

# 『文学界』における〈狂〉の意識 (一)

——戸川秋骨・星野天知の場合——

## Consciousness of “Kyo” (狂) in Bungakkai (I)

—— With special reference to Shukotsu Togawa and Tenchi Hoshino ——

山 田 謙 次

Kenji YAMADA

In this paper I made clear that their assertion of “Kyo” in their arguments about “JINNSEISOU SHOU” Shukotsu and Tenchi had not only a consciousness of “Kyo” or “Fukyo” (fanatic pursuit of refinement) as a Japanese literary tradition but also “Kyoki” (madness) affected by European literature. I as well pointed that Tenchi’s “Kyoki,” which is based on the notion of “habit” or “capacity,” has no apparent incongruity with the Confucian idea of “Kyo”; whereas Shukotsu’s awareness is in the process of gradual alienation from the traditional notion of “Kyo” or “Fukyo.”

### 序

いわゆる人生相渉論争は、山路愛山の「頼襄を論ず」(『国民之友』第一七八号、明26・1・13)に対して、北村透谷が「人生に相渉るとは何の謂ぞ」(『文学界』第二号、明26・2・28)を以て駁撃したことに始まる。透谷のそれは、「文章即ち事業なり」という「頼襄を論ず」の冒頭の一文を取り上げ、その功利的な文学観を批判し、愛山の否定した「空の空なる」

文学の価値を主張したものであった。だが、この論争は、周知のように愛山の応酬が透谷への反撃にとどまらず、『文学界』派の作品傾向への批判に及んだことから、『文学界』同人たちをも巻き込み、また、徳富蘇峰の愛山への掩護射撃も加わって、事態は『文学界』派对民友社の論争といった様相を呈する。

『文学界』第五号(明26・5・31)では、こうした事情を反映して、透谷の反駁・弁明文四編(『頑執妄排の弊』・「人生の意義」・「賤事業

辨」・「内部生命論」とともに、愛山への反撃を意図した戸川秋骨「俳人の性行を想ふ」・星野天知「狂僧志道軒」を一挙に掲載し、愛山や蘇峰の執拗な非難に応酬するという異例の編集となっている。

これまで人生相渉論争の検討において、透谷のその四編の評文が注目を集めてきたことは言うまでもないが、それに対し、秋骨「俳人の性行を想ふ」・天知「狂僧志道軒」の二評論については、さほど問題視されてはこなかった。しかし、透谷への掩護射撃ともいべき「俳人の性行を想ふ」と「狂僧志道軒」の二評論が、いずれも「狂」に着目したものであり、「狂」を以て、「文学界」派を「不健全」とする愛山や蘇峰の攻撃に対抗しているということは、いったい人生相渉論争の展開のなかでどのような意味を担っていたのであろうか。

透谷はこの論争において、文学が「人生に相渉る」ものであることを否定したり、また、「事業」を賤しめたりした訳ではなかった。「文学界」第五号に掲載された透谷の弁明文「人生の意義」・「賤事業辨」は、このことを裏付けているが、愛山の「文学界」派攻撃は、「禅僧の如き山人の如き、世の所謂すね者の如き超然独を<sup>ひび</sup>楽しむ主我的觀念」や「事業を賤し、之を俗人の事となし、超然として物外に徜徉せんとする」<sup>2</sup>傾向に向けられていた。蘇峰の批判も同じく「性命を高談し、洗礼を受けたる禅僧の如く、絶て社会と相渉ることなく、自他漫に標仿して竹林の七賢を学ぶ」<sup>3</sup>態度を「高踏派」と名付け、それを「不健全の毒素」として難じたものであった。従って、世俗を逸脱する「狂」のありようからいえば、まさしくそのような「狂」を高く評価する「文学界」派の意識とその在り方そのものが問われていたのである。

にもかかわらず、あえてその「狂」を以て、秋骨と天知は愛山や蘇峰の非難に応酬しているわけだが、そこに、彼らのどのような論理（問題意識）があったというのであろうか。それは、また、透谷とどうつながっていたのであろうか。まずは、「俳人の性行を想ふ」と「狂僧志道軒」とに示された、秋骨と天知の「狂」の意識の内実が問われてくる。

本稿では、秋骨と天知の「狂」の意識の内実を明らかにすることを通じて、彼らの「狂」の主張が人生相渉論争のなかでどのような問題を孕んでいたのか、このことについて考えてみたい。

### 一 「文学界」同人と「狂」

秋骨や天知が、愛山や蘇峰の「文学界」派批判に対し、あえて「狂」を問題化することで対抗した理由の一つは、「狂」や「風狂」への傾斜が、「文学界」同人たちに共通する傾向としてあったからである。

