

北村透谷における表現行為の研究

— 文学理念の作品化と社会啓蒙の問題 —

尾西康充

11313203

課程博士論文

北村透谷における表現行為の研究
— 文学理念の作品化と社会啓蒙の問題 —

広島大学大学院教育学研究科日本語教育学専攻 (D04225002)

尾西 康充

目次

序章 問題の所在

1 (頁)

第一章 透谷の文学理念の検討―「世界」超越の理論形成―

7

第一節 北村透谷の「崇高」概念―人生相渉論争において―

8

第二節 北村透谷の「空」概念―旧約聖書「伝道の書」との関連から―

30

第二章 透谷の詩作品の検討―文学理念の作品化の問題―

47

第一節 透谷詩における文学理念の作品化の問題―『天香君』について―

48

第二節 透谷詩における文学的ジャンルの問題―詩学における様式概念を手がかりに―

63

第三節 透谷における「悲劇」の可能性―『他界に対する観念』について―

80

第三章 透谷の「詩人」論の検討―社会啓蒙の問題―

91

第一節 北村透谷の「詩人」論の論理構造―「青年文学」の批評に着目して―

92

第二節 北村透谷の「詩人」論の問題―社会啓蒙について―

113

あとがき

凡例

原則として、注を付していない引用は『明治文学全集』（筑摩書房）からおこなっている。原文からの引用は（～）で表し、論者の言葉は「」で表している。なお、旧字体は新字体に改めている。

序章 問題の所在

透谷没後百年を迎えた。一八九四（明治二七）年五月十六日、芝公園二十号四番地の自宅庭先の樹下で遂げられた透谷の縊死は、精神のバランスを欠いた一人の作家の死としてだけでなく、「日本近代の挫折」（あるいは、その逆説的な展開として「反近代の挫折」）という極めて深刻な意義を荷担され、解釈されてきた。透谷の「近代」に注視する文学史観が何より重視されてきたため、遺された作品に対する基本的解釈は、抵抗から敗北という作家透谷の軌跡のうえに作品を重ね置いて、その展開を並行的に位置付けて受けとめるものが定説となってきた。

無論、それは極めて重要な解釈態度である。しかし、抵抗精神の殉教者という透谷の悲劇的な姿を強調するあまり、その解釈の前提条件である「近代」の在り方の問題にまで、批判の目が十分に向けられていないのではないか。

透谷解釈の問題の一例として、一八九三年の作品について取り挙げてみよう。透谷は一八九四年に自殺したのであるから、これはその前年に当たる。透谷は蝶を素材とした詩を三篇、九月末から続けて創作している。発表順に挙げれば、『蝶のゆくへ』（「三籟」第七号、九月三十日）・『眠れる蝶』（「文学界」第九号、九月三十日）・『双蝶のわかれ』（「国民之友」第二百四号、十月三日）である。透谷の詩といえば、『楚囚之詩』（一八九九（明治二二）年四月九日、春祥堂）・『蓬萊曲』（一八九一（明治二四）年五月二九日、養真堂）のように、難解で晦渋な印象が強い。それらに比べて、七五の調べにのったこの三篇の詩は、確かに趣きを異にしており、晩年の透谷が奏でた「最後の抒情詩」と見做されてきた。

また、当時の透谷が心身ともに極めて衰弱していた事実は、つぎのような日記（九月四日）の記述からも推察される。

近時の自己を顧みるに危機にのぞめること久しと謂ふべし。凡そ一時間も書を読めば則ち大に勞れて為すところを知らず思想も亦た此地に來りてより評論の爲に一文を為さんには凡そ四五日を費やせり

その衰弱は次第に度を増し、年末も押し迫った十二月二十八日には、咽喉を傷付けて自殺未遂を凶るに至るのである。このことから、透谷がどれほど精神的に追い詰められていたかがわかる。

ところが、その反面、この一八九三年という年は、わずか五年という透谷の短い創作活動のなかで、創作意欲の最も昂揚した時期にも当たる。驚くべきことに、発表作品数は合計百一篇にも上る。圧倒的であるのは量だけでなく、『人生に相渉るとは何の謂ぞ』（「文学界」第二号、二月二十八日）・『日本文学史骨』（「評論」第一、四号、四月八、二二日、五月六、二十日）・『内部生命論』（「文学界」第五号、五月三十一日）・『万物の声と詩人』（「評論」第十四号、十月七日）・『漫罵』（「文学界」第十号、十月三十日）・『一夕観』（「評論」第十六号、十一月四日）など、質的にも無視できない重要作品が数多く発表されている。過剰な創作の背後では、感情の昂揚と沈潜との激しい繰り返しがなされ、次第に鬱から躁、躁から鬱へという精神の揺れ幅が、自力では復元不可能になるほどに拡がってしまった。

たのであろう。

透谷研究史において、一八九三年の作品に対する評価は、基本的に『人生に相渉るとは何の謂ぞ』・『日本文学史骨』・『内部生命論』などの「理論的批評」を積極的に肯定するものであった。それとは対照的に、『万物の声と詩人』・『一夕観』などの「抒情的散文」には、透谷の闘争の終息の徴が指摘され、やや否定的に扱われてきたのである。一八九三年の作品を、このように両断する視点は、勝本清一郎氏の透谷論のなかに、その原型が見出される。勝本氏によれば①、〈透谷の生涯と文学に注目して見ると、死の前年に当たる一八九三年の夏に一つのギャップがある〉という。透谷は八月三十日に国府津在前川村の長泉寺の一室に転居しているのだが、勝本氏は、透谷の落胆・転換の一因として、普連土女学校の最愛の生徒、富井まつ子の病死（八月十四日）が考えられるとし、しかも、『哀詞序』（『評論』第十二号、九月九日）は、彼女への追悼文として書かれていた推論している②。このような解釈手段は、「文学者」の思想的転回を、作家個人の身の回りの事件へ還元する典型的な作家論的方法である。

一八九三年夏の透谷の切断について、勝本氏はさらに論を進めて、日本の近代化の一般の問題へと発展させる。ここでは、明快な図式による説明がおこなわれるのである③。勝本氏の見方によれば、一八九三年夏以前の透谷の所論は、『内部生命論』に明らかのように、「伝統的仏教思想Ⅱ東洋的不生命思想」を「革命的キリスト教思想Ⅱ西洋的生命思想」によって超克するというものであった。それは、いわゆる「近代化」と呼ばれる進歩主義的な見方である。しかし、八月三十日の国府津転居を挟んで、透谷の志向は逆転してしまったとされる。それまでの〈人間の方から宇宙の存在を見ていた態度〉から〈宇宙の方から人間の存在を見る態度〉への転倒である。そのような転倒を引き起こした個人的原因として、女学生の病死が推測されたのであった。だが、近代西欧の「人間中心主義」を基本的理念とし、そこに到達するまでの階梯を日本の近代化運動の道筋と捉える勝本氏にとって、その事態は〈透谷の挫折〉としてだけではなく、〈日本の近代の挫折〉として目に映ったのである。勝本氏の認識の前提となっているのは、「西洋Ⅱ人間中心主義Ⅱ近代・『内部生命論』的論理」に対する、「東洋Ⅱ仏教的寂滅主義Ⅱ前近代・『万物の声と詩人』的情感」との二元的図式である。このような大きな対立図式を持ち込み、前者の正当性を根拠に論を進める危険性は、もはや西欧近代の合理主義の正当性を自明のものとは見做せなくなった今日の思想的状況から、明白なものであるといえよう。理論化の手続きを通じてなされる、個から一般への敷衍には、つねに危険な問題が生じる。なぜなら、論者が自明としている先入見がそこで露わになるからであり、その先入見の根拠付けが厳しく問われなければならないのである。

三篇の「蝶」詩について、その他の先行研究でも、一般的に透谷の「転回」後に書かれた抒情詩として、消極的な評価が下されている。桶谷秀昭氏は、『熱意』（『評論』第六号、一八九三年六月十七日）に触れながら、〈夢と現実の中間に舞う蝶は、生への意志である「熱意」と、何事も無意味と観ずる「虚心」の無感動にこもこも襲われながら、危うく平衡を保とうとする透谷の心の象徴〉④として捉える。そのような理解は、それが〈観念と現実との二律背反が消失しようとしたときのなげきの声にほかならない〉⑤という平岡敏夫氏の論にも通じる。また、北川透氏は⑥、「蝶」詩が〈物語性や短歌的な発想・詩語の規範に仮託することなく、詩人の内的なシチュエーション

を七五調のリズムに直接仮構する可能性を押し開いた」としながらも、〈透谷の表現史にとつては後退〉と把握する。三篇の詩に弱体化した作家の心象を読み取る立場、あるいは、表現の水位の低下を指摘する立場、分析する視角は異なるものの、作家の自殺という個人的悲劇を社会状況のなかに一般化して捉え直す意図が共通して見られる。ここでは、各々の強調点は微妙に違うが、「透谷の敗北」から「日本近代の挫折（あるいは否定）」へとという「大きな物語」構想の主観的意欲が顕在化するのである。

しかし、そもそも「蝶」詩は、透谷の「衰弱」がなした業であったのか。一概に断定できない事実もある。「蓬萊曲」創作とほぼ同じという早い時期から、透谷が蝶の形象を積極的に用いようと考えていた記述が存するのである。もつとも、「蓬萊曲」のなかにも、現実の世界と夢の世界とを反転させる荘子の胡蝶夢的な役割を担って登場するのだが、他にも、例えば、一八九一年四月十五・二二日付の日記には、つぎのように書かれている。

十五日

「春は来ぬ」と云へる題にて桜井明石君に贈らんとする小詩蓬萊曲の後に出づべし。「今日はじめて春のあたゝかさ覚えぬ風なく日光いつもよりほがらかなり」

二二日

「おその」は蓬萊曲の次に出べきパムフレットなるべし。蝶を追ふて云々の小歌は此中に用ゆべし。

このなかで登場する『春は来ぬ』は、透谷没後、星野天知編集『透谷全集』（一九〇二（明治三五）年）で、初めて公表された詩である。『蓬萊曲』に込められたような「世界」構築への意志を、そこから読み取ることができない。すると、『蓬萊曲』直後にもう、透谷詩が変容の兆しを見せ始めていたともいえるのではなからうか。透谷詩の新しい解釈が可能となる。

このように考えると、「大きな物語」に附会する解釈の背景には、「日本近代」に対する透谷論者の基本的姿勢が強く影響しているといえるのではなからうか。それを取り出して、その妥当性を反省的に考察しなければならぬ。青木保氏は^⑧、戦後日本の「日本文化論」を四期に分けて、それぞれの時期における「文化」と「アイデンティティー」との結びつきを批判的に検証している。青木氏によれば、それらは〈近代国家の建設と敗戦によるその挫折から、日本人の可能性を求めての必死の学問的かつ思想的な営みでもあって、その作業は、言い換えれば「文化」と「アイデンティティー」の結びつきを追求する努力〉^⑨なのであるが、国際社会における日本の位置が相対的に変化するにつれて、「日本文化論」の思想的枠組みも変容したとされる。青木氏は、変容の区分を明確にすることで、批判的にその総体を捉えようとするのである。その時期区分は、第一期「否定的特殊性の認識」（一九四五～五四）、第二期「歴史的相対性の認識」（一九五五～六三）、第三期「肯定的特殊性の認識」前期（一九六四～七六）、後期（一九七七～八三）、第四期「特殊性から普遍性へ」（一九八四～）とされる。これをわかりやすく説明すれば、「日本近代」を（一）特殊なものとして否定的に見るか、（二）環境に応じた相対的な

展開と見るか、(三)あるいは、まったく逆の立場から、特殊な性質を肯定すべきものとして見るか、(四)さらに、もつと積極的に自己を肯定する立場から、そこに普遍的な性質が存しているか、という視点の相違が区分の基準になっている。

この基準をこれまでの透谷研究のなかに投げ込んで考えると、つぎのような論調が概括できる。それは、どれも「日本近代」は否定的特殊なもので、それに抵抗を試みた透谷こそ、真の「近代」を示し得ていたというものである。透谷に「反近代」を見出す論も、その逆説的展開でしかない。先に見た第一期の思想的枠組みのなかに、すつぱりと収まってしまうのである。青木氏の時期区分に従って、段階的に発展しなければならぬと主張するつもりは毛頭ない。しかし、「日本近代」に対する認識の図式を「近代」の普遍的潮流のなかで解体して、根本的に再検討する必要があると生じている事態は、認めなければならないのである。

そこで、本論文は、そのような問題意識のもとで、透谷の「表現行為」の試みについて、構造的に捉え返したいと考える。ここで用いる方法的概念としての「表現行為」とは、つぎの三つの性質を指示する行為である。即ち、(一)「表現」そのものについて。これは、形態的・統語的に言語を並べるといふ行為であり、基本的に言語に対する注視が主になる。従来の研究領域では、作品論に該当する部分である。(二)「表現する」行為について。ここではテクストを通じた作者と読者の間の相互関係が中心問題となる。読者論・テクスト理論に該当する部分である。(三)「表現すること」に関する言説について。これは、表現者の社会的な在り方に対する思考であり、表現者自身の自己言及的な言説でもある。社会学的研究に該当する部分である。このような三つの視座を持ちながら、本論文では、「大きな物語」を括弧に入れたうえで、透谷がどのような文学理念を抱いていたか(第一章)、それをどのように詩作品に具象しようとしていたか(第二章)、そして、社会啓蒙を期待された「詩人」に、どのような構想を持っていたか(第三章)を論究する。

注

- (1) 『近代文学ノート』第二卷（一九七九年十一月、みすず書房、二八～三十頁）
- (2) 『透谷全集』第二卷「解題」（改訂版、一九七四年七月、岩波書店、四五～四五二頁）
- (3) (1)と同書、三十～三五頁
- (4) 『北村透谷』（一九八一年十一月、筑摩書房、二五三頁）
- (5) 『北村透谷研究』（一九六七年六月、有精堂、一二〇頁）
- (6) 『北村透谷■試論Ⅲ』（一九七七年十二月、冬樹社、三六頁）
- (7) 『「日本文化論」の変容―戦後日本の文化とアイデンティティ―』（一九九〇年七月、中央公論社）参照
- (8) 同右書、二七頁

第一章 透谷の文学理念の検討―「世界」超越の理論形成―

北村透谷は『人生に相渉るとは何の謂ぞ』（『文学界』第二号、一八九三〔明治二六〕年二月）のなかで、松尾芭蕉の評価に関して、つぎのような強い調子で山路愛山に反論している。

宗教なし、サプライムなしと嘲られたる芭蕉は振り向きて嘲りたる者を見もせまじ、然れども斯く嘲りたる平民的短歌の史論家（同じく愛山生）と時を同じふして立つの悲しさが、無言勤行の芭蕉よりその詞句の一を仮り来つて、わが論陣を固むるの非礼を行はざるを得ず。

悲憤をもらしながら、透谷は「明月や池をめぐりて夜もすがら」の句を例に挙げて、芭蕉擁護論を展開する。その根拠として、（サプライムとは形の判断にあらずして想の領分なり）という認識を措定し、（即ち前に云ひたる池をめぐりてよもすがらせる如き人の、一躍して自然の懷裡に入りたる後に、彼処にて見出すべき朋友）こそ（サプライム）（sublime「崇高」）と論じる。芭蕉の捉えた「崇高」は（想の領分）におけるもので、（自然の懷裡に入りたる後）に表象されるものとするのである。（出原隆俊氏によれば、透谷のこの「崇高」概念の理解は、ドイツ文学・哲学評論（とくにW・シュレーゲル）をBohns Standard Library収録の英訳で読んだことによるとされる。この点から、透谷の意味する「崇高」概念は、ドイツ観念論の影響が大きいと考えられよう。）

一方、透谷によつて、ここで反駁されているのは、愛山の『平民的短歌の発達』（『国民之友』第一六七—一六九号、一八九二〔明治二五〕年九、十月）であるが、そこで示されている芭蕉の基本的な評価を見ておくと、

吾人が殊に驚異するは彼が善く詩人の意味を解したることなり。彼は常に大隠は市に在りと称したりき。此一語こそ実に発句の詩人が或る点に於て和歌の詩人、漢詩の詩人に勝れる風俗の源泉を為す所以を解すべきものなり。何となれば若し詩を以て風俗教化の源となさんとせば、詩人は須らく都会に住むべき筈なればなり。

とあり、芭蕉が市井に踏み止まって（風俗教化の源）になった点では、社会的に託された（詩人の意味）を理解・実践していたと評価される。愛山は『詩人論』（『国民新聞』一八九三年八月六、十二、二十日）において、（幾たびも己れの秘密を歌ひ、己れに教訓を与ふべき

者」を待望する民衆に（理想と教訓）を垂範するという理想的詩人像を提示するのだが、芭蕉はそれを可能にしていた面もあったというのである。

ところが、社会的な啓蒙活動では認められる部分があるものの、芭蕉は（「サブリティ」）（崇高の美）（sublimity）を具象し得ていないと難じられる。（和歌と発句の詩人は自然の美を知れり）といわれながらも、（均しく欠けたりと覚ゆる性質の一は英語に所謂「サブリティ」）（崇高の美）なりとされ、芭蕉もまたそれを欠いていたと、厳しく批判されるのである。ここで愛山が主張している、（自然の美）と区別された（崇高の美）とは、どのようなものであろうか。さらに、愛山が構想していた本来的な「文学」において、それはどのような意義を持つのであろうか。

再び、透谷の所論に戻れば、芭蕉が（自然の懷裡に入りたる後）に「崇高」を感受しているのは確実なのであって、問題は、それを確認できない愛山のパスケタイプに存するとされる。このような認識の食い違いのうえに、「文学」は（空なる事業）であるという透谷の逆説的な「実践」論も考慮に入れれば、両者の違いは明確であろう。興味深いことには、大岡信氏によれば^②、明治二十年代、短詩型文学の世界で（颯爽たる偶像破壊者）であった正岡子規も、芭蕉のうちに（雄渾豪壯）の要素を発見していたとされる。ふつう、子規は完膚なきまでに芭蕉を批判したと思われているが、肯定している点もあるというのは意外な気がする。

子規は芭蕉のうちに、このほか「自然」「幽玄」「繊巧」「華麗」「奇抜」「滑稽」「蘊雅」その他、豊かな変化を見て賞賛しているのだが、その最も力を入れて説くところは、芭蕉が日本文学史史上きわめて稀な「雄渾豪壯」の詩人だったという点なのである。そこに私は、子規という明治二十年代の詩人の特質がおのずとあらわれているのを見る。と同時に、明治二十年代だったから、このような観点から芭蕉を闊達に評価することもできたのだと思う。詩歌の革新を、堰を切ったように実行に移そうとする若い詩人にとって、芭蕉のえらさを雄壯という点に見出そうとすることは、むしろ生理的必然であつただろう。その生理的必然が、日本文学史の中に雄渾豪壯の系譜を跡づけることを要求したのである^③。

子規が注目する（雄渾豪壯）は、ここで問題にしている、透谷の「崇高」と性質の近いものと考えられるが、（詩歌の革新）者たる子規の眼差しが（生理的必然）において、透谷の批判的視線と交差するのは、非常に意義深い。透谷もこらえ切れずに批判の矢を愛山に向かつて放つたのであるが、透谷と子規とに通脈している問題は、彼ら個人を越えて、明治二十年代の精神的構造を解く一つの力ギになるのではなからうか。

批判を受けた愛山は、その直後、（此方より攻撃的態度を取つて）^④ 猛然と反論を開始する。『明治文学史』（『国民新聞』一八九三年三月五日）、『凡神的唯心的傾向に就て』（同、四月十六日）、『唯心的、凡神的傾向に就て』（同、十九日）と矢継ぎばやに論文を発

まず、愛山の『平民的短歌の発達』から分析する。その冒頭では、〈鋤の働きを止めて旅人に昔話をなす親切なる老農〉のエピソードが感慨深く紹介されている。駿河国安部郡丸子駅の〈吐月峯と称する勝境〉に住む〈老農〉は、その〈撲訥なる唇〉から連歌師宗長の逸話を語り聞かせるという。室町時代の連歌師宗長が今もなお、人口に膾炙されていることに、愛山は感銘を受けながら、つぎのように記している。

彼が生涯は唯だ風雅三昧に始終したるものに過ぎざりしも、彼は終に今日に至るまで里人に忘れられざるなり。彼は人民の為に戦ひしこともなく、政柄を握れる官人に対して笠を着て雨に耕す平民の苦痛を訴へしこともなく、水なき原に溝を通せしこともなく、渡るすべなき流に橋を架したることもなきに、無情なる世も彼には有情に、祖父の忌日さへ忘れ勝なる農民の記憶にさへ、彼の名の残れるは如何なる秘密あるに因る乎。

愛山にしてみれば、〈風流三昧に始終〉したに過ぎない宗長が、なぜ忘れられずにいるのか、しかも〈祖父の忌日さへ忘れ勝なる農民〉の記憶に留められているのか、それは驚くべき事実であった。宗長にとって、その地は〈丸子草庵に卅年にをよび住あらし侍る〉⁽⁵⁾（『宗長日記』、一五三〇〔享禄三〕年、宗長八三歳）と所縁のある場所ではあったが、彼は〈人民の為〉に戦うこともなく、幕府に〈平民の苦痛〉を訴えることもなく、また、灌漑事業を興すこともなかった。その宗長の名が〈三六十回の春秋〉を経ても、語り継がれてきた理由は、一体、何であったと考えられようか。

ところで、宗長（一四四八〔文安五〕〜一五三二〔享禄五〕年）は室町後期の乱世を生き抜いた連歌師である。駿河国島田で鍛冶職五条義助の子として生まれ、今川義忠に早くから近侍した。十八歳で出家してからも、書記のような役職を勤め、合戦にも従軍していた。義忠戦死の後は上洛し、一休宗純に参禅、さらに宗祇（一四二一〔応永二八〕〜一五〇二〔文亀二〕年）に師事した。一四七八〔文明十〕年の越後の旅、一四八〇〔文明十二〕年の『筑紫道記』の旅にも宗祇に同行し、『湯山三吟』・『水無瀬三吟』（一四八八〔長享二〕年に宗祇・牡丹花肖柏と摂津国水無瀬神宮で行なった特筆すべきもの）など、宗祇門下で次第に頭角をあらわすようになった。一四九六〔明応五〕年、四九歳の折、三河下向からそのまま駿河に帰国し、あらためて今川氏親に迎えられた。一五三二〔享禄五〕年三月六日、八五歳の生涯をおえるまで、駿河と京都との海道筋を往来した。〈宗祇の精神においては、草庵と旅とが根底にあつて、連歌はまさしく修行の道であつた〉⁽⁶⁾という〈まさしく連歌師と呼ぶにふさわしい生活の一道〉が宗長の生活態度に継承されたのである。そして、〈ねがはくは風顛漢のわが身にてしなばや物にくるひくるひも〉⁽⁷⁾（『宗長日記』）という「風狂」の精神を形成したのである。

そのような宗長が潜在的に支持されてきた〈秘密〉について、愛山は端的に説明している。

他なし彼が常人に解し易き美文則ち連歌の宗匠にして、善く常人の感情を代表したればなり。勿論連歌そのものは貴族の翫びとなりしこともあるべし。されども連歌は凡そ日本の文学中、最も常人に解し易きものなり。即ち平民の手に最も容易に達する所にあるものなるが故に、吾は之を平民的短歌と名づけたり。

この〈常人〉（柳田国男の「常民」に比すべき術語）という概念は、『平民的短歌の発達』では、〈平民〉・〈日本平民〉・〈日本人民〉などの言葉とほぼ同義で積極的に使用されている。連歌は〈貴族〉のみならず〈常人の感情を代表〉してきたがゆえに、広範な支持を受けることができたとされるのだが、さらに注目すべきは、その〈代表〉される〈常人の感情〉が均しく「日本の自然」より萌芽するものであるとされる点である。和歌Ⅱ平安貴族、発句Ⅱ江戸民衆のように、各表現様式に関する時代・支持階級には差があるものの、〈連歌については、両者の性質をゆるやかに共有すると考えられている〉、和歌・連歌・発句に通脈する〈一定の国性〉が突き止められている。〈和歌に現れし日本人の思想と感情と調子とは、衣装を換えて発句に表れ、昔し天子公卿を感動せしめたる日本の自然は同じ結果を以て近代に於ける発句の作者則ち俳諧者流を感動せしめ〉たとされ、さらに、つぎのように論じられる。

和歌と発句とは美を題目として「サブプリミチイ」を忘れ、自然を詠じて人物を遣せしこと、に於て一致せるは日本の「自然」が深く日本人の人心に調和して自ら一定の国性を造りたればなり。

愛山の指摘のなかでは、まず、「自然」を認識客体としての「nature」に概念化している点が重要である。副詞的形容詞的に用いられた伝統的「自然」意識から脱却した、新しい「自然」観がそこに投影されている。それと同時に、〈日本の自然〉を「風土」として理念化しながら、それを作品の素材として持ち込むような傾向に、〈平民的短歌〉の一般性が認められている点も見逃せない。

このような「自然」認識は二重の「近代」的性質を示しているといえるのではないか。前者の、合理主義的思考に基づく「nature」としての「自然」における「近代」的性質については言うまでもないが、後者の「自然」も、「近代」における「風景」の制度的成立という事態に対応しているのである。「風土」と「風景」とは、ともに〈個別的ないし集団主体の空間および自然に対する関係の感覚的な表現〉⁽⁸⁾であり、「自然／文化」の関係論を共有するのだが、それはまさしく「近代」諸制度の成立と結びついているのである。〈「風景」が日本で見出されたのは明治二十年代である〉⁽⁹⁾と指摘する柄谷行人氏は、〈抽象思考言語〉である言文一致体の制度化の背後で、〈主観（主体）・客観（客体）という認識論的な場は、「風景」において成立した〉⁽¹⁰⁾という。〈周囲の外的なものに無関心であるような「内

的人間」inner manにおいて、はじめて風景がみいだされる（『』のだが、愛山の場合は、すでに「近代」の認識論的枠組みを自明と見做す位置に足を踏み入れていたと考えられよう。このように考えると、人生相渉論争の根本的対立点として、所与のものとして「近代」的諸制度を自明視している愛山と、「内的人間」として「風景」の制度化の過程を共時的に生きた透谷との認識論的な差異の存在が明瞭になろう。さきの引用でも、愛山は「一定の国性を造りたれば」と完了態で「事実」として述べていたのに対して、同じような文脈を透谷は「一国民は必らず国民を成すべき丈の精神を有すべきなり」（『国民と思想』、「評論」第八号、一八九三年七月二五日）と可能態の「当為」として言及せざるを得なかつたことも、その一つの証左となるのではないだろうか。

愛山の『平民的短歌の発達』に戻れば、「平民的短歌」のもう一つの無視できない欠点として、「自然を詠じて人物を遺せしこと」が挙げられている。それは「サブリミチイ」を忘れ「たことに共起する事態とされている。日本の「自然」は「なつかしく、親しく、楽しむべく、愛すべきもの」であり、「畏るべく、敬すべく、人をして深き思に沈ましむるべきものならざりし」ものなので、そこからは「優美」な感興しか、もよおさないといわれるのである。

和歌も発句も人物を題目とすることなければ、襖襦の中に在る里の子の稚き記憶に、古英雄の事迹を刻み付る催眠歌となることを得ざりしのみならず、之を誦すれば自然に英雄崇拜の念を長じ、尊王護国の感を深からしむべしなど思ふは、全く和歌と発句とを買いかぶりたるものと云ふべし。

（人物を題目とすること）がなかつたために、「道義の觀念」が欠如したとされるのだが、その一方で、「古英雄の事迹を刻み付る」・「自然に英雄崇拜の念を長じ、尊王護国の感を深からしむ」ことを肯定するところに、愛山の文学観がうかがえる。歴史的人物の顕彰こそ「崇高」な文学的主题とされるのである。なぜなら、歴史的人物は「近世物質的の進歩」を達成させただけでなく、近世以来の「忍耐、勤勉、節儉、自助の諸徳」などの称賛されるべき「平民的道德」を形成してきたからである。それゆえ、文学作品は歴史的人物の「伝記」でなければならず、また、「史論」的方法によつて彼らの「歴史」を正しく評価しなければならぬのである。そこには、「崇高」概念の表象可能性とともに、理想的人格を体現した英雄の「伝記」により人間性の理念への畏敬を喚起させるといふ、平民文学の使命が存するのである。いわゆる「倫理的崇高」を通じて、「活動飛舞の精神的革命」（『英雄論』、「女学雑誌」第二四七号、一八九一〔明治二四〕年一月）が試みられるのである。

さらに、『近世物質的の進歩』（「国民之友」第一七〇〜一七五号、一八九二年十月十二月）では、「美しき風俗を有する郷邑には必ず其の中心あり、其の模範あり」と歴史的人物の姿を印象的に描いている。伝統的な村落共同体にあつて、その「中心」・「模範」的な人間は「郷里の迷信を破るに努力せり、新しき施設を輸入すると共に旧き習慣と戦」つたのである。英雄の歴史的意義が存するのは、旧態依然

とした「迷妄」を打破し、新しい「技術」を導入する「脱魔術化—合理化過程」(M・ウエーバー)を促した点である。近世の村落共同体の(美しき風俗)が(中心)・(模範)的な人間による「合理的発達」のなかで形成されたという愛山の指摘は、「世俗内禁欲」を伴った「脱魔術化—合理化過程」を積極的に肯定する啓蒙主義的なものといえよう⁽¹²⁾。しかし本来、愛山が奨励したような(忍耐、勤勉、節儉、自助の諸徳)などの(平民的道徳)は、封建制度の維持が目的とされたなかで、「訓育」された民衆の被抑圧の意識にほかならないのであつて、手放しに認められるべきものではない。安丸良夫氏によれば⁽¹³⁾、(封建的ヒエラルキーを道徳や人間性のヒエラルキーとして実感する)ということは、封建社会においては避けることのできない社会通念であり、(この通念のもとにおいては、民衆は道徳的な劣等者となり、そのために信念に基礎づけられた自主的で積極的な活動主体となることを阻まれ)たのである。その意味から、(現実批判はもちながら透谷のごとき現実の極をもたぬ愛山の民衆把握は、民権を疎外しつつひたすら国権へと向うその現実に沿つてすすむ)ものであつたのである(平岡敏夫氏「透谷と山路愛山」⁽¹⁴⁾)。

このような理論的限界を持ちながらも、愛山は一貫して自己の主張を繰り返すのである。

当時田舎の生活が甚だ困難なりし事。たとひ詩人は想像的材料を真の事実に塗りつけて天然に近く、人間に遠き山里の閑寂と幸福とを歌ひ「山里は物のさびしき事こそあれ、みのうきよりはすみよかりける」と歌ふとも、其実が遠慮なき政治家の誅求は猶ほ此閑寂の地をも訪ひつゝありしなり。

(『徳川時代の民政』、「国民之友」第二〇八〜二一二号、一八九三年十一月〜十二月)

愛山によれば、「詩人」が(想像的材料)で脚色を施し、田園の「自然」にロマン主義的なユートピアを見いだそうとしても、現実には、そこでも苛酷な圧政が及んでいるのである。この事態を目のあたりにしては、「詩人」のどのような想像力もほとんど無力となる。救済されるべき(沈黙したる平民)を前にしながら、逃避的作品しか創作できない(平民的短歌)が弾劾される局面である。そこで、「文学」は本来的に(沈黙したる平民)を救済するための「事業」でなければならぬと提唱されるのである。

以上、『平民的短歌の発達』を中心として、愛山の「崇高」概念を検討してきた。愛山によれば、それは従来の(平民的短歌)が対象としてきたような「優美」なる「自然」によつては表象されない。なぜなら、「優美」なる「自然」では、有限的な感性を超越して無限なるものの理念を喚起させるような迫力を欠くからである。「崇高」概念の表象可能性は、むしろ、(平民的道徳)を啓蒙しながら、近世村落共同体に「合理的発達」を促してきた歴史的人物に存する。その(伝記)にあらわされた(道義の観念)に畏敬の念が払われ、理性の偉大さを自覚する「倫理的崇高」が喚起されるのである。それゆえ、「優美」なる「自然」を詠嘆的な情感で表現するのではなく、歴史的人物の(伝記)を叙述することによつて、あるいは、歴史的事跡についての「史論」の論述によつて、「倫理的崇高」を文学的主题にしなけれ

つぎに透谷の「崇高」概念を分析する。基本的には、透谷もまた、日本の「自然」を「優美」なるものとして捉えている。ヨーロッパのアルプス連峰に比して、富士山を（アルプスの崇巖或は之を欠かん、然れども富嶽の優美何ぞ大いに譲るところあらん。われはこの観念を以て我文学を愛す）（『富嶽の詩神を想ふ』、『文学界』第一号、一八九三年一月）と述べている。

ところで、歴史的には、十七世紀後半、アルプス地方を旅するイギリス人（具体的には、トマス・バーネット『地球の聖なる理論』（ラテン語版一六八一年）、ジョン・デニスの書簡（一六八八年）など）が、それまで見たこともなかったような、外的「自然」の広大さ・壮大さに恐怖と魅惑を感じたのが、外的「自然」に対する「崇高」の起源とされている⁽¹⁵⁾。十七世紀後半以来の、アルプスに喚起される「崇高」なる観念とは対照的に、（富嶽）に表象される観念は「優美」なるものであるが、それを承知のうえで、透谷は（この観念を以て我文学を愛す）というのである。

しかしながら、透谷は「優美」なる外的「自然」に対して、人間に内在する（「力」としての自然）の存在を明確に認識している。この認識は透谷の独自性を示すものであるが、それは『人生に相渉るとは何の謂ぞ』のなかで、つぎのように説明されている。

自然は吾人に服従を命ずるものなり、「力」としての自然は吾人を暴圧することを憚らざるものなり「誘惑」を向け「欲情」を向け、「空想」を向け、吾人をして殆ど孤城落日の地位に立たしむるを好むものなり、而して吾人は或る度までは必らず服従せざるべからざる「運命」、然り、悲しき「運命」に包まれてあるなり。

