

アジアの革新におけるキリスト教

——孫文と宮崎滔天——

武 田 清 子

1. キリスト者・孫文と背教者・宮崎滔天

中国革命の指導者孫文はプロテスタントのキリスト者であった。青年時代に信仰を得た孫文は、そのキリスト教信仰を生涯を通して堅持し、母国中国の革新、国民解放のために神よりつかわされたとの使命感のもとに、キリスト者として中国革命に献身し、キリスト者としてその生涯を閉じた。

同じくアジアの革新、中国の革命に深い関心をもち、その関心において孫文を発見し、彼の革命運動を支援する日本の有志の人々への橋渡しをし、生涯を通して孫文のよき友、よき理解者として協力した宮崎寅蔵（滔天）は、青年時代に入信し、母をも兄たちをも信仰に導く熱心なプロテスタントであったが、やがてキリスト教信仰を棄て、背教者となった。しかし、自ら背教者となりながらも、滔天は、日本人の中で誰よりも深くキリスト者孫文の人と思想、思想と行動の本質をよく理解し、疑うところなく誠実に信頼しあい、孫文の革命運動に献身的に協力しつづけたユニークな日本人であった。

近代日本にあって、中国に関心をもった多くの日本人、ことに、西南の役に熊本協同隊を編成して西郷軍に加わり、戦死した滔天の兄、宮崎八郎らの流れをくむ相愛社系の人々、その他、滔天の同郷の先輩、後輩、あるいは、玄洋社系の人々などの多くがいわゆる大陸浪人となり、日本の国家的利益の観点から「支那取り」を考える中国浪人となって行ったことと見えあわせる時、なぜ、滔天が突然変異のように、彼らの思想的ワクをのりこ

えて、中国浪人にきびしい拒絶反応を持つ人となり、こうした普遍主義的な思想的立場に立って中国革命の課題を考え、孫文らの中国革命の理想を正確に、かつ、深く理解し、彼らを裏切ることなく支援しつづけることが出来たのか？ これは一つの「謎」ともいえる。それは、家庭の雰囲気全体を通して、滔天に幼児期より影響を興えた兄八郎らが「官」否定の民権論者であったからというだけでは十分に説明がつかない謎のように思えるのである。本稿は、こうした滔天の思想に見られる普遍主義的、人類主義的アジア革新のイメージ、精神構造がどう培われたかの謎ときともいうような課題を問うてゆきたいというねがいに基いている。このような問いをかかえて、私は、この小論において、キリスト者・孫文との人間的つながりの中であって中国革命のよき協力者であった背教者・宮崎滔天の思想の特質を探ってみたいと思うものである。そして、中国革命の推進者としてアジアの革新に重要な貢献をした孫文と滔天とを結ぶ思想の構造の特質の中に、時として表面的には姿を没しながらも、キリスト教が内在的契機をなしてきたと考えられる要素があるかどうかの問題をもさぐってみたいと思うものである。

中国革命の指導者孫文の革命思想とその行動、三民主義などはあまりにも有名であり、周知のことであるから、ここでは詳述はさけるが、先づ、キリスト者としての側面から孫文の思想の特質を概観しておこう。

孫文（逸仙、中山、は日本における偽名のペンネーム化したもの）については今更喋々するまでもないが、彼は1866年、清朝の同治5年（日本の慶応2年）に、広東省広州府香山県の翠亨という農村に生れた。明治期を通して中国革命に力をそそぎ、彼が中心的推進力であった辛亥革命が一応の成功をおさめたのは1911年（明治44年）であり、彼が「革命未だ成らず」の言葉を残して世を去ったのは1925年（大正14年）であった。

17歳でハワイに移民として渡り、巨富を積んだ長兄孫眉のもとに遠大なものに心をひかれ、新奇なものにあこがれて孫文が渡ったのは1879年、彼が13歳の時である。彼はハワイで同年アングリカン（イギリス国教会）の

学校でアルフレッド・ウィリス (Alfred Willis) が校長をするイオラニ (Iolani) カレッジ (Bishop's College School) に入学し、主としてイギリス人教師たちによって教育を受けると共にキリスト教の影響を深く受けた。彼は聖書を熱心に読む青年になっていた。そして、イオラニを優等生として卒業した後、孫文はオアフ・カレッジ (Oahu College) に入学した。しかし、孫文の西洋化したことと、キリスト教を信仰するようになってきたことが長兄の怒りに触れて郷里に逐い返され、再び農業に従事した。

当時、彼は既に満州支配に対する不満を表明する思想の持主であった。こうした思想には、おそらくイオラニで学んだイギリスの歴史——マグナカルタやクロムウエルの専制政治とのたかかいから立憲政体を生み出してゆくプロセスが孫文に影響を与えたと考えられる。これは孫文伝 (*Sun Yat-sen : Liberation of China*) の著者ビショップ・レストリック (Henry Bond Restarick) ⁽¹⁾ も記録しているところである。好奇心の強い孫文は郷里の農村にとどまっていることができず、1884年、香港に出て、英国教会のディオセソン・スクール (Dioceson School) に入って学び、更に、1885年には、イギリス香港政府の設立した^{クイーンズ・カレッジ}香港医学校 (Queen's College, 香港西医書院) に入学し、西洋医学を学んだ。最初彼は牧師になりたいと考えたようであるが、医学は人間の苦難を救う技術と思い、これを専門に選んだ。しかし、それと同時に、医術や慈善事業によって救いうることには限度があると考え、国を救い人を救うためには悪い政治を除去し、良い政治をすることが必要だと考えるようになり、学校で医学を学ぶと共に、大いに革命思想を学生の間を鼓吹した。孫文は晩年、妻宋慶齡に「貧農の家の子どもとして育った若い時代に、わたしは革命的な人間にかわっていった」とよく語ったということである。宋慶齡のいうところによれば、孫文の家は貧しく、あばらや住いで、ほとんどその日ぐらしをつづけ、孫文は十四才まではだして野山をかけまわり、靴をはいたことがなかった。食べ物も、主にさつまいもで、米はめったに口にすることがない状態だった。「中国の子どもに靴をはかせ、米をたべられるようにしなければならない」

という切なる願いが、孫文を中国革命にかり立てて行った要因であったようである。⁽²⁾貧民の子としての苦しみが、満州の異民族の不当な支配の下にしいたげられ、貧窮のどん底にある中国民衆の人間的解放のために働こうという使命感を青年孫文のふところにわき立たせたのであろう。

それは、後に彼の政治思想の中核となる三民主義、即ち、民族主義、民権主義、民生主義の三つの課題の総合における国民解放の課題において、平均地権、経済的解放を意味する民生主義が強い主張をもって内包されるにいたる背景だったとあっていいであろう。また、ハワイにおける西洋社会の経験は、清朝支配の下にある母国中国との対照において、自由主義、民主主義、共和主義の意義を彼に深く考えさせる契機になったことも考えられるのである。孫文が洗礼を受けてキリスト教徒になったのはクインス・カレッジ在学中、18歳の時のことであり、彼に洗礼を施したのはプロテスタントの牧師（米人）ヘイガー（Rev. C. R. Hager）であり、同時に孫文はロンドン・ミッショナリー・ソサエティ（London Missionary Society）のメンバーとなった。そして、この大学に在学中に、数年後、彼が幽閉されたロンドンの中国公使館から彼を救ったカントリー（Dr. James Cantlie）やマンソン（Dr. Manson）ら、この学校の教授たちや広東医学校長カー（John Kerr）等、すぐれた宣教師たちと親しく接した。

孫文はロンドン滞在中、中国公使館に幽閉される前もあとも、カントリー夫妻と暖い人格的交りをもちつつ勉強し、日曜礼拝には熱心に出席しており、また、幽閉中も精神をこめて神に祈りつづけている。「私は6日か7日の間、夜も昼も祈りつづけた。祈れば祈るほど、私の祈りは熱をおびた。」と記しており、7日目に自分の心は突然平静になった。そして、「上帝」⁽³⁾（“Shang Ti”）に祈りがきかれたと感じたとも書いている。そして、救出されたあと、香港にいるロンドン・ミッションの長老に次のように書いている。「このような経験の後、私は、家に帰ってきた放蕩息子、あるいは、見失われていて再び見つけられた小羊のようです。これらはすべて天にいます父なる神の偉大なる恵みです。」⁽⁴⁾この時、孫文には、幽閉より解放

されて、中国のための革命の道を探り求めてゆくことは、「神の道」への新しい献身と考えられたのである。

そしてその後、中国の人民を苦しめる満州の異民族支配の悪を排除して国民を解放し、共和政治をうちたてるといふ中国革命の仕事は、孫文にとっては、神より与えられた使命と考えられていた。「キリストは“革命家”であった。そして、私もそうだ。神は私を国民解放のために悪とたたかうためにつかわされたのだ」。これは死の日にいたるまでの孫文の信念であった。(このことについては後述する)。

1912年1月1日、中華民国臨時大總統に就任した孫文は、「共和政体がこの地球上における一箇の傑出した国として確立された時には私はやめる」と就任に際して既に予告していた通り、4月にはその地位を辞任し、大總統を袁世凱にゆずり、改革の事業を進めるために中国各地を訪れて彼の政治的理念を説いてまわった。

孫文にとって宗教(キリスト教)は、その信仰に基く道徳をもって国家の欠けを補うもの、キリスト教の道徳的力が国家を精神的側面よりささえるものと考えられていた。そして、キリスト教と国家との上記のような関係こそ共和政治を永久にささえる基礎と考えられていたのである。こうした共和政治こそ「良心の自由」、「良心の独立」を市民に与えるものであると共に、市民は主体的に政治に責任を負うものであると考えられていた。

1912年9月、彼は北京でキリスト者の集会において教会と国家の関係について次のように述べている。「宗教は豊かな道徳をもち来らすものである。従って、宗教(キリスト教)は、宗教に基いた一つの道徳を呈供することによって国家の欠けを補うべきものである。こうした関係こそは、中国の共和政体にとっての永久の基礎であり、それは、私にも、すべてのキリスト者にも幸せをもち来らすものであり、4億のわが国民に福祉をもち来らすものである⁽⁵⁾」。

1912年5月9日、広東におけるプロテスタントの集りにおいて、孫文は、自らを、「一人のキリスト者として、また、一人の中国の市民として」と

呼んで、次のようなことを語っている。「満州政府の下にあっては良心の自由がなかった。宗教は条約から来る保護を受けうるだけであった。しかし、今や、共和国はうちたてられたのであり、完全な自由と良心の独立が与えられた。キリスト者が一方、キリストの教えをのべ伝え、他方、市民としての責任を担うことによって、政治と宗教がその目的を十分に果すことが出来る⁽⁶⁾ことが大切だ」。なぜなら、宗教と政治とは互に密接な関係にあるものだからだと。

また、孫文は、サンフランシスコにおける講演会において、「われわれの最大の希望は、アメリカやヨーロッパにおいてわれわれが知るようになった聖書、および、キリスト教々育を中国における改革の基礎にすること⁽⁸⁾す」(傍点——引用者)と語ったと、さきにもふれた『孫逸仙——中国の解放』の中で著者H・B・レスタリックは新聞記事を引用して述べている。

更に、孫文は、キリスト教の正義、人道、博愛の精神の普及は、世界の青年たちの道徳を養うこととなり、それは、野蛮な武力主義に立つ西洋の帝国主義からアジアを守るものだと考えたのであり、キリスト教の人類主義、四海皆兄弟の博愛主義によって東洋の平和、ひいては、世界の平和を守るものだと確信した。そして、日華両国が提携して東洋の平和のために努力すべきだと考えていた。

大正二年(1913年)、孫文が来日した折、大阪基督教青年会における歓迎会での講演は上記の思想をもつての日本の心ある人々への切なる訴えである。

大阪朝日新聞(1913年3月12日)はその前日、即ち3月11日に持たれた大阪基督教青年会の孫氏歓迎会における孫文の演説の大要(戴天仇の通訳による)を次のように報じている。「青年会は基督の正義、人道、博愛の精神に基きて組織せられしものなり、抑も人類が未だ野蛮の域を脱せざる間に於ける道徳は国際間はいふ迄もなく個人の間にも猶之を認むる事能はざりき、然れども文明の進歩と共に漸く個人間に道徳を生じ之を重んずるに至りしも国際間には国力には文明程度の差異こそあれ、未だ道徳を重んずる迄

には進歩せず、この間にありて博愛主義の基督教在り世界の各人をして
 道徳上より同一理想に向はしめんとす、思ふに国際間の道徳を重んずるは
 基督教の一精神と云はざるべからず、又一面文明国にありては学者は正義
 の觀念を学説的に鼓吹して各人を區別せずこれを精神上より統一せんと
 努力しつつあり、思ふにこの学説の普及は頗て基督教の普及を意味せずや、
 而もこの基督教の附屬事業として青年会あり以て世界青年の道徳を涵養せ
 んとし、一方教育、慈善事業の進歩を計れるは誠に国際間の道徳を養成す
 るに最有力なる機関と言わざるべからず、翻つて思ふに吾中華民國は古来
 より最も平和を重んずる民族なりき、即ち民人一般の尊奉する孔子の教
 は四海皆兄弟の博愛主義にして、治国平天下の平和主義なり、又歴史上の
 事実に徴するも秦時代の武力を以てして北狄を撃破するは極めて容易の事
 なりしも、僅かに万里長城を築いてただその侵入を防ぎしのみ、進んで攻
 撃的態度を採りし事なし、由来日本の文明系統は民国のそれと基を一に
 す、然るに近く数十年全力を尽して武力を張るは彼の欧米大陸に^{びまん}瀰漫せる
 帝国主義に^{かんが}鑒みし愛國心の結果ならずや、今や國を東洋に保たんとするも
 の事実上彼の帝国主義に^{かんが}壓せらるる事なきを得るや、されど東洋諸國に於
 て国力の増進完全の域に達せば欧米の帝国主義恐るるに足らず、日華兩國
 提携して以て東洋の平和を保つべきのみ、かくして欧米の野蛮的文明主義
 ともいふべき帝国主義も力を加ふるに由なく其の平和を維持するを得ん、
 東洋をして進歩せしむるは東洋を防備する最善の方法なり、於茲東洋の進
 歩は世界の進歩となるべく、この点に於て基督教青年会の使命や大なり、
 亜細亞人をして亜細亞を治めしめよ、吾が大亜細亞主義の達せらるる、一
 青年会の力に負ふ処多かるべし。」⁽⁹⁾

さきにもふれたように、ここには孫文の博愛主義、および、平和主義が
 強くおし出されており、それを彼は、キリスト教が今日の国々、人々にさ
 し示す重要な貢獻だとすると共に、中華民國の人々が歴史的に尊奉してき
 た四海皆兄弟の博愛主義、治国平天下の平和主義に通ずるものだとし、キ
 リスト教の博愛主義、平和主義を中国（アジア）の土着の博愛主義、平和

主義に質的つながるものとして把握していることが明らかに見られる。それと共に、欧米の野蛮な文明主義ともいべき帝国主義に対して平和を守るためには日華の協力が必要であり、アジアの進歩がアジアを守るものであり、アジアの進歩は世界の進歩だといっているのであって、「アジア人をしてアジアを治めしめよ」との「大アジア主義」が大らかに、大担に唱道されている。普通、孫文の「大アジア主義」は貝塚茂樹教授らも指摘さるよう⁽¹⁰⁾に、大正十三年（1924年）11月28日、神戸で行った日本における孫文の最後の講演においてはじめて公にされたと理解されてきているが、大正2年（1913）年、大阪における上記の講演において既に述べている。「大アジア主義」という理念が、既にこの時点において孫文の思想の中に結晶していたことも明らかにうかがえるのであって、その意味においても、この講演は非常に重要かつ、興味深い。

