

夏目漱石－「国民作家」の肖像¹⁾

常 木 淳

概 要

本稿は、夏目漱石の文学を同時代の日本の近代的国民国家形成との関連において考察し、その社会科学的意義について分析する。日本に西欧的な近代文学が確立したとされる日露戦争後の明治末期に展開された自然主義文学と漱石の文学との特質を対比し、両者が自らの文学を通じて、いかなる意味において日本に近代的な自我意識と個人主義を導入したのかを比較検討し、日本における国家の近代化と個人主義の確立との関係についての考察を行う。次に、特に漱石の『こころ』を取り上げて、この小説が主題化した真の問題がなんであったかを、この小説に対する近年の漱石研究者による新しい解釈と対比しつつ、筆者自身の妥当と考える解釈を提示する。また、そのことを通して、漱石の文学が近代日本の精神史に占める本当の位置を明らかにすることを試みる。

I. はじめに

夏目漱石は、大事なお札の顔として、あるいは小学生時代以来、読書感想文の課題作品の作者として、我々文学とは無縁の庶民もしばしばお世話になってきた代表的な国民作家であり、日本人の精神のDNAに刻み込まれた存在である。このような人の精神の境位が単に文学者や文学好きの間に留まらず国民精神史一般に影響すると考えるのは、うがった見方ではないであろう。実際、漱石の近代日本精神史全般への影響は、一見想像されるところをはるかに超えて大きいものと筆者は推量している。

では漱石をして、近代日本精神史における、これほど重要な場所に立たせている理由は何であろうか。彼の卓越した教養と文学的才能のゆえと言ってしまえばそれまでであるが、やはり彼の思想的立ち位置が、本質的な意味において近代日本の思想的運命と重なることが、大きな意味を持っているように見える。そして彼が自らの役割をはっきりと自覚し、それに愚直なまでに挑み続けたところに、彼の後に続く多くの日本人を強く心服させ鼓舞する要因があったのではないだろうか。

漱石が「猫」を発表したのは1905年、「坊ちゃん」がその翌年である。その後、1908年の「三四郎」に始まる三部作を皮切りとして、後期の深刻な作品群が著されるのは1916年、自らの死去によって未完成に終わった遺作「明暗」に至るまでの十年足らずの間である。この時代は日本にとって、日露戦争の勝利によって、東洋人の国家として初めて世界の一等国の末席を確保した栄光の時代であった。他方において、近代国家の確立と並行して社会の都市化と産業化の進展があり、社会の一部には、自らの労

¹⁾ 本稿の初稿に対して貴重なご講評と温かい激励を下された上岡伸雄先生（学習院大学）に、心より感謝の意を申し述べたい。また、本誌編集委員からも、論文の改訂を進める上で、多くの重要なご指摘をいただいたことに対し御礼を申し上げます。ただし、本稿における全ての誤りは筆者の責に帰するものである。

働を金銭に替えて一家を養う必要に迫られることによって、明治日本の近代国家からも、その基底に存在する伝統的な共同体からも疎外された社会階層としての「大衆」がその姿を現し、また、それとは対極的な理由から、世間の荒波にもまれる必要が少なくともしばらくの間猶予されているもう一つの新たな階層が生まれつつあった。すなわち、教育制度の発達により、徐々にではあるが国民の知的な裾野が拡大し、特に高等教育の恩恵に浴したエリート層に属するインテリゲンチアとその予備軍としての学生たちとが知的思想集団としての意味を持ち始めた時代でもあった。しかし彼らにとっても、明治前期のように、時代の渦中に自ら果敢に飛び込んで思想にあるいは実践に向けて自己を実現するには、政治、社会の組織はずっと巨大化しており、自己の生き方と社会的・国家的義務感との間に、明治前期と比べてはるかに大きな乖離が生じていたのである。

政治の世界に目を転ずるならば、この時代は桂園時代と呼ばれる藩閥政治と政党政治との妥協による安定的な政権運営がおこなわれた時期であり、それ以前の自由民権運動期におけるような、政治に対する燃えたるような希望や情熱が冷却していった時代である。日清、日露の戦勝でさえも、前者は西欧列強による三国干渉、後者は敗戦国ロシアに対する賠償金の放棄といった大きな挫折と隣り合わせであった。これらの政治的・社会的閉塞感とともにインテリゲンチアや学生層を襲った思想的停滞感は、ひとつに1903年の藤村操の自死に象徴されるような「人生、如何に生きべきか」についての絶望的な煩悶を生み出し、別の一方においては自然主義文学の隆盛に代表されるような、現実の空虚を率直に承認してこれを受け入れるべしとする冷めた思想傾向を生み出した。1906年に日露戦争講和に反対しておこった日比谷焼討事件は、日本における大衆的示威運動の嚆矢として吉野作造らのインテリゲンチアからも強く注目され、同時代、インテリゲンチアと並行して社会に姿を現した大衆の政治的・社会的な潜在力を垣間見せるものであったが、この運動の中に直接行動に基づく社会主義の実現への期待を抱いた幸徳秋水は、桂太郎藩閥政権のもと、1910年の大逆事件による政治弾圧によって処刑され、この事件は左翼知識人とどまることなく、インテリゲンチア全体の国家権力に対する更なる無力感をも醸成していった。

我々は、漱石の文学についてみる場合、上記のような同時代の政治や社会との関係にあまり重きを置かない場合が多いのではないだろうか。漱石の文学は政治的社会的な現実に対してではなく、個人の内面に潜む問題を照射しているものと解される場合が多い。しかし実際の漱石の文学は、同時代の社会的現実に対する彼の分析と評価とを濃密に織り込んでおり、それを前提としてはじめて、近代人における倫理とエゴイズムとの関係という漱石文学の最も根底的な課題に対する彼の考察の意義もまた理解できるのである。

筆者は本稿において、このような視点から漱石の文学の本質に迫ってみたいと考えている。そのために、まず次節において近代西欧における19世紀リアリズム文学が成立した事情とその社会的背景を踏まえて、明治後期に登場した近代日本文学が、これらの西欧文学を己の範としながら、それとどのように異なる政治的・社会的背景から生成してきたかという事情を明らかにしてゆきたい。Ⅲ節では、同時代の代表的な日本文学潮流としての自然主義文学を主題として、これが近代西欧文学をどのように変質させることによって日本社会の「現実」を描くことに成功し、その過程において文学者自身もまた近代日本社会に適応していったのかを見極めたい。その上でⅣ節において、漱石の代表作である「こころ」を中心として、漱石と自然主義文学との関係、更には漱石文学と近代日本社会ならびに明治国家との関係性を明らかにすることによって、彼が自らの文学において果たそうとした課題の意味を明らかにしたいと考えている。

II. 近代日本文学の成立過程

II. 1 ヨーロッパにおける国民国家と近代文学の成立

近代日本文学のファウンディング・ファザーの一人である二葉亭四迷は、明治期近代文学の嚆矢にして自然主義文学の源流の一つとされる「浮雲」を1887年に公刊した後、1906年に次の傑作「其面影」が発表するまでに20年の歳月を要した。自然主義文学運動の本格的な展開も、漱石や鷗外が精力的に傑作群を発表するのも日露戦争後のことである。つまり日本近代文学は、登場と同時に重苦しい沈黙の20年間を持っていたのである。このことの意味合いについては、安易に看過しえないものとして、ここで考察の必要がある。

日本における近代文学成立の問題を考えるに際して、まず、そもそもヨーロッパの近代文学とはいかなるものであり、それはいかなる来歴を持って成立したのかということから考察を進めたい。近代ヨーロッパ文学は、彼の地における国民国家形成と密接な関係を持つ。何よりもこれらの文学は同時代に確立した国民語で語られ、多様な国家に属する人々の「国民性」を表現するものであったからだ。その意味において古典的な国民文学とは、それぞれの近代国家にとって、自らの国民的プライドの基礎となるものでもあった。イギリスにおけるシェークスピアやミルトン、フランスのラシーヌやモリエール、ドイツにおけるゲーテやシラーは明らかにそのような存在であった。そして、彼の地における近代文学の土壌となった国民国家を支える最も基本的な理念は、個人の人格的尊厳を擁護する個人主義の精神であった。そもそもこれら西欧国民国家の成立を促した最大の思想的動因は、カトリシズムによる教権からの精神的自由に対する保障を獲得することにあり、全ての個人の神の前における平等という基本理念は、次第に社会の世俗化が進展した後も、法の下における平等の理念となって国民国家的統一のための紐帯となり続けたのである。

しかし19世紀の半ばに達するころには、啓蒙の精神に導かれながら絶対王政による国民国家体制を超えて更なる進化を続けていた近代国民国家と、その下における市民社会は、次第にその限界点に達しつつあった。ヨーロッパ19世紀は、近代社会思想の希望であった個人主義と啓蒙思想、その制度上の表現型である自由主義、デモクラシー、資本主義が人々に与えてくれるものの「貧しさ」に対する不安と絶望を感じ始めていたのである。福田恆存（福田、1945-47）によるならば、フランスと、次いでロシアに開花してヨーロッパ19世紀を席卷した写実主義文学は、完成した市民社会における個人主義の限界の上に成立している。個人主義は人間を解放もしなければ幸福にもしないと気付いた時、それでは元の時代に戻れるのか、あるいは戻りたいのかといえば無論そんなはずはない。それでもなお何か問題であることを示そうとするならば、社会制度の側ではなく個人の側から問題を解くことが必要である。つまり、その時代とそこに生きる人間とを、できるだけ先入見にとらわれずにありのままに描くことで、その悲劇の意味を明らかにすることを試みるしかない。これが大略、ヨーロッパにおける写実主義文学の始まりの動機であった。言い換えるならば、ヨーロッパの写実主義あるいはリアリズム文学は、個人主義に基づく社会諸制度が完全な限界に達着したところで、これに個人の側から抵抗する方法論として確立した、と見ることができるのである。

