

Title	なぜ日本ユニテリアン・ ミッションは伸展しなかったのか : クレイ・ マコーリイと日本ユニテリアン・ ミッション(I)
Sub Title	Why did Unitarians fail to increase their members in Japan ? : Clay MacCauley and the Japan Unitarian mission (I)
Author	土屋, 博政(Tsuchiya, Hiromasa)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2001
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 英語英米文学 No.39 (2001.) ,p.27- 147
JaLC DOI	
Abstract	This paper deals with the first half of Clay MacCauley's superintendence of the Unitarian Mission to Japan (1890-1900), the second period in its overall history (1887-1923). Our theme is : "Why could not the Unitarians increase their members in Japan?" As my last paper showed, Arthur May Knapp and other Unitarian missionaries were all welcomed by leading Meiji figures. Fukuzawa Yukichi, Kaneko Kentaro and other eminent people offered them every convenience to spread their liberal movement. Their future looked full of promise. Knapp and MacCauley were convinced that their religion would prevail among intellectuals and the upper classes in the very near future. Knapp considered himself 'a man with an Empire on his hands'. After Knapp left Japan for health reasons toward the end of 1890, however, the Mission began to grow less rapidly than had been expected. Why? There were several reasons, both external and internal. From the second decade of the Meiji era (1877-), Japanese increasingly came to accept the principle that the Emperor occupied a special position in the nation. An important turning point in attitudes to the West came with the failure of attempts at revision of the unequal treaties in 1888. In the Meiji Constitution of 1889 the Emperor granted his people limited political rights, but the Imperial Rescript on Education of 1890 emphasized the duty of loyalty to the throne. There was a reaction against Christianity and things western. As a result, the Japanese people stopped imitating the West and searched for a culture which was distinctly Japanese. At the outset Unitarianism fitted in well with the atmosphere of "nationalism", because the Unitarians respected Japanese culture and religions. In fact, Knapp was surprisingly successful in his first few years. According to Fenollosa, 'The marvel of his success is stated when I say that in less than two years he alone has accomplished far more with the upper classes than a large corps of evangelical missionaries have been able to do in thirty.' Nonetheless, the reaction against Western ideas went further than Knapp and MacCauley had anticipated. As events moved toward the Sino-Japanese War (1894-95), Kaneko and other leading intellectuals began to disassociate themselves from the Unitarians. To ordinary Japanese the Unitarian movement belonged to Christianity after all, however liberal it might look. There were two major internal factors which prevented the Unitarians from flourishing : problems connected with MacCauley's personality and leadership, and problems connected with the organization of the Mission itself. It was reported that "Knapp was able to secure the cooperation of influential Japanese, but MacCauley was not." MacCauley was not so much a leader as a lone thinker, who was poor at communicating his ideas clearly to his co-workers. Soon after Knapp went home, MacCauley's clumsy handling of Kato Satori, the first Japanese Unitarian minister, led to the latter's withdrawal. In Knapp's view, "MacCauley was lacking in the diplomatic ability" to cope with Kato's problem. He

also mentioned MacCauley's "almost morbid sensi-tiveness in regard to the dignity and responsibility of his position." Some influential members left the Mission after this incident. When contemplating the problems the Mission had as an organization, we must consider three aspects : finance, policy, and the liberal nature of Unitarianism itself. As far as the finance was concerned, the problem was straightforward. Since the American Unitarian Association was very small, it did not have sufficient funds to support the Japan Unitarian Association. If mission funds had been more abundant, the Mission might have been able to spread its net wider and win more supporters. The Unitarian missionaries had their own policies regarding mission work. First, they relied heavily on mission literature. It is true that their magazine and tracts were "very active, effective missionaries", but MacCauley's dependence on literature alone was not effective in keeping members within the circle. MacCauley underestimated the emotional dimensions of religious faith. It is well known that not only rituals, but also ornamental images and music are very helpful to keep faith alive. This was as true of religion in Japan as elsewhere. The Unitarians tended to be too intellectual, even for the intellectuals who were their targets. Unitarian models were absolutely necessary. Because of his sociable nature, Knapp was a living example to the Japanese of what Unitarian faith entailed. We find the following statement in The Japan Weekly Mail : "Mr. Knapp is himself a type of the faith he professes. Tolerant, liberal, genial, and highly cultured, he is precisely the sort of man to appeal to the refined and critical tendencies of the educated Japanese." MacCauley, however, failed to be a good model of Unitarianism since he preferred not to associate with the upper classes and intellectual leaders. Without Knapp, therefore, the Unitarian Mission lost much of its appeal. Secondly, Unitarian policy concerning the incorporation of other religions, especially Buddhism, turned out to be ambiguous. According to MacCauley, there were two kinds of opinion among American Unitarians ; "those which have been formed through the relations of Unitarians to historic Christianity and those which have resulted from free philosophic and scientific speculation upon many of the problems confronting human life." According to the first class of opinion, Unitarians were Christians. The second class of opinion saw Unitarians as philosophic theists, scientific moralists, and students who were sympathetic with all the forms of religion. Conservative Unitarians favored the former opinion and many radical Unitarians the latter, but Mac-Cauley was a middle-of-the roader. He professed himself a Christian, yet he was also willing to admit that Japanese Unitarians did not necessarily have to be Christians. His position caused confusion both within the Mission and outside. Liberal Christians such as Universalists and members of the Fukyu Fukuin Kyokai (General Evangelical Church) had no hostility to Buddhism, but hesitated to cooperate with the Unitarians because they were unwilling to compromise their Christian identity. On the other hand, only a few Buddhists joined the Mission because there were some important Buddhist teachings which were incompatible with Unitarian beliefs. For example, Buddhists usually have no faith in God the Father or in the immortality of the soul. The Jodo and the Jodo-Shin schools were exceptions, because of the stress placed on faith in the vow of Amida. Members of these schools found it less difficult in accepting Unitarian teachings. It is no wonder that such leaders as Saji Jitsunen and Nakanisi Usio belonged to the Jodo-Shin school. However, the Jodo and the Jodo-Shin schools were only minority Buddhist groups in Japan. The liberal nature of Unitarianism itself caused some difficulties in Japan. As a critic said, "Unitarianism flourishes as a parasite on other bodies when their vitality is low." When standing alone, it could hardly walk. The chief reason why Unitarianism as Christian

	liberalism did not take root in Japan lay in the fact that it did not require people to leave their previous faiths and actually become formal members. Christians dissatisfied with more orthodox forms of Christians were potential customers, but there were very few such people in Japan. Unitarianism might therefore have broadened the minds of some Christians, but it rarely led complete unbelievers to liberal Christianity. The liberalism of Unitarianism also made it difficult for the Mission to develop a distinct identity. In the U.S. the radicals of the A.U.A. established their own group, the Free Religious Association. They rejected the word "Christian" from their statement of principles as too narrowing ; broadening out still more, they even expunged the word "theistic" and were ready to include agnosticism. In 1896 the Japan Unitarian Association came to resemble this radical offshoot, consequently the A.U.A. halved their financial aid. Previously, in 1893 the Association's Jiyu Shin Gakko (School for Liberal Theology) was only able to attract new students by waiving entrance and tuition fees, since so few students were willing to study Unitarianism. As is generally known, Fukuzawa, Kaneko, and other leaders supported the Mission in various ways. But none of them joined it. Three professors at Keio University, Garrett Droppers (Dutch Reformed) , W. J. Liscomb (Baptist) and J. H. Wigmore (Episcopal), had come to Japan to help the Mission. Although they were in full agreement with Unitarianism, none of them actually became Unitarians, or attended Unitarian services on Sunday. Why did they do so? The reason was simple : because they did not have to. MacCauley had claimed that Unitarianism should not be a sect but a movement. Its mission to Japan was just to spread a liberal faith. Membership figures were not the central concern.
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030060-20010930-0027

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

なぜ日本ユニテリアン・ミッションは 伸展しなかったのか

——クレイ・マコーリィと
日本ユニテリアン・ミッション（I）——

土 屋 博 政

序

本論文は前回に引き続き、35年以上にわたる日本ユニテリアン・ミッションの歴史¹において初期に起こった問題を考察するものである。前回は“アーサー・ナップとユニテリアン・ミッションの始まり”と題して、アメリカ・ユニテリアン協会（A.U.A.）からナップが1887年12月に日本に遣わされるまでの経緯と来日してからの彼の活躍、即ち日本ユニテリアン・ミッションの初代の監督者（superintendent）としてナップが活躍した時代を検討した。今回はナップが病気で1890年11月に帰国し、代わってミッションの監督者となったマコーリィの時代を扱う。但し、マコーリィが監督者であったのは1890年末から1900年3月に帰国するまで長期に及ぶので、マコーリィの時代を前期と後期の2期に分け、今回は同僚の宣教師であったロレンスが去り、新しい惟一館が完成する1894年あたりまでを前期とし、この前期に見られた問題を主に扱うことにする。

今回の主題は、「なぜ日本ユニテリアン・ミッションは期待されたように伸展しなかったのか」である。前回の拙稿で示したように、ナップが最初に来日した時と再来日した一年程は、ユニテリアン信仰は大いに歓迎された。当時は、ユニテリアン信仰は上流階級や知識人層にすぐにでも広まり、

浸透していくかに思われた。しかし現実は違っていた。また不思議に思われることは、ユニテリアンを強力に支援した福沢諭吉や矢野文雄、金子堅太郎たちが日本ユニテリアン・ミッションに加わらなかったことである。それはなぜだったのか。こうした点を含めて、マコーリィの時代の日本ユニテリアン・ミッションが、期待されたほどメンバーを増やせなかった要因を、外在的と内在的の二つに大きく分けて考察して行きたい。

I. ユニテリアンが歓迎された理由

ユニテリアンが伸展しなかった要因を述べる前に、順序として、なぜ彼らが渡来した当初、歓迎されたかを知っておく必要がある。歓迎された理由に関して前回の拙稿でも幾分触れたが、その後新しい知見も加わったので、ここでもう一度、なぜ1887年（明治20年）12月にナップが渡来した時、日本の知識人や支配者層に歓迎されたのか、振返って考えてみたい。

（1） 歓迎された幾つかの理由

まず言えることは、ナップが日本に来た時期が良かったことである。しかし問題は、ではなぜ時期的に良かったと言えるかである。ユニテリアンがその時期に歓迎された理由を明らかにする必要がある。そこで幾つか考えられる理由を挙げてみよう。

第一の理由は、ユニテリアンが正統派キリスト教と異なり、排他性を持たず、日本の宗教や伝統的文化を尊重し、自主独立の精神を強調したことである¹。この事が持つ意味を知るためには、ユニテリアンが渡来する直前の日本の状況を知る必要がある。

明治12年に外務卿に就任した井上馨は明治14年外国貴賓接待と上流社会の社交の場として鹿鳴館の建設を企図し、明治16年にこれを完成させた。明治政府は欧米文化を受け入れ、キリスト教に対しても好意を示すようになった。屈辱的な不平等条約の改正交渉には、まず西洋諸国と対等になるための環境整備が必要であると考えたからである。

またそれまで反キリスト教的言論を発していた福沢諭吉も、明治17年6月に「宗教も亦西洋風に従はざるを得ず」²とキリスト教採用の意見に転じた。彼もまた、日本が反キリスト教の風潮の中にある間は、西洋諸国並みに扱ってもらえないと感じたのである。かくして政府も福沢もキリスト教の広まることを歓迎したのである。こうした動きが文明開化、欧化主義のキリスト教の流行を生んだ。

しかしやって来たキリスト教の宣教師達は、日本がなぜキリスト教の普及を望むようになったかの「事情を知らず、賛成者の増加に慢心し、其の信仰せざるを責め」る人々であり³、殆ど皆正統派の保守的な宗派から遣わされた人々であった。彼らは、日本の伝統的な宗教はことごとく偶像を拝む宗教と見做し、その存在価値を認めなかった。そればかりか、それぞれの宗派から派遣された宣教師たちは、互いに競い合い、我宗派こそ真のキリスト教と主張した。

一方、明治初期に廃仏棄釈の痛撃を受けた仏教徒達は、仏教排撃の風潮の緩和と共に、仏教革新へと向かっていた。ところが彼らはキリスト教の急激な広がりにより脅威を感じ、台頭してきた国粹主義的なキリスト教排撃の精神と結びついた。彼らは盛んに反キリスト教の「破邪顕正」運動を繰り広げた。当時の仏教徒は、寛容と言われる仏教とは程遠く、キリスト教の演説会に押し寄せ、野次のみならず、実行使をもってキリスト教徒を攻撃した⁴。従ってキリスト教宣教師たちの自宗教、自宗派のみ正しとする独善的な態度は、仏教徒の打ってつけの攻撃材料となり、彼らの反感を募らせるだけであった。

他方、多くの啓蒙的知識人たちも宣教師たちの独善的、排他的な態度に辟易としていた。明治19年のノルマルトン号事件を切っ掛けにして、井上馨の条約改正案に対する批判も高まり、欧化主義を非難する国粹主義が台頭してきた。また一般人の間にも、鹿鳴館で繰り広げられる舞踏会や仮装大会を快く思わない人も増えていた。明治20年井上の辞職により鹿鳴館時代は終わった。当然こうした動きに反応して、政府の一部に、いたずらに

西洋文化を模倣することに反省を促す声も強まっていった。時期的に言って、明治も維新後20年も経ち、ようやく西洋から植民地にされる心配もなくなり、日本の政府指導者層も、民間の知識人層も、自信を持ち始め、自文化を振返る余裕も出てきた時であった。

こうした時宜を得た頃に、ユニテリアン宣教師ナップはやって来たのである。彼の主張は日本の国内に強まって来た自主独立の精神、自文化尊重の精神を後押しするものであった。これは政府や知識人の意向に合致していた。又それまでのキリスト教徒が仏教に不寛容な態度であったのに対し、ユニテリアンは仏教を否定せず、むしろ互いの共通点を強調した。こうした姿勢が開明的な仏教徒や国粹主義的な知識人にも好感を持たれた原因であった。例えば、水戸学形成の思想的背景となり、幕末の尊攘論に大きな影響を与えた水戸では、土地柄から、これまでキリスト教の伝道が困難であると見られていた。ところがナップ一行が水戸に出掛けて行って演説をしたが、日本の宗教に対して排他的でないユニテリアンの趣旨が理解されたためか、全く邪魔されなかったという。こんな経験はキリスト教徒では初めてのことであったようで、マコーリィは1890年5月本国のA.U.A.に宛てた手紙の中で、こうした状況を誇らしげに伝えている⁵。

第二の理由はユニテリアンが、キリスト教の最も根本的な教え“父なる神と隣人を愛すること”を強調し、西洋の特殊な文化土壤で生まれた非理性的なドグマを持たなかったことであり、また現代科学を積極的に受け入れていく進歩的な姿勢を持っていたことである。ナップが渡来する前、東京大学のモースやフェノロサらが盛んに進化論を吹聴し、正統派キリスト教徒と激しい論争を繰り返していた。又ドイツの自由神学が紹介され、聖書の無謬説や啓示が批判されるようになっていた。啓蒙主義の洗礼を受けていた日本の知識人は、進化論や聖書の高等批評を否定する正統派キリスト教に疑問を感じていた。ところがユニテリアンは進化論も聖書の高等批評も受け入れる。知識人がこうしたユニテリアンのリベラル性に共感を持ったのも不思議ではない。

第三の理由は、ユニテリアンが宗派心を持たない“普遍倫理の運動”である事を強調した点にある。福沢によれば、西洋の物質文明が開国以来流入し、日本の政府も一変して、社会の新旧の入れ替わりも急速で、倫理の点で迷う人が多くいた。しかし指導者層も国民に道德の指針となるべきものを示せないままであった。それに仏教や神道など日本の宗教も近代化に対応できていない状況であった。従って日本の知識人は、道德の実践を強調するユニテリアン主義が国民の一つの指針となる可能性に期待したのである⁶。

第四の理由は、ユニテリアンの“普及（普遍）宗教”の考えが魅力的であったことである。あるユニテリアン関係の本の巻頭言に「我々は“ユニテリアン”という名称が、あらゆる宗派の普遍的で、最良の精神と方法を平和のうちに一つにする（UNITE）運動であると考える」とある⁷。これはエマソン人気とも関係があると思われる⁸。フェノロサもエマソンの信奉者として、東西文化の融合を夢見ていた。西洋の“物質文明”に問題を感じていた日本人にとって、西洋の“物質文明”の現実の中で、東洋の“精神文明”を一つの理想と見、東西文明の総合を求めたエマソンの思想は、彼ら自身の“精神文明”に自信を持たせるのに役立ったことであろう。また進歩した西洋の“精神文化”に圧倒されてきた人も、漸く自らの“精神文化”に目を向ける余裕が出てきたが、しかし同時に進歩の概念を持たない儒教、現代文明に対応しきれていない仏教や神道に物足りなさを感じる人も多くいた⁹。そういう人々にとって、諸宗教の良い点だけを集め、東西の宗教を統合しようとするユニテリアンの“普遍宗教”は魅力あるものであった。『ゆにてりあん』誌第2号に載った「我兄弟姉妹は決して、ユニテリアン宗を目して、新渡の宗教と認むる勿れ、乞ふ之を我教法の一大新歩と見做せ、神道を奉ずるものは、即神道の進化せるものと見るも可なり、儒を崇ぶ者、仏を信ずるものは、儒仏の改進せるものと見るも亦可なり」という考えも、ユニテリアン教が日本の宗教を進化させ、普遍化させたものという気持ちを伝えている¹⁰。その上、ユニテリアン主義は西

洋化されたキリスト教をも超えているので、西洋に対する劣等感も払拭させてくれたのである。

第五の理由は、日本政府の要人たちが、新国家建設には宗教が必要であると感じ、宗教としてはユニテリアン教が最も適当であると考え、これを支援したことである。フェノロサは1889年（明治22年）6月の段階で、この間の事情を次の様に説明している。「最近まで日本の指導者達は宗教の問題全体に関し全く無関心でした。……しかし彼らは……新しい国家を純粹な理性主義で建設しようとしても、それは無駄な努力であると漸く今理解してきています。彼らは経験によって原理や法の強制力の源として、ある宗教が必要であると学びました。ところが一方で彼らはすぐに仏教に頼るという訳にはいかないのです。といいますのも仏教は当面、良かれ悪しかれ、超保守主義と結びついているからです。他方で彼らは苦虫を噛み潰したようにして宣教師達の丸薬を呑み込む訳にはいきません。そのジレンマにある時、ナップ氏が新しい種類の宗教を携えてやって来たのです。」¹¹つまり、政府の指導者達は、明治の新生国家において宗教が必要であると知ったが、超保守的な仏教も宗派的な正統派キリスト教も適当でないと感じていた。そこに現代的で、宗派的でないユニテリアンがやって来たので、彼らに強い関心を持ったというのである。フェノロサのこうした見解の情報源は、彼の友人であった金子堅太郎であったと思われる¹²。なぜならこの見解は、1889年金子がボストンで行った演説の中のユニテリアン宣教師要請の理由と完全に一致するからである。後にも述べるように、この当時天皇は未だ宗教性を帯びていなかった。政府要人たちは、新生国家に欠けていた宗教面での役割をユニテリアンに期待したというわけなのである。

伊藤博文が日本は仏教や神道を国教にすべきというグナイストやシュタインらの勧めを受け入れなかったのには、次の様な理由があったと言われている。もし仏教や神道を国教にすると、文明国で日本だけが異質なものを奉じる国家であるという印象を欧米各国に与えてしまう。その結果日本の孤立化を招く恐れがある。そう伊藤が考えたためであるという¹³。だか

らこそキリスト教で、しかも理性的なキリスト教であるユニテリアン教は、伊藤や彼の一部の側近には魅力的に見えたわけである。

また政府は憲法の中で信教の自由を認め、キリスト教を公許同然とする策を採ることになるが、それによって仏教徒との軋轢が高まり、条約不履行を理由とする列国の干渉を心配していた。ところがユニテリアン教ならば、他宗教に対する寛容を主張するので、仏教徒たちを宥めることが出来る。ユニテリアン教が広まることは政府の進める宗教和平政策にまことに好都合であったのである。ここで言うユニテリアンを支援した政府の要人とは、当時文部大臣であった森有礼、農商務次官吉田清成、90年に貴族院書記官長になった金子堅太郎、枢密顧問官佐野常民らである。

もう一つ、政府の要人にユニテリアンが歓迎された追加的な理由を挙げたい。それは反政府運動に悩まされていた政府にとって、ユニテリアンが政治にノータッチの宗教であったことである¹⁴。つまり政府批判を一切しないユニテリアン教は、権力者にとって現状維持を肯定してくれる実に都合の良い宗教であったのである。そうでなければ彼らはユニテリアンを支援するはずがなかったであろう。

(2) 政府要人に歓迎された意義

他のキリスト教宗派、つまり正統派と違って、珍しくユニテリアンは世の知識人や上流階級、政府の要人に喜んで迎えられた。では、ユニテリアンにとってそうした歓迎が持った意義は何であったのだろうか。福沢諭吉のような知識人リーダーの支援が、ユニテリアン主義の流布に大きく貢献したことは言うまでもない。しかし、ここでは政府要人からの支援が持った意味を具体的に考えてみよう。

まずユニテリアンが政府要人に歓迎されたことで得られた利点は、ナップが短期間のうちに政界の主なトップと知り合いになったことである。ナップは1889年2月「日本を去る前に、出来れば板垣伯に面会するため土佐を訪問します。伯は常に自由思想に大変好意的であった藩のリーダーで、

日本の青年層に大きな影響力を持っておられます。もし伯が我々に好意を持って下さったなら、我々は帝国のあらゆる指導層、即ち旧徳川勢、現政府、自由党の代表者を全部味方に付けることになります」¹⁵と言う。

特に重要なのは、伊藤博文との関係である。ナップは1890年の夏の旅行中、列車で伊藤博文と偶然一緒になり、彼と2時間も話が出来たと言い、9月の今では伊藤から小田原の彼の家に金子堅太郎と一緒に訪ねてくるようにも言われており、間もなく訪問日が決められるとA.U.A.に報告している¹⁶。とりわけ我々が注目したいのは、当時枢密院議長秘書官であった金子堅太郎が明治憲法発布から数ヶ月後、議会制度研究のため欧米視察旅行に出かけた際、1889年8月にボストンで行なったユニテリアン宣教師渡来要請の演説である。この演説はユニテリアンの機関誌『クリスチャン・レジスター』誌(1889年9月5日)に一面トップでかなり詳細に掲載された。演説後の金子とA.U.A.関係者との質疑応答まで3頁にわたって記されている¹⁷。日本の政府高官である金子のこの演説が、日本への宣教師派遣にあたりA.U.A.の理事会に決定的な影響を与えたことは、マコーリィが「理事たちは、熟考の末、遂にその要請に対して好意的に、かつ気前良く応じる事にした」と証言する通りである¹⁸。A.U.A.の指導者達は金子の演説が、当然伊藤の承諾を得てなされたものと見ていたに違いない。金子は「公伊藤幕下の四天王の随一」と言われた人物である¹⁹。伊藤が暗黙のうちに金子のユニテリアンの支援に加担していたと見て差し支えないであろう。尚、伊藤博文がリベラルなキリスト教に好意を寄せていたことは、他の資料からも窺われる。例えば、ドイツの普及福音教会の宣教師シュピンナーも『滞日日記』で、伊藤がキリスト教を国教にするのは時期尚早だが、ドイツのプロテスタント・キリスト教のみ日本に推奨出来ると考えていたと記している²⁰。要するに、伊藤は、たとえ西洋諸国と対等になる手段と考えていたにせよ、信教の自由によって進歩的なキリスト教が盛んになることに賛成していたのである。だからこそ、直接表立ってユニテリアンを支援しなかったけれど、森有礼や金子らのユニテリアン支援を暗黙の

うちに支持していたものと思われる。

上で見たように、当時日本の国を動かしていた大物政治家と接触したり、彼らと交流を持ったりすることは、キリスト教正統派宣教師が望んでもなかなか出来ることでなかった。金子堅太郎がボストンで「宣教師的な考えは、上流階級には全く浸透していません。宣教師達は多数の改宗者があったと報告していますが、私達は彼らの影響の徴を殆ど、或いは全く見ていません」と語ったのに対し、アメリカン・ボード最初の宣教師 D.C. グリーンから、有力な階級の間にも正統派キリスト教が広まりつつあると反駁があった。しかしこの件に関しては、政府の要人であった金子の観察の方が正確であったようだ。なぜならオウティス・ケアリイがいみじくも指摘したように、グリーンの主張は1888年末には正しかったが²¹、1889年8月の金子の演説時には当て嵌まらなくなっていたからである。隅谷三喜男氏も「信徒の中に明治政府の藩屏である上流階級に属する者は極めて少なかった」²²と述べておられる通りである。何しろユニテリアン宣教師ナップには、正統派宣教師とは異なり、上流階級に受け入れられる好条件がいろいろあったのである。既にナップが渡来する前から、当時滞米中の森有礼、吉田清成、金子堅太郎達からユニテリアン宣教師派遣の要請が A.U.A. にあった。また日本の本国の方でも、矢野文雄の『郵便報知新聞』における“ユニテリアン教を国教にせよ”との提案があった。その上、政府に信頼されていた東大のフェノロサの強い後押しもあった。またナップが渡来してから福沢諭吉、佐野常民、徳川義礼らの影響力ある人々の支援があったことも大きい。

また政界ばかりでなく、ナップは上流階級とも交流できる太いパイプを持つことが出来た。彼はフォックスへの手紙（1889年3月15日）で、枢密院のメンバーであった子爵佐野常民の支援により、侯爵徳川義礼や金子堅太郎が関係する人脈とは異なる上流階級の人々と接触することが出来たと証言している。フェノロサが「彼（ナップ）の成功がどんなに驚くべきものかは、彼が一人で二年足らずのうちに、大勢の福音派宣教師が30年か

かっても出来なかった上流階級への進出を成功させたと言えば、お分り頂けるでしょう」と A.U.A. に報告している通りである²³。

ナップは1888年5月の段階で、自らを「帝国を手に行っている男」(a man with an empire on his hands) と豪語したのである²⁴。無理もないことであつた。上記の言葉を吐いた手紙には、その後ナップにそう思わしめるような話の内容が続くからである。まず最初に、増島六一郎が登場する。増島は「帝大卒業後、岩崎弥太郎に援けられて、英国に留学し、明治十六年に帰朝し、弁護士として大いに名を成し」²⁵ ていた。その増島がナップのために晩餐会を開いて、大勢の著名な大学関係者や著述家、新聞編集者、仏教哲学者を彼に紹介したというのだ。この晩餐会でとりわけ注目すべきことは、陸軍中將で仏教哲学者鳥尾小弥太との実りある対話が為されたことである。鳥尾は当時反キリスト教の急先鋒に立っていた人物であつた。この時の様子をナップは次のように伝えている。「著名な仏教哲学者鳥尾將軍とユニテリアンの珍客が宴席のグループの中心になって、興味を分かち合いました。私が膝をついて座りながら、自分の周りに集まった熱心な人々の顔を見つめ、知的で鋭い質問に耳を傾け、私の返答に応じて賛意の大きな肯きを見るのは不思議な経験でした。」

この他にもナップは出席した二人の新聞編集者から寛大なコラム提供の話があつたことを語る。(恐らく一人は、『日本人』を発行する志賀重昂であつたろう。なぜなら早速『日本人』第4号から何度もナップの話が誌上に掲載される事になったからである。) またナップは彼の来訪が「日本に来たいかなる宗教使節よりも大きな関心を引き起こした」と、在日25年の日本通ドクトル・シモンズから指摘されたと語り、更に福沢からは、ユニテリアン教は将来全ての知的な日本人の宗教になるであろうと言われたと言い、最後にナップが文部省と内務省、皇室から送られる帝国委員会の一員に加えてもらい、京都と奈良の古寺視察旅行をする予定で、この特権はフェノロサとナップのみに与えられたもので、この旅行が日本の指導的な教育者や学者と親交を深めるよい機会になるであろうと語るのである。

こうした民間の指導層や政府の要人からの特別な計らい、そして彼らとの太いパイプがあったお陰で、世の中の情勢が多少不安定になっても、ユニテリアン宣教師らだけはあまり心配しなくても済んだのである。ナップは1890年6月に「行く手に嵐が待ち受け、日本に対して他の人々が懐いてきた多くの夢同様に、我々の見通しをも壊しかねない様々な勢力が動いていることは否定出来ません。多くの外国人が、排外感情の高まりで実質的に日本が再び鎖国状態となり、西洋の住民にとって危険とは言えないまでも、不愉快な国になってしまうのでないかと恐れています、私は個人的にはそういう考え方に与しません。私達の知り合いの日本人仲間を見る限り、そうした恐れを信じる根拠は見当たりません。』²⁶と述べ、民間や政府の指導層との信頼の絆の強さを表白している。

(3) ユニテリアンの文化面での影響例

次に文化面でのユニテリアンの影響例を二三挙げてみたい。

さてナップ到来によって具体的に文学界でどういう動きがあったのだろうか。またユニテリアン人気はどういう形で現れたのだろうか。

まず中村正直である。彼は生涯で最もエマソンに私淑したと伝えられている。かねてよりエマソンの「報償論」に強い関心を抱き、彼は明治11年、学士院でこの「報償論」を講演した。中村は、ナップが渡来したと知るや、早速彼の近づきとなった。そしてナップからエマソンの *Essays* を借りたのである。ところが借りたものの理解出来ない箇所があったようである。ナップの手紙によると、中村は明治21年(1888年)6月半ばにナップの所に来て、説明を求めたという²⁷。恐らく中村の質問は、彼が同年に訳した「報償論」に関するものであったろう。尚、「報償論」(‘Compensation’)は彼がナップから借り受けた *Essays, First Series* に収録されているので、もしかすると、この本が翻訳の際に利用されたのかもしれない。

一般に明治の知識人がエマソンに惹かれたのは、「自立の思想」と共に、その背景となっている東洋思想に共感したためと言われる。明治11年前後

に、外山正一がエマソンの論文を東京大学で購読し、そこから一般に知られるようになったようだ²⁸。そしてエマソンの「報償論」は、明治15年前後から広く使用されたウィリアム・スウィントンの『英文学』で抜粋が掲載され、注目されていた。それだけに一層中村の訳は愛読されたという²⁹。エマソンはユニテリアンと結び付けられて一般に関心を持たれたとは言えないかもしれない³⁰。しかし、それでもマコーリィが『ゆにてりあん』誌第3号（明治23年5月）の言行録で、エマソンはユニテリアンの大立者であったと記したことで、改めて読者はエマソンを生んだユニテリアン主義に関心を持ったことであろう。

次にユニテリアンそのものに関心を持った文学者の例として、矢崎嵯峨の屋と幸田露伴を簡単に紹介したい。笹渕友一著『浪漫主義文学の誕生』によると、嵯峨の屋は明治20年代前半の近代文学揺籃期における文壇の花形の一人で、二葉亭四迷、山田美妙、尾崎紅葉等と並び称されたという³¹。嵯峨の屋は、『ゆにてりあん』誌が明治23年3月に創刊されて何号も号を重ねたその年の末頃に、ユニテリアンの信仰を自覚したようである。彼の初期の作品には、啓蒙的科学思想の感化ばかりでなく、キリスト教と仏教教理との調和を求める傾向が見られるので、彼にとってユニテリアン信仰は馴染むものであったようだ。彼の「宇宙主義」（『国民之友』71-75号、23・1-3）はかなり文壇の注目をひいたユニテリアニズムの主張であったという³²。

嵯峨の屋よりも興味深いのは、幸田露伴である。一般に露伴といえば、東洋の伝統が直ちに連想される。しかし「近代日本文芸におけるキリスト教受容はこの幸田露伴によって確立されたといえる」という意見もある³³。確かに意外に感じる人もいるかもしれないが、キリスト教的環境が露伴の周囲を張り巡らしていた。まず彼が青山学院の前身である東京英学校に通い、ミルトンを愛読したことが挙げられる。また彼の家族は、父成延が植村正久の感化でクリスチャンになったため、露伴を除き全員が受洗していた。更に露伴も父親の勧めで聖書を読み、植村の説教を聞いたり、また

