

外来思想の魅力と弱さ

山 本 新

明治の開国いらい、さまざまな西洋思想が流入してきたが、それらのなかで、思想としての影響力のもっとも強く深かったものを二つあげるなら、キリスト教とマルクス主義に指を屈しなければなるまい。

明治では土着の思想である天皇制イデオロギーを除けば、おそらくキリスト教が最大の思想であった。キリスト教を排除しては、おそらく明治はかたれない。たとえば、明治二〇年代から本格的にはじまる文学運動の源泉は、キリスト教であり、明治の文学は「棄教者の文学」といわれるくらいである。¹⁾ また、明治三〇年代における社会事業や社会主義運動にしても、その多くは、キリスト者がはじめたものである。²⁾ 明治の在野の文化的活動、社会運動は、キリスト教またはキリスト者を軸にして、直接間接にうごいていたというのが、当をえた見解であろう。

大正末から昭和前期にかけて大正デモクラシーが挫折していく過程に、こんどはマルクス主義が思想界では、熱狂的に迎えられた。共産党には後光がさし、まぶしいほどの神秘的な権威さえ感ぜられた。知識層の多くが主義者またはシンパとなり、思想界の主導権は、マルクス主義にゆだねられたといってもいいすぎではない。近代科学で武装された思想が、はじめてわが知的土壌にぐい入ってきた。

日本におけるキリスト教とマルクス主義とのあいだには、ある意味で「と」で結べる類縁関係がある。それは、影響力の点だけでなく、思想そのものにも類似性があり、さらに、うけ入れ態勢やうけ入れの心情に似たところがある。二つは、もともと敵対者でありながら、比較し、対比することができる。思想上対比ができるというだけでなく、二つを対比することによって、近代日本の精神史のある断面が、よりあきらかになり、この二つの思想がどのような問題に処するためうけ入れられたのかをたしかめることができるだろう。そして、どの点で二つが十分に有効でなかったかを反省していけば、開国いらいの精神史のパスpekティヴから、戦後の、また今後の問題性をいくらかでも先取りすることができるだろう。

二

では、思想として二つのあいだにどういう共通性があるだろうか。

まず、二つとも思想という名に値する思想である。つまり、思想本来の機能、ひとを救い、世を救うという機能を備えている。これらの思想にとりつかれることを改宗ということができ、それが一生の転機となるし、これから脱落することを棄教または転向といい、裏切りまたは冒瀆の罪の負目を生涯ひきずらねばならない。改宗は

ひとを雄々しくし、ときには殉教を覚悟させる。転向は自虐からひとを自殺へおもむかせることもある。思想に殉じたり、一生負目を感じたりするほど大切なものとなる。思想はいきる支えであり、よりどころであり、そこから行動がいきいきとおこり、そこですべてが耐えられる要めとなる。つまり、人生や社会の意味なり、目標なり、使命なりが、しっかりと設置され、人生観や社会観や歴史観が、はじめて焦点をむすび、精神の深部にまで錨をおろす。思想が全人をいわば蚕食する。逆にいうと、その思想を抜くと、統一点をうしなない、ひとはもぬけの殻となる。真の思想の、その名に値する思想の効力は、このようなものであろう。キリスト教もマルクス主義も、そういう全人的な効果をおよぼした。

つぎにあげたいのは、二つとも、人種・階級・民族・文明を超えた普遍性をその本質にもっているという共通点である。つまり、どこにでも、誰にでも押しおよぼせる普遍的な人間愛なり、正義感なり、使命感なりを思想の中核に宿しているため、うけ入れの態勢さえとのえば、高い精神が世界中に万遍なくゆきわたることができ。多数者の賛同をうれば、二つとも、ある社会または文明の社会原理、ある国家の国家原理となりうるだけの思想のスケール、思想の幅と高さ、思想の骨組をそなえている。人間について、社会について、歴史について一貫したドグマまたは理論をもち、ちがった現実への即応性をそなえているから、思想の一貫性を損うことなしに多様に展開し、変形することができる。いわばグラント・スケールの思想である。キリスト教がいくつかの文明の原理になったし、いくつかの国家原理になったように、マルクス主義もいくつかの文明の原理、いくつかの国家原理となった。このようなことがおこりうるのは、思想そのものがよほどの普遍性、よほどの超越性をもっているからにちがいない。

