國學院大學学術情報リポジトリ

随神の気風 : 植村正久における神道観の諸相 : 特集明治と文化

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2023-02-07
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 齋藤, 公太
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001749

随神の気風 ―植村正久における神道観の諸相―

齋藤公太

はじめに

明治六年（一八七三）、キリシタン禁制の高札が撤去され、やがてキリスト教が日本社会へと普及していったことは、在来の宗教の間で様々な反応や波紋を引き起こした。同時にキリスト者の側においても、日本の伝統的な宗教や文化をいかに受け止め、自らの信仰と関係づけていくかが課題となった。特に「神道」と神社の存在は、その国家との関係ゆえに重大な問題と見なされた。本稿は明治期キリスト者の神道観の一例として、近代日本のプロテスタント教会、とりわけ日本基督教会の中心的存在として知られる植村正久を取り上げ、その神道観の再検討を試みるものである。

植村は、明治三四年（一九〇一）から翌年にかけて行われた海老名弾正との論争において、キリストの神性と十字架による贖罪という信条を堅持したことに見られるように、しばしば「正統」的なプロテスタンティズムの継承者と

して位置付けられる。同時に鵜沼裕子が述べているように、「植村の信仰世界は、それが生い出た伝統世界のおもかげをそちこちに色濃く残すもの」[1]であったとされる。そのため植村の信仰と武士道や儒教的な「天」の観念、仏教などといった在来の文化・宗教との関係が、鵜沼や吉馴明子などによる従来の研究ではしばしば論じられてきた[2]。

より政治的な面からは、植村の天皇観もしばしば議論の的となってきた。そこで一つの問題とされてきたのが、植村が新嘗祭の日にあわせて富士見町教会で行っていた「新嘗感謝礼拝」である[3]。そこには皇室祭祀の問題のみならず、新嘗祭が「神道」的祭祀である以上、植村が「神道」なるものをキリスト教との関わりにおいてどのようにとらえていたのかという問題が関わっている。土肥昭夫や五十嵐喜和は新嘗感謝礼拝などの事例を、主に植村の天皇観という面から考察しているが、植村の神道観の流れのなかに新嘗感謝礼拝を置くことにより、その意義を再考することも可能であると思われる。

植村の神道観については、唯一岩瀬誠だけが論考を発表している[4]。岩瀬は植村がキリスト教の福音を抽象的に理解していたがゆえに、その神道理解も抽象的なものに留まり、主体的な神道との対峙を回避したとする。このような岩瀬の論考は神学的に植村の神道観を批判的に位置づけるものであり、植村の神道観を当時の状況のなかで歴史的にとらえるという課題は依然として残されていると言える。

しかし本稿は何らかの「神道」の本質を措定した上で、それに対する植村の理解を評価するものではない。「神道」という概念は近代を通して、神社制度や学問潮流の変遷などと連動しつつ、徐々に変化していった。そのような変化に対応した植村の神道観の変化の過程を、本稿は取り上げる。本稿はこうした主題を通じて、宗教と国家との関係をめぐる日本キリスト教思想史の一端を明らかにすることも目指すものである。

一、神道観の形成――明治二十年代

（一）少年期における加藤清正への崇敬

植村は安政四年（一八五七）、江戸で旗本・植村祷十郎の長男として生れた。しかし明治維新とともに家は没落し、困窮のなかで幼少期を過ごすことになった。未発表の原稿「余が基督教に入りし顛末を述べて日本国第一の新教教会（プロテスタント）の創立に及ぶ」（明治二三年〈一八九〇〉三月）によれば、横浜に移り住んだ当時、植村は母親に加藤清正こそが模範たるべき「真の武士」であると教えられ、清正を崇敬するようになったという。

……朝には起出づるとともに、夕には夜食を喫し終るとともに、清正の祠に参詣して、一日も怠ること無かりき。余神前に蹲距して、武運長久を祈り、素懐を吐露して、前途の事どもを念じ申す間に感激の涙に咽びて、傍の人に怪しまれし事もあり。……母の庭訓、清正の鼓舞、実に余を教育し、今に至るまで銷磨すべからざる痕跡を、余が心上に遺しをきね。[5]（全集8・二九九）

幼い植村は母の教えにしたがい、当時の居住地の近くにあった加藤清正の祠に日夜参詣するようになった。やがて英学塾に通い出した植村は、「神の事も清正も皆胸中を退き去りて、生意気なる書生風」となり祠への参詣もやめたが（全集8・三〇〇）、清正への崇敬が植村に残した「銷磨すべからざる痕跡」は、その後植村が「神道」なるものをとらえる際の一つの原体験になったと考えられる。

（二）内村鑑三不敬事件への対応に見られる神道観

長じて植村は明治六年（一八七三）、J・H・バラにより洗礼を受け、明治十三年（一八八〇）には日本基督一致教会に所属する牧師となり、伝道と言論活動を展開していく。その過程と並行して、神道界では明治十三年から翌十四年にかけて神道事務局の神殿の祭神をめぐっていわゆる祭神論争が起こり、明治十五年（一八八二）には「祭教学分離」と称される変化が起きた。すなわち神官教導職分離や教派神道の一派特立による「祭教分離」や、皇典講究所の設立による「教学分離」などがその表われとされる。以後「神道」は祭祀（神社）・教義（宗教）・学事（国学）へと分岐していき、神社非宗教論に基づく道徳的崇敬の対象としての「神社」の位置付けが定着していった。そのようななかで「神道」という語は神社に関して用いることが避けられ、もっぱら歴史的な神道や教派神道を指すものとして用いられるようになっていく。[6]

明治二二年（一八八九）に公布された大日本帝国憲法（明治憲法）では、第二十八条によって信教の自由が規定され、キリスト教の信仰が公式に認められたとの解釈が定着していくが、信教の自由と神社との関係の不整合という問題を発生させていく。[7] このような状況下における当時のキリスト者たちの神道観は、明治二四年（一八九一）に起きた第一高等中学校不敬事件、いわゆる「内村鑑三不敬事件」への反応からうかがい知ることができる。

内村鑑三が第一高等中学校での教育勅語の奉読式において、宸署のある勅語への拝礼を「拒否」したことで起きた弾劾の動きに対して、植村正久は押川方義、三並良、丸山通一、巌本善治らとともに、『郵便報知新聞』（明治二四年二月二一日付）などに共同声明「敢て世の識者に告白す」を掲載した。しかしこの声明は勅語の奉読式を一義的に否定したものではない。それは、天皇の影像と宸署への拝礼を「宗教的礼拝」として命じるのであれば、明治憲法に規定された「奉教の自由」を侵害するものであり、「死を以て抗せざるを得ず」とする。だが実際の捧読式は「政治上

の人君に対するの礼儀」に過ぎないものだろうと述べる。にも関わらず問題がそこに留まらないのは「神道」にまつわる問題との類似性をそれが想起させるからである。

然れども基督教徒にありて往々此の事に付き疑惑を抱けるものありて、時に物議を生したることなきにあらず。是れまた其の故なきにしもあらざるなし、皇室と所謂神道とは抑も如何なる関係ありや。彼の神道とは如何なるものなるや賢所御参拝とは如何なるものぞ。毫も宗教の意義を包含するものに非るか。何ぞ其事の宗教と相類似するの甚だしきや。陸海軍の将校士官兵卒をして靖国神社に参拝せしむるに当り或ひは之を以て西洋諸国の紀念祭と同一視するは当れりとせんか。また之を以て宗教的のこと、と断言するものあるも今日の場合何を以て之を当らすとするを得んや。日本臣民たるものは時として賢所参拝を仰せつけらる、ことあらん。賢所とは何ぞや。……参拝とは何ぞ毫も宗教的の分子を含ますとすれば可なり。宗教的礼拝の意味を含めるものとすれば、是れ信教自由を認可せる憲法に対し違憲の措置に非ずして何ぞや。(8)