それと共に、ここで附記しておきたいことは、孫文の三民主義は排他的なナショナリズムに基くものではなく、世界主義（普遍主義的人類主義）と矛盾することなくつながるものであり、それは、ある意味では彼の博愛主義的世界主義実現の一つのプロセス、あるいは、その理想実現の一つの表現といった意味を孫文の思想においてはもっていたように考えられることである。中国革命同盟会の結成にあたって、「入会の誓詞」の内容に関して孫文と他の幹部との間になされたはげしい論争において野原四郎の『アジアの歴史と思想』⁽¹¹⁾（弘文堂）も指摘するように、他の幹部たちが「驅除韃虜，恢復中華」（後に体系づけられた孫文の三民主義でいえば「民族主義」）だけで充分だとして、排外的国家主義の傾向を強く出すのに対して、孫文は「建立民国，平均地権」（三民主義における民権主義と民生主義）を民族主義に加えなければならないと主張し、決して狭い排外主義的愛国主義だけを目的とする革命を目ざしていたのでないことを明らかにしている。しかし、清朝を倒して上の原則を実現する共和主義が貫徹できるなら、吉野作造もその『中国革命史論』で述べているように、「孫逸仙の方は何れかといへば、余程コスモポリタンで、国家的畛域^{しんいき}を重視せぬ。従って彼は

清朝を倒して共和の主義さへ貫徹し得るなら、外国の資本によろうと、その勢力を借らうと、又は日本の政治家に頼らうと、総じて外勢外援を利用することを厭は⁽¹²⁾ない。」のであって、これは彼の理想主義的な世界主義、および、そのオプティミズムに根ざしていたともみられるのであって、ある意味では無防備すぎる感もある。また、孫文の民主主義の精神、普遍主義的人類主義の理想が、吉野作造のようなデモクラットをして、孫文に近親感と深い尊敬をいだかせる要因となり、他方、アジアの「民族主義」を中国革命の意義と考えた北一輝をして孫文をコスモポリタンとして嫌わせた要因であったとも見られるであろう。

ところで、上記のようなキリスト教信仰に立つ孫文が中華民国臨時大總統になった時、一時は、彼の周辺にキリスト者の数が激増した。当時、ボストンのミッシヨナリー・ヘラルド(“The Missionary Herald”)は、孫文の私的秘書、息子(孫科)、閣僚のうちの少くとも三人、南京臨時政府の議長、副議長、新政府メンバーの25パーセントはキリスト教信徒をもって自任していると報じており、孫文の出身地広東では新政府の役人の65パーセントはキリスト教徒だといわれているとも報じた。⁽¹³⁾

このようにしてキリスト者孫文が中国革命においてポピュラーである間は中国人の間にもキリスト教はポピュラーであり、また、宣教師たちも孫文を誇り、また、キリスト教信仰の自由が新政府によって確保されることを期待し、喜んだ。明るい、オプティミスティックな性格の孫文は、そうした状況を楽観的に受けとめていたようである。しかし後述するが、中国におけるキリスト教にとってそのような明るい展望が長つづきするわけでは決してなかった。孫文が臨時大總統を辞職後、上海で国民党の同志の宋教仁が暗殺され、第二革命勃発、袁世凱は正式大總統となり、大正二年孫文は日本に亡命の身となっており、大正三年東京で彼が中華革命党を結成すると共に、元の夫人(中国の伝統により親の決めた妻ではあったが一男二女をもうけていた)を離婚し、若い宋慶齡と結婚したことは、彼にとって、これが「はじめて愛することを知った」という出来ごとであったとはいえ、

中国人キリスト者、および、宣教師たちの両方からきびしい批判を受けることとなった。そして、このあと彼は教会や宣教師の集りに話を依頼されることはなくなった。彼の名がキリスト教のプロパガンダに用いられることもなくなり、ミッシヨナリーの新聞、雑誌からも彼の名は見られなくなったといわれる。ある人は、孫文はこの頃から“ミッシヨナリーのキリスト教”に対して苦いものを感じるようになったといっており、その後、孫文は宣教師は西洋の帝国主義の手先だとの批判を口にもするようになった。孫文は晩年、西洋人による搾取とミッシヨナリー事業とを結びつけて考えるようになり、それを公に発言したりもした。このことが、孫文は反キリスト教的だと解釈されることにもなったようである。

しかし、孫文は人間を真に人間たらしめるものとしてのキリスト教の意義を見失ったことはないのであり、孫文も宋慶齡も個人的に親しいミッシヨナリーたちとの交りはつづけていたとシャーマンは述べている。⁽¹⁴⁾ 上記のようなことから、日曜日毎に教会に出席することもあまりなくなったようであるが、キリスト教信仰は堅持していたと見てよいであろう。そして、晩年には広東における全国大会（1923年10月）においても、また、広東キリスト教大学（Canton Christian College）においても講演している。しかし、孫文は革命運動の挫折と宋慶齡との結婚という人生の最もきびしい苦境にあって、キリスト教会からも、ミッシヨナリーたちからも暖い支持を得るよりは、見捨てられて拒否されたものとしての孤独をかみしめたのである。彼はかつて、「私は、教会のキリスト教には属さない。しかし、革命家であるイエスのキリスト教に属する者だ」と語ったということである。⁽¹⁵⁾

しかし、晩年の孫文は更にきびしい状況の中で死に直面した。1920年代にはソ連の影響もあり、学生運動を中心とする反キリスト教の怒濤が全中国を席卷していたのであり、死の床にあって孫文は、そうした中国にキリスト者である若い妻を残してこの世を去らねばならないという問題に直面しなければならなかった。

孫文は1925年1月27日、北京のメソヂスト系のユニオン医科大学病院

(ロックフェラー病院ともよばれる)に入院し、手術の結果、肝臓ガンが手の施しようもないところまで進行していることが明らかとなった。そして、同年3月12日孫文は息をひきとった。

同志の懇願に応じて死の前日、孫文が汪兆銘に口授した遺言は有名である。その一つは、今更いうまでもなく周知のように、

「余が国民革命に力を致すことおよそ40年、その目的は、中国の自由と平等を求めるにあった。40年の経験を積んだいま、この目的を到達するには、民衆を呼び起こし、われらを平等に待遇する世界中の民族と連合して、ともに奮闘せねばならぬことを深く知るにいたった。革命はいまだ成功していない。……」であり、もう一つは、自分は国事に尽瘁することによって財産がない。遺すところの書籍、衣服、住宅等の一切を妻、宋慶齡に記念として与えるというものであった。更に、もう一通、ソヴィエト・ロシアに対する遺言があり、「私が国民党に命ずるところは、帝国主義のために半植民地に墜されている中国の解放に対する、民族革命運動の過程を継続することである」といい、ソヴィエト連邦と中国の両国が全世界の革命運動の勝利のための大きな戦いにおいて同盟者として協力し前進することを望むというものであった。

これらの遺書については、鈴江言一の『孫文伝』(岩波書店、昭和25年、即ち、王枢之『孫文伝』改造社刊、昭和6年)も貝塚茂樹『孫文と日本』、その他多くの伝記も明記しているところである。しかし、「孫文の死」の記録のみに限定しても、キリスト教的側面は、鈴江言一による『孫文伝』をはじめとして、日本で書かれているほとんどすべての伝記には、除外されている。

1931年の*China Recorder* LXIIはパスカルの「孫逸仙博士とキリスト教」(Paschal M. D'Elia, S. J.: "Dr. Sun Yat-sen and Christianity"), および、「孫逸仙博士の葬儀におけるキリスト教的礼拝, 1925年3月18日」("The Christian Service at Dr. Sun Yat-sen's Funeral, March 18, 1925" 中国語では『孫中山先生榮哀録』⁽¹⁶⁾)を収録しているが、この報告文

は、死に直面してのべられたにもかかわらず、公表されていない孫文の言葉を記録すると共に、また孫文自身が生前に表明した希望により、また、孫文の未亡人、宋慶齡夫人、および、家族たちの希望によってユニオン医科大学病院のチャペル（礼拝堂）で行われたキリスト教（プロテスタント）の儀式による私的な葬儀のもようをこまかく記録している。

これらの文章によると、1925年3月18日の孫文の葬儀の礼拝には、400人の参会者と国民党の代表的指導者たちが出席した。礼拝堂に入りきれない約1万人の人々が大学の門前に孫文の死をいたんで集っていた。（臨時政府の国葬を拒否して、北京の中央公園で市民数十万人が参加して国民葬のような形で葬儀が行われたのは、同3月24日であり、学生、軍人、労働者ら30万の市民の見送りを受けて彼の霊柩が北京西郊の西山碧雲寺に移されたのは同4月2日のことである。そして、国民党による国葬が宗教色を全く除外して盛大に南京で行われたのは4年後の1929年6月のことである。）

孫文は、死の近づく最後の日、その親友であって、かつて、法務大臣をした徐謙(Hsu Chi-lung,あるいは、George Hsu Chienともいう)を枕辺によび、手をとって次よのうにいったといわれる。「私はキリスト者だ。上帝(神)がわが国民のために悪とたたかうよう私をつかわされたのである。イエスは“革命家”であった。そして、私も そうだ。」と。そして、国民党の指導者たちに、私の妻(宋慶齡)がキリスト者であるということの故に、私の死後、彼女を差別しないしてほしいと言ったという。こうした記録は、この葬儀の礼拝において、その司式者、劉廷芳博士⁽¹⁷⁾(Dr. T. T. Lew)を補助して当日共に司式にあたった朱友漁(Chu Yu-yü,あるいは、Dr. Y. Y. Tsuともいう)の上記の手記に明記されている。それによると、この葬儀において、司式者、劉廷芳が「孫博士のキリスト教的特質」について語り、孫文の生涯はまさにキリスト教の「信仰、希望、愛」を示すものであったと語ったあと、徐謙が、臨終の席で孫文自身より語られた上記の言葉を「メッセージ」として語り、更に孫文の義兄孔祥熙(宋慶齡の夫)も、それを受けとめて、同様の趣旨を語ったとのことである。

また、『孫文—中国の解放』の中で著者 ビショップ・レスタリックは、孫文の死に立ちあった人の言葉として、次のようなことを記録している。死の床にあって、孫文が布団から手を出したので枕頭にあった人たちがその手を布団の中に入れて、また、その手を出し、小さな声で「私は私がキリスト者として死ぬのだということを知ってもらいたいのだ」と語った⁽¹⁸⁾。

孫文の「死」をめぐる記録には、それを書く人の思想的立場によって強調点の置き方が異っているのは興味深い。たとえば、鈴江言一の『孫文伝』⁽¹⁹⁾はマルクス主義の立場から中国革命を解釈しようとするものであるだけに、キリスト教関係を全く除外し、ソ連との協力をうたった部分をクローズアップして伝えようとしているのは、著者の意図からする時、自然のなりゆきとみるべきことかもしれない。

孫文の妻宋慶齡をはじめとする孫文の家族が、孫文の遺志を受けて、キリスト教の葬儀を希望した時、それを司式する自由主義的な牧師を北京に見つけることはそう困難ではなかったが、コムニストや国民党のある人たちは喜ばなかったようである。礼拝堂が爆破されるだろうとか、葬儀が妨害されるだろうといった噂がとんだ。従ってキリスト教の葬儀に出席するものは招待状を持参した者のみに限定されたほどであったということ⁽²⁰⁾がある。

また、孫文の死をめぐる彼とキリスト教との関係がコムニスト関係においても、また、国民党関係においても黙殺されて来たこと、更に、孫文自身、死の床にあって、妻宋慶齡がキリスト者だということで自分の死後、彼女を差別しないでほしいと国民党の指導者たちに言っているという事実は、中国革命がソヴィエト連邦と協力を深めてゆく状況にあったことの外に、1920年代に中国に全国的に展開していた反キリスト教運動の思想状況にも深く関連していることが考えられる。当時の反キリスト教運動のキリスト教攻撃の焦点は、宗教は科学に反するという事、キリスト教は社会秩序の変革に積極的でなく、また、帝国主義者の中国侵略の先鋒隊だということなどであったが、それは、1922年3月頃から上海を中心におこ

ってきた「非基督教学生同盟」の運動、これと相前後して北京を中心におこり、全国にひろがった「非宗教同盟」の運動、更に、1924年、上海に新たに組織された「非基督教同盟」等々、学生のみならず、政党、文化国体、労働者などをも含む広範な運動として展開しつつあった。それらは、科学主義の主張と共にソヴィエトの宗教否定思想の影響も強かったことはいなめないが、それと共に、教育権の回収、反帝国主義等、ナショナリズムの性格を強く持つものであった。こうした反キリスト教運動は、1926年以降は国民党北伐軍と結合、教会や学校の破壊、掠奪、外国宣教師の殺害などにまで発展した。1927年夏、殆んどの宣教師たちが任地を離れ上海や東京に避難し、あるものはそのまま帰国するといった現象をもちきたらせたのは、こうした反キリスト教運動の激化によ⁽²¹⁾っている。

このような反キリスト教運動は、中国キリスト教会に否定的な影響のみを与えたわけではなかった。中国キリスト教会、ミッション・スクール、ないし、キリスト者自身が、自らの在り方の反省のよすがとして受けとり、西洋依存の在り方を正し、中国キリスト教会の自立化、中国化を促進する契機として積極的に受けとめようとする動きも、中国キリスト教会にはおこってきたのであり、それは、やがて、後に自立・自養・自伝を唱え主体的な自立教会の在り方を追求する運動（中国キリスト教三自愛国運動⁽²²⁾ともよぶ）へと展開して行ったのである。

しかし、いずれにせよ、1922年から1927年までつづいた上記のような烈しい反キリスト教運動のまっただ中であってキリスト者孫文が、死の床にあつて、自分は神によって中国の国民の解放のために、悪とたたかうようつかわされたのだといっていることは、キリスト者としての孫文の非常に積極的な生き^{さま}様がそこにうかがえるように思える。更に、こうした状況のもとにあつて、中国革命の指導者を葬むる国民党の国葬とは別に、キリスト教を信じる家族のプライベートな葬儀をキリスト教の様式に従つて、キリスト教主義大学の礼拝堂で静かに、しかし、決然と行っていることは重要である。

「孫文の死」をめぐるエピソードなどに少し長くかかずらわりすぎた観があるが、孫文が中国全土に展開する反キリスト教の激動の中にもキリスト者としての信仰を堅持し、その信仰に立っての中国革命への献身が、彼の生涯の思想と行動そのものであったということを明確に印して世を去ったことを明らかにしたかったからである。

それと共に、以上のような孫文の生涯を通しての生き様^{さま}から考えさせられることは、孫文は、歴史という偉大なドラマの「演出家」である神と出逢うことにより、イエス・キリストに従って歴史のドラマの方向を示され、それに己が生涯をささげた世俗の中の使徒だったといえるのではないかとということである。彼はイエス・キリストに従って三民主義——民族主義（国内諸民族の平等と外国の圧迫からの独立）、民権主義（^{デモクラシー}民主制の実現）、民生主義（平均地権、資本節制）——の原則に立つ近代国家としての中国の建設を目ざすところの中国革命を推進しようとし、そのことによってアジアに、そして、世界に四海皆平等の人類主義と平和主義を実現することに生涯をささげたのであった。孫文にはそうした、神に従って、神の示し給う道を進む——といった“使命観”（“sense of destiny”あるいは、“sense of mission”ともいえるもの）があって、それが、一貫して彼をつき動かしていたように思える。そして、それは、反キリスト教の叫びの烈しい北京にあっても、何のためらいもなく、誰に遠慮することもなく、生々として彼の中に脈うっていたのであり、その大らかな使命観において、彼は、左右の分裂を含む国民党のすべてをも、ソ連の原理をもつつむことが出来たのではないかと考えさせられるのである。

中国革命のヴィジョンもその担い手もまだはっきりしないアジアの混沌の中にあって、この孫文に出逢い、彼を中国革命の主動因となる指導者として発見し、その思想と行動の最もよき理解者として支援しつづける稀なる日本人、滔天、宮崎寅蔵の人間形成とキリスト教との関係をあとづけてみることにしよう。

2. 宮崎滔天の人間形成とキリスト教

——“思想の原型”の生成——

滔天、宮崎寅蔵は明治3年（1870年）12月6日、熊本県玉名郡荒尾村（現荒尾市）に生れた。孫文より4年おくれた誕生である。長兄八郎は自由民権論を唱えて四方を漂浪し、10年西郷の乱に参加して戦死したが、この兄の思想と行動が滔天の家族に決定的なインパクトを持ち、自由民権は善いことであり、官軍や官員や、すべて官の名のつく人間は泥棒、悪人の類と考え、賊軍とか謀叛とかいうことは大将豪傑の為すべき事と考えたこと、また、男8人女3人の合計11人の兄弟姉妹のうち、他は夭折し、二姉二兄のみが残り、彼はその末弟であったことなどは、滔天自身『三十三年⁽²³⁾の夢』で述べているところであり、今更いうまでもない。

