

革命と修養——木下尚江はなぜ静坐をしたのか——

栗田 英彦

はじめに

明治期の「キリスト教社会主義者」木下尚江（一八六九—一九三七）の活動は多岐に渡る。普選運動、廃娼運動、足尾鉍毒問題、日露戦争に対する非戦論などで活躍し、日本初の社会主義政党「社会民主党」の結成メンバーに名を連ね、「神権的天皇制」をラディカルに批判した。こうした思想と運動が、日本における自由主義・民主主義・平和主義・ヒューマニズムの先駆として、戦後の思想史研究や文学研究などで高く評価されてきた。^①

一方、明治三十九年（一九〇六）の夏以降の木下について

は、議論を呼んできた。この時を境に、木下は従来の社会運動から離れ、天理教や仏教への関心を経て、岡田虎二郎（一八七二—一九二〇）に傾倒し、彼の指導する心身修養法「岡田式静坐法」の実践者としてその生涯を終えた。これについて、キリスト教史からは木下のキリスト教理解の独自性や不十分さが指摘され、社会主義運動史からは「挫折」や「転向」と捉えられている。^{②③}

一方、後半生に注目する柳田泉、森龍吉、清水靖久といった論者もいる。このうち柳田がもつとも岡田の意義を認めており、ラフスケッチではあるがいくつか重要な示唆もある。^④だが、それは後の研究者にほとんど継承発展されなかった。木下を「純白の民主主義者」と評する森は、岡田

への傾倒を「身体的・直接的改造の効果」にひかれたがゆえの「外的な過大評価」とし、むしろ仏教を通じてそれを克服し、「東洋の「脱落」の精神の奥底にある一種の解放性と抵抗性の体得に到達した」という。⁵⁾清水は、岡田からの影響を過渡的、限定的に考え、岡田死後に木下がその影響を離れ、社会運動を再開する意志を見せた⁶⁾と論じる。これらの評価には、伝統批判と精神的解放に価値を置く、プロテスタントを理念型とした宗教観や、民主主義を重んじる近代主義的価値観が反映されているといえよう。⁷⁾

この視点によって見落とされる問題は大きい。まず、同時代の多くのクリスチャンや社会主義者が心身修養を行っていた。伝統批判や人間解放の理念を持った者たちが、なぜ心身修養を行うのだろうか。より具体的に言うならば、心身修養は、これらの理念によって克服されるものというより、むしろその展開、あるいは同時代的な様態だったのではないか。これと関係しつつ、さらに重要な問いがある。木下は、果たして現在の我々が想定するような自由主義者や民主主義者だったのだろうか。現代的価値観からではなく、木下の文脈から「自由」や「民主主義」を再考するためには、木下が最後に行き着いた岡田式静坐法の意味を無視することはできない。

本論文では、この問題にアプローチするために、心身修

養が登場する思想背景と木下の思想展開を重ね合わせながら考察する。これにより、木下の思想、および明治期の宗教と社会主義と修養の関係について、従来とは異なった角度から再考できるだろう。

一、明治初期の宗教・科学・社会 ——スペンサーと仏教

木下尚江が初等教育を受けた明治十年前後は、政府による欧化政策が推進された時代であった。木下は、明治九年に小学校に入学した時のことを、次のように回想している。

一と通り単語が済むと、連語と云ふものへ進む。「神は天地の主宰にして人は万物の靈なり」これが連語の第一句であつた。第二句が「天道を以て身を修め仁義を以て人に交わる」たしかかうであつたと思ふ。……連語が終わると小学読本だ。……段々読んで行く中に、「神」と云ふ言葉がチヨイ／＼出てくる。例へば、暗い所に一人で眠て居ても、神は常に守りたまふ故に、恐れることは無いと云ふやうなことが書いてある。⁸⁾

『小学読本』は、地理学・天文学・生物学を簡易に解説したもののだが、「神」はそうした天地を造り、その運行を掌るものとして説明されている。「神」が人格的か非人格的かは明言されない。神意は「天道」として現れ、その運行

に従うものとして勤勉が善とされ、怠慢が悪とされる⁹⁾。これは、儒教倫理であるとともに、当時のベストセラーである『西国立志編』にも見られる「神は自ら助くるものを助く」という自由主義的な成功哲学でもあった。さらに、この時期の「修身」(道徳教育)の指導書には、キリスト教の影響から「神」を根拠に道徳を説くものがあつた¹⁰⁾。一方、学校外で、木下は祖母に連れられて中教院にも参詣していた。中教院とは、明治初年の神祇官復興に端を発し、その後継の教部省が推進した祭政教一致運動で生まれた施設である。東京に大教院、地方に中教院や小教院を置き、神道(惟神の道)を軸に敬神愛国・天理人道・皇上奉戴の三条教則を弘めようとした。これは、明治八年には解散させられており、木下が参詣したのはおそらく小学校入学前だろう。木下は、中教院の光景には、「何となく面白く思つて居た¹¹⁾」という。

このように、この時期、宗教と教育、宗教と政治、宗教と科学の境界は未分化であつた。逆にいえば、キリスト教であれ神道であれ、「神」の問題が教育や政治の領域に浸透していた。明治十年前後の木下は、こうした教育を受けていたのである。

明治十九年(一八八六)、木下は中学校を卒業して、法律を学ぶために東京に出る。この頃、「宗教なる者ハ野蠻時

代の遺物ニして文明世界知識時代となりてハ無用の害物なり」と考えていたという¹²⁾。だが、「宗教」の語が『哲学字彙』に現れるのが明治一四年であり、新しい言葉だったことを考慮すると、この言葉は限定的な文脈で考える必要がある¹³⁾。木下は、東京の青年たちの新しい一論題であつた「科学対宗教¹⁴⁾」を受容したのである。当時の知識人によく読まれたJ・W・ドレイパーの『宗教と科学の衝突の歴史』(一八七四年)は、木下も目を通していた。この本は、聖書の内容やカトリックの教皇無謬説が科学と衝突してきたことを指摘するもので、「科学対宗教」の対立図式を鮮明にした書物であつた。

