**サクラメントと国家儀礼**

**― 植村正久をめぐって ―(1)** 尾　崎　二　郎

# １．はじめに

「わたしたちは、彼がこう言っているのを聞いています。『あのナザレの人イエスは、この場所を破壊し、モーセが我々に伝えた慣習（エトス）を変えるだろう。』」

 （使徒言行録６：14、新共同訳、括弧内は筆者挿入）

　武田清子はその代表的著作『土着と背教　伝統的エトスとプロテスタント』において、明治期の日本におけるキリスト教の受容あるいは土着方法を次の五つの型に類型化して論じた。その五つの型とは、一、埋没型、二、孤立型、三、対決型、四、接木型あるいは土着型、五、背教型の五つである(2)。この類型化は明治時代のキリスト者たちが、体験的にどのようにキリスト教を受け入れ、そして教会を形成し（あるいは形成しないで）、福音を伝道していったかを検討する上で、優れた視点を提供している。そしてこの著作は、その後の日本のキリスト教受容の研究に大きな影響を与え続けている。

　この著作の冒頭の「はしがき」において武田は、「私は、キリスト教の土着化ということを、『福音』が日本人の精神的土壌に根をおろすこと、日本人の精神構造の内心部に浸透し、そのパン種的、内発的革新力となって、精神構造を内側から新しくしてゆく価値観、エネルギー、生命力となることを意味している」(3)と述べ、この五類型の前提となる土着化に関する基本的な定義づけを明

1. 本論文は2019年度、東京神学大学修士課程に提出し受理されなかった同名の論文を要約し、「むすび」を書き換えたものです。
2. 武田清子『土着と背教―伝統的エトスとプロテスタント』（新教出版社、1967）p.5
3. 同上p.ⅲ

らかにしている。この武田の定義には、キリスト教の土着化がすぐれて精神的に進行し深化していくという思考上の傾きが含意されていると考えられる。その傾きは「日本の伝統的エトス」(4)という言葉遣いにも顕著に顕されているが、それは著者がエトスということをすぐれて精神的なこととして捉えていることに由来すると考えられる。

　しかしはじめに引用した使徒言行録の聖書個所に記されている通り、聖書においてはエトス（εθοs）とは慣習、習慣、体制、制定、制度、儀式という日本語で訳されるべきケースが多く、エトスを精神的なこととして捉えることがふさわしいのは１コリント書15：33にみられるエートス（ηθοs）など少数である。エの長音化によるエトスの語義の心的な内面化の問題について(5)は本稿では論じないが、エトスという言葉の原義が、慣習、習慣、体制、制定、制度、儀式であることを弁えておくことは重要であり、本稿ではその姿勢をまもって論じていきたい。又ここで少しくエートスについて説明を加えておくならば、エートスは習慣やならわし、伝統的習俗によって生じた人間の性格である(6)。

　さて、幕末の日本に再度キリスト教のエトスが現前したとき、そのエトスにより聖なる教会が建て上げられていくこととなった。またそれが発端となって、1873（明治６）年にキリスト教禁制の高札は取除かれ、「文書掲示の方法」による布告の制度が新たに始められたのである(7)。

　その一方で1863（文久３）年より、明治新政府の理念である「神武創業」の創出の第一歩は、大和国の畝傍山の隣地の田んぼの真ん中での神武天皇陵の新築にはじまり(8)、近代天皇制が創始され、以後その制度化は後述するようにキリスト教のエトスをも多分に採り入れつつ、明治の統一国家を御するものとして整えられていったのである。すなわち近代天皇制の制度化においてはキリスト

1. 同上p.ⅱ
2. 金子晴勇『倫理学講義』（創文社、1987）pp.15
3. 同上
4. 山崎渾子「岩倉使節団と久米邦武」『宗教と文化22』（聖心女子大学キリスト教文化研究所、2003）
5. 高木博志「近代における神話的古代の創造―畝傍山・神武陵・橿原神宮、三位一体の神武「聖蹟」―」『人文学報』（第83号、京都大学人文科学研究所、2000）p.19

教のエトスは利用されたのであり、その意味で天皇制は世俗の制度(9)である。

　丸山眞男は明治の社会体制を回顧し次の様に述べている。「日本を西欧型とみる説も主としてこうした制度の『西欧化』に着目しているわけである。むろん日本と他のアジア諸国との決定的なちがいがここに見られるのは否定できない事実であろう。けれどもそれならば、制度は西欧化したけれども、精神面では日本的な、あるいは『伝統的』要素が残ったという風にいって片付けられるだろうか。むしろ問題はどこまでも制度における精神、制度をつくる精神が、制度の具体的な作用し方とどのように内面的に結びつき、それが制度自体と制度にたいする人々の考え方をどのように規定しているか、という、いわば日本国家の認識論的構造にある。」(10)

　むろん丸山は世俗の制度を主眼に置いて論じているのであるが、我々キリスト者が明治期を考えるとき、教会においても、「制度における精神」を問い、その精神が制度の具体的な作用の仕方とどのように内面的に結びつくかを考察していくことは不可欠である。

　本稿では植村のおかれた状況を明治初年よりの一次史料から読み解き、彼が

「浪人」の子の境遇に置かれていたことが、その後の彼の信仰や思想の形成、そして彼の教会形成にどのような影響を及ぼしたのかを考察する。それと同時に教会をキリスト御自身の制定による神の制度として捉え(11)、殊に聖餐式において顕れる教会の頭としてのキリスト、そして教会の身体としての我々キリスト者が形成する、その時間と空間に限定された場所性のリアリティ (12)について明治初期のキリスト者がどのように想起していたのかを資料より明らかにしていく。

　以下に本稿の概要を記しておきたい。まず第２章で、近代において、教会の

1. この場合の世俗とは、エリアーデらが論ずるところの宗教一般における聖と俗の区分を意図せず、キリスト教信仰における主なる神の聖別を意図して記した。

　 ミルチャ・エリアーデ『聖と俗』（風間敏夫訳、法政大学出版局、1969）p.13

1. 丸山眞男『日本の思想』（岩波書店、1961）p.36
2. 赤木善光『イエスと洗礼・聖餐の起源』（教文館、2012）p.301
3. 関川泰寛「カルヴァンにおけるextra Calvinisticumと聖霊の働き」『神学78号』（東京神学大学、2016）p.60

エトスはキリスト教の諸要素を採り込んだ天皇制のエトスと類似性があったので、両者はある種の混淆へと向かったことを論ずる。第３章前半では、近世において、武士のエトスはキリシタンの思想と教会のエトスを衰微させたが、そこに働いた力の象徴として切支丹禁制高札をみていく。第３章後半では、近世と近代を俯瞰する時見出される、近代のエトスと近世のエトスとの一貫性を指摘する。そして第４章で、その両者と深く関わってきた教会のエトスの変遷を、殊に明治初期に植村正久らによって開始された教会に即して論じていく。

　なお文献引用のさいには漢字の旧字体は新字体に改めた。難読語彙に関しては読み仮名を付記した場合がある。

# ２．近代国家のエトスのはじまり

## ⅰ．個人的宗教と制度的宗教

　Ｗ.ジェイムズは1901（明治34）年のエジンバラ大学での講義で次のように述べている。「先ず我々は、宗教の領域を区分せる一大区画に、注目せざるを得ない。一方に制度的宗教あり、他方には個人的宗教がある。サバチエ氏の説に徹すると、（制度的）宗教の一派は神性を主にし、他の一派は人間を念頭に置いている。礼拝と供犠、神の経綸を蒙る手続、神学や儀式や教会組織は、宗教を以て制度と做す一派の要素である。我々の見解をこの方面に すると、宗教を定義して、外的仕業、即ち神々の恩寵を獲る方術と、見做さねばならない。宗教を以て一層個人的のものと見做す一派に於いては、これに反して、宗教は、人間その者の内的性質であって、これが当人の感興や良心や功過や無力や不完全の中心を構成する。随ってひ、失われた或いは賜った神の恩寵が宗教譚の根本的特徴を留め、また神学がその処にて枢要なる作用を営むとも、而も尚個人的宗教の喚起する行為は、個人的行為にして、儀式的行為でなく、個人が己一人だけで仕事を処置して、祭司や礼典や他の仲保を伴う教会組織は、全く第二位に堕ちてしまう。個人的宗教に於ては、以心伝心、霊魂より霊魂へ、神人の間という具合に、法縁が直接に結ばれる。さて此の講演にて、わたくしは、宗教を以て制度と見做す派を、全く度外視したい。」(13)

　このように彼はキリスト教に限らずこの世のあらゆる宗教を念頭に置いて、その宗教を制度的宗教と個人的宗教に分離して考察している。彼はこの自らの見解を以て、「故に、自分一存で宗教に定義を下すことを、諸君に容赦して欲しいが、わたくしのいわゆる宗教とは、個人が神と思う何者かと交渉して立てりと思考する範囲に於て、個人が孤独なる折の感情や行為や経験を意味する」(14)と定義付けている。

　ジェイムズがこのように個人的宗教を一も二もなく選んだのには、経験主義的風潮に覆われたその時代背景が影響していると考えられるが、このような彼の選択は宗教を経験と見做す態度を世に広め、プラグマティズムの思想を形成することに繋がり、その時代と社会に多大な影響を与えたと考えられる。

