

伝道者植村正久の誕生

The Birth of the Gospel Masahisa Uemura

北野 裕 通

一、状況

新島襄がアメリカに向けて脱国する二年半ばかり前の一八六一年十一月、ちょうど新島と反対のコースをとって日本にたどりついた一組の宣教師夫妻があった。その宣教師は名前をジェイムズ・バラ (James Ballagh, 一八三二—一九二〇年) といった。植村正久 (一八五七—一九二五年) は一八七三 (明治六) 年五月、彼の満十五歳のとき、その改革派の宣教師より受洗したのであった。植村の回心は、したがってそれ以前に起こっていたと考えられねばならないが、その時期は、後でも述べるように、一八七二年の旧暦正月二日からバラの指導下で催された祈禱会中のことだったと考えられる。しかし、日本最初のその祈禱会中に回心を経験したものは植村だけではなかった。異常な熱気に包まれ、会期も延長さ

れて数十日継続されたと伝えられるその祈禱会中に、やがて植村とともに横浜バンドの有力なメンバーに数えられることになる押川方義 (一八五〇—一九二八年)、吉田信好 (不詳)、熊野雄七 (一八五二—一九二二年)、井深梶之助 (一八五四—一九四〇年)、本多庸一 (一八四九—一九二二年) からも回心を経験していた。それゆえ、植村正久の回心についてまず特徴的なことは、それが一つの集団での出来事であったという意味で、集団的回心の性格を具えていることである。

しかし、そうした集団的回心は横浜だけの現象ではなかった。周知のように、熊本では明治九年、ジェーンズ (Jones, L. J.) に学んでいた洋学校の生徒三十五名が花岡山に集まって、「奉教趣意書」を朗読してキリスト教布教を誓った。また札幌でも明治十年、クラーク (Clark, W. S.) に指導された農学校の一期生全

員が「イエスを信ずる者の誓約」に署名している。このように、明治五年から十年にかけ日本各地で集团的回心が起こっているのである。それはどういう理由によるのであろうか。

その第一の理由として、列強の要求にもとづくわが国の開国政策への転換をあげねばならぬだろう。わけても一八五八（安政五）年に締結された日米修好通商条約は、その第八条において、居留地内に制限されてはいたが、外国人に信教の自由を認めただ点で画期的であった。²⁾なぜなら、この日の来るのを待ち望んでいた諸教会の外国伝道局はその知らせを受けて、宣教師を堂々と日本に送りこむことができるようになったからである。かくして翌年から外国人宣教師たちが続々来日してくることになる。すなわち、一八五九（安政六）年五月には、リギンス (Uiggins, J.) が、六月にはウィリアムス (Williams, C. M.) がともに長崎に上陸、十月にはヘボン (Hepburn, J. C.)、十一月にはブラウン (Brown, S. R.) とシモンズ (Simmons, D. B.) が神奈川に、そして同月、フルベッキ (Verbeck, G. F.) は長崎に上陸している。さらに一八六〇（万延元）年四月にはゴープル (Goble, J.) が、一八六一（文久元）年十一月にはバラが神奈川にやってくるのである。そして後続も後を絶たないという状態であった。もちろん、彼らは来日したからといって、すぐに布教活動ができたわけではなかった。来日して十数年もの間、彼らはいっ刺客に襲われるかもしれない危険の中で、日本語の修得、聖書その他の翻訳、英語の教授、

そのほかそれぞれの立場で社会的文化的貢献に努めながら、この国で自由に布教のできる日を待たねばならなかったのである。しかし、そうした宣教師たちの来日が横浜の場合は言うに及ばず、熊本と札幌での集团的回心にも当時のわが国の雰囲気としてなにか影響を与えていたように思われる。

第二の理由としては、開港以後わが国指導者たちのとった対外政策が必ずしも消極的でなかった点があげられる。日米修好通商条約の締結を皮切りに、外からは英・仏・露・蘭国に対しても開港を余儀なくされ、内においては国の勢力を二分して開港の是非をめぐる闘争の展開されたわが国であったが、他方で諸外国に関する知識を積極的に採り入れようとする動きも活発であった。我々はこのことを、当時試みられた海外留学生や視察団の派遣を一覧することによって確かめることができる。関連事項も少し含めて、それを左に記してみよう。

- 一八六二（文久二年） オランダ留学生（榎本武揚、西周、等）派遣
- 一八六三（文久三年） 長州藩士五名、イギリス留学へ出航
- 一八六四（元治元年） 新島襄、アメリカに脱出
- 一八六五（慶応元年） ロシア留学生派遣
- 一八六六（慶応二年） 薩摩藩士十九名、イギリス留学へ出航
幕府、海外渡航を許可
- イギリス留学生（中村正直、外山正一、等）派遣

一八六七（慶応三年） フランス留学生派遣

一八七一（明治四年） 岩倉具視等を欧米に派遣

これらの動きは、開港によって西洋の進んだ文物により多く接することができるようになったわが国が、それらをいち早く移入しようとした現われである。当初、わが国指導者たちの西欧への関心は、究竟するところ国防への関心によって促されていたと見てよい。そしてこの場合、できれば宗教問題抜きで西洋と関係することが依然として期待されていた。というのは、彼らはまだ西洋の宗教であるキリスト教を、国の存立そのものを危くするかもしれない「邪宗」と見なしていたからである。しかしながら、西洋世界の通念からして宗教抜きでの交流は不可能であった。米欧を回覧した岩倉具視らの一行は現地でそのことを肌で感ずることができた。このためついに明治新政府は明治六年に、江戸幕府以来、二百数十年にわたって掲げてきた切利丹禁制の高札を撤去したのである。これはまだ信教の自由を公に保障したものではなかったが、キリスト教が事実上、黙認されたから、その信仰が許されたのも同然であった。³ 横浜、熊本、札幌における集団的^{パンド}回心は、明治新政府が西洋から学んだそうした宗教的寛容の態度を背景にしている。

さらに第三の理由として考えるべきことは、幕藩体制崩壊後の混乱期を生き抜くために、新たな精神的支柱が要求されていたという点である。時代は急激に変化しつつあった。旧制度が次々に

