

『野の花』論争

——〈大自然の主観〉をめぐって——

佐々木 雅 發

田山花袋は明治三十四年六月上梓の『野の花』(新声社刊)に序文を付し、次のように記した。⁽¹⁾

『此頃の私の考を言つて見やうなら、今の文壇は余りに色気沢山ではあるまいか。一方にはロオマンチズムの幽霊の様なものがあれば、一方には不自然極る妖怪談のやうなものがある。一方には当込沢山の、色気たつぶりの作品があれば、他には写実を旗幟にしてそして心理の描写をすら怠つて居る一派がある。』

これでは〈傑作〉も出ないし、〈大文学〉も起こるまい。
『現にその証拠には作者の些細な主観の爲めに、自然が犠牲に供せられて居るのは、今の文壇の到る処の現象で、明治の文壇では大きい万能の自然が小さい仮山の様なものに盛られて、まことに哀れにいぢけたものに爲つて居るではないか。これではいけぬ。』

『モーパッサンの「ベル、アミ」や、フローベルの「センチメンタ

ル、エチケイションなどは自然派の悪弊を思ふ存分に現はした作で、何方かといへば不健全であるに相違ないが、それでも作者の些細な主観が雜つて居ない爲めに、何処かに大自然の面影が見えて人生の歸趣が着々として指さされる。』

だから〈ほんやりながらも自然の面影が明治の文学に顕はるゝやうに〉したい——。

要するに花袋は〈明治の文壇〉への懐らぬ思いを述べ、〈作者の些細な主観〉をこえた〈大自然の面影〉、〈人生の歸趣〉を彷彿すべき作品の出現を待望しているのである。

これに対し正宗白鳥が、七月一日の「読売新聞」(「月曜文学」欄)に「花袋作『野の花』」を寄せ、次のように言う。——『野の花』の序文には〈至極賛成〉だが、〈野の花がその序文にかよへるか否かは疑問である〉。

「一青年が二人の女に恋せられたゞめどちらの恋をも得る事が出来なかつた悲しい運命を描いたのであるが、此作もどうやら大きい万能の自然が作者の手細工で小さい仮山の様なものに盛られた一例ではあるまいか、所謂人生の帰趨があまり浅はかで見えずすぎて神秘不可測といふ影はない、至る所「運命はあの雲のやうなもの」とか「運命ほど悲しい物があるうか」とか、よるとさむると運命をかつぎ出してゐる、「あゝ本当に悲しいのは運命である」と主人公が絶叫したあたりなど我等はむしろ可笑く感じた。」

そして登場人物もみな(同一模倣型)、(作者は頻りに心理的解剖をつとめてゐるにもかゝらず未だ性格描写は巧であると許せない)これは作者の意図と作品の出来映えの落差をつく常套的批評というべく、岡目八目と聞き流してもよいものだが、しかし花袋はこれに対し、ただちに猛然と反駁する。翌八月の「新声」に載つた「作者の主観(野の花の批評につきて)」である。

花袋はまず白鳥の論点を客観的序文と作品の性質とは全く相反せり、(作品は純乎たる主観的にして、作者が色気ありとおとしめたる小主観の面影全篇に満つ)、(作中の人物皆作者の面影あり)という三点に概括し、そこから白鳥が、『野の花』の作者の遂に小主観作家たるに過ぎざる旨、裁断したとする。そして「評家は早稲

田一派の得意とせる客観的記実の眼光を以て、苟も主観の面影を存するものは、その作者の小主観なると自然の大主観なるとを問はず、直ちにこれを小なる作家、小なる作者として、以て圏外に退げんと欲するが如し、あるいは(坪内博士がシエクスピーヤを説くに、純客観の批評を以てし、詩を説くに、純記実の手法を以てせる事は、由來人の熟知せるところ、理想を没し、主観を没せんとしたるが爲めに、盛なる論争を鵬外漁史と聞きしも、これ又人の知る所なり)と、もつぱら矛先を(早稲田一派)に向けて、その(積弊)を撃とうとするのである(後にも言うように、どうやらここに、花袋の真意があるといえる)。

議論はここから(十九世紀の欧州文壇)に及び、(ゾラの如き、モーパッサンの如き)、その(写実主義と自然主義とは、全く客観的のものにして一点だも主観の面影を有せざるものなりしか)といひ、さらに(早稲田派の余風として今日吾国に行はるところの柳浪氏天外氏、乃至はほとゞぎす一派の如き、所謂主観の情を全く没却したる純写実のものと同均しきか)といひ、(欧州大陸に行はるゝ所の自然主義はしかく曖昧模糊たるものにあらず、又しかく狭隘少量なるものにあらず。主義を容れ、思潮を容れて余りあるものなり)と続けるのである。

だがここに来て花袋は、(已に主義を容れ、主観を容るとい)っ

た以上、〈われは芸術上主観の二字に就きて、今少し明瞭なる解釈を与へざるべからざるの地位に立てり〉として、〈主観に二種あり、一を作者の主観と爲し、他を大自然の主観と爲す〉、〈われはこの大自然の主観なるものなくば遂に芸術を爲さずと思へり〉と述べ、次のように続けるのである。

《この大自然の主観なるものは八面玲瓏礙るものなきこと恰もかの富嶽の白雪の如くなると共に又よく作者の個人性の深所に潜みて、無限の驚くべき発展を爲し、作者をよく瞑想し、よく感動し、よく神來の境に入らしむ。作者の主観は概して抽象的なれど、大自然の主観は飽まで具象的に且冥搜的なり。作者の主観は多く類性のもを画くに止まれども、大自然の主観はさまざまなる傾向、主義、主張を容れて、しかもよくそれを具象的ならしむ。》

