

「近代の超克」 試論

不可視のジクソーパズル



戦争は言葉で作る 3

Grasshouse

『群系』誌 紹介／東京新聞・コラム 「大波小波」欄

http://gunnkei.sakura.ne.jp/99_blank181.html

『群系』32 掲載 2014 夏

「近代の超克」 試論

——不可視のジグソーパズル——

「曖昧で散漫な座談会」のシンボル作用

■昭和十七年の夏七月に開かれた「近代の超克」座談会について、これまで多くの角度から考察されてきた。

このシンポジウムは、真珠湾攻撃（半年前の十二月八日）の興奮のいまだ醒めやらぬ中、「文学界」誌上で、文学、哲学、宗教、科学、歴史など、十三人の識者が一堂に会し、「西欧近代の本質」とその「超克」の方向性を論じた記録である。河上徹太郎、亀井勝一郎、小林秀雄ら文学界、日本浪漫派グループの呼びかけに応じて、西谷啓治、鈴木成高、下村寅太郎など京都学派の学者が応じたもので、「これだけの人数の一流の人たち」（司会／河上）という十三人の知識人が集まった「知的協力会議」と称するものである。実は、彼ら学者文化人にはまったく知らされていないが、直前の六月、ミッドウェイ海戦で、帝国海軍の空母四隻壊滅という大敗を期している。その事実を知らないままの意気揚々たる会議であった。

戦後は長らく、「戦争とファシズムのイデオロギー」としてタブー視され、昭和三十年代半ばあたりから、ようやく竹内好らによる再評価が始まった。

以前、この歴史的と称される座談会を読んだときには、はなはだ曖昧な印象を受けたに留まり、今日までそのまま放っておいた。何しろ開戦半年後のこの座談会は、ルネッサンスとは何か、という問いかけから始まるのである。後の竹内好も「いま読み返してみると、これがどうしてそれほど暴威をふるったのか、不思議に思われるほど思想的には無内容である」といつている。また「各人各説を述べあっているが、結局『近代の超克』とは何かということは明らかにされて

いない」と断じている。

文学界同人の中村光夫にすら、「近代の超克」という課題は、「何となく僕等には解ったやうな解らぬやうな曖昧なところがあるのではないだろうか」などと皮肉られている始末である。この中村は実際に、座談会ではほとんど発言していない。むしろその超然ぶりが、戦後評価されている。司会者河上徹太郎の面目、丸潰れである。

わたし自身も、あまりにもこのシンポジウムに、戦局をアジテートした知識人達、妥協したインテリ達の戦争協力者的な発言の宝庫、彼らがひた隠しに隠しておきたい言説のアンソロジー、といったような下司な期待と偏見を持ち過ぎたためか、実際にはそこまでけばけばしいものではなかったのに、いささかガッカリした。ところが最近になって、埃を被った本の表紙から、何やらキナ臭い不吉なオーラや妖しい燐光が狼煙のように立ち昇っているのを感じて、再び手に取った次第である。

——「近代の超克」論としては、前出の竹内好ほか、廣松渉、子安宣邦などの名著がある。この座談会の内容が曖昧で多義的なせいか、「小説」の解読のように、時代時代の光線が別の角度から照射され、新たな像が浮かび上がってくるような不思議な性格があるようだ。

以前、このシンポジウムを読んだ大雑把な印象では、ところどころ興味深い指摘は見られるものの、全体的には散漫な印象が強かった。まず、司会者の河上徹太郎がつけたタイトルがわからない。彼自身、「近代の超克」というキーワードは、「符牒みたいなもの」であり、「かういう言葉をひとつ投げ出すならば、皆さんにピンとくるものが今はあるだろう、さういう所を狙って出したのです」などといっている。司会者本人が「符牒」といい、竹内のような批評家が「明らかにされていない」と批判している「近代の超克」の禅問答のような内実とは、何か。

■「近代の超克」というコンセプトは、あまりにも抽象的であるが、しかし、何か「匂う」ものがあることも、確かなのだ。巻頭論文や、文学界と京都学派両グループのいささか噛み合わない座談会を読み進むにつれて、彼らの言う「近代」とは、ヨーロッパが主導して作りあげた機械・物質文明と、覇権に成功しつつある地上の広大な時空間を意味し、欧米の植民地主義・帝国主義とほぼ同義語らしい、ということが見えてくる。

その「連合?帝国」勢力に対して、極東から初めて異を称えたのが、開戦当時の「アジアの盟主日本」であり、その哲学的理念設定や、敵の思想原理の解析、民族の心情の芸術的表現、及び批評を行うのが、日本の知識人たるわれわれ「=これだけの人数の一流の人たち（河上）」である、というのが、彼らの意気込みである。

「大東亜の建設」という日本のヴィジョンは、ヨーロッパ物質文明の覇権主義に対する世界史的意義と正当性を持つはずのものだ。アジア内部のいささか後ろめたい戦いであった日中戦争はともかく（これはむろん方便のはずだ）、昭和十六年十二月八日以来、今度こそは鋒先を変え、真の敵たる鬼畜米英が相手であり、ここに堂々たる世界史的「大義」「使命」が成立した……というのが当時の日本の知識人の抱いたナルスティックな自己納得のストーリーであろう。

■直接的な戦争肯定論は、たとえば亀井勝一郎による巻頭論文の末尾「戦争よりも恐ろしいのは平和である。（略）奴隷の平和よりも王者の戦争を！」などの挑発的言辞に見られるものの、そ

ここに到る論理は、一応はニュートラルな文明論であり、西欧近代文明の「毒」の検診である。また、林房雄の奇妙に自伝的な「勤皇の心」という論文がそのまま、戦意高揚へと結びつくわけでもない。となると、印象は曖昧であり、下心を持って覗いた読者としては、はなはだ座り心地の悪いことになる。せっかく「戦争とファシズムのイデオロギー」として読むつもりで身構えていたのに、十三人の参加者は、退屈なことに、ルネッサンスや、神や、ベートーベンや、精神の問題ばかり論じているのだ。

つまりこの座談会は、すでに始まってしまった戦争に対する昭和十七年当時の知識人たちの「自己納得の内的論理」の心境表明集と見れば良いのであろうか。河上によれば、この会議は「開戦一年の間の知的戦慄」のうちに企画されたものだそうである。戦争の与える戦慄に、知的なものとはそうでないものがあるらしい。これもまた、実体のない符牒のようなハッターリ語のように聞こえる。しかしこの座談会が、内実がはなはだ曖昧なくせに、誘蛾灯のように読者を引きつける要素は、いったい何なのか。意味不明の「禅問答」に過ぎないのか。後世になってもまるで漱石や鷗外の「小説」のように、繰り返し、新たな光線が当てられて論じられるこの座談会の生命力、あるいは磁場の中心とは、いったい何なのか。表層的に読み取れる以上の何か、アプローチを変えることにより、沼地の奥底にぼんやりと透視できはしまいか。――その辺りの疑問を元に試めし掘りをしてみたい。

京都学派と「文学界」グループの齟齬

■時代には機運というものがある。先ほど「世界史的意義」に触れたが、ひとつ下世話な事実を挙げておけば、この文学界「近代の超克」シンポジウムが、同年一月（約半年前の開戦直後。その後三回に渡る）の中央公論「世界史的立場と日本」の大反響へのリアクシヨンの側面を持っていたとの見方もあるようだ。これは高坂正顕、鈴木成高、西谷啓治、高山岩男（京大四天王）らの参加による日本の世界史的使命を論じたものである。（（1））

この対抗意識、便乗主義、といって悪ければ、時代的に共有された問題意識を考えるならば、「近代の超克」というタイトルは、文脈上は自然かもしれない。これは、西欧近代の覇権に対して、日本があるポジションを得て、世界史の調整を行うという民族的かつナルシスティックな自己イメージの啓蒙である。もちろん、河上、小林、亀井らの雑誌ジャーナリズム的狙いにそういう下心があるにせよ、これは当時、「大東亜戦争の意義」を論じる企画を、それだけ熱心に貪り読んでくれる一般読者層がいたということ、意味している。

ところが実際の座談会となると、京都学派の西谷・鈴木ら、（中央公論座談会の参加者）をはるばる遠方から招いておきながら、「文士」と「学者」間の不協和音が目立つ。この座談会が「惨憺たる結果」「思想的に無内容」（竹内好）に終わったというのは、その議論の重量感だけではなく、雑誌の座談会企画としての仕上がり――読み物としての充実度――が、薄いということでもある。

河上・小林間の「符牒的」で閉鎖的なやりとりにより、かなり重要な問題の芽が摘まれてしま

ったり、思想的というより、むしろ警句的な一言や啖呵めいたモノ言いで、話が切り上げられ、中途半端に次の話題に移ってしまったりしている、などの不満も残る。

■例えば、座談会二日目の「機械文明」「機械を作った精神」を論じるべきだとの下村寅太郎、鈴木成高や菊池正士らの指摘に対して、河上徹太郎は「機械文明は超克の対象になりえない」「精神にとって機械は眼中にない」「機械は量の問題に過ぎない」「機械と戦ふものはチャップリンとドンキホーテがあれば沢山だ」など、啞然とするようなことをいう。日本で最も初期に、蓄音器という機械の恩恵を受け、西洋クラシック音楽の成果を享受してきた人間の言葉とは、とうてい思われぬ。

そもそも、このシンポジウムの主題群、「ルネッサンス・中世・神——機械物質文明——合理主義・啓蒙主義無——神論と自我（ニーチェ・ドストエフスキーの問題）——精神と魂の否定?帝国主義・植民地主義の克服?主体的「無」——近代をいかにして超克するか」は、緩やかに一括りされるべき観念連合ではなかったのか。

