

Title	「北村透谷におけるキリスト教」という問題：石坂ミナによる、「再生」と「転倒」の有効性
Author(s)	清水, 均
Citation	キリスト教と諸学：論集, Volume8, 1993.10：63-79
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2991
Rights	



聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

「北村透谷におけるキリスト教」という問題

——石坂ミナによる、「再生」と「転倒」の有効性——

清 水 均

北村透谷について語るのは難しい。その困難さは、透谷によって表現されたものの難解さにあるというよりも、透谷について語る自らの姿勢をいかに定位するかという語る行為それ自体の中にある。

かつて、透谷の「崇拜者」達の時代があった。それは主に、かつて自由民権運動に関わりやがて文学という表現行為へと転身する透谷の足跡を、いわゆる「政治から文学へ」という公式として捉え、そこに大なり小なり論者自らの生きる方向性を重ね合わせることで「私の透谷」論を築き上げるといった体のものである。そしてまた、これら「崇拜者」達の論調は、一方で反動勢力をうむ結果となる。「透谷嫌い」である。透谷それ自身に対してというよりも、透谷論者への嫌悪が恐らく多数の「食わず嫌い」を含めつつこうした「反透谷」論者達を生んだ。

こうした「透谷崇拜者」対「反透谷論者」の図式は、勿論程度の差はあるにせよ、あるいは「政治」性とは別の位

相においてもその後も残存し、透谷に肩入れする論者はその「激烈さ」に「本物」を見ようとし、一方、「反透谷」論者は「透谷というのはそれほど存在なのか、過大評価ではないのか」「透谷は文学者ではないのではないか」といった疑義を唱えるといった形で互いに応戦しつつ今日に到る。

そこで、今日何らかの意味で透谷に意義を見出しこれを語ろうとする人々は、とりあえず「崇拜者」たる影を帯びざることを要求されているわけである。その場合、テキストの精密で誠実な読みを前提としつつその後の方向として、プレテキストの検証、文体の割り出しなど幾つかのアプローチの仕方が考えられるが、既にこれらの点においては、最初から前述のごとき研究の推移とは無縁の地点に位置した人々からすぐれた成果が提出されている。

しかし、キリスト教に関して言及する場合、ことは複雑さを増してくる。もともと透谷を崇拜するにせよ崇拜しないにせよ、透谷に何らかの意義を見出す場合、その魅力の根底には彼が挫折したにも関わらず（あるいは挫折したがゆえに）、何かこの本質を先鋭的に擲んでいて、完全な形ではないがその「本質性」を我々に提示しているという感触がある。この挫折は具体的には政治運動からの離脱であったり、自殺であったり、作品の未完であったりと様々な要素があるが、ともかくも総体として透谷の自殺の背後から発光されるある「先見性」「本質性」らしきものに対してこれを掬い出そう、明確な形を与えようという気に我々をさせるのである。そして透谷の入信が政治運動の挫折を契機としているとすれば、その挫折からの再生に関わるものとしてキリスト教が「本質的」意味を持ち、結果として生涯にわたる透谷のキリスト教信仰全体を過大に評価してしまう危険を伴うのだ。

しかし、ことはそれにとどまらずキリスト教の視点を導入する場合、その導入自体にある種の困難さが付帯してしまふのだ。それはキリスト教（あるいは宗教全般であるが特にキリスト教）を視点とする場合、キリスト教を軽視する姿勢と同等の程度をもって過度にこれを重視する姿勢、言うなれば、透谷ではなくキリスト教自体への思い入れが

かけられるという事態が生じてしまっているということだ。従って、キリスト教の視点で論ずる際には、ことに肯定的に捉えようとする場合には過度に評価してしまっているように見えてしまい、フラットにキリスト教を語ることが難しい状況というのが出来てしまっているのだ。日本人がキリスト教に対峙する際に帯びる肯定、否定両様の主観性が批評の場で誇張されてしまうのである。