このようにして成立した19世紀ヨーロッパにおける写実主義文学においては、明らかに真正の個の確立へと向かう探求、そしてそれが社会と衝突する時に生ずる、社会に対する厳しい批判精神と結びついていたといえることができるであろう。ディケンズ、ユゴー、ゾラ、トルストイは言うに及ばず、あれほど俗悪な市民社会とそこに生きる人間たちの醜悪な生態と心性に対するシニカルな視線を隠さなかつ

たバルザックやフローベール、あるいはゴーゴリやドストエフスキーにしても、時代から取り残され社会の片隅に追いやられた人々に寄せる視線の温かさ、そしてその背後にある、社会の悪や不正に対する燃えるような義憤のはげしさを時に感じると、偉大な文学と言えば漱石や鴎外のように俗世を低く見る知識人による高度な精神的達成を指すものという先入見を持っている我々日本人の感覚から見る時に、どこか意外なほどに「甘口」な印象を受けてしまうことがある。

しかし好き嫌いは別とすれば、これこそがヨーロッパ写実主義文学の本領であるというべきであろう。例え個が確立して社会への反逆を企てると言っても、それは決して作家が社会から離脱するという意味ではなく、社会の暗部や否定面を臆せず映し出す営為を通じて、どこまでも社会につながっている。それは、社会に対する批判を通じて、その問題点を指摘し改良への指針をも示唆しているのみならず、そのような社会に生きる作家個人のあり方に対する批判にまで内在的に直結することによって、同時代の個人全体に向けて己の生き方に対する批判と指針とをも与えるのである。その意味において、どれほど表面上は社会に対する反逆への意思が見て取れるとしても、これらのヨーロッパ写実主義文学は前時代の文学を継承する「国民文学」の位置を占め続けていたということが出来る。そして更にもう一步踏み込むならば、これらヨーロッパの写実主義文学は、どれほど遠く隔たっているように思われようともなお、啓蒙思想を媒介としながら、個人の自由、自律を以て根底的かつ本質的な価値とするキリスト教精神と決して切断できない関係にある。例え啓蒙思想が神を殺したとしても、殺して自らが取って代わるべき理想像は、やはりかつての神の似姿であるよりほかに有りようがなかったのである。

II. 2 日本における近代国民国「家」の成立過程

徳川期日本の古学、国学、水戸学などに関する研究に基づいて近世日本の国体思想の本質を明らかにした尾藤正英の諸論考(尾藤, 1992, 2014)が示しているように、日本の近世思想の伝統には、個人の自由や権利よりもイエを単位とする国家共同体の連帯と繁栄を重視する考え方がある。周知のごとく、日本は19世紀後半、西欧列強による政治的圧力に対する反作用の形で、開国、維新を経て近代国民国家への道を歩み始めたが、明治日本が近代化の過程において本来的に守ろうとしたのはヨーロッパの国民国家の場合のような「個の尊厳」ではなく、近世日本で発展した国家共同体とその社会制度や習俗であった。それでも、日本よりもはるかに高度な物質文明を持った西欧列強と対抗して、日本という国家共同体の独立を維持するために、西欧的な政治、経済的諸制度の導入は不可避であり、それらは(少なくとも、さしあたっては)導入可能でもあった——すなわち、自由主義と資本主義とが共同体の繁栄と発展のために、デモクラシーと近代軍制とが共同体の存続と連帯を保証するために必要であることが了解される限りにおいて。しかし、明治の近代化において、日本に自由主義があり、資本主義があり、デモクラシーがあり、近代軍制があったとしても、それでもなお、どうしても欠落していたものがある。それはキリスト教に基礎づけられた個人主義の精神に他ならない。つまり、これら西欧文明の社会的諸制度を支える思想的本質である個人主義が、国民的レベルにおいて真に定着することはなかったのである。

維新に成功した薩長藩閥政権の下での近代化政策の結果、日本の近代は、四民平等の下、明六社的な啓蒙と自由主義の精神とともに開始され、法的私有財産制度の下に資本主義経済が導入されるとともに、自由民権運動の活況によってデモクラシーの社会制度が短時日の間にほとんど連続的に導入されて明治立憲体制が成立した。そして、それら諸制度が民衆の間に根を下ろす間もなく帝国主義戦争による国家間の生存競争が生じ、この結果、国内的矛盾は絶えず国際的な緊張状況によって押し隠されるとともに、

近代化による封建的道德から真の近代的個人主義への移行が生ずる代わりに、伝統的な封建的道德が国民国家的ナショナリズムの高揚と手を握ることで、前時代の封建的道德は通俗化された国民道德の形でネーションの隅々にまで浸透し、近代国民国家の情念的本質に根付くことになった。本節冒頭に触れた日本近代文学における当初20年間の沈黙の意味もまた、ここに帰する。明治日本において近代的な社会制度の全てが可能であったとしても、近代文学ばかりは個人主義なくしては成立しないが、明治近代文学が開始された直後から、日本は戦争とナショナリズムの渦に巻き込まれていた。個人は国家によって覆い尽くされ、二葉亭は「文学は、男子が一生を捧げるに足るものか」に悩むこととなったのである。

この間の事情をもう少し具体的に見るために、近代日本文学がしばしば否定的な意味合いを持って主題化してきた「家」について考えてみたい。近世日本における伝統的なイエは、血縁的な関係に基づく家族関係の擬制の上に、実質的には士農工商それぞれの分業に基づく政治・行政・経済的な生産に従事する機能集団としての性格を色濃く保有し、そこでの分業体制は同時に社会の道徳的秩序の基盤ともなるものであった。しかし、そのようなイエ社会とその下における社会秩序が、四民平等の下における「上からの近代化」による私有財産制度と自由市場システムの導入の結果として、個人の自己利益的行動と競争社会の深化、とりわけ工場制生産体制の発展に伴う経済的再編成に直面したとき、明治藩閥政府やそれを支持する知識人たちの多くは、このような近代社会の基礎としての個人主義的倫理を是認し推進するのではなく、解体しつつある伝統的なイエ社会の封建倫理を補完すべく天皇の絶対君主としての倫理的主体性を確立することに強く執着し、天皇を頂点とする国家の発展に対する国民の絶対的忠誠を要求する倫理としての家族国家観を、日本の中心的な国家道徳として宣布することを強く希望していた。

そして、この家族国家観は、国家に対する個人の絶対的忠誠の基盤として、戸主に対する家族の孝徳に基づく絶対的忠誠をも要求するものであった。ここで彼らが予定した家とその頂点にある天皇制とのあり方は、共同体的性格を持つ近世日本の「イエ」の実態や慣習的規範から大きく乖離したものであり、ヨーロッパにおける絶対君主のイメージを日本の天皇制度に投影した神道国教化政策や近代西欧的な家族法原理に結び付けて再整理された私法制度など明治期の近代化の過程で藩閥統治者たちによって導入された「上からの」政策が、やはり近代において確立した公的学校教育の効果によって国民の間に浸透した疑似封建的な社会倫理であったにもかかわらず、このような家族国家観は、その後、日本の伝統的な家族形態であるかのように理解され、その家父長的な家連合の頂点に全ての日本人を「赤子」とする「国父」、絶対的君主としての天皇が位置づけられるという国民的なイデオロギーが定着していった²⁾。

そして、この疑似封建的、近代日本的な「家」にあっては、(近世的なイエのイメージを原型的に温存しながらも)日本の本来の伝統的なイエとも西欧近代的な家族像とも異なる、両者の複合の上に現れた特異な性格を持つものとなった。西欧的な家族観においては父親の権限が強大であるが、そもそも父親は子供たちの教育を神から委任された存在であり、父親は子女の教育と指導において、自ら率先して厳格なキリスト教的家族道徳を実践するとともに、子供たちの自由を尊重しつつ個人としての自覚を持って社会的に自立できるように彼らを助け促す義務を負っていた。つまり、このようなキリスト教的な個の自由と尊厳とを尊重する道徳に基づく教育が父親に課せられた極めて重要な責務であることに対する反対給付として、父親の家族法上の強大な権限が付与されていたのである。他方、伝統的な日本のイエ制度の中では父親の権限は必ずしも絶対的なものではなく、家庭教育は日本的なイエの特色である

2) 以下では、近世的な共同体における家族形態については「イエ」、この明治期以降に近代化されて変形されたものを「家」と呼んで、区別して記述するが、近代日本においては、しばしば、この二つが混同されたり、重ね合わせにイメージされることが多いので、本稿でもこの二つの概念を時に互換的に使用する場合があることをお断りしておく。

機能集団的性格と結びついて、そこでの職業的な訓練や職業倫理の修得と一体化しており、そのような教育の過程を通して子供たちを人格的成長と社会化へと導くものであった。これらに対して、近代日本的な家族国家観の下においては、個の自由と尊厳とに基礎付けられたキリスト教的道徳理念が捨象される一方において、近世国体論における共同体的道徳理念もまた本質的な部分において変形されることによって、近世的な生産秩序の下での機能的な人間関係とそこに付随する共感的な倫理観や人間的な情愛とが失われ、戸主と社会的上位者への忠誠と服従、立身出世と国家発展への自己犠牲的貢献を説く世俗道徳を家族や子女に対して押し付ける、著しく抑圧的な性格が現われたのである。

