

文明から宗教へ

——明治十年代から明治二十年代にかけての植村正久の宗教論の変遷——

星野 靖二

1. はじめに

「思うに彼の神仏の二教が辛うじてその存在を今日の世界に維持し得るは、蓋し慣習の庇陰に倚り、姑息の余沢を被ぶり、二つには世人がその思想を形体上の事にのみ用いて宗教を度外視するによれり。風潮ひとたび変わって、宗教の論社会に起こることあらば、必ずや土崩瓦解するに至らん。」「真理一斑」1884(M17)

「今假りに全く諸宗教を滅盡し然る後に基督教を我邦に入る、とせば傳道上の不便如何ばかりならん不充分的宗教と雖も一時宗教上の希望觀念感覺等を維持するの効力あるや更に疑を容るへからず。」「宗教の眞假を辨するの標準」1890(M23)

上述の植村正久の引用は植村の他宗教に対する語りかたが変化していることを表している。即ち前者においては「神仏の二教」は社会に「宗教の論」が起こるなら崩壊するものとされ、選択されるべき宗教であるところのキリスト教との対比において、いわば宗教ではないものとして捉えられている。その一方で、後者においては「諸宗教」は「不充分」でありながらも「宗教上の希望觀念感覺等を維持するの効力」を持つものとして捉えられており、充分の宗教であるキリスト教と共に、まがりなりにも宗教であるものとして考えられているのである。

では、何故このような語りかたの変化が生じたのだろうか。本稿はこの明治十年代から二十年代にかけての植村の宗教の語りかたの変化を取り扱うものである。(1)

この変化については、まず植村が何を以て宗教としていたのかという点に目が向けられなくてはならず、これは同時代的な宗教を取り巻く状況、即ち他の諸領域と切り離された宗教という領域が設定されつつあったということと関係してくる。この点を押さえたうえで、同時期におけるキリスト教の位置、そして植村の個人的な契機に目を向けたい。

2. 明治十年代——文明と進化論

事例に入る前に植村について簡単に述べておく。植村正久は「正統的な福音主義的立場の代弁者」(2)と称される人物で、明治期における日本基督教会の指導者的な存在である。(3)彼はその最盛期には富士見町教会牧師・東京神学社神学校長・日本基督教会伝道局理事長・『福音新報』発行者の職に付いており、これらを通じて当時のキリスト教界に大きな影響力を持っていた当時の代表的な宗教者の一人である。

さて、冒頭では明治十七年の『真理一斑』を引用したが、植村がその言論を公に表しはじめるのは明治十年以降のことであると推察される。(4)生涯を通してみた場合に、その言論活動の中心は1890(M23)年に創刊される『福音週報』(後『福音新報』)にあるということができようが、ここでは植村の比較的初期の論説である明治十三年の「宗教論」を取り上げ、同時期の他の

論説にもふれながら明治十年代の植村の宗教論の特徴を考察する。

(1) 「宗教論」1880(M13)

この「宗教論」は『六合雑誌』第二号に所収のものである。⁽⁵⁾植村は1880年に按手札を受けて正式に下谷一致教会の牧師となるが、同じ年に小崎弘道・湯浅治郎らと東京基督教青年会を組織しており、『六合雑誌』は同会の会誌として「世の誤謬を開いて基督教ノ真理ヲ公ニ」する目的を以て創刊されている。⁽⁶⁾

さて同論には大きく言って三つの主張が含まれている。即ち宗教を求める心が人間に本来的であること、文明⁽⁷⁾の進歩は宗教批判につながりうるが正しい宗教は文明と調和すること、そして正しい宗教であるキリスト教が日本に採用されるべきであること、の三点である。

まず植村は人間が宗教を求める心を「奉教心」または「奉教ノ念」とし、「ソレ奉教ノ念ハ、カクノゴトクニ深く人性ニ固着シテ、須臾モ離ルベカラザルナリ」とする。そしてこの本来性の主張の根拠は歴史の中に求められて「古今列国ノ史冊ヲ按ズルニ、天下イズレノ国、イズレノ民トシテ全ク宗教ヲ奉ゼザル者アラン」と述べられ、無宗教という立場が存在することを承認するものの、それは「奉教ノ念」が「外物」によって阻害された結果であるとされる。

このように宗教を求める心の本来性をいうことが、二点目の文明と宗教の関係に関わってくる。というのは「奉教ノ念」の本来性をいう一方で、植村は「宗教ノ品位ハ、開明ノ度ニ随ッテ自ラ差等アリ」とし、宗教には文明の程度に応じて差があるとするのである。つまり文明の程度に関わらず人間は本来的に宗教を求めるが、その要求に応えようとする諸々の宗教には文明によって差があるとされるのである。

ところで無神論的進化論に典型的に見られるように文明かつ無宗教であると主張する立場が存在するが、植村はこれに対して否を突きつける：

ソレ国ノ文明漸ク進メバ、人民ハ従前ノ教法ノ取ルニ足ラザルヲ覺リ、排教ノ説ヲ起コシテ、ツイニ無宗教ノ民トナルコトアリ。シカレドモ所謂自然ハ空虚ヲ悪ム [Nature abhors vacuum.] ノ道理ニテ、人民ノ天性奉教ヲ欲スルノ需求ハ、必ズツイニ強制ノ睡眠ヨリ醒覺シ、宗教ノ供給ヲ渴望スルノ念ヲ発スルモノナリ。モシコノ時ニ際シ、純粹ノ正教ヲ伝エテ、ソノ需求ニ応ゼザレバ、再ビ妄信ニ傾キ犬軼食其所吐ト言エルガゴトキ情態ニ陥ルヲ免ルベカラズ。

ここで植村は文明の進歩に従って従来の宗教が否定されることはあり得るとするが、重点が置かれているのはそのような状況においても宗教を求める心は消し去ることができないということであり、またそれは「従前ノ教法」即ち従来からある伝統的な宗教ではなく、「純粹ノ正教」たるキリスト教によってのみ満足させられるということである（キリスト教が「純粹ノ正教」とされる論理については後述）。

これを受けて最後に、この「従前ノ教法」と「純粹ノ正教」との対比が日本に当てはめられ、「無用ノ長物」であり「徒ニ国中ノ財用ヲ費ヤス」ところの従来の宗教に変えて新たにキリスト教が日本においても選び取られるべきであると主張されるのである。

(2) 参照軸としての西洋—文明

このように、「宗教論」において「純粹ノ正教」こそが文明の進歩に伴う宗教批判に耐えうる唯一の宗教であるとされているのを見ることができた。そしてこの場合に「純粹ノ正教」と対比される「従前ノ教法」は、人間がそれを本来的に求めるという点において宗教とみなされてはいるが、文明を基準として「純粹ノ正教」から切り分けられている。つまりここで「純粹ノ正教」と「従前ノ教法」は、文明という参照軸において比較されているのであって、宗教という独自の領域の内部において比較されているわけではない。

よってキリスト教が「純粹ノ正教」とされるのもまた文明との結びつきによるもの、端的には西洋諸国との結びつきによるものであった。⁽⁸⁾再び「宗教論」から引用する：

バックル氏ノ言ニ、宗教ノ議論ハ昔日ニ盛ナリシトイエドモ、今日ニ至リテハ人皆形体上ノ事ニノミ熱心スト。コノ言ハ甚ダ事実ニ反スル謬説ト言ウベシ。イカニトナレバ、余輩欧米諸国ノ現状ヲ熱観スルニ、第十九世紀ノ今日トイエドモ、奉教ノ念ハマスマスソノ勢カラ遅シユウシ、少シモ衰頽ノ色ヲ顯ワザルナリ。

