

凜風の精神—明治のストイシズム

井 上 克 人

黙々として天と与ともに語り、黙々として天と与ともに行く

西田幾多郎

一

降る雪や明治は遠くなりけり

夙に知られた中村草田男（一九〇一—一九八三）の句（昭和六年作、句集『長子』所収）である。この句には作者による自句自解がある。当時まだ老学生であった彼は、ある歳末の一日、四、五年生を過ごした小学校を二十年ぶりに訪ねる。

明治の末東京で小学時代を送った私は、かつての母校附近の曾住の地を歩いていたが、折から雪が降りそめ降り

しきつてきた。純白の雪はすべての事物の具体性のけじめを稀薄にし、遂には抹殺してしまう空白化の性能を持つ。二十数年以前と寸分違わない無人の街や無人の小学校の建物を前にして佇んでいるうちに、いつしか「現代」と「現代の事物」という時処の具体性と固有性との実感が次第に稀薄になってきた。現代がそのままに二十数年前であるかのごとき気持ちが強くなってきた。しかも小止みなく降りつづけることによつて雪は正反対に、「進行」と「持続」とのはつきり醒めきつた実感をも、いやというほどに呼び起こす。降る雪によつて一旦、極度に固定され抹殺された時間は、ここに倍加された力強さを以て、「二十数年が経過してしまった」という厳然たる事実を、宿命的といつていくらい瞭然と再認識せしめた。(昭和二十一年五月「俳句の国」⁽¹⁾)

「明治は遠くなりけり」とは草田男の悔恨である。同時にこの句には、霏々として降り出した雪への感動が込められている。しかもそのような追想を呼び起こした無人の街や小学校は句の上からは抹消され、ただすべてを蔽いつくして降りしきる雪の形象だけが示され、その雪がいつさいの追想も哀愁も悔恨も美しく導き出してくるのである。二十年ぶりに訪れた街の様子はすべて昔日と変わりなく、まるで時間が凍結したような錯覚に陥り、今が昔であるよくな、ぽっかりと空洞のように開いた閑寂のなかを、雪はしんと降りしきり、そのまま遠い過去につながっている。その時、心にこみ上げてくるのは「懐旧」の思いであり、はたまた「悔恨」の情でもあり、昔日への愛おしさ、やるせなさではなかったであろうか。⁽²⁾

「生きる」ということ、それは一個人がさまざまな経験を積み重ねてゆくことであり、しかもその経験が自己自身と、そしてその個人が生きている世界の発見へのプロセスであるとすれば、それ自身歴史的な側面を合わせもっている。歴史は人間個人にとっては、決して均質的で空虚な連続的時間経過ではありえない。むしろ〈時〉の熟成に裏打ちさ

れた〈今〉の充溢としての時間でもある。考えてみれば、人間生活のあらゆる現象はいずれも個別具体的な歴史的時空において発生し継続し消滅するものであり、われわれが会う個々の〈もの〉も、物理的時間・空間とは別の歴史的流れのなかにおいてその生成と発展とを繰り返し顕現しているのである。われわれが〈もの〉を歴史的に捉える場合に、それを均質で空虚な連続体という観念からではなく、過去を現在時として捉える感受性もあるのではないだろうか。過去の現在化、それは追想と呼べるのかもしれない。そして追想とは、いわば根源へ遡る想起の営みにほかならない。ベンヤミンに倣って云えば、〈失われた過去〉、つまり本来そうあるべきであったにも拘わらず、今となってはとりかえしのつかない、そうした過去への痛みに満ちた追憶、もしくは悔恨であろう。そこに現在における〈乖離〉の感覚が鮮明になり、と同時にそうした乖離によって始めて露現してくる〈本質―真理〉への促しが出てくるのではないだろうか。経験の深まりによって見えてくるリアリティとは、そうした〈ほろびと衰亡〉という、それ自身覆蔵的な歴史的イメージをとおして見えてくる真理（ロゴス）であり、しかもそれは〈乖離〉の感覚によって「聖化」されてくるように思えてならない。「人は自己の人生を過去の記憶のなかでしか創造できない。再び見出された時が、もはやなすすべもなく失われてしまったときに……」と云うマルセル・ブルーストの言葉も、おそらくこうしたことを暗示しているように思える。

さて、「明治」という時代は、はたしてこうした歴史的イメージで捉えられたイデー（観念）なのではないだろうか。「明治人」という言葉がある。しかし「大正人」「昭和人」という呼び方をわれわれはしない。では「明治人」という呼称で、われわれはいつたいどういう人格をイメージしてもつのだろうか。なるほど、明治という時代を、日本の近代化を図った時代として過度的な位置づけをし、思想的、政治・経済史的に特色づけることはできよう。そして明治精神の特色として、たとえば「国家主義」、「進取の気性」、「武士道的精神」などと順次列挙することももちろん

可能であろう。しかし、そうしたいわば外側から捉えた歴史ではなく、いわば自己の内面から歴史を捉える視点も存在するのである。

少なくとも大正時代の人々にとって、「明治」は、われわれがその時代に対してもつ印象とはまったく異なるイメージが強烈にあつて、「明治」は彼らにとつては、いわば「悔恨」「悔旧」の思いが入り混じつた、またそれだけに一層「聖化」されたものとして胸底深く刻み付けられたものではなかつたであろうか。それは一言で云えば「負い目」のような感覚と云つてよいのかも知れない。かつて徳富蘇峰が明治二十年に刊行された『新日本之青年』のなかで、自らの世代を「明治の青年」と称し、明治初期の啓蒙思想家たちを老人呼ばわりして「明治ノ青年ハ天保ノ老人ヨリ導カル、モノニアラスシテ、天保ノ老人ヲ導クモノナリ」と猛語しているが、大正の人々にとって、明治という時代、そしてその明治に生れ、明治を生きた人々というのは、それとはまったく逆に、上述したような〈乖離〉の感覚、つまり今となつてはどう足掻いたところで、取り戻しようもなく、それを乗り越えようとしても乗り越え得ない〈悔恨〉もしくは〈負い目〉の感情として自らの前につねに立ちはだかつてくる〈聖〉としての「イデー」だったのでないか。〈聖なるもの〉は近寄り難く、それを前にして自己はまったく空無化されながらも、そこから立ち去り難く心を捉えて離さない魅力を湛えたものだ²と云つたのはR・オットー（一八六九〜一九三七）だが、とくに「大正教養主義」と呼称される思想家たちにあつては、「明治」はたえず自らそれを追い越そうとしてもがき苦しみながら、決してそれが追い越し得ないものとして、つねに念頭から離れなかつた強迫観念としてあつたのではなかつたか。もう一度それを取り戻そうと喘いでも、そうした意志からはたえず遠くへ逃れ去りゆく〈永遠なるもの〉、云うなれば、〈ほろびと衰亡〉というフィルターを通してこそ見えてくる〈永遠なる過去〉、それが「明治」なのではなかつたか。

「和辻さんの眼は随所にイデーを見ることのできる眼だ」と云つたのは谷川徹三だが、和辻哲郎（一八八九〜一九

六〇)の眼に映った「明治」も、このような、「悔恨」という心に痛みを伴った(永遠のイデア)であったように思われる。つまり自分にはや明治の人間ではないことへの「負い目」「うしろめたさ」、大正の世でしか生きてゆけない自分の愚かしさ、そうした強迫観念としての「明治」がつねに胸裏から離れないものとしてあったのではなかったか。そしてそれは彼の「父」のイメージとつながっている。

