

神秘をめぐる思潮と象徴主義——一九一〇年代を中心として——

川合 大輔

はじめに

神秘という言葉は、通常、理屈を超えた靈妙な出来事を意味している。そのため、とくに宗教学においては、この言葉をめぐって議論が重ねられている。これに加えて、近年では、近代日本の思想そのものを考えるために、神秘にまつわる研究が進められている。^①

現在の日常において神秘は、その語義からして、現実から離れた出来事ととらえられることが多い。しかしながら、かつて神秘が、理屈を超えた靈妙な出来事を意味しているからこそ、きわめて現実的なものととらえられたことが

あった。それは、明治中期から大正期において著しい。そして、このことは、象徴主義の興隆と相関するものであった。

象徴主義を振り返って、その軌跡の意義が語られ始めたのは、一九二〇年代に差し掛かる頃であった。つまり、戦間期の幕が開けたときである。一九一九年五月に上梓された未来社同人編『日本象徴詩集』（玄文社）について、「詩作を別にして交友関係を基にして編集したやうな杜撰極る詩集」と非難する川路柳虹は、『文章世界』第一五巻第五号（一九二〇年五月）誌上に掲載された「日本詩壇の象徴主義を論ずる」^②において、比較的公平に象徴主義の軌跡を論じている。それは、森鷗外・上田敏・蒲原有明から始めて、

萩原朔太郎・三富朽葉・日夏耿之介・西條八十などに至るまで、現在の象徴主義にまつわる像と、おおむね一致した叙説となっている。詩論を中心とした象徴主義にまつわる像の原型は、この頃に生み出されたといつてよい。

現在の研究の動向においては、従来型の詩論中心から、³⁾ だけに「散文を視野にふくめ、美術などの他ジャンルの表現との関連を重視する」方面へと展開してきている。⁴⁾ この動きを推進している木股知史氏は、「物質主義、科学主義への抵抗原理として象徴主義をとらえる視点」⁵⁾ のみでは、その本質がとらえられないことを示唆している。⁶⁾ かつて田中保隆は、『日本近代文学大系』第五八卷（角川書店、一九七二年）所収「近代評論集Ⅱ解説」において、次のように論じていた。明治末期から大正期の言論界では、「生命主義的傾向」が顕著となってくる。この動きを「一言でいえば「物質本位に対する生命本位」である」⁶⁾。この田中の「解説」から数十年後に、鈴木貞美氏が、単純に「生命」という原理によって物質文明に対抗しようとするのとは異なる「大正生命主義を明らかにしたことは、周知のとおりである。鈴木氏の見解によると、大正生命主義とは、「原子や機械などにも「生命」を見る汎生命主義」も混在していて、「生物の生命」と「万物の生命」との両「原理」が絡み合うものであった。⁷⁾

それでは、当時の知識人は、この生命主義の「原理」と「物質主義、科学主義への抵抗原理」ではない象徴主義の立場をもって、何をとらえたかったのだろうか。これが本稿の問いである。この問いに応答するために、本稿では、神秘をめぐる思潮の検証を通して、この思潮と象徴主義との相関を示していく。その結果、この作業が、とくに一九一〇年代における思想史をとらえるために、見落とせない視座となることも明らかとなる。

第一節 学術上にあらわれた神秘をめぐる

思潮と象徴への関心

(一)「迷妄不可思議」の神秘から思想の根幹となる神秘へ
本節(一)では、主に学術上にあらわれた神秘をめぐる思潮を検証する。そして、この思潮が、象徴を重んじる思想へと向かっていったことを明らかにする。

一八九七年四月、『反省雑誌』第一二年第三号誌上に掲載された「神秘とは何ぞ」において、田岡嶺雲は、以下のように論じている。これまでの「神秘説」は、「迷妄不可思議」の傾向があった。それは、「十九世紀の唯物的、経験的、懐疑的の考察」への「反抗」として起こった。この流れに倅さして、「二十世紀の初期豈に神秘哲学説の起らざるを必せん」。しかしながら、「此時に起るべき神秘説は

従来の如き迷冥不可思議のものたる可らず。「準理的に直白的に説明せられたるもの」でなくてはならない。⁸⁾

以上のように嶺雲が予期したとおり、二十世紀へ入ると、「迷冥不可思議のもの」ではなく、有効な「説明」としての「神秘説」が考えられるようになっていく。たとえば、上記の論説において嶺雲本人は、「ヒプノチズムに重を措く」と記している。⁹⁾ この「ヒプノチズム」とは、催眠術のことである。ただし、一柳廣孝氏「催眠術の日本近代」(青弓社、一九九七年)にあるとおり、「オカルティック」な意味としての催眠術「メスメリズム」ではない。「催眠現象を大脳内部の生理学的な作用」と考える催眠術である。それは、生理学以外の分野でも流行する。学術として神秘をとらえる動きは、近代日本において新興の学問であった宗教学にもみられる。この分野の先駆けである姉崎正治の講義は、深澤英隆氏が述べているとおり、「中世の神秘主義から同時代の神智学、心靈主義までをもカヴァーする、当時の帝大講義としては、かなり斬新なものだった」。¹⁰⁾ これらのように神秘は、学術として「準理的」に「説明」されていく。

その一方で、「直白的」な神秘を探究する動きも起きてくる。たとえば、綱島梁川の思想が、これに当たる。一九〇五年十月に上梓された『病問録』(金尾文淵堂)所収「宗

教上の光耀(神秘的実験の一面)」において梁川は、次のように論じている。ジエームズ『宗教的経験の諸相』には、「最高の経験は稀有にして且つ短時間なりき」。それは、「唯だ次第に消えゆく高挙及び直観の状態なりき」と記されている。この言明は、我が意を「ほゞ隈無く道ひ得たる」ものである。「最高の経験」とは、「宗教上の真理」と「感応道交」することである。それゆえ、そこに「学理的、客観的根拠」はない。「意識の直接の自証」のみがある。この「自証」は、断じて「主観的空想又迷妄」などではない。なぜなら、「宗教上の真理は、単に個人主観の真理たるに止ま」ることなく、同時に「遍通客観の真理」ともなるからである。¹¹⁾

