

文学の概念について

——西尾実と加藤周一の場合——

杉 本 令 美

西尾実の「言語と文学についての論」(『文学』一九六三年一〇月号)を旅先(海外)で読んだ加藤周一は、「文学の概念についての仮説——『言語と文学についての論』についての論——」と題する文章を発表した。(『文学』一九六四年五月号)。西尾実の説を批判、

補足したものである。これに答えて、西尾は二度にわたり、論文を発表した。国文学者、国語教育者として生涯を過ごした西尾実の文学の概念はどのようなものであったのか。「血液学の専門家」から「ひそかに非専門化の専門家になろうと志し」(『統羊の歌』岩波新書一八四ペ)現在、評論家として活躍している加藤周一の文学についての考えは、どのようなものであるのか、冒頭にあげた両者の論文を中心に、それぞれの文学の概念について整理してみた。さらに、両者の論は現在どのような意義があるのかをも考えたい。

本稿は「言語と文学についての論」(西尾、「文学の概念についての仮説」(加藤)を要約、紹介し、二度にわたる西尾実の加藤周一への回答としての論文にもふれ、さらに若干の考察を加えようとするものである。

「言語と文学についての論」は、原稿用紙(四〇〇字詰)にして二三枚ほどの論文であり、三章に分けられている。「時枝教授との十余年にわたる論争を、わたしの立場で整理した」と自ら述べているように、この論文はいわゆる「西尾・時枝論争」の西尾自身によるまとめである。

第一章は、西尾、時枝論争の整理である。長い論争の過程についてのまとめは本稿の目的でなく、わたくし自身の手にも余るので、ここでは、西尾の論文から両者の考えの違いを指摘するにとどめる。言語と文学とは区別できるかどうかが論争の中心であり、時枝説が一貫して区別できないとするのに対して西尾説は、区別するための一般的な線を引くことはできないが、個々の作品においてははっきり区別できると主張する。第二章では、この時点における西尾実の言語と文学についての考えが簡潔にまとめられている。前章の内容をうけ言語一般と文学との違いについて論を展開している。第一に、言語の機能は社会的行為としての通じ合いであるから、通じ合いの相手によって言語生活の構造を分類することができる。文学もことばの芸術だから相手を意識している。言語生活の構造を分類するのと同じ手続きで文学作品も分類できるだろうと述べ、この方法による文学史をも示唆している。第二に、文学の文学たるゆえんは何か

ということについて、日常の通じ合いになく、文学に含まれるものは、「深い主体的真実の独白」であると述べている。第三章では『三冊子』の句作論を引き、創作の過程を説明し、それをうけて、文学研究、文学教育の目ざすものについて述べている。創作の過程を説明した部分は、後に問題となる部分なので引用して、西尾説の要約をしめくくる。

芭蕉が、『三冊子』の句作論に、「句作に『なる』と『する』とあり。内をつねに勤めて物に応ずれば、その心のいる、句となる。内をつねに勤めざるものは、ならざる故に、私意にかけてする也。」と言っている。これは、俳人芭蕉の句作論であるが、深い体験の告白であるだけに、的確な創作論でもある。

そう考えてくると、「内をつねに勤めて」というのは、「平常の生活として自己をととのえて」ということであり、「物に応ずれば」というのは、その自己と対象とが相応し、相即することであって、一種の物我融合境である。たとえば、花の美しさに我を忘れて観入したとか、大空の星の輝きに恍惚として没入してしまつたとかいふような体験である。そういう生活態度は、物と我とをあくまで対立関係におき、冷静に客観する科学的態度と対立する。このような、物我融合境が芸術的態度であつて、対立的客観的な科学的態度とは対立する体験である。が、その融合化の程度は、場合により、人によって必ずしも一様ではない。しかし、芭蕉が言っている、「その心のいる」を成立させる体験として、創作を成り立たせる芸術的体験である事實は見のがしてはならない。次に、そういう物我相応の融合化の芸術的体験を基礎として生

み出される「その心のいる」は、われわれのいう詩的感動ともいふべきものであつて、一般的にいえば、表現における主題感動である。この主題感動が客観化を得て、作品を成立させるのである。この主体的な真実が客体的な作品に展開する過程を「なる」ということばで言い表わし、しかも、これを「する」ということばの対立概念として用いているところを見ると、この「なる」は、主題の自律的な展開の意であると解さなくてはならない。

