

川平敏文さんのブログへのお答え

閑山子こと川平敏文さんのブログ〈2016/9/12(月) 午後 4:22〉に、鈴木『日記と随筆—ジャンル概念の日本史』臨川書店、2016、以下『日記と随筆』)についてのコメントへのお答え。

1、個々の「概念」の歴史的変遷は、他の概念との関係によって決まります。それゆえ、その関係——構成、体系、ネットワークなど、どんな名前でも呼んでもいいのですが、わたしは「概念編制」と呼んでいます——が編み替えられる歴史を研究することになります。

同じ語彙を用いていても、個々人がそれにこめた意味が、広く流通している概念と、どのようにちがうのか、ということが明確にならない。これは全体と個々との関係です。

なお、「概念」は、その時代の知識層に一般化している観念をいいます。それに従っていても、個々人の定義のようなものは、細部にズレが生じているのが普通なので、それらは捨象します。影響力の大きいという意味で有力な集団および個人の観念は、それとして扱います。

たとえば、江戸後期の石原正明『年々随筆』で、『枕草子』と『徒然草』を「随筆」と呼び、国学者の立場から『徒然草』の悪口を書いています。その条は、宣長の『玉勝間』は考証ごとだが「随筆」なので、それをわきまえろ、と弁護するところに向かいます。いわば、学術的態度で構えて書いたものではない、という意味です。

たとえ『玉勝間』が「随筆」だという観念が当時の国学者のなかに共有されていたとしても、それはそのスクール内部のことだった。だからこそ、「こんなことも知らないのか」式の批判が出た、とわたしは推測します。

ただし、西洋のエッセイの概念が受容されてのちは、石原正明の弁が注目されたかもしれません。その条が『古事類苑』に採られたのは、それゆえかもしれません。が、いずれも推測ですので、そこまでは書きませんでした。

概念編制史の研究は、自分の判断基準が、どのようにしてつくられてきたか、を自覚するのに役立ちます。それ以上のものではありません。その基準を当該作品に用いることが適切かどうか、の議論は、そののちのことになります。

たとえば、川平さんの『方丈記』は随筆ではない」という考えには、『枕草子』『徒然草』が「随筆」の典型だという判断と伴にあるものでしょう。「草子」、いわば「即興的な書付を束ねたもの」の形なら「随筆」と呼んでよいという考えが、国文学界の主流に長く共有されており、それを受け継いでいるからでしょう。

川平さんは「随想」的と書いていたと記憶します。「想に随う」という意味で、先の「構えて書く」態度に対する意味ですね。

『方丈記』も著者が随意の内容を随意の形式で書いた文章にはちがいはありませんが、全体を構成する意識がはっきりある。それゆえ、『枕草子』のような「草子」とは別種のものとして、長く意識されてきた。その指標を明確にして論じたつもりですが、やはり書きぶりが悪かったか、と反省しきりです。『鴨長明—自由のこころ』（ちくま新書、2016）では、よりはっきりと論証しています。

これらは「微妙なちがい」などではありません。論証も実証もできることです。

2、中村幸彦『近世儒者の文学観』（1958）について。

中村幸彦『近世儒者の文学観』は、日本の近世の「文学」観を論じた指標になる論文です。朱子学啓蒙期から入って、儒者の「文学」観を論じています。

江戸時代においては、とりわけ中期以降、藩校の儒者が「文学」と呼ばれ、儒学をもって「文学」概念とされていた。それゆえ、和歌も物語も「文学」と呼ばれなかった。

仏教経典も「文学」のうちに入れていなかったと推測されます。仏典が「漢籍」と呼

ばれた例にも出会っていません。わたしが見逃しているだけかもしれませんが、その規範は『四庫全書提要』の分類より、はるかに狭かったことは確実です。

わたしは、中村幸彦氏の著書から多くを学んできました。が、「文学」概念史の研究の立場からは、次の諸点で、内在的近代化論とせざるをえません。

①まず、前期について次のように書いています。

〈近世人の意識では、階級とも称すべき二つの群に、全文学作品はわけられていた〉とし、「雅文学」「俗文学」の区別を立てています(p. 9)。

この「文学」の範疇は、著者の近代的観念に立っています。中村幸彦のいうとおり、「朱子学啓蒙期」の儒者たちも、その立場から和歌や物語を論じはしました。しかし、彼らはそれを「文学」の範疇で扱っているわけではありません。

②中期の「人情的文学観」も同じです。中村先生は、熊沢蕃山が『詩経』と『源氏物語』を〈併記すること〉を〈新傾向〉と論じています。が、だからといって、『詩経』と『源氏物語』とを同じ範疇で括っているわけではありません。