以上のように梁川は、宗教上の真理と「感応道交」するために、神秘の境域と接する「最高の経験」を標榜した。その理由は、「自然科学」が「理法」「天則」などを「根底的仮定として一切の事実を統一説明せしめんとする」ことに対して、そのようなものは「形而上学」であって、「超経験超事実」であると考えていたからである。梁川の思想は、宗教上の真理を求めものではあった。けれども、自然科学と形而上学との意味を転回させて、「意識の直接の自証」によって感得される正真的経験を説き、神秘の境域にある主客未分の真理を尋ねようとしたことは、毀誉褒貶

相半ばしながらも、以後の思潮に先鞭をつけていた。¹⁵⁾

とくに心理学・哲学・宗教学上において、主客未分である直接経験が主題となってくる。一九一〇年五月、『哲学雑誌』第二七九号誌上に掲載された「直接経験の意義」において、石井光躬は、次のように述べている。「直接経験」といふ語は、近時学界の最大題目となつた最大標榜で、以て学界の根底をば築き直さうといふ有様にもなつて居る」。それだけではなく、「社会全班の改善を促す為に、爾く標榜されて居る」。この直接経験と「間接経験¹⁶⁾」とは異なる。前者は、「其儘直に十分に得たもの」である。後者は、「之を得るに、理由順序等の経路」をたどる。それゆえ、経験が生じる上での両者の結びつきは、こうなる。直接経験が「基本となりて其上に種々の複雑なる心的活動が生じ、其間の連絡関係が認知されて其理由順序等の経路が定まり、こゝに間接経験が生じてきて経験が完成される。なお、「直接経験は直覚の一種だ」。「一種」としなくてはならない理由は、「直覚といふと間接経験の結果も後には直覚となる所以もあるから」である。それでも「とにかく直接経験は直覚的経験の一には違いない」¹⁷⁾。

以上のように石井が述べている思潮の金字塔として、西田幾多郎『善の研究』（弘道館、一九二二年）は生まれた。西田は、主客未分の「真実在」である「純粹経験」（直接経験

験）を、「知情意の分離なく、唯一の活動」と考えた。そして、「純粹経験」は、主客未分なのだから、「超個人的要素を含んで居る」とみた。ところで、それは、どのように「自得」されるのか。そこで「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」を立てて、これを「純粹経験に於ける統一作用其者」とした。「統一作用其者」である以上、「知的直観」は、「主客を超越した状態である」。たんなる「主観的作用」に止まらない。しかも、たとえば、「意志はこの直覚に由りて成立」すると共に、「知情意の分離」がない純粹経験を構成しているので、「自己の意識現象」である「知的直観」は、現前と純粹経験との橋渡しとなる。このことから、西田は、この「直覚的経験が基礎となつて、其上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ」としたのであった。そして、このように考えたのは、次のことを信条としていたからであった。

思想は何処までも説明のできる者ではない、其根底には説明し得べからざる直覚がある（中略）思想の根底にはいつでも神秘的或者が潜んで居るのである。¹⁸⁾

かくして神秘は、自然科学に基づく主知主義・経験主義への「反抗」ではなく、その知見も含めた全体像を見直すための学術的根幹となつていった。その要点は、直接経験と直観とを基礎として、そこから、それらの活動と共に、

知の全体像も流転していくと考えたことである。併せて、神秘を認めている点において、生成する知識にのみ依存し過信してしまうことへの批判ともなった。

(二) 存在と知識の関係を問うために

このような思想が生起したことは、とくに哲学上にあつては、元来、カント哲学とこれに次ぐドイツ観念論を祖述してきたので、自然の成り行きともいえた。

ベルクソン哲学が人口に膾炙した後、一九一八年十月、『哲学雑誌』第三八〇号誌上に掲載された「ベルクソンの直観主義に対する私見」において、宮津栄太郎は、次のように論じている。現在の「哲学が学として特殊の位置を保持せんが為めに」は、「先天的綜合判断」を考えなければならぬ。そして、その営為を可能とするために、「特殊なる方法」が必要となる。「茲に於て哲学研究の方法には、一種特別な神秘的直覚 (Mystic intuition) の補助を要する」。どうしてもこの「感性、理性以外の心的能力を必要とする」のである。「カントの所謂直観 (Anschauung) は、厳密に云へば此の意味の心的能力ではない」。しかし、「フイヒテ」「シエリング」が述べている「知的直観 (intellektuelle Anschauung) は之に当る」。この「直覚主義の哲学」を進めて行けば、ただちに「知識の批判を本務とするものではな

く、その立言には普遍的妥当性必然性を要求するの権力な」いものとなる。「広義に於ける芸術となる」。このことから、直覚主義は、「実用主義 (Pragmatism) の一に数へら」れている。直覚主義の本義が、「事実として存在する常識の組織結合である」と考えられているからだ。プラグマティズムとの差異はあえて差し置くとしても、「神秘主義」とは、「明瞭に区別せられなければならない」。なぜなら、神秘主義は、「一切の論理的考察を斥け、空想的思弁を以て超感覺的夢幻世界に悟入するを以て目的」とする。これに対して、直覚主義は、「単に論理を超越し、恒に經驗世界と接触を保ち、進で之を統一し、思考法則を跳躍することなくして、却て之を支配するもの」である。それゆえ、両者は、対照的な立場である。¹⁹⁾

以上の宮津の論説には、上記『善の研究』が上梓された一九一〇年代初頭から、その末葉にかけての哲学のあらましと、その他の領域との親和が示されている。重要なことは、三つある。

第一に、「直覚主義の哲学」という学術上のもくろみが、「神秘主義」のそれとは異なっていることを、明言していることである。両思想は、神秘を否定していない点のみ一致していた。しかし、その実体は、大きく異なっている。直覚主義の哲学のもくろみは、「論理的考察」の拒絶・空

想的思弁」・「超感覺的夢幻世界に悟入する」ことではない。現実からの離脱ではなくて、現実の成り立ちを考える新たな形而上学なのである。それゆえ、直覚主義の哲学側が、両者の差異を「明瞭に区別」しようとするのは、理の当然であった。宮津とほぼ同時期に、『哲学雜誌』誌上で佐藤繁彦は、次のように述べている。「神秘説を理解せずして新時代を語り得る筈なく、神秘説を評価せずして人性を捉み得る筈なし」。しかし、たとえば、アンダーヒル『神秘主義』のように、「知識を無視した点や、永遠靜觀力を否定した点などは、どうしても肯首すること出来ぬ」。以上のように、一九一〇年代における哲学は、神秘主義ないし神秘説との差異をあえて標榜しなければならぬほど、神秘を重んじる立場であった。

