

木 下 尚 江 論

——平和思想と「宗教的隱遁」をめぐる——

西 田 毅

一

日本アナキズムの先達石川三四郎（一八七六一一九五六）は、かつて、「盟友」木下尚江（一八六九—一九三七）を偲んで、つぎのように語ったことがある。

「彼の年輩の誰もがさうであったやうに、彼の思想は極めて粗笨であつたが、それだけに自我が、個性が最も澆漓として言動の上に表はされた。彼は宗教家としても文芸家としても未完成であつたが、併しそれはシュールベルトの最後の作品の如く美しい未完成であつた。今の世界では美を破壊する力が余りにも大きい。未完成こそ美の完成であると言へる⁽¹⁾」と。尚江の思想が、いかなる意味で「粗笨」で「未完成」であつたのか、その点が右の石川の文章では、

もうひとつ判然としないが、たしかに、かれは、宗教家や文芸作家としては未完成で終わったといえるであろう。

内村鑑三(一八六一—一九三〇)のあのデモニッシュな宗教的精神や、夏目漱石(一八六七—一九一六)の創作の世界における執拗なまでの近代的自我の追求にみられる思想家としての透徹さは、尚江の世界には無縁なものであった。

しかし、尚江の多彩な思想が、すべての領域において「未完成」であったとは決していえない。本稿でとりあつかう政治・平和思想など、その深さと鋭さにおいて、まさに、当代第一級のものであったし、平和のためのいくつかの提言は、同時代人の思惟の水準を遙かに抜きんずるものであった。

今、ここで、木下尚江の多面的な政治・社会活動(とくに、明治三十年代を中心とした)の背景をなす思想的動機を、あえて一言に要約するならば、それは、すでに多くの論者が指摘するように、キリスト教社会主義の一点に収斂されるであろう。

社会主義とキリスト教は、あたかも「両頭の蛇」(尚江が、かれ自身の関係していた『新紀元』の特徴を呼んだ言葉)のように、尚江の思想のかなめ石として作用していたのであった。二つの思想は、病弊に社会的矛盾治癒の方向性において、「外向」と「内向」という対照的な傾向をもつにもかかわらず、近代日本における多くの初期社会主義者やリベラルスの思想の核心において、両者が、奇妙に、緊密な関係を保ちながら共存していたことは注目し値する。

よく指摘される尚江の二面性——政治性と「宗教」性の問題も、たしかに、かれのパーソナリティに負うところが少なくないが、より基本的には、本来、属性を異にする、二つの「宗教」思想の共有から導き出された精神的特徴として、理解されなければならないものなのである。「両頭の蛇」とは、語りえて、まことに妙であるといわざるを

えない。

本稿の主題である尚江の平和思想（パシフィズム）が展開されたのは、日清日露両戦役当時、とくに、明治三十年代の頃である。当時は、尚江の政治的関心が、その生涯において、まさに、クライマックスに達した時期であった。

すなわち、戦争と平和、国家と人権、国体Ⅱ天皇制の問題、軍国主義と日本人の倫理観の批判など、主たる関心が、社会改革の方面に向けられている。

ところが、明治四十年代以後のかれの論調（より正確に言えば、明治三十九年の「旧友諸君に告ぐ」⁽²⁾以後）は、それ以前にくらべて微妙な変化をきたす。そうして、明治三十九年の母の死によって受けた大きな衝撃（「母の死は直に予自身の滅亡」⁽³⁾）と煩悶、上州伊香保山中での隠棲、『懺悔』の執筆、「新紀元」の廃刊（「慚謝の辞」を掲載）などの行動が、かれの政治の世界からの離脱を、現象面で示している。いわゆる尚江の政治的「隠遁」ないし転向の問題である。表面的にみるかぎり、明治三十九年という時点は、たしかに尚江の生涯においてエポックメイキングな時点にちがいないのであるが、かれの思想内容や関心対象自体が、この「転調」の前後において、大きく変化したかどうかという問題は疑問としてのこる。ただ、社会革命家としての尚江が、わざわざ「懺悔」というかたちで、自らの「思想変転の趣を明か」（『懺悔』）すにいたった内面の動機が、いったい何であったかという問題は、今日でも、依然として重大なテーマたりうるであろう。⁽⁴⁾

晩年とくに、最晩年の尚江が、現実政治への関心をまったく捨て去っていたかどうか、「明治文学談話会」との交渉や『島田三郎伝』執筆当時の心境をめぐって、静・動いずれの志向に傾斜していたかが、今なお、論者によって見解のわかれるところである。昭和九年に出版された『神・人間・自由』（東京、中央公論社刊）は、まことに尚江の生

涯を象徴するにふさわしい書名であるが、「廢人の枯木のような文章が、盛装して店頭へ出る。何という恥ずかしさ」⁽⁵⁾というかれ自身の謙虚な気持とは別に、その内容を少しく委細にみれば、それは、通常一般の回想録といえないことに気づくであろう。「回想」録にしてはあまりにも熱っぽい情熱がたぎりすぎているのである。もともと、本の体裁は遠い昔の人物や出来事に思いをよせ、自由に筆を走らせた随想集なのであるが、一たん、かれが筆をとるや、それが、田中正造（一八四一—一九一三）の鉅毒問題の叙述にしても、幸徳、片山などの社会主義者との交友の顛末にしても、そこには、三十年の時間の経過をまったく感じさせない、対象への新鮮な共感と心のたかまりが、激しく脈打っている。もし、晩年のかれが、明治三十年代と完全に異なった精神的地点にあったとすれば、三十年という歲月のへだたりによって、その時代は、かれの個人的な共感や想念を離れた、淡々たる歴史記述の対象たりえたであろう。その意味で、客観的な歴史解釈 artifact⁽⁶⁾として過去を再現することが、可能であった筈である。

『神・人間・自由』は、「神の解放」「幸徳秋水と僕」「政治の破産者、田中正造」「自由の使徒、島田三郎」「臨終の田中正造」「田中正造翁の文章」「片山潜君と僕」「国家主義以前」「長谷川二葉亭君」「文学の未だ無かった早稲田」「娼娼運動史の一齣」「鉄窓の歌」の各篇から成っており、その大半が、広い意味での政治や国家への係わりの過程でとりむすばれた人物の思い出である。

なかでも、すでに発表されていた『田中正造翁』（大正十年）や『田中正造之生涯』（昭和三年）などを思いあわせると、尚江の「深傷の老獅子」⁽⁷⁾田中に寄せられた傾倒ぶりには異常なものがあったといえよう。

田中を語る尚江のなかに、われわれは、明治における最も純度の高いヒューマニズムを発見することができるのである。たしかに、ヒューマニズム⁽⁸⁾は尚江の社会的行動の一つの重要な発条Ⅱ起動力であった。

約七十年の尚江の生涯は、実に多彩であり、いくたびか関心対象の推移もあった。その関心の範囲も、宗教、政治、文学と、すこぶる広範であった。

尚江の思想的「遍歴」についても、自由民権、キリスト教、社会主義から、岡田式静坐法、天理教、仏教へとまことに変転めまぐるしいものがある。一体かれは、このような「遍歴」を通じて何を追求していたのであろうか。

もちろん、尚江の中にはクロムウエルや、豊太閤にあこがれた「野心家」の少年時代から、「隠遁生活三十年、精気も殆ど抜けて、枯草のようにな」(青木吉蔵あての書簡) った最晩年にいたるまで、まったく変化せずに連綿とつづく一本の赤い糸がある。

晩年の尚江を理解するに際して、よく「二つの姿勢⁹⁾」が問題になる。つまり、満州事変から日支事変の勃発へと軍国主義のボルテージが高まっていく中で、強い社会的関心をもち、機会あらば再び、実践活動にのり出して、自らの憂国の念を晴らすという、外向的な姿勢と、その反対に、脱政治的志向、つまり、自らの急進的な政治思惟の底にひそむ「権力欲」という「一滴の毒素」を自覚して慄然としたという述懐、かつての己れの政治革命の志向性を野心のあらわれとみて、何よりもまず、天下国家の改革主体たる自己の精神革命の道に邁進した尚江の姿勢、この二面の交錯の地点にスポットライトをあてて、晩年の尚江像を確立しようという試みが一般的になされている。

しかし、私のみるところでは、この尚江の二面性の問題は、もっぱら、かれの生涯のある一時期にかかわる問題ではなく、「死の恐怖」におびえたという幼少年期から、「恋の悩み」や「功名の悶え」に苦しんだ壮年期、そうして晩年の宗教的「遍歴」の時代まで、全生涯を通じてみられる顕著な傾向のように思われる。

たとえば、尚江の社会的発言が、もっとも活発であった明治三十年代にあっても、かれがとりあげた主題は、直接、

政治や国家に關係する問題だけにとどまらず、宗教や教育論、それに恋愛論などもあった。また、この期に、しばしば展開された平和論にしても、反戦思想の基礎に、キリスト教的思惟があつたことは、今や周知の事実である。「武装侵略の國家説も、所有私権の法理論も、賃銀奴隸の經濟制度も、一に私利神聖主義より演繹せる自然の結果なり。耶蘇は之を道破して、至愛の大義に依て地上に天国を現顯すべく焦慮したりしなり。故に私心を洗滌して平静に耶蘇の言説を味はんもの、誰か共産的大思想の津々たるを覚悟せざらんや」(傍点筆者、以下断わりのないかぎり同様)。
しかも、個々の時事発言の根底に貫流しているものが、一種の自然回帰の觀念——「汝等何ぞ速すみやかに其の原始もとに返へらざる」⁽¹²⁾——の姿勢であり、現代文明がもたらした個性閉塞の状況にたいする鋭い文明批評的史眼であつた。本稿の課題である平和思想が、系統立てて発表されたのは、明治三十二年の毎日新聞社入社以後のことである。⁽¹³⁾

先きにあげた二面性の問題との関連でいえば、この時期は、まさに関心対象の外向性が指摘される時期にあたる。明治期の平和思潮の中に占める尚江の大雑把な位置づけ(人道主義的立場)キリスト教社会主義者としての平和論⁽¹⁴⁾については、今日、大体、評価が定着しているようであるが、尚江の政治思想を、個々の時務論において、かれの世界観であるキリスト教的ヒューマニズム^{II}内面志向的思惟がどのように貫かれているかという問題、すなわち、上述の二面性の交錯という視点からのアプローチは明治三十年代の尚江の思想分析に関しては、寡聞にして知らない。

