

## 透谷における「啓蒙」の問題

### 序

一八七二（明治五）年四月、教部省は八一、敬神愛国ノ旨ヲ体系ベキコト 二、天理人道ヲ明ニスベキコト 三、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキコト」という「三条の教憲」を布告した。復古的な反動イデオロギーに基づく教部省のヘキリスト教防遏政策は天皇支配の正統性浸透政策と表裏一体<sup>1</sup>であったのだが、ヘ国民形成のためのネイションワイドな一大プロパガンダ運動<sup>2</sup>の大教宣布運動には、ヘ僧侶や神官のみならず、河竹黙阿弥が「芝居は無学者の早学問」と述べた歌舞伎、さらにまた落語、講談などのあらゆる大衆演芸が動員<sup>3</sup>されたのである。当時のあらゆる文化現象は、政府が推進する上からの「啓蒙」の強風に靡いたのであった。各地の道祖神祭・盂蘭盆会など、地域共同体と密接に結びついた民俗信仰も

### 尾 西 康 充

ヘ猥雑・懶惰・浪費・迷信であり、近代的民族国家の形成という課題のためには排除<sup>4</sup>されねばならないものと見做され、禁止されたことも、その一例として挙げる事ができよう。

本来、「啓蒙」(Aufklärung)という概念は、ヘ人間が自分の未成年状態から抜け得ること<sup>5</sup>、つまり、ヘ自由<sup>6</sup>にヘ理性を公的に使用すること<sup>7</sup>を可能にするという意味のものであった(Ⅰ・カント<sup>8</sup>)。しかし、徹底された近代合理主義による、人間のヘ質を消去してそれを機能へ換算する傾向は、合理化された労働様式をつうじて科学から一般大衆の経験世界へと伝染し、その世界をふたたび山椒魚の世界同然のものに退化<sup>9</sup>させてしまったのも確かな事実である。だが、このような近代社会の病理は、そもそも「啓蒙」がヘ支配と自己制御の機構<sup>10</sup>であったという内在的問題に帰着するのである。明治期の日本社会においても、伝染病対策として登場する公衆衛生と

いう「身体の馴致」や、コミュニケーションを規格化する標準語学習という「精神の鑄型」が人々に強要され、公権力による不可視の抑圧が開始されたのである。<sup>10)</sup>

このような「啓蒙」の時代に、北村透谷は『日本文学史骨』「第三回 変遷の時代」(「評論」第三号、一八九三「明治二六」年五月六日)のなかで、文学は時代の鏡なり、国民の精神の反響なり」という基本的認識に従って、つぎのように述べている。

必竟するに詩文人は其原素に於ては兵馬の人と異なるなきなり、之を詩人に形り之を兵士に形るものは時代のみ。国民は常に活動を欲するものなり、国民は常に其の巨人を造るなり、国民は常に其精神を吐くものなり、国民は常に其精神を吐きて盛衰の運を迎ふるものなり、精神の枯るゝ時、巨人の隠るゝ時、活動の消ゆる時、国民は既に衰滅の徴を呈するものなり。之を以て、巨人は必ず国民の被造者にして、而して更に復た国民の造物者たらずんばあらず。

《詩文人》も根本的には《兵馬の人》と変わらないという主張は、《空の空なる事業》としての《純文学》の意義を説いた人生相渉論争の文脈において読まなければならない。この引用部分で注目すべきは、《巨人》と形容された《詩人》が《国民の被造者》であり、かつ《国民の造物者》でもあるという循環論法である。《詩人》は《国民》によって《国民の精神》を託されて誕生するが、生まれる

や否や、今度は逆に《国民の精神》を「啓蒙」によって積極的に運動・発展させて、新しい《国民》を生産するという責務を担う。比喩的に《国民》を率ひて或処にまで達せんとする「預言者」とも語られる《詩人》は、西欧人文主義の「詩的隠喩の社会的啓発力」を持った「雄弁家としての詩人」に繋がるような位置付けもなされる<sup>11)</sup>。