廃止され、西洋的なものにとってかわられた。古くからある伝統的なものはすべて悪で、反対に新たに移入された西洋のものなら何であろうと善だと考えられる風潮が生まれつつあった。「因循姑息を排斥せよ」「欧米と肩をならべよ」「富国強兵」「文明開化」が時代の合い言葉だったといわれる。⁴ こうした旧習的なものを廃そうとする一般の気運が、旧態を墨守しようとした伝統的諸宗教に波及したのも当然である。従来から存した宗教は、激変の時代を生き抜くために有効であるように思われなかった。それゆえ、それらは甚だしく軽侮された。こうした状況下で、次代を生き延びかねばならない比較的若い人たちが、なかでも没落士族に属する若いインテリ階層が、キリスト教という西洋文明の威力を負った新しい宗教に出会い、魅せられていったのは無理なからぬことであつたらう。

以上、明治の初期に横浜、熊本、札幌ではほぼ同時的に集団的^{パンド}回心の生じた理由を考えてみた。それは、簡単に要約すれば、わが国が西洋世界と初めて本格的に出会い、それによって生じた国家規模の混乱の中で、人びとが新たな生き方を模索せざるをえなかった過程で発生した出来事だったといえよう。植村正久の回心の特徴は、したがってまず、日本が真に世界の一員になろうと意識をつつあった、日本の世界化運動の途上での出来事だったという意味をもつことである。

二、環境

横浜、熊本、札幌で生起した集团的な回心は、集团的回心として既述のような共通の歴史的背景を基盤にしていたと考えられるが、しかし各集団^{バンド}において、それぞれの特色が全くなかったわけではない。⁵⁾同様に、ほぼ同一時期に同一集団内で起こった回心であっても、その集団の構成員の間で、回心前後の有り方をめぐって差異の存することも当然である。それでは、植村正久の場合、他の横浜バンドの人々の回心と大きく異なる点は何であった

と考えられるか。最も顕著な点と考えられるのは、回心時における彼の年齢の若さである。すでに触れたように、植村の回心は一八七二年の旧暦正月のことと考えられるが、これを正確に計算すると、彼の年齢が満十四歳と二ヵ月になるかならないかころのこととなる。この年齢を横浜バンドの他の主だった人たちの回心時年齢と比較してみよう。一八四九年生れの本多庸一の回心時年齢は二十三歳、五〇年生れの押川方義は二十二歳、五一年生れの竹尾録郎、佐藤一雄は二十一歳、五二年生れの篠崎桂之助、熊野一雄は二十歳、五四年生れの井深梶之助は十九歳である。したがって、彼らの回心時年齢の平均はほぼ二十一歳ということになる。こうしてみると、植村が同じ横浜バンドの中であって、いかに若くして回心を経験しているかが判明しよう⁶⁾(ついでながら、我々がやがて論ずるであろう綱島梁川の回心した年齢が、やはり十四

歳である)。

それでは植村正久の回心時年齢の若さはどう説明されえるだろうか。換言すれば、若き植村の回心を可能にした理由はどこに求められるであろうか。我々はそれを植村の当時おかれていた環境と彼の素質の面から見てゆきたい。

まず環境の面に関してであるが、植村は横浜、熊本、札幌におけるバンドの主要メンバーがそうであったように⁷⁾、その家柄はもと武士階級に属していた。すなわち彼は、本国三河、家禄千五百石を食む徳川幕府の旗本の家に長男として生まれている。したがって、その精神が武士道的精神を中核に形成されていたことは疑うことができない。植村の場合、その形成に力のあったのは彼の母であったようだ。植村の一家は明治の維新で家禄と離れたため極端な経済的窮状に陥るが、このときにも「汝は武子^{ぶこ}の子なれば、健氣なる壯夫となりて、家をも興し、名をも擧げよ⁸⁾」と植村を鼓舞激励したのはやはり彼の母であった。ここにもうかがえるように、彼の母は「武士の妻として恥かしからぬ人物であった⁹⁾」物心がついてからの植村は、万事そのようにして母親から武士の子としての教育を受けたものと考えられる¹⁰⁾。しかも植村の武士道的精神への愛着がその後においても並々ならぬものであったことは、例えば、明治三十一年の「福音新報」に現われた植村の、「余輩は決して武士道を蔑視する者に非ず、之を尊重して其の長を取り、其の善を發揮せん事は余輩の常に注意する所なり¹¹⁾」の言句に

も見て取ることができよう。

そういう植村であったから、彼がキリスト教を受容した際には、それが少なくとも、彼の精神の中核をなしていた武士道の精神に反するようには思えなかったに違いない。もしキリスト教が武士道的精神と矛盾するように思えたのであったなら、彼はキリスト教を信じようとするどころか、それに強く反発したのであろうと考えられる。しかしながら、実際は、武士階級出身の多くの子弟たちが、来日した宣教師たちの示す立派な武士道的な態度を通じてキリスト教に親しみを覚えるようになっていったというのが事実である⁽¹²⁾。したがって、そのことを直接に確証する証言に欠けるとはいえ、植村の場合も彼の武士道的精神が宣教師のそれ⁽¹³⁾といかほどか共鳴したことが、若き彼をキリスト教に入信せしめる一つの要因となったと考えることができる。

植村のキリスト教入信に及ぼした宣教師の態度については、さらに次のことも考慮しなければならないだろう。それはすなわちジェームズ・バラの「熱誠」である。バラは「熱誠人を動かし、正直之に接するものを感じしめ⁽¹⁴⁾」る類の人物であった。「聲淚共に下るといふべき熱誠を以て彼等の為に祈りつつ傳道せらるる事が無かつたならば、明治五年1872年三月に日本最初の基督教會が建設せらるることは、恐らくなかつたであらう⁽¹⁵⁾」とまでいわれている。明治五年の新暦三月十日に、その年の正月二日からバラの指導の下で開かれた初週祈禱會に加わった九名のものが受洗をし

た（そして、すでに受洗していた二名を加えて計十一名で日本基督教會が創立されたのである）。実は植村もその祈禱會に参加中に回心を経験した一人であることはすでに触れた。彼はその時の様子をこう述べている。

〔その祈禱會で〕私が最初に聞いた説教は、聖靈のペンテコステ的な流出に関するものだった。バラの日本語は分かりにくかったが、私にとって大変古くもあり新しくもある神の觀念がなんとなく心中に受け入れられた。その觀念は偉大で崇高であった。……私の若々しい魂は、永遠に遍在する神聖にして慈愛深い、唯一の真なる神への驚くべき信仰によって激しく揺すぶられた。議論するまでもなく、また何か調べてみる前に、私はすでに自分がキリスト者であると感じた。その日から、私は神を「天に在すわれらの父」と呼んで祈りはじめた⁽¹⁶⁾。

