

はじめに ―― 問題の所在 ――

一、近代的自己と《超越的なもの》

本論は、近代における日本人が、どのように《超越的なもの》とかかわろうとしたのかについて検証し、そのことを通して、近代日本の精神史上における、自己という概念の位置づけについて再考しようとするものである。

《超越的なもの》とは、具体的には、神や仏、あるいは天などを指している。しかし、ここでは、人がみずからの生き方を自覚的に問おうとするときに否応なく出会う、人間存在の「不可解さ」、「不透明さ」を「透明ならしめる、あるいは定立せしめるもの」①として、人間とかかわりをもつ場合について考えてみたい。人間とはなにか、どのように生きるべきかといった問いに直面したとき、人は、みずからを超えたところになんらかの定点・座標軸を見出し、そこから自分自身の位置や向かうべき方向を見出そうとする。本論は、その定点・座標軸としての《超越的なもの》を問うものであり、また人間がみずからの立脚点を《超越的なもの》との位置関係において確定しようとする営為を問うものである。

さらに、ここでは、そうした定点としての《超越的なもの》そのものを既存のものとして見出すことができなかった近代日本の場合を考えたいのである。このような状況下では、人はみずからの生を位置づける定点・座標軸となる《超越的なもの》そのものを探すところから、そもそも始めなければならぬ。

日本の近代的自己の苦悶とは、このような、みずからの生を定位させるべき、人間を超越した定点・座標軸を模索する苦悶として苦しまれたものであった。

ところで、このような苦悶を引き起こした日本の近代という時代は、どのような時代であつたのだろうか。

丸山真男は『日本の思想』の中で、日本人の思考や発想の様式をいろいろな要素に分解し、それぞれの系譜を遡るならば、仏教的なもの、儒教的なもの、シャーマニズム的なもの、西欧的なものなど、要するに日本の歴史に足跡を印したあらゆる思想の断片に行き当たるのだが、しかしそれらはみな雑然と同居し、相互の論理的な関係と占めるべき位置とが一向判然としない、と述べている②。丸山のこの言葉は、近代に限った特徴として述べられているのではないが、日本の開国以来の状況は、このような日本の思想状況が、その悪しき側面を露呈させた時期であつたといつてよい。丸山は、開国を境とする思想上の変化について、「伝統思想が維新後いよいよ断片的性格をつよめ、諸々の新しい思想を内面

① 『超越の思想』相良亨編、一九九三年、東京大学出版会、序二頁。

② 丸山真男『日本の思想』一九六一年、岩波新書、八頁。

から整序し、あるいは異質的な思想と断乎として対決するような原理として機能しなかった^①」としている。

このような精神風土とでもいうべきものの上に、開国を契機に止め処もなく流入し始めたのが、近代科学的な世界観であった。

厳密に言えば、こうした近代科学的な世界観それ自体は、維新後、唐突に受け入れられ始めたものというよりは、近世内部において、たとえば蘭学などを通して、すでにその受容が認められるものである^②。この近代科学的な世界観がどのような内容であるのかについては、実際にはさまざまな視点から述べることができるものであるが、ここで特に問題としたいのは、見る主体と見られる客体とを分離させ、主体の外に立ち現れる客観的世界と、逆に世界と切り離された観察者としての人間主体とを浮かび上がらせる、といった世界観についてである。

このうち前者、客観的世界への開眼は、爾後日本を支えることとなる科学技術の発展を根底で支えるものとして機能し、後者、自由な人間主体の発見は、思想、文学、宗教、社会運動など、あらゆる精神活動を一新した。たとえば、福澤諭吉（天保五—明治三四）は、おそらく維新後もっとも早い時期に、このような人間主体の自由について謳歌している。

人は生れながらにして貴賤貧富の別なし。唯學問を勤て物事をよく知る者は貴人とな

①丸山・前掲書、一〇頁。

②高島元洋『日本人の感情』（二〇〇〇年、ペリカン社、一九三—一九四頁）では、近代的自己の発生の端緒について、以下のように述べられている。

近世思想は、人間あるいは「人倫」（人間関係）を「天地」（宇宙、自然）から切り離し独自の領域とする。ここにおいて、中世的信仰から自由ないわゆる人間中心主義の考え方が成立し、人の「心」や「情」が、これまで以上に重要な意味を持つようになる。「心」は関係から切り離されて自由に無限に動くものと捉えられ、「情」（感情・欲望）もまたこの「心」の肯定的現われとして複雑多様な様相で受け止められる。

