



Title	保田与重郎と三木清におけるロマン主義 - 「近代の超克」再考（その5） -
Author(s)	菅原, 潤
Citation	長崎大学総合環境研究. 2009, 11(2), p. 47-54
Issue Date	2009-03
URL	http://hdl.handle.net/10069/21970
Right	

This document is downloaded at: 2017-06-22T16:39:06Z

【研究ノート】

保田与重郎と三木清におけるロマン主義 — 「近代の超克」再考（その5） —

菅原 潤*

Rethinking of “the Attempt to Overcome the Modern”(5)

Jun SUGAWARA

Abstract

In “About Schestov’s Anxiety” Miki Kiyoshi regards Schestov’s thought as the research for extraordinary reality. In this respect his interpretation is different from existentialistic one of Kamei Katsuichiro. And Miki asserts in “Ideology and Pathology” that pathetic elements should play more serious roles than ideologies, this issue influences Yasuda Yojuro’s romantic conceptions. While Miki criticizes that Yasuda’s romanticism floats between objectivism and subjectivism, Miki’s proposal of pathos leads to mythical critics of Yasuda.

Key Words : pathology, romanticism, myth

1. 保田と三木の関係 — 二重の視点より

前々回見てきたように、保田与重郎と亀井勝一郎は、一般に「日本浪漫派」として一括されることが多いものの、保田の関心が主にドイツロマン派に限定されるのに対し亀井がニーチェ、ゲーテに興味を抱いているという具合に、両者の間にはいささか見解の差異が見受けられた。ただしこのことは両者の決定的な差異を導かず、亀井に存在するシェストフへの熱狂は、雑誌『日本浪漫派』の前身である雑誌『コギト』の同人である中島栄次郎を介して保田に受け継がれている。詳しい事情は前回述べたが、改めてかいつまんで言えば、中島は「生活について」のなかで明らかにシェストフの不安論を念頭に置いた転向文学批判を展開し、これに示唆を受けて保田は「当麻曼陀羅」のなかで不安の精神史について論及しており、その意味で亀井と保田は「不安」をキ

ーワードにして緩やかな結合をなすと見ることができるのである。

他方で保田における「不安」への関心は、亀井との関係だけでは説明し切れない要因を含んでいる。既に示唆したことだが、シェストフの不安論の意義を声高に唱えたのは亀井勝一郎一人ではなく、文学畑の亀井とは違う立場ではあるが、哲学の三木清もシェストフに注目していた。三木は1934年に発表した「シェストフ的不安」という論考のなかで若者を中心としたシェストフ熱を紹介し、シェストフの議論は若者の言うような実存的な不安ではない別の社会的次元を含んでいると指摘した。このある意味で亀井批判とも受け取れる三木の言説は、保田と中島にも大きな影響を与え、その後保田と中島の不仲の原因にもなっていく。このように考えれば保田について考察する際は確かに亀井との関係が重要であるものの、これとは別に三木と保田の関係にも注目しなければならなくなるだろう。

こうした事情を受けて今回は保田と三木の間を考察するが、この組み合わせは近代の超克全体を考

* 長崎大学環境科学部

受領年月日 2008年10月31日

受理年月日 2009年2月24日

える上で極めて重要な意味をなすことに注意を促しておきたい。連載の第1回目で指摘したように、竹内好は座談会「近代の超克」に欠席したものの、本来なら出席すべきだった論者として保田与重郎と三木清の名を挙げている。2人のうち保田は、座談会の司会の河上徹太郎が言うように、実際に座談会のメンバーとして招待されたが、座談会の当日に急に都合が悪くなったことを理由に欠席している。それゆえ竹内が出席すべき識者として保田の名を挙げることにほめるが、そうした事実経過がないにもかかわらず、三木について竹内の不参加の理由としてわざわざ「当時軍の報道班に徴用されて国外にいたからだろう」¹と推測しているのは極めて異例である。事実関係の説明だけでは満足できない竹内の推測は、近代の超克の言説において三木の影響力がとりわけ大きいことを示唆している。