これに関連して第二に、当時の哲学がこれほど神秘を重んじたのは、すでにふれたように、学術上の経緯を別とすれば、知識にのみ依存し過信してしまうことへの批判を大綱としていたからである。一九一三年十一月、『哲学雜誌』第三二一号誌上に掲載された「西南獨乙派の史的位置」において、朝永三十郎は、次のように論じている。「唯物論と厭世論の間には親密な内的関係がある」。前者は、こう考える。「人間の理想的活動や歴史の進展は物質の盲動的、機械的活動の偶然の形式にすぎない」。後者は、こう考え

る。「人生は実現する能はざる目的を追求して」しまうものだ。そのような「目的」に「達し難しと知らずして」、なおその「愚を演じ」てしまうものなのだ。このことから両者は、共通して「理想の価値、人生の目的を否定する。人間の努力の効験と歴史の意義とを無視する」。

これらの思想を後押ししたのは、「自然科学的認識、物質現象の機械的説明の進歩である」。その形勢にあって、唯物論・厭世論の「最有力な味方」として、「進化論」も登場した。進化論が開始する以前は、「生物殊に高等生物の存在は一の奇蹟であつた」。それゆえ、「目的論又は心霊的の原理を要求した」。しかし、進化論によって、その必要もなくなった。「唯物質の機械的活動として一切万有を説明することが出来る」ようになった。こうして、「人間の努力の無効と理想の実現し難きこと」が決定づけられた。⁽²²⁾

以上の朝永の論説は、その標題から分かるように、直接には十九世紀中葉以降のドイツ思想界について論じたものである。しかし、近代日本の明治期においても、自然科学・唯物論・機械論・進化論の隆盛や、短絡的な成功熱と虚無主義、そして懷疑・煩悶といった社会現象が生じたことは、周知のとおりである。これらは、やむを得ない事情があるにせよ、人間の知識によって構築した世界像のもとに、鑄型にはめた目標へと邁進させ、人間存在の意味に

ついで尋究する機会をしりぞけた結果としてあらわれた。

とくに唯物論と進化論との提携は、藤井健治郎「平等観個人主義（平民主義）と差別観個人主義（貴族主義）」（『哲学研究』第一八号、一九一七年九月）で論じられているように、次のような世界像を確立させた。「唯物論」では、「人間を動物の一種として観る」。そのため、「人間の本性は何かといへば、動物の本性がそれであるといふことになる」。そして、この動物の本性とは、「自己保存と種保存とである」。「スペンサー」の社会進化論は、この要点を「地盤」としていた。スペンサーは、こう考える。「人間の意思を動かす所の動機は快、不快の感情に他ならぬ」。それゆえ、「苦痛を避けんが為めに、生活を旺盛にしなければならぬ」。その方便として、「団結を鞏固にしなければならぬ」。この学説は、一見すると、「私を棄て、団体の為めに尽くす」ことを趣旨としている。しかし、自己の「心理的快楽」を基礎に組み立てられていることから、「その実相をいへば個人主義である」。

以上の藤井の論説から分かるように、唯物論を基礎とした進化論は、人間の集合が動物の集合の部分集合であるのみなした。そして、その要素となるのは、快楽を求め、不快を避けることであった。それゆえ、進化論にしたがえば、「心理的快楽」を基礎とした独立不羈の精神が、そのまま

国家など「団体」の「団結を鞏固」にする力となる。個別の「心理的快楽」の伸長と保護のために、それが所属している全体を「旺盛」にしていかなければならないからである。この学説が、とくに明治前期において歓迎されたのも道理であった。

しかし、人間存在の意味を、快楽の追求に還元してしまったことは、安直であった。その影響は、上記の社会現象に結びついていく。このことは、元をたどれば、すべて人間の知識が生み出した所産であった。したがって、もし知識によって招来され、張り巡らされた世界像を考え直すことはできないのである。ここに神秘を重んじる理由があり、たとえば『善の研究』において、先には詳しくふれなかったが、情（善）・意（美）を再考している理由があった。最後に、第三に重要なこととして、一九一〇年代の哲学は、「広義に於ける芸術」の様相を呈してくる。一九〇五年四月、『太陽』第一巻第五号誌上に掲載された「文学の試験的方面」において、長谷川天溪は、次のように述べている。「多数の学者」は、「何か故に文学的作為を研究せざるか」。彼らは、「眼前の事実を研究するに汲々として、異様の天地を分析するに甚だ迂遠」である。それゆえ、「文学者の創造」している「あり得べきものにして、しか

も現社会に於いて实例を挙げがたきもの」を「攻究」しようとする。以上のような状況であった諸学の中で、少なくとも哲学は、一九一〇年代に向かつていくにつれて、芸術分野と深く交わっていった。神秘を重んじる立場のもとに、問題意識の類縁がみられるようになったからである。

一九〇六年六月、文芸の側から、岩野泡鳴『神秘的半獣主義』（左久良書房）が上梓された。泡鳴は、次のように述べている。「知力では到底、満足なところまで、神秘の世界に入り込むことは出来ない。それゆえ、神秘は、「情を以て闇の中に感じる外はない」²⁷。このように泡鳴が述べていることについて、伴悦氏は、「科学や理知を超絶して、潜在性とその神秘的情趣に自我の覚醒を促すことの重要性を喚起するものであった」と説明している。しかし、泡鳴は、次のようにも述べている。「天と地とは僕等の心と共に変転流動して居るのであるから、僕等が広いと思ふ宇宙には、安んずるところもないし、また安んずる本体もない」。すべては「表象の転換ばかりである」。「存在その物をことさらに分割して説明することが出来るか」²⁸。

以上のことから、泡鳴の真意は、「表象の転換」によって、絶えずどのようにも翻訳でき、それゆえに安らぎもない「存在」の明暗を説くことにあった、と考えられる。泡鳴によれば、その「神秘」なるものは、「知力」によって、

