

Title	氷上英廣における近代 : その「批判」と「超克」をめぐる思索について
Author(s)	村松晋
Citation	聖学院大学論叢, 21(2): 297-314
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=937
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

水上英廣における近代

—その「批判」と「超克」をめぐる思索について—

村松 晋

〔1 問題の所在〕

水上英廣（明治四十四年～昭和六十一年）は、ニーチェの翻訳に傾注したドイツ文学者として知られた存在である。キルケゴールやベルジャーエフの訳者として、その名に親しんだ向きも少なくないだろう。その「専攻」からすると、本稿の課題設定は「意外」にも思われるかもしれない。事実、水上が戦後日本思想史・宗教史の論考で取り上げられたことは、管見の限りでは皆無である。この点、同じドイツ文学者で、またニーチェの翻訳でも名高い竹山道雄が、「ドイツ文学」の域を超え、今なお取り上げられることがある状況に比べると、著しい対照をなしている⁽¹⁾。その意味で、水上は今や「過ぎ去った思想家」の一人といつてよいだろう。

しかし、水上が敗戦直後にしたためた論考をひもとくと、彼は「過ぎ去った思想家」であるどころか、今なお看過すべきでない、きわめ

て原理的な問題を論じていることに気づかされる。ここでは敗戦直後の昭和二十二年に発表された「能動的ニヒリズムの問題」と題する論考に注目したい。水上はこの一文で、日本における「二つのニヒリズム」を指摘して、次のように述べている。

我が国の精神的状況はどうであらうか。ここでは奇妙なことに二つのニヒリズムが鉢合わせしてあるといへる。即ち東洋固有の汎神論的仏教的ニヒリズムは近代世界の精神的危機であるヨーロッパ的ニヒリズムとめぐりあひ、この国の哲学的動向は、このアナロギーを捉へて、東洋的無の基盤の上に両者を連繫し媒介統一しようとする努力を示した。だからここではヨーロッパの精神的破局を憂ひ、あるひはひいて現代の終焉を見る世界的観察とはむしろ対蹠的に、無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包もうとするやうに見える。ニヒリズムの克服といふことは、その率直単純な意味では理解されず、むしろニヒリズムの深徹と飽和に努力が向けら

(1)

れたごとくである。³²⁾

指摘された「二つのニヒリズム」のうち、一つは、いうまでもなく「近代世界の精神的危機であるヨーロッパ的ニヒリズム」である。この表現からは水上が既に「近代」を、危機的な状況にあるものとして否定的に見ていること、そして「我が国の精神的状況」を「ヨーロッパ」ならぬものとして「特殊」扱いすることなく、「近代」の「精神的危機」に侵蝕されたものとして理解していることが読み取れる。³³⁾それは「近代的思惟」や「近代的人間類型」の「創出」が称揚されていた敗戦直後の風潮下、水上の視座の特質を照射するものと称し得る。

さらに注目したいのは、水上が「我が国の精神的状況」を、「二つのニヒリズムが鉢合わせしてゐる」と表現している点である。いわゆる「この国の哲学的動向」は「近代世界の精神的危機であるヨーロッパ的ニヒリズム」を直視するほどに、むしろその「克服」可能性を「東洋固有の汎神論的仏教的ニヒリズム」のなかに見出している。すなわち、日本近代において、「ニヒリズムの克服といふことは、その率直単純な意味では理解されず、むしろニヒリズムの深徹と飽和に努力が向けられた」という知的事態に、水上は「我が国の精神的状況」が帯びている固有の問題領域を見ているのである。

結論を先取りして言えば、水上のこうした見解は、「近代」を「神々絶対者」と人間の関係性から、根源的に把握しようとするまなざしに基づくものである。その視座は、問題の所在を原理的なレベルで理解したものであり、したがって、キリスト教をはじめとする宗教の「現

代的課題」を再定義する上からも、示唆に富む論点を投げかけている。それだけに、今、水上における如上の問いかけを再考することは、「我が国の精神的状況」を思想的に問い質す試みとして、「過去の思想家」への「着目」以上の意義を有すると思われる。

そこで本稿では、水上はなぜ「近代世界」を「精神的危機」にあるものとして把握したのか、また、水上はなぜ「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包もうとする」試みを、「近代世界の精神的危機」との関係で問題視したのか、これら二点を中心に考察を加えることとしたい。いまだ覚書の域を出ない小論であるが、本稿の試みが、いささかなりとも「我が国の精神的状況」への問題提起になり得れば幸いである。

「2」 「近代」と「近代的人間」——その精神的位相への洞察

既述のとおり水上の関心は、ニーチェを軸としたヨーロッパ精神史にこそ存し、「近代」そのものを厳密に定義して、その問題性の指摘自体を目的とした論考を遺したわけではなかった。しかし、その叙述を跡づけるとき、敗戦直後の水上において、「近代」は既に「理想郷」とは目されておらず、また、「近代的人間」はその「人間類型」の「創出」を無条件に称揚し得るほど、単純なものとは見なされていなかったことが明らかである。

たとえば敗戦直後、水上は「近代」の「始原」とも称し得る「ルネッ

「サンス」につきこう述べていた。いわく「ルネッサンスがもたらした人間の解放といふものが、人間性統一の根本要請たる神性を見失はせ、人間性そのものをその機能であり成素であり部分であるものに分解せしめる方向に進行してゆき、殊に最近の実証主義的相対主義的な時代精神によって拍車をかけられたのが、近代的人間の危機を醸成した決定的原因であつた」と。⁴ また同じ頃「近代的人間」に関してはニーチェに触れてこう書いていた。「ニーチェは『神が死んだ』ことによつて、ニヒリズムの時代が到来し、無の濃霧の中を彷徨する近代的人間がもはやその生に何らの目標と方向も設定しえないことを見たのであつた」。⁵ これらの記述が示唆することく、水上において「近代」は、政治的・経済的なカテゴリーとしてよりも、あくまで人間精神の問題として、しかも危機的な状況として把握されており、ことに「近代的人間」に関しては、それを目指すべき「規範」としてでなく、まさに「無の濃霧」とも称すべき、無制約的・無律法的事態を宿命づけられている、悲劇的な存在と見なした点に特徴があつた。

