

対話論ノート (3)

天野 雅郎

1

対話とは、そもそも何か、と三度、本稿は問い掛けよう。このように問い掛ける時、そこに意図されているのは、この対話という行為を通じて私たちが、みずからの置かれている「言語不通」(ディス・コミュニケーション)の状態を意識し、自覚し、それを乗り越えるための手段や方策を、この対話という行為に託し、期待していることにあったはずである。が、それにも拘らず、その意図を表現する「対話」という語の中に、むしろ私たちの期待を阻み、遮り、これを拒むための要因が潜み、隠されているのだとすれば、実は対話とは普段、私たちが至って安易に想定しているような、ある種の会話や談話とは違う、かなり異質な困難を抱え込んだものでも、ありえたのではなかろうか。先刻来、そのような困難の基底にあるものとして、本稿は「対話」という語自体の成り立ちに立ち返り、その特殊性や偶然性や、要は歴史性について、あれこれ遡及を行なっている訳である。

◆56

実際、そのような歴史性(historicity)を抜きにして、私たちは「対話」という語を習い、覚え、これを使っているのではないし、そのような無菌状態は元来、仮設された実験室の中でしか、起りえない事態である。なにしろ、いつも私たちは限られた、閉じられた歴史的状況と、その地平(horizon)と展望(view)において、それぞれの歴史的事実と向かい合うことしか、許されていないのであるから。ところが、どうやら昨今、私たちは下手をすると、このような歴史の因果や連関を欠いた所で、あたかも「対話」が無条件に、いつでも、どこでも、だれでも、当たり前になり立ちうるかのような誤解や錯覚に、陥っている気配が濃厚である。そして、そのような「対話」が逆に、成り立たない状況に至ると、たちまち私たちは「対話」をしている、その当の対話者の対話力に対して、疑いの目を向けたり、これを自己責任の名の下に、一蹴しようとしたりする傾向が顕著である。

その意味において、もっぱら「対話」は私たちが、そこで「直接に向かい合って互いに話をする事」(『日本国語大辞典』)を指し示しているばかりか、さらに「また、その話。多くは二人の場合にいう。対談」(同上)という

形で、簡単に定義づけられうるものではなく、むしろ「対話」とは何か、と私たちが、これを一から問い直し、考え直すべき性格のものであったに違いない。論より証拠、この「対話」という語を目下、私たちは英語のダイアローグ (dialogue) の翻訳語として、ほとんど意識し、自覚しないままに、これ用いているが、その起源は遡ると、当然、ギリシア語のディアロゴス (dialogos) にまで辿り着く。そして、そこに姿を見せるのは、この語を自分自身の「哲学」 (philosophia→philosophy) の方法とし、内容ともした、ソクラテスであったり、プラトンであったりするものであり、その点、まさしく「対話」と「哲学」とは一心同体のものでもあった。

また、このギリシア語 (dialogos→dialektike) が姿を変え、ラテン語のディアレクティカ (dialectica→dialectic) となり、それがヨーロッパの中世において、いわゆる「弁証 (法)」と称されるに至ったことも、よく知られた点であったろう。なお、これに「文法」 (grammatica→grammar) と「修辞」 (rhetorica→rhetoric) とを加えて、この当時の大学 (universitas→university) の教養教育は成り立っていたのであるから、ここでも「対話」と「教養」との因縁は、はなはだ浅からざるものがある。ちなみに、このような「自由学芸」 (artes liberales→liberal arts) の伝統の渦の中から、例えばドイツ語のディアレクティック (Dialektik) も産声を上げ、それがカントであれ、ヘーゲルであれ、ひいてはマルクスであれ、ことごとく彼らの「哲学」の根本原理となり、彼らの「哲学」を牽引する、強力な動因 (モチーフ) ともなった点も、ここで縷説するには及ぶまい。