植村はここで西洋諸国において宗教的な議論が盛んではなくなっているというバックルの議論に対して、現在の西洋諸国においても宗教は盛んであると反駁している。しかし現実の西洋諸国においてキリスト教の占める位置は相対的に低下しつつあり、⁽⁹⁾後述するように植村自身も初の洋行の際にアメリカ・イギリスのキリスト教に対して幻滅を感じることになる。

このように見ると、現実の西洋諸国はどうあれ当時の植村はキリスト教の楽園としての西洋像を抱いていたということが出来る。そして文明において進歩している西洋諸国はキリスト教国であるという植村の認識が、キリスト教は文明と調和する宗教であるという「宗教論」における主張を裏打ちしていたということが出来るだろう。

(3) 進化論との相克

前節で述べたキリスト教と西洋と文明とを不可分のものとするキリスト教理解は植村の独自のものというよりも19世紀の海外宣教において提示されたキリスト教理解と相似であるということが出来るが、⁽¹⁰⁾何故この時期に文明によって宗教を語り、キリスト教を弁証したのかが考えられなくてはならない。

明治初年においては文明とキリスト教の関係はキリスト教徒以外にも前提されており、それは端的には『明六雑誌』のいくつかの論説に見ることが出来る。⁽¹¹⁾しかしながら明治十年代において状況が変化する。1877年から1879年にかけての東京帝国大学におけるモースの反キリスト教的な進化論の講座に典型的に見られるように、西洋文明の担い手たる科学はキリスト教と相容れないものだという主張が日本において流通するようになるのである。⁽¹²⁾この進化論という当時の文明的な理論によってキリスト教が攻撃されるという事態⁽¹³⁾は、文明とキリスト教を一体のものとして考えていた日本人キリスト教徒にとって大きな衝撃であり、これを受けて両者の関係が改めて捉え直されなくてはならなかった。⁽¹⁴⁾

このように考えると、上述の「宗教論」に見られた文明とキリスト教が相克しないという主張は、進化論によるキリスト教批判に対する反駁として理解することができる。これは当時の日本のキリスト教界にとって危急の課題であり、⁽¹⁵⁾植村も「理学に入ること浅きものは無神論を唱ふ

理学に深きものは信仰に至る」というベーコンの言葉を引用し、また「およそ欧米の學術をもって宗教に遠しとし、或いは甚だしきはこれをもって水火相容れずとなす者は皮相の見解に属すと言わざるべからず」⁽¹⁶⁾等として進化論を念頭に置いた「欧米の學術」とキリスト教の密接な關係を訴えている。そして冒頭に引用したこの時期の植村の代表的著作といえる『真理一斑』は、進化論は神の存在を否定し得ず、更に進化論は万物の主宰者たる神の存在を想定した場合により妥当なものとなる、としてキリスト教の弁証を行うものであった。⁽¹⁷⁾同著は当時において大きな反響を呼び、進化論とキリスト教が相克しないことを訴えるのにもっとも成功した成果の一つであった。⁽¹⁸⁾

(4) まとめ

このように見てくると、宗教を文明で語ること自体は宣教師による提示や明治初年の議論と比較して目新しいものではなかったが、同時期における語りはまず進化論——即ち文明の担い手としての科学——によるキリスト教批判への反駁としての性格を持たされていた。そしてこの文明とキリスト教が調和するという主張は、上述の「宗教論」で確認したように、キリスト教以外の宗教は文明と相克するものであり、よってキリスト教を選択しなければならぬ、というキリスト教の積極的な弁証としての性格をも担われる。つまりキリスト教の文明との調和をいう一方で他宗教と文明が相克することを述べており、キリスト教を文明との關係によって弁証しているのである。

こう考えると、この時期の植村は主に文明との関連によって宗教を語っており、宗教そのものの内実については明瞭には語っていない、ということができよう。しかしながら、これを福沢諭吉などの啓蒙思想家が明治初年において持っていた「宗教が日本の国家にとって有用かどうかを評価しようとするナショナリズムに裏打ちされた功利主義的宗教観」⁽¹⁹⁾、即ち文明においてのみ宗教を語るという語りかたに完全に重ねるわけにはいかない。日本と文明という意識において植村も共通するものを持っていたにせよ、植村には宗教を求める心の本来性についての言及があり、そこに宗教の自律的な位置についての意識、少なくともその萌芽を見ることが出来る。よってこの時期の植村の宗教理解の特徴は、むしろ自律した宗教と参照軸としての文明とが渾然一体となっていた点にあると考えることができよう。⁽²⁰⁾

しかしいずれにせよ、この植村の立論は文明的である西洋諸国はキリスト教国であるという認識によって可能になっていたものであった。では、その前提が崩れた場合にどのように宗教を語っていくのだろうか。次節以降それを見ていくことにする。

3. 転機——西洋像とキリスト教理解の転回

(1) 洋行体験——西洋像の転回

植村は1888年から1889年にかけて初めてアメリカ・イギリスに旅行するが、⁽²¹⁾現地の見聞を通じてアメリカにおけるキリスト教のあり方に失望に近い感情を抱くことになる。これは例えば、季野夫人への書簡中に「此国ニハ悪キ人モ沢山アリ、偽善者ハ殊ニ多ク、宗教ハ日本ノ教会程、質素誠実ナラズ[…中略…]当地ノ学問モ文明モ、此位ナラバ、何モ見ニ来ルニハ及バサリシモノヲト、思フ事トモ縷々有之候[…中略…]教会ハ御寺ノ如ク牧師ハ僧侶ノ如ク、実ニ厭ニ相成候」⁽²²⁾等と、また宮部文臣宛の書簡に「米国は富饒繁華の土地にて見聞するもの毎に驚嘆する

事無きにあらねども宗教も學術も小生等が曾て豫想せし程には無之候」⁽²³⁾等と述べられており、植村が現実のアメリカに失望している様子を窺うことができる。⁽²⁴⁾

ここで植村が失望したのは、前節で確認したキリスト教の楽園としての西洋像と現実との乖離を認識したからであり、その失望は明治十年代における植村の議論を裏打ちしていた西洋諸国とキリスト教と文明の結びつきに対する捉え直しを必然的に迫ることになる。⁽²⁵⁾

この結果として植村は従来抱いていた「文明の宗教」という理念的なキリスト教理解、即ちある意味曖昧な理想像に変えて、社会改良に積極的に従事するキリスト教を実践的なモデルとして選択することになるが、⁽²⁶⁾本稿の主旨においては、ここで植村がキリスト教と文明的である西洋諸国との間に直接的な結合を想定できなくなったことを一つの重要な契機として確認しておく。

(2) 自由キリスト教——キリスト教理解の転回

このように植村の第一回洋行はその思想形成に大きな意味を持つものであるが、その一方で同時期の日本キリスト教界においては自由キリスト教の諸教派が日本宣教を始めていた。⁽²⁷⁾この自由キリスト教の神学は、基本的にキリスト教の歴史的背景から自由であろうとし、また人間の理性を通じて信仰の本質を追究しようとするものであった。そしてこのような姿勢の故に方法論として聖書の高等批評を伴い、また伝統的な権威・教義信条の合理化を試みることにもなった。