しかし、このように人間が、かつて親密であった宇宙あるいは自然との繋がりが解放され、また身体の拘束すら意識しなくなり、自由になるということは、同時に、人間が、さまざまなものとの繋がりを喪失し、自身の関与する場を狭くするということでもあった。この現象は、近世に始まり、近代になるとあらゆる関係から孤立する自我の問題として深刻なものとなる。

ここでは、近代的「自我」の萌芽が、近世における「心」や「情」の重視に端を発しているとされる。近代科学的な対象の見方によって、はじめて主客が分離したというのではなく、関係から切り離された自由な「心」や「情」が、中世から近世への転換点においてすでにあったという指摘は興味深い。近世的「心」や「情」と近代的自己とのあいだに、どのような差異が認められるかについては、あらためて考えてみる必要がある。

り富人となり、無學なる者は貧人となり下人となるなり。①

（福澤諭吉『学問のすゝめ 初編』）

「學問」が「貴賤貧富の別」を決定づけるという福澤の言葉の背景には、情報量の多寡そのものというよりも、近代科学的な思考方法の有無が人間主体の自由の度合いを定めるといった考え方がある。明治初期の彼らの、自由、独立の礼賛は、「學問」に象徴されるような、いわば自力によつて、人間がみずからの生を、みずからの行きたいと思う方向へ切り開いていくことができる、という解放感の表現であつた。

しかし、誰しも「自由自在、互に人の妨をなさずして各安樂に此世を渡」②ることができるという、福澤の提言に象徴される事態は、反面、裏腹な現実として、何の支えもない中空に放り出されてある自己を見出すということでもあつた。そこには、冒頭に述べたような定点・座標軸は、もはや既成のものとしては存在しない。

近代以前の世界における思想伝統は、丸山の述べていたように、たしかにそれぞれに「断片的」なものに過ぎず、過去の「伝統」思想が本当に遺産として伝統化されていないからこそ、近代日本人はたわいもなく「欧化」の怒濤に呑みこまれた③ではあるが、しかし、近代的な主体の自覚を得た日本人は、なにか決定的なものがこのような自覚を得ることによつて失われたと感じたのである。

そうした喪失感は、自由、独立を樂觀的に謳歌する立場から一転して、世界から隔絶されてあるような孤独感、不安感を呼び覚ました。

このような自由の自覚と孤独と不安の自覚とをない交ぜにもった人間主体が、いわゆる近代的自己である。彼らは、失われたものを恢復しようとした。しかし、その営みは困難を極めたように見える。なぜなら、みずからを委ねるに足る、彼らの人間存在への問いに応えることのできるような思想的伝統、あるいは宗教的伝統といったものを持っていなかったからである。そのために、彼らは、個々人の知恵で個々人の力によつて、新たに、自己を超えた超越的な場に定めるべき定点・座標軸——《超越的なもの》——を模索しなければならなかったのである。

それゆえ、本論は、このような近代的自己の個別の苦闘を、それが個別の苦闘であるからこそ、それぞれのケースに即して、まずは考えていこうとするものである。

二、本論の主題

① 福澤諭吉『学問のすゝめ 初編』（『福澤諭吉全集』三卷、一九五九年、岩波書店、三〇頁）。

② 福澤・前掲書、二九頁。

③ 丸山真男・前掲書、九頁。

ところで、同じく日本倫理思想史上で近代的自己と《超越的なもの》とのかかわりを扱ったものとして、竹内整一著『自己超越の思想——近代日本のニヒリズム』（一九八八年、ぺりかん社）がある。そこで次に同書を取り上げ、同書が示す従来の近代的自己像と、そこから導き出される、本論の意義について考えたい。

