HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	山路愛山研究序説：「惑溺」と「凝固」その(三)
Author(s)	岡, 利郎
Citation	北大法学論集, 26(3), 117-156
Issue Date	1976-01
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/27943
Type	bulletin (article)
Note	論説
File Information	26(3)_P117-156.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

山路愛山研究序説

――「惑溺」と「凝固」その㈢――

岡利郎

目次

一　生い立ち
二　キリスト教（以上二五巻四号）
三　明治二〇年代（二六巻一号）
四　「史論」の世界（一部本号、以下次号）
五　国家と個人

四、「史論」の世界

㈠

明治二〇（一八八七）年二月、徳富蘇峰によって、『国民之友』が創刊された。表紙に「政治社会経済及文学之評

論」と大書したこの雑誌は、「看よ看よ眼を開て、我が新日本を見よ、蓋し現今の所謂る新日本なるのは実に不完全の新日本なり……衣服の改良何かある、食物の改良何かある、家屋の改良何かある、交際の改良何かある、金『モル』の大礼服は馬上の武士を装ふて意気揚々たれども、普通の人民は『スコット』地の洋服すら穿つこと能はず、……煉瓦の高楼は雲に聳へ、暖炉の蒸気身体に快くして、骨を刺すの苦寒尚ほ春かと疑はれ、電気燈の光りは晃々として、暗夜尚ほ晝を欺き、羊肉肥て案に堆く、葡萄酒酌んで杯に凸きの時に於ては、亦た人生憂苦の何物たることを忘却す可しと雖も、我が普通の人民は寂寥たる孤村、茅屋の裡、破窓の下、紙燈影薄く、爐火炭冷に、二三の父老相対して濁酒を傾るに過ぎず」[1]とそれまでの「文明開化」の「貴族的の臭味」[2]を批判し、「人は依然たる改革の人にあらざるにせよ、社会は改革の社会なり、人は依然たる有為の人にあらざるにせよ、時代は依然たる有為の時代なり……所謂る破壊的の時代漸く去りて建設的の時代将に来らんとし、東洋的の現像漸く去りて泰西的の現像将に来らんとし、旧日本の故老は去日の車に乗じて漸く舞台を退き、新日本の青年は来日の馬に駕して漸く舞台に進まんとす、……来れ、来れ、改革の健児、改革の健児、改革の目的は社会の秩序を顚覆するにあらず、之を整頓するにあるなり……吾人は唯だ我が全体の国民、殊に未だ改革の恩光を夢にだも被りたることなき、多数人民の朋友を以て自ら任ずるものなり」[3]と熱っぽくよびかけた。それは決してむなしい「荒野の叫び」ではなかった。「雑誌の発行部数は、概ね千部以下にて、通常五百、六百といふ位にて、千を超ゆれば先づ盛んなりと云ふべきであった」[4]当時において、『国民之友』は創刊号七千五百部、やがて毎号一万部に達し、[5]蘇峰自身が「吾ながら意外」[6]というほどの目ざましい売行きを示し、いわゆる「平民主義」＝民友社の時代が出現したのであった。[7]

この蘇峰にひきいられた民友社の主張した「平民主義」とは、いかなる性格をもっていたか。それは一方で前引の文章にもある通り、明治維新以来の政府の上からの文明開化政策（とくに当時の欧化主義政策）、つまり蘇峰のいう

「貴族的急進主義」のもたらしたさまざまな社会的ヒズミを、「茅屋ノ人民」の立場から批判すると同時に、明治政府に対して人民の「自由」と「権利」を主張する運動自体に対しても、「稍もすれば自由論の主張者が、朝鮮を侵略せよと謂ひ、支那を蹂躙せよと謂ひ、然して其の平生の挙動言行なるものは、多くは自由論の圏範より飛び離れたる事と為し、誠に傍人をして其不思議を感ぜしむる者なきに非ず、……之れが為めに平和の運動も、動もすれば粗暴となり、秩序の事業も動もすれば、不都合となり一定の主義も動もすれば自家撞着となり、人をして自由論の価値を減ぜしむるの憂ひを懐かしめたる事も亦少なからずとす」[8]として、当時の自由民権運動の「士族」性、とくにその「自由民権」の理論と「封建的」行動様式との矛盾を批判したのであった。[9]こうした二正面作戦をへて形成された「平民主義」は、[10]「田舎紳士」を中核とする「中等民族」をその担い手に想定し、上からの保護干渉的「政商」型資本主義化に対して下からの農村からの自生的資本主義化を、外面的「物質的」近代化に対して内面的「精神的」近代化を、government 中心の近代化に対して society 中心の自生的近代化を意図したものであり、「武備機関」の優越する「貴族社会」から「生産機関」の優越する「平民社会」への直線的単純進化の必然性についてのオプティミズムがその底に流れていた。しかもこの主張は「諸君ハ革命ノ主人也。止ムハ我カ止ム也。行クハ我カ行ク也。進ムハ我カ進ム也。諸君ニシテ果シテ自カラ樹立スルノ青年ナラシメハ。焉ソ此ノ大責任大義務ヲ辞スルコトヲ得ンヤ」[11]「現今ノ時勢ハ実ニ諸君ニ求ムルニ一世ノ改革家タリ、建設者タルヲ以テセントス」[12]という、「新日本之青年」＝「明治ノ青年」への熱烈なアピールを伴なっていた。

この蘇峰のアピールに感動した「明治ノ青年」の一人が、ほかならぬわが山路愛山であった。彼は後年回想して「国民の友（ママ）第一号は僕之を越前福井の足羽山上に読み山を上り、山を下るの間、遂に山光水色の何たるを知るに及ばざりき。是れ其之れが為めに心を奪はれしを以てなり」[13]とのべている。それはまさにその後の愛山の生涯にとって決

定的な一つの「出会い」であった。彼はただちに蘇峰にあてて手紙を書いた。その手紙は今残ってはいないようであるが、後年蘇峰の語る所によれば「東京で十円かせげる口があったら上京したいから、世話をして欲しい」旨書いてあったという。[14] 両者がはじめて対面したのは明治二二年二月一一日、大日本帝国憲法発布と紀元節の日であり、「雪の日で、民友社に訪ねて来た。働かせて欲しい、というので、何か書いたものを持って来たかというと、持っては来ないが、今ここで書くという。実に速筆で堂々たるものであった」と、後年蘇峰は回想している。[15] この時愛山は前年父を失い、祖母と共に上京したばかりであった。翌二三年、彼が東洋英和学校での勉学をおえ、祖母を失い全くの孤児となって、静岡県見附・袋井地方の伝道におもむこうとした際、出発直前に蘇峰を訪ね「四海兄弟」の語をもってなぐさめられている。[16]『国民新聞』紙上にはじめて愛山の文章が登場するのは、その直後明治二三年七月二八日である。[17] 一年後愛山は再び上京し、二四年七月創刊されたメソジスト三派の機関紙『護教』の主筆となり、翌二五年春には国民新聞記者となり、ここに民友社の論客としての愛山の生涯がはじまるわけである。

しかし我々は民友社の史論家愛山の考察に入るに先立って、明治二〇年代前半の愛山を見ておく必要があると思われる。この時期の愛山は後の民友社派史論家としての愛山の盛名の陰に隠れて、今日あまり知られていないが、彼の思想形成を考える上ではかなり重要と思われるからである。

今明治二〇年から二五年三月（この月民友社に参加と推定）[18] までに公表された愛山の著作二一編（『護教』所収のものを除く）[19] についてみると、そのうち一五編までが二三年一〇月から二五年三月までの間に『女学雑誌』に発表されたものであり、民友社加入後の二五年五月『女学雑誌』三一九号にのった論文をあわせると、合計一六編が『女学雑誌』に所収のものであり、それ以外には『国民新聞』三編、『国民之友』二編、その他一編あるにすぎず、[20] いずれも短文のものばかりである。さらに『女学雑誌』所収の諸論文を内容に即してみると、史論に属すると思われるのはきわ

めて少なく、小説翻訳一、[21] 新体詩一、の他は大部分批評随想の部類に入る。つまり愛山の文名が中央文壇に知られるようになった明治二〇年代前半においては、彼は民友社派の史論家としてよりは、むしろ『女学雑誌』系のキリスト教系の文学者評論家として登場したのであった。しかもこの『女学雑誌』所収の諸論文中にすでに後年の愛山の思想の骨格がしめされていることは、前にも一寸ふれた通りである。たとえば最初の寄稿である「女学雑誌の評」の中に、「反動の強くある所には正動も亦強くあらねばならず、若反動の強きが為に其渦流の中に捲去れんとし、若くは曖昧、不言、変形の中に隠家を求んとするが如きは自保の道には賢きことなるべけれど其独自一己は腐るべし。予は女学雑誌が優に独自一己を保有するを高しとなす」[22] といい、また『女学雑誌』の「多情」を評して、「彼女〔女学雑誌を〕さす――岡〕は公平と云はんよりも寧ろ偏頗なり。然れども其偏頗は紅涙的々たる多情より起れる偏頗なり。思ふに彼女が世に時めく者より世に知られぬ者に偏し。望を達せし者よりも望を懐く者に偏し。溢れる者よりも涸れし者に偏して同情を表すること彼女をして世より評判を受取らしめし一原因ならんか。天秤の一方に重物を置く者あれば、更に他の一方に重物を置く者なかるべからず。彼女が調子ハヅレなるは寧ろ社会の勢力平衡に欠くべからざる者なり」[23] とのべている。ここにしめされた社会の大勢に抗する「抗論」の必要性の強調と、それを「独自一己」と「社会の勢力平衡」に基礎づける思考こそは、愛山の生涯を貫く基本的な思想原理であった。それが「逆世抗人」の教としてとらえられた彼のキリスト教信仰とどうかかわるかは、先に見た通りであるが、「社会の勢力平衡」という観点からは、政治論における次のような一種の均衡論的発想として表現される。すなわち愛山は「欧洲の政治家常に人権愛護を題目とし、亜細亜洲の政治家多くは民を愚にし奴にするは何ぞや」[24] という問題に対し、「僕を以て之を見る、要唯権力の分配如何に在るのみ。欧洲は権力能く社会の各要素各階級に分配せられたり、此を以て人々為す所、皆隣人に対して責任なき能はず。故に勢自他の権利を重んぜざるを得ざるなり。亜細亜は権力の分配常に偏重、偏軽に傾けり、

……故に権力を占むる者は専横に流れ、権力を有せざる者は卑屈に流る」[25]と答えるのであり、そうした発想は、「大勢一方に傾くときは更に他方に重きを置きて其平衡を計るべきは、済世に志あるものの応さに為さざるべからざる事」[26]、「それ権力を一方に集むるものあれば、他方に之に抵抗するものを生ずるは自然の数にして、何の世に於ても専権を揮ふものあれば、直ちに国家の硬度を弱くするは歴史の原則なり」[27]といったように、彼の政論・史論の中でくりかえし登場し、「総ての力は之に抵抗するものあり、その障碍となるものありて始めて能く節制せられ、訓練せられ、軌物に容れ得るものとなる。如何なる場合に於ても絶待（ママ）にして何物も抵抗し得ざる力は変じて暴力とならざることを得ず」[28]という「抵抗」の哲学に結晶したものにほかならない。この点に関する限り、愛山の思想は終始一貫して変らなかったのである。

