

高山樗牛と「冥想の松」

I 樗牛と「冥想の松」

II 樗牛の世界観の変遷

1. 「感傷(浪漫)主義」期における自己の現化
2. 「日本(国家)主義」期における自己の現化
3. 「個人(超人)主義」期における自己の現化

III むすび

松山雄三

I 樗牛と「冥想の松」

仙台の旧市内の北部、台原の小高い丘の上に、一本の松が聳える。その老木は樹齢 650 年余といわれ、「高山樗牛冥想の松」¹と呼ばれている。その傍に自然石の顕彰碑が立つ。その碑に曰く、

「いくたびかこ々に真昼の夢見たる 高山樗牛冥想の松」

歌詞は樗牛の知友土井晩翠(1871-1952)の作、書は樗牛の学友笹川臨風(1870-1949)の筆になるものである。その松の呼び名にも、その自然石の碑文にも、明治の評論家高山樗牛(1871-1902、明治4-35)に寄せる人々の想いが込められている。

近年、樗牛について語られることが少なくなったが、彼は明治20年代後半から30年代前半にかけて、我が国の思想界を指導したひとりだった。10年に満たない短期間の評論活動は、思想傾向から大きく三期に分けることができる²。ただし、その思想を唐突に著しく変えた樗牛の生き様は、「こけ威し」³とも「豹変」⁴とも非難されることがある。しかし、傍目には思想的変遷が著しいと映ろうとも、樗牛は自己の心のうちを吐露し、生きる苦悩のなかにも「本然」の「自己の現化」(4, 119)の追求に終始したのだった。ここ数年、この高山樗牛の活動の足跡を辿ってきた。そこで、その概要を記しておきたい。

高山樗牛に関する解説書等の年譜⁵を見ると、樗牛は、本名、高山林次郎(旧姓斎藤)といい、明治4年(1871.1.10)、山形県の鶴岡に生まれた、と記載されている。樗牛という号については、『莊子』の巻頭に載せられている「逍遙遊」から採られた由を、土井晩翠はその著『雨の降る日は天気が悪い』で述べている⁶。そこで、『莊子』を紐解くと、次のような話が載せられている⁷。話の粗筋を述べておこう。

日頃から莊子の話を大言壮語に過ぎないと、反感を持っていた人物(恵子)が、ある時、莊子を非難して言った、「私は樗という名前の巨大にして姿形の悪い木を所有しているが、誰も目をくれない。大きいだけで、全く役に立たない木だ。あなたも日頃大きなことばかり言っているが、全く何の役にも立っていない」と。それに対して莊子は「狸やいたちは身を低くして獲物を狙い、機敏に走り回っているようだが、仕掛けにかかったり、網で捕らえられたりして、命を落とす。牛は図体が大きく動作が緩慢なため、鼠を取ることはできないが、畑を耕すという大きな仕事をする。使い道のない巨木を持っていることで、あなたは嘆いて

いるが、何故、この大きな木を広々とした土地に植えて、その下でのんびりと休養しようとししないのか。私が大きなことばかり言うと思っているでしょうが、それなりに意義があるのです」と説き聞かせたのだった。

つまり、「我有用な樹となりて切られるよりは無用の大木となりて(人々が)其下に散歩逍遥せん(ことを欲する)。子狸となりて小利口者となり落としにかかって殺されるよりも無用の大牛となって、のそのそと天下を漫歩せん」⁸ということである。莊子は、「無用の用」ということを説いたのだった。一般的な目には無用と見えても、視点を変えれば、あるいは使い道によっては、その存在意義、有用性が明らかになってくる。つまり目先の利害にとらわれるなということ、あるいは表面的なことに拘泥するなということだろうか。多面的な思考の必要性を説いているのかもしれない。

高山樗牛がこの号「樗牛」を用いるようになったのは、彼が仙台の旧制第二高等中学校に在学中のことであった。彼は自分の性格を良く知っていたのだった。若輩の身で天下国家を論じるような、良く言えばスケールの大きな話、悪く言えば大風呂敷と見做されるような話を好んでする性格を、樗牛は自覚していたのだった。もっとも樗牛に限らず、旧制高校の生徒が議論好きであったことは伝え聞いているが。ただし、そこが樗牛の偉大なところであって、冒頭でも触れたように、実際に彼は明治の一時期、特に青年たちの思想形成に及ぼす影響大なる人物になったのだった。

さて、樗牛は、旧制第二高等中学校から東京帝国大学哲学科に進学する(1893、明治26)。帝大在学中に、彼は読売新聞社主催の歴史小説及び歴史脚本の懸賞募集に『滝口入道』を出品し、第二席を得る(明治27、23歳、第一席は該当者なし)。その小説は匿名で「大学生某」の作として新聞に連載され、美文調の文体と相まって話題になり、多くの読者を魅了する。樗牛の著作には『平家物語』に寄せる関心を示す作品が幾つかあるが⁹、その萌芽をこの『滝口入道』に窺うことができる。また樗牛の非凡な才能を示す一つの例に過ぎないが、帝大の学生時代に、当時既に文壇において確固たる地位を築いていた森鷗外(1862-1922)に論争を挑んでいる¹⁰。さらに、帝大卒業後、若干25歳で、彼は母校の旧制第二高等学校の教授に招聘される。こうした事柄をもってしても、樗牛の才能が如何に高く評価され期待されていたかが窺える。ただし樗牛は6ヵ月後に教授職を辞し、東京に戻って出版社博文館に勤務し、その傍ら、作家評論家活動に従事する。教職を辞した表立った理由は、校長排斥の学内騒動に反対してのことらしいが¹¹、知人に宛てた書簡からは、学内の沈滞ムードに対する不満と幻滅感や、在京の友人たちの活躍を耳にしての焦りの気持も窺えるところをみると¹²、彼本来の活動の場を求めて東京に戻ったのだと思われる。確かにその後、活発な評論活動を展開しているので、この選択は当を得ていたのだった。樗牛の評論活動については後ほど考察を加えることにするが、国費によるドイツ留学を前にして、当時は不治の病と言われていた結核を病み、31歳の若さで逝去したのだった(1902.12.24、明治35)。留学を果たした暁には、京都帝国大学の教授職を約束されていたといわれている。

人名辞典類の記載事項を転記したようになったが、樗牛の没後、40年近くを経て、仙台北部、台原の丘陵の一角、一本松の根元に、樗牛を顕彰する記念碑が建立されることになった。実は、昭和15年頃に、開発(軍需工場の建設?)のために、この松の伐採計画が持ち上がる。幸いにも、心ある人々の尽力のお陰で、その伐採計画は白紙に戻され、さらに樗牛を顕彰する碑の建立が計画されたのだった。この松の保存と記念の碑の建立に関して、銘記しておきたいことがある。確かに、「冥想の松」の保存と「顕彰の碑」の建立は、何よりも実践的な面で尽力した人々の篤志があったからこそ、実現したのだが、加えて「高山樗牛冥想の松」が「仙台市民の憧憬の松」であり続けたことが、この松の保存と記念碑建立の要因として挙げられねばならない¹³。つまり、この松を見て、才鋒鋭利で情が厚かった樗牛に

寄せる想いを新たにした人もいれば、樗牛の青春に自らの青春を重ね合わせた人もいたことだろう。その上、この松の存在は、人々の心に、過去への憧憬のみならず、未来に向けての飛翔の活力をもたらし続けていたのだった。さらに付言するならば、この記念碑の建立後、この松とこの記念碑を目にしたたり思い浮かべたりする人々の想いは、樗牛個人に寄せる追懐の情から、樗牛と友人たちの友情を讃える気持に変わり、さらに、いつしか、友愛の念に発する人間愛の涵養を求める心に高まりいくのである。この「樗牛顕彰の碑」建立の記念式典は、昭和16年6月1日に挙行された。また、樗牛を偲ぶとともに、「樗牛冥想の松」の保存を目的として、「冥想の松保存会」が設立されたのも、この頃だと思われる。松の保存について協議されるようになったのは、「冥想の松」が聳え立つ丘の南側麓にまで、宅地造成の波が押し寄せてくることが懸念されたからだといわれている。ただし、この保存会が現在どうなっているかは確認していない。また、この一本松は現在、「樗牛冥想の松」と呼ばれているが、その呼び名についての時代考証をまだ十分には行っていない。旧制第二高等学校の生徒や仙台市民のあいだで、いつしかこの松を「樗牛冥想の松」と呼ぶようになった、とも言われているが、このことに関しては若干後述したいと思う。

