

筑波大学博士（文学）学位請求論文

明治キリスト教の受容と変容

——浅田栄次の目を通して——

野崎 晃市

目 次

| | |
|--------------------------------|----|
| 序章 浅田栄次の生涯..... | 1 |
| 序 浅田栄次研究の方法と課題..... | 1 |
| 第一節 生い立ち..... | 6 |
| 第二節 キリスト教との出会い..... | 10 |
| 第三節 アメリカ留学..... | 13 |
| 第四節 青山学院神学部時代..... | 17 |
| | |
| 第一章 宗教と教育..... | 26 |
| 序..... | 26 |
| 第一節 新島襄..... | 28 |
| 第二節 福沢諭吉..... | 35 |
| 第三節 井上哲次郎と植村正久..... | 40 |
| 第四節 浅田栄次の「宗教と教育」..... | 53 |
| | |
| 第二章 谷本富批判 ——「耶蘇教駁議」を中心に——..... | 60 |
| 序..... | 60 |
| 第一節 谷本富の思想的位置..... | 62 |
| 第二節 「高等批評」と谷本富..... | 64 |
| 第三節 もう一つの「教育と宗教の衝突」..... | 70 |
| 第四節 谷本の思想の変化..... | 72 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| 第三章 『日本の花嫁』事件と婦人矯風会運動..... | 79 |
| 序..... | 79 |
| 第一節 婦人矯風会の設立..... | 81 |
| 第二節 『日本の花嫁』事件 | 85 |
| 第三節 『ジャパン・メール・ウィークリー』の批判..... | 91 |
| 第四節 海外から見た日本の女性..... | 96 |
| おわりに..... | 99 |
| | |
| 第四章 ユニテリアニズム..... | 104 |
| 序..... | 104 |
| 第一節 村井知至..... | 106 |
| 第二節 平井金三..... | 115 |
| 第三節 平井金三とフェノロサ..... | 125 |
| 第四節 浅田栄次とユニテリアニズム..... | 139 |
| | |
| 第五章 エスペラント ——一枚の写真に残された思想家たちの残像——.... | 150 |
| 序..... | 150 |
| 第一節 二葉亭四迷..... | 152 |
| 第二節 高楠順次郎..... | 157 |
| 第三節 大杉栄..... | 159 |
| 第四節 盲詩人エロシエンコ..... | 174 |
| 第五節 浅田栄次とエスペラント..... | 180 |
| | |
| 結論..... | 187 |
| 資料..... | 193 |
| 参考文献..... | 196 |

序章 浅田栄次の生涯

序 浅田栄次研究の方法と課題

明治時代のキリスト教史はこれまで当然の事ながら、組合教会やメソヂストあるいは長老派教会といった教会や教派の主要な人物、あるいはいわゆるミッション・スクールと呼ばれる教会関係者によって創立され運営された学校などの歴史を中心に語られてきた。

例えば、すでに古典的地位を占めているのが大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』¹である。大濱は個別の教会の徹底的な調査により信仰集団としての教会の財政問題や会員状況に注目し教会と地域社会の関係を明らかにした。また隅谷三喜男の『近代日本の形成とキリスト教』²は社会思想史的に明治期のキリスト者たち内村鑑三や植村正久や小崎弘道ととりあげ、日本が明治維新を経て近代国家として成立してゆく時代背景の中に位置づけた。通史としては高橋昌郎『明治のキリスト教』³がある。高橋はカトリックのみならずハリストス教会まで考察の対象に含めバランスの良い簡潔な通史となっている。

神学史としては熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』⁴が植村正久に師事した組織神学者らしく、日本の教会形成と神学の確立がいかにしてなしうるかという関心のもと日本の神学思想が語られている。また古屋安雄と大木英夫の共著『日本の神学』⁵は日本における神学の祖述ではなく、その逆に日本の歴史を神学の視点から解釈する試みを行うというユニークな試みのもとに日本史をキリスト教の立場から位置づけようとしている。

これらの研究の多くは研究者がキリスト教信者である場合がほとんどであり、自らの思想的出自を問う欲求や輝かしい文化的足跡を残した先達たちの偉業を回顧するという願いからなされてきたのも無理はない。しかし、近年のキリスト教史研究ではこうしたいわばキリスト教の「大きな物語」からは外れた周辺を探ることによって、これまで見落とされてきた明治期キリスト教の側面を明らかにしようとする試みがなされつつある。

例えば、マーク・マリズは『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』⁶において、これまで伝統的な研究では見落とされてきた日本に土着化したキリスト教、すなわち日本人によって変容させられ解釈しなおされたキリスト教の小教派に光を当てることによって日本における文化の受容という問題を明らかにしようとした。また森岡清美の『明治キリスト教会形成の社会史』⁷ではキリスト教の日本における土着化と文化変容の層を分析するに当たり、「地域社会」を研究対象とすることによって農村に残存している共同体とキリスト教の軋轢と定着の力動的な相互作用を明らかにしようとした。

もうすでに古典であるが、武田清子が『土着と背教』⁸の中で提示したキリスト教受容の五つの類型はいまなお多くの点で示唆を与えるものである。武田の五つの類型とは以下のようなものである。

- 一、「埋没型」は、キリスト教を日本の精神的伝統である神道や仏教に引き寄せて受容し、また積極的に天皇制や国家への忠誠を示そうとする。
- 二、「孤立型」は、西洋のキリスト教の神学や礼拝形式をそのまま純粋な形で保存しようとするあまり、日本的な生活態度を捨てようとする。
- 三、「対決型」は、日本の精神的伝統と真っ向から対決し、日本の神道における多神論や国家主義を批判の声を挙げてゆく。
- 四、「接木型」は、日本の精神的伝統の中で評価できる部分を見つけだしキリスト教を接続しようとする。
- 五、「背教型」は、キリスト教受容の際に抱えた矛盾や偽善に耐え切れずキリスト教を捨てることを宣言したり教会から離反していく。

いうまでもなく多くのキリスト者はこれらの類型にきっちりと当てはまるわけではなく、いくつかのタイプの混合であったり、同じ人物が思想の変化のために時期によって類型を異にしたりする場合が多々ある。さらに、日本の場合には青年時代にキリスト教に触れて近代思想の媒介を果たすものの、改心して信仰者となるには至らずキリスト教をいわば「卒業」してゆく「くぐり抜け」と武田が呼ぶ類型がある。またキリスト教を当初から信仰の対象として受容するのではなく文化的な教養の一部として取り入れるために学び宣教師からの援助を得るために接近するいわば「利用型」や、仏教僧侶が教敵を論難するためにキリスト教神学を学ぶといった場合のような「反発型」といった類型も考慮に入れられるべきだと考える。これらの人々のキリスト教受容の仕方は武田の五類型からはみ出すが、やはり一種のキリスト教の受容の仕方あるいは反応であって、キリスト教の影響が彼らにも反映する場合が少なくないからである。

これまでの明治キリスト教史では武田の「背教型」や「くぐり抜け」と呼ばれる類型、またこれらの類型からはみ出る「利用型」や「反発型」といった人々を取り上げられることはほとんどなかった。なぜなら当然彼らはキリスト教に躓き離れていたり、あるいはキリスト教にとっては思想的な周辺に位置したりするのであるから信仰者にとっては魅力のある人物では必ずしもなく、彼らがつまずいて離れた後にはキリスト教への激しい批判者となることすらあるからだ。しかし、なぜ彼らが離れていったのかあるいはキリスト者

とならなかったのかを問うことは無意味ではなく、かえって彼らのほうがその時代の思想的危機やキリスト教神学の矛盾と思われる点などを感じ取っていた場合もある。彼らの思想の営みに光を当て彼らが拒絶した文化や伝統の虚飾を剥ぎ取ることによって、かえってその奥にキリスト教の本質や普遍性を見出すことができるのではなかろうか。鈴木範久は『明治宗教思潮の研究：宗教学事始』⁹のなかで、明治の宗教思想において大きな影響力を持ちながらその後の教派の衰退のためにこれまで充分研究されてこなかったユニテリアンや自由キリスト教に光を当てた。しかしこの研究も相当に大雑把な見取りをつけたにとどまり、その細部にわたる検討がなされたわけではない。

我々はこうした従来の研究では見落とされてきた明治時代のキリスト教の挫折した人々に注意を向けて、そこから近代におけるキリスト教の思想的課題が何であったのかを問うていきたい。彼らはその課題に対する回答を出すことにあるいは挫折し失敗したかもしれないが、キリスト教という外来文化の受容と変容における近代日本に特有の問題の所在すなわち「躓きの石」がどこにあったのかを明らかにする助けとなろう。それは明治のキリスト教がもたらした教育や文化面での功績という「光」の面だけではなく、近代日本のキリスト教会が抱えた矛盾や偽善といった「影」の部分を見つめなおす作業でもある。さらにキリスト教が受容された場合でも、そのキリスト教理解は固定したものではありえず周囲の状況や思想の変化によって変容していくものである。キリスト教理解の変容がどのように起こりなぜ起こったのかという問題を解明するには、ある個人のキリスト教の受容と変容を丹念に追跡し記述していくことが最も効果的であると思われる。

さてダンテが『地獄編』で地獄の案内者としてベアトリーチェを必要としたように、我々にも明治キリスト教の受容と変容における「影」の部分の案内者が必要であろう。我々はその案内役として浅田栄次という人物の視線から、明治キリスト教の「影」の部分を見つめてゆきたい。なぜ浅田栄次という人物をえらぶかという質問については、私自身の研究軌跡を語ることで回答に代えさせていただきたい。

2001（平成13）年8月1日、東京外国語大学府中キャンパス内において浅田栄次博士顕彰碑除幕式が行われ、同時に図書館で浅田栄次資料展示会が行われた。除幕式当日には東京外国語大学関係者、浅田家遺族、徳山市関係者、エスペラント協会代表、さらにシカゴ大学からも代表が出席し、シカゴ大学総長からの祝辞が伝えられた。当時私は恩師であり学長であった中嶋嶺雄先生から『東京外国語大学史』の編纂に加わるようお誘いを受け東京外国語大学大学史資料室に勤務していたことから、この浅田栄次資料展示会の運営を任

せていただくことになった。東京外国語大学では長らく正史と呼べるようなものがなく浅田栄次についても忘れられていたが、東京外国語大学の第三代学長小川芳男は大学史の編纂を呼びかけ資料の収集を行い、小川芳男他編『英語教授法辞典』（第2版、1982年）では浅田栄次が二ページあまりにわたって紹介された。これを機に東京外国語大学関係者の間にも浅田栄次が認知されるようになった。さらに1999年に同大学独立100周年記念として発行された『東京外国語大学史』を期に浅田栄次再評価の動きが高まった。私はこの『東京外国語大学史』の編纂に携わり、その後も引き続き大学史資料編全三巻の編纂に携わった。その際に浅田栄次の資料に直に触れご遺族とお会いした経験が、私を浅田栄次と明治のキリスト教研究へと動かすきっかけとなった。

浅田栄次には大きく分けて二つの側面がある。すなわち旧約聖書学者またはキリスト者としての面と、英語教育者としての面である。浅田栄次のこうした業績は長年にわたり正当に評価されてこなかった。しかし、近年になって英学史の分野では再評価の動きが高まってきている。英語学者としての浅田栄次にいち早く着目したのは、1960年『昭和女子大学近代文学研究叢書第15巻』所載の論文「浅田栄次」で、浅田の伝記が簡潔ながらもまとめられており、参考資料のリストが充実している。

また浅田栄次の研究に最も基本的かつ不可欠の資料として『浅田栄次追懐録』が挙げられる。これは浅田の死後、妻のみか子が編集し、1916（大正5）年に発行されたもので、第二節で挙げた浅田と交際があった人々の多くが文章を寄せている。この資料は東京外語会有志により1996年に復刻された。東京外語会による『浅田栄次追懐録』復刻運動の中心となったのは、1928（昭和3）年に東京外国語学校英米語学科を卒業し、明治学院大学教授などを務めた皆川三郎、日本大学元教授の椎木治男らであった。基礎資料としては東京外国語学校での浅田栄次の教え子で、後に東京外国語学校英語教授となった片山寛編集の1916（大正5）年『浅田先生遺稿 英文日誌』¹⁰がある。この本には浅田栄次の英文日誌1904年から1907年の一部が英文と翻訳が対照させて載せてあり、巻末には英文の注釈が付けてあって英語の教材としても使えるようになっている。

また浅田栄次の故郷である周南市では、地元の高校英語教師で英学史研究者でもある河口昭氏が、1988年11月に浅田栄次の二男浅田斐彦を訪問した際に浅田の遺品を700点余り発見した。さらにそれらの遺品は、翌年1989年6月30日より徳山市立美術博物館などで「浅田栄次資料展示会」として公開された。1995年には『徳山大学総研レビュー』¹¹で浅田栄次の特集が生まれ、シカゴ大学教授ナジタ・テツオ、広島市立大学教授松村幹男、

明治学院大学元教授皆川三郎、河口昭、浅田栄次ひ孫の岡真らが寄稿した。ただし、これらの動きは主に英語学者としての浅田栄次に注目したものであった。たしかに英学史などの観点からは英語教師としての浅田栄次の研究も非常に興味深いものとなり得るが、それらに関しては筆者もスタッフとして編纂に加わった『東京外国語大学史』¹²に詳しいので、この論文では取り上げない。

浅田栄次のもう一つの側面、すなわち旧約聖書学者、またキリスト者としての浅田栄次にはこれまでほとんど注意が払われてこなかったといえよう¹³。浅田は日本における聖書学史の中ではほとんど忘れられており、『キリスト教人名辞典』¹⁴でも浅田栄次は英語学者として紹介され、旧約聖書学に関しては「言語学的論文がある」としか触れられていない。わずかに海老沢有道が『日本の聖書』¹⁵で浅田栄次がシカゴ大学在学中に『六合雑誌』に寄せた論文「和訳聖書訂正の必要」に触れており、やはり海老沢が編集委員長を務めた『日本キリスト教歴史大辞典』¹⁶の浅田栄次の項でも同様の記述がある。しかし、これらは比屋根安定の『明治以後の基督教伝道』¹⁷などに見られる記述を踏襲したにすぎない。聖書学史の観点から浅田栄次を扱った数少ない論文の一つに、左近義慈「左近義弼とその時代」¹⁸がある。この論文では明治時代の聖書学者として最初期にあたる人として、湯浅吉郎（半月）・浅田栄次・今井寿道・落合吉之助・青木澄十郎の五人が挙げられ、特に第二期に属する左近義弼に影響を与えた人物として、湯浅吉郎と浅田栄次が紹介されている。しかし、いずれも浅田栄次の神学思想や時代背景にまで踏み込んだ論文ではなく簡単に紹介されているに過ぎない。近年ようやくシカゴ大学図書館東アジア図書部門に勤務していた奥泉栄三郎を中心に聖書学者としての浅田再評価の動きが高まり、奥泉氏は浅田の博士論文を復刻して2001年に出版し聖書学者また神学者としての浅田栄次にもようやく注意が向けられてきたといえよう。

浅田栄次が聖書学史からほとんど忘れられてきたのは、浅田栄次が思想的には神学に志しながらそれに挫折し、十分に意味ある思想的発展を必ずしも遂げることのできないままキリスト教史から消えていった人物だからである。それゆえ彼の思想自体は明治キリスト教史において影響が大きかったわけではないし、彼は多くの重要な場面で発言せずに沈黙しており魅力のある思想を展開したとはいいい難い。しかし逆説的にも彼の視点から見たキリスト教史というものは、これまでのキリスト教史が切り捨ててきた部分あるいは触れることを避けてきた部分を見つめる作業になるであろう。それは必ずしも輝かしい「光」の部分ではなく、彼と同様に信仰の変容や挫折によって思想的に彷徨しある場合には躓いて

挫折してゆくキリスト者たちの「影」の部分である。本論文では浅田の周囲の交友関係を中心に明治時代の宗教思潮の「影」の部分を描くことに努めた。

そこで私は浅田栄次の手紙、日記、辞令、メモなどの資料、それらの資料の多くは未だ研究が手付かずのまま浅田の故郷である山口県周南市立中央図書館に眠っていたが、それら紙切れになぐり書きされたような文書が大半を占める資料と格闘せねばならなかった。さらに、彼の周囲には既存の宗教思想への懐疑によってあるいは教団から排除され、自分から離脱して宗教思想を模索したものの十分にそれを果たせなかった人々の群像がある。彼らの思想的営みは今までの宗教思想研究では十分に明らかにされてきたわけではなかったし、彼らの存在自体ほとんど知られないままに忘れ去られてきた。彼らの思想的営みを忘却のかなたから呼び起こし、その意味を歴史的に位置付ける作業は決して容易な作業ではなかった。にもかかわらず、彼らを忘却のかなたから呼び起こし彼らの軌跡をたどることは以外にもこれまでの研究の主流を占めてきた「大きな物語」では捕らえられなかった問題群を我々の前に提示することになった。

この論文の目的は浅田栄次を中心として、彼を巡るキリスト者たちの挫折と躓きの原因に深く沈潜していくことによって、あくまで浅田栄次という個人の視点から出発しながらも、そこから逆に照射することによって明治時代のキリスト教の受容と変容の「光と影」を明らかにすることにある。しかし本論に入る前にまず我々の案内役である浅田栄次とはいかなる人物であるかを紹介しておこう。

第一節 生い立ち

浅田栄次は 1865 年 5 月 22 日（旧暦で慶應元年 4 月 28 日）防州花岡村（現在の山口県下松市花岡）の外祖父上原勘兵衛の家で父浅田平作、母浅田すみの中に長男として生まれた。ただし育ったのは都野郡徳山村（現在の徳山市川端町一丁目付近）である。1866（慶応 2）年 6 月には第二次長州征伐の幕府軍と長州藩の戦闘が起り、徳山藩も宗家の長州藩と協力して幕府軍と戦った。これに敗れた幕府は 1867（慶応 3）年 10 月 14 日に大政奉還、同年 12 月 9 日には王政復古の大号令が発せられた。このように浅田栄次が生まれたのは徳川幕府と古い封建秩序が崩壊し、明治の新体制が幕を開けようとしていた時代であった。

浅田は小さい時から武士の子としての教育を受け、四、五歳になると父親から漢籍の手ほどきを受けた。浅田は七歳になると藩校の興讓館に入学し、漢学と習字の教授を受けた。浅田の所蔵本からこの少年時代に習ったと思われる漢籍を挙げると『礼記正文』『新刻改正

論語』『孟子』『毛詩正文』『古文尚書正文』『大学章句』『中庸章句』などがある。しかし、この興讓館は1871（明治4）年9月に廃校になり、その後徳山小学校と改称され、1872（明治5）年8月の「学制」頒布により桜馬場小学校、さらにのちに岐陽小学校と改称した¹⁹。このころ父親の平作は武士をやめて商売を始めようとしていたところで経済的には困窮していたが、浅田を1872（明治5）年に旧興讓館の校舎にできた桜馬場小学校（後の岐陽小学校）に入学させた。

明治期キリスト者の多くは武士の子供として儒教的素養を身につけていたが浅田も例外ではない。少年時代に習得した儒教的素養について、浅田は後に「神の道具としての儒教と仏教」²⁰と題するアメリカでの英語演説のなかで回顧して次のように述べている。

ギリシャやローマの賢人たちの教訓に比較しても孔子の著書の一般的性格は良いものであり、彼らの生活する社会に適応させる面で非常に実践的性格を有する点においては、西洋の哲学者たちに勝ってさえいる。……私は四歳のときに学校に送られ、人生で最初に読んだ本は小さな儒教の本であった。先生はそこから子ども示すべき「孝」について教えた。私は数学や地理や歴史や他の学科を習う前に、長い間多くの偉大な道徳的教えを受けた。……孔子は神と来世については何も教えなかったが、しばしば天について語った。それは彼にとって純粋と正義と普遍と永遠と不朽の理を意味しており、この理は善のためのもので悪に反するものであった。こうして私は幼い頃に、人間よりも強く賢い至高の存在という観念を持ったことがわかる。

浅田はこの文章において、孔子が東洋において占める位置を西洋におけるキリスト教以前のギリシャ・ローマの哲学者と比較し得るとの評価をくだしている。さらに後に浅田は孔子のいう「天」や「理」という概念を、キリスト教の「神」の概念と結び付けて理解したことがわかる。浅田は続く回顧の中で、幼少時にこの「天」をどのように考えていたかを示すエピソードを語っている。浅田が10歳ごろのことであったが、森に野草を摘みに行くと木下に外套と傘を置き、戻ってみると傘がなくなっていた。そこで浅田は至高の存在である「天」に向かって傘が見つかるように祈祷した。浅田はこれを幼少の頃から儒教によって神の概念に近い存在について知っていた証拠として述べている。浅田にとって儒教のいう「天」とは、キリスト教の神概念に近いものとして理解されていた。さらに浅田は儒教の道徳的実践の努力が、キリスト教で言う「罪」の観念に結び付けられていく過程に

ついて次のように述べている。

私が13歳頃のことであった。私は自分の生活が罪と不順に満ちていることを深く感じて、涙なしには儒教の書の一行をも読むことができなかった。わたしは良い子になろうと勤めたが、いつも失敗した。私は全ての悪を避けようとしたが、成功したことはなかった。こうして私は自分の意志の力の弱さを感じ、天の超人間的助けを求めることに決めた。私は自分の願いを書き、罪と欠点を告白し、自分の純粹、正義、完全たらんとする願いを書き、心と思いを強めてくれるよう天の助けを求めた。わたしはこの誓願書を持って歩き、静かな場所に出て行ってはそれを開き、草の上に座って天に祈った。私はこれを読めば、天は自分の祈りに答え自分を清めてくれるものと信じたが、なおも罪の奴隷であった。学校にいる間に、寝る前に時間をとってその日に行った普通でない事、普通でない言葉、普通でない考えについて書き留めることにした。私が何かよい事やすばらしい事について書くことができたときには、私の良心は喜びと幸福を感じ、次の日には何かもっと良い事を書こうと思った。しかし何か悪いことや不快なことについて書くと、私は良心が強く咎めて次の日からはこのような暗い罪が無い様にしようと思った。私はこうすることが儒教的な完全な人間になる方法であると信じていた。しかしそれは私を罪から清め、罪を犯させないようにする十分な力ではなかった。……孔子は確かに優れた道德の教師ではあったが人間に過ぎなかった。孔子は我々が不完全で不純であることを教えたが、どのように完全と清さを達成するかについては教えなかった。

浅田は幼少時より日記をつける習慣を持っていたようであるが、日記の中で自己の欠点を反省する習性が自己の努力による道德的向上の限界を感じさせた。こうした道德的限界を自覚させる儒教的教育は、後にキリスト教でいう原罪の概念へと置き換えられるのである。このように浅田は「神の道具としての仏教と儒教」という文章の中で儒教的道德観念に対して高い評価を与え、キリスト教に到らせる準備段階としての意味を付与している。この論文の中で浅田は儒教的概念については自己の幼少期の体験を交えて語る一方で、他方の仏教についてはインドの偉大な哲学として紹介しているものの自己の体験については語っていない。このことは浅田の生家において仏教的影響が比較的少なかったことを物語っている。

儒教的教養が後の浅田に他の面で影響した可能性をさらに探るならば、浅田の蔵書リストの中の『斉藤拙堂文集』六巻を挙げることができよう。斉藤拙堂（正謙）は1797（寛政9）年生まれで、浅田の生まれた慶応元年に死去している。津藩に仕えた儒者で頼山陽に学び、藩校の有造館の第三代督学を勤めた。拙堂は洋学にも理解を示し、世界の地誌や軍備を叙述した『地学挙要』『魯西亜外記』などの著作もある²¹。『斉藤拙堂文集』において拙堂は中国古典に対する綿密な考証を展開しており、その中でも老子の実在性について考証した「老子辨」は後世の研究者より高く評価されている²²。この中で拙堂は司馬遷の老子に関する記述に疑問を提出し、老子がもし実在していたとするならば孟子以後であろうと年代を詳細な検証により計算している。このような中国古典に対する合理的方法を用いた考証は、浅田が後に基督教の『聖書』を研究するために学んだ「高等批評」の方法と類似している。浅田は日本における中国古典研究の中に、すでに綿密なテキスト・クリティークの方法と精神を発見していたといえよう。

浅田は1877（明治10）年には小学校を卒業したが、現在のこされている卒業証書によると同年3月付で桜馬場小学校卒業の証書が学区取締渡邊三蔵の名で、また同年10月9日の日付で下等小学第二級卒業の証書が岐陽小学校から出されている。1880（明治13）年2月に浅田は小学校の授業生をやめて、洋学すなわち英語を学ぶため山口中学校に入学した。

浅田は山口中学を半年ほどで去って1880（明治13）年9月広島中学に入学した。広島中学校は1874（明治7）年に広島外国語学校として設立され、全国八ヶ所に作られた外国語学校の一つで1874（明治7）年12月には広島英語学校、1877（明治10）年には広島中学校と改称した。しかし浅田はこの広島中学校をたったの四ヶ月でやめることになる。その原因となったのは入学してすぐに生徒の間で起こった教頭大山某の追放運動であった。演説討論をこのむ浅田は生徒代表として数名とともに校長にこの件について抗議し、聞き入れられず遂に退校を命じられたのであった。

1881（明治14）年3月に浅田は京都府京都中学校に入学し、同時に英語の勉強のため、英語教師で当時正護院に住んでいたアメリカ人チャールズ・ヘンレー・ボールドウィン（Charles Henry Baldwin）のもとに通った。このボールドウィンの下では、後に東京外国語学校で浅田と親密な関係を結ぶ高楠順次郎や平井金三も学んでいる。しかし、高楠順次郎が京都の西本願寺設立の普通教校で学んだのは1885（明治18）年から1889（明治22）年であるから時期的には浅田と重なってはいない²³。

第二節 キリスト教との出会い

1884（明治17）年2月、浅田は東京英和学校（後の青山学院）に入学した。浅田がこの学校に入学したのは官立学校の試験のために英語を宣教師から学ぶことが目的であって、キリスト教信仰によるものではなかった。しかし、浅田がキリスト教に興味を持ちはじめたのはこの学校に在学中のことであった。

1873（明治6）年6月11日には米国メソヂスト監督教会が日本へ派遣した最初の宣教師ロバート・マクレー（Robert Samuel Mackley）が横浜に到着した。マクレーと共に宣教師として派遣されたジュリアス・ソーパー（Julius Soper）は、岩倉具視の遣外使節団と共に渡米した津田梅子から父親津田仙への紹介状を渡され来日した。津田仙はウィーンの万国博覧会に出席し、そこで各国語の聖書が展示されているのを見てキリスト教への関心を高めていた。津田仙は1875（明治8）年に、ソーパーから洗礼を受け「学農社農学校」を設立した。1878（明治11）年にはやはり津田仙やソーパー等により「耕教学校」が設立され、1881（明治14）年には元良勇次郎や和田正幾等を教員に加えて「東京英学校」と改称した。一方マクレーは1879（明治12）年横浜に「美会神学校」を設立し、神学科の最初の入学生は後に浅田とも親交を結ぶ山鹿旗之進、山田寅之助ら五名であった。これらの学校は1883（明治16）年青山の地に「東京英和学校」として統合され、これが後に1894（明治27）年に「青山学院」と改名する。

東京英和学校はメソヂスト教会系のミッション・スクールであり、1883（明治16）年9月に在米の牧師ジョン・ガウチャー(John Franklin Goucher)の個人的資金提供などにより青山に開校した。教師には1879年に横浜で開校した美会神学校の校長として来た宣教師M.S.ヴェール（Milton Smith Vail）の妹ジェニー・ヴェール（Jennie S.Vail）やJ.O.スペンサー（John Oakley Spencer）などメソヂスト・エピスコパル教会の宣教師が就いていた。スペンサーは、ニューヨーク州シャーバーンのシャーバーン・アカデミーなどで教育に従事した後、1883（明治16）年に宣教師として来日し、1899年まで青山学院で教鞭を執っていた。J.O.スペンサーとジェニー・ヴェールは青山学院や神田教会などで晩年まで浅田と交際を続けた。浅田の1909年3月20日の日付で書かれた青山学院拡張のための寄付を訴えた英文のなかで、キリスト教との出会いについて浅田は次のように回想している。

私はこの極東の島で生まれ、全くキリスト教の影響の圏外にあった。若い時には家族礼拝など知らなかったし、町にはキリスト教の教会もなく、また説教を聞く機会もなか

った。私は東京英和学校——青山学院は以前そう呼ばれていた——に入学して初めてキリスト教と接触した。わたしはこの学校に英語を学ぶだけのために来たのだが、それは英語以上の何かを学ばせてくれた。教育を通して、より正確に言えば本を通して、私は他のどんな手段によるよりもキリスト教について学んだ。……その後、私は聖書を冷静な目で、批判的に、むしろ欠点を見つけようと読んだ。しかしルカの福音書二三章三四節の主の言葉「父よ彼らをお許し下さい。彼らは自分が何をしているのか知らないのです」という言葉を読んだ時に、私の心は震え「この精神こそキリスト教だ」とつぶやいた。²⁴

東京英和学校で受けたキリスト教の信仰は深く浅田に影響を与え、東京英和学校卒業後も毎週日曜日には英語の勉強もかねてジェニー・ヴェールの聖書研究に参加した。そしてマクレーからキリスト教の本を渡されてからまだ一年も経ないうちに、1884（明治17）年クリスマス間近の12月21日に洗礼を受け、神田美以教会に所属した。そして浅田は終生このメソヂスト教会系の学校で知った信仰を持ち続けることになる。札幌バンドに洗礼を施したメソヂスト教会宣教師のM.C.ハリス（Merriman Colbert Harris）は、浅田とキリスト教の出会いについて「彼は学生時代に青年の救い、すなわち主イエス・キリストに出会った。これが彼の人生にとって最大の出来事であり、これが彼を深く動かし人生設計を変えさせた。……青山学院は彼のような生徒を持ったことを誇りに思う」と述べている²⁵。

しかし、浅田が東京英和学校に在学した期間は二ヶ月ほどにすぎない。浅田は1884（明治17）年4月に工部大学校の試験を受けて官費生として入学する事になる。工部大学校は工部省の管轄にあった学校で、予科二年本科四年合計六年の学校であった。この学校は伊藤博文と山尾備三によって出された「工部学校建設の建議」に基づいて設立された工学寮に発し、1877（明治10）年に工部大学校となったが設立当初より長州閥の影響が強い学校であった。工部大学校は校長と少数の日本人職員を除いて大部分が外国人教師によって教えられており、その教師たちはほとんどがスコットランドやグラスゴーの大学の出身であったため、学生の教授法から衣食住や寄宿生の待遇にいたるまで英国式でおこなわれた。

浅田がキリスト教を学びはじめたのは英和学校時代であるが、最も影響を受けたのは工部大学校で英語教師をしていたディクソンからであった。ジェームス・M・ディクソン（James Main Dixon）はスコットランド出身でエディンバラ大学やセント・アンドリュース大学で英文学を修めた。先に工部大学校で教えていた兄のウィリアム・ディクソン（William

Gray Dixon)と入れ替わりで1880(明治13)年から工部大学校の英語教師となり、後には帝国大学文科大学で夏目漱石や岡倉由三郎を教えた。ディクソンの父親は牧師で兄弟ともにキリスト教信仰にあつく、兄のウィリアムも離日後は牧師となりニュージーランドの長老会教会議長などを務めた。ディクソンはメソヂスト監督教会に所属し1900年にはメソヂスト教会の監督ナフタリ・ルコック(Naphtali Luccock)と共著で”*The Illustrated History of Methodism*”を出版している。この書の中でディクソンはかつての教え子である浅田について誇らしげに「青山学院の初期の卒業生浅田氏は現在青山学院神学部教授である。彼は帝国大学を卒業した後シカゴ大学へ進み1893年に大変な栄誉と博士号を取得した」²⁶と書いている。またディクソンにはメソヂスト関係の著述として、“*Life of John Wesley*”(Tompson, St. Louis. 1902.)がある。

ディクソンは日本でも「東京第一演説」と題してキリスト教擁護の演説を行っている。「第一東京演説」はキリスト教を進化論やスペンサーの哲学から擁護するため、1883(明治16)年1月6日より4月14日まで東京木挽町にある明治会堂において、カナダ・メソヂスト教会の宣教師チャールズ・サミュエル・イビー(Charles Samuel Eby)、東京帝国大学の工学教師ジェームス・アルフレッド・ユーイング(James Alfred Ewing)、東京工部大学校英語教師のジェームス・メイン・ディクソンを講師として開催された一連の公演である²⁷。この講演には英国公使ハーリー・パークス(Harry Smith Parkes)や米国公使ビンガム(John Armon Bingham)も出席し交代で司会に当たった。

ディクソンの講演は「基督教と歴史の関係」という題で行われた²⁸。この中でディクソンは一種の歴史哲学を展開し、歴史発展により「道徳の一致」と「貿易上利益の平等」²⁹が帰結されるとトクヴィルを援用して論じる。そしてこの発展を導くのに最も力があつたのは歴史上の証拠によればキリスト教であると結論する。さらにディクソンはオーギュスト・コントの三段階発展説、すなわち人の思想は神学から形而上学を経て実証科学に至るといふコントの説を批判する。ディクソンは実証科学のみをもって満足し宗教を顧みない者が道徳的退廃を示すのはなぜかと問いかけ、コントの説に疑問を呈している。さらにディクソンはローマ史家ギボンのローマの衰退の原因はキリスト教であるという説に対してルナンの言葉を引き、人間の進歩と共に宗教は滅せずかえって盛んになるだろうとの言葉で講演を締めくくっている。

浅田はたびたびこのジェームス・ディクソンの家に行き、集会を開きキリスト教の説教をした。また一時は小石川の茗荷谷にあったディクソンの家に住み込んでいた。浅田はデ

イクソンの影響もあって 1884（明治 17）年に洗礼を受けたが、この頃のことを「臨別書」では「在学中基督教ヲ信ジ学識随テ進ミ教理随テ明ナルヲ覚フ然レドモ信仰甚ダ薄シ」としている。浅田は毎週日曜日には神田美以教会に通いキリスト教の活動を行った。浅田は感情的な説教をして熱涙を流しながら祈祷し、冒頭には「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神よ」という呼びかけの言葉を使うのを常としていた。また浅田は伝道にも熱心に加わり、同郷の友人にもキリスト教を勧めて新約聖書を送ったりした。

しかし、1885（明治 18）年 12 月 22 日に内閣制度発足に伴って工部省は廃止され、工部大学校は文部省に移管となり 1886（明治 19）年には東京帝国大学と合併して帝国大学工科大学になった。浅田たち予科修了生は大学ではなく、その予備門であった第一高等中学校に編入されることとなった。浅田たち工部大学校予科第二学年の修了生は再審試験を経て、当時の東京大学予備門の卒業生と共に 1886（明治 19）年 4 月に第一高等中学校（後の第一高等学校）の第五学年に編入された。第一高等中学校は 1886（明治 19）年 4 月 10 日に公布された「中学校令」によって設置された学校で、帝国大学へ進学を目指す予備門的性格の学校であった。浅田は 1887（明治 20）年 7 月 15 日に第一高等中学校理科を卒業し、同年 9 月に帝国大学理科大学数学科へ入学した。そして 1888（明治 21）年には、突然に帝国大学を辞してキリスト教を研究するためにアメリカへ行くことを決心する。

アメリカへ行く直前の 1888（明治 21）年 3 月 4 日、浅田は故郷の徳山に帰って両親に別れを述べ、郷里の人たちにキリスト教の伝道をおこなった。徳山町字幸町にあった劇場を借り、3 月 9 日午後 3 時より「耶蘇教の大意（第一神、第二罪、第三救ひ）」と題して 3 時間にもわたる大熱演を振るい、1200 名ほどの聴衆が集まった³⁰。浅田はその講演会を終えた夜に同郷の友人等と徳応寺内赤松方で深夜まで語り合い、次の日の 3 月 10 日には親戚友人等と祝宴を開いて別れを惜しみ、翌々日の 3 月 11 日午前 6 時に第二徳山丸に乗り徳山港を出発して下関を経由して、1888（明治 21）年 3 月 27 日に横浜発カナダ行きのパーシア号に乗りアメリカへ留学した。

第三節 アメリカ留学

浅田は 1888（明治 21）年 3 月 27 日に横浜を出発してから、同年 4 月 9 日にヴァンクーバー港に到着し、4 月 18 日にイリノイ州ノースウェスタン大学のあるエヴァンストンに到着した。当初浅田はすぐにニューヨークへ行くつもりであったのだが、ノースウェスタン大学に入ることを勧められ、1888（明治 21 年）4 月 10 日ノースウェスタン大学文学部予

科に入学した。その後 1888 (明治 21) 年 9 月 15 日にはノースウェスタン大学と同じ敷地内にあるガーレット聖書学校に進み卒業まで三年ほどを過ごすことになる。この学校は現在も Garrett—Evangelical Theological Seminary という名前で存続しているが、ノースウェスタン大学構内にあるメソヂスト派の牧師・宣教師養成のための学校である。

1891 (明治 24) 年 5 月に浅田はガーレット聖書学校を卒業し、神学士 (B.D) の称号を受け、1891 (明治 24) 年 9 月 1 日に浅田はニューヨークのユニオン神学校研究科に入学し、同校のブリッグス (Charles Augustus Briggs) 教授とブラウン (Francis Brown) 教授に指導を受けることになった。

ブリッグスは 1890 年にユニオン神学校に設けられた聖書神学の教授となる就任講演で、聖書は一字一句神の靈感を受けており誤りは無いとする逐語靈感説を激しく批判し、さらにヴェルハウゼン学派の高等批評をいち早く取り入れたことが原因で、長老派教会で異端審問にかけられたからである。ブリッグスはいったん無罪とされたが、三年後には長老派教会の教職を奪われることになった。浅田がユニオン神学校で師事したもう一人はヘブライ語のブラウン教授で、ブリッグスや S. R. ドライヴァー (Samuel Rolles Driver) と共に編集した『旧約聖書ヘブライ語辞典』 (“*Hebrew and English Lexicon of the OT*”) は今なお最も権威ある辞書の一つである。

1892 年の 4 月にはユニオン神学校に “*The Title of the Psalms*” (「詩編の表題」) と題する論文を提出している。この論文は詩編の各編に付けられた表題の意味について検討し、セプトゥアギンタやタルグムなどと比較したものである。例えば 120 編の歌の最初に付けられている表題の意味について比較して、現在の大方の訳ではこの表題を「都のぼりの歌」と解釈しているが、アラビア訳はこれを「大きな声の歌」と考え、70 人訳は「登る時の歌」と訳し、タルグムはダビデが穴を掘ったときに水が噴き出るのを鎮めた時の歌であるという伝説に基づいて解釈するとし、それらの訳の当否を論じている³¹。

浅田は 1892 (明治 25) 年 10 月 1 日にシカゴ大学開学と同時に、シカゴ大学大学院に入学した。初代総長はウィリアム・レイニ・ハーパー (William Rainey Harper) であった。ハーパーはイエール大学などで旧約聖書学やヘブライ語の教授を務め、1890 年に彼が著した “*Elements of Hebrew*” というヘブライ語の初級文法書は広く用いられた。

シカゴ大学に入学した浅田はさっそく自己の将来の計画と抱負を日本のキリスト教界にアピールするべく、「和訳聖書訂正の必要」という論文を『六合雑誌』第 142 号 (1892 年 10 月 15 日号) に掲載した。この頃に和訳聖書として最も普及していたのは、プロテスタン

ト諸教派によって結成された翻訳委員会による聖書で、現在も明治の名訳との誉れが高い。この聖書翻訳はヘボン (James Curtis Hepburn)、グリーン (Daniel Crosby Greene)、ブラウン (Nathan Brown)、フルベッキ (Guido Herman Fridolin Verbeck) 等プロテスタント宣教師と小崎弘道、植村正久、井深梶之助などの日本人協力者とが翻訳委員会を結成し、1880 (明治 13) 年に新約全書が翻訳刊行され、1888 (明治 21) 年には旧約全書が翻訳刊行された。しかし旧約聖書の翻訳に協力した植村正久自身が 1890 (明治 23) 年の『福音週報』で早くもさまざまな問題点を指摘しているように、日本人の学識と資本で改訳をなす必要性が唱えられていた。浅田が「和訳聖書訂正の必要」を訴えたのは、その改訳の事業が将来行われるときには自分が業に当たるべきという自信の表明でもあった。

浅田は先ずこれまでの聖書翻訳の歴史について触れ、ギリシャ語訳の「セプトエジント」、アラム語訳の注釈「ターグム」、ジェロームのラテン語訳、サーディヤのアラビア語訳、ルーテルのドイツ語訳、ウィクリフの英訳などがいずれも不完全であることを指摘し、現近の和訳もまた「邦語の不完全にして容易に聖書の意義を写し尽すこと能はざると又必要の為に迫られて匆卒の間に訳出されたるの両理由あるが故に其結果自ら不満足を感じしむるものなきにしもあらず」と指摘する。そして具体例を挙げながら四つの訂正すべき点を挙げる。

- [1] 聖書中の章節の区分を見直す。
- [2] 詩歌と散文の区別を表現した翻訳にする。
- [3] 聖書の古写本を相比較して本文の同定を行う。
- [4] 字語章句の誤訳を訂正する。

和訳聖書に多くの誤りが生じた原因は、「ヒブルー及希臘の原文より直ちに訳出せずして往々英訳支那訳の他の訳書を参考して之に倣ひしに依るものゝ如し。……加之ならず我聖書の訳成りしより以来聖書に関係ある語学、史学、古物学等の進歩実に著しく為に聖書の改訳に新装を与えしもの夥しきが故」であった。ではこの訂正の事業はいかにして行われるべきか。「我聖書を訂正するに当ては再び英訳支那訳の媒介を頼むことなく直接に原書より訳出せざるべからず。されば此任に当る人は少くともヒブルー及び希臘の両語に通曉するを要す。……少なくとも二十名以上の学士を諸教派より呼集し互に心力を協同して最良の訳を得んことを謀らしむべきなり」。浅田がシカゴ大学に提出することになる博士論文“*The Hebrew Text of Zechariah 1-8 Compared with the Different Ancient Versions*” (「ゼカリヤ書一章から八章のヘブライ語本文と諸古代訳の比較」) は、まさにこの聖書

訳訂正の基礎となるはずの作業であった。「兄弟にして他日我聖書訂正委員の中に加わらんと欲せば今日其目的を定め徐々と聖書語学の研究を始め給ふも決して晩しとすべからず」と、シカゴ大学に在学していた頃の浅田は聖書の改訳を自分の使命として高らかに宣言したのであった。

浅田の博士論文はゼカリヤ書の1章から8章部分について、ギリシャ語訳の「セプトゥアギンタ」(LXX.)、ラテン語訳の「ウルガータ」、アラム語訳の「タルグム」、シリア語訳の「ペシッタ」、アラビア語訳などの諸古代訳とヘブライ語のマソラ本文(MSS.)を比較したものである。なぜ浅田がゼカリヤ書の研究を博士論文のテーマとしたかであるが、当時ハーパーは聖書註解のシリーズをブリッグスらと出版する計画があり、ハーパーの担当は12小預言書とされた。このうちアモスとホセア書の註解が一卷目として出版されたが、その序文には次のようにいきさつが述べられている。

このシリーズのために小預言者の巻を準備することに同意したのは1890年——今から14年前のことだった。そのときは全く予想していなかったのだが、すぐに他の方面の事で重大な障害が起こった。しかしこの学校経営に多忙であった間にも、私はこの12の小預言書の仕事から多大の気晴らしと勇気と慰めを得てきた。この仕事の大部分が終わったのは1897年のことで、アモスの構造の基本的解明が”*The Biblical world*”に発表された。³²

すなわちハーパーが小預言書を担当することになったのは浅田がシカゴ大学に入学する直前のことであり、その頃に浅田はハーパーから通信添削でヘブライ語の授業を受けていた。浅田がゼカリヤ書を研究対象として選んだ理由は、ハーパーのこのシリーズの準備として研究したということが考えられる。このハーパーの関与した聖書註解 *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*.の *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah Malachi and Jonah* には浅田の論文も一部で引用されている³³。浅田の担当した範囲がゼカリヤ書の1-8章であったのは、続くゼカリヤ書9-14章まではロビンソン(George Livingstone Robinson)が担当し、ライプチヒ大学に博士論文として提出したからである。この二つの論文は共に1896年にハーパーが編集に関与していた *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol.XII.,Nos.3 and4.に掲載された。浅田はこの論

文により博士号を取得することになり、1893（明治26）年6月23日（月曜日）の夕方に、セントラル・ミュージック・ホールでシカゴ大学最初の博士号学位授与式が行われた。

第四節 青山学院神学部時代

浅田は1893（明治26）年10月1日付で青山学院教授に就任し、帰朝後すぐの浅田には沢山の講演依頼が舞い込んだ。1893（明治26）年11月19日には、同盟青年会の招聘で牛込払方町会堂に於いて「聖書の三良友」と題する公演を行った。この講演で浅田は聖書の三良友として博言学者、歴史学者、真理探求者を挙げ、この三者を兼ねる者こそ最良友であるとする。さらに「向きに「教育と宗教の衝突」を著したる先生、又本年九月以来の哲学雑誌に於て「耶蘇教駁議」てふ一篇の論文を掲ぐる学士の如きは、此三者の中一個の資格をも具へざるもの」と、帝国大学教授井上哲次郎が『教育時論』に発表した「教育と宗教の衝突」、及び谷本富が1893（明治26）年9月より『哲学雑誌』に連載した「耶蘇教駁議」を批判した。この講演会では植村正久も「雑感」という題で公演を行い、聴衆は300名ほどであった³⁴。

浅田は1894（明治27）年にキリスト教青年会の主催する、第六回夏期学校の講師としてまねかれた。この夏期学校は第一回が1889（明治22）年に京都同志社で開かれ、その後も年一回開催されていたものである。第六回夏期学校は海老名弾正を校長として1894（明治27）年7月14日から26日まで箱根で開催され、講師と講演題目は以下のようなものであった。

校長 海老名弾正「力の顕現」

講師 浅田栄次「聖書論」

講師 内村鑑三「後世への最大遺物」

講師 坂本直寛「雑感」「基督教徒の幸福」

講師 大島正健「祈祷私見」「牧師と教会」

講師 松村介石「所感」「個人と国家」

講師 大西祝「哲学と安心立命」

講師 植村正久「現日本基督教の趣向及び利弊」

講師 村井知至「自得の宗教」「基督の宗教と基督に関する宗教」

講師 小西増太郎「トルストイ伯の世界観」「露西亜所見」

講師 元良勇次郎「善悪の種類」

商議員 本多庸一「立証的伝道及び世界観修養の必要」

浅田の演説は聴衆の拍手喝采を浴びたが、この夏期学校で最も注目を浴びたのは内村鑑三の「後世への最大遺物」であった。また浅田は翌年の1895（明治28）年7月4日から7月15日まで京都の同志社で小崎弘道を校長として開かれた第七回夏期学校にも講師として招かれ「新約に於ける旧約の引照」と題する講演の中で浅田は新約聖書における旧約聖書の引用は、ユダヤ教思想とキリスト教思想を結ぶ鎖の役割を果たしていると位置づけて、その例を挙げて思想史的説明を行っている。

浅田の聖書学はハーパーと同じく預言書の研究を専門とし、『六合雑誌』第168号（明治27年12月15日号）に「政事家以賽亜」と題して預言者イザヤを、『六合雑誌』第173号（明治28年5月15日号）では「以西結と祭司法典」と題して預言者エゼキエルをとりあげた論文を発表している。

イザヤの預言の時代的背景と国際関係を取りあげた「政事家以賽亜」はイザヤの言説を政治的文脈から分析したもので、浅田がシカゴ大学在学中の1892年11月11日に英文で発表した論文“The Prophet Isaiah in His Relation to the Politics of His Time”とはほぼ同内容である³⁵。紀元前八世紀にアッシリアがユダ王国の近くにまで攻めて来るという事態において、イザヤの預言は宗教的な意味だけではなく政治的な意味を持たざるをえなかったとその預言の政治的背景を明らかにしている。

またエゼキエル書と祭司の律法の間を論じた「以西結と祭司法典」では、エゼキエル書の筆者を疑問とする学説を退けエゼキエルを筆者としてみとめた上で、「有以西結而後祭司法典」か「有祭司法典而後以西結」、つまりエゼキエル書と祭司法典のどちらが先かという問題を論じた。エゼキエル書が先で祭司法典はその影響を受けてかかれたものとする議論は、ロイス（Eduard Reuß）、ヴェルハウゼン（Julius Wellhausen）、キーネン（Abraham Kuenen）等によって提出された。浅田はこの議論の根拠を列挙した上で、それに対する反論も整理し自らの結論を導きだそうとしている。浅田の結論は両派の折衷的なもので、「祭司法典の原本なるものは、古代より猶太人の間に伝来せしに、エゼキエル之を応用して預言をなし、又其後旧約聖書編纂の時までは、相互に多少の感化を受け、以西結は祭司法典に粉飾を施し、祭司法典は更に以西結の改竄に影響を及ぼし、遂に今日の以西結書と祭司法典あらしむるに至りたるや疑なし」としている。

さらに浅田は『六合雑誌』第 178 号（明治 28 年 10 月 15 日）に、「バビロニヤの洪水譚」という論文を発表した。この論文は、ジョージ・スミス（George Smith）により発見されたギルガメシュ叙事詩の中に出て来る洪水の説話を紹介したものである。

浅田は 1896（明治 29）年、教職代表の本多庸一と共に日本メソヂスト教会の信徒代表として米国オハイオ州クリーブランドにおいて開催されたメソヂスト総会に出席した。浅田は日本平信徒の代表として、それまでアメリカのメソヂスト・エписコパル教会の管轄下にあった日本の年会の独立を次のように要求した。

親愛なる父達、兄弟達、

私達は 1895 年 7 月 12 日に開催されました日本信徒総代会の信徒代表であります。その会議で私達は満場一致で 1896 年 5 月に米国オハイオ州クリーブランドで開かれる我々の教会総会の代表を仰せつかり、日本のために我々の教会の運営に関する次の変更を総会に要望するように求められました。

第一に、それぞれの地区大会ごとに三人の信徒が選ばれ、次の年会の常務委員となることです。

我々がこの事を要求するのは次の理由によります。

- 1、日本の大会は、宣教分野の会議ですが、アメリカでの大会では見られない慣習が今なお続いています。どうして私達の状況と必要に応じた新しい幾つかの処置がなされないのでしょうか。（この理由は次の他の二つの提案からも帰結されます。）
- 2、私達の牧師の給金は、彼等の大会での地位とその教会の将来性に応じて年会で実質上決められています。ですから年会に信徒代表を置くのは有益であるだけでなく必要だともいえます。
- 3、メソヂスト・エписコパル教会の日本に於ける成員は、自分達の牧師に関する希望を長老司に伝える機会がほとんど無いのです。実際、我々はアメリカにおいて公式ではないが実質上行われている事前の交渉を行うことができない。
- 4、我々は大変遺憾ながら申し上げざるをえないのは、我々の長老司のほとんどが外国人であり、大抵の場合に我々の教会の実状や、土地と人々の状況をほとんど御存じないということです。

二番目の要求は、牧師は5年以上任命を継続されるべきであるということです。

我々がこの事を要求するのは次の理由によります。

- 1、アメリカのように沢山の教会があれば、同じ規模の教会の間で任命を変えてもさほど教会にも牧師にも不満を残さないでしょう。しかし日本では教会が相対的に少なく、教会の規模や繁栄の度合いもまちまちです。こうして、説教者が新しい任地へ行くと小さすぎたり大きすぎたりしてしまいます。
- 2、アメリカでは伝道師が容易に一つの巡回地域を去って他へ行けます。しかし日本人の伝道師はいつも同じ小さな巡回地域に留まり、5年以上10年未満の間は同じ教会で牧師になることが許されないのです。
- 3、北海道や千島列島、沖縄諸島や他の幾つかの日本の県では、人々の言語や習慣や礼儀などが全く違うのです。それらの場所から牧師を召喚して、新しい無経験のものを代わりに任命するのは無思慮きわまるのであります。

三番目は日本の総会のための中央委員会が設置され、そこで年会で決められた規則に関して詳細に検討することを要求いたします。

我々がこの事を要求するのは次の理由によります。

- 1、我々の教会は帝国内の全土に北は千島列島から南は沖縄諸島まで（千島諸島から台湾まで）散らばっており、伝道師達は年会の短い時間を除けば互いに会うことがありません。ですから諸教会を統一体としてまとめる手段が無いのです。
- 2、日本では改革運動や慈善事業やその他のクリスチャン活動に於いて政府と公共に対し教会の代表を置くことがしばしば必要になります。しかし我々は監督や伝道会社とは疎遠であり、日本の全メソヂスト・エписコパル教会を代表する人も事務所もありません。それがこの国の福音伝道に於いて大きな障害となっております。

以上慎んで申し上げます。

代表 浅田栄次

秘書 貞方虎之助³⁶

帰国した本多庸一と浅田栄次は1896（明治29）年7月15日からのメソヂスト・エписコパル教会第13回日本年会に出席した。この年会の第5日目の7月19日に本多と浅田

がクリーブランドでのメソヂスト総会の報告をした³⁷。年会の議長は前任のナインド (William Xavier Ninde) 監督から I. W. ジョイス (Issac Wilson Joyce) 監督へ交代していた。ナインド監督は浅田の学んだガーレット聖書学校の実践神学教授であった経歴を持ち、浅田は教会内で比較的によ遇された。1894 (明治 27) 年に開かれたメソヂスト教会の第 11 回年会では、日曜の朝の説教をナインド監督が、夕の説教を「聖霊の力」と題して浅田が行った³⁸。しかし監督の交代により浅田の教会内での状況は一変した。1897 (明治 30) 年 7 月に青山学院の商議会でジョイス監督や宣教師達から浅田栄次は高等批評ばかりを教え生徒の信仰に良くない影響を与えているという批判が挙げられた³⁹。この様子を見ていた岡田哲蔵はその時の緊迫した状況をこう描写している。

……青山学院の商議員会に賛助員の代員として出席して見ると、浅田教授に対する宣教師等の異議は頗る強かった。この年来朝した監督ジョイスも出席して居たが、余の日記には第十一年会のナインド監督の説教を『静粛にして靈性的なる稀に見る所、可感』と評記しあるに引かへ、第十三年会にありては『愛餐式あり四十分間に七十人談る、全然米国的、ジョイス監督説教す、頗る平凡……今年の年会は数年来無比とて伝道者皆悦べる如し、余は大に不満、碌々たる凡骨の集合なる哉』と記しあるに徴しても知らるゝ如く、若き自分はこの監督に不快であった。その人が浅田教授は高等批評を教えてよくないといふ、宣教師等は、『神学部は学問をのみ教へるところではない、生徒靈性の発達を図らねばならぬ、それを浅田君は教授以外に何もせぬ祈会にも臨まぬ』といふ。これをきいて自分は『学者は専心その学に努力し良好なる講義をなせば足る』と主張した。『況や日に月に進歩する学問を担当するものには充分の時を与へねばならぬ』といった。然るにジョイス監督は、若き自分をさも生意気と思った如く、『何が進歩だ』と叫んだ。恐らく彼は神学などはオールド・ストーリーの反復で足ると思つて居たのであらう。自分は驚かざるを得なかつた。然し少しも屈せず論争した。その時に本多先生は笑つて立ち、『皆さんそんなことをいふと人が笑ひます。小さなメソヂストだ、浅田一人を入れておかれぬかと人が笑ひます』と言はれた。この一言は浅田君の位置を動かさずに済ませたのであった。⁴⁰

本多庸一の言葉でその場は収まったものの、浅田への教会側からの圧力は日増しに強くなり、神学部の教授に専心することは難しい情勢になっていった。浅田は確かに青山学院

神学部で引き続き 1907（明治 40）年ころまで教え、本多庸一が 1907（明治 40）年にメソヂスト教会の監督に就任した際には、神学部を代表して祝辞を述べてはいる。しかし、これ以降は聖書学関係の論文を書いたり講演をすることはほとんどなくなってしまふ。神学部主任のジュリアス・ソーパーは浅田が神学部の専任を辞すことに反対し「後に必ず後悔するだろう」と浅田に手紙で諭したが、浅田の決意はかわらなかつた⁴¹。浅田は 1897（明治 30）年の「浅田事件」以後も、本多庸一が青山学院長であつた間は、専任ではなかつたものの神学部での講師の地位を保持することができた。しかし、本多庸一が 1907（明治 40）年にメソヂスト教会監督に就任するために青山学院長を辞し、こうして学院内での大きな後ろ盾を失つた浅田は、まもなく神学部で教えることを全くやめてしまふ。

それと時期を同じくして東京外国語学校の前身である高等商業学校附属外国語学校が 1897（明治 30）年 9 月より授業を開始することになり、その責任者である神田乃武（1866－1923）は浅田栄次に専任の教授となるよう提案した。東京外国語学校は 1873（明治 6）年に建学されたが、1885（明治 18）年に時の文部大臣森有礼の学制改革によって高等商業学校と合併廃校になつた。ところがその後の日清戦争で通訳など外国語と外国の事情に通じた人材の需要が認識され、議会で外国語学校の設立が決定されたのである。1897（明治 30）年 4 月 22 日に勅令第 108 号によって高等商業学校附属外国語学校設立の命が発せられ、浅田栄次は神田乃武の招聘に応じ、1897（明治 30）年 5 月 11 日付けの辞令により高等商業学校の英語講師として働くことになつた。

浅田栄次は神学部の専任を辞し、1897（明治 30）年 8 月 27 日付けで高等商業学校附属外国語学校教授となつた。浅田は神田乃武を助けて外国語学校創設のための事務的な仕事や規則の制定にも携わり、1897（明治 30）年 9 月より英語科教務主任となつた。これを境として浅田は神学教育から徐々に身を引き、英語教育に主たる力を注ぐことになる。浅田は発足当初の東京外国語学校で、初代校長の神田乃武と第二代校長の高楠順次郎を助けて事務上の業務や規則を制定する作業を果たし、死にいたるまでおよそ 15 年間にわたりこの学校で働いた。浅田はこの学校の教育の現場で、生徒達に英語を教えることに生き甲斐と天職を見出したのである。浅田は 1905（明治 38）年 12 月 21 日の英文日記で「教育者より神聖なる職業はない。そして私は主が私にこの高貴なる職を賜つたことを感謝する」と書いている⁴²。こうして浅田は、英語教育という道に追いやられたことに、やがて神の導きのよなものを感じるようになっていく。しかし、同時に浅田が聖書学を教えるという希望を生涯抱き続け、苦悩したこともまた事実であつた。

浅田は青山学院神学部の旧約学教授を辞する際に教授の地位を左近義弼にゆずり、自らは教会当局からの干渉を受けることのない官立学校で専門のセム語や聖書学を教えることを希望した。しかし、帝国大学を始めとする官立の学校も、旧約聖書学者またセム語学者としての浅田は必要としてはいなかった。浅田が、日本で聖書学者としての道を閉ざされたことに悲しみを感じたことは間違いない。比屋根安定は、既に神学部を辞して青山学院高等部などで英語を教えていた浅田の姿を次のように描写している。

物静かな夕暮、先生が孤影と共に、伏眼勝ちで、学院の神学校の建物の側を、歩いて来られるのを何度も何度も見ましたが、其の時僕の心を強く打ったのは、先生は限りない悲哀と淋しみとを湛へた人の子だと云ふ感懐の外に、何もありませんでした。……何故、先生は基督教会唯一の旧約聖書学者たる所より英学の世界に移られたのであろうか。僕には其の依って来る所以を覗ふことができないのです。先生の悲哀、淋しみ即ち僕の見た先生の寂寥の情は茲に在ったのだと深く思ひます。それだけなのです。そして、神学校の傍らを孤影蕭然として伏眼がちで歩かれる先生は、その悲哀寂寞を誰かを通じてこれを洩して、その満足を得られようと努めてゐられたように思ひます。⁴³

浅田はやむを得ない状況に強いられるかのように自分の専門である聖書学やセム語を教授し有能な後継者を育てるという希望を断念せざるをえなかった。我々はこの浅田の思想的苦悩の原因が何かを明らかにし思想的に追体験することによって、明治期のキリスト教が直面した世俗化の様相と合理性の追求を目指した近代神学の限界を見極めることができる。

1 大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文堂、1979年。

2 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、1950年。

3 高橋昌郎『明治のキリスト教』吉川弘文館、2003年。

4 熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、1968年。

5 古屋安雄・大木英夫『日本の神学』ヨルダン社、1989年。

6 Mark Mullins, *Christianity made in Japan*. University of Hawai'i Press, 1998. 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』高崎恵訳、トランス・ビュー、2005年。

7 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、2005年。

8 武田清子『土着と背教』新教出版社、1967年。

9 鈴木範久『明治宗教思潮の研究：宗教学事始』東京大学出版会、1979年。

10 片山寛編『浅田先生遺稿 英文日誌』文会堂、1916年。

-
- 11 『徳山大学総研レビュー』第 8 号、1995 年。
- 12 『東京外国語大学史』東京外国語大学、1999 年。
- 13 同様の指摘を河口昭「英学者・浅田栄次再考」『英学史会報』（第 8-13 合併号、1990 年 5 月 31 日）で行なっている。
- 14 『キリスト教人名辞典』日本基督教団出版局、1986 年。
- 15 海老沢有道『日本の聖書—聖書和訳の歴史—』講談社学術文庫、1989 年、377p。
- 16 海老沢有道他編『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988 年。
- 17 比屋根安定『明治以後の基督教伝道』大八州書店、1947 年、147p。比屋根安定『日本基督教史—第五卷発展編』教文館、1940 年にも同様の記述がある。
- 18 左近義慈「左近義弼とその時代」東京神学大学神学会編『神学』第 27 号（1965 年 1 月 25 日発刊）。左近義弼は浅田栄次と同じ 1865（慶應元）年の生まれ。1890 年からアメリカへ留学しドルー神学校、ユニオン神学校などで聖書学を学び、1906 年に帰国した。アメリカに留学中の 1896 年に、クリーブランドのメソヂスト総会に出席するため渡米した浅田栄次と本多庸一に励まされて和訳聖書訂正を志すようになる。左近は 1907 年から青山学院教授として、神学部の専任を辞した浅田栄次に代り旧約聖書学の講義を行なった。左近は内村鑑三編集の雑誌『聖書之研究』に「ロマ書」の翻訳を掲載し、1909（明治 42）年に「詩編」、1911（明治 44）年には「創世記」の翻訳を行なっている。左近義慈は「左近義弼と浅田とは交遊があり、家族が同じく青山の長者丸教会に属していたので、日曜学校に、浅田さんの子息がいたことが、わたしの記憶に残っている」と、晩年まで二人の交遊があったことを証言している。湯浅吉郎（半月）は「西の湯浅、東の浅田」と浅田と並んで名前を挙げられていた。湯浅吉郎は新島謙の感化を受け同志社で学び、旧約学を学ぶため 1885（明治 18）年にアメリカのオーバリン大学、1888（明治 21）年にイエール大学に W.R.ハーパーの下で学び、「箴言の組成に関する論文」で博士号を取得した。1891（明治 24）年から同志社で旧約聖書を講じた。詩人でもあり、旧約を題材とした詩『十二の石塚』を発表し、「詩編」や「雅歌」などヘブライ詩の翻訳で有名である。浅田とは 1895（明治 28）年に同志社で開かれた第七回夏期講演会で講師として同席している。
- 19 『徳山市史 上』徳山市、1956 年、877p。
- 20 Eiji Asada “Confucianism and Buddhism as instruments of God.” *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, Tokyo, 1916. 52-57p.
- 21 橋本栄治『斎藤拙堂』1995 年、明德出版、31 頁。
- 22 山田統『山田統著作集 3』1982 年、明治書院、30 頁。
- 23 鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』武蔵野女子学院、1957 年、14 頁。
- 24 Eiji Asada, *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, Tokyo, 1916. 147p.
- 25 Eiji Asada, *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, Tokyo, 1916. 216p.
- 26 James Main Dixon, *The illustrated history of Methodism*. by Rev. James W. Lee, Rev. Naphtali Luccock, St Louis ; New York : The Methodist magazine publishing co., 1900., pp705.

