

第三章 綱島梁川——「神人如實の關係」——

次に、内村の次世代にあたる、綱島梁川（明治六〇明治四〇）の信仰について考えたい。綱島が最終的に獲得した《超越的なもの——自己》^{（八七三）}關係は、同じキリスト者である内村鑑三よりも、むしろ西村茂樹の《信》^{（まこと）}に通ずるものである。維新後世代の綱島が、このような《超越的なもの——自己》關係を獲得するまでの模索の軌跡を検討する。

一、明治二〇年代という時代

それにはまず、綱島が活躍し始めた明治二〇年代について考えなくてはならない。

この時代は、いわゆる煩悶青年たちの時代である。明治維新から二十余年、この時期、維新後生まれが青年期を迎えつつあった。彼らは、前近代的な秩序の瓦解したあとの、足場のない中空に産み落とされていた。しかもそのため、みずからの内面に新来の西欧近代的世界觀を接ぎ木できるような台木も持ち合わせてはいなかった。彼らは、世界に対して懷疑的であり、みずからの人生が悲哀と煩悶によって彩られていると感じていた。

ところで、明治二一年、内村鑑三がアメリカから帰国している。内村は、帰国後まず教師となった。新潟北越学館、東洋英和女学校を経て、明治二三年には第一高等中学校に嘱託教員として赴任したが、翌明治二四年に有名な「不敬事件」^{（八九〇）}が起きる。これは、同校で行われた教育勅語の捧読式において、内村が勅語の宸書への敬礼を拒んで、学校を追われることとなった事件である。このころから、日本は徐々に国家主義へと傾きつつあった。

「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」と謳われた大日本帝国憲法の発布が明治二二年、井上哲次郎が不敬事件を受けて、『教育ト宗教ノ衝突』と題されたキリスト教批判の書を出版したのは明治二六年のことである。^{（八九三）}

少々遡るが、明治一〇年代半ばから二〇年代前半においては、日本人が欧化の波に乗って見失った「道德の根據（西村茂樹）」、「倫理ノ大本（井上哲次郎）」を回復すべく、さまざまな立場から議論が展開された。例えば、キリスト教の総合誌であった六合雑誌は、明治一三年、小崎弘道らによって創刊されたが、この創刊号の「六合雑誌發行ノ趣意」^{（八八〇）}には、「知識ノ發達彼ガ如ク其レ速カナリ而ルニ德義ノ進歩ニ至ツテハ此ノ如ク遲鈍ニシテ却テ退歩ノ勢アルハ抑モ何ゾヤ蓋シ人ニ宗教ナキニ因ルノミ否ナ宗教ナキニアラズ只上下共ニ信ズベク守ルベキ眞成ノ宗教ナキニ因ルノミ」^①とあり、刊行の趣意がキリスト教精神による日本人の「德義ノ進歩」のためであることが謳われている。

①『植村正久と其の時代』三卷、佐波亘編、一九三八年、一九六六年復刻版、教文館、一四二二頁。

また、近代化の過程で、前時代の遺物として切り捨てられかけた仏教界においても、仏教界内部から近代化を図り、それによって道徳的権威を回復しようという動きが生じた①。

これらの一連の言説に対して、宗教と道徳とを対立させ、宗教を批判する動きも激化した。前述の西村茂樹も同様の主旨の批判を行ったが、特に井上哲次郎は、西欧の実証主義精神に照らしてキリスト教の非合理性を論じ、そのうえでキリスト教の示す世界観や道徳観が、日本の国体に相応しくないとする議論を展開した。それまで、日本の道徳の再建は伝統的な儒仏によるべきか、西洋のキリスト教によるべきか、哲学によるべきか、といった啓蒙的道徳論争であったはずの議論は、こうして徐々に国体対宗教という方面へエスカレートし、論争の本来の意義を喪失していった。

それゆえ、そうした議論の展開によって置き去りにされた当初の問題、失われた精神的指針をどのように再建するかという問題は、結局、それを失ったことを自覚して苦しむ個々人の内面に委ねられる結果となった。その結果、多くの近代青年たちは自力でさまざまな模索を始めざるを得なくなった。こうした世代を代表する文学者、思想家は、たとえば、西田幾多郎（明治三年生）、国木田独步、高山樗牛、田山花袋、幸徳秋水、島村抱月（以上、明治四年生）、島崎藤村（明治五年生）、泉鏡花（明治六年生）などであろう。彼らの活躍した時代はおのおの異なるが、思索の土台となる問題意識は、同じ時代に育った者に通有のものであったということができるであろう。

そこで、この時代を生き、当時同じ問題を抱える青年たちに、その言説が大いに支持された綱島梁川を例にとって、彼らの問題意識の所在と、それをキリスト教によって解決しようとした綱島の思索と信仰について考えてみたい。

二、煩悶時代

綱島梁川は明治六年、岡山県上房郡有漢村^{うかん}に生まれた。彼の家は代々当地の庄屋で、西村茂樹や内村鑑三^{かんさん}のような武士階級の出身ではない。それまでは社会をリードする知的エリート層は武士階級に半ば独占されていた。しかし、綱島たちの世代を境に、社会的に活躍する者たちの出自がさまざまに広がってきている。その点もこの世代の特徴のひとつである。たとえばとは武士階級であっても、維新後に生まれた子の場合、親たちがそれぞれほかの生活スタイルを得ていたので、学問で身を立てなければ生き残ることができないといった、前世代に通有の緊張感はなくなっていたということもあるかもしれない。反面同時に、それ以外の階級出身の者たちが、みずからの生き方を自由に選択し得る社会環境が整いつつあったということもいえよう。

彼は、「学制」に則って設立された小学校に通い、神童といわれた。明治十九年、小学

①井上円了、村上専精など。

校を卒業すると同時に母校の助教として勤務し、六年間を過ごしている。この間、父親が没し、長男であった綱島は家計を支えなければならなかったようである。

小学校で教鞭を執っていた明治^(一八九〇)三年、一七歳の頃、彼は高梁教会でキリスト教の洗礼を受けている。高梁教会は明治^(一八九〇)五年、横浜バンド出身の松村介石（安政六^(一八五九)、昭和^(一九三九)一四）によって創立されており、その数年後には綱島の住む有漢にもキリスト教の講義所が開設されているので、彼は、そこでキリスト教と出会ったものようである。感受性豊かで早熟な彼は、父の死や家族のこと、みずからの将来に関しての悩みを抱え込み、キリスト教に救いを見出そうとしたのかもしれない。彼が教会活動に参加している頃、折しも前述の内村鑑三不敬事件が起き、キリスト教に対する批判が展開された。高梁教会も例外ではなく、さまざまな迫害を受けたが、そうした中を彼は教会に毎週通っていたという。

さて、受洗ののち、結局彼は養うべき家族を残し、自己実現を求めて、故郷を離れる決心をする。こうして、明治^(一八九二)五年、東京専門学校に入学、恩師である坪内逍遙（安政六^(一八五九)、昭和^(一九三九)一〇）宅に寄寓しつつ『早稲田文学』の編集にあたることとなる。明治^(一九三九)二八年、卒業論文に『道徳的理想論』を提出して卒業したが、しかし、翌年四月に咯血、以後病床の人となつて、三十四年の短い生涯を終えている。

