

森鷗外『中々・セクスアリス』の哲学

MORI ÔGAI : THE PHILOSOPHY OF *VITA SEXUALIS*

María Jesús De Prada Vicente *

Mori Ôgai (1862-1922), one of the most famous writers of Meiji Japan, is hardly considered as a philosopher. In my opinion, he should be considered as one if his contemporaries such as Nishi Amane (1829-1897) or Inoue Tetsujirô (1855-1944) are to be considered as philosophers. For even though he never wrote any book of philosophy in life, he shows a great quality of a philosopher in his literary works such as *Vita Sexualis* (1909), *Môsô* (Dilusions, 1911) or *Kano-yôni* (As if, 1912).

Some people think Ôgai is a mere positivist, but if we read his works carefully, we find him more philosopher than he seems to be. In *Vita Sexualis* whose hero is a professor in philosophy, the author presents an ambiguous position. On one side, he shows a real zeal for self-knowledge ; on the other, he remains as a sophist. In *Môsô*, the author exposes the problem of being as well as of truth in a way that only a genuine philosopher is able to do it. And in *Kano-yôni*, he tries to justify his

* マリア・デ・ブラダ・ヴィセンテ パリ国立東洋言語文化研究所日本文学科卒業。現在、福岡大学人文科学研究科日本文学修士課程において、川端康成を研究中。主な論文に「古事記における二項対立」「世阿弥の謡曲における狂女－『隅田川』と『斑女』－」（以上仏語）、「志賀直哉『和解』における自己について」「川端康成『雪国』の三極構造」がある。

ambivalent position in front of his society, in the name of “philosophy of as if”. Thus till the end of his life, he continues to play the role expected of him as *if* he had never been preoccupied by any philosophical question.

Ôgai explains his great interest in philosophical problems by the influence of neo-confucianism, but in my opinion, it is rather his cultural shock in the West that made an definite effect on his philosophical awakening. This does not mean that his discovery of philosophy is due to the western influence he received in Europe, but that it is due to his disconnection from his own society. Of course, Philosophy discovered by him will die when he gets back to his country, where he is obliged to play the role given to him by his society. We can hear a sad voice of a philosopher in his literary works, a sort of weeping of a man who had to transform philosophy into a sort of sophism.

森鷗外の哲学的な立場については、いろいろ議論がなされてきたが、その決定的な答は出ていない。明治の哲学者と呼ばれる人々の中には、森鷗外は含まれていない。鷗外が近くで接した西周や井上哲次郎、井上円了などは明治の哲学者として認められているが、鷗外は排除されている。

自分と哲学との関係について、『なかじきり』（大正6、1917）において、鷗外自身は次のように言っている。

私の多少社会に認められたのは文士としての生涯である。（……）哲学に於いては医者であつたために自然科学の統一する所なきに惑ひ、ハルトマンの無意識哲学に仮の足場を求めた。（……）しかし哲学者として立言するには至らなかつた。（『鷗外全集』第26巻、543ページ、傍線は引用者、以下のすべての傍線部についても同じ）

鷗外はこのように言うが、「立言」しないから哲学者になれないとは限らない。哲学の父であるソクラテスは死ぬまで「立言」しなかつたのである。しか

し、大抵の鷗外研究者は、鷗外が哲学者であったとは、思っても見ない。

鷗外を哲学者であると認めたのは、今まで一人しかいないのではないか。それは、文学博士の桑木厳翼である。桑木は、鷗外には「哲学思想」があると言い、さらに「その思想の根底には、やはりハルトマンが重要な地位を占めていた」と言っている。しかし、ハルトマンだけが鷗外の思想を形成したのではなく、例えば「かのように」の哲学者ファイヒンガーも影響を与えているとも言っている。そして、結論として、次のように言うのである^①。

森博士は云ふまでもなく医学を専攻された自然科学者である。そして、欧州に留学された時は、丁度自然科学的哲学がドイツ思想界に勢力のあつた時である。(……) その哲学思想はこれらの自然科学的哲学に存するところの实在論であつたと言ひ得ると思ふ。その实在論が、形而上学と結び付いてゐる点に於て、英米風の経験論(……)、フランスのコントー派の形而上学排斥の思想とも雲泥の差があるのであるが、しかし事実の存在を確信しその事実を唯一の証拠とする点に於て実証主義の立場にあると言つてよい。(桑木厳翼『森鷗外博士の哲学思想』大正11年)