第三に、二つとも、高所からみるなら、ユダヤ教系の思想であり、ユダヤ教的な性格、気質を共有している。

それには長所とともに短所がある。目前の事象にふりまわされない信念の一貫性と思想の固執がある。逆境にすぐおれず、これに耐えていけるというのは、長所であろう。しかし、同時に非妥協的で、排他的で、独善的にもなる。³⁾ ことなる他者と和解や協力を潔しとしない潔癖は、多くの場合、不寛容となり、傲慢となる。宗教改革のさいの戦争や中ソの対立にこのことがよくあらわれている。

このユダヤ系思想の共通性は、性格や気質ばかりでなく、思想の内容についてもいえる。キリスト教の前身がユダヤ教であることはいうまでもないが、マルクス主義はキリスト教から出てきたものであるという意味で、ユダヤ教系の思想なのである。たとえば、マルクス主義の歴史観をその基本にくだって一言でいえば、歴史のなかに正義が実現されなければならないということであって、これはまさしくユダヤ教の神義論である。神義論から宗教的な粉飾をぬき、非ドグマ化し、歴史に自律性をあたえ、階級論を加味すると、このユダヤのメシア思想は、たちどころにプロレタリア革命論に変貌する。その本質は、正しいものが最後には勝利をうるはずだという歴史の有意味性の固執、歴史の成就の待望である。いいかえれば、歴史のなかで正義をもった力、力をもった正義が最後に勝利するという、正義と力との直接的な一致を期待する点で、メシア思想とマルクス主義は、ともに、劔をもたぬ救主ではなく、また劔をもった王でもなく、「劔をもった救主」⁴⁾を待望しているといえないだろうか。

劔をもたない救主は、政治的に無力であるから、歴史内に正義を実現することができないし、劔しかもたない王は、道徳的に不義だから、正義を実現することができないと考えられている。

キリスト教では、「劔をもった救主」の理念、いいかえれば、正義と力との歴史のなかでの直接的な一致は拒否されている。しかし、キリスト教にとっても、正義の実現ということが、歴史のなかではなく、歴史の終りにおかれているもの、究極の願いであることにはかわりはない。ただ、キリスト教終末論にやどる歴史への徹底

したペシミズムを薄めて、十字架という政治的敗北の内的曲折を通らずに、直接的な、外面的な勝利において正義と力を一体化させようとするれば、ユダヤのメシアニズムまたはマルクス主義の革命論となる。

ユダヤ系の歴史観に共通するところは、正義の実現という歴史の目標が間近かに待ちのぞまれており、いまの敗北のなから究極的な勝利がひきだせるといふ信念である。

三

キリスト教とマルクス主義の思想としての共通点をさぐったのは、われわれがこの二つの思想に出会ったとき、ひとしく魅力を感じ、これに惚れこみ、大いに影響されざるをえなかったであろうことの間接証明になろうかとも考えたからである。二つはわれわれ日本人にとっては、似たような魅力があった。似たような影響力があった。思想そのものの類似性、共通性から、われわれのうけいれ態勢の共通性へと考察を移していこう。

明治から今日までの広いパースペクティヴで、日本におけるキリスト教とマルクス主義とを対比してみると、いろいろ似た点があるようにおもわれる。どういふところかという、まず、二つとも、ある時期には、若い、良心的な、あえていえば、尖端的な分子にひどく魅力あるものと映り、心酔または信奉するものがそこに蝟集し、時代の先頭をきるかのようにみえたことである。明治のキリスト教は、そういうものだった。大正末期から昭和の前期のマルクス主義にも、やはり同じような人気が目覚めた人のあいだにあり、なにか両者のあいだに共通地盤さえ感ぜられるほどである。このことは、日本の精神状況を多少とも歴史的に感じとれる人なら、誰でも一応承認するだろうし、またそういう指摘をした人もある⁵⁾。別にもの珍らしい、あるいは奇矯な考えではない。

日本のキリスト教とマルクス主義とが似ているところがあるとか、共通地盤が感ぜられるとかいうのは、両者そのものに内容的に似たところがあるということのほかに、魅せられたり、受けいれたりするこちら側の態度や気持のことである。かつてキリスト教が良心的な青年に魅力あるものであったように、昭和初期に良心的な青年をとらえたものが、マルクス主義であった、という意味である。中味がキリスト教からマルクス主義にかわろうが、かわらないなか共通の探求心なり、精神的な飢えなりがこちら側にあつて、それに触れてくるものに魅力を感じ、これに魅惑されるのだ、といえようか。

