

島崎藤村の思想展開

——近代の運命——

吉村善夫

目次

序論	藤村の学問・思想観
本論	藤村の思想展開
第一章	近代精神
第二章	ローマン主義
第三章	自然主義
第四章	印象主義
第五章	象徴主義
第六章	デカダンス
第七章	国学思想
第八章	諦念と執念

注

序論 藤村の学問・思想観

島崎藤村が詩人として出発し、後に小説家となったということについては、誰しも異論のないところであろうが、彼は同時にみずから学者、思想家をもって任じていたように思われる。といえ、多

くの人々は、私をいたずらに奇矯の言を弄するものと見なすかも知れない。実際、藤村愛好家たちの中にさえ、藤村には思想といえるような思想はないと言う人がすくなくない。藤村の本領は思想以外のところにあるというわけである。このような一般の通念の存するのは、理由のないことではない。藤村は自然主義文学の代表的作家とされている。ところで、自然主義は人生の没理想的純客観的描述を主張する（とされている）。とすれば、自然主義作家を思想と結びつけることは、はじめから不可能な企てということになる。ことに藤村は自伝的作家であり、その主要作品は彼自身の過去の一時期を描いたもので、しかもその内容は平凡な日常的事件の起伏が主であって、思想と結びつく要素が乏しい。それゆえに、数ある藤村研究もその自伝的作品の裏面にある彼の実証的研究、いわば戸籍調べのようなことにしのぎをけずり、彼の思想を云々するものはきわめてすくない。

けれども、藤村自身は、第一に自分のことを自然主義者となえたことは一度もなく、また当時の自然主義論争に参加して没理想的純客観的描述などという主張をしたことも一度もない。そのみか彼は——「僕だつて左様無暗に西洋を難有がつて外國の學問をした譯でも無いサ。（中略）僕ばかりぢやない、一緒に學問をした僕等

の國の青年は皆なそれだ。(中略)要するに僕なぞが長い間かかつて外國の言葉を學んだり、外國の本を讀んで見たりしたのは、唯西洋を模倣する心からでは無い。何卒して觸れて見たいと思ふものがあったからだ。言つて見れば、まあ近代の精神だ——エスプリ・モデルンといふやつだね。何卒して、人として眼を覺ましたい、それが半生の學問の窮極の目的だった」(2)と言う。これによれば、彼はその半生を「學問」に費したと自認していたわけであり、その意味で彼は自分を「學者」ないし「學徒」をもって任じていたと見なしても、決して奇矯の言ではあるまい。しかもその「學問」が無思想的な自然科学ではなく、近代精神を探索するための學問であつたのであるから、彼は思想的探求者をもって自任していたと解さなければなるまい。

この自任は右の文章だけに孤立したものではない。彼は——「新しい學藝に浸つて行く悦び」(3)とか、「學問や藝術の波の置いて行った貝を尋ね廻る人」(4)とか、——小説の中ではあるが、明らかに彼自身をモデルにした岸本について——「多年彼が志した學藝」(5)、「學藝に心を寄せる岸本のやうな男」(6)、「旅窓で獨り學藝に親しんだ」(7)、「學問や藝術と女の愛とは兩立するか」(8)、などというふうな、いつも學問と芸術を一つに結びつけて、それを自分の探求の目的と言ひなしている。また——「私達と同時代の人達の多くはいづれも精神の漂泊者ではないか、思想上の旅人ではないか」(9)と言つて、その學問が思想的探求を意味することを語っている。

これらの用語法が自覺的のものなのか、それとも無自覺的のものなのか。自覺的のものであれば、言うまでもないことであり、無自覺的の不用意なものであれば、それはそれでまたその用語法が無意

識化されるほど根深いものであることを立証している。いづれにしても、藤村は自分が單なる小説作家ではなく、同時に思想的探求を志して學問する者、あるいはその小説は學問にもとづく思想的探求の所産であるという意識をもちつづけていたものと推定される。

けれども、そのような藤村の自意識はともあれ、彼を思想家だとか學者だとかと言ひなすことは、藤村賛仰者といへども氣がさすであらう。小説家であつても、たとえば夏目漱石を學者や思想家として取扱つても、人々は決して不思議に思はず、彼が文学博士の学位を授与されたことをむしろ当然のことと見なしている。それは彼の學者の経歴、ことにわが國の最高學府と見なされている東京帝國大學の講師であつたという事実や、その小説の術学性に由来する点もあるであらうが、實質的にも彼には『文學論』や『十八世紀英文學』や『英文學形式論』などという學問的業績があり、また『文藝の哲學的基礎』や各種の社会批評めいた講演に思想的要素があらわに見られるからであらう。ところが、藤村にはその種の學問的業績は一つもなく、彼は根っからの小説家である。もっとも、彼は小説のほかにも数多くの感想集を著わしているが、それも文字通りの感想集であつて、學問的研究とは義理にも言えず、また思想と言へるほどに明確な思想を含んでいもしない。それにもかかわらず、彼はみづから學者、思想家をもつて任じていた。この喰いちがいは単に彼の自己誤認に歸してすませることはなく、むしろわれわれの常識的な學問・思想観に根本的な再検討を促す事實であるように思える。

われわれの常識的な學問観・思想観は西洋近代のそれを受けつづものである。その内容の何であるかは厳密に規定する必要がなからう。ここでは常識を問題にしているのであり、常識は常に漠とし

たものであって、厳密な規定を求めはしないから。その常識によれば、学問とは——その専門分野によって多少の相違はあろうけれども——厳密に論証された事実にもとづく理論体系というようなイメージをもつ。その原型は数学であり、ほかの諸学問は、自然科学はもちろん、人文科学や社会科学でさえ、数学的形態に近づくことを念願としているようである。先に漱石を引合いに出したから、ついでにもう一度それをすれば、彼の『文學論』はあらゆる文学的現象を「 $Y+X$ 」という公式で説明しようとしているが、これなどはその適例といえよう。

ところが、ここに興味のあることは、漱石が後にこの『文學論』をみずから「學理的閑文字」^③として貶視したことである。それは彼がその文学的「創作」と比べてのことであるが、多くの世俗人はそのどちらも実人生にとつては閑文字にすぎないと言うかも知れない。けれども、彼がどのような意図をもって「創作」に打ちこんだかを解明すれば、彼の言う意味が了解されよう。はじめ彼は学理的研究の齷を散じる余技として文学的「創作」を試みたが、『草枕』を書き終わった頃からは、「維新の當時勤王家が困苦をなめた様子を「見」^④で、すなわち命がけて「創作」に取組もうとしはじめた。彼は金力や権力を敵とし、「創作」を通してこれに挑戦した。『二百十日』、『野分』、『虞美人草』がそれである。その戦いにおいて彼が積極的に主張したのは「道義」であるが、その「道義」の内容は封建的なものであった。ところが、やがて彼はその封建的道德の偽善性に気づき、「反対に自己への忠実を基本とする自然主義的道德へと傾斜していく。が、それを推進していくうちにその破綻を経験し苦悩を重ねたすえ、ついに「則天去私」という一種の宗教的境地に辿りついた。これを一口に言うなら、彼はその文学的「創作」にお

いて真剣に人生探求を行なったのである^⑤。彼が『文學論』を「學理的閑文字」と称したのはその序文の中においてであるから、恐らく明治四五年五月に『文學論』が出版される直前のことと推測されるが、その頃の彼は『彼岸過迄』を執筆中であった。すなわち自然主義的道德の破綻に苦悩し、その克服を模索している最中である。したがって彼がその時に「創作」と言ったのは、右に述べたような人生探求の苦闘を意味したわけである。とすれば、彼が『文學論』を「學理的閑文字」としてみずから貶視した理由は容易に了解される。真剣に人生を探求する者にとっては、この自己の緊要な要求とはかわりない『文學論』のような学理的研究は閑文字と思えるであろう。であるから、彼が朝日新聞社に入社して、人生の探求をこととする「創作」を本業とするようになってからは、この学理的研究を放棄したのである。

ところが、世にはその学問を本業として、これに献身する学者がすくなくない。彼らがあえてこの閑文字を弄するのは、「学のための学」「眞理のための眞理」というアカデミック思想を信奉しているからであろう。そして世間ではその学問が実人生にかかわりのない浮世ばなれした閑文字であればあるほど、それを学者らしい学者と見なして尊敬する。けれどもそれは世人が「学のための学」という思想を理解し、これを承認しているからというわけでなく、むしろ自分たちには分らない高尚なことをやっている偉い人というほどの意味の尊敬で、ちょうど患者が医者を使うドイツ語に威圧されるのと同じようなものではないかと疑われる。また当の学者たちも「学のための学」という思想をどれだけ深く検討した上でこれを信奉しているのかは、甚だ疑問で、その多くは無反省にこの神話的思想に安住しているのではないか。そのことは大学紛争の際に彼らが

造反学生から「何のための学問か」と問いつめられて、多くは答へに窮したという事実からも推察される。既成の社会体制や人生行路に疑問をもって、根本的に新しく人生を模索しようとした造反学生たちにとっては、「学のための学」という神聖な思想も裸の王様でしかなかったであろう。漱石が学理的研究を「閑文字」と称したのは、表現は穩健でも内容は過激な造反学生思想に通じるように思われる。

このように漱石は学問の研究を閑文字を弄ぶものとして放棄し、もっぱら人生探求のために創作の道をとった。ところが、はじめから創作を本業とした藤村は、みずから学者をもって任じた。彼にとって学問は創作と離反するものではなく、むしろ「學藝」として総括しうる同範疇のものであった。というのは、彼にとって学問は人生にかかわらぬ閑遊戯ではなく、むしろ人生探求を目的とするものであったからである。はじめに引用したように、彼にとっては「何卒して、人として眼を覺ましたい、それが半生の學問の窮極の目的だった」のである。彼の学問は「学問のための学問」ではなく「人生のための学問」であり、「真理の探求」という觀念を生かすなら彼の場合、その真理は単なる事実の法則という意味の真理でなく、もっぱらいかに生きるべきかという人生の真理であった。

この意味では、同様に学問と芸術とを同範疇のものとして同じく「學藝」を志したとはいえ、上田敏らと藤村とは、その志向が根本的に異なる。それについて藤村はこう言う、——「當時自分の周圍にあつた『文學界』の同人中では、北村透谷君は既に亡くなつて居た。私はあの友人の後を追つて、もつと心の戦を續けて行かうとした。私があゝの感想を書いたと同じ號に上田敏君も長い論文を出した。上田君は純然たるエキゾチズムの立場から學藝の鑑賞を樂

まうといふのであつて、上田君と私との出發點の相違が明瞭に感じられて來た」(三)。この相違は、学芸の美的鑑賞と学芸による人生探求との相違である。

それはさておき、右に述べたように学問の目的が異なるから、藤村の学問の内容や形態はアカデミックな学問のそれとは異なる。アカデミックな学問は物理学や化学や生物学、あるいは日本文学や英文学、経済学や社会学などという専門分野に分化し、その専門分野はさらに細分に細分を重ね、はてはシラミやダニの専門家、あるいはシェークスピア学者や万葉学者などという特殊専門家が生まれ、それが立派に学者として通用する。漱石が乱暴にも——「博士なんていふものは、やつてゐることはいくらか知つてであらうが、其外のことは一切知りませんといふ甚だ不名譽千萬な肩書だ」(三)と言つたのは、この種の学者を念頭においていたのかも知れない。ところが、藤村の学問には専門分野というものがない。彼は外国語としてはまず英語を習得したが、彼はその英語によって、漱石のように英文学を専攻したのではなく、それによって近代精神を学びとろうとしたのであったから、英文学だけでなく、むしろ後には主として英訳されたフランスやロシアの大陸文学を学んだ。翻譯を利用することは、すでに専門学者としての資格を欠くことを意味するが、彼はそのようなことを意に介した形跡がない。しかしまた一方では、彼は芭蕉や西行をはじめとする日本文学にも親しんだ。そのように彼の学問なるものは実に雑駁で、それは常識的な意味で学問といえるような種類のものではなかった。彼はそのような自分の学問態度をこう説明している——「僕だつて左様難有がつて外國の學問をした譯でも無いサ。成程、好いものでありさへすれば、假令いかなる國のものであつても、躊躇せずこれを受納れようとはした。英吉

利のものでも、獨逸のものでも、佛蘭西のものでも、それから露西亞のものでも」(三三)と。ここで「好いもの」と言うのは、彼の人生探求に役立つものという意味で、あの雑駁さはこの窮極の目的によって統一されている。そしてこの窮極の目的のために、彼は単に右のような書物からだけでなく、同様に絵画彫刻などの美術品からもさらには実人生や自然からも多くのものを学び取った。それは一々引証するまでもなく、彼の感想や小説から容易に察知される。彼の学問はこういう性質のものであった。

もちろん、このような種類の勉学は藤村にかぎらず、およそ人間である以上、誰もが行なうことであろう。ただ多くの人々はそれを必ずしも学問とは見なさず、せいぜいのところ人生勉強と称するくらいであろう。ところが藤村はそれをあえて学問と呼んだ。それは藤村ひとりの大げさな呼称とも見えそうである。

けれども、わが国の伝統をふりかえてみると、このような学問観は決して藤村ひとりの特殊な考え方ではない。むしろそれはわが国の長い伝統を受けつぐものと言えよう。古来からわが国で学問といえ、主として儒学や仏教学を指した。儒学は修身、齊家、治國、平天下という聖人の道を教えるものであり、近代的な言葉で言いかえれば、人生探究の学である。仏教が人生探究の道であることは言うまでもない。徳川時代に新しく起った国学も前二者とは異なる方向へ向う人生探求であった。とすれば、藤村の学問観は、自覚してのことか否かは別として、この伝統を継承するもの、あるいは回復するものと言えよう。藤村の父正樹は藤村の少年時代に彼のことをつねづね——「三吉〔藤村〕は一番学問の好きな奴だで、彼奴だけには俺の事業を継がせにやならん……何卒して彼奴だけは俺の子にしたいもんだ」(三三)と言っていたという。この「學問好き」の

実態は単なる読書好きというほどのものであったかも知れないが、平田門下の正樹にとってその「學問」とはやはり国学のことであり彼は読書好きの少年藤村にその国学の継承を期待したのであろう。

藤村は後にこのことを回顧して——「今から思ふと、父は私を矢張り文學で身を立てさせやうと云ふ考へらしかつた」(三三)と言っている。今日では「文學」というと「小説」を意味するが、当時はそのような意味の「文學」はまだ存在しなかったのであるから、ここで藤村がいう「文學」はまさに学問としての文学のことであろう。そして藤村は必ずしも父と同じ方向をとらなかつたにせよ、人生探究の学問という意味では確かに父の事業を継承したと言える。すなわちわが国の伝統的な学問観は直接に父から子へという形で藤村に伝わったわけである。

西洋においても学問は必ずしもみな人生とかかわりのない学理的研究の閑文字ではなく、すくなくとも哲学や倫理学や神学は人生の探求を本来の目的としているし、だからこそ藤村もその学問探求において西洋のものから多くの教示を受け得たわけである。しかもそれら西洋の諸学問は厳密な論理的思索によって理論的な思想体系を組織する。ところが、藤村などの人生探求はそのような思想体系をもたない。それゆえに、藤村には思想らしい思想がないと言われるのであろう。けれども、それは西洋の思想概念を尺度とした見方であり、その先入的概念を脱却しさえすれば、藤村にも思想があり、その思想の形態は西洋的思想概念の呪縛を打破する意味をさえもつと思う。藤村は、先の引用文にもあったように、「好いものでありさへすれば、躊躇せずそれを受納れようとした」と言う。彼はその受納れたものをすぐさま自分の創作の中に生かし、ことに若年の頃は盗用や翻譯と非難されても仕方がないほどの露骨さでそれをし

た。彼にとって学問や思想は人生の探求を窮極の目的としたから、これを理論体系に組織することは必ずしも必要でなく、ただそれによって自分の人間形成を推進することができさえすればよかったのであろう。つまり、思想はそれ自体が目的なのでなく、それによって形成された人間を提示することを窮極の目的とするものなのである。

そしてこの思想観は、国学者たちによれば、むしろわが国本来のものである。本居宣長は、ことごとしく理窟めいたことをあげつらうのを「漢意」として排し、「言挙げせぬ」ことをもってわが国本来の在り方とした。彼はその思想の核心ともいべき「やまと心」を理論体系として論述せず、さらりと——「敷島のやまと心を人とはば朝日に匂ふ山櫻花」と歌ってのけた。西洋的概念によれば、このような表現は思想と言えない。むしろその「山櫻花」には言いつくせぬほどに豊富な思想がこめられているのであろう。藤村はそのことを知っていたのであろう。彼は「梅若菜まりこの宿のとろろ汁」という芭蕉の句を取りあげ——「何程の旅情、友愛、宗教的な情緒、動揺に安坐する飄泊者の心などが、この短い言葉のかげに隠されてあるだらう。言ふことがなくて、こんな短い言葉になつたとしても考へるものがあらば——東西の詩歌を比較して、この短い言葉を詩想の貧しさに歸するものがあらば、それこそ大早計だ。言はうとしても言へない複雑な心から、こんな僅かな言葉がアンプレッションニステックな形を取つて生れて来て居る。そこにはわらの祖先の光つた特色が認められると同時に、苦しい複雑さが感知せられる」(16)と言っているのである。

同じことは仏教にも儒学にも言える。仏教には「妙好人」という

思想がある。それは、仏教学における煩雑で膨大な理論体系を何ひとつ知らない無学文盲の身でありながら、仏教の真精神を一身に具現している人物を指し、いわゆる大学僧よりもむしろこのような人物が真の仏教者とされたのである。儒学においてもわが国人は「論語讀みの論語知らず」として、単に儒学の理論を知るだけでその真精神を体現し得ない人物を排撃した。その真精神とは堯舜に見るような聖人の人格であり、それゆえにたとえば中藤樹は「近江聖人」として尊敬されたのである。もちろん、わが国の仏教者がみな「妙好人」であり、儒学者がみな「近江聖人」であると言うのではない。ただこのような思想観がわが国に脈々として伝わっていることを指摘し、西洋的思想観が唯一絶対のものではないことを言いたいのである。

ついでながら、わが国独自の小説形式である身辺雑記的心境小説は、しばしばその無思想性を非難されるけれども、私にはその根底に仏教的な諦観があるように思われる。その諦観はこれを理論的に展開すれば、膨大な仏教の理論体系ともなるはずのものであるが、日本人はそれを「心境」という人格的なものに結晶させたのでありわが国のような思想観をもつ国にこのような心境小説が生まれたのは偶然でないと思われる。

もっとも、私は宣長のように「山櫻花」で満足してよいとは思わない。われわれが西洋から習得した論理的思索は棄てようにも棄てられるものではなく、また棄てる必要もない。われわれはこの論理的思索によって「山櫻花」の内容を説明すべきであり、またそれは可能であると思う。けれども、そこに見られる真精神、すなわち学問や思想の窮極の目的は理論体系の形成にあるのではなく、それを自分自身の人格形成に具体化することにあるということは、必ず生

かされなければならないと思う。したがって藤村も単なる小説家としてだけでなく、日本的な意味での学者、思想家として再評価されなければならないと思う⁽¹⁰⁾。

本論 藤村の思想展開

—— 近代の運命 ——

私たちの同時代の人達の多くはいづれも精神の漂泊者ではないか、思想上の旅人ではないか。——藤村『精神の流浪』より

第一章 近代精神

島崎藤村がその文学的活動の初期に北村透谷から多大の影響を受けたことは周知の事実であって、いまさらこれを立証する必要はあるまい。けれども、透谷に対する藤村の関心はそのローマン主義的詩人の時代にとどまらず、いわゆる自然主義的小説家としての立場を確立して後も変わらなかつたということも、一応は知られている。現に彼は『文學界』時代に透谷の遺稿を編纂したが、自然主義時代になつても三度にわたつてその編集出版に關与しているし、彼が透谷について書いたかずかずの文章も、『亡友反古帖』（明治二八年）を除けば、『北村透谷君』（同三九年）、『北村透谷君』（同四二年）、『透谷君の故家』（同四三年）、『北村透谷の短き一生』（同四五年）、『北村透谷の二十七回忌に』（大正一〇年）、『透谷未亡人の現狀』（同年）、『透谷君の三十回忌に』（同十三年）、『北村透谷を憶ふ言葉』（昭和五年）、『北村透谷（世界文藝辭典）』（同十一年）など、むしろみな彼の自然主義的小説家の時代のものであるし、彼の小説『春』の青木はもちろん、『破戒』の猪子蓮夫郎や『夜明け

