

## 絶対者を戴く文化、戴かぬ文化

——諭吉、カーライル、獨歩、他

岡田 俊之輔

福澤諭吉の言葉で最も人口に膾炙してゐるのは、『學問のすゝめ』初編の冒頭にある「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らず」であらう(二一)。けれども原文を一読すれば明らかになやうに、これは「…と云へり」と續くのであつて、實質的には何處かからの引用と看做し得る。では誰がさう「云つてゐる」のか。諸説あるが、慶應義塾の『公式見解』によれば、「出典」はトマス・ジェファソンが起草した「アメリカの獨立宣言の一節」と考へられ、それを福澤が「意譯した」のだといふ(No. 22)。成程、確かにジェファソンは「總ての人間は平等に造られ」云々と書いてをり(23)、福澤も既に『西洋事情』の中でその件りを「天ノ人ヲ生スルハ億兆皆同一轍ニテ」と譯してゐた(五)。逐語譯ではないから原語と譯語の對應關係を一對一に同定する事は難しいが、この「天」、或はその少し前に出て来る「物理天道ノ自然(四)」、これらは原文では“Creator”とか“Nature's God”とかに相當するものと見てよからう。つまり、人間は皆、造物主たる神の被造物であり、同じ父なる絶対者から生れた兄弟同士であるがゆゑに平等・對等なのだといふ西洋流の天賦人權思想を、福澤はジェファソンから借用して『學問のすゝめ』の筆を起した譯である。そして「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」の後に、續けてかう書いた。

されば天より人を生ずるには、萬人は萬人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の差別なく、萬物の靈たる身と心との働きを以て天地の間にあるよろづの物を資り、〔後略〕(一一)

しかしながら言ふ迄もなく、天から人は生れるのだの、萬人は平等にして貴賤の別無しだの、人間は萬物の靈長として自然界のあらゆる物を利用して宜しいだの、本氣でさう言ひ切れるためには、さう定めた絶対者たる神への信仰が先づ以て無ければならぬ。いづれも信仰あつてこそ始めて成立つ命題だからだ。勿論、クリスト教徒のアメリカ人ジェファソンにはそれがある。然らば、彼の論理に依據する日本人福澤にそれはあるか。無論、ありはしない。自著に向けられた世人の論駁を駁すべく、五九樓仙萬なる變名を用ゐ、第三者を装つて物した自己辯護の一文「學問のすゝめの評」にも記してゐるとほり、凡そ世間の嫌疑とは裏腹に、「耶穌教に心酔して」はゐるのである。その事自體は一往措くとしても、五九樓諭吉の例へば次のやうな發言には注意を要する。曰く、抑も「宗教と政治とは全く別の物」であつて、「都て事物を論ずるには先づ其物の區別を立てざる可らず」と。啓蒙主義的な政教分離の原則からすれば、如何にも尤もな言ひ分であらう。が、兩者は「全く別の物」と、果してさう都合よく割切れるか。御苦勞千萬な事に、「共和政治なり耶穌教なり民權なり專制なり、何れも同一の物に非」ざるゆゑを噛んで含めるやうに併せて説いてゐるが(一九二―九三)、文脈上の制約を考慮してもなほ、この文言は淺慮の譏りを免れまい。固より西洋近代の「共和政治」も自由「民權」も天賦人權説と表裏一體であるし、従前の「專制」政治として王權神授説を後盾にしてゐた譯だから、「耶穌教」の「天」や「神」すなはち God の存在とそれに對する信仰の問題を抜きにして西洋起源の政治思想

Abstract

や制度を云々する事など、本當は出来ぬ筈なのだ。福澤仙萬は「酒屋の主人必ずしも酒客に非ず」と嘯くが、この「鄙言」もまた淺薄極まる（一九四）。店主自ら酒の神に跪拜はせぬまでも、己れの店で商ふ品を吟味してその品質を把握し、購ふ客に正しい商品情報を傳へる——最低限それくらゐせずして眞實な商賣が成立つか。況してや洋酒ならぬ舶來の政治思想を、文化傳統の異なる日本へ實地に導入しようといふのである。數理的な自然科學ならまだしも、社會「科學」や人文「科學」に萬國共通の普遍性なるものを安直に求めるべきではない。この常識に照らせば、一種の宗教的產物としての本質を抜き去つたまま、それに由來する諸制度を異教の地に移植し、眞に確平と根附かせる事なぞ土臺、無理な話ではないか。さういふ無理を押し通さうとしたのが、福澤を始めとする吾國の近代化論者であつた。

『學問のすゝめ』は初編に引續き二編に於ても「人は同等なる事」を強調する。その據り所は又しても天賦人權論だ。

人々互に相敬愛して各其職分を盡し互に相妨ることなき所以は、もと同類の人間にして共に一天を與にし共に與に天地の間の造物なればなり。譬へば一家の内にて兄弟相互に睦しくするは、もと同一家の兄弟にして共に一父一母を與にするの大倫あればなり。（二二）

後半の「譬へば」以降は日本人にも無理なく通用する考へ方と言へようが、それと前半の人倫觀、すなはち「天地の間の造物」として各人が謂はば「一天」に坐す「一父」を「與にするの大倫」などといふジェファソン經由の着想との間には、氣の遠くなるやうな越え難き隔りが存するのであつて、さういふ彼我の絶望的な懸隔を、どうも福澤は痛感せぬらしい。だが考へてもみるがよい、嚴格なる一神教から發祥せる鞏固な萬人平等觀の如きは、八百萬も神々が御座しますこの何事につけ生溫い秋津島の風土にはつひぞそぐはぬ代物でしかなく、實際そのやうなものが嘗てこの國に存在した例しは（當然の事ながら）只の一度も無かつたのである。