このように植村らは、賢所の祭祀や靖国神社への参拝を「宗教」としての「神道」に関わるものと理解し、かかる意味での「神道」への参与が国民に強制されることを、信教の自由の侵害としてとらえる。つまり植村らは祭教学分離以降の神道概念を受け入れず、「宗教」と「祭祀」にまたがり、かつ皇室祭祀にも連関するものとして「神道」をとらえている。そしてキリスト教徒においてこのような「疑惑」があるゆえに、「皇上の影像に礼するか如き事あるに臨み、神官の配布する神符の如き心地し、何となく宗教の臭味あるが如く覚えて、之に躊躇したるも、また全く其故なきには非るなり」(9)と述べる。このように植村らは勅語への拝礼が、「神道」そのものでないとしてもそれに類する

ものと解釈していた。だからこそ、「学校陸海軍及び宮廷其他国民全体に関する諸礼式より宗教的の臭味を除去する」ことを主張していくのである。

以上の声明からは当時のキリスト者の一部において共有されていた神道観をうかがうことができよう。無論これは植村単独の意見ではないが、共同声明と同時に発表された植村の論説「不敬罪と基督教」[10]においても同一の視点が見出される。すなわちそのなかで植村は勅語への拝礼を「不動明王の神符、水天宮の影像を珍重すると同一なる悪弊を養成」するものとし、「この事たるや、単独の問題として論ずべきものにあらず。その連帯するところ極めて広く、その関係甚だ重大なるものあり」と述べ、「賢所」や「靖国神社」への参拝と通底する問題としてとらえているからである（著作集1・二八九―二九〇）。

このような植村らの主張に、その神学的立場に基づく「十戒の教理による偶像否定の精神」や「《皇帝礼拝》拒否」を見出すことはできよう。[11] ただ、植村らは宗教的信条としてではなく、明治憲法に規定された信教の自由に基づくものとして自らの立場を主張した。そこで「神道」が「宗教」であることが大きな意味を持つ。このように神道を一つの「宗教」と見なす植村の視点の背景にあるのは、宗教学的言説に基づく近代的な宗教概念である。とりわけ植村の場合、明治二十年代において宗教概念の変化が見られるとされる。すなわち洋行での体験や自由キリスト教の影響を経て、明治二十年代に植村は超越性との関係を諸宗教に共通する本質と見なすようになった。そしてキリスト教を「宗教」の進歩の頂点に置きつつも、日本の伝統的諸宗教をも「宗教」として認めるようになっていたのである。[12]

いわゆる自由キリスト教のなかでも普及福音新教伝道会は、宗教学的言説を日本へ最初期に導入したことで知られる。先の共同声明に日本基督一致教会の植村、押川方義だけではなく、普及福音新教伝道会の三並良、丸山通一が参加していることは、彼らのもたらした宗教概念による神道観が、キリスト教の神学的立場と交錯しつつ、不敬事件に

対する応答を生み出したことを示唆する。

以上のように植村は、明治二十年代前半の段階において、「神道」を祭祀／宗教、皇室祭祀／神社祭祀の差異を越境するものとしてとらえていた。そしてかかる神道観に基づき、その後も「神道」をめぐる言論を展開していくことになる。植村が具体的に想定していた問題は、たとえば明治二六年の論説のなかで、文部省令第九号、「小学校祝日大祭日儀式規程ニ関スル件」（明治二六年〈一八九三〉）を「教育と宗教の混戦を解く一号鐘」と評価したことなどからうかがえる[13]（著作集2・一七〇）。この文部省令は明治二四年（一八九一）の文部省令第四号による「小学校祝日大祭日儀式規程」、すなわち「紀元節、天長節、元始祭、神嘗祭及新嘗祭」や「孝明天皇祭、春季皇霊祭、神武天皇祭及秋季皇霊祭」における教育勅語の奉読などの儀式を規程したものであったが、文部省令第九号は「旧規定を廃し、ただ天長節、紀元節、元始祭にのみその式を挙ぐることと定めその他は随意と」したとされる（同前）。このような植村の評価からは、皇室にまつわる祭日に連動した公的行事をある種の「神道」に関わる問題としてとらえていたことが推測される。

二、「神道非礼典論」をめぐって

（一）　磯部武者五郎の「国教論」

明治二十年代以降の植村の神道観の特色を理解する上で重要な意味を持つのは、明治二七年（一八九四）に発表された論説、「神道非礼典論」である。これは雑誌『教林』に掲載された「磯部某なる人」の「礼典論」（神社非宗教論）批判を取り上げたものである。『教林』は当時神宮教院内に設置された教林社が発行していた神宮教の機関誌で

あった。[14] 植村が指しているのは、神道大成教の二代管長・磯部最信の息子である磯部武者五郎が、[15] 同誌第七号（明治二七年〈一八九四〉一月）に掲載した論説「国教論」であろう。そこでまず「国教論」の内容について確認しておく。

磯部は最初に「国家あれは必国家の精神莫からずんばあるべからず国家にして精神なくんバ国家滅亡す」と述べ、「国家の精神」とは「道徳」であるとする。そして「道徳」を隆盛させるための最上の手段は「教法」であると述べる。ヨーロッパ諸国において国教が維持されている所以もこの点にある。しかしそれは「信仰の自由」の侵害ではなく、あくまで信教の自由を認めつつ人民に方針を示すものである。「道徳の敗壊」が甚だしい現在の日本においては、明治憲法で規定された信教の自由を前提とした上で、国教を制定することが急務であるという。

かくして日本で国教を制定するとすれば、「必す我神道教を措て他に国教あらざるなり」と磯部は述べる。それは歴史的に見て神道のみが儒仏到来以前から存在する「我国固有唯一の教法」だからであり、また皇室に連なる神々を信仰し、天皇を「信仰の中心目的」とする神道が隆盛することで、「国体」も堅固となるからである。

このような立場から磯部は、神道を単なる「祭祀の儀式」と見なして行政と協働し、「祭政一致」の復興を目指す勢力を批判する。なぜなら、第一にかかる立場は神明への信仰を失わせ、神社祭祀を「虚礼」とするからである。第二に、「信教の自由」を保護する国教制と異なり、このような神社非宗教論による「祭祀の礼典」の強制は、むしろ「信教の自由を妨害するもの」となるからである。そのため磯部は神社非宗教論に基づく儀礼の強制が、将来的にキリスト教徒との衝突を招く可能性を予測していた。

縦令信教の自由を妨害するものに非ずとするも信仰上の争擾を惹起する源と云ふべし譬へは茲に基督教信者あり一神の外他神を拝することを嫌ふ此人に勤めて勉めて国家の祀典に列し天神地祇及ひ天皇の御霊を拝せしめんと

せば其人や必す肯せざるべし此時に当て必ず基督教徒と礼典論者との間に争闘起るべきや明かなり是れ神道を礼典とのみするときは信仰上の争を起して信仰を妨害するものと謂はざるべからず

第三に、神社非宗教論は国体を支えてきた「神道の信仰」を失わせ、国民の精神への「外教」、すなわちキリスト教の侵入を許し、「国体を破壊する」結果になると磯部は警鐘を鳴らす。以上の理由から磯部は、神道の「教会」「経典」「教具」「教師」を整備し、「神道」を「国教」とすることを主張するのである。

