

綱島梁川と初期西田哲学

高 坂 史 朗

一

西田幾多郎の日記、『寸心日記』は備忘録的性格でありながら、多彩な書物を彷徨する魂の動的な姿、あるいは日々打坐に費す猛烈な求道生活のあり様を読む人の心に訴えかけてくる。その書目には、プラトン、アリストテレス、エックハルト、デカルト、ロック、ライブニッツ、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、ショーペンハウエル等、哲学者の著作はもちろんのこと、ダンテ、ゲーテ、シラー、シェクスピア、メーテルリンク等、文学、あるいは、バイブル、シュライエルマッヘルなど、宗教にもおよんでいる。このような西洋の思想家に比して日本人の著作家の記名は少ない。ただ、海老名弾正『基督伝』、井上哲次郎『釋迦牟尼伝』、夏目漱石『猫』等、あるいは、雑誌『ホトトギス』、『中央公論』、『太陽』、『新小説』等の記載があるだけである。しかしその中で注目すべきは、明治三十八年二月十七日（金）「綱島氏の宗教上の光耀と題する文を読み感発する所あり⁽⁴⁾」という記述、あるいは同年三月二日（木）「太陽の綱島氏の文をよむ、深く感んず⁽⁵⁾」という個所である。西田の日記には他の著作について、「くを読む」程度の記載しかしていないのに較べてみれば、よほど彼は綱島梁川の著作に感銘を受けたものと思われる。またこの綱島梁

川について、更に一年後の明治三十九年三月二十一日、山本良吉宛書簡の中で「……余は深く綱島梁川の病間録を感んす⁽⁶⁾」と述べ、また同日附、堀維孝への手紙においても「梁川氏の病間録は小生等には其境涯を伺ふことはできぬか思想に於ては小生其一字一句を讚成致し全く余の言はんと欲する所を云ひたる如き心地致し候⁽⁶⁾」とまでの共感を示している。

試みに綱島梁川の『病間録』をひも解いてみれば、「宗教的真理の性格」と題して、次のような一節に出会う。「要するに、こゝにては感ずといふ意識上の事実が、やがて神の存在の唯一の根拠なり、感ずることが即て在ることの別名なり。神を感じ、神を味ふものに取りては、この意識上の一事実が、神の實在の唯一論證たるべくして、他にまた何等の客観的論證を藉るを要せず。……宗教の界にては、すべて意識上の事実が、唯一の真理たるなり⁽⁶⁾」。綱島梁川のこの引用箇所を読んで、我々は『善の研究』の中で最初に書かれた「第二編 實在」が、直覚的経験の事実、すなわち意識現象が唯一の實在である事を出発点とし、その直覚的経験を神の實在性の根拠にまでおよぼしていることを思い起こすのである。すなわち「神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。……神秘学派は神を内心に於ける直覚に求めて居る、之が最も深き神の知識であると考へる⁽⁶⁾」。

このように見てくると、綱島梁川の宗教思想と西田幾多郎の哲学とは共に相通じるものを持っているように思えてくる。否、時代的連関性について、鑑^{かんが}れば西田はこの梁川の思想に少なからず影響を受けているのではないかと考えられる。そこで本稿では、綱島梁川の思想を概略検討し、西田幾多郎の梁川への共感、あるいは西田への影響等を考察したい。

綱島梁川(栄一郎)という人は、西田より三才年若く、明治六年、岡山県に生まれた。明治十九年、郷里の知新校を卒業するや、弱冠十三才で母校に教鞭を執っている。また同年、父を亡くしている。翌明治二十年、高粱はし教会において洗礼を受け、キリスト教徒としての生活をはじめるが、後年、彼はその受洗以来の六年間を「無差別的盲信」の時代、すなわち「何等の自覚も定見もなくして、唯だ幼稚なる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の」と呼んでいる。当時、明治二十年前後は政府の欧化政策もあって、時代思潮が反キリスト教的雰囲気から一変し、キリスト教推奨の時代であり、教会、キリスト教徒の教も飛躍的に増大するが、その反面、時代的浅薄性から正しいキリスト教理解も信仰的訓練もなく入信する場合も少くなかった。そして綱島梁川の入信もその例にもれなかった。しかし動機そのものは「文明国の宗教」であるとか「何とはなく道德的調子⁽⁶⁾」が高いということではあったが、キリスト教徒としての信仰態度は非常に熱のこもったものがあつた。

梁川は明治二十四年、職を辞し、郷里をあとに上京する。そして東京専門学校英語専修科に入学する。上京後は主として、横井時雄の本郷教会、および植村正久の市ヶ谷教会に出席し、自ら記すごとく「教会の伝ふる所、牧師の説く所の一切をさながらに信受し、懐抱し、長養して、復た些の疑ふ所惑ふ所もなかりき⁽⁷⁾」という信仰生活であつた。

しかし、明治二十五年、東京専門学校英語専修科を卒業し、同校文科に入学するが、この在学中、坪内雄蔵(逍遙)、大西祝らの指導を受けながら東西の文学、哲学に親しんだ。そしてこの頃から自己の信仰に対する懐疑が芽生えるのである。明治二十六年七月二十三日(梁川二十才)の日誌に「正統派オルソドックスの信仰を棄てたり⁽⁸⁾」という告白がある。彼

は東京専門学校で哲学、倫理学を学ぶことにより、自分の信仰するキリスト教の理性的解釈を余儀なくされ、そしてその信仰が盲目的心酔であればあるほどそれは理性の躓きの石となったのである。「かくて暫くは持続せりし予が情力的信仰も、ダーウィンの進化論、ヒュームの懷疑説、カントの批評哲学、其の他予が当時修得せる多少の哲学的造詣の為に、あはれ最後の一撃を受けたり。予の理性は、其の傲慢なる智力的自大の態度に立つて、一切の信仰を無根拠の迷信と排し去れり」。