綱島の出発点は、他の同時代の青年たちと同様、懷疑の中にあつた。

怪疑、怪疑、實に予の今の時代は怪疑の時代なり。しかも其の怪疑の性質たるや不健全にして曖昧なる傾向を有す。天地萬有何もかも夢の如く幻の如く、浮々飄飄として予の眼前に泛び漂ひ、一としてたしかに明かなるものはなし。予はさながら *literary* に五里霧中に彷徨ふの執あり。予が怪疑といふは未だデカートが戦ひし如き大怪疑にもあらず、またギョウテが苦みしごとき大怪疑にもあらず。明かに言へば疑はぬでもなくまた疑ふでもなく實に漠然たるものなり。〔明治^(一九三九)二六年一二月〕^(一八九三)①

（「偶思錄」）

このとき綱島は東京専門学校に在学中の二〇歳であつた。若くしてキリスト教的世界に目を奪われ、そこになにか真実があるといったんは確信したもの、長ずるに従つて「天地萬有」すべてが夢幻のように感じられ、また「一としてたしかに明かなるものはなし」と告白しなければならぬような内面を抱えるようになっていたのである。

ところで、綱島の思想について考える場合、彼の信仰を、ステイックなものとしてではなく、「見神の實驗」といわれる彼独自の宗教体験の前後で分けて考える必要がある。綱島自身は、みずからの信仰の深化について、以下のように述べている。

四福音書に見はれたる基督の人格に對する予の見解もしくは態度は、これまで大凡そ三段の變遷を劃し來たれるが如し。第一は何等の自覺も定見もなくして、唯だ幼稚なる

①「偶思錄」『梁川全集』六卷（梁川曾編、春秋社、一九二二年）、七二頁。

素直ごころの一筋に、傳説そのまゝの基督を信受したりし時代。第二は基督の人格に於ける神秘的、超自然的方面を一切除非抽象し去りて唯だ其の倫理的、實踐的、方面のみを採つて以て行爲の範となせし時代。第三は兎も角も自覺的に一種の理解と同情とを以て基督の完人を觀じ得たりとなせるの時代。是れ也。第一を基督に對する無差別的盲信時代と謂ふべくば、第二を二元的懷疑時代、第三を調和的正信時代（若ししか言ふことを允さば）とも謂ふべからむ。『明治三十九年六月』①

（「枕頭の記」）

この分類に従えば、二〇歳の綱島は第一期から第二期への画期にあつたといえよう。このとき失われた信仰については以下のような言葉が残されている。

予はかつて人間死後永遠の靈國あり、吾人の靈魂は千秋萬古そこにありて樂土の幸福を享くべしとおもひき。その信仰ありし間は予は如何にたのしき身なりきとするぞ。エデン園中の春色は常に予の幻影となり、恍然として我を忘れしこと屡々なりき。しかも今やこの幻影は破れぬ。來世の信仰は何日か消え去り、無常の秋風身にしみて轉た身世の果敢なきを啣ちぬ。予が身滅すれば靈また死せん。予は最早や來世の望なし。來世の望なく永生の望なくば予は以て死すべきか。人生五十年屹々として了る。豈ツマラなき事にあらずや。『明治二六年二月二四日』②

（「偶思錄」）

第一期の終わりに上掲のような「盲信」を失ったのち、「豈ツマラなき事にあらずや」と慨嘆していた二〇歳の頃から、しばらくのあいだ、彼は超越性を要しないかたちでの「道徳的理想」、倫理的解決を求めて模索していることがわかる。こうした展開は、前述した当時の宗教論争を意識しているようにも見える。

ところで、この第二期を「二元的懷疑時代」と呼ぶのはなぜであろうか。懷疑的になる以前の第一期において、彼が恍惚としていたという「エデン園中の春色」とは、先に見た内村鑑三が「天国の一瞥」の一文の中で、「天国」のありようを「路傍の草までが我等の為に讚美歌を唱へるやう」だとしていた、その情景そのものである。内村の「天国の一瞥」は、裏腹に罪人の自覺をもたらしたものであったが、綱島の場合も同様に、しばしの恍惚のち、「エデン」から追放されてあるみずからを発見したといえよう。そのことが、神と自己という「二元的」世界を生み出したのである。それは、神の義とは切り離された迷いの世界である。

綱島において、こうした懷疑的な状況が具体的な変化の兆しを見せるのは、明治一九年、咯血して神戸に転地療養し、当時神戸の教会で活動していた海老名弾正（安政三、昭和一一）に出会ったところからである。

（「九三六」）

①「枕頭の記」（「回光錄」所収）『梁川全集』五卷、三五七頁。

②「偶思錄」『梁川全集』六卷、七一頁。

海老名弾正は熊本バンドの出身であるが、強いナショナリズムや自由主義的な神学思想ゆえに、そのキリスト教理解はプロテスタントの正統から逸脱していると評されることが多い。彼は、みずからの神秘的な回心の経験をもとに「神人合一」を主張したが、綱島はこうした海老名弾正の思想の影響を強く受けているといわれる。^①

彼は海老名弾正との出会いのち、ついに明治三十七年に劇的な回心を遂げる。この間、彼は海老名の思想に惹かれ、神秘的な体験を求めて常にアンテナを張りめぐらせていたように見える。その結果というべきか、この回心の体験、いわゆる「見神の實驗」——「實驗」とは experience の意である——が彼の身に起きるや否や、彼は一も二もなくそれを信仰の根拠と為し、以後死に至るまでの数年間、命を削りつつ、みずからの信仰とその契機となった体験について、雄弁に語り続けることとなるのである。

ところで、先の第二、第三の時期を通じて、綱島はみずからの内面における葛藤や発見をそのときに綴って発表し、煩悶する同時代の青年たちにエールを送っていた。彼は青年たちの煩悶とそれに伴う悲哀の情——それは当時社会的には批判の対象となってもいた——に対して積極的な意味づけをし、それによって若者たちから絶大な支持を得ていた。

しかし、先に述べたとおり、綱島自身の信仰生活は、病床の人となった明治二九年頃から深化し、明治三十七年の「見神の實驗」で、劇的な回心に至っている。彼は、終生一貫して同世代の青年たちに向かって「悲哀煩悶」の意義を説いた。それゆえ、彼自身も終生「悲哀煩悶」に生きたように思われがちなのであるが、しかし、実際には彼自身の内面においては、みずからの信仰の深化に従い、徐々に「悲哀煩悶」の状態から脱却していったのではないかと考えられる。つまり、ある時期から彼は、いわば信の立場から不信者の「悲哀煩悶」について語るようになったのである。

それゆえ、ある時期以降の綱島梁川という人を、青年たちとともに「悲哀煩悶」する彼らの同志、旗印として、あるいは「悲哀煩悶」それ自体にとどまってそこで神を求め続けた信仰者と単純に捉えることはできない。彼の信仰は、端的にいえば、「見神の實驗」というできごとの前後で変化した。彼の言葉は、常にそれがどの時期に語られたものであるか、注意しながら読む必要がある^②のである。