いつの時代でも、人生問題や社会問題に悩んでいる良心的な青年がいる。とくに時代が急激に変化しているとき、既成の伝統的なものや支配層の流すものと新しくうまれてきているものとの溝がふかく、いたるところに断絶や乖離や矛盾があり、橋渡しをしたり、溝を埋めたり、バランスをとったりするのが、ひどくむずかしい場合、これらを敏感に感じとる多感な、良心的な若者の悩みは一層ふかまる。若者はその本能的とでもいえる触覚や平衡感覚で、古い伝統的なものや政治的要請で急場しのぎにつくられたものに将来性のないのを感じ、新しい考えかたにひかれる。そのとき、新しい考えかたのなかで、魅力あるものをつかみとる。だから、キリスト教もマルクス主義も、新しい時代の新しい考えかたを蔵しており、それなりに魅力あるものとみえたにちがいない。

ことさらに共通性をいうのは、昭和の初期にマルクス主義に心酔した若者が、もし明治にいきいていたら、ほとんど例外なく、キリスト教で自分の精神的な飢えをみたしたであろうと想像できるからである。逆に、明治のころキリスト教の門をたたいた若者が、もし昭和のころ青春を迎えたなら、かならずやマルクス主義にかぶれたにちがいないと想像される。外来の思想を受けいれる地盤なり気持なりのなかに、いわば常教的なものが、みとめられ、その心理構造は、案外同じようなものではないかと推測したくなる。また、推測ばかりでなく、事実、初期

の社会主義者は多くキリスト者であった。⁶⁾ ということは、社会的良心が敏感で、社会的関心のつよいものが、キリスト教に走ったということであろう。

つぎに、いままじ基本的にいえば、キリスト教もマルクス主義も、たんに新しい思想であるばかりでなく、西洋由来のものである、というところに共通性が見いだされる。つまり、キリスト教もマルクス主義も西洋文明の一部分として外から流入し、「西洋化」を推進してきた開国派によって、熱烈に信奉された、ということである。外来でありさえすれば、魅力を感じたということではない。倫理的に崇高なものを含んでいなくてはならないし、人生観や世界観をすっかり変えさせるぐらいの思想の骨髄と説得力をそなえていなくてはならない。

また、土着のもの、たとえば、神道や仏教や儒教に魅力を感じなかったのは、これらが硬化したり、化石化したり、因習化したりして、総じて「うしろ向き」であり、新しい事態に照準し、即応し、見通しをつけることができない、と感じとったからである。どんな社会でも、どんな時代でも、新旧の諸勢力、諸イデオロギーが渦巻き、角逐し、格闘しているようなとき、若者は大体新しい傾向に組するものである。しかし、明治以降の新旧の闘争は、たんなる新旧の葛藤ではなく、そのうえに外来と土着との角逐がかさなりあっていた。新しいものが「西洋化」に突進し、旧いものは土着または伝統的なものにしがみついた。ながい眼でみるならば、おこっている基本的なことは、「西洋化」であり、「西洋化」が主導性をあらゆる面でにぎるにいたるが、キリスト教とマルクス主義は、イデオロギー面で「西洋化」されてゆく過程で、そのときどき西洋文明の代表であるかのような歓迎をうけた。いわば、西洋のイデオロギー流入の里程標であり、またその深化の度合をはかるバロメーターでもある。西洋化がふかまればふかまるほど、外来の思想はふかくはいるが、その影響がますますインテリゲンチヤにかぎられ、民衆から遊離してゆき、西洋化が土着化とは逆の方向をとるところに、困難な問題が横たわって

いる。

右の二つのこと、つまり、精神的な飢えが存在しており、なにか新味のものに魅力を感じるということと、魅力を感じるものは、土着の、伝統的なものではなくて、外来のものでなくてはならないということは、土着の最高の理念である天皇制イデオロギーと、これら二つの思想とが、どのような関係にたったかを顧るとき、よりあきらかになるであらう。

土着の神道を甦らせて、新時代にあわせてつくられた天皇制イデオロギーは、たんに徳川封建制にとってかわる秩序の原理、つまり政治的な原理であるばかりでなく、宗教的な衣裳をまとい、絶対無謬の現人神を最高の価値とする文化の原理でもあった。つまり天皇はあらゆる価値の頂点に君臨し、あらゆる批判から自由であるばかりでなく、すべての価値を統率する至上権を要求した。このような絶対を設定し、その支配体制を合理化するものが、天皇制イデオロギーであった。しかし、精神的な飢を真にみたす能力や資格をもたず、したがって、心から心服させるものではなかった。一時成功したかにみえても、その成功は、政治的なものにすぎず、本来非政治的なもの、政治的なものである人間性の深部を十分に満足させるものではなかった。本来、非政治的である人間性の深部にまで達し、根源的な満足感、充実感をあたえるものは、政治を超えたところをもたねばならない。

