

國學院大學學術情報リポジトリ

Natsume Souseki and the Dialectic of Civilisations

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Fujino, Hiroshi メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000742

漱石と文明開化の弁証法

藤野 寛

夏目漱石の文明開化論は読む者に強い印象を残す。その結果、単純化して受け止められる恐れなしとしない。つまり、「皮相上滑り」の文明開化を批判した漱石は、「あるべき」文明開化を想定する近代主義者だった、とする受け止め方である。しかし、漱石の思考はここでもひねくれており、一筋縄ではいかない。彼の言葉でいえば「逆説」含みである。「弁証法的」とも捉えられうるその消息を、以下において明らかにすることを試みたい。

にしるしている。

「日本は三十年前に覚めたりといふ。然れども半鐘の声で急に飛び起きたるなり。その覚めたるは本當の覚めたるにあらず。狼狽しつつあるなり。ただ西洋から吸収するに急にして消化するに暇なきなり。文学も政治も商業も皆然らん。日本は真に目が醒ねばだめだ。」(第十九卷／66頁)¹⁾

【1】 1901年3月にロンドンで夏目漱石は日記に次のよう

ここに発せられる警鐘がさらに展開されることになるのが、それから十年後の1911年8月に和歌山で行われた講演「現

代日本の開化」だと言ってよいだろう。そこでは日本の開化は次のように診断される。

「西洋の開化（即ち一般の開化）は内発的であつて、日本の現代の開化は外発的である。ここに内発的というのは内から自然に出て発展するという意味で丁度花が開くようにおのずから蕾が破れて花卉が外に向かうのをいい、また外発的とは外からおつかぶさった他の力でやむをえず一種の形式を取るのを指したつもりなのです。（…）勿論何処の国だつて隣づき合がある以上はその影響を受けるのが勿論の事だからわが日本といえども昔からそう超然としてただ自分だけの活力で発展した訳ではない。（…）少なくとも鎖港排外の空気で二百年も麻酔した挙句突然西洋文化の刺戟に跳ね上つた位強烈な影響は有史以来まだ受けていなかったというのが適當でしょう。（…）今まで内発的に展開して来たのが、急に自己本位の能力を失つて外から無理押しに押されて否応なしにその通りに行なければ立ち行かないという有様になつたのであります。」（第十六卷／448頁）

ここで、「内発的／外発的」という対比がキーワードになる

わけだが、漱石の「現代日本の開化」論のキーワードとしては、それと共に、いま一つ「皮相上滑り」がある。こう言われる。

「自分はまだ煙草を喫つても碌に味さえ分らない子供のくせに、煙草を喫つてさも旨そうな風をしたら生意氣でしよう。それを敢てしなければ立ち行かない日本人は随分悲酸な国民といわなければならぬ。（…）自然天然に発展して来た風俗を急に變える訳にいかぬから、ただ器械的に西洋の礼式などを覚えるより外に仕方がない。自然と内に発酵して醸された礼式でないから取つてつけたようではなはだ見苦しい。これは開化じゃない、開化の一端とも云えないほどの些細な事であるが、そういう些細な事に至るまで、我々のやつてている事は内発的でない、外発的である。これを一言にして云えば現代日本の開化は皮相上滑りの開化である」と云う事に帰着するのである。無論一から十まで何から何までとは言わない。複雑な問題に対してそう過激の言葉は慎まなければ悪いが我々の開化の一部分、あるいは大部分はいくら己惚れてみても上滑りと評するより致し方がない。」（第十六卷／454-455頁）

「内発的／外発的」をキーワードとする診断については、それは（価値中立的な）事実の確認であって、必ずしも批判ではない、と解することも全く不可能というわけではないだろう。それに対して、「皮相上滑り」となると、価値判断、それも否定的なそれに裏打ちされていることは歴然としている。こちらは明らかに批判である。

【2】ここに問題が発生する。「内発的でない」という診断と、「皮相上滑りである」という批判の関係である。もちろん、内発的でないからこそ皮相上滑りになる、という連関が生まれうることは、容易に想像できる。漱石自身の説明では、次のようになる。

「この圧迫によつて吾人はやむをえず不自然な発展を余儀なくされるのであるから、今の日本の開化は地道にのそりのそりと歩くのでなくつて、ヤツと気合を懸けてはびよいびよいと飛んで行くのである。開化のあらゆる階段を順々に踏んで通る余裕をもたないから、できるだけ大きな針でぼつぽつ縫つて過ぎるのである。足の地面に触れる所は十尺を通過するうちにわずか一尺ぐらいなもので、他の九尺は通らないの

と一般である。私の外発的という意味はこれでほぼ御了解になったろうと思います。」（第十六巻／449頁）

内発的な開化の場合には「地道にのそりのそりと歩く」こと、言い換えれば「地に足をつけた歩き方」になるのに対して、「外発的」な開化では、「びよいびよいと飛んで行く」のであり、これが「皮相上滑り」に他ならない。

しかし、外発性と皮相上滑りの関係は、本当に——漱石が見るように——必然的な連関なのだろうか。

何か他なるものと出会った時、その相手とがっぷり四つに取っ組み合い対話・対決するのではなく、目に見える相手のうわべだけに表面的に反応するようなあり方を、皮相上滑りと評するのだろう。相手から何かを学び取るうとするに際して、その表面だけをなぞったり真似たりする反応、外側から押し寄せてくるものを深く受け止めるのではなく、その表面をなぞる、模倣するという反応であり、その結果としての変化だ。例えば、ただカッコいいから真似るというのでは、もちろん軽薄であり論外だ。表面をコピーすることにしかない。見ての通り、「上滑り」という言葉には、「内／外」「表面／深層」「深い／