だが、近代日本の啓蒙思潮のなかで、《国民の精神》を謳う透谷の主張は、ナショナリズムに対して、どれほどの距離を保ち得たのであろうか。鹿野政直氏によれば、上からの「啓蒙」に強制された臣民像に抵抗する構想において、明治二十年代の思想界は四種の潮流に分けることができる<sup>12)</sup>。それらの構想は、「平民主義における実学的市民像」(徳富蘇峰)・「国粹主義における国民像」(志賀重昂、三宅雪嶺、陸羯南)・「キリスト教における世界市民像」(内村鑑三、植村正久、大西祝)・「体制の拒絶者の思想」(北村透谷・中江兆民)などである。このような分類では、透谷の抵抗精神が積極的に評価されているが、その反面で、無意識のうちにナショナリズムに手を貸しているという批判(柄谷行人氏<sup>13)</sup>)もある。このような正負の側面を捉えながら、透谷の「啓蒙」の意義を問いたしたい。

透谷の「啓蒙」を考ふるに当たって、検討の対象として取り挙げたいのは、詩人こそへ人類を解放する神々<sup>12)</sup>と論じたR・W・エマソンからの影響についてである。その影響関係については、すでに太田三郎・笹淵友一・福田光治・斎藤和明の諸氏による本格的な論及があるが、透谷の遺稿となった十二文豪伝叢書『エマソン』(一八八四〔明治二七〕年四月、民友社)について、へ明治治の中期に、しかも青年透谷の手によって出版されていることは、明治二十三年刊の佐藤思則訳『文明論』とともに、日本に於けるエマソン研究史上大きな意義がある<sup>13)</sup>という高い評価がなされている。太田・福田の両氏とも、実際に透谷が通読したエマソンの作品を、『自然』(Nature, 1836)・『論文集』二卷(Essays, 1841—44)・『代表的人物』(Representative Men, 1850)・『詩集』(Poems, 1846)と推定している。

エマソンは、一八三〇年代前後におけるアメリカ社会の急速な転換期、商業資本から産業資本への転化・西部への大規模移住などの変動の時代にあつて、J・ロックの経験論の流れを汲むユニテリアン(uniterians)への反発から、トランセンデンタリズム(transcendentalism)の信仰を確立した。十八世紀中期のジョン・サンプソン・エドワーズの大覚醒運動や独立戦争以後の啓蒙主義的な雰囲気的な

かで育ったユニテリアンの教義は、三位一体説を否定し、ピューリタニズムの世俗化を推進する人道主義的立場から、イエス・キリストを神の子としてではなく一人の優れた人間として、救い主としてではなく先達として認識した。そのような限定された此岸的立場に抗して、エマソンは、観念論的・ロマン主義的なトランセンデンタリズム<sup>14)</sup>の立場を標榜して、自己に内在する神の自覚により、人間に「自己信頼」を獲得させるとともに、汎神論的視点から「自然」と「靈感」を通して、「自然は精神の象徴である」(『自然』)と主張した。その思想的意義は、哲学上の唯物論、宗教上の形式主義、個人道徳や社会道徳における功利主義などを排除し、感覚より霊性、文辞より精神、儀式より信仰、煩瑣な営利生活より英雄的行為や貴族の趣味を称揚した点にあるとされている。

透谷がエマソンから受けた影響として、まず指摘したいのは、『論文集』所収の「自己信頼」(Self-Reliance, 1841)・「報酬論」(Compensation, 1841)に基づく批判的自己意識の獲得である。

透谷の『エマソン』では、「第三章 報酬論」・「第四章 自信論」に紹介されている部分である。透谷によって、「報酬論」は「エマソンの論文中に尤も深遠なる哲理を含めるもの蓋し此篇に過ぐるはなからむ」と、「自信論」は「実際の宗教」の側面へ「エマソンのエマソンたるを代表すべき者」と強調されている。両篇は「深遠なる哲理」に対して「実際の宗教」と、論の体裁は異なるも

の、へ事実の奥に潜める事実、へ虚幻の奥に横はれる実相を照射する点で共通する性質を持つものとされる。すなわち、へ心靈の知見である。透谷は、この点に大いに惹かれたと見え、幾度もへ心靈の存在を強調して、へ一切の遷移、一切の廻転、一切の生滅の外に立てるもの、報酬以外のものあり。心靈即ち之なり」(「報酬論」、へ生命は彼の心靈なり。心靈は彼の生命なり、生命の外に人生なく、心靈の外に事実なし」(「自信論」と述べているのである。