『人間とことばと文学と』岩波書店、昭和四十四年二月十五日、第一刷発行、昭和四十五年二月二十日第三刷発行、三八べし三九べし、以下引用は本書による。)

三

加藤周一の西尾説への批判、補足の論文、『文学の概念についての仮説』、『文学とは何か』角川書店、昭和四十六年九月三十日初版発行（新版）収録。引用は本書による。の構成はつぎのようになる。

- (1) 時枝説の批判と言語の働きについて。
 - 文学、非文学を区別する三つの基準。
- (2) 「主体的真実」の検討。
 - 『三冊子』の解釈について。
 - 「経験」について。
- (3) 「経験」の三つの種類（文学的、科学的、日常的経験について）。
- (4) 通じ合いの相手による分類と「独白」について。

(5) 文学に用いられることばについて。

(6) まとめ。

加藤周一の論の展開の態度は、相手の論の矛盾を指摘し、語句の細部に至るまで批判の手をゆるめぬ点犀利であり、自己の説を述べるにあたっては周到である。「新しき星董派に就いて」(一九四六・文学的考察)の昂揚した口調や、本多秋五の批判「物語戦後文学史」に答えた「文学的自信のための断片」(「群像」一九五九)にうかがえる攻撃的態度は、ここには出ていないが、自ら考えをめぐらし、論理的に納得できない点についてはあくまでも追究しようという基本的姿勢は失われていない。

加藤説の要約にうつる。

(1) 西尾論文に引用されている「文学は言語と連続であり、言語と文学と区別する線をどこに引くこともできない」という時枝説は、三つの論理上の誤りがあるとす。第一の誤りは「文学は言語による表現のひとつである」という加藤の前提から指摘される。言語は表現の素材(手段)であり、文学はその結果(形)であり、素材と形は一体であって連続とはいえないと結論する。第二に、したがって言語を普通の住宅に、文学を芸術的な建築に比較するのは、比較の誤りだということ。第三に、普通の住宅と美術的な住宅が建築として連続していても、区別のつけられぬことはない、と述べる。

ここでの、加藤の時枝説への批判は加藤の「文学は言語による表現のひとつである」という前提から出発しているものであり、実はこの前提こそ時枝説の激しく批判したものである。(『国語学原論(続篇)』。「文学は本質的に言語そのものである。」(同上書一〇三六)

とする時枝と、加藤とはその出発点が違うのであり、ゆえに加藤説にいう三つの論理的誤りの指摘は意味をなさず、彼の鋭い刃はむなしく空を切った感じがするのだが、深入りしないことにして、要約にもどる。

言語には象徴的機能と非象徴的機能とがある。信号の赤が止まれを意味するように、あることばは、それに対応する意味をもっているというのが前者であり、赤が止まれという意味を離れても、その色自身がわれわれの感覚に特定の刺激を与えるように、ことばは意味とは別に音や文字の形としてある効果を与えられに与える、そのはたらきが後者である。文学は言語という象徴の体系による表現であるから文学と非文学を区別するのに次の三つの基準が考えられる。第一に表現されるものちがいが、第二に通じ合いの相手のちがいが、第三に表現のしかたによるちがいが、西尾説にあてはめると、「主体的真実の表現」が第一の基準であり、「通じ合いの相手は本来独自である」が第二の基準であり、第三の基準ははっきりしない。

以上が第一章の概要である。

(2) 「主体的真実」について加藤は「主体が真実と考えているもの」なのか「主体についての真実」なのかはっきりしないと言ひ、前者ならば「当人がほんとうに感じたこと」とも考えられる、と述べる。そして「文学作品が「深い主体的真実の表現である」というのは、要するに「当人が日常生活におけるよりも、深く感じたことの表現である」というのと同じことになるだろう」と論じる。また「三冊子」の解釈もちがう。「物に応ずれば」は「融合境」をいうのではなく「物に自己が応える。反応する」とは解せないか。「三

冊子』の言うところは要するに「平常から詩人として自己の心を訓練しておけば、その心が物に出会つて反応をおこすとき、その心の（反応の）面白味が、そのまま句になる」というほどの意味になるだろうと述べ、さらに「相応し、相即する」ことは語句の意味から同時にはあり得ないことであり「物我融合境」も宗教的体験としてあり得る（訓練の最後に達する神秘主義的経験として）だろうが、それは芸術的体験ではないしむしろ『三冊子』の言うところではないと述べている。