創刊号では、禿木が「吉田兼好」において、「月花に狂せし」<sup>1</sup>「美しき狂人」<sup>2</sup>から「道の前に狂する神聖なる狂者」<sup>3</sup>に転じた兼好法師を論じ、また、透谷が「富嶽の詩神を思ふ」において、古来の英雄や自称憂国家に「風流雅客」を対置し、我が国の詩精神の伝統としての「風狂」に思いを馳せ「風狂も亦た一種の変調子、風狂も亦た一種の変調子なりとせば、人間いかにして変調子ならざる事を得む」と述べている。さらには、同号掲載の藤村の詩「バイロンをあはれみて戸川棲月に寄す」に、「バイロンや、いかに狂ひのたけくとも、花にはゆるせ春のあけぼの」の詩句が見られる。

第二号では、藤村の「石山寺へ」「ハムレット」を納むるの辞」のなかに

自らを「風雅に狂する身」とか「狂客」と称する表現が見られる。また、「狂」や「風狂」に直接言及したのではないが、人生相渉論争の火蓋を切った透谷の「人生に相渉るとは何の謂ぞ」には、「空の空なる」文学の代表として風狂の詩人西行・芭蕉が取り上げられ、彼らを援用するかたちで自己の文学的立場が主張されている。

第三号では、秃木「知心影に題す」に、「この五六の円顛愚か狂か果た迷か、迷か大に迷へ、狂か大に狂へ、狂るひ迷ふて香世界」とあり、天知「五禿顛の賛」には、「世外の月、世外の花、塵に動ごめく死人を愍み正覚に迷ふ狂者を悲む」とか「風狂にもだえ風狂に解脱し」とある。また、藤村「かたつむり」には、「透谷子が富嶽の詩神を思ふといへる一文を味ふ。惴りあることながらセークスピア、ダンテ、ミルトン、ウオルツオースの徒まことに瀛西の詩仙なり、うらむらくは未だこの富士山を見ずなどおろかなる風狂にうかれて富士川を渡る」とある。

第四号では、透谷「対花小録」に、西行の歌を評して「花に狂ふはまこと花に狂ふことかは。花を観る眼はむなしく唯だ花の色にのみ心を奪はる、ものかは」とあり、秋骨「花幻」には、夢に現われた「乙女」を描いて「花の嵐に此は又何の變化ぞ、人か、否、天使か、あらず、花神か知らず、われ知らざれども其面影の美しさ、今も猶ありく」と我眼の前に在すなり、そもや、これは此れ、わが風狂の迷か」とある。また、天知「対茶寂話」には、「古藤庵の情けに一夕の袖ぬらすを厭はず、(中略)一目千本の噂さ今更のよう思はれて、唯花に迷ひ花に狂ひ花に酔ひ花にあくがれ、塵界幾斗の汚気を吐きて仙氣漸く骨に鳴る」とある。

以上は、「文学界」の創刊号から第四号までに掲載された作品のなかで、

「狂」や「風狂」に言及したものの概略である。これだけでも、いかに彼らが「狂」や「風狂」に関心をもっていたかが知られよう。「文学界」同人たちにとって、愛山や蘇峰の「文学界」派批判は、一面でこうした彼らの「狂」への志向性を論理化していく契機となった。「文学界」第五号に掲載された秋骨の「俳人の性行を想ふ」と天知の「狂僧志道軒」は、その最初の試みであったといえる。

## 二 秋骨「俳人の性行を想ふ」

「俳人の性行を想ふ」は、内容の上から、俳人の自然観を問題にした前半部と、俳人の奇行を問題にした後半部とに分けられる。全体を通じての秋骨の関心は、俳人たちの性行の「依て来るべき理想」を捉えんとするところにある。

前半部では、歌人の自然観が「落花を見ては雪と云ひ月を見ては悲しと云ふの外別に見るべきもの」はなかったのに対し、「俳人の詩眼」は同じ天地山川を見ても「其の眼光は高く其の想は深く、口を開けば天を語り宇宙万有を談ず」とし、俳人の自然観が「宇宙万有に對して有せし觀念」に根ざしたものであることを指摘する。そして、「老荘の学と禪教の幽玄」によって形成されたこの「觀念」(「理想」とも言い換えられている。)の高さゆえに、彼らは世に容れられなかったのだと断ずる。

後半部では、その自然観と俳人の奇行(「狂」とを関連づけ、彼らの奇行(「狂」)を、その「理想」の高さとそれを理解しない「時勢」とによって生じたものと見做し、また、その境地を、「彼等既に天に遊ぶ、道義自ら其の内にあり何ぞ區々として束縛主義の内にあらんや、彼等は自由の空

