

植村正久の武士道論序説

—— 1894年 - 1902年を対象に ——

吉 馴 明 子

『キリスト教史学会』誌上で私が短い紹介文を書いた鄭汝汀『天皇制国家と女性』は、運動のあり方も感受性と思想も共にラディカルな木下尚江を、「貧しい人々と食べる」生き方において捉えることによって、彼の国家社会に対する根源的な批判を理解し紹介する興味深い著書であった。しかし、どうしても気になったのが、植村の「武士道」についての理解、なかでもこれを日中・太平洋戦争までの「軍国人民の倫理」、軍国主義のイデオロギーとする観点であった。

私は、2010年から2度『キリスト教研究所紀要』に植村正久論を書いた。植村は日本のキリスト教史を考える上で決して無視できない人物であるにもかかわらず、一般には知る人ぞ知るとなり、教会でも若者には知らない人も多い。いや、内村鑑三との対比で「主戦論者」とされ、日本基督教会の指導者として「法皇」の名を冠され、あるいは今日の教団のいざこざの中で「社会派」を「異端視」する権力の源泉と見なされるなど、マイナスイメージで知られているといった方がよいかもしれない。私の課題はそんな植村を、何とか歴史の中で捉えなおすことである。今年はようやく日清戦争期の「戦争論」をまとめた。日清・日露戦争期を一括してまとめようとしたが上手く行かなかった。というのも、この時期は辛うじて独立を確保した明治日本が、帝国主義的競争のなか

で自らもその一員となってアジアに対峙する時期、西欧諸国に対して守勢にあった日本が、韓国と中国とに対する戦争を利用して、西欧諸国の仲間入りをする事によって、アジアにおける強国の位置を確保するという、立場の反転する時期にあたるからである。その後日本はひたすら帝国主義の道を走って終に日中・日米戦争に至ったと概括する事ができる。そして日本のこのような強大化に、日本のキリスト教会も完全に一体化し、植村も例外ではなかったというのが、鄭氏のみならず日本を外から見る、特に日本の支配下に置かれた国々の歴史家からの指弾である。翼賛体制に組み込まれてしまった日本基督教団という事態を見ればこの見方は尤もという他ないかもしれない。

昨年度、1900年頃から戦時下に至るまでの日韓キリスト教史を瞥見して感じたのは、程度の差はあれ（もちろん日本か、日本外かという区別が差を作る）、キリスト者は国内でも抑圧され、支配者側の抑圧の論理は内外で異ならないということであった。この状況を見て、情けない話なのだが、日本のキリスト教は、結局「居留地内の信仰の自由」を得たに過ぎなかったのではないかとその思いが私を捉えもした。大正期には「居留地」は日本国中に設けられ、それだけキリスト教が日本に広がったかには見えただが、政治権力者の都合でまたどんどん狭められたようにもみえる。「ヤソとアカ」は等質な日本社会から閉め出され、これを取り囲む権力を押し返す術を持たなかった。ただただ権力に押しつぶされるように一体化され、朝鮮の人々の自由と尊厳を奪う側に回ることになったのではないかと考えもした。だが、このキリスト者の自己弁護的な見方は、同時代の人たちの試行錯誤を重ねた歩みを正当に評価してはいないだろう。

実際に、例えば植村正久の場合はどうだったのか。旗本植村家の長男であった植村正久は、幕藩体制の崩壊によって失ったレーゾンデートルを、キリスト教によって回復した。その彼に自己から世界への青写真を

与えたのは福沢諭吉であった。彼は福澤の「一身独立して一国独立す」をキリスト教信仰において捉えた。従来の身分制社会の拘束から自由になった自立した個人が国家を作ることを目指す。その「国民国家」はもちろん独立国家であって、国際社会のパワーポリティックスの中で生存する限り、自己の独立を守るための軍事力を具えねばならなかった。植村が「非戦論」を取らなかった理由はここにあるといえるだろう。

福沢と植村は、「一身独立して、一国独立す」と「国民国家」の樹立を目標とする点に於いて一致する。しかし「一身」の自発性をどう「一国」へ統合するかについて、二人の間には原理的に微妙な相違があった。福澤は「文明論の概略」に於いてこれを「一国に私するの心」「報国心」と説き、植村はキリスト教信仰が「主義のため、国家のために身を惜しまぬ」人士を育てると説いた。この差異は福澤が「時事小言」に於いて「国権」を強調するようになると、植村は「国権の主義は不公平なりと云ふに至りては其の妄も亦甚だし」と、「私心の結合」「自ら愛して他を嫌うの熱情」である「報国心」は「権義」と呼ばれるに値しないという福沢批判を表した。福澤には、「博愛平等」を説くキリスト教が個々の国家への忠誠心を調達しうるとは考えにくかったのである。福澤の「一身独立して、一国独立す」の過程で現れる「報国」における特殊日本への集中と、国際社会における普遍的権利の尊重との相克は、植村の「武士道」論にも適用して考えることができるのではないか。植村の説く「愛国」には、日本の中で完結するナショナリズムと、他国への「博愛」をも認める普遍性との関係如何という問題が隠されている。本稿では植村の「武士道論」を検討して、彼の「愛国」に含まれる二面の絡み合いとその度合いを明らかにしたい。