-
- 27 佐波亘編『植村正久とその時代 第五巻』163頁。
- 28 Charles S. Eby, *Christianity and Humanity. A course of lectures delivered in Meiji Kuaido*, R. Meiklejohn & Co., 1883.
- 29 イビー他述『第一東京演説』堀江景宣訳、1884年、英国聖書会社、238頁。
- 30 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、213頁。
- 31 Eiji Asada “The Title of the Psalms.” 論文原稿、周南市立図書館所蔵。
- 32 William Rainey Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. T.&T.Clark, 1905.
- 33 Hinckley G. Mitchell, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah Malachi and Jonah*. by John Merlin Powis Smith, Julius A. Bewer, Edinburgh, T.&T.Clark, 1912.
- 34 『青山評論』第43号（明治26年12月30日）。
- 35 Eiji Asada, “The Prophet Isaiah in His Relation to the Politics of his time.” 論文原稿、周南市立図書館所蔵。
- 36 Eiji Asada, *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, 1916, Tokyo, 131–133p.
- 37 『青山評論』第70号（明治29年8月29日号）。
- 38 『美以教会第十一回日本年会記録』日本美以教会、1894年。
- 39 岡田哲蔵『本多庸一伝』1935年、日独書院、126頁。
- 40 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、527頁。
- 41 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、534頁。
- 42 Eiji Asada, *Diary 1905*. 周南市立中央図書館蔵。
- 43 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、562–563頁。

第一章 宗教と教育

序

浅田の背景には「宗教と教育」についての相異なる理念と思想が存在しており、浅田がその中からなぜキリスト教教育という道を選択したのか、あるいは後年に至って自らその道を棄ててゆくのかという問題を考察するうえで、明治・大正期の「宗教と教育」に関する思想と理念を明らかにすることは避けて通れない。なぜなら浅田は生徒ないしは教師として一貫して教育界と密接な関わりを持ちながら生活し、浅田の生涯は明治維新以降の日本における近代教育制度の成立と発展の過程と不可分であるからである。我々は浅田という個人の目を通じて明治の教育を考察していくのであるが、それは浅田という個人に関する問題の枠内に閉じられているわけでは決してなく、同時に明治における教育理念の発生とその展開および諸理念間の衝突を明らかにする作業ともなるはずである。しかし当然ここで次のような疑問が起るであろう。すなわち、明治時代の教育を研究しようとする時に、浅田という個人をいったん通過することの意義はどこに見出せるのかと言う問いである。その問いに対しては次のように答えたい。浅田という個人の中で構造化された明治期の「宗教と教育」の理念を解き明かすことによって、通史的思想史研究ではとらえきれない具体的な諸思想の「力の場」を明らかにできる。なぜならある思想を、受容され、変容され、選択され現実に人を動かす力となった過程として理解するためには、単に文書に書かれている文字を理解しその解説を羅列するだけでは意味をなしえないからである。その時代の個人や社会の背景というコンテキストの中で思想が具体的個人の中で如何に受容され、選択され、あるいは衝突したかという「力の場」における構造を理解しなければ、ある思想が当時においていかなる意味を持ちえたのかを正当に判断することはできない。その意味で思想史を通史的に研究する方法は確かに俯瞰的に眺めうると言う利点を持つにもかかわらず、一方で思想のコンテキストや背景を無視して今日の研究者の目から見た思想の意義や価値を論じることになる危険をはらんでいる。ある思想家の思想というものは、その時代背景やあるいは他の要素と密接に関わり補足しあいながら存在しているものであって、思想の研究とは決して試験管のなかで純粋培養されたものを観察するようなわけには行かない。それゆえ、我々は浅田という人間の中に取り込まれ、その中で相互に格闘しあう生きた状態における思想を観察するという方法を取るのである。

さらに明治時代の浅田にとっての「宗教と教育」に関する問題は、単に宗教教育のあり

方といった議論を超えた意味をもっている。そこには、近代のキリスト教はいかなる形態で存在しうるのか、またこれからどのように変化していくのか、そもそも近代においてはキリスト教の存在価値はあるのか、という極めて深刻な問題が底流に存在しているのである。すなわち近代においてキリスト教は、一方では科学技術の発展により、またもう一方では文献学の進展により、それが持っていた神秘のベールを剥ぎ取られ、その権威をはなはだしく失墜しつつあった。ニーチェの「神の死」という宣言は、ダーウィンの進化論やスペンサーの懐疑主義などによってその先触れが告げられていた。明治期の日本においては、宣教師によっていまだピューリタンの純粋さを残すキリスト教が伝えられる一方で、同時にダーウィンやスペンサーなどの合理主義によるキリスト教批判が流入した。こうして日本におけるキリスト教の受容の特殊な状況は、欧米のようなキリスト教の影響に久しく浸り広範な基盤を持つ文化とは当然に異なる様相を呈したのである。

1873（明治6）年2月に明治政府は太政官布告第六十八号によってキリスト教禁止の高札を撤去させた。キリスト教流入の主要な経路の一つは近代化のために教育分野などに雇用されたお雇い外国人であった。1876（明治9）年に札幌農学校の教頭として赴任したクラーク（William Clark）は、キリスト教を道徳の基礎とし内村鑑三、新渡戸稲造、佐藤昌介らに影響を与えた。メソヂスト監督教会のM.C.ハリス（Merriman Colbert Harris）は1873（明治6）年に来日して函館を中心に伝道に携わっていたが、1877（明治10）年に札幌農学校の学生等に洗礼を受け札幌バンドが成立した。また熊本洋学校で元砲兵大尉ジェーンズ（Leroy Lansing Janes）の指導でキリスト教を信仰した海老名弾正、徳富蘇峰、金森通倫ら35名は、1876（明治9）年1月30日に花岡山で奉教趣意書に署名し熊本バンドの成立をみた。熊本洋学校はキリスト教への迫害によって廃校に追い込まれ、熊本バンドの多くは同年同志社に移って神学を学んだ。

さらに1879（明治12）年に外務卿に就任した井上馨は、条約改正によって諸外国との対等な地位を確立しようとした。井上馨は1883（明治16）年に建設された鹿鳴館に象徴される欧化政策を推進した。福沢諭吉や外山正一がそれまでのキリスト教批判からキリスト教容認論へ転換した時期は、井上馨による欧化政策の時期と重なっている。浅田が東京英和学校においてキリスト教を学び受洗したのもこの時期であった。しかし井上馨の条約改正案は外国人判事の任用、外国人の居留地外での自由な居住などを認めるものであったため、政府内外からの反発を受けて条約改正は暗礁に乗り上げ、井上馨自身も翌1887（明治20）年に外務大臣を辞任した。

浅田が最初に「宗教と教育」についての議論に巻き込まれたのは、彼が京都中学で学んだ明治14年から明治16年頃であった。この議論の中心の一つとなっていたのは新島襄の設立した同志社であった。新島はこの時期に盛んにキリスト教を宣伝する学術講演会を開催していた。こうした新島の教育理念に激しく対抗し同志社を批判していたのが、福沢諭吉の影響を受けた慶応義塾出身者を中心にした交詢社社員達であった。この時期に福沢諭吉は仏教側と手を組んでキリスト教を批判したが、福沢自身は決して仏教側の教育思想に賛同していたわけではない。福沢は合理主義に基づく独自の教育思想を持っていた。福沢は宗教を道具とみなし、仏教であれキリスト教であれ宗教を教育の基礎とすることを拒絶した。

すなわち明治14-16年の京都においては二つの教育理念、新島襄、福沢諭吉という二者に代表される教育理念が互いに衝突しながら形成される過程にあったのである。浅田が京都に在学中の明治14-16年に、明治時代の「宗教と教育」に関する議論は一つのピークを迎えていたのである。浅田という個人の中でこれら二つの教育理念はそれぞれ濃淡の差はあるものの交錯しながら思想の構造体を形成し、その構造から来る制限を受けつつも浅田は自己の選択を主体的に決定する。我々はその過程を追跡し読み解くことによって、生きた明治の「宗教と教育」に関する思想史のダイナミクスを捉えることができよう。

第一節 新島襄

浅田は新島襄と直接に会う機会は無かったものと思われるが、新島襄の薫陶を受けた村井知至、村上直次郎、原田助ら同志社出身者と浅田の関係はアメリカ留学時代から晩年にいたるまで続いた。同志社に体现された新島襄の教育理念は、浅田の背景を考える上で重要であるのみならず、明治時代の日本の「宗教と教育」の関係を考える上で欠くことのできない要素である。浅田が新島襄について触れた箇所は少ないが、京都中学時代の回顧として「駁耶論者ノ厚意」の中で新島襄についてふれて次のように語っている。

余嘗テ新島襄ナルモノ、売国者タルコトヲ聞キ、心竊ニ怪テ曰ク我日本ノ同胞兄弟ニシテ、一朝基督教ヲ信スレハ、愛国心ヲ喪ヒ売国者トナルトハ大ニ解シ難キ所、或ハ他ニ未知ノ大理由アルナラン、ト¹

この回想によれば浅田が京都時代に耳にしたのは、新島を批判する側の主張であったと

思われる。この時点において浅田はまだキリスト教を学んではいなかったが、こうした新島に対する批判の声は浅田にキリスト教について考えさせるきっかけとなった。ここで新島の思想においてキリスト教と教育はいかなる関係にあったのか、また新島はいかにしてキリスト教に基づく教育という理念にたどり着いたのかという問いが起ってくるのである。

新島襄は1843（天保14）年1月14日江戸神田の安中藩邸内で生まれ、七五三太と名付けられた。父親の新島民治は藩の祐筆であり、新島襄も14歳の1857（安政4）年には藩主より祐筆補助役を命じられている。新島が初めてキリスト教を知ったのは、20歳の1863（文久3）年に漢訳の『聖書』を手にしたのが始めであった。新島は『聖書』を読むことによって、キリスト教の神が宇宙の創造者であり「天父」とも呼ばれていることを知り畏敬の念を持つようになった。「天父」としての神の発見は親子関係などの血縁の束縛から新島を解放した。新島は地上の両親よりも「天父」にこそ仕えるべきだと考え、さらにキリスト教についての知識を得るため国外へ赴く決意を固めた。新島は1864（元治元）年4月21日に函館へ到着し、ロシア正教会司教ニコライ（Petrovitch Rezanov Nikolaqj）の下でキリスト教を学びつつアメリカ行きを機会を待った。新島襄がキリスト教を基礎とする教育という理念を抱き始めた理由は何だったのか。1864（元治元）年の5月24日付けのニコライに欧米行きを打診する手紙には、新島がキリスト教に何を期待したのか次のように記されている。

……近頃政府の政事益たゝす、国家益みだれ、物価益高登し、万民益困窮いたし候、さて国の有様かくなりしは、全く教のたゝずして、国人神の道を知らざるより然らしむるとそんし候、嗚呼国のしか成りませしに、無理おしに兵を練り船を造る共、欧羅巴各国にハ敵しがたし、欧羅巴各国の強兵も破り難きハ唯一ツの道理なり、然れば航海術は瑣末の事ニ而、私共は第一に「クライスト」聖教を学ひ己をみかき、而して後其教書を積して国中に布告いたし、国人をして尽く欧羅巴の強兵もへぶり難き独一真神の道を知らしめば、政もおのつから立ち、国も自らふるひ候半とそんし候、嗚呼我邦もしかなりませば、私の身は Crucified さるゝ共決してうらみず、全く神への奉公「クライスト」への候、勤めと…²

この文書から新島がキリスト教と「富国強兵」とを結び付け、「欧羅巴各国」が強大になった源泉としてキリスト教を解釈したことが理解できよう。新島は幕府の軍艦教授所で

1860（万延元）年晩秋より2年間にわたり航海術を学んだ経験があった。しかし新島は第一に日本に必要なのは船や兵や航海術など物資的条件ではなく、キリスト教による道徳上の改革であると考えた。新島は函館の売春宿について「此所に磁石ある哉頻に少壯之者を引寄由。是れ男児の足を容へき地ニあらず」³と書き残した。新島は函館で日本人の道徳的腐敗に驚き、物質的な発展をするだけで道徳が低下した状態にあるならば全ては無益であると考えた。

新島は1864（元治元）年6月14日に函館のポーター商会店員であった福士卯之吉の協力で、函館港外に停泊中の米船ベルリン号に乗り込み脱国に成功した。上海でベルリン号のセイヴォリー船長からアメリカへ向かう米船ワイルド・ローヴァー号のテイラー船長を紹介され、同船に移りアメリカへ向かった。1865（慶応元）年7月20日に新島はボストンに到着し、しばらくして船の所有者であるアルフェース・ハーディ（Alpheus Hardy）と面会し脱国のいきさつと自らの希望を書いた文書を提示した。この文書の中で新島は、国禁を犯してまで脱国したのはキリスト教と聖書を学ぶためであったこと、これから正規の教育を受けるため援助してほしいことを訴えた。ハーディはこの文書を読んで新島を引き取って教育を援助する決意を固めた。新島はハーディの援助で、フィリップス・アカデミー、アマースト大学、アンドーヴァー神学校で教育を受けた。

新島のキリスト教を基礎とする教育という理念は、アンドーヴァー神学校在学中から新島の心中で徐々に温められてきたものであった。1871（明治4）年2月11日付けの新島から飯田逸之助（新島の函館ゆきに協力した安中藩目付役）へ宛てた手紙次のように書いている。

……小生頗獨一真神の至大至妙之真理寛大至仁の耶蘇福音を攻め候間、何レ小生帰国の上は此道を有志之子弟へ伝へ、国を愛し民を憐、独を慎む事を教へ、且兼而学得之地理、天文、窮理、精密等の学を伝ふと望む、但し此獨一真神の真理は当今強大なる英国、「プロイセン」、合衆国ニ而頗る行レ候而、国を富し兵を強め人心を一致する者此至大至妙之真理に如く者は無しとそんし候、且此真理は大に彼ポルチュギース人の伝へし教門とハ相違し而、国を愛する真男子学ばざるを得ざるの道とそんし候、然し是は国禁なる故、若し小生此道を講せは必らず政府より嚴刑を加へんと存候、去ながら富国強兵の策は全く此真理より起らん事必定なり……⁴

ここでも新島は、キリスト教が英国やプロイセンや合衆国などにおける富国強兵の原因となっていることを訴え、しかもそのキリスト教はカトリックではなくプロテスタントであることを主張している。しかも新島はキリスト教を伝道するだけではなく、併せて地理・天文・化学などを教えなければならないと主張する。新島自身も自然科学に強い興味を持ち、アマースト大学で得た学位は B.S. (理学士) であった。ここに既に新島のキリスト教と併せて近代科学を教えるという、キリスト教主義に基づく総合大学への構想が読み取れる。新島にとってキリスト教と教育とは切り離しえないものと考えられるようになっていた。

新島には帰国後に明治政府の官吏となって教育行政に携わるという選択もできたが、その申し出をきっぱりと拒絶している。その機会は新島が 1872 (明治 5) 年にアメリカにやってきた岩倉使節団の田中不二麿文部理事官と出会い、アメリカとヨーロッパを教育視察のために共に回った時に与えられた。田中不二麿は新島に文部省官吏となるよう熱心に薦めたが、新島はこれを拒否した。その理由については 1872 年 10 月 2 日付のハーディ夫人宛の手紙の中で次のように述べている。

私としてはアメリカに帰って神学の勉強を再開し、完成し、宣教の仕事のために完全に備えをなすことにきめます。私はこの世的な富や名声を求める気持ちは毛頭ありません。なぜなら私は自分の目をキリストの栄光と卓越性にしっかりと注いでいると信じるからです。ヨーロッパに来て数多くの不信仰の人々を見ましたので、人間の救いにとって福音の真理がいかに必要であるかということがはっきりと見えるのです。⁵

これによって我々は新島にとっての第一の関心が単に教育行政に携わることや、また多くの留学生の目的がそうであったような政府の官吏となって栄達することにあるのではなかったということが理解できる。新島が政府の官吏として教育行政に携わる道を拒否したのは、そのためにキリスト教伝道が妨げられるという理由からであった。新島にとっては宣教者としてキリスト教を広めることこそが自らの使命であった。それゆえ新島の理想とする学校教育とキリスト教とは不可分であったのである。さらに新島のキリスト教教育への確信は、田中と一緒に回ったヨーロッパ視察によっていっそう強められた。ドイツでは日本人留学生のほとんどがドイツの合理主義の影響を受けて、キリスト教に冷淡な態度をとるようになっていた。新島はこれらの留学生が日本に帰国し、その影響によってキリス

ト教の妨害になることを懸念した。ヨーロッパでの視察を通じて、新島は国民道徳をキリスト教主義で蔽う教育の必要を再確認したのである。しかし、新島が使節団の政府の有力者である木戸孝允や伊藤博文らと知り合ったことは、後に新島が学校を設立する際に有利に働いた。

岩倉使節団はキリスト教の禁止が条約改正交渉にとって不利であると認識し、1873（明治6）年2月に明治政府は太政官布告第六十八号によってキリスト教禁止の高札を撤去させた。さらに岩倉使節団の一員として欧米の教育行政を視察した文部大輔田中不二麿は、帰国後1879（明治12）年に「教育令」を發布し、この「教育令」は私立学校の設置を知事県令への届出制にするなど自由主義的なもので「自由教育令」とも呼ばれた。田中不二麿は岩倉使節団の一員としてアメリカ滞在中の1872（明治5）年にアンドーヴァー神学校留学中の新島襄に出会い、新島を通訳として欧米の教育を視察した。田中不二麿は1875（明治8）年の同志社英学校の設立にも支援を与える事になる。

新島は1874（明治7）年7月2日にアンドーヴァー神学校を卒業し、アメリカン・ボードの準宣教師として日本に派遣されることとなった。新島のキリスト教に基づく学校設立の計画が公表されたのは、1874年10月9日にヴァーモント州ラットランドで開かれたアメリカン・ボード第六五回年会における出発の挨拶のときであった。新島は1874（明治7）年11月26日に横浜に到着し、1875（明治8）年11月29日山本覚馬と共同で京都に「同志社英学校」を設立した。

では新島はこの理念に基づいていかなる手段によって「心育」を施し、学生たちの品格を高めようとしたのであろうか。新島にとって道徳教育の最良の教科書はキリスト教の聖書であった。聖書なくしては道徳教育を為すことはできないと考えた点で、新島は1876（明治9）年に札幌農学校に招聘されたウィリアム・クラーク（William Smith Clark）と同一の考えを持っていたといえよう。クラークは北海道開拓史長官の黒田清隆が聖書を教育することに難色を示した際に、聖書なしの教育は無意味であることを説いて黒田に札幌農学校での聖書使用を黙認させた。このクラークの感化により札幌農学校から内村鑑三、新渡戸稲造、大島正健等が、1873（明治6）年に来日して函館を中心に伝道に携わっていたメソヂスト監督教会のM.C.ハリス（Merriman Colbert Harris）から1877（明治10）年に洗礼を受けて札幌バンドが成立した。新島自身もアマースト大学でウィリアム・クラークから植物学を教授されており、新島の教育理念がクラークを始めとする当時のアマースト大学の教育理念に影響されたものであることは明白である。

熊本洋学校で元砲兵大尉ジェーンズ (Leroy Lansing Janes) の指導でキリスト教を信仰した海老名弾正、徳富蘇峰、金森通倫ら 35 名は、1876 (明治 9) 年 1 月 30 日に花岡山で奉教趣意書に署名し熊本バンドの成立をみた。熊本洋学校はキリスト教への迫害によって廃校に追い込まれ、熊本バンドの多くは同年同志社に移って神学を学んだ。1879 年 (明治 12) 年 6 月 12 日には同志社英学校から英学校余科生 15 名が第一回卒業生として巣立っていった。そのうち海老名弾正、不破唯次郎⁶、横井時雄、浮田和民、金森通倫、小崎弘道が牧師として、山崎為徳⁷、市原盛宏⁸、森田久万人⁹は同志社英学校で、宮川経輝、加藤勇次郎は同志社女学校、吉田作弥¹⁰は神戸女学院、下村孝太郎は熊本の英学塾、岡田松生¹¹、和田正機¹²は津田仙の学農社の教師となった。これ等の学校はいずれもキリスト教主義に基づく学校であり、全員がキリスト教教育に関係した職に就いたことになる。

浅田が京都にやってきた 1881 (明治 14) 年は、同志社にとっても特別な発展を開始した年であった。この年に榎村正直が京都知事を辞任し、代わって北垣国道が知事となったことが同志社の発展を可能にした。北垣は新島の強力な後援者であり、市内の大劇場で宗教講演会を開くことを許可した。1880 (明治 13) 年 9 月から学術講演会との名目で演説会が行われていたが、1881 (明治 14) 年 5 月 17 日には基督教大演説会が京都四条北の芝居小屋で開催され、弁士は新島襄、金森通倫、浮田和民、山崎為徳、ラーネッド (Dwight Whitney Learned)、ゴードン (Marquis Lafayette Gordon)、宮川経輝、森田久万人らであり四千人の出席者があった。こうした学術講演会や基督教大演説会の開催は、新島が同志社を大学へ発展させる布石として京都府民の協力と理解を求めするために開催されたものであった。

浅田が京都中学校を卒業するのは 1883 (明治 16) 年 7 月であるが、ちょうど浅田が京都に滞在していた二年間は新島が同志社大学設立の準備をおこなっていた時期と重なっている。新島が 1879 (明治 12) 年 2 月にアメリカン・ボードの財務委員会に充てた手紙は、新島がなぜ大学設立を必要と考えたかを示唆している。

日本国民は教育事業の面で大胆な進展をとげつつあります。官立の学校はいくつかの私立学校とともに、私たちよりも進んでいます。今私たちが改善の努力をしなければ、私たちは教育制度の下層部分に取り残され、最良の学生層を把握することができなくなります。わが善良な宣教師の友人諸君は今までのところ聖書教授にはずいぶんと努力されましたが、科学方面の教授を無視なさいました。有望な青年たちの多くは大いに失望し、私たちの許を去って東京の諸学校に行きました。彼らは東京ではキリ

スト教の影響を全く受けておりません。私たちはこうした前途有望の者たちを失わざるをえないのです。私たちはキリスト教教育とともに、完全な、高度な職業教育を与えることによって、彼らをわが校につなぎとめなくてはなりません¹³。

卒業生たちの多くがこの時期すでに、同志社卒業後にさらに大学などの教育機関で学ぶ必要を感じていたことを示している。後に浅田と関わることになる原田助、村上直次郎は1884（明治17）年に余科卒業、また村井知至は安部磯雄、岸本能武太らと共に同年に普通科を卒業した。同志社卒業後に村上は大学予備門を経て東京帝国大学へ、原田らは卒業後すぐではないが牧師などを経験したあとにシカゴ神学校をへてイェール大学へ、安部と村井はアンドーヴァー神学校へ、岸本はハーヴァード大学へといずれもアメリカに留学している。つまり彼らは浅田とほぼ同時期に京都において、さらなる教育を受けるための準備をしていたことになろう。

同志社学生が官立学校へ転ずる動きは、1883（明治16）年に改正された徴兵令によって加速された。この改正により官立学校生徒には徴兵免除が与えられたが、私立学校生徒は受けることができなくなったのである。新島は同志社を大学とすることにより、官立学校に準じた学校として徴兵免除の特典を得ようと考えた。1884（明治17）年2月に書かれた「改正徴兵令二対スル意見書」¹⁴には「今回改正徴兵令発布に付私塾保存の見込立たざる所より困却の至り」と、徴兵令によって多くの生徒が官立学校へ流れたために同志社の経営が危機に陥っていることが訴えられている。

新島襄の大学設立運動の背後には徴兵令による経営危機という外面的な理由のほかに、理念的な理由も存在していた。福沢諭吉の教育理念との衝突はここにも影を落としている。そのことは新島の大学設立のための具体的な構想である1882（明治15）年11月7日付の「同志社大学設立之主意之骨案」と題する草稿から読み取ることができよう。

維新以来時勢之変遷を説出し来り従来之漢学風を一変し洋学を採用してより往々便宜と智術耳を主張し遂に只利を是れ求むルの弊風を惹起し学者輩中多くは其の本を探らず其の末に趨り其の基を固セス徒に速成を期し甚しきに至りては糊口を以人間第一の急務となし世の先導者を以て自任する身分なからも射利救名を以て学問の大目的となし安逸を得るこそ人間最大の幸福なりと誤認し汲々自ら之を求むる耳ならず門弟に向ひ世人に向ひ蝶々之を訓誨するを以て恥辱とせざるに至り随て其の余波社会に伝及

し人之徳義を擲棄し唯利を是れ争うの弊風を醸し来り社会をして浮薄に流れ腐敗に赴かしむるの害日一日より甚しかしむ¹⁵

ここで新島は名前こそ出してはいないが福沢諭吉の教育理念を批判しているのは明らかである。新島が福沢の教育理念のいかなる点に批判を加えたのかを見ることによって、我々は両者の教育理念がどの点で異なっていたのかを明瞭にすることができよう。

福沢は『学問のすすめ』において、有名な冒頭の「天は人の上に人を作らず」の一節のすぐ後に、学問の目的は「万物の霊たる身と心との働きをもって天地の間にあるよろずの物を資り、もって衣食住の用を達し、自由自在、互いに人の妨げをなさずして各々安楽にこの世を渡らしめ給うの趣意なり」¹⁶と述べている。つまり福沢にとって学問の目的とは、独立した生計を営む個人を造り、互いに独立した個人として平等の地位に立脚させ、そうした個人から構成された独立した国家を建設することにあつた。

しかし新島にとって教育つまり学問の目的は、福沢のいうような「衣食住の用を達し…各々安楽にこの世を渡らしめる」ことにあるのではなかった。新島は福沢の教育と学問の理念が徳義や精神の高尚さを棄ててただ利益をのみ争う傾向を生み、社会を腐敗させる原因となっていると批判しているのである。新島にとって教育は「智徳並行」でなくてはならず、福沢の教育理念は「智育」のみを重視しており、「心育」すなわち道德教育を無用視する偏ったものであると映つたのである。新島は「智徳」を並行して教育してはじめて「品格に高く修練と利用を兼備し下民の友となり賤業をも辞せず苦辛をも厭わず黄金の為に左右せられず情欲の奴隷とならず確乎不拔の主義を以て其の身を制御し邦家の柱石人民の木鐸となるべき大器量の人物」¹⁷を養成することが可能になると主張した。

我々はここで福沢の教育理念と新島の教育理念とが鋭く対立していることに気づく。では、福沢の「宗教と教育」に対する理念とはいかなるものであつたのか。また、それほどのようにして形成されたものであつたのか。

第二節 福沢諭吉

明治における教育思想を語る上で福沢諭吉は無視することのできない存在である。徳富蘇峰は新島襄と福沢諭吉を比較して、「二君は実に明治年間教育の二大主義を代表する人なればなり、即ち物質的知識の教育は、福沢君に依って代表せられ、精神的道德の教育は、新島君に依って代表せらる」¹⁸と述べている。

浅田にも間接的にはあるが福沢の教育理念はやはり影響を及ぼしている。浅田が京都在学中には同志社のキリスト教大演説会に対抗する形で、福沢門下の交詢社員が仏教僧侶とキリスト教批判の演説会を開催した。同志社の活動は賛否ともに大きな反響を引き起こし、1881（明治14）年6月14日には仏教僧侶と交詢社社員がキリスト教排撃の演説会を開催している。交詢社は1880（明治13）年1月25日に福沢諭吉の提唱により慶応義塾同窓会を中心母体として、「知識を交換し世務を諮詢する」ことを目的として設立された。1881（明治14）年8月8日にも京都四条の南座においてキリスト教を排撃する学術演説会を開催した¹⁹。福沢の家は浄土真宗の本願寺派中津明蓮寺の檀家であったが、福沢自身は仏教に帰依しているわけではなかった。しかし福沢は明治14年から明治16年頃にかけて、盛んにキリスト教批判を繰り返している。福沢は1882（明治15）年「僧侶論」の中で激しくキリスト教を批判し「仏法を以て耶蘇教を防ぐ可し」²⁰と論じ、門下生の交詢社社員たちも京都本願寺の招きでキリスト教批判の演説した。浅田が直接に福沢諭吉について言及している箇所はないが、福沢の教育理念と格闘した痕跡は読み取ることができる。それはドレーパー著『宗教と科学の衝突』に関する浅田の次の回顧の中から浮かび上がってくる。

余ガ東京大学ニアリシ時、ドレーパー氏宗教ト科学ノ衝突ヲ読ミ、ソノ論弁ノ卑野ニシテ、証論不確ナル実ニ驚クヘキモノアルヲ見ル、西洋諸国ノ進歩セル、基督教ノ歴史彼ガ如キモノニシテ、此ノ如キ兒戯的ノ議論ヲ以テ基督教ヲ排斥セントスルハ、頗ル笑フニ堪ヘタルトセリ、○余憤慨ノ余リ謂ヘラク、他日学業成ルノ日ハ宗教ト科学トノ一致テウ書ヲ著ハシテ、ドレーパーニ答ヘント、是ニ於テ余ハ弥進ンテ理科ノ学業ヲ修メ、益々宗教ト科学ノ衝突セサルコトヲ信セリ、²¹

浅田の回顧からは表面的にはドレーパーの思想との対決は読み取れても、福沢の教育理念との関わりが直接に見えて来るわけではない。しかし、この書が当時の日本においてどう受容されどのような意味を持ちえたかという背景こそが、この書の背後にある福沢諭吉の存在を浮かび上がらせる。その背景を明らかにすることによって、ドレーパーの主張と福沢諭吉の教育理念がいかなる関係にあるのかが理解できよう。浅田がこのドレーパーの著書を読んだのは、彼の回顧によれば帝国大学理科大学数学科に在籍していた明治20年のことである。

『宗教と科学の衝突』の著者ドレーパーは(John William Draper, *History of the Conflict*

between Religion and Science, 1874.)、ニューヨーク大学医学部の教授であった。ドレーパーには化学や医学方面の論文のみならず『アメリカ南北戦争史』などの著作もある。ドレーパーがこの『宗教と科学の衝突』で描き出している枠組みとは、古代ギリシアに発生した科学と、ローマ皇帝の権力と結びついたキリスト教との対決の歴史という構図である。ローマ教皇が地動説を唱えるガリレオを裁判にかけた例のように、キリスト教は科学に圧力を加え続けてきたというのがドレーパーの主張であった。ドレーパーが言及しているキリスト教というのは主にローマ・カトリックが念頭に置かれているが、ドレーパーはプロテスタントでもまた理性を信仰の下位に置くために科学者を呪詛してきたと批判した。

この書は早くも 1883 (明治 16) 年に『学教史論：一名耶蘇教ト実学トノ争闘』²²と題して小栗栖香平によって翻訳され、1893 (明治 26) 年には訂正増評版が出版されている。これを翻訳した小栗栖香平は東本願寺の僧侶で排耶論を展開した小栗栖香頂の娘婿であり、この翻訳が一面では仏教側からのキリスト教批判であることは明らかである。西洋人によるキリスト教批判を仏教側が利用することは、「賊馬に騎りて賊を逐ふもの」として受け入れられた。さらにドレーパーがこの書の中で仏教の真如説を好意的に紹介していることも仏教側に受け入れられる要因となったと考えられる。浅田がはたしてこの書を原著で読んだか翻訳されたものを読んだかは明らかではない。しかし繰り返し指摘するならば、小栗栖によって福沢諭吉の教育理念を補強するために翻訳され、多くの日本人に読まれたという背景が重要である。

すなわち、この書の翻訳には単純な仏教側からの批判ではない要素が含まれていた。それは科学的合理主義による世俗化という面である。小栗栖は慶応義塾出身であり福沢諭吉の合理主義から影響を受けていた。この書においてキリスト教に対峙するのが「実学」(科学)であることが、スペンサーやハクスリーを講じて「実学」を重んじた福沢の影響を良く表している。小栗栖がこの書の翻訳を始めたのはこのような福沢の思想に影響されたことであった。ここにはキリスト教対仏教という表面的対立の奥に、福沢と新島に代表される明治期における二つの教育思想の衝突が存在していた。

小栗栖による訳書には序に並んで福沢の宗教論も引用されているが、福沢のキリスト教に対する態度は単純ではない。福沢は「無知の小民」の道徳を維持するために宗教を利用することが、「平穩なる法にして経世の利益少なからざることならん」として宗教に一定の役割を認めている。またキリスト教に対しても、鉄道が発達して外国人が雑居するようになった今日では「耶蘇教の如き之を防くも之を導くも到底人力の及ぶ所に非ざれば唯人々

の信心に任」すより仕方がないとして容認する態度を取っている。福沢は宗教の役割とその範囲とを限定し、「政治に影響なき限り」において「下流の人民」が身を修めるために方便として利用するための宗教を主張した²³。

ただし、福沢は1884（明治17）年にキリスト教批判からキリスト教容認論へ主張を大きく変更する。福沢は1884（明治17）年6月6日の『時事新報』「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」の中で、日本が文明国となるためには「我国をして耶蘇教国の仲間に入社せしめ、東西同一の色相を呈して共に文明の苦楽を与にするの策を定るは、今の経世上に一大要事ならんと信ずるなり」²⁴と日本をキリスト教国にするように提案した。その理由として福沢が挙げたのは「内外交際上の都合」、すなわち国際政治上または外交上の便宜ということであった。それは福沢にしてみれば明治以降日本でも太陽暦を採用し、元来キリスト教の安息日を日本人も日曜日として採用したのと同様であった。福沢自身は自分の立場を「耶蘇の友に非ず、釈迦の友にも非ず、去ればとて亦其敵にも非ず」と、あくまで功利的立場からキリスト教を容認したにすぎなかった。

こうした福沢のキリスト教容認論への変化は、1879（明治12）年に外務卿に就任した井上馨が1883（明治16）年に鹿鳴館に象徴される欧化政策を推進し、条約改正の機運が高まっていたことが背景にあらう。また福沢のアメリカ留学中の二人の息子長男一太郎と次男捨次郎が1883（明治16）年よりキリスト教主義のオベリン大学に入学していたことも挙げられる。

さらに福沢は1885（明治18）年7月に東京英和学校において「経世上に宗教の功德を論じて併せて布教法の意見を述べ」と題して講演を行った。その中で福沢はキリスト教を容認する利点を二つ挙げている。一つは「文明の進歩に平坦の道を開く」ための門としてキリスト教を受け入れるというものである。これは法律や教育や衣食の面で急速に西洋の模倣を進め「文明開化」を成し遂げようとする日本が宗教だけを拒絶するわけにはいかないという論理であった。もう一つは「其道德の主義を以て日本に寄留する西洋人の言行を緩和する」²⁵ことであった。日本に貿易などでやってくる外国人の中には野卑な者も多く、彼らの言行を監視する「精神の法律警察」として宣教師が必要というものであった。

福沢がキリスト教容認論に転換した時期は、浅田が東京英和学校で学んだ時期と重なっている。浅田は1884（明治17）年2月に東京英和学校（後の青山学院）に入学し、1884（明治17）年12月21日に洗礼を受けた。浅田が福沢の東京英和学校での講演を聴いたかどうかは定かではないが、福沢の講演はこの当時の東京英和学校とキリスト教を取り巻く

世論を代表するものであったといえよう。

福沢のキリスト教への功利的態度は宣教師の扱いにも見て取れる。福沢は、英国国教会の海外宣教団体 SPG (The Society for the Propagation of the Gospel in the Foreign Parts) に所属し在日英国公使館チャプレンでもあった A.C.ショー (Alexander Croft Shaw) に 1874 (明治 7) 年から 1877 (明治 10) 年までの期間に福沢家の隣家を住居として提供し、子供達のために英語の家庭教師を依頼している。さらに福沢家の二階には、ショーの紹介で同じく英国国教会の女性宣教団体 Ladies Association から 1875 (明治 8) 年に派遣されたアリス・ホア (Alice Eleanor Hoar) が住み込み福沢家の少女のための家庭教師となっていた。福沢はキリスト教を排撃する一方で、SPG の宣教師の背景にある英国公使などとの人的繋がりや子供の英語教育などのために宣教師を利用していた²⁶。

前述のように福沢が 1884 (明治 17) 年にキリスト教容認論に転じて以後は、SPG のアーサー・ロイド (Arthur Lloyd)、ユニテリアンのナップ (Arthur May Napp) 米国美以教会ウィリアム・キチン (William Copeman Kitchin) 等の相対立する教派の宣教師を慶應義塾の英語の教師として雇用し、彼らを相互に競争させて安価な給料での雇用を引き出していた²⁷。

さらに福沢のキリスト教への功利的態度と合理的思考はユニテリアンへの支援に顕著に現れている。ユニテリアンは三位一体や原罪説や予定説などを非合理的として否定し、理性にかなうキリスト教を標榜し、キリスト教以外の宗教も神聖さの表現として認める宗教多元主義の立場を表明していた。1887 (明治 20) 年に福沢の門下生でもあり『郵便報知新聞』²⁸の社主であった矢野文雄は英国ユニテリアン協会に宣教師派遣を要請した。当時ユニテリアンはハーヴァード大学に強い影響力を持っていたが、慶應義塾大学部の開設を計画していた福沢はアメリカに留学中であった息子の一太郎に米国ユニテリアン協会から日本派遣が決まったアーサー・ナップと接触させた。福沢は 1887 (明治 20) 年に視察のため来日したナップに慶應義塾大学部で働く英語教師の斡旋を依頼し、ハーヴァードの出身であったナップはハーヴァード大学総長エリオット (Charles William Eliot) 等の推薦を受けたリスカム (William Shield Liscomb)、ドロップァーズ (Garret Droppers)、ウィグモア (John Henry Wigmore) の三人を慶應義塾の教師として斡旋した。ナップは 1889 (明治 22) 年に正式にユニテリアンの宣教師として、福沢から依頼された上述の三人ならびに補佐のマコーリー (Clay MacCauley)、通訳としてミードヴィル神学校で学んでいた神田佐一郎もともに来日した。

しかし、こうした福沢とユニテリアンの密接な関係も 1897（明治 30）年頃から冷え込んでゆく。福沢は来日以来七年あまり三田の慶応義塾敷地内に居住していたマコーリーに、1897（明治 30）年に敷地からの退去を要求したのである。その原因の一つはナップを仲介役としてのハーヴァード大学と慶応義塾との提携計画や、日本ゆにてりあん弘道会の経営していた先進学校の慶応義塾への合併計画などが不調に終わったことであった²⁹。このことはユニテリアンの合理的性格と多元主義的宗教観とは福沢の思想に合致したものであったが、福沢にとってはユニテリアンですら慶応義塾経営のために利用したに過ぎなかったことを示しているといえるであろう。

ともかくも、明治日本において最大の思想的影響を及ぼした一人である福沢諭吉のキリスト教への態度は、明治知識人がキリスト教を受容する際すでに強力に合理化あるいは世俗化の方向へ向かっていたことを示すものである。福沢によるユニテリアンの支援は福沢の功利主義的宗教観を良く表す事例といえよう。

第三節 井上哲次郎と植村正久

はじめに

日本における「宗教と教育」をめぐる議論は、浅田がアメリカから帰国した 1893（明治 26）年ころにはアメリカ留学前における議論と全く異なる様相を呈していた。浅田がアメリカ留学中の間に「宗教と教育」をめぐる議論はいかに変容していったのか。

1885（明治 18）年から 1889（明治 22）年の期間に文部大臣の地位にあった森有礼は、アメリカでトーマス・ハリス（Thomas Lake Harris）のキリスト教神秘主義に影響を受けた。しかしその一方で森有礼は欧米諸国で国民道徳の基礎となっているキリスト教の代替物として、天皇制を中心とした国体を道徳の中心とした教育体制を整備しようと天皇の「御真影」を奉戴する儀式を導入した。

森有礼は 1889（明治 22）年 2 月 11 日に帝国憲法発布の当日にキリスト教に好意的であったことが原因の一つとなり国粹主義者西野文太郎に暗殺され、さらに同年 10 月 18 日に条約改正交渉を担当していた外務大臣大隈重信が玄洋社社員来島恒喜の爆弾による負傷で辞任を余儀なくされた。この 1889（明治 22）を一つの転機として、天皇制を中心とした国家体制を形成しようとする国家主義からのキリスト教教育に対する圧力が強まっていく。

1890（明治 23）年に文部大臣芳川顕正は元田永孚や井上毅等によって執筆された『教育勅語』を發布したが、『教育勅語』は教育を儒教的教育理念に基づいて天皇制国家体制の下

に組み込もうとするものであった。1891（明治 24）年に内村鑑三が教育勅語にある天皇の御親筆へ十分な敬礼を尽くさなかったとして辞職にまで追い込まれた「内村鑑三不敬事件」は、井上哲次郎によるキリスト教批判を引き起こし『教育と宗教の衝突』論争が起こった。さらに 1899（明治 32）年に公布された「文部省訓令第十二号」により私立学校における宗教教育が禁止されると、キリスト教主義の中学校は宗教教育を廃止するか宗教教育を続けるため政府から与えられていた徴兵猶予や高等学校への入学資格などの特典を返上して各種学校となるかの選択をせまられることとなった。こうした一連の教育から宗教を締め出し、天皇制を中心とする国家体制の下へ宗教を組み込もうとする主張を行ったのが井上哲次郎であった。

浅田が帰国した 1893（明治 26）年の日本では、井上哲次郎によるキリスト教批判によって「宗教と教育」を巡る論争が大きく変容しつつある時期であった。その背景を理解するため、この節では井上哲次郎と植村正久を比較して論じたい。井上哲次郎のキリスト教とのかかわりは従来『教育と宗教の衝突』論争を中心に考察され、その中でも内村鑑三との論争は詳細に研究されてきた。しかしこれまでの『教育と宗教の衝突』論争を中心にした研究では、この事件前後の井上哲次郎の「宗教と教育」についての思想とキリスト教に対する見方の変化、また井上哲次郎の思想体系においてなぜキリスト教批判が『教育と宗教の衝突』論争という形で発生せざるをえなかったのかという点が明確ではない。すなわち従来の研究においては井上哲次郎個人の思想史的考察が十分に行われてこなかった。この節では井上の思想をキリスト教の立場から批判的に考察した植村正久と比較することにより、井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』におけるキリスト教批判がいかにして井上哲次郎の思想体系の中でいかなる位置づけをなされていたかを明らかにする。

植村正久を比較の対象として取り上げる意義は、植村正久は明治キリスト者のうちで最も早くより井上哲次郎の思想におけるキリスト教批判に反論を唱えており、両者の立場を年代順に追跡比較しやすいという利点を持つ。植村正久と井上哲次郎との論争を明らかにすることにより、井上哲次郎のみならずキリスト教界の指導的立場にありつづけた植村正久の思想の変遷を明らかにする事ができるのである。そしてこの二人を極として、浅田栄次にいかなる位置づけを与えうるかを考察する事が可能であろう。

井上哲次郎の「耶蘇弁惑序」

井上のキリスト教への批判の具体的な最も初期における発言は、1883（明治 16）年に外

山正一の『耶蘇弁惑』に寄せる序として漢文で書かれた「耶蘇弁惑序」に見ることができ
る。外山正一は1870（明治3）年にミシガン大学で哲学を学び、1876（明治9）年に帰国
後は帝国大学哲学科教授となり、1882（明治15）年には井上哲次郎と共に『新体詩抄』を
発表した。「耶蘇弁惑序」は外山自身の筆になるものと井上哲次郎が寄せたものの二つがあ
るが、結局本文となるはずの『耶蘇弁惑』は発表される事はなかった。外山の遺稿集であ
る『山存稿』³⁰に未定稿「耶蘇弁惑新体耶蘇狂詩」³¹が収録されている。これが発表する
はずであった『耶蘇弁惑』本体の一部と考えられるが、そこには「敵を愛せと口では云と
敵を愛せぬ而已ならず、同じ宗旨の国まで同じ人と人との殺し合い……」とキリスト教批
判が新体詩の形式で書かれている。

外山は『東洋学芸雑誌』に発表した「耶蘇弁惑序」で「耶蘇宗の如きは年々幾万円とも
知れぬ金を費し、宣教師を万邦へ派遣し、或は会堂を建てる等のことはすれども、肝心の
伝教師先生に銭取仕事に宗教を玩ぶ者多く真に救主の言を信じて、人を救はんとする如き
者、寡きを如何せん……伝教の道は煉火石堂中に於て己が宗教の善なるに誇り、或は雑誌
を著して仲間同士の悪口を云ふに止まるか」と、宣教師が自らが説く教えに調和した生活
を送っていないと批判した。しかし外山の批判はキリスト教の教義そのものへの批判では
なく、「余固より我邦人の耶蘇教を信ぜんことを憂ふる者にあらず、特に之を信ずる者其信
薄きを憂ふる也」と述べ、信者の実践のあり方への批判であることを明らかにしていた。
それゆえ外山のキリスト教批判は、キリスト教側の実践のあり方如何によってはキリスト
教への評価が変わる可能性を持つものであった³²。

外山のキリスト教に対する評価は明治19年6月に発表された論文「女子の教育を論じ併
せて耶蘇教拡張の法を説く」、また同年10月に公刊された『社会改良と耶蘇教との関係』
によって一変する。「女子の教育を論じ併せて耶蘇教拡張の法を説く」で外山は女子教育を
宣教師にゆだねることによって西洋風の教育を施し、一方キリスト教側も布教ができるとし
て女子教育のための学校を建設するよう提案した。またそれに続いて『社会改良と耶蘇教
との関係』において外山はキリスト教の社会に有益な点として「第一音楽進歩の為め、第
二同情発達同心協力の為め、第三男女交際の為め」と三つの点を挙げている。こうした外
山のキリスト教への評価はキリスト教を道具として教育面などに利用するという観点から
なされたものであり、キリスト教に対する外山の理解が深まったゆえではなかった。外山
がこのようにキリスト教教育に賛成する態度を示した理由には、アメリカに共に留学し牧
師となっていた大儀見元一郎と木村熊二の活動が関係していると思われる。木村熊二は明

治 18 年に明治女学校の、大儀見元一郎は明治 20 年に明治学院の創設に参加していた。これ以後の外山のキリスト教への態度は井上と一線を画したものとなる。

一方の井上哲次郎が外山の『耶蘇弁惑』の序文として漢文で発表した、「耶蘇弁惑序」³³はいかなる性質のものであったかが問われる。井上は「耶蘇弁惑序」において、キリスト教信者はキリスト教国を賞賛し誉めるがそうでない国を蔑視するゆえに国家の基礎を危うくすると論じた。また井上は「耶蘇教の東漸、鮮血流るるの始めと為る」と、キリスト教国である列強により植民地支配される道具としてキリスト教が利用されているという恐怖と猜疑心を示している。ここで注目すべきは井上のキリスト教批判が、国家との関係において語られていることである。外山が宗教の実践といういわば個人の倫理的側面への批判であったのに対し、井上にとっては国家にとって有益か否かが宗教を批判する際の基準であった。

井上の「耶蘇弁惑序」に対してキリスト教側からは植村正久が直ちに反論している。キリスト教信者がキリスト教国でない自国を蔑視するようになるという井上の主張に対しては、植村はその実際の証拠がないとして次のように批判した。

基督教モ始メヨリ欧米ノ各国ニ行ワレタルニハ非ス此国ヨリ彼国ニ伝ハリ此人種ヨリ彼ノ人種ニ及人種漸ク今日ノ旺盛ニ至レルナリ然レバ其ノ伝播ノ際宗教ヲ伝ヘラレタル人民ガ自国ノ存在ヲ亡失シ妄リニ外国ヲ浮慕艶称シタルヲ聞カス又現ニ吾ガ邦ニ在リテ該教ヲ奉ジタル人々ノ性向心術ヲ見テモ豪モスル弊害ノ徴アルヲ見ズ³⁴

井上は後に『教育と宗教の衝突』においてキリスト教徒を批判し植村と鋭く対立することになるが、『教育と宗教の衝突』に関わる議論は既に 10 年前から井上と植村の間でその萌芽的状态で発生していたということになる。

井上哲次郎の『倫理新説』

井上哲次郎は明治 16 年に出版した『倫理新説』において、同年に発表された「耶蘇弁惑序」におけるキリスト教批判を自身の倫理体系に組み込み理論化している。『倫理新説』において井上は「倫理は到底宗教と分離し難しと、故に議論往々宗教上に至る所あり」と述べ、井上の倫理体系におけるキリスト教を含めた宗教の位置づけを明らかにしようとした。すなわち井上の宗教の位置づけはこの書において原初的な形ではあるがすでに井上の倫理

体系の中に組み入れられており、その後の井上の宗教観を理解するうえで出発点としてよいであろう。

『倫理新説』は新説と名づけられてはいるが、井上独自の新しい倫理体系が構築されているわけではなく、内容としては東西の倫理及び宗教の学説を羅列的に紹介するにとどまっている。井上は「倫理の大本」とするものへこれらの諸学説を還元する。この中で井上は「倫理の大本」を「皆幸福ヲ得ルヲ以テ人生ノ正鵠トス、唯〃其幸福ヲ得ルノ方法ヲ異ニスルノミ」と規定する。さらにキリスト教を含めて諸宗教の目的も幸福を得ることに行き着くとする。宗教を倫理の中に包摂し、諸宗教の目的とする所は一つであるとする還元主義はその後の井上の宗教観に一貫して見られる。

井上はキリスト教と「化醇論」すなわち進化論との衝突について言及し、キリスト教徒側の「謬見」による進化論攻撃を批判しつつも、「基督教も亦他の宗教と同じく、多少の真理を含有する事なきにあらず」として宗教と科学の合一を主張する。井上はキリスト教と科学の一致点として「其真神ヲ奉ズルガ如キハ、哲学家ノ靈妙言フベカラザル絶対ヲ信ズルト異ナラズ」と述べ、キリスト教の人格神は否定しつつも「絶対」の表象としての神観念には理解を示した。井上はこの「絶対」をさらに「万有成立」と言い換え、将来の宗教はこの「万有成立」を奉じる統一的宗教が成立すると主張する。こうした井上の進化論的歴史観から導かれた将来の宗教の統一への予想は、宗教の根本は一つであるとする井上の還元主義と相まって井上の宗教論の根幹を成す。

これに対し植村正久はまたも井上哲次郎に『六合雑誌』で反論を試みている。ただし植村の「倫理新説慢評」³⁵は「上」が発表されたのみで、「下」に当たる文章が発表されることがなかったため反論は重要な部分が途中で終わっている。しかし植村の議論の方向性は十分に知ることが出来る。

井上がキリスト教徒は神意を道德の基準としていると主張したのに対し、植村はキリスト教徒の内にも「功利の説福利の論」また「理性」を道德の基礎とする意見もあると、キリスト教の中の多様な見解を知るよう求めた。また井上が「化醇論」すなわち進化論によって倫理の由来を説明しようとする場合に、良心の起源についての説明が不十分であると指摘している。植村の議論の目的はまず井上のキリスト教観が還元主義による単純化によって、疎漏な議論となっていることを指摘するものであった。

また植村は井上の倫理体系におけるキリスト教の位置づけが「耶蘇弁惑序」で見せたキリスト教攻撃の理論化でもあることに注目した。井上のように全ての宗教を「倫理の大本」

へと還元し宗教としての独自の領域を無視することは、ついには宗教を他の領域からの要請へ従属せしめることに結果する。井上の場合にそれは宗教を国家的要請へと従属させることにほかならなかった。一方で井上はこれに対し直ちに植村へ「日々新聞ノ宗教論ヲ評シ併セテイビー氏ニ答フ」において再び非難を浴びせている。

謙堂魚叟（注、植村正久の雅号）ガ文ハ載セテ六合雑誌第三十二号ニアリ未ダ其篇ヲ完了セサレトモ其語気可笑ホド虚傲ナレバ謙堂ヲ傲堂ト改称スル方然ベシト思フナリ且ツ其言ノ如キハ論法上ノ虚偽ニ陥イラザルモノ殆ンド稀ナレバ若シ他日余暇ヲ得バ之ヲモ撃破スルナラバ実ニ小兒ヲ弄ブヨリ易シト雖モ然レトモ之ヲ為スハ余輩ニ於テ往々無益ノ徒勞ニ属シ彼ニアリテハ此事ノミガ糊口ノ道ナレバ此点ヲ撃破セラレテハ死ニモノ狂ヒヲセザルヲ得ザルノ事情アルナリ³⁶

井上は再びこの論文においてキリスト教のような「特殊ノ宗教」を外国から輸入する必要はないとし、「一層高等ノ宗教」をあらたに起こすことを主張したのであった。この井上の主張は何度となく繰り返され、教育の道徳的権威として『教育勅語』を導入し教育から宗教を分離する動きに理論的枠組みを与える事となる。

第一次「教育と宗教の衝突」

「宗教と教育」に関する議論による激しいキリスト教批判は、浅田がアメリカ留学より帰国する一年ほど前の1892（明治25）年11月5日に井上哲次郎が『教育時論』272号に発表した「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」によって引き起こされた。井上は翌年さらに『教育と宗教の衝突』を発表してキリスト教批判を強めた。井上哲次郎の批判の背景となったのは所謂「内村鑑三不敬事件」であった。この事件は1891（明治24）年1月9日に第一高等中学校で挙行された教育勅語の拝戴式において、内村鑑三が教育勅語にある天皇の御親筆への敬礼に躊躇し十分な敬礼を尽くさなかったとして辞職にまで追い込まれた事件である。井上は内村の例を挙げ、キリスト教が教育勅語の精神と相容れないと主張した。

井上は『勅語衍義』の筆者として『教育勅語』の権威を擁護しなければならない立場にあった。井上は1890（明治23）年10月13日に留学先のドイツより帰国したが、教育勅語は同年10月30日に煥発され11月3日に帝国大学で総長加藤弘之が奉読式を行い井上も

これに参加した。時の文相芳川顕正は帰国したばかりの井上に教育勅語の解釈を作るように依頼した。井上は草案を中村正直、加藤弘之、井上毅、島田重礼等の意見を参考に修正し、文部省の認可を経た後に天覧に供された。教育勅語の解説書は200種類以上が出版されたが、文部省の認可を得た上に天覧まで得たものは井上の『勅語衍義』しかなかった。その意味で井上の『勅語衍義』は国家による権威付けがなされたものであった。

浅田と同じ美以教会に属する本多庸一は井上に『教育時論』誌上で反論を寄せた。新訳聖書が国家の事を論じていないという井上の主張に対し、本多はイエスの言う天国は「上帝を父とし、万人を子とし、万事万物皆父の徳澤による」³⁷点において日本の天皇と臣民の關係に類似すると主張した。またキリスト教徒が来世を重んずるために現世を軽視すると井上の主張に対しては、キリスト教徒は来世の觀念により却って現世での義務と責任を重んずると反論した。また基督教には儒教のような「忠孝」の教えがないとする主張に対しては、イエスが死に際して母の世話を弟子にゆだねたことやパウロが書簡中において権威への従順を勧めていることなどを挙げている。本多はキリスト教を聖書の文字上の事だけで批評すべきではなく、「信徒の実際に応用せられる」運用のされ方に注目すべきであると結論した。しかしこの本多の議論はただ両者に衝突のない事を弁明しているに過ぎず、『教育勅語』の進展しつつある絶対化を批判する視点にかけている。

一方植村は井上の「耶蘇弁惑序」を巡る10年ほど前の議論が再び提起されたことについて「井上哲次郎氏」の中で触れ「憲法発布後の今日において、文学博士井上哲次郎氏が、欧米遊学の結果として、世上に吹聴せらるる宗教論は、憲法発布以前のその昔東洋学芸雑誌に文学士井上哲次郎の名をもって掲載せられたる耶蘇弁惑序と題せる文章と議論の要旨において、何らの相違あるを見ず」³⁸と井上に再び論戦を挑んだ。植村は「今日の宗教論及び德育論」³⁹においても井上に反論し、「己れを愛する如く爾の隣友を愛せよとは基督教の訓言なり。未だ己れを愛する勿れ、唯だ隣人を愛せよと教ありしを聞かず。邦国のこと道理に於て亦之と異なるものある可らず」と、キリスト教が愛国そのものを非としているわけではない事を指摘した。植村は『教育勅語』への批判的視点に欠く本多の議論と異なり、「神を愛するの主義」を第一に位置づけ、国家の上に神を置くことにより愛国を「上帝に対する義務」の制限下においた。

植村は既に『教育勅語』の発布直後から、その背景にある国家主義がキリスト教と相容れないものであることを厳しく指摘していた。植村は「十月三十日の勅語、倫理教育」において勅語について次のように語っている。

皇上の勅語は直接に道徳を輔益することなしとするも、全国の民をして、道義廉恥の事に注目し、風俗を矯正し、倫理を明かならしむるの必要を感じしむるに至りては、其の功蓋し大なりと云はずんばあらざるなり。然れども道徳は一篇の諭達書に由りて、振起し得べきものにあらず。之を知ること難からず。之を行ふを難しとす。道徳の勢力は「インスピレーション」に在り。彼の名誉利達競争の「インスピレーション」は外面の品行を修めしむるに於て、多少の勢力なしとせず。然れども之を以て其心を清めんとするは、余輩其れ徒方に属するを知るなり。⁴⁰

植村ははっきりと『教育勅語』がその標榜する道徳の向上に及ぼす影響に疑問を投げかけている。植村にとって道徳とは基督教の感化によって達成されるものであった。このように植村正久は早期から『教育勅語』絶対化の背後にあるナショナリズムを厳しく批判する視点を持っており、『教育勅語』の絶対化のイデオログであった井上哲次郎と対立する立場を取っていた。

こうした植村の『教育勅語』への懐疑は、「内村鑑三不敬事件」を経過することによって明白に『教育勅語』に隠された国家主義の暴露と批判に向かうのである。いまだ井上哲次郎によって『教育と宗教の衝突』の論争が発生する以前に、植村は「不敬罪と基督教」において次のように『教育勅語』礼拝の宗教儀礼化を批判した。

吾人は新教徒として、万王の王なるキリスト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、また之を屑しとせず。何故に今上陛下の勅語にのみ拝礼をなすべきや。人間の儀礼にハ、道理の判然せざるもの尠からずと雖も、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ならず。⁴¹

植村は礼拝そのものを「児戯に類すること」と呼び、これを否定する立場をとった。この植村の立場は基督教界の中においてもっとも強硬な立場を代表するものであった。内村ですらも後に勅語への敬礼は崇拜を意味するものではなく尊敬を意味するものに過ぎないと言う説明を受け、金森通倫と横井時雄の勧告に従って木村駿吉が病床に臥せていた

内村に代わって代拝するという処置を取った。植村はこの内村の態度すらも「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」と批判を加えた。植村にとっては内村が態度を改めて礼拝を行ったことは、権力への妥協として映ったのである。植村正久の『福音週報』はこの「不敬罪と基督教」のため発禁処分となり、『福音新報』と名を改めて創刊することになった。

『福音週報』の最終号となった第51号では「敢て世の識者に告白す」と題して植村正久、押川正義、三並良、丸山通一、巖本善治の五名による共同声明が掲載された。この中で植村は靖国神社の参拝などを取り上げ、「国民全体に関する諸儀礼」に神道的な要素があることは憲法違反であると指摘し、「宗教的の臭味」を取り除くべきであると主張している。しかし、植村は一方において内村の態度を権力への妥協と批判しておきながら、この共同声明では微妙な言い方で留保つきながらも天皇への敬礼は問題ないとする見解を打ち出している。

日本臣民誰か皇室に忠なることを懐はざらん。誰れかまた之を政治上の君として崇めざる者あらん。此の区域に於て為すの儀式は（得失の議論はさておき）基督教徒として敢て不可とする所に非るなり⁴²

確かに植村はこの文章ではなお儀式の導入が賢明とはいえないとする得失論をほのめかすことにより抵抗を試みてはいる。しかし儀式を消極的にせよ認めたことは植村の内村批判からすれば矛盾する見解であり、自らの牧する富士見町教会員であった木村駿吉によって行われた内村の代拝を権力との妥協と批判しておきながら、結局は植村自らも天皇崇拝を強制しようとする権力側への妥協を強いられた形となっている。植村ですらもこうした理論的後退をせざるを得なかったところに、当時の「内村鑑三不敬事件」を巡るキリスト教批判の激しさが知られる。また植村自身にも自己の主張の一貫性よりもキリスト教界の擁護を優先に考えたところに、天皇制や国家主義への一定の妥協を許す論理があった。

植村の国家主義との論争は「内村鑑三不敬事件」により頂点に達し、国家主義の理論化を果たした井上哲次郎の最も強硬な論争相手であったといえよう。しかし同時に植村の議論には日本のキリスト教界が次第に国家による統制に巻き込まれていくことを許す甘さも含まれていた。植村の後退ぶりはいわゆる第二次「教育と宗教の衝突」でさらにはっきりと明らかに示される。

第二次「教育と宗教の衝突」

井上哲次郎は『哲学雑誌』第14巻第154号（明治32年12月10日）号の「宗教の将来に関する意見」において、儒教、仏教、基督教、神道などの諸宗教の状況を概観し、これらが皆衰退しつつあり国民教育に力を及ぼす事ができないと観察を述べ次のように教育と宗教の分離を主張した。

国民教育が総べて宗教を離れて、自ら其範囲を成すこと、固より当然のことにて、我國民の遂行せる一進歩たるや疑なし、今其理由の如何を論ずるに違あらずと雖も、兎に角、教育と宗教は必ず分離すべきものにて、決して両者を混同すべからず、一たひ宗教と分離せる国民教育は永遠に其然るべきことを期すべきものなり⁴³

井上は宗教と教育の分離を主張する一方、宗教と教育を分離するために教育上の欠陥が生じ得ることを認め、道徳教育上の基本となる動機づけが必要であると主張した。井上はこの欠陥を修正するため「各宗教の根底に於ける契合点」として「倫理的實在」を抽出し、「先天内容の声」を聞き「大我」に従うことが「教育界現今の欠陥を充たすべき」倫理であると規定する。そこで井上は「宗教の将来」はこの契合点を基礎とする「合一して普遍的なもの」となるべきであると論じ、さらにこの将来の宗教は日本主義と衝突する事があるとはならないと論じた。この井上の議論は宗教を実践倫理の要請の中に解消し、国家中心の教育の道具として位置付けようとするものであったといえよう。

この井上の発言は同年8月3日に公布された「文部省訓令第十二号」を背景とするものであった。「文部省訓令第十二号」は文部大臣樺山資紀によって発令され、宗教と教育の分離を強要するものであった。この訓令の背景としては同年7月17日に日英通商航海条約によって外国人の内地雑居が許されたため、キリスト教主義の学校が急増する事を恐れた文部省により発令された⁴⁴。この訓令によりキリスト教主義の学校は宗教教育を放棄するか、文部省からの認可を返上するかを選択にたたされた。本文は次のようなものである。

一般ノ教育ヲシテ宗教ノ外ニ立タシムルハ学制上最必要トス依テ官立公立学校及ビ学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校ニ於テハ課程外タリトモ宗教ノ教育ヲ施シ又ハ宗教ノ儀式ヲ行フコトヲ許サザルベシ

この訓令の目的については「宗教学校を各種学校として正規の学校体系の枠組におくことを通じて、その校勢発展を抑えることが、少なくともその狙いの一つだった」。実際にキリスト教主義の中学校は宗教教育を廃止するか、宗教教育を続けるため政府から与えられていた徴兵猶予や高等学校への入学資格などの特典を返上して各種学校となるかの選択をせまられることとなった。

植村正久はこの「文部省訓令第十二号」に対して不当を訴え、基督教主義の私立学校が当局の訓令に妥協して特典を受けるよりも、特典を返上してでも宗教教育の自由を保持すべきであると主張した。さらに「宗教的分子を学校より駆逐せよ」⁴⁵において官立学校においても宗教的な儀式が行われている事を非難したが、しかし一方で「御真影に対して相当の敬礼をなさしむるは可なり」と述べている。こうした植村の主張は「内村鑑三不敬事件」の際の論調からさらに後退しているのである。さらに植村は私立学校が安易に妥協する事を不可としつつも、その批判は官立学校での宗教的儀式の残存を批判するという不徹底な仕方では語られていない。植村はこうして文部省の政策を正面から批判することから逃げてしまったのである。

一方で井上は再び宗教と倫理の関係を明確に理論化するため1902（明治35）年9月に、「宗教の将来に関する意見」を附録として掲載した『倫理と宗教との関係』を発表した。井上は既存の宗教を「歴史的宗教」と呼び、将来成立すべき「理想的宗教」と峻別する。井上はさらに「歴史的宗教」を二分して、「人類一般に普遍」である「宗教の本体」と、「特殊の境遇により特殊の事情に従って発達した「宗教の特殊性」とに分解する。そして「宗教の特殊性」に執着することが「宗教上の偏見」を生み出しており、それらは「一日も早く打破すべきもの」であった。井上はこうした宗教上の偏見を克服した実例として、義和団事件に出兵した日本軍の例を上げる。井上によれば非キリスト教国である日本がキリスト教国と共に出兵し、またキリスト教国の軍隊よりも人道的に行動した事は、日本人が「宗教の異同と人種の異同とに拘はらず、凡そ是等の差別見を超越せるものなることを事実によりて証明」したものであった。井上はこの証明を以って日本では、「歴史的宗教」の特殊性が後退し、代わりに道徳を宗教の根幹とした「理想的宗教」が生まれつつあると主張した。

