

植木枝盛とキリスト教 ——枝盛における「天賦自由」論の成立——

小畑 隆資

はじめに

本稿は、植木枝盛(1857-1892年)における「自由」論の成立をキリスト教との関連に焦点をあてて検討することを課題としている。植木枝盛とキリスト教の関係については、家永三郎氏が『植木枝盛研究』(岩波書店、1960年)において、すでに詳細に検討されている。そこにおいて、家永氏は、枝盛自身が1876(明治9)年から翌年にかけて深くキリスト教に傾斜していたことを示す枝盛の三つの論説⁽¹⁾を紹介され、枝盛が「今我党ノ宗教トハ我党ノ尊信スル聖書ニ従フ基督教ナル純粹ノプロテスタント即自由ノ派ナリ」⁽²⁾とみずから「プロテスタント」であるとまで明言していることを明らかにされた。しかしながら、家永氏においては、やがて枝盛が「無神論」⁽³⁾を発表することにもかんがみ、枝盛の思想形成におけるキリスト教の意義はきわめて限られたものとしてしか評価されていない。すなわち、氏によれば、枝盛のキリスト教への傾斜について、「彼の主張が、外国人宣教師の著述または説教の文字通りの受け売りに過ぎなかったことは明白で」、「結局、彼ははじめからキリスト教を本気で信仰していたのではなかった」とされるのである⁽⁴⁾。では最終的には信仰とまではいかないものの枝盛におけるキリスト教への傾斜の意義は何であったのだろうか。家永氏は、「彼がその思想的基礎の形成のために一ばんたいせつな時期にキリスト教に接触した事実は、決して軽視できない意味をもっていた」として、次のように評価されている。すなわち、枝盛が「キリスト教に魅力を感じたのは」、「日本の伝統思想と正面から対立する要素をむき出しにしていたところが少なくなかった」からであり、キリスト教の精神を「非日本的反逆精神という形においてつかみ」、そのための「武器として借用した」点にあると評価されている。そこでは、枝盛が「外人宣教師の説を祖述して、日本の伝統的宗教や儀礼を攻撃した」ことが、その具体例として挙げられているに留まっている⁽⁵⁾。

それに対して、本稿があえて「植木枝盛とキリスト教」というテーマで再検討を試みようとするのは、キリスト教が枝盛の政治思想形成にとってその根幹のところ深く関わっていたと考えるからである。すなわち、枝盛の「民権自由」思想の形成にとって、とりわけ、その「自由」思想形成にとって、キリスト教が決定的な役割を果たしていたと考えるからである。枝盛は、家永氏の言われる「非日本的反逆精神」を「自由」の精神に見出したのであり、その「自由」思想形成においてキリスト教が決定的な役割を果たしたのではないか、というのである。そこで、本稿は、家永氏が紹介された枝盛の三つの論説を含めた初期の論説をあらためて再検討し、枝盛の

「自由」論の形成にとってキリスト教が深く関与していたことを明らかにすることを課題とする。なお、筆者はすでに枝盛の「自由」思想形成過程におけるキリスト教との関係についての議論を積み重ねてきている⁽⁶⁾。本稿では、これまでの議論を整理し補いながら、これまで必ずしもキリスト教との関連を確認し得てはいなかった「思想論」が深くキリスト教に関連していたことが明らかになったので⁽⁷⁾、その点を中心に検討したい。なお、枝盛の「思想論」から「宗教概論」にいたる、本稿で検討する主要な論考を年表風に整理しておくことと次のようである（末尾の丸数字は、採録されている『植木枝盛集』の巻数を示す）。

1876（明治9）年

10月3・4・6日 「思想論」（『郵便報知新聞』③）

10月24・25日 「駁浅野氏続宗教論」（『朝野新聞』）

1877（明治10）年

1月12日 「論祭祖先拝陵墓謬」（『七一雑報』③）

1月22・23日 「宗教概論」（写本草稿）

この後、明治10年2月の西南戦争勃発と同時に、板垣退助と行をともし、立志社や愛国社のメンバーとして、その機関誌紙の編集・執筆や実際の政治実践に関わって活躍することになる。そして、そうした活躍が明治14年10月の国会開設の詔勅で一区切りついたすぐ後から、宗教三部作ともいえる論考を立て続けに発表して、「無神論」に行きつく。

1881（明治14）年

12月22-25日 「極楽モ自由ノ中ニ在リ、阿弥陀仏モ自由ノ中ニ在リ」

（『土陽新聞』『高知新聞』③）

12月27・28日 「高天原モ自由ノ中ニ在リ、八百万ノ神モ自由ノ中ニ在リ」

（『高知新聞』③）

1882（明治15）年

1月5-7日 「無神論」（『高知新聞』③）

こうした大きな流れを念頭において、以下、枝盛のキリスト教への傾斜と「自由」思想の形成過程を見ていこう。そこで、まず、枝盛がみずから「プロテスタント」であることを表明した「駁浅野氏続宗教論」をとりあげ、彼のキリスト教論から見ていく。

一 枝盛のキリスト教論

すでに見たように植木枝盛がみずからを「プロテスタント」と表明したのは、明治9年10月24・25日付の『朝野新聞』への投書「駁浅野氏統宗教論」においてであった⁽⁸⁾。それは、10日前の10月14日付の『朝野』に掲載された投書である浅野乾「統宗教論」への批判として展開されたものである。浅野がどういう人物かは分からないが、彼は9月30日付『朝野』に「宗教論」を投稿している。浅野は、そこで、宗教とは「世人ノ蒙昧ニシテ暗愚ナル時」、「民ヲ善ニ導クノ方便」であって、それ自身は「虚喝」「妄誕」である、しかし、「開化」「文明ノ極ニ至ラバ宗教跡ヲ絶シテ而シテ德行益脩マリ經典形ヲ隠シテ而シテ善心彌増ス可キ也」と主張していた。ここでの主張のポイントは、にもかかわらず「徳義進歩ハ暫ク措キ自由ヲ貴重スルガ故ニ信仰自由ヲ許ス可キ」であるというものであった。「信仰自由ヲ許ス可キ」との主張は枝盛の主張とも一致するものであるため、これには一切反論をしていない。

問題は、「統宗教論」での浅野の議論であった。それは「神ノ有無」を問うものであり、「文明国」での宗教は「有害無益」であると説くものであった。すなわち、「誰カ神有リト言フヤ余輩ハ敢テ妄リニ之ヲ信ズル能ハザルナリ、誰カ神無シト言フヤ余輩ハ亦決シテ之レヲ信ゼザルナリ」、何故ならば、「余輩ヨリ上流ニ位セル尊キ者ナラバ焉ンゾ幾層カ下流ニ在ル余輩人間ノ想像力モテ其有無ヲ決ス可キ理アラシヤ」、「神ノ有無ハ余輩ノ人間ガ想像シ能ハザル者」であるからだ、浅野は説いていた。そこでは、「神ハ余輩ヨリ上流ニ位セル者故敬シテ之レヲ遠ザケ、未来ノ幸福如何ニ拘ハラズ、足下ハ人倫五常ノ道ヲ守リ、人間タルノ義務ヲ盡シ、公共ノ利害ヲ先ニシテ自己ノ利害ヲ後ニス可シ」、「宜ク神ノ有無ニ拘ラズ人間ガ守ル可キ義務ヲ守リ随フ可キ條理ニ随フ可キノミ」とされ、明らかに「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざくるは、知と謂ふ可し」⁽⁹⁾の儒教的精神を基礎に、儒教的=朱子学的な君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の「人倫五常」を「義務」として説くものであった⁽¹⁰⁾。

他方で、浅野は、「信仰自由」は認めながらも、「若シ宗教ニ所謂神ヲ信ゼン乎、決シテ電気蒸気ガ人間社会ニ与フ可キ大効能ヲ發明スルヲ得ンヤ、其智識進歩ニ害アル実ニ僅少ナラズ」として、「下等人民ガ妄リニ有神説ニ迷ヒ智識進歩ノ妨害ヲ為サル様ニ弁論セラレン事ヲ望ム」と「上等社会ノ識者」に求めた。なぜかと言えば、「吾国ノ人民ハ輕躁ニシテ妄リニ新奇ヲ好ム、彼ノ外人ガ宗教ヲ奉ズルヲ見テ忽チ妄想ヲ逞ウシテ、宗教ナキ民ハ開化人ニ非ズト誤認シ空々妄信スルヤモ計リ難キ」を心配したからだ、というのである。

以上の、浅野の議論を整理するならば、次のようになるであろう。それは、「鬼神を敬して之を遠ざく」あるいは「怪・力・乱・神を語らず」⁽¹¹⁾とする一種の儒教的合理主義の精神から、第一に、宗教=有神論を非合理的な「虚喝」「妄誕」としながらも、「愚昧」の「民ヲ善ニ導クノ方便」としてのみその有用性を認めたものであり、それゆえ、第二に、「電気蒸気」で象徴される「文明」「開化」下の人民にとっては、宗教は、「智識進歩ノ妨害」でしかないと断じたもので