私見によれば座談会「近代の超克」に三木が招かれなかったのは、彼が鈴木成高、西谷啓治らの京都学派と関係がよくないことを配慮してのものと思われる、たとえ三木が国内にいても呼ばれなかった可能性はある。とはいえ、近代の超克全体のなかで三木と保田が重要な位置を占めるものの、実際の座談会「近代の超克」に2人が出席していないことにはある重要な意味が隠されているように思われる。というよりも、この2人をキー・パーソンとして近代の超克を理解することがこの連載のテーマなのだが、三木ないし保田一人の言説をクローズアップするのではなく、あくまでもこの2人の関係の視点から近代の超克のあり方に肉薄してゆきたい。

2. 非日常的なリアリティの探究 — 三木のシェストフ論

それでは先述した「シェストフ的不安」における三木の議論から見ておこう。まず三木は「不安の文学、不安の哲学というものが、我が国においてあからさまに問題にされるようになってから、もはや2年にもなるであろう。この頃のレフ・シェストフの流行はその連続であり、その最近の形態である」と述べ、この論考の書かれた年に翻訳されたシェストフの『悲劇の哲学』の反響の大きさを確認する。その上で三木は、シェストフの流行は社会的条件や個人の単なる気分還元できないある問題を言い当てていると言う。

不安の文学、不安の哲学は、しばしば懐疑論とか厭世論とかいう風に無造作に批評されている。し

かしこの不安は単なる厭世の如きものではないであろう。シェストフは、運命について探究したドストエフスキーの主人公たちが、キリロフの場合を除き、誰も自殺しなかったことを指摘している。キリロフにしても、彼がみずから生を奪ったのは、生から逃れるためではなく、自分の力を試すためであった。彼等は生が如何に重く彼等に負いかぶさろうとも生の忘却を求めはしなかった。またもし懐疑が真理はないとして探究を断念することであるとしたならば、この場合の懐疑というのも正しくはない。シェストフはパスカル論において、「イエスは世の終まで悩み給うであろう、その間は眠ってはならぬ。」というパスカルの語を引き、その意味について繰返し論じている。眼を殺して探究を続けることが懐疑の精神である。何がそのように探究され、また探究されねばならぬのか。日常は蔽い隠され不安において初めて顕わになるリアリティである。不安の文学、不安の哲学は、その本質において、非日常的なリアリティを探究する文学、哲学である。……かくしてまた本来の不安を憂鬱、低徊、焦燥などの日常的な心理から区別することが必要である¹¹。

ここでの三木の主張は、不安の思想の目的が「非日常的なリアリティ」の探究にあるということに集約できるが、その結論にいたるまでの彼の議論の足取りには、近代の超克に関わるこれまでの議論にいろいろ関わるものが見られて興味深い。先ずドストエフスキーの小説の登場人物がほぼ誰も自殺していないという指摘だが、これは前回触れた中島栄次郎の「リアリズムの問題」における「作家は決して自殺しない」という印象的な表現と呼応しているし、またシェストフの議論を紹介する際に彼のパスカル論に言及する姿勢は、第3回の連載で触れた河上徹太郎がシェストフのパスカル論を重視する態度と一致するものがある。これらはいずれも亀井勝一郎が見逃していた点であり、この問題をさかのぼれば亀井が反近代主義者と規定するニーチェを、必ずしも非合理主義者と見なさない生田長江を三木が高く評価した論点にたどり着くだろう。

ニーチェ理解に関する三木と亀井の対立については既に別の機会に論じたので¹¹、ここでは三木が「非日常的なリアリティ」からどのように社会的次元を見出したのかを考察していく。実は三木には、自分が誰よりも先に不安の哲学・不安の文学に着目していたという自負心があった。つまり三木は「シェス

