

## 小山鼎浦の宗教思想

—ある自己超越の試みをめぐって

柳田 洋夫

はじめに

小山鼎浦（おやま・ていほ<sup>(1)</sup>、本名は東助、一八七九（明治一二）—一九一九（大正八））は、主として明治三〇年代から大正期前半にかけて活躍した政治家・ジャーナリスト・教育者・社会学者であり、海老名弾正（一八五六—一九三七）から受洗したキリスト者でもある。その四十年足らずの生涯を多彩な活動の中に送り、また、数多くの論説を残している。まとまった著作としては、『社会進化論』（一九〇九）、『久遠の基督教』（一九一二）、『光を慕ひて』（一九一三）の三冊があり、一九二五年には『鼎浦全集』（全三巻<sup>(2)</sup>）も刊行された。彼の盟友内ヶ崎作三郎（一八七七—一九四七）は、「鼎浦君の最大得意の壇場は宗教であった」と評している<sup>(3)</sup>。また、島地大等（一八七五—一九二七）は、「小山の『久遠の基督教』は、最も出色のものであって、明治基督教史をかざる最後の光輝であった」と評価している<sup>(4)</sup>。やや時代は下って熊野義孝は、小山を「詩情と志操とを固くしてそれをキリスト教的経験で彩った」ところの「詩的キリスト教」に連なる人物として賀川豊彦・藤井武・北村透谷とともに位置づけている<sup>(5)</sup>。さらに大内三郎は、小山の宗

教思想について包括的な考察を残しているが、それによれば、小山のキリスト教へのアプローチには、(一)自己中心的思想法、(二)進化論的方法、(三)諸主義統一の方法の三つがあり、特に(一)が重要であるという。<sup>(6)</sup> また關岡一成は、その宗教思想の転回の過程を概観しつつ、小山のキリスト論にも若干触れている。<sup>(7)</sup>

しかしながら、現在において彼はほとんど顧みられない存在であることもまた否定できない。そのキリスト教信仰がいわゆる自由主義キリスト教からユニテリアンという傍流的なものであったことに加え、仏陀によつてキリストへとという信仰の展開がいささか不可解なものとされたこと、またその思想が、「詩歌ともつかず議論ともつかず、説教ともつかず研究ともつかず、常にその中間に彷徨」<sup>(8)</sup>するものであると評されるような、ディレッタントの産物と見なされてきたことなどがその要因として挙げられよう。しかしこれらのことは、「信仰の権威は只個人心内の実験自証に在り」<sup>(9)</sup>「二・四一五」という彼の自覚と信念に由来するものであることもまた確かである。そのような態度決定をも含めて、その一見してのいかかわしや凡庸さの中にこそ、彼の思想独自の内実さらには時代精神や普遍的問題の一端が潜んでいるのではないかと思われる。そうであるとするれば、そのようなところに多少なりとも踏み込むべく試みることにこそそれなりの意義はあると考える。このようなことを鑑みつつ、本論考は、「忘れられた思想家」の単なる総花的紹介や祖述に終始するのではなく、研究対象とともに課題に向かい合いながらの探究をも志すものである。

## 1. 本論考におけるアプローチ——「自己超越」について

本論考においては、主として「自己超越」という観点を念頭に置きつつ考察を進めていきたい。これは特に目新しいものではないが、たとえば「人は皆自己以上の或者を慕い喘いでやまないのである」<sup>(9)</sup>「二・五四三」という小山の、特に

その宗教思想を主題とするにあたっては有効と思われるからである。

このことに関連して、近代日本における「自我」もしくは「自己」<sup>(10)</sup>の自覚と探究に「煩悶」ということが伴った事情について補足的に述べておきたい。小山も「自己分裂の煩悶」「二・四五二」などというように、しばしば「煩悶」に言及するが、これまでも以下のようなことが指摘されてきた。すなわち、西欧においては民主主義の形成の過程で徐々に確立された自我もしくは「個」が行き詰まりを見せた段階で、その批判としてたとえばニーチェの思想が現れるというように、個の確立・形成からその動揺に至るまでは少なからぬ年月の経過を要している。しかし、日本においてはその過程を出来合いのものとして短期間のうちに一気に受け入れてしまったゆえに、近代的個の確立・形成と同時に、それを批判し乗り越えるという課題を同時に引き受けざるをえないことになった。<sup>(11)</sup>近代日本における自己はその初発の時点より、アクセルとブレーキを同時に踏まれるがときアポリアに置かれていたと言ってもよいだろう。とりわけ、小山の思想形成の時期にあたる日清戦争と日露戦争に挟まれた明治二〇年代末から明治三〇年代にかけては、それまでの国家主義的な思潮が一段落した「個の覚醒」の時代であり、同時に「煩悶の時代」でもあった。付け加えるならば、「自己超越」という視点から近代日本の諸思想家について論じた竹内整一が指摘するように、明治とは、かつて予定調和的に前提されていた自然・宇宙と自己との默契が幕末以降見失われ、無根拠にして未定形な裸形の自己が析出してきた時期であるとすれば、<sup>(12)</sup>煩悶はいつそう不可避で厳しいものとなる。

ちなみに、高倉徳太郎（一八八五—一九三四）は、「今は自我の発見、自我の自覚、自我の解放の時代である」であるが、「維新当時」の人々は「ただ自己を忘れて外面にのみ向かい、天下国家を論じて、この蒼生を如何せんなどと力みかえっておった」という。<sup>(13)</sup>高倉は植村正久に、小山は海老名弾正にそれぞれ教えを受けた近代キリスト者の第二世代と言つてよいだろうが、彼らは、実際の取り組みにおいてはそれぞれ異なりながら、第一世代とは違つて「自我」「自己」の問題を主題としたことにおいては共通している。

また一方では、このような事態は、およそ人間が人間としてこの世において生を営む限り、時代や地域を超えて経験されるものであるとも言えよう。神学者ラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) によれば、そもそも個としての自己がそれとして成り立つのは、理性の主体などということによってではなく、自己超越の能力を有することによる<sup>(14)</sup>。また、「自然と時間の移ろいに巻き込まれているが、また巻き込まれてもいない<sup>(15)</sup>」存在としての人間は、自然の必然性と有限性の中に置かれながら、それを超え出ようとする自由な精神の主体であるという。ニーバーはまた、人間が自然を超越していることと良心の「不安」を関連づけているが<sup>(16)</sup>、これを「煩悶」と重ね合わせてよいとするならば、そのような人間の本性より「煩悶」は必然的に生ずることにもなるだろう。

しかしながら、それではいったどこからどこへ超越するのかということに関してさらに具体的に問うてみるならば、それは必ずしも自明のこととはならないだろう。そのことを突き詰めるとき、たとえば次のような見方が出てくる。

超越するということは、いいかえれば「何から何へ」という構造をもつものである。……「何から」の「何」を決められないこと自体にこそ、不透明さがあり、超越の問題があるのである。また「何へ」の「何」も同様に一義的に定めることは出来ない。透明を求めて不透明から超え出ることが超越することであり、それは不透明を透明ならしめ定立せしめる超越的なものにおいて生きることである、という以外にいいようがない<sup>(17)</sup>。

ここで言われている「不透明」さは、たとえばつきりと超越者が見定められているように見受けられるキリスト者であつても向き合わねばならない事態であろう。そもそも「自己超越」における「自己」とは対格なのか主格なのか与格

なのか、「超越」の語によって目されるのは、超え出るといふ人間主体の営為なのか、あるいは何ほどか定立された超越的なものなのか、実際のところの前提や強調点はさまざまであろう。また、それぞれの「自己超越」観は、多かれ少なかれ具体的な人倫の世界における生き方あり方との連関において模索され構想されるものであるはずであるから、その背景にある個々の生活史または思想形成史の多様性に応じて千差万別の様相を呈するものとなるだろう。やや性急な言い方になるが、小山をはじめとする、自由主義キリスト教の系譜に属する思想は、自己超越をめぐるそのような不透明さや多様さを図らずもいつそう顕わに示しているようにも思われる。それは、自己とは何か、超越とは何かという根源的問いが超越者を前にしてこそ前景化されるという逆説ゆえの特質と言つてもよいかもしれない。そうであるならば、必要な批判は交えながらも、できる限り内在的にその思索の後をたどることがいつそう自覚的に試みられなければならない<sup>(18)</sup>。

## 2. 小山の生涯の概観

本論考においては、おおよそ以上述べてきたことを念頭に置きつつ、まず小山の生涯の歩みを概観しておきたい。これは、自らの思想を述べることのかなりの部分がその思想遍歴を綴ることに費やされている彼においてはとりわけ、思想と人生とが分かちがたく結びついていることを鑑みての準備作業でもある。