この「冥想の松保存会」は昭和17年3月に成田正毅著『高山樗牛冥想の松』と題する記念誌を発行したが、そのなかに、前年（昭和16年6月1日）に行なわれた樗牛顕彰碑建立の記念式典の式次第が掲載されている¹⁴。出席者の名簿を見ると¹⁵、当時の仙台の主だった教育政財界人の名が窺える。勿論、笹川臨風と土井晩翠も名前を連ねており、次の献辞を寄せている。まず、巻頭に挙げてある笹川臨風の献辞をみてみたい。

天神山の一本松は幾も々とせの翠濃やかに、霜零るあした、雪降る夜に、亭々たる操凜々しく、松風颯々の音今に絶えざるが、此に樗牛君の若かりし日の純愛なる情話を傳へて、更に臺の原の名物となりしこそゆかしけれ。とはの青春、朽ちせぬ憶ひ出、胸に燃えし血潮の炎は映えて、人間樗牛の姿を永遠に貽すぞ殊勝なる。姑らく樹下に徘徊して、ありし世の君の倂を偲び、眦を決して、遠く烟波の浩渺なるを望み、近く丘陵の起伏と青葉城下の殷賑なるとを俯瞰すれば、疆りなき人生の流転と悠久なる文化の展開とを思はざるを得ない。ああ冥想の松よ、とこしへにさきくあれ。¹⁶

臨風といえば、美術評論家かつ歴史評論家としてのみならず食通としても知られた人物である。彼は樗牛の大学時代の同級生であった。あまりの美文調に心奪われてしまい、臨風の献辞を全て載せてしまったが、この臨風の言葉をみると、「樗牛君の若かりし日」とか「とはの青春」とか、青年樗牛、「人間樗牛」に想いを馳せていることが窺われる、勿論、顕彰の碑を建立する意図が、仙台の地で暮らした若き日の樗牛の姿を懐古してのことだったからであるが。次に、土井晩翠の献辞が挙げられている。

皇紀二千六百一年六月一日仙臺市の北部臺の原の丘上に聳ゆる＜一本松＞のもとに『高山樗牛冥想の松』の記念碑が建てられた。[……] 絢爛無上の歴史小説『瀧口入道』の著者、明治批評壇の飛將軍、享年僅か三十二、しかも明治文学史上に不朽の英名を残した文学者、高山樗牛博士は第二高等学校の先輩として、私が百仞の懸崖近寄り難しと畏敬した天才であった。¹⁷

晩翠といえば、『天地有情』¹⁸(1899)の詠み人であり、『荒城の月』¹⁹(1901)の作詞者として知られている。彼は旧制第二高等学校では樗牛の一年後輩だった。

私たちは、現在、「冥想の松」あるいは「高山樗牛冥想の松」と呼んでいるが、笹川臨風

は「天神山の一本松」と詠っている。先にも述べたように、あまりの美文調に感激して、「天神山」という呼称の由来について調査を試みた。「とおoryんせ」という童謡でも歌われているように、天神とは菅原道真(845-903)のことだと短絡的に考えてしまい、仙台市宮城野区にある榴岡天満宮(天神社)に出向いたのだった(実は、菅原道真、即ち天満大自在天神は、現在では天神の別称の感があるが、本来は複数の天神のなかの一天神であることを、今回の調査の過程で初めて知ったのだった。知らないということは、怖いことだが、大胆にもなれる)。また、郷土史家の藤原相之助著『小萩ものがたり』と大内源太右衛門著『仙台鹿の子』等からも榴岡天満宮の変遷史を相当程度に把握することができた。ただし、確証が得られた由緒は伊達家が関係するようになってからの変遷の経緯だが。それらによると²⁰、仙台での榴岡天満宮は、江戸時代以前に、既に、現在の仙台東照宮の社地(仙台市青葉区東照宮、当時の地名：小俵玉手崎)に置かれていたことが分かった。現在、仙台東照宮が建っている場所には、もともと天神社が置かれていたのだった。その場所に、伊達家が徳川家康を祭る東照宮を勧請し、天神社を社地の東側に、さらに後に榴ヶ岡(当時の地名：躑躅ヶ岡)に移転したのだった。

そうすると、東照宮から北の丘陵地一帯、つまり「樗牛冥想の松」が聳える台原の丘陵地一帯を「天神山」と呼んでいた時代があったことは十分に考えられる、と筆者は単純に考えてしまったのだった。確かに、郷土史家の調査によると²¹、この一帯には、古い時代には、古天神、元天神、旧天神、天神前といったように、天神と名の付く地名が幾つもあったそうだが、ただし、個々の場所の特定となると、郷土史家によって微妙に異なる場合も窺えるが。それらの指摘のなかで、次の記述に注意が引かれた。藤原相之助の著書『小萩ものがたり』によると、「樗牛冥想の松」一帯は古天神と呼ばれていたとのことである。藤原相之助は同書のなかで次のように述べている。

兎にも角も玉手崎天神の古い社地は、古天神の丘陵上でありまして、今もその丘陵上の松を天神松、一本松といひ、近年若い人々の間では高山樗牛冥想の松などと云てます。先年此の丘陵を東西から胴斬りにし、麓の低地を均して住宅地を拵へたので、鼠色の蒲鉾形切断面を南に向けた奇怪な風景を見せて居ますが、地方の古老の信ずるところによれば、往古この丘上に天神の祠があり、其麓にお寺があったといふのです。²²

榴岡天満宮(天神社)が江戸時代以前から江戸時代初期にかけて当時の仙台小俵玉手崎にあったことについては先に述べたが、藤原相之助は、天神社が玉手崎に建立される以前に古天神にあったと思われる、とかなり詳細な調査研究に基づいて推論している。もしもそうであるならば、「樗牛冥想の松」が立つ丘陵地に、あるいはその近辺に、榴岡天満宮の前身である天神社が建てられていたことになる。この件に関して筆者も、藤原相之助著『小萩ものがたり』(昭和8年刊)の記述を尊重しつつ、榴岡天満宮開示の「由緒」(現在)や大内源太右衛門著『仙台鹿の子』(明治32年刊、記述内容は元禄8年頃といわれている)、そして仙台市教育会編「仙台郷土誌」(昭和8年刊)、宮城県神社庁編「宮城県神社名鑑」(昭和51年刊)等で調べたが、残念ながら、天神社の古天神建立説の確証を掴むまでには至っていない。また、「樗牛冥想の松」に隣接する地域(仙台市青葉区小松島3丁目。旧地名：長命荘)に天満宮の小さな社(長命荘鎮座天満宮、臺之原菅廟)があるので、期待を持って、その碑文に目を通したのだった。明治41年記と書かれたその碑文には、当該の天満宮再建の功績を顕彰する由と、当該天満宮の由緒が記されている。その由緒には、榴岡天満宮自体が掲げている「由緒」や仙台市教育会編『仙台郷土誌』に記載されている榴岡天満宮の由緒に合致する記述が幾つもみられ、また榴岡天満宮の前身となる天神社の建立の地が当該の地(長命

荘)であることを匂わせる表現が窺える。今後は、榴岡天満宮系統の天神社が仙台で最初に建立された地を長命荘の地と証する他の資料によって、確証が得られることを願っているが、資料不足のため調査が滞っている²³。

しかし、仙台市教育委員会の調査により²⁴、台原の丘陵地一帯で奈良時代と平安時代の窯跡(一本松窯跡、小田原長命坂窯跡、長命荘窯跡)が発掘されており、これらの窯で陸奥国分寺や多賀国府に供給する瓦が焼かれていたのだらうと想像を巡らしていると、古の人々の生活の匂いが「樗牛冥想の松」の近隣の何処かに残っているのではないかと等と、つい、たわいのないことを考えたりしている。

現段階の探索で少なくとも言えることは、榴岡天満宮系統の天神社が仙台の地では最初から小俵玉手崎にあったのであれ、それ以前に古天神、つまり台原の丘陵地にあったのであれ、あるいは古天神には別系統の天神社があったのであれ²⁵、「樗牛冥想の松」が聳える丘陵地一帯は、「天神山」の呼称に相応しい地であったことである。

