

【論 説】

媒介する「文学」 ——政治と生活をつなぐもの——

津 村 夏 央

目 次

はじめに

1. 近代化の難問——政教分離と国民的絆の問題
2. ルネサンスと文学
3. 小学校令へ——特別な地位を占める科目
4. 政治と民衆の媒介をめぐる——倫理か、文学か
おわりに

はじめに

なぜ日本ではこんなにも政治を語り、実感し、行おうとせざるを得ないもの
が問題になるのだろうか。責任や倫理と結びつくはずの政治は、わたしたち
の生活においても宙に浮いてしまうのみならず、常識や科学といった言葉で
さえ定義不明のまま「一般にあって」¹⁾ いるから用いられる。政治学規範の
由来を説く人自身が、学説の趨勢と権威、これを成り立たしめる外国社会状
況を実証的かつ分析的根拠とするだけで答えられないことも一つの証明だろ
う。つまりわたしたちの政治といった場合のわたしたちを作るものに、だれ
も答えられない。もちろんアメリカ砲艦外交という外在的要因の結果として
明治日本社会は現れるのだから、外部を照準化するのとは手段として正当なも
のである。しかしなぜポスト戦国時代の日本社会がある種の処理を行いえた
のか、なぜ生活のレベルからわたしたちのままでそれをおこないえたのかと
いう主体観の探究は、驚くほど分厚い西欧のテキストと生活の世知辛さのな

媒介する「文学」(津村)

かに埋もれてしまいがちである。当事者意識の欠落は、政権交代さえ風任せにし、政治学言説から現実政治を通り過ぎて生活と教育現場にまでいたる「無責任の体系」²⁾ という制度、言い換えれば徹底して他人事であるという洋風日本社会成立から抱え込んだ感覚に由来している。畢竟、政治はどうすれば生活に由来する場、反転して生活に及ぶ力の発信地として、相互に関わり合う意味の体系——ただし、私たちには字面からは追えない——の中にあると学べるのかという問いに帰着するのである。

政治と生活の紐帯を考えるにあたっては、生活を成り立たしめる言葉の観点から学説の展開を検める必要があるだろう。具体的にいうならば近代政治原則である日本語によって翻案された「政教分離」が、現実には何の問題として生活と政治学説を貫通する意味を持たされたのかを、わたしたちのなかに植え込まれたイギリス産業社会という憧れとそこにおける問題とともに検討しなければならない。ここで確認できるのは中近世を通じて宗教が汎ヨーロッパ的絆であり紐帯の喪失によって近代が拓かれた反面、教育制度を通じた紐帯の科学的再建が近代政治学の課題であることと、日本思想において汎東アジアの紐帯は初めから意識されていないことである。むしろ近世ヨーロッパ史から確認できるのは、アリストテレスの『詩学』を参照した演劇による共同体の再建であり、国民国家の形成という 19 世紀的課題の出現に伴って悲劇を通じた思想空間の制度化が図られ、かかるテーマが主権国家・国民国家への意匠替えを目的とした日本社会の課題と一致したことである。

議会制を中心とした近代政治制度を目的する明治日本の思想制度を考えるに際して問題になるのは統一日本語という言語政策／教育問題であり、小学校令において思想、ひいては国語科こそ日本社会をなりたしめる基礎に位置づけられたことである。洋風国家への再建を課題とする明治日本の生活と議会は思想政策によって結ばれたが、漢学を素養とする明治期エリートが依存したのは、むしろ孔子学派の重用した『詩経』であり、同書にちなむ戦前の日本語の意味の体系が生活と政治を貫通させるテキストだったことを確認できるだろう。一方で、開花政策の「うわすべり」を懸念し「個人主義」を

標榜した明治文人を代表する夏目漱石は、むしろ社会有機体論者と辻哲郎や阿部次郎といった門人を抱え弟子たちによって文学主義の祭神に位置づけられるが、政治展開とともに眺めるとき、ここには文人たちの絶望的な営みを確認することができるだろう。しかし弟子たちの文学主義建立が漱石の本意だったかを検めるとき、利他主義にも有機体論にも流れず、一貫して日本社会史と日本語の歴史を考えた単なる目新しさに終わらないものを確認することになるだろう。

科学か文学かという争いは、戦後政治学界のプロスペローともいえる丸山眞男が指摘した通り不毛なものにすぎない。わたしたちの精神は、生活と政治という具体的な場を取り結ぶ場所にこそ宿るのみならず、それを作り出す能力こそは個人を政治的に実在的な身体たるわたしたちのパーツにするのである。

1. 近代化の難問——政教分離と国民的絆の問題

近代を切り開くもっとも重要な要素とは「政治と教会の分離“separation church and state”」である。ヨーロッパ世界における教会の優位が崩れたのは、15世紀の宗教改革とキリスト教諸国の絶対王政化にはじまる。中世的調和の崩壊と新しい国家社会制度の群立という政治的現実を受けてマキアヴェッリが君主論を書き、ホッブズは形而上学的世界説明に対抗しうる人工的政治社会組成理論を構築し政治学における政教分離が成立した。特にホッブズの社会契約説の基調となるのは、物体の運動を計算可能な表象に還元し、その論理的操作によってあらゆる現象を機械論的に論証する手続きを用いて、放埒な動きをする原子に擬せられた諸個人の合意から政治社会の成立を説明する方法論的個人主義であり³⁾、イギリスは個人主義の伝統を確立することになる⁴⁾。そして絶対主義志向国家の衝突として宗教戦争とその終焉が主権国家体制を結実する。ここに教権と共に歩んだ神聖ローマ帝国は人口の三分の二を失ったとさえいわれ、ヨーロッパ先進国の位置づけから後進国へ

媒介する「文学」(津村)

と零落することになった。宗教戦争の戦勝国フランスはいよいよ繁栄の足掛かりを得て絶対王政を完成させ、コルベルティズに象徴される集産主義の伝統を確立する⁵⁾。かたやイギリスは、カトリシズムの頸木を断ち切り大陸から追われた進取の気風を体現する人々を受け入れ、社会に養う足掛かりをえた。近代政治とその学説は、汎ヨーロッパ規模の統合的な基盤を失うことではじまったのである。

一方で19世紀フランスやドイツにとって立憲主義・議会制・政党政治など規範となる近代社会統治システムがイギリスであったのは、イギリスが世界に先駆けて特殊な環境から「産業社会“industrial society”」を建設したことによる。日本にとってさえ、清を倒したイギリスはフランス、ドイツ、ベルギーといった普遍化モデルを通じてやはり日本に再現されるべき憧憬であった。イギリスが台頭しはじめたのは、航海法の制定から三度にわたるオランダとの対決を制し、アメリカにおいてニューヨークを獲得し、国際貿易決済地としてのロンドンならびに通貨ポンドの地位向上など大きな成果を生み出してのち、貿易大国／商人社会としての地位を構成することになったユトレヒト条約を締結する18世紀初頭である。海外市場を手に入れたイギリス社会は高度経済成長を実現することになり、貴族層に対する商人層の経済上の優位を確保し1740年ごろから産業革命を迎えることになる⁶⁾。18世紀中葉にはじまり19世紀初頭に完成したイギリスの産業「社会“society/people”」とは、「身分制“social division”」を事実上無効にし、高度経済成長が実現する「社会的分業“social division of labor”」によって政治制度を運用する集団のことである。

イギリス産業社会を目的するがための課題はなによりも議会主権、利益追求、発明を支えた分権志向と個人主義の導入であり、フランスにおいては1789年の革命において生まれながらの平等と自由を謳う人権、これを保証し統治構造を併せて明記する憲法、さらに人民とその国家にこの関係を繋ぎ止める国民主権が設定されることで起点を得ることになる。フランスにおいて共和国としてはじまった革命的な国家は、その存立根拠を共和国であり人民

にもとめるがため、不可分の領土と空前の規模の政治人口を抱えることになり、さらに人口への扶養義務を結論するため産業化という効率的生産を必然的に追求する。かくして共和国は国民国家への変質を余儀なくされたのであった。国民国家は、国民主権によって正当性を有し広く人民扶養の義務を負うがゆえに、人民の教育義務さえ担う必要に迫れるのである。

政府の文教政策への道を拓いた啓蒙知識人コンドルセのフランス第一共和制における公教育論は、しかし国民教育論とは相違点がある。コンドルセが構想した公教育制度とは、宗教／執行権による正当化システムという二つの弊害を回避するため、さらに国民を統合する観点から議会の権限の下に置くとされた⁷⁾。コンドルセのこのような発想は、国家が歴史的には軍事団体をその起源とし、歴史的にも軍隊機構をその身体としてきたことによる。軍事団体たる国家と教皇権組織たる教会に中立かつ公正な価値観と合理性を目的とするならば、調整機構たる議会から作られるべきである。そして国家と教会の対立もまた再現されてはならず、したがって分裂傾向にある価値観を、生活と金銭の組織の観点から再構成するブルジョワ議会人によって糾合し全国の彼らの選挙区には学校のあることが望まれた⁸⁾。一方で国民教育論に現れるのは、フランスが共和国であり国民主権の国家であるという点に確信を置くことによる⁹⁾。コンドルセの構想した公教育とは、国家（執行権）による教育制度ではなく汎ヨーロッパ的啓蒙と連帯まで射程に収める点で、国家（執行権）によって国家・社会に帰属意識をもつ人々を育てようという国民教育論とは決定的な違いがあり、言い換えれば近代教育制度とはその構想段階から個別／普遍を問わず共同体の再建という観点を胚胎していたことになる。

コンドルセによって「遺書」がしたためられる啓蒙主義の推進した理性の増進は、「理神論“deism”」と自称された信仰に裏打ちされていた点で、退けたものは宗教というよりも教会の権勢と言い換えられる。代表的啓蒙知識人に数えられるヴォルテールが奉じた「理神論」は、しかし宗教の側からは妬み、怒り、愛する存在を信じる「人格神論“theism”」とはみなされず、「無

媒介する「文学」（津村）

神論“atheism”）と糾弾された。啓蒙主義者は、自然を機械とみなし、あくまでもその起動における第一原因に神を要請したにすぎない。しかしこの「哲学者の神」（パスカル）は「機械論“mechanism”」ないし「力学“mechanics”」においても存在し続け、ニュートンの万有引力の法則においてさえ神は自然に対して常に影響を与え続ける者として生き残っていた¹⁰⁾。18世紀フランスの啓蒙哲学者であるヴォルテールは、人格神論が認める摂理・恩賜・奇跡といった神の作用を「迷妄」と退け教会を激しく批判するが、その理由はある神の存在を信じその信仰の実践は理性に依ったためである¹¹⁾。

なぜかともフランスでは理性が社会運営と信仰における人間の基体に位置づけられるのかについては、トマス・アクィナスによって再評価された「自然／天然“nature”」という言葉の意味に「能力」の意味があり、「理性」によって神を推論できるとしたことを捉えておかねばならない¹²⁾。ヨーロッパにおける自然の語は、ソクラテス以前の古代ギリシアのピュシスの語に起源を持ち、意味には諸説あるものの「ピュオマイ／生まれ」という動詞と結びついていることから考えれば誕生・成長・衰微・死んでゆくことを表しており、その内部に運動の原理を持つことを意味している。個物内在的な神を含意した自然の語は、ソクラテス以後の哲学者については生成・成長の意味から拡張して性質・本性さらには力・能力さえ含む意味を持つことになる。調和的統一体を意識するこの語にさらに第一原因によって造られたものという意味が付加されたのは、古代ギリシャの学知が保存されたイスラム圏においてである。アラビア語において「タビーアー」と訳されたピュシスは動詞「タバア／刻印する・封印する」という言葉と結び、第一原因である創造主たる神によって「生じた」と位置付けられる。古代ギリシアの学知がアクィナスを通じてヨーロッパに再輸入されるに及び第一原因と目的因から創造者と被造物の関係、人間の特権的地位／能力の確認を通じて神－人－自然の位階が導入される¹³⁾。言い換えれば天使的博士アクィナスが理性という能力によって信仰を再構成したのと同様に、目的因を排した理神論が神を信じつつ理性によって教会を退けることにも矛盾はない。たしかにデカルトによっ