このように磯部の議論は、神社非宗教論が抱える矛盾を認識し、政教分離と信教の自由の差異を正確に把握した上で、ヨーロッパ型の国教制によって神道の国教化を目指すものであった。そもそも明治二十年（一八八七）に官国幣社保存金制度が導入され、同時に官国幣社の神官が廃止され待遇官吏とされるなど、国家と神社の分離を志向した政策が進められるなかで、明治二二、三年（一八八九、九〇）以降に神社界では神祇官興復運動（神祇特別官衙設置運動）が活発化していた。しかしかかる運動は、他面で神社非宗教論を受け入れた上で、天皇の祭祀とは異なる臣下の側の祭祀の道徳的意義を主張するものであった。[16] 磯部の議論はこうした状況を批判したものと考えられる。

前述のように『教林』は神宮教の機関誌であったが、同時に木村悠之介が「神道改革」と呼ぶ明治期後半の動向の発端となった雑誌でもあった。「神道改革」は近代における「神道」の「改革」を主張し、雑誌上の言論を通じて教派神道や学者たちによって行われた活動であり、磯部はユニテリアンの影響を受けた実行教の柴田礼一と並び、この「神道改革」を主唱した初期の人物として位置付けられる。[17] また磯部に限らず、神宮教は『教林』を通して「『神道』国教論」を展開しており、「『祭的神道』（後の『神社神道』）」と「『教的神道』（後の『教派神道』）」の「一致乃至は同体」を主張していたと藤田大誠は述べる。[18] 磯部の「国教論」はこのような文脈のなかで発表されたものであった。

（二）磯部への批判

前述のように、植村の「神道非礼典論」はこの磯部の「国教論」を取り上げたものであった。植村は磯部の議論に関して「大いに礼典論の妄を弁じたり」[19]（著作集2・五二）と述べており、部分的に賛意を表しているように見える。前節で見た植村の神道観は、「祭教」にまたがるものとして「神道」を理解する点において、磯部と見解を共有しうるものだったのである。

しかし他方で植村は磯部の議論を、「これいずれも弁証論にあらずして政略論なり、条理を言うにあらずして利不利を説くなり」（同前）と批判する。これは磯部が「教法」の真理性そのものを問うことなく、キリスト教への防衛と神道の地位向上を目的として議論を展開していることへの批判であろう。さらに植村は磯部が述べた神道による国体の維持という論点に関して次のように述べる。

> 然りといえども科学は進んで古事記の開闢説を破棄するにためらわず、史学は遂に日本書紀にも批評の刃を向くるなり。これにかかわらず、神道果して一個の宗教として成立し得べきや、たとい成立し得ればとてこれに由らずばわが国体は維持しゆかれずと言うべきか、然れば危殆この上もなき次第なり（著作集2・五三）

科学や歴史学の進展という近代化の波にさらされ、記紀に記された神話はもはや存立が難しくなっており、かかる状況では「神道」が「一個の宗教」として成立することは難しいと植村は述べる。このように「神道」を未発達の「宗教」と見なす植村の考えの背景には、十九世紀西洋の宗教学的言説に由来する宗教進化論の枠組みがあるだろう。宗教進化論は「単一の進歩の尺度を設定し、時代を経るごとにその尺度とされる要素が増大するとみなすことに

よって、歴史上の宗教を特徴づけ、配列する言説[20]」と定義される。日本においては明治十年代後半以降、かかる言説が社会に広まり、特に前述の普及福音新教伝道会は、道徳を規準としてキリスト教を宗教の進化の頂点とする枠組みを提示していた[21]。

また科学や歴史学から向けられる神道への批判という論点は、明治二五年（一八九二）に起きた久米邦武筆禍事件に関する植村の論説、「学術研究の区域」とも共通する。植村は、論文「神道ハ祭天ノ古俗」に対する「国粋家」や「神主」らの抗議を契機に久米邦武が大学辞職を余儀なくされたことを次のように批判していた。

仮し、日本の学士を箝制してその筆を奪ひ、その口を塞ぐことをするも、今や日本の事物は、悉く公開の事物となりたり。西洋の学者は、その各国のミトロギーを解釈し、古伝説を批評するの識量を以て日本の古史を論ず。天の岩戸もその鋭き光を禦ぐこと能はず、夜見の国もその有りの儘を発露し来るの日、近きにあり[22]。

科学や歴史学からの批判という点では、無論キリスト教の聖書もそれを免れるわけではない。だが植村は正統主義の立場を堅持する一方で、自由キリスト教がもたらした聖書批評学の成果も摂取していた[23]。植村が基本的に「神道」を「宗教」として認めつつ、それを不十分なものと見なすのは、かかる科学的・歴史的批評への対応の遅れを一つの根拠としていた。

宗教進化論は進歩の法則に基づき将来を予測するものであるがゆえに、時として「社会に関与するための実践的な道具」になるとされる[24]。明治二五年以降の「教育と宗教の衝突」論争に見られるように、いまだキリスト教へ否定的な眼差しが向けられる社会のなかで、植村は進化を尺度として神道と対比することでキリスト教の正当性を弁証しよ

うとしたのであろう。しかし神道は「宗教」として不十分であるがゆえに「国体」を維持するに足りないという植村の磯部に対する批判は、「宗教」による「国体」の維持自体は否定していない。このことは、明治二六年（一八九三）の論説「中心なき国民」のなかで、近代日本の政治や教育に見られる精神的な中心軸の欠如を批判していたことと通底する（著作集1・七七―七八）。このような社会のなかでキリスト教により個々の国民に「道念」を、ひいては国家に「道義の念」をもたらし、国家的秩序を領導すること。それが植村の一貫した政治理念であった[25]。

帝国議会の開設直後には、「形より上なる事物につきて、世人を嚮導し道義廉恥の風をして上下一般に敦厚ならしめ、正大の気社会に流通するに至らしむべきは、キリスト教徒の責任にあらずや」（「帝国議会」、『福音週報』第三八号、明治二三年十一月二八日、著作集2・一六九）と述べている。「正大の気」という表現は「天地正大の気、粹然として神州に鍾（あつま）る[26]」（藤田東湖「和二文天祥正気歌一」）という「正気歌」の一節を思わせる。ここには信教の自由によって多様な宗教が共存することよりも、一つの形而上的倫理のもとで社会の調和を実現することが目指されている。それは信教の自由の原則に基づく神社非宗教論への批判と微妙に論点が異なる。国家と宗教の関係をめぐる植村の思想は当初からこうした二つの論点を胚胎しており、それはその後の植村の神道観に両義性をもたらすことになる。

三、神社非宗教論批判の展開――明治三十年代

このような言論の流れのなかで、特に明治三十年代以降、植村は明確な神社非宗教論批判を展開していく。その嚆矢となったのが明治三十年（一八九七）に『福音新報』に掲載した論説、「彼の神道を如何せん」である。

神道の将来こそ深く慮るべきことなれ。皇室に関係ある儀式礼典の内に宗教の分子を混入し、忠君と信教とを同一ならしむるが如きことありては、国家将来の大不幸にして、累を皇室に及ぼすもの多からんとするを恐る。神道とは如何なるものぞ。世に所謂神主、祠官等の唱ふる所は皇室の将来と如何なる関係を有するや。今に於て心静かに且つ公平に之を論究して方針を定めざれば、帝国憲法に見えたる信教の自由にも差し支へを来し、宗教上の紛争をも醸生することなきを保せず。[27]（全集5・五九九―六〇〇）

この段階で植村が特に着眼しているのは、皇室にまつわる国家的儀礼に「神道」的要素が入り込んでいることであった。それにより天皇への忠誠と「信教」が混淆し、「信教の自由」を侵害するに至る可能性を植村は危惧する。ここに明治二十年代からの論旨が一貫していることは明らかであろう。