分析的に「分割して説明する」ことなどできない。ただ「情」による「心」の動きで「感じる外はない」のである。

『神秘的半獣主義』にあらわれている思想は、哲学のように、直接経験と直観とを基礎としているわけではない。しかし、「表象の転換」と共に知の全体像も流転すると考えたこと、その止まることのない脱構築の有様そのものを神秘としていること、このことを感得できるのは情であるとしていることなど、一九一〇年代に向かうにつれて顕著となる哲学の傾向と近接していた。

『神秘的半獣主義』で述べられている「表象」とは symbol のことである。早い段階から象徴を重んじた哲学者は、田中王堂であった。泡鳴と同様、王堂の哲学も、直接経験と直観とを基礎にしているとはいえない。しかし、プラグマティズムを換骨奪胎したその思想の歩みは、芸術を視野に入れながら進められていった。一九〇八年一月、『哲学雑誌』第二五一号誌上に掲載された「象徴主義の心理、論理、及び倫理」において、王堂は、次のように論じている。「経験の根本研究をその義務とし、権利とする哲学学徒に在つては、発生の考察」が必要である。ところで、「宇宙と人間とのあひだ」にあるのは、「生存に必須なる関係即ち作用のみ」である。この作用は、ときどきの「おのれの欲求を満し、永久におのれの理想を現すために発展して来

た結果」によって満たされている。それゆえ、「自己」のこの「瞬間」における作用は、過去全体からの「結果」が集束しているのだ。それでは、その結果をもたらしてきた「活動」とは何か。大別すれば、「科学と道徳と芸術」である。これら三者は、「注意の焦点」について、それぞれ差異がある。けれども、「科学にはすでに道徳と芸術とが胚胎されておるとほり、芸術には科学と道徳とがなほ蘊蓄せられておる」。それらすべてが、この瞬間の作用となつて、「自己」の幸福に関すると等しく、他人の栄辱にも関「わつてゐる。したがつて、三者の「位地」は等しい。このことは、これからも「永久」に変わらない。「象徴主義」とは、作用の「普遍を包含し」ながら、この瞬間の「特殊を著すものである」⁽³¹⁾。

以上の王堂の論説にみられるように、哲学上の考察として、芸術を看過することはできなくなつた。言い換えれば、この王堂の哲学を含めた哲学分野の趨勢は、「広義に於ける芸術」へと向かつていった。その歩みの基調として神秘は重んじられ、象徴への関心は、芸術分野に止まらず哲学においても高まつていった。

第二節 一般の言論界における神秘をめぐる思潮と象徴主義への経路

本節では、視野を拡大して、言論界一般にあらわれた神秘をめぐる思潮を検証する。そして、その思潮が、必然的に象徴主義へと向かうものであつたことを明らかにする。

神秘は、キリスト教系の総合雑誌『六合雑誌』において、頻繁にあつかわれた主題であつた。その誌面には、一九〇四年一月に上梓された姉崎正治「復活の曙光」(有朋館)の寸評も含めて、神秘に関わる論説がいくつも掲載されている。言論の傾向は、「科学でラジウムやエーテルを認めても其先は不可解である」⁽³²⁾という自然科学でとらえきれない神秘を重くみる見解から、「我等は自己の中に神を認むると共に、神はまた他人の中にも、また万物の中にも働けるを知る」⁽³⁴⁾という神秘的合一を重くみる見解まで多様であつた。それでもあえて線引きをすれば、一九一〇年代に差し掛かるにつれて、金子白夢「神秘のこゝろ」(『六合雑誌』第三三卷第三号、一九一三年三月)のように「事実の底に神秘」⁽³⁵⁾があると考へるのか、それとも、蘆田慶治「神秘経験の価値」(『六合雑誌』第三十六年十月号、一九一六年十月)のように、「眞実の神秘は寧ろ現実其もの、中に見出して行く可き者でなからうか」⁽³⁶⁾と考へるのかに立場が分けられた。

一般に歓迎されていったのは、後者の考え方であった。その理由は、第一に、文明の伸長が、万事において「事実の底」のことよりも、「現実其もの」を赤裸々に公開することを望んだからである。一九一八年七月に発行された『中央公論』第三三年第八号誌上では、「秘密と開放」についての特集が組まれている。そこでは、たとえば、安部磯雄「秘密なき家庭の幸福」や吉野作造「秘密外交より開放外交へ」のように、赤裸々な公開を志向する論説がみえる。また、標題においては、木村久一「秘密を欲する心と告白を欲する心」となっているが、「表題に適はしくなく、秘密を欲する心を説くことが少ないが、秘密を欲する心に関しては事実説くべき事が多くない」と述べられている論説もある。

この特集に寄稿した一人である茅原華山は、これに先立つ一九一七年一月、『日本評論』第二巻第一号誌上に掲載された「人実主義より新神秘主義へ」において、次のようなことを述べている。「米人の生活には秘密はない」「全身暴露式」である。それゆえ、「米国の生活」は、「近代式」なのだ。これに対して、「全身暴露式」ではない「日本の生活」は、「最早近代の競争と相容れない」。この動向に歯止めをかけるため、「我々は物質文明、機械文明、科学文明を謳歌せねばならぬ」。その心構えとして、「神秘は

東洋の真実相」なのだから、その神秘である「生命が躍動飛舞」している有様を、積極的に確認していく「精神」が必要なのだ。その反対に、神秘とされている「無限に帰り同化せんとする」消極的な「精神」は、「捨て」るべきなのだ。⁽³⁸⁾

以上の華山の論説は、粗雑なものではあった。しかし、現実そのものに神秘をみるのが、「全身暴露」に向かわせる動力となつて、豊かな生活をもたらしていくと考えたことは、その適否は別として、当時の社会情勢と合致したものであった。

第二に、「真実の神秘は寧ろ現実其もの、中に見出して行く」ことは、いわゆる個人主義の問題を是正する手立てとして、「事実の底に神秘」をみるよりも、有効な考えだった。一九一〇年代前半において「評論界で第一人者の其れにまで評騰せられた」⁽⁴⁰⁾中澤臨川は、「この世の中に於て、個性と無限との対立ほど神秘なものはない」と述べて、「其關係を正しく観察すること」を求めた。なぜなら、「余りに個性の価値を重大視して、却つて自己を孤立せしめるの不自然」な情況に陥っていたからである。⁽⁴¹⁾

