

## 「明治の精神」

—その崩潰の後に来たもの—

明星大学教授

小堀 桂一郎

### 序

夏目漱石の『こゝろ』の下「先生と遺書」の末尾近く、「先生」がこの作品全篇の語り手である青年に向つて、「明治の精神」といふ詞を挙げる件りは、多くの読者に対して忘れ難い印象を与へてゐる一節である。

〈すると夏の暑い盛りに明治天皇が崩御になりました。其時私は明治の精神が天皇に始まつて天皇に終つたやうな気がしました。最も強く明治の影響を受けた私どもが、其後に生き残つてゐるのは必竟時勢遅れたといふ感じが、烈しく私の胸を打ちました。私は明白さまに妻にさう云ひました。妻は笑つて取り合ひませんでした。何を思つたものか、突然私に、では殉死でもしたら可からうと調戲ひました。〉

〈私は殉死といふ言葉を殆んど忘れてゐました。平生使ふ必要のない字だから、記憶の底に沈んだ儘、腐れかけてゐたものと見えます。妻の笑談を聞いて始めてそれを思ひ出した時、私は妻に向つてもし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積だと答へました。私の答も無論笑談に過ぎなかつたのですが、私は其時何だか古い不要な言葉に新らしい意義を盛り得たやうな心持がしたので。〉

本文の文体それ自体が読者の記憶にびしりと灼きつく様な格調と品位を有してゐることも確かであるが、もう一つ、この件りが凡そ『こゝろ』を、乃至漱石を論ずるほどの批評家・研究者達によつて極めて頻繁に、又入念にその論文・評文の中に引用されてきた、といふこともある。今回も、かうして「明治の精神」を標題に掲げただけで既に、それが漱石の語彙に由来することに直ちに気づく人は多いであらう。

そこで、「明治の精神」とはいつたい何だつたのか。それに殉じて自ら死んで行つた一知識人の物語が書かれたのが既に八十六年の昔のことであつた以上、その精神は最早死滅して遠い過去の記念碑的存在にすぎないものと化してしまつたのか。それともかうした物語を通じて少くとも人々の記憶の中になほかすかに命脈を保つてゐるレミニサンスとしての意味くらゐは有するものなのだらうか。一応検討を試みてもよい論題であると言へよう。

一般的な脈絡の中での「明治の精神」を考察し、究明せんとした論文なら汗牛充棟もただならずといふべきほどに多く存する。そしてそれぞれの論究の中で相應の解答が提出され、是認せられ、所謂精神史の分野での寄与を相應に果してゐることであらう。ここではそこに立論のきつかけを負うてゐる関連への義理立てから、姑く『こゝろ』の「先生」の脳裡に髣髴してゐたであらうその精神の様相を追究してみることとしよう。

「先生」は遺書の中の別の箇所で、或いは「私」に語りかけてゐる談話の中で（上「先生と私」）、具体的に「明治の精神」についての自分の見解や説明を語つてゐるだらうか。直接にはそれらしい言及は見当らない、と言つてよいのだが、ただ少しく注意を惹かれるのは「先生」の恋愛論である。

世捨人とでもいふべき生活をしてゐる「先生」と、その隠者めいた風格に故知らず惹きつけられ、慕ひ寄る地味な

学生の「私」とが、珍しく花見時の上野の山を散歩してゐる。そこで新婚の夫婦らしい美しい一対の男女を見かける。二人の会話は束の間ながら恋といふものの甘く美しい側面をかすめさうになる。しかし「先生」はその話題に乗つてこようとせず、にべもない調子で、「……然し君、恋は罪悪ですよ。解つてゐますか」と言ひ放つ。「私」はその強い調子にただ驚く。

「恋は罪悪ですか」と私が其時突然聞いた。

「罪悪です。たしかに」と答へた時の先生の語気は前と同じやうに強かつた。

「私」は当然、この不思議な断定についての説明を求め、「先生」は別に納得のゆく様な説明を与へてくれるわけでもない。謂はば言ひ放しである。若い学生の「私」は困惑する。

「……いづれにしても先生のいふ罪悪といふ意味は朦朧としてよく解らなかつた。其上私は少し不愉快になつた。／＼先生、罪悪といふ意味をもつと判然云つて聞かして下さい。それでなければ此問題を此所で切り上げて下さい。私自身に罪悪といふ意味が判然解る迄」

青年は「先生」と奥さんとの結婚に至る過程の奥に花やかなロマンスがあつたことを推測してゐた。しかしその〈美しい恋愛の裏に、恐い悲劇を持つてゐた〉ことを知るのは「先生」の遺書を読んで初めて得た認識である。「先生」の秘密を知る以前の段階では、如何に私淑してゐる相手の言葉であつても、〈恋は罪悪である〉との青年にとつては不思議な断定に遭遇してただ当惑するばかりである。

「先生」はこの日の散歩がてらの議論の締め括りに、更に「私」を困らせる様な一句を口にする。

「……とにかく恋は罪悪ですよ、よござんすか。さうして神聖なものですよ」／私には先生の話が益益解らなくなつた。然し先生はそれぎり恋を口にしなかつた。

作中人物の「私」ならぬ小説読者たる我々から見れば、〈恋は罪悪である〉との「先生」の判断は、傷ましい同情

と共によく解る様な気がする。「先生」はたしかに恋故に親友のKを裏切つてゐる。Kは心を許した友である「先生」に恋を奪はれて、世間通用の詞で言へば失恋の故に自殺した、と見られる。それならば、恋には人を死に赴かせる危険が潜んでゐる。その危険が、実際に一人の人間の生命を自ら絶たしめたのだとすれば、なるほどその禍の因は恋であり、従つて恋は罪悪であると断罪されても仕方がない。