一応の区分を設けるとするならば、『鼎浦全集』第三卷所収の「鼎浦小山東助氏著作総目録」と西田耕三<sup>(19)</sup>の区分を参考にして、尋常中学校入学時から数えて第一期「学生時代」（明治二六年―三五年）、第二期「記者時代」（明治三六年―四三年）、第三期「静思時代」（明治四四年―大正三年）、第四期「議員時代」（大正四年―八年）としておきたい。<sup>(20)</sup>

鼎浦・小山東助は、一八七九（明治一二）年一月二四日、宮城県本吉郡気仙沼町（現気仙沼市）に生まれ、気仙沼尋常高等小学校、宮城県立尋常中学校に学んだ。幼少の頃より詩歌を好み、島崎藤村の歌を愛誦し、自らも新体詩を雑誌に投稿している。

周知のように、気仙沼は東日本大震災で壊滅的な被害を受けたが、そもそもは風光明媚な地であり、港町として栄えていた。油井牧山の漢詩「鼎浦八勝」以来、気仙沼湾は「鼎ヶ浦」と称されるようになる。湾内の神明崎・柏崎・蜂ヶ崎を「鼎」の三つの脚に見立てたことによるものであるが、「鼎浦」の号はこれに由来する。<sup>(21)</sup>

小山について内ヶ崎はいう、彼は「港の人」として、海一つ隔ててアメリカに向き合っていたゆえに、世の中の見方が早くから発達し、学生時代より「天下の大勢」に注意していた。また彼は「極めて多方面の人」であり、「性格も極めて複雑な人」であった、と。内ヶ崎はまた、小山が島田三郎（一八五二―一九二三）に心酔し、ひそかにその演説の口真似をしていたことを伝えている。<sup>(22)</sup>

一八九七（明治三〇）年に旧制仙台第二高等学校（二高）に入学する。二年上級に内ヶ崎作三郎・島地雷夢・栗原基<sup>(23)</sup>、一年上級に深田康算、同級に吉野作造・斉藤信策らが在籍していた。その頃、アメリカより来日した女性宣教師アニー・S・ブゼル（Annie Sylene Buzzell, 1866-1936）が尚綱女学校で女子教育に携わる一方、二高の学生を対象に「バイブル・クラス」を個人的に開き、学生たちに聖書を教えた。ブゼルの感化と指導により、栗原が最も早く受洗し、島地、内ヶ崎、吉野がそれに続き、深田も早い時期に受洗している。

ブゼルのもとに集められ、生涯にわたる友誼を結びつつ世に雄飛したこの若い魂の群れを「仙台バンド」と称してみたいが、それはともかく、当時の状況については、バイブル・クラスの世話人であり、ブゼルから「誠実な息子」と呼ばれるほど熱心に師事した栗原基が著した『ブゼル先生傳』（一九四〇）に詳しい。栗原は、「先生の聖書講義は神学的でも学究的でもなく、徹頭徹尾信仰的であり福音的のものであった。そしてそれは全く先生の人格からの至情溢るる

言葉であつて、若き心はこれによって精神的光明と宗教的情操とを与えられた<sup>(24)</sup>と述懐している。

ただ、小山のバイブル・クラスにおける存在感はやや希薄である。小山が書いたものの中にブゼルの名は一切見当たらない。「小山君も……兎に角熱心に動かされて出席して居つたのである<sup>(25)</sup>」と内ヶ崎が証言し、また、一九〇〇年に撮影されたバイブル・クラスの集合写真に小山の姿もあること<sup>(26)</sup>から、そこに連なつていたことは確かである。しかし、栗原が『ブゼル先生傳』において挙げている、当時バイブル・クラスに出入していた者の中に小山の名はない<sup>(27)</sup>。また、ブゼルが著した『バイブル・クラス物語』(The Story of a Bible Class, 1899)に記されている学生の中にも小山はいない。

また彼は、先に受洗した島地、内ヶ崎、吉野らを批判する演説を試みてもいる。その頃彼は、「分け登る麓の道は多けれど、同じ高嶺の月をこそみれ」の歌を「合理的」だと感じ、キリスト教にも仏教にも長所があるゆえに、一方のみをとることはできないと考えていた<sup>(28)</sup>。ちなみに彼は、外国宣教師には反発を感じていたようである<sup>(29)</sup>。彼に大きな影響を与えたのは、生活を共にした友人信徒たちの「品性」の「高潔真摯」さ、またその「克己心」と「自制力」の深さと鋭さであつた「二・七」。一方彼は、二高時代にすでに海老名弾正に出会い、その「諸主義統一論」に深く動かされた<sup>(30)</sup>という。

一九〇〇(明治三三)年に二高を卒業し、東京帝国大学文科哲学科(社会学専修)に入学する。社会学を選んだのは、「この学問において多方面の趣味を満足し得ると思うたから<sup>(31)</sup>」であつた。また、海老名弾正が一九〇〇年に発行した『新人』の編集と執筆に携わり、一九〇二(明治三五)年三月二〇日、本郷教会で受洗する。

一九〇三(明治三六)年に大学を卒業し、島田三郎が社長であつた東京毎日新聞社に入社する。この記者時代に石橋湛山(一八八四―一九七三)と知り合う。一九〇七(明治四〇)年三月二日、本郷教会にて陸軍教授松井昇の娘菊野との結婚式を挙行し、翌年長女喜美子が誕生する。一九〇九(明治四二)年、最初の著作『社会進化論』を刊行する。この年、毎日新聞社を辞して早稲田大学講師となり、倫理および新聞研究科の講座を担当する。一九一〇(明治四三)年

東京日日新聞に入るも病を得て退職し、湘南茅ヶ崎の南湖院サナトリウムに妻とともに入院する。また、この年の秋、木下尚江から岡田式静坐の指導を受け、療養中も静坐冥想によって思索を深めていった。

一九二一（明治四四）年初め、病状悪化により二週間隔離される。相原一郎介（一八八三—一九六三）は、そのある朝、「心の清きものは幸也」という聖句の真意が「しみじみと味感され」、それが小山の精神に「一新時機」をもたらしたという小山自身の話を伝えている。相原はまた、病院のある海辺の松林で、「毛布を被って佇立黙想して居る」小山をしばしば目撃したと述べ、この時以来小山は「瞑想の人」となり、『久遠の基督教』の構想もこの間になったものであると証言している。

一九二一（明治四四）年、内ヶ崎が牧師となった統一基督教会（ユニテリアン協会を改称）に入会する。相原によれば、小山は、内ヶ崎が統一教会に関わることには反対であり、「やるなら新しく単独に教会なり宗教運動なり始めた方がよい」と考えていたが、内ヶ崎の決心を知り、彼を助けるべく合流したという。一九二二（明治四五・大正元）年、その宗教思想の集大成である『久遠の基督教』を出版する。

一九二三（大正二）年、評論集『光を慕ひて』を出版。九月に関西学院高等科（関西学院大学の前身）文科長に就任し、一年余を教育者として過ごす。一九二四（大正三）年、夫人菊野が逝去する。結婚して間もなく胸を病んだ菊野であったが、病弱の身にもかかわらず、最期の日まで夫を励まし、「生涯の大目的に向かって突進する勇氣の乏しき事」について絶えず忠告していたという〔三・五〇三〕。

一九二五（大正四）年三月、関西学院を辞し総選挙に出馬して衆議院議員に当選し、かねてよりの政治への志を果たす。出馬を決意したとき「煩悶」を脱し、「僕は始めて僕自身を見出し、僕自身の仕事を見出し、僕自身の生命の躍動を見出した」とも述べている〔三・五一二〕。その選挙戦はまた、亡き妻と共に戦うものであり、彼は、「彼女の霊は僕が選挙戦のガードアン、エンゼル〔守護天使〕である」と述べている〔三・五一九〕<sup>(33)</sup>。同じ年、気仙沼の大火で生家が全



焼し、また、再び健康を崩して横浜根岸療養院に入る。病は悪化し、一九一七（大正六）年の総選挙においては最高位で再選されるが、翌年肋膜炎を発し、一九一九（大正八）年八月二五日、鎌倉の自宅で逝去する。満にして三九歳の生涯であった。告別式では司式の内ヶ崎による祈祷と、「コリントの信徒への手紙一」第一章の朗読がなされ、田中善立（一八七四—一九五五）が『往生要集』を朗読し、島田三郎が弔辞を述べた。キリスト教と異教とを止揚総合した「第三王国」〔二・三〕の夢を描いた小山にふさわしい見送りではあった。