滔天の人間形成、思想形成において、直接、あるいは、間接にキリスト教、あるいは、キリスト教的考え方が影響を与えたと考えられるケースが三回ある。その第一は、徳富蘇峰の大江義塾である。

a. 徳富蘇峰の大江義塾と若き滔天

徳富蘇峰は勿論、真のキリスト者とはいえない。一種の背教者ともみられるが、背教者ということさえむづかしい。彼は本当には一度もキリストを信じたことがないように思えもするからである。彼は花岡山での「奉教教誓約」に参加した熊本バンドの一員であるとはいえず、『蘇峰自伝』にも自ら書いているように、彼は、当時、13、4歳であり、上級生に附和雷同したに過ぎなかったようである。「予は当時固よりキリスト教の事を研究したといふではなく、唯だ^か徹の生えたる『大学』や『論語』の講釈よりも何やらこの方が面白いように心得たる迄であった。謂はば実学党の殻から⁽²⁴⁾をどり出す為に、その仲間に加わった迄にて、それ以上の意味はなかった」ということは事実であろう。そして、これが社会的に大さわぎになり、他の連中が動揺しはじめると、かねての気質から一度やりかけたことは途中

でやめないという決心をしてあとまで踏止ただけであり、そのために花岡山の連盟者の人として世に記憶せられるようになった。しかし、彼の真意は次の文章に明らかに示されている。

「予の真意は今申す通り、深くキリスト教を研究して、それを信じたのではなかった。固よりキリスト教の為に一生を捧ぐるといふ了見は、露程もなかった。唯だ他の者がやめるから、意地にもやめずにゐた」のであった。……後から最も熱心の信者となった竹崎伯母（順子—引用者）、桜井叔母（つせ子—引用者）、及び吾母（徳富久子—引用者）などの耶蘇教反対熱はすさまじきものであった。……この際父母と妥協するを賢明の方法と考へたから、兎も角も万事を父母に一任すると言ふことに漸く話をまとめた。予の仲間の者は、徳富は耶蘇教を捨てたと言ふたが、予は其実捨つる程に耶蘇教を深く信じたものでもなく、只だ実学党の月並的型に入るのがいやであるばかりであったから云々……」⁽²⁵⁾（傍点—引用者）。

この蘇峰が洋学校閉鎖と共に同校を退学、同志社に入学したのが明治9年であり、卒業直前、新島襄の苦慮をもかえりみず同志社を去ったのが明治13年であり、東京の数カ月を経て郷里、熊本に帰り、大江義塾を開き、青年を集めて講義をはじめたのが明治14年（蘇峰19歳）である。（正式開塾は明治15年3月）。そして、宮崎滔天が大江義塾にはいったのは明治17年（1884年）である。

上記のようなキリスト教への冷い距離を保った姿勢にもかかわらず、蘇峰の新島襄の立派な人格から受けた感銘、新島への傾倒は決定的に強かった。「此人は実に立派な人格者であると思った。種々の事情が加はり、事件が伴って来た。併しその確信は愈々一層深くなった。当時先生は予を如何なる程度に認めたか知らぬけれ共、予は先生に全き価値を与へてゐた。それが予の足を同志社に引止めた所以であった」⁽²⁶⁾。「予は固より基督教を嫌ふ者ではない。唯だ予には信仰せらるる部分と、せられない部分とあって、新島先生の赤心からの祈りでも、予の心を動かす訳には参らなかつた。併し先生の好意には寔に感激した」⁽²⁷⁾等の言葉にもそれはうかがえるところで

あるし、また、後に彼が『国民之友』第17号（明治21年）に「福沢諭吉君と新島襄君」と題するかの有名な文章を書き、日本青年の気風、性質、品行等に重要な影響を与えたのは、政府よりは民間だ。そして、その民間の力は誰かというとな明治年間の教育の二大主義を代表する福沢諭吉と新島襄の二人だといい、「二君は実に泰西文明の二大原素を我が邦に輸入せんとするの案内者にして、泰西表面の文明たる物質的の知識は、福沢君によって案内せられ、泰西裏面の文明たる精神的の道徳は新島君に於て案内せら⁽²⁸⁾る」。といているところにも、蘇峰の新島の評価はきわめて高い。また、蘇峰の死の少し前に筆者が熱海の伊豆山に訪ねた時、彼の書齋には新島襄と横井小楠の大きな肖像画が掛けてあったが、蘇峰は、「この二人の教育者は私の生涯において最も尊敬する師であった。特に新島先生は私が最も敬愛した偉大な教師だつた」と語った。新島は、蘇峰に対して、彼に変節の傾向あるを憂い、彼の人間形成（キャラクター）に関してきびしい叱責や注意の手紙を書いている。その中には、次のような文章がみられる。

「僕の大いに兄に望む所あれば、兄をして前約諾を軽んずるの癖あらば、他年青雲を期する日に大いに関係あるべしと『老婆心の深きより』痛心するなり。史乗を読み事を知るは易し。己のキャラクトルを成立するは、決して勿卒に相替ゆべからず⁽²⁹⁾」。

「……若し誤って学ぶべき所のものを学ばず、窮むべき所のものを究めず、無二、易ふべきものなき自己の靈魂上に関したる事を、曖昧霧裡に附し給はば、如何に智能あるも、如何に学力あるも、如何なる事業を天下に為すも、生の足下の為めに取らざる所なり⁽³⁰⁾」。等。

蘇峰は、こうした忠告に従ったかというとな、むしろ恩師にそむくあり方を重ねてきたように見えるのであるが、それにもかかわらず、彼は、生涯をかけて、主観的には新島襄への尊敬をもつての傾倒を変えなかったと見てよいのではないかと思う。

徳富蘇峰のことに少し寄り道した観があるが、滔天が入学した大江義塾の青年塾長蘇峰に新島の教育理念の影響が相当に強かったことはいなめな

いと考えられることの資料としてふれておきたいと考えた次第である。滔天は明治17年に大江義塾にはいり、翌明治18年には大江義塾に失望してここを去り、上京し、東京専門学校にはいつている。しかし、彼が大江義塾にはいった時には、滔天が幼少時より、ずっぼりと浸ってきたところの、長兄八郎以来の自由民権論とは異質の要素を強烈に含んだ自由民権思想をそこに発見していることは事実である。

「余や先天的自由民権家なり。唯自由民権を善き事と思ひ、大将豪傑と賊軍謀叛とは、自由民権と離るべからざるものなるを知れるのみ。而して其他を知らざるなり。何ぞクロウエルやロベスピールを知らんや。況んやコブデン、ブライトをや。……然り、大江義塾は実に余が理想郷なりき。否余が理想よりも遙かに進歩せる自由民権の天国なりき。」と『三十三年の夢』⁽³¹⁾に書いている。

宮崎八郎らは、10年の役で協同隊を組織し、討死し、ある者は入獄したが、その仲間に入獄しなかった者、あるいは、獄中から帰った者たちがつくった団体が「相愛社」であり、蘇峰は熊本に帰ったあとは、相愛社の人々とは親しく交っており、演説にも加わり、また、福沢流の『熊本新聞』をむこうにまわして相愛社連中の発行していた新聞『東肥新報』には大江逸郎、後には、大江逸のペン・ネームで論説も書いている。しかし、同じく自由民権を論じながらも、蘇峰の当時の思想は、相愛社のそれとはある点において明確に異っていたようであり、それが長兄八郎をはじめ、相愛社系の影響下にあった滔天にとって、大江義塾が当時もち来させた最も重要な思想的インパクトであったと考えられるのではないかと思う。

先ず、『蘇峰自伝』によって蘇峰自身による両者の相違点の認識をみてみよう。

「当時予は世間一般の民権自由論に感染れてゐたが、その中에서도予は聊か他と趣^{おもむき}を異にした。それは当時の民権自由論は、その名目が民権であつて、その実は国権であつた。即ち明治六年征韓論の余波は、尚ほ当時の人心を支配し、民権論者の中でも半以上は、朝鮮討つ可し杯^{など}と云ふ論が多か

った。謂はば民権論者の中に於て、その多数は寧ろ一種の変形なる帝国主義者、若くは武力主義者であった。予は民権論者ではあったが、武力主義者には飽迄反対した。当時予は民権の敵は武力であると考へ、戦争は武人跋扈の原因をなすものと考へたから、何処迄も戦争には反対した。予の本旨は一言して云へば、マンチェスター・スクールであり、所謂るコブデン、ブライト、グラッドストーンなどの論であった。ルッソーの『民約論』を看板として、武断主義を行はんとするが如き相愛社流とは、根本に於てその趣を異にした。併しそれは唯だ奥底を窺^{うかが}つての話で、民権論だけにては、何等反対の事はなかったから、相変らず交際もし、当時予も殆ど相愛社員の一人と見られて居た。併し相愛社の幹部の連中は、必ずしも予をその内部の評定迄は加へなかつた。否、予自らもそれに加はる事を欲しなかつた⁽³⁴⁾。

ここには国権論、武断主義に立つ相愛社の民権自由論に対する蘇峰の一線を劃しての批判的立場が明確にされており、コブデン、ブライト、グラッドストーンらマンチェスター学派の平和主義、自由主義に立つ自由民権論を取っていたことが明らかに示されている。

当時、蘇峰は、大江義塾で、コブデン、ブライト、クロムウエル、ギゾーの『文明史』、同志社のラーネッド教授の経済学等々を講義していたわけであるが、その様子は、滔天の言葉を借りれば、「猪一郎さんが口角沫を飛して仏国革命史を論ずるあり、而も談佳境に入るや、弟子覚えず矢声を上げ、立上って舞ひ、刀を抜て柱に斬り掛けるもあり。されど猪一郎さんは此狂乱に近き挙動さへ制せざりき。余をして重田を脱して故郷に帰るの思あらしめたるも亦宜ならずや。」⁽³³⁾の調子であったようである。大江義塾において蘇峰は門弟子たちが「先生」と呼ぶのをゆるさず、皆に「猪一郎さん」とよばしめたと滔天は書いている。ここにも自由な気風が感じとれる。

その頃の蘇峰の思想の内容を知る上に、蘇峰が大江義塾時代に書いた二つの小さな著書がある。その一つは『自由、道德及儒教主義』（“Be Just and Fear Not” 明治17年12月）であり、もう一つは、東肥大江逸氏著（の

ペンネームで書かれた)『官民調和論』である。

蘇峰の思想自体に関しては別の機会にゆずり、ここでは詳述しないつもりであるが、『自由、道德及び儒教主義』において彼が主張していることは、人間が人間であるとは自由だということである。ミルが人は其心、および、身体に関しては、「自家の帝王なり」といったが、人間は、此の意志の大自由、大自在力を有するものであり、此の大自由、大自在力を正当につかう責任がある。それは他人に妨害を与えず、自己の良心の命ずるところに従って天地に恥ぢず、中心に恥ぢず、外の人に恥ぢないことを行う自動の力だという。人間が一度自由を得、権理の重きを知り、人類の価値を知り、我たることの意味を知り、我が大目的、大責任、大職分を知る時、道德的存在たらざるを得ない。そういう意味で、自由と道德とは両立しようというより両立しなければならないのであり、「自由ハ実ニ秩序ト兄弟ニ似タリ」⁽³⁴⁾と蘇峰はいう。そして、こうした自由主義に立つ道德と儒教主義の道德とを対照し、孔孟の政治主義は自由主義に反し、君主専制であり、もっとも干渉主義である。儒教主義は専制主義の藩屏となるものだと批判している。自由は人間をして人間たらしむる手段であり、道德は目的である。自由は蒸汽力のようなものであり、良心は舟の楫のようなものである。道德が自由をまっけて真正の道德となるように、自由も道德によって真正の自由となり得ると述べ、蘇峰は、「不肖ヲ顧ミズ自カラ自由ノ弁護者ヲ以テ任ジ、愛国公正ノ君子ニ向テ区々ノ胸臆ヲ発露セント試ミタリ」⁽³⁵⁾といている。このようにして、蘇峰は、儒教主義に立つ専制主義的国権論者に対して自由主義的道德論をもってチャレンジしているのである。

また、その著書『官民調和論』においては、官民調和ということを考えるにしても、維新以来の日本に、四箇の主義があり、四箇の首領を仰ぐ四箇の党派があるという。第1は、西郷隆盛を魁首として征韓論をもって政府と対立する武権党であり、第2は、板垣退助を中心として民選議院建白をなす民権党であり、第3は、木戸孝允を巨擘として秩序と進歩とを併せ行おうとする漸進党であり、第4は、大久保利通を主領として政権を拡張

蒐羅しようとする集権党である。そして、はじめの二者は民間において勢力をもち、あとの二者は廟堂に併立して政府に勢力をもって確執をつづけてきた。今日の官民調和とは果して上記のうちのどの主義をとるものであるか？ 第1に、政府の諸公は果して民間党の実想と実力とを認識しているか？ 第2に、官民調和を目論んでいるのは誰か？ 国権論などを持ち出して人民の鋭鋒を転ぜしめようというような動きは何を意味するか？ 第3に、此等官民調和論を唱える人々は果して官民の精神傾向を代表するに足る思想の持主か？ 第4に、官民の調和をなすのに何故正々堂々とやらずに暗黒場裡に秘密にやるのか？ 第5に、真の正の官民の調和であるならば人民党の魁首板垣退助が何故これに賛成しないのか？ 第6に、政府においては、官吏で自由改進の主義を執る者を羅免して思想統制をはかっているが、政府の最近の政略は果して真正の調和の行われる前兆といえるであろうか？ 第7に、官民の調和は果して行わるべき事であるか、今日国家危急の折、互に党派の精神を棄て、一致協力すべきであるが、今日の官民は果して調和しうる状況であろうか？ と現状分析をして上で、蘇峰は人民の自由、権理を尊重することなしに政府の政略にまるめこまれる意味での官民調和論は鋭く拒否するのであり、今日、吾々が官民調和を主張するのは政権を人民にわかち与えるか否かの問題であり、そういう意味での日本人民と日本政府との争闘なのだというのである。そして「吾人ハ卑屈ノ平和ニ坐センヨリモ寧ロ自由ノ危キニ立ンコトヲ欲スルナリ」⁽³⁶⁾と云い、更に、「官民其心ヲ一ニシ上下其力ヲ協セ内ハ邦人ノ元氣ヲ嗅発シ学芸ヲ盛ニシ通商貿易殖産工業ノ道ヲ開キ自由ノ精神ヲ鼓舞シ外ハ以テ商業ニ兵備ニ欧州諸強国ト角逐スルヲ得バ豈亦愉快ナラズヤ、是レ豈諸公ノ素志ニアラズヤ、是レ豈聖天子ノ神明ニ誓ハセ給ヒタル五ヶ条ノ御誓文ノ御趣意ニアラズヤ」⁽³⁷⁾と、マンチェスター・スクールの主張と共通の自由の精神を内発的力とする学芸の興隆、国家の形成、自由貿易主義などを唱え、こうした人民の自由と権理を原理とする官民調和論を蘇峰は唱えているのである。従って彼は次のようにもいう。

「我が邦人ハ唯立憲国ノ臣民タルモノガ握取スベキ権理ヲ有スルコトヲ欲スルナリ、此ヲ外ニシテハ一步モ退却スルコトヲ望マザルナリ、之ヲ内ニシテハ一步モ退却スル事ヲ望マザルナリ、今ヤ我邦既ニ憲法取調局ノ設立アラントスルト聞ク、乃チ此憲法ノ取調コソ尤我人民ニ向テ重大ナル関係ヲ有スルモノニシテ亦官民調和ニ向テ尤モ大関係ヲ有スルモノナリ」⁽³⁸⁾。

蘇峰の大江義塾時代の考え方に少し紙面をさきすぎた観があるが、明治藩閥政府にはっきりと対立しつつ、民権党の中における相愛社の武断主義、強権的国権論をもはっきりと拒否する当時の蘇峰の自由主義的民権論は、青年滔天の民権論の内実に重要な影響を与えたと考えられないであろうか？　これが、その後、多くの大陸浪人たちとは明確に一線を劃した滔天の思想の形成に重要な要因をなしていったものではないかと考えさせられるのである。

