

鈴木貞美 ドラフト

タイトル・序章(略)

## 第一章、概念とその編制

洋の東西を問わず、古代から近現代に至るまで、あらゆる分野の学問の根幹をなすのが概念とその編制である。当代の概念を知ることが、あらゆる歴史の研究に不可欠なことはいうまでもないが、それは概念間の関係、それらの構成の把握を抜きには成り立たない。概念編制は、すなわち、その分野の体系のしくみであり、自分のモノサシで対象を裁断することなく、その分野がその時代の学問全体のなかでどのような位置にあるかを把握するにも、また現在の学問体系を歴史的に相対化するにも不可欠である。

### 一・一、概念史研究の国際動向

ヨーロッパでは二〇世紀後半、とりわけ一九七〇年代に、近代概念と国家・社会制度とを関連づける思想文化研究が盛んになった。イギリスではケンブリッジ大学のレイモンド・ウィリアムス(Raymond Henry Williams)による『Keywords: A Vocabulary of Culture and Society』(1974)が知られる。フランスではミシェル・フーコー(Michel Foucault)が一九世紀を焦点に、学校や精神病院など社会制度とそれと支えあう関係にある言説(discourses)の歴史を洗い直し、ドイツ語圏ではオットー・ブルンナー(Otto Brunner)、ヴェルナー・コンツェ(Werner Conze)・ラインハルト・コゼレック(Reinhard Koselleck)により、大部の『歴史の基本概念』(*Geschichtliche Grundbegriffe, or Fundamental Concepts in History*, 9vol.1972~97)が編纂された。それぞれの言語圏の傾向と著者・編者の思想により、特徴をもつが、いずれも近代社会制度と概念とを改めて根底から対象化しようとする仕事である。その作業は一段落した感があるが、どれも、たとえば大学などに示される学問編制には向かってこなかった。

他方、自然科学の分野では、アメリカの科学史家・トーマス・クーン(Thomas Samuel Kuhn)が『科学革命の構造』(*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962)で、物理学分野で飛躍的变化が起こることを「パラダイム・シフト」(paradigm shift) 中国では範式変換)によると論じて、かなりの波紋を国際的に広げた。だが、ある学問分野の原理を指している「パラダイム」の語の誤用を指摘され、それを「ディシプリナリー・マトリックス」(disciplinary matrix) 原理的共通分母)と言い換えたが、言い換えても、それらの間の非共約性(incommensurability)をいう議論の中身が変わったわけではない。問題は、クーンのいう「パラダイム」の語がきわめて曖昧に用いられていることである。『科学革命の

構造』内でも大きく分けて、「形而上学的」「社会的」「手続き的」の3種、細分化すれば<sup>21</sup>通りもの用法があることを指摘した人もいる<sup>1</sup>。クーンの目指したことは別に、「パラダイム・シフト」は学術用語として成り立たないことは、誰の眼にも明らかである。その後、アメリカなどでは自然科学の展開と社会的要因との関係についての研究が「科学社会学」として進捗しているが、クーンの提案は自然科学における概念編製の転換の研究に組み直すべきである<sup>22</sup>。

\*ジョゼフ・ニードムは一九八六年の天理国際シンポジウムの公開公演のなかで、「気」や「 pneuma」が定量化できないことを述べたあとで、次のように述べている。「前にどこかで言ったことだが、後世の『パラダイム』を使って以前の概念『パラダイム』を組み込む方法がまったくないようだ」<sup>23</sup>と。少なくともニードムは、「パラダイム」をカッコつきで用い、それが概念の問題であることを示唆している。定量化できない概念を扱えるのは、さしあたり、概念編制史研究ということになる。

一分野の体系が概念編制によって決定されるものであることは、たとえばアイザック・ニュートン『自然哲学の数学的諸原理』(*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*) 第一版(1687)が唱えた「万有引力」の法則は物体間のそれであり、第二版(1713)では内在因が不明であることを認め、第三版(1722)では物体内の霊魂にそれを求めていることが明らかにされている。それに対し、一九世紀半ばにスコットランドで“energy”概念が内燃機関の内発的な力を指すものに統一され(後述)、熱力学(thermodynamics)が発展したこと、熱力学では基礎概念が当時盛んになりつつあった市場経済の「在庫」(stock)や「流通」(flow)などから借りられたこと、エネルギー一元論ないし還元主義は一九世紀後半から二〇世紀前期にかけて、物理化学分野を席卷するほどの勢いをもったが、そのうち、二〇世紀前期にアトムが存在が確認され、今日においては、アトムとエナジーのそれぞれを原理とするふたつの学の体系(system)が等価に置かれ、それらを統一する体系は未だ築かれていないこと、などを考えてみれば、このことは了解しやすいだろう<sup>3</sup>。またたとえば、生物学の分

<sup>1</sup> M. Masterman, *The Nature of a Paradigm*, Lakatos & Musgrave ed., *Criticism and*

*the Growth of Knowledge*, Cambridge Univ. Press, 1970, p.59。米本昌平『独学の時

代』NTT出版、二〇〇二、p.163を参照。

<sup>2</sup> 中山茂・松本滋・牛山輝代編『ジョゼフ・ニードムの世界―名誉道士の生と思想』日本地域社会研究所、一九八八、p.36

<sup>3</sup> 鈴木貞美『近代の超克―その戦前、戦中、戦後』作品社、二〇一五、第一章を参照。

野で、チャールス・ダーウィンによる『種の起源』(On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, 1859)により、生物の種の進化は生存闘争に主導されるという考えがひろがったが、そのうち、二〇世紀初頭に突然変異説が有力視され、二〇世紀を通じて集団遺伝学が發展し、二〇世紀半ばには、進化は、さまざまな要因のはたらきによるとする総合説に落ち着いたこと、さらには分子生物学の展開により、進化の研究は完全に理化学的手法に委ねられる方向にあることなどを考えてみればよい<sup>4</sup>。