いや、抑も初編の件の一節はジェファソンからの「單なる譯文」ではなく、

「本當の出處」は實は福澤論古自身にあつた——と、これは小林秀雄が隨筆「天といふ言葉」に於て述べた見立である。新思想の旗頭と思はれてゐた「福澤の教養の根柢には、〔伊藤〕仁齋派の古學があつた。『天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず』を言ふ時、彼は、仁齋の『人ノ外二道ナク、道ノ外二人ナシ』を想つてゐたと推測してもいゝ」と小林は言ふのだが（三七三〜七四）、その眞偽はさて置き、儒學的な「道」には、宇宙の大いなる道理、既に引いた福澤の言ひ廻しを藉りれば、「物理天道ノ自然」といふ意味合ひはあつても、超越的な絶対者が「人は同等なる事」を擔保するといふやうなモウメントは無いだらう。例へば『一視同仁』といつても、それを行ふのは飽く迄も聖人、つまり「人」であつて、全知全能、唯一絶対なる無謬の「神」ではない以上、そこには如何な聖人と雖も人間が人間である限り決して免れ得ぬ不完全、乃至は不徹底が常に附纏ふ。正に（皮肉的な意味で）「人ノ外二道ナ」キゆゑんであり、假に小林の言ふとほりだつたとしても、「仁齋派の古學」が福澤の熱望する平等思想に資するとは到底期待できまい。

ところで『學問のすゝめ』六編では所謂「赤穂不義士論」、すなはち赤穂浪士による吉良邸への討入、及び上野介殺害は「國法の重きを顧み」ぬ「私裁」に他ならず、かかる違法行爲に手を染めた四十七士を「義士と唱へ」るのは「大なる間違ならずや」との議論が展開されてゐる（六三三〜六四）。また次の七編に於ては所謂「楠公權助論」が開陳される。古來日本では「兩主政權を争ふ」戰に關はつたり、「主人の敵討等に由て花々しく一命を抛」つた「忠臣義士」も多いが、彼等は「未だ命のすてどころを知らざる者と云ふ可」きで、廣く「世に益する」ことなき點では、主人から託けられた「一兩の金を落して途方に暮れ、且那へ申譯なしとて思案を定め、並木の枝にふんどしを掛て首を縊る」權助すなはち下男と何ら撰ぶ所が無いではないか、といふのである（七八〜八〇）。この中で「兩主政權を争ふ」云々が、南北朝時代の兩統間の戰にて「一命を抛」つた楠木正成を暗に指してゐると受取られた譯だが、取分け以上二つの極論が囂々たる非難を浴び、かくて福澤は先に擧げた偽名による「學問のすゝめの評」執筆を餘儀なくされたのであつた。この一件は何を物語るか。大方は宗教的信仰も無い癖に「天は人の上に人を造

らず」と信じ込んだ西洋かぶれの開明派知識人とは異なり、普通の日本人は昔から、謂ふならば「人の上に人を戴く」生き方を美しく思ひ、これを是として来たといふ事である。楠公は「人の上の人」たる南朝大覺寺統の後醍醐帝のために、赤穂四十七士もこれまた「人の上の人」たる藩主・淺野内匠頭のために、己が「一命を抛」ち、「花々しく」散つてゆく。そしてそれが、やんやの喝采を浴びる。「申譯なし」として「首を縊る」主人思ひの權助さへ、その例外ではない。このやうに、所謂「天皇制」の世に在つては天皇、幕藩體制に於ては將軍や殿様、また家庭内では家父長、そして職場では（これは今なほ）上司、といった具體的な「人の上の人」を戴いて先人たちは代々生きて来たのであり、天賦人權だのといふ雲を掴むやうな抽象概念に一知半解のまま一足飛びに飛附くのは、中途半端に西洋學問を嚙つた似非知識人に限られる。福澤先生を西洋かぶれの似非インテリ呼ばはりするとは何事かと、或る方面からは叱られさうだが、少なくともここまで論及して来た一事、それも肝腎の一事に限つて言ふならば、やはりさうとしか評しやうが無い。

「豊前中津奥平藩の士族」とはいへ「士族中の下級」といふ出自ゆゑ、父子二代に亘つて舐めた身分上の屈辱を想ひ起し、福澤は『福翁自傳』に、封建的な「門閥制度は親の敵で御座る」と述べた（九、一四）。彼にとつて、「人の上の人」の言ふ事には無條件で従はねばならぬといふ理不盡こそ、正に打破の対象だったのであり、單に個人的な怨恨のみならず、社會全體を見渡してもまた、打倒の志は強まる一方であつた。四民平等となつた筈の明治の世にも依然として蔓延る卑屈な「平民の根性」、「先祖代々獨立の氣を吸はざる町人根性」、それを慨歎する有名な件りを『學問のすゝめ』三編から引く。

目上の人に逢へば一言半句の理屈を述ること能はず、立てと云へば立ち、舞へと云へば舞ひ、其柔順なること家に飼たる瘦犬の如し。實に無氣無力の鐵面皮と云ふ可し。「中略」今外國と交るの日に至てはこれがたぬ大なる弊害あり。「中略」斯る臆病神の手下共が、彼の大膽不敵なる外國人に逢て、膽をぬかるゝは無理ならぬことなり。是即ち内に居て獨立を得ざる者は外に在ても獨立すること能はざるの證據なり。（三五〜三三〇）