以上、この程度の簡略な叙述からも、対話 (ダイアローグ) が哲学 (フィロソフィー) と、あるいは教養 (カルチャー) と、きわめて密接な繋がりを有するものである点については、おのずと明らかであろう。お望みとあれば、ここにヨーロッパのキリスト教哲学、と言うよりも、むしろキリスト教神学を、さらに上乘せをすることも容易であったはずである。なぜなら、そもそも神学 (theology) とは字面の通りに、そこに神 (theos) と人との「対話」を、どのようにして産み出し、これを維持することは可能なのか、と問い掛ける営みでもあれば、それは神と人との間の、端的に言葉 (logos) を介した交通 (コミュニケーション) の試みでもあったからである。そして、そのような試みを「創世記」の昔から、いわゆる『旧約聖書』においても『新約聖書』においても、この宗教は「神」 (テオス) 即「言葉」 (ロゴス) の宗教として、ひたすら問い掛け続けて、今に及んでいる。

ところで、このようにして「対話」を西洋史の側に位置づけてみると、それが東洋史の側の「対話」とは、かなり様相を異にするものであることが分かってくるし、それどころか、もともと「対話」とは原理的に、西洋的（Occidental/Western）なものであり、これを東洋が輸入し、東洋的（Oriental/Eastern）な形で捉え直すことを、ようやく近代になって、はじめて東洋は経験したのであり、突き詰めれば、それ以前の東洋には西洋的な意味での「対話」は存在していなかったのではあるまいか、という結論にまで達しかねないほどである。また、そうであるからこそ、今に至るまで東洋（とりわけ、日本）は、このような「対話」の精神に乏しい、これを欠いた状態に陥っており、そこから私たち（すなわち、日本人）は、いかにして「対話」の土壌を開き、耕し、要するに、そこに文化としての「対話」を育てることが出来るのか、真摯に受け止めるべきであったに違いない。

と、このような形で話が始まり、進んでいくのが、これまで本稿の取り上げてきた、例えば福澤諭吉の『学問のすゝめ』の提言でもあった訳である。が、このような提言は確かに、当時の私たちの国の置かれていた歴史的状況を打破し、その危機的事態を打開するために必要な、それどころか、必要不可欠な方策であったには違いない。けれども、それは『学問のすゝめ』が述べているように、ある種の方策でもあり、ただ無暗、矢鱈に西洋的なものを追慕し、これに追随し、私たちの国へと取り入れようとするに急な余り、逆に東洋的なものの、ひいては日本的なものの価値を見失い、見損なうに至るのは愚の骨頂であって、何かを信じるにしても、何かを疑うにしても、その「信疑の際につき必ず取捨の明（めい）なかるべからず」と福澤諭吉は論じている。——「蓋〔けだ〕し学問の要は、この明智を明らかにするに在るものならん……」（十五編、事物を疑って取捨を断ずる事）

その点、ここで『学問のすゝめ』の説いている「学問」は、言ってみれば、あのルネ・デカルトが『方法序説』（正式名称→『みずからの理性を正しく導き、諸科学において真理を求めるための方法序説』）において開陳していたような、まさしく「方法」（method→meta-hodos）としての学問であり、それ自体が「哲学」の別名でもあれば、また、それは「教養」でもあり、さらに「対話」でもあったことになるであろう。事実、このような「対話」を福澤諭吉は「異説

争論」と呼び、あたかも「事物の真理を求むるは、なお逆風に向かって舟を行（や）るが如し。その舟路を右にし〔、〕また〔、〕これを左にし、浪に激し風に逆らい、数十百里の海を経過する」がごとき経験と称している。——「人事の進歩して真理に達するの路は、ただ異説争論の際に〔、〕まぎる（＝間切）の一法あるのみ。而（しか）して〔、〕その説論の生ずる源は、疑の一点に在りて存するものなり」。

したがって、このような「疑の一点」を「方法」として守り、いわゆる「方法的懷疑」（*doute méthodique* → *methodical doubt*）を貫くのであれば、これまた福澤諭吉が明言している通り、この時期の私たちの国は「初めて国を開きて西洋諸国に交わり、かの文明の有様を見て〔、〕その美を信じ、これに倣わんとして我旧習に疑いを容れたるものなれば、あたかも〔、〕これを自発の疑いと言うべからず。ただ旧を信ずるの信をもって新を信じ、昔日は人心の信、東に在りしもの、今日は〔、〕その処を移して西に転じたるのみにして、その信疑の取捨如何（いかん）に至っては果して的当（てきとう）の明（めい）あるを保（ほ）すべからず」と、はっきり自戒せざるをえないことになる。そして、それを『方法序説』のように、グローバルなラテン語ではなく、ローカルなフランス語、ならぬ日本語で表現することが叶うのであれば、その時、はじめて「自発の疑い」は産み出される。