そこで、外向・内向の両契機が、尚江の生涯を通じて、幾多のメタモルフォーゼをとまないながら、同時に、そしてまた交互に、登場するという基本前提に立ちながら、主として三十年代の平和思想の特徴を考えてみたい。さらに、この時期の平和論が、右にのべた二つの契機と、どのように内面的な論理連関を保持しているのであろうか。小稿が、以上の若干の問題意識に導かれていることを最初に断わっておきたい。

- 註(1) 石川三四郎「木下尚江を想ふ」一九三八年(『木下尚江集』明治文学全集45、一九六五年、三六七頁)
- (2) 木下尚江「旧友諸君に告ぐ」一九〇六年(『新紀元』十二号)
- (3) 木下尚江『懺悔』一九〇六年(前掲『木下尚江集』二五九頁)
- (4) 高坂正顕は、尚江の思想の推移を、三つの時期に分けて理解する。第一期は、明治三十年代の初めから日露戦争の直後までとし、第二期は、日露戦争後から明治の終わりに至る時期、そして明治の終わりから歿年にいたる時期を第三期にあてている。この分類にしたがえば、小稿との関連において問題になるのは、第一期から第二期への転回点である。なお、高坂は、その時期の思想的推移を、社会革命家から人間革命家への脱皮であるというところをえ方をしている。(高坂正顕「尚江における社会革命と人間革命」(『信濃教育』第八八七号信濃教育会、一九六〇年、七頁)
- (5) 木下尚江『神・人間・自由』序、一九三四年。なお、本書の成立の由来と経過については、林広吉の「後記」参照。
- (6) Gordon Left, *History and social theory*, London, The Merlin Press, 1969, p. 13.
- (7) 前掲『神・人間・自由』八二頁。
- (8) ヒューマニズム humanism, humanisme, Humanismus の訳語として、われわれは、人道主義・人間主義・人文主義などのコトバをもっている。歴史的文脈を無視してなされるスコラ的な定義の無意味さを、このコトバくらい強く訴える範疇は他にあまりないといってよい。ただ、歴史的に一貫していえることが、「人間にとって超越的な権力や觀念の支配」(小田切秀雄『ヒューマニズム』解説、現代日本思想大系17、一九六四年)——中世の神と教権、近世の王権神授説、近・現代の社会有機体論や国家絶対論、ファシズム等——に抗する特性にあるとするならば、尚江が、自らを「野生の信徒」と称して、「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」(木下尚江「野生の信徒」一九〇二年三月)というキリスト教的信念にもえて、人間の完全な解放をめざし、階級分裂と人間尊重の本能の麻痺を生みだした近代文明の悪弊の除去、いいかえれば、「歴史の糟粕たる制度文物道徳法律の外皮を脱皮して永劫不易なる人生要求の真諦(「食」「營養」と恋愛の両者具足の要求—西田)に復帰」(木下尚江「恋愛中心の社会問題」一九〇五年四月)することを掲げたその姿勢——同時にそれは、家族や自治体・民族などの構成員であることを離れた一個の人間尊重理念の欠乏を衝く思想にうらうちされている——は、まことに透徹した明治のヒューマニズムの発露であったといえるであろう。

- (9) 上島忠志「尚江における『二つの姿勢』」(前掲「信濃教育」三三二頁)
- (10) 木下尚江「永世の新倫理」一九〇三年十一月(週刊『平民新聞』『木下尚江集』三五五―三五六頁)
- (11) ここでいう「原始」とは、時間概念Ⅱ漁獵・狩獵時代ではなくて、制度・文物・法律などの外的規範によって拘束された人間本性の解放の叫びにほかならない。
- (12) 木下尚江「恋愛中心の社会問題」一九〇五年四月(『直言』第二卷第一三三号『木下尚江集』三五九頁)
- (13) もっとも、明治二十一年、三年頃にも、日清戦争「義戦」論(たとえば内村の *Justification of the Korean War*「国民之友」第二二三号初出)にたいして反論したり、日清講和条約の締結とそれにつづく遼東半島還附の詔勅がでるや反対運動に参加するなどの経験をもっており、したがって、平和運動の実績は、それ以前にすでにあったとみるべきであろう。
- (14) 家永三郎『日本近代思想史研究』一九五七年、二七六頁参照。

二

生涯の簡単な紹介から論述をはじめたい。

木下尚江は、明治維新の硝煙がまだ消えやらぬ明治二年九月、信濃国松本に呱呱の声をあげた。幼名は尚衛、のち尚江と改めている。明治十九年に松本中学を卒業し、直ちに、上京、イギリス法律学校(現、中央大学)に通うが、ほどなく東京専門学校(現、早稲田大学)に転校し、明治二十一年に同校を卒業した。それ以後において、尚江の積極的な社会活動がはじまるのであるが、かれは、まず、郷里の新聞「信陽日報」Shinyō Nippōの記者としてスタートした。

しかし、松本時代の尚江は、県庁移転問題や分県問題⁽⁴⁵⁾のトラブルにまきこまれたり、「信陽日報」の廃刊にあうなど、他日、政治家となって国会にのぞむという所期の目的が達成できなくなってしまった。やがて、石川半山(安次

郎)の世話で「毎日新聞」に入社する(明治三十二年)。このころから、およそ十年間、社会運動家としての尚江の華々しい活躍が展開されるのである。

明治三十年代の初期から日露戦争の直後にいたる時期の最大の関心は、何と云っても、非戦論と廢娼運動にあったといえるであろう。まことに、当時の尚江の言論は、火を吐くような反戦平和や軍国主義批判の論調で充満している。そうして、明治三十四年の社会民主党創設への参画(片山潜・安部磯雄・幸徳秋水らとともに)や、平民社の結成といった一連の組織づくりの試みが、この時期の尚江の価値観を行動のレベルで実証している。

また、作家としての尚江の面目も大いに發揮された。小説『火の柱』(明治三十七年)『良人の自白』(明治三十七—三十八年)は、かれの思想、とくに、壮年期の思想——社会主義・平和論——を代表する傑作であるが、同時にそれは、日本の社会主義文学史上、不滅の金字塔をうちたてた業績でもあった。

そのことは、同時代の知識人や青年層に与えた影響一つを例にとってみても、容易に理解されよう(武者小路実篤(一八八五—)や田岡嶺雲(一八七〇—一九一二)らの評言にくわしくのべられている)。

名作『良人の自白』は、「東都の風雲甚だ急なる」雰囲気の下、「近時政府が吾人同志を警戒すること誠に嚴重なり、社会主義の演説会は必ず解散せられ、社会主義者の出演する所、必ず警官の臨監」ありという切迫した状況のなかで執筆せられたものであった。

主人公白井俊三 Shirai Shunzō と深志屋のお登喜 Otoki との道ならぬ恋の物語が、作品の一つの筋を構成しているが、一般の常識からみれば、姦通と指弾される行為のなかに、男女の真の愛の姿をみようとすると尚江の姿勢は、ふだんかれが強調してやまない恋愛の神聖観に基づくものであった。『良人の自白』執筆と同じ頃に書かれた「恋愛と

教育⁽¹⁹⁾』という一文で、かれは次のようにのべている。

「吾人が恋愛の神聖を信ずるは、是に依て吾人が始めて『半人』の不具を脱して、『全人』の完成を實にすることを得るが為めなり。故に吾人は又た恋愛の自由を尊重せざるべからず。看よ、恋愛の秘義を蹂躪せる非自然の社会制度より胚胎する罪惡の如何に恐るべきかを。家系の維持の為に、財産の継承の為に、階級の制限の為に、而して富の分配の不公平の為に蹂躪せられたる恋愛の自由の残骸は、余りに世人の耳目に慣熟して、今は既に其の悲惨てふ感覺をさへ麻痺するに至れり」。白井俊三とお高、松本一流の紳商深志屋の源兵衛と家老の娘お登喜の不自然な結びつきも、これすべて「恋愛の秘義を蹂躪せる非自然の社会制度より胚胎する罪惡」の結果にはかならない。

この小説は、一種の修養小説的性格をもっているが、登場人物、とくに、俊三をとおして、尚江自身の社会思想が具体的に語られている。たとえば、幼少期の友人で、白井家の貧乏小作人である与三郎にむかつて語る。「地主と小作人』、何と不愉快な言葉か、「土地の私有！ 神の盜賊です……若し父祖伝来の地主の子が、其の山と森と田畠とを挙げて、之を天と人とに返へし、文明の智識と器械とを利用して、昨日の小作人と同一の労働を負担するならば、其処に如何に美しき偉大の結果が出現することであろうか……其は地主と小作人とが互に昨日の猜忌嫉妬貪慾の惡念より救ひ出され……平等博愛の理想の實現」し「人皆始めて自由と独立とを攫み得るのです」。

したがって、そこは、「智識が利己心の奴隷たる耻辱より逃れ得」て「労働は最早『苦痛』に非ずして『神聖』なりてふ真理の証明せらる⁽²⁰⁾」る場所なのである。

そうして、俊三は、小作人と三郎に田畑も山も与える（「我手のちいさき土地を神に還へす」）ことによつて、「皇天皇土の前に於て『土地私有』の汚れを洗」おうとする。すなわち、自らの物質的基盤を供与することによつて、精神（地

主根性や小作人氣質)の贖罪をえようとした。

かかる行為によって、俊三は、大学卒業以来、抱き続けてきた一大疑問——大学の講義から教えられなかった——、「我とは何か」、「財産権の根底」の真の理解にたどりついたのであった。この場合、小作人と三郎のいった、「天頭様の田地を作るのだ」という言葉が、俊三をして、土地解放にふみきらせた何よりの動機となったのである。

ここで、われわれは、自らの共鳴するイデオロギーと階級的出自の矛盾に悩みぬき、農場を無償解放した有島武郎(一八七八—一九二三)のことを想い出す。有島は、自分が、「安固な衣食住を保障されている家に生まれ」たがゆえに、いわば、「資本制度の恩沢を十分に受けている」がゆえに、「絶えず傷ましい思いをして、生活していなければならぬ⁽²⁾」⁽²⁾ かった苦衷を切々と訴えている。

さらにまた、かれは、「生活に根ざしを持った実行」を何一つおこないえない学者や思想家の学説や思想によって、「第四階級」たる労働者の生活の改造⁽²⁾ 「労働問題の根柢的解決」を図ることの誤算に言及している。たとえ、学者や思想家の影響で運動がおこったとしても、「真個の第四階級から発しない思想もしくは動機によって成就された改造運動」とは、そもそも何であるのか、「その革命の本質を疑わずにはいられない」し、また、その改造運動の発起人がいくら自己を「第四階級」に擬してみても、つまるところ、「第四階級と現在の私生子」にすぎない。この点を熟慮せずに、学者や思想家が、「みずから指導者、啓発者、煽動者、頭領をもって任ずる」のは甚だ滑稽である。今や、「第四階級は他階級からの憐憫、同情、好意を返却し始めた⁽²⁾」⁽²⁾ !