一年後、大江義塾の友人松枝弥一郎が自分は全身すべて名誉心のみと告白するのに衝撃を受け、また、松枝が猪一郎さんの如きは吾等よりも一層名誉心がさかんだというのにショックを受け、（蘇峰との直接の対立、分裂ではなく間接的な類推的評価による結論である）失望落胆し、自暴自棄になって滔天が大江義塾を辞して上京するということが余りにも有名である。そしてこの点のみが蘇峰との関係で従来いわれてきた観があるが、（これは勿論、重要な問題であるが）、滔天は失望落胆する前に、柔軟な青年期の精神に、後に蘇峰の「平民主義」として結晶するものの、思想的発酵の準備期にあった青年蘇峰の理想主義的、自由主義的民権論＝ナマのままの「平民主義」を新鮮なおどろきをもってむさぼり吸収していたということも考えられるのではないかと思うものである。そして、それが滔天の思想の原型の形成にある重要な要素をなしているといえないであろうか？　滔天と蘇峰との関係は、滔天の大江義塾の離脱によって終っていないことも興味深い。あとでふれるキリスト教の入信にあたって、小崎弘道に滔天を紹介したのは「旧師猪一郎さん」であるし、明治29年3月、滔天がタイに二度目にゆく時には蘇峰の『国民新聞』の通信員として同新聞に「暹羅

(39)
行途上」と題する通信記事を送り、連載されている。ここにも蘇峰との人間的つながりがつついていることがあとづけうるのである。

尚、明治40年、『日本及日本人』に書いた「肥後人物論評」における「徳富蘇峰」論は、憲政党内閣の参事官となり、帝国主義の代弁者となることに才学は罪悪を作ると鋭い批判の眼をむけながらも、その大江義塾時代、および、『国民之友』による「平民主義」の唱道期の蘇峰に対しては、滔天の情熱的な共感が感じとれるように思う。

「……当時熊本の民権党、先輩戦没の後を承けて勢力甚だ振はず。……偶々一青年あり。奮起蹶起して市外詫摩〔託磨〕原頭に一小義塾を建立し、莊嚴なる態度と熱烈なる精神とを以て叫んで曰へり、『西哲曰はずや、山上の城は隠すことを得ず、燭を点して升の下に置くものなしと、夫れ我が大江義塾、渺たる一村塾に過ぎずと雖も、自由平等博愛の大義によりて建てられたるは実に掩ふべからざる事実なり……』誰かある、徳富猪一郎其人也。

彼は殆んど理想的自治制の下に子弟を集めて自由の大義を説き革命の必要を論じて其血を湧かしめぬ。青年は大義の重く一身の軽きを感じ、進んで自由革命の為に死を希ふて狂せんとす。而して淋びれ果てたる民権党も之が為に一道の光明を認めて喜べり。眉を蹙めたるは佐々友房とその一類のみ。後日友房人に語りて曰く、『設備の上よりするも生徒の数よりするも、徳富の大江義塾に四五倍の勢力を有する濟々鬢を提げ居ながら常に敗戦をしてるやうな気がした。彼の百人足らずの青年が皆俊秀のやうに見え、徳富は竜の池中に潜むやうに思はれて何だか恐ろしいやうな気がした』世澆季なりと云ふと雖も、正義の人を動かす此の如し。否！ 正義の価値は人心の下落に伴れて昂騰すると知らずや。

彼が自己の実力を危みながら『将来之日本』の原稿を懐にして東上したる時、愆慝激励して世に公にせしめて紹介の勞を取りたるは故田口卯吉なり。資を給して『国民之友』までも発行せしめたるは其姉婿湯浅次郎なり。斯して彼が大江義塾に在りて鼓吹したる革命自由主義を温和に言頭はした

る平民主義と範をマコレーに取りたる和洋折衷の新筆鋒とは將に眠らんとせる全国青年の心頭を衝いて活気を与へ同情を喚起し、終に自ら知らず渴仰の標的となりて幾百万の宗徒を膝下に拝跪せしめ、世の俗政事家をして(40)「隱然一敵国の想をなして秘かに畏敬の念を生ぜしむるに至れり」。

ここには、明治40年の段階にあって、なお滔天が、大江義塾、および、「平民主義」において蘇峰より受けた「理想的自治制」「自由革命」の思想的インパクトを新鮮にふところにとどめていたことを示すものではないかと考えさせられるのである。

b. 滔天の入信と“思想の原型”

大江義塾を去って上京した滔天が、偶々通りかかった教会堂のオルガンの音にひきつけられてその中に入り、パプテスト派の宣教師夫妻との交りを通してキリスト教に深い関心を持つようになった経過は『三十三年の夢』にくわしく記されている。『マタイによる福音書』第6章をはじめて読んだ時の気持を彼は次のように書いている。「言々語々皆兩鋭の劍の如く余を刺せり。句々節々余が生命の活泉ならざるなし。余は悲喜交々胸に迫って終に泣けり。泣いて而して読み、読んで而して泣き、夜を徹して独り悲喜交々至るの清飲をほしいまま壇(41)にせり。運命の神の未だ余を棄てざるに因る歟」。

このパプテストの宣教師、チャールズ・フィッシャー(42) (Charles H. D. Fisher) より滔天は『基督教三綱領』と題する小冊子をもらい、熱心に読んでいる。これは米国派遣宣教師事務局より1885年(明治18年)に出版されたもので、金森通倫(43)が書いたと考えられる当時のキリスト教入門書である。その内容は、神(独一真神)の存在とその性質、人間の罪、および、贖罪、即ち、救いの三綱目を簡単に説明したものである。

この本はキリスト教の入門書であるが、三綱目の説き方から推して考えられることは、当時の青年求道者滔天に次の諸点をめぐる考え方において強いインパクトを与えたであろうことが推察できる。滔天のその後の思想の萌芽とも、原型を構成する要素とも考えられる点をそこからさぐってみ

ると、神観において、日本人だけではなく、人類全体を平等に支配し、かつ、守る独一真神（ただひとりのまことのかみ）の存在を信ずる人類的普遍意識である。「空に一つの太陽ありて偏ねく全地球を照らすが如く、天に独りの真神在りて万国万民を支配し給ふ者なり」⁽⁴⁴⁾。従って、神観における御一新の大改革が必要だといひ、「世界人類皆挙て天地の間に只独り在りまして万国の民を守らせ給ふ真神^{まことのかみ}を信仰して是の御方に従⁽⁴⁵⁾」うことが大切だと説き、「真神は我等人類の真の天の父上なり」⁽⁴⁶⁾。「天地万物を支配して我等凡ての人類を守らせ給ふ只独りの真神を信仰して其教に従ふこそ誠に肝要の務ならずや」⁽⁴⁷⁾といっている。ここには唯一真神を人類全体、世界万国の万民の父とする神観が明確にされており、それは、ひるがえって、全人類は同胞という考え方になる。こうした点は、彼の生涯を通しての、国家という境界をこえて、アジア諸国の解放と革新、中国人民の解放のための革命（それは彼にとっては、人類の解放の課題と一つであり、同時に、日本の人民の解放の課題とも一つの問題であった）への献身につながるものであると共に、晩年の「大宇宙教」への帰依にさえもつながるものと考えられるのである。（この点は後述する）。

第2は、人類の罪の問題、即ち、神の前に立つ罪人としての人間観、自らの罪の自覚の問題である。力を尽して神を愛し、自分のように他人を愛せよという神の命にそむくことが罪であるが、これを行わせるために真神^{まことのかみ}は各々の心に良心を与えている。「この良心は我等に命じて善事を勧め悪事を止め、善事を為せば我等を讃め、悪事を為せば直ちに責むる、人の心に彫みこまれし真神の命令なり」⁽⁴⁸⁾。そして、生涯の間、すべて正しいことのみを行ってこの世を渡るものは世にただ一人さえないであろうといひ、人間の現実を次のように書いている。「人の心は親にも子にも話せぬ程恥べき悪事の溜所^{たまりじよ}なり。斯く親兄弟に知られても恥入る程の腐心を丸る出しにして義しき神に見らるる時は、^{ただ}嗚々苦しき思をなすことならんが、真の神は全智全能の御方なれば、我等が心の隅々迄もよくよく御承知なるに由り、人には隠して包むことを得るとも、神の前には生れて此来犯し来りし凡て^{このかた}

の罪は皆頭はれて又覆ふことを得ざるなり」。

こうした神の前に立つ主体の罪人としての自覚は、「神と人とを愛しえぬ罪」といったキリスト教の罪観の観念的な把握のみでなく、その命令を神によって「良心」にきざまれた人間が、恥づべき悪の溜り場のような自らの罪の現実を、すべて神によって見られて、神の前に立っているのだという逃れようのないきびしい自覚としてここにはとらえられている。

そして、贖罪、即ち、人間の罪のキリストの十字架の愛のとりなしによる神の救いということにおいても、智愚貴賤の差別なく、すべての人間に同じように与えられるという万人平等観が強くおし出されている。これは第1の点に通じるものと見ることができるであろう。

滔天の『三十三年の夢』は、中国革命の同志としての日本人が書いた中国革命のプロセスを示す書として重要であり、中国語にも訳されて中国人の間でも読まれてきた貴重な歴史的資料であることはいうまでもないが、また、他面からみる時、これは近代日本人の書いた一つの「告白文学」「懺悔録」として稀有の書とみることもできると思う。自らの誤りや汚れやいろいろの足あとがあまりにも露骨なほどあるがままに書かれていながらも、この本がさわやかな印象を与えるのは、心の隅々まですべてを見られ、知られていると自覚する者の、「人」の前ではなく神の前にする「告白」として書かれているからではなからうか？ こうした滔天の自らの汚れ、悪＝罪を自覚し、それを負って立つ思想は若き日に深い感銘を受けて、入信の決意に導いた上記のような「人類の罪」「私の罪」の自覚につながっていることが考えられる。

このようにして、熱心に宣教師のもとに通い、求道中であった滔天は、「旧師猪一郎さん」が芝浦にきているときき、彼に逢うために出かけている。『三十三年の夢』に滔天自身が書いているその時の彼の気持と蘇峰の態度とは興味ぶかい。

「余や固より師なつかしき情意なきにあらざれども、その心底には曾て自己胸底の乱迷によりて漫りに其師を軽重したる罪過をば、せめて其面影

に対して心に詫びる処あらんと欲したるなり。然り余は此の如く小心の人となれり。而も^{まのあた}面り之を懺悔告白して自ら慰むる底の勇気を有せざりき。然るに師は余が罪を罪とせざるのみならず、余を延いて其膝下に至らしめ、^{つと}夙に余が傾向に憂慮して現状を問い、耶蘇教に熱中しつつありとの余の答を聞いて先づ安心せりと喜び、且つ余を勧めて其寓に同居せしめ、また余が為めに其友人小崎弘道師に紹介し玉ひければ、余は^{ここ}茲に始めて小崎師の門に入るを得て、日毎に師の芝浦の寓より小崎師の門に通ひ、漸く耶蘇教の道に進むことを得たり⁽⁵⁰⁾。

ここには、彼の旧師蘇峰に対する悔恨の気持と、蘇峰の滔天をあたたかい態度で迎え入れる友情、および、滔天がキリスト教に接近していることをよろこび、自分の家に同居させて小崎弘道に紹介していることなどが滔天自身によって記録されている。このようにして滔天は小崎によって受洗するに至っているのである。

ここで、更に、その後の滔天の思想の原型を構成する要素と考えられる諸点を、さきの2点につづいて考えてみると、第3に、共和主義への共感がある。滔天は、彼が、フィッシャーのバプテスト派の教会で洗礼を受けるか、小崎弘道の組合派の教会で洗礼を受けるかを迷い、小崎より教会史の大要をきき、教会政治の共和的であること、また、信仰条目の自由であること（小崎自身、バプテスト派に対しても自由な、開かれた態度をとって求道者滔天に説明している）により、組合教会を自ら選んでいるのであり、それを、彼は、自分が一時離れた自由民主主義の復活とも考えているが、大江義塾の自由主義的民権論との連続性、および、共和主義への共感、孫文と共に清朝を打倒し、中国における共和主義政体を確立する革命への献身につながってゆくものであらうと考えさせられる。

第4は、宣教師の動機への疑惑・不信である。フィッシャーが滔天の小崎による受洗を喜ばないだけでなく、組合教会の洗礼ではあなたは救われぬとまでいう宣教師の偏狭な教派心（それは、キリスト教の救いの教義に反するものである）は、滔天に大きな衝撃を与えており、これは彼の宣教

師への不信、ひいては、キリスト教そのものへの疑惑ともなり、後の背教への伏線（その場合も宣教師の在り方に躓いている）となったと考えられると共に、西洋帝国主義（宣教師をも利用する）のアジア侵略へのきびしい批判眼の萌芽とも考えられるのである。

第5は、こうした宣教師への疑問にもかかわらず、彼は郷里に帰り、家族をはじめ、近隣の青年子女、自家の下女下男にまで熱心に伝道をし、母をも、二兄弥蔵をも入信せしめており、自らの選りとした信仰、主義、理想への情熱的な献身がみられることである。郷里における彼の伝道にみられるキリスト教的影響は、農村にみられる「滔鄙な俗謡を廃して讚美歌を唱へ、⁽⁵¹⁾ 楽しんで以て業を励むに至る」といったものであったが。若年の息子の熱心さに驚き、何か非常なものがあるのだろうと思って入信したという程度のキリスト教理解で信仰に入った滔天の母佐喜は、年とともに信仰を深め、滔天の棄教後も、死に至るまで信仰を堅持している。

第6は、小作農たちの窮状を考えることから土地問題に関心をもち、ヘンリー・ジョージ (Henry George) の土地問題、社会問題の研究をはじめていた一兄民蔵（号は巡耕、『土地均亨・人類の大権』の著者）の地権⁽⁵²⁾ 恢復論の影響もあり、また、郷里の農婦おナカの農民の窮状を訴える話を⁽⁵³⁾ きいて一夜眠れぬといった経験を通し、農民の貧困の問題を考えることにより、パンが先か福音が先かの疑問を深刻にいただくようになったことである。当時、日本における宣教師、あるいは、日本人キリスト者との接触を通して彼がえていたキリスト教理解によると、キリスト者の社会的活動は、貧民に対する慈善的救助のみと受けとられていた。（事実、キリスト教会の社会的関心は、キリスト者の自由民権論者を除くと、そういう傾向を多分に持っていたことは推察できる）。そこで滔天の疑問は社会矛盾（貧困）の解決は、「キリスト教的」慈善による道義の切売か、現社会の変革による貧民の解放かという発想となり、前者への懷疑が深まっていったのであり、「あれかこれか」の発想は、やがてキリスト教を棄てて社会変革を選ぶ決断へと展開して行くのである。

c. カブリ校と背教へのプロセス

一年余り郷里の家に帰っていた滔天は、熊本に出て海老名弾正が明治20年に創立した熊本英学校で学んでいたが、暫くして長崎に出てカブリ校（加伯利英学校）に入った。『三十三年の夢』によると彼は海老名弾正の門下であった時、海老名の説教や演説をきいてその思想、議論の新奇さにくらたれ、もっと学問的、思想的訓練を受けようと期待して長崎に出てきたわけであるが、神学、哲学、社会学などを学ぼうとするなかで、やがて信仰の大変動を来らし、背教者となるに至るのである。

カブリ校(現鎮西学院)⁽⁵⁴⁾は鮫島盛隆編『鎮西学院九十年史』、および、『鎮西学院創立社の面影』⁽⁵⁵⁾などによると、明治13年初冬、アメリカのメソヂスト監督教会外国伝道局の命を受けて長崎に派遣されたカロール・サマフィールド・ロング博士 (Caroll Summerfield Long) によって創立された。ロング夫妻の出発に際し、彼の母校東テネシー・ウェスレイアン大学において送別会が開催されたが、その時、彼の母校の前総長ネルソン・カブリ博士 (Nelson Cobleigh) の未亡人が「何かの役に立ててほしい」と夫妻に贈った2弗の銀貨が核となって、日本におけるロングの教育事業にと寄附金が集められ、明治14年(1881年)、美しい長崎全市が一望のもとに見える東山手六番の土地を買い、新しい小さな学校が誕生することとなったのである。カブリ夫人を記念して加伯利英和学校 (Cobleigh Seminary) と命名されたという。(明治22年に至り、“鎮西学館”と改称され、更に、明治39年、現在の“鎮西学院”の名称となった。)