さらに彼に中央文壇に出る自信を与えたという「英雄論」[29][30]をみると、彼の思想的枠組みが一層鮮明に浮び上ってくる。この文章には一方ではなお蘇峰の影響とみられる部分が色濃く残っていることは否定しがたい。たとえば蘇峰がかって「苟モ泰西ノ文明ヲ我邦ニ扶植セント欲スルモノハ。必ラス先ツ其ノ真面目ヲ看破スルモノハ。必ラス先ツ其ノ精神的ノ文明ニ眼孔ヲ注カサル可ラス。……彼ノ物質的ノ文明モ算シ来レハ。唯タ是レ精神的文明ノ反射タルニ過キサレハナリ。……若シ物質的ノ文明ヲ望マハ。更ニ眼ヲ挙テ精神的ノ文明ヲ望メ」[31]と訴えていたのを受けて、「夫れ物質的の文明は唯物質的の人を生むに足れる而已、我三十年間の進歩は実に非常なる進歩に相違なし、……然れども余を以て之を見るに、詮し来れは是唯物質的の文明に過ぎず、……余は信ず、今日に於て我文明をして、有効のものであらしめ、活気あるものであらしめ……んとせば、現時の行掛りなる物質的開化の建造と共に更に高尚なる精神的開化の建造に我歩武を向けざるべからずと、更に之を換言すれば、……人物養成に向はざるべからず」[32]と主張しており、ここまではほとんど蘇峰の亜流といってもよい。だがその「人物養成」の方法を

説く時に、愛山のユニークさがあらわれてくる。すなわち彼は一方で「法律、制度を以て人心の改造を企つる者」[33]や「学校教化の作用を借りて人心改造の途となさんとする者」[34]を否定し、こう主張するのである。

「吾人只一策あり是れ天然の法則なり、是れ歴史上の事実なり、何ぞや、英雄を以て英雄を作るに在るのみ。蓋し観感興起の理、所謂『インスピレーション』の秘奥は深く人心の裏に潜む、……国家若し英雄漢あらんか、一波万波を動し、一声四辺に響くが如く、許多の小英雄は恰も大小の環の如く、中心なる大英雄を取巻きて、一団の人色を造るべし、……故に今日に及んで、我文明の進路を一転すべきの策、唯国民をして其理想人たるに適ふべき最大純高の英雄を仰がしめて以て国民の品格を高くするに在る耳」[35]。

しかも彼は「大なる国民は大なる英雄を奉じ、小なる国民は小なる英雄を奉ず、……故に吾人は英雄を仰がざるべからず、而して其英雄は最大至純の者ならざるべからず」[36]として、その「最大至純の英雄」としてのイエス・キリストを主張した――「吾人は爰に確乎たる信用を以て、イエス、キリストの人品は信に世界の師範として仰ぐに足るべきものなることを敢言せんとす、……ソクラテスと雖、プレトーと雖、孔丘、老冉、荘周と雖、之をイエス、キリストに比すれば、光芒太た減ずるを覚ふ、……我日本の精神的改革を図る者、焉ぞ目を此に注がざる」[37]。

もちろん蘇峰の中にも英雄崇拝がなかったわけではないことや、前引の「精神的ノ文明」はキリスト教的色彩の濃いものであり、また「インスピレーション」について最初に論じたのも蘇峰であったことを考えれば、ここでも愛山は基本的に蘇峰の思想の枠内にある、といってもよいかも知れない。にもかかわらず、「精神的文明」「英雄崇拝」「イエス、キリスト」という三者のこのような結びつきそれ自体は蘇峰にはなかったものである。この出発点における一歩の差とも見えるちがいが、いかにして千歩の差となって行くかは、行論と共に明らかになるであろう。またここに示された「英雄崇拝」が、彼の「平民史学」とどう関連するかも、やがて明らかになるだろう。

さらにこの時期の愛山の著作には、ロマン的心情が一貫して色濃く流れており、たとえば「恋愛の哲学」[39]においては「恋愛の勢力は万象を顚倒して見へしむるに足れり」[40]として、「人の心霊と身体とに革命を行ふ恋愛」[41]「趣味想像の新しき境域を開拓する恋愛」[42]「英雄を作り豪傑を作る恋愛」[43]「家を結び国を固むる恋愛」[44]が高らかに唱えられ、「之を拡めて社会に及ぼし、渾て人類の団体に及ぼさば、此天地如何ぞ有情天地ならざるを得ん」[45]と主張されている。[46]こうした傾向の一連の論文の中でも「我国老ひたる乎」[47]という一文は、政治思想史的観点から彼の思想を見る場合、とくに重要と思われる。愛山はそこで「天下尤も詮方なき者は二、曰く老ゆること、曰く死ぬること、而して老は死の始めなり」[48]という立場から、人と国家をこの点で全くパラレルなものと考え、「老」の精神的メルクマールを「回顧」「小膽」「ホルマル（formal）」の三つとし、各々について次のようにのべている。

①「回顧」　「我は国に兵備なきを憂へざるに非ず、国に学校なきを憂へざるに非ず、国に文明の利器なきを憂へざるにあらずと雖も、更に深く国民に現在に甘んぜざる大希望なきを患ふる也、国民の回顧的ならんことを憂ふる也、……三千年来一系の帝統と此一系の帝統に忠憲なりし臣民とは我の万国に対して誇るべき者なり、……源氏狭衣より西鶴其磧に至るまでの小説も、菅原の道真より梁川星巌に至るまでの詩文も固より誇るべき者なり。此点に於ては我は国粋保存論者に同意なり否国粋保存論者なり。然れども記せよ斯の如き先祖斯の如き遺産を有しながら、東海の浜徒らに武陵桃源の夢をむさぼりて世界の史上に於て何の為す所なくんば、吾人は我祖先に対し我遺産に対するに何の面目あらんや」[49]――ここで愛山がはっきり自らを「国粋保存論者」とよびつつ、その「国粋保存」が「世界の史上に於て」日本が何を為すかという、行動＝業績主義と結びつけられている点に注意すべきである。

②「小膽」　「夫れ小膽なる人は些細なることに動かさるるなり。……彼等は己に異なる物を容忍する能はざる也。……卑怯なる犬は人を見れば直ちに吠へ、卑怯なる人民は己に異なる者を見れば直ちに斥けて容るる能はず、

妄りに外国人を忌み、外国の文物を斥くるが如きはたまたま以て其小膽を自白するのみ。夫れ外国に対して寛容の量なき国民は其国民の個人同志も亦相互に寛容の量なきなり。是を以て人只人の指目を恐れ新創の見ありと雖も曰はず為さんと欲することありとも為さず、英才徒らに懶死して旧相徒に昌ふ、国衰へざらんとするも得んや。今の日本人は寛容の量ある乎、……天下若し小膽に流れば吾人は逆流的の人たらざるを得ざるなり」[50]――ここでは対外的寛容と対内的寛容との結びつきが見事に把握されており、しかもそうした寛容の主張が「逆流的の人」たらんとする「抵抗」の哲学と関連させられている。これがやがて後に見るような言論の自由の主張につらなって行くのである。

③「ホルマル（formal）」「夫れ人の老し若くは精神的に老するや必ず区々たる小礼細儀に心を用ふること多くなり行くなり。……創業の国民、未来に為すあるべき国民、世界に智識を求むべき国民にして、徒らに礼法を以て相互を羈縛せんとするに至ては、吾人は之を哀しまざるを得ざるなり。……大器は晩成す、大に為すあらんとするの国は少く固まるべからざる也」[51]――ここに愛山のロマン的心情――反形式主義と凝固に反対する精神がもっとも明瞭に示されている。

以上みたような凝固をいとうロマン的心情は、その後死に至るまで愛山の思想をつらぬいていた。彼はくりかえし「青年の活気を失ふこと勿れ」[52]とよびかけ、「活動の精神を殺し」[53]「天下を化して木乃伊となさん」[54]とする「先例先生の復活」[55]に反対し、「小廉曲謹」[56]をしりぞけて「法を以て人を殺すこと勿れ」[57]と説き、「出来合の円満先生」[58]に対して「人は境遇と和睦交綏するとき……境遇に満足するときに直ちに老境に入るものなり」[59]「身をいそがしき事務に用い、常に身神を働かすものは老いんと欲するも老ゆること能はず、智慧は益す鋭敏となり、徳は倍す高くなるものの如し。されば人若し老いざらんと欲せば常に其身神を活動せしむるより外あるべからず」[60]と主張し、その死の直前において

も、「心からの村人、心からの郡民になり了り、其身は無限大の世界に住み、世界の全力を凝集して鋳り成したる霊活無比の人間たるを忘れて」[61]、「我は何村の住人なり」[62]ということを知って「我は世界の住人なり」[63]ということを忘れた青年に対し「汝の膽を大にせよ」[64]とよびかけてやまなかった。

以上の考察から『女学雑誌』時代の愛山がその終生の基本的な思想的枠組みを形成していたこと、その文筆活動は「史論家」としてのみにつきるものでなく、もっと広範囲なものであったこと、が明らかであろう。同時代人の客観的評価としても、二〇年代の愛山はあくまで「文学者」なのであって、[65]後の自然主義勃興後の文学者イメージをそのままあてはめることはできないのである。当時の愛山評として、たとえば『女学雑誌』の是空子（巌本善治）[66]は次のようにのべている。

「蘇峰君に似て而して異なるは愛山生なりとす。其侠骨は、他に少き所ろ、其の生来の伝道心の亦た他に無き所ろなり。其才は之を誘惑して屢ば之をして政治界に入らしめんとするなるべし、少なくとも之を社会改良の舞台に導びかんとするなるべし。然れども最后に胸中声ありて之を引止むるものは、伝道の二音ならんか。愛山生は蓋し、謙堂と蘇峰との合ひの子なる可し。故に、其の社会的、政治的に人物を評するに当りては、謙堂に優りて蘇峰に劣り、神学的、及び倫理的に評するに当りては、蘇峰に優りて謙堂に劣る」[67]。

これは人物評の作者という特定の視角から批評したものであるが、かなり妥当な評価といえよう。

だが愛山は『女学雑誌』によって文壇にデビューしたにもかかわらず、明治二五年春以後は民友社に移り、以後は『女学雑誌』には書かず、主として『国民之友』『国民新聞』による「史論家」としてその活動を展開していった。その理由は必ずしも明確でないが、「基本的には愛山の思想傾向が急進的ロマン主義の『女学雑誌』より実学的改良主義の民友社系に近かったからと解釈される」[68]場合もあり、また「明治二十年頃から、若い文芸批評家の養成所の観があ

り」[69]とされた『女学雑誌』を「卒業」して、より「有力」な『国民之友』に移った、とも解釈される。しかし思想史的な観点からみると、その他に、前章でみたような当時の時代的風潮――「歴史の時代」――に対する愛山の状況判断も大きな作用を及ぼしたのではないか、と思われる。たとえば次の文章をみよ――

「史学なる哉、史学なるかな、史学は実に当時に於ける思想世界の薬石なり。禅学廃して宋学起り宋学盛んにして陽明学興る。一起一倒要するに性理学の範囲を出でず。抽象し又抽象し推拓し又推拓す、到底一圏を循環するに過ぎず、議論愈高くして愈人生に遠かる。斯の如きは当時の儒者が通じて有する所の弊害なり。史学に非んば何ぞ之を済ふに足らん。曰く唐、曰く宋、或は重厚典雅を崇び、或は清新流麗を崇ぶ、時世の推移と共に変遷ありと雖、究竟清風明月を歌ひ神仙隠逸を詠じ放浪自恣なるに過ぎず、絶へて時代の感情を代表し、世道人心の為めに歌ふものあるなし。斯の如きは当時の詩人が通じて有する所の弊害なり、史学に非んば何ぞ之を済ふに足らん。今や二個の岐路は襄の前に横はれり、一は小学近思録の余り多く乾燥せる道なり、一は空詩虚文の余り多く湿潤せる道なり。憐れなる少年よ、爾若し右に行かば爾の智慧は化石せん。爾若し左に行かば爾の智慧は流れ去らん。只一道の光輝あり、爾をして完全なる線上を歩ましむるに足らん、即ち史学也[70]」。