この問題は、およそ、「社会」問題に関心を抱く知識人のすべてに共通する課題であったが、有島にとって、それは、インテリの社会的責任に加えて、かれ一個の生き方にかかわる深刻な思想的苦悩の種子ともなった。

そのことは、かれ自身の悲惨な最期に象徴せられている。

尚江は、「東京社会新聞」の廃刊号で、やはり、右の有島の所説によく似た考えを披瀝している。すなわち、「廃刊を祝す」という甚だ皮肉な表現の一文がそれである。

「諸君（社会主義者―西田）は、社会の革命に一身を献納して御座るが、諸君自身にも時々革命が大切だ、然らざれば直ぐ腐さる」、「社会主義は労働者の要求だと言ふ標榜だが、従来日本の社会主義者は労働者では無く、殆ど皆な放逸の遊民だ、先輩達の指導者だのと言はれて居たものは、翻訳の講釈や、時^{とき}シノギの文章書きで、只だ口先きと筆先きとの人達だ、従て運動と言へば、第一が新聞、其れから著書、演説と言ったような種類で、其外には何も無かつた」、しかも、その中身たるや空論無味である、したがって、この権力による言論弾圧という「好機会を利用して、自身の反省と充実と発展とに尽力すべき筈では無いか」⁽²³⁾。まことに辛辣な批判ではある。しかも、この一文が発表された時点（明治四十一年）を考えると、右の一節は、かつての、社会主義者としての自らの行動にたいする深い反省から出た警世の言葉であることが、はっきりとわかる。

尚江と有島は、その社会的活躍の時期を一代異にしているうえに、両者の間に、密接な個人的接触があったとおもえないのであるが、どちらも、キリスト教的社会主義者、ないしはそのシンパサイザーであったことを考えると、**「社会問題」**にたいする、この国のキリスト教的ヒューマニストに共通する、ある思想的対応のパターンを見出しえて、興味深い。

さて、くり返しのべているように、明治三十年代は、尚江の平和思想に関する評論が簇生した時期である。今、おもいつくままに、その幾つかを列挙してみよう。

「世界平和に対する日本国民の責任」(明治三十二年、初の署名入り論文)、「革命の序幕」(明治三十五年)、「軍備宗の迷信」(同年)、「戦争人種」(明治三十六年)、「永世の新倫理」(同年)、「軍国時代の言論」(明治三十七年)、「日本国民の使命」(明治三十八年)、「軍隊主義教育とは何ぞや」(明治三十九年)などが、その代表的な資料であろう。

だが、尚江のこのような「外向」的な関心は、やがて、日露の戦いの終結と母の死を境にして、人間の内面的自我の探求へと向かう。つまり、尚江の関心方向が、それまでの社会革命から「人間革命」(高坂正顕)へと大きく転回し、政治の世界における「我欲」の追求が、それ以後の思索と執筆のライト・モチーフとなっていくのである(『懺悔』『飢渴』『乞食』『創造』等)。

尚江の「隠退」は、思想的にみて、まことに興味ある問題である。それは、西行・芭蕉・良寛といった、日本思想史上、しばしばみられる知識人の伝統的な政治忌避のパターンとしての隠遁の系譜のなかで、その意味が、究められるべき性質をもったテーマのようにおもわれる。

大正・昭和期の尚江は、その時代が、国内にあっては、明治天皇の崩御、憲政擁護運動や大正デモクラシーの展開、米騒動、普選法案と治安維持法案の通過、日中戦争の勃発、国際環境にあっては、第一次世界大戦とロシア革命の成功、大戦後の欧州における革命的風潮と自由主義思想の興隆、そうして、一転してワイマール体制の崩壊という変転めまぐるしい時間的推移があったにもかかわらず、もっぱら、静坐法⁽²⁴⁾(一種の禅的实践)に凝って、社会的な実践活動⁽²⁵⁾「外向」志向から遠ざかっている。

この期の数少ない著作を調べてみると、日蓮や法然・親鸞を中心とした鎌倉仏教の「研究」、それに、「まことの宗教まことの信仰」(一九二二年)など、修養論的な評論がめだつ。それに、一燈園(西田天香)や天理教への関心⁽²⁶⁾を

示すなど、宗教上の大いなる逍遙の時代でもあった。

尚江は、当時の心境を語って、つぎのようにいつている。「僕は今自分の世界の名も知らない。自分の行路の方角も知らない。唯だ老の既に到れるをも思はず、全然無学の童児に立ち返って、極めて多忙に勉強して居る」（石川三四郎宛書簡、但し、前掲『木下尚江集』年譜、昭和三年の項、四一七頁より引用）。

まさに、「宗教」的遍歴の赤裸な告白である。このような隠者風の生活をおくっていた尚江にたいする同時代人、とくに、かつての「同志」や思想的に近い立場にあった知識人たちの態度は、あまり、好意的ではない。

それらの批判の多くは、すでに、公表せられているので、くわしくはふれないでおくが、ここで、一つ、痛烈な批判の実例を紹介して他の問題にすすみたい。

大杉栄（一八八五—一九二三）は、「小紳士的感情」（一九一八年）のなかで、尚江のことを、「もとM新聞の記者であり、のちSなどの事業を助けて社会主義運動の最も有力な首領の一人に数えられ、今は静坐法かなんかで済まし返っているK」ときめつけ、「一時は谷中の問題といえは自分一人の問題のように騒ぎまわりながら、あとではふり返っても見ないで置いて、そうしてT翁が死ぬとなると、また自分一人のT翁のようなふるまいをした」とモラリティの次元で尚江の態度を問題にしている。

政治の場に支配する、人間の権勢欲Ⅱ「我欲」や政治的エゴイズムに、人一倍神経過敏であった尚江に投げかけられた、これはまた何という皮肉な非難ではないか。ここで、大杉の批判の当否を、立ち入って検討する余裕はないが、沈黙期の尚江を、多視角的に評価する上での貴重な一つの資料として注目しておきたい。

「それでは、後年の尚江にあっては、若い頃に、燃えさかった「政治欲」や「革命欲」は、もはや、死火山のように

沈静してしまったとみなしていいのだろうか。

最晩年の尚江の政治的関心については、前述のように、評価が微妙にわかれるところであるが、昭和八年以後、尚江が交渉をもちつづけた「明治文学談話会」の講演題目とその内容が、この疑問を解く一つの鍵になるようにおもわれる。

尚江は、昭和八年の十二月に、談話会でとりあげられた北村透谷研究会に出席してからは、実に、熱心に出席を重ねているし、寄稿の依頼にも気軽に応じている。

たとえば、「福沢諭吉と北村透谷」、「鉍毒問題と田中正造」などがみられるほか、講演もひきうけている。かれの雄弁ぶりは、聴衆一同を魅了しつくしたようで、談話会の関係者で、親しく講筵に列した山室静氏は、その時の印象を「さすがにその弁舌は、とうとうとしていっさいを押し流して進む趣きがあり、いったん興に乗れば、舌端火をふくかと思われ、その堂々とした偉丈夫ぶりと相まって聞く者をして感奮興起させ、またこう、つとさせずにはおかない魅力があった^初」（傍点原文）と回想している。

たしかに、かつてのように、特定の組織に身を置いて、「革命」専門的な熱心さをもって、時事発言や実践活動に参加してはいない。その意味では、当時のかれは、「黒白全く相反する二つの力」のうち、「神様の歓喜」と名づけられた、内なる志向性に、より大きく導かれていたといえよう。しかし、最期まで、自由主義者の島田三郎や田中正造にたいする敬愛の気持をもちつづけており、談話や講演、あるいは評論の題目に、島田や田中の名前がしばしば登場している。日中の紛争が、いよいよ泥沼状態に陥りつつある世相に憤慨して、再び街頭に立つ決心をしたという事実から推して、支配層や象徴にたいして、尚江が積極的な忠誠も反抗もしない、いわゆる非政治的態度 non political

attitudeの持主であったと断定することはできない。むしろ、出口のない焦燥と内憤が秘められた無力感が、尚江を傷めつけていたようにおもえてならない。

明治三十年代を回顧して、「政治革命の野心」と「神様の歓喜」という、「全く相反した二つの力が抱合して、一個の空想者夢想者妄想者を、街頭に乱舞させた」といつているが、生命の灯が、今まさに燃えつきんとするこの瞬間において、あたかも残り火をかきたてるかのように、最後の「情熱」が、静かに胎動しはじめ、やがて、激しい精神的「乱舞」となって尚江の内奥を駆けめぐったのであった。

(15) 信州はかつて、松本県（南信）と長野県（北信）の両方に分かれていた。南信の県庁が松本にあったが、明治九年に筑摩県庁が火災にあつてその年の八月に長野県に合併し、松本は県庁を失ってしまった。そこで、松本において、県庁回復運動が盛んになったのであるが、そのときに、尚江も熱心な「回復」論者の一人になった。尚江は県庁所在地が長野県の北部に偏しているという、主として地理的な理由にもとづいて、移庁論を唱えたのであった。

