

明治期における政治・宗教・教育

Politics, Religion and Education in the Meiji Period

福島清紀

FUKUSHIMA Kiyonori

1. 考察への視角

1891（明治24）年1月9日、東京本郷の第一高等中学校で「教育ニ関スル勅語」（以下、「教育勅語」ないし「勅語」と略記）の奉読式が挙行された。すでに1889（明治22）年2月11日に「大日本帝国憲法」が發布され、さらにその翌年10月30日には「教育勅語」が渙発されており、この奉読式の挙行は、ちょうど明治国家が制度的に着々とその形姿を整えつつあった時期に当たる。あるいはむしろ、国家の制度的確立を学校教育の側面から補完するための政治的作為の所産として、このような儀式が行われたと言うべきかもしれない。

当時、日本には七つの官立高等中学校があり、それらの学校に、明治天皇自らが署名した「教育勅語」が「下賜」されていた。第一高等中学校への「下賜」は、1890（明治23）年12月25日のことであった。同校では奉読式当日、倫理講堂の中央に天皇・皇后の「御真影」^①——同校への授与は1890（明治23）年7月——を「奉掲」し、「宸書」（天皇の署名）が記された「教育勅語」を講堂前面の卓上に「奉置」して、教員ならびに生徒が「奉拝」したのち、病気欠席の校長木下広次に代わって教頭久原躬弦がこれを「奉読」、教員と生徒それぞれ5人ずつが順次「宸書」を「奉拝」したと言われている。これは、すでに前年から行われていた「御真影」の奉拝式と同様、「大日本帝国」の「臣民」^②に、天皇の神聖性・不可侵性の観念を共有させるために政治的に創出された儀式にほかならなかった。儀式というものは本質的に、個々人がそこにおいて何らかの共同性に参加する場、言い換えれば個別意思を超えた共同的意思の場を形成する。その意味で「教育勅語」奉読式の挙行は、国家的共同性への滅私奉公的な参与を自明視する「臣民」意識、即ち、国家が強制する事柄を強制とは感じることなく、却って自主的に崇拝・恭順の対象と思念するような共同的意思を涵養するための格好な方策として機能したように見える。

さて、第一高等中学校での件の奉読式の際、三番目にお辞儀する羽目に陥った、キリスト教徒（プロテスタント）で同校嘱託教員の内村鑑三——1890（明治23）年9月2日付で着任——は、「勅語」の「宸書」に軽く頭をたれたにとどまったため、そのことを同校の一部の生徒や教員から激しく咎められた。これがいわゆる「内村鑑三不敬事件」である。本稿の課題は、特にこの「不敬事件」、及びこれが一つの引き金となって惹き起こされた「教育と宗教の衝突」論争に注目し、これら一連の出来事を規定していた政治・宗教・教育のイデオロギー的構造連関の再検討を通じ

て、日本における国家的共同性の観念をめぐる未解決問題の一端を明らかにすることにある。

どんな観念も、必ずその発生の原初的な場面と形成の過程をもっているのではないか。筆者はそのような想定に立っている。この場合の《観念》とは、我々の心に立ち現われる事象を広く指す。それは日々の素朴な生活感情から宗教上の教義ないし学知に至るまで、抽象度に応じた重層性を孕んでいる。我々は日常生活の中で、そういう様々なレベルの観念の間を往復しつつ行動し発言していると言えようが、問題は、我々があたかも自然的な事柄であるかのように自明視しがちな諸観念——例えば、国家、社会、宗教、教育、家族等々——が、実は決して自明視すべき事柄ではなく、何らかの仕方で作為的に自然化されてきた事柄ではないか、という点にある。だとすれば、少なくともその作為的自然化のメカニズムを解明する作業、つまり、ある観念の発生および形成の現場を探る歴史的かつ論理的な遡源の作業が要請されるであろう。本稿はそうした作業への展望のもとに書かれている。

それでは、まず「内村鑑三不敬事件」に考察の手がかりを求めてみよう。

2. 「内村鑑三不敬事件」

内村は1891（明治24）年3月6日付のD・C・ベル宛英文書簡の中で、この「事件」を振り返って次のようにかなり詳しく述べている。

「式後一週間小生ハ小生ノ許ニ来レル数人ノ生徒教員ヲ迎ヘタリ、而シテ堪ヘ得ル限りノ柔和ヲ以テ彼等ニ問ヘリ、学校ニ於ル小生ノ日々ノ行為ニ於テ、生徒ノ間ニ於ル小生ノ談話ニ於テ、『ミカド』ノ忠臣タル小生ノ過去ノ経歴ニ於テ、君達ハ小生ノウチニ勅語ニ反シタル何事カヲ見出シタルヤト、小生ハ又タ彼等ニ告ゲタリ、皇帝ガソノ臣民ニ勅語ヲ与ヘ給ヒタルハオ辞儀ヲセラルゝタメニアラズシテ、我々ノ日々ノ処世ニ於テ守ラレンタメナリシニ相違ナシト、(中略)彼〔校長、引用者注〕ハ非常ニ深切ナル手紙ヲ小生ニ書送シ、小生ノ良心ニ従ヘル行為ヲ是認シ又タ称讚シ、オ辞儀 (bow) ハ皇帝ニ対スル礼拝ニハアラズシテ単ニ尊敬 (respect) ニ過ギズト確ク信ズトテ、国民ノ習慣ニ従フコトヲ殆ンド小生ニ懇願セン許リナリキ、次デ彼ハ小生ヲ理解シ得ザリシ生徒ヲ宥ムルノ唯一ノ道ハ小生ノ側ニテ屈辱ニ堪フルコトナラントノ学校ノ実情ヲ述べタリ、(中略) オ辞儀ハ礼拝ノ意味ニアラズトハ、小生自身多年ノ間認め来リシトコロナリ、コノ日本ニ於テハソレハ亜米利加ニテ帽子ヲ取ル以上ノ意味ナキコトシバシバナリ、拒絶 (refusal) ニハアラズシテ躊躇 (hesitation) ナリシ、良心ノ咎メ (conscientious scruple) ナリシ、ソレガ小生ヲシテカノ瞬間ニオ辞儀ヲ否マシメシナリ、而シテ今ヤ校長ハソレガ礼拝ニアラザルコトヲ小生ニ確言シタル以上ハ、小生ノ良心ノ咎メハ取去ラレタリ、小生ハソノ儀式ハ寧ロ愚カナルモノト信ズト雖モ、学校ノタメ、而テ小生ノ生徒ノタメニ、小生ハオ辞儀ヲナスコトニ同意セリ」⁽³⁾。

まずこの文面から確認できるのは、内村が『『ミカド』の忠臣』と自己規定し、そういう「忠臣」の位置から天皇の意思を忖度する姿勢をとっていたということ、儀式の場で内村に「オ辞儀」を否ませたものは「躊躇」と「良心ノ咎メ」であったということ、そして、「オ辞儀」は「礼拝」にあらざとする校長の「確言」に接し、結局、「オ辞儀」に同意したということである。

内村はキリスト教徒である4人の友人、組合教会牧師金森通倫、同横井時雄、木村駿吉、一高

囑託教員中島力造に、「勅語」の「宸書」を改めて「奉拝」することの可否について相談し、彼らの賛成を得た。奉読式当日の一件のあと、内村は肺炎を患って病床にあったため、木村駿吉に1月29日、代わりに「才辞儀」してもらったのであるが、それでも2月3日、内村は依願解囑となった。

このような事態が出来するに至った歴史的背景について、ここで少しふれておこう。

プロテスタンティズムは、近代西洋的物質文明の自己増殖の現われともいえるべき「黒船」来航（1853年）という強圧外交に帯同されつつ日本に伝来した。この段階で来日した宣教師の圧倒的多数がアメリカ人宣教師であったことは、そういう事情に基づく。1859年以降、アメリカからプロテスタント諸派の宣教師があいついで日本へ渡って来たが、開国後もしばらくは、徳川幕藩体制の基本方針であった「切支丹邪宗門の儀は堅く禁制たるべき事」という高札がまだ日本国内に掲げられていたので、宣教師はただちに布教に着手することはできなかった。このキリスト教禁制の高札が撤去されたのは、1873（明治6）年2月の「従来高札ノ儀ハ一般熟知ノ事ニ付向後取除キ可申事」という太政官布告によってである。これはなんとも曖昧な布告ではあったが、とにかくこの布告が出されてのちは、キリスト教の布教は事実上黙認のうちに行われ、キリスト教はまず士族階層を支持基盤として教勢を拡大していった。高札撤去の前年、1872（明治5）年にはいち早く、アメリカ人宣教師バラーJ.H.Ballaghによって横浜の外国人居留地に日本最初のプロテスタント教会「日本基督公会」が設立されていた。

