

帝国の牧師、聖地にて落涙す

——明治期プロテスタンティズムと宗教ツーリズム——

岡 本 亮 輔

一 問題の所在

近代以降の日本人で最初にエルサレムの土を踏んだのは、岩倉使節団随員の帰路、一八七三年にパレスチナを訪れた福地源一郎と島地黙雷とするのが穩当だろう。その後しばらく邦人のエルサレム訪問は確認できないが、一九〇五年に東京帝国大学助教・伊東忠太が建築調査の一環で立ち寄っている⁽¹⁾。そして日露戦争直後の明治末期から大正期にかけてはキリスト者の聖地旅行が目立つようになる。旅行記・巡礼記としてまとめられたものとしては、徳富蘆花『順礼紀行』（警醒社、一九〇六年）、小西増太郎『聖地パレスチナ』（警醒社、一九一三年）、加藤直士『パレスチナ印象記』（警醒社、一九二〇年）、矢内原忠雄「パレスチナ旅行記」〔改造〕第十一―十二号、一九二二年）、車田秋次『パレスチナ一見記』（東洋宣教会出版、一九二四年）、黒崎幸吉『パレスチナの面影』（向山堂書店、一九二五年）、賀川豊彦「聖地巡礼」〔改造〕三月号、一九二六年）などが挙げられる。

本稿が注目する山田寅之助（一八六一―一九二八）も日露戦争終結直後の一九〇五―六年に欧米とパレスチナを旅した。そしてローマとエジプト、パレスチナについてキリスト者の手になる恐らく最初の巡礼観光記を上梓しており、彼を近代日本最初の宗教ツーリストと呼んでさしつかえないだろう。山田の巡礼観光記は蘆花など後続のキリスト者たちの聖地旅行にも直接間接に影響を与えたものだが、管見の限り、これまで山田の思想や聖地旅行が本格的に取り上げられたことは一度もない。後述する大正教養世代のイタリア旅行を扱った美術史の

著作で、前史としてローマ観光だけがわずかに触れられるのみで、しかもローマを手厳しく批判する山田の態度は極めて否定的に評されてしまう。

本稿の目的は、山田が呼吸していた明治期プロテスタンティズムの性格と思想的意義、牧師による聖地訪問という宗教文化的状況などの再確認と再考を行いながら山田の聖地ツーリズムを捉え返すことにある。プロテスタントの聖地旅行は学術的関心から行われ、とりわけカトリック的な聖地巡礼のあり方と距離をとることは想像に難くない。だが、それでは山田は専ら教義的観点からローマやパレスチナを批判していたかと言えば、そうではない。当時の日本においてプロテスタンティズムに割り振られていた社会文化的位置づけゆえに、そもそも山田の聖地への旅は現代とは大きく異なる興味関心と世界観を伴って始められていたのである。以下では、これまで等閑視されてきた山田の著作と聖地観光記に光を当て、その上で、山田の聖地体験がどのように構成されているのかを二つの観点から考察してみたい。この作業は近代日本最初の宗教ツーリズムの顛末を明らかにするだけでなく、明治プロテスタンティズムが社会文化的文脈の中に占めていた座の一端を改めて照らし出すことにもなるはずである。

二 山田寅之助の略歴と著作

一八六一年、山田寅之助は弘前藩士の家庭に生まれている²⁾。母きよ子と兄源次郎に伴われて幼少から教会に出席し、旧藩校を引き継いだ東奥義塾に学んだ。在学中の七七年に西南戦争が勃発すると同校塾長・菊池九郎の引率の義勇軍に志願した。結局、戦地到着前に戦闘は終結するが、その出発の際に英語教師の米国人宣教師J・イングから洗礼を受けている。イングは本多庸一と知り合ったことから東奥義塾の教員となり、七五年にイング宅で弘前教会が設立されている。明治期弘前はプロテスタント布教の先進地域の一つであり、山田が通った弘前教会や東奥義塾からは山鹿旗之進、平田平三、珍田捨巳、笹森宇一朗、中田重治といった明治期プロテスタンティズムにおいて指導的役割を果たすキリスト者が数多く輩出された。七八年夏に北日本を旅したイギリスの女性旅行家I・バードの『日本奥地紀行』³⁾には、黒石市に滞在中、三人の日本人クリスチャンの学生が彼女を訪ねてきたことが記されているが、そのうちの一人が山田であったという。

山鹿や平田と共に試用伝道者となった山田は八〇年に横浜の美会神学校に進学し、第一回卒業生となった後は全国各地の教会に赴任してい

る。函館教会では財政再建に尽力し、仙台では最初のメソジスト教会を建設している。一九〇八年からは銀座教会の専任牧師を務めた。山田はメソジスト派内でもJ・ウェスレーの「キリスト者の完全」を特に強く信じて聖化を求め、伝道活動に苦勞した長野県松代教会に赴任した折には、祈りと断食に専心するあまり健康を害す程であったという⁽⁴⁾。八九年からはおよそ四〇年間、青山学院神学部で基督伝・倫理学・心理学等の教鞭をとっている。また短期間に終わったが、九九年からは中田と共にホーリネス運動の機関誌『焰の舌』の共同編集人を務めている。