あった。そして、そうした宗教論からするならば、第三に、西欧文明の基礎にキリスト教があるとの認識は「誤認」でしかないとして両者の関連は切り離され、「電気蒸気」に象徴される「文明」は、むしろ、「余輩人間ノ想像力」の及ばないことに無益な努力は最初から断念する儒教的合理主義こそ適合的であるということになる。第四に、そこでの道徳的世界は、儒教的な「人倫五常ノ道ヲ守リ人間タルノ義務ヲ盡ス」ことにつきるのであり、「何ゾ神ノ有無ヲ問フテ然ル後之レヲ行ハンヤ」ということになる。最後に、「無神論」も「無神論ヲ説クハ至竟余輩人間ノ憶測ス可ラザル事ヲ強テ憶測セント欲スルモノニテ、余輩ハ気ノ毒ナガラ此論者〔有神論者も含む一引用者〕ハ人間社会ニ無用ナル弁論ニ貴重ナル光陰ヲ費ヤス人ト評セザルヲ得ズ」として、有神論批判と同様の論理で退けられることになる。総じて、神の有無の問題は、「人間ノ想像力」の及ぶところではないので、結局、「有神論」は「憶測」でしかなく「虚喝」「妄誕」に陥るほかはなく、「無神論」も「無用」でしかないとして切って捨てられたのである。

枝盛がキリスト教に深く傾斜していたときに直面した浅野の上述の議論は、彼のキリスト教認識に対して鋭く問いかけるものであったと思われる。枝盛の「駁浅野氏統宗教論」が浅野の「統宗教論」のわずか10日後に掲載されたという枝盛のすばやい対応にも、そうした事情が窺える。浅野の議論には、「人倫五常」の儒教的道徳論を除けば、ある種の合理的精神に通じるものがあるゆえ、そのインパクトは決して小さなものではなかったと思われる。枝盛もそれは感じていたのであろう、「此ノ問題ハ実ニ広大ナル所ニシテ固ヨリ精ク之ヲ論ズルニ至テハ一朝一夕ノ能ク及ブベキニ非ズ」として全面的な議論は避け、「聊カ論中ノ言ニ則テ数則ノ弁論ヲナス」として反論を始めている。

さて、枝盛が「駁浅野氏統宗教論」において展開した議論の中心は、次の二点である。第一は、神の存在を認識することができるかどうかの問題、第二は、西欧文明、とりわけ、「電気蒸気」などに表現される自然科学の発展とキリスト教との関連についてである。第一の問題から見ていこう。枝盛は、浅野の「神ノ有ルト云フコトヲモ妄信セズ無キト云フコトヲモ敢テ信ゼズ」という姿勢は、何事も妄信しないで「疑」をもって臨む態度として「善キコト」と評価した上で、「疑」をもって神を「講究」するならば必ず「神ヲ信ズルニ至ラン」と、次のように説く。

「妄リニ信ゼズシテ疑ヲモ起シ善ク講究ヲ経テ始テ宇宙ヲ宰スル全能自在無所不在ノ上帝（即チ真神）ヲ信ズル者ハ真ノ信者ナリ、論者モ善ク講究ヲ積マバ自ラ神ヲ信ズルニ至ラン、乞フ勉勵セヨ」

枝盛によれば、「疑」をもって「講究」を積み重ねれば、「宇宙ヲ宰スル全能自在無所不在ノ上帝（即チ真神）」を信じることが出来るようなる、と言う。では、神を「講究」とはどういうことなのか。浅野によれば、神は「人間ノ想像力」の及ばないものとして、認識対象の外に放逐され

ている。この議論を反駁しなければ、浅野の議論にはかみ合わない。「講究」すれば信じることが可能であるとは、どういうことか。枝盛によれば、人間には「禽獣」とは異なり「思考力想像力」すなわち「思想ノ二力」があり、それは「上帝」が人間に賦与したものだといっているのであり、人間は神を「心視」することが出来ると言う。少し長いが枝盛のキリスト教理解への重要な糸口となるので、煩をいとわず引用する。

「夫レ人ノ思考力想像力ハ己レヨリ尊キ者ニモ卑キ者ニモ及バズト云フコトハ無キナリ、今禽獣ノ如キハ元来思想ノ智ナシ、故ニ人間ヨリ卑キ所ニ在テ其レヨリ尊キ人間ヲ想像スルコトハ能フマジ、然ルニ禽獣ハ人ヲ想像スル能ハザレドモ人ニ形体アルヲ以テ禽獣モ人ヲ見ルコトヲ得ルナリ、人ノ上帝ニ於ケルハ之ニ異ナリ人ハ思想ノ二力アルヲ以テ見ルコトヲ得ザル者ヲモ想像スルコトヲ得ルナリ、上帝ハ虚霊ナリ、故ニ人之ヲ見ルコトヲ得ズト雖ドモ唯目視スル能ハザルノミ之ヲ心視スルコトヲ得ベキナリ、人若シ善ク思想ノ力ヲ用イテ以テ宇宙間ノ事物ヲ観察スレバ直チニ上帝ヲ見ズト雖ドモ其実ニ有ルヲ知ルベシ、蓋シ上帝ノ我々ヲ造リテ思想ノ二力ヲ賦シタル所以ハ、一ニハ以テ目ニ見ルヲ得ザルノ上帝ヲ心視セシメンガ為メナラン、人彼ノ希臘ノ瑣刺庭等〔ソクラテス一引用者〕ヲ見ヨ、瑣氏ノ時分ニ耶蘇ノ道未ダ希臘ニ傳ハラザリシニ瑣氏ハ善ク思想観察ヲ以テ上帝ノ在ルコトヲ知レリ以テ一証トスベシ、其レ既ニ必ズ憶測ス可カラザル者ニ非ズトスレバ之ヲ揆測スルコトハ人間ノ必要ナル所ロナリ」

すなわち、「上帝」は「我々」人間を含む「宇宙間ノ事物」の造物主であり、「宇宙ヲ主宰スル全能」の神である。神は「無所不在」＝「虚霊」で「目視」することは出来ない。しかし、人間は、禽獣とは異なり「上帝」＝神から賦与された「思考力想像力」＝「思想ノ二力」があり、「思考力」を用いて「宇宙間ノ事物ヲ観察」し、それにさらに「想像力」を用いることによって、「虚霊」なる神を「心視」することが出来る。そして、ソクラテスを「思想観察」でもって「上帝」を知ることが出来た具体例として挙げている。「思想」＝「思考力想像力」のなかでも、とりわけ「想像」＝「憶測」＝「揆測」の力は人間にとって「必要」で重要であり、それこそが同じ被造物であっても禽獣とは決定的に異なる人間の人間たる所以であると反論したのである。神には及ばないとした浅野の「想像力」理解に枝盛は真っ向から反対し、「思想ノ二力」とりわけ「想像力」こそが神を知ることのできる根本であると主張したわけである。

そこには、神＝「上帝」が人間や禽獣を創造したのだが、禽獣と異なり人間が人間たる所以はまさに神から賦与された「思想ノ二力」にこそあるという、枝盛の認識があった（「禽獣ノ如キハ元来思想ノ智ナシ」）。自然を、神—人間—禽獣との関係において捉まえ、人間は神の前では禽獣と同様の被造物でありながら、人間が神によって賦与された「思想ノ二力」によって禽獣とは

決定的に異なり、むしろ、「尊キ神」を認識できる存在として神の尊厳に与かっているという認識が、枝盛をして人間の尊厳を確信させたものであったように思われる。枝盛は浅野に反駁して次のように言っている。

「君〔浅野一引用者〕又曰ク神ハ人間ヨリ幾層カ上流ノ者タレバ到底分ラザル者トスベシト、是亦誤見也、……神ハ我々ヨリ幾層カ上ト云ハルレドモ幾層ト云フ階級ハアラズ、宇宙間ノ物ヲ分ケテ三階トスベシ、第一上位ナル者ハ上帝也、中二位スル者ハ人間ナリ、尤賤シキ者ハ禽獸蟲魚ノ属也、故ニ人ハ上帝ヨリ一層下ナルモノナリト知ルベシ、サレドモ人ハ思想ノ力アルガ故ニ己レヨリ尊キ上帝ヲモ知ルコトヲ得ベキナリ」

