

近代の発生・北村透谷論-「人生相渉論争」を読む-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学日本文学研究会 公開日: 2009-04-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岡部, 隆志 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/5379

近代の発生・北村透谷論

——「人生相渉論争」を読む——

岡部隆志

一

「罪と罰」(明治25・12)、「罪と罰」の殺人罪(明治26・1)における透谷の「罪と罰」理解が、当時の貧しい翻訳、ドストエフスキーへの予備知識の無さといった事情のなかで、信じられないほど優れたものであることは、常に指摘されるところである。北川透氏は、《考えること》が求心的であればあるほど、そこに、最暗黒の社会の魔力を宿らせずにはいない論理の非楽天的逸脱を、ラスコリーニコフと透谷の両方に見たが、^{注1}確かに、透谷は、求心性といった論理の至上性のままならさを、一種病的な宿痾のなかで感じとったことは確かであり、そのままならさを、現実に向こう側の鬼神の住むような〈想世界〉に投げ出そうとしたことも確かである。透谷がラスコリーニコフに見て取ったのは、ロシアにも、そのままならさに藻がきながら最暗黒の現実をつかむ同類がいることへの驚きだったろう。

が、わたしが、透谷の「罪と罰」理解に興味を持つのは、「『罪と罰』の殺人罪」のなかの「最暗黒の社会にいかにおそろしき魔力

の潜むありて、学問はあり分別ある脳髓の中に、学問なく分別なきものすら企つることを躊躇^{ため}ふべきほどの悪事をたくらましめたるかを現はすは、蓋しこの書の主眼なり。」という、北川氏が評価するような透谷の文章に、透谷が表現に對峙するときの独特の反応を見るからなのだ。それは、「学問はあり分別ある脳髓」と「魔力」による「学問なく分別なきもの」のような悪事とを對比するその仕方なのである。つまり、この対比は、醒めていることと、魅入られていることとの対比、あるいは、この世とあの世の対比と見てもいい。この対比は、恐らく、透谷の表現が徹底してこだわらねばならない運動の法則のごときもので、透谷にとつての表現の理想とは、言語表現という運動が描く軌跡がこの対比を鮮明に形作ることにあったと見ていいだろう。その対比後に続く「而して斯の如く偶然の機会よりして偶然の殺戮を見得るが故に、一見して淺薄にして原因もなきもの、種なる、この書の真価は実に右に述べたる魔力の所業を妙写したるに於て存するのみ。」という文章の、特に「魔力の所業を妙写したるに於て存する」といったところの評価には、分別があることと、魔力に引き込まれることといった両極端を住還する、

ドストエフスキの表現がもつダイナミズムへの感嘆があると言つてよい。

「厭世詩家と女性」(明治25・2)で展開された想世界は、透谷の厄払いを一手に引き受けるようにしつらえられた聖化された異次元空間だが、透谷の表現理解にとっては、そのような異次元空間は、むしろ、醒めてある現実との往還を言葉の運動として確保する機能を持たされていた、とも言えないか。つまり、透谷の観念の純粹さといったものを確保するだけのものではなく、言葉の表出に当惑している表現者透谷にとって、想世界は言わば表現の充実を確保するものとして実感されたと言えまいか。問題は、その充実を透谷がどう確保しようとしたかである。

二

「他界に対する観念」(明治25・10)のなかで、透谷は日本の他界観念と西欧の他界観念とを厳密に区別している。

「基督の神性は東洋の唯心的思想が達せしむる能はざるところに観念を及さしむると共に、サタンの魔性は東洋の悪鬼思想の到らざるところまで観念を達せしむ。」

「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だすを得ざるなり。」

「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。」

透谷は、ここで、日本の幽霊思想は、善悪いずれにしろ焦点を持たず、明瞭な遠近を持たないからだめだと言っている。想世界と実世界といった対立を前提に語っていることは明らかだが、ただ、ここでの、透谷の関心は両世界の相克にあるというより、むしろ、両世界の距離をはっきりさせるといふことにあるといつてよい。日本の幽霊思想をその距離の無さにおいて否定し、西欧の他界思想をその距離の明瞭さにおいて評価している。つまり、彼岸と此岸の対比の明瞭さに、透谷は執着している。この執着は、「厭世詩家と女性」以来一貫しており、ある意味で、透谷が日本文化もしくは文学を切つて捨てる基準になつていふと言つてもよい。透谷のこの執着は、透谷の近代性そのもの、つまり、内面の価値に向かつてまっしぐらに突き進む求心性、をよく顕すものとして理解されるだろうが、表現者透谷にとつての表現の課題という場所からは、そう単純に理解されるべきものではない。

というのは、一方で透谷は、表現という行為に思い悩んでおり、その思い悩む場所からは、透谷の求心性そのものが救いとはならないといふことがあるのである。たとえば、「山庵雜記」(明治26・2)で透谷は次のように述べている。

人間の心中に大文章あり、筆を把り机に對する時に於てよりも、静黙冥坐する時に於て、燦爛たる光妙ある事多し。心中の文章より心外の文章を綴るは善し、心外の文章を以て心中の文章を装はんとするは、文字の賊なるべし。古へより卓犖不羈の士、往

