

超克論の原点としての生田長江 ——「近代の超克」再考（その2）——

菅原 潤*

Rethinking of “The Attempt to Overcome the Modern”(2)

Jun SUGAWARA

Abstract: Choko Ikuta (1882-1936) is regarded as the pioneer of the attempt to overcome the Modern because his major book “The Postmodern Declaration” (“Cho Kindaiha Sengen”) insists on overcome of the struggle between capitalism and communism and this issue is the same thing as Yojuro Yasuda, the leader of the Japan romantic school, asserts. Katsuichiro Kamei, who belongs to this group, thinks about the different thing from Ikuta and Yasuda’s one. The program of conquering the Modern for Kamei is none other than the negation of communism. This disagreement with the concept of overcoming the Modern is handed over to the opposition between Hideo Kobayashi, Tetsujiro Kawakami and Kamei at conservation on this even concept.

Key Words: overcome, capitalism, communism

1. なぜ生田長江を扱うのか

前回までの議論では、「近代の超克」を論じる際にしばしば同様のものとして言及される「近代の超克」と「世界史的立場と日本」の2つの座談会が、実はいささか方向性を異にするものだということが指摘された。手短かに言えば、「世界史的立場と日本」では京都学派の学者が15年戦争中の日本をビスマルク時代のドイツに重ね合わせた上でドイツ歴史学・哲学を後ろ盾にして侵略戦争を正当化する議論を展開するのに対し、「近代の超克」ではそのように無媒介的

に当時の日本の内外の動向を西洋のそれに見立てることの困難さが指摘されるのであり、それゆえ「近代の超克」は現在でも問題になる日本人のアイデンティティを真摯に見つめる姿勢を見せる点で「世界史的立場と日本」とかなりトーンの異なる議論をしている。そしてこのことは、双方の座談会に出席していた京都学派の鈴木成高が「近代の超克」の企画を単行本にするに当たりこの企画に寄せた論考を取り下げたことから窺い知れるというのである。

だとすれば、「世界史的立場と日本」とは異なる「近代の超克」のスタンスをはっきりさせるためには、取り敢えず一旦は京都学派の視点を排除するのが肝要だということになる。その上で竹内好と加藤周一の意見を参考にして考えれば、「近代の超克」を考える上で重要なのは、皮肉にも座談会に参加しなかった三木

* 長崎大学環境科学部

受領年月日 2007年3月24日

受理年月日 2007年5月8日

清と保田与重郎だということになる。座談会に出席しない人物を座談会の性格を考察する上で重要だと主張するのは常識的に言って明らかに矛盾した物言いだ、座談会「近代の超克」のみならず座談会の催された1942年までの思想状況をも考慮すれば、この二人を重要視することにはそれなりの意味があると思われる。

こうした長いタイムスパンで「近代の超克」を考えるとすれば、この問題を考える上で最も重要な人物は、大正期に活躍したが今はほとんど忘れ去られた思想家である生田長江である。なぜなら長江こそが「超克」という特殊な語を世間に流布させた張本人であり、しかも座談会よりも20年近く前に主著『超近代派宣言』のなかで「近代の超克」とほぼ同様のスローガンを書き並べているからである。しかも彼は上述の三木清と、佐藤春夫を介して保田与重郎にも大きな影響を及ぼしているのであり、その意味でも決して看過されてはならない存在である。本稿ではこうした長江の足跡を紹介した上で、三木清をはじめとする後続の世代に及ぼした影響を考察する。そして最後に長江の思想の奥行きを知る手がかりとして、長江の大正期フェミニズムに与えた影響にも触れておきたい。

2. 長江の超克論

生田長江について筆者は既にポストモダンと関連する文脈で論じた機会があるので⁽¹⁾、彼についてここでは超克論に絡む文脈で手短かに紹介するにとどめよう。生田長江(1882-1936)は本名を生田弘治と言い、一高を経てニーチェ研究では彼の先輩に当たる高山樗牛がかつて在籍した東大文学部美学科へと進み、文芸批評を開始した。彼の評論は反自然主義的傾向を持ち、どちらかと言えば「明星」派に連なるロマン主義的なものである。その後「明星」派との縁で与謝野晶子等の仲介を経て「閨秀文学会」を結集した。この会には平塚らいてう、山川(旧姓は青山)菊栄等が参加し、後の文芸誌『青鞥』の母胎となった。ちなみに「青鞥」の命名者も長江であり、大逆事件の余波が残る大正初期に過激な政治運動を排し文芸批評の形で女性解放を進めることを考えてのことであった。こうした長江の「微温的」態度がらいてうや、やはり長江がその才能を見出した高群逸枝から厳しく批判されることになる。