絶對者を戴く文化、戴かぬ文化

國民がこの爲體では、押寄せる西洋帝國主義列強の容赦無き攻勢にはたうてい太刀打できぬ、さうした海千山千の連中を迎へ撃つためにも、先づ國民一人々々が「獨立の氣を吸」ひ、個人としての氣概を持ち、以て對外的にも祖國の獨立を保たねばならぬ、といふ事だ。「一身獨立して一國獨立するとは此事なり」（三〇〇）。かう力説する福澤の「國を思ふの心」に嘘偽りはあるまい。だが、五九樓仙萬すなはち福澤自らも言つてゐるやうに、熱烈なる「國を思ふの心」には冷徹なる「國を思ふの理」の裏附けが無ければならない（一九四）。そして既に論じたとおり、福澤の天賦人權論への無批判的依存、こればかりはどうしても「理」に違ふものと斷ぜざるを得ないのである。「一身」の「獨立」や他者との「同等」を窮極的に擔保する存在も持たぬまま、外來の平等思想を中途半端に取入れれば、社會の混亂を招くこと火を見るよりも明らかではないか。臣民は押並べて「天皇の赤子」なるがゆゑに皆平等といふ論理も確かにあつたが、「現人神」として詰る所「人」であつて、クリスト教的な意味での「神」ではない以上、自づと限界がある事は言を俟たぬ。

今更こんな事を言つても信じて貰へまいが、福澤諭吉は吾々にとつて掛替への無い偉大な先達であると思ふ。大東亞戰爭に敗れたとはいへ、曲りなりにも日本が西洋の殖民地にならずに濟んだのも、彼の如き洋學者の獅子奮迅の努力に因るところ頗る大であつたと言つてよい。然るにその福澤にして、西洋精神の根本理解にかけては上述の如し。時代の制約もあつたらう。切迫した内外情勢ゆゑに、外國から仕入れた知識を咀嚼する暇も無く、急拵へで社會に還元する事を求められたのだから、彼我の違ひをじっくり考へる餘裕など全くあり得なかつた。さればこそ、先達に缺落した考察を補ふのは、未だしもゆとりのある後生の責務ではないか。

聊か序論が長くなり過ぎた。さういふ次第で以下、西洋精神の根本理解に缺かせぬクリスト教信仰の問題を取上げたい。要するに西洋精神とは、人の上に人ではなく、人の上に絶對者を戴く文化の所産であるといふ事に盡きるのだが、先づは英國ヴィクトリア朝の文豪トマス・カーライルの『衣服哲學』といふ作品を手掛りにして話を進めよう。

原題は『サトラー・リサータス——トイフェルスドレック氏の人生と意見』といふ。「Sartor」とはラテン語で「仕立屋」の事であり、「Resartus」は「仕立て直された」の意であるから、「The Tailor Retalored」つまり「仕立て直された仕立屋」といった意味になるが、この奇妙な題名は作品の構成そのものに由来する。すなはち、とあるドイツ人教授の難解極まる書物『衣服——その起源と影響』及び彼の断片的な自傳メモの龐大な東がイギリス人の〈編者〉によつて英語で構成し直され、ドイツ語原文からの翻譯・引用と編者による註釋・批評とが交互に現れる、といふ體裁になつてゐるのである。「衣服」のイメージを用ゐて森羅萬象を論ずるこのドイツの學者は、「衣服哲學」なる學問を編み出した一個の「仕立屋」と云へ、それが編者によつてイギリスの讀者向けに「仕立て直された」といふ次第。副題に關しても註釋を加へておくと、この衣服哲學者、姓はトイフェルスドレック、名はデオゲネス（Dionysius Diogenes Teufelsdröckh 1794 “God-born Devil’s-Dung” (Carlyle, SR 6, 21, 24n)、「神から生れた悪魔の糞」といふ意味であり、謂はば人間存在の二重性を體現するかの如き名前を與へられてゐる。勿論、主人公トイフェルスドレックも、獨文の原著も、再編輯を行ふ英國人編者も、總ては作者カーライルの手に成る虚構なのだが、とまれ、かうした作品であるがゆゑに『衣服哲學』といふ邦題を當てる事が多い。その内容は、神の存在を巡つて宗教的懷疑に襲はれたトイフェルスドレックが、煩悶の末、つひに確乎たる信仰へと到る、さういふ魂の遍歴を描いた物語と纏め得るが、主人公が最終的に辿り着く事となる「衣服哲學」とは、吾々の目に觸れる様々なる《衣服》の表象性に着意すると共に、着衣によつて覆ひ隠された物事の内奥の《實相》を看破すべしと説くもので、以下に引く舊約聖書「詩篇」第百二篇から決定的な靈感を受けてゐる (SR 56, 299n)。なほ、引用文中の「汝」とは總て God、神を指す。

汝いにしへ地の基をすゑたまへり 天もまたなんぢの手の工なり／こ  
れらは亡びんされど汝はつねに存へたまはん これらはみな衣のごとく  
ふるびん 汝これらを袍のごとく更へたまはん されば彼等をはからん／

然れども汝はかはることなし なんぢの齡はをはらざるなり (二五—二七節)

要するに、社會制度や風俗習慣は固より、この世の一切は、神の纏ふ一時的な衣服に他ならず、神の衣更へによつて絶えず變化し、いつれ「古び」て「亡び」る相対的なものに過ぎないけれども、造物主たる神自體は永遠に「變る事無」き絶対的な「終らざる」存在だと、さう「詩篇」の作者は確信してゐる。一方カーライルの場合は、同じやうな確信が自明のものとして提示されるのではなく、深い懷疑の「煉獄の苦しみを潜り抜け」た末に披瀝されるのであつて (SR 88)、正しくそこに、『衣服哲學』といふ文學作品の近代的特質が現れてゐる。カーライルの生きた時代はもはや中世ではない。近代合理主義の洗禮を受け、宗教信仰が搖らぎ始めた時代である。それゆゑ、ひたすら神の榮光を讃へるだけの作品など書けよう筈が無く、作者同様、作中人物もまた時代の影響を色濃く反映してゐる。「合理主義的な大學」で高等教育を受けた主人公は (83)、父祖傳來の素朴な信心を保つ事が出来なくなり、深刻な疑念に囚はれるが、疑はしきものは總て峻拒する、それは正に瞠目に値する徹底ぶりである。第二卷第七章「永遠の否定」の一節を引かう。