キリスト教の信仰を捨てた彼は、一方ではイエス・キリストの神秘的、超自然的性格を除去し、倫理実践的方面のみを尊び、彼を偉大なる道德的天才とみなした。また聖書も卓越した修身書というように、徹底した宗教の合理化にはげんだ。また他方はカントの道德哲学を範として、いままでの宗教の座を倫理によって埋めんとするのであった。ちなみに、明治二十八年六月に提出された彼の卒業論文は「道德的理想論」である。しかし理性によって葬り去られた神に代るものは、道德的理想としての「真の我」ではあるが、それは実在のものではなく、抽象的な觀念の産物でしかない。そしてその個として孤立した自己は「なくてぞ人の、更に恋ひしき思ひ」⁽⁴⁾ という寂寥感を伴っているのである。

明治二十九年四月三十日、彼は突然咯血し、病臥に伏す。そして逗子、神戸に療養するが、身体的病いととも宗教的煩悶が彼の心を悩ませる。神戸で療養中、彼は入院先の神戸諏訪山吉田病院の副院長でキリスト教徒の橋本善次郎と交わり、また海老名弾正の牧会する神戸教会にたびたび足を運ぶようになる。そして宗教への懷疑と苦悶の中から、彼独自の思想を形成しつつ、「一道の光明を得」⁽⁵⁾ る思いを持つのである。

宗教的煩悶の解決とともに、彼の病氣は明治三十年三月に全快し、その頃からいくつかの論文を『早稲田文学』『太陽』『中央公論』『新小説』等の諸雑誌に発表し、彼の、哲学、宗教への社会的活動が開始されるのである。しかしその健康状態も長くは続かず、二年後、病魔は再び彼を病床の人となした。それから明治四十年迄の八年間、貧し

さの中で、文筆により生活を支え、病氣と闘いながら、自己の思索を展開し続けたのである。

綱島梁川の最も特色ある思想として知られているのは、彼の「見神」体験である。明治三十七年、梁川三十一才の時、三回にわたって経験した神を見る神秘的体験を、翌年、「予が見神の実験」として公にするや、キリスト教界、宗教界のみならず多くの分野からの論議を呼んだのである。この綱島梁川の「予が見神の実験」は『病間録』（文淵堂、『梁川全集』（春秋社）、『宗教文集』（新教出版社）、『綱島梁川集』（岩波文庫）等に収められているが今ではほとんど入手困難であるので、長い引用となるが最初の体験と第三のその描写を抜き書きしよう。

「最初の経験は昨年七月某日の夜半（日附を忘れたり）に於いて起こりぬ。予は病に餘儀なくせられて、毎夜半凡そ一時間がほど、床上に枯坐する慣ひなりき。その夜もいつもの頃、目覚めて床上に兀座しぬ。四壁沈々、澄み徹りたる星夜の空の如く、わが心一念の翳くもりを著けず、冴さえに冴えたり。爾時そのとき、優に臙やまろなる、謂はば、帰依の酔よひ心地ともいふべき歓喜よろこびひそかに心の奥に溢れ出でて、やがて徐ろに全意識を領したり。この玲瓏れいろうとして充実せる一種の意識、この現世うつしよの歓喜と倫を絶したる静かに淋しく而かも孤独ならざる無類の歓喜は凡そ十五分時がほども打続きたりと思ほしきころ、ほのかに消えたり⁴⁴」。

第二回目の経験は九月末、詳しくは省略するが、彼は「この刹那忽然として、吾れは天地の神と偕に、同時に、この森然たる眼前の景を觀たりてふ一種の意識に打たれたり⁴⁵」と記している。

「終はりに語らんとするもの、是れ曩に驚絶駭絶の経験と言ひたるものにして、これまで予が神の現前につきて経験せるものうち、かくばかり新鮮、赫奕、銳利、沈痛なるはあらじと思はるゝ程なり。：（中略）：一燈の下、小生は筆を取りて何事をか物し候ひし折のことなり、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、筆の動くそのまゝ、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会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^⑧」。ところで、西田が感銘を受けた綱島梁川の著作はこの時代の諸論文である。

西田が平生、四十才になるまでは自分の著書を出さないと語っていた事はよく知られている事柄であるが、この言葉を聞く時、同時に綱島梁川が明治三十五年頃に草した次の文を思い起こす。「自戒に曰く、年四十まで廣く讀書し、且つ天地人生を觀察し、四十以後にして始めて自ら得たるものを公にすべし、其れまでは何事も準備的研究と心得べし。今より三十四歳まで語学と衛生とに全力をそそぎ、あと六年の間に古今の大著を精読すべし。神もし予に四十五歳までの寿を假さば、宗教哲学、知識論、倫理学、世界三聖觀の著述を成就せしめよ。此の覺悟をもて一念不動、世の浮辞空言に惑ふことなく進むべし^⑨」。

西田幾多郎は明治四十四年、四十才の折『善の研究』を出版し、それを出発点に宗教哲学、知識論等自己の哲学体系を形成していった。しかし綱島梁川は明治四十年、齡三十四才の若さで惜まれながら東京で死去した。

三

西田幾多郎の『善の研究』の内容は冒頭の「純粹經驗」を根幹とし、それを体系的に發展させていくものであるが、成立の事情から考えると、「第二編 實在」を「考究の出立点」と見なすことができる。彼は眞の實在を求めめるためには「疑ひうるだけ疑つて、凡ての人工的假定を去り、疑ふにもはや疑ひ様のない直接の知識^⑩」から出発しなければならぬと考える。またその「疑ひようのない直接の知識」とは「唯我々の直覺的經驗の事實即ち意識現象に就いての知識あるのみである^⑪」と述べる。西田が自分の哲学の根本概念を「純粹經驗」という表現で表わしているのは、その内容は異なるにしても、ウイリアム・ジェームスの“pure experience”から由来するのであろう。だが

