

## 小崎弘道『政教新論』の一考察

熊谷一綱

「日本最初の伝道に、商人の子、工人の子や、農夫の子は一向に相関せず、神道に由りて敬天の道を知り、儒教によりて忠孝の倫理を教へられ、列藩互の競争により国家の独立を訓へられたる武士の子弟のみが関したといふことは、随分意味のあることに違ひない。猶太におけるイエスの最初の弟子は漁師や、農夫や税吏やであったのに、日本初代の弟子には何れも武士の子が選ばれた」(『植村正久とその時代』第1巻575)と回顧されるように、日本におけるプロテスタンティズムの形成には、主として士族階層出身の青年たちの寄与するところが大きいことはよく知られている。これらの人々の多くに共通していることは、もともと、はからずもその成長期に到来した明治維新とそれに続く体制変革がもたらした社会的変動に直面し、この日本の新しい時代を担う意欲に駆られつつも、固定的身分の相続を断念せしめられただけでなく、時流に乗じ得ぬ境遇に置き去られて失意を深め、または焦燥を味った人々であったこと、自活の道を求め、同時に文明開化の風潮に即応し、いくらかなりとも新しい社会に志望を果たすためには舶来の学芸を身につけるより外ないことを知った人々であったこと、および修学の途上で出会い指導を受けたアメリカ人宣教師や教師によって未知の宗教に接し彼らの確信と使命意識とに啓発された経験をもった人々であったということである。外国列強の勢力に伍し得る日本の外交的独立を確実にし、国内的統一を維持し得る新しい秩序を形成することが官の当事者、民の識者を通じての最大の関心と緊急の事業であると自覚された時代に、これらの人々は官に仕える途を見出し得なかつたし、多くの同時代の人々とは異なる途を歩むものとなったが、キリスト教は新時代の精神的革新、社会成立の基礎を備えるという認識に拠って、特殊な主に仕える道に新日本建設の歴史的課題に応じて寄与し得る希望と使命とを見出し得たのである。

ところで、明治初期にプロテスタンティズムを積極的に受容した青年たちの信仰の成長を示す活動が現われてくる明治10年代の後半には、既に西洋文明の摂取による近代的諸制度の整備、産業の開発は活発に進められており、啓蒙思想家の活動の中にも一般的論議や紹介から、直面する政治的・社会的情勢の進展変化を考慮しての実際の課題の具体化をめぐる論議への展開なり傾向が認められる。自由民権運動に代表される政治主義的関心、14年の政変とそれに続く23年を期して国会開設を告げる詔書の発布、政治不安と社会秩序の動揺の中で国民統合の紐帯の強化、国民教化の基本確立を求める動き、進化論や無神論によるキリスト教批判の流行、あるいは経世と方便より判じてのキリスト教利用の主張など、欧化政策と国粋主義、自由進歩と保守、学理と実益とがめまぐるしく交錯する政治的状况と思想的対立が、修学期を終えて福音の伝道に乗り出したキリスト者の活動を制約する場面を造っていた。伝道はここでは単に人々の宗教的要求に応え、あるいは宗教的関心を喚起するというものではなく、国家政策論の立場から、国民道徳論の視点から、また哲学思想の領域で既にキリスト教を論議の対象としている場面へ、キリスト教特有の視点からの洞察を提示していく労作を伴うものであった。それは新しい秩序が画策構想され、また論議される場面の一面を仕切り取る、もしくはその一角に自らをほめ込む努力であった。そのためには自らの確信内容を一般識者の問題意識や関心と接触させ得る思想的連関のあるものに構成し、あるいは新時代の生活指針を示すものに組み立てることによって、時代を歩む生きかたとしての存在理由を要求する課題を負うものとなった。日本プロテスタンティズムにおける最初の思想的開花とされている、植村正久の『真理一斑』(明治17, 1884)と小崎弘道の『政教新論』(同19, 1886)の二著作は、それぞれの資質・性

