

海老名弾正と『新人』の青年たち

吉 馴 明 子

はじめに

一九〇一年八月の『太陽』誌上でキリスト教界の代表的人物の一人に数えあげられた海老名弾正が、自らの使命の確信に基いて主都東京伝道を始めたのは、ようやく一八九七年になってからのことであった。一八九〇年の教育勅語の発布とそれに続く内村鑑三「不敬」事件、「教育と宗教の衝突」論争は、忠孝道德に支えられた国家主義的風潮とキリスト教が相容れないとのイメージを広げ、一八九〇年前後の文化面における「国粹主義」運動は、外来宗教であるキリスト教の受容・普及にマイナス要因となった⁽¹⁾。これらの影響によって当時キリスト教伝道は暗礁に乗り上げていたので、海老名は数人の友人と共に東京で「新運動」を興すことによって、その突破口を開こうとしたのであった。その中で海老名自身の分担は「宗教思想」で、彼独自の「神子の意識の宗教」を以てそれに当るつもりでいた。

これに先だつ一八九〇年から四年間彼は日本伝道会社の社長をつとめ

たが、その仕事を通じて彼は日本のキリスト教が西欧のキリスト教から独立する必要を感じた。そして一八九三年から一九〇〇年までの神戸教会牧師在任中に儒学や神道の研究を積み、一八九五年頃までには「神儒仏基」を統合する「神子の意識の宗教」をほぼ完成させていた。それは、海老名にとって、日清戦争の勝利によって国際社会の仲間入りをしようとする日本が、宗教界においても世界の主導的役割を演ずることが出来るようになるための宗教思想でもあった⁽²⁾。

このような宗教思想を以て始められた海老名の「新運動」は急速に広がり、彼がその拠点とした本郷教会は破竹の勢で成長した。そして一九〇〇年には教会の後援の下に『新人』を発行して広く思想界にも影響を及ぼすようになった。本郷教会が「書生の教会」⁽³⁾と呼ばれたことからわかるように、彼のキリスト教思想は特に青年層に訴えるところが多く、雑誌『新人』もそれら青年達の編集によって発刊されたのであった。海老名の下に集った青年には、「個人主義者」⁽⁴⁾「民本主義者」⁽⁵⁾「社会主義者」⁽⁶⁾がおり、海老名自身はやがて「帝国膨張」論⁽⁷⁾的主張をなすなど、この群はさながら明治後期の思潮の縮図をなしていた。本

稿においては『新人』から跡づけられる限りにおいて、海老名のキリスト教思想と、当時の思想との共鳴状況を探り、三十年代の時代思潮を理解する一助としたい。

一 「神子の意識の宗教」

1 その「自立的・自発的」特性

海老名のキリスト教思想の特徴が人々の目に明らかにすることになったのは、一九〇一年から二年にかけて植村正久との間に戦わされた福音主義論争であった。三位一体論に異議を表明する海老名に対し、植村は「キリストを誰とかなす」と執拗にくいさがるのであるが、この二人の論争には神学的問題の他に、二人の思想体質の相違が含まれていた⁽⁸⁾。一方で植村が「貴殿は余程進歩的御自在の由にて常に新生面を開かるるが御得意なりと伝聞仕候」と皮肉れば、他方海老名は植村を評して「其所謂『歴史的信仰』の法位に坐して人々を審判せしカヤバやポープの態度に彷彿たるものがある」と応酬し、さながら『伝統』主義対『進歩』主義の様相を呈していた。『新人』の社説⁽⁹⁾においても、二人の論争を思想的体質の相違と見て次のように述べている。

「海老名氏の三位一体論に対する疑は、今日まで繼承的に基督を神子の化身なりと奉じたるに就て、神子化身の意識如何と問はんとしたるに在るが如し、故に三位一体論に対する反対と云はんよりは、宗教界に於る繼承的態度に対する反抗と云ふを適切なりとす。……両氏（植

村と海老名）は其態度に於て、一方は繼承的、他方は自立的なるの別あるのみ。」（傍点筆者、以下同様）

しかも、「繼承的」対「自立的」の対立は、そのまま、それまでの日本社会の思想傾向と新しい思想傾向との相違とみなされている。

「見ずや人は今漸く談理を捨てて事実を重ずるに至り、他を怯むことを止めて将に自ら立たんとするに至りしことを。」

「我現代の思想界の在来の傾向として今や瓦壊に帰せんとするもの、吾人は之を数へて二を得たり、一に曰く理論的傾向、二に曰く繼承的態度。」

社説の論者によれば、新しい思想傾向は「自立性」「自発性」を特徴とし、海老名の三位一体論争に現れた思想の他、樗牛の美的生活論、ニイチエ主義の鼓吹、大乘仏説などに見られるという。ここでは、どのような点で海老名の主張が「自立的」「自発的」と言えるか、また「新しい思想傾向」とどのような共通点を持っているかを明らかにしよう。この点を明らかにするには、海老名Ⅱ植村論争から遡って、海老名の「神子の意識の宗教」に彼の思想の特徴を求めねばならない。

海老名が初めて、自分を「神子」として自覚したのは、一八七八同志社における「第二の回心」とも呼ぶべき経験を経てからであった。彼は自分の内にある度し難い「欲望」という罪に悩みながら、それにもかかわらず自分には「神を愛慕する至情」のあるのを見出し、キリストのゲッセマネの祈りの如くに「アバ父よ」と祈るを得たと言っている。それ以後、キリストの意識に範をとり、自己の体験に裏づけられた「神子

の意識」の宣教、即ち全ての人と神との間に「親子関係」を成らせることが、彼の使命となったのである。

神を「アバ父よ」と呼び得るキリストの意識を、海老名は、「神を認むるの智」において傑出しているとするが、その特徴は、キリストの神知識が「哲学の方面より見たる」知識でも、「科学的探求の結果」でもない点にある⁽¹⁰⁾。「神子」においては、「天父」との間に「切らんとするも断つ能はず、離れんと欲するも離るべから」ざる関係があるゆえに、「神子」は「理屈なし、有神論なし、彼の胸中已に、神自身のありなり」との状態で、神を知る⁽¹¹⁾というのである。他人から借りて来ることが出来るような「理論」においてではなく、「彼の胸中」に、すなわち「自己の経験」のうちに神は見出されるのである。このような意味で、海老名の「神子の意識の宗教」は「自立的」特性をもっていると言えよう。

第二に、そのようにして「胸中」に「ある」神は、どのような側面に、たとえば人の知情意のどのような働きに見出されるか、に着目しなければならぬ。

「その父というのは天地万有の元、森羅万象の造主の義ではない。人その本心を研ぐや実にわれに接する或る者を感じ、われの真心より呼び出されわれの真心に顕現する或る者を見出すに至り、ここにこの或る者をわれより呼んで父と慕うのである。父とはすなわちわれよりこれを愛慕する情熱の発洩を示す辞である。」⁽¹²⁾

神が「彼の胸中已に……ある」とは、人生のままの人間心のうちにあるのではなく、「本心を研ぐ」時に、その「真心」に、人がそれを「愛

慕する情熱の発洩」として「顕現」することを意味する。すなわち、神が知られるのは人の知性の働きにおいてではなく、人の内なる「情念」の発現においてである。しかもこの神への「愛慕」は、政治的、美的、知的欲望に勝る「愛慕」でなければならず、その意味では、「意」の働きをも必要とする、きわめて能動的な営為であった。「自発的」とされた海老名の神認識とはこのようなものであった。

このような「神子」の「自立的・自発的」神認識は、高山樗牛が「美的生活を論ず」において人が最も尊重すべきものは何であるかをめぐって提出した新しい価値基準に、以下に述べる限りに対応するものであった。まず樗牛は、「人生本然の要求を満足せしむる」「美的生活」を人生の目的とすることによって、「忠孝」道徳などおよそ外的、形式的に規制されて起る行為の価値を否定し、内発的・「自然」発生的に起る行為が最高の価値を持つことを主張した。海老名が神を「愛慕する情熱の発洩」の内に見出し得るとしたことは、神信仰も「已むに已まれん大和魂」⁽¹³⁾である「情念」の働きであって、樗牛のいう「人生本然の要求」に適う行為に数えられ得ることになる。また樗牛は、「自己」の精神が誠意に体得し、誠心に信じ、又行ひ得る所の外に「ある」「客観的真理」などというものは、いわば「画餅」に過ぎぬと「客観主義」を批判し、人の行為の価値は、個々人の心事に即して「イントロシンク」にのみ、測られるべきことを説いた。海老名が人の「胸中」に神を見出し得るとしたことは、「イントロシンク」な価値評価・真理追求のパターンに適っていたと言わねばならない。

このように海老名は神認識・信仰を、人の已むを得ない内的要求に位置づけ、時には「神を愛するは我本能である」とも言ったが、そのことは逆に「人間本然の要求」を全て肯定することを意味したのでは、無論ない。その誤解を避けるため海老名は、自分の主張を「掘抜的・本能主義」といって「肉欲的の心」を愛する「泥水的本能主義」から区別し、「日夜酒食に耽り黄金を欲しがる」ような「動物的境界」を「脱」すべき状態として斥けた⁽¹⁴⁾。また、当時の『新人』の有力な投稿者の一人であった深田康算は、海老名のキリスト教が人間の可能性を讃美することにおいて、人間の欲望の自由な発現を肯定するかの様に理解される恐れがあることを警告している⁽¹⁵⁾。海老名の「貞操論」が青年のあるものには「平生の大胆さ」に似合わぬ「凡庸の説」だという不評を買い⁽¹⁶⁾、実際に石川三四郎がそれと自分の「自由恋愛論」の衝突を契機に本郷教会を去ったと言っている⁽¹⁷⁾のも、海老名の本能論、人間の内的要求の評価の両義性を示唆する出来事である。石川をはじめ「貞操論」に異和感を覚えた青年たちは、無論、一切の道義性を否定していたわけではなからう。しかし、もし彼らが海老名の「人間的」キリスト教に「本能性を理想化して向上的精神の燃焼を表す」傾向を読みとっていたとすれば、先に見たような二つの本能の区別や、あくまでも「肉」を「霊の力に潔める」ことを説く海老名の説は期待はずれだったに相違ない。人が「理想に進む」ために、どうして或る「本能」だけが是認され、他の「本能」は許容されないのか。——それがおそらく海老名の考え方に対して石川たちが抱いた不満であったであろうと考えられる。

