

# 自然と同化せよ——徳富蘇峰、経済と文学との交叉点——

Tokutomi Soho said : Become One with Nature  
; The Crossroads of Economics and Literature

永井 聖 剛  
NAGAI Kiyotake

キーワード：インスピレーション、宮崎湖処子、国木田独歩

## 一 はじめに

宮崎湖処子『帰省』（一八九〇・六）、徳富蘆花『自然と人生』（二九〇〇・八）、国木田独歩『武蔵野』（二九〇一・三）。いずれも民友社の刊行物であり、明治期のいわゆる「自然文学」の系譜を形成する代表的なテキストでもある。そもそも、湖処子、蘆花、独歩の三者ともが民友社社員としての経歴を持つわけであるが、かように民友社と「自然」との結びつきは強く、深いところで根を張っているように見受けられる。文学における「自然」の主題化は、ふつう浪漫主義的な趣向として認識されているが、同時代の『文学界』周辺ではなく、民友社という環境においてそれが花開いたことにも興味をそそられる。そこで小稿では、この民友社の思想と近代思想としての〈自然〉との親和性を再検討することを試みる。具体的には、上記の三者と直接の親交

があった徳富蘇峰とその思想（文学観）を、また、蘇峰が主宰する『国民之友』所載の言説を主たる考察の対象とし、そこにあらわれた〈自然〉観を抽出することに意を注ぐこととしたい。

なお、徳富蘇峰が明治二〇年代の文壇に果たした役割については、つとに木村洋『文学熱の時代 慷慨から煩悶へ』（第1・2章）が詳しく論じていて、これが蘇峰Ⅱ民友社研究の「現在」の一つの指標になる。ここで木村が提起しているのは、複線的な文学史把握のあり方である。どういうことか。文学士・坪内雄蔵が芸術としての「文学」の価値を訴え、二葉亭四迷が、森鷗外が、さらに尾崎紅葉が、幸田露伴がこれに続いて明治近代の文壇が形成されていった、といったように通常の文学史は記される。ここに蘇峰や民友社は登場しない。いや逆に、芸術としての「文学」への理解を欠く人物として位置づけられてきたという側面もある（人生相渉論争）。ここで木村が強調するのが、「紅露遣鷗とは異なる動向」である。北村透谷や国木田独歩、正宗白鳥らの同時代言説から浮かび上がってくるのは「美文学の庇護者」（透谷）とし

て「文学振興」に大きく寄与した蘇峰のもう一つの人物像である。『静思余録』(二八九三五、民友社)などにまとめられた文学評論や感想録、春夏の特別附録での小説掲載など、蘇峰および『国民之友』が果たした役割は他の何ものよりも際立っていて、その存在なくして同時代の「文学」の興隆はあり得なかつた。

ただし、「庇護者」「文学振興」「文学厚遇」といった語用にあらわれているように、その蘇峰像は「文学」のよき理解者であり、支援者といった場所に位置づけられている。これに対し小稿は、「自然」という観点を導入することで、蘇峰の言説と湖処子・蘆花・独歩らの言説とを同一平面上に並べ、そこに通貫する思想性を抽出することに努めることにする。

## 二 近代思想としての〈自然〉

さきほど、「近代思想としての〈自然〉」と述べたが、まずはこのことについて簡単に説明しておく。

近代語としての〈自然〉には、少なくとも二つのコンテクストが流れ込んでいる。一つは、もともと日本語で「自然」と言い慣わしてきたもので、これは「自<sup>おの</sup>から然<sup>しか</sup>らしむ」という存在のあり方を示す。これに対し、明治に入ってから nature の訳語としての「自然」が用いられるようになる。前者が人間を含むあらゆる存在や現象を「自ずから然らしむ」ものとして包摂する(主客一如)のに対し、後者の「自然」は人間によって対象化される(主体/客体)ものとしてある。また、人

間主体に対象化されることよって「自然」は、自然観察・描写の対象になるし、科学的分析の対象ともなる(機械論的自然観)。

このように、在来語「自然」の要素と外来語「自然」の要素とを掛け合わせて近代語〈自然〉を捉えることが従来一般的であつたし、実際、私もそのように論じてきたが、さらにここに、第三の要素を考えあわせる必要があると、近頃の私は考えている。それはいわば「自然」的な概念の外来Ⅱ近代語としての受容である。少々ややこしいが、要するに、東洋的だと思われていた「自然」の考え方が西洋近代の思想として受容されたというふうに理解すればよい。

このことを説明するにあたって、『国民之友』創刊号(一八七七・二)の「論説」欄に掲載された言説が具体例として好適なので、まずはこれをを用いて論点を整理する。

世二一種ノ人アリ。其己レニ適利ナルヤ、則チ辞ヲ為テ曰、凡ソ人ニ天賦ノ権ナシ、所謂ル権理ナル者ハ、只政治上主治者ノ許与ニ出ルモノ也ト。此等ノ人ニ向テ論スルハ吾人殆ト其徒弁タルヲ知ルナリ。蓋シ人間個々ノ間ニハ、政府ノ存否ニ関セス、嚴乎動ス可カラサルノ権理自然ニ存スルコト、及宇宙ニハ人法ノ外更ニ高遠ナル天法ノ存スルアリ。此法タル即造物主ノ律法ニシテ、万物ニ依テ現レ、人法以前ニ存シ、人法ヲ管シ、而万種人法ノ依テ以テ存立スルノ基礎タルコトハ、既ニ万人ノ自覚ニ存シ、明々又論弁ヲ要セサルノ事実ナリトス。(中略)夫レ社会成立ノ真正ノ基本ナルモノハ、実ニ只此自然ノ権理ト大法アル而已。

(ヘンリー、ジョージ著「人ノ権理」、池本吉治訳、一部句点を補った)

ヘンリー・ジョージ (Henry George 1839-1897) は米国の作家、政治家、政治経済学者で、右の引用は、彼の『Social Problems』(一八八四)の第一〇章「The Rights of Man」を「人ノ権理」と題して訳した文章の一部(冒頭部分)である。<sup>(4)</sup>なお、訳者の池本吉治(本名・丁吉治)は大江義塾出身の民友社社員である(この洋書の選定に蘇峰が関与していることは疑いのないところであろう)。

この引用文で述べられているのは、国権思想に対する民権思想の絶対的な正しさについてである。その説くところによれば、人と人との間には、政府の有無にかかわらず、断固として動かすことのできない「自然ノ権理」がある。また、宇宙には「人法」を超えた高遠な「天法」すなわち「造物主ノ律法」があり、これが万物を万物たらしめている。よって「人法」は「天法」の「現レ」に過ぎない——要するにこれは「天賦人權」の平易な解説に他ならない。そして、忘れられがちであるが、そもそも「天賦人權」とは「自然権 natural rights」の訳語であることを思いだしておこう。『国民之友』における「自然」とは、まずもって、万物を存在せしめる「天法」のことであり、この「天法」が個人において現出したときに見いだせる「自然ノ権理」のことであつたと、先回りして言っておこう。「人」をして「自ずから然らしむ」作用を及ぼすのは、何も東洋的な「自然」ばかりではないのである。

天賦人權(自然権)とは、言うまでもなく自由民権運動を根底から支えた概念である。徳富蘇峰と自由民権運動とについては、いまさら説くまでもないことかもしれないが、経歴を一通りたどっておく。

一八八〇(明一三)年五月、同志社英学校を退校した蘇峰は、真つ先

に東京に向かった。新聞記者になるためであつたが、それが叶わぬことを知った彼は、約五ヶ月後には熊本に帰郷することになる。民権運動の中心組織だつた愛国社が国会期成同盟へと改称し、国会開設請願書を提出した年のことである(国会期成同盟は翌年自由党に合流)。帰郷後すぐに自由党系の相愛社に接近した蘇峰は、翌年五月以降、相愛社の遊説に参加している。六月には『東肥新報』の社屋に住み込んで、社説や論説を書いた。ただし、次第に蘇峰は、自由党や相愛社的な自由民権運動のあり方に違和感を抱くようになったらしい。

