

## 西尾実国語教育論における主観と客観の問題について

後 藤 恒 允

## はじめに

垣内松三氏は『国語解釈学概説』のなかで「われわれの個人的な理  
 会是如何にして普遍妥当な理會となることができるか」と問い、「理  
 會は無限なる課題である」としつつも、「理會の共作用」を具体化する  
 方法学として解釈の技術学を提唱した。国語教育における主観―客観  
 の問題は現在も重要な課題であることに変わりはないが、最近、W・  
 イーザーの読書（者）論等を反映して読書（者）論的国語教育論が提  
 唱され、この問題に新しい照明があてられている。イーザーは、「今日  
 の芸術は、少なくとも解釈に対して、これまでとは別個の新たな条件  
 を作り出している。イデアと現象との照応を見るプラトンの思考に  
 代って、作品と外界の社会的歴史的規範ならびに潜在的な―歴史的、  
 社会的に異なった状況にある―読者の規範との相互作用が、われわれ  
 にとっての重要な考察領域となる。(1)」と述べ、テキストの呼びかけに  
 応じて意味構成する読者主体の受容作用を重視した。こうしたテキス  
 ト解釈の変化にはガウダーやF・キュンメル等の哲学的解釈学が背  
 景にある。

本稿は、国語教育の主観―客観の問題について西尾実国語教育論(以

下西尾理論)を例にとりあげ、こうした変化を背景にしたときの過渡  
 期性を考察し、今日の国語教育がたどってきた筋道を明らかにしよう  
 とした。

手続きとしては、最初に、F・キュンメルの『現代解釈学入門―理  
 解と前理解・文化人間学―』をとりあげ、訳者松田高志氏の解説に多  
 く依りつつ(2)、西尾理論を照射する視座を得ようとした。

次に、西尾理論を概観し、主に二つの点から考察を加えた。  
 一つは、初期の形象理論において追究しようとした主観―客観の問  
 題を西尾氏がいかに克服して、歴史的社会的存在としての読者主体の  
 問題意識喚起の文学教育を提唱したか、また、その限界や課題はどこ  
 にあったのかを考察した。そこから、そのときどきの国語教育思潮の  
 中で、主観―客観の問題を实践・理論両面にわたって真摯に追究した  
 西尾氏の姿を描き出したい。

二つは、国語教育の究極として言語文化の形成を志向した西尾氏の  
 考察である。このとき、形象理論における主題から、創作における主  
 体―客体の関係を考察した「主体的真実」への、キーワードの変化が  
 どのような役割を果たしたかが主な考察となる。

以上、哲学的解釈学という視座から西尾理論の主観―客観の問題を  
 照射し、西尾理論を再評価するのが本稿の目的である。

## 第二章 西尾理論を照らす光源として

## —キュンメル「前理解」—

## (一) 歴史的解釈学の要請

キュンメルはまず、現代を、鋭く対立する意見や立場が多数並存し、それらを同時に考え合わせつつ序列化したり単純に二者択一ができない激しいジレンマに陥っているときだとし、その克服としてあらためて解釈学＝歴史的解釈学が必要だとする。

ヨーロッパの近代を振り返ってみると、真理が分裂化し相対化して、真理の妥当性や相互理解の可能性が問われたとき、解釈学が問題になってきた。こうした状況の中に登場した近代科学は「一義的な、客観的に証明可能な普遍的」真理を獲得するものとして威力を発揮し、現実を、普遍的法則に従う合理的な対象世界として認識させるに至った。それにつれて、種々の精神科学も自然科学的方法をとるようになった。解釈学はデイルタイによって再認識されるまで無力であった。しかし、自然科学の方法が適用されるのは限られた対象だけで、認識のしかたも「主観的」であることが明らかにされつつある。自然科学的方法によって得られた「客観的」結果も、設問・実験条件・推論・仮説・検証には自然科学者側のある限定された条件がつきまとい、対象と必ずしも正しく対応しないからである。キュンメルは、こうして、自然科学的認識への再検討が始まった現在、解釈学は「過去と未来に聞かれた見渡しえぬ」現実の歴史的状況を全体的に把握する「歴史的解釈学」による理解が必要だとするのである。

現実に対し直接に、あるいは方法的に確実に近づきうるという信仰が揺らぎ始めた以上、「現実」は、全く独立し、すっかり自己完結した対象世界ではなくなる。キュンメルにとって、現実と人間は互いに交

錯し規定し合う関係にある。つまり、人間と文化を「過去に対して」ともに未来に向かって、また外的な広がりに対してとともに内的な深みに向かって開かれしだいに充実さを加えていく循環」として捉える。過去や未来に対して「常に新たに自己を打ち開いている」こちら側の「歴史的意識」によって、現実自己を開示し、ことばに媒介されて客観性を獲得する。キュンメルにとって人間と離れて存在する現実が真理たりうるのではなくて、歴史（人間）と現実と真理は一つに結びついたものとして捉えられねばならぬものであった。

さて、「理解と前理解」の副題は、「理解の主観的前提と客観性の要求」であって、一見矛盾しているかのような二つの契機をどのようにして両立させるかであった。現実と人間が相互に規定し合う関係にあっては、人間の現実理解には、その人間の個人的経験や教養の深さや広さ、さらにそれを形成してきた民族文化、言語習慣などの「主観」的要素が入り込まざるをえない。そうである限り現実を客観的に認識することはありえない。しかし、いまや以前のような客観的認識に戻することもできない。「理解」の「主観性」を明らかにしながら現実を客観的に認識する必要性が同時に満たしてくれる鍵概念が「前理解」であった。

