

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

水上 勲

「人生相渉論争」には、今日でもなお著しい評価の食い違いがあり、論者によってその数だけちがっているといつてもいいくらいである。この論争を、愛山側の「文学功用説」に対する透谷の「文学自律説」の対立関係において見る点では、諸家の内にさして異論はないと思われるものの、その背後に何を見るかによってかなりの差異が生みだされているように思われる。

つまり、愛山側に政治的文学・史論・硬文学 || 民友社系文学をみ、透谷側に非政治的文学・美的ロマン主義・軟文学 || 『文学界』派文学をみる、というふうに拡大していくなら、
「人生相渉論争」では愛山より透谷を無条件に優位にみても、必ずしも『文学界』派ロマン主義（代表を若き藤村に見る）を民友社系文学（たとえば内田魯庵など）の上位に置くことはできない、という論が成り立つ。即ち「文学功用説」対「自律説」を、政治と文学という拮抗関係でとらえるとする、一概に『文学界』的な非政治的文学を、三十年代に社会小説論を唱えた内田魯庵より高く評価するわけにはいかな

くなってしまうのである。

こうした評価の対立は、最近では、なかんづく平岡敏夫氏と桶谷秀昭氏^⑤の間にきわだつて現われているように思われる。詳しくはふれられないが、簡単に両氏の対立点をのべておくならば、平岡氏の透谷論は、周知のとおり透谷における「国民」意識の創出に力点をおかれるものであり、政治から文学へという一直線コースの上においてのみ、透谷を見るのではなく、透谷における民衆把握の問題^⑥も含んで、その思想・文学の現実的社会的アクチュアリティをすくいあげようとされるもののようなのである。

これに対し、桶谷氏の透谷論では、透谷における暗黒面（ニヒリズム）が正面にうちだされ、その奈落におちいった透谷には「思想の思想」の創造こそが課題であったので、それはいつさいの政治思想の水面下にかろうじて見え、情況論には決して還元できぬ根源的なものであったとされる。そこから、平岡透谷説のアクチュアリティ論は「思想家の剥製」を生むにすぎないと批判される。

『人生相渉論争』については、平岡氏が愛山・透谷同一陣営説を立てようとするのに対し、桶谷氏は両者を本質的に(思想の根底にかかわるものとして)区別され、透谷を愛山よりはるかに高く評価される。また、平岡氏は透谷の敵として硯友社文学をより強く意識されるのに対し、桶谷氏は徳富蘇峰をより意識されている。さらに抽象すれば、透谷を真の「近代」文学者とみるか、まったく逆に「近代」的文学者とみるか、といった根本的に近代文学史観にかかわるような違いも、そこには存在している如くである。

こうした平岡・桶谷両氏の対立関係は、戦後民主主義文学理念の崩壊した昭和四十年代における「政治と文学」論の反映としてもきわめて興味深いのであるが、両氏の論争の根底は深く、広範囲にわたっており、今ここで早急な結論を出すわけにはいかない。今後さらに深められていく必要があるだろう。もちろん、この他にも小田切氏の透谷論^④、笹淵氏の透谷論^⑤などの著名なものも、各々微妙な評価の違いを見せ、さらにはこうしたきわめて高い透谷評価そのものを否定しようとする傾きも存在している現状である。

私も、以下『人生相渉論争』について、私なりの見解をのべていきたいのであるが、右にのべた評価の対立の様相を念頭においた上で考えてみたい。その際、できる限り透谷・愛山論争を「政治と文学」論争といった次元にまで拡大するのではなく、具体的に透谷の

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

論理構造を追求する中で、その問題性を探ってみたいと思うのである。

※

『人生に相渉るとは何の謂ぞ』(明・26・2)において、確かに透谷は、愛山流の文学功用論を否定し、文学自律論を説いているといえる。彼はそこで愛山を「平民的批評家としての活用論者」と呼び、その文学即事業説に反対して、文学の「聖潔にして犯すべからざる」權威について語っている。よく知られているように、透谷はそうした意味での自律的文学を「人間の靈魂を建築せんとするの技師」とか「空を撃ち虚を狙ひ、空の空なる事業をなして、戦争の中途に何れへか去ることを常とするもの」とか、「天地の限りなきミステリーを目掛けて撃つ」とかいう言葉で表現している。