ここには、浅野の「階層」的＝上下序列的宇宙観への批判があるとみてよい。浅野の議論が、朱子学的な「理気」論を基礎にした上下序列的な宇宙観であるかどうかは断定し得ないが、「人倫五常ノ道」すなわち上下序列的な人間観としての「道理」と、「電気蒸気」の「物理」との間にそれほど緊張感を感じていないのを見ると、そこには朱子学的宇宙観⁽¹²⁾があるのではないかと想定することは可能であろうと思われる。ここで言いたいのは、枝盛がキリスト教から得た宇宙観は、それとは対立する宇宙観であったということである。枝盛の「階級」的宇宙観においては、万物の造物主としての唯一神＝「上帝」は被造物たる人間と禽獣に超越的であるが、人間は神から「思想ノ二力」を賦与されたことによって禽獣とは異なる特別の「階級」となり、「神一人間一禽獣」は截然と区別されている。こうした議論であれば、禽獣＝自然界の認識と人間界の認識すなわち「物理」と「道理」が截然と区別して追究される可能性が開かれていると同時に、人間も神の前に「思想ノ二力」を賦与された存在として完全に平等なものとして理解される可能性も開かれているはずである。キリスト教と自然科学との関連についてはすぐ後に見るが、枝盛の最大の関心は、まさに、この神によってすべての人間に平等に賦与された「思想ノ二力」にあるように思われる。枝盛が「人間ト人間トノ関係」を考える場合には「神ヲモ混ゼントスルコトハ有ラザルベシ」と神とは独立して人間社会の「理」を究めることが出来るとしながらも、「神ト人トノ関係ハ其〔人間のもつ諸関係の中で一引用者〕第一ナリ、何トナレバ神ハ我ヲ造リシ者ナリ我ヲ生活セシムル者ナレバナリ」というように、「人間ト人間トノ関係」、人間の「生活」における「思想ノ二力」の決定的重要性を認識してのことであった。

では、第二の問題である「電気蒸気」に象徴される西欧文明とキリスト教との関係を無関係とする浅野の議論に対してはどうか。枝盛は、「是レ大ニ誤レルノ言ナリ」として、次のように反論する。

「神ヲ信ズレバ其智識開進セズト云フノ意ハ智識ヲ開進スルハ理学ニ在リトスルカ、果シ

テ然ラバ其誤ヤ益大ナリ、夫レ聖書ト理学トハ符合セル者ニテ牛董〔ニュートン—引用者〕氏ガ曰ク吾ハ神ノ聖書ヲ最上ノ理学トナスト、夫レ牛董氏ハ理学ノ大家ナリ而シテ又聖書ヲ信ズル厚キコトスクノ如シ、其他天文学者ニテモ数学者ニテモ博物学者ニテモ化学者ニテモ英雄ニテモ賢者ニテモ多クハ聖教ヲ信仰シ上帝ヲ尊敬スル者也」

先の「思想ノ二力」によって「宇宙間ノ事物ヲ観察」して神を「心視」することができるという議論を重ねてみた場合、天地の自然の法則に神の摂理をみようとする議論のようにも思われるし、「電気蒸気」の発明や発見を担った科学者が同時にキリスト者であったという事実から矛盾するものでないと主張しているようにも見える。おそらく、両方なのであろう、枝盛は、創世記の天地創造の神話をそのまま信じている訳ではなく、彼の信仰するキリスト教は、自然科学＝「理学」とも矛盾するものではないのだ、いや、むしろ、彼の信仰する「プロテスタント」こそ、「理学」＝自然科学を促進するものであったのだと主張したかったものと思われる。家永氏が紹介された枝盛の「プロテスタント」宣言は、この議論との関連においてなされている。

「宗教ノ門派ニ因テ弊害多キモノモ亦有リ、又宗教ノ本意ニアラズシテ人自ラ惑溺シテ悟ラズ、為メニ智識ヲ害スルコトモアリ、今我党ノ宗教ト云フハ則チ我党ノ尊信スル聖書ニ従フ基督教ナル純粹ノプロテスタント即自由ノ教派ヲ謂フナリ」

キリスト教にも「智識ヲ害スル」「弊害」「惑溺」をもたらすものもある。自分の信じる「純粹ノプロテスタント」は、「智識」の根幹としての「思想ノ二力」を自覚化させ展開させるものなのだ、というのである。しかしながら、枝盛においてはキリスト教と自然科学＝西欧文明の関連についての議論はこれ以上深められることはない。枝盛の関心の中心は、そうした西欧文明をもたらしたキリスト教に見出されるところの人間観であった。すなわち、すでに見たように、「思想ノ二力」＝「思考力想像力」が禽獣と異なる人間の人間たる所以であり、それこそが、キリスト教が枝盛に与えた最大の衝撃力であったのではないかと思われる。そして、枝盛は、無神論者に対しても、「我党ハ無神説ヲ唱フル者ニ向テハ改悔信者トナランコトヲ望ムナリ……夫レ神ハ実ニ在ル者ナレバ勉強スル者ヲバ則チ之ヲ助クルナリ」と呼びかけている。以上に見るかぎりでも、枝盛が当時深くキリスト教に傾倒していたことは確かであり、確証はないがこの時点で入信していたことも十分に考えられる。しかし、プロテスタントの核心が聖書にもとづく「信仰」にあったことを考えるならば、枝盛のキリスト教論は、キリスト教の神の存在を、「勉強」、すなわち、「疑」をもって「講究」すれば認識（「心視」）できるとするところに議論の焦点があり、そこに、枝盛のキリスト教理解の独自性があるように思われる。「疑」をもつての「講究」すなわち「思想ノ二力」による「勉強」でもって、神の存在を「心視」できるとはどういうことか、そ

の点をさらに枝盛の「思想」論に即して検討して行こう。

二 枝盛の「思想」論

「はじめに」で概観した年表で明らかなように、これまで検討してきた「駁浅野氏続宗教論」（10月24・25日）は、枝盛の「思想論」（10月3・4・6日）の直後のものであり、そこでの「思想ノ二力」論は「思想論」での議論を基礎にして展開されていたことは間違いない。「思想論」は、冒頭、「上帝ト禽獸ノ中ニ位シテ天地間ニ生活スル一種ノ動物アリ、之ヲ呼テ人ト曰ヒ又万物ノ靈ト称ス」（③44頁）⁽¹³⁾として、人間の本質を、禽獸とは異なる「靈」的存在として捉まえ、人間に備わる様々な「開明ニ進ムノ徳力」を例示した上で、「靈才」について次のように論じている。「靈才」と「思想ノ二力」の関連、枝盛のいう「思想」とは何かを知る上で重要である。

「然リト雖モ中ニ就テ其尤ナル者ヲ覓ムレバ靈才ニ如クハ莫シ、形骸ノ如キハ蓋シ未也。然レドモ靈才ノ中亦類アリ、曰ク覚、曰ク悟、曰ク記、曰ク思、曰ク像、此也。意フニ覚ハ則身外ノ事ヲ知ル所以、悟ハ則身内ノ事ヲ知ル所以、記ハ則事物ヲ銘臆シテ之ヲ存シ失却スル無キ所以、思ハ則覚悟ノ事ヲ採テ其精ヲ得ル所以、像ハ想像虚ニ憑リ空ニ架シテ事物ヲ観見シ探度シ暗空ノ中ニ之ヲ知ル所以也。故ニ思ト像トハ尤モ相近フシテ唯虚実有無ノ別アル耳。然ラバ則此ノ数者ハ亦各効用アリ而シテ相須テ大効用ヲ見ル、決シテ一ヲ廢シテ一ヲ取ル能ハズ。然レドモ亦深く之ヲ究ムレバ進取活動シテ克ク事物ヲ拡充シ之ヲ創肇シ、更ニ新域ニ進入スルノ本ヲ為ス所ノ者ハ特ニ思想ノ力也。覚悟ノ如キハ唯其本タル者ニシテ、記ノ如キハ要スルニ退守ノ部ニ属ス。是ヲ以テ思想ハ人ヲシテ開明ニ趨カシムルノ嚆矢ニシテ、開物成務、利用厚生ノ大事モ原ト思想ニ依ル也甚大矣。」（③44-45頁）

枝盛によれば、「靈才」には、「覚」・「悟」・「記」・「思」・「像」の五つの働きがあり、「覚」は「身外ノ事ヲ知ル」、「悟」は「身内ノ事ヲ知ル」働きで、「記」は「銘臆」＝記憶する働きである。「思」は「覚悟ノ事ヲ採テ其精ヲ得ル」働きできわめて重要であるが、それは「実」「有」から離れて考えることは出来ない。それに対して、「像」は「想像虚ニ憑リ空ニ架シテ事物ヲ観見シ探度シ暗空ノ中ニ之ヲ知ル」働きで、最も重要であるという。「思ト像トハ尤モ相近フシテ唯虚実有無ノ別アル耳」という訳である。すなわち「思」は事実（「有」「実」）にもとづき「類推」（③46頁）する働きであり、「像」は「空」「虚」に「事物ヲ観見（構想—引用者）シ探度（全体を推し量る—引用者）」するはたらきで、いわば「虚」に「構想」する働きである。「思想ノ二力」とは、この「思」と「像」＝「想」の二力であり、これこそが禽獸とは異なる人間の人間たる所以とされるものである。