　同時期にＰ.Ｔ.フォーサイスは、「キリスト者すべての経験は、信仰の経験である。すなわち、それは、われわれが持っていないものの体験なのである。信仰は、つねに、見ること・所有すること・経験することに対立するものである。ぜんぜん経験的である信仰は、危険である」(15)と述べ、「信仰の経験」という言葉を用いて、経験の要素を包摂しているように見えながら、その主観性に取り込まれて宗教を全く経験的と見做すことの危険性を世に問うている。フォーサイスは、経験という言葉を用いながら、それが主観性の陥穽に陥る問題性を十分に自覚していた。しかし時代は、制度的宗教の価値を貶め、個人の経験に基づいて深められる個人的宗教を重視する風潮に支配されていた。殊にアメリカ人宣教師が伝えた19世紀米国の「フロンティア派の伝統」（４章参照）の流れを汲む日本の諸教会においてはそれが顕著に顕れた。

## ⅱ．明治新政府の欧州宮廷制度の受容

　一方でキリスト教の制度的側面は、岩倉具視ら新政府の首脳たちの画策に

1. Ｗ.ジェイムズ『宗教経験の諸相』（比屋根安定訳、警醒社、1929）p.36-37
2. 『宗教経験の諸相』p.39
3. フォーサイス『キリスト者の完全』（石島三郎訳、新教出版社、1960）p.12

よって、国家制度の中に組み込まれていった。岩倉らは海外視察によって得た知識を用いて、日本帝国の宮廷制度すなわち天皇制度が、対外的には万国に対し公認され、内政的には全国民を統率できるような体制を確立していった。日本の臣民に対する統治をいきわたらせるために、キリスト教の要素が国家体制のなかに多分に盛り込まれた。その様子を見ていこう。

　イギリスの代理公使Ｆ.Ｏ.アダムズ（任期1871-1872）が岩倉に次のように語ったなかに、当時のヨーロッパ人がキリスト教に対して抱いていた観念の一面が表明されている。「わたしが予想するもうひとつの危険は、宗教の問題である。維新以来、天皇の政府は、仏教にたいして一種の十字軍的な行動をとってきた。わたしの理解するところでは、その目的は仏教を廃棄し、それにかわって、神道を復活させようというものである。このような政策はヨーロッパ人の観点から見ると、じつに危険に満ちている。どこの国でも、農民や下層階級は、それぞれの宗教を概して形式的な意味で遵法しているにすぎないが、その宗教の中で生まれ育っただけに、その祭礼や儀式に愛着を抱いており、それを上から強制的に変えようとする試みに、つよく反発するにちがいない。」(16)　農民や下層民が宗教を形式的な意味で遵法しているだけであり、かつ彼らがその祭礼や儀式に愛着を抱いているという有様は、その宗教の制度的側面をある意味で言い表している。

　1877（明治10）年以降になって明治天皇の行幸を政治的契機として始まった京都・機内の皇室の「旧慣」保存は、岩倉の活動を通じて具体化され制度化されていった(17)。「旧慣」保存とは、一見幕末までの皇室の「伝統」をそのまま継承、或いは復活しようとすることのように捉えられる。しかし内実はそうではなかった。東遷した明治の新たな皇室を、京都の旧い伝統世界から切り離すための画策について高木博志は次のように指摘している。「1884年に復興された賀茂祭・石清水放生会が、東京の皇室の年中行事から断絶し、勅使の発遣も行われなかったこと、岩倉が新しく桓武帝の神霊奉祀（平安神宮創建）案を示し

1. 萩原延壽『遠い崖　アーネスト・サトウ日記抄８』（朝日新聞社、2000）p.262
2. 高木博志『近代天皇制の文化史的研究』（校倉書房、1997）p.75

たことに象徴的なように、それは新しくつくられた「旧慣」であった。」(18) 　このように明治の新皇室は幕末の皇室との連続性を装いつつ、その実は新しくつくられた「伝統」によって創り上げられていったのである。

　1880（明治13）年代には、皇室儀礼のあり方に関して西欧に派遣された公使たちから盛んに建言がなされている。1874年（明治７）から1876年（明治９）に駐英公使館書記官として渡欧経験を積んだ中井弘は、何度も伊藤博文に建白している(19)。1882年（明治15）11月８日には、「朝廷の礼典を改正して余り簡略に失するの弊害を一変せん事勿論たり。彼の教書誓約の如き古代の礼儀制定して官員の対面を厳粛にする肝要ならん。我国人簡易軽忽に流れ易き風俗にて、終に礼典破戒し公私別なく帝国の威権を失すること僅少ならず。故に、漸次此典を広く英独等に取り、我邦古礼に折衷斟酌してそろそろと御工夫なりたき事こそ専要ならん」(20)として、そろそろと日本の古礼のなかに英独など西洋の宮廷典礼を折衷、斟酌するよう進言している。

　柳原前光（1850－1894）は1875年（明治８）以降、元老院議官を勤め、1880 （明治13）年以後ロシア兼スウェーデン公使として在欧した人物で、若き公家出身のホープであった。柳原の1882年８月18日の岩倉に宛てた書簡では、皇室制度において、どの国に倣うべきかを提言している。「我帝室制度御確立之御参考に供ス可キハ、魯墺孛英（ロシア、オーストリア、プロシア、イギリス）ノ四大国ト存候、帝室制度之確固タルハ魯ノ長処専制ノ帝国故必然ノ理也ニシテ、又人民ニ対スル仁愛ノ情誼ヲ以テシ相愛シテ君民密着スルハ、墺国歴代仁君ノ家習ニシテ真ニ美風と称スヘシ墺ハ人種区別シ甚タ統一シ難ク内崩ノ憂アリ、故ニ帝室ノ仁ヲ以テ全国ヲ繁カサルヲ得ス、是自然ノ勢ナリ此両国ヲ最トシ。」(21)　ロシアは専制帝国故なので皇室制度が確固であり、一方オーストリアは多民族の統一のために、帝室の仁愛の情誼をもって、君と民とが相愛して密着するようにはかっているのであり、この二国がその最たるものであるとしている。

1. 『近代天皇制の文化史的研究』p.70
2. 『近代天皇制の文化史的研究』pp.87
3. 『伊藤博文関係文書』一、p.47、『近代天皇制の文化史的研究』p.87
4. 『岩倉公実記』下巻、p.2019、『近代天皇制の文化史的研究』p.90

　又、柳原が岩倉、三条実美に宛てた1882年の「皇室儀式ノ議」(22) では、「旧慣」保存策を建言するにあたって、その具体的内容としてキリストの洗足の行いが特筆されている。「一今皇室ノ儀式ヲ制スル二当リ、成ルへク故例ヲ保存シ皇室ノ旧キト相伴ナヒ候事ヲ表セラレ度奉存候、是ヲ最要ノ主義トス・・・（オーストリアでは）帝室ノ盛礼ニハ道路二瓦斯電気燈炫然タレトモ、尚燈燎火ヲ焼キ、又即位ノ時ハ貴族僧侶ヲ会同セシメ高岡ニ上リ帝馬に騎シテ四隅ニ騰立セシメ、鞭ヲ挙ゲ四方ニ号令スルノ状ヲ示ス、其他寺院ニ於テ貧民ヲ招饗シ、帝自ラ其足ヲ洗ヒ、后拭布ヲ捧クル等ノ事アリ」。柳原は「旧慣」保存策が功を奏するために、オーストリアの皇室が挙行している権威の誇示と慈愛の振舞の両面が有効であると考え、このように建言しているのである。ここには、西欧の教会のエトスが、西欧の宮廷制度を介して天皇制のエトスに採り入れられ、両者は儀礼においてある種の混淆へと向かった一つの実例が示されている。

## ⅲ．国民教化運動―教導職の影響

　1872（明治５）年３月、神祇省が廃止され、新たに教部省がおかれた。教部省は、大教宣布のための宣伝機関であり、神道・仏教・民間諸宗教を動員し、神道国教主義に立つ統一的で組織的な国民教化をすすめた。教化の基準として、「敬神愛国、天理人道、皇上奉戴、朝旨遵守」を謳う「三条の教則」が制定され、国民教化の中央機関として東京に大教院、地方の県庁所在地に中教院、その他各地に小教院、伊勢神宮に神宮教院が設置された。教化の要員を確保するため、教導職制度がつくられ、神官・神職はもとより、僧尼、民間宗教の布教者、区長・戸長、そして俳優・講釈師・落語家・戯作小説家にまで及んだ(23)。

　当時、新来の実学の気勢に押されて進退に窮していた戯作者仲間は、早速政府の意に応じて、戯作者代表假名垣露文・條野有人の名で、次の「著作道書き

1. 『岩倉具視文書』二一八の「皇室基本書類」乾の冊子、『近代天皇制の文化史的研究』p.91
2. 中村元編『近代仏教〈政治と宗教と民衆〉』（佼成出版社、1972）p.147