一八八二(明一五)年三月、蘇峰は自宅に民権私塾である大江義塾を創設した。この時期の蘇峰の思想を支えていたのは、何と言つてもトーマス・マコーリー(1800-1859)の『イングランド史』(一八四八)である。「熊本大江義塾に於て、マコーリーの『英国史』を一読したが、予の頭の半分は、此書で出来たと云ふほどに、予は感銘を以て読んだ。其書にはアンダーラインが殆んど真黒く引いてあつた<sup>(5)</sup>。その何が、蘇峰を奮い立たせたのか。

マコーリーは一九世紀英国の歴史家である。従来正統的な歴史解釈としてみなされてきたトリー史観に批判を加え、その歴史観を一変させたことで名声を博した。すなわち、イギリス史の発展過程を、人民が国王専制に対して自由を求めた闘争として定式化した(ホイッグ史観)のがその最たる功績である。花立三郎は、蘇峰に与えたマコーリーの影響について、こうまとめている。「猪一郎が、大江義塾時代に英国清教徒革命から名誉革命に思いをひそめたとき、その視点はマコーリーのホイッグ史観であつた。その勉学の過程で、彼の思想に形成されて

いったのは、専制に対し、専制政府に抗して、自由を唱え民権を主張し、民意を代表する議会政治の確立こそこれからの日本に実現すべき目標であり、これこそ明治の青年に確持せしむべき信念である、ということであったといえよう。大江義塾時代の彼にはこの一本の支柱が強く太く通っていた<sup>(6)</sup>。

のちにも触れるように、西洋の自由主義的な革命と、それによる国家建設の思想的基盤となったのは、「自然法」の考えである。右に示した文脈を参照するにつけても、蘇峰と「近代思想としての〈自然〉」との結びつきは必然であったと理解されよう。広義の、つまり世俗化した「民権」が主張され、やがて過激化（加波山事件、秩父事件）へと傾きつつある時代状況の中で、蘇峰は、「自然ノ権理」にかかる根源的<sup>ラディカル</sup>な思考を醸成し、それを言論として発露させていくことになったのである。

## 二 自然権について—ホッブズ、ヒューム、スミス

従来、徳富蘇峰における自然と文学とを論じる際に参照されてきたのは、もっぱら、ラルフ・ワルド・エマソンやマシュー・アーノルドをはじめとする浪漫主義系統の文学者たちの影響関係であった<sup>(7)</sup>。ここで「自然権 natural rights」に焦点を当てるのは、ともすれば対立・區別して捉えられがちな政治と文学とが決して相互に異質なものではなく、むしろ同じ〈自然〉思想の文脈で捉えられることを示したいからである。そして、おそらくそれは、広義の近代政治哲学の文脈のなかに位置づけられるべきものとしてある。

蘇峰の読書遍歴からは直接浮かび上がってこないかもしれないが、〈自然権〉という観点を据えたときに、キーパーソンとして取り上げるべき人物は、おそらくデイヴィッド・ヒューム(1711-1796)である。では、どうしてそう言えるのか、順を追って少しずつ整理していこう<sup>(8)</sup>。

〈自然権〉が政治哲学の上で問題になるのは、普通、社会契約論の文脈においてである。

トマス・ホッブズ(1588-1679)は、『リヴァイアサン』(一六五一)において、次のように〈自然権〉について定義している。

《自然の権利とは何か》著者者たちがふつうに自然権「*Nature*とよぶ自然の権利 *Right of Nature*とは、各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれ自身の意志するとおりに、かれ自身の力を使用することについて、各人もっている自由であり、したがって、かれ自身の判断力と理性において、かれがそれに対する最適の手段と考えるであろうような、どんなことでもおこなう自由である<sup>(9)</sup>。

ホッブズが「自然状態」について論じたのは、自然状態における〈自然権〉を制限することが、国家の創設と相即不離の関係にあるからである。自然状態において人と人とは平等であるが、平等であるがゆえに人は私利私欲に走り、おのずから「万人の万人に対する闘争」が展開されることとなる。自然権の行使が認められている限りは平和も安全もないのだから、自然権は主権者（人工的人間）に譲渡されなくてはならない。この自然権を譲渡する契約が、社会契約である。ホッブズにおける自然権の概念は、そもそも制限されるべきものとしてある。

人に自由や平等という幻想を与えると、暴力的な主体がエゴイスティックな欲望を丸出しにして秩序を乱し、社会が混乱に陥る。だから国家主権によつて（＝理性性によつて）それは制御されなくてはならぬ——これではまるで国権の側に立つ人間の言い分である。ホッブズの文脈に現れてくる自然権の概念が、蘇峰およびその周辺の言説にうかがうことのできる〈自然〉の考え方は、根本のところから異なっていることは容易に理解できるだろう。そこでヒュームの登場である。

ヒュームは、社会契約論的な思想への徹底的な批判者として知られる哲学者である。主著『人間本性論』（『人性論』とも）。原著タイトルは『A Treatise of Human Nature』（一七三九）であるから、「人間本性＝人性」とは（人間の自然 human nature）を指している。

ヒュームによれば、契約によつて統治が生まれるという把握の仕方は偽である。そうではなく、契約も統治も、それぞれ人間の本性（＝自然）に基づいた、根源的な秩序生成のメカニズムによつて生み出されるのだという。彼が、契約に代わつて持ち出すのは「黙約＝コンベンション」という概念である。

コンベンションとは何か。重田園江<sup>10)</sup>が説くところを概略的に示せば、およそ次のようになる。コンベンションのとは、「共通の利益に全員が気づくこと」である。社会のすべてのメンバーは、この気づき＝感覚を表現し、自分の行為を次第に一定の規則に従わせるようになる。だからコンベンションは、理性的な約束＝契約ではなく、その前段階にある感覚的なもので、かつ、自然発生的なものである。その生成のプロセスは、次のように説明できる。

①だれもが備える「人間本性の能力」によつて、人々が共通する「利益の感覚」を持つ。②その感覚に促されて、みなが同じ規則やルールに従うことに自分が利益を感じていることを表現する。③互いに他の人の表現を見てとつた人々はルールを守り、それによつて実際にルールが通用するようになる。

ボートを二人が漕いでいる。最初はリズムが合わない。けれども、次第にリズムが合い、思つた通りにボートが水面を滑っていく。彼らは、オールを動かしながら、どうすれば二人のリズムが合うのか、合わないのかを「自然に＝<sup>おの</sup>自ずから<sup>しか</sup>然らしむまに」学んでいるのだ。「生のままの共感」は偏っている。しかし、黙契を通じてそれを拡張することができる<sup>11)</sup>。〈自然権〉を制約することが「社会」を成り立たせる「契約」なのではない。人間的な〈自然〉が「利益の感覚」に導かれて、その都度その都度、自他の再編成を促しながら「習慣」や「黙契」を、ひいては「社会」を形成しているのである。このように、〈人間の自然 human nature〉は、ヒューム哲学について語るに際して欠くことのできない中心的な概念である。彼の思想が「自然主義」と称される所以である<sup>12)</sup>。

園田は、ホッブズとヒュームの立場の違いを、こつとも説明している。「宗教戦争の時代に生きたホッブズが、生命の危機という究極の状況を終わらせるために秩序論を構想したのに対して、ヒュームは経済と富の時代を予感した人だった。彼は、ここでは所有と取引の利益が共有された価値となることを疑わなかった<sup>13)</sup>」。ヒュームが生きたのは、市民革命と産業革命と、この二つの革命的出来事に挟まれた、比較的穏や

かな時期だった。園田のこの指摘は、蘇峰における「自然」を考える際に、とても示唆的である。なぜなら、力による統治（武備主義）から生産・通商が主導する社会（生産主義）への移行こそ、蘇峰が思い描く「将来の日本」への「自然」な変移であるからである。

