



Title	近代日本における「寛容」思想についての自由主義的考察：内村鑑三不敬事件を通して
Author(s)	井上, 結香子
Citation	北大法学研究科ジュニア・リサーチ・ジャーナル, 8, 181-207
Issue Date	2001-12
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/22329
Type	departmental bulletin paper
File Information	8_P181-207.pdf



近代日本における「寛容」思想についての 自由主義的考察

— 内村鑑三不敬事件を通して —

いの　うえ　ゆかこ
井　上　結香子

目次

序 本稿の目的	182
第一章 内村鑑三不敬事件に見られる二つの「寛容」	183
第一節 西欧自由主義的寛容論	183
1 自由主義分析について	183
2 ジョン・ロックの寛容論	185
第二節 内村鑑三不敬事件	188
1 事件概要	188
2 不敬事件における内村の寛容の環境	188
第三節 日本の「寛容」の特質	189
第二章 試論として——戦後民主主義による内村評価	191
第一節 戦後民主主義による内村評価	191
第二節 内村思想に見られる権利思想と政治性	192
1 内村の思想構造	192
2 内村の政治性	194
第三章 内村寛容思想の現代的意義	196
第一節 内村における寛容思想再論——遠心的社会改良論	196
第二節 市民的不服従との関連	199
第三節 結論にかえて	200

序 本稿の目的

日本は「寛容」な社会だという意見は、比較的よく耳にするものである。しかしここで言われる「寛容」とはどのような内容を持つものであろうか。

「寛容」は非常に耳触りのよい言葉である。しかし歴史的・思想史的に振り返ってみると、寛容論は、16世紀、西欧における宗教戦争という流血を経て、自由主義的思考の中から得られた、苦難の末の産物であったことがわかる。

日本では、このような宗教的緊張対立が、歴史的事件として明確に現れたことはなかった。寛容論の理念は、近代になって、憲法の良心・信教の自由及び政教分離の理論的根拠として西欧から継受したにすぎない。にもかかわらず、なぜ日本は「寛容」な社会であるという認識が一般的なのだろうか。

思うに、この日本は「寛容」な社会である、という時に使われている「寛容」の内容は、上述のような西欧自由主義的寛容論でいうところの「寛容」とは異なるのではないか。「寛容」という言葉自体は、継受以前にも日本に存在していた。それは、日本伝統的な精神風土としての、相矛盾する価値観さえ無限抱擁するような「寛容」さであった。そして、このような「寛容」さが、かえって天皇国家体制形成のプロセスの中で、政治権力を背景に、教育勅語などを手段として、多様性のない環境、または多様性という環境があっても公的領域では緊張対立を引き起こさないような、不寛容な価値の一元的構造の構築を容認することになったとも考えるのである。

このような「寛容」さは、戦後民主主義によって或る程度の反省を加えられたが、その後の高度経済成長を支えた企業や地域社会の中には、戦前のそれと大きな相違なく受け継がれていった。憲法の良心・信教の自由の理論的根拠とは別に、日本独自の道徳的価値として、他人の意見をよく受け入れるという意味での「寛容」さを、戦後日本もまた受け継いだと言えよう。

しかしながら、我々は今日まで、この二つの「寛容」すなわち、継受された西欧自由主義的寛容論と、伝統的に存在している、不寛容な価値統一の土壌となるような、いわば日本的「寛容」とも言うべきものとの関係性を、不明確なままにしてきた。

従来国民という幻想の同質性を前提とする国家枠組の相対化により、今日では国の内外を問わず、人種・宗教・性などの領域において、多くの緊張対立が噴出、表面化してきている。そして、そこでは価値観の対立における寛容の要求が中心的な問題として議論されている。

しかし、我々は、この現代的議論に入る前に、まず上述の二つの寛容について、その関係性を明確に認識しなければならない。西欧自由主義的寛容論と日本的「寛容」との差異を明確に認識した上で、はじめて現在求められている寛容の内容が、検討され得るようになるのである。

寛容の問題を考えると、宗教的寛容の歴史的思想史的重要性は、否定のしようもない。近代日本では、法的・政治的領域において、宗教が思想史的に語られることはあっても、信仰の問題は、ほとんど排除されていた。ある宗教に直面したとき、信仰を自己という主体においてどう受止めるか、自己の心に問いただすという方向ではなく、信仰を一種の習俗のようなものとして捉えてきたのである。しかし宗教的寛容の問題は、現代における寛容問題を考える上でも欠かすことは出来ない根源的なものであろう。

本論文では、まず、大日本帝国憲法において、法律の留保を伴いつつも、条文の上では信教の自由が保障されて以降の、1891年に起きた内村鑑三不敬事件を、価値観の対立関係の中で、宗教的寛容が主張されたという、決定的な意味を持った事件として取り上げる。そこで、第一に、そこに顕れる内村思想を概観し、これを西欧自由主義的寛容論と比較する。第二に、これと対立存在していた日本的「寛容」の構造について分析を試みる。その上で、第三に、内村寛容思想及びその自由思想が、その後の日本で、どのように評価されてき

たのかを振り返ることで、現代日本における「寛容」についての問題状況を提示し、内村寛容思想の現代的意義を検討したい。

第一章 内村鑑三不敬事件に見られる二つの「寛容」

1891年の内村不敬事件は、前述したように、近代日本における思想史上、国家体制・権力との関係で信仰・良心の問題が決定的にあらわれた事件と捉えられる¹⁾。

内村不敬事件は従来関心をもたれつつも、その研究は文化・宗教的側面に終始していた。内村鑑三は、信教の自由と、寛容という重大な主張を行った思想家であるにも関わらず、その側面の重要性が主張されずにきたのには、第一に、この事件によって生じた「教育と宗教の衝突」論争と、その帰結が、内村の宗教的寛容主張とは逆に、天皇制国家体制へと国民を一元的に動員していく象徴的契機となったこと、第二に、内村本来の目的であるキリスト教の布教活動が、失敗に終わったことが主な原因として挙げられる。しかし、史実的に内村の寛容主張が失敗に終わっていたとしても、この事件及び、ここでの彼の思想の重要性が否定されるわけではない。

ここでは、前述した問題関心から、基本的に、この事件と内村の思想を「寛容」という観点から考察する。

第一節 西欧自由主義的寛容論

内村不敬事件を振り返る前に、まず、西欧自由主義的寛容論についての基本的な思想を簡単に見ておこう。寛容論が法思想上、重要性をもって現れたのは、ジョン・ロックの『寛容についての書簡』が出版された時代、17世紀西欧においてであった。このロックの著作が今もって注目に値するのは、これがただ寛容を要求するに止まらず、寛容を自由主義的に正当化しようと試みたからである。

ロック以降、寛容は、宗教に限定される価値としてではなく、政治的党派活動や、少数意見の自

由と共存を保証するという、J.S. ミルによって主張された政治的寛容思想を初めとして、様々な主張がなされた。また20世紀に入ると、ファシズムや、スターリン主義という究極的不寛容を体験したことにより、従来の寛容論の見直しと、新たな寛容概念が要求され、寛容論は更に活発に議論された。そこでは、法実証主義と価値中立を核とするケルゼンの消極的寛容論や、相対主義に批判的多元主義を対置したポパーの寛容論、そしてH. アレントが人間相互の友情と対話の可能性としての寛容を主張するなど、多様な寛容思想が登場した。

しかしながら、ここでは、政治的寛容を中心とした現代的議論に踏み込む前に、まず自由主義分析について、簡単に提示し、また西欧自由主義的寛容論の基本要素をジョン・ロックの寛容論を考察することで提示する。

多くの寛容論の中で、とりわけロックに注目する理由は、ロックの寛容論が、歴史的文脈において理解されなければならないという限定を伴いつつも、寛容の問題に関して、一般的な含意のある哲学的議論となっていることに求められる²⁾。ロックの宗教的寛容論の現代的意義については、たしかに批判的意見も多い。しかし、ロックの寛容論は、宗教的寛容に対して極めて一般的正当化を与えようと試みており、また、とりわけ寛容の限界についての議論が詳細である。本論文では、政治的寛容との関連を考慮しつつも、意識的に、信仰の問題に焦点をあて、宗教的寛容に重点に置いている。その意味でも、ロックの寛容論を一つの思想的基軸とすることは、内村の不敬事件に現れた近代日本に存在する二つの「寛容」の差異を考察するにあたって、極めて有効に作用すると思われるのである。

1 自由主義分析について

近代日本における「寛容」を考える上で、まず注意すべきは、「自由主義」についてである。寛容論は、自由主義的思考の中で発展してきた理論である。しかし明治期の日本には、自由主義者と呼ばれる者は多かったが、それについての研究分析

は非常に少ない。そこには様々な理由があるが、主な理由は次の二つに集約される。まず、訳語の問題⁽³⁾があげられる。そしてもう一つに、明治期の日本における「自由」思想を拒否する思潮による挫折がある。このため近代日本において自由主義は、様々な解釈をされ、曲解され、批判されてきた。「自由主義」分析のためには、まずその枠組みを示す必要がある。

近代における自由の確立には、まず身分的諸特権の解体と、政治権力の集中、そして、宗教戦争とそこから生み出された宗教的寛容という、二つの対立的傾向が重要な役割を果たした。この対立的傾向によって、政治権力からの自由という観念が創出されたのである。

また、この権力と自由を対立概念として定置するのにも、もう一つ重要な役割を担ったのが、自由の主体の変化である。近代的な「自由」の観念は、人が人であるという、普遍的属性に基づく権利として観念されることによって成立した。近代的「自由」の主体は、具体的な社会関係も、個別な能力も関係ない、抽象的な、その意味で平等な個人であった。ヨーロッパの中世封建制における「自由」が、身分という具体的人間関係における特権的性格を有していたのとは、大きな違いである。

しかしながら、近代における自由が、消極的自由 (freedom from) 方向からのみで規定されるわけではない。権力と自由は、たしかに対立概念として認識されていたが、しかし、近代的自由が成立すると同時に、その自由の具体的保障は、近代政治における政治主体である国民国家の権能に依るものとされたからである。つまり、近代的自由は、国民国家に在籍すること、及び所有権と内面的自由限定されるということと引き換えに、国家が独占する政治権力への対抗関係を維持しえたと言える。その意味で、近代における自由は、政治権力による干渉の排除という消極的自由 (freedom from) と政治的決定への参加としての積極的自由 (freedom to) の相克をめぐって展開されたと言える。

そしてこの二つの近代的自由観は、それぞれの

文脈で独自の展開を遂げる。

まず消極的自由の文脈では、従来の国家対個人の自由という枠組が、社会的権力という問題、すなわちトクヴィルや J.S. ミルらによって主張された「多数者の専制」の問題を取り上げることが困難という反省のもと、個々人の多様性の問題がクローズアップされていった。

他方、積極的自由の文脈では、個々人の私的な欲求による自由な決定の集積では、結局各人が望むような帰結をもたらさないという発想から、平等な近代的個人が、自発的に政治共同体の決定過程に参加することとともに、その決定への服従を重視するようになった。ここでは、決定に従うこと自体を「自由」であるとする思考が生じた。

このように現代においては、同じ「自由」の名においても、文脈によって様々な、時には対立する内容さえ入りうる。そして「自由主義」と言うときにも同様の問題が存在する。

このような「自由主義」を捉えるためには、いくつかの分析方法がある⁽⁴⁾が、この論文では、自由主義を「多数の意志に抗しても (従って民主主義的国家意志に抗しても) 自己を主張する可能性を、個別意志に保証することを要求する」もの——もちろん、これは対立概念として、民主主義、すなわち「多数者の、制約されることのない支配を欲する」ものを想定している——として使用したい⁽⁵⁾。

この民主主義と自由主義の対立的定義は、以下の考察から、ルソー的民主主義とロック的自由主義との対立と言い換えることができるだろう。

ルソー『社会契約論』では、「国家宗教 (civil religion⁽⁶⁾)」という国家の宗教強制によって、一般意志を構築するという試みが主張されている。ここでは、一般意志と対立する「良心の自由」とは、そもそもありえないものとして、「良心の自由」という概念が消滅しているのである。ルソー的民主主義では、個人は、政治共同体へと積極的に参加すること、まさにそれ自体に、人間の本質的価値、アイデンティティを見出す。ルソー的民主主義は「(「良心の自由」と一致するところの) 一般意志に

