



近代の超克？



小林 道憲

近代の超克？

昭和十七年の『文学界』の特集

「近代の超克」という表題は、直接には、今から四十五年程前、昭和十七年の『文学界』九・十月号に掲載された特集に由来するものである。それは、河上徹太郎の「結語」によれば、亀井勝一郎が提唱し、河上や小林秀雄らとともに企画したもので、あらかじめ募った同じテーマでの論文と、その提出論文に基づいた座談会から成る。この企画に加った参加者は、西谷啓治、諸井三郎、鈴木成高、菊池正士、下村寅太郎、吉満義彦、小林秀雄、亀井勝一郎、林房雄、三好達治、津村秀夫、中村光夫、河上徹太郎、以上十三名である。彼らの専門分野は多種多様であるが、その主軸は、いわゆる京都学派の哲学者・歴史学者と、『文学界』同人や日本浪漫派の文学者・文芸評論家達であった。

この企画は、河上が「結語」で言っているように、開戦一年の間の知的戦慄のうちに実行されたものである。そのため、この「近代の超克」という言葉は、当時の知識人や学徒の間のシンボルになり、戦争遂行のスローガンのひとつにさえなっていたと言われる。それだけに、また、逆に、第二次大戦後になってからは、この「近代の超克」という言葉は、あのいまわしい戦争と二重写しになり、怨恨的にされ、そのため、「近代の超克」派は進歩派の知識人達によって攻撃され、葬り去られた。

しかし、第二次大戦後四十年余りにもなった今日、『近代の超克』の諸論文や座談会を改めて冷静に読み直してみると、かえって、この特集が戦争遂行のスローガンを留意したとまでは必ずしも言えないことに気づく。この特集とその参加者達がそのようなイデオロギーを用意し、時局に便乗したという先入観は、単なる神話にすぎず、むしろ、第二次大戦後の進歩的文化人達が自分達の免罪符として利用したレッテルにすぎなかったのではないか。

実際、この特集では、各人がそれぞれ勝手なことを言い合っていて、統一のとれた明確な結論が出ているわけではない。むしろ、互が各々の立場の相違を認め合ったにすぎなかったとも言えよう。河上も、「結語」のところで、この会議全体を支配する異様な混沌や決裂について認めている。そして、違った部門に所属する者同志の相互理解がいかに難し

く、多くの点で食い違いをみせており、まるで檻房の中で隣室の同志と壁を叩き合っているようにも言っている。

だからこそ、この座談会の思想を第二次大戦後、批判的に再評価しようとした竹内好も、「近代の超克」という同じ表題の論文の中で、当事者達に『近代の超克』を一つの思想運動にしようとする意図があったとは断定されないとみたのである。そして、結局「近代の超克」とは何かということがこのシンポジウムでは明らかにされていないのだから、このシンポジウムそのものが戦争とファシズムのイデオロギーを代表するとは、必ずしも言えないと考えた。それどころか、彼は、

『近代の超克』の最大の遺産は、……それが戦争とファシズムのイデオロギーであったことにはなくて、戦争とファシズムのイデオロギーにすらなりえなかったこと、思想形成を志して思想喪失を結果したことにあるように思われる」とさえ言っている。

この座談会では、確かに、竹内好の言うように、「超克」すべき「近代」の理解からして各人まちまちであり、最後の最後までこの行き違いは続き、結論らしい結論は出ていない。だが、だからといって、思想喪失に陥ったとまでは言い切れないであろう。この特集に提出された各人の論文、また、座談会で戦わされた多くの議論は、今なお新鮮なものを含み、今日にも通ずる問題提起がなされているように思われる。

この特集で問題になっていることは、単に戦争の意味づけにとどまらず、むしろ、それ以上に、西洋や日本にとつての近代とは何であったのかということが真摯に問われている。この問題は、今日でもなお問われねばならない問題であろう。この問題を考える限り、そこに提出されている各人各様の考えや発言は、有益な示唆を与えてくれる。『近代の超克』を、第二次大戦後の進歩主義的立場から断罪してしまうことはできない。断罪されたこと以上の問題、つまり、「近代とは何か」という問題が論じられているからである。私達は、むしろ、この『近代の超克』をまとめた思想とは考えず、各々の立場からの問題提起と受け取り、これを自分なりの視点から再解釈していった方がよいであろう。一体、ヨーロッパにとつて近代とは何であり、日本にとつて近代とは何であったのだろうか。

一 ヨーロッパの近代

ヨーロッパの近代はルネサンスから始まるのか

私達は、通常、近代の始まりをヨーロッパのルネサンスに求める。このヨーロッパのルネサンスにおいて古代が復活し、人間と世界が発見され、自我と自然が発見され、中世の神中心主義から人間中心主義への転換が起き、近代の出発点が形成されたと考えている。だが、果たして、それは本当なのであろうか。それは、啓蒙主義以後の先入観なのではないか。

『近代の超克』の座談会でも、まず最初に、このルネサンスの意味が検討され、その錯綜した議論が始められている。そこでは、まず、この「ルネサンスは近代の始まりだ」という考えに対する疑問が、鈴木成高から提出されている。

鈴木 の考えによれば、「近代」とは、政治上ではデモクラシーの成立であり、思想上ではリベリズムの登場であり、経済上では資本主義の成立だとみるなら、そういうものが確立するのは十九世紀なのだから、近代の始まりはルネサンスではなく、むしろ十八世紀末の産業革命やフランス革命から考えるべきだということになる。従来のルネサンス観は、ルネサンスをあまりにも「近代化」しすぎ、ルネサンスと中世とをあまりにも対立的に考えすぎているのではないか。本当の「近代」というものは、十八世紀以降、特に啓蒙主義が登場してきてからと考えるべきだと言う。それまでは、まだ中世的なものが濃厚に残存しており、やはりなお信仰が歴史を動かしていたとみる。

第二次大戦後、ルネサンス論はそれなりに論じられてきたし、最近では日本人の手になる実証的で批判的な研究も出されているようであるが、通常のルネサンス概念に対する批判的議論は、すでに戦前から出されていたのである。そして、この議論は、多かれ少なかれ、当時のヨーロッパの歴史学界の動きを反映したものであった。しかも、このヨーロッパでの「ルネサンス見直し論」自身が、当時のヨーロッパにおける「近代の超克」の問題と深く関連していたものでもあった。

吉満義彦は、鈴木 の考えを受けて、「近代」の精神的課題を、むしろ中世的な精神的課題の継続、あるいはその変化と考える。彼は、「近代超克の神学的根拠」という提出論文の中で、ヨーロッパ中世は、ゲルマン的なものとキリスト教的なものどギリシア・ローマ的なもの、あるいは政治と宗教と文化が普遍的統一にもたらされた世界であったのに対して、この三者が統一性を失って悲劇的対立を起したのが「近代」だと考えている。その意味で、近代精神は中世世界の精神的自己分裂から出発したと言う。

もしも、このように考えることができるとすれば、ルネサンスのうちには、なお近代精神の萌芽を見出すことができることになる。西谷啓治は、この点に着目して、「近代」と

は、学問、芸術、その他いろいろな領域が宗教から独立して世俗化した時代であり、そこには、中世と近代の非連続があると考える。そして、『近代の超克』私論』という提出論文の中で、西洋中世においては、宗教と科学と文化が、キリスト教を統一一点として、分裂なき調和を形成していたのに対し、近世に至って、宗教改革とルネサンスと自然科学という三つの運動に分裂し、文化が全体として統一性を失ったと言う。さらに、これは、世界と国家と個人の分裂ももたらしたと言う。

これらの説を総合して考えるなら、ルネサンスとは一体何だったのか。ルネサンスには、確かに、中世において均衡を保っていた諸問題の継続があり、そのかぎり、ルネサンスは中世と連続している。しかし、中世にはあつた宗教を中心とした調和が崩れ、分裂しただしという点では、すでに近代的な問題が現われ、このことは、特に宗教戦争以後の世俗化の時代においてはつきりと現われてくる。これが「近世」の問題である。そして、真の「近代」の始まり、つまり十八世紀末の産業革命やフランス革命を境にして、この問題は、近代人の存立基盤を脅かす深刻な問題として顕在化してきたと言えるであろう。

かくて、「近代の超克」の問題は、少なくともヨーロッパに關して言えば、このような分裂に再び統一を与えることだということになる。宗教と科学と文化、世界と国家と個人を再び統一することが、「近代の超克」の課題なのである。

自然科学と宗教

このようなルネサンスから近世、近世から近代へのヨーロッパ文化の構造変革は、自然科学の成立とその変遷の中にも現われている。

近代自然科学の源泉を尋ねていけば、中世にまで遡ることができる。例えば、下村寅太郎は、『近代の超克』の座談会の中で、自然的に存在しないものを人間の意志で自然から顕現させようとする中世の「魔術」の精神が、近代科学の「実験的方法」を生み出し、世界を宿命的必然が支配していると考える中世の「占星術」が、近代科学の「必然的因果性」の探究を生み出したとみる。そして、この両者の統一に、近代自然科学の成立があると言