しかし、「先生」はKの自殺の動機が、実は所謂失恋ではないことを知つてゐる。「先生」はその動機をあれこれと穿鑿し廻した拳句に〈私は仕舞にKが私のやうにたつた一人で淋しくつて仕方がなくなつた結果、急に所決したのではなからうか〉と疑ひ始める。〈淋しくつて仕方がない〉といふ日常卑近の表現を用ゐてゐるところがかへつて効果を高めてゐる。Kは真に心を許し合つた仲であることを互ひに認めてゐる親友に手ひどく裏切られたことの衝撃によつて、生きてゆく気力も希望も喪つたのである。此世で人を信ずることはできない——と認識した以上は、信頼といふ生の拠り処を失つた人間は、此世ならぬものへの信仰によつて自らを繋ぎ留めない限り、確かに生の舞台から顛落するより他はない。

してみれば、〈恋は罪悪である〉といふ「先生」の断定は少し早まつてゐはしなかつたか。Kを死に至らしめた罪は親友による「裏切り」にあるのであつて、その「裏切り」を惹起した素因が恋であつたといふのは、偶然の事情と見ることはできないか。恋そのものには罪はなく、真の罪悪は自らの恋を成就せんがために親友への裏切りを敢へて冒した、「先生」の我欲・我執であつた——と、かうした解釈も可能であらう。〈恋は罪悪である〉は、この特殊な（三角関係といふありふれた、しかし恋愛一般といふ関連の中では所詮特殊である）事例の一般化といふ誤りの上に打ち出された命題とは言へないか？

「先生」は早逝した両親の遺産を親身の叔父に横領されたといふ、同じ様に手ひどく〈裏切られた〉経験をしておる。この経験は「先生」を執念深い怨念の人に仕立て、又人は普段は善良でも金銭を見ると途端に悪人に変り得るの

だ、といふ人間不信の念を胸裡に深く植ゑ付けた。

しかしそれは死に至る病ではなかつた。財産等に関はることでひどく裏切られたとしても、人はそれによつて時には現実の経済の面で窮死に追ひこまれることはあるかもしれないが、そこに生じた「裏切り」行為それ自体の衝撃によつて自らの命を絶つほどの傷は負はないであらう。Kを死に追ひつめたのは、親友の裏切りには違ひないが、これが仮に財産・金銭に関はる葛藤の末の裏切りだつたとするならば、Kもそこまで行かずに済んだのではないか？

## 二

してみると、Kを死に追ひつめたのは、失恋ではなくて、親友が自分を裏切つたといふ現実の衝撃であつた——と、我々は「先生」の口を借りて作者漱石が与へてゐる示唆に従つて判定を下した。それに間違ひはないのだが、やはりそれは金銭問題、その他の俗世間的な人間関係や交際上の義理・人情に関はるのではなく、事が恋愛問題であつたからこそ、事態は深刻になつた、といへるであらう。

そこで同じく作者が「先生」の口を借りて言はしめてゐる、〈恋は罪悪で……さうして神聖なものですよ〉といふ一句が俄かに重い意味を帯びて我々の注意を惹く。恋は神聖なりとは如何なる意味で然う言へるのだらうか。そしてそれは「先生」がそれに殉じて死んだ「明治の精神」と、いつたいどの様な関係にあるのだらうか。

ここで言葉の順序を一寸入れ替へて、恋は神聖であるが又罪悪でもある、といつた命題を仮に立ててみよう。すると我々はこの命題が漱石中期の最も人気のある三部作『三四郎』『それから』『門』といふ連作を貫いて流れてゐる、極めて重要な主題動機であつたことに気がつく。この図式を適用して三作の粗筋を一言で要約してみるならば、『三四郎』は、恋の神聖さを覚るに至らない、素朴だが未熟な青年男女がそれ故に知らずして罪を犯してゆく物語である。

但しこの「罪」は世間から指弾を受ける様な深刻な罪ではなく、当事者の男女が互ひに相手を傷つけ合つて不幸になる、といった体のものである。

『それから』は、前作と同じ意味で未熟であつた男と女とが恋の神聖に眼ざめてゆく過程を扱つてゐる。この覚醒には、生みの苦しみとでも称すべき痛烈な体験を伴ふ。それは恋の神聖さを深く認識せず、それを軽く扱つて済ませてるた男女が、その真剣さの欠如故に厳しい罰を受ける、悲劇的な道程を描いたものと解してよいであらう。

『門』は周知の如く、まさしく恋の罪悪としての側面を描く。恋の神聖を信じ、その直情のままに行動した男女が、その過信から犯した罪故に、日蔭者の如き懲罰の人生を送ることになる、その哀れさを描いた佳品である。

それにしても――、漱石は、恋は神聖なり、との命題を打ち出し、その神聖さを覺らずに漫然と好き合つてゐた男女を、作品の中で憐みながらも結果として厳しく罰してゐるかに見える。それなのに他方では何故に、自らの恋を見事に成就した男女を罪人の境遇に陥れるといふ筋書にかくも執着したのだらうか。この場合、『それから』と『門』の主人公達の恋が、世間的には所謂不倫の恋であつたといふことで形の上の説明はつく様なものだが、この条件は作品の本質にとつてどうも第二義的な意味しか持たぬ様である。だから『こゝろ』で又しても罪悪としての恋を描いた時、「先生」の恋は決して不倫の恋ではなかつた。

### 三

以上見てきた如く、漱石の描いた明治の青年男女の恋は苦しい矛盾を孕んでゐる。恋はその神聖を貫いて万難を排しても現実にならずべきものなのか、それとも恋は罪悪なりと諦観して、抵抗に遭へば放棄し、競争者が現れれば即ち譲るべきものであるのか。(譲つたことこそが又罪であつたこと)を『それから』は描いたのだつたが。)