上げ」といわれている一文を教部省に差し出した。「・・・依リテ爾後従来ノ作風ヲ一変シ、恐レ乍ラ教則三条ノ御趣旨ニモトツキ著作仕ル可ト商議決定仕リ候・・・」(24)。

　戯作者の一人である染崎延房らは1873（明治６）年より、ペリー来航から明治維新に至るまでの庶民向けの実録歴史本『近世紀聞』の発行をはじめた。その中で徳川家茂が孝明天皇の御前に参内して勅旨を受けた場面が描かれている。当時強力に攘夷の遂行を押し進めていた孝明天皇は、家茂に上洛を促し、その旨を勅命したのであった。その時の孝明天皇の家茂に対する御言葉が次のように記されている。「嗚呼汝方今の形勢如何と顧みる・・・上下解体百姓塗炭に苦しむ・・・朕是を思ふて夜寝る能わず・・・是則ち汝の罪に非ず朕が不徳の致す所の罪・・・依って思へらく汝は朕が赤子なり。朕は汝を愛すること子のごとし(25)。汝朕を親しむこと父の如くせよ。その親睦の厚薄天下挽回の成否に関係す。・・・朕凡百の武将を見るに苟も人ありと雖も当時会津中将越前中将伊達前侍従土佐前侍従島津少将等が如きは頗る忠実純請厚思慮宏遠を以て国家の枢機を任ずるに足る。朕是を愛すること子のごとし。汝らこれを親しみ共に計れよ・・・」(26)。

　こののち「天皇の赤子」は日本の全臣民にまで敷衍されていくが、それを可能にしたのはそもそものこの語りの虚構性であった。「近世紀聞之序」では

「・・・嘉永六年水無月三月亜船相州浦賀の湊へ入津ありたる事件に起こり諸

1. 柳田泉「明治新政府文藝政策の一端」『明治開化期文学集一』（興津要編、筑摩書房、1966）p.410
2. 『六韜』文韜：第三：国務：弐には次のように記されている。「故善爲國者、馭民如父母之愛子、如兄之愛弟。見其飢寒、則爲之憂。見其勞苦、則爲之悲。賞罰如加於身、賦斂如取於己。此愛民之道也。」これの翻訳は「よく国を治める君主は、父母がその子を愛するように、また、兄が弟を愛するように人民を統御します。飢えと寒さ困っているのを見れば、彼らの身になって悲しみます。民が賞されるのを自分が賞されたかのように喜び、民が罰せられるのを自分が罰せられたかのように苦痛に思い、租税を取り立てるにしても、自分のふところから取り立てられるような気持ちになります。これを民を愛する政治というのです」となる（https://kedamono.ti-da.net/ c160545.htmlより）。『六韜』は中国の兵法書であり、上記の思想が近世日本に伝わり一定の倫理観を形成した。しかしここでの愛は為政者のそれであり、近世日本には人民に対する神の愛を説く思想はなかった。
3. 染崎延房・條野傳平「近世紀聞」『明治開化期文学集一』p.302-303

侯の建白横浜開港その他あらゆる風評等見聞きの儘を普く記せど、もとより実事なるからには枝葉も飾れる色なければさびしさ秋にさも似たり・・・」(27)として戯作者自身が、この著作の虚構性を自覚しかつ喜悦して著しているのである。

　このように多様な階層の人々が関わることによって、明治新体制の「旧慣」の保全、すなわち新しい「伝統」の創出はなされていったのである。明治新体制の新しい「伝統」は、西洋の宮廷制度などに見出されるキリスト教の精神をも採り入れて、その中心に据えられている天皇への崇拝を醸成するために、人工的に創り出されたものであった。

# ３．近世国家のエトスの終わり

## ⅰ．武田清子「伝統的エトスの近代化」

　近世と近代を架橋するためのアプローチとして、明治期に語られた武士道がよく採り上げられる。武士道については、例えば新渡戸稲造が『武士道』で描き出した武士道なるものは、明治の時代が作り上げた虚像(28)に過ぎず、欧米諸国の人々に向けて、日本社会の文明性、道徳性を主張するために創造されたものに過ぎないといった評価が笠原らによってなされている(29)。

　武田は「伝統的エトスの近代化」においてキリスト教受容方法の一形態である接木型の典型として新渡戸稲造を採り上げている。対決型でもある内村鑑三と比べ、「これと対照して『横の門』としての新渡戸は、人の悲しみを共に負うといった信仰の生き方をするキリスト者であった。日本の異教的な精神的土

1. 「近世紀聞」『明治開化期文学集一』p.228
2. これに関しては内田魯庵が次のように慨歎している。「有体に言ふと余は武士道の讃美者ではない。武士道其物の倫理的価値を認めぬではないが、今日社会的組織の違っている時代に封建の遺物たる武士道を宣伝するのは行ふべからざるを強ゆるもので扞格矛盾を免かれない。武士道鼓吹は一種のtragical movementであるし、見方に由ればコメヂーだとも言へば言はれる。」

　 内田魯庵「気まぐれ日記」1912（大正元）年９月16日より『明治文学全集24内田魯庵集』（筑摩書房、1978）p.322

1. 笠原和比古「武士道概念の史的展開」『日本研究35』（国際日本文化研究センター、2007）

壌に対してもその非を指摘して闘いを挑むよりも、むしろやさしくつつみこみ、その中にかくされたよき萌芽を見出し、キリストの愛によって暖め育てながらだんだんに新しいものにつくりかえてゆくといった対し方をした」(30)と武田は評している。ここで新しくつくりかえられてゆくものとは「日本の異教的な精神的土壌」であり武田がいうところの「伝統的エトス」である。内村も新渡戸もキリスト者としてそれぞれのエートスをもって、その改革に臨んだということである。しかし、武田は、「日本の異教的な精神的土壌」が、どのようなエトスなのか、又どのように武士道と連関しているのか、などについての論考を欠いたまま、内村や新渡戸らのエートスの働きを叙述したと言わざるを得ない。そもそも武田はエトスとエートスを区分しないで論考を進めているので、その論考では、丸山が言うところの「制度における精神」が明確にならないのである。この弊を避けるために以下の論考においては、エートスと区分されるところのエトスの原義に即して、論考を進めていきたい。

## ⅱ．切支丹禁制高札

　本稿では近世エトスのシンボル(31)として切支丹禁制高札を採り上げる。高札は1873（明治６）年の太政官布告第68号により取除かれたが、それまで高札は日本の津々浦々の高札場に掲げられ、公儀権力すなわち幕府の権力の到来を示威し、あるいは褒賞により領民を慰撫するために掲げられたのである(32)。　高札は「内容ではなく高札自体が畏敬の対象であり、高札場は神聖にして侵すべからざる場であった。」(33)と言われる。

　次に具体的に切支丹禁制高札の文言をみていきたい。ここでは中津川市史中

1. 『土着と背教―伝統的エトスとプロテスタント』p.29
2. ティリヒ『信仰の本質と動態』（谷口美智雄訳、新教出版社、2000）p.59

　 「象徴（シンボル）は故意に造り出されることはできない―これが第五の特徴である。象徴は個人的、または集団的な無意識のなかから生じ、われわれの存在の無意識的な深層において受容されるのでなければ、働くことができない」というティリヒの宗教的象徴に関する言及は有意義であり、この特徴は切支丹禁制高札に見出せるものである。

1. 茎田佳寿子「正徳改元と高札制度」『明治大学刑事博物館年報11』（明治大学、1980）p.58
2. 瀬田将哉「神判と検断」『裁判と規範』（岩波書店、1987）p.63

巻別編本陣留帳1711（正徳元）年のキリシタン高札を採り上げるが、各地の正徳高札においてもほぼこれと同じ文言が認められる。

　　　　　　　　　　定

　きり志たん宗門は累年　御制禁たり

　自然不審なる者これあれば申出へし

　はてれんの訴人　　銀五百枚

　いるまんの訴人　　銀三百枚

　立かへり者の訴人　　　同断

　同宿并宗門訴人　　銀百枚

　右の通り下さるへし　たとひ同宿宗門の内

　たりといふとも　申出る品により銀五百枚

　下さるへし　　かくし置　他所より　あら　わるるに　おいては　其所の名主幷五人組

　迠一類ともに罪科におこなわるべき者也

　　正徳元年五月　日　　　　　奉行

　右之通　従公儀　被仰出之訖　弥堅可相守

　之者也

　　　　　　　　　　　　　　　竹腰山城守

　　　　　　　　　　　　　　　成瀬隼人正(34)

　冒頭の二行は次の様に解釈することが出来る。「切支丹の宗門は累年禁制となっている。（しかるに）「自然と」不審な者があれば申し出て知らせよ」と周知されているのである。「自然」という言葉は近世語としては「１．特に手を加えたり意識したりしないのに事態が進行するさま。ひとりでに。おのずと。

２．万一の事態の起こるさま。ひょっとして。」の二義があり、類義の語である

(34) 中津川市編『中津川市史 中巻Ⅰ』（中津川市、1988）https://trc-adeac.trc.co.jp/WJ11E０/WJJ

S06U/2120605100/2120605100100010/ht030040

「天然」が人の作為が加わっていない、本来の姿のままであるという意味であるのに比べ、「自然」は人の力の超えたところで存在する物や現象をいう(35)。つまり「自然と」不審な者とは、人知を超えた、得体のしれない人物の存在を表している。