けれども、長江が我が国の思想領域において果たした最大の功績は、「近代の超克」に大きな影響を与えたニーチェ全集を本邦で初訳したことであろう。大正

期に彼は堺利彦、大杉栄といった社会主義者、無政府主義者とも交流をし、『資本論』の翻訳にも着手したが、彼の思想を培っているのはやはりニーチェである。ただしそのニーチェ解釈は、後述する三木の評通り「人道主義的」なものであって、昭和初年に流行するシェストフ的な実存的解釈とはいささか異質なものである。こうした彼のニーチェへの傾倒ぶりがはつきりと示されているのが、前述の主著『超近代派宣言』である。

『超近代派宣言』において長江は、現在も続く新しいものをありがたがる近代の進歩史観を断罪し、この状況を作り出す傾向として実証主義、平等主義、民主主義といった観念を挙げる。この議論のなかで一際目を引くのが、一般には近代の乗り越えを目指すと考えられている社会主義が、資本主義と同様に実証主義に毒されているという指摘である。

同じく一の単なる近代思想として、特に主として実証主義精神の頹敗から出たものとして、資本主義と非常に多くの共通点を有っているのは、マルクス派の社会主義である。より広く云えば、資本主義と同じく、科学万能を信じ、器械を崇拜し、資本主義と同じく、大都市及び其文明を謳歌し、資本主義と同じく貨幣価値以外の如何なる価値をも認めないところの、自ら科学的社会主義と名乗っているところの社会主義である。

社会主義は資本主義の敵である以上に其味方である。或は社会主義と資本主義との争いは、あかの他人の争いではなくして、寧ろ骨肉近親の間の争いである。それは何よりも先ず財産の分配についてがみ合っているところの兄弟二人を連想させる。

社会主義と資本主義とが兄弟であっても、その父母いずれをも同じうしているのではないということ、精しくは一方が父母いずれをも分明に知られているのに対して、他方が所謂ててなし児であるということとは承認してもよい。

乃ち、資本主義は単に実証主義という母から生れたことだけが明白であるのに対して、社会主義は実証主義的精神という母と、平等主義的民主主義的精神という父との並び存することをはつきり示している⁽²⁾。

そして近代に特徴的な実証主義、平等主義、民主主義を一掃すること、長江の言い方からすれば「超克」することが「超近代派」だと主張する。

近代的な一切の事物に対する堪えがたき嘔吐感から出発しているだけに、超近代主義は一応近代主義の単なる否定の如く、単なる反対物の如く見えるかも知れない。けれども実際は近代主義からあとへ引き返したのではなくして、さきへ通りぬけてしまったのであり、所謂超克したのである。即ち超近代主義は人性主義精神の単なる否定や反対物であるよりも寧ろ人性主義精神の超克されたものであり、実証主義的及び平等主義的傾向の単なる否定や反対物であるよりも寧ろそれらの傾向の超克されたものであり、従って大抵の近代思想の単なる否定や反対物であるよりも寧ろそれらの思想の超克されたものである。（此場合、総ての近代思想に関して此事を言うに躊躇するのは、余りにも頹敗的な或るものに対しては、単なる否定や反対物をほかにして、如何なる超克らしいものをも考えることが出来ないからである。）

科学及び器械については、それらのものを強ち斥けるのではないけれど、それらのものを礼拝するような態度を全然取るまいとする — これは超近代的である。

商業主義よりは重農主義を、都会よりも農村を、文明よりも文化を、西洋よりも東洋を（単なるセンチメンタリズムからではなく、『近代』生活に対する最も深刻な批判の結果として）撰び取ろうとする — これは超近代的である。

単純化に対する複雑化の偏重を、総合に対する分析の偏重を、経験に対する実験の偏重を、乃至人間（ナポレオンがゲエテを見て、『人間』を見たと言ったときの如き言葉遣いに於て）に対する専門家の偏重を斥けようとする — これは超近代的である。