度々植村と議論もしたりしたという。そして露伴の後妻八代子は、植村が創設した東京神学社の出身のキリスト者であった。その他露伴と交渉があった田井某は聖公会の牧師であり、露伴自身はついにキリスト教徒にならなかったけれど、彼がキリスト教から思想的な感化を受けていたことは明らかである。その最たる証拠が、明治20年頃に書かれた彼の処女作『露団々』である。そこで語られる「方陣秘説」はユニテリアニズムそのもので、笹渕氏は主人公シンジアを露伴がユニテリアンとは明言していないが、話の内容から判断して、その積もりで書いたと推論出来るとしている³⁴。また氏によると、露伴が『風流仏』『風流悟』等においてキリスト教的ヒューマニズムの恋愛を風流の概念の中に包摂しようとしたことは、「文学界」同人たちの東西両思想調和の企ての手本である。笹渕氏は更に「露伴が何時までユニテリアニズムをその意識にとどめてゐたかわからない。しかし彼のキリスト教の理解がユニテリアニズムの教義に添つて発展して行つたことは間違いないやうである。たとへば、彼が屢々仏教とキリスト教とを並列して、即ちその差別相においてではなく普遍相において取り上げたこともユニテリアニズムの汎宗教的性格と一致してゐる。』³⁵と言う。露伴に限らず、明治2、30年代東西両思潮の矛盾相克に悩み、その統合に努めた人々にとって、エマソンに代表される東西の融合を図るユニテリアン思想は大きな励みとなったことであろう。

II. 伸展しなかった外在的要因

ナップたちはすぐにでも日本を征服出来ると信じていたが、そうはならなかった。なぜ期待されたほどユニテリアンは伸展しなかったのか。その原因には、外在的と内在的両方のものがあるので、ここでは最初に外在的要因を考察する。

(1) 明治憲法と教育勅語

ユニテリアンが伸展しなかった外在的要因としては、明治憲法と教育勅

語の発布以降、一般人の反キリスト教の風潮が強まったことが挙げられる。その反キリスト教の風潮のあおりを受けてユニテリアンも伸び悩むことになったのである。その間の経緯をこれから見ていくが、まず明治憲法と教育勅語の違いに触れることにする。

明治憲法と教育勅語の発布は、しばしば近代天皇制国家の確立を示すものとしてセットとして語られることが多い。しかしこの二つは当時キリスト者に異なる受けとめられ方をしただけでなく、両者の作成者の意図も微妙に異なっていた。この点を少し論じてみたい。

《明治憲法と教育勅語の受けとめられ方の違い》

最初に指摘したいのは、明治憲法と教育勅語に対するキリスト者の受けとめ方の違いである。

明治22年2月11日に大日本帝国憲法が発布された時、キリスト者は皆等しくこれを歓迎した。なぜなら憲法の第二十八条で信教の自由が明示されていたからである。明治6年にキリスト教禁制の高札が撤廃された後も、ずっと長い間、黙許という形でキリスト者たちは伝道し、信仰を守ってきた。彼らは肩身の狭い思いをしていただけに、ここに晴れて自分たちの信仰が認知されたことを喜んだのである。しかし喜んだのも束の間のことであつた。というのも仏教徒達が、“信教の自由”は自分たちとキリスト教徒を同じく扱うものとして、逆にこのキリスト教公許に不満の声を挙げたからである。「絶えず日本文化に貢献してきた歴史と伝統とを自負する仏教徒にとっては、伝来後間もないキリスト教が、仏教とまったく同一条件のもとに扱われることは、理論的にはともあれ、感情的にはとうてい忍び難いことであつた」¹と言われる。仏教徒達は激しい反キリスト教運動を展開して行つたのである。

他方で、反キリスト教運動が展開されて行く中で、明治23年の10月30日「教育ニ関スル勅語」が渙発されたが、この教育勅語に対して歓迎するキリスト者は殆どいなかった。明治憲法が近代立憲主義として“信教の自

由”を掲げ、西洋のキリスト教界に一步近づいたのに対し、教育勅語は内向きの伝統的倫理に戻るもので、進歩派のキリスト者には時代を逆行する保守反動以外の何物でもなかったからである。とりわけ翌年1月9日第一高等中学校で、内村鑑三の不敬事件が起きてからは、反キリスト教の空気は一層強まり、キリスト者は世間から非難の眼差しを浴びることになった。キリスト教の信仰と教育が対立するものと喧伝され、キリスト者は厳しい現実と立ち向かわねばならなくなった。彼ら一人一人が内村の態度をどう思うか、自分の信仰の態度決定を迫られたのである。

この内村の不敬事件に対してユニテリアンはどう反応したかも検証してみたい。結論を先取りして言えば、教育勅語渙発以後、キリスト教に対する反感が一段と強まり、また国民の念願であった条約改正も思うに任せず、排外ムードも高まり、政府要人のユニテリアン支援も腰が引けるようになった。その結果、ユニテリアン・ミッションの状況は正統派キリスト教徒のそれとあまり変るところがなくなって行ったのである。内村の不敬事件を見る前に、明治憲法と教育勅語の論点の微妙な違いを見てみたい。

《明治憲法と教育勅語の微妙な違い》

既に記したように、伊藤博文はシュタインらの意見を徴した結果、“国家と宗教”の結びつきの重要性を認めたものの、仏教や神道を国教化することに躊躇いを感じていた。また彼は明治憲法において信教の自由を認めたが、国教に関しては不問に付した。伊藤はキリスト教に関して、「政府としては介入せず、自生的な秩序が形成されていくに任せようという立場に立っていた」²と言える。伊藤は憲法調査の際、駐英公使であった森有礼と「教育最要之一事」を巡る意見で、意気投合した。そして彼を文部省御用掛に就任させようとした。この時元田永孚は反対した。元田は、森が薩摩藩の留学生として在米中、仲間の鯨島尚信らと共に、キリスト教神秘主義者トマス・レイク・ハリスが主宰する生活共同体“新生社”にいたことを知っていたのである。だから「宗教家」森に疑義を挟んだ。しかし伊

藤は鮫島の信仰ほど森のは深いものでないと弁解し、「天皇が天祖を奉じ、政府は宗教外に位置し、全ての宗教を禁止せず、制規を犯すものがあれば法により処断するとの見解を述べ、また個人的には諸教のなかで信ずるものはないが、靈智を磨いて天下の理を窮め、それで天下のことに対処すると語っ」たと言われる。伊藤が「天子唯奉天祖」と言ったのに対し、元田は「釈迦」や「耶蘇」を奉ずる前に、天祖は「臣民」が尊奉せねばならぬものとした。また伊藤が「靈智を磨く」方法を一義的に決定しなかったのに対し、宗教を排して論を展開する元田は、学問、修養法の一つ“格物致知”に定め、これを教育の場、特に修身において「孔子之教」を通じて実現しようとした³。この両者の違いが、明治憲法と教育勅語の微妙な論点の違いとなって現れるのである。

大分以前のことだが、家永三郎氏は、明治天皇が、立憲政治の点では伊藤に、教育問題については元田に「軍配を挙げ給うた」という意見があるが、「私は教育勅語の渙発が、実は元田伊藤の兩人によつて代表せられる明治前期の二の思想的潮流の抗争の結果として成立し、しかもその結果は必ずしも元田の勝利とは云ひ得ないものがある」と言って、伊藤の「輩下とも云ふべき」井上毅によって元田の意図が骨抜きにされ、「教育勅語は、元田によつて代表せられる封建的儒教主義と伊藤井上によつて代表せられる近代立憲主義（勿論大きな制限を持つてはるるが）との抗争と妥協との上に成立したが、外形に於いては前者の勝利の如き觀を呈しながらも、實質的には後者の勝利が実現せられてゐることを看過してはならぬ。」と言われたことがある⁴。確かにその時点では近代立憲主義が實質的勝利を得たと言えるかもしれないが、しかし現実の歴史の流れは、事実上元田の儒教主義に沿って動いて行ったのである。

《天皇の非宗教性》

歴史は元田の儒教主義の方向に流れて行ったと言ったが、それは元田の儒教主義による天皇神聖視が日清、日露の両戦争を経て、天皇を“現人

神”とする国家神道なるものを台頭させたからである。しかしここで確認しておきたいのは、伊藤博文も井上毅も元田永孚も、宗教は仏教であろうと神道であろうと、日本においては国家の機軸たり得ないという認識で一致していた点である。宗教は微弱で力がないので、「我国ニ在テ機軸トスヘキハ独り皇室アルノミ」ということで、皇室が前面に持ってこられた。神道は皇室と特別な関係に置かれず、切り離されたのである⁵。

従って大日本帝国憲法の第一条「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」と第三条「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」で記される天皇は、宗教の対象ではなかったと解釈せざるをえない。憲法草案で協力したロesslerが反対した箇所は、第一条に見られる神話的要素であったという。理性主義者のロesslerが提示した第一条の代案「日本帝国は一にして分割し得ぬ立憲君主国である」は却下された⁶。ロesslerが第三条に反対しなかったのは、恐らく絶対君主制には“神聖ニシテ侵スヘカラス”という表現が馴染みのあるものであったからであろう。

しかしそれにしても、“万世一系”とか“神聖ニシテ侵スヘカラス”といった文言は宗教的意味合いを持つものである。“神聖”が果たして宗教的意味を持つものなのかどうか、この点に関し政府は明言を避けた。条約改正のために、近代化をせねばならないが、また守旧派の主張もある程度受け入れる必要があったのである。ここに政府内の権力均衡のためのぎりぎりの妥協の産物としての曖昧さがあった。こうした曖昧さは現実主義者であった伊藤の強みでもあり、また弱みでもあったと言えよう。

一方で、王政復古として明治維新は実現したので、明治初年以來、天皇支配の正当性を説く働きが為されてきた。「天子様は、天照皇大神宮様のご子孫様にて」といった「人民告諭」等において天皇の神聖さが謳われていたのである。だからその線に沿えば、東京日々新聞などのように、憲法の第一条と第三条を見て、「天皇は神代より皇統連綿万世一系であるから神聖である」と字句通りの解釈をする人々がいても、何ら不思議ではなかった。

しかし他方で、近代立憲主義の立場に立って、第一条と第三条を象徴的に見る人々も多くいたのである。伊藤博文自身も、立憲君主制は君主権を制限するものという立場を堅持した。彼は、もしそうでなければ、憲法を持つ意味がないと考えた。彼が“信教の自由”を憲法に入れたことも同じ方針に基づくものであった。民間の知識人の多くもそのように考えていた。だから例えば、『国民之友』も「本条の神聖とあるは宗教上の所謂神聖にあらず、只政治上の最高最貴の極に在る天皇の尊厳を示したるに過ぎ」と見たのである⁷。しかし政府は、民間でこうした対立する意見があったり、おびただしい注釈書が出されたにも拘わらず、自分たちの態度を明確にしなかった。尤も井上哲次郎の『勅語衍義』（1891年）には、文部大臣の序文が寄せられたので、半ば官製の性格を持ったと言えそうだが、これすら草稿を変更すること8、9回に及んだと言われる⁸。

確かに、天皇の神聖さを謳いながら、天皇崇拝を宗教と見ないとは、まことに奇妙な論理である。しかし伊藤たちの意図を考えると、彼らが天皇を神聖化しながら、それを非宗教化するという矛盾を敢えて行なったと思わざるをえない。彼らには当初は、天皇を“現人神”とする意向はなかったようだ。いかなる神も信じない伊藤が天皇を神と信ずることは有り得ない。憲法発布より15年前の明治7年の新聞には、「天皇、二十三歳。新しい侍女と深い仲となり、皇后ご立腹。岩倉具視、その和解のために苦心」といったスキャンダラスな記事が公然と載せられていた⁹。それでも当時の明治の元勳らは、明治憲法が制定される以前であったので、そうした記事を不敬罪として禁ずることはなかった。西郷隆盛などは、若き天皇が言うことをきかない時は、「そんなことではまた昔の身分にかえしますぞ」と言って叱りつけたという¹⁰。こうした繋がりで考えれば、伊藤を含めて明治の元勳たちが天皇を神として信じていなかったことは明瞭である。

さて実際、伊藤らの方針で、天皇と結びついていたはずの“宗教”としての教派神道は、一時勢力を失ったのである。彼らの方針は、寺院のみならず神社も「人民ノ信仰ニ任スル」もので、神宮と招魂社系統のもの以外

のすべての社寺に対し独立自営させるものであった。そのため「府県社以下の神社の社格は、明治二〇年前後には国家との関係においてほとんど意味を失いかけていた。」しかし政府が神社から“実”である金銭関係を殆ど絶ったものの、“名”を無くさなかった事が、神祇崇敬の“実”を挙げようとする運動家に口実を与え、「神社改正之件」が廃棄され、官国幣社費の「国庫支弁」化が打ち出されるようになってしまう。そして20世紀になると、府県社以下の神社も「国庫支弁」され、いわゆる“国家神道”なるものが台頭するのである¹¹。こうした動きが排外的な愛国主義の時代の波に乗って、“現人神”という天皇神格化へ向かわせたと言えよう。

また、このどちらにも取れる様にしておく伊藤たちの手法は、自分たちからは敢えて意見を述べず、“自生的な秩序が形成される”のを待つという日本の政治にしばしば見られる政策の一つであったと言える。いずれにせよ、この曖昧さが、日本のキリスト者の間に教育勅語に対する対応の違いを生じさせた。しかし繰り返しになるが、当初の伊藤たちの意図は、教育勅語において天皇礼拝を要求するものでなく、あくまで絶対君主天皇に対し、忠良なる臣民を作り出すことであったことである。教育勅語の起草者の一人であった井上毅は、勅語では「宗旨上ノ争端ヲ引起スノ種子」を防ぐため、「敬天尊神等ノ語」を避けたと言い、後に文相になった時、今日ではもはや「神儒仏」の世の中でないと述べたとされる¹²。

(2) 教育勅語とキリスト者

ところで明治19年当時は、日本がキリスト教国になる日も近いと信じる人も未だいたようである。なぜなら明治19年1月の『基督教新聞』に「非常の時来れり非常の事を為さざる可らず」と記されているからである¹³。しかしその1年後の明治20年前後から、国家主義の嵐が強まり、そうした期待を持つ人は居なくなる。明治20年末に渡来したユニテリアン宣教師ナップのみが、こうした時期でも帝国制覇の夢を見ることが出来た。しかしそのナップでさえ、明治23年になると、キリスト教に対する反感が自分

たちにも及んでいると感じ、夢の実現が簡単でないことを悟らされるようになる。ナップが帰国する頃、明治23年10月30日の教育勅語の渙発があり、翌年1月9日の一高における教育勅語奉読式で、「宸署」に対し十分な敬礼をしなかった内村の“不敬事件”があった。この事件を切っ掛けにして、内村に対する個人攻撃から更なるキリスト教攻撃へと矛先が向けられて行った。しかし最初の数年、ユニテリアンだけはこの事件に対して超然としていることが出来た。その違いをこれから見て行くことにする。

《内村の“不敬事件”に対するキリスト教界の反応》

内村の“不敬事件”に対し、日本のキリスト教徒は様々な反応を示した。宸署（教育勅語）礼拝に対し、積極的に賛成する者から、逆に強く反対する者まであった。キリスト教徒はいわゆる“可拝論者”と“非拝論者”に大きく分かれた。

明治24年2月4日、壱岐坂教会の講演会で、三並良、丸山通一は「御宸筆だらうが、御真影だらうが、それを尊重し、不敬にならないやうにするのは当然である。併し之を神体として礼拝せよと云ふならば、偶像は礼拝せずと云ふ基督教の立場から断乎之を拒絶せざるべからず、憲法の明文は既に我々に信教の自由を許して居る。我々はその権利を主張せざるべからず」という主旨を述べた。

これに対し2月15日、日本ハリストス正教会が発行する『正教新報』は、内村の行為を「不敬」と論断し、三並、丸山の講演を批判した。論者の森田亮は、日本の皇室は万世一系であり、国の開祖であるとして、内村の非礼は「吾国古来の人情風俗に反し」、「古来吾国人の皇室に対し来れる忠愛の感情を損する」と断じたのである¹⁴。

更に森田のような“可拝論者”側の批判を受けて、明治24年2月27日発行の『福音週報』（第51号）は、押川方義、植村正久、三並良、丸山通一、巖本善治の五人の連名で、「宗教礼拝を為すべしと云はば、是れ人の良心を束縛し奉教の自由を奪はんとするものなり、帝国憲法を蹂躪するものな

り。吾輩死を以て、之に抗せざるを得ず」という声明を出した¹⁵。

ここで興味深いことは、教育勅語を出した人々が「宸署」を宗教の礼拝対象とすると明言しなかったにも拘わらず、キリスト者のある人々がこれを宗教的と見たことである。金森通倫は『基督教新聞』393号（明治24年2月6日）で「宸署」を宗教分子を含んでいないが故に、これに敬礼すべきとした。こうした教育勅語に宗教性を見ない金森の態度に対し、植村正久は『福音週報』50号（明治24年2月20日）において、「宗教界の軟骨動物小青蛙」と痛烈な批判を浴びせ掛けた¹⁶。しかし政府からすると、植村のように「宸署」を宗教的対象と捉える見方は、大変迷惑なことであったのである。もし植村のように捉えると、政府が天皇を神格化して宗教的礼拝を強要しているかのような印象を西洋諸国に与えてしまう。そうなると西洋諸国から信教の自由を侵していると訴えられかねない。だからと言ってこれを打ち消すと、政府内の守旧派から横槍が入る。従って政府首脳部はこれを問題化することを好まなかった。それでこの微妙で、厄介な問題を封じるために、すぐさま『福音週報』を発禁処分にしてしまったのである。かくして『福音週報』は51号で廃刊となった。そしてまたしても政府は、勅語に敬礼することが宗教礼拝なのか、それとも単なる尊敬を表す儀式に過ぎないものなのか、何ら明確にしなかった。

《教育勅語とユニテリアン》

このように正統派だけでなく、普及福音教会の三並良や丸山通一らのリベラルなキリスト者も含めて、キリスト教界では、内村の“不敬事件”が大騒ぎになったにも拘わらず、ユニテリアンは驚くほど沈黙を保った。彼らは機関誌上において、“不敬事件”の言及すらしなかった。実は、彼らは“事件”が起こる大分前から、自分たちの態度をはっきりさせていたので、何も言う必要がなかったのである。明治23年9月1日の『ゆにてりあん』第7号誌上の無署名の“惟一教会と基督教会との日本国体に対する関係”なる論文を見ればよく分かる。尚、マコーリィは1890年6月23日のレ

イノルズへの手紙で、『ゆにてりあん』誌上無署名の論文は全て彼自身のものであると明言しているのです、この論文はマコーリィのものとしてよいであろう。この論文において、マコーリィは「唯一教会の大にオルソドックス新教々会と異なるもの有るは、他無し新教々会は其の何派たるを問はず、日本に於いて古来尊崇する所の者を以て自教の教旨上より尊崇すべきものなりと為すことを得す、之に反し唯一教会は能く自教の教旨上より日本の天皇を尊敬し、天皇の祖宗を礼拝し、其の他日本の歴史に於て尊しとする所を尊ふことを得べし、是れ大なる差異とす」¹⁷と言う。

この「天皇を尊敬し、天皇の祖宗を礼拝」する姿勢は、政府の意向に沿うばかりか、憲法に記された表現より一步踏み込んで、彼らを積極的に援護している。正統派のキリスト者が「宸署」を宗教的対象物と見るか否かで悩んでいたのに対し、ユニテリアンは全然悩むことはなかった。彼らにとって、仮令「宸署」が宗教的対象物であっても、何ら問題ではなかったからである。もし宗教的対象物なら、それを進んで拝むという立場を彼らは取った。明治24年6月1日発行の『ゆにてりあん』第16号誌上では、明らかに“不敬事件”に触発されてであろう、“日本ユニテリアン協会々則の修正”が載り、その第三に「吾人は我が帝国の皇祖皇宗の威徳を尊ひ基督釈迦孔子其他高尚卓絶なる人類の教導者及び博愛家等の貽範に倣ふ」とある¹⁸。急に会則に「我が帝国の皇祖皇宗の威徳を尊ひ」の一項を入れるというのは、あまりに迎合的な感じがするが、彼らからすると、政府を援護していることの意味表示であったと思われる。この頃マコーリィは手紙で「氣違いじみた (crazy) 議会が今開会中で、進歩的な現政府に大いに厄介な問題を起こしそうです」¹⁹と記している。マコーリィからすれば、政府は“進歩的”なのである。ところが議会は問題ばかり起こして政府を困らせている。このように見るマコーリィにとって、会則の改正は“おもねり”どころか、積極的な政府支援の意味を持つものであったろう。

この様なユニテリアンの姿勢が天皇制国家主義を許容し、内部からキリスト教を国家に屈服させた元凶の一つであったと見做され、これまでこの

点ではユニテリアンは否定的にしか見られてこなかった。確かにその通りであろう。しかし筆者は、ユニテリアンの負の部分をも十分認めた上で、敢えてここで別の側面を指摘したい。つまり「天皇を尊敬し、天皇の祖宗を礼拝」するユニテリアンのプラスの面である。それは、このユニテリアンの政府に迎合するかに見える姿勢が、実は明治憲法第二十八条の“信教の自由”を実現させるのに役立ったと思われることである。ユニテリアンのような見方がキリスト教界にある事を知って、政府内でそれまで強硬にキリスト教に反対していた人々も態度を軟化させたふしがある。具体的に言えば、反キリスト教の先鋒であった枢密顧問官鳥尾小弥太を軟化させたのはナップであった可能性が強いことである。信教の自由を規定した⑩最終草案第二十八条が枢密院で審議された時、鳥尾の同意を得て、初めて信教の自由規定にはキリスト教を信仰する自由を含むとの合意に達したといわれる²⁰。鳥尾はそれまで仏教も含む「所謂宗廟社稷」を守ることに行き着く国教により「国の精神を一致」させることを強く主張していた。キリスト教に頑ななまでに反対して、伊藤博文らをしてこずらせていた張本人であった²¹。鳥尾は、欧化思想やキリスト教の流行を憂えて、1888年（明治21年）1月に反キリスト教運動「大日本国教大道社」を山岡鉄舟と共に創立したが、その後間もなく5月にナップと会い、互いに有意義な意見交換をした。これは先にナップの手紙で見た通りである。その手紙には、ナップとの会見で鳥尾がナップの回答に賛意を見せ、キリスト教に対する認識を改めた様子が窺がえるのである。ナップとの出会いがなく、鳥尾が頑なにキリスト教の“公許”に反対していたら、“信教の自由”はどうなっていたらうか。この他ナップが、同じく神儒仏三教の主張を掲げてキリスト教に反対していた三宅雄二郎、志賀重昂、杉浦重剛らの「政教社」（明治21年創立）の人々や「破邪顕正」の仏教徒の心を和らげ、日本における寛容の思想に大いに貢献したことを忘れてはならないであろう。

《教育と宗教の衝突》

さて一度収まったかに見える“不敬事件”が、明治26年（1893年）に及んで再燃した。明治25年11月に「宗教と教育との関係につき井上哲次郎氏の談話」が『教育時論』に載ったのである。文科大学教授、文学博士井上哲次郎がキリスト教を攻撃すると、それに反論を加える者が登場し、井上は彼らの論文に応える意味で、『教育時論』279号（明治26年1月15日）から“教育と宗教の衝突”を連載し、改めて明治26年4月に一書として『教育ト宗教ノ衝突』を出版した。

井上は、勅語とキリスト教の違いは、国家主義と非国家主義、忠孝観の重視の差、現在と未来の重視の差、差別的博愛と無差別的博愛の4点にあり、要するにキリスト教は日本の国体に合わないというものであった。彼は内村のみならず、キリスト教全般に攻撃を加えた。この井上の攻撃の内容が偏見と誤解に満ちたものであったにせよ、これを契機としてキリスト教徒は、キリスト教が国体と矛盾せず、自分たちは愛国心において人後に落ちるものでないことを示し、国体を進んで受け入れるようになった。日本的キリスト教の強調は、土着の文化伝統を受け入れることであり、他宗教との共存を認めることであった。かくして、正統派キリスト教徒はユニテリアンの主義に一步近づいて行ったと言える。

内村の“不敬事件”当時沈黙を守ったユニテリアンは、井上哲次郎の“教育と宗教の衝突”の時には論争に参加した。明治26年2月の『宗教』第16号誌上では、井上の論文“教育と宗教の衝突”を載せ、井上に横井時雄、本多庸一らに対する反論の場を提供した。更に明治26年3月の『宗教』第17号誌上では、引き続き井上の論文を掲載し、土谷忠治の“教育と宗教《井上博士の説を表す》”ほか、帰信居士を名乗る人物の投書“井上博士の論文と基督教徒”も載せている。18号にも続いた土谷の論文は、井上の批判が“固信派”（正統派）にのみ当てはまるものであり、大西祝の意見に倣い、「倫理説上忠孝を道德の大本」には出来るものではないと言って、部分的に井上を批判したものの、結局は「宗教は帰する所勅語の

精神を完行せしめんとする者」であるとし、井上の所説を認めるものであった²²。

尚、キリスト教リベラル派、ユニヴァーサリストも機関誌『自由基督教』2巻5号（明治26年1月1日）の社説“日本の徳育問題”，2巻7号（明治26年3月1日）の社説“井上博士の説を評し併せて世の僻説を排す”で、キリスト教が愛国心に背かない事、不敬事件に関しては、「之を誹る者も誹らるゝ者も共に其当を得ざるの如し、何ぞや、二者共に一方に偏するを免かれざればなり。夫れ宗教上の信仰と現世の君臣の關係は相混同す可らざるものなり」とし、「宸署」を神として礼拝するのでなければ、一礼を為すのは当然であると論じた²³。ここでも「宸署」を宗教的対象物と見做さない姿勢が見られる。かくして植村たちの姿勢がキリスト教界で少数派であったことがよく分かる。

キリスト教界の反応がどうであれ、世論のキリスト教に対する姿勢は厳しかった。隅谷三喜男氏の言葉を引用させてもらえば、「二十三年頃から教会の活動は次第に困難になってきた。保守的、国民主義的風潮の中で、欧化主義の花形であったミッション・スクールは、生徒数を著しく減じ、財政的基礎の弱い学校は閉校の止むなきに至った。（中略）教会も潮の引くように会衆は減じ、伝道は困難となり、キリスト教が憲法によって認められたその時から、教会に対する新しい迫害さえはじまり、前途まことに暗澹たるものであった」²⁴ということになる。

ユニテリアンだけがこうした風潮に巻き込まれないという訳にはいかなかった。明治23年10月に教育勅語が渙発された頃、排外的な風潮が強まる中、それまで積極的にユニテリアン支援を続けていた徳川義礼が、一族の圧力で身を引くようになった。ナップは義礼侯がユニテリアン支援を断念しなければならなくなったのは、「現在の広まっている政治的反動の強さを示す一つの徴候に過ぎない」と見た²⁵。世間からすれば、ユニテリアンもキリスト教の一派なのであって、正統派との違いなど知り知らぬものであった。ユニテリアン達は、この反動が自分たちにも及んでいるのを肌で

感じ取って行くようになる。反動の激しきはユニテリアンの当初の予測を遙かに越えるものとなった。

従来“教育と宗教の衝突”事件の基本的な研究資料として、明治26年(1893年)5月から10月に掛けて出版された関皐作編『井上博士と基督教徒』3巻が用いられてきた。但し関の編集はキリスト教攻撃の立場であるので客観性に欠けるとも言われる²⁶。しかしものは考えようであって、反キリスト教的文書に偏っていることが、逆に当時の反キリスト教的時代の空気を良く伝えていると見る事が出来る。キリスト教を攻撃する者にとっては、キリスト教の正統派であろうが、リベラル派であろうが、はたまたユニテリアン派であろうが、皆変りなく、同じ穴のムジナのキリスト教徒であった。関の本に載せられている『仏教公論』(7月25日)の“ナップ氏の近状”では、ナップは“耶蘇教宣教師”とされ、ナップが商用で再来日したことで、「贗物仕入れの為め再び日本に渡航せんとす」と決め付けられている²⁷。また『天則』(8月17日)の“「宗教」愈頑矣”では、「ユニテリアン派の機関たる「宗教」は固より偏頗なる雑誌、其記者亦学識なく、外公平を装へとも、内、尚ほ迷信を懐く」と批判されている²⁸。これらが誤解と偏見に満ちた見解であることは言うまでもない。しかし重要な点は、ユニテリアンと正統派が区別されていないことである。ということは、ユニテリアンが政府の要人から支援を受けていたとしても、排外思想が強まれば、その支援は意味をなさなくなるということである。ユニテリアンだけが例外という訳にはいかなかった。

《マコーリィの弱音》

早くもマコーリィは内村の“不敬事件”があつてから約2ヶ月後の、レイノルズへの手紙(3月5日)の中で、日本のリベラルなキリスト教や宗教の伸展はアメリカと同じく、難しく、ゆっくりとした仕事であると述べている。ロレンスもレイノルズへの手紙(9月8日)で、排外的な風潮、特に仏教徒の反キリスト教的活動のために他のキリスト教と同じく、ユニ

テリアンも苦しんでいると言い、1年で正統派キリスト教徒の数が激減した事を伝えている。更にマコーリィはレイノルズへの手紙（12月26日）で、昨日矢野文雄と会って相談したところ、彼からユニテリアン信仰を伝えるには時間が必要と言われたと報告し、追記として、今は正統派キリスト教と仏教の勢力両方から敵意を持った通告を沢山受けていると伝えている。

1892年になっても、ユニテリアンを取り巻く外的状況はあまり変らなかった。ユニテリアン・ミッションに関する幾つか目ぼしいニュースを拾ってみると、まず4月の第一日曜に神田区に会堂を建て、献堂式をやったばかりなのに、火事で燃えてしまう不幸があった。自由神学校は大西祝を迎え、強力な味方を得たとか、また仏教、神道、儒教の比較を教える講師として佐治実然を迎えたとか、幾らか明るいニュースもあることはあった。そのほか内部のごたごたがあったが、それは次の章で詳細に語ることにする。尚、ユニテリアンにとって喜ばしい事に、この年の10月頃になると、それまで敵対的であった正統派の指導者たちが彼らに友好的態度を示し始めたのであった。これは仏教徒らの外部からの圧迫が強いため、キリスト教徒同士の結束が必要と感じられたからであろう。

マコーリィは1893年2月6日のレイノルズへの手紙で、1893年の年を転換期と見、惟一館を新たに建てる事が出来るかどうかで進展が決まると記した。この後、2月27日のレイノルズへの手紙で、諸宗派の宣教師が集まる東京会議が開催され、マコーリィが演説を許された事を述べ、マコーリィは他の宣教師達のこうした態度の変化をキリスト教内での自由化が進んだものと見做した。4月10日に井上の例の『教育ト宗教ノ衝突』が発刊されるが、4月27日にマコーリィは一時帰国した。そして9月末には戻って来た。マコーリィ自身は出席出来なかったようだが、9月11日から27日の17日間、シカゴで万国宗教大会が開催された。（尚、この万国宗教大会には、日本の仏教界から6名、キリスト教側から2名、計8名の参加があったが、参加者のうち3名、岸本能武太、平井金三、野口善四郎が後にユニテリアンに加わることになる。仏教側も万国宗教大会に出席すること

で、世界主義への目を開かせられ、キリスト教に対して「破邪顕正」から漸次調和の時期へ移って行った。この結果、明治29年の神、仏、基の宗教懇談会が開かれる。) 11月には神学校も教員を2名増やし(芳賀矢一、菊池壽人が加わり、教員7名、学生26名)、12月にその名称も自由神学校から先進学院に変わった。あいにくロレンス夫妻の健康が思わしくなく、二人は12月末にアメリカに帰って行った。これはマコーリィにとって大分ショックであったようである。