二

『古寺巡礼』の第二節「哀愁のこころ——南禅寺の夜」のなかで、和辻は次のように書いている。⁽⁵⁾

久しぶりに帰省して親兄弟の中で一夜を過ごしたが、今朝別れて汽車の中にいるとなんとなく哀愁に胸を閉ざされ、窓外のしめやかな五月雨がしみじみと心にしみ込んで来た。大慈大悲という言葉の妙味が思わず胸に浮かんでくる。昨夜父は言った。お前の今やっていることは道のためにどれだけ役に立つのか、頹廢した世道人心を救うのにどれだけ貢献することができるのか。この問いには返事ができなかつた。五六年前ならイキナリ反撥したかも知れない。しかし今は、父がこの問いを發する心持ちに対して、頭を下げないではいられなかつた。父は道を守ることに強い情熱を持った人である。医は仁術なりという標語を片時も忘れず、その実行のために自己の福利と安逸とを捨てて顧みない人である。その不肖の子は絶えず生活をフラフラさせて、わき道ばかりにそれている。このごろは自分ながらその動搖に愛想がつきかかっている時であるだけに、父の言葉はひどくこたえた。……以下略……(五月十七日)

和辻は明治四二年（一九〇九）、二一〇歳で東京帝国大学文科大学哲学科に入るが、このころから本格的に文学活動に身を委ね始める。東大在学中、彼は谷崎潤一郎、大貫晶川、木村莊太らと共に第二次『新思潮』を創刊し、また『スバル』や『三田文学』にも寄稿している。和辻はつねに田舎者としての劣等感に苛まれつつ、放蕩時代、文学演劇熱中時代、ストウルム・ウント・ドラング時代と呼ばれる時期があった。安倍能成は和辻への追悼文のなかで次のように語っている。「君の青春時代は多情多感刺激を求めてやまず、その志す所は文学にあつたらしく、盛に小説や戯曲を試みて居た。習俗に反抗して奔放不羈を志願したという跡も著しかった」と⁶。じじつ和辻は学生時代から小山内薫の演劇運動に熱中していたが、やがてそこから手を引くことになる。しかし安倍の文章にある「習俗に反抗して……」というのが何を意味していたのであろうか。

彼の著作『ゼエレン・キエルケゴール』の序文には、当時の彼の心境が忌憚無く吐露されている。

私は自分の問題と彼（キエルケゴール）の問題とがきわめて近似していることを感じた。ついには彼の内に自分の問題のみを見た。その問題は概括すれば「いかに生くべきか」に関する。自分の性質と要求との間の焦燥。自己を真実に活かすための種々の葛藤。自己の価値と運命とについての信念、情熱、不安。個性の最上位を信じながら社会的勢力との妥協を全然捨離し得ない苦悶。（金、地位、名声などに因する種々の心持ち。）愛の心と個性を重んずる心との争い。（女、肉欲、愛、結婚生活、親子の関係、自分の仕事などについての種々の心持ち。）個性と愛とを大きくするための主我欲との苦悶。主我欲を征服し得ないために日々起こる醜い煩い。主我欲の根強い力と、それに身を委せようとする衝動と。愛と憎しみと。自己をありのままに肯定する心と、要求の前に自己の欠陥を恥ずる心と。誠実と自欺と。努力と無力と。生活を高めようとする心と、ほしいままに身を投げ出

して楽欲ぎようよくを求むる心と。——これらのものが絶えず雑多な問題を呼び醒ます。私の努力はそれと徹底的に戦つて自己の生活を深く築くにある。私の心は日夜休むことがない。私は自分の内に醜く弱くまた悪いものを多量に認める。私は自己鍛錬によつてこれらのものを焼き尽くさねばならぬ。

当時、放蕩生活にあつた和辻は、彼がその中にいた『新思潮』の同人や、その他の文学青年、そして小山内薫を中心とする自由劇場に集まる新劇青年の連中の行動と生活態度を共有したが、『偶像再興』のなかで自身も含め、彼等の立場を次に述べている。

彼らは享樂のほかに生活を持っていない。彼らはともに全身をもつて、全生活をもつて享樂しようとする。彼らは内面外面のあらゆる道徳を振り捨てて人の恐れる「底」に沈倫する事を喜ぶ。聖人が悪とする所は彼らには善である。しかもそれは悪と呼ばれるゆえに一層味わいが深い。真情、誠実、生の貴さ、緊張した意志、運命の愛、——これらは彼等が唾棄して惜しまない所である。個性が何だ、自己が何だ、永遠の生が何だ、それらはふくよかな女の乳房一つにも価しない。乾物のような思想と言葉とを振り捨てて、汝の心奥の声を聞け。汝の核実は、汝の本能は、生の美しさをのみ求めているだろう。肉の delicacy 感覚と感情の酔飲、そこにのみ最高の美があるのだ。気ままな興奮と浮気な好奇心となげやりな勇氣とがそれを汝に持ち来たすだろう。それをほかにしてどこに最もよく生きる道があるのだ。

この文章で、とくに留意したいのは、彼らが「唾棄して惜しまない」という道徳的觀念、つまり「真情」「誠実」「生

の貴さ」「緊張した意志」「運命の愛」などは、要するに彼等の心底にたえず纏わりつき、苛まれる「明治人」の氣質ではなかったか。彼らはそれを聖化し、理想化すればするほど、そこから突き放され、そのために却って逆にそれに対して反撥し、反抗する態度に出してしまうのである。彼等の「享樂」は、ただ自然的本能に委ねただけの素朴な快樂主義ではない。「肉の delicacy 感覚と感情の酔歎」を「最高の美」として高く掲げる彼らの行為そのものが、じつはつねにそれとは対照的なもう一方の觀念を執拗なまでに意識していることの何よりの証左であろう。やがて和辻はそうした彼らを批判するようになる。

何ゆえに私は彼らを憎んだか。それは私が彼らのごとき Aesthet (遊蕩者) ではなかったからである。私が Sollen を地に投げたと思つたのは錯覚に過ぎなかった。Sollen は私の内にあった。Sollen を投げ捨てるためには、私は私自身を投げ捨てなければならぬのであった。私は自分の内に Aesthet のいるのを拒むことはできないけれども、私自身は Aesthet でなかった。かくて私は一年後に、Aesthet のごとくふるまったゆえをもって烈しく自己を苛責する人となった。私は彼らを愛した自分から腐敗の臭氣を嗅ぐように思った。そこには生の真面目は枯れかかり、核心に迫る情熱は冷えかかっていた。生の冒険のごとく見えたのは、遊蕩者の気ままな無責任な移り氣に過ぎなかった。(括弧内、引用者)

ハイデ Sollen と称された觀念は、「父」に代表されるような、明治人がもつ倫理的ストイシズムである。和辻はそうした明治人のストイシズムに反撥を覚えながらも、つまるところそれに服してしまうような傾向性をも併せ持っていたということであろう。じじつ彼は潔癖なまでの倫理意識を持っていた。当時、日本の哲学界に君臨していた御用哲

