

小林秀雄と大正期の思想

— 和辻哲郎、西田幾多郎との連続性 —

綾 目 広 治

一

若いときには小説も書いていた和辻哲郎が、明治四四年（一九一一年）に発表した小説「幽霊」は、「私」の友人である青年「B君」の物語である。「B君」は親族に反抗して一人東京に出てきたのだが、神経衰弱に罹り、「電車などに乗っていると途中で急に立ち上がって大きな声で怒鳴りたくってしようがない」というふうな症状に見舞われ、ついにある夜、次のような幻覚を持つに至る。

ふつと眼をあけると、右側の壁から、顔色の蒼い頬骨と鼻の光った眼つきの凄いい男が長い髪をだらりと額の上へ垂れて、ひょろりと現われて来ました。それがB君の顔なのです。その男はすうツと隣の壁の方へ歩いて行ってそのなかへふつと消えてしまったのでした。その瞬間に「おれの幽霊だ」という考えが電のように頭に浮かんで来て、全身が粉微塵になるほどひどく震

え出しました。

外界にもう一人の自分を見るといふ自己の二重化は、もしこれが症状として固定されれば、当時の病名で言えば「神経衰弱」の一種である。この「神経衰弱」といふのは、やはり自己分裂の意識が昂じたための病であると言えよう。明治末から大正にかけては教養主義の時代と言われ、事実そうであったと思われるが、他方では「神経衰弱」あるいは「神経病」の時代でもあった。明治四三年に連載され、翌四四年に単行本として刊行された、夏目漱石の「門」の主人公宗助は、易しい字でも変だと思つて疑いだすと、「何だか違つた様な気がする」と語り、「神経衰弱の所為かも知れない」と細君に言う。これと似たエピソードは昭和期に入つて中島敦が「文字禍」で取り上げるが、このように認識対象がすっきりとした統一像を結ばないのは、実は認識主観の方が安定していかないからである。つまり、主体がブレたり、分裂したりしているために、自明で確固

とした対象像を持つことができなくなるわけである。

晩年の芥川龍之介の小説にも、「神経衰弱」からくる自己の二重化の問題が語られている。その芥川とは対極にあるかのような資質を持つ志賀直哉も、「濁った頭」(明治四四)のような、いわば神経病小説を書いているのである。神経病文学というふうな言い方をするなら、佐藤春夫の「田園の憂鬱」(大正七)や萩原朔太郎の詩集「月に吠える」(大正六)もその中に入れることができるであろうし、広津和郎には文字通り「神経病時代」(大正六)という小説もある。森田療法の名で有名な精神科医の森田正馬が神経病のために独特の治療法を編み出したのも大正時代であった。²⁾

小林秀雄の青春期はこの精神的霧囲気の中にあつた、少なくともその空気を吸っていたと思われる。大正一三年に発表された「一ツの脳髓」は、神経病小説と言える要素を持っているが、雑誌の創作欄に発表された「Xへの手紙」(小林秀雄は小説のつもりで書いたと思われる)にもその要素がある。しかし、それは神経病の問題としてよりも、若年期の小林秀雄にとって最大の問題の一つであつた自意識の問題として語られている。たとえば「Xへの手紙」では、こう語られている。「俺が自分の言動とほんたうの自分とのつながりに、なんとは知れぬ暗礁を感じはじめてから既に久しい」、³⁾「人々はめいめいの心の奥底に、多かれ少かれ自分の言動を映し出す姿見を一枚持つてゐる。(略)俺の持つてゐる鏡は無闇と映りがよすぎ

る事を発見した時、鏡は本来の面目を紛失してゐた」と。

この「鏡」が自意識のことであるが、小林秀雄の場合、自意識とは単に自分についての意識のことではなく、自分の意識を意識する意識のことである。あるいは自意識とは、何故、そう思うのか、何故そのように考えるのかと、自分自身に問い掛ける意識のことであるとも言える。「何故約束を守らない、何故出鱈目をいふ、俺は他人から詰られることに、一体この俺を何処まで追ひ込んだら止めて呉れるのだらうと訝つた、(略) たつた一人である時に、この何故といふ言葉の物陰で、どれ程骨身を削る想ひをして来た事か」と。

