

一九二〇年代中国における「信仰」のゆくえ

——一九二二年の反キリスト教運動の意味するもの——

石川 禎 浩

はじめに

- 一 北京における運動（非宗教大同盟）の醸成
 - 二 上海における運動（非基督教学生同盟）の醸成
 - 三 「信仰」の時代としての二〇年代
- むすび

はじめに

一九一八年春、ときに孔教批判や文学革命論が『新青年』誌上をにぎわしていたころ、同誌四卷三号に、読者来信とそれへの回答として、次のような応酬があった（『文学革命之反響』）。読者「王敬軒」なるもの来信に曰く、『新青年』が孔教批判に躍起になっている半面、これまで西教を攻撃してこなかったのはなぜか。記者劉半農答えて曰く、中国における西教の流弊は孔教ほどひどくはないので、比較上、議論をまだ先のばしにしてもよからう、と。周知のように、この「王敬軒」なる者は、じつは『新青年』同人の錢玄同であった。それはいわば、『新青年』同人の打ち

だした「文学革命」が予期した反響をよばなかったために、やむを得ず同人みずからが演出した「反響」であり、これらの意図するところを明々白々に説明するものにほかならなかった。さすれば、読者との書信往来をかたっておこなわれたこの応酬は、『新青年』同人たちが孔教と西教にたいする雑誌のスタンスをあえてあきらかにするために仕組んだものであるともいえよう。

それから四年後の一九二二年春、中国にはその「先のばし」にされた「西教」にたいする議論が、ついに運動という尖锐なかたちをともなつて勃発した。いわゆる反キリスト教運動である。一九二二年の三月から四月にかけて、中国各地に突如発生したかにみえるこの反キリスト教運動は、やがて到来する国民革命期の反帝国主義運動の高揚を先触れる文化運動であつた。それは五四新文化運動時期にみられた反儒教、反迷信に象徴される啓蒙運動と、国民革命時期に燃えさかる反帝運動や政治運動としての教育権回収運動とがいかに結びついたのであるか、あるいはそのあいだにいかなる転換があつたのかを如実に示すものでもあつた。いいかえれば、我々は、新文化運動の精神が二〇年代へと「先のばし」にした課題を、この反キリスト教運動においてかいま見ることができるのである。つまり、一九二二年の反キリスト教運動は、五四新文化運動の精神が二〇年代においてたどることになるひとつの重要な軌跡を示唆し、ひいては二〇年代の中国とはいかなる時代であつたのかということ、急進的青年における、宗教あるいは主義の「信仰」の様態という面から示唆してくれるといえるだろう。

これまでも二〇年代の反キリスト教運動にかんする研究は相当になされてきた。¹⁾しかし、それらは主として運動が極盛をむかえる一九二四―二六年の国民革命時期を中心としており、一九二二年のそれにかんしては、充分な検討が加えられているとはいいがたい。さらに、この運動がいかなる経過をへて組織されたのかについても、従来の研究は共産党の関与を示唆するにとどまり、その実態の解明は不十分なままに残されているのが現状である。したがって本

稿では、一九二二年の反キリスト教運動勃発にいたる経緯を解明して、北京、上海のそれぞれの運動の姿を検討し、両者の性格の差異をあきらかにすることを第一の課題とする。そして、その上で一九二二年の反キリスト教運動が二〇年代中国において有した意味を、「懐疑」の時代としての新文化運動から、「信仰」の時代としての二〇年代へとという枠組みのなかで検討することを第二の課題とする。

一 北京における運動（非宗教大同盟）の醸成

一九二二年の反キリスト教運動は、同年四月四日より北京の清華学校において、世界キリスト教学生同盟の第一回大会が開催されることがあきらかになったことよって巻き起こったものであったが、じつはその種はこれより早くすでに撒かれていた。さきに紹介した劉半農の「先のばし」とはべつに、キリスト教をはじめとする宗教問題は、五四青年、とりわけフランス勤工儉学学生のまえに、検討を要する課題として立ち現れていたのである。その事情は一九二二年の反キリスト教運動の発端ともかかわるので、まずその一端を少年中国学会の宗教問題にかんする紛糾を例にして検証しておく。

少年中国学会は、いまさら詳説するまでもなく、五四運動直後に結成され、「科学の精神に基づき、社会活動をおこない、『少年中国』を創造する」ことを宗旨とする、いわば五四運動で發揮された中国青年の奮闘の精神を受け継いでいこうとする当時最大の青年組織のひとつであった。その宗教問題に端を発する紛糾は、一九二〇年一〇月に、同会の評議部が曾琦ら在パリ会員の提案を容れて、入会規定に、「同人はいかなる宗教信仰者も、本会会員として紹介することはできない。また、すでに入会したもので宗教の信仰を有するものはこの条の議決案を尊重し、自発的に

退会されるよう望む」なる宗教条項を加えようとしたことよって起こったものだった。

この提案はたちどころに会員たちの反響をよび、学会の北京総会は同年一二月一九日から三度にわたって宗教問題にかんする講演会をひらいて、宗教信仰の是非を検討することになる。この講演会は「完全なる學術研究」をかかげてはいたが、『少年中国』の三号にわたる宗教問題特集号³にその講演要旨が掲載されたときには、それぞれの講演者が宗教信仰にたいする賛成派、反対派に色分けされたように、進歩的青年における宗教信仰の是非がその講演会開催の念頭にあったことはうたがない。だが、宗教条項盛り込みそのものにはたいする学会会員の態度は、おおむね否定的、あるいは消極的なものであった。宗教条項盛り込みにたいして、宗教そのものの有用性にさかのぼって反対する田漢の論のごときはむしろ例外であるが、宗教そのものに懐疑の念をいだく多くの会員たちでさえ、宗教信仰の有無を入会条件として規定することには、それが個人の内面生活への過度の干渉であるということをもって、懸念を表明していた。

かつて、キリスト教青年運動に関与した経験をもち、その体験をふまえて宗教色を排除した青年団体を指向していた惲代英⁵ですら、こう述べていた。

結局わたしはやはり、前回評議部が可決した「宗教の信仰を有するものは入会するを得ず」という議案は暫時、あるいは永久に撤回すべきであると信ずる。それはなぜか。つきつめて考えれば、こうした意見は、宗教に反対するわたしの平生の議論といささか矛盾するとは思ふ。……〔だが、神の存在を肯定することを「信」、その存在を否定し、宗教に反対することを「不信」とすれば——引用者補注〕……信、不信はともにあつてはならない武断である。かりにわれらが学会の会員や将来入会する人がみなこの武断の態度を奉じるならば、それはあつてはならないことであり、宗教の信仰者が入会できないとすれば、当然のことながら、宗教の信仰に絶対反対する

ものも同様に入会できないということになる。その種の規定はあまりにも人の情からかけ離れたものではなからうか。⁽⁶⁾

かれにとつては、神の存在を疑わない宗教信仰が「武断」であるのと同様に、それに絶対反対するという態度も「武断」そのものなのであった。

かくして、『少年中国』誌上においては、宗教信仰にたいする特集記事の掲載をいましばらく継続するものの、いわゆる宗教条項のあつかいについては、二一年七月に開催されることになっていた南京での年次大会での決定に委ねられることになったのである。⁽⁷⁾そして、その南京大会においては、たしかに宗教問題のとりあつかいが議題に上がった。だがこの宗教問題は、おりから少年中国学会内部を揺さぶっていた「宗旨主義問題」「政治活動問題」にかんする白熱した議論に大会の時間が大きく割かれたことよつて、副次的に取りあげられるにとどまった。若干の議論の応酬はあったものの、前記の宗教条項にかんする評議部の提案は、最終的な票決において大差で否決されたのである。⁽⁸⁾