トフ的不安」の1年前に書いた「不安の思想とその超克」の論考のなかで、ヨーロッパでは第一次大戦後顕在化した不安の思想が、我が国では満州事変後にクローズアップされたと言っているのである。周知のように満州事変が勃発したのは『悲劇の哲学』の邦訳が刊行された1934年から数えて3年前に当たる1931年なのだから、不安の思想を先導したのは他ならぬ自分だという態度が言外ににじみ出ているのだが、この段階で三木は既に、不安の哲学・不安の文学は不安にとどまり続けたい旨のことを述べている。

人間はいつまでも不安のうちにとどまり得るものではない。ゲーテがいった如く、植物でさえすでに「純なる太陽に向う」、「色どられたる地上に向う」衝動をもっているように見える。人間もまたかくの如きヘリオトロピズム（向日性）を具えている。……例えば、ブルーストはもはや人格の破壊者とは見られないで、人間に芸術的創造をその生存理由として与える詩人と見られるようになった。同じように、ジードはもはや道徳の破壊者としてでなく、ヒューマニストとして、「新しいゲーテ」として理解されるようになった。……「知識の悲劇」に「新ヒューマニズム」の肯定が継ぐのである……^{iv}。

ここで言う「新ヒューマニズム」に、三木は不安の思想の進むべき道を認めるようになる。

3. 不安からネオヒューマニズムへ — パトスへの眼差し

彼は「不安の思想とその超克」の直後に書いた「ネオヒューマニズムの問題と文学」のなかで、「新ヒューマニズム」を次のように展開する。

すこし以前私は不安の思想とその超克について論じ、現代の文学と哲学とに共通する態度及び方法の主要なものを分析し、そのひとつの結論として、新しい人間タイプの構成ということに及んだ。これはいうまでもなく、より広い関連と立場において考察されねばならないことであって、その場合すぐに思い附かれるのはネオヒューマニズムの問題であろう。……ネオヒューマニズムのもとに理解するべきは何よりも新しい人間性の探求、人間の新しいタイプへの努力であり、それはかような探究と努力とを文学においても期待するものでな

ければならぬ。……ルネサンスの仕事がよく言われるように「個人の発見」にあったとすれば、新しいヒューマニズムの問題は社会的人間でなければならぬであろう。けれどもそこでは単にいわゆる「社会」のみが問題になるのではなく、ヒューマニズムはもとよりヒューマニズムとして人間性の問題を割引して考えることを許されていない。かくして新しいヒューマニズムにとっては社会性と人間性との結合ということがその中心的な問題であるべき筈である。もちろんこの2つのものは本来別のことがらではないであろう。しかしながらこれまで、社会性を強調する場合多く客観主義の弊に陥り、人間性を力説する場合多く主観主義の害を伴ったということも争われない。それ故に新しいヒューマニズムにとっては、単なる主観主義と単なる客観主義とを自己のうちに包むより高い立場において、人間性と社会性との総合を企てるということが問題である^v。

三木らしく気宇壮大な思想の構想が語られているが、ここではどちらかといえばネオヒューマニズムの出発点となるべき「不安」の問題よりも、ネオヒューマニズムの名の下で「人間性」と「社会性」、「客観主義」と「主観主義」の対立の克服が早急に唱えられている印象があるので、この点について若干付言しておきたい。

三木はシェストフ的不安に深入りする直前に、マルクス主義の撰取に真剣に取り組んでいた。少し具体的に言えば、1927年に彼はマルクス主義に関する論考を次々と発表し、それらをまとめて翌年に『唯物史観と現代の意識』を刊行した。そしてこの本がマルクス主義者から様々な批判を受けることになる。例えば自然弁証法の研究者として名高い加藤正は、三木の言うイデオロギー解釈はマルクス主義に馴染まない旨のことを述べている^{vi}。他にも多くの激しい批判が相次ぎ、このことに懲りた三木はその後マルクス主義に対して目立った発言をしなくなる。けれども上に挙げた「ネオヒューマニズムの問題と文学」の一節にある「社会」、「客観主義」といった語句を読めば、これを書いた時点の三木はマルクス主義に関心を失ったのではなく、ネオヒューマニズムのなかにマルクス主義という「客観主義」を包摂しようとしていることが読み取れる。