デカルト・ニュートン以降の科学、その背景にある合理主義的な説明体系「明晰への意志」に貫かれた世界イメージが、純理的分野から、ある種の政治的墮落をきたし、ヨーロッパ的な「知と権力」を根の部分で結びつけ、帝国主義・覇権主義・アジアの植民地化という、弱肉強食思想そのものの肯定論理となってきたように思われる。ここに白人種主体の巨大な優生思想の濁りを嗅ぎつけてしまうのは、行き過ぎであろうか。

この機能的な「力」中心の抑圧的パラダイムを、極東の島国日本が糾弾するからこそ、世界史的使命（京都学派／世界史の哲学）が成立し、日本古典の再検証の気運（日本浪漫派）が醸成される、というのがこのシンポジウムの前提であり、共通見解だったのではないか。そのような時代の空気から、ルネッサンスから近代にかけての文明創造の諸原理が論じられ、日本の現在の方向性を解き明かそうという気運が高まりつつあった。「近代の超克」という一語は、そういった空気が醸成されていたからこそ、「ピンとくる符牒」となったはずだ。

河上の「チャップリン」以前の科学談義では、小林秀雄も「自然を拷問して口を割らせるといふ、近代科学をそんなに巧く言った人が他にあるかね」（座談会一日目）などという、いかにもコバヤシの警句を放ち、それで科学論議に決着がついた雰囲気を作ってしまう。しかしこの人もまた、日本で最初に蓄音器用のルビー針を作った技術者小林豊造の息子である。司会者の河上と同様に、「科学技術と結びついた芸術」の恩恵を、人一倍受けて楽しんできたはずだ。

京都学派の学者達は生真面目に「近代の超克」というテーマで真っ正直に巻頭論文のいくつかを書き上げた。鈴木成高（歴史学）などは、進行ぶりが気に入らず、自らの論文を取り下げてもいる。それこそ、文学界グループと京都学派の止揚、弁証法的統一という光景が見られれば、後世の読者もこのシンポジウムから相当な「知的戦慄」を味わえたはずであった。この河上小林の閉鎖的な雰囲気は、進行に不備をもたらしているように見える。

そして結局、チャップリンやドンキホーテに任せておくと河上徹太郎が軽くいなした「機械を生んだ精神」は、まさにこの年に、ニューメキシコ州ロスアラモスで原子爆弾という奇怪な兵器の開発を始めて、四年後には広島長崎を壊滅させ、日本の全面降伏を招くことになる。

■「機械を生んだ精神」（西欧近代）が、自らをある種の神（または悪魔）にも似た存在として自己欺瞞化していなければ、このような大量虐殺の惨劇は起こらなかったかも知れない。しかし、機械を創造し、世界を「神」の視線で座標化して、一元管理化しつつ、弱者を操作し、コントロールして隷属化・家畜化するという、むき出しの強者の思想こそが、西欧近代の奥底にある「明晰への意志」「力への意志」ではないか。このような管理社会・監視社会を、M・フーコーは『監獄の誕生』において、一元管理された監視空間モデルとしてパノプティコンの名で呼んだ。パノプティコンとは、もともとは英国の功利主義哲学者J・ベンサム的设计による監獄建築のことである。今日のグローバリズムの本質と、決して無縁ではないはずだ。欧米列強の帝国主義、植民地主義の背景に、そのような西欧の「主人?奴隷（ヘーゲル）」の強者弱者の対を生む近代的自我やスペンサー的社会進化論の本質に、一種の本能的な違和を表明していたのが「超克」座談会の参加者たちではあるまいか。その種の空間では、機械・制度・システムが、特権層以外の大衆を、無名の「点」「粒子」のような量的客体として操作し、コントロールし、効率的に処理するであろう。

——しかし、周知のように、戦後になってからのこの「近代の超克」シンポジウムへの評価は厳しいものがあり、戦局への知識人の荷担、妥協、大東亜共栄圏の肯定、ナショナリズムへの追随など、当時の大衆をミスリードしたというのが通説だ。「超克」参加者よりも十歳ほど若い竹内好『近代日本思想史講座』（筑摩書房一九五九年）、昭和八年生まれの廣松渉『〈近代の超克〉論 昭和思想史への一視覚』（朝日出版社一九八〇年）らの分析は、この見捨てられた座談会の意味や、シンボル作用、時代潮流の背景を明らかにすべく、再び問い直したものである。

■竹内好は、「近代の超克」の思想的要素を腑分けして、「文学界グループ」「日本ロマン（浪漫）派」「京都学派」の三派の合流だという。しかし総じて思想的には無内容であり、「近代の超克」というタイトル自体が、マジナイ語だと糾弾する。民衆の言葉として当時流行した「撃ちてしやまん」「ゼイタクは敵」などに照応する知識人用語に過ぎず、内容的には何ものでもないが、戦争とファシズムの記憶が結びついたシンボリックな影響力にこそ、真の意味があるという。「近代の超克」の思想的内実は、通説に反して「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」レベルの微弱なものに過ぎないというのだ。時流追随型の国家御用イデオロギーであり、「思想形成を志して思想喪失を結果した」という。

にもかかわらず彼は——ここが重要だと思うのだが——「シンボル作用」という言葉を使っている。

果たしてシンボルとは、内実がなくとも作用するものであろうか。シンボルとはむしろ、論理化できない次元、分析できない他者の下意識に強く作用するからこそ、暗黙の層の地下水脈を広範に変色させるのではあるまいか。

つまり、竹内がやっていることは、矛盾している。彼はこの座談会の思想的影響力を否定して

いながら、「シンボル作用」という言葉で、その力を暗に認めているのだ。結局のところ、これらは同じ「作用力」ではないか。とって悪ければ、思想内容とシンボル作用の内実をいったん腑分けして要素確認した上で、もう一度、解剖死体を縫合するように、再度ぜんたいを合成して、総合的な影響力をこそ再考すべきであろう。

明治四三年生まれで中国戦線の経験者(2)でもある竹内の世代は、このシンポジウムに対して複雑なニュアンスを抱いている。しかし、「思想喪失」と断定してしまうのは、彼自身のほんとうにいわんとするところにすら、反しているように思われる。彼は十歳前後年長であった「超克」知識人が、ファシズムに全く抵抗できなかったことを強調したいのであって、この座談会の思想性を、何としても、認めたくないのだ。言い換えれば自身の内部にわだかまる「超克」の影響力を、是認したくないのである。

「告白すれば、私自身も怨恨の哲学を認める」(竹内)では、竹内自身も暗に認めている妖しげな「シンボル作用」の正体とは、いったい何なのか。

竹内は、昭和十六年十二月八日の真珠湾奇襲の前後の知識人の意識のズレ、断層を「二重構造」とする。そして、この座談会から、中国問題が捨象されていることを指摘する。(これは主催者側の文学界・亀井勝一郎の実感でもあった)米英などの欧米列強を敵にして戦い始めた真珠湾以降の「大義」により、中国への侵攻の「大義のなさ」を、結果的には欺瞞的に覆い隠し、忘却してしまった、というのが中国文学者・魯迅研究者としての竹内の視点である。従って彼は「超克」知識人の戦時イデオログとしての悪しき影響力を、「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」と無力化する。御用論客としての彼らの影響力を、一旦は無能と断定した後に、戦後もご都合主義的な「自己納得の論理」「事後承諾的な心理の合理化」が、ルーズに無自覚にまたぞろ復活してくることを許さない。時代がそうなる以前に、日中・日米「二重構造」戦争の深いギャップから、徹底的に意味を抽出せよというのだ。結論として竹内の「近代の超克」論は、かつて戦中に提出された諸問題のさらなる徹底追及化を促して、終わる。おそらく彼の「近代の超克」論はこの新たなるファシズムの予感に対して、先制攻撃として投げられた牽制球であろう。むろん竹内の予言的危惧は、当たっている。昨今の日本の右傾化や、国内外の情勢変化を見れば、よくわかることである。

■これに対して廣松の論は、竹内の論をも踏まえて、さらに「視野の拡張を図」り、理論的遺産をさぐるという姿勢に立ちながら、京都学派「世界史の哲学」との影響や関連性をとらえる。最も好意的にとらえられているのは「主体的無」を語る西谷啓治で、西田哲学との関連が云々されているが、あくまでも消極的な評価に終わる。

批判的に分析されているのは、高坂正顕、高山岩男らの「世界史の哲学」関連の思想である。これは、実存的内容というよりは、積極的な日本国家の歴史的「使命」の位置づけである。高坂正顕に対しては、日本文化における「無」の世界史的意義についての論述を引用しつつ「超克」の実践方法としては、「氏の立論には生彩が欠ける」と切り捨てる。

より体系的な歴史哲学の構えを持つ高山岩男に対してはさらに厳しく「高山氏の論はさながら日本政府のスポークスマン」「氏は大東亜共栄圏を哲学的に合理化される」と糾弾しているが、

それはその通りであろう。しかし、東洋の盟主日本国の「世界史的使命」という高山の歴史理論や京都学派イデオロギーは、心理的に解釈され、前述の中央公論の座談会をきっかけとして、ある種の歓喜を持って世に迎えられていった。「シンボル作用」をいうならむしろこちらであろう。((3))

■竹内・廣松の二つの論を読み比べて面白かったのは、そこに出席していない人物を登場させる手法である。その方が、現実のシンポジウム出席者十三人の意見を論じるよりも、座談会の本質を表せるというのだ。

例えば竹内は、出席していない保田與重郎をして、日本ロマン派（浪漫派）を代表させるべきだと主張する。出席者の亀井勝一郎よりも保田を重視している。また、京都学派については、西谷・鈴木に加えて、非参加組の高山岩男、高坂正顕をあわせて「四人で一本とした方がよい」と、凄いことをいう。また、廣松渉も『〈近代の超克〉論』という著書では、七月の文学界の座談会だけではなく、中央公論「世界史的立場と日本」にも注目して、大東亜共栄圏を理論武装化した京都学派の世界史の哲学を分析している。――つまり、「近代の超克」シンポジウムを論じた代表的な二論文は、非出席者や他の会議をも併せて包括的に語らないと、その思想的全容がつかめないと見ているらしいのだ。面白い手法なので、この稿の後半で、わたしも模倣してみようと思う。

