

綱島梁川

1. 明治思想史における梁川の位置

綱島梁川（1873-1907）の生涯を見ると、それは近代日本が確立されてきた歴史を反映しており、人とその時代とのかかわりをかれにおいても見い出すことができる。

梁川が東都遊学のため郷里の有漢（岡山県上房郡有漢町）を出発したのは、明治25年（1892）1月11日である。かれが19歳のときである。当時、交通不便の有漢という片田舎にあっても文明開化の波は近くの高梁（現高梁市）を中心に備中地方に押し寄せた。若き梁川の思想形式に大きな影響を与えたものが二つある。その一つは高梁教会が明治15年（1882）に創立されたことである。明治12年にはすでに金森通倫が、翌13年には新島襄がそれぞれキリスト教の伝導のため高梁にきている。高梁教会は日本のこうした

行安 茂

トップリーダーの支援によって創立された。かれらの影響を受けた人たちの中には、順正女学校を創立した福西志計子ら⁽¹⁾がいた。梁川は明治23年に高梁教会で古木虎三郎牧師から洗礼を受けた。かれが17歳のときであるが、それ以前の14歳ごろから有漢の伝導所においてキリスト教に強い関心をもって説教を聞き、先輩の信者と交流を深めていた。その中には山室軍平、留岡幸助も含まれていた。

梁川は有漢では知新高等小学校の助教として勤務しながら、当時のベストセラーであった、スマイルズの『自助論』を熱心に読んでいた。かれは原文で読んでいたようで、古木牧師にしばしば質問しに高梁に出かけたことが日記に書かれている。この外、ジョン・バンヤンの『天路歷程』、スマイルズの『西洋品行論』を読んでおり、さらにテニソン、ロングフェロー、トルストイの

名前が日記にしばしば出ており、これらの人の書物は読まれているものと十分考えられる。漢文では『十八史略』がよく読まれ、又、井上圓了の『倫理通略』、徳富蘇峰の『国民の友』もよく読まれており、現代の高校生の年齢と同じ年齢にあった梁川の知的レベルはかなり高かったとみてよい。とくに、かれの漢文についての理解と知識は、『春秋倫理思想史』²に見られるように、当時としては拔群のものであった。

さて、梁川は明治思想史の上ではどのような地位を占めているのであろうか。明治思想史は大きく三期に分けられるという。人によっては四期に分けられるという見方もある。これらの分け方で注目されるべき共通点は、明治20年前後が明治思想の転換期としてみられていることである。明治22年は大日本帝国憲法が公布された年であり、同23年は教育勅語が發布された年である。又、明治23年は、井上哲次郎が6年間にわたるドイツ留学から帰国し、帝国大学文科大学の教授に就任し、日本において哲学が本格的に研究され始めた年である。明治初年から同20年前後までの約20年間を見ると、周知のように、福沢諭吉の『学問のすゝめ』（明治5年）、『文明論之概略』（同8年）が刊行され、独立自尊の思想が広くゆきわたった。福沢のこれらの書物は、明治30年代においては「実利主義の道徳」を説いたものとしてみられ、人生の意義を十分説いたものではないとして批判された。梁川もこうした批判者の一人であった。福沢の『福翁百話』（明治30年）が刊行される

や、梁川はこれに対する書評として「福翁の人生二面観」（明治34年）を発表した。これを読むと梁川の人生に対する考え方と福沢のそれとの相違点を見い出すことができ、明治30年代の梁川の思想を福沢を中心とするそれ以前の功利主義的人生観への反動として位置づけることができる。

梁川によれば、福沢は一方では「天道の広大」の立場から「到底瞞着すべからざるを信じ言行共に悪を避けて善に近づき云々」といいながら、他方では「政治も経済も都て是れ浮世の戯れにして其名利の成功は唯兒戯の佳境に入りたる者に過ぎず」という。これは矛盾である。福沢は二つの考え方のどれをもって本心と考えているのか。福沢は人生を真面目に考えているようにみえるが、戯れと見ているところからすれば本気で考えていないとも受けとれる、と梁川はいう。このような疑問から福沢には「道徳上終始一貫の至誠」が欠けていると梁川はいう。福沢の人生観は何となく「わざぐれに過ぎざりし」ところがあり、「翁は根柢に於て果たして真面目なる人生観を有したる乎と」疑問をもつのである。梁川は「真面目なる人生観」は宗教によって基礎づけられるのであって、福沢の処世哲学からは生まれないと主張する。すでにこうした内面的探究は北村透谷から始まり、明治30年前半には高山樗牛において著しく、樗牛なきあとには梁川によって一層徹底されていった。