植村正久が「武士道」をキリスト教との関係で積極的に論じ始めるのは、日清戦争前夜の1894年3月であった。

「時あたかも明治憲法や教育勅語の発布によって天皇を絶対君主と

する天皇制が確立する中で、内村鑑三不敬事件あり、井上哲治郎とキリスト教との間で「教育と宗教の衝突」の論争あり、と教会は動揺していた。」⁽¹⁾

続いて日本基督教会では、『日本の花嫁』が「日本の恥を海外に暴露するもの」との教会内外の非難のなかで、その著者田村直臣の牧師資格を剥奪する事件もおこっている。伝道の不振を改善するために、日本基督教会の伝道体制を一元化するための改正案が、1890、92年と審議されていた。また94年2月には、日本基督教会の今後の方針について語り合う懇談会が、植村正久、井深梶之助、奥野昌綱、山本秀煌ら東京、横浜の牧師たち34人によって行われた。この会では「日本基督教会の信条に示された福音の真理を忠実に遵奉すべき事、外国伝道会社との協力関係にも配慮しながら、日本の伝道は日本人によって担うべき事を決議したとされる⁽²⁾。この懇談会後の4月に植村は「日本伝道論」を書いたことになる。『植村全集』第5巻の目次には、日本伝道論（其の二）とされているが、（其の一）は、植村の伝道開始時の1883年に書かれたもの⁽³⁾で、植村は自覚的に、改めて「日本伝道論」を書いたと考えられる。その狙いを最初に明らかにしよう。

I. 日清戦争前

1. 日本伝道論（1894. 4.）

植村は伝道論を伝道不振の現状分析から始める。①「伝道者其の人を得ず」

「妄に不肖者を駆りて伝道に従事せしめ、志操識見ともに陋劣なるものを挙用して、漫然天国の公職に当たらしめたり…今や伝道界に俗物横行して、教会の内部或は腐敗せる政党の如きものあらんとするを恐る。」

②国粹主義の横行。③キリスト教徒の間の不一致。④「実業」重視、すなわち「形而上の事物棄てられて土芥の如し」。これらの不振の原因を挙げたあと、植村はキリスト者を鼓舞している。「日本の基督教徒世変の逆潮に遇ひ、たゞ時の不幸を嘆じ…毫も反発の志気なく」「敢えて起つことを為さざるものは小児の所為に非ずや」と⁽⁴⁾。

最初に挙げた「国粹主義、斥外的の精神」について、詳細に見る必要がある。植村はこれも間違いなく伝道不振の原因であるが、「大いに精神を奮ひ起こして前に数倍するの力を得」るチャンスでもあるという。これを以て「我を精良にすべく、以て我の内部を清むるの媒介と為すべきなり。」この逆潮はキリスト者をして

「思慮なき外物輸入の是非に注目し、独立して神学の問題を考究し、西洋教会の信条儀式悉く神の教に非ざるを思ひ、基督教の真理を發揚し、其の無限なる蘊蓄を闡開するに付き自ら日本人として此の大事業に与るべきを覚悟せしめ…健全なる批評的地位に立たしめたり」⁽⁵⁾

かねて「基督の教は盲従を尊ばず」と主張していた植村は、この機にこそ「凡て靈を検査するを要するものなるを知り…青天白日に闊歩すべきなるものなるを認め…日本の基督教を養」うべきとする。そうして

「国粹の真相を明らかにし、基督教と日本との関係を審らかにし、国勢の遷易すべき所以を究め、愛国済民の誠を推して、福音を宣伝するときは…大功を樹つこと能はざるの理無けん」⁽⁶⁾

次節に見るように、「武士道」がこの課題に応える一例として論じられたに相異なく、翌月の「日蓮上人」もあるいは、「国粹」を検証する一連の作業と見ることができるともかもしれない⁽⁷⁾。

もう一つ、「実業」の名に隠れた「五斗米主義」「唯物的精神」の跋扈について、植村は論じていう、「高談放論して…雲中の樓閣に心酔するの弊に懲り…社会は靡然として農工商の方面に傾きぬ。」殖産興業を目

指した日本としては望ましい状態かもしれない。しかし、その結果の一面は「新日本政治上の預言者たる板垣伯も今は三田翁の門人となりし如き奇観をぞ呈しける」と皮肉っぽく描いて見せる。自由民権運動が、祖先の財産を「雲散霧消」させ、社会改良事業が「天下の厄介物」にしかならなかったことの反動ではあろうが、

「地方に至りて見よ、前年有志家の名を以て我も我もと運動せるもの今は存するもの少く、憂国の士を以て自ら任じ、精神を尚び、主義を宣伝し、社会の改革を首唱せんと決するもの稀なり」⁽⁸⁾

むろん、地方の沈滞だけが問題ではない。

「無形上の事物、霊性の利害、精神の開拓を初めとして…政治上の原理等に関する許^{あまた}多の問題は、漫然迂腐なりとの誹りの下に暗黒裡に葬らんとす。」⁽⁹⁾

「財神の力盛んなる時は、神を顧みるもの減ずべし。俗調の散文詩名を擅にすれば詩神雲かくれて影を人間に絶つ。議員の論争も目前の利害を説くに過ぎず。選挙の勝敗も夏の金魚、冬の炬火一般の問題によりて決せらる」⁽¹⁰⁾

