

第十三章 個人主義の破綻——『心』

一、「現代」批判としての「明治」

『心』は、「男の、男による、男のための」物語である。そして、その中で行われていたのは「明治の精神」という実体のない「精神」——男性にのみその占有がゆるさされていた——の称揚だった。彼らが自らの「死」をかけて守ろうとしていたのはほかならない「精神」という<主体>自体だったのである。いうならば、「明治の精神」という価値が根源的に存在していてそこに身を挺したというより、身を挺することで始めて「明治の精神」という<主体>が生まれ出たのだと言っていい。

そのことを見るためにまず「先生」の「現代」観を見よう。

私は今より淋しい未来の私を我慢する代わりに、淋しい今の私を我慢したいのです。自由と独立と己に充ちた現代に生れた我々は、其犠牲としてみんな淋しみを味はわなくてはならないのです。(上 十四)

『心』の中でも人口に膾炙しているくだりだが、長らく「明治の精神」の中身を探ろうとする論者たちがその根拠としていたこの一文は、「先生」に好意を持って近づいてくる「私」に対して言われる言葉である。先生は自分がその「尊敬」に値しない人だということをはほめかしながらこのように言っていた。

これによると先生は「今」「淋しい」のだが、それは「自由と独立と己に充ちた現代に生れ」たからであり「其犠牲」として「淋しさ」を「味はわなければならない」ということである。先生はむろん直接には自分の「罪」を恥じているわけだが、その原因を「自由と独立と己」に求めているのである。『心』はながらく「エゴイズム」を追及した物語と読まれながらもそれがこのような「現代」観と結ばれることはあまりなかったが、先生が「己」を追及する風潮をこのように「現代」という時代ゆえのものとして名指し(注1)している事実はもっと注意されるべきである。「先生」による「現代」差異化は、自分を「倫理的」(下二)と規定しながら、そのような「倫理上の考は今の若い人と大分違つた所があるかも知れません」(下二)とするところからも読み取ることができるだろう。

叔父にだまされ、人を「信用できな」くなった一人の青年が唯一の友人やその友人を裏

切ってまで手にした女をも信頼できず(注2)、最後に「たつたひとりだけ信頼」すべき資質をよそに見つけて自分の過去を告白して自殺するという話が『心』の物語内容となっているが、『心』というテキストが、「人の『心』を捕らへ」(『心』広告文)ることを欲する読者に提供したいとする作者の意図以上に働いてしまった最終的な帰結点はそのような「現代」観を見ることであきらかとなるはずだ。

つまり、先走って言ってしまえば、先生の死は、同時代—明治の終わりを「現代」と名指しては批判的に眺め、自らが生きてきた「明治」という時代こそが「倫理」という<価値>を具現し得た偉大な時代であったことを、まさに身体で証明するためのものだったのである。それは、「明治」を「倫理的」なものとし、それに殉じた先生の「死」を価値化した(注3)。

そして、実体の明らかでない「明治の精神」(注4)が以後、強力な合言葉となった理由はまさにそこにある。そのような「現代」観に即して言うなら先生の「罪」は確かに他者より「己」を優先させる「利己主義」にあったとするほかないが、「利己主義」をほかでもない「現代」という悪しき時代の到来ゆえのものだとするような「現代」差異化への意図がそこには存在する。そして、そのような「現代」との差異として「明治」を見出したからこそ、「明治の精神」は称揚され得たのである。

「先生」だけでなく「私」もまた「先生」と同様の「現代」観を持っていることは、たとえば「奥さん」について記しながら「自分に頭脳のある事を認めさせて、そこに一種の誇りを見出す程に奥さんは現代的ではなかった。奥さんはそれよりももつと底の方に沈んだ心を大事にしてゐるらしく見えた」(上 十)とするような、「現代」に対する否定的な言及からうかがえる。後に述べるように「私」は「先生」の相似型の人物だが、そのことはまずこのような「現代」観において確認できるのである。

二、「男性」共同体の「精神」

ところで、問題の発端は「先生」が自分の気持ちを「K」に打ち明けようと考えながらも最後まで行動に移せなかったことにある。「先生」はなぜ告白できなかったのか。

それは「女に関して立ち入った話などをするものは一人もありません」(下 二十八)というような環境ゆえのことだったと言っていい。その理由が「道学の余剰なのか又は一種のはにかみなのか」どちらにあるにせよ、問題は彼ら一男たちにおいて「女」及びその

周辺の対話が抑圧されていたという点である（注5）。

その点に関しては「K」もまた「道」を求めて「精進」（下 十九）を目指す人という設定にふさわしく「先生」と遠いところにいるわけではない。たとえば彼における愛の告白はお嬢さんが奥さんの動向について聞くことは「いつにも似合わない話」（下 三十五）だったと認識されており、「結んだ口元の肉が顫へるやうに動いて」（下 三十）からでないで発話できないほどに「女」に関する話題は禁忌的なものだった。そういう意味では「K」もそのような「男性」共同体の一員に違いなかったと言えよう。

また「K」は「意志の力を養って強い人になるのが自分の考」（下 二十二）というように「強」くなることへの願望を持っており、「お嬢さん」への恋が芽生えてしまったことを「弱い」せいとしている。彼にとっては「女」への恋は「男」の目指す「道」を妨害するものとして認識されているのである。Kには「欲を離れた恋そのものでも道の妨害になる」（下 四十一）のだろうと「先生」もまた考えている。

「女」は「先生」や「K」にとって愛の対象であり「信仰」（下 十四）の対象でさえあるのだが、それでいて「女」や女に対する「愛」は意識下に葬られるべき対象である。彼らの会話は「書物の話と学問の話と、未来の事業と、抱負と、修養の話で持ち切つて」（下 二十九）いたのである。恋の告白さえも二人は「覚悟」や「修養」や「精神」という言葉なしには語れない。