て拓かれる「合理主義／理性主義」は自然を客体に押し込めるが第一原因を肯定しており、その系譜は信仰形式の違いであって科学＝因果関係という立場に限定したものでもない。

たしかに「自然／理性」を基礎にした真実の探究には、現実を評価し、その欠陥を補おうとする相関主義の萌芽が見てとれるものの、デカルトからニュートン、ヴォルテールに至るまで神をおいたことは変わらない。フランスにおける理性崇拜の伝統は、18世紀に神を信じつつ「自然の体系」を著したリンネによって提起された「ホモ・サピエンス（考える人）」という人間観にまで結実するが、それでも第一原因の問題には立ち入ることができない。科学＝因果関係の図式が成立するには、かかる理性崇拜の伝統に立脚した数学の形而上学からの独立を待たねばならず、18世紀末に観念学派天文学者ラプラスの提唱した「悪魔」の仮定によりはじめて神を持ち出さない説明が可能になり科学は因果論であるという観点が定着することになる¹⁴⁾。理性を基層に転換することと「ホモ・サピエンス」の二つを因果論的に実証することは、「種の起源」に象徴される19世紀のダーウィニズムを待たなければならぬ。たしかにコンドルセにおいて因果論的科学観が確立していたことは考えられるが、しかしコンドルセが教会組織の残存する現実を直視する政治家であったことも忘れてはならない。つまりこうした科学化の展開に棹さずコンドルセが信じ教育によって民衆に育もうとした理性とは、天然のものについて客観的・理性的・抑制的に対象への徹底した観察を行うことで迷妄を排し、存在の背面にある心理／真理を探究するという態度であり、因果論的に軍略・政略を謀る国家・教会組織をも媒介するものと捉えていたといえるのである¹⁵⁾。

コンドルセはフランスにおける伝統的な理性主義の意識から、被選出者¹⁶⁾からなる立法権と民衆の「模像関係」¹⁷⁾のもとで、「自然／理性」を科学と宗教を媒介するものと捉えていたのである。しかし本来国家は封建的軍事団体であり、福祉・教育は宗教の領分であった。実際にフランスで民衆教育を行ってきたのは教会や修道院だったが、それは宗教が救済を役割とす

媒介する「文学」（津村）

るからである。

救済が宗教の事業になる理由は「宗教」という言葉に、和語にはない類の概念を想起させる「絆」の意味があることから確認できる。たとえば英語表記の religion は語源が「ラテン語 *religare* (*re-* back + *ligare* to bind) の名詞 *religio* が古フランス語を経て中英語に入り、「(神や誓いに) しっかりと結びつけること」が原意」となっており¹⁸⁾、むしろ「結びつける」が意味を構成している。19世紀フランスにおいて宗教を人民の紐帯として再評価したのは、理性崇拜の系譜がジャコバン政権の粛清に結晶化を遂げ革命的社会形成理論の破綻を目の当たりにし、コンドルセの『人間精神進歩史』に批判を加えたサン＝シモンであった。「理性」は「約束によって定めた記号の体系」である言語を用いざるを得ず、その習得は「知性のあらゆる仕事のうちで最も時間を要する」¹⁹⁾ ためむしろ宗教の効能こそ捉えねばならないという。コンドルセは「老衰したカトリック教の欠陥に気をとられて、この同じ宗教はヨーロッパ人がローマの習俗の復興、北部に住む蛮族たちの文明および彼らの住居する土地の開発刷新などの点で恩恵をこうむった制度である」²⁰⁾ ことを忘れていた。サン＝シモンは宗教の果たす役割をシャルルマーニュの功績とともに次のように紹介している

宗教制度はいかなる点から見ても主要な政治制度である。……ヨーロッパ社会の創立者はシャルルマーニュである。彼は、ヨーロッパ社会を構成する様々な諸国民を、宗教の絆を通じてすべてローマに結束することによって、またこのローマをすべての世俗的権力から独立させることを通じて堅固に統一せしめたのである²¹⁾。

サン＝シモンは、religion における「re」を「back」ではなく「reciprocal」に読み替え、その近代における意義を、語幹に接近させて「絆“lien”」として立て直した。政治が教会を分離し統御することから近代が切り開かれることになるが、ジャコバン政権が恐怖政治に終わったように、問題は社会を統合する絆が理性ではなかったことである。サン＝シモンは理性によって啓か

れる産業社会の課題を、絆の喪失と零細化であると看破している。

社会が精神的にも物質的にも完全なものになっていけばいくほど、知的労働と肉体的労働とはますます細分化されていく。こうして生活習慣においては、芸術、科学、産業が進歩をとげるにつれて、人々の注意はますます特殊な関心対象に向けられる。……その結果、社会が進歩すればするほど、社会はますます祭式 (ritual) を完全なものにすることが必要となる。なぜなら、祭式は安息日に定期的に教会にあつまる人々の注意を、社会の全成員に共通な利益に、人類の一般的利益に向けさせることを目的としているからである²²⁾。

三木清に倣うならイギリス産業社会とは、「すべての人間が利己的である」ということを前提にした社会契約説²³⁾からなるのであり、またそれは「想像力のない合理主義の産物」²³⁾として、利己的個人を生み出すことになる。「降順化“descending”」から拓かれた近代においてイギリスの近代化を鑑とし、その発展を我がものにしようとするとき、反面で本来一般的関心を遂行する目的で組成された産業社会は、個人的アイデンティティを強調する分裂志向という社会そのものの崩壊の危険性を胚胎することになり、個人的・一般的・類的関心を認識し育む、またこれを貫通させて同一化する「昇順化“ascending”」思考の導入が課題となる。しかし時間と場所と言語の違いを超えた、単一の、体系を可能にする何かがあるならば、大学はこんなにも学部を設けて「総合」を名乗る必要はなく、また学会はこんなにも独立分立する必要もない。生活の場面でさえ宗教に換わる絆を産業社会時代の社会科学は、いまだ見出せてはいないのである。

教育制度について言えば我が国でも悲田院や学僧の例があるように基本的に宗教がその任を負っていた点に大差ないものの、日本の近代化を意図するにあたって問題となるのは「絆」である。水戸国学に発した明治日本国家が果たして漢意・仏意たる仏教に「絆」の意味を見出すことは、ほとんど望むべくもない。明治日本国家が近代化に際して対峙した問題とは、政教分離という近代化／分業化と、種的・類的絆の創建という中世志向を同時に追わねばならないことだったのである。

2. ルネサンスと文学

じつのところ日本語で表記される〈宗教〉には、英語やフランス語、また古代ラテン語で表記される religion = 絆の意味はない。手元の漢和辞典で調べると、漢字で表す際の「宗」のウ冠は「いろいろな家屋や付属物、屋内の状態などに関する文字ができてい」もので、その意味するところは、「みたまや。おたまや。祖先の廟屋。宗廟」。二、「もと。分かれ出たもののもと」を意味し用例として「祖先。「祖宗」、「本家。「宗家」、「おもと。本源」がある。三、「むね」では「おもだったもの。中心となるもの」、「おさ（長）。かしら。第一人者。「詩宗」、「人の仰ぎ尊ぶもの。「宗師」、四、「よつぎ（世嗣）。長子。正妻から生まれた長男」などを意味する。「教」についてはほくづくりが「打つ、強いる、仕向ける」などの意味を含んでおり、その意味は一、「おし-える（をしふ）。さとす。みちびく。つげる（告）。二、おし-え（をしへ）。いましめ。さとし。「宗教」。さらに三、「おおせ。命令。「教令」。などとなっている。つまり日本では〈宗教〉は〈みたまやで第一人者ないし長、長子など中心となったものに教わる〉という氏族の意味でしかないが、アヘン戦争で近代漢帝国の地位にあった清がイギリスに敗れ植民地に零落し、加えて土地を絆とする江戸封建体制の老衰著しい幕末日本にとって、政治共同体の西欧的再建は急務として現れることになる。

宗教戦争以後のヨーロッパにおいてフランスが文明を築く一方その受容を強いられたのはドイツであり、とくにナポレオン戦争と前後して共同体の民主的再建という観点から古典が見直されるようになった。18世紀にはレッシングによって悲劇の価値が本格的に見直され、19世紀末のニーチェに至ってフランス産業文明のアポロンの性格に対するドイツ文明のディオニュソスの性格が指摘され、カタルシスによる共同体の再建が説かれる²⁴⁾。

ニーチェを参照して述べるならキリスト教以前の古代ギリシアにおいて、

絆の形成にあたったとされるのは悲劇である。アリストテレスは『詩学』において、演劇を話の内容ではなく構成と役割から大まかに喜劇と悲劇に分類し、悲劇には集団形成の作用があることを認めている。喜劇部分についてはすでに散逸しており現存しないが、悲劇を扱った部分で喜劇に言及しており、なぜ喜劇に先立ち悲劇を扱うのかについても取り上げられている。すなわち悲劇は楽器の成立から生じ、楽器は人間の嘆きを表徴する道具として発明され位置付けられたことに由来するという。したがって当時の悲劇にはむしろ合唱団がメインにおかれていたことも楽器との類推で説明される。アリストテレスが演劇の第一の役割に説くのは「再現／ミーメーシス“represent”」である²⁵⁾。

叙事詩と悲劇の詩作、それに喜劇とディーテュラムボスの詩作、アウロス笛とキターラー琴の大部分、これらすべてはまとめて再現といえる²⁶⁾。

再現するものは行為する人間を再現するのであるから、これらの行為する人々は優れた人間であるか、それとも劣った人間でなければならない。——というのは、人間の性格はたいていの場合この二つの性質のいずれかに相当するからである……——。……たとえばホメロスはより優れた人物を、クレオポンはわたしたちと同じような人物を、パロディアを最初に作ったタソス出身のヘゲモンと『デイリアス』の作者ニコカレスはより劣った人物を再現した。……喜劇が現代の人間より劣った人間の再現を狙うとすれば、悲劇はそれより優れた人間の再現を狙うのである²⁷⁾。

アリストテレスは、再現という行為にもされたものの鑑賞にも喜びを感じるという特徴から動物と人間を区別し、人間を再現する生き物だと定義する。ある行為は音曲とリズムから成るように、再現もまたそこによって換わることになるが、なぜ人の行為が問題になるのかについては民主制の成立によるという。したがって「詩作は、作者固有の性格」から「二つにわかれることになる。「すなわち比較的まじめな性格の作者たちは立派な行為、優れた人間の行為を再現し」、「割合軽い性格の作者たちは劣った人間の行為を再現」することになり、前者が賛歌と頌歌をつくったのに対し、後者ははじ

媒介する「文学」(津村)

め風刺詩をつくったというのである²⁸⁾。

アリストテレスは悲劇の構成要素を筋・性格・語法・思想・視覚的装飾・歌曲の六つに分類し、視覚的装飾を再現の方法、語法・歌曲を再現の媒体、筋・性格・思想を再現の対象にまとめ、語法と思想だけで成る演説と区別し、筋を重要視する。身近な例にいかえれば衣装風貌、話し方とムード、場面・気性・言葉遣いといえるだろう。ここにおいて注意が必要なのは、現代的なものとはことなる思想の本質的な意味である。