「科学対宗教」の問題系において、さらに高度なものと受け止められていたのがH・スペンサーの宗教進化論である。木下は東京専門学校(現早稲田大学)の授業でスペンサーを知り、その「不可知論」に関心を抱く。スペンサーは、いかに科学が発展してもその限界の向こうに「不可知の実在」があるとする。それは人間の認識を超え続ける点で「無限」であり、宇宙の進化運動を生む「力」であり、宇宙全体の「第一原因」である。「宗教」とは、この「実在」を何らかの仕方では表現することである。この表象の仕方は、科学の発展により「脱物質化」あるいは「脱神人同型化」して、幽霊、祖先、多神教的神々、唯一神(人格神)、

全能遍在の神性へ進化するとされる。こうした議論は、木下に、科学と宗教の単純な衝突論よりも一歩進んだものと思わせたようである。

しかし、日本における「科学対宗教」の問題は、西洋とは異なる（キリスト教対仏教）の位相が重なっていた。たとえば、ドレイパーの著作は、明治二六年（一八八三）に小栗栖香平によって『学教史論——一名・耶穌教と実学との争闘』として翻訳されるが、その序文には、福沢諭吉や小幡篤次郎ら実学派に加え、平山省齋、鳥尾得庵、大内青巒などの神道や仏教の関係者の名が見える。明治二四年の再版も大内の設立した鴻盟社から出版されており、仏教者からのキリスト教批判の武器として用いられていた。また、スペンサーの宗教進化論は、明治一九年に出版された翻訳書において、すでに「實在」を仏教でいう「真如」や「真相」と同じものだと考えられていた。¹⁶ 哲学者で仏教者でもある井上円了（一八五八—一九一九）もまた、スペンサーの宗教進化論を踏まえて、仏教こそが、一神教より進化した「哲学的宗教」、「未来の宗教」であると主張した。¹⁷

円了の議論は、単なる仏教擁護を超えた政治性を含んでいる。当時、スペンサーの著作は、国権論から民権論まで、さまざまな立場の政治的主張の基礎づけとなっていた。¹⁸ その要点は、①進化の原理としての適者生存と目的としての

平等自由、②軍事型社会から産業型社会、さらに適者生存が貫徹した協同社会である完成社会に至るという社会進化論、③その前提としての社会有機体説である。この哲学のなかで、「宗教」は、人々を規制するとともに、進化を生む力を表象する知識体系を意味する。スペンサーは、社会進化が進んだ段階の「宗教」を科学だと考えたが、¹⁹ 井上円了の宗教の位置づけは異なる。主著『真理金針』には次のような文がある。

宗教は人の思想と間接するをもって、一国の改宗転教は大いにその国の独立のいかに影響あるは明らかにして、自国の文化の盛衰に關すること少なしとせず。……従来わが国に存する事物に學問に、その過半はすでに西洋に化し、人情に風俗にその大概はすでに固有の性質を失えりといえども、ひとり仏教のその間に依然たるありて、なお日本の精神を保ち、東洋の思想をもちて、西洋に対立せしむるなり。²⁰

こうした主張は、排耶論の延長線であるとともに、近代化と国際競争の現実のなかで生じたナショナリズムの発露でもある。ここで重要な点は、社会有機体としてのネイションの根柢を宗教に置くことにある。つまり、宗教は社会の要素ではなく、むしろ社会を導き、統合する原理だということになる。円了は、スペンサーが問わなかった社会有機

体を構成する原理——（社会統合原理）——に迫っていた。この問題意識は、同時代の国法学者たちも共有している。

たとえば、有賀長雄（二八六〇—一九二二）は、スペンサーの「宗教進化論」を批判して「族制進化論」を対置し、統治原理として親族道徳を肯定した。²¹穂積八束（一八六二—一九二二）は、日本民族を「血統団体」と規定して、国民道徳の基礎を「祖先教」に置いた。²²彼らはみな西洋の政体や国体を単純に模倣することを批判している。円了の仏教改革論は、仏教国家構想としてこれらに並び立つものだった。²³ただ、円了には、社会進化の大勢や実益に沿うことを説くあまり、仏教の独自性を見失うジレンマがあった。

ともあれ、当時の知識人の仏教への関心は、スペンサー受容と重なりながら、社会統合と社会進化の原理の模索と結びついていった。円了の見解は、キリスト教青年会に対抗して、明治二〇年前後に各地の大学で誕生した仏教青年会でも広まっていく。²⁴木下は、東京専門学校における仏教青年会の講演を聞きに行っていた。こうした影響から、仏教に深く傾倒していった。彼は、キリスト教を「野蛮の遺風」と見て、仏教を「西洋哲学を凌駕せる者」と考え、「様々の経文など借り集め来りて読誦」し、「毎日常一室二籠もり端坐瞑目心神を空虚ニして以て彼の禪宗ニて行ふと聞ける座禪なる者」を行った。²⁵

ここに、木下自身の個人的事情も重なる。明治二三年頃、新聞記者をしていた木下は、長野県の問題で地元有志を批判したために、郷土から排斥され、いずれ地元代表として国会へ出るという野望も打ち砕かれてしまう。木下が「宗教」を求め始めたのは、この失意の時に、法律とも愛郷心とも異なる倫理的根拠を求めたからだろう。だが、仏教の先にある哲学が、適者生存を前提とするスペンサー的なものならば、郷土からも立身からも排斥された木下は不適者にすぎなくなる。木下がキリスト教に目を向けたのは、新約聖書の山上の説教の部分を読んだのがきっかけであった。そこに書かれた「正義は常に迫害せらるる」の言葉が、失意の木下を肯定したのである。しかし、円了やスペンサーを通じた「宗教」理解そのものは、その後の木下の思想を規定していった。

二、教育と宗教の衝突

キリスト教への接近以来、木下は代言人（弁護士）試験に合格して法律事務所を開設し、『信府日報』主筆を兼ねるなど、仕事でも充実し始めていた。明治二八年には、中村太八郎や石川安二郎（半山）らと、日清戦争後の三国干渉による遼東半島還付に対する反対運動も起こしている。

