木下尚江-その発想と回心について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2011-01-18 キーワード: 作成者: 藤田, 美実 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/8927

木下尚江—その発想と回心について

藤田美実

一　ほうき星
二　二人の女性
三　三人の恩人
四　ヒューマニズム
五　二つの王国
六　「回心」の系譜
七　「回心」の諸相

一　ほうき星

松本城の東を並行して南北に走る二つの大通りがある。城の濠に沿うた片端（かたは）町と、更にその東を走る東町とである。片端町は北して新町、安原町、萩町と名をかえ、東町は北して和泉町、旭町となる。その旭町と安原町との間に、三つの小さな路地がある。東からかぞえて東ノ丁、中ノ丁、天白丁といい、いずれも昔の士族屋敷町で、今日もなおいくらかその俤をとどめている。

新町から安原町にかわる四つ辻の東の角に、昔ながらの白い土蔵づくりの「徳若」という古い菓子舗がある。その角を東にまがると、つき当りに大きな寺の屋根がみえる。宝栄寺という寺の本堂で、明治初年にはここでしばしば自由民権運動の政談演説会が開かれ、木下尚江は子供の頃、祖母にともなわれてこれを聞きに行ったのであった。寺の北側の墓地には、「木下家之墓」と刻まれた小さな三つの墓石が、ひっそりと忘れられたように立っている。尚江の先祖の墓である。

「徳若」の角の道をこの寺まで行かずに、途中で小さな路地を左へまがる。左の角には、おそらく昔の繭倉であろう、昔のままの大きな土蔵づくりの建物がある。路地の右側の小川には、きれいな水がさら〳〵と流れている。その小川は途中で道を斜めに横ぎって左側に移る。そこには昔は立派な石の橋がかかっていて、『墓場』の「正治」の父は、ある年の暮、石臼をかついで帰るとき、ここで凍った道に足をすべらせてこの石橋の上に臼をおとし、手にけがをしたことになっている。このあたり、左側には古い長屋がたちならんでいるが、おそらく尚江の頃の「摂取院長屋」そのままなのであろう。長屋が終るとせまい墓地になる。路地をこの墓地に沿うて左へ曲ると、そのつき当りにあるのが尚江の生家である。即ち天白丁の南端である。その家の前の墓地の道端に、二本の杏の樹の大木が屋根よりも高くそびえている。尚江の祖母が裏の竹藪の中で三尺ほどの二本の杏の若木をみつけて、墓地の道端に植える。北隣の老婆が、「その杏の実まで食うつもりか」と冷笑すると、祖母は「孫どもが喰べてくれるから」と軽くうけ流す。やがて祖母はどこからか良い杏の若芽をもらってきて、これに接木をする。ところが芽が出ると近所の子供たちがその芽を折ってしまう。祖母は「今に木の方が大きくなって、折りたくても手が届かなくなるだろう」と笑って言う。祖母はその花の咲くのも見ずに死んでしまったが、果して祖母の言ったように、今は家の屋根よりも高い大木となって、うっそうと茂ったこの大樹は、暑い夏の日、道往く人々に涼しい木陰を与えている。その幹の眼の高さほどのところに、はっきりと樹の皮が横にくびれているのは、おそらく祖母が接木をしたその痕であろうと思うと、私はむしょうになつかしくなって、その樹の膚にそっと手をふれてみるのである。

その生家の墓地に面した庭に柿の木が塀ごしに見えるけれども、これは尚江の子供の頃の木ではないだろう。尚江がそれに登っては柿の実を食べたその木にしては小さすぎる。ある日「正治」がその柿の木に登って柿の実をとっては喰べていると、下の墓地に「鈴代さん」が母親と一緒に墓詣りに来ている。二人とも樹の上の「正治」には気がつかない。帰りかける「鈴代さん」を呼びとめて、柿の木の下に招き、すずなりに実のついた枝を折って投げてやると、「鈴代さん」は長い袂をひろげて、上手にこれを受けとる。その枝を持って母親とならんで去って行く「鈴代さん」の後姿を、「正治」は樹の上から見送っている。

尚江の生家の前の路、即ち天白丁を北へしばらく行くと四つ辻に出る。その西北の角に、私たちが昔から「天白さま」と呼んでいる小さな社がある。その頃「正治」と「鈴代さん」は、毎晩七八丁離れた算盤塾へ通っていた。帰りはいつも二人が一緒なので、悪童どもにからかわれ、遂には石を投げられる。その石が「鈴代さん」の踵にあたってけがをする。しかし気丈な彼女は翌日も休まずにびっこをひきながら塾へ行く。その帰り途、「正治」は足の痛む「鈴代さん」をいたわりながらゆっくりと歩いて天白神社の前まで来たとき、「少し休んで行こう」といって、社の拝殿の石段に二人ならんで腰かける。拝殿の前の常夜燈にはあるかなきかにあかりがついている。（今の社の拝殿の石段も、その前に立っている二基の石燈籠も、おそらくその頃のものそのままであろう。）東の空には大きなほうき星が出ている。そのほうき星の光でいつもより白くみえる「鈴代さん」の顔を見て、「正治」は美しいと思う。「鈴代さん」は「死ねばあなたの隣へ行ける」という。あの柿の木の下に「鈴代さん」の先祖の墓があるからである。彼女は突然、「神って何だろう」と言って「正治」をまごつかせる。やがて二人は立ち上って、その四つ辻で別れる。「正治」は天白丁を南へ下るし、「鈴代さん」は天白神社の前の道を更に東へ行く。彼女の家は東ノ丁にあったからである。しかし、東ノ丁のどのあたりであろうか。彼は東ノ丁の北の方と書いているが、彼が自分の家の屋根に登ると「鈴代さん」の家の二階の窓の燈がみえることになっており、松本の大火の折も、彼は屋

根に登って「鈴代さん」の家が焼けおちるのを見ているのであるから、さほど北によっているとは思えない。私は幼年時代の数年間を、この天白神社の前の道と東ノ丁との辻の近くで過したが、「鈴代さん」の家は案外その近くだったのではないだろうか。そのようなことを考えながら東ノ丁の静かな道を南へ下って行くと、いつしかまた、あの墓地の近くへ出てしまうのである。

それにしても、その光で夜眼にも白く人の顔がみえるようなほうき星などというものは、私には想像もつかないが、それはどのような彗星だったのだろうか。記録によれば、明治十二年と十四年にクロイツ彗星群があいついで地球の近くを通過しているが、それらが果してその光で人の顔が白くみえる程の光度を持っていたかどうか、私にはわからない。幼年期の印象というものは何十年も記憶として保存されているうちに相当の幻想性をおびてくるものであるから、『墓場』の記述もそのままには受け取れない。かりにその彗星が明治十二年のそれであるとすれば、そして「正治」が正確に尚江自身をえがいているとすれば、明治二年生まれの尚江はこのとき十才、明治十四年のそれであるとすれば、彼は十二才ということになるが、恐らく後者であろう。（私がこのような些事をこまごまと記しておくのは、もちろん私自身の回顧趣味のためでもあるが、一つには、最近の住居表示の変更とやらでこれらのなつかしい町名がすべて姿を消し、やがては人々の記憶からも消え失せてしまうだろうと思うからである。）

二　二人の女性

『墓場』に出てくるこの「鈴代さん」が、『懺悔』の中で、「隠れて在ませ、隠れて在ませ、我が生命の尊き人よ」とよんだ女性と同一人物かどうか。『懺悔』の中ではこの女性を次のようにえがいている。「予が始めて彼女を見たのは、予と彼女と共に十二三才の時であった。仮令如何なる群衆雑踏の間にても、予は一目にして彼女を見出だすことが出来た。彼女は

其の服装に於ても挙動に於ても誠に質素であった。然しながら他の美しく飾りたてたる少女の、是れ見よがしに振舞ふ間に在りて、不思議にも鳩の如き彼女の眸子は、神々しき一段の光を放って居た。彼女は年と共に其の聖さ貴さを増し加えた。其眼に輝く柔らかき清しき光は、電光の如くに我が全心に閃めいた。予が彼女を見ることは予に取って実に歓喜の苦痛であった。」このような文章から受ける印象は、『墓場』の「鈴代さん」の印象とだいぶ違うけれども、同一人物と考えるのが妥当であろう。

「鈴代さん」は姓は奥原ということになっているが、本名が何であるかわからない。それを考証している暇もないし、いま手許にそれを調べる資料もない。ただ実在の人物であることだけは間違いない。ここではやはり「鈴代さん」とよんでおこう。この「鈴代さん」は二つの点で尚江の思想の展開に意味を持っている。第一は「鈴代さん」の兄が若くして奨匡社（松本の自由民権運動の結社）の社員としてしばしば演壇に立ち、尚江がこれを聞いたということである。これが尚江の社会主義思想の萠芽となったかどうかわからないが、全く無関係であったとは思われない。第二に、それよりもはるかに重要な、決定的な意味を持つのは、「鈴代さん」のその後の運命である。「鈴代さん」は松本藩の家老格の家の娘であったそうであるが、『墓場』によれば、彼女はある家に養女にやられ、しうとは金を目当に俄か成金の息子を「鈴代さん」の養子に迎える。しかし持参金が約束の三分の一であったというので、半年で離縁になる。二度目の養子も一年で離縁、三番目の養子も離縁になり、その間に男の子が生まれるが、生後二か月で死に、彼女も実家にかえされる。それから数年後に彼女も死に、なくなった赤ン坊と共にあの柿の木の下の墓に葬られる。あのほうき星を仰ぎながら天白さまの前で彼女が言ったように、彼女は死して漸く彼の隣りへ来たのである。「鈴代さん」はおそらく尚江の初恋の人であり、東京の大学を出て帰郷したら彼女と結婚するつもりであったろう。それだけに、在京中に彼女が家族制度の犠牲となって結婚したということは、彼の心魂を破滅させるような大打撃であったにちがいない。尚江の社会主義活動はまず婦人問題、即ち封建的家族制度からの

婦人の解放、いわゆる自由結婚論から始まったといえるが、その源泉は「鈴代さん」にあるといわねばならない。赤羽巌穴の場合と同じように、彼の社会主義がこのような主情的なものから出発しているということは、彼の思想を理解する上に極めて重要である。

尚江を理解する上に重要な意味を持つ女性が、なお幾人かかぞえられる。まずあの二本の杏の木を植えた祖母と、それから母親の久美子をあげねばならない。祖母に対する、そして特に母に対する彼の愛慕の情の激しさは、巌穴の母に対するそれに比することが出来る。これは彼のいわゆる「回心」を語る場合に重要である。

次に二人の女性、長谷川くま子と大関和子(ちかこ)がある。長谷川くま子は少くとも成人してからの尚江にとっての女性の理想像であり、『良人の自白』の中で松野翠としてえがかれていることは周知の如くである。十才年長の大関和子とは高田で知りあい、共に廃娼運動をし、遂には彼女と結婚しようとしたが、友人の忠告に従ってこれをあきらめ、彼女の紹介によって彼女の下で働いていた和賀操子と結婚する。これらの経緯については伝記記者の記述に委ねよう。

次には諏訪の娼妓の時子と、その同輩で、やがて身請けして同棲した浅野くわ子がいる。士族の娘で俳句をよくした松花のお時は、『良人の自白』の深志屋のお登喜として今日にその名をとどめることになった。そのお時よりも重要なのは同じく松花の娼妓七越(なごし)、本名浅野くわ子である。お時や「鈴代さん」や長谷川くま子や大関和子は、いずれも尚江にとって理想像的存在であったが、くわ子はそれらと全くちがって、平凡な世話女房的な女性であった。それだけに、彼女を身請けし、のちにこれを見捨てた（見捨てたという表現は適当でないかもしれないが）ことは、悔恨となって終生彼を苦しめたにちがいない。巌穴の場合と同じように、尚江の生涯をつらぬくものも「呪詛と悔恨」であったといえるが、その悔恨の一つの種(たね)はくわ子であった。おそらく尚江の心魂の奥底では、最後までくわ子の幻影が鬼火のようにチラ〳〵ともえていたに違いない。また彼の社会主義活動の中で廃娼運動が主要な部分を占めていることは言うまでもないが、時子とくわ子との体験がそ