前』の半蔵に透谷の面影を指摘する人々も少なくない。私は、藤村がこのような形で示したその生涯にわたる透谷への関心がどんな性質のものであるかを解明し、それを通して藤村の生涯にわたる思想の展開を追跡したいと思う。

藤村は『北村透谷の短き一生』の中で——「私が北村君と短い合になつた間は、私に取つては何か一生忘れられないものでもあり同君の死んだ後でも、書いた反古だの、日記だの、種々書き残したのを見る機会もあつて、長い年月の間私は北村君といふものを見たデイして居た形である」⁽¹¹⁾と言ひ、また——「私は時々北村（透谷）君の事なぞを思ひ出しますよ。そして今以て〔明治四四年〕あの人をスタディして見ます。『春』に書いたのは、決して私や、私の友人や、北村君の夫人やなどが、あの當時ああ言ふ風に見ても、考へても居たのではなくて、後になつて後の心持でスタディして書いたのです」⁽¹²⁾（「古きを温ぬる心」）⁽¹³⁾とも言う。この「スタディ」という言葉は、彼が小諸時代にラスキンの『近世畫家論』を「こまやかに一つの山水を研究するのたより」⁽¹⁴⁾とし、ことにその雲の研究に刺戟されて氣象観測者まがいに雲の日記までつけて「おぼつかなき研究の細道をたどり」⁽¹⁵⁾などしたと言ふように、「研究」は「スタディ」に該当する日本語であらう）、自然を対象とした場合にも用いられているので、この「スタディ」という言葉に關するかぎりでは、たとえそれが長年にわたつたにせよ、藤村は透谷を興味ある人物として研究の対象にしたというだけのもので、彼にとつて透谷の意味は、『破戒』の猪子蓮夫郎の直接のモデルになつた大江磯吉のそれとさほど変わらないということになる。けれども、実際のところ、藤村に対する透谷の意味はそのような隔りをさしはさんだものではなく、もっと濃密なものであつた。藤村は

『北村透谷の二十七回忌』の中で——「これほど私が透谷のことを忘れないというのも、一つは自分の年の若く心の柔かな青年時代にあの友人と知合いになつたからでもあり、一つはあの友人の書き遣したものを纏めて置かうと思ふほど深い縁故のあつたからでもあるが、就中私があの人から感化を受けたことの深かつたからであらう。彼こそはまことの天才と呼ばれるべき人であつたと思ふ」(一三)と云うふうに、その関心が兄事ともいふべき種類のものではあつたことを明言している。さらに同じ文章の中で——「その惨憺とした戦ひの跡には拾つても拾つても盡きないやうな光つた形見が残つた。彼は私達と同時代にあつて、最も高く見、遠く見た人の一人だ。そして私達のために、早くもいろいろな支度をして置いて呉れたやうな氣がする」(一四)とまで云う。この「最も高く見、遠く見た」とか「私達のために、早くもいろいろな支度をして置いて呉れた」とかいう言葉は、この文章を書いた時の藤村、すなわちすでに『新生』にいたるまでの一連の自伝的自然主義小説を書きおせている時の藤村の立場から言われたものであるから、藤村は透谷がすでに三〇年近くも前に自然主義的精神を予見し、そのための基礎工作をしておいたと見ているものと解さざるを得ない。このように藤村がそのローマン主義時代から自然主義時代までを一貫して透谷を自分の先導者と見なしているということは、これを藤村自身の思想的発展にふりむけてみると、一般には対立する思想と見られがちなローマン主義と自然主義とが藤村においてはむしろ一つの精神に通貫された必然的な思想発展と解されなければならない、ということの意味する。

藤村研究者の中には、ローマン主義と自然主義との背反關係を自明視するのあまりであらうか、藤村がその自然主義時代にも透谷を

先導者視したのはもっぱら反面教師としてであると説明する人々も少なくない。すなわち彼は、透谷がそのローマン主義によつて現実の世界と戦い、そして惨敗したという事実を深く心に銘記し、これに鑑みて彼自身はもはやそのような無謀な戦いを挑むことをせず、むしろ現実を重んじこれに順うという姿勢をとり、そこから彼の自然主義的立場が生まれたのであるという解釈である。藤村の諸作品やその實際生活にはそのような解釈をうなずかせるような点がないでもないが、先に引用した藤村の文章は、彼が透谷をそのような反面教師として重んじたのでなく、むしろ積極的に透谷から多くのものを学んだことを告白するものと解すべきことは、明らかである。

それゆえに、藤村は透谷から何を学んだかを究明することは、藤村の生涯の思想を通貫する根本精神を解明するの一助ともなり得ようと期待される。ところが、例の「思わせぶり」と悪評される彼の漠然とした抽象的語法のために、透谷に関する彼のかずかずの文章からも彼の透谷観の具体的内容を明確に読みとることは容易でない。とすれば、藤村の全作品を透谷の思想を照合してこれを明らかにするという方法をとらなければならないわけであるが、これはさらに一層困難な大仕事であるばかりでなく、この場合に問題とするのは透谷の思想そのものではなく、藤村が透谷の思想をどう解したかということであるから、この方法は必ずしも妥当なものではない。したがって、困難とはいへ、やはり藤村が直接に透谷を語った諸文章を基本的材料として、それから彼の透谷観を探り出すよりほかはない。

藤村は自分が透谷から何を学んだかを直接には何も具体的に語っていないが、ただ——「人として彼が歩いた路は近代の生活を考へるのに取つていろいろな暗示を與へる。彼には天才の誠實があつ

た。その誠實が彼を導いて短く傷ましくはあるがしかし意味の深い生涯を送らせたと思ふ」(『二十七回忌』^(三))と云う。これから見れば、藤村は透谷から「近代の生活」のあり方についていろいろ学んだものと推測される。もちろん、彼がそれを学んだのは透谷だけからではない。彼は別のところで——「要するに僕なぞが長い間かかつて外國の言葉を學んだり、外國の本を讀んで見たりしたのは、唯西洋を模倣する心からでは無い。何卒して觸れて見たいと思ふものが有つたからだ。言つて見れば、まあ近代の精神だ——エスプリ・モデルンといふやつだね。何卒して、人として眼を覺ましたい、それが半生の學問の窮極の目的だつた」(『海へ』^(三))と云うように、西洋の学芸を通して近代精神を修得しようとしたのであるが、そこへ目を開かせてくれたのが透谷であつたわけである。そして彼は透谷が封建的遺風の濃厚な當時のわが國にありながら「天才の誠實」をもって「近代の生活」を開拓して見せたとし、その意味で彼を自分の先導者と見なしたのである。この場合、「天才の誠實」とは何か、「近代の生活」とは何かが問題である。彼自身はそれを具体的には何とも説明していないからである。

第二章 ローマン主義

藤村はこの『二十七回忌』でまず透谷の『人生に相渉るとは何の謂ぞ』の中の一節——「吾人は記憶す、人間は戦ふために生れたるを」を引用して、透谷を「戦ひの人」と規定し、——「戦ひの人としての透谷はこの一節にもよく顯はれて居る。斯ういふものを讀み返して見ると、若い透谷を眼のあたりに見る心持がする。愛山はこの透谷の駁論を讀んで一晩中よく眠られなかつたといふ話さへある。これほど彼は、戦はうともしたし、又よく戦つた。そんなら彼

のいふ空の空なる事業とは何を暗示したものであらうか。今日から見て、彼の短い生涯は奈何いふ意味があるだらうか。一體來るべき時代の早い先驅として、透谷は何を戦つたのであらうか。それには私は簡単に、彼の生涯を紹介して見たい」(『三』)と云う。

藤村は透谷を「戦ひの人」と規定しながら、その戦いが何のための戦いであつたかを直截に明示しようとはせず、遠廻しに透谷の生涯を語るることによってこれを暗示しようとする。そして彼は——「透谷を語るには、どうしても彼の早い結婚生活にまで行かねばならない」(『三』)と考へる。それは彼が後で言うように——「實際、彼がどういふ戦ひを戦つたかは彼の早い結婚生活が最も直接にそれを語つて居る」(『三』)と考へたからであらう。では、藤村は透谷の結婚生活をどんなふうに見ていたかというところ、それは、一口に言つと、「自由結婚」(『三』)であつた。——「この結婚によつて透谷は彼の周圍にあつた親しい人々を失つた。彼の始めた結婚生活はそれらの人々に對して血戦を聞いたやうなものだつた」(『三』)。この説明によつて藤村は、透谷の一生を貫いた戦いが「自由」のための戦いであつたことを暗示し、それがまず最初に結婚において最も尖鋭に具体化したと見るのであらう。しかも藤村は、透谷はこのようにして戦い取つたその結婚生活をも後にはなお拘束と感じて、これを否定しにかつたほど、その「自由」への要求が強烈であつたと見る。——「この神經質に加へて、何物にも拘束されることを好まなかつた親譲りともいふべき性質は、ややもすると彼の結婚生活を暗くした。精神の自由を求めて止まなかつたやうな彼は戀愛そのものを深思するやうに成つた。『厭世詩家と女性』をはじめ、『我牢獄』等の諸篇にはその邊の深い消息が泄らしてある」(『三』)と。

もっとも、藤村は透谷の「自由」のための戦いが結局のところ失

敗に終わったことを認めた。——「彼の生涯は結局失敗に終わった戦ひだつた。彼の亡くなつた時はふうちやんはまだ極幼なかつた。漸く四歳ぐらゐだつた。彼はその一人の力ない愛兒を若い未亡人の手に残した。人としての彼に取つて、これが失敗でなくて何であらう」(三〇)。けれども、だからといって、彼は決してその戦ひが間違っていたとは言っていない。ただ透谷にはその戦ひに堪える力が不足していたために失敗したと言うのである。——「艱難は早く來た。若い夫婦は貧しさとも戦はねばならなかつた。のみならず、彼の始めた結婚生活には稀に見る誠實が籠つて居たが、彼にはそれに耐へて行くだけのある力を缺いて居た。それが彼の氣質から來て居た。あの友人の短い生涯に對して暗涙を催さしめるのも、その人世の不如意である」(三一)。そして藤村はその失敗の主因となつた透谷の「氣質」を氣鬱病と異常な神經質であつたとする(三二)。それゆゑに藤村は透谷の生涯を「惜しい生涯」(三三)と言うのであり、この言葉は、藤村が透谷の戦ひを支持していることを示すものと解してよからう。透谷がその戦ひの失敗を意味する自殺を考え出した頃のことについて、藤村は——「彼の天才は恐るべき生の不調和から閃めき發して來たと言つてもいい。でも、彼が奈何にひるまない精神の所有者であつたかといふことは、横になつてうち震へて居るやうな床の上でも、『どうも世間の奴等は不健全でいかん』と言つて、彼の思想を不健全なりとするものを逆に不健全として嘲つて居たのでも知れる」(三四)と語る。また——『悲しき Linnet は人間の四面に鐵壁を設けて、人間をして或る卑野なる生涯を脱すること能はざらむ。鵬の大を以てしても蝸の小を以てしても同じくこの限を破るのと能はざるなり。而して蝸を以て自らその小を知らず、鵬の大を以て自らその大を知らず、同じく限に縛せられるを知らず、欣然と

して自足するは憫れむべき自足なり。この憫れむべき自足を以て現象世界に處して快樂と幸福とに缺然たるころなしと自信するものは、淺薄なる樂家なり。彼は狭小なる家屋の中に物質的論客と其座を同じくして、泰平を歌はんとす。歌へ、汝が泰平の歌を』。これを書いた時分の透谷はまだ元氣だつた。しかしこの文章の中に顯れて居るやうな彼の特有な強い自意識は死の旅を急がうとする最後の時まで失はれずにあつたらうと思ふ」(三五)とも言う。これらの文章には、藤村が透谷のこれらの言葉を支持する直接的な評言は見当たらないが、かといつてこれを敗者の空しい傲語とする言葉もない。むしろ全体との関連から言つと、彼はこれを壮としたと解するのが自然であらう。

このように藤村が透谷を「自由」のための戦士と見たとすれば、彼が——「透谷の文學的生活は彼の早い結婚生活と共に開けた。人として彼が歩いた路は近代の生活を考へるのに取つていろいろな暗示を與へる」(三六)と言つた意味が明らかになる。藤村は「近代の生活」の核心を「自由」におき、そのために「自由」の戦士透谷を「近代の生活」を開拓した先導者と見なしたものと解される。もっとも、「自由」の觀念は決して透谷の新発見ではなく、現に早いはなしが、透谷が文學活動を開始する前からすでに「自由黨」と稱する政治団体があり、透谷自身もかつてはそれに所屬していたのであるが、それはもつぱら政治的自由を主張したので對し、透谷はそれをその根本であるべき内心の自由にまで掘り下げて、それを確保すべく戦つたのである。透谷が『人生に相渉るとは何の謂ぞ』で山路愛山と論戦したのは、そのような意圖から出たものと解せられる。そして藤村が透谷を紹介するに當つて、初めに私が言及したようにまず第一にこの『人生相渉論』の文章を引用して彼を「戦ふ人」と

規定し、また——「彼が内部の生命を論じたり、創造の力を説いたり、精神の自由を唱へたりした幾多の言説」(86)と言ったのは、透谷がもつこのような意義を十分に認識評価していたからのことと思われる。そしてこの藤村の認識評価は至当と言ってよいであろう。内的自由が近代精神の核心であるとするのは、今日の一般的常識と言ってよいから。

次に問題になるのは、藤村が透谷は「天才の誠實」をもって「近代の生活」を開拓したと言う場合、その「誠實」とは何のことかというところである。私はそれを自己に対する誠實を意味するものと解したい。藤村は——「彼の始めた結婚生活には稀に見る誠實が籠つて居た」(前出)と言う。けれども他方では——「何物にも拘束されることを好まなかつた親譲りともいふべき性質は、ややもすると彼の結婚生活を暗くした。精神の自由を求めて止まなかつたやうな彼は戀愛そのものを深思するやうに成たつ。『厭世詩家と女性』をはじめ、『我牢獄』等の諸篇にはその邊の深い消息が泄らしてある」(前出)と言う。とすれば、前の文章の中の「誠實」は透谷夫人ないしは同夫人との共同生活に対する透谷の誠實ではなく、透谷の自己自身に対する誠實と解しなければならぬ。現に藤村がここに挙示した『厭世詩家と女性』の中で、透谷は——「コレリッヂが『ロメオ・エンド・ジュリエット』を評する中に、ロメオの戀愛を以て彼自身の意匠を戀愛せし者となし、第一の愛婦なる『ロザリオン』は自身の意匠の假物なりと論ぜるは蓋し多くの、愛情を獸慾視して實性を見究めざる作家を誠しむるに足る可し」(86)と言ひ、また——「抑も戀愛の始めは自らの意匠を愛する者にして、對手なる女性に假物なれば、好しや其愛情益發達するとも遂には狂愛より靜愛に移るの時期ある可し、此靜愛なる者は厭世詩家に取りて一の重

荷なるが如くになりて、合歡の情或は中折するに至は、豈惜む可きあまりならずや」(86)と言う。すなわち透谷にとっては、戀愛とは相手の異性そのものを愛することではなく、自分自身の意匠(現在の用語でいえば理想という言葉に当たるとであろうか)を愛することであり、相手の異性はその理想を仮托した仮物にはかならない。したがって、結婚生活の中でその理想と仮物との相違が明らかになると、その結婚生活は破綻する、というわけである。であるから、透谷にとって戀愛とは異性を愛する他愛のように見えて、実は自分の理想に対する自愛であり、それであればこそ獸慾と異なる高貴さを有するのであるということになる。したがって、透谷にとっては結婚においても自己ないし自己の理想こそが至上であり、彼の結婚に対する誠實も、その内容は相手に対する誠實ではなく、自己に対する誠實と解するのが妥当であると思われる。そしてそのことは、透谷が「自由」の要求から「自由結婚」をしながら、後にはその結婚すら「自由」の拘束と感ずるようになった経緯と合致する。「自由」は、自己を本位としてこれに誠實であろうとする時に生じる必然的な要求であるから。藤村の作り上げた透谷像がまさにそのようなものであることは、『春』で彼が青木(透谷)の心事を次のように描いていることから立証される。——「従来耐へて来たことを一切打破しよう。妻に対することも、妻の家に對することも、自分の家に對することも、事業に對することも、すべての事に彼は忍耐持久の精神を破らうと考へた。自分の好むことより外には何事も爲すまいと考へた。自己の獨立——其爲には愛をも犠牲にすべしと考へた」(『春』(87))。

したがって、先に「自由」は「近代精神」の核心であると言ったが、それをさらに一層根本的に掘り下げて言えば、自我の自覚にも

とづく「自己本位」こそは「近代精神」の核心であると言いかえることができる。ハイデッガーは近代的思考の特質として主客的思考法 (Subjekt-Objekt-Denken) を挙げ、その思考法の帰結として——「近代が、人間の解放に伴って、主観主義と個人主義とを導き出したことは確かである」(『世界像の時代』^(註)) と言っているが自我の自覚にもとづく主客的思考法をとる時、主観ないし主体 (subjektum) は「下にあるもの」、すなわち一切の存在の根拠としてその根底にあるものという意味をもち、客観ないし客体 (objektum) は「前にあるもの」、すなわち主観の前にある一切のもの、言いかえれば対象世界の全体を意味し、したがって、この主客関係においては、主観は客観に存在根拠を与えるものとして客観世界の主であり、これをいわば支配する位置にある。それゆえに近代精神は客観世界に対する主観ないし自我の絶対的優位を主張し、これを確立しようとするものであると見てよいであろう。意識主体のみが實在であって、客観世界はすべてみなその意識内容にすぎないとする唯我論 (Solipsism) は、この近代精神の極端な理論的帰結であると見られる。近代精神をこのように解すれば、自己を窮極的存在としてその自由のために戦った透谷を、藤村が「近代生活」のための先導者と見なしたのは、至当のことであつたと思われる。そしてまた、主観の絶対的優位を主張する思想を「ローマン主義」と呼ぶことが許されるとすれば、近代は、大きく見て、ローマン主義の時代と呼ぶこともできるのである。透谷を思想的先導者とする『文學界』のローマン主義は、近代精神そのものともいべきローマン主義の直接的な発動であり、日本に近代精神を導入したという意味で高く評価してよいであろう。

