内村鑑三論』待晨堂書店、1958 年。
中田重治『聖書より見たる日本』ホーリネス教會出版部、1933 年。
夏目漱石『吾輩は猫である』岩波書店、2007 年。
日本基督教団[編]『日本基督教団より大東亜共栄圏に在る基督教徒に送る書翰』日本基督教団、1944 年。
日本基督教団史編纂委員会遍『日本基督教団史』日本基督教団出版部、1967 年。
橋本陽介『ナラトロジー入門』水声社、2014 年。
ロラン・バルト著、佐藤信夫訳『彼自身によるロラン・バルト』みすず書房、1979 年。
日置弘一郎,中牧弘允編『会社神話の経営人類学』東方出版、2012 年。
此屋根安定『日本近世基督教人物史』基督教思想叢書刊行會、1935 年。
————『基督教の日本的展開』基督教思想叢書刊行會、1938 年。
『明治 基督教傳道』大八洲史書、1947 年。
廣野由美子『批評理論入門』中央公論新社、2005 年。
ミシェル・フーコー著、田村俶訳『監獄の誕生：監視と処罰』新潮社、1977 年。
藤井武『藤井武全集』（10）岩波書店、1972 年。
藤田若雄『内村鑑三を継承した人々』（上）木鐸社、1977 年。
古屋安雄『日本のキリスト教は本物か?』教文館、2011 年。
エリザベス・クレア・プロフェット著、下野博訳『イエスの失われた十七年』立風書房、1998 年。
福田清人『内村鑑三：宗教界の偉人』世界社、1951 年。
藤原藤男『日本精神と基督教 他二篇』ともしび社、1941 年。
————『日本基督教』ともしび社、1942 年。
深井智朗『思想としての編集者』新教出版社、2011 年。
古川哲史『武士道の思想とその周辺』福村書店、1957 年。

藤尾正人『酒枝義旗先生との出会い』キリスト教待晨集会、1988 年。
アレキサンダー・ベネット『武士の精神とその歩み』思文閣出版、2009 年。
E・ホブズボウム、T・レンジャー編、前川啓治、梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊國屋書店、1992 年。
正宗白鳥『我が生涯と文學』新生社、1946 年。
松本和也『太宰治の自伝的小説を読みひらく』立教大学出版会、2010 年。
松田隆美編『書物の来歴、読者の役割』慶應義塾大学出版会、2013 年。
巻田悦郎『ガダマー入門』星雲社、2015 年。
政池仁『内村鑑三伝』キリスト教図書出版社、1996 年。
益本重雄、藤澤音吉共著『内村鑑三傳』獨立堂書房、1935 年。
M・マリンズ著、高崎恵訳『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー、2005 年。
宮部金吾『内村鑑三君之小伝』独立堂書房、1932 年。
湊謙治『「信」の内村鑑三と「力」のニーチェ』警醒社書店、1917 年。
宮田光雄『権威と服従：近代日本におけるローマ書十三章』新教出版社、2003 年。
宮本あかり訳『ルカによる福音書』日本基督教団出版局、1997 年。
無教会研究会『無教会史Ⅱ』新教出版社、1993 年。
無教会史研究会『無教会史Ⅲ』新教出版社、1995 年。
村上重良『新宗教：その行動と思想』岩波書店、2007 年。
ヴェド・メータ著、植村昌夫訳『ガンディーと使徒たち』新評論、2004 年。
森有正『内村鑑三』講談社、1976 年。
守部喜雅『聖書を読んだサムライたち』いのちのことば、2010 年。
力道山光浩『力道山：空手チョップ世界を行く』日本図書センター、2012 年。
李淳『もう一人の力道山』小学館、1996 年。
鑓田研一『愛の宗教家：内村鑑三』ポプラ社、1952 年。
柳生望訳『ルカ福音書』ヨルダン社、1993 年。
矢内原忠雄『内村鑑三と新渡戸稲造』日産書房、1948 年。
――――――『余の尊敬する人物』岩波書店、1949 年。
山本泰次郎『内村鑑三　ベルにおくった自叙的書簡』新教出版社、1949 年。
――――――『内村鑑三、信仰、生涯、友情』東海大学出版会、1976 年。
『内村鑑三信仰著作全集』2 巻、教文館、1969 年。
由木康『私の内村鑑三論』教文館、1978 年。
ミシェル・ラファイ『なまら内村鑑三なわたし』星雲社、2011 年。
ニコラス・ロイル著、田崎英明訳『ジャック・デリダ』青土社、2006 年。
渡辺裕『聴衆の誕生』春秋社、1989 年。
若松英輔『内村鑑三代表的日本人：永遠の今を生きる者たち』NHK 出版、2017 年。

