

講座 比較文学 5

芳賀 徹・平川祐弘・亀井俊介・小堀桂一郎 編

西洋の衝撃と日本

東京大学出版会

講座比較文学 第5巻 西洋の衝撃と日本

1973年10月10日 初版発行

検印廃止 ©編 者 芳 賀 徹

平 川 祐 弘

亀 井 俊 介

小 堀 桂 一 郎

発 行 者 福 武 直

発行所 財団法人 東京大学出版会

東京都文京区本郷 東大構内・電話 (811) 8814・振替東京 59964

精興社印刷・矢嶋製本

3390-84258-5149

講座比較文学 5

西洋の衝撃と日本

目次

I 啓蒙期の思想

論吉と海舟……………和田正弘 三

兆民のフランス留学……………井田進也 三

——ルソーとの出会い——

北村透谷論……………源了圓 五

明治初期のダーウィニズム……………渡辺正雄 八

II 日本国家の思想

帝国大学の思想……………神田孝夫 二

秋山真之の兵学思想……………島田謹二 一〇

——ロシヤ戦争前夜の日本海軍の戦法——

徳富蘇峰の歴史像と日米戦争の原理的開始……………三輪公忠 一八

——大正十三年七月一日、排日移民法の実施をめぐって——

III 世界主義と日本主義

岡倉天心……………佐伯彰一 二三

——コスモポリタン・ナシヨナリストの内面——

新渡戸稲造……………小林善彦 二三

内村鑑三と植村正久……………太田雄三 二五

正宗白鳥とキリスト教の触れ合い……………富永昭二 二六

ヨネ・ノグチの英詩……………亀井俊介 二七

——『見界と不見界』を中心に——

鈴木大拙の非大拙的理解……………末木剛博 二八

あとがき

執筆者紹介

I

啓蒙期の思想

論吉と海舟

和田正弘

一 福沢論吉の「ニヒリズム」

福沢論吉とその思想についてはさまざまな見方があるが、戦後、論吉に寄せられてきた評語を目につく限り並べますと、平民主義者、独立自尊主義者といったごく一般的なものから、プラグマティスト、オポチュニスト、絶対主義イデオログ、資本主義イデオログ、マキャベリスト……と実に色とりどりです。というのも論吉は生涯を通じて「天は人の上に人を造らず云々」ふうの言いまわしに終始していたわけではなくて、実際は傍若無人といってもよいほど平気で「意見」を変えているからで、論吉の評論家たちは結局、こうした「意見」の豹変を思想家の変節ととらえる型と、「意見」の豹変そのもののうちに論吉の一貫した気質即思想の反映を読みとってこういう型とに大別できるように思われます。前者は理解よりも評価に重点を置いた歴史家的な態度で、後者は評価を一応棚上げしてとりあえず理解を試みる人間通的な姿勢で、どちらにも一長一短があるのでしようが、とりたてて歴史観の出来あ

がっていない僕は後者にならって論吉の理解を試みるより仕方ありません。

明治大正期のプロテスタントの植村正久は論吉についての評論を幾篇が残していますが、その一つで論吉の文体を「あらんかなれども(1)の文体」と名づけています。「Aという考えもあらんかなれどもBである」というふうに論吉が常に予防線を張りながら言いまわす特徴をとらえたもので、論吉の場合時期によってAとBが入れ替わって「BであるかなれどもAである」になり、さらに逆戻りしたりすることが問題になります。が、「あらんかなれども(2)の文体」そのものは各時期を通じて変わりがなく、この「あらんかなれども」をとらえてそこに論吉の氣質に密着した思想のあらわれをくみとることにすれば、よくいわれる価値観の相対性の認識というようになるのでしようし、コレコレの時期になぜAとBの位置を変えたのかという動機の詮索、あるいは時間の経過の中における論吉の「あらんかなれども振り」といったものを突ついていくと、よくいえばプラグマティスト、悪くいえばオポチュニストとかマキャベリストの相貌も浮かびあがってくるようです。