だが、学会の会員資格としての宗教信仰の有無は不問に付されたとはいえ、宗教、なかんずくキリスト教にたいする不信の念は、『少年中国』の宗教問題特集号の各論説にみられるように、学会会員のあいだでは相当に根強いものがあった。事実、その会員の一部は、学会における宗教条項の盛りこみをはかるのとはべつに、反宗教、反キリスト教の文化運動を中国における青年運動の核とすべく意識しつづつあった。その起源と動向は今一度、一九二〇年にもどつて検討しておくなくてはならない。

前述のように、少年中国学会の会員規定に宗教条項をもちこむよう最初にはたらきかけたのは、少年中国学会の在り会員、すなわち李石曾の強い影響下にあった曾琦、李璜、周太玄、何魯之らのちに中国青年党に結集することになる面々と、おりからパリを訪れていた王光祈、魏嗣鑾らであった。⁽⁹⁾宗教はわれらが少年中国学会の宗旨である「科

学「の精神」に背く、それがかれらのいう最大の理由だった。宗教条項に反対した田漢が指摘したように、それは表面上、たしかにパリにいる一部の会員の意見にすぎなかったが、かれらをとリまくパリの勤工儉学青年のあいだに、濃厚な反キリスト教的素地がとくに形成されていたということこそが、その直接的背景としてあったことを見落としてはならないだろう。

いうまでもなく、それは当時勤工儉学運動の世話役として、フランス在住の中国人青年に大きな影響力をもっていた李石曾、吳稚暉に代表される『新世紀』以来の無政府主義的反宗教の伝統であり、かれらの影響下にあった中仏教育会の『旅欧雑誌』『華工雑誌』、あるいは『旅欧週刊』に顕著にみられるYMCAへの対抗意識である¹⁰。かれらにしてみれば、アメリカから史桂陸や晏陽初らを送り込んだYMCAを中心とするキリスト教団体による在仏中国人労働者への教育事業は、単に実際活動における資金力豊富な競争相手であったばかりでなく、理念の面においても、もともとも警戒しなければならない不倶戴天の勢力であった。『華工雑誌』や『旅欧週刊』の編集に少年中国学会のパリ同人たち（とりわけ周太玄、李璜、何魯之）が直接に関与していたことを考えるならば、さきの宗教条項の提案や、かれらの反宗教論で埋めつくされた『少年中国』三巻一期の宗教問題特集号（下）は、そうしたパリの反キリスト教的空気を念頭において理解されなければならないものである。そして、李石曾の下に中仏教育会の秘書をつとめ、かつ『華工雑誌』『旅欧週刊』の編集にも加わっていた蕭瑜（蕭子昇、蕭旭東）が、こうしたパリの空気をたずさえて、一九二〇年一月に中国へと帰国する¹²。パリの反キリスト教的思潮はついに北京での運動への転換を遂げることになった。

北京における反キリスト教運動の組織者である羅章龍の回想によれば、一九二二年の反キリスト教運動は、そもそも一九二〇年一二月にかれが帰国してまもない蕭瑜（羅と蕭とは長沙の新民学会創設以来の知友であり、蕭はほんら

い新民法协会会员のフランス勤工儉学運動参加の先遣隊として渡仏したのであった」と「非宗教同盟の組織について相談した」ことに端を発するものであったとされている。その時点で、すでに「非宗教同盟」の組織的発足までが日程にのぼっていたという言葉についてはなお疑問の余地があるが、一九二〇年の暮れに、文化運動としての反宗教が蕭瑜の主導によって話し合われたことはほぼまちがいないだろう。なぜなら、蕭瑜はその一二月に、李石曾と北京『京報』の邵飄萍との提携によって発刊した『海外新声』（『京報』の増刊付録、週刊）の主編となるや、フランス滞在中の体験をふまえてフランス勤工儉学運動のバリでの実状を報告する一方、「海外新声と宗教問題¹⁵」といった反宗教論の論陣をはって、『海外新声』が反宗教、反キリスト教の旗幟を鮮明にすることをあきらかにし、羅章龍もこれを受けて翌年一月の同誌に「我々はなぜ宗教に反対するのか¹⁶」を発表して、それに呼応したからである。

蕭瑜のフランスからの一時帰国、およびかれと羅章龍との話し合いが、たちまち『海外新声』の反宗教論に反映されたとすれば、時と同じ一九二〇年暮れより、三度にわたって開催された前述の少年中国学会の宗教問題にかんする講演会も、いかなれば経路はことなるものの、在仏会員の思潮に触発されたものであった。つまり、北京にあっては、一九二〇年から二一年にかけて、個人の内面生活としての信仰の是非とは別に、社会における宗教、とりわけキリスト教の存在そのものの是非を問う運動が、フランスからの影響をうけながら、文化運動として準備されていたのである。あとは運動勃発をうながすに足るきっかけを待つだけであった。

そのきっかけは一年ほどしておとずれた。世界キリスト教学生同盟がその第一回大会（一九二三年四月四〜九日）を北京清華学校で挙行することが『青年進歩』（基督教青年会の雑誌）二月号に予告され、『時事新報』『晨报』をはじめとする有力新聞が一月よりその開催へむけて好意的報道を始めたのである。もちろん蕭瑜はただちにこれを反宗教運動の絶好の機会ととらえ、蔡元培、李石曾といったフランス勤工儉学運動の大立者を動かして大規模な運動に発

展させる活動を開始した。そして、北京においてこれにもっとも積極的に反応したのは、かれの盟友羅章龍を中心とする北京大学のマルクス学説研究会（実態としてはすでに共産党組織であったといつてよい）と北京の社会主義青年団であった。すなわち、三月一七日に北京の「非宗教大同盟」が発した「非宗教大同盟公電及宣言」（『晨报』一九二二年三月二〇―二二日所載）で、同盟の連絡先として指定してあるのが、一月以来同盟発足のために奔走していたといわれる北京大学学生金家鳳（社会主義青年団員）であり、三月末以来、同盟の第二次宣言（東電、『晨报』四月二日所載）発表のための有志の署名集めにあたっていたのも、鄧中夏ら北京の団員であった。

ただし、北京での「非宗教大同盟」が北京の共産党系人士によって積極的に取り組まれたとはいえず、それが当時の中国共産党中央からの直接指示によるという形跡は、管見のかぎり認められない。むしろ、後述する上海の運動とはことなり、北京のそれは社会主義的色彩を意図的に排除し、文化界における五四以来の幅広い連合戦線を可能なきがかり維持、発展させるかたちですすめられていった点に特色をもつものであった。たしかに、北京においても周作人ら北京大学の五教授が非宗教大同盟の運動にたいして、反宗教の高唱は多数による少数への思想専制の恐れがあるとして、信教自由の立場から異をとまえ、同盟側とのあいだで尖锐な論戦が交わされるという事態もおこつてはいた。¹⁹だが、該同盟の第一次宣言が「排外」「過激党」との憶測をよぶや、同盟側は李大釗の起草になるその第二次宣言で、それらがはなはだしい誤解に基づく挑発であることを声明し、同盟の宗旨があくまでも、「専ら宗教の羈絆を脱却して科学の真理を発揮する」にあることを訴えたように、北京での運動の理論的根柢はとりもなおさず、一切の宗教が科学とあい容れぬ迷信であり、人類の進歩のさまたげであるとするとするものだった。それは五四新文化運動以来の、科学による「懷疑」の精神を受け継いだものといつてもよいだろう。