「報酬論」のなかで、へキリスト教国では一体何処にキリスト者はいるのであろうか」と挑発的な態度をとるエマソンは、世間的名望を求めてなされる一切の慈善事業の偽善を暴く。へ自分が生命を感じない世間の慣習に従ってくらす弊害を徹底的に批判したうえで、つぎのような主張を展開するのである。

人間の精神には償い如何よりもっと深い事実がある。すなわち精神それ自体の本質である。精神は償いで与えられたものではなく、生命である。精神は実在しているのである。

#### (「報酬論」)

人間精神の神霊に対する関係はまったく純粹であるために、その間に補佐するものを置くことは神の冒瀆である。

#### (「自己信頼」)

通俗道徳に対するエマソンの痛罵は、佐藤泰正氏が指摘するキリ

スト者としての透谷のへ現実に深くかかわる熱い「濃情」と、その故の現実変革への「沈痛なる批判」をこそ宗教主義」としへ真に時代の一切を相対化しうる視点」を以てへ時代の思想、文化、情況の病弊を鋭く衝きえた」と軌を一にするであろう。互いに批判的自己意識において共鳴しあうのである。

だが、異質なのは、両者の自己革新・超越の在り方である。エマソンは、へ私は神の一部である」(「自然」という確信から、へ自身を信ずることだ。この鉄絃のひびきがあつてこそ万人の胸は打ちおののくのだ」と述べ、へ自分以外に自分に平和をもたらすものはない。節操の勝利以外に自分に平和をもたらすものはない」と結論する。日常の一刻一刻を自己変革・超越の段階と受けとめながら、生活することが個人の目標となるのである。このような絶対的なへ自己信頼」は、エマソンの本領なのであるが、透谷はそれをどのように受けとめたか。へ極めて拙劣なる生涯の中に尤も高大なる事業を含むことあり」・へ幸福なる生涯には、熱意なる者少し」と考える透谷がエマソンについてへ彼は幸福なる者の中の幸福なる者なり」と言及する時、そこには随分、温度差が感じられるのではないだろうか。へ熱意」が発見できないからである。この点に関して、斉藤和明氏はへ透谷の思索は、エマソンの思想に、『エマソン』の結語の堂堂たるエマソン賛美に見えるように同化しているほどなのに、なぜエマソンの自然に従順になれず、「自信」を、そして希

望を持ってなかつたのか<sup>(2)</sup>と疑義を表明している。

『厭世詩家と女性』下(『女学雑誌』第三〇五号、一八九二(明治二五)年二月二十日)のなかでエマソンに言及して以来、透谷は、エマソンの(心霊)を手がかりに、禅的頓悟・クエーカー的神秘などの要素を混入させながら、唯心論的視点で自己革新・超越の在り方を追求し続けている。具体的な作品として、『各人心宮内の秘宮』(『平和』第六号、九月十五日)・『心機妙変を論ず』(『女学雑誌』甲卷第三二八号、九月二四日)・『内部生命論』(『文学界』第五号、一八九三年五月三十一日)などが挙げられるのだが、それらに通底する主題は、自己革新・超越の方法の探究といえよう。野山嘉正氏<sup>(2)</sup>は、『厭世詩家と女性』から『内部生命論』への間に生じた世界像の転倒、つまり、(我が自ら造れる天地)という(想世界)から(人間)の自造的のものならざる(内部生命)へと転倒した経緯に、透谷の問題が集中していると指摘している。そして、内部矛盾を孕んだ(内部生命論)において、透谷は本質的に終結点に達した<sup>(2)</sup>と述べ、その限界が見極められるとするのである。この(最終結点)に至る道行きについて、さらに、その一方で明確化された概念、すなわち、『国民と思想』(『評論』第八号、一八九三年七月一五日)における(国民の一致的活動)という主張について注視する必要がある。それによって、「個」の自覚を説きながら「国民」形成の役割を積極的に担った明治期「啓蒙」の潮流との分水嶺を確認すること

