慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	彷徨える青年的身体とロゴス : 三木清ヒューマニズム論における伝統と近代
Sub Title	
Author	黒田, 俊太郎(Kuroda, Shuntaro)
Publisher	慶應義塾大学国文学研究室
Publication year	2010
Jtitle	三田國文 No.52 (2010. 12) ,p.14- 32
JaLC DOI	10.14991/002.20101200-0014
Abstract	
Notes	図削除
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00296083-20101200-0014

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

彷徨える〈青年〉的身体とロゴス

――三木清〈ヒューマニズム論〉における伝統と近代――

黒田　俊太郎

Ⅰ　はじめに

昭和八年半ばから昭和一二年にかけての、多種多様な文学的提唱がなされた文運隆盛の時期は、しばしば〈文芸復興〉期と呼ばれる。この〈文芸復興〉の呼声の有力な出所として林房雄を指摘する高橋春雄は、出獄後の林が執筆した「作家のために」（『朝日新聞』昭和七・五・一九～二一）・「文学のために」（『改造』昭和七・七）・「作家として」（『新潮』昭和七・九）から「文学再建の意志」（『朝日新聞』昭和九・一・二二～二五）までの一連の主張を、「「文芸復興」への陽気で執拗な呼び声」とし、また〈文芸復興〉が「転向」の問題と表裏の関係で論じられてきたそれまでの文学史記述の方法を引き合いに出して、「その意味でも「文芸復興」のラッパ手が林房雄であったことは、やはり象徴的な意味を持っている」としている。[1] この林房雄と〈文芸復興〉との関わりについては、猪野謙二が林の「文学再建の意志」における「文学的精神とは求道の精神である」というような発言を引用しながら、「やがて文芸復興のかけ声が、戦時下のいわゆる「国民文学」の提唱にまで屈折してゆく行く末を、この早い時期にすでに先取りしている」としている。[2]

だが、このような思想的変遷は、林房雄という人物一人に限定されるものではなく、プロレタリア文学が挫折し「国民文学」の提唱へと右傾化していくという昭和一〇年代の文学・思想界における大きな歴史的運動過程と符合し、〈文芸復興〉はまさにそうした運動過程において媒介的な布置にあったという文学史的見取り図が描けるのかもしれない。むろん、こうした見取り図を直ちに了承することは避けなければならないが、〈日本的なるもの〉に関する論議が〈文芸復興〉期の総決算的最終段階にあたる昭和一二年に興ってくるとすれば、そうした見方をいまいちど再検討してみる必要があるだろう。

〈日本的なるもの〉に関する論議が、文壇の話柄として肥大化していく原初的地点を探ることには左程意味はないが、この論議に積極的に参加していくことになる浅野晃（大正一五年に共産党に入党するも、三・一五事件で入獄後翌年に〈転向〉する。）の回想集『随聞・日本浪曼派』（星雲社、一九八七・六）に、「「新日本文化の会」というのができるんです。これは、昭

和の文学史からまったく抹殺されているのですが、ぼく個人にとっては大きな意味のある集まりでした。」「その頃のことですが、ぼくが「日本的なもの」を提唱し、それを小林君が「朝日」の文芸時評にとり上げてくれたものだから、それ以来、あちこちで「日本的なもの」がはやるようになりました。（中略）昭和一二年に「新評論」という雑誌をぼくの友人の門屋博がはじめましてね。その中で「日本的なもの」について書いたのです。」とあり、この証言と小林秀雄の「文芸時評(2)伝統の制約性 浅野晃氏の「文化の擁護」」（『朝日新聞』昭和一一・一二・二六）における「「新評論」という雑誌の創刊号に載つてゐた浅野晃氏の「文化の擁護」という感想文を面白く読んだ。」との記述とは符合する。またそのことと、中島健蔵が「文学と民族性に就いて」（『改造』昭和一二・三）で、文学と民族性の問題を「正面から文学者のトピックとしたのは、昨年暮の小林秀雄氏の文芸時評であった」と発言していることなどから、〈日本的なるもの〉に関する論議は昭和一一年一二月創刊の『新評論』における浅野の論文「文化の擁護」とそれに呼応した小林の「文芸時評(2)伝統の制約性 浅野晃氏の「文化の擁護」」以降のものとしてひとまず認識することができるだろう。

ただし、浅野・小林ら当人たちによれば、「「日本的なるもの」の問題は新しい人間観念の確立という「ヒュウマニズムの問題」に関連している」（小林秀雄「「日本的なもの」の問題Ⅰ」『月刊文章』昭和一二・四）[3]、「現在に於けるヒューマニズムの要求と「新日本主義」の要求とは本来別個のものではない。（中略）「日本的なもの」と云ふよりはむしろ運動の核心はまさに此処にある」（浅野晃「現代日本の『西洋と日本』――「日本的なもの」の問題の所在に就いて」『改造』昭和一二・六）というのであり、三木清による継続的な発言を契機として前年に思想界・哲学界を中心にクローズアップされたヒューマニズム論を無視することはできない[4]。

それゆえ、水上勲の「〝日本的なるもの〟の再発見を唱える林房雄、保田与重郎らの国粋的傾向の急速な台頭に押され（中略）ヒューマニズム論も慌ただしく舞台の表面から消え去ってしまう[5]」とする、いわば〈日本的なるもの〉に関する論議をヒューマニズム論からは切断された、復古主義的な日本主義者らによる言説の暴力と断定する仕方は正確ではない。むしろ、林房雄や浅野晃らの〈日本的なるもの〉を要求する主張は、彼ら自身によって〈新日本主義〉という記号で表象されていくが、そのような従来の日本主義の封建的・非合理的な要素を清算したかのような振る舞いは、ヒューマニズム論とその言説構造を分有しているとする身振りともパラレルであったのではないか。

そのことについては稿を改めて述べるつもりだが、本稿ではそうした議論の前提となる昭和一一年前後のヒューマニズム論、殊に三木の〈ヒューマニズム論〉における伝統と近代に関わる言説構造を析出するとともにその歴史性を再検討したい。

そこで、まずは〝迷ひ子〟と題する諷刺画を見ていくことで、ヒューマニズム論の同時代的位置づけを確認しておく。

図　加藤悦郎「〝迷ひ子〟」（『東京朝日新聞』昭和一二・二・二三）

Ⅱ　諷刺画〝迷ひ子〟

〝迷ひ子〟と題する諷刺画である（図参照）。これは昭和一二年二月二三日の『東京朝日新聞』に掲載された加藤悦郎の作品である。櫻本富雄『戦争と漫画』（創土社、二〇〇〇・四）によれば、加藤は「日本プロレタリア美術家連盟（稿者注、同盟の誤りであろう）のシンパで、左翼マンガを描いた。その後、転向して日本の侵略戦争を積極的に翼賛した。戦後は再度転向して日本共産党に入党し、『アカハタ』などに権力批判のマンガを描いた。」という。二度に亘る「転向」の正確な時期は明らかにされていないが、これを描いた時期はおそらく一度目の「転向」の後であったであろう。過剰な意味づけはここでは避けるが、ヒューマニズム論の位置づけを考えるうえで示唆的ではある。