### 3. 「靈肉一如」と「全人」

小山の宗教思想の中身を検討するにあたって、「超越」についての彼の見解をまず見ておきたいのであるが、一方ではそれは「一切の我を棄て、身と心と周囲との繋縛を振り切って、一氣邁往、理想の我を実現せむとする態度」であるとされ、また一方では「地を蹴って天に登り、我を棄てて神に近づかんとする子たる者の達観雄心」とされている。あえて空間的比喻を用いるならば、「理想の我」の「実現」という水平方向と、「神に近づかんとする」垂直方向とが一緒くたにされているようにも見える。ただ、彼における「超越」とは、「神意に服従する子なる者の謙遜柔和」または「感謝」としての「信順」と対比しての、「奮励」の側面を示すものである。<sup>(34)</sup>要するに、ここで言われている「超越」とは、その目指すところが〈本来的自己〉であれ〈超越者〉であれ、そこに達することを目指して能動的に奮闘努力する人間主体の営みを指し示すものである。ここにはまた、単なる連続的な向上や成長のごときものとはまた区別されるべき、「一氣邁往」なる飛躍的な自己の新たな意義づけと革新への志が秘められているとも言えよう。

さて、『久遠の基督教』は、「予は生まれながらにして渾沌の子なりき」という言葉で始まる。「渾沌」とは、彼の裡

なる「光と暗」また「霊と肉」の闘いを指すものでもある。内ヶ崎が言うように、小山のみならず誰でも「渾沌の子」と自称しうる程度の煩悶は多少なりとも経験するはずではあるが、小山はこれを取りわけ痛切に受けとめていた。<sup>(35)</sup> 彼はいう、人はそれぞれ「個性（インディキデュアリチ）」をもち、言葉の本来の意味において「分つべからざる者」のはずであるが、自分自身は「自ら分かる者」と言わざるをえないほどに深刻な「性格の分裂」の中にある。だから、「性格の統一」こそが自分の「最深の要求」であり、それによって信仰へと進んだ、と「二・一―二」。そもそも自己超越が自己の実存に関わる事柄として問題にされるのは、現代的に言えば、ある「生きづらさ」がひしひしと迫ってくるゆえでもある。彼においてはたとえ「街頭に在りて書齋を恋ひ、書齋に在りて街頭を恋ひ、彼と是とを来往して久しく安住処を知らず」という不如意が、自己の「意志の分裂」を「不断の憂患」「二・四」として際立たしめたのであった。

そのような自己の「分裂」という状況が彼においては自己超越の探究の起点とされていると言ってもよいだろうが、その最初の解決案は「霊肉一如」であった。それは、「肉」を蔑視する「霊肉二元」を超え、霊と肉との調和における「快楽」を求めるものである。ただ、その快楽とは、放縦なる欲望の充足とは区別されるものであって、その「完全（Wholeness）」としての「一如」とは、「健康（Health）」なる状態であり、さらに「聖性（Holiness）」を伴うものでもあると、クラレンス・ラスブリー（Clarence Lathbury, 1854-1939）の『調和の人生』（The Balanced Life, 1905）の言葉に倣って言われる。このようにまず、ホーリスティックな自己の統合そのものに究極的価値が求められる。それとともに、「自然主義」についても、本来のそれは霊肉調和への要求に基づくものであるとされる。また、安息日に麦の穂を摘み、税吏と共に飲食したイエスはその調和の要求に従った「自然主義者の理想的人物」であるとされる。このようにして自然主義とキリスト教との調和が図られてもいる。<sup>(36)</sup>

また、「霊と肉と、心と物と本来一如なるが故に『我』はアルハ也、オメガ也、不滅也、三世を通貫して、神と共に

楽しみ、神と偕に働く真実の人、不壊の身たるを達観し得る也」と、本来的自己の価値が最高度に強調されているが、その一方で、小山は、超越次元としての「靈魂」について語る。それは「生死の外に超然として、無窮の生命を楽しむ者」であり、「世の基の置かれざりし太初より……神の中に活き」ていたものであると言われている。そして人は、その裡にある「尊貴の靈魂」によって「久遠覚醒の生命」を知らされるという。<sup>(38)</sup>このような、それ自体無窮の生命としてあると同時に人間の中に分有されている「靈魂」の存在が、「我」を背後から支え成り立たしめるものとして小山において考えられていると仮定することは可能であろう。そのような自己はまた、「神と基督と吾等は三にして一也、一にして又三也」と、「吾等」(「我」)が三位一体の聖霊にとつて代わるものであるかのごとくとらえられるほどのものである。また、信仰上の「權威」とは、「教会」でも「聖書」でもなく、「個人主義裡の実験心証」、「自我の全的満足」であるとされる。<sup>(39)</sup>

このような小山の主張の背景としては、たとえば熊野義孝が指摘するように、キリスト教神学における聖霊論が、カトリックにおいては「礼典」に、プロテスタントにおいては「信仰の確かさ」や「潔め」の問題と結びついたゆえに曖昧になってしまったこと、また、日本においては、教会制度の後進性に伴う脆弱さゆえに、信仰が主観的なものに流れる傾向が強かったということがあるだろう。<sup>(40)</sup>また、より積極的な連関を求めるならば、有限な存在に内在する神的なものを認める超絶主義(Transcendentalism)や、人間の生死を超え包む無窮なる生々に従うという日本人の伝統的な生き方<sup>(41)</sup>を背後に想定することもできるだろう。しかしここでは、影響関係についての詮索はひとまず措き、<sup>(42)</sup>彼の「靈魂」をめぐる主張を、「靈魂不滅説」(the idea of the immortality of the soul)という、より大きくまた根源的と思われる観点<sup>(43)</sup>からとらえ直してみたい。

再びラインホールド・ニーバーによれば、靈魂不滅説というヘレニズム的思想は、アニミズムや仏教思想にも通ずるものであり、ヘブライズムにおける終末や復活とは異質でありながら同時にキリスト教に影響力を及ぼしてきたもので

ある。この考えはまた、永遠の命への希望をとにかくも伴うものであるゆえに、近代のキリスト教信仰が、復活よりも説得力があるものとさえ見なしてきたものであるという。小山は、「基督は『靈』なり、『生命を與ふる靈』なり。本来久遠にして眞実なる生命、即ち聖書の所謂永生なり。されば基督自身に於ては復活なる者あることなし」〔二・二四五〕と述べるが、このような、キリストは永遠なる「生命」を与える「靈」であるゆえに「復活」はありえないとする考えは、そのような発想に連なるものであると言えよう。さらにニーバーによれば、「非人格的ヌース」(impersonal nous)を重要視するその考えは、身体という要素を排除し、自然の過程に生きる人間の現実を理解しないゆえに、復活の思想とは異なつて、個人の生の価値と、歴史過程や社会の意義を正しく認識することができない。また、究極的には特殊性や差異を捨象した未分化の統一体へとすべてを還元する傾向があるという<sup>(44)</sup>。

小山に即して見るならば、彼は、自己を直ちにそのようなヌース的なものに還元し尽くそうとしているわけではない。しかし一方で、「靈肉一如」という本来的自己を探究することと、「靈魂」や「生命」という超越次元との関わりについての問題はまだ意識されていないように見受けられる。それに伴つて、ある原理的問題が生じる。彼は、「断じて他に一個のアイデンチチーを許し得ざる實在的、具体的、不可分の自我」〔二・四一四〕というような唯一無二の「自我」を高唱する。しかしまた、「自我」を絶対的に超えていながらそこに分有される「靈魂」を同時に主張するとき、それではそもそも個はいかにして個とされるのかということが問題となるだろう。彼は、「靈魂一たび世界に現じて、ここに人格の姿を藉るれば、ある花の香高く、ある星の光うすきと等しく、千差万別の相貌を現はさざるを得ざるなり」〔二・五〇九〕とも言う。しかし、ここでの「花」と「星」の比喻は、個別というよりは差別の表現にとどまつているようにも見える。また、ここで言われる「靈魂」は、人格の姿を「藉る」(借りる)だけのものであるとすれば、それらは固有性を奪われた、せいぜい「靈魂」なるものの仮現にすぎないものになりかねないだろう<sup>(45)</sup>。

さて、「靈肉一如」そして「靈魂」論から三年後、「全人」という新たな概念が提示される。そこには、「靈肉一如」

を、単なる観念的な次元におけるのではない、「感覚、現実、真という人生の経験とひっきり触れ合う」「傍点原文」がごとく真に生きられるべき思想たらしめんとする企図、そして、「Human」と「Divine」、また「快樂」と「久遠の淨界」という二項対立を止揚総合した人格（「Personality」）の実現への希求が託されている。<sup>(46)</sup>