漱石はこの難問に、相反する二つの問の双方に直接には然とも否とも答へてゐない。蓋し、漱石は創作を通じて恋愛論議を展開しようなどといふ意図を有してゐたわけではなかつた。彼の照準はもう一目盛ほど高いところに据ゑられてゐた。即ち「明治の精神」である。

#### 四

「こゝろ」の「先生」は遺書の末尾で、〈最も強く明治の影響を受けた私どもが〉、明治天皇崩御の後になほ生き残つてゐるのは時勢遅れといふものだ、と語つてゐる。だから自分は天皇が体現されてゐた「明治の精神」に殉じて死ぬのだ、との結論になる。そこで借問したいのだが、「先生」は自分も亦「明治の精神」の体現者を以て自ら持してゐたのか、それとも、強く影響を受けはしたが「明治の精神」の体現者を以て居る自信はない、その故にこそ、消え去つてゆく「明治の精神」の跡を追つて死なう、といふのか。

漱石の研究者として、若しくは漱石を通じての「明治の精神」の研究者として、疑ひもなく第一級の良質な仕事を遺した江藤淳氏に「明治の一知識人」（新潮文庫版『決定版夏目漱石』二二〇―二四〇頁）といふエッセイがある。元来ハーヴァード大学での講演草稿を成文化したもので、それだけに漱石についての予備知識を持たぬ外国の聴衆に漱石といふ作家の明治人としての特質を真正面から説明してかかつてゐる、基本的な重要性を帯びた講演である。

この中で江藤氏は、明治文学の特質は作家の国家への献身だつた、と言ひ切つてゐる。そして、その特質の中に、文学の根本問題たる倫理の問題に確実に触れてくる鎖の環がひそんでゐる。それは氏の独自の見によればエゴイズムの問題である、と断案する。氏の指摘する「エゴイズム」は、爾後の論述の脈絡とのからみで筆者の語彙を以て謂へば、「自己実現」の欲求の排他的発動とでも呼びたい情念である。

江藤氏によれば、〈明治作家のこの問題への対し方は、大正・昭和作家のそれとは判然と異なる〉ものだった。明治の作家達は、〈自己はその欲望の充足を超えたより高い何ものかのために抑制されるべきもの〉と考へてゐた。自我の確立といった呼び声は既に高く周囲にひびき渡つてゐたから、作家達こそ、自我なるものが近代人の条件であるとの命題に殊更敏感であつたが、なほかつその自我は、或る超越的な価値に従属すべきものであるとの位置関係を忘れることはなかつた。〈彼らの使命感や責任感、ほかならぬこの自己抑制の倫理の歴史的表现とでもいふべきもの〉だった。

これは文学に於ける「明治の精神」の、見事なる定義的表現といふことができるだらう。筆者は萬幅の同感をこめてこの一節を引用してゐる。で、画然と異なる、とされた大正・昭和の作家達とはいへば、〈国家と個人との間の絆はすでに取返ししようもなく失はれてしまつてゐる〉といふ状況に在る。

明治の作家達は、〈實際、何を書くにせよ、彼らは一様に「国のために」書いた〉と、江藤氏のこのテーゼに同感しその判断を肯定する限り、漱石が〈恋は罪悪である〉と断じた、その謎の様な立論の動機も自づから見えて来ようといふものである。恋の成就是その裏に不倫や友への裏切りを含んでゐるが故に、もしくは常にその可能性を孕んだ状況に於いて実現するが故に罪だといふわけではない。恋の成就それ自体が罪である、と漱石は考へてゐたのだつた。これは一見不思議な思想である。両性の結びつきに「原罪」の咀ひを嗅ぎつけて表面的に顔を饜めてみせる、中世的なキリスト教文化圏の社会の偽善などとはおよそ無縁の場に立つてゐるはずの漱石の胸裡に、いつたいどこからこの様な思想が来り宿つたのだらうか。

『門』の宗助とお米の夫婦は、世間の眼を憚りつつ、いはゆる日蔭者の様に、ひつそりと二人だけの小さな世界に閉ぢ籠つて暮してゐる。『こゝろ』の「先生」夫婦も同様である。お互ひに此世で頼りになるのは貴方一人だけ、唯お前一人のみと覚悟して生きてゐる。「先生」には世間に出て行つて何かの仕事をしようといふ意欲が全くない。

「私」の父がその様な存在を不思議がつて、「何もしてゐないといふのは、また何ういふ訳かね。御前がそれ程尊敬する位な人なら何か遣つてゐさうなものだがね」といぶかるのは尤もであるし、兄に至つては「イゴイストはいけねいね。何もしないで生きてゐやうといふのは横着な了簡だからね。人は自分の有つてゐる才能を出来る丈働らせなくつちや嘘だ」と明らさまな嘲りの調子をみせる。いかにも俗物の口吻ではあるが、これが世間の常識といふものであらう。

読者から見れば、前者、『門』の夫婦は、双方ともが自らの罪に怯えて世間に顔を出せないでゐるのだ、との同情的な理解が可能であるし、『こゝろ』の「先生」が内心の深いところでの罪の自覚故に、謂はば奥さんを巻添へにした形で世捨人になつてしまつたのだ、との苦境もよくわかる。

しかし、内面の葛藤の事は当事者以外はあづかり知らぬ事情であつて、その外面を見れば、この二組の恋の成就者は、いづれも自分達二人だけの世界に閉ぢ籠つてしまひ、最早危険なる外部に眼を向けようとはしない。さうして唯互ひのためだけの人生を営むことに自足してゐる、至つて慎ましい存在である。