氣を呼吸し、自由に道義の内に遊べり」と捉えている。

この秋骨の論の骨子が、愛山の「平民的短歌の発達」(『国民之友』第一六七―一六九号、明25・9・10)への反論を意図したものであることは明らかである。愛山は、そのなかで、和歌と発句との共通する欠点として、(1)唯自然を歌うだけでサブライムを欠くこと、(2)人物を題目としたものが少ないこと、(3)道義の觀念に乏しいこと、(4)厭世的な傾向があること、(5)点を挙げてゐる。秋骨の論の前半部は、主にその(1)と(2)を意識したもので、愛山の「凡そ自然の態度と変化とに因りて人心に生ずる漣波の如き感情を彼等は捉へり」とか、「和歌と発句の詩人は唯自然の懐に在る小児にして、彼等は唯自然を歌ふのみ、彼等の眼は人の意志なるものを映せず、英雄豪傑の行為を映せず」という捉え方に対抗している。また、後半部は、主にその(3)と(4)を意識したもので、愛山の「彼等は真面目に倫教を聞くことを厭へり、彼等は唯暗夜に梅が香を臭ぐ如く、幽かに之を味へり。彼等は嚴重なる意味にての善悪を弁へ知らざりしなり」という捉え方に対抗したものとなっている。

「俳人の性行を想ふ」のこうした論点がすべて秋骨の独創かといえばそうではなく、「平民的短歌の発達」については、すでに透谷が「人生に相渉るとは何の謂ぞ」で取り上げ、「宗教なし、サブライムなしと嘲けられたる芭蕉は振り向きて嘲りたる者を見もせまじ」、「サブライムとは形の判断にあらざして想の領分なり」と痛烈な批判を展開していた。「俳人の性行を想ふ」に見られる形而上的自然観や「束縛主義」に対する精神の「自由」の観点は、透谷のそこでの論点を踏まえたものであろう。従つて、その論の骨子だけを見れば、秋骨の論は、透谷のその二番煎じといった感

がある。

「俳人の性行を想ふ」での秋骨の独自の着想は、むしろその透谷的な芭蕉観(ないしは俳諧観)に、俳人の奇行としての「狂」を、「道を重ねる精神」の問題として論理化し組み込もうとしたところに求められる。それは、次のように述べられている。

理想一世に高く志望一代に大なるもの、誰れか狂せざるものある、うたかたの記にメリーが狂人よ狂人よと叫びしこと、実に大人を達観せる警句なるかな、パウロも狂せりスピノザも狂せり太白も狂せりバイロンも狂せり、彼等果して狂ひしか世狂へるか、彼等は到底一代の大人なり、神ならぬ俳人何ぞ独り狂せざらんや、凡そ大人君子は其の匹を失ふ其の友を失ふ、故に冥想して其の理想に遊ぶ、基督は屢々人を避けて祈禱し、孔子も子弟と共に陳蔡の間に飢ゑたり、彼等は天に遊び神と交はれり、俳人相集りて類をなし時に奇行をなして人を驚かせしも宜ならずや、思へば彼等の胸中も愍れなるかな。(傍線は原文。)

ここには、秋骨の「狂」に対する高い評価が何に由来するのか、その背景がうかがわれ注目される。

「うたかたの記」とは、『志がらみ草紙』第十一号(明23・8)初出、明治25年7月『水沫集』(春陽堂刊)に収録された森鷗外の小説のことで、「メリー」とは、「マリイ」の誤植ないしは誤記である。また、その「メリー」が「狂人よ狂人よと叫びしこと」とあるのは、おそらく次の箇所を念頭に置いた表現であろう。

美術家はど世に行儀悪しきものなければ、独立ひとたかちて交るには、しばしも油断すべからず。寄らず、障らぬやうにせばやとおもひて、計らず

見玉ふ如き不思議の癖者になりぬ。をりくは我身、みづからも狂人にはあらずやと疑ふばかりなり。これにはレオニにて読みしふみも、少し崇をなすかとおもへど、若し然らば世に博士と呼ばれる、人は、抑々いかなる狂人ならむ。われを狂人と罵る美術家等、おのれらが狂人ならぬを憂へこそすべきなれ。英雄豪傑、名匠大家となるには、多少の狂気なくて慚はぬことは、ゼネカが論をも、シエ、クスピアが言をも待たず。見玉へ、我学問の博きを。狂人にして見まほしき人の、狂人ならぬを見る、その悲しさ。狂人にならでもよき国王は、狂人になりぬと聞く、それも悲し<sup>5)</sup>。(傍線は原文。)