先にあげた概念史にかかわる英・仏・独における研究は、欧米の二〇世紀後半に起こったものだが、より長く歴史を見渡すなら、しばしば欧米の近代文明はヘブライズムとヘレニズムとを二つの源流とするといわれてきた。が、よく知られるように超越的絶対神を奉じるキリスト教の神学体系に覆われた中世を経て、その下でギリシャ古典の精神が、しかし、その多神論を抑えられて「復活」することにより、言い換えると、ヘブライズムのもとに包括されることによって進展してきた。ニュートンはキリスト教神学を主な仕事にしていたし、国民経済学の祖とされるアダム・スミスも他方では神学と取り組んでいた。彼らは近代科学を至上のものにしていたわけではない。イマニエル・カントのいう「純粹理性」も「実践理性」も、人間が神から授けられたものであり、『判断力批判』(Kritik der Urteilstkraft, 1877)の前半で「美的判断」、すなわち感情の領域をその理性の支配の外に置いた。あるいは神の存在をカッコにいれる経験論(懐疑論)、また唯物論の系統は、キリスト教神学と角逐を孕みながら發展した。そして一九世紀後半から二〇世紀前半の欧米の学術界には、そのどちらにも与せず、あるいはそのどちらにも容易に橋を架けうる、永遠の精神や「生命」なるものを世界原理として想定する生命原理主義が展開した。その淵源は、産業革命が生んだ価値観に鋭く反発したトマス・カーライルの考えが、超越的絶対神に代わるものとして「永遠の真生命」を想定するものだった<sup>5</sup>。カーカイルは、その立場から「機械論」の系譜を描いたのであり、カーライルの労働問題に対する告発は、出発期のフリードリッヒ・エンゲルスを通じて、カール・マルクスにもはたらいた。

それに対して、中国の学術は、古代から儒・仏・道が併存し、連続的に展開してきた。そして、それぞれの歴史的條件に規定されつつ、近代欧米の影響を受けながら再編制され

<sup>4</sup> 鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』作品社、二〇〇七、第二章及び第一二章を参照。

<sup>5</sup> 注2に同じ。

てきた。日本では神道か加わる。「宗教」という語自体、日本の場合、国際条約の締結の過程で、幕末につくられたことがはっきりしている(中国については不詳)。そして、それらをキリスト教と横並びに「宗教」と見なす考えは一八八〇年ころに定着した。江戸時代に儒・仏に対抗して起こった神道系の学問が「国学」と呼ばれるようになったのもそのころである。それゆえ東アジアにおける学術全般の編制替えは、欧米よりもはるかに複雑であり、それを対象化する作業は、より困難になる。

一例をあげる。武漢大学の歴史学者、馮天諭教授が『「封建」考論』(武漢・武漢大學出版社、二〇〇六)で提起した「封建」概念の問題が典型であろう。ごく簡単にいえば、近代中国において「封建」概念は周代の地方分権制をモデルとし、秦代の中央集権制を意味する「郡県」に対して用いられ、学舎たちは、そのふたつを実に複雑に組み合わせて議論してきた。それを受けとめた江戸時代の日本では、中央権力たる幕府と諸藩とのあいだに権威・権力の綱引きが続いたため、諸藩においては、当然のことながら、「封建」をよしとする方向に傾き、やがて幕藩体制全体が「封建」の語をもって語られるようになった。それゆえ、明治維新政府は、王政復古により、もとの郡県制に戻したと宣言している(「徴兵告諭」一八七三年一月)。

だが、福沢諭吉ら、いわゆる明治啓蒙主義者たちは、朱子学に基づき、幕府が制定した「士・農・工・商」を大枠とする職分による身分制度を「封建」制とし、これを転覆し、「四民平等」——倒幕の過程でスローガンとしてあがったことはない——を勝ち取ったとして維新の革命的な意義を説いた。そののち、一九二〇年代に盛んになったマルクス主義は、ヨーロッパにおける生産様式の変化を指標に、原始共産制—奴隷制—封建制—資本制—社会主義へと展開するはずの発展段階論をとる。現状分析<sup>11</sup>革命戦略をめぐる、コミンテルンに指導された日本共産党は資本主義は発達しているが専制君主と地主が支配する「(半)封建制」と規定し、山川均に率いられた労農派は高度に資本主義が発展した段階とし、そのあいだに激しい議論が戦わされた(日本資本主義論争、封建論争とも)。これらのどれもが、江戸時代における「封建」の意味をすっかり忘れ、ヨーロッパにおける“feudalism”と徳川幕藩体制の特殊な二重権力状態—諸藩は領地を所有しておらず、その管理権を幕府から委託される関係——とを安易にアナロジーする議論であった。第二次世界大戦後の日本では、明治期以降の二つの「封建」の意味さえ整理されず、さらには江戸時代の市場経済の発展をもって資本主義に向かっていたかのように説く内在的近代化論が加わり、つまりは歴史的過去の分析において、何を指標にするか、その概念や図式の整理がなされないま

ま、混乱した議論が続いてきた。そのため、江戸時代における自由・平等思想のひろがりについても、経済倫理の転換についても(後述)、研究が大きく立ち遅れてきたのである<sup>9)</sup>。

これは社会制度を論じる際の問題だが、次節では、近現代の学芸全般の概念編制の例として、日本近代における国立大学の制度をあげる。今日、科学と技術の結びつきは国際的にも顕著な趨勢にあり、日本の文科省は科学技術立国の方針を掲げ、人文系学術を軽視する傾向がいよいよ明確になっている。だが、日本の理学・工学系でも応用科学に走るばかりでは、学問の根を枯らすという警告が長く発しつづけられてきた。生産力主義に歯止めをかけることなしに資源の枯渇は免れないことに警告が発せられ、また地球環境問題が浮上してから、すでに四半世紀が経つ。今日、自然に対する人間の営みの総体を見渡す学術を国際的に育てることなしに、人類の未来はありえないことは誰の眼にもあきらかである。その鍵になるのが学術総体の概念編制とそれを支える価値観についての研究であろう。

#### 一・二、日本の帝国大学の編制

今日に続く日本の国立大学制度の基礎は、一八八五年一二月に初代内閣総理大臣に就任した伊藤博文が指揮し、各官庁のもとに置かれていた専門家の研究教育施設の主要な部分を統合し、一八八六年に官僚やテクノクラート養成を主眼とする極めて実用的な帝国大学を創設し、文部省の一元管轄下に置いたことに発している。法・文・理・工・医の五つの分科大学で発足し、さらに三年後には農科大学を加える。この帝国大学の編制は、当代において、国際的に稀に見る編制だった。

ヨーロッパの総合大学(university)との相違は、第一にヨーロッパの大学制度の根幹にあったキリスト教神学部を持たなかったことである。明治維新政府は、高等教育機関として「大学」を計画した一八七二年の学制では、大学に欧米の大学における神学部に相当する皇学(皇室の学問)と漢学による「教科」を設けることを構想していた。だが、一八八六年に洋学系の学問所を集めた東京大学が発足したときには、その計画は消え、法・理・文・医の四学部編制をとった。これは文部省内で皇学派と漢学派が激しく対立するうちに、洋学派が台頭したためと推測される。