明治初期の日本におけるキリスト教の主な支持基盤が士族階層であった理由としては、次のような事情が挙げられるであろう。即ち、幕末から維新後数年間にかけての外国人宣教師による宣教活動は、外圧のもとでの海防上の必要から洋学を技術学として輸入することを焦眉の課題とする幕末の風潮に、さらには維新後の文明開化の精神的気流に乗りつつ始められたものであるが、この激動期に西洋技術文明の導入の必要性を痛切に感じたのが、特に当時のいわばインテリゲンツィアである士族階層であったということである。その場合、キリスト教への入信者の多くが士族階層のなかでもとりわけ、旧佐幕派の諸藩あるいは維新後の薩長支配下の新政府に参画することのできなかった弱小諸藩の出身である不遇士族の子弟であったことは、この時期の入信形態の著しい特徴であると言ってよい。明治期のキリスト教布教の主要拠点であった横浜バンド、熊本バンド、札幌バンドのいずれをとってみても、そういった特徴が認められる。因みに、1881（明治14）年に札幌農学校を卒業した内村鑑三（上州高崎藩出身）も、上述のような士族の子弟の一人であった。不遇を余儀なくされた彼ら士族インテリゲンツィアの入信でさらに特徴的なことは、キリスト教の唯一人格神を儒教の「天」の概念によって理解し、外国人宣教師のピューリタン精神に武士道精神と相通じるものを見出す方向でなされる場合が多かったという点である。したがって明治初期のキリスト教入信者は、個別にみれば差異はあるかもしれないが、キリスト教信仰と儒教倫理的な武士道精神との異質性に必ずしも自覚的でないまま、精神的支柱を求めて入信するという傾向が強かったのである⁴。

しかし明治10年代に入ると、次第に日本人キリスト教徒の手で信仰の内面化が推し進められ、日本のキリスト教徒の置かれている思想的状況との対決が行われるようになった。1880（明治13）年には、小崎弘道と植村正久を中心にキリスト教雑誌「六合雑誌」が創刊され、「明六雑誌」のあとをうけて明治10年代の言論界で指導的役割を果たしていく。また、1884（明治17）年に

は、植村正久がキリスト教の真理を擁護する立場から『真理一斑』を著わして、当時の思想界を風靡しつつあった進化論的唯物論思想を批判し、1886（明治 19）年には小崎弘道がその著作『政教新論』において、新日本創出のためには「我国従来文明の基礎たる儒教主義」を徹底的に批判すべき旨を強調するなど、キリスト教徒の活発な社会的発言が展開されたことは注目に値する。明治 10 年代末は鹿鳴館時代と言われるような欧化主義の時代であり、そういう時代的風潮のもとでキリスト教は勢力を伸ばしていったかのように見える。しかしながら実は、小崎弘道が『政教新論』を書かねばならなかった諸事情を勘案してみればわかることだが、キリスト教隆盛の裏側で、教育制度をはじめとして社会体制全般にわたる上からの国家主義的再編成の作業が着実に進行しつつあったのである。

1887（明治 20）年から 1890（明治 23）年にかけては言論三法（保安条例、新聞紙条令、集会及政社法）が成立し、政府を攻撃する言論を弾圧するようになる。それに、1882（明治 15）年頃から神道界が、教派神道（神道十三派）とは区別された神社神道に国教としての特権的地位を与えようとする動きを強めるなかで、『神社非宗教説』が公然化してきた。この動向に応じて政府は、祭祀と宗教とを「實際上、行政上の必要から」⁵⁾分離することによって、国家神道確立への政策に着手するに至る。政府のとった具体的な措置として重要なものは、1882 年 1 月に、神官の教導職兼補を廃止し、かつ神官の葬儀への関与を禁じたことが挙げられよう。教導職兼補とは、1872（明治 5）年 3 月に教部省設置によってつくられた制度であり、教部省が「一、敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事、一、天理人道ヲ明ニスヘキ事、一、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシム可キ事」という三条の教則を通達し、天皇崇拜と神社信仰を基軸とする国民教化運動を神官、僧侶、有志の者が教導職となって推進した。神官がこの職を兼任すること、及び葬儀に関与することを廃止した政府の措置は、とりもなおさず、政府が神社神道を非宗教という装いのもとに祭祀に専念させることによって、神社神道を事実上国教化する体制を固めたことを意味する⁶⁾。したがって、帝国憲法が「信教ノ自由」を謳ったときにはすでに、神社神道は祭祀〔国家の祭祀〕であって宗教ではないとする取扱いが行政的に確定され、非宗教に擬せられた神社神道が教派神道、仏教、キリスト教の三教の上に実質的な国家宗教として君臨する国家体制が形作られていたのである。こうして上からの秩序統制をめざす国家主義的勢力の台頭が顕著となった明治 20 年前後を境に、日本のキリスト教徒は厳しい試練にさらされていく。

時の枢密院議長伊藤博文は、1888（明治 21）年 6 月 18 日、枢密院で憲法草案の審議を開始するにあたって演説を行い、主として国家の「機軸」に言及した。次に引くのはその演説の一部である。

「今憲法を制定せらるゝに方ては、先づ我国の機軸は何なりやと云ふ事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、政其統紀を失ひ国家亦た随て廃亡す。苟も国家が国家として生存し人民を統治せんとせば、宜く深く慮りて以て統治の効用を失はざらん事を期すべきなり。抑欧州に於ては憲法政治の萌せる事千余年、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、今に至ては已に衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基づき之を祖述すると雖も、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急を此点に用ひ、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。」⁽⁷⁾ (傍点、引用者)

伊藤の発言を要約すれば、ヨーロッパ諸国では古くから「憲法政治」が行われていて、「人民」もこの制度に習熟しているだけでなく、宗教＝キリスト教が人心帰一の「機軸」をなしている。ところが日本において宗教は、仏教にせよ神道にせよ、統治の「機軸」たりうる力を具えておらず、そうした「機軸」を求めるとすれば「皇室」しかない、ということである。「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」という条項を冒頭に掲げる「大日本帝国憲法」は、基本的には、枢密院議長が表明した以上のような所信に則って発布されたのである。「教育勅語」を支える思想的前提もまた同じであることは言うまでもない。「万世一系ノ天皇」を「現御神」として神格化し、国家が世俗的権力と精神的権威とを一元的に占有する「超国家主義」(丸山真男)体制がここに確立する。それは「擬似宗教国家」(亀井勝一郎)と捉えることさえ可能な国家体制であった。「不敬事件」の起こった歴史的社会的背景は、大要、以上の通りである。

さて、1月9日のこの事件をいち早く報じたのは、改進黨系の新聞「民報」(1月17日)であった。

「高等中学の不敬問題 去る九日第一高等中学校に於て勅語拝読の式を行ふ教頭一同をして五人毎に進みて兩陛下の尊影を拝せしむ教授内村鑑三氏^{ひつと}特り之を拝せず曰く紙片を礼拝するは基督教義に反すと本科二年の法律政治を専修するもの以て不敬となし連署詰責する所あらんとす」⁽⁸⁾。

この記事は、故意にであったかどうか断言しがたいが、事実認識の点でいくつかの誤りを犯している。「奉拝」の対象は「尊影」ではなく「宸署」であったし、「教授」という肩書も正しくは「囑託教員」である。それに、「曰く紙片云々」というのは内村自身の発言ではなかった。この種の記事は1月中だけでも、17日の「民報」について「密厳教報」(25日)、「読売新聞」、「東洋新報」、「民報」(以上27日)、「東京中新聞」、「日本」、「郵便報知新聞」(以上28日)、「国会」、「東北毎日新聞」、「東京日日新聞」、「中外新報」、「新報」、「奥羽日日新聞」(以上29日)等々に掲載され、以後、関連記事が全国の諸新聞に続々と現われるようになったのである⁽⁹⁾。内村に好意的な記事を書いた一、二の新聞を除いて、仏教系の諸新聞、一般諸新聞のほとんどが、「不敬」・「無礼漢」・「不埒な教師」・「不忠の臣」・「不敬賊臣」といったどぎつい表現で、一様に内村を非難攻撃する立場を表明した。

事件後病床にあった内村が木村駿吉に代拝してもらったことはすでに述べたが、新聞紙上で「不敬」論議が喧しく行われているさなか、内村の言を借りると「友人タチニ依テ作成」⁽¹⁰⁾された内村名義の弁明書が、1891(明治24)年1月30日の日付で「種々ナル新聞」に掲載された。その概略は次の通りである。