さて、その解釈については多言するまでもないかもしれないが、少し述べておきたい。

「文壇街」の中心で、「ヒューマニズム」との名辞を与えられた、身なりの良い洋服の子供が、「パパ」の不在に気付き、泣いている。その存在を発見した、書物を小脇に抱え、眼鏡を掛けた知識人風の二人の男が、「珍しくないよ、この街の名物さ…」と、冷徹に分析し傍観している。ただし、傍観しているのは彼らだけではない。自転車を押しながら歩く職人体の男もまた、それを不思議そうに遠巻きに見物している。

この画に不在のものとして、しかしその中心的主題として描かれているであろう「パパ」、それはいうまでもなく子供を然

るべき目的地へと引率し、成熟させる義務を負わされた、文学者・批評家といった〈文壇人〉、あるいは〈文壇ジャーナリズム〉である。ここでは、そうした義務を放擲した、あるいは、もはや子供の所在を確認したくとも確認しえなくなった「パパ」が問題にされている。さらにはそうした〈文壇〉で常習化した義務の放擲という事態に対する関心の、〈インテリゲンチャ／大衆〉における遠近法も明確に戯画化されているといえるだろう。

このような諷刺画による二つの指摘は、一面において正鵠を射ている。なぜなら、是非はともかくとして、そのような批判乃至指摘の方法は、この諷刺画以前に実際に存在したからである。

例えば、前者の問題に関しては、杉山平助が「文芸時評家」として自身が置かれている立場への現状認識について語った次の文章が参考になるだろう。

その月の雑誌を――特に営業的雑誌を――万遍なく読み通す。しかる後に、それ等の雑誌が問題としてとりあげてゐるところのもの、或は奨励するところの創作等について万遍なく触れて行かねばならない。（中略）時評を掲載するところの新聞、雑誌の編集者も、そのことを望んでゐる。（中略）一方において、時評家の仕事は、絶えず浮動的であり、断片的であり現象追従的であることによつて、「真摯なる」文学愛好者からの非難と軽蔑を買つてゐるのである。（「文芸時評（1）時評家の現状」『東京朝日新聞』昭和一〇・一〇・二九）

杉山は、文芸時評家が「市場」原理を追求する編集者の意向を汲むことで、新鮮な文学的「問題」という「現象」に対し「追従的」であることを否定しない。当然「「真摯なる」文学愛好者」と「編集者」との間で「板挟」になることが意識上にチラつくのだが、杉山は「ヂヤアナリズムから除外されることを好まないから」、「ヂヤアナリズム」の論理も無視できないというのだ。

ここまで自身の本音を露骨に語る批評家も珍しいが、「現状追従的」であることを完全にやめられた批評家がどれほどいただろうか。もはやその事の真偽は確かめようもない。だが昭和一一年の〈文壇〉は、文学的「問題」を消費の対象としてしか見ていないと、「「真摯なる」文学愛好者」からは批判されておかしくないほど、多くの「問題」が提出されている。すなわち、学生論・知識階級論・サラリーマン論・青年論・恋愛論などが〈文壇〉の話柄として急浮上しては、深く掘り下げられることもなく消えていくことになるのだが、[6] ヒューマニズム論もまたそのバリエーションの一つとして理解されてしまっていたとしても不思議ではなかった。そうした歴史性を配慮したとき、〝迷ひ子〟は〈文壇ジャーナリズム〉への痛烈な批判たり得ていたことが理解される。

〝迷ひ子〟が批判の射程に入れていると考えられるもう一つの問題、すなわち、〈インテリゲンチャ／大衆〉における遠近法についてだが、それについては次のような見方が前提となっていただろう。

素朴な、感傷的な「流行」ヒューマニズムにたいして「問

題の歴史的展望と理論的掘り下げ」を与へるのは此上なく大切なことに相違ないが、そのために折角のヒューマニズムが上品で高価な燻製になつてしまつて、大衆の食膳に向かなくなつたら、もうお仕舞ひだ。（山東賦夫「ヒューマニズムの「燻製」」『読売新聞』昭和一一・一〇・二九）

ここからも一つの「流行」現象としての側面をヒューマニズム論が持っていたことが理解されるが、ここではむしろ、そのような「流行」に終わらないための「問題の歴史的展望と理論的掘り下げ」という評者らの試みが、逆に「大衆」性を失うことに繋がってしまうことが危惧されている。ただし、そのような「大衆」性の要求という主張自体は、少なくともプロレタリア文学以来の一つの定式であり、また近くは、「偶然」と「感傷性」に代表される「通俗」性を小説に求めた横光利一の「純粋小説論」（『改造』昭和一〇・四）にも変奏した形で見ることができる。

ヒューマニズム論、というよりも、ヒューマニズム論を事実上提唱し牽引したといえる三木清の思想一般に対し、そのような「大衆」性という観点から執拗に批判し続けた人物として戸坂潤が挙げられる。

三木思想は、一種の通俗性と一見大衆性に近いものとを持つことが出来る。所がこの通俗性の通用範囲、この大衆性の持主である大衆らしきもの、之は実は凡庸で鋭さを欠いた或る種のインテリ層だつたのだ。三木思想はだから、元来真の思想的根柢とはなれないのではないかと私はひそかに思つてゐる。三木的ヒューマニズムに就いても亦私は、その本当の大衆性を信じることが出来ない。之は優れたイデーである、だがどこかに鮮やかでないものがある。（「三木清論」『中央公論』昭和一一・一一）

戸坂は「三木的ヒューマニズム」を「優れたイデー」であるとし、またそれが多くの人々に積極的に受容されているがゆえに「一種の通俗性と大衆性に近いものとを持つ」とするが、その受容層は実は〈インテリゲンチャ〉に限定されていて、その性質は「大衆性」そのものとは峻別されるものであるとする。すなわちここで問題となっているのは、三木言説の思想的精度についてではなく、言説を「大衆」に向けて広範に伝播させる構造を言説の内部に構造化する方法論についてであるといえる。同様の懸念は、小松清が「今われわれにとつて切実な関心は、（中略）現代のヒュマニズムを如何にして実生活のうちに展開してゆくか、また如何にして文芸の世界に具現してゆくかにある。即ち行動として表現としてのヒュマニズムである。」（「ヒュマニズムを限定せよ」『日本評論』昭和一一・一二）としていたように、ヒューマニズムの議論が「大衆」と無縁な所で展開していることにしばしば向けられることになるだろう。では、小松や戸坂がヒューマニズムに要求した実効性とはいかなるものであったのか。

それは、小松が先の論で「ヒュマニズム」を「人民戦線精神の肉体」とし、また戸坂が「ヒューマニズムをフロンポピュレールの観念的な支柱にしようとして様々に論じていることは決して誤っているのではない。（中略）だが夫がスローガンであるためにはヒューマニズムという言葉が真に民衆性を有ってい

なければならない筈だ。」（「現代日本のヒューマニズムと唯物論」『唯物論研究』昭和一二・二）としていたように、反ファシズム人民戦線の精神心的支柱として十全に機能することである。