政治の場でもこの有様であるが、「德育の論…矯風の企て…凡そ根本的の動作は凡て振はざるの姿あり。」キリスト教も例外ではない。

そのため「基督教徒…咎めを己れに帰して…反省自新の志甚だ可なりと雖も」、それで「志気粗相」するのはいただけない。語気を強めていう「唯物的の精神は国害なり、人心の賊なり」と。「何ぞ気を励まし、矛先を列ねてこの大敵に突っ懸らざるや」

「吾人は国家のため、霊性の救拯のために、神霊主義の大旗を掲げ、全力を尽して此の強敵を挫かざるべからず。基督教徒は日本帝国のために、此の国敵を除く重任を負へるものなり」⁽¹¹⁾

「国粹主義」に対する場合も、「唯物の精神」に対する場合も、「国家」のため、「愛国済民」のためと、我々のセンスで言えば大言壮語するの

であるが、キリスト教をただ個人の救いだけの問題と考えていなかった植村にとっては、キリスト教の不振は日本の国家社会の問題でもあったというべきであろう。それは「回顧の睡り酣にして、保守的の夢に本心を脱かす時代と嘆く言葉にも現れている。「吾人は基督に忠誠を尽くすべきものとして、また愛国の志士として、進歩の号鐘を響かせ、回顧保守の夢を破りて、革新を進めざるべからず。」というのも、「進歩主義の振はざるは邦家衰退の兆」であるのだから⁽¹²⁾。

最後に、キリスト教徒の間の不一致について触れておこう。これは、先に紹介した山本秀煌の懇談会記録にもあった伝道局独立の問題であるが、その先には日本基督教会の外国ミッションからの独立という問題があった。植村は、キリスト者は神に従うものであって、決して外国の宣教師に従うものではないと言い続けていたが、今回は、日本に伝道する各教派においても「日本人を重んじ」る教派の教会が盛んになっていると指摘し⁽¹³⁾て、日本人中心の協力体制を組むように求めている。また、国内的にも宗派をこえて協力し「唯物、保守、退歩、攘夷等の敵勢を挫くべきことを主張している⁽¹⁴⁾。このように困難な課題を担う伝道者は、

「たとひ欠点あるを免れざるにもせよ、志気高尚にして、神の国事に赤誠を致し、公共のために身を犠牲にするの節義を持し、基督に事へて忠良なるの人士、果斷決行、区々たる情実の弊を破りて、大いに力を合せ、此の不完全なる世にありて行はるべき限り高潔正義の団体を結び、以て新鮮にして健全なる元気を吾が伝道界に注入せざるべからず。」⁽¹⁵⁾

このような伝道者のあり方も、植村が終生強調した「志向共同体」としての教会のあり方に他ならない。彼は身を日本という国に置きながら、常に「神の国」を望み見て宣教に励むのである。

以上で述べたように、世俗的経済万能思想と排外的な「国粹」主義と

の挟み撃ちにあっているキリスト教をその苦境から救い出し、「傲慢不遜」な成熟前の少年期にある日本を、「基督教を拡張し其の主義を宣伝する」ことによって、正路に向かわせるよう務めねばならないと、植村は願っていた。果たして「洗礼を受けたる武士道」はその役に立ちうるのであろうか。次に「基督教と武士道」の内容紹介に入ろう。

2. 基督教と武士道 (1894. 3. 23)

「基督教と武士道」は、ヨーロッパの騎士道の歴史を紹介する前半に続き、日本の武士道を紹介する後半と、封建社会の崩壊と共に武士が力を失い「武士道」も消滅したとする結論部分からなる。まず、内容を概括しよう。

まず騎士道は、チュートン蛮民の森林密樹の中から起こり、中世城郭国家の下でキリスト教の影響を受けて形成されたとする。その内容は

「神を畏れ人を敬し、長を尊び幼を慈み、熱腸にして義胆、正義の在る所水火だも猶ほ辞せず進んでは、冤枉を展べ驕慢を挫き、弱を助け強を抑へ、退きては人静かなる処、肅かに上帝に祈り、神の為めまた教会のため其身を殉ずるの志念かたく、殊に婦人を敬愛し、之を以て殆んど神聖するに至れり。史家之を呼んでシバルリと云ふ。」⁽¹⁶⁾

日本の所謂武士道については、中央政府の統御力が未発達の際、地方の豪族割拠のなかから生まれ、天下の争乱の中から鎌倉武士が起こり、武士道の発達を見るようになったとする。その内容は

「節操を尊び廉恥を重んじ、恩義の在る所死を辞せず、己を重んずるか如くに人を重んじ、而して儉勤の風質朴の俗大に社会に起こりぬ。降りて徳川幕府の世に及びては武士道の発達其絶頂に達し、武士なる一語は其社会に於ける無上の制裁力たりき。」⁽¹⁷⁾

この武士道の発達には、仏教、儒教が大きな影響を与えた。例えば

「武士の靈魂ともいふべき起請文なる者を読み、必ずや證を天神地祇に取り、明王仏陀に取れるにあらずや。また以て如何に宗教的の制裁か武士の胸底に存せしやを知るに足るべく」⁽¹⁸⁾。

