

明治期におけるキリスト教と社会主義*

土 肥 昭 夫

序 問題のとりあつかい方

今日の激変する社会変革の状況におけるキリスト教のあり方をさぐる場合、われわれが歴史的遺産として明治の資本主義興隆期におけるキリスト教と社会主義の交渉を反省し、そこからキリスト教がはたすべき重要な役割を検討することは無意味ではない。けれども多少興味をもって研究したものは次のふたつの点で失望するかも知れない。

まずキリスト教の問題でいえば、この時期にキリスト者で社会主義者として働いたひとたちのほとんどが近代的自由主義的キリスト教の立場に立ってキリスト教を理解し、これを社会主義と結びつけている。したがってこのような自由主義神学を克服した今日の神学的立場からキリスト教と社会主義の問題を考える場合、別のアプローチが必要である。その意味で明治期の問題は大した関心をよびおこすことにならない、という失望である。この事はたしかに事実であろう。けれども明治期のキリスト教社会主義者のすべてを自由主義的キリスト教に立ったものとして単純化することはできないのではないか。たとえばその代表的な人物のひとり木下尚江の場合、そのキリスト教理解は他のひとたちとかなりちがったものがある。また明治期におけるキリスト教と社会主義の問題を単にいわゆるキリスト教社会主義者に限定してとらえることは問題の全体を吟味することにならない。この問題をいわゆるキリスト教界のひとたち、たとえば内村鑑三、植村正久、柏木義円の見解ともからみあわせて考えねばならない。そうすることによって、いわゆる福音主義に立脚するひとたちの社会主義へのアプローチの問題をも吟味することができよう。

もうひとつの失望する点を取りあげよう。キリスト教社会主義者の

* 本論文は昭和42年度同志社大学神学部日野講座の講演を補筆して作成したものである。

ひとたちがえらんだ社会主義はだいたいいわゆる社会民主主義の路線であり、今日の立場でいえば、せいぜい民社党、あるいは社会党の右派のレベルにすぎない。また明治期の社会主義全体の傾向が社会民主主義、マルクス主義、無政府主義の混合物といった程度のもので、今日の社会科学的批判にたえない、といった失望である。けれどもこういう観点は今日の社会的、イデオロギー的状况で明治期をわりきってしまう方法であり、明治30年代の第1次産業資本主義興隆期においては今日とはちがった思想が妥当することもあり得る。さらにまがりなりにもこの時期においてキリスト教が社会主義運動のなかに根をおろしていったのであり、そこに起ったひとつひとつの問題は今日の教会に生きた問題を提供するであろう¹⁾。

さて明治期におけるキリスト教と社会主義の交渉を考える場合、どういうアプローチの方法があるだろうか。まずキリスト者と社会主義者が同じ歴史的状況のなかで同じ問題にとりくむところにおこるふれあいと考えられる。日本の場合、資本主義は天皇制絶対主義の国家権力と相互にゆ着しながら興隆し発展していった。この状況のなかでおこった社会主義運動は資本家階級と国家権力とのきびしい対決の上ですすめられなければならなかった。そういう状況のなかでキリスト者はどのようにこの運動にかかわっていったかが問われねばならない。明治期の場合、このような交渉は次のような問題のなかにあらわされる。民友社の活動、労働組合運動の開始、社会主義の啓蒙教化活動、社会民主党の結成と禁止、反戦運動、『光』『新紀元』の言論活動、議会政策派と直接行動派の理論闘争、幸徳秋水の大逆事件などである。本文ではそのいくつかをとりあげてみよう。

もうひとつのアプローチの方法はキリスト教と社会主義がひとりの人物の思想のなかでどういう方法でとらえられ、関係づけられていたかを問うことである。ひとりの人間がキリスト教信仰に生きる時、その信仰理解はさまざまであろうが、ともかくその人の生き方にかかわることは疑い得ない。そこから社会主義の思想なり運動に対して何らかの価値判断を加えることは当然であろう。あるひとたちはキリスト教と社会主義をあいまいぬものとし、それを無意味なもの、さらに

は排斥すべきものとしてとらえる。ほかのひとたちは両者を混合折衷させ、キリスト者であるならば当然社会主義者でなければならないと主張するであろう。この両極の見解の間にさまざまな立場があるだろう。明治期のキリスト者はこの問題についてさまざまな見解をあきらかにしたが、その試行錯誤にも似たところみのなかに、われわれは日本において社会主義運動のなかに浸透しようとするキリスト教の産みのくるしみをうかがうことができよう。

明治期においてそういう点で興味ある人物に植村正久、内村鑑三、海老名弾正、柏木義円、白石喜之助、安部磯雄、木下尙江、石川三四郎、片山潜、田添鉄二らがあげられよう。われわれは本文において最初のアプローチをもってこのようなひとたちの歴史的な状況判断をさぐりつつ、そのうちの幾人かについてその思想的立場を考察してゆきたく思う。

1 社会民主党の結成とキリスト教

明治34年5月に結成された社会民主党より始めよう。この政党は周知のとおり日本最初の社会主義政党で、その創立者は安部磯雄、片山潜、木下尙江、幸徳秋水、河上清、西川光次郎である。彼らは幸徳をのぞき、すべてキリスト者である。問題は彼らにおけるキリスト教と社会主義の結合の方法である。

日本における社会主義の学問的研究と紹介はユニテリアンのひとたちによっておこされた。明治31年10月に「社会主義の原理と之を日本に應用するの可否を考究する」目的で社会主義研究会がうまれたが、その活動の本拠は東京芝のユニテリアン協会であった。村井知至、安部、豊崎善之介、岸本能武太といったひとたちがそのにない手であった。しかし単なる研究として、社会主義に反対のひとたちさえふくめたこの会がながく存続するはずがなかった。そこで明治33年1月に社会主義を「日本に應用することを目的」として社会主義者のみの活動機関である社会主義協会が結成された。この会の本拠はもはやユニテリアン協会ではなく、神田三崎町の片山潜の宅となった。してみるとユニテリアンのうちのあるひとたち、村井、豊崎、岸本らは社会主義

の研究活動には力を注いでも、もう1歩前進した実践活動には必ずしも積極的ではなかったことになる。さらに明治33年3月に治安警察法が公布され、労働運動や社会主義運動に対する政府の弾圧がきびしくなるにおよんで、このひとたちは運動の舞台からおりてしまったのである。同じユニテリアンでも安部磯雄はこれとちがったゆき方をした。彼は社会主義運動に対する政治的弾圧に対しては政治活動をもって対決してゆかねばならないと考えた。社会民主党はそういう動機から結成されたのである。