昭和一〇（一九三五）年七～八月にモスクワで開催された第七回コミンテルンで、共産党と反ファシズムを主張する会派との大同団結が承認されたことにより、フランスでは翌昭和一一年四月二六日、五月三日の総選挙で、フランス社会党（第一党）・急進社会党・フランス共産党らからなる人民戦線派が政権を奪取している。そしてこの時、作家・芸術家の発言が、特にその当初において極めて大きな役割を果たしたという。H. R. ロットマンによれば「一九三〇年代を通じて、フランスでは多くの人が、政府と対立するというよりは、政府と同盟していた。ソ連で文学界が政府と結びついていたのと同じである。この時代に支配的だっだイデオロギーは急進社会主義だったといえるし、（急進社会党は政権を握りあるいは大部分の内閣に参加した）、深く尊敬されていた作家、例えばジイド、ジャン・ジロドゥー、ジュール・ロマンといった人々は政治的方向としては急進社会主義に与するものと見なされていた[7]」。

急進社会党は、フランスの中部および南部の農民層の支持を集める中道政党であり、また対抗すべきファシズムの中心が国外のナチズムにあるとすれば、国内で人民戦線派として共闘することは、相対的に左程難しくはなかったであろうし、作家・芸術家らのヒューマニズムを基調とする呼びかけは、それまで第一党であった急進社会党政府の主張とも矛盾することなく、必然的に大きなうねりとなって「人民」を動かして行くこととなるのである。

当然のことながら、彼らのヒューマニズムを当時の日本の体制下においてそのまま適用することは不可能であった。それゆえ、「この人民戦線はわが国において可能であるか。」（大森義太郎「人民戦線・その日本における展望」『中央公論』昭和一一・九）との問いが発せられることとなったのは自然の流れであった。大森は労農派の指導者のひとりとして、翌昭和一二年一二月一五日の所謂〈人民戦線事件〉で検挙されることになるが、ここでは「本来のプロレタリアートの政治勢力の伸長がまづ企てられねばならぬと思ふ。ファッシズムに対して徹底的な闘争を遂行しうるのはプロレタリアートである。（中略）このことは、フランスやスペインの場合について、充分によく理解されるであらう。」として、後述するように、この時壊滅状態にあった無産階級による「政治勢力」の拡大を企図することを「進歩的分子の第一の仕事」としていた。同時期に戸坂は、「大衆」という言葉には、「観点の規定上色々の困難が伴つてゐる」としながら、「人民といふ言葉は一つの新しい解答を意味してはゐる」として、「人民」という言葉を採用することの妥当性を指摘している（「文芸時評【四】人民派と人民戦線」『東京日日新聞』昭和一一・六・二六）。むろん、その後も「大衆」という言葉も戸坂は用いていくことになるのだが、ここで行われた集団を指示する呼称の変更は、人民戦線を呼びかける大森らの希求した集団概念へと、戸坂のそれが変質し始めたことを意味するといえるかもしれない。少なくとも戸坂の人

民戦線という運動そのものへの接近と見ることが出来るだろう。

だが、戸坂が「インテリ意識とインテリ階級説」(『文芸』昭和一〇・一)で、〈インテリゲンチヤ〉を、「無産者階級でもなければブルジョア階級でもない」「この二つの階級に対立する」「一種の「階級であるかのようなもの」」、すなわち「知識階級」として自己措定する人々と規定し、彼らの提出する「不安」「行動」といった「新しいインテリ論」のことを「転向主義」「転向的逸脱」として排斥したあり方は、戸坂が人民戦線に接近していく時期に書かれた「★不安の二種類」(『中央公論』昭和一一・六)にも通底していく。これは人民戦線を主導する大森の〈インテリゲンチヤ〉に対する考えとは大きく異なるものだった。大森が「立ち返つて、もういちど、日本において、人民戦線の建設は可能であるか。」(前掲、「人民戦線・その日本における展望」)と、論の中盤で再び問い直した時、それを可能にするのは、「学芸」に携わる、そして一般の「インテリゲンツィヤ」に他ならなかった。大森は「インテリゲンツィヤ」が「近年絶望と懐疑の精神に囚はれて」いることを見逃さず、人民戦線は、彼らを「土台とすること」で「一応樹立を見ることができよう」との目算すらあったのだ。

すなわち、「大衆」から「人民」へと希求する集団の表象の仕方の変更が見られた戸坂だったが、それは反ファシズム人民戦線への接近の意志の表れ以上の意味はなく、集団の内実は依然として無産階級ということを強く意識したものだった。一方で、人民戦線を主導した大森の意図した「人民」概念は、無産階級を当然念頭に置きながらも、人民戦線を樹立するためには不可欠なものとして〈インテリゲンチヤ〉を包含するものだったのであり、とすれば、戸坂により「大衆」性の欠如という観点から〈インテリゲンチヤ〉の思想として糾弾されされた三木のヒューマニズムは、〈インテリゲンチヤ〉の思想という同じ意味において、戸坂が接近した人民戦線に招来され、三木自身もまた「人民」へと歓迎されたことだろう。すなわち、〝迷ひ子〟という諷刺画による二つの正鵠を射た批判にもかかわらず、昭和一一年ごろの三木思想は、実現されなかった人民戦線という運動にとって極めて実効性の高いものとして認識され流通した、あるいは少なくともそのようなものとして期待されていたと考えることが出来るだろう。

そこで次節ではまず、昭和一一年二月二六日の二・二六事件を一つの区切りとして、それ以前における三木思想を概観したい。

Ⅲ 「主体的中心」の喪失と不安

藤原定は三木の「文学論的活動」の期間について、昭和八年から昭和一一年までの三年間とし、その終息の原因を、「一九三七年の日中戦争の勃発と、それ以前からの言論弾圧」だと指摘している。[8] このことと、「文学論的活動」の事実上の第一作といえる「不安の思想と其の超克」(『改造』昭和八・六)において、三木が次のように述べていたことを想起したい。

丁度昨年あたりから一般インテリゲンチヤの精神的状況にかなり著しい変化がはれて来たのではなからうか。ひとは

それを一の事件に従つて特徴付けて満州事変の影響と呼ぶことができる。この影響によつて一般インテリゲンチヤの間に醸し出されつつある精神的雰囲気はほかならぬ「不安」である。

昭和六年九月一八日の柳条湖事件をきっかけとして勃発した、中華民国との軍事紛争である満州事変が、塘沽協定の締結で停戦に至るのは昭和八年五月三一日のことである。それゆえ、三木の「文学論的活動」は、中華民国との間で繰り広げられた二つの武力衝突に挟まれた、三年という短い〈停戦期間〉に集中的に行われたものだということも可能だろう。戦争と来たるべき戦争への予感がもたらす精神的恐慌状態としての「不安」が、三木を「文学論的活動」に向かわせたのであり、この「不安」にたいする「処方箋を用意すること」[9]、すなわち、〈不安の超克〉ということが常にその中心的課題として据えられていたとひとまずいえるだろう。