《自我—超自我》の問題

■半年前に先行した中央公論の大当たり企画を意識したなどという、雑誌編集者同士の楽屋裏話めいた詮索はともかく、わたしが今回再読して感じたのは、この座談会は、徹頭徹尾「精神論」であったということである。

「精神論」というのは観念的だとか机上の空論という批判ではなくて、文字通り「精神」を俎上にしたシンポジウムという意味だ。この十三人は、別にナショナリズムを煽ったわけでも、国家のありようを大上段に論じたわけでもない。明治以来の日本人の精神の構造の変化と、当てられた毒素の分析、さらに処方箋と体質改造についての多視点的な問いかけを交わしているように思われる。

時局を論じているというより、これは少しく長期的な西洋近代に対しての日本の受容衝動を問い直す論究であり、「今となっては敵となってしまう西欧近代」の世界像の根にある原理の見定めであろう。別の角度からいえば、「自我観をめぐる東西の差異と違和の表明」ではないか。特に《自我?超自我》の問題は「近代とは何か」という文明論的な問いかけ以上に、このシンポジウムの参加者の胸を占拠している根源的な疑問であるらしい。西欧近代において、「神が死んだ」後の地平にせりだした〈自我〉は、本質的に凶暴化するのではないかという疑惑である。それは、抑止力としての〈神〉を失った〈野生的自我〉が、機械文明を行使する構図である。

例えばここで恣意的に、シンポジウム参加者の提言を、彼ら自身の巻頭論文から拾ってみよう。

「現在我々の戦いつつある戦争は、対外的には英米勢力の覆滅であるが、内的にいへば近代文明のもたらしたかかる精神の疾病の根本治療である」

(亀井勝一郎／文学)

「もし心や魂なる言葉が、普通に意識の諸現象や意識的な自己といわれるものを意味するだけならば、其等もたとえば心理学によって科学的に取り扱われ得るものである」

(西谷啓治／哲学)

「この自己を超えて真の自己を自覚する時、それは身体とその自然的世界、心とその文化的世界に不離に自覚されて来る」 (西谷啓治／哲学)

「如何にして近代音楽を克服し、音楽をして感覚的刺戟の芸術から再び精神の芸術へ引き戻すかといふ事は、私自身の長い目標であつたし、今日とても少しも変わらない課題である」

(諸井三郎／音楽)

「私は端的に近代精神の問題を近代的無神論の根本宿命といふ点から取り上げて行かうと思ふ」

(吉満義彦／倫理学)

「例えば早い話がニイチェやドストエフスキーの理解の問題である。(略)私はかうした魂の深刻な反撃なしに近代の真の超克は無いと信ずる」 (吉満義彦／倫理学)

「人間を機械の奴隷にしているのは固より機械そのものの責任ではなくして、それを運用する組

織制度、結局、精神に帰すべきものである」 (下村寅太郎／哲学)

「問題は寧ろ積極的に文化が文明に追いつくこと、さうして文明を支配することにあるのではないか。近世の危機はPhysicalscienceとMental scienceの平衡のとれない所にある」

(下村寅太郎／哲学)

「従来の我々の考え方はすべて西欧的な我を中心としたものであり、我の自覚と云うことを一種の誇りとして来ましたが、結局それでは飛躍できない。昔から東洋で云われている我の滅却ということを現代日本人は今一度真剣に考えるべきときだと思います」 (菊池正士／科学哲学)

つまりこの座談会は、最初から最後まで、「精神」について論じ、「自我」について論じられているのである。神仏や、精神や、魂の話??と云って悪ければ、《自我?超自我》の問題なのである。ここでいう超自我とは、フロイト的な道德規範としての意味範囲のみならず、無意識、ユング的集合意識、さらに神仏や靈魂といった「自我」以外の広範なトランスパーソナルな意識領域をもとりあえず含ませておきたい。その視点から顧て、もう一度近代の起点であったデカルト的自我や、そこから結果的に派生してしまったところの合理主義・功利主義の文明体系のぜんたいを振り返るのである。はたしてその「私」とは、放射する力の発信源であったのか。

ちなみに、西谷啓治は、もっとも色濃く西田幾多郎門下の思想を体現している参加者であり、禅思想、及びドイツ神秘主義の思想家マイスター・エックハルトの研究者である。ケルンの大司教であったエックハルトの説教は、驚くほど禅や東洋思想の「無」を連想させる。((4))諸井三郎は作曲家で、印象主義や浪漫主義などの近代音楽を批判し、ベートーベン、あるいはバッハ以前の音楽に、新古典主義の規範を求める創作を進めていた。この時期に準備していたであろう『交響曲第三番』は、結果的に沈鬱な民族のレクイエムとなった曲として名高い。彼は東大で「スルヤ」という作曲演奏グループを結成して以来の河上の音楽仲間である。中原中也や、三好達治(座談会参加者)の詩につけた曲もある。

「自我論」をめぐる思想戦

■「近代の超克」座談会の参加者は、このような論議を扱っているわけであり、西洋近代の「自我」と、われわれ日本人、ひいては東洋的自我の在り方の構造が違っていることから、決して視線を逸していない。いま、これを、世界と己を凝固させてしまう西洋的自我と、世界と己を気化させることを願う東洋的自我とのせめぎ合い??「自我」観をめぐる戦争——という比喩的イメージで描写したら、いささか無責任かつ曖昧すぎるであろうか。いずれにせよ、この座談会は、文明論であると同時に、それ以前のレベルで「主体論／自我論」なのであり、この論点こそが、中央公論「世界史的立場と日本」とは微妙に違った当シンポジウムの〈思想戦〉の本質であったはずだ。しかし意外にも、この「自我論としての『近代の超克』」という、内在的アプローチは、軽視されてきたように思う。これはあまりにも、大正教養主義的な当たり前に過ぎる読みであり、いまさら論じるまでもないかもしれない。しかし、戦争という外圧があったからこそ、初

めて明治維新以来の「西欧受容」の在り方について自己反省の刃が加わり、齒磨き粉のチューブから無理やり押し出されるように、明治以来の「近代日本人」の内面の奥の奥が露出されたのではあるまいか。

さらに言えばこれは、かつて明治の終わりに、夏目漱石が提出した「自我／我執」問題の再噴出とも、いえないことはない。『私の個人主義』や、『それから』『行人』『明暗』、果ては、大正五年の最後の木曜会で語ったとされる「即天去私」談話に至る作品や言説である。

シンポジウムの参加者十三人は、いま日本民族は、物理的戦争を戦っているだけではなく、西洋哲学や政治思想を含めた「観念の戦い」を生きている——という共通認識を、暗黙の了解としていた。それが司会者河上の「かういう言葉をひとつ投げ出すならば、皆さんにピンとくるものが今はあるだろう」という《符牒》としての語「近代の超克」なのであり、後になって竹内のいう「シンボル作用」としての影響力であろう。むろん、繰り返すが、シンボルが「作用」を生むには、それなりに醸成された前提環境を必要とする。

「近代の超克」座談会で「主体的無」を説いた西谷啓治の背景には、西田幾多郎の哲学や、鈴木大拙の思想が控えているはずだが、「無」の概念は、戦後、しばしば揶揄と嘲笑の対象となってきた。「このような論議が、結局、無の思想に吸い込まれてしまっただけは、仕方がない」というような言われ方が、よくされてきたものである。しかしこの「主体的無」は、はたしてそれほど浅薄で、邪険に扱ってもよいコンセプトであろうか。

「従来の我々の考え方はすべて西欧的な我を中心としたものであり、我の自覚と云うことを一種の誇りとして来ましたが結局それでは飛躍できない。昔から東洋で云われている我の滅却ということを現代日本人は今一度真剣に考えるべきときだと思えます」（菊池正士／科学哲学）ここで「我の滅却」を論じている菊池の巻頭論文は、なんと「科学の超克について」というタイトルなのである。座談会の中でも、二日目に「機械を作った精神」という問題にふれたものの、小林・河上らに混ぜ返された。とくに河上は、「機械のことはチャップリンとドンキホーテに委せておけ」などという、大して気が利いているとも思えぬ皮肉をいって一蹴した。しかしこの時期は、すでに太平洋のミッドウェイ沖で、日本の空母が撃沈されるという「機械戦争」が展開している最中である。

菊池・下村らがこの時点で提起している「西洋の科学技術を、自我・主体の問題として語る」という視座は、かなり重要であると思われる。はたして〈自我〉とは力の中心なのか。それとも、一時的な幻であり、最終的には無相の空間に融解するような何ものかであるのか——。

先程ランダムに列挙した引用文は、極めて素朴な「人間とは何か」という哲学的文学的問いかけであろう。まさに大正教養主義丸出しではある。しかしそこには、西欧近代の「根」に仄見える原理を問い糺そうという積極的姿勢が見えてくる。特に下村らのいう「機械」の問題は重要ではないのか。「〈機械——自我〉論」の問題は、西谷（西田）ら「主体的無」の問題と、深層に隠れた根茎部分においては、一對の太い茎であると考えられる。この「近代の超克」座談会は、その二極を線で結んでこそ、全体の構図が浮かんでくるのではないだろうか。