これは、対外硬につながる主張である。三者は、この後に普選運動を進めていく。デモクラシーと帝国主義の表裏一体性についてはすでに指摘があるが、木下もまた、それに無関係ではなかったことを、ここで押さえておきたい。

木下を取り巻く社会状況を確認しておこう。明治二二年（一八八九）、大日本帝国憲法が公布され、翌年に教育勅語が打ち出される。「信教の自由」が憲法で保証される一方で、国民道徳の指針が示されたわけである。起草者の井上毅（一八四四—一八九五）は、キリスト教にも仏教にも偏せず、出来る限り天皇の神性も薄めようと努めている。ここには、国民道徳と宗教の区別を公式に設定しようとする試みがある。だが、教育勅語の宗教性は、文言よりも、勅語奉読式の身体的所作——勅語儀礼——から醸成されていた。明治二四年、クリスチャンの内村鑑三は、教員として勤務していた第一高等中学校の勅語奉読式にて、宸署の勅語への最敬礼を躊躇した。これが社会問題となり、内村は依願退職する（内村鑑三不敬事件）。

この事件は、さらに思想的な追い打ちがかけられた。翌々年、東京帝国大学教授の井上哲次郎（一八五五—一九四四）は、これを取り上げ、キリスト教思想が国体に反するとして批判した。²⁶⁾ 井上のいう「国体」は、多神教的寛容と忠孝の倫理を内実としている。それに対して、キリスト教

が他の神を認めないこととキリスト教共同体における同胞博愛を忠孝に優先させることを問題とした。これに対して、キリスト教徒が反論する形で、「教育と宗教の衝突」論争が発生する。すでに押川方義や植村正久ら長老派と普及福音教会系の指導者は、宗教と国家の区別の徹底を求める論説を発表していた。この立場は、政治的君主への敬礼を認める一方で、憲法の「信教の自由」を盾に、国家儀礼の宗教性の払拭をうったえた。²⁷⁾ 一方で、会衆派・組合教会系のキリスト教知識人は、聖書から忠孝を説いた箇所を見出し、キリスト教が国体に反しないと弁護した。勅語儀礼の宗教性を問うことを避け、道徳教育にキリスト教が有用であると主張したのである。前者が宗教と道徳の領域を明確化する井上毅の方向性に沿ったのに対して、後者は井上哲次郎と同じく宗教と道徳の境界を超えようとする。後者の流れの中から、横井時雄（一八五七—一九二七）や松村介石（一八五九—一九三九）らキリスト教徒によって、内面的な徳性の「修養」が論じられた。それは、「宗教と教育の衝突」を止揚すべく打ち出された戦略的概念であった。²⁸⁾

木下が「教育と宗教の衝突」問題に言及するのは、明治三〇年である。その基本的主張は政教分離の貫徹であり、それによって国家によるキリスト教排斥、仏教公認教運動、穂積の祖先教論などが批判された。だが、木下の立場は、

明らかに植村らと異なっていた。

吾人は既に政教分離の正理を信ず、故に宗教に対する全然放任主義を執て動かざるなり。……今や東西古今の思想一時に我が日本の地に集まれり、研磨討論、競争の結果は、優者は勝ち、劣者は敗れ、蓄積されたる未発の真理は、漸く其の光明を發揮して、外にしては世界万邦の暗黒を照らし、内にしては我が国運の膨張発達の為めに、前駆の大火光を見んこと、豈に必しも空想のみ言はんや。

つまりは、日本において古今東西の思想が集結しているという認識のもと、宗教の自由競争が促され、優勝劣敗の果てに「真理」が顕現する。こうして現れた「真理」が、日本の「膨張発達」を導くというのである。「教育と宗教の衝突」を批判するのは、国家が自由競争を妨げるからにはかならない。これを「宇宙を支配する自然の大法」として、正当化する木下に、スペンサーの影響を色濃く見ることができよう。その最終的な到達点は、「信教の自由」の保証や政教分離による宗教の非政治化ではなく、むしろ政治と宗教が「愛」の理念で統合される政教一致の体制であった。木下にとっての宗教は、単なる個人救済ではなく、国家の発展を領導する点で〈社会統合原理〉のレベルでの政治的含意がある。

ところが、実のところ、井上哲次郎もスペンサーに依拠した宗教進化論の考えを抱いていた。これは、明治三二年（二八九九）に、はつきりと示された。この年、条約改正にともなう内地雑居がはじまり、訓令一二号により官立私立学校の宗教教育が禁じられている。井上は、講演「宗教の将来に関する意見」で次のようにいう。

今や世界の主要なる諸宗教は我邦に集中し、相和せんと欲して未だ全く相和すること能はず、相排せんと欲して、未だ全く相排すること能はず。或は相和し、或は相排し、百度変幻、姿態窮りなく、雲蒸雨合、何等か其中より胚胎する所あらんとするの状は、識者の竊に認定する所なり。

日本に世界の諸宗教が集まって競合し、そのなかから新しい宗教が生み出されてくるという。この点で、木下の展望と軌を一にしている。井上によれば、社会が進化するに従って、諸宗教の歴史的特殊性は失われ、諸宗教の契合点に合一して唯一の「普遍的宗教」になる。それは、もはや教団や儀礼といった外面的形式を失い、「人天合一」、すなわち「實在」を心中に認めること、「小我を捨て、大我に従ふ」ことを説くものであった。これは、倫理実践をそのまま宗教的境地とする主張であり、それゆえ「倫理的宗教論」とも呼ばれた。

井上の議論は、諸宗教の排斥ではなく、「進化」の予測であり、大筋はスペンサーの宗教進化論と違はない。しかし、「教育と宗教の衝突」論争を仕掛けた井上が主張することで、各宗教固有の観念や実践を否定し、国民道徳への帰一を強要する含意を持つことになる。それゆえ、キリスト教徒のみならず、仏教徒からも多くの反論が寄せられた。ところが、木下は、倫理的宗教論に対して次のように述べている。