(再現する)者は性格と思想においてなんらかの性質をもっていなければならない。というのは、性格と思想によって行為もまたなんらかの性質をもつと私たちはいうのであり——行為には、自ずから思想と性格という二つの原因がある——そしてそのすべての人々は、このような行為に応じて、成功したり失敗したりするからである。行為の再現とは、筋(ミュトス)のことである。すなわち、ここで私が筋というのは、出来事の組み立てのことである。性格とは、行為する人々がどのような性質をもっているかを私たちがいうときの基準となるものである。また思想とは、行為する人々が何かあることを証明したり一般的な意見を述べたりするときに語る、すべてのことがらのなかにあらわれるものをいう²⁹⁾。

興味深いのは、再現の媒体になるのは語法と歌曲だが、筋立ての基礎になるのは性格／気質と思想／言葉遣いだということである。なるほど内省や思考は、用語によってなされるのであり、用語の集積・体系が個人の性格と組み合わせられたとき、特有の行為と期待される様々な場面／筋があらわれることになる。つまり哲学のような世界の展開の根底に横たわる原理を追求するにせよ、自らの感応・理解しうるものや倫理を伝えるにせよ、思想／言葉の技能がもっとも効率的かつ的確な能力を持つことになるし、それは哲学場面や生活場面への転換さえ可能にすることは実感されることである。かくして言葉の権能を控えめに語り、筋を重要視するアリストテレスは、筋によって悲劇と喜劇を次のように分類する。

歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語ると

いう点に差異がある……。したがって、詩作は歴史に比べてより哲学的であり、より深い意義を持つものである。というのは、詩作はむしろ普遍的なことを語り、歴史は個別のなことを語るからである。普遍的とはどのような人物にとっては、どのような事柄を語ったり行ったりするのが、ありそうなことであるか、あるいは必然的なことであるか、ということである。詩作は人物に名前をつけることによって、この普遍的なことを目指すのである。他方、個別的話は、アルキビアデスという人物が何を行い、どういう目であったか、ということである。喜劇については、こういうことはすでに明白である。というのは、喜劇作者たちはありそうな出来事に基づいて筋を組み立て、そのあとでたまたま思い浮かんだ名前をつけるからである。彼らの方法は、個々の人物について詩作する風刺詩作者たちのそれとは異なる³⁰⁾。

アリストテレスの言っているのは、悲劇は個別の人物といかにもありそうな事柄から上向的に筋を立ててゆくものである一方、喜劇はありそうな事柄から人物へ下降していくという手順の相違である。したがって筋に関する限り、歴史を劇で再現すれば喜劇／茶番にしかならない³¹⁾。悲劇は大衆を主な相手とするとされたが、アリストテレスは大衆に限らないといい、その目的は合理的展開による統一であるという。

他の再現の技術においても一つの再現が一つの対象の再現であるように、筋もまた、行為の再現であるかぎり、統一ある行為、しかも一つの全体としての行為を再現するものでなければならない。さらに、出来事の部分部分は、その一つの部分でも置き換えられたり引き抜かれたりすると全体が支離滅裂になるように、組み立てられなければならない。あってもなくてもなんの目立った差異も示さないものは、全体の部分ではないからである。

かくして過不足なく、合理的に展開されなければならないアリストテレス悲劇論においては、不合理な存在としての神は退けられる。たとえば古代ギリシア世界において多用された物語の展開において結末をつけあぐねた際に登場する「機械仕掛けの神」といった存在は、可能な限り避けられることになる。

したがって筋の解決もまた、筋そのものから生じなければならない……。その解決は、『メーデシア』におけるように、また『イリアス』のなかの船出のくだりのように機械仕掛けによるものであってはならない。しかし機械仕掛けを用いる必要があるとすれば、それは劇の外の事柄、すなわち人間が知ることのできない過去の出来事か、あるいは予言や報告を必要とする未来の出来事についてである。というのは、神々が全知全能であることをわたしたちは認めるからである。しかし劇の出来事の中にはいかなる不合理もあってはならない。それが避けられない場合には、ソポクレスの『オイディプス王』におけるように、悲劇の外におくべきである³²⁾。

政教分離という近代化の第一段階において、「ありそうなこと」という蓋然を基礎とする科学の価値観にしたがいわれわれの生活の中に神を認めないのならば、台頭するのは「文学 “literature”」である。ボッカッチョ『デカメロン』、チョーサー『カンタベリー物語』は、聖書では決して語られることのなかった艶談を忍ばせて、人間性を世に復活させる。より華やかなのはシェイクスピアであろう。恋の鞘当てを一大喜劇に仕立てた『真夏の夜の夢』、恋愛悲劇『ロミオとジュリエット』、道徳の顛倒のセリフでしられる『マクベス』、年老いて血迷った人間の業を描いた『リア王』など、俗話が開花し、『あらし』において万能の人プロスペローの最後の言葉で幕を閉じる。『ハムレット』におけるヒロインのオフィーリアが猥歌を口ずさみながら溺死する場面は宗教画にかわる画題にさえなった。こうした文学の台頭と古典化は、宗教改革を経てイギリスでもフランスでも欽定訳聖書が誕生してラテン語の地位が没落し、卑しめられてきた各国語の地位が文法の次元から「殿上化／政治化」——一般的には言語の「純化」政策といわれるもの——されたことによる。17世紀フランス宮廷においてシャルル・ペローが俗話「赤ずきん」や「長靴をはいた猫」の発掘に勤しみ、ボワローと近代／古典文学の優劣を論争したのは、文語に適う俗語を探求したダンテの『俗語論』の功績をフランスで実現せんとしたことをしめしている。聖書翻訳に因む文学の台頭は、宗教に代わる最初の「絆」であり、起源と目的に神を設定せず、また方法論的である点で科学だった。

シェイクスピアの文学が舞台上で演じられフランスではルイ 14 世がみずから舞台劇を作・演出・主演しさらに劇作家モリエールを寵臣としたように、文学にはじまった紐帯化は多分に音楽や美術にも発展するが、数学については出遅れたことが否めない。なぜなら数字は、哲学として世界の部分的原理を解明することはできても、生活にほとんど現れることがないからである。しかし貨幣経済の浸透と、賃金労働の拡大、産業革命が数字を「生活の言語」³³⁾にまで拡張する。カレンダー、賃金、利息、時刻表、年金、担保価値、就業日数、勤続年数、分割払い、債券払いといった各種の計算が経済学の用語としての数字を生活と政治に現出せしめることになる。この場面を捉えてサン＝シモンは経済学が「政治学のすべてになる」³⁴⁾といい、政治経済学者マルクスはそれを鵜呑みにして科学的社会主義という政治の下部構造に据え³⁵⁾、市場原理主義はそれに倣う³⁶⁾。果たしてその結果はデータを集めて効率的経済運営を構想したソ連と同様の結末、すなわち党幹部とその縁者に対する庶民という断層を作ったように富裕層と貧困層という断層を作り人間を計算の客体に化すに終わるようである——主体化への場面転換は個人の有する思想によって担われるより他になく、持たざる者は流行と体制にむしろ使喚され一時の権勢を誇る瑣末な俗物として忘れられることになる——。データとニーズの採取と活用は、基本的に「すでに現実が形成せられたということがそれを結局において是認する根拠となる」「既成事実への屈服」を意味するものであって³⁷⁾、その卑屈さにおいて、永遠に自らを現実の創作者たる主体の地位に押し上げることはない。

19 世紀フランス産業革命の導入に際して開花した様々なサン＝シモン、フーリエ、ラムネー、プルードンなどの社会主義は、方法論的科学観の中にある一方で、文学ではテーヌを経て自然主義を生み出し、言論空間／思想空間を構成することになる。19 世紀末フランス第三共和政においてまがりなりにも独裁者を生み出さない議会制が成立したことは、第一義には言葉による観察、すなわち説得する姿勢と説明、受容する側の理解／探究しようとする態度と傾聴の両方があったことを意味している。ニーチェが指摘するのと

媒介する「文学」(津村)

同様に、議会制の起源が演劇だったとは思われないが³⁸⁾、古代ギリシアの民主制の成立が悲劇の誕生と表裏の関係にあり、プラトンの弁証法という文学の基礎だったことはいえるだろう。言い換えれば議会制とは、言葉と書類の適切な交換と理解、また実践によって一般的利益を実現せんとする産業を基軸とした社会に適切な政治システムであった一方、日本においては標準語／国語へのまた 50 音字への——そして日本語を話し合う者を作り出す——舞台設定こそが課題となったのである。

3. 小学校令へ——特別な地位を占める科目

洋風国家の建設を急ぐ日本エリート層においても国政を左右する思想空間の確立の重要性は広く認識されており 1874 年には民選議院設立建白書が政府に提出されるが、課題となるのは行政遂行上の権限ではなく、議会という思想空間を成立せしめる紐帯となる言語、教育政策である³⁹⁾。

明治政府においても人民教育の義務は認識されており、広く民衆を教育するため建白書提出の二年前にあたる 1872 年に学制⁴⁰⁾が施行される。学制の構想において主軸となったのは福沢諭吉や英学者・フランス法学者である箕作麟祥など明六社系の人々である。彼らの作る制度の目的は、論語・大学・中庸・孟子と易経・詩経・書経・礼記・春秋といった日本で歴史的に古典の地位を占めてきた四書五経を、江戸幕藩体制・東アジア秩序との関連の深さを考えて教育の場から排して日本社会と個人を養うに益する洋学と入れ替え、調所・藩校・学問所・私塾・寺子屋・徒弟など身分・職制・地縁・血縁によって乱立した教育構造を集権的近代教育制度に一新し、身分と職能階級によって生じている教養の断絶を一元化する目的があった。「四民平等」という封建的身分制度の解体ではじまった明治政府の開明性はここに一里塚をきづくことにはなったのである⁴¹⁾。

学制の課題になったのは、表面的には箕作麟祥が規範としたようなフランスの中央集権的教育制度には及ばず初等教育の義務化は見送らざるを得ず、

絆の再建には行き届かないものだったことである。初等教育義務化が見送られ、就学率が40%であったことの二つが証明するのは、明治初期の日本において貧富の格差が絶望的に大きく、また漢字漢籍がエリート文化であり産業構造と生活にさえその制度が残る社会に西洋近代の翻訳書を教科書に採用して教えることの不毛である。また深刻な問題は、旧幕時代からの男性偏重だけは強調して受け継ぎ、茶の湯、生け花、歌舞などの習いを「遊芸」と位置づけ、開明を妨げる悪しき慣習として排斥し「裁縫」などの家内職業技術を身につけることが奨励されたことである⁴²⁾。学制には日本の歴史展開のほとんど否定ともいふべき視点と、当時の西欧教育制度を完成形と見なす軽薄さが混在し、学校が生活から浮いた存在になってしまっている。学制は日本における教育制度の導入的性格をもっていたといつてよく、全面的な改正は時間の問題であった。

種々の課題を解決すべく1900年（明治33年）8月20日に学制は「小学校令」へと改められ国情にあった基本的な内容が定められることになった⁴³⁾。小学校令は小学校の目的・公共の受持部門・許認可権限を記した1章総則、設置と権限について記した2章、さらに3章教科及び編成、4章設備、5章就学、6章職員、7章費用及び授業料、8章管理及び監督、9章附則の全九章からなり、翌日にはそれぞれの細則をさだめた全十章からなる小学校令施行規則が發布された。小学校令総則では「小学校は児童身体の発達に留意して道徳教育及国民教育の基礎並その生活に必須なる普通の知識技能を授くるを以て本旨とす」⁴⁴⁾ることを謳い、教科編成では尋常小学校の義務課程4年、初等高等科を含む修業年限は通算6年になり、念願だった初等教育の義務化を遂げている。教科編成は「修身、国語、算術、国史、地理、理科、図画、唱歌、体操とし女兒の為すには裁縫」が定められた。高等小学校でも基本的に変化なく「実業（農業、工業、商業の一科目又は数科目）」と女兒の「家事」の科目が加えられている⁴⁵⁾。科目筆頭で教育勅語と組み合わせられ「児童の徳性を涵養し道徳の実践を指導」して「国家及社会に対する責務の一斑に及ぼし」、「以て品位を高め志操を固くし」、「且つ進取の気象を