「純粹經驗」の前身である「意識現象」という表現は一般の哲学者の間で広く用いられる言葉である。

この「意識現象」を最も確実なものとして、更にそれをすべての實在へ広げていく考え方は綱島梁川にも見うけられる。たとえば「凡そ何が確実だと言って、自分の存在ほど確実なものはない。自分が今現に斯うして在るといふ一念は、夢でなく、幻しでなく、惺々不昧、天日の如くはつきりした事実である⁸⁰」。天地山川、自分の歩行や呼吸すら何等かの迷妄として疑い去ることが出来る。しかし決して疑い去ることが出来ないもの、それは「疑ふてふ思ひ其者」⁸¹「その思ひ、又は意識そのものである。これは、意識が自分自身につきての直接の證明であるから、どうしても疑はれぬ⁸²」という個所である。

このように綱島梁川も西田幾多郎も自己の存在の確実性を意識そのものに置くのであるが、我々はこの論法からすぐにデカルトの“*cogito, ergo sum*”を想起するであろう。そしてまた、「両者もともに続けてデカルトを考察している。西田は「デカルトの『余は考ふ故に余在り』は推理ではなく、實在と思惟との合一せる直覚的確実をいひ現はしたものとすれば、余の出立点と同一になる⁸³」と。そして他方、梁川の方は「デカルトの所謂、『我れ思ふ、故に我れ在り』の『故に』は、三段論法的の推論でなく（彼れ自らの弁明せる如く）、寧ろ直観である⁸⁴」と。このようにデカルト解釈が一致するのも興味ある暗合である。（註・この兩著作に相關関係はない。梁川の「我とは何ぞや」は明治四十年八月執筆であり、西田の「實在」は明治三十九年頃に学生のために印刷に付され完成していたが、まだ公になされていなかった。

西田にしろ、梁川にしろこの意識とは心理学等で考察される対象としての意識ではなく、主体としての意識であり、意識された意識ではなく、意識する意識である事は言うまでもない。しかも西田が「意識現象が唯一の實在である」という時には、意識されるものと意識するもの、客観と主観、認識される対象と認識する主体というような分離を考へてはいない。その意識するものとされるものが一体に合わさる意識現象そのものが真實在であると言ふのである。（したがって、意識現象という言葉が生み出す誤解を避けるために、数年のち純粹經驗という表現に言い換え

られるのは当を得た考えである。

このような対象と自己とが一体となる意識は網島梁川においても、明確化されてはいないが、その考えをうかがうことが出来る。しかしそれは宗教的直観における、自然界と自己との一体関係であり、「見神」ののちに翻って見られた自然観である。したがって西田のように対象と自己との不二の關係が日常意識にまでおよんでいるような考え方は見られない。ただ網島梁川が自己の思想を洗練し直す時間的余裕さえあれば、あるいは自己の思想を哲学的に体系づける意志があれば、西田が行なったように、知的直観形式を意志、思惟、知覚、感覚に迄およぼす考えに至ったのではあるまいかと推量し得る兆がある。それは仏教哲学を解説して「阿頼耶は是れ實に官覚、知覚などいふ主觀的知識を生ずるの根本たるのみならず、更に官覚、知覚の客觀的所依と見らるゝ一切の物質的實在其のものをも自ら産出するものなりと説かむか、是くの如き無限の大産出力を有する普遍的意識の實在を認めて、其處に一切差別生起の一因を置かんとする一種の唯心論的緣起観は（独逸哲学の一系統にも似通ふ節ありて）、博大深邃の見地なりと推すべき⁴⁴⁾」という官覚、知覚の主觀作用と物質的實在の客觀的对象とが一つになる普遍的意識の仏教哲学の考え方に共感している事。そして更にそれを批判し「其の専ら真相を唯知的 (Intellectual) に写象し、寂靜的に観じて、其を情意の衝動として写象せざるにあり。其の生起因たるべき力の方面、動力的方面を抽象し疎外し去れるにあり⁴⁵⁾」と述べる。この力、動きという考えからおしはかれれば、西田の主客未分の直接經驗に達するのではなからうか。ともあれ網島梁川の最たる関心が宗教にあり、自分の思想の哲学的基礎づけをほとんど顧みなかった以上、この相違は否み難いものとなる。

さて、西田の「意識」の問題で重要なのはこの客觀的對象界が意識を離れて独立に存在するのではなく、意識現象そのものが實在であるという対象と意識との關係である。またさらに、意識と自己との關係も重要である。というのは、対象と自己とを分離的に考える場合には「意識を離れて外界に物が存在し、意識の背後には心なる物があって色

々の働をなす様に考へ⁸⁰」、独立な自己を措定するわけだが、西田によれば、このような純主観的精神も抽象的概念にしかすぎない。我々の「自己」とは意識の統一力であり、意識の統一者である。またもし「時間といふ者を仮定し、意識現象は其上に顕はれる者⁸¹」と考えると、「意識現象は時々刻々に移りゆくもので、同一の意識が再び起ることはない。昨日の意識と今日の意識とは⁸²」まったく異なった意識ととらえられる。もちろん西田はそれに対して反論する。「されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、反って時間は此統一作用に由って成立するのである。……我々の昨日と今日の意識とは同一の體系に属し同一の内容を有するが故に、直に結合せられて一意識と成るのである。個人の一生といふ者は此の如き一體系を成せる意識の発展である⁸³」。

綱島梁川の意識と自己との関係も、西田と相響き合うものを持っている。「念ひは去來の雲の如く、断えず移り動いて已まぬ、而してかく移り動く念念の間に終始一貫して常恒性の者があつて、之れを個個離れ離れのものとなせず、關係ある連続的一體に統べ治める。この意識の統一力、是れ即ち『我』である。十年前に思ふた事と、今日思ふ事は、まるで其の内容に相違があるけれど、而かも尚ほ同じ意識の下に統一されて、その間に無類の親しさがある。これ即ち『人格の同一性』で、畢竟、常恒一貫の『我』てふ靈活なる一物の存在を證據立つるものである。「そは単に、意識の統一作用とのみでは言ひ盡くされぬ超越的内容を有する心靈的能力である。『我』は一切の念ひを貫いて内在すると共に、又之を支配して超在する。一切の意識現象は『我』の顯現である、『我』の自己實現である⁸⁴」。