明治思想史を仮に三期に分け、明治20年前後を境としてこれ以

後の約15年間に第二期とみるならば、梁川はこの第二期に属する思想家であったといえる。高山樗牛、網島梁川、海老名弾正、西田天香等はこの時期の人物であり、当時、かれらが若い人びとに与えた影響は測り知れないほどかれらの心に浸透した。

2. 梁川におけるイギリス

倫理学の受容とかれの課題

梁川は明治26年6月、東京専門学校文科を卒業した。同期の朝河貫一が1番であり、梁川は2番であった。梁川の卒業論文は「道徳的理想論」であつて、これはかれのその後の思想展開の原点をなしており、とくに注目されるべき論文である。この論文は大きく三つに分けられる。第一はダーウィンの進化論の流れを汲むH・スパーンサー、L・スティーヴン、S・アレクサンダーの倫理學説の批判的検討である。第二はT・H・グリーンの自我實現説の影響を受けた、J・S・マケンジ、J・デューイの倫理學説の検討である。第三は功利主義とカントとの比較による、それぞれの長短の指摘と両者の関係についての考察とである。梁川が到達した結論は、「自家實現」である。これは「理的活動としての自家實現」、「美的活動としての自家實現」、「道徳的活動としての自家實現」の三つに分けられる。かれは「この三活動をも、調和的に最も円満に實現したるもの、これ所謂真我也。」⁽⁷⁾という。梁川にとっては「道徳的理想」とは、「真我」（完全な自我）を

目指して知情意の活動が調和する活動又は自己向上の努力である。この立場はある意味ではかれの全生涯を貫くテーマであるが、それは勿論質的变化を受け、深まったことはいうまでもない。梁川は「道徳的理想論」によって自己の思想的立脚点を確立した後、シジウィックの『倫理學史』(Outlines of the History of Ethics for English Readers, 1886)を読み初めている。明治28年の日記には以下の記述が見える。「シズキック氏の倫理學史を精読しはじむ」(同年9月19日)、「本年の終りまでに必ず読了すべき書物はシズキック氏の倫理學史」(同年9月25日)。梁川はさらにシジウィックの『倫理學の諸方法』(The Methods of Ethics, 1874)を読み、東京専門学校文科講義録に「シズウィック氏倫理學方案第一編」と題して掲載された。この論文は明治34年10月から同35年9月にかけて執筆されたといわれる。梁川はこうしたシジウィック研究によって『西洋倫理學史』(東京専門学校出版部、明治35年)を刊行した。さらに、かれはマケンジの『倫理學綱要』(A Manual of Ethics, 1882)を翻訳し、同講義録に掲載した。その執筆は明治34年10月から同35年1月にかけてといわれる。⁽⁸⁾梁川がL・スティーヴンの『倫理學』(The Science of Ethics, 1882)の翻訳を試みるために本書を読み始めたのは、かれが咯血のため静養した、小田原の間借りのある一部屋においてであった。時は明治34年7月である。友人の五十嵐力は梁川をこの地に見舞に行つたときの様子を次のように書いている。

「宿は赤松の林を隔てゝ数十歩の内に白砂を囓む女波男波を見る所、君はその二階の最端の六畳の一間に陣取つて、茲に瀟洒たる小書齋を形づくつて居た。室に在るは持葉と葡萄酒一二瓶と、和洋書合せて数冊、今でも確かに覚えて居る其の中の二冊は、白隠和尚の合集とスチーヴンの倫理学とであつた。『君、養生に来てそんなに勉強してゐるのか』と尋ねると、『何遊んでるんだよ。実はネ、茲に在る此のスチーヴンの倫理学の翻訳を、早稲田の出版部から出すといふことになってネ、此処に遊んで居る中に、目に見える程片つける積りで来たんだが、面倒だし、身体が大事だし、景色はよし、どうもいかんよ……』」