「Xへの手紙」では、このように「何故」、「何故」と自らに、精確に言うなら自らの意識に問い掛ける自意識のことは、「カメラ狂」というふうにも述べられている。「カメラ狂」すなわち自意識とは、自分の第一次的な意識を映し出す第二次の意識のことである。したがって、自意識とは意識についてのメタ意識である、とも言えようか。

この自意識である「鏡」が「無闇と映りがよすぎる」のなら、たしかに日々の生活はしにくいであろう。何かをしようと思つても、何故それしようと思うのかというふうに、いちいち問い掛けたりするならば何もできなくなってしまうかもしれないからである。つまり、「自分の言動」と「ほんたうの自分」との間に自意識が介在して、結局、行動に移ることができず「暗礁」に乗り上げてしまふこ

となるであろう。自意識が必要以上に研ぎ澄まされるなら、人々日々の日常生活の言動においてもそのような状態に追いやるが、「自分」と、「自分」にとつて一生の仕事であるかもしれない文学との結びつきとの問題に、この自意識が介在してきたらどうなるであろうか。どうして「自分」は文学に携わるのかを、「何故」、「何故」と自意識が問うのである。もちろん、明快で妥当な答えが導き出せはるはずはない。単に好きだからとか、どうしてもその仕事をしたからとか、そんな答えしかないであろう。

ここで興味深いのは、たとえそうであるにしても、一度は徹底してそれを問うてみる、と小林秀雄が言っていることである。そして、日本の文学者たちは徹底してそれを問うことをしなかつた、と小林秀雄は言う。たとえば次のように。

扱て、宿命的に感傷主義に貫かれた日本の作家達が、理論を軽蔑して来た事は当然である。作家が理論を持つとは、自分といふ人間（芸術家としてではない、たゞの考へる人としてだ）がこの世に生きて何故、芸術制作などといふものを行なふのか、といふ事に就いて明瞭な自意識を持つといふ事だ。少なくともこれの糾問に強烈な関心を持つ事だ。言はば己れの作家たる宿命に関する認識理論をもつことである。（「アシルと亀の子

Ⅰ 昭和五）

「糾問」したとしても、説得的で論理的な答えが出るものではない

いが、しかし、答えが出なくても、徹底して「糾問」するならば、「芸術制作」にこだわらざるをえない自分の在り方というものについての認識を得ることができはるはずである、と小林秀雄は言うのである。その「糾問」の果てに、やはり芸術に拘らざるをえない自分の在り方というものが見出だされるならば、これは「宿命」的とか言いようがないではないか、というわけである。これが、小林秀雄の、「自意識の理論」の果てに出てくる「宿命の理論」である。

Ⅱ

以上が、神経病的な世界から、まさにそこから彼の文学の原理論とも言うべき「宿命の理論」を作り出してきた小林秀雄の精神の行程ではなかつたかと思われる。そして、小林秀雄の文学論は、いわば大正期的な問題圏、この場合は「神経病」という形で現われ出た問題圏の中から生み出されたと言えようか。大正期的な問題圏ということで言えば、小林秀雄はその初期から晩年の「本居宣長」に到るまで、論理を超えた、あるいは論理以前の直接経験の世界を重視し、そこからたとえば単純な「理論信仰」に捉われているプロレタリア文学者を批判する視点も獲得することができたのであるが、論理以前の直接経験の世界とは、別の言葉で言うなら、「生」や「生命」の世界のことでもある。論理の網の目からは零れ落ちる、流動する「生」であり、その意味で非合理的ではあるが、むしろその非

合理的な「生」や「生命」を地盤として、その中から論理というものも出てくるというふうに考えられる。ベルクソンなどのいわゆる生の哲学の系譜の人たちは、そう考えるのだが、ベルクソン哲学が流行したのが大正時代であった。その影響もあって「生」や「生命」に関する考え方が大正時代には流行したのである。

