

子規における近代性の構造
モダニテイ

岩 岡 中 正

はじめに——いまなぜ子規か

前著『虚子と現代』¹⁾では、高浜虚子（一八七四～一九五九）の花鳥諷詠論を、たんなる創作理論としてではなく、ひとつの新しい脱近代的世観として位置づけ、これを現代が直面する、人間と自然の諸関係の崩壊にかかわる諸課題への解決を展望する現代思想として再評価した。しかし同時に私は、客観写生による自然（造化）との一体化をめざす花鳥諷詠論には、ともすれば、創作の主体の緊張を欠いた安易な他力本願に陥る危険性があることも指摘した。そこで私は、この点への大きな示唆を与えるものとして正岡子規（一八六七～一九〇二）をとりあげ、とくに拙著のI部五「虚子・子規・近代——いま、なぜ子規か——」の「花鳥諷詠論の課題」で、その主体性の欠如の

1 (熊本法学123号¹¹)

危険性を指摘するとともに、「子規の近代性」に学ぶ必要があることを指摘した。そこで私は、「近代人・子規」、「写生と自立」、「リアリズム」、「近代の知」、「極限の生とヒューマニズム」、「近代と国民の創出」、「ことばの力と世界の創出」という項目を立てて、今日再び子規の近代性を評価すべきことを述べた。²⁾

つまり私は、現代の思想的課題は、「近代の終わり」を迎えた今日、一方でこれからの価値観として脱近代的世界をどう創出するかという点では、例えばその典型として虚子の花鳥諷詠論をあげるとともに、他方、脱近代的世界観を真に具現化し社会化していく力ないし主体性を私たちがどう獲得していくかという点で、子規の重要性についても指摘したのである。すなわち、私たちに課された現代的課題は、「近代後の近代」のあり方、ないし「近代後の再構築」であって、今日の「近代」の行きづまりを批判し、脱近代のありようを模索することは、すなわち「近代」の原点に回帰することなのである。但しもちろん、この「近代」の原点への回帰は、文字通りの回帰ではなく、現代的視点からの「あるべき近代」への原点回帰でなければならない。なぜなら、注意すべきは、日本の思想的伝統においては、現代の行きづまりを打破しようとする「脱近代」志向が、ともすれば、あるべき「近代」への回帰ではなく、ストレートに「前近代」へと回帰しがちだからである。それどころか、私たちには、人間と社会の近代化が未熟なままに、「近代を超克」すると称しつつ、古き良き「前近代」とも似て非なる、もともと「悪しき近代」へ回帰した昭和初期の経験があることを忘れてはならないからである。

そこで本稿の課題は、わが国のある意味で過剰で、かつ他方で基本的に未熟な近代の自己克服へ向けて、近代の原点への回帰が求められる現代的状況の中で、子規を通して、あるべき近代について考えることにある。そのためにもまず服部嘉香による子規人物評の紹介を手がかりに、子規における近代性の構造、つまり歴史的主体の形成、表現主体の形成、および近代的共同性という、子規における三つの近代的主体性について検討したい。もちろん子規

については、文学を中心にそれこそ汗牛充棟の研究業績があるが、本稿は主として近代思想史の視点から、まずは子規における近代性とその構造について考える、子規研究のための予備的考察である。

〔Ⅰ〕 近代人・子規の誕生

(1) 服部嘉香の子規論

三五年という短い生涯にもかかわらず、その交流と社会的影響力の大きさから、明治文壇の近代的改革者子規についての人物評は多い。『子規全集』別巻二「回想の子規」¹は、「子規の人物像とその文学を伝える人物・回想記の類を生前より歿後におよんでひろく収集し、主として明治期に発表されたもの」²だが、この同時代人による評だけでも八十一編にもものぼる。なかでも、服部嘉香の「常識的革新者 正岡子規論」³は、「トータルなものとしての子規を、十分対象化し得ており、それこそ、〈印象記〉を完全に越えた〈批評〉をみることができ」⁴ものであり、「子規をとらえる点での、まさしく記念碑的な地位を占めるもの」⁵といわれる出色の人物評である。「服部は、一部の人たちから神格化される子規像に対して、子規を「偉大な凡人」、つまり「リタラリー、マン」(文芸人)としては「偉大」で意志勢(力)の強い「人物であり、『熱烈な詩人』として華々しく大成する事」はなかったが、やはり「革命者」であったとする。他方、「ソーシャル、マン」(社会人)としては「常識の発達した……平凡な人」であったとする冷静な結論を下す。以下、服部の人物評に見る、「Ⅰ」子規という人間における近代性、「Ⅱ」その表

