

北村透谷の「純文学」概念再考——山路愛山との論争をめぐる

鈴木貞美

鈴木貞美教授（名誉教授）

文学・文化史研究者

国際日本文化研究センター（日本）

一、日本近代における「文学」概念の再編過程に投じた一石

民友社の論客、山路愛山は「頼ら襄のほろを論ず」（山路弥吉名、『国民之友』一八九三年一月）で「人生、即ち事業なり」と冒頭に掲げ、頼山陽の詩文が江戸後期の世に大きな反響を呼んだこと説いたが、それに対して、その翌月、北村透谷は『文学界』創刊二号に「人生に涉るとは何の謂いひぞ」を掲載、愛山の態度を「反動」と呼び、「彼は『史論』と名なづくる鉄槌を以て撃碎すべき目的を拈しきめて、頻りに純文学の領地を襲はんとす」と非難し、いわゆる「人生相渉論争」の口火を切った。民友社は、明治中期の自由民権運動を牽引した徳富蘇峰が率いる思想結社。『国民の友』（二八八七年創刊）が表紙に掲げた「政治社会経済及文学之評論」のうち、「文学評論」の中心に「史論」を位置づけていた。愛山の頼山陽への透谷の論難は、蘇峰のいう「文学」概念を攻撃したのと同じことだった。実際、論争には蘇峰も噛むことになった。

その透谷の提言は、日本の学術界に近代的な人文学(the humanities)に相当する「文学」概念が根づいて間もない時期に、それより狭義の言語芸術としての「文学」を押し立てる「概念の闘争」を挑んだものにほかならない。彼が提示した「純文学」概念の歴史性を問うことこそ、論争の核心をなすはずである。

ところが、「人生相渉論争」を巡っては、第二次世界大戦後、ほぼ一九七〇年代を通して、愛山の立場を功利主義的文学論と決めつけ、それに対して、透谷が率いた同人雑誌『文学界』周辺、とくにキリスト教に親しい人々による明治期「浪漫主義」の立場、あるいはそれを「近代的自我」の創始のよう

に論じる小田切秀雄の評言を含め、透谷の思想を自己内面の自由を求めると評価する立場から、彼の思想内容を巡る論議に終始した。日本における「文学」概念の再編期という認識を欠いたまま、文芸思潮史における透谷の立場を採る論議に終始したといつてよい。

それに対してわたしは『日本の「文学」概念』（作品社、一九九八）などで、明治期に「文学」概念が西洋近代のそれを受容し、大きく組み替えられたことを明らかにし、また『生命観の探究―重層する危機のなかで』（同前、二〇〇七）では、北村透谷か「内部生命論」（『文学界』一八九三年五月）を前後する時期からアメリカのラルフ・ウォルド・エマーソンの超絶主義（transcendism）に急接近していった姿勢を、日本における二〇世紀生命主義の先駆けと位置づけ、従来の透谷論に変更を迫ってきた。だが、その際にも、「人生相渉論争」の内実に十分踏み込んできたとは言いがたい。ここに再考する所以である。

二、日本近代における「文学」概念再編の概要

まず、ここで改めて、日本近代における「文学」概念再編の概略をまとめしておく。「文学」の語は、前近代日本において漢詩文の範疇を意味し、とりわけ江戸時代には、幕府学問所や藩校の儒者を指す呼称だった。それゆえ和歌も連歌も物語も広くは「武芸」に対する多種多様な「遊芸」のひとつ、ないしは江戸幕府が朱子学中心の漢学に対して設置した、日本語の著作を主な内容とする「和学」の内部に分類され、「文学」と呼ばれたことは一度もなかった。だが、それらは明治期を通じて、「日本文学」の一分野へと再編されてゆく。

その過程の概略は、まず一九世紀半ばの中国南岸で、士大夫（読者階級）が身に着けるべき文章の学を意味する「文学」と、ヨーロッパ近代の *literatures*、すなわち自国語で記された「人文学」（the humanities）の範疇に属する洗練された作品 (*belles-lettres, polite literature*) とが互いに

翻訳語になり、それを受け入れた明治前中期に、日本的「人文学」を範疇(カテゴリー)とした。ここで日本的というのは、西欧における「人文学」は、キリスト教神学が対象とする「神の言葉」(教義)に対する「人間の言葉」の世界、あるいはユダヤ・キリスト教の外の多神教信仰は宗教学ないし萌芽期の文化人類学が対象としていたのに対して、日本の前近代の学芸全般に、神・儒・仏・道(陰陽道を含む)の信仰や思想が隔々にまで浸透していたから、それらを抱えた内容だったからである。

その立場は、はじめて「日本文学史」を標榜した三上参次・高津鋏三郎合著『日本文学史』上下二冊(金港堂、一八九〇)に代表される。「上巻」を担当した高津鋏三郎は、その〔総論・第一章〕では、一国の「文学史」は、国民固有の性格を示し、政治・宗教・学問・美術・人情・風俗を考察する「歴史特に、文明史」と相互性をもつといい、その二つが「相並びて発達すること」が望ましいと述べ、「総論・第二章」では、芸術一般を「文学」というわけにはいかず、その定義の困難なことにふれたうえで、宿屋の台帳や商店の売掛帖などは排除し、「文学」を「科学」(人文系学問、後述する)とも切り離して「純文学」(ピューアリティラチュア)といい、「或る文体を以て巧みに人の思想、感情、想像を表はしたる者にして、実用と快樂とを兼ねるを目的とし、大多数の人に、大体の智識を伝ふる者」と定義している。これが日本で「純文学」という語が用いられた最初の例と想われる。「文体」に重きを置いているのは、「自家独自の妙」と説明があり、「文は人なり」(文体にこそ個性が現れる)で知られるフランスのビュフォン伯の「文体論」(Discours sur le style. 1753)を念頭に置いていよう。