う。

他方、ルネサンス以後、十七世紀の自然科学の確立までは、その科学的探究の精神的エネルギーには、宗教的信仰が深く結びついていた。例えば、小林秀雄は、同じ座談会の中で、ケプラーの日記に言及して、ケプラーの発見は、彼にとつては、神が自分だけに明してくれた宇宙の神秘に他ならなかったということを紹介している。そして、そこには、宗

して、根無し草同然のものとなった。近代が神を否定して人間中心主義を宣言したとたんに、人間は人間性を喪失していったのである。人間性の解放が人間性の喪失に他ならなかったというイロニーの中で、近代人は不安な生き方をせざるをえなくなった。

ドストエフスキーは、このような「神なき時代」における人間の悲惨さと頹廃を深く自覚し、ニーチェは、このニヒリズム的状况を突き抜けて再び全一なものを求めようとした。吉満も次のように言っている。

「これらは既に近代精神の表現などではなく、近代精神を一つの大洪水の如く、その最も深い根柢から言はゞその全可能性を見極めつくして、これと抗争格闘しつゝ、そこから人間の生命を救ひ出そうとするティタンの英雄的な魂のプロテストだったのである」と。

「近代の超克」の問題は、ヨーロッパでも日本でも幾度か問題にされてきたが、それは、いつも、このニーチェやドストエフスキーの苦闘に帰らねばならないであろう。

かくて、吉満は、座談会の中で、現代の課題は、神を見失った近代人が再び神を見出し、自然の人間と宗教的人間が実存的に一つになることであると言う。そして、論文の中では、ベルジャエフとともに、「新しき中世」を「新しき秩序」として内面的・主体的に求めていかなければならないと言う。

もちろん、「神なき文明」が再び「神を見出す」ということが、果たして可能であるかどうかは、なお吟味を要することではあろう。確かに、彼の言うような神の再発見は、わずかに個人においては魂の悔恨の中で可能ではあろう。しかし、それが、中世のように、有機的な社会の構造と人々の共通した世界観にまで実現されるかどうかは、なお問題だと言わねばならない。

音楽の解体

近代の精神的散乱状況は、近代音楽にも現われている。均整のとれた形式の中に世界と世界を超えるものを表現した古典主義音楽は、ヨーロッパ文化の完成期に位置すると考えられる。それは、ちょうど、ヘーゲルの哲学やゲーテの文学において、ヨーロッパ精神が完成されるのに当たる。しかしながら、その完成は同時に終焉でもあって、それ以後、音楽においても古典形式の崩壊が起きてくる。

とすれば、やはり、近代的解体はルネサンスから始まるのではなく、目に見えるしかたでは、十九世紀から始まると考えるべきであろう。そう考える方が、少なくとも芸術にお

ける「近代」の概念と他の「近代」概念が一致するからである。

『近代の超克』の「吾々の立場から」と題する論文の中で、諸井三郎は、西洋音楽が古典主義音楽において完成し、それが浪漫主義以降崩れ去っていく過程を記述している。浪漫主義音楽の登場とともに、音楽が個性と主観性の表現に変化し、幻想性と情熱の表現が重んぜられたために、現実からの逃避の傾向が現われ、総じて、それは悲劇的・厭世的・懐疑的性格を帯びた。それが、後期浪漫派になると、分裂が一層昂じ、総合的形式は破壊され、感覚の対象としての要素が中心的位置を占めるようになる。そして、この要素化が印象主義音楽で最高度の進展をみて、浪漫主義にはあった個人性さえもが破壊され、情熱も否定されるに至ると言う。これは、ちょうど、社会におけるアトム化、自然科学における物質の無限分割に当たると言えよう。音楽もまた時代の表現なのである。

この印象主義音楽に対して、世界を個人の内面的知性に吸収して、あらゆる束縛を破壊しようとしたのが表現主義音楽であり、これは自己の論理によって作り出す理論的構成の中に絶対的世界を発見しようとする。だが、これも、結局、人間が架空に描いた感覚像を純粋世界とし、感覚的傾向を増すに至る。そして、この近代音楽の感覚主義的類落は、原始主義音楽において、野蛮なもの・純粋に律動的なものを重んずるようになるに至って、その極に至ると言う。

この類落状況に対して、再び古典主義的形式を回復しようとするのが新古典主義的傾向であり、彼は、この傾向に、ヨーロッパにおける「近代の超克」の方向をみてとろうとしている。それは、主観主義に対して客観主義を回復し、再び秩序の美の価値を発見しようとするものだとする。こうして、感覚的刺激の芸術から再び精神の芸術を取り戻すことが、現代の課題だと言う。

確かに、この新古典主義的傾向は、〈新しき中世〉を求める方向と同じように、「近代の超克」の方向を指し示すものではあったであろう。しかしながら、〈新しき中世〉の実現が困難であったように、音楽におけるこの新古典主義の復権も、第二次大戦後の音楽の状況をみればわかるように、困難であったと言わねばならない。音楽においても、古典時代への憧憬の中に新しいものを創造し、近代の類落の中を切り抜けていくことは、孤独な道しか許されていなかったのではないか。

科学技術文明と精神の危機

命あるものをすべて物質とみる科学が、魂の救済を志向する宗教から分離し、さらにそ

それが技術と結びついて、巨大な文明を構築するに至ったということも、「近代の超克」にとつて大きな問題であった。確かに、下村寅太郎が提出論文「近代の超克の方向」で言っているように、すでに現代人は、自分達の身体の延長上に機械をもち、この機械をオルガンンにして、外界とつながっている。機械的世界は、現代人の住む場所であり、第二の自然である。この機械文明の世界と、他方では、弁証法神学などに現われた内的魂における神への希求の念とが調和せず、亀裂を深め、互に深淵に面しているということが、近代にとつての最大の問題であろう。ここには、かつてあつたところの科学と宗教、技術と神との調和というものがない。

『近代の超克』の座談会が催されたころの日本やヨーロッパですでにそうであつたが、さらにその後の科学技術のめどない進歩をみると、果たして科学と宗教の統一が可能なのかどうかはなお疑問である。特に、今日の核兵器や宇宙開発の巨大技術、生命の操作をも可能にするバイオ・テクノロジーの進歩をみると、これらと宗教的世界観との調和は極めて困難だと言わねばならない。なるほど、今日の科学技術の最先端を突き抜けたところで、突如として人間の無力・卑小さに出会い、人間を超える神と出会うということはある。しかし、それは、反語的な科学と宗教の出会いにすぎず、必ずしも秩序と調和のある統一にはなりえないであろう。

科学技術はヨーロッパの近代が生み出したものであり、それがヨーロッパの精神の危機をもたらしたのだが、しかし、他方では、これによってヨーロッパの経済は膨張し、ヨーロッパの世界的拡大が可能になった。ヨーロッパ近代文明の力は、すでに、十九・二十世紀を通じて、世界的に浸透し、震源地である当のヨーロッパがかえって空白化するほどになっている。ヨーロッパ近代文明の普遍性は、科学技術の力と、それに支えられた軍事力・経済力に負うものであつた。このヨーロッパ由来の技術文明が世界に及ぼした影響ははかりしれず、ヨーロッパ以外の世界は、否応なしにこのヨーロッパ文明の支配に組み込まれざるをえなくなった。従つて、この技術文明がもたらしたヨーロッパの精神的危機も、また、ヨーロッパ以外の世界に拡散し、その精神的危機をもたらした。ヨーロッパの危機は、単にヨーロッパだけにとどまらず、非ヨーロッパにとつての危機でもあつた。

二 日本近代化

日本近代化の苦痛

日本がヨーロッパ近代文明の大波に洗われたのは、幕末・維新においてであった。それは、強力な軍事力と経済力、さらに、それを支える科学技術の力によるほとんど威嚇に近いものであった。それは、その背景にヨーロッパ近代の自由主義的政治体制や科学的知識を控えた普遍的な力であったが、当時の日本人がまず危機感を感じたのは、目に見えるしかたで威嚇してくる強大な軍事力、それに代表される物質文明の力であった。

他の文化を受け容れるだけでも、ひとつの文化にとっては多くの苦痛を伴うものである。異質な文化を自らの中に受け容れ、それを消化しなければならぬからである。さらに、幕末・維新において、日本が否応なしに受け容れざるをえなかったのは、ヨーロッパのへ神なき文明であったために、その苦痛は二重、三重に増さざるをえなかった。