これは愛山が頼山陽を論ずるに際して、山陽の青少年時代（寛政期）の思想状況を描写した文であり、従って文中の「当時」とは寛政前後を指している。しかしこれをただ単に過去の寛政期の思想状況をのべたものととっては、「史論」の読み方としては不十分であり、読みが浅いのである。[71]この「当時」とは山陽の青少年期たる寛政期であると同時に、愛山の生きた二〇年代前半の時代でもあるのだ。[72]だから「議論愈高くして愈人生に遠かる」『当時の儒者』の論とは、まさに前章でもふれた自由民権期の抽象的政論に照応し、「清風明月を歌ひ神仙隠逸を詠じ放浪自恣……絶へて時代の感情を代表し、世道人心の為めに歌ふもの」なき「当時の詩人」とは、二〇年代前半の硯友社派を中心とする

文学に照応する。この「余り多く乾燥せる道」と「余り多く湿潤せる道」の両者を共に斥けて、第三の道としての「史学」に活路を見出したのが、頼山陽――すなわちわが山路愛山なのであり、「史論家」愛山の誕生の秘密を解くカギはまさにここにあった。(13) かくして我々は民友社派の史論家としての愛山を語るべき段階に到達した。

(1)(2)(3) 徳富蘇峰「嗟呼国民之友生れたり」『国民之友』第一号、明二〇・二。『蘇峰文選』所収、一〇～一二、二〇頁。
(4) 「蘇峰自伝」昭一〇、二三三頁。
(5) 「徳富蘇峰集」年譜『明治文学全集』三四巻、所収。
(6) 「蘇峰自伝」二三三頁。
(7) 『国民之友』がいかに当時の青年達に歓迎されたか、一例として三人の「明治ノ青年」の証言をあげておく。まず「民友社発兌する所の『国民之友』、発行部数万を以て数へ、全国到る所として其勢力の及ばざるはなし。明治年間、斯の如く文墨の力を証したるものはあらず、明治年間、斯の如く雑誌の権(ちから)を立てたる者はあらず、此点に於ては、如何に彼派に反対なる者と雖、之を非認すること能はざるなり」――これは北村透谷『『静思余録』を読む」(『評論』五号、明二六・六・三。『透谷全集』二巻、二五〇頁所収)の一節である。また堺利彦は明治二〇年第一高等中学校に入学したが当時を回想して「『国民之友』は新思想の雑誌として学生必読であった。徳富蘇峰および民友社一派に対する我々の崇敬と愛慕は殆んど絶対的であった」(堺利彦「堺利彦伝」『日本現代文学全集』三二巻、一四三頁所収)といい、正宗白鳥も「『国民之友』はいい雑誌だったですね。……蘇峰の本を暗記するぐらい読んいた。田舎でもそうですよ。あのころの進歩的青年は蘇峰に傾倒していた」(正宗白鳥「対談わが同時代観」『近代日本思想史講座』四巻月報所収)と語っている。こうした類の証言を集めるならば有名無名の人々から、枚挙にいとまのない程あるだろう。
(8) 蘇峰「隠密なる政治上の変遷(第一)土族の最後」『国民之友』一五号、明二一・二・三。
(9) 蘇峰「将来之日本」『明治文学全集』三四巻所収、一〇七頁。
(10) 以下の規定は、植手通有「『国民之友』・『日本人』」『思想』昭三七・三、に従っている。
(11) 蘇峰「新日本之青年」『明治文学全集』三四巻所収、一五一頁。
(12) 同前、一五七頁。
(13) 「余に感化を与へたる書物」『新公論』明三九・二。『全集』四一一頁。

(14)(15) 山路平四郎「山路愛山『懐旧録』解題」『国文学研究』三〇集、昭三九。
(16) 「東京より袋井に往く記」『雪月花』二号、明二五・一二・一五。
(17) 「湖處子に與ふ」『国民新聞』明二三・七・二八。これは前章でふれた宮崎湖處子の「帰省」を読んで書かれたものである。
(18) 愛山の民友社参加の時期は確定しがたいが、『明治文学全集』三五巻所収の「年譜」欄で大久保利謙氏が「三月から頻繁に寄稿しているからその頃か」と推定している。事実三月二七日以後『国民新聞』への寄稿が急速にふえるので、この推定に従う。
(19) 愛山が関係した頃の『護教』は今日散逸して見ることが出来ず、わずかに『愛山文集』や「青年立身録」明三四民友社刊、に所収のものがあるだけである。従ってここでの計算からは一応はずしておいた。
(20) 『博聞雑誌』二〇号（明二一・八・二〇）所収の「頼山陽ハ徳川氏ノ忠臣ナリ」。ちなみにこの文は愛山の文章が中央の雑誌にのせられた最初である。
(21) 「マイルス・スタンヂッシュの恋」『女学雑誌』二六一号（明二四・四・一八）～二七一号（明二四・六・二七）。これはロングフェローの長篇の翻訳である。
(22)(23) 「女学雑誌の評」『女学雑誌』二三五号、明二三・一〇・一八。
(24)(25) 「民友子が機外剣客の『国の前途』を評するを評す」『国民新聞』明二五・四・一七。ここには福沢諭吉の影響も認められる。たとえば福沢の「文明論之概略」中の巻之五「日本文明之由来」等参照。
(26) 「南信道中記」『信濃毎日新聞』明三四・五・一七。
(27) 「越後騒動に就て」『信濃毎日新聞』明三四・一〇・一七。
(28) 「書斎独語　其二」二七八頁。『文集』一一三頁。
(29) 大久保利謙「解題」『明治文学全集』三五巻、四四〇頁。
(30) 「英雄論　明治二三年一一月一〇日静岡劇場若竹座に於て演説草稿」『女学雑誌』二四七号、明二四・一・一〇。『全集』『文集』所収。
(31) 蘇峰「新日本之青年」『明治文学全集』三四巻所収、一二二頁。
(32)～(37) 注(30)と同じ。
(38) 蘇峰「インスピレーション」『国民之友』二二号、明二一・五。『蘇峰文選』所収。

(39)〜(45)　「恋愛の哲学」『女学雑誌』二四〇号、明二三・一一・二三。

(46)　ただし愛山においては、恋愛が一方で「万象を顚倒して見へしむる」程の力をもつことが認められながら、他方で「之を拡めて社会に及ぼし、渾て人類の団体に及ぼさば……」として、あくまでも社会性と結びつけられている。彼は後にも恋愛について論じているが（「恋愛論」『国民新聞』明二七・三・九）、そこでも「人生をして色彩あらしめ、趣味あらしめ、活気あらしむる一大勢力」としての恋愛を認めつつも、「事業は終に恋愛を殺すべき乎……吾人を以て之れを見る事業は却って恋愛の中より生ずる者也。人を鼓舞し、人を砥励する者、実に此中に存す、恋愛は事業の敵に非ざる也。恋愛は人を駆りて何事をも為さしむ。真個の恋愛は人をして英雄たらしむ」として、恋愛を「事業」や「英雄」と結びつけている。この愛山の恋愛観を北村透谷、徳富蘇峰と比較すると、三者のちがいが浮きぼりにされてきわめて興味深い。愛山の「恋愛の哲学」が発表されて一年余の後、同じ『女学雑誌』にのせられたのが透谷の「厭世詩家と女性」（三〇三、三〇五号、明二五・二）であった。透谷はそこで「恋愛は人世の秘蹟（ひせき）なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抽き去りたらむには人生何の色味かあらん」と説きおこし、「想世界と実世界との争戦より想世界の敗将をして立籠らしむる牙城」となるのが恋愛だとして次のように説明する――「恋愛は一たび我を犠牲にすると同時に我れなる『己れ』を写し出す明鏡なり。男女相愛して後始めて社界（ママ）の真相を知る、……人間の相集つて社界を為すや相倚托し、相抱擁するによりて、始めて社界なる者を建成し、維持する事を得るの理も、相愛なる第一階を登って始めて之を知るを得るなれ。独り棲む中は社界の一分子なる要素全く成立せず、雙個相合して始めて社界の一分子となり、社界に対する己れをば明らかに見る事を得るなり」しかし「男女既に合して一となりたる暁には」「今迄は縁遠かりし社界は急に間近に迫り来り、今迄は深く念頭に掛けざりし儀式も義務も急速に推しかけ来り……社界組織の網繩に繋がれて……想世界の不羈を失ふて実世界の束縛となる」（以上『透谷全集』第一巻二五四〜二六一頁）。愛山が恋愛を肯定しつつもそれを「事業」「英雄」と結びつけ、その直接的な社会性を説いたのに対し、ここで透谷が主張したのはまさにいわば「反社会的社会性」としての恋愛であった。恋愛により「雙個相合して始めて社界の一分子」となるのはその社会性の指摘であり、その限り透谷と愛山はきわめて近い立場にある。にもかかわらず恋愛の実現としての婚姻は「実世界の束縛」を意味し、恋愛は直接「事業」とは結びつかない、とする点で透谷は愛山と異なっていた。この二人に比して蘇峰の立場は大きく異なる、彼は「必らずしも恋愛を敵視するにあらず」といいつつも、「人は二人の主に事る能はず、恋愛の情を遂けんと欲せは功名の志を抛たさる可らす、功名の志を達せんと欲せは、恋愛の情を擲たさる可らず」といい、「恋愛の神は嫉妬の神也、人若し此の聖壇の下に跪拝する時には、他物と関渉するを容さざる

也、功名をも、志望をも、事業をも」（以上蘇峰「非恋愛　青年男女の恋愛に就て論を立つ」『国民之友』一二五号、明二四・七・二三）とのべて、愛山が恋愛を事業と結びつけるのに対し、両者を二者択一の関係においている。こうみてくると恋愛観に関しては、透谷と蘇峰を両極端とすれば愛山はその中間にあるといってよいであろう。（なおこの「非恋愛」については、蘇峰が弟の芦花に対しあてつけて書いたものととる見方もある。たとえば中野好夫「蘆花徳富健次郎」第一部、二三四～五頁）。

(47)～(51)　「我国老ひたる乎」『女学雑誌』三〇九号、明二五・三・一九。

(52)　「青年の活気を失ふこと勿れ」『国民新聞』明二五・一一・八、一七。

(53)(54)(55)　「先例先生の復活」『国民之友』三六二号、明三〇・一〇。『文集』所収、三三七頁。

(56)(57)　「法を以て人を殺すこと勿れ」『信濃毎日新聞』明三一・一一・一九。『文集』所収、三八五頁。

(58)　「士風の弛張」『信濃毎日新聞』明三三・三・七。『文集』所収、四〇八頁。

(59)(60)　「早く老ゆる勿れ」同右、明三三・三・一六。『文集』四一一頁。

(61)～(64)　「汝の膽を大にせよ」『帝国青年』大五、『文集』一三八五、一三八七頁。

(65)　たとえば「天下公衆恐くは伝道師として君を知るよりも、文学者として君の名を知るもの多からん」的面生「愛山生に答ふ」『国民新聞』明二六・七・三〇。また愛山が『国民新聞』にいくつかの小説を書いていることも、今日知られていない。