探求心、それは私にとつては、常にといふ譯ではないけれども、眞理への純愛であつたのだが、御蔭で私は名狀し難き悲痛にさいなまれた、にもかかはらず、私はそれでもなほ眞理を愛し、眞理に對する忠誠の度を微塵も減じようとはしなかつた。「眞理が欲しい！」と私は叫んだ、「たとひそれに従つたがために天がこの私を押潰さうとも。虚偽なぞは要らぬ！ たとひ變節の代償として天上の安逸を貪れる國全部が與へられようとも。」 (122)

かうした凄まじい「眞理への純愛」は、聖なるものを權威の座から引摺り降して悦ぶ偶像破壊者の生半な「探求心」とは凡そ次元を異にする。寧ろ逆に、聖なるものを希求するがゆゑに、知的誠實を貫き、妥協を排するのだ。

抑もユダヤ・クリスト教文化圏に於ける「真理への純愛」は、目に見えない、手に觸れる事も出来ない、絶対神ヤハヴェの意圖を何としてでも解き明かしたいとの熱望から生れたと言つてよい。元々牧師の倅に生れたフリードリッヒ・ニーチェが『悦ばしき學知』第二版の第五卷三五七番斷章に述べてゐるとほり、西洋「二千年に亘つて續けられた真理への訓練」の過程で、眞理を求めよと神から命ぜられた「ヨーロッパの良心」「クリスト教的良心」が、「あらゆる犠牲を拂つて學問的良心・知的潔癖にまで轉化され昇華された」のである。尤もニーチェの場合、その「クリスト教的良心」「クリスト教道徳」がやがて當の命令者に叛旗を翻し、その結果「クリスト教の神に對して勝利を收め」、「最後には神への信仰などといふ虚偽を許さず」(29)、謂はば「神の殺戮者」に轉じてしまふのだが、それでもやはり、西洋の近代合理主義は一種の宗教的産物と呼び得るであらう。

カーライルやニーチェらと同様の精神的狀況に置かれてゐた者として、更にアメリカ・ルネサンス期の作家ハーマン・メルヴィルを擧げる事が出来る。代表作『モウビー・ディック』の第三十六章「後甲板」に於て、主人公の捕鯨船船長エイハブは、自分の片脚を喰ひ切つた憎き白鯨モウビー・ディックに復讐を誓ひ、配下の船員に向つて大演説を打つ。

總て目に見える物は、よいか、ボール紙づくりの假面のやうなものに過ぎぬ。しかし各々の出來事に於ては「中略」、何やら得體は知れぬがそれでも理知を備へたものが、理知無き假面の背後から己れの顔貌を表に出す。人間たるもの、もし打たうとするなら、その假面を打ち破れ！ 囚人は壁を突き破る以外にどうやつて外へ出られよう。俺にとつては、白鯨がその壁だ「中略」。時に、壁の向うには何も無いと思ふ事もある。が、それでも構はぬ。奴は俺に苦役を強ひる、奴は俺に申し掛つて来る。俺には奴の内に暴虐な力が、しかも測り知れない悪意がその力に筋骨を與へてゐるのが見える。その測り知れないものが、何よりも俺は憎いのだ。そして白鯨が代行者であらうと、白鯨が主謀者であらうと、俺は奴に恨みを晴してやる。おい、俺に向つて瀆神だなどと言ふな。俺は

侮辱されたら太陽にでも殴り掛つてやるぞ。「中略」一體誰がこの俺を支配してゐるといふのか。眞理は何ものにも囚はれはせぬ。(240)

これは一讀しただけで、鯨に對する只の仕返しに留まるやうな話では全くないといふ事に誰しも氣附くであらう。モウビー・ディックはエイハブ船長に肉體的損傷や物理的危害を加へた單なる白い鯨ではなく、彼をぢりぢりと追ひ詰めて精神的に壓迫し、捕へ處の無い閉塞感を與へる「主謀者」とも目される。いや、主謀者であるのなら話は寧ろ簡單で、白鯨を仕留めさへすれば萬事は立ち所に解決しよう。けれどもエイハブの語りから判断するに、どうも白鯨は主謀者といふよりも「代行者」と看做されてゐるやうだ。つまり白鯨とは、先に紹介したカーライル流の發想を藉りれば、或る本質が纏つた「目に見える」象徴としての《衣服》<sup>(3)</sup>、エイハブ自身に言はせれば、「ボール紙づくりの假面のやうなもの」であつて、さういふ「理知無き假面」の背後には「何やら得體は知れぬがそれでも理知を備へたもの」が眞の主謀者として鎮座坐す<sup>(4)</sup>、そんな二段構へになつてゐるらしい。しかもその主謀者に、エイハブは「測り知れない悪意」を嗅ぎ附けてをり、それに翻弄された恨み・憎しみを晴すためにも、先づは白鯨といふ「假面を打ち破」らねばどうにもならぬと觀じてゐるのである。今日の常識的な読み方に隨ふなら、この「何やら得體は知れぬがそれでも理知を備へたもの」とは、この世の萬物を造つておきながら世に蔓延る悪や不正を放置し、人には讃仰を求めつつも自らは世界創造の責任を一切取らうとせぬ、さういふ悪しき造物主と化した神を指すと考へられる。無論、エイハブの形而上學的反抗もまた「クリスト教的良心」の然らしめる所に他ならず、寺田建比古の言ふとほり、「被造界の最後の壁さへも突破して、神の深く祕められた本質へと肉迫しようとする、かくも深く宗教的衝迫にみちた作品」(三三)、それがこの一大長篇小説の内實である事に疑問の餘地は無い。ところが不思議な事に、小谷野敦は自著『宗教に關心がなければいけないのか』の第四章「文學と宗教」に、「私は、ギリシア悲劇や、ジェイン・オースティン、バルザック、ゾラ、メルヴィル、ヘンリー・ジェイムズなど、さしてキリスト教と關係ない文學は好きなのだ