山田の著作は数多く、警醒社や教文館といったキリスト教出版の草分けから著書三〇余冊を上梓している。主たる著書は次の通りである。『聖靈感化論』美以教会雑書会社⁽⁵⁾、一八八八年、『嘉言類聚』メソヂスト出版舎、一八九四年、『軍人と宗教』メソヂスト出版舎、一八九五年、『メソヂスト監督教会信条義解』教文館、一八九六年、『基督教の心髄』教文館、一八九六年、『基督贖罪論』教文館、一八九六年、『エデンの花園』教文館、一八九七年、『猶太風俗志』教文館、一九〇三年、『何を乎基督教徒と云ふ』基督教書類会社、一九〇六年、『埃及聖地旅行談』教文館、一九〇六年、『山田先生説教集』警醒社、一九〇七年、『羅馬觀光記』白鳥斯文閣、一九〇八年、『基督教と現世生活』警醒社、一九〇八年、『眞の神』警醒社、一九〇九年、『基督伝』警醒社、一九一二年、『基督教綱領』日本基督教興文協会、一九一二年、『耶穌伝』警醒社、一九二四年、『信仰と教理』教文館、一九三〇年（没後出版された草稿集）。

山田の四〇余年の文筆活動を概観してみれば、初期にはメソヂイズム信仰の手引きや解説書が目立つ。特に重要なのは教会条例や讚美歌の翻訳に携わったことだろう。それまで中国宣教用の漢訳版を元にした即席の邦訳版が用いられていたが、日本語として極めて分かりにくかった。九〇年の年会で本多、J・ソーパーと共に山田が翻訳委員に任命され、語学力を發揮して邦訳作業の中心を担っている⁽⁶⁾。『メソヂスト監督教会信条義解』はその副産物であり、自力・他力といった用語も用いながら、「私解」として一般信徒のためにさらに平易にメソヂイズムの信仰箇条を解説した著作である。非信徒も念頭にキリスト者たる条件を論じた小冊子『何を乎基督教徒と云ふ』では個別の教会や宗派への固執が厳しく批判され、「頭脳」ではなく「心情」の刷新をもたらすのが「宗教の力」であるとされる⁽⁸⁾。そして所属教会や信仰箇条ではなく、イエスの生を理想とすることで精神を「一新」し、「神化」した人に与えられる「光栄ある名称」がキリスト教徒であることが強調されている。

一九〇〇年代に入ると、本稿で注目する二冊の聖地観光記『埃及聖地旅行談』、『羅馬觀光記』をはじめとして、ユダヤ教とユダヤ人の歴史・地理・自然・日常生活を網羅した大著『猶太風俗志』のようなキリスト教の母体となったパレスチナへの史的・地誌学的関心に基づく著作が目立つようになる。山田の著作の多くは内容・文体共に一般読者にも分かりやすく、イエスの生への具体的関心に貫かれている⁹⁾。長女夭折の悲嘆の中で書かれたこの時期の集大成である大著『基督伝』において、それは特に顕著である。同書「序言」で山田はキリスト教とはキリストが説いた「教義」ではなく、「キリスト自身の生活に外ならぬ」と述べる¹⁰⁾。したがって通常行われているような哲学的なキリスト学は「形而上のキリスト」に終始するもので、「普通の信者」には無益である。「肉体を取りて人となりたるキリスト」つまり「形而下のキリスト」の伝記的研究こそが一般信者に知識を与え徳を養うのである。こうした目論見から同書は「通俗的」なキリストの伝記研究を目指しており、そしてその準備のためにパレスチナへの聖地旅行があったことが述べられている。同書は日本人の手になるほぼ最初のキリスト伝でもあり、山田の助言を得てパレスチナを旅した蘆花は、同書の翌年出版の小西増太郎『聖地パレスチナ』に寄せた序文で、山田『基督伝』と小西の著書を聖地研究の「陳呉」と称している。

九〇〇頁以上に及ぶ『基督伝』ではイエスの事跡が編年体で叙述され、聖地観光で得られた実体験に基づく考察が随所で展開されている。ゲッセマネの位置や各国教会の勢力関係、ゴルゴダの丘の諸説の検討とゴードン將軍説の採用など、当時最新の歴史学・文献学の成果を踏まえた聖書考古学的考察はもちろんのこと、より体験的な地誌学的考察も開陳される。イエスのナザレでの生活を論じた部分では、イエスは単にナザレで暮らしたという意味でナザレ人ではなく、「其周囲の自然の感化」を受けた真性のナザレ人であり、そのようにイエスが生きたこと自体が「神の摂理」であるとされる¹¹⁾。ナザレを含むガリラヤ地方はパレスチナの中でも鄙びた地域であり、首府の人々からは「其風俗言語服装までも野卑なり」と嘲笑された。だがその分、荒涼とした他地域に比べてガリラヤには豊かな自然があり、「此広潤雄大なる光景は常にイエスの眼眸に映じ、其精神に深き印象」を与え、「ガリラヤの自然はイエスの精神を造つた」と結論される。

具体的・歴史的な知見を重要視する山田のキリスト教理解は後続の著作にも引き継がれる。『基督教綱領』では、「キリスト教は、聖書でもなければ、教会でもない」と断言され、やはりイエスが人間として過ごした生の知悉が強調される¹²⁾。関東大震災で『基督伝』が灰塵に帰したために書かれた『耶蘇伝』は、『基督伝』が「歴史的」にイエスの「外面的生活」を論じたのに対して、「成るべく耶蘇の事蹟を省き、時順の前後をも問わず、其意識を主となし、其思想の経路を辿り、成るべく内面生活を描かんとした」ものである¹³⁾。とはいえ同書は神学的論

考ではない。全く逆に、教会の教義は「事実を曲解する色眼鏡」として退けられ、キリスト教を生み出したパレスチナの思想的・文化的な文脈が「科学的」に究明される。同書の主眼は、キリスト教を「突発した新宗教」としてではなく、それまでのパレスチナの宗教的社会的
前史の後にもたらされた「成熟した果実」として位置づけることである。そしてイエスも「奇蹟的人物」としてではなく、「孔子やソクラ
テースの伝記を研究すると同様の」科学的方法をもって、同地域でその時代に必然的に生れてきた思想家として捉え返されるのである。