「この語は英語圏ではほとんど見ない。例外的にアルフレッド・テニスの信仰問題を離れた詩を称しているが、ここではそれとまったく異なる意味で、人文系学問一般とは区

別される文章芸術の意味で用いている。北村透谷が一八九三年に山路愛山との論争で用いた「純文学」はこれを借りたものと想われる。

そして「第三章」では「文学」と「科学」との関係論じる。ここで「科学」は、政治・理財〔のち経済〕・歴史・道義・審美・哲学の人文諸学(the humanities)を指している。これらは、それまで東京大学文学部の「文学」に組み込まれていた科目である（一八九〇年、帝国大学の設立に伴い、政治・理財は法科大学に移管され、のち経済学部を分岐する）。「文学」は、このうちの学では「審美」と関係するというのが、「実用と快楽を兼ねる」が繰り返される。「実用」とは、読者に一定の知識を与える効用のこと。ドイツ流に「人文学」を「知文学」ないし「理文学」(Bichenschaft Literatur)と「美文学」ないし「純文学」(Schöne Literatur)に二分する考えを参照しているが、一般知識の普及を強調している。高津はのち、『源氏物語』について述べるなかに「善と美と真の齋一(ハーモニー)」の語が見え(269頁)、新カント派の影響を受けていることが知れる。

また、この年から博文館は「日本和歌全書」全一二巻、「日本文学全書」二四巻を刊行開始する。後者は、和歌物語、作り物語、回想記、軍記、戯作、有職故実書など散文の範囲をカヴァーする企画で、「文学」概念が安定しない時期に、双方併せて日本の人文学の範囲から必読書を網羅し、注釈を施してエリートの卵たる中学生や中学に行けなくとも同程度の学力を身に着けた人々に提供する意図が明確だった。ややおいて中国の代表的著作を講義する「支那全書」全二〇巻が刊行された。

そのように内部に揺れを孕みながらも、日本の人文学を範疇とする「日本文学」概念が定着したのを第一段階とするなら、そのち一九世紀後期にかけて、西欧で感情表現を主とする、言い換えると審美的対象となる狭義の言語芸術の範囲に限定する傾向が強まり、日本では、それを二〇世紀初頭に受け入れ、「美文学」ないし「純文学」と呼ぶ第二段階に移行したと考えてよい。それを代表するのが、帝国大学助教授・芳賀矢一が文部省傘下の帝国教育会で行った講演録をまとめた『国文学史十講』(富山房・一八九九)である。

漢文の著作を排除し、「美文学」の立場を採ることを表明している。この立

場は、その後の国文学界の主流をなしてゆく。

芳賀矢一のいう「美文学」は、ドイツで「国民文学」(Nationalliteratur) の概念の定着とともに、その内部を“Bücherei” (Nationalliteratur) (知文学ないし理文学) と、言語芸術すなわち “Schöne Literatur” (美文学) とに分け、後者を民族性を示すものとして重んじる立場に立つ。自由な感情の表出を重んじたドイツ・ロマン主義の展開の帰結といえ、抒情詩を中心に、韻文で記される劇詩、小説を主な対象とする。日本では、広義の「文学」のうちの「純粋」なものという含意で「純文学」ともいわれた²⁾。ただし、「美文学」を対象とする批評(Kritik)は「知文学」の一分野である。

ついでに「藝術」の語にふれておくと、英語artの語源を成すギリシャ語「テクネー」(Technē)、ラテン語「アルス」(ars)ともに技巧全般を指し、今日でも“cooking art”のように用いる。古典中国語では、士大夫がみにつけるべき「藝」と医術や占いなど「方術」を合わせた「藝術」が相当し、たがいに訳語になった。だが、とくに一九世紀後期に、西欧各国のナショナリズムの高揚とともに言語芸術のうち、感情の表現が国民性を示すものとして尊重されていったと考えるよい。その半面、リヒャルト・ヴァーグナーの楽劇がヨーロッパ大陸を席卷するような勢いをもち、多神教の民族神話を芸術の題材にとる傾向が盛んになり、二〇世紀への転換期の芸術界は、神秘的な象徴主義の時代を迎えてゆく。

その第一段階・明治中期に漢文をふくみ、日本の人文学を対象範囲にする「日本文学」が定着して間もない時期に、史論を盛んにする民友社の方針に對して、自由民権運動から脱落した北村透谷が志した詩を、すなわち「純文学」²⁾ 一九世紀後期のイギリス文学で、稀に“pure literature”という語を見かけるが、批評家・マシュー・アーノルドは、ヴィクトリア朝時代のイギリスの詩人・アルフレッド・テニスンが、とくに宗教性を排した詩の意味を呼ぶのに用いている。鈴木貞美『日本人の自然観』(作品社、二〇一九)〔第一章二節〕を参照。