「自我—機械」による「力への意志」

■論客達は、いまや敵国となったアメリカは、西欧文化よりも劣るとしながら、その延長としてとらえている。

津村 「(アメリカニズムを) それはなぜ超克しなければならんかといへば——超克という言葉はどうかと思ふが——それはアメリカというものは、物質文明と機械文明の素晴らしい力を持っている。(略) これだからこそ余計に日本はその勢いと戦わねばならんと思ふ。人間の精神は機械を作りだしたが、今度はそれに食われ出した。そこで機械文明に人間の生活が食われないようにこれを統御せねばならぬ。より高い文化の理念が必要になってくる。」

鈴木 「根本は同一の精神だと見ることが出来るでしょうね。デモクラシー、機械文明、資本主義も根本は同じものから出てきてある種の共通性を持って居ると思ふ」

このように発言する鈴木成高は、座談会において「近代」の定義を、「政治的にはデモクラシー」「思想上ではリベラリズム」「経済上では資本主義」ともいつている。彼のいう「同一の精神」「ある種共通性」とは何か。

デカルト以降のヨーロッパにおける〈近代的自我〉とは、「自我」と「機械」とが半ば強制的に一体化・癒着化する体のものであり、人間をとりまく「機械」「技術」の増強が、反作用的に「自我」の力能感・全能感・多幸福感をも補強する結果となり、「自我?機械」という言い知れぬ連続的器官と化す魔的な潜在性向を持つ。武器や兵器は、その典型的で極端な例であろう。

自我・機械・自然という、力が縦横に行き渡る相互の力学的関連作用は、いつしか支点・力点・作用点ふうの即物的なシステムと化し、その実質的な目的は「支配と利用」という功利性となる。この世界観は、デカルトが生み出した「コギト」「心身二元論」哲学の延長にありながらも、デカルト自身のあずかり知らぬ「覇権的な」機械論的世界観を、文明の基盤とした。この世界像の中では、「明晰化への意志」そのものが「自我」を救いのない混沌に巻きこむという、逆説的要素を併せ持つ。「知と力」による支配力の宿命である。ベーコンの「知は力なり」や、帰納法的な実験主義や経験論、スペンサー的社会進化論とも、はなはだ馴染みが良い。

しかし、この「支配する人間」に、誰もが「民主的に」なれるわけではなく、特権的人間による支配層(例えば白人種)を意味する。従って、支配の対象には、モノや自然のみならず、他の特権的でない人間達、非西欧的民族も含まれ、その種の間は奴隷化・家畜化・搾取の対象ともなりえる。そこに勝敗や進化や優劣を明確化する意志が働く。問題は、自然科学の背景にある理論云々ではなく「知と権力と自我」を巡る諸欲望の野合である。

一方、〈東洋的自我〉(とりあえず、ここでは大雑把な図式を描いてみたい)とは、力能による対象の道具化を忌む傾向を持ち、究極的には「点」ではなくて、「面」や「空間」の広がりの中へと気化していくような、融解性・拡散性を持つところの「自我?意識」観である。

ここでいう「東洋的自我」というのは「無」「空」「道」などの漠然とした思想イメージに過ぎない。仏教・インド思想・老荘思想・神道に共通して見られる「自我を超えた無相空間」を究

極的な背景場として持つ人間観・自我観、といったほどの意味である。通底するのは、生物的なエゴの超克である。((5))このようなナマな自我、あるいは力能的自我について、鈴木大拙であれば、「生物我」といったはずだ。仏教では「我」の問題を、認識論的ではなく、煩悩として見る。こういった世界像の中では、最終的に現世という現象世界は「夢」「マーヤー」となってしまう。「世界?内?存在」「現存在」も、東洋思想から解釈すれば、究極的には幻想となる。

この「西欧の近代的自我」「力能的自我」が生みだした物質的機械文明と、「東洋的自我」の違和は、すでに二千年以上も前の古代中国において、荘子が「機心」の名で言い表している。ちなみにこの「機心」の話は、老荘思想にも関心を持っていた量子力学のハイゼンベルグが好んで引用した逸話である。((6))

下村 (略) 今まで魂は、肉体に対する靈魂だったが、近代に於いては身体の性格が変わってきた。つまり肉体的な身体ではなく、謂わば機械を自己のオルガン(器官)とするようなオルガニズムが近代の身体です」

シンポジウム参加者の下村は、『莊子』天地篇の「機心」にはふれていないがその危機感は共通している。

吉満 「魂の空虚を感じる所から「近代の超克」が始まるんじゃないですか。その時に魂は文明と機械に統御されず、靈性が一切を第一義的生の立場で統御して行く。つまり僕は「近代の超克」というのは魂の改悔の問題であると思ふ。東洋と西洋とを相通じて、神と魂とが再発見されねばならない。そしてそこから始めて祖国の深い宗教的伝統にもつながって行けるのだと信ずるのです。」

座談会では、東西思想の干渉波が、さざ波のように奇妙な模様や対流の渦を描いているが、こういう机上の空論めいた「思想戦」「空中戦」を論じている彼らに、十二月八日の高揚感、ヒロイズムがなかったわけではないだろう。また、それ以前のアジア問題・中国問題が、このシンポジウムでは意図的か無意識的にか、消し去られていたことも確かであろう。

しかし、ここには当たり前のように、文士がいて、詩人がいて、哲学者や、神学者が参加して議論している。美を論じ、作品を書き、古寺を巡り、禅をやり、ドストエフスキーや、ニーチェや、M・エックハルトを語る人間が、ここには集められている。

吉満の言葉を借りるならば「魂の深刻な反撃」について論じられているのだ。むろん彼らは、戦場の兵隊としては、無能であろう。彼らは戦っている戦場が違うのであるが、もとより戦争責任と無縁というわけにもいかないはずだ。ただ、このシンポジウムで論じられたことが、これまで内在的に等身大的に、すくい取られてきたのであろうか。ここで提出された《自我?超自我》の問題は、今日なお、新鮮ではあるまいか。逆に言えば、何一つ「近代の超克」に対する答えが出されていないわけではないまま、いまやポストモダンという「いつのまにか超克されたかのように見える近代」で迷子になっているというのが、われわれの現在の姿ではないのか。しかも、世界を展望して一元管理し、その支配を隅々まで貫徹させるグローバリズムとは、ポストモダンどこ

るか、究極の「近代」の完成形であろう。この一元展望監視・管理（パノプティコン）について付記すれば、西と東の自我モデルの差異は「監視塔」的自我と、「鏡」的自我ともいえるかも知れない。前者は支配と管理に目的があり、後者は観照をその本性としている。しばしば明鏡止水、不動心などの語彙は政治家すらも多用している。（（7））

■思想としての「近代の超克」は、「戦争と天皇ファシズムのイデオロギー」としてのシンボル作用からのみ読むのにはいささか難がある。というか、荷が重いはずだ。

文字通り、当時のインテリが直面した「自我／我執の問題」「精神の問題」という実存的な問いの自己納得の言説群として、素朴に読むべきではないか、と思う。

一見、散漫な議論の深層部には、共通の問題意識が貫かれており、それ故にこそわれわれは、この会議を「失敗に終わった」などとクサしながらも、ついついその磁場に引きつけられて、再論しようという思いに駆られてしまうのだ。この過去のシンポジウムが「小説作品のように繰り返し解釈される」と評した所以である。

〈表層——深層〉「近代の超克」の二重構造

■竹内好は、「近代の超克」それ自体では分析に堪えないと見たのか、シンポジウムに出席していない保田與重郎を日本浪漫派の代表として扱い、京都学派を「四人で一本とした方がよい」として舞台を支える柱材を補強しつつ、座談会を分析している。廣松渉も、京都学派を加えてバイパス的に迂回しつつ「近代の超克」を論じている。というわけで、わたしもその方法を、ルーズに恣意的に延長して、「近代の超克」を一つのお題とした明治以降の精神史の底流について、ふれてみよう。

——ここで「近代の超克」の透視図的な読みについて、簡単な仮説を称えてみたい。ダ・ヴィンチの『最後の晩餐』の図像学的解釈のようなものである。

この「近代の超克」座談会は、目に見えるあからさまな部分の下層に、もうひとつ、目に見えない深層の「近代の超克」を抱え込んでいるのではないか。

この小文では、とりあえず前者を可視的な「表層の近代の超克 A」、後者を不可視の「深層の近代の超克 B」としてみる。この二層は、二重写しになっている。可視的な「近代の超克 A」は、しばしば評せられるように、一見ばらばらな発言のやりとりとなってしまう、まとまりのわるいものに思われ、「無残な失敗」として記憶される。しかし、深層の「近代の超克 B」は、そんな表層部のさざ波や藻草のゆらめきの底で、しっかりとした明確な構造の底部を持っている。そこには、明治以来の日本の思想史の最も誠実で深刻なる思索のドラマが、地下水脈として流れ込んできているに違いない。

その底部に透けて見える「（深層の）近代の超克」思想とは、昭和十七年の座談会には実際に出席していない三人の思索者によって、全力で追究されてきた主題群であった。

——その三人の思索者とは、西田幾多郎、鈴木大拙、そして夏目漱石である。

■シンポジウム「近代の超克」とあわせて西田幾多郎、鈴木大拙、夏目漱石の三人を語ることは、明治三、四十年代生まれの十三人の「大正青年」達が育った時代の知識教養の背景を語ることであり、その源泉を語ることにもなると思う。ただし、この小文では、彼ら三人三様の思想の内部にまで踏み込むことは不可能である。筆者としては、とりあえず「表層?深層《二重写しの図》」が得られればそれでよい。繰り返せば、その底流の主題とは《自我?超自我》問題である。

西田幾多郎はいうまでもなく、西谷啓治や、鈴木成高ら、京都学派の中心人物、廣松渉のいう「御大」であり、彼の影響力は、座談会の多くの発言の上空を、影のように覆っている。

