

大正デモクラシー期におけるキリスト者の政治論

土 肥 昭 夫

この小論は大正デモクラシー期の国内政治の情勢のなかでキリスト者がどのような政治論を展開したかを一九二〇年までの諸論文を中心として考えたものである。

全般的にいつてこの時期のキリスト教界のひとたちは国内政治の情勢、つまり天皇制絶対主義に立つ藩閥的官僚、ブルジョア政党、民衆ないし労働者が相互にあらそうさまざまな情勢のなかで、民衆の側に立ち、護憲運動や普選運動を支持するといふゆる進歩的な立場に立った。しかし国外問題、わけても日本の大陸進出に關連しておこつた日韓、日中問題に対しては、日本の国益を考えても、これらの国家の自由、独立、自治をどれだけ真剣に考えていたかは問題であろう。そういう意味ではこの時期のキリスト者の政治論を国外問題とも關連させて論じないと、片手落ちになる欠陥がある。その意味ではこの小論はとりあえず上述の問題の半面をさぐるうとするものである。

さらに一九二〇年までの諸論文を中心にあつかうことにしたのも、かなり便宜的なものである。一つの政治情勢を分析する場合でさえ、前後の時代との關連で考えなければならぬのに、ここでは政治理論をとりあげるのだから、なおさらのことである。しかしおおまかにいつて第一次護憲運動より民本主義論争を経て普選運動にいたる一九二〇年までの国内政治を、デモクラシーという語にふさわしく民衆の政治運動という視点からみた場合、一つの特色がある。

大正政変（一九一三年）では独占資本の確立をめざす特権ブルジョアジーから小市民、労働者までのあらゆる階級の勢力が結集されたが、普選運動（一九一九、二〇年）では小ブル・インテリ、学生、労働者組織がそのにない手となった。しかし普選法案の否決（一九二〇・七）を一つの契機として労働者組織の主力は次第に浸透してきたアナルコ・サンジカリズム、さらにはボルシェヴィズムに指導されて、普選運動よりはなれ、過激な革命主義をもって独占資本に挑戦することを考えるようになった。つまり民衆ないし労働者が一九二〇年を境として合法活動より非合法活動に転進するのである。そしてかねてから非合法活動とその理論を排斥してきたキリスト教界は次第に労働者大衆から相手にされなくなり、さきに見た進歩性は色あせてしまった。この問題はわれわれの研究グループの次の研究プランのなかでとりあつかう予定である。ともかくここでは一九二〇年までのキリスト教界のあるひとたちにみられるいわゆる進歩的政治論の実態を吟味してみよう。

われわれがここであつかうひとたちははずかである。このほかにも是非考えてみたいひとたちがあることは結語で述べるとおりである。ただここに限定したのは紙数の制限もさることながら、これらのひとたちの政治論をおしてキリスト教と政治に関するタイプを考えてみたいとおもったからである。そうすることが個別的なキリスト者の政治論を歴史的、相対的状況の下ではあるが、普遍化し、今日のキリスト教と政治に関する問題の所在をひき出す手がかりになるからである。そういう意味でこの小論はひきつづきおこなわれわれの研究の方向を示す序論的ところみとなるだろう。

一

この時期のキリスト教界をみわたすと、次第に新しい世代のキリスト教徒が言論界にもあらわれてきているが、明治

初期以来教界を指導してきたひとたちがなお健在で、その指導性を保持している。そこでこういうひとたちの典型である海老名弾正、内村鑑三、植村正久の政治論をまず検討してみよう。

海老名は当時本郷教会の牧師であり、組合教会の代表的な指導者であるのみならず、『新人』『新女界』の主筆としてキリスト教内外の言論界に注目を浴びたひとである。⁽¹⁾

彼は大正維新の呼び声がかかれ、第一次護憲運動が推進されていた頃「大正維新と国民の道德的素養」(『新人』一九一三・三)をしるした。彼はそこで桂内閣の崩壊から山本内閣の成立をみわたし、憲政擁護、門閥打破の大義名分も実は政友会、国民党が民衆を利用して政権を獲得するための口実にすぎなかったとし、彼らの利権的行為や藩閥との情意投合を批判し、桂内閣の崩壊がなぜ門閥政治の打破にならなかったかを考える。そしてその不始末の原因は国民の道德的素養の欠乏にあるとする。彼によれば、日本は明治以来唯物文明が横暴をきわめ、宗教上、道德上の精神文明は無視された。その結果ひとびとは神の權威をおそれず、良心の權威をわすれ、利害や情実にまどわされ、時勢のなりゆきに身をまかせる結果となった。さきの政党のゆき方はそのあらわれにすぎない。それではこのような誤謬を是正し、立憲政治を確立する方法は何か。彼はまず立憲政治の基礎を「明確なる権利の自覚と公明なる義務の觀念と絶対なる權威の信念と人格の權威と個人の価値」とする。そしてこのような道德的信念は従来の東洋意識ではあきらかにされず、欧米のキリスト教的意識によって育成されると主張した。

ではキリスト教はどうして立憲政治の基礎である権利、義務の觀念と結びつくのか。彼はいう「権利と義務との明確なる意識はその基因する所極めて深し。之を法律に求むるは甚だ浅薄なり。……然らば宗教なるか。曰く然り、然りと雖も宗教にして専ら神秘の妙境に没入するを事とせんか。権利と義務との觀念は断じて之を宗教に求むべからず。……権利と義務とは人格と人格との関係より發す。非人格の宗教には断じて之れあらざるなり。個人と個人との義務も国家

と国家との権利も人格的關係たらずんばならず。最大の権利と義務とは道義的絶対の人格に対する時始めて自覚せらるるなり。この明確なる自他の差別を道義的に結合し得る信念の人民にして、始めて共に立憲政治を語るべし。……」〔巻頭言〕同誌、一九一三・三三。キリスト教は神を父なる神とし、その人格的關係に生きる宗教的、道徳的意識を強調する。この意識に目ざめた人間を海老名は新人[、]という。この新人は自己の中に神聖なる權威を自覚しているが故に、自主自由の人であり、独立自在の人である。このような人間こそ立憲政治のない手にふさわしいと彼は考えた。〔新しき人と立憲政治〕同誌、一九一三・二二。

彼はまた民衆の問題をも考える。「平民の勃興と基督教」〔基督教世界〕一九一三・九・二五、一〇・二二で彼は明治後半より大正にかけて、士族にかわって平民の勃興が著しいとし、平時における彼らの労働力、戦時における戦闘力によってこれをあきらかにする。しかし彼らの道徳的觀念の低劣さ、精神的理想の欠乏を指摘し、その品性をたかめ、理想をあえてゆくものは平民宗教であるプロテスタント的キリスト教であるという。というのはそこで彼らは神の前における万民平等を自覚し、宇宙を支配する神の愛子たる人格的尊嚴がみずからのうちに内在することを見出すからである。

ここにみられる海老名の論理はひとことでいえばキリスト教をもって立憲政治を精神的に基礎づけ、培養しようとする論理である。このような論理はたしかに立憲政治の正しい成長発展を期待する多くのキリスト者たちの共感をよんだ。のちにのべる吉野作造「政治に対する宗教の使命」〔新人〕一九一四・五、もと彼の教会にいたが、のちに憲政会代議士となった小山東助（大正維新とは何ぞや）『基督教世界』一九一三・一・一六、彼の教会員で当時『基督教世界』の主筆であった加藤直士（宗教より観たる政治 憲政の本義を養え）同誌、一九一三・二・一三、かつて彼の教会に属していたが当時はユニテリアン教会の牧師内ヶ崎作三郎（政治の根本的理想）『六合雜誌』一九一四・三三などの見解はほぼこの論理に立脚して展開されている。その意味で彼の論理は組合教会やユニテリアン教会の政治観の有力な指導理論となった。のみな

らず彼の理論は吉野や小山をとおして大正デモクラシーの政治理論や行動において大きい足跡をのこしたといえよう。彼はさらに欧州大戦をオートクラシーに対するデモクラシーのたたかいとし、国際連盟を国際デモクラシーのあらわれとし、これを正当化し発展させるものとしてキリスト教をみた。彼は一九一九年ごろの労働運動にも同情的であり、普選制を支持した〔新時代改造の根本義〕『基督教世界』一九二〇・三・一八。

しかし彼の見解には次のような問題がのこされている。そこにはキリスト教が立憲政治の基礎原理とされても、批判原理にならないからである。彼はたしかに藩閥的官僚体制や政党の政権欲を批判したが、それは立憲政治の政治理念からなされたにすぎない。結局彼のキリスト教は明治憲法に立脚する政治体制を逸脱する政治のゆき方を是正し、その本来のゆき方を提示し、培養するものであっても、その中に胚胎する根本的な問題性を鋭くえぐり出し、その根本的な変革を生み出すようなものとならなかつた。その意味で彼の基礎づけの理論は立憲政治の穴埋めの役割しか果し得なかつた。彼はかつて儒教であれ、神道であれ、国家主義的道德であれ、これらを精神的に基礎づけ、その真価を発揮させるものとしてキリスト教をみたが、それと同じ立場がここにあらわれているのである。

