

宗教体験に基づく複合宗教実践の諸相

——綱島梁川から西田天香へ——

古荘 匡義*

The Varieties of Multiple Religious Practices Based on Religious Experiences :

An Analysis of the Thoughts of Tsunashima Ryosen and Nishida Tenko

Tadayoshi FURUSO*

In this paper, I analyze the thoughts of Tsunashima Ryosen and Nishida Tenko through Catherine Cornille's idea of multiple religious belonging to clarify various religious practices based on religious experiences in the late Meiji era. On the one hand, these two pious prayers have multiple characteristics in common. They adopted quite a few religious and philosophical ideas, which they did not appropriate but deeply respected to found their beliefs. Although their faiths are similar to religious pluralism, their practices are beyond the scope of it as they prayed and practiced in the same way that plural religions have done so far. However, they did not have a sense of belonging to multiple religions. On the other hand, they have different opinions on individuality. Through these comparisons, I aim to illustrate the various ways in which those who did not belong to any religion followed some practices of multiple religions in the late Meiji era.

本稿の目的は、カトリヌ・コルニールの「複合宗教帰属」という概念を用いて綱島梁川と西田天香の思想の近さと差異を分析することによって、宗教体験に基づいた明治後期の宗教実践の多様性を示すことにある。この二人の思想的な関係や実際の交流を論じる研究は少なくなく¹⁾、二人の思想の共通点や差異を具体的に論じているものもある²⁾。本研究はこれらの研究を踏まえつつも、複合宗教帰属の見地から明治後期の宗教思潮における二人の宗教的アイデンティティの特質を明らかにする。

この二人の思想や実践にはある種の共通点がある。二人とも、歴史的な諸宗教には必ずしも囚われない自らの宗教体験をベースにして、信仰や実践を築き上げている。しかし、歴史的な諸宗教を乗り越えた宗教を新たに打ち立てるわけではなく、歴史的諸宗教の思想を尊重しながら摂取し、それらを用いて自らの宗教体験や実践に関して多くを語っている。さらに、独自の信仰実践を営みつつも、諸宗教の実践や祈りの形式をそのまま取り入れていたりもする。とはいえ、二人は特定の歴史的宗教に帰属している意識も、複数の宗教に同時に帰属しているという意識も有していないように思われる。このような宗教的アイデンティティをどのように理解すればよいだろうか。

本稿では、カトリヌ・コルニールの「複合宗教帰属 (multiple religious belonging)」からヒント

* 龍谷大学社会学部講師

を得たい³⁾。宗教への帰属意識というと、一つの教団に属することを想定しがちだが、近年、2つ以上の宗教に帰属する意識をもつ人の真摯な宗教思想や実践が表明されてきたことを受けて、コルニールは宗教への多様な帰属のあり方を「複合宗教帰属」という概念で整理している。この概念をコルニールは5つに分類している。個々人が意図的に選択したのではない帰属として、①複数の宗教が統合された文化を受動的に受け入れる「文化的帰属 (cultural belonging)」, ②両親が違う宗教を信仰しているなど、複数の宗教が統合されずに並存している環境に投げ込まれたなかで自らの宗教的アイデンティティを構築せざるを得ない、という「家族的帰属 (family belonging)」が挙げられる。また、意図的な選択による帰属として、③思想の一貫性には頓着せず、現世利益的な効き目に基づいて各宗教の諸実践を選択的に取り入れる「必要に応じての帰属 (occasional belonging)」, ④自らの宗教体験などに基づいて諸宗教の思想や実践を精選するため、特定の宗教への帰属意識をもたない「帰属なしに信じる (believing without belonging)」, ⑤特定の宗教伝統の教えや実践、価値観を基盤として、他の宗教伝統にも共鳴する「非対称的帰属 (asymmetrical belonging)」が挙げられている。

この5つのなかで、綱島と西田はどの分類に属するであろうか。以下に見るように、綱島であれば高梁の地に早くから入っていたキリスト教の、西田であれば母親が熱心に信仰していた浄土真宗の影響が大きく、綱島と西田はこれらの信仰を基盤にして他の宗教にも共鳴している、すなわち「非対称的帰属」を有していると捉えることもできよう。ただ、私見では両者は「帰属なしに信じる」に近い。コルニールによれば、「帰属なしに信じる」に当てはまる者は、それぞれの宗教がそれぞれの仕方で究極的な真理を表現しているという宗教多元的な理解に立ちつつ、個々人が自らの宗教的な体験を基盤にして、「さまざまな宗教の教えや実践の中から精選することによって自分自身の宗教的アイデンティティを形成するようになる」⁴⁾。このとき、個々人は自らの体験をもとに諸宗教の要素を自由に取捨選択するため、個々の宗教伝統や教団への帰属意識をもたない。だからこそ、この第4の帰属は「複合宗教非帰属 (multiple religious non-belonging)」とも言い換えられている。綱島や西田も、特定の宗教集団に属しているという意識はなく、諸々の宗教伝統を尊重しつつも批判的に継承し、独自の信念や実践を作り上げたと思われる。このような微妙な宗教的態度は、明治後期の思想潮流のなかでもある程度の特異性をもつものと思われる。

そこで本稿では、二人の交流や、宗教的な思想および実践の共通性や差異を整理しながら、二人の信仰のあり方を「帰属なしに信じる」の一例として捉え、明治後期の宗教的なアイデンティティの多様なあり方を例証する。

1. 綱島梁川と西田天香、二人の交流

まずは二人について簡単に説明しておこう。綱島梁川⁵⁾ (1873～1907) は、現在の岡山県高梁市有漢町生まれの思想家である。高梁は、山田方谷の教えを受けた人々による漢学の伝統や、早くから根付いたキリスト教など、非常に豊かな宗教・文化を有しており、綱島も両者の影響を強く受けた⁶⁾。綱島は幼少の頃から多くの漢籍を読みこなしていた。また、1882年という早い時期に組合派の高梁教会が創立されたが、綱島はこの教会に関係するキリスト者から大きな影響を受け、10代の頃に洗礼を受けた。ただ、後年の綱島の述懐によれば、当時の信仰は「何等の自覚も定見もなくして、唯だ幼稚なる素直ごゝろの一筋に、伝説そのまゝの基督を信受したりし時代」、すなわち