しかし、封建社会が斃れるとともに、仏教も儒教も、そうして武士道もその後をおって斃れた。今では

「己が夾持せる主義を犯され、また己が懐抱せる理想を犯されながらも、猶ほ且つ恬として耻つる所を知らざる者、滔々皆な是なり。加^{しかのみならず}之黄白のある処主義なく節操なく誠実なし……今に^{およ}迫んで大いに匡正する所なくば勢の停止する所、將に如何ともすべからざらん」とす。憂国の士豈に之を思はざる乎」⁽¹⁹⁾

それ故、植村は求めざるを得ない。

「社会をして武士道の昔に復らしめよ。否寧ろ我輩か欲する所のものは、洗礼を受けたる武士道なり」⁽²⁰⁾

植村は、「所謂武士道なる者」を、古より「尚武の国」で培われ、徳川幕府の世に於いて絶頂に達した「高尚なる尚武の思想」として理念化する。しかし在来の武士道は、幕藩体制の崩壊と近年の急速な殖産興業の中で廢れてしまったとする。その上で理念化された「武士道」を、基督教によって作り直そうとしている。一旦は存続する基盤を失った武士道を、人の生き方として再興するのである。3ヶ月後に書かれた「何を以て武士道の粹を保存せんとするか」では、彼の武士道への期待のありかがより鮮明になっている。

「士道は節義を尚ぶ。公に奉じて身を犠牲にするの謂ひなり。目前の苦楽よりは見えざる或るものを重しとすることなり。士道は責任、義務、忠勇、義烈の精神を以て滔々たる唯物精神に打ち勝つことを専要とす」⁽²¹⁾

これを植村による武士道の定義といってもよいだろう。「日本伝道論」においても「滔々たる唯物的精神」が、「凡そ根本的な動作」を失わせ

ると警戒していたが、ここでも当時の風潮を、「我が立憲政今日の有様は、政海の博徒無頼漢を養成しつつあるのみ」と批判している。これに打ち勝つものは「武士道」を措いてはなく、「武士道」を養いうるのは、教育でも貿易でも政治でもなく、キリスト教に他ならないとする。

「武士道」は日本社会の中で明らかに廃れているだけでなく、植村自身も、自らの「身分」とその栄華を誇るものとしての「武士」は、一旦は捨て去るべく努めた。にもかかわらず、「日本固有の士風は国人の誇るべき処」であって、「烈祖の余光たる武士道を維持し、その粹を保存する」のは急務という⁽²²⁾。まさに「武士道」は、「国粹の真相を明らかにし、基督教と日本との関係を審らかに」するという課題のなかで、「維持すべき」国粹としてキリスト教との関係においてポジティブな評価を与えられることが明言されたのである。

II. 日清戦争後

1. 基督教の武士道 (1898. 3.)

「基督教の武士道」は、日清、日露の戦間期1898年2月末に行われた講演の筆記（「聞書」）とされるが、植村の武士道論のなかで一番まとまりがある。前述の「基督教と武士道」（1894）と比較しながら、内容を紹介する。

① 「武士道は東西古今、到る所に其の形姿を見出し得べく…我邦の特有と自負するが如きは…己が愚を暴露するもの⁽²³⁾」。94年の論考でも「中世欧州のシバルリイ」との比較をしていたが、今回はシバルリイだけでなく、トルコにも、ギリシャローマにも、イギリスにも日本と同じような「武士気質」があったとあって、日本の武士道が「我邦の特有」とすることの「愚」を警告している。

② 日本の武士道も「時と共に変遷し、世と共に発達」す。源平盛衰記

の武士道は、「壮は乃ち壮なれども…博徒侠客の臭味を脱せざる所あり」「家康は武士道中興の恩人と謂ふべきなり。」各藩の「狭隘なる範圍」内にて「君臣の關係靜かに甚だ美はしく養成せられ」た。境遇一新の明治になって、「個々別々に養成せられたる武士道は、一天万乗の君主に忠義を尽すに至れり。皇室は武権の跳梁に依りて意外の美果を収め得たりと謂はざるべからず⁽²⁴⁾」と述べる。藩主と臣下の間にできた「恩義」と「報恩」の關係を、天皇に対する「忠義」に移し替えるという発想は、福沢の帝室論にも見られる⁽²⁵⁾もので、植村の天皇への尊敬の念もそのような擬制の上に成り立っていることを示唆しているだろう。しかもこのフィクションを成り立たせたのが「武権の跳梁」による「意外の美果」であることも忘れられていない。

③ かつての武士道を「今日の時世に行はんとするは愚。」昔は、交通の不便もあり、人文も進んでおらず、藩内に限られた中での忠勤関係であった。これを社会組織が変わってしまった今の時代に復興しようとして、雑誌の刊行、古書の翻刻、武芸奨励などが試みられ、中には蛮行にいたる者も出たという⁽²⁶⁾。ここでいう雑誌の発行は『武士時代』⁽²⁷⁾、古書の復刻は、この論考で植村自身が引いている偕成社刊の『武道初心集』(1894年)を挙げることができる。この頃「武士道は日本民族の産物」であって、「軽率に捨つべきものにあら」ずと、日本の特殊性と恒久的価値を主張する者たち一派の武士道論があつて、植村の上のような発言はこれへの反論とよむべきであろう。