前述してきたように明治初期においてキリスト教は文明と不可分なものとして提示され、そこで現地伝統は西洋文明に取って代わられるべきものとして捉えられていた。それに対して自由キリスト教の宣教師達は宗教的真理に到達する道は普遍的な人間理性に基づくものであり、あらゆる社会・文化的状況の上に据えられうるものとして、現地伝統に対して一定の評価を与えることになる。例えば普及福音教会が1884年に組織されたときの宣教原則には教義よりも救済、文化よりも道徳が強調されており、⁽²⁸⁾これが日本にもたらされる場合には「日本人民が道徳宗教上に於て進歩せんと言ふにはならず」という確信と同時に、「此の進化を為すに日本は宗教道徳に関する従来のもを悉く放擲し去り、之れに換ふるに過去と全く絶縁したる新物を以てせよと言ふにはならず」とされるのである。⁽²⁹⁾

このように考えると、自由キリスト教の流入は日本の社会・文化的状況に即した主体的なキリスト教解釈を可能にするものだということができる。即ち、従来のキリスト教理解に内包されていた西洋との結びつきが切断されうるものとして新たに提示され、西洋のものとしてのキリスト教を日本の土壌において成立しうるものとして捉えることが可能になったのである。従来自由キリスト教の解釈の結果としていわゆる「日本的キリスト教」つまり日本の伝統へすり寄ったとされるキリスト教理解が生じたことが強調されるが、最終的にそのようなキリスト教理解を退けることになる植村においても、まず以前のキリスト教理解の転回を経た上で、それを退けるという形での主体的なキリスト教解釈を行ったと考えることができるのである。⁽³⁰⁾

また、このように特定の社会・文化的背景と切り離された宗教的真理を想定することによって、その宗教的真理そのものの講究が試みられることになる。このような宗教の講究のあり方は、同時代的な出来事としての近代的な宗教学の成立と関連しており、その宗教的真理が特定の宗教とどのように関わるかは別として、宗教を宗教の領域において語るという語りかたの創出につながるものだということができるだろう。⁽³¹⁾

4. 明治二十年代——宗教という領域

それでは、このような西洋像とキリスト教理解の転回を経て、植村はどのように宗教を語ることになるのだろうか。まず植村の議論の中における宗教の位置を見ておく。

第一回洋行から帰国後一年の準備期間を経て、植村は1890(M23)年に『日本評論』・『福音週報』を創刊している。(32)このうち『福音週報』が主に伝道者としての立場から著され、またキリスト教徒を読者として想定していたのに対し、『日本評論』はより広い立場に立つものであり、同時代の『国民之友』・『女学雑誌』と性格を等しくする「総合評論」雑誌を目指すものであった。

さて、前述したように植村は第一回洋行において社会改良に従事するキリスト教を実践されるべきモデルとして選び取ったため、両誌共に積極的に社会改良に参与すべきことが述べられ、またその観点から社会評論も盛んに行われることになるが、(33)そのような主張と宗教はどのような関係にあるのだろうか。植村は『日本評論』創刊に際して以下のように述べている：

人は宗教的の存在者なり。真正の宗教を奉するに至り、初めて真正の人たるを得ん。一個人已に然り。一国亦之に異ならず。真正の宗教を奉するに非れば、社会国家の機関完からず、寧靜活動の根基堅固ならず、而して其生命を健全に維持せんと欲するも豈夫れ得へんや〔…中略…〕余輩は真正なる宗教は仏に在らず、神道に在らず、独り基督教にあるを確信す。(34)

ここで植村は人間を「宗教的存在者」としており、「宗教論」で見られた宗教は人間にとって本来的であるという立場が一貫しているのを見ることができる。そしてそのような宗教と人間の関係の延長にそのまま宗教と社会国家の関係が重ねられて論じられていることに目を向けなくてはならない。植村によれば、正しい人間が正しい宗教によってもたらされるように正しい社会国家は正しい宗教によってもたらされるのであり、更に言えば個人が正しい宗教を選択することの延長に正しい社会国家が成立するのである。(35)よって正しい社会国家へとつながる社会改良は、正しい宗教、即ちキリスト教を生きる個人から結果的に引き出されるものとされるのである。(36)

(1) 植村正久「宗教の眞僞を辨するの標準」1890(M23)

このように当時の植村は社会改良・社会評論への意識を持ち、そしてそれは正しい宗教であるキリスト教を選択した個人によって担われるべきであると考えていた。それでは、その正しい宗教たるキリスト教の正しさを担保するものは何だったのだろうか。もはや文明や西洋諸国との関係によってキリスト教を語ることはできず、キリスト教の正しさは宗教としての正しさとして語られなければならなかった。その場合の文明と切り離された宗教の内実がどんなものとして捉えられていたのか、そしてそのように文明と切り離された宗教としてのキリスト教をどのような姿勢で語るのかを、以下植村の論説「宗教の眞僞を辨するの標準」に即して見ていく。(37)

a) 宗教の性質

まず植村は宗教を以下のように定義する：

扱て広く万国に通し普く人生の歴史に關係を有せる宗教は抑も何ぞや近来比較語学比較文学などの起るに随ひ比較宗教学なるもの起り程度未だ高からずと雖も進歩甚だ速やかなり吾邦の神道の如きも既に欧文に訳せられたり之と同時に考古学言語学等大に進歩し宗教中に含める普通の要素を抜き出し彼此対照比較して諸宗教普通の性質を明らかにせり宗教普

通の性質とは何を云ふや曰く宗教は自然以上の^{ベルソナ}有心者と人間との関係を明らかにし又其結合を密にすることは是なり⁽³⁸⁾

ここで明瞭に述べられているように、植村は宗教に共通の性質として「自然以上の^{ベルソナ}有心者」との交渉を指摘し、宗教と名付けられるものは偶像崇拜から仏教まで全てこれにあてはまるとしている。⁽³⁹⁾このように超越性との交渉が宗教に共通の性質として定義されるが、それは「考古学言語学」等と共に「比較宗教学」の成果を借りたものであると述べられていることに注目したい。

そもそもここで述べられる「比較宗教学」は明確な形としては十九世紀後半にヨーロッパにおいて成立した学問であり、植村にとっては同時代における先進の学問である。⁽⁴⁰⁾植村が論拠として述べている「比較宗教学」が具体的に誰の業績を指しているのかは不明だが、いずれにせよ「比較宗教学」という宗教それ自体を扱うとされる学問に立論の根拠を求め、諸宗教に共通する宗教の性質を超越性との関係で語っているのを見ることができる。

前述「宗教論」において宗教の共通性は人間の宗教を求める心に置かれていたが、ここでは人間に求められるところの複数の宗教における共通性に目が向けられている。このように、諸宗教を宗教たらしめる宗教としての性質について語られている点を、まず前述「宗教論」から変化している点とすることができるだろう。

b) 諸宗教の関係

このように宗教の本質が定義され、これによって複数の宗教を宗教という領域において語ることが可能になるわけだが、その際にキリスト教とそれ以外の宗教はどのような論理でどのように配置されるのだろうか。

まず、複数存在している宗教の間には「天下各種の宗教得失長短相同じからず正邪眞假の別」があるとされ、これら「眞假」の別がある諸宗教の関係については以下のように述べられている：

宗教の進歩は恰も東海道の宿驛の如し假令一夜泊りと雖此物なくば花の都に入るを得ざるなり若し不充分ながらも世に種々の宗教なきと恰も街道に旅舎なきが如くならば人心悉く暗昧に陥り宗教上の感覺鈍りて遂に眞正の宗教に逢ふも之を理會することなきに至らん⁽⁴¹⁾

