

## 樗牛における内面的必然性について

西尾, 陽太郎

<https://doi.org/10.15017/2335121>

---

出版情報 : 史淵. 61, pp.37-56, 1954-06-10. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 樗牛における内面的必然性について

西尾陽太郎

明治中期の思想として著しいものに、國家主義思想と文藝におけるロマンチズムの運動があつた。そしてこの時期の人として國家主義思想家としてまたロマンチストとしての評價を一身に併せ有つた人に樗牛がある。彼にあつてはこの兩者は如何に關聯するものなのか。三十二年間の彼の一生の中の、わけても明治二十年頃から三十五年に至るほど十五年の間に、三十年及び三十四年を期とする飛躍的な思想の急轉は一体何を意味するものなのか。それは思想の斷絶なのか發展なのか。三十年に國家主義を唱えた彼が「さらに美的生活論による本能満足主義の立場をとり、晩年には日蓮主義へと推移していつたところには、その理論的展開の必然性は見出されない」（坂本浩・浪漫主義思潮の展開）のであるか、または「この第三期における信仰の傾向は第二期の國家主義に比して、一見豹變の如きも、その素地は仙臺時代にも近松研究の中にも、人生理想の研究にも十分に存し、第二期の論議中にも時々隱見し、特にその終りには益す明白の自覺に向ひつゝありし自然の結果に外ならず」（齋藤信策・姉崎正治、樗牛全集舊版第四卷序言）と見るべきか。勿論理論的必然性はなくとも自然の結果はあり得るし、この兩者を對立させて二者擇一をせまるものではないけれども、樗牛の思想的飛躍は讀者を惑はせその評價を狂はせるものがある。一個の人間を時代の限界内における人間として親切に考へない限り、現代的意識からは彼の思想的彷徨もたゞブチブル・インテリの惱みとしてしか見られないし、彼の本能主義も一種の頽廢しか評價され得ない。彼自身としてもかうした豹變を無自覺無責任のまゝに放置したのではなく、むしろ其處に意識的なものがあつた。「凡て人は其の信ずる所を忌憚なく公表するの勇氣なかるべからず。…人は己れの意識を超えて何事をか信

じ得べきぞ。又某の時、固く然りと信じたる事も他の時然らずと固く信することあらば、其説を改むるに於て又何の憚る所やある。それを豹變なりと云ふは思想の變遷といふことを解せざる人の言のみ。人知は生れてより死ぬるまで断えず進歩すること、猶ほ哲學が歴史と共に断えず變遷するが如し。……是の断えざる進歩其物が則ち眞理なりと知らずや。……まこと學者と呼ばれむ程の人は、よし其説如何に渝るとも、一定必然の道によりて發達するものなれば、前なる説と後なる説とを繋ぎ考ふる時は、一部の小思想史を現すべきなり」。 (學者の誤解、明治三十一年三月)

これは彼が國家主義に轉じた際の宣言であるが、このことは又彼が個人主義に再轉した時にも再びくりかへされた。文明批評家たることを本務とした彼は三十四年五月「姉崎嘲風に與ふる書」において、評論家の任務を述べその第三として、「既に社會の教育者を以て自ら任ずる批評家は、時に社會の好尚に反對して不人望なる眞理を吐露するの勇氣なかるべからず。批評とは畢竟自己の理想に遵ふて事物を誘導し若しくは改造するの謂なり。一分自己の所信に稱はざらむか、彼にありては一の戰あらむのみ。自己の理想を妨ぐるもの彼にとりては即ち是れ眞理の敵なればなり。是れ以て文壇の俗論に歡迎せらるゝは眞正の批評家に於て極めて稀に見るところ、彼れは時に一世を敵として戦ふの否塞に陥ることすらある也」。また第六には「彼れは如何なる場合にも飽くまで自己に忠實ならざるべからず。彼の公言する所のものは彼自身の眞に思ひ眞に感じたる所のものならざるべからず。……是を以て彼れは其の思想好尚の變遷に遇へば輒ち是を公言して憚ることなかるべし。……蓋し人の一生は發達の連鎖なり、發達は變化を意味し、變化は時に矛盾を意味す。夫の矛盾を恐れて緘黙する者は死するまで發言の機會なかるべし。個性の發展に基ける思想感情の轉移は寧ろ必然の經過のみ。決して反覆を以て批難せらるべきに非ざる也」。

ところでかく自覺された彼の思想の變化とはそれ自身如何なる内的必然性と前後の關聯とを有つものであらうか。彼の三期に亘る思想の形態的變化の基調に横はる原型とも云ふべきものは何であらうか。

樽牛十五才の日記「光陰誌行」は明治十八年一月から五月までを含んでゐるが、少年期の彼において後の樽牛をしのばせる性格が見られることは當然であらう。一月四日の記事に「午後五時、我家客あり兩三人、宴酣にして甲曰く、滿座の諸氏よ、我國今日の形勢を如何。乙曰く然り。俯して琵琶の洋々たるを見よ。仰いで富岳の巍峨たるを見よ。豈最愛たる山川に非ずや。加ふるに土地の肥饒、産物の旺々たるに於てをや。然るに是の好資あつて而して下界に蔑視せらる。所謂萬金を懐いて而して人に奴隸たるもの。豈慨嘆に堪ゆべけん。且近頃朝鮮の異變を見よ。豈倭邦の精神を有するもの、黙々視すべけん。衆相見て恨氣面に顯る。余、時に爐を擁し神心疲勞、睡眠体に逼る。此言を聞くや、平時の活潑勃然として聳起し、切齒之を久ふし、曰く、嗚呼我輩官意に違ふも寧ろ馬奴の嘲を甘んずる能はず。乃掌を握つて起たんとすれば、桂子余を搖起し、曰く何ぞ尊々乃ち然るや。余茫然幻の如く全身の流汗衣を濕し兩手の握拳固うして開けず。只兩齒の搖緩するを覺ゆ。之なん南柯の一夢なりき」と。この感動は二十七日の友人山下の上京送別の文にも記され、「彼の巍峨たる富岳を見よ、彼の琵琶の洋々たるを見よ。豈最愛の山水にあらずや。之をして外奴に俯せしめざらんとするは、之れ方今後生學徒の任なり。余今離別悲泣の魂を抛棄し、將に一步を進めて海外事情を洞策せんとす。君見よ、猗英、暴露、狡佛、猛米、偏へに我隙を狙ふ。我一動六十餘州沈没せんとす。實に一髮千斤を引くが如く、泰山の一卵を壓するが如し。苟くも我日本の精神あるもの、如何なる感覺を腔裏に起すや。……偏へに前意を休し愛國の心を富岳の巍峨として高きと琵琶の洋々と深きに蓄へよ」といふ。東北の地の少年の心に映じたるものは即ち十五年後の彼の主張そのまゝである。亦一月卅日孝明天皇祭に當つて「千戸萬戸皆國旗を懸へし、翻々風に靡きて太平を勞す。家々門々皆恭縮祝意を表す。甚しい哉。道德の蒙昧を薰陶するや、以て聖代の一片を窺ふに足れり」といひ、紀元節に當つては「根蒂なくんば何