こうして井上の宗教の倫理への還元と諸宗教の合一への主張は、日本のナショナリズムと結び付き、宗教の国家への従属を理論的に用意したのであった。こうした理論化を経て

井上は 1912（明治 45）年 2 月 25 日の三教会同や同年 6 月の帰一協会設立への参加によって実践へと進むのである。井上の主張は諸宗教を飼いならし国家的要請に従属するものとして位置づけ宗教の統制を正当化する理論であった。

三教会同と帰一協会

1912（明治 45）年 2 月 25 日に内務次官床次竹次郎の働きかけで内務大臣原敬主催による神道、仏教、キリスト教の三教の代表者 71 名が華族会館で会合を持った。床次の見解によれば三教会同の目的は「一、宗教と其国家との結合を図り宗教をして更らに権威あらしめ国民一般に宗教を重んずるの気風を興さしめんこと」「二、各宗教家の接近を益密ならしめ以て時代の進運を扶翊す可き一勢力たらしむること」であった。

翌日 26 日には三教代表者たちが同所で自主的な会合を持ち、「皇運ヲ扶翼」することを決議し、さらに 28 日には姉崎正治等の斡旋で宗教家と教育家の会合が上野公園静養軒に開かれ、井上哲次郎が発起人の一人となっていた。井上はこの三教会同の目的に就いてキリスト教を国家体制内に取り組むことがその一つの目的であったことを次のように述べている。

大正二年十一月の三教会同の時に、神仏基の三教徒が何れも皇運を扶翼し、皇運を發展すと云ふ事を約束したのでございます。当局者に対して共々にそう云ふ事を期すると云ふ旨趣を明かにしたのであります。あれは共々に公約を結んだと云ふて宜しいのであります。そう云ふ事になりましたのは、矢張り此基督教を教育勅語の範囲内に入れると云ふ事であります。⁴⁶

キリスト教界を代表して参加したのは、日本メソヂスト教会監督本多庸一、日本組合教会会長宮川経輝、浸礼教会牧師千葉勇五郎、天主教司祭本城昌平、日本基督教会大会議長井深梶之助、日本聖公会会長元田作之進、日本ハリストス教会理事石川喜三郎の七名であった。植村正久はこの三教会同が開かれた際には海外におり出席する事はなかったが、三教会同には一定の評価を与えている。

国民の靈的活力然く甚だ振はざるうちにも、三教会同なるものは今年の二月内務省当局者の催ほしによりて開かれたり。吾人は其の目的にも、其の結果にも、余り多く

の信任と希望とを措くものにあらずと雖も、靈的に遲鈍なる国民に宗教問題を披露し、基督教を世に紹介したるの功績を認むるに吝ならざらんと欲す⁴⁷

植村のこうした基督教の国家体制への組み込みを歓迎する言辞は「内村鑑三不敬事件」の際に示した植村の議論からすれば明らかに後退である。このような国家への妥協は植村のいかなる点に起因するのであろうか。第一に植村にとっては教会を守り発展を計る事が重要な関心であり、そのためには三教会同のような基督教の国家体制への組み込みは批判の対象にはならなかった。「文部省訓令第十二号」などに見られるような国家からの基督教への政治的圧力に耐えてきた植村にとっては、国家によって仏教などと同等に認知されたことへの感慨が大きかったのである。またもう一つの原因は、植村の国家観また天皇制に対する基督教の関わりについての思想に見られる。植村は「基督教ト皇室」⁴⁸の中において天皇を神のようにみなすことには反対しながらも、基督教は「社会ノ風俗ヲ維持シ、世ノ不平心ヲ医シ、国家ノ基礎ヲ固ウシ、皇室ノ安寧ヲ保タシムル」と、基督教が社会道徳を維持することによって国家と天皇制に有益たりうると考えていた。こうした植村の宗教観の一面は、内務省が三教会同を実施するに当たって宗教に期待したことと一致するものであった。植村はこうして国家体制の維持に奉仕する宗教という思想的枠へと後退し、国家の錯誤を糾弾してゆく宗教という立場から遠ざかってしまったのである。

三教会同と時を同じくして同様の趣旨の元に設立されたのが帰一協会である。帰一協会は基督教徒で日本女子大学の創設者である成瀬仁蔵によって提案され、渋沢栄一の財政的援助を受けて三教会同と同年の1912（明治45）年6月20日に成立した。帰一協会は成瀬仁蔵と渋沢栄一との会談から成立した点において政府主導の三教会同とは異なる起源を持つものであったが、なお両者共に「宗教統一」や「信仰理想の根本的一致」を目指す思想的基盤は類似したものであった。帰一協会の参加者と三教会同の参加者とは重なりも多く、帰一協会は三教会同の発展・恒常化を目指したともいえるであろう。井上哲次郎もこの会の発起人また評議員に名を連ねている。

植村正久は帰一協会に参加することはなかったが、帰一協会に対して強く批判をしているわけでもない。植村の「我らの帰一主義」⁴⁹と題する説教から、植村が帰一協会の成立を意識していたことは読み取る事が出来る。しかし三教会同に対して好意的な姿勢を示した植村には、もはや帰一協会の成立とその「宗教の統一」という理念が国家のために利用さ

れていく過程への批判をする力は失われていた。わずかに植村は台湾神社に礼拝に行った牧師に就いて言及し「用心すべきことである」と述べる程度にとどまっている。「内村鑑三不敬事件」の時に植村が示した国家主義への強い批判と比較するならば、その温度差は蔽うべくもない。

一方で井上哲次郎は宗教の独自性を封じ込め国家の統制化におき、『教育勅語』への礼拝を通じて天皇制を強固たらしめるイデオログとしての役目を十全に果した。井上が天皇制を擁護するために攻撃的としたのがキリスト教であり、植村はその最も有力な論者の一人であった。井上の理論は三教会同と帰一協会によって制度として具現化される形で姿を表すまでに至った。

しかし井上の擁護した天皇制を中心とした国家体制は、井上の思惑をすら超えて天皇崇拜を強制し始める。1925（大正14）年に井上が著した『我が国体と国民道徳』において三種の神器について触れた箇所が、頭山満ら超国家主義者らにより皇室への不敬と指弾された。この所謂「井上哲次郎不敬事件」によって、井上は1926（大正15）年10月大東文化学院総長、貴族院議員、帝国学士院会員を辞さざるを得なくなるに至ったのは皮肉な結末であった。

第四節 浅田栄次の「宗教と教育」

京都での新島と福沢の思想的対立が直接に浅田に影響を与えたわけではないが、浅田がキリスト教を受容した当時の背景として考慮に入れる必要がある。浅田はキリスト教とそれと同時に流入してきた合理的思考とを同時に受容しながらも、新島や福沢のようにどちらか一方の立場に徹することができなかった。浅田は自らを「宗教おんち」と呼び宗教を利用すると言い切った福沢ほど宗教感情に希薄ではなかったし、新島の如くに単純な信仰で青年達に影響を与える信仰家ではなかった。

浅田が工部大学校や東京帝国大学数学科で科学的思考を学びながらも神学を学ぶためにアメリカ行きを決意した背景には、科学的思考と信仰の基盤とをどう調停するかという問題が大きな思想的課題として突きつけられていた。浅田は東京帝国大学数学科で天文学を志していたが、天文学とキリスト教が一致していると考えようになった。

浅田のドレーパーの『宗教と科学の衝突』に対する批判を抽出するならば、その要点はキリスト教が科学の進歩を妨げたというドレーパーの主張が真実ならば、なぜキリスト教国である西洋のほうがそうでない日本やアジアの国よりも科学において発達しているのか

ということである。彼はキリスト教国である西洋が非西洋諸国よりも科学上優位にあるのは、ドレーパーの主張とは逆にキリスト教と科学が一致しているからではないかと考えたことは次のような浅田の回想からも見て取れる。

私はデシャネルの『自然哲学』(Deschnel's Natural Philosophy)を読んだ時、そして太陽光線の項に来た時、そこには太陽がついにはその熱と光を失い、そののち宇宙は終わりに至ると書いてあるのを見て、私はそれがキリストの教えとまったく同じだと思った。⁵⁰

浅田はこの後に自然科学への興味を持続した形跡はなく、彼の合理性を追求する努力は聖書に文献学的または歴史的分析を加えるという方向へ向けられた。浅田の科学と宗教とを調停しようとする試みは概して成功したとはいえない。それは浅田の進化論に対する次のような批判からも見て取れる。

進化論者は曰く万物の進化発達皆除々として小差より大差に向ふ、然るに基督教の所謂天地創造の如き又神の化身説の如き此順序を履ますして突然大差を生せしものなれば、天地の法則なる進化に背反すと、試に問ふ太陽の光熱は進化し来るものなるか、将た年に減少して無光無熱に向ひつゝあるか、石塊を屋上に揚げて勢力を蓄ふる如く、一時の将生的勢力を造て他日の現成的勢力を備ふるものにあらさるか、進化論決して天地間の事物を包含する能はず、進化論は唯今日学者間に行はるゝ学説のみ、豈に此範圍外に出つる天地の法則なしと断言し得へけんや⁵¹

浅田は太陽や恒星がやがて死滅するという天文学上の知見を進化論への反証としてあげているが、今日の科学的水準からすれば生物学上の仮説である進化論を天文学上の事実によって反証とする浅田の議論は奇妙にも感じられる。

植村正久もドレーパーの書に対する反論としてケプラー、ニュートン、ファラデーといった科学者がキリスト教徒であったこと、また天動説を唱えたガリレオやコペルニクス自身もキリスト教徒であったことを指摘する。植村は「學術ノ名誉ト謙遜ナル基督教ノ信仰トヲ謙有セルモノ蓋其幾人ナルヲ知ラザルナリ此等事実ノ面前ニ於テ尚且ツ基督教ハ學術ノ進歩ヲ害スルモノナリト謂フモノアラバ余ハ之ヲ其理性ノ昏蒙ニ放擲セザルヲ得ズ」⁵²と

結論する。植村はドレーパーの著書と共に「耶蘇弁惑序」⁵³においてドレーパーと同様のキリスト教批判をなした井上哲次郎をも批判した。内村鑑三もこのドレーパーの著書と仏教の結び付きを批判して次のように述べている。

又言へる者あり、曰く宗教は科学と関係を有せざるのみならず、亦科学の進歩に最も害あるものなりと。是れドレーパー氏の『宗教科学衝突史』てふ我国に於て一時は盛に熱読され、爾も愚かにも本願寺の補助の下に邦文に翻訳されし一書を読みし者の常に唱道する所なり。余輩は我国の仏教徒がドレーパー氏の著述の翻訳に拠りて、我国に於ける基督教の進歩を防遏せんとし愚を悲しまずんばならず。そはドレーパー氏の論にして若し基督教を防遏し得るに足るものあらば、仏教も（少なくとも本願寺教は）是と同時に進歩を防遏さるべきものなればなり。若し宗教にして科学の敵なりとせば、仏教、基督教何の択む所かあらむ。仏教は哲理的にして基督教は感情的なりとの陳腐浅薄の見識は、少しく両教の深意を探りし者の之を口にするさへも愧ずる所なるべし。⁵⁴

この内村鑑三や植村正久の反論の趣旨は浅田と同一である。しかし、彼らが主張するようなキリスト教にこそ科学などを含む文明を促進する力があるという議論に対して、福沢は明治八年に出版された『文明論之概略』において反証を試みている。福沢の議論に拠ればキリスト教が伝来すれば文明が進むとは限らない。そのことは「東洋諸島及びその他野蛮の地方」に宣教師が来て改宗させたからといって、それら植民地の文明が必ずしも進歩していないことを見れば明らかである。またプロテスタントのほうがカトリックよりも文明を進ませるのに力があるという議論も正しいとは言えない。というのはスコットランドとフランスを比較すれば文明はフランスのほうが進んでいるが、フランスはカトリックでスコットランドはプロテスタントである。ここから福沢は宗教が文明を形成するのではなく、文明の度合いに適合して宗教が変質するのであるとして、次のように結論する。

智恵の事を教るは必ずしも耶蘇の教師に限らず。智恵ある者に就て学ぶ可きのみ。然ば即ち、かの耶蘇教を便利なりとして神儒仏を迂遠なりとしたるは、識者の子簡違にあらずや。余輩は固より耶蘇の教師を悪むに非ず。智恵さへある者なれば耶蘇の教師にても尋常の教師にても好悪の差別あることなし。……結局宗旨のことは之

を度外に置く可きのみ。学者の力を尽すも政府の権を用るも如何ともす可きものに非ず。唯自然の成行に任ず可きのみ。故に書を著して宗旨の是非正邪を論じ、法を設けて宗旨の教を支配せんとする者は、天下の至愚と云ふ可し。⁵⁵

このように福沢が最も重視したのは「智恵」の習得であり、「宗旨のことは度外視」するべき問題であった。一方、新島は「徳育」を重視しそれをキリスト教によって達成できると考えた。浅田は宗教が学生の道徳に及ぼす影響について、1895（明治28）年10月12日に神田美以教会での説教「学生の宗教」で次のように述べている。

今日の学生は明日社会の中流以上に立つべき人なり此人にして宗教を有せん乎則ち社会は宗教の空気を呼吸すへし然れとも此人にして宗教なからん乎則ち社会は宗教なくして氓びしのみ

社会は学生に向て最も切に宗教を有せんことを望む而るに学生は最も少く宗教を有するか如くれ抑も何故そや学生果して宗教を要せざるか将た宗教果して学生の生命と易からざる乎

学生は宗教の宗教臭きを厭ふて宗教を卑む何ぞ知らん宗教臭きもの未た必ずしも真正の宗教にあらざるを、夫れ宗教は儀文礼典にあらす又外形言語にあらすして人心の奥底に存すべきものなり

日々規則正しく聖書を読むことのみを以て宗教となすへからず（論語読みの論語知らず）教会に出入することのみを以て宗教となすへからず（常に神と交はらざるへからず）起床の時祈祷を献くことのみを以て宗教となすへからず（心常に祈らざるへからず）基督教のみを以て宗教となすへからず心常に道に従ひ行随て法に依らざるへからず

余嘗て某官立学校にありし時僅々数名の基教徒或は聖書輪読会を開き或は祈祷会を催せしが同窓学友の為に苦しめらるる事尠少なからざりき今や帝国大学、高等学校等に於て信徒頗る多く既に青年会の設けあり又会館をも建てんとするが如き時勢となりたれば寄宿舎に於て信徒の生活を送る亦難きにあらざるへし

余嘗て理科大学実験室に於て某教授と或外国教師との宗教論を聞きしが此際自から恕して信徒たることを隠したり自己信仰の薄弱なると教授の威厳を畏れしに由る今や之を回想して慙愧に堪えざるなり

然りと雖とも今日に至りては諸君の学校に於て教授の職にある者の中多少の基督信徒あるを見るに至りしかは自己の信仰を隠蔽するか如き卑怯の所為少なきことと信す学生の上に及ぼす宗教の感化力は実に強大なるものにして近く之を喩えんに米国学生間の気風及品行と我邦学生間の気風品行とを比較して其一班を了知し得へし
米国大学寄宿舎に規則殆ど無し（ヘックホール窓外に紙屑を投棄てさること）（ユニオン無規則）（シカゴ室内にて食物を煮るへからず）学生に恥つべきあれは相互に忠告勧誘し自然に舎内の秩序を保つ⁵⁶

浅田や新島の教育における宗教の重視は、自らがアメリカの神学校で体験したところが大きかった。浅田は教育における宗教の役割を認めつつも、その宗教は理性によって批判される必要があるとみなしていた。浅田はそれを「高等批評」と呼ばれる聖書の文献学的手法によって達成しようと考えた。しかし浅田の悲劇は近代の科学的精神と宗教とを調停しようとしつつも、思想的に十分に消化することができずついに挫折したことにあった。

浅田の井上哲次郎に対する反応は次章で詳しく検討するが、「教育と宗教の衝突」論争の際には浅田も本多庸一等とともに激しく井上哲次郎を批判した。しかし、浅田は晩年の1914（大正2）年には井上哲次郎らと共に『軍人勅諭』と『戊辰詔書』の英訳に携わっている。『戊辰詔書』は1908（明治41）年10月13日に日露戦争後の社会不安を抑制し『教育勅語』を補完することを目的として発布された。『戊辰詔書』また『軍人勅諭』は1882（明治15）年1月4日に明治天皇が陸軍卿大山巖に与える形で頒布され、『教育勅語』に先行して天皇制を中心とする「国体」の強化を目的とした。『戊辰詔書』と『軍人勅諭』の英訳は『教育勅語』の英訳と共に、宗教を排除した倫理教育の成果を博覧会などで対外向けに示す目的でなされた事業であった。日本のキリスト教会は天皇制を中心とする国家体制へと組み込まれ、教育からの宗教の排除とともに『教育勅語』への礼拝によって教育面での宗教の欠如を補おうとする動きに対してはまったく無力であった。むしろ積極的に国家体制の維持に協力する姿勢を見せることで、国家に有害なキリスト教という批判をかわそうとしたのである。こうして浅田が「宗教と教育」の調和に挫折し、国家による教育からの宗教の排除へと無批判になっていった背景を次章で詳しく検討したい。

1 浅田栄次「駁耶論者ノ厚意」説教原稿、周南市立中央図書館蔵。

2 新島襄『新島襄全集』第3巻、同朋社出版、1987年、16,17頁

- 3 新島襄「函館紀行」『新島襄全集』第5巻、同朋社出版、18頁。
- 4 新島襄『新島襄全集』第3巻、同朋社出版、1987年、83,84頁
- 5 新島襄『新島襄全集』第10巻、同朋社出版、1985年、171頁
- 6 不破唯次郎（1857-1919）前橋教会、平安教会牧師。前橋英和女学校の創立者。
- 7 山崎為徳（1857-1881）同志社教授、若くして逝去。
- 8 市原盛宏（1858-1915）同志社教授後に朝鮮銀行総裁に転じる。浅田と交流があった。
- 9 森田久万人（1858-1899）同志社教師、イエール大学で博士号取得。
- 10 吉田作弥（1859-1929）神戸英和女学校教員のち外交官に転じる。
- 11 岡田松生（1858-1939）学農社教師を勤めたのち県議会議員や実業家となる。
- 12 和田正幾（1859-1933）耕教学舎、東京英和学校、青山学院などで教鞭を執る。
- 13 新島襄『新島襄全集』第10巻、同朋社出版、1985年、245頁
- 14 新島襄「改正徴兵令二対スル意見書」『新島襄全集』第1巻、同朋社出版、1983年、82頁。
- 15 同志社百年史史料編纂所編『同志社百年史』資料編一、同志社大学、1979年、155頁。
- 16 福沢諭吉「学問のすゝめ」『福沢諭吉全集』第3巻、岩波書店、30頁。
- 17 新島襄「同志社大学設立を要する主意」同志社百年史史料編纂所編『同志社百年史』資料編一、同志社大学、1979年、163頁。
- 18 徳富蘇峰「福沢諭吉と新島襄」『国民之友』第17号（明治21年3月2日号発行）。
- 19 交詢社編『交詢社百年史』交詢社、1983年、175頁。
- 20 福沢諭吉「僧侶論」『福沢諭吉全集』第8巻、岩波書店、31頁。（『時事新報』明治15年3月13日号）
- 21 浅田栄次「駁耶論者ノ厚意」説教原稿、周南市立中央図書館蔵。
- 22 戎維廉達勒巴兒『学教史論：一名耶蘇教ト実学トノ争鬪』小栗栖香平訳述、鴻盟社、1883年。
- 23 福沢諭吉「序」『学教史論：一名耶蘇教ト実学トノ争鬪』小栗栖香平訳述、鴻盟社、1883年。
- 24 福沢諭吉「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」『福沢諭吉全集』第9巻、岩波書店、532頁。
- 25 福沢諭吉「経世上に宗教の功德を論じて併せて布教法の意見を述ぶ」『福沢諭吉全集』第10巻、岩波書店、327-328頁。
- 26 白井堯子『福沢諭吉と宣教者たち』未来社、1999年、14頁。
- 27 小泉仰『福沢諭吉の宗教観』慶應義塾大学出版会、2002年、62頁。
- 28 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979年、45頁。
- 29 土屋博政『ユニテリアンと福沢諭吉』慶應義塾大学出版会、2004年、177-183頁。
- 30 外山正一『山存稿』前後編、丸善、1909年。
- 31 外山正一「耶蘇弁惑新体耶蘇狂詩」『山存稿』後編、丸善、1909年、240頁。
- 32 辻橋三郎「外山正一のキリスト教観」『神戸女学院大学論集』第19号、1973年。
- 33 井上哲次郎「耶蘇弁惑序」『東洋学芸雑誌』第18号（明治16年3月25日発行）。
- 34 植村正久「耶蘇弁惑序ヲ読ム」『六合雑誌』第32号（明治16年3月20日発行）。
- 35 植村正久「倫理新説慢評上」『六合雑誌』第39号（明治16年11月30日発行）。
- 36 井上哲次郎「日々新聞ノ宗教論ヲ評シ併セテイビー氏ニ応フ」『東洋学芸雑誌』第20号。
- 37 本多庸一「井上氏の談話を読む」『教育時論』第276号（明治25年12月15日発行）。
- 38 植村正久「井上哲次郎氏」『福音新報』第106号（明治26年3月24日発行）。
- 39 植村正久「今日の宗教論及び徳育論」『日本評論』第49号（明治26年3月4日発行）。
- 40 植村正久「十月三十日の勅語、倫理教育」『日本評論』第17号（明治23年11月8日発行）。
- 41 植村正久「不敬罪と基督教」『福音週報』第50号（明治24年2月20日発行）。

-
- 42 植村正久「敢て世の識者に告白す」『福音週報』第 51 号（明治 24 年 2 月 27 日発行）。
- 43 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第 14 卷、第 154 号（明治 32 年 12 月 10 日発行）。
- 44 教育史編纂会編『明治以降教育制度発達史 第四卷』、龍吟社、1938 年、661 頁。
- 45 植村正久「宗教的分子を学校より駆逐せよ」『福音新報』第 254 号（明治 33 年 5 月 9 日発行）。
- 46 井上哲次郎『哲学と宗教』弘道館、1915 年、520 頁。
- 47 植村正久「一千九百十二年を送る」『福音新報』第 913 号（大正元年 12 月 26 日発行）。
- 48 植村正久「キリスト教と皇室」『六合雑誌』第 53 号（明治 18 年 4 月 30 日発行）。
- 49 植村正久「我らの帰一主義」『植村全集』第 4 卷、植村全集刊行会、1932 年、378 頁。
- 50 Eiji Asada, *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, 1916, Tokyo, 147p.
- 51 浅田栄次「信仰ノ障碍」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 52 植村正久「耶蘇弁惑序ヲ読ミ併ハセテ學術ト宗教トノ關係ヲ論ズ」『六合雑誌』第 34 号（明治 16 年 5 月 30 日発行）。
- 53 井上哲次郎「耶蘇弁惑序」『東洋学芸雑誌』第 18 号、（明治 16 年 3 月 25 日発行）。
- 54 内村鑑三「宗教と科学」『東京独立雑誌』（明治 31 年 9 月 10 日発行）。
- 55 福沢諭吉「文明論之概略」『福沢諭吉全集』第 4 卷、岩波書店、1960 年、105—110 頁。
- 56 浅田栄次「学生の宗教」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。

第二章 谷本富批判——「耶蘇教駁議」を中心に——

序

浅田栄次は 1893（明治 26）年 11 月 19 日牛込弘方町会堂における「聖書の三良友」と題する講演で、井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」と共に谷本富の「耶蘇教駁議」を批判し次のように述べた。

聖書の三良友は、博言学者、歴史学者、及び真理探究者なり、然れども、唯其の一のみに偏するものは、完全なる良友といふべからず、故に聖書の最良友たらんには、博言学に通じ、歴史学に達し、且つ真理を求むるものたらざるべからず、向きに「教育と宗教の衝突」を著したる先生、又本年九月以来の哲学雑誌に於て、「耶蘇教駁議」てふ一篇の論文を掲ぐる学士の如きは、此三者の中一個の資格も具へざるものなれば、假令彼輩百万巻の書を著すとも、聖書に於ては何の痛痒をも感ずることなからん¹

さらに 1894（明治 27）年 1 月 4 日に行われた仙台美以教会での「駁耶論者ノ厚意」と題する講演においても谷本の「耶蘇教駁議」²に激しい批判を繰り返している。このことは谷本の議論がキリスト教界において注目され、また浅田がこれに対し危惧を抱いた事を示している。浅田の「駁耶論者ノ厚意」の中での批判は次のようなものである。

頃者哲学雑誌ニ谷本富氏ノ耶蘇教駁議アリ、未タ聖書ヲ研究セス、基督教ノ真理ヲ解セサル輩ハ之ヲ読テ其ノ議論ニ同意セン、余此ノ論文ヲ読ミテ感スル所アリ、即チ駁耶論者ノ口実ハ古今同一轍ニ出テ、基督教ヲ斥ケントシテ自己ノ無宗教不道德ヲ顕ハシ、聖書ヲ攻撃セントシテ却テ自己聖書ヲ研究セサルコトヲ示ス、況ンヤ此ノ如ク不完全ナル軽勿反対家ノ議論ヲ丸呑ニシテ請売スルモノニ於テハ、頗ル体裁ノ言フニ忍ビザルモノアリ、余ハ之ヲ観テ益耶蘇教城ノ堅牢ナルヲ感ジ、攻撃家ノ鋒及ノ鈍ナルヲ笑フニ堪エス、実ニ谷本氏ノ如キハ此ノ如キ文書ヲ作りテ余カ信仰ヲ固フスルモノナリ、余深ク氏ノ厚意ヲ謝セサルヲ得ス³

浅田は上述の講演の中では表面的に谷本の「耶蘇教駁議」に触れているに過ぎず、具体的な内容にまで立ち入って批判してはいない。しかし谷本の議論に対してキリスト教側か

ら原田助が、『六合雑誌』明治 27 年 3 月号からやはり五回にわたって「耶蘇教駁議を読む」と題し反論を試みている。また浅田栄次も『六合雑誌』162 号（明治 27 年 6 月 15 日号）に「高等批評とは何ぞや」と題する論文で、谷本富の旧約聖書への「高等批評」を用いた批判へ詳細な反論を寄せている。

谷本の用いた「高等批評」とは聖書の歴史的・文献学的研究を科学的に厳密な方法を用いて再検討するという聖書学上の方法論である。浅田や原田らアメリカやドイツで「高等批評」を学んだ神学者が、なぜ激しく谷本に反論せざるを得なかったのか。それは谷本のキリスト教批判がこの「高等批評」と呼ばれる聖書学また神学上の方法を導入したものであったがゆえに、日本のキリスト教界において神学的方法論であった「高等批評」の受容を巡る議論を引き起こしたからである。すなわち谷本の「耶蘇教駁議」は「教育と宗教の衝突」論争の中において、「宗教と教育」のあり方への問いと同時に、「高等批評」と呼ばれる歴史的・文献学的方法により危機に直面していた神学の存立可能性への問いを提出したという点で特異なものであった。それゆえ、谷本の「耶蘇教駁議」を巡る議論を考察することにより、近代キリスト教神学の一方法であった「高等批評」に内在した合理的思考の限界を明らかにすることができるのではないか。それを問うことによって浅田ら西洋で「高等批評」を学んだ者が内面に抱えた、明治時代における「高等批評」によるキリスト教信仰の変容という問題を浮き彫りにすることがこの章の目的である。

しかし、まず谷本によって「高等批評」という方法を利用してキリスト教批判のために書かれた「耶蘇教駁議」という論文が、井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」を巡る議論といかなる関係にあったのかが明らかにされねばならない。この「耶蘇教駁議」は谷本富が山口高等中学校教授時代の 1893（明治 26）年 9 月に発表した論文であるが、井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」が引き起こした議論の陰に隠れてほとんど言及されることはなかった。しかし谷本の「耶蘇教駁議」を巡る議論には、「教育と宗教の衝突」のもう一つの側面が隠されているのである。それは「高等批評」の妥当性を巡る神学上の問題と、「教育と宗教の衝突」によって引き起こされた「宗教と教育」のあり方という位相の異なる二つの議論が交錯する地点に存在する。この二つの議論の結び目を谷本の「耶蘇教駁議」を中心に解きほぐすことによって、これまで光の当てられることのなかった「教育と宗教の衝突」のもう一つの別の側面を浮かび上がらせることができるのではないか。

そのために谷本の「耶蘇教駁議」はいかなる背景の下に書かれたのか、その思想的位置づけを語らなければなるまい。浅田が激しく批判した谷本富とはどのような思想の持ち主

であったか。そして谷本の論文「耶蘇教駁議」は谷本の思想においていかなる位置を持つのか。

第一節 谷本富の思想的位置

谷本富は1867年（慶応3年10月17日）高松に生まれた⁴。1878（明治11）年1月公立高松病院附属医学所に入学し医学を学んだが、1881（明治14）年3月に卒業時には15歳であり20歳未満であったので法律上の問題で医術開業免許状は与えられなかった。1882（明治15）年に上京し中村正直の同人社で英語を学習し、1885（明治18）年7月に卒業。1885（明治18）年9月に東京大学文学部選科生として哲学科に籍を置き、大西祝・清沢満之らと交流を深め、1889（明治22）年7月に哲学全科修了となった。谷本は続いて帝国大学文科大学内に設置された尋常・高等中学校教員養成のための教育学科特約生として、1889（明治22）年9月よりエミール・ハウスクネヒト（Emil Hausknecht）よりヘルバルト（Johann Friedrich Herbart）教育学を学んだ。この特約生教育学科の制度はハウスクネヒトの帰国により一年で終了し1890（明治23）年7月に卒業⁵、同年10月に山口高等中学校教授、1894（明治27）年に東京高等師範学校教授となり、1899（明治32）年9月より欧州留学を命じられ、3年間ほど仏・独・英などで教育学の研究を行った。1905（明治38）年7月に教育学関係における日本で初めての博士号を取得し、その後1906（明治39）年7月より京都帝国大学文科大学などで教育学を講じた。1913（大正2）年に京都帝国大学に赴任した新総長沢柳政太郎との衝突により辞任に追い込まれ⁶、それ以後は仏教大学（現在の龍谷大学）などで教えた。

谷本はヘルバルト教育学を紹介した『实用教育学及教授法』⁷によって教育学者の地位を確立し、日清戦争後には『将来の教育学』⁸において国家の維持と繁栄を目的とする教育を唱え、海外留学後には『新教育講義』⁹の中でフランスの教育学者ドモラン（Joseph Edmond Demolins）の新教育理論を紹介すると共に宗教教育の導入を主張するなど教育学理論の紹介者また活発な講演活動による啓蒙家として教育学史上に位置を占めている¹⁰。一方で谷本は教育学者でありながら宗教に強い関心を示し、宗教関係の著作や論文が多く「宗教と教育」の関係についてもしばしば教育学の立場から発言している。谷本の宗教関係の著作は多数あるが、必ずしも学問的著作ではなく仏教関係者を前にした座談会などでの講義を纏めたものが多い。そのためこれ等の宗教に関する著作は「谷本教授の宗教学研究には博学多読の割にみるべきものはない……野依秀市氏等と組んでの仏教通俗宣伝に墮せられたの

はかえすがえすも残念である」¹¹と酷評されほとんど考察されることがなかった。

確かに谷本の「宗教と教育」に関わる著作は欧米の理論の紹介や啓蒙的な講演会での演説が多く、深い思想性や独自の解釈があるとはいえない。しかし演説会などを通じた谷本の「宗教と教育」についての発言は、回数や著作の量の多さからしても無視できない。なぜ谷本はこれほどまでに「宗教と教育」のあり方にこだわり、自ら模索し続けることになったのか。谷本がキリスト教批判を試みた論文「耶蘇教駁議」を巡る神学者たちとの議論の中に、谷本の「宗教と教育」に関する以後の思索の出発点がある。

谷本の「耶蘇教駁議」は『哲学雑誌』明治26年9月号から五回に分けて連載された。この論文が井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』¹²が単行本として出版された時期と符合していることは、この論文が井上哲次郎の議論に触発され書かれたものであることを示していると言えるであろう。井上哲次郎の主張は、本多庸一、植村正久、高橋五郎らキリスト教徒からの激しい反論を招いた¹³。井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」を巡る論争で問題となったのは、『教育勅語』の礼拝などを通じて進行しつつあった天皇制を中心とする近代国家の確立とキリスト教がいかなる関係にあるかというものであった。

谷本の「耶蘇教駁議」は井上に影響を受けてキリスト教批判を意図したものであったが、その批判の方法と目的は井上とは異なるものであった。「耶蘇教駁議」は序論、第一章「教育と耶蘇教の衝突」、第二章「耶蘇教と科学の衝突」、第三章「耶蘇教經典の不確立」、第四章「耶蘇教教義の自家撞着」から成る。序論において谷本は過去においてキリスト教が果たしてきた役割は認めながらも、キリスト教はもはや現在ではその力を失いかえって進歩を阻害していると次のように主張した。

若シ夫レ近頃世上ニ囂々タル教育宗教衝突論ノ如キハ、是非曲直措キテ問ハサルモ、余ハ耶蘇教其ノ者ノ既ニ取ルニ足ラサルヲ知ル、其ノ本既ニ枯レタリ、其ノ末ニ於テ強テ論争ヲ用井サラシカ、語ヲ変シテ之ヲ云ヘハ、耶蘇教果シテ勅語教育ノ趣旨ニ悖戻背反スルコトナシトスルモ、サレハトテ、吾輩直チニ之ヲ採用シ、之ニ皈依スルノ愚ヲ学ブヲ用井サルナリ……耶蘇教ハ既ニ科学ノ為メニ殆ント其外壁ヲ破壊セラレタリ。自家經典ノ礎石亦頗ル振動シ、自家神学ノ中陣亦自家撞着ノ大旋風渦中ニ卷キ込マレタリ¹⁴

井上哲次郎の議論がキリスト教と『教育勅語』の背後にある天皇への忠誠を求める日本

の国体と衝突する故に批判したのに対し、谷本のこの論文はキリスト教そのものの存在意義に対して疑問を投げかけるものであった。谷本はキリスト教が科学によって根本からその存在意義を動揺させられていると主張し、西洋の聖書学の見解を用いて聖書そのものの信用に疑問を投げかけ、聖書の権威によって立つプロテスタント神学の根本を攻撃しようと試みたものであった。谷本自身は後にこの「耶蘇教駁議」について「当時非常に喧ましかった井上哲次郎博士と高橋五郎氏との論争における自家の立場を明かにし、更に百尺竿頭一步を進めて、わが国におけるいはゆる高等批評の先駆を務めた」¹⁵と回想している。谷本の問題提起は日本のキリスト教思想史上において神学理論にまで踏み込むものであり、浅田栄次や原田助ら神学者にとって無視できないものであった。なぜなら谷本の議論は「宗教と教育」の関係を巡る議論を超えて、キリスト教界内部において神学上の方法論である「高等批評」を如何に受容するかという議論と結び付いていたからである。では「高等批評」とは神学思想上いかなる問題をはらむ学問的方法であったのであろうか。

第二節「高等批評」と谷本富

小崎弘道は『日本基督教史』の中で「高等批評」に関して¹⁶、明治時代のキリスト教界を揺るがした神学思想として、進化論・比較宗教学・「高等批評」・来世試練に関する問題（アンドーヴァー神学校問題）と四つの思想潮流の一つに挙げている。これらの説は従来神学者が抱いていた「聖書インスピレーション説」、すなわち聖書は神の靈感を受けているゆえに誤謬はありえないとする説を根底から揺るがし、信仰の動揺をきたして棄教する者も現われた。

金森通倫（1857－1945）は1891（明治24）年に『日本現今之基督教並二将来之基督教』¹⁷の中で「高等批評」の成果を取り入れることを提唱し、「ヨハネの福音書」の筆者は使徒ヨハネであるという従来の説に疑問を投げかけキリストの奇跡や復活を否定し、ついに棄教するに至った。さらに同じく熊本バンドの横井時雄（1857－1927）も1894（明治27）年に『我邦の基督教問題』¹⁸の中で、神・キリスト・霊魂不滅などの教理に疑問を投げかけ、キリスト教で価値があるのは倫理道德だけであると主張した。こうしたキリスト教界内部での「高等批評」をめぐる思想的変動に加えて、谷本らキリスト教界外部からの「高等批評」を用いた攻撃にキリスト教界内部の保守派は大きな危機感を抱いていた。谷本の「高等批評」に基づく主張された論文は、こうしたキリスト教界内の論争における対立を明確にするものとなった。

谷本の論文に対して当時青山学院神学部教授であった浅田栄次、また日本組合基督教会番町教会牧師で『六合雑誌』の編集にも従事していた原田助は激しい反論を展開した。原田助は1884（明治17）年6月同志社英学校余科（神学科）を卒業し、1888（明治21）年9月にシカゴ神学校に入学、1891（明治24）年5月にはイエール大学神学部を卒業した後渡欧し、ヨーロッパではハルナック（Adolf von Harnack）やオイケン（Rudolf Christoph Eucken）等の授業を聴講、帰朝後は東京番町教会牧師、京都平安教会牧師、神戸教会牧師を歴任し、1907（明治40）年1月には同志社社長に就任した神学者である¹⁹。

浅田と原田の反論は詳細に谷本の論文を分析しており、キリスト教神学側からの批判を代表したものであったと見てよからう。谷本富と彼らの議論は「宗教と教育」の範囲を超えて、キリスト教は近代に於いて信仰する価値があるのか否かというキリスト教信仰の根本にまで踏み込んでいる点で井上哲次郎の問題提起より深い意味を持つものであった。しかしながら谷本の論文はキリスト教理解に於いて多くの事実誤認を含んだ粗放なものであったゆえに、キリスト教側から表面上の誤認を激しく批判されるに止まり、根本的な問題にまで議論が深められることはなかったともいえる。それにもかかわらず谷本の議論には、キリスト教側から再三にわたって詳細に反論することを余儀なくさせるだけの危機感を呼び起すものが内在されていた。それは近代神学そのものに含まれる問題でもあり、浅田や原田が如何に表面的に批判しようとも自分自身の内面深くに抱える矛盾でもあった。

谷本は「耶蘇教駁議」第一章の「教育と耶蘇教の衝突」で、キリスト教を「国民的宗教 National Religion」と定義し、それが内包する排他性故に日本の国体並びに勅語と衝突するという議論を展開した。この谷本のキリスト教に対する「国民的宗教」という定義を谷本の議論に添って理解するならば、キリスト教はユダヤ教を背景としておりユダヤ人の選民思想ならびに現世国家を望む「猶太的分子」を内に含んでいる。谷本によれば中世においてカトリックが超国家的権威を持ちえたことは、その「猶太的分子」の残存を示すものであった。その「猶太的分子」つまり「外国々民的」部分が、日本の国体と衝突するというのが谷本の議論の趣旨である。

この谷本の議論は原田が批判しているように、明確さを欠き一貫した議論とは言い難い。さらに議論の重要概念である「国民的宗教」という定義が、そもそも妥当性を欠いているといわざるを得ない。原田は「夫れ一の宗教が国民的なるか果た世界的なるかを判断するには（第一）其弘布せる版図（第二）其教法の性質に就て研究するを要す」と「国民的宗教」について適切な判断基準を提示して谷本に反論している。原田はキリスト教が世界の

広範囲にわたって信仰され、その教義の性質も「地位境遇に適応せられ」さまざまに変化していることはキリスト教が世界的であることを示しており谷本の「国民的宗教」との定義は適切ではない。原田の批判は谷本の定義のあいまいさと論理の弱さを鋭く指摘している。しかしながら谷本の議論の学問的妥当性の問題をひとまず措いて、谷本の所謂「猶太的分子」への警戒感の深層意識を探るならば、それがヨーロッパにおける「反ユダヤ主義」と同根のユダヤ人への恐怖感を示しているといえるのではあるまいか。谷本の議論にはこうした恐怖感を読者に与えるデマゴグとして機能した側面がある。

第二章の「耶蘇教と科学の衝突」で谷本はドレーパー (John William Draper) の議論などを紹介しつつ、地質学や進化論と「創世記」の記述の衝突、聖書中の奇跡の記述は科学法則に当てはまらず伝説・神話の類に過ぎないと論じた。谷本の議論はドレーパーに依拠し、科学の発展によるキリスト教神学の動揺を鋭く指摘した。

一方の原田は「創世記」の記述が詩歌的なものであり、科学的な正確さを求めるべき性質の者ではないとして弁護しようと試みている。しかし原田のこのような立場こそ、谷本からすれば科学に対する「譲歩」によって何とか立場を保とうとする神学者の「詭弁」であり批判に値するものであった。原田は奇跡に関しても、その記述の多くは価値の少ないもので殆どを無視しても信仰上に損失する所はないであろうとの考えを示しているが、これはもはや原田が伝統的なキリスト教理解から外れ合理的な神学を志向するにいたっていることを示している。こうして原田は谷本の議論をある程度認めつつも、なおキリスト教を弁護するという苦しい立場に追い込まれている。

第三章の「耶蘇教經典の不確立」において谷本はシュトラウス (David Friedrich Strauss) やバウル (Ferdinand Christian Baur) の聖書の歴史批評的研究を紹介し、福音書がイエス死後に年月を隔てて仮作された神話的物語であり年とともに付け加えられ形成されたものであるとする。またモーセ五書と言われている部分が「エロヒスチック」「エホヴキスチック」「祭司法典」「申命記」などに分けられ、それぞれ成立年代を異にするという「高等批評」の成果を紹介する。また新約聖書の各書についても著者と成立年代についての論争を紹介し、結論的には「耶蘇教ハ決シテ当初ヨリシテ一定不動ノ教説信条ヲ有セシ者ニ非ス……既ニ耶蘇教ノ神聖ハ忽焉トシテ地ニ落ツヘシ」と述べる。谷本はこうして聖書の権威を攻撃することにより、キリスト教の信仰を動揺させることを狙った。

これに対し原田は、「現今通用する聖書の記載する所を以て文章記事悉く神語神言なりとする教説（即ち聖書無謬説）の如きは宗教改革以後の所説にして、基督教の主意精神に反

するの甚しきものなり、神語神命を確立して以て信仰を強制するは聖書の目的にあらず」と答えている。すなわち原田は谷本の「高等批評」の成果を認めつつ、谷本が攻撃の対称にしている「聖書無謬説」そのものを「宗教改革以後の所説」として歴史的に相対化し、さらに「基督教の主意精神に反する」と否定している。

第四章「耶蘇教教義の自家撞着」において谷本は、創世記中のアダムとイブの原罪物語をキリスト教の中心教義であると設定してこれを攻撃する。谷本はアダムとイブが罪を犯したというだけでその子孫を上帝が罰するのは理不尽であると主張する。これに対して原田はアダムとイブの記事をキリスト教の中心教義と断定することはできないし、それを記事そのままに信ずるべきものでもないと反論している。原田は結論として「若し夫れ基督教徒中の頑迷なる者に向って痛撃を加へ、又幾多の不合理なる信仰、謬妄なる習慣等に対して爆撃を与へたるが如きに至っては吾人著者と全く意見を同うするもの二三のみならず、吾人は耶蘇教駁議が基督教の真相を顕明することに於て効用少なからざるを知る、是れ著者に対して謝せんと欲するところなり」と述べ、図らずも自らが谷本の利用した近代聖書学の合理的見解と根底において同じ位相にあることを認めている。

すなわち原田は「高等批評」を受容した上でなお信仰の存立可能を主張したのであるが、このような原田の主張を理解できる者は多くはなかった。キリスト教界にはなお谷本が攻撃の対象とした「聖書無謬説」を素朴に信ずるものが少なからず存在し、彼らには「高等批評」を受け入れる事はすなわち信仰の否定を意味したのである。

谷本富が「高等批評」を利用してキリスト教批判を展開した事は、「高等批評」を最新の聖書学の成果としてアメリカで学んできた浅田に脅威を与えた。谷本の議論は原田が指摘したように細部に多くの誤謬を伴うものであったが、それでもなお谷本の議論には浅田の学んだ「高等批評」に内在する矛盾を鋭く突くものが伏在していたのである。浅田が『六合雑誌』第 162 号で著した「高等批評とは何ぞや」は原田助の反論と同じ時期に執筆された論文であるが、この論文は浅田の危機感を表しているといえるであろう。

浅田栄次は『六合雑誌』162号（明治 27 年 6 月 15 日号）に「高等批評とは何ぞや」という一文を寄せて自らの立場を明らかにするとともに、真の「高等批評」が信仰と衝突するものではないと弁護する必要があった。聖書批評学には諸写本を比較して原文の校訂などをする「下等批評 (low critics)」と、その成果を基に記事の年代や筆者の推定などを行う「高等批評 (high critics)」とがある。さらに浅田は当時の「高等批評」を三つに分類し、「保守派」、「自由派」、「中立派」に分ける。浅田は自らを「頑固派の臭味を脱し、過激派

の危険に臨まずして、穏当なる中立派高等批評家」として位置づける。

次いで浅田は「高等批評」の歴史をふり返り、ルーテル、カルヴァンから現代の高等批評家までの名を多数挙げ、イエス・キリスト自身が高等批評家であったと主張する。結論として「高等批評」が信仰に有害であるという説に対し、次のように反論している。

……仮令ひ高等批評にして神学を転覆することありとするも、未だ以て聖書を破壊するものとなすを得ず、而るを況や之を目して真理の大仇敵となすに於てをや。吾人は火薬の爆裂を見て化学を怖るるものにあらず、汽車の転覆を見て工学を悪むものにあらず、故に高等批評なる一種の聖書学に対して、何の怖るゝ所もなく、又何の悪む所もあらざるなり。唯世間往々過激なる高等批評を事とし、聖書の光輝を遮り、真理の普及を妨ぐるものあるを哀むのみ。

すなわち「高等批評」は方法論であって議論を組み立てる道具に過ぎず、直ちに信仰や伝統を破壊するものではないと弁護するのである。しかし一方で、浅田は「高等批評」を誤って用いた例としてユニオン神学校のブリッグス（Charles Augustus Briggs）や金森通倫を挙げ、「教会一般の知識の程度を慮らずして、突然妄りに聖書に関する新論奇説を発表し、……反って教会の攻撃を招き、……反って異端論者の醜名を蒙り、……遂に自己の教職を喪」つたと批判した。この浅田の批判には相当な無理があるといわねばならない。なぜなら浅田がアメリカのユニオン神学校で師事したのが他ならぬブリッグスであったからである。

ブリッグスは1890（明治23）年にユニオン神学校に設けられた聖書神学の教授となる就任講演で、「高等批評」をいち早く取り入れ聖書は一字一句神の靈感を受けており誤りは無いとする逐語靈感説を激しく批判したことが原因で長老派教会で異端審問にかけられた²⁰。ブリッグスは1893（明治26）年には長老派教会の教職を奪われ、その報道は日本のキリスト教界にも詳細に伝えられた。浅田がユニオン神学校在学中にメソヂスト教会の発行する雑誌『護教』第23号（明治24年12月号）に寄稿した論文「聖書を学ぶ人に告ぐ」ではブリッグス教授の事件についてこのように触れている。

吾が愛する兄弟姉妹よ唯此輩の新説を唱ふるを聞き其の従来 of 定論に抵触する所あるを見て直ちに之を目して異端となし玉ふなかれ今日米国長老教会にて有名なる博士

ブリッグスを以て異端主唱者となし囂々論を構へて同氏を教会外に放逐せんと企図するもの十中五六までは未だ曾てブリッグス氏を見しこともなく其の演説を聞きしこともなく其の著書を読みしこともなきものなり是れ甚た信し難きか如くなれとも拒むへからざる事実なり夫れ米国にすら無見識のもの此の如く多し故に我邦の如きは甚た責むるに及はずと雖とも此類の學術に至るまで欧米の跡を追ふは頗る嘆かわしきことといふへし然りと雖とも反対の極端に走り新論奇説に逢へは一も二もなく直に之を信し眼に触れ手に触るゝものを悉く丸呑みにするか如き豚学者は只に基督教会に用なきのみならず却て學術社会に害を与ふるものなり²¹

浅田はアメリカ留学中には上述のようにブリッグスを擁護し、且つブリッグスと「高等批評」へのキリスト教界内での批判を知りつつ師事することを決断したのであった。ゆえに浅田が後になって「高等批評とは何ぞや」において、谷本の攻撃をかわすために自己の聖書学の基礎を教えたブリッグスを批判するのは矛盾であり自己欺瞞ですらある。しかし、浅田がこうした自己欺瞞を犯してキリスト教会内での保身を図らねばならないまでに、谷本の「耶蘇教駁議」によって「高等批評」へのキリスト教界内での拒否反応が高まったのであろう。原田助の反論が直接に谷本と対峙していたのに対し、浅田の「高等批評とは何ぞや」は教会内の保守的な神学思想の反動から近代聖書学の「高等批評」と呼ばれる手法を擁護する事を意図したものであった。それは谷本が近代聖書学と「高等批評」の成果を利用し、いわば敵の武器をもって敵を攻撃すると称してキリスト教批判の議論を展開していたからである。そして浅田がアメリカで学んだ近代聖書学の「高等批評」にも伝統的な信仰への批判が内在されていたのであり、浅田は近代聖書学を神学部で講じていたことに教会内の保守派から批判が出る可能性を見て取ったのであった。

浅田は帰朝後間もない 1893 (明治 26) 年 11 月 12 日に「聖書之友」が主催する講演会で高等批評に関する講演を行った。「聖書之友」はロンドンに本部を置き毎日聖書を読むことを薦める運動が日本に伝わったもので、英語名を“Scripture Union of Japan”といい、勝海舟と親しかったホイットニー (Willis Norton Whitney) や津田仙らが 1883 (明治 16) 年に創立したものである²²。毎月聖書に関する演説会や『聖書之友雑誌』を発行し、これには本多庸一や山田寅之助といった浅田と親しい人達も寄稿していた。浅田が参加した講演会は「聖書之友」の十年期祝会の一環として築地の木挽町厚生館で行われ、弁士としてアレキサンドル(Thomas Theron Alexander)・浅田栄次・増野悦興・星野光多が演説し 600

名余りが出席した。浅田の講演の題は「詩編研究法」というものであった²³。その主旨は「従来の如く詩編の殆ど凡てをダビデの作であるとして読んだのでは意義をなさない、詩編の中にはダビデの書いたものは極めて少ない、多くはダビデ以後に書かれたものであるが、詩編を読むものは先づ各編の作者、時代及び歴史的背景に関し高等批評の到達したる結果を承知する必要がある」というものであった²⁴。しかし、この講演会を主宰していたホイットニーは浅田が講演で高等批評を教えているのに驚き、浅田を以後呼ぶことはなかった。この「聖書之友」事件はそれほど表立った衝突を引き起こしたわけではないが、その当時に高等批評がどのように受け止められたかをよく示している。浅田がキリスト教界から排除されていく一つの原因は、この高等批評という聖書学の手法に関する浅田の見解にあった。

原田の言葉を借りれば、彼ら保守的な神学者たちは「聖書批評学は即ち聖書の誤謬を指摘する者にして、其の神聖を損害する者なり、聖書批評をして若し真ならしめば吾人が信仰の基礎は忽ち転覆するに至らん、故に吾等は飽くまでも聖書批評に反対せざる可からず」²⁵と、浅田の「高等批評」を聖書の「神聖を損害する」とものと批判したのである。浅田はこうした批判から「高等批評」を擁護し保守的神学からの攻撃をかわしつつ、自らの神学的立場を教会内で擁護しなければならなかった。

しかし、こうした努力にもかかわらず皮肉にも浅田自身がブリッグスと同じく「高等批評」を教えた事を批判され、1897（明治30）年には青山学院神学部教授の地位を去ることを余儀なくされる。この青山学院における浅田の排除は「教育と宗教の衝突」のもう一つの側面に光を当てている。それは、いったいいかなる意味においてか。

第三節 もう一つの「教育と宗教の衝突」

「教育と宗教の衝突」を巡る議論は、これまで井上哲次郎が提起した教育における国家の要請と宗教との衝突という側面でのみ語られてきた。しかし浅田の「高等批評」を巡る青山学院からの排除へ至る経緯は、宗教教団の経営する教育機関の内部においても「教育と宗教の衝突」が発生していたことを示している。それは一方に教団の要請する宗教教育の性質と、もう一方に真実を追究しようとする学問的要請の間に発生した衝突であった。そしてこのもう一つの「教育と宗教の衝突」によって、宗教教団の経営する学校から排除された教育者は浅田一人ではなかった。

帝国大学文科大学の初代心理学教授元良勇次郎が宣教師との対立から青山学院の前身で

ある東京英和学校から帝国大学と移らざるを得なかった経緯は、浅田栄次の青山学院での神学教育からの離脱の前哨ともいえる。元良勇次郎は1883（明治16）年ボストン大学に哲学を学び、1885（明治18）年よりジョンズ・ホプキンス大学のスタンレー・ホール（Granville Stanley Hall）に師事し心理学を学んだ。1888（明治21）年博士号を取得して帰朝し東京英和学校に心理学を教えた。しかし1889（明治22）年2月に元良勇次郎は宣教師との対立により東京英和学校を去る。そのきっかけとなったのは、元良が講演に招いた生物学者箕作佳吉が進化論に基づき創世記の創造説を攻撃したことであった。岡田哲蔵は東京英和学校での元良勇次郎と宣教師の対立について次のように述べている。

宣教師側では先生を唯物論者と見なしてしまった、然して波瀾はさきにいうた講演会から起った、二月のはじめ箕作佳吉博士が来られて生物学の講演をなされたが、その中に昔は神が六日間に万物を創造したと信じて居たが今の学者はさう思はないと言はれたのが、爆発の因となったのである、かかる異端説を唱ふる学者に講演をさせた元良先生がよくないと非難されたのである、これを以て当時の宣教師の思想の如何なるものであったか想像せらるゝであろう。²⁶

学校を経営する宗教教団の立場からするならば、学校での教育は布教の一手段であり宗教活動に携わる牧師や伝道師などの教職者を養成する場でもあった。しかし元良の如くアメリカにおいて学んだ合理的な科学的思考は、すでに宗教教団内部の保守的宣教師との衝突を避けられないものにしていったのである。そしてこの宗教教団の経営する学校内部で発生していたもう一つの「教育と宗教の衝突」は、井上哲次郎の主張する国家体制と衝突するキリスト教という枠組みと補完的な関係にあった。井上哲次郎は帝国大学文科大学教授として元良勇次郎の同僚でもあったが、元良の回顧談として次のように述べている。

青山学院の前身なる東京英和学校時代の追懐談を博士がなされた事がある。博士の考えは宗教的でなくして学術的であるから、宗教学校に教鞭を取りながら、日に宗教的思潮を遠ざかつたと云つてゐた。靈魂不滅説の如きは信ずる事が出来ないの、科学上不明な問題を信ずるのは誤であるといふ反対論者の態度を常に有つてゐた。殊に自己の信仰は基督教の信仰と伝道者の所説と大に異つてゐると断言してゐられた²⁷

井上哲次郎が教育と宗教を分離する必要を主張した背景には、元良勇次郎が経験した「宗教学校」における宗教教団の要請と学問的真実の追究との衝突があったのである。元良が「宗教学校」から排除されたことは、井上哲次郎にとっては教育に宗教権力が介入することによって引き起こされた弊害とみなされた。

同様に浅田は神学部において「高等批評」を講じ続けることによって宗教教団の要請する教派的な神学教育に抵抗した結果、青山学院を排除されたのであった。確かに原田や浅田のようにアメリカの神学校で合理的な近代聖書学を学んだ者にとって、谷本の議論は彼らの学んだ神学と同じ方法と精神を持っていたのであり、それゆえ両者の差異は主張をどこまで進めるかという程度の問題でしかなかった。そして議論をどこまで進めるかを決めるのは、キリスト教界という範囲に留まるか、それともそこから出るかという個人の実存的な信仰のあり方に直結していたのである。浅田と原田は谷本を批判することによって、キリスト教界の中に生きることを選択した。しかしその批判の過程で彼らの学んできた合理的な近代的聖書学が、未だ教会内では勢力を保っている保守的な神学と相容れないということが明るみになったのであった。こうしてそれまで曖昧にされてきた、教会内における保守派の神学と「高等批評」との間の衝突が引き起こされることになる。谷本の議論は細部においては原田の反論で指摘された如く誤謬だらけのものであったにもかかわらず、教会内の神学上の対立の契機を明るみに出したという点においては成功したといえよう。

しかし谷本自身の「宗教と教育」についての思想は、この「耶蘇教駁議」をめぐる論争によって大きな変化を受けることになる。谷本は「宗教と教育」の関係について「耶蘇教駁議」を発表した当时には、井上哲次郎と同じく「宗教上及び哲学上の議論は断然忌憚禁止すべし」²⁸と主張し、『教育勅語』に基づいた道徳教育で十分であると論じていた。また後の回想でも「当時自分の祖述した教育学は例のヘルバルト派教育学で、斯学には教授の目的中に宗教的興味の振起をも高調しており、全体の仕組みが頗る耶蘇教的に出来て居るが、自分は依然教育と宗教とを混一せず、従って宗教的気分は抜いて教しへて居た」²⁹と語っている。しかしこうした谷本のキリスト教観また「宗教と教育」の関係に関する主張は、谷本が海外出張からの帰国後には大きく変化する。

第四節 谷本の思想の変化

谷本は1906（明治39）年2月25日に仏教教育財団が中心に経営する京都中学設立に際しての講演を京都市議事堂において行い、この講演は後に『宗教と教育との関係』と題し

て出版された。谷本は井上哲次郎らが引き起こし自らも一端を担った第一次『教育と宗教の衝突』論争について次のように回想している。「今日より翻って見れば、耶蘇教の教義は格別教育勅語と衝突したる所は無い、仏教でも耶蘇教でも何にも教育勅語と直接に反対する処は無い……之れから後は一層時勢が変って一旦排斥した宗教に却て其力を借らなければならぬようになる」³⁰と、谷本は宗教が教育へ関与することを積極的に評価するようになっている。さらにまたキリスト教についても新仏教勃興の刺激となったと積極的な評価を下すようになっている。

また谷本は1905（明治38）年12月から翌年6月までの京都府教育会における連続講演を『新教育講義』として出版した。谷本は井上哲次郎の「宗教の将来に関する意見」³¹によって引き起こされた第二次「教育と宗教の衝突」議論を修正するという形で、宗教教育の不可欠を主張する。井上哲次郎は「倫理と宗教との異同いかん」³²と題する論文で、将来の宗教は「倫理的宗教」へ向かうとして宗教を倫理の内に包摂し、既存の特定の「歴史的宗教」ではなく実践倫理と同一化した宗教の必要性を認めたのであった。谷本はこうした井上の主張に対し、倫理に包括しきれない宗教心の養成が必要であると主張した。谷本の宗教心とは「天地全体に吾々が対し人生全体に吾々が対した時の反動の姿」³³であって、倫理徳目として挙げられる君に対する「忠」親に対する「考」といった「個々相對の境遇」とは異なるものであった。しかし谷本がこの講演で宗教教育の具体的方策として挙げているものといえば冷水浴、天然を愛する事、美術や音楽を奨励する事など宗教教育の内容としては貧弱なものに終わっている。しかし谷本は「耶蘇教駁議」発表当時に主張していたような宗教と教育の分離という方向に対しては、明確に反対の立場を表明するようになっている。こうした谷本の思想の変化の原因は何であったのか。

一つの理由は谷本が1899（明治32）年9月より海外出張を行いフランスやドイツでの宗教と教育のあり方、またキリスト教と国家のあり方について視察した事による。フランスのパリでは「羅馬旧教の社会的に行届いて居る」ことに注目し、イギリスでは「同国の善良なる風俗は全く宗教の堅牢なる基礎の上に置かれたもの」である事を発見した。またスコットランドでの禁酒運動に影響を受けて自らも禁酒を決心し、アメリカでは基督教青年会の活動をみて「今後は宗教と教育との提携を計らねば真に有効なる教育は出来ない」と考えるようになっていた³⁴。

しかし、ここに一つの疑問が生じる。確かに海外の実情を視察したことは谷本の思想の変化の一つの原因となったであろう。しかし、それだけでは教育における宗教の役割を積

極的に認めるようになる谷本の思想の変化を説明する事は出来ない。なぜなら宗教と教育の分離の主張もまた、欧州留学を経験した井上哲次郎によって主張されたものであったからである。ゆえに谷本が教育における宗教の役割を評価することになる思想的転換を単純に海外留学に帰する事は出来ない。谷本も井上のごとく正反対の評価を導く事も出来たはずである。それを阻み谷本に以前の自分の主張とも全く異なる結論を出させたものは何であったのか。谷本の思想の転換は、むしろすでに海外留学前に準備されていたのではあるまいか。ここで「耶蘇教駁議」を巡る議論に登場するもう一人のキリスト教思想家、大西祝の思想を考察せねばなるまい。

谷本の思想の変化に最も大きく影響を与えたのは、大西祝との「高等批評」を巡る議論であった。大西祝は1881（明治14）年6月に同志社英学校普通科を卒業した後、続いて同校の神学科に進み1884（明治17）年6月に原田助らと共に神学科を卒業した。そして1885（明治18）年1月に東大予備門の最上級である東大予備門前本費第一年級（第三年級）に編入学し、同年9月には東京大学文学部に入学した³⁵。1886（明治19）年3月に「帝国大学令」により東京大学が改称され、大西は帝国大学文科大学哲学科一年生となる。谷本は大西と同年に選科一年生として籍を置き、大西ら本科生と共に教育を受けた。大西は1889（明治22）年7月に帝国大学を首席で卒業し、大学院に進学を許された。谷本の回想によれば大学在学中に大西の誘いを受けて海老名弾正のキリスト教講演会にも出席したが、谷本は海老名の『創世記』に関する講演に反発し「進化論を真向に振翳し、大に駁論した」³⁶。このように谷本富と大西祝は東京大学在学中より交友があり、谷本と大西の関係は大西の死まで続いた。谷本は大西の逝去後に『大西博士全集』の出版にも尽力している。

谷本と大西は井上哲次郎の『教育と宗教の衝突』を巡って、「宗教と教育」の関係また「高等批評」について激しい議論を展開し思索を深めていった。大西が帝国大学大学院に在籍中に井上哲次郎はドイツ留学より帰国し、1890（明治23）年10月23日に哲学科教授となった。それゆえ大西と井上は師弟関係であったともいえるが、大西は「当今の衝突論」のなかで激しく井上に反駁した。

予が井上博士の論を見たる限りに於ては、バイブル中の文句を其前後の正当の関係より、其真実の精神より引き離して、此れが忠孝に反す此れが勅語に反すと論ぜられたる所あるを見る。予は博士の為に惜しまずんばあらず。何となれば此の如きの論は浅薄の譏を免れざればなり。予は井上博士が「高等批評」なる者に目を閉ぢてバイブ

ルの文句を論ぜられたるを深く惜む³⁷

ここで大西は井上が聖書を曲解したのは「高等批評」を知らなかったためであると論じた。大西自身が「高等批評」をどのように理解していたのかという点については、「批評的精神」という論文で明らかにしている。この論文が掲載されたのは『六合雑誌』第 162 号（明治 27 年 6 月 15 日発行）であり、浅田の論文「高等批評とは何ぞや」や原田助の「耶蘇教駁議を読む（第三章）」も同じ号に掲載されている。この論文の中で大西は「高等批評」が教会の平和や聖書の權威を守るためのものではなく、かえって批評によってそれらが動揺させられている事実を認めている。それゆえ大西が井上の「高等批評」への無知を批判したのは、大西が井上の議論からキリスト教を擁護するためなどではなく、井上のあまりに浅薄な聖書の引用の仕方を批判するためであった。