格の特徴を表わし、多面的なキリスト教信仰の異なる一面を主題とすることに由来する論述面の差違も認められるが、周囲のキリスト教批判を受けて、その偏見を改め誤解を修正し、他をまた批判する中でキリスト教の真理性を識者の意識に訴える弁証論的課題を遂行している点では、共通する性格をもっている。しかしここでいう弁証論は、他よりの批判に応じてキリスト教の意義を明らかにする役割を果たせば足りるというものではなかった。文明開化の風潮に培われた既存の諸宗教への反発や不満から生じる識者の宗教軽視の無関心や消極的態度に対し、宗教そのものの存在理由を鮮明にする努力は、文明の時代を支える宗教を確立することをもって新しい文明国家形成に寄与しようとするキリスト者の状況意識の表現として捉えねばならない。たとえば、植村正久が「吾人は古来世に勢力を振るえる宗教の虚誕なるに懲り、その弊を改めんと欲するなり。しかれども世上一般の形状を視るに、宗教の失に懲りたることはすなはちこれ有りといへども、その弊を改めんとせず、漫りにこれを度外に措きて顧みることなしこれ完教の失に懲りて宗教を亡ぼさんとするに異ならず。また痴人が法の弊に懲りてこれを論ずるに足らずと言ふに同じ」(『真理一斑』植村正久著「久著作集」第4巻10)と記したとき、彼はキリスト教によって他宗教を批判するとともに、またキリスト教によって宗教を擁護しようとする姿勢をもって、新旧交送の事態に現出した社会における伝統的宗教の無力と世人識者の宗教無視の風潮に処するとともに、宗教の意義・根拠を文明の世に提示する意欲をも表わしているのである。宗教を視点の座とすると、新と旧との関連は複雑になる。そこでは近代化とは伝統からの単なる離脱ではなく、その更新更生の意味をも含む。その理由の一つには伝統的宗教道徳の素養を媒介にして新宗教の意義を承認受容する途が開かれたという初代キリスト者たちの経歴と無関係ではないであろう。彼らが宗教に国家と国民の精神的支柱もしくは安定剤となるべき意味をもつものと把握させ、従って人間精神の内面を表出する社会的場面である道徳的領域の開拓に深い関心と熱情を向けたことにも、社会的気風の維持に責務を感じる士族的感覚の作用を指摘し得よう。

この背景なり感覚で、伝統的宗教および道徳が

旧時代において果たしていた役割を新時代において継承するものとしてキリスト教を据えるとき、それを現状に適さない旧態として排しつつ、かつ他方では、旧態的宗教道徳がその時代にそれなりに果たしてきた意義に照らして、新しい時代における宗教道徳の意義を周囲に対して説くという特異な弁証論が構想されたのである。『政教新論』の序言で小崎弘道が、「之を新論と名づけたるは著者みづから政教の関渉につき一己の新説あるに非ず、唯本書は泰西の政教論と異なり、教理上或は政治上、この二者の相関渉するところを説くに非ずして、著者一己の新仕組にてわが国従来政教の思想より之を觀察し、社会上この二者の相影響する所を論じたればなり」(『政教新論』小崎全集第3巻296)と述べたのがその好例となる。明治の初年まで切支丹禁制の掟が存続し、当時もおお正式の公認を得るまでには到らず、偏見と警戒の厳しいという周囲の事情では、キリスト教をその社会的機能に重点を置いて説明し、特に新しい道徳的秩序建設への貢献を企画することは、当時の状況に適應させ得る点で、また外来の宗教に容易に馴染まない日本の社会的コンテクストにはめ込んで内在化を遂行する点でも、有効な手法として評価し得ようが、その着想は単なる方便ではなく、精神的なことがらの意義を秩序の形態として把握し表現する士風の構えに根づくものと取るべきであろう。以下にこうした構えを上記の小崎の著作を中心にして検討してみよう。

『政教新論』の意図は、小崎自らが序言で述べているところによると、「我新日本を製出するに我国従来文明の基礎たる儒教主義を廃し、之に代るに基督教を以てすべしとするにあ」とされている。徳川時代以来の支配的な政治・道徳思想であり、旧体制の精神的根拠、既成の秩序体系であったものを全体として問い、その入れ替えを正面から主張したことは、それによって精神的伝統との対決を敢行するラディカルな姿勢を貫くことが小崎の深い関心と課題の中心であるということになるのであろうか。あるいはまた、旧〔儒教〕と新〔キリスト教〕、王道と天国の対照比較を通して、封建主義的体制の根本的支柱としての儒教の特質を問題視し、批判的に摘出し整理したこと