よって成立する民主主義」という前提により、個人を政治体に統合していこうとする衝動をもっている。政治共同体以前の個人の状態での、いわゆる「国家からの自由」として表象される初期の自由主義は、固有の意味をもたず、民主主義的国家の先駆的思想としての意義を持つのみとされるのである。

これに対してロック的自由主義は、政治共同体から離れた個人のあり方こそが、最優先されるべき価値であり、それらの価値に対しては、国家は、二次的な手段的存在にすぎないとみている。個人の人権とは、自然的で前国家的な自由の諸部分と認識されており、国家は、手段的価値をもつにすぎず、実体的な価値をもたないというわけである。ここにおいては、自由主義の核心は「良心の自由」にあることになる。自由主義にとっては、多数者意志の支配としての民主主義さえ、少数者に対する多数者の専制となる危険性をもつ。個人の自由は、多数者の権力それ自体によっても抑圧される可能性があるとして、それをも警戒する思想なのである。このような理解に従えば、自由主義は、本来的には、民主主義批判をもその性格の内にもつものであることが明らかとなる。つまりロック的自由主義によっては、民主主義の価値は本質的な意味で、相対化されているのである。

このロック的自由主義からすれば、たとえ人民を主権者とする民主主義的権力であっても、それは一定の限界内に封じこめておく必要がある。民主主義的権力からもまた、我々は、自らの自由や権利を侵害されるかもしれない。だからそれへの警戒心を常にもっていなければならない。この意味で、我々の人権と自由を最終的に担保するものは、民主主義権力をも含めた権力に対する抵抗権の発動である、と言えよう。

人権と自由を、最終的に担保するものが民主主義的権力であるとする議論は、しばしば見受けられるが、「良心の自由」をはじめとする人権と民主主義は、論理的歴史的にみても、しばしば対立関係に立つものである⁽⁷⁾。民主主義は、良心の自由なくしても存立しうる。ルソーの多数者国家も、良

心の自由なしに民主主義を知っていた。我々は、両理念を安易に相互派生的に捉えてはならない。

重要なことは、自由主義にとって、個人とは、いわゆる政治的領域に吸収され尽さないところで「良心の自由」をもち、アイデンティティを獲得・確立するものとして認識されるということである。しかも、それは、個人にとって決定的に重要な領域であり、それは、宗教的・道徳的・経済的・人種的その他の領域であるが、そこでの対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループにわけってしまうほどに強力である場合には、政治的対立に転化するような領域なのである。この意味で、そのような領域において確認される抵抗権は、自由主義の最も核心とも言えるだろう。

このようなロック的自由主義が、宗教戦争を経た西欧における「寛容」論に起源をもつことに異論はなかろう。そして国民国家という枠組が相対化され、さまざまな分野でボーダーレスとなってきた現代社会においては、多様な価値の共存が図られるべきであり、その問題の根本に、この「寛容」と「自由」の問題が存在していることも明らかだと考える。

2 ジョン・ロックの寛容論

マルティン・ルターは、神を信じる者は全て祭司だといい、個々の信徒は、司祭や教会のヒエラルヒーに縋らずとも、直接神と交わることが出来るというプロテスタンティズムの解釈を『キリスト者の自由』に示した。カルヴァンも神が、非常事態においては、個々人に直接にその絶対主権を発動する、という理論構造を示している。

『寛容についての書簡』でロックが示したのは、これらプロテスタントらから発せられていた主張を体系化し、政治と宗教を分離することで、国家権力からの信教の自由を保障するとともに、キリスト教内部での宗派争いに寛容を主張するものといえる。

ロックがこの論文で主張したもののうち、最も重要なことは、国家と宗教との分離である。すなわち、為政者の仕事を国民の平和、富、公共の福祉を守ることと、外敵の進入に対して、国内の力

の増強をはかることに限定することで、その他の領域、つまり「救済」に関することについて、為政者は干渉してはならない、と義務づけたのだ。この為政者側の義務の反射的作用として、ロックは信教の自由を確立した。

しかし寛容論としてより重要なことは、まさにこの為政者の義務が、キリスト教内部での宗派争いへの寛容要求となっていたことであろう。国家権力の支持する宗派による他宗派の迫害と、それに対する抵抗が、ロックの寛容論を産み出した土壌になっているのである。

しかし、ロックの寛容論の現代的意義については、議論は大きく二つに分かれている。

現代的意義を小さいと考える立場からは、第一に、ロックの寛容論は宗教的寛容に終始し、多様な宗教の中でもキリスト教内部の争いに限定されていることが指摘される。

たしかに、『書簡』における議論は、キリスト教（あるいは少なくとも、真の信仰が正当な宗教的礼拝の前提条件とされ、その礼拝が人間の中心的な義務とされるおおよそ一神教的な宗教）の真理を受け入れることを基礎としている。イスラム教徒や異教徒、さらには無神論者についてふれることがあっても、あくまでも上記のような観点から議論されている。

『書簡』の書かれた歴史的な脈性を考慮しなければならぬが、現代においては、宗教の中でもキリスト教に限定していることへの批判は正当であろう。また宗教という限定された領域のみでの寛容の主張という限定性も、現代においては、たしかに批判の対象となりうる。現代の寛容論で議論されているような、文化、価値等の「多様性」そのものを評価する思想はロックには見られない。しかし、そのような限定性にも関わらず、「寛容」を主張したこと、すなわち、権力は絶対的なものではなく、そこに限界を与えることによって、信仰内容による、権力の迫害を抑制し、もって信教の自由を主張したことは、少なくとも現代日本の問題を考えるとき、その意義は決して小さいものではない。

また第二の批判は、ロックは、信教・良心の自由を主張しながら、最終的なところで、政治権力への服従を説いているのではないか、というものである。

これは『書簡』の「国家に有害であり、それゆえに法律によって禁じられているようなものは、教会の神聖な儀式にも許されるべきではない」という文章に向けられたものと思われる。たしかに、これだけを見ると、国家が、国家に有害と判断したのなら、宗教的領域にも介入できるとしているようにも思われる。しかしながら、ロックが最終的なところで政治権力への服従を説いていたとするのは誤りであろう。

『書簡』では、このような政治権力と個人の関係を最終的に裁定する者は、神であるが、神による最後の審判の時までは「すべての人の主要な配慮は、まず自分自身の魂についてなされるべきであり、次に公共の平和についてなされるべきである」と記すのみであった。ここでも、たしかに最終的には権力への服従を説くのではなく、個人の良心に従うべきを述べていると思われるが、より詳細にこのことを論じているのは、『書簡』とほぼ同時期に書かれた『政治論』においてである。そこでは、この問題を、抵抗の問題として展開している。『政治論』での、ロックの政治権力と個人の関係を整理すると、次のようになる。

政治権力が、個人の良心に反することを命じた場合、①その命令が権限内、すなわち、公共の福祉に関することであるなら、個々人は、自らの良心に照らして判断すべきであるが、その良心に従う行為が法に反するときは、当然刑罰を受けなければならない。政治的な事柄について定めた法を個々人が私的に判断しても、法の拘束力はなくならないし、法を免れることはできない。しかし②権限のない事柄、すなわち「救済」に関する事柄であれば、人々は良心に従えばよい。この範囲については刑罰、すなわち政治権力の介入はないはずである。①②は、政教分離原則の確認と言えよう。

しかしもう一つの場合、つまり③権限内にある

として政治権力が命じているが、権限の範囲外であると思われる場合はどうなるのか。ここに抵抗権思想が表れる。③の場合、たとえ権限外と思われても、政治権力が圧倒的に事を進めるであろうことは明白である。そこでロックは、基本的には権力との共存、服従を説きつつも、最終的場面においては良心の自由を優位に置こうと試みた。ここに、政治権力への抵抗の正当性が主張されたのである。

『書簡』における政治権力への一般的服従主張は、決して原理的な服従を主張するものではないと言えよう。

しかし、ロックにおけるこの抵抗権は、一般に考えられている権利概念とは多少異なるものであったことは考慮に入れなければならない。現在、寛容論が議論される際には、多くは、抑圧され、不寛容の対象とされる側の人権侵害の不正を根拠として、寛容の必要性が主張される。

しかし、ロックは、不寛容によってもたらされる自由の侵害それ自体は、ほとんど問題としていないのである。ロックが不寛容を批判するのは、その帰結ではなく、むしろその不寛容が何の理由に基づいているものであるか、に関わっている。ロックは、自己の信念に照らして不快感を抱くこと、あるいは、自己の思想信条の無謬性・絶対性によって、他者の思想信条を否定したり修正を迫ることに對して批判しているのである。ロックの問題関心は、思想信条への過度の信頼と、それに付随した他者に対する極度の反発が、国家や教会というある種の社会的かつ政治的領域で多大な影響を及ぼす機関によって行われる部分がいかに多いかということにあった。

この問題関心から、ロックは、寛容を個々人、又は個々の宗派の内面的な信仰に刑罰を適用したり、特定の信条を強要すること、及びその強要の背後にある感情を、抑制するものとしてあらわれなければならないと規定した。つまりロックの寛容論は、義務の反射的作用として位置づけられているものなのである。

そしてこの義務は、個人の自立性と信念を尊重

し、また国家と教会、私人間の社会的地位の区別を最大限に尊重することを要求する。その上で、他宗派の信仰や教義に対する、その真理性や内容の如何を理由とした迫害を抑制するのである。

この義務は、一般に法的領域で想定される契約関係における権利義務関係とは異なり、権利と直接相関するものではない。政治権力が濫用された場合には、この義務とその反射的作用により、政治権力への抵抗の違法性が阻却されるとロックは言うのである。

ロックの政教分離原則は、非常に厳格であり、極めて明確に線が引かれているかのように思われる。しかしこの境界線が、上述③のように最終的局面においては流動的にならざるを得ないことは、実はロック自身も認識していたのではないか。現代においては、まさにこの境界線上の問題こそが重要なのであるが、この考慮があればこそ、抵抗権思想が生まれたのであろう。

重要なことは、この抵抗権という思想は、政治権力を限定することによって創出されたということであり、個人の良心と政治権力が対立関係に立ったときに、個人はその良心に従う「自由」を常に留保しているということである。

ロックの「自由」理解は、歴史的な背景から、たしかに狭い領域で考えられてはいるが、自由主義を考えるとき、最も重要な主張はロックにおいて既に明確に現れている。つまり、最終的決定権を、政治権力ではなく個人に認めるという点である。これにより、個人は政治的統一体（多くは国家であるが）以前の存在として認められることになる。そしてその政治的統一体に属する以前の、人としての領域において「自由権」は確立されたのである。

ここで我々は、西欧自由主義的寛容についての基本的要素を見出すことが出来た。それは、第一に、究極的な価値観の対立状況が存在していること、第二に、共同体の政治権力が機能的に考えられ、救済領域に関しての介入が制限されていること、第三に、個人の良心の自由と政治権力が対立した場合、最終的に個人の自由を理由に、政治権

力に抵抗することを、思想的に留保しているということ、そして第四に、信仰の内容如何によって迫害しないという抑制義務が存在していることである。

第二節 内村鑑三不敬事件

上述の自由主義定義に基づき、明治期における自由主義主張を振り返ろう。明治における「自由」主張は、二つの方向から行われた。一つは自由民権運動から⁽⁸⁾であり、もう一つは、少数のプロテスタントたちによる主張からである。このうち上述のような定義に沿う自由主義の理念を継承していたのは、後者であった。

明治期にキリスト教に入信した日本のプロテスタントたちは、宣教師たちを通して多少なりとも、ピューリタニズムの影響を受けていた。イギリスのピューリタン革命に興味を示し、クロムウェル伝を読むものも多かった。宗教改革でプロテスタントたちが示した、超越的な唯一絶対神への信仰によって、地上の権力から解放される「自由」観を、「キリスト者の自由」として受容した明治キリスト者たちは、人格的主体としての自由の確認とともに、地上の権威から解放された。そして彼らの宗教的信仰に基づく「自由」観と国家権力との対立が最も象徴的に激化したのが、1891年の内村鑑三の不敬事件である。