次の文章に明らかなように、枝盛によれば、禽獣には人間と同様の「覚」「記」などの能力は一定もっていることは確かであるが（「悟」についてどうかはそれへの言及がほとんど無いため不明）、人間とは異なり「思想ノ力」を賦与されていないために、それは、自然界や事実の枠内でそれに従属してしか生きることができない存在とされる。禽獣は、いわば、自然界や事実の奴隷でしかない（「蒙昧蠢動セン而已」）。それに対して人間は「思」の働きによって、経験を一回かぎりの一過性のものとしないうで、同様のその他の事柄を理解し制御することが出来るようになる（「事物ノ前後本末ヲ弁ジ綱紀統緒ヲ定ムル」）、また、「想」＝「像」の働きによって、経験していない事柄をも予測し見とおすことができるのみならず、まったく新しい事柄をも構想することが出来るようになるというのである（「創始」「開肇」）。

「是故ニ宗教学家ノ上帝ヲ説キ、理学者ノ理ヲ談ジ、政事学士ノ政学ヲ講ズルガ如キヨリ大概事物ノ前後本末ヲ弁ジ綱紀統緒ヲ定ムル等ノ事ニ至リ、一ニ思想ヲ用テ以テ之ヲナスニ匪ザルハナシ。蓋シ思想ナケレバ嘗テ経過シテ記存セル事物ト目下ニ観ル所而已ヲ知テ、後時異日ノ事物ハ全ク暗黒ニ属シ、此ニ当レバ此ヲナシ彼ニ触ルレバ彼ヲナシ、其触ル、所ノ儘ニ順テ事ヲ行ヒ、或ハ先ニスベキモノヲ後ニシ或ハ後ニスベキ者ヲ先ニシ、又業既ニ事ヲ始ムル際ニ於テ若シ害アルニ逢ヘバ之ヲ避ケ無ケレバ遂ゲ、予メ之ヲ量度スルコト能ハザル可シ（余ガ此説ヲ作り此文ヲ属スル又概ネ我思想ヨリ発スル処）。於戯大矣思想之盛也、夫蒙ヲ啓キ幽ヲ闡キ物ヲ創始シ事ヲ開肇シ人文ヲ拡充シ開化進歩ヲ扶ケ成ス者モ、其本源ヲ問ヘバ其レ唯思想乎、思想ナケレバ則人性混沌タラン而已矣、蒙昧蠢動セン而已矣、徒ラニ陳旧ヲ踏襲セン而已矣、禽獣ト相距ル遠カラザル而已矣、思想豈ニ尚バザル可ケン乎。」（③45-46頁）

まさに「思想ノ力」こそが「開化進歩」の原動力とみなされ（「思想ハ実ニ文明開化ノ源ヲナスモノナリ」、③49頁）、「陳旧ヲ踏襲セン而已」の単なる循環的世界や自然的世界の現実に拘束されてしか存在できない禽獣的存在から出来るだけ遠く「相距ル」ことこそが、「開化進歩」であり、それはまさに神によって人間にのみ賦与された「思想ノ力」によって可能となるのである。

ところで、以上みてきたように、枝盛における「思想ノ力」についての認識は、彼のキリスト教についての理解によって得られたものであることは間違いない。しかも、彼の「思想論」における「覚」・「悟」・「記」・「思」・「像」の議論が、丁韪良『天道溯原』（1854年）に依拠したものであることが確認できる。『天道溯原』は、米国長老派の宣教師・丁韪良（William Martin, 1827-1916年）が中国におけるプロテスタントの伝道書として漢文で書いた「キリスト教証摠論」であるが、それは「明治初年のプロテスタント伝道の上に大きな役割を占めていた」

ものでもあった⁽¹⁴⁾。日本では、中村正直の訓点本が1875（明治8）年に出ているが、枝盛はそれより以前、1874（明治7）年8月2日から10日にかけて「天道溯原」を読んでいる⁽¹⁵⁾。『天道溯原』は、すでに幕末日本において、「一八五九年以後、しだいに代表的布教書としての位置を獲得していった」⁽¹⁶⁾と推察されており、枝盛が中村訓点本出版以前に触れたとしても不思議ではない。その後、再度、1875（明治8）年11月15日から翌年の1月中旬にかけて、「聖教図説」と合わせて「天道溯原」を読んでいる⁽¹⁷⁾。中村正直の訓点本⁽¹⁸⁾が出版されたのが明治8年11月15日であるので、おそらく、出版と同時にすぐ入手して熱心に読んだものと思われる。さらに、彼の「日記」によれば、1876（明治9）年9月26日に「天道溯原を借り来る」⁽¹⁹⁾とあり、あきらかに、10月3・4・6日付で『郵便報知新聞』に発表される「思想論」のために借用していることが窺われる。

そこで、枝盛の「思想論」における「覚」・「悟」・「記」・「思」・「像」の議論を念頭において、『天道溯原』の該当箇所を見てみよう⁽²⁰⁾。

「蓋し知を致すもの靈才たり。……若し其の大端を総ふれば則ち五つ有り。覚・悟・記・思・像、是れなり。覚は以て身外の事を知る。……悟は身内の事を知る所以なり。……夫れ覚悟は知の始事たり。而して五官の覚する所、一心の悟る所、常に存して失はざらしめんと欲す。其の功は則ち記にあり。……思に至りては覚悟の事を取りて其の精を得る所以なり。……或いは異同を別ちて而して類推し、或いは末より本を推して而して事の然る所以を知る。或は本に即きて末を求めて、而して事の當に然るべき所を知る。或いは一を聞き以て十を知り、或いは故きを温ねて新を知る。思の用たる、大なるかな。人物此れに由りて別れ、靈蠢此れに由りて見はる。……思は則ち、惟だ、人独り能くする所、禽獸与らざるなり。……像は虚に憑り、想像して、而して儼として實に其の事物の有るが若くなり。覚は以て物の形状を知り、像は則ち其の物無くして虚く其の状を構へ、思は以て事の情理を知り、像は則ち其の事を造りて虚く其の理を揆る。故に像才と覚思の才と相仿たり、其の間特に虚實を分かつのみ。」（31-34頁）

先にみた枝盛の「靈才」論、「思想」論が、ここだけを見るかぎりでは、『天道溯原』の上に引用した箇所からのほとんど引き写しであることは間違いないものと思われる。枝盛のキリスト教理解に『天道溯原』があずかっていたことについては、家永氏のつとに指摘されてきたことである。氏は、「駁浅野氏続宗教論」と『天道溯原』の関係について、本稿でも先に引用した「上帝ハ虚靈ナリ、故二人之ヲ見ルコトヲ得ズト雖ドモ唯目視スル能ハザルノミ之ヲ心視スルコトヲ得ベキナリ、人若シ善ク思想ノカヲ用イテ以テ宇宙間ノ事物ヲ觀察スレバ直チニ上帝ヲ見ズト雖ドモ其実ニ有ルヲ知ルベシ」との「駁浅野氏続宗教論」の文章が、『天道溯原』冒頭の文章とほぼ

同じものであると指摘されている。それは、「神は形體の見るべき無し。而して其の妙用は又顕はれて見るに易し。則ち見るべからざるものを見るべきが若し。上は天象を觀、下は地理を考へ、近く人身を驗し、遠く物性を察するに、皆、神の妙用を見るに足る」⁽²¹⁾と、確かに、家永氏の言われるとおり、ほぼ同趣旨のようにも見える。しかしながら、枝盛の文章が『天道溯原』などのキリスト教文献からほぼそのまま引用されていることから、家永氏の言われるように、直ちに「彼の主張が……文字通りの受け売り」⁽²²⁾あるいは「口真似にすぎなかった」⁽²³⁾、ただ枝盛はキリスト教から「日本の伝統思想と正面から対立する要素」を「武器として借用した」だけだというのは、あまりに枝盛にとって酷評にすぎるように思われる。

枝盛ほど他人（とりわけ西欧）の説や書物からの「受け売り」や「口真似」を軽蔑した人物はいない。それは、ここ「思想論」においても次のように明言されている。

「凡ソ人ノ書ヲ読ム亦自ラ思想ヲ用ヒザルベカラズ。……徒ニ書ヲ読ミ之ヲ記憶スル而已ナレバ其益タルヤ甚ダ少ナシ、故ニ人タル者ハ善ク思想ヲ用イ自ラ發明シ自ラ一機軸ヲ出サンコトヲ欲スベシ。……己レ他人ヨリ智識ヲ得ルコトアレバ己レモ亦他人ノ知見ヲ開闡スルコトナカルベカラザルモノナリ。俱ニ發明シ共ニ開闡シ、相与ヘ相取テ始テ克ク進歩上達スベキナリ。」(③50頁)