そうした運動の思想的共通基盤や、そこに結集された主義の多様さは、該同盟が一九二二年六月に発行したパンフ

レット『非宗教論』²⁰において明瞭に見てとることができる。先の邵飄萍の全面的支援を得て発行された²¹とされる同パ
ンフレットに収められている文章の著者を一瞥すれば、そこには陳独秀、李大釗、羅章龍といった共産党系の人士か
ら、汪精衛、朱執信（この時すでに故人）といった国民党の幹部まで、また蔡元培、呉虞、王星拱、張耀翔といった
北京大学の新文化運動以来の支援者や、李石曾、蕭瑜、周太玄、李璜といったパリのアナキストもしくは国家主義
の指向者までもが網羅されていた（さらにはラッセルによるマルクス主義の盲目的信仰の批判までもがその中に収録
されているが、その意味するところは後述する）。各論文をくわしく紹介する余裕はないが、それらの主張はつま
るところ、同盟の第一次宣言（前述「非宗教大同盟公電及宣言」）の、

宗教と人類とは両立することができない。人類はもとより進化するものである。しかるに宗教は、人と万物とは
天が造り地が設けたものであると強弁している。人類はもとより自由平等である。しかるに宗教は強いて思想を
束縛し、個性を破壊して偶像を崇拜し、主を一尊としている。……宗教は本来存在しないものである。しかるに
かれらは強いて無より有を生じさせようとし、迷信を作っている。……笑うべき宗教は、科学真理とあい容れな
いものである。悪むべき宗教は人道主義と完全に違背するものである。

という言葉に収斂するものであるといつてよい。したがって、当時北京にあつて、李大釗の理解者であつた『北京週
報』の記者丸山幸一郎（丸山昏迷）は、それが新文化運動以来高唱されてきた科学による反迷信の精神の賜物であり、
北京の「非宗教同盟会が単に一時の反対の為に組織されたものではないことは明かである……若しも同会が相当に
団結力を有し活動を継続したならば支那の宗教界思想界に見逃がすべからざる変化を来らしむであらう」と共感し、
この運動の外にたつていた梁啓超も、「これは一種の好気運であると思う。……それは国民思想が澆刺として表
れであり、……国民の気力が昂進している表れであるがゆえにすばらしいのである。……要するに、およそ一切の主

張ある公開運動は、その主張がわたしと同じであっても、あるいは違つていても、その本質はよいとわたしは常に考へるのである」としてその運動の成りゆきに注目したのであった。

こうして推進された北京の非宗教大同盟の運動は、三月一七日の第一次宣言をうけて、またたくまに北京の大学、専門学校を中心として多くの支部の結成、およびそれら支部の通電を見るにいたり、大きな反響をよんだ。当初、キリスト教学生同盟大会の開催を好意的に報道した『晨报』も、運動の発生をうけてその姿勢を一変させ、連日それら通電の紹介に紙面を提供する熱の入れようであった。非宗教大同盟は、四月九日のキリスト教学生同盟の閉会式にあわせて、北京大学第三院大礼堂でそれに対抗するための講演大会（主席：蕭瑜）を開き、参加者一千人（一説に二千人）を動員するデモンストレーションをおこなった。さらに、四月一六日、五月一〇日にも同盟の大会をおこない、また六月一八日には第一次幹事会をひらいて人事と今後の活動内容を討議するなど、その後もしばらく活動を継続した模様である。ただし、運動の標的であったキリスト教学生同盟の大会が成功裡におわり、各国からの参加者が漸次北京を離れてしまふにつれ、運動が次第にしりすまみになったことは否めない。新聞紙上の記事を追う限りでは、該同盟は同年八月一五日に、「陳独秀逮捕に関して敬んで国人に告ぐ」に名を連ねるのを最後に、その活動を休止したようなのである。

だが、この非宗教大同盟を核として糾合された北京の文化界における諸勢力が、その後もしばらくのあいだ、いくつかの運動目標において歩調をともにした事實は、この運動の実働主体であった李大釗らの北京の共産党、あるいは社会主義青年団のこの時期の動向とあわせて注目されなければならない。すなわち、李大釗は反キリスト教運動の渦中であつて、五月一二日には胡適、蔡元培らと「我々の政治主張」（いわゆる「好人政府」の主張）について話し合ひ、それに加わつてゐるのである。また、同年八月から一〇月にかけて、踵を接して起こつた女権運動同盟や民権運

動大同盟、国民裁兵運動にたいして、北京の共産党組織は、治安警察条例の撤廃や女性参政権、労働立法の要求といった民主的諸権利をかかげるそれら大衆運動に積極的に加わったのだった。

むろん李大釗が加わった「好人政府」運動は、当時の中国共産党中央によって即座に手厳しく批判されることになったのであって、いふなれば党の意向をはなれたかれの独走であった。したがって、それら運動への李大釗らの関与をもつてただちに共産党の方針と言ってしまうことはできない。しかし、北京における共産党系人士と蔡元培、李石曾、胡適らとのこの時期の蜜月関係は、五四新文化運動以来の民主、および科学の精神による迷信の打破という基調の存在をぬきにしては語れないのである。そして、まさしくその協調関係を体現したものが、北京における一九二一年の非宗教大同盟なのだつた。

二 上海における運動（非基督教学生同盟）の醸成

北京を中心とする反キリスト教運動が非宗教大同盟のもとに結集したのに対し、ほぼ同時期に、同じく世界キリスト教学生同盟の大会開催に反対した上海を中心とする運動は、非基督教学生同盟を名乗るものであった。

じつはこの両団体の組織的關係は明瞭ではない。現にこの反キリスト教運動にかんするこれまでの先行研究も両者をわけることなく、その運動の性質を論じている。同時代の目撃者である『北京週報』の記者東方生（藤原鎌兄）は両者の違いにかんして、

反宗教と云ふ方は凡ての宗教を非定して宗教は迷信であるから我等は科学の教ふる所に従はねばならぬと云ふものが主であり反基督教の方は基督教其ものに反対すると云ふので自然種々の分子が這入り得る例へば唯物史觀的

社会主義の一派の基督教が物質を軽視し資本主義に迎合するを非難する所から来たもの孔孟の教を奉じ基督教を厭ふもの仏教の信者其他種々の雑駁なる分子を含むものであるが併し実際の運動は基督同盟に対する反抗だから反宗教も反基督も混合して之に参加して居るやうである。

とのべている。たしかに、一九二二年三月から四月にかけて中国各地に簇生した反キリスト教運動の組織名称には「非宗教大同盟」と「非基督教学生同盟」とが混在しており、東方生のいうが如く、「混合」した状況にあつた。しかし、非基督教学生同盟の総部がおかれた上海の運動は、一概に「種々の雑駁なる分子を含むもの」とはいえないある尖锐な傾向を有していた。以下に上海における反キリスト教運動の醸成と、その指向を概観しておく。