ところで、前理解の概念は、ハイデッカーが使い始めた概念であるが、ヨーロッパでは、理解が全て既に得られた何らかの理解を前提としてなされるものであることは以前から気づかれており、現実理解の内的根拠として不可欠であると考えられてきた。しかし、この内的根拠の強化として「いかなる認識も、根本的にはただ人間の内においてのみ目覚まされ、展開されるのであり、けっして外から人間の中にもち込まれるのではない」とする考えが繰返され、それを克服しようとした試みにも、内的根拠や外的根拠、あるいはその対応関係を考察する際に「形而上学的基礎づけ」をしがちだったとして、キュンメルは

次のように総括する。

精神は、ただ精神的なものだけを捉えることができる。従って認識可能な現実とは、すべての内奥においてそれ自身精神である、と。その際、精神は現実全体を包摂し、隅々まで貫通している神的本質ないし概念として考えられている。(五五ペ)

これに対しキュンメルは、「主観的循環」の閉鎖性にまず疑問をもつ。つまり、人間が「彼にふさわしいもの」「それ自身人間のなものか、人間によって産み出されたものだけ」しか理解できないのでは、他者と「真に共同的に生き」ることはできないとする。また、いまや自然と精神を形而上学的に結びつける試みは破綻しており、そのままでは人間と現実とは分裂した状態におかれる。

かくてキュンメルは次のような決定的な問いを投げかける。

人間と世界の間に、いかなる形にせよ前もって形而上学的な対応関係を措定する方向に再び向かうことなく、いかにして今一度理解の範囲をすべての現実拡大しうるか。(五八ペ)

キュンメルの「前理解」は、人間と現実が相互に生産的に規定し合う「循環」的関係の中で、「表明的理解」と弁証法的に止揚されながら、人間を真に存在と直面させるための概念であった。

## (二) 「前理解」による主観客観の止揚

キュンメルは理解の全体構造を、持参された前理解⇩表面的理解⇩先取りの前理解としてしている。たとえば読書の際、われわれは既に身につけている知識や言語習慣・認識などをもって本に臨む。これは理解しようとする当の本とは無関係に「既に前もって知っている」という意味で持参された前理解と呼ばれる。持参された前理解は、読書においては内容の理解そのもののうちに止揚され、そこから遡及して初めて明瞭され、あるいは修正される。しかし、読書においては、最

初の漠然とした全体印象が再読するうちにそれ自体から明らかにされるときに全体の構造をも明らかにしていく。これは、理解しようとする当のものに直接かかわったときに「先取りの」に含蓄的に「捉える」という意味で先取りの前理解とよばれ、「その後」に続く展開において個々の箇所から更に詳細に規定され、またそのことによって逆作用的に個々の理解を推し進める」ものであり、表明的理解と弁証法的に止揚される。それは、「立ち現われる現実によって惹き起こされながら、かつ人間自身の内に理解を根源的に目覚ます力、つまり現実と自己の両方に規定される力」であり、この現実と自己の両方の規定により「突破」の出来事、つまり、先取りの前理解によって人間が変革され、現実が新しい現実として開示されることが出現する。理解されるべき現実が、先取りの前理解それ自体において、その人間を捉え、変革することによって、理解の内的根柢を目覚ませ、形成するのであり、「人間が自ら新たな者に成ることによって、新しい現実が彼に開示される」のである。人間の根本的変革は「現実が彼にそれ自身を与えて参与させ、それ自身測り知れない彼自身の根柢になるという仕方での現実を経験する」という相互的同化によってのみなされるのであった。

しかし、キュンメルはこの相互的同化の過程は、現実と人間を「悪しき主観化という仕方での止揚するのではなく、理解においてのみ現実には真に客観的で現実的になるとする。

人間は、最も内面的になつた時に、まさに事実即して生きていく。人間は、真に自己自身に関わりうる時に、自己から自由になり、自己から抜け出すのである。完全な人間とは、まさに自己を忘れた人間である。彼にとつて、現実とは、全く客観的になり、それは、利己的に処理しうる私だけの世界という性格を無くすのである。(九〇ペ)

## (三) 認識における倫理の問題―愛

キウンメルは理解の客観性を、かくして倫理の問題、「愛」の問題としてとらえる。人間が現実を「ありのままに」受け入れるためには「理解する力であり精神の根源的力である愛の力、つまり開きつつ先駆ける愛の力によってのみ可能である」とする。愛し合いながら理解する状態においてこそ人間と現実はい互いに開示し合い、同時に人間は自身の存在を突き破り越えていくことによって自身を変革するとともに相手をその固有な完全性へと高めるよう変革していく。

キウンメルにとって理解の客観性に対する考察は「人間の最高の可能性に対する人間の最深の本質から」人間存在を理解するものであり、人間と現実とをそのかわりにおいてとらえる存在の構造への考察であったといえよう。

キウンメルにおいて注目されるのは、以上に述べたような考察を文化と教育との関係にも及ぼしていることである。

『現代解釈学』の後篇をなす「文化人間学」の最終章「文化と教育」で、キウンメルは、シュプランガー等の文化教育学が「陶冶財としての文化内容の根拠にアプリオリな価値が存し」ていることを基礎としてその伝播や保存を教育の機能と考える立場を批判し、人間と文化の相互規定的な「歴史的立場」から教育を考えようとする。

キウンメルによれば、形成 (Bildung) はその人間自身の像 (Bild) に媒介されているのであって、文化から人間へという一方的な発信ではなく、文化から人間へ、人間から文化へという相互規定、相互開示、相互変革においてなされるものであった。キウンメルはこの章を次のようにしめくくっている。