を以てか枝葉をなさん。水源あつて而して河流あるなり。我國皇統連續として茲に二千有五百の久しきに至るものは、之れ其初め大祖神武天皇の強梗を祓除し仁性を修めて中原を奄有し玉ふに依る。豈偉大ならずや。…正に門端の國旗と共に盛なり。噫。」といふ。徳性の蒙昧を薰陶するといひ、皇統連續といひ、後年の彼の道徳主義國家主義は殆んどこの時代のものそのまゝと考へてよい。又彼の強い自我的な性格は日記の處々にうかゞはれるが、それが少年期の覺悟としてあらはれた場合には吾妻山を眺めても「嗚呼、餘輩僻奥の一學生、歳未だ十四に充たずと雖ども、切蹉汲々として奮勵せば、豈何ぞ雷鳴の轟々たる、此山の如くならざるを愛へんや」（五月二日の條）と記し、三年後の二十一年五月一日友人近野衛門治宛の書中では、「思ふに將來の社會は多事の社會なり。英雄唾手功名の社會なることは疑ふべからざることにて、我輩壯年の如き將來此多事の局に當る新日本未來の一分子は充分之に應ずるの用意を今日になすこと、是亦目下の一大急務」と云ひ、自己の將來の志望を文學か政治かと考へ、第二高等中學の校風が「秩序々々と何事も秩序を濫用し、萬事萬端皆之れ壓制」なるに不満で、「同學朋友の理想の標準の卑下なること…一級中の首座を占むることにあり」、「あゝ遠大の志望を懷抱し、浩遠の目的を挾持し、卓然として一世を睥睨する如き偉男子は樂にしたくも無之、實にア、不平々々」といふ。彼の一生のアムビシアスな面はこれらの點、殊に二十二年七月十三日の近野宛の書簡に「不愉快の種」十三ヶ條掲げた中に、「九、他人の尊敬を受けざること」などにも見られ、これが後の天才論やニーチェ、日蓮信奉等の凡俗否定の傾向にあらわれて來るとも考へられるし、亦彼のアカデミズムや、「學理上又實際上に一定の説を立て、是によつて世の衆愚を導きてこそ一世の師表として仰るゝ」などといふ態度にも出て來ると考へられもする。（學者の天職（三十一年）またキリスト教に對しても、二十一年一月一日の近野宛の書簡の中で「當地は邪蘇教盛にして其信徒の多きこと人口に比較すれば日本一なりと。去れば書生は大抵邪蘇信者にて、第一關谷は中々熱心にて、我をば其仲間に入れんとて毎日／＼説教に來り、『君は神のあるを承認せるか』『君は靈魂不滅のことを定めて知り玉ふべし』などと喋々論ぜらるゝに

は、イヤハヤ迷惑至極なり。故に書生には政事思想等少しも無之、新聞と云へば基督教新聞のみ見る様なり。實に小生は見るもの聞くもの不愉快」といひ、一月二十四日の書簡では仙臺市の繁華ならざること、商人の懸價の甚しきこと、言語のわるきこと、人の狡猾なること、男女混浴の事、芝居の下手なることと共に學生が殆んど「アメン連中」なることを列記した。これに對して文學については「乍去、文學のことは、不及ながら少々勉強罷在候。當時漢文學の衰態は實に慚はしきことにて、ある過激なる無學者に至りては、漢學可廢と迄放言するは何等の阿房ぞや。之等は要するに食はず嫌にして支那古文學の神韻を會得せざるものなり。歐洲にても、今日の文學は希臘ホーマー時代の賚なりとせば、我文學も支那古文學を索とすべきこと勿論ならん。然るに趣味も風俗も感情も異なりたる洋文を以て、日本今日の文學を形成せんとするは、いとも可笑し」(二十二年十一月二十七日書簡)といふ。こゝにやはり彼の後年のキリスト教排斥論及び言文一致運動に對する保守的な立場が既に見られてゐる。

かくて仙臺在學中の彼の思想的な傾向には、その性格的なものとの關聯において、後年に成長すべきものが含まれてゐた。たゞその萌芽としては第二期に對するものが多く、第三期のものに對しては必ずしも明瞭ではないかに見えるが、この點については、今少しく考察を加へる必要がある。

### 三

といふのは彼の二高在學の後半二十四年から、以上の如き彼の生來の諸傾向は次第に青年期特有の人生觀の問題に集中せられてゆき、二十四年九月十四日の實父宛手紙の中にも云ふやうに、「私事は文科の哲學か歴史かの中を専修可致決心」と、曾つての政治か文學かから、哲學か歴史かとなつており、やがてこれが東大在學中の哲學專攻の道を辿らせることになる。然し「史學か哲學か」と實父に對しては云つても、仙臺在學の不愉快の種として「十三、親父ノ頑固」としてゐた彼

