

長谷川徹著

『哲学する漱石——天と私のあわいを生きる』

(春秋社・二〇二二年)

先崎 彰容

人はその若き日に、深刻な懷疑に陥ることがある。それは学校や親に対する違和感として始まる場合もあるし、人間関係への不信感の場合もある。周囲の者たち皆が偽善的であり、ルールや秩序も拵え物に過ぎない。「正しい」ことを言って、その実、人の心を奪い取ろうとする大人など、いくらでもあるものだ——不信感はいよいよ募る。

だが、こうした周囲への糾弾が忘れていることがある。それは他でもない、自分自身への懷疑である。社会不信を後生大事に抱え込んで蹲っている自分、その「自己」とは何か。自明の存在に思え、喜怒哀楽の源泉である「自己」とは、そもそも信じるに足る存在なのだろうか。

恐らく筆者・長谷川徹氏もまた、同様の不安に取りつかれた青年だったに違いない。本書を貫く問題意識は、「絶対的世界の瓦解」である。それは「昔前、一九九〇年代後半に青春を過ごした者たちが、相対主義やポストモダンという言葉で聞かされてきたものだ。だがこうした軽やかな説明の傍らで、筆者は

より深刻なダメージを受けていた。絶対的な価値の崩壊とは、自明なもの何一つない世界に身を置くことである。普通、人は、周囲を自分なりの価値観で色分けし、善悪の判断をくだし、自分なりの嗜好をもって生きている。学問をする生活はサラリーマン人生よりも優れている。読書する人間はしない者たちより知的である等々、無意識の前提を持っている。こうした人間がどれだけ社会を批評し、研究論文を書いたとしても、精神の「底」は崩れない。ところが筆者が経験したのは、この「底」が抜けてしまう体験であった。世界から決定的な意味は奪われる。善悪の遠近法が崩れ、社会から凹凸が消える。それは社会に位置づいていた「自己」それ自体が、自分にとって得たいがしれない存在に溶解する体験である。「生の根柢」を奪われた者は、生きる意味とは何かという問いを手渡され、精神が脱臼するのだ。健やかな少年は、意識することなく白球を投げることができるようになる。だが精神が脱臼した青年は、投げ方がわからなくなる。過剰に意識的であることは、球を前に投げることを不可能にする。それは書くことや生きることも同じであって、旺盛に書き、生きている者は一々人生や文学の意味など問わない。「底」が抜けた者だけが混沌とした世界を前に茫然と立ち尽くすのだ。

例えば夏目漱石にとって、小説を書くという営みは、瓦解した世界と人間、何より「自己」をもう一度組み立てなおす営みであった。漱石は西洋文明との激突によって、肉体を構成して

いた前近代の教養を全否定された。今後、正しい文学は、西洋文明の基準からみて正しいものであると人びとは言って、容易に過去を葬った。だがそれはいかにも「他人本位」ではないだろうか。「けれどもいくら人に褒められたつて、元々人の借着をして威張つてゐるのだから、内心は不安です。……それでも少し浮華を去つて摯実に就かなければ、自分の腹の中は何時迄経つたつて安心は出来ないといふ事に気がつき出したのです」(二五頁)。かくして漱石は文芸とは全く縁のない書物を読んで、一から文学とは何かを自分自身の手で作ろうとする。その決意は「自己本位」という四文字に集約され、思索は続けられた。西洋文明の怒濤の流入は文学という言葉の世界に混乱をもたしたが、それを日本人の精神自体の混乱であると、漱石は受け止めた。筆者・長谷川はこうした漱石の文学作品に、明治全体を俯瞰する「思想」の結晶を見いだしていく。そして漱石の「自己本位」が、いかに「エゴイズム」とは異なる思想なのかを明らかにしていくのだ。

具体的には第一章「型」喪失の時代を生きるモラリスト」において、「利己本位」と「自己本位」の違いを精密に腑分けする作業を行つていく。不定形に陥つた心の中を覗き込んでみると、自分でも気づかないうちに、他人を責める感情に支配されていることがある。「爆裂弾」と名づけたエゴイズムは、この忙しなく人びとが行きかう文明開化の世の中で、しかし一人ひとりの心は「孤立支離の弊」「内部の生活はむしろバラバラ

で何の連鎖もない」状態を生みだしている。人間同士の交流は近代化によつて増えただろう。しかし心のつながりはむしろ稀薄化してしまい、孤立感を深めているのである。あるいは、自分の思想こそ正しいと見なし、それを支配的に拡大することで、孤立を克服しようとする。つながりのない人同士を自分の思想で染め上げること、強引に人びとをつなげるのだ。これもまたエゴイズムであることに変わりない。こうした「型」喪失の時代」(三六頁)において、「自己本位」を保ちつつ、他者と折り合うにはどうすべきか。利己本位に陥らないで済むのだろうか。この問いに対する筆者の答えこそ、漱石は「天」を発見することで、自己を内側から「超越」したのだ、というもので他ならない。