「嘗て海外に遊びし前より今日に至る迄拙者の心中に勤王愛国の念熾なるは拙者親友共の悉く認めたる所」であり、このたび「下賜」された「勅語」についても、「我々臣民たるもの謹て此勅語の精神を奉戴実行するこそ是れ真誠勤王愛国者の大眼目とすべきこと」である。「世上徒に低頭して復其實行に熱心ならざるは反て是れ虚文不忠の所為」と思われる。したがって、「単に核事件外表のみにして是を以て不敬不礼と云はれ」るのは実に遺憾である。ただ、平生から「我等の拝礼すべきはスピリットあるものに限リスピリットなきものは如何に貴きものと云へども其前に低

頭して拝礼するは是れ学理上不必要なること」と信じていたため、「他を顧るに違あらずして遂に空しく拝礼を過し」てしまう結果となった。その点については反省すべきところもあるから、親友たちと相談の上、「真意を現はすに敬礼の已むべからざるを確認し」、「改めて拝礼」した。「苟も悟る所ありて、改むるに憚らざるは拙者平生の心中を現はす所以」である⁽¹¹⁾。

以上のような内容の弁明書が発表されたのであるが、内村自身が「小生個人ノ問題ハ徐々ニ移リテ基督教対国家オヨビ皇室ノ関係テフ一般問題ト成レリ」⁽¹²⁾と述べているように、非難攻撃の鋒先は内村個人とその周囲の友人達に対してだけでなく、やがてキリスト教徒全般に対しても向けられていく。キリスト教はわが国の「安寧秩序」を乱し「國体」に背反する邪教である、というのがその論難の基調をなしていた。そうした論調を示す例を二つ引いておこう。因みに、二つの文章のいずれもが、先の弁明書で表明された「我等の拝礼すべきはスピリットあるものに限り云々」という考え方を特に問題視しているふしが認められる。

「嗚呼耶蘇教徒は終に我が日本帝国を亡すものなり（中略）依て外教徒は^{たと}設ひ賢所参拝仰付の栄を得ることある共靈なきゆへ之を拝せず伊勢大廟も精神なき故拝せず（彼徒の語）と此の如き不敬無礼は何事ぞや抑も信教の自由を有するもの是等遂に安寧秩序に妨害なきか左様に基督が難有ならば彼等は宜しく日本人の籍を去りて遠く外国に趣き彼国にて自由に基督の教へ通り行ふを可とす」（『教学論集』2月15日号）。

「耶蘇教徒は國体をも知らず 第一高等中学校々長木下氏は昨年十月御詔ありし勅語の御宸筆を奉請せしに去る頃賜はりしかば一月九日講堂内倫理室にて奉読式を行ひ教員生徒をして御宸筆を拝礼せしめしに独り講師内村鑑三は之を拝せず故に生徒より之を問へば彼れは余は基督が『精靈ある者は拝せよ』と教へしを奉ずる者なり、勅語宸筆は非靈物なり故に拝するを得ずと云ひ張り更に応ぜず且つ曰ふ余は『賢所にても大廟にても決して拝せず』と此に於て満校稍々動揺の色あり、後ち他の教師より道理を聞き遂に基督の教への未熟を悟りしか廿九日に到り病中乍ら代理をもて拝せしめ快復の後ち自らは拝すべしと誓ひしも生徒の激昂は止まざりけん本月四日解職の神罰を受けし由聞く内村は相応の学識ありて講師の評もよきとのことなりしに迷教の僻心より掛るゝ無道を働らくとはサテサテ憐れの動物にぞある」⁽¹³⁾（「伝燈」2月21日号）。

こうした論難に対して、内村以外のキリスト教徒はどのように対処したのであろうか。キリスト教徒にとって問題の核心は、「教育勅語」奉読式の場で要求される「奉拝」が、単なる敬礼なのか、それとも宗教上の礼拝なのか、という点にあった。もしそれが宗教上の礼拝であるならば、帝国憲法第二八条で保障された「信教ノ自由——「自由」といっても「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」という条件つきであり、何よりもその点が問題であるが——に抵触する。金森通倫が、「天皇は我国の至尊吾人が主君なりされば其至尊を代表する真影に対して敬礼を施し若くは 天皇の御祖先に対して敬礼をなすは毫頭宗教的の分子を含むにあらず只君臣の義より生ずる外形の礼式なれば是等の礼拝をなすに於て吾人基督信徒が信仰上若くは主義上に於て何の妨害かあらんか（中略）然れとも政府よりして是等は爾後臣民の奉戴すべき神様なるにより爾等臣民は是に対して祈願祈禱せよとあらば是れ即ち吾人が信仰の自由を蹂躪せらるゝ者なれば如何に政府の命と雖ども己が主義を破りては是に服従する事能はざるなり」⁽¹⁴⁾と述べて、「信教ノ自由」擁護の論陣を張ったことは、当時のキリスト教徒が直面していた魂の向背に関わる深刻な問題状況の一端を物語っている。

キリスト教徒の側からの発言はこれにとどまらなかった。事件後、それぞれ自分達の所属する教会を拠点にして精力的な言論活動を展開していた押川方義、植村正久、巖本善治（以上日本基督教会）、丸山通一、三並良（以上普及福音教会）の五名によって、共同声明「敢て世の識者に告白す」がいくつかの雑誌・新聞に発表された。この共同声明は、金森の一文よりもさらに手厳しく「影像」礼拝を批判している。

「各小学校に陛下の影像を掲げ、幼少の子弟をして之に向つて礼拝をなさしめ、勅語を記載せる一片の紙に向つて稽首せしむるが如きは、必ず宗教上の問題として之を論ずべからずとするも吾輩教育上に於て其何の益あるかを知るに苦しむ。寧ろ一種迷妄の觀念を養ひ、卑屈の精神を馴致するの弊あるなきかを疑ふ。また此如き処置を以て皇室の尊榮維持せんと欲するは頗ぶる策の得たるものに非ることを信ず。皇上は神なり。之に向つて宗教的礼拝を為すべしと云はゞ是れ人の良心を束縛し、奉教の自由を奪はんとするものなり。帝国憲法を蹂躪するものなり。吾輩死を以て、之に抗せざるを得ず。然れども影像を敬し宸筆に礼するは、必ずしも如上の意味合にては非るべし。蓋し政治上人君に対するの礼儀として之を為すことなるべし。果して然らば、是れ宗教上の問題に非ず。教育社交政治上得失利弊の一問題なるのみ。」⁽¹⁵⁾

この共同声明は、「宗教上」の事柄と「政治上」の事柄とを区別すべきだとする前提に立って、「影像を敬し宸筆に礼する」ことは前者ではなく後者であると捉え、また、「幼少の子弟」にそうした行為を課すことの「教育上」の「益」について強い疑問を呈している。その場合、天皇ないし皇室を「政治上の君」として認めている点に、個々人の意思を規定するある共通の精神的基盤の所在を見出すことができるが、その問題はのちにふれることとし、さらにいまひとつ注目すべき発言を取り上げておきたい。

この「不敬事件」の背後に潜む思想的問題のひろがりに対する認識という点で最も抜きこんでいたのは、一番町教会牧師植村正久であった。植村は「福音週報」第50号（2月20日）に、社説「不敬罪と基督教」を載せた。

「先日高等中学校に於て、内村鑑三氏等が勅語に対して低頭稽首して拝をなさゞりしとて、一場の紛議を生じたることは、読者の記憶せらるゝ所ならん。吾人は今上陛下を尊敬す。陛下に対して敬礼を表せずんばならず。其尊影に対し、勅語に対し、同一の精神に基づける敬礼をなしたればとて、其の智愚得失は暫らく置き、之を以て、偶像を拝するなり、十誠に背戻することなりとは容易に断言すること能はざるなり。然れども此事たるや、単独の問題として論ずべきものにあらず、其の連帯する処極めて広く、其の関係甚だ重大なるものあり。基督教徒は賢所に於て、参拝するも不可なきや。基督を信ずる海陸の将校士官兵卒は、靖国神社に於て神官の司る祭典に列なり、之に列なるのみならず、また拝を遂げ、祭文を読み百事基督教を信ぜざるものと共に其の祭に与かることを得るや。是等の問題は彼の内村氏等の事件と多少の関係を有するものにて、基督教徒の明らかに決定することを必要とするものなり。」⁽¹⁶⁾

植村がここで言及している靖国神社は、幕末の尊王攘夷派志士の死者を祀った招魂場・招魂社にその淵源をもつ。幕末に始まる招魂祭の基本性格は、1862（文久2）年8月2日、孝明天皇が長州藩に下した「御沙汰書」の一節、「国事死候輩（中略）靈魂招集、以礼収葬、令子孫祭祀候様被遊度」（傍点、引用者）云々に看取される。即ち招魂祭は、徳川幕藩体制への帰属意識とは異なつた場面で形作られた「国事」殉難者という新たな觀念に基づく祭儀であつた。当初、京都や長