故、彼自身果して眞にさう考へてみたか否か。二十四年・二十五年の彼の初期の著述が、文學及人生（二四・六）・文學界漫評（同）・人生遂に如何（同）・淮亭郎の悲哀（二四・九）・吾妹の墓・戀情論・故郷論・雪中梅・今様三首（敦盛・忠度・小督）・鳥海山紀行（以上二十四年）・愛（二五・一）・厭世論（二五・一二）・戯曲における悲哀の快感を論ず（二五・一二）の以上であることを考へる時、むしろこの時代には彼には文學的な興味がすぐれ、たとへ二十七年一月には瀧口入道が短期間に書き上げられ、この仙臺時代から近松巢林子の各篇が書かれたことなどには彼の歴史的知識も可成専門的で豊富ではあつたことを證明はするけれども、やはりそれは本質的には文學に連なる様な性質の知識ではなかつたか。第二期の彼の國家主義思想の中核とも云ふべき國體觀などが、少年期のものから少しも變つて居ず、既に十五年には田口卯吉の開化小史が出たり、二十四年には久米邦武の「神道は祭天の古俗」が出て物論をまきおこすといふ様な中で、彼自身の歴史觀に何の影響もうけてゐない様に見えることを考へる時、彼の本心はむしろ、「歴史か哲學か」よりも、「文學か哲學か」といふ様なところにあつたのではなかつたか。そしてそれがこの期になつて大きく成長して來た人生觀の問題に關聯して、彼の中に歴史小説或は古典主義を通しての、また哲學的な現實と理想との相剋を通してのロマンチズムの第一歩をふみ出させることになつたのであつたと考へられるのである。

ところでこのことが彼の第三期の思想に照應してゐるのである。明治三十四年四月、姉崎嘲風宛の手紙の中で彼は云ふ。「此頃の僕の精神にはこの一兩年の間に醗酵し來つたかとも思はれる一種の變調が現はれて來た。人は病的と謂ふかも知れぬ。又自分でも境遇健康の爲に然るのかとも思はれるが、併し僕は僕の精神の自然の發展と外信じ得られない。僕は此の變化を明瞭に君に知らせることが近い内に出来るだらうと信するが、要するにロマンチズムの臭味を帯びてゐる一種の個人主義たることは争はれない。僕は會つて日本主義を唱へて殆んど國家至上の主義を賛したこともある。今に於ても是の見地を打破るべき理由は僕には持ち得ぬ。……唯是くの如き主義に満足出來ぬ様になつたのは僕の精神上の事實

である」と。そして社會改良に關するすべての凡俗な實用主義に反感を述べた後、「僕は宗教に關しても少からず考へた。曾つては一種の反感を以て迎へたが今では如何なる宗教に對しても少くとも同情を以て見る迄になつた。あゝ吾人は自己の弱點を掩はむが爲めに知らず知らず自己の性情の欠除せる所の者を自己中心の信仰として發言することがないか。僕の過去は多少此趣があると思はれる」といふ。今や彼にロマンチズムが自覺されて再び返つて來たのである。既に七年前に瀧口入道が出版された時、五十圓の賞金を得た事を實父に報告して、「此度の得金はホンの僥倖にて……とんだまぐれあたりもあるもの」（四月二十一日附）と云つた彼もその作品については或意味でこの作品がその頃のロマンチズムの到來の魁になつたことを少しおくれて三十年六月には考へてゐた。即ちこの年の六月にかゝれた「明治の小説」の中で、二十六年以後の歴史小説の出現について、これを歐洲文藝史におけるロマンチズムの傾向に似てゐるといひ、次いで「然れども悲しいかな、明治二十七年の前後における歴史的小説の渴望は遂に醫せられずして已みにき。夫の『瀧口入道』の如きは小説と云はむよりはむしろ抒情的叙事詩として見るべかりき」といつてゐる。自作故のつゝまさがあるとしても、ロマンチズムの魁の地位に自作の名を掲げていることにはやはり一種の自負があるだらう。そして「これ時か勢か、又は機の未だ熟せざるが爲か。吾等つら／＼我邦の状態を察するに後年に至り、ロマンチック文學思潮が土を捲きて再來するの時あらむ」といふ期待の中で、彼は三十三年五月「人生とロマンチズム」といふ題で、「今の形式的方便主義の社會に純粹なロマンチック・ムーヴメントの起らむことを希望する旨」を述べて多數の人におどろかされた。（三十四年一月一日姉崎宛書簡）だから彼のロマンチズムも決して突如として斷絶し再び生起したものではなかつたのである。たゞその自覺までには病苦と失意に「それは／＼淺ましい凡夫と吾れながら呆れることも」あり、（三十四年六月六日姉崎宛）「僕はこの數句をばドンナに苦しんで暮したのであらう、……此頃は僕は妙に Sentimental になつて僕自身ドーモ抵

抗が出来ぬ。此一年間程多忙なる精神生活を經驗した事が今迄ない」(三十四年七月五日姉崎宛)といふ苦しみを經てをり、その中から後期のロマンチスムは生れたものであつた。とこゝでこのロマンチック・エゴイスムの意味するものは「人生畢竟價値」と考へ、「是の價値の所有者」にとつて人生の全意義が包括され得、其處に至上の幸福があり、最高の道義もあるとする。即ち自我こそが絶対無上の尊貴であり、「人は是が爲の故に執着し欲求し戦闘す時として繼ぐに死を以てして悔いざるなり」(三十五年十月)といはれる、如きもの、或は「人生既に價値なり。而して價値の主觀的にして個人的なる、亦既に是の如し。……他の目して善と云ひ惡と云ふ。吾に於て何の關るところぞ。若し道德の目的にして最大の幸福を與ふると云ふにあらば、吾人は既に是の如き道德の實行者たるにあらずや。豈啻に實行者たるに止らむや、更に又其の創造者たるにあらずや(三十五年十月、無題集)とも云はれるものであつた。

