

国学とキリスト教

——松山高吉の場合——

嶋田彩司

1

1874（明治7）年、ひとりの青年がキリスト教に入信した。青年の名は松山高吉。二十歳代の後半であった。彼に洗礼を授けたのは、グリーン（Daniel Crosby Greene）というアメリカン・ボードの宣教師である。松山高吉はその後、篤実なクリスチャン・リーダーとして多くの者を信仰へと導くかわら、新旧約聖書の日本語訳や讃美歌の作詞、讃美歌集の編纂などで活躍した。また同志社大学をはじめとして、明治期の高等教育においておおきな実績を残すこととなる。

松山が洗礼を受けた1874年は、キリスト教禁令が撤回された翌年にあたる。明治新政府は当初江戸幕府の禁教令を維持しようとしたが、開国にともなって欧米列強諸国からの圧力が強まり、1873（明治6）年についにキリスト教禁制の高札を撤去するに至る。松山高吉こそは明治期日本のキリスト教徒第一世代であるといっただろう。

とはいえ、本稿で松山高吉を取り上げるのは、ただ彼が第一世代であるからではない。興味深いことに、キリスト教入信の先導役を果たした彼は、じつは入信の直前まで熱心な国学の学徒であったのである。

国学は万世一系の天皇の正統性を信任する国粹主義的思想の確立をめざす学問である。つまり、松山高吉のキリスト教入信は、天皇崇拝のナショナリストが、突如として神の愛を説く普遍的宗教の信仰へと身を転じたことを意味するのであり、その“転回”にどのような時代的、思想的ドラマが秘められているのか、本稿の関心はその一点にある。

2

キリスト教入信のきっかけについて、松山高吉は次のように述べている。教え子が執筆した回顧録的な文章⁽¹⁾から引用するが、そのとき松山は神戸の英語学校でグリーンに聖書の講読を通してキリスト教の教義を学んでいた。

〔原文〕余は元来儒教と平田派の国学で敲き込まれて居つたから、どうも奇蹟や十字架や復活や其他わからぬ事が多い。然し嘗て思惟せしやうな邪悪な点は見出さない。それ斗でなく感服すべき善き点が少なくない。斯くて段々と研究の進むに随ひ自然興味も加はり、頭も大分変つたやうではあるが、信仰はまだ仲々起りさうもなかつた。勿論信仰したくて、耶蘇教を学びに来たのではない。憂国の心に駆られて耶蘇教の内容を探求せんとて来たのである。

〔訳文〕キリスト教を学んでみたが、もともと儒教と平田篤胤の国学をたたき込まれていたから、奇蹟や十字架や復活とかいろいろとわからないことが多い。しかし事前に思っていたような邪悪な点はないばかりか、むしろ敬服すべき点が多いのだ。探究の進展にしたがって興味も深まり、キリスト教を邪教とみなす先入観はかなり払拭されたのだが、かといって信仰が起こったわけでもない。そもそも私は信仰を目標としてキリスト教の研究を始めたのではない。憂国の思いに駆られてキリスト教の教義等を内偵しようと思ひ、神戸に来たのだ。⁽²⁾

この後、松山は一旦東京に戻るが、やがて「基督教を学ぶ心」を固めて再び神戸に赴き、グリーンのもとで受洗して信者となる⁽³⁾。

上記引用によれば、松山高吉の入信は、彼が憂国の思いに駆られてキリスト教を内偵するためにグリーンのもとを訪れたことがきっかけであったという。この諜報活動はどうやら事実であったようで、管見の未翻刻資料⁽⁴⁾でも、松山自身が次のように書いている。

[原文] (グリーン神戸の居宅を：稿者補) 訪ひしは明治五年の二月十九日なりき (略) 之れに親交を求めしは異教の国家を害毒せんことを憂ひて其教義を知り其内情を探らんが為なりき 然るに交を重ね親を増すに随ひて博士の清き品性正しき言行は余をして心機一転せしむるに至れり

[訳文] グリーン神戸の居宅を尋ねたのは、明治5年の2月29日であった。(略) グリーン博士に親交を求めていったのは、キリスト教という異教が国家に害をなすことを憂いてのことで、教義を知り、内状を探ることが目的であった。ところが、グリーン博士との交わりを重ね、親しくなるにつれて、グリーン博士の人柄の清潔さと言行の正しさが、私をして一転、キリスト教の信仰へと向かわせたのだ。

松山高吉がグリーンに近づいた動機が、キリスト教に対する警戒心ないしは敵愾心によるものであったことは、確かなことと考えてよい。彼が偽名を用いてグリーンに接近していることもその証左であろう。しかし二十七歳のまだ公職にも就かない“一介の青年”が、なぜ明治新政府の密偵めいた働きをする必要があるのか、またなぜそのような働きが可能であったのか。

この疑問を解くために、入信に至るまでの松山の来歴とその当時の政治・社会の動静を述べておく。

3

松山高吉は1847年に、越後（現新潟県）の糸魚川に生まれた⁽⁵⁾。松山家は代々の名家であり、一族には文学をよくする者も多かったという。当然松山高吉もまた、幼少の頃より漢学や和歌を学び、国学の本格的な勉強にまで及んだ。

国学こそは19世紀の日本を大きく振動させた学問思想のひとつである。幕末期に、徳川政権打倒のために立ち上がった武士たちの掲げた旗印が「尊王（皇）攘夷」であったことはよく知られている。尊王はこの時期にあっては天皇への崇敬を意味していた。そして、国学の思想的特質はまさに天皇崇拜（尊皇）と排外国粹（攘夷）の二点にある。つまり国学は反幕府勢力の思想的な根拠として機能して、単なる学問の閥を超えて政治的な運動と直結するエネルギーを有していたといえる。