の淵源となっていることは確かであろう。

最後に、これら六人の女性たちとは比較にならないくらい重要な意味を持った女性、それは妹の伊和子である。伊和子は早くからキリスト教の信仰に入り、尚江は妹の部屋でそこにおいてあった聖書を拾い読みし、キリスト教というものを知り、関心を持ち、あるいはその言葉に共鳴し、あるいはこれに反撥しながら、徐々にキリスト教の世界へ入って行った。ことに明治三十年に彼が入獄した際、伊和子が差し入れた聖書の裏表紙に、「我が愛する兄君よ——神の愛常に汝に伴ふ」という妹の書きそえた一句が、電光の如くに彼の心魂を打ちのめしたことは、『懺悔』の中に記されている通りである。「涙は熱湯の如くに迸りて、全身狂瀾の巻き返へすように躍り立つ。予はスイと立ち上がった。左手に妹の文字を捧げ、右手を固めて胸の火焔を叩きながら、『神は我を愛し給ふ』と叫び叫んで駆け廻った。涙は雨の如く滝の如くに降り注いだ。予は幾回駆け廻ったであらう、否な、幾十回駆け廻ったであらう。やがて畳の上に身を投げて『父なる神よ』と心の限りに感謝した。」この表現は多分に誇大である。しかし十年前を回顧して『懺悔』を書いた時の尚江の心情としては、これは真実であろう。彼は入獄の四年前に既に受洗しているが、それはいまだ真の信仰であったとは言えない。彼をしてキリスト教の真髄に触れしめたのは、おそらく伊和子のこの一句だったであろう。そういう意味で伊和子は尚江の思想形成にとって決定的な意味を持っている。

ある時は国民を叱咤し、あるいは絶叫し、ある時は深く沈潜し、あるいは苦悶し、常に限りなく彷徨する兄尚江の後姿に、たえず神の如き愛のまなざしをそそぎ、いつも彼を見守っていた伊和子は、極めてすぐれた女性であったと思うが、その人柄を私はまだ詳かにしない。わずかに尚江の書いた文章の行間に彼女の姿をしのぶだけである。たとえば、前に記したように、尚江は明治三十年八月十日（『懺悔』では七月十日となっている）恐喝詐偽罪容疑で拘引された。わが子が警察に引かれ行く姿を母には見せたくないと思ったけれども、幸い母は墓詣でに行っていて留守であった。家には妹が居るだけで

あったが、「妹は憂き色も驚きの影も毫しも面に露はさず、恰も婚姻の席に赴く人を送るがように微笑を含んで見送って呉れた」のであった。この時尚江は二十八才、妹は二十二才である。二十二才の若い娘が突然の変事に際してこのような態度をとり得たということは、まことに驚くべきことであり、この一節からも伊和子の人柄と信仰の深さをしのぶことができる。『懺悔』一巻の中で、この二行の文章は私にとって最も印象的であった。

尚江の思想を簡単に言えば社会主義とキリスト教であるといえるが、社会主義への扉を開いた鍵は「鈴代さん」の手に、キリスト教への扉を開いた鍵は妹伊和子の手に握られていたと言ってよいだろう。

三　三人の恩人

もちろん彼に大きな影響を与えたのはこれらの女性だけではない。彼自身も『懺悔』の中で三大恩人として木下藤吉郎（豊臣秀吉）とクロムウェルとパウロの名をあげている。これもまた象徴的な意味を持っている。

尚江が小学生の頃、友達が自分の先祖は何のたれがしと言って自慢話をしているが、尚江にはそのような先祖もないし、自分の家系も知らないので、いつも卑屈感を持っていた。ところがある日、偶然に家系図をみつけ、自分の先祖が大阪城落城の際に城をぬけ出して浪人となった木下某であることを知り、今までの卑屈感から救われたというのである。大阪城落城の際の落武者木下某の名前は、その大阪城を築いた豊臣秀吉、即ち木下藤吉郎へと子供の連想は飛躍して行く。卑賤から身をおこして関白となった藤吉郎のように、身分の貴賤に関係なく、努力によって立身出世ができるのだとみずからを励ます。こうして彼の功名心、立身出世主義が生まれてくる。彼は大学を出て郷里の松本に帰ると、『信陽日報』の記者になった。明治二十一年、憲法発布の前年、国会開設の二年前のことである。彼は松本を地盤として国会に出ようと考えていた。当時松本には移県論（長野県の県庁を長野から松本に移そうという運動）が盛んであったが、尚江も新聞紙上で移県論をと

なえて松本市民の人気を得た。ところが県庁の移転が不可能であるということがわかると、移県論は分県論（長野県を二分して昔の筑摩県を復活し、その県庁を松本に置こうとする運動）に変わって行く。しかし尚江は分県論に反対した。移県論は県庁の所在地が北によっているから、県の中央にある松本に移せというのであるが、分県して松本に県庁をおけば、今度は県庁が県の北端に位置することになり、筋が通らない、県庁というような名目にこだわらず、大いに産業を興し、松本は産業の中心として立つべきだ、というのが尚江の主張である。これを新聞に発表するや、たちまち彼は裏切り者とののしられ、松本市民の怨嗟の的となり、その家に大きな石を投げ込まれるような始末になる。ここで松本を地盤として国会に出ようとした希望は消え失せ、彼の立身出世主義は挫折してしまう。このような挫折とそこから来るルサンチマン的心理から社会主義運動に身を投ずるようになった、尚江の社会主義の発想をこのように説明するのは、もちろん余りにも単純であり正鵠を射ていないことは言うまでもないが、仮りにそのような経緯を設定してみると、巌穴のそれと極めて類似しているといえるであろう。

「若し全都の子女が装を凝らし声を合はせ我名を讃めて舞い踊る光景を、静かな高き丘の上から一と目老母に見せることが出来たならば、隕石に打たれて即坐に粉砕するとも、半点遺憾は無いと思った。」『懺悔』の中のこの一節もまた多分に誇大である。しかし、母親のために立身出世して母を喜ばせてやりたいという功名心、立身出世主義が社会主義運動をしている尚江の意識の底に常に潜在していたことは事実であろう。この点においても巌穴に類似している。これも彼の「回心」を考える場合に重要である。

木下藤吉郎の発見はこのような立身出世主義の萠芽として象徴的な意味を持っているが、更に第二の意味がある。木下藤吉郎の豊臣家は徳川家康によって亡ぼされ、大阪落城の落武者木下某の子孫は、爾来二百数十年徳川幕府のもとで不遇な境遇に甘んじなければならなかった。しかし、いま仇敵徳川家は亡びて明治維新となった。そこで尚江は「明治維新の信者」

になったと言うのである。このような心理は今日の我々には理解し難いが、維新によって多くの士族は没落し、従って彼等は徳川時代をなつかしみ、維新というものに反感あるいは不満を持っていた筈である。しかるに没落士族の息子である尚江が、「明治維新の信者」になったということは、やはり重要である。この「明治維新の信者」ということは、回心以後の尚江を語る場合にも大きな意味を持ってくる。

第二の恩人クロムウェルを尚江は松本中学の教室で知った。それがどういう教科書であったかというような考証には、私は全く興味がない。クロムウェルが国王を法廷に引き出し、これを断頭台に送ったということに、尚江は恐怖し驚愕し賛歎した。国王をも裁き得るようなイギリスの憲法を学ぼうと思って、東京の大学の法科に入学するのであるが、ここに尚江の正義感と権威への抵抗、革命思想と社会主義が芽ばえてくる。さらに彼は中学で漢学の教師から反政府的思想、反官吏的感情を学びとった。唐宋諸家の文章はすべて当時の政治への批判だというのである。一般の常識では漢学とか漢文とかいえば古くさい保守的なものと考えられているのに、尚江がそこに革命的なものを読みとったということは、尚江独特の才能というほかはない。のちに『荒野』の中でも記しているように、孟子も「一夫の紂を誅するを見る、君を弑するを知らず」と言っているのであって、革命思想が儒教の根幹にあることは事実であろう。

『懺悔』にはまた小学校時代に明治天皇が松本地方に巡幸した時の話が書かれている。尚江は選ばれて天覧に供する絵を書くことになり、布袋和尚の画を書こうと思って想をねり、いよ〳〵筆をとって書こうとすると、後に立っていた年老いた画工が尚江の手をグイと握って葡萄の画を書いてしまったという話。いよいよ巡幸の日になって、大勢の人が雨の中に立って何時間も行列を待っていたが、ようやく馬車が近づいたと思うと「敬礼」の号令で頭を下げ、頭を上げた時には馬車は既に遠く去っていた、ひと目天皇の顔をみたいと遠くから来て雨の中で待っていた大勢の人々が見たのは、護衛の騎兵と馬だけだったという話。行列の時刻がおくれたのは、出川の休憩所で池の鯉を釣るのを天覧に供したが、竿さえ投げればいくら

でも鯉がつれるので明治天皇が興にのって、その為におくれたのであるが、そのようによく鯉が釣れたのは、十日も前から餌を与えずに腹をへらしてあったからだという話。小学生の尚江は既に天皇制というものがはらんでいる偽瞞性を感じとっていたのである。尚江が幼くして早くも天皇制に批判的であり得たのはなぜだろうか。山極圭司氏は彼が学校で受けた科学教育のためだと記しておられるが、それだけで説明できるかどうか。尚江独自の感覚、天与の才能といったのでは説明にならないかも知れぬ。

第三の恩人はパウロ、イェスよりもパウロの方が好きだという。キリストに反逆し、憎悪し、苦悶し、そしてダマスクスの憎悪から愛への回心、最後まで荒野にひとりキリストの名を叫びつゞけるパウロ、そのパウロに心を引かれた尚江の気持は理解できる。私は更にペテロを連想する。アッピア街道の石畳の道をひたひたと南へ急ぐペテロ、そしてキリストの姿に出会い、踵(くびす)をかえしてローマに向かうペテロ、そこに建っているクォ・ヴァディス教会は味もそっけもない建物だが、くずれおちた土塀に沿うてえん〳〵とつゞく静かな石畳の道を通った日のことを、私は今これを書きながらも回想する。尚江の「ダマスクス」、尚江の「クォ・ヴァディス」というものを考えてみたいのである。とにかく三大恩人は尚江に功名心と立身出世主義、社会主義と天皇制批判、そしてキリスト教の信仰を与えたのである。

四　ヒューマニズム

木下尚江の作品の文学的価値を論じたり、彼がいかに熱心に社会主義の為に戦ったかを紹介するのは、本稿の趣旨ではない。そういう仕事は文学者や伝記記者の仕事に委ねたい。ここでは簡単に彼の社会主義活動の梗概だけを記しておく。まず彼の松本時代（明治二十一年から三十年まで）についてみると、さきに述べた移県論や分県論は社会主義と関係がないから別として、二十四年に松本で禁酒会をつくり、あるいはしばしば南安曇の穂高を訪ねて、相馬愛蔵や井口喜源治などの禁酒

会に参加し、廃娼運動の演説会をやっている。同年高田に赴いて大関和子を識り、共に廃娼運動をする。既にこの頃キリスト教に関心を持ち、二十五年には教会で長谷川くま子に会い、これらの影響で二十六年に洗礼を受ける。三十年には普選運動を始める。前述したように、この年に選挙に関する恐喝詐偽容疑で入獄するが、翌年の十二月無罪の判決を受けて出獄する。たとえ無罪になったとはいえ、かつては弁護士として検事とわたりあった人間が、今や一転して一年半近くも獄中につながれる身となったのである。彼は郷里を捨て、敗残の身をひっさげて上京する。幸い島田三郎に見出されて毎日新聞の記者となり、爾来三十九年まで毎日新聞、平民新聞、直言、新紀元などの新聞紙上に熱烈な論陣をはる。この時代に彼が取り上げた主張は、松本時代にひきつゞいて婦人の解放と廃娼論、普選論、さらに種々の労働問題、日露戦争が接近すると非戦論、田中正造を助けて足尾銅山鉱毒問題などが主な論題であり、あるいは伊藤博文を論難し、桂内閣を非謗し、星亨に筆誅を加える。その間に絶えず神権的天皇制を批判し、教育勅語的忠君愛国的道徳を破砕し、そのような国体論を峻拒する。ただに彼はこれらを新聞紙上を借りて述べただけではなく、それ以上に演壇上から滔々としてこれを論じた。幸徳秋水の筆と木下尚江の舌といわれるように、彼の弁説はまことに巧みで、筆文によるよりも弁説による効果の方が、はるかに大きかったようである。とにかく彼の社会主義活動を簡単にいえば、廃娼論、普選論、非戦論、鉱毒問題、天皇制批判の五点に要約できるかと思う。

これらの問題について彼がどのような論をなしているかを紹介するのは、前にも記したように、本稿の趣旨ではない。たゞ私はそこにいくつかの問題点をさぐってみたい。その際、私の念頭には尚江の同郷人であり同志であった赤羽巌穴との対比が浮んでくるのである。（巌穴については「明治大学教養論集」第三十七号所収の拙稿を参照されたい。）巌穴の著書や論説を貫ぬいているものは「呪詛と悔恨」であり、彼は思いつく限りの形容詞を駆使して祖国日本を痛罵している。「祖国呪詛」である。尚江の論説の多くもまた同じような祖国日本に対する痛烈な批判であり、彼自身もその頃の自分の仕事に対し