この引用した「我とは何ぞや」は明治四十三年一月に発行された『病窓雜筆』に収録されたもので、西田が『善の研究』の实在編を草していた頃には未だ公にされていなかったのであつたが、これとよく似た内容の「応心録(『自己』の实在「自己」と神)」が『病問録』に収録されている。西田が堀維孝宛の書簡の中で『病問録』の読後の感銘を「小生其一字一句を讚成致し全く余の言はんと欲する所を云ひたる如き心地致し候⁸⁵」と伝えているのはもつともである。

西田は意識現象が実在であると言いつつ、その意識現象の統一を考える。そしてその底に「統一的あるもの」「無限の統一力」「潜在的統一作用」を認めるのであるが、しかしこれは意識現象を離れて考えているのではなく、「潜在的一者」の自己発展そのものが意識現象なのである。そしてもちろん綱島梁川が基礎にする意識も普遍的意識に支えられているのである。「曰はく、我儕個人意識の底には、我儕個人意識の根ざして華さける大いなる普遍意識の流れ、永劫の威厳を以て常に目ざめて実在す³³⁾」。

さて、我々の今迄の考察は西田幾多郎と綱島梁川の比較を、意識すなわち実在から始めて普遍的意識にまで達したのであるが、しかしこれは実は逆の道行きを示したのかもしれない。何故なら、綱島梁川の意識や「我」の考え方は彼の「見神の実験」という宗教体験の中から生み出されたものであり、西田幾多郎に関しても、禅の「見性」が彼の思想の最も根底をなすものであり、そしてその宗教的直観を根底に有する純粹経験Ⅱ実在なのである。したがって更に宗教への道、あるいは宗教に関する両者の思想を検討することによって類似と相違とがますます明確化されるであろう。

『善の研究』の「第四編 宗教」は「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である³⁴⁾」という書き出しで始まるが、梁川のそれは「内より発する感情の聲也³⁵⁾」という表現を与えている。西田の表現の方が宗教的要求に対して一層強調的でもあるが、両者ともに自己の根源からの要求であることに相違ない。西田は同じ内容を別個所で「厳肅なる意志の要求³⁶⁾」であるとも表現している。概して西田は知・情・意のうち意志を最も根源的作用と見なしているように見える。それはたとえば、第一編を第一章純粹経験、第二章思惟、第三章意志、第四章知的直観というように、知的直観の前に意志を置く構成のあり方からも、さらにまた第三編に善をつまじり知―真、情―美、意―善のみ独立に論じている事からも知られよう。(註・なお「善」に関しての綱島梁川の考え方は西田と全く同じと云ってよからう。梁川は実在の根本は善のみであり悪は実在の発展の高下多少によって生じると考えている『我観録』四二八頁)

これに反して綱島梁川は、意志に対して感情を、善に対して美を優位なものと見なしている。その情—美の優位さを示すのは、たとえば「基督の詩⁸⁸⁾」という一文において、キリストを詩人の自覚を持たず詩を作り、実在をつかむと同時に詩をつかむ、と語り、「一家言」という作品では「詩は直ちに神に薄り、神はおぼろに詩を返照す。げに詩人と宗教家とは、宇宙を家とする最も親しきはらからなりけり⁸⁹⁾」と述べていることから知られる。もちろん別の個所⁹⁰⁾で、宗教家は同時に詩人的資質をもつが、詩人は必ずしも宗教家ではないと言うのも忘れない。

真・善・美のうち西田が善を、梁川が美を最も優位なものとみなしたのは専らそれぞれの人格の資質の差違としか判断し得ない。綱島梁川の過去経験から宗教より道徳を重んじ、その道徳的立場が破綻したので、それにかわって宗教の下に芸術をもちいたと考えるのも憶測の域を出ない。ただ指摘し得るのは両者ともに知の立場ではなく、情意の立場であり、神は理知の分析や推論によって知り得ないと考える立場に立っている。

では知の立場に対して両者はどのような態度をとるのであろうか。上述したように、綱島梁川の明治二十年代中頃の懐疑の時代は、理性の立場を最も優位に置き、理性によって宗教を迷信として捨て去った時代であるが、興味深いことに西田も同様の時期を有している。それは明治二十一・二年頃、山本良吉宛の手紙から知られるのである。「ツマリ宗教ハ皆妄想ナルニアラスヤ 西洋ノ如キ数千年来西教ニ沈溺シ 兒童生ルヤ否ヤ 寺院ニ教ヘラレ宗教ノ妄念深ク脳裏ニ印シ 遂ニ学理ヲ極ムルモ夫ノ妄想ヲ脱スル能ハサル者多シ 故ニ泰西学者自身モ曰ク 理学哲学ノ理ト宗教ノ信トハ混スヘカラスト⁹¹⁾」

しかしながら彼らは自己の思想的立場を確立した時には、理性の分析的立場は宗教に対しては挫折すると考えた。そして西田が、「思惟」も「純粹経験」の見方を異にしたものとして、直覚的なものの一発現とみなすように、梁川も推論的理性の信仰への座礁を説きつつ、論理、推理を行なう基礎、根拠に究極的原理、すなわち理想を立する働きとしての「直覚的理性⁹²⁾」を示している。彼らはともにこのように知的直覚あるいは宗教的直観を根底にした理性の

立場を明らかにするのである。

では理性によって、特に分析的理性によっては挫折する「神」とは彼らにとってどのようなものであろうか。今迄考察してきた事から既に明らかのように、「両者の考えでは、意識現象以外の実在はない。意識上の事実超越して宇宙の外に立って宇宙を支配する神は我々と何ら関わりなく、また、神そのものの概念と矛盾する⁽⁴⁾。したがって「神とはこの宇宙の根本をいうのであり、「直ちにこの実在の根柢」なのである。そして網島梁川の「予の見神は凡神的と超神的と、内在と超在との二面を調攝しぬ⁽⁵⁾」という神である。西田は『善の研究』においては網島梁川のような用語「内在と超在」を使用していないが、彼の最終論文『場所的論理と宗教的世界観』では「宗教は何處までも内在的に超越的でなければならぬ。逆に超越的に内在的でなければならぬ⁽⁶⁾」と語り、用語的にも梁川と一致している。しかしこの考えは『善の研究』執筆当時には不分明であったものであり、『善の研究』では神の超越性を極力否定するため、内在性を強調し、ややもすれば汎神論的考え方に受け取られる可能性を持つものとなっている。そして更にこの両者の相違は、西田の知的直観（神人合一）と梁川の宗教的光耀（見神）とを比較してみる時、一層明らかとなる。