たとえば有島武郎がそうであり、アナーキズムの大杉栄もやはり「生の創造」ということを語り、アナーキズムは、理性を過重視する主知主義を超え出た「生の創造」の思想であると考えていた。左翼だけではない。さきに挙げた和辻哲郎の思想的出発も、ベルクソンの「生命」思想に基づくニーチェ解釈であった。「ニーチェがベルクソンの先駆者であるということ吾人は確実に言い得ると思う」として、「ニーチェにとつて最も確実なものは、吾人の知能は到達し得ず、ただ直覚によつてのみ触れることのできる生の深淵である。これと同一の根柢から出て、同じく因果律の否定に帰着した者には、ベルクソンがある」(「ニーチェ研究」(大正二)と述べている。そしてニーチェの言う権力とは、「すべてを貫いて活かしている統一の力」であり、「この力は刻々たる進化と創造との内に渦巻いている」ので、「良心」も「生の増進の良心にはかならない」(同)と語っている。芸術についても「芸術は、生を可能ならしめ、深め、強める偉大な女神である」(同)と述べている。

合理主義や主知主義の狭い枠組みを打ち破る「生」、「生命」。小

林秀雄も「ランボオ」(大正一五)で「あらゆる天才は恐ろしい柔軟性をもつて、世のあらゆる典型の理智を、情熱を、その生命の理論の中にた、き込む」、「宿命の尖端が生命の理論と交錯するのは、必ず無意識に於いてだ」と語っていて、「理智」を超えて、それを包むものとして「生命」を捉えていた。因みに小林秀雄はランボオのことを「最も兇暴な大儒派」と述べているが、「最も兇暴な大儒派」というのは、大儒派的な傾向の思想家であつたショーペンハウエルを超えて、権力意志と「生」の肯定を説いた、「生命」の思想家ニーチェのイメージと重なる。これはまた、和辻哲郎の「ニーチェ研究」におけるニーチェ像でもあつた。小林秀雄におけるボードレールとランボオとの関係は、大儒派的ショーペンハウエルと大胆に「生」を肯定するニーチェとの関係に準えることもできる。こうして見ると、初期の小林秀雄の文学観や思想は、大正期の問題圏と繋がりがあつてくるのであろう。といつても、小林秀雄がそれら大正期の思想から学び、その影響を直接受けたとか、それらから考え方を摂取したということ、ここで言おうとしているのではない。そうではなく、昭和の代表的批評家である小林秀雄が自身でどれほど意識していたかはわからないが(むしろ、意識していなかつたと考えるほうが当たっているのではないかと思われが)、小林秀雄の批評はたぶん大正期の思想と連続する傾向を持つていたということを見てみたいのである。

では、大正期の思想の代表的な存在である西田幾多郎に関してはどうだったのであろうか。西田幾多郎が神経病的な世界の住人であったと言ふことはできないであろうが、彼も意識の問題、さらには意識を意識する問題について深く考えた人であった。彼の哲学は、それらの問題を根底に据えていると言える。次に西田幾多郎について見て行こう。

漱石の「門」の宗助は参禅しようとして、結局は中途半端な形で終わって禅はものにはならなかった。西田幾多郎も座禅を組んでいて、彼にも「煩悶」があったことが当時の彼の日記等からわかるが、しかし、彼は禅をものにし、その体験から得た認識を自己の哲学に取り入れているのである。よく知られているように、西田幾多郎は明治四四年に刊行した「善の研究」で思想界にデビューしたが、「善の研究」に参禅の跡を見ることもできる。「善の研究」の冒頭部分には次のようなことが語られている。有名な一節である。

経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。(略)例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。⁵⁾

その「直接経験」においては未だ主客の分離さえない状態であり、「直接経験」とは「知情意」を一にしたものであるとして、その在り方が「真実在」だと西田幾多郎は言う。

真実在は普通に考へられて居る様に冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立つた者である。即ち単に存在ではなくして意味をもつた者である。それで若しこの現実界から我々の情意を除き去つたならば、もはや具體的事実ではなく、単に抽象的概念となる。