このような見解の背後には彼のキリスト教理解があることはいうまでもない。さきの海老名の叙述よりもうかがわれるように、彼はキリスト教を父なる神と人格的關係に生きる宗教的、道德的意識として内在的、普遍的にとらえた。したがって人間の精神的伝統や文化的価値はすべてキリスト教に摂取包括され、キリスト教はそれらを進化発展させ、完成成就するものとして結びあわされる。かくして彼のキリスト教は人間の存在価値を転倒させるものとならなかつた。さきへのべた彼の平民に関する論文をみても、そこには彼がキリスト教によって平民と一体化しつつ、彼らに行動の指針を与えてゆくよりは、彼がもつて生まれた士族的指導者の意識をもって彼らを見下し、啓蒙教化しようとする態度が文章のあちこちにうかがわれる。このような彼の理論は進歩的にみえて、実は民衆の要求をくみあげるような政治論に

ならない。その意味では彼のかつての弟子で、ダラ漢といわれた友愛会会長鈴木文治の方がともかく労働者、民衆と接触し、その前進と勝利のために努力しようとしていることがうかがわれよう（『立憲政治の退化』『六合雜誌』一九一三・一、「民衆勝利の時代」同誌、一九一四・二、「選挙権の拡張あるのみ」同誌、一九一四・四）。

二

次に内村鑑三（²）に入ろう。彼は当時『聖書之研究』を發刊し、柏木の自宅で、のちには神田の基督教青年会館、さらに丸の内の大日本私立衛生会講堂で聖書の講義をしたいわゆる無教会主義の独立伝道者である。

彼は一九一三年二月静岡で「立憲政治と基督教」（『聖書之研究』一九一三・三）という講演をしているが、そのとくところは次のとおりである。立憲政治は大体キリスト教国特にプロテスタント国家よりおこった。このことからキリスト教は立憲政治と密接な関係があることがわかる。もっとも立憲政治はキリスト教によってだけたてられるものではない。しかし立憲政治は自治の政治であり、みずからを治める能力のないものはこれにあづかる資格がないこと、自己を治めることができるものはキリスト教の福音であることからすれば、キリスト者こそ一國の自治を確立してゆくものである。また立憲政治は法律を重んじる精神を必要とするが、この精神は神をおそれ、人の人格を重んじることからうまれる。その意味でもキリスト教は立憲政治のために欠くことのできないものである。

このような内村の見解はさきにも述べた海老名の立場に類似し、立憲政治確立の精神的基礎にキリスト教をおこうとするものである。しかしこれが彼のキリスト教理解の真意であろうか。彼はキリスト教をキリスト・イエスの福音そのものとし、この福音に対するひたむきな信仰を日本人としての自己の主体のなかに生かそうとした（『主イエスキリスト』同誌、一九一三・二）。この福音信仰は教会の信条、教理、制度やキリスト教国の精神的伝統といったものにおきかえられ

ないのみか、これらときびしく対立し、相刺する批判的原理であった。彼は福音とこの世の秩序とを峻別し、後者をすてて、前者に一切をかける生き方を考えた。そういう立場から彼におけるキリスト教と立憲政治の問題も基本的にとらえられるべきであろう。

たとえば彼は立憲政治の基礎と考えられる民衆の世論をこう考える。「世が当時善人と見る者は大抵は悪人である。世が当時悪人と見る者は大抵は善人である。神に叛きし此世の輿論は大抵の場合に於て神の真理と正反対である。」（輿論と真理」同誌、一九一三・二）。これが大正期に入ってもりあがってきた民衆の世論と政治行動に対する彼の基本的態度であった。彼はさらにキリスト者の自由ということについてこう述べる。「我は万人を敵として有たん哉、而してキリスト一人を我主として崇めん哉、我はキリストの僕なり、何人にも左右せらるべき者に非ず、去れよ人よ。我は自由の主なるキリストの自由の僕なり、……」（「自由の我れ」同誌、一九一三・三）。

ここにあるものはこの世の秩序の一切の価値を超越し、キリストにあってそこから自由にされたキリスト者の像である。そこに生きるためにはまず罪ある自己の全き転倒が要求される。彼はコロサイ書三・九を引用しつつ、「旧人は『我れ』である。新人はキリストである、……新人とは我の改まりたる者ではない、我れ以外の聖者である。我はいくら改むるとも旧の罪の我れである、故に我は自己に死して我れ以外の聖者、即ち新人キリストを迎え、彼をして我が衷に宿りて我が主たらしむべきである、悔改は自己の改築ではない、自己の明渡しである、」（「悔改の意義」同誌、一九一四・七）という。ここで内村のいう新人は海老名のそれと全くちがう。海老名のいう新人は神との人格的關係に生きる宗教的、道徳的意識を自覚したものである。この自覚は人間たる限り普遍なものである以上、さまざまな精神的伝統や文化的価値の基礎となり、これを全うするものであった。したがって新人は人間の自意識を内面的にふかめたものであり、人間

はこれによって自己を培養し、神の方向にむかって進歩発展する。内村のいう新人はそのような神と人間の連続的關係を切断する絶対的他者であり、キリストそのものである。そのゆえにこそキリストに生きるものには自己の全き転倒があり、かくすることによってキリスト者はこの世の一切の秩序を超越する自由に生きる。福音の真理を信じることによって、このような根本的改革がおこるのである。だから「根本的改革は内閣の改造を以ては来らない、普通選挙の実施を以ては臨まない、其他政治家又は新聞記者の施す手段にして根本的改革を来たすに足る者は無い、……而して国家運動と云い、社会運動と云い、先づ個人の心靈の奥深き所に於て始まらざる者は根本的改革を来たすに足りない、先づ一人の靈魂が根本的に改革されて、然る後に社会又は国家が根本的に改革されるのである。」（『聖書研究と根本改革』同誌、一九一四・四）。内村の使命はこのような根本的改革を人間におこす福音の真理をのべつたえることであり、国家や社会の改革といった問題を政治的に論じていくことではなかった。

もつとも彼はこの福音を信ずる日本人であった。二つの「J」つまりイエスへの愛と日本への愛は彼の主体を実存的につらぬく中核である。「イエスは、日本に対する私の愛を強めまた潔める。そして日本は、イエスに対する私の愛を明確にし目標を与える」（二つの「J」同誌、一九二六・九）。そこで彼は国家の前途をつねに憂慮した。大正政変に際し、彼は「近時政界の変動、国家の前途に關し、寒心の至りに奉存候」（一九一三・二・一九書簡）という。しかしこの憂慮すべき国家の問題は政治政策によって解決されるのではなく、福音にある神の能力によって根本的に解決されると信じた。

欧州大戦に際して全世界が戦乱の巷と化しつつあることをみた内村はこの戦争を神が暴虐にみちたこの世に対す刑罰としておこしたものと、神に対する人類の叛逆のゆえにおこしたものとみると同時に、神とのかかわりでおこった戦争が神によって廃されると確信した。戦争廃止はたとえばカントや米国の平和論者がいうように、民主政治の普及によって到来しない。民主主義国家である米國に南北戦争がおこったからである。社会主義によっても不可能である。これで國

家相互の戦争はおわっても、階級間の闘争はたえない。国際的外交によっても平和はこないことは歴史の示すとおりである。そこで内村がおこした運動はキリストの再臨によって戦争が止めさせられることを宣言し、その実現の間近いとを訴え、教会の革新を要求する再臨運動であった。この運動は、一九一八年の始めより約一年半にわたって展開された。この運動がおわってからあとも彼の再臨信仰は存続した。その頃は戦後デモクラシーの時代であり、労働運動の興隆期であった。改造がスローガンとなり、普選運動が民衆の政治活動となりつつあったとき、彼は依然としてキリストの十字架を中心とし、再臨を終局とする福音伝道を自分の天職として確信した(一九一九・一一・七日記)。