これは「一八七二年の改宗者の回想 (RETROSPECT BY A CONVERT OF 1872)」と題された植村の手記（原文英語）からの抜粋である。ここに示されているように植村の回心が一八七二（明治五年）に起こったことは間違いない⁽¹⁷⁾。しかも、それはその年の正月七日であった可能性が強い⁽¹⁸⁾。なぜならバラが祈禱會中、ペンテコステについて語ったのは「正月の七草の日」といわれているからである。

正月の七草の日午後の祈禱會にバラ氏の講ぜられたのはペ

ンテコステの條であつたが、餘り巧みならぬ日本語で熱火の辯を振られた。眞にペンテコステの靈が堂に滿つる様に感じたのである。堰止められた水が堤を切つて一時に迸り出でたる如く、信濃の山奥などに冬に閉ぢられた梅櫻桃李春を得て一齊に咲き出づる場合の如く、十年間の閉鎖と壓迫こゝに解けて氏の胸に鬱勃せる靈活の氣火山の如き勢をもつて爆發したのである。思想や言論の上から云へば餘り聴き榮のせぬバラ氏の説教は甚大の感動を多くの青年に與へた。中の九人ばかりは三月に至りて洗禮を受けた。¹⁹⁾

この日の説教に代表されるようなバラの熱のこもつた調子に、植村自身も動かされなかつたはずはない。植村の回心の動機のひとつとして、説教師バラの「熱誠」が考察の対象とならねばならぬ所以である。

我々はここでもう一度、植村正久が武士階級の出身であつたことを思い返してみよう。幕末に生きた武士階級の子弟たちの学んだ学問として、漢学のほかに蘭学や英学も考えられるが、蘭学や英学を学んだものも最初は漢学を修めたものであつて、これは彼らの教育過程における必修の学であつた。植村の場合も、横浜に移ってきてから十二歳で英学を学びはじめが、後に彼の書いた文章中に散見される儒教(学)的な用語から推して、幼少のころより四書五經を中心とした漢学の素養をかなり積んでいたものと考えられる。²⁰⁾ それゆえ、若き植村の回心を可能にした第三の環境

的な理由として、漢学の学習を通して得られた彼の儒教的教養が考えられる。

この点に関しては、当時キリスト教が受容されるに際して、例えば熊本バンドの海老名彈正の場合に見られるように、特に陽明学的教養の果たした役割が注意されてきた。²¹⁾ つまり、陽明学派の立場では、天が上帝として人格的意味で把握される傾向があり、この傾向が初期プロテスタントたちにキリスト教の神信仰への道を準備したと考えられるのである。ところで、植村と陽明学との間にも浅からぬ関係が存していたように思われる。一八九四(明治二十七年)、植村は「福音新報」に「王陽明と『立志』」という記事を載せているが、そこで次のように述べている。

儒學は人をして地を離れしめず。然ども陽明學は人をして天に臻らしめんとす。禪は人をして枯木死灰とならしむ、然れども陽明學は人をして生命の水に潤はしむ。儒學には彼のアスピレーションなし。禪學には彼のアスピレーションなし。アスピレーションは即ち王陽明なり。陽明學は、即ち、一種の宗教なり。

儒學を知らんと欲する者は、朱子を措きて王陽明を繙くべし。王陽明を知らんと欲する者は、先づ何よりも其の『立志』を觀るべし。

『天に在ます爾曹の父の完全が如く、爾曹も完全すべし』といふ、山上垂訓の精神は、陽明洞の達人既に幾分其の微光

を觀る。(傍点、引用者。以下同。)

ここで「儒學」と呼ばれているものは、「普通に所謂儒學」すなわち「孔子學」のことである。⁽²³⁾「儒學」および禪に関する植村のその評価はともかくとして、彼が陽明学を「人をして天に臻らしめんとす」「一種の宗教」とし、しかもそこに「山上垂訓の精神」の「微光を觀る」と述べている点は、植村においても陽明学とキリスト教との間にある種の連続性が認められていたことを意味しよう。⁽²⁴⁾

右の引用は確かに植村が回心後に記したものである。だからその言表を理由にして直ちに、植村が回心前に陽明学的教養を具えていたとは言いきれない。だが、植村が儒教的教養の基盤の上にキリスト教を受け容れた証左となるものが外にもある。それは、植村の文章における儒教的な「上帝」の語の頻出である。例えば彼は『福音道志流部』では、「上帝は獨一にして二あることなし世の人が衆多の神を崇むるは甚だ理由なき迷謬にあらざや」というように記して、キリスト教の神に対して、「神」の代りにわざわざ「上帝」の語を用い、それを「かみ」と読ませている。このことは植村において、キリスト教の「神」が彼の慣れ親しんでいたと考えられる儒教的な「上帝」と重ねられて理解されていたことを示唆する。そして、こうした重複的理解を可能にしたものはいえ、それは「上帝」の語にも暗示されていること、儒教における天の概念の人格神的性格だと言われている。すなわち、

その超越的人格性ゆえに、植村において儒教の天(帝)つまり上帝がキリスト教の神と同一視されたと解されるのである。⁽²⁶⁾

こうして見ると、植村正久のキリスト教入信に際して、彼の陽明学的あるいは儒教的教養の果たした役割は看過しえないように思えるが、それと同じ程度に重要だと考えられるのは植村と神道との関係である。我々はそれを植村の回心を説明しうる第四の環境的理由にかぞえたい。

植村の家の宗旨は神道であった。⁽²⁷⁾この点に関係していると思われるのが、よく知られている彼の加藤清正信仰である。

母の教へ給ふうちに、分けて加藤清正の事を賞め稱へて、斯くありてこそ眞の武士とは云ふ可きなれと宣へることを常に聞きたれば、之を以て我が崇拜する英雄とし、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、清正の祠に參詣して、一日も怠ること無かりき。余神前に蹲踞して、武運長久を祈り、素懷を吐露して、前途の事どもを念し申す間に感激の涙に咽せて、傍の人に怪しまれし事もあり。或時は清正の武具して、威風凜然と立てる畫像を仰ぎ見て、勇猛の氣自ら總身に満ち、精神一到何事か成らざるべきと雀躍して、家に歸りしこともありき。⁽²⁸⁾