松山高吉の国学もたんなる座学にとどまらなかった。明治初期の動静を自ら記した『旅日記』⁽⁶⁾には、1869（明治2）年のこととして、

〔原文〕 七月中旬ヨリ白川家学館ニ転寓ス 国事ニ奔走ノ余暇神山四郎ノ塾ニ通テ
漢学ヲ修ム 十月廿六日白川千代磨君ト共ニ西京ヲ発シ〈略〉東京ニ着シ
神田橋通白川神祇大副殿ノ邸ニ寄寓ス

〔訳文〕 7月中旬より京都の白川家学館に寄寓先を変えた。国事に奔走するかたわら、
神山四郎の塾で漢学を修めた。10月26日、白川千代磨と共に京都を発つ
て〈略〉東京に着き神田橋通りの神祇大副宅に寄寓することとなった。

とある。

白川家は代々世襲の神祇官をつとめる家柄である。その学舎に住んで、松山は「国事に奔走」したという。この表現が意味するところについて

詳細は明らかでない。ただ、その後の部分に白川千代麿と共に東京に出たという記述があることから、いくらかの推測は可能である。というのも、この白川千代麿は、この年の7月に神祇大副（長官に次ぐ次官でNo. 2に相当する）に就任した白川資訓の実弟で、赤報隊⁽⁷⁾に関する史料にも名前がみえる人物なのである。その人物と行動を共にしていたということは、松山高吉も白川家の一員として尊王攘夷のための政治活動の最前線で活動していたと理解してよいであろう。

松山高吉が故郷を発って京都や東京で活動を始める1869（明治2）年は、明治政府によって天皇を頂点とする新しい国家のかたち定められ、それを具体化するための組織の在り方が模索されていた時期であった。1868（慶応4）年には太政官が設置される。これは立法、行政、司法を統括する国家の最高機関であるが、八世紀の機関名を模したものである。さらにその翌年（明治2年）には、国家の祭祀を司る神祇官がおかれる。この神祇官もまた古代の機関の復活であり、往事と同様に太政官の上位に独立しておかれることとなる。そして1870（明治3）年正月には、宣布大教詔が出され、ここではっきりと天皇に神格を与え、神道を国教と定めることにより、新しい日本を祭政一致の国家とする方針が明示されることになるのである（この方針は後に大きく転換されて、いわゆる「国家神道」がうまれる）。

松山高吉が白川家に寄寓していたのはそのような時期であった。そして興味深いことに、白川家という神道家とつながりを持ったことが、結果として彼がキリスト教と出合うためのきっかけとなる。つまり、彼は天皇を崇拜し、天皇を神と仰ぐ国家の建設に関与しようとしたが故に、むしろその対極にあるキリスト教に近づくこととなったというわけである。

1869（明治2）年に神祇官がおかれたとき、古代の律令制国家建設のときにはなかった新たな職掌が付け加えられた。そのひとつを宣教とい

い、神道思想の普及をめざすことが目標であった。そして、その具体的な活動にはキリスト教を監視し、国民間への浸透を防御することがふくまれていた。つまりかんたんにいえば、キリスト教を主たるターゲットとする諜報活動部門が創設されたというわけである。

このことと関連して、稿者は、松山高吉が誰かの指示によって、グリーンのもとに内偵の意図をもって潜入したものと考えている。ただしその指揮系統がどのようなものであったかは不明である⁽⁸⁾。キリスト教禁令の解禁は目前に迫っていたが、いまだキリスト教は邪教であり、敵視の対象であった。神道の立場からの内情偵察こそが松山高吉に与えられた任務であったと考えられるのである。

では、なぜ、彼はわざわざ遠く離れた神戸のグリーンのもとを訪れたのか。おそらくそれは市川栄之助にまつわる事件が関係してのことであろう。市川栄之助はグリーンが東京築地に居住していた時以来の日本語教師であるが、1871（明治4）年6月30日に禁教をやぶったとの廉で捕まってしまう。やがて栄之助は牢内で病死（一説には処刑ともいう）。これに対してグリーンから報告を受けた米国領事が兵庫県知事に抗議するなど、外交問題にもなりかねない状況であった。もちろん、神祇官の宣教使周辺がこの事件を知らないわけがない。松山高吉はこの一件との関連で、グリーンを偵察するように指示を受け、神戸に赴いたのではないか。

ともあれ、やがて神祇官は神祇省を経て、1872（明治5）年に廃止され、教部省となる。松山はこの教部省からの召喚に応じ、意見を具申することとなる⁽⁹⁾。神道教育推進の任を担う教部省の役人にとって、いまだキリスト教は警戒すべき相手であり、その動静は気になっていたにちがいない。だからこそ教部省の役人は、神戸から戻った松山を呼び出し、事情を聴いたのではないか。

しかし、青年松山高吉が予想、期待したのとはうらはらに、教部省の

役人たちの態度はあまりにも「不純」であった⁽¹⁰⁾。

〔原文〕時の為政者等は是を陰に政治的に利用せんと謀るが如き不純なるものあるに於て、先生は宗教を政治の手段に潜用せんと意図する者等と議合はず「思想の懸隔餘りに甚しく、到底共に語るべきに非ず、共に事を成すべきに非ずと断念し」、慨然、東京を去つて再び神戸へ往かれたのである。

〔訳文〕役人たちからは、キリスト教の伸張・浸透を政治利用するような不純な動機がうかがわれたので、松山先生は宗教を政治の手段に利用しようとする輩とは意見が合わず、「思想の懸隔があまりにも甚だしく、共に語り、共に事をなす相手ではないとそれ以上の面談、対話を打ち切り」、憤然たる思いで再度神戸に行かれたのである。

考えてみれば、教部省が天皇崇拜の国民教化を目的とする官庁である以上、そこに官職を得た者が“政治的”であることは当然である。しかし松山高吉にはそれが「不純」なことと映った⁽¹¹⁾。彼にとって、宗教は政治とは切り離されてあるべきものであり、宗教家が信仰を政治の道具に供することは墮落であった。だからこそ松山は、教部省に、というよりは、神道に背を向け、キリスト教のほうへ、というよりはグリーンにむかって走り出したのである。すでに引用したように、松山自身、キリスト教入信の理由をグリーン博士の高潔な人格に惹かれたと書いている。政治的すぎる神道家への幻滅は、その反動として宣教師グリーンへの信頼と敬愛を生み出し、洗礼にまで松山を導くこととなる。