周知のように、翌年の〈文壇〉では、レオ・シェストフ『悲劇の哲学』（河上徹太郎・阿部六郎共訳、芝書店、昭和九・一）刊行をきっかけとして、「不安」乃至「シェストフ的不安」がトピックとなり、一大流行現象となるなかで行動主義（＝能動主義）を巡る議論も出現するのであるが、「インテリゲンチヤ」に浸透し始めた「不安」をいち早く感受し、問題領域として先鞭を着けたのが他ならぬ三木の「不安の思想と其の超克」であった。

ただし、同論で「不安」を惹起する直接的要因として、満州事変が取り上げられるということはない。また「日本では昨年あたりまでかやうな不安の思想の影響は局部的であつた。青年の心を圧倒的に支配したのはマルクス主義であつた。」と述べたからといって、昭和七年三月から始まった日本プロレタリア文化聯盟（コップ）幹部の一斉検挙、翌年二月の小林多喜二の虐殺、同年六月の共産党最高幹部佐野学・鍋山貞親の転向声明の発表を契機とする転向現象、これらのことに代表されるようなマルクス主義の思想・言論への官憲の弾圧それ自体が、「不安」の直接的な原因なのでもない。

フランスの批評家であるバンジャマン・クレミューの、*Inquiétude et reconstruction: essai sur la littérature d'après-guerre*[10]における主張を三木はここで紹介している。クレミューは、一九一八年から一九三〇年までの時期を、「不安の精神」に性格づけられた「ペリオード」だといい、それまでの「如何に活動すべきか」という「行動の悲劇」に、「人間とは何か。生活とは何か。何故に生きるべきか」という「知識の悲劇」がとってかわったとした。そしてこのような「悲劇」の交代劇の背後には、第一次世界大戦の直接的影響ではなく、戦後の社会動乱の影響がみられるというのだ。

三木は、満州事変後の日本の状況をこの「ペリオード」のフランスに重ねながら、その一方で「インテリゲンチヤ」が「知識の悲劇」に陥った経路の特殊性についても言及している。

行動は固より、思想の自由も外部において抑圧されてゐる。外部に阻まれたる青年知識人の心はおのづから内部に引込まれるであらう。拡大することをやめない社会的不安は精神的不安となり、しかも「内面化」される。（中略）

外的世界の破産を宣言して人間生活の内部を追求した人々は、然しここでも自己のうちに不動の基礎を見出すことに失敗したのである。外的世界の破産に内的世界の破産が附け加はる。人格の不動性と統一性とは把持されなかつた

それまで「青年の心を圧倒的に支配したのはマルクス主義であつた」というが、「如何に活動すべきか」、あるいは、いかなる小説を書けば良いかなどという、自動化した行動原理となっていたマルクス主義への昭和七年以後の弾圧はしかし、この場合「社会的不安」乃至「外的世界の破産」に過ぎない。重大な問題となるのは、「青年知識人」から「行動の悲劇」を回避させていたマルクス主義に代表される「思想」という「外部」が抑圧され、「自己」の「内部」にそれが求められるも、発見できないという事態の方である。そして、この「内的世界の破産」=「知識の悲劇」というアイデンティティを脅かす問題こそが、三木のいう「不安」として定式化されるであろう。

ところで、日本でも小松清が翻訳したラモン・フェルナンデス「ジイドへの公開状」(『改造』昭和九・六)を端緒として行動主義の議論が起こったが、本国フランスではこれに反応したジイドを巻き込みながらヒューマニズムが広範に喚起され、反ファシズムを標榜するフランス知識階級連盟の結成を誘発することで人民戦線の運動を準備したことは周知のことであろう。しかし、横光利一が「能動主義も、作家が何かせずにはゐられない衝動主義と見えても、我ら何をなすべきかを探求する精神であつてみれば、知識階級を釘付けにした道徳と理智との抗争問題の起点となるべき、自識の整理に向はなければ、恐らく何事も今はなし得られるものでもない」(前掲、「純粋小説論」)として、「ここ三四年来巻き起つて来てゐた」「心理」「道徳」「理智」といった「知識階級」に起こった「自識の問題」=「現代的特徴の新しい自我の襲来」の危機を、解決しないまま行動主義を主張することの不可能性に言及したが、いうまでもなくここでの「自識の問題」とは、三木的「不安」の問題の圏域の内部にそのまま収まるものだったといっても過言ではなかったであろう。

日本の論壇に起こった行動主義は、横光が「何をなすべきかを探求する精神」としてしか理解していなかったことや、また反ファシズム陣営の大森義太郎からも「およそいかなる理論体系も持つてゐない」(「いはゆる行動主義の迷妄」『文芸』昭和一〇・二)として批判されたことからも明らかなように、明確な枠組を持たないままに〈能動性〉という記号が喧伝され流通してゆくことで、各論者の「精神」論的言説や関心に引っ張られた言説が量産される結果に陥ったといえる。むろんこのような言説編成のあり方自体は、同時代に提出された他のトピック、例えば青年論のようなものが「〈青年〉に託された様々な欲望の投影=表象だった」[11]との指摘が既にあるように、あるいはまた、「ヒュウマニズムの問題はそれ自体としてはナンセンスである。それはたゞそれが何ゆゑに主張されるに至るかの対立的条件のうちに、そしてそれとの関係のうちに、意味をもつてゐるにしか過ぎないのである」(室伏高信「ヒュウマニズム」『読売新聞』昭和一一・一〇・一三)として、ヒューマニズム論もまた論者の問題意識との相対性において把握されていたよ

うに、この時期のあるひとつのトピックに特殊な現象と考えるよりは、トピックを超えた普遍性をもつものだったと考える方が妥当であろう。またこのことは、多くのトピックスが次々に消費されていく〈文壇ジャーナリズム〉に対し、諷刺画〝迷ひ子〟が展開した批判の裏面に起こった問題として理解することができそうだ。

いずれにせよ三木の行動主義論もまた、彼の関心としての〈不安の超克〉という枠組で語られていくこととなる。三木はまず「行動的人間について」(『改造』昭和一〇・三)において、行動主義の「使命」を「不安を克服」することにあると規定するが、行動主義の提唱者のいうところの「不安」が「単純」な「現実逃避、厭世観、虚無主義、等々に他ならない」ことに満足できない。三木は「不安」を「如何なる代償を払つても無くさねばならぬものでもない」といい、それどころかむしろ「与へられた現実に服従しないで、これに反抗する」原動力となるような「能動的精神を含んで」いる、「不安の人間が立直つて真に能動的になるためには人間論の設定が要求される」というのだ。この三木の行動主義論は、「能動論議の二態」(鳥丸求女「能動論議の二態」『読売新聞』昭和一〇・四・一七)の一翼としてクローズアップされたように注目度は高かったが、当然のことながらそれゆえに反発も強かった。その対蹠的言説群の構造は「能動論議の二態」の別の一翼として挙げられた三枝博音「『行動的人間論』と能動精神」(『行動』昭和一〇・五)におけるそれの反復といっていいが、三枝は「形而上学的不安論にもとづく行動的人間論は、或る少数のインテリゲンチヤのための問題である」「インテリゲンチヤは自己の不安を人間論的にでなく、社会的不安を歴史的に洞察しこれを処理することへの方向づけに努力せねばならぬ」とした。三枝の立論の仕方は、〈形而上学的・人間論的不安/現実的・社会的不安〉の二分法を基礎とし、三木の不安論を前者を扱う「果てしのない不安論」として斥けるというものだった。