II. 3 近代日本における個人主義と近代文学の誕生

先に筆者は、たとえ個人主義なくとも、西欧的な政治制度は（少なくとも、さしあたっては）導入可能なのである、と述べた。まさに、さしあたってはその通りであると思う。しかし、現実に導入された近代的な社会制度の下で何が生じたであろうか。日露戦争の勝利によって、日本は極東アジアの民族としては初めて帝国主義国の末席を確保することに成功した。こうして国家としての出世物語はひとまず完結し、それは同時に国家の出世を支えてきた国民各自の出世物語の一段落をも意味した。福沢諭吉が語った一身の独立も、中江兆民をはじめとする自由民権運動家が訴えたデモクラシーの確立も一通りは実現した。人々の間にいくらか富裕は拡大し、個人としての自由も、少なくとも社会の上層の人々にとっては、ある程度実感されるまでになった。確かに日本と日本人は成長し発展していたが、その結果である日露戦争後の時代は思いの外に虚脱感に支配されていた。日本人は、あこがれ続けた西欧文明に戦い始めたのである。

いくばくかの豊かさと自由は、それまで人々を結びつけていた「イエ」共同体の濃密な人間関係と、それに基づく伝統的な社会秩序の緩やかな解体をもたらしつつあった。その共同体的連帯を代置するはずのナショナリズムは、国家社会の内部に存在する階層、世代、地域間の対立によって脅かされ、これを調停するはずのデモクラシーも「情意投合」による利益誘導と談合政治へ転落し、あるいは官僚的な行政国家の台頭を前にして自らの優位を奪われつつあった。そして、何よりも、日本人の心情のうちに織り込まれた家族像としてのイエは、明治政府の国家政策に組み込まれた近代の「家」として変質していった。このような状況の中で戦われた近代戦における歴史的勝利さえ、多数の同胞のかけがえのない犠牲を伴いながら、結局は西欧列強諸国のエゴに翻弄される自国の現実を前にして深い屈辱と閉塞の感を与えていた。こうして、戦争による極度の緊張によるナショナリズムの高揚とともに過ぎた20年間のモラトリアムを経て虚脱と倦怠の感覚に襲われた日本人は、国家、社会、個人間の葛藤を自覚する余裕ができるとともに、その自覚の必要にも迫られたのである。

しかし残念ながら、こうして日本においても西欧的な近代的自我が知識人のうちに確立し、その前哨の位置を占めてヨーロッパ近代文学を範とする近代的リアリズム文学の本格的発展が生じたとか、いわんや真に日本を代表する「国民文学」が確立したとの推論は素直には妥当しない。一体なぜだろうか。19世紀ヨーロッパにおける個人を、他人や社会の指導や後見を排して自らの理性を行使する勇気をもって自立への道を歩み、やがてその限界に気づき苦悩しつつも、なお前を向いて進もうとして、自ら傷つきながら理想を探求し続けている青年のそれに例えることができるならば、日露戦争後の日本に登場した個人とは、様々な高圧的な後見者たちの存在に取り囲まれながら己の身体的成長に対して含羞にみちた不安を抱えている、孤独で奥手の傷つきやすい青年のそれにも例えることができるように見える。

彼の周りには、都市＝市民社会にあっては自助努力によって成功した野心あふれる政治家や経済家た

ちが、「イエ」にあっては封建的な慣習法に拘束された前近代的社会が強力な指導と後見の垣根を構えて、彼を十重二十重と包囲していた。しかもより正確を期するならば、この「二人の父親」は一見すると鋭く対立するように見せかけながら、国家の頂点においては国父としての天皇、基底にあっては近代日本の「家」を支配する「小天皇」としての戸主としての像を結びながら、近代日本の国家的発展のための暗黙の合意によって手を握りつつ、健全極まるナショナリズムの表象を以て、このひ弱な青年の前途に向かって一層強大に立ちはだかり、彼を二重に追放していたのである。そこに登場した〈個人〉の概念は、元々この近代日本においては社会的な便宜以上の意味において取り立てて必然性のあるものではなかった。ただ、自由とか民主主義のような、その他の西欧由来の概念と一緒にあって、明治知識人の書齋に流れ着いてきたもののひとつに過ぎない。しかも自由や民主主義といったその他の概念と比較すると、いかにも有用性が薄い。蒸気機関や鉄道・電信、銃器や大砲と比較すれば猶更見劣りがする。

個人になるべくして、個人が登場したのではない。ただある時、曇天について遠い空の上から降り始めた白雪の如くに〈個人〉が舞い降りてきた。だが、ひたすら有用性を追求した後に訪れた戦後の時代閉塞の状況においては、この非有用性、非社会性こそが、新たな時代を切り開くための思想的な鍵であるかの如くに思われた。ここでも我々は、西欧とは逆倒した日本近代思想の特異性に接することとなる。なぜなら日本においては、まず守るべき理想としての「個人主義」があって、それに付随した手段としての国家や社会があるのではなかった。国家の独立と発展という目的をとっての「個人主義」の手段的有用性が自覚された後になって、外側からやってきた〈個人〉の概念を身にまとい始めた青年たちが、とりわけその概念を用いて哲学的思索や文学的試作を重ねる中から、次第に「個人」として生まれて来たのである。だからこそこれらの個人たちは、自らが有用でもなければ社会的でもないがゆえに却って繊細で高踏的であり、民衆よりも高い精神的到達点に自らが位置していると感じていた。そして、その一方においては、己が行使し得る自由など本当はどこにあるのか見当のつかない状態にあって、個の自由の本質や目的は何かと、あてもなく問い続け求め続けたのである。

これこそが日本的な〈個の確立〉、あるいは日本的インテリゲンチアの出生にまつわる暗い秘密なのである。彼ら若き知識人たちを戦かせた不安とは、日本に導入された西欧近代文明それ自体の持つ限界というよりも、それによって解体されてゆくどころか、あたかも導入された文明自体を自らの養分として、ますます強大な力を以て近代的自我の確立を抑圧するかに見える日本の伝統的な封建文化と、やはり自我の自由な発展を厳しく妨げる実利優先の日本的近代文化との二重の軋轢とに対するものであり、彼らはこの、まことに近代日本的な不安に対して、近代西欧をモデルとする個人主義的な自我意識を、盾とも命綱とも、あるいはほとんど「御神体」代わりともして、どこかに自己の真実性を確保せんと対峙していたのである。

しかし、ここでさらに疑問が生まれる。確かに日本に生まれたインテリゲンチアたちは、日本の土着的封建倫理からも、そこから引き出された近代国家の理念と制度からも二重追放を受けていたのかも知れない。だが、それでもなお彼らが真に西欧近代の個人主義を自家菜籠中にしていたのであれば、例え二重、三重に追放されようとも、己の揺るぎない個を以て自らの精神的拠点とすることで、あくまでも「日本」に抗することは可能であったはずである。これができずに家と国家に屈服したことこそが、日本人における「近代的自我の未成熟」の何よりの証左なのではないか。しかし、筆者はこの結論には同意しない。

筆者は自らの第一公理を以下のように設定したいと思う。つまり、人間は本来社会的な存在であって、すべての社会的関係から孤立しながら個として自立できるほど強靱な存在ではないということである。

否、そもそも西欧の個人主義とはそのようなものではないか、と言われるであろうか。それは違うのではないか。西欧の個人主義は神とともにあるではないか。例えキリスト教の信仰それ自体が空洞化しても、個々の人間は等しく「神の似姿」であることに変わりはない。だからこそ社会を批判し社会に抵抗することが、個人が社会から受容されるための道筋となる。その絶えざる試行は、それがいかに反逆的であったとしても、原理的な意味では社会から孤絶してはいないのである。

一方において、日本の知識人が持ち出してきた個人主義は、近代日本社会において最初から用のないものであった。程度の低い批判だから社会から相手にされないという以前に、批判自体が定義によって無用であり、世間にとっても国家にとっても単に有害無益だったのである。しかもこの極東の島国において、大部分の知識人たちは、自らの立ち位置の厳しさへの自覚を欠いたまま、己の孤絶の理由を大衆の無知、国家の暗愚に帰し、自己の無用を自己の知的な優越とはき違えたまま、大衆と国家への罵倒を、あるいは逆にそれらに対する卑屈な自虐的諂いを以て自らの「役」回りとしてきた。

かくして日本における「近代的自我」の大部分は、高き理想を掲げて現実の社会に抵抗し、それに敗れたのではない。まず初めに構成的な敗北の事実から「自我」が立ち上がり、次に敗北を前提として、世間や国家に対していかなる「寝技」をかけるかが課題となったのである。かくして、自然主義、白樺派、私小説、芸術至上主義、プロレタリア文学、新感覚派…「寝技四十八手」の「様々なる意匠」が日本近代文学史を順次彩ることになる³⁾。全てを論ずることは本稿の主題ではないが、漱石文学との対比の意図を持って、次節では彼の同時代における支配的な文学潮流であった自然主義文学について検討してゆきたい。

Ⅲ. 自然主義文学

こうしてともかくも日露戦争後の日本に近代文学が受容される精神的土壌が不完全ながらも形成され始めたときに、近代西欧の写実主義文学の方法をいち早く日本の土壌に輸入しようと試みたのが自然主義文学であった。それは現実をありのままに描写するという基本的な点で、西欧リアリズム文学の直系に連なるように見えた。確かに自然主義文学は、世の現実を道徳や価値観、美意識などにとらわれることなく、あくまでも現実即して描写しようとする創作態度である。しかし、自然主義といえども、実証科学とは異なる文学の一部である以上、その作品は、作者によるその構成の過程において一定の価値観の制約を受けることになる。特に自然主義が描き出す世間や社会とは、それ自体が制度化された倫理的な存在である以上、その下における人間のあり方を客観的な「真」に徹して描くことなどは不可能であろう。例え作者自身は道学者流を強く拒否したとしても、その現実を把握する時の視点の取り方、あるいは描写の手法において、筆者の価値意識や倫理観が文学の内部に避けがたく織り込まれざるを得ない。事実、自然主義は、前節に述べたような日露戦争後の時代に新たに登場した知識人たちを支配する価値意識の一側面を代表的に引き受けて成立することによって、その時代からの強い共感を以て迎えられたのである。