その一方で「自由と独立と己」に充ちた「現代」を嘆いていたはずの「先生」が、「日本の若い女、そんな場合に相手に氣兼ねなく自分の思つた通りを遠慮せず口にするだけの勇気に乏しい」（下 三十四）と考えているということは、「先生」にとって「女」がそのような「現代」人でさえなかったことを示す。二人の世界は「女」を中心として回っているかのように見えながら、実は徹底的に「女」を排除した、男性だけの世界だったのである。

そういう意味でのちに「先生」の告白の相手が女である「静」ではなく、男である「私」なのは必然の結果だったと言えよう（注6）。「先生」は「静」やその母親を「狡猾な策略家」（下 十五）として疑っていたが、結婚後も、静という「女」には当人を嘆かせるほどに、心を許すことはなかった。そして「死ぬ前にたつた一人でも好いから 他を信用して死にたい」（上 三十一）としていた「先生」が選んだのは「私」という男性だったのである。それがたとえ後に自ら述べるように「静」を「純白」に残しておきたいという善意からだったとしても、それが男性たちの「高尚な」「精神」の争闘からの女性の排除だった

ことに変わりはないだろう。

「女」たちへの疑惑から自由でなかったことに反して、近づいてくる「私」の「真面目」(下 二)さを「先生」が疑うことはない。そして自分を「受け入れることのできる」人として選び「貴方丈に、私の過去を語りたい」(下 二)とする「先生」に、「私」もまた後に述べるように見事に応えている。『心』に見える関係の可能性の問題を、もし「人の心」の問題として捕らえるのならばそこにあるのはあくまでも「男性」の「心」でしかないと言ふべきだろう。自己向上への努力や関係性の中で挫折しかかった男性の表象が一般に「神経衰弱」だったことに反して女性は「ヒステリー」となっていた理由もまさにそこにある(注7)。

「先生」が、恋に落ちた「K」に向かって「精神的に向上心のないものは馬鹿」と言い、そのような自分の言葉が「K」の「恋の行手を塞がうと」(下 四十一)することになると思うのも、恋などの「女」に関わる言説が彼らにとって男性の「精神」世界からの逸脱を暗に意味するものだったことを示す。

他者の死への自己同一化 —— 「天皇」に対する乃木の殉死 —— は、「現代」では失われているかに見えた人への「信頼」がそこには存在することを人々に見せつけたが、そのことを「明治の精神」と名づけることによって、『心』は「現代」と「明治」との差異化を果たし、「明治の精神」を価値化した。むろん、そのような特権化された場に女性が入る余地はなく、先生が静をおいて一人で「殉死」するのはそのためである。「静」は「殉死」を笑っていたが、実は「殉死」をしようにも許されなかったはずである。乃木婦人の静子の自殺も「国家」への殉死ではなく、夫に従う「婦徳」への殉死と見るべきだろう。

三. 「私」 —— 「新しい命」への幻想

「先生」の告白の相手がなぜ「静」ではなく「私」なのかに関して、そして「私」がなぜ病床の父親を見捨ててまですでに死んでいるかもしれない「先生」のもとへ走らねばならなかったのかに関して、もはや答えが見えてくるのではないか。先生の精神的苦闘の「告白」の相手は「精神」を共有すべき「男」でなければならなかったのであり、「現代」を生きる<次世代>でなければならなかったのである。先生がその告白の結果として欲していたのは「明治の精神」を深く内面化するであろう「新しい命」であったのであり、重要なのはむしろそのことの方である。

実際、「私」が先生のもとへ走る時気にしていたのは「其時私の知らうとするのは 唯先生の安否だけであつた。先生の過去、かつて先生が私に話さうと約束した薄暗いその過去、そんなものは私に無用であつた」(中 十八)としているように、「先生の過去」ではなく「安否」だった。先生の選択は正しかったのである。「私」が「先生」を父より優先させてしまったのは「私は何だか不足な顔をして往来を歩き始めた。物欲しさうに自分の室を見廻した。私の頭には再び先生の顔が浮いて出た。私は又先生に会ひたくなつた。」(上四)とあるように、自分に「不足」していると思った「精神」を「先生」に見たからである。そしてそのことこそは、父母(個人——あるいはそれにかかわる身体的関係性)よりも理念(天皇に代表される観念的關係性)を優先する日本的<近代>の始まりだったのである。

先生は「私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿ることが出来るなら満足」(下二)と言っていた。このことは、「先生」をして自らの心臓の「鼓動が停まる——死——を恐れさせなかったものは、別の「命」——「新しい命」誕生への期待だったことを示す。「新しい命」への確信こそが自らの死の条件だったわけだが、「新しい命」の主体「私」は、「死」こそが「新しい命」の条件であるという矛盾に満ちた命題を、疑うことなく深く内面化するであろう。「私」は「先生」の死の前にすでに「肉のなかに先生の力が食ひ込んであると云つても、血の中に先生の命が流れてあると云つても、其時の私には少しも誇張ではないやうに思はれた」(上二十三)と述懐するほどに「先生」を肉化していたのだから。「先生」を内面化した「私」が「父と先生とを比較して」「父は、私には単なる娯楽の相手としても私には物足りなく、「先生」が「何時か私の頭に影響を与へてみた」(上二十三)と自覚していたのは当然だが、それはやがて「先生」の「死」を呼ぶだろう。

「先生」が期待した「新しい命」とは、「明治の精神」を引き続き体現化すべき存在であつたわけだが、その「明治の精神」とは「天皇」あるいは「国家」に殉ずる「命」を価値化することである。さらにいえば、「明治の精神」とは「国家=精神」のためなら死ぬことをも恐れない精神だったのである。

「明治」にアイデンティファイするのは何も知識人だけではない。残された「私」の父親もまた、天皇の死に「あー、あー、天子様もとうとう御かくれになる、己も、、、」(中五)といて追隨をほのめかしたり、「明治」天皇に殉じた「乃木大將に濟まない」として「私もすぐ御後から」(中十)という言葉が発して、それを見る限り十分に「明治」