そこで以下、それぞれの言葉の語られた時期を念頭におきつつ、彼の信仰の深化とその特徴について考えてゆきたい。

三、宗教的「實驗」

① 鶴沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』『海老名弾正』（一九八八年、日本基督教団出版局）参照。

② そのため、この章に限り、引用の末尾にそれぞれ年月日を記すものとする。

綱島は、明治三七年半ばから末にかけて、三度宗教的回心の体験をした。いわゆる「見神の實驗」である。^{〔一九〇四〕}彼はその一年間を「予の宗教的生活史に於ける、謂はば、光耀時代、啓示時代」①と称しているが、そのうち三度目の体験が、彼の信仰において「最も神秘的にして亦最も明瞭に、インテンスのもの」②であったという。彼は、その経験について以下のように語っている。

げに彼の夜は物靜かなる夜にて候ひき。一燈の下、小生は筆を取りて何事をか物し候ひし折のとなり、如何なる心の機^{はづみ}にか候ひけむ、唯だ忽然はつと思ふやがて今までの我が我ならぬ我と相成、筆の動くそのまま、墨の紙上に聲するそのまゝ、すべて一々超絶的不思議となつて眼前に耀き申候。この間僅かに何分時といふ程に過ぎずと覺ゆれど、而かもこの短時間に於ける、謂はば無限の深き寂しさの底ひより、堂々と現前せる大いなる靈的活物とはたと行き曾ひたるやうの一種の Shocking 錯愕、驚喜の意識は、到底筆舌の盡くし得る所にあらず候。〔明治三八年五月〕^{〔一九〇五〕}③

（「予が見神の實驗」）

彼にとってこの経験は空前絶後のものであったが、実はそれ以前から、小規模な宗教的な「経験」が繰り返されていたようである。彼は「予が見神の實驗」の中で、この点について、以下のように述べている。

神の現前若しは内住若しは自我の高擧、光耀等の意識につきては、事に觸れ境に接して、予がこれまで屢々躬ら經たる所なりしが、而かもその不磨の記憶となりて永く後ちに殘る程の奕々たる觸發の場合は、幾んどあらざりし也。〔明治三八年五月〕^{〔一九〇五〕}④

（「予が見神の實驗」）

「見神の實驗」に至るような「これに類したる経験」が具体的なものとなってきたのは、おそらく「見神」の数年前からではなかったかと思われる。そのころから「感應」という言葉が頻出するようになる。

要求は我等分内の事なれども、感應は神の恩寵に候。感應の來たるや神秘也、唯だ我等が要求の聲に應じて忽然として其の前に參し後ろに立つを見るのみに候。我等は唯だ之れを意識の事實として受け入れ、打ち仰ぐのみに候。〔明治三六年七月〕^{〔一九〇三〕}⑤（「答道友書」）

- ① 「予が見神の實驗」（「病閒錄」所収）『梁川全集』五卷、二二〇頁。
- ② 「予が見神の實驗」（「病閒錄」所収）『梁川全集』五卷、二二三頁。
- ③ 「予が見神の實驗」（「病閒錄」所収）『梁川全集』五卷、二二三頁。
- ④ 「予が見神の實驗」（「病閒錄」所収）『梁川全集』五卷、二二〇頁。
- ⑤ 「答道友書」（「病閒錄」所収）『梁川全集』五卷、四四頁。

また、具体的に手応えある「實驗」というには及ばないであろうが、先にも述べたように、彼は転地療養先であった神戸の時代、つまり海老名弾正と出会った頃を、信仰における「轉機」としている。

神戸にありしことほとんど八閱月餘。此の間わが得たる所を顧み來たれば呆然たるの外なし。宗教の側に於ては予はたしかに一轉機して或物を獲みぬ。唯々概念的なる神は嚴然たる實在として予の前に現前し來りぬ。予が一年前道德的理想を論ぜしをりは、神を空理上より割り出し、論理の必然として客觀に置きしなり。今や不然、人格的の神は予が唯一の慰藉者、鞭撻者、鼓吹者となれり。〔明治三〇年三月〕^{〔八九七〕}① 〔自省錄〕

このように、綱島において「見神の實驗」に至る道筋は、すでに神戸療養時代から用意され、さらに明らかな「感應」は「見神の實驗」の数年前から感得されていたと考えられる。無論、綱島にとって「見神の實驗」が、そのような種々の「經驗」から突出したものであったことは、先の引用が示すとおりである。むしろこの「實驗」を通してはじめて、過去のさまざまな「經驗」が宗教的な「經驗」として、綱島の内部に定着したといったほうがよいのかもしれない。

ところで、綱島が当時の青年たちの「悲哀煩悶」について積極的な意味づけを行なったということについては先に述べたが、このような「煩悶」の意義についての言及は、神戸における療養の時期にすでに見えている。

人生矛盾多し。我等は此の矛盾に衝きあたりては苦惱し煩悶す。しかも此の矛盾此の煩悶も神の眼中には何等の矛盾にも煩悶にもあらず。永遠の神無限の神を想ひ來たれば、此等の矛盾は消失して跡なし。我等は矛盾にあふて狼狽せず、何となれば此の矛盾は早晩解釋し了せるゝの矛盾なれば也。矛盾そのものは已に調和を意味す。矛盾の中に永遠無限なる神意含まれたりとせば、我等は苦痛煩悶の中に一種幽奥なる悦樂と慰藉とを得る也。〔明治二九年一二月〕^{〔八九六〕}② 〔所思斷片〕

このころ綱島は、二度目の咯血で神戸の病院に入院していた。先に述べたとおり、彼のその折りに海老名弾正と出会い、その出会いによって、このように「永遠の神無限の神を想ひ來たれば、此等の矛盾は消失して跡なし」と、懷疑的状況からの脱出を予感させる言葉を述べるように変化してきているのである。しかし、同時期、「懶眠と疎放との中に我生を送りつゝ」あるのではないか、「昏々たる不覺の懶眠を貪りつゝ」あるのではないか、

① 「自省錄」『梁川全集』六卷、一四七頁

② 「所思斷片」『梁川全集』六卷、一〇一頁。

と自省するような面も覗かせている①。このような不安は、みずからがいかにしても真実在に触れ得ないのではないかという不安であつた。同様の不安は、次の言葉からも伺える。

習慣といふものほど恐るべきものはあらじ。吾れ人は此の莊嚴瑰麗、百のシェークスピア、千のテニソンを容れて餘りある詩的宇宙に住み、耳朵に觸るゝもの、眼に映るもの、悉く燦爛たる錦繡、悉く玲瓏たる音調のみなり。この大自然界にありながら痴兒呆兒の如くアケラ閑として、夢の如き生活を送り、此の大魂のうちより何等の斷錦碎玉をだに得攫まじ、日一日習慣と形式とより成れる社會の舊軌道を器械的に歩むもの、世間滔々これ也。嗚呼我また此等憫むべきの一人か。嗚呼我は到底詩人の美しき繡腸なきか、哲學者の邃き眼光なきか。我はこの行雲流水悉く詩的なる大宇宙にありて、何等の悟道することなく、何等の修達もなくして終るべきか。一念此に想着し來たれば、我の生命もまた何ぞ意味無きの甚しき。彼の詩人、哲學者は路の邊のなもなき草花を見てだに、露よりしげき涙に袖を濕ほし、垣根の春の草を見てだに天道の流行を看破せるものを。嗚呼我はつひに縁なき衆生か。中夜滿天に闌干たる星斗を見るも、希臘哲學者の如くその中より妙なる調音を聞くの樂耳を有せざる也。〔明治三〇年一月二十八日〕②