ところで、明治二十一年に県会で移庁論が否決されるや、松本の移庁論者は、今度、それまでのように信州を二つに分けて、松本に県庁を設置しようとして中央の政界に働きかけたが、おもうように効を奏さず、明治二十三年、政府によって分県論が正式に否認せられてしまった。もともと尚江は、分県論には、産業開発上の理由から反対していたのであるが、松本「繁栄」を願う利己的な分県論者の目にあまる陰險な策謀に腹をすえかねて、事の次第を新聞紙上に暴露した。ためにかれは、たちまちにして郷里の孤児となった。ここに、郷里の政界を地盤にして中央政界に雄飛せんとした青年尚江の客気「野望」は、もろくも潰え去ってしまったのである。なお、この間の事情については、山極圭司『木下尚江』（第二章苦境十年）一九五五年、桐原義司他「故郷の尚江をめぐる」（前掲『信濃教育』所収）にくわしい。

(16) 明治三年創設の横浜毎日新聞の後身で、現在の毎日新聞（明治九年創刊の大坂日報にはじまる）とはちがう。主筆は島田三郎（一八五二—一九二三）。

(17) 田岡嶺雲（一八七〇—一九二二）は、「作家ならざる二小説家」（一九〇五年）という一文で、夏目漱石と尚江をあげて、二

人はともに、職業的な作家でないのに、その作品は「意深く語永く光焰あり、活趣あり、他の群小説家を推倒して、今の浅俗浮靡なる所謂写実小説（自然主義文学か―西田）以外に一新生面を拓けり」と賞讃している。さらに、尚江の『良人の自白』にふれて、「全篇を通じて一道の靈火灼々として人を撲つものあり」といい、漱石文学とともに、「真摯人を動かすもの」があるとのべて、理想と「熱誠」を喪失していた当時の文壇に新風を吹きこむ偉業であるとして大いに祝福したのであった。

(18) 木下尚江『良人の自白』上篇刊行日記一九〇四年（『木下尚江集』三頁）

(19) 「恋愛と教育」（『平民新聞』一九〇四年四月）『木下尚江集』三五六―三五七頁

(20) 前掲『良人の自白』二五四頁。

(21) 有島武郎「武者小路兄へ」（『中央公論』一九一八年七月）

(22) 有島武郎「宣言一つ」（『ヒューマニズム』現代日本思想大系17所収、一九六四年、二六五―二七〇頁）

(23) 木下尚江「廃刊を祝す」（『東京社会新聞』第十五号、一九〇八年九月）『平民新聞論説集』二六七頁

(24) 山極圭司氏の主張によると、尚江が、岡田式静坐法に関心をもつようになった一つの動機は、村田四郎という社会主義者が岡田に師事することによって、重症の肺結核をなおしたことを知ったからだという（前掲『木下尚江』二三五頁）。

岡田虎二郎にたいする尚江の傾倒は相当なもので、「実に再生の恩師」（木下尚江「臨終の田中正造」とまでいいきっている。しかし、世間一般の岡田評はかならずしも芳ばしくはなかったようで、甚だしい例にいたっては、催眠術師か「山師」（石川三四郎）といった極論まであったくらいである。

尚江が一貫して岡田の忠実な弟子であったのかどうか、かれ自身が岡田について、まとまった評論をのこしていないのでその点がはっきりしないのであるが、さきに引いた「臨終の田中正造」のなかで、「僕にはこの人を語る力が無い。この人の名の語られる時が来るであらう。語る人が出るであらう」といい、『神・人間・自由』（一九三四年、昭和九年）の序で、「今の時は、先生を語るに最も適切な機会だと知りながら、それが出来ない。赤面するのみである」と語っている。「語る力がない」というのは、彼我両人物のスケールに距たりを感じての謙辞なのか、それとも最晩年（昭和九年は、尚江の臨終の三年前の年にあたる）の尚江の精神的位置が、すでに静坐法から離れていたということの意味するコトバであるのか、どうやら永遠の謎になってしまったようである。

(25) 尚江がはじめて大和の丹波市を訪れたのは、明治四十年十月二十六日のことである。天理教本部における秋季大祭に臨んで

全国から集まった何千何万というひのきしんの労働をまのあたりにして、あれこれと天理教の本質を考え、そうしてまた、亡母と二重写しになった教祖中山みきにはげしい思慕をよせるのであった（臼井吉見『安曇野』第二部、一九七〇年、一四七―一五九頁参照）。

なお、尚江は、丹波市訪問のあと『世界婦人』二十一号に「中山みき子」、『新生活』四号に「天理教」（いずれも筆者未見）という一文を発表している。

(26) 大杉栄「小紳士の感情」（『アナーキズム』現代日本思想大系16、一九六三年、一九〇頁）

(27) 山室静「木下尚江と明治文学談話会の思い出」（『信濃教育』一一四頁）

(28) 『神・人間・自由』七頁。

三

わが国においては、今日、木下尚江は、日本の民主主義の先覚として、高い評価が与えられている。尚江は、先覚者が味わわなければならぬ孤独と苦悩に加えて、かれの思想的基礎たる社会主義とキリスト教（両者は、その原理において異質である）が命ずるそれぞれの実践倫理の微妙な矛盾の前で、絶えず、精神的統合の崩壊感覚に悩まなければならなかった。その端的なあらわれは、社会革命における変革主体の人格陶冶の強調↓社会主義「同志」との異和感の発生↓「同志」との訣別という事象であり、また、『新紀元』『懺悔』の発刊と執筆であった。

本稿で、右にあげた「矛盾」の契機を、正面から個々の論説においてとりあげることが、主題との関係上、無理であるが、尚江の政治思想にたいする一つの接近視角として提示しておきたい。

木下尚江の平和思想は、今日なお、現代に生きうる理論水準を誇っている。ここで現代への妥当性ということとは、発表された多数の論説のうちのあるものが、いわば、全体のなかの部分が有効性をもっているという意味ではない。

そうではなくして、尚江の平和問題への接近視角と平和に関する基本範疇——たとえば、国家・歴史・日本人論・軍隊制度・思想責任の問題等——の把握の仕方に、時間を越えた普遍的価値をわれわれは見出すのである。

以下、尚江の言説を紹介しながら、そこに含まれているいくつかの論点を検討してみよう。

最初の署名入りの論文「世界平和に対する日本国民の責任」(明治三十二年、毎日新聞掲載)のなかで、尚江は、日本国民の「大職分」について、次のように論じている。

右の論説は、明治三十年に、ロシア皇帝ニコライ二世が万国平和会議を提唱したのをきっかけに、日本国民と平和問題について、かれの考えをあきらかにしたものである。

尚江は語る。現代世界の潮流は、アメリカに開花した「民主的平和主義」とロシアの荒原に根ざした「専制的侵略主義」を中心に、渦まいている。徳川末期の黒船来航¹¹西欧の衝撃と開国は、まさに、この二大思潮が、南と北から日本におしよせてきたことを意味している。しかも、その根本において、全く異質の思潮が、ほとんど同時に、わが国に「相会同」したのは、「天豈に我國民をして最後の判決を与へしめんと欲するが為め」にほかならない。

日本が、西欧文化の挑戦に應じて、維新の变革²⁰をなしとげ、「二千五百年の間夢にも想はざりし憲法政治」を布いたのも、「二大思潮の訴訟に対して、着々判定を与へたる著明の事蹟」なのだ。ここで大切なことは、日本国民が、偏狭なナショナルリズム(「蝸牛殻中の大言壮語」)をすてて、広く国際社会の中の日本という視野をもって、「大職分」たる「世界的平和進歩の主動者」としての自覚に燃えることである。わが国は、文化の程度において、欧米諸国にまだ遠く及ばないが、平和の「中心的主動者」として、活躍すべき使命が課せられている(「天の時と地の理と両つながら之を具ふるもの、即ち我日本こそ自ら使命の帰する所」)。

もちろん、世界平和の実現は前途遼遠である。人あるいはいう、世界平和の希求は空理、かつ「痴人の夢」だと。しかし、「堅忍不拔の精神を鼓舞して事に従はゞ、何時しか理想の域に近接する」。日本の政治家と国民がともに、前途に理想を抱き、それを實現する勇氣が何よりも必要である。

ここには、純粹な理想主義と、眼を広く海外に向けた国際主義 Internationalism がある。

しかも、冷静な理性に加えて、平和の使徒たらんとする情熱が脈打っており、あきらかに、キリスト教的ヒューマニズムの思想が、一文の基調になっている。尚江によれば、日本人は、神の啓示をうけて、「天職」を自覚すべき人種なのだ。「往昔、ユダヤの予言者曰ひけらく、ユダヤの地ベッレヘムよ、なんじはユダヤ人の群中にて至小なるものに非ず、我がイスラエルの民を牧すべき君その中より出でんと。耶蘇は果して此の予言に應じて世に來れり。余輩は実に、我が日本に対して此の如く言はんと欲するなり」、「余輩は我が四千余万の同胞が此の蕞爾たる一島国に存在することの決して偶然に非ると思ひ、皇天果して吾人をして何事をか成さしめんとするやと考へ來る時は、倏忽虔敬の念に打たれて転た我が職分の余りに重大なることを畏れずんばあらず」といった文章、それに、「天豈に我國民をして最後の判決を与へしめん」という表現の仕方、行為動機としての超越者Ⅱ神・天・「皇天」の強調という尚江の思考方法を観ることが出来る。

それでは、平和の使徒たるべき日本國民の一人として、尚江は、具体的にどのような平和のための努力を試みたのであろうか。

日清戦争終了後の思想界には、戦勝の余勢もかつて、国家主義的風潮が抬頭しはじめ、日露の風雲が急を告げる頃には、忠君愛国と軍備拡張論が一世を風靡する。尚江の反戦平和の主張は、したがって、まず、「愛国主義」に向けら