何とか再出発を図ろうと、翌年の1894年3月25日には三田四国町で念願の惟一館の献堂式が行われたが、当日マコーリィは乱暴な壮士達の攻撃を受けた。壮士達は協会から解雇され、恨みを持った二人の元使用人に雇われた男達であったという。この事件を伝えるレイノルズ宛ての4月1日の手紙の中で、マコーリィは日本人に対する不信感を顕わにしている。日本人は面子を失うと、何を仕出かすか判らないと訴え、加藤覚の復讐行為、ロレンスの使用人佐々木のこと、昨年12月に解雇された門番のこと、1月に仕事を辞めた雑誌編集助手のこと、と次々にその具体例を挙げている。マコーリィの愚痴には、時代の厳しさが反映しているようだ。遂に5月24日のレイノルズに宛てた手紙で、マコーリィは初めて弱音を吐いた。適当な人がいれば、監督職を譲りたい。自分に従いたくない人の反対もなくなるであろう。別の指導者を送って交代して欲しい。疲れたので休みたいと訴えたのであった。

1889年10月の大隈外相による条約改正交渉が中止され、排外主義の空気が一層強まり、時代は益々軍国主義日本へと変りつつあった。1894年8月2日に中国に宣戦が布告された。この日清戦争の時は、広島に大本営が設置され、そこに明治天皇が大元帥として赴き、作戦計画に加わり、指揮を執った。「それゆえ日清戦争の勝利は、単に日本の国威発揚だけでなく、天皇の權威を大きくたかめ」²⁹、万世一系の天皇が統治する日本民族の優越性が説かれ、天皇の神格化が進んで行ったのであった。日清戦争の勝利により、その前後、日本は欧米各国との不平等条約の改正をなすことが出

来、関税自主権は得られなかったものの、主権国家として確立を果たせた。こうなると、それまで気にせざるをえなかった欧米の近代法理とは別個の、日本独自の国体論、つまり天皇制国家を進めることが可能になったのである。愛国心の高まりと共に、急速に上流階級や政府の要人もユニテリアンに関心を失い、彼らに近づかなくなって行った。森有礼と吉田清成は、それぞれ明治22年と24年に既に亡くなっていた。もはやマコーリィの手紙には佐野常民の名は全く登場しない。政府内でユニテリアンを支援する強力な人は、金子を除けば、見当たらない状況になっていた。

以上がユニテリアンを停滞させ、その伸展を妨げるようになった外的状況である。

III. 伸展しなかった内在的要因

ユニテリアンが当時期待されたように伸展しなかったのには、単に日本の政治や社会の変化のせいばかりでなく、実はユニテリアン内部にも伸展を妨げるそれなりの要因があった。それらの要因を大きく分ければ、指導者であったマコーリィ自身の個人的なものと、組織としてのユニテリアン・ミッションの抱える問題の二つがあった。そこでまずマコーリィ自身の何が問題であったのか考えてみたい。

(1) マコーリィ個人の問題

マコーリィ個人の問題を考える時、彼の指導者としての適性が最初に問われねばならないが、その前に彼の人柄について見てみたい。

《同僚宣教師たちとの評判の違い》

マコーリィは前任者のナップと比較されることが多かったが、人柄に関しては、ミッション内外で評判の良かったナップと異なり、彼はその人柄を褒められることは殆ど無かった。また後からやってきた他のユニテリアンの二人の宣教師ホークスとロレンスも、日本人のユニテリアン仲間から

親しみを持たれていたのに対し、マコーリィだけは、その厳格な性格の故に、一番親しいはずの神田にすら親しみを持って語られることはなかった。

ナップがミッションの内外の人にその人柄を称えられた例を二三挙げて見よう。例えばアリス・ベーコンである。彼女は明治21年（1888年）6月に政府の要請を受け、アメリカから来日し、華族学校で英語を教えた人である。彼女は信仰的にはリベラルであったが、正統派のキリスト教会に属していた。そのこともあって彼女はナップの宣教方法には批判的であった。彼女によると、ナップはあまりに日本人に合わせ、本来のキリスト教の使信を変えてしまっているのである。しかしと彼女は続けて言う、「ナップ氏は、いろいろな面で私と意見を異にはするけれども、アメリカ人の知り合いではもっとも親しい人に入ると思います」¹と。意見を異にすることが多くても、ベーコンはナップを“もっとも親しい人”として認めることが出来た。このことは、とりもなおさず人間としてナップがいかにか寛容で魅力に富んだ人物であったかを示すものである。

また当時横浜で発行されていた英字週刊誌『ジャパン・ウィークリー・メール』の1889年4月20日版でも、「ナップ氏は氏自身が告白する信仰を身をもって示す人物である。寛容で、リベラルで、愛想がよく、非常に洗練されているので、彼は教育ある日本人の上品で、しかも批評眼のある性向に訴える事の出来る人である」²と評され、ナップは評判が良かった。

更にフェノロサはナップの如才なさや愛想の良さ、そして手際の良さがユニテリアンの仕事で大きな役割を果たしたと指摘している³。ナップの人柄が最初期のミッションの評判を高めるのに貢献したことは間違いないところであろう。福沢の無二の親友で、しかも良き相談相手であったドクトル・シモンズが明治22年に亡くなると、福沢がナップにシモンズの肩代わりをして欲しいと望んだと言われるが、福沢がそう望んだとしても何ら不思議ではない⁴。

他の二人の同僚宣教師、ホークスとロレンスもまた共に仲間からよい評判を得ていたことを、ここに少し述べて見たい。

まずホークス (Henry Warburton Hawkes, 1843-1917) だが、彼は英国ユニテリアン協会 (The British and Foreign Unitarian Association) からのボランティア宣教師として日本に派遣され、1890年1月9日にA.U.A.の日本ミッション活動に加わった人である。しかし彼は1890年に来日する前に、一度1888年6月に日本を訪れており、既に東京にいたナップと知り合いになっていた。このたびの来日は、ナップの要請によるものであった。彼は若い頃から貧しい人の為に宣教活動を行い、助けを求める人の良き助言者として知られていたようである⁵。彼は英国の讃美歌にその名を連ねたこともある詩人でもあった。彼の詩集は *Gathered Fragments from Many Years* (1917) という書物となって出版されている。またホークスは植村正久が高く評価していたユニテリアンの指導者マーティノウ (James Martineau, 1805-1900) の友人であったこともあり、穏健派に属するユニテリアンであった。ナップはホークスのことを“最良質のダイヤモンド”と形容したし⁶、マコーリィもホークスのことを“立派な人物”と称えた⁷。慶應でもホークスは英語倶楽部を主宰し、その会長として学生からも慕われたという。彼はナップが1890年11月3日に帰国した後、ほどなくして英国に帰った。従って彼の日本滞在は一年にも満たなかった。しかし彼は日本人同労者から後々まで感謝を持って記憶された。

次にロレンス (William Irvin Lawrance, 1853-1935) だが、彼はA.U.A.の要請を受けて、妻と共に1891年5月に来日し、2年半ミッションのために働いた。彼は後に日本ユニテリアンミッションを援助することになる北島亘の親しい友人であった。北島はその頃まだ在米中で、ユニテリアンのミードヴィル神学校を出た後、ハーヴァード大学の大学院に進んでいた。以前北島はA.U.A.宛ての手紙(1889年6月11日)で、ナップが知識人のみ相手にし、貧しい人々に福音を伝えず、しかも日本人の手で教会を作らせようとしたり、仏教と手を結ぼうとしたりするそのラディカルなやり方に批判を加えていた。そうした穏健保守派に属する北島を親友としていたことから推測できるように、ロレンスはユニテリアン内部でもより穏健

派に近い位置に立っていた。彼はナップやマコーリィ以上に、キリスト教の伝統を重視し、仏教との関わりよりも、同じキリスト教仲間である普及福音教会やユニヴァーサリストとの三者連合の推進の方に心を傾けていた。彼の性格が気さくであったせいも、来日早々神田佐一郎や高田太郎はロレンスに打ち解けて、マコーリィには話せないような事柄も彼には打ち明けたようである。当然彼の仲間内の評判も良かった。例えば、彼の人柄の良さは、慶應義塾の文学の教授として来日したリスカムが体調を崩し、1893年7月帰国後間もなく亡くなったが、リスカムやその未亡人に示した配慮からもわかる⁸。尚、彼は宗教教育に関する関心が強く、1910年には日曜学校協会の会長に選ばれている⁹。

《マコーリィに対する評価》

問題なのはマコーリィで、同国人の同僚のロレンスでさえ、最初彼には親しく話し合えなかったようである。宣教師同士が意志の疎通をよくはかれないようでは、ミッション運営がうまく行くはずがない。こうしたミッション内部の問題点を赤裸々に記述しているのが、ロレンスの1891年9月6日付のレイノルズに宛てた手紙である。まずそこには、神田や高田と話し合った結果が記されている。神田や高田によると、ナップの場合は日本の影響力のある人々と積極的に交わったので、彼らからの協力を得られたが、マコーリィは全く社交をしないので、彼らからの協力を得られないでいるという。また「ホークスは日本にいる間、本当によく助けてくれた。しかし彼が去ってからユニテリアンは土台を失ってしまった」と述べ、ホークスの貢献ぶりを称え、逆にマコーリィの非協力的な態度に不満を漏らしたのである。そして更に彼らは、マコーリィがアメリカ人は日本人の背後にいるべきと考えているが、その考えは間違いだとロレンスに言ったというのである。そこでロレンスが、自分はマコーリィのような思想家でも助言者でもなく、積極的に日本人と協力する同労者 (co-worker) としてやって来たと述べた所、二人は大変喜んだという。ロレンス自身も、マ

コーリィが自分を助手として期待しているのか、それとも同労者として見做しているのか言って呉れないので困っていると、レイノルズに訴えている。そしてマコーリィが山に引き籠って他と交わらず、専ら思索に没頭していると嘆くのである。

マコーリィが当時宣教師としては珍しいほどの学者であった事は自他の認めるところであった。彼が1891年に書いた *Christianity in History* が明治29年に蓮沼磐雄によって『史観的基督教』として邦訳されると、宗教と無関係な日本のある雑誌がこれほど学殖のある宣教師が日本にいるとは思わなかったと驚きを記したそうである。その時の様子をマコーリィ自身が嬉しそうに A.U.A. 本部に伝えている¹⁰。彼は実は日本に来る前に、既にミネソタ大学の哲学の教授に推薦されたことがあるほどの実力のある学者であった。彼には何冊もの著作があり、その中には *Transactions of the Asiatic Society of Japan* (1899, Vol. 17) に発表された『百人一首』の注釈付きの英訳 *Hyakunin-issshu*¹¹ や596頁の大著『日本語入門講座』*Introductory Course in Japanese* (First Edition, 1899; Second Edition, 1906) もあるので、日本語はかなり出来たようである。(尤も大分後にマコーリィの晩年、秘書を勤めた今岡信一良が「私の英語が未熟であったため、十分博士に親しむことが出来なかった」と述べているので、日本語を話すのは苦手であったようだ¹²。これは今岡と出会った当時、通算して20年以上も日本に住んだ経験がありながら、マコーリィが一般の日本人と殆ど交流しなかった当然の結果であろう。)

しかしそれにしても、どれほど学者として優れていようと、日本人と付き合わず、家に閉じ籠って勉強ばかりしているマコーリィの内向的な性格は、宣教師として望ましいものであったとは言えない。日本人にユニテリアン主義を身をもって示していく必要のあった初期のミッションにとっても、あまりプラスの要素にはならなかったと言えよう。フェノロサは1889年6月5日の A.U.A. への手紙の中で、日本に派遣される宣教師として必要な条件を幾つか挙げている。その中でフェノロサは、宣教師は専門家で

学者であっても、日本人が求めているのは哲学ではなく、宗教であるので、道徳的で靈的な熱意を持つ人であることや、社交と家庭生活を十分かつ純粹に伝えることの出来る人であることを挙げている¹³。ところがマコーリィはこれらの条件を欠いていた嫌いがある。彼が学者で道徳的であったことは認められても、靈的で社交的であったとはとても言えない。日本人にクリスチャンの家庭生活を伝えるという点では、渡来前に妻を亡くし、独身で日本にやって来たことがマイナス要因となったかもしれない。

それに引き換えナップの場合は、1888年8月25日付のレイノルズに宛てた手紙が示すように、はっきりとあらゆる人と直接触れ合うことを来日目的の一つとしていて、その目的を立派に遂行した。マコーリィは、残念ながら違っていた。仲間が嘆いたように、寡黙の上に、仲間と一緒にやって行くのに非協力的であったとすれば、ミッションを運営していく指導者としての資質も疑われよう。仲間内で意志の疎通が出来なければ、どうして外部の人にユニテリアン信仰の素晴らしさを伝えられようか。

《マコーリィの指導性の問題（1）：加藤覚処分の問題》

このマコーリィの指導者としての資質に大きな疑問を投げかけざるを得ない事件が、ナップが帰国した後間もなく生じた。ユニテリアン・ミッションで最初に日本人牧師となった加藤覚がマコーリィの態度に不満を持ち、辞職したのである。事件は、ナップが加藤と約束した加藤の給料をマコーリィが引き下げたことから起こった。腹を立てた加藤は辞職し、腹いせにマコーリィとユニテリアン・ミッションを中傷する文書を匿名で雑誌『日本人』に投稿した。この雑誌は、三宅雄二郎が志賀重昂、杉浦重剛らと起こした政教社の発刊する名の通った雑誌であったので、たちまちユニテリアン・ミッション内の紛糾は世に知られるところとなった。しかし結果的には、加藤自身が以前に所属していた長老派内で評判の良い男でなかったことや、その記事があまりに過激な中傷であったので、幸いそれほど大きなスキャンダルにならずに済んだようである。それにしてもマコー

リィとユニテリアン・ミッションに対する評判が下がったことだけは事実である。この事件はミッションにとって初めて迎える最大の試練であった。

この事件の真相をもう少し詳しく見てみよう。まず『ゆにてりあん』第8号（明治23年10月）に載った加藤覚の履歴を簡単に紹介する¹⁴。加藤は一致神学校卒業後、明治15年大阪で伝道に従事したのを皮切りに、広島、小倉の宣教を経て、明治19年東京に戻り、品川教会の牧師となった。牧師をする傍ら、築地の女子伝道学校の教授をしたり、青年会、大会、中会、福音同盟会等の委員をも兼務した。第一東京中会では書記を務め、『教義』という週間雑誌も発行する少しは名の通った牧師であった。1890年7月5日一致教会を辞めて、ナップの所にやって来た。『国民之友』（94号）は加藤が教会を去るに当たり、中会を開かせ、牧師委員列席の中で堂々改宗の理由を説明したことを「其挙動公明正大にして他の曖昧牧師輩を慙死せしむるに足る」と称えた¹⁵。しかしこれに対し『福音週報』では、反論が提出された¹⁶。

さてナップ達は来日以来、自分たち宣教師の手で教会を作ることを求めず、あくまで日本人自身の手による教会設立を求めている。彼らは自分たちの役目とその機運を作ることにあると考えていた。この方針は、ナップ達がユニテリアン主義を“運動”として強調し、ユニテリアンの教会建設を前面に打ち出さなかったことと深く関係していた。彼らの来日目的の第一は、日本全体を自由な宗教運動に巻き込むことであったが、彼らの希望としては、日本人自身が欧米のユニテリアンのように、自らの教会を作り、運動の枢軸を担って欲しいというものであった。ただその教会がキリスト教的なものかどうかは、日本人自身に任せるというものであったため、後に日本人ユニテリアン教徒に混乱をもたらすことになった。この混乱については後程明らかにしていくことにして、今は加藤の話しを続けることにする。

さて加藤が協力を申し出てくれたお陰で、思いがけないことに、ユニテリアン・ミッションはここによく念願の日本人牧師を迎えることが出

来た。既に『まるでんるーてる伝』（上下巻，明治21-23年）という日本におけるルター伝の先駆的な作品や『神を畏れ王を尊ぶべし』（明治22年），『基督』（明治23年）という著作もあり，キリスト教界では多少名を成していた加藤の出現はユニテリアン宣教師達にとって願ってもない朗報であった。マコーリィによると（1890年7月15日のレイノルズへの手紙），加藤はこの時29歳で，働き盛りの青年牧師であった。すぐさま喜んで迎え入れられた加藤は，そのままユニテリアン初の日本人牧師となった。マコーリィは「我々には今や最初の日本人牧師（our first native preacher）がいます。我々は信頼出来る人だけしか望まないのので，牧師を急いで確保する必要はありませんでした。しかし加藤氏が我々を求めて来たのです。牧師になろうという人が受くべき信任を彼に与えない理由は我々にありません」と本国に報告している¹⁷。一年も経たないうちに，実は加藤の受け入れは始めから反対であったと言うことになるマコーリィですら，加藤が来たばかりの7月の段階では，レイノルズへの手紙の中で，加藤が日本の“リベラル運動のパウロ”になるかもしれないと期待を表明していたのである¹⁸。

牧師を迎えた彼らは早速通常のキリスト教会の形式を整える必要を感じたようである。彼らは，まず必要となるユニテリアンの『礼拝提要』を手始めに加藤に翻訳してもらった。そして9月には加藤を中心に日本人によるユニテリアン教会建設の話し合いが持たれた¹⁹。早くもその月の21日には，日本ゆにてりあん第一教会の発足が見られたのである。（1890年9月12日付のフォックスへの手紙で，ナップはこの時外国勢は顧問役に徹する旨を伝えている。）ナップ達は加藤，荒川重秀，神田を招集し，A.U.A.に倣って日本ユニテリアン協会を活動させるために，協会会則を作成させた。レイノルズに宛てた10月31日の手紙でマコーリィは，この頃加藤が神田と一緒に活躍していることを報告している。更に同じ手紙の中でマコーリィは，加藤が東北地方の伝道において，盛岡で一晩に千人の聴衆を集める実力を示したので，この分ではユニテリアン支部設立の日も間近

いといった見通しを語ったり、又彼自らが議長となり、荒川を機関誌と出版の代表とし、加藤を教会活動の代表、神田を秘書とするユニテリアン会議の構想を述べたりもしている²⁰。当時の状況は、ナップの言葉をそのまま用いれば、「加藤氏の説教の下で、ここの我々の教会は急速に成長しています」という希望に溢れたものであった²¹。

ナップ帰国後、マコーリィが責任者となった。マコーリィは直ちに刷新という名目で、ナップとは異なる自分独自の支配体制を確立するために、12月に日本ユニテリアン協会本部の名称を日本ユニテリアン弘道会に変えた。

マコーリィは、加藤が来てから8ヶ月後の1891年3月5日のレイノルズへの手紙の中で、加藤への不信感を顕わにし出した。そこには最早加藤を褒める言葉は一切ない。それどころか、マコーリィは以前レイノルズに対して自分が加藤を称えていたことをすっかり忘れ、初めから加藤を信じていなかったと言うのである。彼はナップにも以前から警告していたが、ナップもホークスも加藤を気に入り、彼の警告を無視したと仲間への不満も述べる。しかしマコーリィが言うには、案の定、彼の心配が的中したという。というのは加藤がナップに申告していた日本基督教会時代の牧師の給料の額は、実際より高く、加藤の申告が虚偽であったことが判明したからという。そこでマコーリィは加藤の給料を通常の牧師の額に引き下げたと、平然とレイノルズに報告したのである。

自分の虚偽の申告が知られ、更に突然給料を引き下げられた加藤が、マコーリィのやり方に腹を立てたのは言うまでもない。彼は盛岡で託されていたミッションの職務を途中で放棄し、東京に戻り脱会した。そしてマコーリィの仕打ちに対する報復として中傷記事をばらまいたのであった。

A.U.A.の幹事レイノルズから、第三者として事の真相についての意見を求められた慶應義塾の法学の教授ウィグモアは、1891年11月9日付の返信で次のように答えている。ウィグモアは、雑誌に掲載されたマコーリィとミッションを中傷する匿名の記事の内容は、誰も翻訳を引き受けたがら

ない程下品である、と日本人仲間から言われたと言う。彼はこの記事を書いた人物が加藤と睨んで、ある日手紙で加藤を自宅に呼んで、何知らぬ顔して醜聞記事の内容を聞いた。加藤が語った四つの話の内容は簡単に言うと、1) マコーリィが高田に古い靴を与え、侮辱したこと、2) マコーリィとホークスが妬みあった結果、ホークスはマコーリィに追放されたこと、3) ナップとマコーリィは敵対しあっていたこと、4) マコーリィが女中の名目で妾を囲っていることというものであった。しかしウィグモアによれば、実際のところ1) の件は古い靴といっても、新しく加工されたもので、高田は貰って喜んでいるので問題はない。ただ加藤は高田が施しを受けたことを馬鹿にしているだけのことである。2) の件は全く正しくない。3) と4) の件は単純に悪意に満ちた中傷である。とにかくいずれも中傷であるので、加藤が再度同じ事を言いふらしたら、名誉毀損罪で訴えるとウィグモアは彼に警告したという。ところが知らぬ間に加藤は渡米しており、アメリカでもまた性懲りなくてたらめの中傷をばらまいているので驚いている次第である。全く加藤は、神田が言うように、狼のようで、復讐心が強く、誰とも性が合わない。更にウィグモアは言う。彼が加藤の身元の件で問い合わせた二人の宗教界の指導者、長老派のノックスと組合教会牧師の横井時雄は、親切にもこの手紙に同封された手紙で答えてくれている通り、両者とも加藤を信頼出来ないとしている。長老派内でも加藤は嘔吐き呼ばわりされている。ユニテリアン教会を出て、行き場の無くなった加藤はもう一度古巣の長老派教会に戻ろうとしたが、リベラルな信仰が理由ではなく、彼が抱える人格的な問題の故に、彼らからも拒絶されてしまった。だからアメリカでの加藤の言葉に振り回されないようにして欲しい。この様にウィグモアは自分の意見を伝えたのである²²。

ウィグモアの手紙では、加藤の中傷記事は「排外的な雑誌『日本』に載った」とあるが、これはウィグモアの思い違いか、聞き違いであろう。なぜなら『日本』は陸羯南が社主兼主筆を務める“新聞”であって、“雑誌”ではなかったからである。実際のところ、筆者はウィグモアの手紙を

手掛かりにして、明治24年1月から8月までの新聞『日本』を日付を追いながら、隈なく調べてみたが、残念ながらその記事を何処にも見つけることが出来なかった。しかし念のためと考え、新聞紙『日本』ではなく、一字違いの雑誌『日本人』を調べたところ、幸運にもその雑誌の第71号（明治24年4月7日）に例の匿名中傷記事を見つけたことができた。そこには「惟一教徒の陰謀」以下五つの表題の下に、2頁にわたって詳細に中傷記事が書かれている。これがウィグモアが言及する加藤の中傷記事であると見て間違いないであろう。ウィグモアの報告に漏れた重要な事柄も記されているので、記事の内容を簡単に追って見ることにする。

その記事で加藤は、まず「惟一教徒の陰謀」の表題の下で、マコーリィが伝道局に「圓光寺の僧某」（即ち佐治実然のこと）を招聘し、月俸金五拾円を約束して幹事長に委嘱したことを非難する。加藤によると、幹事長はユニテリアン教拡張の全権を握り、諸事万般を監督する。しかし1月26日僧某がこれを辞し、未だ応じていないのは結構なことであると述べ、とにかくマコーリィの計画は無神論、もしくは汎神論の仏教と一神論のキリスト教を結合させる陰謀であると罵る。（この“陰謀”という言葉には、マコーリィが仏教徒の佐治を優遇することへの加藤の嫉妬心ばかりでなく、キリスト教ユニテリアンとして自負していた加藤からすれば、仏教とキリスト教の結合は到底受け入れられないという気持ちも込められていた。後で述べるように、マコーリィの立場は、自分はキリスト教的ユニテリアンだが、日本人のユニテリアンは仏教的でも構わないというものであった。この信念に従って佐治を受け入れていくマコーリィの態度は、マコーリィ自身が彼の主張を明確に日本人に説明しなかったか、あるいは十分説明出来なかったかして、以後ずっとミッション内の混乱の元になったのである。）

次に「宣教師と古靴古着」の表題で、加藤は神田佐一郎、高田太郎らが宣教師から古靴古着を貰って恥じとしないことを非難する。マコーリィのやり方は「大和民族を玩ぶに鳥獸を調馴するの法」で神田と高田に「二人

何故愧おて死せざる」と迫る。更に高田のことを“艶聞盤游の徒”と呼び、彼には情事に関する噂があり、高田は方々巡って遊んでいる男であると決め付けている。

三番目の「宣教師某同僚を追ふ」の表題のところで、加藤はナップのことを甲某として、ナップが病気で帰国したと言われているが、実は病気ばかりでなく、マコーリィとの間の対立も原因であったと言う。更にホークスもマコーリィと対立して追い出されたとも言う。

四番目の「狐疑心のみの宣教師」の表題で、マコーリィが昨年盗難に遭ったため、使用人や御用聞きをことごとく疑い出し、普段口にする愛他主義と反対のことをしていると非難する。

最後の「魔狐霊」の表題では、加藤はマコーリィの四海兄弟主義は「怪婦」との関係を意味していると言ひ、暗にマコーリィが妾を囲っていることを仄めかしている。

この雑誌に掲載された中傷記事には、ウィグモアが加藤から直接聞いたという話の内容と若干異なる事柄が書かれている。また当然のことながら、同じ話でも表現の仕方が大いに違っているところもある。しかし大方の中傷の骨子は変わらない。高田やマコーリィの情事の話は信憑性に欠けるが、マコーリィと他の宣教師との関係の中傷は全く根も葉もないでっち上げとは言えない。この点は後でもう一度触れることにする。

加藤はこの他にも、A.U.A. 本部に宛てた英文による匿名の手紙を出している。そこで加藤は、ナップが知識人や上流階級の人々に非常に評判が良かったこと、ナップが帰国して以降、日本ユニテリアン・ミッションと上流階級の関係が全く途絶えてしまったこと、ナップの在日中は雑誌『ゆにてりあん』も評判が良く、また良く売れていたのに、マコーリィが代表者になると、雑誌の購読者数も減少してしまったと伝え、またぞろマコーリィが売春宿に行ったとか、けちな老人（マコーリィはこの時まだ48歳に過ぎない。彼よりも2歳年上のナップが一度も年寄りに見られなかったのは、両者の醸し出す雰囲気や相手に与える印象が太分異なったからであろ

う。)として嫌われていることなど中傷を付け加えている。この最後の中傷部分は別として、初めの方の加藤の非難は我々の考察するところと合致する。なるほど、この手紙には“独立日本人リベラリスト達”と署名があるだけで、名が伏せられている。日付も1891年9月とあるだけで、日にちが入れられていない。しかし我々は、この匿名の手紙の中に茶屋の話が出て来て、店の者がマコーリィのことを“あなたがたの代表”と表現している箇所があることから、明らかにこの手紙の書き主が日本ユニテリアン・ミッション内部の者と推定することが出来る。しかもこれほどまでにマコーリィに敵意を持っていて、達意の英文とは言えないが、それでも一応意思が伝えられる英文が書ける人間は加藤以外いないので、この手紙の差出人は加藤と判断して差し支えないであろう。

さて、この事件を引き起こしたそもその源が加藤本人の不誠実な言動にあったのは確かであるが、しかしまた我々はマコーリィの対処の仕方にも問題があったと考えざるを得ない。ナップは、アメリカにやって来た加藤とも会い、マコーリィからの情報も得て、双方の言い分を十分に検討した上で、この事件に関して、A.U.A. 本部に彼自身の見解を手紙で明らかにしている。ナップはまず「彼（マコーリィ）が日本人と付き合う際に非常に必要な外交能力に欠け」ていた点を指摘する。またナップは、マコーリィが「自分の立場の威厳と責任に関して殆ど病的なほど敏感であった」とも述べ、マコーリィのあまりに謹厳実直な性格のマイナス面にも言及している²³。一連の出来事の推移を振り返ってみると、ナップの指摘は当たっていると思う。曲がりなりにも加藤は牧師として彼らが迎え入れた人物である。マコーリィが正義ばかり振りかざすのではなく、もっと加藤の気持ちを汲んでやるべきであった。こう思うのは、筆者ばかりではないであろう。もう少し配慮してやれば、加藤とてこれほど酷い振るまいはしなかったであろう。マコーリィは厳格さに固執するあまり、思いやりに欠け、相手の気持ちを全く考慮しなかったようだ。厳しく善悪を裁く正義感はあるても、彼には宗教家の慈悲心が見られなかった。マコーリィの対応はただ加藤の

面目を潰し、加藤の憎しみを強めただけである。確かに為された過ちは過ちとして厳しく反省されねばならない。しかし過ちを犯した人間が、そこからどうすればよりよい方向に立ち直れるかを考えるのが牧師の務めであろう。マコーリィも加藤も共にキリスト教の牧師であった。通例キリスト教界では、犯した罪がどのようであったか、また罰をどのように下すかに心砕くよりも、罪を犯した後その人がどのように立ち直れるかに心を砕くものである。新約聖書ヨハネ伝8章に記されたイエスの姿勢こそマコーリィの取るべき姿であった。イエスは女性の罪を糾弾して、女性に石を投げつけるよりも、罪を犯してしまった女性がどのようにその罪から立ち直れるかに心を砕いたのだ。また加藤の方も姦淫の場で捕らえられた女性のように、「砕けたる魂を神は軽しめ給わず」を信じて、謙虚に己の罪を反省すべきであった。こういった時にこそ我々は、二人がユニテリアンの日頃の「ドグマでなく、品性を」という主張を身をもって示して欲しかったと思う。過ちがあった時、罪の赦し合いのない教会は存続出来ない。またそんな厳しい教会には人は集まらない。マコーリィの加藤に対する対応は、ミッション内部に重苦しい空気を与えただけではない。これが原因でミッションを去る者も少からずいたようだ。スキャンダルがらみの仲間争いは、ユニテリアンの評判を落とし、外部の人の多くの足をユニテリアン協会から遠ざけたことと思われる。

《マコーリィの指導性の問題（2）：ホークスとの対立》

さて加藤が匿名文書で指摘したものの中に、マコーリィとナップの対立、それにマコーリィによるホークスの追放があった。ウィグモアは両方とも全くの誤解と一蹴したが、この点に関しては、筆者は加藤の指摘が全く根も葉もないことであったとは言いきれないと思う。

ナップとマコーリィはその性格が大いに異なっていた。確かに A.U.A. 本部に送った両者の手紙を見ると、相手の方針や考え方に同調できないところがお互いにあったことが窺われる。しかしだからといって、加藤が言

うように、両者の関係を“対立”として捉えるべきかどうかは、別の問題である。この程度の“対立”なら、個性の強いユニテリアン牧師同士ではあって当たり前であろう。彼らの関係はとりたてて非難する程のことではない。従って我々はここでは彼らの関係を今問題にしない。

しかしマコーリィとホークスの関係の方は看過できないと思う。加藤の「マコーリィによるホークスの追放」という表現は言い過ぎであるとしても、両者に何らかの“対立”があったことは事実のようである。なぜそのようなことが言えるかという、一つには、ホークスの帰国に関して、マコーリィとユニテリアン・ミッションの取った姿勢に疑問があるからである。

まず奇妙に感じるのは、ホークスの帰国が予定よりもかなり早く、しかも突然になされたことである。そしてこのホークスの早められた帰国に対して何の説明も為されなかった。更に不思議なのは、ホークスが帰国したのに、しばらくの間彼の帰国に関する報告がミッションで全くなされなかったことである。10月31日に A.U.A. に手紙を出した段階では、マコーリィは「ホークスは翌年の春帰国する」と本部には伝えていた²⁴。そして11月19日付のレイノルズへの手紙では、ホークスを“立派な人物”(an admirable man) と称え、「彼の全く有益な協力を得て我々は大変幸運です」と述べていた。しかし12月3日付のレイノルズへの手紙では、マコーリィはミッションをもっと組織化するという彼の方針にホークスも賛成していると言いながら、その後唐突にホークスが帰国するので、彼の代わりになる人が必要だと述べているのである。マコーリィはホークスが何月何日に、またなぜ帰国するのか、何も言っていない。とにかくホークスの帰国は予定より何ヶ月も早かった。12月3日以降の A.U.A. へのマコーリィの手紙には、二度と再びホークスの名前は登場しない。