々にして文章を事とするを喜ばず、文字の賊とやらんより心中の文章に甘んじたればならむ。

透谷の求心性が探り当てる「心中の文章」は、簡単に文章化出来ない。「心外の文章」によって文章化すればそれは「文字の賊」だと言うのだが、このような言いかたは、すでに、表現されたらその価値を失う表現としての「心中の文章」、というパラドキシカルな思考に陥っている。これは、透谷が、実世界と想世界との二元的対立という一貫した対比の位相のなかに、自己の心的な表出の意識を重ねることと起きた矛盾と言ってよい。つまり、透谷の求心性を保証する想世界は、実世界との対立によって導きだされたものだが、それ自体二元的に完結した世界であるが故に、透谷の表出意識の成就を保証するようなものではないということのもたらす矛盾なのである。

要するに、想世界という普遍としての像の客体性が、透谷という主体の表現行為そのものの至上の位置を兼ねてしまっているということなのだ。つまり、表現行為にとって至上の位置は、言わば主体の充実の至上性なのであるから、客体的な「意味」としてしかあらわれざるをえない普遍を物足りないものとして否定するだろうが、その位置の確定は、想世界という「意味」の位置を示すしかないという、矛盾が現出するのである。言い換えれば、求心性が求める「心中の文章」を表出意識が裏切るといって、矛盾である。

この種の矛盾に陥った記述は、すでに「黙の一字」^{注2}で見た。それは、詩人や哲学者は吹聴者ではなく大黙者であれというものだったが、そのパラドックス的論理は、「各人心宮内の秘宮」で、「何故

書くのか」という主体の表現行為そのものへの問いから始まりながら、「第一の秘宮」から「第二の秘宮」へとという至上性への階梯を「意味」としてあまりに出し過ぎたための反省として書かれたものだった。言わば、透谷にとって、揺り戻しのあげくの文と言ってもいいのだろうか。

さて、「山庵雜記」で「心中の文章」を表現出来ないものと書かざるをえなかつた透谷もまた何かの揺り戻しを受けているということとは言えないか。そこで、興味を引かれるのが、この「山庵雜記」に次のような文があることである。

頃者、^{おぼざる}激する所ありて、生来甚だ好まざる駁撃の文を草す。草し終りて、静に内省するに、人を難ざるの筆は同じく己を難せんとするに似たり。是非曲直^{かちうく}軽く判し難し。如かず、修練鍛磨して^た叨りに他人の非を測らざるをつとむるに。

「駁撃の文」とは、山路愛山の「頼襄を論ず」(明治26・1・13)を激しく批判した「人生に相渉るとは何の謂ぞ」(明治26・2・8)のことであるが、「激する所ありて」といった言い方に注目したい。というのは、透谷は、「黙の一字」でも「前号『心宮論』に於て『人須らく其の本心を明らかにすべし』と絶叫したる余が微心は」と、自らの表現の過剰さを振り返っており、この振り返りかたと同じだと思えるのである。

と、考えれば、「山庵雜記」の先の文は「人生に相渉るとは何の謂ぞ」を書いた揺り戻しの結果書かれたものであると見ることが出来る。

この揺り戻しの意義とは何か。そう問うことによって、世に言う「人生相渉論争」もまた違った見えかたをしまいか。

三

文学史として見れば、「人生相渉論争」は、山路愛山の「頼襄を論ず」の冒頭の「文章即ち事業なり」に透谷が「人生に相渉るとは何の謂ぞ」で反発し、それに対して、愛山が「明治文学史」（国民新聞 明治26・3・1と5・7）で反論することから始まる。

この論争に関しては、佐藤春夫以来、近代文学を論じる多くの評者によって取り沙汰されて来ている。大きく分ければ、中野重治に代表されるように、山路愛山を否定し透谷を評価するグループと、両者を同一陣営と見るか、あるいは、両者を同等に評価しようとするグループに分けられるだろう。わたしは前に、山路愛山と透谷とは相補的關係にあると述べたが、これは、別に後者のグループを意識して言ったわけではない。^{注3}問題は、社会のなかでの自意識へのことだわりの差であり、その差を中野重治への批判に絡めながら「普遍に性急すぎる余り論理的であるよりも、直感的⁴」になつてしまふ透谷の未成熟と、未成熟であるからこそ『論理』的であり曖昧な個人の『生き方』を不問にするような愛山の立場の差と述べた。これは、近代を 수용する「知」の範形が描く分裂的モデルの問題だが、わたしの意図は、後者のグループのように、愛山や透谷が等価に属する大きな範疇の中に両者を置き直して、その高見から論争を眺めることではなく、善悪二元論のような論争の図式にとらわれることが、この論争の背景となつている範形の分裂的モデルを一步も越えないということを指摘したかっただけである。だから、別に、後者

のグループに与するわけではない。問題は、論争を善悪二元対立とみるわたしたちのものの方の始まりが、透谷の愛山に対する反発への評価にあるということなので、この評価を神話的に定着させた中野重治の責任に触れてみたということだけのことであつた。

さて、ここでのわたしの「人生相渉論争」への関心は、あくまでも、透谷自身の表出意識の「揺れ」の問題、言い換えれば、こと表現に関して、執着しながら必ずしも表現に救われない透谷と、言葉のかかわりとを、この論争に見ようとすることなのである。

そこで、この論争における愛山と透谷の明瞭な相違点を見てみることにしよう。透谷は、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」で、「頼襄を論ず」への批判だけでなく、「平民的短歌の発達」（国民之友 明治25・9と10）や「山東京山」（国民新聞 明治25・1）についても言及しており、以前から、愛山の文章に違和感を感じていたと思われるが、特に、芭蕉の評価に於いてかなり反発している。愛山は「平民的短歌の発達」で「和歌にも発句にも均しく欠けたりと覚ゆる性質の一つは英語に所謂『サブリティ』」（崇高の美）なり」と伝統文学を批判し更に次のように断罪する。