「基督に対する無差別的盲信時代」(5:357)の信仰であった。キリスト教に入信したのは、キリスト教を深く理解した上でというよりは、キリスト教が「文明国の宗教」で「何とはなく道徳的調子の高き一ふし」をもっており、「説き伝ふるものの思想と品性と態度」が従来の僧侶神官より立派だったことによるという(5:358)。木村勝三は、綱島の日記の記述などから、キリスト教だけでなく、西洋の新しい文物、特に英語を牧師などから学べることに魅力を感じていたのではないかと分析している⁷⁾。

幼少から非凡な才能を認められていた綱島は、知新高等小学校卒業後、13歳から母校の助教を務めていたが、19歳の時、地元の篤志家の援助を受けて、東京への遊学を許される。彼は東京専門学校(現在の早稲田大学)において大西祝や坪内逍遙のもとで哲学・倫理学などを修めるが、そのうちにキリスト教信仰への懐疑が深まった。卒業後も倫理学の研究や文芸評論において活躍していた綱島は、1896年に結核に罹患し、1900年から病床生活となる。海老名弾正との出会いなどを経て、キリスト教に再び関心をもつようになり、1902年ごろを境に雑誌等に発表する論考のテーマも宗教へと移っていく。しかし、彼が再獲得する信仰は正統的なキリスト教ではなかった。1904年に、彼が「見神の実験」と呼ぶ3度の決定的な宗教体験を得て、この宗教体験を具体的に表現した論考「予が見神の実験」を1905年5月に公表した。その後1907年9月14日に永眠するまで、この「実験」で得た「神子の自覚」を基盤にして自らの思索を深め、開陳していった。彼の「実験」や思索をめぐって当時の知識人の中で賛否両論が巻き起こり、彼らの論争をまとめた本は綱島の生前に3冊も刊行されている⁸⁾。

次に綱島に出会う前までの西田天香⁹⁾(1872～1968)は滋賀県長浜の紙問屋の長男として生まれた。母親は真宗大谷派の篤信の門徒であった。1886年に開智学校の高等科を優秀な成績で卒業し、その後は家の方針で奉公に出されるが、その間も漢学や英語、キリスト教の聖書などを学んでいた。1891年に父親が亡くなり、周囲は西田に家業を継がせようとするが、西田は1892年から北海道の開拓事業に実質的な責任者である開拓主監として参加する。厳しい環境や生活のなか、彼は鉄道駅の誘致や児童の教育、亜麻の生産など、さまざまな事業に尽力し、開拓地の発展をもたらしたが、不況や洪水などさまざまな要因もあって行き詰まり、1899年、主監を退任する。退任の前後、西田阿吽鉢囉婆の阿吽鉢囉婆教と深く関わり、また参禅も行なうなど、宗教的、思想的模索を続けながら各地を転々としたり、鉱山事業に携わったりしていた。

このような挫折や模索を経て、生存のために他者と争い、他者を利用し、自らの所有の権利を主張すること自体に西田は疑念をもったものと思われる。そして、「生存競争」に加わらず、他をしのがずに生きるにはどうしたらいいか、他をしのがずに食物を得ることはできるのか、ということを実際に問うようになった。

西田は1903年にトルストイの『我宗教』を読んで「生きようとするには死ね」というようなメッセージを受け取り、食事制限による「捨身」行を試みる¹⁰⁾。さらに、西田の大ベストセラー『懺悔の生活』の表現によれば、1904年の4月27日から3日間、長浜の八幡神社の愛染堂に籠もった後に嬰兒の泣き声を耳にしたことから一種の回心が生じ、「新生活」が始まった。西田は、我執を捨て、所有せず、見返りを求めない無私の奉仕を行い、托鉢などで与えられたものによって生きる、許されてなら生きるという新生活を営むことになった¹¹⁾。

このような新生活を営む西田が綱島と出会い、2年弱という短い期間ではあるが、二人は濃密な交流をもった。西田が綱島を知ったのは、西田による綱島の追悼記事¹²⁾によれば、1905年の11月、綱島の『病間録』（1905年9月刊行）を読んだときである。このとき、「弟の心にあらはれたる露堂々たる神、如来、が躍如として紙背に現はれた」という。この追悼記事で西田は綱島のことを「法兄」、自らを「弟」と呼び、綱島の思想に深く共感して宗教的生活を営んでいることを表明している。西田は自らの信仰の基盤となる何かを「神」「如来」という複数の宗教伝統の語を用いて表現しているが、その何かを綱島の文章のうちにありありと見て取り、綱島に深く共感した。1906年の1月に出た綱島の「自覚小記」を読み、「もう會うたも同様」に感じ、2月にとうとう綱島を訪ねる。そのとき「弟は兄の信仰を聴かなかつた、亦弟の信仰をも告白せなかつた、され共其中に不滅の法縁は結ばれた」。西田は自らの経験を豊かな物語にして表現するところがあるため、文字通りに受け取ることには注意が必要だが、西田の思想的な日録とも言える『天華香洞録』においても「梁川氏は余の云はんとする処を云ひ、余は梁川氏の行はんとする処を行ふ。共に一にして相即す」¹³⁾と述べており、この当時の西田は綱島の思想と一体化して自らの実践を行っていると感じていたと思われる。