このようにみてみると内村はキリスト教と政治を二元論的に峻別するために、政治に関して無関心であるような印象をうけるかも知れないが、決してそうではない。この事は再臨信仰を戦争と平和という政治的問題に結びつけて考えた彼の見解よりもあきらかであろう。この世の秩序を超越し、これより自由な彼のキリスト者の視点から福音と異質的なこの世の秩序に対するきびしい糾弾がなされるのである。かつて明治の国家主義台頭期に彼は日本の立憲政治の体制と道徳を批判し、「人民が自己の個人的価値に就て懐く觀念を土台とする代議政体は、日本の如き構造を有する国家にありて、何程かの長き期間、効力を有するものと期待し得らるるや。内閣は天皇に対してのみ責任を有するとの觀念は、立憲政体の変則なり、而も日本道徳の枢軸をなす教義と完全に一致するなり。」(『日本道徳の欠陥』『万朝報』一八九七・三・二三)といった彼の鋭い批評眼はこの時代にも生きていた。

一九一九年九月より十一月まで彼は「モーセの十誡」(『聖書之研究』、一九一九・一〇—一九二〇・二)を講解するが、そのなかでこころみた資本主義社会に対する批判は峻烈そのものである。たとえば安息日の厳守の誠命を農業経営と結びつけ、土地に休養を与えないで、これを酷使したため、土地がやせ、米価が暴騰したといい、「なんじ殺すなかれ」の誠命を資本主義経済における労働者、農民の公害による病死と結びつけ、資本家の利潤追及的態度を責め、「なんじ盗む

なかれ」の誠命を資本主義国家体制と関連させ、資本家が国家権力と結びついて労働者を合法的に搾取していることを追及する。

内村の見解は結局キリスト教を立憲政治やデモクラシー体制の精神的基礎におく海老名とちがいが、キリスト教をこれらの政治的、社会的秩序の批判的原理にすえる立場に立つ。その限りにおいて海老名のようにキリスト教の固有の生命を文化価値や階級的秩序の中に融和させ、解消させてしまう危険性からまぬがれている。しかしながらそれではこのようにキリスト教によってきびしく糾弾された政治的秩序はどうすれば是正されるのか。彼がもちあわせた方法は人間の根本的改革をせまる福音伝道であった。儒教的倫理を身にまとい、明治ナショナリストとしての体質をもつ彼が自分と次第に異質的になっていく資本主義社会に対して疎外感をもったのは当然である。これがますます彼の福音伝道への使命感を力づけ、政治、社会への批評眼をとぎすましていった。しかし政治秩序を認識し変革するためにどのような理論をえらびとり、それをどのように政治的に実現していくかといった政治理論は彼のなかにうまれなかったのである。

三

植村の場合はどうであろうか。彼は富士見町教会の牧師で、日本基督教会の指導者であった。

彼のキリスト教と政治に関する見解はまず彼の編集した『福音新報』の方針にうかがわれる。彼はかつてその発刊に際して、その方針をキリスト教の福音進歩の形勢を論じ、その啓発につとめるとともに、「経世済民の精神をもって、世間万般の事項を論究せんことを期す」(『福音新報』『福音新報』一八九一・三・二〇)とした。彼はこの方針にもとづいて読者に政治的関心をひきおこし、その責任を自覚させるために、「政界だより」とか「時事だより」という項目を後にくり、彼の教会員で当時都新聞記者であった原成吉にこの欄を担当させた。そして彼自身は政界の諸問題に直接ふれる

よりは、むしろキリスト教の根本的問題を論じ、そこからキリスト者の政治問題へのとりくみ方を指摘した。つまり彼はキリスト教と政治の区別をあきらかにした上で、問題を考えようというのである。

彼がキリスト者として政治問題にとりくむ方法は、ひとことにしていえば政治の根本にかえり、政治を射程距離におきつつ、福音伝道に専念するということであつた。彼は「根本に反る」（同誌、一九三・一・一六）で次のようなことをべている。今や憲政擁護、門閥打破を呼号するもの多く、政論が勃興し、政治上改善すべき点も少なくない。しかし最も大切なことは「政治問題の基礎と見るべき根本主義を發揚して、健全なる思想を扶植培養することである。」今やわれわれは「人生の根本思想を耕やし、人格の価値、生命の帰趣、権利自由の大義、社会及び個人の範囲及び権能などを明らかにし、」これによって政治の諸問題を処理しなければならぬ。したがって日本は精神的に改革をおこない、その根本思想が立憲的とならぬ限り、法律や議会の決議などで立派な立憲政治を行うことはできない。キリスト者はこの根本思想を培養する責任がある。特に伝道者は福音の根本義をのべつたえ、キリストの神格、その十字架の意義、赦罪の福音、永世の他界的方面に関する態度をあきらかにし、伝道と教会建設にたずさわるべきである。

このような福音伝道のみちは時代おくれな考え方であろうか。植村は決してそうではないと主張する。欧州大戦後改造の呼び声が高くなつた頃彼は「現代とキリスト教」同誌、一九一九・一二・二五、一九二〇・一・一一）をしるし、こうのべている。「世は改造の時代に入った。人みな口々にこれを呼号して居る。改造はキリスト教の本領である。第二の誕生を促すが、その宣^{プロパガンダ}伝の要旨である。新天新地がその目標である。陳^{たま}きを棄てて新しきを取るがその予定案である。世人の試みんと欲するものは果して改造であるか。修繕であるか。弥縫にとどまるのであるか。社会の病既に膏盲に入つて居る。ただ制度や形式の問題ではない。精神上的の改革を要す。思想の改造を見ねばならぬ。世界観、人生観から変わつて行くべき管である。靈魂の革命である。」したがって現在天下の耳目をあつめて居る労働問題にしても、結局人格の

問題に帰着する。八時間制のごときもそれを運用する人格いかんによってはよくもなり、わるくもなる。これを道徳や宗教の領域にまでおしひろげないかぎり、徹底的な解決とならない。民本主義も同様である。これは全世界の雰囲気であり、強大な時代精神である。「されど神なく、望みなく、眼前の利益にのみ屈托し、責任よりも頭数を重しとし、正邪よりも投票の多寡に最も深く苦心する民本主義は、偉大なる経論を行なうこと能わず、言にして言の手引をなすもの、世を挙って矮小陋劣、狂妄、敗滅の非運に陥らんとするが必然の結果である。」

このような植村の所論をみてみると、一見海老名の見解に類似したところがあることも事実であろう。立憲政治の基礎に人格の価値、権利自由の大義を見出し、この確立をもって立憲政治の育成を考えたり、民本主義の形成にキリスト教的な人格的責任の觀念が不可欠であることをのべるところがそれである。しかしながら植村の本領は海老名のようにキリスト教を立憲政治や民本主義の基礎づけとし、これらの正しい成長発展を培養する原理とみないで、むしろこのような政治論がはらむ根本的問題を指摘し、そこからキリスト教の福音伝道のもつ固有の価値をひき出し、その自律性をたしかめていくところにあつた。

元来植村は神またキリストへの忠誠と国家また君主への忠誠、ひろく宗教と政治をはっきりと區別した。福音は人間の靈魂を罪から救うものであり、それはいかなる權威によつてもとりかえられたり、犯されたりするものではない、この福音に立つ教会もまた自主独立の權威をもち、国家權力によつて干渉されたり、保護されたりするべきものではない。彼はこう考えて明治二〇年代以来の国家主義的風潮や國家の宗教統制ないし保護政策に対して福音と教會の自由をまもるたたかいを推進してきた。このたたかいは福音をして福音たらしめるとともに、國家をして國家たらしめる。なんとすれば國家はそれ自身を目的とするものではなく、「人性の完成、世界の開達を図り、人をして神聖なる地位に進ましむる」(今日の宗教論および德育論)『日本評論』一八九三・四・六 ことを目的とするならば、キリスト教が信教の自由

や良心の自由を強調し、その教会から自主独立と改革進歩の人間をおくり出すことはそのまま国家の本来の目的に沿うことになるからである。

このように国家や政治の問題を射程距離におきつつ、そこから福音や教会の自由をまもるような方法で、キリスト教伝道の使命を強調する植村のゆき方は彼の牧する富士見町教会や彼の指導した日本基督教会に反映していった。富士見町教会では帝国議会開期中大体二月中の日曜日にキリスト教徒で代議士のひとたちを招いて礼拝を行うのが慣例であった。植村はそこで、福音の真理を素朴にかたり、彼らに精神上の教訓を与え、国会のために祈るのである。また一九一九年一月日本基督教会総務局は特別事業の一つとして時局宣言を公けにするが、これは局長である彼によって発表された（『福音新報』一九一九・一・三〇）。そこでは戦後の新しい情勢に対応して国際道徳の樹立や人民の権利伸張、責任義務に関する健全な思想の公布といった倫理的主張もあるが、全般的にはそれよりも、福音伝道の盛大な挙行、教会の制度上、道徳上の体質改善がよく訴えられている。