浅い」といった二分法が対応している。

皮相上滑りの文明化は『吾輩は猫である』の中でも批判されている。単なる真似だ、と。

「出来ないのではない。西洋人がやらないから、自分でもやらないのだろう。現にこの不合理極まる礼服を着て威張って帝国ホテルなどへ出懸るではないか。その因縁を尋ねると何にもない。只西洋人が着るから、着ると云うまでの事だろう。西洋人は強いから無理でも馬鹿気ていても真似なければ遣り切れないのだろう。(…)学問といえどもその通りだがこれは服装に関係がない事だから以下略とする。」(第一巻／287頁)

しかし、では、真似ることと学ぶことはどう違うのか、という疑問が浮かばずにはすまない。真似ることを斥けると、結局、学ぶことを否定することになってしまわないだろうか。人間の歴史を眺めれば、より進んだ(優れた)文化から学ぶことの繰り返し以外ではなかったのではないか。それを痛感するのは、19世紀の前半にイギリスで蒸気機関車が走り始めたら、あつという間にヨーロッパの国々がそれを真似た(導入した)という

事実だ。(だから、キルケゴール(1813-1855)はコペンハーゲンからベルリンに行くのにプロイセン国内では汽車に乗れたのだった。)日本人だけが真似に余念がなかったわけではない。

では、「皮相上滑り」の反対とは、どんなあり方か。表面をコピーするだけでなく、その中身の深いところまで学んだ上で、それを我がものにする事だろう。つまり、相手の表面だけでなく、内部の奥深くまで食い込んで学ぶことだ。だからこそ、漱石が考察の中心に置く言葉には「内」の字がつくのである。表面(上部)の反応と内部(奥底)の変化を区別するものは何なのか。一つは、自己否定ということではないか。つまり、江戸文化が西洋文化に出会ったときに、江戸文化自体の否定性が痛苦をもつて自覚された、ということがあるのではないか。もつとも、その否定性は、江戸時代においても、一定の仕方ですら既に自覚されてもいたに違いない。例えば福沢諭吉は、封建的な門閥制度を「親の敵」として憎んでいた。そのことは、江戸時代にいくつかの「改革」の試みがあったことから確認できるはずだ。1600年から1853年まで、ひたすら暗黒の停滞があつたなどということであろうはずがない。江戸時代の内側にも進歩はあつたはずだ。それは何によって引き起こされた

のか。(自己満足する ego)な江戸文化、というイメージに足をすくわれたくない。)

衝撃を受け止める側に(も)内側に自己否定、自らが変まることへの欲求が抱かれている場合、それは「内発的」受け止めの名に値するだろう。「内発的な開化」とは、自らの内側の深いところから発した開化の意味なのであり、実際、漱石は、日本(人)に、内側の深いところに発する開化を要求したことになる。しかし、それは本来に「皮相上滑り」に対する反対を意味するものだろうか。

「皮相上滑り」の反対は、むしろ、相手を真正面から受け止め、相手の―表面ではなく―深い層において向き合う、という姿勢でこそあるのではないか。相手からの衝撃にしっかりと噛み合う反応、ということだ。これは、しかし、内発的ということとイコールではない。なにしろ「内発的」とは、同じ「内側」に関わる言葉であるとしても、自らの内側にこそ発するものでなければならぬ、という要請なのであって、相手をその内部の深いところで受け止めよ、という要請ではないのだから。「内発的」とは、外に対する反応ではなく、内に発する動きであるべきだということを含意する言葉である。外からの衝撃を相手のその深いところまで降り立ち、そこからしっかりと受け止める、と

いうあり方の表現ではない。そもそも「内発性」と「皮相上滑り」というのは、異なる問題次元の性質である。一方は成長に関わる概念であるのに対して、他方は関係の概念なのだから。

だとすると、「皮相上滑り」を批判するために「内発性」を対置することで、漱石は二つの異なるあり方を混合、あるいは混同していることになる。同じく「内」の字が含まれているが、自らの「内」に発する変化と、相手の「内」奥にまで食い入つてのがつぶり四つの取り組みとの違いだ。漱石は二つの異なる問題を一緒くたにしていることになる―(自らの)内部に発する変化」という問題と、「外部からの刺激に対する表面的でない―相手の内奥にまで降り立つての―反応」という問題を。漱石は、異文化に対する正しい「反応」をこそ問おうとしながら、問題を、内発的な「変化」の問題に置き変えてしまつていく、と言わねばならないように思われる。

外から刺激・衝撃に襲われつつもそれを正面から受け止めて、がつぶり四つに取り組むという反応は、十分にありうるものだ。別の言い方をすれば、外発性は必ずしも皮相上滑りを帰結するとは限らない、ということだ。外発的であつても皮相上滑りでない反応はありうる―そのはずなのだ。

こう考える時、「内発的開化」あるいは「内発的变化」という考え自体が含む問題点が見えてくるように感じられる。問題は二つある。

一つに、そもそも、漱石は本当に単純な「内発的開化」主義者だったのだろうか。そう問わずにはいられないのは、漱石自身が外側からの衝撃というものを深く、あまりに深く受け止めていたと思われるからだ。(ここでも、「深い」という形容詞が出てくるのであり、それは不可避だ。) 漱石は、自分が英文学をイギリス人ほどには深く細やかに理解できないことを痛感し、落胆もしたのだという点が指摘されたりもする。しかし、漱石が英文学によって十分に魅了され、深く影響されてもいた事実はそのことで帳消しにはならないはずだ。漱石の精神世界は根本のところでは江戸文化によって規定されていた、というような話ではありえない。彼は、執拗に西洋の文学や哲学から養分を汲もうとし続けていたのであり、ただそれを誇示しなかつただけだ。輸入業者としての自らの能力をひけらかす必要など、彼は一向に感じていなかっただろう。(東大での教員ポストにつきことで、その意味では既に頂点を極めていたとも言えるのだから。) 自分にとって「古くて懐かしい」世界を深く揺すぶり動かす衝撃をこそ、漱石は必要としていたのであり、実際に