この時すでに大西自身のキリスト教理解は正統的キリスト教信仰の枠をはみ出していた。大西は大学院生になった頃から教会への出席や祈りも止め、1894（明治 27）年には日本ゆにてりあん協会の経営する「先進学校」の教頭となっている。また横井時雄が「高等批評」を用いて正統的キリスト教信仰を批判した『我邦の基督教問題』に序文を（『六合雑誌』第 168 号、明治 27 年 12 月）寄せている。すなわち大西の井上への批判は単純なキリスト教擁護論などではなく、「批評」の方法を確立するという目的をもって井上に応えたのであった。谷本の「耶蘇教駁議」は大西のいう「高等批評」が持つ伝統や教義に対する破壊力を利用してキリスト教側を再批判し、浅田や原田らキリスト教側の動揺と反発を招いたのであった。一方で谷本は大西に伝えて「高等批評」を踏まえて聖書を読めば、いかなる結果になるかということを出題することを試みたのである。谷本と大西は雑誌の紙面上で議論を行っただけではなく、手紙も頻繁にやり取りしてこの問題について論じていた。1893（明治 26）年 5 月 19 日の谷本の宛手紙では、「例の「宗教々育衝突論」は中々繁盛なり。これに付ても小生は御存の通り大の耶蘇教嫌ゆゑ、充分一槍相可申答にて、……小生の耶蘇教、否寧ろ有神哲学を信ぜざる理由に就ては、他日一書を著すべき時あるべく自信にて」³⁸と、谷本が「宗教々育衝突論」についてキリスト教批判の論文を準備している事が書かれている。

大西は谷本に伝えるべく再び「宗教と教育」³⁹において、教育から宗教や哲学を全て排除するならば人格的感化力を失い無気力な教育となると指摘し、『教育勅語』で表明されたような通俗的な忠孝では品性を養成し得ないと論じた。さらに大西は「当今の衝突論」の中

で井上や谷本への強烈な批判を行っている。

若し一哲学者の大真理と信ずる所を非真理とせよと命ずる如き国家の元首あらば、其哲学者は縦令断頭台上の露と消ゆるとも其信ずる所を枉ぐ可からざるにあらずや。是れ真理の為に其身を献げたる学者の本分ならずや。少しく世人の攻撃に遇へば安からざる思を為す如き腰弱き学者の多きをこそ歎ずべけれ。我身を賭しても己が信ずる所を主張する学者のあることは、少しも嘆かはしきことに非ず⁴⁰

国家主義を鼓吹し所謂「御用哲学者」の役割を演じた井上哲次郎と、その井上哲次郎に便乗してキリスト教批判を行ったのが谷本富であった。しかし、大西は谷本とは対照的に己の地位や身体を賭けて真っ向から井上哲次郎を批判したのである。こうした姿勢こそが大西の「批評的精神」の真に意味するところであった。

1898（明治31）年2月に大西祝は京都帝国大学文科大学の設立準備のため、文部省より欧州留学を命じられた。しかし大西は欧州留学中に神経衰弱に陥り、1899（明治32）年9月に欧州留学に出発した谷本富と入れ替わるように帰国を余儀なくされ、翌1900（明治33）年11月2日に逝去した。谷本もまた大西と同じく京都帝国大学文科大学の設立準備の命令を受けて欧州留学へ向かったのであるが、谷本が大西の訃報を受け取ったのはフランスのモンテリエに留学中のことであった。こうして大西は三十六歳という若さでこの世を去ったが、己の身を賭して「批評的精神」体現し哲学者としての節を守った。谷本は大西の影響に就いて次のように語っている。

此事に就いては私の格別の友人、友人中の最も親しき友人なる故文学博士大西祝君が嘗て宗教と教育との関係に就て述べられたことがあります、（中略）自分は宗教臭味を帯びざる所の教育は完備せる教育と云ふ事を得ざるものと断言するに憚らないのであると云はれた事があります⁴¹

谷本の海外留学とその途中におこった大西の死への負い目が、谷本に大西祝の主張の正当性を認識しそれを継承することを決意させたのではあるまいか。こうして谷本は帰国後に宗教と教育の分離を主張する井上哲次郎の批判をあえて行い、宗教の教育における不可欠を主張するようになるのである。しかし結局は谷本の「耶蘇教駁議」も、また谷本を批

判した浅田も「高等批評」という方法論に目を奪われ、大西の言う「批評的精神」がいかなるものかを理解していなかったのではないか。

真の「批評」とは大西が体現したごとくに、真理と信ずる所を己の総てを賭して守る精神にあった。「批評的精神」とは谷本や浅田のように世論や流行に合わせて、自らの保身のために「批評」を振り回す事ではなかったのである。

だが少なくとも大西祝、原田助、浅田栄次など明治のキリスト教思想家達との「耶蘇教駁議」を巡る一連の議論は、谷本が「宗教と教育」の問題の考察をさらに深めて行く契機にはなったとは言えるであろう。しかし谷本や浅田の宗教理解——「高等批評」と呼ばれる方法論により合理的思考を推し進めその「批評的精神」を見失った——は、結局のところ宗教ディレッタンティズムに終わり、実際的効果を教育に及ぼすことはなかったのである。

-
- 1 浅田栄次「聖書の三良友」『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、96頁。
 - 2 谷本富「耶蘇教駁議」『哲学雑誌』第79—83号（明治26年9月—明治27年1月号）。
 - 3 浅田栄次「駁耶論者ノ厚意」説教草稿、周南市立中央図書館蔵。
 - 4 谷本富「自伝と教育学説」『教育』第2巻第1号（昭和9年1月1日発行）。
 - 5 東京帝国大学『東京帝国大学五十年史』東京帝国大学、1932年、1328頁。
 - 6 稲葉宏雄「谷本富と沢柳政太郎」『京都大学教育学部紀要』第37号、1991年。
 - 7 谷本富『実用教育学及教授法』六盟館、1894年。
 - 8 谷本富『将来の教育学』六盟館、1898年。
 - 9 谷本富『新教育講義』六盟館、1906年。
 - 10 堀松武一「谷本富における教育思想の変遷」『東京学芸大学紀要』第21集、1970年。
 - 11 池田進「谷本富教授の生涯と業績」『京都大学教育学部紀要』IV、1958年。
 - 12 井上哲次郎『教育と宗教ノ衝突』敬業社、1891年。
 - 13 関卓作『井上博士と基督教徒』哲学書院、1893年。
 - 14 谷本富「耶蘇教駁議 序論」『哲学雑誌』第79号（明治26年9月号）。
 - 15 谷本富「自伝と教育学説」『教育』第2巻第1号（昭和9年1月1日発行）。
 - 16 小崎弘道『日本基督教史』（小崎全集、第二巻）小崎全集刊行会、1938年、141—145頁。
 - 17 金森通倫『日本現今之基督教並二将来之基督教』金森通倫、1891年。
 - 18 横井時雄『我邦の基督教問題』警醒社、1894年。
 - 19 原田健編『原田助遺稿』私家版、1971年、497頁。
 - 20 Mark Stephen Massa. "Charles Augustus Briggs and the crisis of historical criticism." Fortress Press, 1990, p.44-45.
 - 21 浅田栄次「聖書を学ぶ人に告ぐ」『護教』第23号（明治24年12月発行）。
 - 22 渋沢輝二郎『海舟とホイットニー：ある外国人宣教師の記録』TBSブリタニカ、1981年。
 - 23 『聖書之友雑誌』第71号（明治26年11月25日号）、48頁。
 - 24 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、523p。
 - 25 浅田栄次「高等批評とは何ぞや」『六合雑誌』第162号（明治27年6月15日発行）。
 - 26 岡田哲蔵「穂田の森の密議」『元良博士と現代の心理学』弘道館、1913年、424頁。

-
- 27 井上哲次郎「大学時代」『元良博士と現代の心理学』弘道館、1913年、153頁。
 - 28 谷本富『教育学及教授法』六盟館、1894年、178頁。
 - 29 谷本富「予が半生の宗教的方面」『宗教の新意義』日月社、1915年、114頁。
 - 30 谷本富『宗教と教育との関係』六盟館、1906年、40頁。
 - 31 井上哲次郎「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第14巻第154号（明治32年12月10日号）。
 - 32 井上哲次郎「倫理と宗教の異同いかん」『哲学雑誌』第18巻197号（明治36年7月10日発行）。
 - 33 谷本富『新教育講義』六盟館、1906年、499頁。
 - 34 谷本富「予が半生の宗教的方面」『宗教の新意義』日月社、1915年、117頁。
 - 35 平山洋『大西祝とその時代』日本図書センター、1989年、87頁。
 - 36 谷本富「予が半生の宗教的方面」『宗教の新意義』日月社、1915年、105頁。
 - 37 大西祝「当今の衝突論」『教育時論』第295号（明治26年6月25日発行）。
 - 38 石関敬三・紅野敏郎編『大西祝・幾子書簡集』教文館、1993年、430頁。
 - 39 大西祝「宗教と教育」『六合雑誌』第165号（明治27年9月15日発行）。
 - 40 大西祝「当今の衝突論」『教育時論』第295号（明治26年6月25日発行）。
 - 41 谷本富『宗教と教育との関係』六盟館、1906年、9-10頁。

第三章 『日本の花嫁』事件と婦人矯風会運動

序

浅田栄次は1894（明治27）年6月24日に日本婦人矯風会会頭矢嶋楫子が校長を務める女子学院において、日本婦人矯風会を前に「賢き婦は其夫の冠冕なり」と題する講演を行った。この中で浅田は禁酒と廃娼運動の必要性を訴え次のように述べている。

我邦にして酒類の醸造及販売の禁遏することを得は、四千万人の幸福果して如何ならん、人既に酒の有害なるを知る、又其の百害の長たるを信す、世間の悲哀、憤怒、殺傷、紛争、暴動、難病等の大半は酒に由て生ずるものなることを知る、又酒は少しく用いるのみにして止まるへからざるものなるも知る、而るに酒を飲むもの益々多く、飲酒の弊害至扨に見はる、之を矯むるものは実に今日禁酒会の婦人にあり

我邦婦人第一の大恥辱は公娼の行はるること是なり、啻に内国に於て此醜業を営むのみならず、逐々外国に出て、人間最下等の業否獸類も成さゝる所の事を為し、恬として愧色なし、夫れ此事や天理に背き、人倫を紊り、社会を汚かすもの、一日も看過放擲すへきものにあらず、手際よく之を禁遏し風紀を矯正するものは同性の婦人にあらずして誰ぞ、矯風会の諸姉全ふ其れ努めよや（中略）

賢婦は其夫の履となるものにあらず、又其夫の帯となるものにあらず、必ず其夫の冠冕たらさるへからず、否賢婦は社会の冠冕たらさるへからず、諸姉乞ふ神に対し又国に対しての責任を感じ、夫の冠冕となり又社会の冠冕たらんことを勉めよ、今諸姉の中唯一人たりとも深く此の大責任を感じて蹶起するものあらは、我邦の救拯は半は既に成れりと云ふ可也¹

浅田が講演を行った日本婦人矯風会は「男尊女卑の風俗及び法律を除き一夫一婦の制を主張し娼妾を全廃し家制交際の風を改め飲酒喫煙放蕩遊惰の悪習」²を改めることを目的として、1893（明治26）年4月3日に各地方で活動していた矯風会の全国組織として設立された。日本における矯風会運動の始まりは世界婦人矯風会の巡回委員レビット（Mary Clement Leavitt）が1886（明治19）年6月に日本を訪問し、東京、神戸、大阪などで婦人矯風会の設立を呼びかけたことであった。同年12月6日に日本橋教会で発会式が開催され海老名弾正と田村直臣が講演を行い、矢嶋楫子を会頭として東京婦人矯風会が設立され

た。

婦人矯風会は女性の権利の擁護のため政治面でも積極的に運動を行い、1889（明治 22）年 6 月 27 日には、当時ボワソナード（Gustave Emile Boissonade）等により進められていた民法の編纂に呼応して、一夫一婦制を求める建白書を元老院へ提出した。さらに翌 1890（明治 23）年には全国廢娼同盟会を結成し、1891（明治 24）年には開設されたばかりの帝国議会議事に公娼全廃を訴える「貸座敷引手茶屋及娼妓出稼の營業を禁止せられたきの請願」ならびに「刑法及民法改正の件請願」を提出し一夫一婦制の法制化を訴えた。浅田が講演を行った 1894（明治 27）年には「醜業婦をして正実の職業を練習せしめ、以て自活の道をふましむるを目的」³として慈愛館を設立する募金運動を行っている。

こうした日本における矯風会運動は啓蒙主義的な一夫一婦制度の確立や、女性の政治参加に大きな影響を与えた事が評価されてきた⁴。しかしその一方で最近のフェミニズムの立場からは、婦人矯風会の活動が女性を「良妻賢母」の枠内に囲い込む事によって天皇制的国家あるいはそれと補完的な関係にある家父長的家族制度の確立に寄与したのではないかという批判も挙がっている⁵。こうした婦人矯風会への批判はすでに設立から 20 年ほど後に与謝野晶子や伊藤野枝によって「偏狭傲慢」「虚栄のための慈善」⁶と指摘されていた。これら二つの視点からするならば、明治における婦人矯風会の運動には光と影の部分があるといっていよいであろう。なぜ婦人矯風会の運動はこうした限界を抱えることになってしまったのか。日本の女性を巡る様々な言説と女性像の中から、明治時代の婦人矯風会が選び取ったのはいかなる言説また女性像だったのか。それらを比較検討することにより、明治における日本の女性観を巡る言説のせめぎあいが見えてくる。

すでに我々は冒頭の浅田の演説に旧約聖書の箴言からの引用であるが女性を「夫の冠冕」として男性の所有物とみなし、娼婦を「邦の恥」とする言説を見ることが出来る。この浅田の言説からは悲惨な状況へ追い込まれた女性への同情や尊重を見ることは出来ない。むしろ婦人矯風会に集う比較的教養のある女性達の自尊心をくすぐり、婦人矯風会の女性達の悲惨な状況にある女性への蔑視とその裏返しとして表明される慈善とを良く表しているともいえよう。なぜ婦人矯風会の運動はこうした限界を抱えることになってしまったのか。冒頭の浅田栄次の演説と浅田と同船で帰国した田村直臣によって引き起こされた『日本の花嫁』事件との関係を解説する事により、婦人矯風会運動の光と影を捉えなおすことがこの章の目的である。

第一節 婦人矯風会の設立

浅田栄次が婦人矯風会運動に参加するようになったのは、東京婦人矯風会が設立された2年後の1888（明治21）年にノースウェスタン大学に留学中の時のことであった。ノースウェスタン大学の所在する町エヴァンストンには、米国キリスト教婦人矯風会会頭のフランシス・ウィラード（Frances Elizabeth Caroline Willard）が住んでおり、彼女の禁酒禁煙運動は町に一軒の酒屋も煙草屋もないほどの影響を及ぼしていた。ウィラードは浅田と同じメソヂスト監督教会に所属し、ノースウェスタン大学女子部の学部長なども務めたことがある。浅田栄次はしばしばウィラードのもとを訪れ、東京婦人矯風会とウィラードの連絡役なども果たした。この頃に東京婦人矯風会会頭であった矢島楫子は坂で人力車から転落する事故に会い頭を強く打ち病床にあったため、浅井柞子が矯風会会頭の代理を務め、日本語の手紙をウィラードに送り浅田がそれを翻訳した⁷。さらに浅田はアメリカにおいて婦人矯風会の特別会員となり東京婦人矯風会に報告を送り次のように述べている。

小生も来米以来幾分の経験も積今日に至り特別に感ずる者は矯風会の精神に御座候当地にはミス、フランシス、ウイラルド嬢の住宅ある所なればテンプランスの勢力頗る強早く日本全国をして此エバンストンの如く清き基督教国となし度事御座候小生も追々ウイラルド嬢と懇意に相成嬢の精神に感じ真神の大御意を察し大に小生の心を動す者有之他日帰朝の節は諸姉に従ひ及ぶ丈力を尽しほわいとりぼんの為にする所あらんと⁸

1889（明治22）年の秋ノースウェスタン大学に浅田を訪問した福田錠二（当事マアコーミック神学校生徒で後に東京園芸社主）は、浅田の紹介でウィラードを訪問した時のことを「漸くしてウイラルド女史は黒き衣服を着せられて面会された、彼女の諸談話の美しき柔和なる性格の内一種犯す可からざる威厳ある態度とは、忘るゝことの出来ぬ感じを與へられたのである。この時既に君とウイラルド女史との間には親しき交際があったものか、女史が君に対して慈母の如き態度あるを覚えしめた」⁹と回顧している。

浅田が婦人矯風会から講演を依頼されたのは、このように浅田が米国での矯風会運動に早くより注目しウィラードと個人的な関係を持っていたためであった。浅田に影響を与えたウィラードとはいかなる人物であったのか、また女性を中心とした禁酒運動とキリスト教はどのように結び付いたのであろうか。

ニューヨークのフレドニアで 1873（明治 6）年 12 月 14 日日曜日の夜に合同教会礼拝において、医者ディオ・ルイス（Dr. Dio Lewis）が飲酒の害と飲酒をやめる方法を講義した。当時アメリカでは南北戦争の影響で退廃的な風潮が広がり、女性達は男達の飲酒による家庭内暴力の被害に苦しんでいた。これに感化されたバプテストの牧師レスター・ウィリアムス（Lester Williams）は、女性達に行動を起こすよう呼びかけ、50 人ほどの女性達が集まった。翌日の朝には 300 人ほどの人たちがバプテスト教会に集まり、賛同する男達は献金を行い 100 名ほどの女達は町へ行進を始めた。彼女達は町中の酒場やホテルへ賛美歌を歌いつつ巡り禁酒を訴えた。こうして 1873（明治 6）年 12 月 22 日に、108 人の会員を擁するフレドニアキリスト教婦人矯風会が誕生したのが婦人矯風会運動の始まりである¹⁰。

オハイオ州のヒルスボロー市でも 1873（明治 6）年 12 月 22 日にディオ・ルイス医師は講演を行い、自らの幼いときの体験を語った。彼の母親と数人の友人達が祈りによって町の酒店を閉鎖させたという体験である。翌朝 24 日には長老派教会に女性達が集まり町中の酒場やホテルへエリザ・トンプソン夫人（Eliza Thompson）を先頭に賛美歌を歌いながら行進した。この婦人達による禁酒運動はまたたく間に広がり、一年後の 1874（明治 7）年 11 月 18-20 日にオハイオ州クリーブランドで米国キリスト教婦人矯風会の最初の大会が開かれた。初代会頭は孤児院の経営や雑誌“The Christian Woman”などの発行で知られていたメソヂスト派の女性運動家アニー・ウィッテンマイヤー（Anni Wittenmyer）が選ばれ、フランシス・ウィラードは書記に選ばれた。1877（明治 10）年にはこの超教派的な運動の標章としてホワイト・リボンが制定され、このリボンは宗派の違いを超えて女性達が禁酒運動に団結することの象徴となった。

フランシス・ウィラードは 1839（天保 10）年 9 月 28 日にニューヨークの小さな村チャーチヴィルで生まれた。1858（安政 5）年に教育熱心な両親は子供達に十分な教育を受けさせるため家族でシカゴ郊外のエヴァンストンに引越し、ウィラードはノースウェスタン女子大学に入学した。ウィラードは 1859（安政 6）年に大学を卒業し 1860（万延元）年にエヴァンストン第一メソヂスト教会に加入し、教師を務めるかたわらメソヂスト百年記念女性協会の書記としてガーレット聖書学校の寮を建てるための寄付集めに奔走した。

1868（明治元）年から 1870（明治 3）年ウィラードはヨーロッパへ留学し、帰国すると新しく設立されたエヴァンストン女子大学の校長となった。1873（明治 6）年にエヴァンストン女子大学はノースウェスタン大学に合併し、ウィラードは女子部の学部長となった。大学でウィラードは女性の自律のために多くの条項からなる校則を撤廃しこれに代えて自

己評価システムを導入した。これは自己評価を決められた日付に監督者であるウィラードに提出するものであった。この自己評価システムは浅田栄次にも深い印象を与え、彼の学生への説教の中でも言及されている。ウィラードはまたこれまで男子学生のみ加入を認められていた文学協会へ、女子学生も男子学生と同様に出入りすることを許可した。こうしたウィラードの方針は女子学生の圧倒的支持があったにもかかわらず、ウィラードを独裁者と非難する声が学内外から起った。この自己評価システムを始めとする大学の経営手法に関して、ウィラードは 1874（明治 7）年に元婚約者でもあったノースウェスタン大学の学長チャールズ・フォウラー（Charles Fowler）と対立し大学の職を辞し禁酒運動に専念する事となる。このフォウラーとの対立に関して、ウィラードは後に「フォウラー博士はナポレオンの心を持っており、私はエリザベス女王の心を持っている」と語っている¹¹。

ウィラードが婦人矯風会（Woman's Temperance Union）に関わるきっかけとなったのは、1873（明治 6）年 10 月 15 日にニューヨークで開催された婦人会議（The Woman's Congress）であった。この会議に出席するためニューヨークに赴いたウィラードは、禁酒キャンプに参加し矯風会運動の創始者であるディオ・ルイス等と交友を深め、禁酒キャンプ協会の副会頭になった。また婦人会議においてウィラードは「教育における新しい試み（New Departure's in Education）」と題してノースウェスタン大学での自己評価システムについて発表した。この会議においてウィラードは多くの女性活動家と意見を交わし関係を築いた。この会議の直後にウィラードは、聖書占いで開いた詩篇 37 編 3 節の「主を信じ、善を行え。そうすれば汝は地に住み、確かに養われるであろう」という言葉に「天よりのしるし」を感じ矯風会運動に挺身する事を決意した。1874（明治 7）年 9 月にウィラードはシカゴ婦人矯風会の会頭就任への要請を受け、後に「禁酒運動の母」と呼ばれるような目覚しい活動を始める。

ウィラードを一躍有名にしたのは、1877（明治 10）年に福音主義の平信徒説教師ムーディ（Dwight Moody）の伝道旅行に参加したことであった。ムーディはマサチューセッツのユニテリアンの家庭に生まれシカゴでビジネスを営んでいたが、ムーディが「神からの召命」と呼ぶ体験を経て福音主義の伝道者としてリヴァイヴァル運動を始めた。ムーディが賛美歌歌手のサンキー（Ira David Sankey）と共に 1875（明治 8）年より行ったイギリスでの伝道旅行では、総数 253 万人の聴衆を集め多くの回心者を生み出した。彼らはイギリスより帰るとシカゴで福音主義運動を行い、ウィラードはムーディの運動に協力するため 1877（明治 10）年 1 月にシカゴの婦人矯風会の会頭を辞した。しかしムーディが福音主義

による社会改革を目指したのに対し、ウィラードは教派にはこだわらない女性の連帯を目指していたので、ムーディが1877（明治10）年秋にニュー・イングランドへ移動するとウィラードはムーディと袂を分かった。

ウィラードは再び婦人矯風会を舞台とした活動を再開し、女性参政権の実現と家庭保護法の制定を婦人矯風会の目標とすることを主張した。しかし、ウィッテンマイヤーとウィラードの間で女性参政権を巡る意見の相違が生じ、1879（明治12）年には女性参政権を求める運動をすすめるべきとするウィラードが多数の賛成を得て第二代会頭となり、その後1898（明治31）年に逝去するまで20年間その地位にあった¹²。ウィラードは禁酒運動にとどまらず、フェビアン協会の社会主義への傾倒やアメリカ社会科学協会との連携、アメリカで最初の労働運動団体である労働騎士団（Knight's of labor）などとの協力を通じあらゆる女性問題の解決を目指す戦略を“Do Everything”と表現した。ウィラードはまた女性を支援するため幼稚園の設立運動や、女性を重い家事の負担から解放するための厨房の機械化の提唱、娼婦の法制化運動など次々と運動目標を掲げた。

ウィラードは1883（明治16）年にサンフランシスコの阿片窟を見てこの運動を世界に拡大する必要を悟り、海外へ宣教師を送ることを提案した。この結果世界キリスト教婦人矯風会が結成され英国の婦人矯風会の創設者マーガレット・ルーカス夫人（Margaret Bright Lucas）が会頭となり、ウィラードが副会頭となった。ウィラードは1891（明治24）年から1898（明治31）年まで世界婦人矯風会においても会頭を務めた。1884（明治17）年にレビット（Mary Clement Leavitt）が最初の米国婦人矯風会の宣教師として任命され、1886（明治19）年6月に日本を訪問し婦人矯風会の設立を呼びかけたことが日本における矯風会運動の始まりとなったことは前述の通りである。

浅田はアメリカでフランシス・ウィラードによる女性の参政権獲得のための運動を含む社会での目覚ましい活躍ぶりを目にしたはずである。それにもかかわらず、浅田はこうしたアメリカでの女性運動については一言も婦人矯風会で述べることなく、むしろ家庭で夫のために尽くす女性像を矯風会の前で次のように提示している。

壮健ならざる婦人は人の妻となつて良妻たるの義務を尽くすこと能はず、夭死して其夫を悲しむるにあらずんば、生涯其夫の厄介物たるのみ、此の如き者安んそ「其夫の冠冕」たるを得んや。又母の身体軟弱なるときは其子の身体も亦軟弱たるや明なり、実に母より遺伝の弱体を受けたる子は不幸といふへく、靈弱なる子を造出したる母は

不慈といふへし

こうした言説は浅田の保守性を表すものともいえなくもないが、浅田の沈黙はかえって奇妙にも思えるのである。この浅田の演説の不自然さはいったいなんなのか。それを解明するための背景として浮かび上がってきたのが、前述の浅田の演説が行われたのと同時期に田村直臣によって引き起こされた『日本の花嫁』事件である。この田村直臣の『日本の花嫁』事件は、前述の矯風会の影の部分を明らかにする重要な事件でもある。我々はここで田村直臣『日本の花嫁』事件を再検討することにより、浅田の演説にも現れている婦人矯風会の光と影を見極める事が出来よう。まず田村の思想と『日本の花嫁』とを仔細に検討して見なければならぬ。

第二節 『日本の花嫁』事件

1893（明治 26）年の 6 月に浅田はサンフランシスコから日本基督教会の田村直臣と同時に帰国することになり、二人のために石坂亀治らにより送迎会が行われた。石坂亀治は以前に日本で浅田の所属した神田教会の牧師であったが、この当時は在米日本人を相手に伝道をするためにサンフランシスコで伝道を行っていた¹³。石坂はホールを借りて二人を送る演説会をおこなったが、石坂は兩人を「田村氏は将来教会の事務家として活動して、よくその功を収める人である。そして浅田氏は日本に於ける有数の学者として大に学会を振るわす人である」¹⁴と紹介した。浅田と田村の二人は *Japan Weekly Mail*¹⁵の乗客名簿によれば、共にイギリス船籍で香港行きチャイナ号に乗り 7 月 3 日サンフランシスコより出発し、ホノルルに 7 月 9 日到着後一泊して 7 月 10 日出発、7 月 22 日に日本に到着した。

浅田と共に帰国した田村直臣は 1858 年 9 月 15 日（安政 5 年 8 月 9 日）生まれ、1873（明治 6）年にアメリカ長老教会が設立した築地大学校に学ぶ。1874（明治 7）年 10 月 18 日に宣教師カラズロス（Cristpher Carrothers）より洗礼を受け、原胤昭等と共に東京第一長老教会を設立した。1876（明治 9）年 4 月 3 日に第一長老教会を去り、自給独立を主張して日本独立長老教会を設立した。1877（明治 10）年 10 月 3 日横浜海岸教会の日本基督公会と日本長老教会が合同して日本基督一致教会が設立されると、田村はその直前の 9 月より明治学院の前身である東京一致神学校に入学した。1879（明治 12）年 6 月に東京一致神学校を卒業し、1879（明治 12）年 12 月 24 日植村正久、井深梶之助と同日に安手礼を受け銀座教会牧師となる。1880（明治 13）年には小崎弘道や植村正久とともに『六合雑誌』

を創刊し、この雑誌の初期に会計事務を担当した。1882（明治15）年8月8日より横浜を出航して渡米し、オーバーン神学校、プリンストン大学に学ぶ。1886（明治19）年12月に帰国後は数寄屋橋教会牧師となる。さらに翌1887（明治20）年3月5日には東京婦人矯風会大演説会が厚生館において開催され、後に『日本の花嫁』事件で対立する井深梶之助と共に田村直臣が講演を行っている。さらに1887（明治20）年8月には婚約者の峰尾ゑいをニューヨークのエルマイラ女子大学に留学させ、1890（明治23）年に帰国したゑいと結婚した。

田村は設立まもない婦人矯風会などで女性の権利の保護を訴えたのみならず、子供の教育と権利の保護にも先駆的な役割を果たしている。1888（明治21）年12月に田村が発表した子供向けの著作『童蒙道志るべ』には、後に対立する事になる植村正久がこの著作の序文を書き「余は今深く児童と共に慈母と共に日本社会と諸共に君の此著に謝せざるを得ず」と田村の平易な文章を絶賛している。1888（明治21）年10月には苦学生の援助のため芝白金三光町に「自営館」を設立した。

田村は1889（明治22）年12月4日に『米国の婦人』という著作を発表している。『米国の婦人』は日本語で日本の婦人のために書かれたもので、「腐敗の極点に達したかとも思はるゝ男女交際の道も基督教の道徳によれば純正潔白のものにする事が出来ることを世人に知らせ」ることが目的であった。第二章「婦人の待遇」では、「米国は女の極楽と申しても云ひ過ぎではありませんまい」とアメリカのレディー・ファーストの習慣を紹介し、「日本の女も何時米国の女の様に取扱はれましようか」と日本の女性蔑視を批判している。また第四章「婚姻の手續」ではアメリカの結婚を「全く潔い心から発った愛に基き、神を畏れ神の道を守り神に誓って正しく潔白に婚姻するのです」とキリスト教道徳による結婚の高潔さを強調した。田村はこの『米国の婦人』でアメリカでの男女交際や結婚式の様子などを日本人に紹介することにより、日本人の女性観を改めさせようとしたのである。この『米国の婦人』への好評は田村が後に『日本の花嫁』を執筆する動機ともなったが、日本の読者の反応は全く対照的なものとなった。

1892（明治25）年に田村は「自営館」拡張資金を募るため再度アメリカに渡った¹⁶。そして一年ほどのアメリカ滞在の後1893（明治26）年7月に、浅田と同船で帰国した。田村がこのアメリカ滞在中に出版したのが『日本の花嫁』である。田村は、日本の美德として海外で紹介されている婦人の従順さや結婚式の厳粛さは偽善的なもので形式だけだと主張した。さらに婦人達の従順さとして賞賛されているものは、「専制君主国の人民のように不

本意ながら夫に従っている」に過ぎないとした。この書を著した目的は、外国人の目が入り込めない日本人の生活の暗部を暴露し、「仏教の影響下にある家庭とキリスト教の下にある家庭とを比較」することであった。第一章「なぜ結婚するのか」において、田村は日本人が「愛と獣的な欲望とを同列に置きやすい」ため純粋な愛を知らないと主張した。それは田村によれば日本人が愛のために結婚するのではなく、家系の維持のために結婚するからであった。第二章「求愛」では、「男女七歳にして同席せず」という儒教倫理のため日本では男女の交際は恥ずべきものとされている。そのため結婚は当人同士の自由な恋愛によるのではなく、仲人によって選ばれた相手と両家の承認のもとに結婚する習慣であると第三章「仲人」で説明する。さらに第七章「家庭における新婚夫妻」では「家庭における妻の地位は、女王様というよりは家政婦である」と述べ、日本では女性が夫と姑に献身的に仕えねばならないと述べる。さらに妾を囲う習慣についても、「わが国の道德意識は低く、国も社会制度として妾の制度を承認している」¹⁷と書いている。

しかし田村が帰国直前に「自営館」の資金を得るために出版したこの著書が、教会内で大きな問題を引き起こすことになる。田村がこの書の中で、「日本人ノ徳義ハパリサイ的ナリ」また「愛ト禽獸的ノ情欲トヲ區別セズ」と日本人女性の隷属的立場について批判的に述べたことが、植村正久や井深梶之助から「同胞ヲ讒誣シタ」「教師ニアルマジキ輕佻浮薄ナル著述」と批判され、田村の所属していた日本基督教会の教職から追放される事件にまで発展するのである。この田村追放にまで至る事件は『日本の花嫁』事件と呼ばれている。

武田清子はこの田村の引き起こした『日本の花嫁』事件に注目し、この事件を近代日本におけるキリスト教と旧来の封建的家族倫理との相克として捉えた。さらに武田はこの事件の背景として、1890（明治23）年10月30日に煥発された『教育勅語』による天皇を頂点とする国家主義の高まりの中で、内村鑑三の「不敬事件」を機に井上哲次郎の『宗教と教育の衝突』によって引き起こされたキリスト教批判の高まりを指摘し次のように述べている。

明治政府は、天皇を頂点とし、半封建的性格を堅固とした国家に形成してゆくためには、個々の人間の自由と人権の尊重に基いた近代市民社会を形成しようとする自由主義思想を排除して、絶対主義的国家権力・社会構造の形成を担うに適した人間、天皇の命に絶対的に服従の出来る臣民的意識をもった人間の鑄造を必要とするのは当然である。（中略）宗教裁判によって田村の牧師としての地位を剥奪する事が決議される

にいたったことは、当時のキリスト者を圧迫しつつあった国家主義思想が、間接的に田村を圧迫したことであり、キリスト教会としては、田村を攻撃し、葬りさるることによって身の証しを立てた自己弁護の一つの表現ともいえなくはないと思う。¹⁸

武田は田村の『日本の花嫁』が天皇を頂点とする国家主義的倫理観とそれを家族の中に投影した封建的家父長主義を批判し、キリスト教的な近代的自由を家族関係の中において確立しようとした書として高く評価する。武田は植村正久らが天皇制の圧力から自己防衛するため、キリスト教会内部で田村を排除することによって国家への服従を示そうとしたと論ずる。武田が田村排除を植村や井深との確執であるかのようにほのめかすのは、田村自身が回想の中であたかも個人的確執から排除されたかのようにこの事件を描いているからである。しかし、田村本人の回想は当事者のものであり主観性が入り込んでいる恐れがあるため割り引いて考えなくてはなるまい。確かに、植村が田村を激しく批判し日本基督教会からの排除にも強く働きかけたため田村が植村の死後によりやく日本基督教会に復帰できたのは事実である。しかし、植村は田村と共に『六合雑誌』の編集に携わり田村の著作『童蒙道志るべ』に序文を寄せてもいることを考えると、植村と田村の関係は事件発生前においては比較的良好なものであったといえよう。すなわち植村との確執が生じたのは事件の結果としてであって、それ以前から思想的また党派的利害の衝突があったとはいえないのである。さらに植村は内村鑑三の不敬事件に際して天皇制とそれを擁護する井上哲次郎を痛烈に批判しており、その植村が国家主義の圧力を受けて田村を犠牲にしたとは考えにくいのである。では田村の『日本の花嫁』がかくも批判された真の原因は何であったか。

日本のジャーナリズムで最初に批判の声を挙げたのは『萬朝報』で、後述する『ジャパン・ウィークリー・メール』の記事を受けての短い記事であった¹⁹。キリスト教界で最初に批判の声を挙げたのは巖本善治が主幹を務める『女学雑誌』で、この記事は『萬朝報』の転載であった。しかし、巖本善治は1885（明治18）年にキリスト教主義の明治女学校を木村熊二や植村正久と設立し、この学校に北村透谷や島崎藤村を講師として迎え女子教育に発言力のあった人物だけにその批判は影響力が大きかった。巖本は1886（明治19）年12月6日には日本橋教会で開かれた東京婦人矯風会の発会式では田村直臣と共に講演を行っているので、田村とは旧知の仲でもあった。巖本は内村鑑三が教育勅語礼拝を拒否した「内村鑑三不敬事件」が起ると、押川方義、植村正久、丸山通一と連名で『女学雑誌』に「敢

て世の識者に告白す」²⁰と題して教育の場における天皇崇拜の強化を批判した。こうした経緯を考えると巖本や植村が国家の圧力の前に田村をいわゆるスケープ・ゴートとしたという説は説得力が薄いといわざるを得ない。むしろ巖本の田村批判は巖本が『女学雑誌』の目的として掲げた女性の権利と地位を保護するという理念にあったものであろう。巖本は「女学の解」において「女学」の意味を次のように説明している。

即ち、女性の心身を解析し、その天賦の権力を主張し、若し之を教育せば果して何如の人物と成り、果して何如の決果を及ぼすべきやを論定し、而して其教育の方向を定め、予じめ其の結果の方針を導き、或は学問の上に於て、或は人権の上に於て、或は社会的の關係に於て、女性は抑も何如の地にまで至り得べき乎、又何如の地にまで至らしむるべきや。凡そ如此きの道理を研窮して、此女性を彼の冷淡なる学者及び政治家の勘定の内に置かしむるは、一に女学士なるものゝ責任なり²¹。

このように巖本にとって「女学」とは現代の「フェミニズム」という言葉に近い、政治的な女性の権利擁護にまで及ぶ概念であった。巖本もたびたびその紙上で日本の封建的な結婚制度を批判した点では、田村の批判と異なるところはなかった。しかし、巖本の封建的な結婚制度への批判は、その結婚による女性の不幸を日本の社会に訴え女性の自覚を促す事であった。他方で田村が問題とされたのはその封建的な結婚制度の描写が、外国人に対して自国民を嘲笑するように描写されていた点であった。

その後 8 月中旬には『福音新報』と日本組合教会の機関紙『基督教新聞』も田村批判に転じた。これに対し田村は『福音新報』上に自己を弁護する記事を掲載した。田村はこの書が日本に宣教経験のあるインブリー (William Imbrie) とタムソン (David Thompson) の校閲を経たことや、田村の日本女性の描写は虚偽ではないと弁護した。しかし、これに対し 9 月には『女学雑誌』および『福音新報』では植村正久が再び田村を批判し、日本同胞の誹謗中傷をなして欧米人の援助を請う下劣な心情から書かれたものと批判されるに至る。さらにキリスト教界内部だけではなく、『日本』などの国家主義者からまた仏教界の雑誌である『伝灯』『浄土教報』『明教新誌』『仏教公論』などからも批判が集中した。

こうした新聞紙上での動きを受けて 9 月に協議会倶楽部の田川大吉郎と景山鍋吉の両者が田村を訪問し詰問することで、この事件は新たな段階を迎える。田村は記事は過去の時代を映したものであって現在のものではないこと、また出版による収入は高額なものでは

ないこと、また日本の習俗を誉めた部分もあることなどを挙げ弁護した。しかし田川らは

(一) 我輩は之を以て本邦過去の時代を写したる者と認むる能はず。(二) 書中日本の風儀を歎美したる精神始終を貫流せりとは信する能はず。(三) 全編の調子極めて野卑なるは蔽ふ可らず(四) 事実を誤りたる者甚た多し(五) 結果は国品を墜下せしむるの恐れあり²²

との理由で、牧師の辞任と『日本の花嫁』の絶版を要求した。しかし、田村は断固この要求を拒否し日本基督教会の大会で争う姿勢を見せた。これを受けて明治学院の理事であった井深梶之助と和田秀豊とは牧師会で田村批判を強めた。

こうした事態を受けて10月3日より5日間にわたって日本基督教会第一東京中会で審理が開始され、一日目に井深梶之助、和田秀豊、熊野雄七、マクネヤ(Theodore Monroe MacNair)、山本秀煌らが調査委員として選挙された。二日目に調査委員の報告を受けて審判に入り告訴委員として井深、山本、熊野が選ばれた。3日目より審理が行われ田村は著書の目的は慈善と伝道にあるとして弁護した。4日目には宣教師のバラが処分の不当を訴え、さらに田村は海外より出版元のハーパー書店、校閲者フィリップ、インブリーを証人として召喚することを要求した。5日目に再び井深と熊野の告発がなされ、田村は再び証人召喚を要求したが却下されると田村は席を立って退席した。その後に田村への処分が決定され譴責と新聞への謝罪を掲載する事が決定された。しかし、田村はこの大会の決定を不服として日本基督教会の大会に上告する事を申し出たため審議は大会に移された。10月21日には『福音新報』に一二三書房より『日本の花嫁』の邦語版が出版されるとの広告が掲載されたが、10月18日には内務省より風俗壊乱の理由で発売禁止となった。翌1894(明治27)年7月2日より日本基督教会第9回大会が開かれ、第三日目より田村の審理がなされた。最終的な田村の処分は押川方義の建議案として提出された田村直臣の日本基督教会よりの追放が三八票中二三票の多数を占めて田村の追放処分が確定した。その理由として次の二つが挙げられた。

(一)、第一東京中会ノ判決ニ於テハ田村氏ノ著書中無実ノ事ヲ記述シ誤謬ヲ海外ニ伝ヘテ国民ノ名誉ヲ毀損シタルモノアルニヨリ仮令悪意ニ出デズトスルモ其行跡ハ讒誣ノ罪ヲ犯シタルモノト認定シタリ

右事実ノ認定ニ於テハ第一東京中会ノ所見当ヲ得タリト雖モ只其附加シタル罪名ニ至リテハ不適當ニシテ寧ロ日本国民ヲ侮辱シタルモノトナスヲ正当ト認ム

(二)、且ツ既ニ教師ニ有ルマジキ輕佻浮薄ナル著述ヲナシテ同胞ヲ侮辱シ其名誉ヲ毀損シ日本基督教会ノ面目ヲ汚シ伝道上大ナル妨害ヲ与ヘナガラ而カモ尚之ヲ自覺セズ反省セズ悔悟セザルハ教師ノ職ニ適サザルモノト認定ス故ニ大会ハ宜ク第一東京中会ノ判決ヲ変更シテ田村直臣氏ノ教職ヲ免ズベシ²³

この判決については日本基督教会には利害関係もなく自らが「不敬事件」において批判を受けた内村鑑三ですら、同様の罪は田村のみではないとしながらも「余輩は深く田村氏のために之を悲しむと同時に、日本のために、其基督教界のために、彼に対する判決を以て大に満足するものなり」²⁴と述べている。こうした経緯を見ても田村自身は事件の原因として明治学院との確執や植村との個人的不仲を主張しているが田村の主張は根拠のあるものとはいえず、むしろキリスト教界の広範囲にわたって田村批判が行われたことが理解できよう。その理由は判決理由にあるごとく結果的にこの書が海外に同胞を誣告したということにあった。すなわち婦人矯風会が海外での矯風会運動に大きく影響を受けたものであったのと同様に、『日本の花嫁』事件も海外での日本女性を巡る言説と不可分の関係にあるのではないか。

第三節 『ジャパン・メール・ウィークリー』の批判

そもそも田村攻撃の引き金を引いたのは日本人ではなく、ジョセフ・クック夫人が雑誌 *Our Day* に寄稿した批評を『ジャパン・メール・ウィークリー』が転載したことに始まる。ジョセフ・クック (Joseph Cook) は会衆派教会の説教家で、1882 (明治 15) 年に来日し 5 月 5 日は井深梶之助の通訳で「方今万国の徴候」と題して講演し、植村正久の翻訳で『東京演説』として出版された。こうした経緯があったためクック夫人の『日本の花嫁』への評論が海外のみならず、植村や井深の注目を集めた事は想像に難くない。すなわち、この事件の要因は武田清子が指摘するがごとく国内の天皇制を巡る政治的状況や日本キリスト教会内部における確執が少なくとも当初の原因ではなかったのである。では当初の『ジャパン・メール・ウィークリー』の『日本の花嫁』批判の原因とは、そもそもいったい何であったのか。そこで、この事実を確認するためまずクック夫人の評論を転載する。

我々は日本の女性がエドウィン・アーノルド卿によって礼賛されたのを読んだ。彼は男性にとって可愛らしさが失われるのを畏れて彼女に教育を施そうとはしなかった。アリス・マーベル・ベーコンはこの国の種族と土地の最も優れた型と個人的に親しくし、日本の女性達についてより真実な描写をしている。しかしこの小著(『日本の花嫁』)では我々は自国の人間の目に映った日本女性について知る。彼は序文で次のように言う。「私は外国人が覗くことの出来ない家庭生活を率直に描いたが、それは日本人が公衆の目に暗部をさらすのは恥だと考え——特に外人の目の前には——明らかにしたがらないことである。私は真剣さと真実を愛する気持ちをもってしかし畏れることなく書いた」。日本の東京に住む田村直臣牧師はオーバーン神学校とプリンストン大学院を卒業した。彼の東京における教会は日本の長老派教会のうちで最も大きな教会の一つであり、400人を超える会員を擁し完全に自給している。

田村氏が言うには彼がはじめてアメリカに来たとき最も印象的だったのは、偉大な国家のしくみや広大な領土や高い山々ではなくクリスチャン・ホームであった。日本人は我々のような家庭生活を必要としているという彼の信念は大きかったので我々の国で4年ほど学んで帰ってからは、すぐに結婚しようとしていた若い女性をアメリカに送りそこで3年間クリスチャン・ホームでしつけられるよう手配した。彼女が日本に帰国してから結婚してキリスト教に基いた家庭を築き、日本人にクリスチャン・ホームの美しさを教えるための実例としようとした。

田村氏は率直に語る。「日本には愛のための結婚というようなものは存在しない。我々の国民は愛と欲情との区別というものを知らない。」ある人が日本では一夫多妻が普通で司法局の認可も得ていると考えている時に、女性の地位向上と教育にあまりに多くのことをするは危険な事だという事を理解するのはたやすい。教育を受けた女性はこのような憎むべき不自然なあり方に抗議するようになるかもしれないからだ。これが女子教育への現在の態度に見られる日本政府の恐れの原因なのであろうか。

我々は女子のための高等教育はすべて門を閉じられていると聞いた。このような進歩的な国民がこうした退行を果すとすればこれは何を意味しているだろうか。幾世紀にもわたる服従が日本女性に服従を徹底的に教え込み、彼女の最も神聖な人格さえ犠牲を要求せられれば親の借金のために売られるのである——そしてそれを要求する父親は日本に存在する。日本人の最も大きな必要は彼らの不道德と嘘と放埒をやめることだ、これは新島の主張であるが、もし彼らが世界の啓蒙され進歩したキリスト教国

家の間に地位を占めたいならば。

このクック夫人の記事に対する『ジャパン・メール・ウィークリー』の批評は以下のようなものであった。

日本では一夫多妻がよく見られるというのはクック女史が昔から流布している誤解に陥っているというのはすぐにお分かりだろう。女史が「一夫多妻制」という言葉に混乱しているとはとても想像できないが、少なくとも彼女が日本の法律が一夫多妻を認めているように書いているように対象への無知を示しているとはいえるだろう。日本には現在一夫多妻はないし、過去数世紀にわたってもなかった。一人の男は法的には正妻をひとり持つだけである。彼が内妻を持つことを選ぶなら、それは彼の個人的なことである。法律は内妻については何も述べていない。内妻との関係は法によるのではない。この件に関する文章は書く前に与えられた基本的知識が書き手にいかに混乱を与えたかを興味深く示している。

田村氏は「日本には愛のための結婚などない」と考えている。「我々の国民は」彼が言うには、「愛と欲情の区別を知らない」のである。全くすばらしい区別だ。どうやったら分かるというのだ。世界のどこに実際に適用されているというのか。田村氏は牧師の称号を持っている。彼はアメリカの二つの教育機関を卒業している。そして彼は東京の長老派教会のトップである。いったい何のために彼は自国の男性と女性を非難する書物を英語で出版したのか。彼は彼らの間違いを矯正するために外国語で宣伝しなければならなかったというのか。田村氏は誰も自国民を罵ることによって尊敬されるようになった事はないということを学ばねばならないのは明白である。

クック女史に就いて言えば、不道德と嘘とを日本人の主要な罪であると宣した。本当にそうであろうか。嘘についていえば、それはどこにだってある。それは普遍的な武器だ。日本においてはそれらは他の場所よりも多いかもしれない。しかし一体どの国民が裁判官の座に着く資格に足るほど真理を占有しているというのか。一つの事実は明白である。すなわち、日本では日本人の偽善と虚偽とを大声で非難するもの自身が同様の罪に最も加担しているという事だ。明らかに彼等自身が真実と正義の普遍的原則に服従できないのだ。我々はまた不道德が日本人の主要な罪であるというのを控えたい。疑問の余地のないことは日本において不道德は外国人植民者たちの間で見ら

れるほどには多くもないし醜悪でもないということだ。これらはすぐに解決できる問題ではない。真実を直視するならば、罪と徳とは偏りなく世界の文明諸国家に分配されている事に気づくだろう。実際それは隠蔽性と解放性の度合いを示すものである。しかしそれは様式の違いであって事実の相違ではない。

クック女史は女子のための高等教育は総て門戸を閉じられたと聞いた。彼女は悪い情報をつかまされたのだ。そのような事は過去に起った事がないし、現在に起りそうもない。我々はクック女史を一国民の叱責者として資格があることを示したかまた情報が正確だったかという点において誉められないのである²⁵。

この記事を見る限り転載されたクック夫人の書評そのものは、田村の『日本の花嫁』に対して批判的なところはない。むしろ、このクック夫人の書評に現れた日本女性の描写の不正確さと、その不正確な情報を与えたとして田村を批判しているのは『ジャパン・メール・ウィークリー』の記者である。この記事に掲載した『ジャパン・メール・ウィークリー』の主筆であったイギリス人ブリンクリ (Francis Brinkley) は 1867 (慶應 3) 年に横浜の英国公使館付武官として着任した砲兵大尉で、1871 (明治 4) 年に勝海舟によって海軍砲術学校のお雇い教師として招聘され 1878 (明治 11) 年より工部大学の数学科教員を務めた²⁶。ブリンクリは 1881 (明治 14) 年に『ジャパン・メール』紙を買収し、経営者兼主筆として 1912 (大正元年) に至るまで日本の紹介に勤めた。ブリンクリの『ジャパン・メール』紙は日本最良で知られ日本の外務省とも強いつながりを持ち、条約改正や日英同盟を訴えるなど日本を擁護する記事を書くことで知られていた。

しかし、ここでなぜブリンクリは外国人向けに書かれた書である『日本の花嫁』にかくも批判せねばならなかったのかという疑問が生じる。その理由として考えられるのは、ブリンクリが日本人田中ヤスと結婚し、ブリンクリがこの結婚を英国で法的に認めさせるために英国での法廷闘争を行った経験を持つということにあるのではあるまいか。

ブリンクリには田中ヤスと結婚する以前に若林せいという妾がおり、1878 (明治 11) 年に二人の間に長男 Harry (日本名風涯) が生まれたが、若林せいは子供を産むとまもなく逝去した。そのすぐ後にブリンクリは 1878 (明治 11) 年 9 月水戸藩士の娘でクリスチャンの田中ヤスと「婚姻之契約」をしたが、当初は法律上認められたものではなく若林せいと同様に妾とみなされるものであった²⁷。そののち田中ヤスは 1881 (明治 14) 年にブリンクリの第二子となる Dorothy (日本名秀) を生み、1884 (明治 17) 年 9 月 25 日に田中ヤスは東

京府に結婚願いを提出した。ブリンクリと田中ヤスが日本の民法上結婚する事は問題なかった。しかしここで問題となったのが、田中ヤスとの結婚が英国でも法的に認められるかどうかという問題であった。もし田中ヤスとの結婚が英国で認められなければブリンクリ死後に遺産を相続する権利を有せず、二人の間に生まれた子供は英国の法上では私生児とみなされて英国籍の取得や法律上の権利を有しない事になる。東京府が英国副領事ロングフォードにこの件について照会したところ、田中ヤスとブリンクリの結婚はイギリスの法律上必要な手続きを経れば認められるが子供の英国籍取得は認められないとの回答であった。英国副領事の回答を得て東京府は田中ヤスが子連れで結婚する事は英国では認められないとの判断を出した。これを受け田中ヤスは 1885（明治 18）年 10 月 20 日にいったんこの結婚願いを取り下げ、子供に就いては言及せず単独で結婚願いを提出し、日本の法律上では 1886（明治 19）年 3 月 25 日に結婚の許可が下りた。しかしこの結婚許可はあくまで不平等条約の下で治外法権が行われていた外人居留地において英国領事館と日本の法律上において認められたということの意味したに過ぎず、英国本国の法上認められた事を意味するものではなかった。

ブリンクリは日本での結婚を英国でも法的に有効と認めるか否かを巡り、1889（明治 22）年に英国の法務総裁(Attorney General)に対して訴訟を起こした。ブリンクリは田中ヤスとの間に日本での結婚成立後に生まれた子供の英国籍取得を要求した。この法廷で問題となったのは日本の婚姻制度がキリスト教的一夫一婦制と同等なものと認められるか否かということであった。当時イギリスの婚姻法では植民地としていたアフリカのバルバロング族の娘と結婚した英国人の離婚訴訟で、その部族の慣習が一夫多妻性であるため結婚そのものを英国の法上では有効と認めないという判決が出ていた。また「モルモン」教の一夫多妻制の下での結婚を英国法で認めるかといった問題が起り、この場合も英国の法上認められないという判決であった。そのときの判断基準となったのが当地での結婚形態がキリスト教の一夫一婦制度と同じものと認められるかどうかということであった。もし当地での結婚がイギリスの一夫一婦制度とは異なると判断された場合には、英国ではその結婚は法的に認められず法的権利や保護を得る資格を有しないと判断された。ここで日本の妾蓄制度が一夫一婦制度と抵触するのではないかという議論が起りうる。明治政府は当初は刑法においても妾の地位を認め、これに法律上二親等の地位を与えていた。刑法からこの「妾」の言及が消えたのは 1882（明治 15）年であったが、いうまでもなくそれ以後も現実には蓄妾は黙認されていた。さらに法務総裁側では英国で認められるのはキリスト教かユダヤ教

による婚姻のみであり、仏教や儒教による婚姻は認められないとも主張した。そこで日本に外交官として滞在経験のあるラウダー（John Frederic Lowder）の証言により、日本の婚姻は非キリスト教国のものではあっても実質的に一夫一婦制であり英国でも法的に有効であるとの判決を勝ち取った。

この判決は、ブリンクリ個人の事情にとどまらず日本の法律が国際的に有効かどうか、また日本人と外国人の結婚において本国人と同様の権利を得る事が出来るかどうかにかまで影響を与える重要なものであった。さらに、この裁判では日本の婦人が英国の婦人と同程度程度の教育程度を有するかということまで問題にされた²⁸。この裁判では日本が「文明国」と見なされるかどうかということが関わっていた。判事は「日本の書式、法律、そして儀式は、南アフリカのバルバロング族と同等のものとして扱ってはならない。なぜなら、文明化した国家のなかに日本がその位置を長きにわたって築きあげつつあることを我々は知っているからだ」と述べている²⁹。この問題は日本の不平等条約による治外法権や関税自主権の喪失などの撤廃を目指す日本にとって、法的な国際的認知を得るという重要な意味を持っていたのである。

このような法廷闘争を経験したブリンクリにとって、田村の『日本の花嫁』が国際的な場で日本女性の権利を毀損する可能性があると思なされたのは当然であろう。海外における日本女性像の形成には日本の文化や風俗を紹介するこうした著作が大きな影響を与えていたからである。では、この時期に日本の女性像は海外で文学や日本紹介の中でどのように描写されていたのか。海外での日本人女性像がどのように語られているかということは、田村自身が『日本の花嫁』執筆の動機として語ってもいる。田村は既存の日本女性の描写を批判し、自らの日本女性像が本当の姿であると主張したのであった。田村の『日本の花嫁』がこの既存の日本人女性像を改変するものであったかが問われなければならない。

第四節 海外から見た日本の女性

田村は植村からの批判に答える中で 3 冊の日本女性に関する海外での著作を問題にして次のように述べている。

前年仏国の一記者「マダム、クリサンソム」なる書を著し書中頻りに我が帝国婦女の状貌を書して我が婦女は悉く賤業醜職を営むの徒となせり。米人之を訳し現に米国社会に行はれ、次でミス、ベーコンなる者「ジャパニース、ガール、エンド、ウーマ

ン」なる書を著しその書中記する所は概ね之れ宮女の風のみ。次いでサー、エドウィン、アーノルド氏「ジャポニカ」を著はして日本の婦女を激賞激賛し、既に仏教の感化斯の如く婦女に及べるを以て敢て基督教の伝播に及ばずと叫ぶ³⁰。

こうして田村は海外において日本女性象を形成するのに大きな影響を与えていた三つの著作をいずれも偏った描写であると批判し、自らの著作こそ真正の日本女性を伝えていると主張した。

一冊目の「仏国の一記者」とはピエル・ロティ (Pierre Loti) のことであろう。ロティは *Madame Chrysantheme* 『お菊さん』³¹の中で、長崎の外国人相手の娼婦や芸者の生活をエキゾチシズムたっぷりに描いたのであった。ロティはフランス海軍の大佐で世界中を航海して回っては、異国情緒溢れる筆致で現地の風俗と女性達との短い恋を描いた。ロティが描いたのはトルコのハレムの女性たち、タヒチのマオリ族の少女、そして長崎で同棲したお菊さんである。ロティは 1885 (明治 18) 年に来日し、1887 (明治 20) 年に『お菊さん』として発表した。ロティは現地妻となった日本女性を「私達の小さい芸のある犬」と呼んでいる。ロティの知る日本女性は外国人相手に金銭で一時的妻となり、三味線を弾いて主人の機嫌を取るペットのような存在であった。このような日本の娼婦や芸者との関係を取り扱ったものには、プッチーニの歌曲で有名となった『蝶々夫人』(初演 1904 年)がある。『蝶々夫人』の原作はジョン・ルーサー・ロングが 1897 (明治 30) 年に *The Century Magazine* に発表したもので、ロティの作品の影響を受けている。

二冊目はアリス・マーベル・ベーコン (Alice Mabel Bacon) の著作で、明治時代の日本女性を女性自身の目で観察し描写している点で異彩を放っている。彼女が日本との関わりを持つことになったのは、1872 (明治 5) 年に岩倉使節団とともに渡米し津田梅子と共にアメリカに留学した山川捨松のホスト・ファミリーとなったことがきっかけであった。ベーコンはニュー・ヘイブンで会衆派教会の牧師を務める家庭に育ち、14 歳の時に日本よりやって来た 12 歳の少女山川捨松と 10 年ほどの間姉妹同然に暮らした。1888 (明治 21) 年に陸軍郷大山巖と結婚した捨松と津田梅子の働きかけで来日し、津田梅子と共に華族女学校に教鞭を執った。ベーコンはこの 1 年ほどの日本滞在中に観察した日本女性の様子を 1891 (明治 24) 年に *Japanese Girls and Women*³²として出版する。ベーコンの交際していた日本人は主に上流階級に属していたので、この著書での婚礼に関する描写は宮廷のものや華族のものが中心となっている。とはいえ雇っていた車夫が何人も妻を変えたこと

や召使が姑のいじめに会って離婚したことなどもエピソードとして伝えられており、ベーコンの目は庶民の家庭を観察する事も忘れていない。ベーコンは日本での女性の地位の向上と権利の保護のための改善策として、女子に教育の機会を与える事とキリスト教とを挙げている。ベーコンは「キリスト教は将来、日本人の心を確実に正しい方向へと導くだろう。国家の中枢にも必ずや偉大な影響力を発揮することになるだろう」と述べているが、大山伯爵夫人となった捨松のことが念頭に置かれていることは間違いない。

三冊目にエドウィン・アーノルド卿 (Sir. Edwin Arnold) の『日本』 (*Japonica*)³³である。アーノルドはイギリス生まれの詩人で、オックスフォード大学などを卒業後にインドのデカン学校校長を務め 1873 年から 1888 年まで『デイリー・テレグラフ』紙の記者を勤める。1879 年に仏陀の生涯を描いた『アジアの光』³⁴で名声を博した。1889 (明治 22) 年に特派員として来日し、そのときの日本の印象をつづったのが『日本』である。『日本』の中でアーノルドは日本女性の優しさ、親切さ、おとなしさを絶賛し「世界中で、妻たちが日本よりさらに忠実である所はどこにもない」と述べている。アーノルドはその一方で日本では妾がしばしば公認されており、妻は姑のいじめを耐えなければならず簡単に離婚されるなど日本女性が奴隷のような立場に甘んじてきたとも指摘する。アーノルドは確かに日本女性の従順さや貞節さを賞賛しているが、吉原や芸者の実態についても説明しており日本女性を理想的に描きすぎたという田村の批判は適当とはいえない。

さらにアーノルドは田村の『日本の花嫁』出版と同じ年に『アヅマ』 (*Adzuma*)³⁵と題する劇作を出版しているが、この作品は『源平盛衰記』の物語と能の台本を原型にしたもので渡辺巨の妻であった袈裟御前とそれに言い寄る若武者遠藤盛遠の物語である。遠藤盛遠は袈裟御前を手に入れるため夫の殺害を計画したが、それを察知した袈裟御前が夫の身代わりとなって殺害されるという物語である。この作品の中でもアーノルドは日本人女性の優しさと貞淑とを讃美している。しかし、アーノルドは田村が批判するように仏教の影響で日本人女性の気品が培われていると主張したわけではなく、むしろ日本の伝統的な道徳観念の形成を評価したのであろう。ちなみに、アーノルドはその後 1897 (明治 30) 年にも来日し、日本女性黒川マツと結婚した。

こうして三冊の海外における日本女性像を比較するならば、ロティの『お菊さん』は異国趣味を満足させるための道具として日本女性を捉えており批判に当たるともいえよう。しかし、田村の『日本の花嫁』の中ではこうした日本人女性像を批判するどころか「日本人は愛と獣的な欲望を同列に置きやすい」と述べ日本女性を「芸のある犬」と呼んだロテ

ィの視線に迎合したのではないか。さらにアーノルドが描写した日本女性の従順さや気高い徳という美德ですらも、「偽善的なもの」と断じる事によって日本女性を過度に貶めたのではなかったか。一方でベーコンの著作は女性自身によって描かれただけに、著者の日本女性への期待と暖かな観察が感じられる。また、ベーコンの著作からは田村の批判に反して上層階級のみならず、下層の女性達の描写には深い同情をも感じさせるのである。

田村の『日本の花嫁』が問題とされた背景として日本女性像が海外においてどう形成されたか、すなわち「外よりの視線」を抜きにして語ることは出来ない。そして、海外における日本女性像の形成に大きく影響していたのが田村の批判した三冊の著書であった。しかし田村の弁解にもかかわらず、田村の著書が海外における日本人女性像を改善したとは到底言えまい。田村の著作が、日本女性の暗部または恥部を暴くという語り口であった事は否定できないのである。

おわりに

婦人矯風会の横井玉子や潮田千勢子から田村への批判が出たことは、日本の女性の地位改善を願って書いたとする田村の主張にとって致命的ですらあった。婦人矯風会から田村に宛てられた忠告文は、それまで婦人矯風会を支持してきた田村に期待を裏切られたとの失望感を表すとともに『日本の花嫁』の絶版を要求するものであった。

妹等はつとに愛兄が熱心なる女権拡張者なる事を知り其後ますます同主義に向つて御尽力被下候ものと確信いたしおり候処計らずも一朝御記載の事実上にかくも婦人の面目を害し様に立ち至り候³⁶

しかし田村は当事者である婦人達の忠告を聞こうとせず、版權はハーパー書店にあると突き放した上で東京第一中会の決議を待つとの返答を寄せた。しかし、田村の証言によれば当時の矯風会会頭であった矢嶋楫子からは田村に、矢嶋楫子は矯風会のこうした動きに関わっていないと同情を寄せる手紙が届いたとしている。ではなぜ、矢嶋楫子は田村に同情的な手紙をよせてまで婦人矯風会の大勢を占める田村批判の流れに同意しなかったのか。これには矢嶋自身の経歴と家庭の事情が反映しているように思われる。

矢嶋楫子は 1858 (安政 5) 年 25 歳の時に隣郷の林七郎の下に兄源助の勧めで嫁いだ。林は二度妻と生き別れになり先妻との間に二男一女をもうけていたが、楫子の兄と共に横井

小楠の門下で学び良縁と思われた。しかし、夫の林は酒乱がひどく継子の世話に気苦労がたえなかった。楫子と林の間には一男二女が生まれたが 10 年に及ぶ愛情のない家庭生活に耐えかねて、楫子は 1868（明治元）年に夫の家を出て乳飲み子の末娘と共に実家の矢嶋家に戻った。1872（明治 5）年に 40 歳となっていた楫子は東京で民部省に務めていた兄源助の病気の介護で上京したが、兄の家に寄宿していた妻子ある書生の一人との間に私生児が出来た。この私生児は他家へ養子として出され、楫子は死ぬまでこのことを明かすことはなかった。1878（明治 11）年に楫子は女性宣教師のツルー夫人（Mary T. True）が経営する新榮女学校の教員となり、翌年ツルー夫人の影響もあって洗礼を受けてキリスト教徒となった。1886（明治 19）年に東京婦人矯風会が設立されると会長に就任し、1893（明治 26）年 4 月 3 日には全国組織となった日本基督教婦人矯風会会頭となった。田村が『日本の花嫁』事件を引き起こしたのはその直後のことである。家庭を棄てた矢嶋楫子にとっては、田村の日本の愛情のない家庭の描写はまさに当を得たものとして理解されたのではあるまいか。さらに田村の妻となった峰尾忍いが桜井女学校の出身で、矢嶋楫子の教え子であったことから同情を寄せたことも考えられる。しかし、会頭の矢嶋ですら矯風会の大勢を占める田村批判の声を抑える事は出来ず、個人的に同情を伝えるのみであった。

冒頭の浅田の演説が矢嶋楫子の招聘により行われたのは、田村の最終的な牧師資格剥奪が決定される二週間前のことである。浅田は田村と同船で帰国し田村の裁判には注目していたはずであるが、田村やアメリカの矯風会運動については沈黙を保っている。しかし、浅田の沈黙には田村の排除にまで発展した『日本の花嫁』批判に現れた、婦人矯風会の「虚栄」が反映されているともいえよう。すでに見たように『日本の花嫁』が海外での日本女性像を汚したという婦人矯風会の田村への批判は不当なものではなかった。しかし一方で婦人矯風会がこうした田村の著書に描写された日本女性象の悲惨な姿を排除することによって、婦人矯風会が現実の日本女性の悲惨な状況への同情を失って「良妻賢母」の枠内へ自らを閉じ込めていくという逆説を見ることもできるのではあるまいか。

田村の著作が発表されたのと同年に、『日本の花嫁』とは対照的に国内で高く評価された英文の日本女性に関する著作がある。*Japanese women*³⁷と題する著作であるが 1893（明治 26）年に開催されたシカゴ万国博覧会に出品するために執筆されたもので、博覧会日本婦人会の名で編集されている。この著作は、婦人会議議長であったベルサ・オノレ・パーマー（Bertha Honore Palmer）の要請によって結成された米国大博覧会日本婦人会によって準備されたものである。シカゴ万国博覧会では「男女同権」を訴えるために「女性館」

が設置され万国博覧会婦人会議が開かれた。博覧会日本婦人会は毛利公爵夫人安子が会長となり、岩倉公爵夫人久子、松方伯爵夫人満佐子、大山伯爵夫人捨松ら 21 名の役員で構成されていた。この著作の中では日本女性は政治にも積極的に関係してきたとの歴史観を展開し、卑弥呼や女帝たちや北条政子を挙げて女性の政治参加を呼びかけてすらいる。さらに日本女性が世界の文学史上稀に見る作品を残してきたと清少納言や紫式部を紹介している。浅田は前述の演説でこの作品を意識してか冒頭で次のように述べている。

英米諸国の婦人の貴ふ所未た必しも我邦婦人の羨慕する所にあらず。

余は古代或は中世紀の賢婦を画かずして、当今十九世紀の賢婦を画かんとす。紫式部時代の理想は今日の理想にあらず、常盤御前時代の賢婦未た必しも当世の賢婦にあらず、旧幕時代の賢婦貞女は未た必しも明治二十七年の理想的婦人にあらず。

故に余は今諸姉に向て我邦の今日必要なる理想の賢婦を画き、以て聊余か生平我邦の婦人に希望する所を述べんとす。

婦人矯風会運動は上流階級や比較的の高い教育を受けた女性達によって担われ、彼女達に社会的立場を与えその権利を主張する場として機能した。それゆえ一部の女性達にとってそれは女性の社会進出の場ともなり、また女性の権利を代弁したことは否めない。しかし婦人矯風会の掲げた目標である一夫一婦制度の確立、禁酒運動、廃娼運動などは日本国内の女性達の必要から内発的に生まれたものではなく、海外からの運動の伝播によって与えられたものであった。こうした運動の性格上、海外での日本女性に関する言説に過敏な反応を示す一方で、やがて国内の悲惨な女性達の状況から乖離して同情を失い形骸化していったのである。浅田の演説の背後には、明治の日本女性を巡る様々な言説の中から婦人矯風会が選び取った「虚栄」が隠れている。

1 浅田栄次「賢き婦は其夫の冠冕なり」説教原稿、周南市立図書館蔵。

2 「東京婦人矯風会趣意書」『女学雑誌』第 65 号（明治 20 年 5 月 21 日発行）。

3 「女子慈愛館設立趣意書」『婦人矯風雑誌』第 8 号（明治 27 年 6 月 2 日発行）。

4 金子幸子『近代日本女性論の系譜』不二出版、1999 年、66－82 頁。

5 奥田暁子「自由民権運動にかかわった女たちの国家観」『「日本」国家と女』青弓社、2000

年、41頁。「良妻賢母」と天皇制国家については、深谷昌司『良妻賢母主義の教育』黎明書房、1966年を参照。

6 伊藤野枝「傲慢狭量にして不徹底なる日本婦人の公共事業に就て」『青鞥』第5巻第11号、(大正4年12月1日号)。与謝野晶子「鏡心灯語」『太陽』第2巻第13号、(大正4年11月1日発行)。

7 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、258頁。

8 『東京婦人矯風会雑誌』第10号(明治20年1月19日発行)。『婦人矯風雑誌』第25号(明治23年5月17日発行)。

9 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、260頁。

10 Sarah Ward “*The White Ribbon Story*”, Signal Press, 1999, p.2.

11 Ruth Bordin “*Frances Willard*”, University of North Carolina Press, 1986, p.88.

12 岡本勝「婦人キリスト教禁酒同盟」『同志社アメリカ研究』第22号、1986年3月。

13 石坂亀治『石坂亀治師遺稿』私家版、1929年。

14 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、590—591頁。

15 “*The Japan weekly Mail*” Vol.XX. No.4. (July 22, 1893.) p118.