以上の考察からわかるように、梁川は19世紀のイギリス倫理学の主要な学説を研究しており、当時として最先端に立っていた。かれは「哲学館事件」に関連して、ミューアヘッドの『倫理学』(Elements of Ethics, 1892)を精読し、「哲学館事件」に関して倫理學上動機の意義を論じ併せてミューアヘッド氏の動機論を評す(明治36年4月)という論文を発表した。すでにふれたように、梁川の立場はグリーンンの自我実現説の流れを汲むマッケンジ、ミューアヘッド、デュイイから影響された「自家実現」であつた。梁川はこの立場を大筋においては認めたが、そこには解決されるべき、大きな問題があることに気づいた。かれは東京専門學校文科を卒業してから4ヶ月後、即ち明治28年10月ごろから道德的理想と現実の自己との間のギャップを意識し始めた。そしてこの理論

によつては眞の満足(永遠の生命の充実感)は得られないのではないかという疑問を抱き始めるのである。明治28年10月25日の日記には次のように記されている。

「されど理想は全く個々の事実によりて *high* せらるゝものにあらざりて常にこの以外に超越する所あり。個々の事実によりて未だ蔽ひ尽くされざる所あり。件の個々の事実に超越せるの点、やがて吾人の道德的理想也。吾人は此の理想によりて日常の行為を指導す、この理想は事実根ざし、しかも事実を超越す、内容を含むの方面を有すると共に形成の方面を有す、而して吾人は此の形式(即ち理想)を常に個々の實際の事柄によりて填充せんと欲す、この形式あるかぎりは吾人は常に不満足也。この形式を具象的に客観化せざる限りは、吾人はつねに不満足也。而してこの不満足即ち道德的精進のよりておこる大原動力也。この理想を實現せんとするは吾人のモラル、リーゾンの抑止すべからざる一大要求也。」

いわゆる「二元的懷疑時代」がこのようにして始まるのである。梁川にとつては道德的理想は觀念上の目的であるにとどまり、それによつて現実の自己が満足し、平安を常にもつことができるというものではない。かれは理想から現実へと関心を移すが、だからといって理想が全く無意味だというのではない。理想についての新しい解釈とその位置づけが必要となるのである。明治30年2月8日付の朝河貫一あての手紙には「無限に究竟理想に向うて

精進するを以て自己実現の唯一法と信ぜしは已に過ぎ去り……」

と述べられ、新しい方向が見える。そして同年2月13日付のある友人あての手紙では「神を知るにあらざれば吾人生存の意味活動の根拠実、ブ・アと存候」⁽¹³⁾と一歩進んだ考え方に達している。このようにして見神への心の準備は着々と進むのであるが、ここで改めて問うてよいことは、梁川の根本問題は何であつたかということである。すでに見てきたように、この問題は形式（理想）と内容（個々の事実）との間のギャップであつた。このギャップとは、絶対的満足と心の平安が得られないことからくる意識の分裂であり、矛盾である。理想なき内容は貧弱であり、内容なき理想は空虚である。梁川にとっては理想をどのように考えるならば、内容が充実するかということが問題であつた。内容といい、現実といつても、われわれの意識とのかかわりにおいて意味をもつ以上、この意識はどのようにすれば充実するかということが問題になつてくるのである。梁川が心を一念としてとらえ、これを見つめ、工夫することによって念々の充実に解決を見い出そうとしたのはそのためである。

3. 見神の実験と日本の伝統的思想

— 梁川の禅への注目 —

梁川は明治37年7月、9月、11月の3回にわたって、いわゆる「見神の実験」をした。かれは7月の実験を「宗教上の光耀」（明

治37年9月）と題して発表し、11月の実験を「予が見神の実験」

（明治38年5月）と題して発表した。⁽¹⁴⁾これらの体験によつてかれが見た神とはどのようなものであつたのだろうか。又、神はどのようにして見られたのであろうか。梁川が見た神は意識経験ではあるが、この経験は神と自己とが客観と主観との二元的意識にみられるような経験ではない。見神においては自我は神の中へ没入し、神と自我との間の隔絶が全くなくなった、主客一如が経験される。これは禅の悟りの境地に極めてよく似ている。梁川は明治34年ごろから白隠の書物を熱心に読んだ。その後もかれの白隠禅への関心はつづいており、この禅を考えずしては見神の実験は理解できない。