　厳密に考えれば、一行目は切支丹の宗門に属すると思われる者を念頭に置いているのに対し、二行目は切支丹の宗門の者に限らず、得体の知れないと思われる人物全般を念頭に置いている。この二行の行間には論理の飛躍が認められるのである。そしてこの論理の飛躍によって、切支丹禁制高札はキリシタン宗派に限らず全領民を支配し得る威力を持ったと考えられる。

## ⅲ．切支丹の「消滅」

　前節では切支丹宗門に属すると思われる者と得体の知れない者とが論理の飛躍によって同一視されていたことをみてきたが、ではなぜそのような事態が招来していたのかを考えてみたい。歴史的にみればこの高札の設置されていた 1711（正徳元）年には制度上、表向きは「切支丹」は完全に消滅していたのである(36)。それは1660年代から整備が始まった宗門改制度と1687（貞享４）年に制度化された類族改制度の完備によって、血縁関係による領民相互監視による全領民の宗旨届け出制が確立したことによって成し遂げられた(37)。つまりこれらの制度の確立によって、全領民は一人残らず公儀が認めた寺院の宗門徒として登録され、書類上は全国に切支丹は一人もいなくなったことになったのであった。又それと並行して、実は潜伏状態に入り影に隠れた切支丹を「異」なるものとして世の中に喧伝する者たちが現れ、彼らは『破吉利支丹』や『南蛮寺興廃記』などの俗書や、『切支丹宗門来朝実記』などを講談で語ることによって、基督教を悪魔外道の総大将の様に観る風潮を世間に流布した(38)。それに

1. 『大辞林第三版』（三省堂、1988）
2. 大橋幸泰「正統・異端・切支丹（上）」『早稲田大学教育学部学術研究第54号』（2006．２月）p.19
3. 同上
4. 吉野作造「切支丹邪法」『露国帰還の漂流民幸太夫』（文化生活研究会、1924）pp.86

よって特に18世紀以降は怪しげなものは何でも「切支丹」であるとする風潮が醸成されたのである(39)。

## 　ⅳ．切支丹が「消滅」したことの虚構性

　前節で述べた切支丹の「消滅」以降に起こった、潜伏キリシタン露見事件として有名な浦上一番崩れ、天草崩れ、浦上二番崩れ、浦上三番崩れでは、いずれも「切支丹」は存在しなかったという結論が幕府によってなされた(40)。幕府にとって切支丹は心裡上も制度上も無きものとされていたのである。このことに関し深谷克己は「キリシタン禁制は、天皇・将軍から無宿流浪者に及ぶ幅で、公儀意志を貫徹できる、超身分領域であった」(41)と論じ、切支丹禁制は本来身分ごとに分断されていた近世身分社会を強固な首輪でつなぎ、コントロールする最重要の役割を果たしたとした(42)。またそれは一つの仮構の物語のようなものでもあった。そしてその仮構の物語を実話とするために幕府は入牢させた切支丹を「切支丹なき世」に合わせて出牢させてもいるのである(43)。

　出牢が許された経緯については、例えば「ふう」なる入牢者は「うたかハしき儀無御座、邪宗門之儀心底ニ残り可申様子ニ無御座候」（疑わしき儀御座なく、邪宗門の儀心底に残りべき申す様子に御座なくそうろう）とされ、出牢を許されている例などがある(44)。「ふう」の信仰心がまことに無くなったのかどうかは分からないが、ここでは政治的判断によりまとまった数の入牢者が出牢を許されたことが確からしい。

　このように切支丹の「消滅」は、幕府が整備した制度に、実際を捻じ曲げる仕方で符合させることにより成し遂げられたのであり、キリシタン禁制の制度の実情は当初より虚構性に満ちたものであったことが推察される。その例証と

1. 大橋幸泰『潜伏キリシタン』（講談社学術文庫、2019）p,91
2. 「正統・異端・切支丹（上）」p.13
3. 深谷克己『江戸時代の身分願望』（吉川弘文館、2006）p.169
4. 同上
5. 『御仕置例類集12天保類集２』（名著出版、1973）pp.180、「正統・異端・切支丹（上）」p.20
6. 同上

して、1867（慶応３）年に起こった浦上四番崩れで、もはやその欺瞞に満ちた虚構の制度に我慢できなくなった浦上の切支丹の末孫たちが、神父に接する機会を得て名乗り出てきたことがあげられよう。

ⅴ．近世エトスと近代エトスが混在した1863（文久３）年から1873（明治６）年迄　1871（明治４）年に出版された英国公使ミットフォードの『古の日本の物語』(45)の序文によると、彼が来日した1866（慶応２）年から５年間位の間に従来の封建制度は外国人たちの目から見て、みるみる衰退し見る影もなくなった。にもかかわらず、奇異なことにはいわゆる大和魂すなわち古の日本の精神に基づく日本男子の愛国的な振る舞いは依然もとのままであると判断されている。

　1867（慶応３）年から1871（明治４）年迄の間に目まぐるしく国家の制度は変革され、かつての封建制度は過去のものとなったと言うにふさわしい。しかし諸制度の改変にも拘わらず、昔ながらの精神が残存しているということは、明治の新制度にも封建的なるものが残存したということではないだろうか。言い換えれば近世エトスから引き継がれたものが近代エトスに残置されたということである。

　そのことは高札についても見出せる。1873（明治６）年２月24日太政官布告第68号により、高札は姿を消したが、高札制度と同じように権力の示威を担う制度として、文書掲示による布告の方法が新制度として登場したのであった。上記太政官布告は次の通りである。「自今諸布告御発令毎ニ人民熟知ノ為メ凡

三十日間便宜の地に於いて令掲示候事　但管下ヘ布達ノ儀ハ是迄ノ通可取計　従来高札面ノ儀ハ一般熟知ノ事ニ付向後取除キ可申事」(46)　（今後は諸布告は発

1. F reeman-Mitford, A. B. Tales of Old Japan, Macmillan, London, 1871 p.ⅷ
2. 国立国会図書館リサーチ・ナビ

　 https://rnavi.ndl.go.jp/research\_guide/entry/meiji-hourei.php

　 １-2. 法令公布方法の変遷

　 布告発令毎ニ三十日間便宜ノ地ニ掲示シ並ニ従来ノ高札ヲ取除カシム　明治６年２月24日　太政官第68号（布）

　 明治維新後、高札掲示の方法で公布されていたところ、これを「文書掲示の方法」へ変更する。

令される毎に、人民が熟知する為に、およそ三十日間便宜的な処に掲示する事。但し管轄の部署に（取次）布達の際はこれ迄の通り取り計らうべし。従来の高札の記載は一般に熟知されている事であるので取除いてよい）とされた。このことは一般にキリスト教禁教が解かれた契機とみなされたが、この布告文は字面通りに受け取るならばそのようなことは述べてはいない。高札制度は文書による布告制度に変わったものの、布告制度は公権力を示威する手段としてはその効力を引き継いだ制度と言えるであろう。また布告には天皇の命令である勅令も含まれていた。

　又、書面による布告がはじまるのと平仄を合わせて、天皇の御真影（御写真）の拝覧も各地で開始された。1873（明治６）年６月に奈良県令四条隆平が天皇の写真を「拝戴して、新年、天長節等の祝日に之を政庁に奉掲し、県民ならびに管民をしてせしめんと欲し」てその下賜を具申したことがきっかけとなり(47)、各府県が次々と同様の申請をはじめたのである。御真影とは明治天皇が断髪し軍服を着てサーベルを身に着けて洋風の椅子に座している1873年に撮影された写真のことである。この写真が各地の県庁などに下賜され、奉掲されたのであった。その下には官吏人民が並び拝謁したのである。

　このように天皇の言葉である布告と共に、天皇の身体(48)を写真という形で全国に告げ知らせる仕組みは早くも1873（明治６）年から、はたらき始めていたのであった。

　 布告達類掲示方追達　明治６年３月５日　司法省第27号

　 掲示をすべき場所（地方裁判所又は県庁門前、戸長宅前）を定める。

　 府県ヘ布告到達ノ日限ヲ定メ三十日間掲示ノ後ハ一般知リ得タルモノト看做ス　明治６年６月14 日　太政官第213号（布）

　 法令が府県に到達する日数を定め、その後30日間を掲示期間とする。

1. 多木浩二『天皇の肖像』（岩波新書、1988）p.123
2. 高木博志「明治維新と天皇―天皇制の身体―」『身体論のすすめ』（菊池暁編、丸善、2005）pp.102

# ４．教会のエトス

## ⅰ．はじめに

　棚村重行は、1870年代の日本基督公会の「無教派合同主義（公会主義）」と「教派主義」の対立、拮抗、妥協が、19世紀米プロテスタント教会における「新派カルヴァン主義」と「旧派カルヴァン主義」の福音理解における相違がもたらした対立現象の、一種の延長戦であったことを立証した(49)。

　19世紀に至る米国では、プロテスタント教会諸派が、フロンティアに向けて教勢を拡大する過程で、「フロンティア派の伝統」と呼ばれる礼拝の伝統が培われていった(50)。