ここで筆者が発見した「天」が、「則天去私」に深いかかわりを持つことは、容易に想像できるだろう。だが「超越」あるいは「内在的超越」とは一体、どういう思想なのだろうか。この問いを明らかにする過程で、長谷川氏は漱石の作品を分析すると同時に、明治思想史あるいは明治精神史とも言つていいような叙述スタイルを取り始めることになる。その特徴は本書第二章「文芸の哲学的基礎」からすでに始まっている。ここで長谷川氏は、片上天玄や島村抱月、相馬御風といった自然主義文学の「無理想・無解決」にまずは注目する。日本の自然主義文学は、西洋のそれとは異質な思想傾向を帯びていく。西洋において、自然主義文学とは「自然科学」に比類される客観的描

写を意味し、一切の思想信条を排した言葉の世界の構築を目指したものである。この背景には、キリスト教という価値基準に対する強烈な反発意識があるのであり、無神論とは強烈な自己主張のことに他ならない。つまり客観的描写とは、従来の宗教的世界観への挑戦を意味する、行動的言語活動に他ならない。

一方の日本の場合、自然主義文学は客観的を標榜しつつも、赤裸々で現実暴露的な人間模様こそ「ありのまま」の人間描写なのだと主張し、「自己否定的傾向」と「自己主張的傾向」という矛盾した立場をとる。長谷川氏によれば、こうした日本の自然主義文学は、客観性の追求を目指したという点では、漱石「去私」に近いように見える。しかし実際には、なにも実行せず、「自然（おのずから）」の力に身を任せる態度が、自滅的傾向、不道德による頹廢的生活を肯定するだけの文学に終わったのである。

こうした両者の対比について、長谷川氏は、「自然主義の客観写真における「去私」的態度と写生文の非介入的、観照的態度との差異を見比べるに、自然主義の頹廢とは、自己を安易に「大いなる自然」へと融解・回収させてしまったこと、また逆に、「ありのまま」を標榜しながらも、「我／主観」の必ずしも十全な解消をみないまま彼ら自身でしりぞけていたはずの「小我」「小主観」が、むしろ「露悪的」偏向として作品に凝固してしまっただころにある」という注目すべき分析を試みている（九〇頁）。とりわけ「小我」「小主観」という言葉に注目すべ

きなのであって、要するに自然主義文学の「去私」には、ロマン主義的な自己主張が淫靡なかたちで生き残っている。それは漱石が直面した「絶対的世界の瓦解」とは程遠いものであり、「自己」という「底」が崩れてはおらず、漱石が『門』の参禪のシーンで描いた前にも後ろにも進むことのできない苦悩は無い。自然主義文学は「無理想・無解決」に安住してしまっただのである。

最終的に、長谷川氏が漱石と並ぶ思想した人間として認めたのは、清沢満之であり三木清であった。第四章「明治思想史のなかの「則天去私」」は、副題を「内在的超越の思想」としていることから分かるように、いよいよ「超越」とは何かを解明する段階に入ってくる。講演「模倣と独立」における、「罪を犯した人間が、自分の心の経路を有りの儘に現はることが出来たならば、さうして其儘を人にインプレッスする事が出来たならば、総ての罪悪と云ふものはないと思ふ」（二四五頁）という言葉のなかに、長谷川氏は、『歎異抄』の「悪人正機」や「二種深信」と同質の信仰のあり方を見て取り、自己の罪悪意識を透徹した眼で見つめる態度を読み込んでいく。その眼は恐らく、人間の限界を超えている。なぜなら親鸞の罪悪観は、個人的に打ちひしがれたり、他人から指弾されたりするもの、つまり人間の次元で悪と判断される道徳ではないからだ。親鸞にとって罪悪とは、「仏の絶対知」の立場からしか把握することも、見通すこともできない類のものであり、自己を超えてしま

っている。注目すべきなのは、「心」の先生の悪行と自死にたいし、長谷川氏が親鸞と同質の運命的なもの、人智を超えた罪意識を読み取っていることだ。罪悪の意識は、人を自己抹殺への衝動へと向かわせる。これが「絶対的世界の瓦解」だ。その否定的意識はもはや、自分の裁量でも他人からの同情でも解決しうる類のものではない。だとすれば、残された道は「私の絶対知」あるいは「天然自然」に身を任せるしかないではないか——「内在的超越」とは、以上のような態度のことを指すものと思われる。