いずれにしても、透谷におけるキリスト教を論ずるにあたってはキリスト教への価値評価のあり方というものと、透谷個有の問題——入信の事実の重さをどの範囲まで有効とするか——という二重の意味での困難さが存するのである。勿論、前者においてキリスト教を過大視すれば、当然後者においてもキリスト教は過大な「有効性」がかけられることになるのだが、たとえキリスト教に対してフラットな立場を取りえたとしても、透谷の再生におけるキリスト教の個有の意義を過剰に評価してしまうことも考えられる。その際殊に問題なのはキリスト教の「影響」といった類の言説である。

そもそもキリスト教に関してフラットに語ることの困難さの原因の一つとして、論者が文学者におけるキリスト教の意義を説くための説得力のある切り口を獲得していないことがあげられる。そのため「影響」という極めて曖昧な言説に依存し、その結果、論がいわゆる牽強付会の表情を持ってしまふという事態に陥るのである。たとえば、「透谷は受洗しておきながら自殺してしまふた。しかし、最後までキリスト教の影響は残っていたと言える」とか、「透谷以外でも、「藤村のキリスト教の影響は背教的だが、だからこそキリスト教の影響を受けていたと言えるのだ」とか、「枕元に聖書をおいて自殺した芥川はやはりキリスト教の影響を受けていたと言わざるを得ない」といったような論調を耳にすることがあるが、このような言い方に一体何程の意味があるのだろうか。「影響がある」と言ったとしても「影響がない」と言ったにしても、そこではキリスト教との関係については何事も言っていないに等しい。こうし

た言い回しはまさに日本的なのだ。

柄谷行人はかつて「日本の近代文学の源泉にはキリスト教がある。ただし、それはキリスト教が影響を与えたという意味ではない。(中略) くりかえしていえば、キリスト教の『影響』が問題なのではない。」(「私小説の系譜学」、昭和五三・一二「国文学」)とカッコで「影響」という語をくくっていたが、まさに忌避すべきなのは生のまま丸出しで「影響」という語を用いる態度であり、更にはカッコつきで「影響」という語を否定的に提示しなければならぬ批評状況そのものなのだ。いまや大切なのはその先なのである。「キリスト教の影響」はもはやカッコ付きから解放されて新しい切り口が発見されなければならない。

二

近代の詩人、小説家で、いわゆる「キリスト教離れ」をした人達は多い。透谷もその一人とされる。そのあたりの事情をたとえば「ロマン派」の詩人に関して評家は次のようにときあかしている。

・結局キリスト教は信仰としてよりもムードとして彼をひきつけたにすぎない。独歩が結婚に破れ藤村が失恋するとともに教会をはなれた事実は、このような気分的なものの彼等のうちにおける崩壊と関係があるだろう。(中略) 彼は詩に酔うように信仰に酔った。それは青年のロマンティズムに立脚した夢のような感情にすぎない

(吉田精一「正宗白鳥」)

・この入信(注・藤村の)は特別な内的動機によるものではなく、築地居留地から移転したばかりで居留地文化の雰囲気濃厚に残っていた明治学院の校風や文明開化的な教会風俗に影響された点が大きいと思われる(笹淵友一

「明治大正期のキリスト教文学と有島武郎・上」

・彼等（注・独歩、藤村）にとってキリスト教は、結局、異国の宗教の持つ浪漫的な情緒でしかなかったのである。

（河村政敏「ロマン主義文学とキリスト教」）

「ムード」といい「雰囲気」といい「情緒」といい、要するに独歩や藤村がキリスト教から離れたのは入信の理由が極めて希薄でしかなかったからだということである。だが、「影響」という言葉と同様これらの言葉も、結局彼等にとってキリスト教とは何であったかを何ら説明するものではない。事実として彼等の動機は希薄であつたらう。しかし、入信の動機の軽重を測つたところでそれは離れた理由に直結しないし、キリスト教との関わりを捉えたことにはならないだろう。動機を云々するならば「良心に反し、強制されて」入信した内村鑑三は何と軽薄な動機であつたとか。しかし、それにも関わらず内村は明治において突出したキリスト者である。重要なのは「何故」ではなく、まさに内村が示唆しているように「いかに」なのである。そして「いかに」という経過の中で具体的にキリスト教が彼等に何を刻印しているかである。