以上で述べたように、海老名の「神子の意識の宗教」は、樗牛の美的生活論が提示したような「人間本然の要求の満足」を最優先する思潮と、微妙な相違を示しつつも、その「自立的・自発的」特性において軌を一にする思想であった。そして、これらの「新しい思想」は、忠孝道德が正統性を確立して来た日本社会において、その正統性に疑義を差しはさむ「個の尊厳」の主張としての役割を果たすのである。

たとえば、海老名の後任として神戸教会牧師の務を果し、時々『新人』に投稿している西内藤男は、「高山樗牛君と時代精神の最大要請」において次のように述べている。

「所謂国家主義、忠君愛国主義は思想信仰の天空海濶の発揚を抑圧する盤石なり。故に彼は極力之を撃破せざる可らず。吾人の智識に於て道德に於て情感に於て、自由自在に発展し得る大権能を有する神智霊覺的良能良性は宮よりも国家よりも乾坤よりも大なる者にて、此『絶大の巨人』は不幸にも我邦にては一塊の石下に葬られつつあるもの。此石を除けて其死者を復活せしむるは、……帝国大学出身の彼が現時に於ける一大職責なり」⁽¹⁸⁾

美的生活を論じ、かつまた「平清盛を捕へて其破格奔放の情熱を披歴し、怪僧日蓮を自家菜籠中に投じて自我は国家よりも絶大なりと叫ぶ」のもそのためであったとする。

一方、海老名においても「人其れ自身の価値」を説くことは、初期『新人』の主要テーマの一つとなっている。彼は人を「父として、君として、夫として」のみ規定することに反対し、「臣の人たる、子の人た

る、婦の人たる」こと、「人の本体」「人の真相」を識るべきことを説く⁽¹⁹⁾。それは、当時の忠孝道德とその根底にある儒教が人を社会的関係で、いわば相対的にしか規定し得ないことに對する批判である。そのような人間觀に對し海老名は、人には「天地万物に超絶している方面」「人の真相」があると説く⁽²⁰⁾のである。この「人の真相」とは、「無窮の天に接」する前述の神を「愛慕」してやまぬ内なる「神性」であり、「神子の実相」に他ならない。そして、「神子の実相」を宿すがゆえに、各人はかけがえない価値を有するものとされたのである。

2 魚住影雄の個人主義

海老名の「個人の尊嚴」を説く思想は、その下に集う青年にも受けつがれた。一例として、魚住影雄（折蘆）の場合を見てみよう。彼はいくつかの断想を『新人』誌上に残しているが、その中で次のように述べている。

「我は個性なり 器械にあらず 国家と社会と制度と組織と 歴史と習慣と他人の趣味と与論の傾向と これら一切我に於て何の權威あらんや 我は個性なり 自由を有す 何人何者の奴隸にもあらず 我は我一身の王なり 国家と歴史とを超越して意義ある絶対の実在なり」⁽²¹⁾ 魚住は、「個性」的「実在」としての「我」が、「国家と歴史」に左右されない、その意味で「国家と歴史とを超越」した「絶対の実在」であると述べているのであるが、そのような個我を維持し、「一身の王」としての「我」を貫くには、「国家と歴史」とに對して、より積極的な「超越」の姿勢をとらざるを得なくなるのであった。

「我は我が愛国心なきを憂へず、我は我が孝道を欠くを嘆かず、寧ろ我は我が理性の承認せざる国家の私欲と家人の私情に阿らんとする傾向の払ひがたきを苦む。」

「義理の爲め、家庭の爲めと称して己れ一向に美しき犠牲のふるまいをなせりと思惟しつつ理想を棄てて墮落して行く者あるは誰が罪ぞや、我等まづ東洋流の忠孝道德を蹂躪せずんば個性の独立を危ふせられん」⁽²²⁾

「一身の王」たる「我」は、「我が理性」に照らして「国家の私欲と家人の私情」を見抜き、「忠孝道德」を「蹂躪」する者として立ち現れるに至る。

右に見たような魚住の立場は、「個人主義のあらし」に見舞われた當時の青年の中でも、次の二点において際だっている。第一に、「个性的」「絶対の実在」である「我」が、「我が理性」を媒介することによって、「私欲」「私情」と對立する普遍的規範性を付与されていることである。この点は、たとえば深田康算が指摘するように、當時の青年が自己の内的要求、なかんづく自己の「感情」の満足を経絶対化するあまり、それを満足させる諸価値を取捨選択する尺度を失い⁽²³⁾、その結果「精霊の乞食」⁽²⁴⁾・飢餓状态的な「煩悶」青年となってしまうということを考えると、當時の「個人主義」的傾向の悪弊に陥らぬ上でも重要であった。

第二に、「我」が普遍的規範性を付与されることを通して、「我」は「国家と歴史」からの自由だけでなく、「国家と社会」への自由を主張

するに至っていることである。この点は当時の青年がともすれば、「個人の問題」にのみ関心を集中し、「国家の問題を避けようとする」傾向があったとすれば⁽²⁵⁾、この分裂しようとする二つのものを架橋し「国家と思想の分裂」を防ぐ働きをするものとして重要である。事実、魚住は後年その役目を果たした数少ない思想家の一人である⁽²⁶⁾。

もっとも、魚住でさえ一朝一夕にしてこのような思想を主張し得たのではない。一方では、当時の「煩悶青年」と同じ悩みを持ち、他方では海老名のキリスト教の影響を受け、ようやく到達した思想的立場が右のようなものであった。『新人』に残されている藤村操への弔詞や日記はその間の消息を明らかにしている。

一九〇三年五月の藤村操の自殺は、当時の青年が陥っていた問題状況を世人の目に明らかにし、その原因と解決の方策をめぐって幾多の議論がなされた。ある者は、「教育や社会の拘束圧制」のために「彼れの苦悶を自由に発露せしめなかった」ためであると幾分同情的に語り⁽²⁷⁾、他の者は「個人性発展主義の失敗」、あるいは「宇宙及び人生」は「解釈し切れざる間が、おなぐさみなるべし」と嘲笑的に語った⁽²⁷⁾。しかし魚住は、同時代に属するものとして、否、親友の一人として、藤村の自殺をそのように冷たく論ずることはできなかった。

「われの最近君と携ふるや逍遙せしは暗夜の人無き所にして、語りしところは悲哀寂寞の趣味なりき。……君は光明を厭ひて君が親善するところの悲哀を愛し暗黒を慕ひ其極を尽さんと欲して其極を尽し得たり」⁽²⁹⁾

藤村が課題とした「万有の真理」は、当時の「イントリンシク」な真理追求のパターンからみて、「人生の真相」と分けられるものではなかった。それは、青年たちが『我れ』の居すはりどころを探し求めるうちに、「我れ」の前に立現われた「神秘」であって、それを窮め、「自我」の上に実現することが彼らの願いであった。ところが、この「人生の真相」は、それに忠実に即して生きる時に「一切は迷妄」⁽³⁰⁾とならざるを得ぬことを、魚住も直感的に知っていた。魚住の藤村への共感はそのような体験に根ざしていたと言うべきであろう。

にもかかわらず、魚住をして藤村と同じ道を選ばせず、あくまでも「個性の独立」の維持と「理想」追求という「積極的方面」への「修養」を促したのが、キリスト教信仰であった。魚住は言う。

「予は予及予の教友に発達しつつある徳性の靈覚を見て、玆に世界統一の道徳的大勢力の波濤打ち寄するを感じ、信仰倫理界に天下の頭はに之を見ざる一種莊嚴の大光景を觀ぜざるを得ざる也。」⁽³¹⁾

「人生の真相」は「天下の頭は」に見られる限りでは「一切は迷妄」という外ない。しかし「信仰倫理界」においては、「世界統一の道徳的大勢力」が自己の「徳性」の「発達」として実現してくる。キリスト教信仰による時「人生の真相」に即しつつ「万有の真相」に到達、実現が可能となると、魚住は信じたのである。△個我▽が普遍的規範性を持つという先に見た魚住の個人主義の特徴は、ここにその根拠を有していると言えよう。

このような考え方は、『新人』の仲間では決して特異なものではな

ったようである。例えば吉田雛羊も次のように論じている。

「彼（人類）が宇宙の戦闘場間に苦悶健闘しつつ 遂に宇宙的意識・宇宙的情感を自得して宇宙生命宇宙精神と接吻抱擁の靈趣を感じるに至る靈能は 彼れ自身に特有せる彼れ自身の發展力なり」

「人生の理想は宇宙の精神に帰趨合致せんことなり、換言すれば生死の羈絆せらるる小我を擺脫して『神我』に到達せんことなり。……

『神我』に到達すとは『真の我』に帰る義なり」（32）

吉田は、「生死の羈絆せらるる小我」と、「神我」・「真の我」を対立させているが、「生死の羈絆せらるる小我」は、魚住のいう「天下の顯はに」見える世界であり、自殺は「感情の奴隸」となつてこの「小我」を脱し得ぬ時に起る。これに対し、人にはこの「小我」を脱して「宇宙生命宇宙精神と接吻抱擁」する「神我」に達する能力が本来的に「真の我」として備っている。この「真の我に帰る」時、（すなわち「人生の真相」に即する時、）人は「宇宙精神に帰趨合致する」と吉田は言う。これは魚住が「信仰倫理界」に托した希望でもあった。