16 田村直臣『信仰五十年史』警醒社、1924年。

17 Tamura Naomi, *The Japanese Bride*. Harper & Brothers Publishers, 1893, p.72-74.

梅本順子訳編『田村直臣日本の花嫁・米国の婦人資料集』大空社、2003年、337-338頁。

18 武田清子『人間観の相克』弘文堂新社、1967年、288—289頁。

19 『萬朝報』第221号、明治26年7月29日号。

20 「敢て世の識者に告白す」『女学雑誌』第253号、明治24年2月21日発行。

21 巖本善治「女学の解」『女学雑誌』第111号、明治21年5月26日発行。

22 「日本之花嫁の著者田村氏を訪ふ」『福音新報』第132号(明治26年9月22日発行)。

23 小沢三郎編「明治二十七年七月日本基督教会第九回大会記録 日本プロテスタント史史料」『キリスト教社会問題研究』第27号、1978年、同志社大学、223頁。

24 内村鑑三「豈惟り田村氏のみならんや」『国民の友』232号(明治27年7月13日発行)。
『内村鑑三全集』第3巻、12頁。

25 *The Japan weekly Mail*. Vol.XX. No.4. (July 22, 1893.) p100.

26 五十嵐睦子「F・ブリンクリ」『近代文学研究叢書13』昭和女子大学近代文学研究室、

1959年、290－340頁。

²⁷ 小山騰『国際結婚第一号』講談社選書メチエ、1995年。

²⁸ 植邨俊平「日本ノ婚姻ト英国法廷」『法学教会雑誌』第73号。

²⁹ 嘉本伊都子『国際結婚の誕生』2001年、新曜社、119頁よりの引用。

³⁰ 『福音新報』129号（明治26年9月1日号）、13－15頁。

³¹ Pierre Loti, *Madame Chrysantheme*. Calmann-Levi, 1888. 野上豊一郎訳『お菊さん』岩波文庫、1929年。

³² Alice Mabel Bacon, *Japanese Girls and Women*. Houghton-Mifflin and Company, 1891. 矢口裕人、砂田恵理加共訳『明治日本の女たち』みすず書房、2003年。

³³ Sir. Edwin Arnold, *Japonica*. C. Scribner's, 1892. 岡部昌幸訳『アーノルド ヤポニカ』雄松堂出版、2004年。

³⁴ Sir. Edwin Arnold, *The Light of Asia*. M.A. Donohue, 1879. 島村蓼三訳『亜細亜の光』岩波文庫、1940年。

³⁵ Sir. Edwin Arnold, *Adzuma, or, The Japanese Wife*. C. Scribner's, 1893.

³⁶ 『婦人矯風雑誌』第3号（明治27年1月2日発行）。

³⁷ *Japanese Women*. A.C. McClurg & Co, for the Japanese Woman's Commission for the World's Columbian Exposition, 1893.

第四章 ユニテリアニズム

序

浅田と共に東京外国語学校の英語科の教授であった平井金三と村井知至はユニテリアン運動に 1898(明治 31)年ころより加わり、浅田にも少なからぬ影響を与えたと考えられる。平井と村井は浅田と京都時代、アメリカ留学時代、帰国後の東京外国語学校教授時代と活動した場所と時代をほぼ同じくし、相互に親密な交友関係にあった。

平井金三と浅田栄次は京都府中学校で共にチャールス・ヘンレー・ボールドウィンより英語を学んでいる。浅田は 1881(明治 14)年 3 月から 1883(明治 16)年 7 月まで京都府京都中学校に在籍しているが、そのころに平井はすでに京都府中学校を退学して京都で西本願寺などの支援を得てキリスト教批判の演説を行っていた。後に浅田や平井と交友を結ぶ村井知至もまた同時期に京都で教育を受けていた。村井は 1880(明治 13)年 9 月から 1884(明治 17)年 6 月まで同志社に学んでいる。しかし、平井と村井は京都時代にはキリスト教をめぐる対立する陣営にあったといえよう。浅田は京都中学時代にはいまだキリスト教に触れておらず両者の論争を静観する立場であった。

さらに浅田は 1888(明治 21)年から 1893(明治 26)年アメリカに留学していたが、村井は 1889(明治 22)年夏から 1893(明治 26)年夏にかけてアンドーヴァー神学校に留学し、浅田とはアンドーヴァー神学校在学中に知り合った。さらに平井も 1892(明治 25)年 3 月より渡米して仏教伝道に従事し、1893(明治 26)年にコロンビア万国博にあわせて開催されたシカゴでの万国宗教会議に出席し 1894(明治 27)年 6 月に帰国している。浅田と村井は万国宗教会議の開催前に日本に帰国し参加することはなかったが、万国宗教会議で現出した宗教の多元的状况とキリスト教以外の宗教への関心の高まりという同時代の背景を共有していたといえよう。

こうしてアメリカでの宗教の多元的状况を体験した彼らは帰国後、既存の宗教思想から離脱を始めると同時に新たな宗教のあり方を模索し始めた。その結果として彼らは既存の宗教思想から離脱し、その結果として宗教教団から排除されていった。彼らの受け皿となったのが、思想的には宗教の多元的あり方を許容したユニテリアンであった。さらに、青山学院神学部教授を辞した浅田を受け入れたのは東京外国語学校であったが、浅田は 1897(明治 30)年より 1914 年(大正 3)年まで東京外国語学校で英語の教育に携わった。また村井も浅田の招きにより東京外国語学校の教授となり 1899(明治 32)年より 1924(大正

13) 年まで英語の教育に携わった。さらに平井もユニテリアンとの接触により仏教教団から排除され、村井の招きにより 1902 (明治 35) 年から 1910 (明治 43) 年まで東京外国語学校で教鞭を執っている。すなわち三人は八年ほどの間、東京外国語学校の同僚として親密な関係にあった。浅田は終生メソヂスト教会員として留まりユニテリアンに改宗することはなかったが、村井と平井を通じてユニテリアン運動への理解を深めた。この章ではユニテリアンを宗教の多元主義という面での世俗化のプロセスとの関係を明らかにし、ユニテリアン思想が生み出した東西宗教融合の理想と、宗教の多元主義という側面での世俗化の行き着く果てが何であったかを見つめていきたい。

ユニテリアンとは三位一体を否定し神の単一性 (Unity) を強調する神学に付けられた名称で理性を重んじ、三位一体、原罪信仰、贖罪信仰、死後の刑罰などの教理を否定した。1825 年には米国ユニテリアン協会 (The American Unitarian Association) が設立され、ハーヴァード大学神学部を中心にユニテリアン神学が形成された。ユニテリアン神学は、三位一体やカルヴァンの原罪説や予定説を否定し人間の道徳的実践の重視とヒューマニズムの立場から奴隷制に反対したウィリアム・チャニング (William Ellery Channing)、聖餐式を否定し自然を神の象徴としてみなし人間と大霊との一致を説いたエマソン (Ralph Waldo Emerson)、聖書の権威を否定し普遍的真理との一致を説いたセオドア・パーカー (Theodore Parker) といった思想家を輩出した¹。

日本では 1887 (明治 20) 年 12 月に福沢諭吉などの紹介を受けてアメリカのユニテリアン本部より宣教師ナップ (Arthur May Napp) が派遣された。1889 (明治 22) 年よりマコウリー (Clay MacCauley) が派遣され、アメリカのユニテリアンの神学校であるミードヴィル神学校に在籍していた神田佐一郎も同年より日本ゆにてりあん協会に所属した。1892 (明治 25) 年 8 月には神田佐一郎の説得に応じ真宗大谷派から移籍した佐治実然が加わった。1894 (明治 27) 年 3 月 25 日には唯一館と呼ばれる集会場を三田四国町に建設し毎日曜日に説教を行い、『ゆにてりあん』『宗教』『六合雑誌』などの雑誌を出版した²。村井は 1898 (明治 31) 年に、平井は翌 1899 (明治 32) 年に日本ゆにてりあん協会の会員となりキリスト教と仏教の融合を目指したのであった。彼らのユニテリアン神学が浅田に与える影響を与えたのか、また彼らの合理主義にはいかなる限界があったのか、世俗化が個人の内部でいかなる信仰の変容をもたらしたかを明らかにすることがこの章の目的である。

第一節 村井知至

村井知至は1861（文久1）年9月19日伊予松山の生まれで、明治11年に横浜の先志学校の前身であるバラの英語塾に学んだ³。村井は先志学校を卒業後に横浜税関吏になって一週間たたないうちに病気にかかり、病床で先志学校の教師から入信を勧められ「夢で神の姿を見た」⁴ことが入信のきっかけになった。村井は病気が回復すると横浜海岸教会で稲垣信牧師から洗礼を受けた。1880（明治13）年9月に同志社普通科3年に編入学し、新島襄の牧す第二公会に所属した。同志社の同級生には阿部磯雄・岸本能武太がおり、三人は「三幅対と云はれた」と村井がのべているように後年まで交友が続いた。村井知至が同志社在籍中の1884（明治17）年3月には同志社でリバイバルが起った。学生達は十字架のイエスの愛に心を打たれ聖霊降誕の熱狂に昂揚し、夜を徹して祈り異常な興奮状態に陥ったのである⁵。村井はこのリバイバルについて次のように回想している。

罪を悔いて泣く者あり、救を求めて叫ぶもあり、左なきも衷心の不安に苦悶する者あり、遂に救を得て喜び踊る者あればいつ迄も悔ひ改めざるものは汝は悪魔がついてゐるとて叩かれる者あり、学校は上を下へと鼎の湧くが如く、丸で狂人のあばれ廻るが如き動揺で、私は生まれて始めて、斯る不思議な現象を目撃した⁶

さらに同志社の生徒で詳細な日記をつけていた池袋清風によれば、このリバイバルにおける村井の様子が次のように描かれている。

ソノ後ニ村井氏倒レ再人々集マリ之ヲ勸メシモ中々祈ラズ、却テ神ヨリ捨テラレタリト祈リ、或ハ自ラノ髪毛ヲ掴ミ、或ハ自ラノ手頸ニ食ヒ付等、暁ニ達シテ一言祈禱ヲ述ヘ少シク和ラギタリ⁷

村井はリバイバルの熱狂に圧倒されたものの信仰の高揚を覚えることが出来ず、神に捨てられたのではないかと感じ庭に倒れた。この体験は村井が主観的な体験に信仰の基礎を求めようとする一方で、理性による懐疑に悩まされるというその後の村井の傾向が暗示されている。また、このリバイバルでは悲劇も起った。村井の同級生であった木村経夫はリバイバルの熱狂の中で「僕は今聖霊を受けた、見給へ僕の指から火が出る」と叫び、そのまま発狂して数ヵ月後に狂死した。この悲劇は村井がキリスト教から奇跡や超自然的と思

られる要素を非合理的として排除しようとする一つの原体験となったと思われる。

村井は 1884（明治 17）年 6 月に同志社英学校普通科卒業後、同校の神学科に進んだが 10 月には授業に不満を訴えて阿部磯雄と共に中退した⁸。そののちは横井時雄が牧師であった今治教会で副牧師となった。この頃今治教会には徳富蘆花（健次郎）が遊びに来ており交友を深めた。1886（明治 19）年には日本組合教会派遣伝道師として高松で伝道を行った。

村井は 1889（明治 22）年夏から 1893（明治 26）年夏にかけてアンドーヴァー神学校に留学し、浅田とはアンドーヴァー神学校在学中に知り合った。村井は浅田との出会いを「浅田君と始めて相識りしは在米中にして、余がアンドーヴァー神学校在学当時の事であった。其の時君は、現朝鮮銀行総裁たる市原盛宏君と共に来遊されしが、市原君は余が同志社に於ける旧師の一人にて同君の紹介により、茲に始めて君と相識る機会を得た」と回想している⁹。また村井は片山潜ともアンドーヴァー神学校時代に知り合っている。

アンドーヴァー神学校では「新神学」が『アンドーヴァー・レビュー(*Andover Review*)』を中心に提唱されていた。特に問題となったのは **Probation theory** と呼ばれるもので、生前にキリストを知らずに死んだものは死後に一定期間の試験をへた後に天国か地獄に決定するという理論でカルヴィニズムの予定説からの逸脱とされた。しかし村井の思想は異端的とされていたアンドーヴァー神学よりもさらに合理化を推し進め、彼がアンドーヴァー神学校に提出した卒業論文は基督の奇跡的降誕、三位一体、贖罪、聖書の無誤謬等の教えを否定するユニテリアンに近い神学を展開するものであった。アンドーヴァー神学校で村井がもっとも影響を受けたのは、社会的福音を唱え 1892 年に労働者のための教育施設であるセツルメント・ハウス「アンドーヴァー・ハウス」などを設立したウィリアム・タッカー教授 (**William Jewett Tucker**) であった。タッカーの講座では労働問題や貧困問題などの社会学的分析がなされていた。村井はタッカーの下で社会問題に目を開くことになる。アンドーヴァー神学校での研究は村井が「伝統に対する相対主義」を身につける過程でもあった。村井は 1893（明治 26）年にアンドーヴァー神学校を卒業して帰朝し、按手礼を受けて本郷組合教会の牧師となった。

村井の思想的転機は 1895（明治 28）年に再び渡米しアイオワ大学のヘロン教授 (**George Herron Davis**) の下で、社会的キリスト教を学んだときに訪れた。ヘロンはキリスト教の原則を社会的・経済的に実現する事を主張していた。ヘロンによればイエスの運動の本質は新しい宗教組織を作ることではなかった。むしろイエスは既存の宗教組織や教義体系の批判者であった。イエスの「神の国」とは全ての人々が共通善を達成するために自己犠牲と

隣人愛に生き、社会的弱者が救済される理想の社会を実現することであった。ヘロンは教会で教えられているキリスト教の教義や制度はイエスの精神を誤解したものとして否定し、共愛共同の愛の社会を建設することがイエスの目的であったと論じた¹⁰。このヘロンのもとで学んだ社会的キリスト教によって、村井のキリスト教は社会主義という近代的世界観の一つへ解釈しなおされたといえよう。

村井は二度目の渡米から帰国した後は牧師とならず国民英学校の講師となり、次いで浅田と神田乃武の招きにより 1899 (明治 32) 年 3 月に高等商業学校附属外国語学校講師となり、この学校の独立に伴い東京外国語学校講師となった。と述べている。村井は同時にユニテリアンに所属し唯一館で毎週日曜日の演説を担当するようになったが、村井は宗教界から教育界に移った理由について次のように述べている。

私の信仰は正統派基督教会の信仰とは全く異なり、それを有りの儘に表白すれば、到底其派の教会に属してはゐられないのを、新神学などといふ曖昧な態度で、其処を誤魔化して行くのは心苦しいわけでもあり又実に忌むべく且呪ふべき偽善的行為であると思ふた¹¹。

村井知至は自らの思想的変遷を次の三つの時期に分類している¹²。

- (一) 明治 14 年から明治 18,9 年の正統派的なキリスト教に燃えるばかりの熱心を傾けた「知識なき熱心の時代」
- (二) 明治 22,3 年から信仰に動揺や懐疑を生じ、それを解決するためアンドーヴァー神学校などで学んだ「熱心なき知識の時代」
- (三) 1895 (明治 28) 年アイオワ大学に再留学しヘロン教授から社会学を学ぶことにより社会的キリスト教に目覚めた「知識と熱心調和の時代」

この三つの段階は村井の信仰が内部で世俗化していく段階であったとも言える。なぜなら村井が思想変遷の三段階としてあげる徴候は、ピーター・バーガーが世俗化の三つの特徴として指摘するものに類似する。その三つの特徴とは①「伝統に対する相対主義」②「宗教の多元主義」③「近代的世界観への翻訳の試み」である¹³。アンドーヴァー神学校時代の前後に村井を悩ませた問題は①「伝統に対する相対主義」を如何に思想的に達

成するかであった。さらにユニテリアン時代には②「宗教の多元主義」の達成、さらに③「近代的世界観への翻訳の試み」は社会主義への接近を通じてもたらされたといえよう。村井知至の思想において世俗化がいかに進行し、それが最終的にいかなる形態と結果に立ち至ったかを知ることは現代の世俗化の行く末を示しているともいえるのである。

村井知至と社会主義

村井と同じくアンドーヴァー神学校に留学した片山潜は、帰国後に組合教会の援助で1897（明治30）年3月1日に日本で初めてのセツルメント・ハウス「キングスレー館」を設立した。この「キングスレー館」は貧民救済や労働問題の講演をする施設で、アーノルド・トインビーが設立した「トインビー・ホール」やアンドーヴァー大学を中心とした「アンドーヴァー・ハウス」などをモデルとしたものであった¹⁴。さらに、「キングスレー館」という名称はアンドーヴァー神学校の卒業生でタッカーと共にピッツバーグに「キングスレー館」を建設したロバート A. ウッズ（Roberts Archey Woods）の事業をモデルにしたことを示している。片山潜の「キングスレー館」の目的は以下のようなものであった。

本館の近傍に在る市民を種々の方面より補助誘掖して基督の国民たらしむ。

文明の結果即ち優美なる高等教育の花実を普く市民に付与して共に楽しむにあり

○近傍の市人にして相互親みを結び交友を厚からしむるの仲立となり以て都市的生活の進歩を計る。

○労働者の友人となり相談人となり其の教育に尽力し其位置を高め幸福を増進するを務む¹⁵

目的の第一に挙げられているように、キングスレー館の目的の一つがキリスト教の宣伝にあり聖書の購読も行われていたことは、この時期の社会主義の源流のひとつはキリスト教であり、ことに阿部磯雄、片山潜、村井知至らアメリカ留学組への社会的福音運動の影響の強さを示している。

1897（明治30）年にはアメリカ労働総同盟（American Federation of Labor）日本代表として帰国した高野房太郎等により職工義友会が組織され、同年7月5日には労働組合期成会が設立され12月1日には日本で最初の労働組合である労働組合期成会鉄工組合が設立された。片山潜は労働組合期成会の幹事となり、鉄鋼組合の機関紙として『労働世界』を

発刊した。村井も 1897 (明治 30) 年 9 月 18 日の労働組合期成会演説会の弁士となり、1898 (明治 31) 年 8 月には労働組合期成会の評議員に選ばれた。

村井知至とユニテリアン

村井がユニテリアンの思想に触れたのは同志社の図書館でチャニングの著書を読んだのが始めであると回想している¹⁶。またアンドーヴァー大学時代にはユニテリアンのフリーマン・クラーク (Freeman Clarke) 『パウロの近代思想』 “*Modern Ideas of Paul*” やマシュー・アーノルド (Mathew Arnold) 『文学と教理』 “*Literature and Dogma*” などの著書によりユニテリアンの思想に共感した。村井がユニテリアンに参加したのは 1898 (明治 31) 年で、佐治実然が講師充実のため招聘したことによる。当時、村井もアメリカ留学の後にいままでの基督教の信仰に疑問を抱き始めていた。1899 (明治 32) 年には村井の紹介により阿部磯雄、岸本能武太の「三幅対」のメンバーが加入し、同時に野口善四郎の勧誘で平井金三がゆにてりあん協会に加入した。

村井はユニテリアンの社会的活動に熱心を傾けることにより、神学上の懐疑と動揺から免れようとした。村井にとり「神の国」とは「未来天国」のことではなく、「目前に横はる人類の不幸を救ひ、現社会を改造して正義と幸福の充満する黄金時代」を建設することを意味するようになった¹⁷。また村井によれば「日本ゆにてりあん協会」は、アメリカのユニテリアンが一宗派を成しているのとは異なって超教派的な団体であった。それゆえ村井は組合教会に籍を残したまま「日本ゆにてりあん協会」の会員となっていたのである。ユニテリアンの信条は理性を信じること、道徳を主とすること、人類の幸福を目的とすることであり、これらは村井の目指す「合理的、倫理的、社会的」思想と一致していた。村井の理解では日本ゆにてりあん協会は基督教でも仏教でも、まして宗教ですらなく、「宗教的社会教育に熱心なる有志者によりて組織せらるゝ一種の『クラブ』」であった¹⁸。

1898 (明治 31) 年 10 月 18 日にユニテリアンの集会所である唯一館 (芝区四国町) において第一回社会主義研究会が組織された¹⁹。この研究会は「社会主義ノ原理ト之ヲ日本ニ適用スルノ可否ヲ考究スルヲ目的」とするもので、『六合雑誌』第 215 号には会員として高木正義・河上清・豊崎善之助・岸本能武太・新原俊秀・片山潜・佐治實然・神田佐一郎・村井知至・幸徳秋水・金子喜一の名が記されている。第二回の例会で会長には村井知至、幹事に豊崎善之助が選出された。この第二回から出席した幸徳秋水は「予が初めて朝報社に入れるの年、即ち明治 31 年の 11 月中旬、予は「社会腐敗の原因及び其救治」と題する論

文を二日に亘りて萬朝報に掲げしに、即日村井、片山二氏連名の端書を以て社会主義研究会設立の旨を報じ、且つ予の入会を勧誘し来たれり、予喜んで之に応じ同月廿日芝ユニテリアン唯一館の図書館に開けたる同会に赴けり」²⁰と回想している。

社会主義研究会では毎月一回唯一館に集まって社会主義に関する発表と討論が行われ、その様子は「ゆにてりあん弘道会」が発行する『六合雑誌』に掲載された。第三回ではサン・シモン、第四回ではフーリエ、ルイ・ブラン、プルードン、第五回ではラサールの研究発表がなされた。第六回目は1899（明治32）年4月16日に「カール、マルクスの社会主義」と題して村井知至が行った。村井はマルクスの略歴を紹介し、社会主義の「バイブル」として『資本論』が紹介された。またマルクスの「価格論」、「資本論」、「理想的社会」、「社会進化」についての説明が行われた。村井はマルクスの「価格論」について簡単なながらも説明を行い、「タトへば労働者が一日に十時間働くとして労働者の得る所が四時間の労働に相当するとせば、残る所六時間の労働より生ずる所は資本家五を壟断す。是れマルクスの所謂剰余価格なり」としている。また資本はこの「剰余価格の堆積して生ぜしもの」で、資本家が労働者から「掠奪」した結果であると論じた²¹。

村井は社会主義研究会で深めた社会主義に対する所見を『社会主義』と題して片山潜の労働新聞社から1899（明治32）年7月12日に出版した。この『社会主義』はアイオワ大学のヘロンに献じられており、序文を和田垣謙三（1860—1919）、松村介石、横井時雄が寄せている。村井はこの中で社会主義の定義を次のように下している。

社会主義は私有資本制度を廃して共有或は国有資本制度となし、現今産業社会の峻刻なる法則たる競争に代ゆるに各人の協働を以てし、公平なる富の分配を行ひて社会全体の福祉を計画せんとする社会改良策に外ならざるなり²²。

村井の社会主義は資本を共有化することを主張するものの、私有財産を否定するものではなく却って「個人の財産の安固を期する」とされている。村井にとり社会主義は経済上の問題を解決するにとどまらず、道徳、教育、女性問題の解決をももたらす包括的なものであった。以下に『社会主義』の中で興味深い章をいくつか概観したい。

第四章「社会主義と道徳」²³では社会主義は利己的個人主義の克服であり、しかも宗教が個人の改良を計るのに対して個人の努力を超えた社会全体の道徳腐敗を改良するために必要とされている。社会主義の「協同」と「共働」の思想が、個人主義に基いた苛烈な生存

競争に取って代わると主張されている。

第五章「社会主義と教育」²⁴で村井は教育の機会均等を図るために 21 歳までの完全義務教育化を提言している。教育を受ける機会を持たなかった労働者への配慮は、村井が「キングスレー館」に於ける労働者を対象とした「大学普及講演」などの活動に参加したことにも表れている。

第七章「社会主義と女性」²⁵では「女子をして男子と等しく自由競争の舞台に立たしむるは自然の法則に背く」として、紡績工場での悲惨な労働状態を挙げ男女の労働機会均等は結婚率の低下と私生児の増加を招くと指摘する。村井もまた女性に経済上の独立と労働の機会を与える事を主張するが、同時に家族制度の健全な発達と子孫の教育をも視野に入れた解決法が必要であると指摘する。さらに村井は「然るに今日の女権拡張論者が唯女子をして男子と同等の事業をなさしむれば足りりと為し、之をして自由競争の戦場に混化せしめ、其の結果却って女子の不幸を速けるが如きは実に誤れるの太甚しきにあらずや」と、男女の完全な同等を求める女権拡張論の限界を指摘する。

村井知至の主張するところの社会主義はカール・マルクスの社会主義とは異なり、「個人主義」に対立するところの「社会主義」であって、階級闘争を必要としない「博愛」と「一視同仁」の精神に通ずるものであった。

個人主義者が自由を絶叫する如く社会主義者は博愛を絶叫するのである。……此博愛の内には無論階級的精神はない。労働者にのみ善くして資本家を損害するだの、又は資本家に味方して労働者に当るだの云ふ敵愾心のあらう筈はない。……社会主義は一視同仁である。労働者も資本家も共に人間にしてまた同胞兄弟であるから二者同様に其幸福を全ふするの途を講じ社会全体の人々を満足させよと計るのである²⁶。

村井の理解によれば社会主義とはキリスト教と「異名同体」であり、社会に応用したキリスト教であった。村井や安部のキリスト教的社会主義は、やがて幸徳秋水や堺利彦らの唯物論的社会主義と袂を分かつに至る。

社会主義研究会は 1900（明治 33）年 1 月 28 日に開かれた第十一回例会で「社会主義協会」と名前を変え、それと同時に会長は村井から阿部磯雄に代わることになった²⁷。なぜなら村井は 1900（明治 33）年 4 月 17 日に平井金三と共にボストンでの万国ユニテリアン大会に出席するため渡米し、パリ大博覧会の際に開催される万国社会党大会（第二インター

ナショナル) に社会主義協会代表としてパリに赴く予定となったからである。しかし村井は5月20日から26日にかけて開催された万国ユニテリアン協会への出席は果たしたものの、その後パリに数日滞在しただけで万国社会党大会には出席した形跡がない²⁸。村井が万国社会党大会に出席しなかった理由は、彼が理想としていた社会主義はイギリスのフェビアン協会などの運動であり、第二インターナショナルは重要視していなかったからであろう。村井が6月27日付けのアメリカからイギリス行きのカンパニーの船の中で書いた浅田宛の手紙では「私はできれば二、三ヶ月ロンドンに滞在して特に関心のあるイギリスの教育と社会運動を視察したいとおもっています」²⁹と書いており、パリへは一週間ほど立ち寄るとしか書かれていない。村井はイギリスではトインビー・ホールなどを見学したが、パリでは世界大博覧会を見学しただけで再びロンドンに帰った。そして彼は10月にパリで開催された万国社会党大会を待たずに同年8月31日に帰国した。

幸徳秋水と堺利彦は1903(明治36)年に日露戦争に反対して非戦論を唱え『萬朝報』の記者を辞し、同年11月15日から『平民新聞』を発行した。この創刊号には執筆者として14人の名前が挙げられ、木下尚江や安部磯雄とともに村井知至の名前もある。しかし実際には村井が『平民新聞』に原稿を執筆した形跡はない。ただし1904(明治37)年2月13日に「社会主義協会」が神田教会で社会主義婦人講演を開いた際には、幸徳・堺と共に村井が弁士として「日本婦人に対する二大迷想」と題して講演を行い、その講演の大意が『平民新聞』に掲載された。堺利彦は村井の演説について「村井君の演説は聴く人に、どうしても社会主義でなければならないような気を起こさせる。そのくせ、自分は学校なんかの関係で直接の運動はやれないが、皆さんはぜひやってくれというようなことを言うんだ」³⁰と荒畑寒村に回想して語っている。村井の社会主義に対する態度については、幸徳も堺とほぼ同じ感想を持っていたようで「村井氏始め他の研究会員の多数は避けて実際運動には加はらずして已めり」³¹と書いており、これらの言葉が村井と社会主義との関わりを端的に表しているといえよう。

村井知至と道会

1907(明治40)年に神田佐一郎と佐治実然は村井・安部・岸本といった同志社出身者らにユニテリアンを乗っ取られてしまうのではないかとこの危惧を抱き、同志社組に脱会を要請した。村井らはユニテリアンを去ることになったが、これには神田佐一郎が安部や村井が盛んに提唱した社会主義に反対したことも原因の一つであった。

村井がユニテリアンを脱会する際には思想的にも「ユニテリアンは亜米利加で生まれた自由主義の基督教であって、私は日本人として何だかそれにあきたらなくなって来たのである。日本の基督教は日本の国情に適したものでなくてはならぬ」と考えるようになっていた。村井は脱会後に松村介石とともに「日本教会」を設立し、和強楽堂で毎週日曜日に演説するようになった。「日本教会」は当初は「日本的キリスト教会」という意味で付けられキリスト教色の強いものであったが、洗礼や聖書朗読や讃美歌などが廃されキリスト教色を薄めていった。この「日本教会」は『道』と題する個人の修養を呼びかける雑誌を発行していたため、1912（明治45）年に「道会」と改称された。

村井と「日本教会」を設立した松村介石は1859年11月10日（安政6年10月16日）に播磨国明石藩に生まれ、（明治9）年横浜の宣教師バラのヘボン塾に入りそこでキリスト教に入信した。1880（明治13）年9月にヘボン塾が築地大学校となるとその舎監となり、同時に東京一致神学校に学ぶが教育内容の程度が低いと不満を抱き二ヶ月ほどで辞めた。明治15年12月より新島襄や金森通倫らの紹介により備中高梁教会の牧師となったが、仏教僧侶の煽動により激しい地元住民からの反対運動を受け1884（明治17）年7月には地元住民らの教会襲撃によって病に倒れ高梁教会を後にした。1885（明治18）年より組合教会系の雑誌『福音新報』の記者となり、翌年にはこれを『太平新聞』として日刊にしたが3ヶ月で廃刊となった。その後1887（明治20）年に『基督教新聞』の主筆となったが、この頃に「高等批評」に触れて伝統的キリスト教の教義に疑問を抱き処女降誕や三位一体や贖罪などを否定するようになった。1887（明治20）年に押川方義が校長を務める山形英学校の講師となり精神講話を行ったが、学校の規模の小ささに失望し半年ほどでここを去った。また1888（明治21）年12月には宣教師と対立して辞めた内村鑑三の後を襲って北越学館の教頭となった。北越学館では宗教講話や朝の礼拝を廃止し校則を撤廃し自由放任主義で教育を行ったが、キリスト教教育の出来ないことに不満を抱いた宣教師達からの協力を得られなくなり明治24年に経営状況の悪化のため北越学館の廃校を自ら宣言した。1892（明治25）年から1897（明治30）年のあいだ松村は神田のYMCA基督教青年会館講師となり精神修養の講話を行った。しかし、ここでもキリスト教の説教ではなく英雄豪傑の話など精神講話を行い、禁酒禁煙に反対したため1897（明治30）年に辞職を余儀なくされた。その後は著述活動に専念し雑誌『三籟』や『警世』などを発刊した。1908（明治41）年に特定の宗教に依らない「信神、修徳、愛隣、永生」を綱領とした「日本教会」を村井知至や平井金三らと設立し、これが後の「道会」へと発展する。しかし、村井は1912（明治45）

年1月より「日本教会」の組織化を計る松村と対立、「日本教会」は同年5月に松村介石を中心とした「道会」と改称し、一方の村井は「日本教会」の事業から手を引くこととなった。

村井はその後に外形的な教会や組織に宗教を求めるのではなく、自己修養により自身の内側に神を見出そうとする思想へと変化していった。村井は1909（明治42）年10月頃より「宗教上の疑問に囚はれて非常な苦痛と煩悶」を感じるようになり神経衰弱状態に陥った。1910（明治43）年元旦に修善寺において「精神恍惚となって将に倒れんとした刹那、まぶしいばかりの光明を心に認め、忽ちにして何ものか我ならざる大なる力の我に宿りたもふたことを感ずるに至った」³²。その結果として村井は自己の信仰の終着点を次のように書いている。

合理的宗教と云ひ、倫理的宗教と云ひ、或は又社会的宗教と云ふもの、実に美しき言葉に見え、尤もらしく見ゆと雖も、是れ皆宗教の本領を没却したるものにして、宗教の名を冒すと雖も、実は之れ宗教にあらざるなり。神秘なき信仰は空なり。³³

こうして村井は自己の内部に神が宿っているとの思想を抱き、座禅による瞑想や自己修養などを重んじるようになる。この村井の思想の変化には息心調和道丹田呼吸法の提唱者である藤田靈齋の影響があると思われる。藤田は「日本教会」で行われていた「心象研究会」に平井金三の紹介で講師として招かれ、独特の呼吸法を実践することで病気を癒すと主張していた。村井は病気であった娘の治療を藤田に依頼したことがきっかけとなって藤田に傾倒していったのである。こうして合理的宗教を目指してキリスト教から社会的キリスト教を経てユニテリアンへ改宗したはずの村井は、その合理化の果てに癒しを伴う神秘体験と身体技法という非合理的な信仰へと再び回帰していったのである。

第二節 平井金三

平井金三と浅田栄次

平井金三と浅田栄次は京都府中学校で共にチャールス・ヘンレー・ボールドウィンより英語を学んでいる。平井は1871（明治4）年に京都府欧学舎で独逸人教師ルドルフ・レーマン（Rudolph Lehmann）よりドイツ語を学び、1873（明治6）年6月京都欧学舎英学校に転じてボールドウィンより英語学を習得した。欧学舎英学校は1873（明治6）年2月に

仮中学として他の学校と統合され、1879（明治 12）年 4 月には京都府中学校と改称した。平井は 1877（明治 10）年 2 月 2 日に明治天皇が仮中学の英学校を訪れた際に成績優秀のため英語辞書を賜っている。平井は 1879（明治 12）年 9 月英学校を退学しその後長崎に遊学して実践的な英語を習得した。

一方の浅田栄次は 1881（明治 14）年 3 月に京都府京都中学校に入学した。浅田は入学試験の結果が優秀であったため第三年級に編入された。当時の京都府中学校は四ヶ年課程で学科の程度も高く、特に外国語教育に力を入れていた。

このボードウィンの下では、後に東京外国語学校で浅田と親密な関係を結ぶ高楠順次郎も学んでいる。ボードウィンは 1886（明治 19）年 1 月より西本願寺普通教校で英語教師として教えた。高楠順次郎が京都の西本願寺設立の普通教校で学んだのは 1885（明治 18）年から 1889（明治 22）年であるから、時期的には浅田や平井と重なってはいない³⁴。

平井金三と浅田栄次がともに京都府中学校でボードウィンの下で学んだという背景は、後の二人を結び付ける一つの共通認識であった。浅田栄次の遺品の中に「東京在住京都府中学校同窓生名簿」があるが、その中には浅田栄次、平井金三、野口善四郎らの名を見ることができる。さらに平井は『浅田栄次追懐録』の中で「小生少年時代京都に於て先生と同窓研学罷在候処先生御入学後暫くにして小生退学仕り同窓にての交際は短日月の間に有之候へ共先生平生の御勤勉肅々の御動静を見て何れも感心致候事は今に記憶致候」³⁵と浅田と京都府中学校時代にすでに知己であったようにほのめかしている。しかし前述のように平井が京都府中学校を退学したのは 1879（明治 12）年で、浅田が入学したのは 1881（明治 14）年であるのでこの平井の回想には疑問がのこる。しかし浅田がすでに京都時代より平井を知っていたことは後述の浅田の回顧より確かであると考えられる。

平井金三とキリスト教批判

平井金三はキリスト教を論駁して仏教を擁護するため 1881 年（明治 14）年に「杞憂会」を創設し、『杞憂私言』という雑誌を発行した。『杞憂私言』第一号には「杞憂会」設立の目的について「本会を茲に設立せし大主眼は我皇国の独立を維持し而富国強兵文明の美域に到らしめんと欲するを本務とする所なり然るに耶蘇教の我国に蔓延せば国害を醸成し進歩の妨害となるを以て先之を除き」³⁶とキリスト教の攻撃と日本の国家独立とを関連付けて論じている。またこの雑誌の「耶蘇教は是か非か」と題する文章の中で平井は宣教師の目的が「宗教を以て人心を籠絡し遂に刀に刃らずして皇国を略取せんとするの外ならず」と

断じた。また平井は新島襄の同志社の演説会に対抗して 1881（明治 14）年 7 月 15 日より 9 月 22 日まで駁耶蘇演説会を行った。

いっぽう浅田は 1881（明治 14）年 3 月から 1883（明治 16）年 7 月まで京都府京都中学校に在籍しており、平井のキリスト教批判の演説を聞いた。浅田はその感想を 1894（明治 27）年 1 月 4 日に仙台美以教会でおこなった演説「駁耶論者ノ厚意」の中で回顧して次のように述べている。

余嚮ニ京都ニアリシ時、平井金三ノ駁耶演説ヲ聞キ、旧約伝説ノ荒唐、新約教理ノ不合理等ヲ聞キ、大ニ其ノ議論ノ粗暴ナルヲ見テ、却テ基督教ヲ研究セントスルノ念ヲ起シタリ、○爾来基督教ヲ研究シ、聖書ヲ研究シ、今日ニ至テ余ハ深く信ス、平井金三ハ聖書ヲ批評スルコトヲ知ラズ、旧約伝説ノ真意ヲ解セス、基督教ノ何者タルヲ弁ヘスシテ、軽勿ニ此ノ如キ駁耶論ヲ企テシコトヲ、余ガ旧約ヲ研究シ聖書ノ意義ヲ考究スルノ念ヲ起スニ至リシハ、平井金三ノ演説ノ力ニ由ル亦多シトイフヘシ、³⁷

この演説の内容は 1883（明治 16）年に平井が著した『新約全書弾駁』³⁸とほぼ同じものであると考えられる。この書は二巻本で相国寺の大教主萩野独園が序を寄せているが、相国寺は同志社の隣に位置していた。第一巻は聖書が聖典として纏められた過程を略述しているが、早くもキュイネンやチュービンゲン学派の批評的研究について紹介している。この論述はその多くを欧米の聖書学史の概説書に依拠しているとはいえ、平井が既に新しい聖書学の流れに注目していたことを示している。第二巻では平井自身が聖書の矛盾と思われる箇所や迷信と見なす点を挙げ攻撃している。平井によれば、マタイ伝とルカ伝の記載するイエスの系譜が一致しないことは、イエスが私生児であることを隠蔽するために偽作した証拠である。イエスの本当の父親はバプテストのヨハネの父親であるゼカリヤが、妻のエリサベツが懐妊中にやってきた姪のマリヤと姦淫してできた子供であると平井は主張している。

前述のように後に平井と交友を結ぶ村井知至もまた同時期に京都で教育を受けていた。村井は 1880（明治 13）年 9 月に同志社普通科 3 年に編入学した。同志社の同級生には阿部磯雄・岸本能武太がおり、三人は「三幅対と云はれた」と村井がのべているように後年まで交友が続いた。彼ら三人と平井は後にユニテリアン協会で活動を共にする。村井は 1884（明治 17）年 6 月に同志社英学校普通科卒業後、同校の神学科に進んだが 10 月には授業

に不満を訴えて阿部磯雄と共に中退し松山伝道に向かった。平井と村井は京都時代にはキリスト教をめぐる対立する陣営にあったといえよう。

平井は1885（明治18）年1月に「オリエンタル・ホール」と呼ばれる私立学校を創設した。この学校は明治における仏教の国際化を目指す運動と密接に結びついており、仏教に基礎を置きつつも国際的な人材を養成するため英語教育に力が入れられていた。

平井は1889（明治22）年2月9日より同年5月28日まで来日し仏教復興を訴えた『神智学協会』の創設者の一人ヘンリー・スティーラー・オルコット大佐（Henry Steel Olcott）の招聘運動で中心的役割を果たした。平井は義弟であった野口復堂をインドにオルコット招聘のために向かわせ、野口は1888（明治21）年9月に神戸からインド行きの新デショミナ号に乗船し、インドとスリランカを訪問して神智学協会の第13年記念祭に参加し、翌1889（明治22）年2月9日オルコット大佐とダルマパーラ（Anagarika Dharmapala）と共に日本へ帰国した。平井は1890（明治23）年2月に同志社に対抗して「帝国仏教大学」を創設する事を提唱し募金活動を行ったが失敗したようである。『明教新誌』には同年8月次のような記事が掲載されている。

京都オリエンタル・ホール 主平井金三は嚮きに仏教大学設立を思ひ立ち爾来普ねく有志者に付謀る処ありしも何分大事業なれば一時に成功する事難きにより目今のオリエンタル・ホールを漸次盛大にして将来大学の基礎を確立せんとの計画にて北垣京都府知事も之を賛成し同ホールの為に尽力することになりたり³⁹

この記事にはさらに「オリエンタル・ホール」の経営には、相国寺管長萩野独園をはじめ仏教各派が深く関わっていた事が報じられている。1890（明治23）年4月15日より「オリエンタル・ホール」から『活論』と題する雑誌を出版した。この雑誌は臨済宗妙心寺の援助で発行されたが文字通り三号雑誌に終わった。

シカゴ万国宗教会議

1893（明治26）年5月1日から10月28日までシカゴで開催されたコロンビア万国博覧会では併設する世界会議として万国宗教会議が開かれた。日本からは神道の柴田禮一、仏教からは臨済宗の釈宗演と蘆津實全、真言宗の土宜法龍、浄土真宗本願寺派の八淵蟠龍、通訳として野口善四郎と野村洋三、キリスト教からは同志社の小崎弘道、ハーヴァード大

学在学中の岸本能武太らが実際に参加し、平井金三は仏教代表团と共に参加した。

万国宗教会議は 1893 (明治 26) 年 9 月 11 日から開催され、平井金三は 13 日に“The Real Position of Japanese toward Christianity”(「キリスト教に対する日本の真実の立場」)という題で講演を行った。平井は 9 月 26 日にも「総合宗教論」(“Synthetic Religion”)という講演を行っている。“Synthetic Religion”において平井は神智学的な世界区分と宗教区分に基づき、諸宗教の一致を語っている。平井はすでに『活論』第二号 (明治 23 年 5 月 19 日号)において同様の趣旨を「総合宗教論」として発表しており、この思想が神智学協会の設立者オルコット大佐との接触により引き起こされた事を物語っている。

平井はこの万国博の前後に各地で公演を行っている。1893 (明治 26) 年 3 月 19 日にはロサンゼルスLos Angelesの金曜クラブで日本の女性に関する講演を行った。1893 (明治 26) 年 4 月 12 日には平井金三はロサンゼルスで開かれたユニテリアンのユニティクラブにおいて、“The Recent Political Revolution in Japan”と題する講演を行っている。1893 (明治 26) 年 7 月 3 日に平井はロサンゼルスLos Angelesの Church of The Unity で日本事情に関する講演を行っている。1893 (明治 26) 年 10 月 8 日、13 日、16 日にはエミール・ヒルシュ (Emil Gustav Hirsch) のシカゴのユダヤ教寺院シナイ・テンプルで講演を行っている。8 日 “The True Attitude of Japan Towards Cristianity.”13 日 “Present Condition of Morals and Religion in Japan.”16 日 “Synthetic Religion and its Relation to Buddhism.”である。1893 (明治 26) 年 11 月 11 日にも平井はゆにてりあん協会Yuteryan Associationで講演を行っている。1893 (明治 26) 年 11 月 17 日にはシカゴ近郊の Rockford College において日本の宗教について講演を行っている。また平井は翌年 1894 (明治 27) 年 3 月 11 日にはワシントンの Typographical Hall で講演を行い、日本におけるキリスト教の歴史に就いて語っている。1894 (明治 27) 年 4 月 3 日より 7 日まで Colby 婦人宅で講演を行っている。1894 (明治 27) 年 5 月 16 日にもシカゴの第一ゆにてりあん協会Yuteryan Associationで開催された西部ユニテリアン大会において “Buddhist theology and the liberal movement in Japan”という題で講演を行っている。1894 (明治 27) 年 5 月 22 日から 25 日にユダヤ教のラビであるエミール・ヒルシュEmil Hirschのシナイ・テンプルで開催された The First American Congress of Liberal Religious Societies では、平井が“The Inter-Racial Co-operation in the Interest of Religion”との題で演説し総合宗教の理論を発展させている。

平井金三とユニテリアン協会

平井金三は以前よりユニテリアンに注目しており、すでに 1890（明治 23）年に『活論』第二号（明治 23 年 5 月 19 日号）には「ゆにてりあん教について」と題する評論を掲載している。平井はこの文章においてユニテリアンをキリスト教の迷信を取り除き一層進歩した形態として評価する。しかしユニテリアンが神を崇拝するのはいまだ迷妄をぬけきっていないとしながらも、ユニテリアンの神は仏教の「法」に近い概念として考えられていると指摘する。こうして平井はユニテリアンを仏教への先導者として位置づけていた。

平井がユニテリアンに加入したきっかけの一つは、シカゴ万国宗教会議の副委員長を勤めていたシカゴのゆにてりあん協会牧師ジェンキン・ロイド・ジョーンズ（Jenkin Lloyd Jones）との交友があった。『中外日報』（明治 35 年 4 月 2 日号）「他人の信仰」に次のように述べられている。

処がコゝに「ゼンキン、ロイド、ジョーンズ」と云ふ人がある、是は「シカゴ」の「ゆにてりあん」であつて、大会議の副委員長を勤めたが、極めて広き思想の人で、自己の会堂にては釈迦や孔子の事を賛美歌に作り聴衆に歌はしめて居る、此教会では土宜法龍師も、野口善四郎氏も、小生も度々演説をしたが、或日「ジョーンズ」と談話中、氏は予の持論なる総合宗教の事に説及んだ、是に於て予は大会議の意志継続の事を洩らしたるに、氏は手を拍ち喜で曰くソレソレ、是れ先達より貴下と談せんと欲し来た、機を得なんだが、然る上は是より天下に向て此使命を伝へんと、ソコで予は所々巡回演説をして紐育及「ワシントン」を始め、其他に於て同志を募りたが、賛同者は非常に多かつた、「シカゴ」にても追々同志が出来て愈よ大会の翌年即ち千八百九十四年五月廿二日より廿五日に亘り「シカゴ」に於て「自由宗教協会第一亜米利加会議」は開かれたが、爾来此潮流は米国に於て益々隆盛に趨つゝあるのである。

而して「ジョーンズ」氏は日本に於て万国宗教会議を開き度いと連りに熱望して居た、小生が米国を去りて帰朝するに当たり、此大会の事と、及大会意志継続即自由宗教の事に付懇々談した事です、故に小生帰朝の後京都に於て仏教者大懇親会の席に此事を伝へたが、何人にも冷笑に附せられて仕舞ました。⁴⁰

アメリカでシカゴ万国博覧会の前後に、平井はジェンキン・ロイド・ジョーンズを始めとしてユニテリアンらと共に集会でしばしば講演を行っている。ユニテリアンのジェンキン・

ロイド・ジョーンズはアメリカで平井の総合宗教論に最も近い立場をとり好意的な反応を示した一人であった。

しかし、平井は帰国後すぐにユニテリアンに加わったわけではない。彼は1894(明治27)年に父の病気の通知を受けて帰国を余儀なくされ6月18日横浜に到着した。帰国後しばらく野口善四郎と氷売りなどの行商をしていたようだが、1895(明治28)年1月より「オリエンタル・ホール」を再開し1899(明治32)年8月まで経営にあたった。平井は帰国後しばらく京都の「オリエンタル・ホール」での英語教育と仏教界とのつながりを保っていたようである。

平井は1899(明治32)年5月ころに野口善四郎の紹介によってユニテリアンに加入した。平井のユニテリアン加入を決定付けたのは「日本ゆにてりあん弘道会」の責任者であった佐治實然の説得であった。佐治實然は兵庫の円覚寺で真宗の僧侶の息子として生まれ、本願寺の改革派僧侶として大内青巒らと共に仏教伝道に携わった。しかし、佐治も仏教教団内部における腐敗に苦悩し、かつ近代的な教育を受けていたので科学的知識や近代的思想と仏教教義との融合に苦心しユニテリアンに転向したのであった。佐治實然は平井をユニテリアンに転向させる説得役としてふさわしい人物であったといえよう。

平井のユニテリアン転向を決定付けたのは、京都で1899(明治32)年8月1日に開かれた「ゆにてりあん講演会」であった。平井が弁士としてこの講演会で「総合宗教論」を唱えた事が仏教側の批判を招いた。後に平井はこの事件について次のように回想している。

帰朝後日本東京ゆにてりあん諸氏とも知懇となつて、京都に開かれた同協会演説の時、自説をも陳せんことを請求せられて総合論を演じた。然るに仏教者からは吾が同協会に金銭の為め身売り変信したとて、遂に其当時借用住居せる寺より本山命令と有て追出された。当時娘が大患に罹り、少しにても身体を動揺せば生命覚束なしとの病症で有つたから、数日の猶予を請ふたが、中々許されぬ。為夫夜中俄かに貸間を捜して、夜あけ迄に大混雑して立退いた⁴¹

平井はこうして京都での住居を失い、東京に出てユニテリアンに加入する事になるのである。彼は1899(明治32)年10月に京都より東京に移住した。同時にシカゴ万国宗教大会にも出席し「日本ゆにてりあん弘道会」に所属していた岸本能武太の紹介により、東京高等師範学校附属中学英語講師となったが、翌1900(明治33)年3月にボストンで開催さ

れる万国ユニテリアン大会に出席のため一旦辞職した。

平井は1900（明治33）年4月17日に村井知至と共にボストンでの万国ユニテリアン大会に出席するため横浜を出発した⁴²。村井と平井は1900（明治33）年5月4日にサンフランシスコに到着し、5月15日より17日までシカゴのユニテリアン大会に出席し、平井は5月17日に「第二十世紀の宗教思想」という題で講演を行った。その後村井をシカゴに残し平井はロサンゼルスへ向かった。村井と平井は再びシカゴで合流しボストンで5月20日から26日にかけて開催された第72回アメリカ・ユニテリアン協会の大会へ出席したが、ここで平井がユニテリアン大会事務局の待遇の悪さに激怒するという事件を引き起こした⁴³。村井と平井はユニテリアン大会での発言を会長のサミュエル・エリオットに求めたが与えられないという事を知ると、平井は5月25日に憤激してシカゴへ去ってしまった。村井は大会後にユニテリアン協会の委員に平井の去った理由を説明し、委員会は平井へ謝罪文を書くこととなった。平井の用意した演説原稿は“*The Christian Register*”1900年6月28日号に掲載された。こうして平井はヨーロッパへ向かう村井と別れ、1900（明治33）年7月2日に帰国した⁴⁴。帰朝後に平井は再び東京高等師範学校の英語教師となったが、1902（明治35）年3月31日付で東京高等師範学校の職を辞した。

平井がユニテリアン時代に『六合雑誌』に掲載した論文には「「ゆにてりあにずむ」に対する意見」の他に以下のようなものがある。

『六合雑誌』第230号、明治33年2月15日号「社会動力の経済」は同年1月14日の唯一館での講演⁴⁵と同題である。平井は人類の知的発達を三期に分け、第一期を天然の力を制御する事を目標とした天然力経済の発達期、第二期を経済学の発達によりもたらされた人力経済の発達期、そして今の時代はコントの創始した社会学に基けば社会動力の経済の発達期であると規定する。この中で平井は日本における公娼制度を批判し、社会動力の経済学によって公娼制度の害悪を明らかにするよう訴えている。また欧州における軍備増強による勢力均衡も、社会動力の経済学の発展によってその損害が明らかになるだろうと予測している。

『六合雑誌』第236号、明治33年8月15日号「人類進歩論」の中で平井は学問と科学の発展により人類の智力は進歩したが、道義心や道徳心は古来よりさほど発達していないと指摘する。平井は智力と道義との結合が必要であると論じるが、その具体的方法としては教育も宗教も失敗に終わっているとし、社会主義的な鉱山や事業の公有化によって慈善的社会を作り出すことに期待をかけている。この論文の中で注目すべきは平井の「スピリ

チュアリズム」の評価である。平井は欧米での「スピリチュアリズム」流行を紹介するが、それらを「愚昧なる諸々の衆生」の「迷信」であると否定的に論じている。ユニテリアン時代の平井もまた合理的また科学的思考により迷信や奇跡を排除するユニテリアンの思想傾向に同調していたことが知れる。

『六合雑誌』第 237 号、明治 33 年 9 月 15 日号「ゆにてりあん諸君に告ぐ」では村井と共にボストンで開かれたユニテリアン大会に出席し 7 月に帰国した平井が、アメリカでの演説として掲載したもの。この中で平井は仏教の教派主義を批判すると共に、「ゆにてりあん」もまた自己の真理探究の阻害となるようであれば離脱するに躊躇しないという姿勢を示している。すでに平井は組織や教派に縛られない個人としての宗教へと向かいつつある予感をにじませている。

『六合雑誌』第 241 号、明治 34 年 1 月 15 日号「モジとコトバにつきて」では文章に漢字を使わずひらがなとカタカナのみで書いた文字言語論。漢字を廃止しひらがなとカタカナだけを用い、将来的にはローマ字に移行することを主張したもの。平井の文字言語論は二転三転しており、1906 (明治 39) 年には「ローマ字ひろめ会」を組織する。しかし、1910 (明治 43) 年 11 月には「日本言葉の会」という古くからの日本語を保存しようと呼びかける会の発起人に名を連ねてもいる。また一時はエジプトのヒエログリフのような絵文字を独自に考案したらしく、浅田への手紙には独自に考案した絵文字で書かれたものがある。

『六合雑誌』第 245 号、明治 34 年 5 月 15 日号「科学的及詩歌的社会」では日清戦争終了後の軍事偏重の傾向を批判し、自由と科学と批評的精神がなければ国家の衰退を招くと論じる。倫理説、宗教、哲学は社会に応用してこそ実行力のあるもので、詩歌と同一視して「言語を玩弄する一種の遊戯」とするならばインドやギリシャと同じく国家の滅亡を招くと警告している。

これらの他に「体が心の命を奉ずる証拠」『六合雑誌』第 333 号及び「語学を思想を養ふの材料とせよ」第 355 号があるが、これは平井がユニテリアン離脱後に他雑誌に書いたものの転載であるのでここでは扱わない。

平井のユニテリアン脱会

1902 (明治 35) 年 4 月 17 日付けで平井は村井知至の紹介で東京外国語学校英語科教授となり、同校に新設された第五臨時英語教員養成所の主任となった。当時の東京外国語学校の校長は高楠順次郎であった。高楠は以前より平井を知っており平井の癩癩を起こしや

すい性格を難じて招聘に躊躇したが、村井が「責任を負ひ且保障し」外国語学校へ就職させたのである。しかし、この高楠の憂慮は後に実現化することとなる。

平井は1903（明治36）年11月1日唯一館における講演を最後に以後の『六合雑誌』やユニテリアンの活動記録から記述がなくなる。1904（明治37）年に神田佐一郎と佐治実然は村井・安部・岸本といった同志社出身者らに日本ゆにてりあん協会を乗っ取られてしまうのではないかという危惧を抱き、同志社組に脱会を要請した。平井も彼らと共に脱会するが、それ以前から本部から送られてきた活動資金をめぐる内紛が起っていたようである。村井らはユニテリアンを去ることになったが、これには神田佐一郎が安部や村井が盛んに提唱した社会主義に反対したことも原因の一つであった。

ユニテリアンを去った平井は村井知至や松村介石と共に1907（明治40）年10月20日に「日本教会」を設立、翌1908（明治41）年には機関紙『道』を発刊し「心象研究会」を創設した。「心象研究会」の発足時の会員は平井金三のほか、渡辺千冬、石川安次郎、加藤咄堂、元良勇次郎、野口善四郎、高嶋米峯、益富政助、桜井義肇、高木壬太郎、福来友吉、葛岡龍吉、村上広治、松村介石であった。その目的とする所は「巫女の口寄、呪禁、神おろし、狐、狸つきと称するものあり、其の他八卦、墨色、家相手相、手の筋の占、幽霊と称するもの、遠くを見るもの、未然を知るもの、コックリ、プランセット、伝心、心読術、所謂サイキック、フキノメナ即ち心霊現象」⁴⁶を実験によって研究するというものであった。

平井は東京外国語学校での事件が発端で人生の一大転機を迎える。その発端となった事件とは、1910（明治43）年4月25日に当時の校長村上直次郎と英語教育をめぐる対立が表面化したことであった。平井は同僚であった浅田栄次や村井知至とも絶交する形で東京外国語学校を辞職した。東京外国語学校を辞した平井は神田猿楽町二十明治会館内に「明治英学会」という私塾を開いたがうまくいかなかったようである。1910（明治43）年9月より第一高等学校や慶応大学などで講師として出向した。しかし1912（大正元）年には東京第一高等学校、日本大学、慶応大学の講師を辞し、京都に帰り英学塾を開いた。

平井は翌年1913（大正2）年には再び上京して本郷区の新居に移転し、同年11月25日より座禅による自己修養を目指す「三摩地会」を組織した。平井は再び臨済宗的な座禅により五官を断ち切り心を静めて直感的な知を得ることを提唱したが、「三摩地」と呼ばれる瞑想状態に入ることによって神通力を得ることが出来たと主張した。平井は神通力を得た証拠として地震の予知、死者との会話、透視、予言を自身の体験談として語っている⁴⁷。

平井金三もまたキリスト教や仏教には多くの迷信が含まれていると批判し仏教とキリスト教の融合を目指して迷信を排除するユニテリアンへ加入しながら、再び科学的装いのもとに神秘主義的体験を重んじる「心象研究」に没頭し非合理的な世界へと舞い戻ってしまったのである。

第三節 平井金三とフェノロサ

はじめに

1893（明治26）年にシカゴでコロンビア万国博覧会が開催された。会場となったシカゴ郊外のジャクソン・パークには、古代ローマ帝国を思わせる壮麗な白亜の建物が立ち並び「ホワイト・シティ」と呼ばれた。この万国博の名称はコロンブスのアメリカ発見四〇〇周年を記念するという理由で付けられたものであった。この名称の中にすでにこの万国博に秘められた帝国主義と植民地主義を見て取る事が出来よう。コロンブスのアメリカ発見とそれに続く大航海時代は、同時に植民地時代の幕開けでもあったからだ。コロンビア博覧会においては植民地の物品や人々が社会進化論的に秩序付けられて展示され、アメリカは自らをその文明進歩の頂点に位置づけた。

一方で日本政府がコロンビア万国博に多額の費用をかけて積極的に参加した背景には、条約改正という目的があった。明治政府の外交上における緊急な課題は、ペリーの黒船に象徴される西洋近代文明の威嚇の下に締結された日米通商修好条約などの不平等条約の撤廃によって西洋列強と対等な地位を確立する事であった。明治政府は条約改正を達成するために「富国強兵」を合言葉として急速に近代的な国家体制を形成していった。しかし条約改正という目的を成し遂げるためには、日本が産業や工業といった物質文明においてのみならず、哲学や美術といった精神文化において欧米に劣るところのない水準に達している事を示す必要があった。明治政府は1883（明治16）年に鹿鳴館建設に表れたが如き陳腐な西洋の模倣によって目的を達しようとしたが、それはかえって「猿まね」と揶揄され失笑を買ったのみであった。ここに日本の精神文化の精華として西洋から高い評価を受け注目されるようになった二つの分野が注目を浴びる事となった。それが浮世絵をはじめとした日本美術の流行が引き起こした「ジャポニズム」と、西洋哲学やキリスト教を超える東洋の知として注目され始めた仏教であった。