この「全人」概念は、明治四三年の八月から一〇月の『新人』において集中的に論じられている。まず、「全人の生活を想ふ」<sup>(47)</sup>においては、「主観」と「客観」の総合が新たに打ち出される。そこで「客観世界」とは、「人類社会」と「宇宙」という二大領域のことであるとされ、「主観」による「新しい興味を発見し新しい価値を創造し、新しい天地人生を打ち開く」「改革と進歩」としての「自動的」「能動的」営みによって「自己の最高価値」を実現することができるといふ。また、そのようにして、「自己の生命」と「客観世界の生命」とが、「同じ生命の流として一河の中に融合する」。それはまた、現実の時間と存在にありながら「永劫の脈搏を打ちつつある人類の生命宇宙の生命と共に動き共に流るる崇高偉大の境涯に入る」ことであり、そのような意味において「神人合一」の境地に達することでもあるといふ。<sup>(48)</sup> いささか図式的に言うならば、垂直的超越（人類の生命宇宙）と水平的超越（靈肉一如）の傾向が、主体の能動的作用を通して「全人」において接することになる。そのことに伴い、「神は眠って居るかも知れぬ、老いて居るかも知れぬ、さりながら我れ自身の内部生活さえ若くして生きて居るならば、……人類の文化と宇宙の実在は我が生命の中に攝取せられて若く活きたる生命となる」「われを離れて神は無い、神無きにあらず、その神は最早死骸に等しいのである」と言われるように、「神」の位置に「われ」が代入されるかのごとき仕儀となる。

続く「樂園現前の消息（再び全人の生活を想ふ）」<sup>(49)</sup>においては、「全人は常勝將軍である、彼はあるがままの自己を眺めて、無限の価値をここに発見する。彼はあるがままの中にあらまほしく、あり得べく、あらねばならぬ者と力と命を認めて、そこに不朽の『人』を見る」と言われている。自己が大きくなるとき、このような、あるがままの自己そのもの（ザイン）にあらまほしく自己（ゾレン）を直ちに見出すことが述べられるのは、しばしばありうる帰結ではある

う。

またここで、「最高靈覺」という概念が示される。それは、「最高知恵」と「大慈悲心」とが、「意志」と融合する刹那に現前するものであり、「自己意識の中に在りて自己意識を超越したる實在の妙力その者を感じ得する」働きでもあるという。「最高靈覺とは知恵と慈悲との本体自覚に外ならぬ、ここに全人の新しき神觀がある」とも言われる。この「最高靈覺」とは、超越的實在を感じ得する人間の能力といえようが、それは単なる受動的機能という以上に、それ自体がまた「知恵と慈悲との本体自覚」さらには「神」のごとき至高なるものとしてとらえられている。

そして、全人論文の最後である「最深最奥の要求（三たび全人の生活を想ふ<sup>30</sup>）」においては、表題が示すごとく、全人の生活が満たすべき「最深最奥の要求」についてさらなる探究がなされる。そして、①「自己生存の絶対肯定」、②「自己の生存を充実せんとするの欲望」、③「自由の欲」、④「自己実現欲」、⑤「救世欲」という五つの「欲求」が挙げられる。ここで①・②・③は「主観的自由」すなわち個人における自由に関わり、④・⑤は「客観的自由」すなわち社会における自己実現の可能性に関わるものであるが、特に後者において、すでに提示されていた全人の「客観世界」に対する能動的関わりについて発展的に考察されている。それによれば、主観（主体）とは「内的自己の要求を現実社会に実行せんとするの大欲」もしくは「自己を客観化し具体的生命化せんとするの大欲」を孕むものであり、そのような「大欲」を「自己実現欲」という。しかし、その欲求をさらに奥深い根底から支える「最深最奥の要求」があり、小山はそれを「救世欲」と呼ぶ。それは、単なる「主観の客観化」を超えた、「自己自覚の奥底」における「コムパッション」「共感」または「慈悲心」による要求である。それは「パンにすら窮して居る最大多数のヒューマニチー」や「罪惡の奴隸となりて悶え苦しめる多数人」へと向かうものである。そして人は、この「救世欲」を満たすことによつてはじめて「自己生存の真価値」を見出すのであるという。

以上、「全人」関連三論文において小山は、自己から超越への能動的働きかけということにおいて水平的と垂直的の

自己超越が交わる可能性を見出そうとしている。それはまた、「人類の生命宇宙」のごとき抽象的超越との関わりであるのみならず、「コムパッション」による他者や社会との連帯を通してなされるべきものでもある。

#### 4. 釈迦そしてキリストへ

「全人」三論文から約一年後、「予は仏陀より基督に往けり」<sup>(51)</sup>において小山は、「全人」の思想は「単なる理想の幻影」であったといくぶん唐突に宣言する。彼は「一層根本的徹底的なる超越道を発見するの必要」を感じたという。すでに全人において示されていた境地をまた決定的に凌ぐ垂直次元がここで求められているが、そのような転回に至った直接的理由は、「性欲」や「千種萬様の意欲」などの「一切の生欲を肯定」したゆえにそれに悩まされるようになったということである。その欲望問題が明確に意識されたのは、明治四三年一〇月から翌年七月にかけて、病を得て妻とともに入院するという苦難によってであった。彼は、「発熱四十度に及べる時に於てすら、なお世欲のために煩わされて、精神の自由を失えるを嘆じ」、その結果、欲望を制御するのではなく、欲望の一切を是認するか否定するかの二者択一を迫られたという「二・五〇」。

そして彼は、「釈尊」によって「救いの道」に導かれる。かねてより「釈迦伝」に親しみ、「金剛経」を愛読し、大小二乗の教理についても多少の心得があった彼は、釈迦自身の「生涯」に注目する。その見るところ、釈迦は、「霊と肉の二主に仕うる全人」としての生を享受しながらも「欲望問題」に悩み、解脱を求め、ついに「我欲」を「滅盡」した「超絶無余絶対の不滅界」の「実証者」である。このように描かれる釈迦像は、多分に小山自身の問題意識の投影であるが、その釈迦に倣って、彼自らも「知恵の証悟」によって「一切の生欲を空了」し、「煩惱を滅盡したる涅槃寂靜の

「靈覺真心」の世界に入ったという。それは「無我」「無為」「無作」というより他にない境地であり、彼はそこにおいて「窮境の否定」と同時に「唯一の肯定」に達する「刹那の実験」を味わったという。

小山は、このような悟達体験は「幾多心海の波瀾を越え」て得られたものであるという。しかし、その「実験」報告にはクロノロジカルな刻印もなく、あっけなく成し遂げられたかのごとき諸欲の「空了」など、どこかアリティを欠いたものに見えなくもない。小山自身、「拙著の緒説は本来余りに抽象的なりしが故に、心理の経過と自得とに就て読者の心にヒタと同感を催し難からしむる欠点あるべしとは小生も自身致し居り候。特に涅槃の中に神を見、一転して耶蘇の神彩に撲たれし前後の心理は、……最も簡略に失し居り候」と述べている。このことは、「此種経験に於て……欠くべからざる飛躍若しくは超越を洵に鮮明に写されている」と評されるような、宗教体験に必然的に付随する「飛躍」「超越」のゆえにそうなのだということにもなるかもしれない。

しかし、このことにも留保が付されなければならない。「過去十年間、基督信者として生活せし中に、数次救いとほ斯る境地なるべしとの感を催したる事」があつたとも述べている小山にとつて、その体験は、突如として訪れた「飛躍」的回心というよりは、すでに彼の中で醸成されてきた思想の明確化というべき側面があるからである。実際に、すでに前年の「信仰第一の確信」（『新人』一九一〇年四月）において、「予の信念は不知不識一種の地震に襲われつつありし也。……何物か新たなる衝動ありて生命の内部に蟠るを覚ゆ」と言い、それをまだ「エックスプレス」できないとしながらも、師である海老名の「諸宗教統一論」に対して、「予自らの諸宗教第一観」という独自の立場を見出しつつあるとし、「仏教の信仰」への「憧憬の念」を表明している[「二・四二四―四二五」]。またこの年、姉崎正治『根本仏教』の決定的影響によつて、仏教への傾倒は明確なものになつていたと思われる。また、「予の積尊に往きしは、決して全人の理想の不徹底なるを悟りし後ち始めての事にてはあらざりき。全人より積尊へ、積尊より耶蘇へと、心の推移を三段に分ちて記録したりしは、……複雑なる事実の経過を論理的に配列してかくは段落を付せし者なり」[「二・五〇〇」]



と言われるように、そこには論理的再構成が介在していてもいた。

しかしながら一方で、少なくとも小山の主観においては、ある「飛躍」的体験が与えられたゆえに、それを語らずにはいられなかったということはあろう。いずれにせよ、彼の報告する悟達のクライマックスは次のようなものである。

