

# 「近代の超克」論——その戦中・戦後

鈴木 貞美

## 1. 何を問うべきか

### 1.1. 「近代の超克」というテーマ

「近代の超克」は、古くて新しいテーマである。なぜなら、今日、人類は、西欧近代が盛んにした自然征服観に立って、地球資源の枯渇、地球環境問題を招き、自分で自分の首を絞めつつあるからだ。人類は自然環境なしに生きられず、他の生物とともに生き延びるしか道はない。そのことが国際的に合意されているにもかかわらず、依然として、歯止めがかかっていない。人類が生き延びるには、西欧近代が生んだ人間中心主義による自然征服観から脱却すること、生きる目的と手段を近代のそれからはっきり転換しなくてはならない。

人類が生き延びるために自然環境と地球の生物の存続をはかるのなら、人間中心の考えに変わらないという意見もあるだろう。だが、ヨーロッパ近代の人間中心主義は、人間を万物の長 (lord of things) とするキリスト教の考えから生まれ、絶対的超越神の知性の精妙さを解明する情熱に支えられて発達した自然科学を応用して自然改造を行うものだった。それはキリスト教圏の外部を植民地化する帝国主義として展開し、労働力としての人間 (奴隷) を含む資源の略奪をほしのままにした。他方、それは神学を離れ、いわば人間が神の位置について、精神の無限の自由を謳歌するロマンティズムを生んだ。その理想が壁にぶつかる屈折してデカダンスとなって展開した。それら西欧近代の知の総体に対する反省が1970年代ころから、ほかならぬヨーロッパの自然科学者、人文社会学者たちから発せられてきた。

たとえば、フランスの分子生物学者、ジャック・モノー『偶然と必然』(Jaques Lucien Mono, *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la Philosophie Naturelle de la Biologie Moderne*)<sup>1</sup>は、キリスト教神学に発するヨーロッパの知の体系性が法則性という神話を支えにした「必然の王国」であることを撃とうとするもくろみだった。それと前後して、木村資生が唱えはじめた、遺伝子は生き残りに有利なものが生き残るわけではないという「中立説」によって、遺伝子レヴェルの偶発性が、国際的に認定される方向にあると専門家はいう。ヨーロッパの知の成り立ちの根底に対する指摘としては、その有効性は大いに認められる。しかし、モノーが根拠とした分子レヴェルの突然変異、すなわち偶発性が、細胞や組織以上のレヴェルでも支配的かどうかについて、論証がなされているわけではない。遺伝子レヴェルの偶発性が確認されても、それがすなわち一切の必然性を撃つ根拠になるわけではない。モノーの主張は遺伝子還元主義に陥っているといわざるをえない<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 渡辺格・村上光彦訳、みすず書房、1972、Éditions du Seuil, Paris, 1970。

<sup>2</sup> 鈴木貞美『生命観の探究—重層する危機のなかで』(作品社、2007。以下、『探究』と略述する)第10章を参照。

こうしたヨーロッパの知的体系の成り立ちに対する根本的な異議申し立ての提案を受け止め、検討し、知的な実践に移すには、これまで「近代」を超えようとしてきた思想についての反省を避けて通れない。ここでは、何らかの意味で「近代」のシステムを措定し、それに背を向けるだけでなく、克服しようとする考えを「近代の超克」思想と呼ぶことにしよう。

資本主義生産様式を「近代」とし、それを社会主義に転換しようとしたマルクス主義が最も明確な例だろう。カール・マルクス (Karl Heinrich Marx, 1818–83) は、貨幣と商品のカラクリを暴き、資本の無政府的展開が国際恐慌を引き起こすしくみを解明した。その理論は、一世紀を超えて有効だった。だが、世界恐慌が世界同時革命を引き起こすという彼の予測は外れた。革命を起こす主体の条件が国によってまちまちだったからである。経済システム還元主義の欠陥は明らかである。労働者と農民を結びつける方式でロシアの専制国家体制を打ち倒したのはレーニン (Владимир Ильич Ленин, 1870–1924) だった。マルクス・レーニン主義は、生産を国家管理の下に置く計画経済によって恐慌を回避し、国家社会主義の有効性を示し、その応用を国際的に流行させた。日本も例外ではない (後述する)。第二次大戦後には、資本主義と生産力と科学技術を競い合い、半世紀弱、世界を二分する勢力になった。だが、1990年代にソ連とソ連圏は崩壊し、その体制が強権政治によって支えられてきたことが明るみに出された。その意味での「近代の超克」の壮大な実験は挫折したのである。中国は市場解放政策をとり、今日では日本を追い抜き、GDPはアメリカに次ぐ世界第二位になっている。

そして日本では、「近代の超克」に、上に述べたものとは異なる暗い影が宿っている。第二次世界大戦期に「大東亜戦争」を支える思想として「近代の超克」が唱えられ、それが尾を引いているからである。それについては、これまで主に、文芸批評家、河上徹太郎が主催した文芸雑誌『文学界』「知的協力会議 近代の超克」(1942年7月開催、9、10月号掲載、単行本、創元社、1943、以下、『文学界』座談会と略記)がとりあげられてきた。第二次大戦後、竹内好「近代の超克」(1959)が「大東亜戦争は、植民地侵略戦争であると同時に、対帝国主義の戦争でもあった」<sup>3</sup>と述べる際に、その座談会をとりあげたことも響いている。

竹内好は、1933年、中国文学研究会を結成し、官製の「漢学」や「支那」学を批判し続け、1942年12月の第一回大東亜文学者大会に際して、中国文学研究会の非協力を表明、翌年3月には研究会を解散した。戦時下、国策への抵抗を貫いた彼は、戦後は一貫して中国革命に共感を寄せ、「国民文学の問題点」(1952)では、西洋化に向かった近代日本の「奴隷性」<sup>4</sup>を問題にした。そこには、彼自身が身につけた「西洋近代」に「アジア諸民族の伝統」を対置する構図が働いている。彼は、反帝国主義ナショナリズムの立場から、「大東亜戦争」はアジア解放の性格を半分もっていたと指摘したのであった。

その後、上山春平「大東亜戦争の思想史的意味」(1961)が自ら海軍で戦った経験から、日本の侵略戦争がやはり二重の性格をもっていたことを指摘した<sup>5</sup>。そこには、このままでは果敢に戦った兵士たちが浮かばれないという心情がにじんでいる。これらは、1960

<sup>3</sup>『竹内好全集8』筑摩書房、1980、33頁。

<sup>4</sup>『竹内好全集7』筑摩書房、1980、50頁。

<sup>5</sup>『上山春平著作集3 革命と戦争』法蔵館、1995所収。

年のアメリカとの安全保証条約の改定をめぐる、国論を二分するほど反米民族主義が高揚した時期に、その波に向けて提出されたものだった。

それらに便乗するかたちで、戦前のアジア主義をリードしたひとり、頭山満（1855-1944）に教えを受けた葦津珍彦の『明治維新と東洋の解放』（1964）は、「満州国における日本人のなかには、東洋の解放者としての意識と、東洋の圧迫者としての意識が混在し、相激突していた」<sup>6</sup>といい、日本の植民地統治一般に拡張して、軍人や官僚にも意識の二重性があったと論じた。その底には「皇道は覇道を拒否するゆえにアジア解放を意味した」という考えが響いている。また、林房雄『大東亜戦争肯定論』（1964）は、幕末維新以来の「東亜百年戦争」という歴史観を開陳した。

だが、それらより前に、日本近現代の「近代の超克」思想について論じた論文があった。丸山真男「日本の思想」（1957）である。天皇に至上の価値が置かれ、責任がゆだねられるために個々人が責任をもたない日本近現代の精神構造を指摘し、家父長的ないしは「情実」的人間関係、すなわち「共同体的心情」を吸い上げ、調整することによって権力機構が保たれるしくみを説いたものとしてよく知られる。日本においては「思想が対決と蓄積の上に歴史的に構造化されない」ことが「伝統」になってきたこと、さまざまな思想の断片が雑居しており、「『伝統』思想のズルズルべったりの無関連な潜入」が絶えず行われることも指摘している<sup>7</sup>。この論文は、日本人の行為の主体性の弱さを、また各専門が蝸壺のようになり、議論がオープンに行われなことを鋭く批判する他の二篇のエッセイとともに、『日本の思想』（岩波新書、1961）に収められ、戦後民主主義を代表するものと目されてきた。そこに「一家一村『水入らず』の共同体的心情あるいはそれへの郷愁が巨大大都市の雑然さ（無計画性の表現！）に一層刺戟され、さまざまのメロディーで立ち現われる『近代の超克』の通奏低音をなす」<sup>8</sup>と述べられている。通奏低音は、変わらずに続く和音の最も低い音をいう。上の音が変化することでメロディーが変わる。農村の「共同体的心情あるいはそれへの郷愁」が日本の「近代の超克」思想の根底を流れているという意味である。

丸山真男は「近代の超克」の発生を、明治期の欧化主義とほとんど同時に登場するという。なぜなら、すでに西欧近代が「危機」を招いていたからだとし、例として岡倉天心『日本の目覚め』（*The Awakening of Japan*, 1904）から「富の偶像崇拜」に陥った西欧の現実を非難する文章を引いている<sup>9</sup>。西欧近代を日本ないしは東洋の伝統精神で撃つ思想に、丸山真男ほど敏感な思想家はいなかったかもしれない。

また、これらとは別に、マルクス主義哲学者、広松渉が、カール・マルクスの思想は資本制生産様式が生む物象化の問題に取り組んだものであり、それこそが「近代の超克」であるとす立場から、『近代の超克』論一昭和思想史への一断想』（1980）などで、西田幾多郎らの「近代の超克」論は「近代知の地平」にとどまると主張していた。だが、西田幾多郎は、その出発期の『善の研究』（1911）で「近代に於て知識の方が特に長足の進歩をなすと共に知識と情意との統一が困難になり、此の両方面が相分れる様な傾向ができ

<sup>6</sup> 葦津珍彦『明治維新と東洋の解放』新勢力社、1964、203頁。

<sup>7</sup> 丸山真男『日本の思想』岩波書店、1961、11頁。

<sup>8</sup> 同前、50頁。

<sup>9</sup> 同前、27頁。

た」<sup>10</sup>と述べている。知情意の分裂を近代的疎外と見て、それを克服する意図を明確にしていた。また「現代の哲学」(1916)では、理性の自由、我の自由を見いだしたロマンティシズム—対—実証主義の対立を超える新しい哲学の流れを知覚や経験に出发点をすえる——のちに現象学と呼ばれる——哲学に見ていた。「新カント学派の人々もその反対と見らるべき心理主義や実用主義又は直観主義の人々も同一である」<sup>11</sup>と。

何らかの「近代」を措定し、それをを超えることを目指す考えを「近代の超克」思想と呼ぶ立場からは、西田哲学は、紛れもなく、そのひとつに数えられる。逆に、「疎外論」は「近代知の地平」にとどまるとして、「近代の超克」をマルクス主義に限るのは、広松独自の基準による裁断である。それゆえ、ここでは、広松の論議はとりあげない。

これまで、これら日本近現代の「近代の超克」思想、第二次大戦期のそれ、そして、それを論じた戦後の思想について、統一的な視点から検討した研究はなされてこなかった。ここで、それを試みたい。それには、まず、「近代の超克」が唱えられる場合、また問題にされる場合、論者たちが、いったい何をもって「近代」としているかを問い返さなくてはならない。日本の「近代の超克」をめぐるのは、これまでに引いた例では、竹内好、上山春平、葦津珍彦、林房雄は西洋列強の帝国主義、丸山真男は資本主義の意味で用いている。資本主義と帝国主義は密接に関連するが、資本主義が帝国主義として展開するとは限らない。それゆえ、これらふたつは区別すべきである。そして、今日では一般に「国民国家」の成立をもって「近代」と呼ぶことも行われている。これらの「近代」概念の成立と変容を検討すること抜きに、戦前・戦中期の「近代の超克」思想を論じることはできないだろう。

なお、第二次大戦後、相手の国家権力を侵すことなく、経済侵出する形態を「新植民地主義」と呼ぶ人びともいる。だが、大英帝国の植民地から独立したアメリカ合衆国は、19世紀の内から「領土保全・門戸開放」を世界戦略にしていた。対スペイン戦争に勝った対価として、一時期、フィリピンを領有した(1898年)が、やがて自治権を認め(1916年)、1934年には10年後の独立を約束した。アメリカは第二次大戦後、ソ連と対峙しつつ各国への影響力を強めてゆくが、政治、経済、軍事が密接に関連するしくみは、ソ連と第二次世界大戦期の帝国主義が顕著に示したもので、それ以降の冷戦時代のものとして考えるべきだろう。また、イスラム原理主義過激派のテロを徹底的に抑える政策は、国内に不穏な動きを抱えるロシアや中国なども協調して実施された。主要国家間の協定によって恐慌や破綻を回避する国際経済協力は1885年のプラザ合意を指標とするグローバリゼーション時代の新戦略というべきである。

もう一度いうが、今日、問われているのは、人間中心主義による自然征服観である。1885年、福沢諭吉「脱亜論」がヨーロッパ近代にキャッチ・アップしなければ、日本は立ちゆかないと考え、「亜細亜東方の悪友を謝絶」し、「脱亜入欧」の道を進むべきだと説いたことはよく知られる<sup>12</sup>。では、西欧近代文明を受容した日本において、人間中心主義による自然征服観は、またそれに対して、日本ないしはアジアの伝統主義は、どのように展開したのか。それらと、第二次大戦期の日本における「近代の超克」思想とは、どのよ

<sup>10</sup>『西田幾多郎全集1』岩波書店、1965、47頁。

<sup>11</sup> 同前、349頁。『探究』第6章を参照。

<sup>12</sup>『福沢諭吉全集10』岩波書店、1960、238～240頁。

うに関係するのか。それらについて問い直さなくてはならないだろう。

戦時期の「近代の超克」論議、『文学界』座談会に提出したリポート「近代の疑惑」で、若き文芸批評家、中村光夫は、当時盛んになっていた日本の「近代化」をすなわち西洋化とする思考パターンそのものに疑問を呈し、明治以降の知識人が科学崇拜癖に陥ってきたという指摘をした。丸山真男『日本の思想』は、それを「理論信仰」<sup>13</sup>と呼び換え、それがしかし、「実感信仰」<sup>14</sup>と組み合わせられる精神のしくみを論じている。これらは、ジャック・モノーの告発したヨーロッパの「必然の王国」と関連するののかも検討すべきかもしれない。

戦後の日本では、明治以降の日本は、「脱亜入欧」、言い換えると「近代化すなわち西洋近代化」を進めることを、まるで国是としてきたかのように考える傾向が強かった。だが、日中戦争のさなかの日本では「大東亜共栄圏」が国是とされていた。戦中及び戦後には、日露戦争後、いや明治維新时期から、対米英帝国主義戦争に向かう戦略があったという議論さなされてきた。本稿では、これらの議論について、その形成過程を検討し、解決を与えるつもりでいる。その作業は、日本近現代思想史の全面的な見直しに向かうことになるだろう。

その作業の前提として、まず、戦時期の「近代の超克」論を代表するのは『文学界』座談会だったのかどうか、それ以外に当時、より影響力の強いものがなかったのか、を検討しておこう。

## 1.2. 『文学界』座談会と京都学派座談会

『文学界』座談会は、当時、第一線で活躍中の多士済々のメンバーを集め（『文学界』周辺の文化人として、文芸批評家・小林秀雄、中村光夫、作家・林房雄、詩人・三好達治、音楽家・諸井三郎、『日本浪漫派』グループから亀井勝一郎、京都学派から仏教哲学者・西谷啓治、西洋史学者・鈴木成高、科学史家・下村寅太郎、物理学者・菊池正士<sup>せいし</sup>、カトリック神学者・吉満義彦、映画界から津村秀夫）、あらかじめリポートを提出させた上で会議を行った。

この会議は、河上徹太郎が、1933年から国際連盟知的協力委員会の中心人物として活躍していたフランスの詩人、批評家のポール・ヴァレリー（Ambroise-Paul-Toussaint-Jules Valéry, 1871–1945）に対抗して——河上は単行本『近代の超克』の「結語」にヴァレリーの名前を出し、非難している——、対米英戦争に突入して7カ月後の日本の文化を「近代の超克」ということばで括り、対外的に発信しうる思想の内実をつくることを狙ったものだった。河上は、会議を次のことばではじめている。「十二月八日以来、吾々の感情というものは、茲でピタッと一つの型に決まりみたいなものを見せて居る。この型の決まり、これはどうしても言葉ではいえない、つまりそれを僕は『近代の超克』というのですけれども」<sup>15</sup>（旧漢字、旧仮名遣いを現行表記に改めた。以下、同様）と。

だが、集まったりリポートは、あまりに内容が多岐に渡り、会議に収集がつかなくなることは、河上にも予測できた。文化の歴史性と永遠性、精神と機械、宗教性、弁証法的論理

<sup>13</sup> 丸山真男『日本の思想』岩波新書、1961、57頁。

<sup>14</sup> 同前、53頁。

<sup>15</sup> 『知的協力委員会 近代の超克』創元社、1943、44頁。以下『近代の超克』。

など重要なテーマを設定して進めたが、河上徹太郎が単行本の「結語」に「会議全体を支配する異様な混沌や決裂」<sup>16</sup>と記しているとおりのものになった。

たとえば、亀井勝一郎「現代精神に関する覚書」（10月号）は、「共産主義の瀾漫とやがて（の——引用者）崩壊」の後、「古典の精神」がいわれているが、表面的に謳歌されるだけにすぎない、この「精神の危機」「言葉の危機」は、西洋の機械文明がもたらしたものだとして、言葉に宿る「無限の思い」「言霊の幸わう国」の復活を訴えている<sup>17</sup>。林房雄「勤皇の心」（1941年、大東塾の機関誌に寄せたものを再提出したもの）は、「私も左翼人の一人であった。我が罪の大きさにおののきつつ、今この文章を草しつつあるが、我が心の歴史をふりかえって、我をして左翼に到らしめた原因はいずこにあるか。（中略）それは明治中期以降の文学であった」、その「神の否定、人間獣化、合理主義、主我主義、個人主義」が『『神国日本』の否定』に帰結したのだという<sup>18</sup>。三好達治は、文部省の古典尊重も牽強附会が横行していると現状への不満をぶつけている。

日本の明治期についても、1920年代からのアメリカニズムの浸透への対処法についても意見は対立し、まったく議論はかみ合わなかった。とくに津村秀夫のレポート「何を破るべきか」が、映画によく現れているアメリカニズム、「人間生活の人工化と機械文明の魔力」<sup>19</sup>の克服を強く訴えているのは、ヨーロッパを重んじて、それを軽視する傾向が強かったからである。

反響は、ほとんど見当たらない（単行本初版6000部のみ確認）。当時の知識人たちの意見の方向があまりにまちまちであったという以外に、今日、内容を細部にわたって検討する価値があるとは思えない。京都学派については、のちにふれる。

ただ、『文学界』座談会で、若手の文芸批評家、中村光夫が軍国主義に同調する発言を一切しておらず、提出したレポートの『『近代』への疑惑』というタイトルを敗戦後の彼の評論集のタイトルに用いたため、戦時下にもリベラルな態度を貫いたとして、高く評価された<sup>20</sup>。それは、中村光夫を戦後文芸批評の主流のひとりに押し上げる原動力になった。実際、ここに彼の戦後における文芸批評の基本姿勢が出てくる。

そのレポート『『近代』への疑惑』は、「近代の超克」ということを言い出したのは、ほかならぬ西洋の一部の思想家ではないか、と切り出し、「日本の近代は外国からの慌ただしい（近代物質文明の——引用者）移植」に走らざるをえなかったため、西洋といえば、主にその「科学文明——物質文明」の面を見てきたこと、そこに「反省すべき課題がある」と問題を提起している<sup>21</sup>。「明治以後の我国は西洋の影響によって近代化したとは、多くの歴史家の説く常識」であり、今日の日本では「西洋の影響が深く僕等の生活に浸み透っている」が、それが『『西洋』を『近代』の同義語と見る浅薄な謬見』をはびこらせているという<sup>22</sup>。ここまでは亀井勝一郎らの意見とさしてちがわないように見えるが、中村光夫は、西洋では芸術家たちが近代文明と戦ってきた伝統がある、その西洋の精神を知らず

<sup>16</sup> 同前、182頁。

<sup>17</sup> 同前、3～9頁。

<sup>18</sup> 同前、118頁。

<sup>19</sup> 同前、140頁。

<sup>20</sup> 長谷川泉「中村光夫」『新潮日本文学小辞典』新潮社、1968、『新潮日本文学辞典』同、1988。

<sup>21</sup> 『近代の超克』167頁。

<sup>22</sup> 同前、171頁。

に、浅薄な「知識」だけが横行する「一種の精神上の不具が広く一般の時代の病弊として生じた」<sup>23</sup>と述べ、「かつて西洋を担いだと同じような調子で我国の古典を担いでいる」ことを「時代の病弊」と呼び、それを「はっきり意識することに、その超克の第一歩があろう」と主張し、「西洋に圧迫を感じなくなった」今こそ、「本当に西洋を理解する好機」であると結んでいる<sup>24</sup>。

確かに中村光夫は、このレポートでも座談会でも、軍国主義や「大東亜戦争」に積極的に同調する意見を述べているわけではない。が、「西洋に圧迫を感じなくなった」今、というのは対米英戦争の勝ち戦を背景にした物言いである。小林秀雄も西洋を知ってこそ、日本の古典の意義がわかるという意味のことを「満洲国」総合雑誌『藝文』（1943年8月号）の座談会「小林秀雄氏を囲む」で述べている<sup>25</sup>。実際、この時期には、天皇制と戦争を批判する姿勢さえ見せなければ、何を言っても弾圧の対象にはならなかった（後述する）。要するに、中村光夫のレポートの主要な点は、『西洋』を『近代』の同義語と見る浅薄な謬見を指摘することに尽きている。それは、たとえば林房雄や亀井勝一郎らが最近まで、その立場に立っていたにもかかわらず、俄かに日本の伝統精神に反転したこと、その安易さに疑問を投げるものだったのである。

『文学界』の会議が討議に入ったところで、まず鈴木成高が現下の戦争は「近代の超克」戦争と考えられると述べている<sup>26</sup>。だが、その戦争の性格規定についての論議はなされなかった。すでに二回、京都学派の俊英たち、高坂正顕（哲学）、西谷啓治、高山岩男（文化哲学）、鈴木成高の四人は、総合雑誌『中央公論』で「大東亜戦争」について座談会を行っていた。その第一回「世界史的立場と日本」は、1941年11月26日、まだかなり多くの国民が、対米交渉がうまくゆくように願っていた開戦直前に行われたもので、緊迫する世界情勢に対して世界史の進路を変えるよう、日本は行動すべきだと訴えていた。この座談会が翌1942年1月号に掲載されると、1941年12月8日の対米英蘭戦争の開戦を予言したかのようにいわれ、第二回の「東亜共同圏の倫理性と歴史性」（1942年3月、『中央公論』4月号）はかなり注目された。

そこでは、京都学派を代表する西田幾多郎の哲学、とりわけ「歴史的生命」や「私と汝」の相互性の哲学を引用しつつ、ドイツの歴史家、レオポルド・フォン・ランケ（Leopold von Ranke, 1795-1886）の語を転用した「モラリッシュ・エネルギー」（道徳的生命力）の発現としての「大東亜戦争」が語られる。それが彼らのいう「皇戦」「聖戦」の意味である。日本には、資本主義や帝国主義のみならず、 Kommunismus はもちろん、全体主義やファシズムもナチスの人種差別も否定し<sup>27</sup>、個人主義、自由主義、ヒューマニズム、民主主義、民族主義など、いわば一切の近代的原理を超える創造性が問われているという。第二次近衛文麿内閣の「基本国策要綱」（1940年7月）に登場する「八紘一宇」は家族国家論をアジアに拡大することのように論理化され<sup>28</sup>、それによる「世界史的指導性」の内容は多元主義（pluralism）に立つ「大東亜共栄圏」構想であると論じられる。「生々発展」する歴

<sup>23</sup> 同前、176頁。

<sup>24</sup> 同前、179～180頁。

<sup>25</sup> 『藝文』1943年8月号、復刻版、ゆまに書房、2008、64頁。

<sup>26</sup> 『近代の超克』193頁。

<sup>27</sup> 同前、196～198頁。

<sup>28</sup> 同前、229頁。

史観によって、対中国戦争が、さらには日露戦争までもが対米英戦争を準備するものだったという解釈が行われる<sup>29</sup>。

第三回座談会「総力戦の哲学」（1942年11月号）は、「大東亜共栄圏」を実現する戦争という意味で、「聖戦」「皇戦」の語が飛び交う。この一連の座談会は、雑誌掲載中から海外の日本人にも参考にされ、「モラリッシュ・エネルギー」の語が流行した。たとえば、遅鏡誠「十二月八日の倫理」（『満洲国』日本語総合雑誌『藝文』1942年12月号、70頁）がそれをよく語っている。

ここには、当時の、そして戦後の「近代の超克」論のすべての要素が出そろっている。そして、『中央公論』座談会をまとめた単行本『世界史的立場と日本』は1943年3月に刊行（初版15,000部）され、第2版（同年8月、10,000部）が確認できる（出版統制下のことであり、部数に誇大はないと考えてよい）。それゆえ、戦時期の「近代の超克」思想の内実については、この京都学派による『中央公論』座談会を検討すべきだろう。

なお、保田与重郎は、『文学界』座談会に出席を約束しながら、すっぽかした。単に都合がつかなかっただけではないだろう。保田は、長く、『日本浪漫派』を代表し、「近代の超克」思想の一角と見られてきた文芸批評家である。『文学界』座談会との関連を考えてみたい。また、丸山真男『日本の思想』は、『『伝統』への思想的復帰』の例として、明治期からのジャーナリズムの大御所、徳富蘇峰や日本のモダニズム文芸をリードした横光利一の名をあげている<sup>30</sup>。彼らの「近代の超克」への思想転回も再検討すべきだろう。