この、一見きわめて観念的で、空疎になりかねない透谷の論理にとつて、何より問題となるのは、「空の空の空を撃ちて、星にまで達せん」とする文学者の戦いが、実際にどのような意義あるものとしてとらえられているのか、現実の文学状況においてどれだけそれが創造的意義をもちえたというのか、ということであろう。「空の空なる事業」の内実が何より問われなければならないのである。

あらかじめ言っておけば、山路愛山は『人生に相渉るとは』に対する反批判の中で、透谷を「禅僧の如き山人の如き、世の所謂すね

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

者の如き超然独を楽しむ主我的觀念」(『凡神の唯心的傾向に就て』明・26・4『国民之友』)と批判した。その批判が正当かどうかということもそのことはかかわってくるだろう。

従来、この点はあまり強調されて指摘されることがなかったように思われるが、透谷はこの論の中で「力としての自然」と「大自在の靈世界」としての自然とを區別してとらえ、一種の二元論的論理を展開している。このことの意味は大きいように思う。

「自然は吾人に服従を命ずるものなり、『力』としての自然は、吾人を暴圧することを憚らざるものなり、『誘惑』を向け、『慾情』を向け、『空想』を向け、吾人をして殆ど孤城落日の地位に立たしむるを好むものなり、而して吾人は或る度までは必らず服従せざるべからざる『運命』、然り、悲しき『運命』に包まれてあるなり。」然れども自然は吾人をして『失望落魄』の極、遂に甘んじて自然の力に服従し了るまでに、吾人を困窘せしめざるなり。(中略)吾人は吾人の靈魂をして肉として、吾人の失ひたる自由を、他の大自在の靈世界に向つて縦に握らしむる事を得るなり。」(傍点一水上)

「力としての自然」即ち「肉としての吾人」に閉ざされ、悲しき「運命」の下に繋がれざるをえぬ人間は、しかし「大自在の靈世界」の精神的自由をのぞむことができる、という趣旨である。別の

ところでは、「悲しき『運命』は人間の四面に鉄壁を設けて、人間をして、或る卑野なる生涯を脱すること能はざらしむ。」といい、「世界大の世界を離れて、大大大の實在を現象世界以外に求むるにあらざんば止まざるなり」ともいつている。

人間は肉としての、自我に閉まれ、世界大の世界をぬげきれないが、しかし自然には美妙なる絶対的のもの、大自在の妙機といわれるものが存在するとし、実を脱して大自然の靈世界に躍りこむことによって、失われた自由が回復できるというのである。一応、こうした透谷の「実世界」の否定による「理想世界」の確立という論理を、二元論的な「実」と「想」との対立相剋ととらえてよいだろう。

こうした「実」と「想」との、肉体と精神との二元論的対立の論理はここで始めてあらわれたものではなく、以前から透谷にとってはなじみの深いものであった。私たちは、つとに『楚囚之詩』(明・22・4)において内なる牢獄にとらわれ、自由を求めて呻吟する主人公を知っているし、『我牢獄』(明・25・6)においても「奇しきかな、我は吾天地を牢獄と観ずると共に、我が靈魂の半魂を牢獄の外に置くが如き心地することあり。」という主人公を見ている。彼らはいずれも自我の内部に「牢獄」と「自由」という二元的分裂を負っていた。もっと有名な部分では、『蓬萊曲』(明・24・5)

中、柳田素雄の端的な告白がある。「おもへばわが内には、かならず和らがぬわが内の性のあるらし、ひとつは神性、ひとつは人性、このふたつはわが内に／＼小休なき戦ひをなして、わが死ぬる生命の尽／＼くる時までは、われを病ませ疲らせ悩ます／＼らん。」

煩わしく思われるかもしれないが、もう少し引用を続けると、『厭世詩家と女性』（明・25・2）にもいうまでもなくはつきり同じ対立が見られた。△想世界▽と△実世界▽との対立がそれである。