が可能となるのである。

## 二

透谷の『エマルソン』における「報酬論」の章は、(報酬論は故中村敬宇先生の愛読せし一文なりと聞く)という言葉で書き出されている。中村敬宇は、幕府派遣のイギリス留学を終えて帰国し、静岡学問所一等教授を勤める間、布教のために来日していたE・W・クラークと交際することによって、キリスト教に理解を示すようになった(一八七一(明治四)年頃、四十歳)。それが素地となって、後年の『杞憂ヲ誤ル勿レ』(『東京学士会員雑誌』第八編第五冊、一八八六(明治十九)年六月十二日)・『漢学不可廢論』(第九編第四冊、一八八七(明治二十)年五月八日)などの著作でも、敬宇は(學術益々進歩スルニ従ヒ教法ノ真理モ亦益々証明セラレルム<sup>(2)</sup>)ものとキリスト教に肯定的な態度を表明している。一八八八(明治二一)年九月九日、東京学士会院でエマソン『報酬論』についての講演がおこなわれ、それを編集したものが小冊子として私刊されている。その講演のなかで、敬宇はエマソンとの出会いを、つぎのように感動的に語っている。

特ニ斯世ノミニテ見ラルベキ善惡ノ報償ヲ宇宙間ノ実証ヲ挙げテ、着実ニ之ヲ論ジタル者ヲ求めタルニ、亜米利加人エマルソン氏ノ報償論ヲ得タリ、ソノ自ラ称シテ、暗夜ノ星光人ヲシテ

路程ニ迷ハシメズトイヘルハ、決シテ誇言ニ非ルナリ

さらに、繰り返しへ暗夜ニ曲徑ヲ行ク時一箇ノ星光ヲ得タルガ如クと、その思想が讃えられている。社会生活の苦難のなかで、一条の神の光を発見した時の敬宇の喜びは、へ敗余の一兵卒とであつた透谷が、石坂ミナを通じてキリスト教に出会つた時の欣喜と共通するものといえよう。そのような志向は聖書の言葉に戻つて確かめることができる。へ訓練を耐え忍ぶ人は、さいわいである。それを忍びとおしたなら、神を愛する者たちに約束されたいのちの冠を受けるであらう(「ヤコブの手紙」第一章第一二節)という言葉に見られる、試練こそが幸福であるという価値の逆転に、キリスト教の生命が脈打っている。それは信徒の倫理主義に、すなわち、へ封建的ニ日本の倫理に対する批判反撃の叫びであり、近代日本の倫理的基礎盤確立の声<sup>(28)</sup>に転化して行つたのである。

だが、見落としてはならないのは、敬宇がへ人ハ神ヨリ発射スル所ノ光ナリ、斯世ノ精神ハ、人ニ存ス<sup>(29)</sup>という言葉に続けて、へ今日眼前ノ行為こそ最要ノ務ナレ<sup>(30)</sup>という表現を付加していることである。世俗的禁欲を通して、現世の成功に主眼が置かれているのである。論の結びにへ小花木逢<sup>(31)</sup>変而為<sup>(32)</sup>巨大之樹<sup>(33)</sup>と書かれていることから明らかのように、敬宇は終始へ禍變成福<sup>(34)</sup>のような世俗的意味において、エマソンを理解していた。敬宇は、スマイルズの『セルフ・ヘルプ』を訳述した際にも、伝統的儒教思想の地平でそ

