

「共生」の課題 —— 植木枝盛とキリスト教 ——

小畑 隆資

はじめに

「共生」とは何か？ その概念を明晰にして方法概念にまで彫琢することが本来の課題であるが、そのためには、「共生」概念でもって解こうとする課題が特定されていなければならない。いったいどんな問題を解こうとして「共生」なる概念を彫琢しようとするのか、それはそれぞれの固有の学問的課題によってまずは様々な出発点を持つことになる。政治学や政治思想の分野にあっては、きわめて大雑把な言い方ではあるが、国内的あるいは国際的レベルにおける、紛争から秩序へ、あるいは戦争から平和へ、そしてその平和の秩序の構想についての考察を、「共生」問題の焦点として措定することは、それほど大きく的をはずすことにはならないように思われる。「共生」が解こうとする課題や当該概念の定義やその有効性は、結局、「共生」の問題状況と課題を確定し、それを考察した最後に明らかになるであろうととりあえずは楽観しておいて（それゆえ、「共生」概念の定義とその有効性はいまだ本稿の課題の中心とはならないのだが）、まずは問題状況を一瞥し問題を特定することが課題となる。本稿においては、「共生」をめぐる現代の問題状況を見たうえで、筆者の研究テーマである自由民権研究、それも植木枝盛の研究に即して、そこでの「共生」問題を特定することを課題としたい。そこでは、問題は次の二点に集約されていくものとあらかじめ想定している。すなわち、第一に、自由民権の思想家・植木枝盛（1857-1892年）は、「自由」を基礎に憲法と議会の「民権」の世界を構想するのであるが、その時、そうしたヨーロッパやアメリカの政治的な秩序構想を日本に導入する際に、かならず「共生」問題が生じるであろうという想定である。第二には、その際、枝盛の「自由」の精神は、何がその思想の基軸に据えられているのか、「自由民権」をその本来の精神に立ち返ってキリスト教を基軸に構想しようとするのか、それともキリスト教は拒否して手持ちの思想である仏教や儒教を動員して果たそうとするのか。どちらの場合であっても、ヨーロッパとアジアあるいは日本の思想の「共生」問題が登場してくることになるであろうという想定である。本稿はこうした想定を、現代的な問題状況をも視野に入れて、「植木枝盛とキリスト教」なるテーマで植木枝盛研究の現状に即して確認し、「共生」の課題を確定しようとするものである。

1 「共生」問題の現代的状況

—— 小林よしのり『戦争論』(1998年)の検討 ——

最初に、「共生」問題の現代的状況を端的に示しているものと思われる小林よしのり氏の『戦争論』(幻冬舎、1998年)を見ておきたい。それは、「共生」の対極に位置する「戦争」を論じており、きわめて極端な形ではあるが、日本における「共生」問題に一石を投じているように思われるからである。

小林よしのり氏は、『戦争論』(幻冬舎、1998年)において、「人権・平等」といった「個人主義」の思想や「平和」の思想は、日本においては、「戦後アメリカから入ってきた」外来思想であって「アメリカの洗脳によって……フヌケと化した……単なるエゴイスト」の思想でしかないと断罪している(『戦争論』、23頁、55頁、以下本節における特にことわりなき引用末尾の頁数はすべて『戦争論』の頁数を示す)。しかし、小林氏によれば、「暴力衝動も残虐行為に向かうエロスも人間の本能に常に潜んでいるもの」であり「人間の本来性」とされるのであるから(315頁)、彼においては、人間は本質的にエゴイストなのである。とすれば、エゴイストであることが問題なのではなく、その発動の方向が問題なのである。すなわち、「共同性が壊れかけ、なおかつ、『自由』を必要以上に善とし欲望が肯定される社会では、『理性』はいつもぐらつきがちであり、暴力は飼いならされぬままに放出のチャンスをうかがっている。……しかし、この『平和』が前提の秩序社会では、暴力や残虐性の放出は個人の犯罪としてしか実現されない」¹⁾(316頁)。それゆえ、現代日本の「平和」の下では、「家族はバラバラ離婚率も上昇、主婦売春、援助交際という名でごまかす少女売春、中学生はキレる流行に乗ってナイフで刺しまくり」といった「単なるエゴイスト」の跋扈となるしかない、と言うのである(8頁)。

では、こうしたエゴイストのエネルギーはどうすれば良いのか。小林氏によれば「状況が『戦争』ならば、抑圧された人間の本能である暴力性も承認され顕現する」(316頁)、あるいは、「戦争という状況も人間の本来性を十全に発揮し尽くすひとつの設定」(317頁)であるとされ、まさに「戦争」は「暴力性」を「十全に発揮し尽く」してしかも「承認」され場合によっては聖化されるものとして捉まえられているのである。かの「大東亜戦争」(28頁)では、「暴力込みの個人の可能性を与えられた中で、勇気を試し生を確認し、守るべきもの破壊すべきものを強烈に意識し、倫理の極限状況での集団の選択、個人の判断が厳しく問われ、自己犠牲の崇高さを知り、英雄の出現に感動することができた」²⁾(317-318頁)、という訳である。すなわち、「平和」の下では人間本性としての「暴力や残虐性の放出」は個人の「犯罪」でしかないが、「戦争」はその「暴力や残虐性」を「倫理」化し、「自己犠牲の崇高さ」の発現として場合によっては「英雄」として扱われることになる、というのである。本書において特攻精神が最大限賛美されるゆえんである。では、何が「守るべきもの」であり、何への「自己犠牲」なのであろうか。「特攻隊は、祖国・郷土・家族・天皇などの『公(おおやけ)』を守った」(91頁)とされているよう

に、そこで措定されているものは「公」である。しかも、「祖国」とは「国家システム」(352頁)ではなく³⁾、あくまで、父・祖父そしてまたその先の先祖に連なる「家族」であり(64頁)、その延長上にある「郷土」(353頁)、「郷土(クニ)」(288頁)、「クニ」(356頁)、「国」(342頁)なのである。それを人格的に体現しているものこそが「天皇」に他ならない⁴⁾。こうして、愛する「家族」や「郷土」、すなわち「愛する者」への「自己犠牲」が語られ、さらに「『愛する者のため』は、『その愛する者を育んだ国のため』と近似的に等しいものなのだと主張されていくのである(352頁)。こうした「公」を守りそのために自己を犠牲にできる者こそが「本当に個ある者」(それを彼は「ゴーマニスト」⁵⁾と呼ぶ)であると言うのである(25頁)。こうした「公」論からするならば、「公共心は国によって違う」(344頁)ものとならざるを得ないのは、論理的に必然であろう。

こうして、小林氏は、現代日本社会の混迷状況について、人間本性に内在する「暴力衝動」や「残虐行為に向かうエロス」をアメリカ外来の「人権」思想や「個人主義」が野放しにした結果だと断罪し、その「衝動」や「エロス」を「公」=「祖国・郷土・家族・天皇」への「自己犠牲」へと転換することによって国内秩序が確保できると主張すると同時に、国際秩序については、それぞれが「暴力衝動」や「残虐行為に向かうエロス」を内に孕みもった「公」と「公」とのアナキーな戦争状態として措定したのである。日本社会の問題解決の要は、「平和」ではなくまさに「戦争」にあるとされ、「戦争に行きますか？それとも日本人やめますか？」(『戦争論』の帯に書かれた宣伝文句)と多くの日本人に迫ったのである。