もっとも、『文學界』の同人たち自身がみな当時このような意義

を自覚していたというわけではない。同人の一人である馬場孤蝶は後に當時を回想して——「僕が誰からか聞いた話では、紅葉が『文學界』の連中は西洋料理と日本料理を一緒に食って反吐を吐いたやうなものだと云つたといふのである。成程これは當つて居る批評であらう。ところで、平田君の所謂反吐は、西洋料理と日本料理が可成り融合してゐたのであるが、島崎君等始め僕等に至る迄もの反吐はその二つの料理が生のまま出てゐた趣が確かにあつたらうと思ふ」(『文學界』のこと^(註)) などと、呑気なことを言っている。けれども、藤村はそのことについても独自の信念をひめていたことを語る。——「吾國に於ける十九世紀の末と言へば實に思潮の入り亂れた時であつた。一切のものが統一を欲して叫びを掲げて居た。外來の文明に対する保守的な反動がすさまじい勢で波を打つて居た。私が雑誌『文學界』の同人として文壇へ踏出した頃は、丁度さうした後を承けた時代で、學問や藝術の世界も混沌としたものであつたと思ふ。極端な歐化主義、それに対立する國粹保存の聲、それらの激しい争ひが次第に沈まつて行つて、東西のものの調和といふことがさかんに唱へられるやうに成つた。さうした調和的思想が一切の學問や藝術の世界を支配して居たと言つてもいい。何もかも新規に始めなければ成らなかつたのが自分等の青年時代であつた。私は歩けば歩くほど當時の調和的な思想といふものを疑ふやうになつた。私は若かつた心にも左様思つた。天才は金のやうなものだ。烈火たりとも焼くことが出来ない。どうして東からも西からも藝術の精華を集めて来て、幾多の性質を異にし生立ちを異にした天才の作つたものを一つの渦中に熔和するなどといふことが出来ようかと。その考へから、私は一つの感想を『文學界』に書いて見たこともある。あの感想を書いた頃から私には自分の行くべき細道が一層

はつきりして来たやうにも思ふ。漠然とした調和といふやうなものが何を自分等に齎さう。自分等青年はもつと直接に自分等の内部に芽ぐんで来るものを重んじ育てなければ成らないと考へた」(『昨日』一昨日『28])。内面的な自己の育成を志したというのは、『文學界』の同人たちの中でも最も透谷に親近傾倒した藤村だけのことはあつて、透谷の本領を最もよく理解していたと言えよう。『春』の終わりに近く、岸本「藤村」は絶望のあまり青木「透谷」の後を追つて自殺を思いながらも果し得ず、——「親はもとより大切である。しかし自分の道を見出すといふことは猶大切だ。人は各自自分の道を見出すべきだ。何の爲に斯うして生きて居るのか、それすら解らないやうなことで、何處に親孝行が有らう」(『春』)とて翻心するのは、やはり「自己至上」の精神であり、さらにあの有名な——「ああ、自分のやうな者でも、どうかして生きたい」(『春』)も、単に生物学的な生を求めたのでなく、真に自己を生かすこと、言いかえれば自己が自由に生きる道を求めたものと解すべきであろう。先に引用した馬場孤蝶は必ずしも透谷に心服してはいなかったさうであるが、それでも——『文學界』創立者等の當時文界に對する態度は(中略)理知主義に對する感情主義の反抗、客觀主義に對する主觀主義の反抗であつたのだ」(『文學界』のこと『28]) というふうにおぼろげには透谷のローマン主義を理解しながらも、その理解は藤村のほど深くはなかつたやうである。

第三章 自然主義

ところで、透谷が先導した『文學界』のローマン主義は近代主義そのものともいふべきローマン主義の発動と見なしてよいのであるが、その単なる直接的な発動であつて、そのようなものではローマ

ン主義における主觀の絶対的優位を現実化することはできない。というのは、このローマン主義の根底にある主觀的思考法においては主觀が主權を保持して客觀をその支配下におくとしても、客觀世界は、たとえ被支配的對象としてでも、それはそれなりに存在するものであるから、それを無視して、直接に主觀を押しつけても、それで主觀の主權を客觀世界に實現することはできない。むしろ客觀世界をありのままに認識し、その存在法則を見きわめ、それに随順するという迂路をとりつつ、逆にその迂路を目的實現の手段に転化することによって、はじめて主觀の主權を具体化することができるのである。魔法と科学とはそれぞれその成果によってこの直路と迂路との成否を立証している。魔法は主觀の欲求を直接に客觀的自然界に押しつけ、自然法則を歪曲することによってその欲求を實現しようとした。すなわち、たとえは自然法則からすればどうしても火の燃え出る条件のないところに火を燃え立たせようとして、それを可能にする呪文などを探求した。そのために、幾百年にもわたる懸命の努力にもかかわらず、魔法はついにその目的を實現することができずに終わった。これに反して科学は客觀世界をあるがままに認識し、その法則を見きわめ、これに随従することによって、魔法の企図するものを實現した。すなわち、たとえば燃焼に関する自然法則に従いつつ、これを利用したマッチなるものによって、随時随処に火を燃え立たすのである。近代はこの科学の迂路を採用することによって客觀世界に對する主觀の主權を實現した。この事態を見れば、先に引用したように、ハイデッガーが近代は主觀主義と個人主義とを生み出したと言いながら、それと同時に近代は他方で客觀主義を創り出したことを指摘したのも(『29])、もつともと思われる。とすれば、『文學界』のローマン主義はいわば魔法の路をとつたと言つて

もよいであろう。そのためにそれは確実な成果を収めることができずに自滅したのである。

藤村はその自滅の原因を自覚していた。彼は『二十七回忌』の中で蒲原有明が透谷を評した言葉を引用して、これを支持する。——「蒲原君が透谷に就いての近頃の感想に次のやうな一節がある。『透谷は何としても惜しい文學者の一人であつた。あれだけの強烈な感情と複雑多様な素質を有しながら、それが眞に指導的精神となるべき唯一の確信に到達する機縁に觸れなかつたことは、まことに止むを得ぬことである。透谷には思想の動搖を統一する信念の代りに主我的瞑想があつた。唯心自性に沈む結果は早くもその出世作たる『蓬萊曲』に豫想せられて居たと見られよう。曲中には弘誓の船が描かれてある。これらは「神曲」的ではあるが、その弘誓の船は現實から絶縁せられた實現力のない空想的施設である。従てそれは勿論宗教的とは言はれない。透谷をして煩惱熾盛の人生を痛感することからさまたげたのは、その主我的瞑想であつた。それであるから、透谷自身の生活に於いても、それが悲惨な運命に行き詰つてしまつたのであらう。』——蒲原君は特有な冷静をもつて、透谷に對する熱い愛惜の情を述べて居る。私はこの蒲原君の感想を讀んで近頃うれしいものの一つと思つた。蒲原君の言ふやうな、主我的瞑想はたしかに透谷の弱點だつた。彼の生前に多くの藝術的な企圖がありながらも、それを實現するの機會もなく、意象が未完成のままに終つたといふのも、いづれもその弱點からだつた。あれほどの生命觀を抱いた透谷が新しい方向を指し示したのみで、遂にそれが彼自身の統一力となるところまで行かなかつたことは返すくも惜しく思ふ。實際、彼がどういふ戦ひを戦つたかは彼の早い結婚生活が最も直接にそれを語つて居る(三)。」ここに有明が指摘し藤村が追認

した透谷の弱點たる「唯心自性に沈む」「主我的瞑想」というのは透谷のローマン主義における性急で独善的な主觀主義を指すのであらう。そしてこの透谷の弱點は透谷ひとりのものでなく、彼に先導された『文學界』のローマン主義全体に共通したものであらう。現に透谷がそのために敗死しただけでなく、『文學界』の同人たちも、藤村自身は自然主義に転じ、他の人々はディレッタント的な文學の享受ないし研究に転じたのである。

藤村が透谷のこの弱點、そして同時にその透谷に先導せられていた彼自身の弱點に気がついたのである、いつの頃であるのか。有明の透谷評がいつどこに發表せられたのか、私はこれを詳かにしないが、藤村が「近頃」と言うのであるから、大正一〇年七月に發表せられたこの『二十七回忌』の少し前に出たものであらう。けれども、藤村が有明のこの透谷評に啓発されてはじめて透谷のこの弱點に気がついたのである。このように重大な問題は、單なる他人の一言によつて忽ち根本的に考えを改めるといふやうな性質のものではなく、せいぜいのところ、かねてから自覺的・無自覺的に抱いていた思想に的確な表現を与えられたという程度のものに止まるのが普通である。この場合の藤村の語り方もそんなふうと思わせる。それに藤村は自分の思想や感想を述べるに当たつて、それを自分のものとして直接に述べず、他人の言葉を引用し、これにことよせてそれを述べるといふ方法を常用する。それは、彼の感想集をひもどけば、直ちに發見できる事實である。この場合もそれと同種の手法と解してよからう。

では再び、藤村が透谷のこの弱點に気づいたのはいつの頃かと言えば、それは彼が小諸へ赴任した頃と推定される。彼は『千曲川のスケッチ』奥書に——『實際私が小諸に行つて、饑え渴いた

旅人のやうに山を望んだ朝から、あの白雪の残つた遠い山々——淺間、牙齒のやうな山嶺、陰影の多い谷々、古い崩壞の跡、それから淡い煙のやうな山嶺の雲の群、すべてそれらのものが朝の光を帯びて私の眼に映つた時から、私はもう以前の自分ではないやうな氣がしました。何んとなく私の内部には別のものが始まつたやうな氣がしました。『これは後になつてからの自分の回顧であるが、それほどわたしも新しい渴望を感じてゐた。自分の第四の詩集を出した頃わたしはもつと事物を正しく見ることを學ぼうと思ひ立つた。この心からの要求はかなりはげしかつたので、そのためにわたしは三年近くも黙して暮すやうになり、いつ始めるともなくこんなスケッチを始め、それを手帳に書きつけることを自分の日課のやうにした』(三)と記した。「もつと事物を正しく見る」とは、ローマン主義の主観主義から客観主義への轉換を意味すると考えられる。しかもその轉換は第四詩集の後に起つたのではなく、彼が引用した自分の文章が示しているように、彼が小諸の地に立つた時、すでに萌芽がめばえたのである。というより、その第四詩集の中に収められた散文『雲』の冒頭に——「ごその四月都を辭して信濃に赴く時、わが行李のうちには近世畫家論六卷をも納めたり。水清く草青き野山の間を經めぐりて、客心の友とせむには紀行の文もすくなくならず、詩歌の集も亦さわなり、されど一とせ一つの處にふみとどまりて、こまやかに一つの山水を研究するのたよりとなること、かの五つの巻々に及ぶものあるまじくや。旅は殊更折節のうつりかわりも身にしみて、朝に望み夕に眺むる雲烟の趣を心に浮べ、いささか自然の一はしを學ばんと思ひ立ちしも、實はかの故人が苦心に励まされてなり」(四) というように、「もつと事物を正しく見る」ための「山水の研究」は、すでに小諸へ赴任する時に抱いていた素志なのであ

り、彼の「雲の研究」はその素志にもとづく習作の一つなのである。これを逆に言えば、藤村は小諸赴任時の心境を——『もつと自分を新鮮に、そして簡素にすることはないか。これは私が都會の空氣の中から脱け出して、あの山國へ行つた時の心であつた』(五) 千曲川のスケッチ「序」(六)と説明するように、当時の彼は自分自身にあきたらなくなつていたのである。そしてそうなつた理由は、彼がその行きづまりを「もつと事物を正しく見る」という客観主義によつて打破したという事實から逆論すれば、彼のローマン主義がいわゆる「唯心自性に沈む」という沈滞に陥つたことを感じとつたことにあると推測される。

藤村がローマン主義的詩人から自然主義的小説家へ転身したのを青年期から壮年期への推移によるものとする見解が一般に行われている。確かに、世間を知らぬローマン的な青年が、壮年期に入るとともに世間の現実を知つて、おのずから現実主義者に変身するのは、一般的傾向であり、藤村の転身にもその要素がないとは言われまい。現に彼は『落梅集』について——「身は一旅客、ふところには一旅草はづかにつたなきしらべをかりて、青春の煩熱を盛るに過ぎざるもの、何を詩と名けて自ら慰むべき。『詩人』の一語も御返し致し、無名の一書生にかへるべきことと存じ候」(明治三四年、『明星』への手紙(七))と云つて、詩を青春の表現形式としていた。けれども、この転身を年令の推移だけで説明するのは必ずしも當を得まい。現に彼の同年輩の他の『文學界』同人たちは決して彼と同じような転身をしたわけではない。それに先進國である西洋のローマン主義文學者たちも、年をとつたからといって、それで自然主義に転向しはしなかつた。彼らの多くはみな生涯ローマン主義者として終始した。それに續いて起つた現実主義ないし自然主義は、別箇

の人物がその担い手になったのである。とすれば、藤村の転身は個人的な年令の推移によるというより、西洋における時代精神の必然的な推遷を後進国の敏感な文学者として極めて短い一身上に実現したと見るべきなのではないか。ちょうど後進国の日本がわずか五〇年の間に西洋三〇〇年の近代史を、うわすべりにもせよ、とにかく一応は追体験したのと同じ事情と思われる。現に藤村のローマン主義時代にもすでに西洋の自然主義文学は日本に輸入紹介されていたのであり、藤村自身もいち早く『女學雜誌』に『小説の實際派を論ず』(巻(明治二五年))を掲載して、批判的にはあるが、それへの関心を示している。

この論文における藤村の實際派(自然主義一派)に対する認識はその二年後にはやや改められたように思われる。透谷が縊死してから二、三ヶ月後に彼はルソーの『懺悔』を読み、それから大きな影響を受けたことを、後年次のように語っている。——「私はその頃いろいろと艱難をしてゐた時であつた。心も暗かつた。で、偶然にもルウソオの書を手にして、熱心に読んで行くうちに、今迄意識せずに居た自分といふものを引出されるやうな氣がした。その以前も外國の文學が好きで、いろいろと涉獵つてゐたが、私の眼を開けて呉れた書籍は何かといふに、平素愛讀した戯曲とか小説とか詩歌とかでなくて、此ルウソオの書いたものであつた。尤もその頃は心も動揺して居たし、歳も若かつたので、『懺悔』を充分に讀んだとは言へなかつたが、臆氣ながら、此書を通して、近代人の考へ方といふものが、私の頭に解るやうになつて來て、直接に自然を觀ること教えられ、自分等の行くべき道が多少理解されたやうな氣がした。ルウソオの生涯は、その後永く私の頭に印象せられて、種々な煩悶や艱難に對する時、いつも私はそれを力にして居た。古典派の

藝術と近世文學の差別を奈何にして私が解するやうになつたかといふに、當時多くの青年に愛讀されたギエテとかハイネとかよりも私は却てルウソオに依つて導かれた。言葉を換へて言へば、ギエテやハイネの文學を味ふことをも、ルウソオに依つて教へられたと言ふ形であつた。これはずつと以前の話だが、その後、ギエテやハイネを閉ぢて、佛蘭西のプロオペル・モウパッサン、露西亞のツルゲネエフ、トルストイなどを開くやうになつたのは、私一個にとつては、謂はば煩悶の結果であつた。私はギエテの所謂『藝術の國』を離れて、復た／＼ルウソオに歸つた。そして、更にルウソオから出發した。『マダム・ボヴァリイ』の文學には少からずルウソオの『懺悔』の感化があると言はれて居るが、プロオペルやモウパッサンは、ゾラのやうな解剖に馳せないので、ルウソオの煩悶を承継いだといふ處に面白味があると思ふ。(中略)ルウソオは『自由に考へる人』の父であつた。近代の人の卵はここに胚胎して居る』(『ルウソオの『懺悔』中に見出したる自己』(巻))。この回觀によれば、藤村は透谷からと同様、ルソーからも「近代人の考へ方」を学び、しかも透谷の場合と同様、その中核を「自由」と見なし、しかもその「自由」を透谷の場合のように単なる「主我的瞑想」に随せしめず、「自然を直接に觀る」ことを教えられ、そこからフランスやロシアの自然主義文學へ行く道を開示されたわけである。とすれば、藤村が自然主義へ転身する萌芽はすでにこの頃、すなわち彼がローマン主義的詩人として出發する頃からひそかに用意されていたと言えよう。彼が四冊の詩集を出しただけで、そのローマン主義的詩人としての名声を惜しげもなく棄てて、四年後には自然主義的小説の習作に手を染めたのも、不思議ではないと思われる。ただこれらの事實は藤村の転身の素地となつただけで、當時はまだこれを實

現するほどの切実さをもたず、彼のローマン主義はむしろその後に関花したのであるから、彼の転身は早くとも小諸赴任時と推定すべきであらう。

もつとも、この転身は直接にあの透谷の弱点の認識という形としてなされたものではなく、むしろ透谷に先導されてきた藤村自身のローマン主義の行きづまりとして自覚されたのである。ただそれが間接的には彼の透谷批判となるというのである。藤村がそれを透谷批判として自覚したのはいつかということとは、正確に確認する手立てがない。ただわずかにその手がかりとなるのは、透谷の『一夕観』に対する藤村の感想である。彼は『二十七回忌』の中で、この『一夕観』の一節——「ある宵、われ窓にあたりて横たはる。ところろは海の郷、秋高く天朗らかにして、よろづの象、よろづの物、凜乎として我に迫る。恰も我が真率ならざるを笑ふに似たり。恰も我が力なく能なく氣なきを罵るに似たり。渠は斯くの如くに我に透徹す。而して我は地上の一微物、渠に悟達することの甚だ難きは何ぞや」を引用して推賞し⁽⁶⁶⁾、『北村透谷君』でもこの『一夕観』を

——「北村君の思想の高潮に達した時代」と見なし⁽⁶⁷⁾、『北村透谷の短き一生』では——「あの『一夕観』なんかになると、かう激し易かったり、迫り易かったりした北村君が、餘程廣い處へ出て行つたやうに思はれる」と評し⁽⁶⁸⁾、この『一夕観』が彼になみなみならぬ深い印象を与えたことを語っている。ところで、この『一夕観』は、自己を主張して激しく他と争つた透谷が、自分を「力なく能なく氣なく」「眞率ならぬ」「地上の一微物」と卑下し、他者（この場合は人間でなく、自然の万象であるが）を自分をはるかに超える高貴なものとなしなしたもので、独善自閉的な透谷が少なくとも大きな客観世界の中にその身をおいたという意味では、藤村の言うとお

り、ここで透谷は「餘程廣い處へ出て行つた」と言つてもよいであらう。したがつて、『春』の岸本「藤村」が——「あれ（『一夕観』）などを讀んだ時に、僕は左様思つたネ、青木君（透谷）は非常に瀾い處を歩いてるなあつて。彼様いふ處まで出て来て居るんなら、死ななくつても可さうに思ふんだ」⁽⁶⁹⁾と言うのも、無理はない。

藤村がこの『一夕観』を透谷の重大な思想的転回と見たということは、彼がそれ以前の透谷の弱点である「主我的瞑想」癖を見抜いたということの意味する。が、それがどれほど自覚的であつたかどうかは分からない。何しろここに引用した彼の文章はどれもみなずつと後年のものであり、したがつて『春』のなども後年の感想を當時のものとして書いたのかも知れない。けれども、たとえそれほど明確な自覚がなかつたとしても、『一夕観』が藤村に深い印象を与え、漠然とはいへある方向を示唆したことだけは確かであろう。先に述べたルソーの教えを彼がすんなりと受け入れたのは、その前年に讀んだこの『一夕観』によってその準備がなされていたからとも解される。

これまで私は世間の通説に従つて分かりやすく藤村のローマン主義から自然主義への転換とか転身とかという言葉を使つてきたが、これは正確にはむしろ発展というべきであらう。一見したところ、ローマン主義と自然主義とはきわだつた対立思想のようであるけれども、両者はいずれも同じ近代精神の発展段階の違いにすぎない。先に述べたように、科学は客観世界をありのままに認識しようとして、いわゆる没主観的・純客観的態度をとる（純粹科学）けれどもそれはそれによつて得た客観世界の認識を利用して主観の目的を実現するためであり（応用科学ないし技術）、現に人間は科学によつて自然の支配を拡大し、そこに人間の自由を具体的に実現してき

た。その成果は刮目驚嘆に値いするほどである。これに対し、魔法はその懸命の努力にもかかわらず、惨めな失敗に終わった。けれども両者の目的は共通であつて、いずれも自然界を自由に支配したいという人間の願望であり、違ひはその目的を実現する方策にある。文学は自然界を支配するというような行動の次元に属するものではないから、ローマン主義と自然主義との関係を直ちに魔法と科学との関係に比定することはできないであらう。けれども、その根本にある思考法としては、そこに類比の存することは否定できない。自然主義は、純粹科学と同様に、没主観的・純客観的描述を標榜するようであるけれども、そこには、近代精神の根幹である各箇主観の主権とその自由を希求する志向は厳存するように思われる。その意味で、ローマン主義から自然主義へは転換や転身でなく、同一志向の発展であると解すべきであらう。