これは、「マリイ」が日本の画家「巨勢」に語る自己の身の上話の一部であり、美術家たちのモデルを務める現況に触れた箇所である。ここで問題にされているのは、己の内なる闇としての「狂気」であり、また、その「狂気」と天才の独創性との深い関係についてである。従って、秋骨が「うたかたの記にメリ<sup>6)</sup>が狂人よ狂人よと叫びしこと、実に大人を達観せる警句なるかな、パウロも狂せりスピノザも狂せり太白も狂せりバイロンも狂せり、彼等果して狂ひしか世狂へるか、彼等は到底一代の大人なり」というとき、それは、独創を支える情念としての「狂気」を問題にしているといわざるをえない。

ところが、それにつづく後半の「凡そ大人君子は其の匹を失ふ友を失ふ、故に瞑想して其の理想に遊ぶ」以下の論の展開はどうであろうか。「凡そ大人君子は其の匹を失ふ友を失ふ」という表現は、「大人君子」の「狂」を発する契機について言及したものと見られる。近親者の死という不遇や失意が「狂」を発する契機となることは分かるが、しかし、そこで

発した「狂」がどうして「瞑想」や「理想」と結びつくのであろうか。前半での人間の内なる闇としての「狂気」の問題から、直接出てくる発想ではない。そこでは、近親者の死という不遇や失意を乗り越える道としての「狂」が発想されており、その「狂」の在り方が、「瞑想して其の理想に遊ぶ」境地なのである。そこに、西行や芭蕉が意識されていることはいまでもないが、さらには、「孟子」尽心篇で「狂者」の一人として挙げられ、「莊子」大宗師篇では「畸人」として挙げられている琴張が介在しているように思われる。

秋骨は、「狂」を発する契機に触れた先の一文につづけて、「基督は屢々人を避けて折禱し、孔子も子弟と共に陳蔡の間に飢ゑたり、彼等は天に遊び神と交はれり」と述べている。ここでは、基督や孔子も狂者の一人に数えられているが、その思いつきはともかく、秋骨が取り上げている孔子の有名な陳蔡での受難（陳蔡の厄）は、儒教では孔子の「狂簡」の思想と関連する。『論語』公冶長第五には、「子、陳に在りて曰く、帰らんか、帰らんか。吾が党の小子、狂簡にして斐然として章を成す。之を裁する所以を知らず」とある。『孟子』尽心章句下では、それを説明して、

孟子曰く、孔子は、中道を得て之に与せずんば、必ずや狂獯か。狂者は進んで取り、獯者は為さざる所有るなり、と。孔子豈中道を欲せざらんや。必ずしも得可からず。故に其の次を思ふなり、と。敢て問ふ、如何なれば斯に狂と謂ふ可き、と。曰く、琴張・曾皙・牧皮の如き者は、孔子の所謂狂なり、と。何を以て之を狂と謂ふや、と。曰く、其の志、嚶嚶然たり。古の人、古の人と曰ふも、其の行を夷考すれば、焉を掩はざる者なり。<sup>8)</sup>

とある。このように儒教では、狂者は中庸の人物に次ぐ第二等の人物と評價され、進取志大にして今世を蔑視し古人を慕うが、言論の方が実行よりも高く、言行が一致しない者とされる。秋骨の「理想一世に高く志望一代に大なるもの、誰れか狂せざるものある」というその理想主義的な「狂」の捉え方は、儒教のこうした「狂簡」の思想を踏まえたものであろう。

ただし、儒教では、「狂」を、秋骨のように「天に遊び神と交はれり」というふうには絶対化したりはしない。秋骨のその発想の背景には、さらに「莊子」大宗師篇が想定される。というのは、「孟子」尽心章句下で「狂者」の一人として挙げられている琴張は、「莊子」大宗師篇でも採り上げられている。琴張はそこでは、親友の遺体を前にして歌を歌い琴を弾んだ人物とされ、孔子をして「彼は方の外に遊ぶ者なり」とか「彼は方に造物者と人となり、天地の一气に遊ばんとす」と謂わしめ、さらには、「畸人」と称されて「畸人とは、人に畸にして天に俟し」と称揚されている。俳人の「狂」を「彼等既に天に遊ぶ、道義自ら其の内に入り何ぞ區々として束縛主義の内にはあらんや」と結論づけていく秋骨のこうした捉え方は、「莊子」大宗師篇に示された「畸人」のイメージそのものである。秋骨が俳人たちの奇行篇に示された「狂」を論理化するに当たって、「孟子」尽心篇の「狂者」とともに「莊子」大宗師篇の「畸人」をも念頭に置いていたことは、まず疑い得ない。