世界および生への直接的関わりに基づく自己生成のこの第二のプロセスにおいて、人間は初めて本来的に存在の充足を獲得するが、

このプロセスにおいてまた、客観的なものや拘束的なものへの積極的な関係を見出す。自己の内面性を、真実な思惟や責任行為において、またその本質や変化において確認することは、ただ客観的真理を事実即し、愛しつつ我がものにするところにおいてのみ可能である。ただし、客観的真理とは、そこにおいて実存の主観的真理が成立し、充足に達するところのものなのであるが(一五八―八)

ここに示された自己形成についての考察は、それのみにとどまらず、キウンメルの認識論を凝縮したものになっている。

## (四) ことばについて

解釈論には避けて通れないことばの問題、殊に現実とことばとの関係の問題を、キウンメルが以上のような「歴史的といえる理解に対応する言葉の構造」としてとらえたことは注目されてよいであろう。

キウンメルにとってことばと現実も、人間と現実との関係のように対話的なものであり、無限の対話のうちに互いの本質を明らかにしていくものであった。

キウンメルにとって現実とは人間と離れて独自にあるものではなく、人間との出会いによって本質を開示していくものであった。ことばもまた「記号」のように対象を一義的に規定するものではなく、人間と現実との相互規定の深まりに応じてより深く対象をとらえ「呼び起す力」を発揮するものであった。それはことばを不明確なものとしてとらえることになるが、その不明確さによってこそ、現実の全体的な姿に無限に迫っていくことが可能なのである。あたかも古典美学が作品の全体性を内的無限性として語ったように。したがってキウンメルは、「言葉の深み」を「非対象的なものを対象化することによってそ

れの本質的な働きを破壊したり、その固有なものを取り失ったりせず  
に、自己のうちに非対象的なものを捉え、現前化へともたらすことが  
できる」という点にあると考える。現実を真にとらえる開かれた・流  
動的なことが、「歴史的といえる理解」に対応したことばであった。

しかし、そうして得られた認識が真に客観的でありうるためには「対  
話」における「共同性」の具体的な場が必要である。ブーバーによれ  
ば「真の対話」とは、「その担い手がそれぞれに、ひとり、あるいは複  
数の相手の現存在と存在相とを如実に志念し相手と自分のあいだに生  
きた相互性がうちたてられることを志向しつつ、相手に向かいあう(3)  
ことであった。そうした対話においては、聞き手と話し手はたがいの  
認識をことばで確認し合いながら、無限に相手の認識の本質に迫ろう  
とする。けれどもそれは自説で相手を屈服させるのではなく、自らを  
も変革しつつまた相手をもその本質にむかって変革し高め合うもので  
あった。かくして相手の「存在相」を「如実に志念」することがなさ  
れうるのであった。

キュンメルはこのことについて次のように述べる。

この共同性に対し真理は、客観的になることを欲するが、しかし  
自己を強制するということはない。ここには、根本的に強  
制はなく、ただ認識と承認への自由が存在する故に、理解は、理  
論的要求を更に越えて倫論的問題であろうとすることを止めない  
のである。(一一〇p.)

「対話」における「共同性」のうち倫論的問題すなわち前述したよ  
うな「愛」を見たことは、ひとりわれわれの言語生活に対してのみだけ  
ではなく、国語教育に対しても、ことばの問題、ことばによる認識の  
問題に深い示唆を与えてくれるものであった。

以上、キュンメルの『現代解釈学入門』を概観して、理解における  
主観と客観の問題、認識における倫理の問題、文化と教育の問題、こ

とばの問題についてふれてきた。次にこれらの問題とのかかわりを  
心に、西尾理論を考察してみたい。

## 第二章 西尾理論の展開

### (一) 『国語国文の教育』における主観客観

西尾理論では、言語生活論の展開を契機に文学の構造観・機能観が  
変わった。観察において個人の意識内に形象を客観的に成立させるこ  
とから、鑑賞における読書主体の問題意識喚起の機能を重視し、また  
創作をその主体(作家)と認識の客体という二項の深い契合として捉  
え、これをコミュニケーションにおける我と汝の関係図式に重ね合わ  
せる通路を開いたことへ変化したのである。いま、この変化を、西尾  
氏の記述に即して整理し、主観―客観の図式が主体―客体の図式へと  
変わった過程をとらえ、その意味づけを試みてみたい。

さて、『国語国文の教育』の史的価値は、行的認識に基づく形象理論  
という、国文学研究の独自の方法を提唱したことにある。その史的価  
値は決して否定されるものではないが行的認識に基づく形象理論がか  
かえ持っていた没個性は、理論の限界として指摘されねばならないだ  
ろう。いま、このことを主観―客観の問題と関連させながら考察した  
い。(4)

ところで、形象とは、垣内松三氏が「言語と精神との相関関係を『力』  
と認め、それを説明するために、其の『動力的統一の構造』を形象と  
名づけ(5)たように、言語と精神、形式と内容、イデアと現象との統  
一されたものであった。垣内氏は、『国語の力』で、全文法という形で、  
形象の直観を読み方の問題として提起した。垣内氏は「文意の真相を  
観るには、文字に累はさるることなく、直下に作者の想形を視なければ