学者、井上哲次郎（一八五五—一九四四）に対する嫌悪と厳しい批判にそれが見受けられる。

和辻は、井上と二度不愉快な交渉を持った。第一は明治四十五年（一九一二）の卒業論文の作成についてである。彼はテーマにニーチェを扱ったところ、ニーチェのような詩人哲学者は学問研究の対象にはならないという理由で、主任教授の井上が受理を拒んだのである。和辻は大急ぎでショーペンハウエルの研究に切り替え、論題を「ショウペンハウエルのペシミズムと解脱理論」とし、ケーベル先生に見てもらうためにそれを英文でしたため、やっと提出期限に間に合った。テーマをそのように変えたのは、井上がショーペンハウエルを仏教の西洋への紹介者として評価していたからにほかならない。しかし和辻は、卒論提出の翌年『ニーチェ研究』で学界にデビューした。第二は、和辻の『ゼエレン・キエルケゴール』をめぐる問題である。和辻自身が井上との交渉の経緯をこう書いている。「その後『人生行路の諸段階』をX先生（井上）に借りたが……とにかく同先生の面会日に拝借に出かけた。すると、その本は持っているが、庫にはいってすぐに出せないから、次の面会日までに出しておこう、ということであった。著者（和辻）はかなりの遠路を借りに行ったのであるから、ちよつと出して来てくださればいいに、と怨めしく思うとともに、また簡単に取り出せないほど蔵書が多量であるということに驚嘆したのであった。次の面会日には『段階』は約束通り机の上に出してあったが、先生はそれを取り上げて、この研究は中々よくできている、よほどキエルケゴールをしっかりやった人たちらしい」と前置きしてキエルケゴールのことを話し始められた……。著者（和辻）はその時実に途方に暮れて、なんとも言葉が出せなかった。著者がいきなり感じたのは先生が書題の Studien（諸段階）を Studien（諸研究）と誤読されたのではないかということであった。そうしてみれば先生がこの書を読んでいないこととは明白である。しかも先生はキエルケゴールについて自分を教えようとしている……。」（括弧内、引用者）

和辻が井上に対して抱いた嫌悪感は、井上が、まさに和辻が理想とする明治人としてあるまじき「俗物」学者であ

ったからにはかならない。彼が尊敬してやまなかつたのは、夏目漱石（一八六七—一九一六）と、そして後に彼が学者として世に立つ上で、学問的生活の模範となつたR・ケーベル（一八四八—一九二三）であつた。学問中心の規律正しい生活、古典を尊重する態度、世俗とは一定の距離をおく姿勢、ストイックでありながらエピキュリア的な嗜好（食事、煙草、酒など）、音楽への愛好、そして仕事としての講義に全力を傾注する大学人としての義務感、ケーベルのそうした姿勢が青年期の和辻の網膜に鮮やかに刻みつけられたのである。⁽¹¹⁾

三

明治人に対して、もう一人、崇敬し、憧憬していた青年がいた。倉田百三（一八九一—一九四三）である。倉田は西田幾多郎の処女作『善の研究』に接して以来、西田に対し、さながら「忍ぶ恋」のような感情をもっていた。彼の書簡集『生きんとて』（角川新書）に、たとえば次のような文章がある。

突然手紙を差し上げてまして御免下さい。私は先生に何か言わないではゐられないから手紙を書くのです。先生と私とが交渉のない二個の存在であることは堪へ得ない。先生と触れたい。私の生命の吐息を先生に吹き掛けたい。先生の高い、深い人格と私の幼い、純な人格との間に橋梁が架けたい。その橋の上を誠実な謙虚な而して熱烈な生命の脈搏が通うやうに。私はさつきからうろろうろ致してゐました。檻の中の狼のやうに右往左往に私の魂が彷徨するのです。どうしていいか解らない。どうもただならぬ、落ち着かぬ気分が胸の底に漂つてゐる。意識の底に鞦韆ぶらんこのやうな淋しき動揺がある。生命の座が定まらない。全人格がその統一を失つて、生命の根が揺らいだやうな、意識中心が推移するやうな、何とも言ひやうのない動揺を意識してゐます。私は私の生命のまん

なかに空洞のやうな空虚を感じざるを得ません。数千の群像が手に手に燃ゆる松明をかかげて何事か口々に叫びながら胸の底を馳せ巡つてゐるやうな騷擾を感じてをります。それでゐながら生命の底には熱く紅く燃焼せる魂が、蛇のやうに鎌首を擡げて何物かを憧憬し要請して眼を皿のごとくにして凝視致してゐます。……私は心の動揺を自ら支へるやうに机の前にしつかと坐つて眼を閉じました。瞼の裏には熱いものが一ぱい滲むやうに溜るのでした。この時私の頭には先生の淋しげな穏かな御顔がぼんやりと幻のやうに浮かべられました。

倉田はこの手紙を郷里の庄原から書いたあとで、上京の途中京都に立ち寄つて西田に逢つてゐる。そのあと一高の寮から書いた手紙の中には、「淋しい深い海のやうな哲學者になつて下さい」と書き、続けて次のように云う。

哲學者は必ずしも小説家であるを要しない。しかし若くして複雑なる現代青年の感情生活に共鳴し交感するほどの情緒の動揺と繊細と豊富とがあつて欲しい。……哲學者は青年の内的生活に交渉がない。青年は相携へて文芸家の方に趨つて行く。その罪は殆ど青年の方にはないと言つていい。今の哲學者には我ら青年と同一の内的生命の波瀾と動揺とを意識してゐる者は居ない。胸より胸に通ふ脈搏が打つてゐない。同じ不安と悶愁とをかこちつつ同じ問題について教はりもし、考へても見たいやうな哲學者はゐない。……先生、何卒青年と共に生きて下さい。先生のレーベンそのものに真摯、深刻、沈痛の色相を帯ばしめて下さい。今先生の周囲には私のやうに先生を敬愛する青年が注意深い目を向けてゐる。頼もしげにささやいてゐる。その数は次第に増しその声は漸く賑やかになりつつある。先生、何卒自重して大きな人格、豪い哲學者になつて下さい。

倉田が西田に託して要請している「淋しい深い海のやうな哲学者」、「レーベンそのものに真摯、深刻、沈痛の色相」を持った哲学者、「大きな人格、豪い哲学者」とは、明治人であればこそ、まさにそうあるべきであり、そうあつてほしい「永遠の明治哲学者像」なのであろう。

四

西田幾多郎は、明治三年（一八七〇）石川県に生まれ、昭和二十年（一九四五）六月鎌倉の自宅にて尿毒症のため没した。東洋思想の伝統の上に西洋哲学を取り入れ、「絶対無」を原理とする独創的な思想体系を打ち立てた。明治四十四年（一九一一）『善の研究』を発表して以来、指導的哲学者として活躍し、その門下からは多くの俊英を輩出した。大正末期、西田家は度重なる不幸に見舞われた。すなわち、大正八年、妻寿美が脳溢血で倒れ、六年後死亡。子供たちも病弱で、すでに次女と五女の二人を亡くしていたが、九年長男を失い、三女は結核で療養、十一年に四女と五女がチフスに罹り入院していた。心痛の父は、次男外彦（理論物理学専攻）に最後の望みを託し、切々と人生の指針を書き送った。次に示す書簡には、父であるとともに、わが子に対して師であつた哲学者の真の姿がある。少し長いがあえて引用したい。なぜなら、ここには、和辻が自身の父親に見たのと同じく、どこまでも明治人たる父としての姿勢が西田のうちにも歴然として見られるからである。

西田外彦宛 大正十一年八月十五日

何事にも一旦志した仕事に向つて真面目に長年月努力せなければ成功するものでもなく又興味が出てくるものでもない。あれかこれかとすぐ心が動く様では何事もすぐいやになるにきまつて居る。物理化学といふ如き仕事