こういう論述、とくに後者の引用などを見ると、時代が飛ぶが、小林秀雄の晩年の著作「本居宣長」(昭和五三刊)の、たとえば次のような一節が連想される。

そして極く普通の意味で、見たり、感じたりしてゐる、私達の直接経験の世界に現れて来る物は、皆私達の喜怒の情に染められてゐて、其処には、無色の物が這入つて来る余地などないであらう。(略)それが、生きた経験、凡そ経験といふもの、一番基本的に、尋常な姿だと言つてよからう。合法的な客觀的事実の世界に、鋭く対立するやうになつた事を、私達は、教養の上でよく承知してゐるが、この基本的な「ありやう」が、変へられるやうになつたわけではない。(第二十四章)

小林秀雄は晩年においてこの「直接経験」の世界に戻つた、といふよりも小林秀雄においてはこの「直接経験」に、西田の言葉を用

いるならば、「真実在」を見ようとする姿勢は終生変わらなかつたと言ふべきであらう。ただ、「本居宣長」では「直接経験」の「真実在」性を論述において前面に出して、「直接経験」をより強調するように言つたと見えようか。「本居宣長」に現象学、とりわけメルロ・ポンテイとの共通点を見る論があり、たしかにそういう要素もなほなかつたが、やはり「直接経験」と言えばベルクソンである。小林秀雄は「本居宣長」の前にベルクソン論である「感想」を書いている。「感想」は未完に終わつたが、「感想」での主題は「本居宣長」に引き継がれているのである。

「直接経験」という言葉は、小林秀雄は若年時には使つてはいないし、また、「直接経験」の世界そのものも、ベルクソン哲学の枠組みや語彙で語られているというよりも、詩の問題として、つまり、通常の言語でいわば汚染された我々の感覚や認識の在り方を打ち破り、我々の認識をいわば蘇生させるのが、詩的言語としての象徴言語であるというふうには、象徴主義の詩の問題という角度から論じられている。まさに言及したランボー論はその一例である。しかし、そうして語られた批評の理論部分の根底には、ベルクソン哲学から学ばれた、したがつてベルクソン哲学に通じる認識があつたと言えよう。

「善の研究」における「直接経験」の論にも、むしろベルクソンの影響を見ることが出来る。西田幾多郎は、「善の研究」以外の著

作、たとえば「思索と体験」(大正四)などでもベルクソンに論及して、その影響の大きさを知らることが出来るが、その中で語られた芸術論にも、すなわち、「画家などが我々と異なつた眼をもち、異なつた知覚を得るといふのではない、我々の知覚といつて居たのは、真の知覚ではなく、因襲的独断であつて、画家の知覚が真に純粹な知覚であるのである」という考え方にもそれを見ることが出来る。この一説などは、多少語彙を変え、言い方を変えれば、小林秀雄が言つてもおかしくない内容である。

また、ベルクソンの言う認識力である「直観」について西田幾多郎は、「物を内から見るのである、着眼点などは少しもない、物自身になつて見るのである、即ち直観である」(「思索と体験」と述べているが、この言葉は、宣長が語つた「物のあはれを知る」というのは、「そのまゝ、分裂を知らず、観点を設けぬ、全的な認識力である筈だ」(第十四章)というふうな、「本居宣長」の言葉にそのまま置き換えることができるであらう。さらに例をあげるなら、「本居宣長」には、「さかしだちて物を説く」人は、(略)物を避け、ひたすら物と物との関係を目指す」が、「しかし、物を説く為の、物についての勝手な処理といふ知性の巧みが行はれる、ずつと以前から、物に直かに行く道を、誰も歩いてゐるのは、疑ひやうのないところだ」(第三十九章)とある。これも、「芸術は物を統一の方面より見、知識は物を他との関係の上から見るといふが、物を他との関