受け取ってもいただろう。「新しさ」はなくてはならない価値なのであり、それは、「古さ」がただ懐かしいだけでなく、狭苦しく、不自由に感じられるからでなくして何だったというのか。

第二に、「内発的開化」とは、現実的に、どんなことでありえただろう、と考える必要がある。外側からの衝撃に対する反応でないような開化？ 黒船による一撃なしの、内発的な開化？ しかし、これは無理な注文だ、と言わざるをえない。一九世紀後半の地球の歴史的現実を無視した、現実仮想の話になつてしまう。なにしろ、現実にペリーはやって来たのだし、「放つておいてくれ、われわれは独自の内発的開化をやりますから」などと思っても、放つておいてはくれなかつただろう。外圧に対して精一杯反応すること以外、他にしようがなかつたのだ。漱石にとつても、これが歴然たる厳しい現実だった。

そして、(国際) 関係の中を動く政治の世界に「内発性」という理念を持ち込むことは、そもそも適切ではないのではないか。「内発的变化」というのは、現実離れた発想、その意味で悪しき理想だと言わねばならないのではないか。

【3】 ただし、問題はその点にはとどまらない。より根本的な

問題がある。

皮相上滑りの開化が批判される場合、そうではない、言うなれば「真正の開化」であればどんなに推し進めるべし、という指針が出され得たことになるだろう。開化そのものについては、これを肯定的に評価する立場だ。(例えば福沢諭吉は、この立場に立っていた。)

けれども、漱石は、そうとは言えない視点を持っていた。漱石は、開化・啓蒙のマイナス面もまた見てとる視点を既に獲得していた。内発的な開化であれば歓迎、と無邪気に考えていたわけではない。開化には、プラス・マイナスの両面があること、そして、その両面は切り離し難く絡まり合っていることを、彼は正確に洞察していた。

そもそも漱石は近代主義者なのか、という問いが立つ。皮相上滑りの開化を批判する場合、ここでは、皮相上滑りでない開化の可能性が想定されている。「真の(文明)開化」と呼ばれうるような何ごとかだ。漱石は、そういう開化を日本に求めたのだろうか。もしそうだとすれば、漱石は近代主義者だったことになる。しかし、事情は、それほど単純ではない。

なぜなら、漱石は「(文明)開化の弁証法」とでも呼ぶべき

観点を持っていたからだ。それが論じられているのが、この講演の前半部分である。ここでは、「日本とか現代とかいう特別な形容詞に束縛されない一般の開化から出立してその性質を調べる」(第十六巻／435頁)議論が展開されている。この講演は、「日本の開化」(第十六巻／447頁)を論じる後半の議論が強い印象を残すものであるため、それに比して前半の「一般」論はともすれば素通りされかねないのだが、ここで言われていることは重要性において引けを取るものでは決してない。そこで漱石は「開化の逆説」について語っているのである。

「ただいま申し上げた二つの入り乱れたる経路、すなわちできるだけ労力を節約したいと云う願望から出て来る種々の発明とか器械力とか云う方面と、できるだけ気儘に勢力を費したいと云う娯楽の方面、これが経となり緯となり千変万化錯綜して現今のように混乱した開化と云う不可思議な現象ができるのであります。

そこでそう云うものを開化とすると、ここに一種妙なバラドックスとでも云いましょうか、ちょっと聞くとおかしいが、実は誰しも認めなければならぬ現象が起ります。」(第十六巻／444頁)

「昔の人間と今の人間がどのくらい幸福の程度において違っているかと云えば——あるいは不幸の程度において違っているかと云えば——活力消耗活力節約の両工夫において大差はあるかも知れないが、生存競争から生ずる不安や努力に至ってはけつして昔より楽になっていない。否昔よりかえって苦しくなっているかも知れない。」(第十六巻／445頁)

「このくらい労力を節減する器械が整った今日でも、また活力を自由に使い得る娯楽の途が備った今日でも生存の苦痛は存外切なものであるいは非常という形容詞を冠してもしかるべき程度かも知れない。これほど労力を節減できる時代に生れてもその忝けなさが頭に応えなかつたり、これほど娯楽の種類や範囲が拡大されても全くそのありがたみが分らなかつたりする以上は苦痛の上に非常という字を附加しても好いかも知れませんが。これが開化の産んだ一大パラドックスだと私は考えるのであります。」(第十六巻／447頁)

ここでは「パラドックス」がキーワードだ。「一大パラドックス」とは、プラス面をもたらずと考えられている(文明)開化に避け難くマイナス面が伴っており、しかも、その正負の両

面を切り離すことができない、という事態を表現するものと見てよいだろう。西洋哲学において「啓蒙の弁証法」と呼ばれている事態に他ならない。

この弁証法的事情を洞察した者は、その事態を無邪気に肯定することも否定することもできなくなる。漱石であれば、文明開化にはそもそも正負両面の性質が属しているのであるから、非本来的な「文明開化」についてはいまでもなく、たとえ本来の姿を取るそれであっても、単純に称賛することはできないのである。漱石を——福沢諭吉のような——生一本な「近代主義者」と見なすことはできない。そして、この「文明化の弁証法」という事情に漱石が正確に気づいていたことの証しを見出すことは少しも難しくない。