④ 植村は武士道を「尊重して其の長を取り、其の善を發揮せん」と務めてきたといい、改めてキリスト教によって活かしていきたい武士道の側面を列挙して詳述していく。面白いのは、この論考が九段美以教会で行われたからであろう、コリント前書の「なんぢら目を醒し、堅く信仰に立ち、大夫の如くせよ。且つ剛かれ。爾等の行ふ所、皆愛を以て行ふべし」をテキストとして、「目を醒まし」「堅く信仰に立て」「丈夫の如

くせよ」「強かれ」「愛を以て行うべし」の5項目に分けて話していることである。以下「武士道」をキリスト教との比較で植村がどのように理解していたかという観点でまとめてみる⁽²⁸⁾。

「武士道とは死ぬことと見つけたり」という『葉隠』の言葉⁽²⁹⁾はあまりにも有名で、これは「主君のための戦死」を称揚する言葉として流通してきた。しかし、植村は『武道初心集』によって、武士の死の自覚が「毫も油断なく万事に注意し、身を慎み行を修め、忠孝二道を完うするを以て、武士第一の心懸けとなす」との日常道徳となった面を強調する。この心得は徳川時代に入って儒教によって洗練されたが、あまりにも「消極的修養法」に頼り、「偏癖執拗なる人物を造る」「儒教の弊」が現れることになったという。他方、キリスト教においても、私たちが「メメントモリ」との諺や、「今宵、なんぢの^{たましひ}靈魂とらるべし」との聖書の言葉を知っているように、植村は、キリスト教でも死と向きあうことを基に「厳格に克己^{そんせつ}擲節、献身犠牲等」が教えられており、それが「天真爛漫なる発育」を妨げるのではないかという批判もあるとする。たしかに、これらの「克己」の勧めや「身をつつしめ」との教えは、「プロテスタンティズムの倫理」の叙述を思い出させる。しかし、そもそも宗教は「己を支配する者に服従する」と同時に「自然に発達して己を維持する」という面がなければならない。キリスト教はこれら「服従と愛と自由」を「調和し、整理し、美しく成就する宗教なり」と植村はいう。

この点を忍耐や勇気との関連でみると、日本の武士やストイック派には、「苦痛艱難に遇ひて丈夫^{おとこ}らしく之を忍耐する剛」、「品性を錬磨して始めて達し得るゝ勇」がある。ただ、武者の場合は容貌からしておそろしく、「基督が十字架上に我渴くと言へるか如き、誠に天真爛漫、毫も瘦我慢を張りたる所あるを見るべからず。」エペソ書に「主および其^{ちから}の大なる能によりて剛健なるべし」とあるように「人間の勇氣は神

を受くる事によりて完うせらる。」こうして、「武者画的の物妻き容貌は一変して、愛すべく敬すべきステパノの容貌の如きにいたるべし。」

植村は、このような何としても武張らねばという武士の気風にある種の傲慢を見、ここに「武士道と基督教と相矛盾する」ところ、相異点を見出している。「謙遜」である。武士の守ろうとする名誉は、「士たるの面目…其の身分を維持せんとする」ものにすぎない。それも、「素町人、土百姓」に比すことのできない優越した身分のことである。時に「体面」を保つの意味を誤り、「僕婢を伴ふを誉れとなし」、「労働を軽んじ…自ら人の為に役せらるゝを知ら」ず。これに対して、キリスト教において人間は神の子である。ただ、限られた身分を守る為ではなく、すべての「神の子」の「体面を重じ、其の廉恥を尊ぶ」。身分による上下はない。しかも「人間は其（キリスト）の徒^{ともがら}たらんが為に、血を以て購はれたる者となす。此は人をして自重自任の心を深うし、其の厚き恩義に奮」する。人は、あくまで救い上げられた者として、かつ、キリスト＝神の子という最高の「人の価値」を自覚・自重する者として、「謙遜」と同時に、自発的に自然に自分の努めを果たす者とされる。

以上で概括したような武士の体面を重んじ、「質素純朴」な生活を植村は高く評価する他に、キリスト教と武士道に共通する一面を次のように述べる。「武士道は主義を重んじ、初一念を苟も動かざるの道なり。」「基督教は主義を重んじ、道に殉ずるの宗教なり。利益に就かんよりは真理に就かんとする宗教なり。人に聞かんよりは、神に聞かんとする宗教なり。」このキリスト教の精神を加味して武士道を完成すべしと結論する。彼の前には、「酔生夢死の人生を送る者多き」社会が広がっていた。

「政見よりは利益を先にし、主義よりは操縦を重しとなし、昨日の敵は今日の味方紛々たる^{ママ}経薄、げに手を翻せば雲となり、手を覆せば雨となる。唯物主義と無宗教とは天下に横行し、学校に学ぶ

は卒業の爲め、官職の爲め、衣食の爲めのみにして更にその他の目的なきが如く、孜々として誠実に真理を探究するもの殆ど稀なり」⁽³⁰⁾

植村にとって、キリスト教による武士道の善美なる發達は、このような日本社会を救う道だったのである。

2. 武士道 (1901. 3.)