このような植村の理論は海老名のおちいった欠陥を是正し、政治から宗教を解放し、福音の自由をまもっていくものであった。その意味ではこの福音に生きるキリスト者の倫理はみずからを社会的階級的な性格より解放する方向を提示する。一九二〇年九月末よりの第三四回大会で日本基督教会は憲法規則の改正をおこなっているが、そのなかに公会教会に属する信仰者は「国の異同人種の区別階級の差等を問わず」という語を挿入したのはこの意味できわめて興味ある改正であろう。けれどもこのように確保された教会内における階級性の克服が、国家の政治や社会問題とどのように関係するのであるか。これこそがキリスト者の政治論の基本的問題であるにもかかわらず、植村はこれに対する適確な解答を持ち合わせていないのではないだろうか。たしかに彼は立憲政治体制や民本主義論のはらむ問題性を鋭く見抜いて、そこからキリスト教の福音伝道の価値を見出し、そこに独自の使命を与えることに成功した。しかしそれではこの

福音によって救われたキリスト者は人民の権利と義務を伸張させるためにどのような政治理論をもち、どのような体制をえらびとってゆくべきであろうか。植村がそこで提唱した戦略論は福音による靈魂の改革を断行するために福音伝道を活発におこなうことであり、またそれを可能ならしめるような自主独立の教会を名実ともにつくりあげていくことであった。つまり彼は福音伝道者である領域をどこまでもまもり、そこから出ることをしなかった。彼の会衆は彼から福音伝道が政治の領域でもつ重大性を教えられたが、みずからの政治的判断や行動については指針を与えられなかった。その会衆の一人原成吉は立憲政治を人民の権利を自覚した社会の政治とし、キリスト者は最も進歩した意味で憲政擁護にあたらねばならないといいつつ〔卓上談〕同誌、一九一三・一・一六、その人民の権利にめざめた民衆が桂内閣を糾弾するために国会をとりまき、これが騒擾事件に発展していったとき、このような政治秩序の破壊を宗教的權威の破壊と結びつけて、その行動方法を非難した〔政界だより〕同誌、一九一三・二・二〇。このような政治的判断は政治より宗教を解放したはずの植村の論理からも遠い考え方といわざるを得ない。

四

植村がのこしたキリスト者の政治理論の問題はもはや伝道者、牧師の仕事ではなく、政治学者でキリスト者であったものの課題であった。この課題にとりくむにふさわしい人がいた。吉野作造である。

彼は東京帝大の政治学の教授であり、その政治理論としての民本主義論によって彼は大正デモクラシーのチャンピオンとなった。しかも彼の民本主義論は彼のキリスト教理解とふかい関係があることは彼がのべるとおりである。「予が時々政治学上の問題を論ずるのは、無論多少の政治学的研究の素養にもよるけれども、主として基督教的教養の結果たる、一家の見識から発源するものである。特に基督教を振りまわすために『基督教の爲めに』政治論をすると云うので

はない。唯だ自然と基督教によりて養われた人生観、社会観が現在の政界並に政論に満足するを得ずして発する不平が予(の)政治上の議論となつて表われるのである。」(内外近事評論「新人」一九一九・二)。つまり彼の政治論はキリスト教に奉仕し、これを確立するための政治論ではないが、彼が政治学者としてくみたてた政治理論は必然的にキリスト者としての彼の人間観や価値観に結びつくものである。そういう政治理論と結びつき得たキリスト教というのは、植村のキリスト教ではなく、海老名のキリスト教であった。彼は本郷教会に属し、海老名より深い感化を与えられ、また海老名をよく理解し、協力をおしまなかつた。では彼の民本主義論は海老名より教えられたキリスト教とどのように結びついているのか。

この問題を考えようとするならば彼の民本主義をとりあげなければならない。⁽³⁾彼の民本主義は要するに明治憲法の天皇制国家の体制のなかに欧米の近代民主主義的理論を適応させ、従来の立憲政治の非合理性を批判し、その政治変革の目的と方法をあきらかにしつつ、現存の体制を漸進的に修正しようとする政治理論であつた。それは国家の主権を人民に求める共和制理論ではなく、政治運用の目的を民衆の利福に、政治運用の方針決定を民衆の意向に求めるものであつた。

吉野が国家の主権の所在を問題とせず、したがつて天皇制国家体制そのものの是非を問わなかつたことに対して、社会主義者山川均はきびしい批判をあびせた。山川は「人民が最終の主権者であることを認めない『人民によつての、人民の為の政治』なるものは、君主から人民に与えられたる恩恵的の善政としてはあり得るが、人民の主張としてはあり得ないものである。何故ならば『人民によつての、人民の為の政治』を、人民自から主張し、人民自から要求することとは、政治の最終目的を決定する最終の権利が、人民に在ることを前提として初めてあり得ることだからである。」(「社会主義の立場から」一九一九、三一―三三ページ)という。たしかに山川のいうように、吉野が国家の主権の所在と運用をきり

はなして論ずることは、問題を最終的にみきわめない曖昧な見解だといえる。しかしこのような吉野の見解が何に由来し、何を意図していたかを山川は理解しないで、問題を原理論的にきめつけたともみられよう。

元来吉野の政治理論は政治学の領域の独立を企てた師小野塚喜平次にしたがって、法律上の主権問題でなく、政治上の運用問題としてくみだてられたものである。彼は政治がもつ固有の原理によって、日本の立憲政治の原則さえふみこむる政治理論や行動を打破し、立憲政治を正しい政治の軌道にのせるための修正ないし改革理論を考えた。彼の当面的問題は日本の政治に存在しない山川流の人民主権論を原理論的に論ずることではなく、現存する君主主権論をよりどころとして君主親政論ないし善政論をとなえる上杉慎吉らの見解と現実的に対決することであった。

上杉もまた民本主義をとなえた。彼の民本主義は統治の主体である君主が人民の幸福を増進するための帝王治国の道であり、いわば君主の道德的心構え論であった〔民本主義と民主主義〕「東亜之光」一九二三・五。これに対して吉野の民本主義は君主が主権を行使する場合、それを政治的に決定する機構が何でなければならぬかを問う政治運用論であった。⁽⁴⁾日本の政治を非立憲的なものとしているのは天皇の法的主権でなく、その運用において天皇の大権を事実上制限している元老の門閥政治である。これを是正し、議会中心の政治によって政治を公明正大にしようというのが吉野の主張であった。

それでは天皇親政を制限し、排除すると上杉は反論する。これに対して吉野は上杉のいうような絶対的な天皇親政は今日のような多様な政治ではあり得ない。上杉も中間勢力としての藩閥が天皇の意向を発揚して人民の幸福を増進するという。それならば少数の藩閥より多数の議会におきかえても天皇親政を犯すことにならないではないか。天皇親政をあまり強調することは一切の責任を天皇にかけることになり、天皇の權威に傷がつく。上杉の天皇親政論はそのあやまちを犯す危険性があり、さらには門閥の非立憲的行為をさえ正当化してゆくことになる、と反駁した〔所謂天皇親政説其の

他を評す「予の憲政論の批評を読む」『中央公論』一九一六・四。

吉野がたとえこのように政治学の固有の領域を設定することによって山川の人民権論を問題とせず、上杉の天皇親政論を非現実的なもの、非立憲的な門閥政治を正当化するものとして排斥したとしても、日本の政治体制として天皇を主権とする国家機構が厳然として存在し、彼が意図した民本主義的政治をはばむことは否むべくもない。そこで彼は天皇についてはその法律上の主権をみとめるが、「君主はその有する法律上の地位を軽々しく利用せず、大抵のことは人民に任せておくというところに一種の趣きがある」(『民本主義と国体問題』『大学評論』一九一七・一〇)として民衆政治をひき出そうとした。また国体問題については「万国に冠絶してわが国独特のものと誇るところの国体の觀念は、主権が君主にありという法律上の觀念にとどまらずして、さらに君主と人民との間に微妙なる情誼関係があるという道德的方面に存する」(同上論文)として一君万民の家族主義的倫理をとくが、これを上杉のように政治理論の基礎にすえることを考えなかった。そして天皇制国家機構としての貴族院、枢密院、軍部のそれぞれを現状に即して政治組織や運用上多少の改革をほどこし、そこに民意の反映や意向尊重が政治的に保障されるような方法を講じようとした(詳細は吉野作造博士民本主義論集第三巻参照)。これらの政治機構の改革は原内閣や加藤(高)内閣で問題とされたものであり、その意味では吉野の議論は観念的な政治革命論ではなく、現実的な政治変革論であった。

さて吉野の民本主義のもう一つの側面をみよう。彼が政治の運用の方針決定を民衆の意向によるとしたとき、彼はこれを可能ならしめるような民衆勢力の現実的な認識をもっていた。彼は第一次護憲運動に示された民衆の示威運動をかえりみ、大正政界の新傾向として元老の権威の凋落と民衆世論の萌芽をみる。そして立憲政治がその有終の美をなすためには政策決定の形式的権威を思い切って民衆に帰し、政治の指導者は民衆を敵視しないで、彼らの中にあつて指導的精神を発揮しなければならないと考えた。つまり民衆を政治支配の客体ではなく、政治運用の主体として政権が行使さ