明治期において天皇親祭・親政による近代的な「祭政一致」が確立されていく一方、天皇の祭祀大権と「国家の宗祀」たる神社の祭祀との制度的統一は、近代を通じて実現しなかったとされる。[28]植村も一方で皇室祭祀と神社祭祀の間の断絶を認識しており、であればこそ皇室の儀礼から「神道」的要素を排除し、両者の関係を完全に切断しようとする。それにともない植村は、「伊勢神苑の如きは之を全く宗教の意味と分離せしめ、帝国の一大記念物として保存すれば、今よりも一層利益多く其威厳も増すべきことに非ざるか」（「彼の神道を如何せん」、全集5・六〇〇）とすら提案する。植村は「神道」を一つの「宗教」として抽出するがゆえに、皇室祭祀や神社から「神道」を取り出して分離することも可能と考えたのだった。

政府の神社非宗教論は明治三三年（一九〇〇）、内務省神社局特立として制度的に結実する。植村は「宗教局と神社局」という論説のなかで、それに対して一定の評価を与えつつ、第一に「神道は宗教にあらざるか。人民に向かいてほと

んど強い付けられおる国家の神事および礼典は、果たして宗教的の分子を含まざるか。神社局は宗教局に非ずと言うも、この理由をもってこれを宗教的にあらずと認むるを得べきか。現在の事実を観れば、神道の一部は国立宗教にあらざるなきか」との問題を提起し、第二の問題として「国家と神道の関係は、その現在の有様において信教の自由と抵触するの恐れなきか」と指摘し、「国家の儀式礼典」から「宗教的の分子」を除去することを主張する[29]（著作集1・一五一）。このように神社局特立後も、植村の神道観に基づく議論は一貫していた。

こうした議論を通して植村が目指していたものをうかがわせるのが、明治三八年（一九〇五）に発表された「仏国に於ける政教分離」である。そのなかで植村は当時のフランス政府がカトリック教会に対して断行した政教分離の処置を高く評価し、それを「不信仰の勝利」とする見方を批判する。

> 事の実際は其の推測に反対す。教会内の識者中にも政教の分離を冀ひたる者少なからず。又之を政府の立場より考ふれば、斯くてこそ真に信教の自由を保全するものと言ふべきものなれ。且つ斯る法案の現はるるに至れる裏面には、羅馬教会が社会上及び宗教上の自由に干渉する所少なからざりし事実の伏在するを否む可らず。更に教会は忠実なる信徒を失ひ、残れる者は之を奴隷視せんとするの傾きあるも其の一因たるが如し。然らば仏国に於ける政教分離の政策は、国家に取りても、亦教会に取りても寧ろ喜ぶべきものと為さざる可らず。[30]

厳格な政教分離として知られるフランスのライシテは、実際には国家と宗教との複雑な関係をはらんでおり、植村の見るごとく単純な歴史過程であったかは疑わしい。[31] しかしいずれにしても植村は、ライシテにおいて表われているように、政教分離によって信教の自由を保障し、「宗教」を純化していくことを、近代国家と宗教の双方にとっての

理想としてとらえていた。植村の神社非宗教論批判の背後にもこのような構想があったと考えられる。

四、「神社問題」への批判――明治四十年代

明治四二年（一九〇九）六月六日・七日付の『鹿児島実業新聞』には、「地方改良策」と題して、内務省の参事官であった塚本清治が当地で行った演説の概要が掲載されている。塚本は後に内務省神社局の局長を務めることになる人物である。

御承知の通り我国の神社は神代の昔、我国を御闢き下すつた神々や建国以来の天皇や国家に功績のあつた人々やらを祭つて誰しも其功績を追慕し其感化を享けんことを希ひ朝夕敬虔の念を捧げ崇拝の礼を尽しつゝある次第で彼の宗教と称するものとは全然別個のものである、凡そ信仰の自由は憲法に明示せるところ何人と雖も自己の信仰を妨けらるゝ事は無い、同時に他より之を強ゐらるゝの気遣ひも無い、けれど神社に対する崇敬の念は他に之を強ゆることが出来る、否な他より強ゐらるゝ迄もなく苟も日本臣民たらんものは誰しも神を敬ひ崇むべき公約義務がある[32]（「地方改良策（下）」）

塚本は従来の神社非宗教論に依拠しつつも、「宗教」でない以上神社への崇敬は国民に強制しうると明言する。それは「神社に対する崇敬の念慮」が「一般に薄弱となりつゝある」現状を変えるための次のような政策と連動したものだった。

一面に於ては神社の合祀を計り他の一面に於ては其の社殿を修復し其の境内を清掃し而して地方の集会に於ても成るべく神社の境内を利用するの方針を取り併せて其区民の吉凶禍福は勿論、区内の既成事業や新設事業やらに対する区民の感想情願等をも又た直接神社に報告し若くは其成功を誓約する等の美風良俗を養成すること蓋し地方改良の好手段たるを失はぬ

日露戦争（明治三七年〈一九〇四〉～三八年〈一九〇五〉）以後、政府は地域の社会秩序を再建するため、いわゆる「地方改良運動」を主導した。そのなかで神社政策も転換し、「神社中心主義」と称されるように、地域の教化活動の中心としての役割が神社に与えられるようになっていた。塚本の言葉が示しているように、このような状況のなかで神社非宗教論が改めて強調されていった。[33]そしてそれにともない、各地で神社参拝の強制が次第に見られるようになっていた。

植村はこの塚本の発言を、明治四二年の論説「神道非宗教」のなかで「内務省の一吏」の言葉として紹介し、批判を行っている。植村によれば、「神道」は「礼拝」や「祭儀」といった要素を持ち、「不完全ながらも宗教の形式を備えたものである。

現時の神道に宗教の分子の存せるは、言ひ消さんとするも能はず、是故に国家若し信仰の自由を重んずると共に之を国民に強ひんと欲せば、宗教的対象にまぎらはしき名称を捨て、且其の儀式より宗教的分子を一掃し、名実共に宗教ならざることを明にせざるべからず。然らずんば憲法より信仰自由に関する一ヶ条を除かざるべからず[34]

（全集5・五八一）

「信仰の自由」の原則に基づくこうした植村の議論は基本的に今まで見てきた神社非宗教論批判と変わるものではない。しかしより国民への神道の強制を明確な対象としている点に、社会状況の変化に対する危機感が見て取れる。さらに地方改良運動以後の流れのなかで、大正期に入るとキリスト教徒や仏教徒が神社参拝の強制に反対する「神社問題」（神社対宗教問題）が発生し、また神社の非宗教化を要請する「神社倫理化運動」が起こった[35]。植村はそのようななかで一貫した立場に基づき、神社祭祀への参与の強制を批判していった。

たとえば「神道は宗教でないか」では「日本のキリスト者は神道および神社の問題につき、議論に事実に、戦闘力を発揮して、時代錯誤の甚だしきこれら弊事を清掃することを務めねばならぬ[36]」（著作集1・一九六―一九七）と主張し、また「神道との軋轢」では、「茲に於て吾人の前に横はつて居る仕事は神社礼拝を強要する如き事なきやうに改革せられんことを要求するか、若しくは神社の中より総ての宗教的意味を取り除き、霊魂不滅の信仰や神霊の冥助や、祓や祈祷の分子を名残なく一掃して国旗、記念銅像、墳墓、史蹟など、異るものなきにいたらしむるか、此れら二つの外に出づることは出来ないであらう[37]」（全集5・五九六）と述べている。