つまり、鷗外は自然科学の哲学に寄りかかった「実証主義者」だったと言うのである。この説は、鷗外に哲学的な面を認めたという意味では正しいが、「実証主義」だけが鷗外の哲学だったとしたら、それは哲学としてはお粗末だと言えるだろう。そして、そうならば、彼は多くの明治の「哲学者」と違うところはなくなるのである。

そもそも、「哲学」の概念は西洋から入って来たものであり、それを日本に紹介したのは西周である。その西周は、「ヒロソヒー」とは「賢なるを愛し希ふの義なり」と言っている^②。これは言葉の意味を紹介しただけであるが、彼が実際に紹介した哲学の内容は、当時（19世紀後半）ヨーロッパで流行していた「実証哲学」なのである^③。さきほどの桑木博士は、森鷗外が「実証主義者」だと言っているが、それなら、鷗外と西周とは哲学的にたいした違いがないことになってしまう。

今日、「哲学」とは、もっと広い意味に用いられる言葉である。一般的な辞典によれば、「哲学」とは、「世界や人生の究極の根本原理を客観的・理性的に追求する学問。とらわれない目で事物を広く深く見るとともに、それを自己自身の問題として究極まで求めようとするもの」である^④。鷗外は、この広い意味でも「哲学」をしていたのではないか、というのが私の出発点である。

誰もが認めるように、哲学は西洋に生まれた。しかも、古代のギリシャに生まれた。従って、哲学をする人、哲学者とはギリシャが生んだものである。そこで、古代のギリシャに戻って、哲学者について考えると、次のことが言える。哲学者には三つの種類があり、一番目は、ソクラテスより前の、ヘラクリトス、パルメニデスなどのような自然の真理を求める自然哲学者である。次は、ソクラテスやプラトンのように人間の真理を求める人である。それから、ソフィストのように「真理」は存在しないと考えて、議論の術をあやつることを職業にする人である。鷗外が哲学者であるとしたら、この三つのどのタイプの哲学者なのだろうか。それを、これから考えてみたい。

この問題を解くに当たって、主人公が哲学者である作品『キタ・セクスアリス』(明治42、1909)を扱うつもりであるが、実はこの作品は、その後にかかれた『妄想』(明治44、1911)、さらに翌年に書かれた『かのやうに』(明治45、1912)から切り離すことは出来ない。従って、これら三つの作品を鷗外の哲学的な作品として一つにまとめ、そこに鷗外の哲学を見出したいと思う。これらの作品を通じて鷗外が「哲学者」であることを示し、さらに、いま述べた三つのうちのどのタイプの「哲学者」であるかを示そうと思うのである。

明治42年に書かれた『キタ・セクスアリス』は、多くの評論家から、「性欲」を扱った反自然主義の作品だと言われている^⑤。この作品が日本の自然主義文学への批判であることは認めるとしても、もう一步議論を進めて、その奥にある哲学を見たいと思う。勿論、前にも述べたように、この作品を「妄想」や「かのやうに」と結び付けて扱いたいと思う。また、これら三つの作品で、それぞ

れの主人公は鷗外の思想的立場に密接していると考えて、論を立てたいと思う。

「キタ・セクスアリス」は次のような文章で終わる。

金井君は筆を取つて、表紙にラテン語でVITA SEXUALISと大書した。そして、文庫の中へばかりと投げ込んでしまった。(『昂』明治42年第7号、94ページ)

これを、「かのやうに」の次のような文章と合わせて読むと、その意味が分かってくる。

秀麿は(……)人を自説に転じさせよう、服させようともしない。それよりは話す間、手紙を書く間に、自分で自分の思想をはつきりさせて見て、そこに満足を感じずる。(『鷗外全集』第10巻、55ページ)

鷗外は「自分の思想をはつきりさせ」るために書くのであり、書きながら「自分の思想」が見えてくるという人なのである。そして、その目的が達せられたら、それをどうしても人に読ませるとする必要はないのだ。それで、「文庫の中へばかりと投げ込ん」でも、おかしくはない。