植村に清正を信仰するきっかけを与えたのは、やはり彼の母であったことがこれで分かる。しかし、その崇拜のしかたは彼に独特のものであって、そこに示される純一無雑性には注意すべきも

のがある。この点には後でまた触れるとして、ここでは植村がキリスト教に入信する以前に、加藤清正を神として拜む神道の信者であった事実が重要である。というのは、植村が自らの回心時のことを語っている文章中に、説教するバラのわかりにくい日本語にもかかわらず、「私にとつて、大変古くもあり、新しくもある神の観念、がなんとなく心中に受け入れられた」と述べられていたが、この文中で特に「私にとつて大変古くもあり」の部分 が理解の上で問題になるように思えるからである。まず「新しくもある」といっているのは、植村にとつてキリスト教の神観念は今聞く新しいものだからである。しかしながら、そこで「古くもあり」といっているのはどういうことであろうか。それがキリスト教の神観念に関連する言句でないことは明らかであろう。なぜなら、植村にとつてキリスト教の神観念が古くから馴染の物であったはずはないからである。また、「古くもあり」という言葉との連関を植村の儒教的教養の方向に探ってみることに無理がある。なぜなら、神観念そのものは儒教に疎遠な観念だからである。そこで考えられるのは、それを神道的な神を念頭に置いた言葉と解することである。植村の家が神道を宗旨としていた以上、彼は幼少のころより家に神棚あるいは祠があり、それらに対して家族が祈る、そういう神道的なエートスの中で育つたと考えることができる（植村が母にいわれるまま、何のためらうところもなく清正信仰に入れたのはそういう事情も加わっていたのではなからうか）。そうだとすると、

問題の「古くもあり」というのは、植村が幼いころから神として神道の神に慣れ親しんできた点を暗にはのめかしつつ、そういうわれているのだと理解するのに何の不都合もないだろう。ただし、ここで注意を必要とするのは、神道の神観念そのものが、植村にとつて「大変古くもあり新しくもある神の観念」と同じではなかった点である。もし両者が一致するならば、植村は清正崇拜に見られるような神道の信仰を棄てる必要はなかったし、もしいったん棄ててもその信仰に戻ることができたはずである。彼がそうしなかったのは両者が異なっていたからであるが、それにもかかわらず我々が「古くもあり」という言葉を植村における神道的な神の信仰と結びつけて理解しようとするのは、彼がその信仰を通して未だ知らぬ神を求めていた意味においてである。植村の言葉ではそこはこういわれている。「成程私が加藤清正を拜んだのは迷ひでもあつたし、幼稚な考へに相違なかつたが、後ち基督教を聴くに及んで、あたかも年来尋ねて居たものに回り遭つた心持ちがいたしました。³⁰⁾つまり、問題になっている「古くもあり」は、植村の幼少期ころからの神道的な神への信仰——清正信仰はそのひとつの具体例である——を通して、「古くもあり」の意味である。そうだとすると、植村において彼のキリスト教的神の信仰は儒教的な上帝の観念上にと考えることもできるが、また神道的な神観念の上にはば接ぎ木されたとも考えることもできるのである。³¹⁾

最後にもう一つ、環境的な理由というなら、植村の味わたつた生

活苦のことも付け加えておくべきだろう。幕府の滅亡後、赤貧洗うが如き生活を強いられた自分たちの往時の生活について、彼は随所で語っている。次の引用はその一つである。

二十有餘年の昔、今は既に夢の如く覺ゆれど、當時を顧みて、親達の苦心し給へることなど思ひ出れば、坐に腸を斷つて、親を禁ずる能はず。江戸の住居も快らず、邊土に空しく日を経過するも計を知らざるに似たりとて、親等が僅かの資金を携へて横濱に至り、怪しげなる九尺間口の家を借り給ひしは、明治元年の夏過ぎて未だ程を経ぬ頃にてありき。かくて露の命をつなぐべき業を得て、云々。⁽³²⁾

通 裕 彼はまた糊口をしのぐために豚飼いをしたとも語っている。自負するところの多かった士族出身のものとしては、さぞかし不名誉なことと感ぜられたことであろう。⁽³³⁾とにかく英語が勉強したくても、その月謝が支払ってもらえなかったから、植村家の当時の窮状ぶりは相当なものだったと想像される。

こうした生活苦が植村の回心する際の要因となったと考えられるのは、この苦しみが彼をして直ちにその宗教的克服に向かわせたという意味ではない。そうではなく、その苦が幼き彼に存在の不安をいだかせたであろうということである。植村は元來、宗教的素質の豊かな人格であったと思えるが、生活苦によって引き起こされた存在の不安が彼の生來の宗教的素質を、その年齢の比較的若い段階で目ざめさせたと考えられるのである。

以上、植村正久を若くしてキリスト教の入信に導いた理由と考えられるものを、環境の面から五つ挙げてみた。それらは既述のごとく、簡単にいって宣教師バラの熱誠、植村の武士道的精神、儒教的教養、神道的家柄、それに生活的苦悩である。これらのうち、植村の回心を説明する理由としてはある一つのものが他の残りのものよりも有力のように見えるかもしれないが、だからといって他の残りの要因すべてを全く無視することもできないように思われる。なぜなら、上記五つの理由と考えられるものの中のいずれを最有力とするにしても、いまひとつそのことを論証する資料に欠けるといのが実状だからである。したがって、現時点では、植村の回心に際して、環境面から上述の五つの要因が総合的に作用したと考えておくのがよいであろう。だが、植村の場合にはとくに、環境的理由のいずれにもまして、その宗教的素質の面が重要であるように思われる。次に、その側面を考察してみよう。

三、素質

井深梶之助の談として、植村正久の少年時代に関して次のような話が伝えられている。

植村君はこんな事を話されたことがある。未だ小さい時の事らしいが、八幡さんの祭禮かなにかで千葉へ行つた時、お

護り札が欲しくて仕方がなかったが、思へば、自分の宗教心はさうした子供の時分からあつたのであらうと。³⁴

植村の少年時代については我々にほとんど知られていないが、そんな中であつて右の井深の回顧談は植村の幼きころよりの宗教的素質について、彼自らも認めている貴重な史料である。

