

虚子・子規・近代

——近代思想史の視点から——

岩
岡
中
正

(目次)

はじめに

I 高濱虚子の脱近代的世界観——いまなぜ虚子か

(1) 時代転換と花鳥諷詠論の再評価

(2) 花鳥諷詠論の今日的意義

(3) 花鳥諷詠論の課題

II 正岡子規の近代性——いまなぜ子規か

(1) 認識と知——写生論・リアリズム・近代の知

(2) 極限の生とヒューマニズム

(3) 時代と国民の創出

おわりに——ことばの力と世界の創出

はじめに

本論文は、文学者の正岡子規^{〔1〕}と高濱虚子^{〔2〕}をひろく思想家としての視点から論じることを通して、日本思想史における「近代」について考えるものである。つまり、現代政治思想史研究の視点から、虚子が反近代の思想家としても脱近代的な今日的意義を論じるとともに、他方で子規を、いわばポスト・モダンに対して、近代の原点の思想家として位置づけることを試みるデッサンである。こうして本論文は、日本政治思想史における「近代」に関する(ないしは「近代」を考える)思想史研究であつて、いわゆる国文学(史)研究ではない。したがつて、この議論の展開に沿つて、標題も叙述の順序も「子規・虚子」という時系列ではなく「虚子・子規」の順になっている。

さらに付言すれば、『ロマン主義から石牟礼道子へ——近代批判と共同性の回復』^{〔3〕}という近著の標題からも察せられるように、私の年来の政治思想史研究のテーマは、とくに近代思想史における近代批判およびそれを通しての「近代」の研究にあり、またその方法的特徴は、コールリッジやワーズワスあるいは石牟礼道子といった詩人思想家の論説や文学作品を素材とする点にある。文学作品であれ政治・社会論であれ、およそ思想家の思想的営為とその表現様式が私たちの区々たるアカデミックなジャンルを超えたところにあることはいうまでもない。どのような

ジャンルであれ思想家が書いたものはすべて、その思想家の思想の多面的な表現に他ならないのである。

私はこれまでの研究で、虚子の反近代性に着目し虚子が到達した「花鳥諷詠論」が、単なる作句理論にとどまらない、一つの脱近代的 세계観であることを論じてきた³。そこでまずⅠ「高濱虚子の脱近代的 세계観」において、思想史の文脈で、思想家・虚子の花鳥諷詠論という反近代文学の現代的意義について述べることから始めたい。

Ⅰ 高濱虚子の脱近代的 세계観

(1) 時代轉換と花鳥諷詠論の再評価——自然隨順

今日の、物質的豊かさから内面的豊かさへとという「静かなる革命」(イングルハート)の中で、近代(化)があらためて見直されている。自我や欲望を中心とする機械化され道具化された現代社会において、自然や他者との本来の豊かな関係をどのようにして取り戻すが、今問われているのである。

今日、伝統俳句系の作家たちはもとより、その他の現代俳句系の人々の間でも一九七〇年代以降、虚子と花鳥諷詠論の再評価が始まっている。そこに、近代の自我肥大や自我中心の文学的方法や世界観に対する反省を見ることが出来る。戦後近代の民主化と自我の解放の中で、かつては俳壇そのものであった巨大結社「ホトトギス」の理論である花鳥諷詠論は、いわゆる現代俳句の側から守旧・因循・伝統墨守の象徴として批判された。しかし、戦後の

経済復興から高度成長を経て今日の脱近代社会を迎える中で、社会自体の価値観が大きく転換し、人間の自我から発する人間中心の近代主義的な詠み方や世界観に基礎を置くいわゆる現代俳句に対して、自然に従い自然の一部として生きる花鳥諷詠論の自然随順の詠み方や世界観を再評価する社会的歴史的條件が整ってきた。しかも、この花鳥諷詠の思想が実は、日本古来の伝統的な感性本来のものであることに私たちは気づき始めた。この潮流の中で俳壇では最初、花鳥諷詠とは言わずに、これをことさら「自然諷詠」とも言ったが、実はこれは「花鳥諷詠」のことであった。また、九州の俳人・野見山朱鳥は「生命諷詠」論を高く掲げたが、これはいかにも戦後近代らしい表現でありながら、実は、花鳥諷詠論の進化を目指した、その一バージョンに他ならなかった。

同様の時代のパラダイム転換と私自身との関係について言えば、私は戦後の高度成長の極限から脱近代への時代転換と価値観の転換を体験してきた。すなわち私は、戦後の高度成長期の物質主義からの脱却や、自然の征服から共生へという自然観の転換を含む、「持続可能社会」への大きな価値転換の中で、近代システムないし「近代」そのものが持つ病弊の解明という「近代批判」を大きな研究課題とし、とくにこの近代批判の源流であるイギリス・ロマン主義の詩人思想家や、水俣から近代の病に根源的批判を展開する思想家・石牟礼道子の脱近代思想の研究を進めた。それは、近代化の中で、人間や企業の論理や欲望・功利・利益が究極に達した現代における「近代」の病や原罪に対するたんなる政治的告発ではなく、この原因を文学や思想から明らかにするとともに、この刃を私たち自身の内なる近代に向けてという、根底からの近代批判にもつながる研究を目指した。