また、昭和16年に行なわれた「樗牛顕彰の碑」建立以前に、既に、この顕彰の碑の傍に聳え立つ「一本松」は「高山樗牛瞑想(冥想)の松」²⁶と呼ばれていたことが明白になった。郷土史家でもある旧制第二高等学校教授の阿刀田令造(後、第9代旧制第二高等学校長)は、調査報告書「仙台市北部に於ける切支丹其他の遺跡」のなかで次のように述べている。

臺の原に孤松がある。樗牛瞑想の松という名を以ってから年久しい。つまり年久しくして何人もそのものに対して疑を挟むなきに至れる比、独断に慣れた人が現れ来りて、それに裏書を試みるものである。自今疑ふことを許さないと厳命するものである。²⁷

この報告書は昭和2年に発表されている。「年久しい」とは何年ぐらいを指すのだろうか。人によって、その語感には差があると思うが、5年だろうか、10年だろうか、あるいはもっと以前を指すのだろうか。

また、大正14年に仙台市教育会刊行による小倉博著『仙台』のなかにも次の記述が窺える。

東照宮の北に位する小高い山を天神山といひ、頂に一本松が亭々として立つ。樗牛瞑想の松とも云ふ。この山とその東の三本松の生えている満寿寺山との間にある海老堤は山中の清湖で、小舟を泛べるに足り、小松島と呼ばれる。²⁸

これらの資料から明らかなことは、繰り返すことになるが、昭和16年に「樗牛顕彰の碑」が建立されるかなり以前から、天神山の一本松は「高山樗牛瞑想(冥想)の松」と呼ばれていたことである。

さらに、先に引用した藤原相之助の言「近年若い人々の間では高山樗牛瞑想の松などと云てます」にみられる「若い人々」とは、樗牛が学び、また教鞭をとった旧制第二高等学校の後輩たちを指すのだろうか。たとえば、昭和12年に刊行された第二高等学校尚志會篇『尚志會全史』では、在学中と在職中の樗牛の活動が讃えられ、また同書中の「学校年表」では樗牛の逝去に際しての追悼会の開催、追悼雑誌の発刊、さらに後年の「樗牛会講演」の実施が記されており²⁹、樗牛に寄せる後輩たちの敬愛の念が窺える。

また、この松は、天神社の霊地を祭るために、伊達政宗の叔父の国分彦九郎盛重(1553-1615)によって、慶長(1596-1615)の初めに植えられた、との言い伝えがあることを付言しておきたい³⁰。やはり、この松と天神社の間には、深い因縁があるのだろうか。

因みに、まるで、「冥想の松」を包み擁く風景を楽しむためかのように、この丘陵の近く

を、南側から西側にかけて、「軽便っこ」あるいは「マッチ箱」の愛称で呼ばれた、小さな鉄道が、恐らくのんびりと、それでも一生懸命に、走っていた時代もあったことを記しておきたい。小高い丘の上には「冥想の松」が鎮坐し、その丘の麓では、軽便鉄道が走っていたのだった³¹、恐らく、「樗牛顕彰の碑」建立の記念式典が挙行された当日にも。

さて、樗牛は、24歳の時に結核を発症してからは、時として頭をもたげてくるこの病をなだめながら、評論活動を続けたのだったが、病床に臥していたある時（1897、明治30）、次のように述べている。

われ病にかかりて、ここにまことの人生を見そめき。あだ波たてる世の常にかけはなれて、ここに静かなる寂しきまことの世相を觀じそめき。利に走り名にあこがるるともがらの外に、真の友情の貴むべき事を覚えそめき。あだにすごせし幾とせの、偽り多くつみ深きを想ひて、ここに青春の移ろひやすく、勝事のとしへならざるを嘆きそめき。（『わがそでの記』。5, 140）

この文章は、友人の姉崎嘲風（1873-1949）との交友について、樗牛が書いたものである。姉崎嘲風は、宗教学者で樗牛とは大学の同級生だった。文面からは、世の流れに対して悲觀的な視点から対峙していることが窺われるが、そのような、まさにままたらぬ世の成り行きではあっても、そのなかで友人との心の交流にまことの人生を託する心が窺える。実際、樗牛が友情を尊ぶ姿勢は生涯に亘って変わっていない。歌碑「樗牛冥想の松」で筆を奮った笹川臨風は次のように懷古している。

然し樗牛の此性格は一面非常に情が厚かった。友人どもには樗牛に依りて名を文壇に高くしたものが少なからずあった。口は悪いが、筆を執ると其美点を推賞するに吝ならなかった。土井晩翠は立派な詩人となったが、初めて其作を賞めそやしたのは実に樗牛であった。[・・・] とにかく『太陽』³²によりて虎視眈々たりし樗牛の毀誉褒貶には一喜一憂させられた時代であるから、樗牛は全く靈光殿の如く輝いて、友人どもに少なからぬ箔をつけたものである。³³

上記の笹川臨風の言葉を裏付ける話がある。土井晩翠は詩集『天地有情』の発表によってその名が世に知られるようになるが、当初、この詩集の発行を東京の出版社（博文館）は拒否したのだった。そこで、当時既に評論家として活躍していた樗牛の口利きで出版にこぎつけたと伝えられている³⁴。実は、『天地有情』の発表前に、既に樗牛は雑誌『太陽』で晩翠の詩について論評していたのだった。友人の詩的天分を見抜き、友人が世に出る準備を早々としていたのだろう。これが樗牛流の友情の示し方かもしれない。詩集を出版してみると、西洋の詩に倣った新しい詩形式（新体詩）の力強くも清澄な詩情が人々の心を魅了し、人々、特に青年たちは土井晩翠の詩句を愛唱するようになったといわれている。島崎藤村（1872-1943）の『若菜集』（1897）と併称されて高い評価を受けている『天地有情』には、このような発刊事情があったのだった。その後も、樗牛は雑誌『太陽』等で、晩翠の詩や文芸活動を紹介、称賛している。勿論、樗牛は友人の姉崎嘲風と笹川臨風のためにも尽力を惜しまなかった³⁵。ただし、樗牛は友人たちを故なく誉めそやしているのではない。厳しい言葉で、樗牛は友人たちの言説を批判もしている。確かに、日本を代表する評論雑誌『太陽』等で取り上げられることは、友人たちにとって箔がつくことになるが、衆目に晒されることにもなり、文壇で生き残れるか否かは、それぞれの力量次第というわけであった。心温まる友情のなかにも厳しさが窺われる。

こうしてみると、「冥想の松」にせよ「顕彰の碑」にせよ、それらは、単に、樗牛と土井晩翠、笹川臨風との特定の友情を讃えているだけではない。それらは、樗牛、晩翠、臨風の友情を引き合いに出して、友人、他者との交わりのなかで、「崇大無辺、曠劫不易なる運命の存在」(2, 147)を認識し、あるいは「不拔なる運命其物の認識」(2, 147)を深め、「本然」の「自己を現化」(4, 119)して理想の成就に努めるといった心の涵養、人間形成を説いているのである。また、「冥想の松」と「顕彰の碑」が教示する友情は、先にも述べたように、決して相互の甘えを許容するようなものではなく、不断の自己陶冶のうちに育まれる人間関係を意味する。樗牛を交流の起点に育まれた、樗牛、晩翠、臨風等の友情を思い浮かべるとき、樗牛が精通していた『莊子』の一文「冥冥に視、無声に聴くに、冥冥の中、独り暁を見、無声の中、独り和を聞く」³⁶が、想起される。

さらに、ここで再認識しておきたいことは、先に挙げた臨風と晩翠の言葉が単なる記念式典用の献辞や、樗牛に寄せる両者の個人的な友情の表出だけでなく、時代の賛辞でもあったことである。勿論、樗牛が殊更に友情を尊び育んだ人物であったればこそ、樗牛の死後 40 年近くも経た昭和 16 年になっても、樗牛顕彰の集いに友人たちが駆けつけたのだった。

時代の声を拾ってみると、石川啄木(1886-1912)は樗牛について次のように日記に記している。

金田一君と語った。明治新思潮の流れといふ事に就いて、矢張時代の自覚の根源は高山樗牛の自覚にあったと語った。先覚者、その先覚者は然しまた確たるものを攫まなかった。[・・・] 自分自身の心的閱歴に徴しても明らかである。樗牛に目をさまして、戦って、敗れて、考へて、泣いて、結果は今の自然主義(広い意味に於ける)!³⁷