ただし、こうした二分法自体は三木の側から提出されていたことに注目したい。「もしもマルクス主義が全くの虚妄であるとしたら不安はないかもしれない」とつぶやいた後に続けて三木は次のように述べていた。

> 従来の如く社会的見方即ち客観的見方にほかならない限り、人間性の問題はどこまでも取残されねばならぬやうに思はれる。なぜなら人間性は主観性(主体性)の問題を除いては考へられない。

三木は、昭和五年の入獄後マルクス主義から「一種の転向」[12]をしたとされる。同時代的における彼の「転向」への批判に対しては[13]、彼自らが再批判しているが、「転向」を否定したというわけではない[14]。それゆえこの三木の「転向」問題は議論の余地があるわけだが、少なくともここでは、マルクス主義について「社会的」=「客観的」なものの見方しかしないとして批判している。その意味で行動主義者のいう行動主義をマルクス主義的だというのだが、こうした議論はいうまでもなく「不安の思想と其の超克」の議論を継受している。すなわち「然し現代的不安はただ気分や感情のことでなく、知的な、思想的なものであつた筈だ」(前掲「行動的人間について」)というとき、「内

的世界の破産」=「知識の悲劇」が意識されていたはずで、そのような「知的」で「思想的」な「不安」、乃至「自我の襲来」（横光）の危機の原因を、近場の問題、例えば満州事変やマルクス主義への官憲による弾圧といった「社会的」なものにしか求めないような、思考方法上のマルクス主義的誤謬が、ここでは批判されているのだ。そして、〈不安の超克〉のためには、「社会性と人間性の統一」=「客観的必然性を主体化」することが要求されるのだが、「人間性の問題」が手つかずのままになっていること、すなわち「主体的中心」=「存在論的中心」が「確立」されず、いわば〈空虚〉のままであることによって、「現代的不安」は解消されずに放置されているということになる。それゆえ、〈空虚〉に代入されるべき「主体的中心」としての「新しい人間性の発見」こそが三木の目論見であったと言い換えることができるだろう。

Ⅳ 「乖離」する〈青年〉の〈身体／精神〉

だが、そうした「新しい人間性の発見」の主張は、二・二六事件を契機として別の様相を呈することになる。昭和一一年二月二六日に起こったこのクーデター事件を三木が知ったのは、同日午後四時半であった。[15]その日の三木の日記を見ると、次のようにある。

帝都の騒擾を避けるため一時田舎へ行くことにし、夜十時半の鳥羽行の汽車に乗る。新橋まで義兄が見送りに来てくれた。

事件を知って、その六時間後には新橋駅のプラットホームにいたということになるが、彼を避難という行動に駆り立てたものとは何だったのだろうか。

ところで、事件に際し戸坂潤は次のように述べている。

不安は社会的なものではなくて個人や自我のものだといふやうな考え方を覚えた方が偉いと考へ出してゐた連中も、少し気の付く人間は、この時ハット気が附いたのだ。（中略）かうしてインテリ文学的「不安」はケシ飛んだ。こんな不安は実は不安ではなくて却つて一つの安心であり、一つのポーズに過ぎなかつたことに気がついた。と同時にその時夫に代つてインテリを襲つたものは現実界の現実的な不安である。肉体保護上の不安、政治的不自由等々なのだ。（中略）で例の事件は、もう少しでインテリ向きの観念でゴマ化し去られさうになつてゐた不安の権利を、大衆的に再び確立した。（前掲「★不安の二種類」）

この発言は当然のことながら三木をも想定したものだったろう。むろん三木の主張していた「不安」に関する考えが全て「ケシ飛んだ」とは考えられない。だが、三木が「肉体保護上の不安」を感じたのは事実であったはずだ。そして、事件直後関西へと落ち延びた戸坂自身の体験が、この文章の内的実感を支えていたことだろう。

阿毛久芳は三木的ヒューマニズムについて、「現実においてどれほど有効であったろうか。むしろヒューマニズムの提唱は、ファッシズムの台頭の絶望的な状況にあって、個として退却できる生命線としての意味合いが濃かったのではないか。[16]」としている。すなわち、全体主義から「個」の防衛のための

「退却」可能な空間創出の企てとして三木的ヒューマニズムを解釈しながら、その同時代的「有効」性を疑問視しているわけだが、そうした「退却」のための空間創出の実践は、三木における「肉体」的「退却」に連接したものだったといえるかもしれない。事実、三木の前節で見たような「主体的中心」探求に伴う不安に関する論考は、事件がもたらした「肉体保護上の不安」=「社会的不安」の発生を契機として変質いくからだ。

しかしその変質は、それまでの不安論が「社会」という外部を無視し、「個」という内部にだけ拘泥していたが、事件という等閑視できない外部的問題が発生したことによって、自ずと「社会」に目が向くようになっていったとする、戸坂の見取り図に描かれた経路を辿るものではない。そうではなくむしろ三木的不安論の変質は、「社会的不安」を直接的要因として、不安に襲われた人々が、不安解消のために「主体的中心」を探求した結果、それが「発見」されてしまうことへの恐怖に起因している。そして、本稿における狭義の三木的〈ヒューマニズム論〉とは、その意味での「発見」に対する警戒という性格の濃厚な、極めて逆説的なものに他ならない。

当然のことながら、ここでいう「発見」の対象とは何だったのかということを見ていく必要があろうが、その前に事件についての三木の考えを一度概観しておきたい。

かくて今度の事件の影響として第一に考へられることは、我が国におけるフアツシズムの「合理化」の促進乃至強化といふことである。これまで我が国のフアツシズム的思想及び運動は、封建的な非合理的な要素をあまりにも多く内包してゐる。（中略）ここに謂ふ合理化とは、封建的非合理的なものを取り去ることによつてフアツシズムを資本主義の現在の段階に一層よく適合したイデオロギーたらしめることである。（「時局と思想の動向」『改造』昭和一一・四）

三木は、「日本主義」=「日本ファツシズム」は「非合理主義を本質」とするという前提に立ちながらも、「封建的な非合理的な要素」が「資本主義に適合され整頓されていく」という意味での「ファツシズムの「合理化」」が、事件を契機に高進すると予測している。これはドイツのナチが「資本主義」を理念としては排斥しながら、現実においてはその擁護者になっているという事態を敷衍したものだった。