清沢満之こそ、浄土真宗の近代化を通じて、この問題に取り組んだ宗教家に他ならない。明治三十年代の思想界で、「精神主義」の論陣を張り、『宗教哲学骸骨』などの著作を世に問うた清沢にとって、私たちはず何らかの立脚地に足場を置かねば、この世で生きていくことはできないと考えていた。ではどうすれば精神の立脚地を得ることが出来るかと言えば、「絶対無限者」を想定するしかないだろう。「精神主義」とは、この絶対者を足場に生きていく過程のことに他ならない。私たちは財産や名誉、凌辱といった相対有限なものに心をかき乱され、「不如意」な生活を送るものである。煩悶も憂苦もここから生じる。それを徹底的に自己の外側に排除することもまた、「精神主義」の一面面である。漱石は清沢の著作を読んでおり、「失敗」は外側にあるものではなく、自己のなかでそれを失敗と考えるかどうかで決定するのだという部分に傍線を引いている。この精

神の動き如何で、この世の見え方が変わるのだという思想こそ、不如意なものを排除したうえで、内面を見つめ、内面の動き如何で世界の見え方がわかることを内観する「精神主義」の確信的思想なのである。

漱石にとって、自らが直面している現実世界は、西洋文明の世界であった。西洋文明とは、積極的、進取的であることを肯定し、つねに現状の状態を不満足だと考える思考態度をもつ。したがって、一生涯どこまで行っても不平不満を抱くこと、これが西洋文明の特徴である。対する日本の場合、西洋と異なるところは「根本的に周囲の境遇は動かすべからざるもの」(二六九頁)という思想に貫かれていることである。日本および日本人をこう定義する漱石が、清沢の「精神主義」に反応し、「絶対知」の思想にきわめて近い考えをもっていたことは、もはや明らかだと言えるだろう。

そしてもう一人、親鸞から深い思索の糧を得た人物がいた。哲学者の三木清である。「付論2「自己／超越」の系譜」で長谷川は、三木の遺著『親鸞』を紐解きながら、漱石・満之・三木という精神史、「自己超越の精神史」と名づけるべき思索を展開していく。実際、三木は、一高在学中に近角常観の求道学舎に通いつめ、熱心に『歎異抄』講和に聴き入り、生涯の枕頭の書となっていくのである。ハイデッカーの実存論的存在論の時代であることから分かるように、三木清が哲学者として活躍した時代は「人間学」の全盛期である。親鸞は「人間の深

「自覚」をもち、絶えることなき煩惱を見つめた宗教家である。三木が深い罪の自覚を、「機の自覚」と呼びかえったうえで、「機」とは人間の実存にほかならない」（四五八頁）と定義するとき、罪悪観こそが人間存在の原本の規定であると言っているように思われる。言いかえれば、人間存在とは何かと問われれば、それは罪悪観それ自体であるということである。以前、三木は『パスカルに於ける人間の研究』では、人間存在を「不安」「悲哀」あるいは「中間者」と定義したこともあった。この延長線上に、親鸞の罪悪観が最終的な人間観として三木清をとらえたに違いないのである。

そして長谷川氏が最終的にたどり着いたのが、和辻哲郎の倫理学であった。漱石門下であった和辻のなかに、長谷川氏は死者と生者のあいだに深いつながりがあること、死者である漱石に面して自問自答することで、和辻は独自の倫理学を形成したと考える。例えば和辻の「間柄」という倫理概念には、他人に後ろめたいとか、親に悪い、さらには先祖に顔向けできないといった死者を含めた人間関係へのまなざしがある。ここに、もう一つの自己超越のありよう、自己に内在した罪悪観を脱し、また「絶対知」とも異なる方法による「絶対的世界観」を恢復する生き方があるのかもしれない。

まとめよう。本書は一貫して夏目漱石と清沢満之を中心とする明治精神史を描いた作品である。だがその文章の背景には、一九九〇年代後半に思想形成を始め、あらゆる価値の相対主義

が叫ばられていた時代を生きた人間による、強い問題意識がある。つまり自己内対話の書だと言えるのだ。私たちはそう容易に、生きる意味を問う場面に出くわさない。しかし例えば東日本大震災がそうであるように、日常とは非日常の上に築かれた、つかの間の安心に過ぎない。世界の本質は「非常時こそ常時」なのかもしれない。だとすれば、精神の根柢を求めてやまない彼ら明治人の思索は、今こそ求められているのではなからうか。不条理な死者、夥しい犠牲が眼の前に転がっている現在を、どう理解したらよいか。またその世界で、ほかならぬ私は、どう生きればいいのか。

こうした普遍的な問いに対し、各時代は各時代なりに思索を深める。明治という時代は、その思索の糧が最も豊富だった時代なのだろう。ならば令和はどうだろうか。私たちに今、求められているのは「哲学する漱石」のような人物が、一人でも出現する言葉の環境をつくることではないのか。思想とは、常に、生き物なのであり、時代の烙印を免れないものなのだから。

（日本大学教授）