媒介する「文学」（津村）

長くし高德を尚はしめ忠君愛国の士気を養うこと」といった「修身」のような、時代に特異な科目に目がゆくが、なかでも注目に値するのは次のように定義され今日まで連続性を保っている国語科⁴⁶⁾である。

国語ハ普通ノ言語、日常須知ノ文字及ビ文章ヲ知ラシメ性格ニ思想ヲ表彰スルノ能ヲ養ヒ兼ネテ智徳ヲ啓発スルヲ以テ要旨トス
尋常小学校ニ於テハ発音ヲ正シ仮名ノ読ミ方、書キ方、綴リ方ヲ知ラシメ漸ク進ミテハ日常須知ノ文字及普通文ニ及ホシ又言語ヲ練習セシムヘシ
高等小学校ニ於テ稍稍進ミタル程度ニ於テ日常須知ノ文字及普通文ノ読ミ方、書キ方、綴リ方ヲ授ケ又言語ヲ練習セシムヘシ
読ミ方、書キ方、綴リ方ハ各各其ノ主トスル所ニ依リ教授時間ヲ区別スルコトヲ得ルモ特ニ注意シテ相連絡セシメンコトヲ要ス
読本ノ文章ハ平易ニシテ国語ノ模範ト為リ且児童ノ心情ヲ快活純正ナラシムルモノナルヲ要シ其ノ材料ハ修身、歴史、地理、理科、其ノ他生活ニ必須ナル事項ニ取り趣味ニ富ムモノタルヘシ
女兒ノ学級ニ用フル読本ニハ特ニ家事上ノ事項ヲ交フヘシ
文章ノ綴リ方読ミ方ハ他ノ教科目ニ於テ授ケタル事項児童ノ日常見聞セル事項及処世ニ必須ナル事項ヲ記述セシメ其ノ行文ハ平易ニシテ旨趣明瞭ナランコトヲ要ス書キ方ニ用フル漢字ノ字体ハ尋常小学校に於テハ楷書行書ノ二種トシ高等小学校ニ於テハ尚草書ヲ加フ
国語ヲ授クル際ニハ語句文章ノ意義ヲ明瞭ニシ且其ノ用法ニ習熟セシメルコトヲ務ムヘシ
他ノ教科目ヲ授クル際ニ於テモ常ニ言語ノ練習及文字ノ書キ方ニ注意セシメンコトヲ要ス⁴⁷⁾

じつは小学校令の教科の定義における国語の条文は、最多の27行で、5行で終わる「唱歌」⁴⁸⁾と雲泥の差があるのみならず、一番驚くべき点は科目筆頭「修身」の授業さえ「国語」の監督下に置かれることである。意外なことにこの国語の「材料」となる読本には「国史」ではなく「歴史」、さらに「生活に必須なる事項」かつ「趣味に富む」もので、「文章の綴り方読み方」では「児童の日常見聞」する事柄で「処世に必須」なことを要件とする実証的、功利的、科学的かつ開放的であることを注文している。そして「他教科

を授」けるさいも「常に言語の練習及其の用法に習熟せしめること」という、生徒に効果を求める意味では他教科教員の言葉の用法にも注文をつける権限を認めていることである。そして極め付きになるのは「思想」の言葉であるが、どんなものを指すかに言及はなく、むしろ「児童の心情の快活純正」と対応する心理に読み替えることになる。心情の形容であることからすれば、「快活」とはこころよくいきいきとし、「純正」が児童それぞれの思いが意志に凝結し表現の正直かつ社会的なことと読み取れ⁴⁹⁾、「フランス語の純化」といったような用法同様「社会化／政治化」を意味していることになる。アリストテレスの詩学を参照して思想の意味を言語能力と理解するならば、小学校令における国語科とは児童が自らの心理や感応した事柄、思考過程を平明に表現し、他者の表現を受けて省察して改題をはかり、自ら人生を切り開き社会を構成しうる言語能力を身につけることを目的としている。その後「思想」は、大正7年12月6日の勅令で定められた大学令の第一条、さらに大正11年3月16日皇室令第一号として出された学習院学制の第一条に現れる。

大学令

大学ハ国家ニ必須ナル學術ノ理論及ビ応用ヲ教授シ並其ノ蘊奥ヲ研究スルヲ以テ目的トシ兼ネテ人格ノ陶冶及国家思想ノ涵養ニ留意スヘキモノトス⁵⁰⁾

学習院学制

学習院ハ

兩陛下ノ 優旨ヲ体シ華族ノ男子ヲ教育スルヲ以テ目的ト為シ特ニ人格ノ陶冶及国家思想ノ涵養ニカムヘキモノトス⁵¹⁾

「国家思想」とは国語科における「心情の快活純正」という文脈から言えば、国家——ただしネーションともステートともとれる——の集団心理が活性化し、すみずみまで行き渡るようにする言語体系／社会的筋立てを身につけ運用する能力——その意義を理解し、自らそれを構成する能力——という意味で取って差し支えなからう。むしろ初等教育の国語の上に中等教育を経

媒介する「文学」（津村）

て再度「思想」が現れる点から見えるのは、大学も学習院もまた国家も、国語／思想なくして存立し得ないという認識である。初等教育の国語が国家の最重要基礎に位置付けられているのは、現在ではむしろ驚きに見えるかもしれない。

なぜ国語なのかについていえば、明治期エリートの素養には漢学があり論語においても『詩経』が学問の枢要に位置づけられていたこと、また西欧でも近世俗語劇・文学の台頭と領域国家の正当化が文学によってはたされたこと、西欧古典には先述したアリストテレスの『詩学』、さらにこれに先立つホメロスとヘシオドスといった「倫理共同体」時代の詩人の存在が挙げられる。孔子学派の經典に位置づけられた『詩経』は皇帝への献上品に添えられた歌を集めたものであり、その詩には土地の気風があらわれ統治に用いられるのみならず、統治の倫理まで伝えるテキストであった。日本史において再考すれば詩が「唐風」に対峙する「国風」を養った価値を認めることができる⁵²⁾。

実際にも『詩経』は聖書同様に、詩に配される「天然物」の記号を通じて天を知るテキストの位置を占めてきた。『詩経』は孔子学派にとって政と徳をあらわす言葉を知る第一のものとされ、なかでもものの言葉を通じた配置によって情趣を現すものとされた。万葉の枕詞の源流の一つともいえるその表現は、各時代状況のなかで新解釈を生みつつ受け継がれてきた。題材と象徴になにを読み取り得るのがつねにテーマとされてきたのであり、そこに神秘、靈力、呪、祝といった正邪善悪の価値観を伝えるものとして存したのである。たとえば『詩経』巻頭の国風の「周南」は生命力の比喩が巧みに重ね合わされている。

関 雎
閑閑たる雎鳩は
河の洲に在り
窈窕たる淑女は
君子の好迷

関 雎
閑閑雎鳩
在河之洲
窈窕淑女
君子好迷

参差たる苜蓿は	参差苜蓿
左右に之を流る	左右流之
窈窕たる淑女は	窈窕淑女
寤寐之を求む	寤寐求之

之を求めて得ざれば	求之不得
寤寐思服す	寤寐思服
悠なるかな悠なるかな	悠哉悠哉
輾転反側す	輾転反側

参差たる苜蓿は	参差苜蓿
左右に之を采る	左右采之
窈窕たる淑女は	窈窕淑女
琴瑟之を友とす	琴瑟友之

参差たる苜蓿は	参差苜蓿
左右に之を萋る	左右萋之
窈窕たる淑女は	窈窕淑女
鐘鼓之を楽しむ	鐘鼓樂之 ⁵³⁾

おらかな愛をあらわすとされるこの歌で喩えられるのは、水鳥・水草・水辺・女性・魚・男性の恋である。水辺に棲息して魚を捕食する水鳥から魚が類推され、「魚は卵を多産することに因んで豊穰をもたらす呪物とされ、その瑞祥ともされ」、女性の多産にも関係づけられた。したがって「魚は、女性そのものを意味するようにもなり、「水鳥の飛来を詠うことによって」「男が妻を求めてやってきた寓意」が込められていると解釈される。また水草の苜蓿をとることは、古代の宗教的感情では「聖域の水草の類を採って神霊の食物を作るのが神霊に事える誠敬」を表し、「神にかけて歓待する意の詩的常套表現——興詞——」になったと緋かれる⁵⁴⁾。漢文明圏では神霊（まつりごと）と人間の行動の間——まつりごとの共同体——が天然物の配置を詠む詩を学ぶことによって果たされてきたのである。

評価という一面においても、徳川幕府の出展した1867年パリ万博以来一

媒介する「文学」(津村)

貫して賞賛を受けてきたのは、詩歌によって養われ、また詩歌に詠われてきた風情や感覚を建築・文物が体现する japonism だった。1871年には『詩経』の英訳が出版され、1880年にドイツ語訳、1896年にはフランス語訳が出版されるようになる⁵⁵⁾。日本人の国語科とは、この後の歴史展開においても国民という格別大きな社会体、そして政治体(まつりごと)への所属を人々に自覚させる特別な地位を占める教科と位置付けられたのである。

国語科がこのような国家の干渉主義によって、特別な地位に置かれるのは、聖書・神父・教会礼拝の関係が国家のもとで擬されるからといってよいだろう。こうした言葉の重要視を理解するには、1852年に江戸幕府が締結した不平等条約の締結という国家国民の魂にもとれる主権の外在化した点を捉える必要がある。一方で1900年の小学校令の発布に至るまで日本の置かれた国際情勢は、緊迫してきている。1884年のベルリン会議におけるアフリカ分割以降、列強は帝国化し1894年には露仏同盟が成立して独・奥・伊三国同盟に対立し、欧州二大勢力図が確定しようとしていた。戦争の危機において重要なのは社会的同一性を保持しその思考を過たないことである。一方で詩歌については、洋の東西を問わず「鎮魂」が起源とされ、魂を外在的なものとしてこれを招く「たまふらし／招魂」に対して内在的に捉える「たまはずめ／鎮魂」がある。明治維新が日本の主権の外在化から始まったことは、『詩経』において神の使者たる鹿をテーマに、もてなしを詠う「鹿鳴」から名を採った鹿鳴館外交にも現れる⁵⁶⁾。不平等条約の改正という課題は「たまふらし」に支えられながら着々と進められ1894年には領事裁判権の撤廃・関税自主権の一部回復など大方の成功を収めた。言い換えるならば小学校令施行の1900年とは詩歌によってネーションという身体の内面に魂を留めることが時代に求められたといえるだろう⁵⁷⁾。新世紀は世界大戦前夜の緊張感とともに始まり、日本はその独立性を内部に制度として確立しておく必要に迫られていたのである。