この政党結成に主導的役割をはたしたのは安部である。彼は「社会民主党宣言」を起草し、公けにした。その要旨はこうである。どうすれば貧富の差を打破することができるかという経済問題が今日の政治の大問題である。しかるに今日の政治界では実権が少数の貴族、地主、資本家の手中におさめられ、国民の大多数をしめる小作人、労働者はその資産が少ないために、政治的権利を持たない。そこで社会民主党は社会主義と民主主義によって貧富の差を打破し、平和主義を実現しようとする。その理想は人類同胞主義、軍備全廃、階級制度全廃、土地資本の公有化、交通機関の公有化、財産分配の公平、参政権の平等、教育の機会均等である。社会民主党はこれらの理想を平和的、民主的手段で実現しようとする。それは「貧民を庇護して富者を敵とするが如き狭量のもの」でなく、またテロを用いる「虚無党無政府党の愚に倣うこと」もしない。あくまで立憲議會を活動の場とする合法的手段をとる。したがって普通選挙制の確立、労働者の保護と団結の自由を保証する労働組合法の実現が当面の要求である。この宣言のなかに軍備の全廃、人民の直接投票、貴族院の廃止が唱えられていたため、当局は社会民主党の結社を即日禁止した。

社会民主党の理論は桑田熊蔵や金井延の社会政策学会が体制側への順応を基調としてとなえた労資協調主義、社会改良主義でないし、また高野房太郎、片山潜が最初となえた労働者の団結と共働をとく労働組合主義でもない。それはあくまで社会的階級制度の変革を目的とする社会主義理論である。それはまた富国強兵、殖産興業をスローガンとし、民衆の政治上、経済上の権利を無視してきた体制側に正面から

対決する主張でもある。しかしながらその理想実現のための戦略論は穏健な合法的民主的手段であった。このような見解がうち出された原因にはたしかにこの政党結成者がよっていたフェルジナンド・ラサールのドイツ社会民主党の綱領、さらにはイギリスのフェビアン協会の立場があるだろう。しかしもう一つの原因は安部たちのキリスト教理解にあった。

安部はキリスト教社会主義者になるまでの回想をのした書物でこういっている。「私は伝統的基督教の中に教育されたけれども、現在では人類愛ということだけで私は生きるようになった。此の人類愛を中心として宗教と社会主義は禪然として私の心に融和して居るのである。」(『社会主義者となるまで』昭22, 199ページ)。キリスト教を人類愛、平等主義、同胞主義におきかえ、これを社会の構造のなかに実現しようとするところに彼の自由主義的キリスト教理解があり、これを媒介として彼の社会民主主義理論もうまれてきた。そして彼の人類愛はたしかに直接的には社会よりみすてられた労働者や農民にむけられていた。しかしそれはまた地主、資本家、国家権力者を撲滅することに結びつかなかった。たとえば彼は「社会主義と基督教」(『新紀元』明39・3)で、キリスト教も社会主義も一視同仁の心をもっておこったもので、一階級、一局部のひとたちのためのものではないとする。そして貧しき者にも富めるものにも負い目があるといったパウロの考え(コリント後6・10, ビリピ4・12)を引用しつつ、「社会主義を以って単に貧者の利益を謀るものとするは誤謬である。吾人の見る所を以てすれば社会主義の為に利益を得る者は雷に貧者のみでない。富者も亦生活の安固を得て真の人生の愉快を味わうことが出来るのである」という。安部においてはキリスト教に根ざすこのようなヒューマンな心情が合法主義的、民主主義的方法と結びついたのである。このような結びつけ方は石川三四郎の階級闘争論における理想主義、木下尚江におけるキリスト教と社会主義の分裂の論理のなかにもみられる。このことについてはあとでのべよう。

思想的にも人間的にも穏健で温かな学者であった安部は、結局社会主義運動の主導権をにぎった幸徳がアナーキズムをとなえ、また管野

須賀子とみだれた関係をもつようになると、彼の1派と決別し、さらに社会主義運動よりも一応身をひいて、早稲田大学教授としての教育活動、廃娼運動といった社会事業に専念するようになるのである。

ところでさきののべた社会民主党の結成と禁止に関してキリスト教界の反響はどうであったか。この党の宣言の一部が『万朝報』、『毎日新聞』、『報知新聞』などにのせられ、その禁止に対して『毎日新聞』はきびしい抗議をした。しかしキリスト教界の言論機関はこれについて何らふれていない。内村の『聖書之研究』、植村の『福音新報』、高木壬太郎の『護教』、小崎弘道の『東京毎週新誌』、柏木の『上毛教界月報』すべてしかりである。海老名の『新人』がわずかに2、3行にわたり社会民主党の結成の事実を報告するのみである。その原因はどこにあったか。この問題を明治期のキリスト教界の指導者であった内村、植村、海老名について考えてみたい。

内村より始める²⁾。内村は当時『万朝報』の客員であり、足尾銅山鉍毒事件、理想団の結成にあたって社会主義者との交渉があった。彼はまた同僚の幸徳が『帝国主義』(明34・4)を出したとき、その序文をしるし、彼を「真面目なる社会主義者」として推賞した。彼が日露戦争に際して非戦論を主張したが、その諸論文は週刊『平民新聞』に好意をもって紹介された。さらに木下、石川たちが『新紀元』を発刊したとき、彼は心よりその発刊を祝福した。けれども彼はキリスト教と社会主義を判然と区別するのみならず、後者に対する前者の優位をとく。「基督教と社会主義」(『聖書之研究』明36・3)、「基督教と社会主義(再び)」(同誌、明37・1)などにこの事が主張されている。彼によれば、キリスト教は天国の教えをとく、社会主義はこの世の変革をとく。キリスト教は財産の共有や公有化をとく。財産は個人のものでなく、社会のものでなく、神のものである。またこの社会の不義不正は社会組織の不備からきたのではなく、人間が神を捨てたところからきた。したがって社会正義を確立する方法はまず人間を内から変革するキリスト教によらねばならない。この方が人間社会を外から改革する社会主義に優先する。かくしてキリスト教伝道こそ社会改革のみちであり、自分はそのために生きるのである、というのである。しか

し彼はこういいながら、社会主義者と交渉し、彼らと行動をともした。社会民主党の結成より少し前になるが、彼の主張した「余輩の欲する改革」(『東京独立雑誌』明31・11)は社会民主党の理想や綱領とかなり類似する。彼はこのような行動を世にあるキリスト者の善行、人間改革のための手段として価値づけた(「基督教と社会改良」『聖書之研究』明34・9)。つまり内村は安部流のものであれ、幸徳流のものであれ、社会主義理論よりキリスト教を解放し、社会主義に対するキリスト教の優位を明らかにし、そうすることによってキリスト教伝道者としての主体性を表明したのである。そして社会主義者の提起する問題を彼はキリスト教倫理の問題としてとらえ、時には彼らと行動をともし得ると考えた。けれどもそれはあくまで社会改良に関する社会問題であり、その方法は世論の啓蒙、教化という方法であった。社会主義者が基本的にめざす資本主義社会の変革論は、穏健なものでも、過激なものでも、彼にはみとめられなかったのである。