この〈大自然の主観〉こそ、今後花袋の文芸理論の根底をなしてゆくのだが、またこれこそが、その独特の分かりにくさをもたらしめてゆく。おそらく〈主観〉を嫌い〈客観的現実〉しか認めようとなし、ない〈早稲田一派〉を撃つべく、〈主観〉を標榜したのはよいが、〈西欧の自然主義〉、さらにその背後にある近代認識論上の対立概念——〈自然Ⅱ〈客観〉と〈主観〉を一つにしてしまふ不用意さは、まずもって責められてしかるべきだろう。》

さてこそ白鳥は、九月二日の「読売新聞」(「月曜文学」欄)の

「花袋氏に与ふ」をもつて報いることとなつた。白鳥はまず「純客観」とか「純記実」とかをめぐる花袋のいわゆる「早稲田一派の余弊」について、〈吾人はいまだ早稲田の講堂に斯くの如き粗漫の思想を鼓吹せられしことなし、はたまた吾人の批評を以て累を追遙先生に及ぼすを欲せざるなり〉と記し、先の「八面玲瓏礙るものなき」云々の言を引きながら、〈大自然の主観とは何ぞや〉と詰問する。そしてゾラを例にとり、〈若し作家が或る標準を立して当代を批評せんか、君が厭へる小主観と何の差がある〉と述べ、〈大主観〉といひ「小主観」といひ、〈そも／＼大小の名は何の必要ありて設けたるぞ〉、あるいは〈主観は客観を予想す、大自然の主観は何所に客観を有するや〉と問ひ、〈君の所謂大主観は純客観のみ、大小主観の如きは、畢竟無用の論のみ〉と駁したのである。

これは(後にいう)近代認識論の正確な理解に立つて、花袋の混乱を明晰に突いた論といえる。しかし花袋は重ねて「主観客観の弁」(「太平洋」九月九日)を書き、自説を補足する。

《私の所謂大自然の主観と云ふのは、この自然が自然に天地に發展せられて居る形を指すので、これから推して行くと、作者則ち一箇人の主観にも大自然の面影が宿つて居る訳になるので、従つて作者の進んだ主観は無論大自然の主観と一致する事が出来るのだ。》

《普通の意味での作者の主観と言ふ事は、作者の小主張、小感情、

小理想、所謂自然の面影を比較的の有して居らぬ、偏狭な、抽象的な、まことに意味の乏しいものを指すので、つまり作者の主観がまだ大自然の主観を遠く離れて居る場合を言ふのだと私は思ふ。《従つて私は作者の主観が大自然の主観と一致する境までに進歩して居らなければ、到底傑作は覚束ないと信ずるのである。》

ここまで来れば、(そして「主観」という言葉にこだわらなければ、花袋の言わんとする「大自然の主観」ということは、かなり明瞭に説明されたといえる。それは『野の花』の序文以来の文脈でいえば、まさに「大自然の面影」、(人生の帰趣)そのものことであり、さればこそ個々の「主観」が進んでそこへと(一致)すべく、帰一すべき世界の本源、究極の「実在」とでもいうべきものを指すのであろう。

白鳥はこれに對しもはや直接には何もいわなかったが、九月三十日の「読売新聞」(「月曜文学」欄)に書いた「瑣言」で次のようにいう。

《主観といひ客観と云ひ、理想主義と云ひ写実主義と云ひ、文学上の名称別も随分殖えて来たが、造化の造つた宇宙萬物を分離するのは学者の自由として造化に取つては分類が何の累をもなさぬば何の益をもなさぬ。》

たしかにこの論争の起る契機に、(名称別)ということがあつ

たといえる。しかもまさしくこの時代——明治三十年代前半、(文学上)ばかりでなく、思想史全般において、ことに「主観」(客観)という(ターミノロジー)が、きわめて重要な問題性として浮上していたことを見落としてはならない。

渡辺和靖氏は『明治思想史——儒教的伝統と近代認識論——』(ベリカン社、昭和五十三年十一月)の中で、明治思想史を前期、中期、後期に分け、明治十年代後半から三十年代前半に至る明治中期の思想傾向を、それ以前のいわゆる(啓蒙思想)への反省として位置づけ、(啓蒙思想)において顧みられることのなかった(伝統思想)が、その時期ふたたび力を取り戻してゆく経緯を闡明している。

いまさら言うまでもなく、維新以降、ひとえに日本の近代化に向けて、西欧思想を実用的、実学的視点からのみアトランダムに受容して来た啓蒙思想は、しかしそれを担う当の啓蒙思想家達(たとえば加藤弘之、福沢諭吉ら明治の第一世代)が、知識の次元において広く西欧思想に精通しながら、その生活意識において深く伝統思想に根を下していたという矛盾を抱えていた。その矛盾を一個の人間としてどう止揚し、統一的に生きるか。いわば西欧思想と伝統思想を一体としてとらえる統一的な生の原理の追究——明治中期の思想家達に求められたものは、そうした思想の体系化の追究であらね

ばならなかつたのである。そしてそのもつとも代表的な思想家こそ井上哲次郎（他に井上円了、大西祝ら明治の第二世代）であり、彼は思想の体系化に取り組むことによつて、啓蒙思想家達がやがて眼の前で、至極アツサリと、そして全面的に伝統的世界に回帰してゆく中で放棄したこの時期の思想的課題を自らに引き受け、新しい時代を生きる世代の自覚を逸早く代弁したのである。⁽⁸⁾