れた。

明治二、三〇年代の資本主義の急速な発展は、わが国に向自的 *für sich* な労働階級を生み出し、労資対立の激化や貧富の落差は、「社会問題」の登場をうながした。そうして、明治初期に、日本の伝統文化の改造に積極的な姿勢を示した多くの啓蒙思想家達は、いまや、こぞって対外侵略を肯定し、列強との経済競争を、資本の必然的な要請として正当化する露骨なイデオログへと変貌していったのである。福沢諭吉（一八三四—一九〇一）の「脱亜論」や対外商戦論などがそのいい例である。民友社の筆頭徳富蘇峰（一八六三—一九五七）の転向——松方内閣の勅任参事官に就任——をはじめ、「日本主義」（高山樗牛・木村鷹太郎）の抬頭、仏教やキリスト教界の時局便乗発言など、国権偏重と主戦論がさかまくなかにあって、尚江らの反戦平和の主張は、まことに寥々たるありさまであった。⁽⁸⁾

当時の国権主義について、尚江は、「『忠君愛国』の疑問」（明治三十三年）と題する一文で、つぎのようにのべている。まず、かれは、「忠君愛国」論の歴史の変遷にふれて、これまでのそれは、内容的にみると、「上古的忠君愛国」、「中世的忠君愛国」、「今世的忠君愛国」論へと推移してきたとする。観点をかえてみれば、それは、「家族的忠君愛国」あり、「封建的忠君愛国」あり、「国民的忠君愛国」あり、「帝王独裁的忠君愛国」あり、「貴族政治的忠君愛国」それに「立憲的忠君愛国」ありということになるであろう。

尚江は、必ずしも愛国心 patriotism そのものに反対しているのではない。「今世的、国民的、立憲的「忠君愛国」論にコミットする。つまり、かれの理念型は、近世国民国家時代のナショナルリズムイメージにあった。

尚江の眼からみれば、研究の自由をおかしたり、不敬事件に関係した内村鑑三を「不忠国賊」呼ばわりしたり、共和政体を忌避する明治政府が強調する「忠君愛国」は、「野蛮時代の遺物」、「博物館的珍品」にほかならない。政府

が唱導する愛国心は、家族国家観に基礎をおくものであるが、かれは、「家族的国家、族長的主権、祖先教的信仰、是れ皆な野蛮朦昧時代の記念」だと極論している。われわれは、当時にあつては全くタブーであつた反国体論と絶対主義政府批判の頂点的思想をここにみることができよう。

帝国大学教授穂積八束（一八六〇—一九一二）は、わが民族は「同祖同血の家族的國家」であること、「皇室は族長」であり、皇位の神聖性は「祖先教」の信仰に由来することを力説していたのにならして、尚江は、穂積学説が、いずれも客観的な歴史事実に反するという一点を根拠に論駁を加えた。すなわち、「権威」ある学者が、「野蛮朦昧時代の記念」をもちだして、それを日本憲法の精神にするとは、「狂人の沙汰」であると痛烈に批判している。

この天皇制絶対主義モラルの攻撃と並んで展開されたのが、国民性 *Nationality* 批判であつた。世の中で一番貴重なものは、「独立の人」、つまり、主体的に判断し行動のできる人間（「自主自覚の人格的国民」）である。ところが、現実の日本人は、「専制の精神」に浸りきつてゐる。自主独立の人間の誕生を忌避する「遺传的専制主義」が、強靱に根をはっているために、せっかく「日本が既に民主的政治の外形を示し乍ら、政府が力めて民主々義を排斥し、国民一般亦た之を軽蔑する」といった奇観を呈することになるのだ。

形式Ⅱ制度がいくら整備されても、運用において価値が発揮せられなければ、まさに、仏作って魂入れずである。日本国民の「最大弱点は、理想の欠乏に在り、理想無し、故に批判力なし、理想無き国民は過去の糟粕に拘泥し、批判力無き国民は軽薄なる隣人の毀誉に容易く動かさる」。日露戦争後に蔓延した「戦勝国の光榮」論は、その典型であつた。

それは、戦勝の原因を理性的に考えることを放棄した、もっぱら、情緒的レベルでの反応であつて、酔狂の態とも

いふべきものであった。ロシアに第一次革命が勃発するや、ナロードニキの思想に共鳴するインテリや学生が、続々と日本にもあらわれて、いたく政府を狼狽せしめたことは、今日では、周知の事実である。

このような明治末期の精神的雰囲気は、周知のように、石川啄木（一八八六一一九一三）によって、「時代閉塞の現状」⁽³⁴⁾と名づけられた。

強大な明治国家の勢力（制度・教育・イデオロギー）が、社会組織の隅々にまで浸透している。そして、「青年を囲繞する空気は、いまや少しも流動しなくなった」。一方、日清日露両戦争以後、わが国青年の自己主張の欲求はいよいよ強烈になってきた。そこで、羅針盤のない青年の抱負や理想は、内訌し鬱積する！ 啄木は叫ぶのであった。「見よ、われわれは、いまだここにわれわれの進むべき路を見出し得るか」と。

啄木が模索し、ようやく見出しえた途は何であったか。かれは、当時のもっとも急進的なグループ——一部の社会主義者やクリスチャンに代表される——が、「抑えても抑えても抑えきれぬ自己その者の圧迫に堪えかねて、彼らに入れられている箱のもっとも板の薄いところ、もしくは、空隙（現代社会組織の欠陥）に向ってまったく盲目的に突進している」事実注目して、一つの重要な宣言を発するのであった。

「青年は、この自滅の状態から脱出するために、ついにその『敵』の存在を意識しなければならぬ時期に到達した。今や、「一斉に起って先ずこの時代閉塞の現状に宣戦しなければならぬ」。

当時の進歩的な知識青年は、もはや樗牛流の個人主義には満足できなかった。つまり、既成の枠内（価値・体制）での個人的な努力によって、「新天地」を建設することは、不可能であることを見抜いていたのである。

そこで、時代そのものを超える道の探求、新しい「未来」の発見に向けて全精神を集中させることが強調されたの

であった。

このように尖鋭な時代意識は、一般の国民大衆に、どのような影響をあたえたのであろうか。支配層は、弾圧と懐柔策を駆使して、人心の収攬につとめていたが、日本国民は、はたしてそれほど、内外の「革命精神」に敏感に呼応したであろうか。

この点に関しては、尚江は、実に悲観的である。かれは、ロシア革命が伝播して、君主政治が顛覆されるのではないかと心配する政府にたいして、「汝等高枕安臥せよ」と皮肉たっぷりに慰撫している。尚江の考えによれば、大体、日本とロシアでは、国民性や伝統文化の内実が根本的にちがう。「露西亜には君主政治を否定する哲学の根底あり、宗教の熱情あり、強固なる意思の努力あり、彼等は根本的に君主政治の罪惡を認識す、血と劍の革命運動は必竟此の大思想大感情の爆發に外なら⁽⁸⁵⁾」なかつたのである。

しかるに、省りみて、わが日本はどうかといえ、これとまったく対照的である。「日本の哲学（若しありとすれば）も宗教も一に君主政治を根底となすなり⁽⁸⁶⁾」、日本の学者も外国の君主政体については、あれこれ批判することがあつても、こと、日本の皇室にふれるとなると、一切批判的な言辞はのべられない。もし、学者が、自らの科学的な確信にもとづいて、客観的に君主政治を論ずるならば、ただちに、指弾され、甚だしい場合には、一身に危害が加えられる国なのである。君主自身が、右の發言を「不敬」と認知するか否かという問題とは別に、「国民一般の感情は直に之を不敬と認むるに躊躇せざる程社会の空気は一種の異風を帯ぶる⁽⁸⁷⁾」という実状である。

このような伝統的雰囲気があづかつてか、日本の外来思想（宗教）摂取の方法には、あるユニークな特徴がみいだされる。

たとえば、仏教やキリスト教は、本来、「人生革命の播種者」である。積尊やキリストは、「血と鉄との獣力の耻辱に依らず、吾人本来の靈能を發揮して、以て天理をして人道に成就せしめん事を宣伝した」⁽³⁸⁾「猛烈なる革命の信仰」にほかならなかつた。ところが、それらが、一旦、日本の土壤に移植せられるや、「日本国体の基礎を震動」させるフアクターとなつて機能するどころか、いっせいに、「皆な頭を垂れて愛国神の門番」⁽⁴⁰⁾になりはてる仕末。かれらは、キリスト者固有の使命をなげうつて、「偏狭なる愛国心に同胞主義を鍍金して恭しく基督教と標榜す」⁽⁴¹⁾るのであつた。「社会党」(社会主義者)についても事情は同じである。政府「識者」にとつて、「最も猛悪なる兇漢と指す社会黨員すら、ひとたび諸君の前に立つ時は、『否な、我等は只だ経済的平等を希望するに過ぎ』と汲々弁疏する」⁽⁴²⁾。

このような歪曲 deviation を、人は、日本人の「至大の同化力」⁽⁴³⁾と賞讃するのであるが、決してそうではない。そこには、異質な思想の血肉化という至難な民族的課題は、片隅においやられてしまつて、そのかわりに、外来思想の「胡麻化し」の姿勢が堂々と濶歩しているのである。それというのも、結局は、「日本国民の一大宗教たる君主神権の遺傳的信仰の精力」⁽⁴⁴⁾がゆるぎない地歩を占めているからなのであろう。「看よ、日本の何処に君主政治を否定する所の思想あり熱情ありや。泰平なり、泰平なり、仮令地球の大陸より尽く君主政治の掃除せらるゝ時ありとするも富士峰頭の雪、白扇を倒懸する太平洋の一孤島国を如何ともすること能はざるべき也、彼の革命主義に取て、日本は実に無縁の衆生なれば也」⁽⁴⁵⁾。

この一文は、尚江が、伊香保山中に隠棲する直前に認められた。行間には、今、革命戦線を離脱せんとする「老」戦士の鬱屈した挫折感とペンシズムが脈打っている。

キリスト者尚江と他の社会主義者との距離を測定する一つの思想的標識は、何といつても、その峻烈な宗教家批判

であろう。もつとも、かれの社会主義的「同志」も問題にふれてはいるが、論調の鋭さといひ正鶴をえた論評といひ、尚江のとりあげ方は白眉である。

キリスト教徒やその他の宗教家に関する論評は、ほかにも、「元良博士の『教育と宗教との関係』を読む」（明治三十三年）、「耶蘇教会の好疑問」（明治三十九年）、「宗教家を一掃せよ」（同年）、「懺悔」（同年）などの論稿において活発に展開せられている。