次の話は、大政奉還とともにいったん下った所領地（上総国山辺）から、植村が家運挽回を期して初めて横浜に出てきたころのものである。

住み慣れし故郷を離れ、親戚もなく朋友もなく、志の外身には何の蓄へもなく、唯だ心細く横濱の港に流離らひ行きしとき、何だか自然と神明に頼むといふ心になりました。假り住るの近傍に加藤清正を祭つた廟があつたから、其處へ朝夕参詣して身の行く末を祈りました。³⁵

植村が加藤清正に祈つたことはすでに述べた。しかし、そこでは、彼が清正を信仰したのはもっぱら彼の母が「加藤清正の事を賞め稱へて」いたからだとされていたが、ここではそれが「何だか自然と神明に頼むといふ心になり」となっている。植村正久の自伝的記述を読んでいると、しばしば矛盾すると思われるような表現に出会ふが、いまの場合をあえて矛盾とする必要はなく、両方とも本当のことであつたと考えておいてよいだらう。とにかくここにも植村の「神明に頼む」宗教的な素質がうかがえる。

横浜に移ってきた植村は、「今の世身を立つるの道之」洋学す

なわち英学」に勝れるものなし³⁶」との両親の考えで、最初に石川彝なるものの経営する英語塾に学僕として住み込むことになる。

それは明治三年の春（植村十二歳）のことだといわれる。しかし、彼はそこに一年間いて、肝心の英語はたったの三度しか教えてもらわなかつたようである。しかも当時の横浜は日本における西洋文明の中心地で、その塾で英語を学ぼうとする青年も時代の先端をゆくいわゆるハイカラ青年が多かつたので、彼らは植村の加藤清正信仰を古風な迷信として嘲笑した。「同窓の人皆しきりに舊習を罵り、因循を嘲り、神佛を悪口すること甚し。」そこで彼も「何時となく其の風に感染し、神の事も清正も皆胸中を退き去りて³⁷」しまつたのである。二年以上続いたとされる植村の清正信仰はここに止むことになる。しかし、その後の植村は相変わらず、一方で「青雲の志は一日も之を忘るゝこと能はず」、そのため「一日も早く良師を得て再び業に就んと心にあせり³⁸」つつ、同時に他方では「自分の信仰を失つて心もとなさを感じていた（I felt lonely without my religion.）³⁹」。

石川彝の英語塾をやめてどのくらい経つたのか分からないが、明治四年に植村は横浜の修文館に入学した（植村はそこでフライングから英語を習っている）後、翌五年一月、ジェイムズ・バラが横浜海岸教会で開いていた英語学校に入っている。彼は加藤清正信仰を放棄した後の、そのころの自分の「心もとない」心境について次のように述べている。

バラの学校に入る前、私は西洋人たちの神について知りた
いという気持になっていた。かつて英語の読本を勉強してい
たとき、愛らしい子供が祈りをささげている絵を見つけたが、
そのとき私は心の中でしきりに失ってしまったものを渴望し
た。私はまだただひとつ必要なものを手にしていなかった。
それは私にとって「絵のない額縁」も同然であった。⁴⁰

「絵のない額縁」つまり清正信仰に代る宗教を要求しながら、
この要求の実際に充たされることのない空虚感⁴¹、それがそのこ
の植村を「心もとなく (lonely)」させていたのである。しかし、
このころには彼の関心が、ブラオンに英語を習っていた影響から
か、「西洋人たちの神」に向かい、信仰の対象をその方向に求め
ようとしていることが分かる。すなわち、植村の回心が明治五年
の正月七日に、バラの説教を聞いて起こったであろうことは何度
も述べたが、そのときまでには彼の心内において充分すぎるくら
い機は熟していたのである。

植村正久の回心は、このようにして、生来宗教を求めて止まな
かった彼の宗教的素質に由来するところが、他の要因に比してよ
り大であったと考えられるのである。しかし、この意味は植村の
回心が全く彼の素質面によってのみ生起したというのではない。
そういうことはありえない。宗教的回心はどんな場合でも、環境
の側面と素質的側面の相互作用のうちに生起する。ただその場合
に、どちらかというと環境的側面に重点のかかっているように見

る場合、その反対に素質的側面が有力に見える場合とに区別され
えよう。この観点から見る限り、植村の場合は後者だとい
うのである。論者が植村を評して「宗教的な天才⁴²」というのもそのよう
な点を見ているのである。

我々は植村の宗教的資質の卓越性を、彼が回心後にキリスト教
に直入してゆく姿のうちにも見る事ができる。植村は家運挽回
の野心に燃えつつバラの英語学校に入ったのであったが、その途
中でキリスト教に触れて回心を経験した結果、「私の野心は根本
的に変った。私はもはや高位高官になる気がなくなり、すぐにキ
リスト教の牧師になるように切望した⁴³」と述べている。我々はこ
こに回心のひとつの典型を見る。なぜなら、キリスト者になるこ
とは必ずしも牧師になることではない。しかし、牧師になるとは
キリスト者として徹底する道を選ぶことを意味する（実際、植村は
明治十三年に正式に牧師になっている）。換言すると、神に仕えるもの
として、世俗的なものをそういうものとしては一切断念すること
である。あれほど野心に燃え世間的栄達を望んでいた植村が、敢
然と世間否定の道を歩みだしたのである。一挙にそこへと直入し
たのである。これは生き方における完全な転回、実に「根本的
(radical)」な転身であった。しかも彼の一生は、そうして転身
した道から一度も外れることはなかった。彼はひたすらその道を
邁進したのである。彼のキリスト者としての功績は多面にわたっ
ていようが、彼は彼の師であるバラとブラオンの歩んだのと同じ

道、すなわち伝道を天職としたことは自他ともに認めるところであった。実際、キリスト者になってから一九二五（大正十四）年に六十八歳で亡くなるまでの彼の生涯は、その大部分が伝道旅行の記録でうめられているといっても過言ではないだろう。⁴⁴このように、回心前においては神を求めることにおいて、また回心後は牧師としてキリスト教を伝道することにおいて終始一途であり、純一無雜であったところに植村正久の真骨頂を見ることができ⁴⁵る。我々が植村の宗教的素質にとくに注目するのはそのためである。

四、残された問題

植村正久が十四歳で回心したということは、当時のいろいろなことを考え合わせてみても、やはり彼は信仰の問題に関して早熟であったといわざるをえない。それだけにまた、宗教的素質に恵まれていたとはいえ、その時点では彼のキリスト教理解にも不十分な点が残されていた。植村はやがてそのことに気づくようになる。