以上のように「神社問題」に対する植村の立場は晩年に至るまで一貫していた。しかし明治四四年（一九一一）の論説「実に堪るものでない」は、この時期における植村の神道観の変化をも示唆している。この論説のなかで植村は「政府筋から神道を奨励し、甚だしきは強ひて之に与からしめんと企つるは、信仰の自由を妨害すること」と、当時の神社非宗教論と神社参拝の強制を批判する[38]（全集2・五八二―五八三）。しかし同じ論説のなかで植村は、従来までの神社非宗教論批判とは異質な次のようなことも述べている。

世に行はるゝ神道には淫祠迷信が中々多い。是れらは無論基督者と氷炭相容れざるものであるが、中には或る向

きに行はるゝ儀式など、国史上由緒深き社や、さては審美的にも教育上からも幾分の趣味ある何祭とか云ふ如きは、若しそのうちから宗教の分子を取り除き、偶像崇拝染みた所や、霊魂の本尊と紛ふ如き点などを抜き去つて了ふならば、即ち消毒を了したならば、基督者も之に参加することが出来る。また基督教が勢力を得たならば、神道の美はしき所は悉く高尚な意味に消化し去つて、古物保存の実を示すに至るであらう。（全集5・五八三）

このように明治四十年代の植村は、神道の祭祀を「消毒」することでキリスト者も参加できるようになるという積極的可能性を示す。それは単に神道の祭祀を非宗教化するということではなく、神道が本来有している「美はしき所」を、キリスト教を介して発展させる可能性も含んでいた。植村は当時の社会を「健全なる生命を活動せしめて、我が国粋の所謂随神（かんながら）の妙味を保たしむべき信仰を有せざる」状況と見なし（著作集5・五八五）、「随神（かんながら）の妙味」をキリスト教が継承する可能性を暗示する。しかし神道の「美はしき所」の発展とはいかなる事態を指すのか。明治四十年代以降の植村は、その具体例も提示していくようになる。

五、キリスト教受容の触媒としての「神道」

明治四二年（一九〇九）八月二十九日に富士見町教会で行われた説教、「『たむけの説』」は、明治四十年代以降における植村の神道観の変化を端的に表わす例である。これは詩編六一編を主題とする説教であるが、その解釈のために植村は近世中期の神道家、若林強斎の小文「たむけの説」を引用する。強斎は山崎闇斎が唱導した垂加神道に属していたが、神儒の「妙契」を説いた闇斎本来の思想に回帰すべきことを主張し、朱子学的な修養の実践を重視した人

物である。[39]「たむけの説」は明治二五年（一八九二）に刊行された岸上操編・内藤耻叟校訂『少年必読日本文庫』第十一編（博文館）に収録されており、植村はこれを参照したと推測される。

「たむけの説」のなかで強斎は、「たむけ」は「たうげ」の意であるとし、「手むかふ」「玉むかふ」の意味も持つとする。「蓋したうげは神をいはひまつるさかひよりいへり。手むかふは拍手摂掌幣などを奉つる容よりいへり。玉むかふは神にむかふ心のひたすらに他念なきをいへり」。この「とうげ」とは「わが心胸」の中にあるものとされる。「ここにおいて神をきっと念じ奉りて冥加を祈るとともに、千人引磐の力を出だして堅く取り守れば、邪を去って正に戻り、悪を絶ちて善に専らなること、決然として安平なることを得ん。さればとうげというは、かりそめの門出の祭りより、一生大事の場の守りまでを貫けり」と強斎は述べる。このように強斎は「たむけ」という言葉の語源学的説明から修養論を導き出す。

> これは誠に趣味深き説明である。人生のとうげは、山また山折り重なりて、いくつとなくこれを越えて行かねばならぬ。羊腸たる九十九折もあろうし、呼吸続きあえぬ胸突き八丁にも差し懸るだろう。大事の瀬戸際恐れ粛みて真面目になり、邪を去り正に反り、罪と絶ち、神に従うの志を立て、切に祈り堅く誓いて、大和民族古来の習慣のごとく真実にたむけするが、我らの平素心懸くべきところである。[40]（著作集7・二四〇）

植村は強斎の修養論に、様々な人生の「とうげ」に際会しながらも神に従って生きる志を維持するというキリスト者としてのあるべき姿勢を見出す。強斎が「たむけ」の実例として挙げているのは、記紀の神話で描かれた泉津平坂での伊弉諾尊と伊弉冉尊の別れであるが、植村はそれを「実に美わしき神話」と呼ぶ。

伊弉諾尊が醜女のために襲われたとき、泉津平坂に至り、ここを先途と雄々しき心を振り起こし千人引磐をもって坂路を差し塞ぎ、道の神を祭ったごとく、我らも人生の九十九折路険しき山路にかかることが多く、否それは時々刻々の経験であるから、神に祈り、勇猛なる大決心をもって快刀乱麻を断つごとく己れの去就を明白にせねばならぬ。我らの「地の極」は千種万葉である。しばしば回重（たびかさ）なるの経験である。願わくは「我を導きてわが及び難きほどの岩に登らせたまえ」〔引用者注：詩編六一：三〕と切に祈りすべきである。（著作集7・二四三―二四四）

無論ここで植村は記紀の神話に登場する神々を聖書の唯一神と同一視しているわけではない。だが「大和民族古来の習慣」としての「たむけ」に見られる神への姿勢を評価し、それを詩編六一編に見られる神への祈りに重ね合わせ、キリスト者の模範とするのである。

植村の大正八年（一九一九）の著作、『祈りの生活』の「二三日本語の研究」という章においても、同じような「神道」への再評価が見られる。植村は「病や憂」を表す「つゞが」という言葉を取り上げ、「つゝみ」「謹慎（つゝしみ）」という言葉との語源学的関係に触れ、次のように述べる。

故に和訓栞にもつゞが、つゝみ、つゝしみなどと同意義なるつゝましきを解して『濫りにされぬを云ふ。敬をつゝしむと云へるも心の荒けず、つゝみこむる意あり』と説いたのであらう。即ち精神を緊張し、心を引き締むる意味である。或は之に依りて天の使の如くになり、神の子たるの気風を養ひ、人格を鍛錬することも出来うべく、又は悪鬼の如き浅ましき状態にも陥り心僻み気捩けて、甚しく我儘なる有様ともなるべく、恐るべき堕落

を来す原因ともなるであらう。病床は精神上の分水嶺とも見られる。（全集6・三九―四〇）

植村は「つゝが」と「つゝしみ」との語源的連関に、「『たむけの説』」で説いたような「精神上の分水嶺」を見出している。ここで植村が参照しているのは谷川士清の『和訓栞』である。『和訓栞』は明治三一年（一八九八）に成美堂から、明治三八年（一九〇五）に近藤出版部から刊行されるなど、近代においても度々刊行されていた。士清は強斎と同じく垂加派に属する神道家であり、その「つゝしみ」に関する解釈は、垂加神道の代表的教説である「土金之伝」を反映したものである。「土金之伝」は「つゝしみ」という言葉に「土締（つちし）む」、すなわち土が締まって「金気」が生ずるという象徴を見出す教説であり、植村は、そこに説かれた心身の引き締めという修養の在り方に共感の意を表しているのである。

さらに続けて植村は、幕末・明治初期の国学者である近藤芳樹の著作『大祓執中抄』（弘化三年〈一八四六〉刊）から、「つみ」という言葉の注釈、「つゝがある身を云ふなり。罪は字義こそ行の一つを指せれど、言義（ことばのこころ）は穢れ、もろ〳〵の禍など総て神の嫌ひ給ふべきつゝしみ事を負いたる身のことにて、此れ即ちつみなり」を引き、次のように述べる。