社会主義が存続する限り、その兄弟分たる資本主義もまた存続するであろうこと、並びに婦人を本当に解放する為めにはさしあたり『婦人解放』という近代的謬見から解放してやらねばならぬことを知っている — これは最後に、けれども最も著しく超近代的である⁽³⁾。

このように超近代派を資本主義と社会主義の対立の彼方に位置づけ、農民生活のイメージを超近代のイメージに結びつける長江の戦略は、日本浪漫派の保田与重郎に近いと言わざるを得ない⁽⁴⁾。それどころか、「超克」という語を提供したことといい、機械文明に対する嫌悪といい、20年近く先の『近代の超克』のスローガンがここに揃っていると言って過言ではない。また、『超近代派宣言』が刊行された大正末年に

マルクス主義をここまで否定的に位置づけていることも、注意すべき点である。この当時は有島武郎等のごく僅かな例外を除けば、当時の社会主義へのイメージは幸福な未来を約束するものとされていたからである。社会主義への懐疑は3・15事件以降の共産党への徹底的な弾圧からレオ・シュストフの『悲劇の哲学』の流行する昭和初期まで待たねばならなかった事情を考えれば、『超近代派宣言』の先駆性はいくら強調しても強調し過ぎることはないだろう。

3. 「人道主義者」としての長江

このように反近代主義者としての立場を鮮明にしていた生田長江であったが、彼が没していよいよ「日本への回帰」の機運が高まっている1936年における彼への評言を見ると、長江はむしろ大正期の思想家らしい「人道主義者」として扱われていることが分かる。先ずは三木清による批評を見ておこう。

生田氏が指導的地位に立って盛んに活動したのは、明治の末から大正の初めのことであった。それはちょうど日本の文学及び思想の一般的傾向が自然主義から人道主義へと移って行った時期である。氏も時代の子として自然主義を「偏重」し、「吾人は自然主義者也」といってその立場を取った。しかし習俗を打破し、特性を尊び、人生に対して厳粛な態度を持することにおいて氏は自然主義に同情的であったとはいえ、純粋な自然主義者であるに於ては、氏の精神には遙かに強い人道主義的要求があった。さらばといつて白樺派の如き人道主義者となるに於ては、氏の精神には余りに実証的な、自然主義的なところがあつた。生田氏がニイチェに沈潜するようになったのもこのような事情によるであろう。ニイチェは或る意味では最も徹底した自然主義者、実証主義者であつた、しかし同時に彼は最も熱烈な人道主義者であつた⁽⁵⁾。

三木自身が昭和初年のマルクス主義運動の挫折後に新しいヒューマニズムを提唱することを考慮すれば、三木によるこの長江評は、「自然主義」の箇所を「マルクス主義」に入れ替えると三木自身の立場の説明になるかに思える。この三木と長江の同質性が「近代の超克」を読み解く大きな手がかりとなる予感があるが、これについては別の機会で論じることとし、長江への評言の話に戻ろう。

生田長江の一番弟子を自称する佐藤春夫は、長江の

ことを次のように回想している。

先生はトルストイが『アンナ・カレリナ』を「幸福な人間は皆一様に幸福である、不幸なものはみなそれぞれの状態で不幸である」と書き出したのを異常に賛美して「トルストイの人道家たる特質はこの一句だけでも遺憾なく発揮しているのではないか。トルストイは幸福なる人々に対しては別に細心な注意を払わない結果みな一様に幸福に見えたのに、不幸な人々に対しては名医が重患者に対するが如く細心な結果、遂にさまざまな状態の不幸を発見したのであった。トルストイの申分は科学的には或は間違いであろう——幸福な人間もそれぞれの状態で幸福なのが科学的真実かも知れないが芸術の見地からは飽くまでもトルストイ的解釈が真である。ここに科学と芸術との区別を発見し、所謂自然主義のつまらなさを気づくべきであろう。いかに真実が作家の性情によって曲げられたか。然も曲げられながらも依然として真実であるかを知らなければならぬ」と、先生はトルストイの一句を発見した喜びに対して縷々として長広舌を揮われた。先生の芸術観の核心を知るに足る言葉であろう⁽⁶⁾。