予が釈尊に対する信は、予をして最高実在を端的に直視せしむるに非ずや。げにも尊き最高実在よ、空にして実なる永遠のザインよ、不生にして不滅なる無窮のウエルデンよ、光の源よ、命の泉よ、無上靈覚の主なる神よ、人類の言語は多かれど、爾を神と呼ぶより外に適はしき、言語はありとも覚えぬ。……予は無為涅槃のただ中に於て、仏陀讃仰のただ中に於て、明らかに本地の風光を見たり、否、靈覚の真心を見たり、否、否、予は確かに神を見たる也。〔二・二七七〕

あはれ慕わしきわが神よ、わが眼開いて「わが神よ」と心に叫びし刹那、驚くべきかな畏るべき哉、天も地も忽ち新しくなりぬ。……予は「わが神よ」と叫びし時、然り、信に入りてここに始めて心の奥の底なき深みより新たに神を見出せし時、純真無垢の「われ」てふものが靈彩爛然として生まれ出で、光爛の中に遊泳するを覚えぬ。〔二・二七八〕

ここで、彼の視線は釈迦をも飛び越えて、若干大仰な賛辞が連ねられている「最高実在」Ⅱ「神」へと向けられ、そこにまた「われ」が立ち上がってくる。それについてはまた、「殊に『あはれ慕わしき神』と『純真無垢のわれ』と、互いに相呼応することを描ける一句に至りては、是れ実に全編をして千鈞の重みあらしむると想うのである」という評価がある。しかし、ここでの「われ」は、何ものとも「相呼応」していないように見える。「小山氏は無我より有我、

無人格より有人格に向て再度の飛躍をなして居らるる<sup>(55)</sup>とも言われるが、「人格」とはそもそも、他の主体と呼応する相互性において存立するものであるとするならば、ひとり「遊泳」するのみである小山の「われ」は依然として「無人格」と言わざるをえないようにも思われる。

最後に小山は、キリストを礼賛している。「あはれ積尊こそは人よりして如に至りし者、然り爾に至りし者、耶蘇こそは神よりして人に至りし者、然り人となる爾也」。この引用の限りでは、積迦に比べてその超越性がより強調されているということがある。しかし、積迦についても、「如より来たりし人、如として来たりし人、人にして同時に超人、現在の人にして同時に久遠の人」というように、超越的性を帯びる存在とされている。しかしまた、「その上に超越せる最高実在を見る者なり」と、積迦を超越する「最高実在」が語られている。

この「最高実在」という言葉をめぐって細かいことになるが補足しておきたい。『久遠の基督教』の、先に引用した「予は仏陀より基督に往けり」(「二・二七七」)の部分かほぼそのまま再録されている箇所において、「げにも尊き最高実在よ、空にして実なる永遠のザインよ」という元の文章に「霊覚の真心よ」という言葉が挿入されて、「げにも尊き最高実在よ、霊覚の真心よ、空にして実なる永遠のザインよ」と作られている(「二・六二」)。また、この補足改変を含むまとまりに「最高霊覚」という小見出しが新たに付されているが、それは、本文中の「最高実在」と「霊覚の真心」の接合とも見受けられる。「最高霊覚」とは、超越的実在を感得する人間の能力であるとともに、それ自体がまた「神」のごときものとしてもとらえられていることはすでにみたが、ここにおいて、自己と超越とが主客一体となって自受用仏的に自己完結しているかのごとき究極的実在とされている。それはまた、「個性が自らをエンジョイせんとする根底の要求」(「二・四一七」)を極限にまで拡張した光景にも見えなくはない。

いづれにせよ、自己はひたすら拡大する方向に進んでいるように見受けられる。そのとき、積迦やキリストは、小山自身の心情はどうあれ、原理的に、そのような自己を賦活する役割を割り当てられているにすぎない存在とされている

る。また、「超越」とは「一切の我を棄て、身と心と周囲との繫縛を振り切つて、一気邁往、理想の我を実現せむとする態度」であるという先に見た主張についても、「一切の我を棄て」ることが言われているが、それが直接無媒介に「理想の我を実現する」ことに結びつけられている印象である。もしくは、一切の我を捨てることを標榜することそのものにおいて我が迫り出しているとも言えよう。

このことは、たとえば高倉が、神の前において「極端に自我を主張すると共に、また極端に自我を否定する<sup>(56)</sup>」という弁証法的な意味における自我の「改造」を語つたのとは異なっている。小山においては、本質的なところで、自己の「分裂」の克服という当初の問題意識そのものが揺らぐことはなかった。大内が、「私が小山の見解であつと驚くのは、この自己中心的思考法が最後まで生き残っている点である」<sup>(57)</sup>「傍点原文」と述べていることも肯けるのであるが、そのことはまた、「最高靈覚」なる超越が生得的に人間主体と結びついているという意味における内在主義的傾向によるものであると言えよう。それにしても、そのような自己は限りなく拡張される一方で、どこか自閉的で実質を欠くものとされてはいないかという懸念は最後まで残るのである。

## 5. 海老名弾正の批判

『久遠の基督教』においては、以上見てきた自身の宗教思想の変遷が「緒論」でまとめられ、続く「本編」で彼なりの神学論が披瀝される。ただそれは、厳密で体系的な神学論というよりは、「自己の悟得」「二・九五」の境地を神・神の国・キリスト・聖霊に託して述べた、それまでの彼の信仰（遍歴）告白の延長のごときものでもある。そのことも鑑みて、以下においてはその詳細に紙数を割くことせず、主として海老名弾正の「小山氏の『久遠の基督教』を読む」

(筆名「紫海」、「新人」一九二二年三月一日)に即して考察を進めていきたい。<sup>58</sup>このことを通して、『久遠の基督教』の本編についてのある程度の把握も示されるだろう。

海老名は小山の師であるが、批判は手厳しい。たとえば、小山が中途半端に高等批評に依拠しているゆえに、『久遠の基督教』は「敬虔の書」にもなりえていないこと、そこで説かれる「神の国」がイエスのそれとは異なる「瞑想の世界」「神秘の境界」にすぎないこと、東洋思想をもってキリスト教を説明し、新たなキリスト教を発明したかの如く主張していることなどが指摘されている。

海老名の議論の中で、特に本論考の問題意識に関連して重要と思われることの第一は、小山の主張は「理智の一筋にして、瞑想的であり、哲学的であつて、倫理的ではない」ということである。小山は、「予が著書の精神を明らかにす」(『新人』一九二二年四月一日)<sup>59</sup>において海老名に応答しているが、その点に関して、釈迦自身の「根本仏教」は、「瞑想的哲学的なると同時に倫理的なる宗教」であり、その釈迦の道をたどる自分も「道德的精神」を中軸としているのであると云う。そしてその道德的精神もしくは要求とは、「理智の哲学的満足よりも……内的意志の自由を求めたる者」であり、「専ら肉に就ける欲求を解脱せんとする」ものであつたと述べる。また、海老名が、小山にとってのイエスは、「天下を席卷する英雄」や「建国の偉人」ではなく、「唯心主義の聖人」もしくは「徹底の禅僧」のごときものであるとするのに対し、小山は、海老名より学んだ「聖なる英雄」としてのイエスには満足できず、むしろ「仏陀の人格」における「大悟、徹底、寂靜、非智、圓滿、光明無量」をイエスの中にも感じると述べる。ここで、海老名の言う「倫理」と、小山が「倫理」から「道德」へと言い換えているところのものにそれぞれ託されている内実は異なっている。海老名は、小山における「天国」は「観ずべきものにして、建つべきものならざるか」と疑問を呈しているが、そのような海老名にとっての「倫理」とは、他者そして社会との具体的関わりを念頭に置いたものであろう。対して小山の「道德」は、少なくとも海老名からは、他者や社会から断絶した観念的・独善的境界に見えたことだろう。

このことに関連して補足しておきたい。先に見た「全人」論文において、「最深最奥の要求」のうち最後にして最高のものとして打ち出されていたはずの「救世欲」が、「予は仏陀より基督に往けり」論考においても、また『永遠の基督教』においても全く削除され、「内的に自由ならんとする解脱の要求」または「内的自由」こそが最深最奥の要求であったと言われている。「コムパッション」や「慈悲心」による「救世欲」を語った時点においては、共感や愛という媒介があつてはじめて関わりが成り立つところの「他者」そして「社会」という固有の領域を正当に認識し主題化する可能性があつたと思われるのであるが、それはどうなったのだろうか。

『久遠の基督教』においては、「願わくは肉身の中に潜める聖者の心を生長せしめて、その種子を天下に頒つを得ん」という思いが「松林の静坐」において与えられたと言われ「二・五一―五二」、また、「神の国の実現」とは、「靈的生命の肉的顕現」もしくは「此世を靈化する」ことであることであるとされ「二・二五八」、内的・靈的感応が強調されている。また、「如何にせば基督教を社会に徹底せしむべきか」という『新人』誌のアンケートに対して、「基督教は小生にとりては今なお主として自己の問題に候」と答え、キリスト教を社会よりもまず「自己」に徹底せしむることが先であるとしている。そして、そのようにさえすれば、「予を知る総ての人は、予の生活に徴して基督教の権威と功德とを明白に感得する」はずであると言う<sup>(60)</sup>。また、「神の国とは、靈的生命是れ也」「二・七一」と言われるように、神の国は人間心内の靈的なものと理解されている。