1 事件概要

明治24年(1891年)1月9日、一高では、その前年末に、宸署の教育勅語を授与されていたため、教育勅語奉読式が挙行された。教育勅語の奉読が終わってから、教員と生徒は、順次「御宸署ノ前ニ至リ親シク之ヲ奉拜」した。しかし教員であった内村鑑三は、この奉拜にあたり、頭の下げ方が不十分であった。「内村鑑三不敬事件」の事実だけを振り返ると以上のようになる⁽⁹⁾。

この事件の捉えかたは、大きく二つに分けられる。国体への不敬⁽¹⁰⁾、すなわち政治的事件と捉えるものと、宗教的対立と捉えるものと⁽¹¹⁾。

しかしこの事件の性質を決定づけたのは、事件から約二年後、明治25年11月、文学博士である

井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」という論文であった⁽¹²⁾。

井上は「耶蘇教徒が我邦人の国家的思想と相背馳する」と主張した。耶蘇教は、日本国の安寧秩序と対立、矛盾し、これを害している。このことを、井上は内村不敬事件をもって証明しようと試みたのである。

この議論の構造は、何ら目新しいものではなかった。徳川幕府がキリスト教を迫害したのは、日本在来の価値体系にとって、キリスト教は脅威と映ったからである。迫害はこの脅威への対抗処置に他ならなかった。井上がこの時主張したことは、徳川幕府が感じていた脅威を理論的に説明したにすぎない。キリスト教徒は、日本伝統的価値体系である主君(天皇)への忠誠を、現世を超越した神への忠誠へと換えてしまう。この転換は、伝統的価値体系、すなわち天皇の権威を頂点とした国家体制を相対化するという根源的な危機にさらす。この議論は、既に当時何度も繰り返されているものであったが、多くの賛同を集め、明治キリスト教徒の迫害・排除に拍車をかけた。

この事件は、宗教的対立であることをもって政治的対立に昇華したのである⁽¹³⁾。

2 不敬事件における内村の寛容の環境

事件直後米国のベルに送った書簡⁽¹⁴⁾において、内村は次のように記している。

「勅語ニ附セラレタル皇帝ノ署名ニ、仏教ヤ神道ノ儀式ニ定メラレタルヤウニ我々ガ常ニ祖先ノ遺物ノ前ニオ辞儀スル如キ態度ヲ持以テ、オ辞儀スルコトヲ求メラレシナリ……小生ハ小生ノ基督信徒ノ良心ニ取テ安全ナル方ノ途ヲ取レリ、而テ、……小生ハ小生ノ立場ヲ取り、オ辞儀ヲ為サザリキ！」

内村にとって、教育勅語への敬礼とは「仏教や神道の儀式」であった。キリスト教徒として内村は、その宗教的良心から、敬礼拒否という態度を取るに至った。この時、内村には、これが政治的大事件に発展するという認識は、幸か不幸か、ほとんど無かったものと考えられる。しかしながら、ここで重要なことは、内村が、教育勅語という天

皇制国家体制の道德倫理の根元への敬礼拒否を、宗教的良心を基礎として行ったということである。

とはいえ、ここで一つの反論が考えられる。内村は自らも認めるナショナリストであり、教育勅語への敬礼において、宗教的には、たしかに対立し、その拒否に至ったが、政治的には天皇制と対立するものではないと。

たしかに、内村は自らも認めるナショナリスト、愛国者である。ここに内村研究の困難さが存在していることも否めない事実である。従来の内村研究は、ナショナリストとクリスチャンという二つの矛盾対立した内村像をそのままにして、それぞれの立場で内村を論じていた。

しかし内村を、天皇制国家の価値体系にコミットする者として見ることに問題がある。内村が愛した日本国とは、決して現実の天皇制国家体制ではないからだ。

「亡ぶべき日本あり、亡ぶべからず日本あり。……余輩が忠実ならんと欲するは、この不朽不滅の日本に対してなり。かの暫時的にして浮遊的なる、貴族、政治家、相場師の日本に対しては、余輩にただ憤怒あるのみ。」⁽¹⁵⁾

内村は、たしかに2つのJ (Jesus (キリスト) と Japan (日本)) に仕えることを誓っており、理想国としての日本への愛国心は並々ならぬものがあった。しかしそれ故に、内村にとって、現実の社会は、変革すべき対象であり、自らは、この現実の体制に対立・抵抗しなければならない立場にあることを認識しえたのである⁽¹⁶⁾。

内村寛容思想の具体的内容は、第三章において扱う。ここでは、この不敬事件において、内村が、価値観対立において、政治共同体以前に存在する個人の自由を主張し、この信仰の自由を守るために、政治権力の排除を、寛容として求めたこと、すなわち、西欧自由主義的寛容を主張する立場に立っていたということを確認して、節を終える。

第三節 日本の「寛容」の特質

内村不敬事件以後、キリスト教は徹底的に批判

対象となった。しかし上述のように、キリスト教と天皇制イデオロギーは、価値世界において、明確な対立をもつものであったにもかかわらず、その対立は、「日本の精神的土壌」とも呼ばれる特有の風土の中で、徐々に融解されていった。

「キリスト教的な人格の内面性の倫理が、日本の精神的土壌と結びついたとき、それは多くの思想家や文学者において、「世間」との領域的な区別による自我の「私」化（プライベートリゼーション）の方向に働くか、あるいは「世間」とをこえた「自然」と自我との合一の方向に働いた（またはその両者が結合した）ために、忠誠の相克が自我から社会への不断の働きかけの精神的源泉となる要素は稀薄となった」⁽¹⁷⁾

と言われるように、キリスト教は、超国家主義体制に組み込まれて行く形で、天皇制イデオロギーとの対立を融解し、相互矛盾しない形に変えられていったのである。

このような「日本の精神的土壌」とは、どのような構造をもっていたのか。

この点について、1946年に「超国家主義の論理と心理」⁽¹⁸⁾という論文を発表し、その中で、特に精神的側面から超国家主義の構造分析を行った戦後民主主義の代表的思想家のひとりである丸山真男は、的確にも次のように表現している。

ヨーロッパ近代国家は、宗教戦争を経て、信教の自由が始まる自由権を確立していた。内容的価値判断は、公私の領域的区別に基づき、他の社会集団や個人の良心に委ね、他方、国家主権の基礎は、純粹に形式的な法機構に置く、いわゆる中性国家であった。

これに対して、日本近代国家は、まさに国家それ自体が、内容的価値の実体であった。それ故、公私の別はなく、個人の主観的内面性は全面的に否定されていた。国民は、天皇を中心とするヒエラルヒーに組み込まれ、私事は悪であり、国家と価値を共有しない者は、非国民として抑圧排除された。国家主権が、精神的権威と政治的権力の両方を掌握している状態、これを丸山は、超国家主

義と呼んだのである。

そして、このような超国家主義の創出した条件として、丸山は、上述の「日本の精神的土壌」を挙げているのだ。

丸山は、この「日本の精神的土壌」について、複数の論文で論じている。その内容は複雑多岐に渡るため、ここでは全てを考察することはできないが、その重要なものの一つに、公私の両極分解が挙げられている。ここではこの点について簡単に丸山の議論を振り返ろう。

近代日本においては「私化」された個人と、個人の内面や私的なものとは無関係に立つ国家主義とが、両極分解していたと丸山はいう。そして重要なことは、この両極分解が「内面的な自律に基づく社会的な主体性」の欠落によって引き起こされた、もしくは、この欠落が両極分解とともに生じたとされていることである。この両極分解が、最高潮に達したとき、国民が臣民として非政治化され、自由な政治的・対立的・闘争的な性格が剝奪された状態、すなわち日本特殊な意味での「政治的中立⁽¹⁹⁾」を伴う、超国家主義が誕生したと丸山は主張する。

ここで言われる「政治的中立」とは一般に言われている概念とは異なり、カール・シュミットが言うところの政治的なるもの、すなわち友敵対立が「存在しない」という意味である。非政治化された大衆的国民は、超国家主義という天皇制イデオロギーに動員される形で、公的＝政治的領域に抑圧的に取り込まれていった。天皇制そのものは政治的対立とは彼岸の関係にあり、非政治的表象であった。天皇制国家体制は、この制度内でしか生きることが許されていないにも関わらず、制度内に生きる多くの者にとっては、それを強制力とは感じないという点に特徴がある。強制力と感じられるのは、極少数の者のみ、例えば、天皇制という社会的価値体系とは異なる価値体系を自らの内に成立させ、価値体系そのものを批判することが出来た者たち、内村をはじめとする少数のキリスト教徒や、原理的な自由主義者、原理的な社会主義者たちだけであった。

丸山によれば、この政治的中立とは、本居宣長の「今の世は今のみのりをかきこみて、怪しき行ひ行ふなゆめ」に示されているような消極的な黙従から育成される、対立を好まない精神的雰囲気根底にあると考えられているが、ここでは、明治以前からこの風土が綿々と続いてきたものであるか否かについては、考察しないが、この「日本の精神的土壌」にこそ日本的「寛容」さの特質が見い出されると思うのである。つまり、①公私の両極分解と、これを前提として②大衆相互が孤立化・脱政治化していることである。

ところで、ここまで西欧自由主義的寛容と日本的「寛容」さを対立的に考察してきたが、①に関しては、西欧自由主義的寛容においても、政教分離という形で、類似の境界が存在していた。とすると、なぜ日本では、①の上に、②の特徴が生ずるのか、について検討する必要がある。②の特徴故に、日本では、政治権力による、天皇制というイデオロギーへの大衆の動員、イデオロギーへの同化、そしてイデオロギーとの同化を拒否する者へを異端として排除するいわば不寛容の構造が容易に構築されたと考えられるからである。しかし、この特徴①と②の特殊日本的連関については、別の機会に論じたい。ここでは、上述のような日本的「寛容」さの特徴を確認するにとどめる。

公が私を取り込む形で構築された天皇制イデオロギーは、戦後、その価値を奪われた。しかし、私的領域では矛盾する諸価値を無限抱擁しつつ、それが公的価値対立に発展することを厭う精神的風土は、戦後も引き継がれたのであった。この私的領域における無限抱擁と公的領域における価値対立の排除は、一見たしかに「寛容」な社会であろう。

しかし、ここには、西欧自由主義的寛容との決定的な差異がある。それは、日本的「寛容」においては、究極的な場合、すなわち、公的政治的決断が、私的宗教的価値に対して抑圧的に働いた場合、公的判断の優先性が、事柄の如何を問わず常に認められていることである。ロックにおける、抵抗理論は、日本的「寛容」社会においては、い

かなる場合も認められていなかった。そこでは、私的価値を公的価値に一致させるよう改変するか、または、隠居という形で、公的領域との関係性を絶ち、私的領域に閉じこもることで、自らの一貫性を保持するかの選択しかなかったのである。

第二章 試論として——戦後民主主義による内村評価

第一節 戦後民主主義による内村評価

内村鑑三は、現代においても様々な見方をされている。それは文学者としてであったり、キリスト者としてであったり、ナショナリストとしてであったりする⁽²⁰⁾が、思想史的立場からの評価を方向づけた一人として、先に超国家主義分析で挙げた上述の丸山真男を挙げる事が出来よう。

内村は、生涯を通して「自由」を追求した人物といえるが、丸山もまた、戦後民主主義を通して、戦後日本で「自由」を主張し、構築し続けた代表者である。戦後民主主義的「自由」から内村鑑三の「自由」はどのように評価されるのか。

丸山は複数の論文で、内村鑑三について取り扱っている。結論を先取りすると、丸山は全体として、内村の思想活動を「超国家主義」への潮流に対しての「抵抗」として高く評価する一方、①それが自由主義的抵抗という権利思想に至らなかったこと、および②内村の思想が本質的に「非政治的」であったことに対しては批判的に評価している。

以下、この丸山による内村評価を概観する。

まず、丸山が追求した「自由」内容について考察したい。上述した「超国家主義の論理と心理」で、丸山は超国家主義を乗り越えて、戦後民主主義では、国民の「精神の革命」が行われなければならないと主張している。そしてこのためには、国民が「自由なる主体⁽²¹⁾」という自我・個人主体を確立するという課題が示された。

この「自由なる主体」とは具体的にどのようなものであったのか。

これについて、思想史的に、とりわけ詳しく検

討しているのが「忠誠と反逆⁽²²⁾」論文である。

ここで丸山は、日本の伝統的な「封建的忠誠のエトス」を「心情倫理と行動＝業績価値⁽²³⁾」との統合に関連付けて再生することで「自由なる主体」を構築している⁽²⁴⁾。