今や其生活社会ノ進歩ヨリシテ政治社会ノ進歩ヲ促シ、経済世界ノ交際ヲ以テ政治世界ノ割拠ヲ打破リ、生産機関ヲ以テ武備機関ヲ転覆スルハ早晚避ク可ラサルノ命運ト云ハサル可ラス。

（徳富蘇峰『将来之日本』第五回「平和社会」）

『国民之友』創刊の前年に刊行された蘇峰の出世作『将来之日本』（二八八六二〇、経済雑誌社）には、日本が自<sup>おの</sup>ずから赴くことになるであろう「富と経済の時代」への道筋が、曇りのない確信をもつて語られている。彼の社会進化論者的な側面が色濃く現れているわけだが、この楽天性が歯切れのよい文体と相俟って同時代の熱狂的な支持を得たのである。流れに身を委ねるべし、と蘇峰は繰り返す。

吾邦ノ将来ハ如何ニナル可キ乎。吾人ハ之ヲ断言ス。生産国トナル可シ、生産機関ノ発達スル必然ノ理ニ従ヒ、自然ノ結果ニヨリテ平民社会トナル可シト。吾人ハ縦令我カ人民カ一挙手、一投足ノ勞ヲ取ラサルモ、現今ノ洪水ハ我邦ヲ駆リテ此所ニ赴カシム可シト信スルナリ。

（第一六回「将来之日本」）

ヒュームが登場する歴史的文脈については次節でも補足するが、ここでは、彼がグラスゴー大学で学んだこと<sup>モラルセンス</sup>の思想的な意義について触れておこう。グラスゴー大学では、道德感覺学派のハチスンが教鞭を執っていた。道德感覺学派は、シャフツペリからハチスンを経て、

ヒュームとアダム・スミスを生んだ経験主義哲学の一派である。彼らは、理性（知性）ではなく、感覚や感情（情念）に道德の根拠を求め、「人間の自然 human nature」から出発する道德体系を築き上げた。彼らは、世界に先駆けて商業と産業の時代を経験しつつあったイギリスにおいて、生産と交通とが人間社会を根本から作り変えようとしていること、そして、こうした構造的遷移が人間と社会のあり方をこれまでにない勢いで後押ししていることを、敏感に捉えていた。<sup>(14)</sup>

そしてここで、先の文脈のなかにアダム・スミス（1723-1790）の名前が出てきていたことにも注目しておきたい。あの「見えざる手」（『富論』一七七六）のスミスである。

蓋シ貿易ノ主義ト戦争ノ主義トハ氷炭相容レサル者ニシテ戦争ノ主義ハ己レヲ利シテ他ヲ損シ彼我ノ利害決シテ兩立セサルニアルモ貿易ノ主義ハ全ク之ニ反シ、己レヲ利シ併セテ他ヲ利シ、彼我ノ利益是非共兩立セサル可ラサルニアルノ一大真理ヲ欧州諸国ニ向ツテ説法シタルモノハ実ニアダム、スミス氏其人ヲ以テ破天荒ト云ハサル可ラス。（中略）実ニ一千七百七十六年ニ始メテ世界ニ出テタル氏カ一篇ノ富国論<sup>(15)</sup>ハ貿易世界ノ福音書ト云ハサル可ラス。

（『将来之日本』第五回「平和世界」）

傍線部には、蘇峰がスミスをいかに吸収したのかがよく示されている。利己が利他につながり、全体の（社会）秩序が形成される。スミスのもう一冊の著作『道德感情論』（一七五九）に注目した堂目卓生は、スミスの考える社会秩序について、こう説いている。「スミスは、社会秩序を、「自然の特別で愛情に満ちた配慮」であると言う。この場合、「自

然」とは、種としての人類の保存と繁栄を促す「自然の摂理」と解釈してよいであろう。スミスにとつて、社会秩序は、このような「自然」によって意図されたものであり、人間は、「自然」の「見えざる手」に導かれて行動するにすぎない<sup>(15)</sup>。

さらに付け加えるならば、蘇峰が傾倒したりチャード・コブデン、ジョン・ブライトラのマンチェスター学派の自由貿易思想は、このスミスの貿易論から強い影響を受けて展開されたものである<sup>(16)</sup>。マンチェスター学派による啓発については、蘇峰自身、大江義塾時代を回想しながらこう述べている。「予の本旨は一言して云へば、マンチェスター・スクールであり、所謂コブデン、ブライト、グラッドストーンなどの論であつた<sup>(17)</sup>。ちなみに、蘇峰に『コブデン伝』（ジョン・モルレー著）を与えたのは、馬場辰猪であつた。そして、このあと民友社からは、ブライト、コブデン、グラッドストンの伝記が、いずれも蘆花徳富健次郎の筆によつて発刊されることになる<sup>(18)</sup>。物書きとしての蘆花の出発点は、自由貿易思想に係る評伝の執筆だつたわけだ。ここにも明らかに〈自然思想〉の水脈の一つを見て取ることができらる。

『国民之友』の創刊号には、『東京経済雑誌』の主筆で「日本のアダム・スミス」とも称された田口卯吉の特別寄稿「国を建つるの価は幾何か」も掲載されている。この論のなかで田口は、「武力に依存した国家相互の対立を「無益の競争」と斥け、「自由貿易を行ひ政治の干渉を商業に絶たば商売の輻輳すること疑ひなきなり」と主張している。蘇峰の『将来之日本』が田口の経済雑誌社から刊行されたことは、よく知られているところであろう。「自由（おの自ずからに由る）」が「自然（おの自ずから然ら

しむ）」の異名であつたことは、これらの文脈からも確認することができる。

以上、本節では〈自然権 right of nature〉あるいは〈人間の自然 human nature〉といった鍵語を足がかりに、『国民之友』創刊期における蘇峰の思想を支える根幹の部分に〈自然〉が存することを確認してきた。重ねて強調しておきたいのは、この文脈に登場する〈自然〉が、西洋の近代思想であるにもかかわらず、東洋的な〈自然〉<sup>(19)</sup>にかなり似通つた用いられ方をしていたことである。このことは、ヒュームやスミスの思想の背景にある、一八世紀から一九世紀にかけての〈自然思想〉の歴史と密接に関わっている。次節では、バジル・ウイリー『十八世紀の自然思想』（三田博雄ほか訳、一九七五・八、みすず書房）を参照しながら、本節よりも長い射程で〈自然思想〉の来歴をたどり、蘇峰の〈自然〉が拠つて立つところを定位させたい。蘇峰が、誰から、どんな影響を受けてきたのかを確かめたいのではない。明治二〇年前後の〈自然〉が、私たちの想像を超える規模で、広大で、錯綜した間テクスト的な主題であつたこと、蘇峰の登場がそうした流れのなかでの一つの結節点であることを確かめたいのである。

### 三 一八世紀の自然思想

一般に、近代の合理的精神は「神」に代表されるような宗教的なもの・超越的なものを「非合理」として斥けた（脱呪術化・世俗化）ところになり立っているように理解されているが、話はもう少し入り組んでい

て複雑である。

ウイリー『十八世紀の自然思想』によれば、いわゆる科学的的精神——物理学・数学・天文学——は、何よりもまず、創造主としての「神の正しさ」を証明することに寄与した。それ以前、中世の幾世紀もの間、自然は闇に包まれ、宗教は超自然的な啓示に基づいていた。それを解明したのが自然科学である。「そこにおいては自然現象についての超自然的かつ神秘的説明がもはや満足を与えなくなり、宇宙はますます、厳密に決定されている物理的因果性の諸法則によって動いている」(四頁)。そしてこのとき、魑魅魍魎たちが蠢く恐怖の対象であった自然は、「神」によつて完全に秩序化されたものへと姿を変える。科学は宗教を否定するどころか、それを再生せしめたのである。このときに起こつた「深甚な、物の見方についての变化」について、ウイリーはこう記している。「ここでわれわれが目にしてゐるものこそは、過去の悲劇的な影からの一八世紀の日常の白日への脱出にほかならないのである。〈人間の墮落〉はもはや脳裡を去らぬ強迫観念ではなくなり、たとえ〈人間〉についてはどのようなことが当てはまるにせよ、〈自然〉は、いまや神の英知、全能および慈愛から生まれ出た、非の打ち所のない完成品として眺められるべきものとされる」(三八頁)。