此れで見ると罪悪は神の前にて包ましき、慎むべき、恐多き、憚りあることである。たゞ行の一つを然云ふので無く、罪悪ある者の身そのものが既に神の前にて包ましき恐れ多きものとなつて居ると云ふ考へ方である。甚だ宗教的である。基督教の精神とよく一致して居る。固より穢や罪と云ふ事柄に就きては考が幼稚で初は物質的の意味以上に進んで居らぬやうであるが、此は日本ばかりでない。イスラエル民族でも同じことである。次第に精

神的に深き意味のものとなった。（全集6・四一）

「つみ」は罪悪の行為だけではなく、それによって神に対して恐れ多いものとなっている自分自身の存在自体も含んでいる。植村はその点にキリスト教の罪観念と通底するものを見出す。したがって「罪」に対する「祓」や「禊」も次のように再解釈される。

大和民族の祖先が罪の祓をしたり、禊を行つたのは之が為である。基督の十字架は幼稚なる祖先たちの行つた真似ことを実現せしめたもので、其の理想を遂げたものと解釈することが出来る。

このように植村は「幼稚」なものとして留保を置きつつも、古来神道で行われてきた「祓」や「禊」をキリストの十字架の贖罪に連なるものとして理解するに至ったのだった。

植村は「まつり」の語源についても論及し、「基督教礼拝の説明を明にする助けとなる可きものを見出すことが出来る」（全集6・四二）と述べる。そこで「まつり」の語源に関する本居宣長『古事記伝』十八之巻の注釈、「尚ほ熟（つら）〳〵思ふに此の詞のもとは、其れにはあらで奉仕事なるべし。即ち君に服従（まつろひ）て其の事を承り行ふを云ふなり。神をまつると云ふも、其の神に事へまつるなり」を引き、次のように高く評価する。

礼拝を奉仕事（まつりごと）となすは、最も当然其の本旨を道破した解釈である。御心の儘になし給へと云ふが礼拝の眼目、祈りの真髄である。我意を張らず、自己を固執せず、自分の利益に絆されず、総て神に聴き、其の旨に服従せんこ

とを心懸け、身を以て神に奉仕へんと欲するが礼拝の本体である。（全集6・四二―四三）

さらに植村は「まつり」は「心の底より服従し、深く恭敬の意を表し、上よりの命あらば直ちに其の事を承はり行はんと待ち構ふる意なり」とする「或る神道者」の注釈を引き、「我が霊魂は衛士があしたを待つにまさり、誠に衛士が旦を待に勝りて主を待てり」と歌う詩編一三〇編などに見られる「神を待ち望む」という言葉と通底するものと説く（全集6・四三）。

以上のように明治四十年代以降の植村は、「神道」的なものにまつわる精神的エートスを、日本におけるキリスト教受容の触媒としてとらえ直すようになっていた。それは信仰対象たる「神」そのものではなく、「神」へと向かう姿勢の類比性を問題にしている点で、神道の「一神教」化によるキリスト教との融合を説いた海老名弾正の言説とは区別されるが、神道をキリスト教受容の触媒と見なす点で共通している。このことは、植村と海老名を含む明治期のキリスト者の神道観をめぐる構図を再検討する必要性を示唆するものであろう。(41)

とはいえ明治四十年代以降の植村の神道観の変化は、従前の神社非宗教論批判の立場を放棄したことを意味しない。植村は前述の「まつり」の解釈に基づき、「日本のまつりには祈祷の分子が如何しても入つて居る」と述べ、「祈祷も亦祭祀と離るべからざる関係を有し総ての祭祀には殆ど祈祷の意味の加はらざるはなし」という宮地直一『神祇史』（明治四三年〈一九一〇〉）の一節を引用する。そして「既に祈りが神社祭祀の一要素なりとすれば其の宗教的の所為なることは明らかである」として、神社非宗教論に基づく神社参拝の強制を批判する（全集6・四五）。このように植村にとって、神社非宗教論への批判とキリスト教受容の触媒としての「神道」の再発見は、「神道」を「宗教」と見なす点においてつながっていた。

他方、たとえば「神から無限に離れたところ」、「底なしの深み」からの「〈叫び〉と〈待望〉」を歌ったとされる詩編一三〇編と、[42] 植村の言う「まつり」の語義との懸隔は覆い難い。植村の言う「つみ」や「まつり」の本義が、古代の「大和民族」の精神そのものではなく、近世の垂加神道や国学の解釈を経由していたことにも留意する必要があろう。植村のキリスト教理解は自己の道義的な完成を目指す「志」を重視した点に特色があり、それにともない「罪」の理解においても近代西洋のプロテスタンティズムと異なり、キリストを範として罪の克服を目指すものになったと言われる。[43] 倫理的修養の姿勢を重視していた植村にとって、垂加神道や国学により倫理的に解釈された「神道」と、自らの理解する「基督教」との間に共通性が見出されたのは当然のことであった。

また、本節で取り上げた植村の「神道」論において、主に参照されていたのは明治期に復刻された近世の資料であった。植村は近世以来の「伝統」をそのまま受け継いでいるのではなく、同時代の出版物を通して「神道」という「伝統」を再構成しているのである。[44] とすればむしろキリスト教と「神道」との共通性を言い立てることへと、植村が賭けていたものを明らかにする必要があろう。その問題は、植村が富士見町教会において開始した「新嘗感謝礼拝」において表われる。

六、新嘗感謝礼拝の政治神学

植村が牧師を務めていた日本基督教会富士見町教会では、「『たむけの説』」の説教が行われた明治四二年以降、毎年新嘗祭が行われる十一月二十三日に「新嘗感謝礼拝」が行われていた。それはアメリカの収穫感謝祭を意識しつつ、その模倣ではなく、新嘗祭を通してキリスト教の宣教を試みたものとされる。[45] 第一回の新嘗感謝礼拝が行われた明治

四二年十一月二三日には、植村が説教を行なった。

説教のなかで植村は、『古事記』に見られる日本人の自然への態度、「随神（かんながら）と云へる気風」と、イエスの自然への態度との間に共通性を見出す。しかし日本人のこの気風は受動的、享楽的に流れる傾向がある。それに対してイエスは、「自然界の深きところを汲み取り……其の心は独立して活動せり」[46]とされる（全集5・四九一―四九二）。

> 日本の古来の趣味を見るに面白きところ少なからず、之を失ふに忍びざるなり。然れども随神（かんながら）の気風は、耶蘇が自然に対せられたる態度を味ふことによりて全うせらるべし。……我ら此所に集れるものは自ら天地に満る神の恩恵を感謝するのみならず、天地の成立を知らず、其の深き意味を解せざる国民に代りて神に感謝せざる可らず。……我等は新嘗祭の如き古き習慣に、新しく深き意味を加へ、自然に現れたる神の恩恵を耶蘇の心を以て感謝せんと欲す（全集5・四九五）

このように神の恵みへの「感謝」を媒介として、「随神の気風」をイエスの自然への態度に見られるものへと昇華する、すなわち新嘗祭をキリスト教により発展させるということが、以後も「新嘗感謝礼拝」における植村の説教の中心的主題となる[47]。

翌四三年（一九一〇）の説教では、植村は旧約聖書に出てくる「バアル礼拝」と新嘗祭を類比的にとらえている。「バアル礼拝」は「五穀成就」への祈りを中心にしていたが、「精神的の意味が乏し」く、時として無秩序的な祝祭をともなった。日本でも古来そのような祝祭が行われてきており、新嘗祭が同様の祝祭となることを植村は懸念する。