明治23年(1890年)、滔天がカブリ校に入学したのは、第4代のスペンサー校長 (Rev. D. S. Spencer, Historical Theology, History and English の教師) の時代である。彼は、明治19年(1886年)より明治25年(1892年)の間、鎮西学院院長を勤めたが、この時期にこの学校は生徒数も増加し、校舎も2倍に拡張し、寮も増築され、学校は重要な発展期にあった。この間に学則を制定し、予備科、本科、神学科などを設置してい

る。

アメリカのミッション・ボードに保管されている記録によると、明治23年（1890年）—明治24年の期間に勤務していた鎮西学院の宣教師フアカルティ（教師）は次の4名である。スペンサー院長、および、ジョンソン（Rev. H. B. Johnson,—Systematic Theology, Moral Science and English）、フルカーソン（Rev. E. R. Fulkerson—Exegesis, Mental Science and English）、ビショップ（Rev. Charles Bishop—Biblical Introduction and English）らである。

このカブリ校において、それが、滔天の誤解にもとづくか否かはわからないが、彼は、宣教師とそれにおもねる偽りの日本人信者に躓いている。

「当時同窓の学生百余名、中には校費生もあり、亦多少の労働によって学資を得る所謂自給生なるものもありたり。而して余は此校に於て初めて未だ見ざる所のものを見たり。校費生たらんが為めに信仰を偽る詐偽信者是なり。不信者と信者とを取分けて待遇する宣教師の手管是なり。而して定期リバイバルとでも云ふべき一種奇怪なるリバイバルさへ見たり。」⁽⁵⁷⁾

当時の宣教師が滔天が考えたように信者獲得の技巧をこらすいかさま師であったとは軽々に断定できない。しかし、当時のカブリ校の規約（Constitution）⁽⁵⁸⁾によると、ミッション・スクールとしての鎮西学院はミッションの仕事を助けるためにあるのであって、学校のために益ありと考えられる計画や決定も、ミッションの目的遂行のためには変更、ないしは、拒否されることが必要なこともあるとしており、「教育」は「ミッション」（宣教）に従属するものとして規定されている。この点、新島襄の同志社や沢山保羅の梅花女学校の場合のように、キリスト教精神に基いてではあるが、「宣教」を第1目的とするのではなく、「教育」を目的として、そして、日本人が中心となって（宣教師らの協力をえつつも）創立し、キリスト教信仰に基いた人間形成により「良心を腕」とし、同時に高度の学問的訓練を受けた有為の人物の育成を目ざした教育観、ないし、学校観とは明らかに対照的である。第2に、聖書に示される神の啓示の教えは、すべての者の

幸福のためには必要なものとして、すべての人間（信者、ないしは、求道者か否かを問わず）に勤勉に教えられねばならないのであり、そういう原理より考える時、このような聖書の教えは一般教育の中に位置を占めるものだとしており、日本の伝統的文化への配慮は見られないし、教育における合理性、科学、学問といった「文化」の領域の論理と福音とがどのようにかかわるかという問題への配慮も欠如しているように見受けられる。これは、カブリ校に限らず、明治期の日本におびただしく誕生した多数のミッション・スクールに共通した特質であったともいえよう。これら多くのミッション・スクールは、ミッションナリーの家塾から出発したが、それらの大多数が、初期には、同志社、梅花女学校、あるいは、日本人のみが新しい人間観をもってはじめた明治女学校などとは異って、宣教（ミッション）活動の一翼として、あるいは、ミッションのための方便としての学校という性格を共通にして創設されていたと考えられる。こうした制約に加えて、更に、文化の質、発想や行動様式の異なる日本に来て、宣教師たちが、ミッション本部の方針にこれ忠実に従って勤勉に伝道活動をすすめる時、意図せずして、滔天が躓いたような問題をもち来らせていたかもしれないことは容易に推測できるところである。

しかしながら、そのような躓きを覚えつつも、滔天はそうした現象によっては容易に動揺してはおらず、むしろ、非常に堅固に信仰を保持していたようである。「然れども余は昔日の如く狭量ならざりき。故に唯己れの分を守って静かに学業を励めり。余や其教派を異にせりと雖、信仰は甚だ堅固なり。固より詐偽信者と日を同うして論ずべきものにあらず。故に教師信徒の間に厚遇せられて、幾度か転会すべしとの勧誘を受けたれども、遂に之を肯せざりき。組合派の教会政治を離るるは、自由民権を棄つる所以なりと思惟せるが故なり。」⁽⁵⁰⁾

ここにも明らかなように、転会（メソヂスト教会）のすすめにもかかわらず、彼は組合派の教会政治＝共和主義を離れることは、自由民権を離れることだと考えて信仰にふみ止っているのである。

それにもかかわらず、この滔天にやがて、背教（棄教）がおこるのである。

カブリ校に在学中、滔天は「理性と感情の衝突」、智的、理性的探求心に基く疑問と心情的なキリスト教信仰（三位一体のキリスト論、キリストの神性の肯定）との相剋に悩み、信仰が動揺しはじめていたところへ、兄弥蔵、および、共に小崎弘道の門に学び、キリスト教に入った同信の友藤島勇三郎の棄教の決意をきき、彼もキリスト教信仰を棄てる決断をすることとなった。

しかし、それは、きっかけにすぎず、彼自身、信仰の向上の為に哲学書をいろいろひもとくうち、自分の思想的決断で信仰を棄てるにいたった。彼は『出鱈目日記』（大正9年）に次のように書いている。

「我は17歳にして基督教徒となり、爾来3年間と云ふものは猛火の如き勢を以て親戚縁者の説伏に努めたのであった。親戚の誰彼も説伏した。手硬かりし母上も終ひに説伏した。そして神棚仏壇までも取除けさしたのであった。斯くて3年の後には、我は其の信仰を棄てた。我は我が信仰の向上の為に哲学書を翻いた。其中にドレンバー氏の『^マ教学^マ史^マ論』を読んだ。此の書は宗教学説の闘争史とも云ふべきもので、歴史的事実に宗教的偏見が學術の進歩を阻害し迫害したるソノ経過を記述したものであった。我が信仰は此書の為に破られた。年が年だけに、それが浅薄な研究であった事は言ふ迄もないが、それが又当時の我としてカーパイの研究であったから仕方がない。我は郷里より態々洗礼を受けに〔た？〕番町教会まで来て、立派に脱会の手続きをしたのであったが、母上を説伏して再び教会を脱せしむるほどの勇気を有たなかった。否それだけの新しい信仰を有たなかったのだ。……母上は生涯を耶蘇教徒として通されしのみならず、その信仰は日に日に進まれて、天晴の信者となり済し、常に世の終りの近きにあるを説き玉ひ、82歳臨終の末後にも、堅き信仰を現はして大往生を遂げられたのであった。」⁽⁶⁰⁾

ここにも見られるように、宗教的偏見が學術の進歩を阻害し、迫害して

きた歴史的事実を記述した宗教学説の闘争史に関する書物が彼の幼い信仰を破り、彼の背教を決定的にしたようである。

ところで、ここに滔天が「ドレンパー氏の『教学史論』」と書いている書物は、ジョン・W・ドレイパー(John William Draper)の *A History of the Conflict between Religion and Science* (1873) の日本語訳、即ち、小栗栖香平訳、^{ドレイパー}達勒巴兒氏『学教史論』(一名、「耶蘇教と実学との争闘」)は、鳥尾得庵、大内青巒らの序文にも見られるように、キリスト教がだんだんと盛んになり、日本国民の間に浸透しつつある現実を前にして、キリスト教が日本人の智徳を乱すことをおそれて、それを撃砕し、わが国教(仏教)の振起を計ろうとの意図のもとに仏教徒たちによって公刊されたものようである。また、訳者小栗栖香平はもと慶応義塾の学生だったようであり、道徳宗教と物理数論とは全く性質の異なるものであるにもかかわらず、数理・科学の分野の独立性を宗教道徳が侵すことを警戒する立場から、小幡篤次郎も、福沢諭吉の宗教道徳と物理数論に関する文章を引用して序文を書いている。

著者ドレイパーは、何か国語かに翻訳された *The Intellectual Development of Europe* (『ヨーロッパの知的発達』)の著者であり、宗教と科学(理学、学問)との関係に深い関心を持っていた思想家である。そして、この『学教史論』においては、キリスト教と理学を尊ぶギリシャ思想との対照、カトリック教会と近代科学の発展との相剋を取扱っており、自然科学、社会科学(経済学、政治学)を含めて科学、学問の進歩発展を抑圧してきたキリスト教(カトリック教会)に対する批判の書である。このように、教会の反科学的学問観、宇宙観から科学の解放を獲得してゆく過程としてヨーロッパ歴史がとらえられている。カトリック教会にそういう面のあったことは事実である。しかし、地動説を唱えたガリレオ自身、カトリックの僧侶だったのであり、西洋において、カトリック、プロテスタントをふくめて、進化論との関係にせよ、キリスト教信仰と科学という、次元の異なる二つのものの間の正しい関係についての建設的主張もあったことも

事実である。また、当時、日本においても、植村正久などは、明治17年の『真理一斑』においては「學術」の重要性を強調しており、多神教の世界に科学は発達せず、一神教の世界にこそ科学は発達する。なぜなら、一神教の世界においては地上の何ものをも絶対化することなく、すべてを対象化することを得しむるからだと主張していたことは事実である。自然科学者であった内村鑑三にしても自然科学と信仰との関係には明確な原理的把握をもっていた。しかし、信仰と科学の関係は、当時、日本のキリスト者一般の間ではまだ明確にされず、例えば、熊本バンドの青年キリスト者たちも、同志社入学後も、その点に問い迷っていたのであり、宣教師の説くキリスト教信仰に疑惑を持ちはじめていた滔天にとって、ドレイパーの上記のような内容を持つ『学教史論』が背教（棄教）にふみ切る論拠を与え、一つの決断への契機となったことは十分にうなづけることである。

それと共に、彼の思想の内面における背教へのプロセスを考えてみる時、「西洋乞食」こと、スウェーデン人のコスモポリタンのアナキスト、イサク・アブラハム（『狂人譚』における道理満）との出逢いが重要な契機になっていることは、しばしば研究者たちによって指摘される場所であるが、イサク・アブラハムとの出逢いが、彼の内面において背教へつき進ませる媒介となって行った諸要因、思想的諸契機は何だったであろうか？

「背教」のプロセスの自伝的記録ともよみとれる『狂人譚』（明治34年6月19日～10月13日『二六新報』に掲載）の「釈迦安と道理満」における叙述によってみても、また、『三十三年の夢』によってみても、共通に見出すことの第1は、「西洋の^{きちがいこじき}狂乞食」が宣教師に挑戦的に問いかける「福音かパンか？」の問題である。教会には「靈魂の糧はあれども、肉体の糧は之を備へず」という宣教師に西洋の^{きちがい}狂乞食は執拗に「吾はパンを得んが為めに来れり」といい、お金を与えようとしても、銀貨ではない。パンがほしいのだとくいさがる。滔天は、さきにふれたように、フィッシャー以来宣教師（西洋人）に対してある疑惑、ないしは、反感をいだいてきており、明治33年に書いた『独酌放言』の中では支那の宣教師は国と国との間に立

った盗賊の媒介だとさえいっている。⁽⁶²⁾ところが、今、教会堂でその權威を代表するもののように見える宣教師をものともせず、それにチャレンジする西洋乞食、イサク・アブラハムの人をくった態度とその問題提起に滔天は、入信以来もっていたある内的抑制を除去されて、宣教師＝キリスト教に疑問を大っぴらに表明するきっかけを得たのではなからうか？そして、イサクが、現今の西洋文明を憎悪し、欧米の貧民の状態を説明し、文明に随伴する貧富隔絶の弊毒を説き、現社会を破壊しつくして、無政府の世界とし、人民個々の私有財産を廃止して共有とすべきであり、万民皆同じく労働に服し、共に耕して食う共産の社会をつくるべきだというのをきく時、熊本の自由民権思想の反政府的思想状況の中で幼少年期をすごし、熊本の貧農たちの窮乏の現実を前に、「福音が先か、パンが先か？」を問いつつあった滔天は、「余が家庭に受けて基督教に依って培養せられたる自由民権論を、一層広潤切実ならしめたる事是なり。主義信念を断行する徳善の勇を羨望せしめたること是なり。」⁽⁶³⁾といい、自由民権論を更におし進め、無政府主義、共産主義をもつての社会変革の具体的方向づけが示されるように思え、その思想への共感と共に、実践的勇氣に羨望を覚えている。

第2に、この汎神論的、自然主義的アナキストのイサク・アブラハムは、現社会を破壊しつくし、無政府の世界を求めることにおいて、国家を否定し、「国家外の間人」、国家といった境界をこえた「世界の人」、「人類の子」としての普遍主義的、人類主義的人間観と世界観を主張するのであり、自らをも、父母はスエーデン人だというが、自分は何国人かしらぬ。地球上に産み落された「人類の子」だといった⁽⁶⁴⁾という。この点、滔天の思想の原型における四海兄弟、人類同胞、世界一家の人類主義（滔天はそれをキリスト教から得たのであるが）と共通性を持つものであった。こうした観点は滔天の『独酌放言』にも次のように述べられている。「僕は百姓でないから土地なんぞはいらんよ。唯無暗に縄張をして此地面は己れのだからなんて通行も叶はぬ様にさえして呉なければ夫で結構。成るべくなら庭園の墻壁も取除けて貰ひたいネ、アハアハ……。成る事なら国と云ふ垣根も

ネー、ワハ……ハッハー。僕は対宇宙問題、対天帝問題ならあるが、対清問題など云ふ狭小の問題はない。⁽⁶⁵⁾」

更に次のようにもいっている。

「国の興亡盛衰は一時の事だ、驚くには当らない。国が亡びても人類が亡びねば好いぢゃないか、国は地方の名称だ、天が定めたものではない、人類は天の愛児だ、天の定めないものは亡びても仕方がない、天の愛児は亡ぼす事は出来ぬ、……僕は二蔵三助と其妻と其子供と下万民と共に四海兄弟一視同仁の時代を待とう。⁽⁶⁶⁾」ともいうのであり、イサクの言葉として『狂人譚』に書かれた思想は、ある意味では滔天自身のものだとも受けとれるのである。

第3に、自然主義者のイサクは、汎神説の謳歌者で極端な自然主義者であり、「自然の外に宗教なく、法律なく、道德なし。是等は総て人為的のもので、人間は是等の人為的のものに其自由を束縛せられて自ら苦しんでいるのである。……此文明を破壊するに非ざれば、人類の真の自由と幸福とは遂に得られない」と語る、「虚無党小説中の人物だ！」と滔天の胸中に閃めきを覚えさせる人物であった。⁽⁶⁷⁾ イサクは、こうした汎神論—自然主義の立場より、自然のあるがままに「道理」を見出すと共に、天地万物とわれわれ人間とは一つであり、親類骨肉だといい、肉食を排して菜食主義をとり、暴力主義を否定し、貴賤、異国民の別なく、人類はすべての平和共存の大切さを強調する。

「肉類を喰ふて獣血を増すものは溫柔の性も一変して、残忍酷薄となるなり、即ち、社会の平和を擾乱するの要素之より生ず、今日の世界に於て、弱肉強食の現象を呈し、肉食人が、常に主動の地位に立て暴力を逞^{たくまし}ふして、菜食に近き東人が、常に受動の地位に立って其禍^{わざわい}を受くるは、実に此の道理に基因するものなり。⁽⁶⁸⁾」ここに見られるように、肉食の西洋人の残忍性、暴力的傾向とその侵略を受ける菜食の東洋人の受動的地位が指摘されている。これは、アジア諸民族の西洋帝国主義からの人間的解放の課題につながる問題である。