自然主義にも一括りにはできない多様な思考が伏在していたのであるが、ここでは初期自然主義の代表的理論家であった長谷川天溪の主張を見ることにしよう⁴⁾。天溪は自然主義文学を以て、現実を理念、

³⁾ 福田(1945-47)、特に20頁における自然主義文学に関する評価を参照のこと。

⁴⁾ 以下の天溪からの引用は、坂本(1996)、60-65頁に基づく。

理想にとらわれることなく、あくまでも「自分の見たるまゝの真を写す」べしとした。そして彼は「無理想・無解決」の人生をありのままに表現することが自然主義文学であるとして、ついには「人生に於ける敗北者」すなわち「世渡りの術に成功しなかった者の観察」においてこそ人生の真実が見出されるという認識に行き着く。「げに生活問題其のものゝ為に苦悶し、奮闘する人の思想にこそ、大学教授の哲学よりも、更に深奥なる真理が含蓄されているからである」。

かくして天溪は、宗教とは「人間が勝手放大に造ったものに外なら」ないし、「哲学研究も亦た一種の論理的遊戯に外ならぬ」と断ずる。確かに、このように既存の理想・理念を虚偽意識として暴きたてる方法論として文学を用いるというのは、それなりに面白い着想ではある。また天溪が、哲学や宗教と並んで「科学」をも虚偽意識のうちを含めていることもすこぶる興味深い。現実を客観的に分析することが大切というならば、文学によるよりも科学の研究に就くべきではないか、というありうべき批判を予測するように、天溪は、「科学的研究」もまた「現実を忘却せぬのであるから」「称揚」すべきところがあるが、それでも、ともすれば「推理的遊戯」が加わって「全く無意義たらしむることが多い」と切捨て捨てる。こうして「客観」そのものに即するものとしての「文学」こそが、「直接に現実世界に面」することで「真理」に接近するための王道となる。

確かに宗教も哲学も、科学さえも現実を糊塗する欺瞞的側面があるのは間違いない。だが、それにしてもおかしくはないか。なぜ文学だけがありのままの現実を把握できる特権的視点を確保できると言えるのか。ましてや、「人生に於ける敗北者」、「世渡りの術に成功しなかった者の観察」においてこそ、とりわけその特権を主張できるとは、いかなる了見であろうか。勝者の人生観察には、人生の現実がより少なく反映する、という主張には何の根拠もない。むしろ世渡りにたけた人間こそが人間と人生についての本質をわきまえていることは、可能的というよりも多分に蓋然的であるとさえ言えよう。ただ、勝者は文学などと称する愚痴や弁解に依存する必要を感じないだけのことではないか。ここには、現実をありのままに写すと称しながら、実際には明らかに一定の価値への傾斜が存在する。それは、現実に敗れた者こそが文学者の資格を認定され、あるいは文学者による資格認定に通過して人生の真実に接近できる、という屈折した個我の主張、捻じ曲げられた近代個人主義への拘泥に他ならない。負けた者こそが真理を知るのであるから、負けた側に多額のファイトマネーが振り込まれる八百長試合ながらである。この八百長興行が首尾よく成功すれば、世間に敗れたはずの自然主義文学者は、裏側からちゃっかりと「勝ち組」の切符を手に入れるというわけである。

しかし、八百長以上に大きな問題は、これほど他愛のない舞台裏が見透かされもせず（あるいは暗黙のうちにもせよ、それとなく自覚されていたにもかかわらず）、自然主義文学が多数の読者から歓迎されて文学の主流を占めたことである。無論それは何よりも、世に送られた個々の自然主義文学のうち、すぐれた作品が数多くあったことによるであろう。しかしここで問題にしたいのは、自然主義文学が人々から強く支持されたもう一つの理由としての同時代の日本における社会と個人との関係である。

すでに指摘したように、自然主義文学は西欧 19 世紀の写実主義あるいはリアリズム文学の方法を日本の現実に適用せんとしたものであった。しかし、これらヨーロッパ文学を動機付けた個人主義の限界を、実際の日本の市民社会は共有していなかった。日本の自然主義文学においては、大衆の前近代的な生活と意識、また近代化されつつあった都市生活者たちの生活感覚のいずれにおいても、それらが国家を支えるナショナリズムの健全な精神的土台でもあり得た時代と社会の背景の下で、ヨーロッパ・リアリズム文学の方法論だけが輸入されたのである。その結果として自然主義文学は、思想的には無意識のうち二つに分裂してしまっていた。すなわち、その写実の方法においては近代西欧文学の個人主義思

想が背景になり、現実を自我の揺るぎない視点から冷徹に照らし出す試みであり、他方それが写し出す実体は、個人主義が倫理的根拠を持たない庶民がうごめく準封建的社会なのであった。この結果、近代ヨーロッパ文学においては、自らが内属する市民社会の自我に対する優位に基づいて自我が裁かれるのに対して、自然主義文学においては、自らが内属していない（もっと正確に言えば、初めから追放を食らっていた）社会あるいは世間に対して近代的自我は敗北する。しかし、自らが外在する視点からの自己否定は、結局、自我の目覚めを経験したインテリゲンチアが自我の目覚めを経験していない前近代的国家社会から敗北するポーズをとることによって、自らの敗北の上前を頂戴するという先の八百長試合の構図になるわけである。

このような自然主義文学における個人と社会、自我と対象との関係性について、先に触れた長谷川天溪は、あくまでも個人に対する現実の優位を強調する。拘泥すると言っても、言い過ぎではないだろう。藤村操が人生の真理を求めて懊悩する遺書とともに華厳滝に投身自殺した事件は、多くのインテリゲンチアとその予備軍である学生たちに深い衝撃と感動を与えたが、この時天溪は、人生問題のために自殺した者も、負債のため失恋のため試験落第のため等々の理由で自ら命を絶った者と、個人としての満足を求めて敗れた者という点で何ら異なるところはないと断じた。また彼は、このように理想主義を嫌うのと同様の理由からコスモポリタニズムを嫌った。「我れ等は、日本帝国といふ現実の内に生存してゐる」のであるから、「国家の差別、人種の区別等を除いて、一般人類に適するやうな抽象的観念」はいくら「荘厳微妙」のものであるとしても、「吾れ等は行為に現わすことは出来」ない、というのが天溪の立場であった。

しかし、ここまで日本的現実に埋没し切った個人が、一体全体何のために写実主義に基づく近代小説などという余計なものを作るのかが、どうにも釈然としない。一方において、嘘のない文学的誠実をひたむきに信じていた自然主義文学者にとって、文学もまた身過ぎ世過ぎのために、あるいは自己顕示欲の充足のために存在する、という開き直りは許されないはずである。しかし、このような方法と現実の分裂という危機的事態は、自然主義文学においては実に意外な足場を設置することで見事に調停されたのである。それは、現実社会と人間の姿を「鏡の如く」客観的に写し出そうとする写実主義文学の方法に拠りながら、日本社会の前近代的現実と、その中でひたむきな誠実さを以て自我の確立のために格闘する「個人」の姿を描き出すことによって、結果として、これを日本の伝統文学の基本的な方法論である自我の自然への没入・融合の方法に則った現実描写の手法と合致させることにより、この「目覚め始めた近代的自我」を、社会共同体内における諸個人の調和的關係性を最重視する、伝統的な日本の社会の規範と制度の内部に埋め込んでしまう手法であった。

ヨーロッパ文学のリアリズムにおいて徹底的な孤絶を余儀なくされた個人と文学精神は、日本の自然主義文学においては、「自我の確立」という「道」を究めんとする「目覚めし個」という「役」を演じつつ、伝統的な日本社会を彩るひとつの書割と化して文学作品の中の「世間」に登場してきたのである。ここでの近代的自我意識は、一見したところでは社会から追放されたように見せながら、実際は「敗れし者」の真理を語りつつ「屈折した勝ち組」の役どころで伝統社会の風景のひとつとして実に程よく溶け込んだ。しかし漱石が鋭く見抜いていたように、そこにあるのは徹底した自己否定に基づくリアリズムではなく、「無理想、無解決」という理念に従って欺瞞を去り、あくまでも事実就こうとする「求道」的な知的誠実、言い換えるならば、己の自我意識によって抗うことのできない現実の過酷さと、それへの屈従を余儀なくされながら生き続けねばならない己の生の空虚さという事実を誠実に承認し率直に受容することのうちにこそ、密かに自らの人生の意味と含蓄を見ようとする、勧善懲悪や明六社的啓蒙と

は別の、しかしながらやはり一つの道徳的理想への固執なのであり、それが小説世界の内部に漏出するところに歪んだ道徳意識と美的な不潔感が混入して小説自体のリアリティをも逆に減殺してしまうのである⁵⁾。

誤解のないように付け加えておきたいのであるが、ここで筆者は、自然主義文学一般が低級な二流文学であるなどと言いたいのではない。作者の力量如何によって、第一級の著作はいくらかも存在する。それは、優れた自然主義文学作品においては、その作者の文学的天才によって、上に漱石が指摘したような真実追求のための過度な露悪趣味が無意識のうちにもせよ慎重に抑制されており、そこに個人と社会や自然との間の均整の取れた美的調和が成立しているからである。そもそも日本の伝統文学においては、この種の世をはかなんで出家・遁世した知識人の芸術伝統に事欠かない。これらの日本的抒情文学の伝統へと、自然主義文学は素直に同化したのである。このように見る限り、島崎藤村の初期の小説や詩歌の持つ瑞々しい美しさに、我々はまさに「自然」に感情移入できる。「露骨なる描写」を唱えた田山花袋でさえ、今日われわれの心を動かすのは、その容赦ない現実暴露、自己告白のリアリズムの苛烈さというよりは、その背後に隠れながら日本人の伝統的感性に訴えかける素朴なリズムであるように見える。