「封建的忠誠のエトス」とは、武士道という非合理的な主従関係の契りのエトスが「義を以て合する」士道と結合したものを指す。主人の人格への忠誠という信条的な面での自我意識と、家産官僚としての服務的客観的規範への忠誠、という相矛盾する「二つの必ずしも一致しない系譜」が各人格の内部で「内面的緊張」をもつ状態のことである。そして、このような自我内部における葛藤の中で、最終的に信条的エトスが「社会化」され、現実世界において社会関係を主体的に形成していく創造的主体が成立するのである。

戦後民主主義において丸山が創造を試みた「自由なる主体」とは、このような内面的緊張をひきうけつつ、しかも信条的パトスを、客観的な社会情勢の中で、創造的に役立てうる主体であった。

このような「自由なる主体」主張を行った上で、丸山は、内村鑑三を、国家と教会、政治と宗教の緊張関係、忠誠の相克の構造に関する問題を、近代日本において最も体現した人物として紹介している。

内村不敬事件が起こった明治24年は、丸山によれば、「超国家主義」への「精神的気候」の移行期であった。

明治20年代以前にも、国家への忠誠は勿論主張されていたが、そこでは具体的に、何が、どういう行動が、国家的忠誠なのかについては見解に幅があり、自由民権運動もその多様な見解の一つとして、華やかに展開されていた。

しかし、明治20年代には、自由民権運動が強圧的に沈静化させられ、帝国憲法の発布、市町村制の施行、教育勅語の渙発が相次ぎ、忠君愛国というスローガンのもと、国家的忠誠は天皇への忠誠に一元化されていった。まさに「超国家主義」体制へと、国民が臣民として吸収されていった時期であった。

丸山が注目しているのは、このようにキリスト教への忠誠が、国家への反逆と定められた後の⁽²⁵⁾、内村の思想活動である。

上述のように、多くのキリスト者が、国家との対立に耐え切れず、キリストへの忠誠から国家への忠誠へと転換し「超国家主義」に組み込まれていく中⁽²⁶⁾、内村は、この国家とキリストという、忠誠の相克の問題と正面から対決し続けた。

内村は、前章の「日本の精神的土壌」にも関わらず、キリスト教の人格的内面性倫理によって⁽²⁷⁾、超国家主義をとる明治政府への「抵抗」の精神を形成しえたのである⁽²⁸⁾。

この点について、丸山は、内村の理想とする「神の限りない恩寵と栄光の下に、その天職を果たすべき日本」と、「腐敗と虚飾と偽造に満ちた現実の日本」が、内面的意識において同時に離れがたく属していたため⁽²⁹⁾、忠誠観のディアレクティブが形成されたと分析し、高く評価している。

第二節 内村思想に見られる権利思想と政治性

しかし、丸山によれば、内村流の忠誠と反逆の再定義の構造には、問題があるという。それは、第一に、西欧近代が、キリスト教を源流とする抵抗権思想から始まっていることと比較して

「種々の面でカルヴィニズムに近い内村でも、こうした考え方（信仰の自由に対する権力の侵害は、他ならぬ神の主権への反逆であり、これに対する抵抗権の行使は、まさに侵害された神の主権の恢復として信徒の神聖な義務であるという考え方）からは——表現の「過激さ」ということではなしに、思想構造の上で——遠くへだたっている。……あれほど一貫した「忠君愛国」的な忠誠に対する批判さえも、ついに明確な抵抗権という基礎の上に築かれることがなかった。」

という点。また第二に、第一の「抵抗権」思想の不在と関連するが、内村が「抵抗」を始めた時代は「超国家主義」への急激な流れの中にあり、封建的忠誠精神⁽³⁰⁾すら、体制側からの精神的動員の線へと吸い寄せられる⁽³¹⁾時代であった。その中

において、内村の「抵抗」は、社会的基盤を持たない、非政治的で、自虐的な荒野の叫びでしかなかったという点である。

この二点の指摘から、丸山の内村評価として次のことが言えよう。内村においては、その「抵抗」の使命観が、元来宗教的なものに厳格に基づいており、それゆえ、その信条倫理による抵抗の精神は、日本の「精神的土壌」にも関わらず強固なものであったが、それが現実の社会において効果をあげなかった、つまり社会的・政治的な領域での効果的「抵抗」ができなかったのもまた、その本質的に宗教的領域における「抵抗」であったという非政治性ゆえである、と。

「自由なる主体」との比較でいうと、内村は、その信条におけるパトスにおいては十分であったが、「行動＝業績価値」としての側面、すなわち現実社会において、客観的な情勢の中で、主体的能動的に行為するという面、信条倫理に対置される責任倫理の面で欠けていたということになる。

1 内村の思想構造

内村の抵抗が、史實的に失敗に終わったことは確かである。しかしながら、内村の「抵抗」の精神は、丸山が指摘するように、西欧の抵抗権思想から、思想構造の上で隔たりがあるのだろうか。

丸山の言うカルヴィニズムの「思想構造」とは、ルター、カルヴァンらに始まる、宗教改革における思想構造である。このようなカルヴィニズムの「思想構造」は、ロックの寛容論に集約されている。丸山自身

「凡そ人間の自由と平等が語られ、代議政と権力分立が問題となり、寛容と説得による政治が論ぜられるところ、そこには必ずロックがある。……われわれは更めてこの自由主義の生誕期に立ち返って、ロックの政治思想の歴史のかつ論理的な諸前提を吟味してみる必要がある⁽³²⁾」

としている。

そこで、第一章で行ったジョン・ロックの寛容論の思想構造と抵抗権について、内村のそれと比較しよう。

第一章で我々は、西欧自由主義的寛容として、第一に、究極的な価値観の対立状況が存在していること、第二に、共同体の政治権力が思想上、限定されていること、第三に、個人の良心の自由と政治権力が対立した場合、最終的に個人の自由を理由に、政治権力に抵抗することを、思想的に留保しているということ、第四に、信仰内容を理由とする他の宗教宗派への迫害の抑制義務を挙げた。

不敬事件に際して内村が、宗教的信仰におけるキリスト教と、仏教あるいは神道との究極的な価値対立の中に立っていたことは、既に前章第三節で確認した。

そこで、内村は、政治権力と奮闘するわけだが、その思想構造を次に確認しよう。内村の自由観は次の文章に端的にあらわれている。

「自由とは、個人真価値の知覚なり。人は君主たる者の所有品にあらず、また国家の一分子たるにすぎざるものにあらず、彼は万物の長にして、神を父とし持つものなり、彼は彼自身にて完全なるものなり、彼を政略の機関に供するもの、彼を利欲のために消費するものは、彼の神聖なる権利を侵害するものにして、かくのごときは神と人と万有とに対し褻瀆罪を犯す者なり」⁽³³⁾

「余輩は……自己の人権と、意思の自由と、靈魂の尊嚴とを守らんがために戦う。政府の官吏あり、余輩に臨むに、明白なる非理と迷信とをもってすれば、余輩は良心の命を重んじ、神と自己と人とを欺かざらんがために「否(ノー)」と言いて、その要求を拒む」⁽³⁴⁾

ここで我々は、内村が、国家という共同体に属しつつも、それ以前に個人としての私的領域を保持しており、その領域に関しては国家権力すら干渉すべきではないものとしてロック的な個人主義的自由観に立っていたことを理解し得るであろう。

次に、抵抗精神について丸山の指摘を踏まえつつ検討しよう。丸山の指摘通り、内村は「抵抗権」を明示的に強調したとは言えないように思われ

る⁽³⁵⁾。しかしこのことは、直ちに、カルヴィニズムの思想構造と異なるとされるのだろうか。

思うに、丸山が主張するような思想構造は、実はカルヴィニズムから直接に引き出されるものではない。キリスト者にとっても、現世秩序への抵抗は、本来ならキリスト教的観念に基づく罪である。聖書に「カイザルのものはカイザルに」とあるように、キリスト教も基本的には現世におけるカイザルの秩序の中で生きることを容認している。この秩序、特に法律に背くことは、キリスト者にとっても、基本的には神に対する罪である。キリスト教的には、悪法なりとも、服従すべきというのが原理的教義なのである。イエスの殉教を鑑みても、丸山のように神の主権の回復を直截に権利と考えるものでないことは明らかであろう。

とはいえ、キリスト者は、神への反逆を犯してまで現世秩序に服従はしない。ここに、現世秩序に抵抗、不服従することについて、キリスト教的な唯一の違法性阻却事項が浮かび上がってくる。それは、神に対する服従ゆえの現世秩序への不服従である。キリスト教においても、抵抗の問題は限界事項にあたるのである。積極的権利として抵抗を位置づける教理は少なくともキリスト教そのものには存在しない。思うに、第一章で確認したロックに代表されるプロテスタントが主張するところの抵抗権も、以上のような文化的背景、すなわちキリスト教的罪概念の理解なくしては、認識され得ないものではないか。

内村は、西欧のキリスト教と複雑な関係にはあるが、キリスト者として「カイザルの物と神の物」を峻別している。「カイザルの物と神の物」という題で説教した際には、この関係を「政教分離」と捉えることが出来るとした上で、この問題は日本国での「基督教と我国々体との関係」と合致すると主張した。

キリスト教における罪とは、何よりもまず神への反逆である。内村も「罪とは何ぞや」という文章で、この見解を主張している。そこから赦しと救いの問題も出てくるのだが、この罪意識が、キリスト者である内村を現実批判へと向かわしめた

最大の要因と考えられる。なぜなら、現世の実際の行動において、神への服従と、政治権力への服従はしばしば対立緊張関係に立つからである。神への罪となるか否かは、人の判断ではない。現実に判断し、決断し、実行しなければならない政治とは、根本的に相容れない意識なのである。

不敬事件は、宗教と法との究極の対立状況にあった。そして内村は、勅語に敬礼しないという不服従を行なうことで、内村の神への絶対的服従を示したのであった。現世秩序への不服従は、この神への服従において、神に対しては赦されるという構造になっているのである。

尤も、内村において、この問題がロックをはじめとする西欧自由主義寛容論者と、同じレベルで掘り下げられたとは思われない。しかし、このように、西欧自由主義的寛容論と類似の思想構造が見出せるという点は重要である。ここでは、丸山が主張する日本の歴史意識の「古層」とは全く異なる、厳格な宗教心ゆえの抵抗が、見出せるからである。この意味で、カルヴィニズムの思想構造と内村のそれが、異なるわけではないだろう。

次に抵抗権という権利性について考察する。丸山が指摘するように、内村には、「抵抗権」についての積極的な主張はない。しかしこれは、前述の思想構造を鑑みれば当然とも言えるのではないか。もし丸山が内村について、自然法的な意味においても権利意識がないと批判しているのであるとすれば、内村には、上述引用で見られるように自然法的人権思想はあるとの反論は成り立つであろう。宗教的には、違法性阻却でしかない抵抗の正当化ではあるが、神への絶対的服従については、自然法的権利として内村もまた主張していたと言えるからである。

しかし、勿論、その「抵抗権」は、実定法上のそれとは異なる性質をもつものであった。つまり、内村は「良心の自由」を最高の価値として政治共同体以前に認め、そのための現世秩序への抵抗を是とするが、それを実定法上の権利としては追求していない。内村は「良心の自由」という権利を、エートスとして捉え直し、政治的社会的現実の中

で、いかに精神的にこれを確立するか、の方向で追求していたのである⁽³⁶⁾。丸山は、政治内在的に内村を評価しようとしているため、内村の思想構造に限界を指摘せざるを得なかったのであろう。しかし、このように宗教的立場に止まり続けたからこそ、内村の「抵抗」が鋭いものとなり得た、という側面も看過すべきではない。