このように山田の著作からはイエスの生に対する徹底的な史実的・具体的関心が一貫して窺える。山田には「何となれば科学的研究を容
れぬやうな人物又は事物の世に存するとは到底承認出来」ず、イエス自身もキリスト教も非凡ではあるが断じて奇蹟的ではなく、ギリシャ・
ローマの思想とユダヤ教の弁証の結実として歴史的・思想的・文化史的に定位されるべきものである¹³⁾。そしてキリスト教とはイエスの具
体的な生活に他ならず、したがってそれは脱地域的・非歴史的には捉えられず、また捉えられてはならない。換言すれば、山田においてキ
リスト教とはパレスチナの風土民俗と分かちがたく結びついた場所化された対象なのであった。そしてその意味では、山田の聖地旅行は単
なる古跡の瞥見というだけでなく、キリスト教のフィールドワークと言えるような興味関心に裏打ちされていたと考えられるのである。

三 聖地体験における史性と詩性

著作一覧から分かるように、『羅馬觀光記』（以下、『羅馬』）は『埃及聖地旅行談』（以下、『聖地』）より二年遅い出版であるが、実際には山田は一九〇五年夏に日本を立ち、まず米國に渡っている。その後英仏を経て、日露戦争終結直後の同年年末にローマに到着し、およそ
一〇日間滞在する。そしてエジプトへと渡り、〇六年一月一日にパレスチナに向けてポートサイドを発っている。それ以降の詳しい旅程
は記されていないが、蘆花が『羅馬』に寄せた序文で〇六年三月に帰国した山田に旅の助言を求めたと記していることから、パレスチナ滞
在は一週間から一〇日間程度であったと推察できる。¹⁵⁾

『羅馬』自序によれば、同書は様々な場所で演説した草稿をまとめたものである。ローマを訪れた日本人は少なくないが、同地のキリス
ト教関連の古跡を紹介した書籍はなく、そうした動機から本書を出版するに至ったという。つまり、『羅馬』は宗教観光ガイドブックとし
て書かれており、「直接間接にキリスト教に関係あるもの、みにて、他は皆省」¹⁶⁾かかれている。『聖地』では先に指摘したようなキリスト教の

フィールドワークが旅の動機として明言される。キリストの人生の研究を書物だけではなく、「もし機会あらば自らパレスチナの地を踏み、キリストと血を同じうするユダヤ人の人情風俗を實見し、キリスト自身の眼を以て観察した自然の風光に接し、其宣教の際遍歴したる田舎や都会の生活状態を観察し、成るべく議論上のキリスト想像上のキリストを避けて実際のキリストを知りたい」という希望から同地を訪れたという⁽¹⁷⁾。そして帰国後、青山学院や各地の夏季学校などで度々旅行談を求められたことから出版したという。『聖地』でも誰もが行く「陳腐」な英米仏の旅行談は省かれ、聖書研究に裨益するエジプト旅行談が加えられている。

さて、このように宗教観光ガイド、聖地のモノグラフィとして書かれた両書であるが、そこには確かに否定的に見える感想が数多い。ローマ到着前からして英仏に比べてイタリアの鉄道が揺れるのは「其文明の程度の低い事を自白する」ものだと断言し、駅に着けば期待した荘厳秀麗な大都会ではなく「古臭い怪しき建物」の広がる「拝みたくとも拝みよのない雑風景」であると言いつち、チップを求めた駅の荷物係を「乞食」呼ばわりする⁽¹⁸⁾。「繁華の場所」を求めて市内を歩くも、裏通りの「不潔にして闇黒なる」様子に辟易し、市区改正で「帝国首府の外観」を保つ東京市に比べてローマの電車は「兇戯」の類であり、テヴェレ河を目測しては「我隅田河の半ばにも及ばぬやうに見え、」旅客の袖を絞らしむるのみ」だと嘆うのである⁽¹⁹⁾。

牧師の山田がカトリックの総本山たるローマに批判的なのは想像に難くないが、事情はエジプトとパレスチナについても変わらない。ラクダに乗るエジプト人を見かければ、「エジプト人の馬鹿なのは驢馬や駱駝に乗る為であると感じた彼等が世界の文明におくられて下等な生活を送る居るのは驢馬や駱駝の感化である」と決めつけ⁽²⁰⁾、「エジプト國は古代文明の墓である、今のエジプト人は其墓守に過ぎない、実に憐れむべき國民である」と総括する⁽²¹⁾。パレスチナへ向かう汽車で初めてユダヤ人を見た時には「或はイスカリオテのユダのような容貌だと云へば善いかも知れない、勿論私はユダを見たと言うのではないが、書にあるユダの容貌其儘である、書にあるヨハネのような容貌などは見たくともない、パレスチナに滞在中遂に一人もそんな顔を見た事がなかつた、容貌までも墮落したものと思はれる」とし、嘆きの壁で折るようなことをしているから容貌が陰気になると結論する⁽²²⁾。

大正教養世代のイタリア旅行を取り上げた美術史家の末永航は『羅馬』に言及し、山田の態度を「増長」「尊大」と評し、山田の感想は「イタリアへの奇妙な優越感に支えられたたならぬ非難」であり、「だいたいこの人は、古いものに価値があるなどと考える人間がいることさえ、

まったく思ってもみなかったようなのである」としている。⁽²³⁾そして、山田の「教養と人格の問題が大きい」とし、そもそもプロテスタントであるために、「『天主教』憎しのあまり、すべての藝術にも目を閉ざしてしまう」と結論するのである。⁽²⁴⁾しかし、こうした断罪はやや短絡的であるように思われる。果たして「古いものに価値を見出す」ツォリズムとはそれ程までに普遍的なあり方なのだろうか。また、山田の聖地体験のあり方は彼個人の知識や感性のみに由来するものなのだろうか。