しかしながら、個々の作品の文学的価値は別にして、自然主義文学の生成を以て日本における近代西欧的自我確立への前哨と捉えることは明らかな誤解であると筆者には思われる。彼らの方法はヨーロッパを志向していたかもしれないが、その精神的実体は、しっかりと日本の庶民生活とその伝統的社会倫理とに根付いていた。同様に、長谷川天溪に見られるコスモポリタニズム批判においても、そこに真の国民的自覚に基づいた強靱なナショナリズムの発露などを見ることはできないであろう。そこに見られるのは、西欧派知識人の建前だけの正義論や平和論に対するシニカルな視線を注ぎながら、自らは日本の共同体の情緒的日常へと済崩的に埋没してゆこうとする「甘え」への傾きに過ぎない。

IV. 夏目漱石と近代日本

夏目漱石は、福沢諭吉や西田幾多郎らとともに、漢籍に対する修養を積み徳川期武士の封建的な倫理的潔癖性を継承した最後の世代である。つまり、大正教養派世代の若者たちにとって、「父」の世代に属する最後の人である。そして、その道徳心を「父」の視点から若者たちに押し付けるのではなく、近代という新たな時代において再構築し生かしてゆくべく格闘し、その点において多くの後代の日本人が自らに続くことを希望し励ましたことにおいても、福沢や西田と共通性を持っている。その中でも、日本人にとっての前近代と近代との矛盾・葛藤に、漱石ほど激しい緊張をもって対峙した人は他にはいなかったように思われる。そこに彼の、近代的個人としての「孤独」の自覚がある。また、近代人のエゴイズムと道義心との対立をいかに克服するかという課題が生まれる。その点において、まず初めにもっとも直接的な影響を受けたのが、大正教養派世代の若者たちであった。エリート学生として庶民とイエから切り離された環境に身を置いて、自分の手で自我を形づくる必要に迫られていた教養派世代の若者たちにとって、このような漱石の倫理的戦いは確実に自己の運命と重なり合うものと感じられたはずである。

ところで「個の自覚」と言えば、当時、漱石と対立関係にあった自然主義文学の主題でもあったが、

⁵⁾ 夏目漱石（1911）「文芸と道徳」（夏目、1988、585-609頁）。

漱石は様々な意味で自然主義文学者とは対照的であった。漱石は時代の第一級のエリートであり、ポーズだけでも「敗者」を自認する必要があった自然主義文学者とはおよそ異なっている。彼もまた過酷な運命に翻弄されて、苦悩、挫折、狂気との狭間で生涯戦い抜いた、ある意味ではれっきとした「敗者」なのだが、それでも帝国大学教授として、あるいは、当時としては極めて限られた、国費による長期の海外留学を許された「洋行組」として、自然主義的な区分でいえば（社会から追放されたと感じて屈折する必要のない）正面の「勝ち組」であり、自然主義文学者としての資格認定には欠けるところがあった。しかし、この事実こそが彼に、栄光ある社会的地位以上に「日本」という共同体からの孤立という過酷な負荷を課した。当たり前のこととして、彼は本物の西欧近代を体感すると同時に、自らの精神的基礎の形成をないがしろにしながらか西欧文明の皮相な模倣に奔走する「日本」を外部から見てしまったからである。おまけに彼は、土俗的な地方の共同体の中から這い上がって自我確立を目指そうとした自然主義文学者の多くとは異なる生粋の東京人として、日本に生まれたばかりの近代市民社会と国民国家からだけではなく、農村的な日本の伝統的「イエ」共同体からも二重に孤絶した存在であった。

ところが少々皮肉なことに、この漱石の孤絶性のゆえに、彼の文学について語られる場合も、同時代の政治や社会との関係があまり重視されない場合が多いように思われる。彼の文学は、「余裕派」というレッテルからもわかるように、政治・社会の動向から超然としており、それが「余裕」を失って鬼気迫るような緊張をはらんだ後期作品に至ってもなお、その緊迫感は政治的社会的な現実に対してではなく、個人の内面に潜む問題を照射しているものと解される場合が多いようである。

また、これと少し視点を変えた評価として、漱石の文学は、同時代の主流であった自然主義文学が、善悪の問題にとらわれることなく現実社会の真相を客観的に描き出すことを目標としたのに対して、あくまでも内面倫理的な善悪の問題、とりわけ近代人のエゴイズムの問題を批判的に描き出すことを主題としていた、というものがある。これら二つの漱石に対する評価は決して間違っただけのものではないが、いずれも不完全な評価であるように筆者には思えてならない。特にここから、漱石文学が同時代の政治と社会から乖離し超然とした、学歴インテリによる道学的で高踏的な文学であると評するならば、もはや完全にその本質を外してしまうことになる。確かに漱石は、生涯特定の政治信条にコミットしたことはなかったし、また、小説の主題として社会問題を取り上げる例も稀であった。しかし、彼の文学は、明治後期における近代日本人の心理と倫理との解析を通じて、明治社会の現実と更には明治国家の本質にまで厳格につながっている。そして、漱石による同時代に関するそれらの考察を前提として、初めて彼の文学における最も本質的な主題である、「いかに生きるべきか」、「何が善であり、何が悪であるか」という問いの意味が理解できるのである。

漱石の孤独感や自我意識は、「日本」に内属しつつ、近代西欧文学の「修業」を積んで「個の確立」という名の「求道」に励む自然主義文学者のそれとは、良くも悪くも全く異なる。それは彼の不幸な成育史や都会人としての感性にもよるであろうが、何よりも彼が英国留学の体験から獲得した、当時の日本人の常識からは想像もつかない西欧的個人主義の実質とその帰趨に対する徹底した理解に基づいている。だから彼は、日本の封建的な「イエ」制度と、目覚め始めた近代的自我との対立と葛藤という自然主義作家におおむね共通する問題意識をとらない。代わりに意識されるのは、西欧社会の内発的な近代化と対比された近代日本の外発的な近代化が人間精神にもたらす影響、という問題であった⁶⁾。

⁶⁾ この点に関する漱石の代表的な論考として、夏目漱石「近代日本の開化」(1911)(夏目, 1988, 534-561頁)を参照のこと。

漱石は、近代日本の知識人が真に抗わねばならない精神的障壁が、伝統的な因習に縛られたイエの封建的な倫理や制度ではなく、西欧とは異なる形で成立してしまった日本の外発的近代化と、それを倫理的に補強すべく疑似封建的に「上から」設計された日本近代に特殊な家族国家観の通俗的な道德秩序、そしてその背後に潜んでいる道徳的虚無（ニヒリズム）であることを正確に洞察していたのである。筆者に漱石の全体を語る能力や資格があるはずもないが、漱石が強く意識していたはずである上の論点を念頭に置きながら、あくまでも筆者自身の漱石観を語りたい。それに際して、夏休みの宿題の続きというわけでもないが「こころ」（夏目（1914/2016））を主な題材にさせていただきたい⁷⁾。

IV. 1 「こころ」とその諸評価

1914年に発表された小説「こころ」がどれほど「国民」的なものかと言えば、その発行部数だけ見ても想像がつく。手元にある新潮文庫版だけとっても、1952年に初版が出て以来改版を経て、最近筆者が購入したのは2016年6月に出版された191刷となっている。下手な「大衆小説」など顔負けであり、しかもその内容たるや、漱石の初期のユーモア小説とは違って、読むほどに気持ちが落ち込んでゆくような深刻かつ鬱勃たる風情が横溢しているこの小説のどこに、これほどの長きにわたって多くの人々の需要を喚起し続ける力があるのだろうか。しかしともかく最初から最後まで読むと、緊迫感にあふれた緊密な文体、抑制された中にもサスペンスに満ちた展開、そして悲劇的な結末の圧倒的なインパクトまで含めて、少なくとも文学に疎い筆者から見ると文句のつけようのない名作であるように思われる。ところが、漱石の小説の中では「こころ」を駄作あるいは失敗作に位置づける人も、高名な批評家を含めて案外に多いようである。

最も通俗的な批判としては、この小説が漱石のものとしては「右翼」的であり、「軍国主義」を賛美しているとするものがある。これは一見すると浅薄な批判と思えるが、筆者は意外に本質を突いた批判なのではないかと思う⁸⁾。それと言うのも、「右翼」や「軍国主義」は措くとして、漱石はこの小説において、他の作品と比べると相当大胆に個人の倫理と国家のあり方との間の関係性について肉薄しようとして試みているように思われるからである。ここで改めて確認するまでもなく、この小説が書かれた動機として、明治の終焉にあたって生じた乃木希典将軍の殉死に対する衝撃があった。自らの門下生であった志賀直哉や芥川龍之介をはじめ、乃木の行為を批判する知識人も多かった中で、漱石は明治人として封建的な日本の精神伝統に対する自己の内属をはっきりと自覚していたからこそ、深い感銘と畏敬をもってこの報に接し「こころ」を執筆したのである。「こころ」の中の「先生」は、「もし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積だ」（下五十六）と語ったが、この感慨が漱石自身のそれであることにも疑問の余地はない。