こうした見方が促されたのは何ゆえか。既述のとおり、それは人間がルネッサンス以降、「人間性統一の根本要請たる神性」すなわち「存在を存在たらしめる中心」⁶を喪つたという根源的な見直しによるものだった。この点に関しては、水上が昭和二十四年、ニーチェについての単著のなかで、次のように述べているのが示唆に富む。

神が死んだことによるニヒリズム的徴候はしたがつて、さまざまな文化的側面とその動向においても自己を示しはじめずに

はゐらない。それはこれまで神的中心に集中せしめられてきた巨大な意志が解放されるに至つたためであり、それが矛盾と分裂の相のもとに自己主張し始めたのである。その場合肝要な点は、意志そのものが衰弱したのではなく、それらを教導する目標が見失はれたといふことが決定的なことである。人間意志は神が死んでも、なほいはば宗教的エネルギーを孕んでゐる。しかもその方向を規定するものがもはや全くないといふこと、これがニーチェの目睹する近代的ニヒリズムの動的な相である。⁷

「神的中心に集中せしめられていた意志」のありようを、自由なるべき「人間意志」の「神」への「隷属」と見るならば、上記の事態は「自己」を手にすることであり、その意味では「解放」とも称し得る。しかし水上にとつて「神的中心」の喪失は、「人間意志」とそれに基づく「様々な文化的側面」を「教導する目標」戒め」の喪失として、人間の拠るべき「中心」人間性統一の根本要請」が喪われた事態をこそ意味するものだった。いうならば人間は、「自己」を手に入れた代わり、「人間性統一の根本要請」を見失ひ、さらに「神の死」を宣告するニーチェの時代に至つては、その「自己」と「世界」を意味づけ導いてきた究極の主体としての、依拠すべき人格的他者、ならびにその「戒め」を、併せて喪つたものと見なされたのだった。

さらに水上は、かかる「喪失」の経験が持ち来たす無制約的・無律法的事態のなかに、以下のような苦しみ必然化されると理解した。それはまず第一に、「教導する目標が見失はれた」まま「自由」に対

峙させられるという苦しみであり、第二に「苦しみの無意味性」との直面、いわば「苦しみの意味を見出せないことによる苦しみ」にほかならなかつた。

この点、まず「自由」の苦しみに関していえば、水上は昭和二十六年、サルトルの戯曲『蠅』の主人公たるオレストの科白にことよせて、神を喪った「近代」における宿命的な「自由」に関し、次のように説いているのが注目される。

「人間の魂の中に一度自由が爆発する時、神々もどうすることもできない。」このオレストの自由はしかし端緒であり、根源であり、いわば裸形の自由である。こうした自由はいままでのように人間行為を分析した根底に自由が考えられていた限りでは、自由はつねにその自由が到達する結果あるいは目的と結びついて表現されていて、その根源の自由そのもの、いわば無記な自由、いまだ価値とも意味とも結びつかない自由そのものが、それだけ照射されるといふ事は、考えられなかつた。：私の考えでは、近代では人間存在を支えるモラルの喪失、神の死、価値体系の相対化というニヒリズムの様相のもとで、人間の行動はしだいに従来の観念的倫理的着色を剥がれ、その根底にある自由は、もはや意味や価値と結びつかず、意志からも引離され、実存として端的に裸形のまままで凝視されるに至った。⁸⁾

ここでは「近代」の精神的位相が「人間存在を支えるモラルの喪失、神の死、価値体系の相対化というニヒリズムの様相」と描写されてい

る。この表現一つを見ても、水上における「近代」が、「理想郷」とは見なされていないことが明らかであるが、ここではさらに「近代的人間」が、「神的中心」と「無縁」な「自己主張」を獲得したものの、代りに「人間意志」とそれに基づく「様々な文化的側面」を「教導する目標」をも喪つて、無制約的・無律法的事態へと陥ってしまったことが指摘されている。

「無記な自由、いまだ価値とも意味とも結びつかない自由」との表現が含意する「自由」とは、「その自由が到達する結果あるいは目的と結びついて表現され」得た類のそれとは異なつて、「何らの目標と方向も設定しえない」「無の濃霧」そのままの「裸形の自由」にほかならない。そこには何ら基準も指針もないだけに、その只中に放逐されてある人間は、いかに行為すべきであるか、みずからの進むべき方向性を全く定め得ない。人間は「無の濃霧」の中に孤独のままに棄ておかれ、しかもなす術を持たないのである。これこそ「ニーチェ以後」の「近代的人間」に宿命付けられた、苦しみの第一にほかならない。

既にそれ自体、非常な苦悩と言ひ得るが、昭和三十年「創造と苦悩」という論考において「苦悩ではなくて、苦悩の無意味がこれまで人類に与へられた最大の呪詛であつた。」と看破する水上のまなざしは、「いまだ価値とも意味とも結びつかない自由そのもの」に放逐された「近代的人間」の苦しみを、さらに加えて「苦悩の意味」の喪失にも見出した。この点につき、水上はこの「創造と苦悩」という一文で『ツァラトゥストラ』に依拠しつつ次のように述べている。