ここでまず確認することができるのは宗教は進歩することによって眞正の宗教に向かうという考え方であるが、その眞正の宗教へ向かう途中の宗教にも文字通り足がかり(=「宿驛」)としてその存在意義が承認されていることも見ることができる。

もちろんその場合にキリスト教以外の宗教に認められる意義は、キリスト教が眞正の宗教として進歩の頂点に想定されているのに比べて過渡的な意義ではある。しかし本稿冒頭の引用に対比したように、明治十年代の植村の議論においてはキリスト教以外の宗教に宗教としての意義は積極的に認められていなかった。よって進歩の図式を媒介として両者の間に断絶ではなく連続性が想定されているという点をここでの議論の特徴として考えることができるだろう。

c) 「眞假」の基準

それでは、これらの諸宗教の「眞假」は何を持って判断されるのだろうか。宗教の本質が超越性との交渉に置かれた以上、宗教の外にあるものとの関連における弁証は退けられる：

或人いはく宗教の眞假を辨せんと欲せば宜しく國を以て其標準となすべしと是は極めて奇論といふべし[…中略(学問は國を標準としない)…]夫れ大道は萬國に通するものなり然

るに世人宗教を論ずるに國を以て其標準となさんと欲する豈誤れるの甚しきに非ずや

ここでは「大道は万国に通ずる」として宗教の普遍性が述べられ、国との結びつきによって宗教を弁証することが否定されている。この国との結びつきの否定によって西洋諸国の宗教であるというような弁証は退けられ、また一方で宗教の普遍性をいうことでキリスト教が日本においても適用されることが主張される（時代背景との関連は後述）。更に「其教の為に死したる人」・「奉教者の人数」・「これを信奉するところの識者の数」等⁽⁴²⁾によって宗教を判別することの誤りも指摘されるが、このような語りかたは上述の転回を経た上での語りかたであるということができよう。

このように宗教ではないものとの関連で宗教を弁証することが退けられ、宗教は宗教としての内実によって弁証されるべきだという主張が為されることになるが、植村は宗教的真理の判断基準を、宗教それ自体に内包されている性格と、そのような性格を持つ宗教の人間との交渉、という二つの位相から論じている。

まず宗教の性格について、植村は「宗教は普通の者たるを要す」るのであり、また「男女老幼」や「智愚賢不肖」を問わず「万国に通じ万民に適す」ものが正しい宗教だとして、普遍的であるべきことを主張する。そして更に「真正の宗教は絶対的の真理なり」として、相対的（＝「^{リレーフ}対立的」）ではない絶対的真理の必要を訴えており、ここで正しい宗教は普遍性を持ちながら同時に絶対的真理を備えていなくてはならないとされる。

続いてそれが人間とどのように交渉するのかという点については、「真正の宗教は道德の完全なる模範を示すことを要す」とし、また「最も高尚完全なる道德の模範を示す者」が正しい宗教であるとして、道德の模範たるべきことを述べている。そしてその模範に触れた人間は必然的に徳育を行うのであって、「真正の宗教は過不及なく人性を發育し且之を調和よく開發せしむるの力を有せざるべからず」とし、更に人間の知情意の全ての側面を發育して「円満に至らしむる」ものが正しい宗教であるという。ここで植村が正しい宗教は道德の模範となって人間を成長させるものでなくてはならないとしているのを見ることができる。⁽⁴³⁾

最終的には、キリスト教がこれらの基準に最もよくあてはまるものとして弁証されるのであるが、⁽⁴⁴⁾ここでその弁証が宗教の領域に即して行われていることを確認した。

(2) 宗教の普遍性

このように、植村は「宗教の眞假を辨するの標準」においてキリスト教の弁証を宗教の領域で行い、西洋諸国や文明と切り離された普遍的な真理性を主張しているのを見ることができた。このような語りかたが可能になったのは上述した転回を契機とするものであるが、植村がここでこのように宗教の普遍性を説く意味を時代背景との関連で考察してみたい。

キリスト教が西洋の宗教ではなく普遍的な真理を持つものであるという主張は、キリスト教が日本においても適用されうるといふ主張でもあり、この主張の背景としてキリスト教は西洋の宗教であるから日本にそぐわないという批判を想定することができる。日本の国力が増加しつつあった明治二十年代には日本の独自性・文化伝統に対する見直しが行われるようになってきており、それは例えば政教社に代表される国粹主義の勃興に典型的に見ることができる。この国粹主義は日本の独自性を模索するものであったが、その成立の背景には文明化＝西洋化を一面的に押し進めることによる日本の独自性の喪失への危機感があった。⁽⁴⁵⁾既に見たように明治十年代に

においてキリスト教は西洋の宗教・文明の宗教として自己を提示・弁証していたため、国粹主義のこのような立場からはキリスト教は西洋の宗教として批判されうるのである。(46)

ここでキリスト教の立場から宗教の普遍性を説くこと、即ち日本の独自性の上にキリスト教が成立すると主張すること、はこのような批判に呼応するものだが、これは批判に対する応答として成立したというよりむしろキリスト教徒達にとっても（ある意味でいっそう鋭く）日本の独自性が問題とされていた、というほうが妥当だろう。前述したいわゆる日本的キリスト教、即ちキリスト教を日本的なものに引きつけて理解するキリスト教解釈は、自由キリスト教によって西洋とキリスト教が切断された所に日本でありたいという主体的な意志が加えられたものであった。(47)

植村はそのような解釈には決して賛同しないものの、やはり日本の独自性について考えざるを得なかった。(48)その意味では、ここで植村が宗教の普遍性を主張したことは、国粹主義が立ち上がってくるような時代背景に対する植村なりの対応の結果だと考えることができるだろう。

(3) 道徳との関連

このように、宗教は超越性との交渉を取り扱い、普遍的かつ絶対的真理を持つものとされたが、依然として何を以てその真理性を判断するのかが問題となる。それでは植村はキリスト教の真理性をどのように語るのだろうか。

既に見たように宗教に内包される真理は普遍的かつ絶対的なものとされていたが、植村は各宗教の内包するところの宗教的真理を直接に比較して論じることにはしない。ここで重要になってくるのが、その真理性が結果として人間にもたらすことになる道徳的な側面における効能である。植村によれば「道徳の模範」を示す宗教が即ち正しい宗教なのであり、「宗教の眞假を辨するの標準」においても「此標準 [=道徳の模範] によるときは我邦従来の宗教皆な落第を免れざるべし」として道徳との関連から他の宗教を退けることになる。

このような道徳との関連は、この頃に内村鑑三不敬事件（1891(M24).1.9）や、井上哲次郎との間のいわゆる「教育と宗教の衝突」問題（1892-3にかけて）という重要な問題が生じたこととも関連して一層強く意識され、(49)この時期以降一貫してキリスト教の道徳の模範としての性格が説かれることになる。これは同時期において植村がキリストを道徳の模範たる超越的人格として理解していくことと関連するが、(50)本稿ではそれを指摘するに留め、ここでは宗教そのものが道徳と関連を持つものとされていたことを見た。更にこれと関連して、この場合の道徳が宗教の本質から引き出されるものであり、宗教は道徳よりも上位に想定されていることを指摘しておく。(51)

(4) まとめ

「宗教の眞假を辨するの標準」において、まず植村は宗教の領域を超越性（＝「自然以上の有^{ベルソナ}心者」）との交渉を取り扱う独自の領域として明確に設定している。そしてその領域内にある全ての宗教に対して宗教として一定の価値を認めた上で「正邪眞假」の区別をし、複数の宗教に真正の宗教へと向かう進歩の図式を当てはめて整理した。そしてその場合の宗教間の「眞假」の判断は宗教の領域に即した宗教的真理に応じて行われなくてはならないとするが、その実践的な側面としては道徳との関連に焦点があてられることになった。