彼の主張し、実践する畳なしの生活や共妻主義をふくめて奇異な生活様式など、この西洋乞食の思想と行動のすべてに滔天は同意するものではなかったが、しかし、滔天の加っていた長崎の製糞社同人というグループにイサクを紹介して、共に学校をつくろうと計画していたことを考えても、相当に共鳴していたことが推察出来る。(同郷の友前田下学の処に数か月滞在中、警官がイサクをバクーニンの亜流として命じて長崎に帰らしめ、更に、官より退去命令を下されたまま、行方がわからなくなったとのことであるが)。

以上のような諸点におけるイサクのアナキスティックな自然主義への共感において、当時の滔天の背教の理由づけは、『狂人譚』の中の坂井君の棄教の弁にある程度代弁されているのではないかと考えられる。

彼は、キリスト教は人間の理性を無視し、自由を放棄するもの、進歩の敵、道理の賊と断じ、来世審判説の他界主義を拒否して次のように述べる。

「吾は天地万物を支配する大道理あることを認め、又た自ら理性を有することを認む、則ち道理世にあり、理性吾に存す、相克^{こく}摩^まして自然の大道理に入る。言を換へて之を云へば、森羅万象は黙示の聖書にして、理性は吾の救主なり、何の足らざる所あって、殊に宗教を頼まんや、……道理は基督教の如き狭小の⁽⁶⁹⁾ものでない。」

滔天は、イサク・アブラハムとの人間的出逢いを媒介として、カブリ校時代に背教者となった。イサクの触発のみによるのではなく、むしろ、彼の中で内発的に発酵していた彼の思想がこれを契機に主体的に彼のふとこで体系づけられ、独立宣言をしたともいえよう。それは、まさに、彼の郷里熊本の貧農たちでもある「二蔵三助と其妻と其子供と下万民が平等に窮乏から解放されるために彼らと共に四海兄弟一視同仁」「万人平等の時代」を待つことであり、垣根も私有財産も国家もない、共有、共産の社会をつくるために現社会を破壊しつつすべての人間を「世界の子」、人類の子」として解放することのできる人類社会をつくり出したい、そのために具体的、実践的に行動したいということだったと解釈することが出来

るのではないかと思う。こうしたヴィジョンは、彼がその人間形成のプロセスにおいてキリスト教（大江義塾、フィッシャーの教会、小崎弘道の教会、カブリ校等）から思想の次元において信仰の果実として受けとめてきたものであり、さきにあげた思想の原型にそのまま直結するものだといってもいいであろう。しかも、ここで背教者となることによって、このように体系づけられた思想が、彼が多分に観念的、教義的、来世的要素（来世審判説の強調において）を含めて把握していた窮屈な「信仰」のワク、即ち、理性と進歩と社会変革的実践性に反すると彼の思いこんでいた「キリスト教会」のワクを脱して、彼の人格性のふところに開発され、発芽されたエトスをそのヴィジョンにむかって、生々と「解放」し、実践の歩を進めてゆくこととなったのである。

「辛うじて基督教の範囲を脱し得て、福音を以て自ら救ひ人を救ふ能はず、研磨修養を積んで遂に宇宙の大道に冥合すべきを信じたり。」⁽⁷⁰⁾ 市蔵や兵吉やおナカラをどうして救うか？ 世には慈善学校あり、亦貧民学校もある。しかし、それは兄もいうように、道義の切売業で、自ら恩人の立場に立って人の子を乞食の子とするものだ。「於是余はパンを与ふることの最大急務なるを断定せり然らば市蔵、兵吉をして衣食に飽かしめ、且つ教育を受けしむるの道如何。否、余が家庭に受けし理想と、基督教に得たる知識とは、共に余が世界的人間なることを知らしめたり。而して狂乞食のアブラハムは、欧米の文明諸国に於て殊に状を市蔵、兵吉と同うするもののかた夥多なるを知悉せしめぬ。於是余は世界万邦通じて貧民の状態を一変するの策なかるべからず。……人権の大本に溯って現世を一変し、宇内を一統して以て万民を安堵せしむるの策なかる可からず」⁽⁷¹⁾（傍点一引用者）と考えるに至るのである。

「世界的人間」として、「宇宙の大道」に合致して日本の貧民だけでなく、「世界の万民の人権」のひとつとして尊重される世を実現するために「世界変革」が必要だと考えるにいたっているのである。

3. 「中国革命」参加における滔天の思想の構造

——孫文との出逢いと共働の中で——

上記のように、世界的人間として、宇宙の大道につく立場から世界の万民の人権のための解放を追求するという視点の設定はその後の滔天の生涯の歩みを通しての大方針として殆んど動揺を持たなかったと思われる。しかし、その実践のアプローチとしては、既に多くの研究者たちによって指摘されてきたように、彼は、それを日本の改造から開始するのではなくて、中国の革命からスタートしようとして、孫文の中国革命への献身に終始した。

大正8年（1919年）に宮地貫通の主宰する『上海日々新聞』に連載した「炬燵の中より」の文中に、滔天は、自分が何故日本の改善を先にして、支那革命を後にしなかったか。自分の取った行動は順序が逆で誤っているという友人の議論に対して自分の考えを次のように書いている。

「自分の生国を打棄てておいて、他国の革命事業に没頭するなどは、一種の酔狂沙汰で、常識派の人の決して与みせぬ行動なのです。……併し私は、日本が如何に豪くなっても、逆も五世界を動かすの力はないものと断定すると同時に支那をして理想的国家たらしむる事が出来たらば、その力は以て宇内に号令して万邦を道化するに足るとの断定の下に一身を委ねて、自己の誇大妄想的経路を辿って来た結果が即ち今の我身の上なので⁽⁷²⁾す。」

このように、滔天は中国を改造して理想的国家たらしめることは日本の改造のためのみならず、世界万邦の改造に重要な要因となると考えたのである。そして、彼の発想においては、彼は日本の改造のみを目標としておらず、「世界の改造」が大目標になっていることが注目される。

第2に、中国革命への参与の方法として中国語を学び、中国で働く準備をすると共に、アジア全体に彼の関心と活動はむけられていたことが注目される。例えば、朝鮮より亡命中の独立党の指導者金玉均と東京で交り、

支那は東亞運命のくさびであるだけでなく、世界の運命のかかった一賭場だという考え方において共感をもって中国への働きかけを共にすることを約したり（上海での洪鐘宇による金玉均暗殺の直前）、タイ国に日本人移民団をつれて渡り、人口の大半を占める支那人と交って言語風俗に習熟して支那本土に進入する準備をしようとすると共に、帝国主義の圧力からの解放のためにタイの政府を助けようとしており、また、フィリッピン独立運動のために苦闘するポンセに逢い、更に、フィリッピン独立運動のための武器輸送のあっせんをしたり（友人中村背水の廢銃の購入と軍用金横領によりフィリッピン、および、孫文らの旗挙げを水泡に帰させるというような友人の裏切りによる傷手を受けもするが）、彼の関心と実践活動はアジア全般の解放にかかわっており、そうした関連をふまえながら、中国改造への道をさぐろうとしているのである。

第3に、滔天の中国革命への思想と行動には、いわゆる中国浪人（大陸浪人）をきびしく拒絶し、自らを彼らと区別させるものがその特質としてあることが重要である。滔天は明治24年に上海に渡り、上海市をさけて、田舎で中国語を学ぼうとしたが、資金がつづかず50日くらいの滞在で帰国しているが、その時、上海には荒尾精の日清貿易研究所も前年より設立されており、中国浪人がたむろしていて、さながら中国浪人養成所の観があったようである。滔天は彼らの指導者で同郷の先輩宗方小太郎より生活費の援助をしようと申出られていながら、中国浪人を嫌い、その申出を謝絶して帰国している。それは、根本的には、日本の国家的利益の観点から「支那取り」を考える中国浪人と、四海同胞、世界革命の立場より国家的観点を超えて中国革命を考える滔天との基本的相違であった。

支那の秘密結社の調査（外務省囑託として）に滔天をゆかせ、その後孫文をいろいろと援助した犬養毅さえも、「報告書代りに見本」として孫文をつれてきて犬養たちにひきあわせ、孫文を日本に結びつけることとなった宮崎滔天の孫文との関係を、「ミイラ取りがミイラになった」と批判したが、これなども日本の国策の一環として孫文に関心をもったものと、国

家的観点をこえて孫文の目ざす中国革命＝アジアの革新世界の革新に関心をもった滔天との相違を示すものといえよう。

第4に、中国革命を中国人の生み出した英雄（土着のリーダーシップ）によって推進しようとするアプローチ（日本人である彼自身はその指導者でありえないことを悟った上でのことではあるが）、において、その「英雄」を探しつつ、孫文に彼の求める中国革命のリーダーシップの資質を発見していることである。

犬養毅の配慮により外務省囑託として華南、華中の秘密結社の調査に出かけていた滔天は、広東での旗あげに失敗したあと、ロンドンの中国公使館に監禁された事件で世界的に有名になっていた孫文に逢おうと彼を追っていて遂に横浜に来た孫文に陳白の寓居で逢っている。そこで滔天の問いに対して孫文の述べる支那革命の趣旨と方法は、第1は、共和主義である。孫文は、「人或は云はんとす。共和政体は支那の野蛮国に適せずと。蓋し事情を知らざるの言のみ。抑も共和なるものは我国治世の神髓にして先哲の遺業なり」といい、単に西洋の共和主義の移入としてだけではなく、中国の歴史的伝統に根をもつものとして共和主義の政体の実現を志向していた。第2は、腐敗した清朝を打倒して中国四億の民衆を解放する中国革命の追求することは、東亜の黄色人種の白人の圧迫による屈辱を雪ぎ、彼らの侵略からの独立を追求することにつながるものであった。第3に、それは、只単に白人に圧迫されたアジア民族の解放という問題にとどまらないのであり、世界の人道の回復の課題なのであり、孫文の革命主義の根底にはそのキリスト教信仰に基いた人道主義的世界同胞主義の強い信念があった。そして、こうした課題の遂行のために中国革命の成就が必要だということであった。

孫文が主張する彼の革命主義を構成するこれらの諸要素は、そのままに上記の滔天の大江義塾、キリスト教等を通し、培われてきた「思想の原型」の諸要素と驚くばかりに一致する。滔天は、彼が予期した東洋的英雄の風格とは全く異なる重みのない孫文の風采に失望したことに「……余は恥入り

て秘かに懺悔せり。吾れ思想を20世紀にして心未だ東洋の旧套を脱せず。徒らに外貌によりて慢^{みだり}に人を速断するの病あり。之が為めに自ら誤り、また人を誤ること甚だ多し。孫逸仙の如きは実に己に天真の境に近きものなり。……余は実に此時を以て彼に許⁽⁷⁵⁾せり。」

キリスト者・孫文と背教者・滔天との、キリスト教的人間観、社会観、世界観を無意識の公分母としたかと考えられる、こうした思想的一致こそ、滔天を中国占領主義を本質とする中国浪人たちから鋭く峻別するものであった。孫文とのこの出会いを境に滔天が中国の革命運動にコミットしてゆくこととなったことは、今更いうまでもなく、周知のところであるが、滔天は孫文の革命思想に従って行ったということではなく、既に滔天のふところに既述のようにして用意されてきていた彼の思想と孫文のそれとが予期せずして全く一致し、共鳴しあうものであったということが重要だと私は思う。そして、滔天のこうした思想的コミットメントは孫文に対する人格的信頼に基くコミットメントと共に生涯を通じて動揺をもち来らせていない。

そして、こうした共感の故に、滔天は、これこそは中国革命の指導者だと確信をもって犬養毅らに紹介したのであろう。正義人道——人類同胞の義の実現、即ち、人権尊重の人類解放のための世界革命を、中国革命を軸として行うという理念と実践のプログラムが、一つの大らかなヴィジョンをもって、そこには明確に把握されていることを見るのである。こうした“一つのヴィジョン”を共にする孫文と滔天は、また、理想を現実化するための実践的情熱と行動性においても共通であった。

このようにして、滔天は孫文のロンドンの支那公使館幽閉事件を書きつづった *Kidnapped in London* (これは中国に革命家ありとして孫文の名を一躍国際的に有名にした。)を『幽囚録』と題して、滔天坊の名で明治31年(1898年)5月10日～7月16日にわたって『九州日報』に翻訳連載し、日本の人々に中国革命の指導者孫文を紹介した。中国における漢訳(1912年)に先行すること14年である。

滔天が、中村弥六（背水、あるいは、背山）の背信に責任を感じて桃中軒雲右衛門の弟子となり、浪花節語りとなった後、明治36年に『二六新報』に掲載した新浪花節慨世危譚「⁽⁷⁶⁾明治国姓爺」（浪曲体ではなく口語体の物語風の百十二席の大長篇）は、孫文や滔天自身をもモデルにしていると考えられる物語であるが、これは、当時の滔天の思想の構造をよみとる上に興味深い諸要素を含んでいるように思われる。

先づ主人公・堺鉄男の概略を、その身の来歴に先立って述べる言葉は、かの有名な「落花の歌」

「浮世が自由になるならば、天下の乞食に錦きせ、車夫や馬丁を馬車に乗せ、水呑百姓を玉の輿^{こし}、世界一家と治まりまして、四民平等の極楽を、此世に作り建てなんと」⁽⁷⁷⁾ 現世の組織の破壊を試みようとする云々と。そして、アジアの状況は、西洋諸国が東洋を、「欧羅巴の奴等は皆一国の方針⁽⁷⁸⁾が泥棒主義で立って居て白昼公然国家として他の領土を泥棒して」おり、東洋の運命はどうなるかと憂えざるを得ない危機的状态であり、支那もロシアのものになるか、自ら亡ぶるか、この二つのうちの一つしかなく見える。こうした東洋の運命を左右するほどの大人物はいないか？ と英雄（leader）が待望されており、そういう「大人物」が出て来て、「革命」をするか否かでこの問題は決するという発想でこの物語はスタートする。

これは、自由民権を唱え、貧農の解放、アジアの解放を求めて、中国革命の必至を考え、支那の天下がとれたら道を万邦に敷くことも出来ると中国革命の指導者の探求をはじめた滔天の出発点と共通である。

第2に、主人公鉄男が支那大陸で出会って心酔し、師事するようになる孫霞亭（モデルは孫文と考えられる）は、「王道人道弁」を説き、「聖人の道」、即ち、「王道」は「四海兄弟一視同仁」であり、世界の人間に差別のあるべき道理はないといい、王道に達する方法を究めるのが、人類の務めであって、その務めを実地に行うのが人道だと語る。一国の政府は王道の大義に基いて政を執るべきものであって、外に対しては四海兄弟の義を明らかにし、内に対しては一視同仁の意を体してこれを拡張し進歩せしめ

ることであるが、政府がこの義務を全うしえないとき、あるいは、これに逆行する時、人民は之を匡正する権利と義務がある。これが革命だと孫はいう。ここには孫文の人類同胞主義と「革命主義」（支那改造論）が見られる。

第3に、孫の分身、あるいは、彼の思想の他の要素として、その娘玉蓮は熱心なキリスト教信者であり、共和政治の信奉者である（君主専制の国家体制を排して）。そして、玉蓮、および、その父孫のはげましによって主人公鉄男は唯一神教的立場に到着し、ここに安心立命を定め、その信仰の立場より人類主義、世界主義の思想に近づき、帝王神権説から遠ざかり、熱心な共和論者⁽⁷⁹⁾に成る。

滔天の棄教は明治23年であるから、「明治国姓爺」まで13年を経ており、キリスト者孫文に出逢ってから6年である。この時点で滔天がキリスト教（あるいは、キリスト教的唯一神教）を孫、玉蓮親娘を介して非常に肯定的にとらえ、人類主義、世界主義、共和主義（帝王神権説を否定する）の基盤として主人公に把握させていることは興味深い。そして、船中で「君は耶蘇教信者ですかね」との問いに対して、「イヤ耶蘇教の信仰者ではムりませぬが、⁽⁸⁰⁾ 独一主宰の造物主の存在は認めます」と主人公に答えさせていることなどから考えあわせて、孫文と人格的、思想的交りを持ってきた当時の滔天は、キリスト教の否定の彼方にではなく、キリスト教、あるいは、彼がそこまでは受け入れ、信ずることのできるキリスト教的唯一神教、独一主宰の造物主の存在を信じる思想を基盤として人類主義、世界主義、革命主義、ないしは、共和主義を孫文と共に考えるようになっていたと推察することができないであろうか？