この脱近代への視座転換の中から私は、世界観としての虚子の花鳥諷詠論に対して思想史的関心をもった。虚子の花鳥諷詠論は、いうまでもなく作句論として始まった。虚子は、子規の近代的な主客二元論的認識論に基づく「写生」論を受け継ぎ、これを「客観写生」という没主観の方向へと徹底したのち、さらに昭和初期、水原秋桜子⁶

を先頭に台頭する近代的自我の表現である現代俳句に対抗するものとして完成した作句理論であり世界観であった。この花鳥諷詠論の「花鳥」とは、花鳥に象徴される、人間も含む自然（造化）の存在一切を、自我を消し去った「客観写生」による対象との一体化を通して、対象である一切の存在を詩としてしらべ（リズム）にのっとって詠む（「諷詠」する）という作句理論であり、ついには世界観となったものである。虚子はこの理論を、近代的自我表白としての（西洋近代思想とパラレルな）現代俳句への対抗理論とし、この理論を体得したことを自らの誇りとしていた。²⁷

虚子の思想形成は、基本的に子規の写生論を受け継ぎつつ、あるいは河東碧梧桐、あるいは秋桜子との対抗関係の中で、写生論を「客観写生」論へ、さらには花鳥諷詠論へと理論的に展開してきた点に特徴がある。この虚子の花鳥諷詠論は、「ホトトギス」という日本近代の最大結社の組織基盤であるとともに、国民の一人一人が俳句という詩に親しみ誰もが作家として俳壇に参加する、日本近代の国民文学の形成の一翼を担った思想であった。この花鳥諷詠論は、結社ホトトギスを通じて日本近代の俳句文学の大衆化を促す役割を果たすと同時に、他方その思想においては、心底では急速な近代化に常に違和感を抱き続けてきた日本人の反近代的心情をつかみつつ、自然との一体化という日本の思想伝統への回帰を支え続けてきた思想であった。

私は近代の自我中心の俳句を、「安心あらしめよ」の俳句とよぶ。この「安心」とは、仏教の言葉であって、自足の世界を言う。「安心あらしめよ」の世界は、他力本願に対する、いわば近代の自力本願の世界である。この世界の例として、次の句が象徴的である。

蛩籠われに安心あらしめよ 石田波郷

この有名な句は、病気による死の不安と煩悶の中で一個の自我の葛藤を描いた作品で、自我とその運命に苦悩し平

安「あらしめよ」と渴仰する、まさに「近代」の文学である。あるいは、

死ねば野分生きてゐしかば争へり 加藤楸邨

という有名な句もあつて、これもまた、自我の運命にかかわる、煩悶葛藤の句である。つまり、これらの句は、近代的自我と近代文学が基本的に「安心あらしめよ」という、「安心」が得られない、現代の不安の世界の表現であることを示している。

これらの句は、自我を中心に自分から発して自我の煩惱と煩悶を詠んだものである。しかし、このような自我中心の俳句は、前近代的共同体からの自我の解放を謳歌した戦後近代においては時宜を得たものであったが、今日のように近代化と高度成長によって人間中心主義、物質中心主義、自由主義、自我肥大の世界観がその極限に達して反省が迫られている時代にあつては、むしろ虚子の花鳥諷諭論のような自然随順の自足と安心の世界が再評価され始めたのである。この虚子の花鳥諷諭の世界を私は、「安心そのもの」の世界とよぶ。もちろん、これは苦惱を経た安心でなければならぬし、「安心」にも「異安心」という陥穽もあるとはいへ、以上のように今日のパラダイム転換の中で、作句理論および脱近代の世界観として、この「安心そのもの」の世界観である花鳥諷諭論があるため求められているのである。

(2) 花鳥諷諭論の今日的意義——時代に先駆ける思想

花鳥諷諭論は、時代に先駆ける脱近代の世界観であり思想である。これは、近代の認識論における主客二元論を超えて、客観写生の徹底を通して造化と一体化する創作理論であると同時に、一切の紐帯や規範が崩壊した近代の

極限にある今日、自然・他者・身体との共同性と新しい生命論的世界の回復を目指す世界観でもある。

私たちはこれまで、近代の人間中心主義と機械論的自然観によって自然を解釈し、それとの関係性を断ちきって支配し、そこから価値や利益を引き出して物質的な豊かさを築いてきた。このような自然支配に加えて、現代は社会においても他者との人間関係でも競争、効率、管理が貫くシステムを構築してきた。これに対して真の共同性、関係性、自然と人間の、さらには人間と人間、人間と身体との本来の一体的な関係、およびこの諸関係を律する規範をどのようにして回復すべきか。これは、「有縁」（うえん）つまり関係性の回復の問題であって、私たちに課せられた課題は、この豊かな関係性をどのようにして回復するかにある。