キリスト教的理想がこれまでのヨーロッパの人間存在に意味と目標を与えてきた。たとへば「人間はそもそも何のために存在するのか」といふ問は、解答し能はない問であつて、人間の意志はそのためにはば病氣となつた。すべての偉大な人間の運命も、最期には「すべてはむなし！空だ！」といふ繰返しがついてゐた（例へば「難波の事も夢のまた夢」と日本の英雄も観じた）。しかしながら、キリスト教はこの難問を解いた。即ち人間の存在に意味を与へるといふことは、その苦悩に意味を与へるといふことである。…けれどもニーチェは「神は死んだ」と云つて歴史的キリスト教の終焉を宣し、それによつてこれまでキリスト教が与へてきた人生の意味と価値が消滅すること、従つてニヒリズムの世紀がはじまることを予言した。¹⁰⁾

「人間の存在に意味を与へ」「その苦悩に意味を与へ」てきた「キリスト教」が「終焉」を迎えさせられたといふことは、以後、「人間はそもそも何のために存在するのか」といふ問」もまた、「解答し能はない問」として棄ておかれたことを含意する。この点について「能動的ニヒリズムの問題」にていわく「『神が死んだ』ことによつて、一切の意味と価値の究極の付与者が失はれた以上は、現存する近代文化の全体系は真の内的生命と最後の統一を失つた」と。¹¹⁾人間は神という「一切の意味と価値の究極の付与者」を喪失したことにより、苦しみ多き「現実」を超え出でる超越的な価値・序列を見出すことが、原理的にできなくなつた。かくして「近代的人間」は、ニーチェ以後、「無

の濃霧」へと放逐されるのみならず、そうした自己の現実に、何ら「意味」を見出せなくなるといふ、いわば「無意味の濃霧」にまで呻吟させられることになつたのである。

このように、水上はニーチェに抛りつつ「近代」を見すえるなかで、それが人間に「解放」をもたらすどころか、二重の苦悩を宿命づけるものとして、悲観的に把握していたが、水上の卓越した点は、「近代」の産物である「近代自然科学」ならびにそれに基く「近代文明」が、「産みの親」たる「近代的人間」に、「幸福」以上にさらなる呻きをもたらしという、逆説的な構造をも凝視していたことだつた。この点、短いなながらも次の一文は、いわゆる「近代の暴力性」の原点を、根源から見通したものと興味深い。

総じて実証主義を基盤とする近代自然科学もまた、それが元来目的や価値に無記であるのに、その技術と機械力が主体となつて、逆に人間勢力を駆りたてることにより、ニヒリズムの趨勢に参加してゐることは、明瞭な事実である。ニーチェが云ふやうに、「コペルニクス以来人間は中心からXの方へころがる」傾向を押しすすめてゐるのである。¹²⁾

水上にとり「近代自然科学」は単に、「魔術からの解放」やその「対価」としての「近代文明」物質文明」をもたらすだけの存在ではありえなかつた。右の文中、それが「元来目的や価値に無記であるのに」、にもかかわらず、「ニヒリズムの趨勢」といふ一定の「方向」を推し進める営みに「参加してゐる」と結論づけられている事実が示唆する

ように、水上において「近代自然科学」の本質は、あらゆるものを「分析」の対象となし、その前にいささかの「聖域」をも許さず、その形式的な「論理」のうちに全てを取り込まずにはおかないという、ニヒリスティックな「趨勢」をこそ帯びた存在であることが洞察されていた。

しかも「近代自然科学」は「それが元来目的や価値に無記である」だけに、「その技術と機械力が主体となつた」近代文明もまた同様に、人間を意味づける究極的な「目的や価値」につき、原理的に「無記」たらざるを得ない。したがって「近代文明」は、「人間の存在に意味を与へ」「その苦悩に意味を与へ」という人格的・実存的な任を負うことが、そもそも不可能なのである。この点、先に引いた論考「創造と苦悩」において、水上は「近代文明」を「人間的苦悩などは素通りした近代文明」と述べているが、彼がこの「素通り」なる形容に込めた企図こそは看取される必要がある。

かくして「裸形の自由」という「無の濃霧」へと放逐されるのみならず、そうした自己の現実には、何ら「意味」を見出せないという事態、いわば「無意味の濃霧」に呻吟させられているニーチェ以後の「近代的人間」は、「人間的苦悩などは素通りした近代文明」によっては救済されないのは自明であった。それだけに水上はこれも「創造と苦悩」の中で、「技術と機械の時代の中で、最も悩むのは人間的苦悩の筈である」と主張する。「苦悩ではなくて、苦悩の無意味がこれまで人類に与へられた最大の呪詛であつた」とする水上にとって、「近代的人間」

にもたらされた危機こそは、「人間性統一の根本要請たる神性⇌存在を存在たらしめる中心」を喪つた「近代」の試みの、あまりにも大きな「代価」にほかならなかつた。¹⁵⁾

「3」近代超克」への批判——「神観」をめぐる思索」

ニーチェ以後の精神的宿命をふまえ、「近代」および「近代的人間」を危機的に理解してきた水上において、ほかならぬ日本近代はいかなるものと把握されたのか。既述のとおり、水上は「我が国の精神的状況」を「近代」と無縁な世界とは考えず、同時代ヨーロッパと同様に「近代」の「精神的危機」に侵蝕されたものと考えていた。その内的連関の詳細に関しては別稿にて論じたのでここには繰り返さない。¹⁶⁾ ここで注目したいのは、「近代世界の精神的危機⇌ニヒリズム」を、別個の「ニヒル⇌無」の思想によって「超克」しようとする「この国の哲学的動向」に向け、水上が根源的な疑義を呈していた点である。