一方、海老名の批判に対して小山は、「天国」とは「究極的には社会的なるも、根本的には純精神的なる者」であることを力説したつもりであつたと応じている。また、『久遠の基督教』においては、神の国の「法則」とは、「神を愛し隣を愛すべし」「二・一三〇」ということであり、また、「耶蘇の事業は、個人的なると同時に又社会的の旨趣を有」するものであるゆえに、「基督教徒の喜びは、個人的に又社会的に、神の国の建設を努むるに在り」「二・二五八」と言われている。他者や社会への関心が全く抜け落ちていくわけでない。結局のところ、個人的レベルでの「道徳」の実現

と、他者や社会との関わりとしての「倫理」とが相即不離のものとして彼においては受けとめられていたということであろう。それはまた、「経国の大業は、哲人の理想に俟つ」、「政治は最高理想の顕現ならざるべからず」と言われるような、哲人政治による理想の実現という政治思想へと結びつくものであったと思われる。また、そうであるとするならば、海老名の言う「倫理」は小山において、政治の領域における実践の問題に属するものとしてとらえられていたのかもしれない。

ただ、そうであるにしても、それは、「修身齐家治国平天下」のごとき前近代的発想と単純に同一視することはできないだろう。というのは、「予は第一に近代思想の感化を蒙り、第二に東洋思想の圧迫に遭いぬ」「二・三」と言われているように、「近代」の子でありまた社会学を志した彼であるから、「自己」と区別される「他者」や「社会」という固有の領域についての感覚は持ち合わせていたであろうからである。そうであるからそれは、輪郭と内実が明らかにされていく「自己」（個人）と「他者」や「社会」との緊張関係をいかにして調和させるかという近代的課題に、宗教と政治という二つの領域に深く関わった立場から提出された古くて新しい対応策であったと理解したい。

小山における「近代」性について一つ付け加えるならば、キリストも仏陀も等しく高等批評を経由して学んだものであるから、その仏陀讃仰も、前近代や東洋思想への〈回帰〉を示すものとは必ずしも言えないだろう。そもそも両者の史的側面や人格が主題化されている時点で、それらが近代というフィルターを通過していることは明らかである。また、それゆえにこそ彼は、キリストも仏陀も等しく「アスパイアリング、チャーミング」な存在として、同列にとらえることができたのであるとも言えよう。

さて、第二に海老名は、小山は「復活」を認めないゆえに、キリストはその死後において「主観的にその信徒の心上に生活」する、もしくは「他人の心頭に浮かぶ」程度のものにすぎなくなってしまうのではないかと批判する。さらに、聖霊とは「自由と慈悲の人格」「二・一九四」であると小山は述べるが、その「人格」なるものも「思想化」、つま

り実在を奪われ内面化されてしまうのではないかと疑う。

ここで海老名は、ただ揚げ足取りの問題を論じているのではない。海老名は、「人格の不滅」(『新人』一九一二年七月一日)という論考において、標題のごとく人格の不滅について論証を試みている。それによれば、人格とは原始の時代より長い年月をかけて人類が「奮闘に奮闘を重ね苦悶に苦悶を次いで勝ち得た」ものである。「人格を得んとして宇宙はうめき悲しんでいるではないか」とまで海老名は言う。またそれは、神が「最も愛し給う」ものであるから、「朝露電光の如く忽焉として消え去るべきもの」ではない。ゆえにキリストも「死後の復活」を望んで死についたのであるという。それほどまでに人格の不滅を強調する海老名ゆえに、それを危うくするように見える小山の説を容認することはできないのである。

海老名のこの点における批判に対して小山は応答していないが、彼はイエスや釈迦の「人格」の重要性については繰り返し言及している。しかし、たとえば「吾等は耶穌の人格と生涯とを貫流するこの大いなる生命に於いて、神の顕現を認むる者なり」(『二・二三七』)、「基督は『靈』なり、『生命を与うる靈』なり。本来久遠にして真実なる生命、即ち聖書の所謂永生なり」(『二・二四五』)、「また、『神の愛は耶穌の人格となりてヒューマニティーの中に現はれぬ。……ヒューマニティーの中よりして愛の最高理想を体せる神的人格顕はれぬ』(『二・二三五』)などというような主張においては、キリストの「人格」がそれ自体の存在感を削ぎ落とされて、「大いなる生命」「永生」「愛の最高理想」といった諸理念の輻輳する場にすぎないものとされているような印象を受ける。また、「耶穌の人格と生命の創造」(『開拓者』一九一三年(大正二年一月一日)においては次のように言われている。

耶穌の人格は、それ自身に於いて、久遠の創造力、無限の生命力也……千九百年を通して、今もなお新たに開顕せられつつある最高精神其者にてある也。……吾等は耶穌の人格を自ら創造し行く者なり。

キリスト教神学的に言うならば、聖霊において臨在するキリストが明確にされないままその人格の「生命力」や「創造力」や「永生」が強調されたところで、それは人間相互における「感化」のごときものと変わらないものにされるおそれがある。若宮卯之助（一八七二—一九三八）は、「釈迦も、基督も、多数の人民に対して、今もなお一種の勢力を有する様に見えるのは、主として情性の作用に由るのである」と小山を揶揄しているが、彼が繰り返す「久遠」の基督なるものも、それが強調されるほどに、如上の意味における「情性」の基督に近づくおそれがある。海老名も、イエス・キリストの人格をめぐる主張に、その強調とは裏腹の脆弱さを見て取ったということになろう。

海老名による主要な批判の第三点は、小山の「報償主義」に対するものである。「心の清き者が神を見、心の貧しき者が天国を得るが如きは所謂報償主義ではない。耶穌も報償をいい給はなかつたのではないか。然もその愛敵の倫理の如きは断じて報償主義ではない」と海老名は言う。これは、小山が、「耶穌の約し給える祝福は、天国を有とする事也、地を嗣ぐ事也、神を見る事也、神の子と称えらるる事也、天に於て報賞ある事也」【二・二五六】と述べ、また、「心だに清からば神は自ら其中に己れを現はし給ふ也」【二・一三九】、「神を見んには心の清きを最大の要件とし……」【二・一三四】「耶穌の齎したる福音は全く心の貧しき者のみ享受し得べき福音なりき」【二・一五四】などとしたことに対する批判である。確かに小山はここで、貧しさや心の清さが、福音に与り「神を見る」ための要件であると述べている。小山はまた、海老名のもとで学んだ「神子観」にも満足しえない罪の苦しみの「鬱悶」の果てに彼が見出したのが、「心の清き者は福なり。其人は神を見ることを得べければ也」の聖句であったと述べている【二・一三二—一三三】。

このことに関連して興味深いのは、『久遠の基督教』における聖霊論の部分が「聖霊—見神の福音」と銘打たれ、キリスト教神学的な聖霊論ではなく、一切を捨てて清くなることによって神を見ろという主張にほぼ費やされているこ



とである。「神の国とは畢竟聖霊と基督と天父との一体なる霊的生命の義なり」〔二・一三三〕という小山にとって、「聖霊」とは三位一体なる神の一位格ではない。そもそも三位一体の神という概念を拒否する彼において、神もキリストも聖霊も等しく「霊的生命」の顕現に他ならないものである。また、「清きを求むるの誠だにあらば、……神はその人の心の中に自ら耀き出づべきなり」〔二・一三九―一四〇〕と言われ、さらに、「徹底したる清き心」がそのまま「本来の我」であり「永遠の神」であると語られている。〔二・五〇四〕

このように、心の清きということに極端に重心が置かれているのは、それが聖書の言葉に基づくものであったということ以上に、欲望を受け入れるか拒絶するかという二者択一を迫られた状況において最終的に見出されつかみ取られたものゆえのことであろう。またそれは彼にとつて、病によつてしばしの間強いられた隠遁的生活の意味を闡明するものでもあったと思われる。さらに言うならば、それは、超越や他者との関わりにおいて「清明心」や「正直」「誠」が尊重された日本の伝統を想起させるところもある。しかし、彼において究極的に残るものは「永遠の神」と名付けられた「本来の我」であり、〈外〉にして〈他〉なる超越の影は薄い。そうであるとき、むしろ、修養によつて「氣質の性」の昏濁を払い「本然の性」に立ち返るといふ朱子学的発想に近いものが感じられる。<sup>(64)</sup>だとすれば、小山は実のところ、超越神からの「報償」を問題にした海老名とは必ずしも前提を共有していなかったということにもなる。なお、海老名のこの問いにも小山は応えていない。