植村の場合はどうであろうか。彼も早くから「貧富の隔より生ずる疑義、および労働者に関する問題は文明国の学者有志家を苦しめつつあり。キリスト教会また大いにこのことに注目し、その処分法を講ずるを怠らず」(「基督教徒と社会問題」『福音新報』明28・11・15)といい、キリスト教社会主義者が社会問題にとりくむ努力を高く評価した(「宗教の衣齋」同誌、明37・1・1)。それと同時に「しかし真に人の霊を重んじ、人間の罪を救い、根本的に人を救うの精神、すなわち全世界を得るとも霊を失わば何の益あらんやという信仰が無くては、慈善も、博愛も、本当には何も出来るものではない。霊を深く重んずるところには身体も大事にされる。人の値打は全世界にも代えられぬという確信が無ければ、社会主義の正しく行なわれることは出来ぬ。」(同論文)という。彼の論法は内村と同様、福音主義的信仰の独自の領域の設定であり、社会主義に対するキリスト教の優位の主張である。これはキリスト教の伝道者、牧師として世に立った植村としては当然の主張であろう。けれども後にのべるように、植村と同様福音主義信仰をもち、また牧師であった柏木義円の社会主義観はかなり様相がちがう。柏木は福音主義的信仰を内にひめながら、社会主義そのものに対

してより積極的な価値判断をした。このような相異が生まれた一つの原因は植村の社会主義に関する理解の一面性にある。比較的初期の論文であるが「個人主義と社会主義」(『日本評論』明23・4・12)、「社会主義と他の社会改良説との対照」(同誌、明25・5・25)で、彼は国家社会政策論や労資協調論を穏当な社会主義理論として推賞する。彼はまた富の所有を神から委託されたものとして正しく行使すべきだとし、その蓄財を肯定するが故に、労働者とともに資本家の社会的機能を正当化した(植村全集第6巻「信仰の友」4ページ)。このような彼の見解はピューリタニズムやメソジズムといった近代プロテスタンティズムに伝統的な所有財観であり、また人格的価値の尊重の主張を反映するものであろう。けれどもこの見解をそのまま国家社会政策論や労資協調論に結びつけたところに問題がのこる。幸徳、安部、片山らは既にそのような立場を治安警察法という苛烈な政治的、社会的情勢のなかで克服してしまったからである。

海老名の場合はどうであろうか³⁾。彼が本郷教会の教壇と『新人』『新女界』によって多くの学生、青年の魂をひきつけ、そこで独特の自由主義的キリスト教を表明していったことは周知のとおりである。石川三四郎もそのひとりであった。彼は自分の人生問題における理想と現実の矛盾にくるしみ、その解決を求めて、海老名のところにゆき、受洗した。彼はのちに「本当に人類社会への献身と言うことを教えられ、全我をそれに傾倒しようとする情熱を養われたのは全くキリスト教によってでした。海老名弾正氏の『新武士道』という説教などにはどの位感激せしめられたことでしょう。」(『自叙伝 上』昭31、63ページ)と回想する。のちに友愛会の指導者となった鈴木文治、無政府主義者となった大杉栄もこの教会に属した。ところでそういう海老名は社会主義に対して、意外にも内村、植村と同様の見解を表明する。彼は「社会主義と基督教」(『新人』明38・9)で、キリスト教は今日の勞使の階級的对立をどうすれば除去し得るかという社会問題に真剣にとりくまねばならないが、この事は必ずしもキリスト者が社会主義を信奉することを意味しない。キリスト教は今日の社会問題をキリスト教による人心の改革という方法でとりくむのであり、私有財産の廃滅を

もってその根本的最終的解決とみとめない。故に社会主義者が社会組織の改革をもって社会問題解決の唯一策というならば、その立場はキリスト教とあい入れない、というのである。

元来海老名のキリスト教は彼の宗教体験にもとづいて、父なる神をしたい、その愛にふれ、これに生きる人間の宗教的倫理的意識の自覚を基本として構成されている。彼はここからキリスト教をふくめてあらゆる伝統的な宗教や倫理を再評価した。かくしてこのような宗教的倫理的意識を自覚する意味での「人心の改革」がほかのあらゆる思想に対して優越するとされたのは当然であろう。このようにとく海老名が社会的正義を追求し、人道主義にめざめた若い青年をひきつけた原因はどこにあったか。それは彼のとくキリスト教思想の斬新さ、首尾一貫性にあった。彼は父なる神との人格的關係の自覚を普遍的、内在的なものとみるが故に、あらゆる人間がかけがえもない宗教的人格の価値をもつことを強調した。またその価値は人間が自己中心をはなれて、国家中心、さらに人類中心へと発展するにしたがって具現するものと考えた。石川が感動した「新武士道」(『新人』明35・5)にも、そのような見解はうかがわれる。海老名はここで武士道の真価を士たるものの人格的品位に求め、これを発揮させるものとしてキリスト教をみる。そして武士道としての忠君愛国の道を論じつつ、「夫れ国家を一人格として之に心身を献ぐるは人屢之を口にして又よく之を行行。されど吾人は更に進むを要す、即ち国家を組織する一箇々々の民人を愛し、これに向って心を竭し力を尽さざるべからず、これクリスチャンの心なり。尙一步クリスチャンの進む所は即ち世界的同情なり、吾々の愛は世界に注がざるべからず。」という。このような海老名のもとから社会主義者が去っていったひとつの大きい原因は彼の戦争賛美論にあった。彼は日露戦争を東洋平和のための戦争、そのために命を捧げる犠牲精神を殉教者の精神として賛美した。それと全くちがった立場に立つ社会主義者が彼よりはなれたのは当然である。国家中心主義と人類中心主義を見事な折衷主義的論理でくみだした彼の立場がかえってこのような結果をまねくことになったのである。

2 平民社の反戦論とキリスト教

社会民主党の結社禁止後、日本の社会主義運動は社会主義協会によって推進された。その運動が知識層にかなりの共感をよびおこし得たのは社会主義者の反戦活動によってである。日露戦争に先立ち彼らは平民社を結成し、週刊『平民新聞』、ついで『直言』によって言論活動をおこした。その過程においてキリスト者と社会主義者の協力体制がみられる。平民社は反戦論の故に明治36年10月に万朝報社を退社した幸徳秋水、堺利彦が中心となって結成されたが、のちに石川三四郎、西川光次郎が社員となり、安部磯雄、木下尚江たちも同人として協力しているからである。

平民社の基本的立場はその『宣言』（『平民新聞』明36・11・15）にあるように、平民主義、社会主義、平和主義をモットーとし、その実現の方法は「国法の許す範囲に於て多数人民の輿論を喚起し、多数人類の一致協力」によること、したがって「夫の暴力に訴えて快を一時に取るが如きは、吾人絶対に之を非認す」であった。したがってその立場はさきの社会民主党の社会民主主義理論を踏襲することをたてまえた。

この平民社が最も力を注いだものは反戦論であった。それはふたつの支柱よりなり立つ。ひとつは唯物的社会主義に立ち、戦争を貴族金持の私闘とし、民衆はその犠牲にすぎないとし、民衆の貧困を救い戦争を止めさせる方法は社会主義、つまり生産手段の公有化にあるという考え方である。もうひとつはトルストイに啓発されたキリスト教的絶対平和主義の理論である。『平民新聞』39号（明37・8・7）はトルストイの「爾等悔改めよ」の全訳を掲げ、8000部をうりつくした。そこでトルストイは聖書の教えた平和主義、博愛主義に立って戦争を掠奪、殺人行為とし、これを止めることを神の人間に対する至上命令だと断定した。そしてロシアと日本における政治家の投機や奸策、学者、宗教家の曲学阿世、新聞記者の扇動をきびしくせめ、労働者、農民の戦争による悲惨と困窮をはげしく訴えた。彼と同じ見解は木下（たとえば「永世の新倫理」同誌、明36・11・15、『火の柱』明37・5〔平民文庫と