第4に、ツアールの臣民ではないというロシア人船長、愛国心や国家に対する権利義務を忘れたフランスの医者ら虚無党員（アナーキスト）という危険な人物の口を通してではあるが、「国家なる名称は、泥棒なる君主が世界の一部分を占領した贓品の呼称⁽⁸¹⁾」であり、人類はこの泥棒の相続者に忠勤を励むべき義務をもたないし、国家という贓品に対しても責任を持た

ないといわせ、君主を泥棒の相続者、国家をその贓品と規定する君主観と国家観が大胆に表明されている。そして、「人類進歩の形迹より考がふれば強賊が初期で、酋長となり部長となり朕となる。成程泥棒の継続者見た様なものだ。之を一方より考ふれば一郷一村より進んで部属となり国家となる、皆泥棒の膨張につれて大くなり来って居るが、其進歩発達の動機は何時も戦争だ⁽⁸²⁾」という時、これはロシアのツァーの君主制国家の攻撃ともとれるが、それは、類推すれば、直ちに日本の天皇制的国家体制にもあてはまるものでなくもない。それは、さきにふれた玉蓮における帝王親権説（野蛮的併呑主義）に対する共和道理説（文明的共和主義）にも通じるものである。彼が大正9年に書いた『出鱈目日記』の中で小学校の教科書に「天皇陛下万歳」を第一とし、総て忠君を本位としていることを、「コレ⁽⁸³⁾我国体の世界万国に冠続せる所以なるべし」といっているところがあるとはいえ、彼のふところには帝王神権説の国家主義とは相容れない世界主義と共和主義が根強かったと考えられる。

この浪花節では、ミハイル・バクーニンの流れをくむ虚無党員たちの革命はダイナマイトによる現世破壊主義、政権者の暗殺の恐るべき方法によるものとして話に落ちを与えているが、イサク・アブラハムとの思想的共鳴にも見られるように、滔天の中には常にアナキズムの要素が内在していたと考えられるのであり、それは、一つの極の方向にむかっては、国家を超えて人類主義、世界主義を求めゆく傾向となり、他の極においては、国家主権を獲得して共産主義化を進めるレーニン主義よりも、人間の自由を抑圧するものとして国家を否定したバクーニンのアナキズムに、ある共感を持つものであったと見られるように思われる。そして、彼は、「若しレーニン主義の世ともなれば、我れの如きは第一番に誠首さるべきもの也⁽⁸⁴⁾」ともいっている。

この点、時期はロシア革命後8年という時を経た時点においてはあがあるが、1925年（大正14年）5月24日、孫文がソ連へのメッセージの中で、国内的には奴隸的状态、戦争、不正、国際的には帝国主義からの人民の解放

はソ連を首として推進められたものであり、その遺産は不滅のレーニンによつてのこされたものだ。国民党は革命的ナショナリズムの運動を推進すべきだと述べているのとは対照的であるとも見えるが、孫文は、本稿のはじめにもふれたように、キリスト教的人間観を中国革命を通して堅持してきているのであり、それは精神的、道徳的力として中国革命、社会変革に重要な働きをすると信じていた。そういう意味で、孫文はソ連の革命をも排除しない包擁性をもつ共和主義者だったというべきであろう。

ところでここに見出す滔天の思想の一側面は、「国立ずして亡ぶれば自然に自由結合の新社会が⁽⁸⁵⁾生れ出る」といったアナキストのオプティシズムに通じるものであったかもしれないし、また、「社会本位の社会主義」を⁽⁸⁶⁾拒否し、日本の社会主義運動にも最後までゆるすところのなかった滔天の、個人の人権、自由重視の思想的立場に根底的にはつながるものであったかもしれない。それは、晩年彼が傾倒した「大宇宙教」において、社会改造は人心の改造、自己の改造にはじまるとする主張にもつながってゆくものだとも考えられるのである。

4. 終末的危機観と大宇宙教

——大本教との対比・野獸的人類の自己改造の課題——

中華民国は、アジアにおける最初の共和制国家の生誕であったとはいえ、支那の「革命は未だ成らず」の壁にぶつかっていることを自覚しつつ、滔天は晩年には実践活動からも遠ざかり、日本人の自己改造の大切さを唱え、同郷の堀才吉（佐吉ともいう。滔天の「出鱈目日記」によると、その父堀善三郎は、「明治初年の自由民権主義の一人として名を知られ、10年戦争にはその同志と共に協同隊を組織して薩軍に投じ、敗戦後は同主義者の政治団体なる相愛社の驍将として、勇名を馳せたる人⁽⁸⁷⁾」とのことである）が創始した大宇宙教に傾倒して行ったようである。

しかし、彼ははじめから大宇宙教を安易に信じたわけではないようである。彼は堀才吉が靈示によって物したという経文曼陀羅に驚いたのであるが、彼は「出鱈目日記」（大正9年）の中で大本教と大宇宙教とを比較対照して評価を試みているのは興味深い。

お直婆さんのお筆先も、堀さんの靈示經典も、世を救い人を拯^{すく}うという目的に於て一致する。しかし、時を同じくし、国を同じくして出現した両宗教が、一つは日本神道の国之常立神を本尊とし、一つは印度仏教の観音如来を本尊として出現しているのはどうしてか？ 真理不二とするとどちらか一つは外道なのであろうか？

「お直婆さんの大本教は靈界現界の大立替大立直を力説して改心を促し、堀さんの大宇宙教は過去現在未来を打って一丸とし、之を觀世音菩薩の大慈大悲の翼中に包容して大宇宙と融和せしむるに在り。故に前者を現教界革命の先驅者と見て、後者をその建設者と做せば、必ずしも両立せざるの謂はれなし。」⁽⁸⁸⁾

しかしながら、大本教のお直婆さんは「日本は神国、外国は獸の国」といい、日本は世界を支配すべき運命を有すといい、堀さんは大宇宙は日本を起点として世界を統一する仏縁を以て生れようとするものだという。い

やしくも宗教たるものが日本中心主義的傾向をおびているのは何故か？ 廿世紀の今日に於て甚だしい偏見ではないかと滔天はいう。そして、滔天は国家を主として人類を客とする宗教，国家を超越することの出来ない宗教がどうして人類を救うことが出来ようか？ ましてや大宇宙の融和などどうして出来るかというのであって、彼は、これら二つの宗教が特殊主義(particularism)に立つ宗教か、普遍主義(universalism)に立つ宗教かでその特質を判断し、評価しようとしている。ここにも彼の生涯を貫く人類主義が評価の規範として位置を占めていることがうかがえる。

第2に、滔天は危機観、終末観——いいかえれば、世の立て直し、現社会の革命の考え方に関心をもって、二つの宗教を対照している。お直婆さんは世の立替え立直しが始まっていると絶叫し、祭政一致、即ち、現社会の革命を唱道する。大宇宙教は世界末日には全地球死灰となるといい、観世音菩薩的謝恩共済主義を主張し、之を現世的に実行することを唱道する。キリスト教は終末の時、最後の審判の日は近づけりという。こうした終末観を対照しながら滔天は、レーニンの過激主義とも相まって、世界大変動の時に直面していると考えられるといい、宗教的終末観と現実社会の革命とをつないで考えている。大本教が世の立替え立直しの時を「明治45年を中心として前後10年間」と時期を明示して人類の改心を絶叫するのは注目に値するが、大宇宙教は時期を明示しないといってその相違に関心を示しながらも、彼自身において宗教のいう終末と現世の社会変革との関係は明確ではない。しかし、「革命」に関心のある滔天は、それを人間の悔改めを求める宗教的終末観の深みから問うている事は事実であり、そうした観点より他宗教と対照して大宇宙教のそれについて問うているのである。

第3に、世の立替え、革命は必要であるが、破壊後の社会はどのような形で現出すべきであるか？ 仮りに改造社会が現出しても、その社会が平和的に永続するかどうか甚だ疑問である。新しい社会制度をつくっても、人間が獸的人間であるならばそれはなり立たない。そこで彼は、社会の改造は人心の改造を基礎とするというのであって、「出鱈目日記」に次のよ

うに書いている。

「現代人は権利に目醒めたり。故に資本組織の現社会を破壊して各自の権利に生きんとす。是れ正当の要求也。されど権利は差別性のもの也。換言すれば個人主義也。差別的個人主義と社会本位の社会主義とは相容れず。推詰むれば無政府共産に到達せざる可らず。而も無政府共産は野獸的人類の間に行はるべきにあらず。必ずや自制的道德の支配に待たざる可からず。今の人類は野獸的也。何の所にか道德を求むべき。社会の改造は人心の改造を基礎とす。何の所にか人心の改造を求むべき。思へば世界末日立替立直しの説あり、新宗教の簇出する、必ずしもいわれ謂なしとせず。⁽⁸⁹⁾」

このようにして、「社会の改造」の基礎としての「人心の改造」、即ち、自制的道德の支配する主体の形成は、宗教によらねばならないと滔天は考えているのである。この点、孫文の主張と共通している。しかし、孫文はそれをキリスト教に求め、かつ、見出しており、背教者・滔天は晩年において、その宗教は何であろうか？と簇出する新宗教の中を探し求めているのである。

「此の年間に於て、社会の改造が避く可からざるの趨勢なるを知得して、而して後に総ての改造が其根底を人心の改造に置かざれば、無効なるを知得し、更に進んでその人心の改造なるものは、自己の改造を以て第一歩とせざる可からざるを知得せり。即ち自己反省の急を自覚せり。是れ我に於て無上の獲物也。斯くして我は再び生れ赤子となりて造化の懷に返らんことを希う。改造社会の理想として、レーニン主義可也。バクーニン主義可也。クロパトキン主義亦可也。トルストイ主義又復可也。されど之を徹底的に実行して永久的平和を確保せんには、制度法律の変更のみにては不可也。必ずや人心の改造に俟たざる可からず。人心の改造他無し、我れ自身の改造(90)にあり。茲に立脚せざれば皆空也。我願くば斯の道を歩まんかな。」

このように背教者となることによって実践的革命家として孫文と共に中国革命に献身してきた滔天は、我れ自身の改造から出発しなければすべては空であると考えに至り、人生の終着駅近くして自らの本当の改造を求

め直す求道者としての新しいスタートをきろうとしているのである。

このような求道において彼は大宇宙教にひかれていったのであろう。彼は大宇宙教の教典、悉陀羅著『観音経真義』一冊を一字一字ていねいに、毛筆で筆写している。滔天全集の編集にあたる平凡社編集部の岸本武士氏の御好意により滔天の筆写による『観音経真義』のコピーをいただいたが、これを精読するとき、そこには、「是の大宇宙は共済の慈悲から成っているが故に、此の相は取りも直さず共済的謝恩主義なる観世音菩薩の新作である。即ち、観世音菩薩とは、我等聚生が見たり聞いたりして共に互に救い合っている相を意味した⁽⁹¹⁾もの」だといひ、万象一物として相互に共済的恩義を蒙らないものはないと、共済的宇宙観が述べられており、滔天の宇宙主義、人類主義が共感を持つことはうなづける。更に、自分の罪惡を顧みず、御利益を求めて右や左の神や仏に願かけ、神頼みする態度が多神教的信仰を生み、心を散乱させ、真の神や仏からかえって遠ざかる。多仏多神的な信仰を捨てて一神一仏的信仰に帰れと説かれており、人類主義の基盤としての唯一神の存在を信じる滔天の考えにある共通性を含んでいる。また、聖人君子のような善行のなし得ない自己、理想に対する資格なき自我の把握も滔天のそれに共通する。しかも、その宗教の名も、彼の生涯の課題でもあった宇宙主義に通じる「大宇宙教」である。彼の生涯を貫いて彼をつき動かしてきたフィロソフィー、価値体系が、晩年の彼の出会った大宇宙教に自己の求める宗教を見出す思いをさせたのではなかろうか？

1921年（即ち、死の前の年）、彼が広東に行った時、彼を手厚く歓迎し、もてなしてくれる孫文をはじめとする同志たちに滔天は、大宇宙教の教則教義を説明したりもしているが、中国の同志たちは、破顔微笑して、「很好々々」、あるいは、「奇怪々々」を連発している。暫くあわぬ中国の友人たちにとっては唐突であったのであろう。それと共に、社会改造と人間改造（自己の改造）との緊張関係にあって「革命」を追求するという烈しい実践的姿勢はこの時の滔天にはもう見られなかったことも事実であろう。

しかし、このように一貫して、国家の境界をこえた人類主義、普遍主義をもって、貧農の人的、社会的解放の課題を内実とする現社会変革のヴィジョンをもっての世界革命（中国革命、アジア革命、日本革命はすべてその一要因、その一部分であった）を追求しつづけた日本人が近代日本にいたであろうか？ しかも、その社会改革、世界革命を切実に求め、実践する中で、「獸的人類」と滔天のよぶ人間の悪（罪 *sinfulness*）が根本問題であることを痛感し、獸的人類に道徳的抑制を内から与える宗教による人間改造=自己改造を求めての「求道」を死にいたるまでつづける滔天を、彼の革命思想の挫折、あるいは、敗北と呼ぶ資格が誰にあるであろうか？ 中国浪人たち、彼らをつかって「支那取り」（中国占領主義）政策を進める日本の国家当局も、それをささえている日本国民も、そして、彼自身をも、「獸的人類」の構成員そのものに外ならないことを、滔天は中国革命に献身し、実践する生涯を通して最も切実に学びとった日本人の一人だったのではないかと考えさせられるのである。

(1) Bishop Henry Bond Restarick : *Sun Yat-sen : Liberation of China* (With a preface by Dr. Kenneth Scott Latourette), Yale University Press 1931. p. 15.

(2) 野沢豊『孫文』(誠文堂新光社, 昭和37年) 3頁。

(3) "Dr. Sun Yat-Sen and Christianity" by Paschal M. D'Elia, S. J., *Chinese Recorder* LXII, 1931.

Hu Han-min(胡漢民), *The works of the Late Leader(総理全集)* III, 1930, p. 105.

(4) 同上 p. 106

(5) *New Miscellany of the Late Leader's Speeches*, p. 42

(6) 同上 p. 5

(7) 同上 p. 42

(8) Henry Bond Restarick : *Sun Yan-sen : Liberation of China*. p. 98.

これは、その註において、"Words spoken at a public meeting in San Francisco, according to a newspaper report." と附記されている。

なお、ピショップ・レスタリックのこの孫文伝は、孫文を個人的に知っていた人たちから資料を集めて書かれた伝記であり、アジアのキリスト教史の權威、故

ラトレット教授 (Kenneth Scott Latourette — Yale University) がその序文において推奨する伝記である。

- (9) 大阪朝日新聞1913年3月12日、「在阪の孫逸仙氏——青年会館演説会」。大阪朝日新聞社勤務佐竹義一氏をわずらわせてこの記事のコピーを送っていただいた。感謝する。
- (10) 貝塚茂樹『孫文と日本』(講談社, 昭和42年2月) p.p. 170-172.
- (11) 野原四郎『アジアの歴史と思想』弘文堂, 昭和41年8月) p. 45.
- (12) 吉野作造『中国革命史論』, 吉野作造民主主義論集 第7巻。 p. 22.
- (13) Lyon Sharman: *Sun Yat-sen — His life and Its Meaning: A Critical Biography*, The John Day Company, New York, 1934, p. 135.
- (14) 同上 p. 183.
- (15) 同上 p. 310.
- (16) 『孫中山先生榮哀録』北京講武書房, 前門外収灯胡同, 1925年4月。英文では, “The Christian Service at Dr. Sun Yat-sen’s Funeral, March 18, 1925”, by Y. Y. Tsu (朱友漁), *Chinese Recorder* LXII (1931), p. p. 88—90. また, “Dr. Sun Yat-sen and Christianity” by Paschal M. D’Elia, S. J., *Chinese Recorder* LXII p. p. 86—88, は上の手記を引用して同様の趣旨を述べている。葬儀の礼拝の内容は英語で次のように記されている。

Order of Service

Prelude	March Funebre	Chopin
Procession	Scripture Selections (John 11 : 25)	
Hymn	Abide With Me	Quartette
Invocation		
Lord’s Prayer		
Scripture Lesson		
	* Tennyson’s Crossing the Bar	Solo
Address	Christian Character of Dr. Sun	
		* Dr. T. T. Lew
Hymn	Jesus Lover of My Soul	Congregation
Message	Hon. George C. Hsü	
Response	Mr. H. H. Kung, M. A.	
Hymn	Beautiful Words of Life	Quartette
Prayer		
Hymn	Peace, Perfect Peace	Quartette
Benediction		

The hymns used were favorites of Dr. Sun.

