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

Title	平塚らいてうにおける「自己」概念の形成：一九一二年の評論を手がかりに
Sub Title	On the formation of the concept of 'self' in Hiratsuka Raicho : based on her critique in 1912
Author	蔭木, 達也(Kageki, Tatsuya)
Publisher	慶應義塾福沢研究センター
Publication year	2024
Jtitle	近代日本研究 (Journal of modern Japanese studies). Vol.40, (2023.) ,p.79- 112
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10005325-20230000-0079

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.

近代日本研究第四十巻（二〇二三年度）
論説

平塚らいてうにおける「自己」概念の形成

――一九一二年の評論を手がかりに――

蔭木達也

はじめに

平塚らいてう（一八八六―一九七一）は近代日本の女性解放運動の旗手として著名であるが、『青鞜』創刊のころまでのいわゆる「出発期」の平塚の思想については、「女性」の解放ではなく、「絶対」的「究極」的な「自己」の追求を行なっていたことが知られている。(1) また、その「究極」の「自己」の内容については、現実の自分自身を超越し、「客体」や「自然」に「同化」するようなものであったと論じられてきた。(2)

近年の研究はこうした平塚の「自己」概念について、禅との関わりやその初期の著作の分析を通じて、その

形成過程をより具体的に明らかにしてきた。水田珠枝は「平塚が女性の解放と見たのは、精神の極度の集中によって獲得した一種の催眠状態であり、無念無想の真空状態であり、崇高な自然と一体となった自己を意識する感覚」と書き、「自己」と「自然」の一体化を指摘した上で、[3]『青鞜』刊行以後については一九一二年の評論を取り上げつつ「平塚の論調の変化」を捉えている。「「元始」で彼女は、中・下層の自我と最上層の真我を区別し、中・下層の性別化された我は死すべき滅ぶべき我だといったが、この評論では逆に現実の自己と理想の自己を分離したことを批判し、二つの自己は一つなのだという。また女性たちの努力の結果により黄金の大円宮殿が営めると説いたが、人間が神を見るのは一刹那であるというようになった」[4]。あるいは小嶋翔は、「綱島の「見神」体験に非常な関心を抱き、また禅にも取り組んだ平塚も、近代的自我がもたらす孤独から逃れる道を、一時は「宗教」に求めたのかもしれない」が、『青鞜』において「「宗教に頼」ろうとせず、自他の乖離を前提に、「主観」に基づいたよりよい他者認識を主張した平塚には、個人の孤独を受け止め、あくまで他者との対話によって行き詰まりを克服しようとする思想的な粘り強さを認めてよい」と論じ、平塚が「宗教」によって「超越的な存在によって自他の差異を止揚」するような思想から、『青鞜』の刊行を通じて「個と個の対峙」へと移り変わったことを指摘している。[5]

これらの論は、平塚の体験や著作に現れる平塚の思想を内在的に辿ることで、平塚が超越的な「我」を絶対視する思想から、『青鞜』での執筆活動を通じて徐々に「現実」と連続した「自己」に、そして「個」と「個」の対峙へと思想を変化させていったことを指摘している。一方で、仏教の書物から引かれている「我」がなぜ「自己」という語に代わるのか、平塚がどこからそれを参照してきたのかということについては、まだ十分に明らかにされているとは言いがたい。引用した先行研究でも、「我」と「自己」の境界線は判然としない。

そこで本論では、一九一二年に平塚が初めて書いた評論で批評の題材として取り上げた、白松南山（一八八一―一九六八）や岩野泡鳴（一八七三―一九二〇）らが『早稲田文学』などの雑誌に掲載した論を参照しつつ、平塚と他の論者との間の思想的交流を捉えることで、平塚が「自己」という言葉を重要な概念として扱うようになる過程を、同時代の他の論者との対比から明らかにしたい。これにより、平塚の「自己」をめぐる思想の変化の過程を、同時代的な思想史上に位置づけることが可能となるだろう。

一　平塚の白松南山批判

（1）平塚らいてうの最初の評論

『青鞜』創刊号に掲載された「元始女性は太陽であつた」において既に「自己」についての言及はある。そこでは、「無我」は「無」ではなく「自己拡大の極地」と定義され[6]、「生も知らない」「死も知らない」ような「久遠の「生」」「熱鉄の意志」を得て[7]、「潜める天才を、偉大なる潜在能力を十二分に発揮させ」る「真の自由解放」のために「我を犠牲にせねばならぬ」[8]。そうしてこそ「各自の潜める天才を発現し、自己一人に限られたる特性を尊重」することができる[9]、と語られている。しかし、その概念の定義は判然としない。「自己」概念が掘り下げられていくのは、翌年の評論からである。

平塚が『青鞜』誌上で初めて書いた評論が「圓窓より――四月の評論二三――」である。平塚は執筆の動機を、次のように綴っている。「敢て他の雑誌を真似る訳でもないが、青鞜にも毎月の評論といふやうなものを掲載したいと同人等は兼てから望んでゐた。ところがかう言うことは誰しもあまり好まないものと見えて、さ

てとなると誰れ一人としてしさうもない。いつまで待つても「それでは」と言つてくれる人はどうもなささうだ。〔……〕自分が決して適任者でないことを知らない訳ではないが、此皮切によつて、しかもそれがあまりに見兼ねることによつて、同人の中から屹度適当な誰かゞ「では私がかはつてあけやう」と出て来られるに相違ないと思ふところから、今度はまあ少し許りやつて見ることにした」[10]。いかにも消極的な表現だが、こうして『青鞜』にとっても、平塚にとっても初めての「評論」が誌上に登場した、という点にまず意義がある。

そこでは批評の対象として白松南山の「神になる意志」、相馬御風（一八八三―一九五〇）の「近代主義者の第一人」、金子筑水（一八七〇―一九三七）の「運命と自己」、そして錦田義富（一八八四―一九二七）の「ギュヨーの道徳無義務論」の四つが取り上げられているが、このうち白松南山と金子筑水に対する批評が「自己」を問題としたものである。

平塚が評論冒頭で批判の対象とした南山の「神になる意志」は、一九一二年四月に『早稲田文学』誌上へ掲載された文章である[11]。南山のこの文章は、当時の田中王堂（一八六八―一九三二）と岩野泡鳴との間の論争に対して南山自らの思想を提示するという性格のものであった。王堂と泡鳴とはしばしば相互に言及し合っていたが、その対立が際立ったのは一九〇九年に王堂が「岩野泡鳴氏の人生観及び芸術観を論ず」という長大な泡鳴論を書き[12]、それに泡鳴が「悲痛の哲理」という大部の評論で応えた時点であろう[13]。両者は日露戦争の経験を踏まえ、「国家」という共同体と「個人の人生」との間の対立においてどのように「自己」を実現し得るか、またするべきか、という問題をめぐって議論を戦わせていた。当時『早稲田文学』記者で新進の評論家であった南山はこの論争に割って入り、王堂の拠って立つプラグマティズムに対する批判として「全我的気分心持本位の態度」[14]を書き、続いて「最深要求の事実化の態度」[15]を書いて泡鳴の「悲痛の哲理」に言及することで、両

者の立論に対置する形で自己の思想を開示していった。それに続く泡鳴批判として「神」と「自己」の実在と可能性について論じたものが、「神になる意志」であった。平塚の批評を理解するために、まずは南山の「神になる意志」について概観したい。