機関誌『ゆにてりあん』も、しばらくの間、ホークスが帰国したことすら触れもしなかった。曲がりなりにも機関誌で公にホークスの帰国が言及されるのは、なんと彼が去って、およそ半年程も経ってからのことであっ

た。即ち『ゆにてりあん』誌第16号（明治24年6月1日）の雑録の終わりに記された“ミストル、ローレンス来れり”の記事の中で初めて言及されたのである。それは彼の帰国を“報告”するものでなく、宣教師ロレンスの来日を“報告”する際、付け足しとしてホークスの帰国に“言及”しただけのことであった。その記事は次のようにホークスの帰国を伝えている。「顧みれば宛も昨年なりき、アーサー、メー、ナップ氏は疾病の為にユニテリアン教の布教を後にし親愛なるユニテリアン教徒に別れて故郷に出立せり、又た顧みればヘンリー、ダブリュー、ホークス氏の此運動と此同胞とに別れて遠くロンドンに帰航せしは亦昨年の事なりき」と。ところが驚くべきことに、数ヶ月後に発行された『日本ユニテリアン弘道会年報』では「明治廿四年一月中ヘンリー、ダブルユー、ホークス氏は、家事の都合に由て帰国せられたり」²⁵とホークスの帰国を一月としているのである。たった一ヶ月の違いとはいえ、昨年と今年の違いがある。世話になったホークスに対しあまりに酷すぎるではないか。単なるケアレスミスで済まされない。ホークスが帰国してから未だ一年も経っていないのだ。察するところ、フロイトの抑圧論ではないが、辛い仲間争いの記憶を抑圧し、忘却の彼方に追いやろうとした結果、ホークスが一年前の一月に来日したという経緯があったので、書記の神田が“一月”と記したうっかりミスであろう。ミスは思い出したくないほど辛かった現実を逆に物語っているのだ。

いずれにせよ、およそ半年後に、しかもホークスの帰国がロレンスの来日に因んで付け足しに言及されたことは、加藤が言う“追放”ではなかったにせよ、ホークスとマコーリィの関係が良好でなかったことを暗示している。ロレンスの手紙で既述したように、神田と高田は「ホークスは日本にいる間、本当によく助けてくれた。しかし彼が去ってからユニテリアンは土台を失った」とロレンスに打ち明けている。日本人同労者はホークスが去ったことで「土台を失った」とまで言って、ホークスと彼らの関係が親密であったことを伝えている。またホークスの方も帰国してから日本を懐かしんで、よく本国の教会の聴衆に日本人のことを話したという²⁶。そ

うすると両者には問題がなく、ホークスとマコーリィの間の問題であったと考えてよさそうである。そう考えると、機関誌にホークスの帰国に関する報告が無かったのは、マコーリィの指示によるものであったと見てよいであろう。マコーリィがホークス帰国の記事をしばらく雑誌に掲載するのを止めさせたのではなかろうか。

それにしてもホークスという人は自腹を切ってはるばる英国からやって来て、A.U.A.のミッションのために無報酬で働いた人である。マコーリィ自身も認めていたように、ホークスは労を惜しまず一年近くミッションを助け、協力した人である。意見の違いがあつたとしても、ホークスが帰る時はその労をねぎらい、彼のために送別会を開くべきでなかったのか。それなのに送別会を開いた形跡もなければ、帰国したことすら外部の人に知らせもしなかった。既にホークスが帰国してしまっているのに、『ゆにてりあん』誌の第11号（明治24年1月）と第12号（明治24年2月）にホークス名の論文が掲載され、しかもホークスの帰国の事実を告知していないのは、何とも奇妙である。91年5月27日付のレイノルズ宛の手紙で、マコーリィは来日した宣教師ロレンスに対してはわざわざ鹿鳴館で歓迎パーティーを開いたことを伝えている。そうであれば尚のこと、マコーリィのホークスに対する姿勢には疑問を抱かざるをえない。マコーリィが人間として度量が広く、暖かみがあつたとは、残念ながら言うことができない。

実は、マコーリィとホークスの対立を仄めかす内部の証言がある。それは1891年11月18日付のレイノルズに宛たロレンスの手紙である。ロレンスは次の様な指摘をしている。長老派の宣教師ノックスがロレンスに伝えたところによると、ホークスはノックスに対して、彼がマコーリィの加藤に対する扱いに腹を立てていることを打ち明けたというのだ。もしこれが本当だとすれば、ホークスが帰国を早めたとしてもおかしくはない。なぜならこの当時ホークスは、福沢諭吉が提供した三田のキャンパス内の一つの同じ屋敷にマコーリィと一緒に住んでいたからである。仲たがいしても、彼はマコーリィと毎日顔を合わせざるを得なかったのだ。居続けるのは辛

かったことであろう。又両者が仲たがいしていることがそれとなく判ったであろうから、福沢も慶應の学生たちも世話になったホークスのために、感謝の送別会を開きたくても開くことが出来なかったであろう。こんな些細な仲間争いも、福沢や学生たちにユニテリアンに対する熱を冷まさせたに違いない。

《マコーリィの指導性の問題（3）：多数の脱会者を生んだ対応の仕方》

加藤事件を通じて、ホークスに対する姿勢も含めて、それまで抱かれていたマコーリィに対する不満が、ミッション内に一挙に表面化したに違いない。日本ユニテリアン弘道会年報（第1回）は「明治廿三年九月より廿四年二月に亘り非常の熱心と非常の企望を以て進みしが、二、三月の候よりして不幸なる出来事の為に稍や其進路を遮られ、暑中休暇を過ぎて十一月定期大会の頃に至てや、全く其鋭気を挫折せるもの、如し」²⁷と記している。マコーリィに批判的な人々が多数去って行ったのであろう。とにかく騒動があったせいか、その年の明治24年（1891年）から一、二年、ミッション内の人事もめまぐるしい程変る。まず加藤が3月に辞めると、協会の重鎮であった石川彝が4月に退会する²⁸。（加藤が辞めると、日本人牧師がいなくなったため、日本ユニテリアン第一“教会”から日本ユニテリアン第一“協会”へと、“教”が“協”に替わる。ミッションはマコーリィの意向に沿って、非キリスト教化へと一歩進んで行く。）

次に札幌農学校の第一期生として知られる荒川重秀が『ゆにてりあん』第19号（明治24年9月1日）でもって編集を降り、ミッションを去る。荒川は1888年12月に5年間にわたる在米生活を終え、福沢兄弟と共に帰国し、『郵便報知新聞』の副主任記者（associate-editor）に迎えられたが、滞米中、ユニテリアン牧師として有名であったサンダーランド（Sunderland）の教会に所属していた関係で福沢一太郎、捨次郎兄弟と一緒に、ナップの手助けをしていた。そしてナップ再来日の際は、『ゆにてりあん』の編集や翻訳を引き受けていたのである。マコーリィによると、荒川の辞

任は彼との編集方針の違いから出たというのが²⁹、恐らくそれだけの問題ではなかったであろう。(尚、荒川が辞職した後、マコーリィは神田を特使として佐治実然のところに遣わし、自由神学校の講師要請と毎日曜日の演説依頼を申込んだ³⁰。この年、91年5月に日本ユニテリアン弘道会と第一協会が京橋区加賀町に移り、6月に惟一館が開館する。更に修業年限3年の自由神学校が開かれ、佐治は大西祝と共に92年度から教師陣に加わった。)

ロレンスが1891年5月に来日したので、マコーリィは何とか頹勢の挽回を図った。9月には高田が麴町区に設けられた講義所の監督になり、10月にはロレンスが神田区錦町に設けられた講義所の監督になった。更に日本ユニテリアン第一協会の他に、日本橋東に薬研堀教会を創立し、マコーリィ監督下のミッションは心機一転を図っていた。しかし一方で、退会する人も多く、その名前が公表されない人が殆どであった。例えば、典型的な例として板谷を挙げることが出来る。彼は荒川と共に5年間の滞米中サンダーランド牧師のユニテリアン教会の会員で、荒川と一緒に『ゆにてりあん』の編集に携わっていたが、彼の名前もナップ帰国後見えなくなっている³¹。

明治25年と26年にそれぞれ出版された日本ユニテリアン弘道会第一回年報と第二回年報を比べてみると、一年で大幅にメンバーが入れ替わっている。第一回年報で名前が挙がっている人で、第二回年報に再登場しない人も多い。例えば、第一回の年報に記された仮の管理委員会の委員に選ばれた高田太郎、麻生繁雄、西村謙三、神田佐一郎の4人のうち、第二回の年報で正式の管理委員として名を連ねているのは、書記の神田一人だけである³²。そして書記以外の委員である会頭1名、副会頭2名、幹事長1名、会計1名、常議員9名全て未定となっている。役員のなり手が無いのも騒動の後遺症だろうか。予定通り委員が埋まらないのは、明らかな人材の不足である。牧師すらいなのだ！ 第一回年報が出された92年初頭の段階で、「東京の会員は目下減少し余す処五十四名に過ぎず」³³であった。年報

も2回止りで、後は出ていない。第2回年報の日本ユニテリアン第一協会の報告でも、牧会者が居ないため会務囑託委員に選ばれた古莊三郎、土谷忠治、神田の三名中、前二者は「事故ありて委員を辞したり」という有り様であった³⁴。(古莊の場合は、官吏で多忙のため辞任とあるが、土谷の場合は、はっきりと「解傭せられたり」、即ち解雇されたと雑誌に記されている³⁵。)神田のみが居残った理由を、彼が米国からの帰国の船賃の借金をA.U.A.に負っていたことに帰するのは少々穿ち過ぎかもしれないが、それにしても有力メンバーがかくも短期間に辞めていくのはなぜなのか。やはりマコーリィの人間性や指導性に問題があったと言わざるをえない。

加藤が去った後、3月のミッションの定期大会では高田が幹事、八木信次郎が書記、神田が会計に選ばれた。高田太郎や神田佐一郎という人材がいたにも拘わらず、91年9月ロレンスは、英語を理解し、しかもユニテリアンの仕事に関心を持ってくれる信頼出来る日本人を見つけることは難しいと嘆いている³⁶。高田や神田では十分でなかったようだ。しかしそれにしても有能な人物が彼らの周りに全然いなかったわけではなかろう。恐らく仮令いたとしても、有能な人達は、一連のミッション内の出来事を見て、マコーリィ指導下のミッションに自らをコミットするのに躊躇を感じたのでなかろうか。

《高田太郎に対する評価》

ロレンスが人材発掘の難しさを嘆いていた丁度同じ頃に、マコーリィも同じような事を言っている。まずマコーリィは明治24年1月加藤の推薦により招聘された高田について次のように評している。高田は「能力に大きな制約がある (has serious limitations) が、全体的に見れば大変役立つ人間である」と。しかしマコーリィは続けて言う。「我々には分別ある有能な人が是非とも必要なのだ。」³⁷と。つまりマコーリィによると、高田は助手として役に立つが、説教者として、指導者として十分ではなかったというのだ。加藤が1月に始めた日本橋区蛸殻町講義所の集会が、加藤が辞

めた時点で高田に引き継がれた。ところが高田の力不足のためか、早くも集会は5月に廃止された。そんな事情からマコーリィは高田の力を判断したのかもしれない。しかしこの役に立つといわれた高田も、この後数年程して、“野心”が強いという理由でマコーリィに解雇されてしまう運命にあった³⁸。

加藤はマコーリィが明治24年の1月に自分を盛岡伝道に派遣したのは、マコーリィが自分を追放するためだったとある長老派の宣教師に打ち明けていた³⁹。ということはマコーリィは加藤を前年の暮れあたりから見限っていたと言えよう。それでマコーリィは加藤に代わる“指導者”を探していたようである。しかし結果は「この一年間何人もの人が説教者に応募してきたが、誰も学者としても、又人間としても満足のいく人はいなかった」というのである⁴⁰。

《神田佐一郎の能力上の制約》

マコーリィは明言しなかったが、神田佐一郎に対しても、高田とほぼ同じ評価をしていたことは間違いない。神田は高田同様、加藤覚にとって代わり、ミッションの先頭に立つて行けるような人物ではなかった。確かに神田も助手として役立つが、学問的、人間的に大いに制約を持っていた。

まず学問的な点だが、ミッションで1900年に出版された英文冊子 *The Unitarian Movement in Japan* において神田自身の語る履歴を見る限り、日本においても、米国においても、いかなる高等教育機関も正規に終了していない。そのためかどうかかわからないが、彼には指導的立場に立つだけの実力が不足していたようだ。確かに1885年1月に渡米し、1889年10月に帰国しているので、神田は5年近くもアメリカに住んでいた。しかし在米中、どうも最後の一年を除き、その前の4年間いかなる正規の学校にも通っていなかった様子である⁴¹。彼が1887年2月25日にA.U.A.に出した手紙が3月24日の『クリスチャン・レジスター』誌に掲載されている⁴²。その彼の手紙を見ると、彼自身も「私のブロークンな英文の手紙」と自認

しているが、それにしても日本の語学学校で英語を勉強した後、渡米して2年以上も経っている人にしては、英文があまりに稚拙で、文法上の基本的な誤りが多い。だから神田がユニテリアンのミードヴィル神学校に入学出来たのも、特別な計らいによるものであったようだ。彼は偶々サンフランシスコの教会でユニテリアンの大物の指導者であったステビンズ (Stebbins) とホレス・ディヴィス (Horace Davis) と知り合いになり、もう一人のユニテリアンのリーダー、ウェント (Wendte) の肝いりで特別に当時ペンシルヴァニア州にあったミードヴィル神学校に入学出来たのである。しかしそこも結局卒業しなかった。(この時神田と一緒にミードヴィルに入学した北島亘は立派に卒業し、アレゲニイ大学で哲学博士号を得て後⁴³、1893年に帰国した。そして彼は直ちにユニテリアン・ミッションの神学校の教師に迎えられた。だからであろうか、1889年当時の神田と北島二人がそれぞれレイノルズ宛に書いた英文の手紙を比較してみると、両者の実力の差が明らかに見られる。) 神田はミードヴィルに1年ほど通っただけで退学し、帰国したのである。後に彼がA.U.A.に宛てて送った何通かの手紙がハーヴァード大学神学部の古文書保管所に残されている。それらの彼の英文の手紙を見ても、依然として多くの文法上の初歩的な誤りが目立つ。明治25年に日本ユニテリアン・ミッションが始めた自由神学校で、彼が教師ではなく、特別扱いの学生として他の学生と共に名を連ねているのも納得がゆくことである⁴⁴。その後も神田は時に説教することはあっても、教壇に立つ事はなかった。

神田は人間的にも指導者の器でなかったようだ。とにかく寡黙な人であったようで、親しい宣教師や日本人の仲間に対してもあまり心の内を語ることにはなかったと思われる。時には伝える必要がある事柄すら話さないこともあり、宣教師を戸惑わせることもあった。また彼がA.U.A.に宛てた手紙や宣教師の手紙を見ても、とても度量のある人間だったとは思えない。例えば、神田は1889年11月5日のレイノルズへの手紙で、帰国する際の船賃の代金が200ドルになるとナップに言われたが、なぜその額になる

のかわからないとか、またナップに彼の通訳になりたいと言ったが、はっきり答えてくれないと不満を述べている。まるで子供が親に不満を陳べているかのようである。こんな事はナップとよく話せばすぐに解決することで、他人に訴えるべき事柄ではない。人々からその人柄を称えられたナップに対してすら、よく話せなかったとはどういう事であろうか。ナップも神田が直接自分に言わず、A.U.A.に問い合わせていることを不審がっている（90年9月12日付のフォックスへの手紙）。マコーリイもまた神田がA.U.A.への借金のことを自分に話さなかったことに驚いている（90年12月3日付のレイノルズへの手紙）。また89年12月17日にデイヴィスに宛てた手紙で、神田はナップが旅費をくれると言ったので、彼の言う通り一等船室で帰国したが、旅費を返すのであれば、一等船室を利用するのではなかったとぼやいている。

更に後の日本ユニテリアン協会会長の佐治実然によると、神田は1902年に同志社出身の人々に協会の全権を乗っ取られるのを嫌い、1900年に設けられた佐治、神田、安部磯雄、村井知至、平井金三、岸本能武太、豊崎善之助の7名からなる委員会の廃止を望んだが、神田自らは安部らに向かつて何も意見を言うことが出来ないため、佐治に話を付けさせ、委員会を廃止させたという。そして会長佐治と幹事神田のユニテリアン協会の二巨頭“独裁”体制を築いたのである。ところがそのまた何年か後には、協会内に“クーデター”を起こし、今度はA.U.A.の権威を偽って騙り、会長で親友であるはずの佐治を追放したのである⁴⁵。どう見ても人格的に優れていたとは言いかねる。筆者は、神田が善意の人であったことを認めるのに吝かではない。しかし彼は気が弱く、意思伝達が不得意で、自分が正しいと思ったことは無謀に押し通してしまう得手勝手な人物であったと思う。とにかく神田は日本ユニテリアン協会の指導者としての力量に欠け、また強きになびく付和雷同型の、人格的にも狭量の人物であったと言えよう。彼がユニテリアンの指導者になったことは、彼にとっても、協会にとっても大変不幸なことであったと思う。

いずれにせよ、高田も神田も指導者の力量に欠けていた。既にロレンスの手紙で見たように、彼らは自分たちで教会を作り上げて行こうという気概もなく、ただひたすら外国人宣教師の指導を仰ぐ人間であった。そういう彼らにマコーリィがユニテリアンの指導者として全く期待していなかったのは当然である。

《金森通倫への失望》

ところが1892年当時、珍しくマコーリィに本気でユニテリアンの指導者になってもらいたいと思わせた人物が登場した。その人物とは金森通倫である。金森は同志社においても傑出した存在で、新島譲が「金森通倫氏を以て余の後任となす差支なし」と遺言したほどであった⁴⁶。マコーリィの手紙を見ると、彼がいかに金森にユニテリアンの指導者として期待していたかが判る。1892年2月13日付のレイノルズ宛の手紙の中で、マコーリィは金森に対する多大なる期待を表明し、彼から協力の約束を得たと嬉しそうに報告している。事実金森は、『国民之友』（117号、明治24年5月3日）では『日本現今之基督教並ニ将来之基督教』の“緒言”と“大要”のみしか掲載できなかったが、これを一冊の書物として、明治24年（1891年）6月12日にユニテリアンの印刷所、秀英舎から出していた。そしてその評判も高まっていたのである。

しかしマコーリィが期待を表明してから早くも約3ヶ月後に、彼の期待は裏切られる。即ち1892年5月6日のレイノルズに宛てた手紙の中で、マコーリィは金森が彼らのミッションのリーダーになり、また自分たちの自由神学校の教授と機関誌の主筆になってくれると信じていたのに、約束を破って政界入りし、自由党の議員になったと嘆いたのである。

マコーリィは、金森に期待を裏切られたことは、彼にとって一種の“シジフォスの労苦”の経験であったと言う。彼は日本人一般への失望を隠さなかった。彼はシジフォスの神話に言及した後、「石を山の頂まで運んだものの、石を再び転げ落としてしまうようなものです。日本人の気の変わ

り易さ、不安定さに苦しむばかりです。一年半で三度も失望しました。」と言う。三度の失望とは、恐らく加藤の一件に加えて、この手紙に記された金森と西村に対する失望であろう。西村謙三はマコーリィ自身によって「非常に有能な翻訳者で執筆者であった」と評されたが、老母の要望で帰郷してしまったのである。

マコーリィがシジフォスの神話を持ち出したということは、やっと自分の労苦が金森によって報われるという期待感が強かったからだ。その分金森に期待を裏切られた時の失望も深かったのであろう。マコーリィによると、「何ヶ月か前、彼（金森）が私（マコーリィ）のところにやって来て、自分は同胞の宗教的向上のために一生を捧げる決心をした、しかしユニテリアンが目的において真にリベラルであるので、ユニテリアンの人々と一緒に働きたい、と言ったのです。彼が我々とずっと仕事をしていく様子だったので、我々は彼が9月1日に仕事を始められるように全て必要なことを整えました。」ところが金森は裏切ったと言うのだ。

しかし果たして本当にマコーリィが言う通りなのであろうか。実は、金森の方では始めからその積もりがなかったようなのだ。彼の『回顧録』には、マコーリィが来てその教会の一切を引き受けてくれまいか、教会も雑誌も神学校もすべて金森に任せる、かなりの報酬も提供しようと申し出られたが、ユニテリアン派に入って、正統派に対抗しようなどとは、全く考えなかったのだ、すぐ断ったと記しているのである⁴⁷。

全てはマコーリィの早とちりではなかったのか。マコーリィの金森に対する過剰な期待が、金森の言葉を自分に都合良いように解釈させてしまったのではないか。彼のコミュニケーションの拙さは金森に関してだけ見られるものではない。十分に話し合って互いに理解し合う努力が彼には欠けていたように思われる。何度も同じ意思疎通の拙さを繰り返しているからだ。彼は自らの足りなさに対する反省を全くしない。マコーリィは相変わらず相手が一方的に悪かったと決め付けるのみである。マコーリィの日本人に対する態度にはかなり疑問が残る。西村の場合もそうだが、相手の事

情は考えず、自分の都合を優先し、期待通りにならなければ、相手が悪いということになる。こういう態度では、彼のシジフォスの失望にあまり同情できなくなる。金森の場合、この後かねてからの約束に従い、明治27年に日本ユニテリアン弘道会から米国ユニテリアンの指導者ジェイムズ・フリーマン・クラークの著作『信仰之階梯』を翻訳したが、既にマコーリィの金森にかける夢は消えていた。

《マコーリィの日本人に対する態度》

さてマコーリィは、初めのうちは自分たちユニテリアンは他宗教との対話を求めて日本にやって来たと述べていたが、それは聞こえの良い建前に過ぎなかったようだ。少し経つと本音が出てくる。実は彼が言う対話は、互いに学び合う対話ではなかったのだ。あくまで自分たちが正しいとし、一方的に自分たちの教を十分真理を知らぬ日本人に与えるという意味での対話、だから教授という言葉の方が相応しいのである。A.U.A. 本部に、マコーリィははっきりと言っている。「互恵主義という考えは結構ですが、我々は受けねばならぬものよりも与えるものをより多く持っているのです。私はこの事をいつも覚えて行動します」と⁴⁸。実際のところは、日本人から学んだり、受けねばならぬものなど殆ど何も無いと言いたかったのではなかろうか。マコーリィの手紙にはいつも他の人（この中にはナップやロレンスも含まれる）を責める言葉があるばかりで、自分の足りなさに対する反省の言葉が見られない。しかし人間の交際においては、我々は人を受け入れることで受け入れられるのである。我々は人から学ぼうとしない人間からあまり学ばないものである。特に宗教ではそうである。宗教の根本は哲学的な知識ではない。教えたがる人間よりも、謙虚に相手のいう事に耳を傾け、相手から学ぼうとする人間から我々は大切な多くのことを学ぶ。真の出会いとは相互的である。日本人から学ぼうとせず、ただ西洋の知識を与えようとする、謙虚さに欠けたマコーリィの態度が、結局日本人のよき“同僚”を見つけることを困難にしたと言えよう。

(2) 組織としての問題

ユニテリアンが伸展しなかった要因として、日本のユニテリアン・ミッションが組織として抱えた問題を考えてみる必要があるだろう。彼らが抱えた問題は主に三つあった。それらはまず財政上の問題であり、次に伝道方針の問題、最後に彼らが主張する自由主義そのものが持った問題である。それでは順にこれらを検討してみよう。

1) 財政上の問題

まず財政上の問題であるが、これがミッションの伸展に対してどれほど影響を及ぼしたかになると、確定するのは難しい。とはいえ、A.U.A.は米国の他のキリスト教の宗派組織と比較すると、非常に弱小な組織であった。裕福な階層の人々がその中にいたとはいえ、その組織としての資金力が潤沢であったとは言えない。従ってもっと財政的に豊かであれば、日本に送られる資金も多くなり、一層宣教活動も力を増し、それだけ伸展するチャンスも増えたであろう。そのような推定はできる。1890年9月2日のレイノルズへの手紙の中で、ナップは「豊かな財政的支援を受けている我々のユニヴァーサリストの友人達は、最も賞賛に値する勢いで前進しています。彼らは東京の最も高額な地区で面積の広い貴重な土地を手に入れました。そして建物を建て始めました。」と述べ、仲間の宗派の資金力とすばやい伸展ぶりを羨ましがっている。(しかしその後続くナップの言葉は美しい。「もし我々自身の自由主義運動が我々のユニヴァーサリスト同労者のために道を開くだけのことにすぎなくても、実際のところそういうことでしょうが、運動をやる意義は十分あると思います。」これこそ宗派に拘らないユニテリアン精神であろう。)

マコーリィもまた、1894年に急死したレイノルズの後を受け、A.U.A.の幹事となったバッチェラーへの95年1月31日の手紙の中で、財政の厳しさに言及している。その上で彼は自分たちほどお金を使わなかったミッションは日本には存在しないと言う。しかしユニヴァーサリストも独逸普及福

音教会もユニテリアンより2倍も勢力を伸ばしたとも述べている。これらの陳述は、ユニテリアンにもっと財力があれば、更に伸展出来たであろうこと、つまりは現実には資金が不足していたが故に伸展出来なかったことを示唆している。

2) 伝道方針の問題

さて次に、日本で伝道するにあたってミッションが採った方針そのものに問題があったことを論じたい。問題は二つあった。一つは彼らが伝道方針として文書を通じて主に知識人に語り掛けることに重点を置いたことである。ここでは知に偏る伝道がミッションにどのような負の影響を及ぼしたかを考える。もう一つは彼らが進歩したキリスト教の形態として仏教を取り込み、包括しようとした方針である。これはユニテリアンがはたしてキリスト教なのか、それとも別の宗教なのか、多くの議論と混乱を引起こした。以上二つのユニテリアン・ミッションが採った方針は、結果的に彼らの勢力伸張に繋がらなかったということを明らかにしてみたい。

《知に偏る伝道の問題》

まず彼らが文書を通しての知識人伝道に重きを置いていった経緯とその結果を見てみよう。既にこれは記したところではあるが、ナップは1888年5月の段階で、日本の知識人リーダー福沢諭吉の「ユニテリアン主義は全ての思慮深い知的な日本人の宗教になる」という予測を、我が意を得たりといった感じでA.U.A.の友人に伝えている⁴⁹。日本の知識人の宗教になることが、ユニテリアン・ミッションのそもそもの主たる目的であったからである。しかしA.U.A.の代表が彼らの伝道対象を知識人に絞り、しかも文書を通じての伝道に頼った戦略は、プラスの面もあったが、同時にマイナスの面を持っていた。

ある面で、A.U.A.の代表者たちが採った方針、即ち文書を主に使って伝道する方針は成功であったと言える。文書による伝道は正統派のキリス

ト教が当時あまり用いていなかったものであった。ところがユニテリアンが雑誌やトラクト（伝道用のパンフレット）を活用したことは当たったのである。マコーリィの言葉を引用してみよう。

「日本における主要な“新正統主義”の雑誌が最新号で「我国のユニテリアン主義の大いなる成功は、主にユニテリアンによる文書の賢明な活用の結果である。もし正統派が成功を収めたいなら、我々はその件に関してはその人達にユニテリアンの真似をするよう勧めたい」と言っていました。確かに私達の雑誌とトラクトは大変積極的で役立つ宣教師になっています。」⁵⁰

それに彼らが伝道対象を知識人に的を絞ったことも、知識層への浸透の速さでは効果的であったと言える。確かに一定階層に焦点を定めた方が、その階層の人々に対して明確に使信を伝えることが出来る。とにかく知識人相手なので、少々難しくても理性的、学問的に語ればよいのである。それまでの正統派のキリスト教は日本人に馴染みのないドグマや儀式、宗派性、排他性、超自然性を彼らの信仰から切り離せないものとしていた。ところが彼らと対照的に、ユニテリアンの場合、そうした理性に馴染まないものがあまりなかったので、彼らの使信は知的な日本人には明確で分かり易かったのである。彼らの使信は、要するに理性に反することは何も信じなくてもよいというもので、またこれまでの日本の宗教文化も否定する必要はなく、逆に大いに伝統を活かしていこうというものであった。万事欧米追従の考えを反省し、自国の文化伝統に目を向け始めた知識人には受け入れ易い信仰であった。

しかしユニテリアン信仰は理性的に受け入れ易かった反面、日々の生活で活きたものとして持続させるのが難しかった。理性的な信仰は観念化して知識となり、生活から切り離されて空疎なものになる嫌いがあったからである。知識人への伝道は一旦は成功しても、その成功を持続させるのが困難であった。つまり知識として受け入れられた信仰は、理解するとそれで終わりになることが多いからである。信仰が持続して、更に広がりを見

せることは少なかったようだ。一過的な知的経験に終わってしまう可能性が大変強かったのである。

さてナップの採った伝道方法を振返ってみよう。彼は初めから自らの伝道すべき相手は知識人と見定めていた。そこで彼はユニテリアンの信仰を効果的に伝えるために、まず上流階級や知識人が催すパーティーを大いに利用した。そこで有名人や有力者を紹介してもらい、自己宣伝に励んだ。積極的に人と触れ合ったのである。脈があると思う人には、積極的にユニテリアン宣伝のいろいろな便宜を計ってもらった。又ナップ自らも機会を与えられれば、積極的に演説や講演を為した。具体的にユニテリアン主義者である自分を見てもらうことにしたのである。

しかし彼が個人的に接触できる人はどうしても限られてしまう。そこでより多くの人にユニテリアン主義を伝える手段として、彼が考えたのが文書を通じての伝道であった。これは自分たちの主義主張を日本の知識人に理解してもらうのに大変便利な手段であった。ナップは彼が1887年予備調査のために来日した時、一年半にわたるその滞在中、一番大きな信仰の宣伝媒体は新聞であると知った。

彼は大変運がいい事に、福沢や矢野文雄の支援を受けた。彼が渡来する以前から、2年近くの英国滞在を終え、1886年8月に帰国した矢野は『郵便報知新聞』紙上で9月から10月に掛けて、15回に及んだ宗教道徳に関する論説を掲載した。とりわけ10月7日から9日にはユニテリアンについて論じた。彼は7日には「目下の急務は速かに国教を定むるに在り」の表題の下に、日本はユニテリアニズムを国教として採用すべきとまで主張した。更に同新聞に1887年5月7, 8, 10日の三日間にわたり、「ユニテリアン教の要領」を紹介し、かなり詳細にユニテリアンの教義を記した。彼はまた、ナップ渡来後も、何回かナップの意見を取り上げる便宜を図った。これはユニテリアンの大きな宣伝となった。

また福沢もナップが渡来してからは、何度も『時事新報』にナップに関する記事を載せ、ユニテリアン主義の宣伝に一役買った。特に二つの新聞

は当時最も多い発行部数を誇っていたし、しかも信用ある新聞であったので宣伝効果は抜群であった。

こうした経験からナップは、本格的なミッション建設の際には、ユニテリアンの主義を伝えるためには、新聞という媒体は無理としても、どうしても自分たちの雑誌は持つ必要があると痛感したようである。従ってナップは、他の仲間を引き連れ、1889年10月に再渡来すると、早速ミッションを“日本ユニテリアン協会”(The Japan Unitarian Association)と命名し⁵¹、翌春にはユニテリアンの雑誌発行に漕ぎ着けるよう奮闘した。幸いマコーリィは雑誌編集に秀でていたようである⁵²。マコーリィのレイノルズに宛てた手紙(90年1月15日)によると、最初は機関誌名は『曙』が考えられた。次に『道理之教』とする案が浮上した。しかし結局は『ゆにてりあん』という名称に決まった。2月中に、ユニテリアン協会本部の出版部として唯一社が組織され、3月1日に月刊雑誌『ゆにてりあん』の創刊号が発行された。この時の発行部数はおよそ一万部であったという。