なるほど、『妄想』の主人公もまた、自分自身の問題に関してある答えをつかんでしまったら、それ以上言うことはないから、書いたことを「棄て」てしまう。『妄想』の最後には、次のような文がある。

これは、そんな時ふと書き棄てた反古である。(『鷗外全集』第8巻、217ページ)

『キタ・セクスアリス』の主人公金井君も、『妄想』の主人公も、色々考えて、結局は書いたものを「投げ」棄てるのである。金井君は哲学を職業とする人であるのに対し、『妄想』の主人公は医者であるが、哲学にやたらに詳しい人である。

金井君は哲学を職業にしている教師でありながら、一冊も哲学書を書いていないという。教えるのは上手で、本をたくさん書いている「先生」たちよりも、「講義は面白い」と、学生たちの評判がよい。この金井君のイメージは、古代ギリシャの「ソフィスト」と呼ばれる哲学者に似ている。「ソフィスト」の意

味は「教師」であり、「インテリ」さらには「知を職業とする人」ということである。彼らは議論する技術を教える「技術者」であって、いかに相手を口で負かすかを教えたのであるが、そういう彼らも、何も書かなかったのである。何も書かないが、教えるのが上手な金井君は、「ソフィスト」の仲間ではないだろうか。

ところで、ソフィストはどうして書かなかったのか。哲学の知識だけを持っていて、哲学的立場がないから書かなかった、というのが常識的な答えだろう。しかし、書かない哲学者すべてがソフィストではない。ソクラテスは何も書かなかったし、その哲学的立場ははっきりしなかったが、普通はソフィストと思われてはいない。ソフィストとソクラテスの違いは、ソフィストは「アレテイヤ」すなわち「真理」を失ってしまった存在であるが、ソクラテスは「真理」を目指しつづけた人だという違いである。では、鷗外はどちらか？ソクラテスカ、ソフィストか？

竹盛天雄氏は、『キタ・セクスアリス』の主人公金井君は、自己自身を追求するために自分の「性欲」について書いたと言っている^⑥。精神分析のフロイトにもそういう面があり、フロイトを哲学者と考える人も少なくないから、その意味では、金井君も自分自身を追究する哲学者だと言えるかも知れない。となると、鷗外は単なるソフィストとは違うように見える。

しかし、鷗外には若いころからソフィストらしい面が極めてはっきり現れている。例えば、議論で相手を負かすことが上手で、「言葉（ロゴス）」の力で相手の立場を崩してしまう坪内逍遙との「没理想論争」などには、彼のソフィスト的な面がよく現れている^⑦。鷗外は、その論争では、最後まで自分の立場をはっきり出さないで、ただ論理の力で逍遙の立場をねじ伏せたのである。

自分の立場を出さないという点では、『キタ・セクスアリス』の主人公も同じである。鷗外も『なかじきり』で言っているように、「哲学者として立言するには至らなかった」のである。彼は文学者として多く書いたが、哲学者としては何も書かなかったのであり、それは哲学的な立場がなかったからという答

えで、一応満足できるのである。彼の哲学は「実証主義」であるどころか、ソフィストの哲学というつまらないものだったように思えてくるのである。

明治44年に書かれた『妄想』を読むと、そこにはもっと奥深い哲学者鷗外の横顔が浮かぶ。この作品の主人公は、退職している老人の医者である。この人物も、その思想的立場は鷗外自身のものだと考えてよいだろう。その老人は次のようなことを考えている。

時間といふことを考へる。生といふことを考へる。死といふことを考へる。

(……)

死は哲学の為に真の、氣息を吹き込む神である、導きの神 (Musagetes) である。(……)

死を考へるといふのは生が無くなると考へるのである。(『鷗外全集』第8巻、198ページ)

これは、語り手自身が言うように、ショーペンハウエルの考えに刺激された思想であるが、そういう影響関係で片付く問題ではない。「死を考へるといふのは生が無くなると考へるのである」という考えは、古代ギリシャに見られ、哲学の歴史を貫く基本的な考えであり、その考えが鷗外の精神をも貫いているのである。