「恋愛豈単純なる思慕ならんや、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は、即ち恋愛なり。」「心機妙変を論ず」（明・25・9）では、やはり「神の如き性」と「人の如き性」との戦いがいわれている。「神の如き性、人の中にあり、人の如き性、人の中にあり、此二者は常久の戦士なり、（中略）この両性の相闘ふ時に精神活きて長梯を登るの勇氣あり。」

さらにそうした点で注目すべき論文が『他界に対する観念』（明・25・10）である。やや詳しくいうと、そこで彼は、西欧における二元論デュアルイズムを高く評価し、「天力」ツェリイ・パワー、「魔力」マジック・パワーとともに人間の観念の区域を拡大したもので、「基督の神性は東洋の唯心的思想が達せしむる能はざるところに観念を及さしむると共に、サタンの魔性は東洋の悪鬼思想の到らざるところまで観念を達せしむ。」と述べ、日本的伝統を如実にあらわしている『竹取』『羽衣』などについて、「この

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

冥想、この観念（他界に対する一水上）の月宮にのみ凝注したるは、我文学の不幸なり。月宮は有形の物なり、月宮は宇宙の一小部分なり、人界に近き一塊物なり、その中には自在力あらず、その中には大魔力あらず、無辺無涯の美妙を支給すべからざるなり。」と批判した。

透谷がここで東洋的唯心的二元論（月宮）に対して、西欧的三元論（神とサタン）を優位にしていることは明らかであろう。確かに我が国の文学的思想的伝統において、二元的対立のすさまじい格闘が見られず、唯心的な自然・自己の一体感にあらゆる矛盾が解消されていく傾向の存在することは度々指摘されていることである。この論文で透谷のついた所もまさしくその点であった。

こうしてみてくれば、透谷にとって、霊肉二元論の有していた意義が明瞭となる。彼が『厭世詩家と女性』において「恋愛」の神聖さを説き、△想世界▽の尊厳を主張したのも、全て現象世界としての実に対する反措定としてであった。そこに当然美と想との緊張した対立関係が生まれ、そのはりつめた緊張こそが透谷思想の何よりの魅力だったのである。透谷は彼なりに西欧の二元論デュアルイズムを自己の論理とし、「天力」ツェリイ・パワーとしての△想世界▽の意義を確立するために、硯友社・民友社の思想文学と戦ったことができる。即ち、人生相渉論争ツェリイ・パワーにかえていえば、透谷は愛山の文学功用論に、実世界

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

をあくまで離れえない—離れたとしても東洋的唯心的でしかない—一元論的欠陥を見たといえる。愛山にせよ、蘇峰にせよ、進化論的一元論の立場に立っていたことはよく知られている。^⑥

「他界に対する観念」で、さらに透谷はいっている。「我風流吟客を迷はせるもの、雪月花の外はあらず、此一事も亦た以て我文字の他界に対する美妙の観念に乏しきを証するに足るべし。(中略) 実界にのみ馳求する思想は、高遠なる思慕を産まず、我恋愛道の、肉情を先にして真正の愛情を後にする所以、茲に起因するところ少しとせず。」(傍点—水上)

「雪月花」しか求めない文学は、実界しか問題とせぬ思想と裏腹の関係にあり、両者を透谷は二元論的相剋という立場から排撃しているのである。

愛山はもっぱら功利主義者実用論者として強調されているけれど、『詩人論』(明・26・8『国民新聞』)といった論文を書いているし、周知のように徳富蘇峰にはそうした傾向はもっと強くあった。『インスピレーション』(明・21・5『国民之友』)『新日本之詩人』(明21・8同上)『幽寂』(明・23・11同上)などを見れば、単なる功利論者以外の思いがけない神秘的ロマンティックな一面を私たちは見出すことができるのである。

ともあれ、こうして、透谷の「空を撃ち虚を狙ひ、空の空なる事

業をなして、戦争の中途に何れへか去ることを常とする」ところの戦いとは、人間内面の神性と人性とにひき裂かれた両極の相剋葛藤こそを意味した。あるいは、与えられた現実世界に敵対する霊的世界の確立を意味した。いうまでもなく、それは現実の人間社会における矛盾を観念として拡大発展させたものに他ならない。