そもそも天皇制イデオロギーは、西洋列強に対抗するため、急いで日本の統一をかため、「富国強兵」をやるうという政治的な必要から発案されたものである。政治的な必要から案出されたものが、全人間性を満足させるものでないことはあきらかである。しかも、その思想的な、精神的な基礎は、神道の復古にあった。神道の復古は二重の弱さをもっている。なぜなら、一方では、神道は、仏教やキリスト教のような超越的な次元を保有する高度宗教ではなく、部族主義のたんなる延長にすぎないし、他方では、復古主義は、現状にもとづいた創造では

なく、過去の模倣だから、現状にびったりしなかりでなく、人心を十分に満足させることができないからである。神道が現状に処するにどんなに無能であり、時代錯誤的であったかは、明治維新直後の排仏毀釈の狂信や神祇院の不手際からいうことができよう。そのうえ、政治制度としての天皇制は、西洋の絶対王制の一ヴァリエーションの模倣であった。その点では純粹に土着のものでもなかった。この借用のおかげで新時代に対処しえたわけである。したがって、人間性一般からいっても、十分の満足にあたえることができず、政治的イデオロギーとしても、世界的にいえば、過去のもの、つまり、封建制の最後の名残りであった。

西洋の絶対王制の王は、王であったが、神を僭称しなかった。だから絶対王制はキリスト教と正面衝突はしなかった。しかし、神を僭称する天皇とキリスト教とが衝突せざるをえないことは、あきらかである。なぜなら、神は絶対であって、排他的であり、二つの絶対はたがい他をみとめようとしないからである。王は人である以上、精神的な悩みや渴きを癒すという任務にはうといものである。王の任務は秩序を保つという政治的なものにはすぎない。しかし王である神は、それ以上のものでなくてはならない。その神が超越的次元をもたず、政治的な要請から模倣で案出されたものである場合、敏感な精神は、それに満足しえず、積極的にそれ以上のものをもとめ、それ以上のものを見つけるにちがいない。外来のもので、そのようなものはキリスト教以外にはない。天皇制イデオロギーが政治的な次元ではかなりの成功をおさめても、精神的な次元では、十分の満足にあたえることができないため、良心的な分子がキリスト教へ走り、絶対的な要求をそこで満たそうとした。そして、復古的な人工的な絶対と、外来だが、超越的次元を保有する絶対との対立は、二、三合の手合せて、キリスト教側の譲歩と妥協に終り、大して自信も信念もない権力側は、それ以上深おいすることをためらい、曖昧なところで二つの絶対は並存することになった。

明治以降流入してきた世俗的な思想は、ほぼブルジョワ革命以後のものであり、絶対王制をうち倒す知的武器にほかならなかつた。この面でも新しい外来のイデオロギーの本来のイデオロギーであるリベラリズムが、天皇帝イデオロギーと真正面から衝突しないで、それをさげ、衝突したのは、マルクス主義であつたということは、何をかたんであろうか。それを解明するためには、大逆事件以後に形成された大正リベラリズムが政治的・社会的志向をなせもたなかつたか、さらに、大正期の運動が総じてナショナルなものを欠き、おまけに大衆から遊離した知識層の動きにすぎなかつたか、これらの弱さに気づいた分子が、どんなにはやくマルクス主義に傾斜したかを分析する必要がある。これらの検討ののちにいうべき基本的な一つの点をあげるなら、マルクス主義が政治的宗教であるため、今一つの土着の政治的宗教である天皇帝イデオロギーのあらや急所がよくみえ、これと対決するのに恰好の、最適のものであつたという点である。政治的宗教とは、政治に絶対性をもたせ、宗教が要求するような究極的なものを政治から期待するイデオロギーである。ファシズムやマルクス主義がそうであるばかりでなく、天皇帝やローマの皇帝礼拝もそうである。政治ですべての貴いもの、価値あるものが、なんでも実現できると信ずる政治万能の信仰、つまり政治の礼拝である。

政治的宗教同士なら、同一次元で、同一の武器で闘争がおこなわれる。高度宗教であるキリスト教と政治的宗教である天皇帝イデオロギーとは、これほどは同一次元に立っていないから、二つのイデオロギー闘争は、宗教が政治へ降つてき、政治的次元で触れあうとき、政治が宗教へ昇つてゆき、絶対性を競いあうときにかぎられ、その他の場合は、あい互らざる並行線をたどりえた。しかし、政治的宗教同士ならば、すべてがびったり重なりあひ、交わりあうから、事ごとに対立し、事ごとにいがみあう好敵手であつた。天皇帝批判において、日本のマルクス主義のはたした功績は大きい。敵は敵をよく知るからであらう。