この関係性の回復の端緒を、俳句では「存問」という。これはつまり、一種の挨拶であって、生命あるものもなにもものも一切の存在同士がふと出会ったり触れ合ったりする折、互いに語りかけ存在を確かめるような、共通の大きな存在に連なるもの同士が本来持っていた豊かな関係の回復のことである。私も含めたすべての存在が繋がっている世界とその存在の絆を回復せねばならないのであって、このように一切の存在が触れ合い安らぎ、本来存在すべきところにすべてが繋がっていて、それを称えて詠むことが花鳥諷詠の自足と肯定の世界であり、自然随順の世界である。こうして虚子が最後に到達した花鳥諷詠論は、すべてがあるべきところにあつて安んじ繋がっているという「存在の回復」ないし存在の哲学であつて、現代俳句によって時折揶揄された「明易や花鳥諷詠南無阿弥陀」という虚子の俳句も、一つの脱近代的 세계観の極致として理解されるべきものである。

また花鳥諷詠論は、新しい知を用意する。つまり、近代の知や認識は、見るものと見られるものの二元論から成る。これに対して虚子の認識は、徹底した客観写生によって対象をじっと見ていると、これがだんだん近しく親しいものになって、ついには主体と対象が一体のものとなるという。本来、自然界という全体の一部に過ぎない人間

が世界認識の中心となつて観察、分類、利用、支配するという近代的關係が続いてきたが、この近代的認識から脱近代のパラダイム転換によつて、世界をひとつの生命と關係をもつた全体として見る、新しい知と世界觀が、いま必要とされている。全体の生態系が一つの宇宙であり生命であり、その中の一つ一つが意味のある生命である。こうした新しいものの見方が、最も生命としての人間と世界のありように一番ふさわしい認識であることがわかりつつある。この脱近代的世界觀はまた、一切が何かの「目的」や「企て」にとつての「手段」や「道具」としてあるのではなく、それぞれ自身が「目的」そのものとして存在する世界であり、その意味で一切の存在への肯定と畏敬に満ちた世界である。人間とその自我だけがすべての中心でありも目的であつて、その他自然も他人も自分の身体までもすべてが道具であるような近代の諸關係ではなくて、人間も含む造化の一切を自然や四季とともに輪廻する生きた世界であるとしてそこに安らぐというのが、虚子の花鳥諷詠の世界であつて、それは造化と生命への畏敬に基づいた新しい世界觀である。

かつて花鳥諷詠論は、単なる虚子崇拜あるいは季題に盲目的に固執する「季題趣味」として揶揄されたりしたが、今日の時代転換の中で、かえつてこの花鳥諷詠論こそが時代に先駆ける思想であり、現代に多くの示唆を含む脱近代思想であると思われる。

(3) 花鳥諷詠論の課題

しかし、他方で花鳥諷詠論について、たとえばそれが今日、矮小化されていまいかという問題がある。¹⁹⁾ たとえば、この花鳥諷詠論が次第にスローガン化して金科玉条のものとなつたり、その結果、たとえば社会に対する無関心の

ように、自然を詠めばそれで事足りるという姿勢が批判されるようになったことも事実である。しかしこれは、花鳥諷詠論の一種の矮小化であって、それでは世界観としての条件を欠くことになる。

たとえば花鳥諷詠論の自然随順という姿勢におけるような主体性の問題があるだろう。つまり、自分がその一部である自然を詠むという花鳥諷詠の詠み方や世界観において、人間の主体性はどうなるのかという問いも、一つの大事な点として指摘しなければならない。¹⁰⁾

この花鳥諷詠論における没主体性の問題は、歴史に対する日本人の意識に関する丸山真男の「歴史意識の古層」論¹¹⁾に深く関わっている。丸山は、『古事記』や『日本書紀』の冒頭部分の国生みの物語などから、日本人の歴史に対する見方を検討し、そこから、「つぎつぎになりゆくいきほひ」というエッセンスを抽出する。つまり『古事記』や『日本書紀』の冒頭の宇宙創生の記述では「つくる」より「なる」の論理が優位し、「葦牙（あしかび＝葦の茅）の萌え騰（あが）る」がごとく、「次に何が生まれ、次に何が生まれ、……」というように、歴史が「つぎつぎになりゆく」ものとして描かれるというのである。つまり丸山は日本人の歴史意識の古層を、「葦牙」が春先になってぐんぐんと伸びていくように、歴史や時代がひとりになりゆくものとしてとらえる。歴史は「なるもの」か「つくるもの」かという点でいえば、西洋「近代」を生んだヨーロッパでは、歴史は主体的作為の産物であり、その当然の結果として責任が生じるものだが、日本においては主体性と責任の感覚が希薄であるとされる。丸山の古層論は日本思想一般の問題とはいえ、この没主体性の問題は、とく現代の花鳥諷詠論における自然随順の世界観に向けられた大きな問いとなるだろう。

もちろん文学表現や感動表現において、主体性がないはずはない。その点で、花鳥諷詠論という自然随順の世界観が全くの没主体かといえ、そうではない。この点で私は、ルター信仰義認説に関わる「喜ばしき受動性」の

議論にヒントに、「造化をむしろ喜んで受け容れる」ということは、単なる一方的な受動ではない。そうではなくて、造化を受け容れることによってその人に能動的な力や働きが湧いてくる、つまり能動性が生まれる¹²⁾という視点も提示した。とはいえ、やはり反近代思想としての花鳥諷諭論の自然随順的な不作為や没主体の問題は残るだろう。