自然主義は、これを支持する人々の間でも、非難する人々の間でも、その解釈に相当の違いがあつて、その本質を見定めることは今日でもなお容易ではないが、それが在来の封建的思想、ことに封建的道徳を打破して、人間をその束縛から解放しようとする企図をもつたこと、あるいはその企図の有無にかかわらず、少なくとも結果としてそのような効果をもたらしたことは、何人も否定することができないであらう。その意味ではローマン主義とその志向を同じくするものであり、ただその志向を実現する方策を異にしたと言えるであらう。それは、純粹科学と同様に、没主観的・純客観的態度を主張するけれども、片上天弦は当時においても——「自然主義文學の特色本領は、要するに物質的人生觀の壓迫に對する主観の抗争に在るといふ他はない。この主観の抗争は即ち精神の自由を欲するのである。否寧ろ一層十分に統一せられたる全人格的生活の興味を發

見せうとする努力である。その點をロマンティックの精神の發動といつてもよし、第一義的生活の欲求といつてもよい」(『自然主義の主観的要素』⁽²³⁾) というふうに、むしろ主観的要素、あるいはロマンティック的精神こそ自然主義の本領であると論じ、自然主義について言われる没主観的・純客観的態度については——「己に主観の動搖を表白するのであるが、しかしただ抒情的情緒的に歌ふやうにして表白するのでは却つて効果が少ない。その歌ふべく戀ふべき主観の動搖をしばらく臧して、その戀ふべき主観の動搖をひき起した外的物的の諸事象諸條件(即ち前から言ふ物質的人生觀の壓迫を感ぜしめる事實、即ち物質的事實)を、出来るだけ客観的に描寫してその殆んど純客観的に描出されたやうな結果から、その諸事象諸條件が招いた主観の動搖を、當事者自身と同じやうに、もしくはそれ以上に強く深く廣く思ひ味はしめることを期する。先づ情味を語らず、情味を想はしめる事象を叙して、語らざる情味を思ひさぐらしめるといふやり方である。これが謂はゆる客観的描寫である。客観尊重とか言ふからとて、それを表面の文字通りに解釋して、自然主義文學は全く主観の發動のないようなことを言ふのは、文學上の事實を無視した話である。また表面の文字に因はれた話である」(同右⁽²⁴⁾) と説明する。この説明は、私が先に自然科学の目的と方法について述べたことと類比する。さらに魚住折盧はこの天弦の「主観的要素」を積極的に「自己主張」ないし「自己擴充」の思想であると解している(『自己主張の思想としての自然主義』⁽²⁵⁾)。これらは自然主義文學の外見や、一部の論者の淺薄な無自覚的主張にまどわされずに、よくその本質を洞察した見解と言える。また一般に反自然主義の頭領と目されていた夏目漱石は、明治以前の道徳と明治以後の道徳とを比較し、これを文學上のローマン主義と自然主義との

対立と結びつけ、「ローマン主義の道德」と「自然主義の道德」という二つの相反する道德思想の存することを指摘する。彼によると前者は理想から出発し、後者は事実から出発する。前者は人心の奥底にひそむ理想主義的要求、すなわち自分以上のものを渴仰する根本的要求にこたえて、実際にはあり得ない理想的人物像を描き、人々を感激させて、これを向上に導く。後者は少なくとも自分を偽らずに、短所も欠点もことごとくありのままにさらけ出し、そこから何らかの倫理的要求を讀者の心にきざさしめようとする。前者は大いに感激的であるけれども、偽りと無理がある。後者は向上渴仰の動機を弱めるが、正直であり、寛容である、と言う（『教育と文藝』⁽²⁶⁾、『文藝と道德』⁽²⁷⁾）。ここに彼がいう「ローマン主義の道德」とはいわゆる封建的道德のことであって、私がこれまで透谷のローマン主義などと言ってきたものとは、内容が全く異なり、むしろ対立的でさえある。彼は、それが自己を偽るものであるのに対し、「自然主義的道德」は自己への誠実をその根本主義とすると見るのである。そして彼自身は、一般に世間から反自然主義の頭領と見なされていたのに、実際は次第に自然主義へ傾き、最後には自然主義的作品そのものと言ってもよい自伝的小説『道草』を書くにいたった。これは、彼が「自己本位」を自分の根本的信念とし、そして自然主義の根本義を自己への誠実と見る以上は、当然の成りゆきであつたと思われる（漱石に関する通説と対立するこの見解の詳細は、拙著『夏目漱石』⁽²⁸⁾を参照されたい）。さらに昭和の時代に入って明治大正の文学史を鳥瞰しうる立場にある萩原朔太郎は、自然主義をこんなふうに見ている——「要するに自然派の文學は、『主觀を否定する主觀主義の文學』であり、『道德に「反」対する倫理主義の文學』であり、そして實に『逆説されたる詩的精神の文學』であつ

た。もし『科學の如く』といふ意味が、非人間的没熱情や、冷靜無私の没主觀を意味するならば、自然派文學は正にその正反對のものであつた。むしろ彼等の文學は、あまりに人間的情慾に充ちたところの、あまりに主觀的なる『生活のための藝術』でありすぎた」（『詩の原理』⁽²⁹⁾）。「日本人は、本来主觀性のない國民、客觀性のみ發育した人種であるから、すべて西洋から移植された文藝思潮は、日本に來て特別のものに變つてしまふ。明治の浪漫派文學もさうであつたが、（中略）自然派文學に至つてはなほ甚だしく、殆んど靈魂を抜き去つてしまつたところの、一種奇怪な特殊のものに變形した。但しその新しき輸入當初に於ては、さすがに尚西洋バタの臭ひが強く、原物そのままの直譯のものであつた。即ち人の知る如く、初期に於ける我が國の自然主義は、獨歩、二葉亭、藤村、啄木等によつて代表され、詩的精神「主觀的精神の意」の極めて強調されたものであつた。（中略）日本に於て、眞の意味のロマンチズムが發生したのは、思ふに實にこの時であつたらう。自然主義初期の文壇は、吾人の知る限り、日本に於ける最初の、そして絶後の主觀的高調時代であつた」（同上⁽³⁰⁾）。このように、自然主義について通説とは正反對の解釈が出るのも、上來私が論じてきたところからすれば、決して不思議でなく、むしろ当然であると思われる。

次に藤村自身の自然主義觀についてであるが、彼はそれを理論化してあの盛んな当時の自然主義論争に参加したこともなければ、またその『破戒』がわが國における本格的な自然主義文學の口火を切つたものという一般の世評にもかかわらず、自分のことを自然主義者と名のつたこともない。けれども、彼が自然主義的作家の範疇にはいることは疑いの余地はなく、またその自然主義も単なる現実の客觀的描写をもって足れりとするものでなく、私が上に述べてきた

ような主観的要素の強いもの、言いかえれば「自己擴充」の悲願を底にひめたものであることも否定できない。現に彼は『破戒』を書いた動機について——「私はああいふ無智な人達の中から生れて来た、さうしてさういふ中で人として眼醒めた青年の悲しみとでもいふものに深く心を引かれて」（『眼醒めたものの悲しみ』⁽²⁶⁾）と言っている。すなわち、彼は自己に目覚めて自由を欲する者が封建的遺制に圧迫されて苦惱するさまを描こうとしたのである。そういえばその後の彼の自伝的小説は言うに及ばず、『夜明け前』にいたるまで、彼の主要な小説はみなこの「眼醒めたものの悲しみ」を主題にしていると言ってよいのではなからうか。その意味では、『破戒』が社会小説であるか、それとも自己の心情を告白したものであるかという周知の論争も第二義的なものと見なされる。その主題はあくまでも「眼醒めたものの悲しみ」であって、その主体が他人であるか自分であるかは、彼の第一義的な関心事ではないと思われる。それに彼は社会問題を主要テーマとする作家イブセンを研究する「イブセン會」の同人であり、すでに代表的な自伝的作家を目されるようになった明治四三年に、小山内薫の自由劇場の開場初演目にイブセンの『ポルクマン』を勧めたことから、そのことは推察される。また、たとえば彼の『老嬢』や『三人』が女性を主人公としてゐるからとて、特にこれを女性問題の小説と銘うつ必要はなく（そのように解しようとするれば、十分にそのような意味をもちうるのであるが）、同じく「眼醒めたものの悲しみ」という主題の一ヴァリエーションと見なし得るのと、同様であろう。彼は——「婦人のために考へることは結局男子のためにも考へることであると思ふ」（『婦人の眼ざめ』⁽²⁷⁾）と云うのであるから。

この「眼醒めたものの悲しみ」を最初に、そして最も具体的な形

で提示して、藤村に強烈な印象を与えたのは、言うまでもなく透谷の生涯である。その意味で藤村はその自然主義時代にも透谷の苦惱と戦いを継承したと言える。彼は後に自分のローマン主義から自然主義への転換を回顧して、——「詩から散文に移った時は、私も全く別のことを始めたやうな氣がしてゐた時代もあつた。佛蘭西の旅に行つて、私は靜かに自分のつけた足跡を振り返つて見る時を持つた。矢張り自分は別のことを始めたのではない。同じ自分が歩いて行くのだといふことに思ひ當つた」（『自分の足跡』⁽²⁸⁾）と云う。同じ趣旨のことは『自分の全集のはじめに書いた序の言葉』⁽²⁹⁾にもある。ただ透谷は意氣高らかに戦鬪の歌を歌い、恐らくはまさにそのためにもろくも敗死したのに対し、藤村は——「北村君の死に方は普通の死に方でなく、極めて良い素質を有つた明治年代最大の詩人と云つて宜い位な色々な幸福の光を有つた時代に早くも倒れて、自殺して行かなければならなかつたかと思ふと、自分等が何う云ふ時代に生きつつあるかと云ふことを極く判然と私に見せられたやうな氣がしました」（『誕生五十年に際して』⁽³⁰⁾）と云うように、敵（封建遺制）の手ごわさを十分に認識して、地道に、しかしねばり強くその苦しい戦いを戦つた、という違いがある。「情熱をして靜かに燃えしめよ、濕れる松明のごとく」（『濕れる松明のごとく』⁽³¹⁾）が彼の戦いぶりである。それに彼の戦法は破壊よりも建設をとつた。——「舊い言葉を壊さうとするのは無駄な骨折だ。本當に自分の言葉が新しくなることが出来れば、舊い言葉は既に壊されてゐる」（『自傳』⁽³²⁾）。それゆえに彼は直接に理窟で争わずに、創作で新しい世界を作ろうとしたのである。けれども彼の自意識は反抗そのものであつた。——「私は、舊い道徳に反抗することばかりを知つて、新しい道徳の曙光さへも認めることの出来なかつたやうな、

不幸な時代に生長した。(中略)私は他の學友と同じやうに、反抗に繼ぐに反抗を以てした」(『トルストイの「モウパッサン論」を読む』(註))。

藤村は敵の手ごわさを十分に認識していたために、彼の主題は「眼醒めたものの悲しみ」の「悲しみ」に重点がかかるような結果になった。それゆえに彼の小説はみな重苦しい。明かるいものを連想させる題名をもった彼の小説「春」でさえ、彼自身が——「私は『若菜集』の早い春に行き着くまでに、私の『春』の中に残つてゐるやうな長い冬を通り過ぎました」(『青年の頃』への回答(註))とやうように、その内実はむしろ「冬」であった。その「冬」は彼の個人的な事情によるところも多いであろうが、根本的にはむしろ時代が彼に「冬」であつたからである。彼は自分でその題名の「春」は、「理想の春」と「芸術の春」と「人生の春」の三つを含むと言うが(『春』執筆中の談話(註))、それらの「春」の根本には「時代の春」、すなわち「近代」というものがあり、この三つの「春」は近代という「時代の春」から派生したものであろう。それらの「春」を求めた青年たちの一人が——「吾儕はすこし早く生れて來過ぎたんぢや有るまいか」(註)とやうように、彼らが敗れたのはその根本である「時代の春」がまだ遠かつたからであらう。藤村は生涯にわたつてよく「春」という言葉を使ったが、彼にとつてそれはいつも、後の彼の感想集の題名にもあるやうに、『春を待ちつつ』の意味である。アメリカへ移住するという『破戒』の結末がおざなりであるのも、彼が現実の「春」を把握しかねていたという事実を反映したものにはかならない。『夜明け前』という題名もこの意味であらう。全くのところ、彼自身が——「わたしは三十年の餘も待つた。おそらく、わたしはこんな風にして、一生夜明けを待ち暮す

のかも知れない」(『太陽の言葉』(註))とやうように、彼は一生生涯「春を待ちつつ」の人であつたと思われる。

けれども、彼は敵の手ごわさに挫けるやうな弱い人間ではなかつた。彼は、實質的には「冬」を意味するあの『春』を——「ああ、自分のやうなものでも、どうかして生きたい」という言葉で結んだが、それは何が何でも自分を自由な近代人として生かしたいという悲願を固執したものであるとは、前に述べたとおりである。彼は漱石のように「自己本位」を呼号するような露骨なことではしなかつたが、その底にひめた自我意識の強さは、その文章の中でどこちなく煩わしいと思われるほど「自分」という言葉を頻用しているところにも現われている。伊東一夫編『藤村事典』は「自分」の用例を数多く挙げ、——『「自分」を浮き彫りにして主張したやうな強烈な自我意識の圧力が、表現面を制圧していることを痛感せられる。そこに不敵な藤村の横顔が、さながらにみえるやうな個性的な表現である』(註)、藤村における『自分』の表現は、近代的自我形成のみことな、しかも具体的な図式とみなすことができるものである」(註)と言っているが、これは誰もが共感するところであらう。この藤村の自我意識のねばり強さが、透谷の戦いを継承しながらも、「唯心性に沈む」ことなく、自然主義の迂路に堪えさせたのである。

第四章 印象主義

先に私は藤村が自分を自然主義者と名のつたことではないと言つたが、彼が印象主義者をもつて自任したことは、その言葉のはしばしから察せられる。彼は——「繪畫と言はず、文學と言はず、昔からある吾國の藝術は印象派的の長處を多分に具備して居ります。吾儕は生れながらのアンプレッショニストの趣が有ります」(『平和の巴

里』(三〇)と言ひ、またわが国の自然主義が科学にもとづいたバルザック流の力強いものを生まなかつたことを認めつつ、——「吾國の作家の多くはその素質に於いてアンプレシヨニストであるといふことが出来よう。そこに吾儕日本人の長處もあり、短處もある」(『昨日、一昨日』(三〇))と言つて、暗に自分も日本の作家としてそのアンプレシヨニストの一人であることを認めている。また彼はパリで愛國主義者である河上肇に——「現代の歐羅巴で最も進歩したと言はれる藝術の一つに觸れて見て下さい」と言つて、「佛蘭西に現存するあらゆる藝術を通じて最も私の心を引かれるものの一つ」という印象主義的音楽家ドビッシーの音楽を勧めたが(『エトランゼ』(三〇))これもその傍証の一つになるであらう。周知のように、印象主義はもともと絵画の一流派であるが、ローマン主義への反撥という意味では、文学上の自然主義と歩調を共にする。けれども、自然主義文学が没主観的・純客観的を唱えて、はてはいわゆる莫リアリズムに陥つたものがあるのに対し、印象主義は対象をそれ自身で固有の定色ないし定形をもつとする常識を打破し、主観がそれから受けとる印象をもつてその真相とした。したがつて、常識的な意味では甚だ主観的と言えよう。藤村が自分を自然主義者と名のらずに、むしろ印象主義者をもつて自任したのは、故あることで、彼は——「物を観るには眼を開いた丈では足りん、心の働が無くてはならん。」是は岩村氏が『藝苑雜稿』の中に紹介したミレエの意見の一つだが繪畫の上ばかりではない、文學に於ても矢張り其通りだらうと思ふ(『寫生』(三〇))と言つて、写生においてすら主観の働きを不可欠とするのである。であるから、彼はいわゆる自然主義についてすらその本領を純客観性に求めず、むしろそこに共働する主観性にあると解した。——「フロオベル、モウパッサン、あの人達は、リアリ

スチックであると同時にロマンチックである。(中略)モウパッサンのフロオベルを研究したものの中にもフロオベルはあれ程のリアリストでありながら一方には非常にロマンチックな處がある、と言ふことが書いてあつた。人に依つては、フロオベルには未だロマンチックな夢が残つて取り切れずにゐる、と言ふ風に見る人があるかも知れないが、自分はあ言ふリアリストがロマンチックな處を備へてゐた處が面白いと思ふ。其のロマンチックな處があつて、フロオベルとして藝術をなさしめたと思ふ。若し、あ言ふ嚴肅な、熱心な解析のみ押し進めて行つたならば、終ひにはサイエンスが残るかも知れないが、藝術は残らなかつたかも知れない(『フロオベルとモウパッサン』(三〇))。フロオベルやモウパッサンの自然主義に情緒的要素が濃いことは多くの人々の指摘するところであるから、藤村がここに言う「ロマンチック」も単に「情緒的」というほどの意味に解せられるかも知れない。確かにそのような面もあるであらう。けれども彼は根本的にはそれをもすこし深い意味に解していたように思われる。『トルストイの「モウパッサン論」を讀む』の中で彼は——『水の上』の作者の周囲には恐ろしいほど不道德な空氣があつたのだ。その空氣が息のつまるほど濃く作者を取りまいてゐたのだ。ひとりの作者には天才の力があつて、その異常な光の輝くものがあつて、世と戦ひ、殆んど自由な空氣を呼吸し得るところまで、近く行つたのだ。作者はその戦ひの途中で斃れたのだ。そこにモウパッサンの悲劇がある。斯の見地から、トルストイはモウパッサンを論じてゐる。彼は『女の一生』や『水の上』の作者が終に生涯の悲劇的な危機に到達したことを言ひ、その危機とは作者を圍繞する人生の虚偽と作者の自覺し始めた眞生活との間に激しい抗争の起つた時であることを言ひ、靈的な誕生の初聲がすでに彼に聞

かれることを言つて居る」(26) というトルストイのモーパッサン論を紹介し、これに同感しているのであるから、彼がモーパッサンやフロベールにおけるロマンチックな要素と言うのは、単なる「情緒性」を指すのでなく、根本的にはやはり近代人としての人間的要求を意味すると解すべきであろう。そしてもし自然主義が一般にこのようなものとして理解されていたなら、彼も自分を自然主義者と名づけることを拒みはしなかつたであろう。彼が真の自然主義に印象主義と相通じるものを認めていたことは、次の文章からも伺われる。

——「極く固い物の形でもつて物を現はさうとしないで、また物にはさう極つて形といふものが見られる譯ではない、といふやうな考へから、それを包んだものとか或は眞中に満たされてゐる物とかを描かうとしたといふことは、印象派の畫家の進んで行つた所かと思ふ。つまり、現象の映像を製るといふ事に満足しないで、物の精髓まで行かうとする骨折りであらう。日光を書くとか、空氣を描くとかいつても、それは物の形のみを重んじて畫くといふ場合とは、餘程違つて来た。日光の感じ、空氣の感じが違ふ。其感じ方が違ふ。言葉を換えて言へば、物の形を多かくといふことを主とした場合には、その畫かうとするものに何處か支配される所がある。然るに、物の形體のみを畫かうとしないといふことは、やがて其物に對する觀察の主權を擱まんとするものである。——モーパッサンがフロベールを研究した中に、かういふ面白い言葉がある。『フロベールは人生の意味を語らうとしなかつた。彼はただ人生の精髓を傳へやうとしたのである』と。味の多い言葉ではないか。この言葉の中には人生のある筋を語らうとしたのではないといふことは勿論含まれてゐる」(『河岸の家より』(27))。「人生の精髓を傳へる」とは、彼がい