博士が儒教仏教基督教と其歴史及び形式をこそ異にすれ、其根柢に於て實在的観念てふ、契合点あることを観破すること可なり。其諸宗教の『人天合一』を期するを論ず、先天内容の『大我』の声を揚げて、情欲の誘発する『小我』の声を抑えたる所殆ど千鈞の重あり。……然れども看よ所謂『日本主義』なるものは博士が排斥する民族的宗教に外ならざるや……『民族的祖先教』は未開の宗教にあらずや⁵⁵

木下は、井上の不徹底を批判するが、倫理的宗教論には賛成しているのである。それは相手の議論を逆手にとった批判ともいえるが、むしろ、井上と木下は、立場は違うが同様の思想的前提があったといえよう。だが、そうであれば、木下の主張は、宗教進化の線上における程度の差として包摂されてしまう可能性がある。

そうした木下にとって踏みとどまる足場となっていたのが、キリスト教だった。それゆえ、木下は、キリスト教が「国体」に反することを積極的に認め、その対立が「政治的思想の一大衝突なり」と明言する。この点で横井ら組合教会のクリスチャンとも異なる。「耶穌教徒たる者は憤然として此〔祖先教…引用者註〕の蛮風野俗を打ち破るべきであり、国家を「人生の終局の目的」とするならば、「耶穌教徒は厳然対抗して、此の如き日本をば攻撃征服するの道に出でざるべからず」という⁵⁶。井上と木下は、こうして真つ向から対立する。しかし、それは両者がかみ合わないからではなく、むしろ共通の前提のうえに立ち、そのうえで、〈社会統合原理〉の主体たろうとするヘゲモニー闘争だったからである。木下は、キリスト教に政治イデオロギーとしての側面があることを、はっきりと自覚していたのである。

三、社会主義、帝国主義、修養

だが、政治イデオロギーとしてキリスト教を捉えた場合、ひとつの現実が現れてくる。松村介石は、次のように述べている。

宣教師等の海外に伝道するや、固より其土地を掠奪す

るの意志あらざるなり却て其民を滅亡より救ふを以て目的とす。此れ更に否むべくもあらず。然れども其跡よりして之を視れば、恰も其国を掠奪するの先導者たるかの観なくんばあらず。⁽³⁷⁾

松村は、各地の事例を挙げながら、宣教師で迫害されたキリスト教宣教師が本国に助けを求めることで、軍隊が上陸、駐屯し、賠償問題となり、結果として侵略主義のきつかけを作ってきたと指摘する。そして、これが翻って伝道の不振を引き起こしているのだから、宣教師がこの問題を避けるためには、宣教師の土地に帰化すべきと述べた。松村の指摘は、戦後のポストモダン人類学の問題意識を先取りしたような⁽³⁸⁾、キリスト教宣教のポリテイカルな現実を強調あるいは直視したものである。松村介石は、これをみずから実行して、大隈重信や森村市左衛門など政財界の支援を受け、明治四十年代に日本教会（後に道会と改称）を設立した。同様の認識は、木下にもあった。

我国基督教界の内敵は教会の組織其物に在り、日本の基督教会は英米に於ける諸教派の輸入に過ぎず。……日本伝道の財源が尚ほ多く外国に在るの結果は、日本の教会をして外国教会の習慣、寧ろ余弊を輸入して、以て真正伝道上の障碍をなすこと決して少なからざるなり、基督教会に取りて第一の要務は、浮浪旅人の境

遇を転じて土着の主人となるに在り、既に幾多の弊習に苦しむ外国教会の出張店的位地から脱し、日本を立脚点となせる世界的宗教の新光明を發揮すべきことに在り。⁽³⁹⁾

松村と同様、キリスト教徒に対して海外の教会からの脱却と日本への土着化をうながすのみならず、日本発の世界的宗教を打ち出すことまで説く。それは、天皇のいない超国家主義にも見える。しかし、先の「教育と宗教の衝突」を含め、明治二十年代の日本の宗教史は、単に排耶論というだけでなく、多かれ少なかれ欧米の帝国主義的圧力を意識して動いていることに注意する必要があるだろう。

こうしたキリスト教の土着化と、井上円了に始まる仏教の近代化（仏教改革）の交わったところに、木下に関わる二つの重要な流れが生まれてくる。社会主義と修養である。

ユニテリアンと社会主義

同志社では、創始者の新島襄が明治二三年に逝去した後、日本人クリスチャンの社員会と米国からの宣教師が対立していた。最終的に、訓令一二号に対応するために同志社綱領を改変したことが問題となつて、第三代社長横井時雄以下の社員会は総辞職することになる。こうして、アメ

リカン・ボードの支援から脱して、日本の教育制度へ順応し、経済的独立を果たそうとする試みは挫折した。⁽⁴⁰⁾このとき、横井とともに辞職した社員に、安部磯雄（一八六五—一九四九）がいた。彼は、同じく同志社卒で「三幅対」とも言われた村井知至（一八六一—一九四四）と岸本能武太（一八六六—一九二八）とともに、ユニテリアン協会に加わって活動を始める。

ユニテリアンは、キリストの神格と三位一体を否定し、理性と宗派間の寛容を重んじるキリスト教の一派である。日本への宣教は、明治二〇年に始まるが、日本の伝統宗教を否定しないユニテリアンは、条約改正問題に絡む欧化主義と国粋主義のはざまにあって、政府要人や知識人に歓迎されていた。その受容が日本の「文明化」を保証するとともに、保守系知識人の反キリスト教感情を和らげたからである。強固な排耶論者である鳥尾得庵がユニテリアンを認めたとのを皮切りに、仏教陣営にも関心を抱くものが現れる。特に明治二十年代の仏教改革運動は、合理性や寛容性の点からユニテリアンに接近していた。キリスト教を中心とした万教帰一を志向するユニテリアンだが、こうした事情から、日本ではむしろ超キリスト教的な運動に展開する。真宗僧侶であった佐治実然が日本ユニテリアン協会の会長に選ばれたことは、その象徴であった。⁽⁴¹⁾ 仏教革新のイデオ