通常、異質の文化を受け容れると、受け容れた側の文化的伝統は大幅に変容せざるをえないが、幕末・維新におけるヨーロッパ文明の受け容れにおいては、それは、ほとんど伝統文化の破壊を意味するものであった。「近代を超越する」どころか、「近代によって超越される」危険性に日本は直面していた。そこに、当時の日本の二乗された苦痛があった。ヨーロッパは、いわば自業自得で、自らの均衡ある伝統文化を破壊し、その強大な技術文明を生み出した。そこにも、伝統と近代の分裂という苦痛があったが、日本の場合は、それが外から強制された破壊だったところに、日本独自の苦痛があったのである。

かくて、日本のその後の歴史的営みは、このヨーロッパ文明をいかに受け容れ、異質な文明をいかに消化するかという問題を巡って展開されていった。ヨーロッパ近代文明に対する同化と反撥、近代化と伝統の錯綜した混乱が、その後の日本の歴史を規定した。

同化と反撥

幕末から維新にかけてのヨーロッパ近代文明の受容は、必ずしも容易なものではなかった。幕末の指導者層は、初め、西洋の技術、特に軍事技術さえ取り入れれば、西洋の植民地にされることなく、伝統的体制を維持しながら生き残っていくことができると考えた。しかし、トインビーも言っているように、軍事技術を受け容れれば、次第にその背後にある文化・思想をも受け容れねばならなくなる。ヨーロッパの科学技術を、単なる実用技術としてのみ輸入することは矛盾を含んでいた。そのため、次第にその背景にある自由主義体制や議会主義政治、さらに自由・平等の近代思想をも受け容れざるをえなくなったのである。

だが、このことは、また同時に、日本の文化的な植民地化をも意味し、伝統的な社会構

造や文化構造を破壊しなければならないことを意味した。ヨーロッパを積極的に受け容れねばならないとする開国派・開明派に対して、これを排撃しなければならないという攘夷派・復古派が対立したのは、この日本の面していた矛盾を表わしている。

日本は、明らかに矛盾に面していた。ヨーロッパ近代を受け容れなければ、ヨーロッパの圧倒的な軍事的優勢のもとに、政治的に植民地化される恐れがあった。逆に、ヨーロッパ近代を受け容れば、その弊害も同時に入ってきて、伝統社会は崩壊し、文化的に植民地化されてしまう。

日本は、結局、大勢としてヨーロッパ近代の積極的受容、つまり、開国の道を歩むことになったが、それはいたしかたない選択であり、強制的な近代化であったと言わねばならない。中村光夫も、『近代の超克』の『近代』への疑惑」という論文の中で、次のように言っている。

「開国当初の我国にとつて欧米文明の輸入は死活の問題であつたが、外国文化摂取の問題がこのやうに切羽詰つた形で国民の前に提出されたことこそ、当時の我国の存立そのものが如何に深い危機に臨んでゐたかを端的に語るものであらう。幕末の我国に開国を促した直接の動機は『黒船』の威嚇であつた。そしてこの西洋の圧迫に対峙して国家としての生存を全うするためにまづ武力や経済力の点で彼等に對等の力を持つのが何よりの急務であつた」と。

だが、それだけにまた、ヨーロッパを排撃しようという反撥意識つまり攘夷意識は、この急速なヨーロッパ文明との同化の過程においても、絶えず地下水のように流れていた。日本は近代化の門口に立つたときから、すでに、同化と反撥、開国と攘夷の矛盾をもち、これが、結局、明治以後も続き、様々の形をとつて現われたのである。

幕末・維新にかけての日本の動きも、この二つの矛盾する意識の微妙なバランスの上になり立っていた。維新政府も、この開国派と攘夷派、開明派と復古派の連合によつて成立したと言える。尊皇攘夷をスローガンにした討幕運動がなかったなら、明治新政府は成立しなかったであらう。しかし、単なる尊皇攘夷による王政復古だけでは、明治の近代化はできなかつたであらう。尊皇攘夷をスローガンにして王政復古を成し遂げた維新の指導者達が、討幕の成功後すぐに開国に転じたところに、明治新政府の機軸があつた。逆に言えば、この積極的な開国の背後には、隠された形での攘夷意識もあつたのである。実際、明治新政府をはじめ、多くの在野の開明派の思想家達も、西洋文明を積極的に受け容れることは、同時に、それによつて西洋に対抗していくことであるという考えをもつていた。

伝統回帰の上に近代化を果たそうとした幕末・維新の日本の矛盾は、このようにして、明治以後も、二つの流れの相克・葛藤によって、日本の近代史を形成していったのである。

三つの立場

開明派と復古派の連合によって成立した明治政府は、その後間もなく開明派が主流を占め、急速な西洋化の道を歩んだ。中央集権国家を形成するために中央官制を整備し、藩籙奉還・廢藩置縣を断行、封建制度を廃止して四民平等策を実行し、殖産興業・富国強兵をスローガンに産業主義と近代軍を育成し、国民皆教育を実施するなど、急激な欧化政策をとった。これは、ほとんど革命に近いものであった。風俗、習慣、社会生活においても、西洋風が流行し、多くの近代的な文物が氾濫した。

民間にあっても、特に、明六社の同人達は、政治、経済、社会、思想、文化すべてにわたる西洋化を主張した。福沢諭吉は、西洋事情を紹介して西洋の合理主義思想を流布させ、西周は例えばローマ字表記論を唱え、森有礼は男女同権を唱え、津田真道は刑法の改革を唱えた。彼ら欧化主義者にとっては、西洋の近代は普遍的な価値であった。それはわが国の進歩に寄与するものであり、日本は全面的に西洋化しなければならぬと考えられた。同じ開明政策をとった明治政府は、これら在野の欧化主義者の意見をできるだけ取り入れた。彼らの間には、「文明開化」という同じ目標があったからである。

明治政府に反対し、維新後間もなく登場してきた自由民権論者も、西洋の自由主義を取り入れ、議會を開設し、憲法を制定して、日本をより西洋化・近代化しなければならぬと主張した。これは、明治政府の欧化政策の当然の発展形態であり、明治政府もこれを阻止することはできなかった。このような官民挙げての明治の西洋化・近代化は、優勢なヨーロッパ近代文明への同化の努力に他ならなかった。これなくして、西洋諸国の圧力に對抗して国家の独立をはかることはできないと考えられたのである。

しかしながら、この急激な西洋化・文明開化は、伝統的な風俗習慣から社会構造・思想・文化にわたる全面的な伝統の崩壊を意味したから、当然、保守主義的立場をとる者からは、これに対する反撥が起きてきた。三宅雪嶺や杉浦重剛などの「日本人」派、高山樗牛などの「日本主義」などは、そのような急激な文明開化に対する反作用として、日本の文化的同一性を守ろうとする動きであった。これは、幕末の復古派・攘夷派の流れをくむものであって、外来文化の到来においてはいつでも起きてくる現象だと言える。

明治の日本は、このように、一方では、西洋の脅威に対処するために積極的に西洋文明

を受け容れようとする（開明派）と、それに対して日本の文化的同一性を守ろうとする（伝統派）の対立・葛藤の中で苦闘した。結局、日本は、この欧化と国粹のバランスをとりながら、両者を折衷・融合して、できうるかぎり軋轢の少ない形で、西洋近代文明への同化を果たそうとしたと言えよう。

（和魂洋才）という標語は、このような態度をよく表現している。この観点から言えば、徹底的な欧化主義を唱えた明六社の知識人達にも、また議会主義を唱えた自由民権論者達の中にも、幕末に培われた伝統的な儒教精神が生きていたことに気づく。その点では、彼らは、必ずしも純粹の西洋主義者ではなかった。彼らがとった欧化主義は、単に立国のためのひとつの選択にすぎなかったとも言える。そこには、なお、西洋近代的な思想と伝統的精神との融合があつたと言わねばならない。他方、国粹主義を唱え、日本の文化的同一性を守ろうとした日本主義者も、逆に、幕末の復古派と比べたときには、相当に西洋思想の影響を被っていた。

漱石や鴎外は、和魂洋才の立場から独創的な創作を行なった明治近代文化の確立者であつた。そこには、流入してきたヨーロッパの近代文化を積極的に受け容れると同時に、これを日本的な主体性のもとに受け取り、そこから独自の文化を作り出そうとする精神があつた。

明治憲法にも、近代化と伝統・欧化と国粹の調和をはかろうとする意図があつた。それは、天皇という日本の最も伝統的な文化的同一性を再自覚するとともに、そのもとに、西洋の議会主義・自由主義体制を消化しようとするものであつた。明治憲法は、幕末から維新、明治の文明開化にかけて絶えず現われていた開国と攘夷、開明と復古、欧化と国粹、近代化と伝統の二つの流れの合流点だつたとも言えよう。

この面から言えば、伝統と近代は必ずしも相反するものではなく、宥和しうるものをもつていたとも考えねばならない。それどころか、伝統的精神は近代化推進の力にさえなつていたのである。