そもそもが、「近代の超克」とは「純粹経験」という主客の一致した無垢の知覚体験を持ち出してソリプシズム（独我論）を越えようとした西田哲学そのものを象徴する言葉ではないか。また、西谷のいう「主体的無」とは、西田の「絶対無」の援用であろう。これは万象「有」を生み出す「無」の大海的虚空であり、これをもって、西欧の「有」の思想を乗り越えんとした。西田の立場は「意識現象が唯一の实在である」という唯識説にも近い。

また、欧米で英文著作によって仏教を啓蒙した鈴木大拙は、『無心ということ』『日本の靈性』他の著作で、禅の立場から、いわゆるエゴを限界のある「生物我」と呼び、それは「真我」へ向けて超克されるべきものであると説いた。それが大拙の「悟り」ということであろう。西田と同年生まれの彼は、金沢四高以来の盟友であり、ともに二十歳前後から北陸の地で参禅しながら、自らの思想を練り上げていった思想的同志である。この二人の関係は生涯密接なものであり、大拙がアメリカへ行ってからも、多くの書簡がやり取りされ、「純粹経験の哲学」を論じるW・ジェイムズの存在も西田に教えている。これらの手紙の文面は、温かくほほえましいものであった。

「私は多くの友人を持ち、多くの人に交わったが、君の如きは稀である。君は最も豪そうでなくて、最も豪い人かもしれない。私は思想上、君に負う所が多い」

（「大拙君のこと」西田幾多郎）

大拙の思想については本稿ではふれられないが、彼はすでに一九〇〇年に英訳『大乘起信論』を著すなど、仏教についての多くの著作を英語で著し、禅文化ならびに日本仏教を海外に広く知らしめた。C・G・ユング、ハイデッガーなどとも親交があったこの禅者は、日本にスウェーデンボルグ思想や、西欧の神秘主義の紹介を行ったことでも知られている。晩年は北鎌倉、西田の墓地もある東慶寺境内の「松ヶ岡文庫」で研究生活を送った。

■さて、その大拙を後に小説『門』の中で描写した夏目漱石はどうか。西田と大拙は、ともに明治三年生まれであり、最年長の漱石は、その三年前、慶応三年の生れである。ほぼ同世代といっても過言ではない。そして大まかに明治三、四十年代生まれの「超克」の論客達より、一世代ほど上であり、いわば彼らの親の世代であった。そして漱石こそ、明治末から大正期に育った青年たちの「思考の土台」を用意した文学者であったに違いない。

いったんこの「近代の超克」というシンポジウムから、「戦争とファシズムのイデオロギー」

ふうの時局的な視点をはぎ取ると、その奥にぼんやりと鈍い光を放っているのは、かつて漱石が提出した「自我」問題のように思えてならないのである。換言すれば、大正期に育った青年達の内面の問題である。彼らは「個人」に目覚めると同時に、近代人としての孤絶を味わうことになる。

『私の個人主義』や、『それから』『行人』、あるいは大正五年の最後の木曜会で語ったとされる「即天去私」談話を思わせる言説が、十三人の参加者の口を借りて、次々に飛び出してくる。解決されなかった漱石の「自我／我執」の問題が、いよいよ日本がせっぱ詰まって壁際に追いつめられたこのときに、不安な悲鳴をあげた??というのが、この「近代の超克」座談会ではなかっただろうか。それは、死に至るまで快癒しなかった漱石の胃潰瘍と神経症のいわば国家規模の再発症状である。

だからこそ、竹内好がいくらこの座談会の思想的な影響力を否定したくとも、「シンボル作用」とでもいうしかない不思議な磁力を放ち、繰り返し論じられ続けるに値する悪しき病巣的生命力を、保持し続けてきたのだ。

??「近代の超克」座談会とは、例えば夏目漱石が書いた議論小説に似ている。そのとりとめもない悠長なやり取りは、どこか『吾輩は猫である』の会話を思わせ、神や意識についての論議は『行人』の一郎の告白にも似ている。東西の比較文明論は、『私の個人主義』他の講演録にも、酷似している。彼ら戦時下の知識人たち、「これだけの人数の一流の人たち」の心は、「自己本位」と「即天去私」の間で、振り子のように揺れているのだ。

このシンポジウム参加者は、若いころ、『それから』の代助のように、父親に無職（大学での教職が得られない等）をとがめられると、

「何故働かないって、そりゃ僕が悪いんじゃない。つまり世の中が悪いのだ。もっと、大袈裟に云うと、日本対西洋の関係が駄目だから働かないのだ」などとうそぶいていたに違いない。

一方、『行人』の一郎は、

「死ぬか、気が違うか、それでなければ宗教に入るか。僕の前途にはこの三つのものしかない」と絶叫する。

ひょっとして、「近代の超克」のメンバーの誰かは、座談会のどこかで、これに似通ったことを、もう少し温和でソフィスティケートされた中年紳士の語り口調で、つぶやいていなかったであろうか。

――実に、この十三人の「近代の超克」出席者たちは、夏目漱石の小説の登場人物たちである。

「漱石・大拙・幾多郎」の三連星

■ここまでの筆者の恣意的かつ身勝手な類推を、もう一度要約してみたい。

「近代の超克」は二重構造となっており、見たままの「表層の近代の超克A」と、不可視の「深層の近代の超克B」があり、一見、ばらばらな発言のやりとりに終始しているものの、その奥底に確固たる思想的岩盤が控えているために、奇妙な生命力やシンボル作用を放ち続けている。

その強固な思想基盤、あるいは明治以来の精神史の底流とは、「日本人の自我意識」の問題である。この深層部を支えている黒幕とは、京都学派の背景にいる西田幾多郎、西田に参禅のきっかけを与え、W・ジェイムズの「純粹経験」を教え、仏教を共に論じた鈴木大拙、さらにこの二人とも間接的にテーマを共有しつつ、「近代の超克派」の青春期に多大な影響を与えた小説家夏目漱石ではないか??というのが、この小文の見立てである。((8))

ではさらに、少し横道に逸れて、これら三人は、どのような関係にあるのだろうか。「近代の超克」の底流部をかいま見るために、ここで座談会そのものからは、いったん離れるかもしれない。むろん最後にはもう一度、合流するつもりである。

面白いのは、明治四四年一月に、奇妙なシンクロニシティが起きていることだ。この年の正月早々、西田幾多郎の『善の研究』が出版された。ところがその直前、つまり同じ一月に、生田長江訳の『ツアラトウストラ』（最初の全訳）が出版されている。つまり日本の思想史上、エポックメイキングな二著作が刊行されたのが明治四四年正月であった。これは記憶に留めておいてよいことだ。

のみならず、興味深いことに、生田に『ツアラトウストラ』訳を薦めたのは、漱石であることが、杉田弘子による日本のニーチェ受容研究書「漱石の『猫』とニーチェ 稀代の哲学者に震撼した近代日本の知性たち」（白水社）によって、明らかにされている。漱石は、生田の相談に乗り、翻訳を薦めたのみならず、出版社（新潮社）まで世話している。ドイツ語の難解な部分については、森?外に尋ねた。

つまり漱石?外という両文豪の努力によって、ニーチェは日本デビューを果たしたことになる。漱石はすでにニーチェの英訳『ツアラトウストラ』に異様な執着を示し、英語で多くの書き込みを入れていた。また『吾輩は猫である』の哲学者「八木独仙」と柴鴨の狂人「天道公平」は、ニーチェの人物や思想のパロディとの説もある。

この時期の漱石は、前年の四三年に『門』を書き上げ、四五年に『行人』を連載している。つまり、西田の『善の研究』をまたいで、『門』と『行人』を書いているのだ。

共に思想的内容の濃厚な小説であり、「文学?哲学」の関わりにおいて、この明治末年は、大変に興味深い時期である。むろん、読書界におけるニーチェ『ツアラトウストラ』の反響も、同時並行しているはずだ。漱石はその当事者で、仕掛け人でもあった。

よく知られているように、『門』のモチーフは、実はそれより二十年も前の明治二四年、漱石が北鎌倉の円覚寺の塔頭、帰源院に泊まりがけで参禅したことに端を発している。『門』はその時の記憶をもとに書かれた作品だ。

「山門を入ると、左右には大きな杉があって、高く空を遮っているために、路が急に暗くなった。その陰気な空気に触れた時、宗助は世の中と寺の中との区別を急に覚った。静かな境内の入口に立った彼は、始めて風邪を意識する場合に似た一種の寒気を催した」

円覚寺の風景である。面白いのは、この『門』の向こうの世界に、鈴木大拙らしき人物が登場することだ。

「宗助のほかに、まだ一人世話になっている居士のある旨を告げた。この居士は山へ来てもう二年になるとかいう話であった。宗助はそれから二三日して、始めてこの居士を見たが、彼は剽軽な羅漢のような顔をしている気楽そうな男であった。細い大根を三四本ぶら下げて、今日は御馳走を買って来たと云って、それを宜道に煮てもらって食った。宜道も宗助もその相伴をした。この居士は顔が坊さんらしいので、時々僧堂の衆に交って、村の御齋などに出かける事があるとか云って宜道が笑っていた。」なるほど「剽軽な羅漢のような顔をしている気楽そうな男」というのは、いかにも大拙である。俳画のような軽みのある一筆書きで、作者の好意が感じられる描写である。この居士が鈴木大拙であることは、後の東慶寺管長の井上禅定が明かしている。漱石も大拙も、共に円覚寺の釈宗演の弟子にあたる。もっとも、こういった関係を、兄弟弟子というのかどうかはわからない。((9))

■ではその「羅漢のような顔」をした男から見た漱石はどうか。明治二六年、大拙は、師匠の釈宗演のシカゴ講演原稿を英訳し、夏目漱石に見てもらったという。

「その時分、円覚寺の帰源院に夏目漱石が来て参禅をしておって、わしが翻訳したものを見てもらったことがあるな。」(鈴木大拙談)