【4】 文明開化の逆説をくつきりと示す具体例は、漱石にとつて何よりも汽車だった。西洋近代の牽引車となった英国を象徴する科学技術としての汽車だ。『草枕』(1906年)では、こう書かれている。

「汽車ほど二十世紀の文明を代表するものはあるまい。何百という人間を同じ箱へ詰めて轟と通る。情け容赦はない。詰

め込まれた人間は皆同程度の速力で、同一の停車場へとまっ
てそうして、同様に蒸気の恩沢に浴さねばならぬ。人は汽車
へ乗るといふ。余は積み込まれるといふ。人は汽車で行くと
いふ。余は運搬されるといふ。汽車ほど個性を軽蔑したもの
はない。文明はあらゆる限りの手段をつくして、個性を発達
せしめたる後、あらゆる限りの方法によってこの個性を踏み
付けようとする。一人前何坪何合かの地面を与えて、この地
面のうちでは寝るとも起きるとも勝手にせよというのが現今
の文明である。何坪何合のうちで自由をほしきままにしたも
のが、この鉄柵外にも自由をほしきままにしたくなるのは自
然の勢いである。憐れむべき文明の国民は日夜にこの鉄柵に
噛み付いて咆哮している。文明は個人に自由を与えて虎のご
とく猛たらしめたる後、これを陥穽の内に投げ込んで、天下
の平和を維持しつつある。この平和は真の平和ではない。動
物園の徒らが見物人を睨めて、寝転んでいると同様の平和で
ある。檻の鉄棒が一本でも抜けたら―世はめっちゃめっちゃにな
る。第二の仏蘭西革命はこの時に起るのであろう。個人の革
命は今すでに日夜に起りつつある。北欧の偉人イブセンはこ
の革命の起るべき状態についてつぶさにその例証を吾人に与
えた。余は汽車の猛烈に、見界なく、すべての人を貨物同様

に心得て走るさまを見るたびに、客車のうちに閉じ籠められ
たる個人と、個人の個性に寸毫の注意をだに払わざるこの鉄
車とを比較して、―あぶない、あぶない。気を付けねばあぶ
ないと思う。現代の文明はこのあぶないで鼻を衝かれるくら
い充満している。おさき真闇に盲動する汽車はあぶない標本
の一つである。」(第三卷／167-168頁)

ここでは、同じ一つの文明の持つ二つの顔が対照されている。
一方は、もちろん、汽車だ。文明を代表(象徴)する。もう一
方は、個性、あるいは、個人の自由だ。その上で「汽車は個性
を軽蔑する」と指摘される。文明の持つ二つの顔が衝突するの
だ。あるいは、文明としての汽車は個性を開発し、かつ同時に
軽蔑する、と言ってもよい。文明そのものが内包する矛盾とい
うべきだろう。確かに「逆説」の名に値する。

その汽車がストーリー展開の中に印象深く組み込まれている
のが、『虞美人草』である。二人の登場人物が、互いに合い知
ることなく夜汽車で京都から東京へと運ばれてゆく。

「二個の別世界は八時発の夜汽車で端なくも喰い違つた。(…)

二百里の長き車は、牛を乗せようか、馬を乗せようか、如何なる人の運命を如何に東の方に搬び去ろうか、更に無頓着である。世を畏れぬ鉄輪をごとりと転す。あとはまじぐらに闇を衝く。(…)夜こそ見えね、さかんに黒けむりを吐きつつある。眠る夜を、生けるものは、提灯の火に、皆七条に向つて動いて来る。梶棒が下りるとき黒い影が急に明かるくなつて、待合に入る。黒い影は暗いなかから続々と現われて出る。場内は生きた黒い影で埋まつてしまふ。残る京都は定めて静かだろうと思われる。京の活動を七条の一点にあつめて、あつめたる活動の千と二千の世界を、十派一束に夜明まで、あかるい東京へ推し出そう為めに、汽車はしきりに煙を吐きつつある。(…)汽車は遠慮もなく暗いなかを突つ切て行く。豪という音のみする。人間は無能力である。

「京都の電車とは大違いだろう」

「京都の電車か？ あいつは降参だ。(…)あれで運転しているから不思議だ」

「乗る人があるからさ」

「乗る人があるからって——余りだ。あれで布設したのは世界一だそうだけ」

「それでもないだろう。世界一にしちゃあ、幼稚すぎる」

「ところが布設したのが世界一なら、進歩しないことも世界一だそうだけ」

「ハハハハ京都には調和している」

「そうだ。あれは電車の名所古蹟だね。電車の金閣寺だ。元來十年一日の如しと云うのは褒めるとき言葉なんだがな」

車は夢を載せたままひたすらに、只東へと走る。夢を携えたる人は、落とすまじと、ひしと燃ゆるものを抱きしめて行く。車は無二無三に走る。」(第四巻／115-121頁)

ここでは、京都駅と「残りの京都」が対比されている。漱石にとつて、京都は「閑静」の象徴だった。文明開化以前の、と言つてもよい。「あかるい東京」に対して、閑かで暗い所、それが京都だった。小品「京に着ける夕」も「汽車は」と始まるのだが、ここでは汽車は逆に東から西に向かう。