「時代の自覚の根源は高山樗牛の自覚にあった」と評する啄木の言葉をみただけでも、樗牛が人々に与えた思想的な影響の大きさを窺うことができる。ただし、啄木は樗牛を、明治の一時期、指導的な役を務めた思想家として安易に認めているのではなく、相当に厳しい批判をも加えている。啄木は次のようにも述べている。

樗牛の個人主義の破滅の原因は、彼の思想それ自身のなかにあった事は言ふまでもない。即ち彼には、人間の偉大に関する伝習的迷信が極めて多量に含まれていたと共に、一切の「既成」と青年との間の関係に対する理解が遥かに局限的(日露戦争以前に於ける日本人の精神的活動があらゆる方面に於いて局限的であった如く)であった。³⁸

しかも、啄木のこうした評価は彼一人のものに止まらず、当時の知識人の間でも共通の認識だった。評論家で、後に旧制第一高等学校長や文部大臣の重責を担った安倍能成(1883-1966)も次のように語っている。

樗牛氏はこけ威しだといい、浅薄だといい、様々の難点を打つ人はあるけれども、兎に角氏の晩年の言説が非常に当時の青年を動かし、之に多大の影響を与えたことは否定することができぬ。[・・・] 兎に角自分達は氏によって粗笨ながらも、『我』というものを教えられ、『我』の自覚を有するに至ったと思う。³⁹

ただし、安倍能成は「もっとも今にして思えば樗牛氏の言説には多少の誇張もあり、数々の粗笨な点もあった。大体に調子にアムビシャスな所が抜けて居なかった」⁴⁰とも評しており、啄木と同様に、樗牛の言説を全面的に肯定評価しているわけではない。

こうした発言を考えてみると、確かに樗牛の主義主張に諸手を打って賛同することはできないように思われるが、近代日本の文化思想の発展史において、とりわけ、「我の自覚」といった問題を考えるにあたって、樗牛は看過することができない存在である。

Ⅱ 樗牛の世界観の変遷

それでは、高山樗牛の世界観について概観したい。

樗牛の評論活動を一言で表するならば、安倍能成が指摘したように、「我の自覚」の探究であったといえる。そして、10年ほどの評論活動は大きく三期に分けられる。それらは、よく、第Ⅰ期(1891-1896、明治24-29)「感傷(浪漫)主義」、第Ⅱ期(1897-1900、明治30-33)「日本(国家)主義」、第Ⅲ期(1901-1902、明治34-35)「個人(超人)主義」と呼ばれる。ただし、この区分と呼称は確定的なものでない。そして筆者は、最晩年に説かれた一連の「日蓮論」⁴¹(1902、明治35)を、個人主義、超人主義の先鋭化した思想と捉え、第Ⅲ期に属するものと解する。

確かに、先に触れたように、こうした短期間における主義主張の変更は、「樗牛氏の言説には多少の誇張もあり、数々の粗笨な点もあった」⁴²といった批判を招きはしたが、何にせよ、31歳の若さで没するとは、樗牛の生涯はあまりにも短すぎた。樗牛の実弟で、樗牛と同様に評論活動に従事した斎藤野の人⁴³(1878-1909)は次のように追憶している。

万人の見る通り樗牛は慥かに学者と云ふよりも才気の人で詩人肌の文章家で、読者は先づ其云はんと欲する理屈よりも、其文章と感情によりて魅せらるるのであった。[……] 若し天時を彼に興へて、静思黙想して真の意味の学究の態度を取る事が出来たならば、此の才気とこの意気とを併せて学識はどんなに煥発した事であろう。今更惜むのも愚かである。ああ樗牛は畢竟樗牛であった。然し『吾をして永しへに吾たらしめよ [……] 』

44

ドイツ留学を終え、友の弔問に急ぐ姉崎嘲風が「来るや電光、去るや石火、人生の遭逢亦此の如きか」⁴⁵と吐露したように、明治後期の思想界にひとしきり熱い風を吹き付けて、樗牛はその短い生涯を終えたのである。しかし、樗牛は自らの短命を本能的に予感していたかのように、実に活発な評論活動を展開した。加えて、彼の思想的な変遷も性急だった。

1. 「感傷(浪漫)主義」期における自己の現化(1891-1896、明治24-29)

樗牛の作品『瀧口入道』が多くの読者を魅了したとき、彼は帝大在学中の22歳であった。まず、その美文調の一節をみてみよう。

やがて来む寿永の秋の哀れ、治承の春の楽しみに知る由もなく、六歳の後に昔の夢を辿りて、直衣の袖を絞りし人々には、今宵の歌會も中々に忘れぬ思寝の涙なるべし。驕る平家を盛りの櫻に比べてか、散りての後の哀れは思はず、入道相國が花見の宴とて、六十余州の春を一夕の臺に集めて都四八条の邸宅。(『瀧口入道』5,3)

前記の一文から窺えるように、『瀧口入道』の背景となっている時代は平家全盛の平安時代である。六波羅の武士である斎藤時頼と中宮の曹仕(雑仕)横笛との悲恋が扱われている。主人公の武士は、恋愛と宗教的信心の葛藤の果てに宗教を選び出家するが、さらに宗教と武士道の倫理の板ばさみのうちに、武士道を選び、かつての主家の後を追ひ松の根元で自死す

る。本章の目指すところは、樗牛の思想的な変遷の概要を捉えることにあるため、当該作品の細部にわたっての作品解釈に関しては他の機会を待つことにするが、何よりもこの作品の魅力は、その美文調が醸し出す浪漫主義的な世界にあることを念頭に留めておきたい。因みに、先に述べたように、『瀧口入道』は匿名で発表されたのだったが、当該作品の著者名が明らかにされたのは、樗牛没後に樗牛の弟斎藤信策と友人姉崎嘲風によって編纂発刊された「樗牛全集」においてであった。『瀧口入道』の創作に関して、樗牛には自らの名前を伏しておきたかった理由があった、と思われる

さて、『瀧口入道』で支配的である浪漫主義的な作風は、既に以前から窺える。旧制第二高等中学校時代にも、樗牛は学友と文芸雑誌を発刊し、作品を幾つか発表しているが、そのなかの一つの作品『人生終に奈何』で次のように述べている。

人生終に奈何、是れ実に一大疑問にあらずや。生きて回天の雄図を成し、死して千歳の功名を垂れる、人生之を以て盡きたりとすべきか、予甚だ之に惑ふ。[……] 人は只々行樂して已まんか、予甚だ之に惑ふ。[……] 人は只々無常を悟りて終わらんか、予甚だ之に惑ふ。吁、人生終に奈何。將た人は只々死するが為に生まれたるか。(『人生終に奈何』4, 3)

この文章は、樗牛が若干 20 歳の時のものである。生まれては死すべき運命を持つ人間とは如何なる存在であるか。個人にとっては有限な時間と有限な空間において、自己の生存の証を何処に、何におくか。こうした「自己の現化」(4, 119)に関わる問題が、青年の感傷的な苦悶のうちに問われている。特に、「人は只々無常を悟りて終わらんか、予甚だ之に惑ふ」という言葉は、諦観(悟り)の境地にさえも、安易には自己を没入できないとする、厳しい人生観を表している。人は何のために生まれたのかという、自己の存在の意義を問い、かつ我とは何者なのか、我の本性の満足とは何処にあるのかを問う姿勢が窺える。ただし、青年樗牛は人生に見切りをつけているのではない。樗牛はまもなく(24 歳の時)結核を発症し病氣との闘いを余儀なくされることでも窺えるように⁴⁶、病氣がちであっただけに、ますます限りある^{いのち}生命というものを感じながら、まことの人生を探してやまないのだった。

そして殊更に短く感じられる己の生のなかにあつて、樗牛は「生活最後の目的は自己の現化にあり、而して其最大なる幸福即ち満足は自己の活動に存す」(4, 119)という信念のもとに、明日に向けて懸命に生きることに生の充実を見出している。「念々是理想に向て不退陣に精進することは道德的生物として人間生活の第一義なることを忘るべからず也」(4, 93)と、樗牛は理想の実現に向けての不断的努力に人間的生存の意義を見出す。樗牛は、「理想は普通の想像と同じく任意に変易し作滅し得べきものに非ずして吾人心性の本然に深遠なる根柢を有し道德的生物としての吾人の必然に有せざるべからざるものなり」(4, 121, 122)と、具現化の可否はあろうとも、理想というものが決して無に帰することがないこと、主観のなかにいつまでも留まっていることを強調している。そして、現実とは、単に今だけのための現実ではなくて、同時に理想に向けての現実であるとの認識を、樗牛は明らかにする。つまり、今の現実とは、現にある現実であると同時に、過去の事象を引き継ぎ、さらに未来世界の理想に向けての発展途上にあるという意味である。現実とは、過去と未来を含むものという認識に、樗牛は立つ。そこに窺えるのは、理想の成就に向けての活動それ自体に、生の意義を見出そうとする姿勢である。