59•

と言うことは、これを「対話」の側に置き直すと、はたして私たちは西洋的な「対話」の捉え方に囚われずに、みずからの「対話」のスタイルを考案し、それを現在の、ひいては未来の世界に相応しい、新しい「対話」のスタイルにまで育て上げることが出来るのであろうか、と自問自答をすることに他ならない。また、そのために私たちは、もはや堂々巡りに、この世界が「無からの創造」（*creatio ex nihilo*）のごとく、唯一の神の言葉を介し、瞬時に形作られたかのような神話から、解き放たれていなくてはならないし、その「似姿」（*imago Dei* = 神像）を人の言葉に宛がい、そこでは「対話」が、あたかも予想され、想定された終局（*end* = 目的）に到達するための目的論（*teleology*）であるかのような、泥濘（ぬかるみ）に足を掬われてはならない。その意味において、私たちは自分自身の、あくまで歴史と伝統の中から「対話」をすることしか、許されていないのである。

東西の人民、風俗を別にし情意を殊（こと）にし、数千百年の久しき、各々その国土に行われたる習慣は、仮令（たと）い利害の明らかなるものと雖（い

え) ども、頓 (とみ) に〔、〕これを彼に取りて〔、〕これに移すべからず、
況 (いわん) や〔、〕その利害の未 (いま) だ詳 (つまび) らかならざるもの
においてをや。これを採用せんとするには先思万慮〔、〕歳月を積み、漸く
〔、〕その性質を明らかにして取捨を判断せざるべからず。〔中略〕西洋の文
明は我国の右に出 (いず) ること必ず数等ならんと雖ども、決して文明の十全
なるものに非ず。その欠点を計 (かぞ) うれば枚挙に遑 (いとま) あらず。彼
の風俗〔、〕悉 (ことごと) く美にして信すべきに非ず、我の習慣〔、〕悉く
醜にして疑うべきに非ず。

3

このようにして振り返ると、実は「対話」という語自体の中に、ある種、西
洋的な「対話」の抱え込んでいる、不合理 (illogical) な一面が潜んでいること
も、私たちは気付かざるをえないのであって、そこでは神の言葉も人の言葉も、
どちらも「ロゴス」という名の、唯一で絶対の真理を前提としている。したがっ
て、この前提に従えば、まず人は「ロゴス」の所有者であることに、その特質と
本質を有しており、このような質 (クオリティー) を高め、これを向上させるこ
とが人として、当然の務めであるし、その責めでもあった訳である。論より証
拠、このような考え方の到達点に、例えばヨーロッパの大学における教養教育と
しての「自由学芸」は形成されたのであり、そこでは文法も修辞も弁証も、さ
らに算術 (arithmetica→arithmetic) も幾何 (geometria→geometry) も天文
(astronomia→astronomy) も音楽 (musica→music) も、ことごとく「ロゴ
ス」教育であった次第。

• 60

しかも、その際の「ロゴス」は皮肉にも、ギリシア語ではなくラテン語であっ
たが、その力が潰れて後も、今度は近代国家の国家言語 (national language =
国語) として、いわゆる共通語や標準語が産み出され、これらが国内は疎か国外
にまで撒布されるに及び、そのまま世界各地に「第一外国語」や「第二外国語」
という名の、また、それを乗り越えて「リング・フランカ (lingua franca)」と
いう名の、歪な言語教育を普及させ、これを踏まえないことには私たちの論理性
や思考力は形成されないかのごとき、大きな誤解と圧力を及ぼしている。が、こ
のような考え方は独断的とは言わないまでも、かなり一面的で、一方的な考え方
であったことは間違いがなく、裏を返せば、このような考え方が成り立たず、そ
の前提自体が深い疑いの眼差しに曝されるに至った時点で、むしろ私たちの生き
ている、この21世紀という時代が位置づけられうるのも、疑いがないのではな