先ず、知的直観が純粹経験と、光耀の意識が日常経験と矛盾しないことは次の文章で明らかである、「知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識體系の發展上に於ける大なる統一の発現をいふのである⁽⁷⁾」（西田）。「光耀の意識は、我が日常生活の経験と毫しも矛盾する所なきのみならず、寧ろ反りて之れを統一して、之れに一段深き意義を帯びしむるものなるを見たり⁽⁸⁾」（梁川）。

しかし西田は宗教的直観、つまり「神性的精神の存在」を「哲学上の議論ではなくして、実地に於ける心靈的経験の事実である⁽⁹⁾」として『善の研究』では、ジェームスの『宗教的経験の諸相』のテニスンとシモンズ例を引くだけで、自らの見性体験を描写するような事はしていない。したがって彼の宗教的直観の状態はいくつかの断片的な描

写の中から類推によってしか判断する事ができないのであるが、本稿の目的である綱島梁川との比較のために憶見を恐れず、西田の断片的表現を拾い上げながら彼の宗教的直観における神と自己との關係を考察して行きたい。

たとえば知的直観の状態については次のように言われる。それは「実に主客合一、知意融合の状態である。物我相忘し、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、たゞ一の世界、一の光景あるのみである⁽⁸⁾」。「我々の此の偽我を殺し盡して一たび此世の慾より死して後蘇るのである⁽⁹⁾」。さらに、「我々が神に帰するのは一方より見れば己を失ふやうであるが、一方より見れば己を得る所以である。基督がその生命を得る者は之を失ひ我が為に生命を失ふ者は之を得べしといはれたのが宗教の最も醇なる者である。真の宗教に於ける神人の關係は必ず斯の如き者でなければならぬ。……神に於て真の自己を見出すなどいふ語は或は自己に重きを置く様に思はれるかも知らぬが、これ反つて真に己をすて、神を崇ぶ所以である⁽¹⁰⁾」。また、「最深の宗教は神人同體の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである。即ち我々は意識の根柢に於て自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を實驗するにあるのである⁽¹¹⁾」。

このように見てくると西田の宗教的直観の場合に於ては、自然と我との合一、神と人との合一というように、神と自己とが一体となっている。個人意識は溶解しきつて、自己が神、神が自己となる。

それに対して、綱島梁川の「見神」を詳しく検討すれば少なからず異なったものを有している。「見神」の描写はすでに引用しているので重複は避けるが、そののち五ヶ月後にこの見神体験を反省して「見神の意義及び方法」という一文を草している。それによれば、彼の見神の実験は三度あった。「若し今之れに幾分の性質上の區別を附するを許さば、右のうちの第一の場合は、情的、靜的、消極の見神とも云ふべく、その第三の場合は、意的、動的、積極の見神（神と予との間の一種の知識的關係をも含みたる）とも云ふべく」そして第二の場合はその中間である。「第一の場合の見神が、何となくかの禅の悟道と一味相通する所なきかに想著するを禁する能はず」。「第一の見神は、恍惚

なり酔ひ心地なり、淡きが中にも充ち盈ちたる悦びあり。第三の見神は、瞪視なり、撞著ぶつちやくなり、剛くして而かも深き静寂のこゝろも添ひたり⁶³⁾。そして更に彼は第三の見神を解説検討する。「當の刹那、予は如何にしても我れの我れならぬ久遠の靈の現前に外ならずてふ意識に打たれたると共に、而かも我は全く神そのものと化し去れるにはあらざりき。一面には我れが神と一つになりたる合一感の存じたと同時に、他面には、我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、帰依せるの意識も儼然として駢び存じたる也⁶⁴⁾。」以上の記述によりて読者は予の見神の意識が、凡神的なると同時に、又超神なることを了したるなるべし。予の見たる神は、予自身を離れて、空に懸り、幻しに現はれたる類ひのものにあらずして、正さしく予自身の存在に即して内在的に顕現したるなり。この意味に於いて予の見神は凡神的也。さはれ、予の見たる神は、又全然予自身と同一なるにはあらずして、予はその刹那に於いて、我れみづからならぬ大靈の現前を驚歎し、何となく敬畏の念を抱いて之れを打仰ぎたるの意識をも併せ有したるなり。この意味に於いて、予の見神は又超神的也⁶⁵⁾。

以上のように綱島梁川の第三の「見神」から見れば彼の立場が西田の「神人合一」の立場ではなく、神と人とが通じ合いながら、しかもその独立性を保持する立場である。彼はそれを「父子」の関係、そして自己の立場を「神之子⁶⁶⁾」と呼ぶ。つまり自分を神と同じ位置に引き上げて絶対者となるのでも、自己を自然界の対象物に引き下げてしまふものでもなく、「天地の神を父と呼ぶの光榮無上の權威に立つと共に、他面には謙々として其の聖意を奉じ、其の経綸に興り、『天の父の完きが如く完く』ならんことを勉めて息まず⁶⁷⁾」なのである。

この相違は西田の宗教的直観が専ら禅の見性に基き、梁川の見神はキリスト教を母体としているからとも見受けられるが、いずれにせよこのような神秘的直観への評価は、類似の精神的境涯を有した者によつてのみ眞の評価がなされ得るのかもしれない。しかし、ここでなお出来る限りの両者の特徴付けを行なう事も無用な作業ではないと思える。