早く『倫理新説』（文盛堂他、明治十六年四月）に出版した井上の哲学は、やがて〈現象即實在論〉として整備され、明治三十年五月以下の「現象即實在論の要領」（『哲学雑誌』）等を経て、明治三十三年十一月の「認識と實在との關係」（『哲学叢書』第一卷第二集）に至つて完成する。それは人々に本格的な哲学体系の出現を思わせた〈事件〉であり、その中心の問題性こそは、まさに〈主観〉と〈客観〉の關係に他ならない。以下、丁度『野の花』論争と時も同じ（さらに同じ問題性を含んで）、明治思想史の直中で起きていたその〈事件〉の内実を、いささか検討してみることにする。⁽⁹⁾

「認識と實在との關係」において井上は、まず「凡そ認識の成立せんには、必ず二種の事情を予想せざるを得ず、何ぞや、認識する主観と認識せらるゝ客観是れなり」という。ではこの兩者の間に、いかにして〈認識〉が成立するか。（主観客観の別は論理的抽象によりて始めて起るものにて、始めより此の如き區別ありて存するに

あらず）。それ以前には〈主観と客観とは合一して一体を成せり、即ち先天未画の一元的状态にあり、是れ実に常識の存する所にして、如何なる哲学的考察も此れを起発点とする。だから〈主観と客観とを以て根本的の區別あるものと仮定〉する（二元論）のごときは、（是れ全く論理と事実を混同するの謬見に出づるもの）なのである。⁽¹⁰⁾

ところで〈主観〉〈客観〉の分離に先立つものとして、井上は〈行動〉＝〈活動〉に言及する。〈行動は主観客観を超越するものなり、蓋し世界は一大行動なり、大は無数の天体より小は無数の原子に至るまで、外は幾多の物理的現象より、内は幾多の心理的現象に至るまで、総べて行動にあらざるはなし、若し行動と云へる語が必ず空間を予想すとの嫌あらば余は之れを活動と云はん。〉〈活動其れ自身の何たるかは認識の対象とならず、即ち認識を超越するものにて、認識の由りて來たる本源なり〉。そして井上は、〈主観客観の差別を失了せるもの之れを實在となす、同一体を差別して対立するものとすれば主観客観となる、主観客観を融合して還元すれば實在となる〉とする。故に〈認識は徹頭徹尾相対的のもの〉であり、〈唯々差別に就きてのみ之れあり、唯々有限に就きてのみ之れあり、若し夫れ平等即ち無限に就きて何等の認識もあり得べからざるなり〉、あるいは〈現象に就きては積極的特質を把握すべけれども、實在に

就きては、何等特質の把握し得べきものなし」と、(認識の限界)が指摘される。

ところで井上は、だからというかしかしというか、(吾人々類の特性)として、(世界を解釈せんとするに当り)、(単に差別として之れを考察のするに止まること能はず、又之れを平等として考察せざるを得ず)といいつつ、同時に(又単に平等としてのみ世界を解釈すれば、是れ亦一方面より世界を見るもの)といい、(世界は必ず差別とし又平等として考察せざるべからず、否、考察せざるを得ざるものなり)と続ける。

では、その(平等として考察)する、とはあの(実在)に人ほどう至りうるか。もとより(差別)の上に立つ(認識)によつては不可能である。それはただ(直観)において至りうる。ただし(実在の直観に至りては、毫も之れを形容すること能はず、是れ実在は認識の限界を超越すればなり)。そして井上は、(人類の知識は、其認識し得べからざる、即ち言語を以て叙述し得べからざる境界あるを了知するに至りて始めて極域に達せるものとするものなり)というのである。

しかし(実在)に關し、(証明若くは徹驗するのは無理)だとしても、全く不可能というわけではない。(間接の証明は出来得べからざるにあらず)。(固より此の如き証明は皆近似的たるに過ぎず、

然れども近似的証明あるによりて吾人は客観的に論証するを得るなり、換言すれば、客観的実在をして、単に主観的觀念たらしめずして、直に客観的価値を有せしめるを得るなり、是故に客観的実在の觀念は吾人直に之れを内部に得べきも、又現象界に於ける経験によりて得らるべきなり)。すなわち(客観的実在)とは、いわば、人間の長い(経験)、その試行錯誤の総体の中で自ずから(立ちあらわれてくる)⁽¹¹⁾ものというべきなのだ。

一方、(心的現象は個人をして個人たるの自覚を有せしむる所以のもの)と井上は続ける。しかし一切の(心的現象)もまた先に行う(活動の発現)であり、あらゆる(心的作用に先ちて活動すること)言うをまたない。また(活動)は(世界万物に共通)であり、(活動を指して直に世界の実在とは言はざるも、活動は最も世界の実在に近きもの)といえる。少なくとも(之れを振り来たりて実在を語るを便とす)とはいえる。なぜなら(実在)は(直観)でのみとらえられるのであり、(之を論ずるを得ず、是故に近似的のもの指して実在の如何を領悟せしむるもの)だからである。こうして(主観的実在)のごとき、(活動として之れを了解せば当らずと雖も遠からず)というべきである。⁽¹²⁾

さて最終章、井上は(吾人が実在の觀念を惹起するに、客観と主観との両方面より歩を進めて、先づ客観的実在ありとし、次いで

主観的実在ありとしたるは、吾人終局の観念にあらず、是れ唯、終局の観念に到達するの途次に過ぎず、即ち一如的実在の観念を得んが為めの準備なるのみ」といい、(一如的実在の観念)を提示する。そして、(一如的実在は終局の実在なり、世界の本体なり、理想の極地なり、内外両界を包含して、何等の制限もあらざる世界の根本主義なり)と結論する。