さて、ここで話を透谷に戻そう。彼の入信が政治運動挫折後の自己再生に関わつてなされており、キリスト教が言わば自己の存在性を問う、ある意味で「重み」を帯びていることは確かである。だが、根源的に言えば、透谷は石坂ミナを愛してキリスト教に近づいたのであつて、決してその逆ではない。ミナという存在にまつわるからこそ、キリスト教単独ではなくミナとの複合体であつたからこそ透谷はキリスト教に近づき得たのである。しかし、だからといって透谷が軽薄であつたというのではない。また逆に、それにも関わらず透谷にとってのキリスト教が重要なものであつたというのではない。あえて言えば、入信したということも、聖書を読んでいるということも、透谷にとって

(他の文学者にとつても)のキリスト教の重さの問題とは別問題である。つまり、受洗していることなどのキリスト教的な「様態」を過剰に評価して、金科玉条のごとくそれを揺るぎない事実と見做すような楽天的態度は慎むべきなのだ。問題とすべきはキリスト教を付帯することによって透谷内部でいかなる価値の転倒が行われたかということである。そして、検証すべきはあくまで言説であり、その変容である。キリスト教による転倒がなければ持ち得なかつた言説は何か。そしてその言説がいかに変容したのか。

透谷がミナと出会うことによつて体験した転倒とは言うまでもなく「恋愛」の発見である。

・嗚呼人間精神の脆弱なる一に此に至るや、ラブの権勢の旺盛なる將た又た此に至らんとは、余は明治二十年八月廿一日までは不信心者の一人なり、復た余は曾つて社界を罵つて止まざる者なり、其徳法道義を輕蔑して足下に踏付け居たる者なり、又た余は實に数多の婦人を苦しめて自ら似て快しとしたる者なり、余は既にラブす可きの婦人なしと信じて、全く心を此道に絶ちたりし、計らざりきや、僅々一ヶ月許の時間内に於いて余は此最も恐るべきラブの餓鬼道に陥らんとは、石坂美那嬢は曾つて相知れる間なり、然れども互いに親密の交際を結びしは實に近年、否此一月前にありけり、嗚呼余の活潑なる生活と嬢の榮譽ある生活とを一致せば、吾人の快樂は果して如何ぞや、余は凡夫の一疾病者なり、嬢は眞神の庭に生長する菊の美果なり(中略)此夜、余は横濱に趣きつ、益此斷行の功果ありしを發見せり、余は又是より眞神の功德を感じ出せり、是より眞神の忠義なる臣下たらん事をも決意せり(北村門太郎の一生中最も慘憺たる一週間)

ここには「恋愛」を媒介として「入信」に到る一人の男の劇的な転回の構図が、いや、転回の認識の構図が鮮明に

描かれている。そして、この記述の中で特に注目したいのは、「凡夫の一疾病者」たる自分と「眞神の庭に生長する菊の美果」たるミナとの対照性、落差の誇張である。この対照性はこの文章の別の所では「嬢は榮譽ある一婦人なり、余は敗餘の一兵卒のみ、余の爲めに嬢を苦しめん事は余の敢てせざる所なればなり」と表現され、また他の書簡（父快藏宛書簡、一八八七年八月下旬）でも「嬢は眞の神の教を以て衆生を救はんとする有要の一貴女なり、余は實に大敗の餘、成す所なき一糟粕のみ」と繰り返して記されるのであるが、この対照性、落差のためにミナとの「ラブ」に遠巡しつつ、しかし、それゆえにこそこれを克服し、自らをミナの圏内に引き上げるところに透谷にとっての「恋愛」の意義と確信とがあった。それはまた、「数多の婦人を苦しめて自ら以て快し」とし、その果てに「既にラブす可きの婦人なしと信じて」しまう状況に陥っていた透谷にとって、まさに「ラブす可き」対象としてミナが現れたということでもあった。彼の「恋愛」の階梯はミナを断念するという犠牲意識とひきかえにまず自らの「入信」という段階を経るが、その「入信」はほどなくミナとの「複合体」であることを露にしてくる。