学の領土」として守ろうしたのである。それは、まだ第二段階、漢文の著作を除外し、和文中心の「美文学」の範疇をもつて「日本文学」とする芳賀矢一の提唱する概念が定着する以前のことだった。その時点において透谷の意味する「純文学」は、どのようなものだったのか、それをまず吟味してみなくてはならないだろう。

だが、その前に、その二つの「日本文学」の概念のズレは、今日まで尾を引いていることを確認しておこう。今日、流通している、やや詳しい日本文学史年表のほとんどは、巻頭に『古事記』（日本化した漢文で記された神話）、『日本書紀』（ほぼ正則の漢文で記された神話と歴史）、『風土記』諸篇（日本化した漢文で記された地誌）を掲げ、また、とくに日本に独自に開花した鎌倉新仏教や曹洞禅の教義にかかわる道元の『正法眼蔵』、また江戸後期の頼山陽『日本外史』（二八二九刊）などを挙げるのを通例としている。これは第一段階の範疇にのっとっている。

それに対して、芳賀矢一の『国文学史十講』の姿勢は、祝詞にはじまる日本語の流れ、『万葉集』にはしまる歌謡と和歌、平安中期からの物語の流れに加えて、『栄華物語』や『大鏡』に始まる四鏡を「歴史物語」、『平家物語』『太平記』などを「軍記物語」と呼んで物語の範疇に加えている。ともに史実にもとづいてはいるが、登場人物が会話を交わし、和歌を挟み、ストーリーに虚構を孕みながら情感豊かに物語を展開するが、歴史叙述である以上、その解釈は知的になされている。『平家物語』は、その序章が七五調、駢儷体で示す仏教の無常観を基調にして語られみのはよく知られる。和歌はあまた引かれてはいても、縁語・掛詞など和歌的修辭を交えた七五調の韻文はごく少ない。『太平記』は、身分秩序を守る新儒学（朱子学）に寄った武士の倫理観が硬い漢語の駢儷体を駆使して語られ、しはしば中国の故事が漢文のまま引かれている。和歌は、戯れ歌や落書の風刺に限られている。つまり知と情が未分化に展開する歴史叙述を「美文学」と規定することは、それらを、情感を主体に鑑賞する態度に導くことになりかねない。

芳賀矢一は、その後、杉谷代水との共篇のかたちで刊行した『作文講話及び文範』（富山房、一九二二）に寄せた「序」で、中世の和漢混交文によって漢文の駢儷体の影響が根付いたと見て、それを桎梏のように語るなど、和文主義の姿勢は変わることにはなかった³。ところが『今昔物語集』については、仏教の唱道説話集であることを十分、承知しながら、あたかもドイツの『グリム童話集』（*Kinder- und Hausmärchen*）〔子供と家庭のためのメールヘン〕1812-1857）を説話の数の上でも凌駕する日本の民話（民間伝承）集であるかのように『攷証 今昔物語集』（富山房、一九一三）「凡例」などで喧伝してゆく⁴。

芳賀矢一の和文主義・感情表現主体の「日本文学史」は、このように、彼のそのときどきの概念操作によって編成されていったが、日本における科学（分科の学の意）としての「国文学」研究の基礎を築いたものとして今日まで評価されている。疑わなくてはならないのは、その「科学」の概念だろう。北村透谷の「純文学」概念についても、芳賀矢一のそれと比較検討しなくてはならないだろう。

さらには、それらと前後して、藤岡作太郎『国文学史講義』（東京開成館、一九〇八）、また津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』全四巻（洛陽堂、一九一七・二二）が、広義の「文学」の範囲を対象としつつ、そのうち「純文学」を重んじる態度を、それぞれの立場から明言している。「文学」の広義と狭義が錯綜する概念上の混乱を穩当に収めようとする方策で、藤岡作太郎の場合は、フランスのイポリット・テーヌが『イギリス文学史』（*Histoire de la littérature anglaise*. 4 volumes, 1863-1864）で、書簡やノートなど、あらゆる文献を探究の範囲とし、言語芸術作品の特徴を説明する方法を参照したのもとも思える。

³ 詳しくは鈴木貞美『日本文芸史の再編へ』（知の新書、文化科学出版局、二〇二五）「第二章3」を参照。

⁴ 同前「第三章I」を参照。

だが、上古において儒・仏の思想の受容が日本思想の原始性を錬磨したと説く藤岡と、上古の史書の漢文は民衆のアニミズムを遊離した官僚の作文に過ぎないと説く津田とのあいだには、「文学」観の乖離が大きすぎて、混乱は解決しそうにない。とくに津田が『我が国民思想の研究』〔第一巻〕で説く上古の民間のアニミズムは、イギリスの初期の文化人類学者、エドワード・タイラーが宗教進化論の立場から、人格神を形成するものになるスピリッツを呼んだもの、シャーマニズムにおける邪神の観念を排除している。そして藤岡も津田も、ともに、上古の史書の後代における享受史を考察から外してしまふ。たとえば『古事記』については、江戸時代の本居宣長ら神道家による扱いや、九二〇年に和辻哲郎が『日本古代文化史』で、プリミティブイズム(素朴趣味)の立場から、その素朴なストーリー性の面白さを絶賛し、鈴木三重吉が『古事記物語』を編み、子供たちにも親しまれるようになったことなど、評価史・受容史の側面を考慮すること可欠だろう。