れを解釈したために、「[individual]・[industry]」の意味を基本的に理解し得ず<sup>(35)</sup>、人格形成の理念を欠いた立身出世主義を推進する結果となつた。これらの典型的な事例は、明六社同人としての敬宇の、さらにへ蘇峰愛山の発想の特質は、「天地自然」と「社会」とを見分ける契機がない<sup>(36)</sup>と指摘される民友社同人の「啓蒙」の限界をも指し示すものである。ただ、それはエマソンの誤読なのではなくて、一八四〇年代におけるエマソンの後期思想、へ神<sup>(37)</sup>がへ自然<sup>(38)</sup>にではなく社会に内在すると思想的転向を遂げた事態<sup>(39)</sup>を考えれば、むしろ、ある意味において、正しい解釈であつたといえるのである。そして、反啓蒙主義の視角から、より深く読み込めば、そのような無節操さを近代的「啓蒙」の根本的性質と呼ぶことも可能となる。なぜなら、「神の世俗化」を徹底した近代「啓蒙」は、へ調和と完成の理念を宗教的彼岸におけるその実体化から解放し、それを体系形式の下での人間の努力に対して基準として与えた<sup>(40)</sup>が、その過程でへ機能化<sup>(41)</sup>して内実を失つたへ理性性は、目的を欠いた、それ故にまさしくあらゆる目的に結びつく合目的性になつた<sup>(42)</sup>からである。

これに対して、透谷が『エマルソン』で論じた「啓蒙」は、どうか。透谷はへ楽天主義<sup>(43)</sup>とエマソンの思想を評しているが、それはへ宇宙は事実の堆積にあらずして、「心」の実在なり。この実在の「心」この不退転の靈、之れ即ちエマルソンの楽天主義の本源なり<sup>(44)</sup>という分析に基づくものである。へ彼は「自然」を他の哲学者

が見る如く畏るべき者と思はざるなり」としてエマソンが「心・  
「自然・神」を内的的連関として捉えている点を透谷は、つぎの  
ように論述している。

彼は一切の事情を以て、一切の「自然」を以て、一切色界の現  
象を以て、無限の心靈の反映と認めたり。之を以て、彼の前に  
狂乱吼ゆるとも、彼の後に懸崖倒るゝとも、彼は之を以て畏怖  
すべき者と思はざるなり。無常流転は彼れ之を知れり、生死遷  
滅は彼れ之を知れり、然れども彼は之を表面の小波動として知  
れり、彼は万物の奥に不退転の靈あるを認めて之を信じて動か  
ず。

トランセンデンタリズムに拠るエマソンにとって、「主体として  
の自然」(能産的自然  $\parallel$  natura naturans) により「イデアとして  
の自然」が「想起」(anamnesis)され、「客体としての自然」(所  
産的自然  $\parallel$  natura naturata) が産出されることは、自明のことで  
あった。自然  $\parallel$  精神の同一哲学と呼んでもよいであらう。だが、人  
生相渉論争において、透谷はやや異なった立場を表明していた。<sup>(22)</sup>  
『人生に相渉るとは何の謂ぞ』(「文学界」第二号、一八九三年二月  
二八日)において、F・シラー美学が援用されながら、畏怖すべき  
「力」としての自然の認識を起点とする「崇高」概念が把握さ  
れていたのである。人生相渉論争の重要な争点でもあった「崇高」  
概念とは、「力」としての自然に緊縛された感性的自己存在から、

理性による自由意志を以て意識的に超越する方法であり、苦痛を通  
して得られる快感情である。<sup>(23)</sup> 一般的に、「啓蒙」の根本意義を「内  
なる自然」の発見(とともにその抑圧)として定義することができ  
よう。しかし、反啓蒙主義の立場から見ると、それは、およそへ人  
間の内なる自然を否定することによって、外なる自然を支配する  
という目的ばかりか、自らの生の目的すら混乱し見通せなくなつて  
まう<sup>(24)</sup>事態を生起させる。なぜなら、へ人間の自己の根拠をなして  
いる、人間の自分自身に対する支配は、可能性としてはつねに、人  
間の自己支配がそのものために行なわれる当の主体の抹殺<sup>(25)</sup>とい  
う逆説的状况になるからである。

だが、重要なことに、透谷は「自然」を、へ詩人によって解放  
される「美妙なる自然」として救済したことで、その危機的状况を  
回避し得ているのである。透谷が着想を得たF・シラーの術語は元々、  
「美的仮象」(ästhetische schein) だったのを、透谷はあえて  
「美妙なる自然」とし、理念としての「自然」を強調している。平  
岡敏夫氏によって、「力」としての自然への拮抗により、「活路」  
として開かれてくる「大自在の靈世界」「美妙なる自然」の世界こ  
そ透谷のものであると高く評価されているが、それはまさに透谷  
の独創の核心部分である。このように考えると、精神的抵抗の契機  
を折り込んだ透谷の「自然」概念は、「啓蒙」の地平を更新する潜  
在力を孕んでいたといえよう。なぜなら、「啓蒙」一般に比して、