透谷が明治二十年代の社会的現実の矛盾をいかに適確にとらえていたか、『泣かん乎笑はん乎』(明・23・4)『時勢に感あり』(明・23・3)などに明らかであろう。自由民権運動の敗退を身を以て体験した透谷であればこそその鋭い危機意識を伴った現状把握がそこにははっきり見られる。くりかえし透谷が用いている「人世の不調子不都合」といった表現も、その矛盾の直観的な表白であった。そうした現実的社会的矛盾を適確にとらえていた透谷であればこそ、こうした二元論的相剋というダイナミックな論理が可能であったのである。このことは何度も強調されている。現実の人間社会の善美と醜悪の相剋—民権運動、キリスト教体験、ミナとの恋愛、いづれをも通して透谷が凝視したものがそれだったのである。一方の愛山には、このような透谷の二元論的相剋の論理が見えなかった。彼はあくまで改良主義的である。そのことは、飛躍していえば、愛山が幕府旗本の子として「時代の陰」^⑦におかれながら、むしろその故に精神的革命者としての志士の使命観を抱き続けていたの

に対し、透谷は民権運動の衰退の過程で伝統的エトスとしての志士の自我の崩壊を自己内部に経験したということ、その結果として、透谷は志士の伝統からもはや切り離されてしまっていたのに対し（それはプラスにもマイナスにも作用する）愛山にはなお儒教的エトスが確固として存在していた、ということの違いにもつながるはずである。

透谷が芭蕉の発句「明月や」をひいて、「人生相渉るとは」に次のように述べていることも同じ観点から理解されよう。

「彼（芭蕉―水上）は事実の世界を忘れたるにあらず、池をめぐりては兩三回するのは実を見貫く心ありてなり、実は自然の一側なり、而して実を照らすのも亦た自然の他の一側なり、実は吾人の敵となりて、吾人に迫ることを為せども、他の一側なる虚は、吾人の好友となりて、吾人を導きて天涯にまで上らしむるなり、池面にうつり出たる団々たる明月は、彼をして力としての自然を後へに見て、一躍して美妙なる自然に進み入らしめたり。」

文学論としてみるなら、ここで「実」に対して「虚」といわれているものは、近代文学における虚構の意義につらなると考みられる。二葉亭はその有名な『小説総論』（明・19・4）で「模写といへることは実相を仮りて虚相を写し出すといふことなり。」とのべ、虚相―意とは「自然の情態」であり、「自然の法則に随つて発

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

達するもの」とした。二葉亭のいう「虚相」とは、はっきりとは規定しにくく、ただちに透谷のいう虚と等しく見ることはできないが、いずれも実に対する虚の意義を説いている点は注目されよう。近代文学本来の意味での虚構論には遠くても、少くとも実から虚をひきはがした第一歩は巨大な一歩として評価できるはずである。

こうして透谷が自己・人間・社会のうちに見た、善、美なるものと醜、悪なるものとの二元的な相剋葛藤を、具体的な文学作品として残すことができたならば、その後の近代文学史もあるいは今日と様相を異にしていたかもしれない。しかし、現実には透谷は『楚囚之詩』『蓬萊曲』など、自己内面へのみ限定された、きわめて観念的な作品しか残しえなかった。それはたぶん、透谷の二元的論理がもつぱら西欧文学・キリスト教から観念として学んだにとどまり、血肉化するまでに至らなかつたことに起因するだろう。

これまで、「人生に相渉るとは」について、特にその二元的発想を強調して取りあげたけれども、しかし私もお、やはり透谷が「虚」をもつぱら「大自然の靈世界」としてしかとらえず、「実」を離脱したところに彼の理想を求めていることをここで批判せずにはいられない。△実世界▽と△想世界▽との二元的対立衝突とは何も直接に想による実の克服を意味しないだろう。しかるに透谷は、やはり実からの全的離脱による救済を強く求めているので