(3) 科学も日常生活も文学も経験のことばによる表現であるとする加藤は、まず科学と文学の経験をくらべる。文学的経験は具体的で特殊な、当人にはくり返すことのできない一回限りの経験である。科学的経験は抽象され分類され一定の条件のもとでは何回でも同じようにくり返すことのできる経験である、梶井基次郎のレモンに対して経済学や力学の対象としてのレモン。しかるに、日常的経験は一方で文学的経験にかかわり一方で科学的経験にかかわり、しばしば二つを同時に含む。いかにして、科学的経験や文学的経験を日常的経験から区別するか。加藤は次のように述べる。

すべての科学は、個別的な経験を、その科学の対象とする領域の全体と関連させて意味づける。科学は一個の経験を意味づけるときに、世界の全体を意味づけるのである。「文学とは何か」(一八一—)

文学的経験は、単に具体的な、一回かぎりの経験なのではなく、それを通して当事者の人生の全体、つまりその人の世界の全体に対する態度が現われざるをえないような経験である。(同上書一

八二—)

科学も、文学も、世界の全体にかかるものである。日常生活は、世界の部分にかかるものである。(同上書一八二—)

以上が第二章、第三章の要約である。文章は明晰であり、経験についての分析は美しくさえ感じられる。「文学とは何か」(初版一九五〇)より本論を経て、最近の『科学と文学』(一九七九・NHK大学講座)にいたるまで基本的考えは変わっていない。「経験」に関する論の成立の源は、一方で京都の庭を見たときの感動につながり、今一方で戦時中より親しんだ仏文学に発すると仮定し、その展開をたどるのも興味深いが、今は第五章以下の要約へと話を進めなければならぬ。

(4) 西尾説の通じ合いの相手を二種三類に分けるのに対して、加藤はもう少しあみの目を細かくした方が文学史的展開を跡づけるためには便利だという。特定の個人(たとえばひとりの恋人、特定の複数の個人(たとえば歌人仲間、立場のわからない大衆、の二種三類に加藤は次の二点を補足する。第一に神をかぞえる。(原始文学の多くの相手は神である)。第二に中世以降、明治を経て今日までの文学の享受者を相手の立場のわからない大衆相手であるとする)と、すなわちマス・コミュニケーションとして分類することは大まかすぎる。中世文学、近世文学、近代文学の読者の区別には役立たない。そこで加藤はつぎのような分類を試みる。「文学的表現の相手である小集団の価値体系」と「社会に支配的な価値体系」との関連を時代ごとに考えるのである。平安時代の両者の一致、中世における乖離、江戸町人文学における一致、明治大正時代の再度の乖離、

そして現代における乖離と一致との双方の力の均衡というふうには。

(5) ことばには象徴的機能と非象徴的機能とがある。二つの機能の違いは詩と散文とを区別するには有効だが、文学と文学でないものとを区別するには役立たない。加藤はここで「形象」ということばを用いて、当然ふれなければならないが割愛し先を急ぐ。

(6) 論文の結論であり、加藤の文学の定義が述べられている。

「文学が経験を、その抽象的普遍性においてはなく、具体的特殊性において、表現しようとする事、またその表現が作者の世界の全体に対する態度を前提としてふくまざるをえないようなものであること、この二つの特徴であった。二つの特徴の両方のそなわったことばによる表現が文学である。」(同上書一九七—一九八頁)

以上要約した加藤の西尾への批判、補足の論文は「周到懇切な批判」(西尾)であり原稿用紙(四〇〇字詰)にして六〇枚になろうとする詳細なものであった。

四

加藤周一の批判、補足に対し西尾実は二度回答としての文章を発表している。「ふたたび言語と文学について——加藤周一氏の批評に答えて——」(「文学」一九六五年三月)、「またび言語と文学について」(一九六七年一月新稿)がそれであり、ともに「人間とことばと文学と」に収められている。西尾実自身の文学理論の研究をふりかえりつつ、その後の演習や研究会での作品研究の成果をもとり入れ、行き届いた答えのしかたをしている。細部については後に必要に応じてふれるだろうから、ここでは文学の概念について重要と