日本語論文

安藤弘「太田雄三『内村鑑三』」『内村鑑三研究』(10)、1978 年、140-141 頁。

青野正明「植民地期朝鮮における「類似宗教」概念」『国際文化論集』(43)、2010 年、71-109 頁。

赤石恵一「明治初期の英語習得における漢学の影響」『融合文化研究』(7)、2006 年、40 頁。

稲垣恭子「師弟関係の社会史」『内外教育』(65)、2016 年、6-7 頁。

泉治典「内村以降の教会対無教会の論争・批判・対話」『内村鑑三研究』(22)、1985 年、————108-113 頁。

「最近の無教会論と無教会史研究」『日本の神学』(28)、1989 年、217-227 頁。

磯村清隆「「日記文学」に我々は何を求めているのか：讃岐典侍日記の<読み>をめぐって」『日本文学』(45)、1996 年、1-8 頁。

今関敏子「日記文学に於ける回想と虚構――「建礼門院右京大夫集」を中心に」『日本文学』(33)、1984 年、1-10 頁。

岩田祐介「内村鑑三における師弟関係：斎藤宗次郎『二荊自叙伝』を手掛かりに」『アジア・————キリスト教・多元性』(4)、2006 年、1-14 頁。

「内村鑑三の武士道」『宗教研究』(83)、2010 年、31-43 頁。

岩津航「小説における引用と時間構造について」『人文論究』(54)、2004 年、99-115 頁。

麻生将「近代日本におけるキリスト教集団をめぐる排除の景観」『E-journal GEO』(11)、2016 年、219-243 頁。

内村美代子「内村鑑三の日常生活」『内村鑑三月報』(20) 岩波書店、1982 年。

遠藤高志「1930 年代中盤に見る「類似宗教」論--「迷信」論との関係に着目して」『東北宗教学』(2)、2006 年、77-102 頁。

小田丙午郎「内村鑑三とキリスト教文学」『京都府立大學學術報告. 人文』(19)、1967 年、54-67 頁。

呉敬姫「内村鑑三と金教臣――無教会主義を中心として」『言葉と文化』(5)、2004 年、17-33 頁。

小原信「内村鑑三とその両親」『論集』(23)、1982 年、1-22 頁。

小川原正道「「政治」による「宗教」利用・排除：近代日本における宗教団体の法人化をめぐって」『年報政治学』(1)、2013 年、145-167 頁。

呉震「戦後日本の学界における「儒学の日本化」問題についての考察」『国際哲学研究』(5)、2016 年、107-117 頁。

大岡昇平「日記・歴史・文学――日本人と日記」『国文学 解釈と教材の研究』(4) 学灯社、1984 年、12-28 頁。

大山綱夫「札幌バンドの性格をめぐって」『基督教学』(9)、1974 年、1-22 頁。

大内三郎「日本プロテスタント史」『日本の神学』(1)、1962 年、90-97 頁。

角谷晋次「内村鑑三における武士道とキリスト教」『盛岡大学紀要』(7)、1987 年、91-100 頁。

川西進「太田雄三著『内村鑑三――その世界主義と日本主義をめぐって』」『批教文學研究』（34）、1978 年、243-248 頁。
加藤智見「内村鑑三における近代的自我」『飯山論叢』（6）、1989 年、1-26 頁。
笠原芳光「「日本的キリスト教」批判」『キリスト教社会問題研究』（22）、1974 年、114-139 頁。
菊川美代子「内村鑑三の愛国心」『アジア・キリスト教・多元性』（6）2008 年、73-86 頁。
国谷純一郎「内村鑑三における伝統と近代化」『明治大学教養論集』（45）1968 年、48-62 頁。
久保山次郎「内村鑑三の伝記」『基督教文化』（51）、新教出版社、1950 年、46-47 頁。
黒川知文「日本におけるキリスト教宣教師の歴史的考察Ⅱ」『愛知教育大学研究報告』（53）2003 年。
小泉仰「予言者エレミヤと内村鑑三」『社会科学ジャーナル』（42）、1999 年。
佐々木涼子「私小説における自伝的性格」『東京女子大学紀要論集』（41）、1990 年、29-49 頁。
佐藤全弘「新渡戸稲造と『武士道』」『新渡戸稲造の世界』（27）、2018 年、34-49 頁。
渋谷浩「国家と家庭と個人」『内村鑑三研究』（17）、1981 年、5、6 頁。
――――「内村鑑三における武士道」『内村鑑三研究』（38）、2005 年。
塩崎幸雄「漢詩はいまだに思想を盛る器たりうるか」『駒澤大學佛教學部研究紀要』（60）、2002 年、439-477 頁。
嶋田順好「『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』における内村鑑三」『紀要』（23）、2007 年、80-103 頁。