コロンビア万国博が他の博覧会にない目玉としたイベントの一つが、万国博と並行して

開催された万国宗教会議である。万国宗教会議は科学技術や産業の成果のみを展示するのではなく、精神文化の発展をも展示するという目的のために企画された。スノッドグラスは近著 *Presenting Japanese Buddhism to the West*⁴⁸において、万国宗教会議における日本仏教の言説を分析し、サイードの「オリエンタリズム」の形成過程に重大な修正を加える必要があると指摘した。サイードは欧米が植民地化した東洋の認識を「知」として構成し自らの鏡像としていく過程を「オリエンタリズム」と呼んだ⁴⁹。しかし、サイードが主張するように「オリエンタリズム」は一方向的に西洋によって東洋に加えられた暴力的な「知」の植民地主義という側面によってのみ形成されているのではない。スノッドグラスは、それに加えて「オリエンタリズム」は西洋に従順を装いつつも反抗しようとする東洋の言説との相互作用によって形成されていく過程であることを明らかにしたのである。しかし、ここで問題となるのは「オリエンタリズム」の形成と両者の相互作用を可能ならしめ、「オリエンタリズム」の構造を現出している思想的背景はいったい何かということである。なぜなら、「オリエンタリズム」を構成している両者の言説の背後にある思想こそ、両者の言説に動機を与え突き動かしているものであるからだ。スノッドグラスは日本仏教の言説が、条約改正という明確な目標を与えられた「ナショナリズム」を動機としていたことを明らかにした。ではもう一方で「オリエンタリズム」を逆の面から構成していたのは一体何か。

「オリエンタリズム」をコロンビア博覧会において逆の側面から構成していたものは西洋の東洋への憧れであった。それは東洋宗教への関心の高まりと、東洋美術への憧れという形を取って現れた⁵⁰。そしてこの「オリエンタリズム」の延長線上に現れたのが「ジャポニズム」ではなかったか。植民地主義を担う支配者として「見る側」の視線は「ジャポニズム」として表現され、被支配者として「見られる側」の反応は「ナショナリズム」を動機とし、両者が一体として「オリエンタリズム」を形成していたのである。しかし、この仮説を証明するためには「ナショナリズム」と「ジャポニズム」の両者が、どのような経緯で結び付き「オリエンタリズム」を形成する事になったのか、その経緯を解明せねばなるまい。

この問題を明らかにするために、この論文では平井金三とフェノロサの思想的交流に注目した。万国宗教会議において日本仏教の代表的存在であった平井金三の言説は、条約改正を目指し列強と対等な近代国家を立ち上げようとする日本の「ナショナリズム」を代表するものであった。一方フェノロサはコロンビア万国博における日本美術部門審査員として、アメリカにおける「ジャポニズム」⁵¹の宣伝塔としての役割を果たした。二人の関係は

すでにフェノロサ研究の側から指摘されていたが、このたび平井金三をめぐる研究⁵²によって新しく発見された資料から二人の思想的交流がより明らかとなった。この論文ではフェノロサと平井金三の交流と思想的発展を中心に、「ナショナリズム」と「ジャポニズム」の相互作用が1893（明治26）年シカゴにおけるコロンビア万国博を中心として「オリエンタリズム」の形成にいかにか大きな影響を及ぼしたかを解明する。そのためには、まず平井とフェノロサのコロンビア万国博に至るまでの思想的足跡が語られねばなるまい。

平井金三と「ナショナリズム」

平井金三は1859（安政6）年10月25日（旧暦）に父儒学者平井義直（春江）母岩尾のもとに京都で生まれた。1871（明治4）年10月に京都府欧学舎に入学し独逸人教師ルドルフ・レーマン（Rudolph Lehmann）よりドイツ語を学び、1873（明治6）年5月より英学校に移ってボールドウィン（Charles Henry Baldwin）より英語学を習得すると同時に、舎密局でゲールツ（Anton Johannes Cornelius Geerts）より理化学を学ぶ。1879（明治12）年9月英学校を退学しその後長崎に遊学して実践的な英語を習得した。

平井金三はキリスト教を論駁して仏教を擁護するため1881年（明治14）年に「杞憂会」を創設し、『杞憂私言』という雑誌を発行した。『杞憂私言』第一号には「杞憂会」設立の目的について「本会を茲に設立せし大主眼は我皇国の独立を維持し而富国強兵文明の美域に到らしめんと欲するを本務とする所なり然るに耶蘇教の我国に蔓延せば国害を醸成し進歩の妨害となるを以て先之を除き」⁵³とキリスト教への攻撃と日本の国家独立とを関連付けて論じている。またこの雑誌の「耶蘇教は是か非か」と題する文章の中で平井は宣教師の目的が「宗教を以て人心を籠絡し遂に刀に岨らずして皇国を略取せんとするの外ならず」⁵⁴と断じた。1884（明治17）年2月15日に平井は太政官文書局の翻訳官となるが、同年8月27日に父親の病気の看護のため辞職した。この文書局の辞職の理由は外相井上馨の政策がキリスト教を優遇していると批判し辞職したとも言われている。平井は仏教を復興させキリスト教を防ぐことによって、植民地主義に抵抗しようとした。しかし、そのためには仏教の国際的認知と国際的人材の養成が不可欠であった。

平井は1885（明治18）年1月に「オリエンタル・ホール」を設立し、仏教に基づく英語塾として位置づけ新島襄の同志社に対抗しようとした。この「オリエンタル・ホール」という名称に、「ナショナリズム」と結びついた「オリエンタリズム」が如実に現れている。

「オリエンタル・ホール」のカリキュラムによれば、スペンサー『社会学階梯』（*The Principle*

of Sociology) やジョン・スチュワート・ミル『自由之理』(On liberty) さらにオルコット『仏教問答』(A Buddhist Catechism)などが教科書として用いられている。キリスト教を排斥し仏教を復興するという「ナショナリズム」を動機としながらも、大英帝国の言語である英語とそれによって書かれた教科書に依拠して教育をせざるを得ないという逆説がここに現れている。圧倒的な帝国の「知」の支配力の前に、それへの反抗もまた帝国の言語と「知」に依存せざるをえなかった。「オリエンタル・ホール」の経営には、同志社の隣に位置する相国寺の管長萩野独園をはじめ仏教各派の支援があった。この学校は明治における仏教の国際的認知を目指す運動と密接に結びついており、仏教に基礎を置きつつも国際的な人材を養成するため英語教育に力が入れられていた。この学校では宗教学者の姉崎正治や仏教ジャーナリストの加藤咄堂が学んでいる。

さらに平井はイギリスの植民地下で苦しむインドやセイロンに対して、仏教による精神的復興と民族的誇りの回復を唱えていた神智学協会との連携を模索した。平井は1889(明治22)年2月9日より同年5月28日まで来日し仏教復興を訴えた「神智学協会」の創設者の一人ヘンリー・スティーラー・オルコット(Henry Steel Olcott)の招聘運動で中心的役割を果たした。「神智学協会」は1875年にヘレナ・ペトウロヴァ・ブラヴァツキー夫人(Helene Petrova Blavatsky)とオルコットが設立した宗教団体である。オルコットは1880(明治20)年よりイギリスの植民地下のスリランカでキリスト教の圧迫を受けていた仏教復興の運動に携わっていた。一方で平井もオルcottの招聘により西洋人でキリスト教的背景を持ちながら仏教に帰依した実例を示し、キリスト教に対抗して仏教に基づく教育活動に弾みをつけたいと考えていた。オルcottは1889(明治22)年2月12日より知恩院千畳敷において仏教に関する演説をなしたが、平井金三は清沢満之等と共に通訳に当たった。

このオルcott招聘にもナショナリズムに端を発する「オリエンタリズム」の刻印をはっきり見て取る事が出来る。西洋文明の圧倒的権力と科学力を背景に伝道を行うキリスト教に対抗するためには、ほかならぬ西洋人による仏教擁護が必要とされた。いまや仏教は他ならぬ西洋人によって、キリスト教を超越した「知」として発見されつつあるというのが平井金三のオルcott招聘に込められた意味だったのである。しかし、ここには西洋人による仏教評価であるが故に価値を持つものとして確認されるという価値のねじれが生じている。このねじれを生じさせているものこそ、「オリエンタリズム」の中に構造化された「支配」と「被支配」の権力関係であった。

さらに平井は1888(明治21)年に新島襄が「同志社大学校設立の旨意」を公表すると、

これに対抗して1890(明治23)年ころより帝国仏教大学設立の運動を行ったが実現することができなかった。大学設立に挫折した平井は多数の宣教師を日本に送っているキリスト教に対抗するには、仏教も欧米に宣教師を派遣する必要があると考えた。平井家は代々真宗に属していたが、平井は1889(明治22)年11月28日に臨済宗妙心寺管長今川貞山から得度を受け法名を「龍華」と称した。臨済宗が平井の英語塾「オリエンタル・ホール」の支援を積極的に行ったためであろう。おりしもコロンビア万国博の準備が始まり、日本は条約改正を成し遂げるために日本文化宣揚のため多額の資金と人材を博覧会に投入する事になった。平井は1892(明治25)年3月より渡米して仏教伝道に従事し、1893(明治26)年にコロンビア万国博に附置された万国宗教会議に出席した。アメリカにおける仏教への関心は、この万国宗教会議での日本仏教の発言によって大きく高まることになる。

万国宗教会議は1893(明治26)年9月11日から開催され、日本からは神道の柴田禮一、仏教からは臨済宗の釈宗演と蘆津實全、真言宗の土宜法龍、浄土真宗本願寺派の八淵蟠龍、通訳として野口善四郎と野村洋三、キリスト教からは同志社の小崎弘道、ハーバード大学在学中の岸本能武太らが実際に参加し、平井金三は仏教代表団と共に参加した。日本仏教団の講演の中で最も注目されたのは英語を流暢にあやつり、禅仏教の思想を伝えた平井金三であった⁵⁵。

帰国後に平井とユニテリアンとして活動を共にすることになる岸本能武太は、コロンビア万国博において9月26日に”Future of Religion in Japan”と題して講演を行い、日本の将来の宗教はキリスト教であるとしながらも次のように述べた。「しかし我々が欲しているのはイギリスのキリスト教でも、アメリカのキリスト教でもない。我々は日本のキリスト教を欲する。(中略)我々日本人はキリストのキリスト教を欲する。キリスト教の真理を、否、純粹で單純な真理を欲する。我々は聖書の精神を欲するが、その文字を欲しているのではない」⁵⁶。

さらに岸本はコロンビア万国博の直前に1894(明治27)年8月16日号から雑誌『オープン・コート』に論文「日本の仏教」を連載した。岸本は仏教が美術に及ぼした影響に就いて次のように述べている。「それ(仏教)はまた多様な芸術を、絵画や彫刻や建築をもたらした。これらはいわば仏教の不可欠な付属物であった。多くの日本に現存する有名な絵画や彫刻や建築は宗教的であり、基本的に仏教的なのである」⁵⁷。こうして岸本は日本仏教が日本美術に与えた影響を高く評価した。また岸本は日本の宗教のありかたを「神道は崇拜の対象を与え、儒教は人生訓を豊かにし、仏教は救済への道を示した」と述べる。岸本

は日本の宗教が神道、儒教、仏教の三つの宗教が複合体として機能していると指摘し、それが西洋におけるキリスト教と同様の役割を果たしてきたと主張した。

平井金三は13日に“The Real Position of Japanese toward Christianity”(「キリスト教に対する日本人の真の立場」という題で講演を行った。この平井の流暢な英語による講演が当時において大きな反響を及ぼした事は当時の新聞の次のような報道から知ることが出来る。「彼の演説の後に大きな拍手がわきあがり、彼が彼の国人が苦しめられている偽キリスト者の悪行を指摘するのを聞き、千人もの人々が“Shame! Shame!”と叫んだ。彼が話し終わるとバローズ博士(シカゴ第一長老派教会牧師、万国宗教会議議長)は彼に拍手をし、ジェンキン・ロイド・ジョーンズ(シカゴのユニテリアン、万国宗教会議幹事)は彼の肩に手を回した。聴衆は大声で賞賛し帽子やハンカチを振り回し大歓声であった」。⁵⁸

平井のこの講演が万国宗教会議の一つの最高潮をなしたことが、現代の宗教史研究においても森孝一⁵⁹、シーガー⁶⁰、ケトラー⁶¹等によって認められている。平井はこの講演の中で、キリスト教とそれに影響された西洋が人権や倫理を主張しながらもその一方で日本に対して不平等条約を強要し非キリスト教国を植民地化している事実を挙げ、キリスト教の教義と行動の一貫性の無さとして批判した⁶²。また平井は講演の中で一休禅師の歌「わけ登る麓の道は多けれど、同じ高嶺の月を見るかな」を紹介し、その後も平井はこの歌を好んで引用した。平井はこの歌に込められた総ての宗教が究極的に目指すところは同じだとする思考を日本の宗教思想の優れた点として挙げ、それを「ジャパニズム(Japanism)」と呼んだ。平井の「ジャパニズム」は岸本の神仏儒の三教一体論と同様に、日本における諸宗教の融合を積極的に評価するものであった。さらに平井の「ジャパニズム」は、一面で「ナショナリズム」と結び付き日本の思想的独自性を誇示しようとするものであった。

しかし平井の講演において提唱された「ジャパニズム(Japanism)」は、もう一方で「オリエンタリズム」の延長上にコロンビア万国博における日本美術の展示によって引き起こされた「ジャポニズム(Japonism)」とも絡み合っていた。こうして平井の万国宗教会議における言説は「ナショナリズム」を動機としながらも、西洋の圧倒的「知」の権力に面しては「オリエンタリズム」の構造の中に組み込まれざるを得なかった。にもかかわらず、平井自身はこの「オリエンタリズム」を打ち壊そうとすら試みたのではあるまいか。その試みは平井の二番目の講演の中に隠されている。

平井は9月26日に“Synthetic Religion”(「綜合宗教論」という二番目の講演を行った。“Synthetic Religion”において平井は諸宗教の一致を語り、臨済的な思想に託して次のよう

に語った。

「仏教、キリスト教、儒教、神道また世界中の総ての宗教と信者は異なる幹線上の列車に乗る旅客のようなものである。それぞれ異なった幹線と地点から出発し異なる国の風景を経るが、最終的な目標は同じ、つまりこの万博会場である。これがここに出席者した諸君の心の状態でもあるのだ。幹線が異なることについてとやかくいうのはやめていただきたい。この万博会場は列車の中でも馬車の中にもなく、ここシカゴあなた方の眼前にあるのです。あなた方はいま会場に居ます。宗教の違いについてとやかく言うのを止めよ。仏陀を殺せ。彼は列車の車掌に過ぎない。彼の書を燃やせ。真理はその中には無い。真理はあなた方の目の前にある。あなた方はその中にいるのだ。キリストに遠慮するな。彼は運転手に過ぎない。聖書を棄てろ。神はその中には居ない。あなた方の前に、あなた方の只中にいる」。⁶³

平井はすでにこの「総合宗教論」において仏教の優位を主張する事をやめ、総ての宗教が対等であるとする相対主義の立場に立っている。さらに平井は東西宗教の融合を語るのみならず、既存の宗教的枠組みを超越した地平をもはるかに望んですらいる。この意味で平井は「オリエンタリズム」を構成していた「ナショナリズム」の立場をすでに超えていた。「仏陀を殺せ」という文句自体は確かに臨濟録からの借り物ではあるが、平井はそれを万国宗教会議で述べることによって新たな思想をこの言葉に込めたのではあるまいか。平井は仏教を含めて総ての既存の宗教を超越していく事を聴衆に求めたのである。しかし、こうした平井の「総合宗教論」は後に仏教教団との確執を生み、後述するように平井をユニテリアンへと転向させることになる。平井の言説は「ナショナリズム」と結び付き日本仏教を擁護する限りにおいてのみ仏教教団へ受け入れ可能なものであった。

しかし、もう一方でこの平井の「総合宗教論」に極めて近い宗教思想を同時期に発表したのが、コロンビア万国博覧会の美術部門審査員であったフェノロサであった。ここでフェノロサの宗教思想とはいかなるものであったか、またフェノロサの宗教思想と「ジャポニズム」は如何に結び付いていたかを語らねばなるまい。

フェノロサと「ジャポニズム」

「ジャポニズム (Japonism)」はフランスの印象派と呼ばれる画家たちによって、一九世紀半ばに日本の浮世絵が高く評価されたことから始まった。彼らは浮世絵に見られる構図の斬新さに注目し、自らの絵画技法のなかに模倣したのである。おりしも 1867 (慶応 3)

年と 1878 (明治 11) 年にパリで開かれた万国博覧会に出品された日本の美術工芸品は、パリを中心としたヨーロッパ美術界に衝撃を与えた。日本にやって来た外交官や「お雇い外国人」の間に、日本美術蒐集を大規模に行うものが現れるようになった。1877 (明治 10) 年に来日し東京大学理学部動物学教授として生物学を講じ大森貝塚の発見でも知られるエドワード・モース (Edward Sylvester Morse) は、日本滞在中に陶器の膨大な収集を行いその四六〇〇点にわたる成果はボストン美術館にモース・コレクションとして収蔵された。

モースの推薦を受けて東京大学文学部政治学教授となったフェノロサ (Ernest Francisco Fenollosa) は、来日前よりハーバード大学卒業後にボストン美術館附属絵画学校に学ぶなど美術に興味を持っていたが、来日後モースの影響もあって日本美術の蒐集と研究に打ち込むようになった。日本美術に魅せられたフェノロサは京都や奈良などの古寺を巡って仏教美術を調査する内に仏教へと引かれていった。

フェノロサはハーバード大学を 1874 (明治 7) 年に卒業し、さらに大学院で二年間哲学を専攻した後ハーバード神学校に進んだ。当時のハーバード神学校はユニテリアンの影響が強かったが、フェノロサが大学院時代より師事したチャールズ・キャロル・エヴァレット (Charles Carroll Everett) は、比較宗教学を講じキリスト教以外の宗教への興味を開かせたと思われる。しかし、フェノロサはハーバード神学校を半年足らずで辞めボストン美術館附属絵画学校に入学し油絵の技術を習得しており、このころより宗教のみならず美術にも関心が向いていたことがわかる。

1878 (明治 11) 年 8 月 9 日にフェノロサは東京大学文学部政治学教授として赴任するため来日した。東京大学ではヘーゲルやスペンサーを講じ、社会進化論に依拠してキリスト教を批判した。またフェノロサは岡倉覚三 (天心) と共に 1880 (明治 13) 年より日本古美術の調査と保護を目的とする関西旅行を数次にわたり行い、1886 (明治 19) 年帝国大学文科大学を辞してからは文部省美術取調委員として岡倉天心と共に欧米美術事業調査に赴く。フェノロサが決定的に仏教へと傾倒するきっかけとなったと考えられるのが、1884 (明治 17) 年 11 月に真宗西本願寺僧侶であった赤松連城との対談である。赤松連城はヘーゲル弁証法を仏教の空仮中三諦の論理と比較し、フェノロサは赤松の説く本地垂迹論をアリストテレスの形相と質料の概念に類似したものとして理解したのであった。

さらに、フェノロサは 1885 (明治 18) 年 5 月 3 日に起文館で開かれた第 5 回鑑画会例会における講演「仏画の復興」において次のように述べている。「キリスト教と仏教とは最上の核心において、一見そう見えるほどかけ離れてはいないのです。なぜなら、キリスト

教が知的完全性を期して努力する時、それは仏教の方へ歩みより、仏教が道徳的完全性を目指して努力する時、それはキリスト教の方向に歩みよるからです。しかし、キリスト教の主要概念と顕著な象徴学が仏教のその特殊な場合より狭い形式にすぎず、従って仏教の概念と象徴が新しい宗教の決定的形式を支配するであろうという事実に変りはなく、美術にとってはそれが最も重要なのであります」。⁶⁴フェノロサはこの講演において仏教の哲学的深さを高く評価し、将来の新しい宗教は仏教的理念であると結論した。フェノロサはこの頃から仏教への研究を本格的に始め、ハーバード大学ホートン・ライブラリー所蔵のフェノロサのノートには1885（明治18）年6月27日の日付で密教の主要概念についてのメモが残されている。フェノロサは1885（明治18）年9月21日には岡倉天心の紹介で天台宗園城寺法明院桜井敬徳より受戒した。フェノロサのキリスト教批判と仏教への改宗は、平井金三のオルコット招聘運動と同じく仏教の優位を示すものとして注目された。ここにも西洋人によって価値を付されることによって、始めて自国の美術と宗教が価値を持つものとして認識されるという日本における「オリエンタリズム」の構造を見ることが出来る。日本美術の精神性に惹かれたフェノロサは1887（明治20）年、岡倉天心と東京美術学校を設立し共にこの学校の経営に当たった。

フェノロサが1889（明治22）年に雑誌『ライト』へ寄稿するために執筆した投稿草稿では、日本の仏教復興について報じられ「また諸宗派の間に、今までにない自由寛容の精神が生まれており、それはやがて新生信徒教団同士の何らかの連帯運動に導くでしょう。この連帯感の成長がオルコット大佐の最近の訪日によって促進されたことは、疑いありません」⁶⁵とオルコットの招聘運動を評価している。

このオルコットの招聘運動の中心が他ならぬ平井金三であった。さらに平井金三と共にオルコットの通訳を勤めた清沢満之は、フェノロサのかつての教え子であった。フェノロサは仏教とキリスト教の融合が日本において成し遂げられるという希望を次のように語っている。「仏教的傾向のキリスト教は純粹仏教とどう違うのでしょうか。まだ大方始まったばかりのこうした諸々の傾向を、私が誇張していると見られたくありません。しかし次の世紀に欧米にも起こるべき東西思想の大融合が、まずここ進歩的な日本において、現実に達成されるかもしれない、と期待される由縁はあります」⁶⁶。このフェノロサの議論は仏教をキリスト教と対立するものとして理解するのではなく、むしろ両者を融合する道を探ったという点で平井の「綜合宗教論」の先駆けでもあった。ただし平井とフェノロサの思想はコロンビア万国博を経過する事により極めて接近するが、いまだこの時点では両者の議

論はその動機において大きな隔たりがあった。なぜなら平井の仏教復興運動が植民地化に対抗するという形で「ナショナリズム」と結び付いていたのに対し、フェノロサの仏教への興味は日本美術の精神性を理解せんとする「ジャポニズム」から発したものであったからである。しかしオルコット招聘運動をフェノロサが支持したこの言説の中に、平井の「ナショナリズム」とフェノロサの「ジャポニズム」が共鳴し、相互作用によってコロンビア万国博という場において分かち難く「オリエンタリズム」の一端を形成していく萌芽を見ることが出来よう。

フェノロサは1890（明治23）年に離日後ボストン美術館日本美術部キュレーターに就任し、アメリカにおける「ジャポニズム」の流行に乗って積極的に日本美術を紹介した。1893（明治26）年フェノロサはコロンビア万国博においても日本美術展審査員を委嘱され、臨時博覧会事務局評議員兼監査官であった岡倉天心と共に博覧会における日本美術の展示と紹介に中心的役割を果たしたのである。フェノロサは1893（明治26）年7月19日に世界教育会議美術部門にて「日本美術の影響」という題で講演を行っている⁶⁷。フェノロサによれば日本美術は「精神的表現の極致」であり、その芸術は仏教の理念と結び付いていた。「美術は僧院で伝授され、秘境的な洞察から生まれた。彼らは芸術に身を捧げ、製作の前に祈願した。その結果、超絶的な力が生まれた」とフェノロサは語っている。この演説においてもフェノロサは「女性的直感的総合的な東洋」と「男性分析的な西洋」という「オリエンタリズム」の典型的な比喩によって、男性に従順な女性としての東洋という観念を作り出している。

8月には鳳凰殿の傍に立てられた「日本喫茶店」にて「美術館内日本陳列品ニ関する講話」⁶⁸を行っている。フェノロサは当初こそ仏教をアリストテレスやヘーゲルとの比較において理解していたが、仏教とそれが生み出した美術の精神世界への理解が深まるにつれて、仏教を西洋の知を越えるものとして理解するようになっていった。フェノロサはコロンビア万国博の直後1893（明治26）年10月に発表した詩集『東と西』の中において、次のように述べている。

「輪廻よ！

近代的東洋から老いぼれた西洋への何よりの贈物！

それ自体東洋的な進化の糸！

汝、未来の途上にある無類の光明よ！

西洋の諸大学に学んだ知識人の私は、ありがたや、東洋人となった。

かの無知な西洋の心に光明を射し込む一言を歌わずにはいられぬ」⁶⁹

フェノロサは西洋が近代になってようやく発見した哲学的知を仏教がすでに発見していたと考えるようになった。またフェノロサに輪廻は進化論の東洋的表現と見えた。ここにおいて、フェノロサの言説の中で東洋と西洋の価値は逆転する。「近代的東洋」が、「老いぼれた西洋」「無知な西洋」へ光を与えるのだ。こうしてフェノロサの「オリエンタリズム」における西洋の支配を逆転しようとする試みは、単なる外国人の日本愛好としての「ジャポニズム」の範囲を超越して平井の「ナショナリズム」とも共鳴していく。

フェノロサと平井金三の「オリエンタリズム」

コロンビア万国博で平井とフェノロサの東西融合論に影響を受けたと考えられるのが、日本では帝国ホテルなどの設計で有名な建築家のフランク・ロイド・ライト(Frank Lloyd Wright)である。ライトと平井あるいはフェノロサとの直接的交友を示す証拠はないが、平井の講演に感銘を受け友好を結んだシカゴのゆにてりあん協会牧師ジェンキン・ロイド・ジョーンズ (Jenkin Lloyd Jones) はライトの叔父に当たる。アメリカでコロンビア万国博の前後に平井はジェンキン・ロイド・ジョーンズを始めとしてユニテリアンらと共に集会でしばしば講演を行った。さらにライトは1887(明治20)年にはシカゴでフェノロサのいとこに当たる日本美術収集家ジョセフ・レイマン・シルスビー (Joseph Lyman Silsbee) の建築事務所で働いた経験を持ち、フェノロサの「ジャポニズム」の影響をも間接的に受けていたと考えられる⁷⁰。

さらにライトはコロンビア万国博の際には当時所属していたアドラー・サリヴァン建築事務所の建設現場監督として「交通館(Transportation Building)」の建築に携わっていた。ライトが手掛けた交通館のすぐ近くの万博会場内 Wooded Island に、日本美術を展示するための施設として建設されていたのが日本館鳳凰殿であった。鳳凰殿は宇治の平等院鳳凰堂をモデルとしながらも、中央は江戸期、南棟は室町期、北棟は平安期の建築様式を模倣したものであった。ライトの建築はコロンビア万国博で展示されていた日本美術や鳳凰殿の影響を強く受けたと指摘されている⁷¹。ライトはコロンビア万国博における「ジャポニズム」に魅せられ浮世絵の蒐集を始め、フェノロサ、モースと共にボストン美術館に日本美術の膨大なコレクションを残した。またライトが設計したユニティー教会やウィンズロウ邸などの建築に現れた「ジャポニズム」の影響は、コロンビア万国博における平井やフェノロサの東西の精神的融合という思想を具象化したものといえるのではあるまいか。

フェノロサと平井金三が初めて会ったのはコロンビア万国博の翌年であったと思われる。平井の遺品の中にはフェノロサとモース宛に平井を紹介する二通の未開封の手紙が残されていた⁷²。この紹介状を執筆したのは S.G.W.ベンジャミン (Samuel Greene Wheeler Benjamin) である。ベンジャミンはボストンを中心に活躍した美術評論家で 1883 年から 1885 年までペルシャ公使を務めた経験を持つ。ボストン美術館の東洋美術部門で働いていたフェノロサを紹介するにふさわしい人物といえよう。ベンジャミンが書いた未開封のフェノロサ宛の紹介状は平井がアメリカでフェノロサに会おうと計画した事を示している。さらに、後述するようにフェノロサ夫人の日記に依ればフェノロサの二回目の来日時には既に平井と知己であったように思える。だとすれば平井とフェノロサは、平井がアメリカ滞在中に会っていたことになる。手紙が未開封なのはフェノロサと平井が意気投合して紹介状を見せるまでもなかったからではあるまいか。

ただしフェノロサと平井の交友を示す確実な証拠が見出されるのは、フェノロサが二番目の妻であるメアリー夫人の新婚旅行として来日した際のことである。この旅行はフェノロサと美術館で助手をしていたメアリーとのスキャンダラスな再婚、また契約上のトラブルなどによりボストン美術館を解雇された直後のいわば逃避行であった。フェノロサは横浜、東京を経て 1896 (明治 29) 年 8 月 5 日に京都へ到着した。フェノロサは日本での就職を希望し、岡倉天心がフェノロサのために創立間近な京都帝国大学や京都帝国博物館での就職斡旋を試みたが失敗に終わった。平井金三の遺品の中にあつた平井経営の英語塾「オリエンタル・ホール」来訪者名簿には、フェノロサが 9 月 3 日に訪れた事が記されている⁷³。フェノロサ夫人の日記はこの日のことを次のように記している。「美術学校からブイ氏宅訪問、彼は気分が悪かったのに私たちを歓迎してくれた。きたる土曜の夜、洛中スケッチの文学コンテストを開こう、ということになった。この後私は帰宅、アーネストは翻訳をしてもらおうよう依頼するため平井氏宅へ出かけた」⁷⁴。平井は 9 月 5 日から『王維詩集』を教科書にフェノロサに漢詩を教えた。さらに二人は翌日大阪へ向かい、9 月 7 日にはフェノロサが大阪の堺卯楼において、「世界に対する日本美術の関係」という題で講演を行い平井金三が通訳をした。

平井とフェノロサは日本美術のみならず仏教に対する深い理解の点でも共通するものがあつた。メアリー夫人の日記によれば、フェノロサ夫妻は 9 月 24 日に平井と共に三井寺法明院を訪れ、フェノロサに授戒した桜井敬徳の後継ぎとして住職になっていた直林寛良と懇談し受戒したいとの彼女の希望を伝えた。9 月 28 日にフェノロサ夫妻は再び法明院を訪

れ、メアリー夫人は仏教徒として受戒した。

フェノロサ夫人の日記に 9 月 3 日フェノロサが平井宅を訪れる前に訪問したとされているヘンリー・ブイ (Henry Pike Bowie) は、この時期「ジャポニズム」に魅かれて日本画の技法を習得するために来日していたアメリカ人画家である⁷⁵。ブイがフランスの法律事務所 で修学していた 1870 年代パリでは「ジャポニズム」が花開いていた。ブイはパリで日本の浮世絵を紹介した作家ゴンクール兄弟⁷⁶と親交を深め日本画の魅力に取り付かれた。ブイは日本画の技法を習得するため 1894 (明治 27) 年から 1902 (明治 35) 年まで滞在し、日本語を平井金三に師事し、日本画は画家久保田米僊に師事した。久保田はコロンビア万国博にも参加した画家で、来日したフェノロサにブイを紹介した⁷⁷。ブイは 1911 (明治 44) 年に *On the Laws of Japanese Paintings* (『日本画の描法』)⁷⁸ を出版したが、序文を平井金三と巖谷小波が書いている。

フェノロサと平井の関係はフェノロサ三回目の来日時にも見る事ができる。1897 (明治 30) 年 4 月 12 日に横浜港に上陸したフェノロサは岡倉天心等を通じて日本での就職を希望したが、かろうじてかつての教え子加納治五郎の世話により東京高等師範学校での英語講師の職が与えられただけであった。フェノロサは 1898 (明治 31) 年 1 月 25 日より高等師範学校非常勤講師となり、さらに同年 4 月 1 日より附属中学校兼任の外国人教師となる。この東京高等師範学校でまたしても平井とフェノロサの関係が始まるのである。

しかしそれは、皮肉にも、平井がユニテリアンに改宗するという事態の中での関係であった。平井はユニテリアンをキリスト教が仏教に至る先導役と見なしていたが、いまや平井は既存の仏教教派もまた「セクテリアン」に墮落したと批判する。平井は仏教または禅宗も本来は自由考究であるべきはずでユニテリアンの自由思想と同一のものであるはずであったのに、今では「陳腐なる経論の釈義を蝶々すれども社会の腐敗に至ては顧みる事なく、私利に暈惑して益々衆盲を迷執に陥らしむ」⁷⁹ものになったと失望をあらわにした。こうした平井の仏教への態度の変化は、シカゴ万国宗教会議の再現を日本の仏教界に訴えたものの相手にされなかったという平井の不満から来ていた。平井が「綜合宗教論」で唱えていた異なる宗教や信条の真理をも取り入れていく運動としてユニテリアンが位置付けしなおされ、万国宗教会議の成果を実践する場とみなされたのであった。フェノロサがユニテリアンからスペンサー的な社会進化論を経て仏教徒として受戒を受けるに至ったのとはちょうど逆に、平井は仏教からスペンサーを経てユニテリアンへと転じていったのである⁸⁰。

しかし、平井のユニテリアン転向は「オリエンタル・ホール」とその背後にあった「オ

リエンタリズム」の終焉をも意味していた。平井は仏教教団から「オリエンタル・ホール」支援を打ち切られ経営をあきらめざるを得なかった。平井はユニテリアンに所属していた岸本能武太の紹介により、1899（明治32）年10月4日より東京高等師範学校で英語の講師を勤めることになるのである。こうして岸本能武太、平井金三、フェノロサというコロンビア万国博に参加した三人が、短い期間ではあるが奇しくも同時期に高等師範学校の英語教師として教鞭を執っていたという事になるが、これは偶然ではなかろう。しかしフェノロサは1900（明治33）年3月いっばいで東京高等師範学校との契約が打ち切りとなり、1900（明治33）年8月17日に帰国の途に着いた。コロンビア万国博の翌年に勃発した日清戦争の勝利により次々と条約改正を成し遂げ世界列強と共に植民地争奪戦に参加していた日本では、フェノロサが公に活躍する場はもはやほとんど残されていなかったのである。その後フェノロサは1908（明治41）年に死去するが、その日本研究に関する遺稿がメアリー夫人により詩人エズラ・パウンド（Ezra Pound）に託され、パウンドの手でフェノロサの俳句や漢詩の研究が紹介された。パウンドの『中国詩』（*Cathay*）⁸¹では、フェノロサが平井金三に教わった漢詩研究ノートが資料の一つとされた⁸²。こうして、フェノロサと平井の交流は文学上での「ジャポニズム」に影響を与えたのである。

コロンビア万国博において平井は「ナショナリズム」を動機として条約改正という目標を達成するため、日本の宗教思想の優位性を誇示して「ジャパニズム（Japanism）」と呼んだ。一方で、フェノロサの日本美術の紹介は支配する側の視線から「ジャポニズム（Japonism）」の流行に乗ってなされたものであったが、その日本への憧れと讃美は日本の「ナショナリズム」を支援するものでもあった。こうして、彼らの言説はコロンビア万国博という場において共鳴し、相互作用的に「オリエンタリズム」の一端を形成することとなった。

しかし、コロンビア万国博の翌1894（明治27）年から日英通商航海条約を始めとして治外法権の撤廃を成し遂げさらに日清戦争の勝利により帝国主義国家への途についた日本においては、その「オリエンタリズム」との関係も変化せざるを得なかった。すなわち、植民地主義における「支配される側」・「見られる側」から、「支配する側」・「見る側」へと日本の立場が変化することにより、平井とフェノロサが相互作用的に一端を形成していた「オリエンタリズム」もまた、その役目を終えたのである。

だが、同時に平井とフェノロサは「オリエンタリズム」を超えて日本仏教と日本美術の中に普遍的価値を見出し、東西の宗教思想と美術の一致と融合を図ろうとも試みたのであ

った。そして彼らの東西融合の理想は、ブイの絵画論によって美術界へ、ライトの建築によって建築界へ、パウンドの詩によって文学界へと影響を与えた。日本においてはフェノロサによる日本美術の再評価と東西融合論は「ナショナリズム」と結び付きながら、岡倉天心らによって引き継がれていった。一方で、平井自身の「綜合宗教論」はユニテリアンなどへ改宗した思想遍歴の故に理解されることなく無視され、コロンビア万国博での言説と共に忘れさられていったのである。

第四節 浅田栄次とユニテリアニズム

浅田は後に科学と宗教の調和について「信仰の障碍」と題する1894（明治27）年9月23日青山教会における講演の中で次のように語っている。

宗教上の問題は固より理性を満足せしめざるへからずと雖とも亦全く理性の判断にのみ依頼すへきにあらず。

彼のシュエラルマヘルよりリッチェルに至るまで多くの学者は宗教を以て単に感情なりとせるも、是れは一面の極端説にして到底維持せらるへきにあらず、如何となれば感情の中にも智識的分子あり若し之なくは真の感情たるへからされはなり、雖然感情は事実にして動かすへからず、宗教を研究して真理を探求するものの軽視すへきものにあらず、夫れ宗教は主として感情に訴へ人心の呼声に応ずるものなり、比較宗教学の如き若し智識上の事のみを研究して感情上の事を放擲せば其半価を失するものなり、

且つ宗教は人の良心に訴ふる所多し、多くの学者は神及宗教に関する議論の基礎を人の徳性の上に置く、カントの如き是の尤も著名なるものなり、良心は即ち吾人が以て直覚的に神を知る所なるも、亦是れ智識の範囲外に立つこと能はず、如何となれば良心は人の意識の道徳的活動なればなり、雖然智力を偏重するときは謬誤に陥ること多し、吾人固より智力を以て神を知り得べしと雖とも全くは未し、全く神を知らんと欲せば智力のみならず良心の力をも用ひざるへからず、抑々神の存在、罪惡、救拯其他宗教上の問題を論するには人身の一部一方面より為し尽すへからず必ず其の全部の性質動作に訴へざるを得ず⁸³

浅田が感情に重きを置きすぎていると批判するシュライエルマッハー（F.D.E.

Schleiermacher) ⁸⁴が宗教の根源としたのは直感による宇宙と無限の把握の感情であった。浅田によりシュライエルマッハーと共に批判されているリツチュル(Albrecht Benjamin Ritschl)は、宗教の役割を倫理的行為へと人を動かす価値判断の基礎となる主体的感情に置いた⁸⁵。浅田は感情が宗教において無視できないものであることを認め、感情を無視した知識だけの比較宗教学による分析も批判する。さらに浅田はカントを援用して良心による直覚的な神理解の必要を主張し、いずれにも偏らない総合的把握の必要を主張している。続けて浅田は合理的思考の限界に就いても次のように述べている。

合理的のもの必しも論理的ならさることは啻に宗教上の問題に関して然るのみならず科学上の問題に於ても亦然り、例えば進化論の如き多くの学者の理性を満足するも決して論理を以て証明すへきにあらず、基督教の信仰箇条に関することは仮令ひ論理的に証明し得へからさるも合理的に了解することを得べし、故に論理に拘泥する人は論理以外の心理を悟得すること能さるへし、実に論理的に「見ずして信するものは福なり」兎角世間に於て自ら合理的の生活を誇るものは最も不合理にして、自ら合理的の生活を誇るものは最も合理的なり、概ね常識の多少によりて合理不合理を判別し得へし

浅田はこのように合理的思考を推し進めた極果てが、不合理を招くことがあるという逆説を説いている。ところが、この講演の最後に浅田は全くこうした考察とは矛盾したように思える発言をするのである。そして、そこにこそ浅田が神学の合理化によっていかなる結論に至ったかを示すものである。

拙劣にして半は虚構神人同体説、不合理的の三位一体論、化身論、贖罪論、未来の刑罰論等は多くの信徒を誤らしむ、○余今学識ある人々の説を取て基督教は教理を解釈せば、所謂る懷疑者は乃ち曰はん是れ実に信し易きのみと、今日の急務は近世の学術に基き近世の反駁に応して鄭重に又学術的に基督教を講じて青年の疑惑の雲を掃ひ去るにあり、又枝葉の議論を措て歴史的基督に重を置にあり、学生も実業家も耶蘇の生活、事業、教訓、を認て古今未曾有の偉大なる現実となすに至らば其信仰堅固にして動かすへからさるに至らん青年よ聖書及神学を軽視する勿れ、教師牧師よ合理的基督を紹介することを怠る勿れ、信仰家よ智力の影響を恐るゝ勿れ、

浅田はおもむろに三位一体、受肉論、贖罪論、未来の審判などキリスト教の中心的な信仰箇条を「多くの信徒を誤らしむ」と否定してしまうのである。この説教が青山教会でなされた時、多くの信徒達は耳を疑ったのではあるまいか。浅田はすでに聖書にキリストが行ったとされている奇跡の記述や信仰箇条を信じられなくなっていた。そこで確実な信仰の基礎として浅田に残されたのは、奇跡や迷信と浅田に思えたものをすべて排除した「耶蘇の生活、事業、教訓」などの「歴史的基督」に過ぎなかった。こうして浅田は合理的思考の限界を指摘しつつも、「合理的基督」を紹介するという矛盾に陥ってしまったのである。むしろこの最後の「合理的基督」が浅田の最も主張しようとしたところであり、それ以前の合理的思考への批判は「合理的基督」をそれとなく提示するためのポーズに過ぎなかったのではないか。浅田の神学は既にユニテリアンの主張に究めて近い位置にまで合理化されていたのである。こうして、浅田は信仰と理性を調停した神学を形成しようとしながら、論理的な矛盾を抱え込みついに挫折に追いやられたところに彼の悲劇があった。そしてそれは浅田のみの問題ではなく、世俗化の波の中でキリスト教のあり方を模索する近代のキリスト者の多くが直面した問題でもあった。

浅田が1894（明治27）年3月25日に行われたユニテリアンの集会所である「唯一館」の開会式に出席していることは、彼が青山学院から排除されるのと同時期にユニテリアン神学へ接近していたことを示している⁸⁶。さらに浅田はキリスト教会内部の宗派の区別を相対化し、超宗派的な活動と言論を目指した。平井や村井はユニテリアンを宗教的多元主義の実現できる場所として理解していたが、浅田にとってはユニテリアンすらも独自の教義と組織を持つ一教派にすぎなかった。浅田が1893（明治26）年に東京神学同盟会で行った演説「神の命召を確めよ」では、次のように述べている。

宗派心強きものは、即ち宗祖によりて召されたるものなり、外国に於て宗派心の弊害多し、一宗派の家族に生れ、同宗派の教会に於て教育を受け、遂に同宗派の神学校の教科を履み、乃ち他宗派を排斥して、自己の宗派を崇ぶものとなる、嗚呼是れ何の謂ぞや、是れ実に吾人の自由なる心霊を束縛するなり。余向きにメソヂスト神学校にあり、長老神学校にあり、浸礼大学にあり、監督大学に在ること一年組合神学校の教師と交はること五年余、ユニテリアン神学校の内幕を窺ひ、羅馬教神学校の教授法を察し、各神学校の性質及氣風を知了す、皆な自己の宗派の榮福をのみ是れ祈り、他の宗派を顧みざるもの如し、宗派論にして兎戯の如きもの、決して珍奇となすに

足らず。我邦の教会及学校も、逐日此の通弊に流れ去らんとす、亦慨するに余あり、神学は教派の綱によりて束縛されんとす、聖書の解釈は数百年前の神学説によりて束縛されんとす、神学校は他宗派の青年にして入学するを拒まんとす、他宗派の学者を招て教授となすを欲せず、他宗派の学者の著述せる書を教科書となすを好まず、何ぞこれ卑屈なる。⁸⁷

浅田にとってはメソヂストからユニテリアンへの改宗は、単に一つの束縛から他の束縛へ移ることとしてしか理解されなかつたのであろう。それゆえ浅田は神学思想的にはユニテリアンに接近しかつ青山学院での神学教育から排除されながらも終生メソヂスト教会に所属し、平井や村井のようにユニテリアンや他の宗教教団に改宗することはなかつた。さらに、浅田は 1893 (明治 26) 年 11 月 19 日牛込教会で行った説教「聖書の三良友」の中でユニテリアンを次のように批判している。

昨日聖書の教理を以て、宇宙観独一无二の真理なりと承認せし人にして、雑種の智識を吸入せしが為め、今日はユニテリアンの浮橋の上に佇立し、悄然として一痕の寒月を望むものあり

浅田はユニテリアンの信仰が不安定な「浮橋」とみなしていた。平井や村井はユニテリアンを経過することで近代的世界観への解釈を試みる一方で、既存の宗教の解体と相対化へ向かった。彼等はその信仰の合理化の過程で既存の教団から分離してユニテリアンに所属したがそこに安住することはできなかつた。その合理化の果てには平井のように「心象研究」という科学的合理性の装いをつけた非合理性の世界に戻るか、一方で村井のように信仰を社会主義という近代的世界観へと置き換えつつ信仰を座禅などによって得られる瞑想体験といった個人の主観へと私事化させていったのである。

平井金三の「心象研究会」にはメソヂスト教会に属し東京英和学校を排除された後に東京帝国大学で心理学教授となっていた元良勇次郎、日本メソヂスト教会の高木壬太郎やメソヂスト教会の講義所であった中央会堂牧師であった平岩愼保らメソヂストが参加している。元良勇次郎はジョンズ・ホプキンス大学教授のスタンレー・ホール (Granville Stanley Hall) に師事したが、スタンレー・ホールは 1885 (明治 18) 年にウィリアム・ジェイムス (William James) らと American Society for Psychical Research (米国心霊現象

研究協会) を設立したことを考えればその影響として説明がつく。しかし、1912 (明治 45) 年に第二代日本メソヂスト教会監督となる平岩愼保と 1913 (大正 2) 年に青山学院第四代院長となる高木壬太郎が参加していることは、メソヂストの心霊現象への関心の高さを示していよう。メソヂストの心霊現象への関心はウェスレーにまで辿ることができるかもしれない。浅田栄次も借金に苦しむ親戚の姿を予兆夢で見るという心霊体験を持っていたようであるが、彼はそれ以上の興味を心霊現象に向けた形跡はない。浅田の東京外国語学校における同僚には平井金三のほかにも催眠術実験を行った村上辰午郎がいるが、浅田の合理主義は心霊現象への深入りをとどめたようである。

浅田が婦人矯風会へ関与したことや、1898 (明治 32) 年に発会した「社会学研究会」の会員となったことは社会問題への関心を持っていたことを示すものである。「社会学研究会」は元良勇次郎や井上哲次郎ら、帝国大学の教授を中心に「社会を研究し社会を指導するを以て任務を為す」ために結成された。その中心人物であった高木正義は 1886 (明治 19) 年に浅田と同じく東京英和学校を卒業し、ジョンズ・ホプキンス大学で博士号を取得して帰国後に東京帝国大学文科大学社会学講師となった人物で、浅田とは東京英和学校時代より交流があった⁸⁸。後述する浅田と大杉栄の関係を考えると浅田は社会主義にも一定の理解を持っていたと思われるが、彼自身の説教や論文に社会問題を扱ったものは非常に少ない。言語学者として最も才能を発揮した浅田の場合、近代的世界観への翻訳はエスペラントという言語運動に参加することによって達成されることになる。

それにしても、なお浅田がメソヂスト教会に残留し続けた理由は何だったのかという疑問が残る。浅田の「告別説教」ではメソヂスト教会へ残留する理由について、自己批判と共に次のように述べている。

風に吹き去らるる塵も積もれば山となり瞬間に蒸発する黙滴も集まれば海となる。
嬰兒も折り得る小箭も数本相束ぬれば力士に抗す。弱き糸も相合して索繩となさは大船をも牽き得へし。一致の力は実に甚だしと云ふへし。是れ決して物質界に於て然るのみならず精神界に於て更に其効用の多きを見る。誠に一個人に就て考へんに其心の向ふ所数種に分る時は何事をもなし能はず。専心専意事に従はせされは決して充分の成業を見るを得ず。家族に於ても亦然り夫は学を好み妻は商を好まん乎夫は鹹を好み妻は淡を嗜まん乎夫は貯蓄を主義にして妻は浪費主義ならん乎夫は非宗教主義にして妻は宗教主義ならん乎是類の家族は決して平和なし榮福なし。学校に於ても然り教師

の方針と生徒の意向と齟齬せん乎教師の一部は欧化主義にして他の一部は国家主義ならん乎此類の学校は改革を成さされは滅亡に近きのみ。教会に於て殊に然りとなす。吾人皆念を同ふし愛心を同ふし意を合せて念ふるを一にし、党を結び分離を来たし封建時代の悪弊を再演せざる様慎みを肝要とし、(中略)

教会の一致を破るものは会員の高慢にして謙遜ならざるに因ること多し。余は過日同盟会席上に於て高慢の事を語れり。自己の経験によるに高慢心の生する時は必ず他人と衝突を起す。彼の水を見よ低に下る者は相合して河海をなすといへとも噴水の如き逆性のものは細味となりて散乱す。謙遜ならされは相容れず、相容れざるは一致を破るの本⁸⁹

浅田は無教会を標榜してメソヂスト教会から独立して自己の神学を展開した内村鑑三や、日本基督教会から排除されながらも独立して巣鴨教会を運営した田村直臣のように強い自己主張の持ち主ではなかった。彼にとって教会からの分離は高慢さの表れであり、教会との無益な争いと信仰の枯渇を来たすものとみなされたのである。彼はメソヂスト教会に残留しつつも、静かに神学教育から身を引くことを選んだのであった。

¹ Mark W. Harris, *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*. The Scarecrow Press, 2004.

² 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979年、44-63頁。

³ 先行研究には次のものがある。キリスト教の立場からは辻野功『『六合雑誌』における村井知至』『『六合雑誌』の研究』同志社大学人文科学研究所編、教文館、1984年。住谷悦治「明治キリスト教徒の社会主義思想(一) 一 村井知至の社会主義論について」『日本におけるキリスト教と社会問題』同志社大学人文科学研究所、みすず書房、1963年。社会主義史の立場からは太田雅夫『初期社会主義史の研究』新泉社、1991年などに詳しい。

⁴ 村井知至『蛙の一生』警醒社書店、1927年、33頁。

⁵ 『同志社百年史』通史編一、同志社大学、1979年、134頁。

⁶ 村井知至『蛙の一生』警醒社書店、1927年、51頁。

⁷ 池袋清風『池袋清風日記(上)』同志社社史資料室、1985年、119頁。

⁸ 池袋清風『池袋清風日記(下)』同志社社史資料室、1985年、197-198頁。

⁹ 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、284p。

¹⁰ George D. Herron, "The Religion of Jesus A Social Ideal." 「耶蘇の宗教は社会的理想なり」『宗教』第70号(明治30年8月5日発行)。

¹¹ 村井知至『蛙の一生』警世社、1927年、105頁。

¹² 村井知至「予が信仰変遷の三時期」『六合雑誌』第211号(明治31年7月25日発行)、33頁-41頁。

¹³ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels, -Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday & Co., 1969.

-
- 14 村井知至「欧米大学学生社会事業」『六合雑誌』第 205 号（明治 31 年 1 月 15 日発行）、10-16 頁。
- 15 『労働世界』第 3 号（明治 31 年 1 月 1 日発行）。
- 16 Murai Tomoyoshi, “Sketch of the Life of Tomoyoshi Murai.” *The Unitarian Movement in Japan*.1900,36p.
- 17 村井知至「ユニテリアニズムの本領」『六合雑誌』第 216 号（明治 31 年 12 月 25 日発行）、1-9 頁。
- 18 村井知至「日本ゆにてりあん協会の真相」『六合雑誌』第 227 号（明治 32 年 11 月 15 日発行）、41 頁-48 頁。
- 19 「社会主義研究会記事」『六合雑誌』第 215 号（明治 31 年 11 月 25 日発行）、75 頁。
- 20 幸徳秋水「社会主義史について」『平民新聞』第 52 号（明治 40 年 3 月 19 日発行）。『幸徳秋水全集』第 6 巻、日本図書センター、1982 年、166 頁。
- 21 村井知至「社会主義研究会第六回記事マークスの社会主義」『六合雑誌』第 221 号（明治 32 年 5 月 15 日発行）、72-75 頁。
- 22 村井知至『社会主義』労働新聞社、1899 年、24 頁。
- 23 村井知至『社会主義』労働新聞社、1899 年、44 頁-61 頁。
- 24 村井知至『社会主義』労働新聞社、1899 年、62 頁-78 頁。
- 25 村井知至『社会主義』労働新聞社、1899 年、95 頁-112 頁。
- 26 村井知至「社会の三大理想を論じて社会主義に及ぶ」『六合雑誌』第 241 号（明治 34 年 1 月 15 日発行）、49 頁。
- 27 「社会主義協会」『六合雑誌』第 230 号（明治 33 年 2 月 15 日発行）、73 頁。
- 28 西川正雄『初期社会主義運動と万国社会党』未来社、1985 年、18 頁。
- 29 村井知至 1900 年 6 月 27 日付浅田栄次宛葉書、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 30 荒畑寒村『平民社時代』中央公論社、1973 年、102 ページ。
- 31 幸徳秋水「社会主義史について」『平民新聞』第 52 号（明治 40 年 3 月 19 日発行）。『幸徳秋水全集』第 6 巻、日本図書センター、1982 年、166 頁。
- 32 村井知至『蛙の一生』警世社、1927 年、154 頁。
- 33 村井知至『声』至誠堂書店、1916 年、367 頁。
- 34 鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』武蔵野女子学院、1957 年、14 頁。
- 35 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916 年、290 頁。
- 36 『杞憂私言』第 1 号（明治 14 年 11 月 26 日発行）。
- 37 浅田栄次「駁耶論者ノ厚意」説教原稿、周南市立中央図書館蔵。
- 38 平井金三『新約全書弾駁』1883 年。
- 39 『明教新誌』第 2765 号、1890 年 8 月 26 日。
- 40 平井金三「他人の信仰」『中外日報』、明治 35 年 4 月 2 日号。
- 41 平井金三「無頓着の天罰」『新仏教』第 15 巻第 4 号（大正 3 年 3 月 30 日発行）。
- 42 村井知至「欧米に於けるユニテリアンの体勢」『六合雑誌』第 239 号（明治 32 年 11 月 15 日発行）。
- 43 村井知至『蛙の一生』警醒社、1927 年、113-118 頁。
- 44 「唯一館記事」『六合雑誌』第 235 号（明治 33 年 7 月 15 日発行）。
- 45 平井金三の唯一館における演説題目一覧
- 1899（明治 32）年 6 月 25 日昼 総合宗教論
- 1899（明治 32）年 6 月 25 日夜 所感を述ぶ
- 1899（明治 32）年 10 月 15 日夜 予が安心

| | |
|---------------------------|-------------|
| 1899 (明治 32) 年 10 月 29 日朝 | 宗教と教育の別 |
| 1899 (明治 32) 年 11 月 19 日朝 | 宗教の区域 |
| 1899 (明治 32) 年 12 月 24 日朝 | 心理学上より観たる基督 |
| 1900 (明治 33) 年 1 月 14 日朝 | 社会動力の経済 |
| 1900 (明治 33) 年 1 月 28 日夜 | 職業の選択 |
| 1900 (明治 33) 年 2 月 11 日朝 | 婦人神聖論 |
| 1900 (明治 33) 年 3 月 11 日夜 | 「偉大」の観念 |
| 1900 (明治 33) 年 9 月 16 日朝 | 美の観念 |
| 1900 (明治 33) 年 10 月 7 日朝 | 神仏の観念 |
| 1900 (明治 33) 年 10 月 21 日夜 | 倫理観の変遷 |
| 1900 (明治 33) 年 11 月 4 日朝 | 有神無神無差別 |
| 1901 (明治 34) 年 2 月 3 日夜 | 宗教の無能 |
| 1901 (明治 34) 年 3 月 3 日朝 | 東西思想の習慣 |
| 1901 (明治 34) 年 4 月 7 日朝 | うぶごゑの釈迦 |
| 1901 (明治 34) 年 5 月 12 日朝 | 科学的及詩的社会 |
| 1901 (明治 34) 年 5 月 26 日夜 | 衆生恩 |
| 1901 (明治 34) 年 6 月 9 日朝 | 迷執の変遷 |
| 1901 (明治 34) 年 6 月 16 日夜 | 格言の値 |
| 1901 (明治 34) 年 6 月 30 日朝 | 正義の保全 |
| 1901 (明治 34) 年 7 月 7 日夜 | 想像と現実 |
| 1901 (明治 34) 年 7 月 14 日朝 | 想像と現実 |
| 1901 (明治 34) 年 9 月 22 日朝 | 趣味の教育 |
| 1901 (明治 34) 年 9 月 29 日夜 | 偶然と必然の弁別 |
| 1901 (明治 34) 年 10 月 13 日朝 | 擬似の両面 |
| 1901 (明治 34) 年 10 月 20 日夜 | 社会の単位 |
| 1901 (明治 34) 年 11 月 3 日朝 | 聖人の貫目 |
| 1901 (明治 34) 年 11 月 24 日夜 | 外国語研究の目的 |
| 1901 (明治 34) 年 12 月 1 日朝 | わがうち |
| 1901 (明治 34) 年 12 月 15 日夜 | 独一人性 |

| | |
|---------------------------|---------------|
| 1901 (明治 34) 年 12 月 22 日夜 | 基督教と耶蘇 |
| 1902 (明治 35) 年 1 月 12 日朝 | 兄弟の情義 |
| 1902 (明治 35) 年 2 月 2 日朝 | 競争論 |
| 1902 (明治 35) 年 4 月 13 日朝 | 国民の天才 |
| 1902 (明治 35) 年 7 月 13 日朝 | 厭世主義の社会に及ぼす影響 |
| 1902 (明治 35) 年 10 月 5 日朝 | 常識論 |
| 1902 (明治 35) 年 11 月 2 日朝 | 日本語及びアリアン語の関係 |
| 1902 (明治 35) 年 12 月 7 日夜 | 淫祠に就いて |
| 1903 (明治 36) 年 1 月 25 日朝 | 意識の範囲 |
| 1903 (明治 36) 年 2 月 15 日夜 | 倫理に就いて |
| 1903 (明治 36) 年 3 月 22 日朝 | 成功 |
| 1903 (明治 36) 年 4 月 5 日夜 | 涅槃の真義 |
| 1903 (明治 36) 年 4 月 19 日夜 | 社会の目的制度 |
| 1903 (明治 36) 年 9 月 27 日夜 | 謡曲藤戸 |
| 1903 (明治 36) 年 11 月 1 日朝 | 宗教の目的 |

46 平井金三「心霊的現象研究会広告」『道』第一号、警醒社(明治 41 年 5 月 11 日発行)。

47 平井金三『心身修養三摩地』育成会、1914 年。

48 Judith Snodgrass. *Presenting Japanese Buddhism to the West*. The University of North Carolina Press, 2003, pp. 4.

49 Edward W. Said. *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul, 1978. エドワード・W.サイード『オリエンタリズム』今沢紀子訳、平凡社、1993 年。

50 松田京子『帝国の視線—博覧会と異文化表象』吉川弘文堂、2003 年、5—8 頁。吉見俊哉『博覧会の政治学』中公新書、1992 年、187—201 頁。

51 「ジャポニズム」はフランス語由来の言葉であるが英語として発音すれば「ジャパニズム」であり、この二つの言葉が指示するものは重なり合っている。ただしこの論文では特に指示しないときには日本語としてより定着している「ジャポニズム」を用いる。

52 2004 年より文部省科学研究費課題共同研究として「平井金三における明治仏教の国際化に関する宗教史・文化史的研究」が組織され、平井家遺族所蔵の数百点に及ぶ『平井文庫』の研究が進められている。論文執筆に当たり平井金三令孫の原山女史の全面的協力に感謝する。

53 『杞憂私言』第一号(明治 14 年 11 月 26 日発行)、17 頁。

54 『杞憂私言』第一号(明治 14 年 11 月 26 日発行)、6 頁。

55 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979 年、218—231 頁。

56 Kishimoto Nobuta "Future of Religion in Japan" In *The World's Parliament of Religions*. Edited by John Henry Barrows, Parliament Publishing, 1893, Vol.2,

p.1279-1283.

⁵⁷ Kishimoto Nobuta "Buddhism in Japan 5. The Influence of Buddhism on the People." *The Open Court* 8(September 1894): p.4243-4245.

⁵⁸ *Chicago Herald*, 14 September 1893

⁵⁹ 森孝一「シカゴ万国宗教会議——一八九三年」『同志社アメリカ研究』26号、1990年。

⁶⁰ Richard Hughes Seager. *The World's Parliament of Religions*. Indiana University Press, 1995, pp.75.

⁶¹ James Edward Ketelaar. *Of heretics and martyrs in Meiji Japan*. Princeton University Press, 1990, pp.169.

⁶² Hirai Kinza "The Real Position of Japanese toward Christianity." *In The World's Parliament of Religions*. Edited by John Henry Barrows, Parliament Publishing, 1893, Vol.1, p.444-450.

⁶³ Hirai Kinza. "Synthetic Religion." In *Neely's History of the Parliament of Religions*, edited by W. R. Houghton, Tennyson Neely, 1894, p.161.

⁶⁴ 村形明子『フェノロサ資料Ⅱ』ミュージアム出版、1984年、208頁。

⁶⁵ 村形明子『アーネスト・F・フェノロサ文章集成』（上）京都大学学術出版会、2000年、294頁。

⁶⁶ 村形明子『アーネスト・F・フェノロサ文章集成』（上）京都大学学術出版会、2000年、294—295頁。

⁶⁷ 村形明子『アーネスト・F・フェノロサ文章集成』（下）京都大学学術出版会、2000年、106—114頁。

⁶⁸ 村形明子『アーネスト・F・フェノロサ文章集成』（下）京都大学学術出版会、2000年、121—134頁。

⁶⁹ Ernest Francisco Fenollosa. *East and West*. Thomas Y. Crowell, 1893. 村形明子『フェノロサ資料』Ⅲ、ミュージアム出版、1987年、66—80頁。

⁷⁰ Kevin Nute. *Frank Lloyd Wright and Japan*. 1993, Chapman & Hall. 大木順子訳『フランク・ロイド・ライトと日本文化』鹿島出版会、1997年、27頁。

⁷¹ 谷川正己『フランク・ロイド・ライトとはだれか』王国社、2001年、66頁。

⁷² 調査の際に遺族の手で開封された。『平井文庫』No.429—430。ベンジャミン 1894年3月6日付フェノロサ宛書簡。

⁷³ 『オリエンタル・ホール名簿』原山家所蔵。フェノロサと共にジョージ・ウインスロウ・テチャーとカロリン・ボライソの名があるがこの二人については未詳。

⁷⁴ 「フェノロサ夫人のニッポン日記」村形明子訳『京都新聞』1982年1月12日号。

⁷⁵ ブイから平井に宛てた手紙には、日本美術院の評議員長であった岡倉天心とのやりとりが記されている。『平井文庫』No.441。ブイ 1893年1月31日付平井宛書簡。

⁷⁶ Edmond de Goncourt. *Hokousai*. Bibliotheque-Charpentier, 1896.

⁷⁷ 「フェノロサ夫人のニッポン日記」村形明子訳『京都新聞』1981年12月15日号。

⁷⁸ Henry Pike Bowie. *On the Laws of Japanese Painting*. Dover Publishing, 1911. 『日本画の描法』平野威馬雄訳、濤書房、1972年。

⁷⁹ 平井金三「「ゆにてりあにづむ」に対する意見」『六合雑誌』第212号(明治32年6月15日発行)。

⁸⁰ 平井の思想の変遷については、吉永進一と筆者の共著である論文「平井金三とユニテリアニズム」『舞鶴工業高等専門学校紀要』第四十号(2005年3月)を参照。

⁸¹ Ezra Pound, *Cathay*. Elkin Mathews, 1915.