・生は斯くの如くして勇猛にも我痴情に打勝ち、又た我親友の心をも動かして二人の幸福を恢復し得たると同時に、驚く可き洪水の如き勢力を以て神に感謝し、神に帰依す可きを發悟せり、余が斯くまで勇猛なる決心を成し得しは、是れ神に捧ぐる献上物なり、イザ我れ眞の神の臣下となり、神に忠義を盡す可し、我れは敗軍の將なりと、神は嘲り給ふまじ、神は却て我をあはれまん、左なり、左なり、我身は神に捧ぐ可し、我心は神に従ふて、及ばん限りは神を敬ひ尊ぶ可し、をさらば、左らば、イザ左らば、之より慾の世界を離れ、眞の神の園に遊ぶを待つのみなり、（前掲父快藏宛書簡）

そして更に、彼等の「ラブ」がキリスト教をバックボーンにしていることが透谷に一種の特権意識を付与することになる。

・拜啓、君も御承知の如く日本人のラブの仕方は、實に都合の能き（御手前主義）譯に出来て居ります、彼等は情慾に由つてラブし、情慾に由つて離るる者にしあれば、其手軽き事御手玉を取るが如し、吾等のラブは情慾以外に立てり、心を愛し、望みを愛す、吾等は彼等情慾ラブよりも最ソツト強きラブの力をもてり、吾等は今尚ワンボデイたらざるも、常にもはや一所にあるが如き思ひあり、吾等は世に恐るべき敵なきラブの堅城を築きたり、道義の真理にも背かず、世間の俗風をも凌ぎ居る者なり、君よ請う生をラブせよ、生も此身のあらん限りは君をラブす可し、（石坂ミナ宛書簡、一八八七年九月四日）

普通の日本人の「仕方」とは異なる「情慾以外に立」った関係性への特権意識、個有性の認識。透谷はこのように自己の「ラブ」の決定的価値を見出す過程でキリスト教に身を寄せていった。それは「凡夫の一疾病者」「敗餘の一兵卒」であった自己を全否定し、再生を図る軌跡であった。いや、事情は逆であつて、ミナとの関係性（ラブ）にキリスト教を根拠とする新たな特権的価値を見出したからこそ、過去の遊興が否定されうるものとして浮上してきたのであり、ひいては政治運動離脱の負い目を抱いた過去の自分の生全体が否定されうる対象となつたのである。

過去への全否定が可能となる地点に立つたこと、これを私は透谷の転倒と見るのでありそこに「恋愛」、キリスト教が決定的な契機を与えていると思うのである。

勿論この時、透谷の内部では根底的にはミナその人への「ラブ」の情がある。しかし、彼の認識ではミナその人へ

の情が価値として了解されるのではなく、その情に意味を与える「真のラブ」の観念及びキリスト教の方へとにじりよって行くのである。「ラブ」の情それ自体は透谷の生に根拠を与えるものとしては認識され得ない。自己の生の本源的根拠にこだわら、その本性にこだわらるからこそ彼は悩むのである。いや悩もうとするのである。彼がミナから一旦離れようとする（それは多分に自己劇的ではあるが）のも、自己の過去を否定しうる確信を得たいがためである。

三

こうして透谷は「恋愛」を発見したが、彼が語るといふ行為を自らに課した時、特に創作においておのずからそのモチーフは「恋愛」が軸となる。『楚囚之詩』がそうであり、『蓬萊曲』がそうである。だが、ミナとの出会いの時点で透谷は「恋愛」という「言葉」自体は獲得していない。価値ある「ラブ」、「情慾以外に立」ったある尊いものとしての「ラブ」として認識せられたにとどまる。しかし、「言葉」に出会うためには出会うべく状況が必要である。そういう意味では明治二十年におけるミナとの出会いが透谷にそうした状況をもたらしたと言えるが、彼が本格的に「恋愛」という「言葉」を軸に語るの『厭世詩家と女性』（明治二十五年二月）が最初である。勿論『時勢に感あり』（明治二十三年三月）でも既に「恋愛」の文字はみえるが、いわゆる「恋愛論」としては『厭世詩家と女性』が最初であるといえる。「恋愛は人世の秘輪なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抜き去りたらむには人生何の色味かあらむ」という冒頭を持つこの論が、当時の文学者達に大きなショックを与えたことはよく知られているし、現在も透谷の重要な恋愛論としてよくひかれるものである。普通この論は恋愛の価値、意義を説いたものとして読まれ、またある面では実際にそのようなのだが、しかしそれだけではない。いや、むしろ恋愛を軸として書かれていながら実はその先にこそ透谷が言わんとしていることがあるように私には思える。まずタイトルである。「厭世詩家」と「女性」の並列は両者のある関係