これまで見てきたように、秋骨の論は、人間の内なる「狂気」の問題から、儒教や老荘思想によって価値づけられた「狂」者の在り方に及んでいて、そこに、論としての特色があるといえはいる。おそらく、そこでの秋骨のモチーフもまた、芸術や思想の創造と深く関わる情念としての「狂気」の問題——「うたかたの記」を通じてではあるが——を、伝統的な

「狂」の意識と結びつけて論ずるところにあったと思われる。だが、その論は、人間の内なる闇としての「狂気」の問題と、「道」の観念のなかで人間の在り方を問う伝統的な「狂」の思想とを無条件に結びつけただけのもので、それらに関係づけていく論理を欠いた未消化なものとなつていく。また、「狂」を発する契機にしても、近親者の死（「其の匹を失ふ其の友を失ふ」という型どおりの捉え方ですませていて、内面的な洞察を欠いたきわめて観念的な理解にとどまるものといわざるをえない。

ところで、秋骨は、先の引用した箇所につづけて、さらに俳人たちの生きた時代を問題にし、

家康の天下を掌握してより制度秩序として整ひ、東洋流のキヤストは其の極に発達し、白石一流の儒宗世に時めきぬ、此の時に当り審美眼は社会の下層を僅かに流れ来りしが芭蕉を得て元禄の春に暴発せり、社会の狀態斯くの如く俳人の地位彼れの如し、彼等理想界に遊ぶもの如何で狂せざらんや、蕉翁子弟を誡めてかりにも狂すべからずと教へしが、彼等は時勢と其の理想とより狂するに及べり、彼等の狂せしは已を得ずしてなり彼等豈に奇を好みてならんや、

と述べている。舌足らずな論だが、ここでは、徳川時代の封建制度のなかで俳人の社会的地位がきわめて低かったことが、俳人たちの「狂」の原因の一つとされている。

しかし、これだけの論点なら、愛山の「俳人の奇行といふもの皆彼等が如何に社会より軽蔑せられたるかを映する反影に過ぎず、大才の処を得ずして畸形の発達を為せしものたるに過ぎず」（「平民的短歌の発達」という発言と、どれほどの差があるのかといった疑問が生じてくる。また、

「蕉翁子弟を誡めてかりにも狂すべからずと教へしが」といった文脈のなかで、そのことが述べられており、ならば、門弟たちとは区別される芭蕉自身の「風狂」はどうだったのか、と改めて問い質してみたくもなる。

「此の時に当り審美眼は社会の下層を僅かに流れ来りしが芭蕉を得て元祿の春に暴発せり」という表現から見れば、あるいはそこに、透谷の「徳川氏時代の平民的理想」(明25・7)の「地底の水脈」が意識されていたようにも思える。人間の「自由」への「願欲」を軸に歴史や思想を捉える透谷の主題が意識されていたとすれば、そこには、愛山の「其中(注、発句)には自由平等の爲めに争ふの元氣なく、有爲の精神なし」(「平民的短歌の発達」、注は筆者)といった一面的な捉え方とは全く対照的な俳人論が想定されてくる。「俳人の性行を想ふ」には、「彼等既に天に遊ぶ、道義自ら其の内にあり何ぞ區々として束縛主義の内にあらんや、彼等は自由の空氣を呼吸し、自由に道義の内に遊べり」という表現もあり、俳人の「狂」を、「束縛主義」に対する精神の「自由」の問題として捉える観点が一応は認められる。だが、この透谷の主題が充分論理化できていないところに、この時点での秋骨の弱点が見て取れよう。

「俳人の性行を想ふ」での、秋骨の「狂」に関する言説は、以上のような内容である。西欧浪漫主義の傾向と結びつく「狂気」への着目は注目されるものの、伝統的な既成のイメージにすぎず、「狂」を絶対化していくこうした秋骨の論が、透谷の援護射撃にならなかつたのはいまさら指摘するまでもない。そこには、問題として異質なものが混在し、また、それ故の論理の混乱も見られる。

だが、しかし、ここで残された課題は、秋骨のなかでなお持続し、「変

調論」(『文学界』第一三三号、明27・1・30)に受け継がれていくことになる。そこでは「狂気」に関する彼の問題意識が、伝統的な「狂」の枠組を超えて、人間の「自由」や「生命」の問題と関係づけられ、新たな展開をもたらししている。

### 三 天知「狂僧志道軒」

天知の「狂僧志道軒」は、大道講釈僧深井志道軒榮山の評伝であり、その題目の示すとおり志道軒の「狂」を問題化したものである。書き起こしの一節に「狂」に関する次のような言説が見られる。

白眼一顧静かに人世を觀よ、孰れか花に浮かれ月に悲む狂人の歴史にあらずとせん、詩人、恋人、哲学者、遁世者等は言ふにしも及ばず、俠客、愛国者の類、凡そ一道に身を捧げ、一意に深く涙を注かんとする者、誰か物狂はしからざるべき、(中略)たゞ、処世利巧の名家、売徳の偽君等のみ能く遁狂無味の人たるを得る也。(傍点は原文。)