和歌と発句とが同じく有する他の欠点の一は其の道義の觀念に乏しきことなり。基督教の熱心家が其発心の始めに感ずるが如き良心の大苦痛、罪と懺悔との重荷を負ふたる真正の悲哀及び煩悶に類する道義感情の痛苦は、和歌も発句も之を言現はせしことなし。和歌と発句の詩人の未だ嘗て熄へざる火の中に哀しみつゝ其の罪障を痛悔する地獄の声を聞きしことなく、暗黒の未来の恐ろしきを觀ぜしことなし。

これに対し、透谷は「人生に相渉るとは何の謂ぞ」で次のように反発する。

宗教なし、サブライムなしと嘲けられたる芭蕉は振り向きで嘲りたる者を見もせまじ、然れども斯く嘲りたる平民短歌の史論家（同じく愛山生）と時を同うして立つの悲しさは、無言勤行の芭蕉より其詩句の一つを返り来って、わが論陣を固むるの非礼を行はざるを得ず。

このように、透谷は愛山が芭蕉を「嘲りたる」と非難するのだが、実際は、愛山の意図は芭蕉を批判することにあるのではなく、評価することにあつた。

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。此の一語こそ実に発句の詩人が或る点に於て和歌の詩人、若くは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。

評価といつても、文学史的高見からの平民的詩人としての評価、すなわち、「風俗教化の源」としての評価であつて、「道義の観念」を持たないとする愛山の文学観からの批判の上に、それでも社会の実用の文学には成りえているといった評価を重ねたものなのである。従つて、その「道義の観念」がないという所で反発する透谷が

そのような評価を無視するのは当然であつた。

透谷は、「明月や池をめぐりてよもすがら」の句を作る芭蕉を

彼は実を忘れるなり、彼は人間を離れたるなり、彼は肉を脱したるなり。実を忘れ、肉を脱し、人間を離れて、何処にか去れる杜鵑の行衛は、問ふことを止めよ、天涯高く飛び去りて、絶対的の物、即ち *thing* にまで達したるなり。

と、ほとんど「入神詩家」の境地に入つたものとして評価している。このような透谷の芭蕉評価と愛山のそれとが面白い筈がもとからなかつたのであるが、それなら、その評価の相違はどうして生じたのか。

はっきり言えることは、文学観そのものが違つてゐるということであるが、それに関しては、次のような中山和子氏の適切な指摘がある。

「虚」の観念に住しうるものとして、デモニッシュな精神の創出力について、あるいは文学的想像力の本質について、強く意識的であつて、文学の本体に迫りえた透谷と、文学を自立した言語空間としてとらえず、素朴な模写的写実主義によつて現実と文学とを一枚にとらえ、思想文学と手を組んで文学的功利主義に陥つた愛山とが、異質な精神としてホコを交えたのは当然であつた。（『文学』昭和42・12）

ただ、ここで、相違の背景ではなく、その相違の具体的な点につ

いてこだわって見る必要がありそうな気がする。というのは、必ずしも、愛山と透谷とは、その主張が噛みあっているわけではないので、問題は、そのずれのほうにあると言えそうだからだ。例えば、愛山の、和歌・発句には「道義の観念」がないという一職の仕方、その詩作品としての価値評価だが、透谷の芭蕉評価は、あくまでも、作品を生み出す表現行為のありかたに於ける評価になっている。つまり、透谷にとって、芭蕉の作品というのは問われるべきものでなく、重要なのは、その作品の生み出しかたにあった。それは「明月や池をめぐりてよもすがら」に関する透谷の評価の仕方によく出ている。

彼は池の側に立ちて、池の一小部分を覗むに甘んぜず、徐々として歩みはじめたり。池の周辺を一めぐりせり。一めぐりにては池の全面を覗むに足らざるを知りて、再回せり。再回は池の全面を覗むに足りしかど、池の底までを覗らむことを得ざりしが故に、更に三回めぐりたり、四回めぐりたり、而して終にもよもすがらめぐりたり。池は即ち実なり。而して彼が池を覗みたるは、暗中に水を打つ小児の業に同じからずして、何物をか池に写して覗みたるなり。何物をか池に打ち入れて覗みたるなり。何物にか池を照さしめて覗みたるなり。覗みたりとは、視る仕方の当初を指して言ひ得る言葉なり。視る仕方の後を言ふ言葉は Annihilation の外なかるべし。

この後先に引用した「彼は実を忘れたり」に続くのであるが、透谷は、実の世界から相の世界へと「入神」するために、表現者と

しての芭蕉がどのような神懸かりとしての儀式を演じなければならなかったかを述べているのだ。つまり、透谷がここでこだわっていることは、「彼をして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らしめたり」とすぐ後に述べているように、「美妙なる自然」へ進み入るのどのような表現行為がそこに演じられたかということである。無論、そこに、作品への評価は前提になっているとしても、このように作品を眺めてしまえば、作品は透谷の言う *idea* を体現すべきものという本質の側にすでに属してしまっていることになる。だとすれば、後は、ある作品はその本質に至るのにどのような過程が必要だったかを述べればいいわけで、その過程こそ、透谷にとって文学作品を論じる価値であったのである。その意味で、*idea* としての本質の側に振り分けられれば、個々の作品の文学史上の相違は透谷に問題にならなかつたということは考えられる。従って、あくまでも文学史上の高見から個々の作品を位置付ける愛山の評価の仕方とはあいられる筈がなかつたのである。