た。彼はその第一作『藁草履』の中に含まれた線路番人に関する一挿話について、——「すくなくも私は一線路番人の試みから始めて物の精髓に觸れようと志したのである。——『君は實に怪しからん男だ。』——斯ういふ聲を私は右からも左からも聞くやうに成つた。けれどもそのために私の心はひるまなかつた。物の奥を窮め、物の眞に達したいと願ふ精神はますます強くなるばかりであつた」(『海へ』(28))と云う。この意味では彼はフロベールやモーパッサンの直系と言つてもよいであろう。にもかかわらず、彼が自分を自然主義者と名のらなかつたのは、わが国における自然主義がその写実主義のみを受け入れて平面的描写を唱え、はてはいわゆる糞リアリズムに陥る傾向を示したからであらう。彼がそのような傾向をもつ自然主義よりも、意識的に主観性を打ち出す印象主義に親近性を感じたのは、彼が世間でいうその自然主義時代にも透谷の戦いを継承し、写実主義を通して近代の探求を志したからであると思う。

彼が印象主義に親近性を感じたのは、単に右のような理論上のことだけでなく、実作においても意識的に印象主義的手法を用いたよりに思われる。彼は『家』のプロットについて——『「家」を書いた時に、私は文章で建築でもするやうにあの長い小説を作ることを中心掛けた。それは屋外で起つた事を一切ぬきにして、すべてを屋内の光景にのみ限らうとした。臺所から書き、玄関から書き、夜から書きして見た。川の音の聞える部屋まで行つて、はじめてある川のことを書いて見た。そんな風にして『家』をうち建てようとした』(『折にふれて』(29))と云う。これは単に対象をありのままに描写するといふ一部の自然主義者たちの主張とは違つて、一つの視点を主観的に設定し、すなわち先に引用した言葉で言えば、觀察の主權を擱んで、そこで受けとめられた印象のみをもって対象世界を構築

するという意味では、印象主義に通じると言つてよいのではないか。そういえば、『春』も——「是等の青年の團體は相集つて或仕事（文學雜誌の發行）をしてゐるのであるが、其仕事の方は成るべく裏にして、表面には餘り書かない積りである——みんなが集つて談笑してゐるやうな處ばかり書く積りだ。メレジコウスキイの作などを見ると、仕事の方面ばかり書いて居るが、ああ言ふ書き方は何だか青年には遠いやうな氣がする。イブセンなどは仕事の方面は殆んど書いて居ないと言つて好い位であるが、出て來る人物のして居る仕事がチャンと分るのは豪い」（『春』執筆中の談話）というふうに、一つの視点を定めて、そこでの印象を描こうとしている。この『春』は個々の場面の印象的描写が不緊密に連続し、構成上の設計がなく、登場人物の肖像も不明確であり、その意味では印象主義の弱点を暴露しているという非難も当たらないではない。けれどもそれらの印象主義的手法を通して藤村の生涯の主題である「眼醒めたものの悲しみ」は、ある程度表現されているのではないかと思われる。

細部の文体においても藤村は絵画の印象主義的手法を借用したと思われるふしがある。たとえば、「ふと、種々な物を載せた茶筥筒が岸本の胸に浮ぶ。その傍には髪を切下げた老祖母さんが居る。琥珀のパイプを銜へた叔父が居る。叔母が長煩ひの寢床を敷いてある。そこへコンコン音をさしてやってくる兄の乾咳も聞えるやうな氣がする。それは岸本が忘れることの出來ない恩人の家である」（『春』）とか、「お種は獨り横に成つた。故郷の家が胸に浮んだ。机がある。洋燈が置いてある。夫はしきりと手紙を書いて居る」（『家』）とか、「幼い時の記憶は遠く郷里の山村の方へ彼を連れて行つて見せた。廣い玄關がある。田舎風の爐邊がある。民助

兄の居る寛ぎの間がある。村の旦那衆はよくそこへ話し込みに來て居る。次の間があり、次の間がある。母や嫂がその明るい光線の射し込む部屋で針仕事をひろげて居る。遠い山々、展けた谷、見霞むやうに廣々として平野までも高い山腹にある位置からその部屋の障子の外に望まれる。坪庭の塀を隔てて石垣の下の方には叔母の家の板屋根なども見える。奥の間がある。上段の間がある。一方には古い枝ぶりの好い松の木や牡丹などを植えた静かな庭に面して、廂の深い父の書院がある。それが岸本の生れた家だ」（『新生』）とかいうふうに、要素的な事物を点出して、「何がある、かにかがある」という短文を重ねる独特な描写法は、このほかにも甚だ多い（七）。この描写法は、絵画の印象派が色彩分割にもとづく点描画法によつて対象を表現しようとしたのを文章の上に応用したのである。しかも藤村が右の描写法をほとんどみな回想という、多少ともおぼろげな記憶の場面に用いたのは、絵画の印象派がその手法の効果を最もよく發揮しうる画題として、水の反映や光の揺曳などという輪廓のさだかならぬ対象を選んだという事実に応じ、それは彼の意識的な試行であつたと思われる。

藤村が単なる現象の平面的写実を主張する自然主義者でなく、主観的要素の強い印象主義者であることは、彼が透谷について——「透谷に尊いところは、何事も本質的に見て掛らうとしたことである」（『二十七回忌』）と言つたことと呼応する。客観的に言へば現象の「本質」とされるものが、主観的には「印象」として捉えられるのであろう。彼には同一のものを繰り返しかえし繰り返しかえして考えなおすという反芻癖ないし凝視癖が甚だしく目立ち、現に透谷についても何度も何度も筆をとり、前にも引用したように、自分は透谷を長年にわたつてスタディしてきたと言ふが、それは透谷の

「本質」を見きわめようとする努力を意味するものであろう。けれども、彼がこの擬視反獨癖を集中したのは、何といつても彼自身に對してである。「親はもとより大切である。しかし自分の道を見出すといふことは猶大切だ」と言う彼にとつて、それは当然のことである。右に述べた透谷のスタディにしても、その談話を聞いた相手の訪問記者は——「今の、研究と言ふ意味は、我をその研究の對象に結び付けて見る意味なんです。すれば自分自らを研究するわけにもなるでせうね」と解し、藤村はそれを否定していない（『古きを温ぬる心』⁽²⁵⁾）。藤村の主要作品が自伝ないし準自伝的であるということは、単に彼は想像力が貧困であるからとか、自分の体験したことのみに確実な現実とするリアリストであるからというような理由だけで説明すべきではなく、彼が近代人として自己にその関心を集中し、しかもそれをあらわに表出したということを最大の理由とすべきであらう。少なくとも表面上は彼の非自伝的小説である『破戒』から、明らかに自伝的小説である『春』へ移る経緯について、彼は——『破戒』の時には随分つまらない處に骨を折った、今度はある言ふ骨折はやめるつもりだ。今度の小説は、『人に話してゐるやうな』ごく楽な書き方をしたいと思つてゐる」（『春』執筆中の談話⁽²⁶⁾）と言う。これによれば、ここにいる『破戒』の「つまらない骨折」とは「書き方」つまり表現方法に関するものと解せられ、したがって『破戒』における藤村はいたずらに凝りすぎた表現方法を用いたが、『春』ではそれをやめるというふうに解せられる。けれども、『春』およびそれ以後の同系列の自伝的小説において彼は表現に凝らず、「楽な」書き流しをしたかと言うと、決してそうではなく、これはこれなりに苦心し、凝っている。それは、これらの作品が新聞や雑誌などに初めて掲載された時の文章と、それ

らが直後に単行本として出版された時、あるいは全集中に収容された時の文章に数多くの相違があり、筑摩書房刊の全集にはその詳細な校異が付せられ、余人の全集にはほとんど見られないような異彩を放っていることからも、察せられる。（この異彩ぶりは、彼が表現に苦心したことを立証するだけでなく、さらには彼の異常な擬視反獨癖を立証する。彼は部分的な表現を改訂しただけでなく、出版ごとに全作品の構成順序や題名までも改めたことが少なくない。これは彼がその生長の各時点で過去の自分の作品の意味をつけかえるほどに、いつまでもそれらを擬視反獨したことを示している。）大分後のことになるが、彼はモーパッサンがフローベルから学んだこととして——「吾輩が何を言はうとするにしても、それを眞に言ひ現はし得る言葉は唯一つしかない。名詞も一つ動詞も一つ。形容詞もまた一つ。」という言葉を挙げ、最後に自分の感想として——「藝術家の苦心のあるところを能く言ひ表はしてあると思ふ」（『モウパッサンの小説論』⁽²⁷⁾）と言つていたのであるから、彼が表現上の骨折りを「つまらない」としたのでないことは明らかである。とすれば『破戒』における「つまらない骨折」とは、むしろ非自伝的・客観的小説の構図を作るための苦心を指すのではないかと思われる。先述のとおり『破戒』は「眼醒めたものの悲しみ」を主題とする。この主題の眞の主人公は藤村自身である。ところが、『破戒』はそれを他の仮構人物に托したため、主題そのものから言えば「つまらない骨折」をしてしまった。今度はその骨折りをやめ、自分自身を主人公とすれば、もっと主題に即した他人行儀でない「楽な」書き方ができるのではないか——というのが、『破戒』から『春』への移行の企図であるように思われる。であればこそ、彼は『破戒』を書いてゐるうちに『春』を書こうと思いついた（『春』のことがら⁽²⁸⁾）

のであらう。

第五章 象徴主義

藤村のこの異色ある凝視反獨性は、ものの本質を見きわめようという努力に由来するものであるが、この努力はまた彼の文学に象徴主義の性格を与えたように思われる。透谷が何事も本質的に見てかろうとしたことを賞揚した彼の文章は、すぐそれに続けて、透谷の『一夕観』の一節を引用している。それは透谷がものを本質的に見ようとしたことの例証を示すという意図から出た引用と解するのが自然である。彼はこの引用文について——「彼は何事にもこの透徹と悟達とを期した。彼は自身にも言つて居るやうに、物に感ずることが深く悲みに沈むことも尋常でなかつた。又、美しいものに意を傾けることも人に過ぎて多かつた。けれども彼が物に感じ、美しいものに意を傾けるといふことは、物を通じ形を鑿ちてその心髓に徹しなければ休むことを知らないやうな熱意から來て居た」(『二十七回忌』(36))と注釈しているのであるから。ところで、藤村の心を深く打つて透谷を自分の先導者と仰ぐまでにしたこの『一夕観』の内容であるが、透谷は自分を囲む森羅万象にある偉大にして永遠なる神秘的な力を感得し、それが凜乎として地上の一微物である自分に迫まるのを覚えて苦悶したが、忽ち心機一転して、彼もなく我もない彼我合一の境地に達したという体験を語つたものである。これは、わが国の伝統的思想からすれば、禪的境地と言われそうであるが、藤村には禪への親近性はなく、むしろ当時の彼にとつては象徴主義、それもマラルメ風の神秘的な宇宙論的象徴主義に通じるものであらうと思われる。象徴主義の特色は「暗示」にあると思うのであるが、藤村にとつて事物の本質は明確に捉えがたく、したがつ

て暗示的にしか表現できないものであつたようである。彼の文学なり人生観なりの根底にリアリズムが存することは否定できないが、その表現は常に暗示的である。現にいま私が主たる素材としてゐる透谷関係の文章にしても、具体的事実については極めてリアリストイックに叙述してあるが、肝心の透谷観は漠然と暗示してあるだけで、そこから明確な内容を取り出すことは容易でない。そのことは彼の独特な文体となつて現われている。すなわち悪評の高い彼の「廻りくどい思わせぶり」の文体である。伊藤整はこれを「挨拶」の表現として説明した。藤村は少青年時代を他人の家で過ごしたので、保護者または主人に対する言葉が彼の家庭用語であり、礼儀、挨拶の言葉、長上への服従の中で自己を貫くもの言い方が、彼の生活における表現方法であつたといふのである(『島崎藤村について』(36))。発生的に言えば、そのような説明も成立するかも知れない。けれども、発生的説明と本質説明とは別である。本質的に言えば、藤村のあの文体は象徴主義に通じる暗示法であると思う。彼は言う——「言葉といふものに重きを置けば置くほど、私は言葉の力なき、不自由さを感じる。自分等の思ふことがいくらも言葉で書きあらはせるものでないと感ずる。そこで私には、物が言ひ切れない。故岩野泡鳴君はあの通りの氣質の人で、實に開け放しに物が言へた。岩野君のやうな人から見たら、私の書いたものなどは何か斯う思はせ振りのやうにも感じられたらう。その點で私はよく攻撃されたものだ。自分としては、別に思はせ振りに物を書くつもりもない。五合のものを一升にも見せるつもりは毛頭ない。ただ私には物が言ひ切れないのだ。だから、私のやうな氣質のものから見ると、岩野君のやうに物を言ひ切つてしまふ人は話せないやうな氣もする」(『言葉の藝術』(36))。また彼は——「章句を意のままに驅使し

て、それをしてあらゆるもの——その言はないものをさへ表現せしめ、それに満たすのに複雑微妙な陰影の暗示を以てすることこそ、新表現法を發明するとかあるひは既に死語となった意味の失はれた言葉や古書から探し出すとかするよりも、實に難いことである」というモーパッサンの言葉を引用し、——「この意見をもった人の書いた『女の一生』が佛蘭西にある散文の最高潮に達したものとしてみても、かなり氣質のちがったトルストイをして感嘆措くあたはざらしめたといふことも不思議でない。一方から言へば、トルストイはそれを感知するほど言葉に敏感であったとも言へる」(同上(208))と云つて、暗示的手法を高く評価している。

彼がこのような象徴主義に特有な暗示的文体を用いたのは、当時すでにわが国にも紹介せられていたヨーロッパの象徴主義的文学の影響による場所もあつたらうが、本質的には決してそのような他動的なものでなく、むしろ彼の内的必然性によるもの、すなわち前に述べたように、すべての事物の本質を見きわめようとして擬視反芻しながらも、ついにそれを見きわめ得ないところから生まれたものと考えられる。

第六章 テカダンス

けれども、彼は最後までその本質を見きわめ得ないで終わったかどうかと言へば、然りとも言えるし、否とも言える。というのは、彼の場合、先にも述べたように、一般的に事物の本質と言っても、窮極的には彼の自己の本質である。そして彼の作品、ことにその自伝的作品はその自己探求の直接的な軌跡である。が、それらの作品から彼がその自己の本質をどのように把握したかは、何人も明確に指示し得ないであろう。それは彼自身がそれを明確に把握し得ない

ないからである。言いかえれば、彼の求める近代が彼自身の中に実現し得ていないからである。けれども、それを明確に把握し得ないということは、彼にとつて一つの結論であり、それも一種の把握であると言えないでもない。それゆゑに私は先に「然りとも言えるし、否とも言える」と言つたのである。彼が——「Lifeをしてその趣くままに趣かしめよ」(『Life』(209))と言つたのは、長年にわたる彼の自己探究の結論であらう。『海へ』の中にもこの言葉が繰り返されてゐる(210)。その頃の書簡にも——「生」をして趣くままに趣かしめよ」(211)とある。『新生』ではその事件の解決法として——「唯自分を投出さうとして居た。そして一切を生命の趣くままに委ねようとして居た」(212)と言ひ、その最後も——「斯う岸本は考へて、自分の小さな智慧や力で奈向することも出来ないやうな『生命』の趣くままに一切を委ねようとした」(213)としめくくる。最後の大作『夜明け前』は——「一切は神の心であらうでござる」(214)で結ばれている。そう言へば、彼の自伝小説、ただ自分の生活をそのままに叙述しただけで、生の目標らしいものが明示されていないやうなもの(たとへば『家』)も、大きく言へば、この「生をして趣くままに趣かしめよ」という結論を暗示するもの、あるいはその結論を如実に実現したものと見られる。

藤村は近代人としての自覚に立ち、近代精神の核心である自由を実現しようとして、悪戦苦闘した。これまでに述べてきたローマン主義、自然主義、印象主義、象徴主義はその戦いの跡である。けれどもその企てはついに失敗に終わった。彼は悪戦苦闘の末に傷つき敗れ、『新生』では死を思うまでになっていた。それは家を前衛とする外部の圧力と、自分の自由に制御し得ない内部の欲望(これは『新生』事件として致命的な形をとつた)とのためである。けれど

も、それは同時に、その企て自身すなわち近代精神そのものの内的破綻を意味した。大きく時代史に言えば、近代の終焉を意味する世紀末的デカダンスである。(近代精神の自己破綻に関する理論的解明は、私はこれを他の書物^(三三)において行なったので、それを参照されたい。ここではその現象面にだけ触れる。)「生をして趣くまみに趣かしめよ」とは、自由のための闘争を放棄して、投げやりのデカダンスに陥ったことを意味する。現に彼は『新生』執筆の動機について——「當時私は心に激することがあつてああいふ作を書いたものの、私達の時代に濃いデカダンスをめぐけて鶴嘴を打ち込んで見るつもりであつた。荒れずさんだ自分等の心を掘り起して見たら生きながらの地獄から、そのまま、あんな世界に活き返る日も来たと言つて見たいつもりであつた」(『芥川龍之介君のこと』^(三四))と語った。彼はここで「デカダンス」という言葉によって、単にあの『新生』事件のような偶発的ともいえるインセストだけでなく、当時の時代の傾向全体を指している。けれども、そういう中で何よりも切実にデカダンスとして感じられたのは、彼自身の生活であつた。それゆゑに彼は——「岸本〔藤村〕が淺草時代の終りにあたる自分の生活をデカダンスとして考へるやうに成つたのも(後略)」(『新生』^(三五))と言ひ、「彼様いふ淀み果てた生活を押し進めて行つたら、假令節子のが起つて来なくとも、早晚海の外へでも行く外はなかつたらうと想つて見た」(同上^(三六))とも言う。そのデカダンスの性質と原因を検討してみよう。

藤村は『新生』の序の章で、中野の友人「蒲原有明」が倦怠と懶惰と無為を訴えてよこした手紙を紹介して、これに共感し、——「中野の友人にやつて来たといふやうな倦怠は、彼にもやつて来た。曾て彼の精神を高めたやうな幾多の美しい生活を送つた人達のこと、

皆空虚のやうになつてしまつた。彼はほとほと生活の興味をすら失ひかけた」^(三七)と言つて、このやうな倦怠が『新生』事件の背景となつていたことを暗示する。彼はこの倦怠の原因について——「これはそもそも過度な勞作の結果か、半生を通してめぐりにめぐつた原因のない憂鬱の結果か、それとも母親のない幼い子供等を控えて三年近くの苦艱を戦つた結果か、いづれとも彼には言ふことが出来なかつた」^(三八)と言ひ、もちろんこれらの三つは何程かその原因となつたであろうが、根本的にはむしろ彼の生活態度ないし創作態度に由来すると私には思われる。『海へ』の中で彼は当時のことを振りかへつてみてこう言う、——「神は私に小さな觀察の力を與へた。長いこと觀察は私の武器であつた。私はそれをもつて世間と戦つて来た。(中略)けれどもそのために私の心はひるまなかつた。物の奥を窮め、物の真に達したいと願ふ精神はますます強くなるばかりであつた。この世にある美しいことも、醜いことも、愚かしいことも、氣違ひじみたことも、すべてまことの姿に來て影を投ずる明るい鏡のやうな心。それを私は持ちたいと心がけた。私は自分の武器を磨いた。自分の力を訓練した。自分の器官を精銳にした。次第に私は觀察そのものを仕事とするやうに成つて行つた。二六時中、休息することを知らなかつた。『自分はもう考へまいと思ふけれども、どうしても考へずには居られない』と嘆息した人もあるとか。私が矢張りそれだ。私は考へたところで仕方が無いと思ふことを考へて居るやうになつて行つた。そしてその結果として、一つの不思議な窓が私の前に展けて行つた。私はその窓から見たものを極靜の地獄と呼んで見たこともある。ある時は又、それを自分の靈魂の悲しい眼ざめと思ひ慰めたこともある。その地獄から言へば、この世にある偉大な思想家も、藝術家も、皿や林檎と異なるところが

無かつた。人は皆な一個の『静物』に過ぎなかつた(二七)。「彼はこの「地獄」をこうも表現する、——「私が通れて来た世界とは、彼様いふ眩暈と戦慄との出るやうな寂寞の世界だ。そこにあるものは降りつもる『生』の白雪だ。そこはまるで氷の世界だ。氷の海だ。そして私はその氷の海に溺れた。七年の小樓の生活よ。さうば」(『海へ』(三〇))。彼がそのような世界に落ちこんだ原因は、彼がこの文章の前に引用した彼自身の古い文章がこれを説明する。——「左様だ、光と熱と夢の無い眠の願ひ、と言つた人もある。(中略)實際、光と、熱と、それから夢のない眠より外に願はしいことも無いとしたら、奈様なものだらう。丁度私はそれに似た名状し難い心地で、二週間ばかり床の上に震へて居たことが有つた。(中略)／私は眠られるだけ眠らうとした。ある時は酣酔した人のやうに、一日も二日も眠り續けた。(中略)／『我等藝術の憐むべき労働者よ。普通の人々にはしかく簡単に自由を與へられるものも、我等には何故に容易に許されぬであらう。それも理である。普通の人々は眞心を持つ。我等は遂に眞心の何物をも持たぬ。我等は到底理解されざる人間である……』／斯の言葉に籠る可傷しい眞實を私は寝ながら思ひ續けた。／回想は私の心を高い煙突の立った火葬場の方へ連れて行つた。(中略)御坊がその中から、灰色に焼け遺つた骨や、歯や、それから黒い海綿のやうに焦げた脳髓などを取出して、私達の前に置いた。それが私の妻だ。／回想は又、私の心を樹木の多い静かな墓地の方へ連れて行つた。(中略)蒸々とした空気の中で、墓守は汚れた額の汗を拭ひながら、三つの髑髏の泥を洗ひ落した。(中略)それが私の子供等だ。／すべてこれらの光景に對しても私は涙一滴流れなかつた。唯、見つめたままで立つて居た。憐むべき觀察者。然り、我等は遂に眞心の何物をも持たぬのであらう。／多くの悲

痛、厭惡、畏怖、艱難なる勞苦、及び戦慄は、私の記憶に上るばかりでなく、私の全身に上つた——私の腰にも、私の肩にまでも。

“The whole of winter enters in my Being—pain,

Hate, horror, labour hard and forced—and dread,

And like the northern sun upon its polar plain,

My heart will soon be but a stone, iced and red.”