水上はなぜこの「試み」を問題視したのか。結論を先取りして言えば、それは結局、「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」企てがはらむ「神観」にかかわるものだった。というのも水上において、「近代的人間」の問題は、要するに、「存在を存在たらしめる中心⇌神」を喪失した事態にこそ見出されていたために、「近代的人間の問題の克服」⇌「ニヒリズムの克服」の試みは、そのように喪失された「神」の「回復」如何の間

題として問われるのは必然だった。事実、水上は敗戦直後の論考「ニーチェと近代精神」において「近代は、その解放した諸力が何等かの意味で絶対者と新しい関係に於て結びつくまでは、未だ完成にいたらず、従つて超克も起らない」と述べている。したがつて、「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」企てが、「近代的人間の問題の克服」＝「ニヒリズムの克服」たり得るか否かは、水上において、そうした企てが持ち来たところの「神」が、果して「存在を存在たらしめる中心」としての「神」たり得るか否か、すなわちその「神観」如何によつて判断されることとなるのは自明のことだった。

この点、水上の視座は明確であつた。まず第一に、「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」企ては必ず「神秘主義」に陥るということ、第二に、神秘主義における「神」は、超越性も人格性も欠落させた、人間次第の恣意的な「神」に墮さざるを得ないため、そうした「神」は原理的に「絶対者」たりえない、すなわち神たり得ないということ、したがつて、「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」企ては、同時代ヨーロッパと同様な「近代」の「精神的危機」にある日本近代の人々を、到底、救済するものにはなり得ない。水上はこう退けたのである。

まず第一の点に關していえば、水上は先にも引いた「ゲオルゲとリルケ」のなかで、時代の知的状況を「東洋的汎神論の無を無意識的背

景にした」ものとして、次のように批判した。

伝統的な東洋的汎神論の無を無意識的背景にしたこの漠然たる文学的ニヒリストたちが、直感のみを武器として、近代精神とその文化に対する錯覚的な格闘は、しばしば可憐な戯画である。かくも多数の趣味人の思想と行動の裏付けとなつている禪的無とその神秘主義は、より明瞭な自覚にもたらされる必要があらう。東洋にせよ西洋にせよ、その本質上、美的人間存在は神秘主義を要請する。耽美家はともすれば神秘家になる。おそらくいかなる宗教的信仰も神秘主義的側面なしには成立し得ないであらうが、しかし神秘主義そのものは宗教でもなければ哲学でもない。日本人の趣味的精神に神秘主義が深く喰い込んだことは、その美的生活における伝統的文化の繊細な陰翳を生んだが、同時に不必要な混乱と似而非深刻性と自己陶醉の原因となつてゐる。¹⁸⁾

昭和二十二年の時点で水上が想定する「文学的ニヒリスト」が誰であるのか等々、興味深い表現が散見されるが、¹⁹⁾ここで注目したいのは、水上が「禪的無とその神秘主義」とあるように、「禪的無」を「神秘主義」とほぼ同一に理解しており、さらにその「神秘主義」を「神秘主義そのものは宗教でもなければ哲学でもない」と批判している点である。換言すれば、水上において「禪的無」と「神秘主義」とは「相即不離」の關係にあるものと解されており、その「神秘主義」の「神観」は、「宗教」を称し得ないと把握されていることである。

然らばなぜ水上は「神秘主義」を問題にするのか。この理由に関しては、水上がそうした「宗教でもなければ哲学でもない」「神秘主義」の典型として、リルケのそれに下した指摘が注目されてくる。「ゲオルゲとリルケ」において水上が注意するのは「リルケの神は『神秘的』である」⁽²⁰⁾が、「その神秘主義はたとえばパウロやその後継者たちの持つ神秘主義とは、全く類を異にしている」⁽²¹⁾という点にほかならない。いわく「パウロではその究極目標はつねにキリストの充溢にあるのであって、無差別的で流動的な神性といったようなものではなかった」⁽²²⁾が、リルケのそれは「美的人間存在に本質的な不安と懐疑と憧憬が織り出した詩的影像の神秘主義、美的神秘主義である」⁽²³⁾と。

ここで水上がリルケに比してパウロを取り上げ、そのキリストへの「集中」を強調している事実は興味深い。水上はリルケのごとき「美的人間存在」が「織り出した」「神」の決定的問題点として、それがパウロと違い「キリスト」すなわち「仲保者」を「無用」としている側面を重視して、次のように説いているからである。

美的人間存在がそれ自らの自律的根源から誕生せしめる神は、芸術家に直接結ばれて、その間なら仲保者のごときを要しない。ゲオルゲにおいては、仲保者は外ならぬ彼自身である。リルケの場合にも、キリストは終始無用なものである。リルケにおいて仲保的なものは、強ひて求めれば「物」、彼が特有な意味を常に付与してゐる「物」である。⁽²⁴⁾

水上のこの洞察は、「神観」の問題として重要な指摘を含んでいる。

というのも神が「神」であるならば、すなわち絶対者が「絶対者」であるならば、人間は絶対者に過ぎないだけに、絶対者の前に立つことなど、それこそ絶対になれない。絶対者は絶対者に向き合うことができなからこそ絶対者なのであり、絶対者は絶対者を圧倒・否定するからこそ「対」を「絶する」がゆえにこそ絶対者なのである。⁽²⁵⁾ 相対者たる人間が、神と対峙するのに「キリスト」を、「仲保者」を、必死にも要するゆえんは—また絶対者が絶対者であるゆえに、みずから自己を否定して「仲保者」を備えるゆえんは—実にこの点にこそ存するが、にもかかわらずリルケの「神」は、相対者たる人間と「直接結ばれて、その間なら仲保者のごときを要しない」。この事実はリルケの「神」が、相対者たる人間を圧倒し屈服させる神、まさに絶対者としての超越性・他者性を兼ね備えた存在ではないということ逆照射するものにほかならない。この点、水上がリルケの「神秘主義」ならびに「神」の問題性を、「仲保者」の不在にこそ求めていることは、誠に慧眼といわなければならない。