4

ここまで松山高吉の入信について、その経緯を彼の個人史と時代の動静のなかにみえてきたわけであるが、もちろんそれだけですべてについて

の説明がつくわけではない。たとえ神道家たちの不純さに嫌気がさし、反対に宣教師グリーンの高潔さに敬愛の念が生じたからといっても、それほどかたんに“宗旨替え”ができるほど、国学（正確には「国学者が信奉する神道」）とキリスト教の距離は近くない。

国学とキリスト教の間の障壁としては、大きくいってふたつのことを挙げることができる。

ひとつは、国学は外来の思想・宗教を排撃し、国粹文化（神道）を護持することを命題とする学問であり、思想であるということである。ふたつには、国学者が信奉する神道は一般的にいって多神教的であるのに対して、キリスト教は一神教であることである。

このふたつはどちらをとっても超えるに困難な障壁であるが、にもかかわらず松山高吉の場合、比較的にかたんにこれを飛び越えられたといえることができる。それはなぜか。以下、上記ふたつの障壁を松山がいかにして渉り得たかについて考察する。

松山は平田篤胤一門の国学の学徒であった。この平田国学との出会いがなければ、おそらく彼が白川家に身を寄せることもなかったであろうし、白川家の意を受けてグリーンに近づくこともなかったであろう。畢竟、松山のキリスト教との出会いは、平田篤胤の国学との出会いがあつてこそ用意され得たといつてよい。

では、松山高吉が平田国学から学んだものとは何であったのか。

国学とは“失われた神道”の復活をめざす学問的な営為であるといえることができる。江戸時代中期、ナショナリズムの高揚を背景に、日本古来の正統な神道の復活を提唱する動きがあらわれた。これを復古神道という。そして、復古神道の理論構築のための学問研究を国学という。国学者たちは古代の日本に儒教や仏教が伝来して、日本人はその思想に毒されてしまい、本来もっていた精神を失ってしまったと考える。そして、失われたその古き良き日本的な精神（神道）を今こそ取り戻すべきだ（復

古)と主張するのである。

言い換えればそれは、儒教や仏教による精神支配からの脱却でもある。国学者たちの神道観によれば、仏教や儒教の伝来から江戸時代になるまでの長い間、神道は主として仏教の支配下におかれてきた。いわゆる本地垂迹である。また江戸時代になってからは、神道は儒教と結びつくこととなる。これを儒家神道という。つまり、神道は儒教や仏教の伝来以来ずっと、儒仏に隷属しながら、その巨大な体系に寄生するようにして命脈を保ってきたと国学者は考えるのである。

国学者が企てたのはそのような儒教や仏教による支配からの脱却と自立であった。そしてこのとき、回復すべき日本の精神の象徴として担ぎ出されたのが、日本神話において世界の統括者として描かれる天照大御神であり、その子孫としての天皇である。

国学を大成したと評される本居宣長(1730～1801)は、その主要著書『直毘霊』(1790年)において次のように述べている。

[原文] 皇大御国は、掛けまくも可畏き神御祖天照大御神の御生れ坐せる大御国にして、万づの国に勝れたる所由は、先づここに著し。国といふ国に、此の大御神の大御徳み被らぬ国なし。

[訳文] 我が日本は、神のなかの神である天照大御神がお生まれになった国であり、日本が他のどの国よりも優れている根拠は、天照大御神が日本に生まれた(と『古事記』に書かれている)ことそれ自体によって明らかである。世界中の他の国はすべてこの天照大御神の恩恵に浴しているのだ。

ここには日本こそが世界の盟主たるべき国であるという選民意識があらわである。つまり、本居宣長に代表される国学者たちは、皇国思想の正当性の論証を自らの使命としたのだといってよい。

そして、そのために宣長が向きあった文献が『古事記』である。彼は

この『古事記』の研究に没頭し、その読解に関して著しい成果をあげた。三十年間にも及ぶ『古事記』研究の過程で本居宣長が修得した学問研究の方法論はきわめて緻密で、その後の日本における人文科学全般の高度な基盤となったのであり、彼をして国学の大成者とみなす評価は至当なものといえる。

しかし、一方で、宣長の国学には、それを学問研究の営みとみなすときに、決定的な限界があった。すなわち彼は、回復すべき“儒仏以前の日本”が世界の盟主たる資格を有することを、その精緻な文献研究をもってしてもついに証明することができなかつたのである。

国学が、儒教・仏教によって日本人が本来の精神を失い、中華文明の奴隷のようになったと考え、世界に冠たる“神道”の復活を唱えたことは既に述べたとおりである。しかしそれが世界でもっとも、つまり他に抜きんでて優れていると主張することの根拠は？と問われて、宣長には答える術がなかった。『古事記』を読めば、日本にアマテラスを淵源とし歴代の天皇へとつながる万世一系の統治の優れた系譜があることはわかる。しかし、それが他の（たとえば、中国の、朝鮮の）それを圧倒して優れた、世界で唯一真性の統治者の系譜であることの根拠はあるのか。あるときそう問われて宣長は、「あなたがどう言おうが、私はそれを信じている」と答えるしかなかった。

しかもその問いは、宣長と同じ国学者のなかから発せられた。いうまでもなく、それこそが宣長と上田秋成（1734～1809）との間で交わされた論争（『呵刈葭』所収）である。その争点は多岐にわたるが、ここではいわゆる“日の神論争”と呼称される、アマテラス神話の優越性を巡るやりとりを抄出する。