梁川は「宗教上の光耀」の中で以下のようにいう。「自営欲を中心とする一切の想念、心像、感情の流れ皆打絶えて、而かも意識分外に惺々、静かなる知見の鏡こゝに開けて、庭上の松、窓下の竹、飛ぶ鳥の影、浮ぶ雲の姿、一切のものが皆来たつて其の如々の象を宿すに任せたり。この境復た情波識浪に漂ふ平生の我なるものを見るべからず。『物物皆遊び、物々皆観る』。我れ庭上の松か、庭上の松我か。『汝は渠ならず、渠正さしく是れ汝』。是れを無我と謂はむか、意識境裏の松は、花は、是れ正さしく我にあらじか。……この一種崇高なる矛盾総合の意識境、これ我が始めて天地萬有の真実相に還りて神遊自得せるのこゝろにあらざる乎、始めて本地の風光に面相接して見性三昧せるのこゝろにあら

ざる乎。⁽¹⁵⁾

梁川の見神とは自己と萬物とが一体となり、見るものと見られるものとの隔ての意識が全くない境地である。自分が物を見ているのだという意識はなく、客観の中に自己が没入している意識、あるいは自己の中に一切が入ってきて、それをありのままの姿において見ることができる境地であるといえよう。梁川はこれを「無我」とよび、これを自己と自然との融合した、自由自在の境地と見る。ここでは萬有は神の自由自在に変化する姿としてみられる。萬有をこのように観ずることができるのが「見性三昧」の境地とよばれるのであらうと考えられる。

梁川はW・ジェームズが『宗教的経験の諸相』(1902)において宗教的光耀に似た体験をしているとし、ジェームズがその方法としている「自ら我が名を繰り返し、繰り返して黙誦三昧する」が「禅の教息観」と似ているという。そして「是くの如くに比較し来たれば、件の一節に見はれたる宗教上の光耀の意識と、禪家の悟の意識とは、正さしく左右源に逢ふものにあらずや⁽¹⁶⁾」というこれらを見ると、梁川の見神とその方法と、いかにかに禅の方法によって影響されたものであるかを知ることができよう。この傾向は第3回目の「見神の実験」において一層明確に見える。このとき梁川が見た神は次のように説明されている。

「今まで現実の我れとして筆執りつゝありし我れが、はつと思ふ刹那に忽ち天地の奥なる実在と化りたる意識、我は没して神みづ

からが現に筆を執りつゝありと感じたる意識⁽¹⁷⁾」この意識は悟りに似てゐることは明らかである。筆を動かす手の動作は、もはや自我の意識によつてではなくて、何物かによつて受動的になされているという意識であらう。受動と能動とが一つとなつて、「我は没して神みづからが現に筆を執りつゝあり」といわれる心境であらう。それは自分が筆を動かしているのだという、一種の強制意識ではなくして、自然に動く自他一如の様子をさしているといえよう。梁川が見た神は、固定した、客観的事物のようなものではなくて、人や物に宿る生命の躍動を意味している。それは生命と生命との一体感であり、生々とした躍動感である。梁川はこれを「神我の融合」とよび、「其の刹那に於いて予みづからは幾ど神の実在に融合合ひたるなり。我即神となりたる也。感謝す、予はこの驚絶、駭絶の意識をば、直接に、端的に、神より得たり、一毫一糸だに前人の証権を媒とし、若しくは其の意識に依傍した所あらざる也。」⁽¹⁸⁾という。

以上のようにみると、キリスト教徒であつた梁川はその正統派から逸脱してゐるのではないか、かれは神をあまりにも仏教的に見てゐるのではないかという疑問が直ちに起こってくるであらう。確かに、梁川は神を超越的としてではなくて、内在的に見ており、この意味においてかれは汎神論に傾いてゐるといえるかもしれない。かれの立場がもし汎神論であつたとすれば、かれが抱いてきたキリスト教信仰とこれとは矛盾しなかつたのであらうか。又、