キリスト教とマルクス主義とが明治以降の二大イデオロギーであることは、天皇制イデオロギーにたいする芯のある態度からいいうることである。政治制度としての天皇制を支持しているキリスト者でも、天皇を神と信ずるものは、おそらくあるまい。

四

天皇制イデオロギーと果敢に闘争したのは、明治一〇年代から二〇年代の前半にかけてのキリスト教と、大正末期からのマルクス主義とを措いては、ほかにほとんどなかった。最後まで闘争して譲らなかったのは、マルクス主義だけで、キリスト教の方は、支配層の攻勢と弾圧によって一角一角くずれ、なしくずしの譲歩し、妥協し、この高度宗教のもっている牙をぬかれ、国家に飼いならされ、大正期までにおとなしい宗教に手なづけられていった。たとえば、明治四五年の「三教会同」は、政府がキリスト教、神道、仏教の代表者を招き、精神作興に協力を訴え、これにたいして、出席者は「皇運を扶翼し、国民道德の振興を図らんことを期す」と決議した。明治の前半期にあれほど果敢に政治そのものと闘争し、三〇年代には社会主義と有機的なつながりをもっていたキリスト教が、内村鑑三の不敬事件から大逆事件にいたる二〇年のあいだに、その牙を抜かれ、批判的精神をうしなつて、政府の呼びかけに迎合し、社会的志向を弱めてしまった。

宗教が国家に従属し、おとなしくなつたときに、その内的生命は弱体化しているとみなくてはならない。高度宗教の本質は、政治をこえたところにある筈だからである。明治期にたもたれていたキリスト教の魅力は、大正期にいたると、急速に衰えていった。お上がつくり、上から流すイデオロギーにたいする不満が、良心的な分子

をキリスト教に赴かせた理由であるなら、当のキリスト教が上からのイデオロギーに譲歩し、妥協するまでに弱体化してくれば、それにはもう魅力を感じなくなるのは、当然であろう。もし、明治二〇年代の弾圧や中傷にもかかわらず、大逆事件からの悪罵にもめげず、「三教会同」の呼びかけに応じなかったならば、あるいは魅力はつづいたかもしれない。「三教会同」にふくまれている政府側の内々の意図は、宗教を国家へ従属させようとするところにあった。それを呑んだことが、キリスト教の魅力喪失の根本的な原因であったかとおもわれる。国家の申し出を苦い杯として呑んだのではなく、むしろ、国家が悪名たかいキリスト者を一人前にみとめてくれたという安堵感から渡りに舟とばかり、なびいてしまった。

国家へのこの譲歩と妥協は、キリスト教が外来の思想であり、その信者が少数であり、そのため、弾圧や無理解や中傷によって、気おくれし、気おちしたからだとはいいい切れない。外的障害がどんなものであれ、内にたむところ、信ずるところがかたければ、明治一〇年代にしめた意気や三〇年代にしめた社会的志向を持ちつづけられた筈である。だから、国家権力への譲歩と妥協には、日本のキリスト教そのものに内在する内的な要因があったにちがいない。

国家権力との妥協は、キリスト教自身の国家や社会にたいする態度のある弱さからきているものとおもわれる。キリスト教はその誕生のはじめから、この世の帝国や国家権力とするべく対決するところにその真骨頂があった。しかし、つねにこの世の諸力ときびしく対決し、はげしい緊張関係に終始したかという点、そうではない。国教となつて主導権をにぎったキリスト教は、この世の秩序を「創造の秩序」として肯定し、現状超出の政治的、社会的対決を怠るばかりか、そういう動きを禁圧する側にまわりさえした。歴史的にはこの方が一般的であった。だから、宗教が阿片だなどと批判されるのである。正統キリスト教の場合、この妥協は、この世の権力の無条件

な肯定ではない。むしろ、あまりにも深いペシミズムから、諦めに似た現秩序の肯定であった。⁹⁾ 政治と宗教は峻別されてはいる。しかし、低い次元にあるものを悲観のあまりみとめてしまうことは、それをより高いものにするこの世的な努力を放棄することになる。王制や奴隸制をペシミズムのあまりみとめ、逆に、農奴の解放運動の腰を折らせるような反動的な社会的態度が、ここから出てくる。日本における天皇制との妥協、国家権力への譲歩には、正統キリスト教のこの弱さが作用しているにちがいない。