他方、綱島も、西田の思想と実践に敬意を抱いていた。綱島は西田に『天華香洞録』を時折閲読させてもらっていたが、魚住影雄の証言によれば、綱島は『天華香洞録』を読んで自分の「『病間録』が焼いて了ひたくなれり」と漏らしたという¹⁴⁾。それだけ西田の思想を高く評価していた綱島は、無名だった西田を世に最初に紹介した人物となった¹⁵⁾。綱島は、「密室に祈る」自分と「実世間に靈闘する」西田が、「共に神意を伝え」るための「靈化の働き」を共有していると考えていた¹⁶⁾。また、綱島を通して、中桐確太郎や徳富蘆花¹⁷⁾など、西田の人脈はさらに広がっていった。

西田は綱島のもとを何度も訪れた。二人は数多くの書簡を交わし、綱島の亡くなる1907年3月頃から、中桐確太郎や宇佐美英太郎とともに、道友の修養と伝道を目的とした雑誌の刊行を計画していたが、実現には至らなかった。その代わりに、1907年7月から、宇佐美や中桐、西田など、綱島の思想に共感する20名弱の道友が『回覧集』という交換ノートを交わすようになった¹⁸⁾。

このように、綱島と西田は思想を共有し、実践を共に行う同志であった。それではこの二人はどのような宗教的アイデンティティを有していたのだろうか。以下では、この二人が宗教体験や実践を重視し、それらを言語化する努力を続けたが、その背景には「伝道」への意志が存していたこと（第2章）、そして特定の宗教に帰属意識をもったり思想的な基盤を据えたりすることなく、諸宗教の思想を摂取して自らの信仰を深めていたこと（第3章）を示しながら、この問いに答えていく。

2. 体験の言説化と伝道

2.1 綱島梁川の「見神の実験」言説

以下に見るように、綱島と西田は自らの体験や実践を具体的に語るのだが、なぜ二人は体験や実践について語る必要があったのだろうか。二人の語り方を比較しながら、その理由を、二人がともに一種の〈伝道〉を目指していたことと、思想内容や教義を伝えるのではなく、実践や体験を伝えることそれ自体が重要だと考えていたことに見出す。

綱島梁川を著名にした要因の一つは、彼にとって決定的な重要性をもつ3度の体験を「見神の実験」として語り出したことであった。この「見神の実験」を考える上で3つのことをおさえておき

たい。まず、①綱島は実体的な神を視覚的に「見」たと主張しているわけではない。綱島は、3度目の神秘体験の6ヵ月後に自らの体験の具体的内容を含む「予が見神の実験」を発表した。その後、神を見るなどというのは病者の妄想に過ぎないといったことから、人格的な神仏を見るなどというのは大した体験ではないといったことまで、さまざまなレベルの批判を受けたが、綱島は神を視覚的に目の当たりにしたとは語っていない。たとえば、3回の神秘体験のうち、綱島にとって最も重要であった3回目の体験に関する記述をみてみよう。1904年の11月、綱島が何かを書いている時に、「今までの我が我ならぬ我と相成、筆の動くそのまま、墨の紙上に声するそのまゝ、すべて一々超絶的不思議となつて眼前に耀き」、「謂はば夢幻の深き寂しさの底ひより、堂々と現前せる大なる霊的活物とはたと行き会いたるやうの一種の Shocking 錯愕、驚喜の意識」(5:213)を体験した。「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」(5:214)とも言い換えられるこの意識は、神的存在を視覚的に見ることではない。綱島にとっての「見」神とは、神的存在との不断の共在やある種の神人合一を感じることなのである。

②このような意味での「見」を綱島は重視している。「予が見神の実験」の後半部分では、「宗教生活に於ける三大要義」を見、信、行としたうえで、見を重要視することを主張している。しばしば宗教の要義として信に重きが置かれがちであるが、綱島は「偉大なる信念の根柢には、常に偉大なる見神あることを。真に神を見ずして真に神を信ずるものはあらず」(5:216)と論じている。「見なき信は盲信となり、頑信となり、他律信と」(5:217)なり、逆に信は神的存在の何らかの感得や体験としての見があつてこそ、自省し尽くしても疑念の差しはさまることのない、充実した確固たる私の信となるというのである。

そのため、③綱島は「見」神の体験を伝え、他者にも「見」神を体験してもらうことが重要だと考えており、それが一種の「伝道」になると考えていた。このような「伝道」への意志は「見神の実験」以前から認められる。たとえば「答道友書」(5:43-53, 1903年7月)などで読者の投書に自らの思想でもって応答し、読者のある種の救済を目指していた。ただ、見神の実験以降、見に支えられた自らの信に強い確信をもった綱島は、この見を人に伝えるために、体験を具体的に言説化する方法を模索しようとした。

「予が見神の実験」は、言語では表現しえない体験を言説化する方法について苦慮しつつも、「唯だ心恖に神を求めて宗教的生活に入らんとする世の多くの友」(5:208)に伝える使命感、別言すれば青年の煩悶に救いをもたらすための「紙上伝道」¹⁹⁾の意識をもって書かれた。

わが見証をさながらに世に伝へんといふ。事や、もと至難なり。嗚呼吾れ一たび神を見てしより、おふけなくも此の一大事因縁を世に宣べ伝へんと願ふ心のみ、日ごとに強くなりゆきて、而かも如何にして之れを宣べ伝ふべきかの手段に至りては、放焉として闕けたり。……顧みれば、わが見証の意識の、超絶駭絶にして幽玄深奥なる、到底思議言説の以て加ふべきものなからむとす。(5:209)

そして、言表不可能な体験の実質を伝える手段に悩んだ末に、綱島は「唯々自ら見得せる所を如実に語り出づべきのみ」(5:210)と、体験の内容をできるだけ忠実に具体的に語り出すことにしたのである。

このように、綱島の「見神の実験」の言説化には、青年の煩悶を救うために「見」の境地や「見」の方法を伝えようとする「伝道」への志向が含まれている。

2.2 西田天香の宗教体験言説

次に、新生活に入る過程に関する西田の語りを分析したい。綱島とは違い、西田の語りにはある種の誇張が入り込むが、この誇張にも伝道への意志が認められるのではないかと考える。