すでに紹介した引用文においても、枝盛は「思想論」について、「余ガ此説ヲ作り此文ヲ属スル又概ネ我思想ヨリ発スル処」とさえ言っている。さすがに「独創」とは言わずに「概ネ我思想」としているのは、きわめて正直で微笑ましさをさえ感じる。すなわち、枝盛によれば、「思想論」は「他人ヨリ智識ヲ得」ていることを素直に認めた上で、それに「自ラ發明シ自ラ一機軸ヲ出サンコト」を試みたものであること、その意味で、「俱ニ發明シ共ニ開闡シ、相与ヘ相取テ」する共同作業といえるものであり、それが「進歩上達」というものなのだ、と言っているのである⁽²⁴⁾。

では、何が、枝盛の「發明」であり新「機軸」なのであろうか。そこで、あらためて、家永氏が『天道溯原』の冒頭の文章とほぼ同じものとされた「駁浅野氏統宗教論」の文章を見なおしてみよう。そこには、原文には無い決定的な一文が挿入されていたことに気付かされる。すなわち、「思想ノ力」である。「キリスト教証摠論」としての『天道溯原』は、上巻第一章「星宿を以て證と為す」にはじまって、以下、「五行」、「生物」、「人身」、「靈魂」、「禽獸昆蟲」、「預言」、「神跡」等「を以て證と為す」というように、神の存在証明が万物の森羅万象や聖書の言葉に即して検証されていく。『天道溯原』の上巻第一章冒頭の文章は、森羅万象に神の「妙用」を見ることができると一般的に言っているに過ぎない。それに対して、枝盛においては、「思想ノ力」に力点があったのであり、彼は、まさに、『天道溯原』を上巻第五章「靈魂を以て證と為す」の「靈才」

= 「覚」・「悟」・「記」・「思」・「像」に、そして、「思」・「像」、とりわけ「像」に着目して、キリスト教の神の存在を認識可能なものとして証明しようとした。その点は、すでに詳しく見たとおりである。それでは、枝盛の「思想」すなわち「思」・「像」そのものについての理解はどうか、そこに、『天道溯原』とは異なる何らかの新「機軸」が打ち出されているのであろうか。それが、実は、『天道溯原』の「思」・「像」とりわけ「像」についての枝盛独得の解釈を梃子にしての「自由」論への展開であった。以下、その点につき節をあらためて見て行きたい。それは、枝盛のいう「思想ノ二力」による「勉強」でもって神の実在を「心視」できるということはどういうことかを、さらに問うていく作業でもある。

三 枝盛における「天賦自由」論の成立

まず、『天道溯原』における「靈才」論、すなわち、「覚」・「悟」・「記」・「思」・「像」論を、今度は枝盛との違いに力点をおいて整理してみよう。『天道溯原』は何度も言うように、キリスト教の神の存在を証明しようとするものであり、枝盛が依拠した上巻第五章「靈魂を以て證と為す」においても、冒頭、「身體具はると雖も、靈魂其の中に寓するに非ざれば、諸體皆自ら動く能はず。百體を考察し、既に造物主の智能を悟ることを得たり。之れを靈魂に究めて、亦當に其妙諦を知るべし。」(31頁)ではじまっている。すぐ気付くことであるが、神を認識するうえでここに登場している「靈才」は、「造物主の智能を悟る」とあるように「悟」の働きである。この点について枝盛はただ「身内の事を知る所以」とするのみでほとんど論じていない。『天道溯原』における「悟」の働きとは何か。

「悟は身内の事を知る所以なり。惟だ悟あり。故に人能く我の我たるを知る。且つ、己の爲す所の事を知る。心才靈才、悟を以て之れを統べざるは無し。靈才の覚あるが如き、冷熱を覚ゆれば、即ち、之れを覚ゆる者は我たるを悟る。心才に愛あり。善を愛すれば、即ち、之れを愛する者は我たるを悟る。且つ外物は目の見るに及ぶ所たり。内心は目の見るに及ばざる所たり。悟り有りて以て之れを通じること、猶ほ明鏡の返映するが如くにして、見るに及ばざるもの見るべきが如し。人、苟くも静心自ら察すれば、凡そ一心の思念情欲、盡く悟らざる無し。猶ほ水清の底に徹するが如し。然も、魂の思念情欲、既に我が悟る所たり。而して身の體骨筋絡、我が悟るべからざる所たり。即ち魂の我たり、而して身は則ち我に非ざることを知るべし。身は、我が使用の物たるに過ぎざるのみ。故に身體必ず靈魂其の中に寓する有りて、方に人たるを得。魂若し身を離るれば、身は即ち死して魂は即ち依然として自ら存在なり。」(32-33頁)

ここでの議論のポイントで、枝盛の議論にはまったく出てきていなかった点について整理して

みよう。第一に、ここには、「靈魂」と「身體」の明確な二元論がある。それは、「靈魂」は滅びの運命にある「身體」に仮住まい(「寓」)しているに過ぎず、たとえ、身體は「死」んでも、「靈魂」は永遠の存在である(「依然として自ら存在する」という議論である。第二に、『天道溯原』では、「靈魂」惟だ一つ。諸才論ずべし。才両端に分つ。一に曰く靈才。二に曰く心才。(31頁)と、「靈魂」の働きを「靈才」と「心才」の二つに分け、「魂」を「心」の主宰、「靈」を「心」の「知」の働き(「知を致すもの靈才たり」として、議論している点である。たとえば、「靈才」の一つである「覺」=「身外の事を知る」働きについてみると、それは、「耳・目・口・鼻・膚」の「五官」による「聲・色・臭・味」や「軟硬冷熱」を知る働きであるが、それらは「皆心主どる所の事にして、五官は心の統轄に帰せざる無し。……則ち心と五官とは君臣の別の如き有り。」とされている(以上、32頁)。さらには、「心」が無いならば「人諸の靈才を具ふと雖も、猶ほ之れ舟楫のごとし。各器備はると雖も、風無くしては行く能はず。」(39頁)とされており、まさに、「魂」=「心」は「靈才」を主宰するものとして位置づけられている。そこでは、「心才四有り、人藉りて以て徳を修むる所、即ち、欲・情・好悪・是非の心是れなり。」(35頁)とされているように、「心才」とは「徳を修むる」働きで、「靈才」=「知」の働きは、「心才」=「徳」の主宰の下にある⁽²⁵⁾。そこで、第三に、「身内の事を知る」働きである「悟」についてみると、それは、「我の我たる」を知り「己の為す所の事」を知る働きである。それは、「内心」あるいは「静心」であって「自ら察す」働きである。いわば自省の働きである。「悟」のはたらきを主宰するものは「心」である。それが、「身内」すなわち自身に向けられた働きを「悟」と言う。こうして、第四に、この「悟」のはたらきでもって自省するならば、自分自身が神によって造られた存在であることが分かる、神の存在を認識できるというのである。それは「見るに及ばざるもの見るべきが如し」というものであるから、枝盛の言葉で言えば、神それ自体を「目視」はできないが「心視」できるという。『天道溯原』では、先の引用個所のすぐ後に、次の文章が続いている。

「且つ悟り在り。能く己が自然にして有るに非ざるを知る。必ず自然にして有る者の生ずる所たり。詩ありて曰く、我在り、爾亦在り。我は人なり。爾は神なりと。此れ己の在るを悟りて而して神の必ず在るを知る。其の法、最も簡にして最も眞なり。」(32-33頁)

ここでの「詩」とは、当然、『聖書』の「詩篇」であろう。それは「詩篇」の次の箇所が念頭に置かれていたことと思われる。

「あなたは、わたしの内臓を造り、母の胎内にわたしを組み立ててくださった。わたしはあなたに感謝をささげる。わたしは恐ろしい力によって、驚くべきものに造り上げられてい

る。御業がどんなに驚くべきものか、わたしの魂はよく知っている。」(「詩篇」139.13-14)⁽²⁶⁾

みずからを自省すれば、自分自身の存在自体が「驚くべきもの」であり、それは滅びを運命づけられた身体がよく為し得るわざではない。そこには「驚くべき」「恐ろしい力」＝神を見ることができるのであり、それは「魂」＝「心」以外には理解できない。その証拠が「詩篇」に在るではないか、というのである。すなわち、先の「詩篇」の「わたしの魂はよく知っている」とあるように、自分自身を省みて神をみる主体は「魂」＝「心」であり、その自らを知る働きを「悟り」として捉まえているのである(「此れ己の在るを悟りて而して神の必ず在るを知る」)。

以上、『天道溯原』の「靈魂」論において展開されていた、キリスト教理解において重要なポイントと思われる四点については、枝盛はいっさい触れていない。まったく関心を払っていないかあるいは完全に無視している、と言ってよい。その点を今いちど確認すると、まず第一は、キリスト教の靈魂と身體の二元論、それにもとづく靈魂の永遠性についての議論についてまったく触れていない。そして、ここでは登場しては来ていなかったが、『天道溯原』では当然展開されている、人間の原罪とキリストによる贖罪、そして信仰による救済、すなわち、「靈魂永生」(94頁)の議論についても、まったく無関心である。第二は、「靈才」のみを取り上げて、「心才」を完全に無視していることである。別言すれば、「徳」についての議論はいっさい無視して、もっぱら「知」のはたらきに関心を集中している。以上の二点が確認されるであろう。ここでは確認だけに留めて、この点についてはあらためて取り上げることにして、議論を先にすすめよう。

