

北村透谷における「悲劇」の可能性

——『他界に対する観念』について——

序

『他界に対する観念』（『国民之友』第一六九・一七〇号、一八九二〔明治二五〕年十月十三・二三日）で、北村透谷は「悲劇」の在り方について、つぎのように論じている。

悲劇必らずしも悲を以て旨とせず、厭世必らずしも厭を以て趣とせず、別に一種の抜く可からざる他界に対する自然の観念の存するものあり、この観念は以て悲劇を人心の情世界に翹はしめ、厭世を高遠なる思想家に迎へしむ、人間ありてよりこの観念なきはあらず、或は遠く或は近く、大なるものあり、小なるものあり、宗教この観念の上に立ち、詩想この観念の糧に活く。この観念は世界の普遍性なり、而してこの観念あると共に離る可からざるものは、この観念に二元性ある事なり。

この立論には、『蓬萊曲』詩作の過程で幾度もなされた試行錯誤が投影されていると考えられよう。山田博光氏は『蓬萊曲』に対して「フアウスト伝説の原型からの距離の測定」を試み、そこで「人生の意味をトータルに問う、世界観芸術」が達成されていることを評価し、さらに、透谷が「他界に対する観念」とその具体作「蓬萊曲」でめざして

尾西康充

いたのは「旧約聖書」型の、他界を描くことによつてすなわち暗示と象徴によつて、一挙に人生と世界の真実に達しようという方法⁽²⁾であった事態を明快に指摘する。また、新保祐司氏は、透谷の他の多くの評論が、もはや文学史的研究の対象としての価値しかもっていないのに対して、この「他界に対する観念」は、まさに現在の批評の対象になりうる傑作⁽³⁾であるとし、「他界に対する観念の乏しさ」を「絶叫した詩人」の、希有な存在としての意義を認めている。

このような評価が提出されているなかで、ぜひとも着目せねばならない透谷の表現は、先に掲げた冒頭の一文で使われた「他界に対する自然の観念」という言葉である。そこには、さりげなく「自然の」という修飾が付されていることに注意しなければならない。念を押して繰り返しいえば、「他界に対する観念」ではない、「他界に対する自然の観念」とされている点が重要なのである。この「自然の」という表現は、(一)他界に対して、人間の観念世界で形成される「自然」の概念（つまり、明治になって翻訳語として定着した「自然（nature）」という解釈、(二)他界に対して、おのずから発生する思念（伝統的な形容詞・副詞的用法としての「自然の」・「自然に」）という二つの解釈が可能であろう。出原隆俊氏によれば、このような

対象世界としての「他界」は、透谷がドイツ・ロマン派から受容したもので、「現実世界（real world）」の対なる観念対象として「別次元の世界（another world）」という意味で使用されていると指摘される。ここで、もしかりに（一）のように解釈すれば、『蓬萊曲』で使われる「自然（かみ）の書」という表現につきながら、透谷における「自然」概念と「神」概念との相関関係の問題に発展するのだが、実際、論理的にそのような解釈は「他界に対する観念」の文脈に合わない。そこで（二）の解釈を採ることにする。文脈上でも、解釈に無理はないが、透谷の用法が曖昧なのは否めない。野山嘉正氏によって、「自然に対する処し方が中間的であったことから透谷の中に多様な志向が生まれる」と指摘されるように、それが透谷の根本的な問題になっていると考えられるのである。

そのような透谷の曖昧な部分について、批判的な考察を行いたいのだが、まず、その手掛かりとしての論点を定めたい。もう一度、先に掲げた部分に目をやれば、「人間ありてよりこの観念なきはあらず」、さらに「この観念は世界の普遍性なり」という表現がある。その「自然」傾向を際立たせながら、「他界に対する自然の観念」が人間の普遍的な「世界」を開示するとされている。ここでは、不可測の「天」や不可知の「神」に畏怖する人間の「原初的な宗教性」が前提とされている。換言すれば、祭祀体系を具えた「文化的概念としてのカミ」に先行する、人間文化成立以前の「自然的概念としてのカミ」が指定されていると考えられるのだが、果たして、透谷のそのような論理構成は妥当なものであろうか。「原初的な宗教性」の実在性の問題ではない。問題としたいのは、「原初的な宗教性」を前提としている論理立て