かろうか。

事実、そのような反省から姿を見せたのが、いわゆる「認識論的転回」(epistemologic turn) から「言語論的転回」(linguistic turn) へと至る、西洋的な「対話」自体の変貌であって、それを私たちは、さしあたり西洋史の側の、近代的(=19世紀的)な「対話」の捉え方と、現代的(=20世紀的)な「対話」の捉え方として、区別しておけば充分であろう。言い換えれば、そこでは「対話」が特定の、ある言語によって、それがギリシア語であれ、ラテン語であれ、はたまた英・独・仏の、いかなる言語であれ、ある固有の社会や文化や、そこから導き出される生活を通じて、そこに「対話」は産み出されているのであり、そうである以上、その「対話」を介して私たちが手に入れることの叶う知識や、その知識の真理性、すなわち、合理性や客観性や普遍性の名で呼ばれる価値の視野(パースペクティヴ)も、おのずから限られたものでしかない、という転回(ターン)である。

このような転回は、主として20世紀の現象学や解釈学や、そこから影響を受けた、分析哲学や实用主義(プラグマティズム)の「対話」観に、はっきり示されているが、要するに、このような「対話」の捉え方が共に、そろって課題として引き受けているのは、そもそも「対話」とは「解釈学的循環」(hermeneutischer Zirkel→hermeneutic circle)に他ならない、という点である。そして、そこで繰り返される「対話」(=問い+答え)の循環(サークル)を通じて、私たちは自己と他者との間で、ある時は書き手と読み手との間で、ある時は話し手と聴き手との間で、お互いの言葉の遣り取りを行ない、そこに不可避の、お互いの「先入見」(Vorurteil→prejudice)をも抱え込みながら、むしろ逆に、その限られ、閉ざされた「対話」の彼方に、はるかな「地平融合」(Horizontverschmelzung→fusion of horizons)の可能性を垣間見ることが志されている、という点であった。

その点、ここで再度、福澤諭吉の『学問のすゝめ』に立ち返っておくと、すでに彼が明治時代の初年の段階で、このような「対話」の循環に等しい考えを抱き、なおかつ、その上に「他者」(すなわち、西洋文明)との融合(フュージョン)の志を述べていたのは、やはり驚くべき先見性であったろうし、それは一種、感動的な出来事ですら、ありえたであろう。もちろん、そうであるからこそ、この『学問のすゝめ』は私たちの国の近代は疎か、現代に至るまでに産み出された、最高のロング・セラーであった訳である。が、その意義は21世紀の

今、私たちの国の国内外の情勢が、ますます混迷の度を増す中で、いっそう輝きを発しているのではあるまいか。その意味において、この『学問のすゝめ』が文字どおりの「学者」（＝学び続ける者）への鼓舞を一貫して唱えていることと、それが私たちの「先思万慮」の「歲月」をも伴うものであることを、あらためて確認しておこう。

されば今の日本に行わるところの事物は、果して今の如くにして〔、〕その当を得たるものか〔中略〕これを思えば百疑〔、〕並び生じて殆ど暗中に物を探るが如し。この雑踏混乱の最中に居て、よく東西の事物を比較し、信ずべきを信じ、疑うべきを疑い、取るべきを取り、捨つべきを捨て、信疑取捨その宜（よろ）しきを得んとするは〔、〕また難きに非ずや。然（しか）り而（しこう）して今この責（せめ）に任ずる者は、他なし、ただ一種〔、〕我党の学者あるのみ。学者〔、〕勉めざるべからず。蓋（けだ）し〔、〕これを思うは〔、〕これを学ぶに若（し）かず、幾多の書を読み幾多の事物に接し、虚心平気活眼を開き、もって真実の在るところを求めなば、信疑忽ち処を異にして、昨日の所信は今日の疑団となり、今日の所疑は明日〔、〕氷解することもあらん。学者〔、〕勉めざるべからざるなり。

• 62

4

さて、いささか話が理屈っぽくなったので、ここで最後に徳富蘆花の『思出の記』に戻ると、この小説は先刻来、述べてきたように、単に彼、蘆花こと徳富健次郎（とくとみ・けんじろう）の代表作であるばかりか、その売れ行きは明治時代の最大のベスト・セラーである、彼自身の『不如帰』（ほとゝぎす）にも匹敵するほどであった。と言うことは、この作家は現在、多くの日本人にとっては高校の日本史や、あるいは文学史の教科書あたりで、やっと目にするものの叶う、歴史上の小説家へと姿を変えてしまっているが、その存命中は例えば、彼より一年早く、江戸時代の最末年（慶應三年→1867年）に生を享けた、夏目漱石と並ぶ「流行作家」の地位を手に入れていたのであり、しかも、この時期の漱石こと夏目金之助（なつめ・きんのすけ）がイギリス留学中であったことを考慮しても、その活躍は後者に先立ち、これを準備する、その名の通りの文豪に値するものであった。

