

明治初期におけるプロテスタント・キリスト教の 受容と政治権力

氣賀 健生

1、プロテスタント・キリスト教の受容過程

プロテスタント・キリスト教が日本に伝えられたのは 1859 年（安政 6 年）である。即ち、その前年 6 月、日米修好通商条約が締結され、日本宣教の可能性がひらかれると、主としてアメリカのプロテスタント諸派を中心とする宣教師たちが、相次で日本に渡って来たのであった。

然しながら、幕府は、状況に押されてやむを得ず開国したのであって、このことによって、例えば直ちにその切支丹禁制政策までが転換したものでなかったことは、いうまでもない。日米修好通商条約第八条に「日本ニアル亜墨利加人、自ラソノ国ノ宗法ヲ念ジ、礼拝堂ヲ居留地ノ内ニ置クモ障リナキ」ことが規定されていたとはいえ、それは一定の地域を限って、牧師の日本入国と、彼らの間での礼拝を行う自由が認められたに過ぎず、日本国民に対しては、依然として「切支丹邪宗門ノ儀ハ堅ク御禁制」であって、日本人間の宣教が承認されたわけではなかった。

この禁制政策は明治維新政府によっても踏襲され、1868（明治元年）年 4 月には、

「切支丹邪宗門ノ儀ハ是迄ノ通堅ク御禁制也、若シ不審ナルモノ有之バ其筋ノ役所へ申出ツベシ、御ホウビ下サルベキ事」

という高札を全国に立てて、その固守を確認し、明治 2 年には九州浦上の切支丹に対して大弾圧を加えて信徒約 3000 人を捕え、プロテスタントの信徒中にも、逮捕されて牢死する者すらあった。

1873（明治 6 年）2 月、政府は太政官布告第六十八号を以て「従来高札面

ノ儀ハ一般熟知ノ事ニ付向後取除キ可申事」として高札を撤廃した。然しこれは、明治政府のキリスト教迫害政策が、欧米諸外国の非難集中の的であることを、岩倉具視一行の報告によって知り、条約改正交渉を軌道に乗せるために、やむを得ず譲歩したまでのことであって、布告の文面通り、それは「高札撤去」に過ぎず、キリスト教の宣教と信教の自由の承認などという、実質的宗教政策転換の表明ではなかったのである。つまりこれは一種の黙認であり、キリスト教徒はこれを禁制の解除と理解し、公認とうけとったが、国民一般のレベルでは、禁制は依然継続しているものと考えられていたのであった。

2、士族階級のキリスト教受容

このような状況の中で、日本のプロテスタント・キリスト教史は始まったのであるが、明治初年、種々の困難と迫害の中で、キリスト教を受容したのが、主としてまず士族階級であったことは、しばしば指摘されるところである。既に高札撤去の前年、明治5年に横浜に於て「日本基督公会」が、最初の日本人教会として成立したが、ここに集まったいわゆる横浜バンドの中心メンバー達、押川方義、植村正久、井深梶之助、本多庸一 etc、その大半が、すべてこの範疇の人々であった。ケリーの『日本キリスト教史』は、宣教師グリーンンの観察を引用して次のように述べている。

「神は日本における伝道事業の影響が、最初にかつ最も強力に、知識階級に及ぶことを適当と見給いました。当地〔神戸〕でも、横浜でも、江戸においても今日までにキリスト者となったものの大多数はこの階級であります。」¹

この知識階級とは士族にほかならない。然し彼らは決して政治的エリートとしての士族一般ではなかった。山路愛山は次のような興味ある指摘をしている。

「試みに新信仰を告白したる当時の青年に就て基境遇を調査せよ。植村正久は幕人の子に非ずや。彼は幕人の総てが受けたる戦敗者の苦痛を受けたる

¹ Otis Cary , *A History of Christianity in Japan* , 1909 , Vol . P . 107 .