性を示唆するものであろう。即ち、「厭世詩家」にとつての「女性」の意味ということであり、簡略化していうと、反社会的存在である詩人における理解者としての女性という位置付けがまずあり、そうした位置にある女性を求める行為としての恋愛の価値が説かれているのがこの論なのである。社会のしくみから逸脱した反社会的存在である「詩人」が「牙城」として唯一の「希望」を持てるのが「恋愛」であるという論理は「恋愛」それ自体ひいては女性をも反社会的存在に巻き込むものであると言える。女性は「詩人」の理解者である限り、また「詩人」と恋愛関係にある限りおのずと反社会的にならざるを得ないのであり、透谷はそうした「役まわり」を女性に求めているようにみえるし、何よりも「詩人」の反社会性を許容、肯定しているように見える。一方、結婚は「婚姻は人を俗化した了する者なり。然れども俗化する人は人をして正常の位置に立たしむる所以にして、上帝に對する義務も、古へ人が爛漫たる花に譬へたる徳義も、人の正當なる地位に立つよりして始めて生ずる者なる可けれ」というふうには、「正常」「正當」なることが言われながらも、それゆえにこそ「俗化」と結び合わされ「詩人」にとつて否定的なものとして捉えられていく。この時女性は結婚の社会性からめとられる存在として有り、そのために詩人から忌避される存在に貶められてしまう。結局、詩人を夫に持つ女性は恋愛という幸福期を持つがゆえにこそ「不幸」な存在となるのである。「嗚呼不幸なるは女性かな」という詠嘆で結ばれるこの論は、あくまで「厭世詩家」にとつての「女性」の意味という基本構造を保ち、勿論、最後のこの詠嘆も真に女性へ同情を寄せるものではなく、「恋愛」から「婚姻」への推移の中で「反社会性」から「社会性」へと転移してしまふ女性を「不幸」という立場に追いやることに透谷における女性の意味がかけられているのであって、そうした女性像の背後から男性に詩人の特権性の主張がなされているのである。私はこの「詩人」の特権性の主張にこそこの論の真のモチーフがあると思うのである。特に、冒頭近くのバイロン、シェリー、ミルトン、カーライルと詩人の名を列挙し、彼等が妻を不幸におとし入れたことを畳みかけるように語る口調にそれ

を感じるのであるが、ともかく、透谷は「恋愛」の異常性、反社会性への「詩人」の親和性をここでは提示している。さて、そうしてみると、書簡や手記において明治二十年頃透谷が模索し掴み得ていた価値ある「ラブ」の意義と『厭世詩家と女性』で語られる「恋愛」の意義とでは微妙にズレている、あるいはネジレが生じているのではないかという疑問をふと感じる。ミナとの体験が透谷に転倒をもたらすほどのものであっただけに、「恋愛」に価値を与えるこの論がキリスト教的恋愛観の延長上にあると考えがちであるが、実はまさにこのキリスト教的要素が『厭世詩家と女性』では見事に欠落してしまっているのではないか。もう一度この論を振り返ってみよう。

・生理上にて男性なるが故に女性を慕ひ、女性なるが故に男性を慕ふのみとするは、人間の價格を禽獣の位置に遷す者なり。春心の勃發すると同時に戀愛を生ずるといふは、古來、似非小説家の人生を卑しみて己れの卑陋なる理想の中に縮小したる毒弊なり