まず、上海における反キリスト教運動の組織化の動きを追つておこう。その組織化は、早くも一九二二年二月二十六日に着手されている。北京と同様に、この年初より世界キリスト教学生同盟の大会が北京で開催されるとの報道がおこなわれると、上海の一部青年は二月二十六日に非基督教学生同盟の第一次発起準備会をひらいて、同盟の組織方法とキリスト教学生同盟大会への対抗方策を話し合つたのである。ついで三月四日には第二次の準備会がひらかれて同盟の章程と執行委員会の人選が決定され、①宣言を発表して態度を表明すること ②通電を全国の各校の学生に発し、一致反対をうながすこと ③広告をだしてキリスト教に反対する文章を募り、国人の迷妄を呼び覚ますためにパンフレット(小冊子)を印刷して全国に發送することが決められた。これをうけて九日には宣言が発表され、一〇日には速達郵便を使った「通電」が各地の学校、新聞社に発せられた。そして間髪をいれず、先の第二次準備会で決定された反キリスト教の文章募集の広告が、三月一日より上海の『時事新報』に「非世界基督教学生同盟徵文啓事」(二二日より「非基督教学生同盟徵文啓事」と変更)として掲載される。この「徵文啓事」で得られた反キリスト教の文章は、二〇日にはパンフレット(小冊子)として刷りあがり、ただちに全国各地へ郵送されたという。おそらく、

張欽士のいう非基督教学生同盟のパンフレット『我們為甚麼反对世界基督教学生同盟？』がそれにあたるものである。^②

しかし、それよりさき、当時上海へ移ったばかりの『先駆』（中国社会主义青年团臨時中央の機関誌、施存統主編）の第四号（一九二二年三月一五日）は「非基督教学生同盟号」と銘打って、該同盟の宣言、通電、および章程をいち早く掲載し、先のパンフレットにも収録されることになる陳独秀の「基督教與基督教會」をはじめとする反キリスト教論文五篇を収録していた。これにより、非基督教学生同盟と上海の社会主义青年団とはほぼ同一の組織であったと推定される。事実、上海非基督教学生同盟の機関は、フランス租界大沽路三五六号、同三五七号、すなわち当時の社会主義青年団の臨時中央の所在地におかれていたのである。^③ たしかに、『先駆』第五号（四月一日）の「本刊啓事」は、「本刊と非基督教学生同盟は同一機関ではない。非基督教学生同盟に共感するがゆえに、そのための特号を出したにすぎない」と釈明してはいるが、施存統を責任者とする上海の社会主义青年団の臨時中央がその母体であった、少なくともその運動の主導者であったことはまぎれもない事実であった。

その例証をひとつだけあげるならば、上海と連動して組織された武漢の非基督教学生同盟は、あきらかに上海の団臨時中央の発意をうけて組織されており、その上海向けの通電も社会主义青年団の施存統あてに送られ、また武漢での非基督教学生同盟啓事の印刷や各学校、団体への働きかけが団務のひとつとして上海に報告されているのである。^④ あきらかに、非基督教学生同盟は、当時ようやく活動を再開しはじめた社会主义青年団の積極的な発動によるものであった。上海における社会主义青年団は一九二〇年八月ごろに一度成立したものの、翌年五月には内部組織の雑駁さによる活動不振から一旦解散され、同年十一月（一説には一〇月）に、張太雷の提起のもとにあらためて再組織されたものだった。^⑤ おりから、日本での共産主義運動関与のゆえをもって、一九二一年一二月末に国外退去処分をうけた

施存統³⁶が翌年一月に帰国して、上海の社会主義青年団と中国社会主義青年団臨時中央の責任者を兼任するにいたり、面目を一新した青年団は活動の場を求めていたところであった。そこへ飛び込んで来たのが、北京での世界キリスト教学生同盟大会開催のニュースだったのである。

じつは中国の反キリスト教運動に先だち、一九二二年一月三〇日から二月二日にかけてモスクワで開かれた極東革命青年大会（同時期に開かれた「極東諸民族大会」と並行して開催、上海の社会主義青年団からも参加）では、社会主義的青年運動が警戒、かつ対抗すべき相手としてキリスト教、およびYMCAが明確に指摘されていた³⁷。もつとも、同大会に出席した中国青年たちが帰国したのはその年の春以降であり、またそれらの指摘を含む大会文書が中国国内で公表されたのは、反キリスト教運動が終息してしまつたあとの九、一〇月になってからであつた（『先駆』一一、一二号所載）。しかし、組織の再出発にあつて、前轍をさけるべく、「マルクス主義を信奉する団体に確定」して団員の主義を統一せんとしていた上海の社会主義青年団側が、モスクワからの指示を待つまでもなく、反キリスト教のキャンペーンのかなかで、濃厚な反資本主義、反帝国主義の主張を前面に打ち出すことになるのは自然であつた。

前述『先駆』第四号に掲載された「非基督教学生同盟宣言」はいう。

我々は、現代の社会組織が資本主義の社会組織であることを知っている。この資本主義の社会組織は、一方に勞せずして食する有産階級を有し、他方に勞して食し得ぬ無産階級を有している。……しかして現代のキリスト教、およびキリスト教会はすなわち、「前者をたすけ後者を掠奪し、前者を扶持して後者を圧迫する」悪魔である。……ゆえに我々は、この「桀を助けて虐を為す」悪魔——現代のキリスト教、およびキリスト教会は我々の仇敵であると認め、それと一死戦を決しないわけにはいかない。世界の資本主義はすでに發生、成熟から崩壊へ向かっている。ゆえに各国の資本家……は、大いに恐慌をきたし、あらゆる手段で生き残りに躍起になっている。かくし

て、前後して中国に押し寄せ、経済的侵略主義を実行するにいたった。しかして、現代のキリスト教、およびキリスト教会は、この経済侵略の先鋒隊にほかならない。

いうまでもなく、そこには北京の運動には見られなかった、あるいは慎重に避けられた反資本主義、反帝国主義としての反キリスト教論が前面に押し出されているのである。いうなれば、数ある宗教のなかでキリスト教に反対するのは、それが資本主義と結びついた宗教だからであって、したがってそこからは北京で見られたような迷信、愚昧にもとづく一切の宗教への反対という姿勢はうかがえない。逆に、陳独秀や張聞天といった上海の共産党員たちは、北京の非宗教大同盟は宗教の非科学性に反宗教論を限定しており、不徹底であるとしてそれに異を唱えたほどであった。かくして、上海での反キリスト教論には、マルクスの金言として「宗教は人類のアヘンである」という言葉がひかれ、キリスト教は資本主義の「手先」「走狗」「悪魔」「妖魔」であるという表現が頻出することになる。

当然のように、反資本主義としてのキリスト教反対論には異論が噴出した。当初、非基督教学生同盟の啓事広告に紙面を提供した上海の『時事新報』も、その傾向が反資本主義であることがあきらかになってより、おりにふれ社論を発表してそれを難じ、キリスト教以前に反対せねばならない低級な迷信、習俗が中国在来の宗教にはあふれているとして、科学的精神の振興を呼びかけていた。少なくとも『時事新報』は、キリスト教に「悪魔」や「走狗」といった型通りのレッテルを貼って誹謗し、「真理」をもって自ら任ずる態度は、それ自身が科学の精神と相反する武断であるとして、それと一線を画することを表明したのであった。⁽⁴¹⁾

『時事新報』のそれら諸論をまつまでもなく、非基督教学生同盟側の社会主義色鮮明な反キリスト教論の稚拙と独善を指摘することは難事ではない。西洋キリスト教の歴史を、「罪悪の積み重ね」なる一語で片づけてしまうその論断の一面性は、前述北京のキリスト教学生同盟にキリスト教徒として参加しようとした吉野作造が、「反基督教の運