こうして、外界の観察により得られるとする(客観的実在)と、内界の省察により得られるとする(主観的実在)とが、窮極的に(一如的実在)において一致するという主張の根底には、おそらく次のような、外界と内界とが同一原理によって貫かれているという井上の確信があったといえる。すなわち、

《己れの本体は即ち世界の本体なり、果たして然らば個人も全く実在と関係なきものにあらざるなり、是故に世界の実在は己れの中に於て発見し得ざるべからず、又倒逆して之れを言へば、世界の實在は己れの中にあるものと全く相異なるものとするを得ず、己れ自ら世界の一部分たればなり。》

以上、「認識と実在との関係」において、井上が西欧近代思想の中心にある認識論的発想(そしてその誤謬)に焦点を当てて自らの論を展開していることは重要な意味を持つ。無論それ以前、日本に(主観)(客観)の区別がなかったわけではない。しかしそれは曖昧

で、むしろ一体として調和していたといふべきであろう。そこへ先鋭に(主観)(客観)を峻別する西欧近代認識論が移入されたのである。その時それに抗しつつ井上が、かえって(主観)(客観)をすでに包摂して一体たる(一如的実在)を主張したこの意味は、明治思想史においてばかりか、日本思想史においてきわめて注目すべき事柄であるといわなければならない。¹³⁾

しかもそれは決して井上固有の発想ではなく、主客分離の二元論が次第に尖鋭化していった時代にあつて、西田幾多郎をはじめ、後続の多くの思想家たちに貫通していったものといえよう。

そして渡辺氏も続けて言うように¹⁴⁾、そこにはやはり、彼等の精神の根底に、きわめて強力に、(伝統思想)、なかんずく(儒教的伝統)の影響が保持されていたことが関係している。先にいったいわゆる明治の第一世代はいうに及ばず、第二世代においても、いわゆる(儒教的素養)は少年時代の生活全般を通じ、直接体験として、深く彼らの精神に血肉化されていた。いやそればかりではない。それは井上達第二世代の後を襲った第三世代——明治中期以降、明治思想史、文学史を担う人々に至るまで、その思想形成に、儒教的伝統が依然大きな作用を及ぼしていたのである。

いま西田幾太郎(明治三年、一八七〇年生)の名を上げたが、文学に眼を転ずれば、国木田独歩(同三年生)、高山樗牛(四年生)、

田山花袋（同）、島村抱月（同）、島崎藤村（五年）、岩野泡鳴（六年）等々の同一世代。さらにこれら明治初年代に生まれた（明治人と）と、明治二十年前後に生まれた（大正人）、たとえば安倍能成（十六年）、武者小路実篤（十八年）、和辻哲郎（二十二年）等々を比べれば、そのいわゆる（人間）的ニュアンスの差は明らかであり、そこに儒教的伝統との関わり（その有無）が与っていたのだと言わなければならない。

彼等もまた少年時代の生活全体を通じ、直接体験として、儒教的素養を深くその精神の内実根付かせていた。彼等は（学制）（明治五年）に基づいて設立された小学校において、西欧思想を学ぶ一方、そのほとんどが、近世以来の生き残りの老儒者達の膝下にあつて、経書や史書の素読と講釈を直接授かつていたのである。

そしてたとえば田山花袋が、藩儒吉田陋軒の私塾休々草堂に通つた故郷館林における少年時代⁽¹⁵⁾（明治十六年〜十九年）の想い出は、まさに自らの人格の根基を形作ったものとして、その『ふる郷』（新声社、明治三十二年九月）などに語り尽くされている。

こうした明治の終期まで続く儒教の伝統、その体験の影響を、山路愛山（元治元年、一八六四年生）は『現代日本教会史論』『基督教評論』東京警醒社書店、明治三十九年七月）で次のように述べた⁽¹⁶⁾。

《余は儒教を捨てたり、されど、人道と天道とを結合し、道義感情

の基礎を不易の位地に据ゑたる儒教の甘味に至つては遂に全く忘るゝ能はざる所なりき。》

おそらく先にいう井上哲次郎（安政二年、一八五五年生）の（一如の実在）——（己れ自ら世界の一部分）という確信も、（人道）と（天道）の一体たる世界に、深々とその身を包まれているという、この儒教的精神の（甘味）に発していたといつて誤りではない。

そして付け加えれば、あの花袋の（大自然の主観）——（一箇人の主観の進んで大自然の主観と一致する）という主張も、（近代認識論的文脈からみればいかにもぎこちないが、しかし）人間の存在が（天地）ないし（宇宙）の（活動）（意志）に、深々と根を下しているという儒教的文脈からすれば、たちまちにその本来の生々とした意味を蘇らすことは明らかなのである。⁽¹⁷⁾

ところで少年時代、吉田陋軒の休々草堂で学んだ漢字の素養が、花袋の人間形成に深く与つて力あつたとすれば、それを（文学）の方向に向けて決定的にしたのは、青年時代、松浦辰男の歌塾で学んだ桂園派の歌論であつたといえる。周知のように花袋は『東京の三十年』の「卯の花の垣」の章で、（私の歌の師匠は松浦辰男先生であつた。桂園の直系、香川景恒の門下で、景樹には師事しなかつたが、その晩年の高弟松波遊山（資之）とは殊に交際が深かつた。

（私はその師匠の人格と歌論とは、尠なからざる影響と感化とを受けた）。私の芸術の Realistic tendency の大部分は、実に先生の歌論から得たと云つて差支えない。私は歌に由つて、芸術の深いところに入つて行つた。〈歌でも俳句でも、芸術としては同じである。第一歩は内容である。第二歩は表現である。第三歩は自然——この大自然との同化である。私はアルノオ・ホルツの徹底自然主義の教義なども、先生の歌論の中に明かに見出すことが出来た〉と回顧している。