魚住の「信仰倫理界」に托す希望、吉田の「真の我」「神我」への確信は、先に述べた「神を愛慕してやまぬ」自己の内なる「神性」への信仰という海老名のキリスト教思想に基礎づけられたものだと言える。

しかも、この「神性」において「帰趨合致」するところの「宇宙精神」とは、「宇宙を貫き宇宙を活動せしめ宇宙を司宰する超自然なる」力であるから、人はそれとの単なる、神秘的合一によって自己の存在意義を確認する、「万有の真相」に「我れ」の「居すはり所」を見出すだけで

なく、自然界に対する主宰力を得、宇宙支配に参与することができると考えられている。

「宇宙精神への帰趨」によって、天地万物に対する主宰力を持つという考え方は、「新しい思想」の「大乘仏説」たとえば清沢満之の思想にも見られる。満之は、人が「内観」によって「絶対的無限者」に接することによって、「万物一体」の見地に達し、宇宙万物が皆な我物である」と見ることができるようになるとする⁽³³⁾。しかし、この見地に立つて万物に対する主宰力を発揮する方法は海老名の場合とは異っている。満之の場合には、「絶対無限者」との一体感から、自己の「一挙手一投足が皆な如来の成さしめ給ふ所」であることを知り、一切の事物に対し自ら「是非善惡の區別」をたてず、ただ「心機を開展」することによって「宇宙一切の出来事」が「皆な如来の導き給ふ所である」と甘受するようになることを勧める。

これに対して海老名の場合は、

「父は我に万物を与へ給へり

新人は天地征服の活力が自己に存在するを認識す」

と言ひ、「自己に存在する」「活力」を行使することによって、神の天地万物に対する主宰に参与するものとされている。「神子の実相」を内蔵する「神子」は、ただ「赤子」のように親を恋ひ求むるだけでなく、「息子」のように親の意志を代行し、天地を「征服」することができるのみならず、「我」が絶対的価値を有するのみならず、「国家と社会」に対して能動的主体性を維持しようとする魚住の「個人主義」

の特徴も、ここに由来すると見る事ができよう。

以上で明らかにしたように、海老名の「神子の意識の宗教」は、個人内面の尊厳を説き、従って忠孝道徳による人間の価値の外的規定に反する「個人主義」的主張をなし得た。しかも、その「個人主義」は個人内面の問題にのみ目を向けさせる主張ではなく、同時に国家社会に対する積極的姿勢を基礎づける主張であった。それならば海老名はどのような国家、社会の理想像を描き、その中で個人はいかなる位置づけを与えられていたのだろうか。次節においては、海老名の歴史観の原理的紹介をふまえながら、先に「個人主義」的時代の社会的側面の主張を、後に「帝国膨張」論者への移行過程を論ずる。また、そのような海老名の主張を何らかの形で受けつぎ、反発しながら思想形成をしたと思われる、吉野作造・石川三四郎について述べたい。

二 「生ける天地の霊なる神」の支配

海老名は神の歴史支配を歴史内在的に考える。神は「天地万有の大精神」とも言いかえられ、万物にいわば「浸潤」しているものと考えられている。そして万物の内に神が「浸潤」している以上、その働きには「一定の方針」があり、「個人の本心」「国民の道義心」「人類の精神」に現れて、「公義正道の勝利」を実現する³⁶。海老名において歴史の「法則」と呼ばれるのはこのような「一定の方針」であって、歴史の諸現象から抽象される因果連関ではない。いや、むしろ、因果連関を積極的に

破る「活力」の働きが、「一定の方針」を実現するのである³⁶。海老名の歴史観の原理論はこのようなものである。

(1) 「神子」の歴史支配への参与

では、前項に見た「主宰力」ある個人は、このような歴史観においてどのような位置を与えられることになるだろうか。個人の価値を説くことに重きを置いた初期には次のように述べている。

「自己の奥底に理法あり、此理法は石碑又は葉銘の戒律にあらず、自己存在の根底なり 其威厳は自己よりも大なるものなり 而して亦自己の外にあらざるなり 此理法は独り自己の法則たるに止らず、亦外物の由て以て立つ所の理法なり 然らば則ち 此理法は我れと外物と即ち主観と客観とを統一する所の理法なり」(37)

「自己」と「外物」との双方の存在根拠である「理法」は他ならぬ「自己の奥底」に見出される。なぜなら、全ての人は「神子」であって「神性」を内蔵しているからである。しかも

「今此理法の性質を察する理法は勢力の作法に外ならざるなり 而して此偉大なる勢力は則ち吾人の外ならざるなり。」(38)

「理法」が「勢力の作法」とされるとは、「理法」が万物に内在して働く「生ける神」、その「勢力」が実現して行く「軌跡」だということである。「神性」を内蔵する「神子」はその「勢力」をも内蔵しているのであるから、「吾人の勢力」を行使することが、とりもなおさず「理法」の実現となる。

ところが人がその内的「理法」を認識・実現することによって、神の

歴史支配に参与することができるといふ、海老名の個人重視の思想は、

「煩悶」の季節を迎えて微妙な変化を始める。

(2) 「情意の満足」を

そもそも、首都伝道に使命を感じ、『新人』刊行に着手した海老名は、ようやく体制の固ってきた明治国家を越えるような「新思想」をキリスト教の立場から与えることを意図していた。「維新の大革命」から三十余年、日本は「世界列強と相肩比」し得るまでになったのだから、今度は「世界を指導するの大国民たらしめん」ために「道義的一大思想の開發」が必要だと、彼は発刊の辞で述べていた⁽³⁹⁾。人に「神子」としての内なる可能性、権威を訴える「神子の意識の宗教」は、国家・民族に限定されない普遍的人間の尊厳を説くものであり、その意味で「世界的」「道義的」「新思想」であった。それは、単なる「西洋文明」の「模倣」や、「耳目上」の学説でなく、前節でも見たように「自家の人格に基する見識」であり、「之を以て直に個人と社会とを審判せんとする」ための土台を提供する思想ともなり得るものであった。そのような思想であればこそ、海老名が言うように「基督教徒青年の間」から、「神経鋭敏の詩人・文学者」とともに、自己と自己をとりまく社会の現状を厳しく見詰め批判する声が聞かれたのであり、それが「青年煩悶」の先がけともなった。しかし、それは未だ「国民的煩悶」の時期ではなかったと、海老名は言う。

「国民的煩悶」は、海老名によれば、「新なる国民が新なる自覚に立ち、新なる見識と理想と」を得、それを以て、「旧き時代の遺物たる自家現

在の立場を批判し始めた時の時」に起る。「新なる見識と理想」とを得るとは、「世界の思想」「世界の偉人」「世界の歴史」を「自家」自身のものとして感ずることとされる。『新人』も目ざしていた「世界」的思想の革新が、キリスト教青年や文学者の域を越えて、一般の人々に広がることに、「国民的煩悶」が起る第一要因が求められているのである。海老名が「国民的煩悶」について論じたこの社説⁽⁴⁰⁾を著したのは一九〇三年であるから、日清戦争に勝利を治めた日本がいよいよ国際政治の舞台へ出て行こうとする動向、言論界における「世界の日本」の高唱⁽⁴¹⁾が、「世界的」思想の一般国民への普及を促進したのである。

そのような「理想」に比して現状の惨めさの自覚が、「国民的煩悶」が起る第二の要因として挙げられている。

「之（新なる理想）を以て現在のわれを見る、如何に夫れ小にして卑きや 之を以て現在の社会を見る 如何に夫れ憐にして且つ汚れたりや」⁽⁴²⁾

現状の惨めさを自覚させるものの中には、社会の腐敗だけでなく、自分がそのような社会に埋れて無力な存在であること（「小にして卑き」）が含まれている。従って、自己の卑小さを感じさせる社会的条件が、現状の惨めさの中に数えられる。

「内に在つては競争の激甚、立身の困難あり、外に在ては国民の膨張 国権の伸張、未だ青年の理想するが如くならず」⁽⁴³⁾

逆にいうと、「新なる理想」は単に倫理的高潔さではなく、偉大さ・力強さを内容としていっていると見てよい。『世界の日本・自己』の自覚と

は、自分を身の丈五尺の存在としてではなく、「世界大」的存在として自覚することとみてよい。そして、そのような「意気・熱情の沮害と压抑」を受けた時に、人は「煩悶」を生ずると、海老名は言っている。

「煩悶とは不平なり、不快なり、情意の不満足なり 意伸びて情通ぜざるや、是に人は煩悶を生ず」(44)

このように「煩悶」の原因を自己及社会環境に求めた海老名は、その解決策として「社会の事実、及び青年自らの人格に付随せる事実より救」うこと、「心靈の救済と社会の改良」とを説くに至る。それまでの海老名は無論、社会の状況に無関心だったのではないが、その社会状況を変革する「理想」「新思想」を提示することに主力を注いできた。しかし、この時点に至って「心靈の救済と社会の改良」を不可分のこととして、社会状況により、直接的に關与する言論を吐くに至る。彼が考えた「社会の改良」とは、具体的には、「体力増進、清く楽しくして同情と理會とある家庭、社交、文学芸術を味う機會、統一あり効果ある知識」を与えることであり、また

「自らも負ひえざる重き荷をたゞ彼等の小さき肩に繩縛するを止めて人格の生命と力とを与へよ、社会の公人たらんもの、宏遠の理想と忠誠勤苦とを以て国民膨張国運發展の首途を花々しくせよ。青年が国内に於て従事すべき新事業を与へよ、国外に進取活動すべき道を備へよ、社会の制度慣習上に於ける種々なる欠陥を改めよ」(45)