さらに水上はかかる「神観」の問題性を、リルケ『祈祷書』にことよせて、次のように述べている。

「祈祷書」の神は暗くある。詩人もまた暗くある。この共通の深き基底である暗黒によつて詩人は神に近づけるのである。神は巢から落ちた弱い雛のやうである。…つまり我々の実存的不安を、リルケは逆に絶対者の方に押しやるのである。かうして絶対者を不安にすることによつて、我々も一層不安になり、

一層の宗教的雰囲気醸成するといふ方法である。弱き神の主
題はしばしば出て来る。ニイチエは「神は死んだ」と云つた。
リルケは「神は使ひ耗らされた過去のものだ」と云つた。ニイ
チエが、キリスト教は道徳主義に転じて、神は安死術の死を遂
げてゆく、と見たのを、リルケはその神の瀕死状態の不安を、
自己の美的存在的不安と交流・交錯させて詩的旋律に乗せるの
である。しかしかくの如くして神に近づくといふことは、逆に
絶対者の方が彼に依存するといふ関係と同じことである。⁽²⁶⁾

注目すべきは最後の一節である。ここではリルケの「神」が、人間
に「依存する」「弱き」存在であることが指摘されている。ちなみに
先の引用に現れたゲオルゲの場合、「神」は「マクシーミンといふ匿
れた名で呼ばれる夭折した人物」⁽²⁷⁾、「現人神」⁽²⁸⁾であり、曲がりなり
にも人間が「依存」しうる「人格的存在」⁽²⁹⁾ではあつた。しかし水上に
よれば、リルケの「神」はそうではない。人間が「依存」し得るどこ
ろか、こともあろうに人間に「依存」してくる「神」であり、かつ、
人間に「直接結ばれ」てしまう「神」である。それはマクシーミンさ
ながらの擬似的「人格」でさえもなく、「自己の美的存在的不安と交流・
交錯させて詩的旋律に乗せ」られた「宗教的雰囲気」それ自体と言っ
ても過言ではない。そこに在るのは絶対者としての超越性および人格
性を完全に欠落させた、「人間次第」の「神」である。

この点につき、水上はリルケの「私が死んだら、神様、あなたはど
うなさります」「私とともにあなたの意味は失はれる」⁽³⁰⁾との一節をと

らえ、「遂に父と子の関係は逆転し、人間によつて神が造られるとい
ふことになる。神は伽藍であつて我々はそれを築く。人間が神の似姿
でなくて、神が人間の似姿となる。神の国は我々とともに熟する」⁽³¹⁾と、
その倒錯した「神観」を批判しているが、そのような「宗教的雰囲気」
としての「神」との「邂逅」が、ゲオルゲとマクシーミンの「神的邂
逅」同様に、「真の人間の救済ではなく」、せいぜい「自己陶醉」しか
もたらさないことはあまりにも自明である。⁽³²⁾

そして水上が「禅的無」を問題にするのは、すなわち「無そのもの
を拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうと
する」企てに疑義を唱えるのは、実に「神秘主義」のこうした「神観」
すなわち人間に「依存」してくる「神」、人間に「直接結ばれ」てし
まう「神」への批判的理解に基いている。この点に関しては、敗戦直
後の論考「人格的なるもの」という一文中、次の一節が示唆的である。

私が想ひ出すのは、戦争の始まった前後であつたと思ふが、
禅がさながら新しい魅力のやうに知識人に作用した頃、い
まは故人となられた一高の岩本禎先生が「禅は責任を取らんか
らいかん」と云つて居られた言葉である。禅的な訓練がなにか
実存的な活力を培うことはわかるやうに思ふが、それがまた責
任意識一般を解除するかどうか私には断定する力がないが、禅
の神秘主義の志向するものは、西洋的な人格の責任観念とはす
こぶる違つたものであるやうに想はれる。そしてこの禅的な東
洋的無を根底においた意識は日本人のアニマの重要な底流の一

つであるやうに私には思はれるのである。³⁵⁾

水上がここで「禪の神秘主義」を批判するにあたり、「責任観念」を取り上げていることは興味深い。というのも水上の「理解」を前提とする限り、「神秘主義」の「神」というものは、既述のとおり、相對者たる人間と「直接結びかれて、その間ならん仲保者のごときを要しない」存在、すなわち人間に「依存する」「人間次第」の「神」である。それは人間に対し圧倒的に現在する人格的他者とは原理的に異なるだけに、そうした「神」と人間との間には、当然ながら、張り詰めた実存とは対極の、無制約的・無律法的な関係性しか生じ得ない。したがって、人間が「禪」をとおして何らか「絶対者」神との関係に入ったとしても、その「絶対者」が所詮、人間と「直接結びかれて、その間ならん仲保者のごときを要しない」存在、人間に「依存する」「人間次第」の「神」であるならば、そのような「神」には絶対者としての超越性および人格性が欠落しているだけに、関係する人間に峻厳なる責任意識を惹起することはできない。

その意味で、水上がここで「禪」を問題にするにつき、「一高の岩本禎先生が『禪は責任を取らんからいかん』と云って居られた」と回想し、それへの共感を示している事実は、水上における「禪」批判が、「神秘主義」同様、人間との無制約的・無律法的関係を帰結するその「神観」に基づくかたちで行われていることを照射するものである。実際、水上がこの論考の別の箇所において、「人格は人格的絶対者たる神との直接的つながりをめぐって形成されるのである。人格的絶対者に對