ものなり。本多庸一は津軽人の子に非ずや。維新の時に於ける津軽の位地と其苦心とを知るものは、誰れが彼れが得意ならざる境遇の人なるを疑ふものあらんや。井深梶之助は会津人の子なり。彼は自ら国破山河在の逆境を経験したるものなり。押川方義は伊予松山の人の子なり。松山も亦佐幕党にして今や失意の境遇に在るものなり。新信仰を告白して天下と戦ふべく決心したる青年が揃ひも揃ふて時代の順潮に棹すものに非ざりしの一事は、当時の史を論ずるものの注目せざるべからざる所なり。彼等は浮世の栄華に飽くべき希望を有せざりき。彼等は俗界に於て好位地を有すべき望少かりき。」²

この他にも、例えば新島襄が上州安中藩、内村鑑三は上州高崎藩、新渡戸稲造が奥州南部藩、というように、彼らの圧倒的多数が幕臣の出か或いは佐幕派諸藩の出身であって、薩長勢力がヘゲモニーを握る明治政府主流派の権力圏から疎外され、立志の道、立身の機会を塞がれた人々であった。

有為の才を抱きながら、志を伸ばすべき機会から疎外された彼らは、行政の中央部から比較的切離された外交の分野に雄飛するか、或いは、西洋文化を摂取して文化的主導権を握るという領域に進出しようとし、その実力養成のために横浜や神戸に集まり、英語を学び洋学修業に励んだのである。ところが、そこではからずも宣教師の人格にふれ、そのピューリタニズムにうたれ、知識階級たる彼らの素養によってキリスト教を理解し、さらに進んでその上に立つ近代市民社会の倫理や論理を知るに及んで、ここに彼らの求めていたものを発見し、入信するに至ったのである。

以上が士族青年層のキリスト教受容の一般的過程と考えられるが、なお、彼らの回心に至る契機には、宣教師との人格的出会いに於て始めて彼らが体験した普遍的人類愛、また知識階級たる彼らの儒教、特に陽明学的素養から回心への展開＝転回過程など、立ち入って考察すべき問題が多々ある。然しそれらは、重要な問題点ではあるが、本論の主旨に直接関連しないこととして、ここではすべて割愛することとしたい。然し、次の一点だけは、なお少しく検討を必要とする。それは、これらの士族キリスト教徒に共通に認められた「理念型」として、そのキリスト教信仰が、新日本建設という目的意識

² 山路愛山『基督教評論』（明治39年）岩波文庫版二十五頁

と不可分に結びついていたことが特徴的であった、ということである。横浜バンドの中心人物のひとりで、後に青山学院院長になった本多庸一は、「私がキリスト教を信ずるに至った強い動機は、我が祖国のためということでありました。我が国が、西欧諸国とくらべて多くの点で大層たちおけていることを知ったとき、私たちは祖国を先進諸国と同じ水準まで引きあげたいと熱望したのであります。」³と述べている。また、別の談話の中で、彼は「基督を聞て真に日本を救ふものは之である事を知り、之が為には身命を捧げても苦しくないと言ふ決心を起した」⁴と語っている。明治維新の変革を脱藩滞米中に聞いた新島襄は「僕は真神の臣にして、我日本の臣なる故真神日本のため丹心を尽さんことは僕の急務と云ふべし」⁵と言い、神のためにつくすことが、即ち日本のためにつくすことであると論じている。また、有名な熊本バンドの花岡山の奉教の盟約中にも、全く同様の「理念型」が見られ、キリスト教によって日本を指導することが宣言されている。

「余輩曾テ西教ヲ学ブニ頗ル悟ル所アリ。爾後之ヲ読ムニ益々感発シ、欣戴措カズ、遂ニ此教ヲ皇国ニ布キ、大ニ人臣ノ蒙昧ヲ開カント欲ス。然リト雖モ西教ノ妙趣ヲ知ラズシテ頑固旧説ニ浸潤スルノ徒未ダ渺カラズ、豈慨嘆に堪ユベケンヤ。此時ニ当リ苟モ報国ノ志ヲ抱ク者ハ、宜シク感奮興起シ、生命ヲ塵介ニ比シ、以テ西教ノ公明正大ナルヲ解明スベシ」⁶