ともかくこうした三木の隠された目論見は、ほぼ同時期に発表された「イデオロギーとパトロギー」のなかで鮮明になってゆく。この論考で三木はイデ

オロギーの問題をその起源であるフランスのイデオロギーにまでさかのぼり、そもそもイデオロギーは「人間を単に客観的にしか捉え」なかったと批判し、こうしたイデオロギーに代わって「パトス」ないし「パト斯的意識」の必要性を説く。彼によれば人間のなかにある何か身体的なもの、物質的なものを言い当てるのがパトスであり、そうしたパトスとロゴスが結合するところに弁証法的な発展を見ることができると主張する。

人間の意識はロゴスとパトスという相反する方向のものから弁証法的に構成されると考えられねばならぬ。一方は客体的な意識であり、他方は主体的な意識である。そしてロゴ斯的意識にいろいろな種類と段階があるように、パト斯的意識にもさまざまな種類と段階が区別されるであろう。ロゴ斯的意識が、感性知覚の如きものから思惟の方向に次第に高まるに従って、その対象性或いは客体性を次第に増してゆくのは反対に、パト斯的意識は、主体的方向に次第に深まるに従って、その対象を失い、次第に無対象になってゆくと考えることができる。そこに両者の対立が最も明瞭に現われる。一定の対象、従って一定の表象に結び附いているようなパトスはなお浅薄だといえる。深いパトスはむしろ対象を含まないものであり、かような無対象なパトスとして、たとえばあの運命の意識、原罪の意識などは解釈さるべきものである。……かような無対象なパトスに表現を与えるものが芸術である。またそのように表現を求めるところにパトスの主体性があるともいえる^{vii}。

先述のマルクス主義者との論争を背景にして考えれば、ここで三木は社会的現実と結合されるべき人間の主観的意識を言い表すものとして「イデオロギー」よりも「パトス」の方が適切だと主張していると考えられる。しかもイデオロギーを用いれば文学・芸術といった上部構造はどうしても社会的現実を反映させるものとして消極的に捉えられるのに対し、パトスだと作者自身すら判然とは言い表せない芸術作品の深みがうまく説明されるという利点がある。そのパトスがロゴスと結びつくことで社会が説明されるというわけだから、三木のパトス論は芸術の社会からの独立性を確保しつつ社会とのつながりも説明できるという、芸術家や作家にとっては好都合な議論だと受け止められよう。

4. ロマン主義をめぐる三木と保田の対立

こうした三木清の提言を保田与重郎は真剣に受け止めている。彼は1933年の論壇を回想するにあたり、三木の所説に注目する旨の話を次のように述べている。

「作品」3月号で三木清氏は「イデオロギーとパトロジー」と題するエッセを書かれた。……僕らは具体的な現実の人間として文学をなす事実を考えるなら、作家は主体的真とか客観的に見た真を識別するといったところから発足し得ない。……現実の矛盾そのものをみつめるか——そこにたしかに今日の一つのリアリズムは成立する、もしくは現実を超越するロマンティズムに立たない限り、主体的真実は方法的に成立せぬのでなかろうかと考える。勿論ここで示された客観的真は日常的な誤謬に対するものではなくさらに深い真であるとしてである。しかもこうした場合客観的真はどこへおちつくのであろうか。……僕らの考えるリアリズムは作家と作品のへだたりを除き、作家に於ける世界観以上にリアルな精神を尊重するのである。作家が真実に体験し、真実に見ていない世界を描くことは不可能である。そしてこの方法は今日のリアリズムである。しかるに三木の方法論は「文芸」創刊号の三木氏のネオヒューマニズムの主張によって文学上に於ける社会的人間の原理の提証となった。ここに於て僕らも亦希望していたところの、方法としてのリアリズムへの近よりが感じられる。方法としての原来のリアリズムは所謂思想とか世界観ではない。リアリズム(文学上の)はむしろそれらの地盤であり、パトスをパトスたらしめる世界である。ここに於て三木氏の主体とか客体の真というものはどう処置せられるかに大きい興味がある^{viii}。