[上田秋成]（原文）

日神の御事、四海万国を照しますとはいかが。〈略〉ここに阿乱它国の〈略〉地

国学とキリスト教

球之図といふ物を閲るに〈略〉吾皇国は〈略〉ただひろき池の面にささやかなる一葉を散しかけたる如き小嶋なりけり。然るを異国の人に対して、此小嶋こそ万邦に先立て開闢たれ、大世界を臨照まします日月は、ここに現しましし本国也。因て万邦悉く吾国の恩光を被らぬはなし〈略〉と教ふ共、一国も其言に服せぬのみならず、其如き伝説は吾国にも有て、あの日月は吾国の太古に現はれまししにこそあれと云争んを、誰か截断して事は果すべき。

(現代語訳)

日の神のこと、世界中を照らしているとはどういうことか。〈略〉オランダの地球図という物を見れば、日本は大きな池に浮かんだ小さな葉っぱのようなものだ。それなのに、外国人に対して、この小さな島こそもっともはやく開かれたのであり、世界を照らしている太陽や月は、この日本から生まれたのだ。だから世界中の国々が我が国の恩恵を受けている〈略〉のだと言っても、誰もそんなことには納得しないどころか、そんな伝説は私の国にもあって、だからあの太陽や月は遠い昔、我が国に生まれたのだと主張して言い争いになったとき、どちらが正しいといえるのだろうか（どちらも同じくらい正しいはずだ）。

[本居宣長] (原文)

万国の図を見たることをめづらしげにことごとしくいへるもをかし。かの図、今時誰か見ざる者あらん。又皇国のいとしも廣大ならぬこともたれかしらざらん。凡て物の尊卑美悪は形の大小のみによる物にあらず。〈略〉抑皇国は四海万国の元本宗主たる国にして、幅員のさしも廣大ならざることは〈略〉必さて宜しかるべき深理のあることなるべし。其理はさらに凡人の小智を以てとかく測り識べきところにあらず。かくいはば又例の不測に託すといふべけれど、不可測なることは不可測といはで何とかいはむ。不可測をしひて測りいはむとするは、小智をふるふ漢意の癖也。〈略〉信ぜん人は信ぜよ。信ぜざらん人の信ぜざるは又何事かあらん。〈略〉正しき古典に載て伝はり来たる古説を、皇国の人としてかくいひおとすべきことかは。

(現代語訳)

地球の地図を見たことを珍しげに騒ぎ立てるとは愚かではないか。そんな地図を今時見たことがない人間なんていない。また日本の国土がさして大きくないことも皆知っている。ものの価値は大きさだけで決まるものでもないだろう。〈略〉そもそも我が国は世界の盟主たるべき国であって、国土がたいして大きくないことにも〈略〉かならずや深い真実が隠されているのだ。私がこういうと、あなたたちはすぐまた不可測（不可知）を持ち出したというのだろうが、不可測なものは不可測としかいいようがない。人が知り得ないものを知っているかのようにいうのは、小賢しくふるまう中国の悪癖と同じだ。〈略〉信じたい者が信じれば良い。信じないというに人はどうしようもないではないか。〈略〉由緒ある古典(『古事記』)に記載されていることなのに、そのように難癖をつけるとは、それでも神の国日本の人間か。

秋成は今日では『雨月物語』の作者として知られるが、宣長の師たる賀茂真淵の系列につながる国学者であった。しかしながら、同じ国学者といっても、ひたすら日本の古文書の解読に没頭してきた宣長と違って、秋成は中国通俗文学を白話のまま読み書きし、朝鮮通信使と面談した経験もある。今日的な表現を用いるなら、秋成はある意味でリベラルな“国際感覚”を発揮し、宣長の神国日本の絶対化を批判（相対化）して、『古事記』のような古文書は世界の国々のどこにでもあり、それらは等価値であるはずだという。このとき宣長が秋成を論破するためには、世界の国々にそれぞれにある太陽神話のなかでも、日本のアマテラス伝説が唯一真性のものであることの説得力ある説明が必要であった。しかしもちろん本居宣長にそのような答えを用意する手立てはない。

ゆえに宣長は「信ぜん人は信ぜよ。信ぜざらん人の信ぜざるは何事かあらん（信じたい者が信じれば良い。信じないというに人はどうしようもないではないか）」という。つまり彼は神国日本の優越性を信／不

信という全く次元の異なる議論にすり替えてしまうのである。

そして宣長はいう。「皇国の人としてかくいひおとすべきことかは(日本人が日本のことを貶めて何になる。それでも日本国民か)」。

もちろん、秋成は日本を貶めようとはしていない。秋成は同じ国学者として、日本に『古事記』があり、そこに記載されたアマテラス伝説を自分は信奉するが、おなじく別の国の人間が自国の歴史書に記載された太陽神話を信じ、自国を世界の盟主と主張することも容認するというに過ぎない。

しかし宣長は、秋成の意図するところを敏感に察知して「それでも日本人か」という論難をおこなう。この反撃はまったく非合理的であるが、非常に有効であった。すなわち彼はさいごに復古神道の真正性と日本民族の優越性を“信ずるか否か”という次元に飛躍させ、相手を黙らしてしまうのである。

ともあれ、ここで確認しておきたいことは、儒仏以前の日本(古神道)の優越性について、本居宣長の国学がその文献的な根拠を示し得なかったということである。それゆえに宣長は、秋成の問いへの答えを信／不信という次元にずらすことによって、論争を宙吊りにしてしまったのだといえる。

稿者はさきにそれを宣長の国学の“限界”と書いたが、見方をかえればそれは国学の大成者としての宣長がみせた節度ある態度でもある。彼は次章に述べる平田篤胤のように、他を圧する博学をもって(本来あり得るはずもない)根拠を“捏造”するようなことはしなかった。長年にわたって学問研究にたずさわってきた彼の矜持がそれを許さなかったのだとはいえようが、それは皮肉なことにも国学をして皇国思想を狂信的に支持する危険な宗教思想へと変質させる引き金になったともいえる。