て「日本呪詛」とか「祖国呪詛」という言葉を使っている。（『懺悔』第十四章あるいは『荒野』四頁）しかし、巌穴のそれが単に空疎な形容詞の羅列であるのに対して、尚江のそれは具体的であり、現実的であり、しかも整然たる論理を持っている。たとえば彼の廃娼論（『廃娼の急務』は島田三郎との共著となっているが、実際は尚江の筆になるものといわれている）は、明治憲法をふまえて、地方官吏が行政命令によって勝手に公娼制度を認めているのは憲法違反であるとして公娼制度の違憲性を鋭くついたものであって、まことに理路整然、その論法は見事というほかはない。それに対して巌穴は遂にそのようなものを書かなかったし、また書けなかった。

足尾鉱毒問題を論じた「鉱毒飛沫」（『毎日新聞』明治三十三年二月十九日）にしてもそうである。いたずらに鉱害を嘆き、感情的に農民に同情しているのではなく、冷静且つ客観的にその惨状を報告し、その禍根を追求している。これもまた巌穴には書けなかったものである。

尚江が社会主義活動に専念した時期は、日本政府の政策が欧化政策から急速に国粋主義的方向に転換し、年毎にその度を強めて行った時期にあたっている。そのような時に彼は決然として時代の潮流と対決しているのである。勿論このような時代に天皇制そのものを直接批判することは不可能であって、尚江は井上哲次郎や元良勇次郎や穂積八束などの神権的君主制、祖先教的国家論、忠君愛国的道徳論を批判するという間接的方法をとっているのであるが、その表現は峻烈をきわめ、該博な歴史的知識を背景として、その論理はまことに整然としている。これまた見事といわざるを得ない。それにくらべると、巌穴はあれだけ鋭く日本の社会を批判しながら、そこに天皇制批判の言葉は一行も見当らないのである。（あるいはそういう文章があるのかも知れないが、私の読んだ限りでは見当らない。）これはひとり巌穴のみに限らない。私は寡聞にしてその詳細を知らないけれども、明治初期の自由民権論者からその後の社会主義者に到るまで、そこには多くのすぐれた革命的思想家が生まれたが、その中で明確に天皇制を批判した思想家というと、大井憲太郎など二三の名をあげ得るにとどま

るのではないだろうか。その点でも尚江は稀少価値を持っている。明治三十六年に「社会主義神髄」を著わして初めて日本にマルクス的社会主義を導入し、やがては最もラディカルな革命思想家となった幸徳秋水でさえも、この点では尚江に一歩をゆずるのである。例えば『平民新聞』の読者が「木下先生は、帝国の破壊は自分等の目的であると公言せられます。秋水先生は社会主義は我国体と矛盾せぬと云われます。お二人の社会主義には違ふ所がありますか」と質問しているのに対して、秋水は「木下君が、そんなことを言たか知りませぬが、夫は多分今の所謂国家の境域を撤し世界の一致連合を希ふの意味でしやう。併し直ちに今の君主を廃すべしとは申しません。立君制度の下でも社会主義は行はれます」と答えている。（『平民新聞』明治三十七年一月三十一日。さらに同年三月十三日、四月二十四日、五月二十二日などの「読者と記者」欄にも、同じような質問に対して、日本の国体と社会主義とは関係がないという趣旨の答えを記者が書いている。これはおそらく秋水の思想を代弁しているものであろう。）この秋水の解答は明かに妥協である。しかしこれが秋水の真意であったかどうかわからない。この質問に対する尚江の解答が出ていないけれども、尚江であったら果してどう答えたであろうか。前にも記したように、彼は天皇制を間接的な形で批判しているだけであり、彼も天皇制そのものを否定しているのではなく、神権的祖先教的天皇制を否定しているだけである。しかし、これも尚江の真意かどうかはわからない。後節でふれるつもりであるが、尚江は日本のキリスト教が国体論と妥協したことを痛烈に攻撃している。まして社会主義が国体論と両立し得るという秋水のような答を書くことは、尚江の良心が許さなかったであろう。尚江の社会主義が、国王を断頭台に送った「クロムウェル」から発想していることを、ここで想起せねばならない。いずれにせよ、当時は真意を書くことが出来なかった時代である。日本の国体論を否定するのではなく、国体論と妥協したキリスト教を痛罵するという形でしか、ものが言えなかた時代である。それにしても、尚江はあの秋水のような答は書かなかったに違いない。いずれもその真意を知ることは出来ないが、少くとも文字に現われたものを見る限り、天皇制や国体論と対決する姿勢のきびしさにおいて、秋水は尚江に一

籌を輸するといわざるを得ない。

彼の普選論をみても、大正期の普選論、大正十四年に成立した普通選挙法のような中途半端なものではなく、男女平等に選挙権を与えようという主張であって、これは敗戦後にようやく実現した。神権的天皇制批判も、敗戦後天皇が神格の座を下りることによって実現した。その非戦論や平和論も、敗戦後の新憲法において条文として明文化された。その廃娼論も、敗戦後売春禁止法の成立によって実現した。足尾鉱毒問題の如きも、今日ではいわゆる公害問題として政府も国民もこれと真剣に取り組むようになった。即ち尚江の主張の大部分は、半世紀後の今日において、戦争による数百万の尊い人命の犠牲と、敗戦とアメリカの占領という経過をへて、少くとも形の上ではほぼ実現しているのである。彼の理想が半世紀後に実現したということは、彼の主張が現実的具象的で論理性を持っていたことを、簡単にいえば要するに彼の主張が正しかったことを示すものである。柳田泉氏の著書の題のように、尚江はまさに「革命の予言者」であったといわねばならない。

しかしここに問題がある。今日の日本は社会主義の社会でも共産主義の社会でもなく、資本主義の社会である。即ち尚江の主張は資本主義の社会においても実現し得る底のものであった。尚江は社会主義者である必要があっただろうか。彼は自らを社会主義者である、共産主義者であると明言しているが、彼は果して社会主義者であったのだろうか。尚江はその社会主義活動期（明治三十一年から三十九年まで）に、毎日新聞、平民新聞、直言、新紀元などの新聞に、今まで述べてきたような数多くの論説を書いているが、自分の社会主義はどういうものであるかという主張は、殆んどみられないのである。勿論それは新聞紙上であるから、その時その時の時事問題をとりあげてこれを論評するのが目的であって、自分の思想を体系的に主張する場ではないと言えるかも知れない。しかし既に明治三十六年に、幸徳秋水の『社会主義神髄』や片山潜の『わが社会主義』によって日本の社会主義は理論的体系を持ち、その後そのような著書があいついで現われている。ところが尚江はあれだけの頭脳と文才とを持ちながら、小説は書いているが、社会主義の理論的な本を一冊も書いていないのである。

またも巌穴を引き合いに出すならば、巌穴は『廃娼の急務』のような本は書けなかったが、社会主義を体系的に学びとることによって、最後に『農民の福音』を書いた。尚江は『廃娼の急務』を書いたけれども、遂に『農民の福音』のようなものを書かなかった、否、書けなかった。尚江の社会主義が「鈴代さん」という主情的なものから発想したことを想起せねばならない。彼の書いたものは非常に論理的であるにも拘らず、彼は遂に社会主義の理論を持たなかったのではないだろうか。秋水も「木下が社会主義の演説をしたのを聞いたことがない」と言っているが（『寒村自伝』七四頁）、尚江は社会主義の演説をしたことがないだけではなく、社会主義の論文を書いたこともなかったのではないだろうか。そこで私は、尚江は果して社会主義者であったか、という疑問を提起したくなるのである。そしてこれは後の「回心」の問題につながってくる。彼の主張の根底にあるものは、社会主義というよりは、むしろ四民平等、人類愛というような一種のヒューマニズムである、と言うべきではないだろうか。

筑摩書房刊行の『現代日本思想大系』第十七巻が、「ヒューマニズム」の題下に尚江や蘆花の天皇制批判や廃娼論の文章をのせていることは、非常に興味ぶかい。「ヒューマニズム」という言葉は大正期の文化を形容する言葉とされ、大正ヒューマニズムという表現が一般に用いられている。まさにその通りである。その大正ヒューマニズムは、有島武郎・武者小路実篤・倉田百三などの白樺派の文学者たちと、安倍能成・阿部次郎・和辻哲郎など漱石門下の哲学者グループを主な指導者として、ロダンの芸術、トルストイの文学、ホイットマンの詩、あるいはヴィンデルバントなど新カント派の哲学やオイケンの理想主義哲学などを移入して、けんらんたる花を咲かせたのである。しかしこの頃日本の天皇制は既にその強固な枠をかためてしまっており、大正ヒューマニズムはその枠内におけるヒューマニズムでしかあり得なかった。それに対して、尚江のヒューマニズムは天皇制や国体論を批判する力を持ったヒューマニズムであり、天皇制や国体論を批判することそのものが尚江のヒューマニズムであった。大正期のそれよりもはるかにスケールの大きなヒューマニズムである。もちろん私

は、世人が尚江を明治期社会主義者の代表的な一人にかぞえることに、強いて異議をとなえるものではないが、むしろ私は、尚江の思想は大きいスケールを持った強靱なヒューマニズムであり、彼は類をみないほど偉大なヒューマニストであった、と言いたいのである。

いうまでもないことだが、西欧のヒューマニズムはルネッサンス期のイタリアのヒューマニスト、いわゆる人文主義者に源を発している。彼等はギリシャ精神の中に、理性と節度を持ち、自由闊達で、美しい調和と均衡を保った人間像、ミロのヴィーナスのような美しい人間像を発見し、そのような人間像を再建しようとしてローマの教皇権に抵抗した。そのようなヒューマニズムが西欧の文化と思想の根底に脈々として派れ、今日に到っているのである。それに対して、日本のヒューマニズムが天皇制批判や廃娼論としてしか現われなかったというところに問題がある。彼等はまず人間をそのような封建的桎梏から解放しなければならなかった。そしてそのような仕事にのみ専念した。大正期のヒューマニズムになるとその抵抗さえもやめてしまって、自我の中に沈潜してしまった。日本のヒューマニズムは、そして尚江のヒューマニズムは、果して西欧のそれにみるような理想としての人間像を持っていただろうか。人間像なきヒューマニズム、パラドキシカルな言い方をすれば、人間なき人間主義、そこに日本のヒューマニズムの、そして尚江のヒューマニズムの問題点がある。観点をかえて言えば、日本の近代化の悲劇である。尚江がそのような悲劇、そのパラドックスに気付いた時に、彼の「回心」が始まったとは言えないだろうか。

五　二つの王国

尚江の社会主義について若干考察を加えて来たので、次には当然彼のキリスト教について触れておかなければならない。しかし尚江の社会主義活動期に彼がキリスト教について書いたものは極めて少い。彼が書いたのが主として社会主義の新聞

であるから当然のことであるが、とにかく資料が乏しいのである。ここでは彼の入信の問題、キリスト教と日本の国体論との関係、キリスト教と社会主義との関係などの点についてだけ述べておきたい。

彼の入信の経緯については前に簡単にふれた。妹伊和子の部屋でたま〳〵そこにあった聖書を開き、山上の垂訓をよんで心を打たれた。しかしイエスは理解できず、パウロが好きになり、使徒行伝を愛読した。しかもいまだ信仰を得るに到らず、学生時代には、聖母マリアが処女にしてイエスを生んだというような聖書の言葉を読み、キリスト教を野蛮未開の遺物なりとして、聖書を投げ捨てた。人民の権利を擁護し社会の幸福を増進させるには法律によるほかはないと考えて、大学の法科に学んだことを誇りとしていた。ところで、当時の多くの学生は放蕩無頼な生活を送っていた。僧家の子弟にはその類の者が多かったが、キリスト教徒の青年の生活は品行方正で、これには頭を下げざるを得なかった。（以上は『懺悔』第九章）このような経験は彼をしてキリスト教に対して好意を抱かしめるまでには到らぬにしても、彼の心の中にあったキリスト教に対する軽侮の念を払拭する力はあったであろう。松本に帰ってから、穂高で相馬愛蔵や井口喜源治に会い、明治二十五年に婦人伝導師の長谷川くま子を識った。キリスト教そのもの、あるいはキリスト教の説教によってではなく、キリスト教の信仰を持った人間に接し、その人格にふれることによって、彼の心はキリスト教へ傾斜して行ったと思われる。勿論その際、妹伊和子の感化は最も大きかったに違いない。こうして二十六年十月従兄の百瀬興政とともに松本美以教会で洗礼を受けた。その翌年のことであるが、当時弁護士をしていた尚江の家に一人の白髪の西洋人が訪ねてきた。バラという宣教師で、彼は尚江の手を握るやいなや、「弁護士は悪い商売である」と言い放ち、数分にして立ち去った、という話がある。『懺悔』のこの一節から受ける私の印象は、それによって尚江が弁護士という商売がいやになったということよりは、信仰を持った人間の毅然として信念に満ちた言動が彼の心をとらえたのではないだろうか、ということである。尚江を信仰へ導いたものは、言葉ではなくして人間存在そのものであった。このことはやはり後の「回心」の問題につながってくるし、またこ