は、旧体制イデオロギーへの批判原理にキリスト教を据えたことになるが、そこにはキリスト教をもって日本の近代化を推進するイデオロギーとして掲げるほどの深い意図があったのであろうか。本書執筆の意図の背後にある小崎の関心を論述の要旨を辿ってつきとめてみよう。

「旧日本を毀ちて新日本を製造する」大改革の時代に際会しているが、これを単に王政一新に止めず、国家社会一新の改革として進めねばならない。しかし「文明国自由主義の政治」に進むに到らず、憲法もどのようなものとなるのかは未だ明らかでなく、現状は「旧日本を去りて未だ新日本に至らず、旧家を出でて未だ新家に入ざる」状態で過渡的と言わざるを得ない。しかも識者の関心は「政治の一辺に偏重し、政治を離れて学問なく宗教なり芸術なり工業なり唯政治の要具たるに過ぎず」とあっては、改革を成就する精神の乏しさが痛感される。このままでは「政治は社会事業の一小部のみ、法律の区域は僅かに行為上に現わるる事を制するに過ぎず。如何に政治を改良し法律を完備するも一人の罪人をも改心せしめる能わず、一家の不和をも調理するを得ざるべし。如何に財政を整頓し物産を興し商業を盛にし以て国を富ますも風俗の頹敗は挽回すべからず。人心の萎靡は振作するを得ざらん。況んや此のみにては社会永久の進歩も期すべからざるに於てをや」(小崎全集第3巻343)と断じざるを得ない。そこから識者の中に儒教主義の復興を意図するものが現われ、あるいは西欧の文明的道徳論に典拠を求めて徳育の必要を強調するものが出てくるが、前者は政教分離の現代にはもはや適合しないし、後者は人間心性の願望を満たし道徳の実行に最も必要な感化力と権威とを欠いている。政府の方針も徳育問題に関しては変転して定まっていない。「此一事に至りては政府人民とも未だ一定の主義を有するに至らず、旧は去りたれども未だ新には就かず、神儒仏の三教とも己に其勢力を失ひ此が旧新の文明と併行す可らざる書なるは悟りたれども、之に更ふべき教あるを知らず」(小崎全集第3巻304)という時にあっては、「我国の政体は何の教に因て鞏固なるべきか、是れ目下我国急迫の問題なり」(小崎全集第3巻349)と断じ、かつ問わざるを得ない。なににつけても改良改革が叫ばれるが、宗教の改革に着目するものは乏しいか

らである。公共への関心を高め、世道人心を治めて「国家を結合し社会を聯繫するの綱繩」(小崎全集第3巻346)となり得る宗教道徳の確立こそ急務となるが、それはまた風俗慣習を改良し、改革活動の精神に生命を与える性質のものとして、文明先進国の宗教であり、「一己人を貴重するの精神」社会における自由権利を尊重する風習を支えているキリスト教でなければならない。このキリスト教の優位性は伝統的秩序の基盤であった士族の心情を養成してきた儒教の教説との対比によって例証され得る。儒教が一種の気風を作ってきた理由は、実地実際の行を尊び、かつ単純な教説をもって人心維持を図るのでなく、政教を一つにすることにより道徳維持に必要な権威と感化力を持ち得たところにある。しかし、儒教の王道をキリスト教の天国と比較するとき、後者は世界万国に妥当する普遍性をもっているが、前者は一国一政府に限られたものと言わざるを得ない。また「今を卑しめ常に眼を既往にのみ注ぐ」儒教は文明改進の主義に反し、「儒教主義の制度には一己人は一国に吸収せられ、人民は君主或は政府の所有物の如くなれば人々一己人たるの権利を有する能はず。己に権利なければ自由なし……。政教ともに自由なし。されば一己人たるの価値何にかある。人に価値なければ道徳も亦存する能はず」(小崎全集第3巻334)と言わねばならない。さらに、神の前に人みな同等であると説くキリスト教に対して、「儒教主義の尤も不可なる所は人為を以て社会に厳格なる貴賤尊卑上下の区別を立て、一般の人民を凡て愚蒙幼稚視し、在弱過り易き同等の人類に無上の権力を与へ、政治宗教文学其他一切の人事を以て其人に一任すること」(小崎全集第3巻335)である。儒教にはキリスト教受容を積極的に準備するそれへの記号標章というべきものが少なくない。後者を「信納するに至るの媒介」と為り得るが、儒教主義は新文明を支える道徳的感化力となり権威を確立する理想と規範とを示し得ぬものとして、それに優越する宗教道徳を誘導する役割を果たすとともに廃されねばならない。小崎が政治的関心を強く抱いていたことは、『我国の宗教及道徳』(明治36)、『国家と宗教』(大正2)にも持続されており、決して一時的なものではない。彼がキリスト教に拠って婦人の地位と家庭の