して刊行)), 石川(「基督教徒に告ぐ」同誌, 明37・10・23)らによって唱えられていった。もっともトルストイの考えに対して最初の立場に立つ幸徳から批判がないわけではなかった。彼は「トルストイ翁の非戦論を評す」(同誌, 明37・8・14)で, トルストイの卒直な主張をみとめ, それを人類の痲痺した良心を覚醒するものとして推賞した。しかしそれと同時に彼は今日の戦争が, トルストイのいうように, 人びとがキリスト教を忘却したから起ったのでない。したがって彼がいうように, 罪を悔い改めるだけで戦争は止まない。今日の戦争は列国の経済的競争のはげしさに由来し, そのはげしさは資本主義制度のためである。したがってこれをくつがえして社会主義制度をうちたてることによって, 万民平等の理想は実現し, 戦争もおこらない, と主張した。このような立場の相違があるにせよ, 平民社はふたつの柱によってささえられ, キリスト者も社会主義者も協力しながら, 戦争への反対運動を展開した。彼らは口をそろえてこういうことができた。「吾人は飽くまで戦争を否認す。之を道徳に見て恐る可きの罪惡也。之を政治に見て恐る可きの害毒也。之を経済に見て恐る可きの損失也。社会の正義は之が為めに破壊され, 万民の利福は之が為めに蹂躪せらる」(「吾人は飽くまで戦争を否認す。」同誌, 明37・1・17)。

平民社のような人道主義, 平和主義に対して多くのキリスト者は好意と共鳴をもった。石川によれば, 「平民新聞の読者にはクリスチャンが多く, 平和運動に共鳴して, 非常に熱心に応援してくれました。」(『浪』昭31, 58ページ)のである。事実この新聞にのせられた西川光次郎たちの地方演説会報告, 山口義三, 小田頼造の伝道行商日記, 各地の読者の報告書, また読者のしるす「余は如何にして社会主義者となりし乎」の記録などをよむと, 平民社の活動を支持する有名無名のキリスト者はおびただしい数になる。『平民新聞』に比較的興味ある記録をしるしているひとたちの名前をあげると柏木義円, 住谷天来, 宮川己作, 栗山信夫, 稲生誠吉, 松川竹之助, 長谷川裕, 宮城喜代三, 大石誠之助, 永岡鶴蔵, 松岡悟, 太田留助, 高橋信二郎, 飯島誠太郎, 白石喜之助, 渡辺政太郎, 白井音五郎, 赤司繁太郎, 吉田某(興津の美普教会牧師)伊藤仙峰, 原野彦太郎, 内藤長之助, 川島武, 市来敬

太郎、早川仲、山田兵助、大宮季貞、小立花ふく子、杉山富吏、寺島のぶえ、大口寿香、片岡鱗太郎、田中小出、奥村某（岩国のメソジスト教会牧師）があげられる。このうちごく少数のひとたちをのぞき、大部分のひとたちはその生涯も思想も今日知られていない⁴⁾。したがってそういうひとたちがどれだけ平民社の社会主義を理解し、さらに共鳴したかもあきらかではない。けれども彼らはそれなりのキリスト教理解の上にたち、教派の相違をこえて、平和を愛し、戦争をにくむことにおいて共通の意識をもち、そこから平民社の活動に協力していったのである。

ここにクローズ・アップされたひとたちのうち、その思想を比較的よく知ることのできるひとは柏木義円である⁵⁾。そこで彼の非戦論を吟味しつつ、そこから彼におけるキリスト教と社会主義に関する見解をたどっていこう。

彼は社会主義者と同様に、日露戦争を政治家、軍人、貴族、御用商人の功名心や利潤波及からうまれたものとし、平民は戦争の被害をうけるだけだと主張する。彼は戦争はたいていの場合国民をして国家と無理心中させるもの、戦争の結果は巨大な国債と軍備の競争によって、国民を餓死におとし入れるものだと非難する。（「非戦論国是論」『上毛教界月報』明36・8、「非戦主義者」同誌、明37・3）。その限りにおいて彼の見解はあくまで平民の中に自己をおき、その自由と権利を代弁する平民主義であり、平和主義であった。

ところでこのような彼の平民主義、平和主義は社会主義者の立場と軌をひとつにするものであったろうか。平民社同人の平和主義は軍備撤廃であり、中立国家の宣言である。その平民主義は階級打破であり、一切の厭制的束縛の除去を目的とした（「宣言」『平民新聞』明36・11・15、「読者と記者」同誌、明37・1・17）。けれども柏木の論調は必ずしもそうではない。彼は「非戦論国是論」で、今日はおも軍備不用の時代ではないとし、軍備全廃をただちに唱えない。けれども軍備によりたのみ、軍備拡張競争に狂奔して他国を侵略する武力的帝国主義を徹底的に排除する。そのかわりに彼がもち出した主張は「精神的帝国主義」であった。それは国民の品性と実力をたかめ、自由、平等、博愛、正義を

世界にひろめ、それによって世界に平和をもたらすことを考える見解である。そうなってくると、柏木の立場は社会制度の機構的変革を求める社会主義とかなりちがった様相をもつ。それは精神的、倫理的動機を社会変革のなかに大幅にみとめようとする議論である。戦争の原因に、特権階級のひとたちの功名心や虚栄をみ、平和の基礎に国民の道義向上をみようとするからである。柏木はこう考えることによってキリスト教をもち出し、それを非戦論、平和論の精神的基礎にすえようとするのである。

同じことは彼の平民主義についてもいえる。彼は社会変革に関して「社会主義を以て社会改善の理想と為さざるを得ざるなり」とし、しかもその革命到来の必然性さえみとめる（『基督教と社会主義』『上毛教界月報』明37・4）。けれどもその変革はこの必要を感じる現社会の不平者、つまりプロレタリアートよりも、一身上それほど必要のないひとたち、つまりプチブルないしブルジョアジーの義侠、博愛、公共の精神によって指導されるべきである。あるいはまた如何なる境遇にも安住し、社会救済の愛に生きるキリスト者によっておこなわれることがのぞましい、と考えた（『社会主義研究の必要』同誌、明37・9）。その意味では彼の考えた社会革命の主体は階級的平民ではなくて、精神的平民であった。もっとも当時の社会主義者が社会革命の主体として、プロレタリアートをどれだけ考えていたかは問題である。たとえば幸徳秋水は「社会的革命、即ち労働者の革命は、結局労働者自身の力に依らねばならぬ」（『余が思想の変化』『平民新聞』明40・2・5）としながら、彼自身はたとえば片山潜のように、労働組合のなかに入ってその権利獲得のための闘争をしなかった。その原因のひとつは彼の儒教的志士意識ないし士族的指導者意識にあった。この意識に立つ限り、彼と労働者、農民とのずれはこえられなかった。そのおもむくところ、社会革命の主体をあるべき労働者に期待するのではなく、今ある「社会主義的精神理想を奉持する志士の一致団結」（『現今の政治と社会主義』明32・6、田中惣五郎「幸徳秋水」昭30、137ページ所収）に、あるいは「社会貧富の両極端に在らずして、常に中間の一階級」（『社会主義神髓』明36、『現代日本思想史大系』15巻、216ページ）に