これらの語でも知られる如く彼はその一生の最後に人生觀の問題、人生、價値、幸福、道義の問題に自ら一つの解決を與へ得た。だからこれは二十四年に書かれた處女作的な論說「人生終に如何」といふ疑問についての解答でもあつたわけである。二十四・五年の彼にあつては、人生の現實觀は厭世論に基いて考へられてゐた。そしてこの立場から人生は現實としては束の間の不満足不圓滿なものとして規定された。然しこのことは彼の人生觀が厭世主義であるといふのではなく、これが現實の實相であるといふまでである。彼はかゝる現實における人間の幸福を考へ、その幸福に到達すべき道義・道德の問題を快樂主義と直覺説との批判において一應の解決をつけてゐた。即ち人間は精神的存在として理想をかゝげ得る。この現實とこの理想は終に一致することは出来ないが、其處に却つて永遠の希望があり得、この希望達成のために自己天分の發揮による自己活動が繼續的であり得る。人間の幸福とは結局この希望に向つての自己活動(自己現化)にあり、この意味での「一般人生の幸福を以て道德の理想とし、是の理想を以て道德の標準となす」のである。(道德の理想を論ず)そして此處に彼の自由主義認容の倫理的基盤も置かれる。さて人間は社會的存在であり、この全體と個とは相依相

關の關係にある。「社會は個人の人格を撲滅して自己を發達するに非ず。個人は社會の人格を否定して自己を現化するに非ず。……個人は其發達と共に自覺心漸く明瞭となり……個體的となるべし。然れども之と同時に……非我的平等心は愈々發達するに至る。……此即ち佛教に所謂平等即差別、差別即平等の妙境なり。道德の主觀的理想實に茲に存す。」(同上本論二)かくて二十八年における樗牛は實踐道德理論に關する限り、相對的な二元論の上に立つてゐた。現實に對する厭世觀なるが故の理想主義、人格としての社會(世界・國家)と人格としての個人、永遠に不完全なる自己現化による永遠の幸福追求。それ故その道德的理想は主觀的たらざるを得ず、一方には二者の統一は佛教的諦念によらざるを得ず、究局は「道德も宗教に一致せざるを得ない」ことが豫想されると同時に「げにや宇宙間は不和と撞着とに充滿せり。……一物の強大を維持せんが爲に數多の弱少は之が犠牲と爲り、一物の生存を繼續せんが爲に數多のもの之が爲に滅亡するを免かれず。……平和は争闘によりて維持せらるべく、……個々物は種族の犠牲にして、個人は國家の手段たり。……而も理想は唯現實を通し、現實に依りて接近し現化し得らるべきものなることを記憶せざるべからず」と考へられた。(二十八年、人生の價值及厭世主義)

#### 四

ペシミズムなるが故に幸福を追究し、この問題を追究することによつて自覺せる人格(個我)の問題にまで到達した樗牛は、道德的理想を主觀的な立場に於て説きながら、この全體と個との關係を如何に辿るのであるか。第二期の極端な國家主義と第三期の極端な個我主義との間の大きな「振れ」は既に第一期の彼の倫理說に於て準備されてゐた。かうした彼が日清戦争後明治三十年に至つて國家主義・日本主義を掲げるやうになつたことには、やはり彼自身にとつては必然的なものがあつた。それは、前述の如く「理想は現實を通してのみ達せられ、個人は國家の手段であり、國家を一つの人格

と考へる」ところから來てゐたし、この他に幸福は人間の「盡力」と闘争と犠牲とによつて達成されたとした事にも關聯がある。即ち彼は三十年になつて個人の自覺による自己現化の實踐を國家といふ人格の中に移し、國民的自覺の中に「平等即差別の妙境」を出現しようとしはじめたのだ。「吾人は現世に生息す。百般の改善進歩は悉く皆現在に就て爲すべきのみ。……若し世に理想なる者ありとせば、そは現實世界の自然的徑行によりて到達せらるべきのみ。」(三十年、日本主義)それ故に現在を否定することを本質とする超越的な宗教は一切排斥せられる。こゝに彼のキリスト教・佛教排斥論が展開されるが、この時代には國家の意義も一段と理論化を得て來る。「蓋し國家は人類發達の必然なる形式なり。……夫の人道若くは人類的情誼なるものは……やゝ發達し來りと雖も、之れはた國家の完全なる成立と共に初めて其萌芽を發したるもの、國家的道德を外にして別に人類的情誼なるもの之れ有らざるなり。夫の人類的情誼の最高標準として認むべき國際公法の如きも、之を執行するの主權なきを以て、所詮各國民の高尙なる道念に訴ふるの外無きなり。而して是の如き道念は國家の完全なる統率の下に於てするに非ざれば決して其發達を見るべからざるなり。」(同上)今日において「世界王國」の成立の期待が持てない以上、國家こそは「人生寄托の必然形式」であり「道德の標準」である。またたとへ世界王國下においても國家は「萬有發達の原理」たる差別の中の國家たることは失はぬ。かくて彼は日本主義を國民的實踐道德の原理として強調した。だからこの國家主義時代にも第一期の中心問題であつた個人の幸福、厭世的現實觀の上に立つた理想主義に發する幸福の追究といふ點は依然として繼續してゐるのであり、むしろこれが依然として中核的問題であるとも云へる。「國家の職分は社會の平和を保ち幸福をすゝむるにあり。其國外に向つて獨立を保ち權勢を張るは畢竟自國と利害を殊にする他の勢力の侵凌に對して、國民の自由なる發達を擔保するに他ならず、所詮國家は人類生存の目的、即ち人生の幸福を大に圓滿に實現せんが爲に建立せられたるものなり。別に個人を離れて初めより國家なる形式ありて吾人の自由なる活動を拘束したるに非ず。」「己に人生の幸福といふ。之を主觀的に見る時は畢竟個人の幸福に外なら