次に、『天道溯原』における「思」・「像」の議論を見て行こう。「思」・「像」論それ自体における枝盛との異同を確認しておきたい。すでに見たように、「思」・「像」についての枝盛の議論は、ほとんどそのまま『天道溯原』からの引き写しと言ってよい。『天道溯原』に、「思」は「覚悟の事を取りて其の精を得る所以」であり、「思」と「像」の違いはただ「虚實を分つのみ」。「思」は「已見に因りて而して未見を知る」(34頁)のに対して「像は虚に憑り、想像して、而して儼として其の事物の有るが若くなり。」(34頁)という如くである。しかし、「悟」の議論においても見たところであるが、神を「心視」というとはどういうことかの理解については、大きな隔たりを見せている。枝盛においては、神の「心視」において「悟」には何の関心も払われていない。また、神の「心視」という点に即していえば、『天道溯原』は「像」よりは「思」に重きを置いているとあってよい。「思を以て幽を聞き、已見に因りて而して未見を知る。凡そ耳目の及ばざる所、思は克く以て之れを通ずる有り。神の人をして能く思はしむるは、亦、人の思ひ、未見の神、永生の福に及び、預め自ら備ふることを為さん欲するのみ。人は其れ思に精くせんや。」(34頁)と、「思」でもって「未見の神、永生の福」に思い及ぶことが出来る。それに対して、「像」は「知者は物を創め、器を成し、用を致す。像才有りて、而して天下

咸其の利を獲。」(35頁)という「知」の効用と、「望みて之れを像る」ことにより「後日の安楽を想像」して希望や夢を持つことが出来るという効用が語られているだけで、神との関係では、「豈に、神特に賜ひて以て人の徳を勉め、人の心を慰するに非ずや。」というに止まっている(以上、35頁)。神との関連では、神の教えを守って「徳」に勉めるとき、神の救済を想像して心を慰める役割を果たすものとして議論されているのである。枝盛においてもこの箇所は引用されている。枝盛「思想論」では、それは、次のようになっている。

「未ダ聞見シ得ザル事ヲ授り物ヲ肇シテ事ヲ改ム、皆像力アツテ然シテ之ヲ得ルノミ。且ツ人ノ今日困苦艱難ニ堪ヘテ勉強砥励スルモノハ大概預メ後日ノ安楽ヲ想像スルニ繫ル。若シ後日ノ安楽ヲ想像スルコトヲ得ザレバ、人將タ困苦辛酸ニ耐エテ勉勵スルコトヲ保センヤ。」(③45頁)

枝盛における「後日ノ安楽ヲ想像」するのは、徹底して世俗的な世界の事柄として語られているのであって、『天道溯原』にあった来世での「安楽」との関連は切断されて、神の議論とは無関係なものとされている。この点、人間を含めたさまざまな森羅万象および聖書に神を見ようとす『天道溯原』とは異なって、枝盛は、神を「心視」し得るとした根拠を「知」のレベルでの「思想」の一点に絞り込んでいくのである。しかも、すでに見たように、「思想ノ二力」は、神によって、禽獣や他の万物には与えられず人間にのみ賦与されたもので、そこに禽獣以下の存在とは決定的に異なる人間の間たる所以を見出していたのである。神を認識＝「心視」し得るものは、人間のみであるかぎり、それは「思想ノ二力」以外には無いというのであろう。こうして、「思想」とりわけ「想」＝「像」が大きな意味をもってくることになる。枝盛は言う。

「真ニ志アル者ハ思想又思想ヲ重ネ能ク其功ヲ積マザルベカラザル也。允ニ善ク其功ヲ積マバ何事カ悟り得ザランヤ。古人ノ言ニ、之ヲ思ヒ之ヲ思ヒ又重ネテ之ヲ思フ、之ヲ思フテ得ズ、神明將ニ之ニ告ゲントスト。所謂神明トハ復タ他ナラズ我心ノ虚思想力也。……思想セヨ思想セヨ。天我ニ賦スルニ思想ノカヲ以テシ、我ニ許スニ其自由ヲ以テス。故ニ吾人ハ思想ニ制限隔域ナシ。一身一家ノ事ハ固ヨリ論ヲ須ヒズ、一国モ足ラズ、一洲モ足ラズ、地球亦足ラズ、各恒星亦足ラズ、各星団ニ至ルマデ都テ造化ノ在ル所皆我思想ノ管下ナリ。我思想ハ這ノ至広極大ノ上ノ領主ナリ、抑モ亦尊哉。」(③52-53頁)

「所謂神明トハ復タ他ナラズ我心ノ虚思想力也」、「思想セヨ思想セヨ。天我ニ賦スルニ思想ノカヲ以テシ、我ニ許スニ其自由ヲ以テス」、ここに枝盛「思想論」の核心がある。すなわち、彼が、浅野の「続宗教論」に反駁して神を「心視」することが出来るとしていたのだが、それは、

ここでの議論を念頭においていたと考えてよい。枝盛にとって神を「心視」できるとは、「之ヲ思ヒ之ヲ思ヒ又重ネテ之ヲ思フ、之ヲ思フテ得ズ、神明將ニ之ニ告ゲントス」という事態を意味していた。まさに、「心視」とは文字通り「心」に「神明」＝神を見ることに他ならなかった。これこそが、「想像虚ニ憑リ空ニ架シテ事物ヲ觀見シ揆度シ暗空ノ中ニ之ヲ知ル」ということであつた。そして、ここではさらに「所謂神明トハ復タ他ナラズ我心ノ虚思想力也」とされている。すなわち、「神明」＝神の力とは「我心ノ虚思想力」に他ならないというわけである。まさに人間の「像力」は、人間であつて神の力を發揮するものとして捉まられている。これこそが、枝盛にとっての「心」の「心」たる所以であつて、『天道溯原』の「徳を修むる所」などといったレベルをはるかに超えたほとんど神に近い人間の「知」的能力なのである。『天道溯原』の「心才」論に何の関心も示さなかつたのもうなずけよう。「駁浅野氏統宗教論」において、枝盛はキリスト教の神を「宇宙ヲ宰スル全能自在無所不在ノ上帝（即チ真神）」と表現していたが、それ自体は「無」（「無所不在」）でありながら、万物を創造し主宰する全能で自由な存在（「宇宙ヲ宰スル全能自在」）、すなわち、「無」から「有」を創造する自由な存在、これこそが、枝盛にとっての真の神（「真神」）、キリスト教の神なのであつた。

こうして、神は、まさに万物の霊として、「無」から「有」を構想する自由な存在たらしめるべく人間に「思」と「像」の「二力」を賦与したとされ、そこにこそ禽獣以下の存在とは異なる人間の「自由」、人間の尊厳があると、枝盛は、確信した。枝盛は、「思想」することそのものが、まさに「自由」の行為そのものであり、いわば自由な思想で思想する自由こそが神から万人に賦与されたものだと言うのであり、枝盛の「天賦自由」論の成立をここに明確に見て取ることが出来る（「思想セヨ思想セヨ。天我ニ賦スルニ思想ノ力ヲ以テシ、我ニ許スニ其自由ヲ以テス」）。枝盛の「天賦自由」論の「天」は、ここでは「宇宙ヲ宰スル全能自在無所不在ノ上帝（即チ真神）」、すなわち、キリスト教の神であることはもはや間違いないであろう。

以上のように、枝盛は、『天道溯原』の「思」・「想」＝「像」の概念にほとんど依拠しながらも、「心」を「思」・「像」の「二力」とりわけ「像力」＝「虚思想力」に収斂させて捉まえ、そこに、人間が「神明」＝神の力と同様のものをもつ万物の霊たる所以、「自由」の存在たる根拠を見出した。すなわち、神の力に近いもの、これこそが「思想」であり、「思想」を有するからこそ人間は「自由」の存在なのである。いわば、「思想」を媒介環にして、限りなく人間を神に近づけていくことのなかに、人間の人間たる所以、すなわち人間の尊厳を見出したのである。

こうした枝盛の議論からするならば、『天道溯原』がキリスト教思想の根幹とも言える霊肉二元論にもとづき、罪人としての自覚をつよめ「徳を修むる」ことを「知」＝「思想」より上において議論していたことは、その方向性がまさに逆であり、神から遠ざかり人間の尊厳や自由がむしろ貶められていくものと枝盛には映つたであろう。彼が「覚」・「記」・「思」・「像」につ