その情況にあつて、臨川に「真の意味の神秘家」と称された吉江孤雁は、一九一六年一月、『文章世界』第二二巻第一号誌上に掲載された「近代神秘思想」において、次の

ように論じている。「神秘思想」は、「最も夢幻的に考へられながら、実は最も現実的な思想である」。なぜなら、神秘思想が根幹としているのは、「各個々人の深き自意識」を知ることなのである。この「深き自意識」とは、「狭き自我に囚はれた表面意識を脱して、総てのものと呼吸を一つにした生活意識を持つことである」。それゆえ、神秘思想によれば、「自己独自の生活を送らんがために隠遁」することなどできない。「夢幻的とも思はる、言葉を弄」することもできない。「自己の深き意識」を知ることには、「当来の生命の姿」を知ることだ。その生命には、「理想」があらわれている。それは、「現在よりつゞいて未来に伸び行く我々の根底にある要求の目標である」。また、現在を含むのだから、「現在生活が既にその目標の一部を構成してゐる」ことに気づく。

まとめると、神秘思想とは、すべての人の現在の生活意識をすでに成立させていて、未来への欲求のあらわれとなる理想を「自覚」する思想である。これを知らなければ、現実の成り立ちも分らない。それゆえ、このことを考える神秘思想は、「最も現実的な思想」である。そして、「一人の強き生命の姿を尊重することく、他の何人もの生命を相互に尊重する」ことも忘れないのである。

以上のように孤雁の神秘思想は、神秘的合一と直覚主義

の哲学とプラグマティズムとの思想傾向が入り交じって派生したようなものだった。上記で華山が「無限に帰り同化せん」ことを戒めていたように、孤雁も「隠遁」するような考えを戒めている。孤雁によれば、それは、どれだけ突きつめても、個人的なものに止まるからである。それよりも、孤雁は、「総てのものと呼吸を一つにした生活意識」へと視線を移し、「現在生活」を成り立たせている。「当来の生命の姿」（理想）を見つめようとしたのであった。

この孤雁の神秘思想は、なるほど、「自我に囚はれた」個人主義の問題を是正するための一つの手立てではあったけれども、少々楽観的であったことも否めない。孤雁「近代神秘思想」が掲載された一九一六年は、民衆芸術論が興つた年にあたる。そこで問題になっていたのは、知識人による民衆・労働者への教化主義であった。生活を反映したイデオロギーの問題が、忍び寄ってきていたのである。個人主義を問題としたことは、プロレタリア側も同様であろうけれども、仮に孤雁のように考えて済むことならば、その運動は静かなものだったはずである。これに加えて、一九一六年三月、『洪水以後』第八号誌上に掲載された小田政賀「神秘主義としての英雄主義」のように、「神秘は實際眼に見える世界に存在し充満してゐる」から、その「神秘的實在」をとらえることによって、「我々は一個の英

雄となることが出来る」と考えることもできた。このように、孤雁と類似する神秘の方向をもつて、個人主義へと向かわせる論法も可能なのであった。

このような思潮にあつて、一九一〇年代にロシア文学が支持された理由の一つは、神秘の機微を教えてくれていたからである。片上伸は、次のように述べている。「ロシヤ魂もまた一つの神秘である」。そこには、「病ひがあり、悩みがあり、呻きがある。しかし、そこには憎むことの出来ない、混沌に似たる偉大なる何ものかがある」⁽⁴⁶⁾。この傾向を、「神秘的虚無主義」と見なす向きもあった⁽⁴⁷⁾。けれども、田部重治「象徴的表現」(『日本評論』第二巻第四号、一九一七年四月)で述べられているように、このとき問題だったのは、「現実と没交渉」にならないこと、画一的な「解釈」に陥ることなく「情操の刹那を捉へて」いること、そして「個人の心的経路を語ると共に、個人と社会との関係をも語」ることなのであった⁽⁴⁸⁾。

この田部の論説にみえる「情操の刹那」とは、ロシア文学にあらわれているような「混沌に似たる偉大なる何ものか」、すなわち神秘に違いないし、「現実と没交渉」でもない。そして、そこには「個人と社会との関係」もあらわれている。けれども、これを表現しようとする、現実そのものから離れていく。どうしても、何らかの記号を媒介し

なければならぬからである。それでもなお、「人間を最も実在的な姿に捉へて、その最も活きた形に観じやうとする努力」⁽⁴⁹⁾こそが、象徴主義だったのである。

第三節 詩人における神秘をめぐる思潮と象徴主義

最終節では、主に詩人における神秘をめぐる思潮を検証する。そして、神秘主義と象徴主義とが、不離一体のものとなることを裏づける。

一九一七年八月、『早稲田文学』第一四一号誌上に掲載された「現詩壇の神秘主義者と現実主義者と」において、萩原朔太郎は、次のように論じている。人間は、「おどろき」とか「あやしみ」とか言ふ一種の本能をもつて居る」。それは、「造化の秘密を発見する」ためである。ところが、「神秘主義者」は、「不可思議を不可思議として讚嘆したり驚異したりするばかりであつて、不可思議を不可思議でなくするための意志をもたない」。それゆえ、神秘主義は、「人類の進歩をさまざまに逆行する所の仇敵である」。「人類の文明は「奇跡を求めぬ心」から「出発」する。そして、絶え間なく「新しい發明」「珍らしい事実」「特異な芸術」「美しい道徳」を「生」みだしていく。しかし、神秘主義は、この動きを「停滞」させる。それゆえ、

私は神秘思想を愛する。この思想は文明を向上させ人類を真理に導くものであるからである。けれども私は所謂神秘主義を悪む。(中略) 私はまた象徴主義を信奉する。けれども、(中略) 目下唱導されて居るやうな似而非象徴主義を賤辱する。

以上のように朔太郎は、人間は「奇跡を求める心」を備えていて、それが「文明」を前進させる力だと考えていた。したがって、朔太郎によれば、神秘的いし奇跡は、そのまま放っておかれない。「人類の進歩」の証として、どのような形であれ、現実には顕現させていくものなのであった。この朔太郎の考え方は、「真実の神秘は寧ろ現実其もの、中に見出して行く可き者」とする点において(本稿第二節)、「文明」を重んじている点において(本稿第二節)、進化論のように「人間の本性は何かといへば、動物の本性がそれぞれある」としていない点において(本稿第一節(二)、一九一〇年代の思潮に準ずるものであった。