す。……然れども之を客觀的に見る時は個人の幸福は……一般人類に關係するところ少からず。」(世界主義と日本主義)だからこの時代に於ても主觀的・客觀的の二つの立場が常に動搖し闘はせられて來るし、個人の幸福の主觀性がともすれば基本的なものに置かれようとする。この克服のために樗牛は更に主觀・客觀を歴史的な發展的關係から現在に位置づけんとした。客觀的な自然崇拜の時代・主觀的な内面理性覺醒の時代・客觀的世界主義的キリスト教時代を経て國家の自覺による中正(主觀即客觀)の現代へ、そして「國家を以て倫理の標準とする所の國家主義の道徳は、常に人文史上最近の建設にかゝるのみならず、又最終の發達ならずむばあらず」(世界主義と日本主義)。かくて彼にとつて國家の機能は個人の幸福實現のための歴史的發達の必然の結果に他ならないと考へられた。

而してかゝる歴史的必然性の認識からは帝國主義的支配もまた歴史的な法則性において認容せられざるを得ず、これを他にしては國家は崩壊し去るであらう。ローマの強大は「チペロ河の七丘府は世界的王國の中心として絶對的權力を有すといふ觀念はあらゆる手段を以て屬國間に普及せられ」、「絶對的權力を拵みて世界に號令した」事實によつて保たれ、その崩壊はこの觀念の破壊即ち蠻族に市民權を附與したことによつてひきおこされた。(我國體と新版圖)それ故「歴史の研究は吾人をして左の如く斷言せしむ。曰く凡そ其領土及植民地の膨脹と帝國主義の勵行と相伴はざる國家は必ず衰亡せむと。是れ吾人の私見、臆測に非ず、三千年來の歴史が事實に據りて明白に證明する所なり。」(帝國主義と植民、三十二年)そして「凡そ國家が其版圖を擴め植民地を造るは畢竟自國の強大富榮を希ふが爲にあらざるや。自國の強富のためになされたる征服若しくは植民にして(世界の人類を平等視し、其間に主従内外の差別を樹てざるにより筆者註)却つて自國の衰亡を來さむが如き事あらば、其所謂人道の大義なるものは寧ろ國家の大罪惡に非ざる乎。」(帝國主義と植民)と考へられて來る。こゝに明治における日本をとりまく國際情勢の彼の國家主義に對する反映が見られる。

彼の排外的愛國心もキリスト教嫌ひも既に少年期から見られてゐた。そしてそれが倫理說の理想主義の問題と合すること

とによつて今や彼の國家至上主義・民族精神統一論にまで生長して來た。もしドイツ流觀念論がドイツ絶對主義に照應する觀念形態であるとするならば、帝國憲法と教育勅語とを根本精神とする彼の日本主義もその限りで明治絶對主義の理論であるだらう。たゞこの場合でも、かゝる理論は彼自身に於て必然的な理論的展開の結果であつたこと、それ故キリスト教排斥も、井上哲次郎のキリスト教排斥運動が二十五年であり、日清戦争の開始が二十七年であつても、彼の國家主義は、せいぜい二十八年以後でなければ成立しなかつたのであること、だから彼の國家主義は彼のロマンチズムの一表現でもあり、彼自身の内面的な問題である。そこに理想主義的な個人の幸福の概念が、いひかへれば近代個我の自覺の展開が個我の擴大即國家權力の關係に於て一つの飛躍を示して來てゐるのであつたことは注意しなければならぬ。

而して彼の國家主義の内面的必然性と並んで、外的にその意識を強めたものは「人種競争として見たる極東問題」に示される、日清戦争觀と民族危機觀である。日清戦争は當時の大部分の國民にとつて義戰であつた。この戦争を現在から歴史的に考察すれば種々なることも云へるであらう。然し幸徳秋水ですら「帝國主義」を著したのは三十四年のことであつた。内村鑑三においても非戰論は日清戦争の「結果」を見、米西戦争による米國の政策の變化によつてよびさまされたのである。「私もついこのごろまで戦争の悪いといふことがどうしてもわからず、キリスト教を信じて以來ここに二十三四年にわたりしも、私も可戰論者の一人でありました。現に日清戦争の時に於いては、今とはちがひ、歐文をもつて日本の正義を世界に向つて訴へんとするが如き者はごくごく少數でありました故に、よせばよろしいのに、私は私の廻らぬ鐵筆をふるひまして、『日清戦争の義』を草してこれを世に公にした次第であります。」(内村・余が非戰論者となりし由來、明治三十七年)「人種競争として見たる極東問題」で樗牛は、世界史を通じて「アールヤ人種」が「非アールヤ人種」を攻撃し來り、世界の帝國主義が最後の一國としての日本を包圍しつゝある情勢を述べた後次の如く云つてゐる。「嗚呼日清戦争なるもの、何が爲に起りしや。朝鮮の獨立を扶翼し東洋の平和を維持せむがために作されたりと云ふに非ずや。朝

鮮の獨立、東洋の平和、是れを以て名とするの戰は天下の義戰なり」と。これを當時の爲政者の御題目に踊らされたものと假定しても次の語は誰でも云ひ得ることではなかつた。「然れども吾人は是の義戰を闘はむが爲に支那帝國を再び起つ能はざるべく打撃したるに非ずや。吾人實に是を悲しむなり。支那は吾人と同人種に屬する唯一の帝國に非ずや。……吾人の日本と支那帝國とは世界における最後のツラン人種の國家として相抱擁し相提擲して其の運命を共にすべきことを誓ふべきに非ずや。支那は吾人の唯一の同胞なり。……吾人は當に來るべき兩人種最後の大格闘を眼前に望みながら、是唯一の同朋に大打撃を加へて、再び起つ能はざらしめ、而して自ら快しとすべきなる乎。嗚呼支那を半死せしめたる吾人は自ら其一手を斷ちたる者に非ざるか。思ふて茲に到れば、吾人の誇りとする所の日清戰爭は畢竟極東の奇禍、ツラン人種の大不幸に非ずや。」そして三國干涉、列強の武力は「東洋の局面を壓して以て事局の急轉を耽視せり。……人種競争の最終の大格闘は其れ我島帝國にあらむか。」