ここで植村が宗教の実践的な側面として道徳の面に焦点を当てていたことから、道徳によって宗教を語っていると捉えることも可能であるが、道徳が宗教的な領域から引き出されるものとして語られている点に注意しなくてはならない。明治十年代においては宗教を語る場合の参照軸と

しての文明は宗教それ自体と明確に切り離されていなかったのに対して、ここでの道徳は宗教を宗教として語った上で、そこから引き出されるものとして置かれているということができただろう。よって本節で見た議論においては、まず宗教の本質として超越性との交渉という独自の領域を設定しているという点、そして人間との交渉における諸相がそこから引き出されるとする点において、明治十年代における語りかたとは異なる語りかたをしていると考えることができる。

5. 結論——明治十年代から明治二十年代への移行

このように、「宗教論」(1880)から「宗教の眞假を辨するの標準」(1890)との間に宗教の語りかたの相違を見ることができた。まず明治十年代においては進化論との対抗関係が重要であり、植村はキリスト教と切り離せないものとしてあった文明との関係に焦点をあてて論じていた。そして明治二十年代においては日本の独自性を模索する風潮との関係が重要であり、植村は逆に文明と切り離された普遍的な宗教的真理に焦点をあてて論じていた。⁽⁵²⁾更にこのような議論の転回を可能にした契機として、植村個人の西洋体験と日本キリスト教界への自由キリスト教の流入を指摘した。

この変化について、植村個人に視点を合わせるならば、彼は宗教の本来性への確信を大前提とし、またキリスト教の弁証という明確な目的のために、時代背景に対応する形で——時流に迎合したわけではないが争点は共有されていた——宗教の議論を行っていたということが出来る。

それでは植村個人から離れてもう少し広い視点から見ると、この語りかたの変化はどのような意味を持つのだろうか。植村は明治二十年代以降宗教独自の領域をはっきりと意識し、複数の宗教を宗教という領域において比較するという姿勢を見せていた。植村自身が語っているようにこのような思考様式は比較宗教学の成立と相関するものであり、逆に言えば明治十年代において宗教を宗教という領域において比較することは不可能であったということが出来る。この意味で宗教そのものについての捉え方がより明確になっていく同時代的な過程を表している一つの事例として見る事が出来るだろう。

しかしこのように宗教の領域が明確になっていくということは、それによって宗教であるものと宗教でないものが切り分けられていくということでもある。つまり、このように宗教についての共通理解がより明確に成立していき、それに沿って宗教が語られるならば、個別の宗教伝統もその共通の宗教によりよく適合するように自己を語らざるをえず、その語られる宗教にうまく整合しないところは何らかの形で処理されなくてはならないのではないだろうか。つまりこの植村の宗教の語りかたの変化は、宗教の領域が明確にされていく過程の一つの事例であると同時に、再び植村に焦点を合わせるならばキリスト教という特定の宗教伝統が語られた宗教の領域に即して自己を語り直し、そして規定し直していくことにつながるものだと考える。

確かに植村にとってのキリスト教は宗教として語られる領域にのみ限定されるものではなく、語られた宗教からはみ出していくものに目が向けられなくてはならないだろう。⁽⁵³⁾しかしキリスト教が宗教として語られる(ようになる)以上、個別の宗教伝統において宗教がどのように語られ、どのように柔らかな外延を持つ宗教という領域が共通理解として機制化され、そしてその語られた宗教が個別の宗教伝統にどのように影響を与えるのかという相互関係にも注意が払われなくてはならないように思う。

文明から宗教へ

その意味では本稿は植村正久のみを事例としたいわば足がかりとしてのものであり、今後の他の事例との比較につなげていきたい。

註

- (1) 本稿は拙稿(星野靖二, 1999「植村正久のキリスト教理解についての一考察——その宗教をめぐる言説を中心に」)1999年度東京大学大学院人文社会系研究科基礎文化研究専攻宗教学宗教学専門分野修士論文)に基づき, その中から宗教の語りかたの変遷に焦点を合わせて論じる。明治二十年以降の植村のキリスト教理解については稿を改めて論じたい。
- (2) 土肥昭夫, 1994『日本プロテスタントキリスト教史(第三版)』新教出版社, p.179
- (3) 植村正久(陰暦1857(安政四年).12.1[太陽暦1858.1.15]-1925(T14)1.8)
略歴: 旗本の家に生まれるが, 大政奉還によって没落, 貧困のうちに少年時代を送る。横浜で宣教師J・H・バラやS・R・ブラウンから教育を受け, 1873(M06)年5月にバラから受洗, その後ブラウン塾を経て東京一致神学校に学び, 1880(M13)年に按手礼を受け下谷教会, 番町教会(後に富士見町教会)を牧し, また日本基督公会, 日本基督一致教会, 日本基督教会という流れの中で指導的役割を果たした。
- (4) 著作年表(「植村正久」『近代文学研究叢書 第二十三巻』所収)は1877(M10)年10月の『七一雑報』への投稿から始まっている。
- (5) 植村正久「宗教論」(『六合雑誌』2. 1880(M13).11.11)
- (6) 同誌創刊前後の事情について, 植村は「日本の基督教文学」(『福音新報』67, 1892(M25).6.24), 「キリスト教徒の新聞雑誌及びその記者」(『福音新報』165-168, 1898(M31).8.26-9.16)等で述べている。研究としては杉井六郎, 1984「東京青年会の成立と『六合雑誌』」(『六合雑誌』の研究)同志社人文科学研究編)がある。また同誌は後にユニテリアン的な色合いを強め, 植村は次第に関わりを持たなくなっていくが, このような性格の変遷については同志社人文科学研究編, 同上書が取り上げている。
- (7) 本稿で使用する「文明」という概念について補足しておく。現代日本語における「文明」には主に三種類の用法がある。即ち, 1) 明治期に使用された「西洋」をモデルとする単数形・普遍的「文明」, 2) 大正期にドイツ哲学の影響を受けて使用された「文化」と対比される「文明」, 3) 戦後に使用されるようになった複数形の多元的な「文明」である。(尚樹啓太郎, 1978「文明という言葉をめぐる」(東海大学文明研究所編『文明とは何か』))。1)から2)への移り変わりは明治三十年後半から四十年代にかけて(cf. 鈴木修次, 1981『文明のことば』文化評論出版株式会社)であることから, 明治十年代における「文明」は1)としてのものだということができるだろう。
この場合の「文明」には現代的な「物質文明」という含みはなく, 精神的・道徳的なものと結合して人の内面性までを含んだ(啓蒙的)進歩として理解されなくてはならないという(cf. 渡辺浩, 1997『東アジアの王権と思想』東京大学出版会, 西川長夫, 1995『地球時代の民族=文化理論——脱「国民文化」のために』新曜社)。
- (8) 西洋諸国が文明において進歩しているという認識は, 福沢諭吉の『世界国盡』における「文明—半開—未開」の図式を引くまでもなく当時の一般的な風潮であった。
- (9) 例えば日本宣教に大きな位置を占めるアメリカにおける海外宣教活動は自国内において失敗したキリスト教の楽園の構築を異郷に求めるといふ, 反動的かつ積極的な性格をその一面に持っており(cf. 井門富二夫, 1972『世俗社会の宗教』日本基督教団出版局), アメリカ国内で過剰な宗教熱だという批判もあったといふ(cf. 小檜山ルイ, 1992『アメリカ婦人宣教師——来日の背景とその影響』東京大学出版会)。
- (10) 例えば「(江戸時代から引き続く)キリスト教への偏見はやがて文明の影響の前に屈するだろう」(1871.6.12: ニューヨーク・タイムズ「東洋の光」)と述べられ, また明治初期の日本で大きな影響力を持ち, 植村が「日本の基督教文学」(『福音新報』65, 1892)で高い評