透谷の「啓蒙」は、人間にとって必要な理念としての「自然」を救出できる可能性を残していたからである。

## 結

『人生に相渉るとは何の謂ぞ』において示された透谷の自己革新・超越の方法には、大きな可能性が存していたのだが、残念ながら、それが十分に発展させられることはなかった。透谷の「自然」概念は、『内部生命論』の中斷直前の部分に顕著であるが、普遍的真理が個々の現象のなかに具体化されて内在するという現象即実在論に妥容してしまうのである（造化万物何れか極致なきものあらんや）。それは「自然」のなかに現象と実在とが内在するという論理を採る（近代自然イデオロギー）の圏域への墜落の危険を孕んだものといえるであろう。有限な自己存在の認識によって起動される「崇高」感<sup>32</sup>は、本来、支配的に（圧倒する力に対する精神の抵抗）となるはずである。

もし、「崇高」の主張が自己の文化を実体化し、その支配的勢力の正当性を唱える（文化信仰的な立場）に拠ってなされるのならば、それはへ卑しい感情、空威張りする感情、下らぬ感情<sup>33</sup>による（体制による支配の弁護）に転じてしまう。崇高と滑稽とは紙一重の差<sup>34</sup>になるのである。市民芸術が崇高なものへ手を差し伸べ、崇高なものとなろうとすることによって自己自身に到達したときす

に、市民芸術には、崇高による自己自身の否定を目指す運動が書きこまれていた<sup>35</sup>と指摘される所以である。このアイロニーは、明治三十年代の高山樗牛の国民文化論にも通じる問題であろう。

このように考えると、『内部生命論』でさらに書き加えられねばならなかったのは、「自然」と「国民国家」との関係であったといえる。それが批判的に記述されない以上、（詩人豈に所謂国民的な狭少なる偏見の中にのみ限られんや、然れども事実<sup>36</sup>に於て詩人も亦た愛国家なり）という二律背反の論理を用いながらも、（心性の上）での（国民の一致的活動）を待望する透谷の主張は、「想像の共同体」を理論装置とする近代ナショナリズムに屈せざるを得ない。透谷の（国民）は実体ではなく欠如態として捉えられているから、近代ナショナリズムの陥穽から逃れていると論じられることが多かったが、実はそう簡単に問題は処理できないのである。そもそも近代ナショナリズムでは、「国民」は想像上の共同体として、実体の欠如態で捉えられるのがその策略なのである。

では、その策略をくぐり抜けるには、どのような方法が考えられるのか。それを大江兆民の（新民）主義の方法に求めて、論を閉じることにはしたい。山田洗氏によれば、兆民の思想的特質は「国家の倫理的な存在根拠」・「国家との関わりにおける個人的行為の倫理的正当性の根拠」を語った点にあると指摘される。とくに注目したいのは、人間集団を積分化して、より大きな概念枠でそれを捉えるので



はなく、逆に微分化して、より小さな概念枠を示しながら、問題提起をおこなう発想である。大阪府下渡辺村の大円居士の寄せ書きという形式の『新民主社会』上下（『東雲新聞』二一、三一号、一八八八年二月十四、二五日）では、建前でしかない四民平等の〈平民社会〉のなかで、依然として残っている差別を指弾するために、差異を明示する〈新民〉という言葉を批判的に用いている。

公等看すや、明治の今代第十九世紀の今日は地球上到る処皆新民ならざる莫し、至る処卑屈の旧殻蟬脱することを求めざる莫し、公等猶ほ平民の称号を足れりとし、自ら区域を狭め自ら眼界を低くし、早く己に一新したる我輩を軽侮して我と我れから旧染の汚れを曝け出して自ら恥ざるとは近頃笑止の極なる哉