裏を返せば、そのような当代随一の「人気作家」であった徳富蘆花が、なぜ目下のごとき忘れられた小説家へと、零落していったのかが問われざるをえない

が、この点については、すでに当時の「教養小説」(Bildungsroman = 人格形成物語)が「個人の内的充足と近代社会の健全な発展とが〔、〕おのずから統一される原点」(『近代文学名作事典』)において成り立ち、それゆえ、それが当時の「立身出世主義自体を〔、〕けっして否定していない」(同上)という事態に即して、本稿は説明済みである。以下、この点を中村光夫(なかむら・みつお)の『日本の近代小説』の叙述を借り、補っておくと、そこでは「個人と社会との対立が表面化しなかったというより〔、〕むしろ〔、〕そこには真の意味の個人の自覚がなかったのです。あるいは個人の自覚が〔、〕ここでは〔、〕ただ「出世」の可能性という形で捉えられたといった方が適切かも知れません」と論じられている。

こうした時代の青年の情熱が政治に集中されたのは当然のことで、それは彼等にとって出世の近道であるとともに、愛国の至情をもっとも直接に発露し得る場所でした。大切なのは、こういう彼等の心理に、虚偽も、矛盾もなかったということです。「あゝ其頃は実に今思ひ出しても愉快的時代であつた。(中略)師は若く、弟〔てい〕は幼く、共に理想の光明界を指して驀地〔ばくち〕に進んで居た」と(中略)『思出の記』で蘆花が〔、〕その時代を回顧していますが、この言葉に〔、〕おそらく誇張はありません。そこには〔、〕たんに蘆花の青春だけでなく、時代の青春、近代日本の特異な青春があったのです。ここでは感情の解放が〔、〕たんに政治的情熱の形で行われ、「出世」の欲望にとじこめられていたのです。政治小説は〔、〕この〔、〕ある意味で歪んだ青春の端的な表現であったので、そこには啓蒙思潮も、翻訳小説も一丸となって消化されています。

63•

要するに、このようにして「教養小説」と「政治小説」とが、ほとんど同じ範疇に属していることが、この時代の特徴でもあれば、それを支えていたのは、さらに「啓蒙思潮」と「翻訳小説」との同一化であった。それと言うのも、この時代における「教養」とは、それが端的に「翻訳」(トランスレーション)という名の、要は、超え難いものを超える営みを通じて、まず産み出されていたからである。その点、このような「翻訳小説」の代表的なものに、丹羽純一郎(にわ・じゅんいちろう)の『花柳春話』(原著→Edward George Bulwer-Lytton: Ernest Maltravers; Alice or The Mysteries)があり、これが明治十一年(1878年)から翌年に掛けて出版され、そして、さらに明治の二十年代から三十年代に及んで、今度は徳富蘆花や、あるいは夏目漱石の「教養小説」が登場するに至る経緯は、本稿にとっても重要な、私たちの国の「対話」の辿った、一里塚であったに

違いない。

なぜなら、このようにして「欧洲奇事」の名を冠し、その意味において、はっきりヨーロッパの不思議な、あやしい恋物語（ラブ・ストーリー）を銘打った「翻訳小説」が、当時の読者には「教養小説」でもあれば「政治小説」でもあり、また「啓蒙思潮」でもありえた所に、まさしく明治の、少なくとも、その十年代の「時代の青春、近代日本の特異な青春」の姿は浮き彫りにされているからであり、翻れば、このような三幅対の「立身出世主義」が多くの、はなはだ多くの若者の心を捉えた時代から、やがて、それを「ある意味で歪んだ青春の端的な表現」として受け取り直す時代へと、わずか数十年の間に、一気に私たちの国は駆け抜けていったことにもなるであろう。そして、それを夏目漱石が『三四郎』の主人公の名に託し、次のように語ったのは明治四十一年（1908年）のことである。——「明治の思想は西洋の歴史にあらわれた三百年の活動を四十年で繰返している」。