ここでは、人間が（「力」としての自然）の絶えざる衝動にさらされている有様が描かれている。そのような状態のなかで、透谷独自の『内部生命』の概念は、この人間の自然性、（「力」としての自然）という概念ときびしい拮抗において構築⁽¹⁶⁾（北川透氏）されるのである。この（「力」としての自然）は、ドイツの哲学者であるF・シラー（Friedrich von Schiller、一七五九〜一八〇五年）に拠ったことは、すでに笹淵友一氏が論証するところである⁽¹⁷⁾。さらに、平岡敏夫氏は「透谷における『自然』―『美妙なる自然』へ向けて―」のなかで、詳細な検討のうえで、（「力」としての自然）に「服従し了る」ことなく「活路」を開いて、「美妙なる自然」の世界へ「躍り入り」、「一躍する」という形でのダイナミズムは透谷のものである」とその意義を論じている⁽¹⁸⁾。シラーは「力としての自然」（der Natur als Macht）について、『人間の美的教育について』⁽¹⁹⁾（一七九三〜一七九四年）のなかで、つぎのように述べている。

自然をただ感じてゐるかぎりには自然の奴隷である人間が、自然を考えるとときにはすぐに自然の立法者となる。それまでは人間をただ力として支配していた自然が、いまや客体として人間の審判の目の前に立つことになる。(中略)人間が現象としての自然にたいして自分の自立性を主張しはじめるのと同じように、彼は力としての自然にたいしても自分の威厳を主張し、高貴な自由とともに自分の神々に向かつて彼は立ちあがる⁽²⁰⁾。

(第二五信)

ここでは、認識以前の「感性的状態」において「自然」が捉えられている。シラーによれば、「感性的衝動」に支配された「感性的状態」が「自然状態」であり、「形式衝動」に支配された「理性的状態」が「論理的で道徳的な状態」である。シラーが究極の理想としているものは、両者が均衡した状態、つまり、第三の「遊戯衝動」に支配された「現実的能動的状态」の「美的状態」である。その均衡状態において、人間は真に主体的自由を獲得するとされるのである。その具体的な説明は、『カリアス書簡』(一七九三年)の、傷ついたひとりの旅人をめぐる五つの寓話にあるように、(道徳的行為は、それがあたかもおのずからにして生ずる自然の結果であるかのように見えるときはじめて美的行為となるであろう。一言にしていえば、自由な行為は、心情の自律と現象における自律とが相互に一致するときに、美わしい行為となる)⁽²¹⁾のである。シラーはドイツ観念論の潮流に位置する哲学者であるが、「美」と「善」とを完全に区別するような(カントを含む啓蒙主義的合理主義の持つ道徳の厳粛主義に対する不満)⁽²²⁾を持ち、(シラーにとつての自由とは道徳的、理性的であると同時に自然的、感性的でもある存在に固有のもの)⁽²³⁾と考えるのである。何よりカントの(道徳に反対すればする程、美しいものは一層美しく、芸術は一層芸術になるといった、奇妙に非現実的な美の純粹性)⁽²⁴⁾は承認しがたいものであったのである。

シラーはまた、『優美と尊厳について』⁽²⁵⁾(一七九三年)では、カントでは相克するはずのものであった「優美」と「崇高」との調和の可能性が論じられている。「感性」と「理性」、「傾向性」と「義務」とが自ずから融和した心的状態を、人間性の最高の理想である「美しき魂」と呼ぶ。そして、それが表出された状態を「優美」とする。他方、「理性」が「感性」を圧倒するようになると、「美しき魂」は「崇高なる魂」に転化する。「崇高なる魂」は、病氣・貧困・苦痛などの逆境にある人間に、自己の(内面の絶対的な偉大さ)⁽²⁶⁾に対して(戦慄として現れる悲しみ)と(恍惚にまで達することのできる喜び)⁽²⁷⁾とを惹起させることによつて、精神的救済を与えるのである。その状態は「尊厳」とされるが、それが生起する過程の説明を、やや長くなるが引用する。

人間がただ自然な必然性の奴隷であり、欲求の狭い圏内からまだどのような出口も見いだすことができず、高度なデモニッシュな自由を自分の胸のなかで予感しないかぎり、把握できない自然は人間の想像力の限界を、破壊的な自然は人間の自然な無力を、ただ人間に思い出させることができただけである。

しかし自然の諸力の盲目的な殺到にたいして、自由な観察が人間に余裕を与え、またこの現象の洪水のなかに自分自身の本質のなかの持続的なものを発見するやいなや、人間の周囲の粗野な自然の集まりは、まったく違つたことばを人間の心に語りはじめ。そして彼の外部の相対的な偉大さは、彼自身の内部の絶対的な偉大さを映す鏡となる。恐れることもなく、ぞつとする快感をいだいて、人間は今や彼の想像力のこの恐ろしい形象に近づき、この想像力の全能力を意識的に注いで、感性的に無限なものを表現しようとする⁽²⁸⁾。

このように「崇高なる魂」が生起する過程が説明され、(自然の無限性のすべての力をもつてしても、われわれの内面の絶対的な偉大さに及ぶことはできない)⁽²⁹⁾ことが強調される。

では、シラーの「力としての自然」・「崇高」概念に影響を受けた透谷が、どのように思想を構築していったか、『人生に相渉るとは何の謂ぞ』に戻つて分析する。

自然は暴虐を専一とする兵馬の英雄の如きにあらず、一方に於て風雨雷電を駆つて吾人を困しましむると同時に、他方に於ては、美妙なる絶対的のものをあらはして吾人を楽しましむるなり。

透谷によれば、(力としての自然を後へに見て一躍して美妙なる自然に進み入)ることによつて、「自然」が(美妙なる絶対的のもの)をあらわし始めるのである。それゆえ、人間にとつて、(到底限ある権を投げやりて、自然といふもの、懷裡に躍り入るの妙には如かざるなり)とされる。しかし取り違えてはならないのは、透谷のこの言及は「人間」と「自然」との調和・共存的な「日本の伝統的自然」では決してないことである。なぜなら、透谷の(美妙なる自然)は、同時に主張される(霊世界)・(他界)と直接関係するものだからである。(「力」としての自然)からの意識的超越を試みられながらも、再び(美妙なる自然)という「自然」に帰着するのは、一見すると、「自然」をめぐる「現象即実在論」によるにも映る。だが、そのような循環論法を打ち破るのは、(美妙なる自然)と(霊世界)・(他界)との照応関係が強調されることによるのである。透谷の議論で評価されるべきなのは、内的「自然」に対する容赦なき抑圧によつて生じる人間の自己疎外を、透谷の(美妙なる自然)が克服し得るような可能性を持つていたことであろう。「自然」に対する「精神」の全面的勝利という信仰は人間に深刻な危機を招き寄せた。(人間の内なる自然を否定することによつて、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しまふ。人間が自分自身を自然としてもはや意識しなくなる瞬間に、人間がそのために生きて行くすべての目的、社会の進歩、あらゆる物質的・精神的力の向上、さらには意識そのものさえすべては価値を失つてしまふ)⁽³⁰⁾(M・ホルクハイマー、T・アドルノ)のである。(霊世界)に開かれた(美妙なる自然)は、人間を現実の自然的必然性から引き離し、一種の

「遊戯状態」に置き精神的自由を与えるのである。

自然の力をして縦に吾人の脛脚を控縛せしめよ、然れども吾人の頭部は大勇猛の権を以て現象以外の別乾坤にまで挺立せしめて、其処に大自在の風雅と逍遙せしむべし。(中略) 靈性的の道念に逍遙するものは世界大の物と認むることを知る、而して世界大の世界を以て甘心自足すべき住宅とは認めざるなり、世界大の世界を離れて大大大の实在を現象世界以外に求むるにあらざれば止まざるなり。

透谷の文学理念は、「力」としての自然から(他の大自在の靈世界)へと、(世界大の世界を離れて大大大の实在を現象以外に求むる)志向性に存する。さきに引いた、平岡敏夫氏が「『力』としての自然」に「服従し了する」ことなく「活路」を開いて、「美妙なる自然」の世界へ「躍り入り」、「一躍する」という形でのダイナミズムは透谷のものである」と指摘していた部分である。この(靈世界)・(他界)を志向した文学について、透谷が具体的にイメージしている作品は、ゲーテ『ファウスト』、シェークスピア『ハムレット』、バイロン『マンフレッド』などで、日本文学については、(物語時代の竹取、謡曲時代の羽衣、この二篇に勝りて我邦文学の他界に対する美妙の観念を代表するものはあらず)と批判的に述べられている(『他界に対する観念』、「国民之友」第一六九、一七〇号、一八九二年十月十三、二三日)。さらに、日本文学の貧困さは(月宮)にしか(靈世界)・(他界)を構想できなかつたことによると非難され、(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畢竟するに他界の観念なくして、接近せる物にのみ寄想したればなり)(同右)とされる。透谷によれば、外的環境を「優美」なる「自然」として認識したままで、「反省的認識」を生じないのは、作家の内的世界の狭さに由来すると考えられている。この内的世界とは、人間の主体的認識によって形成された世界性一般をいう概念であるが、透谷が問題にするのは、内的世界を拡張・更新するような構想力が作家に欠如していることであつた。「崇高」概念の表象可能性は、内的世界が「力」としての自然の視点で反省的に捉え返され、(靈世界)・(他界)に向つての意識的超越が自由な構想力によって試みられる際に、演繹的に導出されると論じられるのである。

以上、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」を考察の主な対象にしてきた。透谷によれば、「文学」の本来的な在り方は、作家の自由な構想力による、内的世界の全面的更新に基づくものである。「文学」には、現実の自然的必然性からの意識的超越が不可欠なのであつて、反省的認識以前の感性的状態に(局促として)相渉るべきではないのである。そのような試みによつて、(他の大自在の靈世界)を志向する「崇高」概念が表象されるというのである。『内部生命論』(「評論」第五号、一八九三年六月三日)の冒頭には、(造化は人間を支配す、然れども人間も亦た造化を支配す、人間の中に存する自由の精神は造化に黙従するを肯ぜざるなり)として、「人間」と「自然」とが相克する二元論が描かれているが、そこでもやはり強調されているのは、(人間の自由の精神)である。透谷の「崇高」概念は、あやゆる有限性

愛山と透谷の「崇高」概念を検討してきたが、その対比的意味付けをおこなう前に、明治前期において、「崇高」概念がどのようなように使用されていたか、その諸相を押さえておくことにする。まず、翻訳語として、いくつかの漢語が与えられている点が注目される。日本最初の近代小説の理論書ともいふべき『小説神髓』（一八八六年）下巻「文体論」では、「跌宕」という漢語が（又プリミチイ）に当てられている。

されば小説の作者にして、唯優柔なる条をのみ巧みに写すことを得るも、他の雄快なる条を写すに其筆至らぬ所あらば、可惜妙趣の脚色までも為に毀ふことあるべし。跌宕（又プリミチイ）を富麗（美ウチイ）と哀情（波ソス）と滑稽（璃チクラスネス）とは所謂華文の属性にて、殊に小説の文章とは離るべからざる物なるから、此四箇の唯一をだに欠乏したるものならむには、よしや其他の場合に於ては如何なる妙用ありといふとも、それを完全なる文体とは決して稱しがたきことなりかし。

この用法は古代ギリシャのロンギヌス以来の伝統的な解釈に近いものと考えられる。「富麗」・「哀情」・「滑稽」など四種類の修辞技法のなかに位置付けられた「跌宕」は、修辞学における美的範疇の一つとして、³²概念化されている。このような「修辞学的崇高」としての「跌宕」は、他にも菊地大麓『修辞及華文』（『百科全書』一八八四〜一八八五年）のなかでも、「威嚴」・「高聳」・「豁達」と併置されて使用されている。

サプライム

跌宕

跌宕ハ非常ノ勢力。威嚴、高聳、豁達等ヲ表スルノ語氣ニ因テ即チ勢力ノ極度ニ達スル事物ヲ適当ノ言語ニ上セハ毎ニ跌宕トナルヘシ

逍遙・大麓らの「修辞学的崇高」は単なる文体上の手法としてだけでなく、人間の「崇高」なる情念を直接に指し示す可能性も潜在的に持っている。そこには、明治前期の啓蒙的思潮のなかで、新しい美的概念を確立しようとする積極的な試みが見られるのである。³³

他方、ヨーロッパ近代美学における「崇高」概念の意味内容に近似した用法も挙げられる。それは「自然的崇高」といえるもので、外的「自然」の広大なるもの・壮大なるものに対して抱かれる恐怖・魅惑という混合感情である。例えば、山田美妙は『戸隠山紀行』（「改進新聞」一八九〇年七月十一、十三、二五日）のなかで、つぎのように記している。

前後をふり返へれば一面円い天に限られた平たい土盤の上に人間はわれわれ只三人、肺が破ぶれる計に人の事を罵しつても空気の外には聞くものも無く、唯唯満足したのは其サブライムな事!

ここでは、無窮なる「自然」の沈黙が「崇高」なる感情を喚起している。「自然」が人間の数量・力に関する直観的把握の限界を超越する際に、没形式・没限界の「崇高」概念が表象されるのである。田山花袋も『熊野紀行』（「太陽」一八九八年九月五、二十日）のなかで、「（壮快）」という漢語を（「サフリミチ」）に当てて用いている。

伊軋たる柔櫓の音は、音も無く響きもなき深谷に反響して、聴くものをして一種いふべからざる壮快を感じしむ。

サフリミチ

美妙の場合と同様に、花袋も「自然」に対する喜ばしい恐怖・恐ろしい喜悦という混合感情が「崇高」にまで昇華している。認識主体が対象に圧倒されながらも、逆に自己感覚を高めてゆくとともに、快・不快が混合した昂揚的緊張感としての「崇高」概念が表象されているのである。

また、明治になって新しく誕生した建築学においても、建築における美的感覚の重要な要素として「崇高」概念が使用された。（江戸時代の日本の社会には建築家という職能も設計事務所という組織もなく、棟梁が設計から施工まで一貫して行なっていた）⁽³³⁾。しかし、一八七七（明治十）年、工部大学校造家学科にイギリス人の「御雇建築家」であるコンドルが教授として就任することで、日本における建築学の本格的な出発となった。（彼の教えを受け、明治一二年卒業の第一回生から一九年の八回生まで都合二十一人の学生が工部大学校造家学科を卒業し、彼らが日本の建築界の礎となつてゆく）⁽³⁴⁾のである。彼の弟子の辰野金吾のその弟子である伊東忠太は、日本人建築家の第二世代に当たるが、（第二世代にはじめて「哲学」をダイレクトに求める）⁽³⁵⁾ことが可能になった。帝国大学工科大学造家学科（明治十九年に工部大学校から改組されたもの）を卒業した、日本最初の建築理論家ともいえる伊東忠太は、『建築哲学』（一八九二年）を卒業論文として著している。その第一巻第一編が「建築ト美術」と題された『建築哲学』の主目標は、単なる「造家術」ではなく（「美術」的）な「建築学」の理論化にあつた。

嗚呼本邦ハ美術ノ国ナリ。其国土ハ則チ山水ノ勝ニ富ミ、其人民ハ則チ美術的意匠ニ富メリ。新派流由來斯ノ如キ地ヨリ創マル矣、其磊落奇抜ナルコト峻山ノ峙ツガ如ク、其洒瀟簡潔ナルコト清泉ノ遡ルガ如キモノ、豈本邦ノ真相ニ非ズヤ。之レ余ガ美術建築ヲ研究セント欲スル所以ナリ⁽³⁶⁾。

《美術建築》を標榜する伊東は、第一巻第一編第七章《建築術ニ於ケル美ノ形状ヲ論ズ》のなかで、《其一 美ノ感触 其二 崇高（サブライム）ヲ論ズ 其三 優美（ブ्यूチフル）ヲ論ズ 其四 奇抜（ピクチュレスク）ヲ論ズ》⁽³⁷⁾という項目を立てて考察している。《其二 崇高ヲ論ズ》では、《独乙ノ詩人「シルレル」氏ハ、「数量ノ審美的觀念」ト名クル題目ヲ掲ゲ、数量ハ同一ナルモ其位置ニ由テ審美的価値ニ大差アルコトヲ詳論セリ》⁽³⁸⁾とシラーからの影響を受けていることがわかる。「崇高」概念は、つぎのように定義されている。

凡ソ物、広大無辺、壯快雄偉ニシテ、之ヲ望ム者ヲシテ快活ナラシムル時ハ、之ヲ稱シテ「サブライム」（崇高）ナリト云フ⁽³⁹⁾。

さらに、シラーの説を承けて、《夫レ然リ、是ヲ以テ其建築術ニ現出スル崇高ハ主トシテ其広袤ノ絶大ナルト其高サノ絶大ナルトニ由ラザルハ無キナリ》⁽⁴⁰⁾と論じている。歩み始めたばかりの建築学においても、「崇高」概念が重要な美的感覚として使用されたのである。

美的範疇の一つである「崇高」概念を手がかりに、その多様な使用法も確認しながら、透谷と愛山との文学理念を検討してきた。時代背景として、当時は近代的美意識の啓蒙期であったことも十分に押さえておかねばならないであろう⁽¹⁾。美意識の転換は、形而上の問題に限定されるのではなく、社会的諸「制度」の転換と連動している事実にも注意を払わねばならない。例えば、一八九〇年、第三回内国勸業博覧会に出品された原田直次郎『騎龍観音』（二七二×一八三cm、護国寺蔵）をめぐる外山正一・森嶋外の「歴史画」論争は、「歴史教育」の制度化を背景としている。博覧会の審査報告を書いた岡倉天心は（忠君愛国の情性を興起する）ような「歴史画」の創作を盛んに奨励している。当時、（画家としての存在は、国家に投影させながら確認されていくもの）であって、（国家がどうなるうとも自分は自分だといった、個人主義の彩りを濃厚に伴う国家と個人との関係はほとんど成立していない。国家意識と自己意識は寄り添っていた）のである（山梨俊夫氏「『描かれた歴史』—明治のなかの『歴史画』の位置—」⁽²⁾）。論争の対象となった原田直次郎は、一八八九（明治二二）年、趣意書に（真理に依り美術を振興するを以て旨とする）と謳って発足した明治美術会に参加した画家であるが、（抑圧されていた洋画家が、憲法という近代の衣装を整えた時に符号して、明治美術会が設立されたのは暗示的でもある）⁽³⁾ともいえる。美意識と国家意識との、そのような内在的連関を突き破るには何が必要であるか。本節の結論として、愛山・透谷の「崇高」概念と結び付けながら、その問題の解決の糸口を以下に整理する。

愛山の「崇高」概念は、「優美」なる「自然」と「崇高」なる歴史的人物という対立図式を示しながら、後者の（道義）的性格に「倫理的崇高」が表象されるとした。それは一切の価値意識を判断停止させるような、豁然と開けた地平から受ける感覚とは違っていた。愛山自身は（活動飛舞の精神的革命）を志しながらも、世界の世界性を問いかける超越の志向を持たず、所与の倫理の正当性を反証する契機を持たなかった。換言すれば、「風景」を自明のものとし、その遠近法的視点を疑う契機を持たなかったのである。その結果、（有用の文学の実効性に疑問を抱き、無用に徹することによって有用の世界の擬制を暴露しようとした人たち）を（黙殺）する結果となったのである（前田愛氏「近世から近代へ—愛山・透谷の文学史をめぐって—」⁽⁴⁾）。

それに対して、透谷は「崇高」概念を「無限性の美学」にまで昇華させて用いていた。それは人間が「反省的認識」によって（「力」としての自然）の拘縛を振り切った後に獲得されるものである。透谷の概念形成にとって、『楚囚之詩』（一八八九年四月、春祥堂）や『厭世詩家と女性』（『女学雑誌』第三〇三、三〇五号、一八九二年二月六、二十日）などで表現された痛苦の牢獄感情が影響していることは極めて重要である。（人の魂の中に苦痛と危険の観念を惹き起こしがちなもの、即ち何らかの点で怖ろしいもの、怖ろしい事物と関係するもの、恐怖感と似たような仕方で作作用するものは、『崇高』の原因となる、即ち人間精神が味わいうる最も強力な情動を生み出す）のである（E・パーク『崇高と美との観念の起源』⁽⁵⁾）。現実認識における圧倒的な欠如感、これによって此岸的価値意識の一切を宙吊りする方

法が獲得されるのである。すなわち、「風景」の起源に遡及するのである。さらに、この感覚は「文学」に対して国家との内在的連関を放棄させるものであり、その社会的実践の本来的な在り方、〈芸術が実践に背を向けることを通して、同時に実践的なものが持つ愚かしい虚偽を告発すること〉⁽⁴⁾を可能にするものである。

注

(1) 本節の考察は、出原氏の以下の論文を参考にする所が多い。「透谷におけるドイツ文学評論の受容について―人生相渉論争への一視界―」（『国語国文』第五六一号、一九八一年五月、一〇二―一二頁）、「『他界』と『崇高』―人生相渉論争開幕前夜の検討―」（『国語国文』第五七六号、一九八二年八月、四一―五五頁）、「人生相渉論争開幕の周辺」（『日本近代文学』第二九集、一九八二年十月、三九―五頁一）、「ドイツ文学・哲学評論と透谷」（『透谷と近代日本』所収、一九九四年五月、翰林書房、二五七―二七〇頁）

(2) 『紀貫之』（一九八九年九月、筑摩書房、十六頁）

(3) 同右書、十八頁

(4) 『透谷全集を読む』（『信濃毎日新聞』一九〇二年十月十一日）

(5) 『宗長日記』（一九七五年四月、岩波書店、一五〇頁）

(6) 島津忠夫『連歌師宗祇』（一九九一年十二月、岩波書店、一七二頁）

(7) 、(5)と同書、一四五頁

(8) オギュスタン・ベルク『風土の日本』(Augustin Berque: *Le Sauvage et L'artifice - Les Japonais Devant La Nature*. Edition Gallimard, 1986) (篠田勝英訳、一九八八年九月、筑摩書房、一九二頁)

「風土」と「風景」の区別について、以下のように述べられている。

一つは住む(棲む、habiter)、すなわち風土の場所的次元を「内包的に」展開するという傾向であり、もう一つは景化する(paysé)、すなわち風土の空間的構成的次元を「外延的に」展開するということである。前者ではある場所を専有し、後者では、空間を専有することになる。この二つの対立的な傾向は必然的に相互に構成しあうもので、あらゆる風景の通態(行程)とあらゆる風土の源泉で作用している。

(同右書、二〇二頁)

(9) 『日本近代文学の起源』（一九八〇年八月、講談社、十七頁）

(10) 同右書、三六頁

さらに、(明治二十年代において重要なのは、近代的な制度が確立したこと、そして「風景」がたんに反制度的なものとしてではなく、まさにそれ自体制度として出現したということである)と強調される(同右書、四一頁)。

- (11) 同右書、二四頁
(12) 啓蒙主義とは、つぎのような意味で使用している。

とりわけ「啓蒙」という名辞によって性格づけられてきた、西欧近代文明の進展過程の認識をめぐる歴史意識のあり方は、「脱魔術化Ⅱ合理化」の推進過程を蒙を啓く「進歩」の過程、いいかえれば「脱魔術化Ⅱ合理化」という価値Ⅱ目的の実現へと至る「進歩」の合目的的過程として認識・評価する、近代市民社会に固有なイデオロギー視角を準備したのであった。

(高橋順一『市民社会の弁証法』一九八八年九月、弘文堂、五頁)

- (13) 『日本の近代化と民衆思想』(一九七四年九月、青木書店、三三頁)
さらに、つぎのように指摘されている。

民衆的諸思想に共通する強烈な精神主義は、強烈な自己鍛練にむけて人々を動機づけたが、そのためにかえってすべての困難が、自己変革——自己鍛練によって解決しうるかのような幻想をうみだした。この幻想によって、客観的世界(自然や社会)が主要な探求対象となくなり、国家や支配階級の術策を見ぬくことがきわめて困難となった。

(同右書、四八頁)

- (14) 『北村透谷研究』(一九六七年六月、有精堂、二一六頁)
(15) 『西洋思想大事典』(一九九〇年六月、平凡社)の「崇高(外的自然における)」項目参照
(16) 『北村透谷試論Ⅲ内部生命の啓』(一九七六年九月、冬樹社、一八九頁)
(17) 『「文学界」とその時代』(上、一九五九年一月、明治書院、二〇二頁)
(18) 『北村透谷研究第三』(一八八二年一月、有精堂、二百頁)
(19) 引用は『美的教育』(Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen Schiller's sämtliche Werke, Nationalausgabe, 44 Bde. Weimar: H. Böhlhaus Nf. 1943 ff.) (浜田正秀訳、一九八四年四月、玉川大学出版局)からおこなった。
(20) 同右書、二二七頁
(21) 引用は『美と芸術の理論—カリアス書簡—』(Kallias oder Über die Schönheit) (草薙正夫訳、一九七四年六月、岩波書店、三九頁)からおこなった。

- (22) 三浦信一郎「人間性完成の理想としての美—シラーの美学—」(太田喬夫・岩城見一・米澤有恒編『美・芸術・真理—ドイツの美学者たち—』所収、一九八七年四月、昭和堂、五八頁)
- (23) 同右書、四七頁
- (24) 同右書、四六頁
- (25) 『優美と尊厳について』(Über Anmunt und Würde, 1793)
- (26) 、(19)と同書、二五三頁
- (27) 同右書、二五二頁
- (28) 同右書、二五七頁
- (29) 、(26)と同じ
- (30) 『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、七九頁)
- (31) ヨーロッパにおける美学思想では、「崇高」概念は多くの場合、基本的な美的範疇の一つと考えられてきた。ギリシャ古代末期のロングヌスの説では、「高さ」が原義で、修辞学の理想形態における価値概念であった(『美学事典』増補版、一九七四年六月、弘文堂、二〇三頁)。
- (32) 浜下昌宏氏によれば、「ロングヌス」が提起したことは技法だけでなく精神であり、文体としての崇高ではなく情念としての崇高であった。彼の崇高概念と近代美学におけるそれとの間に少なからぬ共通性があるということであり、それ故、18世紀において「ロングヌス」が盛んに読まれたという事実と、他方「崇高」論が盛んになるという傾向との間にある関連を求める根拠は、すでに彼のテキストのうちにあるのではないかと指摘される(「神戸女学院大学論集」第三八巻第三号、一九九二年三月、一一一—一二頁)。
- (33) 藤森照信『日本の近代建築』(上、一九九三年十月、岩波書店、二二一頁)
- (34) 同右書、一七一頁
- (35) 藤森照信『日本近代思想大系』第十九巻「解説」(一九九〇年七月、岩波書店、四九二頁)
- (36) 同右書、三四四頁
- (37) 同右書、三四五頁
- (38) 同右書、三五九頁
- (39) 同右

(40) 同右書、三六〇頁

(41) 興味深いのは、同じ時期に「悲壯」(tragic) 概念をめぐる、透谷・愛山と同じような議論が大西祝と高山樗牛との間でなされてきたことである。祝『悲哀の快感』(「国民之友」第一一三号、一八九一年三月)・樗牛『戯曲における悲哀の快感を論ず』(「文学会雑誌」一八九二年十二月)である。「悲哀の快感」は最初、明治学院で講演され、後に論文としてまとめられたものである。講演の聴衆のなかには、若き島崎藤村や戸川秋骨らがいたが、彼らに共感を以て迎えられ、その(心理学的美学の立場から芸術問題)を説いた論文も、(次代を担う若い青年たちに清新な共感を与えた論考であった)とされる(土方定一氏「美学者としての大西祝」、『明治芸術・文学論集』「解題」(『明治文学全集』第七九卷、一九七五年二月、筑摩書房、三八九、四一六頁)。(祝が社会的人間関係における(道徳的の観念又感情)を強調するのに対して、樗牛はそれを否定し、(無心識の大世界)における(審美的観念)を力説する(『改訂注釈樗牛全集』第一巻、一九八〇年三月、日本図書センター、九、十一頁)。美的概念に関するこのような両者の距離は、逍遙・鳴外、透谷・愛山らの論争の場合と同じく、近代的美意識が日本に定着する際の困難を示している。

(42) 『描かれた歴史 近代日本美術にみる伝説と神話』(一九九三年、兵庫県立近代美術館・神奈川県立美術館、十七頁)

(43) 同右

(44) 『幕末維新期の文学』(引用は『前田愛著作集』第一巻(一九八九年三月、筑摩書房、十八頁)からおこなった。)

(45) 『崇高と美との観念の起源』(Edmund Burke: A Philosophical Enquiry into Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, edited by James T. Boulton. University of Notre Dame Press, 1958, pp. 98)

(46) T・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、一九八八年十一月、河出書房新社、四一〇頁)

一九〇八〔明治四一〕年七月、北村美那子は談話取材という形式による回想記『「春」と透谷』を『早稲田文学』に寄せている。透谷の自殺が一八九四〔明治二七〕年五月十六日のことであつたから、没後十四年が経過してからの証言になるわけであるが、その記事のなかで、注目すべき一節がある。

あれでも一度は教会の講義で何とか云つた事があるのです。それも何かと云うと詩篇の講義かソロモンの伝道書、それ以外は云ひま
せんでした。

実際、透谷は一八九三〔明治二六〕年十二月二八日の自殺未遂の半年前まで東北地方で布教活動を行なつており、七月二六日から八月下旬までの期間、岩手県一関のクリスチャン派の磐井基督教教会・花巻在住の牧師福井捨吉方に滞在したことが確認されている。『「春」と透谷』で言及されている「詩篇」・「ソロモンの伝道書」は、どちらも旧約聖書に所収されている諸篇であるが、さらにまた、透谷自身の日記でも、

○他界に対する観念

ソロモンを引きて人生に自ら安んじ難き所以を見さしむべし。詩篇を引きて他にしたふ所あるを知らしむべし。

(一八九二〔明治二五〕年九月二十日)

とある。ここでも、「詩篇」・「ソロモン」という言葉が見られる。(ソロモンを引きて)論文をまとめると記されているように、説教壇以外の(創作)の場所でも、透谷はそれらの書から大きな影響を受けていたことが確認されよう。ちなみに、聖書の日本語訳は旧新約あわせて八八巻が明治二十年に完成し、翌年には刊行記念集會が挙式され、容易に聖書を手に取れる状況があつたことも見逃してはならない。とりわけ注目したいのは「伝道の書」である。その冒頭にあるつぎのような言葉、

ダビデの子、エルサレムの王 わう でんどうしや 伝道者の言

伝道者でんだうしや 言いはく空くうの空くう、空くうの空くうなる哉かな 都すべて空くうなり 日ひの下したに人ひとの勞らうして為なすところの諸もろもろの動作はたらきはその身みに何なにの益えきかあらん。

(第一章第一〜三節)

(注、本稿では、旧約聖書からの引用は右述の過程を踏まえて発刊された『旧約全書』〔横浜七十七番館北英国聖書会社、一八八七年〕に基づいている。)

あらゆる労働(事業)の「空の空なる」性質を強調して止まない、このような旧約聖書の言葉を、透谷はどのように理解したのだろうか。また、人生相渉論争で山路愛山の「文学Ⅱ事業」説批判において積極的に提唱された「空の空なる文学」の理念と、それとはどのような関係があるのだろうか。同時代のキリスト者が「伝道の書」の教義に特別な関心を示していないなかでの、透谷のその着目にはより重要な意義が認められるのではないだろうか。だが、これらの問題について、先行研究では詳細な検討がまだなされていない。

他方、社会批判的な作品と背馳するかのように同時期に書き表わされていた、透谷晩年のいわゆる「無常観」は、西洋的近代を目指した末に敗北した東洋的情感への回帰として、あるいは日本近代文学の(近代の挫折)の典型の一つであると解釈されてきた。しかし、それを「東洋」的特質と大きく括ってしまつてよいものだろうか。読み手の価値判断に基づく安易な図式化がおこなわれていることは否めない。そこで、通説となつた解釈を一時留保したうえで、「伝道の書」における「空」の理念との関連に着目し、透谷の独自の文学的原質を探りながら、作品の「現実系列と観念系列との分裂」を止揚し得る、新たな視点を提示したい。

まず、旧約聖書における「伝道の書」(Kohélet, Prediger Salomo「ルター訳では「説教者ソロモン」、新共同訳では「コヘレトの言葉」)の位置を瞥見することにする。ギリシャ語七十人訳聖書では、「伝道の書」は「箴言」の後、「雅歌」の前に置かれるが、日本語訳もこの順序に従っている。他方、ヘブル語聖書では、第三区分の諸書(ケスビーム)と呼ばれる五巻の巻物(ハ一メーシュ・メギッロース)の四番目に置かれた。この五巻の巻物は中世以降、ユダヤ教の特別な祝祭日の礼拝で公に朗読されるのが慣例となっていたが、「伝道の書」は仮庵の祭の第三日目に公衆の面前で厳粛な調子で朗読される習わしであった。

また、諸書の部分に当たる「箴言」・「ヨブ記」・「伝道の書」と第二正典に属する「ベン・シラの知恵」・「ソロモンの知恵」等は総称して知恵文学と呼ばれる。旧約においてこの「知恵」の働きは広範かつ多様で(一方で熟練、支配の技術、魔術、またずるさでもあり、他方、知恵の前提する知識は人生、宇宙の、理論的マスターではなくて、人間相互が出会う問題の、具体的な解決にかかわる慎重、適切な行為であつて、それによって人は宇宙の秩序に自らを適応させ、人生をマスターすることを目指す)ことを目的としており、それは同時に(イスラエルの歴史を通して民の生活のすべてに浸透し、その生活を支え導いていた)①ものである。だが、重要な特徴として(排他的なヤハウエ信仰、イスラエル民族の選びと使命、シナイでの啓示、契約、約束の地、神殿、律法、終末論、諸国民の審き、メシアの待望といった諸概念、すなわち神との契約、啓示、選びに基づく救済史が欠如している)②のである。

逆にそこで取り扱われている事柄は、人間に関する具体的問題の解決と処理にかかわることであり、注意深い配慮、経験、適切な行為である。それは人間生活全体にかかわり、人生の全分野に及ぶ。一言でいうならば、それは「救済」ではなくて、世界の秩序、「創造」に関係する。そして「創造」は「混沌」の概念と分離することは出来ないから、創造と混沌、その中における人間の存在の意味と行動が知恵文学全般を覆う主題であると言ふことが出来る③。

知恵文学の主題は、聖書の一般的命題である「救済」にあるのではなく、(律法・預言とは独立に、現実と世界の、観察と判断による主体の能動的働き)④による、新しい世界の「創造」に関わる点にある。「伝道の書」は、そのような知恵文学の主題傾向に基きながら、(真理の表裏の関係において、隠されたものと、現われたものとの関係においてこのような創造の意味が探究されている)⑤のである。そこには、伝統的なイスラエル信仰への反逆と同時に、世界への疑義が提示されているといえよう。

表題の「ダビデの子、エルサレムの王 伝道者の言」(ヘブル語 *qōhēlet*、ギリシャ語 *ekklesiastes*「集める者」)(コヘレト)であるが、「伝道の書」は彼の語りによって構成されている。ヘブル語動詞「カーハル」(会衆