現の近代性、及び〔Ⅲ〕その社会性の三つの側面から子規の近代性について、「近代」の文脈から考えてみたい。

(2) 理性・自立・責任

服部は子規に対して客観的で全体的な人物評を試みるのだが、何より第一に、子規が趣味というより、「俳句分類」に見られるような研究熱心から俳句に接近した「理性の人」であり、感情というより「鋭敏な直覚性の常識」を具えた人であることを強調する。つまり服部が指摘するのは、この理性による判断に対する子規の強い自信や「自己の標準に照らして総ての物を公平に批判」し、「何事に対しても積極的な態度」をもち、「又何事にも惑溺されない」点であって、「必ず自己を守って客観的にこれらを解剖する、観察する、決して所謂シオリーの力を借らぬ」姿勢である。⁶⁾すなわち、「惑溺」に陥ることのない、子規の理性と自恃の精神を強調するのである。

さらにつけ加えて服部が評価するのは、この子規の合理性や自恃と表裏一体をなす「責任」への自覚である。つまり、服部は、「私の最も偉とするところは、氏が何事に対しても責任を重んじた事である。……私は氏の事業の成功したのは即ち此の責任を重んずるといふ点に在つたと思ふ。實際氏が事業に対する責任は絶大なものであつた。此の一点が社会の人として又文学の人としての子規の性質には最も大事な楔くわであつた。……戯作的空気が多かつた当時の文壇で、氏が自意識のある作家であり批評家であつたのは特に認めねばならない事と思ふ」と、子規の社会的責任の自覚を高く評価する。こうして、市民社会と近代人の必須の条件である、惑溺なき合理主義と自立精神及びそれに伴う責任への自覚が、子規において示されているとする。

(3) 近代人の形成——限られた生と歴史的主体

ここでさらに一般化して、「子規という人間における近代性」つまり子規における近代的自我の起源についていえば、第一にはいうまでもなく時代精神の反映としての近代的自我の誕生であろう。

そこでまず、この近代人の誕生という点での原型ともいべきピューリタニズムについてふれておきたい。つまり、西洋における近代人の形成という点ではもちろんルネサンスにおける「人間と自然の発見」があるが、他方、内面的自我（自由）と平等の形成という点で歴史の変動をもたらしたものがルターの宗教改革であることは、いうまでもない。さらにこの近代人が歴史と社会を創造する主体として立ち現われた典型例がピューリタンであって、このピューリタニズムがもつ歴史的に革命的な意義として、空間（地理）軸と時間（歴史）軸のそれぞれの再構築をあげることができる⁽⁸⁾。

この西洋における近代人の形成を手がかりに子規の場合を見てみれば、子規は松山藩という地理的共同体からの出郷者として地理的空間的再構築を体现した近代人であるとともに、さらに個別には誰よりも苛酷な病死という限られた時間を生きねばならなかったということが重要で、明治二二年初めての咯血以来、子規は限られた生を生きなければならなかったのである。ピューリタニズムの最大の思想的特徴の一つとして、いずれ終末の日が来てキリストの再臨と千年王国の支配が始まるが、「今」はそれに到る中間時代であるという終末思想がある⁽⁹⁾。それは、終末を区切ることによって、一方で歴史（時間）意識の断絶と流動化と、他方での人間の決断を促すものであった。子規もまた、「限りある生」とこの決断によって、実存的生を生きることになった。つまり、子規においても、終末から照射した終末的で決断的な生き方こそ、歴史における近代的自我を生み出すものであったといえるだろう。

こうした時間と歴史意識の回復ないし自覚が、子規における決断的な生き方、つまりは「近代」的生をもたらしただのに対し、他方、この流動化した歴史意識が、近代の進歩史観や「企図」プロジェクトの支配という特徴を子規にもたらした。毎年同じようにくり返す前近代の円環構造の時間に対して、近代は、進歩の先に設定された企図が人間行動を支配するという構造をもつ¹⁰。限りある生を自覚していた子規は、自己の生をこのような「企図」の下で合理的で自覚的な歴史的主体ないし決断主体としての生き方を獲得していったのであり、先に服部が指摘した子規の責任感も、この点から説明できるだろう。こうして子規は、自己の生を徹底して客観化し歴史化して終末的な生き方を自覚し、自らの使命（企図）を設定し、その目標の実現のための目的的で合理的な思考と主体的行動と、歴史に対して責任ある生を生きようとしたのである。これが、歴史的文脈で見た、子規における歴史的主体の形成であり、ここに子規という人間の近代性を見ることができよう。