の「臣民— 国民」たり得ていた。本当は「個」の死にすぎないはずの自己の死を、天皇や乃木に関連づけることによって「明治人」の死というナショナルな意味付けをすることが可能となるのである（注8）。このような父を前にして「母」が「気味を悪がった」（中十）のは「母」という女にまだ、そのような「明治」国家へのアイデンティファイの訓練を受ける機会がなかったことゆえのことにすぎない。

「私」が確実に「先生」の期待した「新しい命」となるであろうことは『心』がまず何よりも「先生の遺書」という題名で書かれ、実際「先生」を中心として展開されるような、「先生」を語るための「手記」だったことが証明していよう。『心』はその構成上「先生」の「心」を語ってくれる人が必要だったのだし、「私」はその役割を忠実に果たしたのである。蓮見重彦は二つの手記に「文体」の差異がないことを指摘しているが（蓮見重彦・小森陽一・石原千秋対談『『こゝろ』の形』、『漱石研究』第6号、1996）それもまた「私」と「先生」の相似性を語る証左である（注9）。

四、反生命主義・反西洋主義

「明治の精神」が国家のために死ぬことなら、それは「個」の身体性よりも「公」という観念を優先すること（注10）だったと言っている。それにしても「己」を重視することをなじる「明治の精神」のメッセージは昨今の「公民」教科書の言説となんと似ていることか。そこで言われているのは、「個」に属するはずの「身体」を軽視し「公」—「国家」という〈価値〉のためなら命を投げ出すべきということなのである。

たとえば西部邁は「公」とは、おのれの利己心を抑えて自分を人格として表現すること、そしておのれらの帰属心に埋没させずに自分らの規律に従って行動することをさす。「私」にもとづいて「公」を導こうとするのは俗流社会契約論の思想であって、それは貫きえぬ思想である」（『国民の道徳』380頁、産経新聞社、2000・10）と述べながら、「生命」を重視することを「生命至上主義」として批判し、死後の「精神」の存在を強調している。明らかに、戦争へ出て「死ぬ」ことと見なされることを称揚している（「死生観が道徳を鍛える」、前掲書650頁—670頁）のである。

また小林よしのりが「国」という「公」を考えないことを「個人主義」として激しく批判しながら、やはり「国」のために命をささげることがを称揚していたのは周知のとおりである（『戦争論』）。「現代」を「己」に充ちた時代と考えてなじることにおいて、『心』と現

代のナショナリズムの言説は酷似しているのである。

保田与重郎は早くに「明治の精神」を「尊王」と断言しつつ利己主義を非難していた。保田にとって「尊王」とは「尊王攘夷」であり、「日本臣民として如何に生きるかといふことを、つねに反省し、自ら修練する心」だった。しかもこの道は「我一代の道ではなく無限の古から永遠の未来に亘って、日本人が生きてきた道であり、生きてゆく道である。即ちこれが日本人だと云ひうる生命の道である。だから我々の生命は尊王というところにある。それは己個人己一代のものではない」古代からのもので「利己的な私利私欲を考へるやうな心は夷ごころである」としている。そして「文明開化の考え方が結果として明治の精神を多いに歪めた」としていることから、保田にとって「利己」とは「文明開化」の結果だったと考えられていたことがわかる。

保田与重郎はこのように「明治の精神」を「反・文明開化」だったと語っているのだが、そこでの「文明開化」とはすなわち「西洋」であり「現代」だった。『心』が批判している「現代」が「明治」に反するものだったように、そこでの「現代」もまた、「西洋」の表象となっているのである。西洋＝「現代」という名の病弊こそが人を「己」に走らせ、個人主義にし、人を「淋し」くするのだと『心』は語っているが、「現代」を嘆く言説が大体において復古主義へと回帰するように、『心』もまた、「明治」を懐かしむ明治主義へとすすむほかなかつたのである。

「先生」に、「明治の精神」という言葉に対する意味付けの意図があつたことは次のような述懐に現れている。

私は殉死といふ言葉を殆ど忘れ去つておりました。平生使う必要のない字だから、記憶の底に沈んだ、腐れかけてみたものと見えます。妻の笑談を聞いて始めてそれを思い出した時、私は妻に向つかても自分が殉死するならば、明治の精神に殉死するつもりだと答へました。私の答も無論笑談に過ぎなかつたのですが、私は其時何だか古い不要な言葉に新しい意義を盛り得たやうな心持がしたのです。(下 五十)

『心』で試みられていたことは、「静」が笑うほどに「古い不要な言葉」にされつつあつた「殉死」という言葉を介して、過去になろうとする「明治」という時代に「新しい意義を盛」ることだつたと言えよう。しかし、乃木の死がたとえ主体的な死と見えようとも、「主君－臣民」という構図の中での死である以上(注11)、その死は従属的な死でしか

い。それはいわば改めて「従属する主体—臣下」（エチエンヌ・バリバール「市民主体」、ジャン・リュック・ナンシー編『主体のあとに誰が来るのか』、現代企画室、1996・3）となる過程だったのである。

乃木の殉死に「至誠」（「模倣と独立」）を感じた作家漱石は、しかしそのことには気づいてなかっただろう。「明治の精神の主題」は、「自分の言説を規制するような絶対的他者—父との闘い」（小森陽一「私」という他者」（小森陽一他篇『総力討論 漱石の「心」』、翰林書房、1994・1）などではない。むしろ、＜父への追随＞と言うべきものだったのである。

五、様々な言説

しかし、だからといって乃木の殉死や漱石の『心』が語るものをそのまま「明治」や「日本」とみなすことはできない。明治天皇の病状に際しての共鳴や自肅の動きは強制された側面があり、乃木の殉死も一方では批判されていたからである。