こに尚江のヒューマニズムの一面がある。（私は「ヒューマニズム」という言葉をいつも字義通りに「人間主義」と訳すことにしている。）

『荒野』はこの受洗について、「君が僕と一所に洗礼を受けたことは、教会の人達の却て怪み危む所となったが、つまり僕等の洗礼は、極く低い義侠心の発動で、自分の為に受けたことは無く、教会の為めに『受けてやった』に過ぎなかった」と述べている。ここで「君」と呼んでいるのは、尚江の青年時代以来の同郷同信の親友であり、従兄である百瀬興政を指しており、『荒野』一巻は彼に宛てて書かれているが、この『荒野』の一節は十数年前を回顧して書かれたものであって、受洗の心裡を正確に伝えているかどうか疑問であるが、その後の尚江の論説をみればこの表現もうなずける。ここで入信の問題は第二のキリスト教と国体論との関係の問題へ移ってくる。元来「基督教は日本の国体と相容れざるものである。啻に日本の国体のみならず、万国至る所何れの国体とも相容れざるものである。其れは聖書に依り、基督の説教に依り、基督の刑死に依り、実に明了なる真理である」と尚江は信じていた。（『懺悔』第十四章）そのキリスト教が明治維新と共に日本に入り、政府の欧化政策に便乗して隆盛の波にのり、日本の近代化に大きな貢献をした。ところが明治二十三年の教育勅語発布によって事情は一変した。さっそく東京帝国大学教授井上哲次郎が「宗教と教育の衝突」を書いて、キリスト教は日本の国体に反するものであり、その道徳は忠孝を原則とする日本の道徳を破壊するものであると述べた。こうして国粋的反動の時代に入り、キリスト教受難の時代が始まる。尚江は、日本の教会がその本来の天職にもとずき、このような旧思想を粉砕してくれるであろうと思って刮目して見ていたが、「何ぞ図らん、薄志弱行なる我国の耶蘇教徒は、かの国粋保存的反動の波濤に得堪へずして頭を低れ辞を卑ふし、百方日本の国体と耶蘇教との衝突せざることを弁疏し、以て国外放逐の災厄を免れんことを努めた」のであり、「彼等耶蘇教徒は此の明晰なる挑戦状を受け取りながら辞を左右にして、ヒタスラ哀訴の法を講じた」のであった。（「元良博士の『教育と宗教の関係』を読む」『毎日新聞』明治三十三年二月十二日）それは「十字架

を何処かへ置き忘れて居た」キリスト教であり、「膝を折り頭を垂れ、言辞を曖昧にして、如何なる屈辱を忍んでも一命だけを繋ぎ留めたいの一点に迷ふて」いる姿である。（『荒野』一七〇頁）「其れに対する耶蘇教の先生等の態度が如何にも哀れで、見物人、手に汗を握るばかり」（同前　一五九頁）、「耶蘇教の先生達は精神も腰も萎縮しきって、全身膏汗を垂らし、額からも肩からも血が滝のように流れて居る有様、歯痒くて〳〵、迚も見ては居られない」（同前）ので、教会のために洗礼を「受けてやった」というのである。

日本の神道は常に天皇や国家権力と結びついて成長して来たが、仏教やキリスト教のような真の宗教は、常に国民とか国家という概念を超える所に意味がある。「宗教は皆な無政府主義なり、無政府主義なる所が宗教の偉大なる所也。」（「宗教家を一掃せよ」『直言』明治三十九年八月十日）従って国体論と妥協したキリスト教は既に真の宗教ではない。「今日流行の基督教は虚偽の基督教なり。」（「日本国民の大誘惑」『直言』明治三十九年十月十日）そもそも尚江は国家の存在意義を認めない。「国家は終局の目的に非ず」（「新人の国家宗教」『直言』明治三十八年二月十二日）であり、単なる手段にすぎない。極言すれば「人動もすれば『国家』を云ふ。然れ共国家何物ぞ、其の萠芽は食物の掠奪に非ずや、婦人の掠奪に非ずや、『食』と『恋』との自由を得んとて焦慮せる蛮人盲動の結果に非ずや。」（「恋愛中心の社会問題」『直言』明治三十八年四月三十日）そのような国家を神聖化し絶対化しようとする祖先崇拝教的国体論や忠君愛国的道徳論を「野蛮時代の遺物なり、博物館的珍品なり」（「忠君愛国の疑問」『毎日新聞』明治三十三年五月二十二日）として攻撃する。そしてその攻撃の武器、「日本呪詛」の武器となったのがキリスト教であった。否、キリスト教は「祖国呪詛の武器」としてしか意味を持っていなかった。「基督の福音は我に取て寸毫だも救済の力で無い、只だ『日本呪詛』の倔強武器としてのみ我手に残るに過ぎなかった。」（『懺悔』第十四章）これは回心後の回想であるが、社会主義活動期の彼の論説をみると、たしかにその感がある。これは「愛」を根本原理とするキリスト教の真の精神からはほど遠いものである。ここでも私はまた、尚江は果してキリスト教徒

であったか、という疑問を提起したくなる。これも後の「回心」の問題につながってくる。

このような国体論の問題は彼を明治維新の考察へ、さらに日本精神史の考察へ導く。彼が歴史に興味を持ち、該博な歴史的知識を持っていたことは既に述べた。その一面は「古史の新教訓」(『平民新聞』明治三十七年七月三日)や「明治時代の政教史」(『直言』明治三十八年三月五日)にも見られるが、明治四十二年に書かれた『荒野』はその集大成であり、尚江独特の鋭い歴史眼をみることができる。そのいくつかの例をあげると、たとえば祖先教を説く神道は古事記などにその典拠をおいているが、尚江も古事記を愛読する。そこには確かに祖先崇拝もあるし、太陽崇拝もある。しかしそれと共に「此の人と自然とを離れ、而かも此人と自然とを包容する所の或る偉大なるものを喝仰愛慕すると云ふ幽玄美妙な情緒も見える。」(『荒野』七〇頁)「我等の祖先の頭の奥に、世界を掩ふべき大霊能力の尊き種子が一粒深く蔵められていた」(同前　七一頁)のを感ずるのである。明治維新前後の話になると、橋本左内の活躍が描写され、四海同胞主義者としての徳川慶喜が語られる。もちろん慶喜は四海同胞主義の発明者でも首唱者でもないが、「此の日本と云ふ二千五百年の大舞台が、ギリリと一廻りしやうとする大事な間際に、『四海同胞』と大書した一札を次の幕へ投げ伝へて、潔白な最後を遂げた一代の大俳優として、彼は忘却されることの出来ない人傑である」(同前　八〇頁)という表現も面白い。大久保利通の「遷都の議」は大文字だが、その眼目は神権主義の打破にあった。(同前　四九頁)これらの新人たちによって新時代の幕は切っておとされた。それは五箇条の誓文となって要約される。四海同胞、四民平等、信教の自由、まさに近代日本の曙である。そうして四海同胞、人類愛を根本精神とするキリスト教が滔々として流れ込み、日本の若い人々の心をとらえる。尚江は歓喜して「明治維新の信者」となった。しかし果してそうだろうか。憲法が発布され、議会が開設されたが、実際に日本を支配しているのは金権政治であり、天皇の名を冠した貴族政治である。しかも議会開設と同時に教育勅語の発布によって祖先教や忠君愛国という未開時代の遺物がのさばってくる。近代精神の代表者と思っていたキリスト教はこの国体論に迎合する。自分

が本当のキリスト教だと思っていたのは、実は十字架をどこかへ置き忘れたキリスト教であり、「気の抜けた耶蘇教」（同前一四頁）にすぎなかった。儒教にしても、既に述べたように本来革命主義的なものであるが、日本人が取り入れた儒教はそういう本質を置き忘れた、骨抜きにされた儒教であった。仏教にしてもそうである。日本の仏教は常に国家権力と手を握ってきた。生まれおちると共に、唯我独尊と言った仏陀の精神など、どこにもみられない。今までは、日本人は仏教が入ってくれば仏教を、儒教が入ってくれば儒教を忽ち消化し、これを自家薬籠中のものにした、明治になってキリスト教が入ってくればこれを消化し、忽ち西欧の近代文化を吸収した、まことに強靱な胃袋を持った民族だと思っていた。そういう日本を賛美した。しかし、気がついてみると、決してそうではなかった。「儒教も仏教も耶蘇教も、凡てのものが渡来のまゝ封も切らずに我が海岸に積み上げてあるのを眺めた時、僕は『胃の腑の強健』など臆面なく言った舌の根を思ふて、実に食い切って死んで仕舞いたくなった。」（同前　十五頁）この表現はまことに面白い。日本の近代化の特徴を最も適切に表現しているといわねばならない。こうして「木下藤吉郎」によって「明治維新の信者」となった尚江は裏切られるのである。それ以後のキリスト教のたどった歴史、新島襄や海老名弾正などについての記述の紹介は省略するが、『荒野』一巻は日本近代化論として高く評価されるべきものだと思う。

尚江におけるキリスト教と国体論との関係を述べてその近代化論に及んだが、次に第三の問題、キリスト教と社会主義との関係を彼がどう考えていたかを紹介しておきたい。『平民新聞』は毎号のように、「予は如何にして社会主義となりし乎」という題で当時の社会主義者の解答をのせているが、尚江は次のように答えている。「余は初め少しく法律を学びたり、而して全く之を信じたり。既にして法律権威の淵源に向て疑念湧出するものあり。偶然にも従来軽蔑せる耶蘇教を通じて『神』テフ思想を得るに至り、一段の安意を得たりしなり。斯くて余は四海同胞主義の熱心なる信者となりしも、生存競争の地上の悲劇は神学の解釈すべき所に非ず。天地の矛盾は新に発見せられて心中の煩悶殆ど明状すべからざりしものありき。之を

慰藉したるものは則ち社会主義の経済論なり。斯かりし後顧みて聖書を繙けば一切の疑問は基督の人格中に溶解せられ、其の言論行動の中に悉く説明せられあるを見愕然として驚き、欣然として喜べり。故に余の信仰は『基督教的共産主義』にして又た『共産主義的基督教』なり。是れ余が如何にして社会主義となりし乎との質問に対して答ふべき過去の径路なり、現在の立場なり、将来の念願なり。」(『平民新聞』明治三十七年一月十日) 煩をいとわず全文を引用したが、彼の立場がここに明確に表現されているといってよい。また「宇宙全局の経綸は元より天父の親らし給ふ所なり。地上の開拓は人自ら之に当らざるべからず。吾人は天父の大経綸に則りて地上の経営に協力すべき也。『地上に於ける天国の建設』、政治的努力の責任と歓楽と、吾人始めて其の真意義を覚悟することを得たり」(『新紀元』明治三十八年十一月十日) と言い、あるいは「耶蘇教伝道の第一義は、『富』が含むの罪悪を明確にすることなり。宗教家の知らざるべからざる所のものは、神学に非ずして、経済学に在る也」(同前　明治三十九年二月十日) と述べ、『懺悔』の中でも、あの頃の自分は「基督の福音を政治的に実現する」ことに専念していたと書いている。(第二十二章) 即ち神の王国を地上に実現するのが彼の念願であり、その為には政治的手段と経済学の知識が必要だと考えていた。キリスト教と革命主義とは矛盾しないと思った。「看よ、釈尊と云ひ、基督と云ひ、是れ実に人生革命の播種者に非ずや」である。(『新紀元』明治三十九年九月十日)

先にキリスト教は祖国呪詛の武器であり手段であった。今や「神の王国」が目的となる。このこと自体が矛盾である。しかし更に問題がある。「神の王国」と「地上の王国」は果して矛盾しないであろうか。ユダヤ人がイエスをみて、ユダヤ人が数千年来待ち望んでいたユダヤ人の王国が今ここにたてられ、イエスが国王となるであろうと期待した時に、イエスは、自分は地上の王国を築くために来たのではないと言って、これを断乎として拒否した筈である。その為に必要なものは経済学であろうか。キリストは「朽つる糧(かて)のためならで、永遠(とこしえ)の生命(いのち)にまで至る糧」の為に働くことを教えた筈である。(ヨハネ伝　第六章) 尚江は功名心と社会主義者のために戦ったのではなかったか。しかし、尚江の好きなパウロは「何事にまれ、

徒党また虚栄のためにすな」とさとした筈である。（ピリピ書　第二章）呪詛と憎悪によって神の国は生まれるであろうか。「他の人を審くは、正しく己を罪するなり」と聖書には記されてある筈である。（ロマ書　第二章）この「二つの王国」の矛盾に苦悶する時、尚江の「回心」が始まるのである。

六　「回心」の系譜

巌穴の母は明治三十八年十二月十三日に死に、母の死を契機として、巌穴は社会主義運動に突入して行った。それから五か月後、尚江の母は明治三十九年五月六日に死に、母の死を契機として、尚江は社会主義運動から離脱して行った。これはいわゆる「転向」と呼ばるべきではない。その後も彼の普選論や天皇制批判などの根本思想は変わっていないからである。またそれは「逃避」とか「退隠」と呼ばるべきではない。後の『日蓮論』の記述に明かだからである。類比するには径庭がありすぎるが、私はアウグスティヌスになぞらえて「回心」と言いたい。アウグスティヌスを「回心」せしめたものは、母モニカの愛と司教アンブロシウスの指導であったが、尚江の「回心」の契機となったのは、母の死と、そして――尚江のアンブロシウスは果して誰であったろうか。果して彼にアンブロシウスが居ただろうか。