れねばならない。しかしそのことは必ずしも民衆が直接政治を行うことでもなく、ましてや法律上の主権者として政治を支配することでもない。民衆は政治の主動者でなく、監督者であるべきである。かくして「私の考えでは、最良の政治と云うものは、民衆政治を基礎とする貴族政治丈けであると思う。……そこで国民が一つの偉大なる精神に指導せられて動き、又其精神を最も多く体得して居るものが、又国民の監視をうけつつ政治をすると云う事であれば非常に結構だと思ふ」(「民衆的示威運動を論ず」『中央公論』一九一四・四)。これがいわゆる吉野の哲人主義である。

山川はこのような吉野の哲人政治論からは変装的専制政治か正装的官僚政治しかでてこないと批判する(『社会主義の立場から』三六三ページ)。しかし吉野はそこで上からの寡頭独裁政治論を考えているのではなく、下からの代議政治論をきざうとしていたのである。政治の原則として多数専制をみとめない彼が政治に直接参与する少数者つまり哲人政治家とそうでない多数者つまり民衆の区別を考えたのは当然である。

問題はこの政治家と民衆の関係であり、政治家の条件である。彼のいう政治家は「凡俗の中に生れ、凡俗の魂をその魂として育った者でなければならぬ。大衆の生活から遊離して居るが如きものは、固より始めから問題とならぬ。彼の見識の基底を為すものは徹頭徹尾大衆の痛苦そのものでなければならぬ。」(『現代政治思潮』一九二九・一〇、『吉野作遺博士民主主義論集』第二巻、五五ページ)。さらに彼はこのような道德的条件を政治家がそなえていても、これを政治形態として客観化していくのは民衆の多数意志と判断であるとして民衆の政策決定上の権利をみとめる(同上書、五六ページ)。しかしそれとともに彼は多数の民衆のあるがままの要望の単純さと多様性の故に、民衆の意向をひき出し、これを政治的に具現していくためには少数者の英知が必要であるとして政治的指導者の存在理由を強調する。吉野は民衆を無視しないが、絶対視もしなかった。彼は民衆の世論の現実を冷静にみきわめながら、その意向を最大限に尊重し得る政治運用の方法を考えたのである。

この方法は直接的には普通選挙論であった。彼の普通選挙論は一九一九年の始め議会で論じられた選挙法改正問題に関連してのべた論文をまとめた『普通選挙論』(二九一九)にくわしい。そこで彼は一方において制限選挙が保守的専制政治家の利用するところになっている事実を指摘し、他方において普通選挙を基礎づけようとする人民主権論、プロレタリア権利伸張論を警戒しつつ、国家と国民の有機的關係をとく社会協働論に立脚して普通選挙の必要性を主張する。つまり国民は国家の政治に責任をもつためには物質上、精神上の条件を要求するのみならず、国家の政策決定に参加する権利を主張することができなければならぬし、国家もさきの条件をみたすのみならず、国民に参政権を与えることによって彼らを国家のために意識的に行動させることになる。これは政策として得策であり、必要でもある。したがって民衆は当然の権利として普通選挙を要求し、自らの意向を議会に反映し、かくすることによって国民としての自覚や責任がうまれおこなわれ得た買収や情実が普通選挙によって多数有権者があらわれてくれば、用をなさなくなり、従来の地盤関係はくずれる。今や政治家は民衆にむかって言論と人格によって自己の意志を訴えなければならず、民衆は自己の良心によって判断し、民衆の意向を実現するものをえらばねばならない。したがって普通選挙は民衆、さらには政治家の道徳的政治的教育をおこなうものであり、それによって幼稚な民衆や煽動的な政治家があらわれる危険性は阻止される。

普通選挙は当然議会制、政党内閣制へと発展する。これについて吉野の見解は省くことにする（詳細は『吉野作造博士民主主義論集』第二巻参照）。これを要するに、彼は上よりの絶対主義的門閥政治を排して下よりの民主主義的立憲君主政治をおしすすめようとした。民衆↓議会↓政府↓天皇という政治構造のなかに、それ以外の政治権力や機構を非立憲的なものとして排除することを考えつつ、政治理論としてくみたてていくことが彼の民本主義政治論の骨子であった。

では以上のような彼の政治論は彼が海老名より学んだキリスト教とどのようにかかわるのだろうか。

吉野の民本主義は現存の天皇制国家構造を根本的にくつがえす政治革命論でなく、この構造に密着しつつ、これを本来あるべき立憲政治へと修正していく政治変革論であった。彼はこのような政治論を「基督教的教養の結果」であるという。そうすると彼における民本主義とキリスト教のかかわりあい方は海老名がキリスト教をもって立憲政治を精神的に基礎づけ、これを正しく進化発展させるものとする立場と基本的には同じである。ともかく吉野は自分の民本主義を政治学者としてきずきあげたのであるが、その理論を海老名のキリスト教をきくことによって再検討する必要にせまられなかったばかりか、むしろそれを確固たるものにすることを教えられたのである。

では吉野はどのようにこれを固めていったか。彼によれば、民衆の意向が政策を決定する以上、民衆は国家を構成し運営していく自由と責任、権利と義務を自覚する。そしてこのような民衆の道徳的、政治的自覚の上に政治は進歩発展する。このような彼の見解をささえた確信は民衆が貴賤、貧富を問わず人格として同胞であり、その価値は尊重されるべきだという人類同胞主義である。また専制政治より解放されることによって人間の能力は無限に発達するものだという進歩主義であった。ところで海老名はキリストにあらわされた父なる神との人格的關係を自覚するところに、人格の内面的価値があるとし、その人格的な価値の発展を国家形成また人類社会の発展の原理と考えた。そういう意味では彼ら是一致的な考えをもっている。吉野はこうかた。『民主主義とは何か。これ吾人人類の無限の發揮、云わば神により得る可能性を信ずる所から、吾人の人類に能力發展の均等の機会を与えんが為の平民を主張し又能力發展の障害たる人為階級より凡ての人類を解放すべしと云う立場から自由を主張するものではないか。……こういう新に世界をつくり

出そうとする世界的努力の思想上の振幕をなすものは世界同胞基督教的人道主義である」(「戦争の基督教に及ぼせる影響」
 『新人』一九一九・七)。海老名のキリスト教につきかわれることによって、吉野はこのような楽天的人間観と進歩的歴史
 観を身につけることになった。彼の民本主義はその上にきずかれたのである。

吉野の民本主義の形成においてこのようにキリスト教的素養が結びついている以上、彼の政治理論が宗教、道徳、教
 育といった人間の問題をくみ入れるのは当然であろう。さきあげたように政治的指導者の道徳的条件を問題とされ、
 普選による民衆の道徳的責任や教育的向上を指摘され、これらを計算に入れて彼の政治論が展開されている。その意味
 で武田清子氏がいわれるとおり、「吉野は政治学者としての冷静な科学的方法で、彼の社会科学の中に『人間』を位置
 づけようとしており、そこに独自のアプローチが見られる。」⁽⁵⁾であり、これは「福音と文化、言いかえれば、キリス
 ト教人間観と社会科学との間に積極的な関係をうちたてようとする貴重な試みの一つ」⁽⁵⁾であろう。ただし、そうす
 ることによって宗教的理想や道徳的当為が人間の歴史的現実とすりかえられ、冷静なはずの科学的方法でもおまぬ見当
 外れな結論がひき出されることがある。吉野が確信したように、普選によって情実や買収はなくなつたか。人格と言論
 をもって政治家は民衆の良心に訴えたか。民衆は道徳的な自覚と責任をもつて政治を判断するほど教育的に向上し
 たか。普選成立以来今日の政治史がこれにこたえてくれるであろう。かくして吉野の政治論は科学的方法をもつて現存
 の体制を分析し、現実的にこれを改良する現実主義にみえて、実は道徳的価値判断をもつて政治家や民衆に目的実現を
 要請する理想主義になる。しかもそれが楽天主義や進歩主義にいろいろられることによって、キリスト教がとく福音によ
 ってあがなわれるべき人間の罪の現実が抽象化されてしまう。善かれ悪しかれ、吉野は海老名のキリスト教によって啓
 発されたのである。