たとえば明治天皇の病気の際、新聞は「行け！二重橋へ」（「東京朝日新聞」七月二十八日）という見出しのもとに次のような記事をかかげていた。

苛しくも日本に生まれて、都近う住めらん限りの者は、何事をさし措いても請ふ行け！
行つて二重橋の畔、皇上いたつきに悩ませ給ふ辺りに至れ、己が形の己が居る所に従ひ
移り行く様を ひしひしと思ひ当るべし。

このような、人々を煽るような記事の存在は、当時の人々が必ずしも自発的に動いたわけではないことを示すものと考えていいはずである。そして、目に見える事態の判定がそう簡単でないことは 次の例も示している。

明治天皇崩御以後五十余日国民の感情は異常なる興奮をさせり 五千萬同胞は点に働
し地に哭し哀悼悲痛を極め各自の職業も手に着かず飲食も其の甘きを覚え夜は寢床
に入りて眠らんと欲するも眠る能はず、心気唯 然として、国を擧げて神経衰弱に罹れ
る外觀 あり 是れ国民の至情として、一応は之を諒す可しといへども 此の如き感情の
発動を自然に放任して、之を制する力なくんば、文明国民と謂ふ可らず。(略)

時代の風潮は恐ろしき者にて、今日多少にしても哀悼の涙を指揮はざる者は、忠君の念なき者の如く思はれ社会に齒ひせられざるを恐るるより、何れも争ふて熱涙を流し、甚だしきは其心中少しも泣かざる者迄も単に外面を飾らんが爲に心にもなき空涙を流す者あり。在廷の百官僚は勿論、民間政党派の領袖より実業家の輩に至る迄、何れも涙の多からんことを争ひ、努めて泣くことの少なからぬことを恐れ、一代の風潮は流涕号泣の流行を招致せり。是れ、健全なる国民の態度ならんや。

此悲観的風潮は、終に極度に達し、忠良なる臣民を驅て自殺に趣かしめんとする傾向を生ずるに至れり。此時に当りて一代の英雄乃木大将夫婦の殉死あり、一層悲観の勢いを助長し、今日において割腹殉死せざる者は皇室に不忠なる者の如く誤解する者を生ずるに至れり。左れば、在朝の元老大官、或は侍醫頭の類に対して、割腹自殺を勧告するの聲あり、又既に民間において殉死的な自殺を企てたる者も少なからず。（「東京朝日新聞」九月十九日社説）

哀悼は「国民」としての「至情」であり、露わな「感情の発動」は「文明国民」にはふさわしくないので「制する」べしだとするところは他者の視線 一見られる自己を意識してのものであろう。そして「哀悼」することが強制されるだけでなくその極端な形としての「死」までもが強制されていたことには慄然とせざるを得ない（注12）。

どちらが眞実だったのかを明らかにすることはたやすいことではない。なぜなら、すでに表向きの行動でもってその気持ちを判断することが不可能であることをこの文章は伝えているからだ。それでも言えることは、ここで目指されているのはどちらも、「国民」としてのあるべき姿だということである。

たとえ『心』のようなテキストが出たことを「現代」へのいらだたしさゆえのこととするとしても、そのことを時代の中心的言説とただちに決め付けるべきではない。そのようなテキストが出たということは必ずしも現実の反映ではなく、時代の大勢はむしろ逆だったことも考えられるからである。私たちにできるのは、「言葉」あるいは「文学」をめぐって、見たいことのみが見出され、見たくないことは隠蔽されてしまう、イデオロギ闘争の現場を見届けることのみであろう。

また世間は「死んでしまつては 自分の行爲に対する責任の感をすら知ることが出来ないではないか」として乃木を批判するかと思えば、（神にまつろふとすることをめぐって）「生前の勳功でといふことなら格別だが、少なくとも今回の自殺を最大の原因として神に

祭れなどといふに至つては余は遂に之に与することが出来ないのである」（鹿島増藏『乃木大將自殺論』、弘道館、大正元年十月）と、乃木への批判は少なくなかった。

かりに「明治の精神」というものを実体的で肯定的なものとして捕らえるとしても、それは一つではありえず、進取性、冒険心（それはむろん征服欲にもなるだろう）、柔軟さなど、様々に語り得るはずだ。しかし『心』はその中から「公」に殉ずることだけを「明治の精神」とし、それを欠いた「現代」を批判していたのである。同時代における批判の存在は当時においてもその死が自然ではなかったことを示すのだが、おそらくだからこそ、漱石は改めて乃木の死に触発される一人の個人を用意したのである。「乃木さんの死んだ精神などわからんで、唯形式だけを真似る人が多いと思」（「模倣と独立」）った漱石は、その「理由」はわからずとも「乃木さんの死んだ精神」は理解する個人を用意したことにもなる。

しかし「明治の精神」一大いなる価値のために「死ぬ」ことを教えている『心』というテキストは、危険に満ちたものといわねばなるまい。同時に「我が領土を、僅かの御在位中に二倍大のものにせられ」（『伊藤痴遊全集第五巻 乃木希典』、平凡社、昭和4）たことで称揚される明治天皇のために死ぬことを「倫理的」とすることの危険さもあらためて検討されねばならないだろう。その自殺に「現実味がない」（「夏目氏について」、「新小説」大正6・1、引用は『雑誌集成 夏目漱石』）とした正宗白鳥をはじめ「明治の精神」の実体性を疑った様々な批判（注13）は早くに出ていたのだが、戦後の漱石評価はそれを覆したと言えるだろう（注14）。