思われる二点についてのみ指摘する。

(1) 西尾は『国語国文の教育』以来、文学の文学たるゆえんを文学的形象に認めてきたのであるが、中世文学、ことに道元の研究をするうちにひとつの疑問にぶつかる。その事情についてつぎのように述べている。

形象美をもって文学のすべてを覆おうとしていたのは、やはり西洋に学んだ日本の近代文学や、和歌の文学に覆われていた日本の伝統文化にとらわれ、道元その他数多くの仏教家や漢学者や国学者や歴史学者・洋学者などの散文に、われわれの文学を見出し得なかつた結果ではないかということに反省させられている。

(同上書六四頁)

(2) 文学史を可能にする基本条件は二つある。第一に相手意識であり、これは文体とも関連させて考えなくてはいけないことである。第二に作品の「主題」(主体的真実、「構想」、「叙述」が各時代の各作品においてそれぞれどのような関連をもって作品を形成しているか、その歴史的研究。

(1)は文学の概念を広げることであろう。(2)は文学史の新しい方法の試みである。これら(1)(2)は基本的には加藤周一の、文学においてめざすものと同じ方向にあったと見てよいであろう。

五

西尾・加藤の意見の違いは(1)「主体的真実」(2)「経験」(3)「通じ合いの相手」の三点に示られる。以下順を追って検討したい。

(1)「主体的」ということばには①活動の中心となるさま、自主的

◎主体に関するさま、の二つの意味がある。(岩波国語辞典、第三版)。加藤の批判の出発点はこのことば自体にあり、ことばのもつ意味から「主体的真実」とは何かを考えようとしていたのである。

最初の論文「言語と文学についての論」で西尾が頭に描いた読者は対時枝論争に関連する人たちであつたらうから「主体的真実」のことばをじゅうぶんに説明しておらず、初めての読者には意味がつかみにくいのも当然であつた。しかるに西尾説にいう「主体的真実」は、ことばの意味からその内容が理解できる性格のものではない。文学の発生点を「見る」(客体的認識)働き(東西軸)と「思う」(主体的思考)働き(南北軸)との交点におき、その交点を「主体的真実」と名づけたと説明されているが、この論自体が難解であり、たとえ「主体になった真実、真実化した主体」というような表現について考へるとき、もどかしさを感じざるを得ないのである。言うまでもなく西尾の文学理論の中心となるものであり、他のところでもくり返し説明されているのだが、わたくしには難解である。なぜか。加藤周一はある文章がある人にとってむずかしいことの理由をつぎのように述べている。

たとえば、小林秀雄さんの「鉄斎」についての一書を読んで、よくわかる人もあり、よくわからない人もあるでしょう。むずかしいと思う人もあり、やさしいと思う人もあります。どうして人によってそういうわかり方の違い、むずかしさの違いが出てくるかといへば、それは、小林さんが使っている言葉の定義をどの程度まで正確に知っているかということではなくて、読者がどの程度に「鉄斎」を見ているか、つまり、読者の側での絵を見る

という経験の有無、あるいはその深淺によるでしょう。これは幾何学教科書の場合とよほどちがつた事情です。初等幾何学教科書がむずかしいまたはやさしいというのと、小林さんの「鉄斎」がやさしい、むずかしいというのとは、意味がかなり違つているように思われます。小林さんの「鉄斎」の場合は、読者が一つの文句を読んで、その表現の意味がいちおうわかつただけでは、じつはなんにもわかつていないことになる。(頭の回転をよくする読書術)光文社、二〇五～二〇六ページ

読者は読みながら、文章を通して、その背景に、うしろ側からその文章をささえている著者の経験を感じなければなりません。

しかし、そういうことを感じるためには、読者自身が著者の経験とほとんど同じ種類の経験をあらかじめ持つていなければ、ならないでしょう。ほんとうのむずかしさは、そこにあります。(同上書二〇五ページ)

西尾実の「主体的真実」ということは、南北(思う)東西(見る)「両軸の結合点」を名づけたものであり「この結合点を、ある人はこれを実相観入と呼び、ある人は対象への没入と呼び、ある人は忘我恍惚と呼んでいる。またある人々は、出会いとも言っている。」(ふたたび言語と文学について)同上書四七七、傍線引用者)と説明がなされている。傍線部のことばはある種の経験を名づけたことばである。そうすると、「主体的真実」も同じようにある種の経験の質をあらわすことばであることがわかる。西尾にとってその経験は、ある時は日常生活での子どもの「対話」であつたり、五味義武から聞いた、隅外の娘(茉莉)のことばだったり、モウルト