一八八六年にそれを大きく再編した帝国大学は、まず上記四科の大学に工科大学を加えた編制をとった。これが第二の特徴である。当時、工学(technology, engineering)は、ドイ

---

<sup>9)</sup> 前者は宮村治雄『日本政治思想史―「自由」の観念を軸として』放送大学教育振興会、二〇〇五、後者は曾曉霞『日本における近代経済倫理思想の形成―荻生徂徠から渋沢栄一まで』広東外国語大学日本学研究院博士論文、二〇一四、第三章を参照。

ツに専門大学が創設される機運があった。が、欧米では全般に、その後も長く工学は理学(sciences)と横並びの一分野と見なされることなく、第二次世界大戦後、エジプトのカイロ大学などごく少数の例外を除いて、総合大学に工学部を設置することはなかった。それが国際的趨勢になるのは、一九七〇年代にITが隆盛を誇るようになってからである。

日本がいち早く工学部の設置に走った背景としては、中国では、元末から武挙が別に行われ、士大夫層に学問優位の気風がひろがっていたのに対し、明治維新を担ったのは多く若い下級武士であったことがあげられる。彼らは江戸時代後期に諸藩の藩政改革が盛んになり、実学志向の機運のなかで育ち、また阿片戦争が、日本が植民地化される危機感を募らせた。

幕末に長州藩の命を受け、伊藤博文ら五人が密航してイギリスに視察に渡り、ロンドン大学でそれぞれの分野を学び、帰国後、維新政府の行政官として殖産興業を指導する地位に立つことになるが、彼らはイギリスの産業革命の発端となった蒸気機関の改良、その発信源のグラスゴーにも赴いていた。工学は、熱力学の台頭期にあった。一八五四年に位置エネルギー(潜在エネルギー)をふくめ、熱、力、仕事量を統一的にはかる概念として「エンジー」を記述したウィリアム・ランキン(William John Macquorn Rankine, 1820 - 72)は、一八五五年にグラスゴー大学の欽定教授に就任している。閉鎖された空間では、エネルギー総量は一定で変わらないこと(エネルギー保存則)、ひとつの機関が仕事をすれば、必ず熱が外へ吐き出されるので、永久に働き続ける機関はありえないこと、分子の拡散のランダム度(でたらめさ)の尺度、エントロピーは増大するばかりであることなどが次つぎに法則として認められていった。

長州五人組より一年早くにオランダのライデン大学で西欧の学問全般を学んだ西周が、そこでエネルギー一元論の時代の到来をいち早くつかんでいた。彼の帰国後の私塾での講義録『百学連関』中に明らかである。彼は旧幕臣ながら、明治期の学問制度全般の制度整備に影響を遺したことで知られる。

そして、長州五人組のひとり、山尾庸三は各種工学を、グラスゴーのアンダーソンカレッジ(現・ストラスクライド(Strathclyde)大学)で身につけ、帰国後には工部省および省内に工部学校の設立を強く訴え、実現させた。最初の内閣総理大臣に就いた伊藤博文は工部卿から昇った人で、早くから技術立国の方針を固めていたと推測される。一八八二年には、国家体制の研究のためにヨーロッパを視察、ウィーンにドイツ語圏の反主流派の法学者、ローレンツ・フォン・シュタイン(Lorenz von Stein, 1815 - 1890)を訪ね、ヨーロッパ

先進国の国法とともに大学制度についても講義を受けていたことが今日、知られている。このようにして設立された帝国大学工学部は、殖産興業のみならず、富国強兵政策の先兵の役割を担い、日清・日露戦争の軍事技術開発に寄与したことはいうまでもない。

なお、当時、台頭していたエネルギー一元論は、エネルギーが全世界を動かしているという考え方として、日本の人文系諸学の領域にも浸透した。エナジーを東アジアの「氣」の観念などで受けとめた経緯や、それを変奏した諸思想は興味つきないが、ここでふれることはできない<sup>7)</sup>。

また帝国大学には、設立の三年後に農科大学が設置された。これはドイツの総合大学内に生物学と化学とによる新たな農学を開拓する学部が設置されはじめていたことに倣ったもの。農商務省内の農学研究施設にかなりの数のドイツ人お雇い外国人が勤めていたことに起因すると想われる。

このように当時においては国際的に稀な形で発足した日本の帝国大学は、一八九五年に京都帝大の設立により、東京帝国大学と名前を変え、一九一九年の大学令により、各分科大学は、各学部名称を換え、経済学部を法学部より分離創設した。そのうち設立される七つの帝国大学も同じ編制をとり、また領土に組み込んだ台湾、朝鮮の帝国大学に用いられ、植民地の台湾、朝鮮には、これを縮小した帝国大学が設置され、東アジアの学問教育システムの基礎となった\*。中華民国からは視察に訪れ、北京大学に同じ型の編制がつけられた。ただし、北京大学の場合、日本より早くに経済学系の学部が導入されたといわれる。

\*朝鮮半島の京城大学は、一九二四年に予科、一九二六年に法文学部・医学部の二学部で発足、一九四一年に理工学部設置(ソウル大学は一九四六年、アメリカの管理下に、京城工業専門学校、水原農林専門学校(一九〇六創設)を統合)。台湾の台北大学は、一九二八年に文政学部、理農学部の二学部を設置、南島経営の学術拠点という特色をもたせた。

第二次大戦後、欧米の総合大学では神学部が廃止ないし人文系学部に移管され、ドイツでは総合大学より農学部を切り離すなど(北京大学も同じ)、さまざまな動きが起こり、今日では、先述したように工学部にあたる学部をもたない総合大学はないほどになっているし、学生の需要にあわせた制度改革が進み、明治期に創設された日本の帝国大学が国際的に稀な編制をとっていたこと、それが、日本がアジアで唯一、帝国主義への道を進むにあつ

7) 鈴木貞美『近代の超克―その戦前、戦中、戦後』前掲書、第二章を参照。

て大きな役割を果たしたと、また東アジアに総合大学のひとつのモデルを提供したことなども認識しにくくなっている\*。

\*なお、第二次世界大戦後、東京帝国大学は新制度の東京大学に改革され、専門学部への準備課程として教養各部、また薬学部が設置されるなど様ざまに変化を重ねてきたが、ここでは詳述しない。