自然科学のうちでもつとも自然科学らしい医学をしていてexact (エクサクト) な学問といふことを生命にしてゐるのに、なんとなく心の飢えを感じて来る。(……)

自分のしてゐることは、役者が舞台へ出て或る役を勤めてゐるに過ぎないやうに感ぜられる。その勤めてゐる役の背後に、別に何物かが存在してゐなくてはならないやうに感ぜられる。(……)

自分といふものを考へて見たい。(同書、200ページ)

これらの言葉から、鷗外が自然科学の基礎としての哲学(自然哲学)だけでは足りず、その向こうにあるものを求めていたことが分かる。『なかじきり』

においては「哲学に於いては医者であったために自然科学の統一する所なきに惑ひ、ハルトマンの無意識哲学に仮の足場を求めた」と言っている鷗外であるが、それだけではない。鷗外は、生と死の問題に悩み、そこから「人間の真理」を求めていたということが分かるのである。鷗外は単なる「実証主義」の哲学者ではなかったし、ソフィストであったというだけでも納得できないのである。

鷗外の深い哲学的な面は、次の言葉にも現れている。

背後にある或る物が真の生ではあるまいかと思はれる。併しその或る物は目を醒まさう醒まさうと思ひながら、又してもうとうとしてねむつてしまふ。(同書、201ページ)

ここで言う「真の生」とか、「眠り」とか「目覚め」は、古代ギリシャの哲学者が自覚したところのものと同様変わらない。^⑧「眠り」と「醒める」ことについてこのような考えを持ち、「真の生」を求めることは、単なるソフィストにはあり得ないのである。

『妄想』のなかで最も鷗外の哲学的な面が現れるのは、次の部分であろう。

広狭種々のsocialな繁累的思想が、次第もなくむらがり起こつて来るが、それがとうとうindividuellな自我の上に帰着してしまふ。(同書、202ページ)

ここで、明らかに鷗外は「自我」の本質に迫り、そこに「社会」しか発見しないのである。これは、彼が日本的な「自我」の持ち主に過ぎなかったということだろうか。というのも、しばしば日本人の自我は集団主義に押しつぶされ、個人的自我と社会的自我の区別がつかないと言われているからである。そして、次のような言葉を見ると、結局、鷗外は「日本人」だったのだ、と思いたくもなる。

外国の小説を読んでゐる。どれを読んで見てもこの自我が無くなるといふことは最も大なる最も深い苦痛だと云つてゐる。ところが自分には単に我が無くなるといふことだけならば、苦痛とは思われない。(同書202ページ)

この言葉を見ても、鷗外の「自我」は単に日本人としての「我」であり、この「我」は西洋人の「自我」と違って「社会」的であるから、それが無くなっても「社会」が続くかぎり何の「苦痛」もない、と言っているように見えるのである。

しかし、問題はそこである。鷗外の自我意識が日本的であろうと、なかろうと、それが問題ではなく、そのような自己の「自我」の性質を客観的に見つめているということこそ、驚くべきことなのである。というのも、そういう風に自己を見つめる鷗外は、そのとき、単なる日本人の「我」を超えて、「individuellな自我」を実現していたと言えるからである。しかも、それは単に西洋の「自我」に目覚めたということではない。むしろ、日本人でも西洋人でもない、「理性的な自我」に目覚めたということなのである。この「理性的な自我」は、デカルトのいう「コギト（考える我）」に近い。

このことを言い換えれば、このように自己を見つめた鷗外は、その瞬間に、単に物理的にではなく、精神的な意味でも日本を出てしまったということである。彼は、そのとき、西洋に入ったというよりも、むしろ、日本でも西洋でもない普遍的真理の空間、すなわち「哲学」の空間に浮かんだのである。

「哲学」の空間に浮かんだ鷗外は、しかし、自分の社会的現実の中に戻ったとき、この「哲学」をどうすべきか悩んだに違いない。ある哲学者の立場に自分を置いて、それで哲学者として生きることは、もっと簡単だっただろう。しかし、彼はどの哲学者の立場をも受け入れることが出来なかった。

自分は辻に立つてゐて、度々帽を脱いだ。昔の人にも、今の人にも、敬意を表すべき人が大勢あつたのである。帽を脱いだが、辻を離れてどの人かの跡に付いて行かうとは思わなかつた。多くの師には逢つたが、一人の主
に逢ふことはなかつたのである。（同書、213ページ）