は今日の学問發達から見ても非常に面白い学問であると思ふ。……文学や哲学を専門にせねば人生に意味がないとか不幸とかいふことはない。人生の目的は人生に対して真摯なる仕事(を)するによつて解せられる。……今の学生には真摯に自分の成すべき学問の仕事に努力する勇氣と真面目とをかき唯享樂的に文学哲学を口にし自ら高尚な様に思ふて居るのが多い。此等は遊惰者である。そして法律や理科から哲学などへ転じてくるものもあるが先づ此等の学科に比して尚一層緻密にして面倒なる哲学に対して一年位でへこたれてしまふ。そしてそれ等の人はとても専門に文学や哲学をやる人でないと思はれるのが多い。誠に氣の毒に思ふて居る。

興味深いのは、先に触れた倉田百三について西田が下した評価である。

倉田百三といふのが此頃学生の *hero* になつて居るが倉田は頭もよく相当に深い所までの理解もあるがかれの小説や思想は尚幼稚で特に甘つたるいいや味の多いものである。かれは尚深く大きく發展せねばならぬ。併しもはやだめであらう。人は一旦志した所に向つて心を動かさずに真摯に努力向上せねばならぬ。そこに人生の眞の解決がある。謹んで遊惰者の群に陥てはならぬ。……大きい深い人にならねばならぬ。ゲーテの詩に「涙を以てパンを食ふた事のないものは 汝 運命の神を知らず」といふ語がある様に人生はとかく嚴肅な問題が目前に迫らぬと意志が薄弱となり精神の緊縮を欠く様になる。……左顧右眄狐疑すべきでない。今方向を迷ひあれこれとあきつぽくさまよひ廻り遂に何事も成功する「こと」な「け」れば他日後悔するに定つて居る。そして其時いかにくく後悔してもはや遅い 取り返しはできないのである。……何事にもあきつぽい遊惰氣分でなく一つはじめたらどこまでも貫徹するといふ様深い強い意志と性格とを養はねばならぬ。書物などでもあれも一頁これ

も一頁 語学にしてもあれも少しこれも少しといふ様では遊戯と同じである。目的順序を以て systematic に、しつかり進まねばならぬ。何か一つの真面目な目的に向つて真摯に努力奮進せず唯あれもこれも少しづつ、かじり廻はし浅薄な文学などにふけつて居るといふ如き気分から心の淋しみが出てくるのである。真に真面目な仕事に努力奮進すれば自らさういふ事はなくなる。人は真摯に努力すべき目的なきより淋しいものはない。……(傍点西田)

そして西田は、同月同日、更に息子に二通目の書簡を送る。

今朝手紙を出したが尚一度手紙をかく。広い教養を求めるのは悪いとはいはぬが自分の専門の仕事といふものに精神を集注して真剣に努力せねばならぬ。これが何といつても第一である。此点にぐらつき右に左にあれこれと動くといふ様では実に前途が案じられる。何でも一旦やり出した事は何処までもやり通さねばならぬ。……先ず強固な意志 堅固な志操を錬らねばならぬ。さなくば何事も成し遂げ得らるゝものでない。……何にせよ自分の専門に対する熱心な研究的態度が何より必要である。それから興味がでてくるのである。そして研究といふことは長く長く持続せねばならぬ。すぐ気が変りいやになる様ではゆかぬ。問題が困難なればなる程勇気を奮はねばならぬ。……何にせよ一つの大きな仕事を成し遂げるといふ大望を立てねばならぬ。さなくば気がくさり淋しくなるのである。

そして、われわれが感銘を覚えるのはこれに続く次の文章である。

父は今日まで何十年此緊張せる精神を奮ひ起して周囲の境遇や誘惑と戦つて来たのである。そして今日尚成すべき事が多い。残る余生の一日にても真面目な研究に供したいと思ふて居る。唯今日我等両親の念頭を去らぬのは子供の行末といふ事である。今は母親は仰臥のまゝ、もはや一生立ち得る望みもなく三人の女の子は病弱にて学校を遅れ唯頼むべき一人の御前 心に病んでぶらぶらして居るといふのはあまり悲惨ではないか。私は今年の夏などは実にいろいろの心配にいろいろ苦しいのである。心の中では人知れず泣いて居るのである。併し心をひきしめて万事を処しどうかして子供だけは立派な人物にと思ふて居るのである。(以下略)⁽¹³⁾

ここには西田の明治人としての家父長的ストイシズムが瞭然として示されていよう。

五

西田の哲学をいかに理解するかは人によつてさまざまであろうが、しかし、哲学の始まりを「人生の悲哀」に見、哲学とは「深き生命の捕捉」であるとする西田の立場は今日でもわれわれの心を引きつけてやまない魅力を湛えている。しかも彼の強靱な思索の底には、かたちなきカオス、胎動せる闇とでもいうべきものが潜んでいる。それは彼の心底深くに原風景として刻み込まれた〈海〉のイメージにつながっている。『善の研究』執筆前後の頃のものと思われるある断片に、次のように記されている。

余久しく金沢にありし時、唯何となく海を眺めることのすきな余は金沢より一里余を隔てた金石の海へ出かけた。何等の眺もない殺風景な浜ではあるが唯無限其物を象徴化した「と」のみ思はれる波濤の動き(うねり)や大空

を行く雲の形や遠く能洲の山々にこめたもやにうつれる幽微なる日の光の無限なる変化を見るのが唯一の樂であつたのである。或時は浜砂の上に積重ねられた材木の上に踞して半日を暮らしたこともあつた。¹⁵

また、昭和三年（一九二八）十二月、京都を去つて鎌倉に居を移した頃に書かれた「鎌倉雜詠」には、「私は海を愛する、何か無限なものが動いて居る様に思ふのである」とある。¹⁵ こうした彼の海に寄せる思いは生涯変わることはなかつた。果てしなく広がる大海原、よどみなく揺らぐ波濤のうねり、そこに彼は何か無限なるもの、永遠なるものを見て取つている。西田の思索を突き動かしているのは、このような鬱勃と湧き起る眼に見えない生命の力ではなかつただろうか。しかし同時に、彼の強靱な思索の底には「わが心深き底あり喜も憂の彼もとゞかじと思ふ¹⁶」という歌が示すような、限らない静けさがある。絶えず矛盾するものを生み出しながら、どこまでもそれを内に包むものがあるのである。西田哲学にはこのような、いわば〈母性的なるもの〉がその根幹にある。

ところで、彼のように明治初年に生まれ育つた思想家の殆どは、その精神の内奥に、徳川期以来の宋学的倫理観が深く浸透していたことは留意すべきであろう。宋学の倫理学の原理は、程伊川のいわゆる「性即理」にはじまる。性とは個々の人間に内在している理をいい、その性には「本然の性」と「氣質の性」とがあつて、人間の倫理的課題は「氣質の性」を正して、善の本源たる「本然の性」に立ち帰ること、つまり肉欲に根ざす欲心を払拭して「明德を明らかにする」（『大学』）ことにあり、これが宋学の説く「居敬」にはかならない。朱熹によると「本然の性」とは「未発」であり、「未発」とは『中庸』に基づく言葉で「未発の中」とも称され、人間の喜怒哀樂の情念がまだ発動せざる以前の、絶対に静なる中正を得た本質態をいう。先に触れた西田の「吾が心深き底あり喜も憂の波もとゞかじと思ふ」と詠った歌の「深き底」とは、程伊川のいわゆる情念以前の超越的絶対静たる「未発」の心に通じるであろう。