を召集する)の単数・女性分詞形に由来し、「集会を召集する者」「説教者」「伝道者」を意味する。会衆を召集するという行為からは、ソロモンが神殿の封建の際、会衆を集めて祝福して語ったことを想起させる(烈王紀上、第八章第一節、第十四章第二二節)。従来、著者はソロモンであり、その最晩年の著作とされてきたが、それを最初に否定したのはM・ルターである。彼は「コーヘレト」を「説教者」と訳し、『卓上語録』でソロモン著者説を否定し、真の著者はマカベア時代のシラクであると推定している。しかし、著者については未だ諸説紛々であり(少なくとも一、二章の記述はソロモンを推測させるものであり、ソロモンが著者でなければならぬとは断定できないとしても、反対に、ソロモンが著者であってはならない強固な理由もない)^⑤とされる。王の虚構は(オリエント、特にエジプトで、知者が、王の遺言の形で、若き支配者また王に向けてすすめる場面)に用いられることがあるが、コーヘレトの場合には、王のフィクションは最後まで一貫されておらず、内容的にも、王の宮廷生活には関係がない。むしろコーヘレトの立場は王に対して批判的である^⑥と考えられているのである。

その教えは、支配者としての王に対する教訓でもなければ、官吏養成の目的のための教訓でもない。むしろそれは伝統的知恵に批判的に立っており、A・ラウハによれば、未来の若者の教育学であるよりも、目覚めた聴衆の熱狂的グループに開かれた「哲学者」であったという考えを暗示する^⑦。

〈伝統的知恵〉に極めて批判的であったという、コーヘレトの懐疑的な態度^⑧は透谷に通ずるものであろう。透谷もまた伝統的世界に激しく抵抗を試みていた。〈過去の勢力は之を軽んずべからず、然れども徒らに過去の勢力に頑迷して、乾枯せる歴史の橋木に夢酔するが豈に国民をして、有為の好徴とすべけんや〉(『国民と思想』、「評論」第八号、一八九三年七月十五日)。だが、懐疑の域を容易に踏み出せないでいるコーヘレトとは異なつて、透谷は〈創造〉を積極的に熱望する。〈創造的勢力は、何れの時代にありても之を欠くべ可からず。国民の生氣は、その創造的勢力によつてトするを得べし〉(同右)。そしてそれは〈創造的勢力〉を体現する(詩人)の運動が期待される局面である。透谷の文学的主题が姿を現す重要な場面なのであるが、次章では、「伝道の書」の主要な論点を取り上げて、問題を絞り込みながら、透谷の文学的主题と比較検討する。

旧約聖書神学の研究者G・フォン・ラートによれば、「伝道の書」の三つの根本的洞察として(一)人生の合理的な徹底的調査は確乎たるいかなる意義にも到達することができない、すべては「空しい」、(二)神はあらゆる出来事を決定する、(三)人間はこの定め、世界における「神の御業」を認識することはできない、を挙げている⁽¹⁰⁾。この指摘に基づきながら、論点を整理すれば以下のようなになる。

(一) 人生は空しい。(伝道者言く、空の空、空の空なる哉都て空なり、日の下に人の勞して為ところの諸の動作はその身に何の益かあらん)(第一章第二、三節)。ヘブル語では元来、「空」(hebel)という言葉は「息」(「イザヤ書」第五十七章第十三節、「箴言」第二章第六節)の意味であり、移ろいやすくはかないものを指す。日本語訳に「空」という語が当てられたのは、一八五〇年のモリソン||ミルン訳の訓点漢訳(「空之又空、虚之又虚」)に負うと推定されているが、その訳語は東洋の文化的背景のもとで既に特定の意味を抱えていたので、結果としてヘブル語以上に豊かな意味内容を含むようになったのである(中沢治樹氏⁽¹¹⁾)。問題の(空の空)という表現はヘブル語の最上級を表す用法であり、「完全にむなししいこと。全くむなししいこと」を意味する。「伝道の書」第一章第二、三節の言葉は人生の全き虚無感を表明しているのである。このような(空)を表すヘブル語は、旧約聖書のなかで合計七十二回出てくるが、そのうち三七回が「伝道の書」に使われ(オルガンのペダル音のように)⁽¹²⁾鳴り続けている。重要視される「伝道の書」の(《空》)は、仏教で言う「空」とは異なり、肯定的なものではなく、否定的なものである。したがって《空》は是認せらるべきものではなく、あくまでも否定さるべきものである⁽¹³⁾と考えられるのである。

平川彰氏によれば⁽¹⁴⁾、大乘仏教の空観は決して虚無を指し示すものではなく、(存在の本性が空なのであり)存在を離れて空の領域を確立することはできない」という基本理念に立脚する思想である。現象世界を成立させている実在である「真如」が即ち「空」である(空性真如)。事象の本質である「空」の認識は仏教の根本思想の一つであるが、とくに大乘仏教になって「ものの見方」を示す言葉として重要視された。そして、「空を媒介とするものの見方」を空観と呼び、「空」を認識することを目的とする「ありのままの認識」(如実知見)が「空」の智慧の最も重要な性格としてみられるようになった、と平川氏は端的に指摘する。

われわれが自力で生きているのであるが、同時に他力で生かされているのである。何びとも独力で生きうるものではない。たがいに助けあって世間が成立しているのが真理であるから、自己を放棄しても、この縁起の道理に随順するところに、かえって自己の生かされる世界が開けるのであり、それが空の世界である。そのためには自己放棄が盲目的にならず、虚無的にならないことが重要である。そのために如実知見が不可欠となるのである⁽¹⁵⁾。

「伝道の書」とは対照的に、大乘仏教の空観における「空」は極めて積極的な意義を持つことが明らかである。「伝道の書」と空観とでは「空」の認識は全く正反対の価値内容を持つのである。

では、つぎに透谷の「空」の思想の内実を探らなければならぬ。押さえておかなければならないのは、つぎのような点である。山路愛山との人生相渉論争の渦中で主張された透谷の「空」は、基本的に人間のなす「事業」というものの「空しさ」を説くために用いられている⁽¹⁶⁾。それは民友社批判の文脈に置かれている。しかし、虚無のなかに淀むのではなくて、その「空しさ」を「文学者」が美的崇高を看取する契機として置換することによって、「空」に積極的な意義が担わされ、本来的な「文学」を産出する重要な手段とされるのである。ここに透谷の「空」の理論の決定的な転回が存するのである。結論めいたことを先走って書いたが、透谷の論理の基礎的部分に戻って考えれば、そこには「伝道の書」と通底する徹底的な虚無感が見いだせる。

われ て なし もろもろ わざ わ ちう こと なし ちうく かへり みなくう かぜ とら ごと ひ した えき
我わが手にて為たる諸々の事業および我が勞して事を為たる勞苦を顧みるに皆空にして風を捕ふるが如くなりき 日の下には益となるもの
者のあらざるなり

(第二章第十一節)

われ くらよ もろもろ こと み たゞしきひと たゞしき ほう あしきひと あしき いのちながき なんぢ たゞしき すく
我この空の世にありて各様の事を見たり 義人の義をおこなひて亡ぶるあり 悪人の悪をおこなひて長寿あり 汝義に過るなかれま
かしこき すく なんぢ み ほろぼ なんぢ あしき すく おろか なか なんぢ とき しぬ
た賢に過るなかれ 汝なんぞ身を滅すべけんや 汝悪に過るなかれ また愚かなる勿れ 汝なんぞ時にいたらざるに死べけんや
(第七章第十五く十七節)

このように一八八七年訳聖書では「わざ」という振り仮名が付された「事業」という言葉が用いられて、それが痛烈に指弾されている。さらに注意しなければならぬのは、「事業」批判に止まらず、両者が「日の下の」相対的な価値意識の不毛性に懐疑の目を向けていることである。コーヘルトは「人の目に正しい者が必ずしも報われるとは限らず、悪者が必ずしもこの地上で審判を受けるとは限らない。そうだとするならば人の目に正しいと見えることも、悪と見えることも相対的なものである。したがって、人の目に正、悪と見えることを絶対視し、これのみを追い求めることは賢明ではない」⁽¹⁷⁾と強調するのである。そのような地上の価値判断の虚偽について、透谷は「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。極めて高大なる事業の中に尤も拙劣なる生涯を抱くことあり。見ることを得る外部は

見ることを得ざる内部を語り難し」と力説する（『人生に相渉るとは何の謂ぞ』）。このような論理展開は「伝道の書」にも（義人の義をおこなひて亡ぶるあり 悪人の悪をおこなひて長寿あり）（同趣旨の言及はその他にも、第八章第十・十四節、第九章第二節で確認できる）と行なわれる。

（二）神はあらゆる出来事を決定する。（我すなはち心に謂けらく神は義者と悪者とを裁きたまはん 彼処においては万の事と万の所為に時あるなり）（第三章第十七節）。さきにみたように、コーヘルトが人間社会の観察から得たものは暗澹たる虚無感ばかりであったが、それにもかかわらず、世界を支配・運行する秩序の存在を信じている。コーヘルトはそれを「時」と呼び、人間のすべての活動の成否が予め神によって決定されているという立場を取るのである。地上の万物が神の計画のなかで確実に統御されているがゆえ、世界は有意味なものとして存在する。だが、人間は自分の生がその計画のなかでどのような意味を持っているか知ることはできない。そこで必要とされるのは、神をひたすら信仰することで、既に決定されている自己の運命を受け入れながら生き抜く態度である。

あめ した よろづ こと き よろづ わざ と き うま と き しぬ と き うゝ と き うま もの ぬく と き ころ と き いや
天の下の万の事に期あり 万の事務には時あり 生るゝに時あり死るに時あり 植るに時あり植たる者を抜に時あり 殺すに時あり医
すに時あり 毀つに時あり建るに時あり 泣に時あり笑ふに時あり 悲むに時あり躍るに時あり 石を擲つに時あり石を斂むるに時あ
り 懐くに時あり懐くことをせざるに時あり 得に時あり失ふに時あり 保つに時あり棄るに時あり 裂に時あり縫に時あり 黙すに
時あり語るに時あり 愛しむに時あり悪むに時あり 戦ふに時あり和ぐに時あり。

（第三章第一〜八節）

これは決定論者としてのコーヘルトの思想が余すところ無く示された部分である。こうして、（コーヘルトには世界と出来事が徹底的に不透明なものに見えるのに、他方では彼は世界が全く神のなされるわざに引き渡されていることをも知っている、という著しく逆説的な事実の前）（一）に人間が立たされるのである。この逆説的事態のなかで、人間にはひたすら神を信仰するしか術は残されていない。

では、この神の摂理Ⅱ「時」への信仰を透谷はどの程度持っていたのか。この問題を検討する前提として、さきに透谷の信仰の質を問いただしておかなければならない。しかし、透谷独特の鋭い論調の批評において、「時」（あるいは、「タイム」）という言葉が重要概念になっっていることは容易に認められよう。その言葉は『徳川氏時代の平民的理想』（『女学雑誌』甲の巻、第三二二〜三二四巻、一八九二〜明治二五）年七月二、十六、三十日）の中心概念となっている。

自由は人間天賦の靈性の一なり。極めて自然なる願欲の一なり。然るに彼等は呱呱の声の中より既にこの靈性を喪へるを自識せざる可らざる運命に抱かれてありたり、自然なる願欲は抑へて不自然なる屈従を学ばざる可からざるタイムの籠に投げられてありたり。

透谷の「文学史」がH・テーヌの『英文学史』(Histoire de la Littérature Anglaise、一八六三〜一八六四年)の構想に基づいて記述されていることは、すでに笹淵友一・平岡敏夫の両氏をはじめ多くの論者が明らかにしている。そこでは、透谷の「時」概念がテーヌの「時代」(le moment)に負っていると指摘されている。テーヌの場合、「時代」とは一つの精神形態または一つの支配的觀念の長期にわたる君臨を「大潮流」(19)として発見する枠組みとして定義される。大きな相違として確認されるのは、「自然科学の仕事に類似した仕事」としての「精神科学」の「一番末子である歴史学」(20)を目標していたテーヌの方法が、「神の光」を希求した聖書とは全く異なる、「自然の光」(「理性」)の下での近代的な探求であった点である。そうすれば、テーヌの方法を援用する透谷の「文学史」においても、「時」は思潮を規定する概念枠としての意味が重く、神の絶対的摂理としての意味は軽いものになるのか。安易にはそうはいえまい。いよいよ、透谷にとつて「神」とはいかなる存在であったのかを問う必要性が生じるのであるが、それは次節で検討する(21)。

(三) 人間はこの定め、世界における「神の御業」を認識することはできない。コーヘルトにとつて、神の存在とその統御する「時」とは容易に認識できるものではなかった。目を凝らしてあらゆる事象を観察したにもかかわらず、一向にそれが見いだせず苛立ちを感じざるをなかつたに違いない。粘り強く行なつた自己内省の結果、導きだされた答えは「空」という絶望的なものであつた。塵でしかない人間の理性の能力の限界にぶつかり、深い苦悩の淵に突き落とされることになつたのである。そして、その苦悩がすべての労苦の根本的原因になつていることに気付き、つぎのように述べる。

われひ した こと みて すなは たゞしきひと あしきひと あ ところ あ 物 あしきひと たゞしきひと あふ
我日の下に空なる事のおこなはるゝを見たり 即ち義人にして悪人の遭ふべき所に遭ふ者あり 悪人にして義人の遭べきところに遭
ふ者あり 我謂り是もまた空なり 是に於て我喜楽を讃む 其は食飲して楽むよりも好き事は日の下にあらざればなり 人の勞して
得る物の中是こそはその日の下にて神にたまはる生命の日の間その身に離れざる者なれ

(第八章第十四〜十五節)

（日の下）の生活が勞苦に満ちたものではあるが、とにかく、神の御旨に従っていると信じて歩むことが大切であるとコーヘルトは学んだ。この日常生活は神の御手より賜ったもので、何事も益になるように神が取り計らっているとの信仰が（是に於て我喜樂を讀む）という言葉に集約されて表現される。人間の側からだけの一方的で徹底した信仰を提示しつつ、（人の勞して得る物の中是こそはその日の下にて神にたまはる生命の日の間その身に離れざる者なれ）という（喜樂）の肯定に基づいた現実主義の姿勢を取るののである。この姿勢は決してエピソードの享樂主義ではない。極めて誤解を招きやすい、この、現世の享樂の主張について、（ある者はコーヘルトに彼の「中途半端性」が引き起こす苦悶と悲哀を見る。またある者はそこに「危機の克服」と「信仰の激しい闘争」との欠如を見る。しかし、それは「この世」の現実性への徹底性とそこにとどまることの苦悶）⁽²²⁾なのである。信仰は人間の側からだけの一方的なものではない。神の影は捕捉されないままである。（神は遠い神となる。神は対話を行なう神ではなく、人がほめたたえる相手でもない。また宗教的行為の積極性、祈り、祭儀、犠牲の積極的意義は強調されない）⁽²³⁾。伝統的なイスラエル信仰への逆逆がここに顕示されているのだが、この（遠い神）の感覚は非常に重要である。その距離感彼の「理性」による思索を逆説的に支えているのである。なぜなら、その遠さによって、イスラエルの伝統的な格言的知恵を他の預言者のように無批判に受容することが拒まれたのである⁽²⁴⁾。コーヘルトは人生の「空しさ」の直面したために、（運命論的・非人格的性格）⁽²⁵⁾な神の遠さを思い知らされたが、決して現実を放棄しなかった。

それではコーヘルトは悲觀主義であり、懷疑主義者であるか。そうではなくてコーヘルトは徹底的に現実主義的である。彼は見える現実世界から「私」の觀察によって判断しており、それが、慣習的哲学、宗教、祭儀を排除し、觀念的、伝統的宗教的觀念を拒否せしめ、他方、擬似宗教を幻想として断固排除し、あくまでさめた現実に足⁽²⁶⁾を置く。それゆえ、本来の約束は、敢て表面に持ち出さず、「隠れたもの」のままにとどまっている⁽²⁶⁾。

「神の光」を希求する聖書のなかで、孤立するかの如く、「自然の光」（＝理性）の灯火を捧げ暗夜の路を歩むコーヘルトの思索の軌跡はこのように把握できたが、透谷の場合はどうであろうか。人間と神との二元的葛藤を説くカルヴィニズムから内在神の思想を掲げるクエーカーリズムに傾斜してゆく透谷の宗教的動向は、笹淵友一氏が早く指摘している⁽²⁷⁾。それを考慮すると、透谷が到達したのはコーヘルトの（遠い神）とは対極に位置する「内なる神」ということになる。もちろん、内在神の思想への移行にはエマソンの影響も大きいであろう。しかし、特に注目したいのは透谷のつぎのような言葉である。

宗教（余が謂ふ所の）は情熱を興すに就いて疑ひなく一大要素ならずんばならず。是非と善惡とを弁別するに最大の力を持てる宗教なかつせば、寧ろブルータルなる情熱を得ることあるとも、優と聖と美とを備へたる情熱は之を期すべからず、宗教的本能は人心の最

奥を貫きて純乎たる高等進化をすべての觀念に施すものなり。あはれむべき利己の精神によつて偷生する人間を覺醒して、物類相愛の妙理を觀ぜしめ、人類相互の關係を悟らしむるもの宗教の力にあらずして何ぞや。茲に宗教あり、而して後に高尚なる情熱あり、宗教的本能を離れざる情熱が美術の上にエポルーシヨンを与ふるの力豈輕んずべけんや。

(「情熱」、「評論」第十二号、一八九三年九月九日)

ここで明確に論述されているのは、宗教の果たすべき役割が(人類相互の關係を悟らしむる)ことを目的とした(情熱を興す)点に存するということである。「神」と「人間」とのいわゆる、ヘブライ的な相克葛藤には関心がなく、人間社会の問題にのみ眼差しが注がれている。そして、さらに(いかに深遠なる哲理を含めりとも情熱なきの詩は活きたる美術を成し難し)という考えに従つて、島崎藤村の(悲曲)を論難しつつ(今日の作家が病はその情熱の欠乏に基づくところ多く、人間觀に嚴肅と眞贋とを今日の作家に見る能はざるもの職として之に因せずんばあらず)と断言するのである。透谷は人間性の理念を覺醒させる(情熱)こそ「文学」に必須の要素であると力説する。このよ
うな主張は他にも『熱意』(「評論」第六号、一八九三年六月十七日)でみられ、(熱意は凡ての事に洗礼を施す者なり)と述べられた後に(人生を解釈せんとする者は詩人なり、而して、詩人の、尤も留意するところは意味の一字にあり。熱意は即ち意味なり。全く熱意なくして意味ある者あらず)と結論されている。人生の本質を直視し、その眞意を解釈するには(熱意)が不可欠とされるのである。
(情熱)・(熱意)の主題は透谷の文学理念において極めて重要な意義を持つ。この視點に立脚して『万物の声と詩人』(「評論」第十四号、一八九三年十月七日)を読めば、それは靜觀的な寂滅思想を吐露しているのではないことがわかる。

牢獄も詩人は之れを辞せず、碧空も詩人は之れを遠しとせず、天地は一の美術なり、詩人なくんば誰れか能く斯の妙機を聞きて之を人間に語らんか。

(牢獄も詩人は之れを辞せず)という決意表明からは、奔流する透谷の熱情が察知されよう。この激しい念いを我々は見逃してはならないのである。さらに注目すべきは『万物の声と詩人』においても、

宗教完全にして美術も亦た完全ならんか、美術と宗教と相距ること数歩を出でざるなり。然れども宗教にしていつまでも乾燥なる神学的論拠に立籠らんか、美術も亦た己がじゝなる方向に傾かんとするは当然の勢いなり。

と論じられている点である。さきに検討したものと同様の、(宗教)と(美術)との同時發展論が確認される。そして、(宗教にしていつ

までも乾燥なる神学的の論拠に立籠らんか」と一切の神学的問題は切り捨てられたうえで、ここでもまた、〈宗教〉的契機からもたらされる〈情熱〉・〈熱意〉の緊要性を推論している⁽²⁸⁾。『人生に相渉るとは何の謂ぞ』において、その激情は〈天地の限なきミステリーを掛けて撃つ「文学者」の構想力の壮大さのなかに託され、〈世界大の世界を離れて大大大の实在を現象世界以外に求むるにあらずんば止まざるなり〉と声高に叫ばれるのであった。そして、さらにその激情は〈サプライムとは形の判断にあらずして想の領分なり〉という定義に従って提唱された、透谷の理念である「崇高なる文学」⁽²⁹⁾の提唱に直結するのである。

透谷とコーヘルトとに共通する心情は「人生は空しい」という感慨であつた。時代状況は全く異なる場所に生きたものの、「自然の光」(「理性」)の下で認識された倫理の相対的矛盾や事業の不確定さの事態を通して、両者は「空の空」なる事態を紛う事なく直視したのである。しかし、コーヘルトは究極的に人間が「神の御業」を認識できないのであるから、神の前に謙虚に跪き己れの「時」という分限を受け入れなければならぬと考へたのに対して、透谷はその「空しさ」の直観から「崇高なる文学」の(「情熱」・「熱意」)的な(「創作」)を(「宗教」)的結論として導きだしたのである(30)。透谷がいう「崇高なる文学」とは、空虚なる現実をありのままに直視した作家の「自由意志」(31)が現実の因果的必然性から意識的に超越することを契機として創出されるものである。そこには人間の「自由」理念が漲っている。このように構築された透谷の「空」の理念は、同時代の「伝道の書」解釈にの水準に比して、どのような位置にあるのか。透谷以前に「伝道の書」の教義に本格的に取り組んだ論説がそもそも見当たらないのだが(32)、その言及が確認される若干例に触れておく。

植村正久は、プロテスタント的伝統に立脚して聖書を信仰の基準とする「福音主義」を信条とし、『真理一斑』(一八八四〔明治十七〕年十月、警醒社刊)を著した。その「第二章 宗教ヲ総説ス」において、総論的な論調で(ユダヤノソロモンハ絶倫ノ識量ヲ以テ人生ノ狀況ヲ看破シ至極ノ幸福ノ在ル所ヲ求メ終ニ長歎シテ曰ク大虚ノ虚天下皆虚ナリト)(33)と言及しているが、そこで求められているものは(「畏ニ耶和華」・而守ニ其命令)(34)という「エホバの神」の崇拜である。信仰的敬虔な「福音主義」に限定された域を決して踏み越えないものであつた。このような透谷と植村との態度の差異は(「明治女学校の文学熱にかぶれてはいけないよ」)(35)という植村の発言に集約されることになる。また、植村が発行する「福音週報」連載の『智慧の礎』(石崎愛民、第十一、十四、十八号、一八九〇〔明治二三〕年五月二三・三十日、六月六・二十日、七月十一日)には、典拠が明示されていないものの、「伝道の書」の多くの章句の使用が確認される。だが、これもまた(「神を信ぜよ、エホバを畏るゝは智慧の本なり、愚なる者は智慧と訓誨とを軽んず」)(36)とあくまでも「福音主義」に忠実な姿勢を取っている。

他方、植村・石崎の両者の立場とは異なつて、明治二十年代に風靡した「新神学」の風潮のなかで(日本の伝統的「道」の観念の中から福音を理解し、それを日本の草の根の人々にひろく伝えようとした)(37)、松村介石の個性的な『信仰之道』(一八八九〔明治二四〕年三月、警醒社刊)にも、その言及が確認される。しかし、問題となるのは(嗟呼々々人生何物ぞ、空の又空、虚の又虚(伝道書一章二節)とは是れソロモンの語にあらずや)の引用が(明日ありと思ふ心の仇桜。誠に諸業無常なり)という表現と無造作に並記され、その認識を基礎に(安心立命)・「神」への(確信)が導きだされる論理的構成である(38)。そこには、介石の、伝統的「道」と教義的「福音」との關係論の曖昧さとともに、キリスト教的な「唯一絶対神」に対する認識の弱さが露出している(39)。

これらの同時代の言説に比して、透谷独自の力点は「神」の「福音」に存するのではなく、「文学者」に対して(俗界の衆生)の救済を

定言的命題として突き付ける点にある。

肉を以て肉を撃たんは文士が最後の戦場にあらず、眼を挙げて大、大、大の虚界を視よ、彼処に登攀して清涼宮を捕握せよ、清涼宮を捕握したらば携へ歸りて俗界の衆生に其一滴の水を飲ましめよ、彼等は活きむ、嗚呼彼等庶幾くは活んか。

(『人生に相渉るとは何の謂ぞ』)

透谷によれば、天賦の才能を授けられた「文学者」は(一滴温かき涙)を以て(家なく、食なき茅の家の住民)に眼を向けなければならぬ(『時勢に感あり』、『女学雑誌』第二〇三号、一八九〇年三月八日)。そして己れの道徳律に従って、事の成否を問わない(空の空なる事業)。「文学」に専心せねばならないと主張されるのである。これまで考察してきた「空」の理念をめぐる透谷の論脈は、「伝道の書」との対話から形成された独創的なものであり、それは透谷の文学的原質として積極的な意義を持つものである。そして、「空」なる意識から炸裂するように産み出される「崇高」の強度が透谷の文学の高さを指し示していると結論できよう。

注

- (1) 『総説旧約聖書』(石田友雄・木田献一他、一九八四年五月、日本基督教団出版局、五一五〜六頁)
- (2) 同右書、五一二〜五一三頁
- (3) 同右
- (4) 同右書、五二三頁
- (5) 同右
- (6) 『新聖書辞典』(編者：泉田昭・宇田進・服部嘉明・舟喜信・山口昇、一九八五年九月、いのちのことば社出版部、八七二頁)
- (7) 『総説旧約聖書』、五五一頁
- (8) 同右
- (9) J・K・クレンショウ『知恵の招き―旧約聖書知恵文学入門―』(James L. Crenshaw: OLD TESTAMENT WISDOM An Introduction. John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1981) (中村健三訳、一九八七年十月、新教出版社、一五七頁)では、〈伝道の書の著者は、神に対しても知識に対しても信頼を欠いていた。神は被造物を寵愛しているのか否か何ものも証明せず、知恵のあらゆる営みは破算していた〉と指摘されている。
- (10) 『イスラエルの知恵』(Gerhard von Rad: WEISHEIT IN ISRAEL, Neukirchen-Vluyn, 1970) (勝村弘也訳、一九八八年十月、日本基督教団出版局、三四二〜三四三頁)
- (11) 『「空の空」―知の敗北』(一九八五年七月、山本書店、二八頁)
- (12) 前掲『イスラエルの知恵』、三五四頁
- (13) 『新聖書注解』旧約三(一九七五年九月、いのちのことば社、四五二頁)
- (14) 「空観の性格」(『講座仏教思想』第三卷、一九七五年二月、理想社、一六五〜二〇二頁)
- (15) 同右書、一八二頁
- (16) 何より、透谷の文学的原質としての、このような虚無感に注視すべきで、〈透谷のアンビションはキリスト教と極めて密な関係を持つと同時に、常に自己のアンビションを支えるものとして位置付けられていた故に、キリスト教論的な意味における信仰とは異質的なものとして形成されて行ったというべきであろう〉(沢田泰紳『透谷の入信とキリスト教信仰の性格』、「山梨英和短大紀要」、一九七一年十月、一七一頁)
- (17) 前掲『新聖書注解』、四五九頁
- (18) 前掲『イスラエルの知恵』、三四五頁

(19) 引用は『文学史の方法』（瀬沼茂樹訳、一九五三年十月、岩波文庫、四四〇四五頁）からである。

(20) 同右書、八五頁

(21) 『徳川氏時代の平民思想』では、さらに（イザヤは其慷慨凜冽なる舌を其「時」によりて得たり、而して其義憤猛烈なる精神をもて次ぎの「時」の民を率ひたり）という記述がある。ここで、旧約聖書「イザヤ書」の預言者「イザヤ」が登場していることは興味深い。彼は（召命の最初からユダの国民に深い絶望）を抱き、実際に（北イスラエルの滅亡と、ユダの徹底的な荒廃を経験）したにもかかわらず、（神の約束に対する信頼そのものは変わらなかつた）（前掲『総説旧約聖書』、三七五頁）のである。

(22) 前掲『総説旧約聖書』、五五四頁

(23) 同右

(24) 前掲『知恵の招き』（一七三頁）には、つぎのように書かれている。（初期の知者たちは、預言者や祭司から契約にまつわる語句を決して受け入れなかつたけれども、人間の言動に無関心な神などを決して思い描かなかつた。しかしコヘレトの考えは、神が人間に関心を持っているにか無視しているのか、いずれとすることができない。その結果、祈りであれ嘆きであれ、コヘレトは神と決して対話を持たなかつた）。

(25) 『旧約新約聖書大事典』（旧約新約聖書大事典編集委員会、一九八六年六月、教文館、八〇九頁）

(26) 、（22）と同じ。

(27) 前掲『「文学界」とその時代』、一四五頁

(28) 佐藤泰正氏の指摘、透谷が（現実深くかかわる熱い「濃情」と、その故の現実変革への「沈痛なる批判」をこそ宗教の主義なりとし、その基底の故にこそ、真に時代の一切を相対化しうる視点をもって、よく時代の思想、文化、情況の病弊を鋭く衝きえた）という論に私は賛意を示したいが、そこからさらに「崇高なる文学」が生成する局面に注視したいと考える。（『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』、一九六七年十一月、二五頁）

(29) この「崇高」概念は文学理念としてだけではなく、石坂美那子との恋愛を通して覚醒した、精神的な自由の確立を結びついている。その経緯を滝瀬爵克氏は『北村透谷の思想と文学の端緒—その媒体としてのキリスト教思想の触発をめぐって—』（『日本文学』、一九六三年一月、十二頁）で指摘している。

(30) 西谷啓治氏は「空と即」（『講座仏教思想』第五巻、一九八二年五月、理想社、二八〇二九頁）で、首肯すべき論を展開している。

詩歌には、哲学が日常的経験を対象の認識乃至は認識の対象という問題として受け止め、認識としての「知」の領域でそれを追求するのは、全く違った態度が現われている。そこには、どこまでも経験を離れることなしに経験そのものの根源に入ってい

くという方向が含まれている。その方向は、むしろ宗教というものの立場と共通している。宗教、は「知」の立場をどこまでも掘り下げていく方向と共に、絶えず「知」の立場からの離脱の方向をも含んでいる。詩歌、或いは一般に芸術は、感覚や知覚、また感情とか情意とかのうちに、経験の最も主要な契機を認めて、その内へどこまでも徹して行くという方向を軸にしている。

- (31) 『人生相渉るとは何の謂ぞ』では、〈造化主は吾人に許すに意志の自由を以てす〉と「自由意志」についての言及がある。
- (32) 「伝道の書」に対する本格的な論考は、一九一五年から「聖書之研究」誌上に十一回に分けて発表された内村鑑三の研究に始まると考えられる。

- (33) 引用は「植村全集」第六卷（一九三二〔昭和七〕年七月、植村全集刊行会、十九頁）から行なっている。

- (34) この部分は「伝道の書」第十二章第十三節に基づく。今日の日本聖書協会訳では、「神を恐れ、その命令を守れ」となっている。

- (35) 相馬黒光『黙移』（一九三六年六月、女性時代社）。引用は佐波亘『植村正久とその時代』第五卷（一九三八年九月、教文社、五七三頁）から行なっている。

- (36) 「福音週報」第十一号、六頁。引用は、復刻版「福音週報」（一九七九年六月、友愛書房）から行なっている。

- (37) 前掲『明治文学全集』第八八卷（武田清子氏「解題」、四三一頁）

- (38) 同右書、一二九〜一三〇頁

- (39) 透谷の信仰に関する残された問題として、つぎの二点が挙げられる。第一が、「日本的」キリスト教受容の在り方のなかで、透谷の信仰はどのように位置付けられるのかという問題である。宮崎賢太郎氏は、つぎのように指摘している。

キリスト教が日本において受容される唯一の可能性は、第一にヨーロッパ的キリスト教が普遍的、正統的なキリスト教であるという幻想から解放され、ヨーロッパにおいて土着化したキリスト教の一形態にすぎないことを認識し、第二に洗礼にいたることを最終目的とする改宗主義から改心主義に転換することである。

（「アジア諸国のキリスト教受容」〔『アジアのなかの日本史Ⅴ 自意識と相互理解』、一九九三年一月、東京大学出版会、一三六頁〕）

第二は、作家の自殺についてである。コーヘルトは深い絶望にもかかわらず、決して自らの命を絶つ道を選ばなかった。〈エジプトやメソポタミアで類似の作品を創り出した人々と異なり、コーヘルトは不安の只中に生きているにもかかわらず、自殺を実存的な巨大な不安を解消する手段とみなすことを拒絶した〉（前掲『知恵の招き』、一六六頁）のである。「改心」を重視する「日本的」キリ

スト教受容において、自殺の禁止に関する意識は低かったというべきであろうか。

第二章 透谷の詩作品の検討―文学理念の作品化の問題―

第二章 透谷の詩作品の検討—文学理念の作品化の問題—

序

透谷の日記は、今日、星野天知によつて部分的に筆写されて「透谷子漫録摘集」として残されているが、その一八九〇（明治二三）年三月三、五日付の記録には、注目すべき内容が孕まれている。

三月三日 四谷に大火ありしが今朝亦浅草大火。

同 五日 三田町辺大火イビー氏よりの帰途聖坂のコーサンド氏を見舞ひたり。其学校にも其教会にも病めるも老たる者も充てり、彼等の荷物甚だ少し、辞して帰るに狂へる寡婦と見へし老母少女の手を引いて飯櫃一つの中には茶碗と何か入れて居りまごまごす実に去り難かりし。

「東京日日新聞」の記事によれば⁽¹⁾、この火災は二月二十六日から断続的に起こっているもので、折からの西北の風に煽られて、二八日の時点で、すでに被害は（全焼戸数四百二十四戸、半焼七十三戸）に広がっている。出火元は（浅草三間町廿四番地の薪炭渡世木村喜太郎方の物置）で、その（原因は炭団の灰を造りしその火の残れるより）という不注意からと報告される。だが、見逃してはならないのは、被害の拡大の背後に（小路は狭し、家は小さし）という生活環境の問題があつたことである。「東京府下」には大火が非常に多く⁽²⁾、そのために、大規模な防火計画を立てられている。その一つの手立てとして、一八八一（明治十四）年には、防火とスラム撤去との二つの目的を持った「神田橋本町スラムクリアランス計画」が施行された。しかし、その実、その計画は「府」当局がスラムの住民を（聚団セザレバ、左程ノ害モナシ。故ニ散布シテ住マシムル）⁽³⁾と差別的に扱うことに基づいて立案された、問題のあるものであつた⁽⁴⁾。「府下」の狭い路地裏には、貧しき人々の群れが肩を寄せあつて生きていたのである。