評価史の検討の必要性は、明治期の北村透谷と山路愛山との「人生相渉」論争についても同じである。とくに古びた図式が亡霊のように、いまだに情報網のあいだを漂っており、初学者の頭脳に刷り込まれていることも多い。その図式を抜け出すためには、ただ裁断して廃棄するのではなく、絶えず、その時期における位置を相対化し、既存の評価を超える方途を示す努力が重ねられてゆくことにより、「日本文学史」が進展するのである。

三、透谷における「文学」観の進展

北村透谷にとって、テーヌの『イギリス文学史』は、一国の文学史というものの意義を告げるものだった。透谷は、関根正直が江戸時代の小説の展開を通覧した『小説史稿』(金港堂、一八九〇)に対して即座に反応し、短評「文学史の第一着は出たり」を『女学雑誌』(五月)に寄せた。「文学史」とは、それぞれの著者の「行跡を一二古書の中に求」め、その新しさ古さを鑑定するようなものではないといい、テーヌの名前を出して、ヨーロッパでは「文

学史」の意味が大きく変わったという。それは「歴史」と取り組む「大事業」であり、「一の時代には其宗教あり、志想あり、哲學あり、外辺あり、其根性あり、其種族あり、是等の者を観察し、究明するは文学史を編む者の任なり」とまとめ、日本においては「真に日本なる一国を形成する原質を詳かにする」こと、「其人民の性情」を明らかにすることではなくてはならない、と結んでいる。透谷は、テーヌの『イギリス文学史』第一巻「序説」にふれて、はじめの一国の「文学史」がもつ重要性に気づかされたのである。

その意味は「明治文学管見」「国民と思想」（ともに一八九三）にも明らかである。「国民と思想」で、透谷は説いている。「生存競争の国際関係」に勝ちぬくには「国民の元気」をつくりあげなければならぬ。この「元気」は、道家など東洋思想で万物生成のおおもとの「気」の観念を承けたものといつてよいが、「人間をして正當に人間たる位に進ましむるためには」国家や社会のあり方だけではなく、道徳や美についての創造的な思想が必要であると述べている。ここに透谷の「人生相称論争」の根幹をなす、世界観の原理をなす形而上学が、あるべき「文学」の核心に据えられていることが明らかであろう⁵。

ちなみに、テーヌは、文芸批評家・シャルル・オーギュスタン・サント・フーブル流に作品を形成する諸要素を作家の伝記的事項に求める方法を学んで、『イギリス文学史』第一巻「序説」で、文学作品を「時代・人種・環境の互いに浸透しあう三つの要素が作り出したものとして了解しうる」と明言し、環境決定論の立場を打ち出していた。それは、やがては、北半球において日本列島の温暖・湿潤な気候が比較的豊富な食物を提供するため、中国の史書から漏れ出てくる権力者の苛烈で残酷な性情や戦闘性に比して、一般に温和で淡白な民族性がいわれ、だが、日露戦争が過ぎると、時に激烈な憤激が加えられるようになったりした。藤岡作太郎『国文学史講義』（総序）を覗い

⁵ 鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』（作品社、二〇〇七）「第六章」「第七章」を参照。

てみればよい。ただし、藤岡は、風土還元主義はとらず、中国思想の享受により、国民性が錬磨されていたことを加えていた。日本の風土についての言論も、のち、寺田虎彦「日本人の自然観」(一九三五)が、山岳に隔てられた地域ごとの特殊性、多様性を論じるなど変容してゆくことになる⁶⁾。

だが、透谷の時代はちがった。植民地化の危機を逃れた日本の港湾都市、たとえば東京・築地には、列強諸国の居留地が設けられていたから、国家の生存闘争の時代という歴史認識が実感を伴って受け入れられていた。それは生物個体の生存競争原理を説いたダーウイニズムを転用し、国家を生物個体と類比するイギリスのハーバート・スペンサーの思想の影響下に当代の指導層の多くが一種家族国家観に染まっていた。北村透谷も山路愛山も、まぎれもない明治日本のナショナリスト(国民国家主義者)だが、ともに、自由民権運動に賛同するところが深かっただけに、そのような風土還元主義にも国家全体主義にも容易に染まらなかった。では、何が相違したのか。それを問う前に、テーヌの思想について少し補っておこう。

テーヌは『芸術哲学』(philosophy de l'art, 1865-1882)において、文芸の分野では、詩・戯曲・小説を重んじる態度を示し、いわばドイツ流の「美学」に接近するような見解を披瀝していた⁷⁾。芳賀矢一の場合、ドイツ流の「美学」に立つ文学観が広く受け入れられるに至ったのは、文部省および帝国大学の権威によるものだけではなく、森鷗外をはじめ、ドイツ文芸に接近した人々が文芸界の要の位置に座っていたというだけではなく、このテーヌの「文学」観も浸透したのではないか、と思われる。文部省は、一九一〇年にフランス・アカデミアに習って、絵画と彫塑に限定した美術展を開催