が、」と書いてある(一〇七)。他については今は問はぬとしても、メルヴィルを「さしてキリスト教と關係ない」とする少なくともこの一點だけは全く理解に苦しむ。別に「宗教に關心がなければいけない」とは言はないけれど、一體メルヴィルの何處をどう讀めば、こんな的外れの評言が出て来るのだから。もしやこの「メルヴィル」とやらは、『モウビー・ディック』や『ピエール』や『クラレル』の作者ハーマン・メルヴィルとは違ふ誰か別の人間なのか。さもなくば『モウビー・ディック』を少年少女向けのリトウルド版か何かで讀み、専ら手に汗握る鯨捕りの冒険譚として愉しみでもしたか。呵々。

だが、嗤つてばかりもぬられない。事は西洋理解の根幹に關する問題である。實に、かくも滑稽なる誤讀を招いてしまふくらゐ、「クリスト教的良心」に基づく西洋流の眞理探求の精神は吾々日本人にとつて凡そ馴染の無い、縁遠いものなのとも言へる。「虚偽に對して眞つ向から眞理を説く」假借無き行き方も (Melville 53)、つひには絶對者たる神をも相對化せずにはおかぬ「知的潔癖」も (Nietzsche 219)、象徴としての「衣服を、それが透明になるまで凝視」して本源に達せんとする情熱も (Cadye, SR 52)、總ては同じ「クリスト教的良心」から生れた論理必然的な倫理的歸結であり、西洋十九世紀に生を享けたメルヴィルの、ニーチェの、そしてカーライルの正に眞骨頂である。眞理のためとあらば功利の念など忘れ去り、底に徹した探求の鬼と化する——縦んばその先に破滅が待受けてゐようとも。こればかりは、未だ嘗て絶對者と對峙した事の無い非クリスト教文化圏の吾々には眞似ようにも到底眞似る事が出来ない。エイハブの捕鯨船ピークワッド號は探求を度外視したモウビー・ディックとの對決に敗れ、海の藻屑と消える。ニーチェは神および世間との孤獨な格闘の末に狂ひ死にする。『衣服哲學』のトイフェルスドレックも「あらゆる財産の内で最高のもの、すなはち自助自立 (Self-help) といふ財産」だけを頼りに眞理探求の旅へと出で立つものの (∞)、懷疑の念は彌増し、たうとう全き無意味の世界が現れる。「當節の如き倒壊と信仰否認の時代に於ては、正に惡魔までもが倒され、「神はおろか」惡魔を信ずる事すら出来ぬ。私にとつて宇宙は、生命も、目的も、意志も、敵意さへも完全に缺いてゐた。それは際限の無い死せる一個の巨大な蒸氣機關であつて、全く

冷淡に回轉し續け、私を轆き潰して八つ裂きにしたのである」(224)。最終的にこの主人公は(ニーチェやメルヴィルの境地からすれば納得できまいが)全きニヒリズムの淵から「慈悲深い上天の力」によつて引揚げられ(336)、回心を遂げる事によつて破滅を免れるのだが、新たな信仰に目覺める前も、目覺めて後も、世俗を超えた「目に見えないもの」を重んじてゐるといふ點に變りはないのであつて、それこそが、吾々日本人の最も苦手とする所なのである。以下は異色の物書き・きだみのるが『につぼん部落』といふルポルタージュに記してゐる事だが、昭和中期、東京の片田舎の村社會に長年籠つて暮した經驗から、彼はかういふ指摘を行ふに到つた。

〔田舎の百姓が〕願ふところは物資が豊富でそれを買ふ錢が稼げ、それから法の末端の現場の駐在が部落が犯罪と思はないことによるさく干渉しないで、それからサツより怖い稅務の現場が權力を濫用しないこと、短くいへば、物豊かで、それを買ふ錢が稼げ、駐在がうるさ過ぎず、稅が安い世の中、ぢやあるめえか。どうよ、何かつけ足すものがあつたらつけ足さうや。(一四六)

これを酒席で聞かされた長野縣は伊那地方の農村の一人が應へて曰く、「部落で欲しいのはそれだけよ。どうよ。みんな。何かつけ足すことがあるか。ないなあ」。紛れもない本音であらう。かうした只今現在の實利しか頭に無い、前近代性を蔑み、その暮しぶりを哀れに思ふ知識人たちは、「進歩とか歴史の指さす方向とか」色々吹込んで教化善導を試みるが、きだの言ふやうに、それは思ひ上がった「知識人の罪だ」(一四六、四七)。それに何より、當の進歩的知識人たち自身、村民を蔑み、哀れみ、導ける程の御立派な近代的思想を送つてゐたと果して言へるか。「物豊かで、それを買ふ錢が稼げ、駐在がうるさ過ぎず、稅が安い世の中」を有難がるのは何も田舎の人間に限つた話ではなく、都會に暮す昭和の、いや令和の知識人として、根柢に於ては似たり寄つたりなのではあるまいか。嘗て東北帝國大學で哲學を教へてゐたカール・レーヴィットは、『ヨーロッパのニヒリズム』といふ本に附

した「日本の讀者に與へる跋」の中で、吾國の西洋學徒を辛辣に批判して次のやうに書いてゐるが、これは今なほ考へなければならぬ由々しき問題である。

勿論學生は懸命にヨーロッパの書籍を研究し、事實またその知性の力で理解してゐる。しかし彼等はその研究から自分たち自身の日本的な自我を肥やすべき何等の結果をも引き出さない。彼等はヨーロッパ的な概念——例へば「意志」とか「自由」とか「精神」とか——を、自分たち自身の生活思惟言語にあつてそれらと對應し乃至はそれらと喰違ふものと、區別もしないし比較もしない。「中略」二階建の家に住んでゐるやうなもので、階下では日本的に考へたり感じたりするし、二階にはプラトンからハイデッガーに至るまでのヨーロッパの學問が紐に通したやうに並べてある。そしてヨーロッパ人の教師は、これで二階と階下を往き來する梯子は何處にあるのだらうかと、疑問に思ふ。(レギット 二九〇—三〇〇)