(*印——引用者加筆)

(17) 劉廷芳博士 (Dr. Timothy Ting-fang Lew) は国立北京大学心理学教授で、燕京大学神学部長。

なお、徐謙、劉廷芳、朱友漁の三氏の中国名は山本澄子氏にお願いしていただいていたが、御指示いただいた。感謝する。

(18) H. B. Restarick : *Sun Yat-sen*, p. 153.

(19) 鈴江言一『孫文伝』(昭和25年、岩波書店)は、いうまでもなく、王枢之の筆名で改造社より昭和6年に公刊された『孫文伝』である。『日本人と孫文』(*The Japanese and Sun Yat-sen*)の著者マリウス・ジャンセン (Marius Jansen)は「鈴江言一の『孫文伝』は役に立つが、中国革命を全くマルクス主義的に解釈しようとする著者の試みによってだいなしにされている」(同書230頁)と書いている。こうした評価が妥当か否かについて議論のあるところであろうがマルクス主義の立場から孫文の中国革命を解釈しようとしたものであることは明らかである。

(20) Lyon Scharman : *Sun Yan-sen : His Life and Its Meaning*, p. 310.

(21) 江文漢(Kiang Wen-han): *The Chinese Student Movement*, New York, 1948, あるいは、山本澄子『中国キリスト教史研究』(近代中国研究委員会、1972年)96—115頁。

(22) 1949年(中華人民共和国成立)前後の時期にあつては中国キリスト教界の自立運動は、呉耀宗を中心とする「三自愛国運動」として展開された。

(23) 宮崎滔天『三十三年の夢』平凡社、東洋文庫版、5—6頁。

(24) 『蘇峰自伝』64頁。

(25) 同上 65—66頁。

(26) 同上 116—117頁。

(27) 同上 162頁。

(28) 徳富蘇峰「福沢諭吉君と新島襄君」『国民之友』(民友社)第17号、明治21年(1888年)。

(29) 『新島襄書簡集』同志社編、岩波文庫。136—138頁。

徳富猪一郎宛(明治13年9月21日)「……余り約して速かに約に違ふに似たり。これ小生の君の将来のキャラクター(Character)を成し立つるに、何等かの影響を生ずべきやと、大いに痛心する所なり。……一約一諾を易々然として変ずるは、大丈夫の大いに恥づる所なるべし。」のくだりもこの手紙にはある。

(30) 同上 140—143頁。

- (31) 『三十三年の夢』 9頁。
- (32) 『蘇峰自伝』 154—155頁。
尚、いうまでもないことであるが、マンチェスター学派は19世紀の前半にイギリスのマンチェスター市を中心として、穀物条令廃止の為に運動を起した一団の人々であり、国家の干渉を排斥し、自由貿易主義、自由放任主義（個人主義的自由主義）を主張したグループであり、コブデン（Richard Cobden, 1804—65）は平和主義と自由主義を標榜して、主義のためにたたかった。蘇峰は当時、これらの人々の自由主義思想に深く傾倒していた。
- (33) 『三十三年の夢』 8頁。
- (34) 大江逸『自由、道徳、及儒教主義』（“Be Just and Fear not”）明治17年12月、79頁。
- (35) 同上 102頁。
- (36) 東肥 大江逸氏著『官民調和論』 44頁。
- (37) 同上 45頁。
- (38) 同上 46頁。
- (39) 南蠻鉄「暹羅行途上」上、3月15日、於香港、『国民新聞』明治29年3月29日。
- (40) 無頼庵「肥後人物評一徳富蘇峰」『日本及日本人』明治40年（1907年）『宮崎滔天全集』第2巻377頁。
- (41) 『三十三年の夢』 16頁。
- (42) 滔天がフシヤと書いているバプテスト教派の宣教師は Charles, H. D. Fisher で1883年—1920年の間、日本に滞在して宣教に当り、1920年没。横浜外人墓地に葬られている由。“TOKYO MISSIONARY CONFERENCE” 即ち、*General Conference of Protestant Missionaries in Japan, Tokyo*. (1900) 報告書によるとフィッシャー夫妻は明治19年（1883年）、来日後、明治20年（1887年）健康上の理由で一時帰国するまで、東京で伝道活動に従事すると共に、彼の伝道旅行によって、1886年には平に、1887年には水戸に教会を創立している。（滔天が信仰指導を受けたのはこの期間に東京においてである。）なおフィッシャーは横浜の関東学院神学校の創立（1884年10月6日）には教師として参加し、その後も同神学校で教えた。（上記報告書 899頁—900頁）。フィッシャーに関する資料につき関東学院大学片子沢千代松教授より御指示いただいた。
- (42) 金森通倫は熊本バンドの一人として花岡山での「奉教趣意書」に参加した後、同志社に学んだ組合教会の牧師。彼の著書『日本現今の基督教並に将来の基督者』によって新神学を主張して教会を去り、問題を投げかけた。実業界、政界を経、救世軍、ホーリネス教会などを転々とした。『基督教三綱領』を書いた頃は組会教会の牧師として活躍した時代である。

- (44) 『基督教三綱領』 2頁。
- (45) 同上 5頁。
- (46) 同上 19頁。
- (47) 同上 8頁。
- (48) 同上 27頁。
- (49) 同上 29頁。
- (50) 『三十三年の夢』 18頁。
- (51) 同上 24頁。
- (52) 宮崎民義『土地均享・人類の大権』明治39年3月10日。新進書版刊。
- (53) 『三十三年の夢』 25頁。
- (54) 鮫島盛隆院長編『鎮西学院九十年史』昭和48年3月1日、鎮西学院九十周年記念事業部刊。
- (55) 鮫島盛隆著『鎮西学院創立者の面影—その手記と子孫—』1971年4月15日、鎮西学院ピース・チャペル刊。鎮西学院の歴史に関する上記二冊の書物は鮫島盛隆院長の御好意によりお贈りいただいた。心より感謝する。当初、カブリ校の収容した生徒はわずか12人であり、英語と漢文だけを教えたようで、教師はロング博士、デビソン博士（以前から来日していた宣教師 Rev and Mrs. W. C. Davison）および、二人の日本人教師のみであった。
- (56) ブランボー博士 (Dr. T. T. Brumbaugh) の御高配によりアメリカのユナイテッド・メソヂスト教会世界宣教局（在ニューヨーク）の東アジア部のエヴァン女史より初期の頃の鎮西学院の規約教課内容、その他の資料を送っていただいた。御好意を感謝する。
- (57) 『三十三年の夢』 27頁。
- (58) “Preamble to the Constitution of the Nagasaki Methodist School”.
- (59) 『三十三年の夢』 27頁。
- (60) 『出鱈目日記』大正9年（1920年）1月—12月『上海日々新聞』に掲載。
『宮崎滔天全集』平凡社（昭和47年6月）第3巻
- (61) John William Draper: A History of the Conflict between Religion and Science (1873) 小栗栖香平による日本語訳、^{ドレイパー}達勒巴兒氏『学教史論』1名。「耶蘇教と実学との争闘」、明治16年、愛国護法社刊。仏教徒、鳥尾得庵、大内青巒、慶応義塾の小幡篤次郎らが序文を書いている。
集第3巻537頁。
- (62) 『独酌放言』（明治33年10月4日—10月18日）、全集第3巻11頁。
- (63) 『三十三年の夢』 30頁。
- (64) 「亡友録—イサク・アブラハム」大正8年（1919年）5月13日—大正9年3月8日『上海日々新聞』に掲載。全集第2巻523頁。

- (65) 『独酌放言』全集第3巻9頁。
- (66) 同上 12—14頁。
- (67) 「亡友録—イサク・アブラハム」全集第2巻522頁。
- (68) 『狂人譚』（「釈迦安と道理満」）全集第3巻60頁。
- (69) 同上 72頁。
- (70) 『三十三年の夢』32頁。
- (71) 同上 32—33頁。
- (72) 「炬燵の中より」全集第3巻248頁。
- (73) 「犬養毅談「世界の横顔」〔9〕「ボロ洋服の孫文にも革命志士の風骨」『東京朝日新聞』昭和5年7月21日。

犬養はこの談話において、外務省の依嘱で支那に革命の秘密結社の調査にゆかせた宮崎滔天が「報告書の代りに見本」としてつれてきて犬養に引き合わせた孫文について、ふだんは物静かな男だが、満洲朝廷の腐敗などを説きだすと気概の鋭い人物だったこと、金がいると右から左に仲間にくれてやり、自分はボロ洋服を着て平気でおり、淡泊で清廉で立派な志士の風骨を帯びていたこと、人間がきれいな男でいうこともやることも真実であったこと、「君のやうな釈迦や孔子の説法めいたこと許り説いて居ってはとても大きな徒党の首領にはなれんぞ」と冷やかしたりしたことなど、犬養のみた孫文像を好意をもって語っている。

- (74) 『三十三年の夢』112頁。
- (75) 同上 114頁。

Marius Jansen: *The Japanese and Sun Yat-sen* は、孫文と滔天との似ている点を次の諸点においてあげている。第1は、西洋的教育、英語、および、キリスト教、第2、東洋に対する西洋の支配に対する恐怖。第3、滔天の家族の自由主義、および、社会思想の伝統は、孫文が後に確立していつた立場に精神においておどろくほど似ていること。第4、反政府的、自由主義的グループとの接触や協力が、母国の内閣や政府の政策の変動から独立してなされていること。第5、アジアに対する疑うべくもない情熱的な献身と純粋な理想主義。

- (76) 新浪花節慨世危譚「明治国姓爺」は明治36年（1903年）8月16日—明治37年1月29日まで『二六新報』に掲載したが、日露戦争のため発禁となった。主人公堺鉄男のモデルは滔天自身ともとれるが、衛藤審吉氏は滔天自身と内田良平とを混ぜ合わせた感じだといっている。『三十三年の夢』解説319頁。
- (77) 新浪花節慨世危譚「明治国姓爺」全集第3巻91頁。
- (78) 同上 114頁。

浪花節の巡業で、滔天（桃中軒牛右衛門）が歌った「落花の歌」の一節は次のようである。「非人乞食に絹を衣せ、車夫や馬丁を馬車に乗せ、水呑百姓を玉の輿、四民平等無我自由、万国共和の極東を、斯世に作り建てなんと……」（全集第1

巻234頁。

- (79) 同上 179—180頁。
- (80) 同上 202頁。
- (81) 同上 207頁。
- (82) 同上 211頁。
- (83) 『出鱈目日記』全集第3巻346頁。
- (84) 同上 554頁。
- (85) 「明治国姓爺」全集第3巻218頁。
- (86) 「出鱈目日記」全集第3巻551頁。
- (87) 「出鱈目日記」全集第3巻528頁。
- (88) 同上 532頁。
- (89) 同上 551頁。
- (90) 同上 556頁。
- (91) 悉陀羅著『観音経真義』（滔天筆写）60—61頁。悉陀羅は堀才吉のことかと考えられる。
- (92) 「広東行」全集第1巻56頁。

（この小稿を書く上に、『宮崎滔天全集』の編集にあたっておられる平凡社編集部の方岸本武士氏に未発表の資料などを見せていただき、御好意にみちた御配慮をいただいたことを心から感謝する。また、滔天いうところの宣教師フシヤことチャールズ・H・D・フィッシャー（Charles H. D. Fisher）関係の資料についてはバプテスト派の関東学院大学の片子沢千代松教授にお世話になった。カブリ校（鎮西学院）関係の資料に関しては、現鎮西学院、鮫島盛隆院長に『鎮西学院九十年史』その他の資料をお送りいただくなど御高配をたまわった。また、カブリ校当初の資料に関しては、元在日宣教師T・T・ブランボー博士（Dr. T. T. Brambaugh）の御配慮によりアメリカのユナイテッド・メソヂスト教会世界宣教局（在ニューヨーク）東アジア部のエヴァン女史（Emily V. Evans）より資料を送っていただくなどお世話になった。これらの方々の御好意に深く感謝する。）

Christianity in the Innovation of Asia — San Yat-sen and Miyazaki Tōten —

by Kiyoko Takeda Cho

Sun Yat-sen, one of the most outstanding leaders of the Chinese Revolution, was a Christian. In most of the biography of Sun Yat-sen in Japan, Marxian interpretation is distinct as a forerunner of Chairman Mao's Chinese Revolution, but the Christian quality is almost completely excluded. He was a son of a poor farmer who lived near Macao and became a Christian when he was young, and he lived as a faithful Christian throughout his life. He led the Chinese Revolution with the confidence that he was sent by Jesus Christ to liberate the suppressed Chinese people, to help men to obtain equality and freedom. Thus, for him, the Three Principles of the People ("San Min Chu I" or "the Triple Demism") — nationalism (self-determination), political democracy (people's right) and economic equality (sharing equal land) — and the principle of the Chinese Republic (in 1912-1913) had their spiritual and moral ground in Christianity. He died in the midst of anti-Christian movements in China during the 1920's, having proclaimed that he had dedicated himself to the Revolution as a Christian.

Miyazaki Torazo (Tōten) was a unique Japanese among many who were interested in China, particularly in the Chinese Revolution. Different from the "Tairiku Rōnin" (the Japanese loafers in the Chinese Continent who were interested to take over China and thus

became the instruments of the Japanese Imperialistic expansion and invasion) and having sharply separated himself from them, Miyazaki Tōten was an unusual Japanese who had genuine interest in, and sympathy with, the Chinese Revolution as a part of the Revolution of Asia and of the world to bring about equality and justice based on universal brotherhood on the earth. Thus Miyazaki discovered Sun Yat-sen as the leader for the coming Chinese Revolutions, and introduced him to the Japanese. He translated Sun Yat-sen's "Kidnapped in London" into Japanese in 1898, which was fourteen years before a Chinese translation of this book came out. Thus he became a faithful supporter and co-worker of Sun Yat-sen until the end of his life.

Miyazaki Tōten was brought up under the influence of Kyushu Jiyu Minken (the movement for the People's Rights) which was more interested in "nationalism" than in "human rights", but in his youth he became a devoted Christian. After a few years he became an apostate because of his doubt about the relationship between religion and science. Nonetheless, I think that Christian influence along with that of Tokutomi Soho's "heimin shugi" nurtured Miyazaki Tōten's basic thought pattern or value system which stands for a revolution based upon universalism going beyond particularistic chauvinism.

In this article, I would like to trace the process of development of Tōten's universalistic thought pattern in concept of man and social system and his identification with and commitment to Sun Yat-sen's Chinese Revolution and inquire into the common roots in the value concept of both of these two figures who dedicated themselves to the innovation of Asia in value concept and social and

political system.

Contents

- I. Sun Yat-sen, a Christian and Miyazaki Tōten, an apostate.
- II. Personality Development of Miyazaki Tōten and Christianity.
 - Development of his “Basic Thought Pattern”—
 - a / Ōegijuku School of Tokutomi Soho and young Toten
 - b / Conversion of Tōten and his “Basic Thought Pattern”.
 - c / Cobleigh Seminary (present Chinzei Gakuin) in Nagasaki and the Process of becoming an apostate
- III. The Value System — Concept of man and of social revolution of Tōten in relationship to his participation in the Chinese Revolution.
 - Discovery of Sun Yat-sen and Co-operation with him in the Revolution — in an attempt of innovation of Asia —
- IV. Interest in the Eschatological View of the Crisis of History in Dai-Uchukyo (Hori Saikichi’s “Religion of Great Universe”) and the Question of Recreating the Brutal in Human nature in relation to radical social Change.