### 1.3. 本稿の構成

本論考は、まず、戦後の「近代の超克」論の焦点となってきた「大東亜戦争」の理念の内実を明確にする。それは、1941年8月に第二次近衛文麿内閣の外相、松岡洋右が示した「大東亜共栄圏」構想に明らかにされたものだった。その構想に至るには、日独伊防共協定（1937年）が日独伊同盟（1940年）に発展し、ファシスト・リーグが結成されたこと、日ソ中立条約が締結（1941年）されるなど国際関係の大きな変化、戦時経済の逼迫など、国内外の情勢変化を経てのことではあるが、端緒が、1938年11月の第一次近衛文麿内閣の「東亜新秩序建設」声明にあることは、今日、定説といってよい。本稿では、第一次近衛文麿声明による国内言論の変化、その背景、そしてそれを支えたのが昭和研究会（1936年11月正式に発足）の「東亜協同体」論であること、その理念の形成過程と意味を明らかにする（第2章）。

次に、京都学派の『中央公論』座談会の文化多元主義について、「東亜協同体」論とのちがいを含めて明らかにする。また当時の歴史主義の流行が日本の歴史主義とでもいべき「民族の生命の生々発展」史観を生み、それが歴史の事後解釈を横行させたことを明らかにする（第3章）。

そして、『文学界』座談会は、なぜ、混乱に陥ったのか、1930年代後半における自由主義者やマルクス主義者たちの思想転向の核心を問い直す。日本における「近代」という語の意味の変化、その概念の変遷を辿り、中村光夫が問題にした「近代物質文明化すなわち西洋化」というスキーム自体が、資本主義と国民国家のふたつの「近代」を超えようとする

<sup>29</sup> 同前、382～383頁。

<sup>30</sup> 丸山真男『日本の思想』前掲書、12頁。



るマルクス主義によって1920年代に提唱され、その後、1935年を前後する時期に小林秀雄らによって定式化されたものだという事、その図式を反転させたところに、日本及び東洋の「伝統」をもって「西洋」に対峙する1940年代の「近代の超克」思想がつくられた経緯を明確にする。加えて、保田与重郎の思想と「近代の超克」思想との関連を論じる(第4章)。

そして、日本近代知識人の「科学崇拜」を鋭く指摘した中村光夫「近代への疑惑」が、前提にしている「明治以来の近代化すなわち西洋物質文明化」という当時の「常識」から問い直したい。これは日本の近代化過程についての根本的な見直しを迫るものとなろう。関連して、マルクス主義に対抗して世界のメカニズムをさまざまに提出して活躍した横光利一の転向過程を明確にし、また「自然主義」文芸を批判する立場に立つ中村光夫の近代文学史観の根本的な誤りを明らかにする(第5章)。

第二次大戦後、戦時期の流行思想が忌避されたことによって、体制側のアメリカへのキャッチ・アップ戦略のなかで、1935年前後にいわれはじめた明治以来の「近代化すなわち西洋化」という図式がかえって支配的になり、それとともに、日本の「自然主義」文芸の歪みを説く中村光夫の文芸史の構図も支配的になったこと、逆に左翼ナショナリズムによる「国民文学」の提唱もからんで、伝統の再評価の機運が興ったことなどは、あらためて指摘するまでもないだろう。

そして、丸山真男の「近代の超克」論を、彼の日本近現代史観とともに検討する。日本の「近代の超克」思想の「基調低音」というべきものが、農村の「共同体的心情あるいはそれへの郷愁」ではなく、「宇宙の(ないしは普遍的な)生命」を原理とする20世紀生命原理主義であったことを明らかにする。この原理が、丸山のいう「実感信仰」と「理論信仰」とを即自的に統一し、また『「伝統」への思想的復帰』や「精神的雑居性」<sup>31</sup>のように見える現象を支えてきたこと、それが「民族の生命」という観念に収斂し、戦時期の天皇ファナティズムを支え、かつ、歴史の事後解釈を横行させたおおもとであった。

なお、明治中期の文芸では、ヨーロッパの経験主義や実証主義が盛んにしたりアリズムの方法を儒学的経験主義による虚構蔑視の考えによって、またロマンティズムを「情」を重んじる伝統的思考によって感情重視の考えとして受けとめ、そのふたつが即自的に統一されて、「実感」重視の傾向を生んでいた。そして、その上に、20世紀の転換期に五官の感覚や印象を第一とする「意識の哲学」が流入して印象主義の流れがつくられた。前者は、『源氏物語』は、ロマンティズムにしてリアリズムという評言(藤岡作太郎『国文学史講話』、1908)に、後者は「もし、太陽が緑色に見えたなら、緑色に描いてよい」(高村光太郎『緑色の太陽』、1910)<sup>32</sup>という命題に最も端的に示される。さらにはドイツ感情移入美学が受け止められて、情趣情調重視の流れが象徴主義の一傾向として生まれていた。丸山真男のいう「実感信仰」とは、これらをひとまとめに呼んだものと考えてよいだろう。それらを根本で支えたのが「普遍的な生命」の現象ないしは表現という20世紀の国際的な思潮だったのである。

総じていえば、丸山真男のいう「日本における思想的座標軸の欠如」<sup>33</sup>は、20世紀前半

<sup>31</sup> 同前、14頁。

<sup>32</sup> 『高村光太郎全集4』筑摩書房、1957、25～26頁。

<sup>33</sup> 丸山真男『日本の思想』前掲書、4頁。

についていえば、20世紀への転換期に新たに興ったヨーロッパ思潮とその受け止めを無視することによって生じているのである。要するに、戦時期の日本の知識人の多くが陥った「近代の超克」思想は、今日、われわれに課せられている生命本位の思想が失敗した先例であること、そして、それが敗戦後にまったくといってよいほど問題にされてこなかったということが明らかになるだろう（第6章）。

関連して、丸山真男「歴史意識の『古層』」（1971）について、とくに生物進化論が中国では革命的な役割を果たしたのに、日本では、そうならなかったのはなぜか、という問題設定をめぐって、日中の進化論受容について比較検討する。そして実は、丸山真男がその論文で、「近代の超克」の「基調低音」の上で新しいメロディーを奏でてしまったことを明らかにする。もって「民族の生命」という観念の根強さに対する警鐘としたい（第7章）。

最後に、今日、問われている生命本位の考えにとつて、7章までの考察がどのように関連するかについてまとめ、本稿の結論とする（第8章）。

## 2. 「大東亜共栄圏」の理念

### 2.1. 近衛文麿「東亜新秩序」声明

1941年8月、第二次近衛文麿内閣の外相、松岡洋右が打ち出した「大東亜共栄圏」構想は、その後、東条英機が軍服を着たまま独裁的な権力——陸・海軍間の角逐は別にして——を掌握する軍国主義体制に移行し、アメリカとの交渉が決裂して、12月8日の真珠湾攻撃、開戦宣言に至った。その構想の端緒は、泥沼化した日中戦争を打開するために、第一次近衛文麿内閣が1938年に出した「東亜新秩序」声明にあった。11月3日に近衛文麿首相が日満支三国の「互助提携、共同防共、経済結合」をうたう「東亜新秩序建設」声明を出し、12月22日には、1938年1月に出した蒋介石国民党政権を「対手とせず」という声明を撤回し、国民党政府との和平三原則として「善隣友好」「共同防共」「経済提携」をうたう「日華国交正常化大綱」を発表した。

1938年11月の近衛文麿声明は、中国侵略戦争の継続を名目の上で糊塗するにすぎないもののように見られてきたが、それまで、国際的に意味のあるものとしては「防共」の一点張りだった対中国戦争のスローガンに、西洋帝国主義から中国を解放するという戦略を加え、「皇軍」の戦争という意味で飛び交っていた「聖戦」の語に方向を与え、日中戦争の泥沼化を打開するためのものだった。軍部が、近衛文麿の意図すら容易に貫かせまいとする包囲網を張りめぐらしており、進展は遅かったものの、それが、その後の日本の進路を決定する大きな戦略転換だったことはまちがいない。

当面の実際の戦局の上では、英米ソの支援を受ける蒋介石国民党政権に対して、北京の王克敏親日政権（1937年12月成立）と結び、古くからの中国革命運動の活動家、汪精衛（兆銘）を担ぎ出し、南京に臨時政府を樹立（1939年9月、王克敏は合流）し、中国大陸の「和平地区」を拡大してゆく路線を決定した。それゆえ、中国の国共合作軍の側からいえば、満洲事変以降の抗日14年戦争を決定的にしたものと映る。だが、日本側には、この戦略転換があつてこそ、「大東亜共栄圏」構想へ向かう筋道がつくられたのである。もちろん、そこに至るには、ソ連を共通の敵国とする日独伊防共協定（1937年）が独ソ不可侵条約の締結（1939年）を経て、1940年に三国軍事同盟の締結、さらには国際的ファシスト・リーグの形成に進み、またフランスがドイツに敗れたため、宗主国を失ったヴェ

トナムへ日本軍が進攻（1940年9月）し、日ソ中立条約の締結（1941年4月）、独ソ不可侵条約の破棄（1941年6月）など国際情勢の変化があり、また第一次近衛文磨内閣の退陣（1939年12月）、戦争経済の逼迫など、国内事情のさまざまな曲折を経てのことである。

1938年11月の近衛文磨声明を受けて、翌1939年早々、近衛文磨のブレイン・トラスト（知能諮問機関）、昭和研究会はパンフレット『新日本の思想原理』を発表する。「支那事変」の進展が日本を民族主義から「東洋主義」へと運んでゆくと述べ、「東洋の統一を実現することによって真の世界の統一を可能ならしめ、世界史の新しい理念を明らかにする」ことが「支那事変の世界史的意義」だと説いている。これまでの「ヨーロッパ文化の歴史に過ぎなかった」世界史に代わるもの、「世界の新秩序の指標となるべきもの」、普遍主義に立ちつつ、東洋文化の伝統を尊重するものとして、アジア民族の運命共同性、東アジアのブロック経済建設を内容とする「東亜協同体」論を打ち出している。それゆえ、「日本が欧米諸国に代ってみずから帝国主義的侵略を行うというのであってはならぬ」といい、「時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統一の実現」が課題であると述べている<sup>34</sup>。「階級的利害を超えた公益の立場」、すなわち「職能的秩序」による「国民的協同」をつくり出すべきであること<sup>35</sup>、日本のしくみを「一君万民の世界に無比なる国体に基づく協同主義」といい、古くから神道と仏教を並存させ、西洋文化をも取り入れた「包容力」をもつ「日本の指導のもとに」「東亜協同体」を形成すること、それこそが日本の「道義的使命」であることを訴えて終わる<sup>36</sup>。

そして、翌1939年には、満洲事変を画策し、「満洲国」独立へ導きながら、日中戦争の拡大には反対し続けた石原莞爾が匿名で、より緩やかな国家連合方式の「東亜連盟」論を唱えるなど、ジャーナリズムが賑わうことになった。

## 2.2. 「東亜新秩序建設」声明がもたらしたもの

1938年秋の近衛文磨声明によって、直接生じた国内の変化としては、日本の覇権主義や帝国主義に反対する言論が検閲を通るようになった。1937年7月の「支那事変」勃発後、10月ころまでは、ジャーナリズムに和平の早期実現や排外主義に反対するなど何らかのかたちで戦争に反対する意見表明が見られる。だが、12月から翌年1月にかけて、反戦、反ファッショ運動を企てたとして、労農派の学者、活動家、400人あまりが検挙され（人民戦線事件）、軍国ムードを揶揄する石川淳の短篇小説「マルスの歌」を掲載した『文学界』1938年1月号（1937年12月10日印刷）が発禁処分を食らい、厭戦、非戦の表明が完全に抑え込まれた。だが、たとえば、武漢攻撃（1938年秋）に、新聞記者として従軍した井上友一郎が、そのルポルタージュに自分の感想を交え、「私小説」に仕立てて刊行した『従軍日記』（1939）という書物がある。その小説の語り手は中国民衆を戦争の犠牲者として書く立場を明確にしており、付記「従軍覚書」（1938年11月の日付をもつ）には、対中国戦争はアジアの「大救済事業」である、アジアの苦しみとは無縁なイギリスやフランスと異なり、日本の手によってこそ中国人の「生活の基準」の建て直しが行える

<sup>34</sup> 『三木清全集 17』岩波書店、1968、510頁。

<sup>35</sup> 同前、522頁。

<sup>36</sup> 同前、530～533頁。

と述べ、日本軍が占領した南京で、特務機関により、中国の伝統演劇の上演が保障されているのは好ましいことだと述べている（南京虐殺事件ののち、それ以上、民衆の反発を招かないための措置だったにちがいない）。そして、戦争終結後に日本人は中国から引きあげるべきだとも書いている<sup>37</sup>。「戦争が終われば」（言い換えると、和平が実現すれば）と前置きすれば、帝国主義に反対する言論が検閲を通るようになったことは確かである。

この西欧帝国主義に対する東亜ブロック建設論は、左翼のなかにも一定程度、浸透していった。かなりのちだが、それぞれに異なるマルクス主義の立場をそれなりに保持したまま、宇野弘蔵（労農派）が台湾の製糖産業について勤めた研究所が行った共同研究（1945）で、また平野義太郎（講座派）が（かつてとはやや立場を変えているが）、『大アジア主義の歴史的基礎』（1945）序文で、東亜ブロック経済圏の形成を唱えている<sup>38</sup>。つまり、東亜ブロック論が発展した「大東亜共栄圏」構想は、反帝国主義の左翼的立場をも抱きこみうるものだったと考えてよい。

### 2.3. 東亜協同体論の背景

1938年11月の近衛声明以前に、昭和研究会の蠟山政道「東亜協同体の論理」（『改造』11月号、10月17日印刷納本）が、その具体案を示したことは知られている。主に日本が陥ってまた、そして、それに反発して中国に興った近代ナショナリズムを超える東アジアの地域協同体建設の制度面の展望を論じ、それ以上の理念としては「東洋の地域的民族協同体の理論は正に民族と大地とから生まれてきた」<sup>39</sup>と述べているにすぎない。

のち、蠟山政道「大東亜建設の原動力」（『満洲公論』1944年4月号）は、「大東亜共栄圏」を「北方圏」と「南方圏」のふたつに分け、北方圏のモデルを「満洲国」とし、南方圏についてはまだ標準が定められないといい、査察に行ったフィリピンについて述べている。「満洲国」の総合雑誌からの依頼に応えた論文だが、依頼元によって主張の内容が変わるわけではあるまい。この論文は、蠟山の「東亜協同体論」が当初から「満洲国」の「民族協和」政策を念頭において構想されたことを物語っていよう<sup>40</sup>。

「満洲国」の半官半民組織、協和会の理論的支柱だった評論家、橋樑が昭和研究会に参加し、「長期抗戦とその対策」（『満洲評論』、1938年2、3月）などに東洋民族解放論を提出していたことも知られている<sup>41</sup>。これも、「東亜協同体」論のもとが「満洲国」の「民族協和」政策にあったことを語っていよう。そして、橋樑が「満洲国」でさまざまに説いた分権的国家論が、1920年を前後する時期に盛んになった組合主義の延長にあることも明らかだろう。「ギルド社会主義」は、労農派や社会大衆党（1932年結党。1937年前後に躍進）にもかなりの勢いをもち続けていた。

第一次大戦後、国際連盟の常任理事国になった日本では「帝国主義の時代は終わりを告げ、国際連盟の時代になった」といわれていた（『文藝春秋』1931年10月号「満蒙と我

<sup>37</sup> 井上友一郎『従軍日記』竹村書房、1939、復刻版、ゆまに書房、2004、253頁、261頁。

<sup>38</sup> 武藤秀太郎『近代日本の社会科学と東アジア』藤原書店、2009を参照。

<sup>39</sup> 蠟山正道『東亜と世界一新秩序への論策』改造社、1941、25頁。有馬学「誰に向かって語るのか？—東亜協同体論者の自己意識」（鈴木貞美編『「Japan To-day」研究—戦時「文藝春秋」の海外発信』作品社、2011、以下『Japan To-day 研究』）を参照。

<sup>40</sup> 鈴木貞美「解説」、『満洲公論』1944年4月号、復刻版、ゆまに書房、2011を参照。

<sup>41</sup> 野村浩一「アジア主義の彷徨」、『立教法学』19号、1980などを参照。

が特殊權益座談会」における長谷川如是閑の発言など)。1919年に朝鮮半島の3・1独立運動、中国大陸と台湾の5・4運動の高揚を受けた日本は、植民地の強権政治を文治政治へと切り替え、日本の活動を太平洋西岸部に限るワシントン体制(1922年-)に従う国際協調路線をとっていた。だが、山東出兵(1927-28)では膨張路線、ロンドン軍縮条約調印(1930)では協調路線とジグザグした。そののち、1931年に満洲事変を起こして、翌年2月に「満洲国」を独立させ、常任理事国を務めていた国際連盟を脱退することを通告(正式の実効は3年後)、国際的に孤立したのだった。

満洲事変は、直接には、張学良が蒋介石と組み、「満鉄包囲線」(並行線)を建設、世界恐慌のおおりに受けて悪化していた満鉄の営利をさらに圧迫したことに対して、関東軍が起こした軍事行動に起因する。満蒙を日本の死活を決める「生命線」と位置づけた根底には、関東軍の対ソ戦略があった。かつて朝鮮半島がロシアに脅かされたとき、朝鮮半島は日本の「生命線」という理屈がもち出された。第一次世界大戦ののち、帝国主義諸国とソ連は、いよいよ資源と工業力を競い合っていた。後発の日本は、何とか資源を手に入れたかった。それまで南満洲鉄道がもっていた利権、炭鉱や鉱山、港湾施設だけでなく、蒙古まで含めて、中国東北部全部を掌中に収めなければ日本は立ちゆかないという新「生命線」論の裏には、満洲を確保し、ソ連と対峙する構えをつくろうとする関東軍の狙いがあったのは明らかである。背景には、シベリア出兵ののち、やや安定していた日ソ関係が、1930年前後から悪化していたこともある。

「満洲国」建国は、軍閥、張学良に叛旗を翻した者や旧清朝帝政派のあいだにあった「独立」の機運に乗じたところもある。関東軍が愛新覚羅溥儀(Aixinjuéluó Pūyi、1906-67)の首根っこを押さえて執政(1934年、皇帝)にし、旧清朝帝政派等の中国人を要職につけ、権力の中樞は日本人官僚が握るしくみの傀儡政権は「王道楽土」「民族協和」をうたった。「王道」は「霸道」(覇権主義)ではないという意味で、「民族協和」は孫文(Sun Wen、1866-1925)の唱えた「五族共和」を転用したものである。満洲事変を起こした関東軍は、当初は占領方針だったが、参謀、石原莞爾が1931年暮に「建国」に切り替えたという協和会幹部の証言がある(座談会「大東亜共栄圏確立の原理」『文藝春秋』1942年2月号)。人口比率からしても、軍政で統治できる地域ではないこと、国際関係を睨み、対ソ戦略地域を安定させることを優先したため、「満洲国」建国にこだわったのも、それによる。

「満洲国」の「国語」は、中国語(満語)、日本語、ところにより蒙古語とし、公用語は日本語、中国語の併用。日中対訳の新聞も発行され、ソ連を追われた亡命ロシア人地区ではロシア語教育も行われ、ソ連で抑圧されていたロシア正教も活動させた。ロシア語、ポーランド語の新聞も刊行され、ナチスの手から逃れるユダヤ人の亡命も受け入れ、回族(ムスリム)やツングース系少数民族を保護するなど、多民族が雑居する「国家」が形成された。「協和」をうたうのだから、今日のことばでいえば多文化主義にあたる。実際、多文化主義の先駆けという論議がアメリカでなされたことがある<sup>42</sup>。が、そもそも清朝時代、満洲開拓にあたっては、狩猟民族の地域を侵さないことが約束されていた。開拓団に組み入れた例も報告されている<sup>43</sup>。そして、人口の多い漢民族より、さまざまな少数民族を優

<sup>42</sup> 玉野井麻利子編・山本武利監訳『満洲国 交錯する歴史』藤原書店、2008。

<sup>43</sup> 北京清華大学、王中忱教授に教示を受けた。

遇して協力させるのは台湾統治で日本がとってきた政策だった。亡命（白系）ロシア人を優遇するのは、「満洲国」がソ連と対峙する戦略地域だったから、当然の政策だった。「多文化主義」は、統治のための手段だったのである。今日でも国民国家を維持し、諸民族間の対立激化を避ける政策のひとつとしてとられることが多い。

関東軍は「満洲国には財閥を入れるな」というスローガンを早くから掲げ、反資本主義、反共産主義の国家統制を進むべき「革新」の道とした。貨幣制度を整え、軍需産業を起し、内地の農村恐慌にあえぐ農民を入植させ、1937年には基幹産業を育成する「建設五カ年計画」がはじまった。ソ連の経済五カ年計画を参考にした国家社会主義政策により、重化学工業化を進めた。それが「ソ連のまね」だったことは、五カ年計画の実質的推進者、岸信介がのちに語っている<sup>44</sup>。また、「満洲国」の新聞社社長などが「われわれはナチスのように人種差別はしない」という意味の発言をしており<sup>45</sup>、ナチスを参照していたことも明らかである。

1938年夏ころから、「真の敵は米英」という言辞が飛び交うようになるが、それは蒋介石政権の後盾を指してのことで、そのころから、日本軍がのちに東南アジアに侵出することなど誰も想定していなかったことを確認しておきたい。しばしば、満洲事変を画策した石原莞爾が対米英戦争に向かう世界戦略構想をもっていたかのようにいわれるが、石原が「東亜連盟」論を唱えるのは、近衛文麿の「東亜新秩序建設」声明のあと、1939年に入ってからである。石原が1937年夏の対中日戦争の拡大に反対したのも、「満洲国」の保持を第一に置いたためといえよう。もし、早くから、石原のなかに対米英戦争への構想が育っていたとしても、それは、日中戦争の拡大によって一度、挫折していることになる。このような石原莞爾の世界大戦構想についての憶測は、「大東亜戦争」期に「満洲国」協和会の存在意義を強調するために、また、歴史の事後解釈に伴って（後述する）ひろがったものである<sup>46</sup>。

#### 2.4. 三木清の理念

では、その「東亜新秩序」の理念は、どのようにしてつくられたのか。昭和研究会のパンフレット『新日本の思想原理』をまとめたのは、西田幾多郎の門下から出て、かつてマルクス主義の論客として鳴らしたが、有罪判決を受け、「転向」してジャーナリズムに活路を求めた三木清だった。1938年の三木清について足跡を追ってみよう。

三木清は「知識階級に与う」（『改造』1938年6月号）で、「起こってしまったことをとやかくいってもはじまらない」、日本の歴史に「理性」に立つ大義を与えよ、そのために知識人は政治参加すべきだと論じた<sup>47</sup>。現に進行しているクレイジーな戦争に「理性」を付与するために知識人が起て、と呼びかけたのである。そして、近衛文麿のブレイン・トラスト「昭和研究会」に招かれ、三木は「資本主義の弊害の解決」「東洋の統一と調和」「侵略戦争になることを極力防ぐこと」を訴える講演を行い、その常任委員になった<sup>48</sup>。

<sup>44</sup> 『岸信介の回想』文芸春秋、1981、21頁。

<sup>45</sup> 古川敏明「満洲の文芸に就いて」、『満洲浪漫』第一集、特集「満洲文化について」1938年5月、復刻版、ゆまに書房、2003。鈴木貞美「解説」、同別巻研究編参照。

<sup>46</sup> 鈴木貞美『「文芸春秋」とアジア太平洋戦争』前掲書、202～204頁を参照。

<sup>47</sup> 『三木清全集5』岩波書店、1984、242頁。

<sup>48</sup> 酒井三郎『昭和研究会』中公文庫、1992、203頁を参照。

なお、それ以前、明治期からのジャーナリズムの大御所、徳富蘇峰は『皇道日本の世界化』（1938年1月講演、2月刊行）で、「支那事変」が起こってしまった以上しかたがない、これを「皇道世界化の機」「白禍一掃の運動」にせよ、反共産主義を第一に掲げ、次いで反アングロサクソン戦争に進むべきだと訴えていた。「皇道」は道義のこと、覇権主義、「世界征服」は意味しないと言い添えている<sup>49</sup>。1937年7月にはじまった「支那事変」の国際的に意味をもつ国家目的が「反共」以外に明確になっていないこと、そしてそれがあまりに理不尽なことは、日本の知識人にとっては、いわば常識のようなものだったのである。

三木清は「日支文化関係史」（1938）で、「支那事変」が、これまで一方で東亜の保全、他方で帝国主義侵略という、日本のもっていた二面性を「解決すべき任務を課している」と述べている<sup>50</sup>。そして、その二面性を解決すべく、「われわれの政治哲学」（英文“*Our political philosophy*”、『文藝春秋』欧文付録『Japan To-day』10月号）で、資本主義の弊害を解決するために自由主義、ファシズム、共産主義が互いに争う国際情勢に対して、東亜ブロック建設を訴えた。彼自身の「マルクス主義の経験」に立ち、かつ、ヨーロッパの人民戦線派から各国のナショナリズムを超えるヨーロッパ共同体（*European Community, EC*）の提案がなされていることをも踏まえたものだろう<sup>51</sup>。

そして、おそらく10月のうちに、三木清は講演「政治と文化」（『戦時文化叢書』日本青年外交協会、1938年11月刊）で「東亜協同体」の語を用いはじめる。そこでは、それぞれの民族や国家の独自性や自主性を保証すること、「協同体」の部分と全体の弁証法的関係によって、全体主義ではないことを論じている。これらが昭和研究会の東亜協同体論の基本理念になったのである。