求めることになった。その限りにおいては柏木も幸徳と同じ思想的傾向にある。これは思想的に言えば明治期の知識人の思想的座標のひとつが儒教であり、この儒教を媒介としてキリスト教も社会主義もとらえられていたこと、政治的には国家権力のきびしい監視と抑圧のもとでは労働運動は組織化されず、したがって社会主義運動は労働者の下よりのもりあがりによらず、少数のめざめた知識人の活動にささえられねばならなかったことに由来するとみられよう。

キリスト教と社会主義に関する柏木の見解は結局どのようなものであったか。キリスト教社会主義者が『新紀元』で、唯物的社会主義者が『光』で一応別個の活動を始めた頃にしるされた「吾人の主張」『上毛教界月報』明39・2)のなかでこの問題が多少まとめられて論じられている。それによると、柏木は生産手段の公有化を唱える社会主義を現代の社会変革の理論のなかで最もすぐれたものとして是認する。けれどもこれによって生活上の問題は解決されようが、人生の問題は解決されない。靈魂の不安の問題はのこり、宗教はこれを解決するために不可欠なものである。だから社会主義は決して宗教にとってかわることはできない。けれどもまた宗教がおこなわれたからといって、社会主義は不必要になるというのでもない。両者はいずれも必要であり、しかもそのいずれを先にすべきものでもない。その前後関係を論ずることは空論である。柏木はこうのべたあと、『光』の論調について批判的な見解をうち出す。『光』のひとたちが金持を敵視し、喧嘩腰になるのは社会主義の品位を傷つけるものとして賛同できない。もっとも日露戦争後、貧富の差は増大し、貧しい者たちは貧困の故に金持に嫉妬の念をいだくであろう。しかし社会主義者がこれをおだてるのははなはだ危険である。けれどもその故に国家権力が彼らをきびしく弾圧するならば、この危険はますます増大するばかりである。彼はこういって日本の将来を案じるのである。

柏木がここでキリスト教の固有の存在意味を人間の靈魂の救いにもとめ、そうすることによってキリスト教と社会主義を区別していくところはさきにあげた内村たちと同じ見解である。しかし社会主義への評価ということではかなりちがった面をみのがすわけにはいかない。

内村たちの論点はいくまでキリスト教伝道者としての主体性を確立するために、社会主義よりキリスト教を解放し、前者に対する後者の優位を主張することであった。これに対して柏木はキリスト教の固有性をくずさないで、しかも社会主義の存在意味を十分みとめようとする。それはいわば他とともに生きるなかで自己の主体性をつらぬこうとする立場である。したがって社会主義に対する彼の批判も外からの拒絶的意図をふくむ批判ではなく、内からの建設的動機につらぬかれた批判となる。このあたりに柏木の独創的な見解があり、また彼が社会主義者と協同活動に入っていくことのできた所以もここにあった。

3 『光』のひとたちと『新紀元』のひとたち

週刊『平民新聞』さらに『直言』の廃刊後、木下尙江、石川三四郎、安部磯雄といったキリスト教社会主義者は『新紀元』を明治38年11月より、西川光次郎、山口義三、堺利彦、そして幸徳秋水たちは『光』をそれより少し後に発刊し、言論活動を始めた。これは運動としてキリスト教社会主義者と反キリスト教的唯物的社会主義者が別個の行動をとったことを意味する。『光』の見出しに、本誌は「日本社会主義中央機関」として宣伝されている。それはこのひとたちが『新紀元』のひとたちに対して社会主義運動の主導権を確保しようとする動機からうまれたものであった。また彼らも全国各地に読者を求めて遊説しているが、教会やキリスト教関係者と接触したような記事はない。キリスト教関係のひとたちはおそらく『新紀元』の読者となったのであろう。しかしこのような両者の分離を分裂とみることは正しくない。両者はお互い協力関係をたもっていた。たとえば執筆者のなかには両誌に共通に寄稿したひとたちもあった。また運動の理想としても、たとえば普選運動のごときは両者に共通の目標であった。ではどういう点において両者の立場の相違があり、別個の運動とならねばならなかったのか。

まずキリスト教に関する両誌の見解を吟味してみよう。『光』は当時のキリスト教界に対して痛烈な批判をなげかけた。その19号(明39・8・20)は「対教会号」特集で、全紙面をキリスト教会への糾弾にあてる。

その社員西川、山口はもとクリスチャンであっただけに、はげしい感情さえこめて教会攻撃をする。たとえばその巻頭論文「催眠術的基督教」で、山口は当時の教会指導者の名前をあげ、彼らがいずれも資本家、政治家、軍人に媚をうっていることを暴露しようとする。そしてこのような連中の労働者、貧乏人に対する狂暴な行為もキリスト教の信仰によって純化され、正当化されるというのか。それではキリスト教は阿片であり、催眠術である、と手きびしい。

しかしこのような教会攻撃は『光』だけでなく、『新紀元』にもみられる。たとえば石川は「今の宗教界には、憾むらくは、吾人の全精神を托すべき光明と権威とを発見することが出来ぬ、……或者は……世俗に阿附し権者に媚びて却て世を過らんとするのである、」（「平民の覚悟」『新紀元』明39・2）という。また木下は「人若し今日の宗教家に向て地上生活の難苦を訴えんか、彼等は即ち只だ仰いで天の慰藉に接せよと教ゆ、人若し天の自由を楽んで地の束縛を忘れんと欲すれば、彼等は忽ち地上の権者に服従せよと迫る、……」（「新国民の熱望を聴け」同誌、明38・12）という。『新紀元』のひとたちも当時の教会が資本家、権力者に追随し、天上の救いをといて、地上の社会的矛盾に対してほどこす方法を知らないといって、教会を攻撃した。当時の教会の指導者たちは日本の教会を外国ミッションの教派的束縛より解放し、経済的援助を絶ち切ることにつとめ、いくぶんの成果をおさめていた。しかし木下にとってはこのころみも明治20年代の国家主義的風潮の故になされたものであり、貧しい日本の教会はそうすることによって日本の資本家たちの下に身を投げ出したにすぎないとみなされた（「耶蘇教会に警告す」同誌、明39・3）。

このように『光』も『新紀元』もほぼ同じ立場から教会の現状を攻撃したが、その現状認識をふまえて行動する姿勢においては必ずしも同じではなかった。『光』はこのような教会の現状にあいそうをつかして教会より去った山口、西川、最初からキリスト教に無関心であった堺、またキリスト教に反抗的であった幸徳らで刊行されていた。しかし『新紀元』のひとたちはこのように資本主義化されたキリスト教ではなく、階級的によごされないキリスト教を追求し、これを生かして