小林氏は、「公を離脱する個は獣をしみ出す」(105頁)ともいうように、「暴力性」や「獣」性を根底において人間本性を理解していることは明らかである。そこで問題を「共生」問題として、すなわち、秩序構想の問題として考えてみるならば、問題は次のようになる。小林氏のいう「暴力性」や「獣」性を本質とする人間が、果たして、「郷土」や「国」といった「公」への「自己犠牲」を通して秩序すなわち「共生」関係を形成し得るのか、である。「関係性の中で人は人になる」(105頁)というのであるが、「獣」性は人間性にいかにして転換し得るのであろうか。「理性」とは「本来、親の愛情や共同体の監視や念入りの道徳教育の中でようやく形成されかろうじてエロスを封じ込める孫悟空の輪っ廻のようなものなのだ。」(315頁)という小林氏にあっては、「獣」と「獣」の戦争状態に恐怖し平和を自ら構想するホッブス的な計算理性も、他人のプロパティ(生命・自由・財産)を侵害するなという自然法を内面化したロック的な道徳的理性も人間本性に見出してはいないのであるから、小林の人間像は自らで秩序を構想し得る主体とはなり得ない。「理性」はちょうどお釈迦さまが孫悟空をコントロールするための「孫悟空の輪っ廻のようなもの」で、外側から人間に与えられ、「かろうじて」人間の「暴力性」や「獣」性を「封じ込める」ことができるだけだ、と言うのである。だが、その「理性」は「親の愛情や共同体の監視や念入りの道徳教育の中でようやく形成され」るものとされており、また、「親の愛情」

も「共同体の監視」下におかれ「念入りな道德教育」によって方向づけられるのであるから、結局、「共同体」の社会的「監視」と「共同体」を代表する権力の「監視」が秩序確保の要とならざるを得ない。しかし、問題はいったい誰が「お釈迦さま」なのか、である。現実の「共同体」メンバーや権力担当者が果たして「お釈迦さま」たり得るのか。あるいは、小林氏もその一員として中学校の『新しい歴史教科書』や『新しい公民教科書』をつくって全国教育委員会に採択キャンペーンを展開した「新しい歴史教科書をつくる会」が、「お釈迦さま」の役割を果たそうとでも言うのであろうか。しかし、小林氏の「獣」を人間の本質とする議論からするならば、「監視」する側が、一般市民を「孫悟空」すなわち「サル」＝「獣」レベルとして、自分たちはそれとは隔絶する「お釈迦さま」にいつどのようにして飛翔したのか、明々白々に証明しないかぎり、この議論は成り立たない。

結局、小林氏においては、「お釈迦さま」の内在化をすべての日本人に要請することにならざるを得ない。すなわち、すべての日本人に神々が要請されることになるのである。「日本人の個にも神は降臨する。人が自分を超越する善悪の彼岸を求めたその先に『神』は現れたのだ。お天道様が見てなさる。バチかぶるぞ。しょせん仏様の掌の中。昔の人はそう言っていたが、公の基準を求めてやまぬ人々がずっといたのだらう」（104頁）と言うのである。だが、「獣」を本質とする人間がいったいなぜどのようにして「自分を超越する善悪の彼岸を求め」るに至るのであろうか。自己の「獣」性を自覚し悔い改め自己の魂の救いを「神」の恩寵にゆだねて現世の生活を道徳的に律していくなどということが、ここで考えられているとはとても思えない。では何がここで語られているのであろうか。小林氏によれば、それは「個と公が相似する神を自分の中に創る」（104頁）ことであると言う。自分が神によって創られたのではなく、自らが「神を自分の中に創る」というのである。しかも、その神は「個と公が相似する神」なのである。ところで、小林氏によれば、「公の関係性から離れた『本当の自分』」すなわち「個」は「どこにもありません」のだから（102頁）、そもそも、「公」すなわち「祖国・郷土・家族・天皇」を超越した「神」と「個」との関係はまったく想定されてはいないことは明らかである。それゆえ、ここでの「お天道様」も「仏様」も先の「公」を超えたものでも何でもなく、明言はされてはいないが、「家族」の祖先神、「郷土」の氏神や産土神、そして、「祖国」や「天皇」家のアマテラスを頂点とする神々が想定されていると考えざるを得ない。ここでは、儒教や仏教のもつ普遍的契機はまったく剥奪され、それらは日本の神々の閉鎖的な圏内に矮小化され閉じ込められてしまっていると言ってよい。こうして、「個と公が相似する神」とは、閉鎖的な日本の「公」の神々に限局され、それを各人の神として意識的に選び取れと命じているのである。一見、「個」を主語にして「創る」というきわめて主体的な立論に見えて、その実は、「個」の「公」への屈服が語られているに過ぎないのである。しかしながら、その場合にも、やはり、「獣」を本質とした個人と個人が、また、そうした個人の集団である「家族」と「家族」あるいは「郷土」と「郷土」が仲むつまじい

共同性を確保し得るという保証は論理的にまったく無い。権力が徹底的に神々の統制をおこない、道德教育を強制し、日本を鎖国状況にでも置かないかぎり、それは不可能であろう。日本人としての「共同性」がアプリアリにかつ牧歌的に想定されているのでないかぎり、それは、「共生」ではなく「強制」をキー概念とする日本社会の秩序構想でしかないと言っても過言ではないものと思われる。

さて以上、小林氏の『戦争論』をとりあげ、いわば「共生」をめぐる現代的問題状況をクリティカルに表現する議論として、本稿の立場とは対極にあるものとして考察を加えてきた。ところで、小林氏の以上のような議論の背後には、次のような断定があることは確かであろう。すなわち、「人権」や「自由」・「平等」といった考えは、欧米の外来思想であって日本のものではないという断定である。しかも、そうした議論は、欧米の個人主義思想にはキリスト教という「一神教」に裏づけられた「倫理」があるがそれは日本人の神とはならない、という氏における確信が前提されているのである(102頁)。「ヨーロッパ人は、プライバシーの観念が強く、個を強烈に持っているが、国家や共同体への帰属意識も強い。彼らにとって個人を支えているものは、単なる『快感・欲望』ではないのだ。国家や宗教や伝統、家柄などが個を支えている」として、ヨーロッパ人の親子三人が肩を組んでいる絵の背後に燦然と輝く十字架を描いている(348頁)。「人権」や「自由・平等」といった思想は、キリスト教に固有のものであり、日本ではそれは利益と欲望と結びついたエゴイストの「大繁盛」(348頁)に帰結しただけだ、と言うのである。小林よしのり氏の『戦争論』は、実は、キリスト教と日本の神々の決定的な対立を根底においていたものであり、キリスト教およびキリスト教を基礎とする政治思想は外来思想でしかなく日本人の神や思想にはならないとの前提があったのである。それゆえ、それは論証する必要もない自明の理として議論はそこから始められていたのである。

だが問題はまさにその前提そのものにあるのではないだろうか。もちろん、ここで、小林氏に対して、キリスト教や欧米の政治思想は日本人の神あるいは思想たり得るということを自明の理として対置しようというのではない。小林氏が自明の理としたその前提そのものが、問題として措定されなければならない、というのである。しかも、何もいま改めて措定するまでもなく、それは、近代以降のみならず、仏教導入に際しても、また儒教をとり入れるに際しても直面した問題であり、多くの知識人が苦闘してきた課題であったのである。ましてや、近代以降においては、本稿でとりあげようとする植木枝盛や、同時期中江兆民をはじめ、大正デモクラシーや戦後民主主義を担った知識人は、まさにこの問題にもっとも深刻に取り組み苦闘してきた課題なのである。日本の神々(思想)とアジアやヨーロッパの神々(思想)との対話、それこそが日本の思想的伝統であり日本固有の伝統と言っても過言ではない。その意味において「共生」は日本人にとって伝統的に問いつづけられてきていた思想的課題なのである。小林氏がキリスト教および欧米の思想を外来思想として斬捨ててしまった姿勢は、あまりにも日本の思想的伝統とは異なってい