ただ、昭和研究会のパンフレット『新日本の思想原理』には、「一君万民の世界に無比なる国体」の語が見える。これは三木の思想にはないものである。パンフレットのまとめ役として入れざるをえなかったと推測されている<sup>52</sup>。近衛文麿を支える主な勢力のもう片方は、国家革新を唱え、1932年に5・15事件、1937年に2・26事件を起こした「皇道派」の流れだった。

「一君万民の世界に無比なる国体」ということばに込められているのは、明治の憲法制定定期に帝国大学総長の地位にあった加藤弘之が発明した家族国家論——儒学という人民すなわち「天子の赤子」の考えは、易姓革命の起こらない日本でこそ、長い歴史を通じて純粋に貫かれてきたものであり、国民は天皇の赤子、忠君一体という他に比類なき日本の国体<sup>53</sup>——をゲマインシャフト的な「家」を基礎とする「協同主義」に読み替え、「起こってしまった」支那事変を、資本主義を超える「東亜協同体」づくりという、「世界史的意義」のあるものに変える、という三木清の意志である。その読み替えが恣意的なものであることを三木清がどこまで意識していたか、は判断できない。

また『新日本の思想原理』には、日中戦争期に「国内改革」が進展したとある<sup>54</sup>。これは総力戦体制づくりに行われた電力国有化などの統制経済を指している。戦時における国

<sup>49</sup> 徳富蘇峰『皇道日本の世界化』民友社、1938、1～48頁。

<sup>50</sup> 『三木清全集5』前掲書、184頁。

<sup>51</sup> 『Japan To-day 研究』266～272頁を参照。

<sup>52</sup> 永野基綱『三木清一人と思想』清水書院、2009、184～198頁を参照。

<sup>53</sup> 鈴木貞美「解説」、『藝文』1942年1月臨時増刊号、復刻版、ゆまに書房、2007、92～106頁を参照。

<sup>54</sup> 『三木清全集17』前掲書、507頁。

家社会主義政策を、三木は「資本主義の克服」の道と見ていたことになる。

敗戦後から今日まで、個々の立場や主張を度外視し、「戦争に協力したか、抵抗したか」という二分法が幅を利かせてきた。それによるなら、三木清も侵略戦争の加担者となる。三木清の活動は、左翼用語でいえば、敵の懐に飛び込んで変革を工作する「加入戦術」にあたる。それは、リベラル派の知識人たちの支持を受けて、日中戦争の泥沼に、「反西洋帝国主義」の旗を掲げさせるところまで漕ぎつけたとはいえる。だが、近衛文麿のもくろみさえ、軍部の妨害によってなかなか実現しえない政治の現実のなかでは、塩路のなかの塩路に一縷の希望の原理を灯そうとするものにすぎなかった。その後の軍国日本は、国際的にファシスト・リーグの一翼を確実に担っていったし、「協同主義」は、中国大陸では「親日」派勢力に及んだにすぎない。それどころか、総力戦体制は、1938年ころから日本の領土内、台湾と朝鮮半島に及び、その「皇民化政策」は、かつての強権政治を復活させ、他民族に同化を強い、官公庁、学校で母語を禁止するなどの政策を進めようとしていた。朝鮮半島では創氏改名を進め、1941年からは民間演劇さえ日本語で上演させるように進んだ<sup>55</sup>。「共栄圏」をタテマエとしながら、自国の領土内では、多文化的状態を解消する政策を進める矛盾は、目を覆うべくもない。

その後、三木清は、東亜協同体の理念を建てた経験をもとに、歴史を導く哲学的構想力について『構想力の論理 第一部』(1939)をまとめる。彼は、西田幾多郎を尊敬し、その哲学を批判的に乗り越えることを最後まで志していた。だが、1945年3月、三木が共産党系活動家と関係が続いていることを、逮捕された活動家が告げたため、治安維持法違反のカドで逮捕、投獄され、獄中で全身を疥癬に冒され、敗戦直後に死んでいった。

隘路に隘路をうががつような三木清の努力は、ついに報われることはなかった。三木清「現代日本に於ける世界史の意義」(1936年6月)は、ドイツの哲学者、テオドル・レッシングの『無意味なものへの意味付与としての歴史』(Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919)の題名を引いている<sup>56</sup>。このころから、三木清は歴史への積極的な参与を考えていたのかもしれない。が、このことばは、歴史を書くのは常に勝者であるという苦い認識に裏打ちされていたことを三木は十分、承知していたはずだ。実際、日本の戦時下にも、また敗戦後にも、「勝者の歴史」に従う人々が圧倒的多数だった。

### 3. 『中央公論』座談会をめぐって

#### 3.1. その内実

『中央公論』座談会にいう「大東亜戦争」即ち「近代の超克」戦争とは、西洋列強の帝国主義を打ち破る「アジアの覚醒」の思想である。その意味は、帝国主義もソ連もファシズムも西洋の「力」の論理であると否定し、それに対して「モラリッシュ・エネルギー」(道徳的生命力)を発現することであり、ドイツの文化哲学者、オスヴァルト・シュペングラー『西洋の没落』(Oswald Arnold Gottfried Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918, 1922)などを参照して、世界史の多元圈的構造論を唱え、文化多元主義の立場を明

<sup>55</sup> 井上友一郎、豊田三郎、新田潤『満洲旅日記』明石書房、1942。鈴木貞美「解説」、井上友一郎『従軍日記』復刻版、前掲書を参照。

<sup>56</sup> 『三木清全集5』前掲書、144頁。



らかにし、民族主義に対しては、広域圏の考えを対置するものだった<sup>57</sup>。そして、第二次近衛内閣の基本国策要綱（1940）に登場した「八紘一宇」を東洋的な「天」や「家」の論理と結びつけ、具体的には、日本を父親の位置におき、家父が「指導」するひとつの家族共同体のイメージを説いていた<sup>58</sup>。これは、「国民は天皇の赤子」であり、日本の国家は一大家族と唱える家族国家論を東アジアにひろげて考えるもので、侵略先の各地で容易に受け入れられる考えではない。日本人に「自覚」を呼びかけ、戒める言葉もそここで吐かれているが、全体としては、対米英戦争の勝ち戦に乗じて、あたかも日本民族の「歴史的生命」が、その使命の実現に向かって進んでいるかのように描き出すものだった。そして、それによって、対中国戦争が、「大東亜戦争」の準備のためだったかのように正当化される<sup>59</sup>。第三回座談会では、歴史の創造性には「飛躍」や「不合理性」が含まれるとし、ベルクソン『創造的進化』（Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907）のキイ・ワード、「エラン・ヴィタール」（*élan vital*）の語も登場する<sup>60</sup>。「民族の生命」のようなものを想定し、その歴史が「生々発展する」と考える歴史観は、すべてのことについて、もともとあった芽が成長したかのように考える思考法を育てる。

彼らが文化多元主義を主張しえたのも、アジアにも民族自決権、文化相對主義がひろがり、日本は、台湾、朝鮮半島では強権政治を「文化政治」に転換したことなどがあり、国際連盟の常任理事国の立場を尊重して「帝国主義の時代は終わった」といわれたことをふまえてのことである。そして、先に見たように「東亜新秩序」や「大東亜共栄圏」構想は、「満洲国」における「民族協和」政策をアジア太平洋圏に拡大するものだった。

対米英戦争の開戦前に行われた第一回座談会では、「満洲事変というものでも、それが起った当時よりも支那事変を経過した後のいまの方が、その意味はずうっとはっきりしてきている」（鈴木成高）、「事変の意義や理念が後から出てくるのは本当だ」（高山岩男）<sup>61</sup>と論じ合っていた。第二回座談会では、ヨーロッパの世界支配に対して、日本の「東亜の唯一の主導的国家として、世界の新秩序を建設しようと努力」（高山）<sup>62</sup>することが語られる際、それまで中国に対して日本には「外観的には或る程度やはり帝国主義に誤り見られる外形で動いていた」が、現在では「大東亜の建設」という「帝国主義というものを理念的に克服した行動に、必然的に繋がってきている」（西谷啓二）と述べられた<sup>63</sup>。先にふれたように、日本の主導性がいつから現れたかと問い、日露戦争まで遡り、そのときから西洋帝国主義を克服する理念が潜在していたと論じている。

これらは、日中戦争が進展するまでは、日本の中国大陸進攻は帝国主義的だったことを認めているのと同じである。彼らの言の裏を読めば、満洲事変の意義は、日中戦争の進展に伴い、対中国戦争の戦略が「東亜新秩序建設」へ転換したときに初めて実現し、対米英戦争の開戦によって明確になったということになる。要するに、結果から、潜在していたものを解釈する方法であり、事後の解釈である。三木清は、進行中の歴史に新たな理性的

<sup>57</sup> 同前、196 頁。

<sup>58</sup> 同前、225 ～ 255 頁。

<sup>59</sup> 同前、171 ～ 172 頁。

<sup>60</sup> 同前、326 ～ 331 頁。

<sup>61</sup> 同前、127 頁。

<sup>62</sup> 同前、164 頁。

<sup>63</sup> 同前、170 ～ 171 頁。

意味を付与することを唱えたが、京都学派による『中央公論』座談会は、過去の歴史に新たな意味を付与している。これに類するものが、当時蔓延していた。

### 3.2. 歴史の事後解釈

歴史の事後解釈は、大英帝国の東アジアへの侵出基地、香港とシンガポールを日本軍が陥落させたとき（1941年12月）から、ひろがっていた。「満洲国」では、関東軍関係者が満洲事変と満洲「建国」が「大東亜戦争」の準備だったと語りはじめた（座談会「建国を語る」『藝文』1942年3月号）。自分らの方針が正しかったことが、これで証明されたという「建国組」の快哉である（一時期、参謀長として赴任した東条英機は「民族協和」をないがしろにし、参謀、石原莞爾と対立、ふたりの反目がはじまったといわれる）。

「満洲国」では、重工業を重視した産業五カ年計画を担い、「日満一体化」を進めた岸信介ら中央官僚が内地に召喚されて（1939年秋）以降、「建国」時から活動してきた半官半民組織、協和会が息を吹き返し、「民族協和」の内実づくりに力が入った。華北を日本軍が抑え、開発にいそむようになると、中国人労働者の流入が減り、「満洲国」の鉱工業の労働力の供給源として疲弊しきった農村を立て直す必要に迫られていたからである。そして、対米英戦争に突入すると、「満洲国」は兵站基地の役割を担い、食糧の増産が必須となった。関東軍報道部中佐、長谷川宇一も「満洲国は大東亜共栄圏の模範たれ」と掛け声を発している（座談会「決戦文芸の途」『藝文』1942年4月号）。一方で、匪賊対策に漢民族の村に初めて武器をもたせもしたが、他方、収奪がより激しくなったことはもちろんである。東南アジアで、やがての「独立」を約束はしても、軍政の実際は、各民族に同化を強いる政策が強かったことは、いくつもの事例があげられている。

さらに遡って、日露戦争も、今日を準備する歩みであったと語られるようになる。日露戦争の停戦時に、アメリカが提案した南満洲鉄道（満鉄）の共同経営案を小村寿太郎が敢然と蹴ったことによって、対米英戦争に向かう道が決まったかのような議論さえ飛び出した（森一樹「満洲と小村壽太郎」『藝文』1943年8月号）<sup>64</sup>。いかに対米英戦争を優位に進めていたときの「勝者の歴史」とはいえ、拡大解釈であることは歴然としていよう。ポーツマス条約の全権、小村寿太郎が、樺太の南半分の割譲だけでロシアとの停戦協定に手を打ったのは、背後で日英同盟の強化を進め、アメリカも朝鮮を日本の保護国にすることを密約していたからである。それらがあればこそ、1910年の「日韓併合」へと進みえたのである。

菊池寛『満鉄外史』上巻（満洲新聞社、1942）もはじめの方で、満鉄の創立期、後藤新平や、とくに中村是公の功績をうたい、「大東亜共栄圏」を切り開くものだったと述べている。第一次世界大戦で「自由主義陣営」について日本が国際連盟の常任理事国となり、国際協調路線をとったことも、「防共」の旗を掲げて中国大陸に支配地を拡大してきたことも、やがて米英と戦う本心を隠したマヌーバー（政治技術）にすぎなかったということになる。

こうした歴史の事後的解釈のすべてが、「生々発展する」歴史観によるものとはいえないが、1935年を前後する時期に、ドイツの哲学者、ヴィルヘルム・ディルタイ（Wilhelm

<sup>64</sup> 鈴木貞美「解説」、『藝文』1943年8月号、復刻版、ゆまに書房、2008参照。

Christian Ludwig Dilthey, 1833–1911) の説いた生成展開する歴史観、いわゆる歴史主義のブームが哲学や歴史学を訪れ、昭和戦前期の若い知識人たちの頭脳に染みついていたマルクス主義が説く「歴史の法則性」(封建制–資本主義–社会主義への発展段階論)によって替わる歴史観を提供したのはまちがいない。が、その歴史主義は、ドイツ流のそれより、西田幾多郎の説く「民族の生命」の「生々発展する歴史」観に染められていったのである。

### 3.3. 西田幾多郎『日本文化の問題』

京都学派の俊英たちは、西田幾多郎のいう「私と汝」の対等関係の論理を援用して<sup>65</sup>、文化多元主義の立場を説いていたが、彼らによる日中戦争の事後的解釈は、権力間の闘争に唾棄する西田哲学を裏切っている。西田幾多郎が、1938年から京都大学で行った講演をまとめ直した『日本文化の問題』(1940)は、「生生発展」をキーワードに、日本の「歴史的生命」なるものを論じている(西田のデイルタイ哲学の受容は明治期からうかがえる)。「歴史的生命」とは、普遍的な「生命」(宇宙生命)が、歴史のうちに自らを表したものの、歴史を動かす根本的なものをいい、歴史の現実、すなわち権力争いの場を超えたものとする。これは西田幾多郎が『善の研究』(1911)で禅宗の悟りや陽明学を土台に独自にかたちづくった生命主義に基づくもので、歴史を「宇宙生命」の歴史への現れとしての「歴史的生命」と「歴史の主体」すなわち権力というふたつの水準で考え、日本では、「天皇」ないしは「皇室」が「歴史的生命」を具現し、そこに日本文化の独自性があるという。「皇道」は権力を超えたものであるゆえ、皇室を仰ぐ日本が「霸道」や「帝国主義」に陥ってはならないという。他国への侵略は、その皇室を権力にしてしまい、汚すことになるという理屈である。「最も戒むべきは、日本を主体化することではなければならないと考える。それは皇道の霸道化に過ぎない、それは皇道を帝国主義化することに外ならない」<sup>66</sup>。

『日本文化の問題』は岩波新書の一冊として刊行され、かなり多くの知識人に読まれたはずである。平和主義天皇制論は「満洲事変」以降、中国大陸で展開している事態に対して、当時、唯一可能な反対表明のやり方だった。三木清の主張も、この反帝国主義の主張に同調したものだといえよう。西田幾多郎は、昭和研究会でも講演している。

だが、「天皇」が権力を超えた存在であるというのは、歴史の偽造にほかならない。「天皇」という称号は、聖徳太子を摂政とし、自らは不執政の座についた推古女帝(在位592–628)のときに、それまでの「大王」<sup>おおきみ</sup>にかえて用いられたものといわれ、天界のもろもろの星の中心に位置し、自らは動かない北極星を指すという。その意味では権力を超えた存在といってよい。だが、壬申の乱<sup>じんしん</sup>(672)、保元の乱<sup>ほうげん</sup>(1156)、承久の乱(1221)、建武の新政(1333–69)とそれにひき続く南北朝の争乱など、天皇ないしは上皇が直接かかわった内乱の例には事欠かない。近代では、明治天皇が日清、日露のふたつの戦争に際して、「開戦してもよい」という意味の詔勅を出している。西田幾多郎の平和への意志は、「歴史の偽造」を犯してまでも、「東洋平和のための戦争」という国家権力の「論理」を打ち砕こうとしたと考えてよい(なお、敗戦後、津田左右吉、和辻哲郎らが象徴天皇制を支える論理をつくった際にも、皇室が長いあいだ権力を離れた存在であることを根拠にした)。

そして、1940年に創設された神祇院の編になる『神社本義』(1944)は、次のように

<sup>65</sup> 同前、12頁。

<sup>66</sup> 『西田幾多郎全集 12』岩波書店、1965、341頁。

うたっている。「代々天皇にまつろい奉って、忠孝の美德を發揮し、かくて君民一致の比類なき一大家族国家を形成し、無窮に絶ゆることなき国家の生命が、生々發展し続けている。これが我が国体の精華である」と。まるで明治中期、帝国憲法制定期に加藤弘之が説いた家族国家論（日本国民は天皇を父とする大家族）に、西田幾多郎の説く日本の「生々發展する歴史的生命」を統合したような文句である。

#### 4. 「近代化するなわち西洋化」図式の形成

##### 4.1. 「近代」という概念

『文学界』座談会は、全体に、明治以来の日本が西洋文明の移植に汲々としてきたことを反省し、機械文明の發展に対して、倫理や精神性を強調する意見が多く出ている。中村光夫が『『西洋』を『近代』の同義語と見る浅薄な謬見』を強調したのは、西洋といえは「近代」と決めてかかり、それに「日本の伝統」を対置する論調が当時、あまりに強かったからである。にもかかわらず、個々の意見が噛みあわなかったのは、参加者たちの多くが若くして西欧の思想や文芸、あるいはマルクス主義の洗礼を受け、1930年代半ばころまでは「近代化するなわち西洋化」の図式で伝統主義に対峙してきたが、その図式を軸に姿勢を反転し、「西洋近代」に対して伝統主義に立ったために、反省すべき「近代」も見いだすべき「伝統」もまちまちだったためである。この図式は、戦後にも何度も蒸し返され、同じように混乱した論議が繰り返されてきたとってよい。

明治期からを「近代」と言い習わしたのは、1920年代半ばからで、マルクス主義者たちを中心にした動きであり<sup>67</sup>、資本主義を指標にするものだった。とりわけ、服部之総『黒船前後』（1930）は、西洋化するなわち近代化というスキームに立つ開国からの過程分析に大きな役割を果たしたと考えられる。ただし、服部之総らは『日本資本主義發達史講座』（岩波書店、1932）で、日本を、資本主義が高度に發達しているが、天皇制と地主層による支配という封建制の残滓を多く残しており、「（半）封建制」とあいまいな規定をした。これは、コミンテルンの1932年テーゼに従い、左右の革新運動が吹き荒れる日本を、革命以前のロシアの専制政治とアナロジーする傾向が強かったためである<sup>68</sup>。

「近代」「現代」は、ことばの意味としては、それぞれ「近い世」「今日の世」を示し、中国ではかなり古くから用いられており、日本では11世紀の歌論書に見える。藤原定家が源実朝に献上した歌論書は『近代秀歌』（1209）と題されていた。そして、「近代」「近世」は戦前期まで同義に用いられていた。城左門詩集『近世無頼』（1930）は、モダン都市のバガボンド（放浪者）の気風をうたったものである。

それゆえ、マルクス主義が台頭する以前、明治以降を「近代」と呼ぶ習慣はなかった。時代区分は、首都のあった土地で呼ぶか（江戸時代の次は東京時代とされた）、「上古、中古、近古、今代」とするか、近古と今代のあいだに江戸時代を「近世」と呼んで入れるか、などのいずれかであった。そして、戦時期には江戸時代に「近代」を読みとること（内発的近代化論）もかなり行われた。中村光夫も『文学界』座談会に提出したりポートで、「江戸時代を一種独特な近代社会と考えれば格別」だが、と、その動きにふれている<sup>69</sup>。こ

<sup>67</sup> 鈴木貞美『日本の「文学」概念』作品社、1998、271頁。

<sup>68</sup> 鈴木貞美『「文藝春秋」とアジア太平洋戦争』前掲書、第3章1節を参照。

<sup>69</sup> 『近代の超克』前掲書、146頁。

の内在的近代化論は、のちに述べるが、保田与重郎も丸山真男も採用していた。

したがって、江戸時代を「近世」、明治期以降を「近代」と呼ぶことが定着したのは、第二次大戦後のことである。ただし、「近世」を“pre-modern”、“early modern”のいずれの翻訳語とするか、また、その意味に「近代以前」「近代早期」というちがいを認めるかどうかは議論の分かれるところだろう。それも「近代」の定義次第ということになる。

1920年代のマルクス主義者は、資本主義を「近代」とし、その前段階として「封建制」を想定していた。明治期啓蒙主義者、福沢諭吉らは、維新のスローガンに「身分制の撤廃」など一度も掲げられたことがないにもかかわらず、明治維新を「封建制」すなわち「身分制」を撤廃し、四民平等を実現した革命のように論じていた。維新政府が1872～73年の「徴兵令」で、同じ法律のもとで国民の「自由・平等」が保証される国民国家の制度をとることを公表したからである（それによって、生まれによる職業身分の固定は打破された。が、江戸時代の民間哲学、天道思想によって、民衆のあいだに、身分制度を超えた「自由・平等」の考えが定着しており、福沢諭吉もそれを利用したため、その意味が明確にされず、「血税」の重さに対する反発となって噴出したのが徴兵令に対する「血税一揆」である<sup>70</sup>。なお、被差別部落民らに対する差別、男女差別は残ったが、西洋でも法制上、男女差別は第二次大戦後まで残っていた）。

それ以前、江戸時代に「封建」の語は、「郡県」に対して用いられていた。中国の国家制度については、秦をモデルにした中央集権制、周をモデルにした地方分権制のふたつの概念しかなく、清王朝への移行期、異民族支配の下で漢民族の士大夫層に「封建」論が興り、顧炎武が郡県制のなかに封建制を組み込んで地方分権を実質化する「封建の意を郡県に寓す」を説いたことなどが、日本に伝えられ、山鹿素行らの儒者は、幕藩制度について、「封建」を強めるべきだという主張をし、そのうち、日本は「封建」であるとされていった。それゆえ、明治維新政府は、古代の「郡県」制に戻したことになった。西洋学が“feudalism”の翻訳語として「封建制」を採用し、主従の契約関係を基本とすることに共通点を見出し、あるいは荘園制をもって類似の制度のように長く論じられてきた。が、中国と日本の「封建」も、またヨーロッパの“feudalism”も、それぞれのあいだに相当の差異があることが、今日では広く認められている。

こうして、江戸時代、明治啓蒙主義、マルクス主義のそれぞれで、まったく異なる「封建」の意味が用いられてきたのである。従って、その次の段階とする「近代」の意味も、大まかにいって、国民国家制度と資本制を基本とする政治経済制度との、ふたつの意味で用いられてきた。帝国主義支配下や半植民地状態でも、とりわけ20世紀には、法制度や近代的なインフラストラクチャーの整備、民族資本や民族意識の形成など「近代化」が進んだところもある。なお、日本において農民が土地を離脱し、労働者が階級として姿を現すのは、日清・日露戦争期とそれ以降の重税によるところが大きい。なお、論者（鈴木）自身は、産業の発達段階によることなく、国民国家制度を指標に「近代」を用いている。

#### 4.2. 「西洋化」対「日本の伝統」図式の発明

では、「西洋近代」対「日本の伝統」という図式は、どのようにしてできたのか、そし

<sup>70</sup> 鈴木貞美「明治期日本の啓蒙思想における『自由・平等』—福沢諭吉、西周、加藤弘之をめぐって」、『日本研究』第40集、2009を参照。

て、「近代の超克」に同調した人びとは、どのように伝統主義に立場を転換していったのか。林房雄ら転向左翼を積極的に同人や執筆陣に誘い、『文学界』を西洋派の砦のように育て、文壇の中枢勢力に押し上げた文芸批評家、小林秀雄を例にとって考えてみたい。編集長を河上徹太郎と交替したのちも、『文学界』は、かなり長く、左翼寄りの作品を載せ続け、それゆえ何度か、一作品の全面切り取り処分を食らっている。その頁数があまりに多いため、刊行を断念したこともあった。この姿勢には、フランス知識人たちの反ファシズム運動の刺戟が働いていたと見てよい。フランスの作家、ロマン・ロラン (Romain Rolland, 1866–1944) やアンリ・バルビュス (Henri Barbusse, 1873–1935) の呼びかけで、1932年8月、アムステルダムで国際反戦大会が開催され、1936年7月には、フランス社会党、共産党の反ファシズム統一戦線が結成されるに至っていた。コミンテルンも社会民主主義などを主敵とする路線から人民戦線方式に転換した。

小林秀雄は「故郷を失った文学」(1933)で、「近代化という言葉と西洋的という言葉が同じ意味」<sup>71</sup>だといい、「明治以来の西洋化」という考えを披歴し、今日のわれわれこそが伝統の残滓を払拭して、西洋文学を体現してゆくという展望を述べている。小林秀雄もマルクス主義者の「近代」の用語法を受けとったにちがいないが、小林がいうのは経済のしくみのことでも物質文明のことでもない。文芸など精神文化のことである。いわば精神文化における「脱亜入欧」が改めて唱えられたのである。

小林秀雄「私小説論」(1935)は、同年の横光利一「純粹小説論」が、ジイド『贋金づくり』(André Paul Guillaume Gide, *Les Faux-Monnayeurs*, 1926)の、小説「贋金づくり」とそれを書く作家の日常生活をそっくり並行して示す「小説を書く小説」の形式に学ぼうとする姿勢を示したのに対して、西洋の形式だけ真似してはダメで、日本に「独特な私小説」が盛んになった理由として、実証主義が浸透しなかったこと、「わが国の市民社会は狭矮であったのみならず、要らない古い肥料が多すぎた」<sup>72</sup>ためであると指摘した。「要らない古い肥料」とは、1925年を前後する時期に、随筆形式の「心境小説」(主人公の姿を登場させない志賀直哉「城の崎にて」[1917]が典型)に俳句の境地にならうことが言われていたことを踏まえたものである<sup>73</sup>。なお、小林は、ここで作家自身の経験を書く点では「私小説」と「心境小説」とは同類であるとして、ふたつの形式上のちがいを無視する態度を示し、のちのちまで、「私小説」論議が混乱する原因のひとつをつくった。