いずれにせよ、以上見てきたような小山における自己は、現代の眼からすれば異様なものであるかもしれない。ただ、石原千秋によれば、たとえば武者小路実篤『お目出たき人』（明治四四年、『久遠の基督教』は明治四五年）の頃の自我はまだ決して自明のものではなく、いわゆる「近代的自我」が個人のメルクマールとして確立するのはようやく戦後の近代文学研究においてであったという。<sup>(65)</sup>このような事情を鑑みるならば、自己をめぐる小山の探究は、少なくとも学問的レベルにおいては方法論もはつきりしない中での実存を賭した開拓的苦闘でもあり、それゆえに「個人心内の

実験自証「二・四一五」ということがことさらに重要視されなければならなかったと見ることも可能だろう。

おわりに

以上、小山鼎浦における宗教思想について、自己超越という観点から検討してきた。しかしながら、大内が挙げた小山の宗教思想の三つの特色のうち、本稿においては「(一) 自己中心的思考法」の考察を一步進めたのみである。大内の枠組みに従うならば、残る二つの検討が必要となる。それに伴い、さらなる総体的把握がなされなければならないことは言うまでもない。そうであるとき、本稿においてはごくわずか触れたのみではあるが、彼の政治思想ならびにその実践についての検討も必要となるだろう。

このことに関連して、湯浅泰雄は以下のような見解を述べている。

明治の思想史の上で大きな転回が見られるのは、その二十年代から三十年代にかけての時期である。明治の二十年代はなお、自由民権運動の名残りを止める「政治の季節」である。……ところが三十年代になると——政治や社会問題を自己の中心的関心事とした人々は別として——一般の文学や思想の世界では、そういう社会的関心が減退して、むしろ自我の内面に沈潜してゆこうとする傾向が目立ってくる。……よかれあしかれ、明治三十年代は、日本の社会の政治的経済的な進路は既定のものとなっていたのであって、このことが人々の関心を外から内へ向けかえる原因になったものと考えられる。<sup>(66)</sup>

このような指摘は特に独自のものというわけではないが、ここで例外扱いにされている、明治三〇年代における「政治や社会問題を自己の中心的関心事とした人々」に、小山やまた内ヶ崎や吉野ら「仙台バンド」の面々が重なってくるという意味において逆説的に興味深い指摘である。「自我の内面」への沈潜という課題をも担った彼らは、「内」と「外」への関心という二正面作戦を担った者たちであった。だからこそ、小山は自己の「分裂」を深刻に自覚し問題にしなればならなかったとも言えよう。しかし、湯浅がそうであるというのではないが、日清戦争と日露戦争に挟まれた時期を境として区別される、政治・社会への関心と自我への関心とが、過度に図式的また相互排他的にとらえられてきた面があるのではないかとも思われる。そうであるとき、特に彼らに関して、その両方面の関心の連関如何も含めて、その思想の内実の検討が十分になされないままになっているのではないかと思われる。このようなこともまた大局的に見たときに残された課題であると言えよう。

## 注

(1) 『日本キリスト教歴史大事典』（教文館、一九八八年）五四〇頁には「こやまとうすけ」とあるが、彼の出身地宮城県気仙沼市にある鼎浦小山東助顕彰会は「おやま」としており、また、筆名のひとつが「T、O、生」であることから考えても、「おやま」が正しいと思われる。

(2) 小山東助『鼎浦全集』（全三巻）、鼎浦會事務所、一九二五（大正一四）年。なお、編集の任に当たった上坂西三によれば、そもそもは社会政治篇・文明篇・宗教篇・思潮篇・文芸篇・書簡篇の全六巻からなる全集が計画されていたが、関東大震災により遺稿が焼失したことに加えて当初の責任者が隠退したため、一旦は頓挫したという。しかし、上坂が、同郷の先

輩ということもあつて尊敬を捧げていた鼎浦の全集刊行作業復活の依頼を引き受け、「第一巻を宗教篇とすべきを中途に変更し之を第二巻として追補数篇を加えたり、故人の年譜並に著作総目録を編纂して之を第三巻に加え」たりするなどして全三巻の刊行にこぎつけたという(全集三巻五八二―五八四頁。以下、『鼎浦全集』からの引用は、「三・五八二」というかたちで巻数と頁数を記す)。

- (3) 内ヶ崎作三郎「小山鼎浦の宗教思想」、『六合雜誌』一九一九年二月一日。
- (4) 島地大等「明治宗教史」、『解放』一九二二年一〇月、『明治文学全集八七 明治宗教文学集(一)』、筑摩書房、一九六九年、三八〇頁。
- (5) 熊野義孝全集刊行会編『熊野義孝全集第十二卷(日本のキリスト教)』、新教出版社、一九八二年、四九〇頁。
- (6) 大内三郎「鼎浦、小山東助論序説——自由キリスト教徒の生涯と思想」、『日本思想史学』第四号、日本思想史学会、一九七二年、一一―三〇頁。
- (7) 關岡一成「小山東助のキリスト教受容」、『キリスト教社会問題研究』(四八)、同志社大学人文科学研究所、一九九九年、一一五―一五〇頁。
- (8) 中村長之助「小山氏の『仏陀より基督に』を読む」、『新人』一九二一年二月一日。
- (9) 本論考において、文献の引用に際しては煩雑を避けるため、旧字や仮名遣いに関しては適宜表記を改める。また、本論の論者の注を文中に差し挟む場合は「」を付す。
- (10) 「自我」(I, Ich, ego) と「自己」(self, Selbst, ipsam) とはそもそもは区別されるべき概念である。「自我」は意志や行為の主体、文の主語であるが、「自己」は自我それ自身が認識や意志・行為の対象として、文の目的語として見られる、反省的・再帰的関わり合いそのものを指す(酒井潔『自我の哲学史』講談社、二〇〇五年、二九―三〇頁)。しかし本稿においては、小山が特に区別していないことも鑑み、基本的に「自己超越」という言葉にそろえるかたちで「自己」とする。ただ、文脈によっては「自我」「我」なども用いることとする。
- (11) 末本文美士『明治思想家論——近代日本の思想・再考1』、トランスビュー、二〇〇四年、一五四頁など。
- (12) 竹内整一『自己超越の思想』、ベリかん社、一九八八年、六一頁。
- (13) 高倉徳太郎「キリスト教によって改造せられたる自我およびその特色」(一九二〇)、『高倉徳太郎著作集 第1巻』、新教

- 出版社、一九六四年、八五頁。なお、高倉徳太郎の思想については、鶴沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』、日本基督教団出版局、一九八八年における「高倉徳太郎」の章において詳細に論じられている。
- (14) Reinhold Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, vol.2 (Westminster John Knox press, 1936, Originally Published, 1943), xiii. なお、ニーバーの言う「自然」と、先に引用した意味における竹内のそれとは根本的に異なることについては改めて留意したい。引用した限りにおける竹内の「自然」とは、そのまま人間を超え包む「超越」でもあるが、ニーバーの言う（さらにはキリスト教における）「自然」とは、あくまでも此岸的被造物世界とその本性を指すものであり、垂直次元としての「超越」と対置されるものである。
- (15) *Ibid.*, 1.
- (16) *Ibid.*, 97.
- (17) 相楽亨編『超越の思想』、東京大学出版会、一九九三年、iii頁。
- (18) 武田清子は、日本における自己超越の発想として、「物」によるもの、「人」によるもの、「神」によるものという三類型を考えているが、本稿における関心とはまた異なるので、一応念頭に置くという程度にとどめておく。『正統と異端のあいだ』、東京大学出版会、一九七六年、三三―三七頁参照。
- (19) 西田耕三執筆編集『鼎浦小山東助の思想と生涯』、鼎浦小山東助顕彰会、一九七九年、三六―三頁。
- (20) 大正二年九月―四年一月の期間は別立てで「教育者時代」とすべきかもしれないが、おそらく时期的に短いゆえに『鼎浦全集』においては「思索時代」にまとめられている。また、特に小山の思想形成と展開においてそれほど大きな位置を占めるとも思われないので、「静思時代」と一括しておく。ちなみに内ヶ崎は、「青年詩人を気取れる二高時代、経世家を以て任じた大学時代、新聞記者時代、宗教的思索時代、教育家時代、代議士時代」と区分している。内ヶ崎作三郎「小山東助君の追憶」、『六合雑誌』一九一九年一〇月一日。
- (21) 川島秀一『津波のまちに生きて』、富山房インターナショナル、二〇一二年、一三九―一四一頁。
- (22) 前掲、内ヶ崎「小山鼎浦の宗教思想」。
- (23) 高橋義文『ニーバーとリベラリズム』、聖学院大学出版会、二〇一四年、四〇―八―四一―六頁参照。栗原はラインホルド・ニーバーの日本で最初の翻訳者でもあり、*Does Civilization Need Religion? A Study in the Social Resources and Limitations of*