綱島梁川は禅の見性を高く評価しつつも、いくつかの批判を行なっている。それは、禅の悟りがもつばら個人的な

事柄に終始し、社会關係を一切無視している事、あるいは「禪の悟は極めて抽象的なる、主観的なる、一言すれば智的悟たるは明也。少なくとも基督教などに於ける小なる人格と大なる人格（神）と相觸れ相抱きたる一種温かなる具象的なる悟にあらざる也¹⁰⁾」。また「誠と敬とは禪に無し、此二字は人格と人格、我と我との對峙を説く二元的宗教にあらざれば見る能はず、現実我に返らずして理想我（大我、無我之我）をのみ説く禪に此二字無き當然のみ¹¹⁾」と批判する。この綱島梁川の禪への批判は、そのまま初期の西田哲学への批判に相当するかもしれない。しかし西田の場合、『善の研究』における神人合一の關係はのちの思想展開に対応してしだいに変化をみせる。それは先に引用した西田の最終論文の立場が超越的内在、あるいは内在的超越であることからもうかがわれよう。

西田は『善の研究』執筆当時、一般者と個別者との關係をヘーゲルを基調として考えていた。つまり個人というのは一般性の限定せられたものであり、一般者の具体化したものであると。しかし彼は個別者の問題をより一層明確に考える時、一般者に止揚されるヘーゲルの個別者への不満が露となってくる。それはキェルケゴールがヘーゲルを批判した立場であり、彼が『実践哲学序論』でキェルケゴールに共感を示すのはこの個別者の立場からである。西田は大正末から昭和の初めにかけて、自分の思想の論理化を目ざす「場所的論理」の形成の努力をなしているが、この場所的論理も一見ヘーゲルの弁証法の一般者が個別者を限定するという立場に立つように思えるが、実はそうではなく、西田の努力は一般者の自己限定によって個別者を成立させながらも、ヘーゲルとは異なって一般者が個を捨象せず、かえって個を真の個たらしめんとする論理を形成するところにあつた。そしてこの立場は『善の研究』にはなかつたか、あるいはは不明であつたものだが、同じ時期、綱島梁川は西田の方向を予示するかのようについている。「或宗教の如きに至つては、個人を以て全く夢幻迷妄の非實在と観じて個人性の確立、發展は、取りも直さず唯一絶対の眞實體を制限、否定するもの、人生の目的は此くの如き個人性を眞實體の中に葬り去るにありといふ、予輩の觀る所は太く之れと異なる。個人我は、我執我見の小我でもなければ、凡神的事體の大我でもない。個人我はどこ

までも個人我としての一様特別なる明確なる实在性を保持してゐる⁶⁰」。

四

以上のように西田幾多郎の哲学と、綱島梁川の宗教思想との比較考察を行なってみると、その精神の同質性に改めて驚かざるを得ない。西田が梁川 of 作品を読み、全幅の信頼と共感を与えたのも当然のことと思える。そして我々には、梁川の諸作品が西田の『善の研究』にいかなる影響を与えたかという問いへの考察が必要となってくる。

この問題について宮崎肇は『明治的思想家像の形成』で次のように語っている。「西田は自己の禅体験の哲学化への道を、梁川の宗教哲学を知ることによって、初めて学問的にその端緒をつかみ得たのではないかということである。少し乱暴な推定になるかも知れないが、『個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである。』というあの西田独自の劃期的な着想は、世界觀的根柢としてはもちろん禅的体验のうちに、またそれに類似の形でゼームスの『宗教的經驗の諸相』（『寸心日記』明治三十七年一月八日参照）の思想の中に根深く横わっているであろうが、それを哲学的に方向づけて一つの宗教哲学的な形に示したものはむしろ梁川の中にうかがわれるのではあるまいか。それを西田はいち早く梁川の諸論文に接した途端に啓示され、『なあるほど』と悟得したのではあるまいか⁶¹」と考へている。そして更に梁川の西田への影響は「根本的に西田の思想発想を動機づける人生觀的態度まで刺戟し影響づけているのである⁶²」と述べている。

この宮島氏の見解に私は基本的に同感する。そして上述の私の比較考察も、ある意味で宮島氏の論を実証するものとなっている。しかし、およそ思想が共鳴し影響を受けるといふ場合、その精神的資質の中に同様の共鳴体を持たなければ成立し得ないものであり、その共鳴する精神的同質性の解明なしには影響の意義を把握することはできない。

したがって我々に求められる課題は、西田と梁川の魂の同質性がどのように形成されてきたのかを考察することにある。

西田幾多郎が明治三十年代、只管打坐の修行生活を行っていたことは良く知られており、その目的は「心の為め、生命の為め」という人生への煩悶の中から生み出されたものであった。そして梁川の「見神」の動機も「依りて以て人生生存の根本の原理を攫み、依りて以て不動の信念を樹立せんの一念」という「最厳肅なる道徳的要求」であり、その態度も「命懸けの大事」という全身全霊をかけての態度であった。この両者の、人生いかに生きるべきか、への問い、および求道の精神は彼らの個人的資質もさることながら、同時にそれは彼らを生み育てた明治の精神的土壌が渴望したものであった。たとえばそれは明治三十六年—西田が「無字」の公案を通過し「余甚悦はず」と日記に記した年、梁川の「見神」の前年—当時一高生であった藤村操が、遺書「巖頭の感」に、「万有の真相は唯一言にして悉す。曰く『不可解』と残して、華嚴の滝へ投身自殺をし、この若い哲学青年の死が当時の精神的煩悶の象徴的事件であつたことからも知られよう。

明治という時代、それは封建的秩序の中から自己を解放し、自分の内的要求のもとに独立して自己を形成する自由主義的風潮が高まる時代であり、人生の目的を、封建的儒教道徳の依拠から脱し、近代社会の原理のうちに求めようとする時代である。つまり、西田が明治二十三年、明治政府の文教政策による武断的校風の押しつけに抗し、山本良吉、鈴木貞太郎（大拙）らと四高を中途退学し、「何事も独立独行で途を開いて行くと云ふ考」をもつ時代であつた。

しかしながら「近代」というものがどこの国でもそうであるように、封建性からの脱却が同時に宗教的伝統との乖離となる時代である。そして自己の存在の根拠は宗教からではなく、自己自身のうちから導き出されなければならぬ。すなわちそれは理性によってである。しかし理性は——綱島梁川の懐疑の時代がそうであつたように——その合