それ以前、夏目漱石門下で、英文学に当代第一級の学識をもち、翻訳も多い野上豊一郎が「比較文学論」(1932)のなかで、「明治の中期以来、日本の文学界は西洋の大波に押し寄せられて、その中に漂っている」<sup>74</sup>という展望に立って、「俳諧や和歌や物語類を武器にして身がまえたところで始まらない」<sup>75</sup>と伝統主義の台頭に警鐘を鳴らしていた<sup>76</sup>。この論文は、岩波講座『世界文学』の第15回配本(1934年6月)の一分冊として刊行されたものだが、この講座の企画は、範囲を言語学や音楽、舞踊などの諸芸術へと拡大し、西洋

<sup>71</sup> 『新訂 小林秀雄全集 3』新潮社、2002、37頁。

<sup>72</sup> 同前、122頁。

<sup>73</sup> 鈴木貞美『日本の「文学」概念』前掲書、IX章3節を参照。

<sup>74</sup> 野上豊一郎「比較文学論」、『世界文学』岩波書店、1932、93頁。

<sup>75</sup> 同前、92～93頁。

<sup>76</sup> 野上豊一郎「翻訳論」「比較文学論」については、別稿「野上豊一郎『翻訳論』をめぐる一翻訳の文化史へ」で論じる。

派が本格的に西洋化を推し進める態度に貫かれていた。また1936年に『文学界』が菊池寛の率いる文藝春秋社にスポンサーになってもらったとき、小林秀雄のあとを継いで編集長になった河上徹太郎は、彼自身、早くから音楽評論を手掛けていたこともあり、1938年4月号から「文化月報」欄を充実させていった。

彼らが自分たちこそ、かたちだけでなく、いよいよ本格的に西洋文芸や芸術を取り入れ、推進しようとした姿勢を固めた背景には、1910年代に産業構造が変化し、俸給制度が浸透するなど、庶民の生活も様変わりし、新中間層が形成され、そして、1920年代前半に『朝日』（大阪、東京両『朝日』）『毎日』（『東京日日』、『大阪毎日』）の二大新聞が全国紙の様相を強め、ラジオ放送も開始され、大量生産／大量宣伝／大量消費方式による大衆文化が展開しはじめたこと、またマルクス主義が盛んになるなど、新たな欧米化の機運が高まったことがあげられる。このとき、マルクス主義陣営は、オートメーション方式など「アメリカニズム」の浸透に反対するなど、押し並べて社会主義革命を展望していた。

野上豊一郎が警告を発したのは、1930年代のアカデミズムに「わび・さび」や「幽玄」の中世美学を中心にして「日本的なるもの」を語る風潮が盛んになっていることを睨んでのことである。能楽研究者でもあった野上は、「日本文藝学」を提唱する岡崎義恵や日本美学の開拓者、大西克礼らがリードするその動きをよくとらえていたはずである。この中世美学を中心に「日本的なるもの」を語る風潮は、岩波書店の『思想』1935年4月号特集「東洋の思想と芸術」あたりで頂点を迎える。全9本のうち、5本が日本文化論、そのうち4本、久松真一「禅」、小幡重一「日本の言語及び音楽の特殊性」、竹内敏雄「世阿弥に於ける『幽玄』の美的意識」、小宮豊隆「瓶花に就いて」が中世に関心を注いでいる<sup>77</sup>。野上豊一郎も当然、能楽の「幽玄」を論じたが、それを「日本的なるもの」の代表のように扱う態度は微塵も見せていない（「能の幽玄」1938）。

#### 4.3. 小林秀雄の転向

だが、小林秀雄には、この年から、大きな変化が訪れる。1938年3月、火野葦平に芥川賞を授与するために、中国戦線を訪れ、戦争の現実に直面し、「日本人の血というのは実に濃いものだという実感」<sup>78</sup>を覚えたという（「支那より還りて」1938）。「歴史と文学」（1941）では、「唯物史観に限らず、近代の合理主義史観」も、「人間がいなければ歴史はない」という当たり前のことを忘れていと述べ、過去の理論も「因果の鎖」も役に立たない、「僕らの愛惜の念」、北畠親房『神皇正統記』（1339、1343）の「根本の史観」をもって現実と渡り合い、新たな日本の歴史の創造にかける決意を披歴している<sup>79</sup>。

北畠親房は、皇統が永く続いてきたという事実（一種姓）をもって、その皇国史観の最大のよりどころとしていた。小林がここにいうのは、おそらく歴史の法則や因果の考えよりも、何よりも歴史の現実を尊重する精神であろう。そして、『文学界』同人に加わった哲学者、三木清と彼の対談は「実験精神」（『文学界』1941年8月号）と題されている。過去の理論も因果律も役に立たない歴史の進行に正面から向き合い、そのただなかを生き

<sup>77</sup> 鈴木貞美「序説『わび』『さび』『幽玄』—この『日本的なるもの』」、鈴木貞美・岩井茂樹編『わび・さび・幽玄—「日本的なるもの」への道程』水声社、2006年を参照。

<sup>78</sup> 『新訂 小林秀雄全集4』新潮社、1978、351頁。

<sup>79</sup> 同前、205～206頁。

てゆく態度のことである。

そのようにして小林秀雄は、皇国史観に同調していった。そして、対米英戦争の開戦の報をラジオで聞いた小林秀雄は、「何時にない清々しい気持」<sup>80</sup>になったという（「三つの放送」1942）。『中央公論』座談会で京都学派の人びとが語っていたように、小林秀雄もまた、日本の中国侵略に対してモヤモヤとした疑問を抱き続けており、それが対米英開戦によって吹っ切れたと見てよい。

そして、小林秀雄は、『文学界』座談会のころから、一方では、戦乱の時代を生きた日本人の姿を中世に探り、「当麻」（1942年7月）以下、『無常ということ』（1943）にまとめられるエッセイ群を書きはじめ、他方では「政策的なこと、政治的なことに協力する」<sup>81</sup>姿勢を固めていった。河上徹太郎とともに「大東亜文学者大会」第二回大会（1943年8月）の根まわしに働いた。その大会では、横光利一が日本の作家を代表して挨拶し、「相互の伝統の尊重」をうたい、「満洲国」を代表する作家、古丁が提案した互いの作品の翻訳が決議され、中国大陸では、ある程度、実現されてゆく（全体としては、日本の現代文学の翻訳宣伝に力が入ったものだった。「満洲国」では民間の事務所が開設されたにとどまるが、これは、日本人作家たちのあいだに官製の「翻訳館」の設置に対する警戒心が働いたものとわたしは推測している）。

小林らは、さらに汪精衛南京政府を支える文化事業として企画された第三回南京大会（1944年11月）の実現に向けて積極的に働いた。小林秀雄も河上徹太郎も「大東亜共栄圏」の理想に、それを少しでも現実に近づけることに懸けていたのである<sup>82</sup>。

ただし、河上徹太郎は、のち、その時期の自分を「二元的精神生活」<sup>83</sup>を送っていたと回想している。「大東亜共栄圏」構想を思想文化面で一歩でも、その理想に近づけようと尽力することは、一方で文学者の国際連帯をつくり出すという信念を実現することでありながら、他方では日本の国家権力が行う帝国主義戦争に加担していることを自覚せざるをえなかったにちがいない。河上徹太郎は、敗戦後も、そのとき築いた人脈を利用して、日中の文化交流のパイプ役を果たしつつけた。それには演劇関係者などからさまざまな証言が集められているという。戦時下で宿した片方の理念の実現に尽くしたのである。

#### 4.4. 日本近代化のしくみと言論

では、日本近現代の精神文化史を「近代化」すなわち「西洋化」の図式によって見ることは、なぜ、どのように誤っているのか。明治以来の日本は、たしかに西洋物質文明を受け入れることに汲々としてきた。だが、国家制度や思想については、そうは言えない。そもそも明治維新政府が、1872年に暦を太陽暦（西洋暦）に改めた。これは欧化だが、同時に、日本神話に記された神武天皇の即位の日をもって紀元節をつくった。キリスト生誕より660年ほど長い歴史を誇ろうとしたのである。が、神話のことゆえ、その日付けは二転三転した。

明治政府は、自由民権運動の高揚を受け、また鹿鳴館に代表される欧化政策を改め、王

<sup>80</sup> 同前、345～346頁。

<sup>81</sup> 座談会「小林秀雄氏を囲む」、『藝文』1943年8月号、復刻版、ゆまに書房、67頁。

<sup>82</sup> 『新訂 小林秀雄全集2』新潮社、2002、374頁。

<sup>83</sup> 『河上徹太郎全集2』勁草書房、1969、434頁。



権神授説を条文に残すプロイセンなどの立憲君主制の憲法と幕末以来高まった神がかった天皇崇拜を妥協させ、天皇は「神聖不可侵」（第三条）をもつ帝国憲法を制定し、日本的立憲君主制をつくり、教育勅語を出して（1890年）、万世一系の皇室への忠義を柱にする国民教化に乗り出していった。1911年には、天皇機関説が公認されるが、皇室崇拜は、帝国大学総長、加藤弘之の家族国家論、同法学部憲法学教授、穂積八束の血統国家論とともに小学校の修身などを通して徐々に浸透していった。穂積八束『国民教育愛国心』（1897）は冒頭、「我が日本民族の固有の体制は血統団体たり。（中略）吾人の祖先は即ち恐れおおくも我が天祖なり。天祖は国民の祖にして、皇室は国民の宗家たり」<sup>84</sup>と説いている。また、それ以前、スペンサーを信奉し、明治期の洋学を代表する外山正一は、東京帝国大学文科大学教授として1893年より日本で最初の社会学の講座を担当していたが、講演「人生の目的に関する我信界」（哲学会、1896年4月16日、『哲学雑誌』第114号、1896年8月）で、集団維持のための自己犠牲をいとわない個人が多いほど集団間の生き残りに勝ちうる優れた集団であるとする基本原理に立ち、プロテスタンティズムによる愛他精神の涵養を力説したベンジャミン・キッド『社会進化論』（Benjamin Kidd, *Social Evolutionism*, 1894）をとりあげ、信教の自由に反するものと批判し、日本に固有の社会有機体論を展開した。国家、社会、自己の一体化がなしうる没自的な精神を、本来、日本人の民族性が特質として備えているものだと論じたのである。このようにして、帝国憲法のもとで、さまざまな民族の伝統精神が発明されていった。

野上豊一郎のいうように、明治の中期以来、日本の文学界が「西洋の大波に押し寄せられ」たのも確かである。だが、その大波は、伝統文芸を改良する方向だけに進んだわけではない。日露戦争を前後する時期に、逆に当代の西洋の観念によって、日本の伝統の再解釈、再評価の流れを生んでいた。たとえばドイツで一般言語学を学び、ヨーロッパ、とりわけドイツ流の言語ナショナリズム（一民族一言語観）に立って、漢語廃止論をぶっていた上田万年は、20世紀への転換期に国語政策の中枢に座ることになるが、そのころ、織田得能『法華経講義』（光融館、1899）「序」で、「我国文学と最密接なる関係ある」法華、維摩の二経、とくに法華経をあげ、「その文辞の巧妙なる、文学上の絶対価値亦極めて饒多なるをや」といい、「そもそも法華経の如きは世界の文学なり。万世不朽の文学なり。東西文明の混合融合せんとする今後に於ては、更に一層の研究を要すべきものなり」と述べている<sup>85</sup>。『法華経』という仏教の聖典を「文学」と称していることも注目されるが、『法華経講義』への序文を依頼されたゆえに、それまでの一国一言語主義の考えを改めたというより、機を見るに敏だったというべきだろうか。

上田万年が「東西文明の混合融合せんとする今後」と述べた展望は、1910年を前後する時期に「西洋と東洋の調和」や「西洋と東洋の結接点としての日本」が盛んに唱えられるようになる傾向を予見していた。一時期、政界から身を引き東京専門学校（1920年より早稲田大学）総長に就任した大隈重信が講演「東西文明の調和」（中国基督教青年会）を行ったのは、1907年のことである（刊本『東西文明之調和』1922）。日露戦争後には、西洋文明の悪いところを取り除き、日本の風土に同化せしめてきた、といわれるようになってゆく。それによって西洋の強国ロシアに勝つことができ、北海道を含めると領土を

<sup>84</sup> 穂積八束『国民教育愛国心』八尾新助八尾書店有斐閣、1897、1頁。

<sup>85</sup> 鈴木貞美『日本文学』の成立』作品社、2009、182頁を参照。

二倍にしたというのが、明治期後期の体制の担い手たちの明治の総括の基調だった。明治天皇が歿したことを契機に出された『太陽』1912年10月臨時増刊「明治聖天子」号、就中、巻頭、三上參次論文に、それは顕著に示されている<sup>86</sup>。

福沢諭吉の説いた「脱亜入欧」は、誰も説かなくなっていた。かろうじてではあっても、ヨーロッパの大国、ロシアに勝ったことで、それが果たされたから、というのではない。たとえば、簡便な「日本文学史」としてよく読まれた藤岡作太郎『国文学史講話』（1908）は、その総論で、日本民族の特性として、家族国家としての団結力の強さをあげるとともに<sup>87</sup>、西洋の「自然征服」に対して、東洋の「自然随順」ともちがう日本の特長として「自然に対する積極的な愛」<sup>88</sup>を説いている。本論では、『万葉』の歌人、山部赤人の歌風に「自然との冥合」「同化」を見ている<sup>89</sup>。これは富国強兵の道に邁進していたときには、いや、前近代の国学者も説かなかったことである。「日本文学」における端的な伝統文化の発明である。藤岡作太郎のつもりでは、競争の激化する社会、重化学工業化へひた走る国策に対する警鐘の意味が、そこにこめられていたと思う。そして、重化学工業化を推し進める国策に対して、自然との調和を唱えるような論調が思想界ではむしろ主流になってゆく。

明治以来、科学技術に頼って自然破壊に走ったこと、科学技術を野放しにすることへの警告も出されてきた。日本には古代から山林保護の思想があり、水源保護のおふれが出されつづけてきたと、『日本風景論』（1984）で知られる志賀重昂が『山水叢書 河及び湖沢』（1910）で述べている。古代から都の造営などのために山林を伐採し、禿山をつくり、洪水の被害を繰り返してきたためである。だからこそ、為政者たちは植林を勧め、水源保護のおふれを出しつづけてきたのである。山林保護の「伝統」が訴えられた背景には、日清、日露と相次ぐ戦争で、皆抜方式をとり、禿山が増えたことがある。

そして、1900年前後から、栃木県の足尾銅山から流れ出る鉱毒が大きな社会問題となっていた。鉱毒被害を訴える先頭に立った田中正造は、洪水被害から、渡良瀬川の流域一帯から河口や沿岸にまだ汚染が及んでいること、その自然循環を明らかにした（「流毒の根元を途絶し、天産を復すべし」、1911）。

日露戦争で兵士たちが覚えた「生命の不安」は、戦後には日常生活にひろがっていった。日露戦争後から日韓併合（1910）に進む時代は、維新以来、西洋列強に伍す近代国家体制づくりに邁進してきた日本において国家的緊張が緩む時期、あるいはその反省期にあたる。

故郷、渋民村の中学校で代用教員を務めていた石川啄木は、1906年3月29日の日記に書いている。「余は社会主義となるには、余りに個人の権威を重んじている。さればといって、専制的な利己主義者となるには余りに同情と涙に富んでいる」<sup>90</sup>。

「日清戦争」とその後の増税政策は、土地を手放す農民を増やし、地主層を肥え太らせ、日露戦争後は、貧富の開きがいよいよあらわになる。時代の矛盾に直面し、敏感な青年たちの自我は引き裂かれてゆかざるをえない。これが、この時代に「自我」「自己」の語が

<sup>86</sup> 鈴木貞美「『太陽』に国民国家主義の変遷を読む」、鈴木貞美編『雑誌「太陽」と国民文化の形成』思文閣出版、2001を参照。

<sup>87</sup> 藤岡作太郎『国文学史講話』岩波書店、復刻版、1946、5～6頁。

<sup>88</sup> 同前、22頁。

<sup>89</sup> 同前、56～57頁。鈴木貞美『日本語の「常識」を問う』平凡社新書、2011、39～40頁を参照。

<sup>90</sup> 『石川啄木全集5』筑摩書房、1967、79頁。

氾濫した理由である。煩悶が渦巻き、倦怠と懷疑をいかに超えて生きるかが真摯に問われた季節、自己救済あるいは自己改造の思想が、民衆救済、世直し、社会改造の思想と互いに絡みあい、反発しながらさまざまに渦巻く。新興宗教が勢いを得、生活防衛のためのストライキや労働争議が活発化してゆく。自我の問題も社会の問題も、根底に生命の危機と不安をもつために、「生命」をめぐる思想の渦となって時代を覆ってゆく。

明治の文明開化は、庶民の生活にまで及ぶことはなかったが、それが大きく様変わりしてゆく。相次ぐ増税によって、日露戦争後には小作農が全国民の5割近くまで増加し、農村への資本制経済の浸透は出稼ぎに頼る状態を慢性化させた。彼らの多くが土地を離れ、1920年には労働者の人口が小作農のそれを上まわるようになる（『長期統計年鑑』）。軽工業は大工場化し、農村から若い女性労働力を呼び寄せ、酷使する方向へ向かう。重化学工業の現場でも労働者の肉体が傷んだ。都市の工場地帯はふくれあがり、貧民層がスラム街を形成、東京ではセメント工場が灰を降らせ、大阪では、とくに西部に綿製品の工場地帯をひろげ、煤煙が小学校の机の上にも降りつんだ。職場への大型機械の導入は、人びとの神経を痛めた。1917年には、広津和郎の小説「神経病時代」が書かれる。同年の小川未明「砂糖より甘い煙草」は、化学工場に勤める労働者の神経が冒されることを書いたものである。結核も蔓延し、明治末から昭和初頭にかけてピークに達する。とくに生糸工場で湯気に包まれて働く若い女工たちが次つぎに倒れた。

江戸時代に築かれた信用第一にのれんを守る商法は急速に崩れ、競争発展が世の原理になってゆく。そして商社マンやサービス産業に従事する人びとが新中間層をかたちづくり、俸給生活者が都市とその近郊に移り住むにつれ、大家族が解体し、1930年には都市部で、2世代以下の家族が50パーセントを超える（第二回国勢調査）。他方、1912年には、満20歳男性で尋常小学校卒業程度の識字率をもつ人びとが85パーセントに達し（陸軍壮丁調査）、エリートの卵である中学生や、とくに女学生が急増、識字率（リテラシー）の量と質が飛躍的に高くなってゆく。農村にも電灯がともるが、都市化の進行は、東京で1917年ころ、江戸の風情を残す場所が消えてしまうと日本画家たちが嘆くほどだった（『中央美術』1917年2月号「名勝地保護問題」）。京都でも道路が拡張され、市電が走るようになり、やがて中心街にハイカラな街路灯が立ち並ぶようになる。

日露戦争後の民間の感情の動きで見過ごせないのは、1905年秋ころから顕著になる「元禄流行」である。国家の死活をかけた戦争をくぐり抜けた庶民が生活に潤いを求めたとき、江戸の太平楽の世を回顧し、理想化したのである。着物に江戸小紋が流行ったり、地方の伝統的名産物による地場産業の再生がはかられてゆく。だが、江戸小紋は、アール・ヌーボーの流入による植物模様と区別がつかないし、地方名産物は、呉服商から百貨店経営に乗り出した三越が東京など大都市に販路を求めたことも大きなきっかけになった。それらは単なる復活ではなく、20世紀への転換期に特有の展開をしたのである。日露戦争後に、世のなかが急変して、きしみをたてはじめたという実感が老若の別なく、異口同音に発せられる。

「其はまだ人々が『愚』と云う貴い徳を持って居て、世の中が今のように激しく軋きしみ合わない時分であった」<sup>91</sup>。この谷崎潤一郎「刺青」（1910）冒頭の一文は、『愚』と云う貴

<sup>91</sup>『谷崎潤一郎全集1』中央公論社、1981、63頁。

い徳」が生きていた江戸の文化空間を理想郷のように想い描いている。

夏目漱石『それから』（1909）では、かつて友人の結婚に尽力した代助が、その妻と再会し、秘めてきた彼女に対する愛、すなわち自然な欲求を貫くか、社会の掟を守るかに迷う姿を書く。そこには日露戦争後の社会変化について、「近来急に膨張した生活慾の高圧力が道義慾の崩壊を促がした」<sup>92</sup>という漱石の時代認識がのぞく。なお、中村光夫は『文学界』座談会に向けたリポートに「漱石は『それから』からの代助の口を藉りて当時の日本を『牛と競争する蛙』に譬え、『もう君、腹が裂けるよ』と書いている」と述べ、この西洋と競争することの無理を論ずることばを漱石の考えのように紹介している。夏目漱石「現代日本の開化」（1911）は、「生存競争から生ずる不安や努力」が「昔より却って苦しくなっている」こと、もともと「現代日本の開化」は「外発的」であり、「皮相上滑り」であることを指摘しつつ、だが、「涙を呑んで上滑りに滑って行かねばならない」<sup>93</sup>と論じていたことを忘れていない。漱石は、文明開化を進めながらも、「私」の生活欲を抑える方向を模索していたのだ。おそらくは、その理想が「則天去私」であったのだろう。

それに対して、森鷗外は長篇小説『青年』（1910-11）で、主人公を啓発する医学生、大村に「平凡な日常の生活の背後に潜んでいる象徴的意義を体験する」ことが肝要で、「内に安心立命を得て、外に十分の勢力を施すというより外有る<sup>ほか</sup>まいね」<sup>94</sup>と説かせている。「安心」は、もと仏教用語で安らぎを得、落ち着いた穏やかな心の状態、涅槃のこと。「立命」は天命による本性をまっとうすることで、『孟子』の語の転用といわれる。あわせて何ものにも揺るぐことのない確固たる境地のことである。「勢力」は当時、エネルギーの訳語で、「勢力を施す」は、力を分けてやるくらいの意味である。これは鷗外流の「個人主義」のあり方をいったものだろう。

#### 4.5. 象徴主義の国際的脈動

美術では、伝統の再評価が興った。岡倉天心『東洋の理想—日本美術を中心として』（*The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*, 1903）が道教の「気」の観念を精髓とする絵画の模範を室町時代の山水画の巨匠、雪村や雪舟らの山水画に見て、それを「東洋的ロマン主義」と呼び、日本の「近代美術」と賞賛したことはよく知られる。これは東洋の伝統をもって、西洋文明に対峙しようとする姿勢といえるが、中世の山水画にヨーロッパ近代のロマン主義に匹敵するものを見ていることにわれわれが違和感を覚えるとしたら、それは、1920年代のマルクス主義者が明治以降を「近代」と呼びはじめて以来の習慣のなせるわざである。

天心は『易経』などに記された「気」の観念を道教のものと考えている。キリスト教が長く支配してきた欧米人にとって、東洋の信仰は異教や邪教にあたり、それを表現した美術はロマン主義であり、その意味では「近代的」といえる。つまり、岡倉天心は西洋近代の基準によって、近代ロマン主義の語を用いていることになる（セルフ・オリエンタリズム）。だが、日本人にとって「気」の観念は、伝統的観念のひとつであり、その表現を精髓とする画を「近代的」と呼ぶのには無理がある。天心は、むしろ、無限なるものを崇拜

<sup>92</sup> 『漱石全集 6』岩波書店、2002、142頁。

<sup>93</sup> 『漱石全集 16』岩波書店、1995、427頁。

<sup>94</sup> 『鷗外全集 6』岩波書店、1972、420～421頁。

し、それにかたちを与えることを象徴と呼んだイギリスのトマス・カーライル『衣服哲学』(Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, 1831) や、アメリカのラルフ・ウォルド・エマソン (Ralph Waldo Emerson, 1803–1882) の超越的スピリチュアリズムに立つ象徴主義の観念を借りて、東洋的象徴主義というべきではなかったろうか。実際、『東洋の美術』「明治時代」の章、狩野芳崖や橋本雅邦、横山大観らを称揚する前のところで、天心は「事物が芸術家に対して暗示する無限性」「自然の装飾的な様相における諸断片 (中略) これらこそ、芸術家の意識が、まず身をひそめ、沈める象徴であり、気分であり」<sup>95</sup> 云々と述べている。この「無限性」「象徴」「気分」の語は、ヘーゲル『美学講義』(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1835) が「自然の生命」の特殊な状態と人間の心の共鳴を述べたことを源にして、景物によって喚起される「気分情調」を醸し出すことに向かったドイツ表現主義の動きを受け止めたものだったかもしれない<sup>96</sup>。ドイツ美術の分離派のなかでも「気分」を描く日本の絵画への評価が起こっていたという<sup>97</sup>。

岡倉天心が『東洋の理想』を書いたのは、新たな日本美術の創出運動に、いくつかの理由が重なって挫折したのち、1901年、インドで詩人、ラビンドラナート・タゴール (Rabindranath Tagore, 1861–1941) と会い、その民族独立にかける強い信念に感銘を受け、ヨーロッパやアメリカの、そしてアジアの知識人に向けて、アジアの、そして日本の精神性の高さを訴え、認識を改めさせることを目的にしていた。実際、この書物は、イギリスで刊行後、版を重ね、ヨーロッパやアメリカの東洋趣味 (オリエンタリズム) や日本趣味 (ジャポニスム) に刺戟を与え、日本でもすぐに総合雑誌『太陽』——批判をそえてだったが——と『早稲田文学』で紹介され、注目された。

タゴールは、ロンドンに留学し、アイルランド独立運動にかける詩人たちとインドの知識人との交流の渦を知って帰国し、ヒンドゥー神秘主義を奉じる詩や戯曲に活躍していた。やがて、メーテルリンク (Maurice Maeterlinck, 1862–1949) らの神秘的な象徴詩やメルヘンの戯曲が国際的に高い評価を受けるなかで、アジア人として初めて、1913年にノーベル文学賞を受賞する。