最初の回心を経験したその次の年（一八七三年）、ブラオンの開いた塾で勉強することになった植村は、そこで「神学の研究を始めてから、重大な疑問 (grave doubts) が生じた」と述べている。⁴⁶この「重大な問題」とは何であったのだろうか。そのひとつで、

しかも最大のものはキリスト教で問題になる罪意識や贖罪信仰の問題であったと考えられる。その理由は、植村が別のところで、「最初の回心後しばらくして初めて、罪とキリストの贖罪による赦しとの観念が正しく理解できるようになった」と証言しているからである。すなわち植村は回心後「しばらくの間は、キリスト教の中心の問題ともいえる人間の罪とその赦しに関する教えを深刻な自己の問題として受け止めていなかったようである。この点で、植村はバラの伝えた福音主義の信仰を「彼の生活の座の中で批判・検討することなしに」「教理として無条件に受け入れていった」といえよう。ただし、こうした入信の際の曖昧さは植村の場合のみに限られたことではなく、幕末から明治初期にキリスト教に回心した人たちに共通して見られることだといわれている。⁴⁹

では次に、「しばらくして」というのはどれほどの期間が経過してからのことを意味するのであろうか。この点は植村における第二の回心にも関係するので、少し見ておきたい。

今の問題に関連して「植村の信仰を深化し、飛躍の一つのスプリング・ボードとなったのは、かれの肉身の兄弟の殺人事件だ⁵⁰」とする見方がある。この事件は、一八八八（明治二十一年、植村が第一回の洋行中、末弟甲子次郎（幼少の時、郷里の仏寺へ養子に遣られる）が謀殺罪で死刑に処せられたのを指す。⁵¹植村は確かにこの肉身の殺人事件を通して、自己の罪性の深さに戦慄し、したが

ってまたその罪性からの救いを願わずにはおれなかったであろう。この意味で植村はそのとき、「罪とキリストの贖罪による赦しとの観念が正しく理解できるようになった」といえよう。だが、「しばらくして」といわれる時期を、その事件の起こった一八八八年に設定するのには問題がある。というのは、そのようにすると、「しばらくして」といわれている期間が実際には、植村の回心した年（一八七二年）から計算して十六年になり、余りにも期間が隔たりすぎるように思われるからである。

そこで我々としては、一八七九（明治十二年）年に植村が教師試験に及第して下谷一致教会の牧師となっていることに注意し、彼がキリスト教の贖罪観念を正しく理解できるようになった最初の時期を、その時期よりも少し前のことと考えたい。我々が教師試験に注意するのは、贖罪観念の正しい理解なしにはヘボンやブラオンが試験委員をつとめた厳しい教師試験⁵²に合格するのは難しいと考えられるからである。そうすると、例の「しばらくして」というのは、植村が回心して早くて二、三年してから、遅くて五、六年してからということになる。しかし、このときに植村において、キリスト教の罪についての教えがすべて明白になったというわけではなかったであろう。換言すれば、それが彼の身体を通して分かるというしかたで理解されていたかどうかは疑わしい。なぜかといえば、キリスト教の原罪と十字架に関する教えはそのころの日本人にとって全く馴染のないものだったからである。しば

しば引用される、「謙堂日記」（一八八三年）中の次の一節、すなわち、

予ガ性狡猾 猜忌 貪利 欺騙 萬惡之ヲ包藏セザルハ無シ 一掃シ去ルニ非ズンバ何事モ成ル可ラズ 上帝歟 今起レル此念ヲ養成シテ消滅ニ歸セシムル忽⁵³

は、しかし、植村において罪の問題が自己の問題として次第に深まってきていることを示しているよう。その後には出版された『眞理一斑』（一八八四年）や、特に『福音道志流部』（一八八五年）で植村が人類の罪の問題に言及しているのも、彼のそうした実存的な理解を多少とも踏まえてのことだったと思われる⁵⁴。そしてここでもう一度、一八八八年の末弟の事件についていえば、それは確かに、キリスト教の罪とそれの赦しに関する植村の理解を最終的に仕上げる意義をもつものであったであろう。

（一九九四・三十一稿）

注

（1）佐波亘・小澤三郎編『植村正久と其の時代』新補遺、教文館、昭和五十一年、六一頁参照。

（2）日米修好通商条約の第八条は次のように謳っている。

「日本ニ在ル亞米利加人自ラ其國ノ宗法ヲ念ジ禮拜堂ヲ居留場ノ内ニ置テ障リナシ並ニ其建物ヲ破壊シ亞米利加人宗法ヲ自ラ念ズルヲ妨ル事ナシ亞米利加人日本人ノ堂宮ヲ毀傷スル事ナク又決シテ日本