実際には、このシカゴ講演原稿の翻訳を漱石がチェックしたという話は、前出の井上禅定が事実誤認としている。それはともかく、大拙としては長年、参禅の宿を帰源院で一時共にした三歳年上の漱石に、自分の翻訳を見てもらったつもりでいたことになり、ここでは二人がある種の親しさを感じていたことが確認できる。少なくとも、漱石、大拙ともに、「禅と英米文化」という共通の精神圏の中にいたことは、確かであろう。

「漱石——大拙」は、「禅」というラインで結べた。「西田?漱石」は、ともに画期的な著作物をめぐるシンクロニシティがあった。それだけなら明治四四年という時代の空気を象徴する精神史の偶然であるが、はたしてこの二人の思想に、相互影響がなかつただろうか。

漱石『行人』(明治四五年/大正元年)を引いてみる。

「一度この境涯に入れば天地も万有も、全ての対象というものが悉くなくなって、唯自分だけが存在するのだと云います。そうしてその時の自分は有るとも無いとも片の付かないものだと言います。偉大なような又繊細なようなものだと言います。(略)その絶対を経験している人が、俄然として半鐘の音を聞くとすると、その半鐘の音は即ち自分だということです。言葉を換えて同じ意味を表すと、絶対即相対になるのだということです、従って自分以外に物を置き他を作って、苦しむ必要がなくなるし、又苦しめられる懸念も起こらないのだと云うのです」

これはそのまま、西田幾多郎の主客の対立のない「純粹経験」を連想させる。長野一郎のソリプシズム(独我論)からの脱出は、鐘の音による「純粹経験」というわけだ。「純粹経験」とは西田哲学の表看板の一つである。右の会話も、主人公の一郎が言っているのか、漱石が言っているのか、西田が言っているのか分からなくなってくる。

『善の研究』が四四年出版、明治末の思想小説ともいってよい『行人』が、四五年(大正元年)である。

「純粹経験」とは、「自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している」(西田)というものであり、唯識仏教でいうところの「識」に近い

概念ともいえる。

——どうであろう。「近代の超克」論客諸氏の展開する「自我論／主体論」の中に、これらの明治末の葛藤が、響いていないだろうか。明治大正期のいささか書生臭い「我とは何か」という問いが、蠢いていないであろうか。西欧流の近代的自我の強制の抑圧感と、それを半ば認めながらも完全に折伏されたくない別の「我」、「我ならぬ我」、「東洋的〈無〉を羊水とする我」が叫び声をあげていないだろうか。それはにわか仕立ての「和魂洋才」の燕尾服にじっくりこない「我」、人工光線による「明晰化」を拒みつつ陰翳を礼賛する魂の朦朧体としての「我」、そして、決して粒子的ではない、波動的な「我」である。

■視点を变えて、西田幾多郎と夏目漱石は、物理的な接触があったのだろうか。西田の随筆『明治二十四、五年頃の東京文科大学選科』から引いてみる。

「当時の選科生というものは、誠にみじめなものであった。無論、学校の立場からして当然のことでもあったろうが、選科生というものは非常な差別待遇を受けていたものであった。」西田は東大の選科生が図書室の廊下で閲覧させられるという本科生との差別待遇について、悲嘆的に書き記す。そのような懐古的な文脈の中で、

「有名な夏目漱石君は一年上の英文学にいたが、フローレンツの時間で一緒に『ヘルマン・ウント・ドロテア』を読んでいたように覚えている。」とさりげなくふれている。同じ教室で受講していた三歳年上の漱石のその後の精神遍歴、思想遍歴が、西田にとって、決して無縁だとも思えない。後の漱石の著書が気にならないはずはない。あえて無視することも含めて。そして、『行人』を書いた漱石は、前年に出版された西田の『善の研究』を参考にしている可能性も濃厚であり、顔見知りの大拙の一連の英文の著作にも目を通してはいないか。

——ある時期以降の漱石、大拙、幾多郎は、ことによると、互いの重心をめぐって不思議な軌道を描きつつ回転し合う、三連星のような状態にあったのではないか。そしてその光芒は、後に「大正教養主義」といわれる精神空間を作り上げることになるはずだ。

三人は、西欧近代の知的達成に敏感でありながら、合理主義と功利性とが癒着した文明に違和を感じる。鈴木大拙の影響で始めた西田の禅はともかく、漱石の参禅の成果ははなはだ怪しいものであったらしい。しかし、「近代的自我」は超えられるべきものと直感し、「我執」以上の何か人間には潜在的な可能性として秘められているはずだとの確信は、彼ら三人に共通するものであろう。

象徴的な言い方をすれば、禅でいうところの「父母未生以前の我」、すなわちデカルト的な「我」を超えた潜在意識の奥の奥の奥の「深層の我」を本拠とするような人間観・自我観（無我・空）を主体として生きるというあたりが、禅、仏教、あるいは東洋思想であろう。（（9））

西洋近代と対峙することによって、初めて日本の知識人は反射的に「我」の根源に目を向けたと思われる。「即天去私」とは神経衰弱に苦しむ病床の漱石の切ない願望であろうが、ヨーロッパ近代小説のエゴの玉ねぎの皮むき作業的心理分析に疲れ、胃壁をボロボロにした漱石が、もう一度、天空の風に心地よく顔面をさらした最後の言葉だったのかもしれない。それは力能感の起点としての「自我」「我執」の否定、あるいは超克への憧憬であった。

『それから』の代助、『行人』の一郎までをつなぐ作品空間は、当時のインテリ青年たちの抱

える葛藤を先駆的に表したものであろう。それは、いかにして日本を近代化させ、この国に「個人主義」を確立しうるのか。ひいては、国家として西欧に伍しうるのかという問いでもある。さらにしかし、そこで確立された自我に、はたして自由や安寧や幸福は存するのか、という疑問でもある。

■夏目漱石、西田幾多郎、鈴木大拙は、意外にも近い物理的空間を一時共有し、長期にわたって精神的空間を共有していたと考えることができる。もちろん、追究と掘削は、それぞれの孤独な内部においての仕事である。

それにしても、「我の滅却」「主体的無」によって「ヨーロッパ的自我」に対抗しようというのは、ほとんど合気道のやっていることに近い。しかし日米大戦の場合、合気道の達人が、巨大な敵を指先だけでなんなく投げ出すような具合にはいかなかった。それはぞろりとした袴をつけた未熟な武術家が、筋骨隆々たるヘビー級ボクサーに滅多打ちにされ、ついには血反吐をはき散らしながらダウンされるのを見るような、凄惨な敗北に終わった。

ジグゾーパズルをめぐる心理的回路

——ここで再び「近代の超克」シンポジウムに戻る。

座談会の表向きの「Aの表層」、そしてジグゾーパズルの見えないピースを加えた「Bの深層」を含めて、上下を俯瞰すると、「東亜の解放と搾取支配」「欧米列強からのアジアの解放と日本による侵略」「西欧近代の支配原理の分析」といった論議レベルの上位（あるいは下位）に、「東西の自我観をめぐる戦争」が見えてくる。

「近代の超克」は西欧の「力能的自我」観に対する東洋思想の深部からのいわば無意識的な《宣戦布告》であった。熾烈な思想戦の弾痕が残されているという意味でも、思想史的にユニークであり、貴重である。したがって、竹内が重視する「シンボル作用」という直感は正しいのであるが、「思想的には無内容」という見解には、否定的にならざるをえない。その象徴作用は「鬼畜米英」「撃ちてしやまん」のインテリ版に過ぎないというレベルではないはずだ。『坊っちゃん』の漱石が嫌った策略と詭計、あるいは「金力・権力」の成果である機械による物量作戦により大量殺戮を企てようとする欧米列強に対して、「大正教養主義」のオブラートで包んだ「皇国史観」の丸腰の精神論で日本は立ち向かった。しかし後になって日本のインテリ達は、開戦当初のドン・キホーテ的理想を恥じたのであり、これは「機械のことは任せておけ」と河上がいった洒落とは、真逆となった。端的に言って、竹内好の「近代の超克」論は、問題提起としては優れた先駆であるが、言っていることは矛盾し、屈折に満ちている。なにしろ「思想的に無内容」だと断定しておきながら、一方で「近代の超克は事件としては過ぎ去っている。しかし思想としては過ぎ去っていない。」などと言い出すのである。ただ、ここには彼自身の悔恨があり、その矛盾には、いかにも世代的なリアリティと実感がある。

■「近代の超克」シンポジウムは、国家の公式の「ファシズムと戦争のイデオロギー」を背景に背負いつつ、知識人の「自己合理化・事後納得」の欺瞞を内実とし、さらに戦後になっては、客

観的に神話を剥ぐかのように見える新たな「『超克』伝説」が加えられ、三重の欺瞞に覆われることになる。「この会議からは、知的・思想的影響は受けなかった。思想的には無内容であった。単にシンボル作用しかなかった」との伝説である。結局、正体がわからないまま、「亡霊のようにとらえどころがなく、そのくせ生きている人間を悩ませる」（竹内好）という、怪談じみた座談会になってしまった。

■筆者は、このシンポジウムに複雑な感情を覚える竹内らの世代の読者に尋ねてみたいと思う。「あなた方が当時説得されたのは、別にここに、あからさまな戦争とファシズムのイデオロギーが説かれていたからではないはずだ。そんなものはここでは主張されてはいない。ほんとうは、自分達にもっと大切だと思われた、別のものを見たのではないか」という素朴な問いを。

座談会そのものに潜入し、その心理的屈曲を内在的に解析しない限り、見えてこないものがある。現代の右傾化の中で「近代の超克」の劣化コピー版座談会は、すぐにでも仕組まれるだろう。その時、一見、極めて非政治的な言説が、なぜか政治的に反転するパラドックスが、またしても再演される。プロパガンダの言葉は抽象的であればあるほど、どうにでも恣意的に解釈できるはずだ。