1899年新渡戸稲造の*Bushido*が発行されると、植村は1900年5月に「武士氣質」という短い文章で、これに触れて自分の考えを述べている。「慕われて而して次第に消耗しつゝあるは我が国の武士氣質なり。」さらに「余輩も新渡戸稲造氏が其の著書に説きしとつたえへらるゝ如く、武士道は神が日本に賜はりたる旧約なるべきを信ず」と述べ⁽³¹⁾て、植村のキリスト教が「接ぎ木型」とされることに納得がいく。彼が「武士道」をキリスト教によって生かしたいと願う理由は相変わらず「卑俗なる根性を一洗」に求められる。この文章で、他にも「国民氣品の墮落せしを痛みてや」武士道の再興を願う一派がいる事について「某県の士族ら發起となりて、全国士族大会を催ふさんとするものあるよし」と触れ、「武士氣質には随分欠点も多し文明の道德と両立する能はざるもの少なからず」と危惧を表している⁽³²⁾。

1901年3月には、『武士道』が2回にわたって『福音新報』に掲載される。初めの3月6日のものは、*Bushido*が「弁護士の如き立場より」論じられている事についての、全般的な批判である⁽³³⁾。これは恰も、日本人が外国人の客を招待するときに、床の間つきの客間だけ見せるのと似ていて、他人の目を気遣い過ぎているのではないかとする。『植村正久と其の時代』によれば、これには後日談があり、植村は新渡戸に直接「表だけでなく裏もお書きなさい」と言ったという⁽³⁴⁾。

実のところ、植村自身がこの批評において、いくつかの「裏」を見せ

ているが、それは当時「武士道」論、もしくは武士道復興の動きが広がっていたことをもしめす。参照すべき本として、既に植村が引用している『武道初心集』齊藤拙堂『士道要論』の外、『諸国武道容気』芝居の『千代萩』などまでを網羅して論じるべきという。

内容的には、例えば『江戸時代の武士』から熊沢蕃山が支那の六芸りくげいを理想としていたことが分かるが、これを以て「古への武士甚だ優美なりしと論ずるは大早計の至りなり。」⁽³⁵⁾ 加藤清正や本多忠勝の家臣への教訓は「露の乾ぬ間の朝貌のと歌へる熊沢了介とは全く反対」であったと反論する。あるいは、夏に大火鉢にあたり、小袖数枚を着、熱いうどんを食べ、冬には逆に帷子を着て、扇を使い冷水を飲む等の「笑ふべき」我慢比べの話、武士の先陣争いの残忍さ等々を紹介する。新渡戸が薩摩隼人の琵琶を弾する風習を挙げてその優美を賞賛するのは一応もったもだが、薩摩琵琶には付きものの『賤のをだまき』、武士の猥褻わいせつはどうかと問うて、これらの現実が「武士道を謳歌する者をして調子に乗らざらしむ車の歯止めなるべし。」という。もともと、新渡戸稲造氏にしても武士道に心酔していたわけではない、「彼は丁寧に武士道を葬むべきの時到来りと明言せり。…其の相続を為すべきものは誰ぞや。基督教即ち是なりと言はる」と結ぶ⁽³⁶⁾。

同年3月20日の『武士道』（完）は、「武士道の精髓は基督教に依りて保全せらるべき」とする植村自身の見解を簡単に述べたものである。

冒頭植村は、「商人は農夫の如くなること能はず」「都人士の気風、田舎漢いなかもと全く異なり…自然淘汰の作用、適種生存の結果…顕著なるを見るべし」とする。その上で「所謂武士道なる者は、物の具を掌り、弓矢刀剣などを弄するを専門の業と為すもの、気風なり。」ある意味では、「武士道は支那聖賢の凶器なり」といわれるように「兵事専門家の心得」であるから、人道を総合したものでなく、従って、武士道の中には見出すことができない「人道の最も美なる点」がある⁽³⁷⁾。この欠けをキリ

スト教が補って、武士道の精神を発展させるとする。

具体的には、①死に対する観念。ポジティブには「心引き締まり」「厳粛」となるが、ネガティブには、「酒食に溺れるなど、罪惡を犯して忌み憚る所なし」、宿命説に陥り「因循姑息に陥り」「快樂を貪る」。これらの解決はキリスト教信仰によって「主の来たり臨みたまふを待つ」他ない。②武士は食はねど高楊枝。武士は「金錢衣食に屈託する事を恥じ」たが、望むべき形以上の高尚なるものを、「漠然」としか認知できなかったために、守銭奴の陋習から脱するための鍛錬が、機械的、作為的なものになってしまった。キリストの奇跡は「食を給し、肉体を救ふもの」であっただけでなく、「貧にして尚ほ楽しむべく、悲しみて尚ほ慰めらるべく、死して尚ほ生くべき神の国」を享受して、「高尚なる気節を維持すること」ができることである。③武士道の要は「義勇奉公、犠牲献身なり。」これが真実に行われるには、「愛の義明らかならざれば」できず、父なる神と子なるキリストが「天地万物の本源に実在」して、初めて「宇宙は一つの大きいなる忠孝の道義より発現し来たれるものなるを示」す。源平時代の武士は主君のために「犬馬の勞を致すことを知るのみ。大義名分など知らざるのみ。」徳川を経て、「王制維新に忠の義更に拡張せられたり。ただその深さと熱性とに至りては封建時代に劣るものなきやを疑ふ。」

5月7日には、「如何にして武士道を保全せんとするか」がある。これは『武士時代』関係者の演説会での、板垣退助と大隈重信の演説の批評的紹介である。大隈の「君子とは禄によって衣食するもの」との説明を取り上げ、これを言い換え、武士というものは「封建の社会に公共心を保存する為に、専門に雇はれて居った様なもの」とするならば、すべての人が衣食の道に勞しなければならぬ「今日は何うすれば宜しいか」と問う。