ともあれ、尚江の「回心」が母の死を契機としていることは事実である。しかし「回心」は母の死によって突如として起ったものでもなく、また母の死と共に一挙に成ったものでもない。今まで述べて来たように、彼の思想はその発想の始点から「回心」の契機をはらんでいたのである。「鈴代さん」から彼の社会主義が生まれ、限りない「呪詛」の言葉がとび出してくるが、「鈴代さん」から「呪詛」が生まれる筈のものではない。それは当然「鈴代さん」の愛へ、あのほうき星の光の下で見た「鈴代さん」へ、あの柿の木の下の墓へ回帰して行くべき性質のものである。「木下藤吉郎」の功名心から彼の社会主義運動が始まるが、そのような「木下藤吉郎」の幻影はいつかは消え去るべきものである。人間なきヒューマニズム

は、いつかは彼を「人間の探究」へ向かわせる筈である。理論なき社会主義はいつかは崩壊せざるを得ないであろう。「二つの王国」の矛盾は、いつかは彼を二者択一の極限状況に追い込まずにはいないであろう。尚江のすべては「回心」の要素を包蔵している。従って尚江の「回心」は母の死以前に既に始まっているのであり、その苦悶は母の死以後につゞいているのである。尚江の「回心」は何かというような問題は次項にゆずって、ここではとりあえず年譜を追いながら、「回心」の系譜をたどってみることにする。

人間の心魂の内奥の問題である「回心」の時期というようなものを正確に措定することは元来不可能であるが、私は尚江の「回心」の始点を一応母の死の約半年前、明治三十八年の秋、九月から十一月の頃においてみたい。即ち『直言』の廃刊から『新紀元』創刊に到る期間である。『直言』は『平民新聞』の継続であるが、尚江の筆はこの頃極めて活発で、殆んど毎号のように多くの論稿を寄せている。そのテーマは非戦論、軍備問題、戦時下の労働問題など、相変らずである。ところが『新紀元』になると相貌は一変する。創刊号冒頭の「巻頭の祈」は無署名であるが尚江の文章である。ここにはそれを引用する煩を避けるけれども、それは文字通り「祈り」であり、今までの彼の書いたものには絶対に見られなかったものである。それにつゞく巻頭論文もまた然りである。そこには前にも引用したように、地上に神の王国を建設するという思想が見られるが、その文章全体を支配している調子は、今までの尚江にはなかったものである。爾来毎号多数の論稿を寄せ、多くの号では巻頭論文とそれにつゞく主要な頁を尚江ひとりの文章で埋めている。そこには「帝国大学を破滅せよ」のような激しい調子の文章や「鮫ケ橋と東宮御所」のような天皇制批判や「普通選挙運動」のような相変らずの主張も見られるが、「平和とは何ぞや」にみられる深沈とした調子を帯びた平和論は今までの非戦論とは異るものであり、「日かげの女王」のようなくだけた文章は今まで彼が書かなかったものである。このような変化は、『直言』が純粋な社会主義の新聞であるのに対して、『新紀元』がキリスト教的社会主義の新聞であるという、新聞の性質の違いに帰することが出来るかも知れない

が、新聞の性質によって主張を変えるような、尚江はそんな人間ではなかった筈である。そこにはやはり尚江の変化を認めざるを得ない。それはたゞに文章に現われた変化のみではない。『新紀元』と平行して科学的社会主義の新聞『光』が刊行されているが、これには「知れた人知らざる人」というわけのわからない妙な名前の一欄があって、同志の消息を伝えている。明治三十八年十二月五日のそれには、「木下尚江氏　近来切りに基督教伝道に熱心せり」とあり、同じく十二月十二日のそれには、「木下尚江氏は毎週日曜日午後より神田教会に於て基督教の説教を初めしが、満場立錐の地なき迄傍聴者甚だ多しと、御近所の月並耶蘇連は喫驚せしことなるべし」というような一文がみえる。こういうことが『平民新聞』『直言』の時代にもあったかどうかわからないが、恐らく彼が壇上に立てば舌端火を吐くような調子で非戦論や政府攻撃の言葉がとび出してくるだけで、キリスト教の説教をしたとは考えられない。どうしても『直言』と『新紀元』との間に尚江の生活と思想における変化があったとみなければならない。キリスト教的社会主義という二つの概念からなる合成語の、後者に重点をおいたものから前者に重点をおいたものへの、重心の移動である。

このような尚江の心の変化の原因などははかり知るべくもないが、少くとも二つの点を考えておかねばならない。第一の問題は社会主義陣営の分裂である。明治三十六年十一月、幸徳秋水・堺枯川などが中心となって平民社を興して『平民新聞』を刊行し、日露戦争開戦の前後にわたって活発に非戦運動を展開した。しかし、第五十二号にのった石川三四郎の「小学校教師に告ぐ」や、第五十三号に「共産党宣言」を訳載したことなどから激しい弾圧を受け、明治三十八年一月二十九日の第六十四号を以て廃刊のやむなきに到った。彼等は一週間後には『直言』を発行して運動を継続した。幸徳秋水や西川光次郎の入獄によって『直言』の経営は最初から困難であったが、同年九月五日の日露講和条約反対の日比谷焼打ち事件によって戒厳令の布告となり、平民社は解散を命ぜられ、『直言』は九月十日の第三十二号を以て廃刊した。その後、キリスト教的社会主義と科学的社会主義との間の溝は深まり、前者は尚江・安部磯雄・石川三四郎などを中心として十一月十日『新

紀元』を刊行し、後者は西川光次郎・山口孤剣などを中心として十一月二十日に『光』を刊行した。巌穴は『新紀元』の陣営に属していたが、既にキリスト教的要素を清算して純粋に社会主義への途を歩んでいた彼は、『新紀元』と『光』との両方へほゞ同数の論稿を寄せている。それに対して尚江は、『新紀元』編集の責任者として当然のことであるが、『光』には一行の文章も書いていない。明治三十六年頃から日本の社会主義がその理論を体系化し始めたことは既に記したが、マルキシズムを根拠とする科学的唯物論的社会主義者は『光』を中心として結集し、キリスト教的社会主義を批判し始めた。「鈴代さん」という主情的なものから発想し、理論を持たない尚江の社会主義は、果してこの批判に耐え得たであろうか。さきに私は「尚江は果して社会主義者であったか」という疑問を提起したが、整然たる体系を持った科学的社会主義を眼の前に見て、尚江は同じ疑問を自らの心の中に持ったのではないだろうか。

尚江の変化を語る場合に考えるべき第二の問題は、日露戦争における日本の圧倒的な勝利である。戦勝によって日本のナショナリズムは強化され、それにともなって政府の社会主義に対する弾圧もきびしくなり、そこで尚江は社会主義運動に対する希望を失って転向した、という見方も成り立つ。しかしここで考えたいのは、勝利そのものの問題である。非戦論をとなえる者の立場から言うと、もし戦争が日本のみじめな敗北に終れば、得たりかしこしとばかり「それみたことか」と言えたであろう。しかし事実は日本の圧倒的な勝利に終り、戸毎に日の丸の旗がひるがえり、夜毎に提灯行列がくりかえされる。尚江は他の非戦論者と同じように、依然として非戦論の正しさを主張しているけれども、やはり彼も日本人の一人として、戦勝の歓呼の渦巻く中で、内心動揺を禁じ得なかったのではないだろうか。彼は後に『日蓮論』という本を書いているが、それによると、叡山で天台を学んだ日蓮は、法然や親鸞の念仏宗が勢力を得てくるのを見てこれを攻撃し、これらの邪宗が全国にはびこるにおいては内乱外寇たちどころに到るべしと言った。これはなにも日蓮の発想ではなく、叡山の僧たちも同じことを言っているのであって、ただ日蓮の声が大きく激しかっただけである。そのときたまたま元寇の役が起り、日

蓮は忽ちその予言者ということになってしまった。日蓮の予言に従えば、日本は大敗し、関東も元の大軍にじゅうりんされねばならなかった。ところが一朝神風吹いて元の大軍は壊滅し、日本の大勝に帰した。この報せが鎌倉にとどいた時、日蓮はどうしてもこれを信じようとせず、「此事別して此一門の大事也、総じて日本国の凶事也」と言ったという。（『日蓮論』一六六頁）尚江がこれを書いた時、日露戦争の勝利に酔うて歓呼する民衆をひとり窓から眺めている己れの姿を、彼は果して回想しなかったであろうか。非戦論者尚江にとって、日露戦争の勝利は「日本国の凶事」ではなかったか。勝利による敗北感を、彼は果して心の底に感じなかっであろうか。

日露戦争の大勝利と講和条約の締結、それと共に『直言』は廃刊される、この頃から尚江の変化が始まったのではないだろうか。それから二か月後に『新紀元』が創刊されると、尚江はいよ〳〵健筆をふるうが、元来の主張をいささかも変えていない。しかし心奥の動揺はおおうべくもなかったであろう。それから半年、母が死んだ。厳穴におけると同じように、尚江の母親に対する愛慕の情が極めて激しいものであったことは既に述べた。母の死は、あの臨済の一喝のように、彼の脳天に痛棒をくらわせる底のものであったにちがいない。全都の子女が装をこらして我が名を讃めて舞い踊るのを、一と目母に見せたならば、自分はその瞬間に死んでもよい、と言った尚江である。その母は今はない。「木下藤吉郎」に発想した功名心は微塵の如くけし飛んでしまった。「母の跡片づけもすんで、さてこれから新鋭の気をもって、改めて仕事にかかるのだと思った時、どこからとも知らず、一つの声が響いた。『誰のために――』、驚いて目を開くと、まるで夢のさめたよう。」「僕はもう駄目になった」と叫ぶ。（『幸徳秋水と僕』）「然うだ、僕は社会主義者ぢゃ無い」とつぶやき（『墓場』第二章）、七月に予定されていた北海道遊説もことわり、社会主義運動から離脱して行く。まさに「回心」である。「回心」は自己への回帰であり、回帰は自己への回想である。彼は妻をひとり東京に残して郷里へ向かう。松本駅で下りると俥にのる。安原町の角を曲って、あの狭い路地の入口で俥をおりる。石橋を渡る時、ここで石臼をおとしてけがをした父を回想する。家の前へ

来て二本の杏の木をみた時、祖母を回想する。柿の木の下に立っては、あのほうき星の光で見た「鈴代さん」の顔を回想し、「鈴代さん」の墓に詣うでては、七年前の「鈴代さん」との出会いを回想する。あの時、この墓の近くで「鈴代さん」にバッタリ出会った。年は共に三十一、自分は一年余を監獄で過した敗残の身、彼女も三たび結婚に失敗した人生の敗北者、彼は自分の心を打ちあけようとしながら、遂に何も言い得ず、ありきたりの挨拶をかわして、互にふりかえりながら別れてしまった。たとえ結婚を申し込んでも彼女は承諾してくれなかったであろう、しかし「鈴代さん」は永遠に我が妻である、と思いつつ「鈴代さん」の後姿を見送った日の回想である。あるいは北隣の燕石老人を回想する。そして最後に「鈴代さん」の兄さんを訪ねる。(おそらくこの時、浅野くわ子にも会って、すべてを「懺悔」したのであろう)——この『墓場』にえがかれた「帰郷」は、彼の「回心」を考える場合に、極めて象徴的な意味を持っている。

しかし「回心」は一挙に成就されるものではない。この「帰郷」は七月頃のことであったと思われるが、その前の六月に幸徳秋水がアメリカから帰国したのを喜び、一緒に社会党に入党し、ともに演説会の壇上にも立った。八月、九月と、田中正造や石川三四郎と共に演説もしているし、『新紀元』には依然として稿をよせているが、既に苦悶の色はおおうべくもない。九月十日の『新紀元』に「懺悔の苦痛」を書く。『直言』の廃刊から彼の「回心」が始まったとすれば、あれから丁度一年目である。十三日には「旧友諸君に告ぐ」をかき、十月十日の『新紀元』十二号に掲載し、同志と訣別し、社会主義運動から完全に離脱する。これほど正直に己れを語った文章も珍らしいが、この長文を引用する煩は避けよう。主柱尚江を失った『新紀元』は翌月の十三号を以て廃刊する。この頃幸徳は社会主義者の大同団結を呼びかけ、『光』もこの呼びかけに応じて廃刊し、『新紀元』の同志と共に平民社を再興し、翌年一月に日刊の『平民新聞』を発行する。しかしこの時、尚江は既に遠く離れていた。同志と別れた尚江は十月三十一日伊香保の山中にこもり、『懺悔』を書き、この年の暮に出版された。一年余の才月を要して、彼の「回心」は成就した。