〔Ⅱ〕表現主体としての近代性^{モダニティ}

(1) 写生という近代——感動の個人主義

子規における近代とは何か。その第一は、以上のように地理と歴史の時空における主体の形成であり、第二には、いうまでもなく表現主体の形成であって、この点については、子規の写生論ほかをめぐって既に多くが語られている¹¹。ここでは、子規の表現に関する服部嘉香の評から見ていこう。

服部は、第一に子規を「常識的革命者」と定義し、子規がその常識によって「俳句には門外漢たる私の眼を以て見ても『子規句集』一卷は赤い血の漲つた革命の詩集とは思はれない」と評しつつも、子規が「作者の小主観の範圍を脱しない似而非写実」を超えて、「客観趣味」を鼓吹し、自然人生の外面的事象を、観察者として第三者として忠実にありのまゝに伝へやうとする描写諷詠、「所謂写生」の必要を説き、これを俳句から和歌、新体詩の革新にまで拡大したことを高く評価する。

さらに服部は、子規の「敘事文論」の中の「写生といひ写実といふは實際有のまゝ、に写すに相違ないけれども、固より多少の取捨選択を要す。取捨選択とは面白い処を取りてつまらぬ処を捨つる事にして、……。或る景色又は或る人事を叙するに、最も美なる処又は極めて感じたる処を中心にして描けば、其景其事自ら活動すべし。……」という一節を引用して、子規がこの「客観描写」を通して「個人性」を引き出し、「描写表現の自由と眞実を教へた」とする¹³⁾。これらは、いうまでもなく子規の写生論における「近代」であって、ここでいう「取捨選択」とは主體的判断の形成であり、「個人性」とは近代的個我的形成の基礎となる個性である。これは、リアリズムと写生を通しての、感性における個人の自立であって、このいわば一人一人の「感動の個人主義」の中に、人間の自由と平等という「近代性」を見ることができ¹⁴⁾る。

(2) 理性とユーモア

さらに服部は、子規における「理性とユーモア」を指摘する。つまり、子規に「厭世悲観の情」は深くはなく、どのような苦難もこれを樂觀する理性とユーモアをもっていたという。苦痛の病床でふと魔がさした子規が、それでも自殺を思いとどまったという『仰臥漫録』のエピソードは有名だが、服部によれば、子規は何より、「超越的

態度を以て冷静に客觀的事象の動搖を觀てみた」のであって、この客觀的合理性こそ「常識」の人・子規の強みであり近代人たる所以であつたのである。さらに服部は、子規のユーモアもまた、この客觀性から生まれたことを指摘するのである。⁽¹⁵⁾

(3) 唯物論・無神論

さらに、この子規の客觀的合理性は、究極的には唯物論、無神論に到る。この点について私自身、既に論じているが、⁽¹⁶⁾さらにここでは隨筆「養痾雜記」の中の「疾病」という一文にふれたい。

「人間は宇宙間に或る一種の調和を得て生り出でたる若干元素のかたまりなり。元は同じ酸素炭素等なれども生り出でし時の情況に因りて権兵衛ともなれば太閤様ともなり乞食ともなれば大将ともなる。それを何とか思ひ違ひけん富者其富に誇れば貧者は其貧に泣き貴人其位をふまえて高ぶれば賤人は其力足らざるを歎くことをかしさよ。天道も之を見かねて終に死神なるものを降し盡く人間を殺し給ふ。死とは人間が其調和を失ひて再び元の若干元素に歸ることなり。肉團崩れて往生せし上からは酸素に貧富もなく炭素に貴賤もなし。之を平等無差別といふ。……

病魔は死神の如く無差別ならずとも亦公平なる一勢力なり。貴人として恐れず富者として避けず能く重門深閨の裏にも入り能く塵芥汚穢の間にも隠る。病魔勢弱くして一たび退く事あるも再び攻め寄せ三たび盛り返し終に最期の大勝利を博す。此時病魔は公平の曲を歌ひて躍れば死神は無差別の賦を奏せんとて用意しつゝあり而して人間は妻子と珍寶と官位とを棄て、特に原との酸素炭素に解けんとはするなり。