（2） 南山の「神になる意志」

南山は、自らが研究するテオドール・リップスの論を足掛かりに論を切り出し、自分の「シュトルツ」（誇りにすることがら）は何か、言い換えれば「自己」を価値づけるものは何か、という議論を始める。[16] 南山がまず提示するのは、人間の活動はすべて「成功」という結果を想定し、その想定された「成功」が動機となって「活動」が行なわれる、という主張である。[17] 南山は、人間の活動が「成功」するか否かは、事実に対して働きかける「自己の意力」が遺憾無く発揮されたか否かにかかっていると考える。それゆえ、「運命」を全く否定し、「自己」の「要求」の実現の「全責任」を「自己」が負うと「覚悟」し、「自己の意力」を「徹底的」に「肯定」するところに、南山の「シュトルツ」はあるという。「僕のシュトルツは意力を肯定する。意力を肯定するが故に運命の存在を許さない」。[18] このように「意力」を肯定し「運命」を否定する南山は、同様の論理で「神秘」も否定する。「僕のシュトルツは自己の意力を徹底的に肯定する人間のシュトルツである如く、また自己の智力を徹底的に肯定する人間のシュトルツである。〔……〕自己の智力を徹底的に肯定する僕のシュトルツは、神秘の存在を全然許さない」。「運命」や「神秘」を肯定することは、「自己の弱意を積極的に肯定する」こと、つまり「自己」の「意力」の弱さを他に転嫁することであり、それは「シュトルツ」にとっての「シャーム」、つまり自己価値を毀損する恥辱である、と南山はいう。[19] 「自己の意力」によって「自己」の「要

求」を実現できることを「シュトルツ」とし、それを実現できないことを「運命」や「神秘」に転嫁することを「シャーム」とする、という立場を表明した上で、そうした「運命」や「神秘」を認める「最大恥辱」を「省悟せねばならぬ」と南山はいう。

その立場から南山がまず論難するのが、岩野泡鳴の「メレジコウスキの『トルストイ論』を読む」に現れた「神秘」をめぐる言説であった。泡鳴の論は、ディミトリー・メレシュコフスキーのトルストイとドストエフスキーを取り上げた批評[20]を論じたものであった。その中で泡鳴は、トルストイの作品には「官能の働きが敏活に現れて」おり、それが「覚醒」や「救済」に繋がっているというメレシュコフスキーの論を批判して、「官能の進化は確かに事実だが、然しそれが、人間の全体としては、論者の思ふ様に、完全な覚醒——乃ち、救済——に達する道ではない」という。なぜなら、「宇宙は到底不可解である、人生は極度まで神秘である」からだ。完全なる覚醒は「夢想」であり、「世の覚醒者はすべて無意味の行者である」と泡鳴は主張する[21]。さらに、メレシュコフスキーがそうした覚醒の段階として「ゴリラから人間に、人間から神の撲滅に、それから人間神」へという展開を提示していることに対して、そうした覚醒を否定する泡鳴は、「実に人間は愚か、草木国土、一切救済の道はない」のだから、人間は「解脱を求めず、救済を呼ばず、転々苦悶に堪ゆる人間、乃ち『悲痛の霊』でなければならない」と論じる[22]。

「全可能を一個の自己に、自己の意力に覚悟する」ことで「自己」の「要求」する通りにあらゆる「事実」を「改造」していこうとする南山にとっては、泡鳴のいう、「宇宙」は「不可解」で、「覚醒」することが「無意味」で、要求の実現を得られない「悲痛」に堪えることこそ人生だ、とする主張は受け容れがたい。ゆえに南山は、「僕をして評せしむれば、その直反対に、宇宙は到底可解である、人生は極度まで可思議であると改

革する必要がある」[23]と泡鳴を批判する。「僕に取つては、「宇宙は到底不可解である、人生は極度まで神秘である」といふ思想は甚だしいシヤームである」[24]。「自己」の「弱小無力」の帰結たる「苦悶」は「自己」の「意力」によって乗り越えることが必要であり、自らの「無力」を単に認め、「苦悶」にむしろ価値を見いだそうとする泡鳴の態度は「無上の耻ぢ」である、と南山は考える。「〔泡鳴〕氏は苦悶そのものに、苦悶に堪ゆることそのことに、積極的に、絶対的に価値を置いてをるらしいが、〔……〕苦悶そのもの、苦悶に堪ゆることそのことは、無上の耻ぢとこそすべけれ、決して毫末も誇りとすべきことではないのである」[25]。

南山は、泡鳴のように「悲痛」「苦悶」にただ耐えることも否定するが、逆にそれを「意力」で乗り越えず、より超越的な方法で「救済」されることも否定する。そこで批判のやり玉に挙げられたのが綱島梁川（一八七三―一九〇七）である。「僕のシユトルツから言ふと、人は決して神であり得るものではない。〔……〕綱島梁川氏などが、「嗚呼吾れ一度神を見てしより」など、と言つて、見神騒ぎをしたのは、僕のシユトルツから言ふと、例の多いことではあるが、実は古今の愚想である」[26]。ここで南山が綱島に言及した理由は、同時代的な綱島の影響力、また綱島の論文がきっかけとなった「見神」の流行にある。綱島が一九〇五年五月の『新人』に掲載した文章「予が見神の実験」は、当時多くの人生に悩む若者、いわゆる「煩悶青年」に影響を与えたのであった[27]。

しかし南山は、そうした超越性によって人生の「苦悶」から逃避するのではなく、あくまで「意力」によってそれを切り開くことを訴える。南山は別の論において、「現実」は自己の「意力」の帰結として現れたものと定義しており、「現実」自体の責任を負っているものが「自己」であると想定している[28]。だから南山は、すべての「宗教」や「道徳」は人間を弱くするものだと非難し、「現実」において「客観的」に弱く「不如意不

満足」の人間が、「意力」によって強くならないまま「主観的」に「神」となって救われるような例を強く糾弾する。南山は、「従来の道徳なり宗教なり」の提示する「客観をのけものにしての主観によつてのみの徹底的救済、徹底的解脱が可能であるといふ信条」が「人間を弱くし小さくし、心理的に言へば浅情にし、昧智にし弱意にする有害なる一個の迷妄想」であるとして、「積極的に罪悪を肯定してをる」と批判する。南山は続けて、「無能」「低能」「病弱」ゆえに「不如意不満足」を抱える人間が救済を求めることを、「意力」の弱さの結果として「悲惨な滑稽」とこき下ろす。「はやい話が、客観的には一個の無能低能又は病弱の人間が、事実正直のところ不如意不満足だらけの人間が、「主観的」には神であつたり、すでに神になつてゐるなどはあまりに悲惨な滑稽ではないか。〔……〕例へば事実に於て結核菌に苦しめられながら、その結核菌を支配し得なかつた覚者はその一点から言へば結核菌以下の価値をしかもつてゐなかつた者であることを僕のシュトルツは動かすべからざる心理として十分に肯定する」。この論理の裏返しとして、その「不如意不満足」からの脱却という動機こそが、「諸般の学問と技術の創造」の源泉であったと論じる。「人間が病菌以下の価値であることに不満足なところからして医学と医術が創造せられた如く、一切の自然力以下の価値に不満足なところからして諸般の学問と技術とは創造せられたのである」[29]。

以上のような論を踏まえた上で、南山は二つの「自己」を提起する。「自己の要求の事実化といふ事実は、それがいかなる種類形式のものであるにしても、事実の自己と、要求の自己、即ち現実の自己と、理想の自己といふ二個の、また二種の実在の存在を、その存在の意識を必然的に予想してをる」[30]。その上で、「現実の自己」を、道徳や宗教に頼らず「意力」のみによって、「理想の自己」に近づけるべきだと主張する。そして、その「理想の自分」が完全に実現された状態が「神」である、と定義する。「即ち僕のシュトルツは、自己の

全要求が十分に事実化せら〔れ〕た状態をその状態のみを神と名づける」[31]。南山が目指すところは、泡鳴がいうような神に救済されない苦悶悲痛に沈潜する人生ではなく、綱島のように超越的な救済に身を委ねるのでもなく、「意力」によって「自己」の「要求」「理想」を「現実」において完全に実現する、つまり「自己」が「神になる」という「意志」を抱き続け、「現実」の生活に決して満足せず、「不如意不満足」の生活を「自己」の「意力」によって克服し続けることだ。