冒頭に「學生」とあるけれども、勿論これは仙臺の帝大生のみならず、西洋學問の研究者一般に當て嵌る話と受止めなければならぬ。二階の書齋では西洋の文獻を読み、例へば「衣服哲學」なんぞについてあれやこれやと形而上學的な思索を巡らせてみたり、「世界創造の責任」だの「形而上學的反抗」だのを論つたりしてゐても、いざ一階に降りて來れば、「眞理への純愛」などとは凡そ無縁の義理人情浪花節の世界にどつぷり浸かり、和を亂さず、世間の眼を氣にして、空氣<sup>あひら</sup>を讀みつつ、極めて「日本的に」付度しながら世俗の暮しを送る。「天上の安逸を貪れる國全部」どころか、それこそ地上の僅かな「錢こ」を與へられただけで如何やうにも「變節」しかねない。さういふ己れの姿を自覺せず、「自分たち自身の日本的な自我」と「喰違ふもの」を別段「區別」するでもなく、俄仕込の「ヨーロッパ的な概念」をそのまま日本社會に適用して悦に入るなどは愚の骨頂だ。結局の所、善し悪しはともかく實態からすれば、日本人にとつての大事とは専ら現世利益<sup>りやうやく</sup>、「目に見える」物質的な幸福であると言へよう。そしてその對極に在るのが、新約聖書

絶對者を戴く文化、戴かぬ文化

「マタイ傳」第四章四節に見える「人の生くるはパンのみに由るにあらず、神の口より出づる凡ての言に由る」といふイエス・クリストの教へなのだ。カーライルの拵へた衣服哲學者もイエスの徒としてかう語る、「人間には幸福 (Happiness) を愛する心よりも更に《より高きもの》がある。人間は、幸福は無ければ無いで濟ます事が出来、そしてその代りに淨福 (Blessedness) を見出し得るのだ」。更に加へて、その《より高きもの》||「淨福」の恵みこそが神の被造物たる「人間の内に宿る神的なもの」の源であると信じ (SR 143)、「神の生ける衣裳」たる「自然」のあらゆるものに驚歎すべしと説くのである (140)。蓋し「驚歎の念は崇拜の基なり (Wonder is the basis of Worship)」(52)。

吾國でも明治の昔、『衣服哲學』を讀む知識人は大勢あつた。「あゝ、『サルトル、レザルタス』[Sartor Resartus]。此の書中に吾が求むる所の眞理あり」——これは明治三十年三月、國木田獨歩が『欺かざるの記』に記した言葉であるが(七二・五四四)、後年の短篇小説、就中「牛肉と馬鈴薯」(明治三十四年)、及びその補遺ともいふべき「岡本の手帳」(同三十九年)には、カーライル的な「Wonder」に對する獨歩の憧れが切々と描かれてゐる。主人公の岡本誠夫<sup>をかもとせいぶ</sup>は言ふ、「喫驚<sup>ひつぱり</sup>したいといふのが僕の願なんです」(二二・三八四)。餘りにも出し抜けに言はれたものだから、他の登場人物たちは「何のことだか解らない!」「愈々以て謎のやうだ!」とて、ただ困惑するしかない。然らば、「喫驚したい」とは一體どういふ事か。小説中の對話が醸し出す妙味を犠牲にして岡本の臺詞を細切れに拾ふよりも、ここでは「手帳」のはうから同趣旨の纏まつた一節を引く事にしたい。

カーライル曰く、

Awake, poor troubled sleeper:

Shake off thy torpid nightmare-dream.

わが切なるこの願とは、眠より醒めんことなり、夢を振ひをとさんことなり。

この不思議なる、美妙なる、無窮無邊なる宇宙と、此宇宙に於ける此

人生とを直視せんことなり。われを此不思議なる宇宙の中に裸體のまゝ、見出さんことなり。

不思議を知らんことに非ず、不思議を痛感せんことなり。死の祕密を悟らんことに非ず、死の事實を驚異せんことなり。

信仰を得んことに非ず、信仰なくんば片時たりとも安んずる能はざる程に此宇宙人生の有のまゝの恐ろしき事實を痛感せんことなり。(二・四七八〜七九)

英文の箇處、「目覺めよ、哀れな苦惱の眠り人よ、汝の休眠せる夢魔を拂ひ落せ」の出典は『衣服哲學』ではなく、カーライルがフランス革命前夜の陰謀事件に材を取り執筆した『ダイヤモンドの首飾り』と題する作物の第一章「ロマンスの時代」にある一句なのだ(註:89)。書誌學的話はともかく、岡本の謂ふ「喫驚したい」とは正しくカーライルの所謂「驚異」の念を吾が物にしたいといふ事、すなはち物事を知的に把握して満足するのではなく、それが纏ふ《衣服》を剥取り、そのもの自體を「直視」し、つひには己れを含めた萬有を「裸體のまゝ、見出」して驚歎したいとの意である事が解る。小説の終盤に於ても、「この願」が手を替へ品を替へ疊み掛けるやうに表現されてゐる。しかしながら作中、最後の一文が告げるやうに、一見戲けてゐる「岡本の顔に言ふ可からざる苦痛の色」が浮ぶのは(二・三三八)、「願」が依然として願望のままに留まり、中々それが叶はないからである。では、なぜ叶はないのか。