吉野が海老名のキリスト教によって教えられたものはまだある。彼はこういつている。「デモクラシーの依つて立つ

処の理論的根柢は何かと云えば人格主義である。従つてデモクラシーを徹底的に実現せんが爲には、人格主義の理論に密接する根柢を置かねばならぬ。然し乍ら理論の徹底は直に実現の活動力とはならぬ。デモクラシーが徹底的に社会の各方面に実現するが爲めには、人格主義が人類の間に生きた信念として働いて居ることを必要とする。理論は元よりかかる信念の活動力を助けるには相違ない。然し活動力の本源は何処までも之を宗教的信仰に求めねばならぬ。而して人格主義が其信仰の内容として一層著しく活躍して居るものは吾が基督教ではないか。吾々は総ての人類を神の子として総ての人類に一個の神聖を認め、固く基督に結んで居る。之れ程確實な人格主義の信念がまたと世にあらうか。(傍点筆者)〔「デモクラシーと基督教」『新人』一九一九・三。海老名のキリスト教は吉野の民本主義の精神的基礎理論である人格主義、人類同胞主義をうみ、育てたばかりでなく、彼にそれを実現するための実践的信念をあたえた。かつてキリスト教社会主義者石川三四郎が「本当に人類社会への献身と云うことを教えられ、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つてでした」(『自叙伝』上、一九五六、六三ページ)といつて海老名の説教の感化をかたつてゐるが、それと同様のことが吉野にもおこつたのである。

吉野が当時の東京帝大教授の通念をやぶつて、言論界におびただしい論文、雑文をかきまくつたのは『中央公論』の滝田樗蔭であるが、それだけでは彼の実践的動機を説明しつくすことはできない。彼が政治学者としての学問的業績をのこすことをあえて捨て、教会や社会の求めに応じて講演をし、雑文をかきまくつた背後には彼なりに国家や社会のために献身しようとする宗教的信念や情熱がひめられていた。その意味で彼は小ブル・インテリという自分の影とびこえなかつたかもしれないが、そのなかで自分のたまものを最大限に生かしたといえよう。そしてその活動のなかで彼は人格の価値の尊厳を確信し、民衆を同胞とみるが故に、その社会の前途に光明をのぞみ、それをめざしてすすんだ。彼は左右両翼のひとりたちから攻撃され、また東大新人会にみられるように、彼の立場を否定する弟子たちがあらわ

れた。けれども彼は忍耐と確信をもって筋をとおしていった。海老名の場合は神との人格的關係に生きる宗教的、道德的意識という立場が首尾一貫して彼の思想をつらぬくが、この立場は時代の情勢に応じてキリスト教をドミナントな思潮と見事に折衷させていく融通無碍な側面があった。吉野にはそういう側面はない。彼は彼なりの主体性をもって一步もゆずれぬ態度をつらぬいた。もしそうでなかったら、一九一八年に国粹主義的な右翼団体である浪人会と言論の自由のために真っ向から対決したり、一九二〇年の森戸事件に特別弁護人として学問、思想の自由のために抗議しなかったし、さらに一九二四年明治政府の本質的性格を批判し、枢密院改革を論じて筆禍事件に問われ、大阪朝日を退社することもなかったであろう。

六

広汎な民衆の憲政擁護の蓄積、欧州大戦と国際連盟の成立といったことによってデモクラシーの風潮がひとびとの間に流行した。しかしそれと同時に戦時中の好況にもなう独占資本の急速な発達と戦後の反動的な不況が物価の上昇、民衆生活の窮迫とからみあって、米騒動をひきおこし、労働運動を盛りあがらせ、大逆事件以来眠っていた社会主義者を目覚めさせた。ロシア革命の真相が次第につたえられるにおよんで、彼らは大きい期待を労働者階級の将来にみたが、絶対主義天皇制に立つ国家権力や独占資本家たちはその影響を阻止する対策を講じなければならなかった。

このような欧州大戦前後の政治情勢と世論の動向のなかにあってキリスト教界の政治論はどういう対応の仕方を示したか。キリスト教界で政治に関心のあるひとたちのおおかたの与論は第一次護憲運動を支持して民意尊重の立憲政治を強調し、欧州大戦をオートクラシーに対するデモクラシーの聖戦とし、ウイルソン流の国際デモクラシーをキリスト教精神の発露とみた。また民衆の窮迫に対しては穩健な社会改造を考えても、アナルコ・サンジカリズム、ボルシェヴィ

ズムのような革命論は反宗教的、反国家的なものとして斥けた。このような彼らの立場を理論的にささえてくれたものはさきのべた吉野作造の民本主義理論であった。これによって彼らはデモクラシーを現行憲法の下における民意尊重の民衆政治とし、これを上より抑圧する政策（それが寺内超然内閣であろうと原政党内閣であろうと）に反対し、またこの限界をうちやぶろうとする過激なイデオロギーを排斥していった。彼らのきめ手は民衆の政治参与をあたえる普選論であった。そしてこのようなデモクラシーの確立は個人の人格的価値と尊厳をとくキリスト教によって生まれ、つちかわれることを確信し、主張していった。

しかしながら果してそこにとどまっていたよいのだろうか。真正の意味で民意によってなされる政治は現行の君主主権の立憲政治の下で可能であろうか。民衆の自由と権利が擁護され、伸張されるような社会機構は資本主義体制の下で実現されるのだろうか。こういった疑問が真剣に社会改造を考えるキリスト者のなかにもうまれてくるのは当然であろう。そこでこのような萌芽を持ったひとたちの政治論が検討されねばならない。一九二〇年までのキリスト教界の言論をみると、そういう意味で注目される人に海老名、吉野の「新人」同人で若い世代のひとたち、つまり今中次鷹、山本龜市、岡上守道、『基督教世界』社の野本稔尋⁽⁶⁾、東京市民教会牧師久布白直勝⁽⁷⁾があげられるかとおもう。われわれはその一人今中次鷹について考えてみよう。

今中次鷹（九州大学名誉教授―本文中敬称略）は吉野の門下生で本郷教会に属し、『新人』同人として活動した一人である。彼は吉野の民本主義を聖書によって再検討し、欧州大戦前後の思潮のなかで再解釈しつつ、デモクラシーを確立する政治論を追求していった。『新人』同人で、さきにあげた彼の友人との交渉も彼の研究を刺戟する上で役立ったとおもわれる。

今中はデモクラシーを「自由平等を政治上に確立せんとする政治上の主義」〔新人の一群より〕『新人』一九一九・五）と

し、その基礎に古代ヘブライズムの政治精神をみる。「古希伯來の政治精神」(同誌、一九一九・三)のなかで彼はこう考える。この民族に固有なものは強固な宗教思想である。彼らにとつて神みずからがその民の指導者、主宰者であった。したがって神のほかには王の必要はなかつた。モーセにひきいられたユダヤ民族は、その律法よりすれば全く民主的共和制に立っていた。その政治は神政政治というが、神託をきく特別の階級を予想するものでなく、モーセも神の意志をつたえる国民の代表者であつた。またその律法は神が専制君主のように民に強制したものでなく、神と民、人民相互の契約であり、それを承認することによつて効力が発生した。その後ユダヤ人は王国をつくつたが、國王は国民よりえられ、神と国民の前に典章を遵奉する誓約をした。したがって国民は國王がこれをまもらないときには廢位の権限をもつていた。つまり神の主権は國王でなく、國民に与えられているのであり、國王は國民より統治権を委託されたのである。ユダヤ人の間にあつた国家万能主義は予言者によつて次第に打破され、キリストによつて始めて神の下における人類同胞主義が実現した。

このような今中の聖書解釈には問題があるだろう。たしかに神が王として民に君臨し、統治するという信仰の下においては、彼のいうとおり、王権は縮小され、相対化され、王は人民を代表して神の前に立つかも知れない。しかしそれと同時にこの神が王をえらんだがゆえに、王は神より授けられた宗教的權威をもつて民にのぞんだことも事実である。その上神の王権が強調されるようになったのはユダヤ人が王国を失つてしまつてから後の文書、つまりバビロン捕囚後の詩篇、エゼキエル書、第二イザヤ書にあらわれてくるのであるから、これを王朝時代にさかのぼらせることは困難である。

けれどもそういう事は当面の問題ではない。今中は旧約聖書における王と民との關係をさきのように解釈することによつて、デモクラシーに明確な方向づけを与えた。すなわちヘブライズムにおいては君主主権ではなく、人民主権によ

る立憲君主制が考えられていること、君主は神と人民の前に契約を結ぶことによってその統治権を行使すること、人民は神よりの權威によって不正な君主を廃位させる權利をもつことがみとめられる。今中は人類同胞主義に加えてこのヘライズムの政治精神をデモクラシーの基礎とした。これは吉野の見解とはかなりちがう。吉野の場合は神の前における人格的価値の尊嚴や人類同胞主義といった形で理解されたキリスト教がデモクラシーの精神的基礎であった。しかもそのデモクラシーは主権の所在を問わないために、天皇主権の立憲体制における政治の運用という問題としてとらえられた。今中はそういう方法でデモクラシーを考えない。しかし少なくとも当時の今中の論文にはこのような立場から天皇制絶対主義の体制とどのように対決していくかという政治論の展開はみられない。彼の政治論はむしろ社会主義左派の山川均らとの対決のなかで展開される。