(66)　是空子が巌本善治の筆名であることは、青山なを他「女学雑誌諸索引」参照。

(67)　是空子「輓近の人物評短評」『女学雑誌』三二六号、明二五・八・二七。

(68)　大久保利謙「解題」『明治文学全集』三五巻、四四〇頁。

(69)　伊藤整「日本文壇史」3、三六頁。石橋忍月、内田不知庵が『女学雑誌』→民友社というコースをとった例として紹介されている。

(70)　「頼襄を論ず」『国民之友』一七八号、明二六・一・一三。『文集』『全集』所収。

(71)　こうした「史論」の読み方については後述参照。

(72)　たとえばここで山陽の生れた天明寛政期について、「創始の時代は既に過ぐ、今は即ち選択の時代なり」といっているのは、前引「英雄論」中に二〇年代について「模倣時代より進んで批評的の時代に到着した」とあるのに照応する。

(73)　周如の如くこの「頼襄を論ず」は北村透谷との間に、いわゆる「人生相渉論争」をひきおこすきっかけとなった。しかしこれ

まではほとんどもっぱら、この論文の冒頭部「文章即ち事業なり」以下の部分のみが引合いに出され、ここで引用した部分は全くといってよい程無視されてきた。しかし私見によればこの部分にこそ、この論争の核心があるように思われる。ここではくわしい論証は省略し別稿にゆずるが、透谷も愛山も共に『女学雑誌』を通してほぼ同時に中央文壇に登場したのであり、両者は対自由民権派、対硯友社的・元禄文学等についてきわめて近い立場に立っていた。つまり透谷も愛山も「余り多く乾燥せる道」と「余り多く湿潤せる道」の両方を批判し拒否したのであり、ここまで手を携えてきた両者は、愛山が「史学に非んば何ぞ之を済ふに足らん」といって「史学」を強調した時、はじめてはっきりと分岐する。そこに両者の「文学」観が関連して論争となったのである。

(二)

愛山が国民新聞記者となり民友社に入ったのは、前述の通り明治二五年三月頃と思われるが、同年九月『国民之友』第一六七号から新たに『史論』欄が創設され、以後明治三〇年六月第三五四号を以て廃止されるまで、この欄には長短三〇編ほどの史論がのせられた。その中の約半数、一四編が愛山のものであった。なおこの欄以外でも史論とよぶべきものはかなりあり、その中にも愛山のものが含まれている。また『国民新聞』にも彼の史論が多く発表されている。この時期の愛山史論は対象として江戸時代をとり上げたものが圧倒的に多い。[1] これは一つには前章でみたような当時の一般的な江戸時代再認識の風潮があると考えられるが、必ずしもそれだけではないことは後にふれるであろう。

この時代が史論の流行した時期であったことは前章でのべたが、その中にあって愛山の史論はいかなる特色をもっていたか。それは次の三つのキー・ワードに集約される――「進歩」「平民」「英雄」。これを手がかりとして愛山史論の性格を究明してみよう。まず「進歩」についていえば、彼の『国民之友』にのったもっとも初期の史論「近世物質的の進歩」[2]は、冒頭次のように書き出している。

「世界は常に進歩するものなり。優勝劣敗なる進化の大法は偏在なり。……されば若し近世封建制度の三世紀を

以て、其の外形の単調なりしがために物質的、精神的に少しも変化なかりしものと臆断するものあらば、そは進歩の大法を信ぜざるものなり。花は雨中といへども開落す。進歩の勢は封建の制度と雖も全く牽掣する能はざる也」[3]。

ここに端的に示されたような「進歩」史観は初期の愛山史論に一貫した底流となっている。もとより「世界は常に進歩する」という広義の「進歩」史観は、文明開化期以来の歴史叙述の一般的特色であり、当時においては時代の一般的ムードといってもよいものであって、そのこと自体は何ら愛山固有のものではない。ただ福沢諭吉・田口卯吉・徳富蘇峰といった先行者達の「進歩」史観と比較してみると、愛山の「進歩」史観の特色がうかび上ってくる。いわば彼等は「進歩」を最大公約数としつつも、その「進歩」をいかに考えるかによって、各々の個性的相違が明らかになるわけである。

福沢の場合「文明とは人の智徳の進歩」[4]であったが、すでに指摘されているように[5]、その「進歩」とは、人間精神のレベルにおいては事物への惑溺から解放され主体的独立へ向う過程、換言すればパースペクティヴの固定性が破れ流動化し、判断の絶対化が打破され相対化による自己超越の可能性が開け、一値論理に基く極端主義がくずれ多値論理に基く寛容が生じ、習慣道徳中心から知性中心となっていく歩みの中に存した。それと見合って社会のレベルにおいては権力の偏重から自由へのプロセスが「進歩」として考えられていた。すなわち社会関係の固定単一性が崩壊し、ますます複雑化して行く過程であり、それにともなって中央権力への価値集中が打破され諸社会力への価値分散が進み、制度の自己目的化への不断の警戒、そして単一イデオロギーや画一的統制に対し種々のイデオロギーの併存と対立による統一、が優位に立つ過程にほかならない。それを仮に一言以ておおうことが許されるならば、福沢にとっての「進歩」とは「惑溺」からの不断の解放といってもよいであろう。だからこそ彼は日本の社会と精神構造におけるさまざまな「惑溺」を、仮借なく追究しつづけた。『文明論之概略』の第九章「日本文明の由来」はその典型的な

一例にすぎない。

この福沢における「惑溺」に照応するのが愛山における「凝固」であったと思われる。先にもふれたように、彼は一貫して凝固をいとい、「活動の精神」を説き「青年の活気を失ふこと勿れ」と主張した。この「凝固」は「惑溺」と重なる面も有り、パースペクティヴや判断の固定化・絶対化、社会関係の単一化・固定化・画一化等において両者は共通する。だが「惑溺」には福沢も指摘しているような手段ないし道具の自己目的化という側面があるのに対し、「凝固」にはそれがない。さらに「惑溺」が人間精神の懶惰を意味するのに対し、愛山における「凝固」は主として人間精神の老化を意味する。こうしたちがいがいかなる思想史的意味をもつかは、後述する。(6)

次に田口卯吉における「進歩」をみると、福沢と共通性をもちつつも、なおちがった側面があらわれてくる。それは何よりもまず、卯吉における「進歩」の内発的「有機的」契機の強調として示される。たとえば彼は徳川時代における「文学の進歩」(7)と「貨財の進歩」(8)が併行した具体的様相をのべた後、「此等の進歩は嘗て政府の保護に因らず、又嘗て外国開化の助を藉らず、全く日本社会の内に於て自ら進みし者なり、後の世の国事を憂ふるもの、此二表を熟見せば、或は以て干渉保護の迷を解かん歟」(9)といっている。右の引用からも明らかな如く、卯吉においては「外から」と「上から」の干渉保護が、共に「下から」の内在的「有機的」進歩の阻害要因と考えられていた。(10)

愛山は先の引用からも明白であるが、内在的進歩の観念において卯吉にきわめて近い。というよりも卯吉の「日本開化小史」から学び影響をうけることが多かった、というべきであろう。この点に関しては愛山も卯吉も共に、「徳川の治世を見るに、人民は此専制偏重の政府を上に戴き、……日本国中幾千万の人類は各幾千万個の箱の中に閉され、又幾千万個の墻壁に隔てらるるが如くにして、寸分も動くを得ず。……概して之を評すれば、日本国の人は、尋常の人類に備はる可き一種の運動力を欠て停滞不流の極に沈みたるものと云ふ可し」(11)といった文章に示されたような江戸

時代「停滞」史観や「暗黒時代」観に対して、あくまで「進歩」の内在を主張し、「進歩の勢は封建の制度と雖も全く牽掣する能はざる」ことを信じたのであった。しかしこの両者の共通点は同時にまた相違点でもあった。先の引用にあった如く、卯吉が「政府の保護」と「外国開化の助」の両方を内発的進歩の対立物とみなしていたのに対し、愛山はまさに「近世物質的の進歩」において、「外国交際の影響」を第一に強調したのである。

「外国交際が近古三世紀の間、如何程本邦人の生活に進歩を与へしかを観察すれば、極端なる攘夷家と雖も、終に自家の非を悟るに至るべし。……蓋し、我が日本人の日用品及食品に就て其重なるものが、多くは近代に於て外国より来りしものたるの事実は著しきことなりとす。先づ衣服の原料として平民間に専用せらるる木綿の種子は実に文禄年間当時南蛮と称せし葡牙(ポルトガル)人の九州に將来せし所なりとす。而して其れが漸く日本の全島に播がりし時は絹布、麻布の製造者に著しき衝動と変革とを与へたる時ならざるを得ず。旧記伝はらずして其の競争の有様を知るに足るべきものなしと雖も、……読者若し木綿と絹の競争が、我平民の利害に関すること関ヶ原に於ける東西両軍の戦争よりも寧ろ甚しきものあることを察せば、外国交際は我平民に如何程の関係を有せしものなりしかを判断し得べし。……其の門戸を閉して他人に接せざる個人が自ら一種高傲の気を養成するが如く、外国と交際せざる国民が自尊排他の傾向を生ずるは訝しきことにあらず。……然れども日本人民が斯く外国品を排斥しつつありし間に、其実外国品は日本人民を益しつつありしは亦奇ならずや」[12]。

しかも外国交際の影響はそれだけではない。

「外国の交際は単に我国に有益なる原料を給せしのみならず、併せて我が国民に製造を教へ、土工を教へ、割烹を教へ、衣服の縫ひ方をさへ教へたり。雲に聳ゆるが如き六〇余州の城郭は実に其の始め式を外国に取りたるものなり。此点に於て我国民は攻防の具共に外国より得たりといふべし。何んとなれば城を攻むるに屈強なる銃砲も亦

外国より伝へたるものなればなり。……銃砲の我が国に入りしより以来、兵陣の方式全く一変せり。……徳川氏の封建政治は実に此情況の上に建てられたり。……是によりて之を見れば徳川氏の封建は城と銃砲とに依りて支へられたりといふも可なるものにして、要するに封建も亦外交の結果なり」[13]。そして彼は結論していう――「不幸にして徳川氏の鎖国政略は此の滔々として入り来れる世界の大勢より、我国民を隔絶せんとせり。然れども文明の潮流は到底人為の堤防もて防ぐべきものにあらず」[14]。

以上明らかな如く、愛山は歴史の内発的進歩の発想を卯吉と共有しつつ、しかも卯吉に反して鎖国という極限的状況においてもなお「外から」の「外国交際」の契機を重視したのであった。これは実に単に史論のみにかかわる問題ではない。後述するように、明治末期「国体論」の重圧がたれこめ「外来思想の悪影響」が論じられた時、愛山は「文明の潮流は到底人為の堤防もて防ぐべきものにあらず」と終始一貫その風潮に抵抗し、精神的化石化＝「凝固」に反対しつづけたのであった。