ただし、それは人がいつか「神」になれることを意味しはしない。「自己が全要求が十分に事実化せられた状態」は、「個人の生涯に於て決して実現し得らることでない」。ゆえに、人ができるのは「神になる意志」を抱いて努力することのみであり、「神になる意志以外に自己の生きやうも在りやうも決してあり得ない」と南山は断ずる。南山はこの論の結論として、「たゞ各人は、僕の意味に於ける神になる意志以外に自己の生きやうも在りやうも決してあり得ないことを、そしてその意志は各人の生涯に於て決して実現し得られないものであることを一面に於て、知的一面に於て徹底的に覚悟しながら、しかも他面に於て情意的他面に於て、その意志を飽くまでも積極的に、即ち無限に絶対に主張し肯定し行くところに、たゞそのところにのみその最高価の生活を生活し得るのである」と書き、「神」になれないからこそ、「自己」が「神になる意志」に基づいて最大限の「意力」を発揮し続けることに、「最高価の生活」はあるという。そして、「神になる意志」に基づく努力を続けることによってのみ「一切の真の正と善と美とが成立つ」、とまとめる。「生存競争は、乃至一切現象は、各個的存在が我れこそ神にならんと競ひ争ふ努力の一面相に外ならぬのである。たゞその努力が、その努力の覚悟が弱小不十分であるところに、一切の真の罪と悪と醜とが成り立ち、それが強大であるところに、一切の真の正と善と美とが成立つのである」[32]。

（3）禅の体験に基づく南山批判

南山が「神になる意志」で主張していたのは、「生の原理」は「自己の意力」のみを真理とする、という立場である。そこから、「神秘」や「運命」、神仏による救済や解脱を信ずる一切の思想を「浅情昧智弱意」の「悪徳」として否定し、完全なる「理想の自分」を目指すという「神になる意志」が強大であることが「真の正と善と美」だと南山は訴えた。平塚は南山のこの議論に介入することで、そこで用いられていた「自己」などの用語を引き受ける。そして、南山や綱島、泡鳴の議論に触れながら自らの「自己」の概念を琢磨していった。

平塚が南山を批判する動機の一つは、南山の綱島批判にある。平塚が自伝で綴っている綱島梁川に受けた影響については冒頭に挙げた多くの研究で既に言及されていることであるので、本論に関連する部分のみ以下に概観しておきたい。[33] 平塚は自伝の中で、十代の終わりに綱島から大きな影響を受けたことを次のように記している。「明治三十八年春、〔……〕わたくしの心（内的生活）にようやく大きな転機の訪れる日がやってきました。それは、かねてから愛読していた綱島梁川の発表した、「予が見神の実験」という告白文を読んでうけた深い感動と暗示がきっかけとなったものでした」。[34]「予は如是に神を見たり」と、神に面前した感動を綴る綱島の文章を読んで、平塚も同時代のいわゆる煩悶青年の一人として深い感銘を受けたのである。[35]

しかし平塚はそれにとどまらず、「あらゆる既成観念をすて去り、知性にたよらず、「深く内部生活に沈潜する」とか、「至情の要求に神の声を聴く」とかいっても、それは一体どうしたら出来ることなのか」という悩みを得た。この悩みを突破する鍵が、たまたま手に取った『禅海一瀾』の「大道求于心。勿求于外。」（「大道

は心に求む、外に求むる勿れ」という文章であった。[36]「「大道を外に求めてはいけない、心に求めよ」ということばこそ、観念の世界の彷徨に息づまりそうになっている、現在の自分に対する、直接警告のことばではありませんか」。[37]著者である臨済宗の禅僧今北洪川はその前に、「如吾禅門之談大道。不論諸学。不論諸教。不論禅定。不論解脱。唯論見性。」（「諸学を論ぜず、諸教を論ぜず、禅定を論ぜず、解脱を論ぜず、唯だ見性を論ず」[38]）と書き、「見性」が「大道」に至る唯一の道であることを指し示している。平塚はまた「知性者多。見性者少。知性則不過知天。見性則得天。」（「性を知る者は多く、性を見る者は少なし。性を知れば即ち天を知るに過ぎず。性を見れば則ち天を得」[39]）という一文にも強い印象を受けた。平塚にとって、「性」＝「心」を「知る」のではなく「見る」こと、[40]つまり「見性」ということが、「梁川の見神と同一意識体験に相違ないように思われ」[41]、洪川の孫弟子である釈宗活のもとで禅の修行を始めるに至ったのであった。[42]

そして、『青鞜』創刊、またそれ以降生涯に亘って、禅の実践、特に坐禅は平塚の思想の一つの支えとなっていた。その出発点となった綱島の思想、そして「見性」にも通じる人が「神になる」こと、それを南山が無下に否定したことに対する反論が、『青鞜』において平塚が最初に書いた批評の出発点であった。

平塚は南山の論の結論である、「神になる意志以外に自己の生きやうも在りやうも決してあり得ない」という部分を引いて、「問題はこの自己にある」と書き、「自己」を問題化する。まず平塚は、南山が「現実の自己」と「神」たる「理想の自己」という二つの「自己」を置き、前者が「意力」によって後者を目指す「神になる意志」を論じた点を取り上げる。平塚によれば、その両者は同一のものであり、さらに「真」なる「自己」は後者の「神」のほうに属するのであって、「現実」はそれが展開した状態にすぎないという。「〔南山〕氏は自分なるものを、現在の自分、事実の自分と理想の自分、要求の自分との二つにした。しかし私をして言

わしむれば両者は所詮一つである。現在の自己、事実の自己は真の自己とは呼べまい。自己が空間的に広がった状態、物質となった状態に過ぎぬ。これを「二個の自己とし、二種の実在の存在として認める」のはいかがなものだろう[43]。そして、「自分が神なればこそ、解脱という字にも、また近頃よくきく解放というような字にも意義があるのではないか。神が注意散漫、集中弛緩の大罪によって得た空間、物質の衣、この自縄自縛から解脱しようとするのだ。解放されようとするのだ」と続け、「神」が「自己」の真なる姿であると論じる。「アダムが犯罪、楽園失落よりキリストの十字架に至るまで吾々が纏っていた窮屈な、つぎはぎの皮衣をぬいで（哲学、宗教、道徳、芸術、何にせよいやしくもそれが全人的活動を束縛する以上は、意識の集中を妨げる以上は、皆やはり皮衣だ）赤裸々なる自己＝「かつて裸体にして愧じざりし」自己＝全人＝神をさながらに顕そうとするのだ[44]」。平塚にとって、「真」の「自己」は「神」であり、現実の「自己」は「注意散漫、集中弛緩」の結果「空間、物質の衣」に「自縄自縛」されたかりそめの「自己」である。この現実の「自己」をそうした「皮衣」から「解放」し、「赤裸々なる自己」となることで、「真」の「自己」すなわち「神」になることができる。

この「赤裸々なる自己」＝「神」という論理が、南山が「人」が「神」になることができないと主張して綱島梁川を批判したことを平塚が反駁する際の根拠となる。「〔南山氏が〕綱島梁川氏の見神を古今の愚想、この上もない恥曝しと言い放ったのは私の理解し難いところである。〔……〕思うにかくの如き物自爾の問題を時間や空間の中の現れとして考えるところに氏の根本誤謬は坐するもののようだ[45]」と平塚は書き、時空間における「現れ」は、物そのものの本質ではないという理解を示す。そして平塚は、「集中」により得られる「刹那」の「絶対価値」を提起する。「我が全存在、全生命をたくする一刹那の絶対価値を知らなければこそこんなこ

とが軽々しくも、うかつにも言えるのではあるまいか。三世を瞬間に集中する自分はかくの如き個人の尊厳を汚すような言説を肯んずることはできない[46]」。この「刹那」とは、「自己」が「神」となる時間であり、「全力的」な働きかけによって「自己」は「刹那」に「神」になり得る、という論を平塚は展開する。「人は何人たりとも実に刹那に神となり得るのである。元来神である人は解脱を求め、救済を叫ぶときそしてそれが全力的であるとき、いつでも刹那にして神となり得るのだ。神を見るというも我れ自らが神であるからだ、所詮は神をもって神を見るに過ぎぬ。問うべきは時間の長短ではない、全力的なりや否やの一点である」。南山が「神」になれぬと主張するのは「現れ」の「現実」しか見ていないからであり、「全力的」な「集中」によって「自己」は「神」になり得る、というのが平塚の主張である。そして、人は「現実」の「不満」で「苦悶」するのでも、「現実」を変えるために「意力」の「努力」をするのでもなく、「神」であり続けようとするところに「絶えざる苦闘があり、努力がある」と平塚は論じる。「人は一たび神となり得たならば、もう不断に神かというにそうはいかない。よほど偉大な神人なら知らず、我々通常人にあっては神の永恒相を保持しようと思えばそれこそ容易なことではない。そこに、この点において吾々の生涯には絶えざる苦悶があり、努力があるのだ[47]」。