このような兆民の視座から見れば、透谷最晩期の「崇高」概念を核心に据えた「啓蒙」は、一面において、人間にとって必要な理念としての「自然」救出する可能性を持ちながら、他面で、〈国民〉という包括的概念を持ち出したことによって、より社会の深層に内在化して行く問題を隠蔽してしまふ危険も持ち合わせていたといえよう。それは「個」と「自然」と「国民国家」とを連続するものとして捉えるロマン主義文学の功罪をも示している。それを食いつめるのは、兆民のような微視的な問題意識である。確認しなければならぬのは、社会的マイノリティへの配視にこそ、「純文学」の本来的役割が託されているという真理であらう。

注、論文中の引用で、注のないものは『明治文学全集』（築摩書房）からおこなっている。なお、旧字体は新字体に改めている。

- (1) 宮地正人「国家神道形成過程の問題点」（『日本近代思想大系』第五卷、一九八八年九月、五八〇頁）
- (2) 山室信一『近代日本の知と政治―井上毅から大衆演芸まで―』（一九八五年五月、木鐸社、一五八頁）
- (3) 同右書、一五九頁
- (4) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」、(1)と同書、五四一頁
- (5) 『啓蒙とは何か』（Immanuel Kants:Beantwortung der Frage:Was ist Aufklärung, Ernst Cassirer:Immanuel Kants Werke, 10 Bde. 1912-1921）（篠田英雄訳、一九七四年六月、岩波書店、七十頁）
- (6) T・W・アドルノ、M・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』（Max Horkheimer and Theodor W. Adorno:Dialektik der Aufklärung:Philosophische Fragmente, 1947, Querido Verlag, Amsterdam）（徳永恂訳、一九九〇年二月、岩波書店、四七頁）
- (7) 同右
- (8) 成田龍一「帝都東京」（岩波講座『日本通史』第十六卷、一九九四年一月、一七七―二一四頁）参照
- (9) 齊藤稔「西欧人文主義の基礎と芸術」（山本正男編『芸術と社会』、一九八七年十二月、玉川大学出版部、八九―一二三頁）参照
- (10) 『近代日本思想史大系』第三卷（一九七二年二月、有斐閣、二四〇―三〇一頁）
- (11) 「明治批評の諸問題」（『批評空間』第一号、一九九一年四月、福武書店、三九頁）

- (12) 『詩人』(The Poet in Essays: Second Series, 1844) (The Collected Works of Ralph Waldo Emerson by Alfred R. Ferguson The Belknap Press of Harvard University, 1971) (『エマソン選集』第五巻、齊藤光沢、一九七一年十月、日本教文社、四八頁) から引用した。以下、エマソンの引用は『エマソン選集』に拠る。
- (13) 太田三郎「エマソンの先験思想と透谷」(『文学』、一九五一年三月)、笹淵友二「『文学界』とその時代」(一九五九年一月、明治書院)、福田光治「北村透谷の『エマルソン』」(『英米文学』第二十一号、一九六〇年、齊藤和明「エマルソン』と透谷」(『透谷と近代日本』所収、一九九四年五月)
- (14) 福田氏、前掲論文、三八―三九頁
- (15) 「トランセンデンタリズム」(超絶主義)とは、ビュリータニズムのような思想体系ではなく、合理主義、ロッキの懐疑主義、ユニタリアニズム、物質主義などへの反動として、個人の尊厳と精神の優位を主張して各人がとった、観念論的・ロマン主義的態度の総称的な呼び名である(松山信直「ビュリータニズムとトランセンデンタリズム」、岩山太次郎編『アメリカ文学を学ぶ人のために』所収、一九八七年二月、世界思想社、四六頁)。
- (16) 『哲学事典』(一九七一年四月、平凡社、一六七頁) 参照
- (17) 「透谷とキリスト教―評論とキリスト教に関する一試論―」(『日本近代文学』第七集、一九六七年十一月、二五頁)
- (18) エマソン「自己信頼」(『エマソン選集』第二巻、七九頁)
- (19) 『人生に相渉るとは何の謂ぞ』(『文学界』第二号、一九九三年二月二八日)
- (20) 『熱意』(『評論』第六号、一九九三年六月十七日)
- (21) 齊藤氏、前掲論文、二三―二頁
- (22) 関肇氏が「北村透谷の軌跡―『秘宮』と『心機妙変』―」(『文学』一九九一年、七月)で指摘するところである。
- (23) 「『内部生命』における世界像の変質」(『国語と国文学』一九六八年八、九月)
- (24) 『漢学不可廢論』
- (25) 『聖書』(一九八二年、日本聖書協会、三六〇頁)
- (26) 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』(一九六一年三月、新教出版社、十八頁)
- (27) 杉尾宏「立身出世主義の精神構造」(井上久雄編『明治維新教育史』、一九八四年五月、吉川弘文館、八十頁)に、つぎのような指摘がある。「Individualを支えるself-helpを、敬字は「修身」のレベルで理解し、それを「国ノ富強」||「国独立」のための「自主ノ志向」と把握してしまった。そのため、個人の成長・発達||人格化を意味するのスマイルズの wisdomを理解することができなかつた。二、敬字はindustryを「学問」における勉強と「職事」における勉強とに分けて理解していたため、前者の「博学家ニ超エン」とする立身出世のエリート教育と、後者の「誠」という伝統的支配秩序を重んじる教育とに分裂させてしまう結果になった。
- (28)、(23)と同論文。引用は、日本文学研究資料叢書「北村透谷」(一九七二年一月、有精堂、一八六頁)からおこなった。
- (29) 酒本雅之「エマソンの現代的意味―一つの試論―」(『エマソン選集』第五巻所収の「エマソンのノート」五、八頁) 参照
- (30)、(6)と同書、一三六一―一三七頁
- (31) このような観点から、エマソンは実用芸術と純粋芸術との問題を片付けてしまふ。
- 実用芸術においては、これが実用に役立つ限り、作品は、厳密