西田をはじめ、明治の思想家たちの心底には、少なからずこのような宋学的「居敬」の精神が浸透していたのである。さて、福沢諭吉をはじめとする明治初期の啓蒙思想家たちの思想の骨格には確固とした儒教的倫理観があり、その上で主として政治や社会の問題に強い関心を示していたのに対し、明治三十年代以降になると、エリート青年たちは、一方で哲学思想そのものの理論的な把握、学術的な受容に努めながら、他方ではとくに倫理的、宗教的問題に強い関心を示し始め、近代的個人意識の成長とともに、とくに個人の内面的世界における自我の自覚と確立という問題が追求され始める。いかにして人生の根柢をつかむか、どこに生の根柢を置くかといった「人生問題」への懷疑が知的青年層の間に広がり、この時代を覆う根本気分となっていた。

西田は明治三十五年（一九〇二）一〇月二十七日に当時アメリカにいた親友、鈴木大拙に長文の手紙をしたためている。

余は昨年より学校に於て倫理の講義をなし居り候 自救ふ事の難にして人に向つて道を説く 君乞ふ盲者が盲者を導くを笑ひ玉ふこと勿れ これも余が今日の職務上已むを得ざる所 恥を忍んでこの事をなすのみ それに就て考ふるに今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして 議論は精密であるが人心の深き *soul-experience* に着目する者一もあるなし 全く自己の脚根下を忘却し去る パンや水の成分を分析し説明したるも「の」あれどもパンや水の味をとく者なし 總に是虚偽の造物 人心に何の功能なきを覺ゆ 余は今の倫理学者が學問的研究を後にし先づ古来の偉人が大なる *soul-experience* につきて其意義を研究せんことを望む 是即倫理の事實的研究なり¹⁷

「人心の深き soul-experience」、これこそ西田の思索を絶えず根底から突き動かしていたものにほかならなかった。西田にはつねに人生に対する煩悶が深く心の隅に潜んでいたが、それは自己の根底に潜む深き自己矛盾の感覚である。「倫理学草案第二」の最後の方に、次のような文章がある。

然らば吾人はいかにして此の疑惑煩悶を脱せんか、人生の大問題を解くの途は唯自己の根本的解釋を得るにあり。自己の救済これなり。嘗て論じた様に元來吾人の自己は其根底に於て吾人の自己にあらず。此の宇宙を離れて別に自己ありとなすのが大なる誤である。吾人が一旦自己の根底に於て宇宙を動かす絶大の力を自覺し自己と天地と合したる時自己の活動はもはや自己の活動にあらず。自己は天地となる。吾人が眞の自己を實現するのは自己を没するにあり、絶大の理想を實現するは理想を追ふにあらずして寧ろ自己の理想を没して天地の自然と合同するにあり。人心の大満足大安慰は之より来る。之に由りて眞の道德的要求の極致に達するのである。……吾人は自己を棄つるに由りて眞の自己を得、死によりて永久の生命を得るのである。¹⁸⁾

西田にあつては、自己滅却こそが自己實現の最たる姿であつて、そこに「物我一致の境界」が開け、道德の極致はここにありという。禅のいわゆる「大死一番、絶後蘇生」を想起させる言葉だが、しかしこれに続けて西田は次のように述べる。

然らばいかなる場合に於て吾人が此の無我の眞境に達することができるのか。唯私欲を去りて本来の至誠に合するにあるのである。之を眞の修養といふ。(中略) 眞の至誠は吾人が修養の結果自ら現じ来る……精神上の事實

である。(中略) 至誠の境界を明に自覺し自由に之に出入せんとする〔には〕、是非一たび凡ての欲望を消滅し精神上全く死せる場合を自得せねばならぬ。即眞の無我を自知せねばならぬ。(中略) 禪の如きは之の如き修養である。……眞に一たび私欲を絶滅し眞止なる無我の境界を體得し得たる時至誠のなんたる〔か〕を知ることができ⁽¹⁹⁾る。

いわゆる「無我」の境涯に達せんとして、当時西田がどれほど真劍に禪に打ち込んでいたかを窺い知る文章だが、彼の胸裏にあつたのはどこまでも「至誠」ということであつたことは注意されてよい。最後に彼は次のように締めくくっている。「無我も至誠も同一」であり、「我々のつとむべき途は唯一つ」、すなわち「至誠の一言に盡きて居る」と。要するに当時の西田にあつて、〈禪〉とは宋儒学が説く持敬精神に則り、「至誠」を自知し自覺するための唯一にして最捷徑の修養であつたということである。

六

さて、以上のことから推察されるように、明治のストイシズムは、云うなれば、天なり、天道なり何か超越的なもの、究極的なもの、永遠なるものへの畏敬に裏打ちされたストイシズムであつたということである。言葉を換えて云えば、自己を超えたもの、「深さの次元」への敬虔なる感受性が、明治のストイシズムにはあつたということである。それを私は「凜風の精神」と呼びたいと思う。明治人の気骨がもつ「凜然たる風格」はそうした自己の存在を遙かに超える何ものかに貫かれていればこそ、おのずと表に現れた特質ではなかつたであろうか。要するに、彼らのストイシズムは、〈宗教的な次元〉に深く関わつていたということにはほかならない。

二〇世紀を代表するキリスト教のプロテスタント神学者、P・テイリツヒ（一八八六—一九六五）は、『失われた次元⁽²⁰⁾』のなかで、われわれ現代人の一般的な精神状況の特質を「深さの次元の喪失」という事態に見ている。彼によれば、現代人における精神や知性の発展・発達はまことに著しいものだが、しかしそれは精神における「深さ」の方向ではなく、もっぱら「広さ」の次元、つまりは水平的な広がりにおいて限りなく拡張し、充実することに向けられてきたに過ぎない、と云う。現代における科学技術の発達、現代社会における計算的・合理的な思考様式、すべてを実利的な価値観でしか評価しない運営・管理的志向など、われわれ人間の知識や教養がもっぱら外に向かって、しかも水平的・平面的な広がりにおいて発揮され、拡張されるばかりである。そこではつねに「より広く」「より大きく」「より多く」ということが追求目標となり、実現の度合いを示す指標となる。人間は、前方へ向かうその衝動において、彼に出会うすべてのものを道具にする。そして人間はそうすることによって、隣人も、しまいには自己自身もすべて道具にしてしまうのである。社会組織のなかにおける個人の役割は計算づくで処理しうるものとなる。ここでは業務をいかに器用にこなせるかという事務処理能力の優れたものだけが評価される。社会に「役立つ人間」であることが最重要視され、そして自分が社会からそのように期待され、評価され、有能と看做されることに生きがいを感じるようになる。効率のみが重視される競争社会、それが現在の日本をおおう一般的傾向ともなっている。

こうした「広さの次元」、つまり水平的な広がりへの探究・拡張は、ややもすれば、人間精神における「深さ」の次元、言い換えれば〈垂直的な深み〉という点ではそれを見失い、忘却してしまうというような事態に陥ることにもなりかねない。テイリツヒの云う「深さの次元の喪失」とは、要するに人間の内面的な「ところ」において何か大切なものが失われ、忘れ去られたということであろう。人間が、自己の生の意味に関する問いに対し答えを失ったということである。その問いとは、人間はどこから来てどこへ行くのか、人間は誕生と死とのあいだの短い期間のなかで