州その他の地で個別に執行されていた招魂祭は、明治新政府の中央集権化政策によって、1869（明治2）年の東京招魂社創建へと収斂する。そして1879（明治12）年6月、東京招魂社は靖国神社へと改称され、伊勢神宮を本宗とする国家神道体制のピラミッド構造のなかで別格官幣社という特別の社格を与えられて、陸・海軍省の所管のもとに、《天皇の軍隊》の死者を次々に祭神として合祀していく。歴史的に段階を追って要約すれば、靖国神社は幕末の招魂祭に発し、戊辰戦争及びそれ以後の国内戦（明治7年の佐賀の乱、明治10年の西南戦争）における天皇側の死者、さらに台湾出兵（明治7年）以降、日清・日露両戦争を経て第二次世界大戦に至るまで、天皇を戴く国外戦での日本軍側の死者をもつばら合祀してきた神社である⁽¹⁷⁾。少なくとも招魂祭が官祭化して以後についていえば、そこに貫流していた招魂の思想、靖国の思想は、内戦外戦における非天皇側の死者を「内外の^{あらぶるあだども}荒振寇等」と捉えて差別する不寛容な党派性の論理であった。

このような靖国思想の形成が、《皇軍》観念の形成と連動していたことも付言しておかねばなるまい。周知のように1882（明治15）年1月4日、「陸海軍軍人に賜はりたる勅諭」（いわゆる「軍人勅諭」）が發布された。これを機に、「朕は汝等軍人の大元帥なるぞ」という表現が示すように、天皇を陸海軍の統帥権の保持者と仰ぎ、この天皇への忠節を正価値とする《皇軍》観念が漸次前面に押し出されるのである。児童期から広く民衆に「臣民」意識を注入する役割を負ったのが「教育勅語」であったとすれば、特に軍隊教育の場における《皇軍》観念の形成を直接に担ったのが「軍人勅諭」にほかならなかった。しかも、これらの「勅語」・「勅諭」の精神を政治権力レベルで統括していたのが「大日本帝国憲法」である。「学校儀式は宗教的権威としての『天子』の祭であり、『教育勅語』は、学校を教会とした天皇教の教典であった。言いかえれば、宗教的権威としての『天子』の教典が『教育勅語』であり、軍事力の統率者としての『大元帥』の統帥権の発動が『軍人勅諭』であり、政治的権力者としての『天皇』の統帥権の絶対性を宣言したのが『大日本帝国憲法』であった。」⁽¹⁸⁾そうした事情を勘案するかぎり、キリスト教徒植村が、「御真影」・「教育勅語」への「低頭」と「賢所」・「靖国神社」参拝との問題連関にこだわったのは、蓋し当然のことであったと言えよう。

植村は同じ社説でさらにこう述べている。

「吾人は新教徒として、万王の王なる基督の肖像にすら礼拝することを好まず。何故に人類の影像を拝すべきの道理ありや。吾人は上帝の啓示せる聖書に対して、低頭礼拝することを不可とす、また之を^{いさぎよし}屑とせず。何故に今上陛下の勅語にのみ拝礼をなすべきや。人間の儀礼には、道理の判然せざるもの尠ならずと雖も、吾人は今日の小学中学等に於て、行はるゝ影像の敬礼、勅語の拝礼を以て、殆んど児戯に類することなりといはずんばあらず。憲法にも見えず、法律にも見えず、教育令にも見えず、唯当局者の痴愚なる、頭脳の妄想より起りて、陛下を敬するの意を誤まり、教育の精神を害し、其の間に多少の紛議を生ずべき習慣を造り出し、明治の昭代に不動明王の神符、水天宮の影像を珍重すると同一なる悪弊を養成せんとす。（中略）内村氏が其の初め勅語を礼拝せざりしは、宗教の点に於て疑がふ処ありしか、或ひは吾人と同一の考を抱きたるが為め、礼拝をなすに躊躇したるものか、いづれにもせよ、吾人は其の心術の高明なりしに感服せずんばあらざるなり。是と同時に氏等が其後に至りて、俄然之を礼拝し、金森横井諸氏が之を賛成したりと聞きて、深く其挙動を怪しまざるを得ず。」⁽¹⁹⁾

ここに明らかなように、「影像」・「勅語」拝礼に対する植村の峻烈な批判は、そうした儀式を行

うことに対してだけでなく、病床にあった内村が友人達に相談の上、改めて代拝してもらったことにも向けられている。「教育勅語」奉読式の孕む問題連関の広がり認識しつつ、「信教ノ自由」擁護の論陣を張った植村は、「万王の王なる基督の肖像」や「聖書」への「礼拝」さえ峻拒する姿勢を堅持していた点で、当時の日本の「新教徒」のなかで、おそらく最も徹底した信仰形態の体現者の一人であった。

以上、「内村鑑三不敬事件」が起って間もない段階での論難者の言説と、それに応戦したキリスト教徒の言説とをいくつか取り上げ、それらをできるかぎり思想内在的に検討してみた。この「事件」によって顕在化した問題相をより一層明らかにするためには、さらに「教育と宗教の衝突」論争を検討する必要がある。

3. 「教育と宗教の衝突」論争

内村の論難者達は、「教育勅語」の「宸署」に低頭しなかった内村のキリスト教信仰に、天皇の神聖性・不可侵性を前提とする日本の国家体制への帰属意識に背馳するものを察知したのであろう、世論を広汎に巻き込んで陰に陽にキリスト教攻撃を展開した。その間、「不敬」論議が鎮まったかのようにみえる時期もあったが、やがて 1893（明治 26）年に至ってこの論議が再燃する。この段階でのキリスト教攻撃の急先鋒が、『勅語衍義』（1891〔明治 24〕年）の著者井上哲次郎であった。

前節ですでにふれたように、帝国憲法第 28 条で認められた「信教ノ自由」は、「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」という条件付きの「自由」であったが、井上哲次郎は論文「教育と宗教の衝突」のなかでこの条件を引いて、「耶蘇教徒は果して毫も安寧秩序を妨ぐる傾向なきか、又臣民たるの義務に背く傾向なきか」と詰問し、さらに、「勅語の主意は、一言にて之れを言へば、国家主義なり、然るに耶蘇教徒は甚だ国家的精神に乏し、啻に国家的精神に乏しき而已ならず、又国家的精神に反するものあり、為めに勅語の国家的主義と相容れざるに至るは其到底免れ難き所なり」と、キリスト教を告発したのである⁽²⁰⁾。国体論のイデオログ井上による論難に示されているように、この「衝突」は、約言すれば、「教育勅語」に盛られている国家至上主義的な忠孝の精神とキリスト教との「衝突」であった。

念のため、井上がこの「教育と宗教の衝突」という論文で論拠としていた『勅語衍義』の骨子も含めて、明治国家が政治的な作為を通じて制度的に確立しようと企図した「臣民」教育の基本性格をここで確認しておこう。

『勅語衍義』は井上哲次郎個人の著作の体裁をとっているとはいえ、実際にはほとんど国家公認といってもよい、半ば公的な性格を具えた教育勅語解説書であった⁽²¹⁾。というのも、執筆を井上に委嘱したのが当時の文相芳川顕正であり、井上は草稿を書いている段階で加藤弘之、中村正直、井上毅ら知己 80 有余人に意見を聞き、さらにはその草稿を天皇の内覧に供したという経緯をこの著作はもつからである。そういう意味で、この著作は元田永孚の『教学聖旨』（1879〔明治 12〕年）の延長線上に位置するものであった。天皇の侍講元田が「聖旨」の名において発表したこの文書には、折からの自由民権運動の昂揚に直面して危機感を抱いた明治政権が教育の中央統制を強化すべく、文教政策として伝統的な教学イデオロギーを復活しようとする狙いがこめら

れている。

『教学聖旨』は冒頭で次のように言う。

「教学ノ要、仁義忠孝ヲ明カニシテ、智識才芸ヲ究メ、以テ人道ヲ尽スハ、我祖訓国典ノ大旨、上下一般ノ教トスル所ナリ。然ルニ輓近専ラ智識才芸ノミヲ尚トビ、文明開化ノ末ニ馳セ、品行ヲ破リ、風俗ヲ傷フ者少ナカラズ。然ル所以ノ者ハ、維新ノ始首トシテ陋習ヲ破リ、智識ヲ世界ニ広ムルノ卓見ヲ以テ、一時西洋ノ所長ヲ取り、日新ノ効ヲ奏スト雖モ、其流弊仁義忠孝ヲ後ニシ、徒ニ洋風是競ふに於ては、将来の恐ルヽ所、終ニ君臣父子ノ大義ヲ知ラザルニ至ランモ測ル可カラズ。是我邦教学ノ本意ニ非ザル也。」⁽²²⁾