こうした国家の干渉主義に対して、当初文人たちは歓迎の意向を有していたようである。和歌の近代化に写実主義を掲げた正岡子規は作歌の平等を説

き⁵⁸）、坪内逍遙は『文章新論』で「言文一致」、すなわちエリートの言語と庶民の言語の一致という国語を通じた国民形成を説き⁵⁹）、森鷗外は『かのように』で天皇制が社会的統合の基軸たるを説くに苦心していた。彼らが一様にして文学・国語の優位を説くのは日本に「宗教」がなく、漢籍に「詩経国風」——漢籍において詩は「風」に喩えられた。統治において為政者は詔で民衆の生活と心情を「風化」し、善政においては民衆から歌がきこえ、悪性においては「風刺」が現れる⁶⁰——の言葉があることを知っているからである。また東西の古典の交流を看取する夏目漱石もつぎのような断片を残して、唐風から洋風に衣替えするのみならず、列強の闘争激しいこの時代における国家と漢籍の重要さを次のように語っている。

猿が手を持つから始めて「クライブ（ママ）」に終わる教育の恐るべき事。英語を習つて（ママ）英書より受くる Culture を得るまでには読みこなせず、去りとして英書以外のカルチャー（漢籍和書より来る）（ママ）は毛頭なし。かかる人は善悪をも弁せず徳義の何物たるをも解せず、ただその道々にて器械的に国家の用に立つのみ。毫も国民の品位を高むるに足らざるのみか器械的に役立つと同時に一方には国家を打ち崩しつつあり⁶¹）。

国家による干渉主義が、しかしながら漱石をはじめ文人の考えていたよりも激烈になっていったのは、実は予想外だったかもしれない。典型的なのは1910年5月の言論弾圧事件である大逆事件で6月には文筆家であり政論家でもあった幸徳秋水が逮捕、翌年には殺されていることである。たしかに漱石自身について妻鏡子の証言するところでは、英国留学から帰って以降つきまといといった被害妄想や家庭内暴力をとまなう「精神病」を抱えていたという⁶²）。しかし1910年の8月に漱石が修禅寺で突如病状を悪化させた（修善寺の大患）のは、この大逆事件が被害妄想と絡まり合って影響していると考えても奇妙ではない。天皇に背くことは、教育勅語に叛いていれば大逆罪にもなるからである。不道德ということが罪になるならば、平塚らいてうと心中未遂を起こした森田草平を保護し面倒を見て、懶惰ともいえる困窮者石川啄木の生活を助ける朝日新聞社内の募金に喜んで応募した漱石は罪にな

媒介する「文学」（津村）

る。むしろ見せしめなら漱石や啄木を勾引してその交友関係まで罪に問うほうが効率的ともいえるだろう。実際に漱石の病状はここから急激に悪化し、文章・講演・随筆は歯切れが悪くなり、褒めているとも貶しているとも取れる表現が頻出し、かならず体制に言い訳がつくような文章が一言付せられるようになる。1914年8月になるとヨーロッパは第一次大戦の戦端を切り同月末に日本が参戦し、翌年漱石は最後の随筆『硝子戸の中』をしたため、そのあくる年に病没する。

小学校令以降の世相の息苦しさの増すことは、大逆事件以降を年表にしてみるとわかりやすい。1921年には貧富の格差が増大し安田善次郎が身勝手な富裕層という逆恨みを受けて刺殺され、1925年には治安維持法が定められた。1932年には5.15事件が起こり、1936年には思想犯保護観察法が制定された。1900年に謳われた国家による思想教育の推進という干渉主義は、36年を経て国家による思想／言語能力の選別にまで至ったのである。

4. 政治と民衆の媒介をめぐる——倫理か、文学か

政治が「社会“people”」という集団の高度に精神的行為であるならば、その基体たる下部構造を欲する二元論は、国家が身体をあらたに産業社会に求めるにおいて、政治的合意の確信や政策実践の徹底性を担保する媒介を必須にする⁶³⁾。この媒介とは、フランス理性崇拜が信仰とともにあったように、利益、理性、信仰という単一のなにかに還元できるものではなく、恒常的に社会を社会たらしめ、社会と個人にそれらを育み、社会が政治に従属することを前提として、しかしまた政治の誤りを発見し正すという、システムそのものでなければならない。政治と民衆の媒介を考えるにあたってアリストテレスが唱えたのは第一に『ニコマコス倫理学』に代表される倫理であった。倫理による種的日本社会の結合を構想したのは、京都学派倫理学者和辻哲郎とカントを日本に紹介し大正期エリート青年のバイブルになる『三太郎の日記』で世に名を馳せた哲学者阿部次郎だが、社会有機体論者である両者が私

淑したのは意外にも「私の個人主義」を説いた夏目漱石だった。

漱石が「近代化“modernization”」をテーマとしたのは、各種のキリスト教における神の概念を分離し、日本社会の維持形成の紐帯概念を歴史的に位置付けずしては、社会体制が円滑のための社交によって疲弊する「上すべり」⁶⁴⁾、その果ての蕩尽に終わると考えたからである⁶⁵⁾。政治学者岩田靖夫によれば「愛“love”」とは神である。人が神の姿に似せて作られたのは「愛」が他動詞であるように神が愛の対象を求めたからであり、人権思想の中核には神の愛を受けるべき人間という理想像が置かれている⁶⁶⁾。鈴木大拙は愛を仏教概念において悲しみを同じくする大悲と同様としたが⁶⁷⁾、大悲が万物を等しくしてしまう一方で愛は人間に特権的地位を認め「偏愛／拝金主義“fetishism”」と区別する点に特徴がある。漱石が「迷える子羊“stray sheep”」の語を「迷子」と訳したように、『それから』にある「僕の存在には貴方が必要だ。何うしても必要だ。……僕はそれを貴方に承知して貰いたいのです。承知して下さい」⁶⁸⁾という言葉には、出版された1909年当時の状況において心理学用語である「同一性“identity”」によって愛を説明せんとした漱石の意図を読み取ることができる。そして、しばしば漱石の悪妻とあだ名される妻鏡子の落語『芝浜』を思わせる口述にも、社会科学的にはfetishで昏い鏡子⁶⁹⁾と妻子に激烈な暴力をぶつける「精神病」的葛藤を抱えた漱石が、お互いを人生の必須の存在とすることで、社会／文学生活のトポスを形成し乗り越えてきたことがわかる。漱石の作品には、聖書の有無と与件としない制度的近代化の意図が込められていたと言えるのであり、漱石はこの決意を和辻が倫理学を構想する契機となったと述解する⁷⁰⁾初期の短編『倫敦塔』のなかで次のように表すのである。

生まれて来た以上は、生きねばならぬ。敢て死を怖るゝとは云はず、只生きねばならぬ。生きねばならぬと云ふは耶蘇孔子以前の道で、又耶蘇孔子以後の道である。何の理窟も入らぬ、只生きたいから生きねばならぬのである。……此獄に繋がれたる人……は遅かれ早かれ死なねばならぬ。去れど古今に互る大真理は彼らに誨へて生きよと云ふ、飽く迄も生きよと云ふ。彼等は已を得ず彼等

媒介する「文学」（津村）

の爪を磨いだ。尖れる爪の先を以て堅き壁の上に一と書いた。一をかける後も眞理は古への如く生きよと囁く、飽く迄も生きよと囁く。彼らは剥がれたる爪の癒ゆるを待つて再び二とかいた。……壁の隅からぼたりぼたりと露の球が垂れる。床の上を見ると其滴りの痕が鮮やかな紅の紋を不規則に連ねる。16世紀の血がにじみ出したと思ふ。壁の奥の方から唸り聲さへ聞こえる。……鬼の國から吹き上げる風が石の壁の破れ目を通して小やかなカンテラを煽るから只でさへ暗い室の天井も四隅も煤色の油煙で渦巻いて動いて居るように見える⁷¹⁾。

『吾輩は猫である』のヒットから漱石文学は国民的読み物の地位を確立していたが、漱石の野心が阿部・和辻を引き寄せたのか、阿部・和辻の野心が漱石を選んだのかは定かではない。和辻は漱石の逝去に際して「愛において絶対の融合を欲しながら、それを不可能にする種々な心の影に対してあまりに眼の届きすぎる人」と述べその非常な努力を顕彰し「先生の芸術はかくのごとき人格の表現である」とまでその尊崇の念を激白する⁷²⁾。さらに阿部は、衆生救済の「仕事」と「仕事の計画」を漱石は持っていたのであり、漱石の仕事がキリストの仕事に比肩するという⁷³⁾。両者が指摘するのは、漱石の文学が日本社会において「宗教的／良心的な“religious”」性格をもったことである。戦後には和辻や阿部と同じく門下であった教育者安倍能成が国語教育の方策を定め、文学研究者高田瑞穂が現代文科の果たすべき内容の一つに「人格主義」をあげ読解には「内的運動感覚」という自然の知覚の必須であることを指摘し⁷⁴⁾、近年では漱石研究者である石原千秋がいうように⁷⁵⁾、国語教育の道德教育代替性は漱石の神格化と歩を同じくしているように見える。一見すれば国語教育とは社会運営のすべてを「人間の問題」⁷⁶⁾として処理しようとする「politica」を要請する擬似的な「ethica」としての機能を期待され⁷⁷⁾、昭和終盤までは政治を下支えする非政治の領域として「大正教養主義／文学主義」と呼ばれてその機能を果たしてきたといえるのである⁷⁸⁾。

アフリカ「暗黒大陸」という形容が示すように「利他主義“alterism”」またの名を「帝国主義」が闊歩する時代において、和辻によれば個人主義者漱

石の行動の核心にあるのは「ためにする気持ち」への信念であり⁷⁹⁾、言い換えれば「奉仕“service”」の概念の演習と理解できる。和辻はサロンとして弟子たちに解放された「ガラス戸の内」側における漱石の様子を「若い連中に好きなようにしゃべらせておいて、時々受け答えをするくらいのもので、「頭が古いとか、時勢おくれた」と言われても「言いたいままに言わせておく」というものだったと述べている⁸⁰⁾。妻鏡子もサロンをはじめとする漱石の身近なものが創作の資源だったことを証言している。

中にはまったく空想で、小説的につごうのいいように書いたところも多いようですが、事件や人物はたいがい見当がつくのが多いようです。というより、おいでになった方々から伺ったお話や、その動作や癖などを、いぐあいに取りまぜて書いたものとみえて、時々その人らしい断片がちよいちょい目に見えるといったほうが穏当かもしれません⁸¹⁾。

fetish な鏡子をして「事件や人物はたいがい見当がつく」なら、思想的・文芸的な仕掛けに思い致すとき、阿部次郎のキリストに比肩するという漱石評がこだまする。また和辻は漱石の作品を「単なる人生の報告」ではなく「一人の求道者の人間知と内的経路との告白を」表すと評する⁸²⁾。しかし漱石がキリストに比すならば、これを超えるものは現れない。和辻哲郎は「ガラス戸」が漱石の心中と外界を画するものであり『硝子戸の中』が一つの告白録であることを指摘しつつ、漱石のサロンが家庭と一体になったものであったことを述べている⁸³⁾。

日本で珍しいサロンを10年以上開き続けていたということは、決して犠牲なしに行われえるものではなかった。漱石は多くの若い連中に対してほとんど父親のような役目をつとめ尽くしたが、その代わり自分の子どもたちからはほとんど父親としては迎えられなかった。これは家庭の悲劇である。漱石のサロンにはこの悲劇の裏打ちがあったのである⁸⁴⁾。

和辻の評価には、漱石の猶子たる自らはその期待に応えられたのかという視点が抜けているが、実のところ和辻は自らの成長について暗黙の裡に反省

媒介する「文学」(津村)