宣長の後継者こそが平田篤胤である。

篤胤の国学の最大のテーマは、儒仏以前の古代日本に天皇を中心とする神道国家が確かに存在したこと、そして神国日本が世界の盟主たり得る優越性をもっていることを証明することであった。そして、そのために篤胤がとった方法は、和漢の諸学問はもとよりキリスト教にまで接近し、それらから有用なものを自己に都合良く利用（批判的にみるならば“捏造”）するというものであった。

そのことについて、本稿ではキリスト教との関わりに注目して言及することとする。

篤胤に『本教外篇』（1806年）という著作がある⁽¹²⁾。この書の存在については篤胤自身が同書巻頭に「未だ他見を許さず」と書いたことから、ながく秘匿されたままであった。内容としては、明代の中国で宣教したカトリックの司祭マテオリッチなどの著書の翻案などが収められており、一般に彼のキリスト教研究ノートと位置づけられているが、それだけではなく、たとえば次のような書き付けがある。

〔原文〕 義の為にして窘難を被る者は、これ即ち真福にて、その已に天国を得て処死せざると為るなり、これ、神道の奥妙

〔訳文〕 義の為に苦難に遭った者は、すなわち真に幸福であって、その者はすでに天国を手に入れて、不死の身となる。これこそ神道の奥義である。

これが新約聖書のいわゆる山上の垂訓のコピーであることはいうまでもない。しかし彼はその“教え”こそ「神道の奥義」つまりこれが神道のエッセンスであると書くのである。

『本教外篇』からわかることは、篤胤が、キリスト教の根本思想を模倣して、復古神道の世界を構築しようと企図していることである。一例を挙げれば、本居宣長までの国学では、死者は「黄泉国」にいくものと定められていたが、篤胤はこれをおおきく変更して、キリスト教という“最後の審判”のような死生観を“創作”してしまう。

〔原文〕人の靈魂は原より一身の主なり。形骸百体は靈魂の従役なる者なり。〈略〉形骸は土に帰し、主は自存して滅亡せず、必ず幽世に入りて、幽神のその賞罰を審判することを聴き〈略〉善人は〈略〉永々此の国土の幽世に侍はしめて〈略〉天上に往来しつゝ〈略〉悪人は〈略〉遂に予美都国に逐はれて〈略〉懊惱痛哭して永々身に脱せざらむ。

〔訳文〕人の靈魂は一身において主であり、肉体は靈魂の従者である。〈略〉人が死ぬと肉体は土に帰るが、主たる靈魂は存続して、かならず幽世（死者の世界）に入り、幽神（死者の世界を司る神）によって生前の行ないについての審判を聞くこととなる〈略〉善者は永久にこの国土とともにある幽世にいながら天上世界を往来し〈略〉悪人は「よもつ国」（「黄泉国」に同じ）に追いやられて、永久にそこで苦しむことになる

平田篤胤の国学では、死者は神の審判を受けることとなる。正しい行ない（「義」）をした者は、たとえ現世では報われなくとも救われるのである。篤胤はこれが神道の奥義つまり神道の教義の根本だという。宣長の国学はあくまでも儒仏等外来の思想、宗教を排除し、それに寄りかからないところで神道を構築することをねらいとした。これに対して、篤胤は儒仏のみならず当時禁教とされているキリスト教の根本教義までも取り込んで、神道の世界を語ろうとする。宣長の国学にあっては、これは禁じ手であった。

篤胤には確信的な戦略があった。最後の審判に関連して、『本教外篇』

には次のような一文がある。

〔原文〕 外国々に上帝，天帝，梵天王，閻魔王などいひて，種々の事実あるは，大
国主大神の分霊。

〔訳文〕 諸外国に上帝，天帝，梵天王，閻魔王などいって，審判をおこなう者が
いろいろいるのは，すべて我が国の大国主大神の分身である。

驚くべきことに，篤胤は大国主大神（最後の審判者）が世界各地に伝
播して，上帝や天帝，梵天，閻魔王になったという。つまりそれらは，
もとは日本古代の神道のなかにあったものであり，すべて日本で生まれ，
それが世界中に伝播した，というのが平田神学の基本構想なのである。
要するに，宣長は世界中の神話の中で日本のものがもっとも真正である
といったが，篤胤にいたってはそもそもすべての起源は日本にあるとい
う。

篤胤の代表作『霊の真柱』（1813年）には次のような記述がある。

〔原文〕 遙か西の極なる国々の古き伝に，世の初発，天神既に天地を造り了りて後
に，土塊を二つ丸めて，これを男女の神と化し，その男神の名を安太牟と
いひ，女神の名を延波といへるが，此二人の神して，国土を生めりといふ
説の存るは，全く，皇国の古伝の訛と聞えたり。

〔訳文〕 遙か西方にある国々の古伝に，世界のはじまりの時，主宰神が天地を造り
終わったあとで，土まんじゅうを二つ作って，これを男女の神とし，男神
を安太牟，女神を延波と名付けたが，この二神が国土を生んだというのは，
まったく我が国の古神話が誤って伝えられたものである。

篤胤は，日本の神話が西洋に伝わり，アダムとエヴァを生んだという。
つまり篤胤によれば聖書にいうアダムとエヴァは，イザナキとイザナミ

という日本の神の西洋版のローカルな姿なのである。極言すれば、篤胤の神道説では、すべての思想、宗教は日本古代の神道に起源をもつがゆえに、世界を統べる資格をもつのは日本であり、世界のすべての神は日本神話の神々が周縁の地において変容したものであるがゆえに、天照大御神(とその子孫である天皇)に従属して当然であるということになる。つまりは、自己に都合のよい世界像を構築する為に、篤胤は諸外国の文献から適当に部品を掻き集め、編修してしまったのだとやってよいであろう。

ここにおいて、さきに述べた国学とキリスト教を隔てる障壁のひとつが、篤胤の国学においてすでに乗り越えられていることが明らかになる。たしかに国学は儒仏以前の神道を信奉するがゆえに、外来思想、宗教を拒絶し、排除するような態度をとりつづけた。しかし、それは本居宣長までの国学の正統であって、篤胤においては一気に反転し、内外の思想も宗教も総動員されて国粹の神道の“創作”に寄与することとなる。