ここで保田は、中島栄次郎をはじめとする雑誌『コギト』における議論にいささか強引に引きつけて三木の所説を解釈している。文中にある「作家と作品のへだたり」という表現が分かりにくいのが、保田がここで念頭に入れているのは、以前に紹介した中島の「生活について」と「リアリズムの精神」で述べられているような、主体と客体の落差をいかにして解消するかという問題である。この落差を無理に解消するのが中島の言う「転向」であり、三木の言う対象的な意識を斥けたパトスの主張は、不安から感動にいたるリアリズム論に相応しい論点を提供した

と見たのである。

他方で保田は、イデオロギーではなくパトロギーによりマルクス主義に再接近しようとする三木の隠れた意図にも気づいていた。後年になって否定するが、当時の保田はマルクス主義側の文学活動に強い関心を抱いており^{ix}、マルクス主義から転向した亀井勝一郎に日本浪漫派への参加を呼びかけたり、日本浪漫派に反対するマルクス主義側の人民文庫と共同討議を行ったのも、ある意味でマルクス主義とロマン主義の結合を呼びかけてのことであった。当初保田は、自分が信奉している「現実を超越する」ロマン主義が現実との接点を有していないことを嘆いていたが、三木の言うように無対象的で深いパトスをロマン主義に呼び込めば、ロマン主義もロマン主義なりの仕方現実社会との折り合いがつけられると考えたのである。

こうした保田の活動に対し、彼に影響を与えた三木の反応は極めて冷ややかなものであった。三木は「浪漫主義の台頭」という論考のなかで『日本浪漫派』の広告文を取り上げ、保田が普及しようとするロマン主義が主観的だと断定する。

この頃の文壇における顕著な現象として指摘され得ることは、とりわけ若い世代の批評家たちの間に見られる主観主義的傾向である。客観的な基礎付けや論理的な連関には無頓着に、ただ自己の「心情」を主観的に語ることが彼等に喜ばれる。この人々の文章が難解であるというのも、彼等が意識的に或は無意識的にアイロニーを好むからにはかならない。アイロニーは風刺やユーモアとしばしば混同されているが、夫らは性質的に違ったものであって、互に明瞭に区別されねばならぬ。先ずこのアイロニーの本質を究めることが、浪漫主義の意義を明かにするために必要である^x。

こう前置きした上でキルケゴールのアイロニー論を取り上げ、保田を含めたロマン主義者が現実と接点をもたないことが痛烈に批判される。

彼〔キルケゴール〕はその〔論文の〕中で云う、アイロニーは否定性である、なぜならそれは唯否定するのみであるから。それは無限である、なぜならそれは此のもしくは彼の現象を否定するのでないから。それは絶対的である、なぜならアイロニーはその力において否定するものは実は存在しないところの、より高いものであるから。アイロ

ニーは無を建てる、なぜなら建てらるべきものは、その背後にあるのであるから。またアイロニーにおいて主観は消極的に自由である、なぜなら主観に内容を与うべき現実はそのうちに主観を縛る束縛から自由である、主観は消極的に自由であって、かかるものとして浮動的である。このような自由、このような浮動が人々に或る感激を与える、なぜなら彼等はいわば無限の可能性に酔っているのであるから。キルケゴールがアイロニーを説明したこれらの言葉は、今日の日本の青年浪漫主義者の心理をかなり適切に説明していないであろうか。