透谷が「愛山生が、文章即ち事業なりと宣言したるは善し、然れども文章と事業とを都会の家屋の如く、相接近したものの如く言ひたるは、不可なり。」と反発したのは、文章には事業と違つて「過程」が存するのだという認識があったからだ。というよりは、愛山によってそのことを改めて認識させられたということだったかも知れない。

透谷は事業という俗界の「神」と文学の「女神」とは違つたと反発するが、その差はただ理想といった純粹なものがあるかないかといった単純なものではなく、そこに表現行為という「過程」が存するかどうかという差として、読み替えられる必要がある。そうすること

によって、この「人生相渉論争」は優れて近代の發生の問題になるのである。

四

ところで、透谷と愛山の相違の背後に、透谷対民友社とくに徳富蘇峰との相違を考えておく必要がある。愛山の、文学を時代思想の反映として捉える観点も、実際は、蘇峰の思想の範圍に抱摂される筈だ。

例えば、当時の精神がどのようにあるべきかを、徳富蘇峰は「新日本之青年」（明治20・4）で次のように述べている。

独り自ラ樹立スル所アラシメハ。焉ゾ智識世界ノ一変セザルヲ憂ンヤ。諸君ニシテ自カラ運動セバ時勢ハ固ヨリ運動ス矣。故ニ曰ク渠輩ハ革命ノ客也。諸君ハ革命ノ主人ナリ。止ムハ我が止ム也。行クハ我が行ク也。進ムハ我が進ム也。諸君ニシテ果シテ自カラ樹立スルノ青年ナラシメハ。焉ソ此ノ大責任大義務ヲ辞スルヲ得ンヤ。

青年の精神は世界を一変する筈だと煽るこの蘇峰の物言いは、「吾人ハ諸君ト共ニ此ノ第十九世紀宇内文明ノ大氣運ニ頼テ我國ノ時勢ヲ一変シ。以テ智識世界第二革命ヲ成就セント欲ス。」（新日本之青年）といった時代認識、つまり、明治維新を第一革命とするなら、いよいよ第二革命の時期に入ったとの認識を踏まえている。この第二革命とは、精神上での革命だが、具体的な目標を持つものではなく、社会を啓蒙する精神を持つおのずと社会は変革されると

いった、個々の意識の変革を説いたものである。これを何故第二革命と呼ぶかは、色川大吉氏の次のような説明によってその背景がはっきりするだろう。

〈明治青年の第二世代〉：これは大体において一八六〇年代生まれのひとびと。かれらは明治十年代に人間としてのめざめを体験し、とくに十年代の後半、自由民権運動の後退期（反面では天皇制の確立期）にその思想と教養の本格的な形勢期をもった。この世代の特質は、なんといってもかれらの青春がわが国初期民主主義運動の挫折の時代と重なりあったということからくる統一イデーの解体、問題関心の転換、分散化と政治主義的価値意識への多様な懷疑をもって登場してきたことであろう。したがってかれらの生き方も、前世代のような一元的な政治への参加から、宗教・文学・哲学・芸術・教育・実業などへと現象的には多彩化している。しかし、ただひとつ共通したモチーフはある。それは、かれらが、民権期に深く身内に蔵した宿命のようなナショナリズムである。〔明治精神史〕下、講談者学術文庫七五頁）

徳富蘇峰の「第二革命」という主張は、ほとんど色川氏の述べる「第二世代」の特質を備えていると言っている。ただ、蘇峰のナショナリズムが「深く身内に蔵した宿命」のような、屈折を抱えたものかどうかは別としてであるが。

この蘇峰の徹底した啓蒙的精神革命の特徴は、何と言っても、そこに個の精神と社会の精神とがびったりと重ねられていることだろう。というより、そこにずれを見ない楽天性こそ、蘇峰の思想ひい

ては民友社の思想を支えたと言ってもよい。これは、透谷を暗とすれば「第二世代」の明の部分とも言えるのだから、近代における「知」の受容の範疇と考えれば、思想の担い手が不可避に抵触する社会にたいしてその思想がとる距離もしくは時間の問題である。明治二十年代のそれこそまだ近代と近代以前との断層を社会のリアルな様相として抱えていた時代に、西欧の体系的秩序を依所とした思想が当時の社会から遊離しないはずもなく、また、社会に着地するリアルタイムを実感出来るはずもない。とすれば、蘇峰の楽天性は、この距離と時間を見ない態度において成立し、透谷の暗は、そのずれこそ思想の糧としてしまったが為の暗なのである。言い換えれば、蘇峰の社会性とは、自分の思想に都合よく切り取られた社会の様相に於いて成立し、透谷の社会性は、思想がそこに届かないという断念に於いて成立していると言つてよい。従つて、透谷は、世界という觀念の徹底した上昇に於いてその喪失を補うのだが、逆説的には、その上昇の距離と時間の程度に於いて、届きえない社会そのものの広さ、着地のリアルタイムそのものを実感しているのだと考えることが出来る。