るものなのである。

もちろん「共生」が伝統的に日本の思想的課題であったということとそれがどこまで成功し得ていたのかどうかということとは区別されなければならない。きわめて大雑把にはあるが、日本の長い政治や政治思想の歴史を振り返って見るならば、明治維新以前までは、中国・朝鮮といったいわば先進アジアの政治制度はその思想とワンセットで日本に導入しようとしたと言っても言いすぎではないであろう。そこには律令制度や封建制度の導入と展開に際して、独特の日本化があり工夫があったことは確かであるが、仏教を拒否して律令化や鎮護国家を構想するとか、儒教を拒否して封建国家を建設しようなどとはまったく考えられず、まさに、制度の導入はそれを支える思想や宗教をも積極的に取り入れてきていたのである。そこでの知識人は、思想と制度の分裂状況に近現代人ほどには悩むことなくその日本化にとりくむことができたのである⁶⁾。だが、明治政府は、それまでの先進国との関係のあり方とはまったく異なって、先進ヨーロッパの文明をまさにその法的・政治的制度や資本主義の経済制度については積極果敢に導入しつつも、その精神とりわけキリスト教については断固拒絶する形で西欧化を推進したのである。このことは、権力担当者においても明治の法や政治制度に対して国民からの内面的支持をいかに調達するかという問題に直面させると同時に⁷⁾、知識人であっても、キリスト教を受容する場合にはこうした日本のあり方と直接向き合わざるを得なくさせ⁸⁾、また、キリスト教を受容しない場合には、みずからの内面的基礎をどう築きあげるのかという問題に直面させることになったのである。とりわけ、明治藩閥政権に立ち向かって、憲法や国会開設を要求し、その基礎に天賦人權論にもとづく「自由民権」を展開した自由民権の思想家たちは、そうした思想的課題に直面することになるのである⁹⁾。ここにキリスト教との思想的対話あるいは対決とを通じて、彼らはそれまでの思想的ストックをあらためて再検討する必要にも迫られるのである。こうして明治の思想家たちは、ヨーロッパのキリスト教精神とも向き合うなかで、これまでのアジアの一翼にあって当然のこととして受け入れてきていた儒教や仏教をもあらためて自覚化しなおし、さらには日本固有の思想なるものへと行き着く者も出てくることになる。こうして、明治以降、固有の日本をもとめての日本探しが多くの知識人を捉まえていくことになるのであるが、その諸形態はまさに様々である。いわば明治近代以降、アジアとヨーロッパの思想の坩堝となる日本の思想界にあって、結局、それは「雑居」¹⁰⁾でしかないものなのか、それとも、「無思想」¹¹⁾に帰結せざるを得ないものなのか、それとも、新しい普遍的な「雑種」¹²⁾ともいふべき思想形成が果たされてきているのか、いまなお、議論が定まらない状況にあると言って良い。もし、「共生」が何らかの意味で有効性をもつ言葉であるとするならば、それは、最後の新しい思想のあり方としての「雑種」形成を日本の思想のなかに探るかあるいはあたらしく構想するか、それとも、ヨーロッパとアジアあるいは日本の思想のそれぞれが共存できる条件としての「共生」関係を探り構想すること以外にはあり得ないのではないと思われる（もちろん、この点は、一応の見通しと述べているに過ぎない）。

そこで、本稿の主題である植木枝盛に即して、あらためて問題を組み立てるとするならば、枝盛において、「人権」あるいは「自由・平等」を基本においた「民主主義」すなわち「憲法」政治や「議会」政治についての議論や構想は、その「倫理」レベルまでふくめて、どこまで成功し得ているのかという問題である。また、その「自由」の精神の基軸は何なのか。枝盛は、キリスト教とどのように関係するのか？ それを受容するのか。受容しないとするならば、その「自由」の精神をどのようなものとして構築するのか。「共生」論の課題はこうした問題として受け止めることができるものと思われる。もちろんこうした問題について簡単に回答が得られるものと考えているわけではない。本稿は、そのいわば序論部分にあたるもので、以下、家永三郎氏の植木枝盛研究を振り返るなかで、枝盛における思想形成過程におけるキリスト教との関係を検討し、枝盛に即しての「共生」の課題を明らかにできればと考えている。

2 植木枝盛とキリスト教

—— 家永三郎『植木枝盛研究』（1960年）の検討 ——

「終生横文字を読まず……西洋思想はすべて不完全な翻訳書だけを通じて学んだのであるけれど、原書を読み、あるいは欧米に留学した人々よりも、はるかに適格に西洋近代民主主義の基本論理を理解していた」¹³⁾、あるいは、「西洋近代精神の精髓を的確に学びとることに成功した」¹⁴⁾と評される植木枝盛(1857-1892年)は、キリスト教への深い傾斜にもかかわらずそれを拒絶して、「自由」を追求し、憲法政治、議会政治を構想しようとした思想家の一典型として、「共生」問題のケース・スタディの格好の対象たり得るものと思われる。植木枝盛は、結局はキリスト教を受容しなかったのではあるが、思想形成過程における枝盛のキリスト教との関わりを詳細に追跡されたのは、家永三郎氏の、自由民権研究あるいは植木枝盛研究の今では古典とも言える大著『植木枝盛研究』(1960年)においてであった。本書の第一編「思想家として世に出るまで」の第二章「新思想の批判的摂取」・第二節「キリスト教との接触」で、家永氏は、1875(明治8)年から77(明治10)年にかけて、枝盛がキリスト教との接触を深めている事実を、「日記」や「購求書目記」「閲読書目記」の検討を中心に紹介している。「日記」によるキリスト教関係の記事は以下のとおりである(87-88頁、以下、本節における引用末尾の頁数は、とくにことわらないかぎり、家永氏の『植木枝盛研究』の頁数を示す)。

明治8年

5月17日 午飯より日比谷教院へ行。園庭を觀、又坂崎斌と説教を聴く。

6月6日 朝9時より入船町耶蘇教講經を為聴行。

13日 朝入舟町耶蘇教講經を為聴行。

20日 午後2時入舟町耶蘇教会を為聴行。

27日 入舟町耶蘇教聞に行。

10月8日 午後米国耶蘇教師□□を訪ふ。

12日 夜耶蘇教を聞に行。

11月15日 夜（中略）入舟町耶蘇教師米国人□□を尋ね大に教法の事を質す。11時頃還る。
且書を借り来る。

明治9年

2月1日 午前より山川耶蘇講經處に行。

9月26日 吉川に行き、天道溯原を借り来る。

12月17日 夜聖書講義を聞に行く。

25日 本日耶蘇降誕日。

明治10年

1月3日 十字屋に於て教法書を購ふ。大約23巻、代価40錢余。

4日 午後白井来。共に築地病院に往き、ドクトルホールと（ト）□□会に過り、ホルベツキ氏の演説を聞く。

7日 日曜日。（中略）午後（中略）2時築地海老屋□教会に過り、3時小田原町日本基督教会に過る。夜矢源堀の教会に過る。

21日 朝ニコライの礼拝堂に往く。午後日本基督教会に過る。（中略）夜矢研堀説教に往く。

28日 駿ヶ台ニコライ説教に往く。

2月4日 築地に往き、天主教説教を聞く。

枝盛は、この時期東京に滞在し、明六社や慶応義塾の三田演説会にせっせと通いながら、諸新聞への投書家として登場しつつあった時期であるが、キリスト教への関心は相当に深いものがあったことが窺われよう。また、家永氏が、「閲読書日記」によって確認された、枝盛が読んだキリスト教関係の書物も、「天道溯原」をはじめとして「中国版漢文教書」を中心に相当の数であり、氏が紹介している文献だけでも51冊にも上っている（88-89頁）。そして、その「閲読書の大部分がプロテスタントの教書」（90頁）であるという。しかも、彼は、「キリスト教を自分の立場とし、そうした思想的立脚点に立った論文をいくつか執筆公表」（89頁）さえしているというのである。家永氏は次の三つの論文を取り上げて紹介している。