を寄せている。とくにサロンに集った弟子たちのうち、学校での漱石の生徒だった第一世代は露骨に反抗的態度を見せたという。しかし漱石は、かかるサロンで若者の言うにまかせつつも「決してそれに迎合しようとはせず、また流行するものに対して常に反感を持つというわけでもなく、自分の体験に即して、よいものはよいもの、よくないものはよくないものとはっきり自分の意見を言った」といい、それには「並々ならぬ精力の消費」があったはずだというのである⁸⁵⁾。彼ら猶子の成長具合が漱石の望むほどではなかったことは、漱石に暴力的に甘えられた鏡子が添い遂げた上に蓄財まで果たした一方で、弟子たちに漱石が一貫して「良識に富んだ、穏やかな、円熟した紳士であった」ことに窺われる⁸⁶⁾。つまり弟子たちは、いつまでも子どものままだったのである。

加藤周一が卓越した「心理作家」⁸⁷⁾と評した漱石が「上すべり」を問題にしたことからいえば、漱石のテーマとは日本社会の根幹をなす言葉に象徴される心理言語の近代化であり、それが上物の劇的である反面、馴染むことの漸増的であることは覚悟していたことと考えられる。文章が時間にも空間にも拘束されない意味の定着を図るものであり、文筆家としての漱石の生は実証実験と考えられる。漱石の生き方は畢竟、孤独を避けられないが、むしろその主張してきた「利己主義“egoism”」の忌避が孤独に結実する点に彼の包摂的な野心の存在、種の別、洋の東西を問わず類的高みに立って個をも見通す「割り切らない／個人主義“in-dividualism”」の実演を証得るのである。

それでも私はまだ私に対して全く色けを取り除きうる程度に達していなかった。うそをついて世間を欺くほどの術気がないにしても、もっと卑しい所、もっと悪い所、もっと面目を失するような自分の欠点を、つい発表しずじまだった。聖オーガスチンの懺悔、ルソーの懺悔、オピウムイーターの懺悔、——それをいくらたどって行っても、ほんとうの事実は人間の力で叙述できるはずがないとたれかが言った事がある。まして私の書いたものは懺悔ではない。私の罪は——もしそれを罪というならば——すこぶる明るい所からばかり写されていたらう。そこにある人は一種の不快を感じずかもしれない。しかし私自身は今その不快の上にまたがって、一般の人類をひろく見渡して、あたかも

それが他人であったかの感を抱きつつ、やはり微笑しているのである⁸⁸⁾。

文学者漱石が「個人主義」を拠り所として数多くの弟子と愛読者の紐帯になり祭り上げられたことは、漱石の人格というよりも、漱石との交友そのものがそれぞれの人々にとって悲劇という文学に昇華したことを証明している。和辻と阿部がそれぞれ交友の思い出を随筆に化したように、芥川龍之介が、内田百閒が、寺田寅彦が、そして果ては妻鏡子・息子伸六・孫房之助が漱石の思い出や関係性を著作に化して誇ったことが、漱石の文学性を雄弁に物語るのみならず、市井の句会にいたるまでその死を悼み漱石忌としてあまたの佳作を生み出し続けていることに実証されるのである⁸⁹⁾。

悲劇としての漱石の人生は、むしろ加藤が吉田松陰の思想を「独創性がなく、その計画性には現実性がない」と痛罵しつつも日本文学史に転換点を作ったものと評価していることと類型関係にある。すなわち既存の体制のつくる下級武士の分に収まろうとしなかった松陰の生き方は、「徹底して身分制を打破」せんとする、現象として政治化した詩人であるという。幕末のテロリストである彼らは体制に受け入れられないがために精神の世界へ潜伏してイデオログとなり、その結実が松陰門下の高杉晋作・久坂玄瑞・木戸孝允・伊藤博文・山田顕義、そして森鷗外の保護者であり漱石が対峙した山縣有朋といった、明治維新を導くテロリスト／元老政治家を生み出していった。松陰と明治初期政治家の関係について加藤は、政治家と彼らに理想を吹き込む詩人の関係と評するのであるが⁹⁰⁾、漱石にも俳句の復興と対象化を試みる「戦闘的ナショナリスト」だった正岡子規との交流に現れるように⁹¹⁾、同じ役割を認めることができる。

松蔭は身分制の徹底した否定を生涯で表現したが、子規の説いた「歌は平等無差別なり、歌の上に老少も貴賤も無之候」⁹²⁾という平等の精神は、文学者となった漱石の生き方のうちに認めることができる。漱石はじっさいに名も知れぬ人間を家に上げて親身に相談に乗り⁹³⁾、しばしば家に置いて面顔をみてきた⁹⁴⁾。それだけでなく実際に『門』『こゝろ』『明暗』などの作品

媒介する「文学」(津村)

にも、拡大しつつある産業社会を構成する標準的人間の内面を描いてきたのである。交際と作品の本質にある精神の消息は、社会と個人を慮ってすること／いう言葉として共通する⁹⁵⁾。つまり、病を押しでもあるいは病であるが故に人物とその群像への徹底した観察・描写に彼を駆り立てたのは、「奉仕」の前提なき日本社会において、国民的／職能的政治の支柱として近代社会に保持 (con・serve) されるべき国民文学を打ち立てる文学者、すなわち広義の「詩人」になることだったと読み取れるのである⁹⁶⁾。

山崎正和は森鷗外と国家の関係が人格的である一方漱石のそれが組織的であったと指摘しつつ、両者には国家を軸に考える点が同一だったという⁹⁷⁾。その相違とは鷗外が軍医文人として生前は売れず⁹⁸⁾ 国家 (ステート) 主義的にその力を発揮した一方で、ヒット作家である漱石は、国民 (ネーション) に寄っていると見えるだろう。言語的観点から倫理化に批判を加えるならば、いまだに我々は孤立語と膠着語という決定的な違いを、克服できずにいてしまっていることをあげられる。無文字社会から出発した日本が、漢語を輸入してひらがな開発に勤む点で、すでに社会に体系的心理制度たる倫理を、政治の基礎に位置付けることは無理がある。典型的なのは音読みと訓読みが統一されなかったことで、意味の変化を内包するならば、漢語・漢詩にも習熟しない限り示された語の意味範囲の特定は困難である。音／訓のもたらす二重性の課題は和歌において深みをもたらす掛詞に価値が転換され、むしろ漢詩に対する和歌および万葉集の詩文としての唯一無二の独立性を形成したとされているが、それは漢籍である『詩経』への対抗を前提している。因循姑息ともいえる言語状況にカタカナで洋語を足しかつ漢語訳が入らなければならないことで倫理的・意味論的破綻は拡大する⁹⁹⁾。産業社会化を中国経由ではなく西洋直輸入によって行う限り国民国家化は避けられず、同一性に問題を抱えた国語は紐帯を焦点とするさいに、あらためて問題にならざるを得ない。

アリストテレスが政治学・経済学・倫理学など幅広い可能性を示した点から言えば、和辻と阿部は西歐式に politics と ethics の相関関係を導入しよ

うと尽くしたが、むしろ夏目漱石が意図したのは「poetics（詩学）」に媒介された politics と lives という日本古来の思想の近代化だったと言わねばなるまい。したがって和辻・阿部・漱石の三者は、アリストテレス的発想の単なる入れ替えであるとするのは早計であろう。漱石の問題意識の意義は、文芸の振興をもって政治を立てるとする「文章経国思想」の近代化として理解できるのである。

おわりに

戦後保守論壇の基礎を築いた小林秀雄は、漱石の死からはじまる文学主義隆盛の時代に育った一人に数えられる。小林の自らのロマン主義文芸批評家、精神性の高さという特性は、その地歩を固めるにあたって新約聖書ヨハネによる福音書の冒頭を引用し、言葉と精神の関係から人間と言葉を次のように定義したことにもっとも鮮明にあらわれる。

最初に言葉が語られたという事実があった。これは精神が言葉に捕えられて、捕えられることよってのみ明るみに出たという光栄を語っているのだが、同時にこの言葉を聞いた人間がいたということは、言葉が共通な伝達物と化して不死の死となったという不幸を語るものである。……人間精神は言葉によってのみ壮大に発展できるのだが、この事実は精神が永遠に言葉の桎梏の下にあることも語るものだ。社会は自然の破片である、個人は社会の破片である、人間精神とは言葉を生産する工場以外の何物でもない、言葉を個人とする社会以外の何物でもない¹⁰⁰⁾。

永遠の観念の基礎に言葉を据える小林にとって実体とは運動する身体によって作られる生活なのだろうが、野間宏によるならばインクと紙によって質量を与えられる言葉こそ「物質である」¹⁰¹⁾。小林の人間精神さえも作り出す文学主義を支えた漱石において、日本人の心の規範を表現するにあたって詩歌のみに流れることなく、小説を中心とした文学が媒介することが構想されたことは先に見た通りである。

媒介する「文学」（津村）

漱石の試みは、心理の描写に特徴がある点ではむしろモラリストに近く、その写実に終わらない「实在論“realism”」が小林のような社会有機体論者を産んだとも言える。漱石が作品でさまざまな教を説いている点では、産業社会の成立という生活の物質化が「交通／交換“communication”」・「出版“publishing”」といった「功利“utility”」・「媒介“media”」領域の拡大を必須とすること¹⁰²⁾、したがって人と人の間に大きな空隙／距離のできることを捉えていることがわかる¹⁰³⁾。つまり人が育つに際して必須となる身近な大人からの具体的な説教と、忍耐を必須としない凝固した関係という両方の消失は、生活から司祭・僧侶という精神的存在が消えることからはじまって、家庭や職場にも及ぶのであり、その空隙を雑誌・書物にはじまる物質が——さらに消費が——埋めるのである。ハーバーマスはこの物質化に伴って生まれる媒介圏ともいべきものの拡大に伴って、国家と個人がその内実を空洞化させて大衆は政策に動員され文人は知識層として孤立すると悲観する¹⁰⁴⁾。ハーバーマスの憂鬱は、媒介圏が伝達するという意味において徹底して透明な／目的的手段であることにちなむが、それは小林同様に観念に限ったことである。それゆえになぜわたしたちはわたしたちなのであるのかということには次のように応えることができる。日本語という記号・意味・音声体系そのものの使用、あるいはそれを反映して生産される物質と——日本語体系を反映した配置を含む——その使用という、「読解／表現能力“literacy”」によってわたしたちはわたしたちたりうるのである。

手段としての昔日の媒介圏は、身分的親密圏／職能階級に与りえた者には幸運だが、はぐれたものには徹底的に排他的であり、今日の媒介圏は——いまやインターネットを含めて——大衆に開かれることによって変質し、人々は——忍耐力や感受性が鈍磨していれば——誰とでも親密圏を築けるようになった。問題は発信者たる個人が、自らを記述発信し、届けられる情報の受け取りの可否も含めてどうするかという親密圏形成の基点、表現と読解の技量、すなわち「思想」という literacy にある。私たちは辞書を教科書にすることはできないし、そこから人生の一般的有様や規範を学ぶこともなく、む

しろ詩集からは逆のことが可能であるともいわれる。しかし同じ言語を通じて読者を生じる点で辞書と詩集は同一機能を有する思想書であり、広義にはどちらもが文学である。言い換えれば文学は、科学を支える言語体系であり、科学的政治の最初の起点であり、読み・感じ・語るに際して人々を具体的かつ科学的に結びつけるのであり、個人の精神とは思い定めることと行動を一致させようとする立論、反復、その確認、すなわち思想に、社会の精神とは人々を結ばんとするミュトスの統一たる言説にこそ宿る。