Religion in Modern life (New York: Macmillan Co., 1927) の翻訳を早くも翌年に出版している(『近代文明とキリスト教』、イデア書院、一九二八年)。

- (24) 栗原基『ブゼル先生傳』、ブゼル先生記念事業期成会、一九四〇年、三六三頁。
- (25) 前掲、内ヶ崎「小山鼎浦の宗教思想」。
- (26) 影山礼子『ブゼル先生とバイブル・クラスの学生たち』、関東学院大学出版会・丸善出版、二〇一五年、九四頁。
- (27) 前掲、栗原『ブゼル先生傳』、三四三頁。
- (28) 「薄倅の秀才島地雷夢」(『六合雜誌』一九一五年二月一日)「三・五四九」。
- (29) 「老いたる宣教師の宗教は、いかでか肉の文明を愛する青年の心を繋ぐに足らん。酒の香を嗅がざるも可、役者の顔を見ざるも可、されど小説は虚偽を書けるが故に読むべからず、聖書の伝説を描ける者ならずば、名画も尊しとするに足らず、俗謡を謳うは罪なり、宜しく賛美歌を唱へよ食前の祈りを為さざるは獣の類のみ、されど茶菓を喫せんにはかくせずとも可なり、というが如きに至つて最早敬虔の埒を超えて滑稽の域に入りし者、異教徒ならずと雖も反抗の感なきを得ざるべし」(二・九)。
- (30) 「信仰婦一の確信」(『新人』一九一〇年四月一日)「二・四三―四二四」。
- (31) 「六甲山麓より都大路へ」(『六合雜誌』一九一五年五月一日)「三・五〇六」。
- (32) 「小山さんの憶出」、『六合雜誌』一九一九年一〇月一日。
- (33) 小山のこのような感覚は、若松英輔『魂にふれる』(トランスビュー、二〇一二年)などにおいて、特に東日本大震災後しばしば語られるようになった(「死者との交通・協同」というモチーフに通ずるものでもあろう)。
- (34) 「境遇と性格」(『基督教世界』一九〇七年九月二六日)「二・三五〇―三五二」。
- (35) 前掲、内ヶ崎「小山鼎浦の宗教思想」。
- (36) 小山はまた、日本の自然主義者たちは「倫理道德の制裁より超脱せんとして、結局は半獣の生活に墮落」するものであるとも言うが、ここでの「半獣」とは、岩野泡鳴(一八七三―一九二〇)の「神秘的半獣主義」に対するあてつけであろう。小山は、「神秘派と夢幻派と空霊派と(上)」(『帝国文学』一九〇六年二月)において、「その神と呼び霊と言うもの、畢竟修辞の上の粉飾に止りて、何等実感の生気を伝ふる者に非る」ところの「空霊派」の一人として岩野泡鳴を挙げている。

それに対して泡鳴は『神秘的半獣主義』（一九〇六年六月）において、小山は「宗教信者」であるゆえに「神、又は、それに類する虚構物を仮現せずには居られない」のであるとして、自らの「半獣主義」はそもそも神仏を立てない空霊主義であるが、それは「無責任」なものではないと反論している。

- (37) ここまでの「霊肉一如」をめぐる主張は「霊肉一如の人生観」（『新人』一九〇七年二月一日）「二・三六三―三七九」より。
- (38) 「靈魂春を感ず」（『新人』一九〇七年二月一日）「二・五〇九―五一三」。
- (39) 「新しき基督教」（『新人』一九一〇年一月一日）「二・四〇四―四〇八」。
- (40) 『熊野義孝全集別巻1』、新教出版社、一九八二年、三〇一頁。
- (41) 相良亨『日本人の心と出会う』、花伝社・共栄書房、一九九八年、一六一―一七頁。
- (42) この点について一瞥しておく、『久遠の基督教』の「小序」において彼は、「ブライデレル、ハルナック、ブツセツト、ヨハンネスヴァイス、サバチエー、サンデー、ガーヴキーの諸氏、及び海老名弾正師、姉崎正治氏、波多野精一氏の著書に負う所」が多かったと述べている。しかし一方では「独断の嘲を厭わずして、一個人の私見を披瀝」したとしている。また「全人」について、それは「ヘブライの子」や「印度アリアンの子」ではなく、「希臘的にして且つ日本的なる一種靈活の新人」（「二・四七四」）であるとしている。
- (43) 教会史的には、自由主義キリスト教を「グノーシス・シンドローム」（マルクヴァルト）という観点からとらえることも可能であろう。それはたとえば、反世界的二元論を前提とし、人間の内に神的火花としての本来的自己があることに於いて、古代のみならず現代のスピリチュアル運動にまで影響を及ぼすものである。芳賀力『神学の小径Ⅲ』、キリスト新聞社、二〇一五年、六七―六八頁参照。小山の「清き」への極端な傾倒をこの観点からとらえることも可能であろう。
- (44) Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol.2, Ch.10.
- (45) これは日本思想全体における一つの問題でもあると思われる。たとえば、折口信夫の言う「天皇靈」が、いかにして天皇をそれぞれ個としての天皇たらしめるのかという問題であり、また、現代におけるいわゆる「スピリチュアリテイ」の強調にも関わることである。
- (46) 以上の議論は「現代思潮より宗教へ」（『新人』一九一〇年三月一日）「二・四一三―四一九」より。
- (47) 『新人』一九一〇年八月一日「二・四四七―四六一」。

- (48) 鈴木貞美の言う「大正生命主義」もしくは「二十世紀生命主義」という思潮を想起すべきところであろうが、「靈魂不滅説」(それはまた「生命不滅説」でもある)という観点の方が「生命主義」を包括する射程をもつのではないかと思われる。鈴木貞美「大正生命主義」、『日本思想史講座4近代』、ペリカン社、二〇一三年、二一八―二二〇頁参照。
- (49) 『新人』一九一〇年九月一日「二・四六二―四七四」。
- (50) 『新人』一九一〇年一〇月一日「二・四七五―四九五」。
- (51) 『新人』一九一一年一月一日「二・二六三―二八〇」。
- (52) 「子が著書の精神を明らかにす」、「新人」一九一二年四月一日。
- (53) 前掲、中村「小山氏の『仏陀より基督に』を読む」。
- (54) 「子が著書の精神を明らかにす」。
- (55) 前掲、中村「小山氏の『仏陀より基督に』を読む」。
- (56) 前掲、高倉「高倉徳太郎著作集 第1巻」、九五頁。
- (57) 前掲、大内「鼎浦、小山東助論序説」、二四頁。
- (58) 小山に対する論評としては、海老名の他に、すでに取り上げた中村長之助「小山氏の『仏陀より基督に』を読む」(『新人』一九一一年一月一日)、加藤靈星「小山鼎浦君の『久遠の基督教』を読む」(『基督教世界』一九一二年三月一日)、石橋湛山「久遠の基督教と神になる意志」(『東洋時論』一九一二年六月)、石橋湛山全集編纂委員会編『石橋湛山全集 第一巻』、東洋経済新報社、一九七一年、八〇―九二頁)、若宮卯之助「久遠の基督教」(『若宮論集』、実業之世界社、一九一五年、三五―三六五頁)などがある。
- (59) 前掲の西田「鼎浦小山東助の思想と生涯」一四二―一五五頁に、「『久遠の基督教』について」と改題して掲載。
- (60) 「先づ自己に徹底せよ」、「新人」一九一二年一〇月一日。
- (61) 立候補宣言書・大正四年二月、西田耕三編『大正デモクラシーの使徒小山東助政治論集』、NSK地方出版、一九八四年、四六頁。
- (62) 前掲、西田「鼎浦小山東助の思想と生涯」、一五三頁。
- (63) 前掲、若宮「若宮論集」、三五五頁。



(64) 「吾人の儒教復興觀」（『新人』一九〇八年九月一日）において、「儒教の倫理」は、「我国に於ける士道平民道の根幹を作り、……日本国民の道徳的生命に骨格を與えたる者」であるから、儒教を復活させようとする議論が出るのも当然であると彼はいう。しかしそれは、キリスト教の「神人父子觀」や「人格觀念」「權利思想」「人道觀念」によって補完されなければならぬ。さらに、「進化的觀察」に従うならば、儒教も「進化の絶頂なる靈界の最勝光明」もしくは「無上道」への「門」として位置づけられるものであるという〔三・七五―八二〕。

(65) 石原千秋『漱石の記号学』、講談社、一九九九年、一二七、二四三頁。

(66) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』、創文社、一九七〇年、一八一―一九頁。