「現詩壇の神秘主義者と現実主義者と」の冒頭では、三名の詩人が、名指しで非難されている。その三名とは、三木露風・白鳥省吾・福士幸次郎である。この内、三木露風は、一九一七年九月、『中央文学』第一年第六号誌上に掲載された「象徴主義の文藝観」において、次のように論じている。「象徴主義の芸術」とは、「鑑賞者の心を俟つて、

初めて全くなる」。また、「象徴主義は原因から出発する」というのも、「自然の事実」とは、「それ自身絶対の表現で存在する」からだ。たとえば、「粘土で作った形像」は、「ほかの物質」によって作られた「形像」に置き換えられない。「質が別の物」となるからである。象徴主義の真髄は、「粘土」の「内容」に「同化」して、「形像」の「質」を「覚認」することにある。それゆえ、象徴主義とは、「写実主義」よりも「自然に近い」芸術といえる。

以上のように露風は、「自然の事実」そのものの究明を、象徴主義の本義とした。それだからこそ、作家によって表現された「象徴主義の芸術」が、どうしても「自然の事実」そのものでなくなることも知っていた。そこで「鑑賞者の心」を求めた。作品を中心として、作家の心と鑑賞者の心とが交差するところに、「自然の事実」そのものを認める限界をみたのであった。このように露風は、作品の「読み方を更へる」ことを志向した。露風の思想は、「自然の事実」そのものへと視線を向ける点では、朔太郎の思想と類似している。また、鑑賞者の側からみて、作者の意向を作品からしりぞけているので、教化主義ともなっていない(本稿第二節)。これらのように露風の象徴主義も、朔太郎から非難を受けていたとはいえ、俯瞰すれば、一九一〇年代の思潮に即応したものであった。

以上の朔太郎と露風の論説が掲載された頃、福士幸次郎と川路柳紅との間で論争が起きていた。⁽⁵³⁾ その論題は、神秘主義と象徴主義についてであった。福士は、一九一七年十一月、『文章世界』第一二巻第一号誌上に掲載された「神秘主義の決定」において、みずからの立場を結論づけた。これに応じて柳紅も、一九一八年一月、『文章世界』第一三巻第一号誌上に掲載された「神秘・象徴・本然」において、みずからの立場を結論づけた。それゆえ、以下では、「神秘主義の決定」と「神秘・象徴・本然」の内容から、両者の思想を読み解く。

福士は、次のように論じている。「事物の公平な認識と奥行きのある考察」を重んじなければならぬ。「驚異」とは、なるほど、「人間生活の貴むべきものである」。しかし、「生活の至極合宜な認識を持たない」。それゆえ、「驚異」を重んじた「神秘主義者は事実の純粹な認識を損ねる」のだ。これに対して、「科学」は「明瞭を尊重した」。このことが、「最も純正なものだといふのではない」。けれども、「科学で立証の出来ない事実が世上にあるからと云つて、神秘主義を持ち出」してはならない。なお、「神秘主義と、象徴主義は朦朧の双生児である」。なぜなら、これら両主義は、「精密」と「確實」を重んずる時代の人文の光輝ある恵みに浴」しない。それゆえ、たとえば、「 $2+4=8$

など」と述べたがる。「 $2+2=4$ 」之れでよいではないか⁽⁵⁴⁾。

この福士の論説に対して、柳紅は、次のように論駁している。福士は、「科学的（自然科学的であらう）な態度を正當とする」。それゆえ、「 $2+2=4$ 」ということ「以外の認識」については、「間違つた不正のものだといふ」。これに加えて、福士は、「自然科学」こそが、「時代の恵み」と考えた。これに「与らない主義主張は無用である」とした。したがって、「科学的正確を尊む現代と背反」する「神秘主義」などは、「有害無用の思想」と断定した。それでも、「神秘」そのものは、否定してはいないはずだ。なぜなら、福士は、「人間の神秘的驚異を科学によつて闡明する」という考え方をしているからだ。けれども、残念ながら、これは「啓蒙期の思想」なのだ。もはや現在では、そのように考えられていない。現在では、「感覚に依つて捉へたものが理智を裏書きする（象徴する）」と考えられている。したがって、「科学」は、「永遠不変の実証」ではない。あくまでも「仮定」なのだ⁽⁵⁵⁾。

以上、「事実の純粹な認識」を前提とする福士の考え方は、それだけをみれば、上述した朔太郎と露風の考え方と変わらない。しかし、「驚異」と「神秘主義」の定義が、とくに朔太郎のそれとは大きく異なっていた。また、この

ために、「公平」「明瞭」「精密」を突きつめることは露風と近くて、追い求めるところは露風と遠くなつた。柳紅が述べているように、福士は、「人間の神秘的驚異を科学によつて闡明する」と考えていた。すると道理上、もし「科学によつて闡明すること」ができないならば、得体の知れない「無用」の「神秘」となる。その「無用」の「神秘」に、たとえ何らかの意味があるにせよ、それは「科学で立証の出来ない事実」なので、どうあつても「無用」の「神秘」なのであつた。見方を変えて、「自然の事実」(露風)そのものから、たとえどれだけ離れていようと、それが「科学で立証の出来ない事実」でないならば、「無用」の「神秘」ではないことになる。こうして、福士がみずから肯定する「科学」によつて、福士がみずから否定する「神秘主義」となってしまうのであつた。

本来の神秘主義と象徴主義は、「自然の事実」そのものへ、すなわち「真理」ないし「造化の秘密」(朔太郎)へと向かうものだつた。福士の考えと、その考えにのつとつた帰結とは、反対の方向に向かつていた。そして、科学は、その歩みの頼りとなるので、嫌悪の対象ではなかつた。しかし、科学が有益であるからこそ、これに翻弄されて、「自然の事実」そのもの(「真理」)から逸れていく「人類の進歩」(朔太郎)となるかもしれない。それゆえ、柳紅が述