動の本体は如何なるものと云ふに、それは恐らく翻訳的社會主義の主張に外ならぬものであらう……蓋し支那で今頃あんな運動を起すに至つたのは、社會主義と宗教との關係に関する研究が未だ甚だ幼稚な爲めなのであらう」と指摘したように、たしかに「幼稚な翻訳時代」を脱していない「翻訳的社會主義の主張」から説明することができよう。

だが、篤信のキリスト教徒にして、中国の青年運動の理解者でもあつたその吉野の「彼等が早晚其知見を開き、反基督教運動の無意義を悟るの日あることをも予言し得る」という言葉を超えて、否その後も「反基督教的運動の無意義」をあくまでも認めようとしなかつた急進的中国青年が置かれた知的状況は、その「翻訳的社會主義」と評された稚拙と独善のなかにこそ、積極的に位置づけられなければならない二〇年代中国のひとつの時代相なのである。

一九一九年以来、潮のごとく中国に流入したマルクス主義は、当初にあつては吉野のごとく「翻訳的社會主義」であり、中国という大地からなれば遊離した「理論」の先行であつたといふことは、縷々述べるまでもない。だが、マルクス主義という「科学的社會主義」によつて旧來の社會改造のあきたらなさから解き放たれ（少なくともそう感得し）、「信仰」の態度をもつてそれを受け入れた急進的青年たちは、かれらが「信仰」する「科学的社會主義の真理」を現実に結びつけんと格闘していたのである。その事實は、かれらの思想的営爲の到達点、あるいは成熟度の高低とはべつに、二〇年代中国をいろいろる中国青年の心性のありかであるといつてもよからう。目を同時代の世界に転じれば、同様の「科学的社會主義の真理」は、とりわけ非西洋の国々において、「信仰」の名に値する至宝だったのであつた。中国の急進的青年をして、少なくともモスクワからの直接的教示をまたずに、反資本主義と反キリスト教とを理論的に（もしくは理屈として）接合せしめ、何のためらいもなく反宗教の「真理」たることを喧伝せしめたもの、それこそその「信仰」にほかならない。

だが、上海社會主義青年團の再出發後の最初の本格的活動となつた一九二二年の反キリスト教運動は、前述のとおり

り、その特徴である理論的尖鋭化と「真理の信仰」を自負する独善性ゆえに、『時事新報』、あるいは北京の非宗教大同盟に加わった科学精神による迷信の打破を主眼にする勢力を取り込むことなく、一種の示威に終始した。法律を制定して学校教育から宗教を完全に排除するという合法的運動方針も、おりから上海を訪れていた少年中国学会の幹部左舜生によって提起されてはいたが、「単に宗教に反対するのは一種の消極的手段にすぎない。……宗教の完全な破壊は社会の完全な改造を待たなければならない」とする上海の雰囲気のなかにあつては、その実現は望むべくもなかつたろう。こうして非基督教学生同盟の活動は、一時の反響をひき起こしたとはいえ、四月二日に上海の浦東中学で千数百名を集める大会（主席：施存統）を挙行したのち、まもなく雲散霧消してしまふのである。それは北京の非宗教大同盟と同様だった。社会主義青年団の正式の成立を世に知らせる「中国社会主義青年団第一次全国大会」（そこにおいても反キリスト教は重要な議題となつた）の開催を五月にひかえ、その責務を負っていた上海の社会主義青年団臨時中央が、反キリスト教運動にこれ以上割くことのできる時間と人員はもはや残っていないのであつたのである。

三 「信仰」の時代としての二〇年代

既述のごとく、運動としての一九二二年の反キリスト教は竜頭蛇尾におわり、いったん人々の前から姿を消した。だが、反宗教、反キリスト教の強烈な意識は、いささか逆説的ながら、それに対置すべき「信仰」——あるいは、いわゆる「科学と人生観」論争において顕著に認められるように、人生観確立のための「科学信仰」ないしは「社会科学信仰」として、あるいは不拔の「信念」の根源として——への根強い希求へと転じて、一九二〇年代、とりわけ国民革命時期をいろどる「革命精神」を形づくることになる。

ひるがえって、近代中国において、「宗教」あるいは「信仰」というものに期待されたある種の積極的役割をふりかえるとき、この二〇年代の「信仰」の時代相はより明確になってこよう。すなわち、「バラバラの砂」と評された中国の民衆を「国民」に作り上げる上で、あるいはその運動を担う人々の信念、使命感を確固たるものにする上で、宗派の別をこえた「宗教」や「信仰」の必要性は、つとに清末以来、たえまなく唱道されていたものであった。それは排斥されるべきものではなく、むしろ中国人が「国民」になるために、積極的に注入されねばならぬ精神であった。

かの梁啓超が、「一国の強弱興廢は、ひとえに国民の智識と能力とにかかり……智識能力の進退増減は、ひとえに国民の思想にかかり、思想の高下通塞は、ひとえに国民の習慣と信仰とにかかっている。……蓋し、宗教というものは国民の脳髓を鑄造するところの薬品である」と指摘し、クロムウェル、ワシントン、リンカーンといった西洋の偉人がみな熱心な宗教信仰者であったことを引いて、かれらが「よく一主義を堅持して世論を感動させ、国是を革新せしめた所以のものは、宗教思想これなり」「宗教思想なくんばすなわち統一なし」「宗教思想なくんばすなわち希望なし」と疾呼したのは、宗教思想がかれのいう「群治」に欠かすことのできない「国民」形成の核であり、中国人にはそれが欠落していると思なしたからにはかならない。もちろん、かれにとっては、宗教はおろか、新聞や小説といったものにいたるまで、中国にもつと欠けている「群治」のための要件として想定されているのだが、「一己あるを知りて国家あるを知らぬ」中国民衆にとってはその「群治」のための求心力として、またその民衆を率いるかれら先覚者にとっては不拔の信念として、宗教、もしくは宗教のごとき「信仰」の必要性が力説されたという事実は確認されなければならない。

くだって五四新文化運動時期、宗教、とくにキリスト教のもっている修養、献身、感化といった側面は、宗教活動そのものの非科学性とはべつに、国民性改造に欠かすことのできない精神の所在として、なおも声高に主張されてい

た。倫理革命による国民性の矯正を掲げていた五四新文化運動時期の陳独秀や恽代英らによって、キリストの人格、原始キリスト教の精神が高く評価されたことは、かれらの思想形成上にあらわれた単なる蛇行のエピソードなどではけっしてなく、かれらの一連の言動の根本にあって終始揺るぎなかったその使命感の様態を表白したものであった。したがって、宗教の役割を、哲学、科学、「美育」（蔡元培）、さらには「科学的社會主義」によって代替させたとしても、それには「信仰」はやはり必要なのであり、そして、その「信仰」には、宗教にたいするそれと同様の熱誠がなければならなかった。

はたして、孫文が一九二四年の「三民主義」講演の冒頭で聴衆にもとめた「三民主義」への「信仰」も、その意味での「信仰」にはかならなかった。孫文はいう。「主義とはなにか。主義とは、一種の思想、一種の信仰、一種の力であります。……まず最初に思想が生まれ、思想がはつきりしたあとで、信仰がおこり、信仰をもつと力が生まれまゝす。だから、主義は、まず思想から信仰へ、ついで信仰から力が生まれ、はじめて、完全に成りたつのであります」⁵¹。また、共産党の蕭楚女が同じ年に、「ある人の内心に信仰がないとすれば、それはその人に『人生觀』がないということにはかならない」として青年たちにもとめた「革命的信仰」も、その意味するところは共通していた。梁啓超以来、二〇年代にいたるまで（あるいは今日にいたるまで）、絶えることなく求められ続けたもの、それこそ思想を力に変える宗教のごとき「信仰」なのだった。