私は斯の歌の意味を切に感した。その意味をツキツキ病める疼痛で感した(『柳橋スケッチ』(三三)、『海へ』(三三))。このような觀察者、傍觀者が生きた生活の興味を失い、生活の倦怠に陥つて、「静物の地獄」あるいは「氷の海」に沈溺するのは、当然である。けれども、この状況は彼だけのものではない。現に彼が引用した

「光と熱と夢のない眠り」を願つたのはモーパッサンであり、彼はこのモーパッサンについて——「恐ろしい倦怠だ。そして『水の上』の作者は彼自身の中に幽閉せられて、禁錮せられてしまつた人だ。『水の上』の作者が抱いた孤獨の惱ましい恐怖は、なかなか普通のアンニエイといふ言葉ぐらゐではあらはせない程度のものだ」(『トルストイの「モーパッサン論」を読む』(三三))と言つて、そこに自分のと同じものを認めた。實際、彼の思想の展開は西洋近代思想の展開と軌を同じくしている。ローマン主義、リアリズム、印象主義、象徴主義、デカダンス。彼はそのまねでなく、彼自身の内的論理の展開によつてこれをたどり、最後にデカダンスに行きついたのである。彼がそのデカダンスを遁れようとして行つたパリで見たのも、やはり同じデカダンスであり、倦怠であつた。——『藝術の都、文明の泉源、風俗の中心、流行の中心』とは曾て佛蘭西の作家が巴里を誇つた言葉だが、それからもう四十餘年の月日が過ぎて居る。自分が今旅の窓から見る一切のものは、随分行き詰つたもの

といふ氣がする。精しく言へばそこには何程の廣大な天地があるか知れない。しかし自分の胸に纏まって浮んで来るものと言へば左様だ。現代生活の倦怠だ。今の佛蘭西に最も意味のあることを求めたら、數學者のアンリイ・ポアンカレ、哲學者のベルグソン、批評家のシャル・モオラス、彼様いふ人達の言ったり考へたり爲したりしたことでも有らうかと思ふ。けれども彼様いふ人達の生れて來たことが、直接に人心の衰弱を證據立てて居るやうに思はれて成らない。そこに發散する空氣は隨分氣息の詰るやうなものだ(『戦争と巴里』^(三〇))。藤村はこの頃(明治末から大正初頭へかけて)デカダンス的象徴詩人ボードレルを愛読し、——「あらゆる詩人、文學者の著述を通して、ボードレルの書いたものは當時私の最も愛讀するものの一つだ」(『人爲樂園について』^(三一))と言ひ、また——「暮方の障子に對して日常愛誦するボードレルの詩なぞを口吟んで見る。赤熱でそして凍り果てた北極の日におのが心を譬へた『秋』の歌の一節がよく私の胸に浮んで來る」(『秋の歌』^(三二))と言ひ、この北極の日は彼のいう「氷の海」に通じるものであらう。

藤村に近代の探求を啓発したのは透谷であるから、その透谷の敗死を藤村がここに陥った近代精神の破綻を予言したものと見られかねないが、それは事実と相違するであらう。藤村は透谷の敗死を彼がついにその「主我的瞑想」を脱し切れなかつたためと見てゐるのであるから。——「この内觀(『一夕觀』)における」が主我的瞑想到に墮ちて行つたのは彼としては止むを得ないことだらう」(『二十七回忌』^(三三))。藤村は透谷の啓発によつて近代人の自覺にもとづく自由を追求し、その内面的に必然的な思想發展によつて西洋近代の思想展開をその半生のうちに追体験し、——「私たちと同時代の人達の多くは、いづれも精神の漂泊者ではないか、思想上の旅人では

ないか」(『精神の流浪』^(三四))と述懐する。そして彼はそのはてに近代の終末であるあの世紀末的デカダンスに陥つた。もちろん人はそのようなデカダンスの中で生きていくことはできない。彼も懸命にそこからの脱出をはかつた。けれども、これまで藤村を先導してきた透谷は近代への先導者であるから、彼を近代の破綻から救出することはできない。ここで藤村には透谷に代わつて彼の亡父正樹の姿が大きく立ち現われる。彼の立ち直りはどのようにして行なわれたか。

第七章 国學思想

藤村が「生をして趣くままに趣かしめよ」と言う場合、それは一面において近代人としての自由の要求を放棄し、無意味な運命に自身を委ねるデカダンスを意味する。けれども、それは単にそれだけでなく、他面においては同時に、自分を超えてしかも自分を含むより深遠な生の不可思議な力に信頼するという意味をもち、彼の場合にはフランス滞在中に力点が前者から後者へ移つたように思われる。帰国後、彼は言う、——「曾て極く幼くて親の膝許を離れた私を今日までも導いて來て呉れた力は、きつと自分の幼いものをも導いて呉れるであらう。それを私は信じて來た」(『海へ』^(三五))、「今日まで節子を導いて來た彼女の生命は明日も彼女を導くであらうと信じたからで」(『新生』^(三六))、「今日まで自分を導いて來た力は、明日も自分を導いて呉れるだらうと思ふ——そんなに心配して呉れ給ふな。——東京の方のある友人に宛てて書いた斯の言藤を、岸本は下宿に戻つてからも思ひ出して見た」(同上^(三七))、「斯う岸本は考へて、自分の小さな智慧や力で奈何することも出來ないやうな生命の趨くままに一切を委ねようとした」(同上^(三八))。これらの言

葉は生命への信頼を表わすものである。「私はいよいよ多く、事物に於ける必然性を美として見ることを學ぼうと思ふ。」——これが多くの懷疑と苦悶とから一切のものの肯定に移つた時の人の心であつたとか。好い言葉だと思つた」(『必然性』(三))。——これも、表現こそは違え、内容は同じ趣旨のものであらう。

「生をして趣くままに趣かしめよ」という結論が運命への諦念を意味する場合は、ボードレール流のデカダンな象徵主義に近づぐが後者のように偉大な神秘的な力に自分を委ねようとするのなら、むしろマラルメ流の宇宙論的象徴となり、透谷の『一夕観』に近づぐ。この転回は藤村のフランス滞在中に起つたと先に言つた。彼はその間に何を経験し、何を考えたのか。最初彼はパリにもつぱら現代生活の倦怠とデカダンを見たのであるが、対独戦争に遭い、これに従事するフランス人の真剣な祖国愛を見て、このフランスにもまだ健全な生命力の残存すること、そしてそこにこのフランスにとつて死からの回生という希望をつなぎ得ることを知つた。——「戦争以前に私の眼に映つた一切のものは、随分行き詰つたものといふ氣がして居た。(中略)言葉をかへて言ふなら、現代の倦怠だ。ここに發散する空氣は随分氣息の詰るやうなものといふ氣がして居なかつた。そこへ戦争が始まつたのだ。私は佛蘭西にある年若な人達が何程アルサス・ロオレンを失つた恨みや獨逸に對する復讐心で燃えて居るかを知らなかつた。唯私には、丁度『アンナ・カレニナ』の終りに書いてあるヴロンスキイの出發のやうにして、進んで戦地に赴き、自ら救はうとする若い佛蘭西人のあることを想像するに難くないやうな氣がした。佛蘭西の再生——心からこの土地の人達が戦時にかけて熱望しつゝあつたのも、その死の中から持ち來す新しい力ではなかつたらうか。春の來るのが待遠しかつた」(『エト

ランゼ』(一)、『戦争と巴里』(三))。「あの世紀末葉の濃い深い霧が曾て通り過ぎた後の佛蘭西だといふ感じを抱かずにはゐられなかつたからである。(中略)その後を受けた佛蘭西の新しい時代にベギイのやうな詩人が生れて來て、祖國のために身をささげるところまで行つたほどの強い實行の精神を振り興したといふことは、私の心をひいた。何よりも私は、そこまで懷疑と無氣力とに打ち勝つことの出來た確信の力を感じた」(『エトランゼ』(三))。藤村はこのようにフランスを見直すとともに、これを自分自身にふり向けて、自分自身についても同じ希望を抱くようになった。『新生』では先の『エトランゼ』と同様の文章の後に——「死の中から持來す回生の力——それは彼の周圍にある人達の願ひであるばかりでなく、また彼自身の熱い望みであつた。春が待たれた」(三)と云う。「岸に立つマロニエの並木も芽ぐんで來て居た。左様いふ日には殊に春待つ心が彼の胸に浮んだ。(中略)何人の骨髓にまでも浸み渡るやうな歐羅巴の寒い戦争が來て、一層その發芽力を刺戟されたやうにも見える。左様したものが彼の周圍にあつた。そしてその芽の一つとして、曾て一度は頽廢したものの再生でないものは無かつた。(中略)更に眼を転じて『十字架の道』へと志す幾多の新人のあることに想ひ到ると、左様した再生の芽を古いく／＼羅馬舊教の空氣の中にすら見つけることが出来るやうに思つた。——その芽が岸本にささやいた。／『お前も支度したら可いではないか。澁み果てた生活の底から身を起して來たといふお前自身をそのまま新しいものに更へたら可いではないか。お前の倦怠をも、お前の疲労をも——出来ることならお前の胸の底に隠し有つ苦惱そのものまでも』(『新生』(三))。このように彼は戦時におけるフランス人たちの案外に健全な生命力に刺戟されて、これを自分自身にあてはめようとしたのであるが

彼はフランス人でないから、直接に彼らのまねをして、たとえば従軍するわけにはいかない。けれども、その目で見れば、戦前の行きつまったフランスの中にもその回生の力を読みとることができると。

——「彼は斯うして羅馬舊教の寺院の中に實際に身を置いて見て、あの人間の醜惡を觀つくした末に修道院の方へ歩いて行ったばかりでなく終には僧侶に等しい十字架を負ふ人と成つたといふ極端な近代人「ユイスマンス」の生涯を想像して見た。彼はまた、あの男色の關係すらあつたと言ひ傳へらるる、友人との争鬪より牢獄にまで下つた末にデカダンスの底から清淨な智慧の眼を見開いた名高い佛蘭西の詩人「ヴェルレーヌ」の生涯を想像して見た」(『新生』(三三))。このユイスマンスやヴェルレーヌの方が戦死したベギーよりも一層親近性のある暗示を彼に与えたであらうと思われる。

これらの刺戟により、彼が自分自身について死からの回生を試みたのは、もとの「幼い心」に立ち帰るといふ道をとることによつてであつた。彼が『新生』事件のためにフランスへ逃避し、そこに一生を埋めようと決心していたのに、その決心をひるがえして、帰国に心を向け、——「頑な岸本の心にも漸くある轉機が萌した」(『新生』(三三))と言ふのは、故国に残しておいた子供たちのことを思つてのことではあるが(同上(三三))、その決心を内面的に支えたのは、その「幼い心」に立ち帰るといふ企図であつた。彼は右の言葉のすぐ前にこう記した。——「其晩、岸本は遅く部屋の寢臺に上つた。枕に就く前にも、床の上に半ば身を起して居て、若い時からの友達のことや、自分の青年時代のことを思ひ出した。あの早くこの世を去つた青木「透谷」に別れた時から數へると、やがて二十年近くも餘計に生き延びた自分の生涯を胸に浮べて見た。彼は唯持つて生れたままの幼い心でその日まで動いて來たと考へて居た。氣がついて

見ると、どうやらその心も失はれかけて居た。——『左様だ。何よりも先づ自分は幼い心に立ち歸らねば成らない。』——と云つて見た。旅に來てその晩ほど、彼は自分の若かつた日の心持に歸つて行つたことは無かつた」(同上(三三))。そのことを彼は何度もくりかえして書いた。——「實際その日まで——友人の青木に死別してから十七年にもなるその日まで、岸本は唯持つて生れた幼い心で動いて來たのであるから」(同上(三三))、「彼は最早その日まで自分を導いて來て呉れたやうな自分の幼い心に聞いて見るの外は無かつた」(同上(三三))。その「幼い心」とは何かと言へば、藤村は例によつて直接これに何の説明をも加えていない。この重大な意味をもつ言葉に何の説明をも加えないのは、先に述べたあの「暗示」を本領とする彼の象徴主義的思想にもとづくものであらうか。

けれども、この暗示を解く手がかりがないではない。フランスから歸つて、再び『新生』事件に足をとられて苦惱した彼は、ようやくそれに彼なりの解決を見出した時、こう言う、——「岸本の過去は不思議なくらゐ艱難な日の連續で、たださえ頑な彼はその戦ひのために餘計に自分の心を堅く閉ぢ塞ぎてしまつた。何よりも先づ自分は幼い心に立ち歸らねばならない、とはかねて巴里の客舎にある頃の彼の述懐であつたが、どうしても彼にはその心に立ち歸ることを許されなかつた。火葬場の鐵の扉の前に立つて灰になつた妻の遺骨を眺めても唯それを見つめたきり涙一滴流れなかつたほど斯の世の苦しい傍觀者としてあつた長い年月の間と言はず、冷然として客舎の石の壁に對ひ合つて居たやうな三年の遠い旅の間と言はず、彼の思ひ續けて來たのは實際次の言葉に籠る可傷しい眞實であつた。／『我等藝術の憐むべき労働者よ。普通の人々はしかく簡單に與へらるることも我等には何故に許されぬのだらう。それも理で

ある。普通の人々は真心マコトを持つ。我等は遂に真心の何物をも持たぬ。我等は到底理解せられざる人間である……』／＼斯うしたことを思ひ續けた岸本の上にも不思議な變化が日に／＼起つて来た。彼は持つて生れたままの幼い心に立ち歸つて行ける日が漸くやつて来たことを思ひ知るやうに成つた。その時になつて彼は心から自分の熱情を寄せ得るもののあることを見出した。その歡びを見出した。彼のやうに寂しい道を歩きつづけて来たものでなければ、どうしてそれほど餓多渴いたやうに生の歡びを迎へるといふことがあらう。彼は自分のやうな旅人に與へられた自然の賜物であるときまで考へるほどにして、その新しい歡びに浸つて行くやうに成つた(同上(三三))。これによつて見れば、「幼い心」とは、「觀察」を武器として人生を傍觀し、その結果ついに「靜物の地獄」「氷の海」を現出したあの悪しきリアリズムの人生態度の反對物、あるいは「頑な」に自分の心を閉じふさいでその中に籠つてしまふ主我的な近代人の内的志向の反對物であり、積極的に言えば、他者に自分の心を開き、これに自分の情熱を寄せる歡びであり、言いかえれば、この文章のすぐ前に——「新しい愛の世界が岸本の前に展げかかつて来た」(同上)と云うように、他者への「愛」のことである。彼が「生をして趣くままに趣かしめよ」というデカダンスから、同じ言葉の中に——「今日まで自分を導いてくれた生命の力は、明日も自分を導いて呉れるだらう」という生命への信頼を導入したのも、この「愛」を経験した以後のことである。また彼はこの愛と信頼によつて、世間には最も恥すべきインセントを公表する決心をし(同上(三四))、しかもそこに自由を——彼が青年時代からひたすらに求めて、しかも求めあぐんでいた自由を感じるようになった。——「しかし岸本はもっと廣い自由な世界をめがけて脇目もふらずに急がうとした」

(同上(三五))、「彼の通越して来たところが寂しければ寂しいだけ、それだけ廣々とした自由な世界に躍り入ったやうなその歡びが大きかった」(同上(三五))。先に彼は透谷の死後ずつと生まれたままの「幼い心」で動いてきたつもりだったが、気がついてみるとその心も失われかけていたという彼の述懐を引用したが、彼が透谷の啓発によつて近代人としての自由を探索した時、彼の心底には人生に対する無邪氣な信頼があつたと思ふ。その無邪氣な信頼が彼のいう「幼い心」ではないか。ところが彼は透谷の失敗に鑑み、その探索にリアリズムという迂路をとつた。それは間違つた企図ではない。けれども、彼はその迂路に迷いこんで、本来の目的を見失いそうになった。つまり、リアリズムを目的そのものと錯覚しかけた。彼が「觀察を仕事とするやうになつた」と云うのは、それであらう。ちょうど科学が応用科学を窮極の目的とすべきであるのに、その基礎となる純粹科学を重視するのあまり、これを自己目的と錯覚するにいたつたやうに。その結果が人間をも靜物としか見られない「靜物の地獄」なのである。その錯覚を彼はあの「幼い心」をも失いかけていたと言うのではないかと思ふ。

ところで、このようにして彼が入手した自由は、彼が初めに求めた自由と多少趣きを異にしている。彼が初めに求めたのは近代的な自由であつた。言いかえれば主我的な自由であり、しかもそれは各人がみずからかちとるべき自力主義的な自由であつた。ところが、いま彼が経験した自由は、一切を支配する絶大な生命の力に自分を委ねるところから生じる自由である。その意味では、透谷が『一夕觀』において自分が永遠なる宇宙の神秘的な力と合一したと感じた時に経験した心境と似ている。透谷は自由のために激しく世間と戦つたすえ、この境地に到達した。それを藤村は「廣い處」と評す

る。ということ、それ以前の彼の戦いを狭い「頑な」ものと見ていたであろう。ちょうど彼が新たに経験した自由な自分に対してそれ以前の自分を「頑な」だったと反省しているように。彼は言う、——「際涯無く寂寞の續く人生の沙漠の中に自然に逆つてまでも自分勝手の道を行かうとしたやうな、さうした以前の岸本では無かつた」(同上(三〇))。ただ透谷の経験した自由は観想的であるのに対し、藤村のは実践的であるところが違う。