意義を強調したのも、単純に近代市民的道德の育成と普及を訴えたというより、近代的政治体制を可能にする市民的生活制度の確立という関心から発したもので、社会道德の基本的価値の提与者としての宗教の政治的・社会的機能を弁えての発言である。また、熊本洋学校から同志社まで共に学んだ同輩の中に、後に自由主義的聖書批評(いわゆる新神学)の影響によって保守主義的信仰の立場の動揺を来たしたものの少なくない中で、自らは早くより自由主義的神学思想を積極的に消化しつつもそれらと同調せず、むしろ批判的であり得た大きな理由は、新神学では道德を実行する動力にはなり得ないとする宗教の社会道德的機能への関心に基づく洞察があったからである(小崎全集第3巻414, 492参照) 天皇初め、政権を握る有司百官にキリスト教の受容を要請するのは(小崎全集第3巻395参照) 国家国民の精神的支柱としてキリスト教導入の提唱からみれば不思議でないし、あるいは、日本人としては最初の社会主義への論及者としての先見的知識を示しつつその滲透を警戒し、対策を宗教道德的関心の作興によって思いめぐらす姿勢にも、社会組織内の緊張に対処し得る機構確立への関心をみる事ができるのである。

『政教新論』に提示される小崎の積極的関心は文明国家における宗教道德の確立ということであって、本書執筆の直接の意図とされる儒教主義との対決もこの課題の意義を鮮明にする必要から試みられたものと考えねばならない。儒教を「未開の教」と極めつける理由は、それが政教分離の近代的政治体制に適合しない政教一致の旧態の体質をもち、その教旨が新社会の時勢に適し得ず、五倫の教説も朋友の一項を除けば上下尊卑の秩序を立てるものとして「開明人民の教訓」となり得ぬと判断されたからである。忠孝の教説を果たして真の道德かと問い、「君は尊しと雖も同情の人間たるに外ならず、父母は敬ふべしと雖も其智徳必ずしも其子女に優るに非ず」と言い、「孝の弊は固陋宇旧に流れ、忠の弊は卑屈賤陋に陥る」と断じる理由も、「開明の進歩」「独立の思想新異の事業を起す能わ」ぬ体質を持つからである(小崎全集第3巻339, 340)。ここで儒教的教説は文明論の見地より批判されているのであって、それへの批判のすべては必ずしもキリスト教との直接的対比でなされて

いるのではない。儒教の意義は僅かに、欧米の学校でギリシャ、ラテンの古書を学ばすように、日本人の思想的気風を養ってきた古人の思想を知らず意味と、思想練磨のため古書として学ばすのに必要であるというのは(小崎全集第3巻342参照)、当時の旧体制批判の代表的識者、福沢諭吉の主張に通じる(「徳教之説」明治16 福沢諭吉全集 第9巻278参照)。