⁶⁾ 鈴木貞美『日本人の自然観』(作品社、二〇一九)を参照。

⁷⁾ さらに、晩年、一九世紀末には『近代フランスの起源』のシリーズに力を注いで、ルネ・デカルトに始まる演繹的思考法がジャン・ジャック・ルソーらの啓蒙主義に、現実を無視する傾向を呼び込み、それが保守主義が堅固なイギリスとは異なり、フランス革命の狂乱と混乱を招来したことを論じていた、二〇世紀前期には史料とその読み方が恣意的なことが、かなり明らかにされていた。

する。その美術に見合う言語芸術として詩歌・戯曲・小説が想定され、「美文学」ないし「純文学」の概念が広く定着していった節もある。たとえば上田敏は「文芸」の語を、言語と視覚の芸術に跨って用いている。

だが、国民性の根幹に、宗教、志想、根性、種族などをランダムに挙げていた北村透谷は、テーヌの芸術論の動向をよく把握していたとは思えない。まず、透谷の活動の概要をたどっておこう。

四、透谷の詩―「われ」を捨てる

北村透谷は一八六八(明治元)年一二月生まれ。一八八三年、東京専門学校に入学、国会開設が決まって目標を失った民権左派が過激化を狙う方針にはついていけずに脱落し、一八八五年、洗礼を受け、石坂ミナと結婚、一八九二年二月には『厭世詩家と女性』を、キリスト教女子教育に打ち込む巖本善治が率いた『女学雑誌』に寄稿、仏教を日本の厭世教と呼び、日本の女性の自由を妨げるものと非難している。

一八八七年四月には、獄中に囚われた民権運動の闘士に想いを寄せる自由律の長編詩『楚囚之詩』を自費出版したものの直後に回収。その秋、イギリスから来日したクエーカーの牧師の通訳を手伝い、非暴力主義に共鳴し、平和運動に携わるようになった。その翌年には、クエーカーとも親しい普連士ふれんど女学校の英語教師に就任している。

このように見てくると、透谷には、自由民権運動に親近感を抱きながらも、離反し、自らを詩人と自己規定していった。そして同時に平和主義に接近していった。『厭世詩家と女性』には、エマーソンのことばも引かれているが、その内容は、婚姻と死とは誰もが一生、かかわる大きな課題であるということにつきている。ここでは、日本では、それに仏教が大きな役割を果たし、厭世観を広めていることをいうための前提とされている。

そして、透谷は劇詩『蓬萊曲』(一八九一年五月刊)をものする。「蓬萊」は古くから日本を意味する語で、修行を志す子爵の若者、柳田素雄が恋人の

幻を追って富士山を想わせる山の森に分け入り、襲い来る夢魔や鬼と雄々しく戦うが、狂死するに至るまでの顛末を書く。透谷は、その序文で訪ねてきた友人に向かつて、次のような意味のことを語っている。

「顧みれば一六歳の夏、独り富士山の絶頂に登ったとき、初めて世の中に鬼神が存在することを信じようとしたことがあった。険しい山道のような人生の行路は、ついに私をして、瑞雲が横たわり、仙翁が楽しく棲むという靈嶽を借りて幽冥界に擬し、半狂半真の柳田素雄を悲死せしむにいたったのと。」

「それなら」と友人は問う。「お前は、魑魅魍魎の類を信じるのか」と。

透谷は答えていう。「信じているものもない。悲しみが極まってふつと眠りに入るとき、神女を夢に見、熱病を患って、壁に怪物が横行するのを見るようなものにすぎない、と。」

『蓬萊曲』は、ここに作者がいうとおりの作品である。日本の霊山と仰ぎみられてきた富士を魑魅魍魎の跋扈する舞台と化し、修行を志す青年、柳田素雄が半狂乱のうちに死に至るまでの精神の葛藤劇を繰り広げる。無限の自由を求めるロマンティズムが厳しい現実の壁の前に頹れようとするとき、反攻に出て、逆説的に理想郷を台無しにして快哉を叫ぶにも似たロマンティック・イロニイの作といつてよい。むしろ、その底には、閉塞感でわが身を痛めつける日本の精神風土への憎悪がはたらいていたと見ることもできる。

まず柳田素雄と対話を交わすのは鶴翁という名の道士。道教の仙術使いが想定されているよう。が、鶴翁は仏や極楽・地獄の語も口にする。道・仏習合の道術というべきだろう。次の章段には、樵きこりの源六が現れ、「死の坑」に誘われる。そこに「恋」の魔が現れ、白龍に見立てた滝の際に、露姫の幻が現れ、素雄の琵琶に誘われて歌い、洞窟に誘われるも、素雄は眠りに落ちる。変化に満ち、鬼どもが現れ、大魔王が出現し、都が火に包まれる幻影に疏雄は狂乱して、幕となる。

修行者が魑魅魍魎との闘う精神界のドラマを繰り広げ、敗北に至るまでを

書いた詩編であることは疑いを入れない。

詩句の運びの特徴としては、『楚囚之詩』が新体詩の先端を行く自由律の試みだったのに比して、『蓬萊曲』は、柳田素雄が精神の混濁に陥り、乱れてゆくまでを語るセリフが続くが、誰もがいうように、七五調で対句・駢儷体を駆使した漢詩調が強い。たとえば、第二駒二場「蓬萊原の二」で、素雄が再び鶴翁とかわす対話のなかに、自身が世の中から爪はじきにあっていると感じる心情を語っている。