## 第二章、伝統の再解釈

二〇一四年九月二二〜二三日、北京師範大学で開催された方維規教授の企画による国際シンポジウム「思想と方法―近代中国の文化政治と知識の見直し」において、羅鋼教授(清華大学中文系)が行った報告「創られた伝統―『人間詞話』は、いかにして国学経典とされたか」は、最近の中国における「国学」ブームのなかで、王国維『人間詞話』が、経典(キヤノン)、「文学革命」の先駆のように称揚される傾向があることに對し、『人間詞話』は、当時、それほど広範な影響を生んだものでなく、かつ、長く照明が当てられてこなかったこと、そこで王国維が中国古代詩の形象を「情」と「景」の「統一」、芸術における主観と客観の「境界」と論じていることは、ドイツ感情移入美学を借りた「創られた伝統」であること、つまりは「伝統の発明」(invention of tradition)が二重に行われていることを鮮やかに論じるものだった\*。

\*「創られた伝統」論は、イギリスのケンブリッジ大学の歴史学者たちが『ニューレフト・レビュー』を拠点に、生活文化史研究すなわちカルチュラル・スタディーズを開拓するなかで、近代ナショナリズムが数かずの「伝統の発明」を生んだことを明らかにしたものである(一九六三年)。ここではスコットランドの民族衣装とされるキルトが一九世紀半ばにロンドンの仕立て屋が考案したものだだったことが代表例としてあげられる。だが、それに用いられるタータンチェックに似たキルトと呼ばれる布地は、かなり古くからスコットランドの特産品だったし、そこで、アフリカの諸部族の儀礼が大英帝国の使節を迎えるために、より壮麗になったことも事例のひとつにあげられていることを考慮するなら、それは精確には、伝統の再編制であり、精神文化に用いる場合には、伝統の再解釈と理論化すべき事象であろう。

ただし、台湾からの参加者は、『人間詞話』は台湾ではよく読まれたと発言し、大陸でも一定程度は読まれたという人もいる。その点は、保留すべきかもしれない。

その報告に耳を傾けながら、わたしは中国古典における最大の理論書、南朝、梁の劉勰



による『文心雕龍』物色篇が対象に密着する景物の描写法を称揚し、かつ「余情」をもって作詩の秘訣と論じていたことなど想い浮かべ、中国でも、二〇世紀初めに伝統の発明が行われていたこと、そして、それが一九〇一年に日本に留学し、病を得て一年で帰国したのち、『紅樓夢評伝』(二九〇四)など近代文芸批評を開拓した王国維の手でなされ、しかも、それが感情移入美学によるものだったことを知り、大いに関心をかきたてられた。

\*なお、今日では、王国維が中国に帰国後、物理学の「勢力保存則」の紹介を行っている<sup>8</sup>ことが報告されている。<sup>9</sup>“energy”は一九世紀半ばの寧波で、まず電気のそれが「気」で翻訳され、物理学では「勢力」が一般化する。一八九九年に日本で“radio activity”が「放射能」と翻訳された。今日、日本ではドイツ語の音を借りた「エネルギー」が一般的だが、中国語では「能」である。この伝播と拡がりの経緯は未詳。

それとは別に、一九二〇年代、中国で最初の美学理論書とされる呂澂『美学概論』(一九二二)は、その巻頭で、重要な概念として「感情移入」を挙げ、ドイツの美学者、テオドール・リップスの説の日本における紹介者たち、阿部次郎、稻垣末松、大西克礼、菅原教造、石田三治の名をあげ、それらに学んだことを述べているという。<sup>10</sup>中国でも台湾でも、厨川白村『近代の恋愛』(一九二二)の翻訳書が広く読まれたことが明らかにされているが、厨川白村も象徴主義と根源的な「生命エネルギー」の概念とが結びついた「生命」原理の信奉者だった。これらの関連の解明が待たれる。

## 二二、藤岡作太郎『国文学史講話』

その同じ年に刊行された藤岡作太郎『国文学史講話』の『万葉集』を論じる章で、淡海公、すなわち豪族、藤原不比等の屋敷跡が荒れ果てていることをうたう山部赤人の次のうたをあげ、中国の詩の影響を受ける以前の、自然自己一体となった主客混融を日本の固有のものとして論じていた。

故太政大臣藤原家の山池ましまのいけを詠める歌一首

古へのふるき堤は年深み 池のなぎさに水草生ひにけり (巻三、三七八)

このうたは、景物のみをうたっているが、言外に懐旧の情を滲ませる\*。『万葉集』巻一

<sup>8</sup> 銭鷗銭鷗「勢力」一詞与「勢力滅論」『桃の会論集—小南一郎先生古希記念論集』二二〇—二三を参照。

<sup>9</sup> 楊冰「中国の『美学』の創建期における近代日本の美学研究の影響—心理学的美学の萌芽と形成」、大阪府立大紀要『人文学論集』二四号、一〇一六、p.191を参照。

一、一二の相聞歌の部立てでいえば、「正述心緒」に対する「寄物陳思そて」、物に寄せて思いを述べる技法、広くは「寓」（和語「ことよせ」）に類するものと考えてよい。

\* 聖武天皇につかえた山部赤人が藤原不比等の勢力を偲ぶ意味は、うたわれた時期により、差が出るようにも想われる。『万葉集』巻三のうたの配列の年代にはかなりの乱れも指摘されているが、一応、長屋王の変（神亀六年、七二九）の後、藤原四子政権の時期の作と見ておく。たとえ、そうでなくとも、この論旨には響かない。赤人の歿年は天平八年（七三六）、藤原四子が流行り病で歿し、橘諸兄が台頭する前年とされる。

王国維は、詩における形象のつくり方における主観と客観が「境界」をなす「統一」を論じ、藤岡作太郎は、和歌の景物観照の態度における主客「混融」を論じている点にいささかのちがいがあるが、全く同時期に日本と中国で、それぞれに固有の「伝統の発明」がなされたことは、二〇世紀初めの東アジアにおける知のネットワークの例として興味深い。

英語でも日本語でも、古い血筋や長い歴史をもつ特定集団の因習を意味していた「伝統」(tradition)という語に、諸民族や国民の生活文化、精神文化を貫く特徴のような意味が加わるのは、ヨーロッパ近代に、タテマエ上、一つの法律のもとに国民を平等に扱う国民国家が形成され、それに伴う文化ナショナリズムによるものである。中国では、二〇世紀の初頭の『日用語辞典』で「伝統」の語には、まだ旧家の血筋や古い因習という意味しか登場しないので、その進行は徐々に行われたことが知れる。そして、その中核を担うのが、各国語で記された優れた人文学(the humanities)の著作の歴史、すなわち「文学史」だった。それは固有の国民性を明らかにするという目的を掲げ、その国の将来を担うエリートたちが身に着けるべきものとされた。その「文学」概念をアジアで受容した過程を簡単に振り返っておく。