明治二十年代に、井上哲次郎（一八五四—一九四四）らによって、「教育と宗教の衝突」（明治二十六年刊）論争がひきおこされた。井上らの主張は、要約すれば、天皇制モラルに立ってのキリスト教排斥であり、なかならず、キリスト教が、帝国憲法に宣明せられた万世一系の国体に抵触するということの力説にあった。維新政府によって解禁され、政治・教育・文学など、近代日本の文化的発展に大きく貢献しつつあったキリスト教は、ここに、一大試練をうける破目に立たされたわけである。

尚江の「同志」は、シュトルム・ウント・ドラングの時代をいかに対応したのであるうか。

井上のキリスト教排斥の論拠は、(1)日本は、上古以来、多神教の国であるが、キリスト教は一神教である、ゆえにキリスト教はわが国体に違背する、(2)個人よりも国家が優先すべきであるにかかわらず、キリスト教は個人の尊厳を強調する、(3)キリスト教の「同胞博愛」は、忠孝倫理を「通体」とする東洋日本の風俗とあい入れないという大要三点に整理することができる。

このような「旧思想」を根底から覆さなければ、日本の真の文化的発展はありえないし、日本及び日本人の「天職」をまっとうすることは困難である。そこで、「此の旧思想を打撃啓発するに最も適當せる者」⁽⁴⁷⁾は、キリスト者以外に

ないと確信した尚江は、かれらキリスト者の挙動を刮目したのであった。

実状はかれの眼にどのように映じたか。しばらく尚江の痛憤をきこう。

「薄志弱行なる我国の耶蘇教徒は、かの国粹保存的反動の波濤に得堪へずして頭を低れ辞を卑ふし、百万日本の国体と耶蘇教との衝突せざることを弁疏し、以て国外放逐の災厄を免れんことを努めたり、夫れ世界に於ける耶蘇教の歴史を通観し、之を簡單明白に説明せば吾人は『侵略的征服』の一語に概括するを適當なりと信ずるなり、而して日本国民に伝来せる祖先教の信仰は、到底耶蘇教の一神主義と両立し得べき者に非ず、故に若し此の祖先教的信仰を維持し、祖先教的信仰を基礎となせる政治的觀念、社会的觀念を保守するを以て、愛国の本義を得たる者なりと言ふあらば、耶蘇教徒たる者は憤然として此の蛮風野俗を打ち破り、国民をして新光明の恩沢に浴せしむべく尽力せざるべからざるなり。(中略)然るに彼等耶蘇教徒は此の明晰なる挑戦状を受け取りながら辞を左右にして、ヒタスラ哀訴の法を講じたりき、吾人は之を看着日本に於ける耶蘇教徒の偽善にして共に談ずるに足らざるを宣告せり」⁽⁴⁹⁾

明治二十二年の大日本帝国憲法の公布、翌年の教育勅語の発布によって、天皇制国家の制度とイデオロギー的基盤を確立(「君主神権論」の唱道)した藩閥政府は、つぎに、政治支配の正統性 *legitimacy* を「近代」的粉飾をほどこした儒教倫理^{II} 信条体系に基礎づけようと試みた。その際、支配層の眼に映ったもつとも強力な抵抗線が、「民主主義の種子を伝播する」⁽⁴⁸⁾ キリスト教教義(「人の肺腑を穿ちて根底より之を動かす信仰」⁽⁵⁰⁾)であった。

不敬事件、井上の「挑戦」、樺山文相の訓令(宗教と教育の分離令)等、支配層によって、やつぎばやに、キリスト教にたいする攻撃があびせかけられたのは、もっぱら、右のような事情にもとづいていた。

時代が明治三十年代に入ると、宗教と国権との苟合は、いよいよ顕著になってきた。日露戦争がはじまるや、戦争

謳歌熱が狂気のように蔓延した。「戦争を讚美せざるものは人にして人に非るが如き輿論⁽⁶¹⁾」のなかで、毅然として、平和の使徒たることを国民に説いた非戦論者はごくまれにしかいなかった。キリスト教界の大勢は、征露演説会や戦捷祈祷会を開いて、大いに日本の海外「雄飛」を説いてまわる時局便乗組^{オポチュニスト}であった。

このような「虚偽の基督教」は、尚江にとって、まったく我慢のならない存在であった。戦争が終わったあくる年、政府の内命でできた「宗教家協和会」に参加した「諸名士」にたいする尚江の態度は、辛辣そのものであった。

宗教家が、いわゆる聖俗両界を画して、俗界に関与しないというのはよろしくない。しかし、「俗界の事直に聖界の事業なり」というマキシムの真意は、俗界の権威に服従することではない。むしろ、それは、宗教家にとって恥である。尚江は、このように、宗教(家)と政治の理念型をとらえたのちに、舌端火を吐く卓説を開陳したのであった。

曰く、宗教家の役割は、区々たる国民・国家の利害に拘泥することなく、人類的視野に立って、自らの所属する社会や国家の「罪惡を評発して之を叱咤し悔悟せしめ⁽⁶²⁾」るところにある。政治家や軍人、それに、国民が、国家的エゴイズムにおちいり、「人類の嫉妬猜忌を熾ならしむる⁽⁶³⁾」(偏狭ナシヨナリズム)傾向にあるならば、「其の我利我慢を難詰し、以て世界的平和の道に指導し⁽⁶⁴⁾」なければならぬ。

ところが、現実のように、多くの宗教家が、「俗権者流の罪惡に向て小指一本だも触るゝの信仰無く、戦争起れば戦争を讚美し敵愾心旺なれば敵愾心に謳歌し、陋劣なる官人等の利用する所となるを知らずして、却て之を以て我宗教が国家政府の信用する所となれりと悦喜するに至ては、其の愚、其の醜、吾人は形容の辞を知らず。軍人の幫間たり、外交官の小間使たる宗教家てふ無用物を一掃せよ⁽⁶⁵⁾」。

まことに激越なる言辭である。最愛の母を失い、社会主義運動にも情熱をみいだしえなくなっていた尚江、しかも、

議會政治にたいする疑惑⁽⁶⁴⁾がしだいにたかまりつつあった時期の発言にしては、異常なまでに、顕著な「外向」精神の発露である。

しかし、前に紹介した「革命の無縁国」といい、この一文といい、そこには、かつて、かれがさつそうと論壇に登場したころの文章にくらべると、改革の望みがまったく断たれた人のもつ精神の空虚さというか、パセティックな雰囲気が縹渺とただよっているのを容易に感じとることができる。

これらの文章に流れる音調⁽⁶⁵⁾が、尚江の「転向」とどのように結びついているのかという問題は、今、にわかには断じがたいが、ただここで確かにいえること、それは、現実には、かれがとりつかれている絶望感と、当為としてある日本国民の平和のための闘いという使命観が、かれの内心において、激しくぶつかり、せめぎあうなかから生まれだた精神的産物であったということである。

つぎに、尚江の平和思想におけるいま一つの大きな柱である軍国主義批判の問題に、簡単にふれておきたい。

かれは、当時の軍備拡張ブームを評して、『軍備拡張』神に対する(中略)親昵渴仰の境⁽⁶⁷⁾「地とよんだ。そうして、日本国民の次元の低い愛国心(『妖雲満洲の天に動く』の一句は、瞬時にして四千五百万の民衆を駆って血に渴するの豺狼たらしむ⁽⁶⁸⁾)と政府の過った国民教育が、このような「軍備宗の迷信」を生みだしたのだと主張する。

個々の国民が、戦争と平和の意義を主体的に考え、軍備拡張がもたらすものは何であるかを深く判断しないで、安易に政府の宣伝にのせられたり、大勢に順応した挙国一致の世論は、国民の思想が低い水準にあることを示す何よりの証左なのだ。そもそも、戦争はその本性において「不義」であり「人類の罪悪」なのである。日本の平和を維持するため、強大な軍備が必要だという俗論があるが、何のために軍備を拡張し「戦艦を増建する」のか。所詮、それ

は、国家と国家が憎しみあい、それぞれの国民が、お互いに尊い生命を奪いあう手段と化するだけではないか。

「人の国を亡ぼすものは、又た人の為⁽⁶⁰⁾に亡ぼさる、是れ因果の必然なり、夫れ戦はざるも亡び戦ふも亦た亡ぶ、何を苦んで非義⁽⁶¹⁾、獸行に孜々するを要せんや」。

戦争の正当性 *legitimacy* が強調される場合、よく国家主権の維持がその論拠としてあげられる。尚江にとって、国家とは、一体、何であったのか。

尚江は、国家について、正面からとりあげて体系的な叙述を試みていないが、他の題目で発表された二、三の評論のなかで、個人と国家の関係について、いかにもキリスト者らしい問題のとらえ方をしている。つまり、「国家的組織には歴史的由来あると同時に、高遠なる天理の大命あり、国家的活動には一時的変通あると共に動かすべからざる人道の大則あり」⁽⁶²⁾（傍点原文）という基本前提に立って、以下の叙述にすすむのである。

国家組織化の基本原理は、人間の本分たる「天を畏れ人を愛す」⁽⁶³⁾る「大本」にある。その「大本」を基礎にして、家庭を組織し、国家を組織しなければならない。そうして、内治外交の方針も「大本」にもとづいて、「我國民の道義を發揮し志操を鞏固にして、内は憲政の美果を収め、外は世界同胞の歡情を暖め」⁽⁶⁴⁾る方向にむかわなければならぬ。

尚江の政治思想は、階級史観に立つというよりは、むしろ、明治啓蒙思想や自由民権の流れを汲んだ人民主権論に近い。

「朕即国家」 *L'Etat, c'est moi* 的な絶対主義国家論や啓蒙専制主義（「朕は國民の第一の公僕」⁽⁶⁵⁾ フリードリヒ大王 Friedrich Wilhelm II, der Grosse 1712-1786）に反発して、共和政治の主張をした尚江ではあるが、国家の歴

史的構造（資本主義国家）や機構・制度の分析はさほど精緻ではない。むしろ、国家を人類の理想（「人類相愛の平和」）を実現する方便と考えたり、「天父の至愛」をもって人類の最上の権威とみなしたりするところなど、敬虔なキリスト者の相貌髣髴たるものがある。