第一のものは、1878（明治9）年の『朝野新聞』（10月24・25日）に中須賀竹治の筆名で掲載された投書「駁浅野氏統宗教論」で、枝盛は、そこで「今我儻ノ宗教トハ、我儻ノ尊信スル聖書ニ従フ基督教ナル純粹ノプロテスタント即自由ノ派ナリ」と「自らプロテスタント信者であると宣言している」（89-90頁）。

第二の論文は、原稿のまま伝わっている1879（明治10）年の「宗教概論」（1月22・23日起

草)で、それについて家永氏は次のように要約して紹介している。

「この論文では、世界に行われている宗教を、『天立ノ教』『人立ノ教』の二に分ち、前者は『真神ノ始ムル所ノ教法』であって、キリスト教のみがひとりこれに属し、後者は『人間ノ私ニ興ス所ノ教法』であって、仏教・儒教・回々教その他すべてはこれに属する、と論じ、その理由としては、『釈迦ハ天竺ノ一秀人、馬迦美ハ亜刺比例亜ノ一才物、孔子ハ支那ノ一智者ノミ』『而シテ唯耶蘇基督ニシテ、本ト上帝ト同体ナル天父ノ一子ナレバ、何等ノ事ヲ問ハズ、常ニ上帝ト相通ゼザルハナク』、その教えの『天立ニ係リ、天啓ニ因ル所以』は明白であると主張し、さらに宗教が文明の発達を妨害するという非難に答え、それは『人立ノ仮教』のことであって、耶蘇教はむしろ『文明ノ根本ヲ為シ、文明ヲ保護スル所以ノモノ』である、と力説している。」(90頁)

最後にとりあげている論文は、1879(明治10)年の『七一雑報』(1月12日)に掲載された投書「論祭祖先拝陵墓謬」で、家永氏は、「キリスト教の立場から祖先祭拝の廃止を主張したもの」(90頁)として、枝盛の文章をそのまま紹介している。その要点は「今父母ハ父母ナリ、祖宗ハ祖宗ナリ。独リ上帝ハ則父母ノ父母、祖宗ノ祖宗、独一無上最大至高当ニ比スベキモノアルコトナシ。故ニ人ハ上帝ニ奉事シ、復タ他ニ奉事ス可キナシ。今若シ祭祀ヲ祖宗父母ニ行ヘバ、則將タ何ノ礼ヲ以テ上帝ニ敬奉セントスル乎。故ニ祭拝ノ事ハ唯上帝有ル而已。上帝ノ外ニ祭拝ヲ為ス、皆僭矣、妄矣。」(90頁)と偶像崇拜批判の観点から「祖先祭拝の廃止を主張」している点にある。

以上の枝盛のキリスト教理解について、家永氏は、「彼は主として外国人宣教師による直輸入時代のキリスト教に接し、外国人宣教師の口から出る説教や、西洋人の筆に成る中国版教書によって、日本的な変容を受けていない教義を学んだ」と「推測」されている(91頁)。家永氏によれば、植木枝盛の「政治哲学の核心」は、翻訳書や明六社あるいは三田演説会さらには急進民権論者から学び自ら彫琢をくわえて築き上げた「人民主権説」と「抵抗権・革命権」の二つであるとされ¹⁵⁾(105頁)、しかも、それこそが「西洋近代民主主義の基本論理」あるいは「西洋近代精神の精髓」であるとされるのであるから、もし、枝盛の精神的基軸に「日本の変容を受けていない」キリスト教があるとするならば、まさにここに純粋に西欧精神で武装した自由民権の思想家・植木枝盛の誕生を語ることができるであろう。

だが事はそれほど単純ではない。家永氏もそうした議論を展開する訳では決してない。先の投書「論祭祖先拝陵墓謬」の末尾に、枝盛は「右ハ野客問難記、廟祝問答及其他ノ書ニ就キ其意趣ヲ撫シ厥字句ヲ鈔シ筆綴スル所ニ係ル、敢テ臆説ヲ放ツニ非ズ¹⁶⁾」(91頁)と付記しているが、「野客問難記」はMedhurstの、「廟祝問答」Genharの「中国版漢文教書」として先の「閲読書」の51冊のなかに挙げられているものである。こうした枝盛の付記からみて、家永氏は、「彼の主張が、外国人宣教師の著述または説教の文字通りの受け売りに過ぎなかったことは、明白である。」

(91頁)と断言される。さらに、『日記』をみると、彼はキリスト教への接触の前後を通じて祖先祭をつづけており、キリスト教に最も深入りしていた十年の十一月十五日の条にも『本日祖先祭を為す』と見えるほどで、『論祭祖先拝陵墓謬』は単に漢文教書のノートを作っただけと見做されてもいたしかたないようである(92頁)とまで言われるのである¹⁷⁾。しかも、明治「十五年一月には『無神論』と題する論説を発表しているほどであるから、……結局彼ははじめからキリスト教を本気で信仰していたのではなかった、ということになるのではなかろうか(91頁)と言うのである。家永氏によれば、「無神論」の「趣旨は、『天地万物ノ顕象ノ大原因霊妙神秘不可思議ナル所ノ者ヲ以テ、上帝即チ造物者ト云フ独一真正ノ神ニ帰スル』は、『彼ノ野蛮未開ノ人民ガ』『水ニ水神アリトナシ、火ニ火神アリトナシ、雷電地震疫癘ヲ以テ悪神ノ激怒ナリトナ』すと同様の『憫笑スベキ』『妄信』である、とするにある」。ここに言う「上帝即チ造物者ト云フ独一真正ノ神」がキリスト教の神を指していることは間違いにものと思われるが、先の「天立」「天啓」の宗教として人間を超越するキリスト教の神の性格とそれゆえ神以外の被造物崇拜を偶像崇拜として批判するという点において、それなりに正確に理解されていたかに思われるキリスト教が、ここではそうした認識がまったく無くなって、おそろしく素朴なしかも間違った理解となっているのである。その意味で、家永氏の言われるように、「彼ははじめからキリスト教を本気で信仰していたのではなかった」、あるいは、「論祭祖先拝陵墓謬」は「単に漢文教書のノートを作っただけ」だ、というのは彼のキリスト教理解の一面を言い当てているのかも知れない。

しながら、先に見たような熱心な教会通い、相当膨大なキリスト教関連書籍の購入・閲読、さらには、たとえペンネームでの発表ではあれ、みずからをプロテスタントの信者とまで言い切った枝盛のキリスト教への深いかかわりを説明するには、それだけでは不十分であるように思われる。何故なら、それだけでは、それほどまでに枝盛をしてキリスト教に関心をもたせた理由は何なのか、いまだ説明されてはいないからである。家永氏はその点について、「キリスト教が封建的習俗と相容れない教義をもっているのに魅力を感じ」(381-382頁)たからだと説明されている。すなわち、「彼の吸収したキリスト教が日本の社会的伝統に対しいまだ全く妥協的姿勢をとっていなかったこと、……それだけに、その説くところは日本の伝統的思想と正面から対立する要素をむき出しにしていたところが少なくなかった」がゆえに、枝盛は「魅力を感じた」のだというのである(92頁)。

だがもし家永氏の言うとおりでであるとするならば、彼のキリスト教は、日本の「封建的慣習」や「社会的伝統」に対決する有効な武器として、その側面がますます研ぎ澄まされてきて良いはずなのだが、「無神論」でみた彼のキリスト教観はほとんどアニミズム的理解に墮しており、火の神や水の神と同様の迷信(「妄信」)として理解されているのである。枝盛はいったいキリスト教に何を求めてあれほどの深いかかわりをもっていったのか、また、キリスト教の何に失望して彼はキリスト教から離れていったのか、さらには、迷信と同様のものとして批判を加えるまで