「明治の精神」という言葉が定着したのは保田与重郎の「明治の精神」以来のことだが、「明治の精神」という言葉を「漱石」に帰すべきものとする（注15）自覚が一般人のものとなったのは『心』が漱石の代表作とされ、佐藤泉が指摘するように漱石が『心』の作家として認識された一九六〇年代以降のことである（佐藤泉「変動する漱石」、『文学』2000・1）。しかし佐藤は、「伝統倫理と公・国家に対する責任意識を保持していた明治人に対し、そうした根を失った大正期以後の日本を分割する語りの枠が用いられ」たことを指摘しながらも、漱石が「歴史の普遍化を疑った」として「国民の歴史を語ろうとしたのではない」としている。このような言葉もまた、「漱石」に保護的であろうとした結果と言わざるを得ない（注16）。

昭和四十三年（一九六八年）は明治百年にあたる年で、これを前後して「明治」を記念する様々なイベントが行われた。司馬遼太郎が「明治」に殉じた乃木を描いた『殉死』も

この年の前年度に刊行されるのだが、漱石が本格的に論じられはじめ、『心』が再発見されるのはまさにこの「明治百年」という認識枠が意識にあってのことであったように思われる。戦後における漱石の評価の基盤を築いた江藤淳の『夏目漱石』は一九五七年に刊行されたが、そこで江藤は『心』を大きく評価しているし、「明治の精神」に注目して「淋しい「明治の精神—『心』」と題する桶谷秀昭の『心』論が発表されたのは一九七〇年であった。

吉田茂が『心』の「明治の精神が天皇にはじまって天皇に終わったような気がした」を引用しながら「明治天皇の崩御とともに冒険心と若い国民の活力の動員によって特徴づけられる明治の創業は終わり、苦しい轉換期が始まるのである」「なによりも近代化の急速な発展は、憲法と教育勅語が発布されてから二十年足らずのうちに個人主義思想や社会主義思想を強め、伝統的な道徳との間にどうしても解決し得ない矛盾を生み出すようになっていた。そして古い生きかたはますますくずれつつあった。明治の半ばに日本人の道徳的混乱が嘆かれたその時、まだ日本人のよさはかなり残っていた。」（『日本を決定した百年』日本経済新聞社、1967・7）と評価したのも明治百年の前年度だった。

しかし、一九六〇年代後半を中心に「漱石」が新たに「発見」された理由は、単に「明治百年」を記念するというような「記憶」の操作にのみにあったわけではない。先の吉田は前掲書で「明治日本の終わり」を告げる「轉換期」は「日露戦後の日本においてすでに始まっていた」（48頁）としながらその理由を「国民的目標を見失つたための「個人主義思想や社会主義思想」が広まったことに見ている。このような発想が漱石的「現代」観と同型の「現代危機説」とも言うべきものであることはいうまでもないのだが「たった一人」への「信頼」を欲した「先生」とそれに見事に応えた「私」の関係—「信頼」関係が明治天皇と乃木希典の「信頼」（伊沢元美「明治の精神と近代文学—夏目漱石「心」をめぐる」、島根大学論集 人文科学 第十三号、昭和39・2）に重ね合わせられるように描かれる『心』が明治百年となる時代に再発見され意味付けられるのも、このような「現代」観と無関係ではないはずだ。

つまり一九六八年とは四年前のオリンピックという世界的イベントを成功させ、いよいよ西ドイツの国民生産を追いぬき、世界三位の経済大国に踊りあが」（小坂井敏晶『異文化受容のパラドックス』126頁、）った時期で、いうならばプレ「国際化」の時期である。世界的に若い世代による体制への抵抗が試みられる中、そのような国際化＝世界化とあいまって「現代」への不安を呼び起こし、そのような警戒心が「明治的」ものを呼びさます

ことを必要としたといえるだろう。若い世代と新たな世界化を前に、「自己」－「主体」を固め 確認しようとする欲望が、「明治百年」にあわせて「明治」の作家「漱石」を改めて掘り起こしたのである。一九六六年に、紀元節が復活したこともこのような時代の意識を反映していよう（注17）。

六、「文豪」誕生

歴史は反復される。同様のことは周知のように明治二十年代にすでにあったが、それは大正時代にも昭和時代にもあった。たとえば、先にとりあげた保田与重郎は先の文章で日本が西洋と肩を並べるためには「文豪」が必要だと力説している。

当時の海外では 小説の文学が興隆し、どんな第三流の民族や国家でさへ自分らの民族を代表する大作家をもったのであるが、この現象を見て、日本の文明開化の指導者であった帝国大学の批評家たちは、日本にも民族を代表する長編作家が出なければならぬといふことを高唱した。（中略）外国で認められる国際的な文学を作ることが大切を考えるやうになるのは当然のことである。これが文明開化のゆき方である。（「明治の精神」、昭和12）

さかのぼって大正四年一月の「東京朝日新聞」には、「世界的たらんとする日本文藝の出現」と題する記事が七回にわたって連載されており、「世界的」な「文藝」誕生への熱望が熱く語られていた。そこでは「後進国が興隆して文明の花期を作る場合は必ず大文藝の現はる者と云われてゐ」て 日本でも日露戦争後に「今に日本にも大文藝が現れるだろう。ときは千載一遇の好機である」と言われていたのに「未だに見当たらない」（一月五日）とする。またほかの美術や学問にくらべて「文藝」のみが「譯せられてゐない」し「認められてもゐな」くて「世界的」になっていないとして、「世界の文藝界を揺るがすの期はあまり遠いことでもあるまい」（十二日）というような希望と確信をも現わされていた。

そして、漱石が死去したときの新聞報道は早くも「文豪」という呼称を与え、漱石の死後最初に編まれた漱石全集のパンフレットには「日本が生める世界的文豪を永久に記念すべき一大金字塔」「先生は実に我国が未だ嘗て有せざりし国民的作家にして又世界的作家である」と語るようになる（引用は矢口進也『漱石全集物語』、青英舎、1985・9）。