国家よりもその存在が重いとされた人間、とくに日本人は、平和のために何をなすべきなのか。この問題は、論壇にデビューして以来、尚江が一貫して、抱きつづけた関心事であった。かれは、具体的な提言として、軍備縮小、軍備撤去のための運動をあげている。

人間は、個々の国家主権の維持という見地を卒業して、世界人類的な視野に立つてものを考えるとき、軍備競争という恐怖のバランスにもとづいた平和の護持が、いかに狭量で近視眼的な選択であるかということがわかる。したがって、今必要なことは、内にあつては、「軍政政治」——「家長専制主義」の精神に充満した軍隊が国政全般を支配する政治——を否定し、外にあつては、国際的平和共存を実現する方策の発見に努めることなのだ。

尚江によって提唱せられたこのような実践綱領に接するとき、われわれは、現在の日本国憲法の平和主義パシフィズムの原理とあまりにもよく似た発想の展開に驚くのである。

しかし、ここでも尚江は、行動主体の倫理性の問題に言及することを忘れない。日本の民主主義の発展を阻害し、ひいては、他国の侵略や戦争にもつながる一つの要因は、日本国民の精神のあり方にあるということとは、これまで縷述してきたように、尚江の思想のキー・ノートであった。

国民一般という集合名詞で語られた問題が、一個の人間の生き方の次元でとらえられるとき、「人間革命」の追求という課題が大きくクローズアップされてくる。それはまた、「愛」による革命の追求でもあった。すなわち、尚江

において、平和とは「愛」の充実の謂であった。「何を平和と云ふや。内に省れば心中嫉妬に悩み、外を眺むれば、世間鬭争に苦む。所謂平和なるもの果して何処に在りや」(『飢渴』明治四十年)と嘆いたかれは、社会を批判すると同時に、自分自身を鋭くみつめる内省的な眼をもっていた。人と世間のありさまに失望したかれは、人智を超越した「神」に平和の証しをもとめた。

人の心の中にわだかまる嫉妬や羨望の自覚と反省によって、外的世界の熾烈な争いを回避しようとする考え方は、それから約半世紀のちのユネスコ憲章に採択せられている。⁶³⁾

一個の人間の内面世界におけるイラショナルな「特殊」価値(我欲・嫉妬)への執心と「普遍」価値(「愛」)の志向という両要素の葛藤の姿、そうして、その社会的平面における発現としてある偏狭な国家主義と世界主義の鬭争という平和の構図には、たしかに、世の「闘士」型の社会運動家たちにはみられないユニークな発想があった。このような、内心の研鑽ないし精神革命の延長線上に、社会改革を位置づける試みは、何といつても、独自の宗教心にならづけられたかれの内省的な人間性にもとづくものなのであろう。

最後に、尚江の「自然」讚美について一言ふれておきたい。

「心に神の国の平和を祈りつつ、身は常に此世の功名に焦れて居た」⁶⁴⁾自分を深く恥じたあげくに、かれが叫んだ言葉は、「虚偽を脱いで原始に復へれ」⁶⁵⁾であった。尚江は、産業革命によつてもたらされた現代文明を心の底から「呪咀」した。それは、極端な貧富の差を産みだし、国際社会を弱肉強食の修羅場と化した。利害の錯綜と生活難は、人々を相互不信と虚偽の谷間につきおとす。このような現代社会の偽善と虚偽は、もはや、政治的方策によつて救うこ

とはできない。つまるところ、人間は、謙虚に「大能の神の稜威」に順うことによつてのみ、人が人たりうる理想境に到達できるのだ。

「無辺無際の空間は実に其（「大能の神の稜威―西田）の指端に隠れ、無始無終の時間は実に其の瞬きの間に収まつて居る、我等只だ永遠に彼の裾を回つて躍り叫ぶの外には、彼れを讃むる歌も知らず、彼れを称たへる楽譜も持たぬ、我等は伝へ来れる彼の生命を、更に肉より肉に伝へて、朽ちて不朽の榮に入るのである、肉か靈か、人か神か、寧ろ舌を動かすを止めよ、言葉は都て思を破る」。

言葉はすべて思を破る！これは一体、何を物語らんとしているのか。そこには、「厭世欲」に導かれて、ひたすら宗教的隠遁に志した当時の心境が告白されているのであるが、社会主義者尚江の面目は、この文章のどこにうかがえるのか。

かれはまた、歴史とかかわりながら生きる人間を、「塵塚」の頂上で争論している図にたとえたことがある。すなわち、「塵塚」は、いくら鍬を入れてみても、そこから、「根本の巖石」（理想社会）をとりだすことはできない。所詮は、浅薄な人智の徒勞にすぎない。

自然の神Ⅱ原始の生命の大きさにくらべて、何と人智のさかしく狭隘であることよ。

このような文明観から、原始の生命にたいする畏敬と自然のもつ靈妙な機能への感動（観照ではない）が尚江の胸奥に静かに湧出してきたのであった。

高坂正顕は、尚江の「自然人としての日本上代人の肯定」にふれて、尚江が、儒仏渡来以前の上代日本人に、自然の創造に通ずる健全な姿をみて、そこに「近代人の淫欲の代わりに、無邪気な生殖を見ようとするのは、近代文化批

判としては、あるいは正しいであろう」といつている⁽⁸⁸⁾。しかし、日本上代人のあり方が、はたして、「直ちに靈肉合致としての自然、神としての自然」そのものであるかという疑問を氏は発している。私も今、まったく同様の疑問におそわれる。だが、晩年の尚江の心理を忖度するとき、このような疑義を呈することそのこと自体が、まさにかかしらな人間の「小智」として一蹴されたのではないかとも思われる。つぎのパラグラフに接するときよけいその感をつよくするのである。

「僕は『神』といふ言葉なしには、生きて行かれない男だ。神といふ言葉に包まれた思想とか感情とかいふものは、断えず遷り変はる。二十年、三十年、四十年、かう遡つて考へて見ると、全く似ても似つかぬ姿に成り果てて居る。この陰影の奥の見えないもの、それを僕は『神』と呼ぶ⁽⁸⁹⁾」。

これと同じ態度は、かれの仏教「研究」についてもいえる。四十歳になつてはじめて仏教に心魅かれたいきさつにふれて、自分は、仏教「研究」に入つたのではない、「研究」という能力は自分の性分にあわない、ただ一個のルンペンとして『一切経』といふ茫漠たる高原を、同伴者もなく、案内者もなく、氣随氣儘にただぶらついて見た」だけだといつている⁽⁹⁰⁾。つまり、大仰な神の教義や教典解釈と無関係に、尚江の神を求める心は、無限の沃野を自由に逍遙したのであった。

以上、私は、尚江の平和思想をいくつかの項目を立てて紹介してきた。かざられた資料の閲覧や時間の制約もあつて、はたして小稿の「意図」がどこまで展開せられているのか甚だ心もとない次第であるが、おわりに、紙数の都合上、割愛しなければならなかつた論点を問題提起というかたちであげて結びにかえたい。

尚江は生涯を通じて、瞬時たりとも「神」から離れることができなかった。と同時に、社会的正義と人道の問題もかれの念頭を去らなかつた。かれにとって、キリスト教とは、何よりもまず、現実の歴史過程のなかできびしい検証に耐えうるものでなければならなかつた。つまり、物心両面で人々を苦しめ、人間性をスポイルする矛盾に直面して、対決原理と有効な実践綱領を提示しうるかどうかという点にキリスト教の生命がかかつていた。

その信仰個条の一つに、「天国を地上に建設する」⁽⁷⁾ 国境をとりはらい、人類が一つの同胞愛に結ばれることをあげているが、かれは、あくまでも此岸の世界における実践倫理としてキリスト教を把握しようと努めた。それゆえに、自らは常に国家的権威に抵触しない「安全地帯」に身をおきながら、抽象的に彼岸の世界での人類の救済を説く「宗教家」は、尚江にとって唾棄すべき「人種」であつた。

キリスト教徒である尚江は、また、他の社会主義者の誰よりも、人間精神の独立を説いた。封建教学と、それによつて潤色された日本人の専制の遺風は、尚江の旺盛な批判精神をかきたてたのである。

尚江はまた、まれにみる純粋な人^{（人種）}であつた。このことは、かれの思想「遍歴」と内面志向性 inner-direction にあらわれている。いうなれば、タフマインドとテnderマインドの両面をあわせもつた人物でもあつた。

「神と自然の命令による戦争廃止の必然」⁽⁷⁾を予言し、あわせて、戦争絶対廃止論を力説した内村の生き方とくらべると、その平和思想の内容については、さほど遜色をみせないものであるが、氣質の点では、両者のあいだに相当の距たりがあることに気づく。尚江の少年のような純真さが、テnderマインドな一面と結合することによつて、晩年のかれを一群の「社会主義」者と異なつた道を歩ませることになつたのかもしれない。

宗教家尚江は、同時に「社会科学」者尚江でもあつた。それは、日露戦争当時の論説、とくに、軍隊の階級性や戦

争原因の社会「学」的究明に遺憾なく發揮せられている。

二十世紀をむかえて、一路帝国主義の街道を驀進しはじめた明治国家の客観的な認識、「革命の無縁国」日本の発見、そうして、政治悪の認識がリアリスティックであればだけよいに、尚江のペシミズムは昂進した。

もちろん、尚江の「転向」については、それがかれの私的体験と大きくかかわっていることを無視できないのであるが、第一次生活圏を超えた大状況のなかで、とくに、尚江と歴史状況との接触という局面で問題をとらえた場合、かれが、幾重もの試練に耐えて、当時の「時代閉塞」の状況を打開する論理、いわば、社会的処方箋を発見する精神の剛直性に欠けていたことに、基本的な行為動機をみいだせるようにおもわれる。政治悪Ⅱ人間精神の病弊の認識→現代文明の厭悪→「自然」讚美といった思惟の進行方向が尚江の感受性の鋭さ（テンダーマインド）とどのように交錯しているのであろうか。尚江の「転向」とその性向の問題は、かれの人間像の確立にとってキー・ポイントとなる主題であろう。