おそらく、当時の読者が「超克」から読み取ったのは、禍々しい力の主体としての「欧米的な自我観」に反する、それを超えるような、あるべき「われわれ日本人の自画像」であったはずだ。それを肯定的な未来として読み取り、新たな文化創造を夢見たはずだ。つまり、自分の顔を鏡の中に読みとったはずではないのか。国家や歴史や戦争の話ではなく、歴史に参加できる「自分の主体」の問題がそこにまざまざと語られていたからこそ、共感したのではないのか。だからこそ、誘蛾灯に誘われる夏の蛾のように、自ら前のめりに影響されたのではないのか。「とらえどころのない亡霊」の正体とは、それだ。

その論議とは、暗雲たちこめる重苦しい国家的危機の中で、各々の実存を賭けた思想追究であったはずだ。それを、「『近代の超克』は無内容であるが、それだけに勝手な読みがゆるされ、思想の痕跡を拡大して空虚感を埋める手かがりにすることができた」（竹内）などというニヒルな言葉で誤魔化しなさんな、ということである。ほんとうに、同時代の視線で見て、「空虚感を埋める手かがり」程度の抒情詩だったのであろうか。これははなはだ、疑わしい。現にその同じ人間が「告白すれば、私自身も怨恨の哲学を認める」といっている。これは折伏された後にいたく後悔している信徒の悔恨に似ている。((10))

??人ごとではない。実際に「滅びの美」めいた不吉な歌は、平成の現在、すでに其処此処に聞こえている。時代の空気は当時に近い。歴史を二度演じるのは喜劇であろう。もし二番煎じを、愚劣だ、パロディだと思うならば、厚い皮と肉の下層に隠れた過去の弾の痕跡を、深く抉り出すしかない。

■もとより「近代の超克」の論点は、戦争肯定や植民地解放の論理でも何でもありはしない。人がこの世に生れ、どのように生き、いかに死ぬべきか、そのような夏目漱石「自己本位」以来の「生と自我」の問題の再検討である。この極東の島国がどうなるかわからない不安と恐怖の中で、そのような実存の主題を真剣に語ろうとする者がいたし、洒脱にまぜかえす者もいた。そ

こには『それから』の代助や、『行人』の長野一郎や、『こころ』の先生、のみならず、『暗夜行路』時任謙作(11)や、『浮雲』内海文三すら参加していた「思想的総力戦」であったかも知れない。そんな議論の場だったからこそ、一つ下の世代は、この座談会を、熱心に貪り読んだのではなかったのか。「近代の超克」は、「公の思想を祖述した」だけではない。公の側は、量的戦力としてしか見ていないつまらぬ国民の内面の葛藤など、どうでもよいはずである。

——「近代の超克」とは、比喩的にいうところの「禅問答のようにわけの分らぬ座談会」ではなくて、ほんとうに深奥部が「禅問答」なのであり、それは、この期におよんで、父母未生以前の「己とは何か」を問うた行為であり、壁際に追い詰められた日本民族自らへの公案であり、ギリギリの詰問であった。文字通り、日本人が実存の基底を問いかける漱石・西田・大拙ふうの「禅問答」を、深層に抱え込んでいたのだ。

時局がら、この「饗宴」が、地上の戦いと交差してしまったのは、悲劇である。当時の読者たちが無念だったのは、おそらくそれがあまりにも天空の論議（大正教養主義的な、余りに、大正教養主義的な）に過ぎず、地上の出来事には何ら作用できず、論客たちは消極的にやむをえず、戦局に同調したということであろう。

「一文學者としては、飽くまでも文學は平和の仕事である事を信じてゐる。一方、時到来れば喜んで一兵卒として戦ふ。これが僕等の置かれてゐる現實の状態であります。何を思ひ患ふ事があるか」（「文学と自分」昭和十五年）

「僕は無智だから反省なぞしない。利巧な奴はたと反省してみるがいいじゃないか」（「近代文学」昭和二一年）

ともに、小林秀雄の言葉である。思想も文学も、現実の物理世界には無力であり、「時到来れば喜んで一兵卒として戦ふ」という行為しかありえない、というわけである。

あえて引用するのは、小林の戦争責任うんぬんではなく、時代はいつでもそのような状況に陥るとのことである。しかし、明治以来、日本の文学者は、「思ひ患ふ事」の専門家だったはずだ。信頼し、崇拜すらしていたインテリたちの言葉は、抑止力にすらならなかった。ほんらいならば、高次の自我をめざした「主体的無」の思想もまた、単なる国家による精神的な刀狩りに終わった。

そして「近代の超克」にしてやられた若い世代は、戦後はかつての青臭いロマンチズムを、自ら恥じた。

■問題は、このように明治大正昭和と内的に試行錯誤してきたはずの「実存と自我の問い」が、何故に、最終的には天皇制イデオロギーへと回収されてしまったのか、というインテリ達の思考回路の謎である。本来、あらゆる概念やシンボルの実体化を、解析・分解するであろう、ニュートラルな「無」「空」の思想ですら、この国では、〈天皇〉という民族的大我の一点に吸収されてしまう。これは未曾有の国家的危機のためであろうか。無論それは、ありえる話だ。そこで「主体的無」は、単なる個体の武装解除の哲学と化し、近代的自我よりもさらに無力な封建的自我へと退却し、民族的「大我」へと明け渡され、「大君の辺にこそ死なぬ」の哲学となってしまった。ただ、そのように「あるがまま」に、過去を解釈すべきなのか。しかしそのような時代の

空気を強制したのは天皇自身ではない。その木陰の藪に巢食う、別の者たちだ。

そしてこのような日本的な《自我?超自我》の在り方で連想されるのが、またしても漱石『ころ』のラスト、「先生」の自殺である。大帝や乃木將軍とともに、明治という時代、あるいは「民族的大我」に殉じたという結末である。ここには、単純に語れないような屈曲が、幾重にもあるだろう。いま、こうしてあらためて見ると、夏目漱石は、ほとんど予言者の相貌を帯びている。

——「近代の超克」では、非政治的なものが、最も政治的に、象徴的に、広範囲に作用している。それはしかし「思想的には無内容」といって切って捨てられるべきものではない。ランボーを語り、ドストエフスキー、ベルグソンを語ってきた最も先鋭的な知性の言葉が、「何を思ひ患心事があるか」といい、戦後は「僕は無智だから反省なぞしない」などと、啖呵を切ってしまう土壌、これはひとえに小林秀雄のみの問題ではない風土病のようなものだ。熟慮の上の方法論的判断停止であろうか。あるいは単なる市井のリアリストの処世術、というべきか。

「文学はアフリカの飢えた子どもを救えるか？」答え——救えはしない。しかし、逆に考えれば、たかが戦争の抑止程度のことなら、文学も言論も、役に立つはずだ、との見方もできる。戦争もまた、言葉で作られている。

■一方で確かに「近代の超克」派や、京都学派の中心であった西田・田辺らが、国家のイデオログとなったことは事実であり、日本を代表する哲学者としての責任はまぬかれない。国内外の財閥等に主導された国家同士の利害戦を「聖戦」に変えたのが、彼らの時局哲学の自己欺瞞である。この点に関して、西田や田辺元の責任は問われるべきであろう。

戦時中、晩年の西田は、国策研究会において、金沢出身の佐藤賢了と出会った。陸軍省軍務局長などを歴任した東條英機側の側近である。いつもくっついているので「東條の納豆」の異名もあった。その佐藤から、東條英機の大東亜共栄圏演説への助力を依頼された。そこで西田は『世界新秩序の原理』と題された論文を書き、東條が自分の思想を採用することを期待したものの、難解さが幸いしてか却下された。「東條の演説には失望した。あれでは私の理念が少しも理解されていない」と悔しがる西田の言葉が、和辻哲郎宛の手紙に記されている。

ちなみに、東京の漱石山房と、京都学派西田幾多郎を直接つなげるのがこの和辻哲郎である。明治二二年生で「超克」の論客よりも、十歳ほど年長であり、漱石や西田よりも二十歳ほど若い中間の世代である。和辻は大正十四年に京大助教授、のちに教授に就任。若い頃、和辻は漱石最晩年の門下であり、小宮豊隆、森田草平、芥川龍之介らと盛んに交流していたが、大正二年すでに『ニーチェ研究』を出版している。これはかつて漱石の播いたニーチェ熱の発芽の一つであろう。((12) (13))

西田幾多郎や田辺元の戦争責任論は、すでに十分に語りつくされているようにも思うし、この稿の範囲を超える。そして、彼らのほんとうの仕事も、そこにはない。

後期の西田哲学でいう「無の場所」とは、近年の量子力学などでいわれる「無」や、ゼロポイント・フィールド、量子真空などの仮説概念と、どのように関連しているのか、あるいは関連の可能性はあるのか。すでに物理学の世界では、意識と物質の垣根はない。((14))このような視点からも、西田の思想の射程の確認や再評価、今後の解釈の可能性は、大きく変わりうるであろう