『懺悔の生活』の記述²⁰⁾によれば、西田天香は1904年4月27日、「いずれが許された食物であるか」がわからず、勧められた食事でも断り、郷里長浜の八幡神社境内の愛染堂に3日間籠った。そして、3日目の朝に嬰兒の泣き声を耳にした体験からある種の気づきが生まれた。母からは乳が自然と溢れだし、赤子はその乳を飲むことによって満たされ、母は乳房のはれを解消でき、両者が喜び合う。ここには西田の言う「生存競争」も「他をしのぐ」こともない。このような仕方では、他をしのがずに提供される食物を準備して待つ人がいるかもしれないと考えて出かけた西田は、ある家の女主人に食事を勧められる。しかし、自分が食べたために女主人が補わなければならないものは食べられない。そこで、「誰にも迷惑を掛けたくないものなら頂きます。あなたの心持がよくなるようなら頂きます」、つまりは「菩提心を起こしてください、節約をしてください、仲よくしてください、そうしてであつたら頂きます」というようなことを頼んだ。そうすると、釜にへばりついて残っていたごはん、「お釜の落し」を与えられ、ようやく腹を満たす。誰も食べることなく洗い落とされる「お釜の落し」は他をしのがない食物である。西田の満腹になった体は自然と動き、便所掃除をはじめとする女中・丁稚の仕事を黙々とこなした。このような行動をみた女主人は西田に卵が2つも入った蕎麦を提供するとともに、西田の行動によって「よい気持ちに」なり、傾きかけていた家業も持ち直せそうだと感謝を述べた。この一連の体験で西田は、許された食物とは何かという自分の問題が解決しただけでなく、「この無為の動作が自然法爾に他人の心をひきしめ、あぶない家がたつことになった」という「二重の勝利」を得たという。また、このような懺悔奉仕の生活を送るなかで、『聖書』やお経を読んでも「古聖の教えは、ことごとくこの生活を保証するものとなり、また無造作に実行されるもの」だと感じるようになったという。

このようにして、『懺悔の生活』の西田は嬰兒の泣声を契機とした4月29日以降の経験を通して自らの新生活の始まりを語っている。しかし、しばしば指摘されることだが²¹⁾、当時西田が書いていた日録『天華香洞録』には嬰兒の泣声で大悟したというような記述はなく、嬰兒の泣声に関係しそうな記述は5月3日以降に書かれた「やせた乳をしぼる子あわれ藤の花」(『天華香洞録』第1巻(燈影舎、2004年)47頁。以下本章で記したページ数はこの書のもの)という句のみである。また、『天華香洞録』と『懺悔の生活』の間で食い違う記述もみられる。西田にとって、嬰兒の泣声を聞いた体験は実際に決定的体験としてあったのかもしれないが、西田は『懺悔の生活』で自己の体験をかなり誇張して物語っていると思われる。では、なぜ西田の語りは誇張されたのだろうか。4月27日以降の『天華香洞録』の記述と比較しながら検討したい。

西田は4月27日、「モー今日では理論でない、実行である。捨身品之極意を実修するのだ。三界に家など無し。己れの身又は法界之一片のみ。法界ニ益なくんば死するまでの事」(13頁)という覚悟を持って京都から地元長浜に戻ってくる。これまで理論的に考えていた「捨身」を実修に移すにあたり、西田にとっての問題は、他をしのがずに如何にして食うべきか、何を食うべきかで

あった。

この問いに対して、27日の西田は次のように答えている（13頁）。絶食中に労働すれば、人が自分の労働を必要とするなら、自分の労働を得るために食を与えるだろう。もし明日も労働できるだけの食を供養してくれるなら、自分を社会のために養うべきだと考えているのだろうから、その食は受け取ってよいだろう。この時点の西田の考えには、食を供養してくれる人の心がよくなること、「菩提心を起こす」ことが明記されていない。

27日からの3日間「どこからも食物は恵まれませんでした」と『懺悔の生活』には書かれているが、西田は愛染堂に籠って絶食していたわけではない。自宅やなじみの家でうどんや釜落としのごはん、粥などを食していた。自宅に帰ったときには釜落としを出すよう命じてもいた。もっとも、それらの食物は西田の考える「許された食物」として恵まれたものではなかったのだろう。

さて、西田は4月27日から29日の間に愛染堂に籠りながらたくさんの本を読み、読書から得た所感や細食や静坐の様子、種々の考察を『天華香洞録』に記している。特に28日夜から29日朝までの「細食」と題された考察のなかで、「人に害を及ぼさずして食す」ことが「新社会に入るべく主義の唯一の律法」だと捉えられ、この律法を守るための「博愛的乞食」の定義として次の3つが挙げられている。①「人の尤下級生活に甘んずる事」、②「自らの為めに労してさへ食あり、社会の為に労して食なき理なし……」、③「乞食既に悲心を起さしむる要あり。食を乞ふ又一の法便なり……」(25頁)。ここで、最も低い立場に身を置き、自分のために働くことを捨てて、奉仕の生活を行うことで、奉仕の相手に菩提心を起こしてもらい、その結果相手をしのぐことのない食が与えられる、という西田の新生活の方法が定式化されることになる。そして、29日に「吉田作平氏を訪ふ。新主義の主張をあらまし説きたり。困惑同情の様見へたり」(28頁)とある。その後も5月1日には「〔西田〕富蔵に主義を語る」(39頁)など、自分の得た「新主義」を周囲の人々に自覚的に語るようになる。とはいえ、主義を語るといってもそれは「所謂小我の主張を立てぬ」という意味で「無主張」なのである(68頁)。西田の新生活において、自分の主張を展開しようとする「小我」は既になくなっている以上、小我の有する主張もないのである。