いてそれなりに『天道溯原』を祖述していながら、そこでの「心」や「悟」についてはほとんど無視に等しい扱いをしたのも、彼の「思想論」の核心を見た今では十分に理解できるであろう。枝盛が「思想論」について「概ネ我思想ヨリ発スル処」としたこともおおむね妥当な評価であると思われる⁽²⁷⁾。

以上のように、枝盛は、キリスト教理解において霊肉二元論からする議論や原罪論にまったく関心を示さなかったという点で、これが本当に信仰と言えるのかどうかについて疑問が出されるのは、家永氏ならずとも当然であろうと思われる。しかしながら、その後の議論を見るならば、枝盛がキリスト教への信仰を深めつつあったということは確実に言えるように思われる。最後にその点を検討して、本稿を終えることにしたい。

おわりに

枝盛は、「思想論」を発表してから三ヶ月ほど後の明治10年1月12日に「論祭祖先拝陵墓謬」を発表している。また、それから10日後には「宗教概論」を起草している。そこには、「思想論」や「駁浅野氏統宗教論」での議論よりも、キリスト者として、より内面化と他方では戦闘性を強めてきている枝盛の姿勢を見て取ることができる。まず、「論祭祖先拝陵墓謬」を見てみよう。それは、まず「孔子云、生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼。カノ丘モ亦人ニ明ニシテ天ニ暗キナリ」と、孔子批判から始まっている。それは、キリスト教の唯一神以外の神を祭拝することは神を冒瀆するものであり、偶像崇拜であるという視点からの、祖先崇拜、偶像崇拜への、真正面からの批判である。すなわち、「祭拝ノ事ハ惟上帝有ル而已」にもかかわらず、祖先を祭り陵墓を拝することは、「上帝」に対して「越礼逾分ノ咎アリ」との批判である(以上、③65-66頁)。枝盛はこの論考に「右ハ野客問難記、廟祝問答及其他ノ書ニ就キ其意趣ヲ摭シ厥字句ヲ鈔シ筆綴ル所ニ係ル、敢テ臆説ヲ放ツニ非ズ」と付記しており、おそらくほとんどそれらの文言の引き写しかも知れない。しかし、すでに枝盛の「思想論」等の検討を経た現時点では、そのことでもって枝盛の「受け売り」として済ましてしまう訳にはいかない。彼は真面目に書いていたとみて間違いのないものと思われる。「上帝」から「思想」=「自由」を賦与された人間は、まさに神以外に崇拜するものを持たないことによって、人間としての尊厳が確立されるのであるから、枝盛にとって、平等である人間や靈魂を持たない木像などを祭拝するなど以てのほかと考えたとしても何の不思議もない。祭拝の対象を唯一神としての「上帝」のみに収斂することによって、彼は、それ以外の者には精神において決して跪かない「自由の精神」を感得した。祖先崇拜や偶像崇拜の拒否は、枝盛にとって、彼の「天賦自由」論からする当然の帰結であったと思われる。ここでは、死者について「其朽骨ハ既ニ邱陵ニ瘞メ、其靈魂亦既ニ斯世ニ在ラズ」(③65頁)と、霊肉二元論にも理解を深めて行っている様子が窺がえる。

「宗教概論」⁽²⁸⁾では、偶像崇拜、儒教、仏教へのきわめて激しい批判が展開されている。そこ

では、「耶蘇基督教ノ一教ハ是正シク天立ノ真教ニシテ佛教也回々教也儒教也其他諸種ノモノハ則チ皆人立ノ僻教ト為ス」として、キリスト教のみが「天立ノ真教」であると言う。「邪宗僻教……若クハ佛教若クハ回々教亦ハ支那ノ儒教」は、「天（此天蒼々ノ天ヲ指スナリ）ヲ祭り地ヲ祭り川ヲ祭り及ビ之ヲ拝シ獸ヲ拝シ鳥ヲ拝シ木ヲ拝シ石ヲ拝シ四方ヲ拝シ日輪ヲ崇メ星辰ヲ崇メ及ビ之ヲ祈ル等ノ如キ、最モ誕妄不稽ノモノ」として退けているが、その批判の視点の一つは、やはり、偶像崇拜であるというものである。

さらに、死後の靈魂のゆくえへの関心や罪人としての自覚がここではさらに深められ、そうした視点からの儒教、仏教批判が展開されている点が、枝盛の宗教論としては新しい特徴である。まずキリスト教について、「上帝ト耶蘇ヲ敬愛シ之ニ奉事シ己ノ罪惡ヲ信認」し、かつ「善ヲ行ヒ人ヲ愛シ大ニ天意ニ」合するよう励めば、神の「恩恵」を得て、死後の世界において「罪ヲ腹シ罰ヲ免カレ、永ク慶福ヲ獲ルコト」ができる、と枝盛は言う。孔子批判は、さきほどの偶像崇拜にあわせてこの視点からも為されている。「孔子ノ如キハ人性ヲ究メ即チ五倫五常等ノ道ヲ論シ又生前ノ事ヲ講シテ未タ死後事ヲ説カズ」と。ここにおいて、枝盛は「生前」＝現世と「死後」＝来世の二つの世界を設定し、来世の方がより重要であるとさえ言う。なぜ、来世が重要なのか。現世の課題である「文明開化」との関連で、枝盛は次のように断言する。「文明開化等ノコトノ如キハ人類中ノ一箇事ニ繋リ且ツ又人生々前ノ事ニ限り死後ノ事ニ連ナルコトナケレバ、夫ノ靈魂及身体ヲ救ヒ罪惡ヲ脱シ責罰ヲ免カレ、大ニ天意ニ合シ、今世ノ間ト来世永遠トニ於テ恒ニ慶福ト恩恵ヲ受クルノ最美事ニ比スレバ亦甚タ軽重緩急ノ懸隔アレハナリ」と。ここには枝盛の来世での救済への関心が、これまでに見られないほどに深まってきている⁽²⁹⁾。そこには、枝盛において神の超越性がより深まってきたこと、そして、神の内面化がより進んできたことが示されているように思われる。枝盛が、もし神が存在しなければ「我カ靈魂モナク我身体モナク即我ナク人ナキ」なりと言うとき、かつては、神の存在を「思想ノ力」＝「思考力想像力」を媒介にして「心視」することができるとしていた枝盛が、ここでは、自己の存在そのものに神を確信するに至っていることが確認できる。かつて、「思想論」においては無視されていた、あの「詩篇」の言葉が、ここで枝盛の念頭に置かれていたかも知れない。こうして、枝盛は、「我カ宗教」は「天立ノ基督教ナル純粹ノ新教」であることを再び宣言して、「宗教概論」を締め括っている。この時点で枝盛がキリスト者であったことは、もはや間違いないものと思われる⁽³⁰⁾。

【註】

- (1) 「駁浅野氏統宗教論」（明治9年10月24・25日付『朝野新聞』）、「論祭祖先拜陵墓謬」（明治10年1月12日付『七一雑報』第2巻第2号、『植木枝盛集・第3巻』〈岩波書店、1990年〉所収）、「宗教概論」（明治10年1月22・23日起草、未発表、国立国会図書館蔵）。