私は、前述のように、花鳥諷諭はたしかに現代の哲学・思想として時代になつたすぐれた脱近代的な世界観であつて、この世界を回復することによって、私たちは、豊かな世界を実感できるし、それぞれの存在に意味がある世界の回復が可能になると考える。しかし他方で、この新しい世界観を回復するに当たつてもこれを支える主体の問題がある。つまり脱近代後の近代的主体の形成の課題があつて、私たちは近代後の今日、あらためて人間と社会へのいっそう鋭い関心と主体性をもって近代後の規範・秩序の形成へ向かわねばならない。また、この主体性を抜きには、私たちがいまこの社会の中で生きて創作活動を行うという、文学における「現代性」が欠落するからである。花鳥諷諭論という脱近代的な世界観を実現するその担い手の主体性はどうか、これをどう自覚しつつ創出するか、まさに花鳥諷諭論における文学性と現代性が、今問われているのである。

そのため次に、この主体形成という視点から、第二の問い「いまなぜ子規か」という、子規の現代的可能性の問題に進まなければならない。我々は虚子の脱近代的な世界観とともに、子規という最初の近代が持つていた、「初発の近代」の生き生きとしたエネルギーに学ばねばならない。「近代後の近代」の再構築という今日の思想状況の中で、子規の今日的意義がいよいよ語られなければならないのである。

II 子規の近代性——いまなぜ子規か

(一) 認識と知——写生論・リアリズム・近代の知

Iで私は近代批判の思想家としての虚子の今日的意義について述べたが、これと同時に子規の今日的意義を探るべく、あらためて子規という近代の原点に帰る必要があるだろう。子規の「近代性」^{モダニテイ}、つまり子規の健康な近代について語らなければならない。私は、子規のことを「健康な病人」と呼ぶ。周知のように子規は、晩年七年間病床にあつて、その意味で子規は不幸だったが、病んでなお、精神はいよいよ健全であり続けた。一種の形容矛盾だが、「健康な病人」・子規はその思想において近代の初発の健康さを持つていた。

① 写生と自立

子規における近代性とは何か。その第一の特徴は、いまさら言うまでもないが、子規の写生論がもつ近代性である。つまり写生論における近代的主体性であつて、写生について子規は、「写生といひ写真といふは實際のまゝ、に写すに相違なけれども固より多少の取舍選択を要す」として、「取舍選択とは面白い處を取りて、つまらぬ處を捨つる事にして」¹³と言ひ、あるいは「美醜錯綜し玉石混交したる森羅万象の中より美を撰り出だし玉を拾ひ分くるは文学者の役目なり」¹⁴とも言う。子規の基本的主張は、主体的な選択つまり自分の感動からの出發にある。写すという写生自体が主体的で近代的な手法だが、ここではさらに「自分の」感動が不可欠であることが強調されている。

ここに子規の近代性の出発点があり、私はこれを、「感動の個人主義」とよぶ。この対極にあるものは感動の陳腐化と類型化だが、それこそまさに子規が「月並み」として批判した江戸期の俳諧に他ならなかった。それはたとえば、外国人教師ラフカディオ・ハーンが、「共同体的な伝統主義の中で育まれ」た日本人学生の中に見た、「個人的特色」の欠如、定型化した「紋切り型の美意識や人生観」であり「日本の文化の基層にある共同体への知的同化をよしとする精神的制度的手続き」と同じものであった。¹⁵⁾

近代思想的視点から、子規において最も注目すべき点は、この「共同体への知的同化」を超えた、感動における近代個人主義の形成、つまり感性の独立、感動の独立、自分の感動こそ自分のものであるという「自立」の主張である。福沢諭吉が「一身独立して一国独立す」としたように、文学における子規の主張は「一身の感動の独立」にあった。福沢における市民の独立と、子規における感動の独立は、政治と文学における近代化と表裏のものであった。しかも子規は、その自分の感動の表現についても、「或る景色又は人事を絞するに最も美なる處又は極めて感じたる處を中心として描けば其景其事自ら活動す可し¹⁶⁾」として、伸びやかな自分の感動、感性とその表現を大切さを説いた。自分の感動こそ本物であるというこの子規の主張の中に私は、子規の開かれた個人主義と近代精神を見ることができると考える。

② リアリズム

子規における近代性の第二の特徴は、「表現におけるリアリズム」である。¹⁷⁾ この子規におけるリアリズムは、第一の特徴である「感動の個人主義」を基礎に、この感動をそのまま表現しようとする合理主義の精神である。たとえば、言文一致の写生文であっても、もちろん虚子もこれを継承するが、子規においては一面でジャーナリスト的で他方で科学的な客観性にも特徴があり、これらは虚子におけるやや文学的な風趣とは異質である。子規は一切の

理想、観念的なものを排除するが、この点にとくに子規の近代性がある。つまり、子規の合理性は、「行く秋の我に神なし仏無し」の俳句の通り、神仏を語らないものであった。¹⁸ 中村草田男も、子規が「一切の観念的なものを忌み嫌った」としている。¹⁹