では花袋は松浦から何を学び、どんな話を聞かされたのか。松浦の歌集『芳宜乃古枝』（明治三十八年七月）に付された「詠歌十訓」はそのことを、かなり具体的に伝えていると思われる。

松浦はまず〈歌は作意の趣向と工夫の苦慮とを離るゝにあり〉（一）といい、以下〈歌は実地の感情より出づ、故に索むればしらべを失ひ、索めずして得れば天然のしらべをなす〉（二）、〈歌は見るものに非ず聞くものなり、説明するものに非ず吟詠するものなり、故に諸の巧言と諸の迷想を去るべし〉（三）、〈感情の口に禁ずること能はずしてすべりいづるもの即歌なり〉（四）、〈歌は情愛より出づ、故に理想を忌む〉（五）、〈歌は至誠より成る、故に偽飾を厭ふ〉（六）、〈歌は人の眼前にあり、近きを見ずして遠きを探るは本末を忘れたるなり〉（七）、〈歌は静なるものなり、故に精神の鎮定を主

とす〉（九）、〈歌は虚言なきものなり、無邪気なるものなり、みつから欺くべからず〉（十）と続ける。要するに〈作意〉や〈工夫〉、そこに潜む虚偽や虚飾を否定し、あくまで実感や事実を尊重する。つまり想像や思弁、〈思慮の理り〉（七）を去り、〈現在の情〉（同）に就くこと、さらにそれと表裏して〈あながち詞の雅俗にはよらず〉（二）、身近な日常の生活を〈自然の語勢〉（二）で表現することを論じているのである。⁽¹⁸⁾

以上のことから窺えるように、「詠歌十訓」において松浦は、香川景樹の歌論をほぼ忠実に祖述しているといえる。いまここで景樹の歌論にまで溯り詳述する余裕はないが、先にも名を上げた大西祝に「香川景樹の歌論」（『国民之友』明治二十五年八月二十三日、同九月十三日）がある。今日においても〈まだそのままで生命を持つ〉⁽¹⁹⁾という卓論であり、よつて景樹の歌論の思想的背景や、大西がその時景樹の歌論を論じたことの意味、さらに続く花袋等に桂園派の歌論がどう影を落としていたのか等々、検討を加えてみることにしよう。⁽²⁰⁾

大西はまず賀茂真淵の〈万の物の父母なる天地は春夏秋冬をなしぬ、そが中に生るゝ者、こを別ち得るからに、うたひ出る歌の調もしかなり〉（『新学』）といい、〈おのゝくそれにつけつゝ宜しき調はあるなり〉（『同』）という言葉で、景樹歌論（たとえば『新学異見』

の先蹤として着目しながら、ついで景樹の例の有名な家言「歌は調ぶるものなり、理るものにあらず」という言葉に言及する。しかし景樹には一方、「調と道理は又離れたるものにあらず」という言葉もあり、その間の自家撞着を止揚するものが景樹のいわゆる「その真心又天地の誠実と謂ふもの」であると論を進める。そしてその「真心」と「天地の誠実」、「歌の調」の関係を次のように整理するのである。

《天地に具はれる誠実ありて、歌の調の整ふは、他の縁由あるにあらず、偏に此誠実を得るに由る、而して此誠実を得るが即ち真心なれば、真心より出でたる歌の調は、やがて天地の調にして、取りも直さず其誠実を發表せるものなり、其誠実を發表せるものなるが故に、又取りも直さず合理的のものなり、天地の誠実を外にして理てふものゝある可らざればなり、故に歌は理らんとせずして而かも理に合ふ、理らずも調ぶれば、その調のあるによりて、理はおのづから具り来るなり、》

しかし、こう景樹歌論を的確に整理しつつ、次いで大西は反論に出る。「真心」(天地の誠実)、「調」の關係が如上のようなものであるとすれば、結局「景樹の歌論の極意」は、「天地の誠実が吾人の真心に映するがまに／＼そを歌に詠み出でよ、然らばおのづからそれ／＼に宜しき調の具るべし」と云ふに外ならざらん、これではい

わゆる「工夫」の全否定であり、「極端なる自然説」といわれるべきではないか。「景樹の論はアーティフィシャルのものを破せんとするの極、遂にアートフルのものをも破したるにあらずや」。「景樹の云ふ真心は、一点の私なくして常に事物の至情に感応するものをば指して云へるならん」、「如実に天地の真相もしは真意に感応するの心なりと云ひて不可ならん」、「然れば此天地の真相もしは真意に感応して、之を言語に云ひ表はせば、立所に歌の調を為すべき乎」が、「真心」が直ちに「歌」とはなりえないだろう。やはり「真心」、「誠実」、「調」の間にはなんらかの媒介が、「第三者」すなわち「技倆」が必要ではないか――。

だが、大西はこう鋭く景樹の「短所」を析出しながら、最後に来て、景樹の歌論が「一代に超越せる卓論たるに恥ぢぬこと」を論じて次のように言う。

《規則と形式に拘泥せし歌風を革新して、和歌をして一層自由なるものたらしめしは卓見なり。実情実景を外にして、只だ細工を事とし、只だ歌題の上に文字を拵りし歌風を排斥して、人をして新に目を拭うて天地造化の妙趣を見せしめ、和歌をして一層天然に近きものたらしめしは卓見なり、既に真淵等の云ひつるしらべてふ思想を猶ほ一層開發せしめ、猶ほ一層之に重きを置きて、大声疾呼、当世の弊風を救はんとしたりしは卓見なり、又真淵等の一流が古言に心