同書は、いわゆる近代的自己のあり方について、何人かの思想家や文学者をとりあげ、それらをやはりそれぞれの「自我・自己のあり方に即して」①検討している。その研究対象は、福沢諭吉（天保五〇明治三四）^{（一八三四）}、高山樗牛（明治四〇明治三五）^{（一八七二）}、清沢満之（文久三〇明治三六）^{（一八六三）}、綱島梁川（明治六〇明治四〇）^{（一八七三）}、国木田独步（明治四〇明治四一）^{（一八七二）}、田山花袋（明治六〇昭和五）^{（一八七三）}、岩野泡鳴（明治六〇大正九）^{（一八七三）}、高村光太郎（明治一六〇昭和三一）^{（一八七三）}、柳田国男（明治八〇昭和三七）^{（一八七五）}、正宗白鳥（明治一一〇昭和三七）^{（一八七五）}など、と広汎なものである。

著者は、近代化の過程で「超越者としての「天」（ないし自然）をいかに捉えたか、という「天」と自己とのいわば関係構造の枠組」②に変化が生じたとして、その点について以下のように述べ、さらにその枠組の変化に応じて、それまでになかったような私たちの自己——近代的自己——が生じたとしている。

まず氏は、天と自己との関係構造の枠組の変化について、初期の一例として幕末の思想家・佐藤一齋（安永元〇安政六）^{（一七九〇）}の「吾心即天也」^{（一八五九）}③の一文を挙げている。

氏は一齋の思想において、ここで述べられているような「吾心」と「天」とは、同質、等価であり、両者に根本的な差異は認められない、と述べている。しかし、そうした「吾」と「天」との関係においては、「天」は自己に内在しつつも、同時に自己を超越し自己を随順せしむべきものとして機能していた④ものである、としている。つまり、自己に内在する「天」という考え方は、そもそもは恣意的で「天」との緊張関係を失した「私」性を節制する機能として働いていたというのである。このような「天」と自己との緊張関係は、西郷隆盛（文政一〇〇明治一〇）^{（一八二七）}の「克己」^{（一八七二）}などにも見られるものである⑤のだが、

①竹内整一『自己超越の思想』一九八八年、ぺりかん社。前掲書、一三頁。

②竹内・前掲書、一三頁。

③佐藤一齋『言志録』一九八（『日本思想大系 四六 佐藤一齋・大鹽中齋』相良亨、溝口雄三、福永光司校注、一九八〇年、岩波書店、二三二頁）。一九八の全文は以下のとおり。「此心靈昭不昧。衆理具^リ。万事出^ツ。果^{シテ}何^レ從^{シテ}而得^ル之^ヲ。吾^カ生^シ之前。此^ノ心放^ニ在^{スル}何^ノ処^ニ。吾^カ歿^ス之後。此^ノ心歸^ニ宿^{スル}何^ノ処^ニ。果^{シテ}有^ル二生歿^ス。無^キ歟。着^{シテ}想到^ル此^ニ。凜^ミ自^ミ惕^ル。吾^カ心即^チ天也。」

④竹内・前掲書、二二頁。

⑤竹内・前掲書、二二頁。

しかし、このような《「天」——自己》の緊張関係①は、自己が「天」をみずからのうちに飲み込むことによつて、あるいは逆に「天」が自己を飲み込むことによつて、簡単に失われるような危うさをもつ。竹内氏が次に掲げている植木枝盛（安政四く明治二五）に至ると、一齋や西郷に見られた、あるべき「緊張関係」は既に失われている。植木の以下の言葉は、すでに明治一五年のものであつて、前節で述べたような近代的主体の自覚は、無論植木自身のものでもあつたはずである。植木の「天」の理解は、表面的には一齋のそれと似通つたものであるが、しかし、以下のような言葉には、自己の肥大化によつて、《「天」——自己》の緊張関係が見失われているさまを伺うことができる。

人ハ自主ナリ自由ナリ独立特行ノ動物ナリ。各己レヲ以テ天ト為スベシ。②

（『無天雜錄』）

「己れを以て天と為すべし」や、書名の「無天」という語が指し示すとおり、ここでは「己れの外」に超えて出て、自己を律する権威としての「天」が否定されており、「天」は「己れ」に吸収され、その超越性を失っている③。