2 内村の政治性

思うに、抵抗権とは、他の実定法上の権利とは性質の異なるものであり、そもそも法律になじまない、まさに政治的なものなのである。

このことについて、カール・シュミットは、『憲法論⁽³⁷⁾』のなかで、個人の抵抗権こそ本質的に真の基本権に欠くことのできないものであるとしている。なぜならそれは、最後の保護手段であり、譲渡しえない、しかも組織化することのできない権利だからである。しかし、抵抗権は国家内での基礎を断じて持ちえないという。もっとも歴史上は、抵抗権はしばしば成立する機会に恵まれていた⁽³⁸⁾。しかし立憲制が確立された現代社会において、たとえば、憲法にその権利を規定する、抵抗権を実定化する、とはどういう意味をもつのか。シュミットによれば、それは「個人的抵抗権の、組織化しえない超国家性を誤認」したものでしかない。抵抗権の実定法的制度化は、個人的抵抗権が単なる訴訟手段に変わり、人権と自由権が国家によって承認され、国家のコントロールをうけ、また国家により与えられた不服申立ての権利に変わることを意味しているにすぎないからである。違法な国家権力に対して成立するところの「抵抗権」であるはずのものが、実定法化されたらとたん、この「抵抗」さえも国家から与えられた権利となり、逆説的抵抗権、すなわち、国家への反逆を企てる者への「抵抗」にさえ成り下がってしまう⁽³⁹⁾。

シュミットが指摘するように「法律」という領域の中で、すなわちある種、その本質上保守的である領域において、それとは反対の性質をもつ抵抗権を正当化する試みは、そもそも成り立ち得ないだろう⁽⁴⁰⁾。

抵抗権は、二重の意味で原初的性格をもつ。法

制度の未整備に由来する歴史的・原初性と、法制度の完備とともに後退して、権利保障が欠けていたり、不十分な領域においてのみ機能する論理的原初性と。そして

「論理的原初性とは、権利が常に抵抗権によって裏打ちされていることをいう。各人は生まれながら人権を有するとすれば、この意味の抵抗権も、当然各人は——生まれながら——もっている⁽⁴¹⁾」。

そうであるとすれば、国法体系の合法性とは、抵抗権のもつこの歴史的・原初性が克服され、論理的原初性に移行する、まさにその点に求められるものであって、その逆ではない⁽⁴²⁾。

このような抵抗権の性質を鑑みると、内村が抵抗を「権利」として実定法上に求めようとしなかったことは、論理的に妥当であり、そのことは批判に値しないのではないだろうか。

しかし、にもかかわらず、丸山が内村を「非政治的」と判断したのは、丸山の政治内在的思考枠組ゆえではなかったか。そこで、この丸山の政治思考枠組とはどのような特質をもっていたのかを次に考察する。これは、上述の「超国家主義の論理と心理」論文にある、ナショナリズムとデモクラシーの結合による超国家主義の克服という構造に示されている。

丸山が戦後民主主義で目指した、「ナショナリズムとデモクラシーの結合」とは、実は、超国家主義以前の明治国家において現れつつあった。

「明治国家の思想」論文において丸山は、日清戦争前後において明治国家は、その性質が変化したことを述べている。

明治ははじめから日清戦争前までは、尊皇攘夷、すなわち政治的権力の集中と、公議輿論という政治的・底辺への拡大という2つの対立的・方向性がありつつも、それらが最終的に「統一」的方向に向かっていた。明治維新から日清戦争前までには、自由民権運動をはじめとして様々な思想が主張されている。しかし、そのどれもが民権論と国権論の結合、人民の一人一人が国家を担っているという精神の上での、国家的な独立を目指していた、

というのが丸山の主張である。例えば、福沢諭吉においても、国内の内部の解放と外部からの解放、外部からの独立というものが不可分の課題として提起されているし、自由民権運動にしても、絶えず国権拡張論と結びついていたと言う。とりわけ丸山は、陸羯南の、日本のように後進的に国際社会に登場した国においては、リベラリズムというものは、必ずナショナリズムと結びつくという日本主義を高く評価している。この明治初期の状態を、丸山は戦後民主主義において取り戻そうを試みたのであった。

丸山によれば、明治25、6年頃、とりわけ日清戦争を契機として、超国家主義への傾向は激化した。日清戦争の勝利は、日本国の国際的独立が、とりあえずは確保されたという楽観的見解を国民に与えた。そしてこの安堵感、多くの民権論者を、民権論と必ずしも必然的連関を持たない国権論者へと変えさせたのである。この転換、つまり民権論と不可分の国民的独立ではなく、帝国主義的発展という意味での国権論への転換により、丸山の批判する「上からの」国家主義が生まれたのである。日清戦争後は、非政治的な個人主義、政治的なものから逃避する、或は国家的なものから逃避する個人主義思潮が、つまり政治的な自由主義ではなく、むしろ「頹廢」を内にした様な個人主義が蔓延したという。ここにおいて、丸山の「政治性」とは、国民国家への積極的参加において捉えられていることが確認される。

丸山は、この、一方では、個人的内面性に媒介されない国家主義、そして他方では、全く非政治的な感覚的本能的生活の解放に向かうところの個人主義という二者に分裂し、相互が無媒介に併存するという、大正、昭和を経て現代にまで引き継がれている状況を批判している。

たしかに、丸山が指摘するように、非政治的な個人主義という「自由主義」理解は、現代日本においても大きな問題といえよう。しかし、丸山が主張するように、明治前半の思想状況は、明治後半と比べて大きな相違があるわけではないのではないか。対立的・思想状況が、前半は、いわば、自

然に解消されていたのに対して、後半は、強制力をもって対立状況が排除又は融解されていたとは言える。しかし、対立的思想状況における自由や寛容の主張は、前半においても無かったと言うべきではないか。

たしかに丸山の主張通り、明治初期の国権論と民権論は、対立的関係に立ちつつ、その均衡を絶えず探る関係にある。しかしこの対立は、必ず統一されることを前提としたものであった。「国家からの自由」の観点は、少なくとも、この戦後直後の丸山の論文においては、抜け落ちていと言わざるを得ない。丸山が「自由主義」と呼ぶものは陸羯南の自由主義をほぼそのまま引き継いでいるからである。

陸の自由主義は「あくまで日本の国民的統一の完成という観点から」「国家からの遠心的自由を一方的に主張する事は空虚な公式論」とするものであった。勿論丸山は、陸の歴史的具體性ゆえの限界性を指摘してはいる。しかし、戦後民主主義において丸山は「国民国家」という枠内での「下からの権力形成」の強調を優先し、そこでの自由とは「超国家主義からの自由」ではあったが、それは国民による「国家への自由(=コミット)」を通して行われるものと考えられており、そのような決断を自発的に行うものが国民とされていた。

この「国民的自由民主主義」とも言うべき議論においては「国家からの自由」という「自由」のもう一つの側面は、意識的に看過されていたように思われる。

この国家への国民の積極的参加を「政治的」と捉える枠組から、内村鑑三の言動を評価しようとすると、どうしても「非政治的」と判断せざるを得ない。内村の主張は、この枠組からはずれたところにあるからだ。しかし、カール・シュミットの理解する政治性から内村の「抵抗」を捉えれば、それは極めて政治的であったと評価しうるのである。

内村の「自由」観は、直接的な「国家への自由」ではなく、多数意志に抗しても、自己を主張するところの「自由」にある。この「自由」観がなけ

れば抵抗思想は生まれまいだろう。そして、注意すべきは、内村の宗教的な自由の主張が、「日本の精神的土壌」で見た脱政治的方向ではなく、まさに現世改造という政治的方向で為されていたという点にある。これは、内村の墓碑銘である「I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for God.」に端的に現れているように、内村が理想的日本に対するナショナリストであったことが大きく影響している。ここにおいて初めて、上述の丸山が指摘した内村の忠誠観のディアレクティクが効果的に働いたという評価が妥当するのである。

思うに、この問題は、現代においては、「市民的不服従」の問題として、再構成されるべき問題となっている。市民的不服従については、内村は勿論論じているはずもなく、概念すら見当たらない。しかし、市民的不服従において求められる精神は、政治権力の限界を指摘する自由主義的思考から生じる、内村のそれと同質のものではないだろうか。そして、もしそうだとすれば、内村における「抵抗」と「自由」は、戦後民主主義の求める「自由」とは異なるが、しかしまさに異なるがゆえに、現代的意義があると言えるのではないだろうか⁽⁴³⁾。この点については次章で考察する。

第三章 内村寛容思想の現代的意義

第一節 内村における寛容思想再論——遠心的社会改良論

「社会とは他のものではない、これは人間の集合体である。そうしてその人間の標本はわれ自身である。ゆえに社会を改良する法はわれ自身を改良する法である⁽⁴⁴⁾」

「今日の要は強き個人性 (individuality) の養成にあるのである⁽⁴⁵⁾」

という文章に表れているように、内村は社会改良のためには、まず社会を形成する個人の内面の改良が必要であると考えていた⁽⁴⁶⁾。個人の真理価値は、共同体そのもの以上の重さをもつからである。しかしながら内村によれば、日本人は、まだ「自個を発見し」ていなかった⁽⁴⁷⁾。内村は、「個人

性」の創造をもって、遠心的に社会を改良しようとしたのである⁽⁴⁸⁾。

これは一見、丸山が主張するところの精神的改革と同様である。上述の「自由なる主体」の概念に現れているように、丸山も戦後、個人は自己の外部との繋がりを意識することで政治性を自覚しなければならないとして、マックス・ウェーバーの言葉を使って、社会に対する責任倫理を強調した⁽⁴⁹⁾。

しかし内村と丸山の決定的な差異は、次の内村の文章に現れているのではないか。

「責任の観念は実に宗教的観念であります。……責任の観念を堅く維持せんと欲せば、必ず強き宗教の力にたよらなければなりません。その他、会社組織の原理といい、信用組合の原則とい、深くその本を探れば、みな深い道徳的、宗教的の原理がその底にあるのであって、その根底の精神がなくしては、会社も組合も決して成り立つものではありません」⁽⁵⁰⁾

内村も、たしかに責任を強調する。しかし、丸山のように、内在的先天的に絶対真理を容認しないプラグマティズムに立った上での状況判断における責任の重視ではなく、まさに責任を支える精神の重視であった。これは、信条倫理に当たるものである。しかし信条倫理とは、一見、信条においてさえ一貫していれば、その行動の結果が社会的にどのようなものであっても構わないとする議論に思われる。

たしかに、内村には、いわゆる「政治」を嫌悪する姿勢から、政治そのものについて書かれたものは少ない⁽⁵¹⁾。また宗教的倫理の絶対性は、その宗教倫理的理想と現実との間に甚大な溝を設ける必要がある。その意味で、内村の社会批判に歴史的具体性を欠く要素が在ったことは確かであろう。

しかし、内村が日本的「寛容」ゆえ、不寛容であった明治期にあって、天皇制イデオロギーと明確な対立関係を維持し続けたことを、過小評価すべきではない。丸山は、内村の宗教的活動に終始

した非政治性を批判しているが、前章で見たように、内村は、宗教的倫理において、一貫性をもっていったからこそ、明治政府とその思想信条において明確な対立関係を形成しえたのではないか。

とはいえ、内村の思想を、「寛容」であると主張することには、当然次のような異論があろう。内村は他の諸思想との妥協を拒絶する厳格な宗派主義者であり、不寛容とは言えても、寛容的では決してないはずである、と。たしかに、この主張はある意味正当である。内村は無教会主義を主張し、その継承者、内村党ともいうべきものは多いが、しかし、基督教内部でも、教会派に対しては強烈な批判を加え、他宗教、例えば儒教や仏教の文学作品に対して偏狭的な評価を下していることから、内村のその意味での不寛容さは明白である。内村自身「われらはことさらに争闘を好むにあらざれども、多くの場合において、真理を守るために争闘はまぬかれない。血涙を流すことなくして、個人も社会も（教会はもちろんのこと）善くはならない。否と言うべき場合には、すべての苦痛を忍んで否と言わざるべからず」と言い、「私の主義は主義としてこれに忠実ならざるを得ず」とその無教会主義の厳守を明言している。

しかし、この厳格な宗派主義は、決して寛容の妨げにはならないと考える。この信仰における不寛容さこそが、寛容価値への道を開いていると考えられるからである。内村を「寛容」であると主張する根拠を次に説明する。

内村は上述のような宗派主義の主張を、次のように続けるのである。「忠実ならざるを得ずといえども、そのことは私と主義信仰を異にする人たちを尊敬し、愛を寛容とをもってこれに対」と。内村によれば、宗教とは個人的に、絶対的なものであり、相対的なものではない。それゆえ、信仰における対立は避けられない。しかし、だからといって、他宗を排斥しなければならない、又は排斥する権利があるということには決してならない。