そこで今日のような礼拝が必要になる。キリスト者はホセアがバアルの祭りについて注意したごとく、真実の信仰をもって、新嘗祭を最も健全な意味において祝するようにせねばならぬ。この祭りばかりではない、クリスマスのごときも原（もと）は冬至祭、すなわち一陽来復のめでたい意味をこめた祭りであった。盆踊りや稲荷講のように踊り狂い、豊明もどきに頬でも赤くして喜んだものである。それをキリスト者が自分の方に取って来て、今日のようなものにしたのである。キリスト者は万事においてこういう風にするのである。[48]（著作集7・二六二―二六三）

かくして植村はクリスマスの例を引き合いに出し、新嘗祭の「キリスト教化」、すなわち「日本の風俗や習慣の善い分子を消化し、霊化して、一段立派なものに仕立てあげること」を主張する（著作集7・二六三）。植村が述べているように、クリスマスが他宗教の祭祀をキリスト教へ取り込んだものであることは確かであろう。しかしここで植村は、クリスマスと新嘗祭との重大な差異に触れていない。それは国家的儀礼としての新嘗祭が持つ政治性である。

新嘗感謝礼拝が有していた政治的意味は、大正四年（一九一五）十一月十四日、大嘗祭に合わせて行われた「大嘗会礼拝」の説教、「年の冠冕」においてより明確に表われている。植村はそのなかで「此頃色々新聞紙に見えて居る祝詞や祭文又今日の大嘗祭の色々の言葉に立派なものが多い」としつつ、「其れに伴ふ内容が実に貧弱である」と述べる。

今日の大嘗祭にも森厳な儀式がある様であるが神が何か、何に向て祭るのか、日本国中幾何の人が知つて居るか、之を講釈する神官も何も知て居らない。がらんとして居る。そこで我々は如何しても大に伝道して此形に添ふ内容を与へる必要がある。

植村の言う大嘗祭に与えるべき「内容」とは、「精神的霊的」な感謝の念、「神より恵まれて居る通り、神の御恩寵に報い奉らなければならぬ。各自が責任を思へば、神の為め世界の為めにもつと善い人間にならなければならぬと感ずる」という精神のあり方であった。そして植村は、かかる精神のあり様が皇室にも及ぶことを目指していた。

神が冠を与へ給ふと共に責任が伴ふ其れ故今日御即位の儀式を挙けられた皇室の為めに感謝すると共に、又之に伴ふ責任を果し得る様に智慧と力とを陛下に与へ給はん事を祈り、国家の行末の為めに丹精を抽ん出て神に感謝讃美を献げ又祈り求むるに余念がない様にしたいと思ふ[49]

このように植村は、おそらくは「凡ての人、上にある権威に服(したが)ふべし。そは神によらぬ権威なく、あらゆる権威は神により立てらる……」というローマ書十三章の一節を背景として、天皇の「冠」が神によって与えられたものととらえつつ、天皇が統治者としての責任を果していくことを、大嘗会礼拝によって祈念していた。[50]

さらに大正六年（一九一七）の新嘗感謝礼拝における説教「逆境の感謝」のなかで、植村は日本古来の「神を敬ふ気風」を「深き所まで徹底せしめ、其の本来の意義を完成するもの」として新嘗感謝礼拝を意義付けた上で、「上に立つ政治家より下々の百姓町人に至るまで斉しく基督者風の感謝をする様になりたきものである」[51]と述べている。以上に鑑みれば、植村が新嘗感謝礼拝（大嘗会礼拝）を通して企図していたものは、「神道」――「随神の気風」として抽出されたそのエートス――を触媒として天皇や「政治家」から「百姓町人」に至るまで、すなわち日本の国家全体をキリスト教の精神によって領導するという一種の政治神学であったことがうかがえる。

おわりに

これまでの考察から明らかになったように、近代的宗教概念や宗教進化論を背景として、植村は明治二十年代の段階から皇室祭祀や神社に連関する「宗教」として「神道」をとらえており、内村鑑三不敬事件もそのような枠組みのもとで理解していた。そして明治三十年代から大正期に至るまで、かかる神道観は「神道」的国家儀礼や神社非宗教論に基づく政策への一貫した批判を可能にした。こうした植村の神道観の軌跡は、明治十五年の祭教学分離以降、神社非宗教論に基づく神社の位置付けが普及していった社会のなかで、それとは異なる神道概念をキリスト者の一部が保有していたことを示唆する。それがやがて大正期以降、「神社対宗教問題」として表われることになるのである。そこにはキリスト者としての信条のみならず、近代日本社会における異質な存在として国家や他の宗教に対峙していたという状況や、宗教学的言説を早くから摂取していたことが関わっているだろう。

他方で明治四十年代以降、植村は神道をキリスト教受容の触媒としてもとらえるようになった。こうした変化の背景にある植村の個人史的側面についてはさらなる探究を行う必要があるが、社会的側面から言えば、日露戦争後の神社政策の転換による神社中心主義の登場や、明治末期以降、神社界においても神道に「宗教的要素」が含まれるという認識が共有されるようになり、宗教学的言説を背景とする加藤玄智らが、「祭教学」にまたがる包摂的な神道概念を提示していったことの影響などが推測される[52]。また新嘗感謝礼拝（大嘗会礼拝）に関して言えば、明治四一年（一九〇八）の皇室祭祀令と明治四二年（一九〇九）の登極令の制定が関わっていよう。このように神社祭祀や皇室祭祀、神道概念が新たな意味を持って社会に浸透していくなかで、植村はその趨勢に添いつつキリスト教を広めていくという方向に戦略を転換したのではないだろうか。

しかし新嘗感謝礼拝を通じた日本のキリスト教化という植村の構想は、キリスト教による「随神（かんながら）の気風」の継承が中心である以上、新嘗祭（大嘗祭）が「神道」という「宗教」的要素を保持し続けることが前提であり、国家的儀礼からの「宗教的の分子」や「神道」的要素の分離という他方での主張との矛盾は明らかである。そのことは皇室祭祀や神社から「宗教」としての「神道」を抽出・分離することが可能であるとする植村の神道概念の歴史的限界を示している。そしてまたそれは、明治二十年代においてすでに見られた国家と宗教の関係をめぐる植村の思想の両義性、すなわちライシテ的政教分離による信教の自由の保障と、キリスト教の「正大の気」による国家的秩序の領導という二側面の併存に対応しているだろう。

註

（1）鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』（日本基督教団出版局、一九八八年）六八―六九頁。

（2）武田清子『植村正久――その思想史的考察』（教文館、二〇〇一年）、鵜沼前掲『近代日本のキリスト教思想家たち』第二章、同『近代日本キリスト者の信仰と倫理』（聖学院大学出版会、二〇〇〇年）第一章、吉馴明子「キリスト者の仏教論と時代思潮――日蓮から法然へ」（『人文科学研究――キリスト教と文化』四五号、二〇一四年三月）、同「植村正久の「明治武士道」からの分離」（『明治学院大学キリスト教研究所紀要』五十号、二〇一八年一月）など。

（3）五十嵐喜和「植村正久」（同志社大学人文科学研究所編『近代天皇制とキリスト教』所収、人文書院、一九九六年）、同「植村正久の宣教論の一断面――「新嘗感謝礼拝」と「大嘗会（感謝）礼拝」をめぐって」（『教会の神学』

七号、二〇〇〇年）、土肥昭夫『天皇とキリスト――近現代天皇制とキリスト教の教会史的考察』（新教出版社、二〇一二年）。

（4）岩瀬誠「植村正久の神道観と福音理解」（『國學院大學大学院紀要　文学研究科』二一号、一九八九年三月）。

（5）以下、『植村全集』（植村全集刊行会、一九三一―一九三四年）、『植村正久著作集』（新教出版社、一九六六―一九六七年）からの引用にあたっては、本文中に略称と頁番号をカッコに入れて記す。