（「所思斷片」）

ここで語られる超越的なものの姿は、キリスト教の神そのものではない。彼が手に入れたがっているのは、「大自然界」、「行雲流水悉く詩的なる大宇宙」の背後に働く統一的なものかとの邂逅か、あるいはそうした統一力をみずからのうちに見出すことであつた。このことは、いまだキリスト教の神がそれとして面貌を明らかにしてはいないことを示している。つまり、綱島自身、なんらかの超越的なものを期待しつつも、それが明確にキリスト教の神というかたちで像を結び得ていない段階にあつたと考えることができるのである。

ただし、「嗚呼我はつひに縁なき衆生か」という慨嘆の言葉は、以下のような「氣魄」の吐露へと続いている。

然れども我に一片の氣魄あり、磨するも磷せざる、涅すれども緇せざるの靈あり。この靈眼にして一朝明なるを得ば、自然界のあらゆる部分より詩歌の錦玉を隨處に攫み得べき也。我は習慣といふ恐ろしき惡魔の奴となれり。かるが故に今日まで意味なき價値なき生活をなし來たれりしかど、我豈いつまでも習慣の奴たらんや。〔明治三〇年一月二十八日〕③

（「所思斷片」）

- ① 「所思斷片」『梁川全集』六卷、一二三頁。
- ② 「所思斷片」『梁川全集』六卷、一二五～一二六頁。
- ③ 「所思斷片」『梁川全集』六卷、一二六頁。

こののち二、三年のあいだ、彼はたとえば「我觀錄」①などで、禅やその他の宗教における「悟」についてさまざまに論じている。そこには自分以上のもの、神であるか、「大自然界」、「行雲流水悉く詩的な大宇宙」の統一力であるか、その面貌は不明ながら、そのようなものかを切望する綱島の試行錯誤を見て取ることができる。その試行錯誤を、このような「氣魄」が支えていた。それは、一見いわれなき自信のようにも見えるが、しかし彼はおそらく病が重篤であって、矛盾煩悶に苦しんでいたさなかにも、このような確信を失ってはいなかったであろう。そうしたことを考えると、そこに綱島や同世代人の精神の深奥に横たわるものが見えてくる。彼らは、それが単に「習慣」や急激な時代の変化によって見失われているに過ぎないと考えている。

この章の冒頭で、彼らの世代は、前近代的な秩序の瓦解したあとの、足場のない中空に産み落とされ、しかもそのため、みずからの内面に新来の西欧近代的世界観を接ぎ木できないような台木も持ち合わせてはいなかったと述べた。しかし、彼らが本当に何の根拠もないカオスに産み落とされたのかと考えると、一概にそうとばかりは言い切ることができない。上掲の綱島の言葉からも伺われるとおり、彼らはみな、みずからの内面や宇宙そのものに、不可視ながらも厳然たる根拠が存することを信じて疑わず、それを感じ得るためにこそ苦悩していたのである。みずからの生をまったくの無明と受け止めているのではないのである。

さて、ともあれ、こうした煩悶を続けていくうちに、綱島は先に述べた「感應」を経験する。それを経て、綱島の「煩悶」擁護の言葉は、それまでとは異なった様相を呈してくる。

誠實天真の悲哀煩悶の中には、既に其を超越する解脱力の潜める也、既にそこに神の大慈の手は加はれる也。此の一段の心靈上のプロセスは、宗教の祕義也、要諦也、唯だ實験者とのみ共に語るべき境地なり。されば悲哀の子よ、煩悶の子よ、悲哀に心を喪ふ勿れ、煩悶に屈する勿れ、むしろ恐れず、祕まず、欺かず、飾らず、天真の悲哀煩悶を火の如く掲げて、露堂々之れに面接せよ、其の已みがたき中心の痛哀を打ち出だして天地に叫べよ。「不可思議解脱力」はおのづから神の恩寵によりて恵來すべき也。感應は外より來らずして内より來る。解脱の生命のパンは、天より降らずして自家の裏より出づ、而して是れ取りも直さず、大慈大悲の力にはあらずや。神は愛と力とを我等に與へて、我等の悲哀煩悶を濟ひたまふ。要求によりて我等の得るものは力也、愛也、靈と靈との交感也。而して其は無限の信賴となり希望となる也。〔明治三六年七月以降〕②

（「寸光集」）

① 『梁川全集』六卷、一六七頁。

② 「寸光集」『梁川全集』六卷、四七七～四七八頁。

小生は要求と感應とを全く別の事とは存ぜず、自分の経験によれば、醇なる沈痛なる宗教的要求あれば、感應は自づと其中に含まれ来るやう存ぜられ候。中心至切の要求を有することに於いて、我等既に朧げなからに神に觸れたるものに候。^(一九〇三)「明治三六年七月」

① (「答道友書」)

神を慕ふ心の中に、既に神の愛は動ける也。純眞の渴愛そのものの中に、我等は既に神の氣息の靈動に觸れたる也。要求其者、既に恩寵也。^(一九〇三)「明治三六年七月」② (「寸光集」)

ここでは、「悲哀煩悶」の中にすでに「解脱力」が潜んでいる、または「中心至切の要求」において、すでにおぼろげに「神に觸れ」ている、などとされている。かつては「早晩解釋し了せる」の矛盾」とされていたものが、ここでは「既に」、「自づと」などと、神とのかかわりの不確定的な側面が消し去られている。そうした確信は「感應」、「實驗」によって得られたものである。つまり、そうした体験以前の、「煩悶」の渦中にあつては、決してこのような確信を得ることはできなかったということである。

そのため、「煩悶」の意義については、「唯だ實驗者とのみ共に語るべき境地なり」と述べられ、「悲哀の子」、「煩悶の子」と呼ばれる体験以前の者たちとのあいだに一線が引かれることになる。

彼はまた、このような「経験」に関して、以下のようにも述べている。

宗教上の實驗なきものには、宗教の眞理は到底豚に眞珠、猫に小判のみ。宗教は経験なれば、之れを聴くもの、讀むもの、亦経験を以てせざる可らず。宗教的経験なきものには、法然、親鸞の法語も、釋迦、耶穌の聖典も、石の如く黙して語らざるべし。経験と経験と相照らし、相導き、相濟すほど、世にもうれしき心地はあらず。是れ實に聖なる懽喜也、祝福也、所謂「御同行」の頼もしき心地也。^(一九〇三)「明治三六年七月以降」③

(「寸光集」)