何を行い、何を作り出さねばならないかという問いである。深みの次元が失われてしまったときには、これらの問いはもはや何の答えも見出されず、それどころかこうした問いが提出されることさえもない。端的に云って、人間精神における「深みの次元」とは、人間の「宗教的次元」と表現してもよい。テイリツヒは云う、宗教的であるということは「われわれの人生の意味に関して情熱的に問い、それに対する答えがわれわれを激しく動揺させるときでさえもその答えに対して身を開いているということである」と。深みの次元としての宗教は、必ずしも神々の存在に対する信仰ではないし、また唯一の神の存在に対する信仰ですらない。それは、自己を超えたものへの畏敬の感覚を持ち、それに関わり、それに基づいて生きていくことを可能にするような心のあり方である。宗教とは、このように人間が自己の内面や奥底において、自己を超えたもの、その意味で絶対的なもの、無限なものを見いだし、それへの関わりの中で自らを省み、捉えるというあり方にほかならない。人間の「凜然とした風格」はこうした姿勢からしか生れない。

七

明治が終わり、大正の時代になると、上で述べたような倫理的ストイシズムの根底にあった「宗教的なもの」はただ「文化」として見られてくる。すなわち「深さの次元」から「広さの次元」への転換である。

左右田喜一郎（一八八一―一九二七）、それに桑木巖翼（一八七四―一九四六）らは新カント派の人格主義的な理想主義の哲学を摂取し、それを媒介とすることによって「文化主義」という新しい生活理念を打ち出した。大正八年（一九一九）一月、左右田は黎明会の第一回講演会で、「文化主義の論理」と題する講演を、同年に桑木もまた「文化主義」という講演会を行って、いわゆる「文化主義」を標榜している。左右田によれば、真・善・美といった「文化

価値」こそが人類の最高目標とすべき理想であり、これを實現させるための努力が「文化主義」なのである。また桑木によれば、「文化」とは「人格ある人としての総ての能力を自由に發達せしめること」であり、「文化主義」とは「此文化を以て生活の中心とする思想」なのである。さらに桑木は、文化の基礎をなすのは人格的自我觀念であり、いわゆる「文化」と「文明」とを分かつのは、この觀念の有無によるとしている。

いずれにせよ、彼らが提唱する「文化主義」なるものは、畢竟、人格主義的な理想主義の哲学、つまり新カント派、とくにヴェインデルバント、リツケルトらを中心とするいわゆるドイツ西南学派の文化哲学、価値哲学に立脚するものであったことは論を俟たない。彼等は「文化主義」というかたちで、日本近代化のもう一つの新しい理念を提起したと云える。富国強兵、殖産興業というキャッチフレーズと結びついた明治期の「文明開化」もしくは「文明」という理念に代わるものとして「文化」という新しい近代化の理念を提起したのである。したがってそれは、明治期の、どちらかと云えば政治とむすびついた考え方に対するアンチ・テーゼであると同時に、文化を中心に据えた立場から政治的・社会的な改革運動をも基礎付けようとする意図をもつものであった。

こうした「文化主義」の提唱は大きな反響を呼ぶと同時に、その立場に見られる高踏的特質やエリート主義に反感をもつ人々から激しい批判を呼び起こしたが、しかし「文化」という言葉、およびこれと結びついた「教養」という言葉は、そうした批判を超えて急速に普及していった。「教養」という言葉は、明治期の「修養」という言葉に代わって人間形成の新しい理念を表すものとして、大正期に江湖に広がった理念であった。「教養」とは個人としての自己を普遍的な文化の担い手としての人格にまで高めていくことを意味し、「教養主義」とはこうした「教養」を最大の関心事とするような生活態度、思想傾向を意味する。したがってそれは、文化主義につながりを持ちながらも、どちらかと云えば文化主義よりも非政治的、内面的、観想的な性格を色濃く持つような立場であったと云える。

大正期にこうした教養主義的な思潮を形成するのに力を発揮したのは、夏目漱石の門下生であり、またケーベルの影響を受けた人たちであった。なかでも阿部次郎（一八八三—一九五九）と前述の倉田百三は特筆すべき人物である。阿部は、著書『三太郎の日記』（一九一四—一八）で、そして倉田は『愛と認識との出発』（一九二一）で、ともに自我の内面的な苦悩と自己探求の歩みをいささか感傷過剰さみではあるが生き生きと語り、当時の知的青年層に迎え入れられ、大正期教養主義の古典となった。こうした文化主義や教養主義は、個人主義的かつコスモポリタンの性格の強いものであったが、この主義に同調した人々は、個人としての自己を人類文化の発展の担い手にまで成長させようとし、その実現のために東西古今の文化を自由に隈なく渉猟し、摂取しようとした。こうした新しい見地から東西古今の文化を研究し、西洋と東洋、日本の文化の相違を通して、独自の倫理学体系を打ち立てたのが和辻哲郎であった。

大正六年（一九一七）、和辻は小篇『^{すべ}総ての芽を培^{つちか}へ』（『中央公論』大正六年四月号）のなかで、「教養」について次のように云う。

日常生活に自然に存在してゐるのでないいろいろな刺激を自分に与へて、内に萌え出た精神的な芽を培養しなくてはいけない……。これが所謂「一般教養」の意味です。数千年来人類が築いて来た多くの精神的な宝——芸術、哲学、宗教、歴史——によって、自らを教養する、そこに一切の芽の培養があります。「貴い心情」はかくして得られるのです。……その人が「真にある筈の所へ」その人を連れて行きます。……総ての開展や向上が、そこから可能になつて来るのです。

筒井清忠氏によると、この一文こそ「日本における教養主義の成立宣言文」であるとしている。⁽²⁾しかし、ここには、たとえばケーベルによつて体现された、古典的理念に基づく真の「教養」ではなく、和辻のいわゆる、あるべき「総ての開展や向上」のためには、あれも、これも、無批判的教養摂取の傾向が瀰漫してくるのである。それが、いわゆる「大正教養主義」の特質と云つてよい。

こうした大正教養主義の尾を引いていた昭和初期、つまり昭和八年十二月十九日、当時東北大学にいた三宅剛一に宛てて、西田幾多郎は次のような手紙を書いている。

日本の学徒は唯独逸の人の書物を読み、そのやり方をのみ込んで器用に用ゐるが、本当に自分の心の底から真剣に命がけに考へるといふことがない。これではいつまでも模倣に終るのみである。我々の生命の底から出た哲学ができる筈がない。もつと我々日本人のものを互に読み合つて、我国に学問の publicum といふものを作らねばならぬとおもひます。⁽²⁾

八

ところで、左右田喜一郎だが、彼は長らくリツケルトの許で研究し、もともと経済学を専門とする学者であつたが、ヴァインデルバント、リツケルト、ラスクと続くドイツ西南学派の立場から独自の経済哲学を展開した。西南学派にあつて、ラスクの初期の研究は法律哲学であり、近世の哲学においてもカントの『人倫の形而上学』にせよ、ヘーゲルの『法の哲学』にせよ、法理論は早くからあつた。しかし経済哲学に関しては皆無に等しく、左右田はそうした前人未到の領域を開拓し、ドイツでも注目を惹いたらしい。帰国後、大正の中頃、『経済哲学の諸問題』を出版したが、

日本で新カント学派、とくにリッケルトなどがしきりに紹介され出した頃である。「西田哲学」という名称を最初に使ったのは左右田であったことは夙に知られている。その左右田にあつて、西田の哲学はあまりにも形而上学的でありすぎたようだ。彼の批評を一語で表せば、*die bloße metaphysische Übertragung der Erkenntnislehre*（認識論の単なる形而上学的翻案）に過ぎないというにある。