ソの文学論やゴッホの絵や、ことに道元の研究であつた。一見異なる経験を一種の経験の「質」にまで自身の内部において高めたところに西尾の、世界に対する姿勢が感じられるのである。

(2) 「主体的真実」は「物我融合」を前提とした経験であると西尾は説く。「主体的真実」についてはすでに考えた。つきに「物我融合」の経験について検討しなければならぬが、その前に「三冊子」の解釈のちがいがなせ生じたかについて考えねばならない。

一般に古典に接する態度は二つあるだろう。第一に、作品の作られた時代のものの考え方価値観あるいは感受性にできるだけ近づきながら、作者の心の中にまで分け入ろうとしながら古典に近づこうとする態度。第二に現代のわれわれの頭で考え、あくまでも表現に即し、そこから解釈できることが合理的であれば正しいよみとり方であると見る古典への接し方。「三冊子」の別のところに、「習へといふは、物に入りてその微の頭れて情感するや、句と成る所也。たとへば、ものあらはにいひ出ても、そのものより自然に出る情にあらざれば、物我二つに成りて、その情誠に不至。私意のなす作意也。」(「校本芭蕉全集」角川書店第七卷一七五頁、傍線引用者)とあり、ここでは作者が「物に入りて」その結果「物と我とが一体」になつたとき本當の句が生まれ、「物我二つ」すなわち「物と我とが別々」のときは無理に作つた句しかできない、と説みとれる。「物我融合」は実際にどのような経験かは述べられていないが、少なくともその觀念はあつたと考えられる。また中世の場合、宗教的認識と、文学的感動とは区別しなかつたし、歌道、仏道とを統一的にとらえていたようである。仏教的な世界観を深めようとする修業が、

芸術的体験の実現にもなつていた。(「中世的豊饒としての文学概念」奥野純一「文学概念の変遷」国書刊行会)

第一の方法で古典に接したとすると、よみの態度と解釈とが一貫して、西尾論も整合性があるのである。加藤の批判した宗教的体験と芸術的体験は違ふというのもあたらぬ。

加藤周一はここでは第二の方法によって「三冊子」を解釈した。それはそれでよいのだが、その一四年後(一九七八年)に書かれた次の文章にわれわれは出会うのである。一休を論じ、禪の悟りの経験について述べた部分である。

それ(悟りの経験、引用者註)と等価的な経験は、どこにもとめられるか。いかなる経験の密度が、それにくらべれば全世界も軽く見えるほど、濃密であり得るか。それは人によつてちがうだろう。しかし異なる時代の異なる文化のなかで、超越性の証言がもっとも多いのは、宗教的経験をしばらく措けば、おそらくある種の美的経験、ことに音楽と詩を媒介にしてのそれと、恋愛の経験、ことに愛する相手との肉体的結合である。「一休という現象」(「著作集3」一六七頁)

一休を論ずるとき加藤は自分自身の、たとえばつぎのように述べている経験を考えていたにちがいない。

美しいものは、私に恍惚としてわれを忘れさせることがある。周囲の世界は消え、時間は停り、その対象の現在だけが、いわば私の全体をみたます。もしそれを陶醉の状態というとなれば、完全な陶醉の状態は、稀に、しかもおそらくただ二つの機会にしか、私にはおこらなかつた。(「称心独語」新潮社、二二三頁)

と述べ、女性の表情の美しさと音楽に感動した経験を語るのである。

「物我融合境」を道元の場合にあてはめて考えたとき加藤は道元の経験の質を自分自身の経験と等価的なものとして考えていたのだろうか。そういう経験は「三冊子」の「物に応ずれば」とはたしかに違おうと西尾説を批判したのではないだろうか。西尾の説く「物我融合境」は加藤の場合のように典型的、純粹でなく、もう少し範圍の広いものと考えられ、兩者の「融合境」の経験の質のちがいが加藤の批判にあらわれているように思う。ここで加藤は「物我融合の語を道元の場合に用いれば、芭蕉の場合に用いることはできない。」と述べ、これは、一休を論じた部分と矛盾するが、その理由をわたくしは今考えていない。