⁸² 高田美一『フェノロサ遺稿とエズラ・パウンド』近代文芸社、1995年、34頁。

-
- 83 浅田栄次「信仰の障碍」説教原稿、周南市立中央図書館蔵。
- 84 F.D.E. Schleiermacher, *Über Die Religion*.1799. 高橋英夫訳『宗教論』筑摩書房、1991年。
- 85 A. Ritschl, *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888. 森田雄三郎抄訳「義認と和解」『現代キリスト教思想叢書』第一巻、白水社、1974年。
- 86 「唯一館開会式」『宗教』第三十号、明治27年4月5日号。
- 87 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、118頁。
- 88 川合隆男『近代日本社会学の展開』2003年、恒星社厚生閣、89-97頁。高木正義はユニテリアンの「社会主義協会」の創立当初のメンバーともなっているが、「社会主義協会」にはほとんど参加していない。
- 89 浅田栄次「告別説教」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。

第五章 エスペラント

—— 一枚の写真に残された思想家たちの残像 ——

序

2001（平成 13）年 8 月 1 日、東京外国語大学（東京都府中市）内において「浅田栄次博士顕彰碑」除幕式が行われた。この顕彰碑は東京外国語大学の前身である東京外国語学校で初代教務主任、英語学科主任教授を務め学校の礎となった浅田栄次の功績に対して設立されたものである。

除幕式に併せて東京外国語大学図書館では 2001（平成 13）年 8 月 1 日—10 日の期間、「浅田栄次資料展示会」が行われた。展示の中で訪れた人々の注意を引いた一枚の集合写真があった。「この集合写真は何なのか」、「何時またどのような場面の写真なのか」という質問が、この展示会の企画と運営に関係し当日会場にいた私に寄せられた。

それは浅田栄次と大杉栄が東京外国語学校の正門前で並んで写っている写真であった。私は浅田と大杉を結びつける共通項として考え得るのはエスペラントであると質問者に答えた。しかしその時点ではこれが正確にいつ撮影されたものなのか、浅田栄次と大杉栄とはいかなる関係にあったのかまでは明らかではなかった。しかしその後の調査により浅田と大杉が日本のエスペラント受容とその普及に大きな貢献をしたことを知り、次第に二人の関係が明らかになった。

この論文では上述の一枚の写真を手がかりとして、明治時代におけるエスペラントがどのように受容されたか、また明治時代のコスモポリタニズムの中でエスペラント運動がどのように位置付けられるかを解明しようとするものである。その一つとして浅田栄次・大杉栄・二葉亭四迷・高楠順次郎といった明治の知識人たちのエスペラント運動を通じた交友に注目した。彼らは文学・宗教・社会主義思想と異なった分野を専門としながらエスペラント運動を通じて、〈世界性〉の獲得のために、個別の著述活動や教育をとおして課題の深化をすすめて行く過程を、あるいは志半ばにして非業の死・病死・挫折に追い込まれていく人達の思想的営為を比較検討するものである。



(前列左より、島貫兵太夫、安孫子貞次郎、大杉栄、浅田栄次、飯田雄太郎、酒井勝軍)

ところで、エスペラントとはユダヤ人の医師ザメンホフ (Ludovic Lazarus Zamenhof) が、1887 (明治 20) 年に発表した『国際語』によって紹介された人工語である¹。ザメンホフは帝政ロシアの領土となっていた旧ポーランド領のワルシャワで開業医として働きつつ、国際語の思想を抱き普及を呼びかけるようになった。旧ポーランドではロシア語がロシア帝国の権力によって強制され、ユダヤ人やポーランド人にとって抑圧の道具となっていた。また言語の相違からもたらされる混乱が、国家間や民族間の争いの原因の一つであった。ザメンホフは国家権力の標章を帯びない言語を人工的に作り出すことによって、言語の相違から来る混乱とそれがもたらす国家間の争いをなくし、全人類の団結を促すという思想に基づきエスペラントを考案した。しかしエスペラントはその理念が含む脱国家性ゆえに「危険な言語」と見なされ、国家から迫害を受けることもあった²。ポーランドでは1905年のロシア第一革命を機に、独立運動やテロが頻発しユダヤ人への迫害も起った。ザメンホフはエスペラントに託された思想をホモラニスム (Homaranismo, 人類人主義) と呼び、宗教・民族・人種を超えた人類の一員としての友愛と交流をエスペラントという共通の言語によって達成しようとした。こうしたエスペラントに内在する思想とは矛盾した現象だが、日本におけるエスペラントの受容の背景には日露戦争と第一次世界大戦という二つの戦争を経て帝国主義へと傾斜していく知識人たちの姿が見て取れる。日本にとって戦争とは最も<世界>を意識する場であり、知識人たちは戦争を機に「国際」秩序における国家の位置づけを模索した。日本におけるエスペラント受容における知識人たちの位相

は、逆説的にも<国際>秩序や<世界>平和といった美名の下に、実際には何が行われてきたのかを我々に問いかけている。

第一節 二葉亭四迷

日本でエスペラントを普及させた最も初期の教科書のひとつは二葉亭四迷（長谷川辰之助）が1906（明治39）年7月に発表した『世界語』である³。浅田栄次と二葉亭四迷との関わりはエスペラントを学び始める以前からあった。二葉亭四迷は1899（明治32）年から1902（明治35）年まで東京外国語学校の露語科教師を勤めているが、そこで同じく英語科教授であった浅田栄次の同僚だった。

二葉亭四迷が東京外国語学校に奉職した経緯には幾らかの曲折がある。二葉亭四迷は1881（明治14）年に旧東京外国語学校の露語科に入学した。しかし彼が最上級の五年生であった1885（明治18）年に、東京外国語学校は東京商業学校と合併し廃校になってしまう。二葉亭はこれを不服として退校し、その後は坪内逍遙に認められ『浮雲』や『あひびき』などを発表し文学者としての頭角をあらわした。1899（明治32）年に東京外国語学校が再興され商業学校から独立すると同時に、二葉亭はこの再興した母校の露語科の教授として迎えられたが、その時には既に二葉亭四迷の名で文学者としての名声を確立していた。このころ浅田は校長の神田乃武を助けて教務主任を兼務しており、二葉亭四迷とも当然接触があったと思われる。二葉亭と浅田が東京外国語学校において同僚であった期間は三年ほどに過ぎない。しかし二人の親交の程度を示す記録は不明である。二葉亭は1902（明治35）年5月2日に外国語学校の教授を依願免官となり、ハルピンへ行くことを決意するからである。

二葉亭が東京外国語学校を辞める二ヶ月ほど前の1902（明治35）年4月頃に、エスペラントのポストニコフ（Feodor Alekseyevich Postnikov）は東京の二葉亭の自宅を訪ねエスペラントの教科書を日本語で出版する相談をし、出版資金として50ドルを二葉亭に手渡した。この時の会見の様子についてポストニコフは回想の中で次のように語っている。

其処でマットを敷いた床の上に座り、露文エスペラント教科書を日本語に訳し、それを日本人向きの形式で出版することにつき詳細に話し合った。其頃の日本の教授の俸給はアメリカの一伍長の給料にも及ばぬ程であったから、出版の為の凡ての費用を私が負担すること、そして彼二葉亭は労力を奉仕することに相談一決した。その翌日、

私は五十ドルの金を持参して、出版費として彼に渡した。⁴

ポストニコフが東京の二葉亭宅を訪問したに日付について、伊東三郎⁵は論文「二葉亭とエスペラント」で1903（明治36）年3月3日としているがこれは誤りである。なぜなら1903（明治36）年3月には後述するように二葉亭は北京にいたはずであり、東京で教授をしていた二葉亭の自宅を訪ねたとするポストニコフの証言と食い違うからである。この点について須々木要⁶が1938年に生前のポストニコフに再確認したところによると、ポストニコフが二葉亭と会ったのは1902（明治35）年3月16日である。この日付が正しければポストニコフの二葉亭が教授であったとする上述の証言とも一致する。しかし須々木要が確認した3月16日という日付にも疑問は残る。なぜなら二葉亭の手帳にあるポストニコフとの会見に関する記載は日付がないものの、4月1日と8日の記述の間に位置しているからである⁷。いずれにせよ従来言われていたようにポストニコフと二葉亭が初めて会ったのはウラジオストックではなく、二葉亭がウラジオストックへ行く前に東京で既に会っていたということになる。

二葉亭はポストニコフとの日本での会見後ほどなく、東京外国語学校の教授を辞めてハルピンへ向かった。二葉亭が東京外国語学校を辞めたのは、神田乃武の後に校長となった高楠順次郎とロシアへ派遣する留学生の人選を巡って対立したことが一因となった⁸。また旧友で東京外国語学校支那語科中退の川島浪速が中国で冒険的浪人生活を送っていたことが二葉亭の志士の気分を刺激したことも原因とされている⁹。1902（明治35）年2月23日付け奥野小太郎宛の手紙では次のように自身の心境を説明している。

小生も多年の宿志漸く相達し来月之末から来月初め満州はハルビンへ向け出発の都合に相成申候 今日より将来の事は確言致し難く候へどもまづ骨を黒竜江辺か松花江畔か又は長白山下に埋める考にて出掛け候ゆえよし時々は日本に返り候とも最早日本に在りて生活する考は御座無候 六十有余の老母を棄て十歳未満の男女の子供を棄てかやうの考えを起したるは誠に狂気染みたる次第なれと時勢は遂に小生をして狂を発せしめたりとも申すへきか。¹⁰

二葉亭をして「狂気染みたる」ハルピン行きを決意させた時勢とは、日露戦争直前の両国の満州（中国東北地方）における緊張した状況であった。1898年ロシアは三国干渉で日

本より返還させた旅順と大連を中国から租借し、1900年の北清事変を機に満州（中国東北地方）に軍隊を駐留させ中国東北部での影響力を増していた。日本ではこれに対し「臥薪嘗胆」をスローガンに軍備を増強し、ロシアとの戦争は避けられないとの世論が高まっていた。

二葉亭はロシアでの滞在場所としてハルピンの徳永商店に顧問として赴くことになり、ハルピンへ向かう途上ウラジオストックでポストニコフに再び会いエスペラントを学習する。二葉亭は1902（明治35）年5月14日にウラジオストックに到着し、6月7日にハルピンへ向けて出発した。二葉亭がエスペラントを学習したのは、この短いウラジオストック滞在中のことであった。二葉亭はエスペラントを通じて、ウラジオストックの築港や要塞建設に携わっていたポストニコフから軍事情報などを得ることを期待して接触した。

ポストニコフは1872年に旧ポーランド領であったリトアニアに生まれ、その後コザック将校としてペテルスブルグに在住していた。1892（明治25）年にロシアで初めてのエスペラント団体「エスペーロ」に参加し、1899（明治32）年にウラジオストックに赴任した。1905（明治38）年にアメリカのカリフォルニア州バークレーに移住し、1952（昭和27）年に逝去するまで余生をそこで過ごした。ポストニコフはザメンホフと同じく旧ポーランド領出身者であり、両者はポストニコフがウラジオストックに赴任する直前にワルシャワで会見している。

ポストニコフとザメンホフの両者が旧ポーランド出身者であったという事から、亥能春人は「ポストニコフが、単にエスペラントの布教のためにウラジオストックにエスペラント協会を設立したわけではないことは、二葉亭とポストニコフの間で、ポストニコフとザメンホフの間で了解があったと言わなくてはならない。その了解とは、ロシア帝政打倒とポーランド独立運動のことを意味した」¹¹と推測している。たしかに二葉亭が彼らと接触したのはロシアの情報を探るためであったが、ポストニコフやザメンホフはロシア帝政打倒まで考えていたわけではない。むしろ彼らの理想とするところは国家や民族の争いを共通の言語エスペラントによって止揚することであった。二葉亭がポストニコフとすぐに別れハルピンに向かった事からも、ポストニコフやウラジオストックのエスペラント協会からは二葉亭の期待するようなロシア帝政打倒のための協力は得られなかったといわねばなるまい。ポストニコフはウラジオストックで二葉亭と別れて以後の事を次のように語っている。

私は1904年1月の日露戦争でお互いの通信が妨げられるまでは長谷川と通信を常に行っていた。戦争の後にすぐロシア（第一）革命が始まった。私は両方の側に友人が居たので、兄弟殺しに参加することを欲せず、こうして私はカリフォルニアに移住したのでした。¹²

この言葉からもポストニコフのエスペラント運動はポーランド独立運動を画策したものなどではなく、ザメンホフ同様に民族や国家を超えたホマラニスモ（人類人主義）を目指したものであった事がわかる。ポストニコフはエスペラントの思想に忠実たらんとしたため、1905年のロシア第一革命に際してアメリカへ移住せざるを得なかった。

一方、二葉亭はポストニコフと分かれた後1902（明治35）年6月10日にハルピンに到着し徳永商店に身を寄せた。しかし二葉亭は徳永商店の店主であった徳永茂太郎について「到底かやうの人物を相手に大事業は企てかたく」と失望をあらわにし、「当惑したるは徳永商店の内情にて今の分にて推行かは早晚当店を去らざるを得ざる場合に遭はんと存候」¹³と坪内逍遙に書いている。さらに徳永商店では二葉亭が当初期待していたような翻訳や通訳の仕事の依頼もなくハルピンを去ることになった。1902（明治35）年11月8日に二葉亭は北京に到着、北京で「警務学堂」と呼ばれる警察学校の学監となっていた川島浪速の所に身を寄せた。しかし北京でも職員中の独身者と妻帯者の争いに巻き込まれて川島浪速と対立し、1903（明治36）年7月21日に北京を去り帰国した¹⁴。

二葉亭が帰国した翌年の1904（明治37）年2月に日露戦争が勃発した。二葉亭は同年3月に大阪朝日新聞に入社し日露戦争関係の記事を書いていたが、1905（明治38）年9月に日露講和条約が締結され戦争は終結した。二葉亭はポストニコフとの約束を果たすため、1906（明治39）年7月によく『世界語』¹⁵と題するエスペラントの教科書を出版した。二葉亭がポストニコフに約束したエスペラント教科書の完成したときには、ポストニコフは既にアメリカへ移住した後であった。二葉亭がポストニコフに宛てた教科書出版についての書簡草稿で次のように書いている。

まず第一に、かくも長い間エスペラント教科書を日本語で出すようにとのご依頼を果すことができなかつたことを、お詫び申さなければなりません。……しかし、不幸な戦争が終わって、私の生活は再び常軌に戻り、今やかなりの自由な時間ができましたので、それを利用して、かつて始めた＜私の＞自分のエスペラント教科書の翻訳を

再開できるようになりました。¹⁶

二葉亭のエスペラント教科書は版を重ね、二葉亭は黒板勝美や安孫子貞次郎の熱心な勧誘で、高楠順次郎・浅田栄次・大杉栄らとともにエスペラント協会の評議員に名を列ねた。1906（明治39）年7月21日付の手紙には「只今黒板安孫子両氏来訪種々懇談有之日本エスペラント協会へ入会を勧誘せられ候まゝに承諾致候 尚拙著を会の機関として利用することの承諾を求められ候ゆゑ此点も承諾致置候」¹⁷とある。1906（明治39）年8月5日にはエスペラント学習のためにザメンホフの『世界語読本』¹⁸の注釈書を出版した。

二葉亭も浅田栄次や高楠順次郎と外国語学校の同僚としては、いくらかの交際があったであろうことは伺える。ちなみに二葉亭の住所録には浅田栄次と高楠順次郎の名前が残っている¹⁹。しかし二葉亭の外国語学校辞任の原因が高楠との対立にあった事やエスペラント関係の面会を断っていた事からすると、エスペラント運動を通じた浅田や高楠との交際はほとんどなかったと思われる。

二葉亭にはエスペラントは単なる余技に過ぎないという思いを持っており、自分の教科書が火付け役になったにもかかわらず、世間のエスペラント熱を冷ややかに見ていた。内田魯庵にあてた手紙では「エスペラント大当たり、しかしこんなものが当たるやうになりてハ二葉亭ももう末路也」と書いている²⁰。また二葉亭はエスペラント関係者が自宅を訪ねてくることを嫌い、「昨夕カントレット来訪 しかし例により面会は致さずエスペラントで来訪者の多きには閉口、もう好加減に足を洗ってしまひたく候」²¹と書いており、エスペラント協会からもすぐに遠ざかってしまう²²。

二葉亭にとってエスペラントはロシアの内情を探るために利用した道具であり、エスペラントに潜む脱国家性はロシア帝国を弱体化させるという目的のために注目されたにすぎなかった。二葉亭の危機感はいくまでロシア帝国に向けられており、二葉亭は自国に成長しつつあった帝国主義には何の疑問も抱くことがないナショナリストであった。二葉亭は自国の帝国主義的野心に同調し、敵国であるロシアの内情を探るためにエスペラントを利用し、目的を達すれば惜しげもなく捨て去ってしまったのである。こうして二葉亭の翻訳したザメンホフのエスペラント教科書『世界語』に内在された＜世界＞平和の思想は、日露戦争の勝利に伴うナショナリズムの高揚と、帝国主義的野心を達成する道具として利用されたのであった。

第二節 高楠順次郎

浅田がエスペラント学習を始めた時期についてであるが、浅田栄次がエスペラントを使用した最も早い記録は、1906（明治39）年の3月の高楠順次郎の歓迎会におけるスピーチである。浅田は独学でオコンナー（John Charles O'Connor）の教科書（*Esperanto. The Student's Complete Text Book* New York, Fleming H. Revell, 1903.）でマスターし、1906年（明治39）年3月17日に海外から帰国した東京外国語学校校長高楠順次郎の歓迎会において、日本では初めての公開の席でのエスペラント・スピーチを行っている。

高楠順次郎は本願寺が経営する普通教校で学び、そののち派遣留学生としてオックスフォード大学でイギリスの東洋学者マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller）に師事した。高楠は近代的な仏教経典の研究方法を確立し、『大正新修大蔵経』『南伝大蔵経』『ウパニシャッド全集』などの編纂の中心となった。高楠と浅田栄次には幾つかの類似点があり、それらのことで高楠は浅田に非常に親近感を持っていたと考えられる。その類似点として挙げられるのは浅田栄次が京都中学校時代に英語を教わったボードウィン（Charles Henry Baldwin）に高楠もやはり師事していたこと²³、また両者ともキリスト教と仏教の違いはあるとはいえ、教団教派の後押しで海外に留学し経典研究を専門としたことなどである。高楠は1900（明治33）年11月から1908（明治41）年7月まで東京帝国大学教授と東京外国語学校の校長を兼務しており、浅田栄次を東京帝国大学の言語学講座でヘブライ語の教授にする運動をしたこともあったが、周囲の理解を得られず実現しなかった。そのことについて高楠はこう述べている。

予の氏に対して望みたりし所は氏をして氏の専攻たるヘブライ語に発展せしめんことにありき、当時我大学は未だ其の機運に向はず、聖書教理の考究の如きは指を染むる人だになく、随って予の希望に耳を貸すものあらざりき、……凡そ専攻の学を秘してその造詣を人に示す能はざるの苦は人気少なき学科を選びたるものゝ常に感ずる所なり、予はこの点に於て同病相憐むの感あるもの久し²⁴

高楠は1904（明治37）年2月日露戦争の後方活動として末松謙澄（1855-1920）と共にヨーロッパへ派遣され、英仏独で日本の事情を説明する演説や論文の発表に従事した。末松謙澄は1878年から1886年までケンブリッジ大学でローマ法などを学び、帰国後に1898年には第三次伊藤内閣の逋相、1900年には第四次伊藤内閣の内相であった。高楠は末松の

逡相時代に末松の秘書官となっていた経験がある。首相桂太郎と外相小村寿太郎によって日露戦争の目的や外交政策を諸外国に説明するため、ハーバード大学出身でルーズベルト大統領と同窓であった金子堅太郎はアメリカへ、末松謙澄はヨーロッパへ派遣された。末松に同行した高楠は1905（明治38）年9月の日露戦争の終結により一応の任務を果たし、1906（明治39）年2月10日に帰朝した。

この高楠の歓迎会が東京外国語学校の職員会でわれエスペラントで挨拶したのが、浅田栄次の以下のスピーチであった。高楠順次郎はイギリスでのエスペラントの進展状況に注目していたので²⁵、日本に帰国早々に浅田のエスペラントの演説を聞き関心を高めたであろう。高楠がイギリスでエスペラントに注目したのは、エスペラントに好意的だったマックス・ミュラーの影響をうけたからであると考えられる²⁶。高楠順次郎は浅田とともに評議員として、日本エスペラント協会創立時から参加した。

校長並びに同僚教授及びその他の諸君、委員一同に代わって簡単にご挨拶を申し上げます。本日は孫氏が支那語でご挨拶をするはずでしたが、病気のため出席できなくなりましたので、私が代わりましてエスペラントでご挨拶を申し上げます。エスペラントと言うのは国際語でございます、私のスピーチを皆様がすべてをやすやすとお解りいただけるものと存じます。諸君、この会は特別の会合であります。先ず、本校のためかつ学界のため多くの成果を収めて帰国されたばかりの我が校長高楠博士を歓迎し、ついで高楠博士の不在中御精勤の尺教授に感謝し、更にまた新任教授並びに事務官諸君に対し、歓迎の意を表するものであります。東京外国語学校の最大の特質は友愛と調和と平安であります。英国人、フランス人、ドイツ人、ロシア人、イタリア人、スペイン人、中国人、また朝鮮人が、一つの屋根を共にするような家屋は何処の世界にあるでしょうか。されば諸君よ、各人の喜びのままに飲食し、談笑し、盛会裏に終えようではありませんか。²⁷

この演説では、確かに浅田は表面的にはエスペラントの思想に基づき世界平和の理想を説いている。しかし、そのことは浅田や高楠がエスペラントの世界平和の思想を真に理解していたことを意味するものでは決してない。高楠は日露戦争の正当性を主張するためにヨーロッパに行っていたのであり、浅田の演説はその血生臭い帰還を「世界平和」の名を以って隠蔽しているに過ぎないといえるであろう。

仏教学者の高楠順次郎にとってエスペラントの意味とは何だったのであろうか。1917(大正6)年5月10日に行われたエスペラント普及講演会で次のように述べている。

如何に言葉といふものが国の文明に重大な関係を有するかというふ例証として支那及印度の二国を挙げることが出来る支那と印度とは言葉の為に文明が停滞したと云はれている……印度は習慣上凡て神聖なるものは決して文字に書かず何万何十万の言葉を記憶する為の努力で彼らの精神力は一杯である。この眼前の事実を見て今後の文明人は出来るだけ簡単な平易な言葉を要求するのが自然の趨勢であるこの要求に最も適応したものは今日エスペラントを措いて他にない。²⁸

高楠は仏教学者でありながら狭隘な専門研究の枠内に閉じこもっていたわけではなく、むしろ文明論的立場から古代印度思想や言語の限界をも冷静に見つめている。エスペラントによって高楠は世界史的な視野のなかで古代インド思想を相対化して位置づけ、さらには仏教の現代的意義とは何かという問題を考え得たのである。高楠のように自己の専門分野にすら批判的考察を加える冷静な思考力と文明史的な視点を持って始めて、仏教研究も現代世界に訴える内容を持つ事が出来たのではあるまいか。しかし高楠の印度文明に対する見方からは、イギリス帝国主義的な植民地への蔑視をも感じ取らざるを得ない。高楠はインドの言語に文明停滞の原因を帰すことによって、イギリスのインド植民地支配を正当化しているのである。このような高楠の論理においては、エスペラントも帝国主義を補完する道具になってしまうのであり、エスペラントに内在する脱国家的思想が本来持っていた帝国主義への批判は全く抜け落ちているのである。こうして高楠や浅田によって〈世界〉語として受容されたエスペラントは、植民地主義を正当化する論理と不可分の関係にあった。

第三節 大杉栄

1906(明治39)年6月12日帝国大学で国史を教えていた黒板勝美や有楽社²⁹の支配人安孫子貞次郎を中心に、一ツ橋の学士会館でエスペラント協会設立の相談会が開かれた。この会の出席者は藤岡勝二、斯波貞吉、飯田雄太郎、黒板勝美、浅田栄次、足立荒人、丸山通一、安孫子貞次郎、薄井秀一、古賀千年の10名であった³⁰。浅田はエスペラント協会の規約を作成し、雑誌『日本エスペラント』の草創期に事実上の主筆として働いた。黒板は

このころの浅田栄次について次のように語っている。

わが日本エスペラント協会のこゝに創立せらるゝや、その規約をはじめ多くは氏の手になれり、ついで機関雑誌「日本エスペラント」を発刊するに及び、また実際に於ける主筆たりしなり。されば我が協会の今日あるを得たるは之を氏の賜なりと称するも過言にあらず、創立以来一千有余の会員は、実に氏の指導によりてエスペラントの普及発展せる中に生まれたるものと謂ふべきなり。

このエスペラント協会創立の際には、大杉栄はいわゆる「電車事件」で逮捕されて服役中で出席していなかった。「電車事件」とは、1906年3月に東京の市電が賃上げすることに反対した集会を日本社会党が開き投石などをしたため、日本社会党員等が逮捕された事件で大杉もビラ配りをしてこれに連座したのである。しかし大杉はこの服役中に獄中においてエスペラントをマスターした³¹。大杉と浅田の密接な関係が始まるのは、エスペラント協会第二回例会以降である。

ところで堺利彦と大杉栄はそもそもなぜエスペラントを学び始めたのか。堺利彦は「エスペラント語の話」(『直言』第2巻第7号、明治38年3月19日発行)の中で次のように述べている。

世界の交通が日にまし頻繁になるにつれて、各国言語の相違より来る不便と不愉快とが愈々切実に感ぜられて来た。外国語を知らぬ者の不自由、外国語を学ぶ者の苦痛、いづれにしても殆んど堪へがたき事実である。そこで世界中の人類が若し悉く同一言語を用ひる様になったら、如何に便利で、如何に愉快であらうかとは、多くの人の心中のあこがれとなってきた。即ち世界語(若ば万国語)の思想が起って来た。……日本で此エスペラントの事に注意して居る者は東京大学の黒板勝美氏と長崎に居る仏蘭西の宣教師某と外に一、二人しかい無いとの事。

仏国の社会党が此エスペラントを世界語と認め、其戦士に学習を奨励するの決議をしたと云ふ前号所載の事実に因み、吾人は黒板氏の談話に依って此記事を作つたが、日本に於ても、斯くの如き世界的、万国的なる貴重の事業が多くの人士に依って研究せられんことを切望する。

ドイツやフランスでの社会主義の動性を知り社会主義の理論の研究を行うためには、どうしてもそれら外国語の知識の習得が必要であった。ここで堺利彦は「外国語を知らぬ者の不自由、外国語を学ぶ者の苦痛」について語っているが、このような状況の下に黒板勝美がエスペラントの話をもて平民法に持ち込んだ。堺と大杉は黒板からエスペラントが修得のしやすい言語であり欧米人なら二ヶ月ほどで習得してしまうと聞き、エドワード・ガントレットのエスペラントの通信講座に申し込んだ³²。エドワード・ガントレット (George Edward Lockman Gauntlet) は、ウェールズ出身で東京高等商業学校、第六高等学校、第四高等学校、山口高等商業学校などの英語教師を勤めた³³。ガントレットは 1903 (明治 36) 年に友人でカナダ・メソヂスト教会の宣教師マッケンジー (Daniel R. McKenzie) からエスペラントについて聞き学習をし始め、1905 (明治 38) 年に通信教育でエスペラントの講習会をはじめていた。

エスペラント協会設立と大杉栄

1906 (明治 39) 年 7 月 12 日に学士会館で第二回例会が開かれ、これには 6 月 21 日に出獄したばかりの大杉栄や社会主義者の堺利彦などが出席し、機関誌『日本エスペラント』の発行や、横須賀支部の設立が決定された。また黒板が” Bone kaj Malbone” (良いと悪い) と題するロシア民話をエスペラントで朗読し、浅田はザメンホフの詩” LaVojo” (道) の朗読を行った³⁴。浅田が大杉を外国語学校に在籍中から知っていたのか、それともこのエスペラント例会で初めて知ったかははっきりとしない。だがエスペラント協会創設の際に浅田はガントレットから通信教育受講者の名簿提供を受けているので³⁵、この時に大杉がエスペラントを学習していることを知ったと考えられる。浅田はこれ以降、出獄したばかりの大杉のエスペラント語学校経営を援助した。大杉が学科は違うとはいえ浅田が英語教師を務める東京外国語学校の卒業生であることが浅田の注意を引いたのであろう。

さらには、浅田も同僚として付き合いのあった外国語学校のフランス語教師ポール・ジャクレ (Paul Jacoulet) から大杉について事情を聞いたであろうことは想像に難くない。大杉栄は軍人の父親の影響を受けて陸軍幼年学校に在籍していたが乱暴が元で退学となり、その後東京外国語学校の仏語科へ入学した。大杉の『自叙伝』には当時の東京外国語学校仏語科の様子が書かれている。

外国語学校にはいってみてすぐがっかりした。幼年学校で二年半やって、さらにそ

の後もつい数ヶ月前までフランス語学校の夜学で勉強しつづけて、もう自分でわからんなりにもなにかの本を読んでいたフランス語も、またアベセの最初から始めるのだ。もっとも一ヶ月ばかりしてから、仏人教師のジャクレの心配で、卒業の時には本科卒業生として出すという約束で全科目選修の選科生として、二年へ進級したが、その二年ももとよりたいしたことではなかった。そしてこの二年へ行って気がついたのだが、先生のまるきり無茶なのに驚かされた。(中略)

ただ一人ジャクレ先生だけが実に熱心に一人で何もかも毎日二時間ずつ教えた。僕はこの先生の時間だけ出ればそれで十分であった。そしてそれ以外の先生の時間はできるだけ休むことに決めた。

ちょうどそのころだ。日露戦争の間の戦雲がだんだんに急を告げてきた。³⁶

ここには大杉がポール・ジャクレの教育熱心に心を打たれていること、ジャクレのほうでも大杉に特別に目を掛けていたことがわかる。大杉と同級で後に読売新聞の記者となった町田梓楼は、このポール・ジャクレの家に大杉と一緒に遊びに行ったときのことを次のように回顧している。

当時の大杉君は社会主義者の仲間に時々顔を出す位なもので、まだ積極的に活動することなどはなかった。然し彼の思想は全く革命的に傾いて居たことは事実である。私は同窓中彼と最も親密な一人であったから、能く竹橋から半蔵門あたりを散歩しては議論したものである。彼が社会主義を叫ぶ時、私はいつもビスマルクとなってお前を叩き潰すぞ、など戯れたことは今も記憶に残って居る。卒業の前ジャクレ先生が卒業生を自宅に招かることが恒例となつて居た。先生の食堂が狭いとあつて、学生仲間の疎遠や語学の力を参酌して三組に分けることを、先生から私に命ぜられた。其時私は腕白者ばかり自分の組に入れ、而も最後の晩に招ばれるやうに仕組んだ。大杉君は勿論此の悪戯者の組で、私と同席で小日向のジャクレ先生の宅へ行ったものだ。其の当時、先生の一人息子のポール君は尚頑是ない坊ちゃんであったが、訳も解らずにソシアリストが好きであった。父の先生に此の人がおまへの好きなソシアリストだ、と云はれて頗る嬉しがつて居た。其の反対に私はナポレオンだと紹介されて、一向持てなかつたことを記憶して居る。だから、当時既に大杉君はソシアリストで通つて居たのだ。³⁷

この町田の証言は大杉が既に外国語学校在籍中から社会主義者として周囲から評価されていたことを示している。さらに町田の証言からすると外国語学校のフランス語教師ポール・ジャクレーからフランスの社会主義運動について聞かされていたと思われる。大杉の父親は大杉栄が社会主義者になった原因はフランス語にあると見ていたが、その背景にはポール・ジャクレーの影響があったかもしれないのである。この町田の記事は東京外国語学校の仏語科の同窓雑誌である『仏友会雑誌』第7号に掲載されていたものである。これまで大杉栄の東京外国語学校時代の様子についてはほとんど知られていなかったが、この記事の重要性を認識した筆者が『東京外国語大学史 資料編一』に再録した。

大杉はこのころ海老名禅正が牧師をしていた日本組合基督教会本郷教会に出席し洗礼まで受けていたが、海老名が戦争賛成の演説をするのに幻滅し教会から離れた。しかし当時、平民社に関わった社会主義者には阿部磯雄や木下尚江らキリスト者が多く、大杉の場合もキリスト教が社会主義へ移行する橋渡しとなったと考えてよいであろう。大杉はやがて急速に社会主義に傾斜し、日露戦争反対を理由に『萬朝報』を辞めた幸徳秋水や堺利彦ら社会主義者が集まる平民社に関わるようになり、社会主義者としての活動を活発化させていく。

しかし一方で大杉の非戦思想ははまだ確固たるものではなく、外国語学校卒業後には陸軍大学校でフランス語の講師となる希望を持っていた。戦争に反対を表明する社会主義者であった大杉が陸軍大学講師の就職を考えていたというのは矛盾した事であるが、大杉は昔の陸軍幼年学校の連中を見返してやろうと思ったと後に回想している³⁸。しかし大杉はこの陸大講師就職の話がまとまりかけていた矢先に「電車事件」に連座して逮捕されたため、陸大講師就職の話は流れてしまった。ちょうど浅田らによりエスペラント協会が設立されたのが、大杉がこの「電車事件」で服役中のことであった。この「電車事件」による入獄は大杉の人生を左右する事件となったが、浅田と大杉がエスペラントの例会で席をともにしたのは、ちょうど大杉が六月に保釈されてからわずか一ヶ月後のことであった³⁹。

大杉栄とエスペラント語学校

大杉は1906（明治39）年9月17日より本郷壱岐殿坂私立習性小学校を借りてエスペラント語学校を3ヶ月講師として指導することとなった。『日本エスペラント』第1巻第3号（明治39年9月20日発行）には「日本エスペラント協会附属エスペラント語学校」の

規則が載せられているが、講師大杉栄、名誉講師黒板勝美・浅田栄次・藤岡勝二・安孫子貞次郎、顧問高楠順次郎・磯辺彌一郎・斯波貞吉・薄井修一と錚々たる名前が連ねられている。この学校は土日を除く毎日一時間半授業が行われ、申し込みは40余名であった。この語学校の開校式の様子が『日本エスペラント』第1巻第4号（明治39年11月5日発行）には次のように報じられている。

本協会監理の下に設立されたるエスペラント語学校は九月十七日午後六時を以って其の校舍なる本郷区壱岐殿坂習性小学校に開校式を執行せり、幹事黒板博士開校の由来を述べ、酒井勝軍君は其得意の美声を以って「エスペロ」を独唱し、次で安孫子、磯部、飯田諸氏の演説あり、終りに大杉講師は其教授の方針につき説明するところありて午後七時半散会せり、当日までに登録せられたる生徒は四十余名、其多くは学生にして其他会社銀行家等なり、教授は大杉栄氏専ら之に当り名誉講師たる黒板、藤岡、安孫子の諸氏も時々出校講演する筈なり。

このエスペラント語学校の開校式で「エスペロ」（希望）と題する歌を独唱した酒井勝軍は、1898年に渡米してシカゴ音楽大学、ムーディ聖書学院などで声楽を学び賛美歌伝道を行った人物である。後に酒井勝軍は神道に傾倒し日猶主義を唱え、日本の皇室はユダヤ人の血統をひいており聖書予言を成就し世界支配の使命を持っているという奇妙な信仰を唱え始める⁴⁰。しかしこのエスペラント語学校創立時には、いまだキリスト教の賛美歌伝道に従事していた。この酒井が歌った「エスペロ」（希望）と題するザメンホフ作詞の歌には、エスペラントにこめられた理念がよく表現されている。一つの言語を共有することによって、国境を越えた人類家族の成立を達成すると歌われている。

この三ヶ月後に行われたエスペラント語学校の第一回卒業式の記念写真が、『日本エスペラント』第1巻第6号（明治40年1月5日発行）の表紙を飾った。卒業式が行われたのは1906（明治39）年12月16日国民英学会で、式の後に近くの東京外国語学校の正門前で記念撮影をした。この時に撮ったのが本稿の冒頭で言及した写真で、浅田栄次と大杉栄が中央に並んで移っているきわめて貴重なものであり、この時期の浅田と大杉の親密な関係が見て取れる⁴¹。この卒業式の様子は『日本エスペラント』第1巻第7号（明治40年2月5日）に次のように報じられている。

エスペラント語学校卒業式 同校第一回卒業式は十二月十六日神田国民英学会に開き、本会よりは黒板博士、浅田ドクトル、安孫子、酒井、飯田、千布の諸氏出席、来賓の重なるものは前外務大臣加藤高明氏、力行社島貫兵太夫等の諸氏であった。式は下の如く執行せられた。

1.” L’ Espero” (会唱)。2『卒業生諸君に告ぐ』同校主任講師大杉君 (エス語) 3. エスペラント会話及演説、卒業生諸氏。4” Sonoriloj de Vespero” (独唱) 酒井君。5. 演説祝辞、安孫子君、飯田君、浅田君 (以上エス語)、島貫君。6 閉会の辞、黒板博士……其他、卒業生諸氏には記念として本協会より美麗なるエスペラント書籍一部宛を贈り、又式後一同写真を撮った。

浅田はこのエスペラント語学校の卒業式における式辞の中で、次のように語っている。

私はこの午後の式場に出席することができ大変喜んでおります。実は9月にエスペラント語学校を開いたときには、成功もおぼつかないと疑っていましたが、こんなに多くの生徒が入学してきたので大変驚きました。懇切丁寧な大杉教授のお陰で生徒たちの学力が急速に進み、ここに成果である卒業生を有することになりました、実にこれは我が国で初めてのエスペラント語学校の卒業式であります。私は教授の一人として名を連ねていながら為すことも無く、お詫びの言葉もありません。⁴²

この大杉が運営していたエスペラント語学校は一年もたたぬうちに閉鎖のやむなきに至るが、黒板はこの学校の閉鎖の理由について「日本エスペラント協会評議員大杉栄氏は、エスペラント学校を創立し、黒板、浅田両博士および安孫子貞次郎氏之を補助することとなり、昨年九月十七日開講し多くの学生を教授した併し遺憾にも本年四月社会主義者事件の為に大杉氏の入獄により之を閉鎖するの止むを得ざるに至つた」と述べている⁴³。黒板が平民社にしばしば出入りし堺利彦と親密な関係にあったことを考えると、ここで黒板が遺憾であると述べているのは大杉を逮捕した当局に対する非難を込めていると見るべきであろう。エスペラント協会における社会主義者への寛容さは、黒板の社会主義への同情にも多くを依存していた。

時期をやや前後するが、この頃の浅田栄次のエスペラント協会での運動を見てみると、まず1906 (明治39) 年8月13日にはエスペラント普及講演会が開かれ300名以上の聴衆

を前に浅田栄次の通訳でガントレットが「エスペラントとは何ぞや」と題する講演を行った。この演説は『日本エスペラント』第1巻第3号（明治39年9月20日発行）に、堺利彦による日本語訳とガントレットのエスペラント原文とが併載された。9月には東京外国語学校で浅田によるエスペラント講習会が始まり、200名の学生が受講した。また東京外国語学校の雑誌『語学』に大杉栄がエスペラント講義を連載することになった⁴⁴。1906（明治39）年10月28日に浅田は黒板、安孫子と共著で『エスペラント日本語辞書』（有楽社）を発行した。

エスペラントと日露戦争

さらに大杉のエスペラント語学校が開校した同月の1906（明治39）年9月28日に、日本エスペラント協会第一回大会が神田美土代町青年会館で開催された。高楠順次郎・浅田栄次・大杉栄は接待委員として共に準備に当たった。この大会で大杉栄はエスペラントで「桃太郎」を、浅田栄次は「何故にエスペラントを学ばざるべからざる乎」と題した講演を行った。浅田はこの講演の中でエスペラントが必要な理由について次のように述べている。

現今の日本人は国際語を要する、日露戦争に於ける我国の勝利は世界列強の地平線に我国を引き上げたので、吾人は最早東洋の島帝国にあらずして、実に泰西諸国の友邦となった。欧州漫遊客の多くは週又週我が海岸に到着する。それ故に是等の人々と共通なる一つの言語を有することは絶対的必要である。之れ即ちエスペラントが我国の人々に歓迎せられ、而して我々が今日の如き盛会を見得る所以である。戦争の武器は剣に弾丸である、然し平和の武器は言語である。国際語は世界の力を節約し且つ文明を増進するもので、尚ほあらゆる争闘を避けしめる。戦争の勇者であった日本は又平和の女王でなければならぬ。⁴⁵

この浅田の演説からも、エスペラント学習のきっかけの一つが日露戦争であったことが読み取れる。日露戦争での勝利によって一躍世界の列強に伍した日本では、エスペラント学習者が増加した。しかし大杉がエスペラントを学んだ動機は、こうした帝国主義的風潮に真っ向から反抗する精神によって形成されていた。大杉のエスペラント協会第一回大会における「桃太郎」について、宮本正男は「日本の昔話の中から、よりによって、もっと

も帝国主義的な「桃太郎」という作品を選んだことは、たとえ一時の余興にしても、やはり大杉自身、あるいはアナキズム自身の思想的モロさを示している」⁴⁶と書いているが、宮本の解釈は誤りであろう。大杉は後に1907（明治40）年8・9月号の『日本エスペラント』にも増補した形で「桃太郎」を掲載している。ここから考えれば、大杉の「桃太郎」は宮本の言うような思想の未熟さを表すものなどではなく、その逆に当初から日本の軍国主義を皮肉るためのものであり、その略奪と残虐さを童話の形を借りて批判したのだと解釈されねばなるまい。ちなみに、この「桃太郎」については「プログラムが固すぎるようだ」と誰かがいったのを聞いた大杉が「よしきた」と言って一夜づけで訳したものであるという話も伝えられている⁴⁷。エスペラント第一回大会では大杉のエスペラント語学校第一期の生徒で、後にエスペラント協会の幹部になる千布利雄も演説を行った。

翌1907（明治40）年の1月12日の東京支部における例会では、東京支部の会長に高楠、副会長に黒板と浅田、幹事に安孫子、大杉、千布が任命された。また東京支部では「東京エスペラント領事館」が創立されることとなり、安孫子貞次郎が領事として、また大杉栄と千布利雄が副領事として任命された。『日本エスペラント』第2巻第1号（明治40年4月5日発行）にこの領事館の案内とともに副領事である大杉栄の写真が掲載されている。このことから大杉がこの時期の日本エスペラント協会の中心的存在となっていたことがわかる。『日本エスペラント』第2巻第4号（明治40年7月5日発行）では、大杉が「ザメンホーフ博士とエスペラント」という訳文を載せ、続く記事では浅田が「舌切り雀」のエスペラント訳を掲載した。しかしこの号が発行された二ヶ月前の1907（明治40）年5月28日に大杉栄は再び検挙されて巣鴨刑務所に入れられており、前述のようにエスペラント語学校も閉鎖されてしまっている。それにもかかわらず大杉の翻訳記事が署名入りでこの雑誌に掲載されているというのは、エスペラント協会の浅田や黒板が大杉栄の社会主義運動に思想的に理解を示していたのみならず、大杉の逮捕に抗議する意味合いがあったのではあるまいか。なぜなら当局にそのように勘ぐられることを予想して、この号の『日本エスペラント』には天皇・皇后の写真と教育勅語のエスペラント訳が掲載されているからである。

これ以後も大杉の『日本エスペラント』への寄稿は第2巻6号（明治40年9月5日発行）まで掲載されており、エスペラント協会の評議員としては第3巻9-12合併号（明治41年12月5日発行）まで名を連ねている。大杉の名がエスペラント協会の評議員から消えるのは『日本エスペラント』1909（明治42）年1月5日発行の第4巻からであるが、その理

由については千布の「エスペラントと社会主義」という文書に説明されている。

当初エスペラントの我国に入りし時、初めて之を学びし者の中に多くの社会主義者ありき。現に本協会評議員たる大杉栄君の如き其一人なり。吾人が大杉君を評議員に挙げたるは其社会主義者たるが為にあらず、君が最初のエスペランチストの一人として、斯語に精通し斯文に堪能なる、曾てエスペラント語学校を創して熱心之が普及に従事せる等の事実により、殊に創業の際実行的協力者に乏しき我が協会は君に一臂の力を借らんと欲せしのみ。然るに此の一事端なくも世人の謬妄を招き、或は社会主義者の使用する一種の秘密暗号の類ならんと揣摩するものさへありき。既に協会創立の当時警視庁より此点に関し吾人に質す所ありしと云ふ。殊に近来社会主義に関する当局の制裁一層嚴重なりし結果、吾人危く或疑惑の的とならんとせり。⁴⁸

このように当局による社会主義弾圧が強まったことが、大杉がエスペラント協会を離れる主な原因であった。またエスペラント協会内で社会主義者との関係が深かった黒板勝美が1908（明治41）年2月より二年間ほどヨーロッパ外遊へ出かけ不在であったため、エスペラント協会内の社会主義者に対する風当たりが強くなったためである。これ以後しばらく大杉と浅田の関係ははっきりしなくなる。それは大杉が入出獄を繰り返したため、浅田との関係も疎遠になってしまったからであろう。しかし大杉栄が設立当初のエスペラント協会で働くきっかけを与えたのは浅田栄次である。

アナキズムとエスペラント

周南市立中央図書館（旧称徳山市立中央図書館）所蔵の「浅田栄次資料」の中に一枚だけ、大杉の筆になる『平民新聞』の草稿が残されている。この草稿は浅田と大杉の関係を物語る数少ない資料の一つであるが、大杉の内面においてアナキズムとエスペラントがどのように思想的に結びついていたかを解明するための重要な手がかりともなると考えられる。

この『平民新聞』とはいったいいかなる背景の下に生まれた新聞であったのか。大杉はそれまで編集していた『近代思想』を自ら「智識的手淫」⁴⁹と呼んで廃刊を宣言した。そして新たに1914（大正3）年10月15日に発行することになったのがこの『平民新聞』である。堺や幸徳が1903（明治36）年11月15日に創刊した週刊『平民新聞』、1907（明治

40) 年1月15日に創刊した日刊『平民新聞』と区別して、この大杉の『平民新聞』は月刊『平民新聞』と呼ばれる⁵⁰。しかしながら『平民新聞』という名前はいやおうなく幸徳秋水を思い出させるものであった。それ以前に大杉が「科学と文芸とを兼ねた雑誌」である『近代思想』を出版していた背景には、幸徳秋水ら12人が天皇の暗殺を企てた罪で逮捕された所謂「大逆事件」後の厳しい時期に「しばらくおとなしく」せざるをえなかった状況を考えねばならない。「大逆事件」の検挙が行われたとき大杉は服役中であったため連座することを免れたが、大杉が1910(明治43)年10月に⁵¹出獄した後は運動を控えるよう余儀なくされた。『近代思想』はこうした直接的な社会主義の宣伝が出来ない状況下で「科学と文芸」を標榜することによって発行を可能ならしめていた。しかし大杉はそのような状況を打開し、活発な運動を再開するために『近代思想』から『平民新聞』に切り替えることを決意した。この大杉編集の『平民新聞』は第1号から第6号までのうち、第4号を除いて全て政府により発禁処分になり没収された。第4号は発禁を免れたが、それは全部の記事を『朝日新聞』からの転載で埋めたためであった。

『平民新聞』第1号は幸徳秋水の墓の写真を一面に掲載する挑発的なもので即日発売禁止となり没収となった。この第1号の1面に同じく出ているエスペラント文“NIA VEKIGO”(「吾人の覚醒」)こそ、大杉が浅田に翻訳を依頼するため送った問題の草稿にほかならない。この日本語草稿の右端には浅田の筆で、「卒業生の依頼に応じエス文に訳したるもの」とメモが残されている。エスペラントに翻訳される前の大杉の手になる日本語草稿の文書は次のようなものである。

平民新聞

(一名労働者)

日本労働主義革命運動の月刊機関新聞 大正三年十月

吾人の覚醒

幸徳事件以来吾人は社会主義及無政府主義の思想を公表するの自由を全然剥奪せられぬ、機密の行動すら不可能となりぬ、且政府は「危険思想撲滅」のため二年に其予算に十六万円の額を付加するに至りぬ、又一名乃至六名の警官は常に我党の各員を探偵監視し、吾人は恰も獄里に在るが如し。

幸徳の処刑に先つこと一ヶ月頃、二ヶ年半の禁固を終へ出獄し好機を待ちつゝありし大杉栄、荒畑勝造(マサ)は、大正元年十月に於て自由主義の月刊雑誌「近代思想」を

発行せり、政府は幾分寛大に傾きしも、依然として吾人の社会的、経済的、政治的主義を公表することを許さざりき。「近代思想」は科学的文学的及哲学的外形の下に革命的思想を青年学生の間に伝播したり、又同時に吾人の「シンヂカリズム」研究の目的を以て小倶楽部をも組織せり、斯くして吾人は二ヶ年を経過し、殆んど生命なき安静状態の中において、苦痛を感じべき知覚だに之なきが如く思へり。然れども今や吾人の正路に帰り、再び吾人の労働主義革命運動を開始す、政府が吾人の上に加へんとする野獸的暴力は吾人善く之を知ると雖とも、吾人は自から覚醒し又久しく昏睡せし吾が同志を覚醒せざるを得ず、

現今両半球に於て行はるる野獸的殺戮は吾人に最良の問題を供給するものにして、此機会の如く吾人の主義を普及するに有益あるものは断じてあることなし。

片山潜君⁵¹

万国社会党事務所に於ける日本代表者片山潜君は九月九日北米合衆国に向け出発せり、
日本東京大久保百人町三五二

平民社にて

大杉栄⁵²

大杉が浅田にこの文章のエスペラント訳を依頼した意味は何処にあるのであろうか。日本エスペラント協会の後援を得て大杉が専任教授を勤めたエスペラント語学校が閉鎖されて以降に、浅田と大杉の関係もいったんは疎遠になっていたと考えられる。その理由としては浅田が文部省から依頼された英語教科書執筆に時間が取られ、一時期エスペラント普及から身を引いていたことが挙げられよう。浅田は1914（大正3）年に至って、エスペラント普及を再開した。また大杉がその間に逮捕・出獄を繰り返していたことなどから考えると、浅田と大杉の関係を示す証拠がこの期間に途絶えていることは理解できる。両者の関係を示す資料としては、1914（大正3）年に至ってこの『平民新聞』の草稿が出現するのである。こうしたことからすると1914（大正3）年に活発なエスペラント普及が再開され、そこで浅田と大杉の交流も再び始まったのである。

しかし、こうした外面的事情よりもより重要なのは文章の内容から見えてくる大杉と浅田の思想的関係である。「大逆事件」における政府のあり方を批判する文書の翻訳を浅田が受け入れたということは、浅田が大杉からの文書を単に「卒業生の依頼に応じ」翻訳したという以上の意味を持っているといわねばなるまい。もしもこれを大杉の浅田への一種の

甘えの表現であると考えれば、それは浅薄に過ぎると言わざるを得ない。というのは単なる卒業生からの面倒な依頼であるならば、浅田がこの文書の翻訳を引き受けたはずがないからである。大杉は忙しくて翻訳に手を借りたかったという事情もあったかもしれないが、特にそれ以上の意味をこの翻訳の依頼に込めていたと見なければならぬ。我々は当時における「大逆事件」の重みを考えねばならない。この文書の「大逆事件」批判という内容からすると、この草稿には思想上の同志としての信頼を確認するという意味があったといえるのではあるまいか。大杉はこの文書で死を覚悟して「大逆事件」に示された国家的暴力を批判しているものであり、浅田はこれをいわば大杉の遺書と受け取ったとも考えられる。少なくともこの草稿は、浅田ならば大杉がこのエスペラント文への翻訳に託した思想を無碍に拒絶することはないということ、大杉が確信していたことを示しているといえよう。

日露戦争時にはナショナリズムの波に飲み込まれ日露戦争での勝利を何の批判もなく喜んでいた浅田であるが、幸徳秋水の処刑後に起る思想弾圧には批判的な視線を持ち始めていたのではあるまいか。これはエスペラントに内在する国際平和の理念との共感によるものであろうし、また大杉らアナキストや社会主義者と接触するうちに浅田の内に徐々に起こった思想的変化であった。

しかし浅田は大杉に共感を抱きその自由な活動に羨望を抱きながらも、大杉のアナキズムの思想的な同志として運動に加わることはできなかつたように思われる。その浅田の思想的脆弱性と大杉への羨望が「卒業生の依頼」というメモに現れているのではなかろうか。浅田は大杉にエスペラントの範囲内では協力しえても、それを越えて大杉のアナキズム運動に積極的に参加することはありえなかつた。大杉のほうでも浅田の立場や限界を十分知っていたであろう。浅田は第一次世界大戦が始まると再びナショナリズムの高揚に呑み込まれ、1914（大正3）年11月7日の日記⁵³では「青島陥落万歳」とエスペラントで書いている。浅田の思想的脆弱性はエスペラントの平和思想と、日本の帝国主義的膨張の間の矛盾から目を背けさせたようである。

しかしこの『平民新聞』草稿は大杉と浅田の思想的関係に示唆を与えるに留まらず、なぜアナキズムとエスペラントが結びついていったのかをも明らかにしてくれる。大杉が幸徳の名や「大逆事件」について日本語で明らかに新聞に書けば、当局により発禁処分を受けることは目に見えている。大杉はエスペラント文ならば、思いきって自分のありのままの思想を書くことができると考えたのであろう。それゆえこのエスペラント文にはエ

スペラントであるがために日本語の他の文書よりもせきらかに、日本語では決して書き得ない「大逆事件」に対する大杉の思想が反映されていると見ることができる。この浅田に翻訳を託したエスペラント欄について、大杉は自己のエスペラントに対する思想を次のように語っている。

平民新聞は、各国の同志と連絡を通ずるために、此のエスペラントの欄を設けた。これは只だの物好きでやったのではない。僕等は言語の相違の為に、あらゆる方面に於てどれ程無駄骨折をしてゐるか分らぬ。人類の道歩も、恐らくは此の言語の相違の為に余程其の進行を碍げられてゐる。総てが急速な勢を以て国際的になりつゝあるのに、言語のみが独り国内的で止まってゐるのは愚だ。しかし現在の一国語を以て国際的共通語にきめる事は、これ一種の帝国主義でもあり、且つ何れの国語を見ても、一つとして国際語たるに堪え得るものはない。

僕等はエスペラントを以て、其の甚だ学習に容易な事と、其の構成の甚だ論理的な事と、そして其の文字の甚だ国際的な事とによって世界の共通語たる資格を最も善く具備したものだと思ふ。そこで此の新語の伝道を謀るために、特にこれを外国同志との通信に用ひたのである。無政府主義の同志の間には、既に『国際社会評論』と題する、エスペラント文のみの月刊雑誌がある。又エスペラントによって書かれた、既に幾多の小冊子もある。僕等は近き将来に於て必ずこれが無政府主義者の国際語となる事を信じてゐる。⁵⁴

大杉が指摘しているように、すでに何れかの国民国家の国語となっている言語は不可避免的にその内に国家権力を包含する。アナキズムとエスペラントの密接な関係は、両者が帝国主義に奔走する国家権力への反逆であるという面において成立していた。世界的な同志との連携の上に成り立ち、国境を越えた運動を目指すコスモポリタニズムの表現としてこの二つの思想は手を携えることとなったのである。しかしエスペラントにはこうした思想的な面での共通性だけでなく実際的な役割として、世界の同志たちと相互に協力し情報を交換する優れた手段をアナキズムに与えることになったのである。

大杉がここで紹介している『国際社会評論 (Internacia Socia Revuo)』は 1906 (明治 39) 年にアナキストがオランダで発行したエスペラント雑誌で、大杉も数回この雑誌に投稿している。大杉がこの雑誌について知ったのは、日本エスペラント協会の事務所に於

いてであった。1908（明治41）年1月12日付けで『国際社会評論』に大杉が投稿したエスペラント文には次のように書かれている。

去年3月のことであった。『革命評論』の同志が諸君の手紙をもってきて、返事を書いてくれ、といってきた。その一週間後、僕は日本エスペラント協会の事務所で、諸君の『社会評論』をみつけて、大いに喜んだものであった。すぐに何かを書いて、諸君の雑誌の寄稿者になろうと決心したのであった。

ところが、僕は3つの訴訟をかかえこんでいて、判決の日が一週間後に迫っていた。とても多忙で、ペンをとる時間がどうしてもなかったのだ。

とうとう3月になって、僕は入獄し、そこで5ヵ月半を暮す羽目になってしまった。訴因というのは簡単なことだ。クロボトキンの『青年に訴う』と『ラナルシイ』の1906（明治39）年10月27日号から『新兵諸君に与う』を訳し、日本のソシアリスト・アナキストの日刊紙『平民新聞』にのせたのであった。第3の事件は、本日現在、進行中である。

同志諸君、こんなぐあいで僕は自由の世界へ帰ってきたのだ。監獄と比べてのはなしだが、とっても自由な世界である。今後諸君の雑誌に、日本、朝鮮、シナ、安南やインドの革命運動に関するなんらかの原稿を必ず送ることにしよう。これらの諸国の革命的行動を諸君に知らせるために、僕はすこぶる便利な条件にあるのだ。いま、アジアは大革命の芽をはらんでいる。反乱の火はいたるところで燃え上がろうとしているのだ。⁵⁵

大杉が日本エスペラント協会主催のエスペラント語学校教授を辞めた理由は、この文書にかかれているように「新兵諸君に与う」⁵⁶と「青年に訴う」⁵⁷を翻訳したことで当局に起訴されたからであった。しかしエスペラント語学校が閉鎖された後も、大杉は入出獄の合間にエスペラントやフランス語を教える私塾を開き、そこでは中国人留学生の張継、何震、劉師培、景梅九らにアナキズムとエスペラントを教えた⁵⁸。大杉が中国などアジアの革命運動を知らせるのに「すこぶる便利な条件にある」と書いているのにはこうした背景がある。

このように大杉においてエスペラントとアナキズムは不可分なまでに結びついていた。国家を超越した連帯と平和を訴えるエスペラントの理念は、アナキズムの理念と親和性

があった。またエスペラントはアナキストの同志との世界規模での相互通信を可能にしたということができよう。浅田はこうした大杉の活動に理解を示し、側面から援助していたのである。

浅田と大杉が並んで写っているエスペラント語学校第一回卒業式の写真の後ろ側には、東京外国語学校の門扉に彫り込まれた同校の徽章が見える。この徽章は同校の初代校長であった神田乃武が制定したものである⁵⁹。徽章は人類に火を与えたプロメテウスの炬火と、それがもとでゼウスに罰せられたプロメテウスを救おうとしたヘルメスの靴に付いている羽を意匠化したものであった⁶⁰。プロメテウスは天上界から火を盗んで人類に与えた罪でゼウスに捕まり、岩にくくり付けられ鳥に内臓を啄ばれるという刑罰を受ける。大杉もまたアナキズムという光を啓蒙しようとしたために、ゼウスのごとくに強権を振るう政府から絶え間ない責め苦にあわされた。浅田は大杉に世界へ飛び立つためのエスペラントというヘルメスの羽を与えることによって、大杉を救おうとしたのではあるまいか。

しかし周知のとおり大杉栄は「国家に対し有害」⁶¹な主張を持つという理由で、伊藤野枝・(甥) 橘宗一と共に1923（大正12）年9月16日に東京憲兵隊甘粕正彦大尉らによって虐殺される。

第四節 盲詩人エロシエンコ

1907（明治40）年11月16日に神田和強学堂で開かれた日本エスペラント協会第二回大会では高楠が司会をし、浅田は「我が新来の客」と題して次のような演説を行っている。

茲に我等が新来の客——エスペラントが参りました。我々は如何に是を取扱ふべきでありますか？外国語たるの故を以て此客を拒まねばならぬでせうか？否！我々は既に二十種の外国語を歓迎したのであるから、此上一つを歓迎せぬといふ訳はない。英語仏語独逸語其他種々の外国語を学ぶに忙殺されて居る時に、又他の新しい語を学ぶことは我々に取り余りに多すぎるとの理由を以て我々はエスペラントを恐れねばならぬでせうか？否！エスペラントは数週間を以て学び得らるゝ程容易なる語であります。我々は其文法が猶ほ不完全であるの故を以て此新しい語を軽んぜねばならぬでせうか？否！斯の如く完全なる文法を有するものはありませぬ。斯様な国際語は日本に於ては甚有用でないといふ理由で、我々は冷淡でなければならぬでせうか？否々！若し我々が世界の総ての国民と交通しやうと思ふならば、是は全く有用であります。⁶²

この浅田の演説からこの時期すでにエスペラント熱が冷却し、エスペラントの有用性について疑問が出ていたことをうかがわせる。エスペラント協会の大会もこの後は大正5年の第三回大会まで開かれていない。エスペラントは大杉ら社会主義者の逮捕によるイメージダウンなどにより急速に衰退した。浅田栄次も1906（明治39）年3月28日から同年9月22日までエスペラントで日記を書いていたが、語彙が少なく思ったようにはかけないとの理由で日記をつけるのをやめてしまった。

しかしその間にも浅田がエスペラントへの関心は持ち続けた証拠に、1909（明治41）年に修学旅行でウラジオストック商業学校の生徒リカルド・エルダー（Richard J. Elleder）が来日した際、外国語学校が植物園で歓迎会を催し浅田はエルダーとエスペラントで流暢に話したという記録が残っている⁶³。

エスペラントが再び注目され活発になるのは第一次世界大戦勃発前後の緊迫した世界情勢によるのであり、浅田が再びエスペラントで日記を書き始めるのは1914（大正3）年になってからである。

雑誌『日本エスペラント』はエスペラント熱の冷却や財政難などにより1912・3年は休刊となっていたが、1914（大正3）年1月に再刊されることになり、1月29日には銀座のカフェ・パウリスタで機関紙の再興を祝った。この例会では再び浅田が高楠と共に理事に選ばれた⁶⁴。

1914（大正3）年5月21日に学士会で、エスペランティストのイエーマンズ大佐と盲目の詩人エロシェンコ（Vasilii YeroShenko）の歓迎会が行われた。歓迎会は当初エスペランティストでアメリカの軍医大佐イエーマンズ（Dr. H.X.Yemans）がフィリピンに赴く途中で日本に立ち寄った際、日本のエスペランティストが歓迎会を開いたものであった。もう一人のエロシェンコは1914（大正3）年4月27日に当時日本エスペラント協会の代表をしていた中央气象台長中村精男博士をたよって、日本の盲学校へ留学するという名目で来日していた。中村はエロシェンコを黒板勝美の家へ連れて行き、黒板の下で書生をしながら法科大学に通っていた杉山隆治に世話をさせることにした。杉山もエスペランティストで東京外国語学校の英語科を卒業した浅田の教え子でもあった。杉山はイエーマンズの歓迎会にエロシェンコを連れて行き、旧師の浅田に紹介した。当日の状況をエスペランティストの高杉一郎は次のように語っている。

会食がおわると、さっきエロシェンコの手を引いてくれた浅田教授が立ち上がって、エスペラントで歓迎の挨拶を述べた。まずイェーマンズに対する挨拶をかなりながく述べてから、エロシェンコに及んで、こう言った。

ここにはまた、ロシアからやってこられたすぐれたエスペランティストがおられます。この方は、旅行に来られたのではなく、盲学校で勉強するために日本にこられたのです。不幸にしてこの方は肉体的な視力に恵まれておりませんが、しかしその精神的な視野は、花や絵は見る事が出来るが国際語を理解する事が出来ないようなひとびとよりも、はるかに大きく、そしてひろいのです。エロシェンコさんが、今晚この集まりにおいて下さって、私たちの国際語的な会合をたのしいものにして下さったことをうれしく思います。

それからさらにつづけて、浅田教授はつぎのようにむすんだ。

事実、私たちはロシアと戦争しました。しかし現在、日本とロシアは仲のいい友達になっています。黄色新聞や身勝手な政治家たちは、日本とアメリカ合衆国の間に戦争が起こるのではないかと神経質に言っています。しかし両国のもっともすぐれた頭脳たちは、そんな馬鹿げたことをこれまで一度も夢みたことはありませんでしたし、これからもないでしょう。

太平洋を越えていらっしゃったお友だちよ、ようこそ！海を渡っていらっしゃったお友だちよ、ようこそ！世界平和の言葉である国際語を話しながら、お互いに友情をあたためましょう。⁶⁵

浅田が紹介した「盲詩人」エロシェンコこそは、エスペラントの精神を最も良く理解し体現した人物であった。エロシェンコは1890年に南ロシアのクールスク県アブーフホカ村に生まれ、1911（大正元）年にモスクワでエスペラントを学びモスクワ・エスペラント会員となった。エロシェンコは1914（大正3）年4月に盲学校でマッサージを習うために来日し、その間にエスペランティストたちと交友を重ねた。その中には秋田雨雀・相馬黒光・大杉栄・神近市子などがいる。

エロシェンコは1916（大正5）年3月31日に日本エスペラント協会横浜支部でのエスペラント普及講演会で「世界における新しい精神」という講演を行った。この中でエロシェンコは、新聞記者や小説家が書く言葉だけの人類愛や国際平和が空虚な実生活の伴わないものである事を強く批判し、次のように述べている。

エスペラントは、ほかの言語と同様、平和にも憎しみにも役立てることができ、智慧を表現することも、おろかなことを言いあらわすこともできる言語です。……しかし、私たちエスペランティストが誇りにしているところのエスペラントの意義、あるいは精神というものは、もっとほかのところにあります。……エスペラント主義は、世界に生まれた新しい精神であって、これこそが、遠い古代以来、人類が理屈の上だけで考えてきた思想の実現を可能にするものです。エスペラント主義の精神なくしては、もろもろの民族が一つの家族のようになる事は出来ませんし、またそれなくしては、人類の友愛や国際融和などの思想も、尊敬すべき、あるいは尊敬すべからざる新聞紙上に書きちらされた退屈な言葉にすぎず、買収されやすい、あるいは買収困難な雑誌の上の児戯に類したおしゃべりをいわず、小説家や劇作家や詩人たちの正常でない頭から生まれる無意味なタワゴトにおわるでしょう。⁶⁶