鈴木康史「明治期日本における武士道の創出」『筑波大学体育科学系紀要』（24）、2001 年、47-55 頁。
関岡一成「海老名彈正と「日本的キリスト教」」『神戸外大論叢』（52）、2001 年、1-23 頁。
関川夏央「宗教国家、北朝鮮」『現代コリア』（316）現代コリア研究所、1991 年、66-74 頁。
――――「新興宗教国家・北朝鮮」『諸君』（26）文芸春秋、1994 年、36-44 頁。
鷹津義彦「新興宗教の季節：近代化の仮面」『日本文学』（18）、1969 年。
田辺保、三野博司、荒木映子編『文芸批評を学ぶ人のために』世界思想社、1994 年。
田中収「内村鑑三と儒教」『名古屋大学法政論集』（154）、1994 年、49-85 頁。
武田友寿「内村鑑三『余は如何にしてキリスト信徒となりし乎』」『世紀』（5）、1976 年。
田宮正晴「西洋文明の衝撃と新たな日本精神の確立」『明治大学教養論集』（252）、1993 年、45-77 年。
土屋博政「なぜ日本ユニテリアン、ミッションは伸展しなかったのか」『英語英美文学』（39）、2001 年、27-141 頁。
道家弘一郎「一高不敬事件以前の内村鑑三」『宗教と文化』（24）、2006 年、37-65 頁。
土肥昭夫「1930 年代における日本基督教会の活動 1」『キリスト教社会問題研究』（22）、1974 年、140-160 頁。
永岡崇「新宗教文化の脱教団的展開」『宗教研究』（83）、2010 年、199-200 頁。

長野美香「内村鑑三の「武士道」」『聖心女子大学論叢』(162)、2015 年、39-65 頁。
W・ノルマン「現代無教會主義の一研究」『神学研究』(7)、1958 年、278-361 頁。
橋本満「II 歴史と物語：伝統の発明」『ソシオロジ』(37)、1993 年、13-26 頁。
平岡敏夫「日記・書簡・自伝・回想――自己記録をどう読むか」『国文学 解釈と教材の研究』(4)、1984 年、54-59 頁。
広沢絵里子「「自伝」と「自伝的」――自伝研究理論における「著者」の問題について」『明治大学教養論集』(356)、2002 年、53-66 頁。
深谷潤「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論集』(10)、2014 年、23-39 頁。
藤田豊「内村鑑三と『太平記』」『内村鑑三研究』(23)、1986 年、35、44 頁。
編集部「余は如何にして基督信徒となりし乎」『内村鑑三研究』(2)、1974 年、114 頁。
本多峰子「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集刊』(38)、2008 年、1-18 頁。
松本芳夫「書評：内村鑑三傳」『史学』(15)、1936 年、159-160 頁。
松下浩幸「偉人伝の中の文学者」『日本文学』(49)、2000 年、1-12 頁。
溝口紀子「柔道における伝統の創造：西郷四郎の神話分析」『静岡文化芸術大学研究紀要』(15)、2015 年、23-28 頁。
宮本要太郎「<出来事>と<記憶>:聖伝の解釈学的循環」『哲学・思想論集』(27)、2001 年、――――115-130 頁。
「新宗教教祖伝の生成の一端をめぐって」『關西大學文學論集』(56)、2007 年、1-21 頁。
「新宗教教祖伝の成立について」『宗教研究』(80)、2007 年、383-384 頁。
「教祖伝と民衆宗教」『宗教研究』(81)、2008 年、145-146 頁。
「記憶・ナラティヴ・教祖伝」『宗教研究』、2010 年、197-198 頁。
リチャード・ボウカム「イエスの思いで：目撃者証言と伝承」『神学研究』(64)、2017 年、1-10 頁。
山本佐恵「一九三九年開催ニューヨーク万博における「日本」表象」『美学』(60)、2009 年、162 頁。
渡辺洋太郎「『余は如何にして基督信徒となりし乎』における内村鑑三のアメリカ批判」『研究紀要』(18)、1982 年、83-88 頁。
和田洋一「内村鑑三、その弟妹、そして私」『キリスト教社会問題研究』(5)、1961 年、26 頁。

英語

W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew: Introduction, translation, and notes*, Garden City, NY: Doubleday, 1987.

Darrell E. Allen, *Beyond Pacifism: Determining the legacy of Uchimura Kanzō*, Saarbrücken: Scholar's Press, 2013.