「神」の世俗化と〈自然〉の神格化とが同時に起こつたのである。この間、「自然」の概念ほど重要な役割を果たした概念はほかにない」(二頁)とウイリーは言っている。〈自然〉への信頼は確固たるものとなつた。「この時代における「自然」の歴史的役割は(中略)人事においては平和、調和、寛容および進歩を、また詩歌と芸術においては明晰、

秩序、統一性および均整を——導き入れることだったのである」(二頁)。ただし、この「啓蒙」の時代において、〈自然〉の摂理と結びついていたのが、あくまで人間の〈理性〉であつたことには十分な注意が必要である。どういふことか。引き続き、『十八世紀の自然思想』に拠りながら整理していこう。

現存の社会秩序の完全性が自明視され、ただひたすらに創造における「神の英知」を真面目に理解することが目指されると、ある種のノイズが目につくようになる。それは、いわゆる「下等」と見なされた人や動物たちのことである。それら「啓蒙」され得ない人や存在はとも「非の打ち所のない完成品」には見えないからである。どうして「神」はこうした「不幸」な存在を生んだのか。ある保守主義者たちは、そうした「不幸」な存在も含めた「現秩序」もまた、現に、「神が企図したもうた」通りのものなのだ都合よく解釈した(五一―五三頁)。この宇宙には改善の余地などない。すべての「悪」は、その存在を「それ自体の自然の必然性」に負つてゐるというのだ。無知も、蒙昧も、墮落も、悪行も、およそ非理性的と思われるものはことごとく「現秩序」を成り立たしめる構成要素としてありのままに周縁化される。——これは果たして「完全性」についての理に適つた把握の仕方なのだろうか。さて、以上の議論は私に、福沢諭吉『学問のすゝめ』における啓蒙の現場を思い起こさせる。その初編(一八七二)において福沢は「人の一身も一国も、天の道理に基づきて不羈自由なるもの」と天賦人權を説いておきながら、そのすぐあとに、「凡そ世の中に無知文盲の民ほど憐れむべくまた悪むべきものはあらず」と付け加えることを忘れて

いかなかった。「かかる愚民を支配するには、<sup>とて</sup>逆も道理をもって論ずべき方便なければ、ただ威をもって畏すのみ。西洋の諺に愚民の上に苛き政府ありとはこの事なり。こは政府の苛きに<sup>から</sup>ならず、愚民の自ら招く災<sup>わざわい</sup>なり」。「天の道理」の無謬性は保持しつつ、特定の人たちを「愚民」と名指す。こうすることで、「啓蒙」され得た者たちの自己肯定感が切り開かれていったのだ。のちに蘇峰が展開した「平民主義」との差異は明白である。<sup>(20)</sup>

話を戻そう。ウイリーは、こうした「宇宙論的保守主義」について述べた章のあとに、「自然道德」の章を設けている。たとえば、<sup>モラルセンス</sup>道德感覚学派の創始者であるシャフツベリ(1671-1713)において〈自然〉はこう捉えられている。

〈自然〉は、彼にとっては、相互に連結し、かつ相互に依存している諸部分からなる、広大な組織であり、われわれは、その組織そのものはほとんど目にする<sup>ことは</sup>ないが、それが不変の法則に従って堂々と動いている、美事な<sup>コスモス</sup>宇宙であるという確信を持つに充分なだけは目<sup>にして</sup>いる。われわれが「諸悪」と呼んでいるものが、無知なわれわれにとって悪とみえるのは、われわれには、それら諸悪が〈全体〉に対して有している、それらを正当化する関係を見て取ることができぬためなのだ。(六八頁)

「宇宙論的保守主義」者たちとの違いは、「神」という既存の権威を秩序(Ⅱ因果)の起源に据えない点にある。これはいわば「自然宗教」の立場である。そして、一般的には「諸悪」とカテゴライズされることを、全体の法則のうちで「正当化」する余地をシャフツベリが探つ

ている点もたいへん重要である。彼はこう考える。「一体われわれは、いかなる種類の生活を人間としての人間にとつてもつとも「自然なもの」と考えるのか」と(七六頁)。そして、こう結論づける。人間にとつては「道德的」であることが「自然」なのだ、「道德的」な人間こそが「自然」なのだ、と。では、彼のいう「道德的」とはどういうことか。

シャフツベリのいう「自然」とは、ホッブズの「自然状態」万人の万人による闘争」とは全く異なり、人が社会内的存在である状態、つまり他者との関係性の網の目の中に存することを意味している。ホッブズの「自然」は反社会的なものであり、であるがゆえに「自然」を抑制することを通して社会の秩序が(理性によって)築かれなくてはならなかった。一方、シャフツベリは、人の振る舞いが周囲の組織(Ⅱ全体)との間で調和・均斉が取れている状態を〈自然〉な状態であるという。このとき、当人を動かしているのは「理性」ではなく「<sup>モラル</sup>道德感覚」である。また、誰もが(それがいかなる環境であれ)社会のなかで生きていく以上は、<sup>セリ</sup>相応の「道德感覚」を持ちあわせているのだという。

この文脈で再び、デイヴィッド・ヒュームの登場である。ウイリーは、ヒュームこそが、一八世紀のイギリス自然思想の分水嶺に立つ、重要な思想家——〈理性〉を斥けた〈自然〉の擁護者——(一二二頁)——であると位置づけている。ヒュームは「理性」を斥けて何を重んじたか。〈感情〉である。それを彼は〈観念連合〉という概念をもって説明しようとした。私たちが「世界」と呼び、すべての人々にとつて(どうやら)共通のものであるらしい、あの日々反復されている「諸観念」の体系

(シヤフツベリの所謂「道德」である)は、われわれの実際の生活のすべてを構成している。というのも、その体系の「法則」に従うことによつてのみしか、われわれは一時間たりとも自己存在を続けることができないからである(二二八頁)。ヒュームは「習慣」が結合したものを(自然)と呼び(つまり(自然)は、大方の予想に反して「人為」に類する)、それが私たちを動かしているのだと考えた。人間は、理性的主体でないし、かといつて命令にただ従うだけの純然たる客体でもない。(自然)によつて動かされ、そうすることで同時に(自然)を生成しているのである。

#### 四 〈自然〉が「新日本」を形成する

理性ではなく感情が、すなわち人間の本性(human nature)にもとづく日常的な諸感覚・諸観念が反復的に実践されることで、自ずから然らしむままに秩序がかたどられてゆく。よつて変化は漸進的に生起する。所与の印象がまとまつて観念となり、諸観念が反復されて習慣や默契となり、全体の秩序へと連続していくように。

貴族主義から平民主義へ、武備主義から商業主義へといつた蘇峰のキヤッチフレーズは、ともするとドラスティックな変化(革命)を彼が求めていたかのよう<sup>に</sup>に思わせるが、実際のところは全くそうではない。彼が書いたものを読めば、彼が、部分と全体というパースペクティブを土台にした漸進的遷移を思い描いていたということがよくわかる。『国民之友』創刊号(一八七七・二)に寄せた「嗟呼国民之友生れたり」にはこうある。