についてである。そこには、危うい隠蔽がなされているのではないだろうか。

—

「他界に対する観念」では、〈詩の世界は人間界の実象のみの占領すべきものにあらず〉と、透谷独特の文学理念である「想世界」の確立が謳われている。それは「文学」一般の不可欠の要素であり、もしかりにそのような理念に拠る〈幽霊の作意〉を欠いていたなら、〈恐らくはシエークスピア遂に今日のシエークスピアにあらざるなり〉とも強調されている。さらに、シエークスピアの〈幽霊〉に関して、つぎのような分析がなされている。

天界と地界と所を異にするが故に、容易に其形を現ずること能はざるは沙翁の幽霊なり、其現ずるは主観的願欲を以て現ずるにあらず客観的壓抑プレッシャーによつて現ず、自由の意志を以て現ずるにあらず、自然の傾として現せしものなり、ハムレットの幽霊はジニアスの力のみにて然るにあらず、その東洋の幽霊と相異なるところ、自から其他界に対する観念の遙に我と違ふところあればなり。沙翁の幽霊の神秘性は〈天界と地界と所を異にする〉がゆえであるとする論理は、逆にいえば、それは日本仏教の思想的伝統における「彼岸」と「此岸」との浄土思想的な親和性への批判と受け取れる。『内部生命論』（『文学界』第五号、一八九三（明治二六）年五月三一日）でも、「死」に対し心情的親近性が持たれている点を指して、伝統的〈仏教思想〉を〈不生命思想〉と否定し、神からの靈感によって〈再造〉される〈内部の生命〉において、真の〈ヘューマニチー〉を得ねばなら

ないと論じられる。それは透谷の個性が十分に投影された主張であり、「他界に対する観念」でも、

仏教侵来以後の日本は、他界に対する観念の發達大に著るしきを示せり。然れども想像的鬼神の輸入あると共に一方に於ては、万葉時代に行はれたる單純なる、「自然力」に対する恐怖を、其心外無法の斧を破碎したり。

とその否定的側面が指摘される。一例を挙げれば、観音信仰に基づく補陀落渡海の習俗などに見られるように、「彼岸」への畏怖のみならず、憧れ（欣求浄土）といった矛盾する心情が「仏教侵来以後の日本」において共存するようになっていたのも事実である。そのアンビバレントな心情を分析して、「海彼の原郷に対する熱烈な思慕はいまだかつて、日本以外の他のどの民族にも見ることでないものであった。その点、常世の思想は日本独特のものだということができるのである」と指摘する民俗学者（谷川健一氏）もいる。他の著作においても、透谷は首尾一貫して「仏教侵来以後の日本」思想を痛罵するのであるが、そのような思想的原質を別の角度から「日本の靈性」として肯定的に捉えた思想家が存する。それは鈴木大拙である。鈴木によれば、「日本的靈性の情性方面に顕現したのが、浄土系的經驗である。またその知性方面に顕現したのが、日本人の生活の禪化である」とされ、それは鎌倉時代に結実するとされる。「日本の靈性」の主な特徴には、「直接性」、あるいは「大地生活」がある。「直接性」とは現成公案的な、超越者と人間とが一体となって現象する禪思想を指す。「何等の条件の介在なしに、衆生が無上尊と直接に交渉する」ということは、二元的論理の世界では不可能事に属する。それを日本の靈性が、なんのこたわ

りもなくすらやっつてのけたのである。また、「大地生活」とは「大地の生活は真実の生活である、信仰の生活である、偽りを入れない生活である、念仏そのものの生活である」という徹底した現世主義を指す。浄土への往生が目的のではなく、「大地」をしつかりと踏みしめながら、絶対他力によって悟りをひらくのが本義であるとされる。だが、このような二つの傾向性は、透谷によって「実界にのみ駈求する思想は高遠なる思慕を産まず」と厳しく否定されるのである。透谷の思想を俯瞰したときに特徴的である、「心宮」における絶対的価値の獲得・「人生に相渉らない」ような「文学」の可能性の追求という所論とそれらとが齟齬するのは、「ヒューマニチー」の認識に由来するものであろう。その当否は実に難しい判断を要求されるが、ともかく、透谷の厳しい批判の目が日本仏教の思想的伝統に向けられていたことに着目しておく。