「あらんかなれども(3)の文体」の実例として、論吉の異色作「瘠我慢の説」をのぞいてみますと、論吉はこの小論において、国家を維持していくためには武士道の瘠我慢の精神を養うことがやはり必要で、旧幕臣でありながら維新政府に仕えた勝海舟と榎本武揚の進退ぶりは武士道の美風を損うものであるとして両名を非難しているのですが、もちろんこうした論旨をスラスラ一筋に述べるわけではなく、「あらんかなれども振り」を存分に發揮して前もって反論を封じながらウネウネと結論に向かっていきます。まず最初は視野を大きく拡げて「立国は私なり、公に非ざるなり……耕して食い、製造して用い、交易して便利を達す。人生の所望この外にある可らず。何ぞ必ずしも区々たる人爲の国を分て人爲の境界を定むることを須いんや。」とナシヨナリズムと世界主義の対比から説き起こし、後者を是、前者を非と規定してみせますが、その後で「(立国は)都て是れ人間の私情に生じたることにして天然の公道に非ず

と雖も」とそろそろ「あらんかなれども振り」が現われ、「忠君愛國の文字は哲学流に解すれば純乎たる人類の私情なれども、今日までの世界の事情に於ては之を称して美德と云わざるを得ず。」と世界主義が理想的なものであることは確かでも人類世界が開闢以来ナシヨナリズムによって動いてきた現実を目をつぶるわけにはいかないとし、「即ち哲学の私情は立国の公道にして」と続けて、ここで現実（ナシヨナリズム）を理想（世界主義）に近づけていこうと努力する立場をあっさり無視してのけ、その後は「立国の公道」にすっかり居直ったかたちで武士道の瘠我慢の精神を賞揚し、海舟・武揚非難へと進んでいきます。いわば、「あらんかなれども文休」にのせて「高み」から「低み」へ向かう逆向きの弁証法を展開してみせているわけですが、この「瘠我慢の説」が一九〇一（明治三十四）年元旦の『時事新報』紙上に発表されると世間はアッと驚き論吉の敵方もこの説の論旨そのものには拍手を惜しまなかったということです。アッと驚いたのは、世間一般には論吉といえば功利主義、拝金宗等と結びつけて考える先入観が根強かったところ、この説ではそうした先入観には合致しない結論が出ていたからで、また、この説が好評を得たのは一八九九（明治三十二）年暮に新渡戸稲造の『武士道』が刊行されていることなどからもうかがわれるように武士道精神再評価の声がたかまっていた当時の風潮にうまく合ったからでしょうが、結論にだけ着目すればともかく、結論に辿りつくまでの曲芸じみた大童の「あらんかなれども振り」を当時の読者はどんな顔をして眺めていたのでしょうか。

右の「瘠我慢の説」は一つの作品内での「あらんかなれども振り」の実例ですが、今度は時間の経過の中における「あらんかなれども振り」の例として、論吉のキリスト教に対する態度の変化をざっと追ってみますと、たとえば一八八一（明治十四）年の『時事小言』などでは、国民の護國精神涵養の妨げになるとの理由からキリスト教の蔓延防止さらにキリスト教の対抗馬として仏教のテコ入れを提唱しますが、鹿鳴館で西洋舞踊の練習が始まる一八八四（明