周知のように、カントの第一批判である『純粹理性批判』は、数学や自然科学の認識がいかにして可能であり、また普遍的妥当性を有するのかを明らかにしたもので、いわゆる批判哲学はそこから成立した。左右田はこのような批判主義の立場から、広く文化一般の存立する根拠を探究しようとするものであつた。西田自身もカントの批判主義の精神を受け継ぐものではあつたが、それを「自覚」の方向へと一層深めていったのである。先に述べたようにカントにあつては数学や自然科学、総じて对象的認識の成立根拠を明らかにしようとして、我々人間の意識の根柢、つまり受容性の能力である「感性」と自発的な思惟能力である「悟性」の根柢にそれぞれに等しく先天的（ア・プリアリ）な形式が伏在していることを闡明にし、その総合の業を純粹統覚（*Ich denke*）の働きに帰したが、しかし考えてみれば、对象的認識とそれを批判する反省的認識とは異なるはずであろう。つまり前者は超越的対象に向かう方向であるのに対し、後者はそうした超越的対象認識そのものを反省的に捉え返す認識であつて、いみじくもカント自身はそれを「超越論的（*transzendental*）」と名づけたのではなかつたか。云うなればそれは自覚的認識であろう。要するに經驗的・对象的認識を可能にするものは純粹統覚、言い換えれば超越論的統覚という自覚であり、その統覚自身を反省するのも自覚であつて、自覚は無限に底へ底へと深まっていくのである。西田はこうした自覚の方向を深めてゆき、我々の自覚の無限の深底に真の実在を見ようとする。例えば大正十年『哲学研究』第六十六号に掲載された「真善美の合一点」（『藝術と道德』所収）のなかで、西田は次のように述べる。

我々が実在に対して感ずる無限の大きさ、無限の深さは自己自身の深さの射影に過ぎない。果なき蒼空に対する畏敬の念は無限なる空間に対する畏敬の念であり、空間の無限に対する畏敬の念は自己の中に自己を写す自覚作用に対する不可思議の感に外ならない。我々の知識は無限に自己の中に進むのである、此方向に於て我々は無限なる客観的実在を見る。⁽²³⁾

このように、西田の脳裏にはつねに「無限の深さ」という形而上学的観念が浸透していて、それは生涯変わることはなかったのである。

九

やはり明治を代表する俳人であり歌人であった正岡子規（一八六七—一九〇二）は、晩年、死の床にあって、身辺に見えるものを何でも俳句にして子供のよう楽しんでいた。庭の景色を、かくく写生したものがある。

鶏頭の十四五本もありぬべし

これは明治三十三年、子規庵における句である。ここには的確な鶏頭の把握がある。山本健吉が指摘しているように、この句を支えているのは、「純真無垢の心の状態がつかみ取った一小宇宙の明瞭な認識であつて、そこには何の混乱も曇りもない。」また山口誓子は、この句について、次のように評している。「鶏頭が立っている。群がって立っている。十四、五本に見える。あわれ、鶏頭は十四、五本もあるであろうか——鶏頭を、そうとらえた瞬間、子規は、鶏頭

をあらしめている空間の、その根源にあるものに触れたのである。自己の「生の深処」に触れたのである」と。ここにあるのは、死病の床にあってなお物象を凝視め、表現し、強く生きようとする健康でたくましい意志である。その強固な意志と、十四、五本の強健頑丈な鶏頭の群立とが、根源を同じくし、「生の深処」において両者がいに映発し合つて一体となつて^(註)いる。

そして明治三十五年九月十八日の深夜絶命した子規の絶筆は、次の三句である。

糸瓜^{へちま}咲て痰^{たん}のつまりし仏かな

痰一斗糸瓜の水も間に合わず

をとと、ひの糸瓜の水も取らざりき

糸瓜の水は痰を取つて咳を鎮める薬である。当時、十五夜に糸瓜の水を取るという習わしがあつたようで、糸瓜の花は咲いたものの、もうそのような用事もなくなつたと、自らの臨終を迎え入れる覚悟ができたのであるうか。ともかく、この絶筆には、いささかも昏いイメージはない。不思議にもどこか透明に透き通つていて、死にゆく自己を「仏」として客観的につきはなし、それをじつと凝視めている眼がある。自らの身边を凝視めるその眼は何処までも明るく、深い。自らの死を従容として受け容れる子規の姿勢にはどこか凜とした風格を覚える。

河東碧梧桐の『子規言行録』によれば、明治三十五年（一九〇二）九月十八日の朝十時ごろ、すでに声が出なくなつた子規は、両足がにわかには腫れあがり、動かせなくなり、死期を待つばかりとなつていた。そこで妹の律に寝ながら絵を描くときに用いる画板に、唐紙を貼り付けてもたせ、碧梧桐が筆に墨を付けて渡すと、いきなり中央に「糸瓜

咲て」と書き、ついで「痰のつまりし」まで一気に書き、次にどう書くのかと注目していると、「仏かな」と納めたという。さらにこの句を書き終わって四、五分してから、今度は「痰一斗糸瓜の水も間にあはず」を左に、そして最後に「をとと、ひの糸瓜の水も取らざりき」を右に、ゆつくりと書き終えたという。⁽²⁵⁾

じつは死の数ヶ月前、子規は骨結核、つまり腰椎カリエスに痔瘻を併発し、身のおきどころのない痛みに呻吟していた。そのあまりの苦しみに自殺さえ考えている。唯一の慰めは、新聞『日本』に、病床での思いを自らの生のあかしとして書き綴ることであった。それが名作『墨汁一滴』や『病状六尺』となったのだが、後者の〈三十九〉で彼は「その苦その痛何とも形容することは出来」ず、「寧ろ真の狂人となってしまへば楽であろう」と書き記し、〈四十〉で「誰かこの苦を救ふて呉れる者はあるまいか」と問いかけたのである。ところが、そんなある日、一通の書簡が子規のもとに届いた。随筆『病状六尺』の〈四十二〉(明治三十五年六月二十一日記)に、次の一文がある。

今朝起きると一封の手紙を受け取った。それは本郷の某氏より来たので余は知らぬ人である。其の手紙は大略左の通りである。

拝啓昨日貴君の病状六尺を読み感ずる所あり左の數言を呈し候

第一、かかる場合には天帝又は如来とともにあることを信じて安んずべし

第二、もし右信ずること能はずとならば人力の及ばざるところをさとりてただ現状に安んぜよ現状の進行に任せよ痛みをして痛ましめよ大化のなすがまゝに任せよ天地万物わが前に出没隠現するに任せよ

第三、もし右二者共に能はずとならば号泣せよ煩悶せよ而して死に至らむのみ

小生は嘗て瀕死の境にあり肉体の煩悶困頓を免れざりしも右第二の工夫によりて精神の安靜を得たりこれ小生の宗教的救済なりき知らず貴君の苦痛を救済し得るや否やを敢て問ふ病間あらば乞ふ一考あれ（以下略）

此親切なる且つ明^{めい}鬯^{ちやう}平易なる手紙は甚だ余の心を獲たものであつて、余の考も殆ど此手紙の中に尽きて居る。⁽²⁶⁾

本郷の某氏の手紙は、子規のこの問いかけに対する一読者からの回答であつたが、「本郷の某氏」なる一読者こそ、誰^{たれ}あるう、清澤満之（一八六三—一九〇三）その人であつた。