大正・昭和の世代の作家ならば、その様な男女の生き方にむしろ讃歌を捧げましたであらう。彼等は恋の勝利者である。恋のために世に叛き、世に疎まれる。それこそ恋する者の光栄ではないか、何を恥づることがあらう——、と。再び江藤淳氏の卓抜な断定を借りて言ふならば——、「白樺」以後、作家達は、次第に「国のため」といふ特殊なシンボルによつてではなく、「人類のために」、あるいは「芸術のために」といふ普遍的なシンボルによつてものを考へはじめようになつた——と。

〈今日の、性的妄想にとり憑かれた若手作家〉達ならば、「二人のために」といつたふやけたシンボルで物を考へ、書くことを恥とはせぬかもしれない、と戯れに筆者からも付加へたくもなる。漱石が究極のところどうしても認めるわけにゆかなかつたのが、この「普遍的シンボル」に拠つて物を考へようとする、次なる世代の作家達の「抑制の

欠如」だった。

## 五

「自己実現」の欲求は人間誰しもに在る。ただ人生のどの分野、どんな場面に於いて、又どの程度の規模で人がその自己を実現するのであるかは人によつて千差万別である。

明治の初年に福澤諭吉は『学問のすゝめ』初編の冒頭で、〈……天より人を生ずるには、万人は万人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の区別なく、万物の靈たる身と心との働を以て天地の間にあるよろづの物を資り、以て衣食住の用を達し……〉との大前提を置いてあの大議論の展開にとりかかった。往々浅薄な誤解、むしろ曲用を散見することがあるが、福澤はあまりにも有名な巻頭の一句を以て決して人間の世に自由・平等を実現しようとの意図を以てあの論述に着手したのではない。逆に、天は人の上に人を造らず人の下に人を造らなかつた、それにも拘らず、目前現実の世に貧富・貴賤・賢愚の区別、雲泥の相違が生じてゐるのは何故か、偏に是、学問の有る無しに依る、との論理を貫徹するための大前提としてあの有名な定言を置いた。

つまり結論は、〈人は生れながらにして貴賤貧富の別なし。唯学問を勤て物事をよく知る物は貴人となり富人となり、無学なる人は貧人となり下人となるなり〉に収斂する、題名通りの「学問のすゝめ」に落着くのである。

更に福澤の曰く、いや改めて福澤に聴くまでもない、万人に自明の事柄として、世の中には難しい仕事があれば、容易な仕事もある。難しい仕事をする人を身分重き人と名づけ、易しい仕事をする人を身分軽き人と称する。

然れば、人がその生涯に「仕事」を通じてその自己を実現してゆくべく努めるとき、その実現の結果にも重いと軽いの相違は生ずる。抑々身分重きを為す様な仕事に遭遇し得るか、それとも身分軽きに留まる様な役割しかあてがは

れぬか、そこに貴賤上下の岐路は存し、この広い意味での世の中の役割分担の哲理は明治といふ近代国家に於けるのみならず、徳川時代の日本の社会でも同じ事であつた。但し前の時代はその役割分担の仕組が世襲的固定的であつたのに対し、近代では分担する仕事の意義の軽重は人の能力に応じて振り当てられるといふ開放的な体系が成立した。さればこそ人は、我こそは重き仕事の遂行が可能であると実証すべく能力を養成し、且つそのために学問に励まざるを得ないといふ要請に直面する。謂はば競争社会の到来である。

『学問のすゝめ』は、自由なる個人の競争を通じての万人の「自己実現」の意義を説き、且つその目標に向けて全国青年達に叱咤激励を与へた点でまさに時代の暁鐘であつた。しかも個人の「自己実現」が即ち日本といふ国家の国際社会に於ける「自己実現」でもある所以を論証してゐるところ（第三編「一身独立して一国独立する事」、紛れもない「明治の精神」の所産だつた。といふよりもまさにその「明治の精神」の建設者・創唱者たる榮譽の一端を担ふ記念碑的作品であつた。

ところで福澤の打ち鳴らした暁鐘は競争時代を迎へた青年達への祝福の辞として作用しただけではない。そこに（無学なる者は貧人となり下人となるなり）との、呪詛とまでは言はぬにせよ、情容赦ない断罪の予言を含んでゐたことが見落せない。競争原理の肯定は、競争からの脱落者・敗北者の群の現出をも肯定することである。敗北者達の中には、潔く己が敗北を認め、自己実現の成らざりしことを諦めを以て自認し、低い身分・境遇と軽い役割に自足して安らかに世を過した小身の庶民型人間も勿論多かつた、いやむしろその方が圧倒的多数をなしてゐたはずであるが、中には又、福澤の策励に従つて奮発努力し学問に勤しんだにも拘らず、遂に志を得なかつた、との、無念の思ひに沈淪した者も多く出たであらう。『学問のすゝめ』が天下の公理ならば、現実には明治の世を支配したのは公理ならぬ不条理である、自分はこの不条理に屈して、生涯に於ける自己実現の所願を遂げられなかつたのだとの悲憤に哭いた者もあつたであらう。

ところがこの時代に日本人は一つの発見をした。即ち、福澤のすすめに従つて学問の道に勤しみ、知識を蓄へ、道理を究めたか否かに関係なく、人がその「自己実現」の方途に於いて十分な成果を挙げ、満足を得る道が一つある。それは恋愛である。

恋愛は或る意味で個人の人生に於ける最高の自己実現の方途であり、従つて恋の成就是その実現の最高の形であらう。そこで、凡そ自己実現の事業を無条件に肯定する価値観の尺度を以て測れば、恋愛の成就是常に祝福され、讃歌を捧げられて然るべきものとなる。