「世の論者は頻りに今日の風俗を嘆き、士風養成の必要を絶叫すれ

ども、偕て其の方法は如何、原動力は何ぞと問ふて見ると一向に要領を得ない。」⁽³⁸⁾

このように植村は武士道擁護派のから騒ぎを衝き、イエスの教会以外にこれに応える場はないという。この小論が、日露戦争前に書かれた植村の武士道論の最後のものである。

Ⅲ. まとめと今後の課題

日露戦争後には、日露戦争の戦勝は、「旧武士道よりも新武士道の力」によるという発言がある。「新武士道には舶来の分子」が含まれていて、キリスト教の他、鉄砲の技術はもちろんであるが、「民権論、英文学、さては翻訳書、小学読本などの力」も大きいという⁽³⁹⁾。明らかに伝統的な武士道からかけ離れている。さらに、乃木希典の殉死については「演劇的な武士道」で批判的に論じた⁽⁴⁰⁾こともよく知られている。

日清戦争直前に書かれた「基督教と武士道」には、初めての国民参加による戦争というので、まだいくらか残っている古来の「武士道」を再興し、これとキリスト教を接合することで「国家のため」という意識を支えることができるのではないかという思いが見られた。戦争後の98年に書かれた「基督教の武士道」では、一方で武士道の普遍性を説いて特殊日本的伝統を強調する言説を薄めようとし、他方で、武士道は時と場所によって変わることを強調して、理念型的な完成にまで達したかに思われている徳川時代の武士道を、この時代にそのまま復活する事はできないことを説いた。特に形式道徳化し、自発性を失った伝統主義に傾く武士道に対して、キリスト教が「愛、自由、謙遜」を補完しようとした。「基督教は武士道の弁護士に非ず、これに対して規諫の責任を負へる良友なればなり⁽⁴¹⁾」の言葉は植村の「武士道」論の立場を明示している。

この「基督教の武士道」と比べると、新渡戸の「武士道」を批判して書かれた1901年の「武士道」では、残存武士道の評価が一段と下がっていると考えられる。新渡戸の『武士道』は、西欧世界に対して日本を「弁護」する面が強いと植村が批判したが、新渡戸には弁護を要する国際社会の状況が感じられていたのかもしれない。その新渡戸も、日本在来の武士道をそのまま継承することには批判的であった。植村は確かに日清戦争期に「武士道」を論じ始めたが、本稿の検討で明らかにしたように、儒教の「凶器」としての武士道に対して植村は批判的で、武士道の「節義を尚ぶ。公に奉じて身を犠牲にする」高尚な精神をキリスト教によって洗練して継承しようとしたのである。にもかかわらず、「死を覚悟」の生き方、「公のための犠牲」が、「軍人精神」へ読み替えられ賞揚され、鄭氏が主張したように第二次世界大戦期の「軍国主義イデオロギー」にまで繋がったことも一面で事実である。この間に、どのような仕組みがあったのかは、今一度歴史過程に戻して検証せねばならない。この点に関する優れた研究に鈴木康史「明治期日本における武士道の創出」(筑波大学体育科学系紀要 24 2001)がある。鈴木は、ボブズボウム『造られた伝統』を下敷きに、日清・日露戦争期の「武士道の創出」について説得的な議論を展開している。彼は武士道の第二のピークを第二次大戦時に置いており、この展開についての論文執筆も約している。

植村の武士道論のうち、「武士道」についての評価が一番高いのは、1898年の「基督教の武士道」であるが、日露戦争への東アジアの政治状況を説明する中で加藤陽子は、1898年を一つの転機としている⁽⁴²⁾。日露戦争は「黄禍論」という常識を破って、日本が西欧的近代国家の一員であるとの認識を広げる中で戦われた戦争であった⁽⁴³⁾。事実新渡戸の「武士道」にはその弁護のためという色彩を否定できないものがあつた。井上哲次郎、有馬祐政共編の武士道叢書が発刊されるのは日露戦争

後の1906-1909年であるが、1894年には「武士道」ものの復刻にすぎなかった本や雑誌は、その後も継続して出版され、これらの本や雑誌で展開された武士道とキリスト教の武士道が、1900年代に入って国家の犠牲を支える「武士道」へどのように変化していくのかは、興味ある課題である。

実は今年度上半期に私は、内村鑑三の義戦論と植村正久の戦争論を中心に「日清戦争論」をまとめてみた。日露戦争は次の課題になっているのだが、日清・日露の「戦争論」を一つの流れとしてまとめようとする、義戦から非戦という問題に直面する事になる。これは戦争をめぐる「倫理」の問題と関わるので、武士道論という視角からこの時期を見直せば、戦争や国家、人の生き方がよりはっきりと見えるのではないかというのも、本稿を書いた理由の一つである。今後日露戦争論をまとめるのと並行して、本稿の続編も書くつもりである。