無差別は差別ならんことを好む。故に渾沌たる宇宙に此複雑なる世界を生ず。差別は無差別ならんことを好む。故に此複雑なる世界は再び渾沌たる宇宙に歸す。天理は動かすべからず大勢は變ずべからず。人間の飄然として生れ忽然として死する固より其所なり。」¹⁷⁾

こうして死を免れない病者・子規は自らの死と向き合つて死を客観化し普遍化してこれを表現しようとしたが、その基底には、厭世主義でも客観主義でもない、「死とは人間が其調和を失ひて再び元の若干の元素に歸ることなり」と言い切る子規の合理主義と唯物論という近代性があったのである。

また子規には、「客観的に自己の死といふ事を観察した」「死後」という一文がある。つまり子規は、「余の如き長病人は死といふ事を考へだす様な機会にも度々出會ひ、又さういふ事を考へるに適當した暇があるので、それ等の為に死といふ事は丁寧反覆に研究せられてをる」として、死後、自分の死体を棺に入れられるといかにも窮屈そうではないかとか、土葬は窮屈で嫌だとか、白骨ばかりになつてしまつと自分が無くなる様な感じがして嫌だとか、水葬は泳げないから困るとか、死骸を山に捨てるのも狼に食われるから嫌だとか、ミイラになつて見世物にされるのも嫌だとか言つて、結局は「ならう事なら星にでもなつて見たい」という話である。¹⁸⁾これは一見他愛ない話のようだが、ここまでくると、猪野謙二が指摘するように、子規独特のこの諧謔性の苛烈さには、「いわゆる俳諧的なユーモア一般の中には解消し去つてしまえないもの」がある。¹⁹⁾こうして子規の表現には、唯物論や無神論にまで達する近代的客観性があり、またこの悲痛感さえ伴つた客観性の中には、死や絶望をもユーモアで超えようとする必死の生への意志さえ感じられる。

〔Ⅲ〕 近代的共同性

(1) 「ソーシアル・マン」子規

こうして子規における「近代」は、その「自立」意識や「表現」の中に見られる。前述のように、定型化されない「感動の個人主義」とその表現こそ「近代」であり近代的自我の確立であった。この近代的自我は、自立する主体であるとともに、表現者として「開かれた自我」であって、またこれを中心にするが、コミュニケーションを生み出す近代的共同性をもつ。子規における近代性を考える上で、この共同性は不可欠だが、服部嘉香は、子規を「文学と社会とを接近せしめた恩人」であるとして、以下のように評価する。²⁰それはちょうど尾崎紅葉が「小説の読者を殆ど総ての階級に有するやうにしたものと較べて劣らない」のであって、「常識の人であつた」子規は「文学の墮落を救つて同時に通俗にしたのである」。つまり、それまで「俳句の作者は月並の宗匠の外には隠居幫間の種類に限られてゐたのが、日本派の俳句が一般的の勢力を得ると共に、中流上流の一部分にまでも作者と読者を持つやうになつた」のは、子規の功績であつた。服部によれば、子規はむしろ文学者が嫌いであつて、「文学者らしい文学者、詩人らしい詩人となる事を避けて」「俗人」であり、「人間としての文学者」であつた点が子規が「偉大な凡人であり、又常識的な革命者であつた所以である」と、まことに正しく社会人（ソーシアル・マン）としての子規の本質を指摘している。服部は、「ソーシアル・マン」としての子規と、リタラーマンとしての子規とは二面

にして一元に帰する」、つまり「人間としての文学者」を子規の中に見ているのである。まさに、開かれた市民・社会人としての文学者子規というこの定義の中に、子規における近代の共同性の大前提を見ることができ²¹⁾。