しかし筆者は、この事実を以て、漱石が近代的個人主義者としての表向きの表情の陰において、本質的には生粋の愛国者、国粋主義者であったとか、あるいは漱石の近代西欧的個人主義者としての倫理的自覚の脆弱さゆえに、乃木の殉死の衝撃によってそのメッキがはがれ、「日本」に向かつての先祖がえりをする破目になった、といった見方はとらない。そもそも、ただ感銘を受けただけであれば、なぜ漱

⁷⁾ 以下で同書から引用する場合、上・中・下三部と、その節番号に沿って、上三、下十二などと表記する。

⁸⁾ この系統の批判のうちで専門的に洗練された代表的な議論として、近年の「こころ」解説にあたってエポック・メイキングな論考となった小森（1985）は、「かくして『こころ』という〈作品〉は、「倫理」「精神」「死」といった父性的な絶対価値を中心化する、一つの国家的イデオロギー装置として機能することになってしまった」（同41-42頁）、と論じている。

石は、乃木に倣って自らも「明治の精神に殉死する」という特異な倫理観を持った「先生」という人物像を創造する必要などあったのだろうか。大いに感銘を受けつつ、戦勝と国家の発展で彩られた「栄光ある明治の御世」を謳歌すれば済むことではないか。

これと関連するのが、この「先生」の自死の動機が極めて不自然であるとするもう一つの有力な批判である。先生の行為は、近代的な常識から言えばなんら犯罪的な性質のものではなく、自ら死を選ぶまでのものとは到底考えられないからだ。これはすでに、自然主義文学の巨匠、正宗白鳥をはじめとして多くの識者が同時代から指摘していたところである。確かに「先生」の死に方は、それに先立つ彼の「生き方」同様に「不自然」などところがある。芝居がかっており、小説としては「こしらえた」感じに見える向きもあるだろう。しかも、この「こしらえ」感には、現実に起こった乃木の殉死に通じるものがある。乃木の殉死の動機については様々な推論があるようだが、乃木自身が遺書に記している「西南戦争の時敵に旗を獲られて以来、申し訳のために死のう死のうと思って、つい今日まで生きてきた」(下五十六)という動機は、現代の我々からは容易に理解しがたいものである。それと、先生が語る自殺の動機、すなわち「明治の精神に殉死する」というやや唐突とも思える独白が重なることによって、先生の死は反近代的な父性的、軍国主義的価値を美化するものであるとする先の解釈が成立したわけである。

近年の「こころ」解釈は、この先生の自死に関する理由の不自然さを解明すること、それと同時に先生の死の「倫理」性を偶像破壊することに精力を注いできた感がある。石原千秋や小森陽一らによるこれら近年の「こころ」に関する解釈は専門家の学術的研究に裏付けられたものであり、これに対して、漱石といえば文庫本と有名ないくつかの解説文献しか読んだことのない筆者が異を唱えることは僭越のそしりを免れないであろう⁹⁾。しかし筆者は、彼らの「こころ」解釈が正直に言って好きになれなかった。そこで、以下本稿において筆者自身の視点から彼らとは異なる解釈を提示したい。これらは漱石流に言えば、筆者の「自己本位」に基づく「こころ」解釈と理解していただければ十分である。

IV. 2 「先生」の倫理とその社会的位置

漱石の中期小説群には「高等遊民」という一連の系統の人物が登場するが、「先生」(以下、括弧を適宜略)は明らかにこの系統に属する人物と見ることができる。彼ら「高等遊民」は封建的な父性的価値の信奉者ではなく、むしろそれからの近代人としての自立を志向する存在である。ただ、そのための経済力、行動力が伴わず、結局、彼らの「父の世代」、つまり明治維新を遂行した「立身出世」世代に経済的、社会的に依存することから「遊民」と呼ばれるわけである。しかしそこでも、そのような自らの弱さを自己の責任と捉えるだけでなく、近代明治社会にはびこる実利優先の権力社会、金権社会を問題視する批判精神を抱き続けている。また、彼ら「高等遊民」にとって、日本の「家」からの自立という課題は、このような社会的水準だけではなく個人心理の水準でも現れる。彼らは日本の伝統的な自他の相互依存的な人間関係が徐々に解体しつつある近代明治社会に対する違和を感じており、そこで個人としての孤立感にさいなまれている。先生が自らの存在を「自由と独立と己れに充ちた現代に生まれた我々」(上十四)と規定する時、彼もまた、自らが日本帝国の良き臣民である以前に一個の近代人であるという自覚を持っており、従って彼は、精神的にも自らが日本人であるという同一性に安堵して身を委ねることができないでいる。

⁹⁾ 小森(1985)、及び、石原千秋「眼差しとしての他者『こころ』」(石原, 1997, 155-180頁所収)と、石原(2013)を主に参照した。

そのような先生が、若き日にふとしたきっかけから、自分の下宿する戦争未亡人の家の一室に経済生活上の困難を抱えていた友人 K を下宿人として同居させる。そして、その結果として先生と K とがともに未亡人の娘（「お嬢さん」）に恋愛し、K は恋愛問題への苦悩から自死を選択して、先生と「お嬢さん」とが結婚することとなる。小森が指摘しているように¹⁰⁾、先生が、日本の近代社会に対する違和から、個の自立への道を模索しつつも他者の存在とうまく折り合うことができずに苦悩しているとすると、K は別の方法によって、その課題を果たそうとしていた。すなわち他者の存在を一切無視して自己研鑽を重ね、他者よりも一等高い境地へと達することによって近代人としての自立と完成とに到達しようとしていたのである。しかしこのような生き方が、中世の僧院に籠る修行僧とは異なる近代人の場合に成功することはめったにない。近代人は一人の自立した個として他者と切り結んでゆく宿命から自由であり得ないからだ。案の定、K の自己完成に向けての試行は「お嬢さん」への恋、つまり自己完成の前に立ち塞がる「他者」の存在によって頓挫し、先生は、この K の挫折を利用して己のエゴイズムを貫徹して、お嬢さんとの恋の成就と K の自死という帰結を引き出すのである。しかし、この友人 K への背信行為は先生に深刻な自責の念を生み出して、先生と「お嬢さん」との結婚生活に暗い影を投げかけ、最終的に先生自身をも自死へと追い込んでゆく。

ここで乃木と先生の死を結びつける要因を再考してみよう。そもそも乃木の場合はともかく、先生の自死は国家とも戦争とも無関係な自らの個人的友人関係に関する自責の念に発するものであり、先生自身「私に乃木さんの死んだ理由が能く解らないように…」（下五十六）と述懐しているように、先生自身は乃木の死についても、いわんや自らの死の根拠としても、明治という時代に特有な個人の死を以て国家に報いるべきとの家父長制的、国家至上主義的倫理に訴えてこれを賛美し自ら殉じているわけではない。では乃木の死と先生の死の両者の動機から普遍化する倫理とは何かといえば、それはともに近代的な意味での社会的義務を超える倫理的責務を自らに課していることである。そのような自身の倫理感とその根拠について「私…は倫理的に暗いのです。私は倫理的に生まれ…又倫理的に育てられた男です。」（下二）と述べた先生は、自らの自死を殉死という近代人にとって正当と認められたエゴイズムの範囲の否定の上のみ成り立ちうる行為に例えたのである。

つまり、乃木と先生との共通性は、自らのエゴイズムを許し得ない封建的な潔癖というべき倫理感あるいは精神的傾向であり、乃木と先生双方の死の動機を結びつける不自然さは、その倫理感の「過剰」にこそある。そして、漱石文学におけるこのような倫理の過剰は、やはり白鳥によって「不自然」で「型の如き」人物と酷評された「坊ちゃん」にまで遡及することもできる¹¹⁾。そこで、自らの過剰な倫理感を梃子にして近代日本の欺瞞的現実を叩きのめして見せた「坊ちゃん」の末裔は、今やその倫理の刃を自らの内面へと忍び入った「近代」へと差し向けることになったのである。

従って、これらの漱石の描く人物像が「不自然」で「型の如く」に見えるのも、翻って考えれば、明治末日本における時代精神を「自然」で「適正」なものとする前提に基づいているのではないか。自然主義は、陰にそのような前提を保有していた。仮に日本の現実が、自らの倫理観に参照して是認できないものであるという意味において反倫理的であると認めたとしても、それこそが人間性の自然である以上、それをありのままに描写することが文学者の務めであると考えることによって自らの文学上の立場を正当化していたからである。

¹⁰⁾ 小森（1985）、48頁参照

¹¹⁾ 夏目（1906）。

これに対して漱石は、戦勝と栄光に包まれた明治国家が、実は倫理の過少状況にあったという時代診断をしていたのではないだろうか。確かに志賀直哉は、乃木の死の報に接して「馬鹿な奴だ」という嫌な感じがした、という感想を日記に記していた。しかし筆者の単なる仮想に過ぎないが、同じ感慨が、公然とではないとしても、伊藤博文や山県有朋、桂太郎の口をついたとしても筆者は何ら驚かない。乃木將軍その人について、特別の知識を持たない筆者があれこれと評価することは避けたいが、「軍神」と称えられる一方で戦略の面においては愚将のそしりを受けることも少なくなかった彼が、近代的な集団戦を戦う合理的な軍事的リーダーである前に、一軍を率いる古武士の封建的精神を備えた人であったことは想像に難くない。つまり乃木は、近代明治国家から「軍神」と讃えられながら、実は己を明治の近代国家によって費消された挙句に「神」へと祭り上げられることによって同時代に居場所をなくしてしまった人であるとみることもできる。