これは、接触がなければ喪失がありえないというごく単純な事実を言っているに過ぎない。故に、透谷からリアルタイムとしての社会との接触を想定出来るのだが、蘇峰には想定出来ないのである。その楽天性の故に蘇峰の思想は大きな影響を与えるが、山路愛山もその影響下にある一人であった。例えば、愛山の次のような主張にそれは現れている。

我文明を如何にすべき、是吾人の今日に於て解釈すべき問題に

非ずや、呉越の人たとひ天涯相隔つるとも、一舟の中に乗せば安全なる彼岸に達せしむるまでは、共に力を此に致さるべからず。来れ老人よ青年よ仏教家よ一クリスチャンよ其相互の感情に於ては冷かなるも、其宗敵たる位置に於ては相争ふも、此一事に於ては兄弟であれ、手を携ふるものであれ。(『英雄論』明治24・1)

愛山はクリスチャンだが、愛山にとつてのクリスト教がどんなものであるかがよくでているだろう。「此一事に於ては兄弟であれ」と仏教徒に呼びかける「クリスチャン」としての立場とは、言うまでもなく「此一事」を優先させる立場である。その立場とは「我文明を如何にすべき」というものだが、これは蘇峰の「諸君ハ革命ノ主人也」という、個人の精神と社会とを楽天的に同致させた上での精神論そのものの影響下にあると考えて間違いはない。

透谷にとつてのクリスト教が、透谷に社会を断念させ相世界へと上昇させる吸引力の働きをしたと考えれば、愛山にとつてのクリスト教がいかなるものかは明瞭であろう。つまり、社会を変革する精神としての機能に従事する以外のものでは無かったのであるが、その意味では、柄谷行人氏が「クリスト教がもたらしたのは『主人』たることを放棄することによって『主人』(主体)たらんとする逆転である。彼らは主人たることを放棄し、神に完全に服従することによって『主体』を獲得したのである。明治の没落士族をクリスト教が震撼させたのはこの転倒にほかならなかつた。」(『日本近代文学の起源』講談社 九九頁)と述べていることとは、必ずしも一致しない。少なくとも、愛山におけるクリスト教は、「主人」と言う

べきものではなく、機能する精神として受け入れられている。ならば、「主人」（主体）とは何か。それは、自然としての国家にほかならなかつたはずだ。それは、近代に於いて、外国との関係のなかで外縁が縁どられる国家意識ではあるが、実質は共同体的な帰属意識（その近代的表現として天皇制と言ってもよい）そのものである。

この帰属意識とでも呼ぶべき「主体」は、原則的に社会―個人あるいは主人―従者という対立を析出ししない。従って、没落士族に現出したのは、「主体」の転倒といったものでなく帰属意識の国家レベルへの拡大と、その内部での効率的な精神（キリスト教）の獲得であったのである。その最先頭をきつたのが、横井小楠―徳富蘇峰の実学系統の流れであった。従って、彼らにとつての社会は、彼らの帰属意識の近代的な充実を果たさなければならぬものであつて、革命とはそのための革命であり、精神とはそのための精神であつた。その意味で、彼らの精神は社会と同致してしまふのであり、社会―個人という近代的対立など生み出すはずもなく、愛山のように「此の一事」の為にキリスト教が従属せねばならぬのである。

ならば、透谷はどのような近代的な対立の図式に於いて社会と相入れなくなつたのかと言ふと実はそうではない。同じ没落士族である透谷もまた「主人」を帰属意識に置き、その近代への転換をより充実した国家レベルへの拡大としていたことは確かだ。自由民権運動での現場での政治意識を支えていたのはそういった帰属意識だつたはずであり、だからこそ、その帰属意識そのものに傷がつきさえしなければ、敗北後も多くの活動家が国粹主義者への転換をはかれたのである。透谷もまた同じ場所にいた筈であるが、違つてしまふ

のは、敗北によつて、その帰属意識に徹底的な傷を受けたことにある。言わば、共同体の住人と共同体から放逐された異人のように、透谷は、楽天的に社会の革命を説いてやまない共同体に安住する精神主義者と、隔てられたのである。

異人たることの所在のなさ、言わばその彷徨の宿命を、精神世界での彷徨として、さらには、求心的な彷徨として覆うとしたのが透谷にとつてキリスト教の意義だつた。しかし、それは、透谷の帰属意識が受けた傷を癒すものでは有り得ない。それは、さらなる苦痛でもつて以前の苦痛を忘れようとする転位行動に似ていなくもない。従って、透谷にとつても、また、キリスト教は、「主体」の転倒と簡単に呼ばれるべきものではなかつたのである。

この透谷のキリスト教受容が、透谷が近代の透谷として再生するための儀礼的役割を持ったとすれば、以後、近代者透谷は、近代受容の範形を現在のわたしたちがそこから抜け出せないような形で描いてしまった。つまり、所在のなさの取り繕いとしての求心性や、以前の苦痛を忘れる為の苦痛といった転位行動めいた性格を、近代の「知識」の典型的な受容パターンとして示したのだ。が、だからといって、後世、透谷のそのような近代性を批判せんが為に、蘇峰―愛山を評価することは間違つてゐる。彼らも、また、透谷に劣らず、近代受容の典型的なパターンに作つたのであり、そのパターンは、その徹底した啓蒙性と楽天性故に、社会の内部崩壊を感ぜぬ弱点を持つてゐることは、内部の矛盾を絶えず外部への危機に擦り替えてきた近代の歴史が証明してゐるところである。