末永は過去を「見るに値するもの」と洞察しない山田を非難する。確かに現代のツォリズムにおいて過去の表象が重要なツォリズム対象の一つになっていることに疑いはない。教会や古跡をめぐる、それらにロマン主義的なまなざしを向けることは近代ツォリズムの源流であるグラント・ツァーの頃から行われており、ツォリズムは「遺産産業」としての性格が極めて強い。⁽²⁵⁾だが、二〇世紀初頭の日本人プロテスタントである山田にとっては、過去の表象はそれだけでは見るに値するものではなかった。明治日本で最先端のプロテスタントイデオロギアを体得していた山田は、「古いもの」を現代とは全く異なる角度からまなざしていたのである。

本節ではまず、山田が聖地旅行において評価したものを手がかりにして考察を進めてゆきたい。末永の批判とは異なり、実際には山田は『羅馬』『聖地』の両書において随所で古いものに肯定的に言及している。サンピエトロ寺院については、その光を多く取りこんだ造りに他のカトリック教会にはない「陽気さ」を見出す。収蔵品にも感嘆し、「内部の装飾と云ひ、絵画と云ひ、美術の粹を蒐めたるものなれば、莊嚴の感に打れざるを得ぬ、天下の善男善女が遙る遙るこの寺院に詣でて隋喜の涙を注ぐのも無理ならぬことであらう」と褒めちぎる。⁽²⁶⁾バチカン美術館については、収蔵品は「天下の什珍で、拝んでも善い程の立派なものばかり」であり、「一つとして傑作ならざるはなく、唯嘆賞するばかり」であったとしている。カトリック特有の聖母をモチーフとした作品についても、それらは偶像崇拜であり、「真のキリスト教の性質を失ったものであると云はねばならぬ」とするが、「迷信は迷信として忌むべきものではあるが、迷信も一度美化された上は、実に立派なものとなり、彼是れと批評するのも勿体ないやうな気がする、迷信も美化される時は神聖なものとなる」として、やはり高く評価するのである。⁽²⁷⁾

とりわけ山田が心を動かされるのが殉教画である。殉教画は山田にとっては「絵画」ではなく、その現場に立ち会って目撃するような真実性を帯びており、「絵画としての美感を感じる余裕」がなく、「己の味方の殺さるるを傍観するやうな心地」がして「一種の不快」すら感

じている⁽²⁸⁾。そして山田は美術作品を通じた信仰奨励を説く。殉教画は無言の「大教訓、大説教」であり、迫害を恐れさせるよりも信仰を堅固にするのに役立つ。カトリックの「腐敗したる僧侶の読経や、機械的の祈祷や、形式的の説教などには何等の有難味」も感じないが、「名画の『インスピレーション』に至つては実に非常なもの」であるとし、「僧侶は死んで居ても、美術は生きて居る」と断言する。そして、「殉教画は信仰を奨励し、聖書の歴史画は史的心像を鮮明ならしめ、同時に聖書を読むよりも一層深く其教訓を心に印象せしむる力がある」として高く評価するのである。

聖遺物や宗教画がプロテスタンティズムにおいて批判的に受け取られることは言うまでもない。しかし、山田にとつては、聖書の史的理解を強固にするという点で信仰実践における効能が明らかであるため高く評価される。同様の例はコロシウム(十二章)やカタコンベ(十四—十六章)にも見られる。コロシウムでは、そこにしかないという鳥の鳴き声に「コロシウムで虐殺されたる信者の靈魂」の気配を感じ、「臆病なるが上に、尚幽霊存在説を信ずる」自分には恐ろしい場所だとしている⁽²⁹⁾。三章が割かれ最も仔細に語られるカタコンベは『羅馬』のクライマックスと言える。そこでも幽霊への恐怖から「闇黒の中で戦慄」しているが、「地獄も一度は必ず見て置くべき価値のあるものである」と読者に訪問を強く勧めるのである⁽³⁰⁾。こうした死や悲劇の表象に関わるいわゆる「ダーク・ツーリズム」に記述を集中させるのは『聖地』の特徴でもあり、逆に、そうした表象と直結しないベツレヘムのような場所については通り一遍の解説で済ませてしまう⁽³¹⁾。

『聖地』においては、学問的検討と共にとりわけ強い感情体験が表出しているのが聖墳墓教会(十九章)やゲッセマネの園(二七章)である。山田はまず、それぞれについて聖書考古学的に見て過去とは場所が違っていたり、後代に装飾や礼拝堂がつけ加えられていることを手厳しく批判する。だが、こうした批判の後、十分な「学理的証拠」を吟味した上で、必ず本来ゴルゴダがあった場所やゲッセマネのありし日の姿を特定し、そこで感情をほとばしらせる。聖墳墓教会については、当時最新の学説であったダマスコ門近くの岩山をゴルゴダの丘であったとするゴードン將軍説を採用する。山田が訪れた時には同地はムスリム墓地となっていたが何とか忍びこむ。そして「墓と云うても誠に粗末なもので、青山の墓地のやうに立派ではない、墓を見ても人民の貧乏な事が知れる」と言いつつも、「三本の十字架が目の前に彷彿」とし、十字架の下には涙に咽ぶマリアや槍を持ったローマ兵も幻視し、山田自身もヨハネと共に十字架の下にいる気がして、「一点の雲もなき晴天であつたが涙に目がくらんで」しまうのである。