ナップは月刊雑誌だけでなく、期間に限定されない小冊子も活用した。既に前回の訪日の際に、ナップは自分で書いた小冊子『ユニテリアンの教義』一万部の他、6種類の小冊子を各五千部印刷し、それらを配布していた。再来日してからも、以前発行した小冊子を再版したり、新たにマコーリィの小冊子『ユニテリアン教の三標準』やユニテリアン関係の文書を出版したりした。

ナップはここで巧みにも、自分とマコーリィの役割を分担した。マコーリィは書くことが得意なので、文書関係の責任をマコーリィに負ってもらい、外交関係はナップが引き受けたのである。これはユニテリアン信仰の伝達に非常に効果的であった。

しかしである。二人が仕事を分担して、二人三脚で進んでいる間は、割合物事はスムーズに運んでいたが、外交上手のナップが健康上の理由で帰国してしまうと、有力な支援者であった上流階級や知識人と付き合う人がいなくなり、運動は片翼飛行で急に失速してしまったのである。つまりも

ともと観念的になりがちであった彼らの信仰は、外交的なナップという人物により何とかバランスを保っていた。しかしナップがいなくなると、途端に観念性が顕わになったのである。残ったマコーリィの文書による伝道が中心となった時、どのような事が起こるか、この点を少し考えてみたい。

まず既に記したように、知識的な信仰は一旦得てしまうと、停滞してしまうことが難点としてあげられる。ユニテリアンは当初、希望に満ちた大きな約束を日本人に与えた。だから大いに騒がれもした。ユニテリアン信仰を持てば、迷信やドグマに煩わされることなく、隣人愛を発揮できる。日本人も進歩的な信仰を持つことで洗練された文明人に変ることができる。そのように信じる人も多くいた。しかしユニテリアンになって、非理性的な三位一体や処女降誕などの教義や奇跡を切り捨てても、それでその人の生活が特別に変るわけではない。知識の上で、イエスの信仰とパウロの信仰は異なり、イエスの教えである隣人愛を第一とすべきと分かっても、それが即実践に結びつく訳ではない。これが厳しい現実であった。マコーリィのレイノルズに宛てた手紙（1891年9月19日）に、「日本でユニテリアン主義について私が耳にする批判の一つは、ユニテリアン主義が沢山約束しながら、殆ど実行しなかったというものです」という一節がある。この批判は、ユニテリアン主義が喧伝されてから数年経ち、ユニテリアンに期待を寄せた多くの日本人が、ユニテリアンは正統派キリスト教のドグマを非難するばかりで、正統主義の信仰に取って代わる“心を燃えたたせる信仰”を提供していないと感じるようになったことを示している。知識的な信仰の限界である。マコーリィにとって、彼の宣べ伝えるユニテリアン信仰が信仰でなく、哲学的知識に過ぎないと受け留められることは心外であったろう。しかし学者であるマコーリィは、学者でない一般の日本の知識人が求める信仰を理解できなかったようである。

またナップやマコーリィの手紙を読むと、知識や研究を前面に押出したユニテリアンの集会に出席したその多くは学生であったことが分かる⁵³。特に慶應の学生が多かったのは、ナップの斡旋で招聘された三人の米国人

教師が慶應で教えていたことや、マコーリィとホークスが90年10月から三田のキャンパスに住むようになったことによっている。学生が多いのは当然である。新知識獲得に一番熱心なのは学生だからである。しかし学生が多い教会は一時的に賑わっても、固定したメンバーが得られず常に不安定に悩まされる。学生は学業を終えれば、故郷に帰ることが多く、たとえ東京に残っても就職すれば、仕事で忙しくなり集会に来なくなる。その理由は学生ばかりでなく、知識人一般に当て嵌まることかもしれない。知識は伝達されれば、その使命を全うする。だから彼らはその旺盛な知識欲をある程度満足させると、そこに留まり続ける必要を感じなくなる。切っ掛けがあれば足が遠のく。知を重視するあまり、情感に欠けがちなユニテリアン信仰の弱点がここに出てくる。ユニテリアンに近い立場にあった海老名弾正は、若者たちがユニテリアンの知的な学説に新鮮さを感じ、惹きつけられても、しばらくすると去って行った理由は、ユニテリアンが宗教の大切な情感面を軽視したことにあると、次のように証言している。

「ユニテリアン派の如きも其の学説の斬新にして幾多の人々の迷を霽らし惑を説いて光明に導いたことは疑ないので、組合派の中の最も錚々たる青年を引き着くるに至つた程である。然るに久からずしてこれらの人々を失なってしまうて、其の発達の機会を失ふた如きは、宗教的情感の要素に於て大に欠く処があつたと云はねばならぬ。」⁵⁴

一般に理知的な人の信仰は情感に欠けてしまうことが多い。信仰を頭だけで考え、経験の大切さを忘れるからである。元来、宗教は「宗教的神話や儀礼に従って生きるもの」⁵⁵と言われる。ところがユニテリアンは、16世紀の英国で教会の儀式を“purify”（“浄化する、簡略化する”）しようとした人々、即ち“ピューリタン”とあだ名を付けられた“極端な”プロテスタントの末裔である。彼らは説教を重視し、儀式を最小限にとどめようとした。ユニテリアンの中でも、エマソンのようなラディカルな人々は、ピューリタンですら最も大切な儀式として守り続けた洗礼や聖餐式まで不要なものとした。ラディカルに近い立場を取ったマコーリィは『ゆにてり

あん』第12号の杜説に於いて、きっぱりと儀式主義に反対し、聖餐式や洗礼をも否定する。なぜなら「ユニテリアン教は基督が人類の品性に向て求めたるを以て主要なるものとして之を採用する」⁵⁶からである。

更にラディカル化したユニテリアンは、英国のユニテリアン主義の建設者ブリーストリーや、米国でユニテリアンを教派として確立したチャニングが、共に堅持していた聖書の奇跡や神の特殊啓示に対する信仰すら否定した。彼らはことごとく非合理的なものを排除しようとした。彼らは聖書に記された天地創造を神話として拒否した。しかし20世紀の新政統派の神学者ニーバーが指摘したように、「天地創造の神話は理性的な言葉で言い表せないリアリティのダイナミックで有機的な特性だけでなく、論理の原則では捉えられない逆説的な特性を表現する」ものであり、「生の深い次元はそのような逆説を含む」ものである⁵⁷。また宗教学者ストレングが言うように、「神聖なる実在を知りその中で生きることは、神聖なる象徴作用の反復と再設定により成就される」のである。そして「神話や儀礼は永遠の実在をあらわに」し、「それらは天地のはじめに起こったことを表現している」⁵⁸のであるから、非合理という理由で拒否されるべきものではない。否むしろ信仰があまりに意識化されたり、観念化されないために、神話や儀式が必要なのである。音楽、絵画、彫刻、ミサのパンとぶどう酒、^こ香、華麗な礼服などにおいて見られるように、視覚、聴覚、触覚、嗅覚などの諸感覚を動員する儀式は、頭でなく体に働きかける。儀式に参加する人は、その間意識を超える何か、或は無意識の中に存在するものに触れ、理屈では得られない経験をする。信仰を頭で理解するというより体で感じる。カトリック教会や英国教会、ギリシャ正教会、またキリスト教以外の諸宗教が儀式を重んじるのは人間の深い英知に拠っている。一般のプロテスタント諸宗派でさえも、洗礼や聖餐式、その他の儀式を大切にしている。19世紀末の英国のユニテリアンの間では、儀式を簡略化し、省略した結果、信仰が観念化し、「心の冷たさ」がかなり問題になっていたようである。ユニテリアンの指導的立場にあったウォード夫人が、1894年に行なった有

名なエセックス・ホールの講義において、ユニテリアンの同胞に向かって、今やピューリタンの遺産を捨てる時であり、美術や文学、音楽を自分たちの礼拝に取り入れ、もっと大胆に儀式を持ち込む必要があると訴えている⁵⁹。しかし日本に派遣されたユニテリアン宣教師達はこうした問題をあまり意識していなかった。

さらに信仰の観念化を防ぐために大切なのは、幼い頃からの宗教的情操教育である。宗教的習慣は大人にとっても大事であるが、情操的には子供の頃から植え付けられることが望ましい。幼い頃から培われた宗教的習慣の力と価値は無視出来ないものである。ところが日本に派遣されたユニテリアン宣教師達は、子供のための日曜学校を軽視し、これを顧みなかった。知的なものを重視した方針の当然の結果である。

勿論彼らとて全く努力しなかった訳ではない。彼らはある程度の儀式を礼拝に持ち込もうとした。ナップは90年秋に日本ユニテリアン教会が組織されるにあたり、どのような礼拝方式にするか『ゆにてりあん』第7号誌上で明らかにしている⁶⁰。ナップは、祈禱は帰依と感謝の精神の現れであるので、義務ではないが採り入れたいと言う。音楽は助けになるが、義務ではない。用いるとすれば、日本人に合うものがよいとした。そこで生まれたのが『ゆにてりあん唱歌集』であった。しかしいかにもその『唱歌集』は付け足し程度のものであった。この点は彼らも認めるところであった。明治41年2月に出された『改正ゆにてりあん唱歌集』の“集のはじめに”の所で、改正前の唱歌集が「音楽的節拍の上より、楽曲と歌詞との不調和は、舊唱歌集に於ける根本の欠陥なりき」と述べられているからである⁶¹。また改定された『改正ゆにてりあん唱歌集』自体も相変わらず63頁と薄く、当時出されていた正統派の讃美歌集に比べて、大分見劣りするものであった。

更にナップは、経典は「宗教書類中其最良なるもの」ならなんでもよいので、「独り基督教の経典のみならず、東洋の有ゆる神聖なる書中より其最良なるものを抜粋せるもの」で、「孔子、老子、釈迦等の書類に於て宗

教的精神の尤も高尚なる格言、モハメット教の抜粋、印度本源の抜書等総て其中に在」⁶²るものにする予定と言う。そこで出来上がったのが『礼拝提要』であった。序で「宇宙唯一の神を礼拝祈禱することに関し、古来各国聖哲の精言要語を纂輯し、以て采擇者に供せんとする者」とある。いずれにせよ、彼らが考える最小必要限度の儀式を補佐する金言の寄せ集めであった。しかし彼らの理想に反し、現実の『唱歌集』も『礼拝提要』も共に、日本人の直接の経験から離れるものであった。それらは頭で必要と考えて作られたものであったので、観念性を免れず、礼拝参加者の感性に深く触れるまでには至らなかったと思われる。彼らの宗教が、また彼らが掲げる金言や格言がいかにも理想的で普遍的であっても、生活に密着し、活かされていなければ、抽象的な観念以上のものにはならない。道德の上から神は必要と語っても、その神は単なる知識にすぎない。経験を見捨てた宗教は単なる知識に終わる。これは何処のユニテリアンも早晚直面しなければならない問題であった。

それでも洗練された身のこなしで具体的に知的信仰を具現化するナップがいる間は、こうした欠陥はあまり意識されずに済んだ。上流階級の人々は洗練された交際を大切にしたので、ナップのような人との付き合いを楽しみ、又喜んで彼を支援したのである。彼らは信条に固執する熱狂的な信仰を好まず、宗教や信仰が異なっても、その違いを越えて、互いに交際出来る淡く緩やかな、しかも人間味溢れる信仰を求めたのである。彼らにとってナップはまさに模範的な宗教人であった。この事は上流階級の人に限らず、洗練された知識人にも当てはまることであった。模範があれば、知識以上のものを学ぶことが出来る。ユニテリアンは知識を重視したが、ユニテリアン信仰と言うまでもなく単なる知識ではない。特にナップはその信仰を生活に生かしていたように思う。その信仰は知識だけでは伝わらない。信仰は大抵その信仰を体現する人間との出会いによって触発され、生じる。言行が一致して、初めて言っている人の言葉に重みが出る。経験となって伝わる。しかし具体的にその信仰を示す人がいなければ、ユニテ

リアン教は“品性の宗教”，“人格を高める宗教”といくら叫んでも説得力はない。従ってマコーリィのように人と直接触れ合わず，文書だけに頼って伝道すれば，結果は言わずもがなである。マコーリィがどんなに健筆を振るっても，彼は観念的な知識以上のものを日本人に与えることが出来なかった。やはりナップの存在は大きかったのである。これがナップが居なくなつて，ユニテリアン運動が急に失速した一つの大きな要因である。

《仏教を包括する問題》

それでは今度は，ミッションが仏教を取り込もうとした戦略について考察してみよう。マコーリィが主宰する『ゆにてりあん』誌は，加藤覚がミッションを離れる頃から，知識の羅列でマンネリ化していると内部から批判されるようになっていた。このあたりのミッションに関する消息は，ロレンスが91年9月6日と8日にレイノルズに宛てた手紙に詳しい。確かに『ゆにてりあん』も号を重ね，20号にも達する頃には，ロレンスの手紙に記された神田佐一郎と高田太郎の言葉を用いれば，「最近の号では，マコーリィの論文と他の日本の新聞からの幾らかの抜書き以外殆ど何もない」と言われるようになる。一人孤軍奮闘するマコーリィの論文には新鮮味が無くなっていた。ミッション内部からも不満の声が出てくるようになる。加藤と入れ替わるようにして，日本に着任した宣教師のロレンスに向かって，神田と高田の二人は，最近の機関誌はミッションの助けよりも，むしろ妨げになっているとすら主張した。そして彼らは根本的にミッション内をいろいろ変革する必要があるとロレンスに訴えたのである。その一つに仏教との関係をもっとはっきりさせるべきというのがある。二人はミッションがキリスト教よりも仏教により好意的なのは問題だと言う。それに応えてロレンスは，自分としては，はっきりとキリスト教路線を取るのです，まず日曜学校を作り，人との触れ合いを大切にする実践的な教会活動に力を入れていくつもりであると述べたと言う。（実はロレンスからの提案を受けて，早速マコーリィは8月から英語日曜学校を始めるが，11月

で挫折してしまう⁶³。)更にロレンスは、機関誌名も『ゆにてりあん』という名称ではユニテリアン派だけの活動のように思われてしまうので、自閉の状況を脱し、他のキリスト教のリベラルな人達からの協力を得るためにも、思いきって雑誌名を変更するように、マコーリィに提案したという。

かくしてマコーリィはロレンスの提案を受け入れ、『ゆにてりあん』を20号で廃刊にし、新しい雑誌名を『宗教』とした。この名称にはロレンスの推し進めようとする路線とマコーリィのそれとの微妙なずれが示唆されているように思う。ロレンスはあくまでキリスト教のリベラルな三グループ連合を考えている。だからロレンスは普及福音教会とユニヴァーサリストの協力を得るために、文学的な (literary) 雑誌でなく、純粋にミッションの雑誌として出すべきと提言したのである。雑誌が『宗教』となる前、偶々その頃一時的に米国に帰国したマコーリィに代わって、ロレンスは『ゆにてりあん』の編集の責任を引き受けた。『ゆにてりあん』誌20号の社説において、彼は暗にマコーリィの象牙の塔的な知のみに頼る信仰を否定し、実際に社会に出ていく実践的信仰を強調した。更に“立談門”において“日本の自由宗教家は何か故に結合せざる歟”と題して、キリスト教リベラル・グループの結集を呼びかけたのである⁶⁴。

ところがこうしたロレンスの願いと進言に反して、日本に戻ったマコーリィが雑誌に付けた名前はキリスト教色をなくしたものであった。マコーリィは仏教をも含むより包括的で、より一般的な名称『宗教』にしたのである。『宗教』という名称にしたのにはマコーリィなりの考えがあったものと思われる。筆者は、マコーリィが『宗教』と命名した時、彼の頭には浄土真宗派の僧であった佐治実然の存在があったと考える。佐治はこの頃ユニテリアン協会と頻繁に接触を図っていた。明治23年(1890年)3月の段階から、佐治は以前の仏教仲間から見捨てられたら、ユニテリアン協会が彼を受け入れてくれるか、とマコーリィに打診していた⁶⁵。協会では、マコーリィがその年の末には加藤を見限り、翌年3月には加藤も出てしまい、中心となって運動を指導する日本人がいなくなっていた。ナップによ

ると、加藤がミッションを出た理由の一つが、加藤に相談もなく、マコーリィが佐治を取りたてたことであった⁶⁶。これは加藤が雑誌『日本人』で「惟一教徒の陰謀」として挙げていたマコーリィ非難の一つだが、彼が渡米して直接ナップに語ったものであろう。恐らくマコーリィは加藤に見切りを付けた時点で、佐治を加藤にとって代わりうる人物と考えたものと思われる。当時仏教の大衆説教者として比較的名が知られていた佐治を自分たちの陣営に引き入れることで、ミッションの体制を立て直したいと考えていたのであろう。マコーリィは1890年12月3日のフォックスへの手紙で、入会に関し佐治と会談したことを告げている。だから佐治をミッション伝道局の幹事長に招聘するには、どうしてもキリスト教色を薄める必要があったのだ。その結果は功を奏する。実際マコーリィのレイノルズへの手紙（1891年2月16日）は、佐治がマコーリィの“ユニテリアンの目的”を読んでユニテリアンになろうと決心したと伝えているからである。

ところが既に見たように、ロレンスはマコーリィとは違うことを考えていたのである。彼の手紙にははっきりとその違いが明示されている。即ち91年9月6日付のレイノルズへの手紙の中で、ロレンスは佐治が将来ユニテリアンと共に働くと考えるマコーリィの考えに疑問を呈している。更にその手紙によると、ロレンスはマコーリィの許可を受けた上で、普及福音教会とユニヴァーサリストの人達と会って話し合ったところ、彼らとの提携が困難なのは、仏教とユニテリアンが同盟を結ぼうとしているところにあると彼らから知らされたという。そこでロレンスは、仏教は無神論で悲観主義であるのでキリスト教との違いが無くなることはないと保証し、だから三つのリベラル・グループの連合の実現を図るべきと主張したようである。そのため彼らから好意的な反応を受けたとロレンスは伝えている。このロレンスの考えは、仏教とキリスト教を結び付けるのは“陰謀”であると主張した加藤の見方とそれほど変わらない。

そしてもう一つ興味深いことは、A.U.A.へのこの頃のマコーリィとロレンスの手紙を見ると、両者の佐治に対する言及の仕方が異なっているこ

とである。マコーリィは佐治のことを“元仏教徒” (an ex-Buddhist) とし、ロレンスは佐治のことを“仏教僧侶” (a Buddhist priest) としている。マコーリィは、意識的か無意識的か判らないが、佐治がユニテリアンに改宗したからには、最早仏教徒でなくなったと見做したかったようだ。その点ロレンスはユニテリアンを仏教とは異なるものと見たので、ことさらに“仏教僧侶佐治”としてその違いを強調したかったのであろう。

しかし佐治自身は自分なりの考えをしていたのである。後になって佐治が語ったところによると、佐治はユニテリアンになっても仏教の信仰を捨てたわけではなく、あくまで仏教徒として仏教とキリスト教の調停を図ろうとしていただけなのである⁶⁷。佐治のこの述懐は、日本ユニテリアン協会を去るに当たって、回顧する形で為されたので、何処まで当時の佐治自身の心境を忠実に言い表しているか判らないが、少なくとも佐治が仏教の信仰を捨てたことがないというのは真実であろう。だから佐治からすれば、マコーリィがA.U.A.本部に彼のことを“元仏教徒”として報告しているのを知ったら、心外に感じたことであろう。佐治がユニテリアンになるに当たって、マコーリィと佐治の間には、ユニテリアン主義の解釈に少なからぬ相違があったと見る他ない。この時も、マコーリィはどうも佐治と十分な話し合いもせず、自己流の理解で事を運んで行ったようだ。ユニテリアン・ミッションの人々はたぶんと同床異夢であったと言えよう。この同床異夢が、結局は明治42年に起こった日本ユニテリアン協会内のキリスト教系の人々と仏教系の人々の分裂に繋がるのである。

確かに普及福音教会とユニヴァーサリストの人達に問題にされるほど、マコーリィがそれまで取ってきた路線は実に紛らわしかった。彼は『ゆにてりあん』誌第14号（明治24年4月1日）でわざわざ自分の氏名を付した“日本ゆにてりあん弘道会会則”なる一文の中で、第二章第二項に「基督、釈迦を始め古来精神上の教導者及び古今の伝記に散在する聖賢博愛家等の後昆に胎せる浩範を遵奉す」⁶⁸としていた。これではキリスト教とは言えない。普及福音教会やユニヴァーサリストの人々が、キリストと釈迦を並

列にするなら、キリスト教徒としてユニテリアンと手を組むことは到底出来ないと考えたのも無理もない。そしてマコーリィは『宗教』の創刊号でも、“天下ノ宗教ハ皆交友ナリ”と論じ、再度同じ“非キリスト教”路線を掲げたのである。マコーリィの方針を忠実に則り、神田佐一郎が駄目を押した。神田は『宗教』第2号の“ユニテリアン教は基督教なるや”の一文で、ユニテリアンは欧米ではキリスト教かもしれないが、日本では違うと断言したのである。

「ユニテリアン教の如きは（中略）実際に於てキリスト教と云ふ可からざるや明瞭なり、然りと雖も欧米各国のユニテリアン教徒は猶ほ歴史上の形容詞を以てキリスト教なりと公言せり、恐くは彼れ等も猶ほ欧米諸州に於ける普通迷信の風潮に圧せられ知らず識らずの内に歴史上キリスト教なりとの仮面を蒙むるに至りならんか

好し欧米にて如此依心傷心の方便もあらんされとも翻て今日、日本に於けるユニテリアン教は猶ほ如此方便を用ゆるの必要ありや、余は断じて之れ無きを知る」⁶⁹

（少し前にロレンスにミッションはもっとキリスト教化すべきと言っていたのに、この神田の変わり身の早さは何なのであろうか。彼のこうした無定見な態度は、1898年に心では反対なのに、安部磯雄たちの手前社会主義研究会に加わったことや、後の1909年に佐治が仏教的だからユニテリアン協会の会長職に相応しくないとして、佐治を追放した時、彼が見せた態度にも繋がっている⁷⁰。）

更にマコーリィは『宗教』第3号の社説で、

「余輩は我共働者に向て必ず基督教信者と称せざるべからすと云ふにあらざるなり日本人民は必ず儒教徒若くは仏教徒と称する自個の宗教的口碑を有すべし此等の信仰に於て信実のものあらば之を保存し一層之を純清にし一層之を尊重すべし然り妄信は不可なり（中略）ユニテリアン教は基督教の（中略）一運動なり然れども世界進歩的科学哲学の真理にして之に関係するものあらば皆之を吸収して残さざるなり是れ余輩が一方に於て基督教を唱え他方に於ては道理を云ふも決して矛盾せざる所以なり」⁷¹

と述べ、ユニテリアンはキリスト教の一運動だが、他宗教も受け入れると明言して、到底普及福音教会やユニヴァーサリストの人々が承認出来るような事象を繰返したのである。

こうしたこともあり、ロレンスの願いは達せられず、結局キリスト教のリベラル三グループの連合は生まれなかった。しかしマコーリィの主張を注意深く見てみると、ある意味では、マコーリィのそれまでの歩みは、彼なりに一貫していると言えるかもしれない。なぜなら彼は1890年4月5日の『ジャパン・ウィークリー・メール』誌で次のようなことを言っていたからである。マコーリィの考えでは、ユニテリアンは通常の意味では“信条”を持たない。ユニテリアンは自分たちの意見を述べる基盤(basis)として哲学や科学で用いられる人間理性を持ち、その方法(method)として全く自由な探求を行い、その目的(aim)は個人的にも、社会的にも、あたうる限り最高の品性を人類に広めていくことである。これらの原理は世界の新しい潮流の一部であって、宗派としてのユニテリアンだけのものでない。日本ユニテリアン・ミッションは日本人の宗教生活や生活の中にこれらの原理を確立するために設立された。そして出来る限り広くこれらの意見を広め、その信奉者を獲得しようとするものである。尚これらの意見には二種類あって、一つはユニテリアンの歴史的キリスト教との関係を通じて形成されてきたものと、他は人間生活に直面する問題の多くを自由に哲学的、科学的に考えることから生まれたものである。前者の場合ユニテリアンはキリスト教徒であり、後者の場合ユニテリアンは哲学的有神論者、科学的モラリスト、それにあらゆる宗教形態の同様な考えを持つ人々である。マコーリィは明言していないが、どうも彼自身は二つの種類の意見を同時に持つ人間と考えていたようである。従って一方で、「ユニテリアン主義とキリスト教自由主義は、一部のユニテリアンがこの自由主義を促進するための一定の組織を支援する点を除けば、同じである」と言い⁷²、自分をキリスト教の伝統に立つユニテリアンと見る。こうした点から、彼はキリスト教リベラル三グループの連合に賛成する。とこ

ろが他方で、自分はキリスト教徒であるが、日本人は必ずしもその必要がないと言い、キリスト教の伝統外の立場にも理解を示す。

マコーリィは上記の論では触れていないが、実は二種類の意見とは、ユニテリアン宗派内の保守派とラディカル派の二つの立場を代表しているものであった。彼は一時期ユニテリアンの中でラディカル分子が創設した自由宗教協会に属したこともあったので、いわゆるユニテリアンの保守派ではなかった。しかしラディカル派内で見ると、彼はキリスト教に拘り、自らをクリスチャンとしてのアイデンティティを持続けたので、より保守的であった。従って彼のユニテリアン宗派内での位置は、より穏健なラディカルというところであった。

このためか、彼の主張の論理は時に曖昧となる。保守派のように一貫してキリスト教の伝統内に留まり、ユニテリアンはキリスト教の一宗派であると主張するなら、論理的に明快である。またユニテリアンの中のラディカルのように、ユニテリアンはキリスト教の枠組みを超えるので、キリスト教徒である必要がないと主張するなら、これも論理的に明快である。ところがマコーリィは、自分はキリスト教徒であるが、日本人ユニテリアンはキリスト教徒である必要はないとも言う。これでは日本人は混乱する。混乱の源は常に、彼がこの二つの立場を同時に容認していることにあった。ラディカル派はキリスト教の肩書きを捨て、それぞれの宗教の正当性を認めるので、マコーリィのように日本に来て伝道などはしない。マコーリィがキリスト教の伝統内にあるアメリカに留まっている限り、彼が日本人はキリスト教ユニテリアンである必要はないと言っても、あまり問題にならない。しかしひとたび異教の国、日本に来て彼のような立場を採ると、その主張は矛盾とは言えないまでも、少なくとも紛らわしさを生ずる。マコーリィは自分はキリスト教の伝統に留まるが、日本人はキリスト教徒でなくともよいとする。もしそうであれば、なぜ彼が日本に来てまで、ユニテリアンはキリスト教の運動であると敢えて言う必要があるのか。そういう疑問が出てくる。

また彼の主張はダブル・スタンダードでもある。もし自分はクリスチャンだが、日本人ユニテリアンはクリスチャンでなくてもよいというのなら、その主張を論理的に明確にする道は、日本人自身に宗教の選択を任せ、仏教、儒教、神道の信徒それぞれが自らの伝統の中でユニテリアン主義を発展させるのを奨励することである。この点日本人に全て委ねようとしたナップの方がまだ筋が通っていた。ところがマコーリィは日本人の自主性に任せなかった。彼自ら指導権を握り、ミッションを運営した。彼は日本のユニテリアンはキリスト者である必要はないと言いながら、日本ユニテリアン・ミッションの長として、ユニテリアンはキリスト教であると主張した。なぜそう主張する必要があったのか。またそもそも日本の伝統宗教とは別個の団体である日本ユニテリアン協会を、敢えてなぜ存続させておく必要があったのか。こうした疑問は筆者の知る限り、マコーリィによって最後まで応えられることはなかった。

しかしマコーリィに代って、佐治実然がこの問題に明確な一つの解答を出した。彼は日本ユニテリアン協会を去り、真宗に復帰する時、ラディカル派の主張を持つようになった。即ち、明治42年（1909年）9月中旬、協会での最後の演説で、

「ユニテリアンの本領は、既に出来てある教会其ものを、直にユニテリアン主義に改造してしまふと云ふ風に私には思はれるのである、ですから日本に於て将来此ユニテリアン主義が段々盛んになつたならば、京都に於ける東本願寺が、敢てユニテリアン協会と云ふ門標を本堂に掲げなくても宜い、大谷派本願寺で一萬箇寺の末寺と、百萬の門徒を率いた俣、やはり昔からの宗制と宗風を以て居りながら、それがユニテリアンの主義に適ふ」⁷³

と述べた。この考えは、マコーリィが『ジャパン・ウィーク・メール』で述べたラディカルな人々が述べた主張と全く同じである。佐治もラディカルな人々の考えと同じく、西洋と異なる宗教文化の中にある日本人の場合、別に日本ユニテリアン協会といった特別な組織は不要である、ただ伝統的

な仏教を理性化させれば、自ずとユニテリアンとなると考えたのである。これが日本人ユニテリアン佐治実然が最後に辿り着いた結論であった。

ところがマコーリィによると、キリスト教の最も発達した形態がユニテリアン主義である。だからユニテリアン主義が仮令キリスト教を超えても、依然キリスト教の伝統内にある。しかしユニテリアンはキリスト教を超えたのであるから、仏教徒はキリスト教徒にならずとも、同じユニテリアン教徒として受け入れられると言う。ここから同一の団体の中にキリスト教徒と仏教徒が共存することになる。そうすると仏教徒がキリスト教の伝統内にあることに矛盾はないのか、という疑問がどうしても付きまとう。マコーリィの主張はユニテリアンがキリスト教の伝統内にありつつ、キリスト教を超えるというもので、どう見ても論理的とは言えない。

以上のようなラディカル穏健派マコーリィと比較すると、ロレンスはユニテリアン宗派内のラディカル派よりも保守派により近い立場で、まあいわば中道右寄りの穏健派というところであつたろう。ロレンスは日本人にもキリスト教の伝統に従った日曜学校を開く必要を感じ、教会の礼拝を守ることを重視した。既に何度か言及した1891年9月8日の手紙で、ロレンスは彼が来日した頃、ユニヴァーサリストの牧師ペリンと一緒に聖書研究の入門書を書いたりし、またその頃礼拝に出席していなかった慶應の三人の米国人教授にも礼拝の出席を求めるつもりだと言っていた。こうしたロレンスの姿勢はマコーリィとは大分趣が違ふ。

一般論として言えば、まずユニテリアンでないキリスト者には、マコーリィの論理は全く通じなかったということだ。“純粋なキリスト教”を伝えていると言いつつ、異なる宗教である仏教を容認するマコーリィの方針は、リベラルなキリスト教徒である普及福音教会の人々とユニヴァーサリストの人々にとって、“純粋”どころか“不純なキリスト教”であつた。彼らはあくまでキリスト教のアイデンティティに固執したので、彼らの三グループ連合への前向きな姿勢は気を殺がれてしまった⁷⁴。しかしここで誤解がないように言うておくが、彼らは決して仏教を敵視するものでな

かった。ただ彼らはキリスト教と仏教は異なる伝統を持つもので、一緒にすることが出来ないと信じたのである。彼らの目には、マコーリィの掲げる“キリスト教を一步前進させたあり方”は最早キリスト教から外れるものであった。という訳で、キリスト教リベラル派からの協力が得られなかった。彼らの協力がなければ、それだけキリスト教リベリズムの運動の力が削がれ、ユニテリアンの伸展が阻まれる原因となったであろう。

普及福音教会やユニヴァーサリストの人々ですらユニテリアンの姿勢に戸惑ったのであるから、まして正統派のキリスト教徒は推して知るべしである。あまりに一般のキリスト教の考えから懸け離れていたのも、ユニテリアンは一部の人を除いて、正統派キリスト教徒にそれほど大きな影響を与えなかったと言える。横井時雄がその著書『我邦の基督教問題』で次のように証言している通りである。