治十七)年には「宗教も亦西洋風に従わざるを得ず」と題する論説を『時事新報』に発表するといった具合で、時勢に対する柔軟な反応振りを示しています。これらはいずれも経世家風の観点から評論家口調でキリスト教を上げたり下げたりしているわけですが、この論吉が私的な関心からひそかにキリスト教の利用法に想いをめぐらせた時期もあったらしく、『福翁自伝』によれば維新当時論吉の「心事は実に淋しい有様で、人に話したことはないが今打明けて懺悔しましょう。維新前後無茶苦茶の形勢を見て、逆も此有様では国の独立は六かしい、他年一日外国人から如何なる侮辱を被るかも知れぬ、左ればとて今日全国中の東西南北何れを見ても共に語る可き人はない、自分一人では勿論何事も出来ず亦その勇氣もない、実に情ない事であるが、いよく外人が手を出して跋扈乱暴と云うときには、自分は何とかして其禍を避けるとするも、行く先きの永い子供は可愛そうだ、一命に掛けても外国人の奴隷にはしたくない、或は耶蘇宗の坊主にして政事人事の外に独立させては如何、自力自食して他人の厄介にならず、其身は宗教の坊主と云えば自から辱しめを免かるゝこともあらんかと、自分に宗教の信心はなくして、子を思うの心より坊主にしようなどと種々無量に考えたことがある」とあって、維新時に論吉が予想していた日本の未来図は文明開化の新日本ではなく、支那や印度のように西洋列強の植民地となってしまう日本だったことがわかります。「常に極端を想像し、コトが起きても驚かない。」という論吉のモットーから、この場合にも日本の滅亡という極端を想像したのでしょうが、当時はこの想像もさほど極端なものではなかったのかもしれない。日本は植民地になるものと見通しをたて、つまりいわば日本を見かぎって、その植民地日本でわが子に安穩な一生を送らせるにはと思案をめぐらせて耶蘇宗の坊主を思いついたわけで、「今打明けて懺悔しましょう。」とあるのは、一時の想像にすぎなかったにせよ、祖国を見捨てたことにうしろめたさを感じていたからなのだと推測されます。また都田恒太郎氏の「福沢論吉と聖書」⁽²⁾によれば、

Y. Fukuzawa 27 May, 1868. from Mr. Cowper と云う書き込みのある英文の新約聖書が現存しており、目印

の赤い紙片が貼ってあったりアンダーラインがほどこしてあってその精読振りが偲ばれるということですが、この事実も右の自伝中の記述と時期的にうまく符節が合いますし、一八七一（明治四）年に子供たちに書き与えた『日々のをしへ』に「ゴッド」という言葉が使われているのも、子供を耶蘇の坊主にしたてる計画を論吉が本気で実行にうつしかけたものと見ることもできます。

こうして論吉はキリスト教に対してさまざまに態度を変えていきますが、「人民慰撫の阿片」としての宗教の効用は常に認めていて、キリスト教に対してもっぱら社会的効用の観点からのみ論じ、教義の内容に立ちいろうとしない点ではむしろ終始一貫していて、「宗教の真偽正邪は我輩これを知らず、之を知るも之を論ずるを好まず、唯経世の一点より觀察を下だして……」とか「余は坊主でもなく、神主でもなく、故に宗教の邪正などは少しも知らず」といった言いまわしがいたるところに見られます。仏教においても王法と仏法の対立が絶えずいざござの原因になってきたように、無宗教家、宗教家それぞれにブライドがあってお互いに相手のブライドが気に入らないわけで、無宗教家にとっては信心家のいわゆる「本願ばかり」ふうの自足した優越感がしばしば鼻もちならないのと同様に、宗教家にとっては、宗教を一段下にみる論吉のような経世家ふうの得々とした権力意識が一番勘にさわる道理で、植村正久は「（福沢）先生は自ら宗教の事は知らぬと申さるれば何にも其論に付き咎むべき所なければども其知らざる事に付て喋々と論ぜらるゝは自家撞着前後不都合の事と云わざるべからず」と皮肉り、一九〇一（明治三十四）年の「福沢先生を弔す」では論吉をヴォルテールとフランクリンに比した後「時に宗教論を時事新報に掲載し、老婆心的保護的口調を以て、基督教の爲めに利益を計り、仏教僧侶の矯弊策を講じたることもあり。然れども崇敬心の欠乏は先生をして到底基督教の如き信仰の趣味を解すること能わざらしめたり。」と評しています。けれども論吉は、自らの俗物性についての自覚をまったく欠いた単純ないわゆる俗物ではなく、機作を持った俗物である点が特異で、論吉を齒牙に

もかけぬように見くびってみせながら植村正久が論吉に特別な関心をもち続けたのも、こうした論吉の複雑さを漠然と感じとっていたからかもしれません。そしてたしかに論吉の「あらんかなれども振り」の真髓もこの機作の中にみられるように思われるのです。