三月八日刊行の「女学雑誌」第二百三号には、透谷の『時勢に感あり』が載せられている。それは、（実に去り難かりし）という日記の掉尾の言葉に見られたような、強い衝撃のままに書かれたと思われる。その冒頭の一文、（君知らずや人は魚の如し、暗きに棲み暗きに迷ふて寒むく食少なく世を送る者なり）には透谷の冷静な人間認識が示され、また、（紛々擾々たる社界の現象を一括し来り詳らか是を觀察すれば熱涙の期せずして吾が蒼頬を掩ふ者あり）には済民のための熱情が噴出している。それらの言葉には、高い使命感に由来する透谷の文学の精髓が遺憾なく發揮されているといえよう。桶谷秀昭氏が（その表現は、情況の奈落から情況をみている透谷の認識の通路、そこに波うっている彼の情念を垣間みせる）⁽⁵⁾と評価したものである。

周知の通り、明治二三年は、それまで悲願であった帝国議会が開設されるとともに、失業者の増加・米騒動・足尾銅山の鉍毒事件の発生など、光陰相半ばする、近代日本社会を考えるうえで、極めて重要な年であった。透谷の日記に見られた罹災者のなかには、当時、都市周辺部で形成されていた下層社会の人々も数多く含まれていたに違いない。維新以後の地租改正と松方正義による紙幣整理の断行・租税の増徴、および、自然災害による不作・凶作などの原因が積み重なって、一八八〇年代には、(ブルジョアの発展を前提とする地主Ⅱ小作関係)が急速に展開し、農民層の分解・没落が進んだ。一八七三(明治六)年、全国の農家戸数が約五六四万戸だったのが、一八九一(明治二四)年には、約五四九万戸に激減し、しかも、一八八三(明治十六)〜一八八六(明治十九)年の四年間には、総耕地の約二十パーセントが売却の対象となっていた。窮乏が原因となった農村の年雇・季節雇の挙家流出によって、東京・大阪などの都市の周辺部には、百万人を越える「細民・貧民・窮民」^⑦が生まれたのである。

このような窮状を見かねて、いわゆる「貧民ルポルタージュ」が試みられる。明治二三年の代表的作品を取り上げると、著者不詳『窮民彙聞』(『国民新聞』六月十五、十六、十八、二十日)、桜田文吾『貧天地饑寒窟探險記』(『日本』八月二九、三十日、九月一、四、五、八、九、十一、十二、十四、十六、十七、二十一日、二十四年一月五日)などがある。議事堂の目の前にある四谷鮫ヶ橋の貧民窟で、桜田は(小児の死骸盤の内に横たわれり)という悲痛な情景を目撃する。(心悸きて近より見れば汚穢けき檻樓二、三枚をもて蔽い水は骸上まで及びたり)という酷い状態であったが、(諦視すれば曷ぞ凶らん死骸にはあらで快げに熟睡せるなり)という驚くべき事実を発見する。(哀れむべし貧の天地)と叫ばれた、同じ東京の空の下で、当時、二三歳であった透谷も生きていたのである。透谷はすでに、一八八四、八五(明治十七、十八)年にかけて、関東の原野を放浪して、松方財政による不況の打撃を深刻に受けて発生した(大規模の負債農民騒擾(困民党事件))^⑧を目のあたりにしていた。(透谷と十七、十八年の農民騒擾とは、その敗北による否定面においてはあれ、深い内的関係をもっていた)(色川大吉氏)と指摘されている。

そこで、(透谷にとつても、最初の創造の年)^⑨でもあった、この明治二三年の創作活動を再検討することで、透谷の文学の思想的原質を明らかにする。三月十六日付の日記には、腹案の『西行伝』について、(行いて日本の歴史を読め、悲惨限りなき者何処にかある。日本の歴史には朝廷の……あるのみ、然れども貧民……説明する者なきなり)と説明されている(引用文中の「……」は、おそらく天知が筆写の際、故意に文言を落としたのであろう)。ここにも、「貧民」への眼差しが存するのであるが、(貧民ルポルタージュの持っていたエネルギーをついに自己のものとなしえなかつた、日本近代文学の文学観の狭さと方法の未熟さ)^⑩を振り返ると、その視線には、殊更に重い意義が置かれよう。

だが、透谷の主張のなかで、さらに注視したいのは、さきの引用に続けて、(然れども西行は不平を詩歌に洩すの徒に非ず、彼は既に上に登れり、彼は既に不平を吊ふ身となれしなり)と書かれている部分である。(上に登)るとは、(不平を吊ふ身)とは、どのような意味なのか。社会的現実の問題と切り結びながらも、それを超越した場所で書かれるとされる「文学」とは、如何なるものであろうか。この論

断片的に残されている明治二三年の日記を見ると、透谷が極めて意欲的に創作していたことがわかる。ほとんどの作品がまだ腹案の段階なので、正確には判別しにくい。評論約十二篇、戯曲約十九篇が数えられる。この一年間に、かなりの数の作品が手掛けられていた。あるが、未完成のまま、結局、日の目を見なかったものが多いのは、誠に残念な事実である。

評論の特徴として、透谷の関心の広さと視点の鋭さが挙げられるが、大別して、『明治文学史』・『西行伝』などの文学史・伝記評論、『文字考』・『文字の戦』などの国語国字論、『チャリチー』などの社会福祉論とに分けることができる。〔詩人は須らく日を見月を見て区々たる科学的の算当に拘泥せざるべし、万物悉く詩人の前には記号耳、其裏面こそ汝が研究すべき目的物なり〕（『露伴子』）という言葉からは、この時期に、評論文体の透谷独特の切れ味が磨き上げられつつあったことが確認される。

他方、戯曲のなかで目を惹くのは、『渡守日記』・『金持乞児』・『四千円の函』など、〔サタイア〕（satire）と称される社会諷刺劇が約六篇も構想されていることである。社会諷刺の痛烈な作品群には、透谷の旺盛な批判精神が示されている。その具体的内容を知る手がかりに、『渡守日記』の主人公（翁）の台詞として書き残されている一部分を引用する。

「一度吾れ人間の最下流に居れり。爰に居りて世界の惨憺の甚しきを見たり、其相喰ふ所相囓む所のすべては吾眼中に集まれり、政治を説く者は虚然之を説き宗教をいふものが恍然之を言ひ、而して此下流まで達せず」。

今では隠棲している（翁）が、かつては（人間の最下流）に居て（世界の惨憺の甚しき）を見たと言語。そこには、大火に逃げ惑う貧しき人々の群れを目撃した、作者自身の姿が投影されているといえよう。（翁）の人物造形について、色川氏は「〔社会的・倫理的モチーフと隠仙的・求道的モチーフとの葛藤・緊張〕を見いだし、そのなかにこそ、〔当時の透谷のテーマは鳴りひびいていた〕と指摘する。さきに用いた言葉を再び利用すれば、その問題は、（人間の最下流に居）て社会的現実の問題と切り結びながら、（上に登）った場所で書かれる「文学」の在り方への問いともいえる。この問いに、透谷が如何に答えるかが注目されるのである。

戯曲の試作は、他にも、『源平名残』・『楊貴妃』など「現在体」の人物が登場する「史劇」と、『天香君』・『蓬萊曲』・『西行の復生』など「霊体」の人物が登場する「夢幻劇」とがある。正確にいえば、ここで用いる「史劇」・「夢幻劇」の概念は、坪内逍遙の『我が国の史劇』（『早稲田文学』第四九、五〇、五一、五五、六〇、六一号、一八九三〔明治二六〕年十月〜九四〔明治二七〕年四月）、『夢幻劇の弊』（『早稲田文学』第五五号、一八九四年一月）で明確化するもので、透谷の試みはその前駆となるものである。逍遙は「史劇」の三原理として、（第一）叙事詩の体と劇詩の体とを分別すべし（第二）劇としての「旨の一致」を具へむべし（第三）性格を諸作

業の立因たらしむべし」を提示しているが、その究極の目的は、史実に即した人物を媒介として、⁽¹⁾「千古唯一体なる自然、人間の平等旨」を描出することにある。河竹繁俊氏は⁽²⁾、その方法を「日本在来の伝統演劇たる人形浄瑠璃・歌舞伎の様式美と、西洋劇の一貫した人間描写の長所とを折衷する」⁽³⁾（漸進主義）とする。基本的には、透谷の「史劇」は、逍遙のそのような主張に合致するものであるが、その試みには、⁽⁴⁾「人間と世界とを疑い思索して苦悩するだけでなく、人間同士の葛藤の中で滅んでゆく主人公を、史劇の形を借りて造形」⁽⁵⁾（佐藤善也氏）するという意図が秘められていた。

だが、「史劇」にも『悪夢』（『文学界』第十七号、一八九四年五月）という題目が名付けられているように、透谷の本領は、むしろ「夢幻劇」の構想の方に存した。「夢幻劇」を、⁽⁶⁾「其の現在未来を遺忘して、恍惚遊惰の民となる結果」をもたらす（出世間的文学）と見做して批判した逍遙とは、対照的な立場である。八月十四日付の日記に（うたひ稽古始めたり）とあるが、『蓬萊曲』の詩句が謡曲の影響下で編み出され、その構成も世阿弥の複式夢幻能の形式を参考にしている点は、すでに論証されている⁽⁷⁾。透谷の（『蓬萊曲』終わりに琴の弦きれて、始めて吾がなほ観音堂にあるを覚ゆ）（九月二五日）という日記の言葉からは、夢への没入とそれからの覚醒という脚色が読み取れるが、それは世阿弥の新しい修羅物⁽⁸⁾軍体の幽玄能⁽⁹⁾の試みと相通じる性質を持っている。それまでの古い修羅能は、「延年風流」で演じられ、修羅と帝釈との闘いを描いた「修羅闘諍」から由来するものであった。世阿弥は、そのような幽玄美とは無縁の（戦いで死んだ武士の霊が修羅道の苦しみを受けることを描く）古修羅を、新しい視点である（夢幻能の手法を駆使して、風雅・武名・愛を主題とした美しい詩劇に発展させた）⁽¹⁰⁾。そのなかで、（『平家物語』の抒情的側面に着目し、「平家物語」の中でも美しく滅んでいった悲劇の武将たちを主人公に、いちはやく形式が整い楽式が完成した脇能の形態に抛りつつ、読経の声にひかれて現れたり、念仏の場に出現したり、妻の夢枕や、旅僧の夢の中に登場させ、夢中の出来事として、脚色し、シテが回向を頼むという形式）⁽¹¹⁾を採用したのであった。ただ、世阿弥の能楽論は、一九〇九（明治四二）年に初めて、吉田東伍によつて翻刻・公刊されたのであるから、透谷は直接それに目を通していないことになる。（彼がもし世阿弥能楽論に接していたならば、彼の言う演劇詩の前途に少なからざる影響を与えたものと推考される）⁽¹²⁾

（松田存氏）と指摘されるが、透谷の「夢幻劇」の構想は世阿弥の芸論と本質的に相通するものであったといえよう。しかし、両者の間には、重要な差異が二つ存する。その第一点は、「救済」に対する認識である。三界六道という仏教的世界（輪廻観・流転観⁽¹³⁾）に立脚する世阿弥の修羅物は、風雅の趣向を尊重しながらも、シテが罪障懺悔して、ワキに回向・供養されるといふ基本構造を取る。（謡曲の中には、信念の表白、懺悔滅罪の意が、可なり明白に見えるものもあり、殆ど宗教文学といつてよい位の趣も少なからず表はれてゐる）⁽¹⁴⁾（姉崎正治氏）のである。それに対して、透谷の場合は、（仏教は漸く其質を変じて哲学的趣味を専らにし、到底人間を仮偽の虚栄世界貪欲世界迷盲世界より救ひ出して實在の莊嚴なる円満境に引誘するの望みなし）⁽¹⁵⁾と、その思想的可能性を切つて捨てている。にもかかわらず、『蓬萊曲』に付加された別篇「慈航湖」は、（種種奇妙雑色之鳥）⁽¹⁶⁾（『あやしの霊鳥』）が飛び、（八功德水、充滿其中。池底純以金沙布地）という（七宝池）⁽¹⁷⁾（『慈航の湖』）が登場する『阿弥陀経』⁽¹⁸⁾の西方極樂浄土の性質を濃厚に有してい

る。そのような矛盾する態度に、北川透氏は〈あの《蓬莱山頂》の詩的言語を可能にした意識の延長で書かれたとはとうてい思われぬような仮構意識の希薄な、言語的な抵抗観の弱い表現になっている》⁽²⁵⁾と批判を加えている。果たして、何によって人間は救われるのか、ここに透谷の「救済」観を問う必要が生じる。

第二点は、「鬼」に対する認識である。「二曲三体」(舞歌の二曲と老体・女体・軍体の三体)の稽古の基本体系を確立した世阿弥は、さらに、それに諸体(放下・碎動風・力動風・天女舞)を用風(応用風)として組み入れる。しかし、「碎動風」と「力動風」とに分けられた「鬼能」のうち、世阿弥は、形は鬼でも心は人間である「碎動風」(形鬼心人)については許容したが、形も心も鬼である「力動風」(勢形心鬼)については粗暴専一な風体として忌避した⁽²⁶⁾。「力動風」に対する世阿弥の頑なな態度は、幽玄美を一貫して追求してきた基本姿勢によるものであるが、他の理由として、『砧』・『恋重荷』・『舟橋』などの「碎動風」の「鬼能」に傑作を残した自信、新しい修羅物を創始した自負、彼自身「鬼能」に不向きな小柄な体躯であったことなどが考えられている⁽²⁷⁾。世阿弥は「鬼の範圍をこのように限定しながらも、人間の心の内に眼を注ぎ、妄執の雲晴れぬ人間の魂を救おうとした」のであって、〈修羅能の開拓も、「恋重荷」や「砧」などのように恋慕の妄執を描く執心物の完成もその營為にほかならない〉のである⁽²⁸⁾。世阿弥の普遍的な人間中心主義といえよう⁽²⁹⁾。これに対して、透谷は『他界に対する観念』(「国民之友」第一六九、一七〇号、一八九二年十月十三、二三日)のなかで、〈仏教文学の精粹と呼ばれたる謡曲の中に極めて普通なる幽霊の思想は人間の喜怒哀楽等の情意に動かされて浮き出るものにして、人間を其儘なり〉と正反対の意見を提示している。〈少時劇に誘はれて大江山の鬼を觀たりし事あり、三尺の童子たりし時にすら畏怖の念よりも寧ろ嘲笑の念を抱きたりしを記憶す〉ともいう。世阿弥の「碎動風」をはつきりと否定するのである。さらに、〈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も必竟するに他界の観念なくして、接近せる物にのみ寄想したればなり〉と述べ、人間の価値意識を超越する「崇高」概念の必要性を説く。そこで、問題となるのは、透谷が実際にどのような「他界」を描き得たのかということである。

革新的手法を以て能楽の基礎を築いた世阿弥との対比によって、透谷の文学が抱いていた根本的問題を明確にした。人間に対して、どのような「他界」を突き付け、どのような「救済」を用意したのか、これらを探究することで、〈人間の最下流に居〉て社会的現実の問題と切り結びながら、〈上に登〉った場所で書かれる「文学」の在り方への、透谷の解法の手がかりが得られるのではなからうか。

明治二三年における透谷の創作活動を検討しながら、その文学の思想的原質を明らかにすることを試みているのだが、具体的に考察する作品として、(「天香君」世に出て、演劇詩の可否決すべし)(八月三十日)という『天香君』に着目しようと考える。『天香君』は従来、『蓬萊曲』(一八九一年五月二九日、養真堂)の(原型)⁽³⁰⁾(佐藤善也氏)として捉えられ、(主人公が貴人であること、数奇な経歴をもつてゐること、最終場面は神仙界で仙女との交渉をもつこと)・(天地振動の場面、琴)などの意匠において、(天香君の主題や構想が「蓬萊曲」の中に流れ込んでゐることは確実)⁽³¹⁾(笹淵友一氏)とされてきた。未完成に終わり、日記のわずかな記録だけが手がかりであるだけに、おおむね消極的な評価が下されている。

だが、その構想には、重要な意義が存していると考えられる。さきに引用した色川氏の所説によれば⁽³²⁾、透谷の(微妙な転移が、明治二三年という時点ではつきりとあらわれた)とされる。(当時の透谷のテーマ)であった(社会的・倫理的モチーフと隠仙的・求道的モチーフとの葛藤・緊張)が、その様相を変え始めたのである。対立するモチーフの(矛盾は具体的なドラマの作品としては、ついに結実することなく、前者のモチーフは、むしろ評論の形式をとって性急に表現されていった。そして後者が「天香君」や「蓬萊曲」という内面的なドラマとして深化され、透谷の創作上のライト・モチーフとなつていった)のである。その変容の理由は、(自由民権の理想を過去のものにしてしまった明治二十年代の卑小な政治の現実)によるもので、その後、(眼前の小現実を越えたもの、永遠の人類のテーマが圧倒的な比重をしめるようになる)とされるのである。このような指摘を考慮に入れながら、明治二三年の、社会的沈滞に伴う透谷の転換に注目したい。とくに、その時期、自負を以て構想された『天香君』に注視すれば、その「救済」・「他界」観を重要視することで、透谷の文学の思想的原質を明らかにすることができるのではないか。そこで、まず、わずかに残されている『天香君』に関する日記の記録を引用する。

八月一日 昨日は「天香君」終りに近くして筆熟せず心大に怒れりしも今日は心地よく数枚を走らせたり。

同 二日 「天香君」一たび稿を脱するに垂んとして是を繼ぐの心なく終日鬱々たり。

「あまか君」の中に(半舎の段)彼が眠れる間に神来りて眠りつゝ談るさまを書かば如何、是れ甚だ新奇にして人を喜ばせんも知らず。

同 四日 「天香君」將さに全局を終えんとしつなほわが氣到らず、これは時経月歴るにあらでは出来上るまじと思ふ。

(中略)

「天香君」は明後年を期すべし

(中略)

「天香君」はおとしものとし無名にて出す可し、おとし主序として中に言へ「われかゝるものを作りてより日夜なやみ思ひし、誇大なる放言もて世をてらふが如き観もあり、また未熟なる詩体にて世に笑はれん恐れもあり、本屋にもて行く気も起らず、遂に心を決して養真社の窓を犯して投入れぬ云々」

同廿七日 「天香君」の中に露姫を擁して出る時かしの実を取りて仙人のくらしをする様面白かるべし。

同三十日 「天香君」世に出で、演劇詩の可否決すべし、然る後われこれをわが舞台とせん。

其終りは。天地ひとりでに静平にして、こゝに天、露ふたり立ちて祝する言葉にて終るべし。

其表紙に「星」を散すべし、其下には琴もよからん。

十月十三日 「天香」の改作を為すべし。月と彗星との会合は余り奇なり、故に之を廃して初齣を神等集りて「神つどひ」を為し、

天香の生長を祝し王位に登せ、ひめ娶らせんと云ふに始めん。

作品名および主人公の名でもある「天香」という名称については、それが何に由来するのか特定はできない。しかし、〈初齣を神等集りて「神つどひ」を為し、天香の生長を祝し王位に登せ、ひめ娶らせんと云ふに始めん〉という記述を見ると、そこに記紀神話的な世界が構想されていたことがわかる。今日の実証主義的歴史学に基づく批判的な通念とは違つて、透谷は記紀神話に対して、それを否定するどころか、むしろ、積極的に学びとろうとしていたふしがある。翌二四年、逍遙とともに日本初演の『ハムレット』を横浜山手公会堂で観劇するのだが、逍遙が〈古事記時代を以てパラダイス、ローストを書くべき〉(六月七日)と語つたのに啓発され、〈古事記を研究するの念起れり〉(六月九日)と書き記しているのも、その証左とならう。当時の透谷の関心の在り方を考えれば、おそらく、記紀神話から叙事詩的構成と神話的世界観を学びとろうとしていたのではないだろうか。

記紀神話的な世界を具象することの困難は、絵画の領域でも、同じ明治二三年の、「歴史画」論争で露呈する。第三回内国勸業博覧会に出品された原田直次郎(一八六三—一八九九年)『騎龍観音』(護国寺蔵、二七三×一八三cm)をめぐつて、外山正一・森嶋外らの一大論争が展開されたのである。芳賀徹氏によれば、巨龍に騎つた白衣の揚龍観音がカンバスに大きく描きだされた作品は、〈明治日本の油彩の仏画とか宗教画とかいうよりも、東洋の宗教説話を題材としたドイツ・ロマン主義絵画の一つの展開〉⁽³⁾として見る事ができる。ミュンヘン留学帰りの原田の本当の狙いは、〈同時代ヨーロッパの宗教的・神話的題材による象徴主義絵画を日本の場で試みてみることにこそあった〉⁽⁴⁾のである。その試みは、当時の理解の水準を越えた、極めて独創的なものであった。しかし、外山は『日本絵画の未来』(四月二七日、明治美術会第二回大会)で、〈松明のあかりにてチャリ子の女が綱渡をするの画なるやと疑はしむるなり〉と嘲笑し、画題は作家自らが主体的に選んだもので、なおかつ、同時代の人々に訴求力を持つものでなければならぬとする。それに対して、嶋外は『外山正一氏の画論を駁す』(「しからみ草紙」五月)で、宗教を題材とする作品が制作不可能なのではなく、それを可能にするには、〈宗教的信

仰)に基づく(宗教的実感)とは別の、(小天地主義)に基づく(審美的反感)が必要であるとする。没理想論争でも見せた、鴨外独自の論法である。

一八九九(明治三二)年になつても、「歴史画」における困難な状況は変化していない。「読売新聞」が募集した「東洋歴史画題」の審査にあつた岡倉天心は、それまでの(全体古代神話の作は甚だ困難で、日本でも是迄古代神話的の画はありませんが、多くは土窟から掘り出した古代石器に依つて常に衣服も形も多くは一樣であつた)(『国民新聞』十月二八日)と嘆息するほどであつた。それほど未熟なものが多かつたのである。(ちなみに、一等は外山正一「建速須佐之男命が所命給へる国を知らさずして御妣の国根之堅洲国に罷らんと欲ほして哭き給ふ状」であつた。)³「歴史画」の本格的始発は、青木繁(一八八二—一九一一年)の登場を俟たなければならなかつた。一冊の『若菜集』を懐裡に忍ばせて上京した青木は、(明治の浪漫主義精神を骨がらみで体現したほとんど唯一の画家)³⁵であつた。『黄泉比良坂』(一九〇三(明治三六)年、東京芸術大学芸術資料館蔵、四八×三三、三cm)・『日本武尊』(一九〇六(明治三九)年、東京国立博物館蔵、七〇×三七cm)などの作品を通して、(画家と、そして絵を見る人と正体する眼は、集団的な歴史解釈と遠く隔たつた、一対一のやりとりが絵のなかで実現する)³⁶ことが可能となつたのである。しかし、その青木ですら、周囲の無理解のなかで(窮死同然の死)³⁷に追い込まれる結果となつた。(文展の主流にみられる平穏平凡な心境画への傾向が、青木の激しい自我の劇を無用)とするともに、(つぎつぎの流入する海外の新しい美術思潮へのめまぐるしく性急な対応が、画壇の新しい世代に、青木のやや古風な悲劇に眼をやる余裕を与えなかつた)³⁸からである。

「歴史画」を取り巻く画壇の混乱を顧みれば、改めて『天香君』の獨創性が確認できよう。一つの読みの可能性として、「天香」という名称が、記紀に登場する「天香久山」(奈良県橿原・桜井市、標高一四八m)から着想されているのではないかと推定できる。「天香」と「天香久」とが同じであるといえるのは、北麓の北浦に鎮座する天香山坐櫛真命神社や、その神社が舞台となつている神話、『日本書紀』神武天皇即位前期の戊午年九月条の(夢に天神有して訓へまつりて曰はく、「天香山の社の土を取りて、(香山、此をば介遇夜摩と云ふ。)³⁹天平瓮八十枚を造り、并せて巖瓮造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。亦巖呪咀をせよ。如此せば、虜自づから平き伏ひなむ」)⁴⁰という記述からも実証されよう。付言すると、このときの神武は、大和平野に入る直前で、国見丘の八十梟、磐余の兄磯城・弟磯城の抵抗に遭い、(道路絶え塞りて、通らむに処無し)⁴¹という全くの閉塞状態にあつた。だが、(天神)の(夢の訓)に従い、「天香山」での(天神地祇)の祭祀をおこなうことで、救済されることになる。このような展開は、『天香君』の(牢舎の段)彼が眠れる間に神来りて眠りつゝ談るさまを想起させる。ここでも、(天神)の(夢の訓)が救済の手段となつているのである。このような「救済」の在り方は、注意して読まなければならない。

さらに、「天香久山」と結び付ける読みを深める事実として、藤原京の大和三山、耳成・天香久・畝傍山は、中国の神仙思想の瀛洲・蓬莱・方丈の三神山が想定されていたことに注目したい。『天香君』でも、(露姫)が(仙人のくらしをする様)を描く構想が立てられてい

たが、そのような神仙伝承の観点に立てば、意味論的な拡大解釈が可能となるのである。「天香山」の山上に鎮座する国常立神社の（国常立神は、国土の永続をその名の由来とすることからも、香久山は「世界山」ではあるまいか）⁽⁴⁾と指摘する千田稔氏は、つぎのように述べている。

藤原京の三山がこの三神山に見立てられていたとする想定は、万葉歌（巻三―二五七）に次のようによまれているからにほかならない。

天降りつく 天の芳來山 霞立つ 春に至れば……

つまり香具山という山の名を「芳來山」と表記していることに注意される。「芳來」はおそらく「蓬萊」の意味を示すためではなからうかと想定される。もしそうならば、香具山は三神山の一つ、蓬萊山とみなされていたと考えられる。香具山は三神山の一つ、蓬萊山とみなされていたと考えられる⁽⁴⁾。

このような解釈に従えば、「天香山」は「蓬萊山」と同じく、「世界」の象徴的中心としての意味を持つものと見做すことができる。すると、「天香山」―「蓬萊山」という繋がりに従って、『天香君』―『蓬萊曲』という意味的連関が類推できる。記紀神話に着想を得ながら、極めて意識的に、透谷は新しい「世界」構築を繰り返し試みていたのである。このように考えると、〈初齣を神等集りて「神つどひ」を為し、天香の生長を祝し王位に登せ、ひめ娶らせん〉という日記の言葉も、「世界」の象徴的中心を表現したものととして理解できよう。

『天香君』において、記紀神話に着想を得ながら、透谷は新しい「世界」構築を試みた。現実を超越する「世界」構築の営みは、「他界」の設定という、透谷の文学理念が作品化されるための手段の一つとして、評価されてよいだろう。それは、社会的現実の問題と切り結びながら、（上に登）った場所で書かれるという作品の在り方を示している。記紀神話的な世界を具象することが困難な時代に、透谷の独創的な構想力が発揮された作品である。二年後の一八九二（明治二五）年、演劇界の長老である依田学海の許に訪れたときの日記に、

壮高なる者を古神的近神的に興行するは如何と問ひしに答へて、之れ遂におどけとなるべし。幽霊も鬼神も若し真に迫らば大いに可なるべきも戯れに見ゆるこそ是非なけれと言はれたり。

とある。この内容から、透谷の一貫した取り組みが明確になると思われるが、その反面、学海に揶揄されているのがわかる。学海の方の日記には、（北村門太郎といふもの来りて演劇の事を論ず。この書生銀坐の一商家にありて翻訳を業とするよしなり）⁽¹³⁾と、やや冷淡に書かれている。透谷の試みは、無理解の風に晒されていたのである。

しかし、根本的な問題として、『天香君』の新しい「世界」が、現実の価値意識に対し、どれほど意義申し立てできる力を持っていたのかが問われるであろう。現実「世界」に対する反措定としての、その強度こそ、透谷の「他界」の本質を見極める指標となるのである。そこで、その評価の際に見落としてはならないのは、『天香君』に考案された二つの「救済」である。一つは、すでに指摘した、（天神）の（夢の訓）によるものである。（牢舎の段）彼が眠れる間に神来りて眠りつゝ談るさまを描くという構想に、それが見られた。神の靈感によるという神秘主義的な手段である。もう一つは、クライマックスの構想、（其終りは。天地ひとりでに静平にして、こゝに天、露ふたり立ちて祝する言葉にて終るべし）である。（天地ひとりでに静平にして）という言葉からは、理性的な因果関係を超越した、予定調和論的な手段が読み取れる。この二つの「救済」には、無論、記紀神話的な「世界」が造形されているとはいえ、人間的な意志の活動する場所とは与えられていない。

このような「救済」の性質は、『楚囚之詩』（一八八九（明治二二）年四月九日、春祥堂）・『蓬萊曲』の結末部分が、究極の「世界判断」を行なう「悲劇」⁽¹⁴⁾として結実できなかつた弱さと共通する問題である。また、（上に登）り（不平を吊ふ身）となつた立場で書かれる作品の在り方にも関わる問題である。三月十六日の日記には、『西行伝』の構想とともに、つぎのような言及がある。

凡そ詩人は自ら作りしに非ず他より作られしなり。自ら詩人として生るれど、是をして詩を作るの詩人たらしめ世界の靈秘を發表する

- (1) 『明治ニユース事典』IV(一九八四年一月、毎日コミュニケーションズ、百八頁)
- (2) 東京府の一八八一(明治十四)年の火災統計によると、一八六八(明治元)年から一八八一年までの間の火事による焼失棟数は、七万八千九百五棟、焼失面積九万六千三百二十九坪に上り、年平均にすると、六〇七五棟、七万四〇九四坪が焼失したことになる。今日、大火とは、百棟以上の焼失をいうから、今の感覚だと、年平均五四回、つまり、一週間に一回以上、決まって大火が発生している計算になる。(藤森照信『日本近代思想大系』第十九卷「解説」、一九九〇年七月、岩波書店、四一七〜四一八頁)
- (3) 同右書、十八頁
- (4) 同右書、「解説」(四二二頁)参照
- (5) 『近代の奈落』(一九八四年一月、国文社、三二頁)
- (6) 永原慶二『日本経済史』(一九七〇年十月、有斐閣、二二五頁)、以下の記述は、同書(二一〇〜二一七頁)を参照した。
- (7) 同右書(二二三頁)によると、「細民」は定職を持った下層の一般労働者、「貧民」は人足日傭取をはじめとする雑多な職業に従事するもの、「窮民」は病弱・廃疾・老衰などによって生計をたて得ない極貧者とされる。
- (8) 中川清編『明治東京下層生活誌』(一九九四年九月、岩波書店、六四〜六五頁)
- (9) 色川大吉『明治精神史』上(一九七六年七月、講談社、一四五頁)
- (10) 同右書、一五九頁
- (11) 色川大吉『北村透谷』(一九九四年四月、東京大学出版会、十七頁)
- (12) 山田博光『明治における貧民ルポルタージュの系譜』(『日本文学』一九六三年一月、十四頁)
- (13) 、(11)と同書、二八頁
- (14) 『日本演劇全史』(一九五九年四月、岩波書店、八七八頁)
- 河竹氏は、当時の演劇界について、つぎのように指摘している(同右書、八五四頁)。混沌とした状況のなかで、透谷は模索していたのである。

要約していえば、歌舞伎座創立から明治二十六年頃までは、局外者桜痴が興業面にまで進出して団十郎の活歴劇が主潮をなし、保守系の菊五郎・左団次は別行動を取り、旧興業者十二世勘弥は失脚の度を早め、狂言作者は主流から脱却して行く過程を示している。しかも一方には、活歴や散切よりもっと新しい、そして全く異なった土壌から生い育った新演劇——新派——が頭角をあらわしはじめ、他方には逍遥その他若い純文学者たちの作劇活動が開始されようとしている——そういう時代であった。そしてそ

の混沌をよそに、旧時代の江戸作者を代表する黙阿弥が、二十六年の初頭に没したことは、明らかに一つの時代転換を暗示するものだったのである。

- (15) 『北村透谷―その創造的営為』(一九九四年六月、翰林書房、一二二頁)
- (16) 佐藤善也『日本近代文学大系』第九卷「蓬萊曲」注釈(一九七二年八月、角川書店)
- (17) 金井清光『能の研究』(一九七二年十月、桜楓社、一一七頁)
- (18) 西野春雄、岩波講座『能・狂言』第三卷(一九八七年一月、岩波書店、一八七頁)
- (19) 同右書、一八九頁
- (20) 『近代文学と謡曲』(一九九一年五月、朝文社、三四頁)
- (21) 桑木巖翼『能楽全書』第一卷(一九七九年七月、東京創元社、六一頁)
- (22) 同右書、八六頁
- (23) 『一種の攘夷思想』(「平和」第三号、一八九二年六月十五日)
- (24) 『浄土三部経』下(中村元・早島鏡正・紀野一義訳註、一九九〇年十二月、岩波書店、一三六―一三八頁)
- (25) 『北村透谷■試論』I(一九七七年五月、冬樹社、一八六頁)
- (26) 『三道』(一四二三〔応永三十〕年)第九条注記に「力動風鬼ハ勢形心鬼也。其人体、曠ル態相ノ異風也。此風形、当流ニ不得心。只碎動風鬼、以此見風ト成所也」とある。また、(推定一四三五〔永享七〕年)六月八日付けの金春大夫氏信宛書状にも、「力動ナンドワ他流ノ事ニテ候」と厳しく否定している。
- (27) 西野春雄「世阿弥・幽玄の思想」(別冊「太陽」第二五号、一九七八年十一月、一二六頁)参照
- (28) 竹本幹夫、岩波講座『能・狂言』第三卷(一九八七年一月、岩波書店、一九八頁)
- (29) 新関良三氏は、世阿弥の遊狂精神とシラーの遊戯衝動理念を対比検討し、両者とも人間の自由の境地を探り当てていると指摘している(『劇文学の比較研究』、一九六四年三月、東京堂、五一―七一頁)。
- (30) 、(16)と同書、四二七頁
- (31) 『「文学界」とその時代』上(一九五九年一月、明治書院、三三二頁)
- (32) 、(11)と同書、二八―三十頁
- (33) 『絵画の領分 近代日本比較文化史』(一九九〇年十月、朝日新聞社、二四九頁)
- (34) 同右書、二五六頁