　フロンティア派の伝統は、聖書主義と各個教会の自律主義という二つの重要な伝統を受け継いでいた。各教派は伝道に於いて協力一致し、その伝道説教は、回心者を獲得しようとする情熱、会衆による賛美によりリヴァイバル集会へと発展した。それは絶え間のない祈りと賛美と説教の四日間を過ごすなど、新奇な礼拝形式を生み出した。そのような礼拝により多くの人々が回心へと導かれたが、こうした人々の場合、洗礼を受けることと教会に所属することとが、理念的にも実際的にも別々のことがらとなっていった(51)。

植村もリヴァイバル集会に参加することによって回心へと導かれた(52)。

　植村は1919（大正８）年に著した『門前の小僧』の中で、「私は洗礼を受ける前から伝道をして居ったが、伝道者となったのは明治十一年四月である」(53) と述べ「洗礼、伝道者」について自身の認識を明らかにしている。

　植村にみるように、米国フロンティア派の礼拝の伝統が日本に持ち越され根付いたとき、そこでは日本という土壌に固有の仕方で、洗礼を受けることと教会に所属することとが乖離したのである。教会に所属するとは、言うまでもな

1. 棚 村重行『二つの福音は波濤を超えて』（教文館、2009）pp.722
2. J.E.ホワイト『プロテスタント教会の礼拝』（越川弘英訳、日本キリスト教団出版局、2005）p.319
3. 『プロテスタント教会の礼拝』p.324
4. 佐波亘編『植村正久と其の時代第二巻』（教文館、1938）p.92
5. 『植村正久著作集６』p.76

く洗礼を受け、キリストの体の肢体となることであるが、この世の見える教会においては、実際的には現状の社会の制度や組織、悪弊なども取り込んでしまうことは免れない(54)。植村が主導した教会は多分に当時の社会の制度組織を取り込んだ。その傾向には、洗礼を受けることと教会に所属することとが乖離することにより拍車がかかった。

　植村は終生、「キリストを神の理想」(55)とした。理想という言葉は idea の訳語であり、 「利学」（1877年）にみえ、哲学用語として西周の造語と考えられる(56)。この和製漢語は1900（明治33）年頃より大いに普及し、理想国家、理想的社会、教化の理想、理想主義、理想と現実などという用いられ方をした。一方、植村もその著作の中でしばしば理想という言葉を用いて説教や神学思想、社会論、文学論を説いている。理想という言葉はその成り立ちからして多義的であり、植村の語る理想という言葉の意味は聴衆により様々に解釈されその意味を受容されたものと考えられる。その結果、教会の中で語られ受け取られる理想という言葉は極めて抽象的、精神的なものにならざるを得なかった。

　植村の「キリストを神の理想」とみる語り口は、ややもするとその教会を精神的、抽象的な事柄を取り扱う場所へと導きかねなかった。

## 　ⅱ．植村正久が回心に至るまで

　植村は明治元年を十歳で武士の子として迎えた。植村家は上総の東金の領地を後にして、横浜へ移住した。植村の回顧録によると「邊土に空しく日を経過するも計を知らざるに似たりとて親等が僅かの資金を携えて横浜に至りしげなる九尺間口の家を借り給ひしは明治元年の夏過ぎて未だ程を経ぬ頃にてありき斯くて露の命を繋ぐべき業を得て稍運の宜かりしより更に他の家に移り住み

1. 土屋吉正『典礼の刷新』（オリエンス宗教研究所、1985）p.32

　 土屋はキリストの身体であるべき中世のローマ・カトリック教会が世俗の封建制度の要素を多分に摂取したことを指摘している。

1. 植村正久「理想のキリスト」『植村正久著作集５』（新教出版社、1966）p.184
2. 『大辞林第三版』（三省堂、1988）

ぬ余は年甫めて十二素より教育の方針を示すものなれば確と定めては修行の途に就かざりしかど母なる人の平生教え給うやう は武士の子なれば健気なる壮夫となりて家をも興し名をも揚げよとて小説などを引き懇切に鼓舞激励し給えり」(57) と記されている。確かに明治二年に武士が士族となり、秩禄が 1876（明治９）年に廃止されるまで植村家は「武士」の家であったが、その先行きには彼自身の筆にも現れているように暗雲が立ち込めていた。しかし彼の母は彼に稗史小説などを読み聞かせ、彼が武士として立身することを念じ鼓舞激励して武家としてのお家再興を願ったのである。植村の父は旗本であったが、幕府は大政奉還に伴い旗本に強要して朝臣にならしめたので(58)、もはや幕臣ではなかった。さらに武士としての種々の特権を剥奪されていくなかで、植村は「浪人」の子としての自覚をも持たざるを得なかったであろう。植村より９歳若い田村直臣の妻ゑいは旗本の家臣を父として植村の９年後に出生したが、「慶応は四年の始めに明治と改元され、その明治の四年には廃藩置県が決行されて、武士はみな浪人となった」と当時のことを率直に回顧している(59)。浪人（牢人）とは主人を失い秩禄のなくなった武士のことである。江戸幕府創立当初には浪人は四十万人を数え、彼らは出仕できる武家を求めて軍功を得ようとしたのであった(60)。

　植村は回心に至るまでを次の様に述懐している。

　私は曾て十一二歳の頃であったが、家に不慮の禍が起つて、親子兄弟離散して、江湖に落魄を極めたとき、母に挹れつつ聞いた忠孝の美談などに、気を励まされ、志を起して、家名を揚げ、父母の心を安んじ、己れも亦天下に時めくものになりたく思ひ、何のその岩をも透す桑の弓、石に齧り付いても

1. 佐波亘編『植村正久と其の時代第一巻』（教文館、1937）p.676
2. 『植村正久と其の時代第一巻』p.665、背景的な史料 明治元年二月十一日布達「自各藩徴士被仰付候者ハ奉命即日ヨリ朝臣ト相心得、勿論旧藩ニ全ク関係混合無之御趣意ニ候間、此旨厚相心得可申事。」『官僚制　警察』（岩波書店、1990）p.14
3. 田村ゑい「昔かたり」『築地バンドの研究』（日本基督教団巣鴨教会、1986）p.33
4. 『ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典』https://kotobank.jp/word/牢人

と、決心の臍を固めた。然し住み慣れし故郷を離れ、親戚もなく朋友もなく、志の外身には何の蓄へもなく、唯だ心細く横浜の港に流離ひ行きしとき、何だか自然と神明に頼むという心になりました。仮り住ゐの近傍に加藤清正を祭つた廟があつたから、其処へ朝夕参詣して身の行く末を祈りました。時としては威儀堂々と武装せる清正の像を仰いで感涙に掻き暮れ、あはれ我も亦斯の如くならめと奮発をしたこともありました。斯くて両三年する内に、・・・学問の都合から、図らずも基督教の宣教師に出逢ひ、其の説く所の神という言に驚かされ、今まで嘲弄や罵詈のために中絶して居た宗教心が勃興し、人情から言っても道理から言っても、実に真理に違ひないと思はるる天父を拝するようになって今日に至つたんです。(61)

　ここには植村の母からの影響が大であったことが読みとれる。加藤清正は軍神としてあるいは善政を施した顕彰神として物語られたであろうし、武士の忠孝の美談はその母によって植村の心裡に深く刻みつけられたであろう。植村の回心前の宗教心は母などから語られた忠孝の美談の物語あるいは稗史小説（元来は中国において出所の正しくない典拠を踏まえた、「正史」でない歴史記述。後に意味が拡大し、江戸時代に書かれた創作性の強い歴史読み物をも指すようになった。南総里見八犬伝など(62)）によって形成されたのである(63)。

　ところで江戸時代の身分制社会において浪人は士農工商の外にあるものとしてその地位を保っていた。浪人は「制外の(64)」人だったのである。その浪人た

1. 『植村正久と其の時代第一巻』pp.686
2. 国文学研究資料館他『読本【よみほん】事典』（笠間書院、2008）p.23
3. 幕末の武家の家風については、田村ゑいが次のように書き記している。

　 「尤も、その時代にはどの家にも四書五経位はあって素読をさせられ、ましてや、武士の家では形式的ではあつたにせよ、道徳は儒教で培い、家内安全は神道に祈願し、祖先の供養、死者を葬うには仏教によった。この三つが少しも矛盾衝突せず一体となっていた。其頃には修身というようなことは余り口にはしなかったが、毎日家庭でも父が食後、さまざまな偉人賢人君子の話などをしてくれた。父は常に金銭は貴い物にちがいないが、人間には金銭以上貴いものがあることを忘れるな、といい、又、人事を尽くして天命を俟つ、ということもいつもいうて聞かされた。」

「昔かたり」p.37

1. 兵頭裕己『太平記＜よみ＞の可能性』（講談社、1995）pp.169

ちが生業としたことの一つに講釈師がある。講釈師は町辻で稗史小説の一つである太平記を物語ったりするいわゆる太平記よみ などを生業として暮らした(65)。弁舌の才のある浪人にとって、武士の体面を何とか維持できる世過ぎの芸が太平記講釈であった(66)。太平記よみは楠正成の忠誠を高らかに歌い上げて、近世の士民の心情に大なる影響を与えた。理想の「仁君」である正成の物語は、領主と百姓の安定した関係性の醸成に大いに貢献したのであった(67)。