よって、「愛染堂参籠」と呼ばれる西田の体験は次のように解釈できる。西田は理論的に考えていたことを実践しようと郷里に戻り、3日間思索と読書と静坐と細食の生活を送るなかで、新生活の方法を3項目の形でまとめることができた。特に自らの奉仕が他者の菩提心を起こすことの重要性が自覚されるようになった。そして、この生活を実践しながら周囲の人々に説いて回るようになった。すなわち、この3日間を経て西田は、回心したというよりも、このときまでに獲得していた信念を実修する新生活の方法を確立し、新生活の伝道を行うようになったと捉えることができる。

そして、西田が『懺悔の生活』などで、実際の経験とは異なる点も含む内容を軽妙な語りで、ある種の誇張をもって表現したのは、西田が新生活のありようを具体的に伝えることで、人々に新生活に入ってもらいやすくしようとしたためであったと思われる。後年、西田が一燈園の生活について語るとき、「『一燈園生活とはいかなるものか』と問われたときに、一番無事な答は『やっぴごらんさい』と言うことである」²²⁾と述べている。新生活は普通の生活からは理解が困難で、新生活を行うなかで我執に囚われた生き方が根本から建て替わることによってのみその有り難さが実感されてくる。『懺悔の生活』には、西田が新生活に入った経緯に関する講話（「転機」）だけでなく、西田に救いを求めてきた人々の生き方が根本から変化していくエピソードが数多く存在する。この

ような語りは聴衆を新生活へ導くものであっただろう。

以上をまとめるならば、次のようになる。綱島も西田も、宗教的生活においては何らかの思想内容を信じる手前で、綱島であれば神との共在を感じるという「見」を、西田であれば新生活を営むことが必須であると考えていた。そのため、綱島であれば人々を「見神」に導くために「見神」とはどのような体験であるかを体験の内容に忠実に、具体的に言語化しようとしたり、「見神」にどのような意義があるのかを、諸宗教や哲学の思想を用いながら説明しようとした。西田であれば人々を新生活に導くために自分や道人がどのような形で新生活に至ったのか、そして新生活が具体的にどのようなものかを時に誇張的な仕方でも語ったのである。両者にとって、自らがベースにしている体験や実践を言説化し、他者に伝えることこそが最も根本的な「伝道」だった。言説化の手法は異なっているものの、「伝道」への意志は共通していたのである。

3. 諸宗の真髄を礼拝する

次に、綱島と西田が歴史的諸宗教のそれぞれの真理性を認める多元主義的な宗教観を有するだけでなく、諸宗教の実践も取り入れており、しかも特定の宗教への帰属を有しているわけでもない点で、コルニールの「帰属なしに信じる」類型に近いことを示したい。

晩年の綱島は自分の思想を「神と偕に楽しみ神と偕に働く」と簡潔に表現するが、これはあくまで生きている今、神の実在を感じ、神と偕にあることを「楽しみ」、その喜びや感謝のうちで神の自己実現に参与すべく自覚的に神と偕に「働く」、という人間のあり方を表している。人間の個人格は、神のうちに融解するものではないし、個人格の活動は神の絶対的な力の発現のうちに還元し尽くせない。このような個人格のあり方を表現するために、綱島は「神の子」や「父子」という表現をキリストから借りるほかないと感じた²³⁾。綱島にとって、人間が「神の子」であるということそれ自体が根本的な真理であって、「神子の自覚」をもつことがある種の救済なのである。

さて、このような用語選択からしても、綱島の思想にはキリスト教の影響が大きいことは確かである。しかし、殊に彼の最晩年の思想には仏教、特に親鸞浄土教の影響が大きい。彼はキリスト教と浄土真宗を「神子の自覚」を表現した根本的な宗教として親近性をもつと捉える。「如何なる第二義上の教義や、儀式や、伝説や、歴史的な感情等の差異はあるとも、此の親子相愛の根本一実の実験の上に、信仰の全伽藍を打ち建てたる所に於いて、浄土真宗と基督教とは血脈裔ならざる親しさを有してゐる」(5: 635-636)。そして、キリスト教だけでなく、浄土教（特に親鸞）の思想を援用して「神子の自覚」の説明を試みる。したがって、綱島は「神子の自覚」という真理を表現できる複数の宗教の存在を認める多元主義的な宗教観をもっていた。

しかも、綱島は神に祈り、念仏を称えることでこの自覚をますます深めていた。綱島の神に対する祈りがキリスト教の形式によるものであったのかどうかは今後さらに分析が必要であるが、少なくとも綱島が実際に「南無阿弥陀仏」などの念仏を称えていたことは、綱島自身の証言も綱島を来訪した者の証言もあり、確かである²⁴⁾。このように、綱島は「神子の自覚」という根本的な真理を表現するためにキリスト教や浄土教の思想を活用するだけでなく、この自覚を深めるために二つの宗教の祈りを実践していたのである。

西田は、東西の思想を広く摂取している点で綱島と共通している。彼は自らの思想を仏教、特に

浄土教の思想によって表現することが多いが、小学校卒業後から学び続けていたキリスト教にもしばしば言及する。綱島と関わっていた前後には、トルストイに強い影響を受け、ブースの救世軍にも共感していた。

「光明祈願（暫定）」は、現在も西田および一燈園の思想を表明するものとして、一燈園生活の中で大切にされている。この「光明祈願（暫定）」は5つの項目からなるが、2つ目の項目に次のように記されている。

二、諸宗の真髓を礼拝し、帰一の大願に参ぜん

内外古今諸宗の真髓を礼拝すれば、帰一の大願は正に左のごとくなるべし。

通願 皆偕成_一就大円覚_一

別願 将_一来世界真平和_一

別に一宗を立てず、単に一宗に偏らず、古今聖者の光を仰ぎ徳を頌し、その遺されたる事業を成就せんことを期す²⁵⁾。

西田は、それぞれの歴史的宗教が、教義や聖人の言行などを通して本質的な真理を表現している、という宗教多元的な理解をもっている。その真理を「皆がともに大円覚を成就する」通願と、「世界に真の平和を将来する」という別願として表現したうえで、西田は自ら一つの宗教を立てることなく、諸宗教の聖者の言行を仰ぐ。現在でも、一燈園の礼堂では「正面の円窓を通して大自然を拝するようになって」いる。それは「神であり仏であり、一燈園では「おひかり」と呼ばれるものを拝することなのである。また、朝晩のお勤めでは、西田の言葉である「一事实」だけでなく、「維摩経偈」や「般若心経」も誦されているという²⁶⁾。