この人々は現状に対する反抗者である。このことは誰も尊敬をもって認めなければならぬ。彼等のアイロニーはそこから生れる。然しながらその反抗は具体的な、限定された現実に対するものではなく、寧ろ無限定的な反抗であるというのがその特徴である。……現実狭隘卑小なものとして感ぜられるが、如何なる原因に限定されてそうであるのかは客観的に考察されることなく、それ故に現実と云っても無限定的なものに過ぎない。彼らの戦いは一定の戦線というものをもたぬ^{xi}。

前述したように保田は「一定の戦線」をもたなかったわけではなく、彼なりに浪漫主義陣営とは別の勢力との共同戦線を張る努力をしていたのだが、三木の激しい口調から察するに、そもそも彼はロマン主義に何ら期待していなかったように思われる。三木にとって大事なのはシェストフの言うところの「非日常的ナリアリティ」の方であり、その実存的な感覚の延長にあるものとしてロマン主義を評価したに過ぎない^{xii}。これに対して保田は必ずしもシェストフ的不安に興味を抱いているわけではないが、中島栄次郎を介してそれがロマン主義と通じるものがあると思っ不安の問題に近づいたのだから、保田と三木のロマン主義理解は出発点からしてすれ違ったと言ってよい。後年になった保田は三木清のことを「言いたくない人の名」^{xiii}といたしたのは、当初抱いていた三木への期待が裏切られたからなのだろう。

5. ミュトスの視点 — 三木から保田への影響

けれども保田与重郎は、こうしたロマン主義批判を受けて三木清の思想から完全に縁を切ったわけではない。むしろ保田は三木の主張する「ミュトス」の思想を引き継いで、その後の日本主義的な批評への道を切り開くのである。

それでは三木は、どういう文脈でこのミュトスの視点を主張するようになったのか。実はこの視点は、先に取り上げた彼のパトス論から必然的に帰結するものである。「文学における世代の問題」(1933年)において三木は、「イデオロギーとパトロギー」では十分に論じることが出来なかったパトスの社会的次元を熱心に論じている。ここで彼は世代を単に同時期に生を受けたという生物学的事実として規定することにどまらず、ある種の歴史的なものが考慮されねばならないと言う。ただしこの場合の歴史的なものは、マルクス主義のように個人から超越した類的存在のようなものではなく、個人に出発しつつ個人を凌駕する契機が世代のなかで考えられなければならないというのである。こうした契機として、パトスが次のように論じられる。

第二、世代の理論は文化の形成においてパトスの意味を重要視するものでなければならぬ。パトスというのは主体的に規定された意識、内的自然乃至内的身体によって規定された意識である。文化は理性的なもの、ロゴスの的なものであるとする立場にとっては世代の問題は多くの意義を有し得ない。例えば現代の文化哲学として知られる新カント派の哲学は、すべての文化はいわゆる文化価値を担うものであると説いているが、この場合価値は文化の含む普遍妥当的な理性内容、非性格的なロゴスの意味にほかならず、従ってかくの如き価値哲学的立場においては世代の理論は歴史及び文化に関する生物学主義として単純に排斥されるのほかないであろう。歴史理論として世代の問題を重要視する立場は、これに反して、いずれの文化においても、そのうちにその生産者の「人間」、この人間の「性格」が表現されていると考え、これを重んずるのでなければならぬ。このような人間と性格というのはパトス的なものにほかならない。

第三、世代はいままでもなく個人ではない。とりわけ歴史的に意義ある世代の概念は家族系図学的遺傳的のものを指すのでなく、種々なる家族に属する諸個人の群を意味している。世代の基礎と考えられる根源的な物質としての主体は単に個人的なものではなく、社会的なものでなければならぬ。それは個人的身体のことではなく、却って社会的身体、社会的物質というべきものである。主体はいわゆる主観のことではなく、却って主観・客観的と考えられる人間を包むものである。世代は