蓋し社会を組織する一個人の命運を以て、社会の命運を卜する能はざるは、尚ほ一個人を組織する分子の変化を以て、一個人の生死を定む可らざるが如し。人の筋肉、骨膜なるものは七年を経過すれば、悉く一変するものなり(。故に今日の筋肉、骨膜は既に昔日の筋肉、骨膜にあらざるなり。然れども昔日の我は、尚ほ是れ今日の我にあらざるや。それ一個人を組織する分子は、日に銷尽し去れども、一個人は是れと共に、銷尽し去るにあらざる。社会の要素たる一個人は日に銷尽し去れども、社会は是れと共に銷尽し去るに非ず。

(二部、読みやすいように表記を改めてある。以下同じ)  
蘇峰の発想が極めて(自然)的であることは、一目にして瞭然であろう。それにしても、彼が社会を人間の身体(human nature)に見立て、その身体を組織する「分子」の比喻でもつて捉えていることは示唆的である(註)。右に続けて、彼はこう言っている。「社会は一個人を包容するものなり。社会の眼中より之を見れば、一個人は恰も鬱忽たる森林中の一木一艸の如し。一木を加へたりとて、俄然として其の綠色を加ふ可きにあらざる、一艸を刈りたりとて、俄然として其の綠色を減す可きにあらざる」。——蘇峰は決してニヒリズムに陥っているわけではない。そうではなく、社会の変化も自然の遷移と同様、一見すると表面向きは何も変わっていないかのような隠微な位相での変移の積み重ねでしか成り立たない、という認識を述べているのである。そして、人間の身体が表向きは同一性を保ちながらも七年間かけてすべての分子を入れ替えるように、この社会もまた、構造的な変移に伴つて「平民」

に至るまでの全体が次第に変化してゆく。蘇峰が思い描いていたのは、おそらくこのような漸進的かつ包括的な世代交代であつただろう。またそれを可能にするのが、「利益の感覚」に基づいたコンベンションを通して安定した世界が形成されてゆく「商業社会」のプロセスだつたのである。

したがつてこれは、ヒュームやスミスの用語を借りて言えば、(人間)の自然 (human nature) における「感情」や「道徳」の問題だということになる。たとえば蘇峰は「人情」という言葉を社会変革の鍵語として用いている。<sup>(22)</sup>「人民てふ思想は、直に吾人を導ひて、人情てふ感想に到る。人情の感想とは何ぞや。(中略) 人民をたゞ人民とし、即ち我が同胞として、此れを愛するの謂ひなり。蓋し愛は人類を網羅す。社会の結合は、愛の求心力によりて、繋がるゝものなり。」「人は愛の動物なり。故に愛を以て之を支配す可し」。——「愛」という語の選択はそれ自体興味深いものがあるが、ここでは「理性」ではなく「感情」が社会を構成しているという志向性を確認するに留めておく。

蘇峰は右の原則を社会の「進歩」に当てはめて、さらにこう説く。「進歩とは何ぞや。此の人民の状態を進歩せしむるなり。」「吾人の望む所は、其の目的の甚だ大にして、其の道行の甚だ小なること是れなり。(中略) 整々肅々、道理に訴へ、人情に質し、只だ其の平允なる理想、盛大なる情感の指揮に従はしめざる可らず」。社会の進歩は、「破壊的」でも「擾乱的」でもなく、「人情」「情感」の働きの赴くままに、地道になされるべきだと言うのだ。

ここで彼が成功事例として持ち出すのが、コブデンとブライトが主

導した反穀物条例同盟党の運動である。その運動は「循々然として自由貿易の真理を説教し、弁士は雲の如く四方に遊説し、小冊子は雨の如く八面に散布し」といった素朴なもので、当初は賛同者も少なかったものの、機会ある毎に請願書を国会に呈し、選挙のたび毎に同主義の有志を立候補させることを繰り返し、とうとうそれを実現させた。ある歴史家は、彼らの党務の様子をこう評したという。「恰も銀行商社等の株主相ひ会して、社務を議するか如く、寧靜に、自然に、周到に、懇切なり」。

人を、そして社会を動かすのは人間の本性に由来する「感情」であり「道徳」である。これらを繋縛する圧政的な権力は排除され、「自由」な環境が用意されなくてはならない。こうした蘇峰の信念は、「嗟呼国民之友生れたり」においてもこう披瀝されていた。「人を感じしめ、人を動すは力なり。所謂力なるものは只だ積誠を以て用ふ可きなり。而して積誠なるものは只だ心識の凝結したるものにあらずして何ぞや。果して然らば文学の腐敗は真に宗教道徳の腐敗したる反射と云はざる可らず」——蘇峰において「文学」が、政治や経済へのコミットメントとまったく矛盾しないものであることは明らかだろう。その根底には(人間の自然 human nature)の発露としての「感情」や「道徳」があり、それがある方面では政治や経済における秩序形成へと生成発展し、また別の方面では文学テクストへと生成発展する。<sup>(23)</sup>そして、少なくとも明治二〇年頃の蘇峰の現状認識においては、この国の政治も文学も「腐敗」しているというのである。

## 五 インスピレーション

ここに至つてようやく「インスピレーション」について論じることができる。

『国民之友』第22号（一八八八・五）に掲載された「インスピレーション」こそ、蘇峰の〈自然〉思想を集約的に示すものであり、この一文が蘇峰自身にとつても格別の意味を持つたであろうことは、これがのちの『静思余録』（一八九三・五、民友社）巻頭に収められたことから明らかであろう。『静思余録』は、民友社刊行物の中でも特に売れ行きよかったものであるから、この書を通じて「インスピレーション」なる概念を知つた読者も多かつたはずである。

インスピレーションとは、まず「人の思想感情の高潮の時節」を指す。ただしその「高潮」は、個人の「思想感情」であるのと同時に、当人を超えたものと共鳴・連動する瞬間をも名指している。自己が自己でありながら、自己を超え出る存在になるような経験をインスピレーションと呼んでいるわけだ。蘇峰はそれを、ジョン・モルレーが紹介するところのルソー『懺悔録』（『告白』）の逸話に拠りながら説明している。それはこんな逸話である。少々長いが省略せずに引用する。

余は孤筇単歩して旅行する時の如く、未だ嘗つて我れ自から我れの主宰にして、物の役とならず、独立不羈を全ふしたる事を見ず。実に旅行は我れをして、我が思想を鼓舞發揮せしめたり。余が身動くときは、余が心も亦た従つて動く、愉快なる田舎茅屋の間を通り、美麗なる山水を觀、純清なる空気を吸ひ、疲れたる時には、

旅館に投し、以て一物の我れを煩す無く、以て俗累我れを絆なく、此の時に於ては、我れの心自由を得、我が思想をして、轉た大胆ならしめたり。此の時に於ては、我れは万物を主裁する大皇帝かと思へり。余の心は見るに随ひ、聞くに随ひ、觸るゝに随ひ、接するに随ひ、物より物に変遷し、恰も花に移る胡蝶の如く動いて止まず。思想の去來するは、我より強ゆるに非ずして、彼が好む俛にせり。即ち思想は我が命ずる所に従ひ去來するに非ずして、彼が欲する所に従ひ去來せり。余は唯だ飢へる時に於ては食せんことを思ひ、食し畢れば又た歩せんことを思ひ、余が眼前には始終新たなる天国有るが如く、余は日々之を求め、常に急かるゝ心地ぞせりと。  
（傍線は引用者による）

もういちど確認するが、右の引用は、モルレーの著作（英文）に引用されたルソー『懺悔録』（仏文）の孫引きであり、さらに加えて、蘇峰による和訳および文飾（漢文訓読体への書き換え）が施されたものである。<sup>(27)</sup>原文からどれくらい隔たつているのか、もはや一読者には確認しようがないが、ここで蘇峰は実にさりげなく、ルソーの逸話を莊周（莊子）の逸話に接続させているようにも読める（「胡蝶」の逸話は『齊物論篇』の有名な記事であるが、ルソーの原文には蝶は出てこない）。こうしたレトリックによつて、〈自然〉が西洋近代思想として（逆）輸入される。その説得力たるや、甚大なるものがあつたらうと推測される。