明治の青年の多くの者が、この発見に歓喜し陶醉した。福澤が『学問のすゝめ』で説いてゐる、〈天の道理に基き、人の情に従ひ、他人の妨を為さずして我一身の自由を達すること〉の一つの立派な方途として恋愛がある、とも見えた。福澤の説くこの件りは、実は世に棲む人の「分限」の認識を論じたもののだが、恋愛の成就が結婚に直結し、即ち自由な個人の意志に基く家庭の形成を意味するものならば、それは確かに〈一身の独立〉の一つの型であり、それ故に恋は「神聖」であると称してよい様に思はれた。北村透谷を中心とする、明治二十年代の「文学界」同人達の若々しい主張に耳傾けるまでもなく、恋愛讃歌も亦「明治の精神」の発現の一形式と映じた。

然し恋愛讃歌が成立するには、今記した如く、自己実現の衝動・欲求を全面的に肯定する価値観の尺度が前提となる。この前提がなければ恋愛は神聖でもなく、特に祝福すべき感情生活とも認められない。

## 六

明治といふ時代は、右の「自己実現」の価値観などといふことは全く意識にない状態で始まつた。むしろ逆だつた。自己抑制、乃至突きつめて言へば自己犠牲の精神が明治を大いなる時代として成功させた原動力だつた。その関連が

最もよく見て取れる歴史的現象が廢藩置県である。

明治維新は王朝顛覆といふ詞の本来の意味での革命では決してない。文字通りの王政復古であり、且つ復古といふ形での諸制一新であつた。だがその一新の過程に現今通用の意味での社会革命も文化大革命も確かに生じてゐる。その社会革命の最大なる部分即ち廢藩置県といふ大変革が一件の流血沙汰も暴力行使も見ずに成就したといふのは驚くべきことである。何がそんな奇蹟を可能にしたのか。他でもない、階層から言へば全て「武士」である藩主・大名達が身につけてゐた自己抑制の倫理である。自分一箇の利害を放下して全体のために奉ずる心である。

徳川慶喜の断行した「大政奉還」は、歴史家の分析に依つてみれば、如何にもいくつかの政治的思量・計算がその動機に混入してゐたであらう。だが彼の決断の根柢に、自我拡充の衝動を滅却して、より大きな存在の中に己が小我を解消させるといふ抑制の心がなかつたとしたら、やはりできることではない。慶喜の大政奉還といふ範例が示されたが故にこそ廢藩置県といふ無血革命は成就したのである。

新渡戸稲造は『武士道』の中で、〈廢藩置県の詔勅が武士道の弔鐘を報ずる信号であつた〉(岩波文庫『武士道』一三七頁)と断じ、それ以降は〈勝ち誇れる平民主義デモクラシーの抵抗し難き潮流だけでも、武士道の遺残を呑むに足る力があつた〉(同上、一三五頁)と慨嘆した。それは確かにさうであつた。しかしその武士道の弔鐘となつた廢藩置県こそが、当の武士道に根を下して育つた「克己」の心性の所産ではなかつたか。

新渡戸は『武士道』の同じ章の中で、キリスト教の道徳は殆ど専ら個人、並に個人としてのキリスト者(教徒)に関するものであるのに反し、〈武士道は特に治者、公人及び国民の道徳的行為に重きを置いた〉(同上、一三九頁)とも断じてゐる。つまり武士道の道徳の中には個我の充足、「自己実現」といふプログラムは含まれてゐなかつた。治者の道徳は限られた数の、文字通りの治者に要請された徳目であつたが、武士たる者全て、私心によつて行動する個人としてではなく、公人としての進退を道徳的に要請されてゐた。そしてその行動が結局日本といふ国家を支へ動か

す力の基礎になるのだといふことを自覚してゐた。つまり武士といふ階層は言葉の厳格な意味でのエリート集団であつた。エリートのエリートたる所以は公の世界に於いてのその行動が私利私欲に支配されない点にある。

体系としての武士道は新渡戸の見た通り、廃藩置県といふ変革と共に滅び始めたであらう。その在り様が封建制といふ社会構造と結びついた実践的道德綱領の体系であつた以上それは已むを得ないことだつた。しかし武士の血肉と化してゐた道德意識は生活の条件や環境が變つたといふことくらゐで簡単に消え去るものではない。日露戦争での勝利を頂点とする、明治国家建設の大業を成し遂げた精神的動力の中核は武士道の遺響である。教育の普及により、又堅固な中・小市民階級の形成によつて全国民の内面に浸透して行つた武士的道德である。それは私の自己を抑制して公に奉ずることの方を貴しとする価値観から出てくる。この道德を身につけた人々は、所詮私心に発するものである私一箇の自己実現の事業にそれほど重きを置かなかつた。自己は私計を超越して「公」に、共同体（その最高の次元にあるのが国家であるが）に捧げられ、之と同一化する時に却つてより大きく生かされたことになるのだといふ哲理を自づからに体得してゐた。

## 七

偕てこの様に見てくると、冒頭の引用に戻つて『こゝろ』の「先生」が「明治の精神」と呼んでゐたものの姿がやや具体的な輪郭を帯びて見えてくる。「先生」が解する限りでの「明治の精神」には、「自己実現」の最高の達成としての恋愛を讚美する項目は入つてゐなかつた。「先生」の内面を領してゐたのは、むしろその反措定である「公」と「国」を価値の最高の基準とする精神であつた。そこでは抑々個人の次元に立つての「自己実現」の衝動は最初から抑制し或いは放下してかかるべきものだつた。従つてこの衝動が「奉公」の格率と衝突する場合には、例へば恋愛に