この意味で、二〇年代の反キリスト教運動において求められたものは、逆説的ではあるが、「信仰」という態度への疑念ではなく、宗教への信仰を非とするもうひとつの「信仰」の確立であった。いうまでもなく、それはキリスト教に代表される宗教への「信仰」に抗する「科学」、そして一部青年においては「科学的社會主義」としてのマルクス主義への「信仰」である。周知のように、ラッセルは中国滞在中におこなった講演のさいに、宗教のなかに「マル

クス教」の項をたて、「科学におけるマルクスの社会主義のごときは、一般に信仰する者が先入観に固執しており〔死守了成見〕、宗教的なものになってしまったといえる。……もしマルクス主義に立つ者がその書を崇め、その宗旨に固執し、その説を『福音』と考へ、『聖經』と見なすにいたつては、それは科学における態度ではなくなる」と述べて、その盲目的崇拜を戒めてはいた。だが、後世の高みにおいて傾聴にあたいたするその言も、「簡単にいへば、社会主義とは理解であつて迷信ではない、科学であつて奇怪〔奇異〕ではない」という「信仰」の空気のなかにあつては、あまりにも高踏であつた。けだし、一九二二年の反キリスト教運動、とりわけ「科学的社会主義」からするそれは、布教を尖兵とした帝国主義への批判であるのと同時に、ゆずることのできない「信仰」と「信仰」の激突であつた。つとに一九二二年三月、反キリスト教運動の渦中において、共産党員の羅綺園は党員の宗教信仰について、つぎのように述べている。

ひ弱な共産主義者のなかには、「自分が共産党員であることに宗教はいささかも妨げない——自分は上帝を信仰しているが、同様に共産主義も信仰している。上帝信仰は自分が無産階級革命のために犠牲となり奮闘するのにいささかも妨げない」というものがある。この種の思想は根本的にまちがっている。宗教と共産主義は、理論上も実際上も同列に論じることができないものである。……上帝を信仰しながら、また共産党員を自称する人間は党規に従うために戒律を捨てることはできない。だとすれば、その人はすでに党員の資格を失つてゐることになる。⁽⁵⁵⁾

初期共産党員のマルクス主義受容が、さきにのべた宗教への信仰と並び立たない「信仰」であつたことを見て取ることができよう。それは宗教にたいする信仰を否定してはじめて確立されるべき「信仰」であり、さらにいえばその人の生き方であつた。

まもなくおとずれる国共合作下の国民革命のなかで、刮目すべき積極性を發揮した中国共産党の若き黨員たちを支持していたものは、その「信仰」であったといつてよい。段祺瑞政権下に、司法総長、教育総長、執政府秘書長をつとめた章士釗が北伐期に共産党の目ざましい活躍を評価したのは、まさしく「共産党が新造の宗盟」であり、共産黨員には「共産」を信じて「教」となし、回教徒がコーランを奉じ、キリスト教徒が福音を崇めるのに勝るとも劣らぬものがあり、その信念のもとに、「自らを刻するに深、事にあたるに勇、悪俗を矯正し、人を損なうとも決して己を益しない厳正」な態度を有すると見なしたからであった⁽⁵⁶⁾。また、共産党の国民党内における「寄生」を激しく批判する戴季陶でさえ、「今日、もつともよく奮闘せる青年は大多数が共産党であり、国民党の旧同志の腐敗、怠惰はすでに争えない⁽⁵⁷⁾」と認めざるをえないのは、やはりかれら共産黨員が有する堅忍不拔の「信仰」のゆえであったことはまちがいない。さればこそ、戴季陶自身もまた国民党員の青年にむかって「信仰」の重要性を説き、「信仰の生活、これこそ個人および社会の進歩団結にとつて最大の機能を果たすのである。……信仰あつてこそ、人は永久に生きることが出来る。信仰あつてこそ、人は集団を組むことができる⁽⁵⁸⁾」として、三民主義への揺るぎない「信仰」を訴えたのだった。

二〇年代の「信仰」、それは反キリスト教運動における急進的青年をみればわかるように、一方で、否定すべき、あるいは「敵」として打倒すべきある「信仰」、ひいてはある体制の存在を認識することによって、また他方で、「科学」あるいは「科学的社会主義」という拠るべき支柱を得ることにより、強固に打ち立てられたものであった。共産主義に反対する戴季陶が中国の反キリスト教運動を見すえつつ、ロシアのボルシェヴィキ革命を「『反宗教という宗教の力』による成功であり、信仰による成功である⁽⁵⁹⁾」と力説したゆえんはまさにそこにあつた。この点に関連して、戴季陶は次のようにもいう。

ある主義を自らの信仰として選択した人間は、自分が今まで信じてきた主義が誤りであった、あるいは主義がなかったと考え、しかるのちにはじめて、一つの主義を選択し、自分が遵守する正道とするのである。さすれば、およそ主義というものは、まちがいなく独占性と排他性を具有し、同時にまた統一性と支配性を具有している。もし、こうした性質が具備されていないなら、その主義が信仰を生み出すことはあり得ないし、力を生み出すこともあり得ず、単に一種の消極的思想にとどまるのみで、主義にはなり得ない。⁽⁶⁾

まさに、国民革命の激烈を演出していたものは、かれのいう「独占性」「排他性」をそなえた「信仰」に転じた「主義」の力であったといっている。事実、二〇年代ほど「信仰」が切実に求められた時代はなかった。その「信仰」は、国民革命推進の原動力となった国共両勢力はもちろんのこと、前述の章士釗のように、この革命の外部に位置した者によっても積極的に求められていた、まさに革命時代の声にはかならなかった。

むすび

一九二二年の反キリスト教運動は、早くもその年の後半には雲散霧消してしまふ。しかし、その矢面に立たされた中国国内のキリスト教側にとって、その運動の衝撃は小さくなかった。「反宗教同盟が指摘している教会の弱点の大部分は、簡単に否定できないのであってよくこれに注意をむけるべきである。」「キリスト教、とくに聖書の教えは、帝国主義の利益となるものではない。しかし、或る外国勢力は無意識に宣教師達を利用して来た。……真のキリスト教精神は死んでしまい、中国人説教者は外国人に支配されており、神学生は独立心を失っている」というかれら自身の省察のことばがそれを証明しよう。かくて中国のキリスト教はその運動を契機として、これ以降、キリスト教

中国化運動、すなわち「本色教会運動」に取り組んでいくことになる。それはちょうど、隣国の吉野作造が、

僕が支那の基督教徒と交際していつも困ることは彼等が型に這入った信條儀式等を宗教そのものと為して、動もすれば吾人の自由思索を異端視することである。従つて之等の所謂宗教が、社会主義者の非難を蒙ることは已むを得ないかも知れない。併し之は決して宗教の本質でないことは、呉々も注意せねばならぬ。事に依つたら、彼等が人道の名に由つて宗教を排するのは、吾々が純真宗教の名に依て教会の非倫理的固定型式を排するのと、其の實質を同じうするのもかも知れない。⁶²⁾

と指摘した「純真宗教」信仰への中国キリスト教の模索であつたといえよう。

だが、中国キリスト教側のこうした模索をよそに、反キリスト教運動は二〇年代にかけて燃えさかる。その背景にはもちろん二〇年代をつうじて、「帝国主義の手先」というレッテルを、完全には払拭できなかった中国キリスト教側の桎梏があるのだが、その裏側には吉野のいう「反基督教的運動の無意義」をあくまでも認めようとしなかつた二〇年代青年の心性が対置されなくてはなるまい。