に「自然」の法則に従い、「自然」の一種の延長となり、決して矛盾となつてはならないのだが、美を目的とする純粹芸術においても、すべての部分が、「理想的自然」に従うものとされ、個別のものすべてを取り除かれて、普遍的魂の所産とされなくてはならない。(『芸術』[Art in Society and Solitude, 1870] 『ヘンソン選集』第五巻、九九頁)

(32) この点を、笹淵氏は逆に透谷の「観念性とオブティシズム」として否定的に評価している(『文学界』とその時代』二〇四頁)。

(33) 篠原資明氏によれば、「崇高」は「不協和な協和」という、暴力的な差異を孕んだ交通様態」として整理されるが、そこに透谷における自己革新・超越の可能性がかかっていたのである。(『トランスエステティーク』、一九九二年四月、岩波書店、百十頁)

(34) (6)と同書、七九頁

(35) 同右書、八十頁

(36) 『北村透谷研究第三』(一九八二年一月、有精堂、一九四頁)

(37) この論理は、『法華経』の「一乗妙法」を中核に据えた天台教学の性具説を想わせる。具体的普遍を重視した天台智顛は、無限・絶対の普遍的真理(一乗妙法)は具体的現実(性具)存在すると主張した。(田村芳朗『仏教の思想』第三巻(一九七〇年一月、角川書店、二八頁)参照)

(38) 百川敬仁『内なる宣長』(一九八七年六月、東京大学出版会、一四一―一四二頁)参照

(39) T・W・アドルノ『美の理論』(Theodor W. Adorno:ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Bd. 7, Suhrkamp, 1970) (大久保健治訳、一九八五年一月、河出書房新社、三三八頁)

(40) 同右書、三三六頁

(41) 同右書、三三九頁

(42) 同右

(43) 同右書、三三七頁

(44) 同右書、三三八頁

(45) B・アンダーソン『想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』(Benedict Anderson:Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, 1983, Verso Editions, and NLB 15 Greek Street, London W1) (白石隆・白石&訳、一九八七年十二月、リポポート)参照

(46) 「自由民権および自然法思想からみた国家と倫理」(『近代日本における国家と倫理』、『日本倫理学会論集』第二二巻)所収、慶応通信株式会社、一九八七年十二月、五三―八五頁)参照

——おにし・やすみつ、本学大学院博士課程後期在学——