- (35) 原田実『近代洋画の青春像』(一九六五年十月、東京美術、四七頁)
- (36) 山梨俊夫「『描かれた歴史』——明治のなかの「歴史画」の位置」(『描かれた歴史 近代日本美術にみる伝説と神話』、一九九三年、兵庫県立美術館・神奈川県立美術館、十九頁)
- (37) 、(35)と同書、四三頁
- (38) 、(35)と同書、六十〜六一頁
- (39) 『日本書紀』上(一九六七年三月、岩波書店、一九九〜二百頁)
- (40) 同右
- (41) 『飛鳥への古道』(一九八四年三月、そして、十二頁)
- (42) 『古代日本の歴史地理学的研究』(一九九一年十一月、岩波書店、二五六頁)
- (43) 『学海日録』第八卷(一九九一年一月、岩波書店、三七二頁)
- (44) E・シュタイガー『詩学の根本概念』(Eni Staiger: Grundbegriffe der Poetik (Atlantis Verlag, Zürich, 1949) 一三六頁)
- では、「悲劇的なものは、任意の何かの願望とか、任意の希望を空しくするものではなくて、意味関連の世界の組織を破壊するものなのだ」とある。「悲劇」は、究極の世界判断をおこなうものである。

「ドラマ」への情熱——一八九〇（明治二三）年九月二十九日付の透谷の日記には、当時、新しい文学的ジャンルであった「ドラマ」の創作に、猛烈な意気込みを持っていたことが示されている。

ジュリアス、シーザアを熟読すべし、ウワーレンスタインも亦「始めて静を見る処面白く書くべし、然するは後に舞曲をなさしむる時の強みを扶くべし」他の事は皆うつちやれ今はドラマの時來れるぞ。

この八カ月後に、ようやく『蓬萊曲』（一八九一〔明治二四〕年五月二十九日、養真堂刊）が上梓されることになるのだが、透谷の（他の事は皆うつちやれ今はドラマの時來れるぞ）という自身を叱咤激励するような口調からは、彼の相当な気迫が推察されるであろう。

もつとも、そのような「ドラマ」展望の論調は、十川信介氏がすでに一連の論考で明らかにしているように（『透谷の個人的関心を越える、明治二十年代前期の支配的潮流でもあった。十川氏によれば、坪内逍遙は、『新作十二番のうち』既発四番合評』（『読売新聞』、一八九〇年十二月七、十五日）において、「作家主体のありかた」にまで深くは論究できなかったが、（『小説神髓』でめざした小説の内実——「人情」と「人生の因果の秘密」を兼備する世界）を（具体的にシエクスピアの「ドラマ」に発見）し得ていた。また、森鷗外・内田不知庵・石橋忍月らも、それぞれに矛盾を孕みながらも、（いづれも叙事詩の客観性と抒情詩の主観性を併有するもの）としての「ドラマ」の可能性を追求していたのである。（具体的には、鷗外『逍遙子の諸評語』（一八九一年九月）・不知庵『文学一斑』（一八九二年三月）・忍月『戯曲論』（一八九三年七月）が挙げられる。）さらに、橋詰静子氏の言葉に従えば、これらの新しい（叙事詩の客観性と抒情詩の主観性を併有する）詩は、透谷の（叙事的な抒情詩、ないしは叙事抒情の二面性を有する）（叙事的叙情詩）と同じ試みのものとして併置できる。

ところが、当初の意気込みとは矛盾するかのようになり、完成した『蓬萊曲』の「序」には、つぎのように書かれている。

わが蓬萊曲は戯曲の体を為すと雖も敢て舞台に曲げれんと野思あるにあらず、余が乱雑なる詩体は詩と謂へ詩と謂はざれ余が深く関する所にあらず。

ここでは、『蓬萊曲』が舞台上に上演されるための戯曲ではなく、読むための戯曲（レーゼドラマ、Lesedrama）であると断られているのだが、初めに見られたような、文学的ジャンルへのこだわりが消えてしまっているのである。さきに引いた日記の記事とは明らかに矛盾するものといえよう。透谷の関心が変容したことは、「序」の続きの言葉にも示されている。

韻文の戦争は江湖に文壇の良將あり、唯だ余が此篇を作す所以の者は、余が胸中に蟠拠せる感慨の幾分を寒燈の下に、彼の蚕燈の下に営々として織糸を其口より延べ出る如く余が筆端に露洩せしむるに過ぎざるのみ、然も彼が勞むるは家を造りて之に入らんとするなれども余が昼間劇務の後に滴々半烹の句を成すところの者は徒に余をして債を起して価ある白紙を反古と化せしむるに止まらんを知る。

創作に駆り立てられる透谷の真意が（胸中に蟠拠せる感慨の幾分）という言葉に託されている。巧みな比喩のなかには、詩に対峙する透谷の悲壮な決意が吐露されている。この点に着目しながら『蓬萊曲』を再検討すれば、作品のモチーフがその形式を横溢したために、結果として、創作当初に抱かれていた文学的ジャンルへのこだわりが凌駕されることになったといえるのではないか。

内容と形式との不調和——これが『蓬萊曲』を一層、難解なものにしていよう。だが、内容と形式とに払われた意匠の双方を同時に受けとめながら解釈することは可能であろうか。形式への注視を怠つては、「ドラマ」に理想を追求する時代潮流のもとで、『蓬萊曲』が達成した創造面を見失うであろう。また、内容への着目を疎かにすれば、透谷の（胸中に蟠拠せる感慨の幾分）を読み落とすであろう。双方の性質を同時に視野に入れて論じる必要が生ずる所以なのであるが、それが実行できれば、透谷詩の新しい解釈が可能となるろう。

そこで、詩を様式的・構成的に解釈する「詩学」の方法を援用しながら、内容と形式との双方向的な視点を据え、そのうえに帰納的な考察も十分に行いながら透谷詩の読みを深めたい。

西欧古典主義文芸学においては、アリストテレス『詩学』以来の長い伝統と共に、「抒情詩」(Lyriקה)・「叙事詩」(Epic)・「ドラマ」(Drama)という三つの文学的ジャンルが「規範詩学」として存在してきた。それらの基本的な定義として、「抒情詩」が(すべての外的および内的経験の素材が自我に吸収され、主観化されて、情趣豊かなものに形成される)⁽¹⁾もの、「叙事詩」が(事件にむかつて対する一人の叙事作家の言葉を通していわば間接的に)⁽²⁾事件の展開を呈示するもの、「ドラマ」が(台詞をかたちづくる詩的言語が主として対話形式で直接にあたえられ)⁽³⁾るものとされる。その基本的な三つの文学的ジャンルが次第に細分化して、抒情詩から頌歌・讃歌・物語詩が、叙事詩から短・長篇小説が、ドラマから喜・悲劇が枝分かれしたが、もとの三分類法は依然、規範としてそれらの新しい文学的ジャンルを根拠付けていた。

ところが、時代の推移につれ文学的ジャンルが一層、細分化されて、基本的三分類法の規範性が低下したために、「実体」概念としての「抒情詩」・「叙事詩」・「ドラマ」が無意味なものになるという事態が生じた。例えば、(ドイツ文学史でいえば、そういう古典的詩学の規範性を実証すると同時に、失効させるのに最大の力を揮ったのは、そこにおける最大の古典主義者ゲーテだったという歴史のアイロニーが見出される)⁽⁴⁾ようになったのである。そこで、解釈学の立場から文芸理論を構築したE・シュタイガー『詩学の根本概念』⁽⁵⁾の方法がこの問題を突破する手がかりになると考えられる。シュタイガーは、三分類の「実体」概念に対し、その形容詞の名詞形である「抒情的なもの」(das Lyrische)・「叙事的なもの」(das Epische)・「ドラマ的なもの」(das Dramatische)という「様式」概念を代置することによって、それを機能に再生しようと試みる。それによって、詩学を規範的価値の問題から切り離し、言語芸術としての詩のテキストそのものの様式的、構成的分析を通じて、詩学に新しい機能性を回復させようとするのである。

では、「抒情的なもの」・「叙事的なもの」・「ドラマ的なもの」とは何か。その特徴として、抒情的様式Ⅱ「透入」(Erinnerung)・叙事的様式Ⅱ「表象」(Vorstellung)・ドラマ的様式Ⅱ「緊張」(Spannung)と定義される。まず、それらを素描しよう。

「抒情的なもの」の特徴⁽⁶⁾である「透入」とは、(天籟)によって作者の孤独な内面に喚起された「情調」(Stimmung)⁽⁷⁾が充満し、主体と対象との間の距離が消失した、主客合一の相互滲透状態である。「情調」で膨らむ(抒情的なもの)の中の「私」ichは、つねに同一性として意識される「我」moiなのではなくて、永続せず、存在の各瞬間に消え失せてゆく「わたし」je⁽⁸⁾である。それゆえ、「抒情的なもの」においては(「内」と「外」)、「主体的」と「客体的」が未だ分化していない⁽⁹⁾とされるのである。

つぎの「叙事的なもの」の特徴である「表象」とは、抒情詩人のように「透入」しながら過去のなかに沈潜して行くのではなく、空間的

時間的距離を維持しつつ、一定の立場から過去の事象を「前におく」表象する（≒vorstellen）ものである（12）。「叙事的自我」（13）は言語手段によつて、常にあるものを指示し明確化して、眼に見えるように表現することを志向する。

最後の「ドラマ的なもの」の特徴である「緊張」とは、「パトスの可能性」と「問題的可能性」（14）という二つのドラマの様式のなかに存する。「情調」に充足している「抒情的なもの」の態度とは異なつて、存在すべき理念に意欲的に向かつて突き進む（パトスの可能性）が、「なぜ『世界』はそうなのか」という問いを發して止まない（問題的可能性）と結合することによつて、「ドラマ的なもの」における「緊張」を生み出すのである。

劇的存在の中では、対象はいわば不問に付される。人間は観察するのではなく、判断するのである。韻律や、意味や、かつて叙事的放浪の途上にいた観る人に対し、常に事物と人間とを手だて開かれた秩序、それらが今や対象から解放されたれ、抽象的にそのもの自体として捉えられ、主張されるので、新たなものはただこの「判断以前」Vorurteilという観点からのみ効果を得るようになる。世界という企図は結晶化される。世界、精神的自我は「絶対」となる、すなわち「解放」され、解放の中で「全く有効」となる。劇作家はこういう高みから、変転する人生を見下しているのである（15）。

まず、「抒情的なもの」・「叙事的なもの」・「ドラマ的なもの」という三つの方法的概念を説明した。次節では、これらの概念を援用しながら、透谷詩の問題に取り組みたい。無論、平板な演繹的分析にとどまらず、個々の詩に即した帰納的考察も十分におこなわねばならない。

透谷の処女詩『楚囚之詩』は、一八八九（明治二二）年四月九日に春祥堂から出版された。日記にも（実に余が眼前には一大時辰機あるなり）（四月一日）と認められているように、その作品に期するものは非常に大きかったと考えられる。ところが、出版の三日後の四月十二日付の日記には、驚くべき事実が記されている。

「楚囚之詩」と題して多年の思望の端緒を試みたり、大に江湖に問はんと印刷に附して春祥堂より出版することとし、去る九日に印刷成りたるが、又熟考するに余りに大胆に過ぎたるを慚愧したれば、急ぎ書肆に走りて中止することを頼み直ちに印刷せしものを切りほぐしたり。

すでに印刷された冊子を、作家が自らの手で裁断するなどとは、尋常な事態ではない。作品に対する作家のシリアスな自意識の肥大が見て取れるであろう。透谷が「近代文学者」と呼ばれる所以であるが、このように（慚愧）するに及んだ理由は、『楚囚之詩』「自序」に、その出版を（実の処躊躇）していたと告白された経緯と重なる。（躊躇）の理由として、それが（非常の改革、至大艱難の事業）であるからと説明されているが、とくに注意しなければならないのは、つぎのような「自序」の言葉である。

余は此「楚囚の詩」が江湖に容れられる事を要しませぬ然し余は確かに信ず、吾等の同志が諸共に協力して素志を貫く心になれば遂には狭隘なる古来の詩歌を進歩せしめて、今日行はるゝ小説の如くに且つ最も優美なる靈妙なる者となすに難からずと。

ここには、日本の伝統的詩歌を改良して、（今日行はるゝ小説の如くに且つ最も優美なる靈妙なる者）を創造しようとする決意が表明されている。使用されている（優美）・（靈妙）という美学的概念は、『他界に対する観念』（「国民之友」第一六九、一七〇号、一八九二年十月十三、二三日）・『富嶽の詩神を想ふ』（「文学界」第一号、一八九三年一月三一日）などでも繰り返して主張される、透谷の理論的核心である。人生相渉論争では、作品の素材（形）ではなく、詩人の構想力（想）によつて具象される「崇高」概念へと、それが理念化されて提示される。

ここで、（小説）の如き（詩）を目標とするという透谷の主張と、逍遙の『小説神髓』（一八八五〜八六（明治十七〜十八）年）「小説総論」の（所謂ポエトリー（泰西の詩））論とを対比的に検討すると、分析の有益な手がかりが得られよう。逍遙も（ポエトリーは我が国の詩歌に似たるよりも、むしろ小説に似たるもの）というが、その理由は、（専ら人世の情態をば写しいだすを主とする）からと説明され

る。〈専ら人世の情態をば写しだす〉という写実的手法において、〈ポエトリー〉は〈小説〉に近いものとされるのである。同じ〈小説〉でも、透谷の〈優美〉・〈靈妙〉概念を具象するものと、逍遙の〈専ら人世の情態をば写しだす〉ものとは、主眼とするとところが基本的に異なっている。『楚囚之詩』について、透谷は〈元とよりは吾國語の所謂歌でも詩でもありませぬ、寧ろ小説に似て居るのです。左れど、是れでも詩です、余が此様にして余の詩を作り始めませふ〉という。〈小説〉に似てはいるものの、〈余の詩〉には、あくまでも〈詩〉としての独自性が存すると念押しされている。「ノベル」の写実的手法ではなく、〈優美〉・〈靈妙〉概念の具象による「詩」的構想力を重視する点において、逍遙を批判する形で透谷の〈詩〉が成立していることがわかる。その批判的意識に基づいて、透谷の〈余の詩〉は構想されているのである。

この点を確認したうえで、『楚囚之詩』の具体的分析に移ろう。〈曾て誤つて法を破り／政治の罪人として捕はれたり〉（第一）と告白調で書き出される『楚囚之詩』は、全体が〈余〉の主観的独白によつて構成されている。他者との対話を欠いているため、一切の事象は〈余〉の主観性のなかで表象される。すべての外的事件を自我の意識に還元し、その刻々の流動を独自の表現している。そのため、すでに多くの研究者が指摘しているように、この「第一」の冒頭部分でも、なぜ〈法を破〉つたのか、〈誤つて〉とはどのような事態を指すのか、一向に釈然としない。桶谷秀昭氏が「『楚囚之詩』の芸術的未熟」として〈叙事詩的に描かれた牢獄と、作者の内部の苦獄とのあいだに埋めることのできない間隙が生じた〉と論じ、〈その間隙が「誤つて」とか「つたなくも……迷入れる獄舎」というような表現に反映している〉と指摘する部分である。独白が自己対話へと移つた「第二」でも、〈噫此は何の科ぞや？／たゞ国の前途を計りてなり！／噫此は何の結果ぞや？／此世の民に尽したればなり！〉と釈明されているが、その釈明も終始、疎外された自己意識に根差しているため、口吻の激しさとは裏腹に、客観的かつ実証的という意味での説得力は欠けている。〈曾つて誤つて法を破〉つた是非を根本的に糾明するモチーフが欠落しているのである。

しかし、その激しい口吻は、読み手の共感を手練り寄せ、追体験を誘導する。橋詰氏によつて「民権運動に挫折した透谷があつたからこそこの詩が書かれたのではあつても、透谷はこの詩に民権挫折そのものを描いてはいるわけではない」と指摘されるように、この詩の真実は、すでに否応なく「牢獄」的状况に投げ込まれてしまつていて、人間の受苦性の認識にある。そのような状況を切歯する感情は、自我の葛藤として、自己対話の形式で表現される。その特徴が典型的に見られる「第四」では、〈我花嫁〉に連想される〈故郷〉への追憶と、孤独な〈余〉の〈牢獄〉における苦悩とに分裂し、〈狭き中にも両世界——彼方の世界にも余の半身あり、／此方の世界に余の半身あり、／彼方が宿か此方が宿か？／余の魂は日夜独り迷ふなり！〉と表現される。さらに「第六」では、象徴的に〈世界の太陽〉——〈獄舎の太陽〉、〈昼〉——〈夜〉、〈曾て富岳に攀上〉して見た〈美しくの月〉——獄舎から見える〈今日の月〉という対比構造で表現される。〈透谷は時代状況に對峙する自意識そのものの劇を、『牢獄』の喩に託して〉語つたのである。

このように考えれば、『楚囚之詩』は、多分に「叙事的なもの」の性質を帯びるものといえよう。成立史からいえば、叙事詩は本来、吟

遊詩人の朗唱によって民衆に語られたものである。そのため、広範囲の空間・時間に渡って複雑を極める事件展開については、古典主義文芸学における「三統一の法則」(筋・時・所の統一)に、嚴格には従わなくともよかつた⁽¹⁰⁾。そこでは、表象を遂行する(叙事的自我)の統一が優先されたのである。そのように考えれば、『楚囚之詩』で、「筋」・「時」・「所」が統一されていないことも、ある程度は許されよう⁽¹¹⁾。しかし、注意しなければならないのは、「事象を明確化する」という意味での「叙事的なもの」とは、やや性質を異にしていることである。むしろ、それは、一つの完結した生の総体を形成する叙事詩ではなく、「内的独白」(monologue interior)等の方法を通して、生の隠れた総体を発見して構成する「小説」の手法に近似しているのである。主観的意識をその内面性のままに描出することに多くの関心が向けられるという「小説」の特徴を考慮に入れると、元々、透谷が「小説」の如き「詩」を指摘していたという真意がはかり知られよう。

すると、『楚囚之詩』の(遂に余は放されて、大赦の大慈を感謝せり)(第十六)という唐突な結末の違和感も説明できる。構成上、「叙事的なもの」に対して重きが置かれたため、冒頭から結末まで必ずしも有機的に統一されなくともよかつたのである。逆説的に、北川透氏が指摘するように、透谷が(当時の新体詩の水準に規定されながら、物語性(素材)に活路を求め、そうしたなかで、その物語性の展開に背く作品の内部的な破綻のうちにはじめて真の主題ともいべきものを打ち上げることができたのである)⁽¹²⁾ともいえる。なぜなら、透谷が重視した(後に「崇高」概念として結実する)(優美)・(靈妙)という概念は、(叙事的自我)の内的葛藤となつて、十分に表現し得ていると見做せるからである。一見すると、悲痛な牢獄の状況とそれらの美的概念とは直接、結び付かないように感じられる。だが、(叙事的自我)の内面世界において、その疎外感から弾きだされるかのように奔出する、「故郷」への思慕、「愛」に対する真摯な態度こそ、透谷の主張する(優美)・(靈妙)の本質なのである。その内的葛藤は、(蝙蝠)(第十一)と(鶯)(第十四)とに形象化される。とくに、(鶯)は、透谷独自の想像力が発揮されている形象である。愛の化身としての(鶯)は(若し然らば此鳥こそ彼れが霊の化身なり)。

自由、高尚、美妙なる彼れの精霊が(この美しき鳥に化せるはことわりなり、)(第十四)と巧みに表現されている⁽¹³⁾。E・シュタイガーによれば、(劇作家はただ大いなる決着を示さんがために、人間と事物に仕えるものだとすれば、叙事詩人にとつては大いなる決着とは、かつて存在した出来事を出来うる限り多く物語るための一契機にすぎないのだ。彼は目標に達するために前進してゆくのではなくて、歩み、そして慎重に観察するために、一つの目標を据えるのである)⁽¹⁴⁾。物語の整合性よりもさきに、局在化されて表現された理念が読み取られるべきなのである。そこに込められている激しい情念によって、読み手は共感を呼び起こされ、追体験を促されるのである。

しかし、詩における様式の観点から、ある程度は合理的に説明できるものの、内容・形式ともに不徹底なのは否定できない⁽¹⁵⁾。「必敗」の状況下で、人間が「自由意志」を奪取すること、これこそ透谷の文学的主題のはずであつた。一面では、(透谷にとつては、出獄させてくれるものがあれば、それが何であろうと感謝せずにはいられぬほど絶望的であつた)⁽¹⁶⁾(佐藤善也氏)というのも真実であろうが、(

遂に余は放されて、／大赦の大慈を感謝せり」という結末では、その企ては完全に蹂躪されることになるのである。必要不可欠なのは、「なぜ『世界』はこのようにあるのか」という、「世界」の「世界性」を問う契機である。そこで、〈小説〉の如き〈詩〉から「問題可能性」の性質を持つ「ドラマ的なもの」の創作へと関心が移行することになるのである。依拠すべき文学的ジャンルの転換である。

つぎに、『蓬萊曲』の検討に移る。さきに見たように、『蓬萊曲』は「ドラマ的なもの」を志向しながらも、(胸中に蟠擱せる感慨の幾分)を表出するために、「規範的」文学的ジャンルの枠組みを逸脱ざるを得なかった。(余が乱雑なる詩体)と開き直ってみせた、その試みの成否について、分析を試みよう。

まずいえることは、『蓬萊曲』では、冒頭に掲げられた「曲中の人物」表によって配役説明がなされ、また、全体を通して台詞形式で書かれていることから、戯曲としての体裁が重んじられていることである。大きな枠組みでは、(台詞をかたちづくる詩的言語が主として対話形式で直接にあたえられ、これに付随して多少とも俳優の演技(所作・表情・口跡)、衣装、場面の装置などに関する舞台指示をふくむ)⁽²⁶⁾という戯曲のスタイルが守られている。

『蓬萊曲』は、つぎのような柳田素雄の台詞で幕が上がる。

蓬萊山籠の森の中

日没後

(柳田素雄琵琶を抱きて森中に徘徊し)

(従者勝山清兵衛少し晩れて来る、素)

(雄琵琶を取出て一弾調を成さず仰で蓬)

(萊嶽の方を眺盼する所)

素、雲の絶間もあれよかし、
くも たえま

わが燈火なる可き星も現はれよ、
ともし ほし あら

この身さながら浮萍の
うきくさ

西に東に漂ふひまのあけくれに
にし ひがし

こ みやま

なぐさめなりし斯の靈山、

いかなれば今宵しも、籠こよびに着きてふもと

見えぬ、悲かなしきかな悲かなしきかな。

恋こひしき御姿みすがたの見えぬはいかに、

わが心こゝろ、千々に碎くだくるこの夕暮ゆふぐれ

(第一齣第一場)

〈素雄〉は星一つない暗闇に包まれていたことがわかる。暗闇のなかで彷徨する〈素雄〉の姿が印象的である。平岡敏夫氏が(27)〈見落とすことができないのは、日没後にはじまるということ〉、〈夜の世界として設定され〉た『蓬萊曲』は〈明らかに観念の世界であり、暗い内面を拡大した世界である〉と指摘するところである。光のない暗黒の世界は、『楚囚之詩』と共通するものである。『蓬萊曲』(第一齣第一場)でも、〈牢獄ながらの世は逃げ延びて／幾夜旅寝の草枕、／夢路はるばるたどりたどれど／頼まれぬものは行末なり〉と、〈牢獄ながらの世〉が強調されている。実際、ここに描かれている「孤立した自我」と「疎外された対象世界」とは、対応するものである。換言すれば、〈牢獄〉に対する「閉所恐怖」の症候と、広漠たる〈蓬萊原〉に対する「空間恐怖」の症候とは、基本的に同じ精神状態から発する、二つの対照的な現れ方なのである。

ドイツの美術史家であるW・ヴォリンガーは、『抽象と感情移入』(28)(一九二一年)で、芸術的創造の根源を「空間恐怖」求める。あらゆる文化的段階において、この「空間恐怖」が〈抽象衝動〉を惹起することで、芸術的創造に支配的影響力を与えるというのである。〈感情移入衝動〉に基づく写実主義的芸術とは異なる芸術的創造が〈抽象衝動〉によっておこなわれる。

感情移入衝動が、人間と外界の現象との間の幸福な汎神論的な親和関係を条件としているのに反して、抽象衝動は外界の現象によって惹起される人間の大きな内的不安から生れた結果である。またそれは宗教的な関係においては、あらゆる観念の強い超越的な調子に一致するものである。吾々はこのような状態を異常な精神的空間恐怖と呼びたい(29)。

（現象の廣大にして、無秩序な、混沌たる世界）⁽³⁰⁾ に対する（異常な精神的空間恐怖）が（抽象衝動）を惹起し、（外界の個物をその恣意性と外見的な偶然性から抽出して、これを抽象形式にあてはめることによって永遠化し、それによって現象の流れのうちに静止点を見いだす）⁽³¹⁾ ののである。現実のなかに（静止点）を見いだす、この（抽象衝動）こそ、「世界」の「世界性」を問う契機を獲得するものである。外山滋比古氏は、W・ヴォリンガーの説を承けて、（世界に類を見ないと言われる、俳句、短歌がこれほど長く榮えてきたのも、われわれの民族と言語に、空間恐怖によらない芸術衝動が働き続けてきたことを裏付けているように思われる。それが長編詩を生ませなかつたのであろう）⁽³²⁾ と指摘する。首肯すべき指摘であるが、芸術全般を視野に入れた観点からも、「空間恐怖」に基づいて象徴的世界を描いてみせた、透谷の長編詩『蓬萊曲』の達成には、極めて大きな意義が存しよう。この作品において初めて、「世界」の「世界性」を本格的に問うことが可能な文学が誕生したのである。

また一方で、『蓬萊曲』の「夢」という意匠についても注目しなければならない。（眠る）・（旅寝）・（枕）・（暗闇）など「夢」に繋がる連想語彙が繰り返される。さらに、別篇「慈航湖」の補完によって、『蓬萊曲』全体が主観的な「夢幻劇」であるという構成になる。さきに引いた平岡氏の言及のように、その構成は、透谷の内なる無意識の世界を作品空間に投影させる効果を持つ。しかも、内面世界の投影が行なわれるだけでなく、その構成的手法のなかで、自我は予期せぬ新たな自己に遭遇するのである。それは（主観性のそれ自体のパラドックス）⁽³³⁾（P・シヨンデイ）と呼ばれるものである。（全体として主人公の主観性に根差している）作品に見られる（パラドックス）とは、（意識する自我（すなわち、自己を意識する自我それ自体）が他者となって現われ）、それまで（意識されていなかったものに出会う）ことである⁽³⁴⁾。つまり、徹底した主観性は、対象世界を照射すればするほど、それまで隠蔽されていた認識主体としての自我を問題にせざるを得なくなるのである。それは（主観性の自己疎外の反映であり、凝視された自己による自我の対象化であり、強化された主観性の客観的なものへの転化）⁽³⁵⁾ なのである。破壊衝動を持った（大魔王）が透谷の無意識の欲動を象徴するものでもあるという考察も、この証左となる。

（わが眼はあやしくもわが内をのみ見て外は／見ず、わが内なる諸々の奇しきことがらは／必らず究めて残すことあらず）（第二齣第二場）とあるが、ここには、自己の（内）へと向けられる「反省的認識」の、些か偏執症的なほどに勁い眼差しが存する。舞台が蓬萊山という神秘的空間に設定されたことも、アレゴリカルな効果的を持つているが、注視すべきなのは、「空間恐怖」によって生まれた「反省的認識」が（夢）の意匠によって、（内）から（外）へ反転して投出され、その連続性が発見されたことである。その認識によって、己れの生が「世界内存在」である事実が認識されるのである。このように考えれば、『蓬萊曲』は、透谷の自己追求の旅であると同時に、「世界内存在」である人間の在り方を真摯に問う旅でもあるといえよう⁽³⁶⁾。これによって、『蓬萊曲』に「ドラマ的なもの」の「緊張」が本質的に備わるのである。

詩における様式概念を手がかりに、透谷詩を考察してきた。本節では、『楚囚之詩』・『蓬萊曲』を取り上げ、それぞれの構成的・様式的特徴を検討した。『楚囚之詩』では、「叙事的なもの」という性質を多分に含みつつ、〈優美〉・〈靈妙〉という透谷独自の文学理念が局在化され具象されていた。また、『蓬萊曲』では、荒涼とした蓬萊山を舞台に、内向する人間の「反省的認識」の在り様が描かれていた。そこには、「ドラマ的なもの」の「緊張」の条件、つまり、存在すべき理念に意欲的に向かつて突き進む「パトスの可能性」が「なぜ『世界』はそうなのか」という問いを発して止まない「問題可能性」と結合し得る条件が、備わっていた。

しかし、問題として残るのは、〈素雄〉が究極の問い詰めをおこなっていないということである。最大の見せ場である第三齣第二場の〈大魔王〉との決闘の場面でも、格闘によって死ぬというよりは、過剰な自意識によって〈仆る〉とされるのである。〈死よ、汝を愛す／なり、死よ、汝より易き者はあらず。／おさらばよ！〉と云って、〈仆る〉のである。北川氏は、〈おそらく透谷は、素雄の悲死として帰結した恐るべき作品の越境のうちに、書く行為が招きよせたみずからの《死》をのぞきみて、そこに戦慄すべき怖れを感じたのではないだろうか〉⁽³⁷⁾と指摘している。〈大赦の大慈〉によって獄舎から解放される『楚囚之詩』でも、さきに見たように、〈余〉の内的な葛藤が克服されないまま詩が途切れる感が拭えなかつたが、『蓬萊曲』でもまた、『世界』に対する究極の価値判断が示されていないのである。さらに、〈われ終に世を出ぬ。／われ終に救はれぬ。／われ遂に家に帰りぬ。〉という安堵感に充たされた別篇「慈航湖」では、「ドラマ的なもの」の「緊張」がまつたく解かれ、その〈まことなり、われもわが長き夢を初めて破り、けさぞ生命に帰る心地する〉という言葉には、むしろ「情調」のなかに沈潜する「抒情的なもの」の萌芽すら確認できる。橋詰氏によれば、〈即ち『蓬萊曲』は、『楚囚之詩』以来の対現実・対社会・対政治を脱して、その底に潜む無意識の奥底を恋愛の扉を通じて深く探ろうとし、その果てに母体回帰を遂げ、とこしえの彼岸の水に救われる夢を明治二十年代にいち早く歌い上げた一大叙事詩であつた〉⁽³⁸⁾とされる。

「悲劇」にまで、高められるべきではなかつたのか⁽³⁹⁾。「悲劇」とは、〈人間の意志と行為を、精神的な力の間のさげがたい葛藤から生ずる苦悩の相において表現し、事件の全経過を通じて悲壯の美をあらわす〉⁽⁴⁰⁾ものである。〈悲劇においてもっとも直接的に体験されるのは人物の苦悩であり、その苦悩を通じて現れる人格的価値の感情である。主人公の没落は悲劇的葛藤に結末をつけるとともに、その人格の全体としての価値をはじめて完全に純粹に感得せしめる効果〉⁽⁴¹⁾を持つのである。本章で援用してきたE・シュタイガーは、〈劇的精神〉について、つぎのように説明する。

悲劇的なものが本源的な「世界のカタストロフ」として出現しうるためには、一つの世界が開示されていて、それが包括的な秩序として理解されていなくてはならない。悲劇的なものを活動させ、その致命的な力を解き放ちたいと言うならば、自らの理念の中に首

尾一貫して生き、その理念の妥当性をいささかも値切らせるようなことのない人間にぶつからなくてはならない。この二つの可能性をみたすのはただ劇的精神だけである。われわれの知ったところではこの劇的精神とは、個々の存在をかたく結び合せて、それを最後のものである問題性に関連させる力だった。叙事詩人にはこういう首尾一貫が欠如している⁽¹⁾。

作品のなかで「世界判断」を断行することで、カタルシスを感じることができればよかつたはずである。しかし、それまで隠蔽されていた無意識なる自己の姿を発見した驚きによって、それが途中で投げ出されてしまった。その結果、放退場所を失った内的不安がさらに内攻するとともに、作家の実生活において、カタルシスを求めなければならなくなった。無論、それが可能であれば、そもそも創作に向かう必要などなかったのであるから、一層、閉塞感が増すことになった。そのことは作品の結末においてではなく、作家透谷の悲劇的結末を招き寄せることになったのである。

- (1) 『「ドラマ」・「他界」―明治二十年代の文学状況―』（一九八七年十一月、筑摩書房）所収の「「ノベル」から「ドラマ」へ―小説神髓」と「小説三派」―・『「戯曲」と小説―忍月・二葉亭・逍遙の場合―』・『「ドラマ」のゆくえ―近代小説創始期の理想像―』を参照した。
- (2) 橋詰静子「『楚囚之詩』―叙事詩の方法」（『透谷と近代日本』所収、一九九四年五月、翰林書房、二八三頁）
- (3) 『美学事典』増補版（竹内敏雄編集、一九七四年六月、弘文堂、三八六頁）
- (4) 同右書、三八九頁
- (5) 同右書、三九四頁
- (6) 高橋英夫『詩学の根本概念』「訳者あとがき」（一九六九年四月、法政大学出版会、三二二頁）
- (7) 『詩学の根本概念』（Emil Staiger: Grundbegriffe der Poetik, Atlantis Verlag, Zurich, 1946）（高橋英夫訳、一九六九年四月、法政大学出版会）
- (8) 前掲『詩学の根本概念』では、「抒情的なもの」はつぎのような基本的特徴を以て定義されている。（一）言葉の音楽と言葉の意味との統一、明確な理解作用を伴わない「抒情的なもの」の直接的作用。（二）リフレインやその他の種類の繰り返しに拘束されて生ずる溶解の危険。（三）文法的、論理的、観察的関連の断念。（四）ただ少数の同じ情調を感じる人々にだけ聴き取られる孤独の詩。（七二頁）
- (9) 前掲『詩学の根本概念』（八四頁）では、「情調」はつぎのように説明されている。
- 「情調」とはある心の状態がそこに見出されるということの意味するのではない。心の状態と解するなら、すでに情調は外から把握されたことになる。それでは人為的な観察の対象になってしまう。しかし元来、情調とはわれわれの「内」に存在するものでもないのである。ある情調の中にあるときは、きわめて注目すべきことだが、われわれは「外」にいたのである。われわれは事物に向き合っているのではなく、事物の中においてあり、また事物がわれわれの中にあるのだ。情調は、いかなる観察や対象的把握よりも直接的に存在を解き明かす。
- (10) 前掲『詩学の根本概念』、八四頁
- (11) 同右書、八三頁
- (12) 同右書、一二八頁