同じ没落士族であり、キリスト教徒であり、同様に蘇峰の影響下にあつたにもかかわらず、透谷と愛山が対峙するようになってしま

う背景には、このように、透谷の側に「主体」としてあった帰属意識への傷の有無の問題が横たわっていると思えてもいいと思う。そこに、蘇峰の革命論に影響されながらも透谷が蘇峰を受け入れられず、愛山と対峙してしまう決定的な理由があるのである。

五

恐らく、透谷にとって近代は、自由民権活動家としての、明治初期の共同体がさらされた帰属意識の危機感を政治のパワーに変えた時期にあるのではなく、その帰属意識からのずれを個人の幅で受容したとき（無論、政治活動からの離脱が主たる原因だが）、その傷を覆うものとしてやってきた。

透谷の過剰とも言える表現への執着とそのエネルギーは、たぶん、共同体からずれてしまったその位置から、共同体の側、つまり、帰属意識に安住する側へ、つながろうとする執着やエネルギーであった筈である。だが、問題は、その異人の過剰さとも言うべき表出行為が、言語表現として成立するとき、透谷の帰属意識を宙に浮かせてしまう形でしか有りようがなかったということなのだ。どういうことかと言えば、明治初期の誰もが近代国家建設へ帰属意識を転嫁させていたこの時期に、帰属意識からずれるということ自体が共同の幻想としては成立しない。従って、本来、共同体からずれた人々を容認する幻想としてある、伝統的な日本の文学意識そのものでは透谷を扱えず、外部である西欧の思想でもってしかそのずれに対する対応が出来なかったということなのだ。しかし、それは、帰属意識に受けた傷を癒すものではなく、むしろ、徹底した別世界への主体の同致によって、その傷を隠蔽しただけなのである。

このことを、透谷にとっての表現の問題として言い換えれば、透谷にとっての言語表現を根底のところて促すものは、あくまで、共同体からの放逐感つまり、帰属意識に受けた傷そのものの表出としてあるはずなのに、表現そのものは、その傷を隠蔽するものとしてしか現れなかったということになるだろう。従い、最初から透谷は、表出された言葉に満足したことはない筈だ。

が、それなら何故透谷は言語表現を選んだのか、あるいは、選び続けるのか。このことは、透谷と言語とのかかわりの問題としてわたしが一貫してこだわってきた問題でもある。

一般的に言えば、言語表現それ自体が、常に別世界への通路であるという抜き難い幻想があることだろう。が、本当は幻想というよりなものではなく、常に、矛盾を先送りにする感濁の世界であると言ったほうがいい。言語それ自体は、まっさらな世界に刻みつけられた傷（j・デリダの言う『刻跡—*empinte*—と考えてもよい。

『グラマトロジーについて』現代思潮社）、つまり一種の夾雑物であり、不協和であり、不透明そのものであるが、その違和性故に混濁した意識を許容し矛盾を矛盾として受け入れる。ところが、矛盾を矛盾として明示するのは、この違和性としての言語そのものの力ではなくて、言語を秩序として組織する社会的言語の側である。とすれば、言語は絶えずその違和性としての在り方に於いて、社会への違和感を持つ者にとって魅惑的であり、吸引力を持つ。しかし、表現行為は言語のそういった在り方に於いて成立するものではなく、矛盾を矛盾として明示する社会的言語の側に於いて成立するのであるから、言語はその魅力によって魅きつけたものをまた突き放すのである。

透谷が、政治から離脱し言語表現に執着したとき、それは、混濁した透谷を許容する言語の違和的様相の問題であった筈である。ただ、透谷の場合、過剰に執着するということが常に付きまとう。この場合も、過剰と言え、その過剰さは、言語世界の居心地のよさへの甘えとも考えられる。とすれば、言語の働きの様相は少なからず変貌するだろう。どういふことかと言えば、甘えるといふことは、言語の居心地の良さを求むべき価値として絶対化することを意味し、そのとき、言語は、矛盾を矛盾として明示する社会的言語の側で透谷を突き放す契機を失ってしまうからである。小林秀雄の「社会化した私」といふ言い方を借りるなら、言葉は透谷を「社会化」するきっかけを失うといふことなのだ。つまり、言語は、透谷の執着によって、透谷を自らのなかに閉じ込めたのである。従って、それは、透谷の帰属意識が受けた傷を、社会の側に突き放すことで解決するものではなく、言語そのものの違和性の世界に閉じ込める、つまり、覆うものとして機能した。一方で、強烈な生活意識の側、言い換えれば、言語の着地しない現実の社会の側にも透谷は属しているのだから、この言語の機能に納得している筈はない。つまり、言語に執着する透谷と、言語に納得しないという二重に分裂した透谷が、言語へのかかわりに於いて出現することになる。

ならば、言語にもっと醒めることで、社会の側に突き放されれば解決するのかもしれない。透谷が執着した言語世界は、透谷の違和を違和として許容する社会、つまり、矛盾を矛盾として明示する社会的言語によって開示されるような社会を彼方に持っていないかということを考えるべきである。ただ、その言語世界は、西欧から輸入されたものだから、それが着地する社会が明治