「汽車は流星の疾きに、二百里の春を貫いて、行くわれを七条のプラットフォームの上に振り落とす。余が踵の堅き叩きに薄寒く響いたとき、黒きものは、黒き咽喉から火の粉をぱつと吐いて、暗い国へ轟と去った。

唯でさえ京は淋しい所である。(…)この淋しい京を、春

寒の宵に、疾く走る汽車から会釈なく振り落された余は、淋しいながら、寒いながら通らねばならぬ。(…)

東京を立つ時は日本にこんな寒い所があるとは思わなかった。(…)東京は左程烈しい所である。この刺激の強い都を去つて、突然と太古の京へ飛び下りた余は、恰も三伏の日に照り付けられた焼石が、縁りの底に空を映つさぬ暗い池へ、落ち込んだ様なものだ。(…)静かなる京の夜に震動を起しはせぬかと心配した。」(第十二巻／71頁)

正岡子規の死を偲ぶ心境が京都の町を暗く淋しく静かに感じさせるだけではないようだ。そして漱石自身、静かな京都に全く心惹かれないわけではなかったのだろう。1906年に新設の京都大学文学部に職を得る可能性が開かれたとき、漱石は、狩野享吉に不思議な理由を挙げて断っている。「夫は外でも無之東京の千駄木を去るのが嫌なことに候。是は千駄木がすぎだから去らぬと申す訳には無之反対に千駄木が嫌だから去らぬ事に候」と書き、「此バラドックス」と、ここでもバラドックスの語を持ち出している。京都への転出を断つたのは、慣れ親しんだ江戸への愛着からではない。文明開化の日本に背を向けるのではなく、それと伴走し続ける—それがどれほどの不愉快を

伴うものであったとしても—という心意気の表明であったと思われる。

漱石は、京都に引つ込むのではなく、東京に留まることを選んだ。彼は決して、文明を嫌悪し、英国を嫌い、江戸時代の東京(江戸)に退こうとしたのでもない。それをするには、漱石はあまりにも近代文明によって深く魅了され、浸食されていた。強迫観念に囚われるように食費をさえ節約して本を買ひ漁ろうとするロンドンの漱石の姿は—自転車に乗る練習をする漱石ではなく—そのことを証言して余りある。

【5】「開化の弁証法」という厄介な問題を漱石に突きつける具体的事例としては、汽車があっただけではない。それと並んで、いやそれ以上に重要な問題に、家族、あるいは結婚制度があった。「文明開化の問題」としての結婚制度である。

漱石が複雑な家庭環境の中で成長したことは、よく知られる事実だ。生まれて間もなく養子に出され、実家に正式に戻ったのは二一歳の時だった。長らく彼は、夏目ではなく、塩原金之助として生きていた。その後日談は『道草』という小説に詳しく書かれている。

漱石は、家庭というものに甘い幻想を抱くことができなかつ

た人であるはずだ。にもかかわらず、彼は、自身、結婚し、家庭をもった。この事実が、私には不思議に感じられる。漱石は、家庭の中で幸せだったのだろうか。

こう問わずにはいられないのは、彼のいくつかの小説のテーマが、不義・不倫・姦通であるからだ。それは、幸せな家庭生活を壊す行為であり、それが彼の小説を貫く重要なテーマであり続けたことは、漱石文学の大きな謎(の一つ)をなす。(江藤淳は、その背後に嫂登世との不義があるとする仮説を立てるのだが、説得力があるとは思えない。この仮説が、現時点での漱石研究において(どう)扱われているのか、私は把握していないのだが。)

封建社会が崩壊した後の明治時代に生きた漱石にとって、結婚や家族という制度がどういう意味を持ちうるのかというのとは、とても深刻な問題だったに違いない。それらの制度が、「自由な個人」という理念とどう両立するのか、それはそもそも人を幸福にする制度でありうるのか。この深刻な問題と、漱石はその小説の中で取り組み続けたのだ。

漱石における「開化の弁証法」の現場となるものこそ、結婚制度、家族制度だった、と言えるのは、彼が既に「自由な個人」という理念の洗礼を受けていたからだ。その理念を無かったか

のように洗い流すことはできないことではない。漱石は次のような「断片」を書き残している。

「封建の世はただ一の assumption を要す。分に安んず、これなり。この assumption 以上は他の何らの刺激なく障害なく気楽にして生を過ごし得るなり。今日の世は分に安んずるなかれとの格言の下に打ち立てられたり。分に安んぜざる者からうじて礼儀御世辞の油の力にて自他の摩擦を免かれつつあるなり。昔は孔子を聖といひ釈迦を仏といひ耶蘇を神の子と唱へて自己は遥かにこれに及ばざる者と思へり。これ humiliation なり。この上あるが故に世は安く渡られたり。今日われも孔子なり、われも釈迦なりと天下を挙げて皆思ふ世なり。」(第十九巻／212頁)

「パーソナリチーの世の中である。できるだけ自分を張りつめて、はち切れるばかりにして生きている世の中となる。昔は夫婦を異体同心と号した。パーソナリチーの発達した今日そんな、プリミチーヴな事実があるはずがない。妻は妻、夫は夫、截然として水と油の如く区別がある。しかもそのパーソナリチーをあくまでも拡張しなければ文明の趨勢におくれ

るわけである。そこである哲学者が出(て)来て夫婦を束縛して同居せしむるのは人性に背くといひ出した。元來人間はパーソナリチーの動物であつてこの拡張が文明の趨勢である以上はいやしくもこの傾向を害するものは皆野蛮の遺風である。夫婦同棲という事は野蛮時代に起つた遺物であつて、到底今日に実行すべからざる僻習である。嫁、姑が太古蒙昧の時代に同居したる如く夫婦が同居するのも人類の害である。一步を進めて論ずれば結婚そのものが野蛮である。かくの如くパーソナリチーを重んずる世に二個以上の人間が普通以上の親密の程度を以て連結されべき理由がない。この真理はいわゆる前世の遺物なる結婚が十中八、九まで失敗に終わるの「で明瞭である」(第十九卷/210頁)