このように『教学聖旨』は、「文明開化」の潮流のなかに「仁義忠孝ヲ後ニシ、徒ニ洋風是競フ」状況の現出を読みとり、「招来ノ恐ルヽ所、終ニ君臣父子ノ大義ヲ知ラザルニ至ランモ測ル可カラズ」という観点から、小学校においては「古今ノ忠臣義士孝子節婦ノ画像ヲ掲ゲ、幼年生入校ノ始ニ先ヅ此画像ヲ示シ、其行事ノ概略ヲ説諭シ、忠孝ノ大義ヲ第一ニ脳髓ニ感覺セシメンコトヲ要ス」と述べて、「忠孝」の倫理を宣揚する。その場合、上述のような「画像」を小学校で提示することを要する理由として、「仁義忠孝ノ心ハ人皆之有リ。然ドモ其幼少ノ始ニ、其脳髓ニ感覺セシメテ培養スルニ非レバ、他ノ物事已ニ耳ニ入り、先入主トナル時ハ、後奈何トモ為ス可カラズ」と述べていることを看過してはなるまい。『聖旨』は、天皇を頂点とする「君臣」関係を新たに構築するために、臆断的に「仁義忠孝ノ心」の生得性を前提として、「古今ノ忠臣義士孝子節婦」という観念——それ自体一定のイデオロギー的社会的所産にすぎない——を、「画像」の提示という視覚的な働きかけを通じて「培養」しようとする。ある対象とそれにまつわる観念が、初めは感官を介して外から個々人に与えられたものであっても、政治的な作為を通じて漸次、内的な自己規制の規範へと自然化されていく、そういう作為的自然化の最も有効な手段の一つとして教育が機能しうることを、当時の支配階層は鋭く見抜いていたのである。

『勅語衍義』は、そのイデオロギー的性格に関して言えば、『教学聖旨』とまさに軌を一にする著作であった。『勅語衍義』で特に留目しなければならないことは、井上自身も「共同愛國ノ要ハ、東洋固ヨリ之レアリト雖モ、古来之レヲ説明スルモノ殆ンド稀ナリ。故ニ余ハ今共同愛國モ孝悌忠信ト同ジク徳義ノ大ナルモノタルコトヲ説明セリ」⁽²³⁾とやっているように、「勅語」の「主意」として、「孝悌忠信ノ徳行」という旧来からの道德観念に加えて「共同愛國ノ義心」という徳目の意義を強調している点である。井上は、「如何ナル人モ我君ニ事ヘ、我邦ヲ愛スルヲ以テ第一ノ義務トセザルベカラズ」と、「臣民」の義務の内実を規定し、「己レノ近親交朋ト雖モ、国家ノ禍害ヲ来タサントスルトキハ、唯々諾々之レニ従フコトナク、誠心ヲ尽クシテ之レヲ諫メ之レヲ諍ヒ、務メテ其非心ヲ格ダシ、以テ国家ノ安全ヲ希図セザルベカラズ」と述べて、国家に対する「臣民」の関係を、人格の個別的涵養や「近親交朋」関係よりも価値的に上位に置く観点を前面に押し出す。井上が、「徒ニ能ク一身ヲ修メ、他人ニ害ヲ加ヘザル」ことを「消極ノ徳義」とし、「進ンデ衆人ノ為メニ有益ナル事業ヲ成ス」ことを「積極ノ徳義」と評価して、「殊ニ国ノ安危休戚ニ関スルコトアラバ、欣然一命ヲモ擲チテ、公衆ノ為メニ図ル所ナルベカラズ」と主張しているのも、同じ発想法に基づくものである。「共同愛國ノ義心」の顕揚は、このような意味での国家の価値的上位性を是とする、新たな共同的意思の創出と浸透を狙ってのことにほかならなかった。井上がキリスト教(徒)論難の口火を切ったときには、まぎれもなく上述のようなイデオロギー的党派

性を携えていたのである。

これに対してキリスト教徒の側では、植村正久、柏木義円、横井時雄、大西祝、内村鑑三その他の人々が論陣を張り、反批判を試みたが、まず内村の対応を中心に据えて考察を進めることにする。

内村は「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」で次のような見解を披瀝している。

「足下〔井上哲次郎を指す、引用者注〕の基督教徒が我国に対し不忠にして、勅語に対して不敬なるを証明せんとするや、該教徒が儀式上足下の注文に従はざるを以てせられたり、然れども茲に儀式に勝る敬礼の存するあり、即ち勅語の実行是なり、勅語に向ひて低頭せざると勅語を実行せざると不敬孰れか大なる、我聖明なる天皇陛下は、儀式上の拝戴に勝りて実行上の拝戴を嘉みし給ふは、余が万々信じて疑はざる所なり。畏れ多くも我天皇陛下が勅語を下し賜はりし深意を推察し奉るに、天皇陛下は、我等臣民に対し、これに礼拝せよとて賜はりしにあらずして、これを服膺し、即ち実行せよとの御意なりしや疑ふべからず、而して足下の哲学的公平なる眼光は、余輩基督教徒を以て、仏教徒よりも、儒者、神道家、無宗教家よりも、我国社会一般公衆よりも、勅語の深意に戻り、国に忠ならず（実行上）、兄弟に友ならず、父母に孝ならず、朋友に信ならず、夫婦相和せず、謙遜ならざるものとなすか、不忠不孝不信不悌不和不遜は、基督教徒の特徴とせず」、「勿論普通感念を有するの日本臣民にして、誰か日本国と其皇室に対し、愛情と尊敬の念を抱かざるものあらんや、然るを愛国心は己の占有物の如くに見做し、余輩の行跡を摘発して愛国者の風を装はんとするが如きは、阿世媚俗の徒も喜んで為す所なり」⁽²⁴⁾。

先に引用したD・C・ベル宛書簡と同じく、内村は一人の「臣民」として天皇の「深意」を忖度する姿勢をここでも保持している。天皇の側近や帷幄上奏を行う人物達ならともかく、一般の「臣民」にとっては、勅語ないし勅諭という形式で一方的に発せられる言説を押し戴く以外に、天皇の意思を示す言葉に接する機会はなく、ましてや天皇の「深意」を確かめるすべなどあろうはずもなかった。内村ならずとも、天皇あるいは勅語の「深意」は「推察」するほかなかったであろう。

忠君愛国の精神とキリスト教とは決して矛盾するものではないという口吻で切り返す内村の考え方を、できるかぎり思想内在的にみるならば、内村にとってはどこまでも忠君や愛国のあり方、あるべき姿が問題であったことが看取される。そうであるとすれば、儀式において「肅々として勅語に礼拝するもの」の言動が実際には「非国家的反勅語的なる醜聞怪説」となって露呈しているありさまこそが、内村の眼には、「不敬事件よ、不敬事件よ、汝は第一高等中学校の倫理室に於てのみ演ぜられざるなり」という激しい批判の対象と映ったのも当然であろう。『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』（1895〔明治28〕年）に収められた滞米中の日記（1886年12月5日付）の一節、「二千年の訓練によって勝ち得たわれらの国民性が、アメリカやヨーロッパの思想によって根こそぎ置き換えられることを、神は望みたまわない。キリスト教のうるわしさは、神がそれぞれの国民に与えたまいし独自の国民性を、ことごとくきよめ得る点にある。日本もまた神の国民であるとは、なんと祝福と奨励とに満ちた思想ではないか」に照らしてみても、内村が少なくともこの論争の時点で、キリスト教的愛国者たることへの強烈な志向をもっていたこと、そしてこの志向がまさに内村の生の基軸をなしていたことは明らかである。このことを示す文章が、明治21年から22年にかけて書かれた書簡に散見する。

「小生ノ主義ハ基督愛國（Christo-national）ナリ、而シテ我ガ国ニ於ル如何ナル組織モソレガ基督教ナラズ又同時ニ愛國ナラザルモノニハ、我ガ同情ハ極メテ僅カナルニ過ギズ」⁽²⁵⁾

「僕ノ極端ナル国民主義的ノ見解ハ僕ヲ宣教師トソノ改信者トニ甚ダ調和セシメズ、又タ同時ニ僕ノ厳格ナル基督教主義ハ我ガ国人ノ大部分ヨリ僕ヲ超然タラシムルナリ、(中略)我々ニハ抛テ立ツニツノ J アリ、Jesus ト Japan コレナリ、願ハクハ神我等ヲ助ケテカヽル愛スル勝レタル名ニ相応ハシキモノタラシメ給ハンコトヲ」⁽²⁶⁾