岡本が「手帳」に、「信仰を得んことに非ず、信仰なくんば片時たりとも安んずる能はざる程に此宇宙人生の有のまゝの恐ろしき事實を痛感せんことなり」と記してゐる事は先に紹介したが、小説内でも殆ど同じ事を語つてゐる、「必ずしも信仰そのものは僕の願ではない、信仰無くしては片時たりとも安んずる能はざるほどに此宇宙人生の祕義に悩まされんことが僕の願であります」(二・三三五)。端的に言つて、「願」が叶はぬ眞因はここに存する。例へばの話、もしも私淑するカーライルが斯くの如き「願」を讀んだら、何と評するであらうか。「蟲がよすぎる」と言ふに決つてゐる。成程、彼は『衣

服哲學』第一卷第十章「純粹理性」の中でトイフェルスドレックに「驚歎の念は崇拜の基なり」といふ臺詞を與へはしたが、第二卷第九章「永遠の肯定」では、またかうも言はしめてゐるのだ——「快樂を愛す勿れ、神を愛せよ。これが《永遠の肯定》なのであつて、ここに於ては凡ゆる矛盾が解決され、ここで歩み、働く者は、何人であれ、幸ひである」(註:90)。もはや明らかであらう。「信仰を得んことに非ず」とか、「必ずしも信仰そのものは僕の願ではない」とか岡本は言ふけれど、それでは「切なるこの願」も成就する譯が無い。何故なら、「驚歎の念」は確かに「崇拜の基」ではあるにしても、眞の意味で驚歎できるためには、且つ又その驚歎の念を永續させて常に忘れずにあるためにも、「此宇宙人生」は「神の生ける衣裳」に他ならぬといふ「信仰そのもの」が必要だからだと、カーライルなら言ふであらう。そして岡本たる獨歩自身も、實はその事に氣附いてゐた。「岡本の手帳」にはかうある。

何故にわれは斯くも切に「この願」を懐きつゝ、なほ容易に達する能はざるか、曰く、吾は世間の兒なれば也。吾が感情は凡て世間的なればなり。

心は熱くこの願を懐くと雖も、感情は絶へ間なく世間的に動き、世間的願望を追求し、「この願」を冷遇すればなり。〔中略〕

此世の名利の念に苦む。肉の事をのみ思ひわづらふ。これ何故ぞや。神を知らざればなり。(二・四八〇、四八三)

實に正直な内心の吐露である。未だ信仰を持てずにあつた頃の衣服哲學者と比べてみても、岡本との懸隔は歴然としてゐる。たとひ「名状し難き悲痛にさいなまれ」ようと、一たび眞理の探求に燃え上がれば、「世間的願望」を徹底的に無視し、「眞理に對する忠誠の度を微塵も減じ」る事なく、ひたすら「眞理への純愛」を貫かうとする、さういふトイフェルスドレックの姿が西洋の理想的人間像であるとするならば、片や岡本誠夫の、獨歩國木田哲夫の自己省察は、日本人の有りの儘の姿をも同時に寫し取つてゐる餘す所が無い。そして何よりもこの兩者の懸隔こそ、吾々が西洋の文物を攝取する際

に見据えなければならぬ、また見据えておかなければならぬかつた當のものなのであり、ここで序論に戻れば、このやうな絶對者を戴く文化と戴かぬ文化との宿命的な差異を凡そ考へもしなかつたからこそ、福澤諭吉は天賦人權論に安住する事が出来たのであつた。「福澤翁の特性」といふ一文に獨歩は書いてある、「此種の人物は事體を見ることの明亮なると共に、一切萬事、二々が四の算法で解釋する傾向がある。若し二々が四で解らないことがあれば、強てこれも究めようとは爲ない。解ないことは解らないで他日をまち或は後世を待つ。其處で神祕の感興などは此種の人物には決して無い。宗教心なども極めて薄い、詩的空想などは絶無と言つて可からう。「中略」たまく維新の際に生れて、物質的の歐洲文明に觸れたのだから堪らない、福澤翁の口から處世法以上の倫理説も理科學以外の理學とを聴くことの出来なかつたのは無理もない」(九・四五七、四五八―五九)。全く同感である。

最後に、獨歩の『病牀録』から引用して終りにしたい。稲門在學中にクリスト教の洗禮を受けながらも神の道から離れざるを得なかつた一人の文士が、三十代半ば、死を目前にして發したこの痛ましき言葉に、「物質的」ならぬ「精神的の歐洲文明」を研究する吾等後輩は須く耳を傾けるべし。文中の「宗教界」は「學界」と、「牧師」は「歐米の學者」とそれぞれ讀換へつゝ。

永久と死とは、今の余に取りて、全く不可解の問題なり。謎にあらずして咒語なり。人類はこの祕密を開く可き鍵を永遠に遺失せり。

余や年少氣銳の頃、何の分別も躊躇も無く宗教界に入り、牧師の唇に迷信して、絶對及び死の如き、極めて重大事を極めて無造作に論じて、論じ得たりとせる時代あり。今にして思へばその輕薄自ら顔に汗するを覺ゆ。(九：二三)

## 註

(1) ここに限らず、邦語文献からの引用時に表記を改めた箇處あり。また英語文献の場合に倣ひ、米國現代語學文學協會 (Modern Language Association of America) の

絶對者を戴く文化、戴かぬ文化

書式 MLA Style を準用する。

(2) ストラウス版『衣服哲學』の註釋が示すやうに(296)、新約聖書「ヘブル書」第一章にも同じやうな文言が見られる。「なんぢ太初に地の基を置きたまへり、天も御手の業なり。これらは滅びん、されど汝は常に存へたまはん。これらはみな衣のごとく舊びん。而して汝これらを袍のごとく疊み給はん、これらは衣のごとく變らん。されど汝はかはり給ふことなく、なんぢの齡は終らざるなり」(一〇―一二節)。