ゆえにこそ篤胤の国学は、キリスト教に対してもきわめて親和的である。それはもはや敵対すべき外来の宗教ではなく、日本に起源をもつ宗教の訛伝(亜流)のひとつであると定位される。

では、もう一つの障壁、すなわち多神教的な神道と一神教のキリスト教という問題についてはいかがであろうか。ここでも平田篤胤は師たる本居宣長の神道説を大きく上書きしてしまう。

まずはこれについても『本教外篇』から引用する⁽¹³⁾。

[原文] 天地万物に大元高祖神あり。御名を天之御中主と申す。始めもなくまた終わりもなく、天上に坐します。天地万物を生ずべき徳を蘊し、為す事なく寂然として(謂ゆる元始の時より高天原に大御坐す)。万有を主宰し玉ふ。

[訳文] 天地万物にその大元となる尊い神がいらっしゃる。天之御中主という。始めも終わりもなく天上世界にいらっしゃる。世界のあらゆるものを生みだ

す徳を積み、何も行為せぬまま存在されている（いわゆる天地開闢の時から天上世界にいらっしゃる神である）。万物の主宰神である。

篤胤は、日本神話における創造主を“創作”する⁽¹⁴⁾。

本居宣長の国学が、『古事記』を唯一の聖典として復古神道の構築を目指したことは先述の通りである。彼の国学において『古事記』は絶対であった。その『古事記』の冒頭「天地初発之時。於高天原成神名。天之御中主神」は、宣長の『古事記伝』では「アメツチノハジメノトキ、タカマノハラニナリマセルカミノミナハ、アメノミナカヌシノカミ」と訓読されている。これを現代語訳すれば、「この世のはじめのときに天に生まれた神は天御中主である」となる。注目すべきは、この「ハジメノトキ」という語について宣長がこれを天地開闢を指すものではないとしていることである。

一方、『日本書紀』（720年）では、冒頭は「古天地未剖。陰陽不分」とあるが、これは「はるか古代に天地がまだ分かれず、陰陽も不分明であった時」という意味であり、この後の部分、「天地開闢の時、世界の渾沌は鶏卵のようであった」という記述につながってゆく。一国の神話としてどちらがふさわしいかを問えば、『日本書紀』のように天地開闢から説き起こすものということになるが、宣長はこれを採らなかった。なぜなら、これは中国の『淮南子』に依拠した文辞であり、宣長にとって外国の文典に拠って神道を説くなどということはあるまじき所為であったからである。

しかし、平田篤胤はちがう。既にみたように、彼にとってすべての古文典の記述は日本の古神道に起源をもつものであった。だから『淮南子』に出典があってもなんら差し支えはない。なぜなら、それも日本から伝わったものだからである。それゆえ篤胤は、彼の古神道の世界観を詳述した『古史成文』（1811年）では、「はるか古代に天地がまだ生成して

いない時に、虚空にいらっしゃった神のお名前は天御中主]であるとし、すべてののはじまりのとき、渾沌の宇宙とともにすでに天御中主がいて、天地を開いたという日本神話を“創作”する。

先掲の引用が『本教外篇』に書き付けられていることを思えば、篤胤はその基本的な着想を旧約聖書から得て、天地創造に倣い“創作”したと考えてよいであろう。これによって日本神話の初発の神が宇宙を支配する(それゆえ世界の盟主たり得る)という構想が完成することとなる。このとき、篤胤以前の国学にみられる多神教的な要素(八百万の神)はかなりの程度薄められ、アメノミナカヌシ→イザナキ・イザナミ→アマテラス(→天皇)という主流をなす神の系譜が浮き彫りにされる。もちろんこれをもって復古神道が一神教に変質したとまではいえない。しかし創造主の“創作”が、復古神道に一神教的な装いをもたらし、それによって天皇の権威をより高める方向にはたらいたことはたしかであろう。

6

既に見たように、松山高吉は若くして如上の平田流の国学を学んだ。

松山の平田国学への親炙は深い。そのことは松山が神道について記した書『神道起原』⁽¹⁵⁾(1893年)の次の一節をみれば明らかであろう。

〔原文〕上古の日本国民は天地の主宰なる造化の神を信奉せり〈略〉天御中主とは天に在して宇宙を主宰し給う

〔訳文〕古代の日本人は天地の主宰者である造化神を信奉していた。〈略〉その造化神とは天御中主であって、天にいて宇宙を支配しているのだ。

松山の神道理解には、篤胤が“創作”した一神教的創造主天御中主がはっきりと反映されている。また、先述した篤胤の独創になる大国主神

による審判についても、

〔原文〕 大国主の主治する幽界は暗く穢き黄泉国と全く別にして即ち肉体の人の住むこの世の国に対する霊の国なり〈略〉未来の賞罰も固より大国主神の掌るところとす。

〔訳文〕 大国主神が治めるあの世は、暗くきたない黄泉国とはまったく別のものであり、我々が暮らすこの世の裏側にある靈魂の国である〈略〉将来の審判もこの大国主神の司るところである。

と書かれていて、松山が、死後の世界を黄泉国とした宣長の説をしりぞけて、篤胤の所説に従っていることが理解できる。

それどころか、むしろ松山には、平田篤胤の所説をさらに敷衍して国学とキリスト教の懸隔を埋めようとする言説がみられる。たとえば、上掲の創造主天御中主に関連して、一般に神道ではあらゆるものに神の名義が与えられていること（八百万神）について、松山は次のように書いている。

〔原文〕 故に神（真の）なるもあり、人なるもあり、木石禽獸なるもあり〈略〉上古の史を繙けばその大半は神の字にて填められたれど上代の人はその区別をよく知れるが故に惑ふことはなかりき、崇拜する所の神は天地の主宰者なる造化の神にかぎれり