## 五

第二期國家主義時代の樗牛は三十年四月第二高校教授辭任、博文館に入社、且つ「太陽」の編輯に従事した時代で健康も順調、旅行もしてゐる。ジャーナリストとしての彼の立場が彼の論陣を威勢のよいものにし、時流の指導者としての氣分的昂揚をもたしめたことも内村の例などに似て否定は出來ない。そして三十三年八月咯血して東京駿河臺佐々木病院に入つてから病勢はすゞみ、以後興津、大磯に病苦と孤獨の中に過ぐすことになり、三十四年からの第三期が來る。この第三期のロマンチック・エゴイズムを彼は自己の精神の自然の展開と云ひ、内的な必然性を認めてゐるのであるが、具體的にはそれは如何なるものであつたか。前掲の三十四年四月二十四日のベルリンに居る姉崎嘲風宛の書簡の中にも云つてゐたやうに、彼の「ロマンチズムの臭味を帯びて居る一種の個人主義」も日本主義や國家至上主義の見地を打破るべき「理

由」はなかつた。たゞ當時の國語改良・國字改良・言文一致、風俗改良等、「道德、教育、もしくは社會改良に關する今の人の説には、殆んどすべて、満足出來ぬ様になつた」のである。このことは國家主義に立つ實用的な幸福の追究に満足出來ぬことであり、彼の人生觀の理想主義的な二元的矛盾關係の中の客觀性が退いて主觀的な道德理想の立場が進出して來たことを意味する。主觀と客觀、個人的自我と國家的自覺の間の「振れ」が今や再び主觀的、個人的なものへ戻つて來たのである。そしてその「振れ」を戻らせた直接的原因は痛苦と孤獨、殊に「死との直面」にあることは勿論としても、尙それがロマンチック・エゴイズムにまで形を取ることに、第二期からの、更に第一期からさへの内面的な關聯がなければならなかつた。その基本線は彼の本來的な、また明治中期のロマンチズムにあり、幸福追求のための個我が、一度國家的自覺への冥合一致の妙境を志向し、其處に自己の極度の擴大と個我を超越する意志とを經驗して、再びこの擴大され超越した意志を、人格的個性的なものに求めるに至つたのである。主觀から客觀へそして兩者を止揚した意味での大いなる主觀（個我）へ、この彼の思索の原型はドイツ流觀念論者として當然のことながら、種々なる變形を以つて彼の理論に應用されてゐるものであつた。ニーチエ、日蓮の發見もこの意味で考へられるのであり、價値の創造者・その實踐者としての強い個性のみが第三期の彼の認めるところとなつて來る。

第二期に於て彼は口を極めて國家主義を説き、國民精神の統一を叫び、國民文化、國民的詩人の出現を要望した。それは一つには彼の内面的な自我擴大の要求と一つには國際情勢における民族危機觀から來てゐた。然し一面このことは十九世紀文明を虚偽罪惡と見、（罪惡の一千八百九十年）日本の社會があらゆる面で沈滞してゐることに對する彼の焦慮でもあつた。「宗教の無力なる今日の如きはあらず、教育の無力なる今日の如きはあらず、社會的制裁の無力なる亦今日の如きはあらず。……國民道德の統一を目的とせる幾多の主義幾多の團體は起りたり。然れども未だ會て救世の使命を自覺して一代の木鐸となれるものあらざる也。國民的道德は依然として混沌たる過渡期の中にあり。忠孝の名喧しく唱へられて其

實却つて擧らず、法治の制度立つて人却つて法を輕んず。生活の上においては過酷なる嚴肅主義に非ざれば則ち教權の盲目的歸依あるのみ」。(本年の二大問題、三十三年) 其處に個人の自覺・實踐が終に發見出來ないことを彼はあらゆる箇所で叫びつゞけてゐる。また第一次産業革命後の經濟的發展に伴ふ物質文化の傾向も、精神主義の彼に取つては耐えがたいものであつた。「今や虚榮を誇るの風は凡ての社會に浸潤せり。富めるものは其の富の人に知られざらん事を是れ憂へ、富まざるものは其の富まざることの人に知られん事を是れ恐る。金錢は凡ての物の單位となれり。美、品位、威嚴、凡そ是れ等のものは、金錢の多寡によりて秤量し得ざるは無しと思惟せらる。あはれ無趣味の世なる哉」。(虚榮の世、三十二年) 會つて眞・善・美の價値を求めてこれをこの世に發見せんとして、文藝と倫理と哲學とにあこがれ、これを國家主義の中に國民の幸福として擴大し樹立せんとした樗牛は、今やすべてに失望せざるを得ない。それはこれより少し後、殊に日露戰爭後に出た一群の反近代主義者たちにも通ずる感慨であつた。異質的な模倣的の西歐物質文明の決定的な流行の俗惡さの經驗は明治初期の西洋崇拜を一應清算した中期の人々によつて始めて自覺されて來たものであつたと云つてもよい。

「本邦思想界の現狀について何事をか君に言ひ送るとせば、そは吾が不平を書き連ぬるに外ならざるべく候。されど吾等の如き時代の畸形兒よりその不平を取り去らむは、取りも直さず其の言論を取り去るに等し。……一言を以て是れを云へば本邦の思想界は餘りに平氣に候……今の思想界の煩瑣と平和と單調と凡俗とは何時まで吾等を欺き吾等の精神に安慰を與へ得べしとするか……所詮は人々自ら悟るの外無しと存じ候」。(感慨一束、三十五年八月) かくては要求されるものはたゞ「人」である。個人としての自覺を國家的自覺の中に見出し國家を昂めることによつて個人を昂めんとした企圖がすべて不満足な結果を示す以上、今や要求せられるものは再び強力な個人的意志である。「實行家……觀心自覺の上に立脚せる意力あり、情熱ある實行家」である。(現代思想界に對する吾人の要求、三十五年一月) そしてかうした現狀を前にしても、第二期における彼は國家主義を否定する「理由」は有たない。「不滿」に對して闘ふのみである。だが一度「所詮