・戀愛は現在ののみならずして、一分は希望に蜀する者なり

確かにここには「情慾外に立」つ「恋愛」の神聖性が説かれてはいる。一步譲ってキリスト教的相貌を持っていると言ってもよいが、しかし、

・情の性は沈靜なるを得ざる者なり、其の一たび入るや人の心を攪亂するを以て常とす。況してや平生激昂しやすき厭世家の想像は、この誠實なる戀愛に遭ひて脆くも咄嗟の間に、奇異なる魔力に打ち勝たれ、根もなき希望を醸し來り、全心を擧げて情の奴とするは見易き道理なり。

・遂には狂愛より静愛に移るの時期ある可し、此処静愛なる者は厭世詩家に取れて一の重荷なるが如くになりて、合歡の情或は中折するに至は、豈惜む可きあまりならずや

というように「恋愛」の意義を「狂愛」——これはほぼ同時期に書かれた『陀羅枕』に及ぶ』でも「戀愛が人を盲目にし、人を癡愚にし、人を燥狂にし、人を迷亂さすればこそ、古今の名作あるなれ」等と繰り返して説かれていた透谷にとっての恋愛の最大の特質である——にみるあり方には、やはり「恋愛」の持つ一種の反社会的な危うさというものが語られているし、その意味でキリスト教的神聖さによりもこの反社会性にこそ「恋愛」の意義を見出ししている透谷というものが伺える。

ここで透谷とミナとの結婚生活の破綻という背後関係を持ち出してはミもフタもなくなってしまいが、少なくとも婚姻に対する否定的見解が、社会のしくみからめとられ「俗化」することを峻拒する姿勢から出ているとすれば、それこそ俗っぽい言い方になるが「生活は犠牲にしても文学は守る」というようなこの姿勢が基点となり、そこから「恋愛」を逆射照した時に初めて「詩人」の「狂」、「想世界の牙城」、反社会的な価値として「恋愛」の価値が捉え直されたのではないか。

従って、かつて透谷に転倒をもたらしたキリスト教は少なくとも「恋愛」においてはその連続性は希薄であり、『厭世詩家と女性』においてはそうした「切斷」が刻印されてしまっていると言ええる。

むしろ、これ以後の文章でも「恋愛」を語る時キリスト教的相貌は一応は保持される。たとえば先に触れた『粹を論じて「陀羅枕」に及ぶ』もしかり、また『陀羅枕』及び『新葉末集』、『歌念仏』を讀みて』もしかりである。しかし、これらの論は近世的な「遊廓的恋愛」「好色的恋愛」と「恋愛」との比較論を通じて今日の文学が描くべき真の

「恋愛」を提起したもので、かつて「情慾以外に立」つとした自らのミナとの恋愛体験がベースにあることは間違いな
いにしても、その神聖なる「恋愛」の性質を説かんとするこれらの言説には近世的な「恋愛」との差異を語ることに
眼目があり、キリスト教へと収斂していく力学が微妙な点で、けれども決定的に欠如しているのである。

四

では、透谷にとってかつてのキリスト教の転倒はここにおいて意味を喪失してしまったのか。答えは否である。勿
論、それは後の文章にとどめるキリスト教的相貌をとらえて、それをキリスト教が残存しているというようなことを
言おうとしているのではない。むしろ先にも触れたように、「恋愛」においてはキリスト教はほとんど意味を持たなく
なっている。キリスト教という点でミナとの体験以来綿々と息づいているものがあるとすれば、それはその際に手に
入れた自負の感触である。透谷がミナとの『真』の「ラブ」によって過去を全否定しうる再生の契機を得たことは前
にも触れた。しかし、この転倒で最も重要だと思われるのは、それがキリスト教によるものであったということより
も、キリスト教により本源的、本質的なものを体験したという透谷の感触である。蛇足ではあるが、今注意しておき
たいのは、キリスト教が本源的かどうか、透谷が実際に本源的、本質的体験をしたかという議論ではない。問題は透
谷が「本源的な体験をした」という感触、認識を得たということだ。彼の転倒がそうした認識に支えられて成立して
おり、その認識がその後の彼をも生かしているということだ。後に透谷は受洗しているが、この受洗が正統的な信仰
を意味するかどうか問題なのではない。キリスト教が自己に再生をもたらしたという本質感を得た結果の受洗であ
ることが重要なのだ。それゆえに彼はその後常に本質的、本源的にキリスト教に関わろうとするようになったのだ。
そして、その結果透谷は常に人間の「内面」に、あるいは「内部」にたてこもろうとする。ことの「本質」を見極め