さらに、子規における近代性つまり市民的性格については、宇野重規の丸山眞男論が参考になるだろう。つまり宇野は、丸山が主張した近代人の主体像として、次の三点をあげる。第一に、各個人が国家を構成する能動的主体となる国民国家の〈国民主体〉、つまり、例えば福沢諭吉、陸羯南、自由民権運動などの健全なナショナリズムを支える、国民としての主体性である。第二に、多様な価値や他者との遭遇によって、自らの思考を反省し相対化し再検討して多元的価値から主体的に選択することを可能にする「交通」空間に現われる〈自己相対化主体〉、つまり、自己や物事をすべて客観化する主体性である。第三に、「権力の偏重に対して、非政治的な精神的価値に立脚し抵抗と自立の精神を培養した自主的結社をつくる」〈結社形成的主体〉をあげた²²⁾。これに対して、子規の主体性もまた、常に自己を客観化し相対化して見ると同時に自己表現をする主体を中核に、結社形成的主体へひろがるとともに、最も大きくは「国民」的共同性の主体に至る枠組をもつ近代の構造をもっていたと考えられる。つまり、子規の中に、自立し表現する近代的主体から、「日本派」等にもみる結社形成的主体と共同性、さらには藩共同体の崩壊のち子規のアイデンティティとなり、たとえば、病人・子規をして日清戦争への従軍（記者）を促した明治国家に対する子規の国民的主体性と共同性へと拡大する、近代人の意識の三重構造を見ることができ²³⁾。

(2) 子規の近代的共同性

つまり子規には、丸山のいう〈国民主体〉〈自己相対化主体〉〈結社形成的主体〉という要件を備えた近代的共同性があるといえるだろう。そこで次に、この子規の近代的共同性の位置づけについて考えてみたい。さわめて単

純化していえば、共同性には、①自然な共同性である前近代的共同性、②「作為」による共同性である近代的共同性、③および脱近代的共同性の三つがある。最後の脱近代的共同性の思想について私はかつて、その典型例として石牟礼道子を取りあげて論じてきた。それは、近代化による「世界の喪失」に抗する、再生を通しての種々の共同性の回復の主張であって、「連鎖性・原初性・内発性をその特徴とし、自らに折れ返る自己言及を通して自己生産していくという脱近代的構造をもっており、この過程を通して、あるべき全体と個のダイナミク的な有機的構造が生み出される」共同性である。²³⁾さらに、この石牟礼研究に続く前著『虚子と現代』で私は、虚子の花鳥諷詠論の世界観の基礎にこの脱近代的共同性があることも示唆した。

しかしこの脱近代的共同性は、ともすれば機械的機能的功利的になりがちな近代の「作為」による共同性よりも、それぞれの部分が生きたものとして存在する、自然や生命と一体化したより豊かな有機的共同性を生み出すものである。しかし、この共同性はややもすれば、本来あるように在るものとしての伝統的自然的な「無作為」の共同性へ回帰する可能性があり、そこでの主体性の欠如が危惧される。むしろ私は、主体性と共同性は常に緊張関係にあって相互に循環するものでなければならず、脱近代的共同性へのパラダイム転換は、むしろ近代的共同性の原点への回帰を通して行われなければならないと考える。「初期近代」といつても何か特定できるものではないが、私たちは常に、個と全体が緊張関係によって結ばれる、「作為による共同性」という生き生きとした「初発の近代」の理念に立ち帰らねばならないだろう。

私はこのような回帰すべき近代的共同性の原点を、子規に見ている。この点での子規研究のすぐれた先駆は、坪内稔典『正岡子規——創造の共同体』（一九九一年）²⁴⁾だが、これは以上述べた、子規における近代的共同性のきわめて具体的で説得的な研究である。ここで展開される、「書く——一条の活路」、「分類——子規の思考法」、「写生

——感受性の核」、「議論——自他を開く」は、近代的自我が感動と作為（表現と議論）を通して自己を開き共同性を獲得していく過程こそ、本稿でいう近代的共同性の形成過程なのである。

この本の中で私はとりわけ第五章「議論——自他を開く」と第七章「共同——小さな夢」に注目する。第五章で坪内は子規が学生時代の分類の思考法や句会等の具体的作品を中心とした「実地の議論」を通して、徹底した議論の場が同時に創造の場であったことや、リベラル・ナショナリスト・陸羯南を中心とする新聞「日本」の健全な議論の雰囲気の中で、子規が「自他を開く」⁽²⁵⁾ といったことを明らかにしている。さらに坪内は、第七章で、子規は連句を文学に非ずと否定したが、それは「連衆の文学」の否定ではなく、俳句という極小の定型詩を連衆を形成する核として新たにとらえ直した。つまり子規においては、句会という小さな場が、俳句の多義性が開く共同の場であったことを指摘する。⁽²⁶⁾