欧化主義再燃の風潮に乗っての発言とはいえ、儒教を「未開の教」と断じた小崎の姿勢には、当時の国民的統一・維持の道德的秩序形成を意図して皇室側近者の間で準備されていた儒教的色彩の濃い国家的教学体系確立への試みと比べてみるならば、厳しく対立するものが認められる筈である。既に「教学ノ要仁義忠孝ヨ明カニシテ知識才芸ヲ究メ以テ人道ヲ尽スハ我祖訓国典ノ大旨上一般ノ教トスル」意向を示す『教学大旨』(明治12)を起点とする国家による道德教育の方向づけは、改正教育令(明治13)公布に伴う『小学校教則綱領』における修身科の強調、ならびに『小学校教員心得』(明治14)の制定にみられるような欧化主義的風潮に反対し、かつ儒教的道德観に包まれた皇道主義の唱導によって具体化が始められており、さらに元田永孚の『幼学綱要』(明治15)によって幼児に対する道德教育の基本原則が提示されていた。国民教化という小崎の強い関心を緊急課題とする在野の儒教的立場の人々の活動も顕著であった。しかし、『政教新論』には小崎の関心と相接し、その主張と対立するこれらの動向への直接的言及は少なく、また強いものとは思われない。儒教の政教一致の性格を措いてその道德教育的側面をのみ国民教化の用に充当することを考える人々のあることを指摘し、それが儒教の趣旨を誤解している旨を批判するに止まっている(小崎全集第3巻316参照) むしろ、儒教主義を廃し新しい社会道德をキリスト教に基づいて樹立せよと彼が訴えるときに、批判の直接の対象とされるのは、宗教道德に関心を寄せぬ欧化派政治主義的ともいべき人々や啓蒙的功利主義者であることに注意すべきである。開化的な朝野有志者の関心が政治上の改良と形而下的なものの開化に止まり、立憲政体、法律制度、財政制度、物産振興による人民生活の進展に努力が集中される傾向に対し、また、知を重視し、道德を軽視するバックル主義の文明論者に向けて、

「国家の元気、生命」としての宗教道徳の必要を訴えているのである(小崎全集第3巻 342, 346 参照)。また自由の意義を説く点で開化的姿勢を彼と等しくしていると言える民権論者のあるものに対しては、政治的自由にのみ固執する「守銭奴」であると極め付け、「彼の軽躁なる民権家中には間々漠然自由を以て何か採るべく拘すべき宝物或は宝貨の如く思維し汲々之を獲んと勉め而して此自由なる宝貨は政府が独り専有せりと為し、政府を倒し之を掠取せんと欲する者あり。国に斯の始き思想を有する者多き間は政治の改良固より望む可らず。真正の自由は容易に得可らざるなり。真正の目的を有する者能く適當の手段方法を用るを為す。真正の目的を知らずして唯其手段方法のみを求むるもの豈に適當なる手段方法を得ることあらん」(小崎全集第3巻344—345)と非難する。何を新日本建設という所与の状況において約束し、あるいは促進するののかという現実的な実践的関心からキリスト教の位置づけを企て、過去のものが新しいものの導入・進出によって崩され、伝統的なものが形骸化していく時勢に対処し、そのような状況の問題点を解き方向を示すという課題を遂行し得るものとして、新しい日本の宗教道徳、社会開発の真理としてのキリスト教の存在理由を説くことに最大の関心を示す小崎にとっては、キリスト教とは自ら時勢の変化を増進させるものではなく、時勢の烈しい変化に耐え得る社会秩序の確立に寄与し得るというものであった。

新しい社会の建設は秩序を定め固めることを第一義とするセンスをもって構想された。国家と国民の精神的支柱の入れ替えを儒教を廃し外来のキリスト教の受容によって具現するというラディカリズムは、儒教的教養の一書生よりキリスト教会牧師への変貌の過程を変革期の中で一筋に歩み得た小崎自身に即してみれば、想像するほど激烈なものではないものであったのかもしれない。儒教からキリスト教への回心と呼ばれる経験、既存の秩序感覚、道徳観念の捨棄を迫る高次の価値との出会いを味わってはいるが、それは既有的ものを包摂し、かつ新時代を展望せしめる視野を開いて動揺に安定をもたらしものであった。旧と新との関係は、対比において顧みられ得る段階的なものであり、烈しい葛藤を露呈させる対立的なもので