われ世の中に敵あだをもてりき、われ世の中にきはしきものをもてりき、然れど

もこはわが世を逃れしまこと理由ならず。

わが世を捨つるは紙一片を置するに異ならず、唯だこのおのれを捨て、このおの

れを……このおのれてふ物思はするもの、このおのれてふあやしきもの、この

おのれてふ満ち足らはぬがちなるものを捨て、去いなんこそかたけれ。

最初の二句は、ほぼ同意でありながらコントラストのはっきりした「鶴は千年、亀は万年」型の対句構成に入るとしても、後ろの三句「物思はするもの」「あやしきもの」「満ち足らはぬがちなるもの」は、自身の心のセルフ・イメージを三つ並べて見せているが、どれもが不明確で、自らの心について一層、懐疑を深めるばかりで、対照的とはいえない。実際、透谷の記した詩のなかには、自身の心について懐疑を示しているものがある。連作詩「ゆきだふれ」（『白表・女學雑誌』〔第三三二號〕一八九二〔明治二五〕年一月一九日）の一部を引く。

○迷はぬわれを迷ふとは、

迷へる人のあさましさ。

親も兒も妻も妹いもとも持たざれば、
闇のうきよにちなみもあらず。

○みにくしと笑ひたまへど、
いたましとあはれみたまへど、

われは形のあるじにて、
形はわれのまらうどなれ。

○かりのこの世のかりものと、
かたちもすがたも捨てぬとは、

知らずやあはれ、浮世人、
なさけあらばそこを立去りね。

四行行分け詩の後半を二字下げにしている。この形態上の工夫は、一九二〇年代のモダニズムまで続く先駆けでもある。

最初の詩句は、この世とかかわるものを何一つもたない自身を、二句目は、自身の形など客人、すなわち仮の姿にすぎないということを、三句目は、所詮、すべては仮りのものに過ぎないのだから、姿形など、どれも捨ててもかまわぬと、私が思っていることなど知らずにいる浮世の人よ、ほんの少しでも私のことを心にかけてくれるなら、せめて目の前から消えておくれ、という詩である。

この世にある「我」など仮の姿というのは、仏教の常識的観念に属するが、厭世観というならまだしも、ここでは世を厭う心さえもが捨てられている。

自分の心のはたらきを頼む心にも嫌気がさしているのだ。その場しのぎの心さえ捨てる全き自己放棄の姿勢を、だが、晒け出して見せている。本当に「我」を捨ててしまうなら、こんなことなど言いはしない。かろうじて残された自己意識の在りかを示して見せる微妙な逆説のために、対句が用いられている。そのようにしてでも示すしかない痛ましさを感じ取る敏感な読者も

いるかもしれないが、大方の人々は、こんな詩に心を向けたりしないだろう。この詩に目を向けた批評を見たことはないが、北村透谷の前にも後にも、こんなことを言った人がいただろうか。

シャルル・ボードレーンなら「いつも酔っていよ」というところだろう。そうしなければ、とうていやつていけないのだ、と。だが、それに匹敵することをうたおうとしても、わが精神風土には道教も仏教も浸透している。自我を放棄する新しい形而上学を具象化する術を二〇代半ばの青年詩人が開発するには、それは余りに過酷な環境だった。その重圧を承けていることだけは、かろうじて曝け出すことができたというべきか。それこそ、透谷の才能の不思議なところというよりないのかもしれない。

『蓬萊曲』の段階では、透谷は邪神の蠢くシャーマニズムの世界を招来して見せた。だが、その詩編の刊行時には、病魔に侵された故に中断せざるをえなかったと断りつつ、『蓬萊曲別篇(未定稿)』として「滋航路」と名づけた断章を添えた。失神から蘇えった素雄が、露姫を伴侶とする彼岸への船旅に出る場面が描かれ、「生命に帰る心地」を得たことか告げられている。

日本の精神風土との闘いに敗れ果ててもしかたないという断念と、なお救済を求める自分を示さずにはいられない思いとの相克を、透谷は、あからさまに投げ出して見せたのである。刊行は、一八九一(明治二四)年五月、養真堂刊行とあるが自費出版だろう。

その翌年、透谷は「各人心宮内の秘密」(一八九二年九月)で、各人の「心宮」には二つがあること、人は「第一の宮」では処世の道を講じ、「第二の宮」で「自然の美・真」を見出すことこそが「未来の生命を形づくる」と述べている。人の心に二つのはたらきがあるとせず、心の内部を二つの空間に分ける思考法を透谷がどこから手に入れたか、わたしは長く思いつかずにいたが、その考えには、森鷗外が一八九一年から翌年にかけて、坪内逍遙『小説神髓』(一八八八〜八九)で提示した「世態人情のあるがまま」には人性の底がないと喝破したことが響いていたかもしれない。鷗外が依拠したのは、

エドゥアルト・フォン・ハルトマンの『無意識の哲学』(*Philosophie des Unbewussten*, 1923)である。それはアルトエール・ショーペンハウアーの厭世哲学にいう「宇宙の意志」「生の盲目的意志」を「深層心理」の普遍性に置き換えた理論仮説だが、ハルトマンはそれを「無意識者」と人格化して述べていた。それを厭世詩家・透谷は、人性の二領域の一つのように考えた可能性はあろう。