話を戻す。右の引用には、ルソーに仮託した蘇峰における〈自然 human nature〉のあり方が生き生きと表現されている。それによれば、自分の「心」がもつとも「自由」を感じるのには、「孤筇単歩」のとき

（きまろうづ「箒は杖を意味する」）である。その「行旅」中の「自由」を彼は「万物を主裁する大皇帝」であるかの如くに喩えているが（この「大皇帝」は「上帝」、すなわち天上にある万物の主宰者を指す）、同時にそれはひとひらの「胡蝶」の如くでもある。傍線部を見てもらいたい。「余の心」は五官を通じて囑目の事物に感応して相即不離のものとなり（主客合一）、かつ、物から物へと変遷し、動きの流れのままに去来する。蘇峰はこうも言っている。「インスピレーション」は神力なり、我れ自から我れより超越し、人間自から人間より超越し、人間にして天使に類する行をなすが如きは、皆な此の「インスピレーション」に本づく者なり」。

この筆致は、ヒュームの次のような見解を想起させる。「人間とは、（実のところ）想いも及ばない速さで次々に継起する・久遠の流転と動きとの裡にある・様々な知覚の束ないし集合に過ぎない」。「譬えて言えば」心とは一種の劇場である。そこでは、いくつもの知覚が次々に出現する。そしてそれらは通り過ぎ、舞い戻り、迂り去り、更にまた消滅して無限に多様な情勢及び状況を作り出す<sup>(20)</sup>。蘇峰が「一八世紀の自然思想」の圏内にいたことは、もはや疑い得ないだろう。

脚色は作為するものにあらず、自然に生長発達せしむ可きものなり。凡そ一の発端あれば、因果相ひ趁ひ<sup>(21)</sup>、内部の事情と、外部の境遇と相ひ摩擦し、一事万事を起し、一波万波を播がし、水到りて渠成り、豆熟して筭発らくが如く、自然に生じ、自然に開らき、自然に結ぶ。（中略）故に小説の尤も注意す可き所は、始終の両端にあらずして、中間にあり。即ち中間の道行こそ小説の本題なれ。

（徳富蘇峰「近來流行の政治小説を評す」、一八八七・七、『国民之友』6）

さて、「インスピレーション」はどう受容されたのか。国木田独歩の日記『欺かざるの記』<sup>(22)</sup>に見えるエピソードを参照してみたい。一八九三（明二六）年二月二十五日、この前日に徳富蘇峰のもとを訪れた独歩は、その印象を「アクティブ、パッシブ自動的、受動的」と自ら題した日記に書き綴った。

「自動的」と受動的なるとは、極めて微妙なる心理作用に由りて分かる、と雖も、已に分かる、以上は其の差は又た非常なり、蘇峰云ふ、心、自動的となるときは物に没せらるゝ事なしと。（中略）徳を建て、事を成す者、必ず自動的なり。（中略）一言以て之を尽せば自動的の人は、自ら務め自ら進んで天来のインスピレーションを感得するの人なり、一度び感得して失はざるの人也」。まず注目したいのは、独歩が「インスピレーション」を「自動的」な状態と理解していることである。なるほど、蘇峰が説くところの「インスピレーション」はいかにも「自動的」である。ただしそれは、現在のわれわれの語感では「オートマチック自動的」すべきものであろう。意志や理性が制御するのではなく、オートマチックひとりで、おの自ずから然らしむまに自己が作動しているようなさまが展開されていたからである。これは、捉え方によつては「没入」であり、「自失」の状態であるとも言える。しかるに蘇峰「独歩はそうは捉えていない。逆に、「心、自動的」となるときは物に没せらるゝ事なし」と強調しさえしていることに注意しよう。「自動的 automatic」であることが、もつとも自己が活かされている状態（アクティブ active）であつて、「パッシブ受動的」とは対極にあるということ。すでにエマーソンやワーズワスの感化を受けていた独歩は、「インスピレーション」からも強烈な啓示を受けた同インスピレーション時代読者の一人だった。ちなみに蘇峰は「インスピレーション」を養

うためには「醇粋 genuineness」であることが肝要であると言っている。「至誠は神明に通ず、凡そ人真面目になり、純粹になり、一生懸命になる時に於ては、弱き人も強く、愚なる人も智に、無用の人も有用となるなり」。この「至誠」<sup>シンセリテイ</sup>が若き日の独歩の最重要語であることもまた、よく知られている。独歩はこう日記に記している。「人間「シンシリテイ」にして始め「て」まことに生きる也」。さらにこう書き継いでいる。「故に人間真の生活に入り得る者は詩人のみならん」(二八九三・七一四)。そして間もなく独歩は、こう自負することになる。「余は自分の天職が詩人なることを疑はず」(二八九三・八二二)。

## 六 民友社とワーズワス

湖処子、蘆花、独歩。彼らのいずれもがウィリアム・ワーズワス(1770-1850)の影響を色濃く受けたことはよく知られている。「るうしい・ぐれい」(二八九二・七一〇、『国民新聞』)をはじめとする訳詩のみならず、日本で初めてワーズワスの評伝『ワルツワルス』(二八九三・二一〇、民友社)を綴った湖処子、『自然と人生』のプロローグに「ティンタン僧院」の一節を引用した蘆花。独歩については、至るところにその痕跡が残っている。一例を挙げよう。

大なる生命、真の生命の入口なり。己を天地の間に見出す者にして始めて然り。／己を天地の間に見出す者は凡ての者を天地の間に見出す、即ち一個人の一挙手一投足、社会の出来事、自然の変化、凡て此の不可思議なる、争ふ可からざる、大事実なる、生ける、

永久なる、無窮無辺なる、此の、茲の宇宙の裡に見出す也。／(中略)／ウオーズワースは野花を、雲雀を、小児を、宇宙の裡に見出す。<sup>(32)</sup>

ワーズワスは、今も昔も生粋の「自然詩人」として受けとめられているが、ウィリー『十八世紀の自然思想』の捉え方はそれとは一線を画している。ワーズワスを本質論的に「自然詩人」と見なす代わりに、ウィリーは、ワーズワスの「自然」をあくまで歴史的な構築物だと捉える。どういうことだろうか。

先述したように、一八世紀の英国においては、「神」の世俗化と「自然」の神格化とが同時に起こった。自然が科学によつて説明されたことで、その自然を創りたもうた神の正しさが(分かりやすく)証明されたのである。「自然」に従え」という掛け声は何よりも説得力を持つようになったのは、まさにこのときであった。そして、この「自然」の思想(自然権)を後ろ盾にして「人間の諸権利」を求める運動、すなわち市民革命<sup>ブルジョア</sup>が起こった(アメリカ独立革命は一七七五〜八三年、フランス革命は八九〜九九年)。「自然法」は、自由と進歩とを認可することによつて、やがて近代の自由主義的——ブルジョア的「国家」<sup>ステイト</sup>の基盤となつていった(二八頁)。一九七〇年生まれ<sup>おの</sup>のワーズワスの目や耳は、「自然」が自ずから新たな秩序を築き上げていくさまをリアルに感じ取つていたはずである。

ワーズワスの前半生にあつて、フランス革命が持つ意味は絶大であった。彼はフランス市民たちが「自然」を根拠に「自由」を求めて立ち上がったことに熱狂し、渡仏した。革命軍に参加しようとしたのである。

ウィリーは、二〇歳代の政治の季節を抜きにしてワーズワスの〈自然〉を理解することは不可能であると言いつける。「〈自然〉の神格化——近代世界においてはルネサンス時代に始まり、すでにみたような仕方で一八世紀の間に進展した神格化——は、イギリス文学にあつてはワーズワスにおいてその頂点に達している。(中略) このことは、一七九〇年から九八年にかけての、ワーズワスの政治的共感の発展を跡づけることによつてのみ、初めて完全に理解することができることである」(二八五〜二八六頁)。