「天」という概念それ自体は、近代以前から日本人の思想伝統の中にあつたものである。しかし、その理解そのものが、近代以降、以上のようなものに無意識的に変容してきているのである。植木枝盛の「天」とは、要するに肥大化した主体である。

竹内氏は、このような《「天」——自己》の緊張関係の弛緩が進行することによつて、近代以降、自己を「無限定・無根拠」④と捉える捉え方がさまざまに展開していったと述べている。ここでは、《超越的なもの》として機能してきていた近世的な「天」が、近代化の過程でその機能を失うさまを見て取ることができるが、さらに、そのような緊張関係が維新を経て一気に弛緩した理由はなにかと問われれば、それは、丸山が語つたような、日本の思想伝統の蓄積のなさ、それによつて引き起こされた西欧思想の流入による近代的自己の発生によるものだと言えることができるであろう。

しかし、この弛緩の進行は、思想を歴史的に併置して見た場合のことであつて、おそらく、たとえば植木枝盛個人の内面においては、緊張感ある《「天」——自己》関係から、あるとき突然前述のような「天」理解に変化したのではなく、近代的主体を獲得することによつて、はじめて「天」（という自己（！））が自覚されたものであつたと考えるべきであろう。つまり、個々の近代人は、もともと近代以前において、《「天」——自己》の緊張

① 竹内・前掲書、三一頁。

② 植木枝盛『無天雜錄』（四卷上、明治一五年）、家永三郎、外崎光広編、法政大学出版局、一九七四年、二一七頁。

③ 竹内・前掲書、二二頁。

④ 竹内・前掲書、三一頁。

関係を生きていたのではないのである。彼らは近代的主体の獲得という経験を通して、はじめて、「天」―自己」という緊張関係のあり得べきことを知ったのである。

また、同様に注意しておくべきなのは、近代的な世界観以前には、そもそも「天」―自己」の緊張関係といえるようなもの自体、存在していなかったということである。佐藤一齋がその端緒であるか否かはともかくとして、当然のことながら、「天」と自己、という分離した二者が生じて、はじめてその二者のあいだの関係構造を解き明かそうとする視点も生じてくるからである。それゆえ、近代はたしかに「天」―自己」関係の弛緩状況なのではあるが、しかし、だからといって、近代以前にはいわば理想的な「天」―自己」関係があったのだ、と考えることはできないのである。（なお、竹内氏の用いている「天」―自己」関係という概念は、特に儒教的な「天」とのかかわりとして限定的に捉えられる可能性があるので、キリスト教の神をも含んで問題にする本論においては、ほぼ同様の意味合いを以てこれを「超越的なもの―自己」関係と呼ぶこととし、この「超越的なもの」に、当面、儒教的な「天」をも含めて考えることとしたい。）

しかし、いずれにせよ、近代人はこうして「超越的なもの―自己」の緊張関係を失った。竹内氏は、同書において、上記の個々の近代的な思想家、文学者らの個別の自己像を取り上げ、彼らがどのようにして、新しい「超越的なもの―自己」関係を模索したのか、その軌跡を追っている。先に述べたように、彼らは模索の過程で、伝統や総括的な思想を欠いた個別的な苦闘を強いられた。しかし、とはいえ、その模索にある傾向がなかったということもできない。竹内氏も、彼ら近代人の個別の「自己超越」を、全体として総括しようと試みている。無論、氏もさまざまなバラエティを認めた上で、しかし同書の「あとがき」と全体の論調から何うことができるのは、「超越的なもの」との関係性の喪失という「ニヒリズム」を脱け出しつきぬけるというよりは、「ニヒリズム」を見直し踏まえ「それで差支えないのだ」と肯んずるという意味」①のものという、氏の総括である。

この総括は、昭和四六年に没した志賀直哉の晩年の言葉②までを念頭に入れたものであり、一概にいわゆる近代の時代精神としてではなく、現代までを射程に入れて述べられている。しかし他の各論においても、強調されるのは、たとえば、清沢満之の「如来の主観的創造論」③や綱島梁川の「煩悶擁護の立場」④、また「独歩の「哀感」、花袋の「諦め」、あるいは泡鳴の「刹那哲学」⑤であり、近代の自己の苦闘の成果についての総括が、自