それと禪とはかれにおいてどのように調和したのだろうか。梁川はこうした疑問に答えるかのように、明治38年8月28日付の、安倍能成あての手紙の中で次のように書き送っている。

「神は人より貰ふべきものにあらず 神は基督より貰ふも偽也陋也 まして牧師より教師より教会より聖書より神を貰うてしたり顔なるは言語道断と存候 小生は今の教会的信仰には余り信を描くものにあらず候 願はくは白隠の自力勇猛と法然親鸞の他力信楽とを合せ摂めん深刻なる自己の工夫なき他力は浅薄に不堪候」¹⁹

梁川は「教会的信仰」には不信感をもっていたが、神に対しては不信感をもってはいなかった。かれが強調したいのは見神の方法であって、この点において白隠の自力と法然・親鸞の他力とから学ぶところが大きいということである。事実、かれの信仰はこれら二つの力が合体したところの「融会力」とよばれる力である。

4. 梁川におけるキリスト教の受容

——その三段階——

以上の考察から梁川は仏教に傾きすぎているという印象を与えるかもしれない。かれは宗教的真理の観点から見ていて、神も仏も同一に見られていることは否定できない。キリスト教徒であるかれは、いったい、神をどう考えたのであろうか。かれのキリスト教信仰とはどのようなものであったのだろうか。これらの疑問に答えるために、かれの信仰遍歴をたどってみることにしよう。

う。梁川は「枕頭の記」（明治39年6月）の中で、かれの遍歴を三段階に分けて回顧している。今、その各段階の特徴と問題点とをあげるならば、次のとおりである。

第一段階は「無差別盲信時代」とよばれる時期である。年齢的には14歳ごろから20歳ごろまでである。主として上京するまでの在漢時代である。第二段階は「三元的懷疑時代」とよばれる時期である。「道徳的理想論」（明治28年6月）以後の約数年間である。年齢的には約30歳ごろまでであったとみてよい。第三段階は「調和的正信時代」でおよそ「見神の実験」（明治37年）以後の時期である。これらの各時期における梁川のキリスト教信仰は次のように特色づけられる。

「無差別盲信時代」におけるキリスト教の受容は「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、懷抱し、長養して、復た些の疑ふ所もなかりき²⁰」といわれるように、素直な受容である。そこには理性と信仰との矛盾はまだ起こらない。「謂はゞ一個の被催眠者」に似た信仰のみがあった。「予はこの大魔力の支配下に、祈禱をも捧げたり、讚美歌をも歌へり、晚餐を守れり、奇蹟をも信じたり、乃至贖罪の秘義をも化身の幽旨をも、復活説をも、三位の神をも、インスピレーション説、聖書無謬説をも、旧約の六日創造説をも、人類墮落説をも、その他教会所伝の一切をば、何等の批議、何等の考覈もなく、一氣に嚥下したりし也²¹」。

要するに、梁川はこの第一期においては理性と信仰との矛盾を

全く感じていなかった。この矛盾が感じられ始まるのは、「二元的懷疑時代」に入ってからである。かれはこの第二の時期に入ってから「一切の信仰を無根拠の迷信」として排斥する。しかし、同時にかれは信仰とは何か、理性と一致する信仰はないのか、合理的信仰は存在しないのか、という疑問をもつようになる。かれは東京専門学校文科に入学してからは、ダーウィンの進化論やヒュームの懷疑説、カントの批判哲学にふれていた。こうして懷疑主義におちいった梁川は、「神人父子の神秘的意識」を迷信として捨て去るようになる。こうしてかれはキリスト教の中の一切の迷信的要素を排除してしまう。そしてそこにおいて認められるものは道徳的側面のみであった。即ち、キリストは、かくして、孔子、ソクラテスと同列に置かれるのである。