したがって文学がなぜ人々の精神を癒すのかについても、悲劇を第一の命題とするその方法によって説明される。ソクラテスの受難がプラトンの文学を生み出し、ユダヤ民族の受難が文学を生み出し、キリストの受難がペテロをはじめとする弟子たちの文学を生み出し、そして漱石の悲劇的人生と死が多くくの文学を生み出したように、悲劇はそのテーマによって読者を読むという媒介行為を通じて作品の一部にしていくことになる。読者は読むことを通じて、その感情を登場人物として励まされ、考えを発展され、仲間を得ることができ、そして慰撫されるのである。

大正デモクラシーの代表的論客である長谷川如是閑から影響を受けた丸山眞男は戦後に『日本の思想』の中で「近代日本の思想と文学」と題して一章を割り、大正デモクラシーから昭和の戦争に入っていくまでを国家政治から社会政治への発展、マルクス主義の隆盛と重ねあわせて解説し文学／科学のどちらかに閉じこもることを批判した。その後の日本の展開については丸山の指摘からほとんど逸れることなく、むしろ生活の物質化とさまざまな職能階級の経済階級への溶解は、さらにインターネット技術のエコー効果のなかで経済階級を組織化し、せつせとそこ「における隠語の発生と偏見の沈殿」¹⁰⁵⁾を積み上げている。言葉だけならばすでにインフレの極みにあり、ハーバーマスが憂いた通り苛立った無思想な人間の群れが、インターネットでの眩きを窓口の実生活を素通りして政治へ動員されてしまっている。丸山が助言した「反省」という「たましずめ」をわれわれが現在行うにはしかし、漱石が述べたような個的・種の・類的関心を貫く上向的洞察と、気持ち

媒介する「文学」（津村）

を十分に汲み尽くすに足る言語能力／思想が欠けてしまっている¹⁰⁶⁾。つまりアリストテレスが述べたように「思想」が、日本語という破綻的言語、いかえれば「組織性の弱」¹⁰⁷⁾い言語から統合的思考を組み立てる国語のレッスンが、教える側にさえいまや圧倒的に欠けているのである。文学主義と呼ばれた日本社会の紐帯の最後の生き字引とその二世が作り出した陽画が高度経済成長とバブル景気であり、三世によって担われるその陰画たるものが失われた何十年だとしたならば、その後の動員される我々とは紐帯を失った状態にある。学制施行から150年を経たわれわれはいま、いかにしてこんどは自らその「たましずめ」の能力を養い得るのか、小学校令が定められた1900年のその前夜と同じ地点に立たされているのである。

注

- 1) 丸山眞男「軍国支配者の精神形態」、杉田敦編『丸山眞男セレクション』（平凡社、2010年）、143頁。
- 2) 同書、182頁。
- 3) 以下を参照。藤原保信『西洋政治理論史』（早稲田大学出版部、1985年）、219頁、田中浩『ホップズ——リヴァイアサンの哲学者』（岩波書店、2016年）。
- 4) 以下を参照。C・B・マクファーソン『所有的個人主義の思想』（藤野渉ほか訳、合同出版、1980年）、藤原保信『自由主義の再検討』（『藤原保信著作集（第9巻）』、新評社、2005年）。
- 5) 以下を参照。アレクシス・ド・トクヴィル『旧体制と大革命』（小山勉訳、筑摩書房、1998年）、イマニュエル・ウォーラーステイン『近代世界システム1600～1750——重商主義とヨーロッパ世界経済の凝集』（川北稔訳、名古屋大学出版会、1993年）、福井憲彦ほか編『世界歴史大系・フランス史2——16世紀から19世紀なかば』（山川出版社、1996年）、42-48、201-204、217-221頁、安藤隆穂『フランス自由主義の成立——公共圏の思想史』（名古屋大学出版会、2007年）、第8章。丸山眞男「肉体文学から肉体政治まで」、杉田前掲書、196-198頁。
- 6) Cf., G.M. Trevelyan, *A Shortend history of England*, (Mitcham: Pelican books, 1959), pp. 375-376. 以下を参照。大塚久雄『国民経済——その歴史的考察』（講談社、1994年）、29-34頁、コンドルセ『人間精神進歩史』第一部（渡辺誠訳、岩波書店、1951年）192頁。
- 7) 以下を参照。コンドルセ「公教育の全般的組織についての報告と法案」、阪上孝編訳『フランス革命期の公教育論』（岩波書店、2002年）13-14、18、22-24、49-52頁。

- 8) コンドルセ「公教育」54-55頁。
- 9) たとえばルペルティエの国民教育論には、啓蒙主義的な普遍的連帯の意匠を引き継ぎつつ「共和主義者を育て」ること、「国民は再生するだろうか」といった問いかけ、「共和国の繁栄」といった、国内貴族勢力、ブルジョワ階級、国外の君主制国家など明確な国家の敵が意識されている点に、教会に対抗し軍事機構とも国家的枠組みとも線を距離をおこうとするコンドルセとの明確な相違点を認められる。ルペルティエ「国民教育案」、同書、176-178頁。
- 10) 青山昌文編著『比較思想——東西の自然観』（放送大学出版局、1994年）、159-160頁参照。
- 11) ヴォルテール『哲学書簡』（林達夫訳、岩波書店、1951年）、222-223頁。
- 12) 藤原「理論史」、153頁参照。
- 13) 以下を参照。伊東俊太郎『比較思想』（東京大学出版会、1985年）140-146頁、青山前掲書、129-139頁、柳父章『翻訳の思想』（平凡社、1977年）。
- 14) デュ・ボア・レーモン『自然認識の限界について・宇宙の7つの謎』（岩波書店、1928年）、35頁参照
- 15) 真理の探究が数字という言葉によってなされるか、ことばという言葉によってなされるかという相違点から後年フランスでは自然主義文学が誕生する。
- 16) 選挙は基本的に自分よりも「優れた人間」（アリストテレス『詩学』松本仁介・岡道男訳（岩波書店、1997年）25頁参照）を選ぶものである。喜劇では正反対のことがなされた（34、134-135頁）
- 17) アリストテレス『詩学』、21、24-29、34、72-73、114-115、120-123、143頁参照。
- 18) 小島義郎ほか編著『英語語義語源辞典』（三省堂、2004年）970頁。
- 19) Claude-Henri de Saint-Simon, “Lettres philosophiques et sentimentales Première lettre”, *Œuvres*, Tome I, édition anthropos, p. 114. (サン=シモン『サン=シモン著作集』第一巻（森博訳、恒星社厚生閣、1987年）286頁）。
- 20) *Ibid.*, p. 116. (同書、287頁)。
- 21) Claude-Henri de Saint-Simon, “Memoire sur la science de l’homme”, *Œuvres*, Tome V, p. 158 et 170. (『著作集』第二巻、95、103頁)。
- 22) Claude-Henri de Saint-Simon, “Neuveau christianisme”, *Œuvres*, Tome III, p. 159. (『著作集』第五巻、276頁)。サン=シモンの念頭にあるのはおそらくイギリス産業社会における英国国教会の役割である。Cf., *Ibid.*, pp., 180-181 (『著作集』第五巻、288頁) et op. cit., pp., 158-159. (『著作集』第二巻、96頁)。
- 23) 三木清『人生論ノート』（新潮社、1954年）、104頁。
- 24) ニーチェ『悲劇の誕生』（秋山英夫訳、岩波書店、1966年）76-77、86-89、100-105、112-113、143-144頁参照。
- 25) 同書、57-58、65-66、71-75頁参照。
- 26) アリストテレス前掲書、21頁。
- 27) 同書、24-25頁。
- 28) 同書、26-29頁。

媒介する「文学」（津村）

- 29) 同書、35頁。
- 30) 同書、43-44頁。
- 31) ここにマルクスが第二共和制期フランスにおいてルイ＝ボナパルトの登場を「茶番」と評し、それを受けてニーチェが芸術面での革新を説いたことがわかる（ニーチェ前掲書、88-89頁）。また喜劇と個人化については100-102頁。古代ギリシア人が舞台において個人化を避けたがった理由は本質的に「倫理的共同体」であることによるだろう（藤原「理論史」、114頁。）。
- 32) アリストテレス前掲書、60頁。
- 33) 時枝誠記『国語学史』（岩波書店、2017年）、235-238頁参照。
- 34) サンシモン Claude-Henri de Saint-Simon, “Industry”, *Œuvres*, Tome I, p.183.（『著作集』第二巻、344頁）。
- 35) Cf. *Ibid.*, pp. 185-186.（『著作集』第二巻、346頁）。またマルクス『フランスの階級闘争』（中原稔夫訳、大月書店、1960年）、3頁参照。
- 36) F・A・ハイエク『隷属への道』（西山千明訳『ハイエク全集I』別巻、春秋社、1992年）、70頁。ハイエクの主張と位置付けについては、山中優「ハイエク——自生的秩序を守るための統治にひそむ問題性」、小野紀明・川崎修・齋藤純一ほか監修『岩波講座 政治哲学5——理性の両義性』、岩波書店、2014年、添谷育志『近現代英国思想研究、およびその他のエッセイ』風行社、2015年。
- 37) 丸山「軍国」、154頁。
- 38) ニーチェ 72頁参照。
- 39) 窪田祥宏「森文相の国民教育政策——その思想と制度を中心として」、日本大学教育学会『教育学雑誌』第16巻、（1982年）参照。
- 40) 町田則文『明治国民教育史』（日本図書センター、1928年）、60-129頁参照。
- 41) 今井康雄編『教育思想史』（有斐閣、2009年）、218-219、230-243頁、本山幸彦「福沢諭吉の啓蒙思想と「学制」の教育思想、関西大学教育学会編『教育科学セミナー』第21巻（1989年）参照。
- 42) 小林善帆「明治初中期の子教育といけ花、茶の湯、礼儀作法：遊芸との関わりを通して」、『日本研究』64巻（国際日本文化研究センター、2022年）、51-89頁参照。
- 43) 菊池美智子「教育史における森有礼の評価」、日本大学教育学会機関誌編集委員会編『教育学雑誌』（1981年）参照。
- 44) 末広巖太郎編集代表『現代法令全集第5巻－地方編・教育編』（日本評論社、1936年）、12頁。
- 45) 同書、14頁。
- 46) 科学的『読み』の授業研究会編『国語授業の改革10 国語科教科内容の系統性はなぜ100年間解明できなかったのか——新学習指導要領の検証と提案』（学文社、2010年）を参照。

国語の授業が学習指導要領による点で読解に重点がおかれることは理解でき、国語言語教育における系統性の解明は大きな功績だと考えられるが、要領でも同書で

も文法の教授がまるで不問にされていることは大きな違和感が残る。「形容動詞“adjective verb”」というものが日本語学校では「形容詞“adjective”」として教授されていること、「助詞“postposition”」／「前置詞“preposition”」、目的語“object”と「修飾語“modifier”」の相違とも比較して、「形容“adjective”」「副詞“adverb”」が和文の意味構成／理解上の深刻な問題を孕んでいると考えられる一方、筋立てを構成するのは存在と行為それぞれを表す「動詞“verb”」のはずである。国語読解が「表層的に読み取るだけ」（柴田義松「新学習指導要領と国語の教科内容の「系統性」、同書、20頁。）なのは「形容動詞」の理解が「形容詞」の理解にとどまり「存在／生存“being”」を捉えられていないからと考えられる。

たしかに機械的に文法に還元して言葉を切り刻むことには冒険感が伴うが、なぜこれを冒険的行為と感じるのかを理解させるのが文法の授業の特質だろう。また文法を疎かにして形容の感動に浸りながら作歌に至らないのも今日の国語科教育における奇妙な点である。