係よりいふにはすでに其根底に於て統一の見方が無ければならぬ」という西田幾多郎の「思索と体験」の一節に通じる考え方である。

このように西田幾多郎は、小林秀雄と似通った発想の言葉を多く語っているのである。年齢は西田幾多郎の方が上であるから、小林秀雄の方が西田幾多郎、すなわち主知主義や合理主義を超えた「生」や「直接経験」に思想の拠点を置いている西田幾多郎と似通った発想をしていると言ふべきであろうか。いずれにせよ、小林秀雄はとりわけその初期において、大正期の代表的思想家である西田幾多郎が語った思想の、その問題圏にいたと思われる。もちろん、その思想は一人西田幾多郎のみが語ったのではなく、大正期の知識人たちの共有の思想でもあった。

それでは、自意識の問題についてはどうであろうか。

三

小林秀雄が自意識の問題から文学者たる「宿命の理論」を生み出してきたことは、すでに述べたが、もちろん西田幾多郎はそれとは違った方向に出て行ったのである。その方向とは、「善の研究」のような人格修養的な要素のある、一種の人生哲学から——すなわち、「直接経験」に基づいて我々は自己を發展させなければならず、「善とは自己の發展完成である」というような人生哲学から、世界の存在構造を論理的に説明しようとする哲学へと向かう方向である。

その哲学がいわゆる西田哲学と呼ばれているもので、「善の研究」はまだ西田哲学と呼ばれるものではない。西田哲学とは、「一般者」や「述語論理」や、さらには「場所」といった言葉がキーワードになつてくる哲学である。

大正二年から六年にわたつて書かれた「自覚に於ける直観と反省」(大正六刊)は、序文によれば、「思索に於ける悪戦苦闘のドキュメント」であるが、これは「現今のカント学派とベルグソンとを深き根底から結合すること」を一つの目的とした著作であつた。「善の研究」や「思索と体験」は、まだベルグソンのな枠組みでの思索が語られていたが、ここではそれを超える、あるいはその枠組みをはみ出る思索が展開されている。

「自覚に於ける直観と反省」では、次のようなことが述べられている。すなわち、「自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省するといふことが直に自己發展の作用である、かくして無限に進むのである」と。本稿のこれまでの言葉を絡めて言うと、「自己」すなわち自意識が、「自己の作用」すなわち意識を「反省」する、そしてその「反省」は「無限」であるというのであるから、自分の意識を意識する、その意識する意識をまた意識するという過程は「無限」であるというわけである。「自覚」については「左右田博士に答ふ」(昭二)で端的に、「自覚はいはゆる主観の主観、いはゆる意識の意識でなければならぬ」と述

べられてゐる。さきに見たように、小林秀雄はこのような意識を意識する過程から「宿命の理論」に到達したと考えられるが、西田幾多郎は「自覚に於ける直観と反省」でこう述べている。

自覚に於て、第一の自己と、之を反省する第二の自己と同一であるといふのは、心理学者の考へるやうに、この二つのものを両ながら思惟の対象として見て、この二つのものが同一であるといふのではない。考へられる自己が、直に考へる自己其者に同一であるといふのである、自己の超越的同一を意識するのである。

(略) 我々が我々の自己を意識するといふには、考へる自己と、考へられる自己とを区別して見なければならぬ、併し斯くするには、その考へる自己が更に考へる自己の対象とならなければならぬ、斯くして無限に到つて、遂に自覚といふことを説明することができぬ、併し自覚といふ事実がある、それで自覚に於ては主観と客観とが合一して居なければならぬ、これが即ち直観であるといふのである。

このように西田幾多郎も、「第一の自己」と「之を反省する第二の自己」の問題、すなわち、意識とそれを意識する自意識の問題を考へていた。後半の引用の言葉で言えば、「考へる自己と、考へられる自己」の問題である。西田幾多郎の言うように、「その考へる