価を与えた『天道遡原』には、科学とキリスト教との調和が述べられている。このようなキリスト教の提示については別稿で論じた (cf. 星野, *ibid.*)。

- (11) 例えば津田真道は「開化を進める方法を論ず」(『明六雑誌』3号)で、日本を開化させるという観点からキリスト教を採用すべきだと論じている。また中村敬宇もキリスト教を富国強兵の根源とする見解を程度の差はあれ一貫して持っていたという (cf. 小泉仰, 1975『啓蒙思想家の宗教観』(『明治思想家の宗教観』大蔵出版, 比較思想史研究会編), 米井輝圭, 1999『近代化と「宗教」』(『東京大学宗教学年報』XVII, 1999)も参照)。
- (12) モースは公開講義を通じて広い影響を与えた。彼の反キリスト教的な進化論の主張はモース『動物進化論』(吉野作造編『明治文化全集』24, 日本評論社, 1930, 石川千代松訳)によく現れている。
- (13) 田代はこれをキリスト教と進化論の「『文明』の名における正統性, 優位性をめぐる衝突」だという (田代和久, 1977『明治十年代におけるキリスト教の弁証——山崎為徳『天地大原因論』から植村正久『真理一斑』へ』(『日本思想史研究』9)。
- (14) ボールハッチェットは進化論によるキリスト教攻撃が日本人キリスト教徒に与えた影響の大きさについて、「彼ら自身の内的関連と日本社会に対する外的関連の両面において、キリスト教が西洋文明の基礎であるという科学的な主張が、彼らの改宗とその改宗の正当化において重要な役割を果たしていた」ことを指摘している。(Ballhatchet, Helen 1996 “The Religion of the West versus the Science of the West: The Evolution Controversy in Late Nineteenth Century Japan” in: Breen and Williams, eds, *Japan and Christianity: Impacts and Responses* Macmillan)
- 例えば松村介石は進化論に触れたときに「実に茫然自失して、ほとんどなすところを知らなかったほど (p.56)」であり、明治二十年になっても「進化論とキリスト教の調和に就いて、ひどく苦しんでいた (p.109)」という (松村介石伝編集委員会編『松村介石』道会, 1989)。
- (15) 『六合雑誌』が「世ノ誤謬ヲ開イテ基督教ノ真理ヲ公ニ」する目的で創刊されたことは前述したが、『六合雑誌』は「キリスト教と西洋の力との連関を自信に満ちて提示している良い例」(Ballhatchet, *ibid.*)であり、進化論とキリスト教の関係についても多く論じられている (cf. 渡辺正雄, 1976『IV 科学思想への対応——明治初期のダーウィニズム』『日本人と近代科学』岩波新書)。
- (16) 引用は謙堂主人 (=植村正久)「果たして宗教を究めずして止まんか」(『基督教新聞』171, 1886(M19).11.3)より。他にも例えば「基督教は世俗を幻惑するか」(『七一雑報』第二巻四十六号, 1877(M10).11.16)はケプラーなどの学者がキリスト教徒であったことに言及し、また「宗教ヲ度外視スル勿レ (其一・其二)」(『東京毎週新報』17-18, 1883(M16).12.7-14)でも社会における宗教の必要性を民心統治との関連で訴えている。
- 尚「基督教は卑屈の精神を養成するものに非るを論ず」(『七一雑報』第三巻一号, M11.1.4)においてキリスト教を奉じるものは西洋の事物をありがたがって受け入れているだけだ (=「卑屈の精神」)という批判に対して、それはキリスト教の本質ではないという反駁を行っており、西洋=文明を志向する一方で自立した日本への志向も存在していた。しかし両者は相克するものではなく、例えば「文明ノ競争ニハ利器ヲ撰マザル可カラズ」(『東京毎週新報』13, 1883(M16).11.9)にはキリスト教が「護国」の「利器」として語られており、キリスト教を採用しなくては日本が自立することができないという語りかたも見られる。
- (17) cf. 田代, 1977: *ibid.*。このような弁証は無神論的進化論に対抗して有神論的・目的論的進化論を主張する自然神学の同時代的・世界的な潮流の中で理解することができ、例えば『真理一斑』に使用されている論理の共通性などを指摘することができる。イギリス

におけるダーウィニズムと自然神学の相関については例えば Bowler, Peter J., 1989 *The Invention of Progress—The Victorians and the Past*, Basil Blackwell: Oxford (ボウラー, 1989[1995]『進歩の発明——ヴィクトリア時代の歴史意識』平凡社, 岡寄修訳) 参照。日本における同時期の自然神学については例えば鳥尾永康, 1988『「七一雑報」にみる科学史と自然神学』『キリスト教社会問題研究』36 参照。

- (18) 例えば山路愛山は「されば謙堂といふ氏の文名は其頃大に都下を壓し、氏の書きたる真理一斑など云ふ書物は青年の好愛したる善き讀物にして、我等などはその書を手にしたる時、天來の氣ありて我身を襲ひしが如く感じ、一夜讀み通して遂に寝ること能はざりき」(『太陽』1910(M43).12) という。発刊周辺の事情については『植村正久と其の時代』5-7 参照。
- (19) 小泉, *ibid.* p.114
- (20) ここで参照軸という言葉を用いたが、宗教を語る際に宗教の外側にある参照軸を使用した、というようには考えていない。
- 宗教を宗教として比較するという語り方に対して宗教を宗教以外のものとの関連で語るという語り方を置くならば、明治十年代における宗教の語りかたは一般に後者であったといえることができるだろう (cf. 山口輝臣, 1999「第一部第一章 十九世紀日本における宗教の成立」『明治国家と宗教』東京大学出版会)。しかしそもそも自律した宗教という領域がまだ未分化であったことを考えると、語る当事者にとってその参照軸は語られる宗教の外にあるというよりも、内側に織り込まれているものであったのではないか。
- これを植村に即していうならば、明治十年代においてキリスト教の理解には文明という属性が切り離せないものとして内側に織り込まれていたとする方が、例えば宗教の本質についての理解が未成熟なために文明の宗教として受容されたというような現代的なキリスト教理解からする指摘よりも、より適切な理解であるように思う。
- (21) 植村は 1888 年 3 月 10 日に横浜を出航して 3 月 26 日にカナダのバンクーバーに到着し、4 月 3 日にニューヨークに入っている。その後 6 月 26 日にニューヨークを出航するまで主に東海岸を中心に旅行した。イギリスには 7 月 7 日にリバプールに到着した後ロンドンに移り、11 月 29 日に日本に向けて出発し、翌年 1 月に帰国している。
- (22) 『植村全集』8-178
- (23) 同書簡は『基督教新聞』259, 1888(M21).7.11 に転載されている。
- (24) この植村の失望は、よく知られている内村鑑三のアメリカに対する失望(「そもそもこれが、キリスト教の他宗教にまさる證據として宣教師から教えられた、かの文明なるものか」『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』) と同一線上にあるものとして考えることができる。
- (25) 田代は、植村がイギリスとアメリカの現状を見聞したことによって「理想」から「現実」へと視点を移し、「欧米社会の文明、宗教を「相対化」しうる視点を与えられる契機となった」という (cf. 田代和久, 1977「植村正久と内村鑑三——「アメリカ」体験の問題」『内村鑑三研究』9)
- (26) 例えば、「其の宗教の空虚なるに驚く」としてアメリカに対する失望を感じながらも、「下層の社会の為に盡力する有志基督教徒に接するときハ正大の気内に満ちて淡薄純粹の信仰其の実績に顕はるゝものある」として禁酒・廃娼運動等に従事している伝導局を高く評価している(『基督教新聞』260, 1888(M21).7.18 「フロレンス・ナイト・ミッション」及び紐育の不潔一)。この姿勢は帰国後の講演「政治改良に於ける英米婦人の景況」(『女学雑誌』147-8, 1889(M22).2.2-9) や、帰国後創刊する『福音週報』・『日本評論』の創刊の辞にも見ることができる。