しかし、実はそれは成就ではない。これから尚江の苦悶の遍歴がつゞくのであるが、今は急いで年譜の頁を繰ることにしよう。四十年四月『新紀元』などに書いた評論を集めて『飢渇』を出版。十二月伊香保の山を下りて東京へ帰る。四十年から四十一年にかけて『霊か肉か』を出す。これは『火の柱』『良人の自白』につゞく第三の大作であり、霊の肉に対する勝利をえがいた傑作であり、キリスト教の精神を端的に現わしている。四十一年七月『乞食』を出す。これは伊香保を舞台に蘆花をモデルにして書かれたもので、今までの小説は青くさい説教めいたものが鼻につくが、これは淡々としてしかも真実感にあふれ、彼の傑作の一つにかぞえらるべきものであろう。十二月には『墓場』を出版、これについては再三引用したので紹介を略する。四十二年六月には『労働』、私はまだこれを読んでいない。十月には『荒野』、これは既に紹介した。四十三年五月岡田虎二郎に会い、静坐の生活に入る。六月に『火宅』を刊行、これは筋も中途半端で、わけのわからない小説である。尚江らしさがない。柳田泉氏のいわれるように、白樺派の連中に気に入りそうだということはわかるが、私は駄作だと思う。十一月に評伝『日蓮論』が出る。ここで私は年譜の頁を繰る手をしばし止めたい。彼の「回心」を語るために必ず読むべき本は『懺悔』『墓場』『荒野』そしてこの『日蓮論』の四冊である。『懺悔』と『墓場』は筑摩書房の全集本で読めるから紹介の要はない。後の二冊は今日入手困難であるが、『荒野』の一部は既に紹介した。この『日蓮論』は一字の無駄もない迫力に充ちた名文であり、日蓮に託して己れを語っているという意味でも重要である。その元寇の役に関する部分は既に引用したが、ここになお若干の言葉を断片的に記しておく。先ず序文において、日蓮が宗教改革者として現われ乍ら、その天分を発揮できず、却って宗教改革の迫害者としてその生涯を終ってしまったと云う。さて仏教徒は仏教が聖徳太子によって受け入れられたことを誇りとしているが、「聖徳太子に依て受け入れられた為に、日本に於て仏教は殆んど発達の希望がない。爾来朝廷を離れて仏教は立たないことになって仕舞った。政権を離れて立たないことになって仕舞った。仏教でも耶蘇教でも、其の歴史を考へて見るに、帝王の手に受け入れられた時、其の生命は葬られて居る。故に日本の仏教は最初

から其の生命を失って居た。」（八頁）しかし平安末期朝廷の衰微によってやゝ生命をとりもどし、法然や親鸞や道元や日蓮が現われた。

日蓮は赦されて佐渡から帰ると、「飄然一巻の法華経を抱いて甲州の山に逃れて仕舞った。」日蓮を奉ずる者は竜ノ口の法難までの日蓮を拝んでそれ以後の日蓮を忘れ、身延入山を退隠と考えている。しかしそうではない。「身延入山の動機。日蓮一生の秘密はこの一句に蔵められて居る。」（一四頁）

「野人は強健だ。然れども同時に剛愎だ。強健な為めに水火も厭はない。けれども剛愎な為めに非を逐げる。剛愎は懺悔を許るさない。我が歴史を破壊することを許るさない。而して是れが為めに却て本然の自己の内部を妨げて仕舞ふ。而して予は日蓮に於て亦た此の大遺憾を見る。身延入山は即ち日蓮の一大懺悔だ。只だ彼は拒んで決して之を懺悔と言はぬ。然れども事実は争へない。爾来幾百年、日本の国土に日蓮宗と云ふ一個の法脈を蕩々永続させた力は、実に此の身延入山と云ふ一大懺悔の功徳では無いか。」（二七頁）

『立正安国論』は、既に述べたように、元寇の予言書ではない。これは叡山の立場に立った法然攻撃の書である。「抑も日蓮は、此の宗教改革の時節に当て、宗教改革の使命を負んで生まれ来た身だ。然るに彼は却て宗教改革を詛ふ為めに叫び、宗教改革を圧迫する為めに走って居る。立正安国論は、実に彼が亡ぶる者の口に代って、改革の英雄と其の事業との上に加えた無慚の弾劾だ。」（九一頁）

「彼は生れながらに文明の呪詛者だ。」（一〇五頁）京都の文明を呪い、鎌倉の文明を弾劾する。しかもいまだ叡山から解放されていない。

「佐渡の流罪五年の寂静生活こそ、実に身延入山と云ふ大懺悔大飛躍の揺籃であった。」（一二四頁）「身延入山は退隠では無くて飛躍だ、大飛躍だ。」（一二五頁）

彼は内乱外寇到るべしと言ったが、「内乱外寇と云ふやうなことは、世俗に取ては無上の大事件であらうが、日蓮が僧侶の身を以て、法華経行者と自任する身を以て、矢張同一の考を抱いて居たことは寧ろ奇怪で滑稽だ。」彼は漸く叡山の代弁者という位地から脱却したが、「今度は再び此の内乱外寇の予言的中と云ふ変な所へ首を突っ込んで、遂に一生自由を回復することが出来なかった。」(一五〇頁)

「あれ程の大覚醒を抱き。あれ程の大光明に照されて居ながら、何故に日蓮は一生を遂に修羅の暗路に送ったか。つまり三重の迷雲が彼の大霊の眼を掩ふて居たからだ。三重の迷雲とは? 第一は彼の気質、第二は日本の歴史、第三は時代の学問。」(一五五頁)

第一の迷雲とは、自分を元寇の予言者とする妄執から離れられなかったことである。「内なる霊は既に爛々と目覚めて居る。けれど『法華経行者の名を一天に揚げ、誉れを末代に残さばや』と云ふ此の壮快らしいケチな根性が、門戸一枚を押へて居る。」(一五七頁) 北条一門の内争や蒙古の襲来は、法華経行者にとっては些々たるものである。日蓮がそれに気付かぬ筈がない。「此の人間と云ふものが、何程愚鈍で傲慢で、而かも自ら知らずに賢者顔して居るものかを思ふた時、覚えず底なき暗の寂寥に泣いた。」(一五八頁)

第二の迷雲。元来王法とか仏法という差別は無い筈であるのに、彼は国主を降服させることが自分の使命だと考え、鎌倉幕府に迫った。それが不可能だとわかった時に、彼は身延に入った。従って彼は身延入山を退隠だと思っていた。そこに日蓮の迷執がある。「身は身延の奥に法華経を睨んで居ながらも、迷魂は絶えず権力の門前をさまやふていた。」(一七八頁)

第三の迷雲は学問。「学者の知識と言ふと、何か大層エラそうに聞えるが、つまり五感覚知で担り上げたパノラマで、自ら暗所に立って、而も自ら描いた幻影に、自分の眼を欺いて居るだけのこと。何の価値も無い。何の力も無い。何の命も無い。」(一八三頁)

「しかるにミイラ取りが却てミイラに取られた。此の勇猛な改革家は、あべこべに教権と学問との甘まき誘惑に捉へられ、進軍の門で後ろ向きになってしまった。見よ。彼は叡山の御使者と化けて、法然目がけて打って掛った。」（一八七頁）

「予は日蓮が、種々の経文を引っ張ったり、古い論釈などを探し出して、教義や教理を説述することに貴重な一生を費やし、修羅ばかり燃やして、本然の発達を我から妨害したことを、如何にも残念に思ふ。」（一八八頁）

「予は日蓮が自覚の壮厳に打たれ、其の素質の偉大に驚き、其の常に死の河を渡って奮門（ママ）した勇猛の精神に随喜すると同時に、使命の遂に芽にして枯れたことを悲む」という言葉でこの本は終っている。いずれも看過するには余りに惜しい大文字である。私の拙い文字をつらねるよりも、これらの尚江自身の文字の方が、その頃の尚江の心境をはるかに適切に表現している。

また年譜にもどろう。翌四十四年二月に『法然と親鸞』を出しているが、まだ読む機会を得ないのは残念である。更に道元論を書く計画もあったらしいが、実現しなかった。この年『野人語』三巻を出版。四十五年に評論集『創造』、大正十年に『田中正造翁』、昭和九年に故人の追想や過去の回想の文を集めた『神　人間　自由』をそれぞれ出版。昭和十二年十一月五日六十九才で永眠。私は『日蓮論』までの主な著作の大部分は眼を通したが、新聞雑誌にのったもので遂に読むことの出来なかったものがまだ相当残っている。それ以後の著作に至っては『創造』以外に何も読んでいないので、静坐に入って以後の尚江を語ることは出来ない。

七　「回心」の諸相

とにかく母の死を境として、尚江の変化は著しい。その年の八月十日には、「新世界は腕力より来るに非ず、多数の決議より来るに非ず、実に神人合致の間より産まれ来る。基督曰く、我国は此世の国に非る也と。此世の国の権威秩序に拘束せ

られて、以て神の王国を祈るの奇観、之を当今の基督教徒となす、此の如きの宗教豈に今日青年の煩悶を解くに足らんや」（「神王国の道」『新紀元』明治三十九年八月十日）と言って、はっきりと「二つの王国」の矛盾を自覚している。四十一年になると、「何を見ても面白い、何を聴いても滑稽だ。時めく先生方が二頭立ての馬車などで、エヽイ〳〵と砂煙を蹴立て、駆けて行くのを見ると、以前は直ぐと怒気雲のように湧き上がって、叩き殺してやろうかなどと思ったものだが、此頃は静に道を譲って、後影を何時までも見送って居る。茶番狂言でも見るような気がして非常に面白い」（「日暮里閑話」『東京社会新聞』明治四十一年五月五日）と心境の変化を自嘲的に語っている。「物質的快楽主義の圧迫に対して革新の叫を挙げて居るのが、社会主義或は無政府主義と云ふのであるが、この社会主義も無政府主義も矢張時代の産物で同じく物質的快楽主義だ。是れは反抗の声と云ふことは出来るが、未だ救済の声ではない。」（「妄語」同前七月二十五日）あるいは片山潜にあてて「今日の小生の慾望は未来に進化の大きな影を描くことでは無く、却て我が原始の小いさな実体を握りたいと云ふことです。改革者の夢が光明な安逸なハイカラ世界であることは、小生の甚だ不快に感ずる所で、野蛮な陰うつな刻苦な生活の底に生命の活動があると信じます。」（『社会新聞』明治四十二年四月十五日）このような彼の心境の変化を示す言葉をさがしておれば、きりがない。要するに社会主義活動をしていた時代を虚偽・偽瞞と考え、「虚偽を脱いで原始に復へれ」（『懺悔』最後の頁）という。

巌穴においても尚江においても、その生涯を貫ぬくものは「呪詛と悔恨」であることは再三述べた。しかしその「呪詛」と「悔恨」の現われ方が両者において全く異なっている。巌穴においてはこの二つのものがあざなえる縄の如くに交錯し、ある頁の表に呪詛の言葉があれば、その裏には悔恨の言葉が書かれているといった具合である。ところが尚江の社会主義活動には呪詛だけがあって悔恨がない。母の死と共に悔恨が一挙にどっと押しよせて彼を包んでしまう。その生涯を前半と後半にわけて呪詛と悔恨が現われる。それだけにその悔恨はきびしく、悔恨は深い懺悔となり「回心」となる。それに対し

て、厳穴には「回心」がない、死があるだけだった。

尚江の悔恨の種の一つは浅野くわ子を捨てたことであったかも知れない。あるいは星亨に筆誅を加えたために彼が伊庭想太郎に殺されたことであったかも知れない。あるいは「鈴代さん」を救うことが出来なかったことであるかも知れない。しかしそれだけではない。今までの一言一句、一挙一動、すべてが悔恨である。その悔恨のきびしさと懺悔の深さ、それの持つ意味、すべては『日蓮論』につくされているといってよい。それ以外はすべて蛇足であろう。蛇足を承知の上で、私は若干の私見をつけ加えておきたい。

(一) 愛について

今まで尚江は、社会の罪を難じ、政府の政策を攻撃して来た。口角泡をとばし、拳をかためて卓を打ち、大言壮語してきた。そして己れひとりを正しとし、自分を正義の味方と思っていた。今や大言壮語する言葉の空しさ、そういう自分の愚かさを、しみじみと感ずる。常に人を非難し、憎悪し、呪詛してきた。常にすべてを社会の罪に帰して、「何事も『憎い〳〵』の一念で観て来た。」(『荒野』三頁) しかし、何たる愚かさ、何たる空しさ。罪は社会にあるのではなく、己れにあった。聖書は「人を裁くな」と教え、「他の人を審くは、正しく己れを罪するなり」と教えているではないか。何たる罪の深さ。キリストは「汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ」と教えている。尚江もそんな言葉は百も承知である。耳にタコができるほど聞いた言葉である。聞いただけではない。たとえば「永世の新倫理」(『平民新聞』明治三十六年十一月十五日) では「然れども我、汝等に告げん、汝等の敵を愛しみ、汝等を詛ふものを祝し、汝等を憎むものを善視し、迫害を加ふるものの為めに祈禱せよ」という聖言をひいて堂々と永世の新倫理を説いているのである。しかし、尚江は敵を愛したことがあっただろうか。迫害を加える者の為に祈ったことがあっただろうか。彼は敵を攻撃し、憎み、呪うことにのみ専念してきたのではなかったか。ここで彼の罪の深さは倍加するのであった。すべては虚偽であり偽瞞であったといわざるを得な

