

# 夏目漱石『こゝろ』

—— 明治の精神 ——

東 典 幸

柄谷行人は『こゝろ』を語った講演「漱石の多様性」で「漱石が「明治の精神」と呼ぶものは、明治二十年代において整備され確立されていく近代国家体制の中で排除されていった多様な「可能性」そのものだった」と述べている<sup>①</sup>。この講演だけでは「多様な可能性」がわかりにくい。「一九七〇年＝昭和四十五年」なども参照してみよう。柄谷はこの多様性を、竹内好の「日本近代史のアポリア（難関）」と関連付けて述べている。たとえば、日本にとっての第二次世界大戦は「太平洋戦争であると同時に大東亜戦争である」というように。こうした、日本の近代が背負った宿命が「明治維新以後の二十年間にダイナミックに示さ

れている」と彼は言う、「明治維新は、革命である以上、「民権」であり、西洋列強に対する主権国家の確立をめざす以上、「国権」である」。つまり、民権と国権に限ったことではないが、いづれ対立するであろう志向が両立する多様性、それを有していた精神が「明治の精神」である。この多様な可能性のうち、「排除」された方向が「民権」であるの言うまでもない。「この二つが分裂し、自由民権運動に至ったこと、そして「国権派」が憲法や議会議制を、から与えるというかたちで勝利したことは、誰でも知っている」。こうして多様な可能性が失われた後の閉塞状況を、柄谷は『近代日本の批評』で西田幾多郎に代表させて、わかりやすくこう語っている<sup>②</sup>。

明治維新から二十年経つと、いままでどうにでもなると思っていたさまざまな制度が、どうにでもならなくなってくるんですね。たとえば、西田幾多郎でも、明治十八年ごろ、学校制度改革に反対して学校を中退するんだけど、そのあと大変なんだ。彼が気がつかないうちに、システムが確立していて、そこから一度外れたということがもはや二度と取り返せない。

柄谷によれば、「漱石は、いわば明治十年代の残党である」(一九七〇年『昭和四十五年』)。問題はふたつある。この説は西田幾多郎にあてはまる気はする。しかし、漱石にもあてはまるのか。そして、仮にそうだとすると、それが『「こころ」の先生やKにも当てはまるかだ。特に後者について言えば、先生やKが登場する「下」の主な舞台は明治三十年代なのだ。もちろん、『「こころ」の作者が、先生やKに同時代人としての共感をこめ、特に先生については自身を重ね合わせて描いているのも、多くの読者が感じ取ってきた無視できない印象ではある。次章、次々章で考えた

い。」「漱石の多様性」には、「Kのような極端なタイプは、あ

る時期に固有のものだといふべきです」とある。これもわかりづらいので、「一九七〇年『昭和四十五年』で補足しておこう。Kについて、「下二十三」の「なまじい昔の高僧だとか聖徒セントだとかの伝を読んだ彼には、ややともすると精神と肉体とを切り離れたがる癖がありました。肉を鞭撻くわだすれば霊の光輝が増すように感ずる場合さえあったのかも知れません」という一節を引用して、こう述べている。

これだけでは、Kはたんにエクセントリックで観念的な青年でしかないようにみえる。しかし、このように極端なタイプは、ある時期に固有のものだといふべきである。たとえば、キリスト教に向かった北村透谷や、禪に向かった西田幾多郎をみればよい。彼らはそれぞれ政治的な闘いに敗れたあと、急速に整備されるブルジョア国家の体制に対して、「内面」に立てこもった。つまり、「明治維新」の可能性が閉ざされたあとで、世俗的なもの一切に対立しようとしたのだ。しかも、彼らは世俗的・自然的なものに敗れざるをえなかった。透谷は自殺し、西田幾多郎は屈辱をしのんで帝大の選科に入ったのである。Kもまたそのようなタ

イプであったといえる。

こうした観点で論じられると、もはや先生の自殺の理由は、Kを自殺に追いやった罪の意識とは関係が無くなってしまふ。「漱石のアレゴリー」を見よう。先生が遺書を奥さんに見せぬよう「私」に頼むのは、仮にKの死に妻が関わっていたとしても、「それが彼の死ぬ「原因」ではありえないということをも、妻や学生にいいたいからだ」。

では、何が先生の自殺する原因なのか。それは明治天皇が死んだからでないことはいまでもない。原因は、もはや原因として指示しうるものがないということと自体にある。いわば、それが「心という正体の知れない奴」（漱石）なのだといつてもよい。