に至ったのであろうか。この点が説明されなければ、植木枝盛とキリスト教という観点から見た枝盛の思想の核心にせまることにはならないであろう。家永氏は、結局、キリスト教の「教義は彼の人生観と氷炭相容れない性格のものであったため、むしろ仏教の教義のほうにより高い思想的価値を認めるようになり、ついに仏教の側に志向を転ずるにいたったのであろう」(382頁)とされるのであるが、問われなければならないのは、枝盛がキリスト教に接近していったまさにその時の彼の「人生観」の核心に何があったのか、キリスト教を求めさせたものは何であったのか、なのである。家永氏の言葉を使って再構成するならば、まさに問題の焦点は、枝盛にとって日本の「伝統思想」や「社会的伝統」の何が問題として措定されていたのかであり、枝盛に即して言えばそれはどのような彼の「人生観」から発せられていたのか、にある。家永氏においては、結局、この問題は問われることはなかったのである。

この問題を解く手がかりは、枝盛の「無神論」にある。「無神論」は、1882(明治15)年1月5日から7日にかけて『高知新聞』に無署名で連載された論説であるが、それは、1881(明治14)年12月22日から25日にかけて『土陽新聞』に「榎逕居士」の筆名で掲載した「極楽モ自由ノ中ニ在リ、阿弥陀仏モ自由ノ中ニ在リ」(以下、「極楽論」と略記)、および、同名の筆名ですぐ直後の12月27・28日の『高知新聞』に掲載した「高天原モ自由ノ中ニ在リ、八百万ノ神モ自由ノ中ニ在リ」(以下、「高天原論」と略記)の一連の宗教論の最後に位置するものである。すなわち、仏教(「極楽論」)、神道(「高天原論」)、キリスト教(「無神論」)についての三部作の最後に位置するもののなのである。これら全体の中に「無神論」を置いて検討するならば、枝盛が宗教とりわけキリスト教に何を求めて接触していったのかが明らかとなるはずである。

結論を先取りして言うと、枝盛は、「極楽論」や「高天原論」の題目からも予想できるように、「自由」の精神の拠りどころを求めてキリスト教に傾斜していったのである。「高天原論」で、枝盛は次のように言っている。

「自己ノ心身ノ外ニ於テ神ヲ求ムレバ予ハ神ト云フモノナシト言ハン、自己ノ心身ノ内ニ於テ神ヲ求ムレバ予ハ神ト云フモノアリト言ハン。何トナレバ則吾ハ身ノ自由ヲ得ルヲ以テ高天原ニ登ルト為シ、心ノ自由ヲ得ルヲ以テ神ト成ルト為スモノナレバナリ。」¹⁸⁾

また、「極楽論」では、次の如くである。

「極楽ト云フハ全ク其心ノ独立ヲ保チ、他ノ為メニ束縛セラル、コトナク、他ノ為メニ妨害セラル、コトナキ者ヲ状シテ言フコトナルベク、己ニ克チ礼ニ復リテ、妄念ニ犯サレ私慾ニ圧セラル、コトナキヲ言フベシ。然カモ自由ノ本意ハ則其心ノ独立ヲ保テ他ノ為メニ束縛セラル、コトナク、他ノ為メニ妨害セラル、コトナク、如意自在ナルニ在リ、極楽モ亦自由ノ中ニ在リト謂ハザルベケンヤ。嗚呼自由ハ広ヒカナ、極楽ト云フモ亦自由ノ中ヲ離ル、モノニアラ

ザルナリ。」¹⁹⁾

「極楽」は「自由ノ中ニ在リ」として「心ノ独立」を「自由」の要に置く枝盛の議論の核心を読み取ることができよう。そうした「自由」を、枝盛は「己ニ克チ礼ニ復リテ、妄念ニ犯サレ私慾ニ圧セラル、コトナキヲ言フ」という儒教的言説でもって理解していることを窺うことができるのであるが、ここでの焦点は、枝盛の宗教へ関心はいかなる関心であったのかであり、ここでは、枝盛にとって宗教が「心ノ独立」としての「自由」の拠りどころとなるのかどうかに関心があったことを確認すれば足りる。枝盛によれば、世の「神道家国学者」²⁰⁾や「寺院ノ説法」²¹⁾は、「人ヲシテ妄想ヲ懷カシム」²²⁾もので、「人ヲ卑屈ニシ、人ヲ愚昧ニスルモノ」でしかない、と言うのである。「心ノ独立」を核心に据える「自由」とその対極にある「卑屈」、これこそが枝盛の自由論の、さらに言えば枝盛の政治思想の基本視角とも言えるものなのである²³⁾。しかも、それは、まさに彼がキリスト教への傾斜を深めていたちょうど同じ時期の、1876（明治9）年10月の「思想論」および11月の「思想論後篇」においてすでに獲得していたものなのである²⁴⁾。「思想論」において、枝盛は、彼のいう「心ノ独立」すなわち「精神の自由」とは何かを、はじめて明確に提示したのである。「思想論」において、枝盛は、人間の人間たるゆえんを「霊才」に求め、それを「覚」「悟」「記」「思」「像」の五つの働きに分類し、「思」と「像」、すなわち「思想」の働きが最も重要であり、それこそが「開明」の基礎であるとして、次のように言うのである。

「覚ハ則身外ノ事ヲ知ル所以、悟ハ則身内ノ事ヲ知ル所以、記ハ則事物ヲ銘臆シテ之ヲ存シ失却スル無キ所以、思ハ則覚悟ノ事ヲ採テ其精ヲ得ル所以、像ハ想像虚ニ憑リ空ニ架シテ事物ヲ觀見シ之ヲ揆度シ暗空ノ中ニ之ヲ知ル所以也。故ニ思ト像ハ尤モ相近フシテ唯虚実有無ノ別アル耳。……進取活動シテ克ク事物ヲ拡充シ之ヲ創肇シ、更ニ新域ニ進入スルノ本ヲ為ス所ノ者ハ特ニ思想ノ力也。……思想ハ人ヲシテ開明ニ趨カシムルノ嚆矢ニシテ、開物成務、利用厚生ノ大事モ原ト思想ニ依ル也甚大矣。」²⁵⁾

ここで、注目すべきは、「思想」の働きのうち、「思」は「覚悟」すなわち「身外ノ事」と「身内ノ事」の「精ヲ得ル」働きであり、それは「実」と「有」にもとづいて「類推」²⁶⁾することである。それに対して、「想」と「像」、すなわち「想像」は、「虚ニ憑リ空ニ架シテ事物ヲ觀見シ之ヲ揆度シ暗空ノ中ニ之ヲ知ル」ことであり、「思」に比してその働きははるかに広大であり無限である。それは、現実の事や物に拘束されずに、「虚空」に自由に「事物」を見て（「觀見シ」）それを推しはかり（「揆度シ」）、「暗」かつ「空」において知ることができる働きなのである。さらには「未ダ聞見シ得ザル事物ヲ揆リ物ヲ肇シテ事ヲ改ム、皆像力アツテ然シテ之ヲ得ルノミ」²⁷⁾とまでいうのである。枝盛における「心ノ自由」すなわち「精神の自由」とは、まさにこの「像力」が何にも制約されることなく発揮し得ることを意味していたのである。