である。「社会の改良」についても、「理想」の多面性にみあって、倫理的・芸術的に価値あるものの増進と同時に、立身出世・海外膨張の促進

が説かれている。「情意の不満足」を起すものはすべて取除くべきものであれば、立身出世・海外膨張もまた個々人の「理想」実現の上からも必要なこととされるのである。

(3) 「ロゴス」Ⅱ「帝国膨張論」

海外膨張が勧められるのは、しかしながら、以上で述べたような個人主義的な自我拡張主義の満足のためだけではない。日本帝国の海外膨張がそれとして勧められる。

「日本民族は復讐の為に躍起となるべからず、功名の為に狂奔すべからず、又其主眼とする所は清韓保全の名義に存せんよりは寧ろ民族、其れ自身の膨張に存すべきなり」(46)

あるいは、京釜鉄道を速やかに布設せよ、商人を送り出せと、膨張の実を挙げべきことを説く。また、海外膨張の動きに讃嘆する。

「吾等には發展して止まぬ日本魂が在る。……維新後の歴史には一層著しく現るるものは、我國運の發展である。特に去る二月八日の海戦以来の日本国民の活動といふものは実にエライものである。兵力は勿論經濟の力も驚くべきものがある」(47)

しかも海老名は、この「海外膨張」をキリスト教信仰で基礎づけようとする。

「若し夫れ日本魂が此大融合（満韓における東洋民族の融和）を遂行すること能はざらんか、其宿る所の民族は嬌小なるそれにして、其生存を保全せんこと蓋し亦知るべからず、苟も人類魂の實質を有するあらんか、そが東洋民族を融化して、之に此大日本魂を吹き込んこと何

ぞ難事とせんや、此時に当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こと吾人の疑はんと欲して猶疑ふこと能はざる所。

此の如く大進化を遂行し、大発展を完成すべき大日本魂は其起因する所、豈に僅に二千五百年を以て足れりとせんや。吾人は比日本魂が必然宇宙魂に其本源を深うするを承認せざるを得ず。」⁽⁴⁸⁾

海老名は「世界の日本」にふさわしい「新思想」として、まずは「個人の尊厳」を説く「神子の意識の宗教」を説き、さらに、日本の物質的膨張」をそれだけで終らせず「隣国の教化」へと進むべき「精神的国是」の必要を説いた。そして今や、日本帝国がその「精神的国是」を具現しているか否かが、日本帝国の物質的膨張の成否によって結果的に明らかになるとさえ言う。無論そのためには、まず日本自身が「国民の罪惡と奮闘勇戦し、聖靈のバプテスマを受」けねばならない。しかし海老名はその具体的内容、その方策を示さぬままに、他方では「日本魂」と「ロゴス」を同一視する。

「其罪惡と戦ひ 無常と争ひ常に戦捷者たらしむるクリスチャン魂と如何なる敵国と戦ふも必ず勝つ所の日本魂とは共に生きて生き進んで進む点に於て誠に同様なものである。」

「此の五箇の魂（クリスチャン魂・日本魂・教会魂・人類魂・宇宙魂）はたしかに一つである。何れも生命と勝利と進歩の魂である。其根本といへば是れ実に神の靈である。……『太初に道あり』……其『ことば』道即ちロゴスである。……之に生命あり……万物を生かし天地人

生を指導す」⁽⁴⁹⁾

「個人・国家・人類」のそれぞれに、「天地万有の大精神」なる神の内在的支配が貫いているという考え方は、海老名の歴史観の原論ともいふべきものである。しかし、初期には、被造物としてただ一人「道義力」を神と分ち持つ人間個人の役割が強調され⁽⁵⁰⁾、地上における「神の国」の形成にしても、神を信じる者の指導と増加によって達成されると考えられていた⁽⁵¹⁾。ところが、「ロゴス」と「国家魂」である「日本魂」との等置は、実体化された国家の発展に「神の靈」の働きが現れてくるとみなすことを意味し、従って、個人を媒介としない国家それ自体の発展を、神の支配という名目により聖化する効果を持つこととなった。木下尚江の「新人の国家宗教」という海老名に向けられた批判はまさにこの点を衝いたものであった。

(4) 木下尚江の批判と『生物成長的進化』

木下のこの海老名批判は、『新人』一九〇五年新年号に海老名の「日本魂の新意義を想ふ」が発表されたのを受けて、同年二月一二日発行の『直言』誌上に掲載された⁽⁵²⁾。その前年三月二七日に、木下は本郷教会の外郭団体ともいふべき明道会において、すでに海老名の戦争論を批判している。すなわち、海老名には「基督教の根本義たる『愛』の真髓を喝破して超民族、超国家の大精神を謳歌鼓吹せる」『世界的大我』と、海老名の幼少年時代それによって養育された「武士道」と、維新当時の青年が抱いた「統一的日本」形成の志とからなる『愛国的小我』の二つの「我」があり、海老名の主戦論は、この二つの「我」が「融解調和」

されぬままに「愛国的小我」が発動されたものであるとした⁽⁵³⁾。ところが、海老名は「日本魂の新意義を想ふ」において、日本国をして満韓における「人類的融化」の実現を可能とさせている「大日本魂」の「出所」は「ロゴス」にあるとし、このことを自覚して日本国が「国民の罪惡と奮闘勇戦し、聖靈のバプテマを受くるに至らん」時、「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の時なり」と説いた。いわば、基督教的「博愛平等」の理想実現と、日本国の満韓への進出との間に「調和」の成るべきことを説いたのである。そこで再び木下は、その矛盾を追求すべく反論を掲げた。

「社会的大意思は元と各個人の心裡に包蔵せらる。或は現はれて「家庭」となり、膨張して「国家」となり、更に發展して「世界」となり、「四海同胞」となる。故に理性感情の開展發育極めて高朗熱烈なるものは、以て「神子」の品性を実現し得べし。……然れ共「国家」なるものは社会的意思の發展史に於ける中途の段階にして、神子仏陀の大品性を実現し得べからざるは元より其所なり」⁽⁵⁴⁾

「国家」が「社会的大意思」を実現する「神の国」たることはできないとする木下の批判の論拠は、国家が「社会的大意思」実現の中途の段階に位置しているからであって、国家が「社会的大意思」を実現し得る個人と本質的に相違しているからではない。ちょうど海老名が「個人・国家・人類」に「一定の方針」が貫いていて「公義正道の勝利」を実現するとしたように、木下も「個人・家庭・国家・世界」に一つの「社会的大意思」が実現すると言っている。しかも木下の個人↓家庭↓国家↓

世界という「社会的大意思」の「膨張」の実現過程は、初期の海老名が「神の国」を、まず、個人の「心情ノ上」に、そして教会↓国家↓世界と拡がって行くと見ていたのと同じ考え方である。海老名にとっても、木下にとっても、「神の国」の理想は、この地上において漸次的に「膨張」的に実現されるべきものだったと見て良い⁽⁵⁵⁾。

それにもかかわらず木下は、国家は海老名とは反対に、理想実現の「中途段階」であるゆえに、「神の国」たりえないとする。なぜならば「如何せん人類の『共通意思』は『国家』に依って完全に成就したるに非るなり、万国対峙して競争軋轢す是れ明白に『共通意思』の撞着なり 煩悶なり 是れ宗教と国家とが到底併行提携すること能はざる所以」⁽⁵⁶⁾

諸国家の「競争軋轢」という現実が、国家が「人類の『共通意思』」から遠いことを示しており目前の社会・国家のありさまが理想から程遠ければ遠いほど、「共通意思」を提示する宗教の規範的性格がいよいよ強く意識されてくる。事実、宗教とは、木下にとって、「現在社会と歴史との圧力より完全に超脱したる自由の心」でありその地点に立って「現実」を見る時、目前の国家、社会は「否定」されるべきものと考えられていた。

「社会は当に大なる『我』なるべし、然れ共現に見る所の社会は決して是に非る也。若し「我」と「社会」との融化に依って理想の充実を得んと欲せば、必ず奸悪なる目前の社会を全然否定せざる可らず」⁽⁵⁶⁾ 自然界の災害、社会の罪惡国家の興亡といった目前の国家、社会の不

完全さを示す現実、海老名にとっても同じであるし、無論それを見ないわけでもない。

「併しながら、吾々人類はかかる皮相の変遷のみを見て心を痛め、世を厭ふには及ばない。吾々は宇宙を支配し、人類を愛し給ふ所の活る至善の神が天地の奥底に在し給ふという不動の信仰を握っておりますから……失望も落胆も致しませぬ」(58)

歴史に現れる悲惨や国家の盛衰興亡を越えて、歴史の「奥底」に神の歴史支配があるとの信仰が、何よりもまず「最後の勝利が必ず我の者である」との確信を人々に与え、人々をして正義公道の実現へと駆りたてるとする。言葉は木下のそれよりも穏やかであるが、これだけのことであれば海老名と木下との間に本質的な相違は無いことになる。事実海老名はこの観点に立つて、キリスト者が「社会改良」に努力すべきことを説き、(59)キリスト教社会主義者の共感を得たこともある。

しかし、神の歴史支配に対する海老名の信仰はより現代的・此岸的である。「世界の大勢というものは、……生ける神の精神の働いて行く大勢である。」(60)木下においては宗教の規範的性格が強く意識されていたのとは対照的に、海老名においてはその理想が現実の歴史過程のなかで徐々に実現されて行く様が強調される。たとえば、キリストの人格と神の国について海老名の語るところを見よ。

「活理想とは何であるか、即ちナザレのイエスであります。……このキリストは世界の存する前にロゴスとして存在し、世界の精神理法であった。それがここにイエスなる人間として現はれたものであると申

してある。この神と偕に存せし一人格は一箇人として終るものでない。これが人類一般のあるべき人格である。活理想である。本体であります。……キリストの伝記に至っては更らに大なるものであって、単なる伝記として現はれる丈でも道徳上にエライ力を及ぼすものであるが、尚其上に活理想として人類の中に生長し、人類の中に実現されて行く所の大精神であります」