こうして平塚は、「全力的」に「集中」すればその「刹那」に「自己」は「神」になり得ると主張して、「人は決して神であり得るものではない」とする南山の論を否定し、むしろ「神になる意志」をまさに「神」となるために用いることを論じる。そこに現れる論理が、「自己の創造」である。

（4）「神」である「自己」の「創造」

「赤裸々なる自己」＝「神」とする平塚にとってみれば、「客観」も「神」の「主観」、「解脱せる主観」に他ならない。「氏は従来の道徳宗教が保証する最後の根拠理由を「個人または人類の主観の救済、主観の解脱、すなわち個人または人類の客観をのけものにしての主観によってのみの徹底的救済、徹底的解脱が可能であるという信条にほかならぬ」といっている。しかし客観は氏のいわゆる救済されたる主観、解脱せる主観の創造である。自己の創造である」[48]。南山が「客観的」という言葉で弱者を非難し差別する部分を引きつつ、平塚はそれが「あまりに皮相、浅見」だと指摘し、南山が「客観」と考えるものも一つの「主観」に過ぎないことを示唆しつつ、おのおのの「自己」の「主観」に即したより掘り下げた議論を南山に促す。「もちろん、自己意識によるのほか解脱も救済もありようのないのは当然のことだが、客観をのけものにしての主観によってのみ云々は今少し思索の余地があるかと思う。さすれば人間を弱くし、小さくする一個の迷妄想だと早断したり、結核病者の例などを引くことのあまりに皮相、浅見なのを悟るであろう」。そして平塚は、宗教を「有害なる一個の迷妄想」と断じる南山に対し、自ら修行を実践し、「自己」が「神」になる契機を体得した上で議論せよ、と南山に呼びかける。「論者まず、自己の内部から聖者となり、覚者となり、預言者となり、無我となり、大我となり、神を見、神子の自覚を得、大悟徹底し、絶対独立を得、神となり、仏となり給え。その物となってその物を検し給え。はたして、不正直と、無気力と、不聡明とのどれかの悪徳を認むるや否やをその時にして氏とともに語ろう」[49]。これは、批判的な書きぶりではあるが、「元始」で現れる「天才」と同じく、平塚は万人に、すなわち南山の中にも「神」ないし「天才」の可能性を見ているのであり、南山が自らそこに到達する

ことをここで呼びかけている。南山が男性であることは平塚も承知しているはずで、「天才」論が「女性」に限らず万人に差し向けられたことはこうしたところにも現れている。

南山が提起した、「現実の自己」と「神」たる「理想の自己」とを対立させて「現実の自己」が「神になる意志」によって「努力」することを「真」であり「正」であるとする理論を批判することを通じて、平塚は、「真」の「自己」は「神」であり、現実の「自己」は真ではない「集中」が「弛緩」し「空間的に広がった状態、物質となった状態」だと定義する。こうした平塚の主張は、「評論」という形をとったことで、「元始女性は太陽であった」などそれまでの著作とは異なり、論理的な反論が差し向けられることとなった。

それは泡鳴からのもので、同じく南山を批評する文脈で取り上げられている。「〔平塚の論が〕『客観は……主観の創造』だと云ふのには、人生に対して、矢張り、僕の否定排斥するそして南山氏が誇りとして肯定する解脱思想がまつはつてゐる。永遠にでも、また刹那にでも、人生、即ち、悲痛苦悶の生活を解脱するとせば、それは精神的、肉体的に死ではないか？〔……〕生きて居るから、努力苦悶するのである。それ以外は死であり、運命であり、神秘、不可解であるとしても、生の哲学には何等の関係もない。従来の哲学では、（田中王堂氏の理想的具体主義でもこの欠点はあるが）、空想的にも、主観を生活以外に存在せしめて、生活を経営するかの如く見為したが、主観は生活以外ではない。肉体の生活その物が主観だ」[50]。このように泡鳴は、「人生」を「悲痛苦悶の生活」と捉える立場から、それを主観で乗り越え、あるいは離脱し得るとする平塚の論を否定しようとしている。こうして平塚は、泡鳴、南山、王堂までも射程に入れた「自己」の論争に加わった一員として、同時代の論者に認められたのであった。

なお、「神になる意志」を最後に、評論活動から一時期やや遠ざかった南山からは、平塚に対する直接の反

論はなかった。しかし南山が後に「自己内心の要求を深観徹底させることを差し措いて、よそのものとよそのものとを浅い頭脳で引き寄せたり結び合はせたりすることに多少の興味をもち得るやうな連中に、どうせ思想上精神上の碌な仕事ができやうはないのである。〔……〕絶対孤独の形式を必要とするほどの人からでなくては何ら指導力ある精神上思想上の主張運動が起こりやうはない」とか、「根本的に自己の性格を深化し、明化し、強大化してくるでなければ」と論じていることをみれば、[51] 実のところ平塚と南山の論理はかなり近いところにあったといえよう。

（5） 金子筑水に対する批評

「四月の評論二三」の三つめの批評において、平塚は金子筑水の「運命と自己」という、筑水がレオニド・アンドレーエフの戯曲『人間の一生』を批評した文章に対して意見を開陳している。この論においても、平塚は「自己」を中心に論じている。『人間の一生』はアンドレーエフが一九〇六年に書いた脚本で、一九一〇年に森鷗外が『歌舞伎』誌上に独訳から和訳して広く知られた。この戯曲はプロローグで「その人はおとなしく運命の鉄案の極めた道を歩いて行くだろう」と語られるように、運命に翻弄される名もなき主人公の栄枯盛衰の一生を概観するような物語となっている。そこで「己」は「いつでもその人の傍に付いてゐる」だけの、つまり運命に翻弄される「その人」を傍観するだけの存在としておかれており、それが観客の立場と置換可能のものとして語られる。[52]

筑水はこの戯曲の物語展開を一通り紹介した上で、「どうすることも出来ない厳格な事実であるから、さうした運命が、畢竟人間の生活だと諦めるより外に仕方がない、人生は結局さうしたものではないかと念じやう

とすると、さて此の結局の観かたに至つて、不思議にも我々は、一種の深い々々物足らなさを感じてくる。我々の一生は、結局さうした運命とは知りながらも、どうもさうばかりではない、そればかりか我々の生活ではない、といふ深い々々不満の念を禁じ得ない。」といい、[53]「人間の必然的運命を指して、それが人生だと教へるは、現実を表面的に又は外面的に観察した結果で、まだ裡面の複雑な内生活に徹底してゐない嫌ひはないか」と問う。[54]「運命やチャンスに支配されながらも、尚其の裡に在つて、曲りなりにも自己の小天地を造らうとするところに、現実生活の意味が汲みとられるではないか」「老ひさらばひながらも、それ相応に自分を働かせ、死に瀕しながらも、尚自分の個性を光らせるところに、我々の真の生活が存する」と筑水は主張する。[55]こうした主張の結論として、「真生活は、むしろ運命やチャンスの外に在るとすれば、ひとへに外的な運命やチャンスにのみ着眼せず、翻つて自己の内面生活の中に、真の生活を見出だすべきではないか」と筑水はいう。