　明治初期のキリスト者についてみてみると、彼らも又、形成されつつある新国家体制における、制外の士民であったと考えられる。そして明治国家体制の制外の存在としてのキリスト者と、伝統的な制外の徒である講談師には互いの境遇を鋭く認識しあう契機があって、両者は現に激しくぶつかり合ったのであった。明治十年代より、キリスト教への入信者は急速に増えたが、それに伴い種々のキリスト教攻撃がなされるようになった。それには集会妨害などの暴力が伴ったが、弁論による攻撃には、講釈師もその一翼を担ったのである。

1881（明治14）年の『朝野新聞』には次の様な記事が載っている。「京摂の間は弥よ耶蘇教攻撃が盛んになり、西京にては伊藤燕林・増井馬風・同馬淵等の講釈師が、去る一日より三日の間新京極旭座へ出席し、其の掲げたる招牌は、耶蘇魔軍一撃談と大書し、左の方に耶蘇の教は日本人民を馬鹿にする西洋赤髭奴が道具にて、昔天正年間より日本人民彼の教えに迷い、十字架を排し国を売り、君父を蔑する大害を蒙りたる或乱大変の物語云々と記しある由」(68)

　なぜ講釈師がキリスト者を排撃したのであろうか。この記事から読み取れることは、講釈師は近世以来の耶蘇邪宗排斥論(69)を謳うことによって、自らの立場を明確化しその活動を高らしめていることである。この講釈師の活動には、

２章でみてきた戯作者、染崎延房の著述業との類似性をみることが出来る。すなわち講釈師も戯作者も仮構の物語を語り、「もとより実事なるからには枝葉

1. 『太平記＜よみ＞の可能性』pp.170
2. 『太平記＜よみ＞の可能性』p.148
3. 大橋幸泰『検証島原天草一揆』（吉川弘文館、2008）pp.181
4. 『朝野新聞』明治14年８月７日、『宗教と国家』（岩波書店、1988）pp.354
5. 吉野作造『露国帰還の漂流民幸太夫』（文化生活研究会、1924）等を参照のこと

も飾れる色なければさびしさ秋にさも似た」（染崎）る現実の空虚さを彩色する虚構を楽しんでいるのである。

## 　ⅲ．制外の存在

　江戸時代において、制外の徒である講釈師が語る太平記では、楠正成の天皇に対する忠誠が語られたが、それは現行の幕藩の制度を飛び越えて、天皇への忠誠に直結するおそれがある、危険な側面を持っていた。しかし一面、忠臣蔵などに見られるように、現行の制度を潤色し、一石を投じて活性化する働きをもなしていた。滝沢馬琴『楠正成軍慮千絵輪』では正成が大石に化けて登場している(70)。そして明治天皇体制になると講釈師が語る楠正成の忠誠は一転して、天皇への直接の忠誠を鼓舞する公認の所業へと変化したのである。

　ではその新しい天皇体制を推進する統治者を、民衆はどう見ていたのであろうか。1871（明治４）年の「芸備等十六郡騒擾説諭」によれば、明治新制に反対して騒擾を起こした農民たちの間では、新政府の「太政官は異人が政事を取扱ふ処」などと流言したり、お上は庄屋へ耶蘇宗の秘仏の納められた桐の箱を渡すなどして太政官の手先であるなどの流言がなされていた(71) 。このような民衆騒擾を鎮めるために、新政府の統治者である太政官は切支丹禁制高札の掲示を継続する必要に迫られた一面があるのである。バプティスト教会宣教師のゴーブルは1871（明治４）年の書簡の中で次の様に証言している。「明治新政府はキリスト教を禁圧しなければ、ミカドの神威が消えうせ、政府の存立基盤が失われると恐怖している」(72)と。

　つまり明治新体制が始まったころには、統治者たる太政官、キリスト者、講談師はいずれも制外の士徒として見られ得る類似性があった。三者は排斥しあいつつも次第に制度の内へと導かれゆく同じ傾斜の道を歩みつつあったのである。

1. 『太平記＜よみ＞の可能性』p.140
2. 『民衆運動』（岩波書店、1989）pp.98
3. M.W.スティール「アメリカの日本関係史料」『近代史料解説・総目次・索引』（岩波書店、1992）

p.216

## ⅳ．植村正久の「馬琴小説の神髄」

　植村は1887（明治20）年に『女学雑誌』に寄せた「馬琴小説の神髄」において次の様に曲亭（滝沢）馬琴の稗史小説に高い評価を下している。「此等流の小説家は吾輩の念頭に懸く可からず左れど曲亭馬琴の如きに至りては才学は云うまでもなく精神も稍高く人品も尋常ならずその筆に成れる稗史中観るに足れるもの少なからず」(73)とある。

　その高評価の所以は次に記されることより推察される。「三代の孤忠狂瀾を既倒に回すこと能はず家を挙げて悉く亡び失せたる楠氏の遺憾を漏らさんがために開巻驚奇侠客伝を作れり　此等の精神より井で此の目的を以て作れる著書其他にも少なからず」(74)

　つまり、楠氏は三代にわたって天皇に忠誠を尽くしたのにも関わらず敵を倒せないまま、ことごとくその家は滅んでしまった。その怨念を吐露するために馬琴は開巻驚奇侠客伝を著したのであるが、その楠氏の精神と目的を物語ることを、植村はひとまず高く評価するのである。

　しかし次に続く文章において植村の筆は打って変わって天国の理想を高らかにうたい始める。「嗚　人事の成敗は吾人の理想と背馳せり　千載の望を懐て世に生るれども人生五十七十は古来稀なるに非ずや　舜も人なり我も人なり何ぞ聖域を企図せざらんや・・・斯くの如く観来れば実際の世界は理想の世界に非ず　此の理想界何処にかある　翁よ爾は理想界の一斑を空中に描出し読むものをして聊か無念の情を遣らしむ　翁よ爾の感慨は即ち余の同うする所なり・・・翁よ爾は未だ永生の道を知らざるなり・・・世人は永生の事を疑ふ余は永生の無きを疑ふなり・・・余は人生五十にして百事悉く徒労に属し英雄の慷慨も聖賢の宿望も涙も笑ひも才も愚もみな荼毘一片の煙なるをしまざるを得ず世人は天国の説理に適わずと為す余は天国に非ざれば人生の現状を解説すること能わず左れば菩提樹の下に寂滅の理を発明しアラビヤの野に肉欲の楽園を想像したる釈迦馬哈墨は云ふも更なり小説家も野史も又之を読んで泣く壮夫

1. 植村正久「馬琴小説の神髄」『近代文学評論大系第１巻明治期Ⅰ』（角川書店、1971）p.430
2. 同上p.431

老婣も皆理想の天国を慕うものなりとす」(75)

　つまり菩提樹の下に寂滅した釈迦や、肉欲の楽園を想像したマホメットは云うに及ばす、世の小説家、稗史小説家そしてそれを読んで泣く老若男女は皆、理想の天国を慕う者たちであると見なせると植村は語っている。植村は天国に理想中の理想を見ているのである。

　植村の思想は、馬琴ら稗史小説家たちの流れを引き継ぎ、彼は終世それを展開していったと、私は考えている。それと同時に、教会の牧会者であった植村には、常に主なる神から限界（フーキーム）が定められ、その限度の内で彼は独自の思想を展開していったと考えられる。

## 　ⅴ．明治日本の土壌における「理想」

　さて今日ではキリスト教に「理想」という言葉は馴染まないと考えられるが、明治期において植村の教会で「理想」がしばしば語られていたことは彼の説教集などを見ていくと明らかである。そこで先ず明治期に「理想」がどのような意味で用いられ普及していったのかを考えたい。前述のように理想という言葉は idea の訳語として1877（明治10）年に初出したと考えられている。当初は学者が西洋哲学を説くにあたり、ideaの訳語として日本に紹介したのである。1907（明治40）年発行の『辞林』によれば、理想の項目は「理性によりて想像せる目的。到達せんと考ふる終局」と記され、その哲学的な定義は保持されていることが分かる。

　しかし1891（明治24）年から、足掛け二年間に渡って、坪内逍遥と森鴎外との間で戦わされた、いわゆる没理想論争は大論争となり、それが契機となって理想という言葉は極めて多義的に捉えられるようになり、広く人口に膾炙するようになったのである(76)。

　この二人の小説家が本来哲学用語である「理想」を小説の領域に援用して語ることによって、「理想」という言葉は多義的になり、そして人々に周知され

1. 同上p.431
2. 岩佐壮四郎『日本近代文学の断面1890‐1920』（彩流社、2009）pp.42

様々な意味あいで受け入れられた。そして種々の理想に世界は満ちており、より高い理想を認めることで進歩の啓明に与ることが出来るという信仰が世の中に興りつつあることが予感せられる。