「宗教は経験なれば、之れを聴くもの、讀むもの、亦経験を以て」しなければならぬのだとすれば、いかに綱島が「自分の経験」によって「悲哀煩悶」の意義を語ったとして

① 「答道友書」(「病間録」所収)『梁川全集』五卷、四三〇～四四頁。

② 「寸光集」『梁川全集』六卷、四七七頁。

③ 「寸光集」『梁川全集』六卷、四七一頁。「寸光集」に関しては、明治三六年七月以降に書かれたという以上に具体的な年月日の記載はないが、「見神の實驗」^(一九〇三)についての具体的な言及が見られないので、それ以前までに書かれたものと考えたい。

も、未「経験」の者にはまさに「豚に眞珠、猫に小判」である。綱島の言葉どおりだとすれば、「経験」の恩寵に与ることのできない青年たちの「悲哀煩悶」は、自力ではどのようなにしても克服できないものとなって、彼の言葉は意味をもたなくなるはずである。しかし、「見神の實驗」の翌年、綱島はみずからの「實驗」について語る意義について、「若しわが宣ぶる所、能くこの淺ましき流轉の海に漂へる同胞の一人をしてだに、一步を安立の岩根に寄り近づかしむるを得ば、一期の歡喜何を以てか加へん。」と述べている①。「唯だ實驗者とのみ共に語るべき境地」だといいながら、みずからの「経験」について、それを「流轉の海に漂へる同胞の一人」を救うべき手段として繰り返し語り続けなくてはならなかった理由はなにか。そこで以下、「見神の實驗」以降の綱島の言葉を中心に、「経験」を深く自覚化した綱島が思い描いた、みずからと神との関係について考えてみたい。

四、「煩悶の福音を説かん」

綱島は、明治三七年の「見神の實驗」後の、自身の立場について以下のように述べている。
(一九〇四)

かくてわれは唯々忍びぬ、戦ひぬ。而して竟にまのあた面に神を見たり、神に會へり。(われは好んで心靈の勝利を誇らんとにあらず、唯だ自ら詐る能はざるこの稀有妙法の心證をば、白日の光の如くに予の心悩める未知の友に傳へんことを願ふ。これを願うて我が心焦燥す。)今の我れは煩悶渦中の人ならず、少なくとも解脱新生の一角に立つて煩悶の福音を説かんとはするなり。嗚呼、われ至いた微ちひき神の僕しもべの一人にしあれど、神恩常に身に餘りぬ。かるが故にわれ憚らずして人に對つて煩悶の意義を説く。(一九〇五)「明治三八年四月」②

(「人に與へて煩悶の意義を説く」)

「竟にまのあた面に神を見たり、神に會へり」とは、「見神の實驗」のことである。彼はそれを誇るべき「勝利」としてではなく、「白日の光の如くに予の心悩める未知の友に傳へんことを願」つて語るのだとする。しかし、彼自身は、明らかにもはや「煩悶渦中の人」

①「神子の自覺」(『星光錄』所収)『梁川全集』五卷、二七二頁。

②「人に與へて煩悶の意義を説く」(『病間錄』所収)『梁川全集』五卷、一六九頁。

ではなく、「解脱新生の一角に立つて煩悶の福音を説く者として立っているのである①。その点について、さらに彼は以下のようにその劇的変化を語っている。

①序で取り上げた竹内氏の『自己超越の思想』では、綱島梁川の信仰のありようが論じられている。そこで氏は、「見神の實驗」後も、綱島において終生「個が個としてあることの「さびしさ」や「悲哀」が、終始消えることなく、厳存している」と述べている（『自己超越の思想』、一二二頁）。ちなみに、ここで氏が取り上げた「さびしさ」の語は、直接には、「一面には我れが神と一つになりたる合一感の存じたると同時に、他面には、我れは尚ほ依然たる我れとして存しつゝ、此の一場の不思議なる光景を横合ひより打眺めて、驚喜し、歎美し、歸依せるの意識も儼然として駢び存じたる也（何等の崇高なる深さと寂しさぞ）。（明治四〇年四月「見神の意義及び方法」『梁川全集』五卷、四八四～五頁）」より引用されたものであり、「見神の實驗」の「刹那」の「意識」を語ったものである。竹内氏は綱島の思想を「見神の實驗」前後で分けることをしないが、この場合など特に、「神人離隔」の「悲哀」と同一に扱うことはむずかしいのではないだろうか。同様に、同書では「個人性の發揮には一種のさびしさがある。而かも此のさびしさが、我等をして眞に生きしむる力となる。（明治四〇年八月「病窓雜筆」『梁川全集』五卷、五八〇頁）」の言葉も、彼の「さびしさ」の「終始消えることなく、厳存している」例として取り上げている。しかし、この言葉の直後には「世と遠ざかる孤獨のさびしさ」の語や、「吾等は、吾等が個人性に伴ふ孤獨のさびしさの中に、尤も親しく神と語ることが出来る。最も偉大なる個人性を有してゐた基督は、世にも最も深刻なるさびしさと悲哀とを味うた人である。」などの言葉がみえ、これらは、現実社会——「世」——において信仰者が味わう孤独を述べたものであり、神との断絶を託つ「さびしさ」と同一ではないと考えられる。また、「悲哀」の語については、氏の引用する「方丈錄」（『梁川全集』五卷、八〇頁）に「面のあたり神の面影を見たるもの、尚ほひねもす神を尋ねて曾はざる悲しみあり」の語があつて、この言葉から綱島の「終始消えることない「悲哀」を読みとることは可能とも考えられるのだが、しかしこの文章は、末尾に明治三十七年六月と記されており、第一回目の「見神の實驗」の、明治三十七年「七月某日の夜半」より、わずかではあるが先行している。「見神の實驗」以後の綱島においては、「信仰の内容は不斷に發展向上すべきものにして、靜止的、恆常的のものにあらず」といった「悟後の修行」、「證上の修」（明治三九年四月「信仰問題に關する復書」（『星光錄』所収）『梁川全集』五卷、三四三頁）、要するに信仰内容の進歩のみが重視されるようになったように見える。「今の我れは煩悶渦中の人ならず、少なくとも解脱新生の一角に立つて煩悶の福音を説かんとはするなり」（明治三十八年四月「人に與へて煩悶の意義を説く」（『病窓錄』所収）『梁川全集』五卷、一六九頁）」という言葉からも、やはり「見神の實驗」以降の綱島自身において「悲哀」はたとえあつたとしても、その内包するもの、あるいは「悲哀」の向けられる対象は変わったと考えるべきではないだろうか。