平塚はこうした筑水の解釈に「異議を提出する気はない」と概ね同調するものの、より踏み入った批評が必要であるといい、南山批判を引き継いだ「自己」論をさらに展開している。「外面的に見た老幼生死、栄枯盛衰のこの現象はいうまでもなく、現実の真相ではない。現実の真相に徹するは外面的観察のとうていよくし得るところではない。徹底せる現実そこには運命やチャンスの支配を受けない天地がある。すなわち現実の中に自己を没入しおわることによって得らるる自己創造の現実である。これのみ真なるもの。ここに我々の真生活があるのではないか」。ここでは南山に対する批評で「現実」「現れ」と書かれていたものが「外面」の「現象」とより具体的に規定され、それが「現実」の「真相ではない」、「現実」の偽りの相であることが示される。その上で、「現実の真相」は「現実の中に自己を没入しおわることによって得らるる自己創造の現実」に

あると平塚はいう。これは「客観は〔……〕解脱せる主観の創造である」と同様の表現であり、「真」なるものは「自己創造の現実」であり、「外面」的「客観」的「現実」「現象」は「真」ではない、という点に平塚の主眼があることがより判然とする。

平塚は筑水の文章を引き、「「必然的運命を人生の厳然たる事実と認めながらしかも我々が言うべからざる物足りなさと、深き不満とを感ずる」はやがてそれが真でないことの証明ではあるまいか。この不満の念が宗教の起原の一つともなろう。またここに宗教の存在の意義があり、価値もあろう」[56]と書いて、宗教による「人間の内的生命」や「物自爾」へのアプローチの重要性を説く。「およそ宗教倫理等は直接実在に関し、人間の内的生命そのものに関し、いわゆる物自爾に関する消息を知るものである」[57]。そして、「客観」は「自己の創造」という論と同様、物そのものの「我」がすべてを「創造」する、と論じる。「物自爾なる我れは創造の我である。天地を支配する絶対、自由の君主である」。このように、平塚は禅の修行の中で得た「見性」の体験を、同時代に流行していた西洋思想の文脈に重ね合わせながら説得的に論じる方途を探っている。「しかるに近代文明は科学の発達により、個人の抑圧により、現象界のことのみを過重視し、いつかその根源たる物自爾を忘れてきた。客観的観察に忙しくして、内に真の生命を汲むことを久しく忘れてしまった。これが一面から見れば十九世紀の西洋思想の悪影響とも言えよう。東洋思想は外に対してこそ鋭敏な眼をもっていなかったが、自己については真に驚嘆に価するほどの領土を開拓している。近く仏国にベルクソンの如き思想家を見るのは我々東洋人の特に注意すべきことかもしれぬ。禅の修養にかつて多少頭を突っ込んだことのある自分はベルクソンの思想系統に多くの意義と、興味を覚えたものである」[58]。このように、禅で培った「我」の「見性」の経験が、西洋的概念である「自己」に対する「東洋思想」的解釈として平塚の「主観」的超越的「自己」の概念

を形成した、と平塚は自ら整理している。

以上見てきたように、「四月の評論二三」に収められた四本の評論のうち、二本がこのように「自己」をめぐる議論に充てられている。こうした評論の対象となる文献の選択からして、平塚が「自己」を論じようとしていたこと、また同時代に「自己」が問題化される思想的状況があったことが理解されよう。そしてそこで平塚は、禅の経験を下敷きにしながらも、同時代の「自己」をめぐる議論に自らの思想を接続し、自らのおかれている「現実」の世界を乗り越え、それを司り、「創造」する「神」として「真」の「自己」を規定し、その「解脱」「解放」を「刹那」にも得るための「集中」の必要を論じたのであった。その論には同時代の岩野泡鳴も言及し、平塚の思想は一つの論として同時代の論者の間で受容されたのであった。

二　「自己」と「個」の葛藤

(1)　「内」と「外」

「自己」の問題は平塚にとって「第一義的」なものであった。一九一三年に書かれた「諸名士のいわゆる「婦人問題」について」の中で、平塚はそのことを「婦人問題」という当時の流行語を取り上げながら詳しく説明している。

まず平塚は、「婦人問題」と「女性研究」の相違について論じる。「けれど不思議なのはかくまでに婦人問題が喧しく論議せられながら、我々今日の日本婦人が現にその心内に痛感せる肝腎な要求そのものがますます閑却せられていくことである。〔……〕元来この種の問題は客観的なる事実の上に立つべきものではなくて、ど

こまでも主観的な要求の上に立つべきものではあるまいか」。ここでも「主観」を重視する平塚は、「科学」による帰結と「自己」の「要求」との相違を指摘し、「婦人問題」は後者の解決のために論じられるべきだと訴える。「たとえばここに一個の真面目な女性研究者があるとする、そして広くあらゆる方面にわたる事実を観察して、長い間の科学的研究の結果、ついに女子は人たるべからず、男子に比して肉体的にも精神的にも所詮劣等なるもの、かくの如き者に自由を与うるは女子自身の生存を危うくするのみならず、社会のため、人類、種族のため有害である〔……〕というような結論に万一到達したと仮定しても、我々はそれによって自分自身の内に発した要求を容易に否定することも、撤回することもできなければ、また婦人問題がそれによって否定されるのでも、消滅するものでもない」[59]。「婦人問題」が対象とし、解決しようとするものは、あくまで「主観」の要求でなければならない。そして、「科学」的「客観」はその「主観」に従属すべきものである。この論理は前に見た、「客観」的に弱者と見做されている人間が「主観」により解放されることを「滑稽」とした南山への批判として、あるいは現実の「悲痛」と「苦悶」を越える「解脱」はないと泡鳴に批判された論理としてあったところの、「客観は〔……〕主観の創造」という主張と地続きである。平塚の婦人解放論が「自己」に基づいていることの特徴はここにある。「客観」の状況を「自己」の「意力」によってのみ解放すべきという思想も、その状況に「苦悶」することにこそ価値があるという思想も、平塚は「自己」の名の下に既にともに退けていた。

だからこそ、平塚にとって、「参政権や選挙権」「経済上の独立生活」は第二義的な問題であった。「しからば今日、日本の一部若き婦人が切に要求するところのものは何かといえば、それはただ参政権や選挙権の獲得ではない。また単なる経済上の独立生活でもない。〔……〕それよりももっと全体的な、第一義的な根本要求

をもっているのである」。ここでいう「第一義的な根本要求」とは、「一言にして言えば男子とともに「人」であるという内的覚醒に基く種々なる要求である。自己の内生活の貧弱と空虚を痛切に感じ、女子もまた人たる以上は豊富な、充実した、高き自己の生活をもたねばならぬ。それにはこれまで女子の自由発展を抑圧していた習慣因習から脱して、まず内部心霊を解放し、その自然性を発揮せねばならぬと言うのである」。のちには与謝野晶子批判に繋がるこの主張も、「自己」の定義から導き出されたものだ。即ち、「参政権や選挙権」「経済上の独立生活」が第二義的なものであるのは、それが「現実」の問題であり、あくまで「外面的」事象と捉えられるからである。「外面的」な「現象」自体が「自己」を束縛する「皮衣」なのであった。そうした「客観」に基づく判断で「弱者」は南山によって嘲笑されたのであった。いくら「皮衣」を変えても「赤裸々なる自己」＝「神」に至ることは出来ない。その「解放」はなしえない。「客観」自体を「自己の創造」で乗り越えなければならない。なお、平塚はこれを「婦人問題」に紐付けて論じているが、このことは男女に共通することだと念を押すことを忘れない。「自分は真の人たらんとする如上の要求は何も女子に限られたことではなく、男子においても同様であらねばならぬと思う。ただ久しく忘れられていた女子に向って、特に事新しく想い起されたまでのものと見るべきであろう」(60)。

平塚は以上のように、「婦人問題」が根ざしている「婦人」の「要求」には「第一義的」なものと「第二義的」なものがある、と整理した上で、「自己」の解放という「第一義的」要求の優先を訴えている。「自分は婦人問題が、かの狭隘なる部分的もしくは第二義的問題の範囲内にのみ蹋蹐し、もっぱら差別的方面から論ぜられるばかりで、しかも、ともすればこれが婦人問題の総てであるかのように取扱われているのをむしろ恐れている。婦人問題が第一義の人間問題から出発しなければ真の自由解放などと言うことは思いもよらぬことだと