近代化をなしとげ二つの戦争に勝った日本は、今度は「精神」面での先進国でもあることを確認する必要があった。「西洋」に対抗する「精神」を固有の「日本語」で書き綴る「文豪」を必要とした「明治」の志を受け継いで「文豪漱石」は誕生したのである。「西洋」のものであると信じられた「文明」を批判し（むろん、実際にはそう単純なものではなかったことは前章において述べたとおりである）「自己本位」を主張した漱石が選ばれたのは決して偶然ではない。しかも単なる国粹主義者ではなく「東洋思想と西洋思想との生きたる融合は獨り先生の作品に求め得べく」（漱石全集パンフレット）とあるように「西洋」の知識を備えていて西洋コンプレックスを拂拭させてくれる漱石こそが日本近代の「文豪」としてはもっともふさわしい人物だったのである。

漱石自身「眞の大丈夫とは自分の事ばかり考えないで人の爲世のために働くといふ大きな志のある人をいふ 然し何が人の爲になるか日本の現在ではどんな事が急務か夫熟考して深思せねば容易にわからない是が知識人の必要なる点である」（明治三十九年十月二十二日付森田米松宛書簡）とっており、確かに「国家のために」（江藤淳）小説を書いたと言っていいだろう。

一方、『心』における「生命」の言説は、「生命の語が氾濫していた」同時代の産物だったと考えられる。鈴木貞美によると「大正期は、「自我」「自己」の語が氾濫し、個人の解放の思想が盛んであったが、その「自己」とは、概括すれば、近代市民社会の原理の一面である「利害追求の自由」が、進化論の影響から「生存競争」の原理として把握され、それを超える個のあり方が模索されるときに浮上したもので、「競争する個を超える」普遍的概念としての「生命」が浮上した」ということだが、大正時代を「教養主義」のみでなく「生命主義」という概念でとらえようとするこの試みは期せずして<漱石>をも語っていたともいえるだろう。鈴木によると「生命の発現こそが文化創造の原基であるとの思想をもっていた」ということだが、『心』における先生の自殺は一見自分を投げ出すように見えて実は次なる「命」を「創造」することにほかならなかったのだし、それは「明治の精神」を基盤にするネーションの創出でもあった。鈴木はそのことを西田幾多郎との関連で説いているが、『行人』や『心』に西田との連関性を読むことも可能だろう。

しかし、自己＝個の命を投げ捨てながら希求される「永久」なる「民族」への夢とは所詮、「自己」の拡張への夢にすぎない。いうならば、「個」の犠牲の上に立つ「集団」の自己膨張への欲望でしかないのである。人はそこに「自己」を確認しようとするだろう。しかし、そこに「自己」を見いだすのは常に、当の「自己」ではなく他者でしかない。

しかし問題は『心』や「明治の精神」自体よりも、それが今日においてもすでに始まっている漱石批判などとは関係なく、依然として『心』が「明治の精神」＝天皇＝公＝無私＝克己といったイデオロギを支え補強する材料として使われていることにある。

たとえば『明治の精神』という題名の著書の第一章「明治の心」の一節は「夏目漱石の『心』」である。そして、「思ふに『心』は明治人漱石のきびしいほど潔癖な倫理感・責任感を現はしたものではありませんまいか」「乃木大將に感激し、佐久間艦長の殉職に泣いた人であつた。かやうな倫理感こそ実は明治を支えた精神に深くつながるものではなかつただらうか」（荒川久寿男『明治の精神』5頁、皇学館大学出版部、昭和62・12）としている。

また別の『明治の精神』の著者は乃木について書きながら「乃木將軍の精神の一端をあげたのは、今日かくのごとき恋 至誠、忠誠勇武の美德が日本人に失はれたことを嘆くからにはほかならぬ」（注18）とし、「明治維新百年、この時日本人の忠誠と献身の美德をもっともつよく發揮した明治の典型的武人、乃木將軍の余烈を仰ぐことは、祖国を興す根本の道に一層ふかく通ずることとなろう」（古川哲史「乃木將軍の精神」、『明治の精神』、ペリかん社、昭和56）とする。この文章の次に続くのは漱石の「文藝とヒロイック」であり著者が『心』を読んでいた可能性は大きいとみていいだろう。また、この著者は、「明治」は「わが国が始めて目覚しい近代化を遂げ、西方先進国と肩をならべるようになった輝かしい時代であつた」としながら「明治の精神」は「一つの国家目標をめざして直進したひたむきさ、克己、無私、献身などの語に縮訳される道徳的純粹さなどと思ひ浮かべる」ともしている。

さらに、「明治の精神」は「敬天愛人」であり「三条の教憲」「教育勅語」（三宅守常「講演 明治の心—その精神的出发点」、明治聖徳記念学会紀要 昭和60・3）とする言葉や、「漱石の作品の多くが利己主義との執拗な対決をテーマにしていることは読者のよく知っているところで、われわれが活路を切りひらく方向は「私」を去ること、裸になる以外にないであろう。それが「則天去私」という語になって打ち出された」（山田昭彦『明治の精神』）とするような、あまりにもあからさまな利用もみられるのである。

また「殉死、この事が「明治の精神」の一端」としながら、「先生」の死が示したのは「個我を越えた明治の精神」であり、「つまり「公のセンス」をもっていることが「明治の精神」の条件であり姿勢」だとしながら、芥川を批判しつつ「私人の特色は、国の内外を含めて豊富な知識に勝れているあまりに、素朴にして原初的な生命の存在を忘れがち」「西

洋的な個人主義や功利主義の行き詰まりの証左」「連綿と継承されてきた生命や歴史に対する責任を果たしたことになる」「乃木將軍は真心をもって誠実に生き」ため「民族的な生命の連続する限り生き続け、その名を挙げればいつでも甦ってくるのである」「歴史的に継承されてきた命を最も愛惜するヒロイックな精神」を「公のセンス」とし「国家に対する帰属意識に等しい感傷や真心が現実を生き抜く原動力と化する」「民族の永遠不滅を悲願するヒロイックな心情」（千葉貢「明治の精神」考―近代文学試論、「高崎経済大学論集」33-2、1990・9）とする一九九〇年の文章は、九〇年代におけるの「新しい教科書を作る会」の主張を彷彿させるものといえるだろう。