い。母の死を眼前にして、突如として尚江はその罪の深さを悟るのである。非難や攻撃、憎悪や呪詛からは何物も生まれない。すべては愛に回帰し、すべては愛から出でなければならない。憎悪から愛への転換、この尚江の変化は「回心」と呼ばれるにふさわしいものであって、「転向」とか「退嬰」とか「逃避」と呼ばるべきでないことは明らかであろう。

それにしても、私は今これを書き乍らつくづく思うのだが、「汝の敵を愛すべし」という言葉は何と偉大な言葉であろうか。人類がこの世に現われて幾百万年、その間に人間の口から言われた言葉でこれほど偉大な言葉があるだろうか。キリスト教とか宗教とかいうことをぬきにして考えても、人間の口で語られた言葉でこれに比し得る言葉があるとは思えない。偉大な、というのは、それを体得しそれを行うことが如何に難いか、ということである。尚江は受洗後十二年、母の死によって漸くこれを体得したのである。逆に言えば、東洋の哲人は四十にして惑わずと言ったが、三十八才にしてこれを悟り得た尚江の素質の偉大さを賞すべきなのかも知れない。

(二) 言葉について

およそ言葉は空しいものだ。「曽ては議論が商売であったので、何にでも口を出した。其れは意見が在るから議論したのでは無い。議論しなければならないから、無理に意見を付けて見たのだ。」(『荒野』二頁) 尚江は往時を顧みてこう言っている。そのようにして語られた言葉は更に空しい。

「社会主義は労働者の要求だと言ふ標榜だが、従来日本の社会主義者は労働者では無く、殆んど皆な放逸の遊民だ。先輩だの指導者だのと言はれて居たものは、翻訳の講釈や、時シノギの文章書きで、只だ口先きと筆先きとの人達だ。従て運動と言へば、第一が新聞、其れから著書、演説と言ったような種類で、其外には何も無かった。而かも其の講釈や議論が、十中九分まで無責任の空論だ。」(『東京社会新聞』明治四十一年九月十五日) 尚江自身も、自分は「白い手の遊民」で、「社会主義を主張する資格が無い」と心の中で叫ぶ。(『墓場』第八章) そのような白い手の遊民が社会主義者づらして語る言葉は

すべて空しい。

およそ言葉は空しいものだ。口角泡をとばして自分の意見を相手に強要するために語られる言葉は更に空しい。いくら声を大にしても人の心を動かすことは出来ない。拳を握り卓をたたいて人を非難し攻撃する言葉は常に空しい。空しいというよりは罪である。しかも自分が罪であることを知らず、自分ひとりを正しとするだけに、その罪は二重に深い。およそ考えられるあらゆる罪の中で、最も重い罪である。

尚江は文章も巧み、弁説も巧みであった。弁護士として、新聞記者として、演説者として、著述家として、彼は今まですべて言葉で飯を食って来た。それだけに、言葉の空しさを知った時の彼の絶望は大きかったにちがいない。そこに自分の過去のすべてを虚偽・偽瞞とする「回心」が生まれてくる。

ここで一つの私事を語ることを許して頂きたい。私事であるが、三年前に書いた「手塚縫蔵論」(「明治大学教養論集」三四号)の補遺的説明をなすものである。私事であるから手塚先生と呼ぶことにする。私は学生時代の一年間、手塚先生の下で代用教員をしていた。手塚先生は偉い人だと聞いていたが、どこが偉いのかわからなかった。多少軽侮の念さえ持っていた。ところが半年以上もたった秋の頃、恐らく十一月であろう、私は夕方松本へ行く為にバスに乗った。他に乗客は殆んど居なかった。次の停留所につくと、ひょっこり手塚先生がのってこられた。例の如く会釈して、私の隣へ腰をおろされた。やがてアゴをしゃくるようにして「あれを見給え」と言われた。前方には窓越しに新雪のアルプスの連山がその日は特に美しく夕陽に輝いていた。しかし先生は「あれを見給え」といわれただけで、美しいだろうともきれいだろうとも何もいわれなかった。私は先生の横顔を見た。先生の眼は夕陽を受けてやはり赤く輝いていた。いかにも嬉しげに、笑みがこぼれんばかりの眼で山々を見つめている。何と美しい眼だろう。私は恍惚として先生の眼にみとれていた。それから約三十分間、松本へ着くまでどんな話をしたか覚えていない。否、その一年間、またその後毎年先生に会っていろいろ話をききもし、叱ら

れたこともあるが、どんなことを言われたか一つも覚えていない。覚えているのは「あれを見給え」という一言だけだ。そして私にはそれで充分だった。我々は山や海へ旅行する。そして自然の風景を美しいと思う。しかしそこに住みついて一年二年とたつと、その美しさを感じなくなるのが常である。ところが先生は当時五十六才、五十年間も毎日この信州の山々を見ておられる。片丘の校長になって九年目、九年の間、朝な夕なに同じバスの窓から同じアルプスを見て来ておられる。しかも尚、あだかも「天地創造の最初の日の如き喜び」を以て自然の美しさを見得る先生の眼は、一体どんな眼なのだろうか。そこで「あれを見給え」という一言が私の手塚観を一変させ、私の人間を一変させ、爾来三十余年、完全に私の心を捕え、三十年後に遂に「手塚縫蔵論」原稿百枚を書くハメになってしまった。しかし本当は百枚の原稿などいらなかったのだ。「あれを見給え」の一言でよかったのだ。あの一言が私にとって手塚先生のすべてだった。ただあの一言を私の拙い文字で説明すると原稿百枚になっただけのことである。言葉とはそんなものだ。それ以外のすべての言葉は空しい。

十九世紀のフランスにラヴェッソンという偉大な哲学者がいた。そのラヴェッソンを論じたベルグソンの文章に、次のような一節がある。「身振りは控へ目に、言葉は少なく、思想を坦々と表現し、決して力説せず、声は低く、恰も身辺にとまった翼ある思想をあまり強い音で驚かすのを恐れるかの如くであった。」（ラヴェッソン「習慣論」九七頁　岩波文庫）本当の言葉はそのように語られねばならない。そのように語られた言葉だけが人を動かすことが出来る。それ以外の言葉はすべて空しい。

ハイデッガーは「我々の存在が歌である」と言った。また我々の存在が言葉でなければならない。存在から生まれたのではないような言葉はすべて空しい。

㈢　存在について

己れの罪なるを悟らず、罪を他に帰してこれを責むるは倨傲である、ヒブリスである。ヒブリスは神に対する最大の罪で

ある。尚江は自己の罪を忘れていた。小説『乞食』の石田は独語する、「僕は全く自己と云ふものを知らなかった。自己を知るの大切と云ふことすら知らなかった。一旦気が着いて見ると、是れまで長き間熱烈に否認して来た世の凡ての罪は、尽く自己であった。僕は世の空しき影を追ふて其れを斬るのに焦って居た。其れは実は自己の影であった。実体は自己だ。影の黒く濃く重かったのは、此の心の底に燃ゆる罪の獰猛強烈であった為めだ。」(二〇六頁)『懺悔』の中でもこういう。「予は正義を主張し来れり、予は神の愛を伝道し来れり、予は社会の改革を論議し来れり、予は犠牲の精神を皷吹し来れり、然れども予自身は何物なりしや。」(『懺悔』序文)

尚江はいま漸く自己の自覚に到達する。今までは本当の自己が存在していなかった。今まで尚江の口から出た言葉は存在から生まれたものではなかったが故に、それは空しいものであり、虚偽であり偽瞞であった。いま尚江は自己の存在を求める。「回心」とは自己への回帰であるが、「記憶は殆ど『我』自身である」(『懺悔』第一章)から、自己への回帰は回想である。「回心」とは「存在への帰郷」である。

西欧の哲学はソクラテスの「無知の自覚」から始まったといわれる。しかし人間が持っている知識の量の多少は、人間存在の本質にかかわる問題ではない。それに対してキリストは「罪の自覚」を説いた。それは人間存在の本質にかかわる問題である。西欧人の思考はこの「無知の自覚」と「罪の自覚」という二本の柱の上に立っている。日本人的思考は、その始源をどこまでさかのぼって行っても、そのような「自覚」がない。極めて人間くさい神々の群があるだけである。西欧的思考と日本的思考の根本的な異質性がそこにある。

尚江の自己の自覚を妨げていたものは何か。「あゝ死の恐怖、是れが予の為めの自我の第一自覚であった。」(『懺悔』第二章)さらに「曰く『恋』、曰く『死』、曰く『功名心』、予の弱き心は此の三個の魔王の鋭き爪に引き裂かれて其の痛苦に悩んで居た。」(同前　第十三章)この三つの妄執が彼の自我を掩いかくしていたのかも知れないし、あるいはこの三つのもの

が実存を回復するための限界状況であったのかも知れない。あるいは日蓮と同じように、三つの迷雲が尚江の眼を掩うていたのであろう。「名を一天に挙げ、誉れを末代に残さばや」というケチな根性、功名心という第一の迷雲、いつも国家権力にたてつき、やれ貴族政治だのやれ金権政治だのと、そういうものを断ち切れない第二の迷雲、彼が学んだ法律学というようなひからびて生命を失った学問という第三の迷雲。母の死を契機として彼はこれらの迷雲を一つ一つ払いのけ、自我を掩いかくしていた虚偽・偽瞞の衣を脱ぎ捨て、非本来的なものを捨てて、本来的な自己を回復して行く。存在の故郷へ帰って行く。「虚偽を脱いで原始に復へれ」である。これが尚江の「回心」である。

ここでまた巌穴との対比が出てくる。母の死と共に巌穴は社会主義運動に身を投じ、尚江は社会主義運動から離脱した。一見両者の歩んだ途は正反対のように見えるが、事実はそうではない。巌穴は母の死と共に功名心という虚偽の衣を脱ぎ捨て、純粋な社会活動に進んだ。しかし彼においては悔恨が尚江ほどきびしいものでなかったから、純粋な自我の存在にまで到達しなかった。最後に獄中で尚江の教訓に従って自己点検を重ね、漸く純粋な自己を求め始めた。ところが純粋な存在の終局にあるものは死であった。虚偽を捨てて純粋な自己へ帰るという点において、巌穴の歩んだ途も尚江の歩んだ途も、同じ方向へ向かっている。二つの球は同じ方向へ向かって飛んでいる。ただそれを発射する力に強弱の差があった為に、一方の球は一挙に的に到達し、他方は一度地上におちて、二つのステップをふんで的に到達した、という違いがあるだけである。それでは何故巌穴はそこに死を見なければならなかったのか。所詮人間はラッキョウのようなものだ。これは虚偽だ、これは非本来的なものだ、といって皮を一枚一枚はいで行くと、何もなくなってしまう。純粋な存在とは無である。純粋な存在が存在であるためには、存在を存在せしめる存在の根拠がなければならない。その存在の根拠は神であってもよいし、仏であってもよいし、その他の何かであってもよい。既に神を見失っていた巌穴は、獄中でひとり自己点検を重ね、ラッキョウの皮を一枚づつはいで行ったが、気がついてみると手の中には何も残っていなかった。彼の前には死以外の途は残され

ていなかった。そこへいくと手塚縫蔵は最初から功名心というような非本来的なものを峻拒し、本来的自我へ必死に肉薄している。彼は強固な信仰を持っていたが故に純粋に存在することが出来た。存在の純粋さにおいて、存在する為の精進努力のきびしさにおいて、自己沈潜の深さにおいて、彼は他の二人にはるかにすぐれていた。しかしあまり深く自己の中に沈潜した為に、その社会批判の能力は他の二人にはるかに及ばない。しかし純粋な存在を求めるというその志向において、この三人には共通したものがある。信州人特有の性格と言うべきだろうか。そして深い存在の深淵に厳穴は死を見た。手塚縫蔵は神を見た。尚江はそこに何を見たか。「虚偽を脱いで原始に復へれ」と言って、尚江もその虚偽の衣を、ラッキョウの皮を、一枚づゝはいで行った。ところがいくらはいでもはいでも、そこには「人間」というものがデンと腰をおろしていて、テコでも動こうとしなかった。そこに尚江のヒューマニズムがあるが、またそこに彼の悲劇があった。