思う。だから自分は内部生命そのものの直覚をまず何よりも先きに語ったのである。そして真の自由を欲求する若き婦人とともに自分もまたこの婦人問題を人間問題に触れるように導きたいと思っている。そして今後いかに第二義的問題に、すなわち差別的方面に深く没頭する日があっても、いつもそれは手段であり、方便であることを思って、根本の問題を忘れないようにしたい[61]」。

しかしその平塚も、一九一四年六月の「婦人の生活を重じない社会」に至ると、社会のあまりの女性差別の苛烈さに耐えかね、その「第二義的問題」に対して「だまっていられなく」なったと書いている。「ひたすらに内を凝視することによって最も高きところに押し上げられ、つき詰められた刹那、自己に神を見た私は爾後、さらに熱心な自己の奉仕者であった。自己の内的欲求や、内的実験のほか、私を動かし得る根本的の力はなにもなくなった。私はなおもひたすらに内を凝視することによって絶えざる緊張と感激に満たされた生活を営みながらそこに自己安住の境土を造ることに全力を注いでいた。〔……〕ところが今日の私はもうそういう態度を続けるに堪えなくなっている[62]」。そして、「私はいつまでもだまっていられなくなった[63]」。

この文章の中で、「自己」を示すさいに「内」という表現が多用されていることがわかる。「自己」を「内」的な問題として捉える表現はこれまでも散見されるが、この平塚は、周囲の人々を「外」、「自己」を「内」とする論理によって、「自己」を「外」から切り離された「内」に求めるという志向を強めている。「こうまで執拗に内にばかり向けられていた私の眼を多少なり外に転じさせるようにしたのは、やはり私または私の周囲にいる婦人や社に対する社会の無智、無理解だった。自分たちにとってはむしろ意外な馬鹿馬鹿しいというよりほかない俗衆や官憲の圧迫などだった[64]」。この「内」の強調は、「自己」そのものの「創造」の可能性、無限性というこれまで平塚が主張してきた側面をやや捨象し、むしろ「自己」の外部に対する没交渉という側面が強

く押し出されている。

とはいえ、平塚はここで南山のように「現実」を「意力」で変えていこうとするのでも、泡鳴のように「苦悶」を甘受しようとするのでもない。むしろ、社会と自らのおかれた状況の変化に即して、平塚自身が「自己」の「要求」を自ら問い直す姿勢がここに現れている。家を出て、またスキャンダラスな報道に巻き込まれ、「母」となる可能性と向き合わざるを得なくなった平塚の「自己」は、ここから新たな境地を開いていく。「私は決して母たる重大な経験に世の多くの婦人達とともにあずかることを無条件に避けるものではない。ただ私は妻となり、母となることのみが婦人の唯一の生活の道ではない。これが婦人の生活の全部ではないと考えるとともに、また母になるということも在来の婦人が考えたよりもむしろもっと重大なことと考えるところから、母たらんとする自己の内的欲求の充実なくして母になることを罪悪とさえ思ったのだ[65]」。

（2）「自己」に対する「個」の導入と混乱

「内」なる「自己」と「外」なる他者という問題に向き合うことを通じて、新たに「自己」に付与される性質が、「個」であった。平塚は一九一四年の秋に、『青鞜』三周年を振り返る文章の中で次のように書いている。「こうして『青鞜』全体の上に見られたと同様の変化なり進歩なりが、同時に執筆者個々人の上においても見られるようになった。何故なら彼らは自己または自己の周囲との種々なる戦いの間に、次第により真面目に自己について考えるようになり、自己の内に向って深くほって行くことによって、ますます自己を知り、自己により誠実ならんと志すところに、自ずからその人自身の個性が現れてくるようになり、いつか各自の立場というようなものも朧げながらも定まってきたから[66]」。これを創刊時に書かれた「元始」の次の部分と対比す

れば、「個」という語の特異性は明らかである。「青鞜社の社員は、私と同じように若い社員は一人残らず各自の潜める天才を発言し、自己一人に限られたる特性を尊重し、他人の犯すことの出来ない各自の天職を全うせんためにひたすらに精神を集中する」[67]。同じように「自己」の追求を論じていながら、創刊時には「特性」「天職」と呼ばれていたものが、三年後の文章では「個性」「立場」と置き換えられている。「特性」「天職」であれば、それは「自己」に特有の性質、特別に与えられた職を意味するが、「個性」「立場」は「自己」以外のものも含む世界の中で「自己」を他の「個」や位置から区別することを示すに過ぎない言葉であって、その「個」が「天才」的であったり「立場」が「天職」であることは含意されていない。言い換えれば、「自己」の「内」の超越的な可能性を追求した創刊時と、「外」から「自己」のあり方を相対的にみた三年後という相違がある。

しかし、「客観」を超越して「創造」する「自己」ないし「神」は、本来は外部の他者と並列に存在し得るものではない。他の「主観」と共存する時点で「自己」の「主観」は制限され、その「刹那」の「絶対価値」は絶対でなくなってしまう。だからこそ、平塚は「自己」の「個性」の発揮をいいながらも、他方で「個人主義」を批判する。「また彼らの中のある者は狭隘な個人主義となり、相対的な意味における孤独の中に寂しく座っている。彼らの身辺には絶え間なき不安の影がまつわっている。〔……〕私の求める個人主義はもっと個人といふものを最後までつき詰めることによって、そしてできるだけ拡大することによって得られる自己の絶対境地に立っての個人主義でなければならない。太陽の孤独でなければならない」[68]。ゆえに、平塚の「個人」の定義は「個人」を超越したものになってしまう。「私とても個人の要求の何よりも重んずべきこと、個人の生活の充実をまず第一とせねばならぬことを主張する点において氏に譲らない。けれど個人の要求は同時に人

類的なまた宇宙的なものでなければなるまいという。私どもは自己の根本要求の中に人類の要求を、宇宙の要求を、個人の生活の上に人類の生活、宇宙の生活を悟るべきではあるまいか。ここまでこなければ個人の要求もその生活もあまりに根ざしの浅い、はかないものにすぎなかろう。宇宙生命の本源を離れて個人に何の力があろう。個人の充実ということも個人の生活の中に絶対の天地を有しえないものにとっては畢竟空なる文字にすぎぬものではあるまいか」(69)。つまり平塚のいう「個人」は、通常いう意味での個人ではない。「個人」は「人類」であり、「宇宙」であるというのだから、やはりこれは平塚がいう意味での「自己」というべきものであった。しかしここに「個」という概念を導入することで、一方では他者との関係を問う観点が導入され、他方では「自己」が「個」の限界に接し、葛藤するという契機が生まれたのである。

おわりに

平塚が『青鞜』誌上で初めての評論を公にした一九一二年は、日露戦争から数年が経ち、国家と国民、特に個人との関係が再考され、形而上学的な思想に代わって個人の活動や経験をめぐる思想が台頭した時期であった。西田幾多郎が『芸文』誌上でベルクソンを紹介し、新カント派に代わって徐々にブームとなるなど、「主観」と「直観」などを対立させつつ、「自己」や「個人」の「価値」や「自由」の所在が議論の的となった。本論は、こうした「自己」を問う時流の中で、田中王堂、岩野泡鳴、白松南山らの間に交わされた議論に介入する形で評論を始めたことが、平塚が「自己」という言葉を積極的に用いるきっかけであったことを明らかにした。

そこで平塚は、「神」になり得ない人間が「神になる意志」によって努力し続けることを「真」であり「正」とする南山を批判し、「現れ」としての「現実」のみを絶対とする思想を否定し、「自己」は「神」になり得、その「自己」は「客観」を越えた「創造」をなし得ると論じた。この論は、人生において「悲痛」「苦悶」を越える救いはないとする泡鳴に批判されるものの、当時流行した綱島梁川の論も引き継いだ、批判に足る論として同時代に受容されたのであった。これまで「同化」や「自然」との融合として語られていた平塚の「自己」も、それが「客観」や「対象」への沈潜ではなく、むしろ「自己」の「主観」による「対象」の超越的包摂が目指されていたという側面が重要であり、その意味で「自己」は「現実」にも繋がっているものではあるが、あくまで「真」の「自己」は超越的なものであり続けた。