はない。儒教を廃するというきつい表現も、「私共が儒教より進んで基督教に入ったのは彼を棄てて之を取ったのではなくて、基督教は儒教の精神孔子の教の真意を成就するものなることが信じたが為である」(「70年の回顧」小崎全集 全3巻27—28)という回顧のことばによって汲み取られるべきものであろう。儒教は宗教とは言えないが、自然宗教しか知らない日本人にはそれが「自修自慎の道徳教は時に猶太教かパリサイ宗に於るが如く外行を尊び小節を重じ皮相を飾る偽善自尊の弊習に陥ることありと雖も、誠実義を慕ひ道を求むる士に於ては其結果たる必ず其心に罪悪の深きと救道の必要なるを悟らし」(小崎全集 第3巻360)、天啓宗教受容の道を備える意義をもつものとして自らの経験に照らして位置づけられる。ここでは儒教はキリスト教と真底から抗争的なものゆえに問われたのではない。変化した時代に不適なものとして廃棄が主張されたのである。この点についてだけ言えば、同時期に儒教的教説の復興に繰返し反対を表明した福沢諭吉の所見と通ずるものがある。福沢は「全体周公孟の古代と今年今月の社会とは、其組立表裏悉く顛倒したるが故に、其古代の儒教主義が此今代の社会に適合すべき理由なきの次第なり」と言い、「周代の如く専ら内のみを固めて外を忽せにしたる治国平天下の主義を以て、此多忙なる世界上に樹立し得らるべきや」(「儒教主義」明16、福沢諭吉全集 第6巻273, 274)と言うように、儒者的感覚のアナクロニズムを指摘し、また「世間若しも……文明の新論を擲け、之に代るに和漢古来の旧主義を以てして、果して我国を維持して我国権を拡張するの実効を奏す可きものならば、甘んじて之に従ふ可しと雖も、今日の勢に於て万々見込なきに非ずや。西洋の新主義と言ひ和漢の旧主義と言ひ各長短あるは勿論にして、其長所を取らんとすれば短所も亦これに伴う可きこと人事に免かる可らざるものならば、枉げて今旧主義に立戻るとするも、其主義の長所に伴ふ短所の多きを如何するや。例へば教育法の如し。開国以来の教育は西洋流にして道徳の教に乏しかりしが故に自から後進性の不遜を致し、世上物論の喧しきも職として之が為なり。道徳の主義は支那に優るものなし、子弟を導くには漢書の教授を以て可しとて、少しく其方向に着手せんとすれば、儒教道徳

の主義は容易に人心に入らずして、先づ其漢書中の政論に眼を着け、青年の書生も天下国家を治るを以て己が任と為し、宿昔青雲の志は唯政壇上に上らんとするの熱度を高むるに足る可きのみ。即ち支那の徳教に伴ふ政論の弊害と云ふ可し」(「外交論」明治16、福沢論吉全集第9巻202—203)というように、政論と徳論とを混同融合する儒教的処世の実効的難点を挙げる。

しかし、烈しい諸国間の競争に伍して、かけ引きのからむ対外交渉の運営に左右されがちな時勢に、欧米諸勢力の滲透に対抗して国権を拡張するために、軍備を充実し、産業を振興する近代的体制を確立し得る官民調和を文明時代の現実的秩序「立国の大義」と考える福沢は、道徳をその固有の意味で捉える関心には乏しい。「道徳論の目的は唯社会の安寧に在るものにして、苟も各人の徳を脩め身を慎しむあれば、何に由て之を脩め何を憚りて之を慎しむやと、其理由の詰問は無用の事な」のである(「徳教之説」福沢論吉全集第9巻280)。宗教も各人がそれぞれの所信を通して社会道徳を維持する方便とみてその内容は問わない。社会の安寧維持に利し得るものであり、便利かつ実用に不可欠なものであれば、姪祀でも外道でもよいとさえ言っただけで憚らない。政事に干渉せず、数理に介入しなければ仏門でもよく、耶蘇でもよい。士人の道徳心を培い、社会の気風をなしてきた儒教的な忠義忠節の心を維持してもよいのである。そして「身を経世の点に置て考」える立場に徹すれば、時には「文明国間に独立するものと覚悟する以上は……、人間交際上最も有力なる宗旨の如きも、欧米に盛行するものをして我国に行はれしめ、我国をして耶蘇教国の仲間に入社せしめ、東西同一の色相を呈して共に文明の苦楽を与にするの策を定るは、今の経世上に一大事ならんと信ずるなり」(「宗教も亦はざる得ず」明治17、福沢論吉全集第9巻532なお全集第10巻326以下参照)とさえ主張し得るのである。こういう主張に対しては宗教道徳必要の異なる意義を指摘しなければならぬ。「上流社会に在ては紳士の教訓と言ひ朋友の責善と云ひ、宗教以外自ら方便なきにあらざれども、以下の群民社会には宗教上の勸善こそ徹骨の旧習慣なれば、苟も富豪の安全を謀らんに其の心の信不信は姑く擱き、居家処生の一手段としても宗教をば等閑に附す可らず」(「宗教と慈善」明治26、福沢論吉全集第14巻191)というような割