自由主義キリスト教になると、高度宗教本来のペシミズムがうすめられ、近代的な人間性へのオプティミズムが大幅にとりいれられているため、愛の精神は社会的志向をもちうるが、道徳主義的なセンチメンタリズムに堕ちる傾きが大きい。ここでは、近代的思考とキリスト教的思想との対決や緊張がうすれて、自由主義にキリスト教的愛の精神をいささか加味したものとなり、資本主義体制を根本的に批判するどころか、その部分的な悪を道徳的センチメンタリズムで批判する程度にまで、資本主義と習合して、これにうたがいをもたなくなる。自由主義キリスト教に由来する社会運動が、どの程度までキリスト教本来の精神によるものか、どの程度まで、たんに近代的精神によるものかは、吟味する必要がある。大正期における社会的志向の衰弱と感傷化は、キリスト教自身のなかにその理由があつたとおもわれぬ。

正統キリスト教と自由主義キリスト教の社会的弱さは、とくに日本にかぎったことではない。キリスト教の一般的な弱さの日本におけるあらわれにすぎない。では、日本のキリスト教独自の弱さが、さらにあるのだろうか。それは、キリスト者のなかにも巢食う国家ナショナリズムだとおもう。それは、ほとんど明治の精神といつて良いもので、敗戦まで日本をとにかく貫いてきたものである。ここで国家ナショナリズムという聞きなれない言いかたをしたのは、日本的ナショナリズムの特殊性を強調したいからである。

人民が国家を王の手からみずからの手に奪取することを西洋的な意味での国民主義という。ナショナリズム運動は王制打倒の運動である。日本に制覇したナショナリズムは、そのような対内的な篡奪ではない。外的脅威のもとに、国家に人民が吸収され、国家と一体化したので、ここには人民の自覚がけしさられている。そこで、日本の特色をいうために、人民ナショナリズム（つまり国民主義）と国家ナショナリズム（つまり国家主義）とを区別する必要があるようにおもう。

人民ナショナリズムは自由民権運動にその初穂がみられる、明治一七年頃までに国権論に吸収されてしまい、国権論にもとづく国家ナショナリズムが明治二〇代に確立され、それが三〇年代に国民の底辺にまで滲透していったとおもわれる。これほど強い思想は日本のどこにもなかった。天皇制イデオロギーはこの国家ナショナリズムの中核または基軸として創案されたものなのである。ここでは、国家と天皇は、ほとんど同義であり、国家のために死ぬことは、天皇のために死ぬことであった。「お国のため」とか「国家のため」ということが、最高の忠誠目標であり、どんな講演や演説にもうたい文句としてかたられつづけた台詞であった。

自由民権運動が挫折したころから、キリスト教が脚光をあびてきた。条約改正の下心からの媚態的な欧化政策のせいもあって、自由民権運動の線に沿ってそれにとつてかわったのが、一〇年代の末ごろのキリスト教であった。キリスト教が自由民権論にふくまれていた人民ナショナリズムの理念をひきついて、政治と宗教、国家と人民との緊張関係を把握していたことは、たとえば、明治一七年から書かれ、一九年に一冊にまとめられた小崎弘道の『政教新論』をひもとけば、あきらかである。¹⁰⁾しかし、この小崎が大逆事件の直後に出した『基督教と我国家』にいたると、宗教の超政治的な点は手ばなしていないが、キリスト教が「反国家」的でないことを弁明するに急で、かつて心中に燃やしていた人民ナショナリズムの理念は、どこかにおきわすれられ、社会主義や無政府

主義と一線を画そうとして、国家ナショナリズムに完全にくわれている¹¹⁾。また、かれ以上に天皇制に批判的であり、しかも日本キリスト教会の創立者である植村正久にしても、教会内に労働者や職人の出入するのをにがにがしくおもっていた。これでは、人民ナショナリズムを継承発展すべくもない。

五

ナショナリズムを国家ナショナリズムと人民ナショナリズムとにわけたが、ナショナリズムには実はもう一つの形態がある。それは文化ナショナリズムである。これは伝統的文化にたいする愛情や愛着にもとづき、日常生活では鮮明な意識をとまわず、非政治的なものとどまっているが、われわれの生活感情の大きな部分を占め、これがたまたま政治的ナショナリズムと結合すると、それに強固な基礎と不断のエネルギーとをあたえる民族的源泉となる。