伝統の崩壊と主体性の喪失

しかしながら、日本は、なお維新以来、近代化と伝統の矛盾に面していたことに変わりはない。明治の近代化の過程を通して、学問、芸術、思想、生活一般において、押し寄せてくる西洋近代文化は怒濤のような勢いであつた。確かに、わが国の知識人達は、初めのうちにはこれをわが国の伝統的な精神の基盤の上に消化し、両者を融合して、新しい明治近

代文化を形成しようとしていた。しかし、この受け容れた西洋近代文化そのものが、ヨーロッパにおいても旧来の伝統的精神を破壊するものであったために、それは、わが国の文化的伝統をも破壊せずにはおかなかった。かくて、時代が進むに従って、わが国の知識人達は、次第に自らの伝統的基盤を失って、その主体性を失っていくようになる。急激な近代化による伝統の崩壊と、そのための精神的混乱は、重大な問題を投げかけた。

『近代の超克』の中でも、例えば、中村光夫は、論文『近代』への疑惑において、明治以来の急激な実用技術の輸入のために、学者達が、西洋の新知識を出来合いのまま素早く輸入する間屋にすぎなくなってしまう、自分でものを考える能力を失ってしまった点を指摘している。そして、西洋文化の模倣と解説にのみ終始し、新しい西洋の思想が次々と流行して、次々と忘れられていく日本近代の空しさを指摘する。このことは、第二次大戦後のわが国の知識人のあり方にもそのまま通じるが、この問題は、すでに明治の近代化以来の問題でもあったのである。

中村の言うところによれば、西洋人にとって、「近代」は彼らに固有の精神の性向の所産であり、その結果の如何にかかわらず、彼らは、近代という時代を実際にその果てまで生き抜いてきたという確信をもっているが、日本の場合、明治以後の近代文化は底の浅い借物にすぎず、輸入品にすぎなかったと言う。日本人は、維新以来、急激な近代化のために、西洋近代の技術や知識を急いで移入しなければならなかったが、このような風潮は、他の文化の領域にも無意識のうちに浸透し、これを支配した。そこに、わが国の西洋近代の理解の浅薄さがあると同時に、西洋文化移入のために強いられた最も大きな犠牲があると言う。この指摘は、明治以後の日本の近代文化の皮相さをよく突いていると言えよう。

夏目漱石と森鷗外——近代への懐疑

このような日本の文明開化の虚妄を自覚し、それを通して近代一般の虚妄を深く意識したのは、夏目漱石であった。漱石は、「現代日本の開化」の中で、あたかも、食膳に向かつて皿の数を味い尽すどころか、どんな御馳走が出たかはつきりと眼に映じない前にも、もう膳を引いて新しいのを並べられ、あとには空虚だけが残るような感じだという表現で、文明開化の空しさを指摘している。彼は、また、『三四郎』や『それから』の中でも、このような軽薄な西洋追隨の風潮を鋭く批判している。

漱石は、日本に怒濤のように輸入されてきた西洋近代文化の浅薄さの自覚を通して、近代一般の浅薄さを批判し、日本人は、自己本位、つまり、日本人としての主体性をもたね

ばならないことを説く。しかも、彼自身が英文学という西洋の学問を身につけた知識人でもあったために、彼自身の中で、日本の伝統と西洋近代とが矛盾葛藤を起し、彼はその中で苦悩せざるをえなかった。彼は、文明開化に酔いしれて軽薄な風潮の蔓延する日本近代の皮相さを非難したが、しかし、この時代の低俗化は避けることのできない運命でもあったために、彼は精神の孤高の極みに閉じ籠り、自己自身の解体の危機に面する。そして、この精神の危機から、彼は、自らの抛って立つ場所を見出そうとしたのである。

彼が見出した「則天去私」という東洋的な理想は、そういう救い難い近代的自我の超克の場であった。彼は、西洋近代文明と日本的伝統の相克の場で、「近代の超克」の可能性を探ろうとした一個の高貴な精神であった。その精神の営みは、ヨーロッパにおいて、近代の頹落を徹底的に生き抜いて、それを乗り越えようとしたニーチェやケルケゴール、また、同様の問題境位の中で苦闘したドストエフスキーにも相通ずると言えよう。

同様のことは、森鷗外についても言える。彼自身、軍医として日本の近代化に貢献する立場にあつたために、その国家的な要請と、ドイツ留学で得た自由の精神との葛藤を経験せざるをえなかった。そこから、日本近代の虚妄を自覚し、最終的には東洋的諦観の境地に達する。鷗外もまた、明治の近代化とともに現われてきた精神の空白化、特に、彼自身が背後にもついていた儒教的伝統の空白化の自覚から、近代そのものへの懐疑を突き詰めていった偉大な精神であった。

わが国における「近代の超克」の問題は、絶えず、この漱石や鷗外が問題にした境位にまで遡らねばならないであろう。彼らが問題にした精神の頹落と空白化は、実際、明治三十八年の日露戦争の終わりとともに顕在化する。ここで、明治近代が完成するとともに、終わりを告げたのである。そして、人々は一種の虚脱状態に陥り、精神的混乱と主体性の喪失に陥った。それ以後、大正にかけて、この抛り所の喪失と、特に知識人の精神的脆弱性は現実となって現われてくる。

純西洋主義の知識人達——芥川龍之介の代表するもの

ヨーロッパの近代文明の衝撃を受けて外発的に近代化を急がねばならなかったところでは、どこでも起きてくる問題であるが、ある程度近代化が進んでくると、それによって育った世代が、純粹に西洋を模範にして、それまでの近代化の過程を批判して登場してくる。日本でも、日露戦争以後、そのような西洋崇拜のインテリが登場し、それまでの国家主導の近代化に対する懐疑主義を表明してくるようになる。彼らは、それまでの国家主導

の近代教育の恩恵を十分被りながら、同時に、それに対して批判的な態度をとる。漱石や鴎外においては、まだ、彼ら自身の中に明治以前の伝統的な精神があり、それと文明開化による西洋近代文化との相克の中で、創造的なものが生み出されたのだが、日露戦争以後、大正時代の知識人になると、そのような背後の伝統的精神は失われ、日本的同一性と主体性が喪失される。そして、ただ、自分達を育てた西洋近代の教養にのみ拠り所をおくようになる。こうして、無国籍的な洋魂才型の知識人が登場してきたのである。

漱石が、『それから』の中で描写した高等遊民の登場は、当時抬頭しつつあったそのような根無草的な新しい世代の登場を表現している。大正教養派といわれた世代が、これに当たる。芥川龍之介は、おそらく、そういう知識人の代表であったであろう。彼は、その価値判断の基準を、西洋の近代の知識人達の書物の中のみ求め、そこから、日本の明治以来の国家主導による文明開化に懐疑の眼を向ける。しかし、それゆえにこそ、彼自身、現実の世界にはどこにも拠り所というものをもつことができず、絶えず不安に苛まれるようになる。わずかに彼が見出したものは、都会的な繊細な美意識のみであったが、しかし、それは確固たる自己の基盤にはなりえなかった。そこに漱石との違いがある。

同じ伝統精神の喪失と無国籍的な根無草性は、白樺派のコスモポリタニズムにも現われている。また、西洋近代文学に模範をとった自然主義文学が人間の衝動や本能を描写するだけで、それを乗り越える精神に対して懐疑的な態度をとった点にも、基盤の喪失という気分は現われている。『近代の超克』の中でも、例えば林房雄は、「勤皇の心」という論文で、次のように言っている。

「世の腐敗とともに文学の腐敗もまた速かであった。いや、自然主義の文学は、最初からその体内に猛毒を含んでゐた。人間の獣化、神の否定、合理主義、自我主義、個人主義がその旗印であった。その後現れた文学諸流派も、これらの要素のどれか一つを身につけてゐないものはなかった。更に不幸なることは、彼等の採り上げた武器は西洋の精神であった。彼等は知らずして、西洋に教へられた主義と流派によつて、日本の俗化と戦はうとした。」

大正時代は、懐疑主義や国際主義や自然主義が流行した時代であり、いずれも、ヨーロッパ近代の価値観を模倣したものであった。大正デモクラシーや、社会主義や、これにもとづくプロレタリア文学も、西洋近代の生み出した価値観を模範にして、日本の後進性を批判するものであった。彼らが思い描いたヨーロッパ近代は、実際には、一種の幻想にすぎず、理想化されたものにすぎなかったが、彼らは、近代ヨーロッパを純粋化して受け取

り、それに対比して、自分自身が体験している現実の日本を批判したのである。

大正から昭和初期にかけては、無気力や頹廢の気分、デカダンスが蔓延した時代であり、風俗・習慣においても享樂主義的な券開氣が蔓延した時代であった。ジャズやダンスが流行し、アメリカ映画がもてはやされ、エロ・グロ・ナンセンスの低俗文化が流行した。