山田は単に古いものや迷信的なものを批判するのではなく、史的真正性が確認されたものについては積極的に詩的想像力を働かせる。オリーブ山（二九章）では山路をあえて徒歩で行き、昇天堂や黄金に光るロシア正教会を批判しながらも、「イエスやその弟子等の常に通つた同じ道だと思へば苦しいながらも愉快」を感じる。さらに頂上からのパノラマを見ると、魂が天に上がるのを感じて「羽化登仙」の心地を味わい、ヨルダン川を見ながらヨルダン川が歌詞に含まれる讚美歌を歌い、「嬉しいのやら哀しいのやら何とも形容の出来ない感じがして、唯何となく泣きたくな」る。そして「世界にこんな景色が二つとあらうとは思はれない自然の風光の雄大快活に、歴史的連想が加はるゆえに、眺むる人の心に感ずる所は山の態や、雲の趣以外にある歴史的感興である」としている。⁽²⁹⁾

このように史的吟味の後の抒情という手順が山田の聖地体験の特徴として指摘できるのであるが、こうした宗教ツーリズム体験のあり方は近年指摘される聖地体験の多様化という主題の下に理解することができるだろう。つまり、観光客や他宗教徒といったその場所を聖地として指定する宗教に服さない訪問者が、聖地をどのように体験するかということであるが、山田の聖地体験においては、ローマやパレスチナというキリスト教聖地はまずは史的観点から再分節化される。そして、ある場所が真に体験するに値する場所として史的に確認されると、そこでは連想が十全に發揮され強い感情が生起する。こうしたあり方は、単に主知的観点から古跡の呪術性を批判する立場とは距離をとるものだと言える。殉教画の迷信性は批判されつつも、それが与える「史的心像」のゆえに最終的には聖書読解よりも高く評価されたことに見られるように、山田においては、史性と詩性の連動が強度ある聖地体験を引き起こすのである。

四 未来をまなざすツーリズム

このように個別の聖所については山田は史性と詩性の連動をもって体験していると言えるのであるが、本節では、彼の聖地旅行がそもそもどのような歴史理解と時代認識の下で遂行されたのかというよりマクロな点について考えてみたい。山田がローマやパレスチナを訪れたのは、数多あるキリスト教古跡の聖書考古学的真正性を吟味検討するためではない。やや結論を先取りして言えば、そうした古跡が暗示する世界史を予感するためであったと思われる。この点について考察を進めるためには、山田が呼吸した明治期プロテスタントイズムがそもそもどのような受容され、山田のキリスト教理解がどのような特徴をもっていたのかを確認しておく必要があるだろう。

先にも触れたように、山田の論著からはイエスの生への執拗なまでの具体的な関心が読み取れる。山田にとつてのイエスとは形而下において科学的に理解されるべき存在である。イエスの誕生は奇跡的・突発的なものではなく、時代の進展と共に当時のパレスチナにおいて必然的に招来されたものとされる。こうした山田のイエス理解が現世救済観として鮮明に叙述されているのが『基督教と現世生活』である。同書によれば、「現世生活の聖化」こそが「基督教の大目的」であり、正統なキリスト教信仰と現世生活の充実は何ら矛盾せず、むしろその「指南」となる。⁽³³⁾したがって、たとえば富と信仰も矛盾せず、「富貴を非難し、貧困を奨励」するのは全く間違っている。なぜなら、富貴の否定は「社会の進歩を妨ぐるのみならず、文明其物と衝突し、其結果社会の存在をすら危くするに至る」からである。⁽³⁴⁾山田はキリスト教は「一人の救霊」と共に「全社会の救済」も目的としており、⁽³⁵⁾慈善活動や矯風事業にも積極的に取り組まなければならないことを説き、正しいキリスト教信仰は現世生活を充実させ、さらにそれが社会進歩と文明の興隆を促すとするのである。

こうしたスペンサー流の社会進化論と現世肯定的な論調が山田の宗教史観の特徴だと言える。山田においては、宗教は人間社会の開化進展と共に進化する。そしてプロテスタンティズムはそうした展開の終局に位置づけられる最先端の社会改良思想であり、それは欧米に見られる物質的繁栄の精神的基盤に他ならない。このような山田の宗教史観から見れば、パレスチナとローマは、人間社会と宗教の進化の中で乗り越えられてきた「過去の舞台」に過ぎなかったと言えるだろう。山田にとつてはパレスチナが聖地なのは単にそこでイエスが生まれたかではない。「もしイエスがパレスチナに生れなかつたとすれば、果して我等が今日見るが如き廿世紀の文明があつたであらうか、恐らくはこの世界は今日の世界とは大に違つたであらう、廿世紀の文明を生み出す程の重大事件の起つたこのパレスチナをば世界の最も神聖な地と信ずるのは当然の事」なのである。⁽³⁶⁾パレスチナは二〇世紀文明を生み出したがゆえに聖地なのであり、キリスト教徒にとつてのみならず、「世界文明の研究をする人」にとつての聖地なのである。

ローマはパレスチナで生まれたキリスト教が最終的に国教とされ、その広大な帝国領土を通じて世界に伝播した段階の舞台である。前節で見たように、山田はとりわけ殉教に心を動かされるわけだが、それは単なる宗教的共感ではなく、殉教が表象する政治的意義が高く評価される。「今日羅馬府に遊ぶものは何人でも、キリスト教寺院の多きに驚くであらう、斯くまでキリスト教を盛ならしめたるは、血を流したる信者の信仰の力であらう、羅馬政府の権力を以てすらも、キリスト教を抑圧し得なかつたのは信仰の力の偉大なるを証明して余ありと