一八九三（明治二十六）年六月慶応義塾での演説で論吉は大きな「あらんかなれども振り」に満ちた人生観を披瀝しています。「……爰に老生が奇語を用れば、人間万事小児の戯と云うも不可なきが如し。戯と知りながら其戯を本気に勉め、戯の間に喜怒哀楽して死するのみ。深き意味あるに非ず。今日生きて眠食するも戯にして、明日病んで死するも戯なれば、死生も意に介するに足らざれども尚お其生を欲して死を惡むは人情の本来にして、夢の如き戯を本気に勉むる者と云う可し。左れば戯ながらも既に之を本気に勉めて真面目に經營す可しとあれば、戯にして戯に非ず。字面穩ならざるが如くなれども心を潜めて深く思案し、真に其戯たるを知るにあらざれば、大事に臨んで方向を誤り、由なきことに狼狽して人品を卑くし、万物の靈たる位を失うことある可し……」⁽⁵⁾ またもや植村正久はこの演説に注目し、この演説から無常觀のようなものを感じとったらしく、「福沢先生の諸行無常」という一文をものして論吉に宗教心の片鱗を認めています。諸行無常を悟ったうえで宗教に帰依しようというのではなく、諸行無常を克服し、あるいは楯にとって、そのときどき精一杯生きようというのですから一種の超人思想のようなもので、能動的なニヒリズムとでもいった方がふさわしいのではないかと思われるのです。論吉には他にも「人間万事戯去戲来」とか「浮世は茶番狂言の如し、樂屋は則ち虚無に在り、真相仮相能く味うて得る所ある可し」など興味深いことばが残されています。ところで石河幹明著『福沢論吉伝』中のエピソードによれば世話好きの福沢家の二階にミス・ホールという婦人宣教師が寄宿していたことがあったのだそうで、「ホールが先生の家に居たとき毎朝祈禱をする折、何卒下に居る惡魔共の罪を免させ給えと、頻りに惡魔惡魔という言葉を口にします。惡魔とは誰れのことだと聞いてみると、

それは私はじめ福沢の家族のことであるというのでこれには甚だ驚いた」とありますが、伝道の使命を帯びてはるばる訪れた極東の孤島で、素朴な未開の民ならぬしたたかなニヒリストの二階座敷に追いあげられたホール女史の驚愕の方も察するにあまりあります。

二 福沢諭吉の幼年時代

プラグマティズムだとか価値観の相対性の認識だとか言葉にすると大仰になりますが、諭吉の場合、こうした傾向がどのようにして形成されたのかといえ、やはり幼年時代の家庭環境の影響が大きいのではないかと思われます。

諭吉は物心つかぬうちに父親を亡くして、母親、姉三人、兄一人と女性中心の家庭に育ちますが、少々牽強付会ながら、後年の諭吉に見られる女性的な自意識にみちた日常生活の享樂ぶり、けっして自分で自分に退屈しない自己充足ぶりには、自伝からうかがえる諭吉の母親のイメージが重なってみえるような気がします。また、自伝の「兄弟問答」によると、諭吉の兄は諭吉とは対照的にストイックな自虐趣味の持ち主で、生まれつきもあるのでしょうか、長男と次男の違いというだけのことかもしれませんが、父親の影響の有無が兄弟のこの相違になってあらわれているようにもとれなくはありません。女性的な、あるいは動物的なアリズムをはやばやと体得し、男親のロマンチズムの悪影響を免れたからこそ後年の超人諭吉の誕生があったのかもしれない。

父親百助の死後、諭吉たち遺族はながらく住みなれた大阪から九州の中津に引きあげてくるのですが、この事情は諭吉の価値観の相対性の認識にかなり関係がありそうで、大都会になれた目には中津はねばけた田舎町でお話にならないと思ったのか敷居を高くして中津人とのつき合いはあまりなかったとの記述が自伝にあります。「私共の兄弟五