内村がこのように「ニツノ J」に拠り所を求めていたことについては、同時代の証言がある。内村は 1889（明治 22）年 3 月から翌年 2 月まで、東京麻布の東洋英和学校に勤務したが、同校で 1889 年 11 月 4 日に「天長節並びに立太子式祝会」が催された際、内村は「菊花演説」を行った。その式に学生として出席していた山路愛山の伝えるところによれば、内村の演説は次のようなものであった。

「明治廿二年の天長節に於て余は麻布の東洋英和学校に於て内村氏の演説を聞きたり。当時彼は其の演壇を飾れる菊花を指して曰ひき、此菊花は自然が特に日本を恵みたるものヽ一なり。菊は実に日本に特有する名花なりと。彼れは更に声を掲げて曰く、諸生よ、窓を排して西天に聳ゆる富嶽を見よ。是れ亦天の特に我国に与へたる絶佳の風景なり。されど諸生よ記せよ、日本に於て世界に卓絶したる最も大なる不思儀は実に我皇室なり。天壤と共に窮りなき我皇室は実に日本人民が唯一の誇とすべきものなりと。其肅々たる態度と、其誠実を表はして余ある容貌とは深く聴者の心を動かしたりき。彼れは科学者なり。彼れは泰西の文学に就て多くの興味を有するものなり。されど彼れは愛國者なり。当時の彼れは聖書とシエーキスピーアと太平記とを愛読せり。彼れは太平記を愛し勤王の精に焚ゆることに於て醇乎として醇なる日本人なり、保守党なり。されど彼れは不思儀にも保守的的反動の犠牲となれり。」⁽²⁷⁾

武士の家に生まれ、幼少期から父について漢学を学ぶなど、武士道的・儒教的倫理に親しんできた経験をもつ内村において、キリスト教徒であることと忠君愛國を志向する「日本臣民」であることが不可分の事態として思念されていたであろうことは、想像に難くない。なぜなら、個人の教養の形成基盤は、ある程度の年月を閲した時点からみれば相対化されうるが、一定の歴史的現実においては、個々人の意思あるいは発想のありようを規定し条件づける社会的諸関係として現存するからである。

キリスト教は忠孝の精神と矛盾しないという認識は、ひとり内村だけのものではなかった。井上哲次郎流のキリスト教批判に対する反批判のなかで、現在我々が公の文書のかたちで接しうる最も手厳しい反批判の一つは、柏木義円によるものであるが、その柏木も「基督教は決して忠孝の道に乖戾せず」という認識をもっていたのである。そのかぎりにおいて、柏木は内村と共通の基盤に立っていたと言えるのであるが、しかし柏木は、忠孝の精神を宣揚する「教育勅語」及びそれを「渙発」した天皇の存在を、内村よりもはるかに的確に相対化していた。

柏木の立論の根本前提をなすのは、天皇は「立憲国君主」であって、それ以上でもなければそれ以下でもないという認識である。柏木は雑誌「同志社文学」掲載の論文「勅語と基督教」⁽²⁸⁾

において、「政治上」の事柄と「学問上倫理上」の事柄との位相差を次のように分節化している。

「吾人ハ立憲君主国の通誼として政治上に於てハ 君主ハ最上至高にして神聖なるものと承認するものなり然れども学問上倫理上に迄其權威を及ぼし敢て倫理の主義を断定するが如き決して立憲国君主の意に非ずとするものなり」。柏木によれば、「我 天皇陛下ハ国家の元首なり故に其国民に国民的の道徳を訓示し玉ひしなり基督ハ世界の人類の為に人間の大道を立て玉ふなり故に専ら人の心に敬神愛人の誠意を打立てんと為し玉ひしなり 陛下若し基督の説き玉ひし如き詔勅を發し玉ハ是れ越權なり非立憲的行為なり 陛下の主として国民国家に盡すの義務を訓示し玉ひしハ当然の事なり（中略）陛下詔勅の神に対し人類に対しての義務を説かず基督の国家を説かざる共に当然の事にして而して決して相戻らざるなり」。

井上哲次郎は「勅語の主意」を「国家主義」と規定したが、柏木はそうした規定に反論する。「其所謂国家主義とハ如何なる意義か国民として国家当然の義務を盡し緩急国難に殉ずる是れ国家主義と為すか是れ即ち勅語の精神基督教決して此の主義に戻らざるなり若し夫れ国家を以て唯一の中心となし人の良心も理性も国家に対してハ權威なく唯人を以て国家の奴隸国家の器械と為す是れ国家主義か基督教固とより此の如き主義と相容れず勅語の精神亦決して此の如きに非ざるを知るなり若し勅語の意義にして此の如きか是れ非立憲的の勅語なり我 陛下ハ立憲国の君主に坐しませバ其決して然らざるを知るなりされば何の處に勅語と基督教と相容れざるか」。柏木は「教育勅語」そのものを否定しようというのではない。ただし「教育勅語」は、柏木にとって、「苟も日本国民たるもの宗教の異同を問はず学派の相容れざるに係らず何人にてても実践す可き国民としての普通なる道徳的行為を訓示」したものにすぎず、そのかぎり「勅語」は立憲的な性格を具備したものであった。柏木によれば、天皇は「倫理学の争論を判定する学术界の大王」でもなければ「宗教の異議を鎮静する宗教界の法皇」でもなく、「我日本国家の元首たる 帝王」であり「立憲国の君主」である。柏木はさらに言う、「陛下の詔勅ハ決して敢て宗教学術の範囲に踏み込み倫理の原理の是非曲直を判定し其物議を鎮静するが如き非立憲的の行為を為すに非ざるなり唯儒教の精神を以ても仏教の精神を以ても基督教にても無神論にても実利主義にても国民として共に由りて行ふ可き普通共有の道徳の実踐を望み玉ひしに過ぎざるなり」と。

柏木の発言内容を要約すれば、「立憲国君主」としての天皇によって渙發された「教育勅語」は、決して「学术界」・「宗教界」に容喙する性質のものではない。もし容喙すればそれは「非立憲的」な「越權」行為になるということである。柏木がこのように天皇を「学术界の大王」、「宗教界の法皇」のいずれからも区別し、「立憲国君主」として限定的に位置づけたことは、天皇の詔勅をあくまで法的拘束の圏内に置き入れて、帝国憲法の立憲的側面を能うかぎり拡張しようと試みたことを意味する。仮に、天皇を「立憲国君主」としてのみ是認し、そういう限定的な是認のもとに信仰の自由、思想の自由を擁護しようとするれば、確かに柏木の論理は一貫性をもっていると言えよう。

また柏木は、学校教育の場における宗教の扱い方に関しても、自己の信奉するキリスト教をも相対化しつつ次のような優れた見識を示している。「吾人ハ我同胞の挙て基督を信ずるに至らんことを祈るなり然れども政權を以て之を為すハ固とより欲せざる所なり是れ決して為し能はざる所なればなり吾人ハ我国教育の聖書を以て徳育の基本と為さんことを欲して止まざるなり然れども官公立学校に於て制度上より之を為すハ決して欲する所に非ざるなり是れ政權を以て之を為すも

のにして決して其目的を達する能ハざればなり且つ官公立学校ハ諸種の宗教を信ずる公民の共有する所なり此に在て一宗教を以て徳育を施す是れ信仰の自由を妨げあるなり」⁽²⁹⁾。ここに明らかのように、柏木は公立学校の教育の場に政治権力が介入し特定宗教を「徳育の基本」となすことにも、論理上の歯止めをかけているのである。この柏木の論理は、それ自体としてみれば、西欧近代が形成した政教分離の思想に通ずる正当な論理に違いなかった。

しかしながら、前節での考察に照らして言えば、当代日本の立憲制は装いにすぎず、現実には政治・宗教・教育の癒着に基づく《擬似宗教国家》体制が着々と形成されつつあったのである。その意味で、柏木の認識の射程は帳のうしろにまでは及んでいなかったと言わざるをえない。「衝突なるかな衝突なるかな衝突せざれば衝破することを得ず勅語濫用の弊断じて衝破せざる可からざるなり」⁽³⁰⁾という柏木の激越な筆鋒が向けられた対象は、「教育勅語」そのものではなく、「勅語濫用の弊」にとどまったのである。

以上、「教育と宗教の衝突」論争を粗略ながら分析してみた。前節での「不敬事件」の分析もふまえて、以下、これら一連の出来事を通じて顕在化した問題相を整理しておきたい。