云わねばならぬ」というように、ローマはキリスト者の迫害に対する堅い信仰の勝利の物的証拠なのである。⁽²⁷⁾

しかし一方で、パレスチナやローマの過去は既に乗り越えられた段階であり、そこに留まることは現在においては文明的停滞に他ならない。山田がカトリックを非難するのは教義的観点からではない。「余は天主教の如き似て非なるキリスト教の滅亡を祈るものである、精神の自由と欧州文明の進歩の爲め、否世界文明の進歩の爲めに、其滅亡を祈る」のであり、そして現在の「伊太利の不振も亦天主教の存ずるが爲め」であると断じられる。⁽²⁸⁾ こうした点において、山田の聖地旅行は宗教ツーリズムである以前に文明主義的ツーリズムと呼べるような性格を備えていたと言えるだろう。現代のツーリズムの過去を甘美なものとなまざす傾向との対比で言えば、山田の文明主義的ツーリズムにおいては、パレスチナもローマも社会進化の段階で既に克服されてきたものに過ぎず、期待をもって訪れられる場所ではなかったのである。「羅馬」の最終章「余の所感」で論じられるのは、古跡とは他ならぬ「荒廢の跡」であり、精神的には「不良の影響」を与えることである。イタリアをはじめ、古跡を抱えるギリシヤやエジプトが再興の兆しを見せないのは古跡が与える「盛者必衰」という「心的作用」のためであり、たとえばフランスが現在ふるわないのも、パリ中心のアンヴァリッドにナポレオンの遺体を眠らせているからであるという。⁽²⁹⁾ こうした国々とは逆に、日本が同じような古跡をもたないことは「大なる幸福」であり、「我等の黄金時代は過去になくして将来にあ」り、いつの日か「極東に羅馬帝国が再興る、時代」を予感し、日本が「世界の活舞台に現はるゝの覚悟」を求めて同書は結ばれる。山田の文明主義的ツーリズムにおいては、古いものとは既に衰退した社会や国家に見られるものであり、決してノスタルジックなまなざしをもって讚美する対象ではないのである。

山田と同じような観点を示すものとして徳富蘆花の巡礼旅行記も挙げておこう。既に言及したように、蘆花は山田の助言を得て山田の帰朝直後にエジプトを経てパレスチナを旅している。そして『聖地』の二ヶ月後に『順礼紀行』を上梓しているが、同書ではやはり現今のパレスチナは零落しきつた場所として描かれている。蘆花は、ユダヤ人に関しては「嘗ては神の選民と誇り、幾多の預言者と果ては基督をすら爾の中より出しながら、爾は活ける信仰を失ひ、十戒の第一を破つて唯金にのみ平伏し、國を失ひ、到る所に辱しめられ、而して千載尚頑としてメシヤを待つとは何事ぞ」と切り捨てて⁽³⁰⁾。そして、エルサレム城外の古跡があまりに平凡退屈なのに驚愕し、城内は不潔だとして「一炬に焼かんことを欲」す⁽³¹⁾。ゲッセマネを訪れては「現実歩々に美しき夢を剥ぐ」と述べ、「所詮エルサレムは眼を閉ちて見物す可き所

也」と結論している⁽⁴³⁾。さらに蘆花は『羅馬』に寄せた序文で「自分はエルサレムに行つた、案の如くに失望した」と書いているが、文明主義的歴史観の観点からは、パレスチナやローマを訪れて失望することは当然の構えだったと考えられるのである。

パレスチナ観光において山田が最も心を動かされたのも先に触れたゴルゴダやオリーブ山のいずれでもない。それは「日本の使命」(二二章)で語られる在エルサレムの英国教会訪問時の出来事である。米國領事メレルの紹介で英国教会宣教師トムソンと知り合った山田は、ある日、事前に約束することなくトムソン邸を訪ねる。門を入ると建物の上で宣教師たち数名が歌うのが聞こえたが、その歌詞には「日本」という言葉が入っていたように感じる。「胸が躍り上がる」ようになりながら階段を昇つてゆくと、日本が歌われていることに間違いはなかった。

其歌は全く日本の使命についての預言のやうなもので、未だ日露戦争の起こらざる前に、否日清戦争すらも起こらざりし前からあつたとの事だ、実に不思議ではあるまいか、そして或る米人の作であるとの事だ、是は歌ではあるが、全く日本の将来の使命に関する預言である、この歌を耳にして私は覚え落涙したのである、それ故に宣教師に頼んで其歌を書き写して貰ふた、其譜までも書き写してそれは私の手元にあるが、此には其歌を英文のままに記載することとした、この歌を読んで心を動かさずには居れない、私はこの歌を神より賜はつたものと信じて持ち返つたのである⁽⁴⁴⁾。

「Beautiful Japan」(よつうの島) (Islands of the Morning) たる日本が朝鮮・清を救いへ導くことを歌い上げており、山田がこの時採譜したことで、その後日本で広く知られるようになった⁽⁴⁵⁾。この歌は、明治期プロテスタントに広く見られた進歩主義・文明主義に基づく近代国家日本への自負を鮮明に表現しているだろう。

プロテスタンティズムが国家主義・国策迎合主義へと収束した端的な例としては、熊本バンド出身で日露戦争戦勝や韓国併合をキリスト教精神の成果として支持した海老名弾正(一八五六—一九三七)、小崎弘道(一八五六—一九三八)らが挙げられるだろう。彼らにおいては、当時欧米だけに見られた個人の尊重、男女平等、社会改良は「欧米諸国の良心」たる「キリスト教の感化力によつて養成」されたのであり、キリスト教こそが「文明社会の真正の宗教」であつた⁽⁴⁶⁾。さらに重要な例としては、山田が十代の頃より師事し、山田の青山学院奉職後も校長の地位にあつた本多庸一を挙げねばならない。土肥昭夫は本多のプロテスタンティズム受容を「土族意識」と結びつけて次のように論じ