自己が更に考へる自己の対象」となるから、その「反省」作用は「斯くして無限に到」るであらうが、注意しなければならぬのは、「反省」作用あるいは「自覚」作用によって自己が分裂するものとして考へられていないということである。「考へられる自己」が、直に考へる自己其者に同一である」と捉えられてゐるのである。さらに注意しなければならぬのは、その「考へる自己其者」は対象化して捉えることのできないものだと述べられてゐることである。「現実を意識する自己は、何処までも省みることのできない自己である」(「直接に与へられるもの」大正一一)と、西田幾多郎はこゝも述べてゐる。すなわち、「斯くして無限に到つて、遂に自覚といふことを説明することができぬ、併し自覚といふ事実がある」と、要するに、「考へる自己其者」、すなわち意識の「反省」作用それ自体は、決して対象化して捉へることはできないけれど、その作用があることは疑えない、「自覚といふ事実がある」というわけである。つまり、「意識の一々の根柢には到底対象化することのできない或物がある」のであつて、「真の主観は反省することのできないものでなければならぬ、客観視することのできないものでなければならぬ、即ち意識の構成的統一作用といふ如きものでなければならぬ」(「自覚に於ける直観と反省」)ということである。あるいは、このようにも述べてゐる。すなわち、「それは主観的にいへば対象化することのできない自己であり、客観的にいへば反省し尽くすこ

とのできない直接の所与である」(「直接に与へられるもの」)、と。

対象化して客観化して捉えることができなくとも、「或物」として「直接の所与」としてあり、それによって我々の意識現象が成り立つている以上、「意識の構成的統一作用といふ如きもの」が在るとして想定しなければならぬ、と西田幾多郎は述べているのである。やがて西田幾多郎は、その「直接の所与」である「或物」を、西田哲学の鍵概念として有名になった「場所」として、さらには「述語」として——主語に対する述語である——捉えようとしている。「我とは(略)一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所でなければならぬ、我が我を知ることができないのは述語が主語となることができないのである」(「場所」大正一五)、と。西田幾多郎は、この「場所」、あるいは「述語」としての「我」を鏡の比喻によっても説明していて、「述語的なるものが映す鏡であり、見る眼である」(「場所」大正一五)、というふうに語っている。

つまり、「鏡」であり「述語」である「我」、あるいは「意識的自己を超越した自己」は、これであるというふうに固定化して捉えることができないものであつて、たとえば「私は何々である」と考える時の「私」は、すでに意識によって対象化され固定化されている自己であるが、そういう自己を考えている「場所」のようなものがあるというのである。「それはいわゆる意識せられた意識であつて

はならぬ。意識を意識する意識でなければならぬ」(「観知的世界」昭和三)、とも西田幾多郎は述べている。この西田幾多郎の考え方について、大橋良介は『西田哲学の世界』(筑摩書房、一九九五)で、次のようにうまく説明している。

述語とは、対象としての主語を限定するものであるが、その根底に、いかにしても対象化されえないところの意識作用そのものがある。この意識作用そのもの、あるいは「意識する意識」が、「述語となつて主語とならないもの」と考えられたのである。^①

あるいは次のようにも述べている。

(略) 西田がその「場所論的転回」において、ないしそれに至るまでに執拗に追求した問題は、「自覚」であつた。彼ににおける自覚とは、「意識されたもの」に対する「意識する意識」であり、「ノエマ」に対する「ノエシス」であり、どこまでも「対象」とならないものとしての「自己」を知ることであつた。

四

さて、「意識を意識する意識」が、小林秀雄にとつての自意識であり、その「意識を意識する意識」の問題から文学者たる「宿命の理論」を獲得したであろうということについては、すでに繰り返した述べた。同じような問題を考察しながらも、西田幾多郎は「場所」

あるいは「述語」としての「我」の「自覚」という哲学を編み出した。おそらく、西田幾多郎からすれば、小林秀雄の自意識の理論は、「意識を意識する意識」を間違つたやり方で考えようとしたものである、ということになるかも知れない。つまり、「意識を意識する意識」は決して「意識せられた意識」としては捉えられないのに、そう捉えようとして結局は訳がわからなくなつて「宿命」という觀念に寄り附つたのだ、というふうに。もちろん、小林秀雄の側からも反論があるであろう。「場所」だとか「述語」だとかの考えで、「意識を意識する意識」の問題を整理したところで、つまり「そういうものだ」と整理したところで、いったい文学にこだわらざるを得ない自分が生きていく問題に何らかの指針でも与えてくれるのか、と。