漱石は夫婦関係を文明(化)の問題として捉える視点を明確に我がものとしていた。「結婚そのものが野蛮である」とする視点だ。伝統的な男女観に基づく家庭制度が「文明の趨勢」と両立しないことを認識していた。自らが営んでいる家庭生活、夫婦関係が文明の理念に反することを自覚していただろう。そういう家庭生活が不愉快なものにならないはずがない。漱石の不機嫌の理由(の一つ)がこの点にあつたことは疑いを入れ

ない。彼の実際の妻が良妻だったか、悪妻だったか、というような事実問題ではなく、それは、結婚制度の意味如何という原理問題だった。

『吾輩は猫である』の最終章で、迷亭君が「目下文明の傾向を達観しつつ」結婚制度について大演説をぶつくだりがある。

「つらつら目下文明の傾向を達観して、遠き将来の趨勢を朴すると結婚が不可能の事になる。(…)今の世は個性中心の世である。一家を主人が代表し、一郡を代官が代表し、一國を領主が代表した時分には、代表者以外の人間には人格はまるでなかつた。あつても認められなかつた。それががらりと変ると、あらゆる生存者がごとごと個性を主張し出して、だれを見ても君は君、僕は僕だよと云わぬばかりの風をするようになる。ふたりの人が途中で逢えはうぬが人間なら、おれも人間だぞと心の中で喧嘩を買いながら行き違ふ。それだけ個人が強くなつた。個人が平等に強くなつたから、個人が平等に弱くなつた訳になる。(…)文明の民はたとい親子の間でもお互に我儘を張れるだけ張らなければ損になるから勢い両者の安全を保持するためには別居しなければならぬ。歐洲は文明が進んでいるから日本より早くこの制度が行われ

ている。(…)親子兄弟の離れたる今日、もう離れるものはない訳だから、最後の方案として夫婦が分れる事になる。(…)夫はあくまでも夫で妻はどうしたって妻だからね。その妻が女学校で行燈袴を穿いて牢固たる個性を鍛え上げて、束髪姿で乗り込んでくるんだから、とても夫の思う通りになる訳がない。また夫の思い通りになるような妻なら妻じゃない人形だからね。賢夫人になればなるほど個性は凄いほど発達する。発達すればするほど夫と合わなくなる。合わなければ自然の勢夫と衝突する。だから賢妻と名がつく以上は朝から晩まで夫と衝突している(…)ここにおいて夫婦雑居はお互の損だと云う事が次第に人間に分ってくる。」(…)「人間は個性の動物である。個性を減すれば人間を減すると同結果に陥る。いやしくも人間の意義を完からしめんためには、いかなる価を払うとも構わないからこの個性を保持すると同時に発達せしめなければならん。かの陋習に縛せられて、いやいやながら結婚を執行するのは人間自然の傾向に反した蛮風であつて、個性の発達せざる蒙昧の時代はいざ知らず、文明の今日なおこの弊とうに陥つて恬として顧みないのはなほだしきき謬見である。開化の高潮度に達せる今代において二個の個性が普通以上に親密の程度をもつて連結され得べき理由のある

べきはずがない。この観易いき理由はあるにも関わらず無教育の青年男女が一時の劣情に駆られて、みだりに合金の式を挙ぐるは背徳没輪のはなほだしき所為である。吾人は人道のため、文明のため、彼等青年男女の個性保護のため、全力を挙げこの蛮風に抵抗せざるべからず……」(第一卷／545、549頁)

この演説の内容は、上記の「断片」の内容と寸分異ならない。ここにも「哲学者」が引用される。漱石がこの「哲学者」に無邪気に賛同していたわけでは、もちろん、ないだろう。しかし、認識として踏まえていたことは明らかであり、同意せざるをえないとすら感じていたように見える。自らの結婚生活を、「十中八、九」ならざる例外的成功と見なす厚かましきは、自虐家、漱石のものではなかつたはずだ。

文明と結婚生活の軋轢が苛烈に経験されるのが、女性の側においてであることは、言うまでもない。藤尾(『虞美人草』)を見よ。

「家庭的の婦女は家庭的な答えをする。男の用を足すために

生まれたと覚悟をしている女程憐れなものはない。藤尾は内心にふんと思った。この眼は、この袖は、この詩とこの歌は、鍋、炭取の類ではない。美しい世に動く、美しい影である。実用の二字を冠らせられた時、女は―美しい女は―本来の面目を失って、無上の侮辱を受ける。」(第四卷／101頁)

あるいは、お延(『明暗』)を見よ。津田が単純に優柔不断な、つまらない男であるのに対し、お延は開化の理念と現実の間で引き裂かれる近代人だ。

「じゃ継子さんは岡目八目で生涯の運命を極めてしまう気なの」(…)

「継子さん、あたし今あなたにお話したでしょう、あたしは幸福だって(…)何故あたしが幸福だかあなた知ってて」「あたしが幸福なのは、外に何にも意味はないのよ。ただ自分の眼で自分の夫を扱ふ事が出来たからよ。岡目八目でお嫁に行かなかったからよ。」(…)