加えて、晩年の宗教的色調の濃い著述はもちろんのこと、壮年期の社会的発言にも、いわば、地下水脈のように流れている「厭世欲」や「神」の信仰——内面志向性のヴァリエーション——が、近代文明にたいする批判と「自然」讚美Ⅱ上古日本人への思慕とどのように結びつくのであろうか、これらの点については、いずれ稿を改めて究明したい。

註(29) 尚江は、明治維新が、日本の憲法政治（明治二十三年実施）の礎石になったと主張する。五ヶ条の御誓文によって、「輿論政治」の宣言（「広く會議を興し、万機公論に決すべし」）をおこなった維新政府の本質は、俗にいわれるような王政復古ではなくて「王政の革新」であった。

尚江によれば、そもそも明治の変革をもたらした動因として、(1)「武門の欲望」Ⅱ関ヶ原の合戦以来の復讐観念の結晶としての徳川政権打破論、(2)朝廷権力の恢復Ⅱ公卿縉紳の運動、(3)西欧「自由思想の世界的大勢」という三つのあい異なる思潮と運動をあげることができる。これら諸々の思想や「欲望」が入りみだれて渾然となった幕末のカオスの状態から成形した維新政府の成立後の足どりは、まことに危なかしいものであった。

不幸なことには、武断派（西南戦争に代表される一連の士族反動）や「貴族的専制党」の思惑が優先して、憲法政治の実施という「王政革新」の真義が十分に理解されて実現をみなかったことだ（「伊藤侯の憲法論を読み聊か所懐を述べ」一八九九年六月）。尚江の維新観には、維新の原理と明治天皇の「聖徳」にたいするオプティミスティックな信頼が明白にあらわされているが、明治維新を社会革命Ⅱ「乱世的革命」^{アナキカルレボリユーション}という観点でとらえて、変革の動機を、徳川封建社会における「結合力」の弛みと解体、それに、支配の正当性なき状態での天下統一（「統一力なるもの、之を国民の胸中に托しあるものにあらずして、之を収めて幕府に存するもの」）のもろさなどにもとめた三叉竹越与三郎（一八六八—一九五〇）のような鋭利な社会学的知見にうらうちされた維新論はみられない、竹越与三郎『新日本史中、社会、思想の変遷』（『明治史論集』（一）、明治文学全集77、一九六五年、一三四—一四二頁）参照。

(30) すでに日清戦争前に、植木枝盛（一八五六—一八九二）は、「国家及国民的の文字」（『自由新聞』第十九号、一八九〇年十一月）をあらわして、「自由の声に換ふるに国民の声を以てし、此の民権の声に換ふるに国家の声を以てせん」（家永・庄司編『自由民権思想』中、一〇八頁）とする風潮は、日本の運命を誤らせるものであるとして警告を発していた。

(31) われわれは、明治思想史の通史としてすぐれた著述をあまりもたないのであるが、『近代日本思想史講座』（丸山真男・竹内好・家永三郎・清水幾太郎氏が責任編集）第一巻「歴史的概観」（一九五九年）が、確固とした方法論と豊かな問題意識に支えられており、再読して、なお教えられるところが多い。小稿の時代背景を知るうえで、とくに、第一編第四章平民主義から軍国主義へを参照。

(32) 木下尚江「軍隊主義教育とは何ぞ」（『新紀元』一九〇五年六月『木下尚江集』三三〇—三三三頁）

(33) 木下尚江「日本国民の大誘惑」（『新紀元』一九〇六年十月、同右、三三七—三三九頁）

(34) 石川啄木は、大逆事件の容疑で幸徳秋水が逮捕（明治四十三年六月）された直後の明治四十三年八月に「時代閉塞の現状」を執筆した。副題は、「強権、純粹自然主義の最後及び明日の考察」となっている。啄木の文学論—時代批評としての文学

の確立が明確に表明せられている。しかもこの一文は、社会思想、とくに、社会主義・無政府主義にたいするかれの姿勢を知る上で甚だ貴重な資料である。

(35) 木下尚江「革命の無縁国」〔『新紀元』一九〇六年九月『木下尚江集』三三三—三三五頁〕

(46) たとえば、堺枯川（一八七〇—一九三三）は、社会主義とキリスト教の関係について、海老名弾正（一八五六—一九三七）の所説をとりあげながら、キリスト教にたいする社会主義の原理的優越性を強調している。

論点は、(1) 国家組織Ⅱ「賃銀奴隷」^{ウツラツド}制の变革なくして真の人格の尊重は不可能、(2) 海老名名の「富者其の財を割いて貧者に救与する」という「慈善」「相互扶助」論の反駁の二点につきる（『社会主義と海老名君』「直言」第二卷第二十五号、一九〇五年七月）が、それはまた、当時の社会主義実践家のキリスト者批判（主として原理の面における）のステロタイプでもあった。当該テーマとしては、ほかに、安部磯雄の「社会主義と基督教」〔『新紀元』第五号、一九〇六年三月〕などがある。

(47) 木下尚江「元良博士の『教育と宗教との関係』を読む」〔『毎日新聞』一九〇〇年二月『木下尚江集』三四〇—三四二頁〕

(51) 木下尚江『懺悔』(同右、三〇六頁)

(52) 木下尚江「宗教家を一掃せよ」〔『新紀元』十号、一九〇六年、同右、三三二—三三三頁〕

(56) 明治三十年の東京市の衆議院議員補欠選挙に社会党候補に推されて立ったが、三十二票を獲得しただけで落選した。そのときの模様を回顧して、つぎのようにのべている。「社会党は猛烈なる政府の圧迫の間に在りて、東京市に選挙運動史の第一頁を書いて見た、予の名は其の犠牲となつて候補者に揚げられた、予は万事の解決は普通選挙の獲得に待つとの宣言を公表した（立候補の宣言書は五月十四日『直言』に掲載—筆者註）、乍併是れと同時に一方に於て議会の効力に対する予の疑惑は、益々増長して来たのである」。何故か。議会は一個の見戯にすぎない。多数決と真理とは無関係である。多数決の原理とは、「一票の超過」を終局の権威とする一個無名氏の専制政治だ。したがって、「多数決政治に対する専政帝王の悪罵と無政府党の軽蔑とは、共に明に一面の真理」がある。

それでは「真理」とは一体何なのか。「誤まれるにもせよ、誤らぬにもせよ、人生の根本義に就て自覚の信仰を得ざる限り、人は決して枕を高ふして眠ること」ができない（『懺悔』第二十一章参照）。尚江の私的な失意の体験に加えて、社会主義グループ内部での思想対立の顕在化Ⅱ幸徳らの無政府主義と田添（鉄二）らの議会政治派の対立などによってうけた精神的動揺が、ここでは微妙な思想上の変化Ⅱ一種の価値相対主義の色調を帯びてあらわれている。尚江の「転向」の一つの

動機として興味そそられる一節である。

57) 木下尚江「軍備宗の迷信」(『毎日新聞』一九〇二年十二月『木下尚江集』三四六頁)

58) 59) 木下尚江「戦争人種」(『毎日新聞』一九〇三年五月、同右、三五〇頁)

60) 61) 木下尚江「伊藤侯に呈す」(『毎日新聞』一九〇〇年九月、同右、三四四頁)

62) 木下尚江「国家最上権を排す」(『毎日新聞』一九〇三年九月、同右、三五二頁)

63) 国連教育科学文化機関憲章(一九四五年十一月起草)前文につきのような思想が展開せられている。「戦争は人の心の中で生れるものであるから、人の心の中に平和のとりでを築かなければならない」また、ユネスコ発表の平和声明(G. W.

Allport 他七名の署名よりなる「平和のために社会科学家はかく訴える」We, The Undersigned…… A Statement by eight distinguished social scientists on the causes of tensions which make for war. Paris, 13 July 1948) 第二

項目には、「平和の問題とは、集団間乃至国家間の緊迫や侵略をいかに統御可能の範囲内に抑え、さらに進んでいかにしてこれらを個人的にも、社会的にも建設的な目的に指向させ、かくしてもはや再び人が人を搾取するがごときことなからしめるか、という問題である。この目的は単に表面的改革や孤立的努力によって達成できるものではない。社会組織ならびにわれわれのものの考え方自体におけるさまざまな根本的変化が肝要なのである」(傍点西田)と表明せられている(『世界』一九四九年一月、十七頁)

64) 66) 木下尚江『懺悔』(『木下尚江集』三〇七・三〇九頁)

67) 尚江は若い頃、福沢諭吉から影響をうけていた。その福沢は『福翁百話』において、「人生は見る影もなき蛆虫に等しく、朝の露の乾く間もなき五十年か七十年の間を戯れて過ぎ逝くまでのことなれば、我一身を始め万事万物を軽く視て熱心に過ぐる可らず」(『福沢諭吉全集』第六卷、一九七〇年、二二五頁)とのべている。家永三郎氏は「百話」の思想的特徴の一つに、一種の宗教的世界観をあげて、右の一節を引用している。(『福沢諭吉選集』第七卷解題、一九五二年、四〇一頁)

たしかに、福沢・木下という明治啓蒙思想の洗礼を受けた二人の思想家に、このようによく似た人生哲学を見出しうるのは興味深い。しかし、福沢は、右のコトバにつづけて、「世界」に生まれでた以上、「蛆虫ながらも相応の覚悟」(『人生本来戯と知りながら、此一場の戯を戯とせずして恰も真面目に勤め』)ることが必要であるということを忘れずに強調している。

つまり、福沢の場合、あくまでも、人間が、いかに俗界に生きぬくかというアクティヴな姿勢に強調点がおかれているのであって、尚江の「厭世欲」とは無縁である。

68 高坂正顕、前掲論文参照。

69 (70) 前掲『神・人間・自由』「神の解放」三十一頁。

(71) 木下尚江「野生の信徒」一九〇二年三月、『六合雑誌』一二五五号（木下尚江言論集『革命の序幕』一九五五年、一三六頁）

(72) 田畑忍「日本の平和主義の成否」、『戦争と平和の政治学』一九五二年、五七―六四頁）その他、「内村鑑三に於ける平和主義思想の展開」（一九五三年）、「内村鑑三の戦争と平和にかんする政治思想」（一九六一年）など一連の内村研究参照。