これは、どのような思想の立場も信じないという意味であるが、彼はどのような思想にも批判的になるために必要な理性を失うことがなかつたのであり、

それこそは、真の哲学者の特徴なのである。だから、彼が「哲学者」としては何も「立言」しなかったというのも、単に哲学的な立場がなかったからということでは、済まされない。彼は「哲学的立場」さえも疑うほどに「哲学者」だった、と考えることも出来ないわけではないのである。

明治45年に書かれた『かのやうに』で注目されるのは、主人公の秀麿とその父親、あるいは友人との議論である。これほどまで冷静に理性的に思想的議論を展開する作品は、日本近代文学にはほかにないと言ってもよいだろう。この作品における問題は、まさに「真理」である。

主人公秀麿は歴史学者として「真理」を疑う。日本の「真理」である神話を否定する。これだけなら、自分の故郷である「真理」を失うソフィストと似た立場であるが、そこには、非常に哲学的な態度が現れている。なぜなら、「哲学の誕生は神話の死を必要とする」ということが、一般に言えるからである。

秀麿は確かに哲学を求めている、色々な哲学者の理論をさぐる。そして、結局、「DIE PHILOSOPHIEDES ALS-OB (かのやうにの哲学)」の立場を取る。しかも、彼はその哲学を書いた人（ファイヒンガー）の名前を述べないのである。

では、秀麿にとって、「かのやうに」とはどういう意味か。故郷である日本の神話をもう信じることは出来ないが、信じている「かのやうに」生きることを意味するのである。それは、哲学に目覚めた人間が、まるで目覚めなかった「かのやうに」生きるということであり、自我に目覚めた者が、自我を持たない「かのやうに」生きることを意味する。これは、自我に目覚めた鷗外が社会的現実のなかで取った態度ではないだろうか。

しかし、このような態度を取り始めると、人間は結局「真理」から遠ざかることになる。ソクラテス的な立場から、ソフィストの立場に落ちていくことになる。そうなると、つねに知識がある「かのやうに」見せることしかしない人間になる。そういう人間に、「哲学的立場」を持つことはあり得ないのである。

鷗外は、『キタ・セクスアリス』において、自分自身を追究するという哲学

的な態度を示したが、結局、自己自身をとらえる所には達しなかった。むしろ、そこにはソフィスト的な態度が目立った。ところが、『妄想』において、彼は真に哲学的な深さを示し、単なるソフィストでも実証主義者でもないことを示す。しかし、『かのやうに』になると、再びその深さから社会的現実の表面に戻って、そこでは「哲学」をやめて、「かのやうに」の立場に落ち着くのである。従って、鷗外の哲学を三つの作品から要約すると、真の哲学に目覚めたけれども、それを実現するかわりに、社会的現実のなかで役割を演じるソフィストとして終わったということになる。こういう彼にとって、死は確かに社会からの解放であろう。だから、彼は死ぬときに、「石見の人、森林太郎」として死にたい、と言ったのである。⁹

最後に、二つの問題を考えてみたい。一つは、鷗外はどうして、そのように深く哲学的になり、また、どうして最終的にはソフィストの立場に落ち着いたのかということである。もう一つは、鷗外が当時の誰よりも哲学者だったのに、どうして哲学の本を書かずに、文学の本を書いたのかという問題である。

第一の問題については、彼自身のドイツ留学が決定的だったと思われる。彼自身は、彼が哲学に興味を持った背景に、幼いころ学んだ儒教思想の「レミニサンス」があったからだと言っている。¹⁰しかし、そうであったら、当時のインテリは大体儒教思想を学んでいたのだから、みなが鷗外のように哲学的になったとしてもおかしくない。しかし、実際は、そうはならないのである。だから、真の理由は、彼が、『妄想』に見られるように、ドイツで西欧の思想に肌で接して、その思想を受け止めている途中で、日本人としての自我を、日本でしか生きることの出来ない「我」というものを、失ってしまったからだと思われる。これを「カルチャー・ショック」という使い古された言葉で言うのは簡単すぎるが、そこには本当の意味での「カルチャー・ショック」があり、そうした深い衝撃があればこそ、彼は生と死、自我、真の生活、といった問題を考えてしまったのである。『妄想』の次の言葉をよく考えるべきだろう。