- (27) 具体的な教派としては以下の三教派が挙げられる：普及福音教会 (Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein: 1885 年宣教開始), ユニテリアン協会 (American Unitarian Association: 1887 年宣教開始), ユニバーサリスト (正式名称は日本同仁基督教会, また宇宙神教と呼ばれることもある: Universalist General Convention: 1890 年宣教開始)
- 本稿では詳述することができないが当然これらの教派間にも差異がある。しかしながらこれらを総称して「自由キリスト教」(もしくは「新神学」とするのはこれら三派をキリスト教の自由主義的な解釈の中で特に 19 世紀から 20 世紀初頭にかけて盛んに行われた神学的な運動である「プロテスタント自由主義: Liberal Protestantism (cf. 『キリスト教神学事典』教文館, 1995)」との関連で捉えることができるからである。
- (28) cf. Cary, Otis 1909[1987] *A History of Christianity in Japan*, Fleming H. Revell Company, New York (- Tuttle edition, Charles E. Tuttle, Rutland, Vermont) vol.II, pp.180-181
- (29) 「真理」『真理』Vol.1, 1889.10, 鈴木範久, 1979『明治宗教思潮の研究——宗教学事始』東京大学出版会, p.35 より再引。『真理』は普及福音教会の機関誌。
- (30) 植村は最終的に自由キリスト教的なキリスト教理解を斥けることになるが、その神学思想の形成はこの自由キリスト教を一つの契機としている (cf. 堀越知巳, 1973「植村正久に於ける神学」『日本人の宗教意識の本質』教文館, 田代和久, 1975「植村正久における神学思想」『日本思想史研究』7, 田代和久, 1978「植村正久と金森通倫——「新神学」問題を中心に」『日本思想史学』10)。
- また特に明治二十年代においては自由キリスト教の評価もこれを単純に排斥するというものではなく、例えば「積極か消極か」(『日本評論』1, 1890(M23).3.8) では厳しく批判する一方で、「『六合雑誌』の近況」(『日本評論』46, 1892(M25).10.15) ではユニテリアンの影響の濃くなっていた「六合雑誌」に好意的な評価を寄せている。また植村はユニテリアン神学者のマーティノーを高く評価しており (cf. 星野, *ibid.*), それは自由キリスト教を唱導する人々にも広く知られていたという (『植村正久と其の時代』5-103)。
- (31) 自由キリスト教と宗教学の関係については鈴木氏の先駆的業績がある (鈴木範久, *ibid.*: 第一章)。また宗教学の成立については近年様々な研究が行われているが、その研究史の見取り図を磯前氏が提供してくれている (磯前順一, 2000「宗教概念および宗教学の成立」『現代思想』28-9)。
- (32) 1890(M23) 年 3 月 8 日に『日本評論』が創刊され (1894(M27) 年 9 月 19 日号まで全 64 号発行), 同 14 日に『福音週報』が創刊されている。『福音週報』は 1891(M24) 年 2 月 20 日号まで全 51 号発行されており, 内村鑑三不敬事件の際の「不敬罪と基督教」(51 号) において発行禁止処分を受けている。植村は引き続き 1891(M24) 年 3 月 20 日に『福音新報』と名称を改めた雑誌を創刊し, これは紆余曲折を経て植村の没後も続けられることになる。詳細は五十嵐氏の解説を参照 (cf. 五十嵐喜和, 1992「『福音週報』『福音新報』解説」(同志社大学人文科学研究所監修『キリスト教新聞記事総覧』第五巻, 日本図書センター)。
- (33) 例えば両誌の創刊号の「福音週報の発刊に付き一言す」・「講壇と社会」(『福音週報』1, 1890(M23).3.14), 「日本評論の発行」(『日本評論』1, 1890(M23).3.8) 参照。特に『日本評論』の性格については鷗沼裕子, 1969「植村正久と『日本評論』『興文』」, 田代和久, 1979「明治二十年代の植村正久——主として『日本評論』を中心に」『基督教文化学会年報』25, 参照。
- (34) 「日本評論の発行」『日本評論』1, 1890(M23).3.8)

- (35) この時期の植村の議論においては、国家を主体的に形成していく国民としての個人の創出が意図されていたという (cf. 吉馴明子, 1986「植村正久の国家・社会観」『跡見学園短期大学紀要』23, 田代和久, 1989「ヴィクトリア思想と植村正久」『日本思想史学』21)。その国民創出の試みは政府の方策と親和的な場合もあったが (cf. 鶴沼裕子, 1969「植村正久と『日本評論』」『興文』1969.7), しかしそこで理想として想定される国家は超越性を保持するものでもあり、内村鑑三不敬事件に典型的に見られるように現実の国家への批判にもつながるものだった。
- (36) このように植村は個人の改良が結果として社会・国家の改良に接続されていくというように社会改良を考えていた。本稿では論じることができないが、植村は次第に個人の内面的な改革を強く訴えるようになっていく (cf. 星野, *ibid.*)。それはキリスト教の置かれた状況とも関連して、ある意味社会的な問題に対する取り組みからの後退であるが、また個人の改良が社会の改良につながる、即ち個人の改良が為されなければ社会の改良は為されない、という意味で一貫しているということもできる。
- (37) 土岐 玄 (= 植村正久)「宗教の眞假を辨するの標準 其一」『福音週報』第一号, 1880(M23).3.14, 「同 其二」『福音週報』第二号, 1880(M23).3.21。土岐 玄は植村の筆名。其一と其二は、それぞれ宗教がどのようなものであるかという議論と、眞の宗教と仮の宗教を見分ける基準についての議論が行われている。
- (38) 「宗教の眞假を辨するの標準 其一」三頁。強調は引用者による。
- (39) 「偶像を合掌跪拜するもの山川に靈ありとするもの プラマ を尊むるもの佛を貴ぶ者基督を信じるもの皆」これに当てはまるとしている。
更に「佛教は無神論に非ずや孔子は何の所に自然以上の有心者を指示したるや」という問いを自ら想定し、それに対して「釋迦の心は如何なるも實際に行はる、所の仏教は決して無神論に非ざる」として仏教においても信仰者は実際に「自然以上の存在者」を拝しており、「空理空論は到底人間の天性に克つ能はざるなり」としてこの宗教の定義を弁証している。
- (40) cf. Sharpe, Eric J., 1986 *Comparative Religion, A History*, 2nd Edition, London: Duckworth(1st Ed. 1975), 磯前, *ibid.*
- (41) 「宗教の眞假を辨するの標準 其一」四頁
- (42) 「宗教の眞假を辨するの標準 其二」一頁
- (43) 本節引用は「宗教の眞假を辨するの標準 其二」二頁より
- (44) 比較の対象として仏教 (= 「仏法」「仏者」), 儒教 (= 「孔夫子」「孔子」), スペンサー (= 「スペンセル」), 神道, イスラーム (= 「マホメット教」), ユニテリアンが置かれている。スペンサーを論じているのは明治十年代から引き続き進化論とキリスト教との対立を受けたものであり、またユニテリアンに対しては眞正のキリスト教には及ばないものの、「「ユニテリアン」ハキリスト教の薫陶を蒙りたる国人の思想に発したるものなれば其神を説くや日本人などの思想に異なりて甚だ基督の純教に近き者あり」として一定の評価を与えている。
- (45) 例えば政教社の志賀重昂は「鋭意熱心に泰西風を輸入せんことを奨説す、然れども大和民族の開化に美処、長処、粹処の絶無なるを以て直ちに泰西風に模倣し欧米の開化を根抜して日本国土に移植すべしとの理論に同感を表示する能はざる者なり」(「大和民族の潜勢力」『日本人』1888.7.3) と述べている。志賀は必ずしも「泰西風」を否定していないが、政教社の支持者においてはそれが排外主義に直接結びつく場合もあった。
尚、パイルは明治十年代から二十年代にかけての日本の思想界を、それぞれ民友社と政教社に代表される平民主義と国粹主義のうねりとして述べているが、植村のスタンスは民友