とは言っても、ここに世代（generation）という語を持ち込めば、この語の原義は人が子を生み（generate）親となり、その子が再度、親となるまでの期間を指し示しているから、例えば上記の『花柳春話』と『三四郎』との間に横たわる30年の時の流れは、それ自体が他ならぬ、この世代という語に固有の、特有の印（しるし）でもあれば、その験（しるし）でもあったはず。ちなみに、ここで参考までに柳田泉（やなぎだ・いずみ）の「織田純一郎伝」を繙くと、彼（旧姓→丹羽）が生まれたのは江戸時代の終わりの、嘉永四年（1851年）のことである。したがって、彼の生年は福澤諭吉と、ちょうど夏目漱石との中間点に位置しているし、また、彼の二度に亘るイギリス留学は、一度目が明治三年（1870年）で、二度目が明治七年（1874年）であったから、この点に即して振り返っても、彼と夏目漱石との間には一世代違いの、まさしく留学体験が折り畳まれていたことになる。

5

無論、一口に留学体験と言っても、これが現在のように一般化をし、大衆化した時代の留学とは違い、好むと好まざるとに拘らず、ある種の「自己確認」の作業が当時の留学には付き纏っていたし、そこに下手をすると、いわゆる「アイデンティティー・クライシス」に陥るような危機的（critical＝批評的）な状況が、そもそも留学という体験の特権（privilege＝個人的恩恵）でもありえた

時代に、丹羽純一郎も夏目漱石も、どちらも当時の日本人としては例外的な、はなはだ例外的な留学体験を積んでいる。また、その際の留学という語を広く、いたって広義に受け取れば、実は福澤諭吉も徳富蘆花も、それぞれに一人の留学生であって、このような留学体験が彼らの生涯の、個人的な転換期（ターニング・ポイント）となったばかりか、それが日本史上の、ひいては世界史上の、これまた転換期とも重なり合っていたことは、これまで本稿が繰り返し、論じてきた所でもある。

その意味において、このような留学体験を「異文化交流」や「異文化理解」と置き換えることが出来るのであれば、まさしく国を挙げ、明治時代以降、私たちの国は「異文化体験」（cross-cultural experience）を繰り返し、今に至る訳である。そして、そのような経緯を通じて私たちの国が、言ってみれば、苦悶と苦悶の果てに産み出さざるをえなかったのが「教養」（カルチャー）であったし、それと並んで、そのような「異文化間コミュニケーション」（cross-cultural communication）の手段や方策として、この150年来、私たちの国は「対話」（ダイアログ）を強いられて続けてきたのもある。であるから、そのような私たちは結果的に、それどころか必然的に、どこかに「空虚の感」や「不満と不安の念」を催さざるをえないことになる。と、このように述べているのは独り、夏目漱石の『現代日本の開化——明治四十四年八月和歌山において述』だけの慨嘆ではない。

西洋人と日本人の社交を見ても〔、〕ちょっと気がつくでしょう。西洋人と交際をする以上、日本本位では〔、〕どうしてもうまく行きません。交際しなくてもいいといえれば〔、〕それまでであるが、情ないかな〔、〕交際しなければいけないのが日本の現状でありましょう。そうして強いものと交際すれば〔、〕どうしても、己を棄てて先方の習慣に従わなければならなくなる。〔中略〕われわれの方が強ければ〔、〕あっち〔に〕こっちの真似（まね）をさせて主客の位地（いち）を易（か）えるのは容易のことである。が〔、〕そう行かないから〔、〕こっちで先方の真似をする。しかも自然天然に発達してきた風俗を急に变えるわけにいかぬから、ただ器械的に西洋の礼式などを覚えるより〔、〕ほかに仕方がない。自然と内に醗酵（はっこう）して醸（かも）された礼式でないから取ってつけたようで〔、〕はなはだ見苦しい。これは開化じゃない。