ばならぬ(6)」として、「文の真相」「作者の想形」を直観することを起点に、形象の構造に即して自証し、証自証して反省的に検証しようとしたのである。

西尾氏の形象理論は垣内理論をふまえながら、読みの体系を、素読—解釈(主題・構想・叙述)—批判とし、読みを垣内理論よりも分りやすい自覚作用体系にまとめている。

素読において得た直観は、まず何よりも文・句読のごとき、<sup>1</sup> 全体的情意的傾向を基調として、<sup>2</sup> 主題を仮定し、<sup>3</sup> 構想を発見し、<sup>4</sup> 一語一句から文法・用字の微に至るまで味読するに至って、<sup>5</sup> 初めて真に主題が確定せられ、<sup>6</sup> そこに金形象が直観せられる。ゆえに解釈の作用は、<sup>7</sup> 直観の反省的展開たることによつて成立する客観的判斷作用であると共に、<sup>8</sup> また一つの自覚作用であること、<sup>9</sup> あたかも制作家が意識深く成立しつつかある漠然とした全体的なあるものに客観性を賦し、同時にかくすることに於いてこれを自覚の域に高める自覚作用であると同様である。(一—六九—七〇ペ。)(7)

ここには西尾氏の形象理論の特色が凝縮されている。

(ア) 制作と解釈は形象を成立させる自覚作用という点で同一である。制作が構成作用であるとすれば、「解釈は単なる結果の受容捕捉ではなく、過程そのものを含んだ再構成作用であった。(傍線1以下と8)

(イ) 西尾氏のいう形象とは、「心理的にいへば情趣的印象・漠然たる全体觀念が、自律的内面的に發展して自覚的統一体を形造る作用体系」であり、「形象として展開せらるべき種子」である「主題」も「感情的側面が著しい」ものであった。西尾氏の形象理論にあつては、制作においても解釈においても、この「漠然たる」印象や情趣を行的認識によつてたしかなものにする点に特質がある。(傍線2、8)

(ウ) 「行的反復」である「素読」に、解釈—批評の基礎的位置づけがなされ、そこで「仮定」された主題は、構想—叙述を経て確定され

る。(傍線1、3、4、5)

(エ) 読みの体系としての批評は、確かな解釈を経て「作品そのものを作者生命の深处において体得」したあとになされる価値判断であつた。(傍線6、7)

西尾氏の業績は、田近洵一氏が指摘するように「実践的で全人的な認識のあり方としての行的方法を提唱するとともに、文学形象を成り立たせている主題・構想・叙述と読みの作用との關係を明確化し、行的認識の方法的課程を確立したところに(8)あつた。西尾氏はかくて、明治期以来の「語学的立場」と大正期の「鑑賞的立場」を止揚した「文芸主義国語教育」を確立した。

しかし、西尾氏は「鑑賞的立場」にみられる主観の恣意性を排除したあまり、客観性のつよい観照的立場に陥り、今日の国語教育論からみて限界を示すことになつた。

第一に、前述したように、制作においても鑑賞においても、文学作品は、個人の意識内における「心理的」なものとしてしか捉えられていない。しかも、「情緒の真の表現」は「我を忘れ主観を没して対象に同化する恍惚状態において」なされるものであつた。この主客未分の状態においては、作者や読者と彼等をとリまく現状との実存的主体的かわりは没却される。

第二に、理論の基底に主客合一の東洋的思考法があることである。

前述の「行的認識」は「我執を去り己を空しくした純一な道念としての全身心の集中」をめざす禅的精神を基調とする没我的認識方法であつた。また、「文芸作品研究序説」では創作の例として「句作に、なるとするとあり。内をつねに勤めて物に応ずれば、その心のいろ句となる。内をつねに勤めざるものは、ならざる故に、私意をかけてする也。」という「三冊子」の一節をあげ物我の相応相即に芸術的体験をみているのである。さらに読みの体系の批評においても作者の主観的感

動と読者の客観的作品把握における「主観客観の冥合境を体験し自覚する」ことが要請されていた。

田近氏は『国語国文の教育』の限界を次のように指摘する。

対象が自己を内化し、対象を内化した自己を、更に知的な自己が読むといった過程が本来的に持っているはずの、激しい弁証法的葛藤を、私は西尾先生の中に見いだすことはできないように思うのである。弁証法的過程の中で、激しく他者とかかわる主体の問題には、先生の関心は向けられていないといつてよいだろう。(9)

田近氏が指摘する如く『国語国文の教育』は生の哲学に基づく解釈学以上に出ず、読者主体が表現を媒介にして創作主体ないしは状況とかかわりながら変容していく読みは見られず、キュンメルの相互的同化による突破という視点はまだここにはなかった。

また、和辻哲郎氏は、人間存在を間柄的な存在と規定したうえで次のような関係把握をしているが、示唆に富んでいる。

人間は行為の主体であつて単なる観照の主体即ち主観であるのみではない。また単なる観照の客体即ち客観となることは出来ない。然らばここに主観客観の対立関係を用ゐることは出来ぬ。我々は人間を実践的主体として把握しなくてはならぬ。(10)

和辻氏にとって人間とは間柄において主体として連関し合う存在であつて、我と汝とは相互主観によってその存在が確認され、その意味で「客観は主観的であり」「主観が客観的であつた。和辻氏にとって「もの」と人間の間に根柢で「志向性」をもって結ばれているとき同じような関係で捉えられた。『国語国文の教育』では、創作においても、読みの体系においてもこうした「実践的」かかわりとしての人間は把握されてはいない。