さらに同様の理由で子規は、私たちが理想と称するものを追求することがかえって危険であつて、現実にあるものをきちんと写し取り、自分の感動を自分で表現することの方が確かだとする。²⁰ その意味で、リアリズムは近代精神の中核にあるものであり、物事を客観的に距離を置いて観る客観性であつて、ここにこそ子規が、かつての「俳諧」から近代「俳句」への革新に込めた意味があつた。つまり、子規の俳句文字がもつリアリズムこそ、子規における「近代」であつたのである。

③ 近代の知

以上二つの子規の近代性に深く関連する、近代性の第三の特徴は、「知る・書く・生きる」ことにある。近代人の原型という意味で、子規はルネサンス人であると思われる。「人間と自然の発見」と言われるルネサンスは、知の領域できわめて象徴的にいえば、一切を知る、理解する、表現する、つまり何でも見たい、知りたい、わかりたいという欲望の爆發である。²¹ その点で、子規こそ日本におけるルネサンス人であつた。子規は、生来好奇心や知識欲も表現欲も旺盛、その表現方法も文学の既成のジャンルを超えて自在であつたし、加えて病床にあつても食欲旺盛であつた。とくに「仰臥」の子規にとつて、知ることと書くことこそ生きることであつた。そこで振り返つて、子規ならぬ私たちの場合でも、認識し思索し表現することは、人間としての生の喜びであることは間違いないことである。とくに他人が評価しなくても、私がいま何かに感動すること、私がいま何かを表現すること、それ自体が生きるということであり、真に生を充実させる喜びなのである。『病牀六尺』で子規が、何よりも欲しいものは知

識であると言ったのも、その意味からである。この知識欲こそ、人間にとって最も人間らしい究極の本性であり、神から与えられたこの欲求や知による解放の曙光がルネサンスであったが、この知的主体とその世界観が支配的になつたのが近代であり、この時代をリードしたのが近代精神であった。

そこで、「知る」とは何かについていえば、それはまず第一に、分けることからはじまる。つまり分類することであつて、これには、子規がライフワークの一つとした「俳句分類」がある。すなわち「分ける」ことは分かることであつて、分類することによって知りたいというあくなき欲望が満たされるのである。子規自身の身長に一尺足りない高さまで積みあげられた原稿の「俳句分類」だが、ここに近代人・子規の膨大な知的好奇心とエネルギーを見ることが出来る。このような「分類」という知的営みは、近代の知の特徴であつて、世の中に生起する全ての現象とその存在理由に基づいて理解し世界を自らの理解に沿って主体的体系的に編纂し再構築したいという欲望は、人類が人間として生まれ人格として成長し自立する、人類の青年期の最大の特徴である。このような近代知の自立は、西洋十八世紀におけるカントの『啓蒙とは何か』に示され、デイドロ、ダランベール、コンドルセなどフランス啓蒙主義の百科全書派の思想家たちの「編纂の知」の中に見ることが出来る。

また日本においても福沢諭吉、西周、森有札らの明六社に代表される近代啓蒙主義者がそれに当たり、彼らもまた、一切の分野の全ての事象とその理由を自らの理性と言葉で分類、理解、表現し、編纂の知という近代知によって世界を再構築しようとした。たとえば西に『百学連環』があるが、子規もまた、そのような明治の啓蒙期の編纂的で百科全書的な近代知の、文学における代表者であった。子規が目指したものは、前近代的な定型化された日本人の感性とその文学から自立した近代人と近代知の視点からの、短詩型文学における感動表現や言葉の革新であり、さらには日本文学と知の全体の近代的革新であった。

つまり、子規がめざしたものは近代人の主体と知の形成であったが、ここで子規が前提としたこの近代人の思想的基盤は、なにより「自由」にあった。つまり、一人一人の自由な感動において、人はすべて平等であり自由であるという子規の考えは、後述の子規におけるヒューマニズムとも深い関係にある。もちろん子規には士族の意識もあつたが、多分にその教育者的性向による平等意識ももっていた。また子規の写生論が依拠したその即物性は、子規の合理主義と近代性を示すものだが、この近代科学的世界観は基本的に全ての物質と人格の平等性を前提としている。この子規における近代合理主義は、たとえば中江兆民の唯物論などとともにわが国の近代合理主義の源流の一つだと思われるが、この視点からの子規論については、これからの研究課題である。

(2) 極限の生とヒューマニズム

① 極限の生

さらに子規における近代性の第四の特徴は、「生の極限を生きる」という、いわば実存的な生き方にある。もともと子規は、最初から自己探求的な生き方をしてきたわけではない。しかし、明治二十二年の最初の咯血に始まり、二十八、九年本格的に病床についてからその早い死に至る七年間、子規は自己の生の極限を見つめて生きざるを得なかった。何のために残された生を用いるべきか。子規は病床にあつて次第に、自らの生の意味を模索し確認する思想家になっていったと思われる。²³⁾ 子規にとつて、あと何年と限られた生であつて、子規はこれを自覚して生きたが、こうした病臥の限られた生を生きることを通して子規が考へたのは、どのようにして自分の生をより意味のあるものにするかということであつた。子規は、生とは何かという問いを生き抜いたのだが、それは、決して避けら