り切った功利的宗教利用論を批判し、植村正久が「そもそも人は単に国家の一民たるのみならず、同時にまた天地間なる人類中の一員なり。ゆえに宗教上の真理もし認め得なば正に人間として信奉すべき権利と義務の存するにあらずや。しかるにこれをば全く国家のために隷属せしめて単に一宗教をば(真理の正邪より見ることなしに)都合の良否によりて取捨せんとし、あまつさえ仏教を革新しキリスト教を日本化せしむる等容易らしく言ひ放つは宗教の何物たるを了解せざるのみならず併せて真理の何物たるをも十分に考えざるものなり」(「近時の宗教論」明治26、植村正久著作集第2巻43)と応じたが、既に小崎も宗教を方便視し、国家経世からの必要を説く人々に向けて、一国の開明、社会の進歩が吾人終局の目標かと問いかけている。人類の生存理由は見えざる永遠の世界へ到る準備修練にあるとし、国家を人生自然の性情を養う家庭、および敬虔と博愛心を發育させ、霊界への準備の場となる教会との相互的連関で捉え、公義心を鼓舞する役割によって個々人進歩の条件となるべきものとする(小崎全集第3巻396以下参照)。この相互的連関を確立し維持する機能を持つことによって、キリスト教は、道徳秩序の局面をも含めてもっばら政策論より日本の近代化を企画する朝野の主潮に対して、修正補完の任務を果たすという主張が構成される。

小崎の論は数ある「文明の論」に属するものの一つであると言うことができるが、啓蒙思想家による自由と人権の観念の普及化が民権運動を通してそれを具体化する制度論へと結晶していく中で、人権観念を改めて人間の本性に基づける教説を指示し、道徳の方便視には道徳の宗教的源泉を訴えて、政教一致、政の教利用に対し道徳特有の領域の自立をもたらそうとする。その観点から多くの文明論には批判的立場を貫いているが、それによって政府にも在野にも認められる宗教道徳の軽視、政治への傾斜への警世的発言を試み、憂国の情を被歴するに止まるのである。そうなる理由は、他の関心の及ばぬ未知・特異のものを持つゆえに他の主張や動向の不徹底なり歪みを指摘し得るが、その特殊な立場を他より区切って保持し確立する関心の強さによって、これがまた他との共働、あるいは厳しい対決へと自らを押し出すには躊躇の因ともなるからであろう。小崎の位置と関

心とがこの特殊な立場、キリスト教の存在権利の確立、その理由の提示をめぐるかぎり、欧米との接触、そこよりの消化が主要関心となる。近代化を促進する国家機構の存在が立論前提となる。偏りのない近代化の達成を阻む要因に対する正面からの批判的態度も近代化に踏み切った国家への奉仕の意義を負う。個の意識、社会道徳的関心の喚起、宗教的世界への覚醒もこの奉仕を遂行する独自の使命意識に支えられて緊急性を帯びる。そこに育まれる熱意と関心は、小崎と彼によって示されるキリスト教会の姿勢をして、近代化を推進する国家権力の体制との直接の関わりを持たなくても、その動向に対応し近代化への寄与を独自に志向する在野の動きの一典型を造り出すものとなる。国家・政治との相関対応で宗教・道徳を意味づける関心は、日本の前途を思う道義的責任と民衆を啓発し教化する社会的責務を伝道のわざと意識せしめる。しかし国家的改革に伴う人間意識の变革を要請し、その実現に寄与するものとして伝道を単なる私的活動とみなさず、公的課題を負うものと規定はしても、その働きは実際には個人的人間関係の改造をめぐる私的領域での活動に終るのである。近代社会生活における個人倫理の覚醒、市民道徳の形成を阻む諸要因へ向ける小崎の批判はラディカルであるが、それは近代的人間として生きる個の独立の立脚点を指示し得るキリスト教的認識をもち得たゆえである。しかし、それが個の独立を現実的に可能にし強固なものにする諸条件を制約し、それらの成熟を阻む政治的・社会的諸要因を摘出し得るほどの状況への鋭い認識を伴わなかったがゆえに、一面では状況の複雑な変容にもかかわらず自らの立場を常に一貫する原則に基づいて主張することはできても、それを変化する状況に対する有効な批判の武器として示し得るものとはならなかった、と考えられる。