かつての哲学青年であり、また『少年中国』において宗教問題の真摯な学術的討論をよびかけた惲代英は、一九二三年においてキリスト教を「外国人が中国を教化させる道具」、キリスト教徒を「洋奴」と呼ぶにいたる。かれらの眼中にあつたものは、もはや宗教なるものの本質といつたものではなく、また中国人としての「純真宗教」を模索する中国キリスト教側の改革への胎動でもなく、まさに帝国主義と一体となつたキリスト教にいかに対抗するか、そしてそれに対置すべき「革命的信仰」をいかに打ち立てるかであつた。かれらにおいては、また反キリスト教をさげぶ青年においては、五四時期以来の宗教にたいする議論、検討はもはや尽くされたのであり、その結果キリスト教は議論、検討の対象から、自己の「信仰」を打ち立てるために排撃、打倒せねばならない対象へと転じていたのだつた。

それは二〇年代において確固たる「信仰」を得たかそれなりの五四新文化運動への清算であり、「科学的真理」としての理論が、「信仰」に昇華してのち、国民革命という運動に転じていく二〇年代中国の青年の心象風景でもあった。

注

- (1) 一九二〇年代の反キリスト教運動にかんしては、近年以下の先行研究(代表的なもの)が出されている。
 山本澄子『中国キリスト教史研究』近代中国研究委員会、一九七二年、Yip, Ka-che, *Religion, Nationalism, and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1920-1927*, Bellingham Wash.: Western Washington University, 1980、陳善光「論我国早期的非基督教運動」『青年運動史論集』華南理工大學出版社、一九八八年 所収、劉亜軍、謝蔭明「非基督教運動在北京青年反帝闘争中的作用」『北京党史專題文選』北京大學出版社、一九八九年 所収、趙清「從反孔教運動到非宗教大同盟運動」『五四運動與中國文化建設』下、社会科学文献出版社、一九八九年 所収、閔斗基「国民革命運動と反基督教運動」『中国国民革命運動の構造分析』ソウル 지식산업사、一九九〇年 所収、査時傑「民国十年代反基督教運動產生的時代背景」『中華民国歴史與文化討論集』第三冊、一九八四年。
- (2) 「会員通訊 曾琦より舜生あて書簡(一九二〇年七月七日)」『少年中国』二卷三期、一九二〇年九月、および「少年中国学会消息 評議部記事」『少年中国』二卷四期、一九二〇年一〇月。
- (3) 『少年中国』二卷八期、一九二二年二月、二卷一期、同年五月、三卷一期、同年八月。
- (4) 田漢「少年中国與宗教問題」(一九二〇年十一月三日執筆)『少年中国』二卷八期、一九二二年二月。
- (5) 若き惲代英とキリスト教の關係を論じたものとしては、以下の二篇を参照。小野信爾「五四時期の理想主義——惲代英のばあい——」『東洋史研究』三八卷二号、一九七九年九月、韓凌軒「早期惲代英與基督教」『近代史研究』一九八八年二期。
- (6) 惲代英「我的宗教觀」『少年中国』二卷八期、一九二二年二月。
- (7) 「少年中国学会消息 北京總会的報告」『少年中国』二卷八期、一九二二年二月。

- (8) 「南京大会紀略」『少年中国』三卷二期、一九二二年九月。
- (9) 「會員通訊 曾琦より壽昌あて書簡（一九二二年三月一五日）」『少年中国』三卷一期、一九二二年八月。
- (10) フランス勤工儉学運動の華工、学生組織におけるYMCAとの対抗関係とそれへの警戒感にかんしては、森時彦「フランス勤工儉学運動小史」『東方学報』京都 第五〇、五一冊、一九七八年二月、一九七九年三月に詳しい。
- (11) 周太玄「關於参加發起少年中国学会的回憶」張允侯等編『五四時期的社团』一、生活・讀書・新知三聯書店、一九七九年、五四七頁。
- (12) 飄萍「僕介紹『海外新声』於讀者」『京報』一九二〇年二月二三日、方漢奇主編『邵飄萍選集』下冊、中国人民大学出版社、一九八八年 所収、六三四～六三五頁。
- (13) 羅章龍「椿園載記」生活・讀書・新知三聯書店、一九八四年、九〇～九二頁。
- (14) 『海外新声』は一九二〇年一月二三日創刊、第六号（一九二二年一月二四日）までの発行は確認されているが、停刊時期については不明である。黒根祥作「非宗教運動を中心に——支那に於ける宗教否定の思想——」『東方時論』一九二二年六月号によれば、「余り過激なことを書いたので発行禁止か或は官庁の警告」を受けたために停刊したのであるという。ちなみに、『海外新声』の後身とみられる「海外新声書報社」は、反キリスト教運動を擁護する通電に名を連ねている（『晨報』一九二二年三月二四日）。『海外新声』発刊の経緯については前掲飄萍「僕介紹『海外新声』於讀者」参照。なお『海外新声』にかんしては、小野信爾氏より資料の提供をうけた。記して感謝の意をあらわしたい。
- (15) 『海外新声』第二号、一九二〇年二月二日。
- (16) 『海外新声』第六号、一九二二年一月二四日。なお、同論文はのちに『非宗教論』に収録された。
- (17) 丸山昏迷「反基督教同盟の傾向」『北京週報』第一号、一九二二年四月二日。なお金家鳳については、葛蔚平「有関金家鳳の一些情況」『党史研究資料』第四集、四川人民出版社、一九八三年、参照。
- (18) 中国革命博物館整理、榮孟源審校『吳虞日記』下冊、四川人民出版社、一九八六年、一九二二年四月一日、一一条。なお、同日記によれば、同盟側の第二次宣言は、李大釗が起草したものであった。

- (19) 一九二二年の反キリスト教運動と周作人の対応については、梁壽華「周作人與非基督教運動」『明報月刊』二五卷三期、一九八〇年三月、尾崎文昭「陳独秀と別れるに至った周作人——一九二二年非基督教運動の中での衝突を中心に——」『日本中国学会報』第三五集、一九八三年一〇月、に詳しく述べられている。
- (20) 『非宗教論』（一九二二年六月刊）は、羅章龍編『非宗教論』巴蜀書社、一九八九年、として、版を組み直して再刊されている。ただ、再刊にあたっては、初版本にあった西洋哲学者十数名の写真と反宗教にかなする名言が削除されている。それから西洋哲学者の顔ぶれはベーコン、デカルト、ベンサム、ダーウインからバクーニン、クロポトキン、マルクスまでを包含するものであり（前掲羅章龍『椿園載記』九二頁）、北京の非宗教大同盟のもっていた多様な指向をうかがうことができる。
- (21) 前掲羅章龍『椿園載記』三六、九一〜九二頁。
- (22) 前掲丸山昏迷「反基督教同盟の傾向」。
- (23) 梁啓超「評非宗教同盟 四月十六日為哲学社公開講演」『東方雜誌』一九卷八号、一九二二年四月二五日。
- (24) 非宗教大同盟の活動に关しては、『晨报』一九二二年四月一〇日、四月一六日、六月一九日のそれぞれの関係記事、および范体仁「記」五四「運動前後北京若干団体」『文史資料選輯』（全国）第六一輯、文史資料出版社、一九七九年、によつた。四月九日の非宗教大同盟講演大会参加者数を『晨报』は一千余人とするが、前掲『吳虞日記』では二千余人である。
- (25) 『晨报』一九二二年八月一五日。
- (26) 韓一徳、姚維斗「李大釗生平紀年」黒龍江人民出版社、一九八七年、一二九頁。
- (27) 民権運動大同盟の活動に关しては、王凌雲、胡淑敏「關於民権運動大同盟組織及其活動」『党史研究資料』一九八五年五期、参照。
- (28) 張国燾『我的回憶』第一冊、明報月刊出版社、一九七一年、二三四〜二三五頁、呂明灼「李大釗対「好政府主義」的認識——兼論其「平民主義」思想」『李大釗研究論文集』下、河北人民出版社、一九八四年 所収。
- (29) 東方生「反宗教運動と支那教育の将来」『北京週報』第二三号、一九二二年四月一六日。
- (30) 上海における非基督教学生同盟の結成過程については、とくに断らないかぎり、「非宗教同盟応声紛起（続）」『広東群報』