(3) 實際メルヴィルは『モウビー・ディック』刊行の前年、カーライルの『衣服哲學』を友人から借りて讀んである (Seals 48)。

(4) 西洋文明を「青鬚の城」に喩へるジョージ・スタイナーに言はせれば、西洋人は「眞實を追ふ狩人」であり、その合理主義精神の濫觴は少なくとも古代ギリシア時代のアテナイにまで遡れるほど古いものであるが、開けてはならぬとされてある城内の「扉を一つでも開けずにおく事」は單に「臆病」であるばかりか、未知への扉を次々と開けて來たソクラテス以來の西洋人の在り方を「裏切るもの」なのである(103)。西洋文明といふ青鬚の「城の中で吾々は最後の扉を開けてしまふだらうと私は思ふ、たとひそれが人間の理解も制禦も及ばぬ現實に通じてゐようと、いや、恐らくそこに通じてゐるからこそ。「中略」扉を開けてゆく事は吾等がアイデンティティーの悲劇的眞價だからだ」(106)。

(5) 「予が作品と事實」といふ一種の自作解説に曰く、「主人公岡本誠夫の性格は余が好むまゝに描きしなれど彼の演説は余の演説である」(一：五二三)。

## 引用文献

- Carlyle, Thomas. "The Diamond Necklace." 1837. *Historical Essays*. Edited by Chris R. Vanden Bossche. U of California P, 2002, pp. 85-151. The Norman and Charlotte Strouse Edition of the Writings of Thomas Carlyle.
- . *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh in Three Books*. 1833-34. Edited by Rodger L. Tarr and Mark Engel. U of California P, 2000. Strouse Ed.
- Jefferson, Thomas, drafter. "Declaration of Independence: A Transcription." Final text in Congress, 4 July 1776. *National Archives*. [www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript](http://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript). Accessed 24 Mar. 2021.
- Melville, Herman. *Moby-Dick; or, The Whale*. 1851. Edited by Hershel Parker and Harrison Hayford, 2nd ed., 150th Anniversary Ed., W. W. Norton, 2002. Norton Critical Editions.
- Nietzsche, Friedrich [Wilhelm]. *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. 1887. Edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff; poems translated by Adrian Del Caro, Cambridge UP, 2001. Cambridge Texts in the History of Philosophy.

- Seals, Merton M., Jr. *Melville's Readings: A Check-List of Books Owned and Borrowed*. U of Wisconsin P, 1966.
- Steiner, [Francis] George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*. 1971. Faber and Faber, 1989.
- きたみのる 『につぼん部落』 岩波新書、昭和四十二年。
- 國木田獨歩 『定本 國木田獨歩全集』 鹽田良平・他編、學習研究社、昭和五十三年増訂版。
- 慶應義塾編 『慶應義塾豆百科』、[No. 22 考證・天は人の上に人を造らず……] [www.keio.ac.jp/ja/about/history/encyclopedia/22.html](http://www.keio.ac.jp/ja/about/history/encyclopedia/22.html)。令和三年三月二十日閲覧。
- 五九樓仙萬 『學問のすゝめの評』、『學問のすゝめ』福澤諭吉著、岩波文庫、昭和四十九年、一八二―九四頁。
- 小林秀雄 『天といふ言葉』、『小林秀雄全集』第十二卷「考へるヒント」、新潮社、平成十三年、三六四―七四頁。
- 小谷野敦 『宗教に關心がなければいけないのか』ちくま新書、平成二十八年。
- 寺田建比古 『神の沈黙——ハーマン・メルヴィルの本質と作品』筑摩書房、昭和四十三年／沖積舎、昭和五十七年。
- 福澤諭吉 『學問のすゝめ』 昆野和七校訂、岩波文庫、昭和四十九年第二十九刷。
- 『新訂 福翁自傳』 富田正文校訂、岩波文庫、平成五年第三十三刷。
- 『西洋事情』 初編卷之二、尙古堂、慶應二年。早稻田大學圖書館、西垣文庫、[archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko10/bunko10\\_06580/bunko10\\_06580\\_0002/bunko10\\_06580\\_0002.pdf](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko10/bunko10_06580/bunko10_06580_0002/bunko10_06580_0002.pdf)。令和三年三月二十四日閲覧。
- レギット、カルル 『ヨーロッパのニヒリズム』 柴田治三郎譯、筑摩書房、昭和二十八年第四版。

Cultures Presided Over by the Absolute or Humans:  
FUKUZAWA Yukichi, Thomas CARLYLE, KUNIKIDA Doppo, etc.

Shunnosuke OKADA

Abstract

“It is said,” wrote FUKUZAWA Yukichi in his *An Encouragement of Learning*, “that heaven does not create one man above or below another man.” His statement of perfect egalitarianism seems to be based upon a passage from the “Declaration of Independence,” drafted by Thomas Jefferson: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, ...” What allowed him to say so is his belief in God as Creator, a belief Fukuzawa did not share with the third President of the United States. How could such a secular Japanese affirm the equality of men in the Christian sense of the term? If someone had asked him exactly what kind of “heaven” he believed in, the Enlightenment thinker could not have provided a proper answer. He merely insisted on human equality without keeping in mind the Absolute Being who guarantees it.

In short, European culture is presided over by the Absolute, while Japanese culture is not. The latter has a basic structure with “one man above another,” to borrow Fukuzawa’s words. Little did he dream of the fateful differences brought about between the two cultures, nor was he the only intellectual who was unconcerned about them. This indifference is the most important problem that cannot be ignored when we consider the modernization of Japan, because the country introduced in the Meiji era many European institutions derived from, and rooted in, Christianity and its faith in the Absolute God.

The present essay discusses the above-mentioned subject in depth by referring to Thomas Carlyle’s *Sartor Resartus*, Friedrich Nietzsche’s *The Gay Science*, Herman Melville’s *Moby-Dick*, KUNIKIDA Doppo’s short stories, especially “Beef and Potatoes” and “Okamoto’s Notebook,” and some other authors’ texts. Every Japanese scholar of the West must be aware of the fundamental reason for our misunderstanding about religious (by-)products of Christian Europe.