世界史的展開の一過程として近代を捉える理解の成熟を明治19年刊行の一青年の論述に求めるのは酷と言わねばならない。しかし後年に及んでも自らが置かれた日本の近代化という状況の進展方向そのものならびにキリスト教進展の可能性に問題点を設定しなかったということは、小崎の思考態度に由るところが多いと思われる。彼はキリス

ト教の他に優越する理由をキリスト教が道徳心に権威と感化力を与え、人間の本性に根ざしているという確信と、近代文明国家の社会道徳を支えている事実求め、それがまた進化即開発の理に合うものと見ている。「進化は神の天地創造の一手段にして之を以て仮に万事を解釈し得るとなすもこれが為造物主の存在を不必要となすの理由なく神は天地の上でありまた裏にありて働き給ふものなれば進化の進行もまた神の一働作たるに外ならざるなり」(『我国の宗教及道徳』小崎全集第3巻480)とすれば、開発の理即神の常導・内住の理となり、新旧宗教道徳の更迭は紛糾なしではすまなくとも、新宗教は旧宗教の欠陥不備を充足するものゆえ、政治が宗教に干渉せず「公平に自然の争に任せ置かば其争や多く筆舌の上に止り、優勝劣敗適種生存の理に従って優者適種者が自然の勝利を全うするや疑ふ可らず」(『政教新論』小崎全集第3巻383)という達観を得るのである。こうした判断をもつ小崎に異なる原理との本格的対決の態度を期待するのは難しい。キリスト教と他宗教とは両立するものではないが、時の成りゆき、自然の勢いによって他教の廃滅がもたらされるであろう(小崎全集第3巻381参照)。ことがらの解明ももっぱら学理的究明によって試みるより、世間に認められる事実の例示と常識化され普及している思想の引照によってその多くを処置し得る。

内村鑑三のいわゆる教育勅語不敬事件に発した「宗教と教育の衝突」論争の戦列に小崎が積極的に参加しなかった理由を探る材料をもたないが、その事件の遠因を当局者が教育を宗教によって基礎づけず教育勅語によって国民道徳の規準を示したことにありと指摘し、その態度の不備への批判を記すが、また一面それは事情からすれば止むを得なかったものと見るのは(『国家と宗教』小崎全集第2巻465以下参照)、彼が傍観の立場に立ったゆえでなく、時の経過と人智の進展の中で自づと事態の改善を期し得ると構えたためと推測される。キリスト教が日本の国体と両立しないという烈しい周囲の非難に対して、小崎はそうした主張を一國の固有性のみ固執する偏狭な断定と強い批評を下すが、宗教・道徳・教育を国民的なものと考え、種族的なものから国民的なものを経て世界的なものへと進展する宗教・文明の進歩に対する認識の不足を示すも

のとして、その蒙を開く構えで応じているのである(小崎全集第2巻 498 以下参照)。また政府関係者主催による神・仏・基の「三教会同」(明治44)にキリスト教界内部にも有力な批判があった中で、小崎はこれを彼が日頃日本における第一の急務と信じた政府による宗教の權威の承認が部分的にもせよ実現したのものとして満足の意を表わしたが、ここにも漸進的進歩を確信する彼の態度が貫かれている(小崎全集第2巻 451 以下参照)。明治期キリスト教史に転機・転換・屈折の変化をもたらした事件や問題の諸要因に対決的に処する

よりも、彼に歪みと思われる他よりの主張には開明進歩の理によりその正さるべきことを説明的に例証することをもって処置し、彼が問題として取り上げることに對しては最終的に優越すると確信する自らの立場を対比的に示して訴える。そこには歪みを決定的に正し得て味う感激も、正し得ずして味う挫折の思いも乏しいが、徐々に聞かれ受容されていくのを待つ一貫した構えがある。