柄谷の初期の漱石論「意識と自然」にすでに、先生の自殺は「友人Kを死なしめた罪悪感からではないといえるのである」とあり、「漱石が凝視していたのは依然として「正体の知れないもの」なのであつて」とある。<sup>5</sup>こうした考え方は彼の漱石論だけでなく、彼の思想全体の基本であ

る。たとえば、彼のよく使う例を挙げれば、ある商品が売れる原因は、売れる前の商品に内在しているわけではない。<sup>6</sup> 購買者がその商品を買う「心」は「正体の知れない奴」なのである。

しかし、そこが本当に不可解なのか。「意識と自然」の冒頭部で柄谷は、「先生の自殺も罪の意識と結びつけるには不十分な唐突ななにかがある」と言う。もし、罪の意識によって先生が自殺する小説として「こころ」が書かれていたら、何の謎も生じないはずだ。それは小説というより、よくある物語だから。不自然さを感じてしまうのは、先生の自殺が罪の意識と結びつかず、別の原因と結びついてしまうからだ。自殺の原因は「もはや原因として指示しうるものがない」どころではない。書いてあるとおりに読めば、それは「明治の精神の終わり」である。だが、いかなるテキスト論者であろうと、ここは書いてあるとおりに読めない。小説のかなり早くから予告される先生の自殺の原因が、小説の最後になっていきなり、しかもちょっとだけ現れる「明治の精神」によって説明される、それが「唐突」なのだ。

では、「明治の精神」をじっくり描けば唐突さは解消さ

れたらどうか。そういう問題ではないのだ。「門」を思い出せばいい。あの参禅には「明治の精神」と同じ唐突さがあり、漱石はこれをくわしく書き込んでいる。けれど、唐突さに何の増減も無かったではないか。この点で、「意識と自然」の問題意識は間違っていない。「ここには、漱石がいかに技巧的に習熟し練達した書き手であったとしても避けえなかったにちがいない内在的な条件がある」のだ。

ただ、「門」の参禅は主人公自身にとってさえ違和感のある行為であった。対して、「明治の精神に殉死する」という言葉は、先生に「新しい意義を盛り得たような心持」を抱かせ、その行為については彼の生きた「時勢の推移」や「持つて生まれた性格」との関わりを言うことができたのである。

## 二

柄谷行人と対照的な「明治の精神」の解釈を示す論者として、江藤淳を挙げたい。明治二十年代以降に「明治の精神」が失われ、国家体制と漱石の一体感も失われた、と江藤は考えない。江藤の語る「明治の精神」は国家に尽くすことと矛盾しない。むしろ、公的な役割を果たすことによ

って実現されるものだ。「明治の精神」を中心に『こころ』を論じた「明治の知識人」で次のように述べている。<sup>7)</sup>

漱石が、英文学を専攻する決心をした頃までには、彼は「国のために」果す役割において、文学と政治に何の差もないことを確信するに到っていた。もし、官吏として政府に仕える者が新しい文明を創造しようという国家の大目的に何ものかを寄与できるなら、同じ目的のために学者は西洋の学者と対等に競争できるはずであり、どの分野においても最高の業績を達成して世界にこの「新しい」日本の文明を誇ることができはざである。そして、もし学者の国家に対する貢献がこのようにして達成できるなら、英文学者たることは意義のあることに違いない。これがおそらく当時の漱石の野心の根柢であった。

江藤の論旨を簡単に追えば、「漱石の野心の根柢」はロンドン留学の挫折とともに崩れ、そこからあの「自己本位」という「個人主義的倫理規範」が立ち上がったのであるが、それは「全体から切り離された孤独な近代人が彼の

内部に誕生したこと」でもあった。だが、漱石はせっかくの個人主義を醜悪なものともみなさざるをえぬ苦悩につきまるとわれた。「明治の精神」が解消されないままだったからである。そこに乃木希典の殉死がやってくる。

明治天皇の崩御と乃木大将の殉死という二大事件のあとで、彼は突然、いわゆる「明治の精神」が、彼の内部で全く死に絶えてはいなかったことを悟らねばならなかった。今、あの偉大な時代の全価値体系の影が、漱石の暗い、苦悩に充ちた過去から浮かびあがり、かつて愛した者の幽霊のように漱石に微笑みかけていた。幽霊は、あるいはこういったかも知れない。