この「狂」の理解が儒教の「狂簡」の思想に基づいていることは、「一道に身を捧げ一意に深く涙を注かんとする者」を最も「狂」に近いとする捉え方や、また、その「狂」の在り方と対蹠的な人物として「処世利巧の名家、売徳の偽君等」を挙げている点から知られる。「一道に身を捧げ一意に深く涙を注かんとする者」という表現は、「孟子」(尽心章句下)でいう「進取志大にして今世を蔑視し古人を慕う」狂者の在り方と通じており、また、「処世利巧の名家、売徳の偽君等」とは、同じく「孟子」(尽心章句下)で狂者や狷者と対置され「徳の賊」として批判されている「郷原」(専ら今世の俗に従い、人に媚び、人に善とされることを期待する、

徳に似て非なる者」と一致する。天知の志道軒論は、一面で禅僧一休の「風狂」をも意識しているが、主にはこの儒教的「狂」の枠組のなかで展開されている。<sup>10)</sup>

天知の論点は、志道軒の「狂」の契機を、墮落した「僧侶の社会」のなかで、「篤く大徳寺の老和尚（注、一休）が遺風を慕ふて凡々たる俗僧の鉄面厚顔たるに痛憤」（注は筆者）したことに求め、「戒律を區々の桎梏として終に袈裟を売り経巻を鬻ぎ、酒を飲みて又六の杉葉に昔えを忍び、肉を喰ふて地獄太夫の面影をゆかしがり、酒色に溺るゝの青道心を嘲笑」ふといった志道軒の「狂」が、一面で仏教界の「偽善偽徳」に対する「サタイヤ」を意味していたとする点にある。この観点から、志道軒は「終に善悪を破りて更に一善を認め、社会を破りて更に人生の香美社会を認め、宗教を破りて更に絶無の一偉教を認め」た「想界の菩薩」と評されている。

この天知の志道軒論の問題は、志道軒を「想界の菩薩」と評しているが、また、一方では、「物界の譚鬼」（「失敗の生涯」・「破戒乞食の道楽坊主、人世に一点相涉ることなき半銭無価の無頼漢」）とも評し、その捉え方をも肯定しているところにある。要は、「想界」と「物界」とのこの対立する関係を天知がどう把握していたかが問われよう。天知のいう「想界の菩薩」とは、「天と人間との関係を論拠としてAn humanの心情を説いたものとされ、また「物界の譚鬼」とは、「社会を論拠としてA manを論じ」たものと表現されているところから見れば、当然「想界」が「物界」を根拠づけるものとして意識化されているようにも思える。しかし、彼の論理はそうではなく、その対立・矛盾は単に観点の違いから生ずるものとして相対化され、結局、「物界」の見方も肯定されてしまう。これで

は、透谷と愛山との対立点からそれはズレたものになろう。

天知の志道軒論がこのように不徹底なものとなったその一因には、彼が「狂」を、人の性質の問題として、「癖」や「器」の次元で理解していた事情がさらに介在しているようである。

天知にも秋骨と同様、人間の内なる闇としての「狂気」に触れた箇所がある。ありふれた捉え方だが、そこでは、

人の性に狂なる一橋あり、此橋や常設に非ずして刎橋なり、時来らずんば架せず、架すれば必ず急過せしめて猥りに帰るを許さず、許さずと雖ども渡りし人は到底故郷を離るゝものに非ず、（傍点は原文。）

と述べている。「渡りし人は到底故郷を離るゝものに非ず」とは、志道軒の「狂」が、墮落した仏教界の現実に向けられていたことを強調したもので、「郷原」（偽君子）と対立する儒教的「狂」の枠組がここでも押さえられている。このように伝統的な「狂」の意識と、「人の性」としての「狂気」の問題とを結びつけて論ずる点では、秋骨の論と共通しているが、ただし、天知の場合、こうした「狂」の問題が、結局は「癖」や「器」の次元の問題に収斂してしまうところに彼の限界がある。次の部分は、おそらく愛山の「荻生茂卿」（「国民之友」第一八一〜一八三号、明26・2〜3）を意識した箇所であろう。

唯一境の標準を以て万境を速断軽論せんとし物質界の脳質を以て靈想界を悉く論難解釈せんとせば、危いかな、徒らに暖簾角觥を演ずるの戯に庶幾からんか、彼れに一是非あり是れに一是非あり、錐は突くに是にして斬るに非なり、小刀之れを見て無用とせば如何、刀は斬るに得て突くに失ふ、錐これを痴として無用とせば如何、天の各々に賜ふ