べていたように、「感覚に依つて捉へたものが理智を裏書きする。(象徴する)」ことが必要とされてくるのであつた。つまり、科学ないし理智は、「闡明する」側ではなく、「闡明」される側としなければならぬのである。夭折の哲学生徒である岡本春彦は、絶筆とされる「神秘主義の為に」(『哲学研究』第二四号、一九一八年三月)において、次のように上記・福士「神秘主義の決定」を論難している。「222」
「²²²とは、あくまで「科学的認識」の「仮定」にすぎない。このことを「不可疑」とするのは、「幼稚にして単純」な考えだ。「真の神秘主義」とは、「科学で立証の出来ない事実が世上にある」から生まれたのではない。「寧ろ科学的知識の確実な事に対する驚嘆より生まれたものである」⁽²⁶⁾。

以上のように岡本も、「仮定」された「科学的認識」を出発点とみなさなかつた。それを「驚嘆」できる他の出発点⁽²⁷⁾を考えざるをえなかつた。岡本の場合は、「生命の体験」であつた。ともあれ、「真の神秘主義」が要請するところによれば、「生命の体験」「奇跡を求める心」(朔太郎)その他の何であれ、出発点が歩みを止めない以上は、この世界とは、いまだ「仮定」の集積なのである。その「仮定」が、真理へと導くものなのかも、判然としない。それでも、出発点が、真理へ向かつて歩を進めたとき、なぜか科学が連れ立つ。そこに、「真の神秘主義」は、神秘を感じないで

はいられないのであった。そして、このことを象徴主義は、何らかの手立てによって、表現しようとしたのであった。

おわりに

以上のことから、神秘をめぐる思潮と象徴主義との相関が、とくに一九一〇年代の思想史を考えるために看過できないことが明らかとなった。神秘とは、もともと、自然科学上の知見と、その考えにのっとった世界像への「反抗」として起こっていた。もつとも、このようにみてしまうことは、神秘主義の側からすれば、偏向した考えであるといえなくもない。しかし、明治期における神秘主義は、「現実其もの」よりも、「事実の底」の神秘を重んじていた。このことは、否定できない事実である。ところが、一九一〇年代に向かうにつれて、しだいに神秘の意味は、転回していくのであった。それは、最初に、主に学術上の見解であった。けれども、一般の言論界へと規模を広げていった。その動向は、帰するところ、語り得ぬ「現実其もの」の神秘をとらえることへと向かったのだった。これこそが、生命主義の「原理」と「物質主義、科学主義への抵抗原理」ではない象徴主義の立場をもって、とらえたかったものな

のだ。

語り得ぬ「現実其もの」の神秘は、科学上の知見に無頓着ではないし、制約されるものでもない。「直観」「生命の体験」「奇跡を求める心」などの出発点を介して科学を洗い直し、新たな知識を導く源泉である。それゆえ、現在においても、宗教学上の領域のみならず、すべての学術領域における議論の前提としなければならぬ⁽⁵⁸⁾。

このように、一九一〇年代を中心とした神秘をめぐる思潮と象徴主義は、思想史研究上看過できないと共に、自明の理であるからこそ看過しがちなことを、時代を超えて引き止めてくれるのであった。

注

- (1) たとえば、鶴岡賀雄「近代日本における「神秘主義」概念の受容と展開(1)―明治三十年代を中心に―」、島菌進ほか編『近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開―日本を中心とした比較研究―』(東京大学文学部宗教学研究室、二〇〇一年三月)、林淳・磯前順一責任編集、季刊「日本思想史」第七二号(ベリかん社、二〇〇八年一月)、鶴岡賀雄ほか編『キリスト教をめぐる近代日本の諸相 響鳴と反撥』(オリエンス宗教学研究所、二〇〇八年七月)。

(2) 川路柳虹「日本詩壇の象徴主義を論ず」『文章世界』

第一五卷第五号、前掲、一三七一—四九頁

- (3) 中島洋一『象徴詩の研究 白秋・露風を中心として』(桜楓社、一九八二年)、福島朝治『近代詩の思想』(教育出版センター、一九九七年)、澤正宏・和田博文編『日本の詩 近代篇』(和泉書院、二〇〇〇年) など他多数。
- (4) 木股知史『近代日本の象徴主義』、おうふう、二〇〇四年、七頁。
- (5) 同前、一九頁。
- (6) 田中保隆『近代評論集Ⅱ解説』、同注釈者代表『日本近代文学大系』第五八巻、前掲、一〇—三八頁。
- (7) 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代—大正生命主義の誕生と展開—』、日本放送出版協会、一九九六年、二二—一三頁。
- (8) 田岡嶺雲『神秘とは何ぞ』、『反省雑誌』第一二年第三号、前掲、三三—三七頁。
- (9) 同前、三七頁。
- (10) 一柳廣孝『催眠術の日本近代』、前掲、一二頁。催眠術の流行については、とくに上掲書「Ⅱ 催眠術ブームの背景」を参照のこと。
- (11) 深澤英隆『姉崎正治と近代日本の「宗教問題」—姉崎の宗教理論とそのコンテクスト—』、磯前順一・深澤英隆編『近代日本における知識人と宗教—姉崎正治の軌跡—』、東京堂出版、二〇〇二年、一七〇頁。

(12) James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. New York: Longmans, Green, 1902. なお、『病間録』原文では、「宗教的経験の種々相」と表記されている。

- (13) 綱島梁川『宗教上の光耀(神秘的実験の一面)』、『病間録』、前掲、一九三—九八頁。
- (14) 綱島梁川『心響録』、『病間録』、前掲、二五六—五七頁。
- (15) 梁川思想に対する批判については、行安茂『綱島梁川—その人と思想—』(大空社、一九九七年)を参照のこと。
- (16) 「間接経験」という言葉は、一般的には、Wundt, W. が「直接経験こそが心理学の対象であるとし、自然科学の対象は間接経験であること、すなわち客観的にどのようにあるかを問うことと対立させた」ことを端緒として知れ渡った(下中弘編集兼発行『哲学事典』、平凡社、一九七一年、九四九頁)。
- (17) 石井光躬『直接経験の意義』、『哲学雑誌』第二七九号、前掲、七〇—七一・七六—七七頁。
- (18) 西田幾多郎『善の研究』、前掲、二・四三・四六・四八—四九・五四・六八・七一・一〇九頁。
- (19) 宮津栄太郎『ベルグソンの直観主義に対する私見』、『哲学雑誌』第三八〇号、前掲、七六一—七七・八一—八三頁。
- (20) Underhill, E. *Mysticism: A Study in the Nature and*