理性の故に、自己以外のものから自己の生存根拠を導く道を閉ざし、自己自身の自己、人間のための人間、生のための生というあくまで循環する自己目的的意義しか持ち得ないのである。そして理性が生み出した近代の知識体系を形成する武器である科学は、宗教的なものに付随する迷信、魔術、その他因襲的なものの合理的説明を行ない、ますます宗教的なものとの乖離を促がすとともに、その反面、我々の人生目的に対しては科学本来の立場である没価値性によって、何らの答をも提出し得ないのである。かえって我々は科学が生み出す選択規準の相対化と膨大な没価値的知識体系の前で、茫然と立ちつくすのみである。そしてその近代社会における人生の無目的性は日本においては明治三十年代にはじめて顕著に自覚されてくるのである。そしてその人生の目的を求めようとする苦闘は文学においては北村透谷や島崎藤村等の諸作品で、哲学、宗教においてはこの網島梁川、清沢満之、高山林次郎（釋牛）、黒岩周六（涙香）、内村鑑三らのものを通して語られている。このような状況の中で、西田幾多郎も『人心の疑惑』という一文を草している。「深く自己の心に反省して見れば、人は何故かく為さねばならぬのであるか、善は何故に善であつて悪は何故に悪であるのか、此等の根本疑問に就て明確なる考を有する人は、千百人中一人もなからう。平常無事の時には何事も分つた様で容易なる様であるが、一旦不慮の不幸に際会して実地に此身此心を苦める時には、心底に潜伏せる疑問は蜂の如くに起りて、忽ち暗澹たる疑惑の深坑に陥らぬ者はないのである¹⁰¹」。そして西田は人生への問いへの答を熾烈な禅の修行の中から求めようとするのである。

ところで、日本における近代化の問題は西欧の国々と異なる重大な要素がある。西欧の国々は、多少の差はあるにせよ、自国の精神的発展の基盤から近代的精神の確立をはかればよかつた。しかし日本に与えられた課題はそのようなものではなく、もっぱら「西洋化」であり、日本の精神的土壌からの離脱であつた。そして西洋技術（文化）の移入が当時の富国強兵政策からくる国家的急務であり、日本の国家の存立そのものにかかわる課題であつたがため、激烈な色合いを持って展開された。

しかしながら文化、あるいは精神というものはただ政策によって塗り変えられるものでも、物質的なものの転換によつてなし得られるものでもない。しかもその国の以前からの文化の成熟度が高ければ高いほど、一色で塗りつぶすことなど出来ない相談である。明治維新前に築き上げられていた日本の東洋的文化は、国民的規模で内実をとまなつたものとして、定着していた。したがつて当然の帰結ながら、西洋文化へ対立する形で東洋の伝統的文化が再登場する。この西洋と東洋という課題は明治三十年代、先駆的には輕佻浮薄な欧化政策が過ぎ去つたあとの反動を契機として、そしてまた本格的には日露戦争の勝利によつて日本が西歐諸国に対抗しうる国家形態を整える目的が一応達成し得た時、自国の文化に、自分の精神に内面的反省を与える事によつて、必然的に浮び上つてくる問題であつた。そしてこの二つの文化の問題を、或る者は一方にだけ片寄り他を省かない立場を、また他の者は東西両文化の折衷的妥協的立場を求めたのであるが。真に両文化の問題を考える人々は、一方に偏する無意味さや両文化の異質性から安易な妥協の困難さを訴え、そして二つの異なる文化の眞の統一を求めて努力するのであり、しかもそれは自己自身において自己体的になさねなければならない戦いであつた。それはたとえ文学上では漱石、鷗外において、宗教上では内村鑑三において顕著に見うけられる。そしてまた綱島梁川も、西田幾多郎もこの東洋と西洋との葛藤、とりわけその両文化の根幹をなす仏教とキリスト教との対決をそれぞれの自己の精神の中で展開したのである。

綱島梁川は明治二十六年、キリスト教の信仰を一度捨てる。彼の信仰離脱は自ら語るように理性によるものであるが、日記によると「オルソドックス正統派」の信仰を棄てるのである。彼の時代、明治二十年代、英米の宣教師を中心に形成してきた正統派の教会は、ドイツからの新神学（パウルを中心としたチュービンゲン学派）の影響により大きな動揺を受け、当時の指導者横井時雄や金森通倫でさえ教会から退くという事態がおこる。このような教会内部の混乱の中で梁川はキリスト教から身を引いて行くが、この混乱の最たる原因は当時のキリスト教会には、いまだ人格神への信仰の土壌がなく、単なる神学的知識がその支えであつた事にある。したがつて教義解釈への新たな知識導入はそのままキリスト

教への信仰そのものへの動搖となつてくる。そして梁川が行なつた教義への合理的解釈、更には倫理化へ向うのである。そして梁川がキリスト教を再び取り戻すためには、知識が必要なのではなく、宗教的生命、信仰の内面化が必要なのであつた。つまり「神なき所人生なしと感じたる也、文明も、真善美も、向上の努力も、道徳の完成も、人道の發展も、神なくんばすべて空の空也と感じたる也。見神乎、然らずんば皆空都滅乎、一切を唯だこの一問の解釋に究竟し来たりて、復た他に出づるの道を知らざりける也。予が見神の動機は、謂ふ所恍惚忘我の淨樂を得んが爲めにもあらず、閑人不急の好奇の念に驅られたるが故にもあらず、又単に神秘を神秘として之れに耽溺せんが爲めにもあらず、それは最嚴肅なる道徳的要求より発し来たれる、謂はゞ、命懸けの大事なりし也⁽⁸⁾」。