そのように見るならば、乃木の殉死は（乃木自身がそのように自覚していたかどうかは定かではないが）漱石にとって発展と戦勝とに彩られた明治日本の栄光を顕すものでなかったのではないだろうか。それに先立つ半世紀余りの間に、封建的な道徳的義務感を駆動力としながら自らは異なる文化を必死に吸収した末に、明治日本は近代国家としての栄光を獲得した。俗に言う「和魂洋才」というわけだが、明治末の日本にうごめいているのは、自らの本来の道徳的立ち位置を見失い物質的な繁栄を謳歌するばかりの日本人の姿ではないか。だからこそ、栄光の陰には近代戦の大量死として処理された多くの前途有為の青年たちの犠牲があったにもかかわらず、彼らの悲劇を本当に抱き取り顕彰する社会の精神的な受け皿があったであろうか。その虚脱感は一方向において、日比谷焼討事件に代表される民衆の騒擾となって暴発した。これに引き続く明治天皇の崩御と乃木の殉死とは、漱石にとって、明治の日本を支えてきた前近代と近代との二重性の蝶番がその終焉とともに支えを失い、後は底なしの近代の虚無が、それに対する自覚も覚悟もない日本人の前に大きく開口し、今後いよいよ瀰漫してゆくであろうという予感を持って受け取られたのではないだろうか。

漱石は「こころ」において、乃木の殉死を媒介としつつ「近代」から「前近代」、あるいは「反近代」に向けて精神的に退却あるいは退行したのではない。漱石にとって「近代」とは、「自由と独立と己れに充ちた現代に生まれた我々」すべてが、日本の現実を超えて普遍的に引き受けなくてはならない運命でもあった。漱石の眼は、日本と日本人が借り物の洋服に身を包んで、その外形を支えるための自力の内発的な思想を作り出せないでいる様と、しかもなお西欧個人主義の病理が自らをむしばみつつあり、それがやがて日本人全体をも支配するであろうとの現実をしっかりと見届けていた。

「こころ」が発表された1914年、「自己本位」の思想を正面から語った講演「私の個人主義」（夏目、1988、610-646頁所収）において、漱石は自らの個人主義の要諦を「自己の個性の発展を仕遂げようと思うならば、同時に他人の個性も尊重しなければならない」（同636頁）、「いやしくも倫理的に、ある程度の修養を積んだ人でなければ、個性を發展する価値もなし、権力を使う価値もなし、また金力を使う価値もない…この三者を自由に享け楽しむためには、その三つのものの背後にあるべき人格の支配を受ける必要が起こって来る」（同前）と要約している。そして、個人主義は「朋党を結び団結を作って、権力や金力のために盲動しない…我は私の行くべき道を勝手に行くだけで、そうしてこれと同時に、他人の行くべき道を妨げないのだから、ある時ある場合には人間がばらばらにならなければなりません。そこが淋しいのです。」（同639頁）と語っている。ここに刻まれた切実極まる決意は近代を否定する者のそれではなく、まさしくカント的な啓蒙の精神そのものではないか。

それを漱石は、啓蒙の前提となる「神＝絶対者」を持たない、この極東の島国であえて確立しようと

する。もちろん、単なる個人的な酔狂からではない。そうしなければ、日本の近代における外発的な開化は、やがて自らの限界に突き当たり瓦解することを彼は予感していたのだ。日本という「神」なき国の個人主義が道徳的虚無へと陥り、国家と個人の精神的根幹を掘り崩すことにならないために、何とんでも日本人は己の自力で個人主義を自家菜籠中の物とするしかない。そのための突破口を開削すべく、彼は近代西欧文学におけるリアリズムの分析的精神の刃を自らの精神に向け続ける。

確かにその果てに、漱石は狂気の狭間に己を見失いつつあった。その狂気は、漱石が描く登場人物のうちにも色濃く反映している。石原（2013）は「こころ」の先生のうちと同様な狂気の内容を読み取りながら、それを先生の成育史を素因とする人格の幼児性に基づくものと断定し、先生の自死の倫理的な崇高性という従来の「こころ」読解上の固定観念を覆す解釈を提示した¹²⁾。漱石文学の専門家の解釈として、このような読解が可能あるいは適切であると言われればそれまでであるが、それにしても、先生には「主体性」という心の働きがなく、「先生の潔癖さは…精神的怠惰と紙一重…一見誠実なようであって…傲慢とも紙一重…」先生の苦悩と自死の原因は「嘘も方便」という世間の常識を体得できなかったことからくる「あまりにも幼い生き方」にある¹³⁾、とまで決めつけられれば、筆者のような年甲斐もなく「幼い」人間には、もはや完全に精神的な受忍限度を超えたことを告白せねばならない。

先生の苦悩の根底には、近代人の孤独という運命、とりわけ、神なくして近代を選択した近代日本人が道義心とエゴイズムとの間で体験せねばならない絶望的な葛藤、という問題が存在するのである。もちろん、世間の常識を弁えた大人であれば、だれもがそのような葛藤をかかえながら、しかし自らの「主体性」を持って「嘘も方便」という世界に耐えて生きている。その意味で言えば、それができなかった先生は、やはり「大人になり切れなかった」とする石原の指摘それ自体は正当である。しかしながら、近代人であれば誰もがこの葛藤から自由になれるものではないこともまた絶対の事実である。再度言うが、本当に「世間の常識を弁えた」まともな「大人」ならば、誰もがこのきわどい平衡からいつ転落するかもしれない、そういうぎりぎりの場所で生きている、ということをも弁えているはずである。それゆえに、自らは「嘘も方便」という世間の常識に耐える主体性を持ちながら、同時に先生の過敏に過ぎるほどに誠実な倫理観に対して「幼い生き方」といった一面的な嘲笑とは異なる共感を寄せることもできるのではないだろうか。

ましてやキリスト教の神を経由することなく近代へと足を踏み入れた日本人にとって、ことは個人としての大人への成熟の問題にとどまらない。日本人の「大人の常識」が世界全体のそれと一致する保証など、どこにもないからだ。漱石が「こころ」をはじめとする後期の作品群において鳴らそうとした本当に重要な警鐘のひとつは、明治後期の近代日本人の「世間の常識」が当時の近代世界のそれと著しく齟齬しており、それはやがて日本という国家の未来に絶望的な暗い影を投げるであろうということだった。戦前昭和の日本の歴史は、この漱石の恐れが杞憂ではなかったこと、つまり近代日本人の「主体性」や「世間の常識」が国際社会における本当の「大人としての成熟」などとははるかに遠いところで木っ端みじんに砕け散ったさまを実証している。そしてそれにもかかわらず、現代の日本と日本人とはそれに懲りることなく、今日なお国内的な「世間の常識」のうえを浮遊しながら、国際的には「あまりにも幼い生き方」を続けているのではないだろうか¹⁴⁾。

12) 特に同 30-34 頁参照。

13) 同前 32, 33 頁。

14) この点に関する筆者の見解については、常木（2018）を参照のこと。

IV. 3 「私」(青年)の位置

「こころ」においてしばしば提起されるもう一つの重要な批判として、「私」(以下では、適宜「青年」と略記)の存在が、ただの語り手なのか、それとも何か具体的な意味を持つ登場人物なのかがはっきりしない、とするものがある。この疑念は、特に全体三部構成の中間部を為す第二部全体が、先生を離れて、話者である青年と彼の両親との間の関係に関する記述で占められていながら、続く第三部では一貫して先生の遺書が紹介される形で青年が完全な話者に戻ってしまい、第二部のストーリーが途絶してしまっていることによる。従前の解釈では、青年が先生を私淑し、その倫理的な精神を継承することを志す精神的弟子であると見るものが主流であったのに対して、近年、小森陽一や石原千秋が主導してきた解釈では、青年は先生の「倫理的」と称する精神の裏側に巣くった伝統的守旧性や精神的幼児性を克服し、「親殺し」ならぬ「先生殺し」を果たすことで一人前の大人に成長した、というストーリーが語られているように思われる¹⁵⁾。筆者は、このストーリーについても、前項の彼らの「こころ」解釈同様に共感できなかったので、ここでも「自己本位」の解釈に徹することにしたい。

ここでの青年は、第一部における先生と彼との交渉史から明らかなように、先生の思想や生き方に対して一方ならぬ関心を持ち、そこに自らの生き方の指針を得ようとしている大正教養派世代、つまり「高等遊民」第二世代に属する若者である。先生が漱石とすると、彼を慕って門弟として弟子入りを志願してきていた多くの若者たちに対応した存在ということもできる。そして先生は、このような動機から近づいてくる青年に対して、自分がそのような若者たちのモデルとなりうる存在ではないことに注意を促しながら、受け身な姿勢で彼を受け入れている。ここには、一方に自らの「父性」を断念した「父親」的存在があり、他方には、そこに「父性」を求めて接近せずにおれない若者の姿がある。これ自体が謎に満ちた構図ではある。だが、ここで彼らをつないでいる隠れた共感の糸は、明治日本国家が国民に向けて提示する俗悪で虚偽に満ちた「父性」—自然主義作家たちが現実の「真」を写すと称して、容易く屈服して見せたそれ—に対するどこまでも深く激しい疑念に他ならない。

そのように見るならば、第二部は、この構図の意味を明らかにするために置かれたものと見るができるのではないか。そこで現れているのは、近代国家建設に向かって進む力強く健康な国民像とは異なる当時の平凡な田舎家庭の風景である。ここで、近代日本とその倫理的基盤であるべき地域社会とは、明治国家の栄光とは程遠い卑小な社会的成功への希望と、それを倫理的に下支えする「世間体」にまで頹落している。そして、その風景に無意識な嫌悪を感じながら、どうしてもその圏内から離脱する精神的・物質的準備のない青年との関係性が描かれる。自然主義文学の描く「家」や「世間」のような濃密な息苦しい人間関係の描写とは異なり、記述はきわめて散文的であっさりとしているが、それだけにかえて、その空疎感の描写は生々しく迫ってくる。