「二元的懷疑時代」においては梁川は合理的信仰の立場から神を「真我」として内面的に見る。超越神というよりは内在的の神が強調される。これは以下のように述べられる。「神は基督教が説くが如くに人格的存在者として客観的に実在するものにあらず、世に若し神てふものありとせば、そは唯だ吾人の主観に潜在する道徳的理想としての『真我』なるべきのみ。人生の意義は唯だこの形式的原理として吾人の衷に潜在する道徳的理想をば歩々無限に填充しゆきて之れを客観的現実のものとなす向上の活動その事を外にしてはあらじ」。

第三段階の「調和的正信時代」は「神子の自覚」が得られた時

期であって、「見神の実験」以後の時期とはほぼ一致する。「神子の自覚」をなげもつに至ったかという問題についてはすでに述べたが、改めてかれの問題意識を示すならば、以下のとおりである。道徳的理想論は合理的に健全であるとみられたが、梁川自身は「一種言ひ尽くし難き寂寞の深く深く潜めるを感じ初め」た。こうした感情が起ころのは、一方では道徳的理想と現実の自己との間のギャップが意識されるからであり、他方では現実の自己そのものが十分見つめられていなかったからである。理想が観念的に描かれ、彼岸において見られ、現実生活の一つ一つに生きて働くまでに至っていないからである。梁川のかうした分裂意識からくる人生の煩悶は内面から抑えがたくこみ上げてくる「温情無限の神」によってのみ解決されるであろうと梁川は考えるようになる。かれが「是くのかき神にあらずば所詮填め尽くす能はざる深奥無限の空白あるを如何にせんや。神なき世界と人生とは窮極の意義と価値となき大なる荒塚なるを如何にせんや」⁽²³⁾と心の空虚を吐露するのはそのためである。梁川のかうした寂寞感のかれをして見神の実験へと促す。そして「深奥無限の空白」といわれる一種の虚無感「神子の自覚」によって解決されるのである。

梁川が見神の実験によって見た神は客観として見られた、幻覚的あるいは幻想的対象ではなくて、主観が照され、主観を躍動させるところの神である。このようにして経験された神を梁川は「もはや理心模索の灰色の神にあらずして、生命の流れ活発なる

緑色の神とよんでいる。それは「自意識の拡大」又は「高擧」

ともよばれる。梁川は見神の実験によって超越的の神がかれの自己の内に顕現したと考えたようにみえる。この顕現が可能であるのは、われわれ人間の内には神への渴仰思索の念が強く働いているからである。この至深の要求があるところに、見神が可能であると梁川は考える。

以上、われわれは梁川の信仰遍歴を三段階に分け、それぞれの時期の問題を考察してきた。これらの過程を要約すれば、以下のように述べられよう。第一段階の「無差別盲信時代」は、理性と信仰との矛盾の全くない時代であり、キリスト教の「教理、信条儀式」等について何ら懷疑をもたなかった時期である。第二段階の「二元的懷疑時代」は、理性と信仰との矛盾に悩み、合理的信仰が求められた時期である。「道德的理想論」はこの要求を満足させるべく執筆された論文であったと位置づけることができる。

第三段階の「調和的正信時代」は、第二段階において確信されたかみえた合理的信仰に疑問がもたれた時期である。第二段階においては「真我」としての神は理性を満足させるかにみえたが、やがて梁川はそれが心情を満足させるものではないことに気づく。心情の要求は別のところにあるとみられた。かれにとつては現実の自己（今の心）を満足させるものは、観念的形態としての理想以外のところに求められなければならないかった。このようにして「見神の実験」が次第に始まった。

梁川はキリスト教を理解するためには、神子の自覚をもつことが第一であるという。「真に基督を正解せんとせば、其の神、人、父子の直接的靈交の自覚に深く分け入りて、これを我有とする遊泳親切の功夫なかるべからず。我みづから直接に基督のみたる神を見、我みづから直接に基督の遊泳自在せる神子の自覚を握らざるべからずと。」⁽²⁵⁾ 梁川は、自分が見た神とキリストが見た神とは同一であるという。それらの共通点は、第一に「神と偕に在る」と、第二に「平静にして崇高なる神秘的靈交」が経験されていることである。梁川が信仰の第二段階において見落としたものは、この「神秘的靈交」であった。その後、梁川は、すでに述べたように、白隠禪から正念相統の工夫を学びとり、これを自分の心に応用し、遂に見神の実験に成功した。かれがこうした日本の伝統的修行方法に注目して、神に接近したのは、海老名弾正の影響にもよるところが少なからずあったとみてよい。⁽²⁶⁾