さて、次に検討すべき重要な表現は「沙翁の幽霊」が「主観的願欲を以て現ずるにはあらず客観的壓抑によつて現ず、自由の意志を以て現ずるにあらず、自然の傾として現ぜしものなり」とされている部分である。「願欲」には「デザイア」（Desire）、「壓抑」には「プレッシャー」（Pressure）とルビがふられていることによつても、言葉が意識的に選択され使用されていることが分かる。「主観的願欲」・「客観的壓抑」、「自由の意志」・「自然の傾」の言葉は、それぞれが対比的に用いられ、後者が前者を圧倒する形で意味付けされている。新保氏はその相互関係を以下のように説明する。「主観的願欲」とは、何か。それは結局、人間の心から出るもの謂である。人間の側の領域である。「客観的壓抑」とは、何か。それは結局、神の

意志から出るものである。pressureは、この場合 constraintに近い意味で、まさに神に強制されて、圧されて出てくるのである。人間の「自由の意志」によるのではなく、「自然の傾」によるのである。この「自然の傾」とは必然性に近い意味であろう。つまり、〈主観的願欲〉が人間の〈自由の意志〉であり、〈客観

的壓抑〉が神による〈自然の傾〉であると説明されるのである。たしかに、透谷の論理展開からすれば、そのような図式が得られるであろう。だが、問題は（一）〈客観的壓抑〉が「神の意志」ならば、透谷の〈新教勃興後の基督教国〉と〈仏教侵入以後の日本〉との比較からも明らかのように、それは文化相対主義的な性格を持つ。同様の理由から、〈自然の傾〉もまた文化相対主義的なものとなるであろう。とすれば、「序」で見たような「原初的な宗教性」に基づいて開示されるという普遍的な「世界」の構想とその図式とは、どのように整合するのか。ここでは、「自然」傾向が〈基督教国〉にのみ存するという点で、論理的に巧妙なすり替えが行なわれているのではないか。（二）透谷の文学理念において、〈自由の意志〉は決して否定されるものではなく、むしろ、〈他界〉との関係が指摘されながら強調されるものでもある。『日本文学史骨』の「第二回 精神の自由」〔評論〕第二号、一八九三年四月二二日）では、

精神は自ら存するものなり、精神は自ら知るものなり、精神は自ら動くものなり、然れども精神の自存、自知、自動は、人間の内にのみ限るべきにあらず、之を相照応するものは他界にあり、他界の精神は人間の精神を動かすことを得るべし、然れども此は人間の精神の覚醒の度に応ずるものなるべし。

とその〈照応〉関係の重要性が確かめられているが、実際、その思想的強度はいかなるものであったのであろうか。〈政治上の変遷〉の時代において、所与の価値意識をどれほど「判断停止」し得る力があつたのであろうか。その可能性が見定められなくてはならない。

二

北川透氏は、透谷の〈他界〉創出が限りなく苛酷な試みであつたとを、つぎのように意味付けている。

〈他界〉とはもう一つの世界である。現実的には、死に近いところで病理を強いられているものが、それを強いられているからこそ現出せざるをえなかつた世界だとしても、書くという行為において、言いかえれば、詩の自由においてそれを夢みるとき、むしろ、そこに救いはない。みずからが死に至らしめられているその世界の本質が、〈他界〉として、共同なるものの魔的なあらわれとして、更に言えば、〈客観的壓抑〉として、そこに現出してこざるを得ないのであり、その意味で詩が死を引き受け組み伏せることで詩となっていく、詩の自由の本質が、透谷の〈他界〉の創出の過程にもみられるといえる。透谷が〈他界〉の観念ということできき受けたのは、そのような過酷さだと思ふ。

死と向き合った「限界状況」で捻出された〈他界〉概念には、たしかに、透谷自身の実存性が賭けられているに違いない。まさに、見えざる「真に現実的なもの」を言語化しようと格闘していたのである。それゆえ、現実性を欠くということは、透谷の思想に対する内在的批判として、あまり有意義ではない。なぜなら、〈他界〉という概念に示さ