今中はヘライズムに立脚するデモクラシーが本当のもので、これはロシアの唯物的社会主義と著しく相違すると考えた。というのは社会主義では權力によって平等は得られるが、自由は得られない。しかし神の前に立つ良心の權威に結びついたデモクラシーは平等と自由を同時に実現する（「新人の一群より」同誌、一九一九・七。また唯物的社会主義は民族主義に立脚するインタール・ナシヨナリズムであるが、ヘライズムに立つデモクラシーは精神主義に立脚する超(Super) ナシヨナリズムである（「新人の一群より」同誌、一九一九・八）。今中はこう考えてキリスト教に立脚するデモクラシーの普遍的価値を主張した。

彼はさらに自分の主張するデモクラシー政治論が社会主義者のというような資本主義的デモクラシーではなく、逆に彼らのいう社会主義的デモクラシーを包括するものであると考えた。山川均が『社会主義の立場から』でデモクラシーを批判したのに対して彼は次のようにこたえる。資本主義的デモクラシーを政治的デモクラシーとする彼らの見解はあまりである。資本主義的デモクラシーは完全なデモクラシー実現の過程においてあらわれた不完全な制度にすぎぬ。真

のデモクラシーが貧富の差を増大させる資本主義的デモクラシーを是認するはずがない。たしかに近代における政治的デモクラシーは資本主義の発達とあいまってあらわれた。しかし両者は同一ではない。デモクラシーはつねに貧者階級が富者階級に対する政権獲得運動としておこってきた。社会的デモクラシーは資本主義の発達にもなっておこってきたプロレタリアートの政権獲得運動であり、それは政治的デモクラシーの発展形態にすぎない。政治的デモクラシーをうち出した民衆の要求は自由、解放、平等、自治であるが、それは制度としては代議制をとり、人民の直接投票はこれに併行されても、取替えられない。社会的デモクラシーの要求するものはこのような政治制度の財政上、社会上の経済政策で満たすことが可能である。(「デモクラシーの真相—山川均氏の『社会主義の立場から』を読んで」同誌、一九一九・九)。

ではこのような政治制度を実現するための政策は何か。今中は法律案、予算案などの審議機関を民主化すること、その第一歩は普選であること、産業組織の民主的改革のためには今日の政党組織をあらため、広汎なトレード・ユニオンを媒介とする労働者の階級的政党組織を結成することだという。「労働者よ団結せよ。而して議會を占領せよ。」(「産業組織の改造と政治的デモクラシーの能力」同誌、一九一九・一二)。

その意味で今中は合法的な議会主義的デモクラシーの枠のなかで社会主義をとらえた。代議制という「政治的手段(秩序と規則の下におこなわるる)は経済問題、社会問題をプロレタリアの要求に応じて解決する能力のあるものと私は信じて疑わない。」(「新人の一群より」同誌、一九一九・一一)。このような彼の政治論の基礎にあるものはヘブライズムの契約思想に立脚する法的、政治的秩序論であり、キリスト教の人類同胞主義であった。彼は「労働者を資本家の奴隷状態から救済し、彼等の地位を保たしめんとする人道主義の運動として労働運動は基督教と極めて近きのみならず、クリスチャーの任として為さねばならない」と考えるが、また同時に「階級闘争としての労働運動は基督教の愛の倫理と極めて遠いもの」とし、友愛会が組合公認運動を継続することを期待した(「職工組合公認と官設調停機関の必要」同誌、一九一九・九)。

しかしそういう彼もマルクス主義に対して関心と接近をふかめていく。彼はこれまでキリスト教がとく自由とか人格とかの精神に立脚する「唯心史観」によって社会運動を解釈することを考えてきた（「新人の群より」同誌、一九一九・一〇）。そこからマルクスの唯物史観を解釈し、これが唯物論に共通な運命論的、機械論的なものでなく、目的論的性格を持ち、キリスト教の予定論と類似するのではないか、その社会主義的理想社会とキリスト教の神の国とは同じような一面があるのではないかと考えた（「新人の一群より」同誌、一九二〇・一）。彼がそこで追求しようとするみちはキリスト教とマルクス主義と代議制のいずれをも生かす方法であった。「代議制度の改造に就て」（同誌、一九二〇・九、一〇）にその徴候がみられる。彼は今や階級闘争に向いつつある現実をみとめ、そのなかでこれに即応する選挙法、代議制を考える。そしてアナーキズム、サンジカリズム、ギルド・ソシアリズムを否定したあとで、最近知られるようになったレーニン、トロツキーの統治したソビエト・ロシアの代議制を推賞し、それにもとづいて変革された日本の代議制のプランを提示した。しかもその場合労働者が非常手段を止めて、政治的に正当な手段によって、自己の主張を実現することを期待した。

このような今中の追求した政治論の方向は吉野の見解と無縁ではないが、そこから一步脱却しようとするものであった。吉野は『社会改造運動に於ける新人の使命』（一九二〇）で民本主義と社会主義との関係を論じているが、そこで社会主義に立憲制のもとで議会を通して資本家を征服し、プロレタリアートの要求を実現し得るといふ立憲主義とプロレタリアートの絶対支配を実現するためには過激な革命手段を通して資本家を撲滅しようとする革命主義があるとする。そして民本主義は革命主義とは相容れないが、立憲主義に立つ社会主義とは両立し得ると考えた。「社会主義は、民本主義の政治的活動に於て、広義の社会政策の項目の中にその地位を占むるものである。かくの如く、民本主義は必ず社会主義者であるとは限らないが、然し社会主義者であっても妨げはないけれども断じて過激主義たる事を得ざるものである」（同上書、一七九—一八〇ページ）。彼はもとより資本家階級の頑迷と貪欲をにくみ、階級闘争の必然性をみとめるが、

その闘争はあくまで資本家に反省を求めるためであり、また労働者に人間らしい生活を獲得させるためであった。つまり吉野はキリスト教的人類同胞主義に立脚する民本主義をあくまで原点にすえ、そこから議会主義的社會主義に接点を求めようとしたのである。今中はヘブライズムないしキリスト教に立脚するデモクラシーを展開させつつ、吉野にしたがってその社会政策が「第四階級の政權獲得を意味しない」(「デモクラシーの真相」) 社會主義の要求をみたし得るとし、また産業組織の民主的改革を代議制の變革という政策でとらえていった。しかしそこで彼が目ざしたものは吉野流の民本主義に固執することではなく、キリスト教、代議制、マルクス主義を統合するようなデモクラシー政治論の確立であった。

このような今中の見解はどのようなうけとめられるべきであろうか。キリスト教と政治論の関連でいえば、彼の見解は結局海老名の立場、つまりキリスト教を日本の精神的伝統や人間の文化的価値を精神的に基礎づけ、培養する論理を自分の立場に適應したものととらえるであらう。そこではキリスト教は政治理論の批判的原理とならないで、基礎原理となり、それ自身もつ固有の生命が抽象化され、文化的、思想的価値として政治理論のなかに融和され、解消されてしまう。そういう立場からみれば、政治、社会の問題に無関心であったり、マルクス主義を無神論、反宗教的イデオロギ―ときめつけてしまう当時のキリスト教界の考え方はまことにあきたらぬものとなる。この問題をときほぐす方法として彼が海老名のキリスト教をはなれてもう一度キリスト教の福音の真理にたちむかうことであり、キリスト教界が彼に啓発されつつ、しかも福音の真理にもとづいて、政治、社会の理論的、実践的問題に対して適確な判断をなすことであった。

結 語

われわれは大正デモクラシー期におけるキリスト教界の指導者、キリスト者で政治学者であったひとたちの政治論を叙述してきた。当初の意図はこのほかに一九一九、二〇年の普選運動、それと関連した労働運動のなかで、ふたつの運動を結びつけるために努力した組合教会出身で無所属の代議士今井嘉幸、普選急進派で、憲政会に所属したユニテリアンの島田三郎、富士見町教会の田川大吉郎といったキリスト者で政治家のひとたちの政治論を検討するはずであった。しかし時間と紙数の関係で、この検討は他の機会にまつことにし、いままでの叙述をとおしてあきらまになったことをまとめておこう。

この時期のキリスト教界のひとたちの政治論にみられる特色は内村、植村にみられるようにキリスト教を政治理論の批判的原理としてうけとめ、福音伝道を主体的にえらびとってゆくひとたちと海老名、吉野、今中にみられるようにキリスト教を政治理論の基礎的原理とみて、立憲政治、代議制、普選制などを形成し、培養していくひとたちがあった。