れない死が刻々と目前に迫ってくるところで人間の実存的な生き方である。とくに子規は『病牀六尺』で、「悟りといふ事は如何なる場合にも平気で死ぬ事かと思つて居たのは間違ひで、悟りといふ事は如何なる場合でも平気で生きて居る事であつた²⁴⁾」と言っているが、ここに示されているのは、死を通して生きるという逆説的で実存的な生き方であり、しかも、それを自分で徹底的に客観化し記述するという、あくまで冷静かつ活発な子規の近代精神であつた。また、子規には周知のように、病床での自殺未遂もあつた²⁵⁾が、何とか思いとどまつて、それでも生きようとした。そして残された時間をどう生きるかということの中で、子規の中に自我とその自覚が真に生まれてきたと思われる。その意味で、子規は、より深いところから生きる意味を取り返した、「生の哲学者」であり実存の思想家であつたが、まさにこの実存的苦悩を通して、子規は真の近代人ないし近代思想家として屹立したのである。

② ヒューマニズム

さらに子規における近代性の第五の特徴として、子規の平等意識を支えたヒューマニズムがあげられる。確かに子規には、士族としての階級的矜持や義務感があつた。しかし子規には、この士族意識にもかかわらず、あるいはだからこそ、ヒューマニズムが存在した。この子規におけるヒューマニズムは、坪内稔典の論文「無名の生²⁶⁾」に示唆されている。ここでは子規の父の隼太と従弟の藤野古白がとりあげられる。子規の父は大酒呑みで早死にし、非常に有望だつた古白は拳銃で自殺する。この二人は無名のままで「無名の生」を終えた。これに対し子規は、文学を革新し日本的に有名な文学者となつたが、他方、子規はこの「無名の生」を終えた二人の生涯に対して深い悼みを抱いていた点を同論文は指摘する。つまり子規は、これら無名にして生を終えたものへの共感とその悲しみをどこか心の底に秘めながら、自分の文学革新の大業をやつていたのである。子規には、一つの義務感としてはあつたかもしれないが、実は立身や出世の野心があつたわけではなく、根底のところでは、彼らの悲しみを共有し

続けていたのではないかということをも、この論文は論証している。この論文は、子規におけるヒューマニズムや平等意識、つまりは子規における近代の一面を指摘しているのである。

(3) 近代と国民の創出

①個人の自立と国民の創出

さらに、子規の近代思想の中核にあるものは、「自由」、「平等」に加えて「自恃」である。それは、自立ないし独立とも言えるが、これこそ、自由主義・個人主義・民主主義という近代の価値を支える中核であって、とくにこの自恃は、これらの中核としての人格の自立、つまり「一身独立」の基礎である。まず、子規と民権運動の関係について、子規は土佐や徳島の民権運動の影響や、慶応義塾で福沢の門下生だった松山中学校の教師の影響を受けたとされる。²⁷⁾ もちろん、子規の民権論といっても中学生の演説にすぎないが、やはりここに、福沢の「一身独立して、一国独立す」という独立自尊の近代性を見ることができるといえる。子規において、近代人としての主体形成は同時に近代国家と国民の創出へと連続していた。ここにはもちろん旧士族の指導者意識と上からの啓蒙教化の精神もあったが、この近代国家と国民の形成は、子規を含めた当時の知識人の共通の課題であった。近代人の一身の独立が近代国民国家の形成・独立とイコールと考えられたこの幸運な時期、近代国家という器にふさわしい国民という内実をどう創出するかが大きな課題であった。²⁸⁾

この国民の創出という課題は、子規のものでもあった。よく知られるように子規は若くて政治家を夢み、のちに一時期哲学に志したが、最後は文学を専攻し世に出て新聞記者となった。文学において子規は、最初小説で挫折し

俳句などの短詩型に関心をもち、そこから俳句・短歌をはじめとする文学一般の近代化の革新を行ったが、子規は基本的に、国民にとつての文学や文化、広くは知的言説の涵養とそのあり方こそが、近代国家の創出にとつての大きな課題だと考えていた。つまり子規は、言葉や文学による感動や思想およびその表現のありよう、すなわち文化が全体として国民と国家をつくると考えていたのである。したがって子規にとつて文学とは、かつての戯作文学や月並俳諧のような定型化された感性の世界でも、後の「文壇」に象徴されるいわゆる職業作家たちの近代文学の世界でもない、日常生活レベルでものを読みかつ考え論じ表現する、もつと広い国民の知的活動としての文学ではなかったかと思われる。つまり、子規にあつて文学は、文明の進歩、人心の開化およびそれらによる国民の自立を目指す、ひとつの公共圏を意味していたのである。