にないのは当たり前だと考えるべきではない。これは、あくまで、歴史の不連続的な展開の問題であり、不連続の切れ目に於ける、文化のあるいは、新しい言語世界の発生の問題なのである。私が試みているのはその事の証明であって、日本近代の西欧性の証明や、西欧の知識への従属による敗北の証明なのではない。例えば、そのような視点から見ても、蘇峰や愛山の啓蒙的な社会改革論と一致してしまうだろう。なぜなら、その視点では、あるべき社会がすでにモデルとして前提にされており、あるべき社会がないから、そのモデルに向かって明治の精神が一致団結しなければならぬと説かれるのである。彼らにとつてのあるべき社会とは西欧社会だが、その西欧的社会とモデルが一致するものではないことは、英国に留学し精神を錯乱させた夏目漱石がすでに証明したことだ。蘇峰や愛山の見かたに対し、保守反動と呼ばれる思想家が西欧による日本の敗北と伝統への復帰を説くのも蘇峰や愛山とまた同じであり、モデルを近代以前の日本に置きなおしただけのこと、この両者がほとんど似た者同士であることは、同一人物が、この両者の思想を反転させながら（例えば山路愛山のように）、日本の近代を生き抜いたことでも分かるだろう。

あるべき社会とは、存在していない社会ということ、ただそれだけのことである。透谷に二重の分裂を強いたものとは、この存在していないということへの素朴な実感でなくて何であつたらうか。あるいは、漱石の精神を病的にしたものもこの実に単純でしかも不安な実感でなくして何であつたらう。これは、西欧―日本という近代を語る当たり前の図式では捉えられない、固有の近代の発生の問題の筈だ。

無論、蘇峰や愛山の楽天的な社会改革論とは違って、言語に醒めるという透谷がとらなかつた方向で近代は切り開けた筈だった。その可能性を否定するわけではないし、可能性として考えれば、多様な条件の選択として近代の発生は有り得たろう。ただ、ここでそれをあげつらつても仕方がない。問題は、透谷にとつてのあるべき社会が見えないというその事実を、近代の問題として、まず認めることだろう。そして、その、見えないという言葉を言語表現の主体の問題として受け止めたとき、言語表現の世界にのめりこむことと、見えないということがかかわってきたのであって、たぶん、その時、現代のわたしたちを今なお拘束する、一個の近代の発生が神話として語り継がれる条件を持ったのだ。それは、後に誰もが近代の儀礼的聖痕としてその苦痛を味わうことになる帰属意識に受ける傷を、透谷が原初の行為として被ったという、その聖なる痕跡の由来なのであって、その由来を今、さんざん語られてきたような西欧―日本という二元的図式でない、固有の発生の問題として説く必要があるのである。

六

考えてみれば、透谷は言語表現に執着したその最初からパラドックスを抱え込んでいたわけである。つまり、言語表現にのめりこみながらその表現に満足しないというその分裂である。求心性という、表現の自然的展開の筋道は、透谷に別世界としての「意味」を与えはしたが、満足は与えなかつた筈だ。その満足は、あるべき社会が存在しないという決定的な欠落によって、閉ざされている。であるとすれば、その不満足を満足へと辿る筋道に於いて、表現その

ものが絶えず確証されなければならない。どうやってか。言語表現そのものの違和性に、主体の違和性そのものを絶えず一致させていくこと、言い換えれば、主体の表現行為の至上性を、絶えず客体としての表現の至上性に重ねていくことである。もっと簡単に言えば、聖化されるべき表現に至る主体の過程を、聖化してしまふこと、つまり、表現された内容をでなく、表現行為を聖化することだ。

福田恒存氏は、「芸術とは何か」で、近代日本の文学者が西欧の芸術をどのように受容したかについて「かれらは芸術作品を創りだすまへに、まづ芸術家にならうということに精いっぱいだった。自然主義文学も私小説も、それらは芸術作品であるまへに、芸術家にならうとする、そしてついに芸術家になりえぬ、その苦しみの記録にほかならない。」と述べている。まさに、透谷もしくは透谷以後の文学者の態度を説明している。ただ、この言いかたは、芸術家対鑑賞者といった支配―被支配の対立を生み出すキリスト教文化に、日本の近代が敗北した結果だと言うことなので、そこにひっかかる。恐らく、芸術家にならうということに精一杯だったのは、芸術が着地する社会そのものが欠落しているからなのであって、そこでは、芸術を創造することと芸術家にならうとすることが同価値になる一種の転倒が、日本近代の固有の問題として現出したというように、考えられるべきなのである。

さて、表現行為を聖化すること、言い換えれば表現行為を充実させることこそ、透谷にとつての言語表現の意義だった。とすれば、それは、表現の内容をどのように規制していったかということが問題になる。

そこで、気付かれるのが、最初に指摘したように、透谷の表現に

特徴的に現れる、彼岸と此岸の距離の明瞭さなのである。

透谷はそれを「厭世詩家と女性」で、想世界と実世界の対立の明瞭さとして図示したが、その対比の明瞭さが、必ずしも交通の不可能でなかったことは注目してもいい。例えば「松島に於て芭蕉翁を読む」で、透谷は「入神詩家」あるいは「冥交契合」という言いかたで、実世界から想世界へ踏み込むことを詩人の条件としているが、これなども、両世界の距離が明瞭であるからこそ、その両世界の往還が詩人に要請されるということを確認したということであろう。と考えれば、想世界そのものは、別世界を求心的に設置する言語表現の客体的意義と言えるが、そこへの距離の遠さ、そして、そこに踏み込む詩人の行為への執着は、透谷にとっての表現行為の聖化と考えていいだろう。つまり、透谷にとっての表現の充実は、両世界を往還する言葉の運動、言い換えれば主体の運動そのものを聖化することによって得られるということであり、そしてそれは、情熱を込めて表現すればいいというようなものでなく、表現それ自身を構成する規制力として働いているのである。