開悟もしは光耀の消息は、かくの如く吾人の宗教生活史上に一轉機を畫し候もの故、この事ありし前と後と、即ち悟前と悟後、若しは信前と信後との吾人の心生活に、おのづから著るき轉變あるは理の當然かと存候。悟前を夜の領いちじといたさば、悟後を晝の領といたすべく、而して開悟の一境は、おのづから是れ疑ひの薄明を破り出でたる山河歴々、千里晶明の曙光とも申すべく候はんか。悟前の夜の國にも、時に闇を破るの月光あり、星輝あり、されどそは悲哀の中の歡喜也。悟後の晝の國にも、屢々遮日の浮雲あり、されどそは歡喜の中の悲哀也、悟前の心は揺ぎくくて姑くも休む時なく、悟後の心は動くが中にも湛然不動の落ちつきあり。・獲信の内容には、不斷の向上あり變動あるべきも、悟前と悟後と若しは信前と信後と、吾人の心的態度に、かゝる分明なる境界線あるを實驗上の事實といたし候上は、向上といひ變動と申すも、悟後信後に於いては、所詮大いなる安心不動の地盤上に於ける小淘ゆるぎの沙汰とこそ存候へ。かるが故に、悟後信後に於いて、吾人の動くや、單だ動くにあらず、神と偕に樂しみつゝ動く也、戰ふや、單だ戰ふにあらず、不動の信念に立つて戰ふ也。〔明治三十九年四月〕^(一九〇六)①

(「信仰問題に關する復書」)

「光耀」とは「見神の實驗」などの一連の宗教的經驗であるが、綱島はこれらの「實驗」を機に、「悟前」と「悟後」、「信前」と「信後」との間に一線を引き、両者を明確に分けるようになる。「實驗上の事實」として、そこに「分明なる境界線」を見出したのである。かつて自分が時に「闇を破る」光耀、「感應」を感得したと感じていたものも、実は「悲哀の中の歡喜」に過ぎなかつたと、彼はみずからの信仰史を回顧する。いまや彼は「大いなる安心不動の地盤」を得たのである。

ここに至つて、彼はいよいよ「憚らずして人に対つて煩悶の意義を説く」ようになる。

悲哀は其れ自らが一半の救なり。全く神を見ざるものに悲哀あるべからず。又全く神を見たるものに悲哀あることなし。我儕が有する一種の悲哀は、ほのかに打見し神の面影を、白日瞳々の裡に見んとする已みがたき要求の聲にあらずや。神はまづ悲哀の姿して我儕に來たる。悲哀のうち、空ずべからざる一味の權威ちからあり。我儕は悲哀を有することに於いて、悲哀そのものを通じて、悲哀以上の或るものを獲來たる也。譬ふれば、悲哀は猶ほ冬枯れしたる我儕が靈魂の野邊に、既に窈かに萌しいでたる天地の春温の如き乎。悲哀はそのもの既に「恩寵なり、神人感應の一證果なり。〔明治三十八年二月〕^(一九〇五)②

(「悲哀の祕義」)

①「信仰問題に關する復書」(「星光錄」所収)『梁川全集』五卷、三四四～五頁。

②「悲哀の祕義」「心響錄」(「病間錄」所収)『梁川全集』五卷、一四六頁。

具体的な「感應」がまださほど感得されていなかった頃には、綱島の「悲哀」理解は、「人生の根柢に潜める神人離隔の悲哀感」は、吾等をして無限の感應々力を有する實在者に觸れしめずんば已まず」①といったようなものであった。そこでは、「悲哀煩悶」する者が、視線の先のどこか遠くにまだ見ぬ神を「思慕」するという、神と人との距離が存在していた。「早晩解釋し了せるゝの矛盾」と述べていた頃の「早晩」の語なども、そうした神との距離を伺わせるものである。しかしこのような「神人離隔」の場は、「實驗」以後の綱島の主張においては、「神人感應の一證果」へと一変する。

われわが衷に大いなるもの^ま在しますと感ず。我が思ふ事語る事、爲す事の一切を通じて隱約として動く者あり。われ之れを見ざる能はず、感ぜざる能はず、觸れざる能はず、嗚呼我等の子は餘りに習性の我れに縛られたり、餘りに我れの果敢なさ、甲斐なさ、つまらなさに思ひ慣れたり。而して日夕役々たる常途の生活に埋もれ果てて、徒に神なきを啣ち、人生の杯の苦き^{にが}を打囁くなり。起てよ、起つて勇猛無限の心を鼓して、十重二十重に縛られたる「凡習を斷除し」、而して爾が清新なる直覺の眼を睜開し來たれよ。希有なるかな、この時、吾人の「我」は、最早曩の生命^{いのち}の光りなき日常凡習の「我」にあらずして、久遠劫來の神祕の大潮音に濡れひたりたる一種堂々たる超現實の「我」となれるにあらずや。我はこれ光榮ある天國の鍵を握れる家督相続人にあらずや。

〔明治三十九年三月〕②

（「不斷の神在」）

「起てよ、起つて勇猛無限の心を鼓して、十重二十重に縛られたる「凡習を斷除し」、而して爾が清新なる直覺の眼を睜開し來たれよ」と叫ぶとき、彼は、「見神の實驗」を一回的なもの、自力が関与できないものとは考えていない。それは、内村鑑三が「天国」を「私は一度か二度、又は数回之を見た計^{【ばか】}りであります」としたのとは対照的な立場である。

綱島にとっては、「悲哀煩悶」する人々は、「凡習」に縛られて「徒に神なきを啣ち、人生の杯の苦き^{にが}を打囁く」だけの、努力の足りない者たちとなる。このような「同胞^{【はらから】}」について、綱島は次のようにも述べている。

直觀すれば、吾等衆生は皆神の子、如來の子として、同じ妙^{たへ}なる天地^{あめつち}の調べに心跳るべきものならずや。而かも世の多くの同胞^{【はらから】}は常に色身の迷執に縛られて、天地の太源を仰ぐことを打忘れたり。詩人の所謂「宿習の霜威」に、戀ひしき天^{あめ}なる故里^{ふるさと}の父を慕ひ求むるの心を閉ぢ塞がれたり。哀しむべし、彼等は全世界にも換へがたき天地の嫡子たる自家本來の權威ある榮座を抛つて、蟲蛄螻の如く淺ましき運命の穢土をさすらふなり。

① 明治三十五年一月「悲哀の高調」（『病間録』所収）『梁川全集』五卷、一二二頁。

② 「不斷の神在」「星光錄」（『斷光錄』所収）『梁川全集』五卷、三二〇頁。

〔明治三十九年一月〕①

（「如是我証」）

この言葉に続いて綱島は、このような現実を「自覺」しない「同胞」に対しても、神は常に「大愛」を注いでいるのだとし、そのことを「自覺せよ」と叫ぶ。同じ「如是我証」の中に「噫、爾悲哀之子よ、仰いで天なる父を見よ、天なる父の光榮の國を見よ、爾が渴仰要求せる一切は久遠劫の昔より、一髪も驚けず崩れず、既に業にそこに備へ完うせられたるにあらずや。」②とある。それゆえ、「悲哀煩悶」の涙は払うべきものであつて、頭を上げて「仰いで天なる父を見」なくては、神との邂逅は果たし得ないと説かれるのである。つまり、ここでの「悲哀煩悶」は、肯定、容認されていないばかりか、むしろ乗り越えるべきものとされているのである。