また、樗牛は個的存在としての自己の存在意義を、全的存在である社会、国家との協調を前提として考えている。兎角、青年というものは、ままたらぬ生き様を社会や国家の無理解のせいにして、社会や国家に対して反感を抱きがちだが、樗牛はこの点でも早熟だったのだ

ろう。樗牛は次のように述べている。

社会は個人に依りて自己を發展すること猶個人が社会に依りて自己を現化するが如し、而かも個人は社会の方便に非ず社会亦個人の方便に非ず。[……] 即ち彼の理想は差別的たると同時に平等的なり、個体的たると同時に普遍的たるべし。社会は個人の人格を撲滅して自己を發展するに非ず、個人は社会の人格を否定して自己を現化するに非ず。此れ即ち仏教に所謂平等即差別、差別即平等の妙境なり。道德の主観的理想實に茲に存す。(『道德の理想を論ず』。4, 126, 127)

確かに、この時期の著作には、青年に見られがちな、意のままにならない己の生き様に苛立ちや不満を覚え、その原因に己に対する社会の無理解を挙げる言辞も窺えるが、そのような世界観とともに、「個」としての自己の分をわきまえ、「全」としての社会と国家への自己貢献が説かれている。しかし、「全」への強制的な自己犠牲が説かれているわけではない。「個」、つまり「我」の存在性も「道德的生物」(4, 93)として自覚されている。社会と個人の理想的な調和関係が説かれ、さらに「社会は個人の集合に非ずして一つの道德的団体として其人格を有す。国家亦然り、人類亦然り」(4, 93)と、社会、国家のみならず、人類もひとつの道德的存在と見做す世界観が吐露されている。樗牛は社会と国家との友好的な関係に立つ理想主義的で道德的な自己の現化を求めている。それは、青年に見られがちな安直なセンチメンタリズムとは異なるものである。

2. 「日本(国家)主義」期における自己の現化(1897-1900、明治 30-33)

第 I 期に窺えた国家と個人の調和的な関係のなかでの道德的な自己の現化を説く理想論は、まもなく偏向をきたし、国家を中心に据えた世界観を主張するようになる。

日本主義とは何ぞや。國民的特性に本ける自主獨立の精神に據りて建國当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道德的原理、即是なり。そもそも国家の真正なる發達は國民の自覺心にも基かさるべからず。國民の自覺心は國民的特性の客觀的認識を得て初めて生起することを得べし、而かも是の如き國民的特性は、精確なる歴史的、はた比較的考察に依るに非らざれば、認識することを得べからず。(『日本主義』。4, 257)

この言葉は明治 30 年に雑誌『太陽』に発表された『日本主義』の一文であるが、ここで、まず、明治 30 年頃の日本の歴史を回顧したいと思う。明治 7・8 年から 20 年に至る十数年は鹿鳴館時代とも呼ばれ、西欧の華美な風習、文化を取り入れた時代だった。夜毎催される社交会が政治経済の段取りを整える舞台となったのだった。文化国家日本を建設することが急務とされたために、ある意味では表面的な西欧化が図られた時代であり、また、薩長の藩閥政治に対する反感から、さらにルソーの民主思想に感化され、民選議院の設立要請や政党の組織化など、現在では当たり前の、民意を反映した政治仕組みの構築が模索要求された時代が続いた。しかし、明治 20 年代になると、この欧化主義も次第に飽きられ始め、反動の波が何処からともなく高まってきたのだった。特記すべきことは、日清戦争(明治 27・28 年)の勝利である。眠れる獅子と言われて恐れられた清国との戦争に勝利したことによって、国家と民族の力に対する過度の自信が体制側にも、国民側にも生まれたのだった。これが明治 30 年頃の国内情勢だった。

樗牛は、こうした国内の情勢を念頭におきつつ、世界において日本がおかれている立場に視線を向ける。浅薄な国家主義に樗牛は警告を発する。樗牛の真意は、道德的な国家のあり

方を問うことにあった。樗牛が説く日本主義は、文化的な伝統主義であり自民族中心主義であり、政治的な国家主義とは異なる。ただし、強い調子で、外来の宗教（仏教とキリスト教）、外来の文化（近代西欧思想）を批判し、日本古来の伝統に基づく文化の復興を訴えるところに、現代の視点から見れば、偏狭とも、国粹主義的とも思える一方的な姿勢が感じられる。例えば、時代の流れであったとはいえ、樗牛は次のような言葉を吐いている。

希くは最も健全なる国民的道德の確立を望むもの、建國の精神を発揮して大和民族の偉大なる抱負を実現せむと欲するもの、及び人道の最も忠誠なる伴侶とならむと欲するものは、吾等と共に来たれ、来て而して吾等と共に日本主義を賛唱せよ。（『日本主義』4, 267）

樗牛がいくら、国家至上主義を唱えるのは、決して理論としての個人主義、若しくは世界主義を否定するからではない、と訴えても、あるいは、国家とは個人の幸福を実現する唯一かつ必然的な方式なのだ、と述べても、そこでの「個」は、当時の帝国主義政策からみて、実質的には国家と社会のなかに吸収され、自己犠牲的に国家と社会に服従せざるを得ないのだった。ところが、樗牛の口からは、「個」が国家の権力の下に絶対的服従を強要される危険に晒されることについては、些かの警告や反対の言葉も述べられていない。このことは、評論家として高山樗牛が責められる所以である。「日本主義とは何ぞや。国民的特性に本ける自主独立の精神に依りて建国当初の抱負を発揮せむことを目的とする所の道德的原理、即是なり」（4, 257）と、樗牛が熱く語りかけようとも、その道德的原理が「神孫降臨の事跡」（4, 262）に照らした「君民一家忠孝無二の道德」（4, 262）であることを知るや、21 世紀に生きる私たちとしては思想的なギャップを感じざるを得ない。たとえ、「日本主義は、世界平和の維持を務め、進みて人類的情誼の発達を期す」（4, 266）との言葉に惹かれようとも、次に述べられる「而して要は我邦建国の精神を発揮し、我國民の大抱負を実現せむとするにあり」（4, 267）という発言に対して、違和感や懷疑の念が惹起される。樗牛の言葉には他者の心を鼓舞する勢いがあるが、暫時、冷静に接すると、その勢いに対してある種の警戒の念が起きてくる。

3. 「個人（超人）主義」期における自己の現化（1901-1902、明治 34-35）

ところが、国家主義的な思想を説いたかと思うと、まもなく樗牛は個人主義、超人主義を主張するようになる。これが第Ⅲ期である。

所謂超人は学者に非ず、識者にも非ず、又歴史的に発達し来れる如何なる人にも非ず、實に是れ一個の芸術家、創作家なりと断じぬ。彼の説は是れに到りて現時の民主平等主義を根本的に否定し、極端にして、而かも最も純粹なる個人主義の本色を発揮し来たるを見る。さはれ、歴史無く、道德無く、真理無く、社会なく、國家無く、唯個人各自の『我』あるを認むるもの、19 世紀末の思想に対して何等の対比ぞや。（『文明批評家としての文学者』2, 825）

国家主義を唱導していた樗牛が、明治 34 年にニーチェ論（『文明批評家としての文学者』）を発表して、個人主義と超人主義の讃美へと転向したことは、あまりに唐突な思想の転換であり、同時代の批評家はもとより、後世の批評家からも、その粗雑で浅薄な姿勢を非難されている。樗牛自らが自己の思想的変遷を指して、「予は矛盾の人也、煩悶の人也、予が今日までの短かき生涯は、實に是の矛盾煩悶の中に過ごされたり、予は是の苦痛を解脱せむが為