して、われわれの個々の魂がどこまでも責任を負ふという深刻な意識が、人格を人格たらしめる」と主張していること、さらに田辺元を意識してであろう、「人格的絶対者の神を持たない懺悔道としての哲学といふやうなものが成立つかどうかすこぶる可疑的である」と述べていること、また同じ年の別の座談会「パスカル・キエルケゴール・ニーチェ」にても、禪に対して「実存的な活力というものがあろうと思う」と一定の評価をしながらも、それが「人格的な絶対者という者の前で、個人の魂が責任を持つということがないのだ」、人間に「人格性というものが結局たない」「これはやはりキリスト教だけだと思う」と発言していること、これらの事実はいずれも、上記の読みの根拠たりうるものである。

「神観」をめぐる水上のこうした問いかけは、直接的にはリルケや禪の「神秘主義」に向けられているが、その射程は両者にとどまるものではない。水上がここで絶対者の「絶対者」たるゆえんとして、超越性と人格性を強調し、そうした神との関係においてこそ、人間の責任意識が成立すると指摘したことは、「過ぎ去った思想家」の「過ぎ去った指摘」などでは断じてなく、およそ「近代」および「近代的人間」の問題が、要するに「神」絶対者」と人間との関係性に集約されていくものである以上、「近代超克」の試みに関与するすべての思想的営為にとって、今後も傾聴に値するものであり続けるはずである。

〔4 おわりに〕

以上、水上はなぜ「近代世界」を「精神的危機」にあるものとして把握したのか、また、水上はなぜ「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」⁽¹⁾ 試みを、「近代世界の精神的危機」との関係で問題視したのか、これら二点を中心に考察を加えてきたが、最後に今後の課題として二つの論点に言及し、このささやかな一文を閉じることとした。

まず本稿で跡づけた水上の見方に対しては、「禪の神秘主義」ないしは「無そのものを拡充深化して、却つて無的弁証法によつて精神的宇宙を押し包まうとする」立場からする反批判、特に水上における「禪」理解の妥当性や、その「神観」の「人格性」把握をめぐり、深い議論が成り立ち得る。そのほか水上が「禪的無」とリルケの「神秘主義」とを「同一視」していることに関しても検討の余地がありえよう。

第二に、これらの問題と関連し、水上同様ニーチェを論じ、「近代の超克」を根源的に論じた思想家として西谷啓治の存在が思い起こされる。⁽²⁾ 水上が『ニーチェ 運命と意志』を出版した昭和二十四年、同じく『ニヒリズム』を公刊し、座談会「近代の超克」にもかかわった西谷の存在は、当時、同じくニーチェに取り組んでいた水上の意識に当然ながら上ったに相違ない。そのことはまた逆に、敗戦という事態をくぐり抜けつつ思索した、西谷らにも言えることであつたと思われる。

る。おそらく双方の間には、ニーチェを論じ、ニヒリズムとその克服の問題を考え抜いた「同時代人」として、ある種の「思想的緊張関係」が存在したのではないだろうか。⁽³⁾ この点を意識して両者の業績を読み直すとき、戦後日本思想史は、「絶対者＝神」をめぐって営まれた根源的な思索の軌跡として、新たな叙述が可能となるように思われる。しかしこれらの問題に関しては、本稿の範囲を超えているだけに、他日を期すこととした。

〔注〕

- (1) 近年、竹山道雄を論じた作品としては、馬場公彦『ベルマの竖琴をめぐる精神史』（法政大学出版局、二〇〇四年）、大原祐治『文学的記憶・一九四〇年前後 昭和期文学と戦争の記憶』（翰林書房、二〇〇六年。特に第五章「戦争の記憶／戦後の語り方」がある。このように「竹山論」に関しては、比較的最近のものが散見される。ちなみに「戦後日本思想史」を「網羅」した感のある小熊英二『民主』と『愛国』 戦後日本のナショナルリズムと公共性』（新曜社、二〇〇二年）においても、竹山は取り上げられているが、水上についての言及はない。