Roger T. Ames and Peter D. Hershock, eds., *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2018.

Anonymous, *The Book with No Name* (The Bourbon Kid), Lulu.Com, 2006.

Klaus Antoni et al., eds., *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Münster: Lit, 2002.

Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: Introduction, translation, and notes*, Garden City, NY: Doubleday, 1981.

Wilfred L. Guerin, *A Handbook of Critical Approaches to Literature*, New York: Harper & Row, 1966.

Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

John F. Howes, *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzō, 1861-1930*, Vancouver: UBC Press, 2005.

James Legge, *The Four Books*, China: The Commercial Press, 19??.

Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, New York: Oxford University Press, 2014.

George N. Marshall and David Poling, *Schweitzer: A biography*, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2000.

Joan S. Mitchell et al., *Dewey Decimal Classification and relative index/ Devised by Melvil Dewey* (23rd edition), Dublin, Ohio: OCLC, 2011.

Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan: A study of indigenous movements*, Hawaii: University of Hawaii Press, 1998.

William H. H. Norman, "Kanzō Uchimura: Founder of the Non-church Movement," *Contemporary Religions in Japan* (4:3), 1973, pp. 264-274.

Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1959.

Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth Columbus and Modern Historians*, New York: Praeger, 1991.

Shibuya Hiroshi and Chiba Shin, *Living for Jesus and Japan: The social and theological thought of Uchimura Kanzō*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 2013.

Joseph Smith, *The Book of Mormon*, Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1920.

Kanzō Uchimura, *The Diary of a Japanese Convert*, New York: F. H. Revell Co., 1895.

Kanzo Uchimura, *How I Became a Christian: Out of my diary*, Tokyo: Kyobunkwan, 1971.

英語論文

Benton Johnson, “On founders and followers: Some factors in the development of new religious movements,” *Sociological Analysis* (53), 1992, pp. 1-13.

Joel D. Mlecko, “The Guru in Hindu Tradition,” *Numen* (29:1), 1982, pp. 23-61.

Nakajima Takahiro, “The formation and limitation of modern Japanese Confucianism: Confucianism for the nation and Confucianism for the people,” in Roger T. Ames and Peter D. Hershock, eds., *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, Hawaii: University of Hawaii Press, 2018, pp. 87-101.

Barry Scherr, “Gor'kij's childhood: The autobiography as fiction,” *The Slavic and East European Journal* (23:3), 1979, pp. 333-345.

フランス語

Antoine Compagnon, *Le démon de la théorie*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

Claude Bremond, “Le message narratif,” *Communications* (4), 1964, pp. 4-32.

Kanso Outchimoura, *La crise d'âme d'un japonais, ou, Comment je suis devenu chrétien?*, Genève : J.-H. Jeheber, 1913.

Jean P. Sartre, *La Nausée*, Paris: Éditions Gallimard, 1938.

Michel Foucault, *Dits et écrits 1, 1954-1975*, Paris: Éditions Gallimard, 2001.

Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Paris: A. Colin, 1971.

Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Éditions du Seuil, 1957.

————*Critique et vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.

————“Introduction à l`analyse structurale des récits,” *Communications* (8), 1966, pp. 1-27.

————*Le bruissement de la langue*, Paris: Éditions du Seuil, *1984.*

————*L'aventure sémiologique*, Paris: Éditions du Seuil, *1985.*

Tzvetan Todorov, Les Genres du Discours, Paris: Éditions du Seuil, 1978,

ドイツ語

Friedrich Nietzsche, *Friedrich Nietzsche: Werke in zwei Bänden*, München: Carl Hanser, 1967.

Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975.

Kanso Utschimura, *Wie ich ein Christ wurde: Bekenntnisse eines Japaners*, durch einen Anhang vermehrte Auflage, Stuttgart: Verlag von D. Gundert, 1911.

漢書/中国語
大宰春臺點『孝経』小林新兵衛、1792 年。
『十三經注疏附校勘記』(8) 台北: 藝文印書館、1955 年。
湯君集校『莊子義集校』中華書局、2009 年。
『周易 ; 尚書』台灣商務印書館、1969 年。
司馬遷『史記』台湾商務印書館、19??年。
張崑將「明治時期基督教徒的武士道論之類型」『臺大文史哲學報』第七十五期 臺灣大學文學

韓国語
高太宇「白頭山과金日成家系우상화실태」『北韓』(1) 1991 년.
김창희「북한의백두혈통을위한 역사만들기」『한국 정치외교사 논총』, (39) 2017 년.
『함석헌과의대화』함석헌전집 25 권, 한길사, 2009 년.
金正坤「内村鑑三と陽明學」『陽明學』34 한국양명학회,2013 년.