4. 未解決問題の所在

明治国家の基本性格を、1868（明治元）年3月14日の天皇による五ヶ条の誓約（「五箇条の誓文」）という事態にまで遡り改めて考えてみよう。「五箇条の誓文」は、薩長を枢軸とする明治新政府が対内的には公議世論による天皇親政、対外的には開国和親を方針とする新しい中央集権的な統一国家像を、天皇が百官群臣（公卿・諸侯）を率いて「天地神明」に誓うという神道的祭儀のもとに宣明したものである。3月14日といえば、倒幕軍による江戸城総攻撃が予定されていた3月15日に1日先立つ。この「誓文」が起草された発端は、「諸藩が現実には権力の単位として存在している当時の状況」のなかで、倒幕を執行するにあたって「新政府としてはその政治的基礎を固くするため、新政府にたいする諸侯の支持を取りつけなければならないという事情」にあった⁽³¹⁾。

さて、「誓文」の第一条には「広く会議ヲ興シ、万機公論ニ決スヘシ」と謳われており、新たな国家体制に開明的な性格を与えるために「公論」尊重の基本方針が示されている。「公論」尊重の立場とは一般に、何らかの政治的決定を行うに際して、多様な個別的意思への開放性を媒介とする公共的意思の形成をめざし、「その帰結よりも、その決定に至る過程を重視する立場」⁽³²⁾である。しかし、この新たな政治的統合原理としての公論主義の内実はどのようなものであったか。

「誓文」とともに出された億兆安撫・国威宣揚の「宸翰」には、「汝億兆能々朕が志を体認し相率て私見を去り公義を採り朕が業を助けて神州を保全し列聖の神霊を慰め奉らしめば生前の幸甚ならん」⁽³³⁾と記されていた。また、廟堂の中枢部を占めていた岩倉具視と大久保利通は、1869（明治2）年の時点で「廟議」を次のように位置づける。「将来ニ於テモ議事院ヲ設置シ、施政ノ法度ハ衆議ニ附シタル上、廟議一決シ、宸裁ヲ経テ施行セバ、縦令異論百出スルモ、容易ニ之ヲ変更スルコトヲ得ズ」（『岩倉公実記』中巻）。「廟謨前出の如く一定の上は、要路在職の者、各私見を去り、一意に是を奉ずべし。廟議一定事を施すに至りては、異議四方に起り、天下是を非なりと言へ雖屹然として顧るべからず」（『大久保利通伝』中巻）。これらの言葉に照らしてみれば、

天皇を擬似超越原理とする明治国家が「公」の独占をいかに強力に推進しようとしたかは疑うべくもない。

すでに「誓文」の第一案である由利公正（三岡八郎）案では、「万機公論に決し、私に論ずるなかれ」（第五条）と記されていた。しかし留意すべきは、この由利原案が、幕末の《処士横議》・《言路洞開》の潮流を背景として、統治体制のあり方を個々の藩の枠を越えた場面で論じようとする方向性を宿しており、しかも第一条で「庶民志を遂げ、人心をして倦まざらしむるを欲す」と謳い、広汎な民意を汲み上げようとする発想を示していたということである⁽³⁴⁾。その意味で由利原案は木戸孝允の成案へと直線的につながるわけではない。それに、1867年11月9日（慶応3年10月14日）の大政奉還から1868年1月3日（慶応3年12月9日）の王政復古に至る時期には、「地域的身分的な権力によっては代表しえない挙国的利害関心（いわゆる国民的意思や利益）」を基礎として、新たな公共権力を形成しようとする指向が不徹底ながらも見られた⁽³⁵⁾。

しかし、この「公論」の強調は、「藩的な権力の独自の行使」⁽³⁶⁾としての「私」の否定と表裏の関係にあり、すでに引用した「宸翰」がそうであるように、「ともすれば多様な個別的意思から切り離されて、それ自体として存在する実体概念に置きかえられる傾向」⁽³⁷⁾を内包していた。井上哲次郎が「耶蘇屢々国の事を言へど、皆天国なり、吾人の富強にせんと欲する此地上の国家にあらず、此大日本帝国にあらず」と言いきったとき、彼の断言はこのようなイデオロギー的方向性を増幅したものにほかならなかった。

ところで、E・カッシーラーは、「封建制度という国家的・社会的な秩序、階層性という教会的な秩序が個人を包み込み、彼に対して一回限りの決定的な位置を指定する」中世的なシステムとの対比で、宗教改革の根本理念を次のように叙述している。「ルターは中世的な信仰論の全体系、確然と規定され、客観的に伝達し得る救済利福による宗教的媒介の体系を廃棄することによって、個人を新しい巨大な課題の前に立たしめたのである。こうして今や個人そのものの中で、物という形で固定され得る助けが何も無くても、無限者との繋がりが達成されることになる。（中略）世俗とその秩序に対して、また国家的・社会的な生活に対して個人がもつ関係は、彼が宗教的確信という原理の中から自分自身に与えるものだけである。もとよりこういう確信を与えるものは、自己決定という根源的で自律的な行為でなくて、超越的な恩寵の作用である。しかしそれがいったん得られたからには、まさにこの点から、精神的な存在の内容と組織全体を独立のものとして建立することが大切なのである。絶対者との関係においては、意志は自分が拘束されていると感ずるが、まさにそのことによって、それはあらゆる経験的な現実に対する自由、外物と外的権威の強制に対する自由を闘いとるのである。神によって制約されることは、有限な事物とこれから現われる不安定な衝動とに対する無制約性であることが明らかになる。」⁽³⁸⁾

このカッシーラーの的確な分析をふまえて言えば、出立点におけるプロテスタンティズムの特質は、絶対者による制約が世俗的現実に向かう個人意思の無制約性へと転換される、その動的転換の地平の創出にあった。そうすると、このプロテスタンティズムの信奉者が自己の信仰を原理的に貫徹するならば、彼の意思を制約する存在としては絶対者たる唯一人格神しかありえず、したがってこの信仰形態は、「万世一系ノ天皇」の神聖性・不可侵性に立脚する「大日本帝国憲法」の条件つき「信教ノ自由」によるイデオロギー的制約とは相容れないはずである。「教育と宗教の衝突」論争で、柏木と並んで優れた見解を示した人物の一人に大西祝がいたが、「耶蘇教が我国家

に対する若しくは我国家の教育に対する衝突と云ふよりも、寧ろ我国家内の一傾向（即ち教育等に於ける保守主義）に対する衝突と云ふを当れりとす」⁽³⁹⁾という「当今の衝突論」の一節が物語るように、大西もまた柏木と同じく「衝突」の真相を見抜くことができなかった。大西は同じ論文の中で、「一国家が若し宗教の上に於て其国家の元首以上に尊むべき者なしと云はゞ、其の如き国家と耶蘇教とは矛盾することは勿論なり」⁽⁴⁰⁾（傍点、引用者）とも述べているが、現実の体制がこうした仮定的表現ではすまされない内実を具えていたことについては縷言を要しないであろう。

内村鑑三は、「不敬事件」後の「不敬」論議及び「教育と宗教の衝突」論争の過程で守勢的弁明に終始した感があるが、その内村も含めて、論争に関わったキリスト教徒（プロテスタント）は総じて「衝突」の捉え方が不十分であった。これに対して井上哲次郎は、「孝悌忠信ノ徳行」と「共同愛國ノ義心」の顕揚に基づく国家主義的教育と、地上のあらゆる国家権力を原理上、内面的に超越するプロテスタンティズムの信仰との対立相を極めて直截に指摘したのである。その意味で、論争の場面で公にされた文書に徴するかぎり、「衝突」の捉え方に関しては井上のほうが正解であったと言わざるをえない。

しかしながら、問題の本質は、単に彼らキリスト教徒の思想的限界を云々することにあるのではない。政治・宗教・教育の癒着による価値支配を彼らに支配と感じさせなかった国家的共同性の存立機制の秘密は何か。彼らキリスト教徒に立憲政治への幻想、即ち個々人の全き自由を保障する立憲政治が現に行われているはずだという幻想、さらには天皇への幻想を抱かせたものは一体、何であったのか。これこそが問われるべき未解決問題である。

天皇の神聖性・不可侵性が喧伝された時代にあって、普遍宗教であるキリスト教の信奉者が、同時に、天皇を主権者とする特殊な国家体制のもとで自らはその「臣民」として人後に落ちないと自己規定しようとするれば、どのような内面的な軋みを引き受けなければならなかったか。内村が「二ツノ J」——Jesus と Japan——という《普遍》と《特殊》をともに自己の生の基軸と考えていたかぎり、『万国普通』ヲ教フル基督教ハ『個別ノ統一体タル国家』ノ存在ニ危険ナリト主張スル博識ノ人々アリ⁽⁴¹⁾という状況のなかで、彼は《特殊》あるいは「個別ノ統一体」としての Japan と向き合わざるをえなかった。そしてこの意味の J がその暴力性を露わにした時、それでも J の「臣民」たることに存在理由を見出そうとすれば、J の中心で帷の奥に鎮座する天皇の意思に一縷の望みを託すほかなかったとしても不思議ではない。