このようにこの時を転機として藤村の自由の内容が変わつたように、ここで彼が到達した生命への信頼から振りかえつて見ると、以前の彼の生命観はおのずから訂正されなければならぬ。先に私は彼の近代的自覚を理由にして、あの有名な——「自分のやうなものでも、どうかして生きたい」という生への執着は単なる生物学的なものではなく、自分を自由な人間として生かしたいという意味に解した。あの『春』の時点では確かにそうであつたろうと思う。けれども、その自由の探求のすえ、彼はそれが死にも等しい「氷の世界」につながることを経験した。そして外面的にも『新生』事件に遭遇して、ひとたびは死を決し、実際には異国に自分を埋めようとした。が、彼はそれができなかつた、——「岸本は異郷の土となるつもりで國を出た自分の決心が到底行はれ難いことを感じて來た」(同上(三三))。それは、——「どうかして生きたいと思ふばかりに犯した罪を葬り隠さう」とした彼は(下略)(同上(三五))と云うとおり、その死の決心は初めから本物でなく、むしろ生への執着の方がもっと強かつたからであり、それがフランスで戦争による人々の生死を見ることを契機に、その正体をあらわに現わしたのである。彼はそれを彼らのことに托して同情的に——「生きたいと思はないものは無い」(同上(三六))と言ひながら、ひそかに自分の執着を

是認しようとする。そして現にあの『春』の結語——「どうかして生きたい」という、まさにそれと同じ言葉を洩らす(『エトランゼ』(三六))。が、この場合のこの言葉はあの『春』の場合のそれと意味が違うと考えられる。その生への執着は——「彼は左様思つた。假りに人生の審判があつて、自分も亦一被告として立たせられるといふ場合、奈何なる心理を盾として自分の内部に起つて來たことを言ひ盡すことが出来ようかと。何物をも犠牲にしても生きなければ成らなかつたやうな一生の危機に際會したものが、どうして明白な條理の立つた、矛盾の無い、道理に叶つたことが言へよう」(『新生』(三六))というように、もはや近代人としての自由な生などというやうな、言わばぜいたくな条件のついた生でなく、最も根源的で無条件な生である。それは生物学的な意味の生に近いけれども、単なるそれではなく、精神面をも含むという意味で、もっと全体的な生、端的に「生」そのものと言つてよいものである。この「生」の概念は近代精神の破綻を象徴する『新生』事件の当初からおぼろげながら彼の内に生じていた。——「生きたいと思ふ心を岸本に起させるとは、不思議にも俗謡を聞く時であつた」(同上(三七))、「どうかして生きたいと思ふ彼の心は、情愛の籠つた友人の言葉から引出されて行つた」(同上(三九))。彼がこのような「生」の概念に到達したことは、近代生活の開拓者である透谷を超えたことを意味すると思われる。

それゆゑに、同じ表現ながら、それ以後はあの「唯、私は持つて生れたままの幼い心をたよりに、一筋の細道をとぼとぼと歩みつづけて來たに過ぎない」(『自分の全集のはじめに書いた序の言葉』(四〇))、「唯私は持つて生れた『おさなごころ』で今日まで動いて來たに過ぎないのだ」(『芝の客舎にて』(四一))などという後の述懐も、

それ以前のものと意味を違えて理解されなければなるまい。というより、意味を深めて理解されなければならないと言った方がよいであろう。というのは、近代的な自由な生も、より根源的な生そのものから派生したものであり、それもこの中に含まれるからである。それゆえに彼は『若菜集』について——「ある人は私の舊い詩を評して、私の詩の心は否定の惱みでなくて、肯定の苦に巢立つたものだと言ってくれた。あの言葉は自分でもよううなづける。(中略)不思議にも自分の半生の旅はこの早い出發點で決してしまつた。私はまだ年も若く心も感じ易かつた時代に一旦自分の選んだ方針がこんなにも長く自分を支配するかと思つて、心ひそかに驚くこともある。前途は暗く胸の塞がる時、幾度となく私は迷つたり、蹉いたりした。私の歩いた道がどんなに寂しい時でも、しかしその窮極に於いて何時でも私は自分の出發した時と同じやうに、生を肯定しようとする心に歸つて行つた」(『春を待ちつつ』(三〇)、「人の出發點と言ふものは非常に大切だと言ふことを染みく／＼感じました」(『誕生五十年に際して』(二五))、「苦しい時も同様に『若菜集』における一生の夜明けを回想しては、これに励まされて今日までタドタドしい道を辿つて來た(同上(二五))」などという後年の述懐も、「反抗に繼ぐに反抗を以てした」といふ以前の説明を、後の立場によつて見直しただのと言えよう。

ところで、このような生の端的な肯定は、私見によると日本古代への復帰を媒介としたもの、あるいはそれと結びついたものである。藤村がこれまで自分の先導者として仰いで來た透谷にはないものである。藤村はフランスへ行つて、西洋近代の文明文化に接するうち、かえつて後に残してきた祖国を顧る氣持を強くかき立てられた。それは外国遊學者に共通の心理でもあろう。けれども、藤村

の場合、それは単なる偏狭な愛國心のためではなかつた。もともと彼が西洋の文芸を学びはじめたのは、単にそれを模倣して新しがるためではなく、自分の内部に芽ぐんできた生命を育てるためであつた。——「吾儕はもつと歐羅巴から學ばねば成らない。そして自分等の内部にあるものを育てねば成らない」(『海へ』(三三))。それに役立つものなら、彼はどこの國のものでも、何らの差別立てもしないで躊躇なく受け入れた。——「僕だつて左様無暗に西洋を有難がつて外國の學問をした譯でも無いサ。成程、好いものでありさへすれば、假令いかなる國のものであつても、躊躇せずにそれを受納れようとはした。英吉利のものでも、獨逸のものでも、佛蘭西のもので、それから露西亞のものでも、僕はばかりぢやない。一緒に學問をした僕等の國の青年は皆なそれだ。僕は自分で自分の半生を振り返つて、歩いて來た細い道を辿つて見ることもある。要するに僕なぞが長い間かかつて外國の言葉を學んだり、外國の本を讀んで見たりしたのは、唯西洋を模倣する心からでは無い。何卒して觸れて見たいと思ふものが有つたからだ。言つて見れば、まあ近代の精神だ——エスプリ・モデルンといふやつだね。何卒して、人として眼を覺ましたい、それが半生の學問の窮極の目的だつた」(『海へ』(三三))。それゆえに彼は徒らに西洋に反撥する偏狭な愛國主義者に対して「小さな反抗心を捨てようでは有りませんか、もつと歐羅巴から學ぼうでは有りませんか」(『平和の巴里』(三三))と言ひ、「藝術は人類共有の寶ではありますまいか。イブセンは自分等のイブセン、メテリリンクは自分等のメテリリンク、左様考へて宜からうと思ひますか、奈何でせう」(同上(三三))と言ひ。けれども、彼はそれが自分を育てるためであるという窮極の目的を忘れはしなかつた。ことにその西洋の近代が、當時の彼自身と同様、すでに行き詰つて、デ

カダンスに陥り、学ぶべき積極的なものが何もないのを見、さらに対独戦争とともにその頽廃からフランスの再生を期して新しく起った運動が、伝統の回復であるのを見た。——「旅人としての私の前に生起する幾多の現象は何かと言へば、傳統の回復でないものはない。佛蘭西運動でないものはない。新しい愛國心の發露でないものはない」(『エトランゼ』(23))。このような現象が藤村を刺戟したのであろう。彼自身もまた自國の伝統に目を向けはじめたのである。その直接のきっかけは、彼が青年時代に漢学の教えを受けた栗本鋤雲の『曉窓追録』をパリの客舎で読んだことにあると推察される。鋤雲は五〇年前の幕末にフランスへ渡り、その見聞をこの書にまとめたのであるが、藤村はこの人物に彼と同様の対西洋態度、すなわち攘夷論の沸騰したあの当時にありながら、率直に異國の長所を認めてこれを自國のために取り入れようとする寛宏な精神を見、——「殊に感心することは、歐羅巴にある多くの事物に對して心から賞めた言葉が用いてあることです。それが自分の國を思ふ誠實から發して居ることです」(『戦争と巴里』(23))、「先生等のやうな徳川時代の末の人達から、吾儕明治の人間は江戸といふものを受取り今の世紀といふものを受取ったことを頻に思はせられました」(同上(23))と言う。彼はこの見方をさらに押し進めて、——「僕等の國が今日あるのは封建時代の賜物ぢやないかと思ふよ。見給へ、日本の兵隊が強いなんて言つても、皆封建時代から傳はつて來たものの近代化だ」(『海へ』(23))。「今日の日本文明とは、要するに吾國の封建制度が遺して置いて呉れたものの近代化ではないか」(同上(23))と言う。そこからして彼はわが國における一九世紀の研究を待望する(『戦争と巴里』(23))、『前世紀を探究する心』(23))。彼にとつてかつてはその近代の探究を妨げる頑敵であつた封建制度が、いまは彼を

近代の破綻から救い出す希望の灯となつたわけである。

藤村はこの前世紀のことを「父の時代」とも呼びかえる。——「好かれ悪しかれ私達は父をよく知らねばならない。その時代をよく知らねばならない」(『前世紀を探究する心』(23))。そして——「不思議さねえ、遠い外國の旅に出て來て見ると、子供の時に別れた阿爺のことなぞしきりと戀しくなる。僕等が今日あるのも、彼様して阿爺の時代の人達が頑張つて居て呉れた御蔭だ、印度あたりのやうに外來の勢力に敗けてしまはなかつた御蔭だ、左様思ふと僕はあの頑固な可畏しい阿爺に感謝するやうな心持を有つて來た。多少なりとも僕等が近代の精神に觸れ得るといふのは、あの阿爺達に強いものが有つたからだ。それに觸れ得るだけの力を殘して置いて呉れたからだ。僕は左様思つて來たよ……いえ實際、父の愛といふやうなものを喚起したのも、寂しい外國の旅だつた……」(『海へ』(23))。實際、藤村はパリでしきりと父のことを思い起している(『新生』(23))。彼は『海へ』の中で「エトランゼ」なる人物を登場させて、しきりにこれと會話を交わす。「エトランゼ」とは、彼自身の説明によると、「海」の象徴であり(『折にふれて』(23))、あるいは「海から來たもの」(『海へ』(23))の意である。「海から來たもの」とは「西洋」のことであり、したがつてまた「近代」のことである。それは彼がこれと交わす會話の内容からも推察される。彼が亡父に関する右の言葉を語つたのは、この「エトランゼ」に對してであつた。彼がこれまで親しんできた西洋の近代を「エトランゼ」「異邦人」と呼ぶのは、亡父の立場に立つてのことであらう。彼は『海へ』の第二章「地中海の旅」を亡父への手紙という形式で書きその最後をこう結んでいる。——「父上、私はあなたの黒い幻の船に乗つて、あなたの邪宗とせられ異端とせらるる敎の國へ兎も角も

無事に迎り着きました。この私の旅は恐らくあなたから背き去る行為であつたかも知れません。外來のものと言へば極力排斥せられ敵視せられた程の強い古典の精神をもつて終始せられたあなたが假りに今日まで御存命で、子としての私を見まもつて居て下さるとしたら、そもそも私が英語の讀本を學び始めようとした少年の日にそれを私に御許し下さつたあなた御自身の寛大を今更のやうに後悔されたかも知れません。けれども私のために御心配下さつたあなたの心は長く私のたましいの奥底にとぼる一黙の燈火のやうに消えずにありました。あなたの前ではありますが、私は無暗と西洋を崇拜するために斯の旅に上つてまゐつたでもございません。私に取つては西洋はまだまだ黒船でございました。幻でございました。幽霊でございました。私はもつとその正體を見届けたいとぞんじました。そして自分の夢を破りたいとぞんじました。その心をもつて私は更に深く異郷に分け入り一筋の自分の細道を辿り行かうと致して居りました」(『海へ』(三七))。それゆえにこそ彼は西洋の正體をいかに見届けたかという報告をこの父に宛てて記す義務を感じさせたのである。——「私はいつまでもあなたの子供です。異郷の客舎にあつた間も、私の心はよくあなたの前に行きました。あなたの愛を喚起したのも寂しい異郷の旅でした。もし無事に歸国して筆執る折もあらば、私は自分の長旅の全部をあなたに宛てて書いて見たいとさへ思つたことも有りました」(同上(三六))。

ところで、藤村がその父に報告すべき異郷の長旅の成果は、古代日本への回帰であつた。彼のたましいの奥底にとぼる一点の燈火のやうに消えずにひそんでいた父の心をかきたてることであつた。それを彼は「生れたままの幼い心に立ち歸る」と表現した。そしてその言葉は、前に述べたやうに、根源的な生の肯定を意味した。彼の

父は、周知のやうに、平田篤胤門下の国学者であつた。国学者たちは日本古代の道を學び、かつ行なおうとするともがらである。それゆえに藤村が前世紀を顧るというのは、さらに日本の古代に立ち歸ることを意味する。藤村が国学者たちのいわゆる日本古代の道をどのように理解していたかということは、この時点ではこれを明確にしたい。けれども、後年の『夜明け前』がそれに対する彼の理解の上に創作されたものであることは、言うまでもない。その後年の理解をフランス滞在中のことに持ち込むのは、當を得ないであろうが、前者が後者の延長線上にあることは間違いない。あるいは無自覚にもせよ、前者は後者の中にひそんでいたと言いかえてもよからう。

『夜明け前』の主人公半藏によると、——「一切の『漢ごころ』をかなぐり捨てて、言擧げといふことも更になかつた神ながらのいにしへの代に歸れと教へたのが大人「本居宣長」だ。(中略)大人が古代の探求から見つけて来たものは、『直隗の精神』で、その言ふところを約めて見ると、『自然に歸れ』と教へたことになる。より明るい世界への啓示も、古代復歸の夢想も、中世の否定も、人間の解放も、又は大人のあの戀愛觀も、物のあはれの説も、すべてそこから出發してゐる」(『夜明け前』(二六))。この宣長のいう「自然」の核心は根源的な生の肯定である。——「彼等「國學者たち」は健全な國民性を遠い古代に發見することによつて、その可能性を信じた。それには先づこの世の虚偽を排することから始めようとしたのも本居宣長であつた。情をも撓めず慾をも厭はない生の肯定はこの先達が後から歩いて来るものに遺して置いて行つた宿題である」(同上(二七))。そして彼は、宣長の後継者大平が下女の寝部屋へ忍び込んだという逸話についても、こう考へる、——「まつたく、男の

女に逢ふ路は思いの外の路で、へたな理窟にあてはまらない。この路ばかりは、どんな先輩にも過ちのないとは言へないことであつた。あながちに深く思いかへしても、猶しづめがたく、みづからの心にも随はない力に誘はれて、よくない事とは知りながら猶忍ぶに忍ばれない場合は世に多い。あの彦磨が日記の中にあるといふやうに、大平翁ほどの人がそんな情熱に身を任せたらうとは、彼には信じられもしなかつたが、假にそんな時代があつて、蒸暑く光の多い夏の夜などは眠られずに、幾度か寢所を替へられたやうなことがあつたとしても、あれほど他におもねることをしなかつた宣長翁の後継者としては、おのれにおもねることもされなかつたであらう。おそらく、自分はこの通り愚かしいと言はれたであらうと彼には思はれた。それにしても、本居父子の本領は別にある。宣長翁にあつては、深い精神に充ちたものから單なる動物的なものに至るまで——さては、源氏物語の中にあるあの薄雲女院に見るやうな不義に至るまでも、あらゆる相に於いて好色はあはれ深いものであつた。所謂善悪の觀念でそれを律することは出来ないといふのが宣長翁だ」(同上二七〇)。藤村は、このように不倫の男女關係をも肯定する宣長に、自分のインセンストの弁解、あるいはその不倫性を克服する思想を見出したと見てよいであらう。そしてその窮極的な根拠は、根源的な生の肯定を内容とする「自然に歸れ」なのである。

この「自然に歸れ」はルソーのそれとは違つて、古代人の在り方という具体的なものであり、そしてその古代人の在り方は神に従ふことから生まれる「神ながらの道」であるとは、国学者たちの説くところである。そこから、半蔵にとつては先師篤胤の遺した忘れがたい言葉、そしてあの『夜明け前』を貫く根本思想である——「一切は神の心であらうでござる」(同上二七〇)が生まれる(同上二七〇)。静子夫人

の思い出によると、藤村は『夜明け前』を執筆する前に、それに就いてこう言つたさうである。——「長篇の最後の言葉が、『一切は神の心であらうでござる。』で終ると言うのは、今からはつきりしているのだが、あとは、ぼんやりしているやうなものさ」(『藤村の思い出』二七〇)。

藤村にとつて近代精神探求の結論である「生をして趣くままに趣かしめよ」という諦念は、この「一切は神の心であらうでござる」に裏づけられることにより、一転して積極的な生の原理となつたわけである。

第八章 諦念と執念

けれども、藤村はこの日本回帰によつて真に死から持ち来す回生の力を獲得したかと言へば、否と答えなければならぬであらう。第一に、この根源的な生の肯定という思想に勇氣づけられて決心したあの『新生』事件の解決も、藤村自身が認めているやうに、みじめな失敗に終わった。彼は結婚前の静子夫人にこう語っている、——『『新生』を読んでくれたでしょうか。あれは恥しいものです……後日物語は人に話せない程、濁つたものになってしまいました』(『藤村の思い出』二七〇)。『夜明け前』も熱心な国学の信奉者である主人公の失意と発狂をもつて終わっている。そして藤村自身も、——「さういふ自分は今日に行き詰つてゐるばかりでなく、出發のそもそもからずに行き詰つてゐた。でも、歩いて出るたびに道が開けた。地に觸れるたびに活き返つた」(山崎斌編『藤村の歩める道』序二七〇)といふやうに、昭和一七年の時点において自分ばかりきつまつていると告白している。これらのことは、あの「一切は神の心であらうでござる」も眞の解決にはならなかつたことを実証す

る事実であろう。

では、なぜそれが真の解決にならなかったかと言えば、それは、是非善悪を超えて一切を神の心とする立場に立てば、現前の問題を解決することができないからであろう。現前の問題を解決するには是非善悪を差別する立場に立ち、一を採って他を捨てる決断をしなければならぬ。それをしない「一切是認主義 (Pantheism)」が現実生活を形成する原理を欠き、そのために現実生活において「行き詰まる」のは、当然である。藤村が「——でも、歩いて出るたびに道が開けた。地に觸れるたびに活き返つた」と言うのは、たとえ「一切是認主義」をとっていても、実際に歩いて行くためには、いやでも何らかの形で一を採って他を捨てるという差別をしなければならず、それが「一切是認主義」の行きづまりを打破して新しい道を開いてくれるということ、結果的事実として述べたものである。

それから見れば、「一切は神の心であらうでござる」は現前の問題を解決する原理でなく、過去を詠嘆する言葉と言ってよいであろう。現に『夜明け前』の第一部は、心には思いながらも実際には何も為し得なかつた半蔵が、王政復古の実現を伝え聞いて思い浮かべた先師篤胤の言葉——「一切は神の心であらうでござる」で締めくくられ、第二部では、その王政復古の現実に幻滅し、国学の衰退に沮喪して狂気に陥る半蔵が、その正気の最終時にこの転変を思い返して思い浮べるのも、同じ「一切は神の心であらうでござる」という言葉である。事が成っても敗れても、それを「神の心」とするのは、過去の事実を無理にも納得しようとするところから発した詠嘆であろう。それゆえにその「神の心」は、これから先どうすればよいかという現前の問題に関しては何の指示をも与えず、た