ただし、結果としてワーズワスがフランスで目の当たりにしたのは革命後の混乱(恐怖政治、内戦、虐殺、処刑)と、人心の腐敗とであつた。革命は〈自然〉が、つまり「神」が起こしたこと(摂理)ではなかつたのか。「フランス革命を「自然」によつて進展されたものではなくて、人間によつて作為されたものと見なすにいたつたその転換」、「この転換は、当時進行していた、一八世紀の意味における「自然」から一九世紀の意味における「自然」への移行の一つの象徴としてとくに重要な意味を持つている」(二八六頁)と、ウィリーは言う。

〈自然〉に失望したワーズワスは、その後どうしたのか。少々皮肉っぽい口調でウィリーは、「〈自然〉の穏やかで雑念を忘れさせる傾向と、／〈自然〉の植物と雑草と花々と、／物言わぬ、一面に生い茂つた草木と、の中にあつて」(33)、ワーズワスが失意落胆を克服し、心的な回復を遂げたのだと言う。人口に膾炙した「自然詩人」ワーズワスの誕生の基礎がこのとき作られたのである。重要なのは、彼が終始一貫して〈自然 human nature〉の人だということである。ただしこのとき、〈自然〉

がその指示内容を微妙に転回させていることには注意が必要である(〈自然〉という語の融通無碍きは日本語のみの特徴ではないようだ)。〈自然〉は革命の熱狂のうちにはではなく、交感可能な湖水地方の山水やそこで暮らす人々とのあいだにもつばら見いだされることになつた。

さて、ウィリー『十八世紀の自然思想』を手がかりにして、ワーズワスにおける〈自然〉の再発見までの軌跡をここまで辿つてきたわけであるが、ここで蘇峰に登場してもらおう。

私にとつて、蘇峰が企画・出版した民友社の「十二文豪」のラインナップのなかにワーズワスの一冊があることは、長いあいだの疑問であつた。しかし、近代思想としての〈自然〉の歴史を知るにしたがつて、その謎が次第に解けてきたように思う。それはつまり、ワーズワスにおける〈自然〉認識の転回を、蘇峰自身が経験したが故のことではなかつたかということである。蘇峰の内的な動機にまで遡ることは不可能だが、少なくとも、ワーズワスと蘇峰とのあいだには共通点が多くある。

前述したように、自由民権運動期の若き蘇峰を鼓舞したのは〈自然権〉の思想であつた。しかし、自由民権運動はやがて暴力的な闘争へと質的变化をなした。こうした潮目の変化に蘇峰がどうにも同調できなかつたのは見るからに明らかである(彼は特に、暴力的政治主体としての壮士を手厳しく批難した)。蘇峰においても〈自然〉は挫折してしたのである。ただし、蘇峰は〈自然〉を手放すことなく、ヒュームリスミスのな、「感情」を重んじる〈自然〉へとその〈自然〉観を転回させ、論陣を張つていった。一八世紀の英国自然思想がそうしたように、である。また、彼の「インスピレーション」論がそうであつたように、自己を囑目の〈自

然)と同一化させて捉える思考は、ワーズワスの(自然)との親和性も極めて高い。蘇峰は一八世紀自然思想の圏内にいたと、小稿がくりかえし強調する所以である。

吾人は上帝を知る能はず、又た見る能はず、又た測る能はず。然れども宇宙の大なるを見れば、以て上帝の大なるを察す可く、日月星辰の遠且つ幽なるを見れば、上帝の遠且つ幽なるを察す可く、延ひて一木一石、一花、一草の微と雖も、苟も黙思潜念すれば、上帝と人間との紹介者たらざるはなく、所謂彼のウオーヅワオルスが警句の如く無名の野花さへも、涙に余る程の深念を与るものなり。天然の人に及ぼす勢力も亦た大ならずや。

(徳富蘇峰「天然と同化せよ」、一八九〇・四・二三、『国民新聞』)

蘇峰は、ワーズワス的な文学(者)がこの国でも生まれ出てくるのを待望していたのかもしれない。評伝『ルツヅワルス』の著者として指名されたのは、『帰省』(一八九〇・六)で名をあげた宮崎湖処子である。この評伝が書かれたことの意義としては、まず、ワーズワスにおける「政治の季節」を、きちんと章立てして紹介していることが挙げられる。種本(Fredric W. H. Myers『Wordsworth』、一八八二)があるから、それを踏襲したに過ぎないとも言えるが、一方で湖処子は、ワーズワスを陶淵明(365〜427)に見立てて解説するという創意を加えた。これは、この評伝の独創的な一面であるが、一面では事態の本質を衝いているとも言える。なぜなら、一時期身を投じた政治の世界に背を向けて、田園詩人・隠逸詩人としての人生を全うしたという共通点を両者が有するからである。いずれにしても同時代読者は、陶淵明をレセプター

としてワーズワスを理解した、ということになるだろう。ちなみに、『帰省』をいち早く評価したのは蘇峰その人であった(『帰省を読む』、一八九〇・七、『国民之友』88)。それというのでも、蘇峰にとつて「故郷」とは「一種のインスピレーション」(「故郷」、一八九〇・六、『国民之友』84)に他ならないからであった。

## 七 おわりに

以上、小稿では、徳富蘇峰および民友社と(自然)との位置関係について、一八世紀から一九世紀にかけての英国自然思想の展開を視野に入れつつ、再整理を試みた。たしかに蘇峰は「文学」のよき理解者であり、パトロンでもあったが、それというのでも、ジャーナリストあるいは民友社社主としての彼の資質の基盤に(人間の自然 human nature)にもとづく「人性」や「感情」への篤い信頼があったからである。小稿では主に、ヒューム、スミス、ワーズワスと連なる英国自然思想の系譜を参照してきたが、これに、従来から指摘されている米自然思想特に、エマソンの超越主義思想)とを関連づけることによつて、蘇峰と民友社の文学運動は、より広大な展望のもとで位置づけ直すことが可能になるだろう。またこのことは、湖処子、蘆花、独歩の文学を論じる際の補助線が新たに書き足されたことをも意味しているはずである。また、蘇峰自身は周知のごとく日清戦争後に国家主義的な言論人へと転向するわけだが、湖処子、蘆花、独歩らによつて初期民友社のエトスが引き継がれたことは、たいへん意義深いことであつたと

言うべきだろう。考えなくてはならないことはまだ沢山あるが、ひとまずここで筆を措くことにする。

注

- 1 二〇一五年二月、名古屋大学出版会。なお、小稿の校正段階で、木村洋『変革する文体 もう一つの明治文学史』(二〇一二年)、名古屋大学出版会が刊行されたことを知ったが、参照できていないことを付記しておく。
- 2 拙稿「自然としての人生―徳富蘇峰『自然と人生』と無常観の近代―」(二〇一六年)、『国文学研究』179。のちに『自然と人生とのあいだ―自然主義文学の生態学』(二〇二二年、春風社)の第一章として収録。
- 3 拙著『自然と人生とのあいだ』(注2参照)の序章および第八章でこの問題を扱った。
- 4 この「人ノ権理」は、『国民之友』において社会問題・労働問題について取り上げた最初の論説として注目されてきたものであるが、小稿ではこの点については触れない。
- 5 並木浅峰・庄司浅水編『蘇峰随筆 愛書五十年』(一九三三年、ブツクドム社、一〇頁)
- 6 『徳富蘇峰と大江義塾』(一九八二年)、ペリかん社、二三頁
- 7 たとえば、中村青史『徳富蘇峰』(平林一・山田博光編著『民友社文学の研究』、一九八五年、三二書房)。
- 8 以下、國分功一郎『近代政治哲学―自然・主権・行政』(二〇一五年、ちくま新書)、重田園江『社会契約論―ホッブズ、ヒューム、ルソー、ロールズ』(二〇一三年、ちくま新書)を参考にした。
- 9 『リヴァイアサン』(一)(水田洋訳、一九五四年)、岩波文庫、二二六頁
- 10 『社会契約論』第二章(注8参照)。
- 11 國分功一郎『近代政治哲学』(注8参照、一八四頁)。
- 12 一ノ瀬正樹「原因と結果と自由と」(ヒューム『人性論』、二〇一〇年、中