- (2) 水上英廣「能動的ニヒリズムの問題」、『思潮』第五号、昭和二十二年十一月、昭森社（水上『ニーチェの問題』、創元社、昭和二十三年、三四～三五頁）。

- (3) 水上は日本近代の精神的位相を、「存在を存在たらしめる中心」(水上「ゲオルゲとリルケ―芸術家と神の問題―」、『高原』第四輯 鳳文書林、昭和二十二年九月「水上」ニーチェとの対話」、岩波書店、一九八八年、八九頁)を喪った時代、「近代」の「苦惱」が刻印された世界として、ニーチェへと至るヨーロッパ精神史をふまえて読解しただけに、日本におけるいわゆる「超国家主義」の求心力を、日本の「前近代性」や「封建制」にのみ帰着させることはなかった。
- 日本近代の問題群を「神」絶対者の「不在」をめぐる精神史として考察した水上の一面に関しては、拙稿「水上英廣の近代批判」(『聖学院大学総合研究所紀要』第四十四号、聖学院大学総合研究所、二〇〇九年三月刊行予定)を参照のこと。なお、内容上の必要性から、本稿の叙述と一部重なる箇所がある。
- (4) 前掲「ゲオルゲとリルケ―芸術家と神の問題―」、八九頁。
- (5) 水上「ゲートとニーチェ」、『ゲートと現代―ゲート生誕二百周年記念論文集』、講談社、昭和二十四年十月(同右、一二頁)。
- (6) 前掲「ゲオルゲとリルケ―芸術家と神の問題―」、八九頁
- (7) 水上「ニーチェ 運命と意志」(新潮社、昭和二十四年、一八五〜一八六頁)。
- (8) 同右「サルトルの『蠅』」、(『人間』第六巻一号、目黒書店、昭和二十六年一月、一七二〜一七三頁)。
- (9) 同右「創造と苦惱―ニーチェ『ツァラトゥストラ』の教えるもの―」(『新論』第一巻第二号、新論社、昭和三十年七月、四二頁)。
- (10) 同右(同右、四二〜四三頁)。
- (11) 前掲「能動的ニヒリズムの問題」(前掲「ニーチェの問題」、五一頁)。
- (12) 同右(同右、三四頁)。
- (13) 前掲「創造と苦惱」、四四頁。
- (14) 同右。
- (15) 水上において、「近代」および「近代的人間」はニーチェの視座に依拠しつつ批判されてはいるものの、彼自身はニーチェと異なっており、「近代」の「到達点」の一つであるその政治形態ならびに理念まで退けたわけではないことを付言しておきたい。この点に関しては(3)の拙稿および後掲(17)を参照のこと。
- ところで水上は昭和二十三年の論考「パスカルとニーチェ」において、「ニーチェの見方は、現代の主としてカトリック的な思想家が、近代の無宗教性による人間存在の危機を警告し、ひいて近代そのものの終焉を予想するのと、ある点まで符節を一にするものがある」と述べている(水上「パスカルとニーチェ」、『仏蘭西文学研究Ⅰ モラリスト研究』、玄理社、昭和二十三年四月「前掲「ニーチェの問題」、一七五頁)」。しかし「カトリック的な思想家」とのそうした類似性は、何よりも水上自身に当てはまるように思われる。本文でも触れたとおり、水上は確かに「近代の超克」の課題を、「絶対者と新しい関係に於て結びつく」

ことに求めていた。しかし「現代の主としてカトリック的な思想家」も、決して「中世」への単純な「回帰」を唱えたわけではなく、その意味で「絶対者と新しい関係に於て結びつく」ことを度外視していたとはいえない。この点、かの座談会「近代の超克」に参加した一人が、「現代の」「カトリック的な思想家」である吉満義彦であったことは象徴的である。吉満が座談会に先立って寄稿した「近代超克の神学的根拠」によれば、吉満の志向する「『新しき中世』」とは中世の個々契機によりは、正しく言つて、中世を通じて志向され而も実現されなかつた形而上統一の理念を、不可能なる無意味なる歴史的中世への逆行においてではなく、新しき時代の課題として探究する所に語られ、より内面的に主体的に『新しき秩序』として求められるものではないければならない」という（『近代超克の神学的基礎』、『文学界』昭和十七年九月『吉満義彦全集』第一巻、講談社、昭和五十九年、二〇一～二〇二頁）。この闡明を、右論文の結論部分「近代超克の問題は所詮『如何にして近代人は神を見出すか』の問題に帰する」（前掲書、二〇七頁）との指摘と併せ読むならば、水上の視座と「現代の」「カトリック的な思想家」のそれとの間に、興味深い「共通点」が浮上するのを認めないわけにいかない。この点の展望に関しても（3）の拙稿を参照のこと。

(16) (3) の拙稿参照。

(17) 水上「ニーチェと近代精神」、『人間』第一卷十一号、鎌倉文庫、

昭和二十二年十一月（前掲『ニーチェの問題』、一四頁）。なおこの表現は、水上の「近代」観を考察する上で、きわめて興味深い内容を含んでいる。紙幅の都合上、詳述できないが、さらなる論点を胚胎するものであることを強調しておきたい。

(18) 前掲「ゲオルゲとリルケ」（前掲『ニーチェとの対話』、九〇～九一頁）

(19) 「直感のみを武器として、近代精神とその文化に対する錯覚的な格闘」をなす「漠然たる文学的ニヒリスト」とは興味深い表現である。「近代の超克」に参加した亀井勝一郎や小林秀雄、また水上より一歳年上の保田與重郎等が想定されているのである。いずれにしろ手厳しい言葉であるが、一方、水上は第一高等学校文芸部以来の友人でもある中島敦を高く評価していた。この対照的な評価の事実は、水上の精神のありようを如実に照射するものであるように思われる。

(20) 前掲「ゲオルゲとリルケ」（前掲『ニーチェとの対話』、九七頁）。

(21) 同右。

(22) 同右。

(23) 同右。

(24) 同右（同右、九七～九八頁）。

(25) こうした絶対者理解に関しては、量義治『宗教哲学入門』第十二章「絶対者の問題」（講談社学術文庫、二〇〇八年、初版は

同『宗教の哲学』、財団法人放送大学教育振興会、二〇〇〇年）、

(13)