津村秀夫も、『近代の超克』の「何を破るべきか」という論文の中で、大正時代から昭和初期にかけて、アメリカの物質文明が大量に輸入され、(文化)という言葉が低俗なしかたで使われる風潮を批判している。そして、外国の運動選手に狂奔する女学生、外国のスターの写真やベタベタ貼った喫茶店や美容院、浅草の女劇團に熱狂する大衆、「婦系図」などという安手の映画をみて泉鏡花を理解したつもりになる青年男女層の大衆、ブルース調の歌の流行などをあげて当時の頹廢的気分に触れている。この点では、一九八〇年代の今日の日本の頹廢的状况とそう変わらないが、それらは、明治の文明開化によって生み出された結果であり、近代化の矛盾の現われでもあった。教育においても、古典教育は輕視され、日本は次第にその同一性を喪失していった。魂の空白化と精神的支柱の喪失感は、目にみえるしかたで現われていたのである。

三 近代の超克

『近代の超克』の位置

ところが、昭和六年の満洲事変以来、時代は大きく転換し、大正から昭和初期にかけての西洋近代主義の時代思潮が急激に遠退き、伝統回帰の思潮が起きてくる。大正デモクラシーやマルキシズム、コスモポリタニズムなど、それまで支配していた諸思想が退潮し、対外危機の訪れを切っ掛けにして、ヨーロッパ中心主義への反撥感情とともに、日本的同一性への回帰現象が現われる。国体思想を純粹化し、その思想的背景から当時の政党・財閥の腐敗を批判して二・二六事件を起こした青年将校が登場してきたのも、この時であった。これらは、開国以来、日本の近代化の過程で絶えず現われてきていた攘夷意識、伝統保守意識の噴出であった。以来、日本の大陸進出は歯止めを失ったように拡大し、それに応じて列強の圧迫は年を追うことに強まり、ついに対米英戦争にまで突入したのである。

『文学界』が『近代の超克』という特集を組んだのは、この戦争が勃発して間もないころであった。この(知的)戦慄のもとに催された『近代の超克』の座談会と、そのためにまえてもって募られた諸論文は、当然、そのような緊迫した時代背景をもっている。

もつとも、参加者の中には、この「近代の超克」という概念についての共通理解はなく、各人各様の解釈がみられ、それらは互に噛み合っているとは言えない。だから、それと戦争との関係づけについても、各人によって違い、中には全く冷淡な参加者もいた。今読んでみると、そのような観点はこの企画の背景をなしてはいても、必ずしも主題ではなかったのではないかと思われる面さえある。当時の緊迫した時代状況と比較するなら、少なくとも座談会に関しては、どちらかというとサロン風の雰囲気の中で、文化論的・教養主義的議論が主に行なわれていたように思われる。

ここでは、むしろ、ヨーロッパも日本も含めて、私達にとって近代とは何であり、その限界がどこにあるのかという議論の方が、主流を占めていた。それが、最初に紹介したような、ルネサンスから二十世紀に至るまでのヨーロッパ近代の批判的考察として現われていたのである。そのことによって戦争の意味づけをしようという意図は、そこには、必ずしも直接には現われていない。それよりも、ヨーロッパの近代と、その影響を全面的に受けて進んできた日本の近代をどう理解し、それをいかに乗り超えるかという一般的議論がなされていると言えよう。

もちろん、この近代一般の批判の基準とその超克の可能性を、伝統への回帰に求めようという雰囲気は、かなりの数の参加者の中に多分にみられ、それはまた、その当時の時代思潮を反映したものであろう。そして、この伝統への回帰ということと、戦争の意味づけということとは、深いところで連関していたと言わねばならない。しかし、今日、この『近代の超克』を再評価し、それを冷静に考察するとすれば、まず、この「戦争の意味づけ」と「近代一般の批判」と「伝統への回帰」という三つのテーマは、一応切り離して考察しなければならぬ。しかも、そこには、今日においてもなお通用する豊富な思想が、各人各様ではあるが展開されているのだから、それを区別して取り出してくることは無意味ではないであらう。

近代文明への戦いという考え

「近代の超克」という問題と戦争の意味を連関づけて考察したのは、この座談会に参加した京都市派系の哲学者や歴史家であった。もちろん、そこに参加している同じ京都市派に属する哲学者でも、科学哲学を専攻してきた下村寅太郎は、「近代の超克」の問題を純粹にヨーロッパの問題として考察した後、これを日本の近代と連関づけて考えているだけで、戦争の問題についてはむしろ無関心である。

戦争の問題と「近代の超克」の問題を主体的に連関づけて考えた代表者は、西谷啓治であろう。

彼は、『近代の超克』私論という提出論文の中で、すでに紹介したように、ヨーロッパ近代が、結局、宗教と科学と文化、世界と国家と個人の分裂をもたらしたというところに、近代の問題状況があると考える。そして、「近代の超克」の課題はこの三者の分裂に再び統一を与えることだと考え、それは、東洋的宗教性を媒介することによって可能だと言う。東洋的宗教性は主体的無の立場にあり、それはまた、日本の伝統的精神である（清明心）と通じている。そこから、ヨーロッパ近代がもたらした分裂状況の克服のために日本が果たすべき役割が出てくる。日本は、大戦において、この主体的無の宗教性を国家の倫理性にも生かし、道徳的エネルギーを蘇生させ、国家の自己否定によって世界共同性を実現しなければならないと言う。

京都学派には、大戦における日本の課題は（近代文明の超克）に他ならないという考えがあった。『近代の超克』の座談会の中でも、例えば、鈴木成高は、単にヨーロッパの世界支配という外面的体制の変革だけではなしに、内面的な精神の変革がなければ「近代の超克」はありえないと言っている。実際、彼らは、同時期に行われた『中央公論』での「世界的立場と日本」以下一連の座談会においても、戦争を正しく導くには、ヨーロッパ近代文明によって構築された機械文明と、それによって影響を受けた明治以来の日本の近代を乗り越えて、主体性と人倫性を回復し、日本のモラリッシェ・エネルギーを確立する必要があると考えている。

このような考えは、京都学派に属さない亀井勝一郎の考えにもあった。彼は、『近代の超克』の中の論文「現代精神に関する覚え書き」において、大戦は近代文明のもたらした精神の疾病の根本治療であり、文明の毒素への戦いでなければならぬと言っている。

しかしながら、このような理念にも、現実的な矛盾は含まれていたと言わねばならない。というのは、この戦争は、それまでの日本の長い近代化の努力の結果として、ヨーロッパ由来の科学技術を駆使して戦われた戦争でもあった。そのかぎり、それは、徹底的に近代的な最先端の機械文明による戦いであった。なるほど、欧米の物質文明との戦いというところがこの戦争の大義にはなったが、しかし、その戦いを、日本はまた欧米由来の物質文明によって行なわざるをえないという矛盾をもっていたのである。従って、それが近代の機械文明の超克であることは到底できなかった。

もともと、日本人は、この近代的な武器を駆使するのに、その精神的な部分では、死を

も恐れぬ伝統的な武士道の死生観を対置したという面はあった。そのかぎりでは、伝統的な精神によって欧米の物質文明と戦ったのだという面もあったではある。しかしながら、その結果は、伝統的精神の敗北に終わったのではないか。大戦は、いわば、[△]戦艦をもつた伝統主義と[△]矛盾した構造をもっていた。ここにも、明治以来の[△]近代化と[△]伝統の矛盾がある。そして、その結果が伝統精神の滅亡だったとすれば、「近代の超克」は不可能だったと言わねばならない。

実際、その当時は、一方では、『古事記』や『日本書紀』の精神が宣揚され、『葉隠』などの武士道精神が鼓吹されたと同時に、他方では、近代戦を戦うための科学技術の振興が叫ばれもした。近代主義と伝統主義が奇妙なしかたで直結していたのである。この矛盾の克服は容易ではなかったと言わねばならない。そして、この近代主義の問題は、『近代の超克』で、戦争の意味づけ以上に問題にされた主題的な事柄でもあった。

近代主義の批判——下村寅太郎、鈴木成高、諸井三郎の場合

『近代の超克』の主題は、むしろ、ヨーロッパや日本の近代をどのように捉えるか、またその限界がどこにあるか、そして、それをどう乗り越えていくかという問題であった。このことは、すでに、ヨーロッパの近代をどう捉えるかという問題を扱った最初の部分で、ある程度跡づけておいたが、明治以後の日本近代の問題点の考察も含めて、再び考えておかねばならない。しかし、『近代の超克』の中で、この問題に関して一定の理念が提出されているわけではない。各々がその論を展開しており、座談会でも、互の議論は食い違っており、決裂しているというのが実際であった。そこにも「近代の超克」という問題の困難さがあるが、それだけにまた、それは、当時においても、今日においても、重要な問題を含んでいると言わねばならない。