ある。もちろん透谷は「眼を挙げて大、大、大の虚界を視よ、彼処に登攀して清涼宮を捕握せよ、清涼宮を捕握したらば携へ歸りて、俗界の衆生に其一滴の水を飲ましめよ、彼等は活きむ、嗚呼、彼等庶幾くは活きんか。」とのべて、単に隱者ふうな遁世者と見られることを拒否している。しかし、「現象以外に超立して、最後の理想に到着するの道、吾人の前に開けてあり。大自在の風雅を伝道するは、此の大活機を伝道するなり」「物質的英雄が明晃々たる利劍を揮つて、狭少なる家屋の中に仇敵と接戦する間に、彼は大自在の妙機を懷にして無言坐するなり。」などといわれる時、実と虚との二元的対立それ自体の緊張に耐えるよりも、虚の世界に逃避しようとする傾向がおおいがたく見られるのである。透谷にぬきがたい観念性もそこから生まれてくる。

その意味では愛山が「主我的観念」と透谷を批判したのもあつたつていたと思う。その場合、透谷が何より対決せねばならなかつたのは、日本の伝統としての「万有教思想」であつたことを透谷自身気づいていた。「徳川氏時代の平民的理想」(明・25・7)「歌念仏を讀みて」(明・25・6)などを見ればそのことは明らかである。つとにたとえば「三日幻境」(明・25・8)において「この時に至りて我は既に政界の醜状を悪くむの念漸く専らにして、利劍を把つて義友と事を共にするの志よりも、静かに白雲を趁ふて千峰万

峰を攀づるの談興に耽る思想大なり」と書きつけていた透谷には、確實に伝統的な遁世的傾向がつきまといつていた。『電影草盧談話』(明・25・7)とか『秋窓雜記』(明・25・10)とかのエッセイ風な文章には一層伝統的自然觀が明瞭にあらわれている。今一度、『他界に対する観念』に戻れば、透谷は先に引用した如く、「竹取」「羽衣」における他界の観念を批判しつつ、「竹、羽二編は実に固有の古神思想と仏教とを併せ備へたるものなるに、その結果斯の如くなりとせば、我邦理想派詩人の前途、豈惜然ならざらんや。」と悲觀的な見通ししか立てていない。

透谷の「神性」^{かみ}と「人性」^{ひと}との二元的対立の論理は、こうした「万有教」に対してあらがわねばならなかつた。「万有教」的思惟は、人間存在の矛盾葛藤をより深める方向には働かず、かえつて「自然」の中にそれを解体せしめてしまふ危険のあることを、透谷は鋭敏に察していたのである。

にもかかわらず、『人生に相渉るとは』において、透谷は万有教的な傾向に流されようとしている。透谷が「吾人は記憶す、人間は戦ふ爲に生れたるを。戦ふは戦ふ爲に戦ふにあらずして、戦ふべきものがあるが故に戦ふものなるを。戦ふに劍を以てするあり、筆を以てするあり、戦ふ時は必ず敵を認めて戦ふなり、筆を以てすると劍を以てすると、戦ふに於ては相異なるところなし」と書きつける時

彼は戦士としての面影を見せるが、「頭をもたげよ、そして視よ、而して求めよ、高遠なる虚想を以て、真に広潤なる家屋、真に快美なる境地、真に雄大なる事業を視よ、而して求めよ」という時、その観念性はおおいがたい。

※

私は後の透谷の『内部生命論』（明・26・5）こそが、その意味では彼の最大の弱点を如実にあらわしていると思う。これまで、透谷における二元論的相剋の論理を辿ってきたのだが、そしてそれにも拘らず万有教的思维が根強く透谷の肉體・感情を支配していたことも触れてきたのだが、私は今一つの透谷の論理として、その唯心論についてもここで触れておかねばならない。

それが直截に表現されるのは『各人心宮内の秘密』（明・25・9）をもって嚆矢とする。透谷はそこで「心こそ凡てのものを涵する止水なれ。迷ふも茲にあり、悟るも茲にあり、殺するも仁するも茲にあり、愛も非愛も茲にこそ湛ふるなれ」と、はっきり唯心論的キリスト教の立場に立って、さらにその心を第一の宮、第二の宮に區別し、第一の宮では人は処世の道を講じ、希望や生命の表白を行なうが、第二の宮にあつては「常に沈冥にして無言、蓋世の大詩人をも之に突入するを得せしめず」とし、この第二の宮において解放されない限り、真の平安はありえないと述べた。「然れども至人は之