に予の為し得べかりし殆ど総ての方法を盡したり、然れども其効果として見るべき者一もあらざりき」(2, 860, 861)と自己弁護しようとも、あるいは「飽くまで自己に忠実ならざるべからず」(2, 859)ことを批評家の姿勢だと断じて、いくら自己の思うところに素直に従ったとはいえ、読者であった同時代人から「樗牛は事後の説明がその事を自分のものとし、更に新たなる発軀を促すという意義に就いては追究することはなかった」⁴⁷と意味深長な批判を受け、また後世の批評家からも「樗牛の思想的変転は激しく、＜豹変博士＞の異名をとったことは有名である」⁴⁸と非難されている。

ものを書く者は、作家であれ、批評家であれ、自己の思うところをただただ吐露すればよいというものではない。書いたものを発表するからには、対象者、読者がいること、読者に及ぼす影響というものを考えなければならない。読者の心を翻弄してはならない。たとえ、反動的な国家が思想家の言説を歪曲して国家政策の実行に援用しようとするであろうとも、思想家は歪曲されるような隙がある言説を表明してはいけないのである。それがものを書く者の責任であると考ええる。

樗牛は、私たちが生活していくうえで拠りどころにする知識や道徳を、相対的なものに過ぎないとして、人間の本来の心の欲求を歪め、虚偽の生活に至らせるものだと非難した。そして樗牛は、「人性自然の本能に本づく」(4, 856)あり方を絶対的なものとして求めたのだった。しかし、ここで残念でならないことは、晩年の樗牛が現実の生活から離れた隠遁の生活を求めたことである。彼はこの隠遁の生活を美的生活(4, 857)と見做したのだった。樗牛は次のように述べている。

山に入りて山を見ず。此の世の真相を知らむと欲せば、吾人は須らく現代を超越せざるべからず。斯くて一切の学智と道徳を離れ、生れながらの小児の心を以て一切を觀察せざるべからず。嗚呼小児の心乎、小児の心乎。玲瓏玉の如く、透徹水の如く、名聞を求めず、利養を願わず、形式、方便、習慣に充ち満てる一切の現世の桎梏を離れ、あらゆる人為の道徳学智の繫縛に累はされず、ただただ本然の至性を披いて天真の流露に任かすもの、ああ独り夫れ小児の心小児の心乎。(『無題録』。4, 1083, 1084)

ここで理念として語られている「生れながらの小児の心」と「ただただ本然の至性を披いて天真の流露に任かす」べき＜本然の自己＞のあり様だが、それが相対的たる「一切の現世の桎梏」「あらゆる人為の道徳学智」を超越した者の生き方、生の理念なのである。まさしく「歴史無く、道徳無く、真理なく、社会無く、国家無き」といった自己の存在だが、それは既に極度に観念化された自己なのである。しかも、このような自己は決して現化し得ない。なぜなら、人間は精神的にも実践的にも社会的存在だから。ここでいう社会的存在とは、人間は共同生活者を必要とする存在だという意味である。そしてその共同の仲間とは、人間であったり、動物であったり、あるいは山川草木であったりする。それにもかかわらず、樗牛は自己のみの生活をひたすら過激に希求したのであった。

そして、この個人主義思想と超人主義思想はまもなく樗牛を日蓮論の研究に駆り立てる。既に言及したように、樗牛は若い頃から病気がちだったが、この頃、結核の末期的症状に陥っており、そのことが個人主義論から日蓮論への先鋭化に深く関わっていると思われる。樗牛は田中智学(1861-1939)の著書に接したことが契機となって、日蓮に関心を寄せるようになる⁴⁹。日蓮論では、歴史的資料に非常に正確に基づいて日蓮の信仰活動の流れが辿られている。「上行菩薩としての日蓮」の出現の時と所については、法華經の教理及び予言によって、「出現すべき時の末法の初め五百年、仏滅後二千年より、二千五百年迄の間なること、並に其出現の処の東方の小国日本なること」(4, 894, 895。 4, 903, 904)が告げられていたの

だった。日蓮は、布教活動を巡って鎌倉幕府と対立し、そして二度流刑に処せられても、信仰を捨てようとしない強靱な意志の持ち主として、描かれている。

日蓮は果たして上行菩薩の化身なりや。[……] 唯この確信が日蓮の精神に於いて無上絶対の事実なることを知れば則ち足る。見よ見よ、是の確信を得てより彼の性格の偉大は殆ど人界の規矩を超越しぬ。(『日蓮上人とは如何なる人ぞ』。4, 911)

上記の一文「彼の性格の偉大は殆ど人界の規矩を超越しぬ」をもってしても、日蓮が超人的存在、あるいは超国家的存在として捉えられていることが窺える。まさに、日蓮が到達した妙法の境地は、天地万物を超えた世界に住まうものの心として描かれている、「妙法蓮華經の現証たる是の確信の前には、日月も其の光を失ひ、天地も其の大を失ひ、一切人天の衆生は帝王も乞食も悉く皆一小兒となりぬ」(4, 912)と。樗牛は日蓮をまさに、人は勿論のこと、森羅万象を超えた宇宙的存在として捉えている⁵⁰。

Ⅲ むすび

笹川臨風が「とはの青春、朽ちせぬ憶ひ出、胸に燃えし血潮の炎は映えて、人間樗牛の姿を永遠に貽すぞ殊勝なる」と懐古し、土井晩翠が「いくたびかこ々に真昼の夢見たる 高山樗牛冥想の松」と詠んだのも、後年、日本の思想界をリードするものの、変節とまで非難されるほど、思想的変遷が著しかった樗牛を懐かしんだというより、待ち受ける人生の苦難を想いつつ、理想の実現に向けての精進に生の意義を見出し、かつ友情に真の人生の満足を託した青年樗牛の姿を追慕したからと思われる。また、その際に、友人たちは恋愛に心を熱くした若かれし樗牛についても語りあったことだろう。

第Ⅰ期「感傷(浪漫)主義」期では、「嗚呼人生終に奈何。予、往を顧み来を慮り、半夜惘然として吾れ我れを喪う」(4, 5)といった青年の感傷のうちに、それでも「生活最後の目的は自己の現化にあり。而して其最大なる幸福は自己の活動に存する」(4, 119)という信念のもとに、理想の成就に向けての活動に生の充実を感じ取りながら、自己の存在意義が模索されたのだった。そして個人の理想的道徳的な存在は社会や国家との調和的關係のうちに成り立つ、と解されたのである。第Ⅱ期「日本主義」期では、以前に窺えたような国家と個人の協調關係に基づく実践的な生のあり様を問う姿勢は偏向をきたし、国家主義を中心とした、ただし道徳的な国家主義の措定を目指す姿勢が窺われる。そしてこの道徳的な国家中心主義のもとに、「本然」の「自己を現化」して道徳の理想に達するという精神のあり様も問われる。また第Ⅲ期「個人主義」期では、自己を心底から満足させるものとして「美的生活」が挙げられる。この「美的生活」では「生れながらの小兒の心」が希求されるが、その生のあり様とは、知識や道徳を否定し、国家からも社会からも離れ、ただひたすらに自己の存在の確信と存在の意義の追求に邁進するといった現実離脱的なものであった。そして、この現実離脱の心は宇宙的存在としての日蓮の心に魅せられていったのだった。

結局、樗牛は、現実からの離脱の心を抱いたまま、早世しなければならなかった⁵¹。現実からの離脱に走った樗牛に、再度、現実の世界に戻ってきて生の指針を説いて欲しかったと願うのは、筆者だけだろうか。

「粗笨」「矛盾」が甚だしいと非難される樗牛の思想の深層には、我とは如何なる存在、我の本性を現しきると如何なる自分が現われ出るか、という主我主義の追求があった。そして、その「本然」の自己が現われ出るところは、必ずしも私たちの理性的な思考の守備範囲とは限らず、人間の本能がむき出しになる領域の場合もある。樗牛の鋭い眼差しは、そうした、いわば人間の否定的な、できれば触れたくない、心の深層にも分け入り、その結果、自

らを苦悩の淵に沈めていったのだった。樗牛は、私たちに代わって、私たちの「本然の自己」に潜む醜く恐ろしい闇の領域にも自己没入を果たしてくれたのかもしれない。それ故に、「樗牛熱」⁵²との呼称を与えられるほどに、樗牛の思想活動は人々の心を虜にしていたのだった。

注

高山樗牛の著作は、次の全集を使用。斎藤信策編「樗牛全集」全5巻、博文館、明治43年。なお、同全集からの引用箇所については文中に記す。二つのアラビア数字は、順に、巻数、頁数を表す。その他参照。「日本現代文学全集8 高山樗牛」、講談社、昭和42年。「明治文学全集40 高山樗牛」、筑摩書房、昭和52年。「樗牛全集」全7巻、日本図書センター、平成6年（復刻版）。