(13) この概念は、シュタイガー詩学の影響下で書かれている、P・シオンデイ『現代戯曲の理論』(Peter Szondi: Theorie des modernen Dramas, edition suhrkamp, Bd. 27, 1963) (市村仁・丸山匠訳、一九七九年七月、法政大学出版会、六四頁) から援用している。

(14) 前掲『詩学の根本概念』、二二六頁

(15) 同右書、二六三頁

(16) 『北村透谷』(一九八一年十一月、筑摩書房、六五頁)

(17) 『透谷詩考』(一九八六年十月、国文社、二五頁)

(18) 前田愛『都市空間のなかの文学』(筑摩書房、一九八二年十二月、二百二頁)

(19) 、(3)と同書、六頁

(20) 『楚囚之詩』では、佐藤善也氏がすでに指摘しているように、登場人物の数すら明確ではない。「第三」ではこの獄舎は広く且空しくて、／中に四つのしきりが境となり、／四人の罪人が打揃ひてー」とあり、(余)を含めて四人であるとされる。にもかかわらず、「第五」では、(余)と(花嫁)以外の(あとの三個は少年の壮士なり)とされ、合計五人になっている。これは明らかに矛盾である。ちなみに、バイロン『シオンの囚人』("The prisoner of Chillon")は、"I was the eldest of the three"と登場人物が三人である。

さらにまた、獄舎の建物の構造も非常に不明確である。(四人は一室にありながら／物語りする事は許されず、／四人は同じ思ひを持たながら／そを運ぶ事さへ容されず、／各自限られたる場所の外へは／足を踏み出す事かなはず)(第三)と、(四つのしきり)で厳しく隔離されていることが語られている。にもかかわらず、(余は吾花嫁の方に先づ眼を送れば、／こは如何に！ 影もなき吾が花嫁！)、(三個の壮士もみな影を留めぬなり)、(第九)という表現もある。これもまた、矛盾であろう。

(21) 『北村透谷■試論I』(一九七七年五月、冬樹社、九四頁)

(22) 付言すれば、そこには、イメーシの効果に大きく依存する「抒情的なもの」の萌芽が認められよう。『楚囚之詩』では、まだイメーシが意味付けされながら用いられているが、そのような説明的言葉が省れて表現されると、最後の三篇の「蝶」詩に見られるような「情調」に沈潜する「抒情的なもの」となる。

(23) 前掲『詩学の根本概念』、一四五頁

(24) この経緯について、桶谷秀昭氏はつぎのように指摘している。

バイロンを側において『楚囚之詩』を書いて来た透谷が、最後のスタンザでバイロンから離れ、彼自身の作品の虚構に亀裂をも

たらずようなことをやったのは、虚構に忠実であるよりは、生活者としての実感に忠実たらんとする正直によるものであった。それに何といつても透谷はまだ処女作を世に問わんとする初心の作者である。文学にも生活にも希望がある。それがたとえ根柢なきものであろうとも。

(前掲『北村透谷』、百十頁)

- (25) 『北村透谷―その創造的営為』(一九九四年六月、翰林書房、二二頁)
- (26) 、(5)と同じ
- (27) 『北村透谷研究』(一九六七年六月、有精堂、一四七頁)
- (28) 『抽象と感情移入』(Wilhelm Worringer: Abstraktion und Einfühlung, München, 10, Aufl, 1921) (草薙正夫訳、一九五七年六月、岩波書店)
- (29) 同右書、三三頁
- (30) 同右書、三四頁
- (31) 同右書、三五頁
- (32) 『日本の修辭学』(一九八三年六月、みすず書房、九七頁)
- (33) 、(13)と同書、五五頁
- (34) 同右
- (35) 同右
- (36) 透谷の〈旅〉について、上野芳久氏はつぎのように指摘しているが、どのような〈神〉なるものの像を発見したのだろうか。
- 透谷の、表現意識のなかにある〈旅〉の意識は、現実の軋轢を巻きこみながら、無明なるものを超えて究極の自己統一に至ろうとする登高感に似ている。透谷は、その究極の所に、〈神〉なるものの像を自己対象化させることによって、その不可能なるものへの〈旅〉を、漂白の意識として抱え込んでいるのだ。
- (『北村透谷「蓬萊曲」考』、一九八八年二月、白地社、百十一頁)
- (37) 、(21)と同書、一八三頁
- (38) 、(17)と同書、九五頁

- (39) 田中万里子氏は、「劇詩『蓬萊曲』の悲劇の構造について」（『日本文学』、一九五九年十一月）で、『蓬萊曲』を「悲劇」と見做しているが、本来的な意味における「破局」の部分が欠落しているため、「悲劇」と言い切ることは抵抗を感じる。
- (40) (3) と同書、三九五頁
- (41) (3) と同書、三九六頁
- (42) 前掲『詩学の根本概念』、二二六頁

『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惣はしめ、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（『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であつ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つ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^④）の、希有な存在としての意義を認められている。

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）という言葉が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、明治になつ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^⑤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⁽⁶⁾。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」という表現につながり、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〉⁽⁷⁾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、批判的な考察をおこないたいのだが、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。そこでは、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」が措定されているが、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、容易に其形を現す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、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、神からの靈感によつて（再造）される（内部の生命）において、真の（ヒューマニチー）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発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、其心外無法の斧を以て破碎したり。

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。そのアンビバレンツな心情を分析して、〈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きないものであった。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〉^⑧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（日本の霊性）として肯定的に捉えたのが鈴木大拙である。大拙によれば、〈日本の霊性の情性方面に顕現したのが、浄土系的経験である。またその知性方

面に出頭したのが、日本人の生活の禅化である。^②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〈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。それを日本的靈性が、なんのこだわりもなくすらすらやってのけたのである。^③という一乘思想を指す。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〉^④という絶対他力の念仏観に基づく、徹底した現世主義を指す。このような二つの傾向性は、透谷によって〈実界にのみ駆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、という透谷の所論とそれが齟齬するのは当然でもあった。その可否は実に難しい判断^⑤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、つぎ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〉(I desire)、〈壓抑〉には〈プレツシユア〉(I 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^⑥。〈「主観的願欲」とは、何か。それは結局、人間の心から出るもの之の謂である。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。presssure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〈仏教傳來以後の日本〉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。しかも、〈自然の傾〉とされた「自然」もまた文化相対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」の構想とは、どのように整合するのか。ここには、論理の巧妙なすり替えがおこなわれていることが分かるであろう。(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。『日本文学史骨』の「第二回 精神の自由」(「評論」第二号、一九九三年四月二二日)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。

……

……

……

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ことを、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るものが、それを強いられ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つていく、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引き受けたのは、そのような過酷さだと思ふ⁽¹⁴⁾。

死と向き合つた「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つ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がちな透谷の一面が、この「他界」論において補われる形になつていよう。「真に現実的なもの」を「他界」との照応によつて発見したこと、その発見において宗教的救済がおこなわれると考へ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、人間によつて捉えられるものではなく、人間がそれによつて捉えられるものであり、この現実的なものによつて捉えられる経験こそ「信仰」だからである⁽¹⁵⁾」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観念も醜悪なるものに対する観念も、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。ヨーロッパ文化における「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壮偉にならしむる能はざりしもの必竟するに他界の観念なくして、接近せるもののみ奇想したればなり」という主張も産

まれてくる。だが、ここでも、あえて疑問を呈したいのは、透谷の「キリスト教的救済」に対する認識についてである。

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、カール・ヤスパース（一八八三—一九六九年）である。ヤスパースは⁽¹⁶⁾、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、存在の本来の様態を解明する「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（Grenz-situation）」⁽¹⁷⁾におかれた人間存在の「実存開明」の手立てとして「悲劇」を分析している。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ふ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⁽¹⁹⁾。

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⁽²⁰⁾、〈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つて感謝し、罪の赦しを願う。苦、病氣、死はこのように、神と人間との出会の場、対話（Wort-Entwurf）（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。逃がれられない闘争を直視するのが悲劇的な知である〉⁽²¹⁾という不可欠な認識は作用しない。「キリスト教的悲劇」は決して成立しないと断言される。興味深いことに、〈多神教〉の世界の方がむしろ「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。これが多く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だ出されるにせよ、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帯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²。

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いえば、「キリスト教的救済」の理解不足であったことは否めない。だが、そればかりに拘泥せず、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。

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⁽²³⁾、〈人間の共同性が異界を梃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〉⁽²⁴⁾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・オットー「聖なるもの」)を帯びた空間のことであり、この空間Ⅱ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⁽²⁵⁾。

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る。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よう。それゆえ、考察の対象として、「原初的な宗教性」の实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〉(ヨーロッパ文化)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。ヨーロッパ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。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求したことに関しては、「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し返すと同時に、観念的な「普遍」化を突き戻す「実存」の闘いを継続すること、表現行為における透谷の「悲劇」の可能性は、そこにこそ存したはずである。

注

- (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) 同右書、二四頁
- (5) 柳父章『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、一〇二十頁)
- (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」観の微妙な歴史の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ったとは思われない。はじめは荒々しい力をもった死後の霊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にか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、二六〇～二六一頁)

- (9) 『日本的靈性』(一九七二年十月、岩波書店、二四～二五頁)
- (10) 同右書、二五頁
- (11) 同右書、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る。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つて進展する運動体なのであつて、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う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』、田村叔訳、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・ティリッヒの政治思想―」(「思想」、一九九三年九月、岩波書店、九二頁)

(16) 『哲学事典』(一九七一年四月、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、「日常性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) 橋本文夫『悲劇論』「訳者あとがき」(一九六〇年四月、理想社、一二六頁) 参照

(19) 『悲劇論』(Karl Jaspers: Über das Tragische, München, 1952, R. Piper & Co.) (橋本文夫訳、一九六〇年四月、理想社、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) 、(18) と同書、三七頁

(22) 同右書、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) 同右書、八八頁

第三章 透谷の「詩人」論の検討―社会啓蒙の問題―

序

北村透谷は『日本文学史骨』（第一回）「快樂と実用 明治文学管見の一」（「評論」第一号、一八九三〔明治二六〕年四月八日）で、つぎのように述べている。

快樂と実用とは、文学の両翼なり、双輪なり、之れなくては鳥飛ぶ能はず、車走る能はず。然れども快樂と実用とは、文学の本体にあらざるなり。快樂と実用とは美的（Aim）なり。美の結果（Effect）なり。美の効用（Use）なり。「美」の本体は快樂と実用とにあらず。これと共に、詩の広き範圍に於ても、快樂と実用とは、其的、其結果、其効用に過ぎずして他に詩の本能ある事は疑う可からざる事実なるべしと思はる。

ここでは、「美」の本体から類推された（詩の本能）の实在が確認されることによつて、「快樂（Pleasure）」と「実用（Utility）」との座標軸で構成された文学理論の解体が試みられている。透谷によれば、「人文進歩の度」に比例して欲望の対象が形而下的（物質的的人生）の経験世界から形而上的（道義的的人生）の理念世界へと移行する。それにもなつて、「快樂」の性質も（耳目（Sight and hearing）を樂します）だけの（自然の模倣）から（道義の生命の中心なる靈魂を以て、美の表現の中心なる宇宙の真美を味ふ）ものへと高まる。同時に、「実用」の性質も（物質的需要）を充たせば足りるものから（道義的需要）に対応するものへと質的に転換するとされるのである。

透谷の「美」に関する論理立ては、明治十年代に「fine art」としての「美術」概念を啓蒙した西周の『美妙学説』の社会進化的史観を基本的に継承しているといえるが^①、そこには相違点も存する。透谷は前述のように、感覚器官と精神との間で「美」の階層化を行ない、それらを絶対的に区別するのであるが、西は両者の作用を協調的なものとする。西によれば、「耳目鼻口覚ノ五官ヨリシテ我ニ現ハル、者」である（美妙学上ノ外部ノ元素）と、「想像力ヲ以テシテ感動已ム能ハサルニイタラシムル者」である（内部ノ元素）とが協和し、「内外ノ原理ヲ括メ」というのである。しかし、この協和は美善・醜悪という所与の定式が無批判に前提とされたうえでのことであり^②、西の「美妙学説」は（道徳法律又経済学ノ本旨）に抵触しない域内で許容されたものにすぎないのである。美と感覚器官に関する議論は、島村抱月によつて『審美的感官を論ず』（『六合雜誌』、一八九五〔明治二八〕年六月）で論じなおされているが、その論点は（視聴）覚器官の優越性を批判し（審美的感官と非審美的感官との間に絶対の区別を立て）るのを否定することにある。（審美的感

官) (五官) が協和して構成される (観美的心構) を以て (観美的境界) に到達し得るといふのである。この理論は「共通感覚 (sensu communis)」、すなわち (物事のさまざまな側面を顧慮して下す直観的ながらトータルな判断が成立するため) (3) に諸感覚を統合的に使用する「共通感覚」の積極的な主張と見なされよう。しかし、抱月の論の重大な欠落は、「趣味判断」に基づいて「美」を享受する人間の、「類」としての普遍的な共同体の存在であるといえよう (4)。なぜなら、「共通感覚」は本来、共同体のすべての構成員に妥当する感覚の理念的な表象であり、普遍的な共同体の存在が前提とされてはじめて、「共通感覚」論が成立するからである。にもかかわらず、抱月にはその点への配慮がない。理念としての普遍的な共同体の根拠付けを欠いたまま、美の仮象性が唱えられるだけなのである。

それらの説に比して、透谷は (道義的人生) という超越論的な局面を措定して議論を進めている。一切の価値意識を停止して、真・善・美の相互関係をあらためて考えようとする、この試みは既成観念を相対化する方法の一つとして評価できよう。また、(精神の自由) と題された『日本文学史骨』 (第二回) では、(人間は精神を以て生命の原素とするものなる) と述べられているように、普遍的な (精神) を措定することで「類」としての「人間」への論及がなされているのである。

しかし、その論に問題がないわけでもない。目的と手段、本質性と偶有性という二元的図式によって、透谷は「文学」を把握しようとしたのであるが、一方でその方法は、文芸活動を社会活動の他の諸形態のなかでどのように位置付けるか、という問題を隠蔽してしまふ。そこに、『日本文学史骨』が「第四回 政治上の変遷」という同時代的問題を扱いながら、中途半端な言及で論を終わらざるを得なかった理由が隠されているのではないだろうか (5)。論の最後で、明治政府を (表向は堅固なる組織の如くなれど、其実極めて不安心なる国体) である、やや批判的に述べているが、それ以上の展開はない。そこには、さきに確認したような、「美」を普遍妥当的に享受する「人間」の共同体の積極的な主張が消え失せているのである。「近代国家」に対して批判的に成立する、その理念は何処へ行ったのか。

さらにまた、芸術的表現そのものを扱う際、その二元的図式はどれほど有効なアプローチなのであろうか。(芸術の手段と芸術に生命を与える人生に対する感情は不可分であり、人が発話をさまざまな統語法の行列と理解したり、神話を構造的変形と理解することができない) のと同様に、美的な事物を純粹な形式の連鎖として理解することはできない (6) という文化人類学者の見解も宜なるものである。これらこのことを考慮すると、透谷の文脈に沿いながら、さきの二元的図式そのものを再検討しなければならない必要も生じる。

そこで、この問題に取り組む視点として、透谷の「詩人」論に着目しようと考え。なぜなら、「詩人」とは、言語表現という手段を駆使しながら、美の本質的理念を具現する存在であると同時に、社会システムにおいて価値付けられた芸術的活動に従事する社会的存在だからである (7)。理念と作品と社会との間の相互運動の在り方が「詩人」論において示されるのではないだろうか。透谷は (詩人豈に国民のみ産れんや、詩人豈に所謂国民的なる狭少なる偏見の中のみ限られんや) (『国民と思想』、「評論」第八号、一八九三年七月十五日) という二律背反する論理で「詩人」に言及しているが、実際、それは極めて難解なものである。しかし、何よりも (透谷は自由民権

運動に直接参加した、ただひとりの近代作家」(色川大吉氏)なのであって、「詩人」論に着目することで、透谷の観念的な文学理論と実践的な社会行為論との弁証法的理解が可能となるのではないだろうか。

透谷の「詩人」論は、どのように読まれたか。まず想起されるのは、透谷を含めた「文学界」同人に対して、〈軟種〉の〈哀観的恋愛文学〉⁽⁹⁾（無名氏）、〈永遠の為に現時を賤しむ者〉（名教の賊）⁽¹⁰⁾（山路愛山『凡神的唯心的傾向に就て』）、〈高踏派〉⁽¹¹⁾（徳富蘇峰『社会に於ける思想の三潮流』）などの厳しい言葉で批判した民友社派の解釈である。それらの批判の理由にもなっているように、民友社派は「文学界」派の諸作品に独善的な「厭世」主義を読み取っている⁽¹²⁾。

しかし、その論旨を詳しく検討すれば、透谷が主張した「厭世」と民友社派の解釈との間には大きな隔たりがあつたといえるであろう。透谷において「厭世」という言葉は、すでに『厭世詩家と女性』⁽¹³⁾（『女学雑誌』第三〇三、三〇五号、一八九二〔明治二五〕年二月六、二十日）で主要概念として用いられている。だが、透谷の「厭世」を考える際には、そこで同時に行なわれている激しい自己主張を見逃してはならない。『厭世詩家と女性』における「厭世」の構造を略述すれば、つぎのようになる。〈想世界と実世界との争戦より想世界の敗将をして立籠らしむる牙城なるは即ち恋愛なり〉と、〈恋愛〉こそ「厭世」的詩人の〈牙城〉と述べられる。ただし、それは「詩人」として決して消極的な意味を持つものではない。なぜなら、〈恋愛は一たび我を犠牲にすると同時に我なる「己れ」を写し出す明鏡〉だからである。自己犠牲と自己発見とが〈恋愛〉において同時成立するという論理は、「厭世」という身振りによって遂行される積極的な自己正当化を表明している。ここには透谷独自のロマン主義的イロニー⁽¹⁴⁾が遺憾なく表現されていると考えられる。〈恋愛〉を自己反省の手段と見なす、このイロニーは「厭世」を標榜しながら（此恋愛あればこそ実世界に入る欲望を惹起するなれ）と自己投企を目論むものなのである。

さらに、『厭世詩家と女性』は近代資本主義経済の賃金労働を峻拒する「厭世」的詩人の立場を主張することで、〈市民的な（home）（家庭）の清潔で堅実な幸福を理想とかかげる〉⁽¹⁵⁾（M・ウエバー）ことを基礎とする近代的「家庭」の幻想性を弾劾し得ている。〈婚姻〉によって「女性」が〈醜穢なる俗界の通弁〉に変身するという透谷の批判は、近代資本主義経済における賃金労働の成立と同時に開始された、「女性」の（シャドウ・ワーク）（I・イリイチ）への抑圧という事態に向けられている。社会学者のI・イリイチは近代における「女性」の抑圧の状況を、つぎのように論じている。

（シャドウ・ワーク）への繫縛は、なによりも性で結ばれた経済的なつながいをおして、はじめて達成された。賃金を稼ぐ者とそれに依存するものより構成される十九世紀の市民的家庭が、生活の自立・自存を中心とする生産Ⅱ消費の場としての家にとってかわった。そうした市民的家庭は、専業主婦（femina domestica）と労働する男（vir laborans）とを、双方が補完し合うことでもに不能になつてしまふような、「ホモ・エコノミクス」に典型的ともいえる束縛のなかで結びつけた⁽¹⁶⁾。

近代資本主義経済においては、「男性」の賃金労働のみが世帯維持の方策とされ、経済的に従属する主婦としての役割が「女性」に強要されることで、それまでの「家庭」概念が全面転換した。〈性で結ばれた経済的なつながり〉という機能が「家庭」において重視されるようになったのである。そして、「女性」は〈シヤドウ・ワーク〉へ、すなわち人間生活の自立・自存の活動ではない、賃金労働を資本主義社会で成立させるための必要条件としての「無報酬の労働」へと囲い込まれることになったのである⁽¹⁷⁾。

透谷の「厭世」的詩人は、〈恋愛〉において〈優美高妙を代表する者〉であった「女性」が〈婚姻〉によってその理念を喪失して〈醜穢なる俗界の通弁〉に変身してしまう過程を容赦なく批判する。それは「女性」が〈シヤドウ・ワーク〉に繋縛されて窒息して行く事態に対応する批判であったと考えられる⁽¹⁸⁾。その視角は、近代資本主義経済の賃金労働を峻拒する「厭世」的詩人の立場を主張することによってはじめに把握されたものである。

このように考えると、透谷の「詩人」論が複雑な論理構造を抱えていることは明らかである。そこで、民友社派以外の解釈についてもさらに検討を加えることで、「詩人」論の反語的にもつれた論理構造を解きほぐす手がかりを得たいと考える。言うまでもなく、当時の解釈を絶対視するわけではない。ただ、その批判・受容形態を注視することで、「詩人」論の論理立ての問題を検討しようとするのである。殊更に、解釈にこだわる理由は、作品の〈批判的契機〉の重要性を説いたつぎのような美学者の言及を念頭に置いているからである。

芸術作品の真実内容は芸術作品の批判的な真実内容と融合している。そのため芸術作品は互いに批判し合う。芸術作品は依存による歴史的持続性を通してではなく、批判を通して互いに結び付けられるのである⁽¹⁹⁾。

透谷の「詩人」論もまた〈批判的契機〉を内包しながら構築されて行ったと考えられるのだが、その論理立ての問題を次節で明らかにしよう。

透谷は数多くの作品で「詩人」について論じているが、ここで着目しようとするのは、「(女学雑誌) 文学界」第一号(一八九三年一月三一日)の『富嶽の詩神を想ふ』である⁽²⁰⁾。周知の通り、当初「文学界」は巖本善治が経営する女学雑誌社から女性の啓蒙をかねた月刊文学雑誌として編集人・星野天知によって発刊されたものである。その創刊号を飾った『富嶽の詩神を想ふ』を考察の対象に取り上げる主要な理由として、つぎの三点が挙げられる。まず第一に、それは雑誌の創刊にあたって寄稿された重視すべき作品であること。(此「文学界」運動こそ吾国近代浪漫主義の赫然たる狼火)⁽²¹⁾(石丸久氏)と指摘された、まさにその出発を告げた瞬間に書かれたという意味を持つのである。同人の極めて意欲的な創作がそこに見られるであろう。しかしその反面、表題の上に「女学雑誌」の文字が存した第三号までの「文学界」は殊に狭量であつたという短所がある。(女性向文芸雑誌という色彩)を強めようとした星野天知や、(道学者的な文学観(御説教)を披瀝した巖本善治などの(文学の上に宗教や教育をおこうとする功利主義的な文学観)が強く雑誌を拘束したことは否めない⁽²²⁾。しかしながら、その直後「文学界」が号を重ねることに、自己の立場を明確にしていた過程、すなわち、第二号で『人生に相渉るとは何の謂ぞ』を掲載して民友社派との論争を開始し、第三号で平田禿木らの反対によって「女学雑誌」の文字が表紙から消え⁽²³⁾、第五号で『頑執妄排の弊』、『人生の意義』、『賤事業の辨』、『内部生命論』等、透谷の一連の作品によって「文学界」第一期を旗幟鮮明なものにした経緯を省みるならば、創刊号が孕んだ問題の分析が一層重要なものになる。「文学界」運動が本格化するのには、禿木が語っているように、一八九三年七月二二日、東海道鈴川での同人の会合からとしても、当初の各々の意図を注意深く相対化しながら取り組めば、「文学界」の根本的問題を明確にでき、透谷の「詩人」論の「文学界」における位置付けも可能になるに違いない。

『富嶽の詩神を想ふ』を検討する第二の理由として、「文学界」第二、三号(同年二月二八日、三月三一日)では、「『文学界』第一号が受けたる批評」という頁を設けて広く書評を採録していること。二号分をあわせた六頁のなかに、計三三件の書評が記載されており、今日の出版状況とは比べものにならない(当時の文学雑誌の受けていたひろい社会的関心と地位の特質)⁽²⁴⁾を考慮に入れた、批評の総体を俯瞰しやすいと考えられるのである。

最後の理由として挙げられるのは、『富嶽の詩神を想ふ』に人生相渉論争前夜における透谷の文学理念の重要な部分が託されていることである。すなわち、(愛すべきものは夫れ故郷なるか、故郷には名状すべからざるチャームの存するあり)という「故郷」発見や、(俗物の尤も喜ぶところは憂国家の称号なり)という「壮士」批判などである。しかし他方で問題点として、「詩人」という言葉自体がそこでは使用されていないことが考えられるが、実質的に透谷の「詩人」論の基本的原理が表明されている作品でもあり、その前後に発表された他の「詩人」論との文脈上の繋がりを厳密に規定しながら議論すれば、問題は克服されるだろう。今日、自明のものと考えられているような「作品」・「批評」・「実作者」・「批評家」との、それぞれの間における絶対的な区別を、透谷は付与しないのである。透谷においては、

逆にその両者が積極的な相互関係にある。ある意味において、透谷の批評文体は散文詩ともいえる。実際、透谷の『富嶽の詩神を想ふ』に對して、〈之れ文にあらず詩なり。鬱勃として人に迫る〉⁽²⁵⁾（『青年文学』第十六号、一八九三年一月）という論評もなされている。この「青年文学」からの批評については、後節でさらに詳しく検討するが、その指摘は重要なものと言えよう。〈ロマン主義者たちはじつさいその批評において、詩人が批評家よりも優位をしめていくという意識を持たない〉⁽²⁶⁾（W・ベンヤミン）のである。そこで、第二、三号誌上の「『文学界』第一号が受けたる批評」を検討するまえに、『（女学雑誌）文学界』第一号の要目を確認しておく。表紙上に記載されている作品順に並べれば以下のようなになる。

「琵琶法師（悲曲）」（古藤庵〔島崎藤村〕）

「吉田兼好」（秃木〔平田秃木〕）

「阿仏尼」（天知子〔星野天知〕）

「文章の道」（巖本善治）

「富嶽の詩神を想ふ」（北村透谷）

「漫詩」（無声）

「附録」「女歌仙家集」（大和田建樹）

「兼好法師家集」「阿仏乳母の文」

また、表紙の見返しには〈本誌は諸校其他所在の女秀才が文筆を歎び迎へんとするものなり、想を敲き筆を研きて投寄し本誌に一層の光彩を加へんことを望む〉という、さきに取り上げた天知に関わる問題の一文が書かれている。この言葉は確かに「女学雑誌」からの連続性を意味している。そのため、たとえば「国民之友」（一八一号）の批評などの「『文学界』を『女学雑誌』の分身、その文学部門と見てゐるのであつて、両者の間に殆ど区別を置いてゐない」⁽²⁷⁾という消極的な結果を生み出したことは否めない。

では、第二、三号誌上の「『文学界』第一号が受けたる批評」を瞥見しよう。第二号では四頁に十六件、第三号では二頁に十七件の書評が掲載されている。総じていえば、まだ創刊号ということもあり非常に理解が浅く、「文学界」運動が持った〈憧憬、悲哀、抒情、唯美の諸傾向〉が〈近代的自我の覚醒、自我の感情的解放、拡充の欲求とむすびつき、これを核心としてゐるといふ認識はまだ生まれてはゐない〉⁽²⁸⁾のは致し方ない。それを考慮に入れねばならないが、ほとんどのものが「文学界」の真摯で果敢な試みに賛辞を呈していることも忘れてはならない。

透谷の『富嶽の詩神に想ふ』に関する批評の問題に移る。まず、透谷に関する記事が含まれているものと、そうでないものとを大別する

と、つぎのように整理できる。

第二号〔十六件〕

有 「朝野新聞」(五八〇七号)、「青年文学」(十六号)、「九州日々新聞」(三一六二号)、「読売新聞」(八六九号)、「巖手公報」(八六九号)、「同志社文学」(六二号)、「信濃毎日新報」(四二二七号)、「福音新報」(百号)〔計八件〕

無 「早稲田文学」(三三三号)、「国民之友」(一八一号)、「裏錦」(四号)、「静岡民友新聞」(三九八号)、「山形日報」(八三四号)、「茨城日報」(二〇二六号)、「山形自由新聞」(三八三六号)、「護教」(八四号)〔計八件〕

第三号〔十七件〕

有 「海南新聞」(二月十八日)、「福島民報」(二月十九日)、「宗教」(十七号)、「文芸」(七号)、「新文学」(二号)、「学之友」(三八八号)、「山形自由新聞」(三八六六号)、「奥羽日々新聞」(四七〇五号)〔計八件〕

無 「経世新聞」(二月十九日)、「東京朝日新聞」(二月二八日)、「真理」(四一号)、「徳島新聞」(二〇九九号)、「佐賀自由」(二五二八号)、「中央新聞」(三〇七〇号)、「徳島日々新聞」(四九七二号)、「北陸政論」(七二五号)、「少年文庫」(九卷二号)〔計九件〕

第二、三号を合わせた計三三件のうち、透谷への言及があるものはその約半数の十六件である。しかし、そのなかには作家の名や作品名だけを記述しているようなものまで含めているので、数自体は有効な手がかりではない。透谷の場合は、たとえ触れられていても、その内容にまで踏み込んで論じられていないものがほとんどである。それらについては、透谷への批評が成立しているとは言いがたい。言及されている件数では秃木(二三件)や藤村(二四件)の方が多く、その扱いも大きいのである。たとえば、「見るべし、無声の「琵琶法師」有声の詩なる、秃木の「吉田兼好」天知の「阿仏尼」殊に大和田建樹の「女歌仙集」の如きに至ては近来の好文字なるへし」(「経世新聞」)、「載する所何れも金玉就中吉田兼好阿仏尼の二篇詞操の豊富なるを覚ふ」(「徳島新聞」)などの評言では、透谷の存在はまったく見過ごされている。また、「裏錦」は、

一篇の文学界、孤燈の下に繙きて、余は多く涙の種をば蒔きぬ。親子の情も知りぬ。而して又、悟道の大要をも了することを得たり

き。掲ぐる所の篇々、悉く是れ、文優にして、旨深し。篇に就きて之をいはば、

古藤庵は 情けを知る

禿木子は 兼好を知る

天知子は 阿仏を知る

とやいはまし。余亦何をか評せん。

と述べて、三者の作品に〈情〉・〈悟道〉の発露を認め、〈畢竟斯の洲は、情の上に建てられ、美の下に蔽がる〉とまで断言しているのである。三者に対しての最大級の賛辞と言えるが、ここでも透谷の存在は見過ごされているのである。

このように、当時の批評のなかでは評価の比較的高い禿木の『吉田兼好』の主旨は、兼好を遁世に導いた真因が血涙をそそいだ恋愛の破綻であったと推理する点にある。「恋愛」に真実を託すという禿木の試みは、〈後宇多院の崩れ給ひし時なるも、これをもて法師が発心のもととするは、世の深く哀れ知らぬ人の僻事なるべし〉と、歴史上の定説を覆して兼好個人の内面的主張を認めようとするものであった。その心意気はかわなければならぬ。しかし、根本的に、「恋愛」という近代的概念を使って中世社会の現象を分析できるのかという問題が残る。前節でみたように、透谷をはじめ「文学界」同人が共有している「恋愛」概念は、プロテスタンティズムの影響下で、近代資本主義経済と同時に成立したものである。その概念を封建制社会に適用するのは疑問が残る。

さらに、禿木の問題として、彼が受け入れた〈神聖なる狂人〉たる兼好の、〈人と生れたらんしには如何にもして世を遁れん事こそあらまほしけれ〉という浄土教的無常観が挙げられる。それを安易に肯定することにあらわれているように、透谷が伝統的な「厭世」思想に対して持っていた抵抗感を禿木は持たなかった。その結果、彼の作品は〈自国の文学に対する、否定の肯定という苦澁とは無縁な、批判ぬきの傾斜〉⁽²⁹⁾ (安住誠悦氏) のうえを、「厭世」・「恋愛」という意匠を伴いながら際限なく滑り落ちて行くことになったのである。

彼が硯友社文学に示した共感もそこから理解できよう。「厭世」を標榜しながら自己実現を目論むという、透谷の強烈なイロニーは禿木には存しなかつたのである。それゆえ、禿木は〈兼好を語りながら、そこに盛られてゐるのは鬱勃たる彼自身のヒューマニティの欲求〉であるにもかかわらず、それと〈対蹠的な風流の世界に価値を認め〉る〈矛盾〉⁽³⁰⁾ (笹淵友一氏) を犯したのである。

高階秀爾氏によれば⁽³¹⁾、ヨーロッパのロマン主義という概念は英語の「romantic」から転じて成立したものであるという。元々、それは「物語のような」という意味のなかに、「架空の」・「誇張された」・「馬鹿馬鹿しい」という否定的なニュアンスが込められていた。しかし十八世紀後半に、「中世趣味」・「物語趣味」・「異国趣味」などの積極的な意趣を伴って、「魅力的な」・「優れた」という肯定的な意味に転じた。ヨーロッパのロマン主義における「中世趣味」は「現実逃避」では決してなく、現実に対する極めて強い関心に根ざし、新しい現実世界の発見を志向していたというのである。高階氏はさらに、つぎのように述べている。

一口に言つて、ロマン主義の時代は、西欧世界全体のいわば共通の精神的祖先である古典古代に代わつて、あるいはそれとともに、それぞれの民族、国民固有の精神的、文化的遺産を見出し、そこに自己のアイデンティティを見たのである。ゲーテの小説の主人公ウエルテルが、ホメロスよりもオシアンにいつそう強く惹かれたのも、あるいはシャーブリアンが中世のキリスト教にこそ真の人間性があると論じたのも、その背景には、このような自己確認の要請があつたからである³²。

現実を否定する「中世趣味」の装いには、周密な自己凝視と新しい世界への激しい希求が混濁しながら秘められていたといえよう。そこそこそのロマン主義的イロニーの本質がある。透谷もまたその論の根底には「君知らずや人は魚の如し、暗きに棲み暗きに迷ふて寒むく食少なく世を送る者なり」³³（『時勢に感あり』、『女学雑誌』第二〇三号、一八九〇〔明治二三〕年三月八日）という鋭い現実観察が存したのである。これを欠いた禿木は、兼好について、たとえ「心機一転一髪の妙機は、幽凄惨々の彼か悲腸よりして、絶美の微笑を洩らすなり」と逆説的な「美」を論じても、現実認識の基盤を欠いたその論理的鞅帯は脆弱なものである。