ている。

彼らは士族意識を抽象したり、これを否定し、克服する方法でキリスト教を受容しなかった。ではその士族意識とはどういうものであったか。「中略」当時の士族意識というのは、大義名分を重んじて、利害や愛欲にまどわされず、目上の人のために献身犠牲をいとわぬ心情であり、また天下国家を論じて、その経世済民をはかろうとする志であった。それは儒教的価値観によって裏付けられ、幕末よりはナシヨナリズム意識によって補強されたものであった。本多の場合はこういった士族意識がストレートにキリスト教につながり、きわめて高踏的なエリート意識を持つキリスト教を生み出した。これは多かれ、少なかれ、士族出身のキリスト教指導者にみられるところである。⁽⁴⁷⁾

自身も旧藩士の家に生まれた山田が呼吸していた明治日本のプロテスタンティズムとは、社会の進歩と改良に実効性のある近代国家の精神基盤として受け止められていた。没後出版された草稿集『信仰と教理』の一編「基督の王道」で山田は次のように説く。

大和魂も亦時代と共に進まねばならぬ。旧い日本は新しい日本となり、日本の日本が、世界の日本となつたからには、大和魂も亦世界的の広さを兼ね、ばならぬ。『旧来の陋習を破り、天地の公道に基くべし』との、明治大帝の御誓文に従ひ、国民の精神をも改造して、天地の公道に合致せしめねばならぬ。⁽⁴⁸⁾

そして、王道を後押しする推進力が「強者が弱者を助くる道徳」たるキリスト教だといふのである。このような進歩主義的歴史観と直結したキリスト教理解の下で行われた山田の聖地ツーリズムは必然的に文明主義的ツーリズムとしての性格を強く帯びていたと言えるだろう。そこでは、古跡や遺物に対してノスタルジックなまなざしが向けられることはない。それらは既に滅びて衰退した文明のみすばらしい痕跡に他ならない。山田の聖地ツーリズムにおいてまなざされるべきなのは来るべき時代に興隆する日本国家の将来であり、過去の痕跡ではなく、未来の予兆こそが聖地に探し求められたのではないだろうか。

最後に山田の文明主義的ツーリズムの興味深い対照として田中耕太郎（一八九〇—一九七四）のイタリア体験に言及しておきたい。東京帝国大学法学部長、第一次吉田内閣文部大臣、最高裁長官、国際司法裁判所判事など大正・昭和の政界で要職を歴任した田中は芸術への造詣の深さでも知られている。田中は内村鑑三の影響下での無教会主義を経た後に岩下壮一を代父にカトリックに改宗しているが、改宗直前

の一九二〇年代初頭にヨーロッパに遊学している。そしてその船中の図書室で田中が手にした本が『羅馬』であった。田中は蘆花の序文が付いた同書を「相当のものだと信用して読み始め」るが、すぐに呆れかえる。そして『羅馬』を批評にも値しない観光記として、せめてイタリアに対して「浪漫的な憧憬、あるいは少なくとも偏見のない好奇心位」は持つべきだとする⁽⁹⁾。

一方、自身のイタリア体験について田中は次のように記している。「私には政治や経済の世界は全然興味がなく、留学三年間この方面の新聞記事は全然読んだことはなく、一九二一年を伊太利で過ごしながら、ムッソリーニの名前や羅馬進軍の事実さえ知らなかった。宗教と芸術と哲学の世界こそ、人間を清め、高め、深め、人間に真の慰安と幸福をもたらし、世界人類を相互に結びつけるものであり、法や政治や経済などの及びもつかぬ遙か高い地位にあるものと思われた」として宗教と芸術の至高性を語り、政治や社会の問題との絶対的格差を断言する⁽¹⁰⁾。山田のローマ観光のわずか一五年後のことであるが、田中は「第一次大戦後の国民主義の勃興」を批判し、社会主義者であれインダの独立運動の指導者たちであれ、「クリスト教による社会改造を考えている自分とは全く別の世界に属する人々であり、話が合う筈がなかった」としている。山田と田中の対照はわずか十数年で近代日本におけるプロテスタンティズムの座が大きく変移したことを示唆していると思われる。

五 結論

本稿では山田寅之助のローマとパレスチナの聖地観光に光を当て、主に二つの観点から山田の聖地体験の読解を試みた。第一に、山田においては史性と詩性の連関がその聖地体験に強度と真正性を与えていることを指摘した。山田は単に反カトリック的な脱呪術的観点から聖地を批判したわけではなく、自らのやり方で聖地を史的に再分節化し、その上で、あらためてそこに強い詩性を読み込んでいた。したがって、殉教画やカタコンベといった一般にはプロテスタンティズムの観点からは排撃されるツーリズム対象も、山田においては信仰実践に有用なものとして高く評価されるのであった。こうした宗教ツーリズムのあり方は、近年論じられるツーリズム体験の多様化という主題の先駆となる事例として位置づけることができると思われる。

次に着目したのが、山田の聖地ツーリズムの背後にある文明史観であった。日本において明治維新と共に広がったプロテスタンティズム

は、単に私的生活の指針となる個々人の内心倫理というだけでなく、物質的側面も含めた社会や国家の繁栄を導く開化思想として受容された。プロテスタンティズムは文化や教養を裏支えするだけでなく、最も端的な意味での国家観や政治観を導く社会思想であり、明治期プロテスタンティズムの体得者であり宣布者であった山田の聖地旅行は現代の聖地ツーリズムとは全く異なる位相において体験されていた。山田にとって、ローマやパレスチナは宗教歴史遺産の宝庫として古いものを審美的に観賞する場所ではなく、近代社会の思想的支柱としてのプロテスタンティズムによって既に乗り越えられた文明の停滞した景色に過ぎなかったのである。本稿では以上のような山田のツーリズムを、しばしば過去へのノスタルジックなまなざしに裏打ちされる現代ツーリズムに対して、未来をまなざす文明主義的ツーリズムとして定位した。