(3) 西尾説において言語生活の形態の分類で通じ合いの相手によってどのように分類したかはつぎのようになる。「ことばとその文化」(一九四七)では、一対一と一対多の二分類、「国語教育学の構想」(一九五二)では一対一、一対多、一対集団に分類し、「言語生活の探求」(一九六一)にいたり完成する。加藤は文学史展開を跡づけるために前述の二点を補足した。しかし、文学史のためだけでなく言語生活全体を分類できるといふ点、西尾説はより包括的であるといわざるを得ない。

六

西尾説への批判、補足の文章の終わりに加藤周一はつぎのように書いている。

このような文学の定義は、格別めずらしいものではないだろう。

しかし私に興味があるのは、どういう定義がめずらしいかということではなく、どういう定義が当面の仕事にとって、いちばん便利な道具であるか、ということである。別のことはでいえば、私は文学の概念の定義を一種の作業仮説と考えるのである。作業仮説は、仮説の内容の論理的整合そのものによっても批判されなければならぬが、また殊に作業の実際にあたっての有効性によって批判されなければならない。この作業はさしあたって日本文学史である。最近事実に関する知識のいよいよ増してきた日本文学史のどういふ局面をみても、何を以て文学作品とするか、その仮説に乏しいことが感じられる。西尾説のあらわれた所以であろうし、また私の西尾説を補足することに興味を覚えた所以でもある。(同上書一九八へ)

右の文章に西尾説への批判、補足の動機と目的があらわれている。日本文学史のための仕事の準備がすすめられていたことがわかる。加藤周一の文学の理論として、初期の「文学とは何か」(一九五〇)があり、本稿で扱った「文学の概念」(一九六四)を経て、「日本文学史の方法論への試み」(日本語訳一九七二)「文学の擁護」(一九七六)そして最近の「科学と文学」(一九七九)へと続く。文学の概念についての理論化を深めつつ同時に作品を書き、作品、作家の研究をするという、文学に関する三つの部門を同時に互いに関連させながら進行させているというのが、話を文学に限ってみても加藤の精神のありようというものがうかがえるのである。

加藤周一の「文学史の可能性」の視点からの批判、補足に対し、西尾実はつぎのように答えている。

文学が訴える相手を二種三類とし、それによって文学史的展開を跡づけようとする点においては、まだ作業仮説にさえなっていない。「ふたたび言語と文学について」同上書五七―八)

わたしは極めて大ざっぱに作品の意味構造の如何が文学史を可能ならしめる基礎条件になっていると考えているが、そういう歴史的研究はまだ断片的にししか行っていない。「ふたたび言語と文学について」同上書七一―八)

ひかえめな述べかたをしているが、この時点において文学史の新しい方法の可能性を考えていたのである。それは言語生活全体をも理論的に包括する雄大で独創的な文学史であり、その萌芽をここに見いだすことができるのである。

七

加藤周一の「日本文学史序説上」はすでに出版され(一九七五筑摩書房) その後の百年(「第六章、第三の転換期、十六世紀中葉―一七世紀中葉」に内容的に続く「続日本文学史序説」も完結した。(一九七九・一〇・二六、「朝日ジャーナル」。「著作集15」に収録され近く出版される予定。) いわゆる広義の文学の概念によって選ばれた作品と作家たちがどのようなものであるか見るために、その見出しをかかげる。

- 1 第一章 町人の文化 本居 宣長 (78・1・27)
- 2 " " " 上田秋成と国学者たち (78・2・3)
- 3 " " " 歌舞伎と木版画 (78・2・1)
- 4 " " " 笑の文学 (78・2・17)