ただし、三木のいう「合理化」は、このような経済機構の組織化にまつわる問題に留まるものではなかった。それに連関する形でおこると予測されているのは、「封建的な非合理的な要素」を胚胎した「旧い型の日本主義者」の淘汰であり、これに替わる「西洋哲学」「ファツシズム理論を身に着けたイデオローグ」の台頭である。この様な〈旧ファシズム〉から〈新ファシズム〉への「イデオローグの交替」という事態の予測について、古田光は「軍部内部における皇道派から統制派へのヘゲモニーの移行を、三木は日本におけるファシズムの合理化ないし強化と見たのである」[17]と正しく指摘している。しかしその一方で三木が恐れていたのは、その「非合理」性ゆえに「日本の知識階級の多くの者が従来の日本主義に共感し得なかつた」にも拘らず、「自由主義者」としての彼らが「合理化」された〈新

ファシズム〉へと大量に〈転向〉していくことである。それゆえ三木は「ファシズムは本質的に非合理主義である」ことを繰り返さねばならなかったのであり、「真の合理性の追求」を「我々に課せられた最も重大な問題」とした。そして、この来たるべき〈新ファシズム〉との対決を、三木的〈ヒューマニズム論〉と再び換言することも可能であろう。

そもそも「非合理」性については、「ファッシズムと共に次第に我々の間に甦つてきた東洋的封建的人間に対する批判のうちにヒューマニズムは現代的意義を見出すであらう」（「ヒューマニズムの現代的意義」『中外商業新報』昭和一一・一〇、二、三、四）ともされていくように、「東洋的」「封建的」なものである。これは、「西洋諸国に比して日本には多くの封建的要素が現在も存在するといふことがそれ自身一つの日本的性格を形成しゐると考へ得る。かかる意味に於ける日本的性格を問題にすることは、ファッシズムと日本的性格、乃至はファッシズムの日本的性格について考へる場合、特に必要なことでなければならぬ。」（三木「日本的性格とファッシズム」『中央公論』昭和一一・八）とされるように、日本の「ファッシズム」の思想的基盤としてその性格を根源的に規定する「要素」として提出される。特にそれは「東洋的自然主義」という名辞でしばしば指示されるが、「その自然主義は東洋的世界観の根本的特色とされてゐる形而上学的な「自然」従つてむしろ我が国の精神とされてゐる「あはれ」「さび」「わび」「しをり」「幽玄」「風雅」等の根柢となる「自然」に関係してゐる」（三木「ヒューマニズムへの展開」『文芸』昭和一一・八）とされるものものであって、明治以来の文芸思潮としての〈自然主義〉とは直接的な関係はない。この「東洋的自然主義」については、「日本的思想の特性は寧ろ主観的即客観的、動即静といふ如き「即」といふ字をもつて現はされる考へ方であり、そこに私はこの自然主義の一つの本質を見てゐる。」（「東洋的人間の批判」『文学界』連評「ヒューマニズムの現代的意義」昭和一一・九）とされるように、その「本質」は「即」の弁証法にある。そして、この「即」の弁証法は、「この無はあらゆる客観的に矛盾したものを心の上で統一する不思議な力を持つてゐる。そのために客観的矛盾に対して客観的に働きかけることをしないで、結局それをそのまま承認することになつてゐる。客観的矛盾が客観的に追及されない故に、無の弁証法は過程的弁証法とはならず、その意味において歴史的とはなり難い。動即静、静即動と云ふも、その動は過程的、歴史的意味は乏しく、従つてそれは、その深さはどこまでも認めねばならぬにしても、つまり自然主義になるであらう。」（三木「仏教の日本化と世界化」『教学新聞』昭和一一・一・一）とする仏教への批判的言説の中で、ヘーゲル的な「過程的弁証法」とは峻別されるべき「無の弁証法」として記述されていた。この「客観的矛盾に対して客観的に働きかけることをしない」という弊害を人間に強いる「無」については、「西洋的教養が身に着き始めた現代の青年にとつては最早伝統的な無に安住することも不可能になつてゐる」（前掲「日本的性格とファッシズム」）というように、「安住」の場所を強奪された「青年」論として具体的に展開されることになるだろう。

ここで三木が「青年」論を蒸し返しているのは、マルクス主義への弾圧により彼らが「知識の悲劇」を体験しているからに他ならないが、問題なのは、というよりも三木が警戒しなければならなかったのは、「主体的中心」を喪失したはずの彼らが、それを「発見」しようと、「無」といった方法に目を向け始めたことである。こうした事態を三木は次のように説明している。

今日一般の青年の間に次第に深く浸潤してきたのは特殊なリアリズムである。それは凡ての問題を客観的社会的に説明して自己自身の責任において引受けようとはしない悪しき客観主義である。（中略）かやうな客観主義は唯物弁証法が常識化され、従つてまた俗流化されて一般に普及されることによつて甚だしくなつたやうである。悪しき客観主義、悪しきリアリズムに対して今日ヒューマニズムが力説しなければならないのは主体性の昂揚である。主観主義といふ現在最も嫌悪される言葉を我々は引受けることに躊躇しないであらう。（中略）然るにかやうなリアリズムの傾向が我が国の伝統的なリアリズムと特殊な仕方で抱合してゐることに注意しなければならない。一括して東洋的自然主義と呼び得るものはそれ自身の意味におけるリアリズムである。このものと西洋的な客観主義との内密の結合が現在のリアリズムの特殊性を形作つてゐる。（前掲、「ヒューマニズムの現代的意義」）

すなわち、第一に、マルクス主義の弾圧後も「青年」たちの間には、マルクス主義的思考方法上の性格としての「客観主義」＝「悪しきリアリズム」が残澱していた。第二に、それに対しては「主体性の昂揚」＝「主観主義」が叫ばれる。しかし結果として、「青年」たちが依拠していたのは、「東洋的自然主義」という「伝統的なリアリズム」であった。

この東西「リアリズム」の「内密の結合」に対しては、当然のことながら警戒が必要であった。なぜならば、それは「東洋的」「封建的」ということを思想的基盤としつつ「合理化」された〈新ファシズム〉という、ハイブリッドなイデオロギーの誕生の可能性を示唆していたからだ。

しかし、この時点で発生した東西「リアリズム」の「内密の結合」は、いまだ堅牢な構造体として、「青年」に「安住」の地を提供したわけではないと三木には判断されたようだ。というのも、先に引用した「日本的性格とファッシズム」における「青年」と「無」との関係に関する記述の直後には、「固より今日彼等の体験する所謂新しい無に伝統的な無に類するのが全く存しないとは云ひ難いであらう。否、伝統の所在が怪しくなつてゐるところに現代的日本人の悩みがある。今日の日本主義が彼等の帰著し得る伝統を指示してゐるとは云ひ難ひ。」と、完全に喪失したわけではないが拠るべき「伝統」を見失った「青年」、しかも「西洋的教養が身に着き始めた現代の青年」の「悩み」が指摘され、しかも、「日本主義」＝〈旧ファッシズム〉が「青年」に「伝統の所在」を開陳しえていないとしているからだ。また、三木の「青年日本」（『読売新聞』昭和一一・一〇・七）というレトリックが示すように、三木において「現代」の「青年」の様態とは、他ならぬ「日本」「日本人」その