こうした子規における「創造の共同性」の議論はあくまで子規個人について論じられたものであるが、それは、まさに権威、慣習、伝統、因循の旧来の俳諧世界に対する、新たな近代性、あるいは回帰すべき原点として私が先に指摘した、すぐれて近代的な特徴をもつ「近代的共同性」とよべるものである。子規文学における近代的共同性は、幕末から明治初期にかけて横井小楠における「公儀・公論」や福沢諭吉における「異説争論」にはじまり、わが国における未完の課題としての市民的共同性の前提をなすものであった。もつといえば、この議論を通して自他を開くという子規の近代的方法は、典型的には、前述のビューリタニズムとそのデモクラシーの中に見ることができ。たとえば A・D・リンゼイが指摘するような「集いの意識」^{セリス・オブ・ミニテイテイング}と「活発な気運」^{スピリット・オブ・ムーブメント}にもとづく「共同思考」と「討論」という、開かれた方法こそが民主主義と共同性における「近代性」の源流であったのである。⁽²⁷⁾

こうして私は、近代的共同性や市民的共同性の先駆として、子規の文芸における共同性論を位置づけたい。

(3) 国民的共同性

また子規における近代的共同性に関しては、他方で国家的共同性との関係についてふれなければならない。この点については、「共同性」をテーマとする末延芳晴『正岡子規、従軍す』²⁸⁾が丁寧論じている。末延は、「国家と個人の本質的關係を見抜いていた、ほとんどただ一人の文学者」である永井荷風と対比しつつ、「個人が国家に包摂・同化されているという国家観」が、「子規だけの考え方ではなく、個人が社会の主体となる近代市民社会がまだ十分に形成させていなかった明治の時代」には政治家・知識人・文学者等に共通するものであったと考える。²⁹⁾ こうして末延は、病身の子規が日清戦争への従軍（記者）を熱望した理由として、天皇を頂点とする「家族主義的国民国家」に「自身の存在をゆだね、投企し、重ね合わせることによって、己の生の全体性を回復したいというやみがたい願望」³⁰⁾をあげた。しかし、たしかにその通りだが、子規の近代的共同性が、一方で「国家」的共同性の大枠の中にあっても、他方、文芸的共同性から市民的共同性へと開かれていく「国民」的共同性の方向をもっていたことにも注目しなければならない。つまり、私は、子規において、文芸的共同性が市民的共同性を開き、それが国民的共同性につながっていたと考える。そしてこの子規における三つの共同性は、前述の三つの近代性、つまり子規における、〈国民主体〉、〈自己相対化主体〉、〈結社形成的主体〉に対応するものであった。しかし、この子規における近代的主体の形成を契機とする子規の共同性論や国家観については、陸羯南の「国民論派」との関係を含めて、今後さらに具体的に検討すべき課題としたい。

おわりに

本稿の課題は、子規における「近代的なるもの」(近代性^{モダニティ})とその構造について明らかにすることである。これをより大きな枠組みでいえば、「近代後の近代の再構築」をテーマとして、虚子の脱近代的世界観や脱近代的共同性を評価しつつも、これがややもすれば「無作為」の自然的共同性に陥らないように、子規という近代への原点回帰を通して、私たちの近代後の新しい世界の構築を展望することである。つまり、子規の近代を素材に、いわば再帰的な方法で「近代」の自己展開について考えようとするものである。

子規の近代については既に多くの研究があるが、私は、服部嘉香の子規論を手がかりに、子規における近代性^{モダニティ}の形成とその構造について、少し視野を広げて、たとえば西欧のピューリタニズムや丸山眞男論のような近代モデルにもふれつつ考えてみた。子規は、以前にも指摘したように、生のエネルギーあふれるルネッサンス人であると同時に、合理主義的な近代啓蒙家であった。人間・子規は、第一に理性と責任、自己客観化とユーモアの精神を備えると同時に、「限られた生」によって決断と歴史的主体を獲得した近代人であった。また、写生という「感動の個人主義」をふまえた表現主体であり、神仏を^{たの}持まぬ没理想の合理主義者・唯物論者でもあった。さらには子規は、この表現主体から発して「創造の共同性」(坪内稔典)という文芸的共同性から、市民的国民的共同性へひろがっていく「開かれた近代」つまり近代的共同性をもった主体であった。