碎せしを罵倒して、歌は今の言葉を以て千種万態の感想を千種万態の調に詠み出づべきものなりと云ひしは卓見なり、

そして大西は、〈翁の歌論は我國歌に於ける一代新時期の開かるべきことを恰も要求するものに似たり〉とその論を結ぶのである。

が、それにしても大西はここで、景樹の歌論に対し、なにか批判を加えていたといえるのだろうか——なるほど大西は景樹の歌論を〈極端なる自然説〉と評した。しかし、まさにその〈極端なる自然説〉こそが、〈和歌をして一層自由なるものたらしめ〉、〈一層天然に近きものたらしめ〉等々、総じて景樹の歌論を、〈一代に超越せる卓論〉たらしめたはずではなかったか。

さればこそ大西は、〈若し其歌論の到達する所に其実行を馳せしめしならば〉といい、その〈実行の狭なる辺と相容れ〉ぬという一点に自らの批判を絞る。つまり大西はここに来て、景樹の実作への慍らぬ思いを漏らすのである。しかしそれは、景樹の歌論の〈弱点〉とはならない。むしろそれをいえば、その限界こそは、景樹がその限界をかけて〈歌〉の可能性を探求しつつ、試行錯誤の途上を彷徨する真の〈批評家〉（文学者）であつたことの証だつたともいえよう。⁽²¹⁾

だが、こうした景樹論に見られるいわば大西の〈自家撞着〉には、彼自身の精神の内実の矛盾が露表する。たしかに大西こそはカント

の批判精神に学び、時代に抜きんでて（たとえば井上哲次郎などよりははるかに著実に）、自らの立脚地を意識的的主体におく近代認識論的発想を身に体していたはずである。しかし彼の哲学がその方向での十全な開花をなしえなかつたのは、単に彼の早い死によるばかりではない。ふたたび渡辺和靖氏によれば、⁽²²⁾ その〈挫折の根源的理由〉は大西がその合理主義的な精神の根底に、〈天地大道への熱烈な確信〉を潜ませていたからに他ならない。自然を対象化する認識主体としての人間、その〈主観〉と〈客観〉を截然と分離する近代認識論的立場を、大西はついに容認できない。そこには人間の根源的な抛り所としての自然、その〈天地万物は人と本来一体〉の信念を、大西が最後まで棄て去れなかつたということがあつたのではないか。そしてまたそのことは、井上と同じく、大西（元治元年、一八六四年生）の少年時代に血肉化されていた儒教的伝統、その儒教的資性に原因が求められてしかるべきであるといえよう。

なおまた話を景樹に戻せば、彼が漢学を好み、とりわけ『論語』を好んだこと、さらに『論語』を〈宇宙第一の書〉とした伊藤仁斎を尊崇し、その〈一元氣論〉に学んでいたことは、宇佐美喜八氏によつて明らかにされている。⁽²³⁾ 〈天地は一代活物〉、その〈活物為る所以の者は、其の一元氣有るを以てなり〉。そしていわばその自然の生命力とも意志ともいふべき〈一元氣〉が、天地と人を貫き、また

天地と人がそれについて生々發展すること、そのことこそが（誠の道）であるとする仁齋の思想。それは（天地の誠実が吾人の真心に映するがまに／＼そを歌に詠み出でよ、然らばおのづからそれ／＼に宜しき調の具るべし）という景樹の、（天地の誠実」と（人の真心）」と（歌の調）」を一つに結ぶ歌論を、そのまま支えていたことは明らかである。

そしてこうしたことが、まさしく日本の伝統思想の根幹として、歴史を貫通して来たことは繰り返す言うまでもない。

さらに話を花袋に還せば、花袋のあの（大自然の主観）の強調——（作者の進んだ主観が大自然の主観と一致する）という主張は、この儒教的伝統とそこから来る近世文学的発想にびたりと身を重ねながら出現してきていることは明らかである。いやそればかりではない。花袋後年の文学理論（そしてそれが日本の自然主義をリードする理論となるわけだが）、（深く真面目に人生の奥底を極めて、正直に大胆に描いたならば、其が既に立派な作品であらう）（「事実の人生」）（新潮）明治三十九年十月、以下同じ）という提言もそこに直結する。（技巧を捨て）、（大胆に、ありのままの事を飾らず偽らずに、其儘書いて見）る。（要するに事実を事実の儘自然に書く）。その時そうした（観察の修養）を通し、人はそのまま（活きた人生）、（真実の人生）に推参しうるのではないか——。

ただし花袋は以下もつばら、こうした主張を、圧倒的に流入してくる、そして自らも進んで撰取した西欧近代の思想と文学、その発想と語彙によつて語らざるをえなかつた。従つてその論脈はいかにも危うげだが、逆にそのことは花袋が、まさしくその上に西欧近代の思想と文学が立脚する近代認識論の、いわば見えない誤謬と苦闘し、またそのことによつて、それ以前の日本の思想と文学の伝統を自ずと繋いでいたことを物語つてもいいよう。

注（一） 因みにこの序文には（明治三十四年五月二十七日）の日付が付されてゐるが、『東京の三十年』（博文館、大正六年六月）によれば、

『野の花』そのものの執筆はそれよりも大分前、三十二年九月の博文館入社以前のものである。

（二） 吉田精一『自然主義の研究（上）』（東京堂、昭和三十年十一月）に、（文中「不自然極る妖怪談」は泉鏡花を、「当込沢山の色気たつぶり」や「写実を旗幟にして、心理の描写をすら怠る」のは、広津柳浪や小杉天外等の傾向をさしたかと思はれる」とある。