そして透谷は「他界に対する観念」(一八九二年一〇月)では、神と悪魔の二元論(デュアリズム)に立つ西欧的世界観に対して、日本の世界観として『竹取』や『羽衣』をあげ、「万有教思想」と呼んでいる。『羽衣』は能のタイトルと見てよい。そこでも神聖な場所は「月宮」という有形のものに託されており、「そのなかには自在力あらず」「大魔力あらず、無辺無涯の美妙を支給してくれるものではない、と嘆いている。この「無辺無涯の美妙」に通じる「大魔力」にあたるものを透谷は探っていた。「万有教」の名は、神が何にも普遍的に宿っていることをいうバルーフ・デ・スピノザの汎神論を一部の人々が「万有神論」と呼んでいたことを想わせるが、透谷がスピノザを齧った跡は見えない。

このように国民性の根幹を道教由来の信仰に探って、西洋の神と悪魔との対比と比較し、形而上学的な原理を求める透谷の志向は、内田魯庵『文学一班』(博文館、一八九二年三月刊)あたりに促されていたようにわたしには推測される。

そして、その翌年、透谷は「人生に涉るとは何の謂ぞ^{いひ}」で、「清浄にして侵すべからざる」「純文学の領域」を掲げて、山路愛山「頼^{らい}襄^{のぼる}を論ず」に打ってかかった。そこで透谷は、先の「各人心宮内の秘密」にいう処世にかかずらう「第一の心宮」があたかも「未来の生命を形づくる」「第二の心宮」のはたらきを「撃砕」しようとしているかのように言い立てたのだった。

五、論争の背景

「人生相渉論争」の経緯は、辿っても、さして関心を惹かれるような新たな要素は見えない。愛山に対して、己れのいう「純文学」を「人間の靈魂を建築せんとするの技師」の行為、「空を撃ち虚を狙ひ、空の空なる事業」「天地の眼りなきミステリーを目掛けて撃つなどと繰り返すうち、己が「人生」を二つに分けて、一つは「処世」、他は「自然の美や真」を見出すとしていた言の向きがやや換わり、服従を強いる「自然の力」からの「吾人の靈魂の自由」（「凡神的唯心的傾向に就て」『国民之友』一八九三年四月）を訴える方向が強くなったことくらいだろう。

それゆえ、その言は、愛山から「禅僧の如き山人の如き、世の所謂すね者の如き超然独を楽しむ主我的觀念」と評されることになる。「山人」は仙人や世捨て人のこと。おそらく、愛山は、論争以前の透谷の詩に接して、そのような姿勢を感じていたと想われる。

その応酬は、透谷の側に立ち、「功利的文学」の立場に対する「文学の自律性」の主張などとまとめられてきた。俗世間からの精神の自由を目指すのはロマンティズムの方向とはいえるにしても、世俗を対象にする「文学」を「功利主義」と裁断してしまうなら、市民社会を基盤とし、それを描く小説なども、みな「功利主義」になってしまうだろう。透谷の議論は、よく考えてみれば、世俗を相手にする精神の自由を奪う議論でもあるのだが、精神は環境や下部構造に決定されるとする議論が盛んな時期には、それらに逆らうものであるかのように考えられていた可能性もあるだろう。

そもそもをいえば、哲学や史学にしても、社会の物質的基盤から相対的に自由に、言い換えると相互に規定しあう関係において、独自の軌跡を描いて展開してきたのである。キリスト教が決定的な勢力をもつ社会では、アイザック・ニュートンの『自然哲学の数学的諸原理』（プリンピキア、一六八七）でさえ、創造神の觀念から自由でなかった。それはその「一般注」に明確に述

べられている⁸。そのように社会と精神の営みの関係を整理してみれば、世の中の動きから全く離れて、精神の自由、精神の自律性を求めることなどありえないことなど自明だろう。

頼山陽の『日本外史』は、漢詩文だけが「文学」を意味していた江戸後期に、まぎれもなく「文学」の一つとして、武士は伝統的に皇統に仕える者として存在してきたことを氏族ごとに辿って見せた書物だった。それが実際、幕末の武士社会に大きな衝撃を与えたことを述べた山路愛山の「頼襄を論ず」は、「世俗」のための「文学」に味方していることは間違いない。が、それをいくら言い立てたところで、相手には何の意味ももたない議論であり、実際、そのとおりだった。透谷は、議論が噛みあうと思つて、論争をしかけたのだろうか。いささか、疑わしい。

山路愛山は一八六五(元治元)年一月生まれ、透谷より四つ上で、静岡バンドに加わり、一八八六年に洗礼を受け、伝道師として働いたのち、民友社に入社、論客として頭角を現し、巖本善治が率いた『女学雑誌』にも寄稿、慶應義塾大学部文学科史学科教授に就任し、メソジスト派の雑誌『護教』の主筆もつとめていた。精神界のもつ力に信を置く立場の人と認めて、透谷は論争を挑んだと考えられよう。

いまさらいうまでもないだろうが、明治中期は、日本史上、空前の漢詩ブームを迎えていた。それは江戸中期、明代・古文辞学派の風を承けた荻生徂徠の弟子、服部南郭が『唐詩選』を民間に流行させたため、後期になって、自由闊達に清新な精神を謡う精霊派漢詩の風を承けた菅茶山らが活躍したのち、その弟子、頼山陽や北条霞亭らがあとを継ぎ、さらには大窪詩仏らが浮世絵風の江戸情緒をうたって人気を博した。明治期には、語句を嵌め換えるだけで平仄の整った漢詩がくれる手本帖が出まわったことが下地をつくり、政治家も軍人も漢詩に手を染め、商人たちのなかには上海で中国人の趣味人