一九世紀半ばの香港で、ヨーロッパの“polite literature”（著述一般を意味する広義に対し、中義のそれ）、すなわち人文学と、詩文のワザを含み、文章博学を意味する中国語の伝統的な「文学」（現世主義の強い儒学の経典と漢詩）とが互いに翻訳語になった。しかし、それは大陸にはひろがらず、むしろ明治期の日本で独自の人文学の意味に組み替えられた。

日本近代の文化ナショナリズムは、かなり特殊である。まず明治新政府は、明治五年に曆を太陽曆に改めるのとほぼ同時に、神武天皇の即位の年をもって、日本国家の紀元とし、キリスト曆よりほぼ百年早い歴史を創出した。西欧化と伝統の再組織化が童子に進行したのである。

日本に固有の伝統論には、「国学」の影が色濃い。明清交代期に多民族に支配されること

を潔しとせず、日本に亡命してきた士大夫層により、明代に興った古来の漢詩文に復帰することであろう古文辞派の動きが伝えられたが、それは中国文化に対抗し、ヤマトコトバによる情の表現を日本に固有の文化伝統と唱える、のちにいわゆる「国学」の系統を形成し、西欧近代の文化ナショナリズムの受容装置としてはたらいたからである。

古文辞派の動きは、他方、朱子学と陽明学が併存する江戸時代の儒学に、經典を独自に解釈する伊藤仁斎の古学、それを批判する荻生徂徠の古文辞学派が一世を風靡する事態を呼び起こした。その展開は、幕末に徂徠の孫弟子にあたる海保青陵が藩政改革を説いてまわるなど、各藩の武士層に実学の機運が醸成され、さらには「日本資本主義の父」と称される渋沢栄一の『論語と算盤』（一九一七）に代表される日本近代の経済倫理、私利私欲を抑えた「国家、社会のための金儲け」にまで及ぶことになる<sup>10</sup>。

## 二二、二つの近代的「文学」の形成

「文学」の語と概念は、どうだったか。江戸時代に藩校の儒学の先生を呼ぶ名に用いられたことが強い規範としてはたらしき、専ら儒学系の学問と漢詩を指して用いられ、和歌も物語も「文学」と呼ばれたことはなかったし、どのような意味でも近代的「文学」に相当する概念は生まれなかった。明治中期につくられた「日本文学史」の概念は、ヨーロッパの人文学とは異なり、「自国語による優れた著作」に限ることなく、和製の漢詩文、また記紀神話や鎌倉時代の日蓮『立正安国論』、室町時代の道元『正法眼蔵』など仏教書、さらには元禄期の井原西鶴の好色ものや近松門左衛門の浄瑠璃台本、芭蕉俳諧をはじめとする民衆文芸(popular literature)をも内に含む編制をとった。その基本形をつくったのは、日本で最初の「日本文学史」を名のる三上参次・高津鋏三郎合著『日本文学史』上下二巻(金港堂、一八九〇)である。三上と高津のあいだには、「文学」の理念の上でも漢文の扱いをめぐる揺れが見られるが、とくに三上は国学者流の和文主義を退け、実際、江戸時代の漢文の役割を重視し、書物も例示している<sup>11</sup>。

それに対して、主にドイツ流の“*shöne literature*”——“*wissenschaft literature*”(知的な文学)に対する語——を受けとめてつくられた、感情表現に重きをおく言語芸術を意味する「美文学」(英語では狭義の“*literature*”)をもって「文学」とし、詩、小説、戯曲を中心にする狭義の「文学」概念に立つことを宣言したのが、芳賀矢一『国文学十講』(富山房、一八九九)だった。芳賀は、記録性と感情表現が未分化な歴史叙述に、「歴史物語」「軍記物語」

<sup>10</sup> 曾曉霞『日本における近代経済倫理思想の形成』(前掲)を参照。

<sup>11</sup> 鈴木貞美『日記と随筆—ジャンル概念の日本史』臨川書店、二〇一六、86頁を参照。

という新概念を与え、「物語」の領域を拡大した<sup>12</sup>。国文学の教師たちを前にした講演記録であり、多く国学者による参考書を紹介している。これは、東アジアで古来、技芸一般を意味した「芸術」概念を、美の表現の意味に組み替え、「文学」をその一角におさめる新概念の創出の動きともにあった。

それとは別に、二〇世紀への転換期には、国際的にキリスト教が邪教のように見なしてきた諸民族の原始的信仰に立つ象徴主義芸術が台頭し、ヒンドゥー神秘主義を礼賛するインドの詩人、ラビリンダナス・タゴールが一九一三年にアジア人で初めてノーベル文学賞を受賞するに至る。藤岡作太郎は、その動きを受け、何度も国文学史の編纂に携わった経験から、それを一新する意気込みで、信仰をふくむ日本の文化全般、すなわち日本の人文学の範囲を広く見渡しながら、言語芸術を意味する狭義の「文学」を尊重する立場をとっていたことは先に述べた。その議論は『国文学史講話』「総論」で、日露戦争後の機運を受け、天皇を父親のように戴く「家族国家」論——帝国大学総長、加藤弘之が帝国憲法制定の年から、易姓革命の起こらなかった日本に固有の忠孝一本の伝統を強調する「発明された伝統」論の典型——を参照し、「団結力の強さ」を説くと同時に、西洋の人間中心主義、アジアの自然拝跪に対して、日本文化の特徴のひとつとして「自然への積極的な愛」をあげていることと結びついていた。この立論は、江戸時代末期までの儒者や仏教者も、国学の学統も説かなかったものであり、また明治中期からの武張った時期には、とうてい現れようもないものである。

たとえば明治中期に政府の鹿鳴館政策に示される欧化主義に対して、「国粹保存主義」を名のった政教社の論客、地理学者、志賀重昂による『日本風景論』（一八九四）は、熱力学におけるエネルギー一元論の台頭を受け、火山活動が活発なことをもって、日本を自然のエネルギーが最もよく現れる国と論じ、日清戦争期にナショナリズムを鼓吹した<sup>13</sup>。だが彼は、日清戦争後には、『山水叢書 河及び湖沢』（一八九七）で、戦争や産業開発に伴う山林破壊に対して、山林保護の伝統を掘り返し、警告を発していた。足尾銅山から流出する鉱毒に対する反対運動が盛んになっていた時期である。藤岡の議論は、この日清・日露戦間期からの日本文化論の方向転換を承けたもので、「自然と一体の日本文化」論の嚆矢といっ