明治 19 年、小崎弘道は『政教新論』を著したが、この書で彼は「実に今日は我国の更生し、新日本を製出するの日にして前代未聞大改革の時と謂ふべし」⁷と時代をとらえ、「我国にて行ふべき種々の改革中最も大なる影響を後世に及ぼし、之を変革するに最も注意すべきものは政教の二なり」⁸と問題を設定し、そして、「維新廃藩は唯政治上の一改革のみ、此全社会大改革の一部たるに過ぎず」⁹この大改革が真に成就されるためには、キリスト教に

³ 青山学院編『本多庸一先生遺稿』(大正7年)英文の項 p.5.

⁴ 『山鹿旗之進文書(手稿)』

⁵ 青山学院編『本多庸一』(昭和43年)40頁

⁶ 前掲書、40頁

⁷ 小崎弘道『政教新論』(警醒社・明治十九年)1頁

⁸ 前掲書、7頁

⁹ 前掲書、3頁

よる人心の改革が何よりの急務であると説いている。本多にしても、新島、小崎にしても、彼らは、封建体制の変革、新日本建設の倫理と論理を、神の前に置かれた人格の尊厳とその平等とを教えるキリスト教の中に発見して信仰に入ったのであった。

3、士族キリスト教徒の課題と儒教倫理

以上概観したように、士族青年層のキリスト教受容について、ひとつの特徴的パターンは、彼らのナショナリズムの拠り所をキリスト教倫理の中に見出し、これを以て近代市民社会を展望しようとしたことであった。

然しながら、彼らがキリスト教の中に発見した人間観は、伝統的儒教倫理と正面から抵触する教えであった。一体、これまで日本人及び日本の社会を強く支配して来たものは、仏教や神道の信仰ではなく、むしろ伝統的な社会組織であり、それに基づいた社会関係や社会意識であった。(明治初期の時点で、仏教や神道は、多くはその宗教的活力を失い、儀式化、慣習化していた。)そしてこの社会関係や社会意識の精神的支柱としてこれを支え、或いは規定していたものこそ儒教倫理(それも江戸時代を通じて換骨奪胎され、形骸化していたが)に他ならなかった。キリスト教による人心の変革を目下の急務と捉えた小崎弘道は、次のように儒教倫理の今日の問題点を指摘している。

「儒教は一種の社会法とも称すべく、又は現世の宗教とも云うべきものにて、其目的とする所、国家の治安、天下の太平にありとす」¹⁰そして、「如何に社会を組織して此目的を達するか其方法は...上下貴賤尊卑治者被治者と厳格なる区別を立て...曰く君臣、曰く父子、曰く夫婦、曰く長幼...皆此区別を示さざるはなし。...国家より云へば君は無上専制の主、一家族に於ては父たり夫たる者は無上の執権者、郷党にては長者は其統御者にて、其余は皆其統治を受くる者にて唯命之に従ふを以て其分とす。斯くて其社会は至上至下唯一線、維の上下貴賤尊卑の別にて聯結し、宛ら井然たるピラミッドの佇立す

¹⁰ 前掲書、27頁

るが如く、其秩序の厳然たる実に天下の美観なりと云ふべし」¹¹更に進んで彼は次の如く痛烈に問題に迫る。「されば、儒教主義の尤も不可なる所は人為を以て社会に厳格なる貴賤尊卑上下の区別を立て、一般の人民を凡て愚蒙幼稚視し荏弱過り易き同等の人類に無上の権力を与へ、政治宗教文学其他一切の人事を以て其人に一任することなり」¹²