四　人間について

アウグスティヌスになぞらえて「回心」という語を用いてきた。「回心」とは異端からキリスト教への転廻、より深い信仰への深化、「クォ・ヴァディス」を意味する。尚江は母の死の前後において深い信仰へ入って行く。キリスト教的社会主義という語の後段から前段への重心の移動である。それは『懺悔』や「旧友諸君に告ぐ」の中に明瞭に述べられているし、その頃書かれた『霊か肉か』をみても明かである。しかし、伊香保の山にこもっている頃、天理教教祖中山みきの面影を求めて丹波へ行き、「若し教祖の中山みき女が尚ほ生きて居ったならば、予は直に彼女の信者となったに相違ない」と告白している。（山極圭司「木下尚江論」筑摩書房「明治文学全集、木下尚江集」三七九頁）この言葉は非常に象徴的である。これはあとまわしにして、伊香保の山を下りると、やがて日蓮・法然・親鸞・道元と遍歴をつゞける。キリスト教よりも仏教に接近して行く。即ち彼は真のキリスト教に入り得なかった、入ったけれどもそこに留まり得なかった。彼の「回心」は実は真の「回心」ではなかったともいえる。ここに二つの問題が生まれてくる。第一は何故彼はキリスト教に留まり得なかっ

たかという問題であり、第二は彼のこのような遍歴は何を意味するかという問題である。

先ず第一のキリスト教の問題である。母の死によって、そして懺悔によって受けた彼の心の痛手は非常に深かった。彼はその傷をいやすものを求めた。全く異質的な西欧的思惟の所産であるキリスト教は彼の心の傷をいやすことが出来なかったのではないか。これは日本の近代化、西欧文明の受容、キリスト教の土着化の問題である。日本の近代化は結局日本的伝統の台木に西洋文化を接木したものだが、それが意識の表層においてならば接木は可能であり、浅ければ浅いほど容易である。ヒゲをたくわえ、洋服を着、教会へ行って賛美歌をうたうことがハイカラであり、それが近代化であるなら、話は簡単である。もちろん明治期のキリスト教はそれにとどまるものではないが、明治初期のキリスト教の流行はその嫌いなしとしない。尚江のキリスト教はそのように浅薄なものではないにしても、「回心」以前の尚江はキリスト教を表層において捕えている、少くとも心の深層において捕えているとは言えない。聖書の中に非戦論や天皇制批判の恰好の言葉を、「祖国呪詛の武器」を見出したのだ。これは例えば『霊か肉か』などにもみられる。この小説は規模も大きく、筋にも人の意表をつくものがあり、人物も生きていて面白いが、大村がキリスト教の説教めいたことを言いだすと、板につかないというか、バタ臭いというか、とにかく借り物という感じがする。『火の柱』ではその感は更に深い。日蓮が叡山の呪縛からなか〳〵抜けられなかったように、尚江もキリストに呪縛されていた。漸くその呪縛から抜け出した頃に書いた『乞食』になると、真実味にあふれている。とにかくこのような借り物では魂の痛手はいやされないであろう。魂の奥底で、深層でキリスト教を受けとめねばならなくなった時、接木は極めて困難になる。祖母が杏を接木したように簡単にはいかない。彼はこの時、日本的思考と西欧的思考の異質性を痛感したに違いない。ここに尚江の「回心」が真の「回心」たり得なかった所以がある。尚江自身も、武士道とキリスト教という異質的なものが結合し得た稀な例として新島襄をあげ、これも「新島と云ふ一人格の熱涙の力であった」(『荒野』一八〇頁)と述べているが、まことにそれは極めて稀な人格においてのみ可能なのである。

キリスト教が尚江の心の中に定着し得なかった理由としていま一つの問題がある。前に記したように、明治期のキリスト教は文明開化の象徴のようなものである。ところが尚江は「原始に復へれ」と言い、「原始の小いさな実体を握りたい」と書いている。この文明と原始との二律背反の問題である。『霊か肉か』ではキリスト教は信夫に、原始は伊香保山中の野生児喜作に象徴され、その融合とそこから生まれる苦悶がえがかれている。その融合が育たずに芽のままにして死んでしまったということは極めて象徴的である。「明治維新の信者」であり典型的な近代人であった尚江は、同時にまた天性の野生児であったにちがいない。それが心の奥底でキリスト教に共鳴するのを妨げていたのではなかろうか。従ってこの問題は尚江自身の内部にひそむ葛藤であったのかも知れない。巌穴も「神は自然を作り、悪魔は文明を造る」と言っているが、ここにも両者の類似点がある。

第二の問題、尚江はキリスト教に心をひかれ、あるいは日蓮へ、さらに法然や親鸞へ、さらに道元へと遍歴し、漂泊の旅をつづけたが、この遍歴は何を意味するかということである。勿論それは、深い魂の痛手をいやしてくれる何かを求めての遍歴であるが、これには更に二つの意味があると思う。今まで尚江は敵を求めてはこれを憎悪し、攻撃し、戦ってきた。いまや尚江は敵ではなくして理想的人間像を求め始めたのである。人間像なきヒューマニスト尚江は、今「人間の探究」の旅に上るのである。彼の遍歴は「人間の探究」のための漂泊である。彼は日蓮においてその「自覚の壮厳に打たれ、其の素質の偉大に驚き」ながら、日蓮が遂にその迷妄を脱し切れないのを悲しんだ。そこで更に法然や親鸞に理想的人間像を求めたのであろうが、その書物を私はまだ見る機を得ないので、尚江の理想的人間像が何であるかを語ることが出来ないのは残念である。

次に彼の遍歴の持つ第二の意味、というよりは疑問である。何故彼はキリスト教にも仏教にも留まり得ず、天理教にも入らず、さまよえるオランダ人の如く漂泊しなければならなかったか、という疑問である。何故彼はどの宗教にも、もっと限

定して言えば、どの既成宗教にも満足できなかったのか。私は彼の晩年のものを読んでいないので、以下は全くの私見である。

すべての言葉は空しいものだ、と私は言った。言葉が空しいものであれば、それを文字に表わした文章もまた空しい筈だ。彼は次のように書いている。「文章は譬へば糞をするやうなものだと予は思ふ。確かに文章は人格の糞だ。……故に古聖賢人の遺書を繙いて、其の文字の裡に何物かを捜索することの愚かなる次第は自然に明瞭だ。若し我等が古聖賢人の遺書を見て、何物をか得たと自覚する場合は、其れは遺書其物の賜物では無く、文字と云ふ遺糞に触れて、直に其人の消化力を会得することの出来た我が心眼の賜物だ。然るに怜悧なやうで愚かに、高慢なやうで卑屈な我等は、直に大自然の中心に立って古聖賢人を眼下に批評するの見識がなく、釈迦の膝前に低頭して自ら仏教徒となり、耶蘇の脚下に匍匐して自ら基督教徒となり、コチ〳〵に干からびた彼等の遺糞を鵜呑にして、何か謙遜な忠実な信者だと自負して居る。……我等は古聖賢人の遺書を見て、真に只だ驚歎する。故に我等も直に進んで彼等を凌駕するだけの消化力を得なければならぬ。自分に彼等を凌駕するだけの消化力を得ない限り、我々は永遠に彼等の遺糞を批評する能力がない。」(『創造』五四〜五五頁)

ここに尚江の漂泊の謎を解く一つの鍵があるような気がする。キリスト教にせよ仏教にせよ、宗教というものはみな古聖賢人の遺糞を拝んでいるにすぎないということと、それを凌駕するために絶えず既成宗教の枠を出ようとする意慾を彼が持っていたということである。尚江は文章という古人の遺糞を拝み、糟粕をなめることに甘んずることが出来なかった。彼が求めたのは人間であった。彼にはいつも生きた人間が必要だった。古聖賢人の教えが文章を介した時にその生命を失ってしまうならば、教祖の直弟子の段階、原始キリスト教や原始仏教の段階へ帰らねばならぬ。「中山みき女が生きていたら、その信者になっただろう」という言葉もここで理解できる。中山みき亡き今は、天理教もまた古人の遺糞を拝んでいるにすぎない。

手塚縫蔵は師友に恵まれていた。しかし尚江の周辺をみると、たしかに「友」は居るが「師」がいない。社会主義の面では幸徳秋水など思想的には指導者のようにみえるが、年令的には尚江より二才年下である。（当時の社会主義者をみると、片山潜は十七才年長だが、堺利彦、石川三四郎、西川光次郎などはいずれも尚江より年下である。）キリスト教の面でも師とするに足る人物を見出し得なかったと思われる。彼が求めたのは師であり、理想的人間像である。ダマスクスでキリストの声を聞いたパウロを、アッピア街道でキリストの姿を見たペテロを、尚江は内心羨んでいたのかも知れぬ。アウグスティヌスの回心には抱擁してくれる母があり、手を取って導いてくれるアンブロシュスが居た。尚江の「回心」の際には母は既に亡く、そしてアンブロシュスが居なかった。彼はアンブロシュスを求めていたのかも知れぬ。

尚江はトコトンまで人間を求めた。ラッキョウの皮をいくらはいでも、そこには神ではなくて人間があった。尚江はいったい神を求めたことがあったろうか。彼の「懺悔」は社会に対する、他人に対する「懺悔」であり、「祈り」とか「祈禱」というような題を持った短文がいくつかあるが、それとても人間に対する祈りである。さきに『創造』の一節を引いたが、そのあとに次のように書いている。「予は知らず識らずの間に他人の為めに筆を執って居たのだ。人に読ませたい、人に読んで貰ひたいと云ふ欲望の為めに筆を執って居た。」（五八頁）彼の求めていたのは人間である。人間像なきヒューマニストは、いまや「人間の探究」の求道者となった。

パウロはダマスクスでキリストの声をきき、憎から愛へ回心した。ペテロのアッピア街道にはキリストが現われ、彼は踵（くびす）をかえしてローマに向かった。尚江のアッピア街道には何が現われたか。一度「神の愛常に汝に伴ふ」という妹の一句が彼の足をとめさせた。しかし彼はそのまま歩みをつゞけた。次に母の死が彼の行手をさえぎった。彼は踵（くびす）をかえしたが、ローマには入らず、人間探究の求道者はなおも荒野をさまよった。尚江の「クォ・ヴァディス」である。しかしまた、やはり憎から愛への、尚江の「ダマスクス」である。

母の死後も依然として尚江は非戦論や普選論や天皇制批判の正しさを主張している、従ってその懺悔は真の懺悔ではないし回心でもない、という主張も成り立つだろう。しかし彼の心の歩みをその深層において捉えるならば、やはり彼は踵(くびす)をかえしているのである。今まで縷々述べて来たように、それは一つの懺悔であり、一つの「回心」である。

母の死後四年目、四十三年五月に彼は岡田虎二郎に会い、静坐の生活に入った。しかしそれについて彼が書いたものを読んでいないので、私は何も言うことが出来ない。岡田という人はとにかく偉い人物だったらしいが、彼が果して尚江の「アンブロシュウス」たり得る人物であったかどうか。この年の八月末、獄中の巌穴に書を送って自己点検をすすめ、「自己点検即全智全能なり」と書き、これが復活に導くことを説いているが、静坐が果して尚江の復活であったかどうか。——今は静坐に入る前の尚江を語るにとどめ、彼をして荒野をさまようにまかせたままで、筆を擱くことにしよう。

（後　記）

一、手許に充分な資料もなく、またそれを読み直す時間の余裕もなく、請わるるままに急ぎ本稿を草したので、まことに不備のそしりを免れない。いつか充分な資料と充分な時間を得て稿を改めることが出来れば、今までの「手塚縫蔵論」「赤羽巌穴論」と共に、明治期信州人の人間像を画く三部作をなす筈のものである。

二、最近漸く日本で最初の尚江の著作集が刊行されるようであるが、今のところ彼の書いたものは、入手困難である。筑摩書房刊行の「明治文学全集」第四十五巻、同じく「現代文学大系」第五巻、同じく「現代日本思想大系」第十五巻及び第十七巻等に収録されたもの、あるいは社会主義諸新聞の複刻版によって読み得るものを除いては、容易に読む機会に恵まれない。幸い昨夏松本に赴き、信州大学の有賀義人氏の御好意で同大学図書館所蔵の本を読ませて頂き、また片丘の丸山潔氏からも貴重な本を借覧させて頂いた。ここに有賀・丸山両氏に心からの感謝の言葉を述べねばならない。

三、しかしその時は本稿を草する計画もなかったので、極く僅かのメモをとったに過ぎなかった。いま手許にある資料とし

ては、この僅かなメモと、前述した筑摩書房の全集本と社会主義新聞の複刻版、それに原典版として明治四十年の『懺悔』の五版本と明治四十二年の『荒野』の初版本だけである。この最後の二冊の本も今日では入手不可能に近い稀覯本に属するものであろう。これを入手し得たのは専ら丸野弥高教授の御好意によるものであった。その丸野教授も今春で明治大学を退職される。私はこの拙い一文を、感謝の念をこめて、丸野教授の退職の記念に捧げたいと思う。（昭和四十三年三月三十日記）