は悟るより他なし」と云ひ、「實踐・創造の人格」によびかけるに至つて、彼は第三期に突入する。この時期に彼は學智・道徳を否定し生きることそれ自體に價値を見出し完全なる「自己現化」の境地に入る。それ故この態度は自然主義的とも云へるものとなり、生きることが目的そのものである本能主義を唱えるに至る。そしてこのための主体としての「觀心自覺」の人格主義への立場の轉換は同時に第二期における彼の「不滿」を「否定」にまで變質させてしまふのである。前掲姉崎宛の「感慨一束」に彼は引きつゞき次のやうに云ふ。「自ら悟らむと欲せば先づ自ら疑ふに若くは無し。個人は個人の存在を疑ふ。其の何の爲に生き又何の爲に生きんとするやに就いて眞摯なる考察をめぐらせよ。……社會も亦其存立の根據を疑へ。殊に國家は其の憲法と法律と廣大なる版圖と強威なる軍備とを擁して何の爲に存在するか又存在せざるべからざるかを疑へ」。そしてこゝから國家主義と道徳主義とに對する全面的な批判的な立場が生れ、その制約を斷ち切ることによつて新しい生の根據としての「エゴイズム」が自覺されて來る。そしてこの「疑惑」こそ明治三十五年前後の絶對主義機構のもつメカニズムに對する「個人」の側からの本質的な問題であつたことは多くの例證が知られてゐる。

## 六

○人を獸にすといふや、人は最も寧惡なる獸なり。

○道徳は價値なり。然れども價値は道徳のみに限らず。……人の最大の幸福は最大なる價値の存する所に存す。

○價値は價値を製造する者の專有物なり。——價値なき所に道徳なし。即ち道徳は道徳を造ることの出來る者にのみ言ひ得べし——世間の善惡は習慣上の空名のみ。人生の最終の判斷は善惡にあらずして幸、不幸なり？ 吾を裁くものは吾人のみ？

○人は國恩に死すと云ふ。誰か死ぬる程國恩の有難きを感じしや、——國と國と戰の時は野獸の群の相争ふのみ、國家は

野獸の大なるもののみ？

○國家は疆土を大にして何にする？ 軍備を大にして？ 國家と個人（個人は其所謂道德を以て國家の不道德を助く）

○人、臣下と云ふ。臣下とは何の意味ぞ——帝王の尊貴は何處にある——（精神上の所依は外にあり……）（手帳・斷片、

三十五年二月）

手帳に斷片的に記されたこれらの數句こそ、第三期の彼の内密な心境を如實に物語るものであり、？の多いこの思索は第二期からの自己脱却のたど／＼しい途を示してゐる。そして十一月にはこの一面が文學の評論にも現れて來た。眉山の「野人」に對する批評がそれである。「國家は頼りなき老農夫より其の一人息子を國家の爲と稱して兵役に就かしめ戰場に臨ましめ、敵彈に死せしめた。郷黨隣保はみな／＼國家の爲と稱して一人息子の戰死の爲に老農夫を祝した。學校の教育家は國家の爲に討死せる兵士は、上衫謙信よりも武田信玄よりもえらいと言つて老農夫を喜ばせた。然しながら死せる信玄を子に持たうよりは、一人息子の生きて歸つた方が如何程老農夫にとりて喜ばしかつたであらうか。「人は國家の爲と云ふ。成程國家は有難いものでもあらう。自分は何の故とも知らぬが、兎に角其の子を國家の爲に捧げたのが國民とやらの本分であつたであらう。然しながら戰爭だになくば、國家の爲と云ふだに無くば、我子は無事息才であり得たものを。是の現在の悲みはトテモ國家の爲と云ふ様な聲ばかりでは打消す事は出來ぬ。斯うなれば愚なる身にも疑ひも起る。何故國家と云ふものは我等の杖柱とも頼む一人息子をまでも奪ひ去つて、そして是を戰場に死せしむるのであらうか……」

（雜談。三十五年十一月）

この「雜談」は彼の最後の言葉と見てよいものであつた。其處にはゴリキキについて十九世紀文明批評家として高い評價を與へ、「ゴルキの作は今の我邦の批評家の雷同する如く、罪惡浮浪の外に何物をも語らざる様のものでは決してない。若し欲するならば我邦人の如きは、是によつて多大の教訓と箴規とを受くることが出来る」といひ、その雜談最後の

樗牛における内面的必然性について

條は、人を脱して神となる、己れの小さきを悟る所以である。人のまゝにして神となる、己れの大きいなるを信する所以である。

に終つてゐる。第三期の作品としては「嗚呼凡俗改革」・「美的生活を論ず」・「人々自ら悟らざるべからず」・「道義亡國」・「心に會するもの唯々是れ心」・「言論畢竟人物のみ」・「道學先生の世界」・「罪は貧民に在り」・「國家の無情」・「天才の出現」・「天才の犠牲」・「天才無き世界」・「平等主義と天才」・「ニイチエの批難者」・「ニイチエの歎美者」・「性欲」・「性欲の動くところ」・「性欲の醇化」・「眞の教育、眞の道德」・「沉後録」・「先づ人たらむことを要す」・「現代に對する吾人の要求」・「日蓮上人とは如何なる人ぞ」・「日蓮と基督」・「イゴイスト」・「日蓮上人と日本國」・「罵倒録」等その題名のみにも彼の思想をうかふことが出来るものが多い。「吾人は須らく現代を超越せざるべからず」といふ有名な句も三十五年十月の「無題録」の中の一句であり、その全文は次の通りである。現世に於ける一切の學智と道德とは、其の根柢に於て既に現世を是認す。彼等は現世を超越せずして附隨し、審判せずして讚美し、戒飾せずして阿從す。一代の文教詮じ來れば現世の註釋に外ならざるのみ。山に入て山を見ず。此の世の眞相を知らむと欲せば吾人は須らく現代を超越せざるべからず。斯くて一切の學智と道德とを離れ、生れながらの小兒の心を以つて一切を觀察せざるべからず。