ここでとくに注意を要するのは、「非西洋」におけるナショナリズムが、流入してくる西洋文明にたいする文化的抵抗を基本の地盤にしているという一事である。回教圏やインドや仏教圏や中国ばかりでなく、ロシアでも日本でも、このことがいえる。植民地や半植民地になったところでは、政治的にも文化的にも西洋への抵抗意識が強烈である。しかし、独立を保ったロシアやトルコや日本の場合でも、政治的に外圧として、不平等条約の屈辱として、植民地化の危機感として西洋が意識され、それに応ずるように、文化的抵抗も跡をたつたわけではなく、連続的にか断続的にかの違いはあれ、土着文化に帰ろうとする動きが、開国派そのもののなかに見出される。開国いごにおけるそのような文化ナショナリズムは、陸羯南や三宅雪嶺や志賀重昂らの国粹保存の運動からは

じまる。これはあまりにも軽薄でうわすべりな文明開化の風潮にたいする反対で、いわゆる反動とみてはならない。ヒステリックな排外的態度や独善的な自己讃美は、いわゆる国粹主義には付きものだが、ここにはみられず、ずっともの静かな自己確認、自己確保の試みである。それは欧化がそれほど深まらず、なお日本文明の健在が実感できていたからであろう。日本主義のちにいくほど、ヒステリックになるのは、日本文明が消滅するのではないかという危機感がふかまり、西洋への劣等感が意識の奥底から焦躁感をあふりたててくるからである。明治二〇年代では事態はそこまですすんでいなかった。

この文化ナショナリズムが、官製のなものでも反動的なものでもないのに、結局国家ナショナリズムと結合していくのは、人民ナショナリズムの可能性が、まず自由民権運動の挫折とともに、ついでその流れをくむキリスト教系の諸運動の国家への屈服によって流れてしまったからである。

それとともに、大切なことは、文明開化から自由民権を経てキリスト教および民友社にいたる系列の動きは、ともかく欧化政策の路線にのつたもので、土着文化にたいする曲折性のある配慮にかけ、多くの場合、西洋崇拜、西洋心酔におちいり、日本蔑視の傾きがあったことである。政教社の国粹保存がそのようなわだかまりの欧化礼讃の風潮にたいする最初の抗議である以上は、外来思想からインスピレーションをうけた自由民権論やキリスト教にそれが近づいたり、共感をもったりすることはなかったであろう。しかし、人民ナショナリズムの可能性は、この欧化系列にしかなかったところに、問題の困難さがある。

文化ナショナリズムが創造的に展開するには、それが人民ナショナリズムに担われた場合にかぎる。ところが、文化ナショナリズムが国家ナショナリズムと結合し、支配層にあゆみよるかぎりその活発な展開を期待することはできない。なぜなら、文化創造は、人民を欠くことのできない源泉とするが、国家または政治が上からのさば

り、人民の自発性と自律性とを著しく阻害するところでは、活発となるはずがないからである。文化の創造は、創造するものが人民に根ざすことによってだけ、人民が国家権力から自由に、のびのびと生活しうる範囲でだけ、可能なものである。人民ナシヨナリズムが国家ナシヨナリズムに吸収されつくし、欠如しているところでは、文化ナシヨナリズムも、その真の担い手を欠き、十分な發育をとげることができなかった。

右にのべたナシヨナリズムの三つの形態は、明治二〇年代までに出つくした。しかし、三つの形態のうち、国家ナシヨナリズムがひとりのさばって、人民ナシヨナリズムを流産させたため、敗戦後の今日にいたるまで、人民ナシヨナリズムは確立されていないとみてよからう。自由民権の流れに属するデモクラシー運動も、その後大正期と戦後と、都合三回にわたってかなり長期断続した。また、そのプロレタリア的展開である社会主義や無政府主義やマルクス主義の運動も、まず、明治三〇年代、ついで、大正末から昭和前期に、さらに、戦後と三回の展開を経験した。けれども、ついに、これらの運動から人民ナシヨナリズムは生まれなかった。それは、ナシヨナリズムを国家が独占したため、それ以外のナシヨナリズムの割りこむ余地がなくなつたからだし、裏からいえば、ナシヨナリズムのちがった形態（人民ナシヨナリズム）のあることに着目しえなかつたためでもある。大正以降の下からの運動が、ほとんどナシヨナルな契機をうしめない、くわえて、文化ナシヨナリズムの積極的意味を評価しえなかつたのも、国家ナシヨナリズムの圧倒的な制覇を反映するものであろう。下からの運動は、回をくわえるごとに、より素朴な、より無反省なインターナシヨナリズムに終始し、多分に他力本願的に西洋にたより切り、日本の主体性についての自覚と責任感を欠いていた。インターナシヨナリズムというときこえは良いが、結局は他人のふんどしで相撲をとっていた。問題は、ナシヨナリズムとインターナシヨナリズムが絶対に対立し、矛盾する概念としてしかあらわれぬところにある。