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

（心宮内の秘密―水上）を第二の心宮に暴露して人の縦に見るに任す、之を被ふにあらず、之を示すにあらず（中略）、然り、斯かる至人の域に進みて後始めてその秘密も秘密の質を變じ（中略）、一面の白屋、只だ自然の美、あるのみ、真あるのみ。この美こそ、以て未来の生命を形くるものなるべし」（傍点―水上）

私がこの『各人心宮内の秘密』を重く視るのは、この論が『人生に相渉るとは』に与えた影響の強さを感じるからにほかならない。人間の心の第二の秘宮において「自然の美・真」を見出すことこそが未来の生命を形くるといわれる時、私はこうした考えこそ「万有教」的ではないかと疑わざるをえないのである。少くとも、以上のような唯心思想が二元論的相剋の立場とは決して相入れない——むしろ敵対する関係にあることは誰しも異論ないであろう。笹淵氏によれば、こうした透谷の唯心論にはクェーカーリズムのミスティシズムの影響があるといふことだが、それはそれとして、私には同時に先に指摘した透谷の伝統的自然観（東洋的ミスティシズム）ともそれは関係してくるように思われる。透谷がエマソンに魅かれたのも、エマソンの東洋的自然観によつていとすれば（『エマソン』参照）、クェーカーリズムにひかれたのも同じ要因が指摘できるのではないか。透谷においては「心」は「情」に通じ、俗塵を離れた自然の美への感動に通じていくのである。このような唯心的汎神

的自然観が透谷には存在したからこそ、『人生に相渉るとは』において、「大自在の靈世界」とか「大自在の妙機」とか「清源宮」とかいった独特の表理で、虚を語ったのであり、先に私がそこでは二元論的相剋関係がともすれば一元的な論理におちいりがちであると指摘したのも、右のような言葉で語る透谷に、唯心的汎神的傾向がはつきりと窺われるからなのである。透谷は功用論者愛山を、「歌

へ、汝が泰平の歌を」と鋭く攻撃しつつ、愛山の儒教的觀念の残滓を暴き、その思想の非生産性を適確に見抜いたが、彼自身の内部の唯心的汎神的自然観はそこでは手つかずのまま残されてしまったのである。愛山がさらに反批判を行ない、論争が発展させられようとする、透谷はきわめて受け身の姿勢にかえってしまい、『内部生命論』の直前にかかれた『頑執妄排の弊』（明・26・5）『人生の意義』（明・26・5）等では論敵とならねばならぬはずの徳富蘇峰の『觀察論』（明・26・4『国民之友』）をかえって高く評価し、『内部生命論』では同じく蘇峰の『インスピレーション』（前出）をそのまま肯定するに至っている。さらにいえば、その『内部生命論』では透谷自ら、唯心的万有的方向に傾むくことを肯定してしまっているのである。西欧思想と東洋思想の対立を、生命思想と不生命思想に求めるその考えは、従来より一層觀念的抽象的であり、結果としてはあの『一夕観』的な東洋的無の思想をそのまま導きだし

たと考えられてよい。小田切秀雄氏の透谷論^⑧でも、そのことは触れられているので詳述する必要はないと思うが、『内部生命論』と『一夕観』は本質的に同じ思惟構造によっていると考えられるのである。それはクエーカーリズム的な生命主義、唯心論が東洋的のミスインジズムに変質していく過程であったといえる。

※

以上、私は粗雑ながら透谷における二元論的相剋の論理と唯心的な一元論の問題について述べてきた。今一度くりかえすなら、透谷はキリスト教・西欧文学体験を経る中で、 \wedge 神性 \vee と \wedge 人性 \vee との、 \wedge 想世界 \vee と \wedge 実世界 \vee との、虚と実との二元的相剋の論理を学び、明治二十年代の硯友社文学、民友社系思想をいずれも現実追隨的な日本的伝統にからめとられたものと批判し、虚的世界 \parallel 恋愛の至上的意義を説き、特に愛山との論争においては「空の空なる」戦いこそ文学者の戦いであるとして、「功用」でも「快楽」でもない「道義的生命^{モラル・ライフ}」にかかわるところに文学自律の根柢を据え（『明治文学管見』）、日本の伝統的自然観・人間観・文学観——平面的であって立体的でない——との戦いをおしすすめたが、その虚的世界の根柢を「心」に求める唯心論的立場から脱却しきれず、『内部生命論』から『一夕観』に至って、かえって「日本への回帰」をなしてあげてしまった、というのが私の見方である。^⑨