さらに愛山とより近い立場にある蘇峰の「進歩」観とくらべたらどうか。周知の如くこの時期の蘇峰にあっては「将来之日本」等に典型的に示されているように、直線的、一方向的な「進歩」の観念が支配的である。「今ヤ平民主義ノ運動ハ火ノ如ク、電ノ如ク、地球ノ表面ヲ快奔雄走シ而シテ彼ノ生産的境遇ノ必要ハ人民ヲ駆リ、社会ヲ駆リ、如何ナル人類ヲモ如何ナル国体ヲモ悉ク之ヲ平民的ノ世界ニ擠トサントス是レ則チ第一九世紀ノ大勢ナリ故ニ勢ニ従フモノハ栄ヘ勢ニ逆フモノハ亡矣」[15]。さらにこうした「世界ノ大勢」の強調は、そこにおける対立した要素――「武備社会」と「生産社会」、「貴族社会」と「平民社会」――を二分法的に固定化して対置し、「過去のもの」と「将来のもの」をあたかも「悪玉」と「善玉」の如く対置してきわだたせる。この二分法的対立の強調は、実践的効果としてアジ・プロ的有効性を発揮することもあるが、反面対立が強調されればされるほど現実の複雑さは無視され、それだけ

マクロのレベルの現実把握としてはアン・リアルな現実ばなれしたものになり、いずれ破綻をきたすことになる。[16] こうした蘇峰の直線的進歩観に対して愛山においては、「何にても凡ての人事は直線に進まずして左右に振動しつつ進むもの」[17]と考えられ、「進歩」は「抵抗」を含むことによって真の「進歩」であるとされる。彼も「時代を知ること」の必要性を強調し、「しか有ること」[18]と「しか有るべきこと」[19]の区別をといた。だが蘇峰にあっては「將来ノ希望ニシテ果シテ実行セラル可キ価値ヲ有スルノ希望ナリトセバ、其希望ハ必ス將来ノ情勢ト一致セサル可ラズ。……若シ夫レ社会ノ情勢ニ抗抵ス可ラサルコトヲ知ラバ、豫メ之ニ抵抗ヲ試ミサルノ優レルニ如カズ。何トナレバ是レ徒労ナレバナリ」[20]として、「社会ノ情勢」に抵抗することの無益さを説き「我社会自然ノ情勢ニ従ヒ之ヲ利導セン」[21]とするのである。彼にあってはまさに「しか有るべきこと」がたえず「しか有ること」によってひきずられる傾向があり、愛山のように両者を区別した上でなお「しか有ること」をいかにして「しか有るべきこと」に近付けて行くか、とする操作的な観点が稀薄である。この二人の「進歩」観の相違は、思想の原理的基盤＝「哲学」のレベルにまでさかのぼることができるであろう。

以上考察してきた「進歩」観と似たような事情が、愛山史論のもう一つのキー・ワードである「平民」についても存在する。むろん歴史における人民の役割を強調する発想それ自体は、何ら愛山の独創ではない。「読者若し木綿と絹の競争が我が平民の利害に関すること関ヶ原に於ける東西両軍の戦争よりも寧ろ甚しきものあることを察せば我が外国交際は我が平民に如何程の関係を有せしかを判断し得べし。惜いかな我が日本に存在する歴史は武人と貴族の歴史にして人民の歴史に非らざりしかば、此等の事件は忽諸に附せられしと雖も、若し日本人の状態を画くことが日本歴史家の務ならば此等の事情は必らず詳細に記述せざるべからざるものたるに非ずや」[22]という愛山の言葉は、「都てこれまで日本に行はるる歴史は唯王室の系図を詮索するもの歟、或は君相有司の得失を論ずるもの歟、或は戦争勝敗の話

を記して講釈師の軍談に類するもの歟、大抵是等の箇条より外ならず。稀に政府に関係せざるものあれば仏者の虚誕妄説のみ、亦見るに足らず。概して云へば日本国の歴史はなくして日本政府の歴史あるのみ。学者の不注意にして国の一大欠点と云ふ可し」[23]という福沢の著名な言葉を基礎としてはじめて言い得たであろう。先にもふれた如く、福沢にとって「文明」とは「人の智徳の進歩」であったが、その「文明」は「一人の身に就て論ず可らず、全国の有様に就て見る可きもの」[24]であり、「世の文明は周ねく其国民一般に分賦せる智徳の現像なれば、其国の治乱興廃も亦一般の智徳に関係するものにて、二、三の人の能する所に非ず」[25]「古より英雄豪傑の世に事を成したりと云ふは、其人の技術を以て人民の智徳を進めたるに非ず、唯其智徳の進歩に当てこれを妨げざりしのみ」[26]として「人民一般の気力」「衆論」が歴史の主体的要因として強調されていた。

「余の見る所を以てするに、国の開化に二種の区別あり、一は貴族の導ける開化、一は平民の導ける開化」[27]といって、「開化」自体を分類し、「平民」史観をより鮮明に打出したのは、ほかならぬ田口卯吉であった。田口によれば「貴族の導ける開化」とは「東洋諸国開化の性質」[28]にほかならず、「世泰平なるときは貴族必ず奢る、貴族奢るときは文学器物、衣服、飲食、住宅の類皆金銀を鏤し珠玉を列ねざるなし。……後世の人と雖も殆んど企て及ぶべからざる程の進歩を示せり」[29]、だが「此の進歩や固より社会一般の有様の進みたるに基くものにあらず」[30]とされた。これに対し「欧州現時の開化」[31]が「平民的開化」であり、「其開化は自由通商の発する所」[32]「即ち平民の発する所」[33]であり、「其各種の文学、技術、衣服、飲食、家財、器具、船舶、鉄道、電信の類をして今日の有様にまで達せしめしものは、実に平民の需要」[34]であるとされた。この観点から「日本開化之性質」を考察する時、「西洋の開化は我下等社会の開化せる者」[35]であることが指摘される一方、徳川時代に典型的に示されたような「貴族的開化」が「現時と雖も尚ほ存すること」[36]、それに対し「我国有形無形の開化をして彼の貴族的の臭気を脱せしめ、以て其所得を増進し、其知識を発達し、其人種

を改良するにあらざるよりは、迚も欧米今日の進歩に当る可らざるなり。……我国人民此蕞爾たる孤島にありて恬然として貴族的の開化に甘んぜば、何を以て国運の安寧を保つを得んや」[37]と主張された。こうして田口においては「平民的開化」の主張が「社会改良」と結びつけられたのであるが、それをさらに一歩進めて「貴族的急進主義」に対し「今日ノ社会ヲ維持スルニハ平民主義ナラザル可ラズ。今日ノ平民主義ハ社会ノ元気タラサル可ラス」[38]として「平民主義」をはなばなしく展開したのが徳富蘇峰であった。

蘇峰においては「然レドモ国民ナルモノハ実ニ茅屋ノ中ニ住スル者ニ存シ、若シ此国民ニシテ安寧ト自由ト幸福トヲ得ザル時ニ於テハ国民ハ一日モ存在スル能ハザルヲ信ズルナリ」[39]として「我ガ茅屋ノ中ニ住スル人民」[40]こそが議論の「本位」とされる。この視点から過去の日本の歴史をふりかえる時、たとえば日本の伝統的美術の発達について、「我邦ノ如キ貧国ニシテ何故ニ斯カル一国ノ身代ニ不釣合ナル高尚ノ美術ハ生シタル乎。唯貴族的ノ需用アルカ故ナリ。而シテ此ノ需用ナルモノハ何故ニ生シタルヲ得ル乎。平民的ノ困乏アルカ故ナリ」[41]として前にも引用したようなするどい批判がなされた。この時期の蘇峰が「平民主義」の立場から過去の「貴族的開化」の批判に急であったのに対して、同じく「平民主義」の立場にたって過去の歴史の中に「平民的開化」をあとづけようとしたのが、まさに初期の愛山史論にほかならない。その観点からすれば「平民的短歌の発達」「徳川時代の民政」という表題自体が、そうした問題関心を象徴している。「近世物質的の進歩」を語るにあたっても、彼はまず「平民の需用」「平民の利害」から語り起したのであった。

ではそうした愛山の平民史観は彼の英雄崇拝とどのように結びつくのであろうか。歴史における進歩を信じ「人民」「平民」の主体的役割を強調してきた福沢や田口は、英雄崇拝に対しては概して否定的であった。福沢は「古より英雄豪傑の世に事を成したりと云ふは、其人の技術を以て人民の智徳を進めたるに非ず、唯其智徳の進歩に当てこれを

妨げざりしのみ」[42]「英雄豪傑の時に遇はずと云ふは、唯其時代に行はるる一般の気風に遇はずして心事の齟齬したることを云ふなり。故に其千歳一遇の時を得て事を成したりと云ふものも、亦唯時勢に適して人民の気力を逞ふせしめたることを云ふのみ」[43]ということを強調したし、「凡そ開化の進歩するは社会の性なることを知るべし。……英雄豪傑の為す所、或は其勢を早め或は之を遅延せしむるに過ぎざるなり」[44]と主張したのは田口卯吉であった。これに対して愛山は、たとえば田口の「玲瓏なる理解力」[45]や「数学的の脳髄」[46]「何物をも見逃さざる敏捷」[47]等を高く評価しつつも、「田口君の史論に関し大欠点と覚ゆるは彼れの人物に重きを置かざることなり。……時勢は人を作る者なれども、人も亦時勢を作る者也。歴史家の眼中は決して人物を脱すべからざる也。田口君固より人物を論ぜざるに非ず、然れども不幸にして田口君の著す所の人物は平凡の人物なり、彼れの筆は英雄を写し出す能はざる也、……史海にも、日本開化小史にも吾人は君が英雄崇拝の述を見るを得ざる也」[48]と批判している。この「英雄崇拝」と先にみたような平民史観とを結びつける、一つのカギはたとえば次のような文の中にある。

「光れる虫のみ夜飛び出すにあらず。其の名の青史に列せざる三家村裏の英雄も亦我が物質的進歩に大造なくんばあらず。彼等は資財を捨てて開墾に従事し、他国の物質を移植し、漢漑のために水路を通じ、凶年のために穀物を蓄へ、池を穿ちて水源を養ひ、更に余力あれば文庫を作りて子弟を教へき。……嗚呼三家村裡の英雄よ卿等門閥なかりしがために、文学なかりしがために、交通広からざりしがために名は歴史に残らざれども事業は確かに天地間に存す。……近世物質的の進歩は実に世に知られざる英雄の手になりしなり」[49]。

すなわち愛山の平民史観における英雄とは「知られざる英雄」「三家村裏の英雄」なのであり、これこそは彼がもっとも熱い同情を注いだ存在であった――「不幸にして我詩人は彼等のために歌はず、我が文人は彼等のために書かざりしを以て、彼等はただ口碑の中に活くるのみなれども、其伝記は蓋し吾人を感発せしむるものならざるを得ず。平

民的の道徳は彼等の中にあり、忍耐、勤勉、節倹、自助の諸徳は彼等の光栄たりしならん」[50]。彼の英雄がこうした「平民的道徳」を体現したものである限り、それは必ずしも平民史観と矛盾するものではない。さらに愛山における英雄ないし「英雄崇拝」を考えるにあたっては、別な視角からもみる必要がある。第二章でもみた「精神的革命は時代の陰より出づ」[51]という愛山の根本テーゼとの関連でいえば、彼のもっとも好んだ英雄とは、まさに「陰」的存在――つまり「浮世の栄華に飽くべき希望を有せ」[52]ず「俗世に於て好位地を有すべき望少」[53]き立場――にありながらかえって「時勢を作った」人物なのである。こうした「時代の陰」への着目と「英雄崇拝」との結びつきこそ、愛山史論のユニークさを形成するものであった。ひとしく「英雄崇拝」的志向をもつ徳富蘇峰と愛山のちがいは、まさにこの「時代の陰」への着眼の有無にあったといえるであろう。