こうした記述を見ると、昭和初年当時において生田長江は「近代の超克」張りの反近代化論者として捉えられるどころか、その反対の啓蒙主義者であり、むしろ白樺派につながる人道主義者としての側面をもつことが強調されていることが分かる。こうした長江評は、彼の傾倒していた思想家が反近代主義の権化とでも目されるべきニーチェであるだけに、我々の目には極めて奇異に映る。

4. ニヒリズムを欠くニーチェ——大正期のニーチェ理解——

けれども先述の三木の評言を再読すれば、そこに「ニーチェは或る意味では最も徹底した自然主義者、実証主義者であった、しかし同時に彼は最も熱烈な人道主義者であった」という文言に出会うであろう。少なくとも三木にとって「自然主義者」としてのニーチェと「人道主義者」としてのニーチェは両立するものであった。これはどういう事情によるものなのか。

実はニーチェをヒューマニストとして理解する見方は、大正期では主流であった。例えば三木とも親交のあった評論家唐木順三は、大正期においてニーチェの紹介者として知られていた和辻哲郎の思想を、次のように評価している。

明治の末から大正にかけて、日本にもようやく自我の自由の空気が生れてきた。個人主義の気風がエリットの間にもことに強く出てきていた。魚住影雄、阿部次郎等はその若い代表者であったろう。和辻さんもその一人だった。しかし和辻さんの場合、さきにも書いた『白樺』の同人たちと違って、自己の個性を、家との抵抗において集中的に、具体的に保持するということはなかった。それは一面からいえばより拡散的、開放的であった。そして、そういう状態において、ニーチェに、またキェルケゴルに対することになった。ところでヨーロッパの実存主義は、近代文明、近代自我の危機の上に出てきた思想である。科学技術の進歩が人間を機械化し、個性を無用とし、ブルジョアジイが人間を俗物化してきたとき、ぎりぎりにおいつめられた一点、実存において、ひらき直って、近代を全面的に批判否定するという挙に出たのがキェルケゴルやニーチェのいわゆる実存思想である。彼らの自我、実存は限界状況におけるそれである。死、絶望、ニヒリズム、そういう状況の中での自我である。それはけっして無限の可能性を内包する個性というごとき楽的なものではない。有機体的に、また統一的にとらえられた個性や生の観念とはおよそ逆のものである。十九世紀後半以来のいわゆる世紀末の不安の中から生れてきた実存と、十七世紀のライプニッツの単子論との相違を考えればよい。若い和辻さん、すなわち選ばれた才能と未来をもち、ようやく芽生えてきた個性にたつ個人主義を自分の中に感じた和辻さんが、右のようなニーチェやキェルケゴルと相対したのである。和辻さんの理解や理解の表現は実に見事というほかないが、同時に、出会いのちぐはぐさからくる制限もまたやむをえない。和辻さんが彼らの根柢にある近代のニヒリズムを、体得しえなかったのはそのかぎりではやむをえないことであった⁽⁷⁾。

ここで和辻の思想の特徴づけに託されて述べられているのは、白樺派と実存主義の流行の狭間にあった大正期のニーチェ受容の特徴である。この時期のニーチェ受容の傾向は個人主義を堅持する点では白樺派と共通している。この傾向を強調すれば、大正期のニーチェ受容者たちは白樺派と同様人道主義に分類される。けれども彼らは、白樺派のように日本的な家制度に対決するというような社会思想的な傾向はもたず、自分の個性を追求すれば必ずと生の観念に到達できるという楽観的な態度を取っているとされている。そしてこうした楽天的なニーチェの受容は、本来なら

実存主義に分類されるべきニーチェのニヒリズムが何たるかを全く分かっていないと断罪されるのである。

なるほど和辻の思想と長江の思想を同等に考えるべきではないかも知れないが、大正哲学を批判的に検討した船山信一によれば、ことと和辻と長江のニーチェ解釈は生の哲学の基調を帯びるプラグマティックなものとしてされているので⁽⁸⁾、唐木による和辻のニーチェ受容の特徴づけを長江に当てはめてもさほど問題はないだろう。

それにしても、唐木が前述の引用文の末尾で和辻のニヒリズムの無理解を批判する語調には何か強い苛立ちのようなものが感じ取られる。ここで唐木が念頭に入れているのは、昭和初期に流行したレオ・シュストフのニーチェ理解である。シュストフとはもともとロシアの社会運動家であり、その後社会主義から転向し、『悲劇の哲学』のなかで自らの転向体験に基づいてニーチェとドストエフスキーを論じている。この書が後に座談会「近代の超克」で司会を務める河上徹太郎によって翻訳されるが、訳本の刊行時がたまたま共産主義への強力な弾圧の直後だったため、左翼思想にシンパシーを抱く知識人の共感を呼んだのである。