恋特有の罪深さが伴つてゐない場合であつても、それが「自己実現」欲の発動であるといふだけで既に罪であつた。「先生」は自らの恋の成就の経緯をつくづくと顧みた時、友人Kへの手ひどい裏切りといふ事実そのものよりも、斯様な罪を犯すことにならうとも、それに構はずなほも先に突き進んでゆかざるを得ない自己実現衝動自体にひそむ罪深さを認識し、慄然としたのだつた。

「先生」は自分が恋といふ自己実現の道での成功者であることを自覚してゐた。それが彼の満足を唆るところか逆に罪の意識を以てその心を嘖んだ。自己実現の成就是誇るべき功業ではなくて「先生」の良心に突き刺さつて疼かせる棘の如きものだつた。

「先生」の解してゐた「明治の精神」は、自ら語つてゐる如く（明治）天皇に始まつて天皇に終つたやうに）思へるものだつた。明治天皇のどの御事蹟を、或いはどんな御製を以て「明治の精神」の体現を見るのか、といふことは『こゝろ』の中には語られてゐない。ところが恰もその空白を埋めるかの様な或る興味深い文章が、昭和十二年に保田與重郎によつて書かれてゐる。そして保田のその文章も亦、漱石の小説から引いて名づけたのだ、との暗示を添へて『明治の精神』と題されてゐる。

〈明治の精神は云はゞ日清日露の二役を国民独立戦争と考へた精神である。彼らは日本を近代市民社会諸国の系列にひきあげる決意をもち方法をもつてゐた。天心は「さびしい浪人の心にやどつた」詩情を思つた、鑑三は「我は日本国のために、日本国は世界のために、世界は基督のために、遂に万物は神のために」といふ墓碑銘を若年の日に作つてゐた。この同じ日本の市民社会建設のために廟堂にあつて犠牲的な悲しみを描いたのは伊藤博文であつた。福澤諭吉は「学問のすゝめ」をかけた、その功は今日の進歩家によつて充分ねぎらはれても、博文の悲しみを見得るものは、今の世の詩人だけである。しかしながら、明治の精神を崇高に象徴した御一人者は、明治天皇であつた。明治天皇御集は昭憲皇太后御集と共に、一つの大きい明治の記念碑である。〉（保田與重郎文庫3『戴冠詩人の御一人者』二

保田は岡倉天心と内村鑑三の二人を「明治の精神」を代表する巨人として論じてゐるのだが、この二人を挙げてゐる所以は、両者が〈明治の數多くの天才がもつてゐた諸性格を、最大の結構で体现した〉大人物だつたからである。といふことは彼らの思想の射程が日本といふ国家の規模をさへ超えて「世界」と「世界史」とを發見してゐた「世界的精神」だつたからだ、といふ。それは即ち「明治の精神」と呼び得るほどの人物ならば、個人的「自己実現」の次元を夙に超えて、むしろそれを放下して、「公」と「国家」の次元にまで高揚した視野を有してゐなければならぬ、との大前提で明治精神を考察してゐた、といふことである。

「先生」は自分の内面に西郷南洲、岡倉天心、乃木希典と続く、自己を遙かに超えた大世界に専ら眼を注いでゐた世界的精神への敬慕と、透谷、樗牛、鐵幹・晶子の系譜である、個人解放を至高の価値とした市民的文藝の流れへの同調との二つの相反する潮流を併存させて生きてゐた。保田與重郎が言ふ意味での〈明治の精神を崇高に象徴した御一人者〉である明治天皇の崩御、そして文字通りにその御一人者の帰幽に殉じた乃木希典の訃に接した時、「先生」は自分が「自己実現」の成功者であるが故に、「明治の精神」に叛いたのだ、との痛烈な自責の念に駆られた。そしてこの順逆関係を逆転させようと決意した。それが即ち成功者たる自分を殺して、退場してゆく「明治の精神」の後を追はんとする、あの特異な成敗の形であつた。「先生」は奥さんに断言した通り「明治の精神」に殉じて死んだ。作者漱石はかういふ形で「自己実現」の讃歌を否定し、或る意味で甚だ重苦しい公案を後世の読者世界に遺して行つた。

江藤淳氏が前引の重要な講演の中で、明治作家の使命感や責任感つまりは自己抑制の倫理の歴史的表現だった、と見事に定義したことは既に紹介した通りである。その先を茲に続けて引くならば、

（一方、大正・昭和期の作家たちは、自己は無制限に肯定され、拡大されるべきものと信じた。この強い自己肯定は、一見より「近代」的、かつ「進歩」的な態度であるかのように見える。しかし実際の社会生活でこの種の無制限の自己肯定が他人の利益と正面衝突せざるを得ない以上、この態度が「近代」、「非近代」を問わず無効なものであることはあまりにも明らかだといわざるを得ない。この独立な他者の存在を、しかし大正・昭和期の作家はどうしても認めようとはしなかったのである。）

江藤氏によれば、この無限に増殖してゆく自己肯定・自己実現の欲求は、白樺派に於いては安直で楽天的な個人主義となつて現れ、昭和初年のマルクス主義かぶれの作家達に於いては戦闘的なグループ・エゴイズムに拡大され、付加へて言へば戦後の若手作家に於いては性的欲望乃至妄想のあくなき肯定といふ形に卑小化された。

大東亜戦争の戦火が熄んで以来五十余年を経た今日であるが、現在が依然として戦後の状況にあることは被占領時代と基本的に變つてゐない。（戦後の若手作家）達が或いは中堅となり或いは既に老大家となり果せた今日現在でも、事情は江藤氏がかう診断を下した時（昭和三十九年）と、精神の被占領状態といふ点で同じことである。