以上我々は「進歩」「平民」「英雄」という三つのキー・ワードを手がかりに、愛山史論の性格を考察してきた。次にはそうした彼の史論を支えている方法の問題を考えてみたい。

「苟も身を其所に置き、其時に置かば過去も即ち現在なり、歴史も即ち活動なり。此の如くにして家康の略を察し、吉宗の政を看る、家康蘇り焉、吉宗活く焉。此我をして家康、吉宗と並び生じ臂を把て談論せしむる也。古と今とを以て裁して二段となし、……全く相同じからざる物なりとする者あらば眼先唯寸余を照す者也。……歴史を読んで今日に応用し得べき二三の真理を擒へ得ざる者は読み終りて后も始より読まざるに比しき者也、……万国の歴史は鍾りて現今の日本に在り。今猶古の如し、彼猶此の如し」[54]。

「過去を現在にするは高等なる読書力なり、外国の事を内国に適用するは高等なる読書力なり。形式(シンボル)の異なる所に於て本質(エスセンス)に同じき所なるを見出すは高等なる読書力なり。漢の事は自ら漢にして、倭の事は自ら倭なり。古へは自ら古にして、今は自ら今なりとし、截然として古今内外の区別を立て、時と空とに通じて、同一の潮流が貫通し

つつあるを認識せざる者は善く書を読む者にあらざるなり。斯の如きの読書家は即ち学んで当世に用なきものなり、何となれば彼等は其書中に於て自己の経験と合すべきものを見出さざれば」[55]。

「彼れ〔荻生徂徠をさす〕は独り善く実在世界を見しのみならず、亦読みたる所の者を化して実在となすの力を有す。精巧なる望遠鏡は遙かなる天の星を吾人に近づけて、恰も之を掌上に弄するの思あらしむるが如く、一たび彼れに読まるれば、千年の昔しを記したる書籍も、猶目前の事となる。彼れは過去を現在にするの観察力を有す」[56]。

以上の引用文中に示された考え方こそは、いわば愛山の歴史認識における「方法序説」に相当するものであり、彼が終生くりかえし強調した所であった。すなわち彼によれば単に事実を掘り出し確めることが歴史認識であるのではない。「過去の事件を唯過去の事件として、研究し」[57]「過去の事は自ら過去にして今日の事と交渉なしとして歴史を見んとする」[58]のは「生命なき歴史学」[59]にほかならない。そうではなくて「千年の昔しを記したる書籍も、猶目前の事」とする「読みたる所の者を化して実在となすの力」によって、過去の人や事物が今ここにいる自己の実在と化せられてはじめて、歴史認識が成立するのである。換言すれば時空を超えて「異中の同」を知ることによって、我々はさまざまな人物・状況と交わることが出来、歴史の中に生きることが出来るのである。そこで何よりも重要になるのは「過去を現在にするの観察力」「史眼」「史才」である。これなしには「異中の同」を認識し得ない。それはとくに人物を論ずる場合、「人を知るの最もなる道は直覚なり、同感なり、詩人的の識認なり」[60]として強調された。なお「異中の同」を知ることに関連して注目すべきは、先に引いた「今猶古の如し、彼猶此の如し」の冒頭に荀子の言を引き「荀卿曰く千人万人の情は一人の情是也。天地の始は今日是也。百王の道は後王是也。此れ確言、至理、動かすべからず」といっている点である。この荀子の言は「荀子」巻第二不苟篇第三にあるが、この言の基礎になっているのは「凡て人の性なる者は、堯舜と桀跖と其の性一なり、君子と小人と其の性一なり」[61]というテーゼにほかならない。このように

みてくると先にふれた「観察力」「直覚」「同感」が、いわば「異中の同」を知るための主観的根拠とすれば、右の「人の性の同一」はその客観的根拠といえるだろう。我々が前に見たように、「同情」は愛山のキリスト教信仰を支える原理の一つであったが、それは同時に歴史認識の方法でもあった「歴史も亦同情を基礎とす」[62]といい、田口卯吉を「彼れは人物に向って同感の情少なき也」[63]と批判しているのはこの点に関わるし、また「英雄は大なる人なり、同情は人を大にす」[64]という彼の英雄崇拝にも関係していた。さらに人の性の同一という前提は、一方で「天地元と一気」[65]という儒教的思考に関わると同時に、他方では「我等を以て之れを見るに、耶蘇の教訓として万世不朽なるべきものは唯二のみ。一は即ち万物同根の教義にして、二は即ち四海同胞の教義なり」[66]という彼のキリスト教信仰にも関わるものであった。

以上みてきたような愛山の歴史認識の方法は、すでに指摘されているように、[67]W・ディルタイのいう理解の最高様式、すなわち「転置」(übertagung)にもとずく追体験・追構成による「理解」の方法――F・マイネッケの表現によれば「歴史的な生への魂の移入ということが、歴史主義の最強の認識手段である」[68]――とほとんど同じといってよかろう。

しかしながら愛山の歴史認識の方法はそれだけにつきるものではない。彼は一方で先にみたように直覚的「同感」によって英雄や人物を「理解」することを主張しつつ、他方で「英雄豪傑も思想史の上より見れば水上の藻なり」[69]とみる視点があった。――「夫れ水上の藻何か有らん、然れども其流るる方向は即ち水の方向なりとせば、一片の藻も亦意味を有するなり」[70]。この観点からすれば、英雄ないし歴史的人物は単なる実体でなく「時勢を代表する」人物として象徴的機能、すなわち「意味」として、とらえられる。そして人物の背景にある社会的傾向性＝「時勢」の客観的把握が重要となる。彼が一方で史論における直覚的「理解」を強調しつつも、他方で「史学は科学なり。故に其中に因

果の理法もなく、前提及結論もなく、一の法則をも、一の原理をも教へざるものは史学に非ず[71]」として、社会発展における法則・傾向性の把握を強調したのは、まさにこの点に関係していた。直覚的「同感」による「理解」の方法が愛山の歴史認識論における主観的（主体的）側面を示すとすれば、この「大所要所を見るの飛鳥的眼光[72]」はその客観的側面を示すものにほかならない。そして愛山史論の傑作はこの両側面のバランスの上に成立した[73]。「先づ時勢の変遷を語り、而る後に人物の位置を語れば読者は背景と人物とを併せ見て始めて自ら「パノラマ」中の一人たり得べし[74]」とはこの間の消息を語ったものであろう。

さらにより注目すべきは、愛山において先にみたような「理解」の方法が、単に過去―現在という縦の時系列つまり歴史認識に適用される――「今猶古の如し」――だけでなく、横に対しても「批評」の方法として適用されている――「彼猶此の如し」――ことである。彼によれば批評とは「夫の中に愛憎の念を挾み、妬評、諛評、悪言罵詈を逞くし、若しくは放言高論高く自ら標し、己を尊拝して他人を卑しみ、胸中自家の主義を定めて人を上下するが如き[75]」ものでは決してなく、「正しく他人を画かんと欲する[76]」ものであり、「伝記若し人の外観的記載といふべくんば批評は人の内観的記載[77]」であって、まさに「理解」の方法によるものであった。この方法が古今の区別のみならず、いかに国内国外の区別をも超えて適用されたかは、たとえば彼が帝政ロシアを正面の敵として見すえながら、なお「凡そは他国を論ずるには先づ身を其国民の位置に置きて考ふ可き事に候[78]」として「されば露国の今日あるは必ずしも唯其侵掠主義を頼むのみなりとも申しがたく候歟。……露人の眼より見れば其境上開拓は即ち文明と人情とに貢献するものたるべく候[79]」とのべている所からも明らかであろう。だから愛山にいわせれば「日本帝国、若くは日本人種と云ふ小さき範囲を限りて特別の哲学、感情、信仰をのみ養はんとするは、風と雲とに一定の区域を作らんとするよりも愚かなる業[80]」であり、「我等は日本人民の一人たる立場より遠慮なく世界の総ての思想、総ての技芸[81]」を「批評」すべきな

のであった。

以上考察したような「理解」の方法の縦と横への適用、換言すれば歴史認識の方法と「批評」の方法の同一性、これこそが愛山における歴史家と評論家との兼業可能性を支えているものであり、それによって彼の生涯を貫通する「独立」の原理を可能としたものであった。けだし考証のみを事とする学者は、それだけでは生活できないから、「大名の扶持」[82]なり「官府」[83]なり何らかの機構・制度に依存して生活を支えねばならないし、現在のみを対象として批評する評論家の場合には、長い間にはその人の批評尺度がナマの形で浮き出して「図式化」し、マンネリズムに陥り、売れなくなってしまうだろうからである。しかるに「理解」の方法によって、歴史を媒介にして現在を批評し、現在を媒介にして歴史を叙述すれば、歴史はあたかも「目前の事」のように生き生きとしたものになり、他方「目前の事」は豊富な比較対象を得て相対化され、そこに距離をおいた自由な批評が成立し得る。この点を愛山がいかに自覚していたかは次のような文章からも明らかであろう。

「或人史を学ぶの法を問ふ。答へて曰く、先づよく新聞を読め。而して現代の事態に通ぜよ。古は猶ほ今の如し、現代は活きたる古史なり。古史は死したる現代なり。今日の世界が如何にして動くかを解せずんば、余は其人の、古代の世界の如何にして動きしかを解する能はざるものなることを知る。或人現代の法を学ぶことを問ふ。答へて曰く、先づ古史を読め、国の盛衰興亡する所以を詳にせよ。今は猶ほ古の如し。史学の鍵を有せざるものは決して現代の秘密を開く能はざるなり」[84]。

「一代の思潮を回転したる大なる議論は、時としては全く現代を無視し、古人の思想を咀嚼したる人物の脳中に湧くことあるなり。高山に登りて下界を見れば、下界の形状は眼中に免ることなし。古人の思想に交り古代の社会に入り、而る後眼を転じて現代を見れば、現代の長所、短所、歴々として指すべし。之を離身の観察法、若しくは遠視の観察法と云ふ。徒らに眼前の光景にのみ執着するものは、かかる妙味を解すること能はず」[85]。

彼がしばしば「時代」「時勢」を知るべきことを強調し、「舟中の人たると共に岸上の人たらざるべからず」[86]といって「隔離的精神」[87]の必要をとくのは、ここに関連するわけである。愛山のように生涯を売文生活で暮らし、しかも「山路君の書くものは十行廿行の短篇と雖も、中に必らずウイズドムがあり、総て皆後世に伝ふるに足る」[88]といわれるような文章を書きづける為には、人と物と制度に直接単独で参入し得る方法＝「理解」をもたなければならなかったし、逆にいえばそうした必要性がますます彼の「理解」の方法をみがき上げていったのであった。