このような考え方は、「悲哀煩悶」それ自体が神に触れることだとした、先のような「悲哀煩悶」擁護を全面的に覆すものではないであろう。「悲哀煩悶」を経なければ、その涙を拭うこともないからである。しかし、強い調子で「仰いで」、「見よ」と言う言葉の背後には、すでに神を掌中にしてしまった綱島が、いまだ見出せずにいる「同胞」たちに、ある種の歯痒さを以て対しているさまを伺うことはできるのではないだろうか。神を「見」ることのできない「悲哀之子」は、「色身の迷執に縛られて、天地の太源を仰ぐことを忘れ」た、「勇猛無限の心」の欠落した哀れむべき存在と、このときの綱島には思われたであろう。

しかし「悲哀煩悶」の状況は、そのように簡単に、みずからの「勇猛無限の心」によって超越できるものでは、本来なかったはずである。彼は、神との邂逅の一回性や奇蹟性といったものに自覚的ではない。また、翻ってそこに浮かび上がってくる可能性をもつ、内村のような、神ならぬ身としての罪人の自覚にも至ることはない。それはなぜであろうか。

五、「神人如實の關係」

綱島は、浄土真宗にも心惹かれつつ、しかし、最後まで自力を手放そうとはしなかった。そこには信仰によって人が神と「合同協力」できるという確信が働いていた。

神は我等を全く無相の海に吞みつくしたまはず、我等に子たる一味の自力を許し給ひて、その合同協力をさへ要め給ふ。是くの如きは必ずしも神に對して我を立する冒瀆不敬の語にあらず。寧ろかく信じてこそ、神の愛は一層深く且つ豊富に味ひ得べしとこそ存候

① 「如是我証」（『星光錄』所収）『梁川全集』五卷、二七五頁。

② 「如是我証」（『星光錄』所収）『梁川全集』五卷、二八〇頁。

へ。「明治三十九年三月」①

（「純他力観についての復書」）

綱島はこうした観点から、親鸞の悪人正機説やパウロの「信仰即義」について独特の解釈を行っている。

ポーロは「義人なし、一人もあるなし、人皆既に罪を犯したれば神より榮を受くるに足らず、唯だキリスト、イエスの贖に頼りて神の恩を受け、功なくして義とせらるゝ也」といひ『阿弥陀經』には一切定散の諸行を少善根福德因縁なりと訶し去つて、佛陀の名號を唱ふるをのみ絶対の大善、無限の功德なりとし、親鸞上人も亦「彌陀の本願には老少善惡の人をえらばれず、たゞ信心を要とすと知るべし」と言へり。これらの語、動もすれば人の誤解を招くの虞れありといへども、少しく宗教的實驗に照らし來たれば、世にも是くの如く思ひ切つたる徹底親切の語はあらず、何となれば、こゝに謂ふ稱名や信心は、謂ふ所の世俗の道德と乖戾背馳するものにあらずして、寧ろ其の因りて出づる活源願を指斥するものなれば也、一切の徳行善業を活かし、高うする一大淨化力一大靈化力を指すものなれば也。ポーロの所謂「功なくして義とせらるゝ」キリストの贖を信ずる信そのものが、取りも直さず吾人の衷情より湧き出づる偉大無私なる道德的活力にあらずして何ぞや。「悪人正機」を説くの淨土眞宗も、尚ほ其の惡人の衷心よりの廻心歸入（信）を以て救済の根本條件とはする也。「明治三十九年一〇月」②（「信仰即義の解」）

ここでは、神に対する人間の「信」は、「吾人の衷情より湧き出づる偉大無私なる道德的活力」とされている。

パウロの「信仰即義」、親鸞の悪人正機説は、本来神仏の属性であるところの「義」や「善」に連なり得ない人間を、そのような人間のままだに拯い取るべき恩寵、慈悲において説かれたものである。内村鑑三は、「我が義とせらるゝと否なとは我が行為に由らず、信仰に由る、我れ口を以て主イエスを表白はし、心を以て彼を信じて我は何の善事をも為さずと雖も救はるゝなり。③」と、パウロの「信仰即義」について述べていた。内村にあって、神は「善物を予へ給はずして強き信仰を予へ給ふ④」ものであり、「信仰」の状態にあつても、人の罪はそれ自体としては消えず、「何の善事」も為すことができない、と信じられたのである。

一方で綱島の場合は、「信」それ自体が「一切の徳行善業を活かし、高うする一大淨化力一大靈化力を指す」ものであり、「偉大無私なる道德的活力」であつた。

- ① 「純他力観についての復書」（「回光録」所収）『梁川全集』五卷、三二四頁。
- ② 「信仰即義の解」「一燈録」（「星光録」所収）『梁川全集』五卷、三七七～八頁。
- ③ 明治四四年「義とするの力」『内村全集』一八卷、一〇一頁。
- ④ 大正五年「信仰の恩恵」『内村全集』二二卷、二〇七頁。

ここに、内村と綱島における、《超越的なもの—自己》関係の自覚のありかたの違いが如実にあらわれている。綱島の「信」は、むしろ西村茂樹の「天地の眞理」に対する《信》と、構造として近似している。西村の《信》は、「天地の眞理」と自分自身とが一体化した状態を意味していた。その一体化の状態を維持することによって、現実世界におけるさまざまな善悪是非の判断が可能となっていた。綱島における神と人との関係についての理解も、同様のものだといつてよい。彼にとつての「信」は、内村のような、神と人との無限の乖離の前提の上に成り立っていたのではなく、逆に神と人との合一の境地そのものを指していたからである。それは以下のような言葉にあらわれている。

人倫の関係を、神と人との間に當て嵌めたといふよりも、神人如實の関係そのものが、本来人倫の至極の模型標準に外ならぬのであると解つて來たのである。神人の関係は人倫以外のものでなく、寧ろ人倫其のものゝ粹である。（而して予は、此處に宗教と道德との深奥なる関係が横はつてゐると思ふ。）〔明治四〇年八月〕① （『病窓雜筆（三）』）

西村茂樹は、「途中にて壯大の男子、幼弱の童子を打擲して其所持せる物を奪はんとするを見るときは、吾良心を以て直ちに其曲直を判断することを得るなり②」と、人間の「性善」を説いた。「直ちに其曲直を判断することを得る」という場合の「判断」とは、「天地の眞理」とみずからとが一体化した《信》の状態においての「判断」のことである。綱島の道德的判断も同様のしかたでなされる。彼は「信」、すなわちこの場合「神人如實の関係」に入ることによつて、神の判断能力を我がものとして判断するのである。

ところで、綱島の場合、こうした「関係」は、どのようにして維持されたものなのだろうか。「見神の實驗」以後、たしかに彼は以前とは違った高みに立った。「悲哀煩悶」する青年たちに対する言葉も、以前とは異なつた立場からの発言となつたことについては先に述べた。そのようなことを可能にしたのが、この「神人如實の関係」であるが、しかし、そのような「関係」を維持する行為が「信」であるとすれば、西村茂樹の《信》とは異なり、もともと自己の外に見出されたはずの神と人とを一体化するための営為を、不斷に繰り返さなければならぬはずである。

無念無想の祈あり、言ひがたき歎きの祈あり、涙に餘る思慕の祈あり、一言の祈あり、千万言の祈あり、奮闘向上の祈あり、感謝平安の祈あり。すべて眞心より出づるものは皆祈也。〔明治三十九年三月〕③ （『祈祷』）