所総て良からざるなく、是非の上更に超然たる一はあるのみ、人各々其本領を論じて安住境内の是非を論ぜば足らん、何ぞ徒らに他領を論じて得意を学ばんや。(圏点は原文。)

「錐」(「鑿」または「鎗」の誤植か。)と「刀」の例は、直接には「癖」や「器」を譬えたものではないが、この例は、荻生徂来の「政談」卷之三の次の一節を踏まえたものと思われる。

さてまた人を知るに筋・きつかけのあるということは、大概くせのある人に勝れたる人あるものなり。(中略) 聖賢の書にはこれを器という。器という物は、たとえば鑿は突くわざばかりにて、切るわざはなし。刀は切る業ばかりにて、突くわざ疎し。錐は尖りてさいづちの役にならず。さいづちは鈍くして錐の役にならず。総じて刃ものは鞘に入れて置かねばけがをする大きなくせあり。これ皆器也。

徂来は、このような考え方に基づいて、門弟平野金華や安藤東野の奇矯を「狂」として愛したと伝えられているが、天知はその辺の事情に通じていたに違いない。天知が「狂」をこの「癖」として捉えていたことは、後の透谷追悼文「狂ひのいのり」(『文学界』第一七号明27・5・30)において、「狂児」と同じ意味で「大癖物」の語を用いていることから知られる。従つて、彼があえて「錐」と「刀」のその例を引合いに出すということは、その譬え話が、徂来を論じて「狂」を理解しようとしめない愛山への皮肉を意味することになる。だが、愛山を皮肉つたつもりその譬え話が、さらに天知自身の論理的な欠陥をも露呈して、それは二重の意味で皮肉な文章となっている。

天知のいう「想界」(「靈想界」)が「天と人間との関係」に基づく世界

であり、「物界」(「物質界」)が現実の「社会」を意味していることからいえば、それらは次元の異なる世界であり、その「想世界」と「実世界」との対立といった透谷の主題が一応は意識化されているように見える。

しかし、「想界」と「物界」とを「錐」と「刀」に譬えてしまえば、それらは同次元の対立物となり、結局は「天の各々に賜ふ所総て良からざるなく、是非の上更に超然たる一はあるのみ」というふうになり、すべてを相対的なものとして肯定する論理となってしまう。「暖簾角氈」といった発想もそこから出てくる。同様の矛盾は、志道軒を一方で「終に善悪を破りて更に一善を認め、社会を破りて更に人生の香美社会を認め、宗教を破りて更に絶無の一偉教を認め」た「想界の菩薩」と捉えながら、他方で「失敗の生涯」と言い「不得止の生涯」と述べているところにも見られる。

こうした天知の矛盾は、彼のなかで、「想界」が「物界」を根拠づける次元の異なる世界として充分に構造化されていなかったことを示しているが、それを妨げていた一因は、「狂」の問題を、「癖」や「器」の次元の問題と結びつける彼のそうした発想にあったと思われる。なぜなら、「狂」が人の性質の問題であれば、それは思想的なレベルの問題とはなりえず、結局は好みの問題に脱してしまうからである。先の「人各々其本領を論じて安住境内の是非を論ぜば足らん、何ぞ徒らに他領を論じて得意を学ばんや」といった天知の言説は、このことを物語っている。

#### 四 結び

女学雑誌社発行の「評論」第五号(明26・6・3)には、植村正久の「高踏派とは何ぞや」という評論が掲載されている。これは、まさしく透

谷への掩護射撃ともいふべき一文だが、それが必ずしも「文学界」派への全面的掩護射撃でなかったことは、次のような表現からうかがえる。

所謂高踏とは何ぞや。人間の生命に疎遠なる俳諧的禅僧一流の精神を指して然か名付くるものならば、忌むべきは高踏派なり、厭ふべきは之を代表するの文芸なり。余等は愛山先生と、もに之を撲滅せんと心懸くるものなり。然れども余等は真正なる高踏的精神を要する時代、今日よりも甚しきもの無かるべしと信ずるなり。

秋骨の「俳人の性行を想ふ」と天知の「狂僧志道軒」が掲載された「文学界」第五号の発行日が明治26年5月31日であることから、植村の一文がそれらを直接意識したものではないにしても、植村の「人間の生命に疎遠なる俳諧的禅僧一流の精神」という評言は、秋骨と天知の両作品にも当てはまるものであったといわざるをえない。

このように、(論争)という観点からいえば、秋骨の「俳人の性行を想ふ」と天知の「狂僧志道軒」は、論争の対立点をばやけさせ、論敵のさらなる攻撃の格好の餌食となるようなものであり、援護する立場からも批判の対象にされかねないものであった。