ものの姿を代行するものとして認識されている。「日本」は、明治以来の〈近代化〉の過程にあって、常に「西洋的教養」にも「伝統」にも「帰著」し得ずに、自己同一性を巡って葛藤する〈青年〉的身体として表象されていくのだ。

三木は「知識階級と伝統の問題」(『中央公論』昭和一一・四)において、「民族といふのは謂はば身体の如きものである。我々の身体は社会的身体としての民族の分身と見られることが出来る。」として、「民族」を身体的なものとして認識するわけだが、そこでは実体的な身体に対応する「社会的身体」としての隠喩関係が見出される。その一方で、「いまもし民族と文化とを区別して考へるならば、民族の身体に対する文化はその精神の意味を、従つてまたパトスに対するロゴスの意味を有すると見られることができる。」というように、「文化」もまた、同様の思考回路によって実体的身体に宿る「精神」との隠喩関係によって接続され、〈民族／文化〉=〈身体／精神〉=〈パトス／ロゴス〉という二項対立的なものとして分類・整理される。その上で、「かやうにして明治時代の日本人は西洋文化を移植して自国の文化を発展させることができた。かくして作られた文化と民族との間に何等かの乖離が存在するやうに感ぜられるとすれば、それは西洋文化がなほ身体化され、パトス化されてゐないことを意味してゐる。」と、〈文化〉の「移植」という明治以降になされた動向に起因する第一の「乖離」、これは先述した「西洋的教養」と「伝統」とを巡る〈文化・精神〉的葛藤だが、それらを綜合するかどちらかに一元化するかしなければ、当然第二の「乖離」という問題が生じることになるというのだ。

V 「心境」という「心の技術」の超克
——「伝統」の二つの側面

それは〈身体／精神〉の「乖離」性という病理現象として問題化されているといえるが、このような病身としての〈青年〉、すなわち「日本」乃至「民族」が抱える問題を、三木は「日本」の〈文学〉の〈近代化〉の軌跡を通して見出していくことになるだろう。

三木は「ヒューマニズムへの展開」において、現在進行形の日本の〈近代化〉の過程を「ナチュラリズムからヒューマニズムへの展開」過程として捉え、「日本文学の展開」過程もこれを踏襲するべきだとしているが、そこにはそうした「展開」を阻む「文学と生活との距離」の問題が発生しているという。三木によれば、そもそも「伝統的な自然主義」的立場において、人々は「文学と生活との距離」を感じずに生きていたが、〈西洋的〉な新しい「文学意識」が流入してきたことによって、「文学と生活との距離」が意識されるようになってしまったのだという。むろんここで問題となっている「距離」とは、先の〈民族／文化〉、あるいは〈身体／精神〉の「乖離」ということと密接な連関があることはいうまでもないが、当初はこの「距離」の問題を解消するために「新しい仕方における解決」、すなわち様々な文学的理念・手法の導入による解決が試みられたものの、「その問題の解決が決して容易でないところから、新しい仕方で解決することを放棄され、(中略)伝統的な文学

理念に、そこでは文学と生活との距離が謂わば最初から問題になり得ないやうな自然主義の理念に、文学の純粋性の名において、復帰することが試みられる」ようになったというのだ。

同論ではこの「自然主義の理念」への「復帰」が試みられた結果に現れた〈文学〉として「私小説」が挙げられ、また「文学の方面でも心境小説からの転換の努力が日本の新しい世代によつて絶えず続けられてゐる。」（前掲「日本的性格とファッシズム」）というように、「心境小説」もまたそのようなものとして取り上げられる。

この「心境小説」について三木は、「日本的知性に関係して最も重要な意味を持つてゐるのは心境といはれるものである。心境についてはこれまで文学の問題としていろいろ論じられてきたが、それは固より単に文学にのみ関することでなく、日本的知性の問題であり、そして同時に日本的モラルの問題である。」（「日本的知性について」『文学界』昭和一二・四）といい、「日本的知性」の根幹的特徴に「心境」を配置する。三木はこの「心境」ということを説明するために「技術」という概念を導入するが、この「技術」に関する論考は、管見の限りでは「技術の精神と文学のリアリズム【上】【中】【下】」（『読売新聞』昭和九・七・二〇、二一、二三）に始まり、『技術哲学』（岩波書店、昭和一七・九）の刊行に至って一応の完結を見ている。

「日本的知性について」ではこの「技術」を説明するにあたり、次のような具体例が取り上げられる。

指物師の技術は木材といふ客観的なものを人間化し、人間に適合したものとなして机を作り、逆に人間の欲望や観念といふ主観的なものはこの机において客観化され、客観に適合したものとされる。

このように「技術」とは、「主観」と「客観」とを「媒介的」に「統一」するものであり、その「統一」を「物」の側ですることは「物の技術」、「心」の側ですることは「心の技術」と名付けられ、前者は「西洋的」、後者は「日本的」というようにひとまず分類される。ゆえに「日本的知性」とは「心の技術」を研鑽することであって、それは「西洋」の「科学的」「技術」の発達に対し、「人間修行」とされるものであるが、三木はこれを「心境」と位置付ける。

重要なのは、「心境」は「主観と客観との統一が主観の側において実現されてゐるといふ意味において主観的」なのだが、「却つて客観的なものによつて媒介されることが必要」という意味においては「客観的」＝「リアリズム」だということであり、そこに「東洋的自然主義」が「伝統的リアリズム」とされる所以がある。

ではなぜこの「心境」を三木は執拗に批判し続けねばならなかったのだろうか。「心の技術」は、外部から入ってくる〈文化〉を「何でもそのまま呑む」という「日本的知性」の性格であり、それは「無形式の形式」（前掲「日本的性格とファッシズム」）として日本の「進歩的」というポジティヴな一面でもあったのではないか。

だがこの「心の技術」は同時に、「客観に従つてどこまでも心を砕いてゆく」（前掲、「日本的知性について」）ことだと三

木は言う。明治以来の〈近代化〉の過程で「西洋文化」という〈ロゴス〉を「心の技術」によって摂取してきた〈青年〉の「心」は傷ついていた。だが、それでも「主体的中心」は充足しているかのようだった。しかし、そうした「主体的中心」が「社会的不安」という外圧によって強制的に失効させられてしまったとき、〈青年〉は〈空虚〉を知覚しそれを充塡しようとするだろう。そのとき彼らが秘かに接近したのは、「心」を破壊される心配のない―〈身体化＝パトス化〉に困難や不安を抱える必要のない、そのように思われた、「伝統」という〈ロゴス〉であったというのだ。この「伝統」とは、「主体的中心」に代入される〈ロゴス〉という意味に留まらず、「心境」というその〈身体化＝パトス化〉の麻薬的方法論それ自体でもあったといえる。だがもはや〈青年〉的身体は、「伝統」を受け入れるには、あまりに〈西洋化〉し過ぎていた。