愛山における「理解」の方法は、「独立」の原理と右のような内面的連関をもつと同時に、他方もう一つの彼の思想的原理＝「抵抗」とも密接に関連していた。何に対する「抵抗」か――「引証（コーテーション）の為に（ママ）思想の自由を束駁せられ」[89]「多くの『オソリチイ』より引照することを知」[90]っても「自ら一個の『オソリチイ』を以て任ずる」[91]こと能わざる「帝国大学」的アカデミズムに対して。愛山が「若しもシェーキスピーアを読まずんば戯曲の消息を解すべからずとせばシェーキスピーアは何を読んでもシェーキスピーアたりしや」[92]と主張した時、彼はそれによって「シェークスピアを読まなければ戯曲はわからない」というアカデミシャンの考え方を見事に切り返し、認識対象に直接単独に参入する自らの方法の有効性と必要性とを主張し得たのであった。換言すれば彼は「博学」な「帝国大学教授」に対して自らを「無学」な「書生」として対置し、前者の考証と引証に頼る認識方法に対決しつづけることによって、自らの「理解」の方法を有効なものとしてきたえ上げることができたのである。それは彼の学問が「帝国大学」的学問への不断の「抵抗」不断の緊張関係において成立していることを意味する。だからこそ彼は「日本の文明と帝国大学」「日本の思想界に於ける帝国大学」等の論文で、しばしばそれについて論じ「帝国大学てふ一機関は国民が必要を感じて自ら造りたる者に非ず、政府の助長主義より生長したる者」[93]であることを指摘し、「帽子の流行を易ふる如く移り行く種々の思想」[94]の輸入・紹介に明けくれ「恰も電話交換所の人の言語を移すに過ぎざるが如き」[95]存在として批判しつづけた。

そうした帝国大学的「虚学」に対して、彼は自らの学問を「実学」として次のように主張した――「人は学問すると共に自己の学問を批評せざるべからず。……我々は学問の圧制より解脱して常に我学問の真価値を批判するの自由を維持し我学問をして……虚学たらしめざることを期せざるべからず」[96]。その方法として彼は次のような三点を指摘する。

①「自由寛容の精神を盛んにして、勤めて異論、反対論を研究すべし。……反対論は我をして学説の妄信者たらずして自由の心を以て自由に信ずる真実の信者たらしむるものなり」。②「常に世界の総ての思想と接触すべし。学問の道は飛耳張目なり」。③「学問を以て経験と結合すること……智識が単に智識として存し我が体験を歴来らざる内は、到底他人の宝庫を数ふるの類なり。我が経験と智識と融合し表裏なきに至って始めて智慧となる。……爾の経験を強く把持せよ。爾の実感（センス）を疑（ママ）ふこと勿れ。此経験に立ち此実感に依りて爾の学問を批判せよ」[97]。

さらに忘れてならないことは、先にみた歴史認識の方法と批評の方法の同一性は、単に認識のレベルにのみ関するものではなく、同時にすぐれて実践的な意味をも含んでいることである。これは前章でもふれた明治二〇年代の「史論」の特殊な意味にかかわる。前章でも引いた「歴史は過去の政治にして、政治は現在の歴史なり」[98]という語にも示されているように、当時においては現在の政治を評論するのに現在を現在としてナマの形で論ずるのでなく、過去の歴史をのべながらそれがいつのまにか現代の政治評論になっているという、いわば政治評論としての「史論」が一般に広く行われていた。その背景については前章でのべたからここにはくりかえさない。注目すべきはそうした意味での「史論」の流行に、蘇峰・愛山らの民友社グループが大きく寄与していたことであり、とくにそれが彼等における頼山陽の「発見」（補注）と関連していた点である。周知の如く頼山陽はその著作「日本外史」「日本政記」等が幕末の志士達の間に広く読まれ、とくに「日本外史」が幕末から明治にかけてベスト・セラーとなっていたことから、明治の知的

世界にあってもポピュラーな存在であり、決して「忘れられた」存在ではなかった。しかしながらその反面では山陽への批判も増大し、「何やら山陽の相庭(ママ)も、近頃は大に下落したる様に聞き及び候。詩人は山陽の詩見るに足らずとなし、史家は山陽の史論、及び記事の孟浪杜撰なるを指摘し、経世家は山陽の策論の迂濶なるを哂ひ、古文辞家は山陽の文章の古法に適はざるを嘲り、中には二〇余年の汗血を注ぎたる彼の日本外史さへも、その文句を改竄したる老儒先生も有之、斯くも八面に敵を引き受けては、流石の頼襄も、千瘡百孔到底完膚なきも余儀なき次第と存候」[99]といわれるような事態が出現した。こうした状況において蘇峰・愛山等による山陽の新たなる「発見」が行われたのである。それは如何なる意味の「発見」であったか。それはまず第一に当時支配的であった山陽のイメージ、つまり尊王攘夷思想の先駆者として「頼襄、常に王室の陵遲を嘆じ、武臣の跋扈を慨し、姦悪を懲らし、潜徳を発き、南朝を推して正統とし、その論議する所、悉く大義を表して、名分を明かにするに非ざるものなし。是に於てか、天下の士、始めて王室の尊ふべく、僭竊の悪むべくして、神器の覬覦すべからざるを知れり。……維新の業、襄、与かりて力ありと謂ふも、亦可なり」[100]という言に示されるような「明治維新の源流」[101]としての山陽イメージへの反動としての意味をもっていた。たとえば「王室ノ忠臣」として「勤王の志浅カラズ」[102]という一般的山陽像に対して、「然レドモ其王室ノ忠臣ナルガ為メニ徳川氏ノ不忠臣ナリトスベカラズ」として「頼山陽ハ徳川氏ノ忠臣ナリ」と強調したのは若き日の愛山であった。彼はやがて『国民之友』に「頼襄を論ず」を発表するが、この一文に関連した徳富蘇峰、森田思軒らの文章をあわせ読めば[103]、彼等民友社グループによって「発見」された新たな山陽のイメージが浮び上ってくる。愛山・蘇峰・思軒の三者に共通するのは、「革命思想の先駆者」としての山陽の否定である。たとえば愛山が「筆を落すの始より筆を擱くの終りに至るまで著者〔山陽をさす〕の胸中には毫末も封建社会革命の目的若くは其影すらもあらざりしなり」[104]と主張したのに対し、思軒は「余が愛山氏の山陽論を見て尤も其の眼光の俊敏なるをおもひたるは其の

山陽の尊王の志を論せし一節なり」[105]といってこれを肯定し、「山陽は未だ曾て其の尊王の説を唱道するがために著述したることあら[106]」ずとし、「山陽の頭脳は有るを得べき事或は行はれ得べき事といふより以外を希望する能はず……幕府顚覆といふが如きことは世界顚覆といふと同じく全く渠の想像以上に在りしなり……故に山陽の尊王は朝廷を敬するとともに亦た幕府に満足すること能たひし尊王なり」[107]とのべ、蘇峰も「山陽は決して天性革命的の人にあらず。彼は徹頭徹尾常識の人にして、超越常識の人にあらず。……余は著者〔思軒をさす〕及び愛山氏と其の説を一にす」[108]と賛同している。しかし山陽のどの側面をもっとも評価するか、という点に関してはこの三者が各々の資質に応じて微妙にくいちがっていて興味深い。たとえば蘇峰は山陽の「批評的本能」をもっとも高く評価しこう説明する――「平たく云へば、人世に渉たる観察力に御座候、凡そ斯人が一と目に睨んだることは、政治文学美術に関せず、人事的現象は、老練なる偵吏が罪人を見るが如く、巧熟なる両替屋が金銀貨幣を見る如く、直ちにその皮毛を擺脱して、本相を看破すること、奇妙とも不思議とも感心とも申す外は無御座候」[109]。だから蘇峰によれば「歴史家としての彼は実に多くの欠点ある可し」[110]、しかし「世運の潮流と人物の異同とを察するは人生に関する批評中の重なる部分にして、彼は此の観察力を有し、批評的本能を有し、更らに約言されば、一睨直ちに根底に徹する直覚的鋭眼を有し、加るに熱沸々たる同情と精光四射する想像と、八面玲瓏四辺透徹の説話的伎能とを兼ね備へた」[111]存在とされた。これは批評家としての蘇峰が暗黙のうちに自らを語っている、ともいえるであろう。それに対して愛山は国民的歴史家・詩人としての山陽を強調する――。

「要するに彼は漢学者なり。然れども彼は日本人なり。彼は日本人として日本の英雄を詠ぜり。日本人として日本の歴史を書けり、彼は感情に於て歴史的なり。……然れ共彼は又智識に於て歴史的なり。彼は革命に与する者に非ず、哲学的の理想を有するものに非ず、……時勢と事情との二つは常に彼の立論の根拠たりし。……然も彼に因

りて日本人は祖国の歴史を知れり。日本人は日本国の何物たるかを知れり。……独り理論的を知れるのみならず詩の如く歌の如き文字を以て之れを教へられたり」[112]。

この一文も歴史家としての愛山のある一面を自ら語ったものといえよう。

以上みてきたような、歴史家兼批評家――すなわち「史論」家としての山陽の再評価は、先にみたような「史論」流行の時代的産物であると同時に、その「史論」の流行を一層加速する意味をもった。いわば愛山や蘇峰は、あたかも山陽が「通議」『日本政記』等において「史論」の形で「其名目体貌ハ古を論じ」[113]つつ「其実ハ当世政治得失を論」[114]じたように、彼等の「史論」において「当世政治得失」を論じたのである。ではそのことは当時の愛山史論に具体的にいかに示されているか。たとえば前にも引いた「平民的短歌の発達」を例にとれば、こうしたテーマの設定それ自体が現実的実践的意味を含んでいる。そこでは連歌師宗長が今もなお駿河の田舎人に記憶されていることをのべ、その理由を「他なし彼が平民的の短詩即ち連歌を作りて、善く平民の感情を代表したればなり」[116]と説明している。ここで使用されている「平民の感情」「日本平民の詩藻」「平民詩思」等の言葉には、愛山の問題意識と実践的立場が込められているのであって、決して漫然と使われているのではない。けだし江戸時代における「平民の感情」「平民の詩藻」の表現としての俳句に注目するのは、まさに現在そうした「平民の感情」を代表する文学が欠如しその必要性を痛感しているからにほかならない。そのことは次の一文からも明らかであろう。

「今世文人雲の如し僕瞠然敬服するのみ。而も僕窃に憾む諸先生の作粲然錦の如きは之有り焉。恫喝人を畏服するものは之有り焉、景象風物を序して神に入る者は之有り焉、綺情紅縁を画ひて人を泣かしむるものは之有り焉、而も能く田園草野の楽を写して我平民級の大常感（コンモンセンス）（ママ）を代表するものは晨星の如し」[117]。

こうした問題意識をもってはじめて「平民的短歌の発達」を語りうるのである。さらに「近世物質的の進歩」にお

ける「外国交際の影響」の重視は、当時急速に抬頭しつつあった国粋主義的風潮へのアンチ・テーゼであり、「近世物質的の進歩」を「平民の利害」「平民の需用」の視点からみることも、上からの欧化主義＝「貴族的急進主義」への批判にほかならない。さらにその進歩の担い手としての「三家村裏の英雄」への注目が、蘇峰の考えた「田舎紳士」による下からの資本主義化の構想と内面的連関をもつことは、あらためて指摘するまでもない。また「徳川時代の民政」において、「徳川時代の民政に於て最も著しきは町村の自治体なりき。……徳川時代を通じて平民の保障となり、武断専制の間に於て少しく平民の肩を弛ぶるを得せしめたる者は実に此自治体の制度なり」[118]とのべているのは、まさにこの時期に府県制・郡制・市町村制等により、明治憲法下の中央集権的「官治」的地方制度が確立していった現実を見すえながらいわれているのであり、「封建の制度には虚隙多し」[119]として、徳川制度におけるオーソリティの多元性が強調されているのもそのことに関連する。整然と組立てられた明治憲法体制との対比において、社会的な「虚隙」＝すきまの効用が見出されたのである。さらに彼が「徳川時代の社会は一箇の主権が総てを統割し、主権の命令直ちに是れ法律也と曰ふが如き、画一にして整備したるものに非ず。其実は社会の各系統は各自己の意志を有し、自己の慣習を有し、自己の制裁を有し、徳川氏てふ一大威力の下に調和されたるもの也。されば徳川時代の社会は契約的也。而して徳川政府の為す所は調和的也、消極的なり」[120]といって「思ふに此の如く社会各系統の自治に一任し、政府は其大綱を統ぶるを以て足れりとせしは徳川氏の早く天下を平治するを得たる秘訣」[121]と「徳川時代社会の真相」[122]を看破した時、その「徳川時代社会」のイメージが、「多情の老婆」[123]的明治国家体制といかに鮮かな対照をなしているか、明白であろう。