12 鈴木貞美『日本の「文学」概念』作品社、一九九〇、『日本文学』の成立』作品社、二〇〇九、第八章を参照。

13 鈴木貞美『近代の超克—その戦前、戦中、戦後』作品社、二〇一五、187-188頁を参照。

つよ<sup>14</sup>。

その藤岡が山部赤人の景物描写を「主客混融」と論じたことについて、わたしは『国文学史講話』に序文を寄せている西田幾多郎の『善の研究』（一九一）の「純粹経験」論と関連づけて論じてきた。だが、先の羅鋼教授の報告により、藤岡の立論も感情移入美学受容によるものではなかったか、と再考を迫られたのである\*。

\*西田幾多郎『善の研究』は、アメリカのプラグマティズムの哲学者、ウィリアム・ジエイムズの意識の哲学をヒントに独自の哲学を展開したものである、ウィリアム・ジエイムズは『心理学原理』(*The Principles of Psychology*, 1890)<sup>14</sup>、あとから一時の意識の状態を反省しても、意識の断片を取り出しただけで、間断なく続く意識そのものを論じたことにはならないと主張した。その際、意識の底には「生命の流れ」があると述べている。また論文「純粹経験の世界」(*A world of pure experience*, 1904)<sup>15</sup>、意識が対象に囚われ、また記憶想起や空想や追憶にふけて、自分に帰らない状態を「純粹経験」——非反省意識(*non-reflective consciousness*)<sup>16</sup>と同じ——と呼び、その連続性を考察した。西田幾多郎は、その「純粹経験」の例として、崖から落ちまいと無我夢中でへばりついているときの意識や母親に抱かれている赤ん坊、一心に絵筆を動かしている画家などの意識を例にあげ、対象と一体化した「主客同一」の状態を意識の本来的あり方とし、それらが人類と一体化しようとする人類愛、神、すなわち「永遠の真生命」と一体化する宗教的欲求を生むと論じた。

「純粹経験」のさまざまと、禅の修行における、自意識を消して、自己の底に到達する悟りの境地とを、「多即一」の論理により、みな本質的に同一とするには無理があるし、諸宗教の教義の違いを無視してもいるが、この出発点に反省を加えつつ、西田幾郎は独自の哲学をひらいてゆくことになる<sup>15</sup>。

### 二・三、感情移入美学と象徴主義の受容

日本におけるドイツ感情移入美学の受容過程は、今日、かなり明らかにされている<sup>16</sup>。いま、その発端のあたりに着目してみたい。ヘーゲルとショーペンハウアーの相容れるはず

14 鈴木貞美『生命観の探究—重層する危機のなかで』作品社、二〇〇七、597～599頁を参照。

15 鈴木貞美『生命観の探究』前掲書、第六章を参照。

16 権藤愛順「明治期における感情移入美学の受容と展開—「新自然主義」から象徴主義まで」『日本学』43号、二〇一一年を参照。

のない哲学を統合することを企て、無意識の領域の普遍性を論じた『無意識の哲学』(Philosophie des Unbewussten, 1869; 10th ed. 1890)<sup>17</sup> 国際的に知られる哲学者、エドゥアルト・フォン・ハルトマンは『美の哲学』(Die Religion des Geistes, 1887)の第一巻「美の概念」で、美を主観のはたらきによるものとし、そのうちを感官の受けとる「実情」(実感に同じ)と想像による「仮情」に分け、その「実情」を受動的な「反応」(reaction)と対象に同化する「同応」(sympathy)とに分けて説いていた。前者は強大なものを見て怖れを抱く類、後者は逆に、自分を同化して壮大な者になった感じを抱く類をいう。つまり、対象から受ける印象と対象に感情を投げ入れることを、美意識の二面として論じていた。そして、その第一部を森鷗外が一八九二年一〇月から翌年六月にかけて「審美論」として『めざまし草』に断続的に翻訳連載した。ここでは、たとえば「同応仮情」を説明して「おのが状況を客中に移して、おのが覚ゆる所を客の状況の直に映じ来たるものとおもえり」と説明されている<sup>18</sup>。「情況」は、感情の状態のこと。鷗外は、のち、全体の要約を大村西崖と共著で『審美綱領』上下巻として一八九九年に刊行するが、これを確認すれば、懸案は一挙に解決する。

たとえば国木田独歩『武蔵野』(一九〇一)所収の「忘れえぬ人々」(一八九八)の最後近くに登場する「同情」の語に目を向けてみよう。

「……僕は今夜のやうな晩に独り夜更て灯に向かつてみると此生の孤立を感じて堪え難いほどの哀惜を催ふして来る。その時僕の主我の角がぼきり折れてしまつて、何だか人懐かしくなつて来る。色々の古い事や友の上を考へだす。其時油然として僕の中に浮かんでくるのは即ち此等の人人である」<sup>18</sup>

「此等の人人」とは、語り手が旅の途中などで、自然のなかで一人絵を描いているのを見かけてきた人びとのことを指している。モノローグは続く。

「皆な是此生を天の一方地の一角に享けて悠々たる行路を辿り、相携へて無窮の天に帰る者ではないか、といふやふな感が心の底から起つて来て我知らず涙が頬をつたうことがある。其時は我もなければ他もない、ただ誰れも彼れも懐かしくつて、忍ばれて来る。／＼僕は其時ほど心の平穏を感じることはない。其時ほど自由を感じることはない、其時ほど名利競争の俗念消えて総ての物に対する同情の深い時はない。