作家達が自己抑制の倫理とは完全に絶縁してしまつた現代の文学空間の亡状を嘆く前に一言ふれておきたい項目がある。それは明治の終焉より今に至るまでの約九十年間、「国のために」といふシンボルに従つて制作する作家といふ存在は完全に跡を絶つたままであり続けたのかどうか、といふことである。九十年間變ることなく半直線的にこの事態が続いたわけでは必ずしもなかつた。（大正・昭和期の作家はどうしても認めようとしなかつた）と、江藤氏が慨嘆した、独立の他者の存在、乃至この脈絡に従つて言へば、自分以外のもの・自分を超える何か大いなるものの存在を作家達が暫く認め、その存在に向つて自らの使命感を燃焼させた時代が、限られた短い期間にせよ、とにかく存

したのである。

その期間は昭和十三年から昭和二十年までのほぼ八年間だった、と限定してよい。即ち日本人が大東亜戦争を戦つてゐた、その年月である。

この年月のことを語るのに、作家達が云々と、話を文学の領域に限らない方がよい。美術・音楽を含めたあらゆるジャンルの制作に携る作家達、学術・批評・時論等に筆を執る知識人達の殆んど全てが、俄かに「明治の精神」を取り戻したかの様に、一斉に「国のために」といふシンボルを奉じてものを書き、発言し、制作し始めた、さういふ一時期があつた。

日露戦争終焉の約十年後に欧洲大戦が始まつた。日本も参戦したが国民はこれを、政府が国際政治の上の義理に駆られ、国民の都合も聞かずに勝手に介入した、元来他人事の紛争だといふほどに（ほぼ正しく）考へた。欧洲大戦が収まつてから十三年後に日本は満洲事変に直面した。国民はこれを陸軍の一部の対満蒙強硬派の画策と見て（部分的には当つてゐた）或る者は無責任に拍手喝采し或る者は冷淡に傍観した。この二つの対外戦争・出兵は、無制限の自己肯定の上に立ち私計による自己実現の営みに専念する国民一般に格別の精神的影響を与へなかつた。江藤氏の指摘する如く、国家と個人との間の絆は取り返し様もなく絶たれてゐて、人は政府の爲す事言ふ事を他人事の如くに論ひながら専ら自分一個の生に執着してゐた。

ところが昭和十二年七月に支那事変が勃発すると、これに対する国民の反応はそれまでとは少し違つてゐた。国民は此度の戦争が全体としての自分達一般に、或る関りを持たずにはゐない性格のものであることを直感した。

昭和十三年に入るとこの直感は、ジャーナリズムや個々の言論人による様々の理論的根拠付けを得て国民輿論の形に形成されて行つた。此度の戦争が、名は支那事変であつても既に事変としての局地的解決に失敗した以上、日清・日露両戦役以来の国民的生存のための戦争に性格を変へてしまつたことが明らかだつた。ポーツマス講和条約の締結

から、あの不吉な近衛首相の「国民政府を相手にせず」声名までの間に三十三年の歳月が流れてゐた。

戦後五十余年の歳月の流れを経験として保有してゐる現在の我々の世代から顧みて想像するに、この三十三年は必ずしもさう長いものとは思はれない。若い戦士階級を初めとして国民一般の間に、人々が「国のために」のシンボルを掲げて生きてゐた明治二十年代・三十年代の倫理的空氣を蘇らせるのはそれほど困難なことではなかつた。昭和十三年以降二十年の秋まで、人々は己の内面に明治の精神を呼び戻した。自己抑制の倫理が息をふき返した。人々の表情もそれによつて締つてきた。若者は凜々しくなり、壮年の表情は考へ深げに重厚になつた。

新渡戸稲造は『武士道』の第一章で、レッシングとラスキンを引いて、道徳の起源としての戦争の価値を論じてゐる。ラスキンの言葉を再度茲に引くならば、(戦争はあらゆる技術の基礎であると私の言ふ時、それは同時に(戦争が)人間のあらゆる高き徳と能力の基礎であることを意味して居るのである)といふのであり、ラスキンは自らこの発見に奇異な、或いは怖しい思ひを覚えながらも(すべての偉大なる国民は、彼等の言葉の真理と思想の力を戦争に於いて学んだ) (岩波文庫『武士道』二一九頁) ことを知つたと告白してゐる。

日本人にとつての日露戦争はまさにその様な意味での、道徳と能力の涵養の基礎をなす経験だつた。(勿論この経験に学ぶべくして学ばなかつた項目も少くなかつたであらう。) それから三十余年の後に、日本人は再び国民の言葉と思想とを厳しく鍛へるべき機会に直面した。そして昭和二十年の八月まで、日本人は遂に世界史の五百年來の潮流に方向転換をもたらすといふ大役を引受けて孤軍奮闘する。この戦闘の過程で日本人を導いてゐたシンボルは明らかに個人の自己実現などではあり得ず、一にも二にも「国のために」であり、時にはそれを超えて「アジアのために」でもあつた。この時代、日本人は再び、個人を超えた存在のために生き、そのより大いなるもののために自己を進んで犠牲にすることも敢へてする、「大国民」の風儀を生きてゐた。