寛容は、絶対的宗教の特質であると内村は言う。信仰において絶対主義、厳格主義を取るからこそ、

法的には、寛容になり得る、との主張である。ここでは、ロックと同様、寛容は義務論的に捉えられている。

このような主張は、法思想史的には、原罪意識を基にした敬虔主義的ペシミズムゆえの宗教と法の峻別であり、厳格な宗教的義務感情の世俗化として、寛容が主張される、という構造といえる。しかし内村において注目すべきは、以上の思想構造を方法意識レベルではなく、生きた人生の全人格的決断として獲得していったということである。

以上の問題を、丸山と内村の対比的関係に注意しつつ、信条倫理と責任倫理という概念を創出したマックス・ヴェーバーの議論を振り返ることで、敷衍的に考察しよう。

ヴェーバーの定義に従えば、信条倫理と責任倫理は、基本的には「底知れぬ深い対立」関係にある。

信条倫理とは、「行為」それ自体に固有な価値を認め、その「結果」に関わらず信条の純粹さをもって「行為」を正当化するという倫理観に基づくものである⁽⁶²⁾。一方、責任倫理とは「結果」に価値を置くもので、予測可能な行為の結果に対しては責任を引き受けることを、倫理的に正と考えるものである。

しかし政治が権力を伴い、権力が暴力を背後にする以上、暴力が政治において決定的手段であるとヴェーバーは考える。それ故、政治において善き目的実現のためには、倫理的に疑わしい手段も要求し、その随伴結果として悪しき結果も招来してしまうことがある。この場合、信条倫理的に行動する者は、この世界の倫理的非合理性に耐えることができない。信条倫理の求めるものが、魂の救済である以上、それを満たすのは政治ではありえないからだ。この信条倫理と責任倫理の対立は、上述宗教と法の対立とパラレルに考えられるだろう。

しかし、ヴェーバーは政治において、信条倫理を不必要だとは言わない。政治を天職とするためには、人は、責任倫理に従いつつ、しかも信条倫理において純粹でなければならないと主張するの

だ。

「可測、不可測の一切の結果に対する責任を一身に引き受け、道徳的に挫けない人間、政治の倫理がしよせん悪をなす倫理であることを痛切に感じながら、『それにもかかわらず!』と言い切る自信のある人間だけが、政治への『天職』をもつ」。

政治という領域における最終的「決断」をヴェーバーは「主体」に委ねている。そしてこの主体的決断のためには、信条倫理に支えられた責任倫理こそが重要とヴェーバーは主張する。

一見矛盾対立しながら、実は、その両者を必要とするヴェーバーの議論は、それほど理解し易いものではない。

しかし、思うに、信条倫理とは言い換えれば、自由主義の根幹なのではないか。信条倫理は、あらゆる責任倫理的判断の前に、あらゆる政治共同体以前のものとして存在する。

ヴェーバーは、ある意味で、価値相対主義者といえるが、ナショナリストであり、責任倫理を強調する側面が強いことは確かである。しかし、それでもやはり信条倫理を完全に否定できなかったのは、現実政治適合的に流れる当時のドイツの状況を鑑み、政治共同体以前の個人という主体の信条に、「決断」の最終的判断を委ねる必要性を痛切に感じていたからではないだろうか。

ここで再び丸山と内村の差異を確認しておこう。丸山は

「民権論と国権論の結合、つまり個人的な自由独立という基礎の上に立って、そういう個人的な自由独立に支えられたところの国家的な独立、及び国家的な発展」⁽⁶³⁾

を目標としていた。そこでは、「国家的独立」と「国家的な発展」が究極目的として存在し、個人の自由独立は、この目的のための手段の価値であった。勿論この捉え方は、逆にも出来る。しかし、いずれにせよ、個人の自由独立は、国家の独立発展に結びつく限りでの「国民的自由」として評価されていたことに変わりないのではないか。

これに対して、内村は、最も優先されるべき価

値として、信条倫理を挙げている。内村の遠心的社会改良論は、この信条倫理をいかに実現するか、と言う点で展開されている。

責任倫理と信条倫理の二つの倫理価値については、そのどちらも必要であることは、丸山も内村も共に主張するところである。しかし、これらが対立する場合の優先性において、二人には逆転が見られる⁽⁵⁴⁾。

近代日本という、対立の融解を構造的に押進める精神的風土が支配していたところ、そしてまさに国家主義への傾倒という時代においては、この流れと、対立的な価値体系を信条倫理的にもつところこそ、重要であったことを鑑みれば、内村による信条倫理の強調には、一見したところとは逆に、切実な現実的政治的意味があったと言えるのではないだろうか。

第二節 市民的不服従との関連

この信条倫理と責任倫理の問題を敷衍しつつ、内村の宗教的寛容思想の現代的意義を、先に挙げた市民的不服従との関連で、次に考察しよう。

現実の政治においては、ある期間内に、一定の決断を下さなければならない状況が繰り返されている。たとえ、科学的な価値吟味が十分に尽くされたとしても、究極価値の対立は、消えはしないところ、十分な吟味も出来ないことが多い。その場合、諸価値の対立を残したまま、多数決ルールに基づき、多数者の意見が、公的決断として採用される。その公的決断は、しばしば少数者の価値観を否定するようなものであろう。

しかし、信条倫理と責任倫理の上述のような対抗的議論は、少数者の抵抗の理論について主体的再構築を行うのである。つまり、一端多数決による結論が出た場合でも、少数者は、市民的不服従という行動に出ることを許すのである。

『「すべてを理解すること」は『すべてを許すこと』を意味するわけではなく、また一般に異なる立場をただ理解するというだけのことからそれへの同意ということへと道が通じているわけでもない』⁽⁵⁵⁾

とヴェーバーがいうとき、公的対話空間で求められるのは、あくまでも具体的状況における暫定的な「理解」であり、最終的コンセンサスを導出しなければならないものとは考えられていないことがわかる。究極的価値世界には、永続的に信条倫理的非合理的な対立が繰り返されるという前提からして、これは当然の帰結である。

多数決の結論には、一応の、遵法義務が認められるが、諸価値観の正当性が、科学的客観的に立証され得ない以上、少数者が公的対話空間において、再吟味を要求する市民的不服従への道は、常に開放されているのである。

そして、この市民的不服従の正当化は、客観的にではなく、不服従する側の主観的な正当性を以って構成されることになる。これは従来の客観的善、実体的権利・価値としての自然法主義から価値相対主義への移行と、パラレルな関係にある。多数決ルールによる結論の正当性は、各市民の各自の主観的判断によって、相対的に定まると言えるからである。

ある一人の市民の価値観と、多数決ルールによる結論が反する場合、勿論、その市民は、多数者による結論が、少数者にとっては、究極的価値観に反するということを主張し、自らの価値観への共感を、対話によって間主観的に構築するようつとめなければならない。しかしこれは、多数決ルールでは、欠落しがちな少数者の異議を、公的な批判吟味の対象にすることを可能にするだろう。多数決ルールに、少数者という新たな観点を挿入するのである。この事によって、多数決による結論は、反省的に吟味される。結果、少数者の価値観が共感を呼ぶこともあるだろうし、多数者の結論が、尚、支持される場合もあるだろう。しかし後者の場合でも、多数決ルールによる結論は、市民一人一人の中で、再び吟味され、追認されるという意義が認められるのである。

抵抗権の問題は、いかなる組織化も不可能な、ひとりひとりの人間が、孤独の中で立ち向かわなければならない問題であり、良心と社会秩序との間のこのディレンマは、どんな理論も解決できな

いとも考えられる。また内村の抵抗でも確認したように、抵抗に至る良心の問題は、あくまで個人の問題である。このような抵抗権、市民的不服従の問題は、政治共同体からの自由という消極的自由を求めるものであることも多い。その場合、一見それは政治とは全く無関係な、たとえば個人の文化的・宗教的関心にに基づく領域の問題に見えるであろう。

しかしこのような消極的自由の問題も、秩序否定や政治そのものの否定という消極的側面のみをもつものではなく、ある種の社会形成力をもつものとして積極的に「政治的」と認められるべきではないか。

抵抗権は、法体系の限界領域にある問題である。よってそれを実定法的に制度化するということには全く意味がない。しかし、抵抗権はいぜんとして、その重要性を保ち続ける。それは、まさに、非政治的行動が政治的意義をもつ、というこの領域においてである。そしてその場合、求められるべきは、政治共同体以前の個人としての主体であり、強調されるべきは、信条倫理であったのではないか。この意味において、内村が信条倫理の主張に重点を置いたことは、決して、宗教的領域に閉じこもるという意味で消極的評価されるべきではない。そしてこの信条倫理の強調、すなわち、信仰という極めて精神的な領域における対立関係の認識と尊重こそ、内村が求めた寛容だったと言えるのではないか。

第三節 結論にかえて

「人に固有の権利ありとは、人は何びととも、その欲するがままをおこのうてもよいということではありません。また人は何びととも、その所有を、おのが欲するままに使用することができるということでもありません。権利なるものは言うまでもなく、責任に付着したる能力でありまして、責任がなくなると同時に、これに付着したる権利は消滅するものがあります。そうして人の責任なるものは、神と万有と人とに対する彼の心霊上の関係より

来たるものであります⁽⁵⁶⁾」

このように内村が主張するとき、自由のための抵抗は、単に神に対してのみではなく「万有と人」すなわち、なんらかの社会的なものに対しても、責任を負っていると考えられていたことは興味深い。内村が「自由」を論じる際、常に、その主体的な束縛を説いていることは、たとえそのキリスト教的責任の色合いが強いにせよ、着目に値する⁽⁵⁷⁾。

もっとも、このような内村の、宗教的精神的な対立関係の生成と、その尊重⁽⁵⁸⁾が、政治的理論的に構築されることは無かった。この意味で、内村がたしかに、宗教的人間であることの限界はあったと言えるだろう。

しかし、天皇制イデオロギーという一元的価値への統合に対する、内村の敬礼拒否という形での多元化と、その意味での寛容主張が、様々な議論を巻き起こしたことは確かである。それは最終的には超国家主義体制の中に飲み込まれていったが、それにもかかわらず、ここには、内村独自の多数者への少数者としての価値反省を求める姿勢が見られる。この意味で、内村の寛容主張は、たとえ結果として失敗であったということも考慮しても、やはり全く無意味であったとはいえない。また、内村が、自由を、信仰という根本的確信における責任との関係で定義し、政治権力への抵抗精神を創造したことは、近代日本における自由主義、及び寛容思想として重要な意味をもつであろう。

「世界は広くあります。信仰に相違のあるはやむを得ません。ただ相互の正直なる信仰に対し、敬意を表し、平和を守りたくあります。」

と内村がいうとき、内村が求めた、価値対立を前提とした相互尊重は、日本的「寛容」とは異なるものであり、無限抱擁的「寛容」を超えて、原理的意味での多元論へ道を開くものではなかったか。この内村のロック的な政治権力、場合によっては民主主義的多数者の意志における決定にすら、限界があるという自由主義思考は、この価値相対主義や多元性を思考するうえで、非常に重要

な精神となることは確かであろう。その意味において内村の寛容主張、及びその自由と抵抗には現代的意義があると言える。

本論文では、内村の寛容思想について、十分に展開できたとは言えず、またその他についても、あまりに粗雑なものである。しかし①近代日本社会においては、民族的同質性をもつ「国民」という幻想のもと、共同体内部でのあらゆる緊張対立は、融和・解消されるべきものとして、価値対立を公的対立として成立させない日本的「寛容」の構造が、存在していたということ。②全世界的に国民国家の枠組が、様々な分野で相対化されている現代、私的領域に抑圧されてきた緊張対立が、無秩序に噴出・表面化しつつあるということ。③このような状況においては、日本的「寛容」とも言うべき風土の批判的検証が必要であり、この日本的「寛容」と、それを超える価値対立の形成とその尊重としての寛容を考察するにあたって、日本の精神的土壌内部から生まれた内村の寛容思想が現代的意義をもつということ。以上についての簡単な確認を試みたつもりである。日本的「寛容」の克服と、現代日本における寛容の研究分析を、今後の課題とし、本論文を終える。