この時期、実は、枝盛はこの「像力」をキリスト教の神に探ろうとしていたのではないだろう

か。「思想論」においては、孔子は「孔子曰ク故ヲ温テ新ヲ知ルト、是思ヲ用フルノ効力ナリ」²⁸⁾と孔子を「思」レベルのいまだ「像力」のレベルに達しない思想家と看做しているのである。それ故、「思想論」の約3ヶ月後に書かれた「論祭祖先拝陵墓謬」でも、「孔子云、生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼。カノ丘モ亦人ニ明ニシテ天ニ暗キナリ」²⁹⁾と孔子を真正面から批判しているのである。ここでの「天」は、枝盛の「宗教概論」(これは「論祭祖先拝陵墓謬」の10日ほど後のもの)における、あのキリスト教について「天立」「天啓」の「教」として議論した時の「天」であり、「上帝」すなわちキリスト教の神であることは間違いないであろう。枝盛は、キリスト教の神に無から有を生じる天地創造の働きを見て、そこに「未ダ聞見シ得ザル事物ヲ探リ物ヲ肇シテ事ヲ改ム」ところの「像力」を見出したものと思われる。枝盛においては「像力」の頂点にキリスト教の神を見出すと同時に、それは「霊才」を備えた人間の「思想」における「像力」としてすべての人間に内在するものとして措定されたのであった。そして、「実」・「有」から類推して「事物ヲ拡充」する「思」の働きと、「之(事物——引用者)ヲ創肇シ、更ニ新域ニ進入スルノ本ヲ為ス所ノ者」である「像」との結合である「思想」こそが、まさにヨーロッパやアメリカにおける文明の基礎であると、考えたのである。「開明ニ趨カシムルノ嚆矢ニシテ、開物成務、利用厚生ノ大事モ原ト思想ニ依ル也」という訳である。それは、キリスト教は「文明ノ根本ヲ為シ、文明ヲ保護スル所以ノモノ」というあの「宗教概論」における議論とまったく軌を一にしているのである。ヨーロッパやアメリカにおいては、そうした「思想」が国民的レベルで満面開花しているのである。それゆえ、枝盛のキリスト教への傾斜は、たとえば、「論祭祖先拝陵墓謬」について言えば、それは「単に漢文教書のノートを作っただけ」といったレベルにとどまらない、彼自身の「心ノ自由」への深い関心に裏づけられたそれなりに切実なものがそこにはあったと言ってよいであろう。

だが、キリスト教の神への関心がそうした「像力」の最大の体现者としてつかまえ、それが「霊才」を備えた人間の「思想」における「像力」としてすべての人間に内在するものという捉まえ方そのものは、キリスト教の神理解としては正確ではない、いや間違っていると言ってよい。キリスト教の神は、人間に内在しないで超越する万能の神である。自己に内在する神性(「像力」)を発揮していけば、かぎりなく神にちかづきみずからが神を体现するなどという考えは、キリスト教の教えが最も退けるところの被造物崇拜に他ならない。キリスト教の神の神性を「像力」というカテゴリーで捉まえ、それは人間すべてに内在している。そしてそれを妨げているものが人間の「妄想」あるいは「妄信」にもとづく「愚昧」であり、その「妄想」・「妄信」を「知」や「像力」すなわち「思想」を鍛えることによって払いのければ、完全な「像力」を獲得することが可能であるという議論(「思想論後篇」での議論)は、まさに朱子学の理気論および学問論とまったく同じ思惟構造を示しておりそれは朱子学的思惟構造そのものに他ならないのである³⁰⁾。つまり、枝盛は、ここでは、キリスト教の神に完全な「像力」を見出し、それを「天」として捉

まえ、孔子批判すなわち儒教批判を展開しているのであるが、その思惟構造は朱子学そのものに他ならない。それゆえ、枝盛は「キリスト教を本気で信仰していたのではなかった」という家永氏の評はその通りではあるが、つまり、キリスト教とりわけプロテスタントにおける「信仰」という意味での「信仰」とはおおよそ似ても似つかぬものではあるが³¹⁾、にもかかわらず、枝盛の主観においては真面目にまさに彼の内面から「像力」の体现者としてつかまえられたところのキリストの神に傾斜していったことは間違いないものと思われる。以上の議論からするならば、「思想論」の20日ほど後で「思想論後篇」の10日ほど前の「駁浅野氏続宗教論」で、「今我儻ノ宗教トハ、我儻ノ尊信スル聖書ニ従フ基督教ナル純粹ノプロテスタント即自由ノ派ナリ」と自ら「プロテスタント信者であると宣言」しているのも、枝盛においては自己の内面を素直に表明したものと受け取ってよいであろう。

しかし、ここにはあきらかに錯誤がある。それゆえ、キリスト教の信仰にさらに深く入っていったその錯誤に気づいたのか、あるいは、自己の思想のあり方を自覚化することによってその錯誤に気づいたのかそのプロセスをここでは確定することができないが、とにかく、キリスト教の神が彼の求める「像力」の体现者とは異質であることにやがては気づかざるを得ない。すでに見たように「思想論」から5年後の「高天原論」で「心ノ自由ヲ得ルヲ以テ神ト成ル」と明言しているように、自ら神となる自己神格化の思想は、おおよそキリスト教とは対極的な位置にあるものなのである³²⁾。

以上、「思想」の自由とりわけ「像力」の自由な発揮こそが、枝盛の「心ノ自由」・「精神の自由」論のまさに原点であり核心部分であり、それこそが枝盛をしてキリスト教の神に接近せしめた最大の関心事であったことが明らかになったものと思われる。こうした関心は、枝盛において、日本を含むアジアの人民における「思想力ノ乏少」すなわち「卑屈」を痛感せしめることになる。「思想論後篇」は「亜細亜人ノ思想力」について論じたもので、アジアの「人民」においては「独立ノ氣象」「自由」の精神が欠如しており、とりわけ、日本にあっては「近時大ニ泰西ノ事物ヲ入レ頗ル開明ニ進メルモノアリト云。然レドモ其事多クハ外形ニ係リ人ノ心神骨髓ニ及ブ能ハズ」³³⁾ というのである。西欧にはその「心神骨髓」にキリスト教がある。この時点では、彼は、日本の人民の「卑屈」の克服の展望をキリスト教への傾斜を深めながら、そこに展望を見出そうとしていた。まだ、この時点では、板垣ら立志社の自由民権運動とは明確に一線を画していたのである³⁴⁾。そこでは、日本の「封建的慣習」や「社会的伝統」の問題の核心に人民の「卑屈」が見いだされていたのである。枝盛は、1877（明治10）年西南戦争の勃発で板垣に誘われて土佐に帰郷、以後、国会即時開設論者として立志社の機関誌（紙）の編集・執筆に活躍していくことになる。そして、それにつれて、キリスト教へのかつてのような傾倒ぶりは見られなくなっていくのである³⁵⁾。

そして、1882（明治15）年1月の「無神論」に行き着くのであるが、その焦点は、万物の創

造主としての神の否定である。まさに、キリスト教の神の超越性が、「諸種ノ學術」「天地ノ物理」³⁶⁾の観点から、「妄信虚説」³⁷⁾として退けられることになるのである。ここでは認識論の観点から、「天地間万物ヲ創造シタル大原因ハ今ノ世界ニ於テ未ダ人間ノ五官ヲ心智ヲ以テ認識□□ハ□ル所ナレバ、其ノ原因ハ果シテ如何ナル元質ヨリ結晶セシカ、如何ナル物体ヨリ変遷セシカ固ヨリ未ダ知ルベカラザルナリ。之レヲ如何ゾ孟浪ニモ直ニ之ヲ指シテ上帝即チ神トナスコトヲ得ン哉」³⁸⁾と、キリスト教の神が批判されている。かつては、まさに「像力」の体现者として無から有を創造する点においてキリスト教の神が、ここでは、神は万物の「原因」として捉まえられ、それは認識されず証明され得ないものだから「妄信虚説」であると退けられているのである。こうした議論の組み立ての転換の背景について今は詳らかにし得ないが、キリスト教の神の前では、人間は無に等しいもの、ひたすら神の栄光を増すための手段として、現世においてひたすら自らの救いの確かさを求めて神の教えを禁欲的に遂行するプロテスタントのあり方は、枝盛にとっては、「卑屈」そのものに映じたのかも知れない。あるいは、キリスト教とは独自に「心ノ自由ヲ得ルヲ以テ神ト成ル」思想的根拠を獲得したからかも知れない。それが何であるかはともかく、ここには、ヨーロッパやアメリカの「文明ノ根本」にキリスト教を見出していた枝盛において、こんな「妄信虚説」がどうしてあのような「文明」を生み出したのかの説明があらためて問われざるを得なくなることは必至であろう。「諸種ノ學術」「天地ノ物理」というようにある種の科学主義がここにはあり、加藤弘之などの進化説などが影を落としているとも推察し得る。