いま「近代の終わり」にあたって、私たちは、近代後の人間と社会のあり方を模索している。以上の子規という

人間およびその思想と行動における近代性は、これからの新しい市民と市民的共同性のあり方に大きな示唆を与えるものである。ただ、第一に、この子規における市民的共同性と「国家」との関係について、今後さらに明らかにする必要があるだろう。第二には、本稿のような再帰的な手法からしても、たんに子規における近代性を明らかにするだけではなく、子規が受け継いだものの中の「近代」とそれからの連続性を考える必要もあるだろう。³⁾ これらを、今後の課題としたい。

(注)

- (1) 岩岡中正『虚子と現代』(角川書店、二〇一〇年)
- (2) 同書、一〇二—一〇四頁。
- (3) 正岡子規『正岡子規全集』——以下、『子規全集』と略す——別巻二、正岡忠三郎編『回想の子規』一、講談社、昭和五十年、二頁。
- (4) 服部嘉香「常識的革命者 正岡子規論」(同書 六一六—六三四頁。服部嘉香(二八八六—一九七五)は、子規の姻戚で書簡文学者、歌人、早稲田大学教授等を歴任(同書、六三四頁、参照)。
- (5) 稲垣達郎「同時代諸家の証言」(同書) 六九四頁。
- (6) 同書、六二〇—六二二頁。
- (7) 同書、六二三頁。
- (8) 近代化におけるピューリタニズムと歴史的変動については、たとえば大木英夫『ピューリタン——近代化の精神構造』(中央公論社、一九六八年)の第一章二三—五二頁ほかを参照。

- (9) ビューリタンの終末思想については、たとえば同書、四六一―五二頁を参照。
- (10) 近代の特徴を「企図」に見るものとして、J. ハーバース (三島憲一訳) 「近代——未完のプロジェクト」(「思想」一九八二年六月号) や、今村仁司『近代性の構造』(講談社、一九九四年) 第二章ほかを参照。また、時間論からの近代を考えるものとして、今村仁司、同書、六二―一〇一頁を参照。
- (11) たとえば、私自身、子規の近代性として、写生における取捨選択と構成の主体性、客観精神、感動の独立、リアリズムなどをあげた。岩岡中正、前掲書、七七一―八〇頁、一〇二―一〇五頁を参照。
- (12) 服部嘉香、前掲書、六二五―六二八頁。
- (13) 同書、六二八―六二九頁。
- (14) 岩岡中正、前掲書、一〇三―一〇五頁参照。
- (15) 服部嘉香、前掲書、六三二―六三三頁。
- (16) 岩岡中正、「リアリズム」(前掲書)、一〇四―一〇五頁参照。
- (17) 正岡子規、「養痾雜記」(『子規全集』第十二卷、「隨筆」二、昭和五〇年) 一〇二―一〇三頁。
- (18) 正岡子規、「死後」(同書) 五一―五二頁。
- (19) 猪野謙二、「子規における散文文学革新の仕事」(同書「解説」) 七三―一頁。
- (20) 服部嘉香、前掲書、六三三―六三四頁。
- (21) 子規と近代日本語や近代メディアの成立との関係から子規の近代について論じたものに、秋尾敏『子規の近代』(新曜社、一九九九年) がある。
- (22) 宇野重規「丸山眞男における三つの主体像」(小林正弥編『丸山眞男——主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学

出版会、二〇〇三年）五〇―七四頁、とくに七一頁。

(23) 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）六章「共同性のパラダイム転換」一〇九―一二九頁、とくに一二九頁。

(24) 坪内稔典『正岡子規——創造の共同体』（リプロボート、一九九一年）、のちに『子規とその時代』（坪内稔典コレクション第二巻、沖積舎、二〇一一年）に収められた。

(25) 同書、一六三―二〇五頁。

(26) 同書、二六三―二六六頁。

(27) A・D・リンゼイ、永岡薫訳『民主主義の本質——イギリス・デモクラシーとピューリタニズム』（未来社、一九六四年）の、とくに第三章「共同思考としての『討論』と『集いの意識』」六〇―九〇頁、及び永岡薫「あとがき」（同書、二〇七一―二三二頁）を参照。

(28) 末延芳晴『正岡子規、従軍す』（平凡社、二〇一二年）

(29) 同書、三〇九頁。

(30) 同書、三一七―三一八頁。

(31) この点に挑んだ新しい子規論として、井上泰至『子規の内なる江戸』（角川学芸出版、二〇一一年）が示唆的である。