このように両者の間には、思考の筋道とその行き着いた先には相違点があつたわけであるが、「直接経験」についての考え方には極めて類似した点があり、また「意識を意識する意識」問題においても両者は似通つたところがある。というよりも、思想界もしくは文学界へのデビューというところで言うなら、小林秀雄は西田幾多郎よりも約二〇年近く遅いわけであるから、そのことを考えると、小林秀雄は西田幾多郎的な問題圏で文学的な出発をしたと言えるのではないかと思われる。また、さきに見たように、小林秀雄が西田幾多郎とだけではなく、和辻哲郎の思想とも共通する部分を持っていたこと、そして、西田幾多郎の思想も大正期の思想を代表するもので

あつた、とすれば、小林秀雄の批評はまさに大正期の思想の問題圏から出てきたものであると言えようか。

興味深いのは、昭和のフアシズム期において、小林秀雄は和辻哲郎や西田幾多郎と歩調を合わせたような危うい言説を語っていることである。この時期に小林秀雄は、とくに西田幾多郎と彼の門下生たちを含めた、いわゆる京都学派の哲学者たちと、歴史論において似通つた論理を語っている。つまり、歴史主義的な発想において共通しているのである。このことについてはすでに論じたことがあるので、ここではこれ以上述べることはいらないが、和辻哲郎や西田幾多郎と小林秀雄は、その哲学や文学の領域でのすぐれた業績とは比較にならないほど、社会や政治の問題についての発言は稚拙であつたと言えるが、その点においても共通していたと思われる。和辻哲郎に関して言うなら、彼は昭和初期あたりから、人格とは個人の内奥の意識ではなく、外に見えるベルソナのことであり、大切なのは形や行為であるということを出す。小林秀雄も同じようなことを語り出す。こういう事例を考えると、大正期のいわばノン・ポリテイカルな教養主義は、政治化すると低級な保守主義になるということかも知れない。

ノン・ポリテイカルな教養主義と低級な保守主義との関係については、もつと事例を増やして考察してみないと、その繋がりが言えるかどうかはわからないが、ともあれ、大正期の思想の在り方は、昭

和期にも大きな影を落としていると言えよう。そのことは、小林秀雄の歩みからも見ることができると言える。

注

- (1) 和辻哲郎の文章からの引用は、『和辻哲郎全集』全三〇巻（岩波書店、一九六一―一九六三）による。
- (2) 渡辺利夫『神経症の時代 わが内なる森田正馬』（TBSブリタニカ、一九九六）参照。
- (3) 小林秀雄の文章からの引用は、『小林秀雄全集』全二六巻（新潮社、二〇〇一―二〇〇二）による。
- (4) 拙論「小林秀雄『宿命の理論』」（『国文学』第九五号、一九八二・九）参照。
- (5) 西田幾多郎の文章からの引用は、『西田幾多郎全集』全一九巻（岩波書店、一九八七―一九八九）による。
- (6) 山口昌男「小林秀雄『本居宣長』を読む」（『中央公論』、一九七八・二二）、亀井秀雄「イデオロギーと方法の彼方を指して―『本居宣長』における身心相関論的な直観の場合」（『国文学』、一九八〇・二）、郡司勝義「小林秀雄の思ひ出 その世界をめぐって」（『文芸春秋』、一九九三）、および拙論「小林秀雄『本居宣長』試論」（『文教国文学』第一六号、一九八五・一）を参照。
- (7) 大橋良介「西田哲学の世界」（筑摩書房、一九九五）。
- (8) 拙論「小林秀雄と京都学派―昭和十年代の歴史論の帰趨―」（『国文学』第一〇八・一〇九合併号、一九八六・三）参照。

〔付配〕

本稿は、二〇〇三年五月に開かれた広島近代文学研究会での口頭発表をまとめたものである。発表後の質疑応答では、横林滉二氏と椋原修氏から貴重な意見を賜った。記して感謝申し上げる。

―あやめ ひろはる、ノートルダム清心女子大学―