　1898（明治31）年に始まった東京専門学校（現在の早稲田大学）史学科の社会学の講義録に建部遯吾講師は次のように「理想」の範疇を表記している(77)。

　理想----------個人的理想---------------------------- 1. 根本理想

* + 1. 行為の標準に基づく理想
		2. 行為の効果に基づく理想
		3. 人生観に基づく理想

　　　　-------社会的理想--------第一的------- 1. 体制の形式に於ける理想

* + 1. 体制の実質に於ける理想
		2. 運営の方式に於ける理想
		3. 運営の実質に於ける理想

　　　　　　　 ------第二的------ 1. 社会の統制に於ける理想、政治上の理想

* 1. 社会の関係に於ける理想、国際上の理想
	2. 社会の生活に於ける理想、経済上の理想
	3. 社会の修養に於ける理想、教育上の理想
	4. 社会の職分に於ける理想、文明上の理想

　建部はさらに表中の根本理想を依他主義、自在主義、大観主義の三つに分け、キリスト教等の宗教を依他主義の中に区分している(78)。建部は東京帝国大学社会学講座の初代教授に就任した人物であり、当時の社会を網羅的に考察していることが伺える。しかし社会の全ての事柄を「理想」によって系統だてようとする発想にはその時代の風潮が大いに反映しているのではないだろうか。そこには今の現実の不十分さを将来の「理想」を目指すことによって補おうとする精神的な堅固さが顕れている。

1. 建部遯吾『社会学』（早稲田大学出版部、1800年代）pp.317
2. 『社会学』p.319

　これまでにみてきた「理想」を追い求める心境は当時の民衆にも広く見出せるものである。例えば『日本家庭辞書』という1906（明治39）年発行の汎用辞書では「理想」を次のように説明している。「理想を譬ふれば己が影法師の如し、今佇める時に認めし影法師は今の我が理想にして此れに近づかんと努力其の影なる理想を追へば、自己が其の影なる理想のありし所に達せるころには影なる理想は更に一歩を進めて我が上にあり、斯くて人生は理想の写せる影法師を追ふて究まる所なし、人に理想あるが故に不完全なる現実の我よりも如何にして理想的自我に到達すべきやを考慮し努力して此に人知の進歩、文明、進化、道徳の修養は可能なるの理ならずんばあらず。」(79)

　三十年ばかりの間に「理想」が日本人の心に広く深く浸透した様子がうかがえる文章である。影踏みをし続けることで、現実の進歩は可能になる。理想は踏むことが出来、踏むことによってそれは現実に変わるのである。このようにして彼は不完全な現実から逃れることが出来る。この道行きを冷静に考えれば、次々に現れる影なる「理想」に逆に追われているような心境に陥るのではないか。余程の熱狂がない限りこの影踏みを続行することは困難であるだろう。しかしここで翻って近世の言説を引き継いだ染崎延房を思い出して、彼のように「もとより実事なるからには枝葉も飾れる色なければさびしさ秋にさも似た」る虚しい現実を前提するならば、この影踏みもさもありなんである。そう考えると影のような「理想」の種は、近世を引き継ぐ明治の初めに、既に蒔かれていたと言ってよいであろう。

## 　ⅵ．植村正久の「理想」

　植村は「理想と想像」(80)において自らの語る「理想」についてその定義づけを明らかにしている。次に植村の文章を引用しその定義の特徴を考えてみたい。

1. 『日本家庭辞書』（西山悊治編、弘道館、1906）pp.618
2. 植村正久「理想と想像」『福音新報』第221号、明治32年９月20日、『植村正久著作集１』pp.134

宇宙の内外物質の他に何物もなしと言わばすなわち止む。しかれども我らには心のあるなり。・・・あにその自由敏捷に し得べき無形の天地なからんや。すなわち現われたる一端を捉え、これより辿り入りて、一路高く遠く進み行くの要あるなり。これ想像の力の外何ものもよくせざるところとす。・・・使徒たちが三年の間従遊して、目親しくその容を見、耳親しくその声を聞きたるナザレのイエスは、真に彼らの高徳なる師、権威ある主なりしならんも、死にて甦り天に挙げられたる後の想像のキリストは、実に神の独り子、人間の救い主たりしなり。・・・理想と言い想像と言う。想の字は何となく人間頭脳より浮かび出でし蜃気楼を意味するごとき感なきにあらず。されどこれらは実在にして、人はこれを発見せしに過ぎざるなり。・・・音調も実在なり。美も実在なり。道義の大法も実在なり。すべてこれらのものの根本たる神は最も大いなる実在なり。ゆえに曰く、理想は実在なり決して虚構にあらずと。福音書のキリストも、弟子たちが聖霊の感化に依りて大いなる智慧を得、イエスを追想してここに発見したる所を書き顕したるもののみ。・・・心すでに宏大する霊界に固立せしイエスは遂に勝てり。ローマ政府もそのレギオンも今いずくにかある。しかしてイエスの王国は宇宙に亙れり。実に人の造れる器械は遂に失せん。永遠に存するものは目に見えずして心に見るべき真理の国のみ。(81)

　この文章に出てくる理想、想像、発見、実在などの言葉は今日では特別の語感を交えることなく用いているものであるだけに、我々はかえって注意しつつこれらの言葉の当時の用法を吟味する必要がある。

　植村の明言するところは少なくとも次の様に纏められる。我々のこの見える世界の奥には高い想像と理想の実在のイエスの王国がある。我々の心はそれを発見することが出来る。なぜなら理想とは蜃気楼の如きはかないものではなく、実在だからである。理想とは我々が心の働きによって発見しうる実在である。

1. 同上pp.135

## ⅶ．「理想」と教会の「現実」

　植村は見える世界を「一路高く遠く進み行く」先に理想の王国を発見すべきことを説いた。「わが国政治社会の状態、心あるものをして目を掩わしむるも、主として一の理念なく一の想像なきに原因す。その他万般の事物、もし理想を取り想像を去らば、皆その生命を失いて、世はただ墳墓となり、人はただ伊ら とならんのみ」(82)と説く植村には、見える現実は理想がなきゆえに不十分なものと映っていた。

　この植村の発想はⅴ節で検討した明治日本の土壌における「理想」と「現実」の在り方に酷似している。しかし教会で形成される「現実」とは我々キリスト者が聖餐に与ることによってキリストの体の肢体とされていくことである。

　ここで注意を要するのは「理想」「現実」「自然」「洗礼」「聖餐」という言葉は明治初期に英語の訳語として造られた和製漢語であるということである(83)。本稿ではこれらの言葉の意味合いが多義的であり、その意義と用法について論争があったことを見てきたが、これらの造られて間もない言葉が一定したリアリティを保つ意義を保持するためには、その言葉が語られる現場に根差している必要があるだろう。

　殊に「洗礼」「聖餐」が有意義であるためには、それが語られ行われる教会の場において、それは人々に伝達される言葉でなければならない。

　このような問題提起は赤木善光もその聖餐論においてしばしば語っていることである。赤木はマルクセンを引用して次のように記している。「行動が解釈されつつ語られ、言葉によって表現されたことにより、またそれと同時に思考が始まる。食事を祝っている共同体はキリストの体である。それは神によって『新しく定められたもの』（カイネー・ディアテーケー）である。そしてこの事が食事という行動において生じたのである。この事は、食事の初めにパンについて感謝の祈りがなされる時、また食事の終わりに祝福の杯について感謝の祈

1. 同上p.137
2. 高野繁男「『哲学語彙』の和製漢語」（神奈川大学人文学研究所報 (37), 2004-03）

りがなされる時に、語られたのである。」(84)

　ここに提起されている「行動における教会論」は、膨大な和製漢語や外来語の生成された明治初期という時代に当て嵌めてみる時、その重要性は切実なものがある。なぜなら全く知らされていない「聖餐」という言葉にはじめて接した者が、言葉だけ与えられてその意味や用法を捉えることは無理だからである。

　日本基督教会以外の教会、例えば聖公会では、上記のことを踏まえて、というより謀らずも、明治初期に聖餐式に於ける祈祷文を４～７年毎に見直し、聖餐制定の言葉が聖餐の場に定着することを希求していた。その聖餐制定祈祷文の変遷を具体的に見ていきたい。以下は聖餐を行う前に司祭がなす祈祷文の一部である。

・・・すれば霊にて、キリストの肉をひ、其血を、我らキリストにをり、キリスト又我等にをり、我等キリストと にして、キリスト又我らとひとつ一 なり、・・・(85) 明治12年及び16年版

・・・すれば霊にて、キリストの肉をひ、其血を我らキリストにをり、キリスト又我等にをり、我等キリストを にして、キリスト又我らと なり、・・・(86) 明治21年版・・・斯の如くなす時は・我ら霊にてキリストの肉をひ・その血を飲み・我らキリストに居り・キリストも我らにし・我らキリストと となり・キリストも亦我らと 一ひとつとなり給ふなり。・・・(87) 明治28年版

　このように教会において聖餐の行為を重ねるなかで、それにふさわしい言葉を吟味推敲して、年を経る毎に新たな祈祷文を教会で共有していったことが分かる。こうした営為全体によって、キリスト、一、霊、肉、我等、飲、食と