山田の聖地旅行は、宗教ツーリズムとその体験が社会文化的な文脈と極めて密接に関わりながら生起するものであることを示唆している。現代からは奇異にも見える彼の二つの巡礼観光記は、明治日本における文明論・国家論としてのプロテスタンティズムの位相を活写したものと捉え返すことができるように思われる。

註

- (1) 伊東忠太建築文献編纂委員会(編)『伊東忠太建築文献』第五卷、五四六―五一頁。
- (2) 山田の略歴については山鹿旗之進「山田寅之助君の思出」(山田寅之助『信仰と教理』教文館、一九三〇年)を主に参照した。
- (3) 高畑美代子「イザベラ・バードに会った3人のクリスチャン学生と弘前教会・東奥義塾の活動」(『弘前大学大学院地域社会研究科年報』第二号、二〇〇五年)。
- (4) 米田勇編著『中田重治伝』中田重治伝刊行会、一九五九年、九二頁。山鹿旗之進「山田寅之助君」(青山学院五十年史編纂委員会編『青山学院五十年史』一九三二年)、四〇五頁。
- (5) 「美以教会雑書会社」「メソヂスト出版舎」のいずれも「教文館」以前の屋号。
- (6) 森岡清美『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会、二〇〇五年、四一〇―六頁。
- (7) 山田寅之助『メソヂスト監督教会信条義解』「序」、四頁。
- (8) 山田寅之助『何を乎基督教徒と云ふ』基督教書類会社、一九〇六年、一二―六頁。

- (9) 山田の語学力と性格を窺わせるエピソードとして『百萬円の遺産』(『読売新聞』一九〇六年一月二五日及び二八日)という新聞記事が興味深い。欧州とパレスチナへの聖地観光の帰途、山田はサンフランシスコの教会で演説を依頼される。「其燃ゆるが如き信念によりて聴衆を感動」させた演説会の終了後、聴衆の一人の老婆が面会を求め、山田は強引に彼女の家に連れて行かれ、老婆は自分の遺産を山田に受け取って貰いたいと言いつつ、山田はしきりに固辞するも結局強引に住所氏名を書かせられ、帰国後も折々に老婆から手紙が届いたという。
- (10) 山田寅之助『基督伝』警醒社、一九二二年、一—五頁。
- (11) 同書、七八—八三頁。
- (12) 山田寅之助『基督教綱領』日本基督教興文協会、一九二二年、一頁。
- (13) 山田寅之助『耶穌伝』警醒社、一九二四年、一—九頁。
- (14) 同書、三頁。
- (15) 山田の旅から二〇年後に発行された『欧州大陸旅行日程』(日本郵船株式会社、一九二五年)によればポートサイド／エルサレム間は約一週間の予定となっている。
- (16) 『羅馬』「序文」、一頁。
- (17) 『聖地』「自序」、一—二頁。
- (18) 『羅馬』、一六—七頁。
- (19) 同書、三七—四二頁。
- (20) 『聖地』、二〇頁。
- (21) 同書、七八頁。
- (22) 同書、一二四頁。
- (23) 末永航『イタリヤ、旅する心——大正教養世代のみた都市と文化』青弓社、二〇〇五年、四七—八頁。
- (24) 同書、二八八頁。
- (25) J・アーリ(加太宏邦訳)『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと旅行』法政大学出版局、一八六—二〇一頁。
- (26) 『羅馬』、五二頁。
- (27) 同書、五八—九頁。
- (28) 同書、六〇—二頁。
- (29) 同書、一一六—九頁。
- (30) 同書、一六二頁。
- (31) 同書、二五九—七四頁。
- (32) 同書、二二九—三〇頁。

- (33) 山田寅之助『基督教と現世生活』警醒社、一九〇八年、九―二三頁。
- (34) 同書、五二頁。
- (35) 同書、八七頁。
- (36) 同書、九七頁。
- (37) 『羅馬』、一〇九頁。
- (38) 同書、七九頁。
- (39) 同書、一九〇―一二頁。
- (40) 徳富蘆花『順礼紀行』警醒社、一九〇六年、五二―三三頁。
- (41) 同書、九九頁。
- (42) 同書、一〇九―一〇頁。
- (43) 『羅馬』「序」、三頁、傍点は引用者によるもの。
- (44) 『羅馬』、二〇七頁。
- (45) 山鹿、前掲書、四三四―四五頁。
- (46) 森岡、前掲書、六二―三頁。
- (47) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、一九八〇年、四四―四五頁。
- (48) 山田寅之助『信仰と教理』教文館、一九三〇年、三三―三頁。
- (49) 田中耕太郎『音楽と人生』勁草書房、一九五三年、一〇五―七頁。
- (50) 同書、一二二頁。

The Sacred Heart Teardrop of an Imperial Minister: Meiji Protestantism and Religious Tourism

OKAMOTO Ryosuke

The travels of Yamada Toranosuke to sacred places were the first instances of religious tourism in modern Japan and his records of traveling to Rome and Palestine influenced travelers who followed like Tokutomi Roka. However, these books are filled with defamation and abuse toward foreign people and society. As a result, Yamada has come to be seen as an ignorant and impolite tourist. In this paper we will reexamine the sociocultural contexts of his travel and discover the structure of Yamada's religious tourism experience. Yamada experienced holy places from two points of view: historical authenticity and poetic intuition. Moreover, we will reconfirm that the Meiji Protestantism Yamada lived was accepted as not only religious belief but also a historical view. In other words, Meiji Protestantism was tied up with social Darwinism and the Enlightenment thought that supported Western civilization. In holy places Yamada did not seek out the vestige of the sacred past. On the contrary, he detected the good omen of the brilliant future of modern Japan. Yamada's religious tourism reflected the unique arrangement of the religious and the secular in Meiji Japan.