大正教養主義の『最後の晚餐』

——おそらく「近代の超克」とは、一つのファンタジー議論小説なのだ。それはどのような小説か。近代以降の「力の自我」による西欧の帝国主義、功利主義に対抗し、方便的に偽装された日本帝国主義を、「毒をもって毒を制する」形でぶつけて「超克」し、世界最終戦争（石原莞爾）の勝利者として、その向こうに輝かしい新たな地平を拓く。そのときに、晴れて日本民族は、鬼面を脱ぎ捨て、菩薩のような慈顔で、「主体的無」の哲学や、大乘仏教「空」の思想や、調和的な「和」の思想を、アジア諸国や覇権主義的な欧米諸国に解き明かす。そしていよいよ、大東亜の盟主から、世界に冠たる日本国として、諸国が畏敬をもって仰ぎ見る中、天皇、および東洋的な徳をもって、人類を平和裡に統治する。その近未来にあるべき、「理想の主体」の内部を、先取りの論議しているのが、このプラトン『饗宴』の苦いパロディのような「近代の超克」座談会なのではないか。あえていえば、それは「個」を確立せんとして、「無」に到る大正教養主義的言論サロンの『最後の晚餐』であった。((15))同時にまた、戦争という戦慄的現実を前にした、書齋派知識人のナルシスティックな自己納得の内訳でもあった。多くの者が半信半疑ながら、そのうっすらとした「夢」を共有していた不思議な時間があったはずだ。彼らは戦後、そのナイーブな「夢」を自ら恥じて、封印した。

*

——というようなわけで、ここまでは一篇の思想史的スケッチであり、反則技に近い読みに過ぎない。

現実の「近代の超克」座談会には、大拙も、幾多郎も、ましてや漱石も、出席してはいない。そもそも『明暗』の作者は、大正五年の連載中に、死んでいるのだ。

ただ筆者には、座談会を覆う彼ら三人の影と、「我とは何か、世界とは何か」という、この世そのものを「超克」せんとする物狂おしいまでの問いかけが、強く感じられてならないのである。昭和十七年夏のシンポジウムの十三人とは、彼ら「三連星」に淵源を発する思想的リレーの継承者であろう。

昭和二十年六月七日、西田幾多郎は、尿毒症を悪化させ、鎌倉にて逝去した。ついに「絶対矛盾の自己同一」の哲学者は、彼の思想と生命の源泉たる「無」の場所へと帰命した。

日本の敗戦を直前にしての西田の死は、一思想家として、幸いだったのか、不幸だったのか、よくわからない。

同じ鎌倉に住む大拙は、戦時中の食糧難で、栄養失調状態の西田幾多郎に、せっせとサツマイモなどの差し入れをしていた。金沢四高以来の盟友の亡骸を前に、大拙は、あの『門』で描かれた「羅漢」のような顔を崩して、いつまでも号泣し続けていたという。

ことによると、葬儀の参列者の背後には、すべてを了解した夏目漱石も、無言で佇んでいたかもしれない。

鈴木大拙は、戦後という新たな日本の「近代」を眺めつつ、昭和四一年まで生き延びた。鎌倉の東慶寺には、西田幾多郎のこじんまりとした墓碑に、双子のようにそっくりな鈴木大拙の五輪塔が、近接している。

【註】

(1) 「近代の超克」の参加者は次の十三名である。西谷啓治、鈴木成高、諸井三郎、菊池正士、下村寅太郎、吉満義彦、津村秀夫、亀井勝一郎、林房雄、三好達治、中村光夫、小林秀雄、河上徹太郎（司会）。

「近代の超克」といった場合、広義にはこの文学界シンポジウムと、中央公論「世界史的立場と日本」の二つの座談会に発する思想的風潮をいう。

(2) 竹内好には、開戦時に書かれた「大東亜戦争と吾等の決意」という宣言文がある。「十二月八日、宣戦の大詔が下つた日、日本国民の決意は一つに燃えた。爽やかな気持であつた」「われらは支那を愛し、支那と共に歩むものである。われらは召されて兵士たるとき、勇敢に敵と戦うであろう。だが常住坐臥、われらの責務は支那を措いて無い」「中国文学」（一九四二年一月）その後、竹内は一兵卒として、中国前線に向かわせられる。竹内「超克」論は、このような過酷な体験をも踏まえて読まれるべきだろう。

(3) 京都学派の哲学には、西谷啓治のようにドイツ神秘主義や禅仏教に向かう傾向と、高山岩男のようにヘーゲル弁証法や歴史哲学に向かう傾向があるように見える。これらは西田哲学が内包していた両極性であろう。

(4) すでに西田幾多郎自身が『善の研究』において、M・エックハルトや、ヤコブ・ベーメなどの西欧神秘主義にふれ、梵我一如や、禅思想との親和性を語っている。

(5) ここでいう東洋的自我とは、次のような探究を経てきた「場」でもある。「仏道をならうというは、自己をならうなり。自己をならうというは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」道元『正法眼蔵』（現成公案）

(6) 『莊子』（天地篇）田圃の水汲み機械の是非をめぐる話。手動で水汲みをしていた村の古老を、若者がなぜ機械仕掛けにしないかと揶揄した。すると老人は「機心、胸中に存すれば、則ち純白備わらず」と断じる。「機心」とは、メカニクなもの利便性に淫した人間精神のことか。「純白」とは、功利性や、智謀知略に汚染されない心。

(7) 己自身の心を「鏡」とするメタファーは、仏教や神道的文

化の伝統にある日本人、東洋人には親しい。大円鏡智、平等性智、自性清浄心など、純粹に觀照的智慧を表す語彙や、あるいは神社の御神体としての鏡は、そのようなものであろう。この鏡が鏡面球体となると、『華嚴經』のコスモロジーのように、個々のモナド的宝珠が互いに他を映し出すインドラ網の美しくも莊嚴な宇宙的比喩となる。西欧において精神を「鏡」の比喩で表した例は、西田幾多郎も『善の研究』でふれているドイツの神秘家ヤコブ・ベーメのUngrund（無底）の意識が挙げられる。これは顯現以前の神が、己自身を「世界」として映し出すという、底のない無限大の「鏡」意識である。

(8) この三人の選択は極めて恣意的である。岡倉天心、福沢諭吉、内村鑑三、その他の思想家、ジャーナリストを入れてもよい。しかしこの稿では、人脈的に思想的に参加者に近いことと、文学・哲学・宗教という、精神史の三分野の代表者との意味も込めた。「近代の超克」というジグゾーパズルに、この三人の肖像を重ねると、大きな「隠し絵」が見えてくるように思われる。

(9) 鎌倉円覚寺で釈宗演の公案にしごかれた漱石は、『吾輩は猫である』『門』『行人』などでも「父母未生以前における本来の面目」にふれており、この公案が漱石生涯のテーマであったことがうかがえる。一方でデカルトのコギト「我思う、ゆえに我あり」については、『吾輩は猫である』の猫に「人間は長い歴史の中でこんな当たり前のことしか思いつかない愚かな生き物だ」と嘲笑させている。この東西二つの自我観の対照性は、象徴的である。

(10) 「十年前の昭和十七年十月号の同じ『文学界』を取出してみた。そこには「近代の超克」と題されているかなり長い座談会が掲げられていた。(略)十年前、青年たちは、それをむさぼり読んだ。雑誌というものがほとんど姿を消した時代であった。(略)『文化綜合會議〔知的協力會議〕近代の超克』という単行本が、そのころのガラガラにあいた本屋の奥に積まれたころ、日本中の文科系の学生たちは、兵營に、戦場に、そのまま送りこまれたのであった。学生たちは、じぶんたちを見送る「学徒出陣」の旗と「近代の超克」という悠長な座談会とのあいだには、なんの関係もないのだと信じていたにちがいがなかった。あるいは「何時も同じものがあつて、何時も人間は同じものと戦つてゐる??さういふ同じもの??といふものを貫いた人がつまり永遠なのです」という小林秀雄の発言などが、兵隊服をきせられた若い学生たちの、良心をささえる唯一のものであったかもしれない。(仁奈真「一〇年目「現代日本の知的運命」をめぐって」。竹内『超克』論での引用)

(11) 「個」を確立しようとして暗夜を彷徨い、「無」の調和に到る――とは、志賀直哉の『暗夜行路』の主題でもある。

(12) 漱石門下の哲学関連では、安倍能成、阿部次郎、天野貞佑、晩年の和辻哲郎があげられる。漱石の死の三年前に出された和辻の『ニーチェ』は、当時、世界的に見ても高い水準の研究書とされた。なお、鎌倉東慶寺には、西田幾多郎、鈴木大拙の墓のやや下段に、和辻哲郎の墓がある。

(13) 漱石作品と京都の結びつきは『虞美人草』が知られているが、明治三九年頃、新設の京都帝国大学文科大学学長の狩野亨吉が、漱石を英文科の教授として招聘していた。(下鴨神社北の自邸に漱石を招いた狩野は、『虞美人草』執筆のきっかけを作ったともいえる)しかし漱石は例によって、「余は余一人で行く所まで行って、行き尽いた所で斃

れるのである。」という妙な手紙を送って断った。この狩野の目論見が実現すれば、京大は、哲学の西田幾多郎、文学の夏目漱石という二枚看板となる可能性があった。

(14) 量子力学と東洋思想の結びつきは、N・ボーアやコペンハーゲン学派に始まる。波動方程式で著名なA・シュレディンガーは、インドのヴェーダ哲学を自己の世界観としていたし、W・パウリは、C・G・ユングとの共著『自然現象と心の構造?非因果的連関の原理』で易経やケプラーの世界観を論じている。「近代」の定義の一つとしては、自然の中の因果律の発見・応用と考えることもできるが、「共時性・シンクロニシティ」はその対抗概念となる。

(15) 我々は、日本の敗戦とともに、大正教養主義そのものを、何か照れくさいもの、ナイーブ過ぎるもの、のみならず、忌まわしいものとするようになった。しかし、白樺派文学や大正ロマンと称される風俗文化も含めて、大正期こそ日本近代の「思春期&自我の目覚め」であろう。この悩み多き季節を否定してしまえば、多くのものを失うはずだ。

[姉妹論考]

戦争は言葉で作る 1

批評・啓蒙・プロパガンダ

—黒岩涙香と「萬朝報」の時代—

<http://p.booklog.jp/admin/cover/76133>

メディアと戦争、日露戦争編です。