「自由思想は固よりナップ氏を待ち始めて我日本に起りしものにはあらず、然れども極端なる神学説をば日本の天地に疾呼して、諸教会の注意を喚起せしは実にナップ氏の来朝と「ユニテリアン」の発行とに始まりしものなり、之に次ぎて起り、而もその実勢に於ては更に之より大なりしと見ゆるは独逸普及福音会の宣教師スピンネル氏及シュミーデル氏の来朝と「真理」雑誌の発行なりとす、こはいずれも明治二十二年中の事なりき、そはナップ氏と「ユニテリアン」雑誌とは正統神学の頑固を笑ひ、仏法の優処を称し、自由神学の学理的なるを論ぜしに止まりしと雖、シュミーデル氏並に「真理」雑誌は正統神学の依りて根拠となせし聖書を批評し、奇跡の妄誕を弁じ、キリストの復活は實事にあらずして弟子輩の妄想に過ぎざることを論じ、すなはち前者は哲学的にして漠々たる空理を口にし、後者は歴史的にして飽まで正確なる事實に拠らんとし、前者は弁証的に、後者は事実的なりしかば後者が神学界に影響せしことは前者よりも更に深且大なるものありしなり」⁷⁵

またこのマコーリィの紛らわしい考えは、ユニテリアン内部にも混乱をもたらした。その内部の混乱ぶりを示す最も良い例は、中西牛郎がマコーリィに出した公開質問状である。仏教評論家として知られた中西は、明治

27年3月の惟一館開館式で、横井時雄、久米邦武、福沢諭吉、マコーリィの四人の演説の合間に、佐治実然と共に朗読を受け持ったユニテリアン協会幹部の一人であった。彼は明治28年(1895年)の『宗教』第41号誌上に「マッコレー君に與えてユ教に関する疑義を質する書」という質問状を公にした。中西が言うには、自分は本日で協会を辞めることにしたが、辞表を出すのは自分の「自決に出でたるものにして、他の勧告に出でたるもの」ではない。ところが最近「中西は仏教主義の人物なるが故に、之を黜^{のぞ}くべし」という「一種の説をなす者」がいる。もしユニテリアンが正統派から進歩したキリスト教にすぎないのなら、仏教主義を容認しないのも判る。しかし自分は一層自由なる基礎に立って、キリスト教徒も仏教徒も平等に、自由討究できる会であると信じたからこそ、ユニテリアンに入った。もし仏教主義も認める主義ならば、自分は惟一館を去っても、「終始主義上に於ては貴下の朋友」である。「予の疑問は予一人の疑問にあらずして、日本全国の稍々教育あり稍々識見あるもの、疑問」であるので、マコーリィに回答を求めるとしたのである。協会のメンバーであった中西が改めて仏教容認の問題を出さざるを得なかったのは、中西の言葉にもあるように、協会内部に仏教を容認しないメンバーがいたからである。マコーリィのそれまでの発言から判断すると、ユニテリアンはキリスト教の運動であると解釈する人がいてもおかしくはない。協会内に仏教と手を組むことを潔しとしない人がいたということが、その何よりの証拠である。仏教徒として協会に加入した人々にとって、ユニテリアン協会の方針は仏教容認なのかどうか、どうしても決着を付ける必要があった。そこで中西が代表して、明確な回答を協会の最高責任者であるマコーリィに求めたのである⁷⁶。

中西を排除しようとした人物が誰であるかは特定できないが、実はこの頃のマコーリィの手紙に、高田が伝道局の幹事長として迎えられた元仏教僧侶佐治実然の下で働くのを嫌がっていた様子が仄めかされている⁷⁷。また佐治によると、彼の受け持っていた協会の日曜演説が盛んになるにつれ、彼をユニテリアン協会より排斥しようという運動が、当時の生徒の間に起

こったという⁷⁸。従って高田か、又彼に近い人物や何人かの神学校の学生が中西や佐治の排除を口にしていたと推定できよう。佐治排斥に関しては、マコーリィと神田が、佐治を排斥しようという人物と密かに協議して解決したため、佐治は自分の排斥騒ぎを全く知らなかったという⁷⁹。いずれにせよ、高田らの佐治や中西に対する反感理由は、加藤が持っていたものと同じ類のものであったろう。

ではこの中西の公開質問に対しマコーリィはどう答えたか。彼は中西の「疑義を質する書」の後に付した「答中西牛郎君書」において、宣教師である自分はキリスト教徒であるが、非キリスト教国である日本においてはユニテリアンが仏教徒であることは何ら妨げにならないと答えたのだ⁸⁰。これは以前からのマコーリィが一貫して言っていた主義の繰返しである。しかしこう改めて明言することで、マコーリィは高田よりも有能と見做した佐治を選び、“野心”が強いという理由で高田を解雇する決断をしたのである。高田がいなくなることで、ユニテリアン主義をキリスト教的伝統内の運動に留めようとする人々と仏教系の人々との確執が一応治まり、両者の共存体制が整って行く。そして仏教徒の佐治が会長になる事で、彼の影響力が一層強くなり、ミッションはよりキリスト教色を薄め、そのラディカル性を強めて行く。

ところが次ぎの事例では、マコーリィの主張は一貫せず、大きく揺れている。即ち大分後のことになるが、明治42年（1909年）日本ユニテリアン協会の会長佐治突然が神田の画策によって会長職から外された時のことである。A.U.A. から日本ユニテリアン協会の紛糾解決のために9年ぶりに再度派遣されたマコーリィは、来日するなり、「ユニテリアンはキリスト教である」と主張して、仏教徒の佐治排除に成功した神田——この神田の仏教徒佐治排除の理由も彼の以前の主張に矛盾するのだが——を弁護し、協会をキリスト教化する努力をしたのである。このマコーリィの言動に批判を加えたのが、廣井辰太郎の「日本ゆにてりあん主義確論」であった⁸¹。マコーリィの態度は以前の彼の主張に反すると廣井は批判した。我々が既

に見てきたところから判断して、この廣井の批判は当たっている。マコーリィの「ユニテリアンはキリスト教である」との主張は、彼自身に当てはめることが出来ても、非キリスト教の宗教伝統を持つ日本人には当てはめることが出来ないはずであった。マコーリィ自身の従来からの主張に従えば、彼はあくまでも中立を守り、日本人の判断に任せるべきであった。確かに、佐治と神田両者間の紛糾を自分たちの手で收拾できず、A.U.A.に助けを求めた日本人にも責任がある。しかしマコーリィも1900年にA.U.A.の代表として日本人に全権を委ねたはずである。日本人が助けを求めたとしても、日本人の自律を尊重し、日本人自身で解決がはかれるよう配慮すべきであった。それにも拘わらず、来日早々、一方的に神田に加担して、有無を言わせぬ仏教徒佐治排除の事態收拾を図った。そのやり方はマコーリィのそれまで主張してきた主義に反するものであった。こうしたマコーリィの振る舞いを見ると、マコーリィが何処まで自分の主義主張を意識し、かつ守ろうとしていたか疑問を感じる。日本人が彼の主張を理解できず、混乱したのも当然であろう。（こうした協会内部の紛糾に関しては、以前に筆者は拙稿「日本ユニテリアン協会の紛糾に関する一考察」で論じたことがあるので、それを参照して頂ければ幸いである。）

しかし考えてみれば、マコーリィの主張を仲間の日本人ユニテリアンが十分把握出来ていなかったということは、非常におかしなことである。前述の「答中西牛郎君書」においてマコーリィは、「そもそも這個の疑問に対しては僕の答へたること過去五年間既に幾度なりしかを知らずと雖も未だ明らかに僕が意を世に知らしむること能はざりしが如し、斯の如きは其責僕に在るかは僕の知らざる所なり」と述べているが、明らかに彼の責任である。ミッションに集まった人々がその程度の理も解せないような人々ではなかったからである。とにかく混乱のそもそもの原因は、マコーリィ自身の不手際にあったと思う。マコーリィは上記の『ジャパン・ウィークリー・メール』誌で述べた彼の主張をなぜまた日本語で明確に示さなかったのか。彼がそれを怠ったからこそ混乱が起こったのだ。『メール』誌で

彼が自分の主張を述べた頃とはほぼ同時期に、即ち1890年（明治23年）3月に創刊された機関誌『ゆにてりあん』第一号誌上の巻頭には“ゆにてりあん教徒普通の説”として次のような文言が見られる。第二の項目に「基督教は其純粹なる教義に於て上帝の天父たることと人類の同胞たることを教ゆる宗教なり」とあり、第六の項目には「基督は宗教的発達に於て人類を導きたる教導者中其最も卓越するものなり」とある。もし厳密に『メイル』誌で述べたマコーリィの主張に従えば、日本はキリスト教国ではないのだから、日本の「人間生活に直面する多くの問題を自由に哲学的に科学的に考える結果生じたユニテリアン、即ち哲学的有神論者や科学的モラリスト、そして同様の考えをする宗教者」を応援するために日本ユニテリアン・ミッションが設立されたことを前面に出すべきであったろう。そうすれば大分誤解も避けられたと思う。それなのにここで掲げられているのは、キリスト教であり、父なる唯一神を中心とし、他宗教を包括する普遍宗教であった。これではキリスト教のユニテリアンを養成するために、彼らが日本にミッションを設立したとしか理解されないであろう。

更に1891年（明治24年）11月に創刊された『宗教』の第一号の巻頭でも同じような言葉を繰返すのだ。巻頭の“ユニテリアン教徒普通の信仰”の第二に「教徒は信ず 基督教は其根本の教理に於て上帝を天父となし人類を同胞となすの宗教なり」とあり、更に第六には「ユ教徒は信ず 基督は精神界の最大なる予言者なり宗教上の発達に於て人類を導きたる諸師の最高なるものなり」とある。マコーリィは仏教でもよいと言いつつ、相変わらず巻頭の言葉では、日本のユニテリアン・ミッションはキリスト教の伝統に立っていることを示している。混乱するのも当然である。

こうしたユニテリアンの主張では多くの仏教徒に受け入れられるはずもない。しかし既に述べたように、マコーリィは加藤を諦めた頃から、佐治実然の受け入れを真剣に考え始めていた。筆者は、このあたりがマコーリィがユニテリアン主義の非キリスト教性を強めて行った時期と考える。彼はナップからミッションの責任を引き継いで間もなく、90年12月3日、

レイノルズに「仏教と単なる友好関係にあるだけでは、何も得るところがありません。我々はキリスト教信仰と働きに関する我々自身の受け継がれた解釈に立たねばなりません。」と言って、キリスト教の伝統の下に仏教を統合化することに意欲を見せる。同じ手紙で更にマコーリィは、ナップがユニテリアニズムを組織化することに躊躇いがあったが、今や組織化が必要であり、「自分たちは日本では相互的というより、日本人に我々のキリスト教有神論と実践の人道主義を教えるべきだと思います」と言う。そして実際マコーリィが、ナップ帰国後、直ちに“日本ゆにてりあん協会”の名称を“日本ゆにてりあん弘道会”と変更し、会則を作成したことは、既に記した通りである。ナップがあくまで仏教と友好関係にある事に留まり、日本でのユニテリアン主義の方向性は日本人に任せようとしたのに対し、マコーリィはそれでは駄目だと言う。仏教との関係でも、もう一步踏み込んで仏教を包括し、統合化しようとする。マコーリィの1891年12月26日の手紙には、“包括的な”キリスト教という概念⁸²が出てくる。

このマコーリィの“包括的な”キリスト教という考えは、随分手前勝手な考えである。自分の信仰はそのまま維持して、その中に仏教を入れ込もうとするからである。こうしたことを考えると、なぜマコーリィが佐治を“元仏教徒”と規定付けたか合点が行く。がそれはともかくとしても、いずれにせよ、マコーリィの“包括的な”キリスト教という考えには大きな無理がある。確かに加藤やロレンスが指摘した「仏教は無神論」だからキリスト教とは一致できないという言い方は問題であるにしても（というのもキリスト教的立場を絶対化する宣教師達が好んで用いた atheism、即ち無神論にはキリスト教文化圏では軽蔑的な意味合いがあるからであるが）、彼らが指摘するように、キリスト教と仏教の教理上の相違は無視出来ない。

西谷啓治によれば、なるほど西洋でもエックハルトのような神秘主義思想家が人格的な神を超えた「神性」を「絶対の無」と呼んでいるが、それと仏教でいう無では根本的な違いがある⁸³。両教の発想がもともと異なるからである。そもそも仏教の大乘思想の世界観では、宇宙が真理そのもの

なのだ。渡辺照宏によれば、これは汎神論 (pantheism) というより、汎仏論 (panbuddhism) である。“神”が人間に対して超越的な存在なら、“仏”は人間にとって何処までも内在的なものである⁸⁴。だから仏教とキリスト教を比較する場合でも、増谷文雄は「神を絶対的存在として組織されているキリスト教の神学組織にそのまま仏教をあてはめて見てもどうにも理解しがたいものとなる」と言うのである⁸⁵。マコーリィはこうした相違を軽視し、かなり強引にキリスト教的ユニテリアン主義に仏教を取り込もうとしたように思われる。尤も彼がこの考えを日本人に明示した形跡はない。ただ手紙で跡付けられるのみである。

そもそも仏教は元来縁起の世界観に立っているので、天地万物の創造者である人格神、超越の絶対者を認めない。しかし他力教としての浄土宗や浄土真宗は“仏陀”を何処までも人間的努力の成果としての理想像と見做すので、一神教とは区別されるとはいえ、阿弥陀仏を信仰するので、キリスト教に近くなる。彼らならそれほど抵抗なくユニテリアンの言う神を受け入れる事が出来たかもしれない。これはユニテリアンに親近感を持っていた新仏教運動の境野黄洋が「宇宙万有を超越した神を拝もうといふ傾向は、始終仏教の中にも見えております。或は阿弥陀如来とか或は大日如来とかいふ様な人格的の者が何だか入用に感じられて居るといふことは、一神教が汎神教の中に現はれて居るものであらうと思ふ」と証言している処である⁸⁶。実際のところ、この頃ミッション内で有名であった二人の仏教徒、佐治実然と中西牛郎が浄土真宗派と関係が深かったのも偶然ではなかろう⁸⁷。しかし浄土宗も浄土真宗も仏教徒全体からすれば、少数派である。浄土教は、キリスト教の一派ネストリウス派が中国に入り、景教として広まった頃、中国で始まったので、阿弥陀仏の信仰はネストリウス派の影響を受けた可能性がある⁸⁸。いずれにせよ、浄土宗、浄土真宗は本来の仏教からすれば、主流から外れる異端的存在である。

禅宗などの仏教宗派はユニテリアンが当然視する靈魂不滅をも信じない。本来仏教は無我説の立場から“靈魂”の存在を認めない。ただ輪廻転生の

考えが広まると、輪廻する主体として“靈魂”が考えられていったのである。他方で輪廻転生信仰から靈魂を認める仏教宗派と異なり、ユニテリアンはエマソンのように象徴的に捉える人が少数いたにせよ、一般的には信仰として輪廻転生の考えを認めない。

またユニテリアンは仏教の厭世主義を批判するが、仏教徒からの反論がある。「厭世的教理は、実に仏教の初歩入門にして、仏教が有する樂天の奥堂に入らんとする関門なればなり」⁸⁹ということで、簡単に樂天主義の方が上であると決め付けることは出来ない。こうした様々な相違を無視してユニテリアンが仏教との統合を唱えても、仏教徒の一部の人しか受け入れられないことは火を見るよりも明らかである。

尤もマコーリィが中西牛郎に仏教容認を明らかにする頃は、ミッション内のラディカル化も大分進み、父なる神という人格的な唯一神とか靈魂不滅といった当初のユニテリアン信仰は影を潜めてしまう。事実日本のラディカル分子に論理で追いつめられ、マコーリィも信仰の統一を諦め、ユニテリアン教は宗教を科学的且つ理性的に、自由に討究する運動であると強調し、個人の信仰内容を問題にしなくなる。マコーリィは前述の「答中西牛郎君書」でも、「そもそもユニテリアンが一宗教運動として云為する所の大主義は其歴史上左の三点に歸するなり第一は宗教上の問題に対する自由の討究第二は宗教々理の真偽を判別するに一に人類の理性に拠るべきこと第三は人類の価値を証すべきものとして及教会若しくは同働教友が終局の基礎として力を道義の上に致すべきこと是なり」と言い、「ユニテリアン教は基督教仏教回教及其他の別なく特にいづれの宗派にも属せるに非ず」と述べた。と同時にマコーリィの人格神信仰も曖昧になる。なぜなら彼はユニテリアンの神を、永遠なる宇宙の理法として捉えられた仏のあり方である法身と同一視しているからである⁹⁰。これでは機関誌『宗教』に掲げられた巻頭の“ユニテリアン教徒普通の信仰”の第二「ユ教徒は信ず基督教の根本的教理は上帝を天父となし云々」は意味を持たなくなる。とにかく筆者が言いたいことは、ナップにしろ、マコーリィにしろ、彼らの

主張する普遍宗教はユニテリアンの統一した共通の理解に基づく概念ではない、つまり理論的にはあまり厳密でない、漠然とした概念であったということである。その採った方針の故にキリスト教の仲間からも協力が得られず、さりとて仏教徒からの加入者も多くはなく、騒がれた割には伸展出来なかったのである。

しかしまたユニテリアンと仏教との関わりは、ある面で必然的であったとも言える。金子堅太郎が1889年ボストンの A.U.A. 本部で演説した中でも、キリスト教的ユニテリアン主義から仏教的ユニテリアン主義への移行が示唆されていたし、ナップも始めから自分たちの信仰と仏教徒たちの信仰との共通性を強調していたからである⁹¹。

仏教との関係の詳細は次回の論考に譲ることにするが、一言付け加えたいことは、仏教との関係を前面に打ち出す政策は、日本に派遣されたナップとマコーリィが A.U.A. の中でもラディカル派に近い人々であったことと深く関係していることである。

英国と米国とでは同じユニテリアンでも少し異なる歴史的発展を辿った。英国のユニテリアンは長老派を中心にして、バプテスト派、メソジスト派の中から発展した。米国のユニテリアンは会衆派の中で、とりわけハーヴァード大学を中心とするリベラルな知識人から起こった運動であった。英国では19世紀の始めの何十年かで、保守派と改革派に分れ、保守派は三位一体を否定する以外は聖書厳守で、改革派は聖書批評を受け入れ、ロマン主義の影響を受けた。リベラルな改革派の指導者と目されたジェームズ・マーティノウは、当時米国では保守派とみなされたチャニングの影響を受けていた⁹²。従って米国では一般にユニテリアンの中で保守派に位置づけられる人々が、英国ではリベラルな改革派とみなされるという面白い現象が起こっていた。従って英国の改革派は独逸普及福音教会やユニヴァーサリストの人々とほぼ似通った信仰を持っていたと見てよい。ナップやマコーリィのように仏教と手を結ぼうとする人は少なかった。そうした事情もあって普及福音教会の機関誌『真理』第6号（明治23年3月20

日)の社説でも、『ユニテリアン』第一号中ホークス氏の論は、大に吾人の満足する所なり、蓋し氏は英国マルチャーノの友人にして、又説を同ふするものなり、而してマルチャーノの説は、英国神学者中、最も吾人に類似するものなり」⁹³と言われる。引き続き、“何をか福音主義と云ふ”という一文でも、「米国に於いては教義上甚だ狭隘なる説を固守するものを称して福音的と云ふ、又日本に於いては彼の英国に於ける中和「ユニテリアン」派の代表者たるマルチャーノを指して福音的神学者と云ふ、——蓋し是れ正当の論と云ふ可なり」⁹⁴と記され、英国と米国のユニテリアンの違いが指摘されたのである。

《実践を忘れた信仰》

当時の日本のユニテリアン・ミッションが観念的問題にとらわれていて、宗教にとって大切な実践愛に欠けていたことを示す事例を挙げる。ユニテリアン教徒は、地震や飢饉などの災害が起きて、多数の被災者が出て、彼らの機関誌を見る限り、殆ど関心を示さなかった。こうしたユニテリアンの無関心な態度と対照的なのが、同じリベラル派の独逸普及福音教会であった。普及福音教会の人々は、天災が起これと、彼らの機関誌において敏感な反応を示した。それだけでない。彼らは被災者に対して具体的な行動を即座にとった。具体例を挙げよう。彼らの機関誌『真理』では創刊号から「真理第一号の全売高を以て義捐金に充てんとす」とある。更に第6号と9号では社告として、米価高騰のために苦しむ東京中の貧しい人への義捐金を呼びかけている。明治24年10月の濃尾地震の際も、11月に発刊された同誌26号で「被服類の恵投を懇請す」と告示している⁹⁵。ところが残念なことに、『ゆにてりあん』誌には義捐金を募る告示も見当たらないし、濃尾地震が起きた翌月に創刊された『宗教』第1号には地震への言及もない。ただ第2号で辛うじて「震災救助義捐金全国諸新聞の募集額」を記すのみであったのである⁹⁶。

アメリカのユニテリアンはジョセフ・タッカーマンを始めとし、とりわ

けラディカルな人々は黒人奴隷解放や女性解放、又監獄改良、孤児院建設など様々な改革に取り組んだことで知られている。ナップも1888年8月25日付のレノルズへの手紙で、彼の来日の目的の二番目に社会奉仕 (Social Service) を掲げていた。しかし初期の日本のユニテリアンは「救済的事業に踏み入り、天父の為に府下人民の奴僕となり、此の民を愛し、此の民の足を洗ひ、高天厚地此民の状態を進歩せしめられんことを望て已まざるなり」⁹⁷と時に言う人もいたが、いかなる社会福祉事業をも実践した形跡がない。実際のところ、明治33年に出された例の *The Unitarian Movement in Japan* も社会福祉を実践していなかった事実を認めている。この英文冊子は、これまで日本ユニテリアン協会の事業がもっぱら宗教面に限られてきており、会として未だに社会事業を始めていないと正直に認めている。しかしまた同冊子は、会としても諸般の状況からこれからは社会事業をやらざるを得ないであろうと述べている。そして最後に、明治32年12月に入会した島田三郎が禁酒運動や廃娼運動に個人として従事している事を付言している⁹⁸。こうした点からも、彼らの初期の運動が将来に演説、講義、雑誌、書籍だけの観念的な運動に過ぎなかった事が判るのである。

3) リベラリズムの問題

最後に最も大きな問題であるユニテリアン自身のリベラリズムの限界を考察してみたい。マコーリィが「宗教的理想家の尤も自由なりしものは、皆な是れユニテリアン教徒として世に知られたる所の人々か、将たユニテリアン教に賛成せし人々なりき」⁹⁹と豪語したほど、ユニテリアンは自由を尊んだ。しかし結局この自由が結果的に彼らの宗派の伸展を阻んだ最大の要因であった。これが筆者の最終的な見解である。これも幾つかの項目に分けて考えたい。まず日本でキリスト教リベラリズムが持った意味である。次にアイデンティティの問題。最後に宗派と運動の問題である。

《日本でリベラリズムが持つ意味》

確かに1880年代も末になると、鹿鳴館に象徴される欧化主義で盛んになったキリスト教に対する反発が仏教徒や守旧派の人々の間だけでなく、一般の知識人の間にも強くなった。明治維新から20年も経ち、日本人は自信を付けてきた。ようやく自国の文化伝統を顧み始めた。キリスト教徒の間にも、あまりに欧米化されたキリスト教に対する反省も出てきた。そうした時代背景の中でユニテリアンは、正統派キリスト教徒がキリスト教を絶対視し、日本の宗教を邪教視するのを批判し、日本の文化伝統を肯定した。確かにユニテリアンの正統派キリスト教批判は日本の多くの官民の指導者に喜ばれた。

しかしである。ユニテリアンの正統派キリスト教批判は、知識人層に一時期喜ばれたかもしれないが、積極的な意味を持たなかった。もともとキリスト教徒の数の少ない日本で、正統派のキリスト教を批判しても、それがどれだけ社会的意味があったか疑問である。知識人の観念の問題に留まったに過ぎない。実際のところ、一部の宗教的知識人に影響を与えただけであった。ユニテリアンの正統派批判は、一般の日本人には排外運動を支援するものとしてしか映らなかった。キリスト教の保守派が強固な国でなら、その批判も社会的意味を持つ。しかし批判すべき対象となる人間が少ないところで、保守主義を批判し、「三位一体は非合理である」とか、「聖書の中の奇跡は信じなくてもよい」とか、様々な自由を叫んでも、もともとキリスト教を信じない人にとっては意味がない。ユニテリアンの自由は、日本では観念的知識にすぎない面があった。一時的にユニテリアンが騒がれたのは、西洋批判の適当な道具として重宝がられたためとも言える。

キリスト教の信仰のない人間に正統派批判をしても、その人にリベラ的な信仰を持たせることにはならない。別に不自由を感じていない人に向かって、自由を叫んでも空回りするだけである。不自由を感じている人にこそ、自由は語られるべきだ。だからリベラリズムは保守的体制あつての存在なのである。硬化した保守体制を批判する時、最も力を発揮するのだ。

正統派の驍将植村正久が『福音新報』の社説「目下の教潮を誤認する勿れ」と題する文の中で、

「ユニテリアン其の他の極端主義が宗教として其の生命を繋ぐに似たるは、
(中略) 正統的信仰の活発なるものあればなり、彼らの運動は其の遺失せんとする正統的信仰の惰性に由るのみ、あゝ是もまた一種の寄生物ならんとは」¹⁰⁰

と指摘する通りである。寄生虫は、自ら寄生する主を殺してしまえば、自らも死する外ない。それと似て、リベラリズムは保守主義に依存する存在といえる。人間にとって回虫の存在を一番強く感じるのは、自分の体が弱ってお腹の痛みを感じる時である。従って1890年の4月5日の『ジャパン・ウィークリー・メール』誌に載った批判者の言葉を借りれば、「ユニテリアン主義は他の集団に寄生するもので、他の集団の活力が弱っているとき栄える」¹⁰¹ということになるうか。

しかし繰り返しになるが、日本の場合、ユニテリアンが寄生すべきものがそれほど大きな存在ではなかった。だから自由を叫んでも、もともとその自由を切実に感じる人々が居なければ、その論争は対岸の火を見物する群集の話の種になるだけである。従って冷静に考えてみれば、観念的であった日本の初期のユニテリアン教徒は、ある面で、キリスト教の保守主義に嫌気がさしたキリスト教徒や保守的な仏教に嫌気がさした佐治のような仏教徒の集まりであったといえる。『自由からの逃走』でエーリッヒ・フロムが示したように、「～からの自由」という消極的自由では、一見進歩と見えても、結局は人間の解体の一過程にすぎないものとなってしまう。「～する自由」という積極的自由に転換されねば、発展性はない。残念ながら、当時の日本のユニテリアンは、リベラル化したキリスト教徒と仏教徒の寄り集まりで、個々人の信仰もバラバラで、彼らめいめいが既成のものからの自由を唱えるに留まり、社会的に働きかけて行く面も含めて、ミッションが一体となって積極的自由へと運動を発展させることが出来なかった。

《アイデンティティの問題》

既述したように、ユニテリアンは自由を最も大切にした。しかしこれら度を越すと收拾が付かなくなる。自由をそのまま推し進めれば、自らのアイデンティティを失ってしまう危険があるからである。その良い例はアメリカのユニテリアン派から生まれた自由宗教協会である。自由宗教協会はエマソンも含めて、ユニテリアンのラディカルな分子が集まって設立したものである。彼らは“キリスト”より“自由”を愛し、キリスト教の枠組みを超えようとした。彼らは不可知論者まで許容したため収まりが付かなくなり、結局自由宗教協会は1890年代半ばに衰退してしまったのである¹⁰²。これと似たような状況が、1890年代半ばの日本のユニテリアンにも見られるようになったのである。

他者の信仰に対する寛容は素晴らしい。しかし同じ集団内での異なる信仰への寛容は、時に集団としてのアイデンティティを困難にする。日本ユニテリアン・ミッションは、機関誌『ゆにてりあん』第1号の巻頭言の一つとして“ゆにてりあん教徒普通の説”第七で「世界の各宗教は皆交友にして各々長所ありと雖とも盡く同一の本源と同一の目的を有するものなり」と記した。また『宗教』第1号の巻頭言でもほぼ同じ趣旨を記した。そしてこの趣旨に沿って、彼らは四大聖人キリスト、釈迦、孔子、ソクラテスの降誕祭を祝う行事を行った。これによって彼らは特定の信仰に固執せず、自らの寛容性を表明した。同時に彼らは、四大聖人を祭ることで、民族や宗教、文化の違いを超えて、四人の聖人に共通する教え、敬神愛人の義務を何よりも重視していることを示した。彼らは特定の信仰簡条を持たないから、宗教にとって最も大事な敬神愛人の義務を、他の宗教宗派よりも一層盛んに果たせると信じたのである¹⁰³。しかし彼らの主張に賛同する者は少なかった。

なぜ賛同する者が少なかったのか。実は、彼らの主張には、信徒が信仰上のアイデンティティを持つ際、それを妨げる幾つかの問題があったように思う。まず言えることは、四大聖人を等しく祭ることが信徒に特定の聖

人を信奉するのを難しくさせ、アイデンティティを持たせにくくしたことである。自らをアイデンティファイするべき対象が持てなければ、信徒は信仰上のアイデンティティの危機に陥ってしまう。更に、四大聖人を等しく祭るということは、これを真剣に受け止めれば、途方もないエネルギーを信徒に要求することになる。四大聖人の宗教伝統は、発生の場所も時代も異なる。それぞれの聖人の教えは、彼らの生まれ育った伝統の中で語られたものである。従ってその教えの真の意味を正確に汲み取るには、彼らの当時の宗教や社会、文化などの背景を知る必要がある。根源的なものは具体的な事柄と深く結びついているからである。具体的な事柄を捨象すると、根源的な教えは無味乾燥な観念となる。具体的な背景を無視して、抽出された教えだけ知っても、何の感動も呼ばない。それにも拘わらず、四大聖人の個々の宗教伝統を超えたところで、共通点を求めるとすれば、その教えも信仰も抽象化されたものとなる。個々人の生活と関わらない観念上の信仰にアイデンティティを持つのは難しい。アイデンティティとは他者との違いの中に求められるので、一般的、或いは抽象的なものの中では得にくいものである。

宗教というものは“あたま”よりも“こころ”の問題である。ユニテリアンは合理的に割り切れることを大切にしたが、合理的に割り切れない“こころ”の問題を扱うのが宗教であると筆者は考える。通常宗教は崇拜する対象に帰依し、身も心も捧げるという形態を取るものだが、ユニテリアンの場合、神は全てを超えるので、抽象化されてしまい、なかなか帰依の対象になりにくかったといえよう。パスカルは『パンセ』のno.547の中で「イエス・キリストによって初めて神を知る」と述べたが、どうも人間には礼拝の対象である神を直接的に知るのには難しく、ある具体的な人物（時には物や自然）を媒介にする必要があるようだ。無限者とか絶対者といわれる神は、有限で相対的な人間にとって、あまりに掴み所がなく、漠然として把握しにくい。接点がないからだ。どうしても具体的な神認識の経験は抽象レベルでは起こりにくい。神との実存的な出会いは個としての

具体的な人（あるいは物や自然）を通じて生まれる。出会いは“あたま”でなく“こころ”で起こる。

しかも崇拜するその神が人格神であれば、礼拝する者に忠誠心が求められる。ユダヤ教のヤハウェの神が“妬む神”であると言われるのも、神と人との関係が信義に基づく人格的なものであることを示している。ところがユニテリアンはキリストでも、釈迦でも、孔子でも、ソクラテスでも、立派な人なら誰でもよいとし、自分たちが忠誠をたてるべき特定の人物を持たない。なぜなら彼らにとって大切なのは、それらの人物が指し示す絶対的な善（あるいは真理や美）だからである。そのため、彼らの神はパスカルが『覚え書き』の中で「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。哲学者および識者の神ではない。确实。确实。感情、喜び、平和。イエス=キリストの神。」¹⁰⁴と記した神とは異なる。ユニテリアンにとって、回心といった経験は不要であった。特定の人物、民族、文化を超える普遍者、つまり哲学者の神に近いものとなった。口では人格神というが、現実には“妬まない神”なので、存在者というより存在に近く、いわば物事の基本や根底、あるいは法則のような存在として受けとめられたように思う。事実、彼らの中には瞑想はしても、特別に神には祈らないという人が出てくる。それも彼らの信仰からすれば、当然の成り行きであった。