社寄りであり、そこにも対抗関係の一端を見ることができるだろう (cf. Pyle, Kenneth B. 1969[1986] *The New Generation In Meiji Japan*, Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University (『新世代の国家像——明治における欧化と国粹』社会思想社, 松本三之助監訳, 五十嵐暁郎訳, 1986)。

- (46) 植村の言葉によれば、例えば「排外主義の誤謬に連れられて、基督教を忌むの念幾分か世間に力を得たる」(『宗教思想の現況』『日本評論』36, 1891(M24).10.26) 等。
- (47) 国粹主義的な風潮と自由キリスト教との間には親和的な関係が生じることになる。例えばユニテリアンのナップと『日本人』を発行していた政教社の友好的な関係 (cf. 杉井, *ibid.*)。また大西祝「我国の基督教における新傾向」(『六合雑誌』M23, 119号)における「神学上進歩的精神」と「日本国民の特種独立なる発達を計るの精神」の結合の指摘。
- (48) 植村のいわゆる日本的キリスト教への対応については、田代和久, 1978「植村正久と金森通倫——「新神学」問題を中心に」『日本思想史学』10, また杉井, *ibid.*等参照。
また植村にとっての日本の独自性の問題は例えば外国ミッションからの独立運動と関連させて考えることができる。植村は1894(M27)年7月に「我が国が、日清戦争の最中にて、国運の一転せんとする機会であったのに順応して、多年の宿題であった日本基督教会伝道局の独立を決行」(『植村正久と其の時代』4-453)するが、これは「事実上、外国ミッションの排除を意味」(堀越, *ibid.*)するものだという。
- (49) 両問題に対する植村の対応はそれぞれ「不敬罪と基督教」(『福音週報』1891.2.20), 「今日の宗教論及び徳育論」(『日本評論』1893.3-4)として表されている。その内容については星野, *ibid.*, 田代和久, 1978「『内村鑑三不敬事件』と植村正久」(『季刊日本思想史』7), 鶴沼裕子, 1992『史料による日本キリスト教史』聖学院大学出版会等を参照。
また、土肥昭夫, 1996「近代天皇制とキリスト教——帝国憲法発布より日清戦争まで」(『近代天皇制の形成とキリスト教』新教出版社)にその前後を含めてよくまとまった叙述がある。
- (50) cf. 星野, 1999。植村の言葉では例えば「キリストは真正の人なり。その盛徳は人類の儀表たるに足る」(『人の子と神の子』『福音新報』12-13, 1891(M24)6.6-12), 「殊にイエス・キリストを觀るに真正の人と称すべきもの、誰かよくその右に出るものあらんや」(『宗教の研究(二)』『福音新報』106, 1893(M26).3.24) 等と語られる。
- (51) 植村は、単なる道徳が「義務の観念」を基礎とする外面的な強制であるのに対して、宗教は靈界からの感化を以て「寛かに道を守らしむる」もの、即ち人間に主体的に道徳を行わせるものだと論じている(植村正久「宗教上の觀察・下」『日本評論』28, 1891(M24).4.25)。また時代は少し下るが「芸術の美妙、學術の真理、道徳の精華を歎美するは、宗教に入るの門なり。されど、真理を貴み、善徳を敬い、美妙を好むの念、必ずしも宗教の本質にあらず。人の理性、美的趣味、道徳心は、神に達する途なり。しかも宗教そのものにあらず」として、宗教は學術・芸術・道徳とそれぞれ関係を持ち、かつそれら全てを超越するものであるとしている(植村正久「宗教は果して迷信なるか(一)」『福音新報』415, 1903(M36).6.11)。
- (52) 尚、これ以降文明は語られなくなるのではなく、宗教から引き出されるものとして折に触れて語られることになる。その際に語られる文明の内実も変化していくことになるが、本稿では取り扱わない。
- (53) 修士論文では、キリストに倣うことによる無限の徳義的向上という生き方の総体を植村正久にとってのキリスト教の核心であるとして考察した。

From *bunmei* (civilization) to *shūkyō* (religion) :

The Transformation of Uemura Masahisa's Theory of Religion

Seiji HOSHINO

This article examines the transformation of Uemura Masahisa's views on religion. In 1880, Uemura wrote "*shukyoron* (Theory of Religion)," in which he set out three claims. First, that humankind naturally requires religion. Second, that though "advanced" civilizations may criticize religion, "true" religion is necessarily harmonious with civilization. Third, that Japan should accept Christianity as the world's only true faith. Through these claims, Uemura sought to defend Christianity against such trends as Evolutionism that criticized Christianity as being contrary to modern civilization. At that time, Uemura envisioned the West as being an ideal civilization that practiced Christianity in its purest form. This utopian view served to legitimize his claims, authenticating Christianity and dismissing other religions as "uncivilized."

Around 1890, however, two crises occurred. Firstly, upon travelling to America and England, he encountered the reality of the West, and was deluded. By virtue of this experience, were tempered his views on the relationship between Christianity and the West. Secondly, some denominations of liberal Protestantism entered Japan around the same time. These groups insisted on questioning the historical authority of Christianity, thus encouraging Japanese Christians to re-evaluate Japanese tradition and to reinterpret Christianity within a Japanese cultural context.

Returning to Japan in 1890, Uemura wrote "*shūkyō no shinka wo bensuru no hyōjun* (On the Criteria for Evaluating Religions)." In this work he defined religion as linked to the relationship between humankind and a supernatural "persona," and that every religion must be viewed as intrinsically worthy. While there were differences to be found between religions, evaluation of individual religions was to be based on the "truth" to be found in the religions themselves, not by referring to their nations of origin or their numbers of believers. Through positing a universality of religious nature, Uemura maintained that Japan could adopt Christianity due to its own inherent value as a universally acceptable faith.

In this paper, I will analyze the differences between the two works described above. While Uemura described religion as related to civilization in his earlier work, in his later writings he came to characterize religion as existing in the realm of the transcendental. This transition serves as an example of the manner in which religion was perceived and how Christianity was re-interpreted during the process of the formation of the concept of "*shūkyō* (religion)" in modern Japan.