大正デモクラシーやマルクス主義の致命的な欠陥は、ナショナルな発想をかき、外来思想がそっくりそのまま自分のものになるのではなく、これを土着化することに精魂をかたむけつくさねばならないという反省をほとんど欠いているところにある。この安易さは西洋派的発想の特色である。なぜなら、西洋でできたことはそのまま土壌のちがう日本にも移植できるもののように安易におもいこみ、移植にあたっての障害や困難がどんなにきびしいものかの反省をかいていからである。わずかな例外、たとえば労農派の山川均の努力などをのぞけば、総じてこのようにいえるであろう。

しかし、ナショナルな契機をもたぬ思想が、非西洋において成功したためしがない。ロシアでマルクス主義が制覇したのは、ロシアの人民ナショナリズムともいえるナロードニキ運動をそれが吸収したからである。ガンディがインド解放の礎をきざぎえたのは、ヒンドゥ教による反西洋の文化ナショナリズムを広汎な人民の不服従闘争の根底にすえるに成功したからである。中国の毛沢東が「土」つまり土着の契機をどんなに大切にみているかというまでもない。日本だけが例外だなどということは、この点にかんするかぎり、金輪際あるまい。キリスト教に棄教者が輩出したのも、マルクス主義に転向者が続出したのも、基本的には、ナショナルなものとのしつかりした結びつきがなかったからではなからうか。

思想が外来であることは、実は不利な条件なのである。それを有利と錯覚するのは、西洋心酔のせいである。心酔から覚めたなら、大変不利な条件だと悟る。そのとき、はじめて外来の思想の土着化という死活の課題に直面する。土着化は思想にとって死活の問題である。思想が土着化するには、民衆のところにくだらねばならない。それには、人民ナショナリズムの確立が必要である。人民によって担われた思想なら、思想の外来的性格を払拭しているであろう。それは、外来的性格をぬぐい去ることによって、西洋文明に抵抗する土着の文化ナショナリ

ズムの有力な武器にさえなるかもしれない。たとえば、ガンディにおいて、イエスの精神はヒンドゥウ的着色を経て非暴力的抵抗へと変色された。内村鑑三において、土着化したキリスト教は西洋批判と世界終末の絶望的な着色を帯びた。毛沢東において、マルクス主義組合主義は人民公社にまで変貌をとげた。

戦後はじめて、国家ナショナリズムから解放され、おかげで、人民ナショナリズム確立の可能性が、自由民権運動の挫折はいはじめて出てきたし、文化ナショナリズムがこれと結びつく可能性もはじめて出てきた。いいかえれば、右翼的な日本主義の終焉から、新しいタイプの日本主義、いいかえれば土着主義の新種が生まれ出ようとしているということである。それは、「創造的保守主義」(ロマドカ)とでもいべきものを内に蔵して外来の価値の土着化を通じて自己変革と自己評価の道をもとめる。

- (1) 中村光夫「日本の近代化」『近代日本思想史講座』第七巻・昭34・筑摩書房所収) 参照。
- (2) 隅谷三喜男『日本資本主義とキリスト教』(昭36・東大出版会) 七四頁参照。
- (3) 山本新『文明の構造と変動』(昭36・創文社) 二七二―三頁参照。
- (4) トインビー著山本・山口訳『戦争と文明』(昭34・社会思想社) 第九章参照。
- (5) 亀井勝一郎『現代史の課題』(昭32・中央公論社) 一八一頁参照。
- (6) 一例をあげると、日本の最初の社会主義政党である「社会民主党」は明治三四年の春結成され、即日禁止となったが、その発起人は安部磯雄、片山潜、木下尚江、河上清、西川光二郎、幸徳秋水の六名であり、幸徳秋水をのぞいた他の五名は、みなキリスト教徒であり、しかも安部と片山が中心人物であった。
- (7) 山本新『文明の構造と変動』第八章第三節「思想の奇怪な自律」参照。
- (8) 山本新『現代の政治的神話―正統と異端―』(昭30・創文社) 六二頁参照。
- (9) 山本新『ニーバーのマルクス主義批判』(昭24・黎明書房)「正統キリスト教の社会的無関心」参照。
- (10) たとえば、『政教新論』にはつぎのような句がある。「儒教主義の制度にては、一国人は一口に吸収せられ、人民は君

主、或は、政府の所有物の如くなれば、人々一己人たるの権利を有する能はず、己に権利なければ自由なし」「人主ありて人民あらざりしなり、……天下は天下の天下にあらずして、一人の天下なり。」

(11) 武田清子『人間観の相剋』（昭34・弘文堂）八二頁参照。