さて、三作品に「情愛」（恋愛）、「悟道」の発露を見いだした「裏錦」の解釈は、「文学界」に「秀麗の氣と幾代の歴史が女性の上に凝て、不朽の詩人を出すべきを証して此の氣運を促す」意義を認めたことに基づくもので、「女文学再興」という限定された枠内で成立した解釈であつた。確かに、透谷も『富嶽の詩神を想ふ』のなかで、

アルプスの崇巖或は之を欠かん、然れども富嶽の優美何ぞ大に譲るところあらん。われはこの觀念を以て我文学を愛す。富嶽を以て女性性の山とせば我文学も恐らく女性文学なるべし。雪の衣を被ぎ白雲の頭巾を冠りたる恆久の佳人、われはその玉容をたのしむ。

と論じている。しかし、透谷が主張する「女性文学」の内実は、「優美」という美的範疇において存するのであつて、「女文学再興」というような、女性の書き手の登壇を推奨するところに眼目があるのではない。「裏錦」のような「女性」賛美を基調とした解釈も、「女性」を自己の反省的契機的手段とせざるを得なかつた、透谷の苦々しい自己認識の苦闘とは無縁のものであつた。逆にいえば、伝統的な「女文学再興」を志向する「裏錦」の側には、近代における「性」の根本的な問題を思考する視点が欠落していたといえる。

「裏錦」を代表とする、「文学界」を「女文学」という限定された視点からとらえる批評では、透谷の作品は完全に見落とされていく。他の場合においても、たとえ触れられていても、その内容にまで踏み込んで論じられていない。透谷を十分に評価しているといえるものは極めて少数で、積極的な理解を示しているのは、わずかに「九州日々新聞」、「青年文学」だけである。しかし、その「九州日々新聞」といへども、「透谷子の富嶽の詩神を憶ふは亦是れ一種超凡の筆趣向甚だ面白し」という一文で済ませている。「超凡の筆」という言葉を使

ったこの批評も（文学界を見るに其記事の流霊婉雅なる其文章の美妙高尚なる仙楽響き天女舞ひ一読三歎の妙あり）いう（一種新奇なる文学的趣味）を「世俗外」において認めた基本的解釈のうえでなされている。（「富嶽」・「仙楽」・「天女」というイメージ連関のなかで巧みな言葉によるこの批評も、言葉の仰々しさとは裏腹に、透谷の真意をつかんでいるとはいいい難いのである。）
しかしながら、（透谷子は余輩の詩人なるかな）と諸手を挙げて透谷を高く評価している「青年文学」は、他誌に比して論調が大いに異なっている。ここに、透谷の「詩人」論に対する卓越した批評が見出だせそうである。では、「青年文学」の批評について、次節で詳しく検討する。

五頁弱を費やして行なわれた「青年文学」第十六号の批評は（明治廿六年の美界は一個の女星を添へたり）という言葉で始まる。美界に輝く（女星）という表現には、やはり、他誌と同様の限定された認識を匂わせるものがあるが、これに応えて「文学界」側も第二号の「彙報」欄で（殊に吾が文学界を評するに殆ど四頁の余白を吝まず、固より感謝するに余りありと雖も、女学雑誌社より発刊せしの故を以て往々評筆の余勢は誌外の觀念をも持来りはせずと思ふ所危く見ゆ）と述べている。

しかし、「青年文学」は上記の言葉に続けて（滔々たる文界片々たる雑誌の群を見なれたる目には今更の如く一段の異彩を認めずんばあらず）と述べて、独自の解釈を示そうとしている。この（一段の異彩）を認めるところに「青年文学」の独自性が窺われるのである。この批評は無署名原稿なので、執筆者を推定することは非常に難しい。だが、中島建蔵氏は（確実な傍証が発見されなかり断定は不可能）としながらも国木田独歩の寄稿ではないかと推定している³⁴。「鉄斧生」という筆名を使ったことは確認されているが、それ以外にも、独歩は無署名で多くの原稿を寄せていることが判明しているので、その推論はあながち的外れのものとはいえない。

「青年文学」という雑誌は当初、会員領布の「青年文学雑誌」として、一八九一（明治二四）年十一月にスタートした。発行・印刷人は中村修一、編集人は遅塚金太郎で、菊判約四十頁のものであった。内容は徳富蘇峰・依田百川・幸田露伴・饗庭篁村・森田思軒・石橋忍月・福地源一郎などによる講話筆記が中心であった。第五号から、発行・印刷・編集人は同じであるが、雑誌名を「青年文学」と改称し、菊判約二十〜三十頁の、（縦横無尽の筆鋒を以て明治の文壇に雄飛）する（一種の人生派的ロマンチック文学運動の拠点）³⁵（稲垣達郎氏）を目指した。そして、第十三号（一八九二年十一月）からは国木田独歩が上京し編集に加わることになるのであるが、この「青年文学」の本領は同時代文学への鋭い批評に存する。筆名「鯤」（津田左右吉）の『没理想論の根拠』、『「文学一斑」を読む』、『「鉄斧」（独歩）の『田家文学とは何ぞ』は、当代屈指の批評としても過言ではない。

さきに述べたように、第十六号では五頁弱を費やして、巻頭批評が掲げられているが、そのなかで透谷に対して卓説が示されている。

透谷子の『富嶽の詩神を想ふ』は本号の圧巻なり、之れ文にあらず詩なり、鬱勃として人に迫る「別の満腔の悲慨を涵へて生死悟明の淵に一生を憂ふるものならずとせんや」の痛切悲壯の句を唱するに至りては天外知己あり魂飛んで相抱くの想あらしむ近時文を讀む未だかく迄に快哉を得る能はざりしよ多謝々々、ア、頑僻怪醜なる国家感念の久しく補足する所となりし吾が富岳をば直に天に至るの梯子と成し美、真、大、高、自由の宇宙に導くべき天使と化す。透谷子は余輩の詩人なるかな。

これこそ、「『文学界』第一号が受けたる批評」計三三件のなかで唯一、透谷の「詩人」論を論じ切った批評であるといえよう。とりわけ

「鬱勃として人に迫る」という表現は、人生相渉論争前史の「文学極衰」論争で用いられた、つぎのような言葉を想起する。「人情小説」を営々と執筆していた硯友社系「小説家」への痛罵、「己れ先づ鬱勃言はんと欲する所あり慷慨之を筆にして世に問はんとするにはあらで」(『文学極衰』、「女学雑誌」第一九一号、一八八九(明治二二)年十二月)という言葉である。十川信介氏は、当時の硯友社系「人情小説」の隆盛を坪内逍遙・二葉亭四迷の低迷という事態と対照させて把握して、「その没落と「人情小説」の盛行は、彼らのめざすノベルの、「真理」の形象化という作業がいかに困難であったかを示すと同時に、逆に「人情小説」の諸作家にとつては、そのような理論的支柱の欠落が、一面では実作者としての利点たりえたことを証明するもの」(37)であったと指摘する。そのような逍遙・二葉亭と硯友社系「人情小説」との両者の難点を止揚する透谷の可能性を、「鬱勃として人に迫り得た」という批評の言葉が示しているのではないだろうか。また、それは「青年文学」が「文学界第一号」の総評として「夫れ根本の懷疑を抹殺するに妄想の空言を以て自ら知らず」と述べたことにも明確に異なる、透谷の独自性を見据えた視点である。

さらに、この批評には極めて重要な問題が提出されている。その問題は「頑僻怪醜なる国家感念の久しく補足する所となりし吾が富岳をば直に天に至るの梯子と成し美、真、大、高、自由の宇宙に導くべき天使と化す」と論じた点に存する。「富嶽の詩神を想ふ」を最大級に評価した、この「青年文学」の解釈は極めて重要である。注目すべきは、「(皮肉にも)透谷の主張と微妙に異なっている点についてである。解釈の正当性を議論するのではない。むしろ、透谷を批判的に解釈している部分が重要なのである。「頑僻怪醜なる国家感念」からの解放を読み取った「青年文学」の解釈とは逆に、透谷は「富嶽」と「国家」との関係について、つぎのように論じている。

いさましや汝の山麓を西に馳する風、こゝろよや汝の山嶺を東に飛ぶ風。流転の力汝に迫らず、無常の権汝を襲はず。「自由」汝と共にあり、国家汝と共に樹てり、何をか畏れとせむ。

ここでは、「国家」は「富嶽」と共に成立すると主張されている。さらに続けて、「アルプス山の大欧文学に於けるわが富嶽の大和民族の文学に於ける淵源するところ関連するところ豈に寡しとせんや」と述べられている。「国家」・「大和民族」が存在することの根拠付けを、透谷は「富嶽」の「優美」が共同体の構成員に普遍妥当することを以て証明しようとしている。そのような試みは志賀重昂の『日本風景論』と踵を接するところがある。山室信一氏によれば(38)、志賀の理論は「地理的空間的な環境への生態的対応としての固有の歴史過程のうち」にナシヨナリティを見出しうる(39)のであるが、「そこに人類という視点から出発して風土的共同体(klimatische Gemeinschaft)の形式の存り様の相異を発見していくという志向性はみられない」のである。

しかしながら、透谷の「富嶽」論が志賀の『日本風景論』とは異なった論理構成も持っていることを見逃してはならない。その主な特徴として、つぎの二点が挙げられる。まず、透谷が「富嶽」を「国家」・「大和民族」の「感性的共同体」の「美」的象徴としてのみとらえ

ていのではないということである。「感性共同体」を超越する「地球」という視野、そして、その「地球」をも超越して行く視野を同時に持ちながら眺めていることが透谷の特徴なのである。一八八四〔明治十八〕年八月に書かれたとされる『富士山遊びの記憶』には、〔四望意気豪 山是不高氣是高〕の句で始まる自作の漢詩が紹介されているが、そこに〔問我何国人 道是男兒國之民 男兒國今在何処 不見地球濱 是在地球外〕という表現がある。これは富士登山の感慨を漢詩として綴ったものであるが、高揚した気分のみならず己れが屹立している場を〔是在地球外〕として見定めている。この〔地球〕・〔地球外〕的視野を透谷が持っていたことに、とりわけ留意しなければならぬ。

また、透谷の〔富嶽〕論の第二の特徴として挙げられるのは、それが〔個人的生命〕尊重の主張と同時に進められていることである。それは愛山批判において顕著に見られる。愛山もまた、『風土論』を『平民的短歌の発達』(『国民之友』第一六七―一六九号、一八九二年九、十月)などで展開しているのだが、その主旨は〔日本平民〕が〔自由平等の爲に争ふの元氣もなく、巧名を青史に残さんとする精神なかりし〕原因を日本の自然の〔優美〕さに求めるといふ否定的なものであった。それに対して、透谷は厳しく批判し、〔我邦の如く古へより形而上に縦なる土地にありて、彼の如く實際的道德を唱道するは時勢の上より大なる必要を知る〕ものの、〔唯だ彼に惜しむらくは余にメソヂストに流れて、個人的生命を存外軽視するの傾きあることなり〕(『今日の基督教文学』、『聖書之友雑誌』第六四号、一八九三年四月)とするのである。透谷によれば、文学にとって不可欠な「崇高」概念が表象されるのは、壮大なアルプス山脈からでも、歴史的英雄の人格からでもない。それは〔個人的生命〕の無限性によるのである。『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)においてその事態が論述されるのだが、さきに引用した漢詩でも〔山是不高氣是高〕と表現されていたことが証左になる。『富嶽の詩神を想ふ』でも、〔暗冥なる「死」の淵に、相及び相襲ぎて沈淪するもの、果して之れ人間の運命なるか〕と述べつつ、〔身体四肢必ずしも人間の運作を示すにあらず、別に人間大に施為するところあり〕という逆説的な論理に、〔個人的生命〕の「崇高」性が含意されるのである。そこでは「風土論」を超越する視点が明示されている。というのも、美的範疇の一つとしての「崇高」概念は本来、「自然」を超越する人間の「精神」の営みに根ざすものだからである(註)。そして、透谷においては何より「個」の局面が重視される。それゆえ、その認識の様態は、自己に対する〔反省の高まり〕によって、かえって他のもろもろの存在者、反省のもろもろの中心を、ますますそれらの統一に固有な自己認識へ同化(註)するといふ性質を持つ。透谷における〔国家〕・〔大和民族〕概念も、それが実体として存在しているのではなく、無限に反復される「自己反省」を核として成立していることを忘れてはならない。そのような透谷の〔観察〕は〔対象のなかに発芽する自己認識だけを注視している〕という〔反語的観察〕(註)であり、外延を拡張しながら〔地球〕・〔地球外〕の視野を生成させて行くのである。それゆえ、彼の「他界」観も自己の内部世界の投影であって、〔結果的には、他界に憧れつつそれを所有できなかつた苦しみ、もしくは他界への期待が裏切られて行く幻滅〕(註)〔十川氏〕を味わうことになったのも必然の結果であった。〔空の空の空を撃〕たんとする透谷の文学的原点は〔サブライムとは形の判断にあらずして想の領分なり〕という言葉に見られるように、〔反省がそこで

「青年文学」第十六号が行なった「文学界」批評に着目して、透谷の「詩人」論を検討した。「青年文学」は次号の、巻頭に『塵外別に事業あり』という論文を載せた第十七号（一八九三年三月）で、（実に人間の儼存するか為）に（人間は事業を重む可き義務を有するものなり）という主張を遺して終刊となる。その言葉のなかに、独歩らの「青年文学」から透谷の「文学界」第一期へのバトンタッチが確認されるであろう。さらに目を転じてその延長線をたどれば、明治三十年代における独歩の文学へと繋がって行く軌跡を確認することができる。独歩から透谷へ、そして再び独歩へと反転をしながら深まりを見せて行くのであるが、その深まりを明らかにするには、何よりそこで取り交わされた（批判的契機）を十分に検討する必要があるのである。

『富嶽の詩神を想ふ』は透谷独自の複雑な論理構造を持っており、「青年文学」の評価を大きく逸脱する問題を含んでいた。透谷のロマン主義的イロニーは、（国家）・（大和民族）の存在を証明するかにようにみえて、実はそれを明らかに否定し、「自己認識」の手段に落しめているのである。

このような透谷本来の強靱なイロニーを考えるならば、本稿冒頭で検討した、目的と手段、本質性と偶有性という二元的図式を用いた透谷の『日本文学史骨』は、そのイロニーを弱体化させるものであったといえるであろう。認識対象を実体化する理論であったからである。さらにいえば、透谷の「文学史」構想が大きな失敗であった疑いも生じる。なぜなら、歴史叙述にはかならず正統性の問題が関わるからである。実際、『日本文学史骨』では、（個人的精神は長大足の進歩を以て狭き意味における国家的の精神の領域を掠めされり）と、「国権」と「民権」との関係に対して極めて曖昧な言及で終わらざるを得なかったのである。正統性に関する議論の前では、イロニーは沈黙せざるを得ない。

さらに、歴史叙述を試みた『日本文学史骨』の重要な問題として、（凡そ外交問題ほど国民の元気を煥発するものはあらざる也）⁽⁵⁾という表現に見られる、近代ナショナリズムの萌芽が挙げられる。『富嶽の詩神を想ふ』において発見された「故郷」が（外交問題）に結び付く時、非常に危険なナショナリズムに変容するのである⁽⁴⁾。だとすれば、『日本文学史骨』は結局、未完で終わったのであるが、その最後の言葉、（表向は堅固なる組織の如くなれども、その実極めて不安心なる国体なりと云はざるを得ず）という表現は、その後にかかれはらずであった極めて危険な論理展開を暗示しているものと言えよう。

イロニーに満ちた透谷の「詩人」論は（「僕は単なる詩人でありたくない。thinkerと呼ばれたい」）（『桜の實の熟する時』）という詩人の立場まで否定し超越して行く勁さを持つ。（詩人とは、詩だと自称しているものを作るような人間とは異なった存在だと理解しよう」と心にきめなければならぬ）⁽⁴⁾（W・ベンヤミン）のである。ここにこそ透谷の文学の勁さも託されているのである。

- (1) 西は「美醜ヲ辨スル元素モ人間僅カニ野蕃ノ域ヲ離ル、ヨリ夙ニ既ニ社會上ニ顯ハレ大イナル響動ヲ作セリ」(『美妙学説』)といふ社会進化論的視点を持っている。
- (2) 西は「善ナル者ハ自ラ正ニシテ其形容ニ表見シタル所美ニ非ルハ莫ク又其一方ニテ惡ナル者ハ自ラ邪マニシテ其形容ニ表見シタル所ミニクカラザルヲ得サルナリ」(同右書)と述べているが、このような思考からは、芸術は所与の価値意識を再生産するだけで、積極的に新しい認識を形成することは不可能である。
- (3) 中村雄二郎『術語集』(一九八四年十一月、岩波書店、八四頁)
- (4) 長野順子氏「美的判断と人間共同体の理念—カント美学における「普遍的な共感可能性」の問題—」(『美学』第一四八号、一九八七年三月、七頁)によれば、「趣味における普遍的な共感可能性に必要なのは、主観を取り巻く實際の他者や現実の社会ではなく、むしろ理念においてしか表象しえないような、理性を具えた人間存在の全体」で、これは「類としての人間の普遍的な共同体、いわば一つの理念的な社会を意味しうる」のである。
- (5) 平岡敏夫氏は、この中断の理由を「困民党などがひきおこす一連の事件を目撃したはずの透谷はそのエネルギーを「自然」に反するものとして否定的にみている」と考え、「挫折しなければならぬ必然の上に透谷の「文学史」は位置していたのだ」と指摘している(『北村透谷研究』、一九六七年六月、有精堂、四九〇頁)。平岡氏の作家主体に関する論及を受け入れつつも、課題とするのは、透谷の二元的図式の論理形式そのものの意味を考察するところにある。
- (6) C・ギアーツ『ローカル・ノレッジ』(Clifford Geertz: Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York: Basic Books, Inc, Publisher, 1983) (一九九一年四月、岩波書店、一六九頁)
- (7) また、明治二十年代の文学史的位付けにおいても、透谷の「詩人論」は重要な意味を持つ。この意味について、中村光夫氏は「一口で云へば、それ(論者注)透谷の主張する「生命」概念は、逍遙、鷗外においては対立的に考へられてゐる、自然と人間、事実と表現を結びつける役割を果たしてゐるからで、この二人が文学にたいして、ある意味で学究的態度で対してゐるのところが、透谷はあくまで「詩人」として、実行的態度で臨みます」と整理している。(「透谷と独歩—言葉の芸術(十)—」、「群像」、一九六五年二月、一五七頁)
- (8) 『明治精神史』上(一九七六年七月、講談社、二〇三頁)
- (9) 「国民之友」第一八一号、一九九三年二月
- (10) 「国民新聞」一八九三年四月十六、十九日、引用は『近代文学評論大系』明治期I(一九七一年、角川書店、二七四〜二七七頁)からおこなった。

- (11) 「国民之友」第一八八号、一八九三年四月、引用は同右書（二七七〜二八三頁）からおこなった。
- (12) 同右書（四九七頁）の浅井清氏の「解題」参照。
- (13) 引用は『女学雑誌』（復刻再版発行、一九八四年三月、臨川書房）から行なった。
- (14) W・ベンヤミンはロマン主義の（主観主義的イロニー）について、つぎのように述べている。

真の詩人の恣意が活動の余地をもつのは素材のなかだけであって、それが意識的かつ遊戯的にはたらくかぎりイロニーとなる。これが主観主義的イロニーである。主観主義的イロニーの精神とは、作品の素材性を蔑視することによって素材性の域をこえようとする作者の精神なのだ。

（『ドイツ・ロマン主義』、『ヴァルター・ベンヤミン著作集』第四卷（Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik Werke Band 4, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt）大峯顕・高木久雄訳、一九七〇年九月、晶文社、九七頁）

- (15) 透谷の「恋愛」「厭世」に対する態度も、それを否定し凌駕する意図が隠されていることを見逃してはならないのである。
- (16) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下（Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen, 1920）（梶山力・大塚久雄訳、一九六二年八月、岩波書店、二二三頁）
- 『厭世詩家と女性』が掲載されたのは、女性の地位向上を唱えた「女学雑誌」であった。「女学雑誌」において（家内の団欒や家族員の心的交流に高い価値を置き、女性の妻・母としての家内的役割を賛美する西欧的「家庭（ホーム）型家族」が称揚）された。しかしその反面、（この新しいタイプの家族は、旧来の「家」重視の思想を批判する点においては革新的であるけれども、「家」や「家長」の権威を否定することによって相対的に国家に優位を与えるという意味においては近代国家の体制に順応する性格を本質的に持っているのである）。（牟田和恵「戦略としての女」「思想」、一九九二年二月号、二一七〜八頁）透谷の『厭世詩家と女性』は、「女学雑誌」に掲載された他の論文と根本的に異質なものであった。
- (17) 『シャドウ・ワーカー生活のあり方を問う』（Ivan Illich: Shadow Work, Marion Boyars Publishers, Ltd, London, 1981）（一九八二年九月、岩波書店、二一八頁）
- (18) 同右書、一九三〜一九四頁
- (19) 永松知雄氏は「透谷における詩と恋愛（その一）」（『日本文学誌要』二四、一九八一年二月、三四頁）で、つぎのように述べてい

る。女性を（生活の場で、“俗界の通辨”と化すと処断）したため（婚姻における協働者たる異性の内部に想定されてしかるべき彼女固有の“想”の自立の問題を、自身の恋愛婚姻論のうちに組み入れる通路を失なっていくのである）。だが、透谷は近代的「家庭」そのものの幻想性を告発したのである。

(19) T・W・アドルノ『美の理論』(Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Bd. 7, Suhrkamp, 1970) (一九八五年一月、河出書房新社、六四頁)

(20) 以下、使用しているのは、日本近代文学研究所編成・発行の復刻版「文学界」(一九六三年十月、臨川書店)である。

(21) 「『文学界』運動の性格―特に成立初期、北村透谷を中心に―」(初出は「明治大正文学研究」第二号、一九四九年十二月、引用は日本文学研究資料叢書『北村透谷』(一九七二年五月、有精堂、二五三頁)からおこなった。)

(22) 色川大吉「『文学界』―透谷と第一次『文学界』同人の思想をめぐって―」(「思想」、一九六一年四月、一二四頁)

(23) 勝本清一郎氏はこの経緯を（実用主義に対するロマン主義の自己主張の戦いの過程の反映）と評している（『文学界と浪漫主義』(『日本文学講座V』、河出書房、一九五二年二月)、引用は(21)と同書、二七一頁からおこなった)。

(24) 、(22)と同じ

(25) 「青年文学」の引用は、日本近代文学館発行の復刻版(一九七五年二月)からである。

(26) 、(14)と同書、一四一頁

(27) 笹淵友一「『文学界』とその時代」(一九五九年一月、明治書院、十四頁)

(28) 同右書、十五頁

(29) 「『文学界』浪漫主義と中世―透谷・秃木・藤村をめぐって―」(「日本文学」、一九六四年十一月、十七頁)さらに安住氏は（ただ感受性に富み、柔軟な理解力の持ち主だった秃木と、西行、兼好との感動的な接触が、古典と現代との、誤解にみちた美しい邂逅の一場面であったことにあやまりはない）とまで断言している。

(30) 「平田秃木―『文学界』同人論―」(東京女子大学日本文学研究会「日本文学」十、一九五八年二月、十一頁)

(31) 『世界美術大全集』第二十巻「ロマン主義」(一九九三年五月、小学館、二八頁)

(32) 同右書、三十三頁

(33) また、高階氏はロマン主義の画家達が極めて強い意欲を以て現実観察につとめていたことについて、つぎのように述べている。（「フランス絵画におけるマニユフェストとも言うべきジェリコーの《メチューズ号の筏》」は、（実際の創作にあたって、ジェリコーが生き残りの船員から話を聞き、実際の筏まで作らせ、さらには屍体収容所に向いて死者の姿を観察するなど）の「現実」そのものに対する執念によって成り立っている作品）である（同右書、三二頁）。透谷のロマン主義における現実凝視の勁さを類推させ

るものである。

- (34) 「『青年文学』と国木田独歩」(「解説 『青年文学』復刻版 別冊」、三頁)
- (35) 『日本近代文学大事典』第五卷の「青年文学」の項(一九七七年十一月、講談社、二二四頁)
- (36) 引用は(10)と同書、八九頁からおこなった。
- (37) 『「ドラマ」・「他界」―明治二十年代の文学状況―』(一九八七年十一月、筑摩書房、二九頁)
- (38) 「国民国家・日本の発現―ナシヨナリテイの立論構成をめぐって―」(「人文学報」、一九九〇年十二月、八六―八八頁)
- (39) シラー受容を通して、透谷が極めて強い影響を受けていると考えられるカントの『判断力批判』下(Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Cassirersche Kantausgabe, Bd. 5, 1914) (一九六四年一月、岩波書店、一七〇頁)では、この状況が端的に説明されている。

我々が、自分のうちにある自然に優越し、それによってまた我々のそこにある自然(それが我々に影響を与える限りにおいて)にも優越するものであることを自覚し得る限り、崇高性は自然のうちにあるのではなくて、我々の心意識のうちのみ宿るのである。

- (40) 、(14)と同書、六五頁
- (41) 同右書、六九頁
- (42) 、(37)と同書、一八七頁
- (43) 、(14)と同書、七三頁
- (44) すなわち、この思考の行く先には、天皇制の問題が存しているのである。百川敬仁氏は近代天皇制と「故郷」思慕(ノスタルジア)の必然的な連関をつぎのように説明している。(ノスタルジアを共通項に共同体と個人とを連関させる)発想において、(最も注意されるのは、その近代天皇制との関係)である。

なぜなら、個人の「幼児」へのノスタルジアが「故郷」に媒介されて現れたものと仮定するとき、この個人次元のノスタルジアが共同体の歴史的過去への関心を擬人的に活性化し、これを共同体次元のノスタルジアへ転化させるためには、世界に類をみないという建て前の―言いかえれば外国を空間的異界とすることによって成立する―「国体」と不可分な日本文化なるものへのナシヨナリティックな愛惜という契機が必須だからである。

(45)、(14)と同書、九六頁

(「『故郷』とノスタルジア」、『日本の美学』、一九九二年十二月、ぺりかん社、一〇〇〜一〇一頁)

一八七二（明治五）年四月、教部省は（一）、敬神愛国ノ旨ヲ体スベキコト 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（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）⁽¹⁾であったのだが、（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）⁽²⁾の大教宣布運動には、（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）⁽³⁾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（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）⁽⁴⁾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ことができよう。

本来、「啓蒙」（Aufklärung）という概念は、（人間が自分の未成年状態から抜け得ること）、つまり、（自由）に（理性を公的に使用すること）を可能にするという意味のものであった（I・カント⁽⁵⁾）。しかし、徹底された近代合理主義による、人間の（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）⁽⁶⁾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（支配と自己制御の機構）⁽⁷⁾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⁽⁸⁾。

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れなければならぬ。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、西歐人文主義の「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よう（9）。

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、ナシヨナリズムに対して、どれほどの距離保ち得たのであるうか。鹿野政直氏によれば（10）、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つの潮流に分けることができる。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、透谷の抵抗精神が評価されているが、その反面で、無意識のうちにナシヨナリズムに手を貸しているという批判（柄谷行人氏（11））もある。このような正負の側面を捉えながら、透谷の「啓蒙」の意義を問いただきたい。

透谷の「啓蒙」を考えるに当たって、検討の対象として取り挙げたいのは、詩人こそ（人類を解放する神々）⁽¹²⁾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・斉藤和明の諸氏による本格的な論及があるが⁽¹³⁾、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、「明治の中期に、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」⁽¹⁴⁾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ニズム（unitarians）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・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の中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⁽¹⁵⁾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）との（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⁽¹⁶⁾、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的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）の側面で（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の、（事実の奥に潜める事実）・（虚幻の奥に横はれる真相）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、（心霊）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（心霊）の存在を強調して、（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。心霊即ち之なり）（「報酬論」）、（生命は彼の心霊なり。心霊は彼の生命なり、生命の外に人生なく、心霊の外に事実なし）（「自信論」）と述べているのであ

る。

「報償論」のなかで、(キリスト教国では一体何処にキリスト者はいるのであるか)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。(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。

(「報償論」)

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」)

エマソンの通俗道徳に対する痛罵は、佐藤泰正氏が指摘する(1)キリスト者としての透谷の(現実)に深くかわる熱い「濃情」と、その故の現実変革への「沈痛なる批判」をこそ宗教の主義とし(真に時代の一切を相対化しうる視点)を以て(時代の思想、文化、情況の病弊を鋭く衝きえた)こと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(私は神の一部である)(『自然』)という確信から、(自分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、(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(2)。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(自己信頼)は、エマソンの本領なのであるが、透谷の場合は、どうか。透谷が(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)(3)・(幸福なる生涯には、熱意なる者少なし)(4)という場合と、エマソンを(彼は幸福なる者の中の幸福なる者なり)と評価する場合とは、随分、温度差が感じられるのではないだろうか。斉藤和明氏は(透谷の思索は、エマソンの思想に、『エマルソン』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、そして希望を持たなかったのか)(5)と疑義を呈している。

『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、禪的頓悟・クエーカーの神秘などの要素を混入させながら(6)、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・超越の方法の探求といえよう。野山嘉正氏は⁽²³⁾、『厭世詩家と女性』から『内部生命論』への中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」と述べ、その限界が見極められるのである。この〈終結点〉に至る道行きのなかに、さらに、その一方で明確化された概念、『国民と思想』(「評論」第八号、一八九三年七月十五日)における〈国民の一致的活動〉という主張を注視することで、明治期「啓蒙」の潮流との分水嶺を確認することが重要であろう。

透谷の「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）。それが素地となつて、後年の『杞憂ヲ誤ル勿レ』（「東京学士会院雑誌」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從ヒ教法ノ真理モ亦益々証明セラレル〉⁽²⁴⁾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擧ゲテ、着実ニ之ヲ論ジタル者ヲ求メタルニ、亞米利加人エメルソン氏ノ報償論ヲ得タリ、ソノ自ラ稱シテ、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〈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、神の一条の光を発見した時の敬宇の喜びは、〈敗余の一兵卒〉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歓喜と共通するものといえよう。〈試練を耐え忍ぶ人は、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）⁽²⁵⁾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、〈封建的ニ日本的な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基盤確立の声〉⁽²⁶⁾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〈人ハ神ヨリ発射スル所ノ光ナリ、斯世ノ精神ハ、人ニ存ス〉という言葉に続けて、〈今日眼前ノ行為コソ最要ノ務ナレ〉という表現を付加していることである。論の結びに〈小花木逢_ニ変而為_ニ巨大之樹_ニ〉と書かれていることから、も明らかかなように、敬宇は終始〈禍變成福〉のような世俗的意味において、エマソンを理解していたのである。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⁽²⁷⁾、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〈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〉⁽²⁸⁾と指摘される平民社同人の「啓蒙」の限界を指し示すものである。ただ、それはエマソンの誤読ではなくて、一八四〇年代におけるエマソンの後期思想、〈神〉が〈

自然) ではなく社会に内在すると思想的転向を遂げた事態⁽²⁹⁾を考えれば、むしろ、ある意味において、正しい解釈であっ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、「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」が、その過程で「機能化」して内実を失った(「理性は、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」)からである⁽³⁰⁾。

これに対して、透谷の「啓蒙」は、どうか。透谷は(楽天主義)とエマソンの思想を評しているが、それは(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、之れ即ちエマソンの楽天主義の本源なり)という分析に基づくものである。(彼は「自然」を他の哲学者が見る如く畏るべき力る者と思はざるなり)というエマソンが(心)・(自然)・(神)を内在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、一切世界の現象を以て、無限の心靈の反映と認めたり。之を以て、彼の前に狂波吼ゆるとも、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 || 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 || natura naturata)が産出されることは、自明のことであつた。自然 || 精神の同一哲学と呼んでもよいであろう⁽³¹⁾。だが、人生相渉論争において、透谷はやや異なつた立場を表明していた⁽³²⁾。『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つた「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である。「崇高」の(不協和な協和という、暴力的な差異を孕んだ交通様態)⁽³³⁾に、透谷における自己革新・超越の可能性が懸かつていた。

しかし、基本的に「内なる自然」の発見・抑圧は、「啓蒙」一般の主目的ともいえるのだが、それは、およそ(人間の内なる自然を否定することによつて、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しまふ)⁽³⁴⁾事態を生起させる。なぜなら、(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のために行なわれる当の主体の抹殺)⁽³⁵⁾という逆説的状况になるからである。だが、透谷は「自然」を、(詩人)によつて解放される(美

妙なる自然」として救済したことで、その事態を回避している。平岡敏夫氏によって⁽³⁶⁾、へ「『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「大自在の霊世界」「美妙なる自然」の世界こそ透谷のものである」と、その獨創性が高く評価されているが、元々、シラーでは「美的仮象」(ästhetische Schein)であったのを、透谷はあえて「美妙なる自然」とし、理念としての「自然」を強調していることも、透谷の獨創性の証左となろう。精神的抵抗の契機を折り込んだ透谷の「自然」概念は、近代的「啓蒙」の地平を更新する潜在的力を孕んでいたのである。

『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』において、とくにその中断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（『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ような⁽³⁷⁾）現象即實在論に墮ちてしまふのである。それは（近代自然イデオロギー⁽³⁸⁾の圏域への墜落といえるであろう。有限な自己存在の認識によつて起動される「崇高」感は、本来、支配的に（圧倒する力に対する精神の抵抗⁽³⁹⁾）となるはずである。だが、自己の文化を实体化し、その支配的勢力の正当性を唱える（文化信仰的な立場⁽⁴⁰⁾）からでは、その感情は、卑しい空威張りの体制弁護に転じてしまふ。（崇高と滑稽とは紙一重の差⁽⁴¹⁾）になつてしまふのである。反啓蒙主義の視角から、（市民芸術が崇高なものへ手を差し伸べ、崇高なものとならうとする）によつて自己自身に到達したときすでに、市民芸術には、崇高による自己自身の否定を指す運動が書きこまれていた⁽⁴²⁾と指摘される所以である。

このように考えると、（詩人豈に国民の爲にのみ産れんや、詩人豈に所謂国民的なる狭少なる偏見の中のみ限られんや、然れども事実）に於て詩人も亦た愛国家なり、詩人も亦た国民の中に生くるものなり」という二律背反の論理を用いながらも、（心性の上⁽⁴³⁾）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」⁽⁴⁴⁾を理念とする近代ナショナリズムに屈せざるを得ない。そもそも近代ナショナリズムにおいては、国民は欠如態として捉えられるのがその策略なのである。