小崎はここで、封建的ヒエラルキー = 家父長的天皇制の中に、儒教倫理の中心的教義を見出し、日本社会の負う構造的問題点を美事に捉えていたのである。

このような、(少なくとも小崎はじめ士族キリスト教徒たちの理解した限りに於て)、上下の人間関係の秩序を以て道德の根幹とした儒教倫理に対して、キリスト教は、神の前に於ける人格の平等と、隣人に対する普遍的愛を教えた。それは新しい価値体系であり、彼らはそこに、伝統的価値体系としての封建的・家父長的共同体の論理(それは当然天皇制の論理へとつながる)を否定すべき、人格の自由と平等の論理 = 近代市民社会の論理を求めたのであった。それ故に、かれらは、キリスト教によってのみ新日本の建設は可能であると信じ、その人格主義を、かれらのナショナリズムの基礎に据えようとしたのである。当然のことながら、彼らの想定する新日本は本多が述べたように「先進諸国と同じ水準」の近代市民社会であった。

ここでひとつの興味ある事実に注目しておきたい。即ち、まさに以上述べたそのことが、一方では、当時のキリスト教の社会地盤と自由民権運動の社会地盤とに、共通の一致がみられる所以でもあり、他方ではまた、やがて程なく巻きかえし整えられてくる天皇制絶対主義体制の論理と、キリスト教が、正面から対立せざるを得なくなる理由でもあったのである。『植村正久とその時代』には、「基督教徒は此間に立って僅に神の前には万人平等なりと説いて民間党に自由民権の根柢を与ふると、欧州立憲政に欠くべからざる薬劑なりと説いて進歩主義の政客に何となく基督教を慕わしむるの外、何らの援助も来らず、以て政府、神道家、仏教徒、学者、凡俗等のあらゆる窘白弁難に

¹¹ 前掲書、29～30頁

¹² 前掲書、57頁

対し邀撃奮励せざるべからず」¹³と記されている。片岡健吉はじめ、自由民権運動の指導者中には、多くのキリスト教徒を数えることができるし、弘前教会牧師本多庸一の如き、自由民権運動の指導者として自ら国会開設請願の総代となって上京したり、或いは青森県議会議員、県議会議長として活躍したのであった。

このように見てくれば、明治初期において、キリスト教が直面し、かつキリスト者たちが(少くとも士族キリスト者たちが)意識的に追求した政治的・社会的課題が、ブルジョア民主主義の確立であり、従ってまた天皇制絶対主義との対決であった、と規定できようし、その故にまた、明治初期におけるキリスト教の宣教=伝播の状況と、自由民権運動の消長が、時期的にパターンを一にした理由のひとつを、ここに見ることができると言ってよいであろう。

4、帝国憲法とキリスト教

明治維新に先立つ1864(元治元年)アメリカ・プロテスタント監督教会の宣教師ウィリアムズは、日本伝道の展望について、次のような書簡を、その故国に書き送った。

「この専制国に於ても矢張り幾分か輿論の行はるるありて、その声は全然無視する訳には相成不申、而して輿論の力は不絶増進致居候。且つそれ商人階級もその声の増進して外国人と接触し、他の国において商人の占むる地位を学ぶにつれて、愈々自己の権利を自覚し、進んでこれを主張致候。されば我等の時は必ず将来に来るべく、其の来るは現今人の考ふるよりも意外に早かるべく候。されば将来第三階級の発達して、その意見がこの国民の会議において適當の威量を有するに至らんことは期して待つべきに御座候」¹⁴

ウィリアムズは、幕末の激動の中に第3階級の胎動を洞察し、ブルジョア社会の形成を予見し、そこに宣教展開の望みを囑したのである。然しながら、歴史は彼の期待したように動いては行かなかった。まもなく展開された明治

¹³ 佐波巨編『植村正久と其の時代』(教文館、昭和13年)第5巻20頁

維新は、新しい時代の鐘を鳴らしつつも、それはウィリアムズの待望した「我等の時」の到来を告げるかわりに、天皇制絶対主義の頌歌へと、確実に音調を整えていったのである。