その帰結として、第二部の末尾、父の臨終をみとる青年の前に先生の遺書が届いた時、間然とすることなく先生のもとに向かった彼の姿に先生の死の背後にある乃木のそれを重ねるならば、青年に代表される明治末期の若者が真の近代的自我を確立する代わりに、「旧き良き日本」に向けての先祖返り、精神的退行を試みようとしていること、その先祖返りを誘導する「笛吹男」としての「先生」=漱石、という構図までは一步の距離である。もちろんこの構図は、通俗的な保守派の立場からは、日本の伝統的精神を忘れて安易な欧化の風潮に流れようとする明治末の若者たちに向けた「厳父」漱石による頂門の一針という解釈にもなりうる。

¹⁵⁾ 小森(1985)、及び、石原(2013、第2章)参照。

しかし、この第二部における両親のあり方こそが本当の明治末日本の「国民」精神を代表していると思われるならば、これとは異なる見方ができよう。明治日本は、封建的倫理と近代的実利の精神とがヤヌス神のように平衡を保ちながら、ともかくも前進を続けた。しかし日露戦争後の現実においては、この封建的倫理がほぼ完全に蕩尽されて近代的実利に向けて大きくバランスを崩していった。そしてその終点を予感させるのが、明治天皇の崩御と乃木の殉死であった。そうであれば、先生が自らの遺書とともに青年を呼び出したのは、倫理喪失の状態にあった明治末期の日本から封建倫理への先祖がえりを行うための道連れとして前途ある青年を連れ出そうとしたからではないはずである。あらゆる倫理観を失って西欧近代の皮相な実利的模倣へと突き進む明治の日本において、本当に内発的な近代を確立するために、ひとまずは明治の機能的近代化の基底にあるはずの日本人本来の倫理観と今一度正面から対峙する必要があるはしないか、と先生＝漱石は語っているのである。

だからこそ先生は、ただ自らの倫理観と、それに基づく自死の決断とに至る事實的・心理的経緯のみを語り、それを美化も強制もしない。先生には、「私にはあなたの為にその淋しさを根元から引き抜いて上げるだけの力がない…」(上八)という、およそ封建的な父性とは対照的な近代人としての自覚があるからだ。そしてその死もまた、封建的な父＝家長（小天皇）のそれとは似ても似つかない、近代人のそれにこそふさわしい消えゆく露のごときものであった。その上で先生は、青年に向かって「私は何千万という日本人のうちで、ただ貴方だけに、私の過去を語りたい…」(下二)、「あなたは真面目に人生そのものから生きた教訓を得たいと云ったから。」(同前)と呼びかける。「真面目」に、つまり倫理的に生きようとする人間は、倫理的失調に陥っている今日この明治後期の日本帝国の現実の下においては、皆、自分と似通った運命を引き受けるかもしれない。その中において、現実に進行している日本の近代化に対応しうる本物の「個の倫理」を、外部からの借り物ではなく日本人自らの伝統的倫理に根差しながら内発的に打ち立ててゆくことには、想像を絶する困難が伴うこととなるであろう。それをあえて引き受ける覚悟を持っているものと思われるこの青年ひとりに対してだけ、自分が何者であるか、それだけを包み隠さずに伝えたいと言うのである。

だから、先生が青年に対して受け渡そうとしたのは、「父性的な絶対価値」(小森, 1985, 42頁)でもなければ、いわんや「国家の反動的イデオロギー」(同前)でもない。「国民の教師」として、このような月並みな政治的価値を声高に語りかけるにふさわしい愛国青年たちならば、当時の巷にあふれていたはずだ。それにもかかわらず先生には、人生の真実を得ようと苦悩する真面目で孤独な青年ただ一人にだけ密かに伝えたいと考える、日本国家の帝国主義的発展を支えるための報国心や家族道徳の提唱などとは根底から異なることがあった。すなわち、先生が青年に伝えたかった本当の「こころ」とは、一人の人間が「個の自由」を踏まえた近代日本人として、しかもなお「真面目」＝倫理的、に生きようとするときに求められる凄絶なまでの覚悟に他ならなかったのである。

そして「先生」は、表面上の国家の発展に浮かれて自らの倫理的失調と解体の兆候を示している現実の日本において、近代日本人としての新たな倫理を具体的に打ち立てる役割については、自分の生き方と正面から格闘した後の若い「真面目」な世代に委ねた。「こころ」において「私」の未来は語られず完全な謎として封印されているが、その空隙を埋める仕事は「先生」のそれではなく「私」の世代の若者たちに託されたのである。それでは漱石自身はと言えば、これらの若者たちと「朋党を結び、団結を作」るのではなく、自ら近代の最前線へと赴き、「自己本位」の思索と探究を通じてこの難関に対し身を以て挺する姿を示すことによって、後に続くはずの若い世代を勇気づけようとした。だからこそ、ひとたび「先生」のうちに死んだ漱石は、自らは「明治の精神に殉死する」ことなく明治を越えて生き抜

き、「道草」と未完に終わった「明暗」二編をこの世に残したのである。

V. 結語—「国民作家」の肖像

筆者が知る限り、漱石は日本が生んだ唯一の「国民作家」である。その点では、島崎藤村や志賀直哉も、森鷗外や谷崎潤一郎さえも「国民作家」の名には値しない。彼らの小説が漱石のそれよりも劣るからでも、日本人的な感性に欠けているからでもない。いずれの点に関しても、彼らはそれぞれに偉大な作家である。しかしながら、「国民」とは近代、それも近代ヨーロッパを基準とした概念である。それゆえに、ヨーロッパの伝統を持たない日本が近代的国民国家を構築しようとした時に、物心両面からの激しい軋轢にさらされたのであった。その中で国民国家としての機能的完成を優先させた日本は、その精神的な土台をいかに構築するかという困難な課題を積み残していった。この時代の日本に遅ればせに登場したインテリゲンチアの誰もが、この困難を前にして、あるいは絶望し、あるいは斜に構え、あるいは防護壁を巡らせ、あるいは前近代へと退却した。その中で、自己の精神的破綻を引き替えにしても、近代的個人であることと日本人であることとを同時に引き受けようとしたこと、その点において他の誰よりも誠実であり徹底していた事こそが、漱石を日本における「唯一の国民作家」としたのである。

西欧における国民作家には、代表的な、あるいは最も優れたといった複数性を意味する形容が可能であるが、日本の場合、漱石は「唯一の国民作家」という、ある種の形容矛盾を引き受けなくてはならなかった。それは、日本においては「国民」であることと「作家」であることとの間に不可避な断裂と矛盾が存在するからであり、漱石はそれを自覚しつつ、あえてその困難に耐えようとした。これに対して他の聡明なインテリゲンチアたちは、その深淵を前にしてひそかに注意深く身を処したが、その一方において、漱石の志を継承し、彼と同様に近代人としての困難と誠実かつ真剣に正面から対峙しながら、しかし漱石とは異なる登攀路を辿る決意をした若者たちがいた。小森陽一は、このような若者の一人として「私」をとらえている。そこで「私」が、小森の解釈によれば新たに彼と共に生き始めたとされる「奥さん」（以前の「お嬢さん」）との間に形成した関係とは、「人が自己の選択によってその中に入ることができ、また選択によって脱け出すこともできるような…一切の家族的概念にはくくり込むことのできない、家族の領土の一員には決してなることのない、自由な人と人との組み合わせを生きる」（小森、1985、52頁）ものであった。

しかし、それは安んじて辿りうる路であっただろうか。この青年は大正教養派世代であり、ここで小森が想定するように「奥さん」との間にできた「貰っ子」でない子供がいたとして、もしもその子がその後の日本を襲った凄惨な戦禍の犠牲となることを免れ得たとするならば、彼は戦後民主主義の只中に社会の一員として登場することとなるであろう。果たしてこの親子の未来に待ち受けていたのは、小森が力強く語ったような人間社会の輝けるユートピアであったのか、それとも筆舌に尽くしがたい凄惨な地獄絵図、あるいは愚かな嘲笑で埋め尽された悪魔の茶番劇的一幕であったのか。そしてもしも、その後者であったとするならば、彼らは純粋にその悲喜劇の犠牲者であったのか、それとも一面においてはその密かな加担者でもあったのではないか—だが、それはすでに漱石に関する考察の範囲を超えた問題であり、本稿はもはや閉じられる場所にある¹⁶⁾。

¹⁶⁾ この問題に関する筆者の考察の一端は、常木（2018）にまとめている。

参考文献

- 有馬学（1999）『日本の近代 4 - 「国際化」の中の帝国日本』中央公論新社。
石原千秋（1997）『反転する漱石』青土社。
石原千秋（2013）『『こころ』で読みなおす漱石文学 - 大人になれなかった先生』朝日新聞出版。
小森陽一（1985）『『こころ』を生成する心臓（ハート）』、『成城国文学』第1号, 41-52頁。
坂本多加雄（1996）『知識人 - 大正・昭和精神史断章』読売新聞社。
常木淳（2018）『近代日本のナショナリズム』、『大阪大学経済学』第68巻1号, 1-115頁。
夏目漱石（1906）『坊ちゃん』新潮社。
夏目漱石（1914/2016）『こころ』新潮社。
夏目漱石（1988）『夏目漱石全集 10』ちくま書房。
尾藤正英（1992）『江戸時代とは何か』岩波書店。
尾藤正英（2014）『日本の国家主義 - 「国体」思想の形成』岩波書店。
福田恆存（1945-47）『近代日本文学の系譜』、『福田恆存全集第1巻』文藝春秋社, 11-56頁。