いささか図式的にすぎるくらいがあるが、私は右のように透谷と伝統の問題をとらえる中で、〃人生相渉論争〃に新らしい照明が可能ではないかと思うのである。問題を限定したため、『国民と思想』（明・26・7）をはじめ触れられなかった重要な論文が多く残されているが、右の論旨そのものに変更を加える必要は今のところないと考えている。

終りに、最初の平岡・桶谷論争に帰って言えば、私の個人的な考へでは、「政治と文学」の対立はあくまで二元的対立相剋の關係にあるものとして、把握されなければならないのではないかと思う。透谷における政治と文学の問題もそのような観点からとらえなおしたいと考えるのである。二元的対立から一元的唯心論に移行していく過程で、透谷における文学もまた政治との緊張した關係を見失なっていたということができるのではないか。

(注)

① 平岡敏夫『北村透谷研究』（昭・42・6有精堂）なお続編も刊行されたが、この稿を書いた時点では参照できなかった。

② 桶谷秀昭『北村透谷論』（近代の奈落）所収。昭・43・4国文社）。

③ 透谷の民衆把握という点に限っていえば、画期的な研究となつた色川大吉『増補明治精神史』（昭43・6黄河書房）第一部の諸

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

論文を参照。

④ 小田切秀雄『北村透谷論』（昭・45・4八木書店）

⑤ 笹淵友一『文学界』とその時代上（昭・34・1明治書院）

⑥ 徳富蘇峰の進化論は『将来之日本』（明・19・10）に明瞭であり、山路愛山の場合はたとえば『英雄論』（明・24・1『女学雑誌』）に見ることができる。なお透谷は弱肉強食を是認する進化論を一貫して批判している。自由民権理論の解体に進化論の果たした役割はきわめて大きく、日本的思惟構造の伝統ともからんで重大な問題をなげかけている。本文では触れられなかったが、〃人生相渉論争〃の一つのポイントとして、進化論をめぐる透谷・愛山（蘇峰）の対立があった。

⑦ 山路愛山『現代日本教会史論』（明39・7）の中の「精神的革命は時代の陰より出づ」参照。

⑧ 『歌念仏を読み』より引用しておく。「日本文学史を觀じれば恋愛に対する理想、余をして痛嘆せしむるもの多し。（略）蓋し其の爰に到らしめしもの諸種の原因あるべし。万有教の教理寂滅の宗教思想より来れる關係、支那文学史との關係、氣候風土より發生せる色情の悪風、其他区々あるべし（略）生命あり希望あり永遠あるの恋愛は、到底万有教國に求むることを得ざるか。」

「人生相渉論争」をめぐる二、三の問題

⑨ 笹淵友一前掲書中「宗教観」参照。なお氏もそこで透谷における二元論的分裂から調和への移行を論じておられる。「透谷が辿ったプレスビテリアンからクエーカーへの道はその宗教意識において彼岸的、禁欲的なものから此岸的、唯心的へ、二元分裂から調和へ、そしてキリスト論の比重の減少への過程であった。」(177P) かわめて示唆深く、拙稿もその後塵を拝しているにすぎないけれども、氏が『内部生命論』を透谷の不滅の位置を決定したものと高く評価される点に関しては、私は全く逆の立場に立つ。「人生に相渉るとは」を『内部生命論』よりその二元的分裂が窺われる点で高く評価したい。

⑩ 小田切秀雄前掲書中「日本近代文学史把握と透谷の問題」

147P参照。

⑪ この点に関して、桶谷氏前掲書への私の疑問は、氏が透谷における日本の自然観(『哀詞序』『万物の声と詩人』『一夕観』などの)について、漱石の英国留学途上の船中での空無感の体験や、志賀直哉『暗夜行路』の時任謙作の大山山中の自然・自己一体の体験とむりに区別しようとされているあたりにある。

(前掲書79P)。「一夕観」の自然観は日本の伝統的ミスティシズムとかいいようがないのではないか。それは漱石、直哉の体験と同質であると私は思う。