1. 赤木善光『イエスと洗礼・聖餐の起源』（教文館、2012）P.86
2. 『聖公会祷文』、英美宣教師著版、渋谷聖公会聖ミカエル教会2004復刻、1879、1883
3. 『聖公会祷文』、英美宣教師著版、渋谷聖公会聖ミカエル教会2004復刻、1888
4. 『日本聖公会祈祷書』、英美宣教師著版、渋谷聖公会聖ミカエル教会2004復刻、1895

いった言葉の意味と働きとが形成されていったことが推察されるのである。

　また赤木は「ドグマと聖餐」において、ドグマと聖餐との密接な連関がいかに重要かを論じている。赤木によればドグマを敢えて定義するならば、それは使徒信条の内容、三位一体の神、キリスト両性論、キリストの先在、受肉、贖罪等であるとする。ドグマはキリストを表す言葉であり、具体的に教会をとおしてキリストがご自身を表される時にドグマは言葉となって現れる(88)。この定義によれば上述の聖公会の聖餐制定の言葉の形成は一つのドグマであると言えるであろう。

　このようにドグマは聖餐式と、もとより密接に連関しているのである。そして両者は多くの聖徒から成る教会がつくったものであり、言い換えれば、伝統の神秘体であるキリストご自身の制作によるものと考えてよい(89)。両者は互いに連関しながら、具体的な時間の経過のなかで聖徒たちの言葉と振舞いのうちに形成されていくものである。

　逆に言えば、ドグマと聖餐式とが教会において離れた位置に見出される時、そこにはこの世のエトスが多分に入り込む余地が自ずと形成されると考えられるのである。

## ⅷ．教会のエトスのまとめ

　さて、長老派牧師Ｏ.Ｍ.グリーンが本国に1880（明治13）年に送付した報告書に、「日本ほど信仰基準が必要とされるところはない。あらゆる敵が存在する。神が困難を除き、真理のうえにご自身の教会をここに建設されるであろうことを我らは信じる」(90) と記した。ここでグリーンが想定したあらゆる敵とは、ひとり日本基督一致教会内の無教派合同主義者のみならず、日本の土壌に存在するエトスのことをも指しているであろう。つまりグリーンらは教会内の「無教派合同主義（公会主義）」と「教派主義」の対立のみを案じていたのでなく、

1. 赤木善光「ドグマと聖餐」『教会的キリスト教』（東京神学大学出版委員会、1996）pp.134
2. 同上p.138
3. 棚村重行「二つの福音は山河を超えて」『神学73』（東京神学大学、2011）p.204より棚村訳を引用

むしろ日本の教会が、日本の近代の諸制度に感化されることの方を大に恐れていたのである。しかし植村ら当時の教会内の日本人にはそのような危惧は思いもよらないことであった。

# ５．むすび

　我々はエトス（慣習、習慣、体制、制定、制度、儀式）に即して、近世のエトスが切支丹禁制の制度によって根本的に規定されていたことをみてきた。そして幕末明治初期にキリスト教のエトスに人々が再度触れることによって、近世のエトスは変容を迫られ姿を変えて近代のエトスが形成されていった。その時、教会のエトスは、日本の土壌に存在する近代のエトスの感化を受けた。殊に明治初期という「国語」(91)という制度の形成期にあっては「理想」等の言葉自体の成り立ちが、教会のエトスの建て上げられ方に多大な影響を及ぼした。

　本稿を結ぶにあたって、エートス（ηθοs）について語っておきたい。そもそも本稿は、教会において「制度における精神、制度をつくる精神が、制度の具体的な作用し方とどのように内面的に結びつき、それが制度自体と制度にたいする人々の考え方をどのように規定しているか」（丸山眞男）を論考しようとしたものであるが、その精神すなわちエートスまで明確にするには至らなかった。その原因として一つには日本語においてはエトスとエートスとが「分離サ

レルコトナク区別サレル（distinctio sed non separatio）」(92)ようには語られず、両者は大抵、混然一体となって認識されていることにある。つまり日本語で論考するときには、努めてエートス（倫理）とエトス（制度）とを分離することなく区分しつつ論じなければならない困難さが伴う。丸山自身も「武士のエートスとその展開」の中で明治期に語られた武士道のエートスを平安末期の初期武士団のエトスからの歴史的文脈に即して還元するという論考を推し進めてい

1. イ・ヨンスク『「国語」という思想』（岩波書店、1996）
2. アタナシウス信条に見られるキリスト論的定式

る(93)。本稿でも、以下にエートスについて言及し、今後の展望としたい。

　新約聖書中、エートスは１コリント書15：33「思い違いをしてはいけない。

『悪いつきあいは、良い習慣（エートス）を台なしにする』のです。」にのみ用いられている。１コリント書15章では死者の中から復活したキリストに我々が結ばれることが記される。つまりインマヌエルの神という文脈の中で、このエートスは慣習が我々の内に内在化し着床した我々の性格の意味に成っている。良いエートスは悪い付き合いによって台なしにされる。そこには人と人との対面的な交わりが想定されている。聖書においてエートスをエトスから区分できる意味づけはこの直截的な対面性（face to face）にあると考えられる。

　植村正久の回心は、図らずも基督教の宣教師に出逢い、其の説くところの神という言に驚かされたことによって成った。植村は宣教師と対面し交わることによってその信仰を受け取ったのである。

　又、植村は、「福音新報」誌上で、時事評論を発表し続けただけあり、世情を見るに明敏であった。1910（明治43）年には「理想は排斥され、空想は破棄せられ、信仰も道徳も漸くその権威を失はう」(94)とした世情が最高潮に至り、世に出版された多くの著作物が政府から発売禁止などの圧迫を加えられた(95)。その世情の変化に応じて、植村は説教を語る際に、「理想」という語の使用を控えていた時期がある(96)。植村は明治期の社会のエトスを感受しつつ、その独自のエートスを形成したとみられる。同時に植村は牧師でもあったので、当然、植村は教会のエトスの中に置かれて、その独自のエートスを形成したのである。植村に内在化し着床したエートスの性質については、今少し微細に論議を尽くさねば分からないが、私は、内村鑑三不敬事件が起こった1890（明治

23）年から1902（明治35）年頃迄の、植村を中心とした言説に注目して、今後

1. 丸山眞男「武士のエートスとその展開」『丸山眞男講義録第五冊』（東京大学出版会、1999）p.46
2. 永井一孝『明治文学史』（文献書院、1929）p.206
3. 同上
4. 植村正久『植村正久著作集７　説教』（新教出版社、1967）

　 この本の中の、1907（明治40）年から1917（大正６）年迄の間の説教18本中においては、ほとんど「理想」が語られていない。

それを明らかにしていきたい。

　次の引用は、1902年９月の「福音新報」に掲載された植村の記事である。

　人生が昔よりも頻繁で物質的の欲望更に猖獗を極める有様であるから、理想的の気風（エトス）や事に臨んで一身の利害得失を度外にする事の出来る精神（エートス）を強めねばならない。故に昔の武士道位でなく、もっと強い立派な精神（エートス）が必要と認められる。(97)（括弧内は筆者挿入）

　ここには、当時のエトスにおける植村のエートスを考察する上で有意義である、「理想的」、「気風」、「精神」、「武士道」などのキーワードが並んでいる。ここから読み取れる第一の特徴は、植村のエートスが、来たりつつある将来や、過ぎ去った過去に向けられて、今ここにある現在には向けられていないということである。「理想的」という言辞を用いて現在を叙述することを回避しているようにも思われる。

　ところで、小股(98)によると、1902年当時、御真影、教育勅語を尊崇しなければならないという広範な社会意識、社会規範が形成されていたことは間違いないという。つまり御真影、教育勅語を偶像崇拝するエトスが現前していたとも言えようが、そのエトス化された偶像崇拝に対して、神学的な反論が、植村を含めた当時のキリスト者によってなされたという例を、管見の限り見出すことが出来ない(99)。

　その一方で、御真影、教育勅語などの「日本国民として行うべき儀礼」への参加態度の良否を問うことによって醸成されていったエトスは、「日本国民」という一つの合意に向かうこととなり、全ての国民のエートスは、教会を内外

1. 植村正久「伝道何の為ぞ」『植村伝道叢書７教会』（新教出版社、1948）pp.49
2. 小股憲明『明治期における不敬事件の研究』（思文閣出版、2010）p.312
3. 宮田光雄『国家と宗教』（岩波書店、2010）pp.308

　 1890（明治23）年の内村鑑三不敬事件勃発後、キリスト者から激しい反論が上がったが、1896年頃迄には、論争は終息してしまい、再燃することはなかったという。

を問わず「、統合or排除」の力学(100)に、さらされることになった(101)。植村のエートスが、今ここにある現在には向けられていないという実例を先に挙げたが、そのことは植村がこの力学にさらされていた故のことかも知れないが、そこら辺のことを今後解明してゆきたい。

1. 山本七平の言葉を借りれば、「空気（プネウマ）」の支配。

　　 山本七平『「空気」の研究』（文藝春秋、1997）

1. 佐藤八寿子「明治期ミッションスクールと不敬事件」（京都大学大学院教育学研究科紀要、2002.3.31）p.158