20世紀への転換期には、すでに、ヨーロッパの「自然主義」の流れは、スウェーデンの劇作家、ヘンリック・イブセン (Henrik Johan Ibsen, 1828–1906) がそうであったように、ブルジョワ社会の虚偽を暴くところから、自然の背後の神秘 (渡り鳥の驚くべき飛行距離など) に向かう傾向を強くし、象徴主義やメルヘンに傾いていた。その傾向を、ドイツの哲学者で感情移入美学を論じるヨハネス・フォルケルト『美学上の時事問題』(Johannes Volkelt, *Asthetische Zeitfragen*, 1895) は「後自然主義」(Nachnaturalismus) と呼び、自然の内に秘めた神秘に向かう象徴主義と同じ方向にあること、またその傾向を現代人の神経過敏さと関連させて論じた。それを森鷗外『審美新説』(1900) が翻訳紹介していた。それゆえ、それに類する動きが、日本の文芸にも起こった。

鷗外『審美新説』が『柵草紙』に連載された1888～89年には、イギリスの湖畔地方の風物の印象や風や土地の神をうたったウィリアム・ワーズワース (William Wordsworth,

<sup>95</sup> 『岡倉天心全集1』平凡社、1980、115頁。

<sup>96</sup> 『探究』第5章5を参照。

<sup>97</sup> 稲賀繁美「日本美術像の変遷—印象主義日本観から『東洋美学』論争まで」、『環』2001年夏号を参照。

1770-1850)の詩や、外光のもとで景物を描く印象派絵画からヒントを得た国木田独歩『武蔵野』(1901)や、独歩に「自然の日記」を書くことを勧められ、空気の流動を描くといわれたフランスの風景画家、コロー (Jean-Baptiste Camille Corot, 1796-1875)の絵画に触発された徳富蘆花『自然と人生』(1900)など、「自然の生命」と触れ合う境地を書くことを目指す動きがはじまっていた<sup>98</sup>。

フランス象徴詩にヒントを得た詩人として活躍していた岩野泡鳴は、『神秘的半獣主義』(1906)に、「自然主義が深まると神秘に向かう」という意味のことをいい、概念や観念を離れ、流動する世界に生きる刹那の感情がすべてという世界観を示した。ドイツで感情移入美学が表現主義に向かう動きを学んで帰国した島村抱月も『新自然主義』(1908)などに、自我が世界に溶け込む境地を禅の三昧境にたとえて説いた。いずれも自然主義が象徴主義に向かう流れを受けたものである<sup>99</sup>。

#### 4.6. 象徴主義による古典の再解釈

そして、日本では、蒲原有明『春鳥集』(1905)序文が、芭蕉の俳諧を禅の教訓を離れた深い精神性の象徴表現とする解釈を創始し、三木露風「芭蕉」(1912、詩集『白き手の獵人』1914所収)などに引き継がれた。1908年に世阿弥の能楽書一六部集が発見され、フランス人宣教師、ノエル・ペリ (Noël Peri, 1865-1922)が謡曲を象徴主義と論じたことも、この機運に拍車をかけ、禅林の生活文化を根にもつ「わび、さび」や「幽玄」を核心におく中世美学が盛んになって行った。日本の俳諧がヨーロッパ・モダニズムの短詩型にヒントを与えていることを知った萩原朔太郎は「象徴の本質」で世界に冠たる日本の象徴主義を宣言、「日本詩歌の象徴主義」(ともに1926)で、古代からの和歌の流れに象徴表現の変化を辿り直す。「象徴」は“symbol”の翻訳語であり、これらは伝統の再解釈である。禅宗を中心にした革新の気風を読む笹川臨風『東山時代の文化』(博文館、1928)も出た。やがて、岩波書店の雑誌『思想』は、1935年4月号で特輯「東洋の思想と芸術」を組む。小説においても、20世紀への転換期に国木田独歩らが蒲松齡『聊齋志異』(自序1679、刊行1766)の翻訳に着手し、その動きはすぐに『三言』など白話小説の受容へと展開した。1910年代の佐藤春夫、芥川龍之介、谷崎潤一郎らの作品世界の根方は、その流れに浸っていたし、中国の民衆小説の翻訳は1920年代後半には、ある勢いをもつに至る。文化相対主義の波は、朝鮮人の詩人、金素雲による朝鮮民謡の翻訳を北原白秋らが支援したり、朝鮮半島の民間伝承を、二篇だけだが、田中貢太郎が翻訳したりする動きも生んだ<sup>100</sup>。そして、佐藤春夫は、予稿にあたる『病める薔薇』(1918)にはなかった芭蕉俳諧を想う場面を長篇小説『田園の憂鬱』(1919)に登場させた。それが文学青年たちのあいだに流行したのちに記した『『風流』論』(1924)は、自我の紛糾を書く近代小説を超える宇宙と合一する境地を芭蕉の俳諧に求めるものだった。

そして、フランス、ドイツ両国の前衛詩に活躍するイヴァン・ゴル (Yvan Goll) がヨーロッパのモダニズム詩人たちが日本の俳句をヒントにしていることを述べたエッセイが、

<sup>98</sup> 『探究』第5章4節。

<sup>99</sup> 同前、第7章1～3節を参照。

<sup>100</sup> 鈴木貞美「怪奇の文化交流史の方へ—田中貢太郎のことなど」(小松和彦編『妖怪文化研究の最新線』せりか書房、2009)を参照。

萩原井泉水の率いる前衛俳句雑誌『層雲』（1926年10月号）などに掲載されると<sup>101</sup>、萩原朔太郎は『日本詩人』（1926年11月号）に寄せた「象徴の本質」で、世界に冠たる日本の象徴主義を宣言し、同号の「日本詩歌の象徴主義」では『万葉集』からの流れをさまざまにトーンを変える象徴詩の展開として説き、その内容をやがて『詩の原理』（1928）にまとめる。東京帝国大学文学部国文科の卒業論文「日本詩歌に現れたる気分象徴」（1917）に出発した岡崎義恵の「日本文藝学」の提唱も、大西克礼『幽玄とあはれ』（1939）も同じ流れにあった。つまり、西洋象徴主義を受容し、芭蕉の俳諧を象徴詩のように鑑賞する流れが、1935年前後に、わび、さび、幽玄などの中世美学を「日本的なるもの」の焦点にしていたのである<sup>102</sup>。

なお、アーサー・シモンズ『文藝における象徴主義運動』（Arthur William Symons, *The Symbolist Movement in Literature*, 1899）は、先にふれたカーライルの無限なるものにかたちを与えるという「象徴」の定義を序文で引用している。その定義については、夏目漱石が講演「創作家の態度」（1908）で引用した。そのシモンズの書物の日本語訳は、岩野泡鳴『表象派の文学運動』（新潮社、1913）として刊行された。

小林秀雄や河上徹太郎らの世代は、泡鳴歿後の『岩野泡鳴全集』（1922-23）で、彼の著作とともに、泡鳴訳『表象派の文学運動』に出会い、フランス象徴主義に齧りついたのであった。その世代が、1920年代に大きな社会の変貌を経験し、マルクス主義が退潮したのち、1935年前後に、「明治以来の西洋近代化」という文化史観を創造したのである。彼らは、ヨーロッパ象徴主義とその展開としてのモダニズムの流れを受け取りながら、実は20世紀初頭にヨーロッパ象徴主義を受容したことによって生まれた「日本の伝統主義」のうねりに対峙しようとしたのである。

象徴主義文芸は、社会思想における伝統主義、アジア主義の流れとも無縁ではなかった。1929年の世界恐慌に豊作貧乏が重なった農村の疲弊を背景にした1932年5月15日のクーデターの首謀者のひとりで、発電所を襲い、首都を暗闇にして混乱に陥れるための別働隊を指揮した<sup>たちぼな</sup>橋孝三郎は、決起の直前、土浦で青年将校たちを相手に「救国済民の大道にただ死をもって捧げたる志士の一団」の決起を促す演説をぶった。この講演筆記をまとめた『日本愛国革新本義』（1932）は、農村の困窮はマルサスの説く人口増加によるのではなく、マルクスが説く社会機構の問題であること、しかし、マルクス主義の社会変革は労働者主体であり、かつ暴力革命であると否定し、それに対して、「農村を土台として成立しておる東洋文明」を復権すべしと訴えている<sup>103</sup>。この年春に、日本共産党がコミンテルンの指令でプロレタリア革命戦略を転換、天皇制打倒、民主主義革命のスローガンを掲げた（1932年テーゼ）ことに対抗し、大都市中心の「近代資本主義西洋唯物文明」による世界支配を一掃する世界革命を展望し、アジア主義に立つ天皇制下の農本的共産主義革命を企てたのである。そこには、タゴール『生の実現』（英訳1913）が冒頭で説く「自然の浩大な生命に包まれ、大自然にはぐくまれた」精神に根ざすことがうたわれている<sup>104</sup>。

<sup>101</sup> 依岡隆児「ドイツ・ハイクの生成と俳句再評価」、『日本研究』第38集、2008を参照。

<sup>102</sup> 『探究』第8章2節、6節、第9章5節を参照。

<sup>103</sup> 橋孝三郎『日本愛国革新本義』建設社、1932、3頁。

<sup>104</sup> 『探究』第9章6節を参照。

## 4.7. 保田与重郎の象徴主義と芸術主義

保田与重郎は『文学界』座談会に応じる姿勢を見せたものの結局欠席した。保田与重郎と「近代の超克」思潮との関係について見ておこう。保田与重郎が『英雄と詩人』『日本の橋』（ともに1936）、『後鳥羽院』（1939）へと展開した評論は、滅びゆくものをうたう哀切なリリシズム、王朝の「風雅を侘びや寂びの文藝に表現」すること（「国学の源流」、1941）<sup>105</sup>、その復権こそ、日本の伝統に立つ新たな詩精神を呼び起こすというアイロニカルなしくみにかけるものだった。そのことはよく知られている。

『日本浪漫派』（1935年3月創刊、1938年3月終刊）は、保田与重郎が主宰した文芸同人雑誌で、近代批判と古代賛歌を支柱に「日本の伝統への回帰」を提唱したとされてきた。神保光太郎、亀井勝一郎、中谷孝雄らが創刊同人で、のち太宰治、檀一雄らも加わった。が、保田与重郎が「日本浪漫派」を名のったからといって、日本におけるロマン主義受容に思いをこらすと、その位置は解明できなくなる。精神の無限の自由、無限の高みを目指すロマン主義は、明治期には、方法としてのリアリズムとともに感情の率直な表出のように理念化されてしまい、日露戦争後にはロマン主義後期のデカダンスの傾向を濃くしつつ、ドイツ感情移入美学を受容し、北原白秋らによって情調を醸し出す象徴詩などが開花していた。さらに「新感覚派」や「プロレタリア・リアリズム」を経たのちでは、『日本浪漫派』の創刊に対して「今時にロマン主義などというのは、全く滑稽な日本的現象」という辛辣なことが投げつけられていた。それを意識してだろう、同人のひとり、中谷孝雄は「日本浪漫派というのはアイロニーの表現で、リアリズムを裏返そうとするのだ」と語っていたという（『詩精神』1935年1月号「詩人座談会」）<sup>106</sup>。

保田与重郎の「浪漫派」は、日本における象徴主義の展開として考えた方がはるかに理解しやすいし、実際、そう考えてよい。保田与重郎『後鳥羽院』「物語と歌」には、「王朝人の人工の自然化としての情緒藝論ないしは象徴論」ということばが見える<sup>107</sup>。「情緒」や「象徴」という語で、「物語と歌」を再解釈する姿勢が、それをよく示している。それは、フランス象徴主義やドイツ観念論美学の気分象徴論を受容し、「わび・さび」や「幽玄」の中世美学をうたう日本の象徴主義の流れに棹さすものだった<sup>108</sup>。

それゆえ、保田与重郎の登場に最も敏感に反応したのが、『日本への回帰』（1938）に向かう萩原朔太郎であったことも素直にうなずけよう。萩原朔太郎「英雄と詩人を読みて一保田与重郎と日本浪漫派」（1937）は、保田の『英雄と詩人』を「若き日の挽歌」「デカダンスの哀歌」と呼び、「青年の為に序曲された、果敢な復讐の歌」と呼んだ<sup>109</sup>。西洋化の波に流される日本の現状を憂い、それに抗う悲壮な叫びを読みとってのことである。さらに萩原朔太郎「保田与重郎著『後鳥羽院』」（推定1940）は、儒学思想の影を強く帯びた「従来の日本史観をコペルニクス的に転換」する「正しく昭和の『神統正統記』」であり、また「本居宣長のルネサンス的使命を継承」するもの、類例のない「ひたむきに情熱的な散文詩」「『藝術品』としてのエッセイ」だと絶賛した<sup>110</sup>。

<sup>105</sup> 『保田与重郎全集 8』講談社、1986、260頁。

<sup>106</sup> 『中原中也全集 別巻』角川書店、1971、44頁。

<sup>107</sup> 『保田与重郎全集 8』前掲書、65頁。

<sup>108</sup> 鈴木貞美『「日本文学」の成立』作品社、2009（以下『成立』）第4章5を参照。

<sup>109</sup> 『萩原朔太郎全集 10』筑摩書房、1975、371頁。

<sup>110</sup> 『萩原朔太郎全集 11』筑摩書房、1977、317頁。



保田与重郎の象徴主義は、一切を芸術と見る態度をとる。河上徹太郎「保田与重郎の歴史主義的文藝評論」（1940）は「氏の若くて豊かな独創性が我が国で珍しいだけでなく、その理論の大胆さと新奇さの点でも人の意表に出たもの」といい、「論旨のある程度無責任な飛躍」を指摘しつつも、芸術としての批評であると弁護し、その特徴として、第一に「文学と歴史を総合した方法」をとること、第二に「實在の人物の行為も藝術的創造も同一の舞台の上に織り混ぜて一律に文化的見地からこれを批評していること」、第三に「国史や国文学に対する深い造詣から、わが国民性に関する非常に見事な発見があること」をあげている。この第三は、保田が後鳥羽院に「わが政治の古来の理想主義」すなわち「文政一致」の精神を見出したことや、『戴冠詩人の御一人者』（1938）でヤマトタケルが英雄と詩人とを兼ねていたことを指摘していることなどを指している<sup>111</sup>。

実際に行われているのは、神話も呪詞も、和歌も歴史的事実も一切を物語、すなわち芸術として鑑賞することである。そして、それこそが保田与重郎の戦略だった。『後鳥羽院』「序」に、これは「文学史への一つの試み」であるといい、「著者の古典の読み方は（中略）今日の国文学者のな実証主義をとらず、むしろやや古い源流の国学者のよみ方に立つものである。そうしてこの古風なよみ方が、近代西欧の古典学の趣旨であり、今日世界を決定しつつある斬新な方法であったことは、藝術と美の学を学んだ著者の知ったところである」<sup>112</sup>と述べている。

国民文化の精華としてヨーロッパ近代が創始した各国文学史は、その国の国民性を明らかにすることを目的にするものだった。保田は、そのヨーロッパの国民文化の精神に忠実だった。だが、文献実証主義を拒否し、中国尚古思想が実証に向かう古文辞学の流れを日本にアテハマようとした契沖や賀茂真淵、本居宣長らが上古日本を憧憬し、理想化する流れを呼び返し、それと「近代西欧の古典学」すなわちアルプスの南、古典芸術の地、古代ローマに憧れたゲーテらドイツ・ロマンティズムとを重ねるものだった。それは、いわば帝政ローマの暴君による施政下の営みさえ芸術として鑑賞する精神の姿態をとる。

保田与重郎の出発期のエッセイに「藝術としての戦争—信頼と感謝」（1936）がある。ドイツの詩人で小説家のハンス・カロッサの『ルーマニア日記』（Hans Carossa, *Das rumänische Tagebuch*, 1924）を論じ、アメリカ的唯物主義が「新しい国ソヴェートさえも従え」て世界を覆わんとし、美しいものが消滅せんとしている現実に抗して、カロッサの「自然の再発見は、むしろ世界的なものとしての東洋の魂に観入」していることを賛美する<sup>113</sup>。題名は、この「ナチスの国の詩人」の営みが「怖ろしい藝術的狂気として戦争を描いた」<sup>114</sup>ことによる。保田はカロッサに自然と魂の重なりを見、ヘルマン・ヘッセ（Hermann Hesse, 1877-1962）の知性による東洋礼讃とのちがいをいう。ヘッセの仏教的神秘や平和への傾倒をよく知りながら、それとはちがうカロッサを選んでいることが歴然としている。

1936年の保田与重郎は、ナチス政権下でのカロッサの辛吟を知るよしもなかった。ソ連もまたアメリカと同類の物質文明に侵された国と見ていた保田に対して、日独伊のあい

<sup>111</sup> 河上徹太郎全集 6』勁草書房、1971、206～207頁。

<sup>112</sup> 『保田与重郎全集 8』講談社、1986、11頁。

<sup>113</sup> 同前、69頁、71頁、73頁。

<sup>114</sup> 『保田与重郎全集 4』講談社、1986、79頁。

だで交わされたのがあくまで防共協定だったことを指摘しても意味はなからう。ここでは、保田が現下の国際情勢を、とりわけ南京虐殺以降、米英の支援を受けた中国、国共合作軍に対する日本軍の戦争を、物質文明に侵されつつある世界に抗する東洋の伝統的精神の反撃、美しいものを守る芸術として眺めていたということさえ確認しておけばよい。

このように「文学」すなわち詩精神をすべてにひろげる傾向を芸術主義と呼ぶなら、その傾向は、岩波講座『世界文学』にも、『文学界』が「文化月報」欄を充実させる動きにも見えていた。それ以前、作家で、新感覚派とも目された劇作家、池谷信三郎を記念する賞を菊池寛が設け、その発表を『文学界』1937年2月号で行った。その第一回は中村光夫「二葉亭四迷論」とともに保田與重郎「日本の橋」が受賞した。保田與重郎の登場そのものが、文芸批評の対象範囲が文化諸領域へと拡大する動きのただなかにあったのである。文芸評論といえば、文芸作品を対象とすることが常識だった時代に、わびしい橋のたたずまいを芸術として鑑賞する「日本の橋」の登場自体が「意表に出る」事件だった。

#### 4.8. 宇宙大生命の現れとしての天皇

保田は、『後鳥羽院』「序」で、ロマンティズムを「今日世界を決定しつゝある斬新な方法」と呼んでいる。それは、アメリカの物質文明に対してドイツ魂を掲げて戦うナチス、また「神国日本」の魂をもって戦う「皇軍」の精神と重ねているからである。とすれば、ここには保田與重郎が棹さすもうひとつの流れも歴然としている。

それは、『古事記』、『神皇正統記』、平田篤胤の復古神道と「神ながらの道」の「復古」を繰り返す歴史が、いま再び訪れていると長谷川如是閑「国民的性格としての日本精神」(『思想』1934年5月号「日本精神」特集)が鋭く指摘した傾向にほかならない<sup>115</sup>。今日なら、さしずめ、「伝統の発明」が繰り返して行われてきたことをもって「日本精神」の伝統と呼ぶところだろう。保田與重郎は『戴冠詩人の御一人者』(1938)の「緒言」で、対中国戦争の開始に、古代の日本がもっていた(はずの)「世界精神」の発現を見いだしている。これは東京帝国大学憲法学教授、寛克彦の『皇国精神講話』(1930)や、それを変奏した杉本五郎『遺書』(1937)の主張を映している。

日中戦争期の天皇主義思想を代表するのは、東京大学憲法学教授、寛克彦である。寛克彦は『続古神道大義』(1917)などで、天皇は「宇宙大生命」の現れであり、国民はそれに帰一すべきこと、儒学、仏教、キリスト教なども同化しうるものであることを説いた。ドイツ・プロテスタンティズムの大御所、シュライアーマハーが宗教のおおもとは神との一瞬の合一で、それが歴史的には精神協同体として発現すること、イエスは神の現れであると説いたことを、本居宣長や平田篤胤の復古神道と結びつけた、神がかった国体論の精髓であり、のち、それを一般向けにまとめた『皇国精神講話』(1930)は、皇道派将校たちの教科書ようになっていった<sup>116</sup>。

1937年9月、中国戦線で死んだ杉本五郎は「軍神」とあがめられ、12月には遺書『大義』が刊行された。それは全巻、「神国の大理想」を説き、「絶忠」、すなわち天皇への絶対の忠誠を説いてやむことはない。扉には、死の直前に従軍手帖に記したという絶筆が掲げられている。「汝我を見んと要せば 尊皇に生きよ／尊皇精神ある処常に我在り」。ここ

<sup>115</sup> 鈴木貞美「序説 『わび』『さび』『幽玄』—この『日本的なるもの』」前掲を参照。

<sup>116</sup> 『探究』第9章6節を参照。

での「大義」とは、いうまでもなく、尊皇に生きること、「神国日本」のために、すすんで自らのいのちをさしだすことである。『大義』第一章「天皇」は「天皇は、天照大御神と同一神にましまし、宇宙最高の唯一神、宇宙統治の最高神」とはじまる。そして「天皇の御為に死すること、是即日本人道徳完成の道なり」といい、第二章「道徳」では「天皇の御前に自己は『無』なりとの自覚」を強調する。ここには禅の影響が想われる。だが、第四章「神国の大理想」には「人類救済こそは、歴代天皇の念願にして、肇筆の大事業なり」とある。日本の歴史はじまって以来、歴代の天皇は人類の救済を願ってきたというのだ。そして、いう。「釈迦もキリストも孔子もソクラテスも、天皇の赤子なり。(中略)世界を救うて 天皇国となすこと実に 皇国の大使命なり」<sup>117</sup>と。

まさしく超絶的ファンタスティックな天皇崇拜の思想にほかならない。が、本当に気が狂っているわけではない。これは、「世界の普遍的理想」すなわちキリスト教の絶対的超越神の位置に、いや、それさえも生みだすようなものとして「宇宙大生命」を想定し、それを体現しているのが天皇であると説く寛克彦の思想の翻訳にほかならない<sup>118</sup>。

要するに、保田與重郎の評論は、「わび・さび」や「幽玄」の中世美学を頂点に日本の象徴美学の展開を説く流れ、「神ながらの道」という「伝統の発明」の伝統、そして、文芸批評が文化全般へと対象領域をひろげてゆく流れの交点に位置するものだったのである。では、それと「近代の超克」と呼ばれる流れとは、どのような関係にあるのか。

#### 4.9. 近代の終焉論

保田與重郎は、奈良県桜井——邪馬台国の都の地だったというこの土地の伝承は、今日、さらに強化されている——に生まれ、近代物質文明の展開に対して絶望的な悲壯感を漂わせた評論で、マルクス主義退潮後に、当代きっての人気批評家として活躍した。亀井勝一郎が『文学界』座談会に提出したりポート「現代精神に関する覚書」は、言葉に宿る「無限の思い」「言霊の幸わう国」の復活を訴えていたが、これは保田與重郎の考えとほぼ同一歩調をとるものだった。が、保田與重郎は「近代の超克」という語を用いたことはない。

実際のところ、「近代」に対する保田の足どりは、かなりジグザグしたものだった。対中国戦争の開始に古代日本の「世界精神」の発現を見たのち、「近代文芸の誕生」(初出「上田秋成」1939)では、上田秋成の「わやく」、すなわち浮かれ調子の浮世草子に「作者の痛手や負目の表情」を見出し、その「都会的なもの」「かなしみ」に「一種の不遇に対する不平不満の内攻状態」を見てとり、それをもって日本における自前の近代小説の祖とし、その展開として「美しく純粋な浪漫な名作」『雨月物語』が生まれると論じている<sup>119</sup>。保田は『雨月物語』の「神秘や浪漫や象徴的な怪奇」を「唐様」とし、「宮廷風の文学と趣味」が「またも開花したもの」という<sup>120</sup>。「神秘や浪漫や象徴的な怪奇」は、西欧ロマン主義から象徴主義への展開を評価基準にとっており、「唐様」は唐代伝奇類を指してのことだろう。保田のいう「宮廷風の文学と趣味」、すなわち「みやび」は、一貫して唐代伝奇風を指していたのだろうか。ご都合主義が歴然としていよう。

<sup>117</sup> 杉本五郎中佐遺書『大義』(普及版)同刊行会、1943、9頁、13頁、18頁。

<sup>118</sup> 『探究』第7章6節、第9章6節を参照。

<sup>119</sup> 『保田與重郎全集8』前掲書、205頁、208頁。

<sup>120</sup> 同前、207頁、210頁。

ところが、保田与重郎は「近代的という名目で現代を害している思想の諸傾向を清掃排除せんとする」<sup>121</sup> 意図をこめて、対米英戦争の開戦の月に『近代の終焉』（1941）と題する書物を刊行する。対「西洋」、対「アジア」、対「近代」の評価において、一貫した論理がないことは明らかだろう。つまり、当時の知識人たちの「近代の超克」思想の混乱をそのまま体現していたのが、保田与重郎の評言だったのである。もっとも「浪漫的精神は、世界と人生を混沌におく日の考えである」といい、「浪漫的イロニーは、極端な形でいへば正義と不義の、勇気と卑怯の、建設と破壊の同時的存在である」<sup>122</sup>（「武士道と浪漫精神」）と主張する人に混乱を指摘しても意味はない。そういう混沌におかれた人びとの精神を慰撫するところに保田与重郎の評言が人気を博した秘密があったといえよいか。