① 竹内・前掲書、二八三頁。

② 志賀直哉「ナイルの水の一滴」(『志賀直哉全集』七巻、一九七四年、岩波書店、六四九頁。)の一節。

③ 竹内・前掲書、一一九頁。

④ 竹内・前掲書、一一一頁。

⑤ 竹内・前掲書、二八四頁。

覚的に《超越的なもの》の「幻想」、「空想」①を夢見ようとする、といったニュアンスを帯びているということではできるであろう。氏は、清沢満之や綱島梁川、国木田独歩らの至った境地について、「十全なる達成とは到底言い難いものであった」②としながらも、彼らの生き方に、明治の近代的自己の獲得した新しい「天」をみてとっている。それは、確實、切実な《超越的なもの》との関係性を生き得ない茫漠とした不安の中で、「それで差支えないのだ」と言い得るような境地として考えられている。

だが、日本の思想史上におけるいわゆる近代的自己は、みな上述のような、「十全なる達成とは到底言い難い」ような結論に達したのであるうか。同じく近代人で、「十全なる達成」に至った者はなかったであろうか。あるいはまた、そもそも近代を踏まえた上での「十全なる達成」とは、どのようなものとしてあるべきなのであるうか。

本論において、あらためて近代的な《超越的なもの―自己》関係について考えてみようとする動機の根底には、このような問題意識がある。つまり、近代的自己の超克における「十全なる達成」とはそもそもどのようなものなのか、さらに、日本の近代において、そのような「達成」を曲がりなりにも成し遂げたケースはなかったか、という視点である。

ところで、竹内氏が同書の中で扱っている国木田独歩、綱島梁川、岩野泡鳴、正宗白鳥らは、いずれもキリスト教にかかわりを持った者たちである。あらたな《超越的なもの》を模索する過程で、西欧の伝統であるキリスト教の神に惹かれる者は夥しい数にのぼった。その中には、のちに背教あるいは棄教といったテーマを文学作品にする文学者たちも多かったのだ、彼らがクロースアップされる機会も多い。また、あらたな《超越的なもの―自己》関係を獲得するまでの「煩悶」状況についての言説のほうが、大きく取り上げられる場合もある。しかし実際には、最終的に確乎とした、新しい手応えある《超越的なもの―自己》関係を獲得し、それに生きた者も多くいたはずである。

あるいはまた、直接的に宗教ということではなく、西欧思想それ自体や、あるいは日本の伝統思想にあらためて新しい座標軸を求めた者たちも多くいた。そうした中に、竹内氏が論じた近代人以上に「十全なる達成」を獲得した者はなかったであろうか。そして、これらの者たちを、日本思想史上の近代的自己のひとつの達成として位置づけることはできないであろうか。

そこで本論では、明治期の《超越的なもの―自己》関係のうち、おもに竹内氏が取り上げなかった部分に焦点をあて、近代的自己にとつての《超越的なもの》が、竹内氏の扱った近代人たちの場合よりも、さらに確実な手応えあるものとして獲得されていた場合があったのではないか、という点について問い直してみることとしたい。

そこでまず、近代人が座標軸を喪失したという実感を、時代の問題として先駆的に憂い

①竹内・前掲書、二七七頁。この表現は、直接的には正宗白鳥の世界観を受けて述べられたものである。

②竹内・前掲書、二八四頁。

た啓蒙思想家・西村茂樹（文政一一―明治三五）を論じたい。その上で、内村鑑三（万延二
 〇―昭和五）、綱島梁川（明治六―明治四〇）、八木重吉（明治三一―昭和二）の三人のキ
 リスト者を取り上げる。