ローグだった中西牛郎、国際派仏教徒の平井金三も加入している。個々の意識は別として、全体としては超宗派的な寄合であった。

だが、寄合所であったユニテリアン協会は、統一的な見解、共有する実践に乏しい。そのなかで、ひとつの重要な指針を提供したのが社会主義であった。社会主義が、慈善事業と異なって中核的実践たりうるのは、それが理想社会を直接描くからである。村井知至は、社会主義の本領を「社会経済の改革案」だとしつつ、社会主義の目指す協働的社會（「結合的有機組織」）が、「古代の基督教」の説く「人類同朋主義」や「愛」にもとづく社会と「精神目的に至つては両者全く趣を同ふせり」と主張する。その理念は、単に経済問題の解決に止まらず、道徳、教育、美術、男女平等と社会のあらゆる方面に展開する原理である。このような全面的な意味で、村井は社会主義を「実に活ける宗教なり」と述べた。⁽⁴²⁾ 社会主義に依拠しながら、既存の仏教やキリスト教会を超えた〈社会統合原理〉を示しているのである。この村井を会長として、明治三十一年、ユニテリアン協会内に社会主義研究会が発足する。ここに片山潜や幸徳秋水が加わり、さらに木下や西川光二郎らが参加して三三年に社会主義協会へと改称する。ここが母体となって翌年、社会民主党の結成に至る。

こうしたユニテリアン的な社会主義の流れから、木下は「社会経済問題は基督教の愛によりて解釈せられたりといはゞそは共產主義によりて解釈せられたのである」と述べ、経済問題を政治的かつ宗教的なイデオロギーと結びつけるようになる。だが、経済問題と政治イデオロギーの結びつきは、いっほど自明ではない。幸徳は、経済問題の解決と社会の全面的変革を区別し、木下に対して「社会主義の主張は、経済組織の改革ぢやないか。国体にも政体にも関係は無い。君のやうな男があるために、「社会主義」が世間から誤解される。非常に迷惑だ」と非難したという。木下が「共產主義」の語を用いたのは、幸徳の「社会主義」と区別するためだったかもしれない。木下にとって経済問題の解決は、目的というより、〈社会統合原理〉を変革して「天国を地上に建設」するための梃子であった。その変革は「革命」と呼ばれ、国境を超えた「世界的大革命」も展望された。だが、逆に革命が経済問題へと溶解するならば、「人類同胞主義」や「愛」は観念的なものに終わってしまう。

「神子帝国」論の登場

こうしたなかで、「人類同胞主義」や「愛」の理念に、新たな現実を与える議論が出てくる。海老名弾正（二八五

六一―九三七）の「神子帝国」論である。

海老名弾正は、熊本バンド出身、同志社卒の組合教会系クリスチャンで、本郷教会を通じて多くの知識人を感化した人物である。彼は、明治三四から三五年にかけて、「正統派」の植村正久と論争したことも知られている。争点はキリストの神性のあり方で、植村が三位一体論からイエスを「人となった神」とし、海老名は「自由派」の立場から、人間の持つ神性を実現した宗教的人格（「神人合一の人」としてとらえた。木下は、安部磯雄、松村介石、島田三郎、浮田和民らとともに海老名を支持し、本郷教会にて三五年六月に登壇している。⁴⁸）

だが、三年後、その海老名の陣営と木下は論争をすることなる。発端となった海老名の論考は、本郷教会の機関誌『新人』に発表された「日本魂の新意義を想ふ」である。海老名は、「神子」（神の子）は国家において顕現されうるとし、「大日本魂がロゴスの化身となり、大日本帝国が神の国と靈化すべき」と論じて、「神子帝国」の実現を日本に期待した。そこには、日清・日露の戦役を経て、「国家自衛の戦争」から「世界平和、少くとも東洋文化」を旗印とする世界的課題へと移ったという認識がある。従来「国家魂」「民族魂」であった「日本魂」は、今や「世界魂」「人類魂」へと進化を遂げ、それをそのままキリスト教的

理念の展開過程だと解釈する。そして「日本魂は公明正大なる博愛主義を標榜して、東洋の天地に其旺盛を極めん」と、「日本魂」のもとでの東洋民族の融和を説いた。

これは、日本の対外拡張にキリスト教の立場から大義を与えるものだが、翻せば、欧米キリスト教会にとつての本国を、大日本帝国に求めることに等しい。この海老名の主張を、幸徳は「国家万能の主義」であり、「政教二者」の混同だと批判した。これに、当時『新人』の編集に関わっていた吉野作造（一八七八—一九三三）が応える。彼は、「国家魂」（国家精神）を国家における最上の規範としつつ、近代の各個人は国家魂に服するだけでなく、それを造るのだとした。⁵¹つまり、国民の能動性をもって幸徳の批判に反論したのである。この吉野の主張に対して、木下は「民主主義」と認めている。しかし、両者はともに、幸徳の「政教二者」の混同という批判は無視している。ここに両者の「デモクラシー」概念の持つ宗教的含意が浮き彫りになっているといえよう。

吉野と木下の相違点は、「国家魂」（木下の用語では「共通意思」）の顕現する場である。木下は、文明化によって深まる経済格差の現実があるかぎり、「共通意思」は国民のなかに形成されないとはいえない。ではどこに形成されるのか。木下は、海老名の「神子帝国」に立ち返りつつ、次のように

述べる。

個人は神子たるを得、爾かも国家は能はず、其故何ぞや、社会的大意志は元と各個人に包蔵せらる、……故に理性感情の開展發育きわめて高朗熱烈なるものは、以て「神子」の品性を実現すべし、耶蘇の如き、釈迦の如き即ち是れ也⁵²

つまり、多数の同意である「国家魂」ではなく、あくまでもすぐれた個人にのみ宗教的かつ政治的な権威を認めているのである。しかし、吉野に民族国家にも同化できずに、世界人類に同化はできないと反論されることとなる。⁵³