日本が満身創痍の身となり、刀折れ矢尽きて敵に屈した時、敗北者に加へられた勝者からの復讐と懲罰は苛酷なも

のだつた。肉体の受けた傷は時が経てば癒えてゆくことが可能である。しかし精神の受けた傷は、恰も樹木の幹に打ち込まれた鋭の傷痕が、樹木の成長と共に同じく口を広げ醜く固着してゆくのと同じ様に、時間の経過と共に益々深く大きくなつてゆくものである。戦勝国は、世界史的使命に於いて大役を果し乍ら最終的には挫折した、日本国民の「大国民」としての誇りを打ち碎き、矜持に泥を塗るためにありとあらゆる手段を尽した。謂つてみれば「明治の精神」の復活・再現と呼んでもよかつた昭和十三年から二十年にかけて日本人が奉じた「国のため」「君のため」こそ眼の仇だつた。国家への献身が個人の生き方の最高の形式となる「大国民」の時代は「占領政策」によつて最終的に息の根をとめられ、以後五十余年、再度の蘇生が可能になりさうな兆候は全く見えてゐない。

## 九

大東亜戦争といふ未曾有の国難に直面して、国民の内面にいま一度蘇へり、燃焼した「明治の精神」は、六年八月にわたる米軍による占領の期間に、根柢からの野蛮な攻撃の対象となつた。教育基本法の制定、教育勅語の排除の衝撃を受けて再起不能の重態に陥つた。この破壊を企んだ占領軍の動機や手段、攻撃を受けて殆ど抵抗らしい抵抗も為し得ぬままに屈伏してしまつた日本政府の醜態などは、占領史一般の脈絡の中で既に十分に剔抉され分析されてゐると見る。及ばずながら筆者も実相究明を試みる論著を幾篇か草した。

昭和の二十年代に進行を開始し、爾来半世紀、今なほその歩みをとどめようとしなない「明治の精神」の崩壊過程は、或いは既にその終着点まで来てしまつてゐるかと思はれる。占領軍が去つた後になほもこの破壊活動を続行したのはもちろん日本国民自身である。精神的日本破壊活動の最初の主謀者が米占領軍であつたといふ歴史的事実は明白に認識してゐなくてはならないけれども、それが既に五十年の昔のことである以上、我々は現在我々が陥つてゐる惨状の

責任を当時の占領軍に嫁することはできない。我々の状況の責任は我々自身に在る。

我々の現在の状況とは如何なるものか。これも今更説明を試みるまでもない。我々が日常茶飯のうちに、マスメディアを通じて耳目に受け容れざるを得ない、数々の社会的不祥事と災禍の現象の総和であるとしても言へばよいだらうか。そしてこの崩壊と頽落の諸現象から一言でこの状況の構造を表現する様な図式を導き出すとすれば、それはやはり「私」の生活圏がその分際を越えて肥大・増殖し、「公」の領域を領略・制覇してゆく姿である、とでも言ふことができるであらう。

そこで凡そ「公」の領域に属する各種の機構、大は国政をあづかる立法院の政党、官庁から、地域共同体、大学、学校、産業社会に至るまで、到る処で「私」的個人優先の論理が幅を利かせ、全体を押しつけて前面に出てくるといふ現象が顕著に目につく様になつてゐる。しかも「私」が「公」を圧倒してゆくといふこの傾向に対して「公」の側から厳しい警戒の姿勢が示されるところではない。「個」の論理の優先はむしろ「公」の側からの文字通りの公認の趨勢たらんとしてゐる。

平成十二年の春のこと、内閣総理大臣の私的諮問機関として委嘱を受け、「二十一世紀日本の構想」を練り上げると称する或る委員会が、懇談会最終報告なる文書を政府に提出したのは好いが、その中に（二十一世紀は個人の世紀となる）との予言とも宣言ともつかぬ惹句を掲げたのに接して心ある人々は眉を蹙めた。これは日本といふ国を構成してゐる大小各種の共同体が内部から崩壊してゆく過程の明白なる一目盛であつた。

個の欲望は一旦歯止めを外されたとなれば際限のない増殖を続けてゆく。それは木造の堂宇に棲みついた白蟻の群の様に、己が生存の母胎である堂の柱を土台を梁を内部から蝕み続け、やがて堂宇全体の倒潰を惹起することになる。倒潰と共に白蟻の蠹蝕と増殖も亦やむではあらうが、その時は既に遅く、つまり全体と共に個々の「私」も亦滅亡するわけである。

（二十一世紀は個人の世紀）といった軽佻浮薄な標語を弄んでゐるその足元から、日本といふこの国民共同体が個人の欲望の無限増殖といふ蠹害によつて腐蝕し始め、やがて倒潰に至るといふ危険は現実には有り得る。その破局に陥らざらんためには、至つて現実的な対策として、我々が自己抑制の倫理を恢復させるといふことが不可欠である。一見広汎に許容され、むしろ奨励されてゐるかに見える「自己実現」の衝動に懷疑を突きつけ、「抑制」の倫理を再生させることである。全体を生かすために個が自己を犠牲にし、個の犠牲を踏まへて存在を続けることが可能になつた全体。その中で個は、一段高まつた次元に生かされて己の永続を確保する——と、その様な発想の転換が起らなくてはならない。明治の日本人はこの大義の構造を知つてゐた。全体のために自己を抑制し、犠牲に供するといふ倫理の持主達が明治の日本を築いた。現実にはその様な犠牲的な集団的行動に参入したわけではなく、それを要請されるわけではなかつた人々にしても、その様な高い倫理が生きてゐるが故に、日本は幾多の国難を克服して、国際社会の第一級国家としての名誉と繁栄とを築き得たのだといふ認識は確乎として有してゐた。かつて現実に生きてゐた「明治の精神」は、今は「自己実現」の欲望の広汎な解放によつて傍へ押しやられ、内からは白蟻に食はれて崩潰に瀕してゐるか、或いは既に土崩瓦解してゐる。然し、「明治の精神」を生きた人々や為された事蹟の「記憶」だけは現に我々の内部に生きてゐる。我々はこの集団的記憶を時々呼び醒し、眼覚めさせることができる。そこに一縷の希望が存する、と言つてよいであらう。