ようとす「態勢」が出来てしまっているのだ。

しかし、結論を先取りすれば透谷は「内面」を追求すればするほどキリスト教の正統的な「信仰」からは距離を作ってしまう。彼の語る行為は「恋愛」の神聖さを契機に開始され、やがて「恋愛」自体の意味は棄却して「心」の構造、機能というものに向かい、それは「内部生命」の概念に行きつくが、「内部生命」の獲得に到る透谷の道筋を文学的深化とすれば透谷は文学に深入りすればするほど「信仰」からは離反せざるを得ないような軌跡を描くのである。そして皮肉なことに、彼の語る行為を押し進めているのは、自らが本質的にキリスト教と関わっているという自負なのである。つまり、キリスト教の本源性を意識すればするほど論は深まるが「信仰」からは離れていくのである。

ところで、透谷のキリスト教界批判については度々言及されるところだが、楨林滉二氏は透谷の批判に関しこれを「談理」否定、「形式」否定、「独善」否定というふうに関別し、それぞれ次のような例をあげている。（『内部生命論』の基底―キリスト教受容の階梯―）

○「談理」否定

・われらは宗教を以て、講談の囁語にて終るべきものとは思はず、正統非正統の論争遂に黑白を分つの要あるを知らず、吾人の前に横たはれる實際問題の、斯くの如く重大なる者あるを軽んじて、空しく宗教の談理をなす人々の為に、惜まざるを得ざるなり（『一種の攘夷思想』・明治二十五年六月）

○「形式」否定

・然れども宗教は架空の囁言たらしむべからず、無暗に唯だ救とか天国とか浮かれ迷はしむべからず。宗教はクリード（信仰個條）にあらざるなり、宗教は聖餐にあらざ、洗礼にもあらざ、但しは、法則にも、誠命にもあら

ざるなり、赤心の悔改と赤心の信仰とは、いかなる場合に於いても尤も大なる宗教なり。(中略)願くは吾等信仰をして皮相の迷信たらしめず、深く人間と神との間に成立たらしめんことを。(『復讐・戦争・自殺』・明治二十六年五月)

○「独善」否定

・聖書を把つて、屑籠の中より古布と古紙とを分つが如く、或は彼を取り、或るは此を取り、而して我が取る所の者は、宇宙の大真理に敵へりと妄信し、他の取る所の者は一理の存するなきが如くに誣ゆるものは誰ぞ。咄、思想界における病毒の本源は存して愛にあるなり。(『頑執妄排の弊』・明治二十六年五月)

楨林氏はこうした教界批判の「裏側にあるもの」として、透谷の「徹底した本源追求、本源希求のようなもの」を見ている。卓抜な論考であるが、私はこれに加えてここに透谷の「自負」の意識を見たいのである。即ち、「本源追求、本源希求」をしている自己を、他者と差異化するような自意識である。

透谷がキリスト教界の批判をする時、彼がキリスト教界内部において批判を提示するという姿勢をとっていることを見過ぎしてはならないだろう。たとえば、楨林氏の引用した批判例の大部分がキリスト教界内の雑誌「平和」に掲載されたものであることから透谷の「内部告発」的姿勢が見てとれる。少々余談になるが、同じキリスト教系雑誌でも「聖書之友雑誌」の方は、「平和」が透谷主筆の雑誌であったのとは事情が異なるし、いわゆる正統的な性格の色濃い雑誌であったため、さすがに透谷の論調も抑制され雑誌の性格にある程度即した内容になっている。しかし、それでも周囲からは透谷の文章への批判があり、最終的には透谷はこの雑誌から免職される。抑制しつつもやはり語らざるを得ない透谷本来の意識というものが滲みでたものか、ここから彼の「内部告発」的姿勢というものが指摘で