大日本帝国を通じて、世界平和と人類同胞の理念を実現しようとする海老名の議論は、「神の国」の理念を観念で終わらせることなく、それに現実的基盤を与えようとするものであった。さらに、吉野の多数派の民主主義がそれを補完する。海老名と吉野の主張は、微温的かもしれないが、帝国主義への倫理的反省や議会制度を通じた国家精神の拡張を期待し、現実に即した漸進的な改良を促すものと、肯定的に見ることもできる。だが、木下は、世界情勢を直視して、帝国主義と民主主義の結託によって、万国が偽善を振りかざしていると見た。その結論は、「掠奪は国家の本性だ⁵⁴」という国家権力否定論と、「多数決なるものに真理の宿つた実験がない⁵⁵」という議会否定論となる。それが、

明治三九年以降の木下の論理的帰結であった。残された可能性は、権力を振りかざすことなく、少数者に真理が宿つて為し遂げられる革命しかない。それは、まだ見ぬ「神子」すなわちカリスマ的指導者に託されることになる。

心身修養の身体性

こうした状況において、木下尚江は岡田虎二郎に出会う。木下はいう。

霊肉合致とか心身一如とか言ふことは、年来唱へ来た議論であったが、其れは実に只だ口頭の議論のみで、實際は霊と肉と心と身と全く分離した二つのものであった。……而して今ま岡田さんに依て予は実に其の道に触れることが出来た。……労働者の心身は皆な破壊されて居る。以前は麵麴問題で解決しやうとしたが、予は議論はしながらも常に心中に不安を抱いて居た。今日は此の労働者及び貧民の心身破壊問題に就て始めて聊か自信が立つて来た。其れと同時に貴族資本家など、昨日まで不倶戴天の敵として待遇して来た連中が、是れ亦た悉く心身破壊の可憐の人達であることが明白に見えて、今は敵と云ふものは何処にも無い。政治問題社会問題などに対して、余は全く別の立場にある。従て見解が全く一変した。「愛」と云ふ意味が

聊か舌に触れたやうな気がする。³⁸⁾

彼は「政治問題社会問題」を放棄したわけではない。岡田虎二郎との出会いによって、経済問題と政治問題——（社会統合原理）——のトータルな解決に光を見ていた。その意味で、「霊肉合致」あるいは「心身一如」とは、単に個人的な精神安定や健康の問題に止まるものではなく、経済問題と政治問題の連結を暗示していた。

このような岡田式静坐法解釈は、木下の独りよがりではない。そもそも、先述したように「修養」言説には、明治二十年代以来の「教育と宗教の衝突」を乗り越える志向があった。井上の倫理的宗教論を経て、明治三十年代には、キリスト教徒のみならず、仏教者も「修養」を説き始める。そうして、修養は宗派を超え、国民道德と宗教を包摂する超「宗教」的な概念として展開した。この時、改革派の仏教者は、井上の倫理的宗教論に飲み込まれない足場として、具体的な宗教的人格（仏陀）と実践（静坐・座禅）を強調した。³⁹⁾

こうしたなかで現れたのが、心身修養法であった。真言宗僧侶だった藤田靈齋（一八六八—一九五七）は、井上円了の哲学館で学び、松村介石の日本教会の庇護のもとで藤田式息心調和法を考案した。岡田虎二郎は、実践的には、儒教の静坐や仏教の座禅だけでなく、クエーカーの影響を受

けていた。この越境性が木下を始め、ユニテリアンや日本教会（道会）に集まった人々に受け入れられることとなつた理由であろう。芝にあったユニテリアン教会は、岡田虎二郎が巡回する静坐会場のひとつとなつており、『六合雜誌』には岸本能武太をはじめとして、今岡信一良、小山東助、相原一郎介らが岡田式静坐法について寄稿していた。岸本は、のちに木下に並ぶ岡田式静坐法の指導者として知られることになる。日本教会に集つた村井知至、西川光二郎、石川半山も藤田式息心調和法を実践した。村井は、社会主義と息心調和法を組み合わせた社会改革論を記している⁽⁶⁾。

つまり、心身修養とは、スペンサーの宗教進化論、井上円了の仏教改革論、井上哲次郎の倫理的宗教論、キリスト教の「自由派」の思想的系譜にあつた。これらの系譜で繰り返し問題となつてきたのが、宗教と社会の進化と「社会統合原理」である。それゆえ、修養論者の最終的な関心は、個人的な健康や倫理に留まらず、政治問題にも及ぶ。

だが、井上円了や社会主義のジレンマにもあつたように、それを社会に向けてうつつたえるとき、実益に妥協せざるをえない。心身修養の場合、健康法の一手段としてのみ消費されてしまふ可能性は高く、実際に、多くの人々に、岡田式静坐法も藤田式息心調和法も、神経衰弱や結核などに効

果がある健康法とみなされていた。

もちろん、それでも一部の人は、健康法以上のものを認めていた。今岡信一良は、「静座は一種の宗教である」という。それは「神人一如の境」や「無我」と呼ばれ、「神もなく、我もなく、祈祷もなく、礼拝もなき一境」であり、究極的には「静坐法の本領は所謂静坐法をも超越し、且岡田先生にも拘泥せぬ所に存する」とされる⁽⁶⁾。だが、こうなると言説の上では、もはや井上哲次郎の倫理的宗教論となんら違いはない。

だが、あらゆる形式を否定する思想をそのものが、静坐実践者にとつては岡田の思想に帰着する。なにより、「無我」の境地の身体的な現実とは、「毫厘の誤千里の差を生ぜん⁽⁶⁾」というほどの厳密な静坐の身体技法と、その規律をみずから生きる岡田虎二郎の肉体であつた。つまり、岡田式静坐法が「社会統合原理」たりうるのは、まさにその身体性においてであつたのである。

おわりに——岡田式静坐法の革命可能性

最後に、岡田虎二郎の「革命」の意図について記して、本稿を終えたい。

ここまで思想的系譜から、心身修養の政治的含意を明ら

かにしてきたが、なにより、岡田虎二郎自身、ルソー、フイヒテ、プラトンに言及しながら、独自の国家観をほめかしていた。それは要約すれば、「無」の権威のもとでの統治であった。⁽⁶³⁾さらに、岡田の語録にも、「Evolution か revolution かは知らないが……上からやればいい」、あるいは「社会主義者は上から下へ平均しようとするが、僕は下から上へ平均するのだ」と、なんらかの変革の志向を示していた。木下の語録には、さらに具体的に記されている。