ただ、西田の理解では、諸宗教の聖人が語り、実行しようとした真理は未だ完全に実現しておらず、その真理を完全に実現するために、つまり通願と別願を実現するために、西田は皆が懺悔奉仕の生活に入ることが必要だと考えた。その生活は、「光明祈願（暫定）」の3つ目の項目で端的に示されている。

三、懺悔のために奉仕し、報恩のために行乞せん

世間一切の罪惡苦患、何人かその責を脱ることを得べき。願わくは常に懺悔の心を持して十字街頭に奉仕し、菩提心によりて行乞し、もって法界成就の本願にそわんことを。

このような懺悔奉仕の生活こそが、諸宗教が有する宗教の真髓を実現すると考えられていたが、同時に一燈園の生活のなかでは各宗教に固有の信仰や実践も排除されていないのである。

以上のように、綱島と西田はともに多元主義的な宗教観に立っており、自らの宗教体験や実践をベースにしつつ、諸宗教から信仰内容だけでなく、祈りや儀礼の形式も取り入れて信仰や信仰生活を作り上げている。軸足を置く宗教はあるものの、二人は特定の宗教教団への帰属意識をもたない。二人のまわりには、特定の宗教に信仰の基盤を置く者も、特定の教団に帰属する者も集っているが、二人は彼らを否定するわけではない。さまざまな宗教が宗教の真髓を表現しており、その真

髓に触れるために必要なもの（神子の自覚や新生活）が基盤にあれば、特定の宗教や特定の教団への帰属意識の有無は大きな問題ではない、というような仕方では宗教への帰属を捉える意識を二人は共通して有していたものと思われる。

4. 修養する個人格

とはいえ、二人の思想が完全に一致するわけではない。私見では、両者の差異が最も顕著になるのが人間の個人格に対する考え方である。

先に述べたように、綱島は「神子の自覚」を有する個人格が神的存在に融解しない固有の価値を有すると考える。たしかに、「予が見神の実験」（1905年5月）の段階では、1904年の自らの宗教体験を神人合一や神への融解と捉えていたが、「予は見神の実験によりて何を学びたる乎」（1905年11月）では、綱島は神子の自覚のもとに生きる限りでの個人我を、すなわち、神との合一の悦びのうちで生きつつ、神の子としての理想を実現していくような個人我を積極的に認めるようになる²⁷⁾。

他方、無私の奉仕の実践によって与えられたもので生きるという西田にとって、見神の実験に必要なのは我をなくすことであった。綱島の追悼記事において西田は見神の方法について次のように論じている。「神を見るには如何にすべきか」との人の尋ねに弟は常に「人たるな」といふ。「神は見ゆるものではない、現れるのである。われの眼や意識に現れるのでない、神自身が現れてゐるのである、神自身のあらはれを自分が感ずるといふのでもない。神のあらはれの時には自分といふほどのものもないのである」²⁸⁾。西田においては、自我や我執を捨て去った末に神が自己顕現してくることにこそ、見神が可能になるのであり、そのとき個人格は無に帰すべきものとなっている。

このような差異は、二人の「神の子」や「修養」に対する考え方においてさらに明瞭になる。

最晩年の綱島は、論考「宗教と修養」において「没修養の修養」という概念を提示した。綱島は修養という語に「他力」的な発想を取り入れるが、すべてを絶対他力に委ねるべきとはせず、個人格の「自力」的な修養を確保する²⁹⁾。確かに、「自強経営のこころ」を含む自力的な修養に拘りすぎると、道徳仁義や規律などに束縛されてしまう³⁰⁾。綱島の考えでは、本来の宗教はこのような「窮屈なるつらき思ひ」のないもの、「開放」「自由」「解脱」「救済」を意味するものである（5:645）。ただ、宗教の自由は「往ひて反ることを知らざる流蕩放肆の自由」ではない。綱島は「宗教には解放あり、而して又凜乎として自己に反るの収斂あり」（同）と述べる。つまり、宗教は神仏などの感應を基盤にしたある種の解放なのであるが、その解放には「自己に反るの収斂」があるため、修養においても、自力的な修養を絶したる修養ではあるのだが、修養する個人格は消失しない。この修養には「おのづから則あり、道あり、条理あり」（5:646）とされる。つまり、神仏などを「見」て、神の子としての自覚をもつなかで、自力で修養しなくてもその時の状況に応じておのづから惻隠したり、寛容穏和になったりする。「愛神の人は、又おのづからにして愛隣の人たり、建徳の人たるべし」（5:649）というように、神仏を感じ、愛し、信じる人は、自ずから隣人を愛し、倫理的に他者と接し、よい共同体の構築を目指す。このとき個々人の「没修養の修養」が実現しているのである。神仏に感應して、自分のはからいを超えた法則に自ずから従って活動するとし、隣人を愛したり共同体を形成しようとする個人格が重要なものとして捉えられている。

他方、西田も、綱島の「没修養の修養」という言葉に共感するが、西田は「修養」という語のうちに自己の「力み気もち」や「我執」を認める。綱島が神との共在のなかで自ずと行動する個人格を確保するのに対し、西田は、真の修養が自己を忘れ本我に還ることに存すると論じ、個人格をなくすところに「没修養の修養」の本質を見て取っている。