ここで明治維新および明治政府の歴史的分析を試みることは本論の主旨ではない。以下の叙述では、本論の論旨に必要な限りで、これを取扱うこととしたい。

明治 22 年 2 月 11 日、帝国憲法が公布された。当日は、東京は大雪であったが、夕刻には市内の各教会連合の大会が開かれ、キリスト教徒たちは、初めて公認された信教の自由を喜び合った。帝国憲法第二十八条には、「日本国民八安寧秩序ヲ妨ケス及ヒ臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」と記されていたのである。然し当夜集ったそのキリスト教徒たちの中で「...ノ限ニ於テ」という限定が、やがて如何なる意味を持つこととなるかについて、この時点で、適確な見通しを持ち得た者が、一体どの位いたであろうか。事實は、憲法によって「信教の自由を許された教徒の喜びとは逆に、憲法成立の日から、キリスト教迫害は再び表面化」¹⁵したのであって、この時からキリスト教の本格的試練の時期がはじまるのである。

然し、そのことは、帝国憲法を、その基本原理と、またその制定過程に沿ってみてゆくならば、実は既に、極めて明らかな事実だったのである。

憲法公布直前の明治 21 年 12 月 6 日、憲法制定会議議長であった伊藤博文は、「主権及上院ノ組織」と題して講演し、「蓋し君主国に於る一国統治の大権は、君主の身体に密付するものにして、独り君主のみ之を有す」¹⁶と、この憲法の基本的精神を説明している。

一体憲法制定そのこと自体は、とにかく立憲政治をはじめようというのであるから、それは一応政治的近代化であった筈である。然し、現実に帝国憲法がめざしたものは、近代市民政治ではなく、近代絶対主義政治であった。明治 21 年 6 月 27 日、枢密院の憲法会議第二読会に於て、枢密顧問官鳥尾小弥太は「政治に参与するの権は人民固有の権利にあらず。全く天皇より人民

¹⁴ 元田作之進『老監督ウィリアムズ』(大正 3 年) 72 頁

¹⁵ 岸本英夫編『明治文化史(第 6 巻)宗教篇』(洋々社、昭和 29 年) 353 頁

¹⁶ 『明治憲法制定史』下(原書房、1973 年) 130 頁

に附与せられたるものなり」¹⁷と主張し、議長伊藤博文は、これをうけて、「本邦に於ては、貴族及人民の参政権は天皇陛下の附与せらるるものなり... 決して貴族、人民の固有の権に非ざるなり」¹⁸として、明確に主権在民を否定していた。憲法の原点である主権について、このような原理に立つ帝国憲法が、「ノ限二於テ」という限定つきで認めた信教の自由が、近代市民的思想信条の自由を必ずしも保証するものではなかったことは、むしろ当然の帰結であったとすら言えようが、それは、次節に述べる教育勅語との関連で、より明白となるものであった。

ともあれ、このように伊藤等のめざしていたものが絶対主権国家であったとすれば、立憲政治によって人民の参政権を容認することが、その根本原理と理論上相容れないことは明白であった。それならば、帝国憲法の目的乃至意義は何であったのか。

徳川封建体制が崩壊し、その諸矛盾を克服すべき課題を担って登場した明治政府は、封建的諸関係を修正しながら、可及的速やかに、近代的政治・社会関係を導入すべき必要に迫られていた。そのためには、必要な限りに於て自らの手で近代的政治・経済技術を採用し、政府の意図に適合的な形で（そしてその限りで）これを以て国民を指導しようとしたのである。つまり、明治政府の緊急課題は、決して単なる復古的反動などにあったのではなく、新しい内外の条件に対処して、従来 of 社会関係の価値観を基本的には維持しながら、新情況への自己の適応を、むしろ積極的に先取りすることにあった。従って、上からの産業革命を強行して資本の本源的蓄積をはかり、農業改革を断行して労働力・兵力の確保をはかり、こうして資本主義発達・富国強兵の条件をつくり出した開明的官僚主導の明治政府が、強力な中央集権国家建設の敵前敢行という至上命題の制度的確立をめざしたとき、それが帝国憲法制定であり、それはまた当然に、天皇制絶対主義の論理的完結としての帝国憲法だったのである。