しかし、にもかかわらず、これらの作品が人生相渉論争において意味をもつとすれば、それは、透谷の投げ掛けた問題を「文学界」の同人として、それぞれがどう自覚化し主体化していったのか、その端緒をこれらが示しているところであろう。翻っていえば、それはまた、透谷の抱え込んだ問題の一面をこれらの作品がどう焙りだしているのか、ということにもなる。

秋骨と天知の「狂」の意識において、改めて注目されるのは、伝統的素

地に関する部分はともかく、彼らに共通して見られるいわゆる「狂気」への関心——それが西欧文学の感化によるものであることはいうまでもない。——であろう。彼らがその「狂気」の問題を、文学伝統としての「狂」または「風狂」との関連において、どう位置づけているかが問われる。

天知の場合、「人の性」としての「狂」の問題は、すでに述べたように「癖」や「器」といった次元の問題に収斂し、儒教的「狂」の枠組のなかに矛盾対立することなく位置づけられている。この辺の事情は、後の透谷追悼の文「狂ひのいのり」においても全く変わらず、透谷との径庭は大きいといわざるをえない。

それに対して、秋骨の場合は、「狂気」の問題が伝統的な「狂」や「風狂」の枠組から切り離されていく、その過程が見てとれるように思われる。「俳人の性行を想ふ」では、俳人の奇行(風狂)を問題とするに当たって、鷗外の「うたかたの記」を通じてではあるが、まず天才と狂気の問題に着目する。そして、その「狂気」を意味づける思想として、儒教の「狂簡」の思想や老荘の「畸」の思想を援用するわけだが、「道」の觀念のなかで人間の在り方を問うそうした伝統的な枠組で、人間の内なる闇としての「狂気」の問題を意味づけようとする自体にもともと無理がある。秋骨の論はそこで足を掬われている。おそらく秋骨はこの評論を契機に、風雅に撤して自然へ向かう「風狂」の問題と、内なる闇としての人間性そのものへの問いに向かう「狂気」の問題との異質性に気づかされていたのではあるまいか。「俳人の性行を想ふ」から「変調論」へ、そして「自然私観」(「文学界」第五号、明28・1・30)へと至るその道程はこのことを物語っているように思われる。そして、それは、透谷の「富嶽の

詩神を思ふ」から「熱意」(『評論』第六号、明26・6・17)・「情熱」(『評論』第一二号、明26・9・9)への道程と照応している。

(注)

- (1) 「凡神的唯心的傾向に就て」(『国民新聞』明26・4・16)
- (2) 「唯心的、凡神的傾向に就て」(『国民新聞』明26・4・19)
- (3) 「社会に於ける思想の三潮流」(『国民之友』第一八八号、明26・4・23)

(4) 『文学界』第五号の彙報欄に、「山房論文」と題した記事がある。

その記事のなかで、「水沫集」所収の「うたかたの記」に言及した箇所があり、ここでは、「マリー」とある。

(5) 引用は、鴨外全集第二卷(岩波書店、昭46・12)による。

(6) 田岡嶺雲の「平民的短歌の発達」第二を読む(『亜細亜』第六一号、明25・10・17、田岡嶺雲全集第一卷所収、五頁参照)には、それと同様の発想が見られる。

(7) 引用は、新釈漢文大系第一卷『論語』(明治書院、昭35・5)による。

(8) 引用は、新釈漢文大系第四卷『孟子』(明治書院、昭37・6)による。

(9) 引用は、新釈漢文大系第七卷『老子・荘子(上)』(明治書院、昭41・11)による。

(10) 中野三敏「狂文意識の背景——狂者の文——」(季刊『文学・語学』第五四号、昭44・12)によれば、近世的な「狂」の意識とは、「中世以来の風狂・風流の伝統に、新しく『論語』に所謂狂簡・狂狷の思想を加味したもの」とある。

(11) 引用は、岩波文庫『政談』(辻達也校注、昭62・7)による。

(12) 野々村勝英「文人精神と儒学思想——『狂』をめぐる——」(『言語と文芸』第五一号、昭42・3)参照。

(13) 佐藤善也「『人生相渉論争』の波紋(下)」(『立教大学研究報告』人文科学)昭60・2)によれば、植村のその一文は、「一種の『文学界』攻撃とも受けとられかねないところを持っていた」とされ、「巖本・透谷等『評論』関係者と、天知・禿木等『文学界』関係者とを区別しているようにも見える」とある。

〔キーワード〕

人生相渉論争・「風狂」・「狂簡」・「畸」・狂気

(言語文化学科 日本語文化専攻)  
二〇〇〇・一〇・一六 受理