そして、『後鳥羽院』「増補新版の初めに」（1942）に「初め本書が上梓された頃を思へば、時勢は一変した感がある。／著者は初版の序文に於て、わが皇紀の新世紀初頭に、世界史の変革を期待し熱祷したが、正に皇軍は神のまにまにそれを顕現し、我々の伝統の神がたりこそ、日本の原理なる意味も一段と切実になってきた」<sup>123</sup> という。保田は「日本の原理」が世界を覆うとき、近代物質文明が終焉を遂げる（はずだ）と考えていた。その思想は進歩発展史観とは無縁であり、西洋帝国主義を乗り越える別の政治形態を案出する方向をとらない。「近代の超克」という語とは無縁だったと言い換えてもよい。

要するに、保田与重郎のいう「近代の終焉」とは、アメリカに代表される物質文明が世界を蹂躪することに対して、「浪漫的イロニー」によってまとめあげた「日本の原理」を対置し、日中戦争の泥沼化と「大東亜共栄圏」構想に乗じて、それがあたかも現実的に展開している芸術でもあるかのように語る評言以外の何物でもなかった。それは、日本の20世紀に、実にさまざまな要素を結合し、かつ屈折して展開してきた「近代の超克」思想の流れを最も簡単なしくみに集約したものであり、時々刻々と変化する国際関係と行方のわからぬ戦争を抱えて混濁した思想状況においては、一切を芸術のように見なすことによって、読み手に一種の慰藉を与えるものであったといえよう。どのような「近代」であろうと、それを超えようとする実践的契機は、ここにはない。

## 5. マルクス主義への対抗

### 5.1. 横光利一の「近代の超克」

横光利一は、『文藝懇話会』1937年12月号「当番記」で、保田与重郎にふれて、「私はこの人の評論には近ごろ感服している」と記している<sup>124</sup>。新感覚派の旗手として活躍した彼は、新奇な比喩表現だけでなく、表現についての考え方や世界観の上でも、マルクス主義に対抗しながら新しさを追求していった。彼のモダニズムは、あたかも、商品の使用価値と価格のギャップから資本主義の魔法を暴いたカール・マルクスと張り合うかのように、物や金、人の心の動きを機械仕掛けの現実として描き、風刺するのを本領とした。彼は、1925年の上海で起こった5・30事件を題材にした長篇小説『上海』（1932）では、中国民族資本の動きにも着目、1936年2月から8月にかけて『毎日新聞』特派員としてヨーロッ

<sup>121</sup> 『保田与重郎全集 11』講談社、1986、267頁。

<sup>122</sup> 『保田与重郎全集 4』前掲書、357～358頁。

<sup>123</sup> 『保田与重郎全集 8』前掲書、10頁。

<sup>124</sup> 『横光利一全集 14』河出書房新社、1982、212頁。

パに旅行して、「ヨーロッパの知性」すなわち科学的思考に日本の精神で対抗するという姿勢を強くしていった。

1937年8月、シベリア鉄道でハルビンについた横光利一は、1935年に満鉄の招聘に応じて文藝春秋グループの一員として渡満して以来、ふたたび満洲の土を踏んだ。そして、建設五カ年計画が進行する「満洲国」をヨーロッパの混乱に比して「知性」が支配していると感じる。それは不可避の道と思いつつも、彼が求めるのは、あくまで東洋精神である（『ある夜の拍手』『藝文』1943年9月号）<sup>125</sup>。

横光は、「金銭を不潔と見る東洋精神でヨーロッパの知性を身につける苦しさは、作品をどのように変形させるかと気附いた最初の一人が夏目漱石である」<sup>126</sup>（『覚書』『文学界』1937年10月号）と書く。出どころは「金が欲しいと思って書いた作品が、いまから思うと一番よい」という漱石晩年の談話らしい。横光は、漱石が『それから』（1909）などで、日露戦争後ににわかにならなくなった人びとの「生活欲の増大」<sup>127</sup>が道義を破壊してゆく様を嘆いていたことをよく見抜いていた。が、漱石のなかで「金銭を不潔と見る東洋精神」と「ヨーロッパの知性」が葛藤を起こしたというのは、彼の勝手な解釈だ。横光こそ「ヨーロッパの知性」を数式や科学に代表させ、それに「東洋の精神」を対置した作家だった。彼は「金銭に狂奔される西洋」を「金銭を不潔と見る東洋精神」で超克する道を探ってゆく。これが横光流「近代の超克」といってよい。そして、それが保田与重郎の評論に対し共振れを起こしたのである。

1938年7月7日の日付をもつ横光利一「沈黙の精神」は、「戦争というものの悲しむべきことは、論を待たぬが、起っている以上はやむをえない。禍を福に転じる工作が、人々の胸中には何らかの方法で生じている筈だ」<sup>128</sup>といい、開戦宣言なしにはじまり、ズルズル続いている戦争に対して、まだ傍観者の態度でいるが、「傍で見ているものが、戦う当人に変化するところは、この戦争の特長」云々と続く。これはイギリス、アメリカの蒋介石支援の姿勢を指していよう。「禍を福に転じる工作」とは何だろうか。

「支那事変」は起こってしまった以上しかたがない、これは「皇道世界化の機」「白禍一掃の運動」にせよ、反共産主義を第一に掲げ、次いで反アングロ・サクソン戦争に進むべきだと訴えた徳富蘇峰『皇道日本国の世界化』（1938年2月）の考えだろうか。「起こってしまったことをとやかくいってもはじまらない」、日本の歴史に「理性」に立つ大義を与えよ、そのために知識人は政治参加すべきだ、と論じた三木清「知識階級に与う」（『改造』1938年6月号）を受けての言だろうか。

横光は、やがて普遍的生命を根本に置き、国民の一人一人が八百万の神の現れであり、神ながらの道に立つ国法によって治める国権に「帰一」として説く筧克彦の講演録『国家の研究』（1913）を「優れた文化論」と感じるようになる。「日本人を神として取扱う我が国の国法のこれが原理である」（『日記から』1941年10月31日）<sup>129</sup>という。「西洋は論理、東洋は道義」と割り切ってみても、その道義の根柢は何もない。日本の神にすぎるしか

<sup>125</sup> 『藝文』1943年9月号、復刻版、ゆまに書房、2010。鈴木貞美「横光利一『ある夜の拍手』」、『東京／中日新聞』2009年8月19日夕刊文化欄を参照。

<sup>126</sup> 『横光利一全集13』河出書房新社、1982、446頁。

<sup>127</sup> 『漱石全集6』岩波書店、1994、142頁。

<sup>128</sup> 同前、471頁。

<sup>129</sup> 同前、543頁。

い。その神が頼りになるためには、普遍性をもっていなくてはならない。日本の天皇は「世界の普遍的理想」すなわち「宇宙大生命」を体現していると説く筧克彦の「論理」は、それを満たすものだった。

1941年12月8日、横光利一は日記に書いている。「戦はついに始まった。そして大勝した。先祖を神だと信じた民族が勝ったのだ。自分は不思議以上のものを感じた」<sup>130</sup>と。こうして神がかりへの通路がひらけていった。

## 5.2. 中村光夫の立場

『文学界』座談会で、「近代化」すなわち「西洋化」という図式に疑問をつきつけた中村光夫の立場は日本近現代の知識人の科学崇拜癖を撃つものだった。中村光夫は、1936年、「二葉亭四迷論」で、保田与重郎「日本の橋」とともに、池谷信三郎賞の第一回を受賞し、文芸批評家としてデビューした。そして、彼は、自然科学に基づく自然主義や社会科学に立つことを標榜するプロレタリア・リアリズムを排撃し、物質文明に対して、あるひとつの理念をもって対抗するロマン主義の流れを推奨する立場を戦後も貫き、終生変えることはなかった<sup>131</sup>。

明治期の、いや、近現代の日本の知識層には、たしかに自然科学崇拜癖があった。進化論仮説をそのまま鵜呑みにしたような受容の仕方もある。しかし、それが、なぜ、生じたのかについて、中村光夫は解明しようとしなかった。もし、それに着手していたなら、そこに伝統観念が働いていることに、そして、西洋物質文明化の動きに対抗する際に、日本の文学者たちが、いかに伝統を再評価してきたかについても気づいたことだろう。明治以来の「西洋化」すなわち「近代化」という定式そのものが、日本の精神文化においては成り立たないということが言えたはずである。

日本の知の近代化について、従来、伝統観念が新しい近代的なしくみに置き換えられたかのように論じられてきたが、西欧近代の概念や観念を受容する際に、種々の伝統的な概念装置が働いたこと、それによって、受容した西欧近代概念と伝統概念がともに変容し、独自の観念体系がつくられていったのである。日本人が西洋の学問や思想を受け止めたしくみの特徴は、まず、西欧の知的な営みの総体、各科に分かれた学問（sciences）を朱子学の体系で受け止める姿勢が築かれたことにある。

幕末の啓蒙家、佐久間象山は、西洋学問を学ぶ必要性を幕府に訴えた「文久二年九月の上書」（1862）に、「あらゆる学芸物理を窮め可申事本より朱子の本意たるべく候 去る故に当今の世に出で善く大学を読み候者は必ず西洋の学を兼申すべき」<sup>132</sup>（大意；朱子学を学ぶものは必然的に西洋の学問を学ばなければならない）と論じている。彼は、蘭学、とりわけ西洋の物理学の導入をはかることを肝要と考えていた。象山は武士であり、武器への関心が高く、大砲の製造を企図していた。もちろん、黒船を迎え撃つためだった。象山は、大砲のための実験を繰り返したが、実際には、見せかけの砲台を海岸に並べるに終わり、ペリーの艦隊からは望遠鏡で見破られていたという。

このように朱子学の「天理」（自然のコトワリ）で欧米の「真理」を受け止めるやり方

<sup>130</sup> 『横光利一全集』第13巻、前掲書、552頁。

<sup>131</sup> 鈴木貞美『『日本文学』の成立』作品社、2010、第3章を参照。

<sup>132</sup> 信濃教育会編『象山全集2』信濃毎日新聞社、1934、181～182頁。

は、明治期にもひろがった。日課を規則正しく実践することを奨励するメソジスト派教会に入信し、徳富蘇峰が率いる民友社で活躍した山路愛山は『支那思想史』（1906）「宋学概論」（四）で、「宋学は宇宙万有の根源に『絶待の一理』あることを認め、此の一理より宇宙万有の発展し来[きた]るを説くこと全く仏老に同じ」<sup>133</sup>と述べている。朱子学の「天理」のもとにキリスト教の超越的絶対神の観念も包摂しようという考えである。これによって、朱子学の「天理」、すなわち世界的な「自然の理」が超越的なものに変容している。また、ここには「宇宙万物の発展」が説かれている。スペンサー流の万物の進化思想が働いていると見てよい<sup>134</sup>。これによって儒学の尚古思想は払拭され、『大学』にいう「日々新たり」（洵日新日々新又日新）は、前に向かって進む姿勢になる。

スペンサー流の進歩発展史観を明治前期に受け止めた書物を代表するのは、日本の文明開化の歴史を古代から辿り直す田口卯吉『日本開化小史』（1877-82）である。明治新政府が日本国家の紀元を神武天皇の即位の年としたことが文明進歩史観の受容装置として働き、日本の古代からの文明開化史というまったく新たな歴史の伝統が発明されたのである。

このようにして、自然科学を含め、ヨーロッパの思想で「真理」とされるものが、すべて「天理」として受け止められることになる。その典型的な一例をあげておく。1908年1月、徳富蘆花は東京府下北多摩郡千歳村で、土に生き、思索を重ねる生活に入る。本当の農民になれるはずもない。自ら「美的百姓」を名のった。この生活のなかで綴った随想集『みみずのたわごと』（1913）中、「食われるもの」（1912）の一節を引く。

優勝劣敗は天理である。弱肉強食は自然である。宇宙は生命のやりとりである。（中略）畢竟宇宙は是大円、生命は共通、強い者も弱い、弱い者も強い、死ぬるものが生き、生きるものが死に、勝つ者が負け、負ける者が勝ち、食う者が食われ、食われる者が却って食う。般若心経に所謂、不増不減不生不滅不垢不浄、宇宙の本体は正に此である<sup>135</sup>。

「優勝劣敗は天理である。弱肉強食は自然である」は、もちろんダーウィニズムによるものだが、それが『般若心経』の一節、「不増不減不生不滅不垢不浄」と組み合わせられている。ダーウィニズムと仏教の考えをともに「天理」と見、そのふたつをないまぜにしたひとつの宇宙観がつくられていることがよくわかる。蘆花が1906年、単身横浜港より発って聖地パレスチナを巡礼したのち、モスクワの郊外、ヤスナヤ・ポリヤナに訪問したトルストイ（Лев Николаевич Толстой, *Исповедь*, 1879-81）の『懺悔』にある「神は生命である」<sup>136</sup>という命題を、生物進化論と仏教思想によって翻訳したものともいえる。さらに、ここには全宇宙における「エネルギー保存則」の「エネルギー」を「生命」に置き換えた「生命保存の法則」とでもいうべき考えが記されている。

宇宙の「生命」の総量は無限である、というならまだしも、「生命」の一定量などとい

<sup>133</sup> 『明治文学全集 35』筑摩書房、1965、222頁。

<sup>134</sup> 『探究』第1章3節を参照。

<sup>135</sup> 『明治文学全集 42』筑摩書房、1966、333頁。

<sup>136</sup> 中村融訳『トルストイ全集 14』河出書房新社、1973、388～389頁。

う考えが、仏教にあるはずがない。「不増不減」は量の不変性をいっているとしても、「不生不滅」は、生まれることも滅することも無いという意味で、いわば生命の否定である。「不垢不浄」とあわせて、現象のすべてを否認することばで、「色即是空」と同じと考えてよい。自然科学の知識と仏教的な宇宙観とが「天理」として容易に統一されてしまっているのである。エネルギー還元主義とダーウィニズムが重なり、かつ仏教観念の浸透した、この時期の日本でのみ、かたちづくられることが可能になった考えともいえる<sup>137</sup>。

また、日本の若い知識層は、1917年のロシア革命の衝撃を受けると、マルクス主義の史的唯物論の公式に乗り移っていった。「社会科学」を標榜するマルクス主義は、1910年の「大逆事件」ののち、社会主義思想が抑えこまれ、また知識階級は没落する宿命にあるという階級決定論に伸長を阻まれていたが、1920年代には、かなりのひろがりを見せた。たとえ階級闘争に直面し、動揺せざるをえない「プティ・ブルジョワ・インテリゲンツィア」(小市民知識階級)に属していても、社会主義へ向かう「歴史の必然性」を認識することによって、観念的に労働者階級の立場に乗り移り、労働者階級の解放の運動に加わることができるというジェルジ・ルカーチ『歴史と階級意識』(1923)の理論を、一時期、日本共産党を指導した福本和夫が、アナキズムや社会民主主義の影響からマルクス・レーニン主義運動を切り離し、知識人によって党組織を強固なものとして打ちかためようと考えて採用したからである。政党が非合法であったため、文化運動に力を入れ、日本のマルクス・レーニン主義は、資本主義国においては、ドイツと同じか、それを凌駕するほどの影響力を知識人のあいだに発揮することになった。1930年を前後する時期には、社会主義の運動には加われなくとも同調者としてふるまう「同伴者」たちを含めると、その言論や文芸は、総合雑誌などを席捲するほどの勢いをもった。

コミンテルン(国際共産主義指導部)は、福本の路線を批判し、「労働者階級の租国」、すなわちソ連を中心とする共産主義運動へと路線を切り替えていったが、主流派に属した女性作家、宮本百合子でさえ、次のように述べている。「一人のインテリゲンツィア作家が歴史の必然の力によって階級的な移行をした場合、その作家の心の中にはその必然を自身の要求として理解し勇ましく新しい困難の中に進んでいこうという決心を中心として、さまざまな感情は確に身についたものとして持っている。しかし、自分が新たに所属した階級に生まれ育ち闘っている人々がその生活の中から与えられて持っている心持ちを、いきなりそのものとして持つことは殆んど絶対に不可能なことである」<sup>138</sup>(「自重の四年間」、1934、のち「問いに答えて」)。

封建制、資本制を経て、社会主義へ向かう「歴史の必然性」を認識するとは、歴史の法則性に「寄りかかる」科学崇拜癖にはかならない。労働者の立場に立つことなど生活実感においては無理だと承知しつつも、多くが、その「歴史の必然性」に乗り移ったのだった。

そして、1935年前後にデルタイの説く歴史主義が流行を見せると、今度は、それに乗り換えた。ただし、それは、西田幾多郎によって「生々発展する」日本民族の歴史という観念に変奏されていたことは、先に述べたとおりである。中村光夫は、鋭く日本知識層の「科学崇拜癖」を撃ったが、それには儒学ないしは朱子学の「天理」の観念が働いていたことに思いを致すべきだったのではないだろうか。

<sup>137</sup> 『探究』第7章5節を参照。

<sup>138</sup> 『宮本百合子全集10』新日本出版社、1980、221頁。



### 5.3. 「自然主義」から「象徴主義」へ

もうひとつ、中村光夫には、文芸批評家として決定的な欠陥が重なっていた。それは、フランスの作家、エミール・ゾラの「実験小説」(Émile Zola, *Le Roman expérimental*, 1880) や田山花袋「露骨なる描写」(1904) などの宣言を額面どおりに受け取り、その作品の内実を検討することなく、ヨーロッパにおける「自然主義」から象徴主義への動きにも、その日本での流れについても、あまりに無頓着だった。若いときに、社会科学に立つことを標榜するマルクス主義唯物論に対抗する立場を固めてしまい、その立場から明治以降の精神史、社会史を考える癖が抜けなかったゆえだろう。

ヨーロッパ「自然主義」文芸の出発点とされるエミール・ゾラの「実験小説」論は、遺伝と環境の決定論によって、小説のなかで人間の行動を描く実験をすると宣言したもので、その意味では科学主義といってよい。ただし、それはいわば文芸ジャーナリズムに対する宣言という意味合いが強い。実際の作品、たとえば『ナナ』(*Nana*, 1879) で、主人公の女優、ナナが自分に群がってきた男どもを破滅に追い込むのは、彼女の自由意志によるものである。それがフランス社会の大変動と重ねられて描かれるので、まるで階級的復讐のように読める。ゾラの兄貴分にあたるギ・ド・モーパッサン (Henri René Albert Guy de Maupassant, 1850–1893) は、傍目には滑稽にも見える人生の一コマ、その真実を突き放して書く作風で知られ、怪奇小説も手掛けていた。その作風は、繰り返し参照されたが、日本の「自然主義」文芸のうちに、ゾラの宣言に賛同した作家や批評家はひとりもない。島崎藤村は、ジャン＝ジャック・ルソー『告白』(*Jean-Jacques Rousseau, Les Confessions*, posthume, 1766 年頃執筆) に感激して小説家を目指し、「自然主義」を喧伝した長谷川天渓もゾラの主張は誤りといい、心理主義に立つことを主張した(「不自然主義果たして美か」、1902)。ゾライズムから出発した永井荷風も、ゾラの生涯を通してゾラを見ており(「エミール・ゾラと其の小説」、1903)、彼の「地獄の花」(1902) には、ブルジョワ社会の虚偽を暴く姿勢が強く出ている。田山花袋「露骨なる描写」(1904) も、技巧に走る旧派に対して「真相の暴露」を主張するもので、ドストエフスキー (Фёдор Михайлович Достоевский, 1821–1881) をその例にあげている。当時は一般に、ドストエフスキーの作風も「自然主義」と目されていた。

これは、ゲオルク・ブランデス『一九世紀文学主潮』(Georg Morris Cohen Brandes, *Hovedstrømninger i det 19 de Aarhundredes Lieteratur*, 1872–90) が、ヘンリク・イブセン『人形の家』(*Et dukkehjem*, 1879) などブルジョワ社会の虚偽を暴く姿勢をも「自然主義」に加え、「自然主義」文芸の幅を大きくひろげたためである。そして、すでにヨーロッパの「自然主義」の流れは、先にふれたように、象徴主義やメルヘンに傾いていた。それゆえ、日本の作家たちは、それぞれに「自然主義」の方向を探っていた。

田山花袋『蒲団』(1907年11月)は、花袋自身を想わせる中年作家が若い女弟子にさもしい欲望を抱き、神経をおかしくする。これは、ロマンティック・ラヴに伴う症状として、ヨーロッパの小説でしばしば書かれてきたものだが、そこで性欲は「自然の最奥に秘め暗黒なる力」<sup>139</sup>と記されている。花袋は『蒲団』発表の翌月、エッセイ「象徴派」(1907年11月)で、ヨーロッパの「自然主義中の主観派が段々其情操とか心理とかを誇張して、

<sup>139</sup> 『定本花袋全集1』臨川書店、1995、580頁。

自然に煩渴し自然に朵願して、直ちに神秘なる内性を暴露せんと煩悶した結果、『不自然』というようなところに思いもかけず到達したのは面白い<sup>140</sup>と述べている。文中、「神経過敏の徒」という語も見える。それも「自然主義」があったればこそ、という論旨だが、花袋が鷗外の審美上の学説を愛読していたことは自ら述べている（「私の偽らざる告白」、1908）。『蒲団』は鷗外『審美新説』を参照し、「後自然主義」に向かう動きを参照して書かれたのである。

それ以前、岩野泡鳴『神秘的半獣主義』（1906）は「メーテルリンクの兄弟分」を名乗り、「自然主義が深まると神秘に向かわざるを得ない」<sup>141</sup>といい、一切の概念や観念を脱して感情の刹那の燃焼を生きる「刹那主義」を主張していた。また、ドイツ留学から帰った島村抱月は「今の文壇と自然主義」（1911）で、禅の三昧境にたとえて「物我融会して自然の全円を現じ来たる」境地を「新自然主義」と呼んだ<sup>142</sup>。これに岩野泡鳴は同調する。

田山花袋も仏教的境地などを目指すようになってゆく。1910年ころ、「自然主義」は性欲の代名詞のようになり、一挙に衰退していった。このことを森鷗外『キタ・セクスアリス』（1909）も永井荷風「厠の窓」（1913）も書いている。わたしがこれらについてまとめて論じたのは、1996年のことだったが<sup>143</sup>、その後も探究を続け、「自然主義」から「象徴主義」への流れをようやく明らかにしえたと思っている。「象徴主義」は、見えないもの、永遠なるもの、無意識の働きなどを表現するために象徴表現を意識的に用いる文芸運動で、イギリスやフランスのそれ、ドイツの気分情調論などを受け取って展開した。朦朧とした描写もリアルな現実の再現もとりうる。そして、第一次世界大戦前の表現主義などアーリー・モダニズムを経て、戦後のシュルレアリズムなど、狭義のモダニズムに分岐してゆく。

要するに、象徴主義が20世紀への転換期に意識の哲学の影響を受け、感覚や意識のリアリズムとして展開した明治後期の文芸シーンを、中村光夫ら戦後の文芸批評家たちはまったくとらえそこねてきたのである。おそらく、「プロレタリア文学」運動のなかで、青野季吉が提唱した「経験主義」を超える『『調べた』芸術』（1926）、すなわちレーニン主義目的意識論に立つ客観的リアリズムなどを、まるでゾラが提唱した「自然主義リアリズム」の延長線上にあるかのように考えてしまったためである。フリードリッヒ・エンゲルス（Friedrich Engels）がバルザック（Honoré de Balzac, 1799-1850）は王党派に与したにもかかわらず、フランス革命の担い手たちを的確にとらえていたとして、「リアリズムの勝利」と呼んだことはよく知られる（マーガレット・ハークネス宛書簡、1888）。それなどが逆に作用し、19世紀の風俗を活写するリアリズムとマルクス・レーニン主義のリアリズム論とを連続的に考えてしまったのであろう。ちなみに、アーサー・シモンズは、メスメリズムに夢中になったこともあるバルザックにおける「見えないもの」の表現を鋭敏に読みとって、『文藝における象徴主義運動』（再版、1908）のうちに追補していた。

<sup>140</sup> 『定本花袋全集 15』臨川書店、1995、43頁。

<sup>141</sup> 『岩野泡鳴全集 9』臨川書店、1995、4頁。

<sup>142</sup> 『抱月全集 2』天佑社、1920、（復刻）日本図書センター、1979、31頁。

<sup>143</sup> 鈴木貞美『生命で読む日本近代一大正生命主義の誕生と展開』NHK出版、1996。

## 6. 丸山真男の「近代の超克」論

### 6.1. 戦後の「近代の超克」論

竹内好「近代の超克」、上山春平『大東亜戦争の思想史的意味』（1961）など日本の侵略戦争のもつ二重性論が唱えられたのは、1960年の日米安保条約の改定をめぐって、反米ナショナリズムが高まった時期のことだった。

明治以降を通して見れば、日本の東アジアへの膨張の動きと西洋列強に対する弱小国の独立を支援する動きとの二重戦略（ダブル・スタンダード）が認められる。それらは分裂したものだった。朝鮮半島をめぐって、ロシアと対峙したあいだにも、朝鮮独立支援の動きがあった。満洲をめぐっても、東亜同文会（1898年創立）の会長だった近衛篤磨は満洲解放論を唱え、1900年には、犬養毅、陸羯南、頭山満、中江兆民らと国民同盟会を結成し、清朝末期に洋務運動を指導した劉坤一や張之洞らに働きかけた。これはロシアとの協商協定を目論む伊藤博文らの政府主脳とは反目しあう関係にあった。日露戦争が勃発するのは、1904年1月1日、近衛篤磨が病で急逝したのちのことである。中国革命運動にも、日本軍は武昌蜂起（1912）を支援し、かつ注意深く監視していた。

日本は、日清戦争、日露戦争によって、台湾、朝鮮半島を領土におさめ、第一次大戦に乗じて、青島（1914年、ドイツの租借地を占領、1922年に中国に還付）や南洋諸島（1919年、委任統治領）を手に入れ、日露戦争で獲得した南満洲鉄道の付属地もひろげていった。が、ソ連を牽制するシベリア出兵（1918）を行ったものの、列強の監視下で領土拡張には失敗。1920年に国際連盟の常任理事国となり、国際協調路線をとった。むろん、三・一朝鮮独立運動、五・四運動の高揚に対するリアクションでもある。