次の略語を用いる。

安倍書：安倍能成『自己の問題として見たる自然主義的思想』、現代日本文学大系40、筑摩書房、昭和48年。

河合年譜：河合靖峯編「高山樗牛年譜」、明治文学全集40、筑摩書房、昭和52年。

瀬沼論：瀬沼茂樹『高山樗牛入門』、日本現代文学全集、講談社、昭和42年、第8巻。

成田書：成田正毅『高山樗牛冥想の松』、冥想の松保存会、昭和17年。

藤原書：藤原相之助『小萩ものがたり』、友文堂書房、昭和8年。

1 「冥想（瞑想）」の表記について。本論では、土井晩翠の用語使用「冥想」に基づく。勿論、「瞑想」と表記されている文献からの引用に際しては、そのまま「瞑想」と表記する。晩翠が「冥想」と表記している理由については研究中だが、樗牛が精通していた『莊子』との関わりもあるのではないかと考える。参照、注36)。

2 樗牛の思想傾向の分類については、様々な解釈があるが、「Ⅱ 樗牛の世界観の変遷」で筆者の見解を提示。

3 安倍書、23頁。

4 瀬沼論、423頁。瀬沼茂樹は次のように解説。「こうして樗牛の思想的遍歴は浪漫主義、日本主義から個人主義にたどりついたのであるが、その根源には鞏固な主我主義があり、初めの自己活動から、時代精神に則って、そのときどきにつけた衣装であるといえよう。」瀬沼論、423-424頁。

5 参照。河合年譜、904頁。

6 土井晩翠『雨の降る日は天気が悪い』、大雄閣、昭和9年、84頁。

7 参照。安部吉雄『老子 莊子 上』、明治書院、昭和44年、149-150頁。

8 参照。成田書、17-18頁。括弧内筆者。

9 参照。『平家雑感』(1901)、『平清盛論』(1901)等。

10 参照。秋山正香『高山樗牛—その生涯と思想』、積文館、昭和32年、63-64頁、93-99頁。河合年譜、425頁以下。

11 参照。成田書、19、102-103頁。

12 「教授連は都落之連中故、意気沮喪之もの多きやに相見え申候」、「学校中は凡て俗気に満ち家計のはなしなど喧しきには頓と閉口」、「建部、姉崎諸君之いよいよ盛んなる様子を耳にし[……]何れ其中其中と辛抱能在候」といった言葉が窺える。参照。明治29年10月31日付藤井健治郎宛樗牛書簡、明治29年12月2日付桑木巖翼宛樗牛書簡(5, 343、345)。なお、批評活動再開の弁を『我邦現今の文芸界に於ける批評家の本務』の冒頭で述べている。「去ぬる年の9月、吾れ故ありて帝城を離れしこのかた[……]茲に再び評論の筆を執りて読者と相見るの機を得たるは、吾が深く喜びとする所なり。」(2, 403)。

13 「冥想の松」保存と「樗牛顕彰の碑」建立の実現にあたっては、萱場製作所社長の萱場四郎（資郎）の篤志大なるものがあつた。萱場四郎にあてた渋谷徳三郎仙台市長の謝辞を参照されたい。「曩ニ株式会社萱場製作所工場ヲ此地ニトスルニ際シ隅々敷地内因縁最深キ此老松ノ存スルヲ知ルヤ社長萱場四郎氏

ハ固ヨリ熱烈ナル愛郷ノ士ニシテ先人崇敬ノ至情ニ富ミ之ヲ構内ニ閉鎖シテ学生衆庶ヨリ先生思慕ノ機会ト行楽トヲ奪フニ忍ビズ義奮ハ遂ニ自ラ巨費ヲ投ジテ此ニ歌碑ヲ建テ以テ先生永遠ノ記念塔タラシメンコトヲ企画シ今日之ガ除幕式ヲ挙行セラルルニ至レシハ洵ニ機宜ノ施設ト稱スベク市民ト共ニ感激措ク能ハザル所ニシテ汎ク我国文化ノ發達ニ寄与スル所大ナルモノアルヲ信ジ邦家ノ為洵ニ慶祝ニ堪ヘザルナリ。」成田書、81-82 頁。参照。成田正毅『思い出の土井晩翠先生』、晩翠先生を讃える会、昭和 30 年、59-63 頁。

14 成田正毅の樗牛評伝では、除幕式の後、仙台市公会堂で「樗牛を偲ぶ文芸大講演会」が催され、講演者は笹川臨風、土井晩翠、内ヶ崎作三郎、聴衆 1300 名とある。参照。成田書、88 頁。

15 参照。成田書、74 頁。渋谷徳三郎仙台市長、熊谷岱蔵東北帝国大学総長代理の廣濱嘉雄教授、阿刀田令造第二高等学校長代理の萩庭三寿教授（後、第 11 代第二高等学校長）、内ヶ崎作三郎代議士（元文部政務次官）、一力次郎河北新報社長、柏木純一七十七銀行頭取など、さらに時節柄、軍関係者の名前も見える。正確を期すため、一部人名を調査に基づき補足。

16 成田書、1 頁。

17 成田書、2 頁。

18 参照。土井晩翠顕彰会『土井晩翠—その生涯と文学』、仙台文学館、平成 16 年、10、18-19 頁。

19 同 24-25 頁。

20 参照。大内源太右衛門『仙台鹿の子』、明治 32 年、33-34、57-58 頁。なお、同書は、元禄 8 年(1695)頃といわれる仙台の町並み、神社仏閣の由緒について簡明に記してある。藤原書、40-45 頁。仙台市教育会『仙台郷土誌』、昭和 8 年、139 頁。宮城県神社庁『宮城県神社名鑑』、昭和 51 年、6-7 頁。この件については、仙台市青葉区の東照宮でも確認。榴岡天満宮（天神社）の変遷史（伊達家による関与以後）：仙台小俵玉手崎（青葉区東照宮）に遷座（13 世紀半ば、諸説あり）。慶長 16 年（1611）伊達政宗が社殿を造営、慶安 3 年(1650)に東照宮勧請のため社地の東側に移され、寛文 7 年(1667)に 3 代綱宗が躑躅ヶ岡（宮城野区榴ヶ岡）に移転、現在に至る。御祭神は菅原道真（天満大自在天神）。榴岡天満宮系の天神社が仙台小俵玉手崎建立以前に仙台の他の地に置かれていたとする説がある。参照。藤原書、41-42 頁。升川三雄「菅原道真公と堤町天神社の由来」、堤町天神社総代会、平成元年。木村孝文『青葉の散歩手帳』、宝文堂、平成 14 年、14 頁。

21 参照。藤原書、41-42 頁。成田書、3-4 頁。木村孝文『青葉の散歩手帳』、宝文堂、平成 14 年、14 頁。

22 藤原書、41-42 頁。

23 この社は仙台市青葉区小松島 3 丁目にあり、現在は地元町内会により尊崇維持され、「長命荘鎮座天満宮」との標識が立てられている。明治 41 年建立の石碑があり、そこには「臺之原菅廟」と記されている。この碑記に書かれている「臺之原菅廟」の由緒は、大内源太右衛門『仙台鹿の子』（33-34、57-58 頁）と仙台市教育会『仙台郷土誌』（139 頁）に記載されている榴岡天満宮の由緒と合致する点が多い。しかし、『仙台鹿の子』にも『仙台郷土誌』にも、小俵玉手崎遷座以前に、榴岡天満宮系の天神社が仙台の地に建立されたとの記載は見受けられない。当該の碑文だけでは、榴岡天満宮との関わりを証する決め手に欠けるといわざるを得ない。なお、仙台市青葉区堤町に堤町天神社という古い社が地元町内会によって崇拝維持されている。郷土史家の升川三雄は、「堤町天神社略縁起」（文化 3 年）に基づき、台原天神社と堤町天神社の関わりを示唆する調査結果を記している。参照。升川三雄「菅原道真公と堤町天神社の由来」、堤町天神社総代会、平成元年。仙台市教育会編『仙台郷土誌』、昭和 8 年、142 頁。