〔訳文〕 それゆえ本物の神もいれば、人も、木石や禽獸までも神と呼ばれる〈略〉このように古代の史書を繙けば至るところ神ばかりなのであるが、当時の人はその区別をよくわきまえていたので紛れることはなかったのである。つまり古代において人々が崇拜した神は唯一天地の主宰者たる造化神だけであった。

松山高吉は篤胤の所説をさらに一步推し進めて、古代において神の名称はさまざまなものに冠されていても、真に人々の信仰の対象となる神は造物主すなわち天御中主のみであったという。ここまでくればもはや、多神教たる神道と一神教たるキリスト教は指呼の間にあるとってよいだろう。

そして松山は、“失われた神道”とキリスト教の類似性を説くことによって、日本にはキリスト教が必要であると主張する。彼は、儒教や仏教、あるいはそれと習合した既成神道が日本人に「禍害」を及ぼしているとしたうえで、次のように書くのである。

〔原文〕日本は宗教の凶荒地とやいはまし、若しこの凶荒を救ふべき真宗教なくば日本数千万の精霊をいかにせん、幸に基督教ありてその舐望を満たさんとす、日本固有の宗教は满面笑を含んで歓迎すべし。

〔訳文〕日本は宗教の「荒地」である。これを耕し肥沃にする真正の宗教がなければ、日本人数千万の魂は救われないであろう。しかし、幸いにもキリスト教がある。キリスト教こそは日本人の渴望を満たしてくれるであろう。そのとき日本固有の宗教はキリスト教を满面の笑みを浮かべて迎えてくれるにちがいない。

宣長や篤胤が復古の対象とした儒仏以前の真正の神道は、松山高吉においては「日本固有の宗教」と呼称される。そして松山は、この「日本固有の宗教」（すなわち本稿にいう“失われた神道”）にキリスト教をあてがい、その欠落を埋めることにより、宗教不毛の地たる日本に救済がもたらされると主張するのである。

誤解をおそれずにいえば、かつて国学者であった松山高吉は、キリスト教による「復古」を唱えているのだといってもよい。もちろん、クリスチャンとしての松山は「復古」という言葉を使うわけではない。しか

しそれでも、松山が目指すものは古代の日本人がもっていたはずの豊饒な宗教心の回復であり、それは実質としては“失われた神道”の時代への回帰すなわち「復古」にはかならない。

ただし松山は、その「復古」はキリスト教の信仰によってのみ果たすことができると考える。その点で、彼と同時代の神道家を同列に論ずることはできない。しかしそれでもなお、松山高吉は危うい位置にいと稿者は考える。

〔原文〕固有宗教を識認し相提携して働をなさば〈略〉神の光栄とともに国家の光栄もあがらん。

〔訳文〕「固有の宗教」をよく理解して、手を取り合うなら、神の栄光とともに国家の栄光もいや増すであろう。

はたして上記引用にいう国家の栄光とはなにであろうか。松山は「固有の宗教」の本質について「基本は即ち敬神なり」と書いたうえで、次のように続ける。

〔原文〕皇統の連綿たるも〈略〉王位は即ち天神の定むる所にして臣民の犯すべき者にあらずとの信仰上代の国民にありて遺続せしに因る。

〔訳文〕万世一系の皇室というのも、王位は天の神の定めたものであって、臣民が口出しすべきものではないという神への崇信が古代の国民にあり、それが今に続いているからである。

松山高吉のなかでは、キリスト教の信仰と天皇への崇敬の念は衝突しない。もちろん彼の念願は「日本のキリスト教化」にある。しかしそのことと「キリスト教の日本化」は松山のなかで混然としており、「固有の宗教」とキリスト教を二重写しにすることによって、キリスト教信仰

が同時に皇室崇拜につながってしまうことへの危機感はほとんどないといつてよい。というよりもむしろ彼のなかでは、皇室崇拜はきわめて当然のこととして、キリスト教信仰と矛盾なく併存しているようである。

それは松山に限らず、明治初期の時代にあつては自然なことでもあつたのだろう。しかしながら、「キリスト教の日本化」が「神道のキリスト教」を生み出し、それがやがてアジア太平洋戦争における植民地支配の肯定につながつたという事実は、海老名弾正（1859～1937）や弟子の渡瀬常吉（1867～1944）らの名前とともによく知られているところである。松山高吉は平和的な思想の持ち主であつたが、時代の状勢を俯瞰するとき、彼の信仰の立ち位置がきわめて危ういものであつたこともまた否定できない。

ともあれ、引用の文章は1893（明治26）年のものであり、この時点での松山のキリスト教を理解するためには、いわゆる「国家神道」による国民の精神支配や、松山が交流をもつた熊本バンドの面々との相互的な影響を勘案せねばならず、松山のキリスト教入信（1874年）前後の時期に上記のような認識があつたという保証はない。

だから、ひとまず稿者が本稿において確認しておきたいことは、松山高吉がキリスト教の信仰をもつにあつて、かつて彼が学んだ国学がけつして否定的な媒介となつていないことである。むしろ反対に、松山は国学（復古神道）を学んだことによってより容易にキリスト教へ入つてゆけたのだとさえ思われる。

すでにみたように、若き日の松山高吉は平田篤胤一門の国学の学徒として、外敵であるキリスト教に近づいていった。そこでグリーンという尊敬すべき宣教師と出会えたことは、彼にとっておおきな僥倖であつた。稿者は松山のキリスト教入信の動機として、グリーンとの出会いがあつたことを否定するものではない。しかしそれに加えて、敵愾心をもって臨んだキリスト教の教えのなかに、彼が学んだ国学のそれと通じ合う内