- 一九二二年四月二〇日、の伝える上海非基督教学生同盟の結成状況報告による。
- (31) ほんらい電報であるべき「通電」が速達郵便をもって代替されたのは、ひとえに運動側の資金不足によるという（清水安三「李大釗」『支那当代新人物』大阪屋号書店、一九二四年、二二七―二二八頁、原載は「支那の新人 李大釗（二）」『読売新聞』一九二二年一月二九日、署名：如石生）。
- (32) 張欽士『国内近十年來之宗教思潮』燕京華文学校、一九二七年、一九〇―一九三頁。
- (33) 陸米強「一九二二年在滬團中央機關旧址介紹」中国共産党第一次全国代表大会会址紀念館編刊『上海地区建党活動研究資料』一九八六年。
- (34) 「劉昌群より国昌あて書簡 一九二二年四月一〇日」「劉昌群より秋人あて書簡 一九二二年五月一六日」中央檔案館、湖北省檔案館編『湖北革命歷史文件匯集』甲一、湖北人民出版社、一九八七年、七、一八頁。
- (35) 「中国社会主义青年團第一次全国大会」『先驅』第八号、一九二二年五月、は団の再建を一九二一年一月とするが、「彭侃より譚平山あて書簡」『青年週刊』第三号、一九二二年三月二日、「譚平山答詞」『青年週刊』第四号、一九二二年三月二日、は一〇月とする。
- (36) 施存統の日本における活動については、拙稿「若き日の施存統——中国共産党創立期の「日本小組」を論じてその建党問題におよぶ——」『東洋史研究』五三卷二号、一九九四年九月を参照。
- (37) 「遠東革命青年第一次代表大会 關於遠東青年運動任務的提綱二」同 遠東革命青年代表大会宣言「同 致中国、日本、朝鮮、蒙古青年書」共青团中央青運史研究室、中国社会科学院現代史研究室編『青年共産國際與中国青年運動』中国青年出版社、一九八五年、七七、八一、八五頁。
- (38) 聞天「非宗教運動雜譚」『民国日報』「觉悟」一九二二年四月一六日、陳独秀「對於非宗教同盟的懷疑及非基督教学生同盟的警告」『廣東群報』一九二二年五月二二日。
- (39) 綺園「基督教與共產主義」『先驅』第四号、一九二二年三月。
- (40) 東蓀「非宗教同盟」『時事新報』一九二二年四月二日。

- (41) 常乃徳「對於非宗教大同盟之諍言」『時事新報』「学燈」一九二二年四月二二日。
- (42) 吉野作造「支那に於ける反基督教的運動」『東京朝日新聞』一九二二年四月一五、一六日。ちなみにこの一文は田漢によって節訳され、「日本学者対『非宗教運動』的批評」『少年中国』三卷九期、奥付では一九二二年四月発行、として紹介されている。
- (43) 左舜生「擁護自由與非宗教」『民国日報』「覚悟」一九二二年四月一〇日。
- (44) 前掲「非宗教同盟声紛起(続)」が紹介する蔡和森の演説。蔡和森は一九二二年二月に、強制退去させられたフランスより上海にもどった。上海において共産党に入党したのち非基督教学生同盟に参加、一九二二年四月に『広東群報』紙上に「基督教—近代思想—資本主義」を発表するなど、反キリスト教運動に積極的に加わった。なお『蔡和森文集』には、「基督教—近代思想—資本主義」と同一内容の文章が「近代的基督教」(『反基督教運動』一九二四年刊 所収)として収録されており、一九二四年に書かれたことになっているが、初出は『広東群報』一九二二年四月一四日—二一日であり、『反基督教運動』所載の蔡論文は『広東群報』からの再録である。また、同論文は一九二五年に刊行された『反对基督教運動』(国光書店刊)にも収められており、反キリスト教運動の代表的論文と言えるものである。
- (45) 中国語の「信仰」には、「宗教の信仰」と「主義にたいする信念」という二つの意味が含まれているが、戴季陶が「信仰とは、必ずしも宗教に限らない。宗教は信仰の一つの表われなのである。これは今日、信仰について語るさい、ぜひ心得ておかねばならぬことである」(戴季陶著、市川宏訳『日本論』社会思想社、一九七二年、一四七頁)と述べるように、本稿で触れる時期においては、両者の意味を同時に含ませながら用いられている。筆者が用いる「信仰」もその意味である。
- (46) さしあたりは、代英(譚代英)「學術與救國」『中国青年』第七期、一九二三年二月、楚女(蕭楚女)「革命的信仰」『中国青年』第一二期、一九二四年一月、などがその一つの典型を示しているといえるだろう。
- (47) 梁啓超「論支那宗教改革」『清議報』第一九冊、一八九九年六月、日本語訳は「支那の宗教改革について」島田虔次『中国革命の先駆者たち』筑摩書房、一九六五年、三三二頁による。
- (48) 中国之新民「宗教家與哲學家之長短得失」『新民叢報』第一九号、一九〇二年一〇月。

- (49) 中国之新民「新民說四 第六節 論国家思想」『新民叢報』第四号、一九〇二年三月。
- (50) 陳独秀「基督教與中国人」『新青年』七卷三号、一九二〇年二月、前掲韓凌軒「早期憚代英與基督教」。
- (51) 山口一郎、伊地智善繼監修『孫文選集』第一卷、社会思想社、一九八五年、一九頁。
- (52) 前掲楚女「革命的信仰」。
- (53) 章廷謙筆記「羅素先生の講演」『少年中国』二卷八期、一九二二年二月。
- (54) 李璜「社会主义與宗教」『少年中国』三卷一期、一九二二年八月。
- (55) 前掲綺園「基督教與共產主義」。
- (56) 章士釗「論共產教」『甲寅周刊』一卷四三号、一九二七年二月。
- (57) 陳天錫「戴季陶先生の生平」台湾商務印書館、一九六八年、二九一頁。
- (58) (59) 前掲戴季陶『日本論』一四五、一四七、一四八頁。
- (60) 戴季陶「『国民革命與中国国民党』導言」(一九二五年七月) 中国人民大学中共党史系中国近现代政治思想史教研室編刊『戴季陶主義資料選編』一九八三年 所収。
- (61) それぞれ前掲山本澄子「中国キリスト教史研究」に引く呉耀宗、陳秋霖のことは(同書 一〇九―一一〇頁)。
- (62) 吉野作造「社会運動と基督教(支那に於ける反宗教的運動に付て)」『新人』二三卷五号、一九二二年五月。
- (63) 代英「我們為甚麼反对基督教?」『中国青年』第八期、一九二三年二月。