いこうという意図をもった。たとえば木下は「教会をして墮落の自由を恣にせしめよ。吾人は卒直明確なる『愛神愛人』の十字架を擁して猛然として進行せん」(同上論文)というのである。もっとも『光』にしても、その批判はキリスト教そのもの、あるいは教理に対する批判ではない。このことはさきの教会攻撃の特集号からもあきらかである。彼らの批判は「その附帶物たる貴族的嗅味」(「吾人の抱負」『光』明38・11・20)に対してであった。したがってキリスト教そのものに対しはむしろ何らかの期待をよせるものさえあった。たとえば生田長江は、教会攻撃の特集号の中でウォルムスのルターをとりあげ、「ああウォルムの法廷に／黎明告ぐる巨鐘のごと／君呼びたる一言に／星と輝く皇帝も／僧正、諸侯おののきて／世界史ここに蘇る」とうたっている。このようになると『光』のあるひとたちのキリスト教観は『新紀元』とかなり共通の性格をもっていたとも考えられよう。

では両者の決定的な相違はどこにあったのか。この事をあきらかにするために石川の階級闘争論、木下の暴力革命論をとりあげたい。このあたりにキリスト教と社会主義の分岐点がかくされていたからである。

石川は階級闘争について堺と意見の交換程度の論争をした(石川三三四郎「階級戦争論」『新紀元』明39・5, 堺利彦「階級戦争論について」『光』明39・6・5, 石川三三四郎「堺兄に答う」『新紀元』明39・7, 同「堺兄に与えて政党を論ず」同誌, 明39・8)。石川の主張は要約すればこうである。彼はマルクス流の階級闘争の歴史と現実をみとめ、労働者の階級的自覚をよびおこし、彼らに資本主義体制打破の運動への参加を要望した。けれども単なる階級的自覚をもって事にのぞみ、しかも労働者の利欲をそそのかし、階級的憎悪の念を助長するようなことがあれば、それは社会主義の理想であり、精神である平等博愛の精神に反し、労働者の品位を侮辱するものである。したがって自分はこのようなあやまちをただすため、階級的政党たる日本社会党(明39・2結成)の政治活動に参加しないで、むしろキリスト教に根ざす平等博愛の精神をとき、社会主義の啓蒙教化のための言論活動にたずさわりたい、というのである。

これに対して堺は石川が階級闘争を是認する以上、別に議論の余地はない。けれども日本社会党が労働者の利害に訴え、国家人類の利害に訴えて行動することを石川はさもあさましく「利欲」とみなすのはおかしい。また石川は階級的憎悪をさけるべきだというのが、悪制度をにくむならば、その階級の維持者に憎悪の念をいだくのは当然である。だから階級闘争をみとめつつ、階級憎悪の念を否定する石川の考えは自己矛盾である。それとも彼は労働者を聖人君子たらしめてから、階級闘争を始め、政治運動をさせようというのだろうか。石川が政党に参加しないで静かに言論活動などを行っている間に、革命の大動乱がおこり、階級闘争がおわって、新しい社会が実現するであろう、とこたえていった。

海老名によってキリスト教に入信し、内村とも交渉をもってその信仰をそだてられていた石川はキリスト教のとく博愛の精神にささえられ、これを世に実現するために社会主義運動にたずさわっていた。その過程においてその理想実現について疑いもあり、つぶやきもうまれた。「平民の信仰」(『新紀元』明39・7)によると、彼はあるとき十字架を負うことをやめようとした。けれどもそのとき自分が神を求め、神に救われたのではなく、神が自分を征服したのである。十字架は気負ってになるものではなく、始めからこれを負わしめられていたことを知るのである。かくして「社会改革の事業は吾等の事業では無い、神の事業である、…予は社会主義に依りて理想郷を建設せんことを期するのでは無い、予は唯だ神意此にありと信ずるが故に、此の運動に従事するのである、」という。このように彼をうちからささえたキリスト教を彼は人類同胞主義、平等主義としてとらえ、これを社会のなかに実現しようとする。そしてマルクス主義的階級闘争論に学びつつ、そのなかでキリスト教を生かそうとする。その限りにおいて彼の問題はキリスト教と社会民主主義の結びつきを考えた安部とはちがったものであった。しかしキリスト教と社会主義を理想主義ないし精神主義をもって結合して、階級闘争にたずさわろうという彼のこころみは、堺がいうように百年河清をまつにひとしいこころみであり、その非現実性をまぬがれることができなかったのである。この事は石川自身もの

ちにみとめている。彼は『自叙伝 上』(昭31, 112—113ページ)で、『新紀元』の理想はあまり高すぎ、その理想と現実のへだたりや衝突をさけることができず、これが『新紀元』廃刊にもつながる悲劇となったと回想する。

石川はその後自分の意図を理解した堺の招きに応じて日刊『平民新聞』の創立者のひとりとして活動し、またその頃より社会主義者の間におこった直接行動派と議会政策派の調停にもたずさわった。その間政府当局の言論弾圧により入獄につぐ入獄をくりかえした。そして獄中でよんだエドワード・カーペンターの思想に啓発され、マルクス主義的唯物史観に疑惑をもつようになった。彼は人間文明の頽廃を救うみちがカーペンターのいう宇宙的意識への復帰にあるとし、これに生きる生活を自然的、虚無的なものと考えた。無政府主義者石川の生き方がここにそなえられた。彼が自分の立場をカーペンターの紹介というかたちで整理した『哲人カーペンター』(明45)をよむと、キリスト教をふくめて諸宗教や諸思想のなかで、内在論的神秘主義的立場に立つ見解を自由にとり入れ、自己を解脱して宇宙的意識または宇宙的自我に生きようとする自分の生き方を論証する素材とする。そこにはキリスト教はふれられているが、キリスト者としての自覚や生き方は彼の思想から消失してしまっている。

木下の場合はどうであろうか⁶⁾。石川がマルクス主義的階級闘争の問題にぶつかったように、木下はアナルコ・サンジカリズム流の暴力革命の問題にぶつかった。石川の場合はこの問題をのこしつつ、なおしばらく社会主義者と行動をともにした。しかし木下はそうではなかった。その原因は彼が生と死という人生問題のなかでついに挫折したところにある。しかし彼の挫折はかえってキリスト教と社会主義の結合を考えてきた『新紀元』のひとたちの立場の問題性をすどく指摘することになった。

木下は明治32年より島田三郎の毎日新聞記者として活躍した。普選運動、廃娼運動、谷中村の廃村にいたるまでの足尾銅山鉱毒問題の追及、社会民主党への加入、非戦論の提唱などで彼は鋭い直観とすばらしい雄弁をもってはなばなしく働いた。その間における彼のキリスト

教というのは「余は神の存在を信ず／余は神の愛を信ず／余は天国を地上に経営するを以て人類の本分なることを信ず」（『野生の信徒』『六合雑誌』明35・3）であった。その限りにおいて彼はキリスト教社会主義者と同様のキリスト教理解をもっていたが、それだけではない。ここで彼は「余は神の愛を信ず」というが、その背後には松本での宗教体験がひめられていた。彼は明治30年松本で県会選挙にからみ、身におぼえない恐喝偽取財の罪を問われて入獄した。そのなかで彼は政治的野心を断たれ、肉親の心痛をおもい、孤独と荒廃のなかに閉ざれた自分をなお愛する神の愛を見出し、心身ともにはれわたるおもいをした（『懺悔』明39）。彼のいう神の愛とは普遍的な人類愛をよびおこすものにとどまらず、彼の主体を生かし、動かす原動力でもあった。