「われに來たれ」

漱石は肯いた。彼は、自分の一部が、おそらくは小説の主人公のかたちで、「明治の精神」に殉じられることを知ったのである。こうして、漱石は、彼が伝統的倫理の側に立つものであることを明示するために、「こころ」を書きはじめた。

桶谷秀昭はこの説にほぼ同意しつつも、江藤の論じた

「明治の精神」のほかに、個人主義も、もう一つの「明治の精神」であることを指摘した（淋しい「明治の精神」）。この江藤桶谷の説が、定説とまではいかずとも、現在最も多く支持されているのではないか。私も、漱石が国家に疎外感を抱くようになるのはロンドン留学がきっかけであり、柄谷の言う明治二〇年代ではないように思う。

ただ、漱石の内面にふたつの「明治の精神」の葛藤があったとしても、『こころ』の先生にもKにもそれを読み取れない。だからこそ、「明治の精神」は唐突なのである。何より、先生の語る「明治の精神」は乃木に象徴されるような「伝統的倫理」と無縁だ。先生の言う「殉死」は「古い不要な言葉に新しい意義を盛り得たような心持」を起こさせるし、先生には「乃木さんの死んだ理由がよく解らない」のだから。漱石が自身と重ねて先生を描いているのはわかる。しかし、どこかにズレが生じている。たとえば、講演にユーモラスな表現を全くまじえない漱石を私は想像できないが、先生は一言も冗談を言わない。漱石の「明治の精神」を先生の「明治の精神」に当てはめる解釈に無理は無いか。二人を比較してみよう。

一九一三年の講演「模倣と独立」は『こころ』を書き始

める直前の漱石の考えを知ることのできる貴重な講演である。よく引用される「よく出来た小説」については私は以前論じたことがある。今回は次の一節から始めたい。

人間という者は大変大きなものである。私なら私人がこう立った時に、貴方がたはどう思います。どう思うといった所で漠然たるものでありますが、どう思いますか。偉い人と速水君は思うか知らんが、そんな意味じゃない。私は往來を歩いている一人の人を捉まえてこう観察する。この人は人間の代表者である。こう思います。そうでしょう神様の代表者じゃない、人間の代表者に間違いはない。禽獸の代表者じゃない、人間の代表者に違いない。従って私が茲処にこう立っている、私はこれでヒューマン・レースをレプレゼントして立っているのである。私が一人で沢山ある人間を代表していると、それは不可<sup>いか</sup>ん君は猫だと意地悪くいうものがあるかも知れぬ。もし貴方がたがこういったら、そうしたら、いや猫じゃない、私はヒューマン・レースを代表しているのであると、こう断言するつもりである。異存はないでしょう。それならば、そ

れで宜しい。

一人の人間は人間全体を代表する。これは先生の人間観の根本でもある。以前に論じたことを繰り返すと、彼は、叔父を信用できなくなればそれだけで人間全体を信じなくなり、逆に、人間全体を信じないから妻も信じないという言い方もする。ただし、漱石の場合、右の引用は「同時にそれだけかというところでもない。じゃ何を代表しているか」というと、その一人の人は人間全体を代表していると同時にその一人を代表している」と続く。講演の主眼はむしろこちらにあるのだが、先生には自分が自分自身を代表しているという単独性の意識は弱い。この意味で彼は孤独ではないのである。彼の孤独は全人類に支えられている。

漱石の小説によく使われる語のひとつが「教育」である。芥川龍之介がほとんど使わないのと対照的だ。漱石の主人公の多くが教育を受けたことを自負している。「ころ」も例外ではなく、5回使われている。そのうち3回が先生のもので、どれにもエリート意識が鮮明だ。たとえば、「精神的に向上心のないものは、馬鹿だ」(下四十一)と言いつつKを打ちのめした後にはこう言っている、

「私にも教育相当の良心はありますから、もし誰か私の傍へ来て、お前は卑怯だと一言私語ささやいてくれるものがあつたなら、私はその瞬間に、はっと我に立ち帰つたかも知れません」(下四十二)。實際は教育を受けた自負が良心を失わせたのだが。

「上九」に印象的な場面がある。先生は、「君、私は君の眼にどう映りますかね。強い人に見えますか、弱い人に見えますか」と「私」に問う。

「中位ちゆうぐわいに見えます」と私は答えた。この答えは先生にとつて少し案外あんがいらしかつた。先生はまた口を閉じて、無言で歩き出した。

先生は自尊心を傷つけられたのである。エリートに最もふさわしくない「中位」という答えが返つてきたのだ。漱石にもエリート意識はあつたろうが、彼はこんな場面を挿入できる作家であつた。