- ① 『病窓雜筆（三）』『梁川全集』五卷、六三四頁。
- ② 西村茂樹『日本道德論』三七頁。
- ③ 『祈祷』（『斷光錄』、『星光錄』所収）『梁川全集』五卷、三〇三頁。

ここでは、「眞心より出づる」祈りによって、人は常に神とともにあることができる。述べられているが、要するに、そのような祈りを繰り返すことが、「神人如實の關係」を維持することであったということができようであろう。

しかし、その「眞心」の内実を問われたなら、綱島はどのように答えたであろうか。彼は、結局近代的な自己の孤独や懷疑のもたらす「悲哀煩悶」を、「無私」や「眞心」といった伝統的な自己の孤独や懷疑の処理しようとしたのではないだろうか。

「煩悶」擁護に関していえば、内村鑑三が伝道者としてのみずからの立場について、旧約の預言者になぞらえ、「預言者は神に代りて語りし報^{むくひ}として石にて撃たれ、十字架に釘けらるゝが常であつた」①と覚悟のほどを語ったのは対照的に、綱島の場合は、「眞心」をつくして語れば、「煩悶」青年たちもいずれ目を睜り開いて、「見神の實驗」に至ることができるはずだという、樂觀的な確信に裏打ちされていたように見える。

綱島を含めた浪漫主義的な当時の一連の運動については、「自我の無限、放縦なる拡大を欲した為に、更に現実的な個人主義思想——自然主義——によって否定される運命にあった」という、思想史的な位置づけがなされている②。たしかに綱島の「神人如實の關係」は、そのような「自我の無限、放縦なる拡大」の一例と言ってもよいものである。

またキリスト教的な視点からみた場合にも、綱島は「人間の罪性の深い体験的洞察を媒介に神人の隔絶の自覚に導かれ、キリストにおける神の歴史的啓示をもって信仰の究極の成立根拠と受けとめ、そのことによって日本キリスト教史の上で正統的な福音主義信仰の形成者として位置づけられる人々の傍らに、究極的なものを内在的にとらえ、その方向でキリスト教信仰をうけとめた一連の人々」③のひとりとして位置づけられる、ある種異端的な存在であるといえる。彼の信仰において、原罪やキリストの贖罪がどれほどの意味を持ち得たか、ということを考えれば、そうした評価もやむを得ないであろう。

このことは、近代的自己という観点においても、自己が、「普遍的全体から否応なく背き出るような」④ものとして終生維持し続けるほどに深い断絶とはなり得なかったという特徴を示しているのである。

しかし実際には、綱島は近代という時代の流れに乗るために思索したのでも、正統的キリスト者となるのが目的であつたのでもなく、ただ、生まれ落ちた精神的な環境と、身に迫る彼自身の生と死の苦しみとの中から、必死に答えを求め続けたにすぎないのであり、その結果が彼の「信」だったのである。この点を見落とすべきではない。

苦痛の刹那、人は往々黙して聖者となる。苦痛の前には一切の煩悶、薄きこと霧の如

①内村鑑三「亜歴士書の研究」『内村全集』三二卷、三〇頁。

②吉田精一『浪漫主義研究』（吉田精一著作集）九卷、一九八〇年、桜楓社）、二七三頁。

③鶴沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』、一〇三頁。

④竹内整一『自己超越の思想』、一二四頁。

く、眼中の山河大地も幻まぼろしの如くに漂ひ去らんとす。一念即一切、一切即一念は正さしくこの境の光景なり。この時吾人は往々一種清涼の感を覺ゆることあり。①

苦痛は人をして至誠ならしむ、眞面目ならしむ、我執我慢を脱せしむ。而して又時に神祕の靈力を直覺する大勇の道士たらしむ。語に曰はく、苦しい時の神頼みと。人、疾痛慘憺に會して未だ曾て天を呼ばずんばあらずと、古人も道ひぬ。これむしろ人情の至極なり。而して人情至極の煥發、これ實に神の最も近く在いまし給ふ宮居にあらずや。②

苦痛に祕義あり。「我が神く何ぞ我れを捨てたまふや」の基督の一語、嗚呼世にも是れほど深奥無量の苦痛の祕義あるべしや。この一語、唯だくわれらが一代の血涙を灑ぎつくして味ふべき也。語る能はず、説く能はず。③「以上、明治三十九年三月」

（「苦痛の祕義」）

実際のところ、死の苦痛の極みにおいては、みずからの「自力」を顧みる余裕はなかったであろう。彼の「眞心からの祈り」とは、実際にはそのようなものであったはずである。死の「苦痛の前には一切の煩悶、薄きこと霧の如」きものであると述べられているが、過去の自分を含めた、生命力に溢れた若者たちの感傷的な「悲哀煩悶」は、死の苦痛のさなかにあつては、それ自体そのまま羨むべき生の謳歌と感じられたであろう。

このような「眼中の山河大地も幻まぼろしの如く」に感じられるほどの苦痛から、彼が「至誠」、「眞面目」な祈りを見出したのだとすれば、それを単純に前近代的なハ誠Vや無限肥大的な自己と同一視することは、必ずしも至当とはいえない。彼が「我が神く何ぞ我れを捨てたまふや」という十字架上のイエスの一語に「苦痛の祕義」を見出しているように、綱島最晩年における信仰は、死の苦しみと表裏一体をなす痛切なものであったと考えなければならぬはずである。

綱島が、近世的なハ誠Vや西村茂樹の《信まこと》と異なるところは、彼が、なにものからも切り離されてある自己——近代的自己——の発見から出発したところである。綱島自身がみずからの信仰における「第二期」と区分した「二元的懷疑時代」は、上京して大学に入学し、本格的に近代思想に触れ始めることによって幕が開いた。彼が陥った「二元的懷疑」の「二元」とは、「エデン園中の春色」と、そこから堕ちた自己との二分化の自覚を指している。この時期、彼が倫理的規範を模索した理由は、かつてみた「エデン」で「恍惚」のうちに味わった「人倫の至極の模型標準」の追憶に、自己の孤独のうちに耽かつたからである。この追憶こそ、彼が「悲哀煩悶」と呼んだものである。その果てに、彼は「見

- ① 「苦痛の祕義」（「斷光錄」、「星光錄」所収）『梁川全集』五卷、二九七頁。
- ② 「苦痛の祕義」（「斷光錄」、「星光錄」所収）『梁川全集』五卷、二九八頁。
- ③ 「苦痛の祕義」（「斷光錄」、「星光錄」所収）『梁川全集』五卷、二九九頁。

神の實驗」を得ることとなる。そののちは、先に述べてきたように、彼はふたたび「エデン」との一体化に生きるようになり、近代的自己を捨てるのである。

ところで、綱島が「二元的懷疑時代」に体験した「悲哀煩悶」は、自己と、自己と乖離した神とが前提とされ、神の世界を思慕することによって成り立つ感情である。このような「悲哀煩悶」を、綱島自身は克服し去ることで「信」を獲得したが、逆にそのような「悲哀」そのものを信として位置づけた近代人もいる。次にそのような例について考えたい。