だ神の心は「測りがたい」として畏れるだけである。——「御嶽の裾を下らうとして、半蔵が周囲を見廻した時に、黒船のもたらす影響はこの邊鄙な木曾谷の中にまで深刻に入り込んで来た。歐羅巴の新しい刺戟を受ける度に、今まで眠つてゐたものは眼をさまし一切がその價值を轉倒し始めてゐた。急激に時代遅れになつて行く古い武器がある。眼前に潰れて行く舊くからの制度がある。下民百姓は言ふに及ばず、上御一人ですら、この驚くべき分解の作用を他に、平静に暮さるるとは思はれないやうになつて来た。中世以來の異國の穀もまだ脱ぎ切らないうちに、今また新しい黒船と戦はねばならない。半蔵は『静の岩屋』の中に遺つた先師の言葉「例の「一切は……」である」を繰り返して、測りがたい神の心を畏れた」(同上)。

そもそも、国学者たちは古代の自然性に帰ることを主張し、漢意や仏意によってこれを汚濁した中世を排撃した。その意味では彼らは是非善悪を差別して非・悪を排撃する強烈な否定的精神をもつていた。そしてそれが明治維新という歴史的大変革を促進する一つの思想的源泉となつたことは、周知のとおりである。ところが、藤村が国学者たちの思想的結論として、「一切是認主義」を引出したのは、彼らの思想からこの強烈な否定的精神を剝奪したことを意味する。たとえそれが篤胤自身の言葉であるにせよ、それを彼らの思想的総結論と見なしたのは藤村である。

では、なぜ藤村がそれをそう見なしたかと言えば、それは、彼の出发点であつた近代の探求が破綻に陥つたにもかかわらず、彼がなおそれに末練を残したからであると思われる。彼は亡父を通して新たに発見した国学の精神を近代と結びつけることに懸命であつた。宣長について彼はこう言う、——「明治維新に對する本居宣長の位

置は、あたかも佛蘭西革命に対するルウソオの位置に似てゐる。彼に『ヌウエル・エロイズ』があれば、是に物のあはれの説があり、戀愛の説があるのも似てゐる。わたしは儒教風な男女關係の教に對して大膽に戀愛を肯定して見せた最初の人は明治時代の北村透谷だとばかり思つてゐたが、本居宣長の戀愛觀に接した時に、この自分の考へ方を改めなければならなかつた。この人の戀愛生活を探つて行つて見たら、どんな思ひがけないものが、出て來まいものでもあるまいといふ氣もする。兎もあれ、あのルウソオと殆んど時代を同じくして、東西符節を合はせたやうに『自然に歸れ』と教へた人が吾國にも生れたといふことは、不思議なくらゐるに思はれる。假令、この『自然』の内容に関しては、東西おのづから異なるところがあり、さう概括的には言つてしまへないまでも、／＼本居宣長は新しい時代を感知しそれに呼びかけ、又その道をあげたといふべき人で徳川時代を見渡したところ近代人の父とも呼ばるべきはおそらくこの人かと私は心ひそかにさう思つて來た』（『本居宣長』）。平田篤胤についても、彼は『夜明け前』の半藏にその『靜の岩屋』を讀ませて、このような読後感を抱かせる、——「半藏は深い溜息をついた。それは、自分の淺學と固陋と馬鹿正直とを嘆息する聲だ。先師と言へば、外國より入つて來るものを異端邪説として蛇蝎のやうに憎み嫌つた人のやうに普通に思はれてゐるが、『靜の岩屋』などをあけて見ると、近くは朝鮮、支那、印度、遠くは西の阿蘭陀まで、外國の事物が日本に集まつて來るのは、即ち神の心であるといふやうな、こんな廣い見方がしてある。先師は異國の借物をかなぐり捨てて本然の日本に歸れと教へる人であつても、無暗とそれを排斥せよとは教へない」（『夜明け前』）。すなわち藤村は篤胤を通して、「一切は神の心であらうでござる」という広大な立場から西

洋の近代をも受け入れる道が開けるとしたのである。

このように藤村は古代に歸れと主張する国学の精神を近代と結びつけようとしたために、国学が中世を否定したことを惜しむ。——「父等には中世の否定といふことがあつた。もとより中世紀における武家幕府の開設に伴ひ王權の陵夷は争ふべからざる事實であつて尊皇の念に厚い平田派の學者達が北條足利二氏の專横を許しがたいものとしたのは當然のことであつた。日本民族の純粋な時代を儒佛の教の未だ渡來しない以前に置いた父等が、ひどく降つた世の姿として中世を考へるやうになつて行つたのも、これまた自然の歸結であつたらう。けれども、日本全國が本來の姿に歸り、徳川氏の大政奉還となり、明治の御代を迎へた日になつてまで、さういふ否定を固執すべきものであつたらうか。もう一度父等が本居派の人達と手を握つて、互ひに荷田、加茂、本居等諸先人の仕事を回想し、暗くのみ考へられてゐた中世から流れ傳つたものに思を潜めるやうな日は遂に來なかつたであらうか。わたしたちの青春の日が二度とわたしたちに來ないやうに、大和民族青春の時代は再び歸り來らないものとして父等の眼に映じたらうか。好かれ悪しかれ、この國民が中世以來の經驗を基礎とすることなしに、何處に父等は第二の春を求め得たらうか」（『回顧』）。そして国学と蘭学とを結びつけようとした人達が出はしたが、幕末から明治の初め頃に西洋の学問を取り入れたのはむしろ漢学の素養を基礎としたため、国学は急激に衰えたとする（同上）。これらの言葉は西洋の近代を目標としたものと言つてよい。そしてさらに藤村は日本の過去に科學的精神が発達しなかつたことに思いを致し、——「一體に吾國の人の氣質には物を對立的に考へ易い傾向が眼につく。（中略）これは事物の比較に進み得る段階であり、もしこの氣質を適當によく延ばし得てそ

の方向をあやまらないなら、新舊の判別宜しきを得て、まことの革新をこの世に持ち来すこともさう困難ではないだらう。ところが、かうした性急な氣質の奥にあるものは、さうではない。すこし注意深い観察者であるなら、むしろ全く正反對の傾向をその奥に見出すであらう。その心境は、たやすく天と人とを結びつけ、物心一如を許し易い。人生を達觀するかのやうに見えて、實は中途に安住し、決然として萬物の秘密に突き入らうとしないのがさうした心境の行き詰まり易い點ではなからうか。これは科學する心からかなり縁遠いことのやうにも思はれるが、果してどんなものだらう（同上）（ま）（ま）と云う。ここまで来ると、これは藤村がやっと辿りついた「一切は神の心であらうでござる」という「一切是認主義」の否定であり、西洋近代の復活であると言えよう。私はそれが悪いと言うのでは決してない。現に私はこの「一切是認主義」が実際の行動生活には無効であることを指摘した。けれども、藤村が近代の破綻に絶望して、この「一切是認主義」に脱出路を見出しながら、なお近代に強く執着するのは、問題と云う。

思うに、藤村にあっては、日本の古代に帰ろうとする国学の精神と西洋的な近代を求める自由への欲求とが、たがいに交叉しつづ併存したのであらう。彼は『夜明け前』の執筆前にではあるが、——「私は前世紀のはじめに起つて來た保守的な精神「国学的精神」を單に頑固なものばかり見ずに、もつと別な方面から研究したものを讀みたい。それがさかんな愛國運動となつて行つた跡を讀みたい。この保守的な精神は、吉田松陰等によつて代表されるやうな世界の探求の精神と全く腹ちがひのものであつたらうか。何と言つても前世紀での大きな出來事の一つは明治の維新であらうが、舊制度の打破、民族の獨立、外國勢力への對抗といふことにかけて、前世紀の

はじめから流れて來たこの二つの精神が相交し、相刺戟した跡を讀みたい。大正の今日、私達の眼前に展開しつづあるやうな世界主義と、その反動の大勢とは、早くも前世紀に産聲を揚げた雙生兒であることを讀みたい」（『前世紀を探究する心』（ま））と云うが、これは単に当時の世相を言うのでなく、彼自身の中にもこの復古の保守的精神と西洋的な近代的精神とが併存することを告白するものである。そしてそれは最後の完成作品である『夜明け前』にも潜在していながらも、大東亜戦争にさしかかった当時の世相にも影響されてか、どぢらかと云うと、そこでは表面上は保守的な国学的精神が優勢を占めることとなつたのであらう。彼が悪評の高い『戰陣訓』の作製に協力したことも（ま）、右の傾向から見ても意外ではないと思われ。

そしてもう一方の自由の欲求、彼の出发点であつた自由の欲求は彼の第五感徳集『市井にありて』の扉に引用したイブセンの言葉がその行方を示している。

——“The struggle for freedom is to be sure nothing but the perpetual living appropriation of the idea of freedom. He who possesses freedom otherwise than as something for which he is striving, has a dead, soulless possession; for the idea of freedom bears what within itself which causes it to broaden and expand under appropriation, and if any one, during the struggle for its attainment, pauses and cries, Now, I have it, —— he proves thereby that he has lost it.” （イブセン）

このような思想はもつと前から、そして最後まで彼に残つていたようである。彼はすでに新片町時代にも——「新生は言い易い。然しながら、誰が容易く『新生』に到り得たと思ふであらう。北村透

谷君は『心機妙変』を説いた人であつた。そして其最後は悲惨な死であつた。『新生』を明るく思ふのは間違ひだ。見よ、多くの光景は寧ろ暗黒にして、且つ慘憺たるものである。『新生』(『心』)と言ひ、また『夜明け前』でも——「復古が復古であるといふのは、その達成せられないところにあるのさ。さう無造作に出来るものが、復古ぢやない」(『夜明け前』(『心』))と言わせている。これは諦念と執念との混合から出た精一杯の弁解であらう。失意の半蔵はお民に述懐する、——「妙なものだなあ。俺なぞはおまへ、明日を待つやうな量見ぢや駄目だといふところから出發した。明日は、明日はと言つて見たところで、そんな明日は何時まで待つても來やしない。今日はまた、瞬く間に通り過ぎる。過去こそが眞だ——それがおまへ、篤胤先生の俺に教へて下さつたことさ。だんだんこの世の旅をして、いろいろな目に逢ふうちに、いつの間にか俺も遠く來てしまつたやうな氣がするね。かうして子供のことなぞをよく思ひ出すところを見ると、やつぱり俺といふ馬鹿な人間は明日を待つてると見える」(同上)(『心』)。この半蔵の述懐は藤村自身の述懐でもあるように思える。前に私は藤村を「春を待つ人」と規定したが、彼は最後までそうであつたようである。そう、彼は永遠に「待つ人」である。そしてその「待つ」は諦念と執念との複合を意味する言葉であらう。

注

- 一 筑摩書房昭和四一—四六年版『藤村全集』八、一二二—一二三頁。以下、藤村文の引用は同全集による。
- 二 八、三七三頁。
- 三 八、三七四頁。
- 四 七、七〇頁。
- 五 七、二九三頁。
- 六 七、二五六・三九五・四二〇頁。
- 七 七、二五六・三九五・四二〇頁。
- 八 一三、八五頁。
- 九 岩波書店昭和四〇—四二年版『漱石全集』九、一六頁。
- 一〇 同右一四、四九二頁。
- 一一 ここに述べた漱石の思想展開については拙著『夏目漱石』(春秋社、昭和四七年)を参照されたい。
- 一二 九、八七頁。
- 一三 夏目鏡子述『漱石の思ひ出』(角川文庫、昭和四一年)一二二頁。
- 一四 八、一二二頁。
- 一五 四、一三頁。
- 一六 九、四八一頁。
- 一七 九、一一〇頁。
- 一八 ここに私が藤村を通して主張した実存的学問観の発想動機については拙著『邂逅』(創文社、昭和三七年)所収「学問について」を参照されたく、またそのような学問観の学的裏付けについては、拙著『現代の神学と日本の宣教』(新教出版社、昭和三九年)所収「非神話化論序説」を参照されたい。そこではもっぱら歴史科学を論じたが、自然科学も J. Dewey, *Reconstruction of Philosophy* に

におけるプラグマチズムを媒介にしてこの実存的学問観の中に包摂し得ると考えている。その一端は本論稿の第三章に示したつもりである。

- 元 六、一二七—一二八頁。
- 〇 六、二五二頁。
- 三 一、二五二頁。
- 三 一、二六四頁。
- 三 九、三五—三六頁。
- 三 九、四三頁。
- 三 九、四六頁。
- 三 八、一二二—一二三頁。
- 三 九、三七頁。
- 三 九、三七頁。
- 元 九、四四頁。
- 三 九、三八頁。
- 三 九、三八頁。
- 三 九、四〇頁。
- 三 九、四五頁。
- 三 九、三九頁。
- 三 九、四〇頁。
- 三 九、四三頁。
- 三 九、四二頁。
- 元 九、四二頁。
- 元 九、四六頁。
- 〇 九、四四頁。
- 四 岩波書店版『透谷全集』一、二五六頁。
- 四 同右一、二六四頁。
- 三 三、四五頁。

- 四 HEIDEGGER, M.: "Die Zeit des Weltbildes" in "Holzwege": Klostermann, Frankfurt 1957, S. 81.
- 三 『国語国文学大成』一三『藤村・花袋』(三省堂、昭和三五年) 一一八頁。
- 四 九、八六—八七頁。
- 三 三、三三四頁。
- 四 三、二四五頁。
- 四 『藤村・花袋』一一九頁。
- 三 HEIDEGGER, M.: *ibid.*, S. 81—83.
- 三 九、四四頁。
- 三 五、五八七頁。
- 三 一、二五二頁。
- 三 五、三頁。
- 三 一七、五八頁。
- 三 一六、二〇頁以下。
- 三 六、一〇—一一頁。
- 三 九、四五頁。
- 三 六、四一頁。
- 三 六、一三二頁。
- 三 三、一七六頁。
- 三 『近代評論集』(角川書店、昭和四七年)一、三三三頁。
- 三 同右三五四—三五五頁。
- 三 同右四三六頁以下。
- 三 前出『漱石全集』一六所収。
- 三 同右一一所収。
- 三 拙著『夏目漱石』(春秋社、昭和四七年)。
- 三 『萩原朔太郎全集』(新潮社、昭和三四年)三、一七三頁。
- 三 同右一七八頁。

- 七九、二五〇頁。
 七九、一〇三頁。
 七九、五二四頁。
 七九、九七頁。
 七九、五三五頁。
 七九、一九八頁。
 七一、五四四頁。
 七九、五九頁。
 七九、六〇六頁。
 七三、四四二頁。
 七三、一五二頁。
 七九、二六五頁。
 三 伊東一夫編『島崎藤村事典』（明治書院、昭和四七年）五二九頁。
 三 同右五三一頁。
 四六、三〇五頁。
 四九、八九頁。
 四八、二八一頁。
 四六、三三頁。
 四六、二〇八頁。
 四九、五七―五八頁。
 四六、五四四頁。
 四八、二九頁。
 四三、一一二頁。
 四三、五〇九頁。
 四三、三〇頁。
 四四、一四八頁。
 四七、二二二頁。
 七 たとえば、四・九・四一・五一・九一・二二〇頁。五、五〇五頁。

- 七、四一―四二・二二三頁など。
 六九、四五頁。
 六六、五五〇頁。
 六六、五〇九頁。
 六六、五九二頁。
 六九、五九二頁。
 六九、四五頁。
 四 伊藤信吉編『島崎藤村』（至文堂、昭和四二年）所収、六三―六四頁。
 一三、九一―一〇頁。
 一三、一二―一三頁。
 六、一一六頁。
 八、四六頁。
 一三、一九三頁。
 七、四四五頁。
 二七、四九四頁。
 一一、五三七頁。
 三 拙著『ドストエフスキ―近代精神克服の記録』（新教出版社、昭和四〇年版）。
 一三、一六〇頁。
 二七、三六三頁。
 二七、三六四頁。
 二七、一一頁。
 二七、一一頁。
 二八、二八―二九頁。
 一八、一一頁。
 三 五、三四九―三五二頁。
 三 八、九―一二頁。

二三九、六〇頁。
 二三六、四〇八―四〇九頁。
 二三別、五六六頁。
 二三六、一一三頁。
 二三九、四五頁。
 二二一、一三、八七頁。
 二二八、一九頁。
 二二七、四四九頁。
 二二七、一三四頁。
 二二七、四九六頁。
 二二九、二六六頁。
 二二八、三九八頁。
 二二六、四〇九頁。
 二二八、四一〇頁。
 二二七、二三八頁。
 二二七、二二五頁。
 二二七、一九五―一九六頁。
 二二七、二三五頁。
 二二七、二三五頁。
 二二七、二三四頁。
 二二七、五〇二頁。
 二二七、五〇四頁。
 二二七、三四一―三四二頁。
 二二七、三四一頁。
 二二七、四四九頁。
 二二七、四五九頁。
 二二七、三四三頁。
 二二七、三〇三頁。

二二七、二二二頁。
 二二七、一八七頁。
 二二七、二二四頁。
 二二八、四二四頁。
 二二七、一八六―一八七頁。
 二二七、五〇頁。
 二二七、六八頁。
 二二九、九八頁。
 二二九、四八三頁。
 二二九、二六八―二六九頁。
 二二九、五三五頁。
 二二九、五三六頁。
 二二八、一八〇頁。
 二二八、一二―一二三頁。
 二二六、三〇八頁。
 二二六、二八二頁。
 二二八、三九八頁。
 二二六、四四七頁。
 二二六、四五五頁。
 二二八、一二二頁。
 二二八、一七五頁。
 二二六、三九一頁。
 二二九、一八六―一九二頁。
 二二九、一九〇頁。
 二二八、一二三頁。
 二二七、二一〇―二二三頁。
 二二七、一二〇頁。
 二二八、九八頁。

- 一七 八、六三―六四頁。
 一八 八、四八頁。
 一九 一、一七〇頁。
 二〇 一、二六三頁。
 二一 二、三五―三六頁。
 二二 一、二七六・五三七頁。二二、四九七頁。
 二三 島崎靜子『藤村の思い出』（中央公論社、昭和二五年）一七九頁。
 二四 同右一五五頁。
 二五 一三、四九五―四九六頁。
 二六 一、五三七頁。
 二七 二、四九七頁。
 二八 一、二八六頁。
 二九 一三、二六六頁。
 三〇 一、二七五頁。
 三一 一三、四六六―四六七頁。
 三二 一三、四六八―四六九頁。
 三三 一三、四七〇―四七一頁。
 三四 九、一九一頁。
 三五 一四、四四一頁。
 三六 一三、一頁。
 三七 六、四四頁。
 三八 一、三〇四頁。
 三九 一、四八四頁。

Summary

The Development of Thought of Toson Shimazaki —The Destiny of Modern Ages—

Yoshio YOSHIMURA

Toson Shimazaki regarded himself not only as a novelist but also as a scholar and a thinker, what can never be approved by the general conception of science and thought derived from modern ages of the West, which requires some theoretical systems based upon logical thinking. This fact means he was a successor of its Japanese conception, which intends as its last end the inquiry of life and the formation of personality instead of any theoretical system.

After this recognition I researched the development of his thought. He inquired the "modern spirit" whose key subject is freedom based upon self-awaking, being inspired and led by his friend Tokoku Kitamura. He proceeded by his own internal necessity, though the stimulus of western thoughts must not be neglected, from Romanticism to Naturalism, Impressionism and Symbolism, and in the end fell into Decadence. He experienced, as it were, almost every phase of the development of modern thoughts in the West in his short life.

In this process I endeavoured especially to investigate his "conversion" from Romanticism to Naturalism. Though these two thoughts are apt to be thought as opposite, I elucidated them as stages of the development of the same modern spirit.

The most interesting problem for me was his Decadence, because it reflects the wreck of modern spirit itself, which is, I think, the cause of various diseases of our own present time and the gravest problem not yet solved for us too.

Toson tried to rescue himself from this wreck by returning to the thought of "Kokugaku", his late father's belief, which insists on the most radical affirmation of life, life more fundamental than the modern extravagant life conditioned by freedom. But he failed in this trial, because he clinged still to the modern spirit, and the thought of Kokugaku and Modernism can not be consolidated so easily.