この万物に対する「同情」は、先の鷗外訳を参照したものと想われる。そして、これは、

17 『鷗外全集21』岩波書店、一九七六、121～123頁。

18 国木田独歩『武蔵野』民友社、一九〇一、復刻版日本近代文学館、一九八四、259～206頁。

『武蔵野』中、巻頭「武蔵野」(一八九九)では「自然の静肅を感じ、永遠の呼吸身に迫るを覚ゆるであらう」、「小春」(一九〇〇)では、ワーズワースの詩句を引いて「瞑想静思の極に到れば我実に一呼吸の機微に万有の生命と触着するを感じたりき」<sup>19</sup>と示されていることと変わりない。それゆえわたしは、トマス・カーライル、ジョン・ラスキンの系譜から「宇宙の生命」(Universal Life)、「自然の生命エネルギー」の観念を受け取ることが、この国木田独歩の作品あたりにはじまると見ている。だが、「小春」に示された絵画の印象主義の受容が生命主義の観念に結びつく経路を追うのに急なあまり、感情移入の件を疎かにしていたのである。つまり、国木田独歩『武蔵野』における情景描写は、古来の「情と景」ではなく、景から受ける印象と景への感情移入の双方に橋をかけ、「自然の生命」の象徴表現への道を拓くものだった\*。

\*この独歩の情景描写は、文語体(なり、たり調)で書いた徳富蘆花『自然と人生』(一九〇〇)のそれとは狙いも効果も共通し、明治期「言文一致体」が、単に文末表現の処理の問題にすぎないことを如実に示す好例であること、また、このような境地を開陳している国木田独歩が、だが、客体的自然の描写をした作家とされ、かつ「自然主義」の作家のように見なされてきたことにより、二〇世紀への転換期の日本文芸の見渡しが大きく狂ってきたこと<sup>20</sup>、また、そのように誤解を受けてきた理由については、ここでは省略する<sup>21</sup>。

ヨーロッパ一九世紀末の文芸では、一時期、「自然主義」に傾いた、ないしはそのように見なされたノルウェーの劇作家、ヘンリック・イブセンが撃ち落とされ、野生に帰ることのできない野鴨を象徴として用いた『野鴨』(Vildanden, 1884)あたりから象徴性を帯びた作風に進み、フランスの作家、ジョリス＝カルル・ユイスマンスがペシミズムを深め、人工楽園の世界を『さかしま』(A rebours, 1884)に書き、ドイツのゲアハルト・ハウプトマンが民間伝承に題材をとるメルヘン調の『沈鐘』(Die versunkene Glocke, 1897)を書くなどしていた。その傾向を、ドイツの批評家、ヨハネス・フォルケルトが『美学上の時事問題』(Aesthetische Zeitfragen, 1895)の「自然主義」の章で、デカダンスをふくむ象徴主義の人物が「自然主義は陳腐になった」というが、自然の「深秘なる内性の暴露に向かう」後

19 同前、13頁。

20 鈴木貞美『日本文学』の成立』前掲書、第三章を参照。

21 鈴木貞美『「文藝春秋」の戦争―戦前期リベラリズムの帰趨』筑摩選書、二〇一六、202頁を参照。

自然主義』(Nachnaturalismus)は、自然の神秘に向かう象徴主義と本質を同じくし<sup>22</sup>ていること、また近代人の「神経質」な特質が「現実の感覚」より「空想的な感覚」を重んじる方向を盛んにしていると述べ、<sup>23</sup>「自然主義」の概念を「後自然主義」や象徴主義にまで拡張した。これをやはり森鷗外が『審美新説』として翻訳紹介し(『柵<sup>24</sup>しがらみ<sup>25</sup>草子』一八九一八九八〜九九九年に連載、刊行一九〇〇)、岩野泡鳴『神秘的半獣主義』(一九〇六)、田山花袋『象徴主義』(一九〇七)など、これまで「自然主義」やその変種のように見なされてきた作家たちに、その反響がひろがってゆき、当代の表現の実際においては、一九世紀文芸を総括する「ロマン主義」対「自然主義」の図式は過去のものになっていった\*。

\*たとえば「内なる自然」、すなわち性欲を持て余して煩悶する自らのさもしさを偽善者ぶった外面もろとも自己暴露する田山花袋『蒲団』(一九〇七)は、「後自然主義」ともいふべき新趣向であり、かつセルフ・パロディーの流行に導くものだった。だが、田山花袋が印象主義や象徴主義を知りながら、「自然主義」を名のり、象徴詩人としてデビューした岩野泡鳴が島村抱鳴に同調して「新自然主義」を名乗ったのも、フォルケルトによる「自然主義」概念の拡張に惑わされたものだった。これが、当代において「自然主義」ないし「新自然主義」を標榜した作家たちが、各自まったく内実の異なる主張をなし、内実の異なる、符丁に過ぎない「自然主義」が広がった概念上の理由である<sup>23</sup>。

そして、対象から受けた印象の再現も、対象と同一化した意識の状態の再現も、あるいは情緒や雰囲気を醸し出すことを工夫する詩法も、みな「主客同一」や「主客混融」と称され、それが「象徴主義」と呼ばれた。蒲原有明『春鳥集』(一九〇七)序が、芭蕉俳諧を日本の象徴主義と説き(後述)、北原白秋『邪宗門』(一九〇九)「例言」が情調、情趣を醸し出すことを狙う表現を、感覚の諧調(ハーモニー)すなわち象徴主義と呼んだ。そして、二〇世紀の転換期には、長く沈んだままだった『新古今和歌集』が、東京帝国大学国文科で藤岡とも交友のあった塩井雨江によって高く評価され、藤原定家のうたぶりが象徴主義に通うと言われはじめていた(後述)。

これが藤岡作太郎『日本文学史講話』が刊行された時期の日本の詩と散文芸術界の実態だった。藤岡は、これらの感情移入や象徴美学を受けとめ、山部赤人のうたを例証して「主客混融」の意識の状態とし、かつ、先に述べた西田幾多郎の「純粹経験」即「主客合一」論

<sup>22</sup> 『鷗外全集 21』前掲書、54〜55頁。

<sup>23</sup> 鈴木貞美『入門 日本近現代文芸史』平凡社新書、二〇一三、第二章二・3を参照。



を参照して、日本文化の底に「自然への積極的な愛」、自然と一体化する欲求を論じたと推測されよう。

藤岡作太郎『国文学史講話』には、記紀の伝承を「動物説話」などの語を用いて説明している個所もある。これは、ジェームズ・フレージャー『金枝篇』(*The Golden Bough*, 1890・1936)などの神話学——のちに文化人類学に発展する——を参照してのことであろう。藤岡は、宗教学をもふくむ日本独自の広義の「文学」概念に立っていたゆえに、哲学や美術、神話学などの動向も射程に入れ、古代からの日本の文化全般の把握に挑んでいた。それゆえに「余情」表現を「主客混淆」のように論じ、またそれを「自然への積極的な愛」の証左とし、日本文化の「伝統」を「発明」したのだった。