同書と当時の学習指導要領において「吟味」「味わう」といった言葉に定義がなく、学習指導要領に依って無定義に「想像」の語が使われているが（阿部昇「国語科の教科内容の系統性は100年間解明されてこなかった——国語科の「教科内容」「系統性」をめぐる批判的検討と試案」、同書、6頁、また柴田前掲書20、25頁）、個人的には幅のある解釈がなされているように思われる。本稿では心情の「想像」を登場人物の場面における感情・思考の特定、「味わう」を筋立ての社会的意義と構成の看取と評価ならびに登場人物それぞれと読者個人の意義と構成の看取と評価と定義した。

また国語教育が道徳性を負わされてきたことは批判されねばならないが、国語技術上の正当性と社会コミュニケーション手段としての正当性の境界は明らかにされるべき課題と思われる。日本文学史成立の官僚性と階級性を考慮し、国語が国民的規模のコミュニケーションを成立させる手段とすれば、その使用に社会体の運営に絡む規範が随伴するのは避けられない。国民的規模の言語であるため、演繹的秩序構成である「公共“public”」の概念と帰納的秩序構成である「共通善“common good”」の概念が国語教育の基体になるのは避けられないからこそ、社会的な読解と個人的な読解は分け、そこを結ぶに分厚い「程度“degree”」のあることを教える必要があるように思われる。日本語では形容としてしか知り得ない、形容に内包されているある存在（生命）を認識することが初歩であると考えられ、解明された構成を重視する「系統性」と組み合わせることで国語教育は公共的／共通的特性を完備することになり、子どもの適性に対する遺漏のない取り組みが可能になると思われる。

- 47) 同書、24頁。
- 48) 同書、25頁。
- 49) 国語学者時枝誠記は森有礼や坪内逍遙などの西欧志向と彼らによって担われた国語政策を「不幸」と慨嘆し、「国語は生活の道具ではなくして、我々の具体的な生活そのものである」と述べる（時枝前掲書、235-238頁）。ことばは、すべての人が

媒介する「文学」（津村）

生きるためにまた内省するさいに、発話するとしなにかかわらず用いることにあ
る。一方でアリストテレスを繙くならば「思想」は「悲劇／ドラマ」のなかで弁
論・立論技術に傾斜した意味を持つ。「思想はあることがらを、これこれである
か、これこれでないとか証明しようとしたり、あるいはなにか普遍的な見解を表明
しようとして」用いられる哲学的なものであり、歴史家の「あったことを語る」の
とは決定的に異なるものである（アリストテレス前掲書、35、38、43、45、142
頁）。思想は生きる技術と言えらば、時枝には日本人社会が世界史の中でどのよ
うに生きてきたという思想的認識が明らかでない。

- 50) 末広前掲書、78 頁。
- 51) 同書、81 頁。
- 52) 近藤英雄「詩経の倫理：孟子」、長野県短期大学編『紀要』第 24 卷、(1970 年)、
島野林蔵「詩経国風について」、『茨城大学国語国文学』第 5 卷 (1954 年)、参照。
- 53) 石川忠久『詩経』（明德出版、1984 年）、19-20 頁。
- 54) 『詩経』21-24 頁。ほかにも桃夭 (28-31 頁) 標有梅 (48-55 頁)、簡兮 (79-82 頁)、
衛風 (108-112 頁) などには躍動的な生命力と神霊の関係がわかりやすい。慣用句
「興醒め」とは神霊との交信が途絶えたことに起源があるともいえるだろう。
- 55) 20 世紀初頭にはエミール・デュルケムにも師事した社会学者マルセル・グラネー
によって中国における民謡集という新たな観点から研究が進められることになり、
さらに中華民国の詩人・文献学者聞一多、日本の古典学者白川静・目加田誠らも加
わって新しい解釈が始まったといわれる。
- 56) 石川前掲書、189-194 頁参照。
- 57) 劉娟「堀辰雄における「万葉小説」への憧憬：「(花の話・詩経)」から「(出帆)」
に至るまで」、『文学史研究』60 卷 (大阪市立大学国語国文学研究室、2020 年) を
参照。例えば『詩経』の柏舟 (前掲書 56-60 頁)、擊鼓 (65-69 頁) 王風 (128-132
頁) 陟岵 (160-165 頁)。
- 58) 正岡子規『歌よみに与ふる書』（岩波書店、1955 年）、43 頁。
- 59) 坪内逍遙『文章新論』、加藤周一編『文体』（岩波書店、1989 年）、121-122 頁。こ
こで逍遙は敬語廃止論を説くものの「言文一致」とは「只管俗言を第一と心得、写
真を本意として綴らむは非なり、其れ文章家の主とするところは、俗語其物の外形
にはあらで俗語其物の精神」と説き、「言文一途という字面に泥みて、全く同一ぞ
と思ふもあらんが、それらは大なる了見違ひぞかし」とむしろ反対のことを述べ
る。逍遙の「言文一致」とは文章新論の出版が 1886 年で華族令発布の 2 年後であ
ることを捉えれば、『文章精髓』でフランス自然主義文学を説いた逍遙の危機感と
意義を理解できるといえるだろう。これについては別稿でさらに検討を加えたい。
- 60) 目加田誠『詩経』（講談社、1991 年）11-16、74 頁参照。
- 61) 夏目漱石「断片——明治 34 年 4 月頃以降」、『漱石全集』24 卷 (岩波書店、1957
年)、64 頁。
- 62) 夏目鏡子口述『漱石の思い出』（松岡譲筆録、文藝春秋、1994 年）、10-11、126 頁
参照。

- 63) レーモン前掲書、45-46 頁参照。デカルトにおいては霊・肉の媒介は松果腺とされた。
- 64) 夏目漱石『硝子戸の中』、(岩波書店、1933 年)、33 頁。夏目漱石「現代日本の開花」三好行雄編『漱石文明論集』(岩波書店、1986 年)、34 頁。
- 65) 漱石「硝子戸」、10-17 参照。漱石の飼い犬ヘクトーの放埒の果ての犬死という逸話と最終章の「きな臭さ」は、大逆事件と治安維持法制定の間にあつて、犬好きの二葉亭四迷へのあてこすりの体裁で第一次大戦中の世相への批判だと読める。
- 66) 岩田靖夫『ヨーロッパ思想史入門』(岩波書店、2003 年) iv-v 頁。
- 67) 鈴木大拙『禅と日本文化』(岩波書店) 2 頁。
- 68) 夏目漱石「それから」、『夏目漱石全集』第 8 巻(岩波書店、1957 年) 207 頁。
- 69) 鏡子前掲書、120、153、313-320、341、428 頁参照。鏡子の fetish であることについては 12、15-16、28-29、32、36-38、41-42、51-52、59、61-62、65-66、68-69、75、91、93-95、102、106-107、109-110、120、121-123、135-136、143-144、149-150、157、161、163、168-175、181-188、199-200、201-202、205、208-210、212、217、224、240、260-265、270-271、282-287、289、291、297、301、318-319、326、341-347、357、382、428-429 頁参照。金額の出でくるところ、小遣いをやったところ、道具のやりとりがあつためばしいところをあげてみたが、家庭の危機、引用、子どもの誕生などを除けばほとんど 7 頁とあけずに出てくる。
- 70) 以下を参照。和辻哲郎「埋もれた日本」、『和辻哲郎全集』第 3 巻(岩波書店、1962 年)、409-417 頁、和辻哲郎「自叙伝の試み」、『全集』18 巻、311-315 頁。
- 71) 夏目漱石「倫敦塔」、『全集』第 3 巻、17-18 頁。
- 72) 坂部恵編『和辻哲郎隨筆集』(岩波書店、1995 年)、137、143 頁。
- 73) 阿部次郎『新版合本三太郎の日記』(角川学芸出版、2008 年)、392-393 頁。この阿部の指摘はクリスチャンだった正宗白鳥が漱石合評に寄せた「氏の作物には共鳴を感じたこと」はないが「同感している点は、氏の胃痛に苦しまれたこと」で「『死んじゃ困るから(注射をしてくれ)』(という最期の言葉)には私達人間のどん底の心を感じられます」という評論への反駁といえるだろう(嵐山光三郎『追悼の達人』(新潮社、2002 年)、120-121 頁参照)。
- 74) 高田瑞穂『新釈現代文』(筑摩書房、2009 年)、59-60、71-82 頁参照。
- 75) 石原千秋『国語教科書の思想』(筑摩書房、2005 年)、25-29 頁参照。
- 76) 高田前掲書、62 頁。
- 77) 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」、『全集』第 9 巻(岩波書店、1962 年)、38 頁参照。
- 78) 小西甚一『日本文学史』(講談社、1993 年)、200-201 頁参照。
- 79) 坂部前掲書、170 頁。
- 80) 同書、156-158 頁。
- 81) 鏡子前掲書、161 頁。
- 82) 坂部前掲書、144 頁。
- 83) 同書、153 頁参照。

媒介する「文学」（津村）

- 84) 同書、162 頁。
- 85) 同書、157、161 頁。
- 86) 同書、160 頁。
- 87) 加藤周一『日本文学史序説』下巻（筑摩書房、1999 年）、325 頁。
- 88) 夏目漱石『硝子戸の中』
- 89) 嵐山前掲書、119、126-132 頁参照。
- 90) 加藤「文学史」下、234-245、335 頁参照。
- 91) 同書、288、317-318、320-321、360、384 頁参照。
- 92) 正岡子規『歌よみに与ふる書』（岩波書店、1955 年）、43 頁。
- 93) 漱石「硝子戸」17-25、31-33、51-54 頁参照。
- 94) 鏡子前掲書、207-210 頁参照。
- 95) 坂部前掲書、169-170 頁参照。
- 96) 以下では明治日本人にとって政治と文学がいかに関わりの深いものと認識されていたかがわかる。林達夫『林達夫評論集』（中川久貞編、岩波書店、1982 年）、9-10 頁、永井荷風『花火・来訪者 他十一篇』（岩波書店、2019 年）、10-11 頁。
- 97) 山崎正和『鷗外——闘う家長』（新潮社、1980 年）、9、27-28、33 頁参照。
- 98) 嵐山前掲書、144 頁参照。
- 99) ジャン・ヴィアル『教育の歴史』（白水社、2007 年）、107-109 頁参照。
- 100) 小林秀雄「アシルと亀の子Ⅳ」、『小林秀雄全作品 1 ——様々なる意匠』（新潮社、2002 年）232-233 頁。
- 101) 野間宏「文章を書くということ」、吉行淳之介編『文章読本』（ランダムハウス講談社、2007 年）、153 頁。
- 102) Cf. Napoléon-Louis Bonaparte, *Des idées napoléoniennes*, (Paris : Amyot et Henri Plon, 1860) pp. 8-9. ユルゲン・ハーバーマス『公共性の構造転換』（細谷貞雄・山田正行訳、未来社、1973 年）、26-38、321-326 頁参照。
- 103) 夏目漱石「教育と文芸」、三好前掲書、193-194 頁参照。
- 104) ハーバーマス前掲書、215-236 頁参照。
- 105) 丸山「日本思想」138-151 頁。
- 106) 「軍国支配者の精神形態」を読み、丸山眞男と蓑田胸喜の関係を考えつつ次の論文を読むならば戦後の国士館大学が「国士養成」の名で行わなければならなかったのは、徹底的かつ根源的な反省者／鎮魂者を生み出すことだったように思われてならない。宮永孝「史家津田左右吉」、『社会志林』（法政大学社会学部学会、2017 年）116-117 頁、丸山眞男「戦争責任の盲点」、杉田前掲書、269-270 頁。丸山眞男「ある日の津田博士と私」、『丸山眞男集』第 9 巻（岩波書店、1996 年）121-130 頁、国士館百年史編纂委員会専門委員会編『国士館百年史』通史編（学校法人国士館、2021 年）205-207 頁参照。
- 107) 丸山「軍国」、133 頁。