（6）藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、二〇〇七年）二〇一―二一八頁、同「「国家神道」概念の近現代史」（山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、二〇一八年）十六―二六頁。

（7）山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九年）。

（8）『福音週報』五一号、明治二四年（一八九一）二月二七日、五―六頁。植村らは共同声明を複数の媒体に掲載したが、ここでは『福音週報』所載のものから引用した。

（9）同前、六頁。

（10）『福音週報』五〇号、明治二四年（一八九一）二月二〇日。

（11）宮田光雄『国家と宗教――ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』（岩波書店、二〇一〇年）三〇八―三一一頁。

（12）星野靖二『近代日本の宗教概念――宗教者の言葉と近代』（有志舎、二〇一二年）一四二―一四八頁。

（13）「文部省令第九号」（『福音新報』第一一三号、明治二十六年〈一八九三〉五月十二日、著作集2・一六九―一七〇）。

（14）武田幸也『近代の神宮と教化活動』（弘文堂、二〇一八年）二〇二頁。

（15）磯部武者五郎については木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその帰結――教派神道と『日本主

義』から「国家神道」へ」（東京大学文学部思想文化学科宗教学宗教史学専修課程卒業論文、二〇一八年）十五頁参照。また、「明治後期における神道改革の潮流とその行方――教派神道と『日本主義』から「国家神道」へ」（『神道文化』三一号、近刊）を参照のこと。

(16) 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）、佐々木聖使「国家神道における「神」観の成立」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊三五号、二〇〇二年六月）七〇―七四頁、藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、二〇〇七年）二一八―二二三頁、岡田荘司編『日本神道史』（吉川弘文館、二〇一〇年）二四四―二四七頁（齊藤智朗担当箇所）。

(17) 木村前掲「明治後期における神道改革の潮流とその帰結」十三―十七、二七―二八頁。植村が当時の「神道改革」に着目していたことは、磯部と柴田礼一の言説を「神道家の改革談」として取り上げ、批判していることからもわかる（「神道家の改革談」『日本評論』六〇号、明治二七年（一八九四）二月、著作集2・五三―五四）。磯部ら『教林』の論者たちが、キリスト教における宗教改革になぞらえて神道の改革を主張したことも（木村前掲「明治後期における神道改革の潮流とその帰結」一四―一七頁）、植村が磯部らに着目した一つの所以であったかもしれない。

(18) 藤田前掲「「国家神道」概念の近現代史」、十九頁。

(19) 「神道非礼典論」『日本評論』六〇号、明治二七年（一八九四）二月。

(20) 藤井修平「時間性の言説としての宗教進化論の系譜」（『宗教研究』九〇巻一輯、二〇一六年）七五頁。

(21) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、一九七九年）三一頁、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書店、二〇〇三年）四五―五〇頁。

(22)『福音新報』五二号、明治二五年（一八九二）三月十一日、二頁。
(23) 鵜沼裕子「普及福音新教伝道会と日本のキリスト教」（日本におけるドイツ宣教史研究会編『日本におけるドイツ――ドイツ宣教史百二十五年』新教出版社、二〇一〇年）四二―四三頁。
(24) 藤井前掲「時間性の言説としての宗教進化論の系譜」、七九頁。
(25) 鵜沼裕子「キリスト教から見た国家と倫理」（『近代日本キリスト者との対話――その真の世界を探る』所収、聖学院大学出版会、二〇一七年）。星野靖二が指摘しているように、植村が宗教を道徳より上位に置きつつ、両者が最終的に調和すると考えていたことも、この問題を考える上で重要であろう（前掲『近代日本の宗教概念』、一六七頁）。
(26) 菊池謙二郎『新定東湖全集』（国書刊行会、一九九八年）三六八頁。
(27)『福音新報』九一号、明治三十年（一八九七）三月二六日。
(28) 阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、一九九三年）、同前掲『国家神道形成過程の研究』三五三―三五四頁、武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察――明治初年における津和野派の活動を中心に」（井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』第一書房、一九八七年）。
(29)『福音新報』二五三号、明治三二年（一八九九）五月二日。
(30)『福音新報』五二四号、明治三八年（一九〇五）七月十三日、一頁。
(31) 伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学――もうひとつの一九世紀フランス宗教史』（勁草書房、二〇一〇年）を参照。
(32)『鹿児島実業新聞』三〇〇五号、明治四二年（一九〇九）六月七日、三頁。
(33) 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本――「国家神道」の地域社会史』（有志舎、二〇〇九年）。

(34)『福音新報』一三三九号、明治四二年（一九〇九）七月八日。
(35) 孝本貢「「思想国難」と神社――大正期を中心にして」（『日本における国家と宗教』大蔵出版、一九七八年）三二〇―三二四頁、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、一九八五年）五二―五九頁。
(36)『福音新報』一一四七号、大正十年（一九二一）四月二一日。
(37)『福音新報』一三三九号、大正十年（一九二一）二月二四日。
(38)『福音新報』八二八号、明治四四年（一九一一）五月十一日。
(39) 強斎の思想については拙稿「不可視の「神皇」――若林強斎の祭政一致論」（『宗教研究』八七巻三輯、二〇一三年十二月）を参照。
(40)『福音新報』一九〇九号、明治四二年（一九〇九）九月二日。
(41) この点に関連して、時期は異なるが、苅部直が南原繁の神道観を取り上げ、戦後普及した「国家神道」概念との異質性を指摘していることは示唆的である（「「国家神道」と南原繁」（山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、二〇一八年）。
(42) 左近淑「詩篇一三〇篇――待望の根拠」（『左近淑著作集』別巻、教文館、一九九八年）三六五頁。
(43) 鵜沼前掲『近代日本のキリスト教思想家たち』、五三―六四頁。
(44) 鄭玹汀は植村の言う「武士道」が「伝統」そのものではなく、近世の士道論をもとに近代の社会的文脈のもとで再構成されたものであることを論じているが（「植村正久の「武士道」論」『天皇制国家と女性――日本キリスト教史における木下尚江』教文館、二〇一三年）、それと同じ事情が植村の「神道」論にも当てはまるであろう。

(45) 新嘗感謝礼拝については土肥前掲『天皇とキリスト』、一四二―一四五頁、五十嵐前掲「植村正久」、同前掲「植村正久の宣教論の一断面」を参照。

(46)「新嘗感謝」『福音新報』七五二号、明治四二年（一九〇九）十一月二五日。

(47) 五十嵐前掲「植村正久の宣教論の一断面」、八一―八四頁。

(48)「新嘗感謝礼拝とキリスト教の適用」『福音新報』八〇五号、明治四三年（一九一〇）十二月一日。

(49)『福音新報』一〇六四号、大正四年（一九一五）十一月十八日、五頁。

(50) 宮田前掲『国家と宗教』、五十嵐前掲「植村正久の宣教論の一断面」、八〇頁参照。この礼拝では説教に先立って「羅馬書第十三章『上に在て権を掌る者に凡て人々服ふべし』以下」が朗読された（前掲『福音新報』一〇六四号、五頁）。

(51)『福音新報』一一七〇号、大正六年（一九一七）十一月二十九日、一頁。

(52) 藤田前掲「「国家神道」概念の近現代史」二六―二九頁。植村が間接的にせよ加藤の言説に触れていたことは、「神道は宗教でないか」のなかで加藤の『吾が国体と神道』に因んで書いたという宣教師ピーターズの論文に触れていることからわかる（『福音新報』大正十年〈一九二一〉四月二十一日、著作集1・一九七）。

【付記】 本稿は科学研究費補助金・研究活動スタート支援「明治期キリスト者の神道観―近代日本キリスト教史と神道史の架橋に向けて―」（課題番号：17H07093）による研究成果の一部である。