内村、植村はキリスト教のもつ固有の生命である福音信仰にすべてをかけ、これを伝道することに固執するあまり、現実に生起する政治問題にどのように判断をくだし、これをどう処理するかについて明確な政治理論や政策を持たなかった。内村はこれらを巨視的にみて、その問題性を鋭くえぐり出すことに成功したが、政治問題を相対的にとらえて、現実の体制を政治的にどのように変革してゆくかを考えなかった。植村は内村ほど極端でないにしても、タイプとしては彼と同じである。たとえば『福音新報』に関するかぎり、彼は普選問題について何の発言さえしていない。もっとも原成吉がこの問題にふれている。原は立憲政治を擁護し、普選を主張したことはあきらかであるが、政界の変転きわまりない消息をジャーナリストとして叙述するにとどまり、強力な理論的支柱をもって読者を指導するだけの説得力にか

ける。特に一九一九年と二〇年における普選運動に関連した叙述はその感がつよい。

海老名、吉野、今中たちの場合はこれと逆である。特に海老名によって方向づけられた論理にしたがって、吉野は政治学者として政治問題を理論的にも実践的にも処理してゆくためにたゆまぬ努力をした。その努力と成果は十分評価されるべきであろう。しかしそのことは彼がキリスト教と政治理論を正しく結合したことにはならない。キリスト教はたしかに彼を生かし、力づけ、政治的、社会的責任をになうために世に立たしめる宗教的信念であった。その意味では彼はキリスト者であることと政治学者であることを見事に結びつけた偉大な証人である。しかし彼はそこにとどまらなかつた。彼はキリスト教を単純に人格主義、人類同胞主義におきかえて、これを民本主義理論の基礎においたとき、キリスト教は単なる思想的、道徳的価値になり、政治理論のなかに融和され、解消してしまふ。その結果はキリスト教の固有の生命の喪失になりかねない。

今日の問題は以上のべた二つの立場のなかにあるよきものをどのように生かしていくかであろう。またこれら二つの立場を基本的にどのように克服してゆくかであろう。これはキリスト教と政治、ひいては福音と文化の問題である。このような問題を理論的にも、実践的にも正しくとらえつつ、行動し、キリスト者が今日の政治的情勢のなかでその責任をはたしてゆくことを期待したい。

- (1) 海老名の神学的立場については拙稿「海老名の神学思想」(同志社大学人文科学研究所編『熊本バンド研究』一九六五所収)、また宗教、政治、社会全般に関する彼の見解については拙稿「海老名弾正」(和田洋一編『同志社の思想家たち』一九六五所収)によってわれわれの見解を補足していただきたい。
- (2) 内村についても拙著『内村鑑三』(一九六二)六章三節、七章二節、一〇章二節などでわれわれの見解を補足していただきたい。
- (3) 吉野の民本主義についてはプロレタリア革命的民主主義でなく、ブルジョアの改良的民主主義とし、絶対主義専制政治を打倒す

る理論ではないとする見解(信夫清三郎「大正デモクラシー史」II、一九五八、三五五ページ)と藩閥的官僚政治という、現実の状況のなかで、可能な手段によつて漸進的に改革を企てた現実的な進歩主義者とみる見解(ねず・まさし「批判日本現代史」一九五八、二七ページ)があることは周知のとおりである。しかしわれわれには吉野の民本主義を彼の意図や歴史的状況より理解し、その功罪を公平に論じられる松本三之介「民本主義」の構造と機能(近代日本の政治と人間「一九六六所収」)に共感を覚え、啓発された。また武田清子「吉野作造における政治と人間」(「土着と背教」一九六七所収)にも教えられるところが大きかった。記して謝意をあらわしたくおもう。

(4) 柏木義円はデモクラシーを民主主義と訳さず民本主義とし、天皇は民は国の本なりといわれ、東洋にも昔から民本主義があったというような妥協的なことをいふものがある。これはにせデモクラシーであつて、決して信教の自由、思想の自由、人民参政の権利をみとめない、といった(君主国体と民主主義)「上毛教界月報」一九一九・一。笠原芳光氏はこれを吉野の民本主義を批判するものと解していられる(「柏木義円」『同志社の思想家たち』六六ページ)。しかしそれではこれにつづく「真に国家をして威重ある国家たらしめんとすれば、大いに真誠のデモクラシー、すなわち民主主義を發揮せねばならない。しかして真誠の民主主義は決して君主国体と相容れぬものではない」というきわめて吉野的含蓄をもつた文章がわからなくなる。柏木の批判したにせデモクラシーは君以民爲、本から天皇善政論をとく井上哲次郎(「國民思想の矛盾」『東亜之光』一九一三・二)、天皇主権論より天皇親政の心構え論をとく上杉慎吉らの民本主義ではないかとおもわれる。なお柏木は一九一五年の大隈内閣の下での総選挙とき、吉野を招いて講演させている。その内容は吉野のちになえる普選論に通じる見解である。さらに柏木は大隈内閣の選挙買収や贈賄問題にふれ、この際もおもい切つて普選にすること、また実力ある宗教によつて人心改革をはかることをしない限り選挙の粛清は実現しないといつている(「総選挙雑感」『上毛教界月報』一九一五・四)。これも吉野の見解に通じるものといえる。

(5) 武田清子「土着と背教」(一九六七)二二五ページ。

(6) 野本稔尋(甲浦)はかつて日本基督教會伊勢崎教會の牧師であつたが、一九一一年以来「基督教世界」社に入り、一九二〇年五月に退社した。彼は海老名と同様自由主義的キリスト教の立場にたち、吉野と同様普選運動に熱心であり、この問題で「基督教世界」の読者を啓発したのみならず、普選期成同盟会の演説会でみずから講演したほどである(「編集局だより」『基督教世界』一九一九・二・二七、「選挙法と啓蒙運動」同誌、一九一九・三・二〇)。彼はキリスト教的人道主義者にふさわしく、レーニン ロシヤ革命を無宗教、反宗教的なものとして排斥し(「過激思想と我國の思想問題」同誌、一九一九・五・一)、労働運動を人權要求運動と解する(「我國の労働問題の一面」同誌、一九一九・八・七)。そういう彼について注目されるのは米騒動に関する見解である。彼はその「暴動的言動」に反対するが、それだけでなく、そのなかに民衆勢力がわが国の社会的、政治的方面に決

(7)

定的勢力となりつつあるとをみる。そして民衆にこのような悲惨な窮迫をもたらした悪政治家、不正な商人、資本家に対して社会的制裁と道徳的糾弾を要求している（『米一揆と民衆の覚醒』同誌、一九一八・八・一五）。また今日の資本主義経済の墮落をとりあげて、イギリス流のギルド社会主義を問題解決の方法として考えようとしている（『産業組織の新中心としてのギルドソシヤリズム概観』同誌、一九二〇・五・二七）。いずれの場合においても彼は米騒動に関連する吉野の立場（『社会改造運動に於ける新人の使命』七七一―九五ページ）によりつつ、そこから発展して自分のものをつくろうとする努力のあとがみられる。なお彼が『基督教世界』社をやめてあと、どうなったかは不明である。

久布白直勝は米国でユニテリアン系の神学校で学び、シアトル、大阪、高松の組合教会で牧師をしたが、一九一五年より東京で開拓伝道をし、東京市民教会をつくった。彼は『新人』同人の一人であり、キリスト教内外の言論界に多くの論文を寄稿している。その著『基督教の新建設』（一九一九）は彼の自由主義的、ユニテリアンの立場をうらがきしている。彼は今日の戦争や貧困問題の背後に資本主義という社会的罪悪があつて、これがこの世を支配しているとし、「資本主義撲滅の旗幟を鮮明にし、デモクラシー即ちデモス（全人民）のクラスト（道）の理想に向つて盈進するに非ずんば、神の国の実現を期する事は覚束ないのである。」（『社会の改造と基督教』同誌、一九一九・四・三）と考えた。したがつて特権階級に対する平民階級の権利獲得運動のなかにキリストの人道はうまれるのである。階級制度が存続し、そのなかで社会事業などによる温情主義のなかにキリストの道徳は植えられない。キリストの道徳は自由、平等の社会組織において発達する、と考えた（『講和の跡』『新人』一九一九・八）では「社会組織や産業組織が基督教化」（同上論文）され、自由平等の平民社会とはどういう政治構造をもつのか、またその実現の方法はどういうことかということとは彼の論述からは明確ではない。それにしてもこれらは当時のキリスト教界のなかではあまり類例をみない見解であり、彼が若くて死去したことは惜まれる（四十一才）。なお彼の夫人は婦人矯風会で活躍された久布白落実氏である。