れるような透谷の文学理念は、現実そのものの改革よりも、現実の見え方、あるいは現実のあらわれ方に対する態度変更を要求するものだからである。そこにこそ、「人生に相渉らない」表現行為の本来的意義があったのではないだろうか。さらに、「他界」論におけるキリスト教理解の特徴についていえば、概して「救済」論の側面が弱いと見られるといえよう。「真に現実的なもの」を「他界」との照応によって発見したこと、その発見において宗教的救済が行なわれると考えられていたのではないか。「内部の生命は千古一様にして、神の外は之を動かすこと能はざるなり」という発見は、「真なる現実性の発見もまた、宗教的救済の意義をもつ。なぜなら真に現実的なものとは、人間によって捉えられるものではなく、人間がそれによって捉えられるものであり、この現実的なものによって捉えられる経験こそ「信仰」だからである」というドイツ近代プロテスタント神学の「救済」論とも通底するものである。にもかかわらず、透谷の「キリスト教的救済」の認識は、以下に述べるように、やはり不十分な点が残るといわざるを得ないのである。

透谷は「欧州諸国に行はるゝ詩想は日本に求むべからず、善美なるものに対する觀念も醜悪なるものに対する觀念も、中心を有せず、焦点を有せざるが故に、遠大高深なる鬼神を詩想中に産み出す事を得ざるなり」と断言する。西欧文化における「一神教」が持つという「中心」・「焦点」こそ、日本の思想的伝統に欠如しているというのである。透谷の論理は明確であり、そこから「我文学を繊細巧妙にならしめて崇高壯偉にならしむる能はざりしもの必竟するに他界の觀念なくし

て、接近せるもののみ寄想したればなり」という主張も産まれてくる。だが、ここで、その論理的妥当性について、あえて疑問を呈したい。

この問題を検討するうえで、興味深い見解を示しているのは、カー・ヤスパース（一八八三〜一九六九年）である。ヤスパースは、二十世紀のヨーロッパ社会が提起する機械文明や大衆社会の病理、とくに、第一次世界大戦後の価値転換期の思想的危機に対し、深い省察をなした。そして、そこから実証主義的な科学への過信を警告し、根源的な不安にさらされた人間の非合理性に着目しながら、存在の本来的様態を解明する「実存哲学」を展開した。その著書『悲劇論』（一九五二年）では、「限界状況（Grenzsituation）」¹⁷におかれ、人間存在の「実存開明」の手立てとして「悲劇」が分析されている。すなわち、「悲劇」は苦悩一般として片付けられるものではなく、人間の営みの善意・成功のさなかにある逃れられぬ挫折において、挫折を生ぜしめる何ものかに対する痛烈な弾劾、挫折を通して得られる不知の知による超越の働き、それによる解脱、こうしたものによって渾然として織り成されるのが「悲劇」であるとされる¹⁸。そのような視点から、「キリスト教的悲劇」について、つぎのように分析される。

人間の根本経験はいずれもそれがキリスト教的である限り、悲劇的でなくなってしまう。罪は解脱のきっかけであるところの幸福な罪に転ずる。ユダの裏切りが、すべて信ずる者の至福の根源ともいうべきキリストの殉死のきっかけとなる。キリストがこの世の中での挫折・難破の最も深刻な象徴であるとしても、やはりキリストはいささかも悲劇的でなく、挫折のさなかにあっても洞察

をもち、何ものかを充足させ、完成させているのである。^①

たしかに、「罪」は「神」の「赦し」を得るための恵みであるという逆説的な「救済」観がキリスト教にはある。湯浅慎一氏によれば、^②キリスト教の受難および死は、罪人に対するキリストの恩寵がもたらす出来事であり、キリスト教徒は、自己の苦しみ、病氣、死をキリストの受難および死に、意向において参加させることによって感謝し、罪の赦しを願う。苦、病氣、死はこのように、神と人間との出会いの場、対話（Wort・Antwort〈K・バルト〉）でもあるとされる。このような「救済」観のもとでは、ヤスパースのいう〈悲劇的な知〉、つまり、〈真実も現実も分裂している。その結果、分裂したものが協力すれば有無相通じ、衝突すれば闘争が起きる。逃がられない闘争を直視するのが悲劇的な知である〉^③という絶望的な認識は作用しない。それゆえ「キリスト教的悲劇」は決して成立しないと結論されるのである。興味深いことに、〈多神教〉的世界の方がむしろ「神々の闘い」としての「悲劇」には有効であるとされる。