さて木下がキリスト教社会主義者として活動したとき、彼のえらんだみちは安部流の社会民主主義であり、「国法の範囲内における」革命論であった。しかし彼は足尾銅山鉍毒問題にとりくむなかで、資本家が国家権力者と結びつき、民衆を荒廃と滅亡におとし入れていくのを見聞きし、立憲政治というものがこの害悪をなくすることができるかどうかを疑った。明治38年5月に彼は衆議院選挙に立候補し、普選を唯一のスローガンとしてたたったが、はげしい弾圧で落選した。そのなかで彼は「議会の効能果して如何」（『旧友諸君に告ぐ』『新紀元』明39・10）とつぶやいた。治警法その他の弾圧で労働者の組織活動や言論活動さえおもいどおりにならず、普選運動もみるべき成果がない。こういう状況のなかで彼はキリスト教に根ざす自由平等の理想社会を現実化しようとするれば、もはや合法的手段でなく、非合法的暴力革命を考えるようになった。彼は暴力革命を「今日の大勢が産み出だすべき平民階級必然の運命」として考え、「暴力的革命に向て真に多大の興味を感得す、然れども僕は基督教徒也。……暴力的革命は目を以て目を償い、歯を以て歯を償うと云へる旧約主義にして、基督の鮮血は此の復讐主義を超脱して、天の父の完きが如く爾等も全たかるべしてう同胞至愛の新福音の爲めに流されたり、」（同上論文）という。かくして彼は明治39年3月の東京電車賃値上反対市民大会でも静かなデモを期待し、自分を「社会民主主義の信者」（『嗚呼3月11日』同誌、明39・4）

とした。彼の論理は結局キリスト教→社会民主主義→暴力革命→キリスト教といった循環論におわり、その観念から脱出することができなかったのである。

木下が最後にたどりついたみちは、キリスト教と社会主義を分離させること、それとともに彼の生き方に方向転換がうまれ、そのいずれからも決別するというみちであった。実は彼は最後までキリスト教社会主義の理論に固執しようとした。「神を父となせる人類同胞の愛の組織、是れ基督の大精神也、地上の天国も又た必ず共産的生活」(「旧友諸君に告ぐ」)と彼はいう。しかしこれをにやう彼の主体は正義公道のためではなく、政治的権力欲のとりこになっているのではないかという疑惑がおこってきた。さらに母の死を契機として幼少よりおびえて来た死の戦慄と孤独のなかにくずれてしまうという絶望がそれにつづいた。しかし重要なことはそのなかで彼は神の愛を信じるというキリスト教信仰をはっきりうち出していることであろう。「予が得堪えぬ罪の重荷に悩みつつ、暗き死の谷を涉れる時さえも、神は慈悲の大聖手に其の行く手を護り給えるなりき。」(「懺悔の苦痛」同誌、明39・9)。この神の愛を信じるキリスト教信仰は決して社会主義的理想におきかえられたり、ならべられたりするキリスト教ではない。だから彼は「基督教と社会主義とは元と是れ車の両輪の類に非ず、要するに社会主義は律法的にして、基督の福音は非律法的、否な超律法的なり、」(「懺謝の辞」同誌、明39・11)といったのである。彼は今やキリストの福音を媒介とする神の愛に自らの罪の一切をなげ出すべき決断の時に立っていた。彼はすぎし日の罪惡を追想しつつ「願くは神よ、力と光を我が新らしき旅路に恵め」(『懺悔』の最後のことば)と絶叫した。しかし彼のなかに新しい生はうまれなかった。それをばんだものは彼自身についていえば従来のキリスト教社会主義理論への執着であり、またキリストの復活を拒絶した自然的「理性」(『懺悔』序)であった。しかもそれらの一切が彼の主体における生と死の問題をめぐる幻影となってくずれて去ってしまった。彼にのこされたみちはキリスト教からも社会主義からも、決別するみちしかなかった。このように木下の思想の方向転換をさぐってくると、彼は安部や石川とちがってキリス

ト教と社会主義の直接的な連続的結合を否定する論理を内包しながら、その両者の新しい交渉の方法を探索することなしに、両者から決別したということになる。

結 語 結合より分離のなかで

明治期におけるキリスト教と社会主義については、序でのべた構想にしたがうならば、なおのべるべき問題はのこされている。しかしこのあたりで一応の結論めいたものを出しておきたい。

(1) 明治期においてキリスト教が結合し得た社会主義は社会民主主義といってよいであろう。そしてそれを理論づけたキリスト教も一応自由主義的キリスト教と考えられる。安部はその代表的人物である。しかし自由主義的キリスト教をとなえるひとたちがすべて社会民主主義に共鳴していったわけではない。海老名の例がしめすとおりでである。さらにキリスト教を自由主義的に理解することだけで、キリスト教社会主義者は社会主義運動にたずさわったともいえない。石川の場合でもキリスト教はこの運動にたずさわる自己の主体の問題となり、神の圧倒的な支配を自らのうちにうけとめることによって、自らの疑惑に打ち勝っていった。木下の場合ももっとはっきりと自己の罪を救う神の愛への信仰を自覚していた。そういう意味においては、内村、植村、柏木といった福音主義的立場に立つキリスト教指導者が社会主義によって解決されない人間の靈魂を救うキリスト教を唱道していったことは的はずれな主張ではなかった。しかし内村や植村がそのようにキリスト教の固有の使命をあきらかにし、それに固執するだけでは社会主義に対する正しい評価を見失うことになる。その意味では柏木だけが一步前進して社会主義を学びとり、それを内から批判しようとする姿勢をあきらかにした。

キリスト教と社会主義の結合は日本の社会主義運動が社会民主主義からマルクス主義的階級史観やアナルコ・サンジカリズムの革命論が台頭するにおよんで破れていった。石川から木下におよんでこの事は顕著になる。ところで安部や木下たちが合法的手段による社会改革論しか持ち出し得なかった理論的根拠はどこにあったか。彼らの問題

としていえば、それはキリスト教に啓発された人格的価値の尊厳の思想である。これは彼らにとどまらず植村、海老名たちもそれぞれの立場より強調したところであり、近代プロテスタント主義が日本の近代化にあたって果たした重要な功績のひとつである。しかしこの思想は即自的に合法的な議会議政策論になるだろうか。もう少しほりさげていえばキリスト教でいう神法と自然法はどう関係するのか。キリスト教における法秩序の問題がそこにかくされている。