- 神佛ノ禮拜ヲ妨ゲ神體佛像ヲ毀ル事アルベカラズ
 雙方ノ人民互ニ宗旨ニ付テノ爭論アルベカラズ日本長崎役所ニ於テ
 踏繪ノ仕來ハ既ニ廢セリ」
- (3) この間の事情については、佐波巨編『植村正久と其の時代』補遺・索引、一一九頁に詳しい。また「信教自由」に関しては、『植村正久と其の時代』第二巻、二八七―四三九頁を参照。
- (4) 佐波巨編『植村正久と其の時代』第一巻、六八一頁。
- (5) それを例えば海老名弾正は、横浜はエクレシヤスチカル、札幌はスピリチュアル、熊本はナシヨナルと評した(『植村正久と其の時代』第一巻、五四〇頁)ことはよく知られている。
- (6) 回心時年齢に関して、熊本と札幌ではどうであったろうか。熊本の場合、海老名弾正、小崎弘道は二十歳、金森通倫は十九歳ころに回心している。札幌の場合、農学校への志願資格が当初は十八歳以上二十五歳までと定められていた(大島正健『クラーク先生とその弟子達』九七頁)ので、一期生たちの回心時年齢は少なくとも十八歳以上と考えねばならないだろう。ついでながら、農学校二期生であった内村鑑三は十六歳、新渡戸稲造は十五歳のときに回心している。なお、国柄が全く違い、時代も少し異なる資料なので参考にならないくらいかもしれないが、一八九九年に出版されたスターバックの『宗教心理学』(Starbuck, E. D., *The Psychology of Religion*)は男子の回心の平均年齢を約十六歳五ヵ月としていることをあげておく。これらに照らしても、植村の回心時年齢の若さが際立っているといわざるをえない。
- (7) 横浜バンドについてのみいうと、本多庸一は津軽藩士、押川方義は松山藩士、熊野雄七は大村藩士、そして井深棍之助は会津藩士の子弟であった。
- (8) 『植村全集』第八巻、二九八―九頁。
- (9) 卜部幾太郎『植村先生の面影』大正十四年、アルパ社、一五頁。
- (10) 家庭教育上、植村の母が彼に及ぼした影響は決定的であった。植村は「母がなかつたら、僕は何んな者になつてをるかも知れない」と述べている(卜部、前掲書、一七頁)。したがって、植村はこの母を絶賛するとともに畏敬してやまなかった。「僕の母は偉らかつたよ。僕のブラウン塾に通つてゐた時代には、随分、困つた事もあつたよ。僕の母は髪道具を、全部賣拂つて僕の學資に充て、呉れたこともあるよ」(同上、一五頁)。「母が此世に在つたとき、餘り苦勞を懸けたので、せめて一度は海邊か温泉にでも御伴しようと思ふたのであつたけれど、其れも思ふに任せなんだ。此事を懐ひ起すと、僕は何うしても海邊や、温泉や、山に遊びに行く氣になれない。母に苦勞を懸けたのは、随分つらいことであつた」(三松俊平『植村先生の思出』アルパ社書店、昭和十年、六〇頁。他に『植村全集』第八巻、二九九―三〇〇頁)。
- 植村の母については、さらに、卜部幾太郎の前掲書、二三―四頁のほか、『植村正久と其の時代』第一巻、六九四頁以下も参照。
- (11) 『植村全集』第一巻、一八八頁。その点については、「天璋院殿の葬送を觀て感を記す」(『植村正久と其の時代』第一巻、六五七頁)と題された文章も参照。
- 植村において武士道とキリスト教の関係は、「此〔基督教の〕精神を加味して初めて武士道は完成するを得べし」(『植村全集』第一巻、一九八頁)と考えられ、かくして「武士道の精神は基督教に依りて保全せらる。」(『植村正久と其の時代』第一巻、六一四頁)というものであった。同じことが石原謙によって、植村の好んで用いた Baptized Bushido という言葉に、注目して述べられている(石

原謙「志の宗教」『植村正久と其の時代』第五卷、四四五頁。

(12) 横浜バンドを教導した宣教師バラとブラオンの武士道的な態度については、『植村正久と其の時代』第一卷、五七七—九頁参照。

又、いまの問題に関して海老名弾正に次のような言葉が見える。

「我が國に最初に渡來した外國宣教師たちが、ピウリタンの的であつたばかりでなく、よい意味での武士道的な精神に富んでゐたこと、それから當時の若き信者たちが皆よい意味での武士道的な精神に燃えてゐたと言ふこと、そしてこの兩者の精神が、眞によく一致融合してゐたため云々」(同上、五七三頁、傍点引用者)。

(13) 植村はバラの武士道的精神について「弱少を憫れむこと深く、義侠心に富んだ其の人格」と評している(『植村全集』第七卷、五九三頁)。

(14) 『植村全集』第七卷、五二八頁。

(15) 『植村正久と其の時代』第一卷、三五〇頁。

(16) 同右、六八二頁。

(17) 植村は自らの履歴書にも「明治五年基督教に入り」と書いている(同上、六四三頁)。

それにもかかわらず、彼の受洗が翌年まで延期されたのは「両親が受洗に反対した」(同上、六七三頁)からであった。それは、「士族の家から『邪教』の徒を出すことは、家門の恥辱であり、これに過ぎた不名誉はないと考えられた」ためであろう(工藤英一『日本社会とプロテスタント伝道——明治期プロテスタントの社会経済史的研究——』日本基督教団出版部、昭和三十四年、三五頁以下参照)。

(18) 植村は自らの回心に関して、別の箇所でもまた次のようにも述べている。「ある日、私はバラ氏から西洋人も礼拝するが、唯一神を礼拝するのだと聞いた。このことは私に深い印象と驚きを与えた。私

は直ちにその考えを把握し受け入れた」(『植村正久と其の時代』第一卷、六七三頁)。では、これはいつのことを語ったものであろうか。植村の回心が明治五年正月七日であったとすると、可能性は三通りに考えられる。すなわち、(一)正月七日、(二)七日以前、(三)七日以後、である。これらのうちのいずれであるかは決しがたいところがあるが、あえて言うならば(一)が最もありうることにように思われる。その理由は、「その考えを把握し受け入れた」(grasped and accepted the idea)という言い方には、キリスト教の受容に関してまだ観念性が残されているように考えられるからである。植村は回心以前に、バラの英語学校でキリスト教についての若干の知識を得ていたものと考えられる。右の引用はその時のものであり、そういった予備的知識が植村の場合、信仰の前理解として作用していたものと考えられる。

さらにここで少し注目しておきたいのは、唯一神について教えられた時の植村の「驚き」についてである。本文中の引用では「唯一の真なる神への驚くべき(wonderful)信仰」といわれ、いままた「このこと」すなわち、西洋人が唯一神を礼拝すること」は私に深い印象と驚きを与えた(astonished)」と述べられている。我々はこれに関連して、内村鑑三が「余は『イエスを信する者』の契約に署名するよう強制されたことを悲しまなかつた。……それほどに一つの神という観念は感動的であつた」と語っている(『余は如何にして基督信徒となりし乎』岩波文庫、一九八九年、二六頁)のを想起すべきであろう。というのは、神は唯一であるというキリスト教の教えが、それまで神道的な八百万の神に慣れ親しんできた幕末・明治期の日本人——特に植村の家は神道を宗旨としていたことが知られている(本文二七六頁参照)——にいかに大きな衝撃を与えた

かということ、それらは示しているからである。その驚きは現代の我々の想像をはるかに越えていたのである。

(19) 『植村全集』第七巻、五八七頁。

(20) 後年の植村に、孔子についても論じた「徳富氏の讀論語」(『植村正久と其の時代』第五巻、九四三頁以下)もあつた。

(21) 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』新教出版社、一九六一年、二七頁。武田清子『人間觀の相剋——近代日本の思想とキリスト教』(改訂第一版)弘文堂新社、昭和四十二年、一〇頁。