西尾氏は以上に述べた形象理論の限界を戦後展開された「問題意識喚起の文学教育論」で自己克服を試み、社会的歴史的存在としての読

者の主体を重視することになる。

ただ、ここで行的認識に基づく形象理論と表裏をなして展開した綴方教育論で自己克服の契機となるものが萌芽していたことに注目しなければならぬ。

西尾氏は、自らの綴方教育の体験と、昭和初年、長野県下の綴方研究の実践指導において、児童が自己の真実をより客観的に表現する指導法の開発と、児童の表現力の発達状況をより科学的に把握する必要から、モウルトンの『文学の近代的研究』に示唆を得て、その文学形態の分類方法を表現形態の分類法に適用した。

西尾氏は、表現作用が、「思う働き」すなわち「主体的認識」と、「見る働き」すなわち「客体的認識」との相互作用によって形成されるとして、これを、表出―表現の「思う働き」の南北軸と、記述―描出の「見る働き」の東西軸の交錯する図式に描き出した。この図式が後に文学創作における主体と客体との関係、コミュニケーションにおける我と汝との関係把握に発展する萌芽となるのである。

## (二) 自己克服の過程

昭和二十八年、日本文学協会における荒木繁氏の実践報告を契機として問題意識喚起の文学教育論争がひきおこされる。この論争は読み手の芸術的感動体験を重視し、また文学のもつ読み手への現実認識喚起の機能に即した学習指導過程を確立しようとした実践性において、戦後の文学教育史の中で画期的な意味をもつ。西尾氏はこの論争の命名者としてかわりながら、自らの国語教育観が変容されていった過程を次のように記述している。

読者の鑑賞は個性的なもので、作者の創作の追体験であるというよりも、読者それぞれの経験と想像力による一種の創作活動であ

ると解さなくてはならない例の多くに接するにしたがって、解釈における各読者の創造性を認めなくてはならなくなってきたからである。そうすると、作品の解釈における主題・構想・叙述は読者めいめいの主題・構想・叙述の発見でなくてはならないことになり、国語教育における学習指導の方法も百八十度の転回を示さなくてはならなくなってきたのが現在である。(五—二五八—)

西尾氏は、従前の文学教育を文学研究、教育であったと自省し、客観性を獲得しようとしたあまり「形象的思考を概念的思考として抽象する」とらえ方」になっていた学習指導方法から、読み手の生活問題意識を喚起させる、「鑑賞の復活」の方法へと転換した。ここには、従前の方法にあった読者の没我的観照が克服され、読者の「個性」「経験」「想像力」の尊重が前面に出されている。

しかし、ここにもいくつかの限界が指摘されよう。第一には、読み手の生活問題意識の喚起が提唱されながら読み手主体が彼をとりまく現状から何を認識し、状況とどうかかわりながら自らを變容させていくかという指導の掘り下げがみられない。それは荒木氏らがややもすれば社会問題意識喚起の方向に走りがちであったことへの一つの抑制であったにしても、また、読者の「経験」「想像力」といった読者の受容作用にかかわる視点が用意されていたにもかかわらず、文学を虚構として解明する視点はなく、依然として、文章の意味構造も主題—構想—叙述という形象理論の範囲にとどまった。

西尾理論の進展は、けれども、そうした限界内にとどまりながら、コミュニケーション理論において独自の深まりを示していった点で注目されねばならない。いま、このことを「主体的真実」という用語に注目して論じていきたい。

「主体的真実」は、昭和三十年代後半以降「主題」にかわって多用

された西尾理論独自の用語である。それは、「作者の主体的思考と題材の客体的認識との結合点」の謂で、「題材としての主題」の中に蔵せられながら主題を展開させる原動力となるものであった。前述のように、「国語国文の教育」での「主題」は、「文学は情緒表現の芸術である」と定義するハーンなどの影響を受けて、個人的心理的側面から感情的側面の著しいものとして捉えられていた。これに対し、「主体的真実」は、創作主体と対象・いわば認識するものとされるものの二項の深い契合として捉えられ、対象認識における根源把握が必然的に生み出す創造のエネルギーが問題にされている。それは、コミュニケーションにおける我と汝の問題、話し手の発話動機のエネルギーにも通じる。西尾理論において「主題」から「主体的真実」への変更是単なる名辞上の問題ではなく、理論全体の進展を一語に凝縮し明確化した鍵概念の形成として受けとめられる。

さて、「主体的真実」の形成過程を概観してみよう。

- ① 「主体的真実」は、前述のように綴方教育において、思惟と観察の二軸の交わりから児童の表現形態を考察したことに胚胎する。
- ② 昭和二十七年の『書くことの教育』において、言語生活の立場における表現を論じ、綴方が個人的主観的眞実の表現であったのに対し、社会的客観的眞実の表現であらねばならぬとして、書き手(我)は具体的な読み手(汝)を想定して論理的に明確に論述すべきことを提唱した。そのためには、我は我を何重にも否定することが必要だとした。

- ③ 「主体的真実」の主体は、鑑賞の復活における鑑賞主体の重視などから、また眞実は、綴方教育および書くことの教育における自己眞実の表現などに依り、それが結合されたものと推測される。

- ④ 昭和三十年に入ってから用語意識が整えられ、小林秀雄氏の小品「雪舟」を読んで確定した経緯が、昭和三十七年の「作品の主題とは何

か」の中で述べられている。

小林氏によれば、雪舟の山水画に描かれた岩や地殻はあたかも、形を透かし、質量に到ろうと動いているようであり、雪舟は、この自然の骨組みともいえるものを、精神と事物との間の曖昧な一切を黙殺し去ろうという思想をもってつかみとっているとす。小林氏は、雪舟が自然の構造に対して示した洞察のあり様に感動したのであり、西尾氏が目を開かれたのも、精神と事物との一体となったものが、作品生命として生きて動いていく創作のプロセス、形象化の構造であった。