「じゃあたしのようなのは、とても幸福になる望はないのね」

「あるのよ、あるのよ。ただ愛するのよ、そうして愛させる

のよ。そうさえすれば幸福になる見込は幾何でもあるのよ(…)誰でも構わないのよ。ただ自分でこうと思ひ込んだ人を愛するのよ。そうしてぜひその人に自分を愛させるのよ」(第十一卷／240-241頁)

藤尾とお延には連続するものがある。藤尾は自殺したから結婚しなかったわけだが、もし生き続けていたら、お延のように考えて結婚したのではないか。そして、お延のように結婚生活に破れたのではないか。なぜなら、「自分で自分の人生を扱ふ」という彼女らの理念を、現実の結婚生活は許さないからだ。少なくとも、漱石の時代の日本ではそうだった。そして、イギリス文学とイギリス生活を通して文明化の理念に深く通じていた漱石には、そのことは―少なくとも頭の中では―十分すぎるほどにわかっていた

【6】 本稿の考察を導く「文明開化の弁証法」という考えは、ホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』から想を得たものである。そこでは、眼前に展開されるナチズムの野蠻を、啓蒙＝文明からの(偶然とも形容しうる)脱線、その反対物としてではなく、必然的帰結と捉える解釈が提示される。その際、

弁証法に外部はない。

「啓蒙の本質は二者択一だ。それが不可避であることは支配が不可避であることだ、という二者択一。人間はこれまでいっつも、自然の下に従属するか、それとも自己の下に自然に従属させるかの間で選択しなければならなかったのだ。」³⁾

現実には、八方塞がりとして感受されていた。

ただし、この書は、その観点で一貫しているわけではない。「反ユダヤ主義の諸要素」と題される第5章が「啓蒙の限界」という副題を持つことが、その点を証言している。限界という言葉は、その外部を想定させるのだ。

「啓蒙の限界」とはどういうことか。啓蒙は現実において、これだけのことしか成し遂げることができず、限界に突き当たっていた、という歴史認識が表明されているのか。具体的には、啓蒙が反ユダヤ主義の暴発を阻止することができなかった点に啓蒙の限界があった、と考えられているのか。

第V節の最後の文はこの解釈を支持するかのようにも読める。

「自己自身を意のままにし、暴力となる啓蒙そのものなら、

啓蒙の限界を突き破ることができるかもしれない。」(同書、423頁)

「啓蒙の限界を突き破る」とは、歴史的現実としての啓蒙は不徹底だったので、それをさらに徹底することで、限界の外に出る、という意味なのか。

この解釈は、しかし、そもそもこの書の基本コンセプトに反する。「余すところなく啓蒙された地表は、今、勝ち誇った凶徴に輝いている」(同書、23頁)と診断されたのだった。徹底的に推し進められた啓蒙こそ反ユダヤ主義という凶徴を生み出したのであり、その凶徴の責任は啓蒙にこそある、とされたのだった。啓蒙の徹底化⇨「啓蒙の限界を突き破ること」ではありえないはずだ。

だとすると、啓蒙の限界を突き破ることとは、そもそも「啓蒙という限界」を突き破ること、「啓蒙の外部へと脱出すること」だ、と言わざるをえなくなるのか。啓蒙には支配との絡まり合いが必然にして不可避であり、その内部でのユートピアはありえない。そのことが「啓蒙の限界」という表現に託されているのか。

けれども、「啓蒙の弁証法」の中で「啓蒙」がそれ自体とし

て批判され、斥けられていると言うことも、またできない。啓蒙が陥った袋小路を突破できるとすれば、それは、啓蒙のさらなる徹底、啓蒙を啓蒙することを通してしか可能ではないという認識を、ホルクハイマー／アドルノは幾度も表明している。そもそも、『啓蒙の弁証法』という書物そのものが啓蒙を救い出すためにこそ書かれたとさえ言われている。「啓蒙の救出こそわれわれの切なる願いなのですから」と。

こうして、考察は出発点に戻る。啓蒙に外部はない、という考えだ。それがいかに不可避的に支配と絡まり合っているとしても、そのジレンマ、緊張関係を耐え通す (austragen) 以外に路はない、とする考えだ。この路は、「啓蒙の弁証法」、それも否定的な弁証法という考えに最もふさわしいようにも感じられる。

【7】そして、これは漱石の立ち位置でもあった。彼も「文明開化の逆説」の中に囚われの身だった。

「すでに開化と云うものがいかに進歩しても、案外その開化の賜として吾々の受くる安心の度は微弱なもので、競争その他からいらしななければならぬ心配を勘定に入れると、

吾人の幸福は野蛮時代とそう変りはなさそうである事は前御話した通りである上に、今言つた現代日本が置かれたる特殊の状況に因つて吾々の開化が機械的に変化を余儀なくされるためにただ上皮を滑つて行き、また滑るまいと思つて踏張るために神経衰弱になるとすれば、どうも日本人は気の毒と言わんか憐れと言わんか、誠に言語道断の窮状に陥つたものであります。私の結論はそれだけに過ぎない。ああなさいとか、こうしなければならぬとか云うのではない。どうすることもできない、実に困つたと嘆息するだけで極めて悲観的の結論であります。」(第十六卷／456―457頁)

これが、日露戦争での勝利に沸き立つ日本において吐露された言葉であることは、思い起こしてよいだろう。けれども、漱石はじつとしていたことも潔しとしなかつた。もちろん江戸の日本に退却しようとしたのではない。

「我々の開化の一部分、あるいは大部分はいくら自惚れて見ても上滑りと評するより致し方がない。しかしそれが悪いからお止しなさいというのではない。事実やむをえない、涙を呑んで上滑りに滑つて行かなければならないのです。」