24 仙台市教育委員会「仙台市文化財調査報告書第 51 集 仙台市文化財分布地図」、1983 年、19 頁。

25 阿刀田令造は次のように記す。「この青杉子は松の南に鎮座せらるる舊天神を見逃さない樗牛はこの天神に詣でそれより松下に佇立するのが常であったといふ。」（委員 阿刀田令造調査）「仙台市北部に於ける切支丹其他の遺跡」、所収：宮城県史跡名勝天然記念物調査会編『宮城県史跡名勝天然記念物調査報告』第 3 号、昭和 2 年、（宮城県史跡名勝天然記念物調査会編『宮城県史跡名勝天然記念物 1』、国書刊行会、昭和 57 年（復刻版）、361 頁。）。この記述から、（樗牛冥想の）松の近くに天神の社があったことが窺われる。

26 「冥想（瞑想）の松」の「冥（瞑）」の表記について。仙台郷土誌編纂委員の小倉博、旧制第二高等学校教授（後、校長）の阿刀田令造、郷土史家の藤原相之助は「瞑」を用いている（三者の表記については、大正 14 年、昭和 2 年、昭和 8 年における各々の著書に基づく）。参照、注(22) (27) (28)。なお、

土井晩翠の用語使用については、注1)を参照されたい。

27 阿刀田令造「仙台市北部に於ける切支丹其他の遺跡」、所収：宮城県史跡名勝天然記念物調査会編『宮城県史跡名勝天然記念物調査報告』第3号、昭和2年、(宮城県史跡名勝天然記念物調査会編『宮城県史跡名勝天然記念物1』、国書刊行会、昭和57年(復刻版)、361頁。

28 小倉博『仙台』、仙台市教育会、大正14年、102頁。

29 第二高等学校尚志會篇『尚志會全史』、昭和12年、60、516頁。明治38年1月29・30日開催の「樗牛会講演」の講師に、三好愛吉、藤井健次郎、姉崎正治(嘲風)、土井林吉(晩翠)、笹川種郎(臨風)の名前がみえる。

30 国分盛重は国分家を継ぎ、初め伊達政宗に仕え重きをなすが、後に、伊達家から出奔し、佐竹家に仕える。参照。宮城県史刊行会『宮城県史2』、昭和41年(復刻版)、第1巻、393-394頁。これについて、筆者は学術的資料に接することができなかったので、「言い伝え」として記す。参照。成田書、4頁。仙台市建設局百年の杜推進部緑化推進課『杜の都仙台わがまち緑の名所100選ガイドブック』、2002年、47頁。木村孝文『青葉の散歩手帳』、宝文堂、平成14年、14頁。なお、国分盛重によって、天神社の大規模な再建が行なわれたとの言い伝えがある。参照。升川三雄「菅原道真公と堤町天神社の由来」、堤町天神社総代会、平成元年。

31 通町(青葉神社下)を起点に、北仙台—東照宮—(小松島・台原・東北薬科大学・旭丘)—八乙女を経由して、中新田まで、仙台軌道(仙台鉄道、現宮城交通の前身)が走っていた(□：駅)。大正11年から昭和35年まで運行。ただし、台風被害のため、昭和22・23年に大部分の路線の運行が中止。路線跡は道路として使用されているところも多い。北仙台カトリック教会の北側、仙台浅草、JR東照宮駅、小松島小学校西側、東北薬科大学グラウンド西側等に走る道路は路線跡。また小松島3丁目の仙台聖フランシス教会付近では、住宅の並び方から当時の路線を推測できる。参照。吉岡一男『宮城の鉄道物語』、宝文堂、昭和62年、64-66頁。東北大学地域計画学研究室「仙台鉄道調査報告」、1991年。

32 博文館から刊行された月刊雑誌(明治28-昭和3)。政治、社会、文芸について論評。高山樗牛も編集主幹を務めた。

33 笹川臨風『明治還魂紙』、亜細亜社、昭和21年、52頁。

34 土井晩翠顕彰会『土井晩翠』、宝文堂、昭和59、392-393頁。土井晩翠顕彰会『土井晩翠—その生涯と文学』、仙台文学館、平成16年、10頁。

35 『晩翠の詩』『<天地有情>を讀みて』等を掲載。次のような賛辞が窺える。「彼の詩は即ち彼の哲学也、理想也、宗教也。」(3,605)、「是の理想、永遠の人生に対して、進歩と自由と人道との福音を唱ふもの、即ち彼の詩也。」(3,606)。姉崎についても、『運命と悲劇』『姉崎嘲風に興ふる書』等で紹介。次のような言及がある。嘲風は日本の戯曲が「真の悲劇的人物(南洲を指す)」を扱っていないことを批判。その論評を支持して「我が作劇家が老南洲の如き人物を描くを欲せざるは、予輩の氏と共に慨嘆する所なり。」(2,150)。笹川臨風についての論評『笹川臨風<奈良朝史>の首に書す』もある。

36 遠藤哲夫、市川安司『莊子 下』、明治書院、昭和44年、369頁。

37 「日記」明治41.7.6。所収：石川啄木著『日記』、世界評論社、昭和23年、第2巻、220頁。

38 石川啄木『時代閉塞の現状』、明治文学全集52年、筑摩書房、昭和45年、264頁。

39 安倍書、23頁。

40 同上

41 『日蓮上人とは如何なる人ぞ』『日蓮と基督』『日蓮上人と日本國』等を指す。いずれも、明治35年に雑誌「太陽」で発表。

42 安倍書、23頁。

43 樗牛の実弟の斎藤野の人(本名：信策)は、樗牛の逝去後に「樗牛全集 全5巻」(博文館)を編集、樗牛と同じく31歳で、同じ病(結核)のため逝去。

44 斎藤野の人『亡兄高山樗牛』、明治文学全集40、筑摩書房、昭和52年、146-147頁。島村抱月も同様な樗牛観を記す。「彼は燃え上がる炎の如く、常に動いていた、従って消えることも早かるべき運命を有していた。彼は必ずしも一部の人のいふような思想の人では無い、殆ど全身を挙げて文芸の人であつたらしい。」島村抱月「梁川、樗牛、時勢、新自我」、所収：『島村抱月文芸評論集』、岩波書店、昭和29年、

93-94 頁。

45 姉崎嘲風『清見瀾の一夏』、明治文学全集 40、筑摩書房、昭和 52 年、241 頁。

46 参照。河合年譜、425 頁。

47 安倍能成『知識人の反省』、現代日本文学大系 40、筑摩書房、昭和 48 年、50 頁。

48 瀬沼論、423 頁。

49 樗牛は田中智学の『宗門の維新』について次のように言及。「是の書が末法五濁の当世にありて、教祖日蓮の偉大なる精神を継紹せる所に同情を禁ずる能はざるものあれば也。」（『田中智学氏の＜宗門の維新＞』、4, 1000）。

50 次のような日蓮賛辞も窺える。「我は天才の出現を望む。嗚呼、日蓮の如き、奈破翁一世の如き、詩人バイロンの如き、大聖仏陀の如き […] 。（4, 1005）。

51 安倍能成は「本然」の「自己の現化」に終始した樗牛の生き方を次のように総括する。「しかしながら熱烈はあっても堅実は乏しかった。奔放はあっても鍛錬がなかった。むくむくと新興の勢いに乗じて挙がる自己の主観は、あまりに燃え上がって空想に流れた弊がある。 […] 燃え立った火の弱るべき時は来らずを得なかった。」安倍書、21 頁。

52 島村抱月「梁川、樗牛、時勢、新自我」。所収：『島村抱月文芸評論集』、岩波書店、昭和 29 年、92 頁。

「曩には高山樗牛蚤く世を去り、今また綱島梁川が蚤世した。両家ともに不惑に満たざるの齡を以て、等しく其の晩年に一種の心熱、たとへば樗牛熱、梁川熱ともいふ如きものを世に起こした人である。」

参考文献（前記以外）：

高須芳次郎：『高山樗牛』、偕成社、昭和 18 年。

橘川文三：『高山樗牛』、明治文学全集 52、筑摩書房、昭和 52 年、387-393 頁。

渡辺和靖：『明治思想史』、ペリかん社、1978 年。182-230 頁。

竹内整一：「高山樗牛の＜本然の自己＞」、所収：佐藤正英、野崎守英編『日本倫理思想史研究』、ペリかん社、1983 年、357-378 頁。

末本文美士：『明治思想家論 近代日本の思想 再考 I』、トランスビュー、2004 年、138-166 頁。