明治三十五年（一九〇二）六月当時、満之は本郷東片町にいた。そして彼が、同じ結核患者として、『病牀六尺』における子規の病状に関心を抱いたのも不思議ではない。小西輝夫氏によると、満之にとつて子規は無縁の人ではなかつたようだ。それは彼が主宰する浩浩洞の機関誌『精神界』の創刊にあつて、満之の弟子の暁烏敏が、子規の弟子であり、俳誌「ホトトギス」の発行責任者であつた高浜虚子（一八七四—一九四三）に雑誌発行の手ほどきを受け、虚子の紹介で洋画家の中村不折（一八六六—一九四三）に表紙画やカットを描いてもらったという経緯があるからである（因みに不折は、彼を通じて子規が〈写生〉の理論を知つたという人物である）。一方、子規も『精神界』のことはよく知つていた。『墨汁一滴』の（二月十七日）（明治三十四年）の項に、『精神界』の表紙画について感想を書いている。虚子や不折が関係したというので、子規も関心を抱いたのであろう。したがつて子規が、清沢満之の名を知らなかつたとは思えないが、『病牀六尺』で「本郷の某氏」とし、「余は知らぬ人」といつたのは、多分面識を得ていないことと、私信を公表する配慮からの表現であつたと思われる。ともかくも「一封の手紙」が満之の筆と見て間違いないと思われるのは、これが『咯血したる肺病人に与ふる書』とかなり類似した内容をもっているからである。

また、この書の題名自体、子規の『歌よみに与ふる書』に触発されたものであることは論を俟たない。²⁷⁾

ここで、とくに留意したいことは、次の一点である。すなわち、逃れがたい病魔に苦しむ患者に向けられたこの手紙の最後の言葉は、こう生きなさい、こう生きるべきだと上から教え諭すのではなく、苦しみのまま、煩悶するまま、それを宿業として受入れ、ただ死をまつばかりだ、と云うその示唆の仕方である。こうした慰めとも励ましともならない、この容赦の無い言葉が、却って子規の心を落ち着かせたのである。云い換えれば、そのような絶体絶命のところからしか絶対の肯定というものは生まれてこないということであり、親鸞の「自然法爾」の立場が遺憾なく吐露されている。この手紙に子規が本当の癒しを感じ取ったのは、人間の容赦の無いこの真実に子規が共感したからにはならない。彼の辞世の三句のもつ透明な明るさは、こうした境涯から生れたものである。

さて、子規にこのような境涯を与えた清澤満之は、本郷森川町に居を構え、親鸞讃迎の結社（浩々洞）を結成した。その彼の下に暁鳥敏、曾我量深、金子大栄らが集まり、そして三十四年一月から雑誌『精神界』を発刊、同誌を舞台に「知的親鸞主義」とも呼ぶべき（精神主義）が提唱された。同誌は宗門内外の知識人に歓迎され、西田幾多郎も愛読者となり、寄稿もしている。²⁸⁾

満之が青春時代を送った明治初期の日本は、近代国家への歩みのなかで、若者たちが競って青雲の志を抱いた時代であった。満之の自制的克己意識、云い換えれば、倫理的ストイシズムには、古代ギリシアのエピクテトスの影響もあるが、それ以上に下級とはいえ、武士の家の生まれであったという彼の出自も考え併せる必要がある。同時代の内村鑑三が「正に一人の武士の子たる余に相応しきは、自尊と独立である」（『代表的日本人』）と云い、彼の標榜するキリスト教が極めて強く武士道的色彩をもっていることは識者の指摘するところであるが、満之の真宗もまた「独立自尊」を尊ぶストイックな武士道的真宗であることは云うまでもない。彼の『精神主義』の冒頭には、次のような

文章がある。

吾人の世に在るや、必ず一の完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に處し、事を爲さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技藝を演ぜんとするもの、如く、其轉覆を免る、事能はざることを言を待たざるなり。然らば吾人は如何にして處世の完全なる立脚地を獲得すべきや、蓋し絶対無限者による外ある能はざるべし。此の如き無限者の吾人精神内にあるか、精神外にあるかは、吾人一偏に之を斷言するの要を見ず。何となれば彼の絶対無限者は、之を求むる人の之に接する所にあり、内とも限るべからず、外とも限るべからざればなり。吾人は只此の如き無限者に接せざれば、處世に於ける完全なる立脚地ある能はざることを云ふのみ。而して此の如き立脚地を得たる精神の發達する條路、之を名けて精神主義といふ。⁽²⁹⁾

満之の武士道的・倫理的ストイシズム、すなわち「精神主義」は、絶対無限者という宗教的次元と結びついたものであり、彼もまた「凜風の精神」の体现者にほかならなかつたということである。

註

- (1) 香西照雄『中村草田男』桜楓社 一九八五年、一五〇頁参照
- (2) 山本健吉『新版現代俳句 下』角川選書198、二九〇三〇頁参照
- (3) 徳富蘇峰『新日本之青年』(一八八八年発行)。「徳富蘇峰集」明治文學全集34(筑摩書房 一九七四年)所収
- (4) 角川版『昭和文學全集』所収『和辻哲郎集』月報、一九五四年
- (5) 『和辻哲郎全集』第二卷、岩波書店 一九七六年、一八頁

- (6) 安倍能成「和辻君を悼む」、『和辻哲郎の思ひ出』（和辻照編）所収。一九六三年、岩波書店、七〇八頁
- (7) 『和辻哲郎全集』第一卷、岩波書店、一九七六年、四〇九〜四一〇頁
- (8) 同全集第一七卷、二五〜二六頁
- (9) 同書、二二頁
- (10) 大島康生「井上哲次郎（知識と思索の分離）」、『新版 日本の思想家 中』（朝日選書45）所収、六九〜七〇頁。朝日新聞社刊、一九七五年。および勝部真長『青春の和辻哲郎』中公新書 一九八七年、一四八頁参照
- (11) 『和辻哲郎全集』第六卷、岩波書店、一九七七年所収、『ケ―ベル先生』参照
- (12) 『近代日本とキリスト教―大正・昭和篇―』創文社 一九六二年、七四〜七五頁参照
- (13) 『西田幾多郎全集』第十八卷 岩波書店、一九六六年刊、二四九〜二五三頁
- (14) 同全集第十六卷、五三八頁
- (15) 同全集第十二卷、一七三頁
- (16) 同書、一八八頁
- (17) 同全集第十八卷、五九〜六〇頁
- (18) 同全集第一六卷、二五四頁
- (19) 同書、二五五〜二五六頁
- (20) 『テイリツト著作集』第四卷所収、白水社、一九九九年、五七〜六八頁参照
- (21) 竹田篤司『明治人の教養』文春新書、二〇〇二年、一〇九〜一一〇頁参照
筒井清忠『日本型「教養」の運命』岩波書店、一九九五年
和辻哲郎「総ての芽を培へ」（『中央公論』大正六年四月号）
- (22) 西田全集第十八卷、四八九頁
- (23) 同全集三卷、三五七〜三五八頁
- (24) 山本健吉『新版 現代俳句 上』角川選書197、一九九〇年、二三〜二九頁参照
- (25) 河東碧梧桐編著『子規言行録』、政教社、一九三六年、七一五〜七一八頁参照

- (26) 『子規三大隨筆』(講談社学術文庫741) 二二二頁
- (27) 以上、小西輝夫『宗教に生きる―精神科医がみた求道者の人格』同朋舎 一九八八年、一〇〇頁―一〇三頁参照
- (28) 同書、九一頁
- (29) 『清沢文集』岩波文庫、一九九五年、一六頁