5. ニーチェ、「超克」理解のすれ違い

けれども、ことシュストフ理解に関しては、翻訳した河上とそれを読んだ若い世代の間にある種の温度差があったことは十分注視しなければならない。

若い世代のシュストフ理解としてもっともよく知られているのは、日本浪漫派に属し座談会「近代の超克」にも参加した評論家の亀井勝一郎である。彼は後に『人間教育』に収める「生けるユダ（シュストフ論）」において、自らの共産主義運動からの転向の論理の正当化をシュストフのニヒリズムに見出している。こうしたシュストフの読解は亀井独りだけのものではなく、数多くの若者に見受けられることを三木清が指摘し、彼らの心情を「シュストフ的不安」と名づけている。こうした風潮に対して翻訳者の河上は当惑の念を表明している。彼によればシュストフの批評は19世紀の実証主義に対する知的な異議申し立てであって、そこには虚無的な傾向は認められず、シュストフの世界観はむしろパスカル、スピノザといった実存主義よりも古い時代の思想家と共鳴していると述べている。

こうした河上と亀井の間のシュストフ理解のすれ違いについては別の機会に論じることにし、ここでは2つのことを指摘しておきたい。1つは的をニーチェ理解に絞っての話だが、両者がシュストフから読み取

ったニーチェ理解がこれまでのオーソドックスな哲学研究におけるニーチェ理解の変遷に重なっていることである。亀井が読み取ったニーチェは、唐木順三が論じたのと同様にニーチェをキルケゴールに代表される実存主義の系譜に連ねるといえるものである。これに対して河上が理解したニーチェは、20世紀後半から始まったスピノザ・ルネッサンスと軌を一にしているように思われる。スピノザ・ルネッサンスとはフランスの哲学者ジル・ドゥルーズがスピノザ哲学を差異の思想として捉え直すことから始まるものであり、その流れにニーチェが数えられているのである⁽⁹⁾。こうした哲学史上でのニーチェの位置づけに関する対立が、シュストフ理解のすれ違いとして顕在化していると考えられる。このような視点に立てば、河上と亀井の対立は1930年代の日本における思想史上のローカルな問題ではなく、哲学解釈の対立のイコマとして捉え直すこともできるだろう。

もう1つは「超克」をどう考えるべきかという、本稿の論点に関わる問題である。河上がシュストフに認めた批判精神は、考えようによっては三木と佐藤によってなされた生田長江を人道主義者として位置づける見方と合致するように思われる。つまり河上や長江といった、亀井や唐木からすれば「旧世代」に属する批評家は、ニーチェの思想を近代精神の全否定ではなく、むしろヨーロッパ精神の健全な発展だと見ていると考えることが出来る。そのように考えれば、長江の『超近代派宣言』で表明された反近代的主張も、実は近代精神の徹底だと捉え直すことができるのではないだろうか。

ここで注意しなければならないのは、長江にとって超近代は、資本主義と社会主義の対立の彼岸に立たされていることである。これに対して亀井勝一郎の立場は、超近代を社会主義からの転向として、つまりは社会主義の裏面として位置づけている。こうした超近代の位置づけの違いは微妙な問題を随伴する。つまり長江のような超近代は実は近代の批判精神の徹底に他ならず、そこから一見対立するかに思われる資本主義と社会主義も、ともに本当の近代が分かっていない浅薄な思想として断罪することが可能になるが、亀井のような立場だと社会主義を批判しながら、その用語法、発想が皮肉にも敵であるはずの社会主義にだんだん似通ってくるという事態を巻き起こしかねないからである。私見によれば、座談会「近代の超克」2日目の小林秀雄の立場は、長江的な見地からのものであり、こうした物言いに亀井をはじめとする新世代は当惑したと考えられる。

6. フェミニズムへの影響から見た長江の思想の射程

このように考えると、当初「近代の超克」の先駆的形態と見なされた長江の思想が一筋縄では解き明かせないことが分かってくる。彼のなかには反近代的な主張と近代に特有な批判精神が混在しており、しかもこの相反する契機が「近代の超克」にも及んでいるために、話は一層複雑になる。