- (2) 前掲「駁浅野氏統宗教論」。
- (3) 「無神論」(明治15年1月5-7日付『高知新聞』、『植木枝盛集・第3巻』所収)。
- (4) 家永三郎『植木枝盛研究』(岩波書店、1960年)、91頁。
- (5) 家永、前掲書、91-93頁。
- (6) 拙稿「自由民権家・植木枝盛の誕生——「自由ハ土佐ノ山間ヨリ」——」(『岡山大学法学会雑誌』第50巻第3・4号、2001年3月)、拙稿「『共生』の課題——植木枝盛とキリスト教——」(岡山大学大学院文化科学研究科『文化共生学研究』第1号、2003年3月)。
- (7) なお、筆者が「思想論」とキリスト教との明確な関連について触れたのは、「『自由の精神』を探究して——いま、土方先生に問いたいこと——」(安川寿之輔・村上俊彦・立木武彦編『土方和雄追悼集』、2003年8月)においてである。しかしながら、註(6)での拙稿とも併せて、そこでは、枝盛の「天賦自由」論の成立過程には焦点があてられていないため、家永氏のいう「自己絶対化」・「自己神化」の方向が拡大され過ぎていいる。本稿は、上記の拙稿における議論の軌道修正を試みたものである。
- (8) 以下、『朝野新聞』からの引用は、すべて『朝野新聞 縮刷版4』(ペリかん社、1981年)からのものである。旧漢字の多くや特殊なカナ文字は、読みやすいように改め、文章は適宜読点を挿入して引用した。
- (9) 諸橋轍次『論語の講義』(大修館書店、1973年)、123頁。
- (10) 朱子学については守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社、1968年)参照。
- (11) 諸橋、前掲書、146頁。
- (12) 朱子学的宇宙観については、岩間一雄『ナショナリズムとは何か』(西日本法規出版、1987年)、114-115頁、参照。
- (13) 『植木枝盛集・第三巻』(岩波書店、1990年)、44頁。以下、『植木枝盛選集』からの引用はすべて、引用末尾に巻数(丸数字)と頁数を(③44頁)のように記す。
- (14) 吉田寅『中国キリスト教伝道文書の研究——『天道溯原』の研究・附訳注——』(汲古書院、1993年)、114頁。
- (15) 植木枝盛「閲読書日記」(『植木枝盛集・第八巻』、岩波書店、1990年)、253頁。
- (16) 吉田、前掲書、110頁。
- (17) 植木枝盛、前掲、「閲読書日記」、255頁。なお、ここでの「聖教図説」がどのようなものかは確定できないが、おそらく、卦徳明(John Quartermann、1821-1857年)が「一八五五年寧波で刊行した中国語著作で、図版入りの聖書物語」の『聖教図記』と思われる(吉田寅『中国プロテスタント伝道研究』、汲古書院、1997年、545頁)。
- (18) 中村正直の訓点本(国立国会図書館所蔵)は、表紙に「米国 丁騷良著 天道溯原 全三冊 明治八年十一月十五日出版」、奥付に「訓点者 東京小石川江戸川町十七番地 中村正直、蔵版人 同芝三田四国町一番地 山田俊蔵、売弘書肆 同芝三島町十番地 和泉屋市兵衛」とある。
- (19) 植木枝盛「日記」(『植木枝盛集・第七巻』、岩波書店、1990年)、102頁。
- (20) なお、『天道溯原』は中村正直訓点本に依るが、その「和読」は、森中章光「天道溯原(和読)」(森中章光訳注・吉野政治補訂『「天道溯原」を読む』、かもがわ出版、1996年)を利用した。ただ、森中訳は、「同治六年(一八六七)版本を底版とし中村正直訓点本(明治十四年版)を参考に訓み下すという作業」で行われたものであるが、本稿では、註(18)に紹介した、明治8年出版の中村正直訓点本によって補訂して使用した。本稿における『天道溯原』からの引用文末尾の頁数は、すべて森中訳の頁数を示している。

- (21) 森中、前掲書、17頁。
- (22) 家永、前掲書、91頁。
- (23) 家永三郎「植木枝盛とキリスト教」(『福音と世界』第12巻第5号、新教出版社、1957年)、69頁。
- (24) なお、こうした視点からする「国家ノ政柄ヲ執ル者」に対する次の警告も興味深い。「国家ノ政柄ヲ執ル者ノ如キハ大ニ注意、観察、思想ヲ用ヒテ其国ノ時勢ニ適スル政法ヲ為サルベカラズ。政柄者タル者動モスレバ他国ノ法ヲ觀テ其善美ナルニ心酔シ、自国ニ適應スルト思惟シテ之ヲ取りテ自国ノ法トナサント欲スルコトアリ。是レ將タ弊害ヲ免レヌナリ。他国ノ法ヲ用フルノ弊ナルニ非ズ、自ラ發明スルヲ支障スルノ弊ナレバナリ。蓋シ他国ノ法至善至美、自国ニ於テ亦尤モ適應スルト想像セル者ト雖モ、未ダ我が自国ニ在テ甚ダ注意、観察、思想ヲ用ヒテ發明シタルノ至美重善ニハ如カザルナリ。然ルニ彼ノ政柄家若シ他国ノ法ヲ知ラザル時ハ則善ク刻苦勉強シテ自ラ其法ヲ得ント欲スレドモ、苟モ他国ノ事ヲ知ルコトアルトキハ其方ニ思想セントスル者ヲ將テ早く既ニ他国ノ法ニ傾意シ自ラ思想ヲ粗忽ニスルコトアリ、是政柄者タル者等ノ深く顧ミザルベカラザル所ナリ。然レドモ博ク聞見シ多ク事ヲ知ル者ハ其思想亦深高ナリ、素人ノ思想ハ甚ダ淺薄ナリ。故ニ思想ヲ尊ブ者ハ亦博ク聞見ヲ務メ多ク事物ヲ識ラザルベカラザルヤ炳々彰々タリ。唯他ヨリ得タル知識ノ為ニ我思想ヲ籠絡セラル、無キヲ要スル而已。」(『思想論』③49-50頁)。
- (25) なお、『天道溯原』における、こうしたいわば「人性論」の思想構造とその意義についての検討は別の機会に譲って、ここでは枝盛の議論の特質を浮かびあがらせることに焦点を絞る。『天道溯原』では、「心才四有り」として挙げた「欲・情・好悪・是非」をそれぞれ検討し、「俗に喜・怒・哀・楽・愛・悪・欲を以て七情」(36頁)とされているがこの理解は間違っているとして、そこから「欲」・「喜」・「怒」・「哀」・「楽」を除外して「愛」・「悪」のみに限定し、「好悪」から「悪」を除外して、「欲と愛悪と好と是非の四端」(39頁)としているなど、明らかに「孟子」(38頁)や陽明学を意識しての議論が為されていて興味深い。しかし、本稿では、むしろ枝盛がこうした議論に興味を持ってもよさそうにも関わらず、いっさい触れていないことにもっばら関心がある。彼は「徳」論より「知」論に関心があったというのが本論の議論である。何故かは本論を参照されたい。
- (26) 『聖書(新共同訳)』(日本聖書協会、1989年)。
- (27) なお、枝盛のこうした「天賦自由」論からするならば、まず、こうした「思想」＝「自由」の担い手、その拡充こそが第一課題となる。そこで、枝盛においては、思想や言論の自由の障害を除くことや教育が第一課題となり、民撰議院開設は必ずしも第一課題とはならない。なぜなら、「我日本ノ如キハ近時大ニ泰西ノ事物ヲ入レ頗ル開明ニ進メルモノアリト云。然レドモ其事多クハ外形ニ係リ人心骨髓ニ及ブ能ハズ、支那ニ模倣スルコトヲ止ムルト雖モ唯ニ西洋ニ変ジタルト謂フニ過ギズ、尚ホ奚ゾ自ラ發明スト謂フベケンヤ」(③57頁)として、それは、「思想ノオカニ乏シキノ致スモノ」と議論していた(③55頁、「思想論後篇」、明治9年11月4・9日付『郵便報知新聞』)。枝盛はこの時期、民撰議院時期尚早論者であった。この点についての検討は、拙稿「自由民権家・植木枝盛の誕生——「自由ハ土佐ノ山間ヨリ」——」(『岡山大学法学会雑誌』第50巻第3・4号、2001年3月)を参照されたい。ここで、米原兼『植木枝盛—民権青年の自我表現—』(中公新書、1992年)について触れておきたい。米原氏は、枝盛のこの時期の「板垣らの民選議院論への否定的姿勢」について、この頃、「板垣家に引越して、板垣よりの姿勢を強めていたから奇妙である」として、「この時期の枝盛はまだ二〇歳に満たず、修学中で議論には揺れがある」と処理されているが(34頁)、本稿の議論からするならば、むしろそれなりに一貫していたと

言ってよい。米原氏にあっても、この時期の枝盛とキリスト教の関係を、「キリスト教にかぶれたようだ」(36頁)という程度でしか認識されていないため、枝盛の「思想論」が『天道溯原』に依拠していることを指摘されているにもかかわらず、その理解は不正確である。たとえば、枝盛の「霊才」論について、「『霊才』とは『覚』(知覚)、『悟』(認識)、『記』(記憶)、『思』(思考)、『像』(想像)のことで、とくに大事なのは『思想』(思考)である。」(38頁)というように、枝盛の「思想」を「思」でのみ捉まえて「思想」=「思」「像」の「像」の意義を完全に見落とされている。そこでは、枝盛の「思想論」およびキリスト教論と枝盛の「自由」論との密接な関連は、完全に見失われていると言ってよい。

- (28) 「宗教概論」は国立国会図書館憲政資料室所蔵の林茂写本「文集」に収められているものを利用した。「宗教概論」の最後に「明治十年一月廿二日廿三日艸稿」とある。なお、読みやすいように、読点を適宜附して引用した。
- (29) なお、枝盛の仏教への批判は苛烈である。「釈教ニ至テハ荒誕不經利ナク益ナク害アリ毒アル而已、…其偶像ヲ拜シ輪廻ヲ講シ……世俗一切ノ業ヲ廢シ人間交際ノ事ノ如キ措テ顧ミザルモノ……而シテカノ釈迦自謂テ天上天下唯我独尊ト称スルカ如キハ復タ何等ノ狂言慢説タルヲ知ラズ」。
- (30) 周知のように枝盛は、「宗教概論」からちょうど五年後の1882(明治15)年1月に「無神論」でキリスト教批判を展開している。それが何を契機にどのような思想的転回あるいは展開として果たされたのかの検討が次なる課題である。