（三） 白鳥は「作品の健全不健全」（『読売新聞』明治三十四年九月二十三日）で小杉天外の『恋と恋』が（不健全といふ非難を招きし所以）に触れ、（要するに如何なる作といへども之れが健全不健全は材料の善悪にあらずして、ジャスチフケーションの偏する否とにあるなり）という。この（ジャスチフケーション）という辺りに、当時の白鳥の批評の標準があつたと思はれる。

- (4) ここに森鷗外の語彙、ことに『審美新説』の影響を見る論(相馬庸郎『鷗外と自然主義』、『日本自然主義再論』八木書店、昭和五十六年十二月)があるが、いまは問わない。
- (5) 以下この論で花袋は、(一たび写真といふ事の唱へられてより、意味なく、主観なくして、徒に筆を弄する)に至る(「自然派の弊」を突き、(是に於て所謂後の自然主義なるもの生ず。前の自然主義は客観に偏して枯淡に傾き、つとめて学問らしき処を以てその得意のところと為せしに、後の自然主義は全くこれと趣を異にし、漸く大自然の主観に進まんとす)と続け、そこに自らの位置と方向を据えようとしているが、このことに関しては別稿に譲る。なお(前(の)自然主義)(後(の)自然主義)の語がやはり鷗外に発していることは、相馬論文(前出)に詳しい。
- (6) 『東京の三十年』(前出)で花袋は、(それにしても面白いのは、一度正宗君と私と主観客観について大に議論したことがある)と回想している。まさに(主観客観について)という点で論争されていることの意味に注意すべきである。
- (7) 本論は渡辺氏の論に多くの教示を得ているが、結論を異にしているのは以下に述べる通りである。
- (8) それはまた日本の近代化を押し進めて来た明治政府が、自ら身につけてきたイデオロギーを吟味する必要性を感じ始めていたことと合致する。以降井上が、政府イデオログとして思想界を先導する所以である。
- (9) 引用は『巽軒論文二集』(富山房、明治三十四年四月)による。
- (10) 井上は他の所でも(主観)(客観)は(現象界に於て相對立せる

- 根本的差別)であり、(如何ほど論理的考察によりて主観と客観との融合調和を企図)しても、(能く其効を奏するの希望)はない。(何となれば論理的考察は、益々論理的抽象によりて差別を厳密にする)だけであるから、従つて(或は外延的に(例へばデカルト氏の如く)或は内包的に(例へばスピノザ氏の如き)説明し得べし)とするも、全く必然的三元性を脱却すること能はずと言っている。
- (11) 大森荘蔵氏は(知覚)であれ(想起)であれ(想像)であれ、すべての(経験)は(世界)(外界)がじかにわれわれに(立ちあらわれる)ことだという(たとえば『流れとよどみ』哲学断章)『産業図書、昭和五十六年五月。この(立ちあらわれ一元論)ともいわれるべきものは、だから(世界)(外界)(客観)が仮象なりイメージとなつて(心)(意識)(主観)に映ずるという近代認識論の二元論的対立構造を、根柢皆無の誤謬として退け、一切はまさに外部空間に(あるがままにある)、つまりそこに生々と(存在)するだけなのだという。たしかに近代認識論は(世界)を(ごとごとく内在化する。しかしその時(世界)は物質化、いや死物化され、またそのコピーでしかない(心)は、豊かで瑞々しい生命と感動を奪われる。この物心分離の現代的梗塞に抗し、大森氏は、たかだか百年前(近代認識論以前)、(心)と(自然)とがともに生々たる(活物)として一体であった日本の思想的伝統に思いを至すことの要を説くのである(たとえば『知の構築とその呪縛』筑摩書房(ちくま学芸文庫)、平成六年七月)。
- (12) 最終章に至る直前、次のような一節がある。(真に個体と称すべきもの、世界に於て一つもあるなし、我が有する所の心理活動は、

父母の我れに遺せるものにて、我れ又之れを子孫に伝へんとするものなり、即ち我れと父母と子孫は関連せる大我なり、父母は過去に於ける我れにして、子孫は我れを継続するものなり、我れと子孫とは父母の形骸を換へて存続するものなり、然るに此事たるや此に止まるべきにあらず、父母は祖先を継続せるものにて、其祖先の祖先の如きは、果して其幾多なるやを知らず、之れを要するに、我が有する所の心的活動の如き殆んど思惟すること能はざる程の遙遠なる歴史を経て、遺伝し來たれるものなり、否、無限の経歴を成して此に至れるものならざるべからず、又之れを後昆に伝ふるに當りても、亦無限あるにあらざるなり、是故に拡充して之れを考察すれば、個体は比較的に之れを言ふに過ぎず、眞の個体あるにあらず、唯、無限の活動あるのみなり。そしてこの（無限の経歴なり（無限の活動）、つまり（歴史）と（経験）の総体―試行錯誤やその時その場の（信念）（信憑）の蓄積こそが、自ずから人間の（眞実）を形成してゆくというのではないか。

- (13) 大森氏は坂本龍一氏との対談「音を視る、時を聴く―哲学講義―」（朝日出版社、昭和五十七年十月）で、井上哲次郎等のこうした（物心一如）的哲学に触れ、（正しい結論に至っている）といっている。