容があったことが、すくなくとも彼の敵意をやわらげるための効果を発揮したこともまた確かであろうと思う。

とくに篤胤による創造主天御中主の“創作”は、松山のキリスト教への接近に大きく資するところとなったであろう。それはもとをただせば、平田篤胤がキリスト教を摂取したことによるのであるが、もちろん若き日の松山高吉はそんなことを知るよしもない。既に述べたように、『本教外篇』はキリスト教禁教下、一般の門人には秘匿された書物であった。門人のひとりとして松山は、平田の国学において、キリスト教の創造主に倣って創造主天御中主が“創作”されていたとは夢想だにしなかったであろう。さきほど揭示した『霊の真柱』のように、篤胤は『本教外篇』以外でもキリスト教に言及している。しかしそれは、あくまでも日本の古神話が西方へ伝えられたという文脈においてであった。『本教外篇』が秘匿されているかぎり、平田篤胤の“創作”の秘密が知られることはない。だから、なにも知らない松山高吉は、グリーンのもとで聖書に接したとき、キリスト教の世界観の大きさに驚いたであろう。それは平田篤胤の国学という「訛伝」などという域をはるかに超えた独自性と普遍性をもっていた。

ともあれ、平田篤胤は抜群の“発明家”であり“戦略家”であった。彼の国学が明治の社会と文化に及ぼした影響は大きい。本稿ではその一事例として松山高吉をとりあげたわけであるが、篤胤が秘密裏にキリスト教に接近して構築した復古神道が、結果としてひとりのクリスチャンの誕生を後押しし、しかし同時に、そのクリスチャンを危うい位置に立たせることにもなった。だから松山高吉のキリスト教入信を、国粹主義からキリスト教への回心という単純な言い方で説明することはできない。幕末期に彼が親炙した平田国学のなかにすでにキリスト教は組み込まれていた。それゆえ松山もまた明治のクリスチャンとして、天皇崇拜の影を引きずらざるを得なかった。国学とキリスト教は、一見対立する

ものようでありながら、実のところ平田篤胤によって予め密かにその接合が成し遂げられていたのである。

付記 本稿は、2018年11月に開催された韓国中央大学校主催国際シンポジウム“International Conference of Reconciliation and existence in Contact Zones”における発表原稿をもとにしている。同シンポジウムにおいて制作、配付された資料集には『国粋主義者のキリスト教——天皇と創造主の接合』（국수주의자와 기독교——‘천황’과 ‘창조주’의 만남）と題して発表原稿が載録されたが、事務局との連絡に行き違いがあり、一部に不要な情報（稿者の翻訳者への指示等）がそのまま残されることとなってしまった。また、同資料集はシンポジウム参加者を中心に配付されたため、在日本の研究者が入手することがむずかしい。これらの事情により、加除訂正を加えて本誌に再度発表するものである。

なお、本稿の内容は『松山高吉史料選集 第一巻』（2019年 かんよう出版）の解題とも一部重複する。

註

- (1) 『松山高吉先生と聖書和訳』。当書は未刊で、自家用原稿用紙にペン書き、総枚数は88。文末に昭和十三年の撰筆日付がある。
- (2) 本誌の主たる読者がキリスト教学に関わる研究・教育に従事する立場にあり、かならずしも江戸～明治初期の文語文を読むことになれているわけではないことを考慮し、以下の引用にはすべて現代語訳を付記する。現代語訳の作成にあたっては主意の把握を旨とした。
- (3) 注1に同じ。
- (4) 「故グリーン博士を追懐す」と題された原稿より引用。大正2年9月15日の日付が記載されている。グリーン氏の「葬式」を「番町教会」でおこなったときのスピーチ原稿である。松山家が保管する遺稿に含まれる。未翻刻。
- (5) 松山高吉に関するもっとも先駆的で、まとまりのある研究として、溝口靖夫

著『松山高吉』（松山高吉記念刊行会）をあげることができる。本稿でも、とくに松山の伝記的な事実に関して多くの教示を得ている。

- (6) 注1の『松山高吉』に付録されている。原本未見。なお、松山家にも『旅日記』と題された日記が存するが、内容は異なる。
- (7) 民兵組織。明治以降は東山道で明治政府のために活動したが、のちに偽官軍の汚名をきせられて多くが処刑される。
- (8) 小澤三郎は、1872（明治5）年に横浜のJ.H.バラのもとに潜入した仏僧の例をあげている（『幕末明治耶蘇教史研究』）。この場合は太政官の命を受けての諜報活動であったが、松山の場合との関連は不明である。
- (9) 先にも引用した田中豊次郎は同書にて「先生は…教部省の内議に与られた」と記述している。一部にはこれをもって松山が教部省内に役職を得たと解するむきもあるようだが、ここでの「内議」とは辞書通りの意味で内々の相談に与った、つまり非公式に意見を求められ面談したと解釈してよい。かりに「内議に与り」との表現が、公的に設置された役職「教導職」就任と同意であるとしても、同職は無給、半官半民の職位であり、官吏とはいえない。一部に松山と教部省との関わりをもって彼をエリート候補だったとする解釈があるが言い過ぎであろう。
- (10) 注1に同じ。
- (11) 稿者の知る限り、松山高吉は生涯を通して非政治的であった。彼の年譜を繕いても、彼が所属する教団として大きな判断を求められる場面で、松山が表だった言動をみせることはほとんどない。彼が明治・大正期の日本キリスト教史のなかでいわゆるビッグネームでない所以の一部もここにある。それは松山の信念であったというよりは、もって生まれた個性であったというべきであろう。
- (12) 村岡典嗣「平田篤胤の神学における耶蘇教の影響」（『新編日本思想史研究』）。
- (13) 注12の村岡論文に指摘がある。
- (14) 子安宣邦『平田篤胤の世界』（ペリかん社）等に指摘がある
- (15) 注5の溝口靖夫著『松山高吉』に翻刻が収録されている。また、同書13章「諸

国学とキリスト教

宗教の理解」には松山高吉の神道理解について解説がある。さらに、溝口の所論をもとに細部を論じたものとして、洪伊杓「松山高吉の伝統宗教理解—「神道・儒教・仏教」三教を中心に—」(『アジア・キリスト教・多元性』第15号, 2017年)がある。