(第十六巻 / 455頁)

諧謔の人、漱石は、涙を吞んで生きていたのだ。例えば江藤淳が次のように指摘するとき見据えているのも「文明開化の弁証法」というこの問題だ。

「漱石は（…）近代は実現されるべきものであり、そして近代は、人間を幸福にする時代である、個人は確立されるべきであり、自我は主張されるべきであるという思想に、ただ一人で、ほとんどただ一人で反対を唱えていた。（…）その十一年間の作家生活によって、あるいはその五十年の生涯によって、そんなことをやって人間は少しも幸福になりはしないぞということ、漱石は身をもって示している。近代というものはなにもプラスばかりではない。物質的にはプラスかもしれないけれど、精神の問題、魂の問題では、多くの非常に危険なマイナスを含んでいる。しかし、われわれはそれを上手に避けることなどできはしない。そのマイナスをすべて引き受ける以外にない。そして引き受けた上で生きていかなければならない。それがほんとうに現代に生きているわれわれの問題なんだぞということ、漱石はその全集の中で、

その存在によってわれわれに今日なお語り続けている。」³⁾

開化は「幸福へのパスポート」ではない。あえて言えば、「古い不幸」から引きずり出された日本人が新たに身を置いていることに気づいた「新しい不幸」だろう。漱石の文学とはその「新しい不幸」の表現に他ならない。汽車という進歩⇌野蛮。個性という幸福⇌苦悩

漱石には、江戸文化に対する否定的な発言はほとんど見当たらない。彼は1867年生まれ、「維新の前後にオギャアと生まれた」世代に属する。見られるのは、もっぱら明治の、あるいは二十世紀の日本の文化文明の成果に対する疑念、その皮相上滑りに対する批判、文明をより深く学んだ者による、皮相浅薄にしか学んでいない輩に対する批判なのだ。

ただし、それは自己批判でもあった。「私の個人主義」において、批判の言葉に「私がそうなのです」と続かずにはすまないことにも見てとれるように。

「近頃はやるベルグソンでもオイケンでもみんな向こうの人がとやかく言うので日本人もその尻馬に乗って騒ぐのです。ましてその頃は西洋人のいう事だといえば何でも蚊でも盲従

して威張ったものです。だからむやみに片仮名を並べて人に吹聴して得意がった男が比々皆是なりといった位ごろごろしていました。他の悪口ではありません。こういう私が現にそれだったのです。譬えばある西洋人が甲という同じ西洋人の作物を評したのを読んだとすると、その評の当否はまるで考えずに、自分の腑に落ちようが落ちまいが、むやみにその評を触れ散らかすのです。つまり鵜呑んといつてもよし、また機械的の知識といつてもよし、到底わが所有とも血とも肉ともいわれない、余所余所しいものを我物顔に喋舌って歩くのです。しかるに時代が時代だから、またみんながそれを賞めるのです。」(第十六卷／611-612頁)

この批判は、文化一般に向けられたものとしては、百年後の今日の日本にはもはや当てはまらない、との感想が浮かぶかもしれない。しかし、果たして本当にそう言えるだろうか。こと哲学に関しては、私にはとてもそう思えない。そして、今から百年以上も前の漱石の発言が、今もってそのまま当てはまることに、私は絶望的な思いを抱く。漱石は私の同時代人である、との思いを強くする。

漱石は、開化を斥けるという選択肢を持たなかった。開化に

よって、古い自分は再建不可能なほどに解体されてしまっていたからだ。その一方でしかし、開化を正しい(内発的な)それと、誤った(皮相上滑りの)それへと二分して、前者(だけ)を採用・追求するという方針を採ることもできない。何しろ、開化それ自体が、両面的、弁証法的であるのだから。開化は皮相上滑りでなければよい、で話がすむわけではない。「正しい開化」を推奨するという立場を漱石は採ることができない。彼は、イギリス文化の崇拜者にはなれないが、かといって、西洋近代を嫌って江戸文化に逃げ帰ることもできない。それをするには、漱石は、一方でイギリス文学に深く魅了され過ぎていた。イギリス嫌いであるかのような発言を彼は残している。しかし、だからといって、それをそのまま真に受けるとすれば、漱石のようにひねくれた人に対して、無邪気の諷りを免れないだろう。

涙を吞んで前に進むしかない、というのが漱石の、言うならば、やけのやんばちの姿勢だった。四九歳という若さで世を去った漱石に既に悟りの境地(のようなもの)を帰せしめ、「先生」として崇め奉ろうとするような解釈には、与することができない。むしろ、死を選ぶお延の絶望にこそ寄り添って、漱石は生きていたのではないか。

【註】

(1) 漱石からの引用については、『定本 漱石全集』（岩波書店、2016年）における巻数と頁数を引用直後に記すことで出典を示した。なお、収録作品は以下の通り。

第一卷『吾輩は猫である』

第三卷『草枕』

第四卷『虞美人草』

第十一卷『明暗』

第十二卷『小品』『京に着ける夕』

第十六卷『文学評論』『現代日本の開化』『私の個人主義』

第十九卷『日記・断片上』

(2) 「京都行きの噂」をめぐる経緯については、江藤淳『漱石とその時代 第三部』（新潮選書、1993年）に詳しい。狩野亨吉あての手紙も同書からの孫引きである（301頁）。

(3) ホルクハイマー、アドルノ『啓蒙の弁証法―哲学的断想』（岩波文庫、2007年）、71頁。

(4) 江藤淳『決定版夏目漱石』（新潮文庫、2006年）、379―380頁。