こうして、西欧「文明ノ根本」からキリスト教を退けた時、彼はあらためてその思想の根拠を求めて思想の旅に出なければならなかったのである。家永氏の言われるように、「人民主権説」と「抵抗権・革命権」の二つが枝盛の政治思想の中軸にあるとするならば、それを支える「自由」の精神とは何であり、それはいかにして獲得されるのであろうかあろうか。そして、それは「人民主権説」と「抵抗権・革命権」を、さらには、憲法構想、議会構想を基礎づけ政治思想として成功し得ているものであろうか。家永氏は、そこに「仏教」さらには、「彼独得の哲学的人生観・世界観」としての「無限進歩の哲学」³⁹⁾や「自己神化の理念」⁴⁰⁾を見出されている。また、最近では、枝盛の思想の中核に「陽明学」を見出す研究も出てきている⁴¹⁾。いったいそれは仏教なのかそれとも儒教なのか否もっと独自のものなのか、未だ枝盛における思想の核心については定説があるとは言えない状況である。こうした問題の検討については別の機会に譲らざるを得ない。ただ、枝盛研究に即していうならば、枝盛におけるキリスト教とは異なる独自の「自由」の精神とは何なのか、そして、それは憲法や議会といった西欧的な政治制度の構想と成功裡にその結合を果たすことができたのかどうか、ここに、枝盛の政治思想における「共生」問題が存すると言ってよいことだけは確かであろう。

おわりに

以上、植木枝盛に即して「共生」の問題をたてるならば、何が問題でどのように組み立てることができるのか、その課題は何かということで、「植木枝盛とキリスト教」について問題状況を追ってみた。そこでは、まず第一に、枝盛の「自由」の精神が何であるのか、仏教か儒教か、朱子学か陽明学か、それらとキリスト教との関係はといった、まさに、枝盛における「自由の精神」そのものが、思想の「共生」（あるいは「対立」）関係を問わざるを得ない問題であること。そして、第二に、枝盛における「自由の精神」が、彼の憲法や議会といった西欧の政治制度導入の構想と整合的な「共生」関係を築くのに成功し得ているのかが、「共生」問題として重要な課題となること。以上が明らかになったものと思われる。さらに、家永三郎氏の植木枝盛研究は、実は、枝盛個人にとどまらない、いわば明治以降の知識人が直面してきた今ひとつの深刻な「共生」問題を投げかけている。家永氏は、枝盛が祖先祭をキリスト教的な観点から厳しく批判していたまさにそのさなかに祖先祭を続けていたという事実と言及されたとき、「理論と実生活との不一致は、この問題だけでなく枝盛の生涯を貫く特色であり、かつまた枝盛だけでなく一般の急進知識人の通例である」⁴²⁾と述べられているのである。家永氏の枝盛についての指摘である「分裂症的傾向」⁴³⁾は、キリスト教を拒絶して西欧化をはたした近代以降の日本の知識人に多かれ少なかれ看取し得るものと思われる。こうして、第三に、東西の思想の垣塙のなかで思考する近代あるいは現代日本の知識人における思想的・人格的統合の問題は、枝盛の問題にとどまらないかなりの程度において普遍的な問題として、きわめて重要な「共生」の課題として措定することができるように思われる。

以上、植木枝盛研究に即して言えば、こうした三つの課題を「共生」問題として追究するなかで「共生」概念を彫琢し、政治あるいは政治思想における「共生」の構想の具体像を提示することが可能になるかも知れないと考えている。

【註】

- 1) 小林氏において、「理性」は人間に本来的な「暴力衝動」や「残虐行為に向かうエロス」を外側から封じ込める「孫悟空の輪っ廻」のようなものとして理解されている。「理性」とは「本来、親の愛情や共同体の監視や念入りな道徳教育の中でようやく形成されかろうじてエロスを封じ込める孫悟空の輪っ廻のようなものなのだ。」(315頁)
- 2) 「できた」と過去形で語られているのは、「無差別空爆と原子爆弾」の出現、すなわち、アメリカの日本への無差別空爆と広島・長崎の原爆投下によって、それ以前の「人間の不条理として常に何かを産みだしてきた『人間の戦争』」はその「可能性」を奪われ、戦争は今や「悪魔の戦争」へ変質したという認識にもとづいている(338-339頁)。小林氏は、「大東亜戦争」は「人間の戦争」だが、アメリカの日本への戦争は「悪魔の戦争」だと言いたいのである。

- 3) 小林氏において「公」とは、「国家システム」ではない「クニ」、すなわち、「家族」「郷土」といった日本人としての血縁的親近性を共同性原理とする「国」である。それゆえ、『戦争論』においては固有の政治の世界は描かれてはいない。いわば、血縁的共同性を基軸にした非政治的秩序の構想と言ってよい。
- 4) 小林氏が所属し重要な役割を果たしていた「新しい歴史教科書をつくる会」の『新しい公民教科書』が、人権・民主主義からする社会や国家の秩序構想を否定して、日本人としての共同性を基礎に社会や国家の秩序を構想していること、および、その問題点については、拙稿「公と私——『新しい公民教科書』批判——(上)・(下)」(岡山部落問題研究所『人権21——調査と研究——』第159・161号、2002年)参照。また、『新しい歴史教科書』については、岡山・十五年戦争資料センターの「歴史教科書フォーラム」の代表としてまとめた「中学校歴史教科書についての意見書」(岡山・十五年戦争資料センター編『岡山・十五年戦争資料センターニュース』第5号、2001年)参照。
- 5) 小林氏の「ゴーマニズム」について鶴見俊輔氏と小林氏の対談を手がかりにしてまとめた、拙稿「小林よしのり『戦争論』考——「ゴーマニズム」とは何か?——」(岡山・十五年戦争資料センター編『岡山の記憶』第2号、2000年)参照。
- 6) たとえば、林羅山が中国を中華とする朱子学を徳川支配弁証的思想として展開するとき、中華主義と日本主義の相克をいかに克服しようとするのかについて、岩間一雄「西洋の衝撃と日本・中国」(同『ナショナリズムとは何か』、西日本法規出版、1987年)参照。
- 7) 伊藤博文が、1888(明治21)年6月18日、枢密院での憲法草案審議にあたって行った次の演説はよく知られている。
- 「抑欧州に於ては憲法政治の萌せる事千余年、独り人民の此制度に習熟せるのみならず、又た宗教なる者ありて之が機軸を為し、深く人心に浸潤して人心此に帰一せり。然るに我国に在ては宗教なる者其力微弱にして一も国家の機軸たるべきものなし。仏教は一たび隆盛の勢を張り、上下の人心を繋ぎたりも、今日に至ては已に衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基き之を祖述すと雖も、宗教として人心を帰向せしむるの力に乏し。我国に在て機軸とすべきは独り皇室あるのみ。」(『伊藤博文伝』中巻、1940年、615-616頁。なお、旧漢字は新漢字に改めた。)
- 8) たとえば、大正デモクラシーの思想家・吉野作造については、三谷太一郎『新版 大正デモクラシー論 吉野作造の時代』(東京大学出版会、1995年)参照。
- 9) 自由民権運動家のキリスト教とのかかわりについては、隅谷三喜男「天皇制の確立過程とキリスト教」(明治史料研究連絡会編『民権論からナショナリズムへ』、御茶の水書房、1957年)が、簡潔に概観している。
- 10) 丸山真男『日本の思想』(岩波新書、1961年)参照。
- 11) 加藤典洋『日本の無思想』(平凡社新書、1999年)参照。なお、三谷太一郎氏の紹介されている、日本の政治家についての長谷川如是閑の「無信仰的特性」の指摘は本稿の関心からみても興味深い(三谷太一郎・前掲書、117頁)。