以上

注

- (1) この事件は、また同時に、マックス・ヴェーバーが、キリスト教を「西欧近代精神」の源流としたことを考慮すれば、日本の伝統的精神との文化接触の一つと捉えることも可能である。この2つの側面は互いに関連し合うものであるが、それぞれに異なる問題も含んでいる。文化価値対立についてはこの論文では扱えないが、内村思想を基軸として、今後、文化接触の様相について東アジアとの比較を試みたい。
- (2) 『寛容と自由主義の限界』スーザン・メンダス 著 谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳 ナカニシヤ出版 1997年 38頁参照。
- (3) 漢字で「自由」とあてられたとき、それは freedom や liberty と同義ではなかった。丸山真男

も指摘しているように、自由は勝手気まま、我が儘という意味で使用された。福沢諭吉が『西洋事情』（出版者 岡田屋嘉七 1866—1870年）の中で「自由」の言葉の問題性を指摘したが、しかし1872年、J.S. ミルの『On Liberty』が『自由之理』と翻訳されたため、その後は、「自由」は freedom と liberty の訳語として定着してしまったようだ。

- (4) 第一に、自由の内容によるもの。「freedom to」と「freedom from」との分離や、「積極的自由」と「消極的自由」に分ける方法。第二に、自由主義を統一的体系、世界観として捉える方法。第三に他のイデオロギーとの対比により、その内容を浮かび上がらせる方法。例えば共同体主義との対比から自由主義批判を試みる方法がある。本論文では第一の方法に基づいて分析する。
- (5) ラートブルフによれば、民主主義と自由主義の間には、質的差異がある。それは、ルソーとロックの差異とも言える。ラートブルフの民主主義概念は彼のルソー解釈に基づいて再構成されたもので、自由主義概念はロック解釈に立脚して定式化されたものである。丸山の民主主義概念はこのラートブルフの理解に従っていると考えられる。
- (6) ルソーの政治思想の重点は、「人民主権」と「参加」を徹底し、個々人がもつ力すべてを動員して共同体をつくらうとしたところにある。この civil religion という概念にしても、ロックでは、civil と religion の領域は異なったものとして区別されているが、ルソーでは、「市民全体が一般意志に従うことによって共和国に安定をもたらすためには、市民の一人ひとりが civil religion を信奉しなければならない」（今井弘道編『「市民」の時代』北海道大学図書刊行会 1998年 286頁）という主張のもとに civil と religion を敢えて統合したのである。civil religion の源泉もキリスト教や教会に求められるわけではなく、国家権力に求められるものであった。よって「国家宗教」とでも訳すべきものであり、

この国家宗教を一人ひとりに内面化させてはじめて、政治社会は安定的で有徳で、完全に自由なシステムになれるという考えを前提にしている。

- (7) トレルチによれば、「人権と民主主義との両者は一致せず」いずれも「一方から他方への歴史的派生によっては説明されない」ものである。そして、両者が融合するのは「国家意志自体の民主的形をひとつの譲渡しえぬ人権とみなす場合」のみである。『トレルチ著作集 8』(ヨルダン社 1984年) 88-89頁。
- (8) しかし、多くの自由民権運動は、伝統的価値体系が約束している恩恵や利益を得られなかったという欲求不満から出てきた反抗として位置づけられる。それは古い価値体系そのものへの批判とはならず、その体系によって利益を受ける人たち、たとえば、官僚や資本家などへの非難に止まってしまった。彼らは、自由民権のイデオロギーを完全に把握理解していたのではなく、それらをただ彼らの不満を表現する手段として使ったに過ぎなかった。
- (9) 内村不敬事件については詳細な研究が既にいくつもある。内村は、不敬事件前日、宮部金吾宛の書簡で、札幌教会退会を通知し、当日は他のキリスト教徒教師二名が欠席すると知っていたながら出席を決めている。宸署への敬礼拒否は衝動的なものというより、彼の宗教倫理に照らしてある程度の熟考を経てのものであったと思われる。但しこの点については更なる検証が必要である。
- (10) 一高教員であった北条時敬による伝記『廊堂片影』「内村鑑三氏拝戴セズ唯虚祝シテ去ル事実スノ如シ本校挙テ其国体ニ違フヲ怒リ大不敬ノ罪ヲ責ム」(西田幾太郎編 1931年)。
- (11) 「彼れは第一高等学校の教師として翌年の天長節に於て賢きあたりのご尊像を宗教的の意義に於て拝することに躊躇したるが為めに世間より不敬なる漢字となりとせられ、教育界に対しては全く流鼠者に均しき悲境に投げられたり」山路愛山『基督教評論』(警醒社 明治39年)

146頁。

- (12) 「日本ノ臣民タルモノガ己ニ憲法ニヨリテ均シク信教ノ自由ヲ有スル以上ハ其人ガ仏教信者ナルモ、神道信者ナルモ、耶蕪信者ナルモ、亦如何ナル宗教ノ信者ナルモ、均シク学校ノ教員生徒トナルヲ得ベキコト固ヨリ論ナキ」としつつ、しかし、その信教の自由の制限について伊藤博文の言を用い「信仰帰依ハ専ラ内部ノ心識ニ属スト雖其ノ更ニ外部ニ向ヒテ礼拝儀式不況演説及結社集会ヲ為スニ至テハ固ヨリ法律又ハ警察上安寧秩序ヲ維持スル為ノ一般ノ制限ニ遵ハザルコトヲ得ス」とする。(井上哲次郎『教育ト宗教ノ衝突』敬業社 1893年)。
- (13) 内村自身は、公には最後の井上に答える形で、明治26年(1883年)3月に「文学博士井上哲治郎君に呈する公開状」(内村鑑三『内村鑑三全集』岩波書店 1980—1984年 第二巻所収 126-133頁)を公表している。しかしここでは時代背景も踏まえてか「畏れ多くも我天皇陛下が勅語を下し賜はりしは真意を推察し奉るに天皇陛下は我等臣民に対し之に礼拝せよとて賜はりしにあらざして、之を服し即ち実行せよとの御意なりしや疑ふべからず」として、政治的には、キリスト教と教育勅語が矛盾しないことを主張するのみで、その対立姿勢は後に比べて不明確であったことは否めない。
- (14) 内村鑑三明治24(1881)年3月6日付け「ベル宛書簡」『内村鑑三著作集 18巻』(岩波書店 1954年) 265-271頁。
- (15) 内村鑑三「二種の日本」(1901年)内村鑑三『内村鑑三全集』(岩波書店 1980—1984年)第九巻所収 464頁。
- (16) しかし、この1891年の不敬事件から1894年の日清戦争まで、内村自身この「理想国としての日本」と「現実の日本」である教育勅語との対立関係を、明確に認識出来ていなかったことは否めない。当時の時代背景も考慮しなければならないが、内村はこの間、教育勅語がキリスト教と内容的に矛盾するものではない、と考えていた。よって内村は、政教分離を主張するこ

とで、キリスト教と天皇制、国体が矛盾しない
と主張したのであった。

- (17) 丸山真男「忠誠と反逆」『丸山真男集』(岩波書店 1995—1997年)第八卷所収 234頁。
- (18) 注意すべきことは、この論文の冒頭から解るように、丸山の主眼が、「超国家主義」の「社会的・経済的背景」ではなく「思想構造乃至心理的基礎」にあることである。彼は、超国家主義からの思想構造の改革、「精神の革命」をもって戦後民主主義を始め、創造しようと試みたのである。
- (19) 「明治の中期以後確立した天皇制においては、非常に大きなパラドックスがあります。この権力組織というものを、ピラミッドにたとえますと、ピラミッドの頂点に近づくほど政治的なおいというものがなくなり、底辺ほど政治的なおいがする、こういう逆説が現れてくる。……現実的には、政治権力の上部、つまり本当は、より政治的なものほど非政治的に表徴され、底辺に近づくほど政治的なおいを帯びてくる。こういう逆説が現れてくる。この伝統もまた、今日でも学問や教育の「政治的中立」ということの、特殊日本の表現を考えるうえに忘れてはならないことです。」丸山真男「思想と政治」(1957年)丸山前掲書(注17)第七卷所収130-131頁。
- (20) 戦後、内村に関しては、亀井勝一郎・森有正をはじめとし、多くの思想家・宗教家・歴史家によって研究が為されている。しかしながら内村による著作が膨大であること、またその主張が多岐にわたることなどから、内村研究もまた多面的なものとなっている。なお、内村の「寛容」思想について言及したものとしては、亀井が最も早く、内村の信仰的「非寛容の精神」を日本の精神史的風土には見られなかったものとして高く評価し、内村の言動とは「信仰の純化のための戦い」であったと主張した。これに対して、小原信は、内村の「非寛容の精神」は、単なる拒絶の精神ではなく、信仰の確信と寛容とが矛盾しないことに留意すべきであると反論

した上で、内村の非寛容は、①他者に対する自己防衛、②神に対する自己防衛、③永久革命への覚悟という3つの特徴を備えていたことを主張している。確かに、内村に、宗教的・信仰の意味での非寛容があったことは本文にも記した通り確かであろう。しかし、この非寛容は西欧自由主義の意味での寛容と両立する、という消極的意味合いではなく、西欧自由主義の意味での寛容に不可欠であったと言うべきである。

- (21) 但し、ここでの「自由」も「国民的自由」であり「国民的自由民主主義の主体」の確立と言い換えるべきものであった。
- (22) 丸山前掲書(注17)。
- (23) 「日本の封建的エートスにはむろん徹底した原理的超越性も人格的内面性もなかったけれども、そこにはなお、心情倫理と行動＝業績倫理との特殊な結合様式があった」丸山真男「忠誠と反逆」丸山前掲書(注17)第八卷所収 234頁。
- (24) 「政治自身がわれわれの内面の思想の問題に対して深く立ち入ってくる傾向が世界的に出てきて、それがこれまで申しました日本の伝統的な事情と重なり合って登場してきているのが今日の状況です。こういう時代に、われわれの全存在というものを、政治にのみつくされないようにするには、われわれ自身が思想を明確に身につけるといことが、どうしても必要ではないか、そして、しかもその思想性というものは、正しい意味での政治性というものを自覚していなければならぬ。なぜならば、そうでなければ、政治がわれわれの存在をのみつくすような事態において、いろいろな政治を弁別する能力を欠くだけでなく、自分の思想の政治的役割というものに盲目になってしまう。思想というものは、本来静かな内面的なものではないか、深く内面に沈潜するということが必要であるといわれます。私も賛成です。しかし深く内面に沈潜する場合、その内面性というものは、自分の外部の世界との普段の緊張関係を自覚していなければいけない。そうでなく、もし外部の世界とのつながりを断つ、つまりただ自分が閉鎖的

な内面性にとじこもるということなら、その閉じこもった自分の世界がそのままそっくり権力になるのみにされてしまいます。」丸山真男「思想と政治」丸山前掲書（注17）第七巻所収142-143頁。

(25) 明治におけるキリスト教勢力は、いくつかの阻害はあったものの、自由民権運動との重なりもあって、全体としては内村不敬事件までは、増加傾向にあったと言ってよい。実際、不敬事件当時、内村の敬礼拒否という行動は、キリスト教内部からは肯定的評価を得ている。有名なところだけでも「皇上は神なり之に向つて宗教的の礼拝をなすべしと云はば我輩死を以て之れに抗せざるを得ず」押川方義＝植村正久＝三並良＝丸山通一＝巖本善治「敢て世の識者に告白す」『福音週報』（友愛書房 1979年）51号 5-6頁）や「政治上の君主は良心を犯すべからず、上帝の専領せる神聖の区域に侵入すべからず、基督教徒は国民の一人として政府に服従するの義務あるを知ると同時に、神に対する義務あるを確信するものなり」植村正久「今日の宗教論及び徳育論」（植村正久『植村正久著作集』新教出版社 1966年 第一巻所収 308頁）など、積極的に対立姿勢を見せていた。これが国家への反逆という烙印を明確に押されたのは、前述のように、文学博士井上哲治郎の「教育と宗教の衝突」論文からであろう。

(26) 明治のキリスト教徒は、熊本バンドに属する海老名弾正らのように、キリスト教を神道に同化し、当時の日本政府に追随するような態度、そして、そこまで徹底していなくても、小崎弘道のように、多くは、キリスト教は忠孝に反しない、さらには、キリスト教こそ忠君愛国と一致すると述べざるを得なくなっていた。小崎弘道「基督教と我国体」（『小崎全集』小崎全集刊行会 1930年 第二巻所収 530-549頁）には「基督教にては忠君と信仰は相離るべからざるものであるが、思ふに将来真の忠臣となり、硬質の藩屏となるのは此の信仰を有するものであらう」とある。このような超国家主義と妥協し、