こうした長江の二面性の向こうにある真相に少しでも接近するために、最後に彼のフェミニズムに及ぼした影響を考察しておきたい。我が国のフェミニズムの揺籃期を代表する論者として与謝野晶子、平塚らいてう、高群逸枝の3人を挙げることに誰も異存はないであろう。この3人のいずれも長江と親交があったことは、彼の「超近代」の思想を考察する上で看過できない事実である。長江が閩秀文学会を結成する上で与謝野の助力があったということは、先述の通りである。『青鞥』の創刊号にらいてうの寄せたあまりにも有名な「元始女性は太陽であった」に長江の影響があることを、らいてう自身が認めている。

「青鞥」創刊号には生田長江訳「ツアラトウストラ」（新潮社版）の広告が掲載されていますが、思い返しても、この本の記憶がなく、どんな体裁の本だったかもまるで心に浮びません。明治四十四年八月に発行されておりますから、当然これも手もとにあったはずと思われませんが、紺色のクロスの表紙の厚い大判の英訳本が、机と並んだ手近の書架にあったことしか覚えていません。けれどもわたくしの文章のなかに引用されているツアラトウストラの短い言葉が、生田先生の訳文と同じものとすれば、やはりこれもいっしょに座右にあったと思うほかありません。とにかくあの文章に、ニーチェの影響があるという第三者の批判を全部否定するわけにはゆかないとしても、くどく言うようですが、ニーチェ以上に、いえニーチェのそれとは比較にならぬ重さをもっていたのは座禅の体験からえた影響といえます⁽¹⁰⁾。

この述懐はらいてう晩年のもので、社会運動のなかでは大変評判の悪いニーチェから影響を受けた過去を極力否定した弁明の言葉だと思えるが、弁明しながらも長江の訳書から影響を受けたことをしびしび認めざるを得ない語り口に、かえって彼女に与えた長江の影響の強さを確認することができる。ちなみに長江は、『青鞥』発刊以前にらいてうが漱石の弟子森田草平と

起こした心中未遂事件（いわゆる塩原事件）の仲裁にも一役買っており、見方によればらいてうの終生の恩人である。

高群逸枝は直接には『青鞥』と関係ないが、自分の文章が世に出たことに長江の助力があったことを認めている。以下は彼女の自叙伝『火の女の日記』から孫引きした、長江の推薦文である。

高群逸枝さんは、まだ二十歳にも満たない婦人です。最初にその「民衆哲学」という論文原稿を拝見した私は、単にそれを拝見しただけでも少なからず驚かされました。現代の日本において、これだけしっかりした推理と、これだけ鋭い直観とをもった婦人が、はたして幾人あるかと思いました。けれどもその後、彼女の長篇詩『日月の上に』を拝見するにおよんで、私は彼女が単に婦人として稀有の人であるのみならず、あまねく文壇思想界におけるほとんど如何なる人々に比べても些の遜色を見ないほどの天才者であることを知りました⁽¹¹⁾。

その後長江と、らいてうと高群との間で家庭における女性の役割をめぐって激しい論争が繰り広げられる。その論点は女性の解放と家庭生活の両立は可能かどうかという現在でもつながる内容で、らいてうから言わせれば悲劇のヒロイン・オフィーリアを理想とする長江の貧困な女性像を露呈させるものであった。とはいえ、らいてうは「このあわただしい批評を止むを得ず書いた事を生田先生におわびいたします」⁽¹²⁾と、高群は「ああ生田先生。けれども先生は、かの寛大なお心で、『いかなる矢も人そのものに向っては無気力である。そは幻影に向ってしか。けれど幻影に対する不断の戦いにこそ、彼等若い者等の、有意義な歴史的な使命があるのだ。』とお考えになって下さるであろう」⁽¹³⁾という具合に、論の最後を敬愛の念で結んでいることを忘れるべきではない。

ここで注意したいのは、長江を介してらいてうと高群がそれぞれ、ニーチェの天才論と生命論を吸収していることである。らいてうの天才論は前述の「元始女性は太陽であった」では、座禅の体験との類比で語られている。