こうして、憲法自身についても、それは主権が天皇に集中するように設計され、かくて絶対主義の論理的構造が確保された訳であるが、次には、この

¹⁷ 前掲書、260頁

論理を進んで支持する倫理を一般化しなければならなかった。それが教育勅語の制定であったことは言うまでもない。

5、教育勅語とキリスト教

明治 21 年 6 月 18 日午前 10 時 40 分、天皇臨御のもとに開会された枢密院の憲法会議第一日冒頭の開会宣言に於て、議長伊藤博文は、次のように述べて、この憲法の性格と天皇制絶対主義確立の目的意識を、余すところなく伝えている。

「今憲法の制定せらるるに方では、先づ我国の機軸を求め、我国の機軸は何なりやと云うことを確定せざるべからず。機軸なくして政治を人民の妄議に任す時は、政、其統紀を失い、国家亦た隨て廃亡す。苟も国家が国家として生存し、人民を統治せんとせば、宣しく深く慮りて以て統治の効用を失わざらん事を期すべきなり。抑々、歐洲に於ては、憲法政治の崩せる事千余年、独り人民の此制度に習熟せるのみならず、又た宗教なる者ありて之が機軸を為し、深く人心に浸潤して、人心此に帰一せり。然るに我国に在ては、宗教なる者其力微弱にして、一も国家の機軸たるべきものなし。仏教は一たび隆盛の勢を張り、上下の人心を繋ぎたるも、今日に至ては己に衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基き之を祖述すと雖、宗教として人心を帰向せしむるの力に乏し。我国に在て機軸とすべきは、独り皇室あるのみ。是を以て此憲法草案に於ては、専ら意を此点に用い、君権を尊重して成るべく之を束縛せざらん事を勉めたり」¹⁹

伊藤がここで、立憲政治を真に支える“機軸”としての宗教の重要性を指摘したのは、流石に慧眼であったが、政治の“機軸”としての宗教をもたない日本に於ては、天皇を以てこれに代替する他はない、と説いているのは、絶対主義官僚として、極めて鋭い洞察であったと言うべきであろう。ここでの伊藤の論理の延長線上にある問題は、天皇を頂点とする「国家倫理」とても言うべきものの、国民教育レベルにおける確立であり、徳川封建体制とと

¹⁸ 前掲書、263 頁

もに崩壊に瀕した、家父長的儒教道德の再編成による「天皇制」絶対主義倫理の体系的制度化であった。即ち、社会の再編成とその階層的秩序づけがはかられるのであるが、その際、その頂点（伊藤の言葉で言えば“機軸”）としての天皇権力の、やがて神化にまで至るべき強大化の完成が目論まれたのであった。そして、そうすることによってこそ、「神聖ニシテ侵スベカラ」ざる天皇の、仁慈と恩恵がうたわれることとなり、また、これに対する国民の感恩と随順が、最高の道德として強調されることとなったのである。

このような文脈の中で、教育勅語は如何に位置づけられ、評価されるべきであったか。教育勅語は当然に、神格天皇を頂点（機軸）とする、体系的縦編成社会の倫理の規範となったのであるが、それが一種の「国家倫理」であったことによって、倫理は著しく国家目的に適合的な人間形成をその価値基準とすることとなり、天皇制絶対主義を、いわば国民の側から支えるという機能を果たすこととなった。

このように、教育勅語が天皇制国家の論理を基礎づける倫理規範であった以上、国民教育の課題が、国民を人格として尊重しその市民的成長を育成するのではなく、天皇を頂点とする国家形成の目的に適合的な人間像の養成にあったことも当然であった。憲法が発布されて信教の自由が公認されたことを喜んだキリスト教徒が、まさにその時から、国体に反するもの、教育勅語の精神に反するものとして迫害に直面しなげなかつた所以である。主権を集中した天皇をピラミッドの頂点とする帝国憲法の絶対主義原理を維持し、その論理を貫徹するためには、キリスト教の人格主義は粉碎されなければならない、天皇の頂点から国民の底辺に至る教育勅語の家父長的身分制倫理を確立するためにもまた、キリスト教の人格主義は否定されなければならないのであったのである。