なお、このように評して夏目漱石が持ち出すのが、あの「内発的開化」と「外

発的開化」との違いであって、それは前者が「内から自然に出て発展するという意味で〔、〕ちょうど花が開くように〔、〕おのずから蕾（つぼみ）が破れて花弁が外に向う」ような、自然の開化であるのに対して、後者は「外から〔、〕おっかぶさった他の力で〔、〕やむをえず一種の形式を取る」に至った、実に不自然な開化であり、このような「皮相上滑（うわすべ）りの開化」に追い捲られ、急き立てられては、それこそ「神経衰弱」に罹らないのが不思議なほどである。——「どうも日本人は気の毒と言わんか憐（あわ）れと言わんか、まことに言語道断の窮状に陥ったものであります。私の結論は〔、〕それだけに過ぎない。あなさいとか、こうしなければならぬとか〔、〕いうのではない。どうすることもできない。じつに困ったと嘆息するだけで〔、〕きわめて悲観的の結論であります」。

ちなみに、先刻の留学体験を国外から、さらに国内へと移し替えると、そこに姿を見せるのは、これまた夏目漱石が『三四郎』という形で私たちの前に提起した、今度は明治四十年代の「教養小説」であった。しかも、この小説の主人公（小川三四郎）が徳富蘆花の『思出の記』と同様、郷里の熊本を離れ、上京するに至っている点は興味深いし、それが『朝日新聞』に連載されるのは明治四十一年（1908年）であるから、もう一方の『思出の記』との間には、わずかに7年から8年の開きがあるに過ぎない。が、この「教養小説」の末尾を夏目漱石が、あの「迷羊」（ストレイ・シープ）という語で締め括ったことから窺える通り、もはや夏目漱石は徳富蘆花のような快活さで、そのまま素朴（ナイーブ）に「時代の青春」を謳い上げることが、不可能な地点に立ち会っていたことにもなるのである。——「この田舎出の青年には、凡て解らなかつた。ただ何だか矛盾であった」。

もっとも、このような「矛盾」を指摘するだけなら、それは夏目漱石以前に、すでに福澤諭吉が行なっていたことであるし、やがて徳富蘆花も「日清戦争後の現実」（平岡敏夫『明治文学史の周辺』）と対峙する中で、そこに「暗い浪漫的心情」（同上）を懐胎せざるをえないことになる。ただし、このような一連の、私たちの国の「文明批評家」の系譜において、やはり夏目漱石を一際、屹立させる要因があるとすれば、それは彼が西洋文明（Western civilization）や、あるいは近代文明（Modern civilization）を絶対視する側（＝欧化主義者）にも、また敵対視する側（＝国粹主義者）にも与せず、むしろ一人の個人（individual＝非分割態）として、その名の通りの「個人主義」を墨守し、これを「自己本位」の名の下に貫徹した、いかにも頑固な「漱石（→漱石沈流）主義者」としての面目

と、それを補完する、真摯な「対話」の精神にこそ、求められて然るべきであろう。

文献一覧

徳富蘆花『思出の記』（筑摩書房「現代日本文学体系9」）

夏目漱石『三四郎』（岩波文庫）

同『社会と自分』（ちくま学芸文庫）

福澤諭吉『学問のすゝめ』（岩波文庫）

内山勝利『対話という思想』（岩波書店、2004年）

岡本正臣『徳富蘆花』（清水書院、1967年）

白川静『字統』（平凡社、1984年）

片柳榮一（編）『ディアログス』（晃洋書房、2007年）

鹿野政直『福澤諭吉』（清水書院、1967年）

熊本県立大学（編）『至宝の徳富蘆花』（熊本日日新聞社、2009年）

小泉信三『福澤諭吉』（岩波新書、1966年）

小林秀雄『考えるヒント3』（文春文庫、1976年）

永田守男『福澤諭吉の「サイアンス」』（慶應義塾大学出版会、2003年）

中村光夫『日本の近代小説』（岩波新書、1954年）

平岡敏夫『明治文学史の周辺』（有精堂、1976年）

平川祐弘『進歩がまだ希望であった頃』（新潮社、1984年）

丸山眞男『福澤諭吉の哲学』（岩波文庫、2001年）

村岡晋一『対話の哲学』（講談社、2008年）

柳田泉『明治初期翻訳文学の研究』（春秋社、1961年）

柳父章『翻訳語成立事情』（岩波新書、1982年）

同『翻訳語の論理』（法政大学出版局、1972年）

吉田精一（他編）『近代文学名作事典』（學燈社、1967年）

※『日本国語大辞典』（小学館）と『広辞苑』（岩波書店）については、それぞれ精選版（2006年）と第六版（2008年）を使用した。