もう一つ、「武士道」論それ自体として残している課題がある。それは福澤諭吉の「丁丑公論」「瘦我慢の説」との関わりである。丁丑公論の登場人物西郷隆盛をどう扱うか。内村鑑三は、「日清戦争論の義」を征韓論から書き起こし、「代表的日本人」でも西郷隆盛を書いている。この西郷という人を福澤がどう料理したか、植村はどう見たのか（西郷論はないように思われるのだが）。そして「報国心とは瘦我慢」だとする福澤の国民国家論と植村のそれとの交錯と相異について本稿では触れることができなかった。この問題に関しても、丸山眞男の著作や、萩原延寿、藤田省三共著の『瘦我慢の精神』⁽⁴⁴⁾がある。これらをキチンと読み込んで、続稿を書きたいと願っている。

注

(1) 岡部一興『山本秀焯とその時代』2012. 11. 教文館 p.109（「絶対君主

- とする」は、私は「国家の基軸とする」の方がよいと思う)
- (2) 同上 p.113-118
 - (3) この「日本伝道論」(其の一)については、拙著「若き植村の伝道路線」(明治学院キリスト教研究所「紀要」43 2010.12.)を参照されたい。
 - (4) 「日本伝道論」(『福音新報』1894.4.20.)『植村全集』五 p.63
 - (5) 同上
 - (6) 同上
 - (7) 植村の「日蓮上人」については、(『キリスト教と文化』国際基督教大学キリスト教と文化研究所 2014.3.)を参照されたい。
 - (8) 「日本伝道論」(『福音新報』1894.4.27)『植村全集』五 p.66f.
 - (9) 同上
 - (10) 同上
 - (11) 同上
 - (12) 同上 p.68。日清戦争について植村は、国内的に「反保守主義」との戦いであるという点を強調している。拙稿「日清戦争義戦論とその変容」(掲載誌未定)に詳述した。
 - (13) 「日本伝道論」(『福音新報』1894.4.20) 同上 p.65
 - (14) 「日本伝道論」(『福音新報』1894.4.27) 同上 p.68
 - (15) 「日本伝道論」(『福音新報』1894.4.20) 同上 p.61
 - (16) 「基督教と武士道」『福音新報』1894.3.23
 - (17) 同上
 - (18) 同上
 - (19) 同上 但し、「黄白」とは、金銀つまりお金のこと。
 - (20) 同上
 - (21) 「何を以て武士道の粋を保存せんとするか」『福音新報』1894.6.29
 - (22) 同上
 - (23) 「基督教の武士道」『福音新報』(1898.3.4)
 - (24) 同上
 - (25) 福沢諭吉は、国会は兵権もとらず、人民を威服するにもたらず、ただ国法を国民に頒布するにすぎず、それでは人民はその支配に「心服」するはずはないとする。それ故にこそ、精神的に国家に心服する工夫が必要と考えた。日本国民は、「数百年来、君臣の情誼の空气中に生々した

る者なれば、精神道徳の部分、ただこの情誼の一点に依頼する」他なしいう。これが「即ち帝室の大切にして至尊至重なる由縁なり」とする。天皇と国民の間に、恩義報恩のシステムが新たに造られたのではなく、それは明らかに徳川封建制からの「空气中に生々したる」遺制であった。（『帝室論』『福沢諭吉選集』岩波書店 1981 p.37）

- (26) 「基督教の武士道」(1898. 3. 4)
- (27) 『武士時代』は戸川残花編纂の『旧幕府』の後継誌とされる。年代上符合しないところもあり、さらに調査が必要だが、『旧幕府』の執筆者には、奥野昌綱、巖本善治、江原素六らが名を連ねており、関係誌であることは間違いないであろう。<http://www.e-furuhon.com/~matuno/bookimages/25842.htm> を参照されたい。
- (28) 以下(29まで)④項での内容紹介は、断りない限り「基督教の武士道」(1898. 3. 4, 11)による。
- (29) 正確には「武士道と云ふは死ぬ事と見付けたり。」かつて大学院生時代に植村の「基督教会の三潮流」から「日本の基督教徒を真丸に備え」を引用して発表をしたところ、石田雄氏が、「どうも植村の武士道は戦闘的武士のそれだねえ」と言われたことを思い出す。（拙著『海老名弾正の政治思想』東京大学出版会 1982 p.13参照）
- (30) 「基督教の武士道」(1898. 3. 4)
- (31) 「武士気質」『福音新報』(1900. 5. 23)
- (32) 同上
- (33) 導入部に、体裁もよく、文学上の価値にも見るべきところがあると書かれており、植村自身英文原書を読んだの批評と思われる。「武士道」『福音新報』1901. 3. 6.
- (34) 『植村正久と其の時代』第1巻 p.614
- (35) 「武士道」『福音新報』1901. 3. 6.
- (36) 同上
- (37) 「武士道」『福音新報』1901. 3. 20. 以下①-③の内容説明も同じ。
- (38) 「如何にして武士道を保全せんとするか」『福音新報』1902. 5. 7.
- (39) 「戦勝と伝道」『福音新報』1905. 1. 12.
- (40) 「演劇的なる武士道」『福音新報』1912. 10. 24. なお、大濱徹也『乃木希典』講談社 2010 を参照されたい。

- (41) 「基督教の武士道」『福音新報』1898. 3. 4.
- (42) 加藤陽子『戦争の日本近現代史』講談社 2002 p.134ff
- (43) 中島耕二『近代日本の外交と宣教師』Ⅲ－4章日露戦争時の宗教問題と宣教師 参照のこと。
- (44) 萩原延寿, 藤田省三『瘦我慢の精神』朝日新聞出版 2008