- および関根清三『旧約聖書と哲学 現代の問いのなかの一神教』(岩波書店、二〇〇八年)に収められた同「旧約的一神教の再構築―旧約学と哲学との対話から」(『日本の神学』、日本基督教学会、二〇〇五年九月)、同「イサク献供の哲学的解釈」(『旧約学会雑誌』第四号、二〇〇七年十月)の二論文に示唆を受けた。
- (26) 前掲「ゲオルゲとリルケ」、(前掲「ニーチェとの対話」、九八頁)
- (27) 同右(同右、九三頁)
- (28) 同右(同右、九五頁)
- (29) ゲオルゲが見出した「マクシーミン」=擬似的「神」は、なるほど「人格的」ではあるが、人間によって「捏造」されたものであるだけに、「創造者」たる当の人間を圧倒するほどの他者性・超越性は原理的に持ち得ない。逆にその存在の根底に、人間による「存在回復」への希求がおかれているだけに、この「神」にはおのずから、人間の願望や憧憬、自然的な欲望が忍び込むことになる。かくして現象する「神」は、人間をして「碎かれた魂」を余儀なくさせる超越的人格神ではなくて、逆に、「神」を「笠に着た」自己肯定・自己絶対化を可能ならしめる、いわば人間の「方便」としての「神」をこそ導かずにおかない。そのような「神」のもと、欲望自然主義に立脚した即物的「宗教」とその「集団」が出現するのは、けだし当然であった。水上の岳父・南原繁の「ゲオルゲ(派)批判」(南原「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」、『国家学会雑誌』五〇巻九号、昭和
- 十一年(同『国家と宗教―ヨーロッパ精神史の研究』、岩波書店、昭和十七年、後に『南原繁著作集』第一巻、岩波書店、昭和四十七年)にも通ずる水上の視座に関しては、(3)の拙稿を参照のこと。
- (30) 前掲「ゲオルゲとリルケ」(前掲「ニーチェとの対話」、九八―九九頁)
- (31) 同右(同右、九九頁)
- (32) こうしたリルケ批判は、水上自身の「精神史的総括」をも意味していたように思われる。本文でも触れた座談会「パスカル・キエルクゴール・ニーチェ」の中で水上はリルケを「あの背景にあるものは、僕にはやはり信仰的なものよりも、美的なものに思われますね」(前田陽一、水上英廣、矢内原伊作「パスカル・キエルクゴール・ニーチェ」『「独立」』第九号、昭和書院、昭和二十四年八月、六〇頁)と批判しつつ、「われわれ若い時非常に共感したものですよ」(同右)と述べている。実際、水上は第一高等学校時代に「平野と天 リルケの観照性」と題した、耽美的な文体で綴られた論考をものしている(『第一高等学校校友会雑誌』三二四号、昭和四年十月)。水上のこうした原初の志向性を、昭和四年という時代と重ねつつ考え合わせると、その個性を照射する手がかりになり得るように思われる。
- (33) 水上「人格的なもの」(『基督教文化』第三十七号、新教出版社、昭和二十四年六月、一三頁)。

- (34) 同右(同右、九頁)。
- (35) 同右(同右、一一頁)。
- (36) 前掲「パスカル・キェルケゴール・ニーチェ」(前掲『独立』第九号、五六頁)。
- (37) 同右。
- (38) 同右。
- (39) 同右。
- (40) 水上は神を、いうならば「歴史を司る応報的存在」として、自己の「外」に在る「有的」な絶対者と捉えているかに見受けられるが、しかし、敗戦直後の水上が俎上に載せた「この国の哲学的動向」は、そもそもヨーロッパ哲学史を根源から把握する中で、そうした「伝統的」な「絶対者＝神」観への疑義や批判に対峙し得るだけの、全く新しい神観の構築という一面も有していたはずであり、その試みの深甚なる射程を考え合わせると、水上の批判は如上の立場への、いささか表層的な理解に基いているように思われる。この問題に関しては(25)の関根清三論文に示唆を受けた。また水上とは対照的に、いわばキリスト教信仰の側から「禪」の意義を再考した作品として、佐藤研「禪キリスト教の誕生」(岩波書店、二〇〇七年)、および関根清三氏による同書書評(『宗教研究』三五八号、日本宗教学会、二〇〇八年)も興味深い。
- (41) 西谷およびその師・西田幾多郎の試みがはらむ射程に関しては、
- (42) 大橋良介編『京都学派の思想―個々の像と思想のポテンシャル』(人文書院、二〇〇四年)、同「京都学派と『近代の超克』」(同『西田哲学の世界』、筑摩書房、一九九五年)に示唆を受けた。
- (43) 西谷啓治『ニヒリズム』(弘文堂、昭和二十四年)。水上は、昭和二十三年に『ニーチェの問題』、翌年『ニイチェ 運命と意志』を公刊している水上だけに、本文にも述べたとおり、西谷の存在は常に意識せざるをえないものであったと思われる。
- (43) この「思想的緊張関係」を象徴するものとして、波多野精一と西田幾多郎をめぐる、比較的よく知られた次の回想が思い起こされる。
- (波多野精一への：引用者注) 西田哲学をどうお考えになるか、という質問に対しては、《西田哲学がはたして世界の哲学に貢献しうるか否かはなはだ疑問に思う》、と言下に言われ、《西洋人には西田哲学は理解できないと思うが、西田君じしんにとつても自分の哲学がよくわからなかったのではないかと思う》、とも言われた(内田芳明「波多野精一先生のこと」〔松村克己他編『追憶の波多野精一先生』、玉川大学出版部、昭和四十五年、一一二頁)。
- 『宗教哲学』が出た時、それを読まれた西田先生は私に、「波多野君の今度の書物は非常にすぐれたものだ」と語られた。そして更に言葉を次いで、しかしもう一歩先へ踏み込んで

考へるべきところが残されてゐる、といふ意味のことを洩らされた（西谷啓治「波多野先生のこと」〔同右、五四頁〕。「波多野」を「氷上」に、「西田」を「西谷」に置き換えてみると、それは氷上と西谷の本質及び両者の「思想的緊張関係」を評した言葉となりうるように思われる。

The Modern in Hidehiro Higami

— His criticism and struggles with the modern world —

Susumu MURAMATSU

Hidehiro Higami (1911 ~ 1986) was a scholar of German literature who devoted himself to the translation of Nietzsche and research into Nietzsche's work. He explored religion in the modern age. This paper examines and clarifies his criticism of and struggles with the modern world.

Key words: modern, christianity, nihilism, Nietzsche, religion, transcendency