二つの死をめぐる言われる責任、倫理、美德、克己、無私という単語が表象するのはほとんどすべて「祖国」「興隆」を夢見る国家主義的なものである。「私」を「去り」「公」を目指すその言葉はまた、「ヒロイック」な自己形成への執着を露骨に表してもいる。しかし、「連綿と続いている」「命」への想像と「失われた」過去への郷愁は現存する「個」の命をないがしろにしている矛盾に気づいてまい。生命主義を掲げていながら実はそれは反生命主義でしかないのである。そのような「自己」形成への執着は、多くにおいて「西洋」という他者によって触発されたものであり、そして「精神」に自発的に殉じることの強調が、天皇―国家の政治性を忘却させるものだった。

ハルオ・シラネがいうような「所有者による意味付け」（「カノン形成のパラダイムと批評的展望」、『創造された古典』、新曜社、1999）が「明治の精神」や『心』をめぐる今なお行われているからこそ、『心』がこのような解釈を許す構造を持っていることをいまこそ認識すべきと思われるのである。「則天去私」＝＜「私」を「去る」こと＞を、「個人」の命を「国家」のために捧げるべしと解釈する戦争言説に対抗するためにも。

注

1) 藤井淑貞「天皇の死をめぐる」（「国文学解釈と鑑賞」昭和57・11）、羽鳥徹哉「『心』（夏目漱石）における明治の精神について」（「成蹊人文研究第三号」平成7・3）が「現代」への批判があったことを指摘しているが、「明治の精神」を藤井は「無私」の精神と、羽鳥は「倫理」や「質素な生活に甘んじ 孤獨な精進に耐えるような精神」と（肯定的に）規定しており、本稿のもくろみはむしろそのような解釈の危険性を衝き、批判することにある。

なお、「『心』という作品が乃木希典の「殉死」の後を追って「明治の精神に殉死する」

ところの先生の物語を中心に読まれるのが政治的に正しいことは自明」（桂秀美『帝国の文学』304頁、以文社、2001・7）としながら「「殉死」に値する崇高な「明治の精神」というイメージが、大正期においてつくられた遠近法的倒錯」としていたこと、押野武志が『心』に関して「明治の言説を振りまきながら、多様であるはずの明治を総括し、またそれとの差異において大正という始まりの言説を組織する」「個人の死を普遍化し、有意味化する」（「漱石と賢治——明治的なものからし大正的なものへ」、「国文学」2000・1）など、本稿の趣旨と似た指摘をしていることを本稿脱稿（2001・2）後に知ったことを記しておきたい。ただし、押野は、『心』と違って漱石は「乃木の死を特権化していない」、『心』は「漱石の体験に還元されるものではない」としている点で本稿とは主張するところが異なっている。すでに述べてきた様々な状況を踏まえるならば、漱石と作品『心』を別のレベルで論じることは不可能と、私は考える。

2) 「先生」が「私」を告白に値する相手と見なしているのは「信頼」できると思ったからであり（ここでの「信頼」とは後に述べるように「精神」を分かち合うに値すると見なすことである）そのことはすなわち「静」がそのような「信頼」に値する相手ではなかったことを示す。

3) たとえば「先生」が刺激された乃木の死も同様である。司馬遼太郎は乃木を描いた小説「殉死」においていみじくも「連隊長が自分の生命を消すことによって生き延びようとしたということで、世間も軍もその尊貴さを発見した」（「殉死」、「文藝春秋」1967・12）としているのだが、まさしく「生命を消す」ことこそが乃木の「尊貴」の「発見」につながったのであり、そのことを「倫理」と結びつけたのがまさに『心』だった。また、一人の評者が司馬遼太郎にふれながら次のような感想—明治における「無私」の心に胸を熱くしたということばを引きながら「これが『心』を生み出した時空間の姿だったのだろう」（山田輝彦「昭和の終焉と『心』」「叙説I」、1990・1）—をもらしているのも、『心』が、漱石とともに「国民作家」と言われていた司馬遼太郎の作品と同質性をもってしていることを語っていよう。

4) 「明治の精神」の中身については様々に言われてきたが、そのことがむしろ「明治の精神」の多様性を表しているのではなく、以後述べるように、それが言われていた同時代の、あるいはそれを語る主体の（そのようなもので中身を埋めたいといったような）欲望が代わりに語られていたにすぎない。

5) この点に関しては小森陽一も男たちの「立身出世」を志向する会話から「女が徹底的

に排除されていた」として、そのために「先生」の側からまず行われるはずだった「恋」の告白を阻んでしまった」と指摘している。（『心』における同性愛と異性愛、『総力討論 漱石の「心』』、翰林書房、1994）

6) 拙稿「心の悲劇 — 先生やKはなぜ死んだか」（『日本文学』1993・9）を参照されたい。

7) 男の「神経衰弱」、女の「ヒステリー」は明治末期と大正を通しての流行語でもあったのだが、そのような観念は戦後まで残っていた。「偉人伝」における漱石の扱われ方を分析した松下浩幸「偉人伝の中の文学者」（『日本文学』2000・11）からは漱石の「神経衰弱」と婦人の「ヒステリー」が対称的に表象されていたことが伺える。

8) 君主への忠誠を示す殉死はもちろん明治以前からあったが、それは武士の世界に限ることだった。それが近代以降、『心』での「父」のように一般市民の領有し得るものとなったのは、天皇が「巡幸」やメディアを通して「天皇」の存在を刻印させ（T・フジタニ「近代日本における天皇のペーゼント — 視覚的支配に関する若干の考察」、「思想」797号、1990・11）たゆめのことであろう。父の言葉は明治天皇が「常に天皇のまなざしの標的にされているという感覚を国民に身につけさせて」いった過程なくしては発せられることはなかったはずである。それは天皇を中心とした「絶対主義」（藤田省三『天皇国家の支配原理』、みすず書房、1998）を築く過程でもあった。