人はドウシテも中津人と一所に混和することが出来ない、其出来ないと言うのは深い由縁も何もないが、……第一言葉が可笑しい。私の兄弟は皆大阪言葉で……夫れから又母は素と中津生れであるが、長く大阪に居たから大阪の風に慣れて、子供の髪は塩梅式、着物の塩梅式、一切大阪風の着物より外にない。有合の着物を着せるから自然中津の風とは違わなければならぬ。……ソコで中津に居て、言葉が違い着物が違ふと同時に、私共の兄弟は自然に一団体を成して、言わず語らずの間に高尚に構え、中津人は俗物であると思て、骨肉の従兄弟に対してさえ、心の中には何となく之を目下に見下して居て、夫等の者のすることは一切咎めもせぬ、多勢に無勢、咎立をしようと云ても及ぶ話でないと諦らめて居ながら、心の底には丸で歯牙に掛けずに、云わば人を馬鹿にして居たようなものです。今でも覚えて居るが、私が少年の時から家に居て、能く饒舌りもし、飛び廻り刎ね廻りして、至極活発にてありながら、木に登ることが不得手で、水を泳ぐことが皆無出来ぬと云うのも、兎角同藩中の子弟と打解けて遊ぶことが出来ずに孤立した所為でしょう。」こうして論吉は幼時から周囲の環境なり社会なりを異邦人の目で外から眺めるように習慣づけられたわけで、中津での幼年時代は論吉の第一回の洋行体験だともいえそうです。さらにこの洋行先は先進国ではなくて後進国だったところがミソで、客観的にみれば論吉たちが周囲から疎外されていたのでしょうが、当人たちは逆に周囲を疎外しているような鼻息で、周囲の人間のものの考え方、価値観をひそかに輕蔑していたのですから、価値観の相対性の認識ばかりでなく、後年の論吉の「独立自尊」も幼年時代に淵源が求められそう、官尊民卑の風潮の中で超然と私塾経営に専念して独立自尊、かえって意気揚々としていた後年の状況に似かよった状況が幼年時代にすでにみられるわけです。

以上で論吉の雛型が幼年時代に大よそ出来あがっていたことがわかりますが、その雛型を現実社会に結びつける触媒として論吉の「才能」が問題になります。もちろん頭脳優秀な結果でしょうが、論吉には芝居っ氣、役者の天分が

あったようです。これは周囲の社会に対して異和感を抱きながら表向き調子を合わせていかなければならなかったところから、周囲との接触に際してそれらしく演技する癖がつき、その結果俳優的自意識が発達もすれば役者的天分が磨かれることになったのかもしれない。論吉の芝居っ気の実例としては前半生に頻繁に登場する偽手紙(①鐵屋窓兵衛の偽手紙、②適塾時代遊女の偽手紙、③榎本武揚の母親の偽手紙)とか咸臨丸帰航の際の写真のエピソードなどいくらでもあげられそうですが、一八八七(明治二十)年三月新富座にはじめて芝居見物にあらわれた論吉は次のような七言絶句をものします。

誰道名優技絶倫 先生遊戲事尤新
春風五十独醒客 却作梨園一醉人⁽⁶⁾

それまで幼時の習慣を守って芝居見物を拒んでいた論吉も、実社会という虚構の中で括弧に入れられて劇中劇然と存在している芝居という小宇宙に接して当然のことながら皮肉な興味を覚えたらしく、以後は役者たちとつき合うようにまでなりますが、六世梅幸の芸談集『梅の下風』には左のような逸話が記されています。

……私(六世梅幸)の青年時代、父(五世菊五郎)と共に福沢の大先生のお邸に伺いました時、大先生は手紙をお書きになっておいででしたが、父の話を、ウ、ウ、とお聞きになり、手は巻紙の上を滑って居られました。丁度此時廊下の方から書生さんが出て来まして、何か別な用事を伝えて居られました。其処で父は、鳥度言葉^{ちやどことば}を切りますと「イヤ面白い話だから構わず話して呉れ」と仰有て、父の話を続けさせられ、書生さんの用事も聞い