修養とは進歩を意味するのではない。還るのを意味するのである。向上でない、還元である。梁川兄は、没工夫の工夫、没修養の修養といわれた。脈々相響の思ひがある。進歩、向上、修養、工夫など、それぞれ力み気もちがはなれぬ。力み気もちこそ即我執である。要は忘れるのである。還るのである。喪身失命するのである。大死一番するのである。力まぬのである。そこに露堂々たる本我に帰す現る。³¹⁾

西田にとって、我執を取り払う新生活の実践を行うことによってこそ本来の我が現れるのである。この本来の我を西田も「神の子」と表現する。この語は綱島の思想に由来するものであるが、語の意味は異なっている。西田は、「人たるな、神の子たれ」という形で、神の子が我執の否定によって可能になると考える。西田が問題にする「生存競争」は、人が生活を自らの権利だと思っているところから生じてくるもので、この思い込みは人の生存の欲から生じてくる。それに対し、神の子には生存の欲がなく、そのため生死もなく、生活が自らの権利であるとも思わない。よって神の子は、托鉢で衣食を得て生き長らえようとするのではなく、他者の菩提心を得ようとする³²⁾。簡単に言えば他者の心がよくなるために、我執を捨てて懺悔奉仕の生活に徹することが没修養の修養であって、この修養において個人格は消失し、本我が立ち現れるのである。

このように、宗教体験や宗教的生活における実践を基盤に諸宗教の思想や実践を積極的に摂取しながら「帰属なしに信じる」二人も、信仰する個人のあり方というきわめて根本的な部分に差異が認められる。両者ともに浄土教の他力の思想を深く受容したが、懺悔奉仕の実践のうちで我執に囚われた自我を消失させ、本我へと還るべきことを主張する西田に対し、綱島は絶対的な存在との共在を感得することを基盤に自ずから生じてくる行動を重視しつつも、その絶対的な存在のうちで行動する個人格の意義を認めようとする。

二人の宗教的アイデンティティは形容することが難しいところがある。特定の教団や宗教への帰属を有しているわけではないが、複数の宗教の思想に深く共感し、複数の宗教の方法で祈りや儀礼を執り行う。二人は、特定の教団に帰属意識をもつ者に対して排他的ではなく、また、諸宗教への帰属意識をもてず煩悶する者、ある意味で「帰属なく、信じることもできない」者さえも真理を追究する道友として迎えた。「帰属なしに信じる」に当てはまる人物は、その定義上、帰属する宗教教団を形成しない。しかし、二人が多様な人々に影響を与えることができたのは、彼らの多元主義的な宗教理解を支える宗教体験や、宗教的生活における実践が多くの人々に伝わる形で言説化されたためだと思われる。二人は、宗教体験や新生活が歴史的な諸宗教を超える宗教の真髄を顕にしていると想定しつつも、その真髄を歴史的宗教のもつ思想や具体的な経験を基にして、具体的な他者に向けて語った。これが帰属する宗教をもたない二人の「伝道」だったのであり、このような意味での「伝道」こそが「帰属なしに信じる」二人の宗教的アイデンティティを支え、二人のまわりに

教団ではない何らかの集団を形成したのだと思われる。

付記：本稿は、2016年9月11日の日本宗教学会第75回学術大会でのパネル「明治期における宗教体験の語りとその伝播」での提題「宗教体験の言説化とその変奏——網島梁川から西田天香へ——」を大幅に改変したものである。また本研究は、科学研究費補助金（課題番号15K16626）および龍谷大学国際社会文化研究所（2018年度個人研究）の助成を受けたものである。

注

- 1) 岩田文昭「浄土教における回心とその物語——近角常観・網島梁川・西田天香——」『大阪教育大学紀要 人文社会科学・自然科学』第67巻、2019年、57～72頁。宮田昌明『西田天香：この心 この身 このくらし』ミネルヴァ書房、2008年。三浦隆夫『一燈園 西田天香の生涯（新装版）』春秋社、2008年、など多数。
- 2) 虫明弘「Ⅷ章 梁川と近代日本の思想家 第3節 西田天香」、虫明弘・行安茂編『網島梁川の生涯と思想』早稲田大学出版部、1981年、222～238頁。
- 3) この概念について、以下の拙稿で紹介し、論じたことがある。「無宗教者による宗教との対話——宗教の体験と複合宗教帰属の視点から」、中村博武・古莊匡義・岡崎秀磨・本多真『宗教を開く』聖公会出版、2015年、3～72頁。
- 4) Catherine Cornille, "Multiple Religious Belonging," D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas (ed.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.327.
- 5) 網島梁川の文献については、復刻版の『梁川全集』全10巻、別巻2巻（大空社、1995年）から引用し、（巻数：頁数）という形式で表記する。引用の際、傍点等による強調を省略したところがある。
- 6) 網島梁川の伝記的な事実については虫明・行安編前掲書を参照のこと。また網島が生きた有漢、高梁の状況については、蛭田禎男『有漢点描：網島梁川読本』（2007）をはじめとする、郷土史家の著作を参照した。
- 7) 虫明・行安編前掲書、22～23頁。
- 8) ①金尾種次郎編『病間録批評集』金尾文淵堂、1906年10月；②秋山悟庵編『名家論叢 現今の宗教問題』弘道館、1906年10月；③宇佐美英太郎編『見神論評』金尾文淵堂、1907年4月。なお、①と②は『梁川全集』別巻1に、③は別巻2に再録されている。
- 9) 西田天香に関する伝記的な記述については、以下の書を参照した。三浦隆夫前掲書、宮田昌明前掲書、西田天香没後30年記念事業実行委員会『西田天香：長浜が生んだ偉大な思想家』市立長浜城歴史博物館（編集）、1998年。
- 10) 中村武生は、嬰兒の泣声の体験よりもトルストイ『我宗教』の読書体験の方が決定的な大悟をもたらしたとしている（前掲『西田天香：長浜が生んだ偉大な思想家』16頁）。
- 11) なお、このような西田の実践に魅了された人々が、現在まで続く一燈園を形成していくが、この名前の由来は網島梁川の論考「一燈録」に由来することからも、網島と西田との関係の深さが窺われる（cf. 西田天香『天華香洞録』第2巻、燈影舎、2004年、241～242頁、9：426-427）。
- 12) 西田天香「梁川法兄と我れ」、『新人』第八巻第十號、新人社、1907年10月、38～39頁。
- 13) 西田天香『天華香洞録』第1巻、燈影舎、2004年、604頁。
- 14) 「彼の謹厳一語も苟もせざる故網島先生が、西田さんを目して一心同体の友と云はれたる、今に至りて其故ありし事を感じ候。西田さんの著に「天華香録」とかいふもの有之、小生未だ一読の機を得ず候へ共、網島先生そをよみて『病間録』が焼いて了ひたくなれりと申されし由、これまたよくへーのこと、存じ候。「此の人後に知る人あらん」と網島先生が何にか、れしを記憶致し候、如何に深き語に候ぞ」（魚住影雄『折蘆書簡集』岩波書店、1977年、503頁。1910年9月14日付、岡野和三郎宛書簡）。
- 15) 網島は「聞光録（其二）」（1907年2月）において十字架の意義に関する西田の解釈を紹介している（5：437）。さらに、新生活の一端を示す西田の語を引用したうえで、西田について「世はおのづから之を知るときあるべき也」（5：445）と述べている。
- 16) 西田は前掲の追悼記事において、次のような網島の発言を書き留めている。「見た神が空洞なものでない以上は實世間に対する一切の行履が靈化せねばならぬ、病める身は病める身に相應する働きあれば僕も働いているのであるが、君等は広く世間に交渉あれば此神意を体して如何にも靈化の働きをしてもらはね