公クラシックス、一六頁)

- 13 『社会契約論』(注8参照、一九九二年二〇頁)
- 14 『社会契約論』(注8参照、九五―九六頁)
- 15 『アダム・スミス』『道徳感情論』と『国富論』の世界(二〇〇八年三、中公新書、六六頁)。なお、スミスの思想の基軸にある「自然的自由の体系」については、高哲男『アダム・スミス 競争と共感、そして自由な社会へ』(二〇一七年五、講談社選書メチエ)も参照。
- 16 熊谷次郎『マンチェスター派経済思想史研究』(一九九一年、日本経済評論社、三四―三九頁)
- 17 徳富蘇峰『蘇峰自伝』(一九三五年、中央公論社、一五五頁)
- 18 徳富健次郎纂訳『如温 武雷士』(一九八九年、民友社)、『理查士 格武電』(一九九〇年三、民友社)、『グラッドストーン伝』(一九九三年一、民友社)
- 19 引用は『学問のすゝめ』(改版、一九七八年、岩波文庫)による。
- 20 蘇峰によれば『国民』とは、「茅屋の中に住する人民」に他ならない(『将来之日本』第一六回)。また蘇峰は「嗟呼国民之友生れたり」(『国民之友』創刊号、一八七七―二〇)において、「智識分配の不平等」の弊害を説き、さらにこう言っていた。「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から任ずるものなり」。
- 21 こうした認識は、同時期の他の著作でも示されている。「社会の分子は互に原動をなし、反動をなし、原因となり、結果となり、主因となり、主果となり、客因となり、客果となり、其現象は千差万別、海浜の砂石も啻ならずと雖も互に相接し相共に連帯一致の運動をなす者なれば、其一部の運動を知らんと欲せば勢ひ全体の運動を知らざる可らず。何となれば全体の運動なるものは各部の運動の協同によりて支配せらるゝものなればなり」(『将来之日本』第一回)。
- 22 以下、「新日本の青年及び新日本の政治(第四)心に記して忘る可らざるもの」(『国民之友』9、一八九七年一〇)による。
- 23 シャフツベリとハチスンは、個人相互間の媒介原理として普遍的な「仁愛」

- を説いたが、これに対してヒュームは「共感」を提示してシャフツペリとハチンスンの思想の限界を乗り越えようとした（泉谷周三郎『ヒューム 人と思想80』、一九八八・四、清水書院、一四二頁）。
- 24 「文学者の目的は人を樂ましむるにある乎」（一八八九・一、『国民之友』39）において蘇峰は、「文学者の目的」を、「真理と、善徳と、美妙とを一貫したる高尚なる博大なる真摯なる観念」の「観察者」であり「説明者」であることと定位した。「人類と人情と此等の観念と、相ひ錯合したる所のものに就て、否な寧ろ人類人情よりして、此等の観念の湧き出で、迸り出で、溢れ出でたるものに衝いて、其観察者たり、説明者たるの職分を竭さざる可らず」。
- 25 『改訂静思余録』（一九二四・九、民友社）に寄せた「静思余録新序」において、蘇峰はこう回顧している。「予の著作中、国民叢書三十六冊は、最も長き歳時に亙りて、最も広く、多く、江湖に行はれたる一だ。中にも静思余録と第二静思余録の両冊は、其の尤であつた。予は今ま精確に、其の刊行部数を語る能はず。されど恐らくは兩冊にて、十万以上二十万の近き数に上つたであらう。（中略）予の著書中、発行部数に於ては、此に優るものはなかつた」。
- 26 ジョン・モルレー『ルソー』（一八八六）の第三章に、該当する部分がある。
- 27 比較のために、桑原武夫訳『告白』（上）（一九六五・三、岩波文庫）の該当箇所を抄出する。「わたしがひとり徒歩で旅したときほど、わたしがゆたかに考え、ゆたかに存在し、ゆたかに生き、あえていうならば、ゆたかにわたし自身であつたことはない。歩くことはわたしの思想を活気づけ、生き生きさせせる何ものかをもっている。（中略）田園の眺め、こころよい景色の連続、大気、旺盛な食欲、歩いてえられる健康、田舎の料亭の気楽さ、わたしの束縛を感じさせるいっさいのもの、自分の境遇を思い出させるいっさいのものから遠ざかることが、わたしの魂を解放し、思想にいっそうの大胆さをあたえ、いわば万有の広大無辺の中にわたしを投げこんで、何の気がねも、何の恐れもなく、存在するものを結合、選択させ、思いのままに自分にしたがわせるのである。わたしは全世界を自由に処理する。心は一つのものから他のものへとさまよい、好きなものに結びついて同化し、美しいイメージにとりかこまれ、快い感情に酔う」（二三三頁）。
- 28 『莊子』において、ある物が他の物に生成変化することは、「物化」と呼ばれていた。その「物化」の中で最もよく知られている例は、胡蝶の夢の記事であろう」（中島隆博『莊子の哲学』、二〇二二・六、講談社学術文庫、一六六頁）。
- 29 『人性論』(二)（大槻春彦訳、一九四九・八、岩波文庫、一〇三頁）
- 30 『欺かざるの記』からの引用は、『定本 国木田独歩全集』第六卷（一九八八・三）による。
- 31 原田俊孝編『日本におけるワーズワス文獻』（一九九〇・一、桐原書店）はこの本について、「Wordsworth に関する最初の単行本、詩人に対する崇拜が吐露されている。Myers の Wordsworth による」（六頁）と解説している。
- 32 『欺かざるの記』（一八九三・七・三〇）。
- 33 ワーズワス『逍遙』（二八一四）中の一節。
- 34 一八九三年から一九〇二年にかけて、号外も含めて計一七冊が刊行された。以下、刊行順に示す。1 平田久『カーライル』、2 竹越与三郎『マコウレイ』、3 山路弥吉『荻生徂徠』、4 宮崎八百吉『ラルヅラルス』、5 高木伊作『ゲーテ』、6 北村門太郎『エマルソン』、7 塚越芳太郎『近松門左衛門』、8 山路弥吉『新井白石』、9 人見一太郎『ユーゴー』、10 徳富健次郎『トルストイ』、11 森田思軒『頼山陽及其時代』、12 塚越芳太郎『滝沢馬琴』。以下号外、内田貢『ジョンソン』、緒方維嶽『シルレル』、米田実『バイロン』、浜田佳澄『シェレー』、塚越芳太郎『柿本人麿及其時代』。それぞれの典拠などについては、山田博光『民友社と外国文学―『十二文豪』を中心にして―』（『民友社文学の研究』、注7参照）に詳しい。
- 35 このあたりの文脈を最もよく理解できていたのは、やはり自由民権運動を潜り抜けてきた北村透谷だったのかもしれない。「天下の人心は単に政治に熱狂し、粗暴卑野なる仏国思想の充滿せる時に当り、優に精神的教養の道を唱へて、忽ち国民の反省を促し、更に又た文壇の乱麻を裁して、静かに美文学の庇護者とな」った、と透谷は『国民之友』の功績を讀んでいる（『静思

余録」を読む」、一八九三・六、『評論』。

36 実はこれも蘇峰の指向性の反映とも考えられる。なぜなら、蘇峰は「天然と同化せよ」(前出)のなかで、ワーズワスとともに陶淵明の名前も挙げていたからである。なお、湖処子『ヨルツヨルス』における自然思想受容の問題については、稿を改めて検討する予定である。

付記

いずれの引用においても、旧字は新字にあらため、ルビ・記号等は適宜省略した。なお、本論文はJSPS科研費(課題番号20K00325)の助成による成果の一部である。