では、そのイデオロギーの陥穽から抜け出るには、どのような在り方が考えられるのか。それを中江兆民の（新民）主義の方法に求めて、論を閉じることにはしたくない。倫理学の山田洗氏によれば⁽⁴⁵⁾、兆民の思想的特質は「国家の倫理的存在根拠」・「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」を諸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『新民社会』上下（『東雲新聞』二一、三十一号、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、早く已に一新したる我輩を輕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「啓蒙」は、一面において、社会を批判している格好に見えながら、他面で、〈国民〉という包括的概念を持ち出すことによつて、より社会の深層に内在化して行く問題を隠蔽してしまう危険も持ち合わせていたといえよう。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、七〇十頁)
- (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(一九七一年二月、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』第五卷、齊藤光訳、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)、笹淵友一『「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) 前掲、福田氏論文、三八〜三九頁
- (15) 「トランセンデンタリズム」(超絶主義)とは、ピューリタニズムのような思想体系ではなく、合理主義、ロックの懐疑主義、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「ピューリ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』第二卷、七九頁)
- (19) 『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)
- (20) 『熱意』(『評論』第六号、一八九三年六月十七日)
- (21) 齊藤氏、前掲論文、二二二頁
- (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)において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。一、individualを支えるset-herfを、敬字は「修身」のレベルで理解し、それを「国ノ富強」||「二国独立」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misogを理解することができなかつた。二、敬字はindustry「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「博学衆二超エン」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ふ結果になつた。
- (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)からおこなつた。
- (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』第五卷所収の「エマソンのノート」五、八頁)参照
- (30) 、(6)と同書、一三六—一三七頁
- (31) このような観点から、エマソンは実用芸術と純粹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、個別的なものはすべて取り除かれて、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] 『エマソン選集』第五卷、九九頁)

- (32) この点を、笹淵氏は逆に透谷の（観念性とオプティミズム）として否定的に評価している（前掲『「文学界」とその時代』、二〇四頁）。
- (33) 篠原資明『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) 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 に即して（性具）存在すると主張した。（田村芳朗『仏教の思想』第三卷（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、三三七頁
- (42) 、（39）と同じ。
- (43) 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・白石さや訳、一九八七年十二月、リプロポート）参照
- (44) 「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、一九八七年十二月、慶応通信株式会社、五三〜八五頁）参照
- 本章の論述に際し、大学院演習の授業において、齊藤稔先生の御教示を賜った。さらに、以下の論文を参考にさせていただいた。
- 「人文主義的芸術文化の基礎概念（Ⅰ）―教養とセンス・コムニスについて―」（「広島大学教育学部紀要」第二部第三九号、一九九〇年三月、二六五〜二七五頁）、「人文主義的芸術文化の基礎概念（Ⅱ）―美的判断と趣味および共同社会の詩的活動について―」（「同右」第四十号、一九九一年三月、二五三〜二六〇頁）、「西欧における修辞学の伝統と詩的言語」（「言語習得及び異文化適応の理論的・実践的研究」、広島大学教育学部、一九八八年三月、一二五〜一四一頁）、「言語と形象の表現活動―その意味と指示作用―」（「同右」（2）、一九八九年三月、一一九〜一三三頁）

本論文の冒頭では、これまでの透谷論者の解釈態度に存する問題点、つまり、「闘争」から「敗北」へという作家透谷の「物語」を「日本近代の挫折」という「大きな物語」によって回収してしまうことの危険性について疑義を呈しておいた。そのような問題意識の下で、「近代」一般に対する批判的眼差しを据えながら、透谷の文学の解釈可能性の地平を更新する可能性を模索してきた。透谷がどのような文学理念を抱いていたか（第一章）、それをどのように詩作品に具象しようとしていたか（第二章）、社会啓蒙者としての「詩人」の在り方について、どのような構想を持っていたか、それぞれの問題を各章で論究してきた。その際、研究対象に取り組む方法として、常に念頭に置いていたのは、透谷における表現行為を三つの視座から重層的に捉えることであった。即ち、（一）「表現」そのものについて（作品論）、（二）「表現する」行為について（読者論・テキスト理論）、（三）「表現すること」に関する言説について（社会学）、という表現論的に異なる三つの視座である。このような表現論的分析方法に従って、検討を進めたのであるが、もう一度、その要点を整理しておく。

第一章 透谷の文学理念の検討——「世界」超越の理論形成——

第一節 北村透谷の「崇高」概念——人生相渉論争において——

近代的美意識の啓蒙期

「倫理的崇高」——山路愛山（村落共同体の合理的発達に貢献した「歴史的人物」の「人格・事績」の偉大さによって表象される。）

「自然的崇高」——北村透谷（外的「自然」は「優美」なものではないが、内的「自然」を反省的に認識することで表象される。）

透谷によれば、文学における「崇高」は、人間の自由な構想力による内的世界の全面的更新を通して表象されるものである。それは、山路愛山が主張したような「歴史的人物」の「人格・業績」の偉大さによるものとは全く別である。「自然」は決して「優美」なるものとしてだけ存在するのではない。そのような見方は、むしろ、作家の内的世界の狭さが原因となっている。外的環境・認識以前の内的世界の総体をへ「力」としての自然の局面で反省的に捉え返し、現実の必然性からの意識的な超越を試みたときに、文学的表現としての「崇高」が獲得できるのである。

第二節 北村透谷の「空」概念―旧約聖書「伝道の書」との関連から―

プロテスタントイイズム倫理の啓蒙期

「伝道の書」における「空」―人間の有限性の自覚を通じて、神への信仰を深める。

透谷の「空」―〈空なる事業〉としての文学の在り方を示して、その社会啓蒙の役割を逆説的に強調する。

透谷の「空」概念は、旧約聖書「伝道の書」との対話から形成されたもので、そこには、プロテスタントイイズムに見られるような、逆説的な現実志向の性質が見られる。現実世界の空しさを自覚すればするほど、それを超越して営まれる〈空なる事業〉の必要性が説かれるのである。透谷が強調する〈人生に相渉〉らない「文学」の本意も、この逆説的な現実志向に存している。このような認識は、その概念に逃避的な無常観の意味を持たせてきた思想的伝統から断絶した場所で、独自に形成されたものである。

第二章 透谷の詩作品の検討―文学理念の作品化の問題―

第一節 透谷詩における文学理念の作品化の問題―『天香君』について―

「世界」構築の積極的な試み

「世界」の象徴的中心―「天香山」(『天香君』)―「蓬萊山」(『蓬萊曲』)

現実世界を意識的に超越する力を内在させた「象徴的世界」の構築の手がかりを、透谷は、ダンテ・シェークスピア・ゲーテなどの外国文学に登場する「他界」観念に求めた。「崇高」を表象させる「他界」の設定という超越論的な方法によって、所与の価値意識の停止を試みたのである。透谷の言葉によれば、その方法こそ、社会的現実の問題と切り結びながら、〈上に登〉った場所で書かれる作品の本来的な在り方なのである。だが、畏怖すべき絶対神を持たない宗教的風土のなかで、その試みは屈曲し、記紀神話に素材を借りることになったのであった。

第二節 透谷詩における文学的ジャンルの問題—詩学における様式概念を手がかりに—

文学的ジャンルの変容

『楚囚之詩』—「叙事的なもの」(小説)の如き(詩)

← 「叙事的自我」の統一性の獲得

『蓬萊曲』—「ドラマ的なもの」(演劇詩)

← 「パトス的可能性」・「問題可能性」の探求

『楚囚之詩』では、「叙事的自我」である(余)の主観的告白によって、読者の共感を呼び起こしながら、詩が展開する。透谷は、(後に「崇高」概念へと結晶することになる)〈優美〉・〈靈妙〉という独自の文学理念を、その局部に具象させている。さらに「ドラマ的なもの」を追求する意欲から『蓬萊曲』を創作し、理想に向かって突き進む「パトス的可能性」と「なぜ『世界』はそうなのか」という問いを発して止まない「問題可能性」を、そこに投げ入れた。このような方法を通して、荒涼とした蓬萊山に舞台を借りた『蓬萊曲』では、内向する人間の「反省的認識」の在り様が描かれるのである。

第三節 透谷詩における「悲劇」の可能性—「他界に対する観念」について—

「他界」に対する自然の観念—普遍的な「世界」の開示

→ 人間文化成立以前の「自然的概念としてのカミ」

←

祭祀体系を具えた「文化的概念としてのカミ」

悲劇の成立根拠を、透谷は、不可測の「天」や不可知の「神」に畏怖・畏敬する人間の原初的な宗教性に求めた。悲劇に描かれる葛藤は、そのような畏怖・畏敬を根源に持つものと考えられたのであるが、その原初的性質には、人間にとって普遍的な「世界」を開示する可能性も存するとされたのである。しかし、その「原初」性が「自然」なものとして扱われる点に、人間集団を共同体に編成する企みを内在させるイデオロギーに転落する危険も生じていたのである。

第一節 北村透谷の「詩人」論の論理構造―「青年文学」の批評に着目して―

『富獄の詩神を想ふ』（「文学界」創刊号掲載）への批評

「青年文学」（国木田独歩）―「文学界」（透谷）―独歩

「批判的契機」を分かちながら、ロマン主義文学が深化

『富獄の詩神に想ふ』に加えられた批評に着目すれば、透谷の「詩人」論は、発表当時、ほとんど江湖の目を惹くものにならなかったことが分かる。唯一、好意的に迎えられたのは、透谷子は余輩の詩人なるかな」と絶賛した「青年文学」だけであった。だが、その「青年文学」は、批評を掲載した次の第十七号（一八九三年三月）で廃刊となる。〈実に人間の儼存するか為〉にのみ（人間は事業を重む可き義務を有するものなり）という巻頭論文『塵外別に事業あり』の主張に、国木田独歩らの「青年文学」から透谷の「文学界」第一期への思潮の継続が確認されるであろう。さらに、その延長線上には、明治三十年代における独歩の文学を発見することができるのである。

第二節 北村透谷の「詩人」論の問題―社会啓蒙について―

透谷の「啓蒙」の問題

〈「力」としての自然〉の抑圧―精神的抵抗の契機

〈美妙なる自然〉の表象―「自然」の回復―「啓蒙」一般を超越する可能性

〈心性〉上の〈国民の一致的活動〉―近代ナショナリズムへの転落

「啓蒙」一般の主要な特徴として、人間の「内なる自然」の発見・抑圧が挙げられる。だが、その過剰な意識のために、自己の生存意義まで見失ってしまう事態が生じている。そのなかで、透谷の「啓蒙」は、〈「力」としての自然〉を抑圧する面において、「啓蒙」一般と性質を共有し、精神的抵抗の契機を獲得しているが、その一方で、〈美妙なる自然〉の表象を目的とする面において、理念としての「自然」の回復も同時に企図している。この点で、透谷の「啓蒙」は、（反啓蒙主義の観点から）新しい可能性を有していたのだが、〈心性〉上の

〈国民の一致的活动〉を主張し始めることで、近代ナショナリズムへ転落する危険性が生じていたのである。

このように、透谷の表現行為を文学理念の作品化と社会啓蒙の問題との観点から分析してきた。「空の空なるもの」を撃つという透谷の逆説的な表現行為は、〈芸術が実践に背を向けることを通して、同時に実践的なものが持つ愚かしい虚偽を告発することによる〉⁽¹⁾という極めてラディカルな現代思想と通底するものであろう。最後に、本論文の結論として重要な論点を二つ提示しておきたい。

(一) 透谷の「崇高」概念の可能性と限界

西欧美学理論を手がかりにして、透谷は独自の「崇高」概念を形成した。人間の精神が「力」としての自然から「美妙なる自然」のなかに躍り込む過程に、それが表象されるとしたのである。新しい自己超越・自己革新の方法を樹立するとともに、近代日本に画期的な美意識をもたらしたといえよう。とりわけ着目すべきなのは、この「美妙なる自然」の語が透谷の独創であり、そこには、近代合理主義によって喪失してしまった「自然」を回復するという、新しい可能性が秘められていたことである。近代合理主義の過剰な浸透のため、人間が己れの生存の意味を見失ってしまった事態を批判する、反啓蒙主義の立場からも、その可能性が強化されよう。「自然が精神の領域で自己自身を映し出す機会を与えられるならば、それは、自己の像を観想することによってある平安を獲得する。この過程こそは、あらゆる文化の核心である」⁽²⁾ (M・ホルクハイマー)。歴史的に見ても、芸術家による「自然」の回復の試みは、普遍的な価値を与えることができるのである⁽³⁾、透谷の営みも普遍的な視点から位置付けがなされねばならない。

だが、潜在的に「崇高」は、体制による支配の弁護に利用されやすい傾向性を持っている。「崇高の後継者は同時に、滑稽なものの後継者でもある」⁽⁴⁾。「『人生に相渉るとは何の謂ぞ』以後、透谷は自己の「崇高」概念を深化させることはなかった。〈心性〉上の〈国民の一致的活动〉を主張し始めるのである。『人生に相渉るとは何の謂ぞ』を、透谷文学の頂点と見定めたい。

(二) テクスト理論の観点から捉えた「啓蒙」

テクスト理論(U・エーコ⁽⁵⁾)に照合すれば、透谷の〈純文学〉の主張は、「開かれたテクスト」の生産を狙いとすると理解できる。透谷の「開かれたテクスト」は、「崇高」の表象を通して、読者に予見不可能な、内的世界の全面的更新を論ずるものである。その対極に位置する「閉ざされたテクスト」(人情小説・政治小説)は、読者からありきたりの感情や既知の認識しか要求せず、予見可能な反応しか喚起しない。逆説的ではあるが、「開かれたテクスト」が想定する「モデル読者」は、作者の創作意図に沿った整合的解釈が要求される。「良い読み」を一方的に要求する「閉ざされた意図」が存するのである。他方、「閉ざされたテクスト」は、平均的読者を想定しながらも、好みのままの解釈へと開かれている。「閉ざされたテクストほど開かれたものはない」⁽⁶⁾とされるように、そこには「開かれた意図」が存するのである。

このように考えると、「開かれたテキスト」閉ざされた意図・「閉ざされたテキスト」開かれた意図」という交錯した事態を目のあたりにするが、透谷の「啓蒙」の問題は、この事態と深く関わっているのである。『日本文学史骨』で示された、「国民の被造者」である〈詩人〉が〈国民の造物者〉でもあるという循環論的な「啓蒙」の構造は、このテキスト理論から容易に説明がつく。「閉ざされた意図」を持つ「開かれたテキスト」によって「モデル読者」が生産されるが、逆方向の作用として、「モデル読者」が作品世界の解釈可能性を拡げるのである。この循環論的構造に「啓蒙」の本質が秘されているのであり、その循環から、いかに逸脱し得るかという点に、イデオロギー化の陥穽を突破する糸口が存しているのである。

注

- (1) T・W・アドルノ『美の理論』(Theodor W. Adorno: *sthetische 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、四一〇頁)
- (2) 『理性の腐蝕』(Max Horkheimer: *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York, 1947) (山口祐弘訳、一九八七年一月、せりか書房、二二二頁)
- (3) 中村二柄『東西美術史―交流と相反―』(一九九四年六月、岩崎美術社) 参照
- (4) 、(1)と同書、三三九頁
- (5) 『物語における読者』(Umberto Eco: *Lector in Fabula*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S. p. A., Milano, 1979) (篠原資明訳、一九九三年九月、青土社) 参照、さらに、篠原資明『トランスステテイク』(一九九二年四月、岩波書店) 参照
- (6) 前掲『物語における読者』(九一頁)

(主要参考文献一覧)

(一) 全体を通して

- 『植村全集』(一九三二年七月、植村全集刊行会)
『エマソン選集』(The Collected Works of Ralph Wald Emerson by Alfred R. Ferguson The Belknap Press of Harvard University, 1971) (齐藤光訳、一九七一年十月、日本教文社)
『透谷全集』(一九七四年七月、岩波書店)
『青年文学』(復刻版、一九七五年二月、日本近代文学館発行)
『福音週報』(復刻版、一九七九年六月、友愛書房)
『女学雑誌』(復刻版、一九八四年三月、臨川書房)
『明治文学全集』(一九八九年二月、筑摩書房)
『日本近代思想大系』(一九九〇年七月、岩波書店)
- 柳田泉『政治小説研究』(一九三五年五月、春秋社)
吉田精一『近代日本浪漫主義研究』(一九四〇年七月、武蔵野書院)
舟橋聖一『北村透谷』(一九四二年一月、中央公論社)
笹淵友一『北村透谷』(一九五〇年七月、福村書店)
坂本浩『北村透谷』(一九五七年八月、至文堂)
片岡良一『日本浪漫主義文学研究』(一九五八年二月、法政大学出版局)
笹淵友一『「文学界」とその時代』(一九五九年一月、明治書院)
柳田泉・勝本清一郎・猪野謙二『座談会明治文学史』(一九六一年六月、岩波書店)
柳田泉『明治初期翻訳文学の研究』(一九六一年九月、春秋社)
色川大吉『明治精神史』(一九六四年五月、黄河書房)
柳田泉『明治初期の文学思想』(一九六五年三月、春秋社)
平岡敏夫『北村透谷研究』(正、続、第三、第四)(一九六七年六月、七一年七月、八二年一月、九三年四月)

- 桶谷秀昭『近代の奈落』（一九六八年四月、国文社）
- 小田切秀雄『北村透谷論』（一九七〇年四月、八木書店）
- 亀井俊介『ナシヨナリズムの文学』（一九七一年十月、研究社）
- 『北村透谷』（日本文学研究資料叢書、一九七二年一月、有精堂）
- 北川透『北村透谷試論』（I、II、III）（一九七四年五月、七六年九月、七七年十二月、冬樹社）
- 竹内敏雄編『美学事典 増補版』（一九七四年六月、弘文堂）
- 柳田泉『西洋文学の輸入』（一九七四年七月、春秋社）
- 柳文章『翻訳の思想―「自然」とNATURE―』（一九七七年七月、平凡社）
- 三好行雄・竹盛天雄『近代文学』（二）（一九七七年九月、有斐閣）
- 津田洋行『透谷像構想序説（伝統）と（自然）』（一九七九年五月、笠間書院）
- 勝本清一郎『近代文学ノート』（一、二）（一九七九年七月、十一月、みすず書房）
- U・エーコ『記号論』（上、下）（Umberto Eco: A Theory of Semiotics, Indiana University Press, 1976）（池上嘉彦訳、一九八〇年六月、岩波書店）
- 柄谷行人『日本近代文学の起源』（一九八〇年八月、講談社）
- 桶谷秀昭『北村透谷』（一九八一年十一月、筑摩書房）
- 小沢勝美『北村透谷』（一九八二年五月、勁草書房）
- 槇林滉二『北村透谷と徳富蘇峰』（一九八四年九月、有精堂）
- 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）
- 野山嘉正『日本近代詩歌史』（一九八五年十一月、東京大学出版会）
- 橋詰静子『透谷詩考』（一九八六年十月、国文社）
- M・ホルクハイマー『理性の腐蝕』（Max Horkheimer: Eclipse of Reason, Oxford University Press, New York, 1947）（山口祐弘訳、一九八七年一月、せりか書房）
- 吉村昭男『マシユー・アールドの文芸批評』（一九八七年五月、溪水社）
- 百川敬仁『内なる宣長』（一九八七年六月、東京大学出版会）
- 十川信介『「ドラマ」・「他界」―明治二十年代の文学状況―』（一九八七年十一月、筑摩書房）

- 山本正男編『芸術と社会』（一九八七年十二月、玉川大学出版会）
- 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・白石さや訳、一九八七年十二月、リポレポート）
- 上野芳久『北村透谷「蓬萊曲」考』（一九八八年二月、白地社）
- 高橋順一『市民社会の弁証法』（一九八八年九月、弘文堂）
- 前田愛『前田愛著作集』（一九八九年三月、筑摩書房）
- 百川敬仁『「物語」としての異界』（一九九〇年一月、砂子屋書房）
- 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、一九九〇年十二月、岩波書店）
- 山田博光『北村透谷と国木田独歩—比較文学的研究—』（一九九〇年十二月、近代文芸社）
- 松田存『近代文学と能楽』（一九九一年五月、朝文社）
- 小沢勝美『透谷と漱石』（一九九一年六月、双文社出版）
- 藪禎子『透谷・藤村・一葉』（一九九一年七月、明治書院）
- 丸山真男『忠誠と反逆』（一九九二年六月、筑摩書房）
- 関良一『考証と試論 二葉亭・透谷』（一九九二年八月、教育出版センター）
- 岡部隆志『北村透谷の回復』（一九九二年十二月、三一書房）
- 浜下昌宏『18世紀イギリス美学史研究』（一九九三年二月、多賀出版）
- 渡辺二郎『芸術の哲学』（一九九三年三月、日本放送出版会）
- T・イーグルトン『文学とは何か 現代批評理論への招待』（Terry Eagleton: LITERARY THEORY, Basil Blackwell Publishers, Oxford, 1983）（大橋洋一訳、一九九三年七月、岩波書店）
- 上野千鶴子『近代家族の成立と終焉』（一九九四年三月、岩波書店）
- 柄谷行人『シンポジウムI』（一九九四年四月、太田出版）
- 色川大吉『北村透谷』（一九九四年四月、東京大学出版会）
- 透谷研究会『透谷と近代日本』（一九九四年五月、翰林書房）
- 永畑道子『雙蝶 透谷の自殺』（一九九四年五月、藤原書店）

佐藤善也『北村透谷―その創造的営為』（一九九四年六月、翰林書房）
青木透『北村透谷 彼方への夢』（一九九四年七月、丸善株式会社）

(二) 各章別

序章 問題の所在

青木保『「日本文化論」の変容—戦後日本の文化とアイデンティティ—』(一九九〇年七月、中央公論社)

第一章 透谷の文学理念の検討—「世界」超越の試み—

安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(一九七四年九月、青木書店)

長尾雅人・中村元監修、三枝充憲編集『講座仏教思想』(一九七五年二月、理想社)

『宗長日記』(島津忠夫校注、一九七五年四月、岩波書店)

『改訂注釈楞牛全集』(一九八〇年三月、日本図書センター)

海老沢有道『新訂増補版 日本の聖書 聖書和訳の歴史』(一九八一年四月、日本基督教団出版局)

仏教思想研究会『仏教思想6 空』(上、下)(一九八一年十二月、平楽書店)

石田友雄・木田献一他『総説旧約聖書』(一九八四年五月、日本基督教団出版局)

F・シラー『美的教育』(Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen Schiller's Gesammliche Werke, Nationalausgabe, 44 Bde. Weimar: H. Böhlau, Nr. 1943 ff.) (浜田正秀訳、一九八四年九月、玉川大学出版会)

泉田昭・宇田進他編『新聖書辞典』(一九八五年九月、いのちのことば社出版部)

『旧約新約聖書大事典』(旧約新約聖書大事典編集委員会、一九八六年六月、教文館)

太田喬夫・岩城見一・米澤有恒編『美・芸術・真理—ドイツの美学者たち—』(一九八七年四月、昭和堂)

J・ブレンキンソップ『旧約の知恵と法』(Joseph Blenkinsopp, Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in

Israel and Early Judaism. The Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 1983) (左近淑・宍戸基男訳、一九八七年二月、ヨルダン社)

J・L・クレンショウ『知恵の招き 旧約聖書知恵文学入門』(James L. Crenshaw: OLD TESTAMENT WISDOM An Introduction. John Knox Press, Atlanta, Georgia, 1981) (中村健三訳、新教出版社、一九八七年十月)

オギユスタン・ベルク『風土の日本』(Augustin Berque: Le Sauvage et L'artifice - Les Japonais Devant La Nature. Edition

Callimard, 1986) (篠田勝英訳、一九八八年九月、筑摩書房)

G・ラート『イスラエルの知恵』(Gerhard von Rad: WEISHEIT IN ISRAEL, Neukirchen-Vluyn, 1970) (勝村弘也訳、一九八八年十月、日本基督教団出版局)

大岡信『紀貫之』(一九八九年九月、筑摩書房)

島津忠夫『連歌師宗祇』(一九九一年十二月、岩波書店)

『描かれた歴史 近代日本美術にみる伝説と神話』(一九九三年、兵庫県立美術館・神奈川県立美術館)

荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史V 自意識と相互理解』(一九九三年一月、東京大学出版会)

W・J・ベイト『古典主義からロマン主義へ 18世紀英国の文学的風土』(Walter Jackson Bate: FROM CLASSIC TO ROMANTIC Premises of Taste in Eighteenth-Century England, Harvard University Press, Cambridge, 1946) (小黒和子訳、一九九三年六月、みすず書房)

藤森照信『日本の近代建築』(一九九三年十月、岩波書店)

第二章 透谷の詩作品の検討―文学理念の作品化の問題―

W・ヴォリンガー『抽象と感情移入』(Wilhelm Worringer: Abstraktion und Einfühlung, München, 10, Aufl, 1921) (草薙正夫訳、一九五七年六月、岩波書店)

河竹繁俊『日本演劇全史』(一九五九年四月、岩波書店)

K・ヤスパース『悲劇論』(Karl Jaspers: über das Tragische, München, 1952, R. Piper & Co.) (橋本文夫訳、一九六〇年四月、理想社)

新関良三『劇文学の比較研究』(一九六四年三月、東京堂)

原田実『近代洋画の青春像』(一九六五年十月、東京美術)

F・ニーチエ『悲劇の誕生』(Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie, Gesammelte Werke, 3. Bd, Musartion Verlag, München, o. J.) (秋山英夫訳、一九六六年六月、岩波書店)

『日本書紀』(坂本太郎・井上光貞・大野晋校注、一九六七年三月、岩波書店)

- E・シユタイガー『詩学の根本概念』(Emil Staiger: Grundbegriffe der Poetik, Atlantis Verlag, Zürich, 1949) (高橋英夫訳、一九六九年四月、法政大学出版会)
- 永原慶二『日本経済史』(一九七〇年十月、有斐閣)
- 鈴木大拙『日本の靈性』(一九七二年十月、岩波書店)
- 金井清光『能の研究』(一九七二年十月、桜楓社)
- W・ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』(Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels, 1963, Suhrkamp Verlag, Frankfurt)
- (川村二郎訳、一九七五年四月、法政大学出版会)
- P・シヨンディ『現代戯曲の理論』(Peter Szondi: Theorie des modernen Dramas, edition Suhrkamp, Bd. 27, 1963) (市村仁・丸山匠訳、一九七九年七月、法政大学出版会)
- 野上豊一郎編『能楽全書』(一九七九年七月、東京創元社)
- 西野春雄・羽田昶編『能・狂言事典』(一九八七年六月、平凡社)
- 訓覇暉雄・有福孝岳編『倫理学とはなにか その歴史と可能性』(一九八一年三月、勁草書房)
- 外山滋比古『日本の修辞学』(一九八三年六月、みすず書房)
- 『明治ニユース事典』(一九八四年一月、毎日コミュニケーションズ)
- 千田稔『飛鳥への古道』(一九八四年三月、そして)
- 横道萬里雄・小山弘志・表章(岩波講座)『能・狂言』(一九八七年一月、岩波書店)
- 塚崎智・加茂直樹編『生命倫理の現在』(一九八九年六月、世界思想社)
- 宮本常一『常世論―日本人の魂のゆくえ―』(一九八九年十月、講談社)
- 芳賀徹『絵画の領分 近代日本比較文化史』(一九九〇年十月、朝日新聞社)
- 『浄土三部経』(中村元・早島鏡正・紀野一義訳註、一九九〇年十二月、岩波書店)
- 依田学海『学海日録』(一九九一年一月、岩波書店)
- 千田稔『古代日本の歴史地理学的研究』(一九九一年十一月、岩波書店)
- 中川清編『明治東京下層生活誌』(一九九四年九月、岩波書店)

- 丸山真男『日本政治思想史研究』（一九五二年十二月、東京大学出版会）
- 隅谷三喜男『近代日本の形成とキリスト教』（一九六一年、新教出版社）
- M・ウェーバー『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』（Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen, 1920）（梶山力・大塚久雄訳、一九六二年八月、岩波書店）
- I・カント『判断力批判』（Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Gasslersche Kantausgabe, Bd. 5, 1914）（一九六四年一月、岩波書店）
- W・ベンヤミン『ドイツ・ロマン主義』、『ヴァルター・ベンヤミン著作集』第四卷（Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik In der deutschen Romantik, Werke Band 4, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt）（大峯顕・高木久雄訳、一九七〇年九月、晶文社）
- I・イリイチ『シャドウ・ワーク』（Ivan Illich: Shadow Work, 1981, Marion Boyars Publishers, Ltd, London）（玉野井芳郎・栗原彬訳、一九八二年九月、岩波書店）
- 井上久雄編『明治維新教育史』（一九八四年五月、吉川弘文館）
- 中村雄二郎『術語集』（一九八四年十一月、岩波書店）
- 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）
- 渡辺浩『近世日本社会と宋学』（一九八五年十月、東京大学出版会）
- 岩山太次郎編『アメリカ文学を学ぶ人のために』（一九八七年二月、世界思想社）
- 日本倫理学会『近代日本における国家と倫理』（一九八七年十二月、慶応通信株式会社）
- 山室信一『法制官僚の時代―国家の設計と知の歷程』（一九八八年十月、木鐸社）
- 篠原資明『トランスエステイク』（一九九二年四月、岩波書店）
- C・ギアーツ『ローカル・ノレッジ―解釈人類学論集』（Clifford Geertz: Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, New York, Basic books, Inc, Publishers, 1983）（梶原景昭・小泉潤二・山下普司・山下淑美訳、一九九一年四月、岩波書店）
- 『世界美術大全集』第二十巻「ロマン主義」（一九九三年五月、小学館）

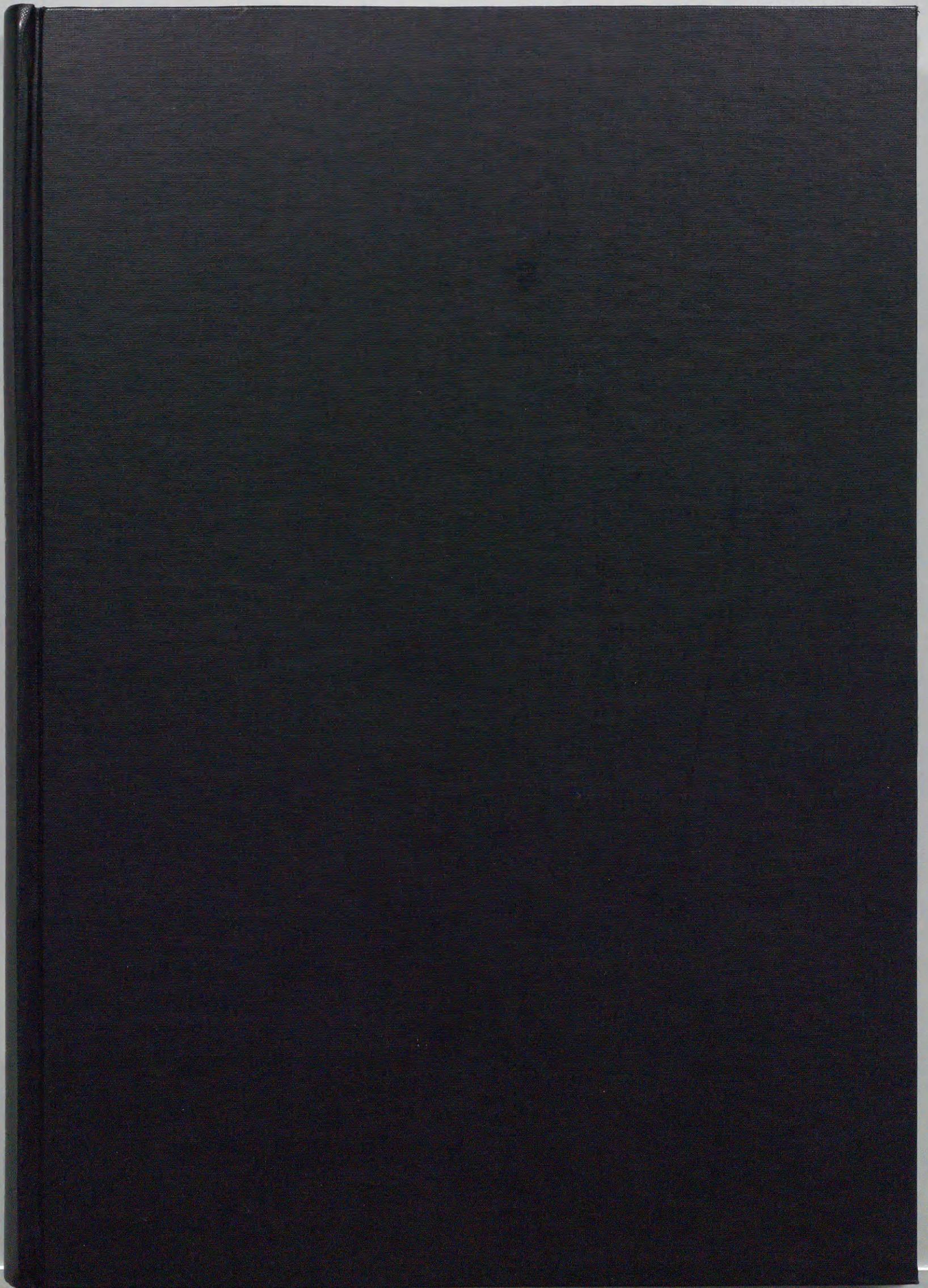
結章 文学理念の作品化と社会啓蒙の問題

- U・エーコ『物語における読者』(Umberto Eco: Lector in Fabula, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S. p. A., Milano, 1979) (篠原資明訳、一九九三年九月、青土社)
- 中村二柄『東西美術史―交流と相反―』(一九九四年六月、岩崎美術社)

あとがき

本論文を執筆するに当たって、終始、相原和邦先生に御指導いただきました。学部生のころから、先生の熱心な御指導の下、自由かつ積極的な研究活動をおこなうことができました。あらためて、学恩に厚く御礼申し上げます。また、日本文化学講座の齊藤稔・中村春作の両先生にも、平素から細やかな御助言と多大な御助力をいただき、心から感謝申し上げます。さらに、日本語教育学科のすべての先生方に対しても、あらためて厚く御礼申し上げます。本論文を始発点とし、研究をより深化・発展させるため、一層の精進を心がける所存です。今後とも、御指導賜りますよう、宜しく願います。

最後に、院生生活を励まし支えてくれた家族（父 一美、母 寿永子、弟 教彰、理誠）のひとりひとりにも、感謝の気持ちを伝えたい。



Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak



Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19