先生は自分をただの罪びとだとは思っていない。彼は全人類を代表して罪を犯したのだ。「私はただ人間の罪というものを深く感じたのです」(下五十四)。彼は罪を認めて

いるが、謝罪はしない。教育を受けた者として後世に教えを残そうとしている、「私は私の過去を善悪ともに他の参考さんこうに供するつもりです」(下五十六)。

### 三

前の江藤淳の引用を繰り返すと、「官吏として政府に仕える者が新しい文明を創造しようという国家の大目的に何ものかを寄与できるなら、同じ目的のために学者は西洋の学者と対等に競争できるはずであり」。ここでいちばん問題になるのは「西洋の学者と対等に競争できる」であらう。それは「学力」の問題ではなかつた。漱石はロンドンに留学してやつと気づくのである。有名な『文学論』序文にあるとおりだ。

翻つて思ふに余は漢籍においてさほど根底ある学力あるにあらず。しかも余は充分これを味ひうるものと自信す。余が英語における知識は無論深しといふべからざるも、漢籍におけるそれに劣れりとは思はず。学力は同程度として好悪のかくまでに岐かかるるは両者の性質のそれほど異なるがためならずんばあらず。換

言すれば漢学にはゆる文学と英語にはゆる文学とは到底同定義の下に一括し得べからざる異種類のものたらざるべからず。

大学を卒業して数年の後、遠き倫敦ロンドンの孤燈の下に、余が思想は始めてこの局所に出会せり。（略）余はここにおいて根本的に文学とは如何なるものぞといへる問題を解釈せんと決心したり。

この序文で、漱石は漢文学と英文学の違いについて「どっちが肌にあうかということのをのべているにすぎない」と、江藤は述べている。<sup>11</sup>柄谷行人が「風景の発見」で、漱石は「漢文学と西欧文学を比較してみるような呑気な場所にはいかなかった」と書いたとき、江藤の漱石論を主たる批判対象として考えていたのは間違いない。<sup>12</sup>一言でいえば、西洋文学は普遍的であり、漢文学は西洋文学の文脈において「漢文学」と呼ばれるものではない。ひとたび西洋文学の文脈で杜甫や李白を読んでもしまうと、それ以前の読み方は二度と回復できない。これは肌合いの問題ではないし、なにより「対等な競争」は原理的に存在できない。

たとえば、遠近法で描かれた西洋の風景画にひとたび触

れてしまうと、それが普遍的な風景を描いているように思え、そうなると、北斎や広重の見ていた彼らにとつての本当の世界を、われわれは二度と回復できない、それが「風景の発見」だ。明治二〇年代以降の日本はこうした普遍性に取り込まれた、と柄谷行人は考える。本当にまったく回復できないのか、それは明治二〇年代が始まりなのか、私は疑問に思うが、本論はそれを述べる場ではない。ひとまず肯定し、それより、この「普遍性」についても少し述べておこう。簡単に言えば、それはフッサールが「幾何学の起源」で次のように言う「アプリアリの開示」である。<sup>13</sup>

幾何学ならびにそのすべての真理が、あらゆる人間、あらゆる時代、あらゆる民族、たんに歴史上事実としてあつたばかりでなくおよそ考えうるかぎりのすべてのそれらにとつて、無制約的普遍性をもつて妥当することは、誰もがあまねく確信していることである。（略）（このアプリアリの開示において）のみ、あらゆる歴史的実性、あらゆる歴史的環境、民族、時代、人間性を越えたアプリアリな科学が存在しうるのであり、このようにしてのみ、「永遠の真理」として

の科学も登場することができる。

江戸時代の日本にいかにも精緻な描写の絵画があらうと、また、和算がいかにも高度な発達を遂げていようと、それが普遍性を持たなかったのは、「あらゆる人間、あらゆる時代、あらゆる民族、たんに歴史上事実としてあつたばかりでなくおよそ考えうるかぎりのすべてのそれら」を前提した空間を組織しなかつたからだ。「西洋の学者と対等に競争できる」ための必要条件として、優れた成果を挙げる以前に、この普遍性の空間を獲得しなければならぬ。

ところで、幾何学がそれ自体でこうした普遍性を持つこととは証明できない。柄谷行人が「言語・数・貨幣」でゲーデルの不完全性定理を引き合いにだしてよく論じていた通りだ。<sup>(14)</sup>だから、この実は根柢の無い普遍性を拒絶することは可能だ。たとえば、われわれは考古学を「アプリアリな科学」として受け入れており、出土品を見れば、日本の歴史が『古事記』の記述と異なることを理解する。しかし、国学の伝統を受け継いだ明治初期の雑誌「大八州学会雑誌」には次のような記事がある。