現実政治適応的にキリスト教を変化させることで、自らの保全をはかる適応倫理的態度に甘んじなかった者は、植村正久や、柏木円、それに内村を含めても、とりわけ少数であった。この中でも特に丸山が、この論文で、内村に焦点を当てているのは、忠誠の相克という問題がとりわけ、内村において見られるからであろう。植村、柏木両氏は、時に内村よりも論客であり、内村が不敬事件の際に、いわば世論に屈したかのような態度をとったときも、内村を叱咤激励し、より一貫してキリスト教に身を置いていることがわかる。しかし彼らの主張は、主としてキリスト教内部に向けたものであった。それに対して、内村は、現実政治との対立を最初から意識させられる立場にあった。内村の近代日本思想史における意義は、キリスト教信条を持ちつつ、日本を捨てなかったという矛盾しつつも、その緊張対立を一身に受け止めた点にある。但し、一般に問題とされている内村のキリスト教理解の正統性についてはここでは度外視している。

(27) 西欧では、政治的権力と宗教的勢力との忠誠をめぐる争奪は長期間繰り広げられ、その結果として、政教分離を前提にした信教の自由が確立された。しかし、日本では、神道がはじめから世俗的権力と緊張関係に立っておらず、むしろ本質的に同一化していた。そのため、政治権力と宗教的勢力、2つの忠誠の相克ということが問題になる余地がなかった。仏教は外来の宗教であり、現世を超越する可能性を秘めていたが、日本では、神道の神々と「習合」させられたため、政治権力への抵抗とはなり得なかった（戦国時代までは、それでも一向一揆など抵抗のエネルギーが見られるが、江戸時代の寺社奉行のもと、行政機構に組み入れられて以降は、抵抗のエネルギーは、政治権力側にほぼ吸収されたと見てよい）。国家的忠誠と宗教的忠誠の相克問題、さらには天皇への忠誠と神への忠誠という宗教的対立は、日本では、概ねキリスト教をめぐる展開された。

- (28) 「ソト」といっても、それは西欧のキリスト教を日本的なものとの接触を全く排除してその純粹性を保持しようとする立場（これを武田清子『土着と背教』（新教出版社1967年）でのキリスト教受容の4つの型に従って、孤立型とする）とは異なる。内村の場合は、接ぎ木型と呼ばれるもので、「日本の精神的伝統に内在する諸価値の中から積極的可能性を潜在させた萌芽と考えられる要素を選択し、そこにキリスト教の真理を受肉しようとする試み」であった。基本的には、日本の精神的伝統に内在する古い価値、古い規範のうち、キリスト教の真理と対立し、矛盾する要素とは対決姿勢を示すが、それ以上に、土着できる要素の発見に重点を置く立場といえる。内村も「代表的日本人」に見られるように、日本の精神的土壌の中からキリスト教を接ぎ木するための砧木を積極的に探求する姿勢が見られ、接ぎ木型思考が強かったことは確かである。しかし内村の場合、対決型要素も大きく、接ぎ木型と断言するには慎重を要すると思われる。
- (29) この点は、R.N. ベラー『日本近代化と宗教倫理』（未来者1962年）に詳しいが、内村や木下直江ら、少数のキリスト教徒は、日本在来の伝統的価値体系とは全く異なるという意味で「ソト」の、超越神への信仰という価値体系を受け入れつつ、しかし天皇制や国家主義のうちに生けるしか道がなかった存在として、価値体系の変動への働きかけに、ある意味で成功したのである。
- (30) なお、丸山のいう封建的忠誠とそれによる反逆が、国民的自由民主主義を超えて、「抵抗」や市民的不服従の精神的基盤となりうるかについては、議論未成熟ながら、困難であると考え。なぜなら、封建的忠誠とは、あくまでも特定の個人（A）と個人（B）の間のつながりを重視するものであり、個人（A）の力を限定するという発想には欠ける。また個人（A）がいかにも個人（B）にとって信条に合わぬ者であっても忠誠を尽くすという、武士道精神からは、どのような場合であれ、「権力の限定」という思考が

出現する余地がないように思われるからである。しかし、この点については慎重な議論を必要とする。

- (31) 海老名弾正を代表とする超国家主義への基督教の解釈がえをさす。
- (32) 丸山真男「ジョン・ロックと近代政治原理」丸山前掲書（注17）第四巻所収 179-180頁。
- (33) 「日本国には憲法が布かれてあります。その憲法には日本人の権利自由が保障されてあります。しかしながら日本の政治界には自由はほとんど行われておりません。……自由、自由意志、正義の他に何にも屈しない意志、神の他には何者をも恐れない勇気、人望を意に介しない独立心、そんな尊い者は日本今日の政治界にほとんど痕跡だにないと言わなければなりません」内村鑑三「日本国の大困難」内村前掲書（注15）所収 154頁。
- (34) 内村鑑三「戦闘の人にあらず」内村前掲書（注15）第十九巻所収 14頁。
- (35) 丸山が、内村の「抵抗」について、実定法上の権利を要求していなかったことを批判しているのか、それとも「権利」という概念そのものが欠けていたことを批判しているのかは、議論の余地がある。後者だとすれば、本論のように内村にも概念としては「権利」思想があったといえるが、前者的な権利を追求していたとは言えない。実定法上の権利の要求であったのか否かは、「所有権的」自由主義を前提にしていたのか否かにも関連して問題のあるところであるが、この問題は、別の機会に論じてみたい。
- (36) 人権思想をドグマとしてではなく、歴史的社会的状況の中で成立した生活用式の中で育まれたエートスとして捉えかえす方向、すなわち主権的個人を権利の束としてではなく、歴史的社会的に成立する人格のあり方として捉えようとする方向は、イエリネックによって追求された。ヴェーバーは、このイエリネックのエートスの思想を受け継ぎ、所有的個人主義に解消されることのない個人主義の可能性を追求したといえる。（「自律的「人格」と公的判断——〈ヴェー

パーにおける実践的判断〉のための試論的考察——」今井弘道著『名古屋大学法政論集』119所収を参照。)。

(37) 阿部照哉・村上義弘訳, みすず書房, 195頁。

(38) 中世においてはまぎれもなく実定法上の権利であった「抵抗権」は、「絶対主義に対する闘争のなかでは、当時の絶対主義実定法秩序をくつがえし、新たな秩序を要求する自然法上の革命権としてたちあらわれたが、市民革命による法体系の成立とともに、成立した実定法秩序を正当づける思想となると同時に、あらたな法秩序を防衛するための実定法上の権利となり、さらに、近代立憲主義確立期には、国家からの諸自由が実定法上整備されることによって、抵抗というかたちで人権主張の必要が極小化すると考えられ、抵抗権は抵抗権というかたちでは実定法から姿を消し、またことさらに自然法上の権利として主張されることもなくなって、もっぱら、立憲主義実定法体系の全体を支える民衆のがわの権力批判の態度となって伏流する」樋口陽一「憲法における抵抗権」1968年(『近代立憲主義と現代国家』勁草書房1973年所収)。

(39) 『抵抗権論』佐々木高雄著 学陽書房 1987年 参照。

(40) 「国家権力が法律と憲法に違反して行使されるとき、それに対して抵抗する権利を規範化することは、それほどむずかしいことでも何でもない。しかしながら国家秩序そのものが不法の秩序になり下がってしまった場合にそのような国家秩序に反対することが重要なのであれば、その行動を正当化するためには前国家的な基準が必要となる。そのための基準を否定しつつ、同時に(革命を起こして新しい政治的秩序を樹立する権利として理解された)何らかの抵抗権を肯定することは考えられないことのように思われる」『ホップズと抵抗権』P.C. マイヤー＝タッシュ著 三吉敏博・初宿正典訳 木鐸社。但し、マイヤー＝タッシュの試みは、シュミットへの反対論陣を張ることにあり、抵抗権を成立させる試みである。

(41) 佐々木前掲書 62頁。

(42) ハバーマスによれば「近代の立憲国家が市民に対して法律への服従を要求できるのは、合法的なものを正統なものとして認め、またときには正統でないとして却下できるような諸原理に、すなわち承認に値する原理に国家が依拠している場合に限られる」のであるから、「あらゆる人々の利害に関わる挑戦を前にして代議制が役に立たない場合、市民としての、それも個々の市民としての国民が、主権者本来の権利を要求していくことが許されなければならない。民主的法治国家は、最終的にこうした正統性の番人たちに依拠しているのである」。

(43) 内村の主張が西欧自由主義的寛容の主張といえるということは、決して西欧中心主義的な文脈で考えているのではない。日本の寛容に対立する寛容の主張が外からの影響とはいえず、内村に定着したことの重要性をここでは指摘している。しかし内村の寛容主張は、現代日本における寛容問題、他者との共存を考えるとき、考慮する意義のあるものといえるだろう。

(44) 内村鑑三「社会はいかにして改良さるべきものなるか」内村前掲書(注15)第十一巻所収 345頁。

(45) 内村鑑三「日本の今日」内村前掲書(注15)第七巻所収 463頁。

(46) 内村の遠心的社会改良論には、続きがある。それは集会形成理論としての、信仰共同体(エクレスシア)論である。これについては今後の研究課題とする。

(47) 内村鑑三「拡張の横縦」内村前掲書(注15)第二十八巻 334頁。内村は、西欧近代個人主義批判一貫して展開しつつ、同時に真の個人主義論を主張していた。それは自他の個性を尊重しあう関係であり、表面上の人間の交感ではなく、神を前提としたものであるが、これについての詳細はここでは省略する。

(48) この概念は内村が明治35年夏の第三回夏期講演会開会の辞として内村が述べた演説に出てくるものである。内村前掲書(注15)第十巻

- 276 頁参照。
- (49) 「私は心情倫理と責任倫理と言う言葉をヴェーバーに従って用いましたが、……戦後の時論において私が主として政治における「責任理」の側面を述べた」(丸山真男「思想史の方法を模索して」丸山前掲書(注17)第十卷所収341頁)。
- (50) 内村鑑三「日本国の大困難」内村前掲書(注15)第十一卷所収150頁。
- (51) 内村思想と信仰について包括的に論じた土肥昭夫の『内村鑑三』(日本基督教団出版部1966年)には、内村が宗教改革者的、予言者的直感を自由に駆使した優れたキリスト教思想家で在ることは認めつつ、内村がパトスという流砂の上に生き、社会に責任ある行動を示さなかったことを批判している。これは丸山による内村評価にもつながっており、以後、内村批判の一つパターンとなっている。特にこの論調では、二つのJに象徴されるような内村思想に見られる二元論が批判されている。
- (52) 宗教的には「キリスト者は正しきを行い、結果は神に委ねる」という信条倫理が典型的とされる。
- (53) 丸山真男『戦中と戦後の間』(みすず書房1976年)234頁。
- (54) この逆転が彼らの論理主張の、根本的差異となっているように思われる。しかしこれに関し
- ては、今後の研究課題としたい。
- (55) マックス・ヴェーバー「社会学・経済学における『価値自由』の意味」『政治社会論集』中村貞二訳(みすず書房19982年)315-316頁。
- (56) 内村鑑三「日本国の大困難」内村前掲書(注15)第十一卷所収147頁。他に「自由なるものは、この individual responsibility すなわち個人的責任なるものより割り出されたるものである」など同趣旨の文章は多い。
- (57) 丸山真男が言うところの「欲望自然主義」とは区別される。
- (58) 内村鑑三「自由の解」内村前掲書(注15)第二十八卷所収367頁、及び内村鑑三「聖書にいわゆる自由」内村前掲書(注15)第二十卷所収160頁。

本論文は、同題名の、修士論文の前半にあたる部分を要約したものである。なお、後半では現代的寛容論との関連で、価値討議ルールとしての寛容を、マックス・ヴェーバーの二つの批判的基準を用いて議論し、宗教的寛容と政治的寛容との関係性を考察している。今後、内村鑑三の対立関係における寛容について更に考察を深め、現代的寛容論との関連で議論することを予定している。

(いのうえ ゆかこ 北海道大学大学院法学研究科博士後期課程1年)