「彼等は或る点まではアリストクラシーの信者であり、或る点まではデモクラシーの信者であり、或る点まではドイツ式祖国主義の信者であり、或る点まではフランス式伝統主義の信者であり、或る点まではアメリカ式拝金主義の信者であるが、然しその何れをも自国の民族的伝統と育て上げる

だけの文化的歴史を有つていないのである。謂はばその何れでもいいのであり、又そのどれでもいけないのである。……さればといつて彼等は、自分自身の『日本』的精神にも強く拘束される理由を有たない。何となれば、その『日本』的なものは……西洋の国民的精神のように具体的表現を有つたものでないから、實際政策の上には何等の拘束力をも有してゐないのである。……明治維新の後に頗る大胆なさうして進歩的な政策を採り得たのは、彼等が浅薄に研究した西洋の制度を殆んどそのまま……採用するのを妨げる何等の心理的障壁を彼等自らの裡に有してゐなかつたからである。……これが一般に日本の政治家を特徴づけてゐるその無信仰的特性なのである」(長谷川如是閑「官僚政府の普選提唱」、『我等』第五卷第十号、大正十二年)。

- 12) 加藤周一『雑種文化——日本の小さな希望——』(講談社文庫、1974年) 参照。
- 13) 家永三郎「解説」(家永三郎編『植木枝盛選集』、岩波文庫、1974年)、308頁。
- 14) 家永三郎『植木枝盛研究』(岩波書店、1960年)、58頁。
- 15) 家永氏は、枝盛の思想形成を、福沢諭吉をはじめとする明六社系啓蒙思想と『評論新報』や『湖海新報』などの急進民権派の思想の両者を「高次の立場において止揚」したものとして、次のように評価されている。

「要するに、明六社系啓蒙思想と急進民権論とが、枝盛の思想的成長過程の中で相互牽制的・相互補足的にはたらきあい、前者の妥協主義(官民協調論——引用者)が後者の急進主義によって排除され、後者の封建的要素(士族の特権意識——引用者)が前者のブルジョア的要素により阻止される結果となったにちがいない。いわば、枝盛は当時における最も進歩的な二つの思潮のそれぞれの限界を相殺することにより、両者を高次の立場において止揚する思想的段階に到達したと云えるのであって、このように考えるとき、明治八・九両年にわたる東京遊学は、思想家としての大成のために、きわめて決定的な重要性をもつことになるのであった。」(114頁)
- 16) なお、家永氏の引用の文章では、「其意趣ヲ臆シ」となっていたが、『植木枝盛集・第三卷』(岩波書店、1990年、66頁)では、「其意趣ヲ撫シ」となっており補正して引用した。
- 17) 「彼の父直枝は鹿持雅澄門下の和学者であり、彼の家では神式の祖先祭を行っているほどで(枝盛自身の葬式も神式で行われた)」(382頁)。しかし、家永氏は、「直枝に伝わった和学の学統は、枝盛には伝達されなかった」(51頁)とされている。
- 18) 『植木枝盛集・第三卷』(岩波書店、1990年)、283頁。
- 19) 同前、273頁。
- 20) 同前、281頁。
- 21) 同前、267頁。
- 22) 同前、274頁。他に、283頁も参照。
- 23) この点は、枝盛の東京遊学時代である1875(明治8)年から1877(明治10)年の西南戦争までの、すなわち、枝盛の立志社参加までの思想形成過程を追跡した拙稿「自由民権運動家・植木枝盛の誕生——「自由ハ土佐ノ山間ヨリ」——」(『岡山大学法学会雑誌』第50巻3・4号、2001年3月)、および、枝盛が中心となって編集・執筆に参加した1877(明治10)年から翌年にかけて発刊された立志社の機関誌(紙)を分析した拙稿、「『海南新誌』・『土陽新聞』の「自由民権像」」(『岡山大学大学院文化科学研究科紀要』創刊号、1995年3月)、『土陽雑誌』考」(『岡山大学法学会雑誌』第32巻2号、

1982年11月)、「自由民権運動における土佐の位相——『土陽雑誌』(明治10年)に見る土佐民権の特質と意義——」(土佐自由民権研究会編『自由は土佐の山間より』三省堂、1989年5月)を参照されたい。

24)「思想論」は、1876(明治10)年10月3・4・6日の『郵便報知新聞』に植木枝盛の名前で3回にわたって連載された投書。「思想論後篇」は同年11月4・9日に同じく『郵便報知新聞』に掲載された植木枝盛の署名入りの投書。前掲拙稿「自由民権運動家・植木枝盛の誕生」の「六 枝盛の『思想論』」「七 枝盛のキリスト教への傾斜」「八 日本人民の現状——『思想力ノ乏少』」を参照されたい。

25) 前掲『植木枝盛集・第三巻』、44-45頁。

26) 同前、46頁。

27) 同前、45頁。

28) 同前、45頁。

29) 同前、65頁。

30) 守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社、1967年)、同『日本思想史の課題と方法』(新日本出版社、1974年)参照。

31) J.カルヴァン(久米あつみ訳)『キリスト教綱要(1536年版)』(教文館、2000年)の第2章「信仰について」参照。

32)「心ノ自由」とは、「心」が「像力」の全面開花によって「神」となることである、という論理は、「心即理」の陽明学的思惟構造に酷似している。岩間一雄『中国政治思想史研究』(未来社、1968年)、同「王陽明『竜場の大悟』について」(『岡山大学法学会雑誌』48巻3・4号、1999年)参照。

33) 前掲『植木枝盛集・第三巻』、57頁。

34) 枝盛は、この時期、明らかに民選議院時期尚早論者であり、少なくとも、1876(明治9)年末までは、人民「卑屈」の問題を「思想」のあり方に求め、「思考」「議論」「読書」に「思想ノ力ヲ長養スルノ道」を求めている。そうした枝盛にとって、教育や啓蒙こそが彼の改革の中心路線であり、民選議院はその先にあるものとして、板垣家に寄寓しながらも、明確に板垣ら立志社の民選議院即時開設論とは一線を画していた。それが、やがて、人民「卑屈」の原因を政治に求める板垣らの議論に組み込まれ、枝盛が国会即時開設論者として「自由民権運動家」へと展開していく。そうしたプロセスを詳細に追跡したものとして、前掲拙稿「自由民権運動家・植木枝盛の誕生」を参照されたい。

35) にもかかわらず、「彼のキリスト教との交渉は、彼の生涯にわたってつづいた」(家永・前掲書、378頁)。家永氏は、枝盛が1878(明治11)年「九月愛国社再興会議のため在阪中、京都の同志社に往き新島襄と面会した。新島との交誼は、これ以後ずっとつづくことになった」(同前、378頁)と興味ある事実を紹介されており、かつての傾倒ぶりほどではないが、彼の晩年まで交渉が続いていたことを紹介されている(同前、378-381頁、554-559頁)。新島や植村らとの明治20年代における関係についても、紹介されている(同前、611-615頁)。

36) 前掲『植木枝盛集・第三巻』、293頁。

37) 同前、294頁。

38) 同前、290頁。

- 39) 家永、前掲書、388頁。
- 40) 同前、399頁。
- 41) ここでは、米原謙『植木枝盛』（中公新書、1992年）を挙げておく。
- 42) 家永、前掲書、92頁。
- 43) 同前、399頁。