彼の「見神」というものは彼個人の体験ではあるが、その体験を生み出すのは内部生命の要求である。内部生命の要求が信仰の自己化を生み出すのである。ただ、我々が考えておかなければならないのは、内部生命の要求の「志向性」を生み出す精神の特質は何によつて培われていたかという事、つまり彼の「見神」はたとえ彼個人の特殊な経験であろうとも、それを生み出す資質へ何が大きく影響しているかである。当時のキリスト教会との関係からであろうか。彼は明治二十九年頃、神戸で療養中海老名弾正と親交をもつている。海老名の自由主義神学は十分影響を与えたかもしれない。彼の『欧洲倫理思想史』から見れば、彼は自分の思想が、ドイツ神秘主義に似ていることに気が付いていない。しかし西田も熟読したジェームスやカーライルには少なからず影響を受けている。そして彼は禅および他の仏教教理（特に真宗）の素養を『白隠全集』や親鸞その他数々の書物から十分そなへ、中国の思想は孔子・莊子・列子・墨子等を解説し、『春秋倫理思想史』を書き上げるほど、自家葉籠中のものとしていた。したがつて、そういうところから山谷省吾が語るように、キリスト教本来のものとの日本の伝統とが結合した、日本のキリスト教から由来するのであろうか。（註・山谷省吾は梁川の『宗教文集』を解説し、「仏教、儒教、古道等によつて養はれて来た我國の基督教界に於て、誰かど時かこの神秘主義的敬虔に到達しなければならぬものであつたと云へるであらう。私はそこに『日本の基督

教』の一つの型が示されてゐると思ふ」と述べている。おそらくは、これらすべてのものが彼と血となり肉となつて彼の「見神」を生み出す母体を形成したに違いない。そしてキリスト教を知識ではなく、自己の生命として内在化して行くのである。

このような綱島梁川の、思想を自己の主体の中で自己体現化していく態度に感銘を受ける西田幾多郎も、哲学的思惟の中で、すなわちそれは東洋的伝統を根幹としながら西洋の思想と対決する道を模索する。『善の研究』は東洋的思惟を西洋哲学の論理によつて表現しようとするものであるが、西洋の哲学がたんに彼の思想の表現形式でしかないとして西洋文化の根幹をかえりみないというようなものでは決してない。むしろ彼はどん欲なまでに西洋哲学を自得しようとする。したがつて『寸心日記』に記載されている西洋の書物は彼にとつてただ単なる教養書ではなく、自己の精神の中でくりひろげられる思想の対決者なのである。

我々はこの綱島梁川と西田幾多郎の思索の態度を考える時、真に生きた思想の何たるかを思い知らされるのである。

註

- (1) 西田幾多郎全集 岩波書店 第二版 昭和四〇年 第十七卷 一三五頁。(以下全集と略す)
- (2) 同 一三六頁。
- (3) 全集 第十八卷 七四頁。
- (4) 同 七五頁。
- (5) 綱島梁川『病問録』金尾文淵堂 明治三八年 四頁。
- (6) 全集 第一卷 九九頁。
- (7) 綱島梁川『回光録』金尾文淵堂 明治四〇年 二〇八頁。
- (8) 同 二一〇頁。

- (9) 綱島梁川『回光録』二一〇頁。
 (10) 綱島梁川『病窓雜筆』杉本梁江堂 明治四三年 三四八頁。
 (11) 綱島梁川『回光録』二二三頁。
 (12) 同 二一七頁。
 (13) 綱島梁川『病窓雜筆』三四九頁。
 (14) 綱島梁川『病問録』三七一頁。
 (15) 同 三七三頁。
 (16) 同 三七六頁。
 (17) 綱島梁川『我觀録』杉本梁江堂 明治四二年 一六二頁。
 (18) 全集 第一卷 四七頁。
 (19) 同 四八頁。
 (20) 綱島梁川『病窓雜筆』一頁。
 (21) 同 二頁。
 (22) 全集 第一卷 五〇頁。
 (23) 綱島梁川『病窓雜筆』三頁。
 (24) 綱島梁川『病問録』二七四頁。
 (25) 同 二七六頁。
 (26) 全集 第一卷 四七頁。
 (27) 同 七三頁。
 (28) 同 七三頁。
 (29) 同 七四頁。
 (30) 綱島梁川『病窓雜筆』五頁。
 (31) 全集 第十八卷 七五頁。
 (32) 綱島梁川『病問録』一四二頁。

- ③③ 全集 第一卷 一六九頁。
 ③④ 網島梁川『病間録』一一八頁。
 ③⑤ 全集 第一卷 一七〇頁。
 ③⑥ 網島梁川『病間録』一六頁。
 ③⑦ 同 三八頁。
 ③⑧ 網島梁川『回光録』四〇一頁。
 ③⑨ 全集 第十八卷 七頁。
 ④① 網島梁川『病間録』二二一頁。
 ④② 西田幾多郎全集 第一卷 一七五頁。網島梁川『我觀録』八九頁。
 ④③ 全集 第一卷 一七八頁。
 ④④ 網島梁川『回光録』四四六頁。
 ④⑤ 全集 第十一卷 四五九頁。
 ④⑥ 全集 第一卷 四二頁。
 ④⑦ 網島梁川『病間録』一九五頁。
 ④⑧ 全集 第一卷 一八八頁。
 ④⑨ 同 四三頁。
 ⑤① 同 一六八頁。
 ⑤② 同 一七四頁。
 ⑤③ 同 一七七頁。
 ⑤④ 網島梁川『回光録』四三六頁。
 ⑤⑤ 同 四四二頁。
 ⑤⑥ 同 四四四頁。
 ⑤⑦ 網島梁川『病間録』四〇一頁。
 ⑤⑧ 同 四〇二頁。

- 67) 網島梁川『我觀錄』三三三頁。
- 68) 同 四二六頁。
- 69) 網島梁川『病窓雜筆』二八頁。
- 60) 宮島 肇『明治的思想家像の形成』—西田哲学成立史と思想史方法論の問題— 未来社 昭和三五年 一四二頁。
- 61) 同 一四三頁。
- 62) 全集 第十七卷 一一七頁。
- 63) 網島梁川『回光録』二〇七頁。
- 64) 同 二〇七頁。
- 65) 全集 第十七卷 一九頁。
- 66) 全集 第十二卷 二四八頁。
- 67) 全集 第十三卷 八六頁。
- 68) 網島梁川『回光録』二〇七頁。