岡田先生と僕と二人切りの時、先生の『日記』見た。

皇室に近づく積。天皇へは行けなかつたが、大分接近された。岡田先生は、式部長官伊藤博邦と懇意。今までの革命は下から。平民は自由。一番不自由なのは天皇である。これを救済。⁽⁶⁴⁾

岡田の在世時、「上から」の「革命」の可能性を木下は岡田と共有していたのである。この語録は、「僕は岡田さんのやうに、皇室に近づくことできないが。僕、後で、此事を覚つた」と続く。別の箇所では、「天皇に近づく積。僕は反対⁽⁶⁵⁾」とも述べている。清水靖久は、このことでもって、木下が岡田とは違って、政治権力への接近を否定し、在野での改革を念願していたと述べる。だが、岡田の皇室への接近は、政治権力への阿りではなく、「無」の権威のもとに政治権力を支配しようとする試みだったし、その「無」

を体現する岡田はまったく在野の存在であった。明治三九年に木下が到達し、晩年まで維持し続けた国家権力否定と多数派民主主義否定に鑑みれば、岡田の「革命」の手法を否定しえないだろう。

むしろ、「反対」の言葉は、大正九年（一九二〇）に岡田が亡くなった後、木下自身が岡田と同じようにはなしえないという限界の吐露とみるのが自然だろう。後継者と目された木下は、推されて一時的に本行寺静坐会（毎朝開催された中心的な静坐会）の指導にあたったが、参加人数の減少から結局は閉鎖するにいたった。⁽⁶⁶⁾木下が「革命」を挫折したとすれば、この時である。以降の木下は、岡田を「強者」とする一方で、みずからを「弱者」「凡夫」だとしはしば述べた。⁽⁶⁷⁾だが、それは挫折ではあっても、革命からの「転向」ではない。むしろ彼は「革命」とは何かを突き詰めて理解し、その原理を保持し続けたのである。

この観点から見ると、木下が、なぜラディカルな批判を為しえたのかが見えてくる。彼は、本質的には、言論の自由や信教の自由に価値を置く意味での自由主義者ではなかった。また、意見の多様性や多数派を重んじる意味での民主主義者でもなかった。いうなれば、彼は、たとえ少数派となっても、社会のあらゆる領域に渡る超越的な原理を追求し、現実化し、保持し続けようとした原理主義者であっ

た。それゆえにこそ、無自覚的なものも含め、あらゆる種類の原理主義に徹底的に対峙することができたのである。

注

- (1) ごく初期のものとしては、山極圭司『木下尚江——先覚者の闘いと悩み』（理論社、一九五五年）、近年のものに、鄭玪汀『天皇制国家と女性』（教文館、二〇一三年）がある。
- (2) 鈴木有郷「日本におけるキリスト教と社会主義——木下尚江の場合（一・二）」（『青山学院女子短期大学』三一・三二号、一九七七・一九七八年）など。
- (3) 山極圭司『評伝木下尚江』（三省堂、一九七七年）、しまね・きよし『明治社会主義者の転向』（東洋経済新報社、一九七六年）など。
- (4) 柳田泉『日本革命の預言者木下尚江』（春秋社、一九六一年）。同様の方向に藤田美実『明治的人間像』（筑摩書房、一九六八年）があるが、岡田への言及はわずかである。
- (5) 森龍吉「木下尚江の二つの回心」（『宗教研究』四一卷二号、一九六七年）八七—九〇頁。
- (6) 清水靖久『野生の信徒 木下尚江』（九州大学出版会、二〇〇二年）。
- (7) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書

店、二〇〇三年）。大谷栄一「プロテスタント仏教」概念を再考する」（『近代仏教』第二〇号、二〇一三年）。吉岡諒「木下尚江の「人生革命」と仏教——政教観・宗教改革論・田中正造の絶筆引用をめぐって」（『近代仏教』二三号、二〇一六年）。

- (8) 木下尚江『神・人間・自由』（中央公論社、一九三九年）二九六—二九七頁。
- (9) 師範学校編『小学読本（三）』（文部省、一八七五年）。
- (10) ミヤン・マルティン・アルベルト「阿部泰蔵『修身論（原典 F. Wayland, Elements of Moral Science）』における「God」の翻訳をめぐって」（『一神教世界』二号、二〇一一年）。
- (11) 前掲『神・人間・自由』三〇〇頁。
- (12) 木下尚江「余は如何にして基督教を信ずるに至りしか」（明治二四年六月八日付草稿。『木下尚江全集 第十九卷』三九七頁）。以下、同全集からの引用は、『全集・巻数』と略す。
- (13) 星野靖二『近代日本の宗教概念』（有志舎、二〇一二年）。
- (14) 木下尚江「平野義太郎宛書簡」（明治三七年九月九日）【全集・一九、三六四頁】。
- (15) J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, Appleton and Company, 1875.