その「自己」の定義は、周囲の性差別の前に徐々に「外」を意識せざるを得なくなり、「外」に対して「内」なるものとして定義され、『青鞜』創刊から三年後の文章では「個」という枠組みを与えられた。「自己」は最初から「個人」的なものであったのではなく、一九一四年に至ってまず「外」と切り離された「内」を改めて問う中で「個」が導入されたものであったが、そこでは「真」の「自己」の超越性が不問に付されており、平塚において「自己」は「個」に必ずしも適合するものではなかった。本来「個」に収めることはできない「自己」という概念を「個」に当てはめようとしたことで生じたのが、一九一五年以降顕在化する「個人としての生活と性としての生活との間の争闘」という問題である。[70]「個人」としての「自己」が「女性」である「自己」と対立する理由は、そもそも「個」に収まるものでなかった平塚の「自己」の規定がある。このことは、本論でみたような「自己」概念の「個」に対する超越性、「人類」「宇宙」的規定を踏まえ、新たな視角から解釈することができよう。別稿を期したい。

注

（1）佐々木英昭は、平塚が禅における神秘的な「無我」の境地を通じて目指したのは、「女性」ではなく性差のない「絶対」の「自己」であったと指摘し（佐々木英昭「出発期平塚らいてうにおける「神秘」表現――「あなたは私、私はあなた」――」『文学』五六巻、一九八八年三月、九〇頁）、小林登美枝も平塚が「禅を自我確立の門として出発し〔……〕抑圧された同世代の女たちの自我の解放を訴え、人間復権の主張にたった」と分析し、訴えかけた相手は女性であったが、そこで目指されたのは性差のない「自我の解放」「人間復権」であったと捉えている（小林登美枝『陽のかがやき――平塚らいてう・その戦後』新日本出版社、一九九四年、八二―三頁）。水田珠枝も、『青鞜』創刊の一九一一年時点では性差の存在しない「精神集中の究極である最上層の真我」を目指していたと説明している（水田珠枝「平塚らいてうの神秘主義（下）――成瀬仁蔵・ドイツ観念論・禅との関連で――」『思想』九九七号、二〇〇七年五月、一三一―六頁）。

（2）平塚らいてう研究の最初期である一九七〇年代から八〇年代初めまで、このことは抽象的に指摘されていた。井手文子は「自己超脱」が平塚の「自己解放の方法」だとした上で、「らいてうの自己超脱は観念論の立場にたっていた」とし、それを、「おだやかな自然の調和にむかってひろがり、そのほほえみを感得する東洋的宇宙観」と表現した（井出文子『『青鞜』の女たち』海燕書房、一九七五年、四〇頁）。鹿野政直は「「近代的自我」の範疇を超えるなにかがめざされている」とした上で、それは「共存の愛の世界の夢想に至るもの」と説明する（鹿野政直「戦前・「家」の思想」（初出：一九八三年）『鹿野政直思想史論集　第二巻』岩波書店、二〇〇七年、八九―九〇頁）。八〇年代後半から禅の影響が注目されるようになり、舘かおるは、平塚が「禅の修行により、欧米の「近代的自我」とは異なる「無我」を直感していた」と指摘（舘かおる「日本のフェミニズム理論――平塚らいてうにおける「母性」とフェミニズムを中心に――」女性学研究会編『女の目で見る』講座女性学四、勁草書房、一九八七年、二六六―七頁）、先に引いた佐々木は、平塚の「自己」は、「「事物」なり「観念」なりの対象（客体）を「絶対」化」し、「対象に自己

（主体）を〔……〕同化する」ものだとしている（佐々木前掲論文、八五頁）。米田佐代子は平塚における「神」の参照も念頭に置きつつ、「らいてうの理念」は一貫して、「自己と社会とのかかわりを拒否し、自然と一体化することによって自己解放をめざす」ものだったとする（米田佐代子『平塚らいてう　近代日本のデモクラシーとジェンダー』吉川弘文館、二〇〇二年、二六〇頁）。

（3）　水田前掲論文、一三二頁。

（4）　同論文、一三四頁。大家慎也が平塚の「元始」に現れる「太陽、天才、真正の人の概念」をもとに、「真の自己」と「仮の自己」という表現を用いて「真の自己は、周囲の環境に合わせた具体的な表現として仮の自己に結実する」と論じているのは、水田の「二つの自己は一つ」であることの簡潔な説明と読むことができる。大家慎也「真の自己と仮の自己――出発期の平塚らいてうを読み解く一視点――」『二十一世紀倫理創成研究』五号、二〇一二年三月、八七―一〇三頁。

（5）　小嶋翔『近代日本における私生活と政治　与謝野晶子と平塚らいてう――自己探求の思想――』東北大学出版会、二〇一八年、一五三―四頁。

（6）　平塚らいてう「元始、女性は太陽であった――『青鞜』発刊に際して――」（初出：『青鞜』一巻一号、一九一一年九月）『平塚らいてう著作集　第一巻』大月書店、一九八三年、二五頁。

（7）　同論文、二二頁。

（8）　同論文、二五頁。

（9）　同論文、二七頁。

（10）　らいてう「圓窓より――四月の評論二三――」『青鞜』二巻五号、一九一二年五月、七六頁。この部分は著作集に収められていないため、初出から引いた。

（11）　白松南山「神になる意志」『早稲田文学』七七号、一九一二年四月。引用に際して明らかな誤字は訂正した。

（12）田中王堂「岩野泡鳴氏の人生観及び芸術観を論ず」『中央公論』二四巻九号、一九〇九年九月。
（13）岩野泡鳴「悲痛の哲理」『文章世界』五巻一号、一九一〇年一月。
（14）白松南山「全我的気分心持本位の態度」『早稲田文学』四七号、一九〇九年十月。
（15）白松南山「最深要求の事実化の態度」『早稲田文学』五七号、一九一〇年八月。
（16）「僕は Stolz をありがたいものだと思ふ。〔……〕シュトルツは飽くまでも生の原理である。存在の肯定の原理である。一歩を進めて言へば、我執の、我慢の我欲の、乃至一切の自己保存欲自己増大欲の最も十分なる肯定の原理である。〔……〕シュトルツを他面から観察すれば自己感情（ゼルブストゲフユール）である。若しくはすくなくとも自己感情の一形式である。或ひは自己価値感情（アイゲンヴルトゲフユール）の又の名である」（白松南山「神になる意志」、二六四頁）。
（17）白松南山「神になる意志」、二六五頁。
（18）同論文、二六六頁。
（19）同論文、二六七頁。
（20）Dmitri Merejkowski（Dmitry Sergeyevich Merezhkovsky）, *Tolstoi as man and artist: With an essay on Dostoïevski*, Westminster: Archibald Constable, 1902.
（21）岩野泡鳴「メレジコウスキの『トルストイ論』を読む」（初出一九〇六年）『新自然主義』日高有倫堂、一九〇八年、九七頁。この議論は、岩野泡鳴『神秘的半獣主義』左久良書房、一九〇六年で展開された自身の論を引き継いだものである。
（22）岩野泡鳴「メレジコウスキの『トルストイ論』を読む」、一〇三―七頁。
（23）白松南山「神になる意志」、二六七頁。
（24）同論文、二六七―八頁。
（25）同論文、二六八頁。

(26) 同論文、二七一頁。

(27) 綱島梁川「予が見神の実験」『新人』六巻七号、一九〇五年五月（のち『病間録』金尾文淵堂、一九〇五年に収録）。綱島については多くの研究があり、その最新の状況については古荘匡義『綱島梁川の宗教哲学と実践』法藏館、二〇二二年を参照のこと。綱島の同時代的位置づけについて分析したものも少なくないが、代表的なものとして以下を参照のこと。竹内整一『自己超越の思想』ぺりかん社、一九八八年。關岡一成「『新人』と綱島梁川」『キリスト教社会問題研究』四六号、一九九八年一月、一―二四頁。深澤英隆「近代日本における宗教経験をめぐる言説――綱島梁川の経験報告とその意味」『宗教哲学研究』二三号、二〇〇六年、一―一五頁。古荘匡義「『回覧集』の翻刻と分析――綱島梁川による煩悶青年への影響に着目して――」全三編、『龍谷大学社会学部紀要』五一・五四・五五号、二〇一七年十一月・二〇一九年三月・同年十一月。