火をともし着物を脱いで、その火を消すと直ぐ、寝台の上に横になる。
心の寂しさを感じるのはかういふ時である。それでも神経の平穏な時は故郷の家の様子が俤に立つて来るに過ぎない。その幻を見ながら寝入る。
(『鷗外全集』第8巻、199ページ)

この頃折々切実に感ずる故郷の恋しさなんぞ、浮草が波に揺られて遠い所へ行つて浮いてゐるのに、どうかするとその揺れるのが根に響くやうな感じである。(同書201ページ)

それからは折々このままベルリンで死んだらどうだろうと思ふことがある。
(同書201ページ)

深いカルチャー・ショックを受けた人だけが、このような表現をすることが出来るのである。深いカルチャー・ショックとは「自我の死」である。そういう「死」を経験した人は、ショーペンハウエルのように、「死は哲学のために真を氣息を吹き込む神である」という視点に立って人生を眺めるほかはない。社会的な価値に過ぎない「自我」が無くなると、「理性」以外に頼るものはなくなるからである。

では、「individuellな自我」の発達したヨーロッパで、「individuellな自我」を身につければよかつたではないか、と言う人がいるかも知れない。そんなことをしても、鷗外は救われぬ。そういう「individuellな自我」を固定すれば、それまでの「社会的な自我」と入れ替えただけのことになってしまい、偽物の西洋人になるだけだからである。そうなれば、鷗外が経験した「自我の死」に「氣息を吹き込む神」も引っ込んでしまう。鷗外は、ヨーロッパで確かに「自我の死」を経験した。それまで日本で作り上げてきた「自我」は、ベルリンで死んだ。しかし、そこで生まれたものは、単に西洋的な「individuellな自我」ではなくて、深いカルチャー・ショックを経験した者だけにしか分からない、普遍的な「理性的」な自我なのである。言うまでもなく、こういう自我にだけ、哲学は可能なのである。

では、そういう鷗外がどうしてソフィストになってしまうのか。それは、日

本に戻る時に、この目醒めた「理性的な自我」をまた失わざるを得なかったからである。明治の日本では、そうした「理性的な自我」は役に立たなかったし、居場所がなかった。鷗外は、そこであらためて死ぬ。この二度目の死は、『妄想』にはっきり示されているのである。

自分はセイロンで赤い格子縞の布を、頭と腰とに巻き付けた男に、美しい、青い翼の鳥を買はされた。箆を提げて船に乗るとフランス船の乗組員が「il ne vivra pas」と云った。青い鳥は果たして船の横浜に着くまでに死んでしまった。それも果敢ない土産であつた。（同書、207ページ）

この美しく心に響く悲しさ。死んだ鳥は、鷗外自身の比喩だと言ってよいだろう。ヨーロッパにいる時、「故郷は恋しい。美しい、懐かしい夢の国として故郷は恋しい」と思っていた鷗外であるが、そんな国は戻っても、もうどこにもない。それも「妄想」だったのである。こういう鷗外は、あらたな浦島太郎ではないかと思われる。鷗外は浦島であればこそ、「時間」と「生」と「死」を考えざるを得ないのである。

第二の問題について答えよう。どうして、鷗外は哲学者にならずに、文学者になったのか。これについては、二つのことが言える。鷗外は、結局、社会が与えた役割を演ずる役者として、最後まで生きた。当時の社会は、政府の方針に役立つ哲学者しか必要としていなかったのだから、鷗外が哲学者として活躍する場はなかったということが、まず言える。

また、鷗外自身、哲学的過ぎて、哲学の重い「理性」から逃れたかったのではないだろうか。彼は『キタ・セクスアリス』の主人公の金井君に哲学書は書かせないが、文学作品を書かせようとはする。