この小論においては樗牛の各時期の個々の思索を詳細に検討することは試みられてゐない。たゞ餘りにも激しい彼の思想といふよりは立場の變化についての内面的關係について素描を試みた、いはば樗牛ノートとでも云ふべきものである。内面的關係といつても、各期の思想は夫々に今少し密接にその發展關係を辿ることが出来るが、今はその餘裕がない。例

へば第一期については、「人生終に如何」の疑惑から初まつて「文學及び人生」における眞・善・美の價值觀へ、そして「厭世論」や「人生の價值及び厭世主義」・「道德の理想を論ず」などを通して見られる彼の理想主義と幸福追究の問題が辿られる一方に、「老子の哲學」や「印度文學の研究」があつて「東西二文明の衝突」の問題や「現今の我學術界における歴史的精神の欠乏」など明治中期の文化の問題に對する彼の意見をも見ることが出来る。このことは第二期についても第三期についても云はれるけれども一切省略した。

樗牛の思索目體はアカデミズムの眞が強く、また一種の美文家であつて、そのためか思想内容は形式的であり單純であり、矛盾も多い様に思へる。例へば「美的生活を論ず」などを一讀しても、この傾向は可成明瞭である。然しそのために誤解めいた非難も生じ易い。この「美的生活論」に對しての長谷川天溪や島村抱月の批評なども、その批評目體は樗牛の文章よりも着實で常識的で、よく樗牛の論理的矛盾を衝いてゐる様に見えるが、樗牛の眞意は却つて失はれてゐると云つてよい。特に第三期の彼の思想などは、むしろ一種の悟りのやうなもので、禪的な氣分をすら漂はせてゐるものだから、これを單に論理的に考へることは無意味である。

然しそれにもかゝらず、彼の思索の道は時代の傾向と餘りにピッタリしてゐるのである。そのために或る人々からは時代迎合的だとも考へられかねない。彼の第二期のみを見れば彼程強烈な國家主義者はないであらうが、それなら第三期の國家觀をどう解釋したらよいかが問題になる。だから彼の國家主義論を他のこの時代の國家主義の系列に入れて論ずることは出来ても、これを以つて彼を國家主義者とのみ限定してしまへないものが残る。要するに彼はブチブル・インテリの立場に終始し、この立場から個人の幸福を求めて彷徨した人であつた。そして彼をして個人の幸福を追究させて終に一種の本能主義と稱せられるものまで追ひやつたところに明治の政治的・文化的な性格がある。だから亦それが樗牛を時代から切りはなせないものにしてゐるわけであつて、彼の本能主義はこの時代の文藝上における自然主義の問題と

密接な關聯を有つてゐる。然しこのことは彼が彼の心境として自然主義的であらうと努力したといふのではない。彼は彼の思索の必然の結果として其處に到達したまでの事であるし、時代から超越しようとするのであらうのである。學智・道徳は彼の第一期、第二期では彼の生命とも云ふべきものであり、現實の進歩改善のための唯一の武器であつたものであるが、それをも彼は第三期で否定してしまつた。それはある意味で國家意志への絶望でもあり、啄木流に云へば時代の閉塞を樽牛は感じてゐるといふことが出来る。そしてこの時代を超越することによつてはじめて彼の目的であつた批判的精神が本質的なものを獲得してゐることは、前掲の第三期の彼の考へ方で明かであらう。啄木が樽牛を精神的な恩人と考へてゐることも、かう考へると單に文藝上のロマンチズムの系統關係についてだけの事ではないことが考へられる。<sup>(1)</sup>唯啄木の場合は、その時代閉塞を考へることによつて次第に社會階級的なものに接近してゆき、社會主義的な立場を取り初めるところまで到達することが見られるが、樽牛はドイフ流觀念論者としてあくまで個人主義的であつた。こゝに彼における近代的自我の問題が提起されてゐることも重大であつて、彼にあつてはこの個人主義を極端に押しつめてエゴイストになることで、當時既に感じ初められてゐた時代閉塞的なものを批判し、これに抵抗することが出来たといふことが出来る。これには時代も亦啄木よりもそれだけ若く健全であつたといふ理由もある。時代と個人、内的な發展の必然性と外的環境との問題は思想史のいつもかわらぬ重大な問題である。樽牛についても、外的な環境・社會・時代の傾向などとの關聯の詳細な検討が必要であることは云ふまでもないが、こゝでは其處にまで到り得なかつたことを遺憾とする。

(昭和一九・五・一三)

(1) 例へば啄木の日記、明治四十一年七月六日の條「金田一君

と語つた。明治新思潮の流れといふ事に就いて、矢張時代

の自覺の根源は高山樽牛の自覺にあつたと語つた。先覺

者、その先覺者は然しまだ確たるものを撰まなかつた。...

樽牛に目をさまして、戦つて、敗れて、考へて、泣いて、

結果は今の自然主義(廣い意味に於ける)！」

## On *Chogyu's* (樽牛) Thought

By Y.Nishio

*Chogyu* had three stand-points in the life-history of his thought. Each of these three shows grand leaps. Throughout these leaps, however, there runs his essential tendency, so we can find the inner necessity in these changes of his thought. He was a romanticist, and endeavoured to pursue the individual happiness in this tendency. His Nationalism is only an expression of this thought. But he found disappointment in his Nationalism, and in his later years he rediscovered his own life in Egoism. Many people fall into a misconception, by fixing their eyes on only one epoqe of his thought and defining him as a Nationalist.