Ⅵ 〈日本的なるもの〉に関する論議へ

三木は、「現代」の〈日本〉が抱える〈不安〉を、〈西洋／日本〉〈近代／伝統〉という弁証法的構図における自己同一性をめぐる葛藤であると認識する〈枠組〉を提出しながら、明治以来の〈近代化〉の過程を説明した。その際三木は「心の技術」「物の技術」いずれの〈身体化＝パトス化〉の方法も「客観的」として斥けるだろう。だが、「真の合理性の追求」のための「主体性の昂揚」を主張する彼の〈ヒューマニズム論〉が、〈ロゴス〉としての「伝統」、〈身体化＝パトス化〉における「伝統」的方法、いずれへの回帰も否定したとすれば、〈身体／精神〉いずれの意味でも〈日本〉の〈西洋化〉を企てる言説として流通してしまう危険性を孕んでいた。

> 現在のファシズム的な政治的圧力にひしがれた人々は現実から退いて自分自身に還つて来る。（中略）現実とは我々がそこへ出て来て闘つてゐる場所である。そこから人々が還つて行く故郷とは民族的なもの、伝統的なもの、日本的なものである。（中略）この「還る」といふ気持は日本的伝統的なものである、それは東洋の「自然」の形而上学に基いた一つの根本的な生活感情である。かくの如く伝統的なものへ還つて行くといふことに対して理論的支持物となつてゐるのは、近頃の「教養」の思想である。（中略）かくして伝統的なものへの帰還は、単に実践の回避であるのみでなく、知識人にとつてはまた知的闘争からの撤退である。（中略）闘ひを見棄てたものが還つて来る場所は故郷であり、それは民族と伝統である。（前掲「知識階級と伝統の問題」）

三木は「ファシズム的な政治的圧力にひしがれた人々」が絶望的な「現実」から退避し「帰還」していく場所としての「故郷」を「伝統」とし、この「伝統」をしばしば「日本的なるもの」と換言した。そして、そうした「帰還」が「知識人」によって行われる場合、「知的闘争からの撤退」として厳しく非難されるだろう。それは「ファシズム」に対抗すべき立場にある〈インテリゲンチャ〉による、「合理的」な「ファシズム」の合成というように三木には映ったに違いない。

だが翌昭和一二年ごろにもなると、本稿冒頭でも述べたよう

に、これまで見てきたような「日本的なるもの」への「帰還」を否定する三木的〈ヒューマニズム論〉の〈枠組〉だけを踏襲し、あくまでも「合理的」な形で「伝統」回帰を主張する〈日本的なるもの〉に関する主張が、浅野晃や林房雄といった人物によって展開されていくことになる。そうした三木が恐れた〈新ファシズム〉的動向は、彼らも含め、保田與重郎・中河與一・佐藤春夫・三好達治・萩原朔太郎・芳賀檀ら多くの日本浪曼派同人を中心として結成される新日本文化の会（昭和一二・七・一八～）の動向や、「尚この透谷賞が、新日本文化の会と全然無縁の別物であることも一言しておかう。」（萩原朔太郎「透谷文学賞の設立について」『読売新聞』昭和一二・九・二四）とされるものの、そのメンバーの顔触れにおいてかなりの重複が見られる透谷会（昭和一二・九～）の結成の動向と、軌を一にするのではないだろうか。[18] また「故郷を失つた文学」（『文芸春秋』昭和八・五）において、「故郷」＝「伝統」の喪失について語った小林秀雄が、「伝統は何処にあるか。僕の血のなかにある。若し無ければ僕は生きていない筈だ。こんな簡単明瞭な事実はない。（中略）これは原理だ。」（「文芸時評（1）伝統性と近代性 佐藤春夫氏の鷗外論」『東京朝日新聞』昭和一一・一二・二五）として、「伝統」の所在を「血のなか」に発見していくのもこの時期である。

昭和一二年前後のそうした動向に隣接する言説編成の場に、本稿で析出した〈ヒューマニズム論〉の言説構造を再配置し捉え直す時、文学・思想の歴史的転換点としての様相を初めて照射することが出来るだろう。それらについては別稿を準備中である。

注

（1）高橋春雄「「文芸復興」の意味」『近代文学6　昭和文学の実質』有斐閣、一九七七・一〇

（2）猪野謙二「昭和文学のルネッサンス」『日本文学の歴史12』角川書店、一九六八・四

（3）『小林秀雄全作品9　文芸批評の行方』（新潮社、二〇〇三・六）所収のものを参照した。

（4）ヒューマニズム論の目立った動きとしては、昭和一一年九月の『文学界』が掲載した、森山啓・阿部知二・岡邦雄・三木清らによる連評「ヒューマニズムの現代的意義」や、同年一〇月の『思想』における特集「ヒューマニズム」などがある。

（5）水上勲「阿部知二論覚え書（四）――ヒューマニズム論の周辺――」『帝塚山大学紀要』一九八三・一二

（6）新居格「最近論壇の傾向［3］青年論の台頭拡化」（『報知新聞』昭和一一・七・二四）、戸坂潤「I概観　2思想界の動向」『文芸年鑑　一九三七年版』（文芸協会編、第一書房、昭和一二）が挙げていた、昭和一一年の〈文壇的〉トピックスを列挙した。

（7）H. R. ロットマン『セーヌ左岸　フランスの作家・芸術家及び政治　人民戦線から冷戦まで』天野恒雄訳、三陽社、一九八五・一

（8）藤原定「三木清と「不安の文学」」『文学』一九六七・一

（9）宮川透「不安の超克からネオ・ヒューマニズムへ」『近代日本の思想家第10　三木清』東京大学出版会、一九五八・一〇

（10）同書は『不安と再建　新らしい文学概論』（増田篤雄訳、小山書店、昭和一〇・一）として邦訳もされた。

（11）松本和也「第三章　青年論をめぐる〈太宰治〉の浮沈」『昭和十年前後の太宰治　〈青年〉・メディア・テクスト』ひつじ書房、二〇〇九・三

（12）宮川透「人間学のマルクス的形態」『近代日本の思想家第10　三

木清』東京大学出版会、一九五八・一〇

(13) 本田謙三「哲学の新動向――三木氏の「歴史哲学」について」『思想』昭和七・八

(14) 三木清「拙著批評に答う」『思想』昭和七・九

(15) 『三木清全集 第十九巻』岩波書店、一九六八・五

(16) 阿毛久芳「三木清と戸坂潤――昭和十年前後、一断面――」『日本文学』一九八一・一二

(17) 古田光「同時代人が見た二・二六事件 三木清 1897―1945」(特集二・二六事件とは何だったのか)『環』二〇〇六・一

(18) 透谷会の結成や、透谷会が設立した透谷文学賞の性質、及び設立を主導した中河與一の理念を析出した拙稿「盗まれた〈透谷〉という問題――透谷文学賞の設立とその理念」(『北村透谷研究』二〇〇九・六)、及び、設立の時期を跨ぐ形で変容した中河與一の〈永遠思想〉に言及した拙稿「戦時下日本浪曼派言説の横顔――中河與一の〈永遠思想〉、変奏される〈リアリズム〉」(『三田國文』二〇〇九・一二)を併せて参照されたい。

*言説の引用に際しては、旧字は適宜新字に改め、圏点・ルビ等は省略した。引用文に付した傍線等は全て引用者による。