真実が真実に対抗していて、おのれの正義に立脚して不正と闘うだけでなく、別な真実に立脚する別な正義と闘わねばならない。調整のできない対立が存在するがゆえに、悲劇性が存在するのである。これが多いの神々に対する奉仕という形で神話的に表現され、一方の神に仕えれば、他方の神への奉仕が害われたり全然不可能になったりするというふうを描き出されるにせよ、或は対立が普遍的な具体的な解釈を加えられずに、実存と実存との闘いとして観念されるものにせよ、人間の現実存在の本質特性とか精神とか実存とかいうものが連带的な共同関係にあるだけでなく、互

いに相容れない闘争の関係にもあるのだということは、結局両者一致した点である。^④

実際、あらゆる価値が自己矛盾を引き起こしている今日の時代状況を考えると、ヤスパースの論理には首肯させられる点も多い。ひるがえって透谷については、「キリスト教的救済」の追究不足であったことも否めない。だが、それはかりに拘泥せず、歴史的制約のもとでなされた有意味な達成を浮き彫りにし、その妥当性を吟味するのが今日のわれわれの責務であろう。

結

透谷の〈他界〉論を自己の研究の〈先蹤〉と位置付ける百川敬仁氏は、〈人間の共同性が異界を楯子とした虚構であることとパラレルに小説の虚構が、虚構としての小説がある〉^⑤という視点から、〈異界〉の仮構と同時に共同体が編成される過程について、つぎのように述べている。

異界とは、要するに、人間相互の先験的な「畏れ」を一手にひきうけるかたちで人間の集団から疎外されるヌミノゼ（R・オートー）^⑥「聖なるもの」を帯びた空間のことであり、この空間＝異界の成立と相互的に人間集団は構造化されて共同体となる。同時にいわゆる「人間」が出現する。ただし、私たちがすでに人間であるからには、この構造化以前の状態というものは、原理的に考えられていないのであるが。^⑦

百川氏が指摘するように、〈人間相互の先験的な「畏れ」〉のイデオロギー化に共同体の根源が隠されていよう。そして、そのイデオロギー

化に「文学」成立の手がかりも存していない。それゆえ本論では、考察の対象として、「原初的な宗教性」の実在性の問題ではなく、「原初的な宗教性」が「自然な」ものとしてイデオロギー化される危険性について取り上げてきたのである。

あらためて注意を払わなければならないのは、「他界に対する観念」における「普遍」化のすり替えである。「原初性」による普遍的な「世界」開示が理念とされていたにもかかわらず、「多神教」（日本文化）から「一神教」（西欧文化）へと、文化的価値がより高次に発展するという図式に、普遍性が与えられたのである。西欧文化を規範的当為として捉える観点からの「普遍」化である。しかしながら、そのような「普遍」化の手続きを経た「他界」の仮構は、「認識論」的に有効なものであったかもしれないが、「存在論」的には、どうであったか。何よりもまず、どれほど、自己「救済」の可能性を期待できたであろうか。それには、自己の根本的な態度変更を必要とするからである。「中心」・「焦点」という超越論的な絶対価値を追及したことに因しては、「限界状況」からの超越の試みとして意義深い。その積極性こそ、透谷の面目躍如たる部分である。だが、「楚囚之詩」や「蓬萊曲」の結末の弱さに窺えるように、透谷の「救済」に対する思念は徹底されていなかった。「限界状況」からの超越を繰り返すと同時に、観念的な「普遍」化を排しながら実践される「実存」の闘いを継続すること、そこにこそ透谷の「悲劇」の可能性が存したはずである。