もともと、近代を超克しようかどうかという問題についても、参加者個人によって考えはまちまちである。

例えば、京都学派に属する下村寅太郎は、論文「近代の超克の方向」の中で、果たして私達は近代を否定しうるかか問ひかけ、他人事のように安易に否定はできないであろうと言う。近代の源泉はヨーロッパにあるが、しかし、すでに日本人も近代西洋を身につけており、私達もヨーロッパ同様の近代の病的症状を呈しているとすれば、近代の超克は私達自身の超克でもあるとみる。だから、彼は、ヨーロッパにも日本にも成り立つ普遍的な理念において、「近代の超克」の方向を指し示そうとしている。

彼は、近代の知性が生み出した機械文明に私達の魂が追隨できなくなったことに近代の悲劇をみ、もはや内的な覚悟や私的な鍛錬という古代の心理学では、近代は克服しえないとみる。それゆえに、新しい「知性改善論」を構想し、新しい精神の概念を要請する。その新しい方向は、わずかに、柔軟で繊細でかつ強靱な植物的知性の方向にみられているが、必ずしも明確にされているとは言えない。

だが、このような考えにも多くの問題が潜んでいると言わねばならない。果たして、私達の精神は、文明の進歩に比例して、進歩していくことができるのかどうか。現代人の精神は機械文明に即応して効率主義的なものになったが、果たして、現代人の知性や感情や意志がそれを包むような形で改善されるものであるのか、疑問だと言わねばならない。その当時の日本においても、また戦後四十数年を経た今日においても、かえって、反知性的なものが精神の病弊として現われてきている。これの克服と新しい知性の回復という課題は、なお解き難い問題として残されていると言わねばならない。へ文明へに追いつき、これを支配するへ文化とは、一体何なのであろうか。

一方、鈴木成高は、『近代の超克』の座談会の中で、歴史学における「近代の超克」をへ発展概念の克服と考へ、歴史の中に変わらないものを見据える必要を説く。近代は、「歴史は発展する」とする発展段階説に基づいており、それがまた、科学技術の無限の進歩の基礎にもあったのだが、それが、伝統的なものの破壊と、それに伴う精神の喪失をもたらしたことは確かである。しかし、それをどのように克服していくべきかということについては、ここでは十分展開されているとは言えない。この歴史主義の克服という課題も、なお解きえぬ困難な問題として、今日の私達にも残されていると言わねばならない。

「吾々の立場から」という論文の中で、音楽の観点から「近代の超克」の可能性を考えたのは、諸井三郎であった。すでに紹介したように、感覚的刺激の芸術に陥ってしまった近代音楽の誤謬を克服し、新古典主義的方向を復活して、再び精神の芸術を取り戻さねばならないと彼は言っていたが、そこにはまた、日本独自の課題も潜んでいると言へう。

彼は、日本の明治以来の文化は西洋の借り物にすぎなかったために、多くの混乱を招き、単なる模倣のみが横行したとみる。従って、日本人は、日本近代文化に対する反省を通して、この混乱の立て直しと、模倣からの脱却をしなければならぬと言へう。そのためには、まず、単純な西洋否定を警戒し、むしろ西洋文化の本質を知り、西洋の批判的摂取を大系的に行なった上で、日本の古典にも深く入っていったってその精神に触れ、現代の感覚主義を脱して独自の創造を行なわねばならない。そこに、同じ新古典主義的方向でも、また日本

独自の「近代の超克」の可能性があると考えた。

確かに、この指摘は、近代化と伝統の矛盾を克服する上で重要な指摘である。しかし、その後の日本の音楽の状況をみて、その創造性の喪失と頽落現象を考え合わせれば、彼の指し示した方向も、実際には困難な問題であったと言わねばならない。思想や文学においても同じことが言えるが、日本の近代文化はすでに戦前において完成され、第二次大戦後はその終焉にすぎなかったのではないか。近代においては、創造的文化は文化的な危機状況の中で生み出されるのであって、危機を危機として受け取る感受性を喪失した戦後では、ほとんど不可能に近いほど困難だったと言わねばならない。

近代主義の批判——中村光夫と亀井勝一郎の場合

日本の近代文化を冷静に批判し、その問題を適確に引き出しているのは、中村光夫である。彼は、座談会が終わってから、その反省のもとに提出した「近代への疑惑」という論文の中で、まず「近代の超克」という言葉自身が西洋の概念であり、これを借りてきて日本人が西洋を否定するというのは不見識な矛盾だと言う。これは、『近代の超克』の座談会の中にあつたある種の雰囲気への批判とみてよいであろう。

その上で、彼は、諸井三郎とともに、すでに紹介したように、日本の近代文化が底の浅い借り物文化にすぎなかったことを指摘している。日本は、明治以来、急激な近代化のために慌しく西洋の文物を移植してきたが、そのために、私達は多くの精神の犠牲を払わねばならなかったと言う。しかも、すでに私達の生活は西洋由来の近代的な生活様式によってほとんど一変してしまっており、このことを度外視して西洋否定を唱えても始まらないと考える。むしろ、手軽な古典復帰の作業でそれができると考えること自身、明治の文明開化政策以来の病であり、ここに私達の実際生きている悲しい正体がある。とすれば、このような精神の危機を自覚することにこそ、「近代の超克」の第一歩がある。逆に、今こそ西洋をよく理解し、文化的に成熟するべき時だと考える。

この論も、また、第二次大戦後急速にアメリカの実用主義文明を受け容れ、経済成長にのみ意を注いだあまり、かえって魂の喪失に陥った今日の日本にも、そのままではまるであらう。戦後の文化は、明治以来のそれ以上に、軽薄な輸入に終始し、西洋の理解においても、量的にはともかく、質的には必ずしも深まらなかったと言えない。それどころか、文化的には頽落の一途を辿ったとも言えるのであって、彼の言う文化の成熟は、その当時においても、戦後においても、結局不可能だったと言わねばならない。

一方、『近代の超克』の中で、今日にも通ずる現代精神への鋭い批判を展開しているのは、亀井勝一郎である。彼は、論文『現代精神に関する覚え書き』の中で、私達が「近代」という西洋の末期文化を受けた日から、徐々に精神の深部を犯してきた文明の生徳、あらゆる空想と饒舌を生みながら速やかに流転していく当のものが、精神の敵に他ならないとみる。そして、当時喧伝されていた「日本精神」という善玉も、「外来思想」という悪玉とともに磨滅し、単なる合い言葉となって平均化し、その真の内容は急速度に死滅しつつあると批判する。

かくて、彼は、そのような認識のもとに、まず、現代の兆候として「言葉の危機」をあげる。そして、当時の精神的状況を念頭に入れながら、左右を問わず様々な思想がスローガン化され、宣伝手段化され、単なる符牒が言葉と錯覚されている悲しむべき状況を浮き彫りにしている。さらに、この近代文明が人間にもたらした害毒として、「感受性の頹落」という特徴を取り出してくる。ここでは、沈黙が失われ、饒舌が横行し、あらゆるものが露骨化する。新聞・ラジオ・映画・写真術などは、そのセンサー・シヨナリズムによって、この露骨化を増幅するものだという。

また、彼は、機械の発達による「速度の急激な増加」が、私達の精神に対して重圧を加えていると言う。そのため、かつて芭蕉が旅の中で全霊を傾倒して一木一草をみ、これに殉じたように、もはや、私達は、現代の慌しい旅では「みることができなくなった。それと同時に、古典は速読され、西洋由来の思想の破片は急いで集められ、ともかく思想のビルディングにされていく。このような速成化によって、私達は精神の滅亡に向かっているのではないかと言う。

座談会でも、彼は、これを敷衍して、このような精神の混乱をもたらしたのは、明治以来の文明開化であり、これが、いわば神々から追放された人間の悲惨さをもたらしたのだと言う。文明開化は、明治以来多くの専門家を生み出したが、彼らは、もはやそれを通して普遍者に出会わない不具者になってしまい、また、一方では、それは、あらゆることに饒舌な豆辞典的不具者を生み出したと言う。そして、「近代の超克」の課題は、このような近代の病毒を摘出することによって、そこに沈黙しつつ、「神を再発見する」ことではなければならないと考える。

この亀井の現代批判は、そのまま今日にも通ずる批判であろう。今日もまた、センサー・シヨナルな言葉が氾濫し、魂を失った切那主義が流行し、露骨な表現が飛びかい、断片化した言葉が大量生産され、同時に消費されていつている。魂の不具者のような専門家と饒

舌かぎらない道化が跋扈する時代相は、明治以来、戦前も戦後も、何ひとつ変わってはいなかったと言わねばならない。このように、何ごとも急速な速度で現われ消え失せていく現代的状況の中で、果たして芭蕉のように本當にものをみ、それに殉ずるような精神を回復しうるのだろうか。そして、「神を再発見する」ことができるのだろうか。