いずれにせよユニテリアンの理想は一般の人にあまり訴えなかったのは事実のようである。なぜならユニテリアンの看板である神学校に学生が集まらなくなってしまったからである。レイノルズに宛てた1892年9月16日と10月7日付の手紙でマコーリィは、大西祝が神学校の教授になったことで非常に数多くの入学希望者があったと、嬉しそうに報告していた。（それでも実際に入学を許可された者は7、8名に過ぎなかった。第2回年報によると、2年に進学したものは5名で、外に特別生として神田がいた¹⁰⁵。）しかし手紙では触れられていないが、入学希望者増加の主な原因は別にあった。同年の8月5日の『宗教』第10号誌は、“東京自由神学校生徒募集”案内に「本校生徒は何人に限らず東脩月謝を要せず」と記して

いる。つまり要するに学生が集まらないので、束脩（即ち入学金）も月謝も必要なしとしたのだ。どんな高尚な授業を提供するといっても、肝心の生徒が聴きに来なければ話にならない。尤も学生が集まらなかった別の原因として、自由神学校が何の資格も与えられなかったことも考えられる¹⁰⁶。しかし生徒が集まらなかったのは、やはり授業内容が専門家になろうという人以外には、あまり魅力的でなかったことが大きい。それでも入学金も月謝も払わずに、大西祝の様な当時第一級の学者や、慶應に招聘された米国人の教授の講義が聴けるというので、なんとか学生は集まった。これが実情であったのだ。93年に入学を認められた者は8名になった。特別生として土谷忠治ら3名がいた。尚、教師は全員で6名であった。佐治によると、その後「先生が十三人もあつて、生徒は十人しかない」状態になった¹⁰⁷。

神学校は学問するところであるから、比較宗教学を教えるのは当然である。しかしその学問をしようとする学生が少なかった。それなのに、ましてや一般人がいろいろな宗教を語るユニテリアン教を生きた宗教として選ぶとは思えない。恐らくそれぞれ異なる伝統の中で生まれた聖人たちと一緒に等しく祭ることに、人々は馴染めなかったのであろう。因みに、異なる信仰を持った夫婦が子供に自分たちのそれぞれの信仰を同時に教えると、その子供は混乱し、どちらの信仰にも落ち着けなくなるという研究もあるのだ¹⁰⁸。知識として諸宗教のことを聞くのは面白いだろうが、信仰としては受け入れにくいものである。崇敬は身近に感じて、自ずから生まれる。それなのに、観念的に立派と思うから祭るではなかなか共感が得られない。伝統は長い時間をかけて培われるものなので、簡単にあれもこれも抱えるという訳にいかないのだ。

以上のような状況から、ユニテリアンが個々の信仰の“内容”の一致よりも、“討究の方式”の一致に重点を移していくのは時間の問題であった。確かにユニテリアンは協会内部でも、とりわけ仏教徒が加入して以降、個々の信仰を問題にしない姿勢を取らざるを得なかった。それは寛容の精

神というよりも、それぞれの人が持つ信仰の内容の違いを強調すれば、会としてまとまりがつかないという現実的判断から出たものであった。彼らは個々の信仰の相違を超えて、互いの間に共通する絶対の存在への信仰に目を向けたが、しかしそれはまた同時に、彼らが絶対の存在の如何なるものかを不問に付してしまうことでもあった。

具体的に見てみよう。最初期のユニテリアンの重心は、“ゆにてりあん教徒普通の説”の信仰の中身に置かれていた。1891年マコーリィは、日本の英国教会司教ビッカーステスがユニテリアンはキリスト教でないと批判したのに対して、ユニテリアンが起源と歴史においてキリスト教の宗教運動であり、キリスト教の伝統内にある事を強調した¹⁰⁹。キリスト教の根本原理に基づいた人類普遍の信仰で諸宗教の一致が得られるというのがユニテリアン教徒の主張であったからである。彼らは、キリスト教の伝統からあらゆる挟雑物を捨て去って、最後に残る最も大切な教えは、「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ」と「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」の二つの戒めであると信じた。従って彼らは“ゆにてりあん教徒普通の説”に「基督教は其純粹なる教義に於て上帝の天父たることと人類の同胞たることを教ゆる宗教なり」と記したのである。神が人類の父であること、また人類が皆同胞であることを記すことで、神と人間、又人間同士が愛の関係にあるべきことを示した訳である。そしてナップもマコーリィも、この二つの根本的な教えで全ての宗教を括れると考えたのである。

しかし異なる伝統にあった仏教徒からすると、こうした表現はあまりにキリスト教的色彩の強いものであった。キリスト教徒と仏教徒がユニテリアン運動を一致して推進するためには、お互いに譲り合う必要があった。そのために上記の信仰内容はいつのまにか強調されなくなり、彼らの主張の重心は“ユニテリアン教基本の主義”の基礎、方法、目的のほうに移っていった。信仰が理性的で、科学を無視しないものであれば、あまり問題にしないというのである。1895年には『宗教』第44号（明治28年6月）の

社説で、ユニヴァーサリストから転向した竹内楠三は「ユニテリアニズムでふ名辞を以て一括せられたる方式によりて得たる信念を有する人これをユニテリアンと称するなり。而して其信念に至りては如何に相異する所あるも決して之に干渉することなし。」と述べ、更に無神論といえども仏教のようなものもあるから、一概に否定すべきでないとし、有神論、無神論の違いをも超えていこうとした¹¹⁰。

ここで注目したいのは、竹内が信仰にアイデンティティを持つことをはっきりと諦め、討究の方式にユニテリアンとしてのアイデンティティを求めていることである。だから竹内が“信仰”ではなく、“信念”という言葉を用いているのも不思議ではない。ここまで来れば次なる段階は、これを会として定式化する道しか有り得ない。実際に翌年の1896年の11月には、『宗教』第61号誌上で「本誌改良の辞」は、『宗教』が宗教研究の機関となる旨を告げる。それまで掲げられていた“ユニテリアン教根本の主義”と“ユニテリアン教徒普通の信仰”が消える。替わって『宗教』が「一宗派若しくは一宗教の機関にあらず」、「理想的宗教の発見と其の実現を目的とす」、「口碑的教権に依らず自由討究の法を採る」、「人類が個人的に又社会的に最高の発達を為し得べきことを信ず」ということが宣言される。特に「理想的宗教の発見と実現を目的とす」という文言は、ユニテリアンが未だ“理想の宗教”の探求者に過ぎないと告白しているわけで、どの宗教にもアイデンティティを持っていないことを示している。かくして日本ユニテリアン協会是一般人のための“信仰団体”というよりは、特殊な少数精鋭者のための“宗教研究団体”となる。信仰にアイデンティティを持たず、研究することにアイデンティティを求めるユニテリアンが一般に伸展するはずがない。

実は本部のA.U.A.の方でも、こうした日本のユニテリアンのあり方に憂慮の念を懐くようになっていた。既に1896年の初めの段階で、A.U.A.は日本のユニテリアン・ミッションのあまりにも行き過ぎたりベラル化を疑問視していたのである。マコーリィはA.U.A.の幹事バチェラーからの

3月12日の手紙で、日本のミッションに対する援助の減額を通告され、またA.U.A.が日本のミッションの神学校、先進学院の閉鎖を望んでいることを知らされていた¹¹¹。A.U.A.の方でも、日本ユニテリアン協会がA.U.A.から独立した自由宗教協会のようなラディカルな団体になるのであれば、支援する必要をあまり感じなくなったのである。実際に『宗教』第58号（明治29年8月5日）の彙報には、A.U.A.からの日本伝道費が従来の半額になったことが伝えられている¹¹²。本国での経済的逼迫があったとしても、日本への送金を半額に減らしたことは、A.U.A.が日本への伝道に興味を失い、日本のユニテリアン協会の伝道のあり方にかなり不満を持っていたことを示すものであろう。

以上ユニテリアンがリベラル化を進めて行った時、“信仰”に自らのアイデンティティを持たず、“討究の方式”に求めていかざるを得なかった様子を見て来た。もう一つ、リベラル化してゆくユニテリアンに信仰上のアイデンティティを持ちにくくさせた点を指摘したい。それは彼らの模範とする宗教人が宗教臭さを持たない人、或はどちらかというと非宗教的な人物であったことである。ナップは1890年3月の『ジャパン・ウィークリー・メール』誌で、ユニテリアン達がフランクリンを“独創的で典型的なアメリカのユニテリアン”と見做していると述べている¹¹³。フランクリンはどう見ても宗教人とは見られない。そういう人を理想とすることはナップの理想が宗教とは一見程遠い普通の合理主義者であった事になる。フランクリンを職業人と見るならまだしも、宗教人と見るなら、そこで言われる“宗教”なる語は何ら積極的な意味を持たなくなる。これでは宗教人としてのユニテリアンのアイデンティティを掴むのは難しい。

《宗派と運動の問題》

ユニテリアンはしばしばユニテリアン主義（あるいは運動）とユニテリアン教会（あるいは宗派）を区別する。ナップもマコーリィも日本に来て強調したのは宗派でなく、運動であった。ここにユニテリアンが集団とし

て伸びなかった根本の原因がある。

あれほどユニテリアンを支援した福沢諭吉、金子堅太郎、中村正直らがなぜ日本ユニテリアン協会に所属しなかったのか。ナップは福沢について「私は既にあの人を我々の会のメンバーと考えざるをえない」¹¹⁴ と言っていたし、金子についても「金子氏は貴族院の書記官長という約束された地位にまで出世したにも拘わらず、躊躇うことなく我々の仲間であると公言しています (Mr. Kaneko, notwithstanding the fact that he has been raised to the promised position of Chief Secretary of the House of Peers, does not hesitate to identify himself openly with us)」¹¹⁵ と述べていた。また中村正直も常にユニテリアンに非常に近い所に立っていた。彼は「日本ユニテリアン協会の創設せらるるや先生の助力」¹¹⁶ があつたと『真理』誌上に指摘されていたし、ユニテリアンの『礼拝提要』の編纂にあたり、多大の援助を惜まず、自ら序文まで書いて、ナップから感謝された人物である¹¹⁷。

こうした多大なる援助をユニテリアンにしたにも拘わらず、何故に彼らは揃ってユニテリアン・ミッションに名を連ねなかったのか。こうした現象は一見奇妙にみえる。しかし良く考えてみれば、何もおかしい事はないのだ。要するに、彼らはナップやマコーリィが唱えていたユニテリアン主義に忠実であつただけの事なのである。つまり“運動”なのだから日本ユニテリアン協会という特定の機関に所属しなくても、いっこうに差し支えなかったということである。一番いい例が慶應に招聘された三人のアメリカ人教授達である。ウィグモアは監督派、リスカムがバプテスト派、ドロップパーズがオランダ改革派にそれぞれ所属していた。彼らは皆正統派の信仰は失っていたであろうが、だからといってユニテリアンの宗派に宗旨替えをするつもりは全くなかったようだ。リベラルな信仰は堅持していたので、三人ともユニテリアンの自由神学校で、それぞれキリスト教リベラリズムの立場に立って、宗教、倫理、社会の問題を扱う授業を受け持ったのである。マコーリィが彼らを実質的にユニテリアンであると述べたこと

は既に記した。彼らはユニテリアン主義が宗派を超えることを見事に実証した人々であったのである。

筆者の考えでは、現象的に見れば、ユニテリアン宗派に属する人々より三教授の方が“ユニテリアン主義”の素晴らしさを実現していたといえる。なぜなら寛容という点から考えると、同じ宗派の人々が協力するよりも、異なる宗派の人々が協力する方がより寛容が実現されていると言えるからである。そして残念なことに、時々ユニテリアン教会の人々は、三位一体論者をドグマ主義者とか非理性主義者として強く非難した。時に迷信主義者というレッテルすら貼った。彼らが破壊主義者といわれた所以である。その点『ウィークリー・メイル』誌が記したバプテスト派のリスカムの姿勢は、筆者の強い共感を呼ぶ。そこでは、1890年3月6日のユニテリアン祝賀会の席上で、リスカムが行なった演説の内容が紹介されている。「それら（正統派キリスト教の信条）を全体として信じなくなっているが、彼（リスカム）のそれらのものへの愛情や尊敬の念は決して弱まっていないと説明し、ユニテリアン主義者は正統派キリスト教に反対する者でなく、またそれを打ち負かすつもりもない、ときっぱり主張した」というのだ¹¹⁸。

同じように独逸普及福音教会も寛容という点で一つの見本を示したといえよう。普及福音教会も異なる宗派の人々の集まりからなっていた。日本にやってきた「スピネル氏は改正教会に、シミード氏はルーテル教会に、ムンチンゲル氏はウニヤン教会に属」していた。しかも彼らは「三位一体教義の根本理想は、至高至善なる意を含み、近世の學術も之を奪う能はざる者ある（中略）古伝説を以て荒誕不稽なりとし之を排斥し顧みざるの不可なる」として、非合理だからといって簡単に否定しなかった¹¹⁹。

ところがユニテリアン派の人々はどうであったか。彼らはキリスト教のどの宗派よりも強く宗教的寛容を叫んでいた。ところがその寛容を最も主張していたはずのユニテリアンが非寛容になってしまう落とし穴があった。彼らは三位一体や奇跡を信じない自由を求めるあまり、逆にそれらを信じ

る人々に対し、強い拒否反応を示した。正統派の人達の信仰が非合理で、科学に反し、進歩を妨げるという理由で、時に非常に不寛容な態度を取ることもあった。著名な比較宗教学者ウィルフレッド・キャントウェル・スミスは、リベラルなヒューマニストがしばしばはまる陥穽を次のように警告している。

「そのような人々は宗教的信仰が個人的な事柄、もしくは立ち入るべきではないたいしたものでない事柄と信じ、他の人にも自分たちに同意すべきで、世界の協同はこの考えに基づいて初めて構築されうると考える傾向にあります。しかし実際のところそうした考えは大半の人類が拒否するものです。」¹²⁰

こうした態度は合理主義者が無意識に犯してしまう傲慢である。自分たちが重要でないと考えるものを、他の人も同じように考えるべきと見做し、理性を盾にして自分たちの考えを無意識裡に強要してしまう。要するに、理性を重視するあまり、理性的でないものに対して不寛容になるという矛盾である。

さて話が少々横道にそれたので、本題の“宗派”と“運動”の話に戻そう。大変矛盾することであるが、ユニテリアン主義が浸透すればするほど、宗派としてのユニテリアンの教会は建設しにくくなるのである。既に見たように、異質なものを受け入れることがよいということになれば、共通するものを見出すのは困難となる。1898年（明治31年）1月になると、『宗教』（第75号）誌上に

「ユニテリアンは主義にして宗派にあらず運動にして信条にあらずユニテリアンは宗教上思想の自由を重んじ清潔健全高尚なる社会的道義的精神的宗教的生活を意味するなり故にユニテリアン弘道会に入会せんとするものは必ずしも洗礼を受けたる耶蘇教信者たるを要せず又必ずしも既に属する宗派又教会を離脱するを要せず」¹²¹

と公示されるようになる。ここでははっきりと宗派であることが否定され、他の宗派、他の宗教の信者のままで入会できることが謳われている。ユニテリアン弘道会は様々な宗教や宗派の交流の会、もしくは宗教を研究する

サークルに過ぎなくなったのである。

他方でユニテリアンが標榜していた自由主義が正統派に浸透していくと、ユニテリアンの独自性も失せて行く。それもユニテリアンの勢力を弱めた一つの大きな要因といえよう。英国のユニテリアン教会も同じ理由で、1890年代始めには伸び悩んだのである。英国では神学的にも、宗教的にも、自由主義が広まり、ユニテリアンの存在意義が薄れ、力を失った。『真理』第18号でムンチンゲルが述べた通りである。

「英国にある多くの他教会は少くも昔時よりは寛大の見解を有するに至りたれば口碑的教義と確信を異にせるものを放逐することなく昔時の所謂背教者をも公然其教会の内に許せりたとへばスコットランドの長老教会は多くの大学教授を有すれども彼等教授が聖書評論の法はマルチノー或はブライデレル氏等が主張する如くに同じく自由主義なりかかる寛大は却てユニテリアン教増加に障害を与ふるものなり」¹²²

しかしムンチンゲルはそれはユニテリアンにとって悲しむべきことでないと言う。なぜなら彼らの影響力が浸透した結果であるからだ、というのである。

日本もほぼ似たような状況になって行っただけでよい。マコーリィは1894年1月22日のレイノルズに宛てた手紙で、「影響の新しい時代 (a new era of influence) を開いています」と語っていたように、影響という点では手応えを感じる事が出来たようである。日清戦争を経て、90年代も半ばになると、キリスト教全体が愛国主義的になり、土着化の傾向を見せるようになった。それによって激しかった仏教徒の反キリスト教的活動も和らいだ。そしてまたキリスト教の正統派の多くの指導者がリベラルになり、それまで敵対していた人々までユニテリアンと協力を惜しまないようになる。高橋五郎などは、ナップ渡来以来ずっと正統派のためにユニテリアン批判を行っていたが、既に1890年9月の段階で、ナップによって「今では一般にユニテリアンと呼ばれています」¹²³とされていた。またナップは同年の10月のA.U.A. への手紙で、横井時雄と長い対談をした結

果、横井がナップに加担することを表明したと報告している¹²⁴。そうになるとユニテリアンと正統派のリベラルとの差はあまりなくなる。確かに時代状況もあるが、ユニテリアンの影響もあったのである。

しかしユニテリアン協会のメンバーの数は伸びなかった。従っていつまでたっても日本のミッションが伸展しないことに苛立つ A.U.A. に対して、マコーリィは「私は我々がどのミッションよりもお金を使わず、しかもどの日本のミッションよりも実際の影響力を持ち、約束が与えられているのです。」¹²⁵と影響力を強調することで抗弁したのである。そうはいっても彼の論は一部のラディカルな人を除いて、目に見える具体的な成果を求める A.U.A. の人々には説得力はなかった。影響力は目に見えないからだ。またマコーリィの言う通りに影響力が浸透すれば、逆にユニテリアンの存在意義が薄くなる運命にあった。かくして A.U.A. からの日本に送られる寄付の金額が半分に減らされ、彼らの自慢の神学校、先進学院も閉鎖を余儀なくされた。しかしマコーリィや日本人の切なる訴えで何とか日本ユニテリアン協会だけは存続することが出来た。日清戦争後は、政府の高官や上流階級はユニテリアンに関心を失い、代わって仏教徒や社会主義運動に関わる人々がユニテリアン主義に関心を持つようになる。貴族や上層官僚が脱落することで、ユニテリアン運動は益々平民主義や社会主義と結びつき、新たな展開を開始する。これは次回のテーマである。

註

本論文で筆者は、ハーヴァード大学神学部古文書記録保管所所蔵の『アメリカ・ユニテリアン協会書簡記録』（AUA Letter Books）に収められたナップやマコーリィらの手紙を第一次資料として用いる。尚、清岡暎一編集・翻訳『慶應義塾大学部の誕生——ハーヴァード大学よりの新資料——』（慶應義塾、1983年）にも彼らの手紙の一部が載っているので、同書からの引用の場合には、その都度原文である英語のページと邦訳のページを記す。但し邦訳は同書のものを用いず、筆者自身の訳を用いることとする。又 MacCauley は [mə'kɔ:li] の発音表記に従い、“マコーリィ”とする。

序

1. 筆者が考える日本ユニテリアン・ミッションの歴史とは、ナップが来日した1887年12月から安部磯雄と内ヶ崎作三郎が1923年（大正12年）3月に日本伝道の打ち切りを A.U.A. に申し出て、これを A.U.A. 本部が諒承した時期の36年間をいう。

I. ユニテリアンが歓迎された理由

1. ナップからジョージ・フォックス (George Fox, A.U.A. の副幹事) への1889年3月10日付の手紙には、独逸普及福音教会の宣教師シュピンナーからの助言もあり、ナップは日本人の自立心を尊重する旨であることを記しているが、実は既に1888年8月25日付のレイノルズ (A.U.A. の幹事) に宛てた手紙の中で、ナップは日本人自身が教会を建てようとするまで待つつもりであると述べている。この精神からナップは自ら教会を建設せず、日本人の自発的意思に任せた。この点ナップの後任者、マコーリィは異なり、A.U.A. に日本人の自発心を待つ方針に反対の意思を表明している。尚、レイノルズ (Grindall Reynolds, D.D. 1822-1894) は1881年 A.U.A. の幹事 (Secretary) に選ばれたが、1894年10月初めに亡くなった。後任者はバチェラー (George Batchelor) で、この人はあまり日本のミッションには強い関心を持っていなかったようである。又、Conrad Wright (ed.), *A Stream of Light* (Boston: Unitarian Universalist Association, 1975) によると、幹事職は A.U.A. 創立7年後の1832年に設けられ、1854年には A.U.A. の理事会の会長 (President) より上位のトップ職とされた。しかしバチェラーが1897年11月に辞職し、後任にエリオット (Samuel A. Eliot) が選出されると、彼の強いリーダーシップの故に1900年には会長に選出された上、トップ職が幹事から会長に変更されたという (pp. 95-97.)。尚、エリオットの父チャールズはハーヴァード大学の総長として有名であった。
2. 『時事新報』明治17年6月6日, 7日。
3. 三宅雪嶺『同時代史 第三巻』(岩波書店, 昭和25年), p. 290。
4. この間の事情は Notto R. Thelle, *Buddhism and Christianity in Japan : From Conflict to Dialogue, 1854-1899* (Honolulu: University of

Hawaii Press, 1987) に詳しく論じられている。

5. Clay MacCauley, “An Interesting Note from Japan”, *The Unitarian*, Vol. V. no. 7. (July, 1890), p. 359.
6. 福沢諭吉, “惟一館の開館に就き”『宗教』第5巻29号, pp. 248-49.
7. W. Copeland Bowie (comp.), *The Unitarian Movement: Its Principles, Organization and Worship* (London: The British and Foreign Unitarian Association, 1908), p. 8. 北島亘も『宗教』第66号(明治30年5月5日)の論説“「ユニテリアン」主義とは何ぞや”で, 「千差万別なる神学上の分立外に超然として, 之を調和総合するに勉むべきものにして, 寧ろ之を「ユナイテリアン」と改称すべきもの」と述べている (p. 1.)。
8. 斎藤光『エマソン』(研究社, 1972), p. 189参照。エマソンらが東洋の精神文明を一つの理想としたことが記されている。
9. 境野黄洋「新仏教の根本義」, 『進歩的宗教』(日本ユニテリアン弘道会, 明治44年), p. 96.
10. 鶴飼悦弥“ユニテリアン宗と我国固有の教法”, 『ゆにてりあん』第2号(明治23年4月1日), p. 36.
11. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 40, 和文 p. 38.
12. 拙稿「アーサー・ナップと日本ユニテリアン・ミッションの始まり」(慶應義塾大学日吉紀要英語英米文学 No. 35, 平成11年9月)で述べたように, フェノロサと金子の関係は深いものがあった。その幾つかを挙げると, 両者は共にハーヴァード大学出身で, 金子が帰国する際, フェノロサと同じ船に乗ったことから共に親しくなり, 慶應義塾からハーヴァード大学に送る学生の選考委員であったこと, 共にユニテリアン主義を支援し, 仏教的ユニテリアン主義を標榜したこと, フェノロサの生涯を決定付けた黒田家所蔵の狩野探幽の絵他, 古名画を見ることが出来たのは金子の紹介によるものであったことなどである。尚, 村形明子『アーネスト・F・フェノロサ文書集成一翻刻・翻訳と研究(下)』(京都大学学術出版会, 2001年)によると, 1879年金子が東京大学予備門で歴史を教えている時, 哲学の教授であったフェノロサと共に哲学を勉強し, よく議論したという。(p. 434.)
13. 山口輝臣『明治国家と宗教』(東京大学出版会, 1999年), p. 62.

14. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 74, 和文 p. 70。ここでは福沢の慶應義塾における政治排除の方針が, ユニテリアンの姿勢にぴったりであると言われている。
15. 同上, 英文 p. 31, 和文 p. 29。
16. 1890年9月12日付のナップからフォックスへの手紙。
17. 金子堅太郎の演説の内容に関しては, 拙稿「アーサー・ナップと日本ユニテリアン・ミッションの始まり」, pp. 94-96参照のこと。
18. Clay MacCauley, *Memories and Memorials: Gatherings from an Eventful Life* (Tokyo: The Japan Unitarian Mission, 1914), p. 505.
19. 戸山銃聲『人物評論 奇人正人』(活人社, 大正1年), p. 597。
20. H.E. ハマー編岩波哲男・岡本不二夫訳『明治キリスト教の一断面』(教文館, 1998年), p. 76。
21. Otis Cary, *A History of Christianity in Japan*, Vol. II (Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Co., 1987), p. 210.
22. 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』(新教出版社, 1982年), p. 99。
23. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 pp. 41-42, 和文 p. 38。
24. 同上, 英文 p. 15, 和文 p. 14。
25. 『人物評論 奇人正人』, p. 335。
26. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 72, 和文 p. 68。尚, 英文 p. 72の6行目に“seven or eight words illegible”とあるが, 筆者がハーヴァード大学に所蔵されている原文と照合したところ, その7語は“the country again and make it an”と判明した。
27. 同上, 英文 p. 19, 和文 p. 18。尚, 石井研堂『自助的人物典型中村正直伝』(東京成功雑誌社, 明治40年), p. 145に「聞く, 先生最もエマーソンに私淑し」とある。
28. 佐渡谷重信『アメリカ精神と日本文明』(講談社, 1990年), p. 29。
29. 佐渡谷重信『日本近代文学の成立』上巻(明治書院, 昭和52年) pp. 231, 249。尚, 同書によると, 徳富蘇峰の『国民之友』(明治20年2月-31年8月)に引用されたアメリカ文学者の頻度数では, エマソンが一番多いという。p. 261。

30. 斎藤光は“エマソンと日本ゆにてりあん協会”（『英語青年』1973年12月1日）において、「エマソンの中心思想をユニテリアン主義に関連させて読んでいたのは、日本ゆにてりあん協会関係者以外ごく稀れであったと言えよう」と述べている（p. 4）。斎藤氏は「日本ゆにてりあん協会に属し、ユニテリアン伝道に直接参加していた人たちは、おそらく MacCauley の指導のため、超絶主義者をユニテリアンの正統派と見て、Emerson や Parker たちをユニテリアンにひき戻して理解していた」（p. 5）というが、斎藤氏の「超絶主義者をユニテリアンの正統派と見」という指摘には疑義を呈さずにはおれない。なぜならマコーリィは、例えば、『ゆにてりあん』第3号の言行録でエマソンを紹介しているが、エマソンがユニテリアン教会の儀式に疑問を持ち、牧師を辞したことを明示しているからである。読者はマコーリィの記述を読んで、超絶主義者エマソンがユニテリアンの正統派と見るであろうか。そもそもマコーリィ自身がエマソンが属していた自由宗教協会の会員であったし、マコーリィだけでなく、80年代半ば以降 A.U.A. もリベラル化して、多くのユニテリアンがラディカル分子を仲間と見ていたので、『クリスチャン・レジスター』誌（1904年5月19号, p. 13）に名著として取り上げられた George Willis Cooke, *Unitarianism in America* (Boston: American Unitarian Association, 1902) も、エマソンをユニテリアンと見做している（p. 431）。また *The Christian Register* (May 27, 1897) も Free Religious Association の30年記念を祝して、自由宗教協会の目的、即ち“宗教と倫理の科学的研究”，“宗教における自由の擁護”，“霊的交流の増進”，“あらゆる生活面で実践道德の優位の強調”，“自由で精神的、普遍的宗教に基づく自由な教会の地方組織の奨励”は A.U.A. でも認められて来ているし、自由宗教協会の方でも、普遍性を求めるあまり、歴史性を軽視していたこと、身近なものより遠方の東洋の宗教に共感を持ってしまったという反省をしており、もはや両者はライバル関係にないと述べている（p. 322）。最後に、マコーリィ自身もユニテリアン主義を運動と見ていたので、ユニテリアン教会に所属しているかどうか、あまり問題にしていなかったことを指摘しておきたい。従って彼は慶應義塾に招聘された三人の米国人教師が別の宗派に所属していても、かれらを実質的にはユニテリアンと見ていたのである。『慶應義塾大学部の誕

生』, 英文 p. 67, 和文 p. 63を参照。

31. 笹瀬友一『浪漫主義文学の誕生』(明治書院, 昭和33年), p. 585.
32. 同上, p. 594.
33. 實方清「近代日本文芸とキリスト教——キリスト教受容の考察」, 『山梨英和短期大学紀要』(第23号, 1989年12月), p. 104.
34. 『浪漫主義文学の誕生』, p. 673.
35. 同上, pp. 658, 674.

II. 伸展しなかった外在的要因

1. 雲藤義道『明治の仏教』(大蔵出版, 昭和31年), p. 72.
2. 『明治国家と宗教』, p. 74.
3. 同上, p. 76.
4. “教育勅語成立の思想史的考察”, 家永三郎『日本思想史の諸問題』(斎藤書店, 昭和23年) 所収論文, pp. 119-146.
5. 『明治国家と宗教』, p. 150.
6. Joseph Pittau, *Political Thought in Early Meiji Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), p. 150.
7. 鈴木正幸『皇室制度』(岩波書店, 1993年), pp. 19-50.
8. 鹿野政直『近代日本思想案内』(岩波書店, 1999), p. 124.
9. 星新一『夜明けあと』(新潮社, 1991年), p. 31.
10. 大宅壮一『実録・天皇記』(鱒書房, 昭和27年), p. 78.
11. 『明治国家と宗教』, pp. 333-335, 346.
12. 同上, p. 339.
13. 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』(新教出版社, 1980年), p. 22.
14. 三並良『日本に於ける自由基督教とその先駆者』(文章院出版部, 昭和10年), p. 378, 並びに『内村鑑三不敬事件』, pp. 160-163.
15. 杉井六郎『明治期キリスト教の研究』(同朋舎, 昭和59年), p. 366.
16. 同上, p. 372.
17. 『ゆにてりあん』第7号(明治23年9月), p. 22.
18. 同上, 第16号(明治24年6月1日), p. 39.
19. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 102, 和文 p. 99.

20. 『明治国家と宗教』, p. 150-151.
21. 同上, p. 94.
22. 『宗教』第18号 (明治26年4月5日), pp. 282-285.
23. 『自由基督教』第2巻第7号 (明治26年3月1日), pp. 249-256.
24. 『近代日本の形成とキリスト教』, p. 119.
25. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 78, 和文 p. 74.
26. 吉田久一『日本近代仏教史研究』(吉川弘文館, 昭和34年), p. 222.
27. 関皐作編『井上博士と基督教徒』(みすず書房, リブリント版, 1988年), p. 262.
28. 同上, pp. 398-401.
29. 『皇室制度』, pp. 100-101. それでも三谷太郎『近代日本の戦争と政治』(岩波書店, 1997年), によると, 日清戦争時において, 少数とはいえ, 政府に対する批判を公然と表明することが出来たのである (p. 9).