だが、1927～28年に田中義一内閣は三度、山東半島に出兵して失敗。再び国際協調路線に戻り、1930年、浜口雄幸首相はロンドン軍縮条約を調印、批准し、右翼に銃撃された。その10年余りのあいだ、日本の路線はジグザグした。そして、1931年に満洲事変を起こし、32年に「満洲国」を建国した。これで勢力下においた地域は飛躍的に拡大した。総面積をあげるまでもあるまい。その後も華北に侵出、日中戦争で「和平地区」を拡大、「大東亜戦争」で東南アジアを軍事占領していった。

「民族協和、王道楽土」の旗を掲げる「満洲国」建国をリードした石原莞爾や協和会の人びとは、「植民地にしてはならない」と繰り返したが、それは支配者風をふかせる日本人に対して、清朝のとった少数民族隔離政策や孫文の説いた「五族（漢・満・蒙・蔵・回）共和」を引き継ぐかたちをとった統治の理想のあり方を説いたのである。国際協調路線から台湾、朝鮮で文化政策をとっており、国際的な孤立を少しでも避けるため、また人口比率からいっても、そうしなければならなかったのである。

そして、それまでの膨張・侵略とアジア独立支援のふたつの矛盾する態度を、構造的に「統一」したのが近衛文磨の「東亜新秩序」声明だった。だが、それは、すでに領土の一部とし、住民に国籍を与えた台湾と朝鮮半島には適用されなかった。「大東亜戦争」で日本軍の各地の占領方針も「やがての独立」を約束しつつも、現実には貫徹しなかった。それゆえ、竹内好らの二重性論は、戦争の性格規定としては無理があろう。

天皇制ファシズム－対－デモクラシーの図式で、日中戦争から対米英戦争へと展開した日本の歴史を割り切る風潮は、極東軍事裁判（東京裁判）がつくった歴史観によっている。本来は日本と連合国とのあいだの戦争を裁くはずの東京裁判は、日本政府が、アメリ

カも加わったロンドン軍縮条約（1930）を結んだことや、日ソ中立条約を無視し、日本の対米英戦争の意志を山東出兵まで遡って見ている。ソ連が連合国側についての時期を勘案せず、ベルサイユ体制を破壊したナチスを裁いたニュルンベルク裁判とちょうど見合うかたちで、アメリカ主導で太平洋に築いたワシントン体制（1922）を破壊した日本を裁くものだった。

林房雄『大東亜戦争肯定論』（1964）は、ファシズム—対—デモクラシーの図式を連合国側の歴史観によるものと鋭く指摘した<sup>144</sup>。だが、彼は、それに対して、幕末維新以来の大アジア主義の系譜を辿る「東亜百年戦争」史観を主張している。林房雄は、1942年2月、シンガポール陥落の日、新京（長春）で、中国人作家、古丁を相手に、満洲事変は「大東亜戦争」を準備するものだったことを「新発見」と語っている<sup>145</sup>。「東亜百年戦争」史観は、そのとき気づいた事後解釈を、最大限、拡大したものにほかならない。戦時下に蔓延した事後解釈が戦後に生き延びた例である。

## 6.2. 丸山真男「超国家主義の論理と心理」の破綻

第二次大戦後、ダグラス・マッカーサーが率いるアメリカの進駐軍は、戦時期の日本を「ウルトラ・ナショナリズム」と規定した。神がかった国体論と「大東亜共栄圏」構想を掲げて、東南アジア侵略を行ったことを規定したものと考えられる。それに日本側から応えたのは、丸山真男「超国家主義の論理と心理」（1956、のち『増補・現代政治の思想と行動』1964）だった。丸山は日本の「超国家主義」を、次のように述べている。『天壤無窮』が価値の妥当範囲の絶えざる拡大を保障し、逆に『皇国武徳』の拡大が中心価値の絶対性を強めて行く——この循環過程は、日清・日露戦争より満洲事変・支那事変を経て、太平洋戦争に至るまで螺旋的に高まって行った<sup>146</sup>。

「天壤無窮の皇運」は、教育勅語の「国憲を重んじ、<sup>したが</sup> 国法に<sup>かんきゆう</sup> 遵い、一旦緩急あらば、義勇公に奉じ、以て天壤無窮の皇運を扶翼すべし」を踏まえたもの。「皇国武徳」は軍人勅諭（1882）に出てくる語で、天皇の軍隊に及ぼす神聖な力くらいの意味である。天皇の「絶対価値」の上昇と日本帝国主義の勢力圏の拡大とが互いに支え合いながら（循環過程）、第二次大戦期の頂点をめがけて進行したと説いている。ここで、丸山は、必ずしも「明治以来の天皇制ファシズム」といつているわけではないが、この漸進史観は「明治以来の天皇制ファシズム」を容易に引き出した。たとえば、長谷川正安『日本国憲法』（岩波新書、1957）は、「戦時中のこのような天皇制イデオロギーのあり方は、けっして戦時中だけのことではなく、明治以来の天皇制そのものの姿であった<sup>147</sup>」と述べている。

丸山の螺旋的漸進史観のうち、日本の勢力の及ぶ範囲が、漸進的に拡大したわけでないことは先に見たとおりである。天皇の威信の高まりも、なめらかに上昇したとはいえない。明治国家は、日清、日露戦争で、それぞれ台湾、樺太を割譲し、「日韓併合」（1910）にいたった。明治天皇が歿すると、北海道を含めて領土を2倍に拡張し、西洋列強と肩を並べ

<sup>144</sup> 『林房著作集3』翼書院、1969、15～16頁。

<sup>145</sup> 『藝文』1942年4号、復刻版、ゆまに書房、146頁。梅定娥『「満洲国」文化人古丁の思想的変遷をさぐる—翻訳、創作、出版』総合研究大学院大学文化科学研究科学学位取得論文、2010、57頁を参照。

<sup>146</sup> 『増補版 現代政治の思想と行動』未来社、1964、28頁。

<sup>147</sup> 長谷川正安『日本国憲法』岩波新書、1957、58～59頁。

るまでになった明治という時代を率いた天皇は、日本を建国した神武天皇に次ぐ大帝と称賛された。明治後期の世論をリードした総合雑誌『太陽』の臨時増刊「明治聖天子」（1912年10月）は、この基調で貫かれている。だが、そのあとを受けた大正天皇に対する国民の崇拜度は明らかに下降した。病に伏せる大正天皇に代わって摂政（1921年11月25日就任）を務めた昭和天皇の即位（1926年12月25日）に期待が高まった。即位の詔勅には大正天皇の即位のときにはなかった「神ながらの道」が現れる。これは、即位前に東京帝国大学憲法学教授、寛克彦が進講を行ったことを受けている。とはいえ、1911年の天皇機関説論争以来、公認されてきた天皇機関説に代わって、天皇主権が認められるのは、1935年である。そして、「神の国日本」と神がかった天皇崇拜が高まってゆくのは、1937年、対中国戦争が本格化してのちのこと。天皇の権威の高まりについては、上昇、下降、上昇、急激なジャンプと見てよい。

### 6.3. 「通奏低音」論の根拠

丸山真男「日本の思想」は、「伝統への思想的復帰は、いってみれば、人間がびっくりした時に長く使用しない国訛<sup>なまり</sup>が急に口から飛び出すような形でしばしば行われる」といい、それを「突然変異」にたとえ、その例として「維新の際の廃仏毀釈」「明治十四年前後の儒教復活」「昭和十年の天皇機関説問題」をあげている<sup>148</sup>。この突然変異説は、明らかに螺旋的上昇説とはくいちがう。だが、丸山は「突然変異」は外見で、「飛躍の要因は内在している」という。ジャンプを準備したものがあるというわけだ。「超国家主義の論理と心理」で説いた螺旋的上昇説の破綻をとりつくろっているように思える。

なお、「維新の際の廃仏毀釈」について、武士層では後期水戸学、民間では平田篤胤の思想の浸透などが基盤になり、各地で民衆が過激化したことは、檀家としての不満が潜在していたと考えられる。大きな流れとしては一時的な激発であり、神仏習合がおびただしいところも多く、「廃仏毀釈」は挫折した。が、神社神道の国家管理を進めるきっかけになった。それに対して「明治十四年前後の儒教復活」を一時的な現象と見るのは、丸山真男が福沢諭吉らの欧化主義に肩入れしているからである。漢学は、知識層が英学を受容するにも、英華、華英辞典や上海経由の漢訳版の書籍などが幕末から必須とされ、エリート養成のための中等教育にも初期から「国語」として位置づけられていた。英学の流行と政府の極端な欧化主義に対するリアクションとして、政教社の主張も刺戟として働き、そのころから若い知識層に日本古典ブームと漢学ブーム、書道ブームなど、文化ナショナルリズムが相次いで興り、定着した。日清戦争時に「漢文」から暗誦と作文が必須科目から外されたので、書く能力は著しく低下してゆくが、知識層の「漢文」と英語を主としたヨーロッパ語の書物を教養として読むことは変わらなかったし、第二次大戦期の新聞は、むしろ、ほとんど漢字で埋め尽くされていたといつてよい。

丸山真男「日本の思想」は、「近代の超克」を、明治期の欧化主義とほとんど同時に発生したと述べ、岡倉天心『日本の目覚め』（1904）から「富の偶像崇拜」におちいった西欧の現実を告発する文章を引用している。ここで丸山が「欧化主義」をどのような意味で用いているのか、判然としないが、中村敬宇や福沢諭吉らの明治啓蒙思想は、西洋のキリ

<sup>148</sup> 丸山真男『日本の思想』前掲書、12頁。

スト教ないしは自然権による個人の自由と平等を説く人権思想を「天道思想」——江戸時代の民間哲学で、儒学を中心にした神・儒・仏の三教一致論に立ち、それぞれの身分に応じて徳の実践を説く石田梅岩や二宮尊徳の思想——で受けとるか、それをを用いて説明している。それは、彼らの自由と平等を未分化のままにした。福沢の場合、個人、地域社会（福沢は江戸時代の藩と類推して了解したらしい）、国家間の競争を当然のものとする思想で、社会的不平等には対処しえない思想のしくみだった。

その「天道思想」は、自由民権の運動のなかでも、ジェレミ・ベンタム (Jeremy Bentham, 1748–1832) や、それに少数者の精神的な高さを尊重する精神を補ったジョン・ステュアート・ミル (John Stuart Mill, 1806–1873) の功利主義の浸透に立ちふさがった。それよりも浸透しやすかったのは、ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 1820–1903) やダーウィニズム (Darwinism) の「自然の理法」に立つ進化論であり、それも国家や民族間の闘争を必須として理解する向きが強かった<sup>149</sup>。

岡倉天心の場合、『東洋の理想—日本の美術を中心に』や『茶の本』(The Book of Tee, 1906) が原理に置いているのは、道教の「気」(Spirits) を「生命」に置き換えた「宇宙の生命」だった。『東洋の理想』で、天心は芸術の精髓を、次のように述べている。

美とは宇宙に遍在する生命の原理であり、星の光のうちに、また花の鮮やかなる色彩、過ぎゆく雲の動き、流れゆく水の運動のうちにきらめくものである。宇宙の大霊は、人間に相等しく浸透して、宇宙の生命を冥想のうちに観照するわれらの前に広がる。生命存在のもろもろの驚くべき諸現象のうちに、芸術家の精神がみずからを映し得る鏡が見出されるだろう (佐伯彰一訳)<sup>150</sup>。

「宇宙の大霊」(the great world-soul) は、アメリカの詩人、エマソンのエッセイ「大霊」(1841) を想わせる。この「宇宙に遍在する生命の原理」(the vital principle that pervaded the universe) や宇宙の活動を意味する「宇宙の生命」(world-life) という観念は、エマソンの超絶的なスピリティズムを道教の「気」の観念で受け止めたところにつくられたと見てよい。「気」を感じ取れるように描いた絵画が、美の「究極的なもの」「普遍的なもの」であり、東洋の、そして日本の「美」の精髓となる。これが天心の考えであり、『日本の目覚め』にも「農村共同体の心情あるいはそれへの郷愁」は微塵も現れない。

日露戦争を前後して、競争社会が激化したことには、多くの証言がある。たとえば夏目漱石『それから』(1909) には、日露戦争後の社会変化について、「近来急に膨張した生活慾の高圧力が道義の崩壊を促した」<sup>151</sup> という漱石自身の時代認識が記されている。漱石が求めたのは、己れの「生活慾」から自由になり、道義を守り、責任をとりうる主体だった。それが「道義上の個人主義」(「私の個人主義」、1914)<sup>152</sup> の意味である。漱石が座右の銘とした「即天去私」も、私欲を断って天の道義につくことであり、儒学や道家思想に基づく

<sup>149</sup> 鈴木貞美「明治期日本の啓蒙思想における『自由・平等』—福沢諭吉、西周、加藤弘之をめぐる」、『日本研究』第38集、2009を参照。

<sup>150</sup> 『岡倉天心全集1』平凡社、1980、85～86頁。

<sup>151</sup> 『漱石全集6』岩波書店、1994、142頁。

<sup>152</sup> 『漱石全集16』岩波書店、1995、608頁。

ものと考えてよい。

幸田露伴『修省論』（1914）「商人気質の今昔」は、江戸時代から信用第一をモットーにしてきた商売が、日露戦争後に様が変わりし、「進歩発展」、何よりも「手腕」が第一で、競争が激しくなっていると、「商業道」の混乱を指摘している<sup>153</sup>。また「使用する者の苦楽、使用される者の苦楽」は、「利福の比例の不一致」や「互扶互持の対等関係」を説き、私有財産は本来、野蛮思想と言いつつ切っている<sup>154</sup>。露伴は、儒学、とりわけ陽明学を土台にして、西洋科学思想までを批判的に摂取している（『努力論』、1912、とくに刊行に際して書き下ろした「進潮退潮」の章）<sup>155</sup>。

明治期からの実業界の大立者、渋沢栄一が『論語と算盤』（1916）で「富をなす根源は何かといえば、仁義道德。正しい道理の富でなければ、その富は完全に永続することができぬ」<sup>156</sup>と説いた道德経済合一説の源も、二宮尊徳の教えだった。至誠、分度、推譲、勤勞によって道德と経済を一致させ、余得を社会還元して富国安民をはかることを唱え、門下がまとめた言行録『報徳記』で知られる。この尊徳の教えは、明治後期まで日本の中央部を中心に篤志の庄屋層、地方事業層に生きていた。そして、日露戦争を前後して、二宮尊徳の教えを奉じる報徳会は全国に展開し、農村自治運動を支えもした。また、河上肇『貧乏物語』（1917）序文は、「孔子の立場を奉じて富を論じ貧を論ぜしつもりである」<sup>157</sup>と述べている。

日本の農村は、すでに戦国時代から寺に土地を寄進して徴税を逃れるなど自治的な様相を帯びはじめ、一向一揆などが続発した。徳川幕府のもとでは村役人と庄屋の下に管理されたが、その（旧）中間層に、二宮尊徳の説く利益還元の思想などが浸透していった。日露戦争後、これらの伝統思想が資本主義の急激な浸透に対して、防波堤の役割を果たすものとして産業組合運動などによって再組織化されていった。

この流れは民間に「ギルド社会主義」と呼ばれる組合主義を育ててゆく。1919年には内務省の指導で農村に「民力涵養」運動が興り、「労資協調」の労働協調団体の組織化もはじまる<sup>158</sup>。とりわけ、20世紀に入って、農村の血縁社会は解体期に入り、地縁組織は再編されていったのである。

丸山真男「日本の思想」は、1938年に農政学者が「農家小組合」には「自然村的乃至伝統的結合力」が内在すると論じた『産業組合』5月号をあげ、「部落共同体の人間関係はいわば日本社会の『自然状態』」<sup>159</sup>と考えているが、これらを自然状態における「共同体の心情あるいはそれへの郷愁」と呼ぶのは、まったく的はずれである。

そして、1910年代から30年ころまでに進行した重化学工業化、軽工業の大工場化に伴い、俸給制が一般化し、また新中間層が形成され、民衆の生活が変貌した。1920年前後を頂点にして大ストライキが相次ぎ、以降、小作争議も続発する。第一次大戦の好景気の

<sup>153</sup> 『露伴全集 24』岩波書店、1979、507頁。

<sup>154</sup> 『露伴全集 28』岩波書店、1976、64頁。

<sup>155</sup> 鈴木貞美「露伴『努力論』とその時代」、井波律子・井上章一編『幸田露伴の世界』日文研井波班報告書、思文閣出版、2009を参照。

<sup>156</sup> 渋沢栄一『論語と算盤』角川ソフィア文庫、2008、22頁。

<sup>157</sup> 『河上肇全集 9』岩波書店、1982、4頁。

<sup>158</sup> 金原左門『昭和の歴史 1 昭和への胎動』小学館、1983、37～45頁を参照。

<sup>159</sup> 丸山真男『日本の思想』前掲書、48頁、51頁。

あとの不景気と関東大震災によって、世の無常を思い知った大衆の心には、やるせなくもわびしい思いが棲みついた。北原白秋とともに童謡や民謡運動に活躍した野口雨情の「船頭小唄」（原題「枯れすすき」、1922）は、次のようにうたう。

おれ  
己は河原の枯れすすき／同じお前も枯れすすき／どうせ二人は／この世では／花の咲  
かない枯れすすき<sup>160</sup>

徳川時代の小唄、端唄にはらまれていたデカダンスの心情は、情調を重んじる象徴詩の技法と西洋音楽の旋法によって練り直され、ふたたび民衆のもとへ送り返され、長く口の端にのぼった。ここにも、農村「共同体の心情あるいはそれへの郷愁」はない。1920年代には都会にジャズの喧騒があふれたが、1929年にはじまる世界恐慌が日本を襲い、農村では「豊作貧乏」と重なり、農村恐慌が長引いた。国家改造へのうねりに期待と不安におののく大衆の心を慰めたのは、太平楽な町人文化への郷愁だった。

野崎参りは 屋形船でまゐろ／どこを向いても菜の花ざかり／意気な日傘にや蝶々  
もとまる／呼んで見ようか 土手の人

「野崎小唄」（作詞、今中楓溪、作曲、大村能章、歌、東海林太郎、ポリドール・レコード、1935）は、江戸時代の大坂の民衆の野遊びや川遊び——浮世絵に満ちている——を題材にとるとともに俗謡調をリヴァイヴァルさせたものにほかならない。二番に「お染久松」も出てくる。近代詩史では、日露戦争後に、横瀬夜雨ら『文庫』派の象徴詩人たちが小唄など俗謡調への傾斜を示し、北原白秋や野口雨情らの新民謡に受けつがれたものである。その郷愁は、江戸時代の都市の民衆に向けられている。日露戦争終結とともに民間に興った「元禄流行」は、太平楽な江戸の町人文化への郷愁であり、江戸小紋などはアール・ヌーボーの受容と入り混じり、地方都市文化、地場産業の復興機運を呼んだ。永井荷風『帰朝者の日記』（1909、のち『新帰朝者の日記』）は、江戸の音曲をもとにした国民音楽創生の夢が破れる話であり、荷風『日和下駄』（1915）には、急激な物質文明の展開によって江戸の地勢と風景とが破壊にさらされていることへの糾弾がある。丸山真男に限らず、戦後知識人の大方が、1910年代からの組合主義も、1920～30年代の都市大衆文化も、とらえそなっていた。

では、1938年に農政学者が「農家小組合」には「自然村的乃至伝統的結合力」が内在すると論じたのは、なぜ、だろうか。1937年秋に国民精神総動員運動がはじまり（翌1938年4月法制化）、その年のうちに、ナチスのヒットラー・ユーゲントなどの労働奉仕団にならった勤労奉仕団運動が農村に展開した。全般的に伝統主義の論議が盛んになるなかで、これが、個人よりも「家」、さらには村落のゲマインシャフト（自然発生的社会集団）的結束、伝統的美風と論じられた<sup>161</sup>。丸山真男のいう「一家一村『水入らず』の共同体の心情」とは、この時期の伝統主義の論議が「発明」した農村共同体すなわちゲマインシャ

<sup>160</sup> 『定本 野口雨情1』未来社、1985、130頁。

<sup>161</sup> Jiro Yamamoto "Arbeitsdienst in Japan", 鈴木貞美編 『「Japan To-day」研究』前掲書。ローマン・ローゼンバウム「国家労働奉仕団とは？」同前を参照。



フト論に依拠したものであったのである。

## 7. 丸山真男「歴史意識の『古層』」について

### 7.1. 嚴復『天演論』

岩波新書『日本の思想』から10年後、丸山真男「歴史意識の『古層』」(1971)は、この国では、なぜ、革命が成り立たないのかを問い、生物進化論が中国では儒学の壁を突破する革命思想になりえたのに、日本では、そうはならなかった理由を問う<sup>162</sup>。だが、中国で嚴復『天演論』が革命思想たりえたのは、生物進化論が儒学の壁とぶつかったわけではない。ハクスリーの説く、動物の本能のうちの相互扶助をもって生存闘争をチェックするという考えを、「天と勝ちを争う」という考えに転じたためだった。

20世紀はじめに中国知識人のあいだに進化論ブームがあったことはよく知られている。当時、「最も西学(西洋の学問)に通じた者」と呼ばれた嚴復が、ハクスリーの『進化と倫理』を翻訳し、注釈を加えて、『天演論』(1898)として刊行したことがきっかけだった。トマス・ハクスリーのエッセイ「進化と倫理」(1894)と同題の講演録(ローマンズ講演、1893)の二篇を上下巻としてまとめたものである。

嚴復は、イギリスとのアヘン戦争(1840-42)や日清戦争(中国では甲午戦争、1894-95)に敗北しても、手をこまねいているだけの清朝末期の中国社会に向かって、スペンサー流の社会進化論と社会有機体論に立ち、伝統的な尚古思想——太古にこそ理想があるという考え方——を打ちやぶり、一致団結して未来にむけて前進することを訴えていた。それゆえ、訳書『天演論』は、生存競争の原理をもって「自強」(自ら強くなること)たれ、と呼びかける。嚴復の訳文の格調高い調子は当時の知識人たちを十分魅了するものだった。そして「物競天択」と「適者生存」を強調しているといわれてきた。

「天演」とは「自然之理」<sup>163</sup>、すなわち自然法則が実際に展開することをいう(訳語「進化」も用いている<sup>164</sup>)。「物競天択」<sup>165</sup>は、生存競争と自然選択を要約した語である。しばしば嚴復の「意識」が問題にされる。訳文には、原文にはない節題がつけられ、パラフレーズや文の取捨選択が行われている。だが、「訳例言」に翻訳は原意に背いていないと記しているとおおり、原文の趣旨を曲げるような翻訳がなされているわけではない。ただ、欄外にコメントがつけられ、本論に対する反駁がなされている。たとえば「卷下」として収録された講演録で、ハクスリーが人間の「相互扶助」を強調し、「適者生存」の原理を批判するところに、嚴復は、スペンサーの立論の根拠についての考察が上滑りして文章が低劣になっていると手きびしい非難をしている<sup>166</sup>。「適者生存」は、もともとスペンサーの用語だが、ダーウィンは『自然選択の方途による種の起源』第5版(1864)で、これを導入した。サマリーに生き残った者が子孫を残すのに有利であることは自明であると書き加えている。

スペンサーと論争したハクスリーの著作を翻訳しながら、スペンサーびいきの姿勢を貫

<sup>162</sup> 『丸山真男集10』岩波書店、1996、55頁。

<sup>163</sup> 嚴復訳『天演論』、馮君豪注訳、醒獅叢書、中州市古籍出版社、1998、176頁。

<sup>164</sup> 同前、43頁など。

<sup>165</sup> 同前、42頁など。

<sup>166</sup> 同前、427～428頁。

いているのである。当時の中国では西洋の書物を翻訳するにあたって、批判をそえるのは、ふつうのことだった。それにしても嚴復が、この書を選んだのは、いったい、なぜだったのか。そして、この書物が多くの中国の人びとの心をとらえたのは、翻訳の名調子によるだけなのだろうか。

この書物が中国の思想界を激動させたことはまちがいない。しかし、その大方の理解は「優勝劣敗」の公式が国際政治にも貫いているということにとどまり、ハクスリーの科学的精神が理解されたわけではない、と近代革命の実現にかけた胡適は述べている（『四十自述』、1933）<sup>167</sup>。その意味では、日本の進化論受容と大差ないが、『天演論』が中国の思想界に衝撃を与えたのは、そこに「天と勝ちを争う」とあったから、ともいわれている。実際、吳汝綸の「序」のはじめの方に「与天争勝」とある<sup>168</sup>。それに続けて吳汝綸は、人が天に勝つのも、みな「天事」すなわち自然法則のうちであり、最終的に「天演」に帰すというのがハクスリーの思想の根本だと述べている。ハクスリーが講演で、人間社会の倫理は「相互扶助」であり、生存競争の法則に逆らうことを強調していること、しかし、それも自然過程の一部をなすと論じていること（下篇一七章「進化」）を正確に読みとつてのことだ。

その吳汝綸の「序」も嚴復の「自序」も、まずは科学的な自然法則の説明に力を入れ、そして、それが『易経』が説くところと一致するということを述べている。これは、講演「進化と倫理」が古代の進化論として、タレスや古代インドの「万物流転」の観念などをあげているので、当然の反応であり、また解説といえよう。吳汝綸は清朝後期、1860年ころから90年代にかけて、「自強」と「求富」をスローガンに西洋の近代技術の導入をはかる洋務派運動を起こした曾國藩そうこくはんの弟子のひとりで、教育制度の視察に日本を訪れたこともある。『易説』という書物を著しており、それゆえ嚴復は彼に序文を依頼したにちがいない。