⑤ 昭和四十年、加藤周一氏の加えた批判が「主体的真実」の規定をより明確にさせた。加藤氏の批判した論考は、西尾・時枝論争を西尾氏の側から整理した「言語と文学について」である。加藤氏は、西尾氏が文学を日常言語とは違った特殊領域として扱うことに、加藤氏独自の文学観から次のような疑問を呈した。

(ア) 西尾氏が「文学作品が、日常の言語における通じ合いよりも、より深い主体的真実である」とする「深い主体的真実」とは何か。また西尾氏が芸術経験であるとする物我融合境は芸術的経験ではなく、そこから導かれる「主体的真実」も、「主体が真実と考えているもの」ということであるのか、「主体についての真実」ということであるのかわからない。

(イ) 「文学的表現は、作者の主体的真実の独白性を主軸として形成される」とするが、「独白」とはあたりまえに考えて相手のいない表現で、文学とは認めがたい。

(ウ) 文学用語は、具体的特殊性を表現し、作者の世界の全体に対する態度が反映されていることばで、日常用語と必ずしも区別されないのではないか。

これに対し西尾氏は次のように反論する。

(ア) 芸術的経験は『三冊子』の一節「内をつねに勤めて応ずれば、その心の色、句となる」にみられるような、相即という宗教的経験を経た相応の關係であつて、「物を純粹に生かせば生かすほど、我が深く生かされている」状態である。「主体的真実」とはそのように「主体になった真実、真実化した主体であり、また、「詩人の主体が深くとらえたその感動は、対象の真実そのものである」た。

(イ) 「独白」は言語生活論の形態を示す用語で、「文学作品において は、作者が相手や読者との通じ合いの立場に立ちながら、主体的真実に集中するあまり、相手を忘れ、そこに展開し来る表現が独自の傾向をとるのではないだろうかと考え」たためでもあり、主体的真実に深く集中している表現である。

(ウ) 文学用語は形象的機能とでもいふべきものを持ち、日常用語とは区別される。

両者の応答をみる限り、互いの理論的根拠や体系への理解がなく、論争にまで発展せずに終わった。ただ、この応答で、西尾氏の立論の根底に、主客合一の東洋的思考が濃く流れていることがあらためて浮き彫りにされ、我と汝の間の契合が深部から捉えられることになった。

たとえば、『三冊子』の一節に関する芸術的体験の把握のしかたは、文学作品の成立に関するブーバーの考えに相通している。

芸術の永遠に変わらない起源は、ある形姿 (Gestalt) がひとりの人間に向かいより彼をとおして作品となるのを欲するということである。その形姿は彼の魂の所産ではなく、彼の魂に歩みよつて、その作用力を要求するところの現象である。<sup>(1)</sup>

ブーバーにとってこうしたことを可能ならしめるのは、「人間存在のひとつの本質的行為」すなわち自己を開示して「生身の存在」

である汝と「専一的な関係にはいる」ことであつた。

他者を外的存在として客観化し分析して概念的に理解するのではなく、精神的実在としての汝との関係を結ぶことにおいて作品構造と真実のコミュニケーションは成立する。

⑥ 西尾氏の究極の目的は、ことばの生活を文化に高めること、日常の対話を主体的真実としての文学にまで高めることであつた。

西尾氏は昭和四十七年の『ことばの文化をさぐる』で、文学は「汝」に対する「我」の真実の独自であり、二項式独語であつて、その可能性は万人のことばの生活に潜んでいるとして次のように述べる。

読者または筆者、あるいは聴者または読者とが、単に私と他者との関係ではなく、かつて西田幾多郎先生が、「私」は「汝」を否定する立場で成立するといわれたような、対立的な相手が、話者または筆者たる「私」の真情を独白させるのである。そこに表現の真実が決定され、表現のエネルギーが形成される。(五一—一七〇—一七一—)

### (三) 「愛語」論

西尾氏は晩年、文学の概念を拵げて思想・哲学・宗教といった論理的整齊美を備えたものを含めるべきだとして、その典型に『正法眼蔵』の「四摂法」をあげて考察した。「四摂法」とは、仏道修行者が実行しなければならぬ四つの課題、布施・愛語・利行・同事を示し、このうちの「愛語」については、大正三年二十六歳で『信濃教育』第334号に発表して以来六つの論考を発表している。しかし、最晩年の『ことばの文化をさぐる』における「四摂法」の考察は、大学紛争以後の心の荒廃、ことばの断絶を背景にして、あるべきことばの生活について痛切な願いを託した文章である。

さて、「四摂法」の愛語とは、衆生への慈愛・顧愛の言語であり、西尾氏は、この慈愛を主体的真実だとし、布施の動機であると位置づける。愛語は、人間の心を開かせ励まして社会を前進させる回天の力を持つものであつた。布施とは惜しみなく与えることであり、根底にある慈愛を、ことばと実践の創造的エネルギーに化して展開させる自分の持てるものを他者のために出しつくすことによつて他者をもたすけ、またそのことによつて自分をも高めることであつた。利行とは、相手のためになるような行動をとらざるをえない慈悲心の具体的なあらわれである。西尾氏は利行を、相手の運命に幸福をもたらす、社会的な利益を招く点で、この人間社会の相互扶助をもたす原動力になるととらえる。同事は自他一如の境に立つことである。自分が自分になりきり、また他者になりきつて、相対的立場を去り、絶対的な同一の立場に立つことである。この立場が愛語の具現たる布施や利行を可能にさせる。