②想像力と近代

最後に、子規における近代性として、子規が持つ想像力をあげなければならない。つまり、前近代の円環的な時間意識とは異なり、近代人は直線的で進歩的な時間意識を持つ。さらに、近代人の精神には、自己をひたすら未来へ投企し未来を先取りして、これを現在に組み込んで計画する「企ての精神」という特徴がある。²⁹子規には、このような時代を見直し未来を見通す「企ての精神」とこれを支える想像力があつたのである。子規と同郷人・大江健三郎の子規論に、「子規はわれらの同時代人³⁰」がある。戦後近代の良心を一身に担って平和運動や評論活動に携わってきた大江にして、この子規こそ自らの「同時代人」として、子規が次の社会をイメージし作っていく力、想像力、企図の力、すなわち近代の力を持つていたことに共鳴できたのである。ここには、明治という初期近代に賭けた子規と、戦後近代という近代に賭けた大江の、時代的位相を越えた思想の共通性を思わせるものがある。子規における近代の生産性として、その企図の力と想像力が評価されなければならない。

おわりに——ことばの力と世界の創出

「初めに言^{ことば}があった」と聖書にあるように、世界をつくるのは、「ことば」である。ことばが人を感動させ、感動を表現し、それがまた人を感動させ、人と人とを繋ぎ、そして場や地域をつくり社会をつくり、世界をつくる。

子規はこのことばと感動の原点にいて、このことばに社会をつくる意味と役割を見ていたと思われる。子規は、俳句創作という文学的営為に表れた感動・時代精神・思想が持つ社会的文化的意味を知っていた。すなわち、文学が個人的な自己表現であると同時に、それを全体としてみると、社会が進歩していく一つの原動力であって、この内面から社会や国家が形成され変革されていく、つまり究極では、生きて感動しこれを表現する、自分の内面から湧き出るような「生」のエネルギーによって社会は進歩することを子規は信じていた。

先にルネサンス精神について触れたが、子規ほど、知り分り表現したい欲求や、書くことは生きることだという実存的生のエネルギーを大量に持った人物はいなかった。この表現エネルギーは遂には、子規自らを発信体、表現媒体にしてしまうほどであった。⁽³²⁾ その意味で子規は、自分から発して近代のことばの力で社会を大きく変革し世界を創出しようとしたが、この子規が提起したことばの生きた力を生かす初発の近代の試みの力は今も生きている。この子規が生み出した俳句革新の火を虚子が受け止め、虚子はこれを大きく国民の文学にした。わが国で俳句を市民の文学として大きく組織化したのは虚子だが、その源流の、ことばの近代化への革新者は子規であった。この革新を通して、さらに短詩型に限らず、大きく社会や世界をつくりだすもの、つまり、未来をつくりだすことばの力

を子規は信じていたと思われる。このことは、「近代後の近代」のいわば近代の再構築とも言うべき今日の大きな課題である地域形成やその政策にも深く関わる問題である。もちろん子規には「近代国家」としての明治国家の枠組みがあり、その点での視野の限定もあつたが、国家レベルで近代国民の創出へ向けて子規が生き生きとしたことばとコミュニケーションの力を信じたように、今日の地域レベルの地域形成にとって生きたことばの力がいかに大事かを考える時期にあると思われる。ことばの力の本質は、コミュニケーションによって人と人をつなぐところにあるが、子規における「近代」とは、ことばによる感動とその表現を通して人と人とを結びつけることばの力への信頼にあつたと思われる。

以上、本論文では、まず今日のパラダイム転換期における虚子の花鳥諷詠論の脱近代的 세계観の再評価とその現代的意義、他方でそれが持つ近代的「主体性」という課題について述べた後、「近代後の近代」における世界の再構築という課題に直面している今日こそ、子規が自らの実存的生をもって表現した近代性^{モダンテイ}、とくにことばの力が持つ主体性と創造性について評価すべき必要があることを論じた。私たちは、虚子からは今日の時代転換の中でのあべき脱近代の新しい価値観世界観のあり方を、子規からは世界を構築するための近代性、とくに「ことばの力」によって未来を企図し世界を創造する力を学び取らなければならない。

(注)