(2) 明治期におけるキリスト者と社会主義者を結びつけた共通の思想的意識として儒教的志士仁人の意識ないし知識人のエリート意識がある。その片りんをわれわれは柏木と幸徳においてみた。封建社会において社会の上層部に位置づけられ、指導者の意識をもって天下国家を論じ、公明正大を重んじて私利私欲を軽んじる士族意識は明治維新をくぐりぬけることによって文明開化の知識人のエリート意識に転換ないし発展した。そのうちのあるひとたちは自由、平等、博愛を理想としてこれを社会に実現していこうとする正義人道の士的意識の保持者となった。キリスト者も社会主義者もこのような意識のあふれたひとたちであった。彼らがこのんでとりあげた問題は「余は如何にしてキリスト者となりし乎」であり、「余は如何にして社会主義者となりし乎」であった。そこにあらわされたものはいろいろな体験や思索を経て如何に自分が民衆より傑出して新しいものをかち得たかという知識人的エリート意識にほかならない。したがってこのひとたちの多くは平民主義や凡人主義を強調しつつも、必ずしも労働者、農民とひとつとなり、これを組織化することに成功しなかった。教会は労働者、農民をむかえる教会とならず、知識階級、中産階級のひとたちの教会となった。社会主義運動は労働者、農民のエネルギーを結集した社会革命運動とならず、もっぱら思想的結社をつくって理論闘争や言論活動にたずさわるものとなった。幸徳や木下はその典型的な例であろう。彼らは組織なき革命家としての共通の悲哀をわかちあった。彼らが信仰という点ではするどく対立しつつも、きわめて仲の良い同志であった所以もここにある。彼らは大衆を外にして知識人として理論を徹底的につきつめるところで行動しようとしたアイデアリスト、つまり観

念論者であり、理想主義者であった。幸徳の思想転換と大逆事件、木下のキリスト教と社会主義よりの決別は事柄はちがうが、共通の思想的意識の上におこった悲劇というべきであろう。

キリスト者と社会主義者を結びつけた共通の地盤はそれだけではなかった。明治20年代から30年代に資本主義とゆ着して強化された天皇制絶対主義体制に正面から対決し得る理論はキリスト教と社会主義だけであったといっても過言でない。両者は反体制的思想としての共通性を持ち、しかもそれぞれの信奉者が少数であったこともその結合をかたくさせる可能性をもっていた。大杉栄が『自叙伝』（大12）でキリスト教を当時の「忠君愛国の支配思想に反対する最も進歩的な思想」とか「貧富の罅隔から来る社会の不安から脱け出さうとする一種の共産主義運動」『大杉栄全集』3巻、202、203ページ）とし、キリスト教に入ってしまった所以もここにある。

しかしこのようなキリスト教の認識は誤解であったことが次第にあきらかになった。大杉にとっては日露戦争がそのわかれ目であった。当時のキリスト教の指導者たちは、内村をのぞき、日露戦争を正義と平和のためのたたかい、ロシアの武断専制をこらしめ、自由民権に立脚する立憲政体をまもるたたかいとして弁護した。主戦論と反戦論が一致するはずがない。これを契機としてキリスト教を見限った社会主義者は大杉だけではあるまい。さらに日露戦争後富国強兵、殖産興業によってまとめあげられた明治ナショナリズムが衰退し、そのために政府は国民道徳復興政策を推進していくが、キリスト教会の指導者の殆んどはこれを新しい精神運動として歓迎し、これに協力していった。留岡幸助の報徳宗の奨励事業、明治45年2月の三教会同はそのあらわれである。かくしてキリスト教会と社会主義者は明治の晩年では完全に遊離してしまったのである。

(3) このようなキリスト教界を非難攻撃したのは唯物的社会主義者だけではなく、キリスト教社会主義者もそうであった。明治期においては彼らをほかにしてキリスト者と社会主義者をつなぐ媒介者、仲保者はなかった。キリスト教の問題でいえば、彼らはキリスト教をまがりなりにも社会主義運動のなかに根づかせる土着の尖兵であり、フロ

ンティアアであった。しかしこの事をキリスト教指導者たちは十分認識していなかった。彼らはキリスト教社会主義者と自分たちを区別することによって、自分たちの福音伝道者としての使命を強調するのに性急であった。さきにも述べたように、彼らのゆき方は必ずしも的外れであったのではない。しかしそうであるならば、キリスト教社会主義者が自らの思想上の疑惑や矛盾にくるしんでいたときに、彼らはどうして福音伝道者として救いの手をのばそうとしなかったのか。石川は『新紀元』時代に社会主義運動にたずさわることに疑惑をもつこともあった。彼はそのとき海老名や内村のところにおもむかず、曹洞宗の和尚で大逆事件で死刑となった内山愚童のところで神のことを考えた。彼は入獄中カーペンターの思想にふれる以前に、聖書もよんでいた。そのとき孤独と思想上の煩悶になやむ彼をはげまし、なぐさめたのはキリスト教のひとたちではなく、社会主義の同志であり、田中正造であった。木下が母の死を契機として自己の生と死の問題にくるしみ始めてから、伊香保の山中にとじこもって『懺悔』をしるした期間は、半年以上におよぶ。その頃の柏木は木下に何をしたのだろうか。柏木は木下をしばしば招き、講演会をしたことがあり、両者はしたいはずである。とにかくキリスト教のひとたちはこのひとたちを生んだが、こ彼らをそだてみちびき、ともに生きることができなかったし、またしようとしなかった。明治期におけるキリスト教と社会主義の分離の背後にはこのような問題もかくされているのである。

註

- 1) 武田清子氏は最近『土着と背教』(昭42)で、日本の精神的風土にキリスト教を根づかせようとするころみの類型のひとつを接木型として、新渡戸稲造、吉野作造、賀川豊彦らの思想を検討されている。キリスト教の土着化を考える上できわめて有益な書物といえる。ただ土着化の問題を考える場合、キリスト教社会主義者の思想も吟味されるべきであると思うが、氏がこれを取りあげられないのはなぜだろうか。氏は彼らを埋没型、あるいは背教型として将来とりあつかわれるつもりだろうか。
- 2) 内村におけるキリスト教と社会主義については拙著『内村鑑三』(昭37, 93—117ページ) 参照。
- 3) 海老名のキリスト教思想の立場については拙稿「海老名弾正の神学思想」

(同志社大学人文科学研究所編『熊本バンド研究』昭40), 同「海老名弾正の思想と行動」(和田洋一編『同志社の思想家たち』昭40), 同「海老名弾正における儒教とキリスト教」(『出会い』昭42・9)参照。とくに最後の論文で海老名のとらえ方が多少変わっているのに注意されたい。

- 4) ここにあげたひとたちのうち柏木、永岡、渡辺については資料もあり、研究もされている。また住谷、宮川、白石、赤司、大石は論文をいくつか雑誌に寄稿している。だからこれらのひとたちの研究が次の課題になろう。しかし私はそれ以外のひとたちのことをほとんど何も知らない。本文にながながと名前をならべあげたのは、読者のなかでこれらのひとたちのことを御存知のかたがあれば、教えていただきたいためである。
- 5) 柏木については既に武田清子氏、笠原芳光氏が研究し、論文を発表されたが、最近伊谷隆一『非戦の思想 土着キリスト者 柏木義円』(昭42)がみずず書房より出た。これは柏木の核心を「愚俗の信」つまり平凡な民衆のひとり柏木がキリスト教を信仰的決断としてとらえ、それに生きたこととしてとらえ、そこから彼の思想と行動を分析していこうとする独創的なこころみである。私はこの書物の簡単な紹介と批評を『同志社時報』(昭42・9)にのせておいた。
- 6) 木下におけるキリスト教と社会主義については拙稿「キリスト教と社会主義—木下尚江を中心として—」(『国文学 解釈と鑑賞』昭42・6)でかなりくわしく論じておいた。