伝統への回帰——小林秀雄の近代への懐疑

このように、『近代の超克』の参加者達は、それぞれの立場から、ヨーロッパの近代と、それを急激に受容してきた日本の近代を批判的に考察し、その問題点をあげながら、それを何らかの形で克服すべく、自分達の拠り所を求めていこうとしている。しかも、かなりの数の参加者が、この拠り所を、様々の方向での「日本的伝統」に求めていこうとしており、その傾向は、この『近代の超克』の基調を形づくってしまっている。なかでも特に、この「伝統への回帰」の中に、「近代の超克」の方向を求めようとしたのは、河上徹太郎や小林秀雄、亀井勝一郎や林房雄など『文学界』同人達であった。

例えば、河上徹太郎は、『近代の超克』の結語で、私達の知的活動の真の原動力として働いていた日本人の血と、それを今まで無様に体系づけていた西洋知性の相克の中に、当時の知識人の苦悩があった点を指摘して、何らかの形での拠り所を求めようとしている。

伝統との一体化を、近代への徹底的な「懐疑」を通して回復しようとしたのは、『文学界』同人では小林秀雄であろう。『近代の超克』の座談会でも、例えば、西谷啓治や吉満義彦にからんで、彼らの論文が日本人の言葉としての肉感をもつていない点を指摘している。そして、言葉が伝統的な日本の言葉である以上、文章のスタイルの中に、日本人でなければ出てこない味わいが現われてこなければならぬと言っている。このように、日本の哲学が十分まだ血肉化していない点を批判するとともに、言葉そのものの中に自らの同一性を求めていこうとする彼の立場を暗に表明している。

ここにも、すでに、戦後の例えば本居宣長への没入の萌芽があるとも思われるが、彼は、このような方向を切り開く道として、「近代」への徹底的な「懐疑」から始める。「懐疑」ということ自身近代的なものだが、座談会の中でも、近代人が近代に打ち勝つのは近代によってだと言っている。今現に与えられている材料そのものから出発し、その中に打ち勝つ難を見つけていかなければならないと言っている。

小林秀雄の「近代への懐疑」は、芥川龍之介の近代知性人としての懐疑が自己破壊に陥ったことから出発して、それをも含めて、明治以来の日本の近代の思考の全体にまで及ぶ。

彼は、近代的自我を徹底的に分析懷疑して、ついに自我を否定し去り、その虚無の場から「無私」の精神に至り着いて、「ものそのもの」があるがままのあり方に直接迫つていこうとする。従つて、歴史においても、あらゆる歴史の合理的解釈や歴史観といわれるものを否定し、歴史的事物そのものの中へと没入していく。「近代の超克」の中でも、この徹底した歴史の見方が、京都学派の西谷啓治や鈴木成高の歴史解釈との食い違いとなつて現われ、この座談会の決裂のひとつの原因をつくつてさえる。

日本浪漫派の近代否定——保田與重郎の否定の情念

明治以来の近代への否定は、『文学界』同人であつて同時に日本浪漫派に属した亀井勝一郎や林房雄にも共通してみられる。亀井は、ヨーロッパ十九世紀の末期文化を受け容れた明治以後の文明開化は、全人性の喪失ということをもたらしたとみ、その文明開化の末期現象を摘出した。林房雄は、さらに単純に、明治維新後の文明開化をヨーロッパへの屈服とみ、それは単なる実用品文化に墮してしまつたと捉え、それに反抗して根本に帰れと叫んだ者は皆敗北していったと言う。

これらの中にも、明治以後の文化を虚妄とみる強い情念が感じられる。だが、明治以後の近代を全面的に否定し、しかも当時大きな影響を及ぼしたのは、日本浪漫派の保田與重郎であつた。保田は、この座談会に招請されているながら都合で欠席しているため、『近代の超克』の中から彼の考えを取り出すことはできない。

文明開化への全否定を彼が表明しているのは、昭和十四年の「文明開化の論理の終焉について」という論文においてである。彼は、ここで、日本近代の知性は合理から合理を追うものによらず、それは明治以降を一貫して支配していた「文明開化の論理」であつたとみる。そして、この進歩を標榜した近代主義すべてを否定して、それらが皆終焉に向かい、頽廃し、没落しつつあると考える。

彼の言うところによれば、「文明開化の論理」は単なる翻訳と編集がえにすぎず、非創造的・専門的な技術にすぎなかつた。そのために、日本の知性は、付焼刃の植民地知性に墮し、ただ、事大主義と官僚主義に支配されてしまつた。日本の修身主義も、単に、そのような「文明開化の論理」の倫理化にすぎず、文明開化を守るためのものにすぎなかつたとみる。

漱石や鴎外や藤村をはじめ、岡倉天心や西田幾多郎は、この日本の植民地性に反撥したが、しかし、臆病な植民地知性はその後も継続し、むしろ大正末期に至つて完成したと言

う。その文明開化の最後の段階が、マルクス主義文学に他ならなかった。それは、そのような植民地知性によって小説を作ったにすぎないとみる。さらに、これに反対して登場してきた日本主義文芸も、マルクス主義文学と同様に、国家的現実によって頹廃し、単なる政策文学と化したと言う。

このように、保田は、明治から昭和初期までのすべての主義を否定する。そして、自らも「没落の情熱」にかられながら滅亡していくという「イロニー」の中から、「次の曙への夜の橋」を求めていこうとする。彼は、明治以来の近代化の過程をすべて否定し、徹底的な反近代主義を標榜して、自ら没落の夜の闇の中に立とうとする。

もちろん、この徹底した反近代主義に対しては、中村光夫が言っているように、たとえ近代の否定を表明しても、私達の生活そのものがすでに徹底的に近代化されてしまっており、従って、近代を否定しきれぬという矛盾がなお残るとは言えるであろう。だが、保田は、それにもかかわらず、否定の論理を展開する。

保田與重郎の近代否定の情念は、当時の反西洋主義の風潮に煽られ、戦争遂行の情念に利用されていった。そのため、第二次大戦後、彼は、侵略戦争を美化し煽動した旗頭として葬り去られた。しかし、今日、冷静に彼の論理を追跡してみるなら、保田の近代否定の論理と大戦当時の風潮とは、むしろ不幸な冥合だったのではないか。

彼は、当時の日本主義文学を、国策御用文芸として、文学の頹廃だと批判している。彼は、ただひたすら「没落への情熱」をもって、その美的ラジカリズムから次の曙を展望していたのであり、それは当時のナショナリズムの風潮とは異質である。従って、これと保田の論とは切り離して考えるべきであろう。保田ばかりでなく、『近代の超克』に参加している亀井勝一郎や三好達治も、当時の日本精神鼓吹は近代の毒を含んだ単なるスローガンであり、古典復活も単なる御都合主義的訓古積義にすぎないと批判しているのである。その点では、橋川文三が、『日本浪漫派批判序説』で、批判的にはあるが、浪漫派の立場を「耽美的パトリオティズム」と規定し、政治学的な意味でのナショナリズムと区別して考えているのは、当を得ているであろう。

小林秀雄と保田與重郎——故郷喪失と故郷への憧憬

大正という時代は、大正デモクラシーやコスモポリタニズムやマルキシズムの支配した時代であり、文学でも、自然主義文学やプロレタリア文学など、故郷を失った文学の流行した時代であった。そのような時代思潮の中に育った世代は、昭和の始まりとともに、不

安な故郷喪失感を自覚するようになる。しかも、故郷を求めて伝統復帰しようとしても、もはや、自らの中にも、身のまわりにも、どこにも帰るべき故郷をもたない空虚な自己に気づかざるをえなかった。彼らは、西洋の近代の文物に慣れ親しみながら、それと完全に一体化することもできず、さりとて、日本への回帰を果たそうとしても、もはや帰るべき故郷を失っていた。そのような不安と孤独の中に、昭和初期の知的青年達は生きていた。『近代の超克』の中でも、例えば、三好達治は、「略記」と題する論文で、自分達はまるで帰郷者のような心持で日本の古典文学に対そうとしているという意味のことを述べている。

このような状況に対して、小林秀雄は、大正から昭和にかけての近代文学を支配していた近代思潮への徹底的な懐疑を通し、さらに、自分自身の中に住み込んでいる近代性をも別扱しながら、言葉と自然のへありのままをへみるゝというところへ至りつく。しかも、彼にとつて、それは伝統と直結していた。伝統は、永遠に持続し、現在においてあるものであった。

それに対して、保田與重郎は、故郷を喪失した植民地的な文明開化の論理を捨てて、しかも、自らのうちの西欧的なものをも焼き尽し、日本の古典古代に帰ろうとする。それは、自己自身の生きている日本近代の否定を通してでもあったために、自らもまた没落し、その絶望から旅立たねばならないというイロニーをもっていた。その意味では、彼にとつての「近代の超克」は、自己矛盾による自滅を通してなされねばならないものであった。彼は、この自己の没却を通して、神と人がひとつであり、雅びと土俗がひとつであった万葉の世界に帰ろうとする。この神々の生きている大和の世界は、彼にとつて永遠なものであった。このようにして、彼は、日本的同一性への回帰を果たそうとしたのである。