第一次世界大戦中を日本で生活したエロシェンコは新聞の書きたてる<世界>平和といった言葉がいかに空虚なものか、またエスペラントという言葉そのものですら新しい精神」が伴わなければ、観念上だけの国際融和や人類の友愛に墮せず、人を実行へと動かすことはできない事を理解していた。エロシェンコは理想を盲信することなく、むしろその理想が当人たちにとって思いもかけぬ結果をもたらすことを先見することができた。エロシェンコは神近市子や大杉栄といったアナキストたちともエスペラントを通じた交友があり、彼らのアナキズムの理想に共鳴しつつも、それが彼らに禍をもたらすであろうことを予感していたのである。

大杉は堺利彦の妹で平民社時代に知り合った堀保子という妻がいたが、自宅でフランス語教授をしていたときに聴講していた神近市子と恋愛関係になり堀保子と離婚した。しかしその後大杉はダダイスト作家辻潤の妻であり、青鞥社に出入りしていた伊藤野枝とも恋愛関係になり三角関係となった。神近市子は津田英学塾出身で、平塚らいてふ等とともに「青鞥」社員となっていた。神近は弘前女学校の英語教師となっていたがそこを辞めさせられ、その後は『東京日々』の記者となっていた。エロシェンコと神近市子は、秋多雨雀の紹介によって知り合った。エロシェンコは神近ら「あたらしい女」たちの自由恋愛の主張に同情を覚えつつも、やがてはロシアの悲劇のヒロインと同じ結末をたどるであろうことを予感していた。

エロシェンコが1916（大正5）年4月に秋多雨雀、竹久夢二と水戸の女子師範学校で行ったエスペラント講演「最近のロシア文学に表れた女性問題」においてアンドレーフの戯曲「アンフィーサ」「エカチェリーナ・イワーノブナ」、ミハエル・アルツイバーシェフの「嫉妬」などの作品に登場する女性たちの異性関係が引き起こす悲劇に言及し、神近ら「あたらしい女」と呼ばれていた「青鞥」社の女性たちについて次のように述べている。

こんにち、女性にとっては、たくさんのあたらしい道がひらけています。そして、女性も男性とおなじように、さまざまな理想に身をささげることができます。ところが、あたらしい女たちが、理想に身をささげるという口実のもとに、実は男をさがしもとめているという事実にも私たちは気がつきません。この事実には、とくべつな注意をはらわなければなりません。……男にとって、性の放縦はあるいは娯楽であり、あるいは生理的の必要であり、あるいは興味のある感覚であるかもしれないけれども、けっしてそこに人生の意義があるなどとは考えられていないのに反して、あたらしい女にとっては、性は人生そのものであるか、あるいは人生のもっとも重要な要素であるということです。⁶⁷

大杉との関係に悩んでいた神近は、1916（大正5）年11月8日に神奈川県葉山の「日陰茶屋」で大杉栄のどを短刀で刺し重傷を負わせた。エロシェンコは1916（大正5）年7月3日に東京を発ってタイへ向かったため事件当時には日本にいなかったが、後に獄中の神近に宛てて長い手紙を書いている。エロシェンコは1919年に再び来日し10月に神近市子が出獄する際に秋田雨雀と共に神近を迎えに行った。

エロシェンコは1921（大正10）年4月16日に神田錦町の日本キリスト教青年会館で共産主義の思想団体である暁民会の演説会で「禍の杯」という演説を行っている。そこでエロシェンコは次のように述べた。

ロシアの労働者と農奴とは、そのかぎりない圧制者から自分たちを救いだすために、幾たびか命がけで、にがい禍の盃をのみほしました。いまや世界は、こぞってその盃をまたあたらしくのみほそうとしています。それはにがいかもしれないが、これのみほさなければ人類は滅びるのです。あわれな人類、かわいそうな社会のために、こんどの盃が、のみほすべき最後の盃であらしめたい、と私は心から願うものでありま

す。⁶⁸

1917（大正6）年11月にロシア十月革命によってレーニン率いるボルシェビキがロシアで政権を握りソビエト政権が確立しつつあった頃、エロシェンコは既に日本を離れタイ・ミャンマーを経てインドに滞在していた。イギリスのインドにおける植民地支配の中心であったインド政府は革命の余波を恐れ、エロシェンコをボルシェビキとして国外退去処分にしていった。エロシェンコは1919（大正8）年の7月にインドから再び日本にやって来ていた。エロシェンコの「禍の盃」とは革命のことを暗示するものであった。しかしエロシェンコにとり革命は必ずしも喜ばしいものではなく、多大の犠牲をも伴う「禍の盃」であった。ロシアで富農であったエロシェンコの家族は、革命により財産のほとんどを奪われていた。エロシェンコは革命が不可避である事を認めつつも、同時にそれが多くの悲劇を生み出す事を知っていたのである。しかしエロシェンコは1921（大正10）年に「過激思想保持者」との理由で、日本からも国外追放を命じられる。

エロシェンコはその後中国に渡り魯迅や周作人らと交友をかさね、北京大学でエスペラントの講師となった⁶⁹。エロシェンコは北京では魯迅宅に滞在したが、当時の北京大学には学長の蔡元培や言語学者の錢玄同などのエスペランティストがいた。エロシェンコが1923年に上海で発表したエスペラント創作「世界平和の日」⁷⁰は、日本におけるエスペラント運動の矛盾を突いているとも言えるであろう。この作品では母親が将軍の凱旋を見ながら「世界平和」が達成された事を喜ぶよう子供に言う。しかし子供は父親と兄が戦争の犠牲者となったことを思い出して泣いている。父親の飼っていた馬や、兄の飼っていた犬も飼い主がいなくなったことを思って泣いている。母親は「主人がいなくてはもう生きることの出来ない」馬や犬を殺してしまおうという。子供は「ぼくだって兄さんがいなくては生きることはできないし、おとうさんのいない家で育てられたいとは思いません。ぼくの愛する人たちといっしょに、ぼくを死なせてください」と言う。母親はこの子供の率直な言葉に「世界平和の日」なるものの本当の性質を理解するのである。

日本の知識人たちが唱える表面的な「世界平和」なるものの本質も、この作品の母親のように背後にある悲劇から目をそらすために唱えられたものに過ぎなかった。エロシェンコは偽ることのない子供や犬や馬の泣き声を代弁したのである。エロシェンコはこのエスペラント語で書かれた創作を通じて真の世界平和へと人々の目が開かれることを願ったのである。

第五節 浅田栄次とエスペラント

浅田栄次は1914(大正3)年にエロシェンコの紹介講演をした数ヵ月後に急死するので、後のエロシェンコの活動を知ることはなかった。しかし後に日本政府により追放されることになる、この人物の最初の来日時に歓迎の辞を述べたのが浅田だったというのは興味深い。浅田がエスペラントに込めた思いについては、大杉栄のエスペラント語学校の第一期生であった千布利雄が浅田の死に際して次のように書いている。

エスペランチストといふものは、そのエスペランチズムの根本思想からして、ほんの通りすがりに一度会った人でも、直に「我が同士」といふ感じがする、縁もゆかりも無い外国人ですらも、それがエスペランチストであって、エスペラントで話をすれば、恰も他国で同郷人に出合った様な懐かしさを感じるのであります。況や故教授と私共十数人の同志は、我が国最初のエスペランチストとして、今から九年前に日本エスペラント協会を創立し、共に色々の障害を排して斯語の普及に努力してきたのであるから、日常の交際は浅くとも、お互いの心にはこの「緑の星」に憧憬する一種の共鳴が有ったに相違ない。つまり主義を共にし思想を同じくするといふ点に於て、かの娯楽の友や、職業の関係から出来た近付などに比べて、一層親密なる間柄であつたと云ふことが出来ませふ。⁷¹

浅田にとりエロシェンコとの出会いは、千布の言う「ほんの通りすがりに一度会った」に過ぎなかったかもしれないが、浅田は「新来の客」として、また互いの境遇や国籍を越えた「同志」としてエロシェンコを歓迎したのである。

ちなみに浅田栄次は1914(大正3)年11月10日に東京外国語学校の図書館で読書中に心臓発作で亡くなった。浅田が晩年に「国際語の必要」と題しておこなった英語演説には、浅田がエスペラントに託した希望が述べられている。

バベルの塔で起こった言語の混乱について聖書の創世記11章に描かれていますが、いまや世界には数百の言語と数千の方言があります。この話の真偽につきましては今は置いておくと致しましょう。

この言語の多様性のせいで、国家間また種族間の交渉を自由に行うことは不可能になっています。このことが、国家間の歴史に多く見られる誤解や猜疑、反目そして戦争

の、たとえ唯一のではないにしても、主たる原因となってきたことは疑いを得ません。そうですこれが多くの涙と悲しみと罪の原因となってきました。……

そこで、国際語（世界語ではなく）が必要となるのです。もし、世界中の全ての人が互いに意思を伝達する手段として国際語があったとするならば、我々の歴史の暗黒部分の多くのページはなしですまされたでありましょうし、国家間の交渉はもっと自由であったでしょうし、科学や芸術はもっと早く普及いたしましたでしょうし、お金は軍備拡張などよりもっと有効な仕方で用いられたでしょう。つまりいいかえれば世界平和が実現されていたでしょう。……

現在において国際語といえるものは存在しないのでしょうか？存在していません。現存する言語のうちで最も話されているものは英語であります。この英語ですら国際語たるには遠く及びません。また英語を国際語とすることには何の利点もないでしょう。なぜならその発音は難しく、文法はしばしば破格を起し、その語彙は複雑であるからです。

国際語となる可能性のある唯一の言語はエスペラントであります。⁷²

若いころ浅田はキリスト教こそがバベルの塔で混乱した世界を救うものだと考え、アメリカへ渡りキリスト教と聖書学を学んだ。しかしそれは浅田にとっては皮肉なことに宣教師との衝突を起こす原因となってしまった。こうして神学教育に失望した浅田は、やがて英語教育こそ日本の若者たちを世界に羽ばたかせる手段であると考え英語教育につとめてきた。しかし英語教育者として長年現場に立った経験を重ねるにしたがい、その限界をも感じずにはいられなかったであろう。英語もまた大英帝国や新興国家であるアメリカ合衆国の国家権力を帯びた言語であることは、第一次大戦前後の時期に帝国主義的膨張を続ける国家間の争いを見ても明らかであった。浅田はエスペラントに最後の希望を託したのである。エスペラントを通じて知り合った大杉栄・二葉亭四迷・高楠順次郎といったそれぞれの思想背景の人たちとの交友の中で、浅田の思想はキリスト教や英語教育の枠を越えた普遍的な世界平和の思いへと昇華されていったことであろう。

しかし同時に浅田には思想的脆弱さがあったことも否めず、このエスペラントの平和思想を一貫して保持し続けることは出来なかった。浅田は大杉のように敢然と帝国主義を批判することもなく、ナショナリズムをエスペラントで謳歌するという思想的矛盾さえ犯したのであった。しかし同時に浅田がエスペラントを通じて大杉や高楠など自己とは異なる

思想を抱く人々と協力し得るだけの思想的柔軟性を持っていたことは評価されるべきであろう。彼らはエスペラントの思想に含まれた幻想の中のコスモポリタニズムに、共通の地盤を見出していたのではなかろうか。

-
- 1 ザメンホフ「ザーメンホフ博士とエスペラント」大杉栄訳『日本エスペラント』第二巻第一号（1907年4月5日発行）。
 - 2 アンドリュー・ラージ『国際共通語の探求』水野義明訳、1995年、大村書店、141頁。
 - 3 長谷川二葉亭「世界語 例言」『二葉亭四迷全集第七巻』1991年、筑摩書房、676頁。
 - 4 磯部幸子「Feodor A. Postnikov 氏のことども」『エスペラント』第6年第2号（1938年2月1日発行）。
 - 5 伊井迂老人（伊東三郎）「二葉亭とエスペラント」『高くたかく遠くの方へ』1974年、土筆社、250頁。
 - 6 須々木要「F. A. Postnikov 氏訪問記」『エスペラント』第6年第9号（1938年7月1日発行）。
 - 7 長谷川辰之助「明治三十四、五年手帳」『二葉亭四迷全集第六巻』1965年、岩波書店、208頁。
 - 8 佐藤清郎『二葉亭四迷研究』1995年、有精堂、73頁。
 - 9 中村光夫「生涯と作品」『二葉亭四迷案内』1954年、岩波書店、23-24頁。
 - 10 長谷川辰之助「明治35年2月23日奥野小太郎宛書簡」『二葉亭四迷全集第七巻』1991年、筑摩書房、104頁。
 - 11 亥能春人『二葉亭四迷とその時代』1998年、宝文館出版、329頁。
 - 12 磯部幸子「Feodor A. Postnikov 氏のことども」『エスペラント』第6年第2号（1938年2月1日発行）。
 - 13 長谷川辰之助「明治35年8月27日坪内雄蔵宛書簡」『二葉亭四迷全集第七巻』1991年、筑摩書房、113頁。
 - 14 中村光夫『二葉亭四迷伝』1987年、日本図書センター、257頁。
 - 15 長谷川二葉亭『世界語』1906年、彩雲閣。関西エスペラント連盟所属の峰芳隆氏の御教示によれば、初版本には数種類あり奥付に日付の無いもの、7月15日の日付のもの、7月21日の日付のものがあるが、第二版以降には初版発行日として7月21日が記されている。

-
- 16 長谷川辰之助「明治 39 年前半ポーストニコフ宛書簡草稿」『二葉亭四迷全集第七巻』1991 年、筑摩書房、303 頁。
- 17 長谷川辰之助「明治 39 年 7 月 21 日西本波太宛書簡」『二葉亭四迷全集第七巻』1991 年、筑摩書房、232 頁。
- 18 ドクトル、ザメンゴフ著、長谷川二葉亭註釈『世界語読本』1906 年、彩雲閣。
- 19 長谷川辰之助「二葉亭四迷手帳三十（住所録 I）」『二葉亭四迷全集第六巻』1989 年、筑摩書房、587 頁。
- 20 長谷川辰之助「明治 39 年 8 月 7 日内田貢宛書簡」『二葉亭四迷全集第七巻』1991 年、筑摩書房、235 頁。
- 21 長谷川辰之助「明治 39 年 10 月 31 日内田貢宛書簡」『二葉亭四迷全集第七巻』1991 年、筑摩書房、244 頁。
- 22 藤間常太郎「エスペランチストとしての二葉亭四迷」『近代日本における国際語思想の展開』1978 年、日本エスペラント図書刊行会、50 頁。
- 23 鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』1957 年、武蔵野女子学院、14 頁。
- 24 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916 年、271 頁。
- 25 黒板勝美「日本エスペラント協会小史」『日本エスペラント』第 2 巻第 5 号（1907 年 8 月 5 日発行）。
- 26 M・ボウルトン『エスペラントの創始者ザメンゴフ』水野義明訳、新泉社、1993 年、85 頁。
- 27 津野行彦「エスペランチスト浅田栄次」『総研レビュー』第 8 号、1995 年、徳山大学、54 頁。
- 28 高楠順次郎「現代文化と国際語」『日本エスペラント』第 12 年第 6 号（1917 年 6 月 15 日発行）。
- 29 有楽社とは社主中村弥二郎で雑誌『東京パック』など出版業や洋書の輸入販売を行っていた。
- 30 「日本エスペラント協会史（一）」『日本エスペラント』第 1 巻第 1 号（1906 年 8 月 5 日発行）。
- 31 大杉栄「自叙伝」『大杉栄全集第三巻』1963 年、世界文庫、198 頁。
- 32 黒板勝美「日本エスペラント協会小史」『日本エスペラント』第 2 巻第 5 号（1907 年 8

月 5 日発行)。

33 岡一太『岡山のエスペラント』1983年、日本文教出版、9頁。

34 初芝武美『日本エスペラント運動史』日本エスペラント学会、1998年、20頁で初芝氏は黒板が“LaVojo”浅田が“Bone kaj Malbone”を朗読したと書いているが誤りである。浅田栄次の日記によれば事実はその逆である。Eiji Asada “Diary IV” (浅田栄次エスペラント日記) 1906年7月12日の記載参照。周南市立中央図書館蔵。

35 「日本エスペラント協会史(一)」『日本エスペラント』第1巻第1号(1906年8月5日発行)。

36 大杉栄「自叙伝」『大杉栄全集第三巻』1963年、世界文庫、198頁。

37 町田梓楼「過ぎし20年」『仏友会雑誌』第七号(1925年7月14日発行)、東京外国語学校仏友会。『東京外国語大学史 資料編一』2001年、東京外国語大学、828—831頁。

38 大杉栄「獄中記」『大杉栄全集第三巻』1963年、世界文庫、333頁。

39 大沢正道『大杉栄研究』1971年、法政大学出版局、35頁。

40 酒井勝軍『神州天子国』1927年、万里閣書房。

41 大島義夫・宮本正男『反体制エスペラント運動史』1987年、三省堂、17頁にこのときに別の場所で撮影されたもう一枚の写真が掲載されている。

42 浅田栄次「12月16日、エスペラント語学校第一回終了日の挨拶」山口県周南市立中央図書館蔵、津山行彦氏の訳による。

43 黒板勝美「日本エスペラント協会小史」『日本エスペラント』第2巻第5号(1907年8月5日発行)。

44 大島義夫・宮本正男『反体制エスペラント運動史』1987年、三省堂、21頁。

45 浅田栄次「何故にエスペラントを学ばざるべからざる乎」『日本エスペラント』第1巻第4号、1906年11月5日発行。

46 大島義夫・宮本正男『反体制エスペラント運動史』1987年、三省堂、22頁。大沢寿明「アナキストの桃太郎」『エスペラントの世界』1983年10月号も参照。

47 小坂狷二の談。宮本正男『大杉栄とエスペラント運動』1988年、黒色戦線社、8頁。

48 千布利雄「エスペラントと社会主義」『日本エスペラント』第3巻第8号(1908年8月5日発行)。

49 大杉栄「智識的手淫」『近代思想』第2巻第8号(1914年5月1日発行)。

-
- 50 大沢正道『大杉栄研究』1971年、法政大学出版局、133-136頁。
- 51 荒畑寒村は『自伝』の中でこのエスペラント文について「大杉は『平民新聞』のエスペラント欄に当夜の記事を書いて、カマラード片山（同志片山）とせず、シニョーロ片山（片山氏）とした。私が「それは少し酷いじゃないか」と抗議すると、彼は「なあにこれで沢山だ」とすましていた」と回想している。荒畑寒村「寒村自伝」『荒畑寒村著作集九』平凡社、1977年、344頁。
- 52 大杉栄「平民新聞 第一号 エスペラント欄（草稿）」山口県周南市立中央図書館蔵。
- 53 Eiji Asada, *Taglibro*. (浅田栄次エスペラント日記) 1914年11月7日。山口県周南市立中央図書館蔵。
- 54 (月刊)『平民新聞』第1号、大正3年10月15日号。
- 55 宮本正男『大杉栄とエスペラント運動』1988年、黒色戦線社、29-30頁。
- 56 『光』第1巻第28号（1906年11月25日発行）。
- 57 (日刊)『平民新聞』第63号（1907年3月31日発行）。
- 58 景梅九『留日回顧——中国アナキストの半生——』大高巖・波多野太郎訳、平凡社、1966年、116頁。
- 59 「本校の徽章に就いて」『東京外国語大学史 資料編一』2001年、東京外国語大学、783頁。
- 60 「記念講堂大時計について」『東京外国語大学史 資料編三』2002年、東京外国語大学、348頁。
- 61 「甘粕事件の判決」『法律新聞』第2195号（1923年12月18日発行）。
- 62 浅田栄次「我が新来の客」『日本エスペラント』第2巻第9号（1907年12月5日発行）。
- 63 小坂狷二『日本エスペラント運動史料』1956年、日本エスペラント運動50周年記念行事委員会、17頁。
- 64 初芝武美『日本エスペラント運動史』1998年、日本エスペラント学会、33頁。
- 65 高杉一郎『夜明け前の歌——盲目詩人エロシェンコの生涯——』1982年、岩波書店、85-86頁。
- 66 エロシェンコ「世界における新しい精神」『エロシェンコ全集』第1巻、みすず書房、1959年、498頁。
- 67 エロシェンコ「最近のロシア文学にあらわれた女性問題」『エロシェンコ全集』第1巻、

みすず書房、1959年、507頁。

68 高杉一郎『夜明け前の歌——盲目詩人エロシエンコの生涯——』1982年、岩波書店、85—86頁。

69 藤井省三『エロシエンコの都市物語—1920年代東京・上海・北京』1989年、みすず書房、16頁。

70 エロシエンコ「世界平和の日」『エロシエンコ全集』第2巻、みすず書房、1959年、30—34頁。

71 浅田栄次『浅田栄次追懐録』浅田みか子編、私家版、1916年、629頁。

72 Eiji Asada, *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, 1916, Tokyo, 193pp.

結論

浅田のキリスト教理解が変容していった原因はいったい何であったのか。浅田の躓きの原因として明治という時代が日本にとって近代国家として確立して行く過程であったということが考慮されねばならない。明治維新によって武士階級はそれまで享受していた地位と生活手段を失ったが、浅田をはじめとする武士として育てられた青年たちは新たな道を模索しなければならなかった。明治政府は「文明開化」をスローガンに西洋の学問を吸収しようとして外国人教師を雇い入れ、急速に近代学校教育制度を整備した。浅田がキリスト教に触れ留学した明治の前半期は、西洋列強によって押し付けられた不平等条約の改正のため西洋を模倣しようとした欧化主義の時代であった。浅田と同じく長州藩の出身で海外に留学して知識を身につけた伊藤博文や井上馨等が明治の新政府で発言力を持ち欧化主義の中心となっていた。青年たちの多くが英語を学ぶために宣教者たちの経営するミッション・スクールに通い、キリスト教に接近した。さらに海外留学は帰国後に高い地位を得るための機会を提供するものであった。

欧化主義の一方でその反発としてナショナリズムが形成されたが、それは西洋列強によるアジアでの植民地主義への反発と、日本人独自のアイデンティティを模索する試みでもあった。平井金三のキリスト教批判とアメリカでの仏教伝道はこうしたナショナリズムによって動機付けられていた。明治政府は幕府時代の藩制度を解体し中央集権的な近代国家を確立するため天皇の権威を利用し、国家への帰属意識を育成するため教育の基礎として『教育勅語』が導入した。天皇を中心とした国家体制へ忠誠を誓うことに日本の独自性を見出そうとする試みは、やがてあらゆる宗教の上に天皇を高め体制そのものが宗教に取って代わろうとするまでに肥大化していった。その過程でキリスト教を激しく批判したのが井上哲次郎であったが、この動きに当初抵抗を示した植村正久をはじめとするキリスト教会も徐々にその力を失いやがて国家体制のもとに組み込まれてゆくことになる。日清・日露戦争を経て条約改正が達成され列強の仲間入りを果たした日本ではこの動きはさらに加速された。明治時代の日本のキリスト教は国家と宗教の関係について深く思索することのないまま、国家の下位構造へと宗教を取り込む動きへと巻き込まれてしまったのである。

明治のキリスト教の受容と変容において考慮せねばならないもう一つの要素として、世俗化をあげることができよう。明治時代の日本におけるキリスト教受容にあたって特殊な状況とは、キリスト教伝播と同時にこの世俗化あるいは合理化の波が押し寄せてきたこと

であった。浅田やユニテリアン神学が抱えた矛盾はこの世俗化の進展にいくつかの原因が帰せられるであろう。明治のキリスト教は海外からの思想の輸入という側面が強く海外での思想の潮流に敏感にならざるを得なかったが、ことに海外に留学してキリスト教を学んだ者はその新しい思想の潮流にさらされたのであった。

世俗化とはピーター・バーガーの定義に従えば「社会と文化の諸領域が宗教の制度や象徴の支配から離脱するプロセスである」¹。ピーター・バーガーは世俗化を「超自然の崩壊」の過程であるとして、信仰の基盤となる神聖な世界を構築していた「超自然」と思われてきた事柄の理性による反省が「超自然」への懐疑を生じさせ、やがて世界観そのものを合理的な精神によって解釈しなおすことによって引き起こされると説明する。ピーター・バーガーによれば、その「超自然の崩壊」の様相は次のようなプロセスで進行する²。

プロテスタンティズムはカトリック的世界の持っていた儀礼や聖人や奇跡への信仰に表現されていた「超自然」と繋がるための回路および法王を頂点とする教会制度の権威を破壊し、それらを神の言葉とみなされた聖書への信仰へと狭隘化した。こうしてプロテスタンティズムには神秘・奇跡・呪術をできうるかぎり排除しようとする力が働いたが、この過程をウェーバーは「脱呪術化」と呼ぶ。さらに聖書への科学的また歴史的分析を加える批評学によって聖書の「超自然」性が剥ぎ取られると、プロテスタンティズムの形成していた「聖なる世界」全体が崩壊の危機にさらされることになった。聖書の批評的研究によって宗教的伝承の神聖さに懐疑が向けられ、聖なる伝承の歴史主義的相対化が起った。

伝統の崩壊と共に宗教的な多元主義が容認されるようになる。多元主義とは「種類の異なった宗教集団が国家によって許容され、おたがいに自由競争の関係で結ばれている」³状態である。こうした状況下ではある一つの宗教的伝統だけが不変の真理を独占する権威を主張することへの懐疑を生み出し、他の宗教的伝統を排除することが難しくなる。その結果あらゆる宗教的伝統を許容し、それらの共通性を見出そうとする運動が起ってくる。さらに教団内部においても超自然的要素が取り除かれた形で運動や精神治療的問題解決法を提供するようになる。これらの二つの動きが教派横断的なまたは教会合同的な運動を生じるのである。さらに個人の意識においても宗教的多元性が内面化されると、宗教は「聖なる世界」であることをやめ個人の好みや私的な信条へと解体していくのである。

宗教が内面化されて私的な領域へ移されると伝統的な宗教信条が近代の世界観に順応した形で解釈しなおされ、宗教的伝統が社会全体を覆うシンボル体系に代わって、宗教的意味を変容させた形で社会的統合のための別の体系が構築されることになる。さらに教育の

宗教権威からの解放によって教育分野での世俗化が進行する。国家と宗教の関係が政教分離によって引き離されると、社会主義または近代ナショナリズムが世俗化の媒介者として宗教に代わって社会問題の解決の方法として現れる。明治期における日本の特異な点は、近代的国家の成立が天皇制という古代的擬制を復古させるという形で進行したことであった。その過程においてあらゆる宗教的権威が剥奪され相対化される一方で、それらの権威が天皇の下に集中させられた。さらに宗教を教育から排除する一方で、それに代わる道徳的な中心として『教育勅語』が導入された。

たしかに世俗化論には現在いくつかの批判が提起されている⁴。世俗化論の帰結として多くの論者が予想していた宗教の衰退が実際にはヨーロッパ以外では観察されないことや、世俗化によって宗教が私事化するといった仮定にも反証が挙げられ疑いの目を持って見られている。今やこうした懐疑の目にさらされている古典的な世俗化論ではあるが、やはりなお浅田たちの基督教の受容と変容の姿を分析する上では有効な議論であると思われる。

では世俗化論に関する言説のどこが誤っていたのであろうか。それは世俗化論が社会全体に当てはまるとする前提、すなわち進化論的に一様に世俗化の過程が進むと一般化して考えたことに原因がある。実際には世俗化はごく限られた条件の中でのみ発生するプロセスであった。すなわち、世俗化論がもっとも適合するのはプロテスタント神学に触れた知識人であったということができよう。そうであればこそ、近代プロテスタント神学に触れた知識人の多くが世俗化論に自らの信仰の変容を説明する格好の代弁者を見出したのである。しかし、世俗化論をすべての地域や人々に適合する普遍的な現象として一般化しようとする努力は見事に裏切られることになった。世俗化論の批判者たちはカトリックのある地域では当てはまらないとか、ある民衆宗教運動は世俗化論では説明できないとの批判を挙げ世俗化論全体を懐疑の目で見ると至った。しかし間違っていたのは世俗化論そのものではなく、その議論がうまく適合する条件を考慮しなかったことにある。

もともと世俗化（secularization）という言葉は、修道院に入って聖なる秩序に服していた修道士が還俗して俗なる世界に再び戻ることを表す言葉であった。この世俗化の本来の意味を考慮すれば、世俗化のプロセスが開始する前に「聖なる世界」が一度構成されていなければならないことを意味することが理解されよう。浅田や村井が教会や神学教育から離脱し、信仰の変容を体験しつつ英語教育や社会主義といった非宗教的運動へと移っていった過程はまさにこの本来の意味での世俗化という言葉の意味にも重なるところがある。

大杉栄も海老名弾正から洗礼を受けたものの、日露戦争でのキリスト教会の戦争協力に躓き、アナキズムやエスペラント運動へと解決策を求めていった。しかし、そもそも彼らが青年時代にプロテスタント神学に触れ自己の中にいったん「聖なる世界」を構成していなければ、世俗化のプロセスは開始する条件をさえ欠いていたのである。それゆえ一度も「聖なる世界」を自己のうちに確立することのなかった福沢諭吉などはもともとから俗人なのであって、世俗化した人間と呼ぶことはできない。浅田や村井のように一度「聖なる世界」を構築した後にその解体を体験して俗なる世界に戻った者と、福沢諭吉のような最初からの俗人とはその精神構造は相当に隔たりがあるのである。

さらにプロテスタンティズムは「聖なる世界」を儀式や制度によって維持するのではなく個人の内面に確立しようとした。ウェーバーはプロテスタンティズムによって修道院の中から個人の精神の中へと「聖なる世界」の構築される場が移されることにより、「世俗内的禁欲」と呼ばれる倫理的エートスが発生することに注目したが、それは世俗化論の適合する条件をも示している。それゆえ世俗化論に最も適合的なのは近代プロテスタンティズムであって、カトリックや仏教や他の宗教で世俗化論がうまく適合しないと批判することは的外れな批判である。

世俗化は社会現象として現れる前にまず個人の精神の中で思想の変容として発生した。この世俗化の過程は主に近代プロテスタント神学を学んだ知識人に顕著に現れた。なぜなら近代プロテスタント神学において「聖なる世界」を構成する教義や儀礼への懐疑、それに伴う聖書学における聖書の持っていた聖なる権威の剥奪として世俗化の過程が進行したからである。ウェーバーはこうしたプロテスタンティズムの過程を「脱呪術化」と呼んだが、浅田もまたウェーバーと同時代の近代プロテスタント神学による世俗化の過程を自己の思想の変化として経験した一人であった。アメリカにおいてこうした近代プロテスタント神学の成果を積極的に受け入れていったのは、ユニテリアンや一部の聖書学者たちであった。

プロテスタンティズムは超自然的力を聖書や聖霊といったキリスト教の枠組みに狭隘化させることによって、それ以外の世界からの「脱呪術化」をなしとげた。ユニテリアニズムはプロテスタンティズムが推し進めた合理化を極限まで遂行し、ついにキリスト教信仰そのものを解体させるまでに至った。そのキリスト教信仰解体の過程でユニテリアンはキリスト教の特殊性を否定したが、宗教の共通分母を探求することによって信仰の意味を取り戻そうとした。こうしたユニテリアンの思想運動は宗教の多元主義を許容し、さらに比

較宗教学を生む下地となった。しかしユニテリアンにより極限まで遂行された合理化により行き場を失った宗教の奥に潜む非合理性や超自然への畏敬は完全に消え去ったわけではなく、再び世界を呪術化する方向へと噴出したのであった。こうして平井や村井はユニテリアン時代の合理化による迷信の否定から、再び非合理的な心靈主義や個人のカリスマによって指導された座禅修養運動へと「再呪術化」の道を辿るのである。

世俗化のプロセスが進行するためには、絶えざる合理化により「聖なる世界」を構成している象徴や神話や権威を解釈しなおし脱構築する知的作業が必要である。しかし、こうした知的作業に耐えうることのできるのは知識人のみであり、これらの知識人ですら世界観の変容と崩壊の危機に面し精神的不安定や既存の教会との衝突を経験せねばならなかった。しかし多くの民衆にとってはそうした合理化を果たすだけの知的訓練を受ける機会を持たず、さらに「聖なる世界」の脱構築を果たし世界観を組み替えていく知的作業に耐えることができない。それゆえ宗教の衰退や私事化といった世俗化の現象は一部の知識人にはうまく適合するが、確かな世界観とそこでの公共活動を宗教に求める多くの非知識人にとっては当てはまらないのである。こうして世俗化が引き起こした信仰の変容は、既存の教会が構成していた世界観を危険にするものとして激しい抵抗を引き起こした。既存の教会に属する多くの人々は「聖なる世界」の解体を望んではいなかった。浅田や村井は自己の内側で進行する世俗化と、「聖なる世界」を維持し続けようとする教会の間で矛盾を抱え衝突を引き起こすことになったのである。

上述のように明治日本が近代国家として成立する過程という時代背景と、世俗化という宗教思想面での変動、この二つの要素が明治キリスト教の受容と変容を説明する有効な仮説である。もっとも、これら二つの要素だけでこの論文で考察した浅田とその周辺の人間たちのつまずきと挫折の原因を説明し尽くしたわけではない。しかし共通したバックグラウンドをある程度理解する助けとなろう。もちろん、キリスト教理解の受容と変容の原因は彼らの個人的性質や宗教理解の程度にも帰せられうる。そうした点については個人のライフ・ストーリーを丹念に追いかけて、彼らの思想の営みを追体験して動機を理解するほかない。この論文はそうした彼らの内面を探るささやかな試みであった。

¹ Peter Berger, *The Sacred canopy*. Doubleday, 1969, p.107. 菌田稔訳『聖なる天蓋』1979年、165頁。

² 金子晴勇『近代人の宿命とキリスト教』聖学院大学出版会、2001年、103-106頁。

³ Peter Berger, *The Sacred canopy*. Doubleday,1969, p.135. 菌田稔訳『聖なる天蓋』1979年、208頁。

⁴ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press,1994.ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版、1997年。

1893(明治26)年

資料

浅田栄次の説教一覧

| 日付 | 場所 | 演題 | 備考 |
|------------------|----------|---------------|---|
| 7月30日 | 材木町教会 | コリント3章17節 | |
| 8月4日 | 青山教会 | ガラテア6章14節 | |
| 8月13日 | 神田美以教会 | ヨナ書 | |
| 8月20日 | 芝教会 | エゼキエル37章1-14節 | |
| 8月30日 | 柳川 | 聖書はいかなる書か | 1)聖書は科学の書にあらず 2)聖書は歴史の書にあらず 3)聖書は宗教の書なり |
| 9月4日 | 徳山 | キリストの力 | 1)筋力、金力、知力、雄弁にあらず 2)心を動かし、新しくし、活気づける力 |
| 9月5日 午後2時 | 徳山 | 婦人への薦め | 1)少女へ 2)妻へ 3)母親へ |
| 9月5日 午後8時 | 徳山 | 貴紳への薦め | 1)余の改宗史 2)資本家、官吏、教育家への薦め |
| 9月6日 午後8時 | 徳山 | 青年諸君への薦め | 1)神の存在 2)諸宗教の類似点 3)キリスト教の優位性 |
| 9月10日 午後7時30 | 名古屋美以教会 | エゼキエル37章1-14節 | |
| 9月23日 午後7時 | 神田美以教会 | 政事家イザヤ | |
| 9月24日 午後1時30 | ガウチャーホール | 「賢き心」 | 箴言8章6節 |
| 10月7日 午後2時 | 銀座会館 | 「慈善事業の性格と方法」 | 東京美以婦人会へ |
| 10月14日 午後7時 | 神田美以教会 | 「余の信ずる神」 | |
| 10月16日 午後6時30 | 青山文学会 | 「演説の三要件」 | |
| 10月20日 午後6時30 | 青山聖書研究会 | 「ヘブライ詩」 | |
| 10月22日 午後7時 | 数寄屋橋教会 | 「聖書と科学」 | |
| 10月31日 午後7時 | ガウチャーホール | 「聖書」 | 就任演説 |
| 11月12日 午前10時 | 神田美以教会 | 「聖霊の宮殿」 | コリント第一6章19節 |
| 11月12日 午後1時 | 厚生館 | 「詩篇の研究法」 | 聖書の友十年記念 |
| 11月19日 午後6時30 | 牛込教会 | 「聖書の三良友」 | Y・M・C・Aにて |
| 11月23日 午後1時 | 三一会館 | 「神の命召を確めよ」 | 東京神学同盟会 |
| 11月24日 午後6時30 | ガウチャーホール | 「ヨナ書」 | 青山Y・M・C・Aと青山聖書研究会 |
| 11月25日 午後6時30 | 神田美以教会 | 「祈りの力」 | |
| 11月26日 午後7時 | 日本基督教講義 | 「高等批評の真面目」 | |
| 12月3日 午後4時 | 青山女学校教会 | 「キリストの霊」 | ローマ8章9節 |
| 12月9日 午後6時30 | 神田美以教会 | 「キリストの霊」 | ローマ8章10節 |
| 12月21日 午後2時 | 山王公園清風亭 | 「アポカリプス」 | 青山聖書研究会 |
| 12月23日 午後6時30 | 青山教会 | クリスマスの話 | |
| 12月25日 午後6時30 | 神田美以教会 | クリスマスの話 | |

1894(明治27)年

資料 浅田栄次の説教一覧

| 日付 | 場所 | 演題 | 備考 |
|------------------|---------------|-----------------|---|
| 1月4日 午後6時30 | 仙台美以教会 | 「駁耶論者の厚意」 | |
| 1月5日 午後6時30 | 仙台美以教会 | 「聖書」 | |
| 1月14日 午前10時 | 銀座美以教会 | 「詩篇110編」 | |
| 1月19日 午後6時30 | 青山 | 「七十人訳」 | 聖書研究会 |
| 1月21日 午後2時30 | 青山日曜学校 | 「カインとアベル」 | |
| 2月4日 午後7時 | 青山 | 「基督前の信仰と基督後の信仰」 | |
| 5月20日 午前9時30 | 本郷組合教会 | 「賢き心」 | |
| 5月27日 午後7時 | ガウチャーホール | 「老聃と耶蘇」 | |
| 6月3日 午後10時 | 神田美以教会 | 「徳の勇氣」 | |
| 6月8日 午後3時 | 二条公別邸 | 四卒業生への薦め | Y・M・C・A農業学校 |
| 6月8日 午後7時 | 東京英和女学校 | 「文学としての旧約」 | 文学会 |
| 6月9日 12時 | 芝薔薇園 | | 山口県基督教徒親睦会 |
| 6月10日 午前9時 | 青山教会 | 「未来の教会」 | 1)こどもの日の起源と歴史 2)国内外の貧しい学生達 3)何如に彼らを援助するか 4)彼らは未来の教会員なり |
| 6月24日 午後5時 | 女子学院 | 「貞潔な婦人」 | Y・W・C・A |
| 7月1日 午前9時30 | 神田美以教会 | 「兄弟の野心」 | マタイ20章20節 |
| 7月8日 午後7時30 | 青山 | 「聖霊の力」 | 商議会にて |
| 7月14日 午前8時 | 箱根夏期学校 | 「聖書」 | |
| 8月19日 午前10時 | 長崎教会 (長老派) | 「ヨナ書」 | |
| 9月16日 午前9時30 | 神田美以教会 | 「獣の印」 | 黙示録19章20節 |
| 9月23日 午前9時30 | 青山教会 | 「信仰の障碍」 | |
| 10月20日 午後2時 | 番町教会 | 「エゼキエルと祭司法典」 | |
| 11月18日 午後6時30 | 番町教会 | 「文学としての旧約」 | 東京神学同盟会 |
| 11月 午後7時 | 横浜海岸教会 | 「教会の心」 | |
| 12月25日 午後7時 | 築地美以教会 | 日曜学校の子供へ | |

1895(明治28)年

資料 浅田栄次の説教一覧

| 日付 | 場所 | 演題 | 備考 |
|-----------------|----------------|----------------------|-------------|
| 2月10日 午前10時 | 本郷教会 | 「信仰の障碍」 | |
| 2月24日 午後7時 | 四谷教会 | 「徳の薦め」 | |
| 3月1日 午後4時 | 横浜バプテスト 神学校 | 「旧約聖典の起源と発展」 | |
| 3月1日 午後8時 | 横浜バプテスト 神学校 | 「文学としての旧約」 | |
| 3月10日 午後7時 | 三田美以教会 | 「信仰の障害」 | |
| 3月23日 午後1時 | 徳山大谷家 | 「旧約の研究法」 | |
| 4月25日 午後8時 | 白河美以教会 | 「偉大なる勝利」 | |
| 4月27日 午後2時 | Y・M・C・A | 「大洪水」 | 神学会にて |
| 5月11日 午後7時 | 神田美以教会 | 「大洪水」 | エプワース・リーグにて |
| 6月8日 午後7時 | 青山教会 | 「教育の効用」 | 子供の日 |
| 6月9日 午前9時 | 神田美以教会 | 「教育の効用」 | 子供の日 |
| 6月27日 午前10時 | 聖經女学校 | 「バイブル・ウーマンの 資質」 | 卒業式にて |
| 7月5日 午前8時 | 京都夏期学校 | 「新約における旧約の 引用」第1部 | |
| 7月5日 午後7時 | 京都夏期学校 | 「新約における旧約の 引用」第2部 | |
| 7月10日 午後7時 | 名古屋美以教会 | 「イエスを誰だと考えるか」 | |
| ? | 本郷中央会堂 | 「イエスの神学」 | |
| 9月21日 午後7時 | 神田美以教会 | 「日本の学生とアメリカ の学生」 | Y・M・C・A |
| 9月28日 午後7時 | 神田美以教会 | 「救世軍」 | Y・M・C・A |
| 9月29日 午前1時30 | 青山学院 | 「救世軍」 | |
| 10月5日 午後7時 | 神田美以教会 | 「老聃と耶蘇」 | |
| 10月12日 午後7時 | 神田美以教会 | 「学生の宗教」 | |
| 10月19日 午後7時 | 神田美以教会 | 「楔形文字」 | |
| 10月26日 午後7時 | 神田美以教会 | 「唯一神教の起源」 | |

参 考 文 献

※参考文献は第一次文献と第二次文献とに区別した。第一次文献は直接に原典あるいはそれに準ずる全集などから引用したもの、第二次文献はそれ以外の文献である。各文献は邦文文献と欧文文献とに区別し、それぞれ著編者の五十音順、アルファベット順で配列した。

【第一次文献】

<邦文文献>

- 秋山繁雄（編）『井深梶之助宛書簡集』新教出版社、1997年。
- 浅田栄次「聖書を学ぶ人に告ぐ」『護教』第23号（1891年12月発行）。
- 「高等批評とは何ぞや」『六合雑誌』第162号（1894年6月15日発行）。
- 『英和和英諺語辞典』文会堂書店、1914年。
- 「聖書の三良友」『浅田栄次追懐録』浅田みか子（編）、私家版、1916年。
- 「何故にエスペラントを学ばざるべからざる乎」『日本エスペラント』第1巻第4号（1906年11月5日発行）。
- 「我が新来の客」『日本エスペラント』第2巻第9号（1907年12月5日発行）。
- 『浅田栄次宗教著述（遺稿）』（私家版）、1991年。
- 『旧約聖書ゼカリヤ書の原典比較研究』（復刻版）奥泉栄三郎（監修）、文生書院、2001年。
- 「学生の宗教」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 「駁耶論者ノ厚意」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 「賢き婦は其夫の冠冕なり」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 「信仰ノ障碍」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 「告別説教」説教原稿、山口県周南市立中央図書館蔵。
- 浅田みか子（編）『浅田栄次追懐録』（私家版）、1916年。
- 荒畑寒村『平民社時代』中央公論社、1973年。
- 『荒畑寒村著作集九』平凡社、1977年。
- 池袋清風『池袋清風日記』（上）（下）同志社社史資料室、1985年。
- 石坂亀治『石坂亀治師遺稿』別所梅之助（監修）、（私家版）、1929年。
- 石関敬三・紅野敏郎（共編）『大西祝・幾子書簡集』教文館、1993年。
- 磯部幸子「Feodor A. Postnikov 氏のことども」『エスペラント』第6年第2号（1938年2月1日発行）。
- 伊藤野枝「傲慢狭量にして不徹底なる日本婦人の公共事業に就て」『青鞥』第5巻第11号（1915年12月1日発行）。
- 井上哲次郎「耶蘇弁惑序」『東洋学芸雑誌』第18号（1883年3月25日発行）。

- 『教育ト宗教ノ衝突』敬業社、1893年。
- 「宗教の将来に関する意見」『哲学雑誌』第14巻、第154号（1899年12月10日発行）。
- 「倫理と宗教の異同いかん」『哲学雑誌』第18巻197号（1903年7月10日発行）。
- 『哲学と宗教』弘道館、1915年。
- 『井上哲次郎集』全九巻、クレス出版、2003年。
- イビー他（述）『第一東京演説』堀江景宣（訳）、英国聖書会社、1884年。
- 巖本善治「女学の解」『女学雑誌』第111号（1888年5月26日発行）。
- 植村正久「耶蘇弁惑序ヲ読ム」『六合雑誌』第32号（1883年3月20日発行）。
- 「耶蘇弁惑序ヲ読ミ併ハセテ學術ト宗教トノ關係ヲ論ズ」『六合雑誌』第34号（1883年5月30日発行）。
- 「倫理新説慢評上」『六合雑誌』第39号（1883年11月30日発行）。
- 「十月三十日の勅語、倫理教育」『日本評論』第17号（1890年11月8日発行）。
- 「不敬罪と基督教」『福音週報』第50号（1891年2月20日発行）。
- 「敢て世の識者に告白す」『福音週報』第51号（1891年2月27日発行）。
- 「井上哲次郎氏」『福音新報』第106号（1893年3月24日発行）。
- 「今日の宗教論及び徳育論」『日本評論』第49号（1893年3月4日発行）。
- 「キリスト教と皇室」『六合雑誌』第53号（1885年4月30日発行）。
- 「宗教的分子を学校より駆逐せよ」『福音新報』第254号（1900年5月9日発行）。
- 「一千九百十二年を送る」『福音新報』第913号（1912年12月26日発行）。
- 『植村全集』全八巻、植村全集刊行会、1932年—1934年。
- 『植村正久著作集』全七巻、新教出版社、1966年—1967年。
- 内村鑑三『内村鑑三全集』全四十巻、岩波書店、1981年—1984年。
- 梅本順子（訳編）『田村直臣日本の花嫁・米国の婦人資料集』大空社、2003年。
- エロシエンコ『エロシエンコ全集』全三巻、みすず書房、1959年。
- 大杉栄「智識的手淫」『近代思想』第2巻第8号（1914年5月1日発行）。
- 「平民新聞 第一号 エスペラント欄（草稿）」山口県周南市立中央図書館蔵。
- 『大杉栄全集』全九巻、大杉栄全集刊行会、1925年—1926年。
- 大西祝「当今の衝突論」『教育時論』第295号（1893年6月25日発行）。
- 「宗教と教育」『六合雑誌』第165号（1894年9月15日発行）。
- 小沢三郎（編）「明治二十七年七月日本基督教会第九回大会記録 日本プロテスタント史史料」『キリスト教社会問題研究』第27号、同志社大学、1978年。
- 片山寛（編）『浅田先生遺稿 英文日誌』文会堂、1916年。
- 金森通倫『日本現今之基督教並二将来之基督教』（私家版）、1891年。
- ガントレット恒『七十七年の思ひ出』植村書店、1949年。

教育史編纂会(編)『明治以降教育制度発達史 第四巻』、龍吟社、1938年。

黒板勝美「日本エスペラント協会小史」『日本エスペラント』第2巻第5号(1907年8月5日発行)。

幸徳秋水「社会主義史について」『平民新聞』第52号(1907年3月19日)。
——『幸徳秋水全集』全九巻、明治文献資料刊行会、1982年。

小崎弘道『小崎弘道全集』全六巻、小崎全集刊行会、1938年—1939年。

故元良博士追悼学術講演会(編)『元良博士と現代の心理学』弘道館、1913年。

酒井勝軍『神州天子国』万里閣書房、1927年。

佐波亘(編)『植村正久と其の時代』全五巻、教文館、1938年—1939年。

ザメンホフ「ザーメンホフ博士とエスペラント」大杉栄(訳)『日本エスペラント』第二巻第一号(1907年4月5日発行)。

ジョージ・ヘロン “The Religion of Jesus A Social Ideal.”村井知至(訳)「耶蘇の宗教は社会的理想なり」『宗教』第70号(1897年8月5日)。

須々木要「F. A. Postnikov 氏訪問記」『エスペラント』第6年第9号(1938年7月1日発行)。

外山正一『山存稿』前後編、丸善、1909年。

第六回夏期学校(編)『湖畔論集』十字屋、1894年。

高楠順次郎「現代文化と国際語」『日本エスペラント』第12年第6号(1917年6月15日発行)。

谷本富「耶蘇教駁議」『哲学雑誌』第79—83号(1893年9月—1894年1月号)。
——『実用教育学及教授法』六盟館、1894年。
——『教育学及教授法』六盟館、1894年。
——『将来の教育学』六盟館、1898年。
——『新教育講義』六盟館、1906年。
——『宗教と教育との関係』六盟館、1906年。
——『新教育講義』六盟館、1906年。
——『宗教の新意義』日月社、1915年。
——「自伝と教育学説」『教育』第2巻第1号(1934年1月1日発行)。

田村直臣『信仰五十年史』警醒社書店、1924年。

田村直臣・浅田みか子(共編)『女子学院五十年史』女子学院同窓会、1928年。

千布利雄「エスペラントと社会主義」『日本エスペラント』第3巻第8号(1908年8月5日発行)。

徳富蘇峰「福沢諭吉と新島襄」『国民之友』第17号(1888年3月2日発行)。

新島襄『新島襄全集』全十巻、同朋社出版、1983年—1996年。

日本美以教会『美以教会第十一回日本年会記録』日本美以教会、1894年。

原田健(編)『原田助遺集』河北印刷、1971年。

ドクトル、ザメンゴフ『世界語読本』長谷川二葉亭（註釈）、彩雲閣、1906年。
平井金三『新約全書弾駁』1883年。
——「「ゆにてりあにづむ」に対する意見」『六合雑誌』第212号(1899年6月15日発行)。
——『心身修養三摩地』育成会、1914年。
——「他人の信仰」『中外日報』（1902年4月2日）。
——「心靈的現象研究会広告」『道』第一号、警醒社（1908年5月11日発行）。
——「無頓着の天罰」『新仏教』第15巻第4号（1914年3月30日発行）。
福沢諭吉『福沢諭吉全集』全二十一巻、岩波書店、1958年—1964年。
二葉亭四迷『二葉亭四迷全集』全七巻、筑摩書房、1984年—1991年。
——『二葉亭四迷全集』全十六巻、岩波書店、1953年—1954年。
本多庸一「井上氏の談話を読む」『教育時論』第276号（1892年12月15日発行）。
町田梓楼「過ぎし20年」『仏友会雑誌』第七号、東京外国語学校仏友会（1925年7月14日発行）。
村井知至「欧米大学学生社会事業」『六合雑誌』第205号(1898年1月15日発行)。
——『社会主義』労働新聞社、1899年。
——『声』至誠堂書店、1916年。
——『蛙の一生』警醒社書店、1927年。
——「予が信仰変遷の三時期」『六合雑誌』第211号(1898年7月25日発行)。
——「ユニテリアニスムの本領」『六合雑誌』第216号（1898年12月25日発行）。
——「欧米に於けるユニテリアンの体勢」『六合雑誌』第239号（1899年11月15日発行）。
——「日本ゆにてりあん協会の真相」『六合雑誌』第227号（1899年11月15日発行）。
——「社会主義研究会第六回記事マルクスの社会主義」『六合雑誌』（1899年5月15日発行）。
——「社会の三大理想を論じて社会主義に及ぶ」『六合雑誌』第241号（1901年1月15日発行）。
村形明子『フェノロサ資料』(I)(II)(III)ミュージアム出版、1984年。
——『アーネスト・F・フェノロサ文章集成』（上）（下）京都大学学術出版会、2000年。
山室武甫(編)『山室軍平選集』山室軍平選集刊行会、1955年。
横井時雄『我邦の基督教問題』警醒社、1894年。
与謝野晶子「鏡心灯語」『太陽』第2巻第13号（1915年11月1日発行）。

<欧文献>

Arnold, Sir. Edwin. *Japonica*. C. Scribner's, 1892.岡部昌幸(訳)『アーノルド ヤポニカ』雄松堂出版、2004年。

———— *The Light of Asia*. M.A. Donohue, 1879. 島村菱三(訳)『亜細亜の光』岩波文庫、1940年。

———— *Adzuma, or, The Japanese Wife*. C. Scribner's, 1893.

Bacon, Alice Mabel. *Japanese Girls and Women*. Houghton-Mifflin and Company, 1891. 矢口裕人・砂田恵理加(共訳)『明治日本の女たち』みすず書房、2003年。

Bowie, Henry Pike. *On the Laws of Japanese Painting*. Dover Publishing, 1911. 平野威馬雄(訳)『日本画の描法』濤書房、1972年。

Dixon, James Main. *The illustrated history of Methodism*. by Rev. James W. Lee, Rev. Naphtali Luccock, The Methodist magazine publishing co., 1900.

Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science*. D. Appleton, New York, 1874. 小栗栖香平(訳述)『学教史論：一名耶蘇教ト実学トノ争闘』鴻盟社、1883年。

Eby, Charles S. *Christianity and Humanity. A course of lectures delivered in Meiji Kuaido*, R. Meiklejohn & Co., 1883.

Eiji, Asada. *Diario*. (浅田栄次エスペラント文日記) 周南市立中央図書館蔵。

———— *Diary 1905*. (浅田栄次英文日記) 周南市立中央図書館蔵。

———— “The Title of the Psalms.” 論文原稿、周南市立図書館所蔵。

————. “The Prophet Isaiah in His Relation to the Politics of his time.” 論文原稿、周南市立図書館所蔵。

———— “Confucianism and Buddhism as instruments of God.” *The memoirs of Dr. Asada*. Mika Asada ed, 1916.

Japanese Woman's Commission, *Japanese Women*. A.C. McClurg & Co, for the Japanese Woman's Commission for the World's Columbian Exposition, 1893.

Kinza, Hirai. “Synthetic Religion.” In *Neely's History of the Parliament of Religions*, edited by W. R. Houghton, Tennyson Neely, 1894.

———— “The Real Position of Japanese toward Christianity.” In *The World's Parliament of Religions*. Edited by John Henry Barrows, Parliament Publishing, 1893.

Loti, Pierre. *Madame Chrysantheme*. Calmann-Levi, 1888 野上豊一郎(訳)『お菊さん』岩波文庫、1929年。

Naomi, Tamura. *The Japanese Bride*. Harper & Brothers Publishers, 1893

Nobuta, Kishimoto. “Future of Religion in Japan” In *The World's Parliament of Religions*. Edited by John Henry Barrows, Parliament Publishing, 1893.

———— “Buddhism in Japan 5. The Influence of Buddhism on the People.” *The Open*

Court 8(September 1894).

Saichiro, Kanda.(ed.) *The Unitarian Movement in Japan*. Nihon Unitarian Kyokai, 1900.

【第二次文献】

<邦文文献>

青山学院（編）『本多庸一』青山学院、1968年。

青山学院五十年史編纂委員会（編）『青山学院五十年史』青山学院、1932年。

五十嵐睦子「F・ブリンクリ」『近代文学研究叢書 13』昭和女子大学近代文学研究室、1959年。

池田進「谷本富教授の生涯と業績」『京都大学教育学部紀要』IV、1958年。

石原謙『日本キリスト教史』岩波書店、1979年。

伊東三郎『高くたかく遠くの方へ』土筆社、1974年。

稲葉宏雄「谷本富と沢柳政太郎」『京都大学教育学部紀要』第37号、1991年。

海老沢有道・大内三郎（共著）『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年。

海老沢有道『日本の聖書－聖書和訳の歴史－』講談社学術文庫、1989年。

大沢正道『大杉栄研究』法政大学出版局、1971年。

大島義夫・宮本正男（共著）『反体制エスペラント運動史』三省堂、1987年。

太田雅夫『初期社会主義史の研究』新泉社、1991年。

大濱徹也『明治キリスト教会史の研究』吉川弘文堂、1979年。

岡一太『岡山のエスペラント』日本文教出版、1983年。

岡田哲蔵『本多庸一伝』日独書院、1935年。

岡本勝「婦人キリスト教禁酒同盟」『同志社アメリカ研究』第22号（1986年3月発行）。

奥田暁子「自由民権運動にかかわった女たちの国家観」『「日本」国家と女』青弓社、2000年。

金子幸子『近代日本女性論の系譜』不二出版、1999年。

金子晴勇『近代人の宿命とキリスト教』聖学院大学出版会、2001年。

嘉本伊都子『国際結婚の誕生』新曜社、2001年。

川合隆男『近代日本社会学の展開』恒星社厚生閣、2003年。

河口昭「英学者・浅田栄次再考」『英学史会報』（第8-13合併号、1990年5月31日発行）。

キリスト教人名辞典編纂委員会（編）『キリスト教人名辞典』日本基督教団出版局、1986年。

キリスト教文化学会（編）『プロテスタント人物史』ヨルダン社、1990年。

クランメル, J.W 「米国メソジスト監督教会等の明治初年における東京の伝道」『銀座教会

九十年史資料』日本基督教団銀座教会、1982年。

九段教会百二十年史編纂委員会（編）『九段教会百二十年史』日本基督教団九段教会、1998年。

亥能春人『二葉亭四迷とその時代』宝文館出版、1998年。

熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』新教出版社、1968年。

景梅九『留日回顧——中国アナキストの半生——』大高巖・波多野太郎（訳）、平凡社、1966年。

小泉仰『福沢諭吉の宗教観』慶應義塾大学出版会、2002年。

交詢社（編）『交詢社百年史』交詢社、1983年。

小坂狷二『日本エスペラント運動史料』日本エスペラント運動50周年記念行事委員会、1956年。

小山騰『国際結婚第一号』講談社選書メチエ、1995年。

左近義慈「左近義弼とその時代」東京神学大学神学会編『神学』第27号（1965年1月25日発行）。

佐藤清郎『二葉亭四迷研究』有精堂、1995年。

渋沢輝二郎『海舟とホイットニー：ある外国人宣教師の記録』TBSブリタニカ、1981年。

昭和女子大学近代文学研究室（編）『昭和女子大学近代文学研究叢書第15巻』昭和女子大学、1960年。

白井堯子『福沢諭吉と宣教師たち』未来社、1999年。

鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、1979年。

住谷悦治『日本におけるキリスト教と社会問題』同志社大学人文科学研究所、みすず書房、1963年。

隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、1950年。

関臯作『井上博士と基督教徒』哲学書院、1893年。

高杉一郎『夜明け前の歌——盲目詩人エロシエンコの生涯——』岩波書店、1982年。

高田美一『フェノロサ遺稿とエズラ・パウンド』近代文芸社、1995年。

高橋昌郎『明治のキリスト教』吉川弘文館、2003年。

高道基『山室軍平』日本基督教団出版局、1973年。

鷹谷俊之『高楠順次郎先生伝』武蔵野女子学院、1957年。

武田清子『人間観の相克』弘文堂新社、1967年。

——『土着と背教』新教出版社、1967年。

——『正統と異端のあいだ』東京大学出版会、1976年。

谷川正己『フランク・ロイド・ライトとはだれか』王国社、2001年。

辻橋三郎「外山正一のキリスト教観」『神戸女学院大学論集』第19号、1973年。

土屋博政『ユニテリアンと福沢諭吉』慶應義塾大学出版会、2004年。

津野行彦「エスペランチスト浅田栄次」『総研レビュー』第8号、徳山大学、1995年。

東京外国語大学史編纂委員会（編）『東京外国語大学史』東京外国語大学、1999年。
——『東京外国語大学史 資料編一』東京外国語大学、2001年。
——『東京外国語大学史 資料編三』東京外国語大学、2002年。
東京帝国大学（編）『東京帝国大学五十年史』東京帝国大学、1932年
同志社百年史史料編纂所（編）『同志社百年史』同志社、1979年。
——『同志社百年史 資料編一』同志社大学、1979年。
同志社大学人文科学研究所（編）『日本の近代化とキリスト教』新教出版社、1973年。
——『『六合雑誌』の研究』教文館、1984年。
——『日本プロテスタント諸教派史の研究』教文館、1997年。
徳山市史編纂委員会（編）『徳山市史 上』徳山市、1956年。
——『徳山市史史料 上』徳山市、1964年。
中村光夫『二葉亭四迷案内』岩波書店、1954年。
——『二葉亭四迷伝』日本図書センター、1987年。
西川正雄『初期社会主義運動と万国社会党』未来社、1985年。
日本基督教団九段教会百年事業委員会（編）『九段教会百年史』日本基督教団九段教会、
1975年。
日本基督教団銀座教会（編）『銀座教会九十年史』日本基督教団銀座教会、1981年。
橋本栄治『斉藤拙堂』明德出版、1995年。
長谷川二葉亭『世界語』彩雲閣、1906年。
初芝武美『日本エスペラント運動史』日本エスペラント学会、1998年。
平山洋『大西祝とその時代』日本図書センター、1989年。
比屋根安定『日本基督教史』教文館、1940年。
——『明治以後の基督教伝道』大八州書店、1947年。
深谷昌司『良妻賢母主義の教育』黎明書房、1966年。
藤井省三『エロシエンコの都市物語—1920年代東京・上海・北京』みすず書房、1989年。
藤間常太郎『近代日本における国際語思想の展開』日本エスペラント図書刊行会、1978年。
古屋安雄・大木英夫（共著）『日本の神学』ヨルダン社、1989年。
堀松武一「谷本富における教育思想の変遷」『東京学芸大学紀要』第21集、1970年。
松田京子『帝国の視線—博覧会と異文化表象』吉川弘文堂、2003年。
宮本正男『大杉栄とエスペラント運動』黒色戦線社、1988年。
明治学院（編）『明治学院百年史』明治学院、1977年。
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、2005年。
森孝一「シカゴ万国宗教会議——一八九三年」『同志社アメリカ研究』26号、1990年。
山田統『山田統著作集3』明治書院、1982年。
山本秀煌『日本基督教史』新生堂、1925年。
横井時雄『我邦の基督教問題』警醒社、1894年。

吉見俊哉『博覧会の政治学』中公新書、1992年。

< 欧文文献 >

Berger, Peter Ludwig. *A Rumor of Angels, —Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday & Co.,1969.

Berger, Peter Ludwig. *The Sacred canopy*. Doubleday,1969. 菌田稔（訳）『聖なる天蓋』1979年。

Bordin, Ruth. *Frances Willard.*, University of North Carolina Press, 1986.

Boulton, Marjorie. *Zamenhof Creator of Esperanto*. Routledge & Kegan Paul Limited,1960. 水野義明（訳）『エスペラントの創始者ザメンホフ』新泉社、1993年。

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press,1994. 津城寛文（訳）『近代世界の公共宗教』玉川大学出版、1997年。

Harris, Mark W. *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*. The Scarecrow Press, 2004.

Ketelaar, James Edward. *Of heretics and martyrs in Meiji Japan*. Princeton University Press, 1990.

Mullins, Mark. *Christianity made in Japan*. University of Hawai'i Press,1998. 高崎恵（訳）『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランス・ビュー、2005年。

Nute, Kevin. *Frank Lloyd Wright and Japan*. Chapman & Hall, 1993. 大木順子（訳）『フランク・ロイド・ライトと日本文化』鹿島出版会、1997年。

Pound, Ezra. *Cathay*. Elkin Mathews,1915.

Ritschl, Albrecht Benjamin. *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888. 森田雄三郎（抄訳）「義認と和解」『現代キリスト教思想叢書』第一巻、白水社、1974年。

Said, Edward. *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul, 1978. 今沢紀子（訳）『オリエンタリズム』平凡社、1993年。

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Über Die Religion*. 1799. 高橋英夫（訳）『宗教論』筑摩書房、1991年。

Seager, Richard Hughes. *The World's Parliament of Religions*. Indiana University Press, 1995,

Snodgrass, Judith. *Presenting Japanese Buddhism to the West*. The University of North Carolina Press, 2003.

Ward, Sarah. *The White Ribbon Story*. Signal Press, 1999.