西尾氏は、布施―愛語―利行―同事との四摂法を読んだとき、道元は円満でまことに行き届いた共同社会の実現を願っていたとしか考えられないものがあると述べ、四摂法がことばの文化をめぐりに築いている思想書であると価値づける。西尾氏は、国語教師のつとめとして「人間の魂の光がことばと実践に託されている道元の説示に学ばなくてはならない」とし、ことばの文化の学習は「ことばに関する知識や技術の習得だけでなく、その根底に人間の構造が創造されていくてはならない」として、「我」と「汝」との倫理―愛が確立されなければならぬことを説く。

ブーバーは、我と汝とのあいだに存在する愛について、双方を「交わるがわる生きた現実」となつて「かけがえのない唯一の実在として」向かいあわせ、「働きかけ、助力し、癒し、はぐくみ、たかめ、救い」を合わせる「責任」であると述べている。

人間の眞の共同社会は、そうした「我」と「汝」が愛で結ばれ、双方の「責任」を果たし合うなかにおいて形成されるものであった。

### 第三章 西尾理論の史的位置づけ

#### (一) 新しい言語解釈学の可能性

以上、キュンメル『現代解釈学入門』と西尾理論とを論じてきたが、これらの関連を考察するとき、問題は二つに整理されよう。第一に、キュンメルの哲学的解釈学の照明を通して、西尾理論が古い言語解釈学を克服し、国語教育に新しい地平を開く可能性を持っていたことがあらためて明確にされること。第二には、双方とも言語文化への志向を強く持っていたこと。つまり、我と汝、人間と現実の間の開示し合う眞の相互理解について根源から問い、また、それによって倫理―愛を媒介にした眞の共同社会の成立を志向したことである。ここではまず前者について考察してみたい。

西尾理論は、昭和初期の形象理論から戦後の問題意識喚起の文学教育―鑑賞の回復へと進展したが、言語解釈学的にみたとき、新旧の対照をくつきりと示すことになった。

旧言語解釈学においては、読者主体と作品とは、主体―主体の関係で扱われず、客観の対象としての作品の中に存在する普遍妥当な真理（意味）を、読者の主観の論理的な枠組の中で捉えることが目標にされた<sup>12)</sup>。たとえば石山脩平氏にとって「理会」の最も本質的要件は「精神的対象を追構成により追体験する」ことで、「追構成」とは、「対象の外的表徴を媒材として、対象が構成されてゐる所の法則に規制せられて、自らの精神を構成すること<sup>13)</sup>」であった。ここには、作品構造の法則に従う受動性と、普遍妥当な意味への帰属が読者に要請され、読

者主体と作品との出会い・葛藤により読者が変容するという教育的機能にはまだ目が向けられていなかった。

西尾氏の形象理論においては、読者が意識内に形象を成立させる作用は制作と同様創造的主体的であるとして受動性を否定したけれども、本質においては右のような旧言語解釈学の特質を備えていた。殊に、西尾理論にあった没我性・主客合一の思考法は、形象を客観的に成立せしめることには効果的であったけれども、作品と読者主体との相互作用性には目が向けられていなかった。

キュンメルの哲学的解釈学は、「一義的な、客観的に証明可能な普遍的」真理を獲得しようとした科学的認識がもつ限界を指摘することから始まっていた。問題意識喚起の文学教育はまさにそうした点にたつた西尾理論の新しいステップであった。ここでは、作品は、歴史的社会的存在としての読者主体に、状況認識を迫る可能性をもつものとして捉えられた。また、授業過程も、初発の感想を学級討議によって深める方法がとられた。さらに、形象理論における「主題」は個人の意識内に形成される感情的側面の一ついものであったが、昭和三十年以降の「主体的眞実」では、作者と客体との開かれた出会いが示され、それが読みの教育に適用されたとき、作品と読者主体との開かれた出会いに発展する可能性が示されていた。そこにはキュンメルの「突破」にみられるような読者主体の変革がもたされる可能性もあった。

しかし、西尾理論でそうした可能性が実現しなかったのはなぜだろうか。一つには、西尾理論は、主題―構想―叙述の解釈体系から抜け出せず、喚起された問題意識を個人の生活問題意識内で客観化するこゝとを目的としたため、主体―主体の関係による新たな意味地平を形成していく地点には出られなかったことがあげられよう。二つには、「主体的眞実」では、主体と客体との二項が相応相即するところに眞実性が表現されることになったけれども、相応相即という主客合一の融合

境が、キュンメル「突破」のようなドラマ性を抑制することになったことがあげられよう。この主客合一の東洋的思考法が西尾理論を特色づけるとともに限界をもたらず要因となった。

以上、西尾理論における主観—客観の問題を概観してきたが、西尾理論が自己克服しようとし、課題として残した問題は、現在の国語教育の実践に多くの問題を投げかけている。テキストに論証的な説明をほどこして普遍妥当な意味を明らかにすることにとどまらず、テキストの表現構造・作用構造を明らかにしつつ歴史的存在としての読者主体の意味構成作用も生かす実践の技術学が要請されている。

## (二) 愛による共同社会の形成

第二に、ことばを論ずることは文化を志向するものであること—すなわち、一種の人類の文化意志とでもいうべき、倫理と論理と美を統合した言語文化形成のエネルギーに対する考察が相互的・同化を共通項にしてなされた。