- (16) 斯迈撒〔スペンサー〕（高橋達郎訳）『宗教進化論』（松田周平、一八八六年）。
- (17) 長谷川琢哉「円了とスペンサー」〔『国際井上円了研究』三号、二〇一五年〕。
- (18) 山下重一『スペンサーと近代日本』（御茶の水書房、一九八三年）。
- (19) H. Spencer, *Essay on Education and Kindred Subjects*, Everyman's Library, 1861.
- (20) 井上円了『真理金針』（山本留吉、一八八七年）一二三頁。
- (21) 有賀長雄『社会学卷三 族制進化論』（一八八四年、東京洋館書店）。
- (22) 穂積八束『国民教育愛国心』（八尾書店、一八八七年）。
- (23) 井上円了『日本政教論』（哲学書院、一八八九年）。
- (24) 大谷栄一『近代仏教という視座——戦争・アジア・社会主義』（ベリかん社、二〇一二年）。
- (25) 前掲「余は如何にして基督教を信するに至りしか」三九八—三九九頁。
- (26) 成田龍一『大正デモクラシー』（岩波書店、二〇〇七年）。
- (27) 齊藤智朗『井上毅と宗教——明治国家形成と世俗主義』弘文堂、二〇〇六年。
- (28) 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』（敬業社、一八九三年）四頁、八頁。
- (29) 押川正義・植村正久・三並良・丸山通一・巖本善治「敢て世の識者に告白す」〔『福音週報』五一号、一八九一年〕。
- (30) 拙稿「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」〔『宗教研究』八九卷三号、二〇一五年〕。
- (31) 木下尚江「政教論（四）」〔『毎日新聞』一八九九年四月一日付【全集・一二、一〇七頁】〕。
- (32) 同前、一〇六頁。
- (33) 木下尚江「我同胞に警告す」〔『八面鋒』二号、一八九九年【全集・一二、二四〇頁】〕。
- (34) 井上哲次郎『巽軒文集初集』（富山房、一八九九年）二四八頁。
- (35) 松野翠（木下尚江）『巽軒博士の宗教論』（秋山悟庵編『巽軒博士倫理的宗教論批評集』金港堂、一九〇二年）五九—六〇頁。
- (36) 木下尚江「元良博士の『教育と宗教の關係』を読む」一九〇〇年二月二日付【全集・一三、一〇二頁】。
- (37) 松村介石『続警世時論』（救済新報社、一九〇〇年）一〇五頁。
- (38) Jean Comaroff and John Comaroff, *Of Revelation and Revolution Vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago

Press, 1991.

- (39) 木下尚江「今日の基督教」〔『毎日新聞』一九〇一年六月一二日付【全集・一四、二四一—二四二頁】〕。
- (40) 土肥昭夫「一八九〇年代の同志社——岐路に立つキリスト教主義学校の問題（一・二）」〔『基督教研究』四〇巻一・二号、一九七六・一九七七年〕。
- (41) 土屋博政「日本のユニテリアンの盛衰の歴史を語る」〔『慶應義塾大学日吉紀要（英語英米文学）』四七号、二〇〇五年〕。
- (42) 村井知至『社会主義』（労働新聞社、一八九九年）二六一—二七頁、九五頁、一三二頁、一四四頁。
- (43) 木下尚江「青年伝道者の起らざる所以」（一九〇二年一月二九日講演【全集・一五】）。
- (44) 前掲「神・人間・自由」、六頁。
- (45) 同時代の日本における「共産主義」の概念は、今日のマルクス主義的な意味ではなく、特にバブーフの私有財産否定論に用いられていたようである（福井準造「近世社会主義」有斐閣、一八九九年。久松義典「近世社会主義評論」文学同志会、一九〇〇年）。
- (46) 前掲「青年伝道者の起らざる所以」。
- (47) 「正統派」は「自由派」との対比で、木下が用いた用語である（『宗教界の両派』『毎日新聞』一九〇一年七月一二日付【全集・一四、二五八—二五九頁】）。前者が聖

書の権威を重視して三位一体論を堅持し、後者は自由主義神学（新神学）の影響を受けて、人間の主体的な判断による神学の探求を認める。

- (48) 前掲『野生の信徒 木下尚江』二二—二三頁。
- (49) 海老名弾正「日本魂の新意義を想ふ」（『新人』一九〇五年一月。『吉野作造選集 第一巻』文生書院、一九九五年。以下、同選集からの引用は、『選集・巻数』と略す。
- (50) 幸徳秋水「新年雑誌瞥見」（『平民新聞』六一号、一九〇五年。服部之総・小西史郎監修『史料近代日本史・社会主義資料 平民新聞（四）』創元社、一九五八年、三〇三頁）。
- (51) 吉野作造「国家魂とは何ぞや」（『新人』一九〇五年二月【選集・一、七八頁】）。
- (52) 木下尚江「新人」の国家宗教」『直言』（二巻二号、一九〇五年【全集・一七、二〇頁】）。
- (53) 同前「『新人』の国家宗教」二三頁。
- (54) 吉野作造「木下尚江君に答ふ」（『新人』一九〇五年三月【選集・一、八六頁】）。
- (55) 關岡一成「海老名弾正における世界主義と日本主義」〔キリスト教社会問題研究』四四号、一九九五年〕。
- (56) 木下尚江「是れ国家の目的」（『新生活』三号、一九〇八年三月【全集・一八、五四頁】）。
- (57) 木下尚江「懺悔」（金尾文淵堂、一九〇七年）。

(58) 木下尚江『野人語第三』(金尾文淵堂、一九一一年) 五一―五三頁。

六、一八日採録分【全集・二〇、五二―五三頁、五二六頁】。

(59) 前掲「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」。

付記 本研究はJSPS科研費 15J12590 の助成を受けたものである。

(60) 拙稿「腹式呼吸の近代——藤田式息心調和法を事例として」(『論集』四三号、二〇一六年)。

(61) 今岡信一良「宗教として観たる静坐法」(『六合雑誌』三三卷八号、一九一二年)。

(日本学術振興会特別研究員)

(62) 実業之日本社編『岡田式静坐法』(実業之日本社、一九一二年)。

(63) 拙稿「無を生きる——岡田虎二郎の思想と実践」(近刊)。

(64) 笹村草家人編『静坐——岡田虎二郎その言葉と生涯』(私家版、一九七四年) 二五八頁。

(65) 麻蒔見外「岡田先生語録(既刊書に洩れたと思ふ分)」「静坐」二一七号、一九五四年)。

(66) 青木吉蔵編『木下尚江翁語録』(一九二五年一〇月一八日採録分【全集・二〇、四九二頁】)。

(67) 前掲『木下尚江翁語録』、一九三二年二月一九日採録分【全集・二〇、五〇五頁】。

(68) 相馬黒光『黙移』(ぼるぶ、一九八〇年) 二三八―二七八頁。

(69) 前掲『木下尚江翁語録』、一九三三年八月一五、一