中庸を得るためには、「野史稗説を見るも皆至理あり」と言った伊藤仁斎も同じです。そのような雅俗の秩序を崩そうとする意識の発生は中村氏の指摘のとおりですが、「野史稗説」と呼ばれているとおり、それらは「学問」すなわち「文学」の外部に置かれています。

③そして、それらは「武芸」に対する「遊芸」のように括られていきます。氏のいう「風雅的文学観」でも、それは変わりません。

「遊芸」としての分離を氏は〈儒学からの文学独立〉(p. 22)と論じている。これが近代化主義です。「道德からの芸術の独立」という近代観念を投影しているからです。

氏は、徂徠の学統のうち、経学より漢詩に傾いた服部南郭らが「風雅」を愛した傾向をそれと重ねていますが、彼らは、仁斎とはちがひ、のちにいう「俗文学」を蔑視していました。これは価値観の問題で、範疇の問題ではありません。

④逆に、増穂残口など、朱子の「玩具喪志」を逆手にとったかのように、礼に傾く儒学を「一生文学して志を遂げず」と軽蔑しています。これも価値観がちがうので、「文学」概念(範疇)は動いていません。

以上のことは『日本の「文学」概念』(1998)で書いています。

そこでは、まだまだ、覚束ないところを、多々残していますが。

⑤それゆえ、中村幸彦『近世儒者の文学観』の「文学」は近代的な狭義の「文学」概念(文字で記された言語芸術)を投影したもので、概念の扱い方としては、(精確には)「近代主義」です。

そして、それが「勸善懲悪」からの離脱を基準に考察していることからわかるように、アプローチの方法は、次第に「近代」に接近してくるという観点からなされており、「内在的近代化論」といわざるをえないのです。

なお、「文学」の「近代」を「勸善懲悪」すなわち倫理からの離脱に求めるのは、実証主義リアリズムの方法をもってする立場で、西洋でもタテマエ上にすぎません。

坪内逍遙は『小説神髓』の翌年には立場を変えはじめているように、日本には根つきませんでした。なぜなら、20世紀への転換期には、国際的に多神教の民族宗教や、普遍的な「生命」なるものを奉じる象徴主義芸術が盛んになり、日本でも、「自然主義」概念の拡大と混乱を伴いながら、表現の実際においては移行しはじめていたからです。

3、川平敏文さんの『徒然草の十七世紀』には本当に感心させられました。享受史、評価史にこれほど熱心にとりくまれていることに頭の下がる思いで読みました。不可欠なことなのに、これまでの研究に欠けていたことです。それだけに、あえて苦言を呈した次第です。

①松長貞徳ら〈慶長文人の営みの結果、いわば「和文の漢籍」たる地位を得た徒然草〉(p. 32)の背後には、「日本の『論語』」と説く風潮を滲ませたことと推測しますが、

「いわば」つきでも、漢学と比肩しうるような社会的地位にあったという意味にとれます。

「日本の学問」とは「和学」の言い換えです。これを、朱子学啓蒙時代をもって「文学」すなわち「学問」の創成期のようにいう中村幸彦流の「拡大解釈」と称しました。

②その場合、「実証主義」の態度をもって、「本当の学問の成立」とする指標がはたらいていると感じました。

第Ⅱ章に顕著な「教誡」から「実証」への図式です。川平さんは、そこで、「人情」の「あるがまま」を直視する態度を「実証主義」と評しています。

それを「ヒューマニズム」のように評したのは、いうまでもなく、中村幸彦ですが、それは、はたして「実証主義」でしょうか。

川平敏文さんが単線的な進行ではなく、リアクションがあることに注意を喚起されていることは、承知しています。

が、わたしのいう「内在的近代化」論の代表格は、三枝博音、丸山真男、風巻景次郎、そして中村幸彦です。

そのうち、風巻については、まだ論文で指摘したことはありません。

風巻は本居宣長に「実証主義」を見たのですが、これは偽書を見分けた態度のことです。風巻は、藤岡作太郎の態度を評してもそういっています。これは、文献に網羅的にあたることをもって「実証主義」と言っているようです。ところが、藤岡は『方丈記』を偽書と見ていたわけです。

信仰にも、理想にも立たずに、現実を直視するのが「実証主義」(positivism)の原義ですが、そして、それにもイデオロギーによる解釈がつきまとうことはいうまでもありません。

が、「人情ヒューマニズム」は「実証主義」でしょうか。

「文献網羅主義」は「文献実証主義」でしょうか。

つまり「実証主義」にもいろいろあるということですが、これらは、しかし、国文学

界のジャーゴンの問題ですね。

そして、社会方言は、概念とは呼びません。ということで、この駄言の「1」に戻ります。

妄言多謝。

(2016/10/11)