我々の外部にある社会ではない。社会的世代はパトスを共に分つことによって形作られる^{xiv}。

このようにパトスが世代の問題を介して社会的身体、社会的物質と呼び換えられた上で、パトスを包むものとして「ミュトス」が提唱される。

運命というものに突き当たったとき創造は始まる。文学は単に知ることではなく、作ることである。作ることはつねに身体的なものと結び附いている。創造もしくは創作の基礎はパトスである。デモンの協働なしには芸術作品はないといわれるとき、デモンとはあの内的自然もしくは内的身体のことであろう。デモンは外部から干渉する力ではない、それは人間の性格と離れ難く結び附いている。しかるに注意すべきことには、このような創作的なものこそ実はまた伝統的なものである。文学にとっては科学の場合などとは比較にならぬほど伝統というものが重要な意味をもっている。最も創作的なものが同時に最も伝統的なものであるという一見矛盾したことがらは、伝統ということも創造ということと同じくパトスを基礎としているということによって説明される。伝統は合理的な、理性的な作用であるというよりもパトスにもとづくのである。伝統と創造とのいずれの場合にもパトスから生れるミュトスはその根柢にある……^{xv}。

いささか難解な説明なので、少しかみ砕いて説明しよう。パトスが個人に出発しながら個人を超越するという三木の規定を念頭に置けば、パトスにおける超越の方向が2つあることが分かる。1つは個人を超越した社会的次元であり、このことはとりわけ世代の問題を考慮すれば了解できることだろう。もう1つの超越の方向は個人的主観を超えた無意識的なものであり、これがとりわけパトスと深く結び附いている。三木によれば深いパトスは無対象的で、対象をもたないがゆえに意識的主観によっては捉えがたいからである。他方で社会的次元も個人的主観では把握しきれないわけで、こうした個人からの超越の層である社会的次元と無意識的なものが結びつくところに三木は「ミュトス」を見届けるのである。三木によれば芸術的営為は個人の力だけで達成できるものではなく、創作を支える無意識的かつ社会的な「ミュトス」という伝統を介することで初めて成立するのである。

こうした手続きでミュトスの意義を説く三木の議

論は、保田および雑誌『コギト』の関係者に大きな影響を与えた。上記の議論のうち「社会的身体」と述べられた部分の中島栄次郎が継承し、作家主体と対象の落差を克服する「言語の唯物化」の議論を展開する。そしてこの議論を後ろ盾にして中島は、保田の提唱する「書くことをためらう」立場が言語の唯物化に徹していないとして批判した。この点については、既に前回述べた通りである。この中島の批判に対し、保田がやはり三木的な「ミュトス」の視点で、次のような反論を試みていることに注意すべきである。

〔中島〕氏が僕の11号の所説を生が内外からうける「ためらい」と解された。従って氏の現実を借りて自己の肉体とする立場と、(ここに氏の唯物言語の概念があるらしいが) 現実と自己との錯乱の心情を自己の肉体とすることとどれ程の差があるかと称する。正しくこの意味に於ては「ためらい」と称するものはわずかに素材の問題となるであろう。しかし僕の専らのべようとしたのは、生に於ける内外の不安の心情ではなくして、作家に於ける、作家が作家としてもつ特殊な意識の心情の情勢であった。作家が作品と緊密に結びつく場所、即ち作家が作品を自己の原始の作品から投げだす、その仕方に於てであった。……僕が「ためらい」と称した作家的な危機の意識、つまりそれが正しく作家のミュトスにまで上るものであるが、——僕らは宗教に入った多くの天才的な同時に反省的な作家を知っている——(かかる意識の形態に於て僕はモラリテを見たのである) このものの中に僕は作品の原型とも称すべきものを考える^{xvi}。

ここでの保田の議論は同じ『コギト』の同人の松下武雄の作品論などを踏まえて行われているのでなかなか分かりにくいのだが、彼がこの文章を書いた1933年の時点で翻訳語の「神話」ではなく「ミュトス」を用いた目立った論者は三木しかいないので、保田が「ミュトス」の語を用いているのは三木の議論を念頭に置いていることが推測される。さらに言えば、保田は自分の言説も中島のそれもとをたどれば三木から影響を受けているのを自覚しているので、「どれ程の差があるか」と言ったとも考えられる。