III. 伸展しなかった内在的要因

1. アリス・ベーコン著, 久野明子訳『華族女学校教師の見た明治日本の内側』(中央公論社, 1994年), p. 179.
2. *The Japan Weekly Mail*, April 20, 1889, p. 372.
3. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 41, 和文 p. 38.
4. 同上, 英文 p. 35, 和文 p. 34.
5. *The Inquirer*, March 1, 1890, and April 21, 1917に掲載されたホークスの報告とホークスの死亡広告記事参照。
6. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 57, 和文 p. 54.
7. 1890年11月19日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。
8. 『慶應義塾大学部の誕生』英文 p. 100, 和文 p. 97; 1893年10月13日付のロレンスからレイノルズへの手紙; 1893年10月23日と25日付のリスカム夫人からフォックスへのお礼の手紙, その他 William L. Lawrance, "Unitarians and Foreign Missions", *The Christian Register* (Feb. 9, 1933), p. 92 を参照。
9. *Unitarian Year Book*, 1935, p. 131. 尚, ロレンスには *Church Organization*, や *The Promotion of Loyalty* などのパンフレットの著作が幾つかあ

る。

10. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 93, 和文 p. 89.
11. 木村毅は彼の著書『日米文学交流史の研究』(恒文社, 1982年)の中で, 百人一首の英訳は1909年(明治42年)以前には「吾々の知る限りで, それは四種類ある」(p. 635)としているが, マコーリィの英訳を見落としている。ここにマコーリィの訳を加え, 「吾々の知る限りで, それは五種類ある」と書き改められるべきであろう。
12. 今岡信一良『人生百年』(日本自由宗教連盟, 1981年), p. 498.
13. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 41, 和文 p. 39.
14. 『ゆにてりあん』第8号(明治23年10月)の立談門にある“加藤覚氏”の項目(pp. 42-43)。尚, 『明治学院百年史』(明治学院, 昭和52年)によると, 「明治学院卒業生のなかで, 日本基督教会内部に最大の波紋を投じたのは加藤覚のユニテリアン転向」であったという(p. 174)。また加藤は一年も経たないうちにユニテリアン牧師をも辞め, その後古巣の教籍復権を願ったため, 明治24年4月に東京第一中会で審議されたが, その願いは否決された。この時加藤は取調委員の一人稲垣信を誹毀罪で東京地方裁判所に告訴したが, 不起訴になった。しかし加藤はまもなく欧米に渡り, 明治26年2月に帰国し, 日本基督教会鎮西中会に教師としての加入を認められた。再びトラブルを起こし, 1895年(明治28年)にそこも退会した。1893年8月16日の『ジャパン・メール』紙に明治学院総理井深梶之助を譏諷する投書をし, マコーリィに対するのと同じことを繰返した。植村正久の『福音新報』165号(明治31年8月26日)によると, 加藤はその後タバコを売って歩いたり, 『ポンチ』の記者などをした後, 再度米国に渡っていったという(pp. 175-176)。山本秀煌『日本基督教会史』(日本基督教会事務所, 1929年), pp. 218-219も参照。
15. 『国民之友』第7巻, 明治23年7月-12月(第87号-第104号)(明治文献版, 昭和41年), p. 145.
16. 『国民之友』の高橋吾郎の意見に対して『福音週報』(30号, 明治23年10月3日)に反論が一致教会側から出された。一致教会側によると, 実際に加藤が取った態度は“公明正大”ではなく, 懲戒を恐れ, 退会理由を明らかにしなかったという。徳永清他編『明治学院百年史 資料集』第2集

- (明治学院百年史委員会, 昭和50年), p. 61参照。
17. Clay MacCauley, “A Word from Japan”, July 15, 1890 in *The Unitarian*, Vol. V. no. 9 (September, 1890), p. 455.
 18. 1890年7月15日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。
 19. 1890年9月12日付のナップからフォックスへの手紙。
 20. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 76, 和文 p. 72。
 21. 同上, 英文 p. 77, 和文 p. 74。
 22. 1891年11月9日付のウィグモアからレイノルズへの手紙。
 23. 1891年9月13日付のナップからレイノルズへの手紙。
 24. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 77, 和文 p. 73。
 25. 『日本ユニテリアン弘道会年報 (第一回)』 (秀英舎, 明治25年), p. 16。
 26. *The Inquirer*, April 21, 1917
 27. 『日本ユニテリアン弘道会年報 (第一回)』, pp. 56-57。
 28. 同上, p. 54。
 29. 1891年5月12日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。尚, ここに記した荒川に関する筆者の主な情報源は『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 (pp. 24, 25, 54), 和文 (pp. 23, 24, 51) である。大島正健『クラーク先生とその弟子たち』(宝文館, 昭和33年)によると, 札幌農学校卒業一期生13名全員が“イエスを信ずる者の誓約”に署名していたが, そのうち4名が卒業後間もなく早世し, 「残る者の中で世を終わるまで信仰を捨てなかったのは, 佐藤, 伊藤, 内田, 柳本, 渡瀬, 黒岩の六名に過ぎない」(p. 112)といわれ, また「永い奉仕の生活を送ったのは七名の基督教徒と, 荒川, 小野を加えた九名に過ぎない」(p. 186)とされ, 何れの箇所でも荒川はキリスト教徒と見られていないようだ。更に荒川が明治16年頃私費で“米国遊学”したことが同書に触れられている (p. 222)。『ゆにてりあん』第15号(明治24年5月)の末尾に榎本武揚が校長をする育英黌の広告が載っており, その学校の教頭が荒川で, 彼の肩書きに農学士, 米国法律学士, 同理学士とあるので, 米国留学中に3つの学士号を取得したようである。
 30. 佐治実然『日本ゆにてりあん主義興亡史』(秀英舎, 明治43年), pp. 14-15。

31. ナップが A.U.A. の理事会に宛てて出した 1890 年 10 月 23 日の手紙には、荒川の名前と共に板谷の名前も挙がっている。しかし『年報』にも、『ゆにてりあん』誌にも、マコーリィの手紙にも、板谷の名前はこれ以降現れない。
32. 『日本ユニテリアン弘道会年報（第一回）』, p. 23. 『日本ユニテリアン弘道会第二回年報』（秀英舎, 明治 26 年）, p. 21.
33. 同上『第一回年報』, p. 57.
34. 『第二回年報』, p. 33. 尚, 古莊三郎は熊本バンドの一人であった。
35. 『宗教』第 28 号（明治 27 年 2 月 5 日）, p. 178.
36. 1891 年 9 月 6 日付のロレンスからレイノルズへの手紙。
37. 1891 年 9 月 19 日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。
38. 1895 年 2 月 14 日付のマコーリィからバチューラーへの手紙。尚, 『宗教』第 7 号（明治 25 年 5 月 5 日）の彙報によると、高田は高田家に婿入りしていたが、4 月に妻が亡くなったとある。以降高田は前川の姓に戻るが、煩瑣のため、本論文では時期の上で前川の姓に戻っていても、高田で統一している。
39. 1891 年 8 月 18 日付のロレンスからレイノルズへの手紙。
40. 1891 年 9 月 19 日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。
41. *The Unitarian Movement in Japan: Sketches of the Lives and Religious Work of Ten Representative Japanese Unitarians*（日本ゆにてりあん協会, 明治 33 年）, pp. 23-27. 会田倉吉“宣教師ナップと福沢諭吉”, 『史学』第 27 卷第 2・3 号（昭和 29 年）に「ユニテリアン派神学校を卒えた神田佐一郎」（pp. 232, 243）とあるが、これは誤りである。
42. *The Christian Register*, March 24, 1887, p. 7.
43. 『宗教』第 63 号（明治 30 年 1 月）の“彙報”の中で（p. 59）ミードウィル神学校で神学士の学位を得、ハーヴァードの神学校で神学及び形而上学を研究した後、1893 年アレゲニィ大学で哲学博士の学位を得たとある。
44. 『日本ユニテリアン弘道会第二回年報』, p. 60.
45. 拙稿「日本ユニテリアン協会の紛糾に関する一考察」『慶應義塾大学日吉紀要英語英米文学』No. 33（平成 10 年 9 月）, pp. 1-49.
46. 『内村鑑三不敬事件』, p. 177.

47. 筆者は金森の『回顧録』は未見である。この箇所は杉井六郎氏の『明治期キリスト教の研究』所収の論文“明治思想史における自由キリスト教提唱の意味”の註 (p. 402) より引用させて頂いた。
48. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 67, 和文 p. 64。
49. 同上, 英文 p. 16, 和文 p. 15。
50. 同上, 英文 p. 93, 和文 p. 89。
51. 1889年11月15日付のマコーリィからレイノルズへの手紙。
52. 『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 73, 和文 p. 70。
53. マコーリィとホークスが三田のキャンパスに住んだという指摘はナップの90年11月11日の手紙にある。『慶應義塾大学部の誕生』, 英文 p. 78, 和文 p. 75。尚, マコーリィの10月31日の手紙では, マコーリィはもう既に引越しをして居り (同上, 英文 p. 75, 和文 p. 71), またナップの上記の手紙では, “Mr. Fukuzawa has provided Mr. MacCauley and Mr. Hawkes with a charming house on his grounds.” とあるので, マコーリィとホークスはほぼ同時に同じ屋敷に住んだものと思われる。そして同じ手紙に, 会衆のかなりが, 慶應の学生であったことも記されている。
54. 『回顧二十年』(警醒社, 明治42年), p. 121。ユニテリアンの指導者であった今岡によると, 海老名は「神学的にはユニテリアン」であったそうであるから, それだけに海老名のこの言葉には実感がこもっている。今岡『人生百年』, p. 419参照。
55. F.J.ストレンジ著, 服部正穂訳『宗教学入門——宗教的人間の理解——』(大蔵出版, 1974年), p. 120。
56. 『ゆにてりあん』第12号 (明治24年2月), p. 6。
57. Reinhold Niebuhr, “The Truth in Myths”, in *Evolution and Religion* edited with an Introduction by Gail Kennedy (Boston: D. C. Heath and Company, 1957), p. 90。
58. 『宗教学入門——宗教的人間の理解——』, p. 122。
59. Mrs. Humphry Ward, *Unitarians and the Future* (London: The British and Foreign Unitarian Association, 1894), pp. 48-55。
60. アーサー, メー, ナップ, “ユニテリアン礼拝之方式”『ゆにてりあん』第7号 (明治23年9月), pp. 11-16。

61. 『改正ゆにてりあん唱歌集』（日本ゆにてりあん協会，明治40年2月），p. 1。
62. 『ゆにてりあん』第7号，p. 15。
63. 『日本ユニテリアン弘道会年報（第一回）』，p. 56。
64. “日本の自由宗教家は何か故に結合せざる歟”『ゆにてりあん』第20号（明治24年10月），pp. 26-29。
65. 『慶應義塾大学部の誕生』，英文 p. 66，和文 p. 62。
66. 1891年9月13日付のナップからレイノルズへの手紙。
67. 佐治実然『日本ゆにてりあん主義興亡史』，p. 15。
68. 『ゆにてりあん』第14号（明治24年4月1日），p. 34。
69. 『宗教』第2号（明治24年12月5日），pp. 24-25。
70. 拙稿「日本ユニテリアン協会の紛糾に関する一考察」参照。尚，筆者はこの論文の中で，1903年にA.U.A. から日本に派遣されたトマス・エリオット（A.U.A. 会長エリオットの叔父）に対して神田は，自分が社会主義に反対であり，安部たちが社会問題に時間を取り過ぎているので，彼らに注意して欲しいと言ったこと（p. 43）と神田が佐治を仏教徒であることを承知で，マコーリィと一緒にミッションに迎え入れたのに，1909年になって，佐治が仏教的であるという理由で会長職から追放しようとしたこと（p. 20）を明らかにした。
71. 『宗教』第3号（明治25年1月5日），p. 6。
72. Clay MacCauley, “Shall Partisans Bear Down Truth?”, *The Japan Weekly Mail*, April 5, 1890, p. 355.
73. 『日本ゆにてりあん主義興亡史』，p. 117。
74. H.E. ハマー編岩波哲男・岡本不二夫『明治キリスト教の一断面』（教文館，1995年），pp. 220, 375, 376, 379によると，普及福音教会も初めはユニテリアンを歓迎していたが，ユニテリアンがキリスト教会以外のセクトという理由で距離を置くことになった様子が，彼らの機関誌『真理』誌上の論文から窺がえるという。
75. 横井時雄『我邦の基督教問題』（警醒社書店，明治27年），pp. 126-127。同様の見解が山路愛山の『現代日本教会史論』にも見うけられる。『日本の名著40 徳富蘇峰・山路愛山』（中央公論社，昭和46年），pp. 402-403参

照。

76. 『宗教』第7巻第41号（明治28年3月5日），pp. 175-177。
77. 1895年2月14日付のマコーリィからバチェラーへの手紙。高田は加藤覺の紹介でユニテリアンに加入したが，マコーリィによると，最初高田の給料はホークスが自腹を切って払ったようである。高田はホークスに可愛がられたという。マコーリィの言葉を引用すると，“He became Mr. Hawkes’ special care.”ということであった。一応協会内で指導的立場にあった高田は，佐治のような仏教徒を指導者として迎え入れることに抵抗を感じたようである。しかしマコーリィは高田より有能と見た佐治のほうを選び，高田を切り捨てた。これによってもユニテリアン協会内部でも仏教徒との統合に戸惑いを感じる向きがあったことが分る。
78. 『日本ゆにてりあん主義興亡史』，pp. 17-18。
79. 同上，p. 18。
80. マコーリィ「答中西牛郎君書」，『宗教』第7巻第41号（明治28年3月5日），pp. 177-181。
81. 廣井辰太郎「日本ゆにてりあん主義確論」，『東亜の光』（第5巻1，2号，明治43年1月，2月），『新仏教』（第11巻1号，明治43年1月），『東洋哲学』（明治43年2月号，3月号）。
82. 1891年12月26日付のマコーリィからレイノルズへの手紙に見られる表現。“...it will be a larger Christianity than that of orthodoxy in any of its forms, possibly more real & inclusive than that conceived by many Unitarians.”
83. 西谷啓治『神と絶対無』（弘文堂，昭和23年），p. 1。尚，山折哲雄『近代日本人の宗教意識』（岩波書店，1996）によると，西田哲学は仏教を一神教的に解釈し，仏教の体験的世界を抽象化し，普遍化したという（p. 248）。こうした西田の考えが西洋人を知的に刺激し，キリスト教と仏教の対話を一層促進させたことは疑いがない。例えば Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness* (New York, N.Y.: Paulist Press, 1980) やハインリッヒ・デュモリン著西村恵信訳『仏教とキリスト教との邂逅』（春秋社，昭和50年）等参照。日本では滝沢克己や八木誠一らの優れた研究がある。
84. 渡辺照宏『仏教』（岩波新書，昭和39年），p. 30。

85. 増谷文雄『仏教とキリスト教の比較研究』（筑摩書房、1968）、p. 3。例えば、キリスト教では愛は最高の美德であっても、「仏教においては、しばしば芳しからぬ印象をもって語られる」（p. 260）のであるから、マコーリイの掲げる主義もあまりにキリスト教的な表現と言える。
86. 境野黄洋の前掲論文“新仏教の根本義”，p. 100。
87. 佐治実然（1856-1920）は真宗大谷派寺院出身で、元僧侶であった。中西牛郎（1859-1930）は明治21年西本願寺の後援で米国に留学し、帰朝後本願寺の文学寮教頭となった。彼は仏教ジャーナリズムで華々しい活躍をし、『宗教革命論』（博文堂、明治22年）を著わして以来、『組織仏教論』、『宗教大勢論』、『新仏教論』、『仏教大難論』を矢継ぎ早に世に送ったことで知られる。また雑誌『経世博議』を主宰し、仏教革新を鼓舞したという。吉田久一『日本の近代社会と仏教』（評論社、1970年）、p. 118を参照。尚、前掲書の吉田久一『日本近代仏教史研究』によると、中西はユニテリアンになる前の明治26年に『宗教教育衝突断案』なる著書を出し、「キリスト教が日本化をして、仏教の真理にまで進化することを望」み、キリスト教の非国家性に警告を発していた（p. 232）。また後述するように、佐治が日本ユニテリアン協会会長になる頃は、協会内では個人の信仰を問題になくなったため、真宗以外の仏教徒の人も加入している。明治33年に出版された *The Unitarian Movement in Japan* を見ると、10名の日本人ユニテリアンが自己紹介している。（氏名は佐治実然、神田佐一郎、岸本能武太、村井知至、野口善四郎、小笠原誉士夫、豊崎善之介、安部磯雄、平井金三、島田三郎である。）このうちキリスト教からユニテリアンになった者が7名で、仏教からの者が佐治、野口、平井の3名である。野口によると、この時期ですらユニテリアンはキリスト教徒と考えられていたようで、会に加わりたいてと望んでいても、仏教徒の場合は、クリスチャンになると思われるのが嫌で、決断を躊躇っている人もいたという（p. 42.）。経歴的に面白いのは、平井金三（1859-1916）で、彼は1883年に『耶蘇偽教新約全書弾駁』全2巻を出し、反キリスト教の論陣を張っていた。鈴木範久氏は『明治宗教思潮の研究』（東京大学出版会、1979年）、p. 219で「真宗の平井金三」と指摘しておられるが、*The Unitarian Movement in Japan*（p. 60）によると、彼は一時期禅宗の僧侶であったという。彼がユニテリ

アンになる19世紀末には、最早信仰の内容に立ち入らなくなっていたので、禪宗的信仰でも障害にならなかったようだ。彼は1893年にシカゴで開かれた万国宗教大会において、仏教徒を代表して演説を行ない、それを『万国宗教大会演説』（顕道書院、明治27年）として出版した。その内容は「日本の基督教に対する真正の位地を論ず」であった。尚彼の名は、日本人名大事典（平凡社、1938年；復刻1979年）第5巻では“きんぞう”とルビが振られているが、上記の英文の紹介では、彼自身ローマ字で“Kinza”としている。

88. J. スチュアート著 熱田俊貞、賀川豊彦訳『東洋の基督教 景教東漸史』（復刻版）（原書房、昭和54年），p. 363。西谷啓治も前掲書『神と絶対無』において、中国浄土教の大成者、善導（613-681）に対する景教の影響も有り得ぬことではないと言っている（p. 7）。尚、イギリスのユニテリアン学者エストリン・カーペンターもその著書『仏教と基督教』増谷文雄訳（同文館、昭和3年）でこの点に言及している（pp. 262-273）。
89. 境野哲「我国教界に於ける厭世楽天の二主義」、『宗教』第32号（明治27年6月5日），p. 79。
90. マコーリィ「仏教家に誨告す」、同上，第36号（明治27年10月5日），p. 247。尤も八木誠一『仏教とキリスト教の接点』（法蔵館、昭和50年）によれば、アミダ仏とキリストは対応するが、仏と神は対応しない。法身仏は受肉前の神の子「ロゴス」に対応するという（pp. 170-171）。マコーリィはまた『宗教』第60号（明治29年10月5日）において、加藤弘之の質問に答える形で、自分の立場は明確にしていないが、ユニテリアンには人格神を信ずる者もあれば、非人格神を信ずる者もあり、別言すれば、理神論、有神論、汎神論、それに不可知論までであると述べている（英文 pp. 26-29）。
91. 拙稿「アーサー・ナップと日本ユニテリアン・ミッションの始まり」『慶應義塾大学日吉紀要英語英米文学』No. 35参照の事。
92. David Young, *F. D. Maurice and Unitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 34.
93. 『真理』第6号（明治23年3月20日），p. 6。
94. 同上，p. 7。尚，Ruth Watts が記した著作 *Gender, Power, and the Unitarians in England 1760-1860* (London: Longman, 1998), pp.

100-101によると、1830年代のイギリスのユニテリアンの大半は長老派路線を取っていて、その多くがアメリカのユニテリアン指導者チャニングの影響を受けていたという。

95. 同上, 第1号(明治22年10月25日), p. ii, 第6号(明治23年3月20日), p. 54, 第9号(明治23年6月20日), p. 50, 第26号(明治24年11月20日), p. 66。
96. 『宗教』第2号(明治24年12月5日), pp. 49-50。
97. 玉虫修三郎「再び偶感を陳ふ」, 『ゆにてりあん』第13号(明治24年3月1日), p. 24。
98. *Op. cit.*, p. 14
99. 『ゆにてりあん』第11号(明治24年1月1日), p. 4。
100. 『明治期キリスト教の研究』, p. 370。
101. *The Japan Weekly Mail*, April 5, 1890, p. 356。
102. 現在までのところ、自由宗教協会に関して最も詳細な論述は、Stow Persons, *Free Religion: An American Faith* (New Haven: Yale University Press, 1947) において為されているので、この書を参照のこと。
103. 『宗教』第31号(明治27年5月5日), p. 35。
104. ジャン・メナール著 福居純訳『パスカル』(ヨルダン社, 1974年), 159。
『パンセ』の引用は Blaise Pascal, *Pensées: Thoughts on Religion and Other Subjects* (New York: Washington Square Press, Inc., 1965), p. 154より。
105. 『日本ゆにてりあん主義興亡史』, p. 14, 並びに『第二回年報』, pp. 50-60参照。
106. 『日本ゆにてりあん主義興亡史』, p. 17。
107. 同上。
108. Andrea King, *If I'm Jewish and You're Christian, What Are the Kids?* (New York: UAHC Press, 1993)
109. Clay MacCauley, *Christianity in History: A Reply* (Tokyo: The Japan Unitarian Mission, 1891), p. iv. 尚、マコーリイは超絶主義者の中でキリスト教内に留まった保守派のヘッジの考えを自分の論拠としている。マコーリイは、人間の魂と魂に内在する神的存在 (the Divine Pres-

ence) との意識的な交流と、イエス・キリストを神的生活の原型と認めることを現代のユニテリアン主義の特徴と見ている。そしてイエスが神の父性と人間の兄弟愛の二つを福音の教えとし、その教えを生活の中で実現した人として、イエスをマコーリイは称える (pp. 98-102)。またマコーリイは『ゆにてりあん』第11号 (明治24年1月1日) 誌上で、雑録の中で、“ドクトル、ヘッジの小伝”を記し、ヘッジの思想を簡単に紹介している (pp. 34-37)。

110. 竹内楠三「日本ユニテリアン協会の目的を論じて世人の誤謬を正す」、『宗教』第44号 (明治28年6月5日), pp. 320, 329。竹内は『宇宙神教』第5巻12号 (明治29年8月) で“我邦の神話に於ける善悪の観念について”という論文を書いており、ユニヴァーサリストからユニテリアンに転向した。この転向は彼の非キリスト教化を意味する。この竹内と同じ考えを持っていたのが、最近まで存命していたユニテリアンの指導者今岡信一良である。彼の考えを典型的に示す言葉をここに引用する。

「神道では (中略) 人間ひとりひとりが神だということになる。その自分が成長発展していくことが神道の根本思想なんですね。私はこれの方が本当じゃないかと思っておるんですよ。では果たしてこれが宗教か、ということになるかもしれないが、宗教の本質というのは神様を信ずるとか、仏様をおがむとかいうことより、自分というものが本当の人間になるということだと思うんですよ。それ以外に宗教はありえないと思います。それは倫理道德じゃないかという人があるかもしれませんが、呼び方なんかは倫理道德でもなんでもいいんです。本当の立派な人間になること以外に宗教はないと思いますね。そのためにキリストが現われ、釈迦も現われた。結局は立派な人間になる、人間らしい人間になるということですね。ですから私は宗教なんか信じない人でも、無神論、無宗教の人であっても、たとえば政治家なら本当の政治をやり、経済人なら命がけて経済の発展のために働く人は全て立派な宗教家であると思うんです。(物集高量, 今岡信一良『百歳の青年二人大いに語る』(竹井出版, 昭和59年), p. 143。)

この今岡氏の考えでは、神は礼拝すべき対象でなく、立派になることとか、一生懸命やること、といった主観的な気分になっている。1890年代始めのユニテリアンもこれに近いものであった。信仰が抽象化され、信仰と

いうより信念といったほうがより適切であつたろう。

111. 1896年4月15日付のマコーリィからバチェラーへの手紙。
112. 『宗教』第58号（明治29年8月5日），p. 567。
113. *The Japan Weekly Mail*, March 15, 1890, p. 272.
114. 『慶應義塾大学部の誕生』英文 p. 16, 和文 p. 15。
115. 1890年9月2日付のナップからレイノルズへの手紙。
116. 『真理』第21号（明治24年6月20日），p. 465。
117. 1890年7月26日付のナップからレイノルズへの手紙。
118. *Op. cit.*, p. 274.
119. 『真理』第6号（明治23年3月20日），p. 4。
120. Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper & Row, Publishers, 1972), p. 13.
121. 『宗教』第75号（明治31年1月15日），p. 57。
122. ムンチンゲル「英国ユニテリアン教」, 『真理』第18号（明治24年3月20日），p. 267。R. K. Webb, 'The Unitarian Background' in Barbara Smith (ed.), *Truth, Liberty, Religion* (Oxford: Manchester College, 1986), pp. 26-27によると、マーティノウの神学革命もアメリカのユニテリアン主義者、パーカーの単純な有神論が知られるようになると、影が薄くなり、それによって神学的な内容を失った英国のユニテリアン思想はキリスト教以外の宗教や社会奉仕、社会主義、平和運動などに熱意を分散させて行つたという。しかもリベラリズムも一般のキリスト教界に受け入れられ、ユニテリアンの特徴とは言えなくなり、ユニテリアン教会は教会員の数を減少させていったのである。
123. 1890年9月12日付のナップからフォックスへの手紙。
124. 1890年10月6日付のナップからフォックスへの手紙。
125. 1895年3月8日付のマコーリィからバチェラーへの手紙。

Synopsis

“Why did Unitarians fail to increase their members in Japan?”

Clay MacCauley and the Japan Unitarian Mission (I)

Hiromasa Tsuchiya

This paper deals with the first half of Clay MacCauley's superintendence of the Unitarian Mission to Japan (1890-1900), the second period in its overall history (1887-1923).

Our theme is : “Why could not the Unitarians increase their members in Japan?” As my last paper showed, Arthur May Knapp and other Unitarian missionaries were all welcomed by leading Meiji figures. Fukuzawa Yukichi, Kaneko Kentaro and other eminent people offered them every convenience to spread their liberal movement. Their future looked full of promise. Knapp and MacCauley were convinced that their religion would prevail among intellectuals and the upper classes in the very near future. Knapp considered himself ‘a man with an Empire on his hands’.

After Knapp left Japan for health reasons toward the end of 1890, however, the Mission began to grow less rapidly than had been expected. Why? There were several reasons, both external and internal.

From the second decade of the Meiji era (1877-), Japanese increasingly came to accept the principle that the Emperor occupied a special

position in the nation. An important turning point in attitudes to the West came with the failure of attempts at revision of the unequal treaties in 1888. In the Meiji Constitution of 1889 the Emperor granted his people limited political rights, but the Imperial Rescript on Education of 1890 emphasized the duty of loyalty to the throne. There was a reaction against Christianity and things western. As a result, the Japanese people stopped imitating the West and searched for a culture which was distinctly Japanese.

At the outset Unitarianism fitted in well with the atmosphere of “nationalism”, because the Unitarians respected Japanese culture and religions. In fact, Knapp was surprisingly successful in his first few years. According to Fenollosa, ‘The marvel of his success is stated when I say that in less than two years he alone has accomplished far more with the upper classes than a large corps of evangelical missionaries have been able to do in thirty.’

Nonetheless, the reaction against Western ideas went further than Knapp and MacCauley had anticipated. As events moved toward the Sino-Japanese War (1894-95), Kaneko and other leading intellectuals began to disassociate themselves from the Unitarians. To ordinary Japanese the Unitarian movement belonged to Christianity after all, however liberal it might look.

There were two major internal factors which prevented the Unitarians from flourishing: problems connected with MacCauley’s personality and leadership, and problems connected with the organization of the Mission itself. It was reported that “Knapp was able to secure the cooperation of influential Japanese, but MacCauley was not.” MacCauley was not so much a leader as a lone thinker, who was poor at communicating his ideas clearly to his co-workers. Soon after Knapp

went home, MacCauley's clumsy handling of Kato Satori, the first Japanese Unitarian minister, led to the latter's withdrawal. In Knapp's view, "MacCauley was lacking in the diplomatic ability" to cope with Kato's problem. He also mentioned MacCauley's "almost morbid sensitiveness in regard to the dignity and responsibility of his position." Some influential members left the Mission after this incident.

When contemplating the problems the Mission had as an organization, we must consider three aspects: finance, policy, and the liberal nature of Unitarianism itself. As far as the finance was concerned, the problem was straightforward. Since the American Unitarian Association was very small, it did not have sufficient funds to support the Japan Unitarian Association. If mission funds had been more abundant, the Mission might have been able to spread its net wider and win more supporters.

The Unitarian missionaries had their own policies regarding mission work. First, they relied heavily on mission literature. It is true that their magazine and tracts were "very active, effective missionaries", but MacCauley's dependence on literature alone was not effective in keeping members within the circle. MacCauley underestimated the emotional dimensions of religious faith. It is well known that not only rituals, but also ornamental images and music are very helpful to keep faith alive. This was as true of religion in Japan as elsewhere. The Unitarians tended to be too intellectual, even for the intellectuals who were their targets.

Unitarian models were absolutely necessary. Because of his sociable nature, Knapp was a living example to the Japanese of what Unitarian faith entailed. We find the following statement in *The Japan Weekly Mail*: "Mr. Knapp is himself a type of the faith he professes. Tolerant,

liberal, genial, and highly cultured, he is precisely the sort of man to appeal to the refined and critical tendencies of the educated Japanese.” MacCauley, however, failed to be a good model of Unitarianism since he preferred not to associate with the upper classes and intellectual leaders. Without Knapp, therefore, the Unitarian Mission lost much of its appeal.

Secondly, Unitarian policy concerning the incorporation of other religions, especially Buddhism, turned out to be ambiguous. According to MacCauley, there were two kinds of opinion among American Unitarians; “those which have been formed through the relations of Unitarians to historic Christianity and those which have resulted from free philosophic and scientific speculation upon many of the problems confronting human life.” According to the first class of opinion, Unitarians were Christians. The second class of opinion saw Unitarians as philosophic theists, scientific moralists, and students who were sympathetic with all the forms of religion. Conservative Unitarians favored the former opinion and many radical Unitarians the latter, but MacCauley was a middle-of-the roader. He professed himself a Christian, yet he was also willing to admit that Japanese Unitarians did not necessarily have to be Christians. His position caused confusion both within the Mission and outside. Liberal Christians such as Universalists and members of the Fukyu Fukuin Kyokai (General Evangelical Church) had no hostility to Buddhism, but hesitated to cooperate with the Unitarians because they were unwilling to compromise their Christian identity.

On the other hand, only a few Buddhists joined the Mission because there were some important Buddhist teachings which were incompatible with Unitarian beliefs. For example, Buddhists usually have no

faith in God the Father or in the immortality of the soul. The Jodo and the Jodo-Shin schools were exceptions, because of the stress placed on faith in the vow of Amida. Members of these schools found it less difficult in accept Unitarian teachings. It is no wonder that such leaders as Saji Jitsunen and Nakanisi Usio belonged to the Jodo-Shin school. However, the Jodo and the Jodo-Shin schools were only minority Buddhist groups in Japan.

The liberal nature of Unitarianism itself caused some difficulties in Japan. As a critic said, "Unitarianism flourishes as a parasite on other bodies when their vitality is low." When standing alone, it could hardly walk. The chief reason why Unitarianism as Christian liberalism did not take root in Japan lay in the fact that it did not require people to leave their previous faiths and actually become formal members. Christians dissatisfied with more orthodox forms of Christians were potential customers, but there were very few such people in Japan. Unitarianism might therefore have broadened the minds of some Christians, but it rarely led complete unbelievers to liberal Christianity.

The liberalism of Unitarianism also made it difficult for the Mission to develop a distinct identity. In the U.S. the radicals of the A.U.A. established their own group, the Free Religious Association. They rejected the word "Christian" from their statement of principles as too narrowing; broadening out still more, they even expunged the word "theistic" and were ready to include agnosticism. In 1896 the Japan Unitarian Association came to resemble this radical offshoot, consequently the A.U.A. halved their financial aid. Previously, in 1893 the Association's Jiyu Shin Gakko (School for Liberal Theology) was only able to attract new students by waiving entrance and tuition fees, since so few students were willing to study Unitarianism.

As is generally known, Fukuzawa, Kaneko, and other leaders supported the Mission in various ways. But none of them joined it. Three professors at Keio University, Garrett Droppers (Dutch Reformed), W. J. Liscomb (Baptist) and J. H. Wigmore (Episcopal), had come to Japan to help the Mission. Although they were in full agreement with Unitarianism, none of them actually became Unitarians, or attended Unitarian services on Sunday. Why did they do so? The reason was simple: because they did not have to. MacCauley had claimed that Unitarianism should not be a sect but a movement. Its mission to Japan was just to spread a liberal faith. Membership figures were not the central concern.