(22) 『植村全集』第七巻、三二七頁。

(23) 同右、三二六頁。

(24) しかし、植村と陽明学との關係をうかがわせることはその外にもある。もし植村の立場が「志の宗教」(石原謙)と特徴づけえらるるならば、この「志」の思想は、植村が「王陽明を知らんと欲する者は、先づ何よりも其の『立志』を觀るべし」と述べているところから見て、再び王陽明の思想と連関しているように思える。事実、植村が「志」の思想を開陳している「志と信仰」(『植村全集』第六巻、一六頁)には、王陽明の立志に関する言が引用されている。この見方が正しいなら、植村は予想以上に王陽明に心酔していたことになる。

(25) 『植村全集』第六巻、一〇頁。

(26) 以上の点について、武田清子、前掲書、一〇頁、および鶴沼裕子「植村正久の世界——伝統と信仰をめぐって」『日本思想史学』(第二五号、平成五年)の特に一〇六頁を参照。後者では、「天を畏れ神を敬する道」とか「天は靈覺なく、機械的なものではない。最も完全な人格である。……如何しても神を人格として待遇はねばならぬ」(『植村全集』第六巻、一八、一九頁)といった植村の表現に注

目して、彼においては在来の儒教的由来の天とキリスト教の神とが、少なくとも心情においてひとつであつたと主張されている。

(27) 『植村正久と其の時代』第一巻、六七二頁。

(28) 『植村全集』第八巻、二九九頁。

(29) なぜ植村の母が武士の手下として加藤清正を選んだかは、引用文中に見いだされる理由のほかに、清正の出身が尾張で、植村家の出た三河に近かつたこと、さらに清正は熱心な日蓮宗の信者として知られているが、植村家の所領(東金付近)に日蓮宗が盛んであつたこと(『植村正久と其の時代』第一巻、六六五―六七頁参照)、が關係しているかもしれない。

(30) 『福音新報』明治三十年九月。

(31) 植村において、神道の神がキリスト教の神への媒体になりえたのは、単に兩宗教における信仰対象がともに「神」と呼ばれていたことだけによるのでなかつたかもしれない。というのは、若き植村の生きた幕末・明治初期の神道は「神・基督台の平田神道」であり「キリスト教の神の創造と支配、人間を超越した神の恩恵に感謝し、神の支配に絶対に服従すべしとする神觀念が、神道の中に深くとりこまれていた」といわれているからである(石田一良「カミと日本文化——神道論序説」ペリかん社、昭和五十八年、一五〇頁)。

(32) 『植村全集』第八巻、二九八頁。

(33) 『植村正久と其の時代』第一巻、六七三頁。

(34) 同右、六七二頁。

(35) 『福音新報』明治三十年九月。

(36) 『植村全集』第八巻、二九九頁。

もっと早い時期に横浜にやつてきて、英学的重要性に気づいた先覚者のひとりに福沢諭吉がいる(『福翁自伝』岩波文庫、九八頁以

- 下)。
- (37) 同右、三〇〇頁。
- (38) 同右、三〇〇、三〇一頁。
- (39) 『植村正久と其の時代』第一卷、六八一頁。
- (40) 同右、六八一―二頁。
- (41) この「空虚感」は、植村正久のような宗教的人間に生来的なものである。したがって、維新の変革によって、もと武士階級の子弟たちの間に生まれた「空乏感」(工藤英一、前掲書、四二頁)と異質と考えられる。植村もまたそうした階級の出として、時代的変革による「空乏感」を味わったに違いないが、それは、もし維新の変革がなければ生じなかったであろう種のもので、宗教的な植村個人に生来的(素質的)な「空虚感」とは異なっている。それはむしろ、内村鑑三の味わった「真空感」と類似のものであったと考えられる(内村、前掲書、九三頁以下)。
- (42) 久山康編『近代日本とキリスト教——明治篇』創文社、昭和三十一年、八二頁。
- (43) 『植村正久と其の時代』第一卷、六七三頁。
- (44) 植村は自ら「牧師」と名乗ることは少なく、いつでも「伝道者」と言っていたといわれる(日高善一『信仰の人植村正久先生』日本基督教新報事務所、昭和十七年、四五頁)。ここに、植村のキリスト者としての自覚のしかたの特徴が現われている。
- (45) ただし、当時キリスト教に入信後、牧師・伝道師の道を選んだものは、もちろん植村だけではなかった。むしろ「日本基督公会の初代男子士族信徒十五名のうち、実に十名までが伝道者としての生涯を送っている」といわれている(工藤英一、前掲書、四二頁)。しかし、植村のように、その生涯のうち何回も遠く台湾、中国大陸、

朝鮮半島にまで伝道に出かけたものはいなかったであろう。

- (46) 『植村正久と其の時代』第一卷、六七三頁。なお、この引用箇所は注(18)に引用しておいた箇所につながっている。当該引用箇所所述べられている事柄を、一八七三年以降、しかしそれから余り遠く隔たらない時期のことと想定している(本文二七〇頁)のはそのためである。
- (47) 同右、六八二頁。
- (48) 小川圭治・土肥昭夫・堀光男(座談会)「植村正久とその時代——植村の入信について」『福音と世界』昭和五十年六月、五六頁。
- (49) 「明治の初期の士族たちを見ますと、あまり深刻に悩んでいないようです。」「徳川の終りから明治の初期のころに教育された人たちがキリスト者となった場合、その回心ということが、事実何であったのか、曖昧な点もあったのではないかという様な疑問が起こります。」「以上、久山康編、前掲書、六四、七〇頁。』
- (50) 隅谷三喜男「植村正久と日本の基督教」『中央公論』昭和四十年四月、三九〇頁。
- (51) 『植村正久と其の時代』第一卷、七七二―三頁参照。隅谷の前掲論文では「肉身の兄弟」が「末弟」ではなく「次弟」となっているが誤りであろう。
- (52) 青芳勝久『植村正久傳』教文館、昭和十年、六一頁参照。
- (53) 『植村全集』第八卷、一一頁。
- (54) 隅谷は前掲論文(三九〇頁)で、植村は両書の書かれた時点ではまだキリスト教を「どちらかといえば、啓蒙主義的に理解」するにとどまっていたと主張している。これに対して本稿は、すでにその時点で、植村は完全でないまでもある程度まで「理論的な弁証と信

伝導者植村正久の誕生

「仰把握」を同一化させていたという立場をとっている。