注 論文中の引用で、注のないものは『明治文学全集』（筑摩書房）から行っている。K・ヤスパーズの引用は（Karl Jaspers: Ueber

das Tragische, München, 1952, R. Piper & Co.）（橋本文夫訳、一九六〇年四月、理想社）からである。

(1) 『北村透谷と国木田独歩』（一九九〇年十二月、近代文芸社、二六頁）

(2) 「他界に対する観念・内部生命論」、『透谷と近代日本』所収（一九九四年五月、翰林書房、三五九頁）

(3) 「透谷における『他界』」（『文学』、一九九四年四月、岩波書店、十三頁）

(4) 同右、二四頁

(5) 柳文章『翻訳の思想——「自然」とNATURE——』（一九七七年七月、平凡社）参照

(6) 「透谷におけるドイツ文学評論の受容について」（『国語国文』第五六一号、一九八一年五月、一—二十頁）

(7) 『日本近代詩歌史』（一九八五年十一月、東京大学出版会、九四頁）

(8) 『常世論——日本人の魂のゆくえ——』（一九八九年十月、講談社、四四頁）

谷川氏は「常世」観の微妙な歴史的変遷をつぎのように論じている。

日本人は死後の魂の住む場所を閉ざされたものとは考えなかった。そこは明暗をわかちがたい薄明の世界であり、死は再生を約束するものと考えられていた。とはいえ常世は、そこに住む祖霊が子孫であるこの世の人びとをいつくしみにみちた目で見守っている場所であるという考えが最初からあ

たとは思われない。はじめは荒々しい力をもった死後の靈魂が住んでいると想定され、善きものも悪しきものも常世からくると信じられていた。したがって常世をひかりまばゆい楽土とみなし、常世に住むものは慈愛にみちた祖霊というふうな考えを限定することはできない。それは後代になって純化され、浄化された考えである。私が折口の「暗い冥府」に反対しながら、手放しの「明るい常世」に同調できないのはそのためである。

(同右書、二六〇～二六一頁)

(9) 『日本の靈性』(一九七二年十月、岩波書店、二四～二五頁)

(10) 同右、二五頁

(11) 同右、九四頁

(12) 透谷を論じる者は、その「近代」的性格の評価(あるいは、それからの転落の凄惨さ)に目を奪われがちである。しかし、今日のわれわれの責務は、まず「近代」の枠組みそのものを十分に検討し、その検討の結果を踏まえたうえで、透谷を再評価することであろう。ある見方に立って逆説的にいえば、等質的社会を目指す「近代」はあらゆるものを規格化するとともに、それらを差異化し逸脱させることによって進展する運動体なのであって、そこから転落するのは、むしろ必然なのである。M・フーコーはその経緯を、つぎのように論じている。

ある意味では、規格化をおこなう権力は等質性を強制するが、他面それは逸脱を測定したり水準を規定したり特性を定めたり、差異を相互に調整しつつ有益にしたり可能にするこ

とで、個別化をおこなうのである。規格を旨とする権力は、絶対的な均等をめざす或る体系のなかでは機能しやすいといふのは納得される点である。というのはその権力は、或る等質性が規則であるその内部へ、或る尺度の有益な要請ならびに結果として、個別的な差異のすべてのぼかしを導入するからである。

(監獄の誕生」、田村俊訳、一九七七年九月、新潮社一八七頁)

(13) (3)と同書、十三頁

(14) 『北村透谷試論Ⅱ 内部生命の砦』(一九七六年九月、冬樹社、

一三一頁)

(15) 楠木政彦「根源とユートピア——初期パウル・テイリッヒの政治思想——」(「思想」、一九九三年九月、岩波書店、九二頁)

(16) 『哲学事典』(一九七二年四月、平凡社、一四〇六頁)参照

(17) 水垣渉氏によれば、ヤスパースの「限界状況」とは、「日常生活はいろいろな意味で処理可能な状況から成り立っている。かつては処理可能であっても、処理不可能な状況はつねに残り、そこにおいて人間が状況のうちにあることが開示される。状況のうちにあることが限界状況といわれるのはその意味においてである」と説明される(「倫理学とは何か」、一九八九年十二月、勁草書房、二四八頁)

(18) 『悲劇論』「訳者あとがき」(橋本文夫訳、一九六〇年四月、理想社、二二六頁)参照

(19) 同右、二八～二九頁

(20) 『生命倫理の現在』(一九八九年六月、世界思想社、二四頁)

(21) と同書、三七頁

(22) 同右、一一一～一二二頁

(23) 「物語」としての異界」(一九九〇年一月、砂子屋書房、八九頁)

(24) 同右

(25) 同右、八八頁

(付記) 本稿は第六回北村透谷研究会(透谷没後百年記念全国大会、一九九四年六月四日、於…上智大学)で口頭発表したものに基づいています。発表にあたり、多くの方々に御配慮を頂き、さらに有意義な教示を賜りました。心から御礼申し上げます。

(おにし やすみつ)