保田に代表される日本浪受派の精神は、精神を喪失した近代ヨーロッパ文明を受け容れて、自らもまたその同一性を失い、かくて自己自身の喪失に陥った明治以来の近代化に対するひとつの反作用であった。それは、近代一般を否定して、日本的同一性へと復帰しようとする情念の表現であった。それは確かに多くの矛盾を含み、果たして、全面的に近代化された当時の日本の状況において可能であったかは、なお不明である。まして、当時以上に超近代化した今日の日本において、可能かどうかはなおさら不明である。だが、少なくとも、それは、自らの滅亡の形式において近代の矛盾を表現し、その克服の方向を指示しようとしたものではあった。

四 失われた故郷を求めて

今日の精神状況

大正から昭和初期の精神状況から、逆に第二次大戦後の精神状況を一瞥するなら、戦後の思潮は、ちょうど、この大正から昭和初期の近代主義ネーションリズムの思潮をもう一度繰り返したにすぎなかったように思われる。戦後は、再びアメリカ由来のデモクラシーや実用主義が支配し、また、敗戦による自信喪失からくる無国籍的なコスモポリタニズムが謳歌され、他方では、ソ連や中共を理想とするマルクス主義が流行した。そして、奇妙なことに、それらを支える巨大な基盤を形づくったのが、復興経済から高度成長経済に向かった日本の産業主義文明であった。これらのいずれも、大正から昭和初期にあった構造とほとんど同じだともみることができる。従って、また、それは、昭和初期と同じ「日本的同一性の喪失」と「故郷喪失感」を結果したと言えるのではないか。

ただ、今日と昭和初期の違いは、当時は、日本はなお世界の中流国家にすぎなかったが、今日では、日本はすでにヨーロッパ諸国をも凌駕して超近代化を成し遂げてしまったということである。その意味では、戦後の日本の歩みは明治以来のヨーロッパ化の最終的完成であり、日本はヨーロッパ近代文明への完全な同化を果たしたことになる。

だが、それとともに、一種の方向喪失感からくる閉塞状況に陥っているのが、今日の精神的状況だと言えよう。と同時に、これまでの戦後四十年への反省を含めて、再び、現代日本の「根無草性」が意識されつつあるように思われる。一体、今まで私達は何をしてきたのか。そして、一体どこへ進んでいこうとしているのであろうか。

現代日本は物質的に恵れた成熟社会を形成し、大多数の人々が豊かな生活の中で満足しているように見える。その点では、昭和初期とは状況が違う。しかし、また、それだけに、これからのように進んでいけばよいのかわからないという不安の中にも生きている。私達は、ひたすら豊かさを求めて、何か大きなものを犠牲にしてきたのではないか。事実、それは、今日の精神的荒廃現象となっても現われてきている。超近代化の結果起きてきた共同体の最終的崩壊、高貴な感覚を失った大衆の氾濫、低俗な文物の洪水、教育の荒廃、どれをとっても、すでに病理学的な症状を呈している。この豊かな社会の構築の代償として、何かが失われてきたことは確かである。

ちょうど大正末期から昭和の初めの状況がすでにそうであったように、いやそれ以上に、今日では、近代文明は生活の隅々に深く食い込んでいる。中村光夫の言っていたように、あらゆる日常生活必需品がすでに近代の産物であって、私達はこれに囲まれている。昭和初期においてもすでにそうだったが、今日では、近代的な生活は私達の血肉と化している。いや、日本はすでに西洋以上に近代化してしまっているのである。

下村寅太郎が言っていたように、「近代」は現代人の生活すべてを覆い、現代人は近代の機械文明を身体として生きている。従って、私達は、近代を単純に否定することはできない。それでいて、『近代の超克』で問題になったような「精神の荒廃」と「魂の喪失」という近代の病理学的現象は、身のまわりにすでにみられているのである。私達は、また、近代を単純に肯定することもできない。私達は、どのようにしたら、この矛盾を宥和することができるのであるか。

いわゆるポスト・モダンニズムの新しい思潮も、近代を乗り越えるものではないであろう。むしろ、それは近代というものの末期現象なのではないか。それは、この近代の体制の中で登場してきたマルクスからフロイト、レヴィ・ストロースに至る近代思想の構築的世界を崩し、そこから脱出して、自由で遊戯的な世界へと戯れようとする。従って、それは普遍的真理に対する懐疑主義を標榜し、真理の相対主義を主張する。だが、それは、この巨大な近代の体制の中に甘え、しかも斜めに構えてそこから逃走していかうとする新世代の神話にこそなれ、近代を超克することにはならないであろう。それは、この巨大な近代の構築物の中の単なる遊戯にしかない。それは、情熱を失った世紀末的気分の単なる表現にすぎないであろう。

かつて、大正末期から昭和初期にかけても、それまでの近代化の達成とともに一種の閉塞状況が生まれ、その行き場のない倦怠の気分から、多くの頹廢的風俗が生み出されてきた。これも、いわば当時のポスト・モダンニズムだったのである。だが、これも近代への要さずにはあっても、超克ではありえなかった。

しかも、わが国では、このポスト・モダンニズム自身が、相変わらずの借り物文化であり、次々と輸入され忘れ去られていった近代思想のひとつにすぎない。河上徹太郎は、『近代の超克』の座談会で、例えば、キュービズムや表現主義を、日本はすばやく受け容れてみたが、すぐに忘れ去ってしまったという意味のことを言っている。それと同じように、今日のポスト・モダンニズムの思潮も一時の流行にすぎない。そのような仮り初めのファッションは、身についたものにはならない。これもまた、過ぎ去るべきもののひとつなのであ

る。

問題は何か

私達は、今日、巨大な技術文明を形成し、ヨーロッパさえ凌駕するに至ったが、気がついてみると、またしても「魂の喪失」と「故郷の喪失」に面してしまった。そして、自分達自身の抛り所を見失ってしまった。近代文明によって西洋の精神が没落したばかりでなく、日本の同一性までが没落してしまったというのが、今日の問題状況であろう。

ヨーロッパでは、すでに第一次大戦後、近代の終末を意識してその超克を探ろうとした一連の思想家が登場した。そこでは、むしろ、そのような危機意識の中で、わずかに西洋本来の思想が展開されていたとも言えよう。日本でも、ちょうど『近代の超克』の座談会が開かれたころ、そのような意識が現われてきていた。しかし、ヨーロッパにしても、日本にしても、第二次大戦以後はもはやそれさえ生み出していない。

私達は、明治以後一貫してヨーロッパ近代文明を受け容れてきたが、この文明が、それ自身有機性を失い中心を失った「神なき文明」だったということ、それが私達にとっての不幸である。もしも、同じ西洋文化を受け容れるにしても、それが有機性をもった文化であったなら、ちょうど安土・桃山文化のように、伝統との十分な融合がなされ、躍動的な文化の創造も可能であったかもしれない。だが、西洋の近代文明はそのようなものではなかった。

なるほど、私達は、今日の高度技術文明を比較的柔軟なしかたで受け容れ、それを構築してきた。ちょうど、かつて最先端の軍事技術と伝統的な武士道精神が一致していたように、第二次大戦後の日本人も、一種の柔軟心をもって伝統的なものと高度技術文明とを一致させてきた。確かに、東洋人は、ちょうど子供がおもちゃを扱うように、近代の技術文明を柔軟に扱う酒脱さをもっているという面はあるかもしれない。特に、日本人は、人間と機械と自然の連続・一体感の中にいるようにさえ見える。ここには、確かに伝統と近代の宥和がある。あるいは、この日本人の柔軟心が、伝統と近代の矛盾を克服し、近代文明を「包摂」しうるかもしれない。

しかしながら、また、すでにみてきたように、近代の巨大な技術文明によって、そのよいうな東洋的伝統が破壊されているという面も、決して見逃すことはできない。それほど単純に、東洋精神によって近代を超克することはできないであろう。

「近代の超克」は必ずしも可能ではない。私達は、再び神を見出しうるか。そして、再

び文化の連関性と統一性を回復しうるか。また、科学技術文明と宗教的なものを再統一しうるか。また、近代化と伝統の矛盾を克服して、再び主体性を回復しうるか。かくて、私達は、再び自分達の自身の故郷を見出しうるか。それはなお定かではない。近代人は、あまりにも精神を犠牲にしてきたからである。

しかしながら、近代文明への批判的精神をもちつつながら、その痛みの感覚から、伝統への記憶と悲しいばかりの憧憬を歴史の中に求め、これを持ち堪えつつ、なおこの現代世界に踏みとどまることは、必ずしも価値のないことではないであろう。懐疑の精神の持続と、自己自身の同一性を求める精神の持続、それが「文明」に対する「文化の精神」だからである。

(六一・七・一〇)