「神の国とは即ち義人の国であつて、これを建つるのが基督教の最初からの熱誠の祈禱、大希望の目的なのであります！ この望が達せらるるのはまだ前途遠いことであります。……一方にこの理想を前に置いて進むと共に、また現在にも実現されつつ之を享受して行くのであります。即ちキリストの精神の支配せる信徒の団体であつてこれは芥子種の如く最も小さかりしが、空の鳥の宿すの樹となり……世界人類を膨張発達せしめつつ行く所のものであります」(61)

このように、「人類の中に生長し」「世界人類を膨張発達せしめつつ行く」、神の歴史内在的支配の特性が、「ロゴス」を媒介に日本帝国に付与されるに至った時、日本帝国の膨張はその特殊価値の拡大以上に、普遍的理想を拡大実現して行くものとして無上の価値を付与されることになる。海老名が主観的には国家が「超国家的価値」を有することを否定しておりながら、なお木下の批判的を得ている理由は、この「ロゴス」的國家膨張論にある。

では海老名は、世の悲惨・罪惡の存在にもかかわらず、どのようにして「正義公道」の勝利が進展すると考えていたのだろうか。

「夫れ生命の維持發達は、改革、即ち新陳代謝によりてなされるものなることは、生物学の吾人に教ふる所にして、もし之れなければ生命は決して永く保たること能はざるなり、豈に独り一生物に於てのみ然らんや。全生物界の進化、無生物界の進化、否、世界の進化は、即ち改革の歴史なり、人類社会の歴史何ぞまた其法則を免れんや」(62)

海老名において、歴史の發展は「生物」の成長に比して考えられていたのである。歴史事象の變転、その「皮相」の變化は「新陳代謝」に他ならない。世の悲惨や罪惡は「新陳代謝」に伴う出来事であり、生物の成長に不可欠ではあるが、しかし重要な意味を持つものではない。大切なのはそのような出来事を通して現れてくる生物の成長である。

「苟も進化の理法が原因結果の理法と調和するものならんか、吾人は進化の裡面に無限の靈能を認めざるを得ざるなり。この靈能は進化の始中終の原因たらざるべからず。故に進化は無限の靈能を実現しつつあるものなり。」(63)

歴史の諸現象の「奥底」に神の支配が見出されるとは、神がそれらの全現象の——「始中終の」——「原因」となっているということであり、たとえ諸現象相互に最終目標に向けての因果關係がみられなくても、個々の現象の「原因」に神があれば、必ず最終目標は実現される、と考えられていた。そして、戦争や天変地異も、歴史を支配する神が「生ける神」であることの現れとみなされる。

「誤解するなかれ、活ける天地の靈は時あつてか天地を震動せしめ、海嘯を喚起し、噴火抗を激発し、洪水を氾濫せしめ、猛然異風怒濤を

指揮して天地を經營し給ふを。活ける真の靈は、上天に安居し、もしくは西方浄土に静樂を貧るものにはあらざるなり」(64)

「活動」は、海老名にとって、最も緊要な「生ける神」の属性だったからである。

「活ける神がすなわち本当のピース（平和）であるということは、取りも直さず無限の活動であるからであります。」(65)

このように歴史の諸現象に神の「活動」を見、それを「新陳代謝」として歴史の發展を保証するものとみなすということは、歴史それ自体の發展を神の自己實現的生長過程とみなすことを意味する。事実、海老名は、歴史進化の方向を「何とも曰ふべからざる大勢力が宇宙人生の万物を包有して進」むと言った。この大勢力の流れの前には、個々人は、「大潮流」の中の「鯛・鯨・鯨」にすぎず、「是に逆って動かんとすることは到底不可能」であるが、「此の大潮流の中に生き又動く」ことが、人の歴史参加であるとした(66)のであった。

海老名の主張が最初「個人主義的」色彩を帯びて登場した時、青年たちはそこに現状變革を可能とするエトスを見出していた。そして「活動」、「新陳代謝」の強調は、彼らの期待を満たすがごとくであった。

しかし、海老名には歴史の諸現象を因果連関において捉えるという視角が欠けていたため、「活動」「新陳代謝」はそれ自体重んぜられたものの、「究極目標」実現への歴史的展望の内に位置づけられて評価されることはなかった。例えば、なるほど一方では「少数者の犠牲」「犠牲献身」が奨励されて(67)、「究極目標」を達成するための主体的行動が尊重され

ているようでありながら、他方では日本の海外膨張への心理的一体化が奨められ⁽⁶⁸⁾、個々人の行為が歴史の流れに埋没させられるように見える。この一見矛盾する事柄が海老名にとって矛盾でないのは、「犠牲献身」が歴史の因果連関の視点からは評価しえない、しかも歴史の流れに身を委ねる積極的行為だからであり、海外膨張への一体化も、それを通して個々人が「Spirit of Humanity」⁽⁶⁹⁾に同化して発展しつつあること、——神の歴史支配の自己実現的成長——を感得することが出来るからであった。こうして、歴史に対する個人の主体的姿勢は、歴史の流れに抗せず、むしろそれに合せる積極性へと読みかえられることになった。それが、神を「生き」たものとし、「霊」として歴史に内在しつつ「成長」するとした海老名の神観・歴史観の一つの結果であった。

(5) 石川三四郎の「革命」と「進化」

以上で述べたように、海老名の帝国膨張論への唱和の根底に、神が歴史のうちに働いて漸次自己を実現してくとする生物進化的歴史観があるとすれば、本郷教会の青年の中から石川三四郎のようなキリスト教社会主義者が出たのは、もっぱら海老名の思想に対する根源的な批判からであったろうか。先に見た木下尚江の場合には、受洗当初から明治初代のキリスト者の思想に批判的であり⁽⁷⁰⁾、本郷教会との関係についても、そこで信仰を育成されたというよりは、時々講演のために招かれるという、関係であった。そしてその海老名批判は単に時事問題についての見解を個々的にとりあげるといふ性格のものではなく海老名のキリスト教の日本的・国家的特性を踏まえてのものであった⁽⁷¹⁾。しかし、その木下

の場合でさえ、海老名批判の論拠には、神の国が個人↓国家↓世界と膨張的に実現するという、海老名の神の国観と共通する思想があった。それならば、海老名から受洗し、本郷教会員としての生活を続けていた石川三四郎の場合には、海老名の思想的影響をより多く受けていても不思議ではなからう。石川は日曜夜の演説会が明道会の主催で行われていた一九〇四年四月―一九〇五年三月に二回、同じく伝道会員中の有志によってなされることになった一九〇五年四月以後も、五月と六月の二度演説をしている。後の二回の演説は『直言』誌上にその要旨が掲載されていて、石川がキリスト教社会主義の運動を本郷教会での信仰生活と不可分に捉えていたことを推測させる。事実、それらの記事では、海老名が強調していた「人は皆な神の子にして兄弟にして平等なりとの基督の教訓」を実行するには、「資本家制度」を「撲滅」しなければならないと説いている⁽⁷²⁾。

このように海老名のキリスト教思想は石川がキリスト教社会主義者となるのを背後から支えたのであるが、石川の初期の著作である『虚無の霊光』を見ると、海老名の影響がそのように初歩的なところにとどまらず、「革命」観のような石川の思想の中心的部分にまで及んでいたことがうかがわれる。例えば石川は、「革命」を人生、進化との関連で次のように説明している。

「吾等は一際無き時間の流に浮びたる一個体であるが故に、吾等自身の静止は即ち之を他より見れば急速なる転進である。……而して此急流の一形式は即ち之を『進化』といふ」

「一たび内に反りて自己の心靈の己み難き喘ぎを了解する時は、……畢竟此心靈が無窮の生命の爲なりしことが分る。而して斯く自覺した後、社会進化の上における自己の地位を考ふる時、此に革命の渴望が起る。故に革命は意識的進化なりといふことが出来る。」

人の歴史上の位置を流れに浮んだ「船上の人」にたとえる説明は、人々の活動を「大潮流」の中の魚にたとえた海老名の説明を想起させる。ちょうど海老名において、歴史の「何とも曰ふべからざる大勢力」が「大潮流」に譬えられ、それが個々の泳ぐ魚を含みつつ一定の方向に流れるように「宇宙人生の万物を包有して進」むとされたように、石川は人々を「進化」の「流れ」に「浮」んでいる「個体」であるとしている。この「進化」という「流れ」に「意識」的に「自ら進んで……投ずる」ことが、石川のいう「革命」である。無論、「是（大潮流）に逆って動かんとすることは到底不可能」と専ら「大潮流・歴史の「大勢力」の力を強調する海老名と、「流れ」への「意識」的同調を説く石川とではその強調点が異っており、その微妙な相違が海老名と石川の思想の千里の差の表現となっている。というのは、石川において、「進化」の「意識」的先どりが可能であるのは、「進化」の到達点にあるはずの「理想」が、「流れ」に浮ぶ個人によって明白に意識されているからである。従って石川は「進化」を、海老名の場合ように理想が歴史上の個人の意図とは必ずしも関係なく、いわば客観的に進展して来、それゆえ個々人はそのような発展を受け入れるという形で考えているのではなく、専ら歴史上の個人の意識的運動を通して「進化」は実現して来ることになる。

このような決定的な相違が海老名と石川の間にはあるにもかかわらず、「大潮流」もしくは「進化」に反する方向ではなく、合せる方向に人が「活動」し「革命」に投ずることによって、「神の国」「理想」が実現すると考えられている点では石川と海老名は同一である。

そして、その「革命」を石川は次のように説明している。

「古語に曰く『まことにひにあらずに またひにあらずに苟日新、又日新』と。神は革命なり、天地万有は皆革命す。春雨秋風は革命なり、死も亦革命なり、人の一生は革命なり、物の一代は革命なり、時々破壊して長へに生きよ、破壊は永生の反面なり」