9) 大橋洋一も、『心』における「師弟関係は男性中心主義に汚染されている」「先生はつねに失われつつある時代—あるいは明治の精神—と現代を比較対照し、つねに私にその差異を啓蒙する」と指摘している。ただし、そのような「ホモソーシャル連続体」が「女性を抑圧する父権制構造を強化し、国民の流動化を契機として「想像の共同体」を形成することに貢献する」（「クイアー・ファーザーの夢・クイアネーションの夢—『心』とホモ・ソーシャル」、漱石研究5号、1996・5）とすることにおいては、本稿とは考えが異なっている。私の考えでは、男性共同体がネーション作りに「貢献」するのではなく、ナショナル・アイデンティティ自体が男性中心主義である。

10) 須田千里も明治の精神を「公」の概念に見ているが（「明治の精神とは何か—『心』における「先生」の死をめぐって」、「文学増刊 明治文学の雅と俗」2001・10）、「公」の概念を「我執という人間普遍の罪を社会に明示して死ぬ」こととして肯定的に捕らえている。「個人の死が個人の死に留まるのではなく 遺書を通して広く他者（社会）に開かれる」ことで「公的な死の意味合いを持つようになり、「明治の精神とは、このよう

な「個」を乗り越えた「公」の精神だった」とするのである。しかしこのような、個人の死をナショナルな死にすることは危険と言わねばならないだろう。漱石の『心』こそは先生という仮想人物の死に「倫理」の意味付けをし、その理念を引き継がせたものだった。ここに私はまさに文学の罪を見るのである。

1 1) 乃木が自ら死のうとした原因は「西南戦争の時敵に旗を奪われ」たことだったわけだが、乃木にそのことが自分の命をかけて償うべきことと考えられていたのは、当時において旗が天皇の魂を象徴するものだったからである。つまり、旗を奪われたことは単に戦争に負けた以上の意味合いを帯びていたのであり、そうだとするならば、そのような認識は「君主・臣民」という前近代的構造の中でのことであつたとすべきだろう。

1 2) 岩佐厚太郎は父の独白を(天皇制による)「愛による抑圧」とみなすするどい指摘をしている。しかし、作家漱石がそのような「<愛>によって抑圧され続けた国民の悲惨にほかならない眞実を彼は書こうとし」乃木の殉死を「積極的な価値を持つ行動であるとは思えなかった」とするところでは再考の余地があるものとする(「心」論 漱石と「明治の精神」、「文化評論」377号、1992)

1 3) 詳しくは仲秀和「漱石『心』研究史1-5」(「文化研究 樟蔭女子短期大学紀要」)を参照されたいが、「先生」の死を「不自然」「無理」「陳腐」「こじつけ」などとする言葉は少なくない。仲自身は「作品からはどうしても理解できない」とする。柄谷行人は「理解できない」としながらもそこには「心理を超えたもの」があつたとしている。しかしこのような絶対的価値化こそが「漱石」の神話化につながつたものと私は考える。

1 4) まずは江藤淳を指摘できるが、これに関してはあらためて第十九章で論ずる。江藤淳が『心』を正しく読み、漱石の弟子たちによる漱石神話を補強していたのに対して、たとえば小森陽一は、それまでの『心』論が「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イデオロギ装置として機能することになってしまった(『心』を生成する心臓)とし、それに対峙するリベラルな漱石像を提示することで『心』の更なる神話化に寄与してしまった。しかし、実はそれまでの読み方こそおおまかにおいて「正しい」読みだったのである。小森のスタンスが「国家」に奉仕する読みの打破にあつただけに、このような誤読は指摘されねばならないと思うのである。

1 5) 桶谷秀昭は「明治の精神という言葉、その歴史的由来の内包する含蓄をこめていったのは 漱石が最初であつた」(「保田与重郎と”明治の精神”」、「日本及び日本人」1611号 1993・7)としている。

16) 佐藤は、戦後「個人」としての主体性の確立が重要視されていたのが、いつのまにか「利己的個人主義」というマイナスイメージに収縮」(64頁)し、「エゴイズムは醜いもの」というような保守的メッセージの中で「一九六〇年代以降にクローズアップされたのが『心』(同)としている。「エゴイズム拒否の「漱石」という「方向付け」は、日本の経済大国化とともに「和」の精神が強調された「国際化時代の日本論にも、よくなじむものだった」(65頁)とする指摘はおおむね正しいが、このような文化論的な解釈だけでは『心』というテキスト自体とその受容過程が内包する政治性が隠蔽されてしまう危険性もあるだろう(『漱石の片付かない<近代>』、日本放送出版協会、2002・1)。

17) 昭和二十三年、国民の祝日を決めるとき、日本国民の希望があつたにもかかわらずGHQは「建国記念日」の制定を認めなかった。吉田茂は二十六年、「独立後は復活させたい」としていたとされ、三十二年から自民党が毎年のように建国日制定をねらいとする法案を国会に出したが、野党の反対で実現しなかった。ところが昭和四十一年、内閣に審議会ができてすぐに決定された(以上、加藤秀俊『追補 明治・大正・昭和世相史』、社会思想社、1967による)。

18) 古川は乃木が学習院長となって学習院に神社を立てようとして「神離磐境」を作った事実を紹介している。「その磐境」の意思として「樺太、千島、カムチヤッカ、臺灣 朝鮮」の石を使ったという。「日本の国境がどうなっているか、いかなる人の血潮によって守られているか」を「実物を以って学習院の学生たちに示」すため「敬神愛国の念が現れた」ものとするのだが、その「国境」の拡散と維持のために犠牲になった別の「血潮」の存在がそこでは完全に忘却されている。