西村茂樹は、いわゆる近代的自己という観点からしてみれば、一時代前の前時代的な啓
 蒙思想家であると一般的には考えられている。近代的自己に通有する不安定的で懐疑的な
 ありようから見れば、彼の生き方はあまりに安定的であり、確信に満ちているからである。
 しかし、かといって彼を単なる前近代、近世の遺物として括することもまた妥当とは言えな
 いはずである。西村は、真つ先に近代を受け入れた世代の思想家であつて、西欧の衝撃は、
 あるいは次世代よりも実際には決定的なものであつたかもしれないのである。無論、彼の
 思想は、のちの時代から客観的に見た場合には、さまざまな問題を抱えている。しかしそ
 れは、のちの多くの日本の近代的自己が、それを克服する際に向かおうとする方向を、端
 的に示しているのである。もつとも、それは次に論ずる内村鑑三や、あるいは最後に論ず
 る八木重吉の場合とは正反対の方向である。そこでまず西村の思想から、近代的自己がそ
 の超越、超克において目指された二方向のうちの一方について考え、ついで対照的な「達
 成」である、内村の場合を考えたいのである。

内村鑑三は、西村茂樹よりも一世代のち、《超越的なもの―自己》関係をはじめてみず
 からの問題として自覚した世代である。その中で、内村はいうまでもなく明治を代表する
 キリスト者となつた。これまで近代的自己の問題を取り扱う場合に、内村のようなある種
 正統的キリスト者となつた者を、超時代的な「達成」として度外視する傾向がなかったと
 はいえない。本論では、そのような先入見をいま一度取り払って、彼もまたひとつの良質
 な近代的「達成」の一例として考えたい。そのような視点に立つて、内村が《超越的なも
 の―自己》関係の自覚化をどのようなにし、キリスト教の神とどのような関係を結んだの
 かについて論じたい。

三例目として論ずる綱島梁川は、さらに次の世代である。彼は明治六年生まれで、近世
 を知らない最初の世代である。彼は内村とはまた異なつた《超越的なもの―自己》関係を
 生きることとなつた。それは、キリスト教に見れば異端的ですらあつたが、しかし、彼
 は煩悶の末、求めていた《超越的なもの―自己》関係を自力で獲得し、「達成」を得たと
 感じていた。その「達成」は、第一章で論ずる西村茂樹の思想の根幹に流れるものと同じ
 傾向性をもつた、日本的近代的自己の向かうひとつの方向が示されている。そこで、内村
 と同じキリスト者でありながら、対照的なところに行き着いたかに見える綱島の信仰を、
 「見神の實驗」という彼の宗教体験の位置づけを中心として考えたい。

最後に扱う、詩人・八木重吉の活躍する時代は大正期である。この時代通有といえるで
 あらう、土臭さのない、軽やかな、しかし浮薄で、明治期よりもさらに深刻化した自己の
 無根拠・無限定さを、八木が、その詩作をとおしてどのように克服し、どのような《超越
 的なもの―自己》関係を生きようとしたのかについて考えたい。それは、内村と同じ方向
 に向かった克服の一例であるということができるが、しかし、八木は《超越的なもの―自

己』という垂直関係を確立する過程に、いわば隣人とでもいうべき水平関係を持ち込んだ点で特徴的である。

ところで八木の時代は、封建秩序の瓦解と西欧文化の衝撃という大変革から、すでに半世紀が過ぎている。一般的に考えれば、その半世紀の模索を経て、この時期は、個人の内面においてだけでなく、思想史的な観点においても「達成」の可能性を秘めていたはずである。八木の『超越的なもの―自己―他者』関係などは、このような「達成」の一例であるとして位置づけてもよいものであろう。しかし、その種の「達成」がたとえいくつかあらわれたとしても、それらが確実に蓄積され、のちの時代に引き継がれたという形跡はあるだろうか。このような思想的蓄積の有無について考えるとき、冒頭で取り上げた丸山眞男が同書で述べていた、過去の思想を遺産として伝統化しないという日本の思想史の特徴を思い起こす。丸山の指摘する問題は、近世から近代への変革期においてだけでなく、近代内部から現代にかけても再生産されているように見えるのである。『超越的なもの―自己』関係の構築、という近代的課題を見つめ考えてきた思想あるいは思想史の営みは、同じ問いを繰り返し問い続けるばかりではなく、本論で論じるものを含めたいくつかの「達成」から学び、それを蓄積して前進すべきではないだろうか。