- 5 第二章 第四の転換期(上) 近代への道 (78・2・24)
 - 6 " " " 国体と蘭学(上) (78・3・3)
 - 7 " " " 国体と蘭学(下) (78・3・10)
 - 8 " " " 詩人たち (78・3・17)
 - 9 " " " 日常生活の現実主義 (78・3・24)
 - 10 " " " 町人の逃避 (78・3・31)
 - 11 " " " 農民たち (78・4・7)
 - 12 " " " 吉田松陰と一八三〇年の世代 (78・4・14)
 - 13 " " " 福沢諭吉と「西洋化」 (78・4・21)
 - 14 " " " 中江兆民と「自由民権」 (78・4・28)
 - 15 " " " 成島柳北と江戸の郷愁 (78・5・5)
 - 16 第二章 第四の転換期(下) 一八六八年の世代 (79・8・10)
 - 17 " " " 露伴と鏡花 (79・8・17)
 - 18 " " " 鈴木大拙と柳田国男 (79・8・31)
 - 19 " " " 子規と漱石 (79・9・7)
 - 20 " " " 鷗外とその時代 (79・9・14)
 - 21 " " " 内村鑑三と安部磯雄 (79・9・21)
 - 22 " " " 「自然主義」の小説家たち(1) (79・9・28)
 - 23 " " " 「自然主義」の小説家たち(2) (79・10・12)
 - 24 " " " 幸徳秋水と河上肇 (79・10・19)
 - 25 " " " 有島武郎と永井荷風 (79・10・26)
- 文学史のいわばわく組みである文学の概念の成立、展開についてはさきにふれた。では文学史の中身である作品、作家の研究についてはどうか。ここではすべての場合についてふれることはできない。

一例として鴎外についての場合に少しふれる。「鴎外とその時代」(『朝日ジャーナル』79・9・14)でつぎのように述べている。

鴎外はヨーロッパでの恋愛を、日本での家族主義(長男の責任)と出世主義官吏の私生活への権力の干渉のために、切り捨てた。しかし実生活の上で切り捨てられた恋愛は、当人の心の中で忘れられたのではない。それどころか文学的活動の原動力となり、結婚後一年も経たぬうちに発表された小説「舞姫」(一八九〇)の裡に甦った。実生活の上での妥協を文学的創造力に転化するという鴎外の一生を貫く原則は、このときにはじまる。(八一―八二ペ)

晩年の史伝三作の価値についてふれたのち次のように述べる。伝記の記述が一見荒涼たる事実の羅列であるかのようにみえて、その登場人物が活気にあふれているのは、彼らの人生が鴎外その人にとつてのもう一つの可能な――しかし実現しなかつた人生であつたからにちがいない。(八五ペ)

しかしすでに「鴎外と洋学」(一九五〇)、「鴎外とその時代」(一九五九)、「鴎外と史伝の意味」(一九六三)があり、ことに右に引用したことの大部分は「鴎外と史伝の意味」にくわしい。鴎外に限らず親鸞でも一休でも世阿弥でも白石でも同じである。一般化して言えば加藤にとつて個別的な作品、作品との出会い(各論)がまずあり、それらの論を文学史として歴史的に位置づけた(総論)と云うことができるだろう。

八

西尾実は加藤周一との出会いについてつぎのように自ら述べている。

道元の正法眼蔵の問題についても、昭和三年六月の日本文学協会の大会の時に、加藤周一氏から、「日本の文学史で親鸞や道元を取り上げていないのはまちがっている。西洋ではパスカルの『パンセ』が文学史に取り上げられているし、説教も、すぐれたものは文学史に取り上げられている。日本では、それは仏教だといって文学史に取り上げていないのはおかしい」という意味の話があつた。わたしはその時に加藤氏に初めて会つて、「これまでの文学史でも、大きい文学史なら、必ず、法然・親鸞・道元その他の仏教家の著作も取り上げている。けれども、それは、ただ人と文章を取り上げているだけで、文学史における位置づけも意義づけも行われていなかった。そこに、課題が遺されている」と答えた。(『道元と世阿弥』岩波書店二七ペ)

両者の初めての出会いから、話題は文学の概念の拡大にかかわつている点が注目される。一方加藤周一は「私はカナダで野生狼狽を耽読し、ドイツの大学の図書館で、道元の古註をたのしんだ。そして元文部大臣橋田邦彦の『正法眼蔵釈意』のだめであることを、西尾先生の『正法眼蔵』の註解の周到であることを考えた。」(『読書の想い出』一九六四・一〇)と西尾実の想い出を語っている。文学の概念についての両説の出会いも偶然ではないのである。

両者の文学についての考えが典型的に鋭くあらわれているのが本稿で扱った論文であり、以後の両者の仕事をみる時、このときの両者の文学の概念についての論文の意義は大きいと言えよう。

(一九八〇・一・一五)

(静岡県立榛原高等学校教諭)