もともとプロテスタント・キリスト教は、その最初の伝来から、ヨーロッパ文明と一体になって日本に入って来た。国際情勢がまさに帝国主義時代に入ろうとしていた中で、先進資本主義国による脅威を前にして、政治的にも経済的にも急速な近代化を至上命題としていた明治政府が滑稽なまでの欧化

¹⁹ 前掲書、104頁

政策すら採用して、欧米文化の導入につとめたことは周知の事実である。その結果、キリスト教は、もろもろの技術・風習・文化・思想と一体となって日本に入っていったのである。社会構造の外的秩序維持機能としての儒教道徳以外に、(伊藤博文が慧眼にも見抜いたように) 何ら内面的倫理と呼ばれるべきものをもたない日本の社会に、外から急激に西欧思想(政治的、文化的、宗教的)が導入された時、一方では、キリスト教思想を根底とする自由主義・民主主義の政治思想が抬頭し、他方では、全く卑俗な功利主義が蔓延するという現実に直面して、開明的官僚政府は、精神的國家解体の危機克服の課題解決のために、如何にかして統一的國民國家形成の路線を設定しなければならなかった。そこで、一方では、儒教倫理の再編成による天皇制ヒエラルキーを確立し、他方では、近代市民社会の所産たる西欧文明を換骨奪胎して、専らその技術的論理を近代國家形成の路線につなぎ、こうして絶対主義國家の倫理的・論理的統一性^{インテグリティ}をつくり出そうとしたのであった。そしてこの過程で、切り捨てられるべき人権論、人格主義、自由主義などとともに、キリスト教は、有害な価値体系として否定されなければならなかったのである。キリスト教が、これ以後、まずは、教育勅語に反する倫理思想として迫害の対象となっていったのは、当然の政治的帰結であった。即ち、それは、表面的には、伝統的共同体社会民衆のレベルにおける、異質な価値体系への反撥という形をとりながら、その伝統的価値意識そのものを再編成強化した天皇制國家の倫理(教育勅語)に悖るものとしての、危険思想となったのである。

こうして、明治 23 年以後、帝国憲法と教育勅語とによって、天皇制國家の論理的・倫理的武装が整えられ、絶対主義國家の思想統一に有害な教えとして、キリスト教を標的とする条件が出来上がってみれば、キリスト教受難のプロセスまでは、もはや、あと一步の距離しか残されていなかったとしても、不思議ではなかったのである。

在野の言論界からキリスト教攻撃の火蓋がいっせいに切られ、或いは政府の手による組織的しめつけが展開されてゆくこととなった。

明治 24 年 1 月の、所謂「内村鑑三不敬事件」も、続いてひきおこされた同年末の「教育と宗教の衝突」事件も、ことがらの内容自体よりも、これら

がおこるべくしておこった時代の流れの中で、その歴史的意義を理解しなければならぬであろう。内村の所謂教育勅語拜礼拒否事件は、愛国者たる内村自身による弁明と訂正にも拘らず、誤解をことさらに拡大したものであったし、井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』によるキリスト教攻撃に至っては、その論旨、論理も論法も、歪曲に満ちた浅薄なものであったが、これらをめぐって捲き起こされた非難攻撃と、それに対するキリスト教側の論駁の、論戦の内容そのものは、実はこの時点では、もはやどうでもよいことであつたといつてよい。問題は「国民的反動思想の潮流」²⁰だったのである。明治キリスト教史の問題として、これらの論争については、なお詳細な検討を今後の課題として残すとして、本論の限りでは、要するに、「天皇神聖化の途上に於て、キリスト教は邪魔なものだったのである」²¹という問題点を確認するにとどめておこう。