- ばならぬ、僕は密室に祈る、君は實世間に靈關する、そして共に神意を伝えねばならぬ」。(西田「梁川法兄と我れ」、38～39頁)。
- 17) 徳富が綱島との面会中に西田を紹介されたエピソードは徳富の『みみずのたはごと』(岩波文庫上巻、1977年、252頁)に含まれている。
- 18) 雑誌刊行計画とその頓挫、また『回覧集』発行の経緯については拙稿で論じたことがある。cf. 『『回覧集』のなかの西田天香(4)——『回覧集』とは何か——一燈園・宣光社編『光』1171号、2018年11月、14～21頁。
- 19) 第3の体験の前後の端書(1904年11月5日付、魚住影雄宛)に、見神の秘義を有効に伝えるための「紙上传道」の方法を模索している旨が書かれている。「如何にすれば見神の秘義(多少にても予の自得せる所の)を最も有効に世人に伝ふことを得べきかは此頃の一問題に候 勿論謂ふ所の紙上传道の外に道なしと思へど其の方法が問題になり居候也」(9:215)。これ以後の書簡にも「伝道」や「布教」の文字がしばしば見受けられる。
- 20) 西田天香『懺悔の生活(西田天香選集 第一巻)』春秋社、1967年、86～91頁。
- 21) 『懺悔の生活』と『天華香洞録』との間の、「愛染堂参籠」の言説化におけるズレに関しては以下も参照のこと。大橋良介「『天華香洞録』解題」、西田天香著・大橋良介責任編集『天華香洞録 別巻解説』燈影舎、2004年、16～25頁。宮田昌明前掲書、23～30頁。
- 22) 西田天香「鹿ガ谷夜話(二)」『懺悔の生活(西田天香選集 第一巻)』春秋社、1967年、148頁。
- 23) 「見神の意識に含まれたる予と神との相即微妙の關係は、予をして父子といふ如き詮表形式を藉り用ふるの外、他に適當の語なきを感じしめたり。この点に於いては予は先覺殊に基督に負ふ所多きを自白す」(5:270)。
- 24) 最晩年の綱島が浄土教を用いて「神子の自覺」を論じたことや、念仏を称えていたこと、そしてこの念仏の意義については別稿にて詳しく論じる予定である。さしあたり、以下の発表要旨を参照のこと。「綱島梁川の念仏」、日本宗教学会編『宗教研究』第93巻別冊、2020年3月、290～291頁。ここでは、道友中桐確太郎宛の綱島の書簡(1907年3月22日付)を引用するに留める。「盡十方無碍光如来 とはありがたき貴き言葉にも候かな 口に称へ候てだに何となく光明海中に攝取さるゝ思ひいたし候也」(9:523)。
- 25) さしあたり『懺悔の生活(西田天香選集第一巻)』2頁から引用した。
- 26) 「一燈園の生活」、一燈園 Web ページ (https://www.ittoen.or.jp/ittoen_pray/ittoen_everyday/)、2019年10月14日確認。
- 27) 「予は一面に於いて全く神の大実在に還没し解体したるの感を有したると共に、他面に於いては、不思議にも又予は意識のいづこかの一隅に在りて、一種驚喜と敬畏との念を以て目のあたりに件の神の現前を睹たるの感を有すれば也。神は現前せり、予は神に没入せり、而かも予は尚ほ予としての個人格を失はずして在り」(5:247)。なお、この点については以下の拙論で論じたことがある。「明治宗教・倫理思想における綱島梁川の「個人格」の意義」宗教倫理学会編『宗教と倫理』17号、2017年、44～58頁。
- 28) 西田天香「梁川法兄と我れ」、38～39頁。
- 29) 綱島の没修養の修養についても前掲拙稿(注18参照)において、綱島を慕う人々によって回覧されたノート『回覧集』での記述をもとにして論じたことがある。
- 30) 「苟も向上の心あらんもの、一日一刻も修養功夫を放過すべからず。されど凝つては思案に能はぬといふ如く、余りに修養功夫に心を傾くる時は、ともすれば、規程として種種の節目や法則にのみ束縛せられて、毎事毎行、凝滞を生じ易きならひなり」(5:646-647)。
- 31) 『天華香洞録』第2巻、272頁。
- 32) 前掲書、255～258頁参照。