きるように思う。

それはともかく、自己がキリスト教の圏内に存在するという自覚があつてこそなしうる逆説的態度が彼のキリスト教界批判なのであり、そこで透谷は本源を追求する自己とそうでない他者の差異化を行っているのである。そして、この自負を根源的に支えているのがミナとの出会いにおける再生の記憶なのであり、以後「内部生命」の概念の獲得へ到る自らの論の深化をこの自負がもたらしていく。

だが、先にも述べたように私は透谷のキリスト教界批判の妥当性を認めながらも、では透谷は「信仰者」であつたといえるのかというと、そうではなかつたのではないかと思う。いや、というよりも、そもそも透谷自身が自らのことを「信仰者」と呼び得たのであろうか。確かに透谷にとって他者への批判は、自らが本質を捉え得ているという確信において可能であつた。だがその時に、では自分はキリスト教の「信者」かという問いに対し透谷はどう答えるであらうか。恐らく、いわゆる「正統的」な「信者」ではないという思いはあつただろう。しかし、では「正統的」でないとしたら何なのか。

私は別に透谷を真の信仰者ではなかつたということをおうとしてゐるのではない。それはどちらでもよいのだ。問題は透谷自身の自意識である。また、『内部生命論』が中絶した時期や自殺直前の時期といった、ある特定の時期をさして問題にしようとしているのではない。あのキリスト教による転倒以後、ある時期から絶えず（無意識であれ）瞬間的に透谷を脅かしていたであろう「自問」のことを考えるのである。——「自分は一体何者なのか」。

ミナとの出会いにおける再生体験で擱んだ本源的なるものの感触を手繰り寄せ、それを自負として自らの個有性への確信をバネに、他のキリスト者との差異を明らかにするという方法で彼は「心」の思想を深化させていった。しかし、その過程で必然的に「正統的」な「信仰」との距離が生じ、透谷自身はそれをむしろ是としながらも「心」に基

づく信仰という観念性の中に閉塞してしまふ自己をも見出し出していたと思われる。そういう意味で彼の自負は自らの存在性への疑義をもたらすという逆説を生んでしまったと言える。

しかし、透谷が自らをキリスト教圏内に位置づけて、そこで他者との差異化を図ったからこそ『内部生命論』に到る様々な論を書き得たのも事実である。そして、こうした他者との差異化によって自らの言説を構築していくという微妙で危うい自己定立の仕方は、透谷の批評行為の特質と言えるものかもしれない。今は詳しく触れる余裕はないが、硯友社を批判する一方、民友社一派を批判するあり方も、実はこうした差異化によってのおのずとせりあがってきまってきた位置づけであったかも知れない。それはよくいえば平衡感覚のようなものが鋭く働き、偏向を制御しているとも言えるが果たしてどうか。私はむしろ、ここに透谷の不安定な批評の「場」のようなものを感じてしまふ。

ともかくも、透谷はある時点でキリスト教から離れた。それは自然消滅といった漠たる離れ方ではなく、透谷内部で確実にスポイルされ「捨てられた」のである。それがいつのことであつたかということは確定できないが、『内部生命論』を書いた後のある時期にそれが行われた。少なくとも明治二十六年九月以降、極端に評論、エッセイの類が減ってきていることがそれを示唆しているに違いない。と同時に、たとえば『萬物の聲と詩人』『一夕観』に語られる内容の問題、あるいは評論、エッセイに代り、〈蝶詩篇〉が出現している事実が重要となるのだが、今言えることは、これらがそれまでの「内部」「内面」にたてこもる透谷とは別の地平から発想され発語されているということである。ここではもはや自己の位置づけを必要としない透谷の姿が透けて見えるのである。

透谷が「真」の「信仰者」であつたかはやはりわからない。しかし、「内部」にたてこもりそこから発想し語っていた限りにおいては他者（≡神）との極限的な関係は見い出せなかつたのではないか、と今は控え目に言っておくべきだろう。