石川のいう「革命」は、春夏秋冬の変化、生命の変転といった「命の新まること」「破壊」を意味し、海老名の「改革即ち新陳代謝」に比せられる。そして海老名が「進化」における「改革、新陳代謝」の必要を唱えたように、石川も「進化」を先どりし、「無窮の生命」に生きるためには、「命」の新まることが必要だと言っている。

このように、生命の発展に比して歴史の「進化」が考えられる時、停滞に対し変化を重んじる傾向が現れる。石川が、「政党は却て革命を鎮圧」す⁽³⁾として、政党を重んじず、衷心よりのアナキストとして終始した一つの理由もここに求められるかもしれない。

同様に、組織の固定化を嫌い、「流動化」を重んじる傾向は海老名にも見られた。彼が伝道に熱意を示し、牧師の任にありながら、しかも「教会論」的なものを立てず、むしろ積極的に「新運動」、教会の「別動隊」の担い手を以て任じ、あるいは神の「霊」を、「彼信条を作って

は復之を超越して更に新なる信条を作らしめ、此教会を設けて復之を脱離して新なる教会を建てしめ」るような働きをするとした⁽⁷⁴⁾のも、このような傾向の現れと見てよい。先に見たロゴスⅡ国家論に支えられた「帝国膨張論」もまた例外ではない。海老名の関心は専ら絶えず「新なる」国家を形成して「神の国」が実現して来るというにあり、ある時点で地上に成立する「国家」の制度をどのようにすれば「神の国」にふさわしくなるかにはなかったというべきであろう。その場合、海老名は絶えず制度を流動化させる霊の働きと現実の制度の変化との間、「理想」と歴史事象との間に判然とした区別をたてなかったために——それがまさに彼の歴史観の特徴であることについては既述した⁽⁷⁵⁾——彼の意図は自分自身をも含めて多くの人々に必ずしも正しく理解されなかった。海老名の国家魂論が「国家宗教、絶対主義的国家」を目ざすものであるとの先に紹介した批判が木下尚江らから起った時に、上に述べたような問題点を踏まえて海老名に代って反論したのが、吉野作造であった。従ってこの吉野の反論は、海老名の神の国論を祖述したものであると同時に、やがて民本主義論として結実する吉野自身の国家機構論の原初的な国家論ともなっている。

(6) 吉野作造の民本主義

海老名の「国家魂」論をめぐる吉野の木下尚江らへの反批判は、『新人』一九〇五年二月号⁽⁷⁶⁾三月号⁽⁷⁷⁾、四月号⁽⁷⁸⁾の三回にわたっているが、(以下これら三つの評論を「国家魂再論」と呼ぶ。)その内容を要約すると以下のようなになる。

第一に、神の国Ⅱ国家論は国家権力の神聖化、絶対化に奉仕する理論であるとの木下らの批判に対し、吉野は国家をすぎさま「政權の所在」と同一視してはならないとする。吉野によれば、「人類はもと孤棲するを得ず」しかも「統治なくしては社会に成り立たざるが故に」、「社会と国家とは別物に非る」もの、「国家」とは「人の団体」である。そこで「国家魂対個人の關係」は二つの面を持つこととなる。すなわち「国家魂の個人に臨むや、独り各人の行為に対する外部的規範として服従を迫るのみならず、又一種精神的規範として各人の意志動念の實質たらんことを要請するもの也」

このうち「国家魂」が「外部的勢力」として「各人の行為を強制する場合」を、「国家の権力」と言うのであるから、吉野は、国家に「権力」的側面・政治機構的側面の他に、「精神的」側面があることを主張していたと言うことができる。このように吉野は、木下らの権力機構的国家観に反対することによって、海老名においては不分明なまま放置されていた国家の精神面と機構面の区別を立てたのである。

では「国家魂」とは何か。この内容規定が吉野の第二の、しかも中心的論点である。

「各個人は皆社会国家なる団体の一員として常に其団体の意志に統制指導せらるるものなり。この各個人の内外一切の最上の規範たる『団体の意志』を国家精神又は国家魂と云ふ。」

国家が「政權の所在」と区別されたのであるから、「国家魂」とは「君主又は貴族の声」ではなく、国家という「人の団体」の意志であるとする

る。そして、各個人は社会国家を離れて存在し得ず、その社会の維持には必ず「統治」が必要なのであるから、「団体意志」は「各個人の上に在りて之を統御する」とされる。その場合、「精神的統御」はいわば「要請」にとどまるが、「外部的統御」は国家「権力」の行使となる。

この国家「権力」を行使するためには、「国家魂」は「明確なる具体的形式」をとらねばならず、したがって「特定の一個人又は個人団体の意志を通じて発表され」ねばならない。そのような個人又は個人団体を吉野は「主権者」と呼ぶが、「国家魂」はその「発表」の「形式」を、「意志」が「行為」を規制するように、規制する。ここに「国家魂は……実に主権者をも指導するの活力なりと云はざるべからず」とされる。個人と主権者を同時に「統御・指導」できる「国家魂」という吉野の考え方は、明らかに海老名の「国家魂」論の継承である。というのは、「ロゴス」が「国家魂」となって顕現するとは、個々人に「神子」として顕現したのと同じ「ロゴス」が「国家」にも顕現するとの意であり、従って、「神の国」と「霊化」すべき「国家」に対し、個人が「同体不離」の關係に入れば、神の国＝国家の発展において、個々人も「神子」を実現し得ると、海老名は考えていたからである。

こうして「国家魂」は、国民一人一人とも、主権者すなわち為政者とも独立の「規範」的意志とされたのであるが、実際には「団体意志」が具体的に存在するのではなく、「多数人民の意志の合成」に他ならないとすれば、「団体意志」と「各個人の意志」の間にどのような関係があるのかということが問題とならざるを得ない。海老名においては、「同体

不離」の關係に入るべきものとされて⁽⁷⁹⁾、その個別的存在性が無視されるに至っていた国民各個人の存在が、吉野においては、国家が「人の団体」と規定されることによって、その構成員としての各個人が改めて意識化されたからである。この点について論ずることが、吉野の「国家魂再論」の第三点となる。

殊に、海老名の「神子」尊重の思想は、「人類はもと不羈自存の目的と独立自由の意志を固有するものなり」との確信となって吉野に受けつがれていた。そこで個人の「不羈独立」と「団体意志」への服従・「束縛」とをいかに両立させるかが重要な課題となる。これに対し吉野は「今ここに各個人の上に在りて之を統御する一大意志ありとすれば、そは必ずや個人共通の意志に其根蹄を有せざるべからざるや弁明を待たず」と応える。ちょうど、ルソーの「一般意志」が各個人の「特殊意志の総和」から区別され、各人が「一般意志」を作ると同時にそれに服従するとされたのと同じように、吉野においても「各個人は常に受動的に国家精神の統御に服するものたるのみならず、又よく自動的に国家魂を作るものと云はざるべからず」と言われる。一方では、「個人の意志と国家魂との交互の影響の著しきを認め」、あるいは「国家精神の個人に於ける完全な顕現」は理想であると、「国家魂」を実体的に捉えながら、他方では「個人的意志の国家魂に迄の活発なる向上は国家最上の理想にして」と、各個人が「国家魂」を作る面を強調するのであった。こうして、吉野においては「国家魂」が「団体の意思」であるとの概念を手がかりに、「団体生活の規範も亦普く各個人の是非の判断を免れざるに至り」と、海老

名とは違って「団体の意思」の形成者としての「各個人」の役割が強調されることになった。ここから吉野は彼の「民本主義」論を展開して行くわけであるが、「国家魂」との関係において個人に前述のような相反する位置づけを与えたことは、吉野が「神の国」を実現する「国家魂」という海老名の考え方を受けた時に、「国家魂」の基礎となる「個人共通の意思」にルソー的規範性を持たざるを得なかったことの現れでもある。

以上で明らかにしたとおり、吉野による「国家魂再論」は、実のところ、神の国＝国家論という基本以外は、吉野独自の見解であった。そこでは、海老名においては混然一体のごとく扱われていた、国家の精神（理想）と機構、団体としての国家とその構成員である「個人」との間に明瞭な区別を設けた。したがって海老名の「国家魂」論では国家に賦与されていた規範性を、これらの諸要素のどれにもたせるかが、吉野においては問題となってくる。吉野の民本主義論はこの課題に対する一つの解答と見て良いと思われる。試みにこの観点から吉野の民本主義論を整理してみよう。

まず、民本主義者吉野の名を高からしめた「憲政の本義を説いてその有終の美を済すの途を論ず」（以下「憲政の本義」と呼ぶ）の場合をとりあげてみよう。そこで述べられている民本主義の二つの中心概念は、国家の二面的理解に対応している。すなわち、国家の「精神」的側面に「政治的目的」、「機構」的側面に「政策の決定」が関わる。「政治的目的」として吉野は「一般民衆の利福」⁽⁸⁰⁾を挙げているが、その意味は

「貴族とか富豪とか」だけでなく「その他種々の少数者階級の便益のために、民衆一般の利福を蹂躪」してはならないという事、あくまでも「人民全体の利福」⁽⁸¹⁾を尊重する事にある。またこの目的は、「国家魂」が「主権者」を「指導」すると言われたように、「政權運用上の目的」⁽⁸²⁾であり、「主権者の主権行用上の方針」⁽⁸³⁾である。他方、「政策の決定」について、「一般人民の意向を終局において最重要視することを要求する」と代議政治を説いているのは、「国家魂再論」において、「個人的意思の国家魂に迄の活発なる向上は国家最上の理想」と述べた考え方を生じたための「政治組織」だったと言えるであろう。しかも、このような「民本主義」論の中で一見唐突に見える吉野の「精神的貴族主義」⁽⁸⁴⁾も、「政治的目的」に「国家魂」に賦与されていた、「団体的、規範的」特性が内包されていたと見れば、容易に理解することができるであろう。