Development of Man's Spiritual Consciousness, London:

Methuen, 1911. なお、佐藤の論説中では、「神秘説」と表記されている。

(21) 佐藤繁彦「神秘説」『哲学雑誌』第三五五号、一九一六年九月、一〇三・一一四頁。

(22) 朝永三十郎「西南独乙派の史的位罫」『哲学雑誌』第三二一号、前掲、六一七頁。

(23) これらの社会現象をふまえた思想史研究としては、渡辺和靖「明治思想史―儒教的伝統と近代認識論―」（ベリカン社、一九七八年）、竹内整一「自己超越の思想―近代日本のニヒリズム―」（ベリカン社、一九八八年）が参考になる。

(24) 藤井健治郎「平等観個人主義（平民主義）と差別観個人主義（貴族主義）」『哲学研究』第一八号、前掲、九七―九九頁。

(25) 進化論、とくにスペンサーの思想と明治前期の思想を概観した研究としては、山下重一『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、一九八三年）が参考になる。

(26) 長谷川天溪「文学の試験的方面」『太陽』第一一卷第五号、前掲、一五三―一五四頁。

(27) 岩野泡鳴『神秘的半獣主義』、前掲、六頁。

(28) 伴悦「解説・解題」、虹野敏郎・大久保典夫編『岩野泡鳴全集』第九卷、臨川書店、一九九五年、四六七頁。

(29) 前掲・注(27)に同じ。五〇―五一頁。

(30) symbolの訳語は、一九〇〇年代後半の時点では、現在ほど一定していない。象徴と表象の他にも、たとえば、坪内雄蔵「近世文学思想の源流―ルネサンス乃至ロマンチズム―」（早稲田大学出版部、一九〇九年）では、symbolを「標号」（五頁）と和訳している。また、symbolismを「標象主義」（二八頁）や「標示主義」（三三頁）と和訳している。なお、坪内雄蔵とは、坪内逍遙の本名である。

(31) 田中喜一「象徴主義の心理、論理、及び倫理」『哲学雑誌』第二五一号、前掲、一一三―一頁。

(32) 筆者不明「思潮」欄『六合雑誌』第二九〇号、一九〇五年二月、一〇一―一〇二頁。

(33) 神田佐一郎「神秘説に就て」『六合雑誌』第三〇七号、一九〇六年七月、四四〇―四一頁。

(34) 筆者不明「神秘主義の理想」『六合雑誌』第三二卷第五号、一九二二年五月、一一九頁。

(35) 金子白夢「神秘のこゝろ」『六合雑誌』第三三卷第三号、前掲、一八頁。

(36) 蘆田慶治「神秘経験の価値」『六合雑誌』第三十六年十月号、前掲、八頁。

(37) 木村久一「秘密を欲する心と告白を欲する心」『中央公論』第三三年第八号、前掲、説苑欄一二頁。

(38) 茅原華山「人実主義より新神秘主義へ」『日本評論』

第二巻第一号、前掲、三一六頁。

- (39) 個人主義と憲法学―公私二元論の限界― (東京大学出版会、二〇〇〇年)、河合隼雄『個人』の探求―日本文化のなかで― (日本放送出版協会、二〇〇三年)、亀山佳明『夏目漱石と個人主義―(自律)の個人主義から(他律)の個人主義へ―』(新曜社、二〇〇八年)を参照のこと。
- (40) 土田杏村「中澤臨川氏の評論」『文壇への公開状』、岡村書店、一九一五年、一八三頁。
- (41) 中澤臨川『旧き文明より新しき文明へ』、実業之日本社、一九一五年、二〇四頁。
- (42) 中澤臨川「現代の神秘的傾向 吉江孤雁論」『中央公論』第二九年第九号、一九一四年八月、一一六頁。
- (43) 吉江孤雁「近代神秘思想」『文章世界』第二二巻第一号、前掲、二二二―二二頁。
- (44) その詳細については、上田博ほか編『大正文学史』(晃洋書房、二〇〇一年)を参照のこと。
- (45) 小田政賀「神秘主義としての英雄主義」『洪水以後』第八号、前掲、四四―四五頁。
- (46) 片上伸「ロシヤ魂の神秘」『中央公論』第三三年第八号、前掲・注(37)に同じ、公論欄九二頁。
- (47) 昇直隆「露西亞文学の神秘的傾向」『六合雑誌』第三六年十月号、前掲・注(36)に同じ、一一頁。
- (48) 田部重治「象徴的表現」『日本評論』第二巻第四号、前掲、一三九・一四二頁。
- (49) 同前、一三九頁。
- (50) 萩原胡太郎「現詩壇の神秘主義者と現実主義者」と『早稲田文学』第一四一号、前掲、一六―三三頁。
- (51) 三木露風「象徴主義の文藝観」『中央文学』第一年第六号、前掲、六一―九頁。
- (52) 同前、七頁。
- (53) 柳紅「福士君に申す」(『詩歌』第七年第五号、一九一七年五月)、福士「川路君に答ふ」(『詩歌』第七年第六号、一九一七年六月)、柳紅「再び福士君に申す」(同前)、福士「再び川路君に答ふ」(『詩歌』第七年第八号、一九一七年七月)。
- (54) 福士幸次郎「神秘主義の決定」『文章世界』第二二巻第一号、前掲、一三二―一三六頁。
- (55) 川路柳紅「神秘・象徴・本然」『文章世界』第一三巻第一号、前掲、三四―四五頁。
- (56) 岡本春彦「神秘主義の為に」『哲学研究』第二四号、前掲、二二八―三六頁。
- (57) 同前、一三〇頁。
- (58) このことを標榜した近年の参考書として、たとえば、宮本久雄・岡部雄三編『語りえぬもの』からの問いかけ―東大駒場(哲学・宗教・芸術)連続講義―(講談社、二〇〇二年)が挙げられる。

*本稿では、原則として、引用文等を含め旧字は通行字に改めた。ルビ等は、適宜省略した。

*本研究は、京都大学人文科学研究所・共同研究B「第一次世界大戦の総合的研究」の共同研究員として行ったものであり、その研究成果の一部である。

(名古屋大学大学院)