人間が「天と勝ちを争う」という考えは、人間の性（本性）は「天」の「理」（法則）に即したもので、「性即理」とする朱子学からは、まず出てきそうにない。が、『礼記』礼運篇には「人は天地の心なり、五行の端なり」（故人者天地之心也。五行之端也）とある<sup>169</sup>。『中庸』——もとは『礼記』中の一編で、朱子学をつくった朱熹が重んじた——に「天地参」（天地と参たり、ないしは、天地と参まじはるべし）<sup>170</sup>とある。それゆえ、これには人間は天地とならぶ同格の存在で、それらを動かすことができるという解釈もなされてきた。つまり、人間が「天と勝ちを争う」のも「天事」の内とする考えも、古代の儒学から導きだすことができる。

今日、中国の復刻版『天演論』の解説では、嚴復がこれを翻訳したのは、天にまかせせるような清朝の無策に抗議する意味が強かったとしている<sup>171</sup>。これが正しい見解だろう。嚴復は一方で、進化論に似た考えが中国古典にあることを示しながら、生存闘争原理を西欧の新知識として紹介し、他方、スペンサーの「レッセ・フェール」（自由放任）に強く反

<sup>167</sup> 胡適『四十自述』吉川幸次郎訳、創元社、1940、103～104頁。

<sup>168</sup> 嚴復訳『天演論』前掲書、1頁。

<sup>169</sup> 市原亨吉・今井清・鈴木隆一『礼記』（中）全釈漢文大系12、集英社、1976、41頁。

<sup>170</sup> 赤塚忠『大学・中庸』新釈漢文大系2、明治書院、1967、280頁。

<sup>171</sup> 馮君豪「嚴復『天演論』管窺」19頁。嚴復訳『天演論』前掲書。

対したハクスリーの意見に共鳴し、だからこそ、この講演集を訳したと考えてよい。もちろん、知識人を鼓舞し、「眠れる獅子」のごとき自国の状態を打破するために。それなのに、自分の支持するスペンサー思想とは相容れないところ、納得できないところについて、ハクスリー批判を書きそえたのである。

## 7.2. 「歴史意識の『古層』」の方法

丸山真男「歴史意識の『古層』」は、中国とちがって、日本思想を貫く特徴として、生成増殖の「線型（リニア）な契機」をもつ「歴史的オプティミズム」——目標や目的をもたず、「つぎつぎになりゆく」歴史の流れの「いきおい」に身をまかせるといふほどの意味——つまり線的な漸進史観を指摘し、その上で、日本神話を分析し、生成増殖の漸進史観を抽出して見せる。さらに10年ほどのちの「原型・歴史・執拗低音」（1984）では、その漸進史観を日本思想の「執拗低音」（*basso ostinato*）と呼ぶ。が、「歴史意識の『古層』」では、何もそれが決定的なものだと言ったわけではなく、それを「鍵」として認めてよいと言ったまで、とことわっている。「歴史意識の『古層』」の方法について、あらためて自解したのは、それを丸山真男の「転向の書」のようにいう向きがあったからだろう。

丸山真男は「歴史意識の『古層』」で、天皇を頂点とした「無責任」体制の底を突き止めようとしたつもりだったとわたしは思う。丸山にしてみれば、『日本の思想』にいう「突然変異」に見える現象の、その「いきおい」の根方を掘り下げようとしたのかもしれない。が、考えてみれば、「超国家主義の論理と心理」にいう天皇の権威と帝国の膨張が互いに支え合う螺旋運動のイメージも、生成増殖に似た漸進史観だった。

戦時下の「生々発展」する「民族の生命」の歴史観は、敗戦後にも影を落としていた。坂口安吾「墮落論」（1946）は、虚脱の淵から抜け出したとたん、かつての倫理をかなぐり捨て、生きることに懸命な世相を前にして、「人間は生き、人間は墮ちる。そのこと以外の中に人間を救う便利な近道はない」<sup>172</sup>と述べたことでよく知られる。お国のためにいのちを捧げる覚悟で戦地へおもむいた人びとが敗戦後、帰還して、闇屋になるのも、戦争「未亡人」の心に新しい恋が芽ばえるのも、それが自然、それが人間というもの、それでよいのだと説く。そこには、こうも記されている。「この戦争をやった者は誰であるか、東条であり軍部であるか。そうでもあるが、然し又、日本を貫く巨大な生物、歴史のぬきさしならぬ意志であったにちがいない」。その直前には「政治の場合に於て、歴史は個をつなぎ合わせたものではなく、個を没入せしめた別個の巨大な生物となって誕生し」云々とある<sup>173</sup>。丸山真男『超国家主義の論理と心理』にいう天皇の権威と帝国の膨張が互いに支え合う螺旋運動のイメージも、生成増殖に似た漸進史観にも、敗戦後も生き延びていた民族の生々発展史観の影が落ちていたというべきだろうか。

丸山真男「歴史意識の『古層』」は、「歴史意識」が重層構造をなし、日本思想史の最も古い層が深部から表面を突き動かすイメージで語られている。これは、フランスの構造主義文化人類学者、クロード・レヴィ＝ストロース（Claude Lévi-Strauss, 1908–2009）が示した「長い文化」——近代科学技術文明の思考法の影響を受ける以前の思考様式——をヒントにしたものだろうか。レヴィ＝ストロースは、熱帯植民地地域のフィールド調査か

<sup>172</sup> 坂口安吾全集4 筑摩書房、1998、59頁。

<sup>173</sup> 同前、53頁。

ら、「野生」の思考が基層をなし、その上層に西洋近代の影響が及ぶ二層構造論を提出した。構造主義の典型である。だが、日本では、中世に武士集団や仏教宗派によって村落共同体の組織が変容していた。近世に入ると、多くの神社が村落結束の中心となったが、各家は寺の檀家に組み入れられ、庄屋層の篤農家のあいだには飢饉などに備蓄するなど社会還元思想が、徳の実践として育っていた。ゲマインシャフト論と同様、「長い文化」論は利かない。

丸山は、「原型・歴史・執拗低音」で、日本神話のなかに見られる「未開社会」に共通する諸要素ではなく、そのような要素からなる全体構造のもつ「個性」ないしは「個性」を抽出するという方法をとったと説明している。これは、文化人類学者、ルース・ベネディクトが諸要素の組み合わせの方向によって文化類型を抽出する方法を踏まえたものだろう。第二次大戦中に米軍のために彼女が日本文化を分析した『菊と刀』(Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 1948) はよく知られる。キリスト教社会の「文化の個性」である「罪の文化」と対比して、日本文化のうちの「恩」や「義理」、武士の「名誉」などが身分の上下関係についての意識であることに着目し、それを「恥の文化」と類型化した。仏教倫理の「罪」を度外視することで行われたモデルである。

だが、丸山は、ベネディクトのように諸要素の組み合わせから、日本文化の「個性」を導き出したわけでもない。「成る」など自動詞の使用頻度をもって、いわば算術的に「つぎつぎになりゆくいきおい」、日本神話の生成発展的な個性を指摘したのだった。本居宣長が『古事記伝』三之巻「神代一之巻」で、漢字「成」があてられたヤマトコトバを、ナル、ナス、ナリマセルなどに区別して考察していることをヒントにしたにちがいない。

だが、語の使用頻度から、神話の特徴をいうことはできない。『古事記』本文冒頭では、神々が次つぎに「成る」。そもそも「天地初発」のときに、アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カミムスヒの三神が「成った」とする。「成る」の使用頻度が高いのは、行為を「なす」人格神の物語として練られる前の状態、自然の威力を神格化した伝承を記述したものが多からだろう。口頭伝承が人格神の物語として練りあげられないうちに、いわば早いうちに文字化されたものを多く集めているからだと考えられる。それに対して、『日本書紀』では、神には「成」はほとんど見られず、「化ス」「便化ス」「化生ス」「化身ス」などが用いられる。さまざまな神や五穀のものが「成る」と記すか、ある神が「成す」と記すか、自動詞、他動詞の比率によって、生成増殖の「線型(リニア)な契機」による神話かどうか決まるわけではない。話型で考えれば、イザナギがイザナミを追って行った黄泉の国から帰り、海辺で禊をしたとき、次つぎにさまざまな神が生じている。死体化成神話など神が婚姻によらずに神を産出する話も多く語られている。語の使用頻度など測ってみなくても、生成の神話が多く重ねられていることは一目瞭然である。

ヨーロッパの神話は各地域に展開したものが互いに結びついてつくられ、中国の神話群は一貫した体系にまとめられたことはなく、経書や史書のうちに断片として編入されている。ところが、日本の神話では神々の系譜が時系列で展開するのが著しい特徴である。それには、神話の編集法とその思想がかかわる。

713年より編纂が開始されたとされる『風土記』は、各地の地誌を書きあげたものを地域ごとにまとめて献上させたものである(租型は『尚書(書経)』禹貢編か)。そこでは、小集落ごとの神話が並列されている。それらと対比すれば、日本神話、とりわけ『日本書

紀』の神話部分が、大和朝廷に服属する氏族や各地方に残る神生みや国生みの伝承をたくさん集めていることは歴然としている。神生みや国生みの伝承をたくさん集め、それを長く口頭伝承された物語のように練りあげることなく、生煮えの粥のような状態で時系列に並べて記している。当然、生成が何度も繰り返される。その記述のしかたは『古事記』でも変わらない。

日本神話が生成発展の線的進行を示しているのは、多くの大和朝廷に服属する氏族や各地方に残る神生みや国生みの伝承をたくさん集め、それらを時系列の物語に編む思想に従っているからである。たとえば大和朝廷が中国地方一帯に大きな勢力を張っていた出雲王権にとって代わったことを示すだけなら、出雲が服属した神話をつくれればすむ。風土記のような並列型でもよかったはずだ。それらの神話群を天孫系の神の治め直しの神話に仕立て、時系列に編み直したのは、神話は時系列に編むものという規範に従ったからである。中国の古典、孔子（BC6-5C）の書とされる『春秋』が、その規範によって編まれていることは、注釈書『左氏伝』によって知れる。また、司馬遷『史記』（BC 1C）殷本紀も、殷王朝の神々に系譜を与え、時系列にそって展開する。それらの根本には、「気」の働きが歴史を生成展開するプロセスを示す思想があると考えられる。

### 7.3. 「為す」の歴史

戦時下、若き丸山真男は、日本における「為す」の政治思想史を探っていた。ドイツの社会学者、フェルディナント・テンニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』（Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887）の説くゲマインシャフト（本然の意志に基づく共同体）-対-ゲゼルシャフト（目的の一致による人為的共同体）の対立概念をヒントに、政治思想に「自然」と「作為」のふたつの指標を立て、「明治維新の『近代的側面』、ひいては徳川時代における近代的要素の成熟」は、国家および社会の制度は人為によって主体的につくるべきものだとする政治思想を実現したと論じていた（『日本政治思想史研究』「あとかき」1952）。

そこでは、「オプティミズム」の語は、一切を「自然の理」にゆだねる朱子学に対して用いられ、その「封建的イデオロギー」が「人為」によって崩壊する過程を探っている。荻生徂徠の説く「聖人の作為による政治」をヨーロッパの絶対君主制思想に見たて、徂徠の影響を受けた思想の系譜に注目し、原始的社会を理想化し、上に天皇をいただく地域的自治組織を構想した安藤昌益の「反封建」思想や、本居宣長の「国学」、自然をも「神のこころのしわざ」とする思想をとりあげる。天皇絶対視の思想が立ちあがってくる様子を抽出しようとするもので、近世に近代に向かう動きを見る内在的近代化論のひとつである。

荻生徂徠は、朱子学に反対して、原典回帰を唱えた中国の古文辞学派に学び、一時期、第八代將軍吉宗の非公式のブレーンを務め、その一統は一世を風靡するほど勢いをもった。だが、安藤昌益の思想は、当時、まったくひろがらなかった。本居宣長が、どれほど門弟をもとうが、本業は民間の医者である。それを受け継ぐと称し、独自の神道思想を展開した平田篤胤の復古神道が幕末、民間に勢いをもった。が、武士層の尊皇論をかきたてたのは、「忠」を第一義として南朝正統論を説く頼山陽『日本外史』（版本1829）であり、神がかつた国体論は後期水戸学がひろめたもの、というのが今日の定説である。それを準

備したのは、徳川幕府が諸藩に対抗して「郡県」的経営、すなわち中央集権的な政策を進めるために、皇室とそれを支える公家の勢力を徹底的に削ぎながら、皇室の権威を高める政策を進めたことだった。天皇絶対視に向かう思想史なら、これがメイン・ストーリーだろう。丸山の戦時下の仕事は、ヨーロッパの思想の近代化過程のストーリーにあわせて、それに見合う日本思想を選び出し、もって思想史と称するものだった。江戸時代の「思想の雑居性」が、それを助けたのである。

そして、「氣」よりも「理」を第一に立て、性を「理」に従わせる朱子学は、はたして「オプティミズム」といえるだろうか。朱子学をそのように見てしまうのは、「レッセ・フェール」を哲学的に基礎づけたスペンサー流の漸進史観を朱子学の体系で受け止めた明治期の進歩発展史観の影ではなかったか。

#### 7.4. 戦時期生命主義が滑りこむ

戦時下に丸山が「為す」の歴史に着目したのは、「成る」の歴史観が喧伝されていたことに対抗しようとしたからだった。たとえば、日本精神文化研究所のイデオログ、紀平正美が『日本的なるもの』(1941)のなかで、『古事記』について、「かほどまでになるに徹底した書物が外にあらうとは考え得られない」といい、その「なる」は「ある」「なし」の問題以上のもので、「ならず、生産する、生かすということが日本人の生命」とであると述べていた。彼のいう「日本的なるもの」とは、「日常生活の整理、統制」と「生命の充足」を第一義とし、「<sup>こと</sup>言挙げせぬ、<sup>かなながら</sup>惟神の国」などを指す。それもまた、1940年に設置された神祇院の編になる『神社本義』にいう「代々天皇にまつろい奉って、忠孝の美德を發揮し、かくて無窮に絶ゆることなき君民一致の比類なき一大家族国家」、その「国家の生命が、生々発展し続けている。これが我が国体の精華である」ということばに統合されるものだった。

そして、丸山真男の説くような、ひとつの文化を重層構造のようにとらえ、その最も古い層が深部から表面を突き動かすイメージは、すでに日本の1930年代に成立していた。和辻哲郎『続日本精神史』(1962)が、神社神道と仏教の重層が日本人の生の契機と説いていた。そして丸山真男のいう「つぎつぎになりゆくいきほひ」、言い換えると生成増殖の「線型な契機」をもって、日本の歴史が展開してきたことを述べたのは西田幾多郎『日本の文化』だった。丸山真男「歴史意識の『古層』」は、これら大正生命主義の展開が生んだ「生々発展」する日本民族の「歴史的生命」をもって、日本神話の特徴とし、それを日本思想史の「ひとつの契機」として認めてしまったことになる。

丸山が敗戦後すぐに説いた螺旋的運動論も、戦時下の生々発展史観の影を残したものだったといえるかもしれない。が、この時期の丸山に働いたものがある。1968年からみるみるいきおいを増し、行動ラディカリズムをエスカレートさせていった学生叛乱だろう。それは、まさに「つぎつぎになりゆく」歴史の流れの「いきおい」に身をまかせるような運動だった。その「いきおい」は、戦後民主主義のリーダーと自負するようになっていた丸山真男の研究室のある建物まで封鎖した。そのとき、丸山は、「いってみれば、人間がびっくりした時に長く使用しない国詔が急に口から飛び出すような形」で戦時下に「民族の生命」という観念が自らを取り巻き、渦巻いていたことを「思い出」した。それゆえ、その記憶、「成る」の神話の飛び交った時節の歴史性を忘れ、それを民族の基調低音と見

なし、逆に、それにあわせて日本神話の特徴を抽出してしまった。

「歴史は繰り返す。一度目は悲劇、二度目は喜劇」といったのは、カール・マルクスだが、日本では「復古」ないしは「伝統の発明」が何度も繰り返されてきた。丸山真男も、まるで蛇が自分のしっぽに噛みつくようにして、それを1970年に演じてしまったのである<sup>174</sup>。

## 8. 結論——「近代の超克」思想の根本

### 8.1. 「近代の超克」の考え方

「近代の超克」思想とは何か。それは「近代」と「超克」の定義次第である。丸山真男は、西洋近代の「富の追求」に東洋の精神主義を対置する考えを岡倉天心に見て、それを「近代の超克」と呼んだ。とするなら、功利主義の浸透に対して、無教会派キリスト教を率いた内村鑑三『日本および日本人』(*Japan and Japanese*, 1894、のち『代表的日本人』*Representative Men of Japan*, 1908)が、「封建」思想を賛美し、出世のための手段と化した朱子学を批判し、儒学の改革に乗り出した王陽明(1472–1529)の思想を最もキリストの近くまで達した「偉大な学説」<sup>175</sup>とし、日本の陽明学や二宮尊徳の思想を支持するのも「近代の超克」と呼びうるだろう。また、欲望の増大に対して、道義をもって対処しようとした夏目漱石の考えも、西洋の自然征服観に対して、日本人の自然に対する積極的な愛を訴えた藤岡作太郎の「伝統の発明」も、みな、「近代の超克」思想に数えられるだろう。

だが、これらについては、反近代思想ではないか、という反論が出るかもしれない。それなら、「近代の超克」を、「近代」を何らかのかたちで明確に指定し、それを乗り越える姿勢をもつものに限定してもよい。

先進国においては、第一次大戦によって、国家と独占資本とが結びつきを強め、1920年代に入ると、大衆の消費欲望の増大が経済を牽引し、大量生産／大量宣伝／大量消費のサイクルが回りはじめ、大衆の動向を掌握することが国家権力を握る鍵になっていた。帝国主義とソ連が指導する国家社会主義型の共産主義がせめぎあう時代に入ると、その間隙を縫って、大衆を民族全体主義に吸引し、生き残りや周辺への制覇を狙う勢力が登場する。イタリア・ファシズムである。ソ連が1929年からの世界恐慌の波をかぶらなかったことによって、国家社会主義の有効性が証明されたかたちになり、アメリカもニュー・ディール政策をとった(イギリスは、もともと国家資本が大きかった)。この国家形態は、ブルジョワジーがマジョリティーを占める国民国家モデルを、またカール・マルクスが資本の無政府主義的展開をモデルにした西洋「近代」の構図を明らかに超えている。そして、いわゆる後進国も、この国際関係に規定される。1920年代から30年代にかけて、世界全体が「近代」のシステムを超えていたともいえるのである。

### 8.2. 20世紀生命主義の功罪

経済や国家のシステムではなく、精神文化についていうなら、岡倉天心の美術の考えは、近代リアリズム絵画の手法を超える意図を明確にしていた。いや、ヨーロッパに興った無限の精神性にかたちを与え、あるいは、そこはかかない気分情調を醸し出す芸術を目指す象徴主義が、すでに19世紀近代芸術のあり方を超えようとするものだった。この流れを

<sup>174</sup> 『探究』第10章5節を参照。

<sup>175</sup> 内村鑑三『代表的日本人』鈴木俊郎訳、岩波文庫、1941、22頁。

受け止めた岩野泡鳴や島村抱月の唱えた「新自然主義」は、「自然主義」を主体と客体の分離、近代的な疎外と見て、それぞれに、それを越えた主客融合の境地を理想としていた。

哲学では、西田幾多郎『善の研究』（1911）が、近代においては知識ばかりが優先され、知・情・意が分裂していることを克服し、人間の全体性の回復を訴え、人類と一体となって生きること（善）、神（「永遠なる真生命」、『自覚に於ける直観と反省』1917では「宇宙の大実在」）と一体となる境地を宗教の根本として説いた。禅宗や陽明学を基礎に、ドイツ観念論の流れ、新カント派などの新しい哲学の動きを参照しているが、最大のヒントになったのは、「わたしはいま、何をしているか」という自意識の働かない状態（非反省的意識 non-reflective consciousness）を考察したアメリカのプラグマティズムの流れに属するウィリアム・ジェイムズ「純粹経験の世界」（“A World of Pure Experience,” 1905）だった。西田はそれを主客未分の状態ととらえ、母親と一体になっている赤ん坊の、また崖にへばりついているときや、芸術家が一心不乱に製作に励んでいるときの心境、そして禅の三昧境にも共通するものと考えたのである<sup>176</sup>。

20世紀への転換期の新しい哲学は、人間の意識に焦点を合わせていた。世界の創造主として神を想定することも、世界は物質の科学変化によってつくられているということも、どちらも先入観に過ぎず、人間が世界を認識するのは、感覚を通して感じた刺戟を知覚することにはじまるという原点に立とうとしたのである。フランスのアンリ・ベルクソンもそのひとりだった。『時間と自由』（Henri-Luis Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1899）で、感覚の記憶が蓄積されて知覚となり、それによって人間は絶えることなく持続する意識の底にある根源的な生命のリズムに合わせて生きていと論じ、『創造的進化』では、生物進化の根源には突然変異があるという新しい学説を応用し、根源的な生命の流れに跳躍が起こることによって世界は創造発展すると唱え、これまでの、世界がある目的に向かって運動していると考えた目的論（進化という目的は否定しえないが）と、世界はメカニズムによって運動していると考えた機械論とを同時に越えたとしている。これも近代哲学を超える思考だった。世界の根源に生命の流れを想定するのは、当時の物理学界でエネルギー一元論（Energetics, energy economics）が支配的だったこと、それを受けて、ドイツの生物学者、エルンスト・ヘッケル（Ernst Heinrich Philipp August Haeckel, 1834-1919）が宇宙の生命エネルギーの循環論を唱えていたことなどが働いていよう<sup>177</sup>。

日本では、これら欧米の新しい物理学、生物学、哲学、美学の動きを神・儒・仏・道家道教思想で受け取り、物質文明の急速な展開と帝国主義戦争が民衆個々人の生命の危機感と呼び起こし、生命を宇宙の原理とする「生命」原理主義が近代を超克する思想としてさまざまな傾向をもって渦巻き、多彩な傾向をもつ思想や芸術が豊かに開花した。一時期、科学を標榜するマルクス主義が勢いをもつため、勢いを失うように見えるが、むしろ拡散してひろがり、1935年を前後して、世界の普遍原理を体現する「日本民族の生命」という観念となって再浮上した。要するに、日本の「近代の超克」思想を推進した根本は、20世紀の生命主義思潮だったのである。そして、その「民族の生命」の発展史観は、第二次大戦後にも流れ込み、戦時期を反省する思想の内にも食い込んでいた。

20世紀を超えるべきものとされた「近代」、すなわち資本主義も国民国家も、再編され、

<sup>176</sup> 『探究』第6章を参照。

<sup>177</sup> 同前、第3章を参照。



かたちを変えて生き延びている。情報の交換と交通が高度に発達したグローバリゼーションの波とその反作用としてのさまざまなローカリゼーションが複合する国際世界に、さまざまなレベルの国際協調によって資本主義経済を支え合うしくみがつくられたからである。かつては恐慌を回避する手段として、また世界戦争に生き残るために有効性が認められた国家社会主義が明確な破綻を示し、冷戦下に保持されていた多くの民族複合国家が解体したが、それらは新たな国民国家として再組織化されるよりほかに、国民国家を組織することの困難を抱えた地域には内乱と経済破綻の悲惨な状態が続いている。さまざまな水準の国際協調は、国家社会主義に別の形態をとらせているともいえるかもしれない。

だが、今日、超えることが問われている「近代」とは、それらに伴ってはいるが、それらとは別の水準として考えるべき、西洋近代が生んだ自然征服観である。地球上の生物の生存維持を目的とする生命本位の思想にも、20世紀に国際的にひろがった普遍的生命観がテコとなって働いている。それは、遺伝子、細胞、臓器、個人（心身）、家族、さまざまな集団、民族（国家）、アジア（文化圏）、人類、生物界、地球、宇宙までも貫く普遍的な「生命」の観念である。それは物理学界をエネルギー一元論が支配した時代が生んだものであるが、精神文化では数量に換算できない精神のエネルギーの観念がひろがった。そして、それらは物理学が量子力学や統計力学などが併存する時代になっても保持されている。

日本の「近代の超克」思想を検討して得られたのは、このような普遍的生命を原理とする考えが、日中戦争から第二次世界大戦期に至るあいだに普遍性をもつ「民族の生命」という水準に収束し、「大東亜共栄圏」構想を生み、そして、歴史の事後的解釈を横行させてきたというものだった。より抽象化するなら、「普遍的生命」を原理とする思想は、歴史的条件によっては、それらのどの水準にも容易に収束するということである。そのことを、われわれが向かうべき生命本位のあり方につきまとう危険な側面、それに対する警告とすべきであろう。

今日、生物機械論も新しい段階に入っている。生物のエネルギー代謝、諸組織系の形態研究が、ともにオートポイエシス（自己組織化する生命）論を盛んにしている。生物、すなわち生きている自働機械論である。他方、通信工学と生理学の自働装置論とが結びついて生まれたサイバネティクスは、脳や諸社会組織のコンピュータとのアナロジーを盛んにしている。これらは新たな生命観を用意しているといえるだろう。かつて、個々人を細胞とアナロジーする思考法は、「民族の生命」維持を至上の命題としたとき、容易に個々人の新陳代謝と結びついたが、今度は、人間の情報化のような新たな疎外を生みだしかねない。どのような生命観も個々人の実感と直接、容易に結びつき、実践に駆り立てるものだとすることを忘れてはならないだろう<sup>178</sup>。

<sup>178</sup> 本稿は、『「近代の超克」思想と『大東亜共栄圏』構想をめぐって』（酒井直樹・磯前順一編『「近代の超克」と京都学派』日文研叢書47、以文社、2010）及び『「近代の超克」思想と『大東亜共栄圏』構想をめぐって—京都学派座談会『世界史的立場と日本』および丸山真男『日本の思想』批判』（CAPAS、2012）を大幅に増補、再編集したものである。なお、引用文のそれぞれの典拠テキストとの校合に、国際日本文化研究センター・プロジェクト研究員、石川肇氏の協力をえた。