ここでの保田による中島の反論は、やはり前回触れた「当麻曼陀羅」との関係でも大きな意味をなしている。なぜなら、この論考の直後に書いた「中島栄次郎へ」のなかで、保田は「当麻曼陀羅」みたい

なものは今後書きたいと思っている^{xvii}と述べ、中島栄次郎との共同作業から訣別して独自の批評を確立する旨を述べている。保田が感じた中島との距離は、中島が亀井を通じて保田に紹介した不安の問題が言語の唯物化によって解消するかということにあるのだが、同様の疑念を保田は、三木がその後強調した「行動的人間」、「能動精神」といった語にも感じている。これらの語の説明は別の機会に検討するとし、ここでは保田における不安への強いこだわりは、座談会「近代の超克」における小林秀雄の態度にも影を落としていることだけを言っておく。次回は三木清とともに「ミュトス=神話」の問題に携わった京都学派の哲学者である高山岩男を取り上げ、「近代の超克」と「世界史的立場と日本」をつなぐはずのミッシング・リングを模索することにしよう。

参考文献

- i 竹内好「近代の超克」、竹内他編『近代の超克』富山房百科文庫、1979年、287頁。
- ii 「シレストフ的不安について」『三木清全集』第11巻、岩波書店、1967年、392-393頁。引用文は新字に変え、現代仮名遣いに改めた。以下も同様である。
- iii 拙著『昭和思想史とシェリング——哲学と文学の間——』萌書房、2008年、117-118頁。
- iv 「不安の思想とその超克」『三木清全集』第10巻、岩波書店、1967年、299-300頁。ついでに言えば、このエッセイの論題に「超克」の語を採用したことも、三木に対する長江の影響を感じさせる。
- v 「ネオヒューマニズムの問題と文学」『三木清全集』第11巻、217-221頁。
- vi 内田弘『三木清—個性者の構想力—』御茶の水書房、2004年、236-244頁。
- vii 「イデオロギーとパトロギー」『三木清全集』第11巻、212-213頁。
- viii 「深さへの探求——33年の文芸評論——」『保田与重郎全集』第6巻、講談社、1986年、366-368頁。
- ix あるエッセイのなかで保田は、平林初之輔の論文を皮切りに主にプロレタリア文学者の間で展開された芸術的価値論争について比較的長目のコメントを付している（「批評」の問題『保田与重郎全集』第2巻、講談社、1985年、191頁）。
- x 「浪漫主義の台頭」『三木清全集』第13巻、岩波書店、1967年、159頁。
- xi 同上、160-161頁。
- xii あるいは、そもそも三木が当初パスカル研究から

出発した事実を重視すれば、彼がシェストフの実存的な感覚を評価したというのは必ずしも適切な言い方ではないかも知れない。先の引用文のなかでシェストフのパスカル論を引き合いにしていることに注目すれば、三木はパスカルを重視している点でシェストフを評価しているとも考えることも出来る。このことは、先に述べたように河上徹太郎がシェストフのニーチェ論よりパスカル論とスピノザ論を評価していることに合致して興味深い（拙論「亀井勝一郎におけるニヒリズム — 「近代の超克」再考（その3）」『長崎大学総合環境研究』第10巻第2号、2008年、41頁）。

xiii 「日本浪漫派の時代」『保田与重郎全集』第36巻、1988年、117頁。

xiv 「文学における世代の問題」『三木清全集』第11巻、258-259頁。

xv 同上、265頁。

xvi 「文学時評（コギト昭和8年8月号）」『保田与重郎全集』第6巻、335-336頁。

xvii 「中島栄次郎に」『保田与重郎全集』第2巻、1985年、226頁。