以上考察してきたように、愛山の「史論」においては、過去の歴史的考察と現在への批判とは密接不可分の関係にあった。従って我々は愛山史論の内容から彼の時代批評をも読みとることができる。事実愛山が明治二〇年代に展開

した史論の内容をたどると、三〇年代以降の彼の政治的立場を推察することができるのである。こうして我々は「史論」の世界から「政論」の世界へとすべり込んで行くことになる。

(1) たとえば『国民之友』史論欄にのった一四編の愛山史論の中、一〇編までが江戸時代を対象としている。

(2)(3) 「近世物質的の進歩」『国民之友』一七〇～一七五号、明二五・一〇・二三～同一二・一三。『全集』所収、二六七頁。ただしルビは『全集』にはない。

(4) 福沢諭吉「文明論之概略」『福沢諭吉全集』四巻所収、五一頁。以下本書は『全集』と略す。

(5) 丸山真男「福沢諭吉の哲学――とくにその時事批判との関連――」『国家学会雑誌』六一巻三号、昭二二・九。以下の記述はこの論文の記述に従っている。

(6) たとえば「文明論之概略」第二章『全集』四巻、三三頁以下参照。

(7)(8)(9) 田口卯吉「日本開化小史」第一二章、岩波文庫版、一八九頁。

(10) この点について、丸山真男「近代日本における思想史的方法の形成」『政治思想における西欧と日本　下』所収、二八一～二八四頁参照。

(11) 福沢「文明論之概略」第九章、『全集』四巻、一七一頁。

(12)(13)(14) 注(2)と同じ。『全集』二六九～二七一頁。傍点岡。

(15) 蘇峰「将来之日本」『明治文学全集』三四巻所収、八八～八九頁。

(16) 大ざっぱにいえば、蘇峰の政治的眼力は大状況に対しては本文にいったように非現実的になることがあるが、中ないし小状況に対してはときに非常にするどい洞察力を発揮する。その一典型が後年の大作「近世日本国民史」であって、本書の全体の歴史的枠組みは「皇国史観」的で問題があるとしても、個々の人や事件、制度に関して、また「時勢」の把握等においては、ときに見事な洞察をみせる。

(17) 「平民的短歌の発達」『国民之友』一六七～一六九号、明二五・九・二三～一〇・一三。『全集』所収、二九五頁。

(18)(19) 「余が所謂帝国主義（下）」『独立評論』三号、明三六・三・三。『全集』三四五頁。

(20)(21) 蘇峰「将来之日本」『明治文学全集』三四巻。五三頁。

(22) 注(12)と同じ。
(23) 福沢「文明論之概略」第九章、『全集』四巻、一五二頁。
(24) 同前、第四章、五一頁。
(25) 同前、五九頁。
(26) 同前、六〇頁。
(27)〜(35) 田口卯吉「日本開化之性質　一名社会改良論」明一八。『田口卯吉全集』二巻一一八〜一一九頁。一三七頁。
(36) 同前、一三七頁。これが政府の上からの欧化主義政策をさしていることはいうまでもない。
(37) 同前。
(38) 蘇峰「将来の日本」『明治文学全集』三四巻、八四頁。
(39)(40) 同前、一一一頁。
(41) 同前、九六頁。なお前章の注(78)参照。
(42) 注(26)と同じ。
(43) 注(26)と同じ、六五頁。
(44) 田口「日本開化小史」岩波文庫版、一九三〜一九四頁。
(45)(46)(47) 「明治文学史」『国民新聞』明二六・三・五、一二。『全集』一九三〜一九四頁。
(48) 同前、一九六〜一九七頁。
(49)(50) 「近世物質的の進歩」前掲、『全集』二七八頁。
(51)(52)(53) 「現代日本教会史論」『史論集』二八八頁。
(54) 「今猶古の如し、彼猶此の如し」『国民新聞』明二五・四・三。『全集』二五二〜二五三頁。
(55) 「荻生徂徠」明二六・九。『史論集』七二頁。
(56) 同前、六〇頁。
(57)(58)(59) 「戦国策とマキャベリを読む」『国民之友』三六一号、明三〇・九。『文集』三三一〜三三二頁。
(60) 注(48)と同じ、一九七頁。

(61)　「荀子」巻一七、性悪篇第二三にある。
(62)　「青年立身録」一二七頁。
(63)　注(48)　と同じ。
(64)　「青年立身録」一二五頁。
(65)　「詩人」『国民新聞』明二五・一〇・九。
(66)　「書齋独語」一二三頁。傍点岡。
(67)　藤田省三「愛山に於ける歴史認識論と『布衣』イズムとの内面的連関」『歴史学研究』二四〇号、昭三五・四。この論文は愛山の歴史認識論についての従来もっともすぐれた研究であり、本稿の叙述も一々注記しないが多くを負っている。
(68)　F・マイネッケ「歴史的感覚と歴史の意味」中山治一訳創文社歴史学叢書版、六二頁。
(69)　「平清盛論（日本思想史より見たる）」『中央公論』二二巻四号、明四〇・四。
(70)　「明治文学史」前掲、『全集』一九四頁。
(71)　「史学論」『国民新聞』明三三・七・二〇。『全集』三二五頁。
(72)　「書齋独語」二四五頁。
(73)　彼の処女出版である「荻生徂徠」をはじめ、「新井白石」「足利尊氏」「源頼朝」等一連の史伝がその例となろう。
(74)　「書齋独語」二四四頁。
(75)(76)(77)　「明治文学史」『全集』一九二頁。
(78)(79)　「露西亜管見（十一）」『信濃毎日新聞』明三四・四・二三。
(80)(81)　「露国及びトルストイ伯」『独立評論』大二・二。『文集』一一六七頁。
(82)(83)　「日本現代の史学及び史家」『太陽』明四二・九。『文集』八八七、八九〇頁。
(84)　「書齋独語」二頁。
(85)　同前、五九～六〇頁。
(86)(87)　「実学の話」『独立評論』明四二・一一・三。
(88)　竹越與三郎「山路愛山君」『中央公論』明四三・九。『明治文学全集』三五巻、四二〇頁。

(89) 「非学窮」『国民新聞』明三三・五・一八。
(90)(91) 「怯懦乎、無識乎」『国民新聞』明二六・一二・二四。
(92) 「明治文学史」『全集』一九七頁。
(93) 「明治文学史 日本の文明と帝国大学(一)」『国民新聞』明二六・六・一一。ちなみにこの一文はこれまでの「明治文学史」復刻に際し、常に見落され、欠けていたものである。
(94)(95) 「日本の思想界に於ける帝国大学」『太陽』一五巻六号、明四二・五・一。
(96)(97) 注(86)と同じ。
(98) 第三章注(63)参照。
(99) 蘇峰「熱海たより」『国民新聞』明二六・三・一九。
(100) 亀谷省軒「請褒贈頼襄上書」明一四・二・二三。『頼山陽全書』「頼山陽全伝 下」八二〇～八二二頁。この上書の効力かどうかは不明だが、同年三月二一日付で「亡父襄夙ニ尊王之志篤ク書ヲ著シテ大義名分ヲ明ニシ其世不益尠仍テ為祭粢料金百円下賜候事」という「御沙状書」が頼復二郎(山陽の息子)に与えられている。ちなみにこの年は山陽死後五十年に当っていた。
(101)(102) 「頼山陽ハ徳川氏ノ忠臣ナリ」『博聞雑誌』二〇号、明二二・八・二〇。
(103) それらはすべて、森田思軒遺著徳富蘇峰山路愛山校定「頼山陽及其時代」(拾弐文豪第十一巻)明三一・五民友社刊、に収められている。以下本書から引用する際は『其時代』と略す。
(104) 『其時代』五一九頁。
(105) 同前、三二九頁。
(106) 同前、三三七頁。
(107) 同前、三四三～三四四頁。
(108) 同前、三四六頁。
(109) 同前、五四二頁。
(110)(111) 同前、五四五頁。
(112) 同前、五三七～五三八頁。

(113)(114)　頼山陽の村瀬藤城宛書簡、天保元・一〇・一八付。『頼山陽書簡集続編』三八五頁。

(115)　ただしいうまでもなく歴史的背景は大きく異なる。山陽の時代は徳川幕府の権威はなお厳然として存在し、直接ナマの形で「当世政治得失」を論ずることが許されなかったからこそ、「史論」の形でそれを論じたのである。他方蘇峰・愛山等の史論が書かれた二〇年代においては、前章でみたような歴史的状況があった。しかしこの二つの時代は、共に新旧世代の交代期であり、普遍主義的思考が解体し「気」「情」「勢」が強調され出す時期であるという類似性ないし対応性をもっている。この点については今は立入らないが、さしあたり前掲森田思軒の文章と、最近のものでは野口武彦「頼山陽　歴史への帰還者」(『日本の旅人』11、昭四九淡交社刊)が示唆的である。

(116)　「平民的短歌の発達」『国民之友』一六七号、明二五・九・二三。この部分は『全集』では後の加筆された文によっているので、あえて初出によった。

(117)　「湖處子に與ふ」『国民新聞』明二三・七・二八。これが湖處子の「帰省」に触発されたものであることは前にもふれた。前節注(17)、及び前章の注(57)、参照。

(118)〜(122)　「徳川時代の民政」『全集』二八六〜二八七、二八九頁。なお前章の注(78)参照。

(123)　福沢諭吉が明治政府を批判する際使った言葉。福沢によれば「日本政府は二十余年来その政を行ふに政権と人権とを区別すること頴敏ならずして、政府の当さに執る可き政権の外に逸し、自家の権力は甚だ堅固ならずして、却て人民に向て其私権を犯すもの少なからざるが如し」であり「我輩は之を評して多情の老婆政府と名くる者なり」(「安寧策」明二三・七・三。『全集』一二巻、四五六、四五九頁)。なお興味深いことに、この時期の福沢にも、価値の多元的分散ないし権力平均の観点から江戸時代幕藩体制を再評価する傾向がみられる。たとえば「秩序紊乱の中に秩序あり」(明一八・五・一八。『全集』一〇巻所収)、「政略」(明二〇・八・一六。『全集』一一巻、三三六〜三三七頁)など。時間的順序からいえばむしろ福沢の方が先駆といえる。

(補注)　後年の回想であるが、蘇峰は「民友社の仕事の大なる一は、歴史研究の風潮を鼓吹したことであった」といい、とくに「今日に於て頼山陽は非常なる流行児であるが、頼山陽をして我が社会の寵児たらしむるに至りたるは、恐らくは民友社の力最も大であらう」として前記『其時代』に言及している(蘇峰「民友社と『国民之友』」『改造社版『日本文学講座』第十一巻、昭九・一。一二六、一二七頁)。