そして、明治 20 年代に於ては、なおこれらの論争の背後にあつた天皇の政府による干渉が、30 年代に入って、公然とキリスト教に向けられたのが、キリスト教主義学校における宗教教育の禁止を、事実上の内容とする所謂「文部省訓令第十二号」事件であつた。この事件そのものについての研究も、今後の課題としたいが、ここでは、この訓令の出されたのが明治 32 年 8 月 3 日であつたという事実が、おのずから訓令の目的を物語っていたことを、指摘するにとどめておこう。即ち明治 32 年、懸案久しきに及んだ条約改正問題のうち、治外法権撤廃が実現され、8 月 4 日から外国人の内地雑居の実施が予定されていた、ということである。文部省訓令第十二号はこの新事態に備えたものであつた。即ち、これによって外国人宣教師が多数来日雑居し、キリスト教の宣教とその学校教育が発展して、折角確立した天皇制国家の教育方針が乱されることをおそれ、キリスト教主義学校からキリスト教教育を放逐して、文部省完全統轄のもとに全国の公私立学校をおこうとしたものであつた。この限りにおいて、訓令第十二号は、「教育と宗教の衝突」論争以来、国民と官憲の間に滲透した、反キリスト教感情の、政治的、論理的表現であつたといえよう。

²⁰ 山路愛山『基督教評論』108 頁

6、研究課題

明治初期における、プロテスタント・キリスト教の受容が、専ら士族青年層に集中し、これら知識階級を、その宣教活動の中核的担い手として、その後専ら都市型の教会形成がすすめられていったことは、顕著な事実である。然し、それにも拘らず、明治 10 年前後からの約十数年間は、農村地域におけるプロテスタント・キリスト教会の形成が著しくみられた時期であり、社会的膠着性と、停滞性、保守性が、一般に強いと考えられる農村社会において、然もこのような、ごく初期に、活発なキリスト教の受容がみられたことは、注目に価するといえよう。これら、農村地域におけるキリスト教の受容は、全国各地に及んだが、とくに、東京、横浜、大阪、神戸などの大都市の後背地地域にその顕著な傾向がみられたこと、それら農村部でのキリスト教受容の階層が、主として農村社会における中層 - 中上層に集中していたこと、これらのキリスト教徒中に、地方政治に活躍した者が多かったこと、またこれらの地域は、伝統的稲作農業に専ら依存していた地域ではなく、どちらかといえば、換金作物や商品生産の比較的進んでいた地域であったこと、そしてこれらの農村部のキリスト教会が、政府の政策や経済の変動の動向とほぼ平行に、その後の消長を辿り、その間に消滅していったものも少なくないこと、等、興味ある事実が指摘される。研究の現状は、そのいくつかについての ケース・スタディー 個別研究が、精力的に進められている段階である。

また、前述のように、(1) 明治初期におけるキリスト教の受容が、専ら知識階級としての士族青年層に集中していたこと、(2) その後は明治中期以後、大正・昭和期に至るまで、キリスト教は専ら都市における中産 = 知識階級即ち、伝統的共同体社会の規範から比較的自由であった給料生活者、学生らの宗教となったこと、(3) 然しながら、都市と言っても、商工業者、労働者へのキリスト教のアプローチは、宣教と受容の主流とはならなかったこと、等の問題がある。(1) については研究も多いことであり、本論の前半でも若干

21 隅谷三喜男『日本社会とキリスト教』(東京大学出版会、1954年)33頁

ふれたが、(2) および特に (3) については、一般に極めて顕著な歴史的事実であるにも拘らず、それらについての個別研究は、[(2) についての思想的な研究を除いて]何故か乏しいと言わざるを得ない。これらの、農村教会、或いは都市教会の個別研究を通して、日本社会におけるキリスト教の受容形態を明らかにしてゆくことは、筆者の今後の課題であるが、その際『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』に於て展開される、マックス・ヴェーバーの理論が、果たして適用され得るか否か、また、適用され得るとすればそれはどのように適用されるか、が今後の方法論的関心のひとつである。

(青山学院大学名誉教授)