(14) 渡辺氏前掲書。

(15) 柳田泉『田山花袋の文学・一』（春秋社、昭和三十一年一月）参照。

(16) 引用は『史論集』（みすず書房、昭和三十三年九月）による。

(17) たとえば大森氏は『知の構築とその呪縛』（前出）で、近代認識

論以前の日本の伝統思想の系譜を引用、解説しているが、いま便宜上より単簡で、ほぼ同じ趣旨の一節を「自然の活物化」（『大森莊蔵著作集（第六卷）』岩波書店、平成十一年五月）に徴すれば、次のごとくである。（江戸期のインテリを支配した宋学、あるいは朱子学は易学の「氣」の思想を継承し、共に陰陽の氣の循環として人間と自然を共通内類のものとして把えていた。王陽明に至っては「我と天地万物は一体」であることを強調した（『伝習録』他）。伊藤仁斎にとつても「天地は一大活物」（『童子問』）で、「一元の氣」が天地と人とを貫ぬぎ、枯草陳根、金石陶瓦、木石器物のように「一定にして増減なきもの」（同）は死物であるが、日月星辰や寒暑の氣候のように回転し相移る、すなわち動き交転する物はすべて「活物」であった。荻生徂徠もまた同じ。「天地も活物、人も活物に候」（『岩波』『近世文学論集』）、「天地日月、皆活物也」（『復水神童』）。本居宣長に至っては活物どころか神靈だったのである。「又生類のみにもあらず、山川海のたぐひにて神靈ある、又可畏をば直に其物を指してかみと云」（『鈴屋答問集』）。

- (18) このことに関し、稲垣達郎「私小説の流れ」（『近代日本文学の風貌』未來社、昭和三十一年九月）、および柳田泉『田山花袋の文学』二（春秋社、昭和三十三年九月）参照。

(19) 中村幸彦『近世文芸思潮攷』（岩波書店、昭和五十年二月）

(20) 滝藤満義「独歩と自然主義―田山花袋にふれて―」（『国木田独歩論』塙書房、昭和六十一年五月）は（第九訓）の（歌は静なるものなり、故に精神の鎮定を主とす、（中略）故に過去の激動も此鎮静を得て始めて歌となる云々とワーズワスの持論との共通性に注目、

明治二十年代のワーズワス受容の状況に言及、さらにそれは景樹の歌論がもともとワーズワスの持論に近かったためとして、両者の類似を説いた大西の論考を分析している。なお以下小論における大西論文の要約は滝藤氏のそれに倣った。

- (21) 中村幸彦氏は前掲書において、景樹の『歌論語』の（音調は天地に根ざして、古今を貫き、四海にわたたりて異類をすぶるもの也。言葉は世々に移り、年々にながれ、かつ貴賤とへだて都鄙とたがひて定則なし。さるる後人詞につきて調をいふは本末をとりたがへたるもの也。歌のしらへは天地の中に含孕^{はらま}り運りてしらずく其大御世く風の風脈をなすもの也。また人々の性のまに稟得^うたる調あり、おのく異にして其面のかはれるが如し、しか各異なりと雖も、その大御世の風をは出るべからず」という一節を引きながら、「景樹の調は、本能的であつて普遍的であると共に個性的であり、文学の本質にわたるものを指摘して、これを「調」と名付けたのであつて、今日にこれに相当する語を求めれば、文学性とともに換言するの外はない。かかる調を基に持つことにより、文学は文学として独立するものであり、独立したものととして人生に不可欠のものだと、彼は論ずるのであるが、これは日本の文学論の歴史の中では初めての主張である」といつている。

(22) 渡辺氏前掲書。

(23) 「景樹の歌論に関する一問題」（『国語と国文学』昭和三十三年十二月）

(24) 序にここに加えれば花袋は『浦のしほ貝』に見出したる『自然』（『文章世界』明治四十三年十一月）に、熊谷直好の歌集『浦のしほ

貝』を（私の若い心に深い印象を残した書）として、（それが私の胸に何んなに小やかな芸術的憧憬を齎したか知れなかつた）と語り、『自然』は面白くと思へば面白く、面白くないと思へば面白くないものである。「自然」はあるがままのものである。あるがままに何うにもならぬものである。芸術家の胸の鏡には、尠くとも此あるがままの自然があるがままに映つて来るやうにならなければならぬ」と論じている。

(25) そしてこうしたこと全体を花袋は「描写」と呼んだのだと思われるが、それについては別稿に譲るしかない。

(26) 白鳥が「花袋氏に与ふ」で、「君が真摯に海外の思潮に注目し、研究倦まざるの態度は今日の文壇に異数として望みを属すること切なり」と言っているように、当時、西洋近代文学の読書量に関し、花袋の右に出るものはいなかつたといえる。吉田精一氏も前出論文で、「花袋の外国文学紹介」が（学者仲間にはともかくとして、相当地に当時の文壇に重んぜられてゐた）というが、如何せんその理解が、先駆者の手探り同然であつたことは否定すべくもない。

(27) 柳文章『翻訳の思想—自然とNATURE—』（平凡社、昭和五十二年七月）もいふように、花袋は（「自然主義」の「自然」ということばで、実は、基本的には従来の日本語「自然」の意味を考えていた）。要するに（NATURE）ではなく、あくまで（自然）である。無論（自然）を（NATURE）の意味で考えなければ駄目だという立場からすれば、花袋は駄目である。しかしそうだとすると、外国語を翻訳すること、そしてさらに、要するに外国語を使用することは不可能となる。母国語を使うということは、日本人なら日本人の、

歴史と経験の総体において考えるということであり、その意味や価値そのものに関わるということである。それを駄目だといってもはじまらない。

(28)

続稿として「花袋とモーパッサン」、その他―明治三十四年、三十五年―(「比較文学年誌」第三十六集、平成十二年三月)を書いた。

(早稲田大学教授)