金井君だとて、芸術的価値の無いものに筆を着けたくはない。（『昂』明治42年第7号、92ページ）

しかも、その文学には「ディオニソス的なもの」がない、と知っているのである。

金井君はNietzscheのいふdionysos的なものだけを芸術として見てゐない。

Apollon的なものをも認めてゐる。併し、恋愛を離れた性欲には、情熱のありやうがない……（同書、92ページ）

これは、鷗外の自分の文学についての自己弁護には違くないが、それも彼自身知っていて、こんなことを言う。

僕はどんな芸術品でも自己弁護でないものは無いやうに思ふ。それは人生が自己弁護だからである。（同書、78ページ）

こうして、とりあえず、鷗外は文学に可能性を見つけるのである。彼が哲学より文学を選んだのは、文学の方が彼に合っていたからではない。ただ、彼は「理性的な余りに理性的な」人であったので、哲学の探求は彼を苦しませ、出口のないものになってしまうと判断したのだと思われる。哲学の追究は「かのやうに」の立場でストップさせて、人生を少しは楽しいものにしたかったのだらう。それで、彼は次のように、彼が尊敬した哲学者の言葉に従ったのである。

ハルトマンは人間のあらゆる福を錯迷として打破して行く間に、幸ひと思つてゐる物に酒の二日酔いをさせるやうに跡腹を病めないものはない。それのないのは、ただ芸術と学問との二つだけと云ふのである。（同書、212ページ）

（出典）『森鷗外全集』岩波書店、昭和47年

注

- ① 桑木巖翼「森鷗外博士の哲学思想」『新小説・臨時増刊号』1922年
- ② 西周『百学連環』第二編上、第二「哲学Philosophy」
- ③ 平凡社『哲学事典』西周の項参照。（1991年）
- ④ 『日本国語大辞典』（小学館、1974年）
- ⑤ 例えば、当時の評論家である大町桂月は、『キタ・セクスアリス』を性欲小説として誉めている（『趣味』4-8、明治42年8月）、現代の研究家である関良一氏によれば、当時日本で流行していた「自然主義」を非難する作品なのであり、鷗外は自然主義の作家と違って、「性欲」を「科学的」に扱ったパイオニアだと言うのである（『国文学』、1962年）。竹盛天雄氏も、同じようにこれを「反自然主義」の作品であると認めている（『「キタ・セクスアリス」について』『鷗外 その紋様』小沢書店、1984年、135-165ページ）。長谷川泉氏によれば、鷗外の自然主義に対する批判は、高山樗牛への批判と結び付いているという（『鷗外『キタ・セクスアリス』考』『長谷川泉著作選・

三] 明治書院、1968年)。そうであれば、鷗外が『キタ・セクスアリス』においてアポロンとディオニシオスの問題を取り上げて、アポロンの方を持ち上げたのは、梶牛がニーチェにならってディオニシオスを強調したのを批判するためだったことということになる。さらに、小堀桂一郎氏によれば、鷗外は日本の自然主義だけではなく、ヨーロッパの自然主義を代表するゾラにも批判的だったそうだ（『森鷗外小説観の系譜』『比較文学研究・13』1967年）。ほかにも、意見はあるが、とにかく、『キタ・セクスアリス』は反自然主義の「性欲小説」であるとされている点は、たいいて共通した意見である。

- ⑥ 竹盛天雄 『『キタ・セクスアリス』について』『鷗外 その紋様』小沢書店、1984年、135-165ページ
- ⑦ 大嶋仁 「没理想論争の今日的意義」（『国際日本文学研究集會会議録・第10回』1986年）
- ⑧ 例えば、ヘラクリトスは「死は目が醒めている時見るもの、眠っている時夢見るもの」と言っている。（ヘラクリトス「断片」21）
- ⑨ 森鷗外の遺書は、彼の故郷津和野の「森鷗外記念館」に展示されている。
- ⑩ 「なかじきり」に「恐くは幼い時に聞いた宋儒理気の説が、微なレミニスサンスとして心の底に残つてあて……」という言葉が見つかる（『鷗外全集』第26巻、543ページ）。

討議要旨

清田文武氏が、鷗外は「体系性」ということに否定的であったように思うが、その点についてどう考えておられるか、との質問があった。発表者は、その問題を深く考えているわけではないが、「体系性」に否定的であってもそうでなくても、鷗外が哲学的人間であるという点であまり違いは見いだせないように思う、と答えられた。