それは、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」で、「明月や池をめぐりて夜もすがら」の句を創造する芭蕉の行為を、入神儀礼として描くことにまで一貫しているのであるが、ただ、ここで考えておかねばならないのは、「各人心宮内の秘宮」で透谷は、両世界の交通をやや不可能なものとして意識しはじめたということなのだ。「第一の秘宮」から「第二の秘宮」という階梯を設けたのは相世界への距離の、意味化であった。ということはすでに述べたが、それは、表現行為を聖化することが困難になってきていることへの危機感と見てもいい。つまり、相世界への距離と交通の明瞭化を、表現の充実

として保証したその保証が透谷内部で揺らぎ始めているのである。そこで、求心的な通路の階梯として、意味化することでその交通を支える必要が生じたのだ。その危機感は、恐らく、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」を書く動機になっていく筈である。

透谷が愛山に反発したのは、たぶん、愛山の「文章は事業なり」といった言いかたが、透谷のこの危機感を触発したからに違いない。芭蕉評価に於いて真つ向から対峙し、芭蕉の入神への過程を強調しなければならなかったのもそのためだろう。愛山との対峙を通して、透谷は、表現行為の聖化を、強化する必要が生じたのである。

この表現行為の聖化を押し進めれば、表現の内容としての至上性が意味を持たなくなるといふ矛盾は、すでに説明したが、これは、透谷が表現に執着したその時から繰り返して現れてきた問題でもあった。そのことは、「松島に於て芭蕉翁を読む」でも出てきていたし、「各人心宮内の必宮」の揺り返しとして書かれた「黙の一字」のテーマでもあった。そして「山庵雜記」にも書かれていることを見たが、ただこの矛盾は、透谷にとって矛盾ではなく、むしろ、他者を批判するような表現の価値判断として働いていたことも指摘しておかねばならない。例えば、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」の「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。」という有名な文章などは、明らかに、愛山批判への価値基準として、「見ることを得ざる内部」が意識されている。これは、「第二の秘宮」を設定し、そこに踏み込まない宗教者を批判した「各人心宮内の秘宮」の意識とたぶん同じであって、表現行為そのものの、意味化と見

て差し支えはない。

同じ言いかたでも先に引用した「山庵雜記」の「人間の心中に大文章あり、筆を把り机に對する時に於てよりも靜黙冥座する時に於て、燦爛たる光妙ある事多し。心中の文章より心外の文章を綴るは善し、心外の文章を以て心中の文章を装はんとするは、文字の賊なるべし」とはその印象がだいぶ違う。これは、前者が、愛山批判として書かれたのに対し、「山庵雜記」は透谷自身に向かって書かれているからだが、何よりも、後者は、表現行為を、意味^レでなく、書く主体の位置から捉えようとしている点で違っている。

表現行為の聖化というテーマは、意味^レ化として追及されれば、前者のような展開になる。ここでは、主体の行為が至上性として、意味^レ化され、その意味^レが他者の従属もしくは排除を当然とするまでの至上性に転化されると、倫理としての絶対性を帯びる。このように、「人生相渉論争」は、表現への矛盾したかわりながら、意味^レとして追及されると、それが倫理に転化するという、ある意味で近代の自意識の特有のパターンを最初に刻印したということも言えるのであるが、透谷自身が必ずしもそのつもりでなかったことは、この「山庵雜記」の文章によって分かるのである。むしろ、透谷は、その意味^レ化の反省に立って自分に向かって「文字の賊なるべし」と書いた。つまり、「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」と言うこと自体が、「心外の文章を以て心中の文章を装はんとすることだったのである。言い換えれば、後者の方でこそ、透谷はパラドックスに陥っている。それは、書く主体の問題にこだわることで、パラドックスをはらんで表現へとかかわった原初の体験へ戻ることを意味したからであろう。帰属

意識を受けた傷を言語表現にのめりこむことで転位させようとした、その最初の躓が、こういう形で常に露出するのである。

と考えれば、透谷は「人生相渉論争」でもやはり揺れ動いたのである。だが、その揺れの幅ははつきりとしてきた。それは、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」での、表現行為の聖化を倫理にまで持つていく、意味^レ化と、「山庵雜記」で「文字の賊なるべし」と自分に叫ばざるをえなかった、その表現へかわる原初の体験との幅である。

近代の発生は、本来、この幅を抱えたところから語り始められなければならぬ。が、どうしても、倫理に転化する、意味^レの側で語られるきらいがある。そのために、透谷は、かつて崇拜され、そして、意味^レが現在の世界を説明する力を失えば、その厄痕を最初に刻んだ象徴として攻撃される。が、その批判は、透谷を正しく批判しているとは言えず、たいがい、近代とは何かをよく考えず、停滞した自己の身代わりに透谷を嫌うことで、近代の停滞から抜け出せると思っただけである。

「人生相渉論争」は、その意味で、わたしたちが勝手に思いこんでいる近代像そのものの出発を改めて問い直す、様々なきっかけを含んでいる。

注

注1 「北村透谷試論Ⅱ」冬樹社

注2 「北村透谷の文体―入神体験と動機―」(明大日本文学第15号 昭和62・8)

注3 「北村透谷の文体―手紙から散文へ―」(明大日本文学第14号 昭和61・8)