ところで、以上で述べたように、「政治的目的」と「政策の決定」が「国家魂再論」での国家の「精神」と「機構」に対応するのであれば、「憲政の本義」の二年後に発表した「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」（以下「憲政の本義再論」と呼ぶ）において、専ら「政策の決定」法としての民本主義をとるべきことを説き、「政治的目的」としてはこれを省いたことは何を意味するであろうか。吉野によれば、「政治的目的」として「民本主義を採り得ないのは、「政治的目的」に関しては絶対の真理の客観的に一定せざるものある」ゆえである。ということは単に、「一般民衆の利福」の尊重という「政治的目的」の貫徹が一部特権階級によって妨げられているというようなこ

ではない。それだけであれば、吉野は既に「憲政の本義」でも認めている。問題はまさに、「政治の目的」について「絶対の真理」を「一定」し得ないというにある。吉野は更に次のようにも説明している。

「政治的活動に対し絶対最高の指針を与ふる事は確かに政治学の主要なる任務の一つである。……併しながら、真理の一あつて二あるべからざるは理論上の事にして、個人個人の主観に於ける斯かる唯一の最高真理は、古往今来客観的に決して一に帰した事はない。斯くの如き真理が古来全く一致する所なかりしの客観的事実を承認する以上、如何にして、国家を指導するかと云へば相対的真理を代る／＼取るの外はないではないか。」⁽⁸⁵⁾

「政治の目的」は、吉野の国家論から言えば、国家という「団体生活の規範」であつて、「個人共通の意思」に基礎づけられねばならない。ところが吉野は今、「政治の目的」について「最高真理」が「一に帰」していないという事実に向直している。ということは、「個人共通の意思」が存在しないことを意味するから、絶対的な「政治の目的」は立て得なくなるであらう。なぜならもし「共通の意思」でないものを絶対化するならば、それ以外の意思を持つ個人を「束縛」することになるからである。このように見れば吉野が「政治の目的」としての民本主義を説くことをやめた事は、国家を「絶対の真理」によって意味づけ、規範性を持たせることを諦めたことを意味する。もっとも、国家は絶対的・規範的存在ではなくなったものの、没価値的存在とされたわけではない。国家は「相対的真理」によって「代る／＼」「指導」されねばならないと

言っているとおりである。「此と彼と相並ぶか若くは相交代する所に最後の絶対的真理が隠れて居る」⁽⁸⁶⁾のであるから、国家は「相対的真理」を実現することによって、絶対的価値に近づくと考えられていたとも言える。そうであれば、その時々になつた「相対的真理」を立てることは、「個人共通の意思」の存在を前提し得た時以上に、きわめて重要な意味を持つと言わねばならない。「政權運用の方法」についての民本主義の主張が前面に出て来る理由の一つはここに求められるであらう。

「政權運用の方法」についての「民本主義」とは、「憲政の本義」における「政策決定」についての「民本主義」と同様、「民意の尊重」である。「参政権の賦与又は獲得によって国民が終局に於て政治の方針を左右する」という事⁽⁸⁷⁾と言い換えても良い。これについては、「政治の目的」の場合とは違って、「何等の異論」がないと吉野は見ている。なぜなら、「今日は、民意の承認を基礎とせずしては何事も容易に行はれぬ時代」⁽⁸⁸⁾だからである。しかし、より本質的に、吉野の理論に則して言えば、「個人共通の意思」の存在が否定されて「政治の目的」がアブリオリには決定されなくなったために、「政治の方針」が、各個人の種々様々の意見の競争を通して決定されることが必要となつたから⁽⁸⁹⁾、と言えるのではなからうか。「参政権」の必要性を「各人は、相倚り相待つて作るところの国家を経営すべき積極的の責任を負うて居る」⁽⁹⁰⁾と説明しているところにも、「政治の方針」決定過程における各個人の不可欠な役割が現れていると言えよう。

「憲政の本義」から「憲政の本義再論」への吉野の民本主義論におけ

る変遷を以上で述べたように跡づけるならば、「憲政の本義再論」における「政治の目的」としての民本主義の削除は、海老名から継承した神の国Ⅱ国家観の変質とみなすことができる。吉野は最初、海老名が「国家魂」に托していた個人と国家との双方に対する絶対的価値性を、「政治の目的」という形で生かして機構としての国家に具現させようとした。この場合、「政治の目的」は、「民意の尊重」を保証する制度によって

「団体生活の規範」にまで高められる「各個人共通の意思」に基いて決定されるゆえに、各個人に対してもその絶対的価値を犯さずして「規範」たり得ると考えられていた。ところが「政治の目的」が多元化してきたところから、国家の絶対的価値性が事実として破綻しただけでなく、各個人に対しても「規範」力を失ってしまった。こうして、国家は「神の国」の具現という絶対的価値を付与される代りに、各個人の意思の自由な発現によってその時々定められる相対的価値によって運営される「次善」の価値的存在にとどめられることになった。

このような吉野の思想的足跡は、「生ける天地の霊なる神」があらゆる歴史事象に自己実現的に働いており、従って「国家」においてもその「絶対的理想」を実現し「神の国」と化することができるという海老名の規範的な「神の国」観が、吉野によって「機構」的表現を与えられようとしてその規範性を脱落させてゆく過程と見ることが出来る。この場合、「神の国」の絶対的理想は結局、「次善」の真理の実行を積み重ねて行く「最後に……隠れて居る」ものとして、歴史事象の彼方に追い出され、絶えず追い求むべきものとされてしまった。換言すれば、海老名の

「神の国」観は絶対的価値の実現を試みる思想であるゆえに、その歴史の平面での制度的表現は絶えず不完全なものとして否定されねばならず、従って此岸の制度の絶えまない流動化を招かずにはおかまいということ、吉野の試みもまた石川とは逆の方向からではあるが、証明していると言えるであろう。

結 び

海老名が同志社在学時代にその独自の体験を通して到達した「神子」としての確信は、一八九〇年前後の文化的「国粹主義」と、「教育勅語」の發布を契機とする「国家主義」との荒波をくぐり抜けることによって、一八九五年頃までには「神子の意識の宗教」として確立された。その「内的確信」のみを重じる「自立的・自発的」特性は、「個人の尊厳」を追求する一九〇〇年頃の青年の風潮に強く訴えた。また「神子」という民族・国家を越えた「普遍的」価値意識は、「国家主義」的風潮をも批判し得る立脚地を青年たちに与えることができた。しかも「神子」は天地の主宰者なる神とその「力」を共有する「子」であったため、積極的に国家・社会の出来事に関わり、神の歴史支配に参与することは、「神子の意識」に立つ青年たちの務めとさえ考えられた。そしてこのような主張の根底には、個人及び世界への「神性」の内在、神が個人の国家、人類の内に漸次自己を実現して行くという生物的歴史進化の確信があった。この確信が、実は、海老名の思想の強さでもあれば、弱さでもあった。

というのは、その確信があればこそ、海老名のキリスト教に立つ人々は、「閉塞」状況の中でもなお飽くことなく「神人」と「神の国」の実現を目ざして戦うことができた。しかし他方「神人」・「神の国」が実現されるか否かは、一にかかって神の歴史内的「活動」にあるため、そのしるしとして「変化」それ自体が、理想との因果連関から切り離されて、重んぜられることとなった。海老名の「帝国膨張論」にはこのような側面がはつきりと現れている。そして海老名の影響の下に「革新的」思想を形成した青年たちも、両義的特性をもつ海老名の歴史観が孕んでいる問題性を免れていたわけではない。その問題解決の方向の多様さから、本稿で紹介したような多様な思想が出来たと言うこともできるであろう。

海老名の思想はこのような問題性を含んでいたが、明治三十年代に入っていよいよ積極的に社会・思想問題に対する発言を続けていった。他方、内村鑑三・植村正久といった他の代表的キリスト者たちは、もっぱら『聖書の研究』と教会作りに専心し、キリスト教界に「後退」した。彼らは、当時ようやく正統性を持ちはじめた「天皇制」が、いかに深く日本人の宗教・社会思想に浸透しているかを自覚し、彼ら自身と自己陣営内の思想の根源的変革こそが、「天皇制」国家・社会の変革の先決問題であると信じていたからである。事実、海老名が「帝国膨張」論に唱和する「神の国」国家論を説くに到った根底には、神の歴史内的成長という神観・歴史観があったが、それは海老名がすすんで在来の神道・儒教思想から採り入れたものであった。しかし、海老名はともかく青年に社会変革への意欲を起させたのに対し、内村と植村は日本の社会で終

始アウトサイダーに終らねばならなかったという事実は、思想家の社会的・政治的責任とは何かという問を我々につきつけている。

- (1) これらの点に関しては拙稿「ナショナリズムの勃興」『近代日本宗教史資料』（日本人の宗教Ⅳ）を参照されたい。
- (2) 海老名弾正の伝記としては、渡瀬常吉著『海老名弾正先生』、岩井文男著『海老名弾正』がある。なおノートに書かれた自伝が同志社大学キリスト教社会問題研究所に収められている。
- (3) 山路愛山「我が見たる耶蘇教会の諸先生」『太陽』一九一〇年一月
- (4) 詳しくは、(二)で述べる。
- (5) 詳しくは、(七)で述べる。
- (6) 詳しくは、(二)・(四)・(六)で述べる。
- (7) 詳しくは、(二)・(三)で述べる。
- (8) 『植村正久と其の時代』第五巻に論争に関する資料がほぼ再録されている。
- (9) 「現代思想界の傾向と吾人の覚悟」『新人』一九〇二年三月
- (10) 「吾党の使命」『新人』一九〇二年二月
- (11) 「第二十世紀の基督教」『新人』一九〇一年二月
- (12) 「吾党の使命」（註(10)に同じ）
- (13) 「天眞の声」『新人』一九〇二年一月
- (14) 「心霊の救済」『新人』一九〇六年五月
- (15) 「真理に何処にありや」
- (16) 「貞操論に対する反響」『新人』一九〇五年五月
- (17) 石川三四郎『自叙伝』
- (18) 西内藤男「高山樗牛君と時代精神の最大要請」『新人』一九〇二年十一月
- (19) 「儒者人を知らず」『新人』一九〇〇年八月