むすび

以上、われわれは梁川思想形成を、英米倫理学、禅仏教、キリスト教の受容との関係において考察してきた。これらの受容の中でとくに問題となる点をいくつかあげることによって本稿のむすびとしたい。まず、見性と見神とは同一であるかどうかということである。梁川は真に見性したものは見神したものであるとし、見性＝見神を認めるが、これが見神のすべてではないという。見

性は自己本来の面目を見性することであるが、これのみによっては見神は不可能であると梁川はいう。見神はわれわれの意識のもう一つの側面であるところの、神の呼び声を聞き、これに応じ、帰命する心である。見性はこの実相をとらえていないと梁川は指摘し、見性と見神とを区別する。梁川が両者を異なるとみるのは見性のさらに底には、見性によって達せられない悲哀と心の空隙とがあるからである。ここに、梁川のキリスト教入信の原点があり、仏教的傾向が認められるのである。すなわち、梁川のキリスト教入信の動機は、罪惡意識にあったのではなくて、悲哀にあった。この点は内村鑑三の入信動機と異なるところである。梁川が悲哀を問題にしていたことは、とくに注目されるべき点である。というのはかれが白隠の禪に注目し、念々の工夫を修行したのはこの悲哀を解決し、心の虚しさを充実するためであったからである。このことは、かれがイギリス理想主義の影響によって書きあげた『道徳的理想論』の問題点に気づいたこととつながる。すなわち、道徳的理想によって人生の悲哀は解決されない。なぜかといえば理想はわが心の外にあったからである。かくて、現実の心を充実することが問題となった。かれが『道徳的理想論』完成以後白隠禪に傾倒し、さらにその後、法然や親鸞に関心をもったのは、悲哀からの解脱が求められたからである。

(1) 順正女学校の創立と福西志計子との関係については拙編著『網島

梁川の生涯と思想》(早稲田大学出版部、昭和56年、8-14頁)を参照されたい。

(2) 友枝龍太郎(元広島大学教授)は、梁川はこの論文は日本の中国哲学研究書として高く評価される、と筆者に話したことがある。本論文の内容については『梁川全集』第1巻(春秋社、大正10年)を参照されたい。

(3) 河合栄治郎『明治思想史の一断面——金井延を中心として——』日本評論社、昭和16年、「緒言」、7-8頁参照。

(4) 桑木厳翼『明治の哲学界』中央公論社、昭和18年、53-54頁参照。

(5) 『梁川全集』第4巻(春秋社、大正11年)、212頁、221頁。

(6) 同書、222頁。

(7) 同書、123頁。

(8) 『梁川全集』第3巻(春秋社、大正11年)凡例、3頁。

(9) 同書、凡例、2頁。

(10) 『網島梁川研究資料』Ⅱ(大空社、1995)、312頁。

(11) 『梁川全集』第8巻(春秋社、大正12年)、368頁。

(12) 『梁川全集』第9巻(春秋社、大正12年)、28頁。

(13) 同書、33頁。

(14) 『新人』6巻7号(新人社、明治38年7月1日)

(15) 『梁川全集』第5巻(春秋社、大正10年)、106-107頁。

(16) 同書、112頁。

(17) 同書、214頁。

(18) 同書、215頁。

(19) 『梁川全集』第9巻、285頁。

(20) 『梁川全集』第5巻、358頁。

(21) 同書、358-359頁。

(22) 同書、361頁。

(23) 同書、362頁。

(24) 同書、364頁。

(25) 同書、367頁。

(26) 梁川は海老名の説く本居宣長、平田篤胤の神道に深く感銘し、現代においてかれらの思想の長を生かし、短を補う課題を見い出している。詳しくは『梁川全集』第6巻（春秋社、大正11年、116、121頁）を参照されたい。

(27) 『網島梁川研究資料』Ⅱ（大空社、1995）192頁。

（ゆきやす・しげる、倫理学、岡山大学教授）