内村が「教育勅語」の捉え方をめぐって天皇を、いわば君側の奸から峻別し、天皇自身は「儀式上の拝戴」ではなく「実行上の拝戴」を重視しているに違いないというように、天皇の意思を付度する姿勢を示したことは、なるほど後世から見れば、望みを託す対象が実はそれに値しなかったという意味で、幻想でしかなかったと言えるかもしれない。だが、明治 20 年代の日本社会に生きていた当事者にとって、天皇の意思を付度する姿勢を保持することは、自己の陥った隘路を必死に脱け出すためのこの上なくリアリティを具えた発想でさえあったように見える。けれどもこのような発想は、個々の当事者の意思を深部で規定する共同的意思ないし社会的諸関係の現われでもあるがゆえに、抑圧的な権力支配の仕組みを覆い隠し、個々人に支配を支配と感じさせないほどの威力をもつ。そうした威力を具えた制度・機構、及びそれらを生み出した精神的基盤の総体を、現代日本の我々は執拗に問い直していかなければならないのである。

注

- (1)この「御真影」は1882(明治15)年頃から下付されていた。ただし、すべての学校に対してであったわけではない。模範校の学校長や地方の行政首長が宮内省へ上申書を提出し、「下賜」を願い出るといった方式が採られた。「御真影拝戴式」は最大級の学校行事であっただけでなく、地域ぐるみの行事でもあった。「教育勅語」は「御真影」とセットにされて「忠君愛国」の志気を涵養する役割を果たしていく。「教育勅語」の「奉読式」という学校の式典に、地域の行政首長からの通達によって官公吏、議員、有力者とともに生徒の父母、地域住民など成人の参加も要請された。
- (2)すでに1881(明治14)年10月12日の「国会開設の勅諭」は国民を「臣民」と規定している(村上重良編『正文近代詔勅集』[新人物往来社、1983年]、120頁)。その3年前の「駒場農学校開業式に臨幸の際の勅語」(1月24日)では、「臣民」という言葉は見られず、「國民」という言葉や人民を意味する言葉「生民」が使われており(同上書、116頁)、慶応4年が明治元年へと改められてから1877(明治10)年までの「勅語」・「詔」には「人民」・「衆庶」・「国人」・「兆民」などの言葉が散見する(同上書参照)。明治14年の勅諭以降は、「臣庶」「有衆」といった表現も時折使われるが、むしろ国民を「臣民」と規定する発想が目立つ。明治国家の体制的な基礎固めの進行状況がその背景をなすのであろうか。
- (3)鈴木俊郎編『内村鑑三著作集』第18巻(岩波書店、1954年)、266-267頁。
- (4)士族インテリゲンツィアがキリスト教に入信する場合、儒教のなかでもとりわけ、「天」を人格的なものとして把握する陽明学の素養がキリスト教の唯一人格神の教義を受容する基盤となったことも、見落とせない事実である。この点については、隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』(新教出版社、1978年)、26-28頁参照。
- (5)安原清輔「神社の宗教的部分を除き取り得るか」、加藤玄智編『神社対宗教』(1921[大正10]年刊、1930[昭和5]年改訂)所収。この改訂版が戸村政博編『神社問題とキリスト教』(新教出版社、1976年)に抄録されており、引用はその抄録に拠った(同書、9頁)。
- (6)このような国家神道に対する行政上の扱いは、のちに「倫理の変装」(Ethical Camouflage)と称せられることになる。前出の『神社対宗教』の編者加藤玄智は、1930(昭和5)年7月、國學院大學で開催された皇典講究所主催の神道講習会で、「神社対宗教問題より見たる神道の一考察」と題する一連の講演を行い、神道を「宗派的な神道」(教派神道)と「国家的な神道」とに分けて、教育勅語・軍人勅諭・帝国憲法のごときは「国家的な神道の聖典」と称して差し支えないと主張した上で、さらに次のように述べている(前出、『神社問題とキリスト教』18-19頁参照)。「海岸の砲台を観るに、その内容実質に至つては大砲の仕懸けがあるけれども、外部から看れば唯樹木土石等から成る普通の山角水崖のやうに見える、之を砲台の変装又は佯装即ちCamouflageと名づける。之と同じ様に国家的な神道の本質内容は(中略)日本の国民的宗教であるが、外觀如何にも、国民道徳若くは之と結び付いた国家の儀式典礼の様に見える。私は之を呼んで国家的な神道の倫理の変装と名づけるのである。」(前出、『神社問題とキリスト教』、「I 神社非宗教論」23頁)ここには国家神道の本質的宗教性を糊塗する論法がいみじくも語られている。

なお、国家神道の形成史については主として、安丸良夫・宮地正人校注『宗教と国家』（日本近代思想大系 5、岩波書店、1988 年）、大江志乃夫『靖国神社』（岩波新書、1984 年）、村上重良『国家神道』（岩波新書、1970 年）、同『近代日本の宗教』（講談社現代新書、1980 年）を参考にした。

- (7) 歴史科学評議会、中村尚美・君島和彦・平田哲男編『史料日本近現代史 I 近代日本の形成』（三省堂、1985 年）、143-144 頁。
- (8) 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』（新教出版社、1961 年）、70 頁。
- (9) 同上。
- (10) 1891（明治 24）年 3 月 6 日付、ベル宛英文書簡。
- (11) 宮川透・中村雄二郎・古田光編『近代日本思想論争』（青木書店、1963 年）、240 頁。
- (12) 前出、ベル宛英文書簡。
- (13) 前出、『近代日本思想論争』、238-239 頁。
- (14) 「帝室及祖先に対する敬意」、「基督教新聞」（2 月 6 日）掲載。『近代日本思想論争』、241 頁。
- (15) 前出、『近代日本思想論争』、242 頁。
- (16) 同上書、243 頁。
- (17) 村上重良『慰霊と招魂』（岩波新書、1974 年）、参照。
- (18) 大江、前掲書、74 頁。
- (19) 前出、『近代日本思想論争』、243-244 頁。
- (20) 「教育と宗教の衝突」、「教育時論」（明治 26 年 1 月・2 月）掲載。瀬沼茂樹編『明治哲学思想集』（筑摩書房、明治文学全集 80、1974 年）、131 頁。
- (21) 松本三之介編『明治思想集 II』（筑摩書房、近代日本思想大系 31、1977 年）、421 頁参照。
- (22) 松本三之介編『明治思想集 I』（筑摩書房、近代日本思想大系 30、1976 年）、263 頁。
- (23) 前出、『明治思想集 II』、86 頁。以下、『勅語衍義』からの引用は同書に拠った。
- (24) 岩波書店『内村鑑三全集』第 2 巻（1980 年）、128-130 頁。なお、原文に付せられた傍点類は引用に際して省略した。
- (25) 1888（明治 21）年 6 月 20 日付、ベル宛英文書簡。
- (26) 1889（明治 22）年 8 月 20 日付、ストラザース宛英文書簡。
- (27) 小沢、前掲書、31 頁。
- (28) 「勅語と基督教」、「同志社文学」（明治 25 年 11 月・12 月）掲載。武田清子編『明治宗教文学集（二）』（筑摩書房、明治文学全集 88、1975 年）、74-80 頁。
- (29) 「普通教育論」、同上書、72 頁。
- (30) 「勅語濫用の弊衝破せざる可らず」、同上書、84 頁。
- (31) 宮川透『明治維新と日本の啓蒙主義』（青木書店、1971 年）、77 頁。松本三之介『日本政治思想史概論』（勁草書房、1975 年）、99 頁。
- (32) 宮川、前掲書、83 頁。
- (33) 前出、『近代詔勅集』、30 頁。
- (34) 由利原案から福岡孝弟の第二案を経て木戸孝允の成案へと至る過程と各案の特質については次の箇所を参照されたい。宮川、前掲書、77-81 頁。

- (35)松本、前掲書、101-103 頁参照。
- (36)同上書、101 頁。
- (37)同上書、103 頁。
- (38)E・カッシーラー『自由と形式』（中埜肇訳、ミネルヴァ書房、1972 年）9-10 頁。
- (39)前出、『近代日本思想論争』、256 頁。
- (40)同上書、255 頁。
- (41)1891（明治 24）年 3 月 6 日付、ベル宛英文書簡。