- (20) 同前
- (21) 「人語」『新人』一九〇四年八月
- (22) 「人語」『新人』一九〇四年九月
- (23) 深田康算「超然主義の思想」『新人』一九〇六年四月
- (24) 大町桂月は当時の社会的風潮をして、「個人主義」のあらしに、儒教や武士の美風が衰え、しかも「黄金が跋扈する世の中」に「修養」などとも言っておれず、「平清盛や、日蓮や、さてニイチェやもって生れたる我を通したる行をなし、もしくは言を吐きたるものは、……旅の路伴……ともなれど、それでは社会が許さず。精霊上の乞食到る処に充滿す」と述べた。(『今の思想界』『太陽』一九〇三年八月)
- (25) 高坂正顕は、明治三十年代に現れてくる三つの問題として、(一)知識人たちは国家の権力を暗黙の中に認め、しかもそれから離れようとする。国家と思想の分裂。(二)総じて懷疑煩悶に悩んだ人は皆個人の問題に苦しむのである。個人主義的性格。(三)日清戦争は植民地の獲得・賠償金の獲得・軍備拡張と並行する資本主義体制の確立と共に、社会問題をば漸く自らの現実問題として取り上げしめた。社会の問題。」をあげている。(『明治文化史思想言論篇』)
- (26) 魚住影雄が二七才の若さで「東京朝日新聞」に発表した三篇の評論、「自然主義は窮せしや」「自己主義の思想としての自然主義」「穩健なる自由思想家」は、大逆事件直後の險しい思想的弾圧の下で、国家と家族という明治国家の体制的權威を批判したものとして注目されている。
- (27) 姉崎正治「現代青年の煩悶について」『太陽』一九〇三年八月
- (28) 大町桂月「宇宙の解釈」『太陽』一九〇三年七月
- (29) 「藤村操君の死を悼みて」『新人』一九〇三年七月
- (30) 蒼穹生(魚住影雄)「羊の足跡」『新人』一九〇四年一月
- (31) 註(28)に同じ
- (32) 吉田雛羊「藤村君の詩人的最後について」『新人』一九〇三年八月
- (33) 清沢満之「精神主義」「第二精神主義」「倫理以上の安慰」参照
- (34) 自分が「神の赤子」にすぎぬとの自覚は、内村鑑三がアーマストでの第二の回心で到達したところでもあったが、内村の場合には、ただ神から恵みを受けるだけの徹底的に無力な存在とされている。これに対し海老名の場合には本文にも述べたように「神を愛慕する」面が強調される。この微妙な差に内村と海老名のその後の対象的な歩みの原点がある。
- (35) 「我活ける神」『新人』一九〇一年一月
- (36) 海老名は「法則」が妥当するのは自然界、それも「物力」の支配する世界のことであって、神や人間など「道義力」の支配下にある者は、自分の「判断」や「決断」によって自由に動き得るとした。そのような意味で「道義力」は「活力」とも言い換えられる。(註(35)と同じ論文参照)
- (37) 「宗教思想発展の三時期」『新人』一九〇〇年七月
- (38) 同前
- (39) 「発行の辞」『新人』一九〇〇年七月
- (40) 「現代青年の煩悶」『新人』一九〇三年十一月
- (41) 例えば『世界の日本』という雑誌が刊行されている。
- (42) 註(40)に同じ
- (43) 同前
- (44) 同前
- (45) 同前
- (46) 「日本民族の膨張力と教化力」『新人』一九〇四年二月
- (47) 「子を慰むる五種の魂」『新人』一九〇五年一月
- (48) 「日本魂の新意義を想ふ」『新人』一九〇五年一月

- (49) 註(46)に同じ
- (50) 本文二、(一)参照
- (51) 明治一六年に書かれた「天国論」で海老名は地上における天国の実現について「夫レ天国ハ広キコト極ナク、時ニ就テモ亦終ナシ。……幽然トシテ一人一己ノ精神ヲ感化シ終ニ天下ヲ拳テ之ヲ領スルニ至ル」と、一個人から世界に広がる様を述べている。
- (52) 木下尚江が『直言』に「国家魂」批判を掲載するより前に、幸徳秋水が『平民新聞』の「新年雑誌瞥見」欄で、「日本魂の新意義を想ふ」をとりあげ、「海老名氏は我日本帝国が大日本魂の力に依て必ず神の国と靈化すべきことを信ずる旨を断定せり、果して然らば氏は実に将来日本の政教二者が全く混合すべきことを信ずる者也、宗教の弘通は一に国家の権力に依らざる可らざることを信ずる者也、……嗚呼是れ基督の真意なる乎、クリスチャニテイの本義なる乎、敢て多数の基督教徒諸君に問ふ」と述べた。
- (53) この講演の要旨は「思想界の一瞥(海老名弾正君の現在及将来)」と題して『毎日新聞』に五日にわたり掲載された。(一九〇四年四月一〜四日、五日)
- (54) 『「新人」の国家宗教』『直言』一九〇五年二月一二日
- (55) キリスト教の理想が個人から世界に広がるという考え方に基いた木下の海老名批判の不徹底さ・不適切さを吉野は衝いている。『基督教の理想が最初より、人種同胞てふ共通意思の至極に在』ることは吾人の幸にして君と説を同うする所也。然れども、社会的大意思が一民族を同化することなくして直ちに四海同胞に発現することを得るか……共通意思の完成せられざるは常に国家のみに非ず、多くの個人に於て然り、家庭に於て然り、世界に於て元より然り、完成せられざるが故に宗教と併合提携する能はざらば、天下何物か能く宗教と提携し得べき。」「(木下尚江君に答ふ)『新人』一九〇五年三月)
- (56) 註(54)に同じ
- (57) 「神王国の道」『新紀元』一九〇六年八月一〇日
- (58) 「靈的生命の勝利」『新人』一九〇二年七月
- (59) 海老名が社会主義の実践を勧める説教をしたことは石川旭山(三四郎)の「七月二日の本郷教会」という紹介記事から知られる。なお、吉野作造とキリスト教社会主義者との論争はこの説教に端を発したものと考えられる。
- (60) 「我生ける神」註(35)に同じ
- (61) 「宗教と道徳」『新人』一九〇一年三月
- (62) 「国粹保存とは何ぞや」『新人』一九〇一年六月
- (63) 「墮落と進化」『断想録』
- (64) 「戦争の帰趨と差別観の打破」『新人』一九〇四年一〇月
- (65) 「永生」『新人』一九〇一年一〇月。また海老名は神の属性を「力」「無窮」に求め、「無窮」を次のように説明している。「これは二様に取れる。その一つは時間においての無制限である。すなわち神においては、過去なく、未来なく、永遠の現在があるばかりだ。現在はずなわち活動である。活動は力である。他の一つは空間において無制限、すなわち神の遍在である。これ神の力の行き渡らざるなきをいうのである。」
- (66) 「予を慰むる五種の魂」註(46)に同じ
- (67) 海老名はキリストの十字架について「少数者は多数者の為に、義人は不義者の為に……骨を折って犠牲となるといふ法則——この法則があつて始めて社会も進歩し国家も発展しゆけるのである」と言っている。(我等の安心立命)『新人』一九〇五年六月)
- (68) 「希望の生活」『新人』一九〇四年五月
- (69) 同前
- (70) 木下尚江は、「宗教と教育の衝突」論争時、牧師たちが「耶蘇教も孝行を奨

勵して居る」とか、「耶蘇教は決して忠君を無視して居ない」とか弁護するのを見かねて、「極く低い義侠心」から洗礼を「教会の爲めに『受けてやった』に過ぎなかった」と説明している（『荒野』一六〇頁）

(71) 木下尚江は海老名弾正について「海老名先生は……純粹單獨なる一日本人として黒髯森々たる一大長軀を、直に日本人の真中に起ち上がった。」と述べ、その説教の中心思想は「日本国民が祖先以来血肉に染み渡って居る『敬神愛国』の信念であつた。」としている。（同前一八八頁～一九二頁）

(72) 「クリスチャン活動の新方面」『直言』一九〇五年五月二一日

(73) 「堺兄に与えて政党を論ず」『新紀元』一九〇六年八月十日

(74) 「三位一体の教義と余が宗教的意識」『新人』一九〇二年一月

(75) 二、(四) 参照のこと

(76) 「国家魂とは何ぞや」

(77) 「木下尚江君に答ふ」

(78) 「平民社の国家観」

(79) 海老名は「愛国心の最高潮」（『新人』一九〇四年六月）において、「自己心霊の国家運命に対する意識的感覚」に基く「自覺的愛国心」に対し、最高の愛国心は「自己の理想を国家に及ぼし、国家の運命を自己に負ひ、あらゆる私欲を超絶して同体不離なる愛の關係を自己と国家とに発見せん」というような「宗教的愛国心」であると述べた。

(80) 「憲政の本義を説いて其の有終の美を済すの途を論ず」（『吉野作造博士民主主義論集』第一卷所収）四四頁

(81) 同前四八頁

(82) 註(80)に同じ

(83) 同前四九頁

(84) 同前六七頁～六九頁

(85) 「民本主義の意義を説いて再び憲政有終の美を済すの途を論ず」（同前所収）二五七～八頁

(86) 同前二四六頁

(87) 同前二四二頁

(88) 同前二四一頁

(89) 吉野は与論の形成について次のように説明している。「一方与論發生の理想的境地は少数識者の議論が自由に發表するを許され、之れが国民の良心の上に激しき競争をなし、自然淘汰の理法によって其の最も優良なものが残って与論の内容となるといふことである。」（同前二七四頁）

(90) 同前二六五頁