(1) 正岡子規(一八六七～一九〇二) 松山生まれの明治期の文学者・俳人・歌人。文科大学国文科中退後、新聞「日本」

記者。日清戦争従軍後、病臥。生涯をかけて、俳句、短歌など文学の革新につとめた。現代俳句大辞典(三省堂、二〇〇八年)五一六～五一九頁、参照。

- (2) 高濱虚子（一八七四～一九五九） 松山生まれの俳人。日本近代俳壇最大の作家で指導者。「ホトトギス」主宰。花鳥詠論を提唱。文化勲章受賞。現代俳句大辞典、三二七～三三〇頁、参照。
- (3) 岩岡中正『ロマン主義から石牟礼道子へ——近代批判と共同性の回復』（木鐸社、二〇〇七年）。
- (4) 花鳥詠論に対する筆者自身の評価については、たとえば、岩岡中正「花鳥詠論と現代」「道標」三号（人間学研究会、二〇〇二年）一三～一五頁、および岩岡中正『転換期の俳句と思想』（朝日新聞社、二〇〇二年）第一章「花鳥詠と現代——世界観としての花鳥詠論」一〇～四七頁、ほかを参照。
- (5) 野見山朱鳥（一九一七～一九七〇） 福岡県直方市生まれの俳人。俳誌「菜殻火」主宰。虚子に師事。戦後の俳壇で活躍、「生命詠論」を提唱した。『野見山朱鳥全集』（菜殻火社、一九九〇年）および現代俳句大辞典、四一九～四二〇頁を参照。
- (6) 水原秋桜子（一八九二～一九八二） 東京生まれの俳人。東大俳句会で虚子に師事。俳誌「馬酔木」主宰。昭和六年、「自然の真と文芸上の真」を書いてホトトギスを離脱、昭和初期の新興俳句運動の端緒を開いた。現代俳句大辞典、五三四～五三五頁、および岩岡中正、前掲（「花鳥詠論と現代」）七～八頁、参照。
- (7) 虚子の花鳥詠論に関する研究としては、たとえば日本文化の一典型としてその芸術的価値を評価する大輪靖宏「花鳥詠論の論」（南窓社、一九九六年）ほかを参照。
- (8) 「存問」について虚子は『虚子俳話』で、俳句における日常の挨拶であるとした。生命や超越的存在への理解や共感、つまりは他者との関係性を現す語である。現代俳句大辞典、三一六頁、参照。
- (9) 対談・川崎展宏・復本一郎「子規再発見」「俳句」（角川書店）平成一三年九月号、八十八頁、復本発言、参照。
- (10) 花鳥詠論の現代的課題、たとえば主体性の問題については、岩岡中正「子規から虚子へ——近代」をめぐって（「道

標」一五号、人間学研究会、二〇〇六年）五八〜六〇頁、および岩岡中正、前掲（『花鳥諷詠論と現代』一一〜一三頁、参照。また、坪内稔典は『子規句集』（岩波書店、一九九三年）の解説（三四三頁）で、子規の写生論は虚子の客観写生に引き継がれて、確かに写生は徹底し日本的完成をみたが、他方ここで個のエネルギーが抜け落ちたのではないかと指摘している。

- (11) 丸山眞男「歴史意識の『古層』」（丸山眞男『忠誠と反逆』筑摩書房、一九九二年）二九三〜三五一頁、参照。
- (12) 岩岡中正、前掲書（『転換期の俳句と思想』八六頁参照）。
- (13) 正岡子規「叙事文」『子規全集』十四卷、（昭和五十一年、講談社）二四七頁。
- (14) 正岡子規「俳諧反古籠」『子規全集』四卷、（昭和五十年、講談社）五七七頁。
- (15) 西川盛雄「英語教師ハーソンのスタンス」（西川盛雄編『ハーソン曼荼羅』北星堂、二〇〇八年）一四九〜一五〇頁。
- (16) 正岡子規、前掲（『叙事文』二四八頁）。
- (17) 子規を含む日本文学が西洋から学んだものとして、川本皓嗣は、①個人主義や②率直さと、この③リアリズムをあげている。川本皓嗣「子規の『写生』」「俳句」平成二三年九月号、一一八頁。
- (18) 正岡子規『病牀六尺』（岩波書店、一九九三年）六九〜七〇頁。
- (19) 中村草田男編『正岡子規 俳句の出発』（みすず書房、二〇〇二年）の解説（中村草田男）二八二頁。
- (20) 正岡子規、前掲書（『病牀六尺』）七七頁。
- (21) たとえば、塩野七生『ルネサンスとは何であったのか』（新潮社、平成二〇年）一五頁、参照。
- (22) 正岡子規、前掲書（『病牀六尺』）二三頁。
- (23) 正岡子規『仰臥漫録』（岩波書店、一九二七年）一一三頁。

- (24) 正岡子規、前掲書〔病牀六尺〕四三頁。
- (25) 正岡子規、前掲書〔仰臥漫録〕一〇四〜一〇七頁。
- (26) 坪内稔典「無名の生」(日本文学研究叢書『近代俳句』有精堂、昭和五九年)二〇〜三三頁。
- (27) 長谷川孝士『表現に生きる正岡子規』(新曜社、二〇〇七年)一五頁、参照。
- (28) 子規における「公」意識については、前掲対談・川崎展宏・復本一郎(「子規再発見」一〇〇頁の川崎発言を参照。その他、子規における文学と国民意識の問題については、たとえば秋尾敏は、子規が文学が社会を教育し変革して未来を担う力を持つべきだとする視点をもっていたとする。(秋尾敏『子規の近代』新曜社、一九九九年、六九〜七〇頁)。その他、坪内稔典『柿喰ふ子規の俳句作法』(岩波書店、二〇〇五年)五七〜五八頁、などを参照。
- (29) 今村仁司『近代性の構造』(講談社、一九九四年)七〇〜一〇一頁、ほかを参照。
- (30) 大江健三郎「子規はわれらの同時代人——変革期の生活者・表現者」(前掲書・日本文学研究叢書『近代俳句』三五〜五四頁。
- (31) 秋尾敏、前掲書、二三九頁。
- (32) 同書、六九〜七〇頁。

(*) なお本論文は、「第四十三回 子規顕彰全国俳句大会」(平成二十年九月二十三日、松山市立子規記念博物館・松山市)における記念講演・岩岡中正「虚子・子規・近代」をもとに展開したものである。この講演のテープを文字に起こしていただいた博物館のスタッフに感謝する。