無念無想とは一体何だろう。祈祷の極、精神集中の極において到達し得らるる自己忘却ではないか。無為、恍惚ではないか。虚無ではないか。真空ではないか。

げ
実にここは真空である。真空なるが故に無尽蔵の智

恵の宝の大倉庫である。一切の活力の源泉である。無始以来、植物、動物、人類を経て無終に伝えらるべき一切の能力の^{ふくでん}福田である。

ここには過去も未来もない、あるのはただこれ現在。ああ、潜める天才よ、我々の心の底の、奥底の情意の火焰の中なる「自然」の智慧の卵よ。全智全能性の「自然」の子供よ⁽¹⁴⁾。

先の引用でらいてうは、自らの思想形成は長江経由のニーチェではなく参禅経験にあることをことさらに強調しているが、長江との交流を考慮すれば彼女の天才論も実はニーチェに由来すると推測することが許されるだろう。高群の生命論は『恋愛創生』に見られる。それによれば、人類の生殖は徐々に知性化し「人類の無限の増殖よりは人類の完全な合体、無性化へと志向し、男女の性差を次第になくしていく。そして究極的には、人類の寂滅あるいは他の新生命へと発展的解消、空化空散するというのである」⁽¹⁵⁾。

容易に知られることだが、ここで二人が論じているのはいわゆる女性解放といった社会問題ではなく、長江にかぎらず大正期の思想家がニーチェに認めた広い意味での生命論に属するものである。この観点から考えれば、長江が「近代の超克」の先駆的な議論をしたことと、戦時中のらいてうと高群が母性主義に連なる発言をしたということを社会思想的に右寄りだとして断罪したり、あるいは昭和初期の思想に見られる社会主義からの転向に関わる問題と見たりするのはなく、これとは別の思想的問題として浮かび上がらせる必要があると思われる⁽¹⁶⁾。

(7) 唐木順三「和辻哲郎の人と思想」、『和辻哲郎』（現代日本思想大系 28）、筑摩書房、1963年、41頁。

(8) 「大正哲学史」、『船山信一著作集』7巻、こぶし書房、225頁。

(9) この傾向を代表する研究が浅野俊哉『スピノザ — 共同性のポリティックス —』洛北出版、2006年である。

(10) 『元始、女性は太陽であった — 平塚らいてう自伝』（上）、大月書店、1971年、335頁。

(11) 「火の女の日記」、『高群逸枝全集』10巻、理論社、188頁。

(12) らいてう「女の立場から生田長江氏の婦人非解放論を評す」、『婦人公論』1月号、1927年、16頁。

(13) 高群逸枝「生田長江氏の家庭論を難ず」、『婦人公論』9月号、1926年、33頁。

(14) 小林登美枝・米田佐代子編『平塚らいてう評論集』岩波文庫、1987年、15～16頁。

(15) 山下悦子『高群逸枝 — 「母」のアルケオロジー』河出書房新社、1988年、114～115頁。

(16) 鈴木貞美の主張する「大正生命主義」の視点は、ニーチェをはじめとする生命主義から大正期の思想を読み解く立場を提示した点で高く評価すべきだが、この見方を昭和初期の思想にそのまま当てはめることにはいあさか無理があるように思われる（『日本の文化ナショナリズム』平凡社新書、2005年）。昭和初期の思想にはもう一つ、共産主義からの転向の次元が確保されるべきである。

(1) 拙稿「近代の超克」と「東洋人の時代」 — 生田長江の「超近代」 —、田村栄子編『ヨーロッパ文化と「日本」 — モデルネの国際文化学 —』昭和堂、2006年、152～171頁を参照。

(2) 生田長江『超近代派宣言』（近代文芸評論叢書 2）日本図書センター、1990年、29～30頁。旧字を新字にし、現代仮名遣いに改めた。以下も同様。

(3) 同書、34～35頁。

(4) 戦後に自らの半生を回想した『日本浪漫派の時代』のなかで保田は自分の立場を「文明の上でアメリカニズムとコムニニズムを認めない」（『保田与重郎全集』36巻、講談社、177頁）と表明している。『日本浪漫派の時代』はしばしば「日本浪漫派」として亀井勝一郎と一括りにされることへの不満を保田が述べている点でも注目すべき著作である。この問題については機会を改めて述べたい。

(5) 「生田長江全集」、『三木清全集』17巻、岩波書店、384頁。

(6) 「長江先生を哭す」、『佐藤春夫全集』21巻、臨川書店、145頁。