そして二〇世紀への転換期から、多神教社会における芸能など信仰の表現を象徴主義芸術とする態度がひろがりはじめていた。原始信仰における特定のスピリッツの偶像、またヨーロッパ中世に盛んなバラを愛の「象徴」とする象徴技法は、どちらも神秘的ないし神秘的な観念や抽象的な観念を具体物に一对一敵に対応させるもので、これが西欧的「象徴」概念の基本である\*。

イギリスの詩人、アーサー・シモンズがパリの詩人たちとの交友を通じて、フランス象徴主義文芸についてまとめた『文芸における象徴主義運動』(*The Symbolist Movement in Literature*, 1899)は、とりわけ、ステファヌ・マラルメの詩を高くかかげて、それまでデカダンス(decadence)の喧噪に紛れていた象徴主義の流れを掬いあげ、象徴主義文芸が国際的に展開するのを支え、ひろげる役割をはたした。その序文では、トマス・カーライル『衣装哲学』(*Sartor Resartus; The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, 1831)第三章より、無限の精神(Infinit)を具体的なものに形象化することを「象徴」(symbol)と論じた条を定義に用い、その語源が古代ギリシャ語で割符を意味していた——意味と形象が一对一的に対応する——ことを述べ、ロマン主義文芸に散在する「象徴」表現を意識的に用いる文芸を象徴主義(Symbolism)と呼び、そしてそれを「一種の宗教」(a kind of religion)と宣言した。その宣言が、マラルメの一八八五年のロンドン講演「リヒャルト・ワーグナー——フランス詩人の夢想」(Richard Wagner: Réverie d'un poète Français)で、ことばの虚構性に賭ける文芸を「ほとんど一つの宗教」と述べたことを受けていることは確実である。

想像的創造を根幹に置くロマン主義の美学Ⅱ芸術論においても、また実証主義哲学の影響を受け、リアリズムの方法を掲げる写実主義ないし自然科学の導入をはかった自然主義の流れにおいても、「象徴」は、いわゆる原始宗教の偶像などを呼ぶ蔑称だった。日本では、

前者はヘーゲル美学に立ち、造形性を重んじるアーネスト・フェノロサの講演『美術真説』(一八八二)に、後者は中江兆民訳『緯氏美学』(一八八三)によく示されている\*。マラルメやアーサー・シモンズの宣言は、その「象徴」の価値を完全に転換するものだったのである。

\*ちなみに、中江兆民訳『緯氏美学』は、*symbolic* の訳語として「象徴」の語をはじめめて案出したとされる。東アジアにも「幽玄」の考えはあり、隠れた神秘を具体的なものやことに形象化することは行われていたが、抽象的な意味と形象が必ずしも一対一的に対応しない「偶」(和語「ことよせ」と概念化され、臨機応変に用いられてきたため、「象徴」という観念は、それとして分岐していなかったからである。たとえば『毛詩大序』で、仲良く寄り添うつがいの鳥に夫婦円満を託し、それを「和」の秩序のたとえに用いていたことから、また長寿のたとえが「鶴は千年、亀は万年」とふたつ並べていわれることから、容易に知れよう。英語では、アレゴリー(寓意)に相当する。

それゆえ、そのなかから、日本では、どちらかが他を説明するための役割を担うことなく、しかも、イメージと音とが同時に二重性をもつ「見立て」の技法——猪口に箸を渡して橋に見立てる場合、橋のイメージをつくるものが同音の箸——が発達してくる。英語では“double image”と“superimpose”が同時に成り立つとしか説明できない。修辞とは、ことばのまとめ方、すなわち発想や思想の型である。それを単なる修飾のように見なすのは、政教こそが大事、漢詩をつくることも「玩物喪志」と退ける朱熹に発する朱子学を承けた江戸時代の儒者の態度にほかならない。

シモンズ『文芸における象徴主義運動』は英語なので、フランス語やドイツ語とは異なり、翻訳を通さずに日本の多くの詩人や文学者が読んだはずである。夏目漱石『文学論』(一九〇七)もちらりとふれているが、「主客合一はレトリック」の問題としている。意識における「純粹経験」や感情移入とは分けて考えていたらしい。

それゆえ、アーサー・シモンズ『文芸における象徴主義運動』は、「万有の生命」を賛美するワーズワースの詩を再評価し、キリスト教が邪教として退ける多神教の神々への信仰を賛美する神秘的な象徴芸術の傾向と密接に結びついていた。インドの詩人、タゴールは、ロンドンに留学し、アイルランド独立運動を展開する詩人たちと親交をもち、その渦の中から故郷ベンガルに帰り、留学前にはさして関心をもっていなかったヒンドウーの精神をうたいあげる詩や散文を書いたのだった。

そして、象徴主義は国際的に、二〇世紀初期には表現主義などさまざまな傾向のアーリイ・モダニズムに展開し、一九二〇年代にはモダニズム諸派に分岐した。このような構図

で文芸や美術の動向をとらえる構図は、アルベール・マリ・シュニット『象徴主義の文芸』(La Littérature symboliste, collection « Que Sais-Je ? », PUF, 1942. 清水茂、窪田般弥訳『象徴主義—マラルメからシュールレアリスムまで』白水社、文庫クセジュ)やカナダのモントリオール美術館企画展『失樂園—ヨーロッパの象徴主義』(The Exhibition Lost Paradise: Symbolist Europe, Montreal Museum of Fine Arts, 1995)を参照すれば、容易に得られる。

そして、象徴主義からモダニズム諸派への展開は日本でも変わらなかった。だが、先にふれたフォルケルトによる「自然主義」概念の拡張やロマン主義以降(post-romanticism)のデカダンスの流行がはたらき、ヨーロッパの「象徴」の原義が日本には根づきにくかった。とくにモダニズムを標榜する詩人たちが前世代の北原白秋や萩原朔太郎らの象徴主義との切断を強調したこと、一九三〇年代には、実際は象徴主義の流れに立つ保田与重郎が「日本浪漫主義」を名のったこと、また大正期の生命主義思潮に関心を寄せていた田中保隆により「自然主義」対「非自然主義」という図式がつけられ、それらが敗戦後に引き継がれ、「ロマン主義」対「自然主義」の構図が再構築されたのである<sup>24</sup>。つまりは文芸の実際の展開が、それを論ずる側によって攪乱されてきたのである。

### 第三章以下略。

<sup>24</sup> 鈴木貞美『近代の超克』前掲書、第三章一・9、四・6節を参照。