(28) 白松南山「現実とは何か」（初出：「現実の語義と中身」『文章世界』四巻一五号、一九〇八年十一月）『シュトルツとシャーム』日本図書新報社、一九一四年、二〇二―七頁。

(29) 白松南山「神になる意志」、二七二頁。

(30) 同論文、二七一頁。

(31) 同論文、二七三頁。

(32) 同論文、二七三―四頁。

(33) 自伝、評伝のほか、近年の宗教研究における平塚に対する言及も参照のこと。モール・ミシェル「平塚らいてうが見た近代の宗教とその評価」『近代仏教』一二号、二〇〇六年二月、二〇―三八頁。水谷香奈「平塚らいてうと仏教――浄土問題への対応とその思想的背景――」『印度学仏教学研究』六七巻二号、二〇一九年三月、一一三―九頁。

(34) 平塚らいてう『元始、女性は太陽であった――平塚らいてう自伝（上巻）』大月書店、一九七一年、一六八―九頁。

(35) 後述するように、平塚は「真」の「自己」に「神」を見、その境地に至ることが「自己」の解放であると論じてい

くが、竹内が指摘しているようにその議論は既に綱島がかなり詳細に論じていた内容である（竹内前掲書一一一―二五頁）。しかし「予が見神の実験」に「自己」をめぐる論は登場せず、また平塚が綱島の「自己」論に触れたはっきりとした形跡はないことから、平塚が自らの論理で綱島と近似した思想に到達したと考えるべきであろう。ただし、「予が見神の実験」が収められた『病閒録』には「応心録（「自己」の実在、「自己」と神）」という題で「自己」を論じた文章も収録されており、そこで綱島は「吾人の所謂「自己」は、実に一切の意識に内在すると共にそれ以上若しくは以奥に一種常恒の自性を保てる厳然たる組織的、統一的実在者たる也」と書いている（梁川会編『梁川全集』第五巻、春秋社、一九二一年（復刻版：大空社、一九九五年）、一三六頁）。

(36) 釈宗演『禅海一瀾講話』岩波書店、二〇一八年、四一頁。引用に用いた本書は『禅海一瀾』の漢文と訓読が収録され、さらに洪川の弟子であり釈宗活の師匠である釈宗演がこれを講話したものである。

(37) 平塚らいてう『元始、女性は太陽であった――平塚らいてう自伝（上巻）』、一七一頁。

(38) 釈宗演『禅海一瀾講話』、四一頁。

(39) 同書、四八二―九三頁。

(40) 「性」を「心」と同様のものとする整理は、釈宗演の『禅海一瀾』講釈において説かれている。『禅海一瀾』の例言に「此の編、事已むを獲ず、箇の心と説き、箇の性と説く」とある部分について、「我が禅宗の見解に依ると、「心」と説き「性」と説くということは、最早第二義門としてある。〔……〕『禅海一瀾』の中には万々已むことを獲ずして、或る場合には「心」と説き「性」と説いて居るが、〔……〕はや大変な失敗だ。けれども人の為には已むことを得ない」（同書、五四頁）と宗演は説明する。儒教を引きつつ説明する必要から「心」と「性」を分けて書いているが、禅宗においては「性」と「心」を分けること自体誤りである、というのである。

(41) 平塚らいてう『元始、女性は太陽であった――平塚らいてう自伝（上巻）』、一七一―二頁。

(42) 釈宗活は臨済宗の僧である。十二世紀に僧栄西が二度宋に渡って日本へ伝えた臨済宗は、与えられた公案を解くこ

とを通じて、「見性」つまり仏の本然の性を見ることを目指す禅宗である。同じ禅宗でも、坐禅を通じて無となり仏の境地を目指す曹洞宗とは大きく異なる。平塚の「禅」体験はその当初から「内」に「性」を「見」るものであったから、館や佐々木ら初期の先行研究が、「禅」の体験のみを根拠に「無我」を平塚の初期の思想の中核に置いているのは、あまり正確とはいえない。佐々木は後に、平塚の「見性」、そこで平塚が「見る」こととはなんであったのかを詳しく論じた上で、その時期の平塚にあったものを「無我」ではなく「心と身体、自我と世界との区別を失わせるような圧倒的「過剰」」として捉え直している。佐々木英昭『「新しい女」の到来』名古屋大学出版会、一九九四年、一二〇―七頁。

(43) 平塚らいてう「四月の評論二、三」(初出:『青鞜』二巻五号、一九一二年五月)『平塚らいてう著作集　第一巻』、九二頁。

(44) 同論文、九三頁。

(45) 同論文、九三頁。平塚がここで用いている「物自爾」という言葉は、もとはカントの“Ding an sich”(物自体)の訳語であり、人間の経験上からは知り得ない、物そのもののことを指す概念である。一九〇〇年に姉崎正治がショーペンハウアーの訳書の中で初めて用いたという(「ショペンハウエル主著の訳述」『開拓者』五巻一一号、三六頁)。

(46) 平塚らいてう「四月の評論二、三」、九三―四頁。

(47) 同論文、九四頁。

(48) 同論文、九四―五頁。

(49) 同論文、九五頁。

(50) 岩野泡鳴「「神になる意志」の不徹底」『早稲田文学』八〇号、一九一二年七月、二〇六頁。

(51) 白松南山「去年の思想界に就ての断想」(初出:『丁酉倫理会倫理講演集』一二五号、一九一三年一月)『シュトルツとシャーム』、二三三―五頁。

(52) 森鷗外訳「人の一生」(初出：『歌舞伎』、一九一〇年)『鷗外全集』岩波書店、一九七二年、一三五―二四〇頁。
(53) 金子筑水「運命と自己」『中央公論』二七巻四号、一九一二年四月、五一―二頁。
(54) 同論文、五二頁。
(55) 同論文、五二―三頁。
(56) 平塚らいてう「四月の評論二、三」、九八頁。
(57) 同論文、九八―九頁。
(58) 同論文、九九頁。大正期のベルクソンブームは一九一三―一四年のことであったが(宮山昌治「純粋持続の効用――大正期ベルクソニスムと戦争――」『成城文藝』一六九号、二〇〇〇年、一―二一頁)、平塚がそれより早い時期にベルクソンの思想の同時代の日本における意義を、「現象」から「自己」の「創造」へという思想的転回として予言的に論じていることは、同時代における平塚の先見を示しているといえよう。
(59) 平塚らいてう「諸名士のいわゆる「婦人問題」について」(初出：『第三帝国』一巻一号、一九一三年十月)『平塚らいてう著作集　第一巻』、二六一―二頁。
(60) 同論文、二六二頁。
(61) 同論文、二六三頁。
(62) 平塚らいてう「婦人の生活を重んじない社会」(初出：『青鞜』四巻六号、一九一四年六月)『平塚らいてう著作集　第一巻』、三三一頁。
(63) 同論文、三三二頁。
(64) 同論文、同頁。「社」は青鞜社を指す。
(65) 同論文、三三五頁。
(66) 平塚らいてう「『青鞜』第三周年における雑感」(初出：「最近の感想　第三周年に際して」『青鞜』四巻九号、一九

一四年十月）『平塚らいてう著作集　第一巻』、三六六頁。

（67）平塚らいてう「元始女性は太陽であった」、二七頁。

（68）平塚らいてう「『青鞜』第三周年における雑感」、三七一頁。

（69）同論文、三七一―二頁。

（70）平塚らいてう「個人としての生活と性としての生活との間の争闘に就いて（野枝さんに）」『青鞜』五巻八号、一九一五年八月。