キュンメルにあつては、「相互的・同化」作用において人間の根本的変革がなされ、「人間は、最も内面的になったときに、まさに事実即して生きている」という意味で現実には真に客観的で現実的になりえた。西尾氏が「主体的真実」を、「主体になった真実、事実化した主体」詩人の主体が深くとらえたその感動は、対象の真実そのものである」と規定した内実は、まさにこうした意味であり、それは人間関係においても同様であつた。

キュンメルと西尾氏が、愛しながらの関係における共同社会の形成という、同じ結論に達したのも必然的であつた。キュンメルにあつては、愛し合いながら理解する状態においてこそ人間と現実が互いに開示し合い、同時に人間は自身の存在を突き破り越え出ることができ、

相手をもその固有な完全性へ高まるように変革していくものであつた。一方、西尾氏は、仏教的慈愛からこれを考察し、ことばの根底における「人間的構造」としてとらえた。対話において、相手をも自らをもともに高めようとする発話の動機・意図・エネルギー・態度など全て愛の表現としてとらえられるのである。

キュンメルと西尾氏をつなぐ人間としてブーバーがあげられた、彼は、我と汝との間にあつて双方を真に実在者たらしめるものとして「愛」のはたらきをあげ、「愛とは、ひとつの汝に対するひとつの我の責任である」と述べていた。人間が自らの存在の意味や責任を、他からも自らも絶えず問われ続けてゆくうちに明らかにせねばならない答責的な存在であるとすれば、ブーバーが示したこの命題は、人間にとつて最も崇高であるとともに、永遠に重い課題である。

また、キュンメルにとつても西尾理論にとつてもことばの問題が重要であつた。キュンメルは、現実とことばの関係を「歴史的といえる理解」に対応する言葉の構造」として、ことばの機能に人間と現実との相互規定の深まりに応じてより深く対象をとらえる「呼び起す力」を認めたと。このことばの機能は、対話における認識の深化に触媒として働いた。相互に相手の認識に無限に迫りながら、しかも相手の承認する自由がある「共同性」を形成することに、ことばは機能する。キュンメルはそこに倫理の問題—愛をみたのである。

西尾氏はこれを「愛語」において論じた。道元の説示には、円満な共同社会の実現が願望され、そこに西尾氏は言語文化の具実すべき姿を見出したのであつた。言語行為の根底に深いはからいをもつた「人間的構造」が創造されており、それが「人間の魂の光」として具現されているような言語社会を西尾氏の具実すべき姿を見出したのであつた。言語行為の根底に深いはからいをもつた「人間的構造」が創造されており、それが「人間の魂の光」として具現されているような言語

社会を西尾氏は希求したといえよう。西尾氏の言語生活論の体系的考察は、それを具現するための方法論であった。

ただ、二人の考え方に課題はないわけではない。キヌメル立場は実存主義的でありキヌメルはまた東洋的思考にも関心を示している。西尾氏もまた自他一如という東洋的発想によって理論を貫いた。そこから生まれたコミュニケーション理論が楽天的であり、観念的だという批判は当然出よう。西尾理論には、合理的な相互批判をどう乗り越えてゆくかという視点が用意されていない。あるいは、ある人にとつては、言語社会に実際に「共同性」を成立させることは虚妄であり、自律した多様な対立的価値観を同時に成立させることに絶望を感じて、それが成立しない状態こそ現実だと考えるかもしれない。事実、倉沢栄吉氏は次のように述べる。

人間と人間とが言語を媒介として対話をする。対話には終末がない。民主主義社会で、話し合いによって解決するというが、真の意味の終焉でないことは明らかである。話し合いによる解決は、話し合いを終えたときに寄せる、参加者の寛容なる一時休戦である。<sup>14)</sup>

倉沢氏は、対話において一時休戦しながら、それでもなお深め得る他人との連帯を大事にしていることが国語教育の中心であると、対他的認識と対自的認識との調和を図ることを国語教育の目的の一つにする。倉沢氏の考えは、西尾理論にくらべてより現実的対応であるといえる。

こうした批判にどう応えていくか、西尾理論には用意はない。西尾理論に示された、言語文化形成の高邁な精神をくみつつ、現実的批判に応え、また、高邁な精神を具体的実践として方法化していくことが、今後われわれに課せられた問題点であるといえよう。

#### 〈注〉

- (1) W・イーザー 嚮田取訳 『行為としての読書』 岩波書店 昭六〇 二二二頁
- (2) 玉川大学出版部 昭六〇 高田氏の訳に従い祖述する過程で、高田氏の解説を参照し随所に援用させていただいた。
- (3) マルティン・ブーバー 田口義弘訳 『我と汝・対話』 みすず書房 昭五六 二二〇頁
- (4) この節については、西尾実国語教育全集(教育出版)第一巻の田近洵一氏の解説から多く示唆を得た。
- (5) 垣内松三『言語形象性を語る』 光村図書 垣内松三著作集第二巻 四七頁
- (6) 垣内松三『国語の力』 光村図書 垣内松三著作集第一巻 一二五頁
- (7) 西尾実国語教育全集(教育出版 昭和五一)第一巻六九―七〇頁の略以下同じ
- (8) (4)に同じ 四六五頁
- (9) (4)に同じ 四七五頁
- (10) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』 岩波書店 昭二二版 一九八頁
- (11) (3)に同じ 一五頁
- (12) 第70回全国国語教育学会での鶴田清司氏の発表資料「文学教育における〈分析〉と〈解釈〉」に示唆を得た。
- (13) 石山脩平『教育的解釈学』 賢文館 昭十 十四頁
- (14) 倉沢栄吉『国語教育の思想』(教育学講座第八巻『国語教育の理想と構造』学習研究社 昭五五) 一一頁