近ごろたま／＼外国の学者きて、途中に古塚をみて、古器物をほりいだし、日本人の上古のさまはとありかくありといふにおどろかさされて、洋楽先生がおりしあてに尾ひれをつけて、日本人は蒙古人のわたりきたれるなりといひ、又天孫降臨などいふは、印度あたりより潮にながされて日向国あたりにな／＼よひきつるを、さもありがたげにいへるなりといへば、ものしらぬ俗人はげにさあらんと思ふもあり、あさましといふもおろかなり、いかで今より古今の書をよみ、実地に考えあはせて、従来うづもれたる大日本国の御光を世にかゝやかさばや

(西野古海「無邪志国造」明治一九年八月)  
土の中から出てきたがらくたよりも、古くから伝わる貴重な書物を信じる、というのは理論として成立していると思う。いわば国学原理主義だ。柄谷の言う明治二〇年代になつて消えてゆく多様性の一例に加えていいのではないか。すでに書いたように、この多様性は消滅してゆく。「ものしらぬ俗人」の多くは西洋の普遍性を素直に受け入れたらう。反面、苦い薬を飲むように飲み込んだ者もいたはずで、漱石はそれにあたる。『文学論』序文でよく引用

される「英文学に欺かれたるが如き不安」や「倫敦に住み暮らしたる二年は尤も不愉快の二年なり」にそれはうかがえる。西田幾多郎は『善の研究』で禅をこの普遍性の空間で語ることに成功したが、柄谷が「風景の発見」で論じたように、漱石の『文学論』は独自の空間に立とうとして挫折してしまった。

日本人が「西洋の学者と対等に競争できる」ための必要条件が普遍性の獲得だったとすれば、十分条件は日露戦争だったろう。「模倣と独立」には「日露戦争というものは甚だオリヂナルなものであります。インデペンデントなものであります」という一言があり、「西洋に対して日本が芸術においてもインデペンデントであるという事ももう証拠立てられても可い時である」と続いてゆく。『こころ』の乃木大将もこの文脈で論じるべきだが、そろそろ筆を置きたい。結論を急ごう。

日露戦争ほど大規模ではなかったが、右の「十分条件」として日清戦争も無視できない。これによって日本の金本位制がやっと本当に成立するのだから。先生は日清戦後の学生である。漱石がロンドンで感じたような「不愉快」が、彼には無縁であることは言うまでもない。彼には普遍

的な空間を獲得する苦勞は必要無い。全人類を代表して告白した罪が「無制約的普遍性をもって妥当する」ような空間が、すでに用意されていた。漱石にとっては切り拓く場だったものが「明治の精神」であり、先生にとってはその後には生きる場が「明治の精神」であった。「最も強く明治の影響を受けた」(下五十五)をそのように読むことはできないだろうか。

かくて、ようやく「私」を論じられるところまで来たと思う。先生と同じ教育を受けたわりに、彼にはその自負も代表意識もほとんど見られないのである。<sup>15)</sup>

#### 注

- (1) 『言葉と悲劇』所収(一九八九年、第三文明者)。
- (2) 『終焉をめぐって』所収(一九九〇年、福武書店)。
- (3) 『明治大正篇』(一九九二年、福武書店)。
- (4) 『増補漱石論集成』所収(二〇〇一年、平凡社)。
- (5) 『畏怖する人間』所収(一九七二年、冬樹社)。
- (6) 『探求I』(一九八六年、講談社)など。
- (7) 『夏目漱石(増補版)』(一九六五年、勁草書房)。
- (8) 『夏目漱石論』(一九七二年、河出書房新社)。
- (9) 『夏目漱石「こころ」』(大阪大谷国文)二〇一五年、三月。

- (10) 注(9)参照。
- (11) 『夏目漱石』(一九五六年、東京ライフ社)。
- (12) 『日本近代文学の起源』(一九八〇年、講談社)。
- (13) フッサール、デリダ『幾何学の起源(新装版)』(田島節夫他訳、一九九二年、青土社)。
- (14) 『内省と廻行』所収(一九八五年、講談社)。
- (15) これを読まされる私の学生を考慮して引用は主として新字新仮名を使用した。

(本学日本語日本文学科教授)