⁸ 鈴木貞美『日本人の自然観』(前掲書)p.47を参照。

に手ほどきを受ける者も出た。漢詩ブームは明治後期まで続いたが、日清戦争時に中学校の漢文の時間数が増えはしたものの、作文・暗唱が必須科目から外されたため、この世代から漢詩を作る能力は極端に落ち、日露戦争を過ぎると、漢詩は改まったときだけのものとなってゆく。

だが、明治中期までに中学校を卒業した世代にとって、漢詩文は英語とともに素養の基礎をなしていた。それを忘れて。明治・大正期の文芸を語ることはできない。北村透谷も山路愛山も、まさにその世代である。そして、二人とも頼山陽の詩文を読んで育った世代だった。

もう一つ、付け加えると、明治中期には立憲改進黨の矢野龍溪『経国美談』（前編一八八三、後編一八八四）が一世を風靡した。「政治小説」と呼ばれているが、古代ギリシャ・テーベの勃興を論じて、民主主義の基礎を説いたイギリスの史論の数々から場面を借りて、小説仕立てにして人々の耳目を集め、民権運動を軌道に載せた。地の文は漢文書き下し体だが、かなり新奇な訳語を交え、英雄豪傑が活躍する日本の軍記、また実直で簡潔な唐宋八家文とは一味違う精密さで軍隊の配置や展開、ディテールを描写して読者を驚かせた。矢野龍溪は、これを特に欧文直訳体と呼んで、細密な観察と思考がイギリス文明の基礎と喧伝した（後篇〔付録〕）。慶応閥の翻訳者に受け継がれ、のち森田思軒が「稠密訳」と名付ける翻訳文体の基礎となった。

先に透谷の駢儷体の詩に、仮の姿にすぎない「我」を捨てることをめぐる自意識の微妙な逆説的表現を指摘したが、わたしは、この翻訳体の工夫を参照して、透谷が新しい対句表現を開拓したのではないかと推測したい。

つまり、頼山陽の漢詩文を読み、『経国美談』を読んで育った北村透谷は、世の中に対する史論の有効性など十分承知の上で、あえて先輩格の山路愛山に食ってかかったことになる。

もう一つ明らかにしよう。北村透谷は『女学雑誌』『文学界』などのほか、二篇の詩を『国民之友』に寄稿している。その一つは「平家蟹」で、一八九二（明治二五）年二月三日（第一七四号）。山路愛山「頼讓を論ず」が『国

民之友』に掲載される前月のことである。

他の一篇は「雙蝶のわかれ」を一八九三（明治二六）年一〇月三日（第二〇四号）に寄せている。これは、「人生相渉論争」が終結したところのことだ。透谷が論争の口火を張ったのは『文学界』だったが、論争の途中でも『国民之友』に寄せていることは先に見ておいた。透谷は論争によって『国民之友』と決定的に袂を分かったわけではなかった。むしろ、のちに見るように縁は深くなっていった。

詩人、北村透谷は、芸術としての文芸、「純文学」を推進することこそ己が使命と任じて、その姿勢を強く打ち出す機会を待っていた。精神界に信を置くはずのキリスト者が、世俗を相手にした「事業」など押し立ててよいものか、という主旨だが、もともとキリスト教は「カエサルのもものはカエサルに」というイエスのことばに示されるように、国政に口をはさまないことと引き換えに、国家と民族を超えて世俗にはたらきかけて勢力を拡大してきたことくらい透谷も承知していただろう。だが、スピリチュアルな傾向が強く、非暴力主義のクエーカーに接近して、国家の戦争に反対する立場を築いたことが、この時期の透谷には、脱俗的な姿勢を強めるようにはたらいたと想われる。透谷は、日清戦争時に非戦の姿勢をとりえたごく稀な一人で、戦後日本には無条件で賛美する風潮があった（もう一人、無教会派の内村鑑三が独自の主張をしたが、ここでは措く）。

もう一つ、山路愛山が江戸後期に尊皇思想を高めた頼山陽の仕事を押し立てたことが、当の透谷にも、また戦後、透谷を評価する側にもはたらいたように想われる。頼山陽『日本外史』は、武家諸氏族の興亡を列伝風に編んだもので、一八二七〔文政一〇〕年、松平定信に献上され、定信の推奨で二年後に刊行された。むろん、山陽も定信も倒幕など考えていなかったし、幕末の山陽は穏健派の姿勢を貫いていたとされる。

山路愛山「頼譲を論ず」は、その最後を『日本外史』が世を動かしたのは、時勢のしからしむるところであったとまとめている。何も、尊皇攘夷から倒

幕に至る機運を『日本外史』がつくったわけではない。

江戸時代を通して、平和が回復した世の中で、贅沢が昂じて幕府も諸藩も金融業者に借金がかさみ、幾度となく財政危機に見舞われた。徳川幕府は公家勢力を極力削ぎながら、寺社とその頂点に皇統の権威を高め、それを通じて自らの権威を保証しようとした。綱吉は大嘗祭の復活を企てたが存続させられず、吉宗は古式に戻して祭り上げることに成功した。植民地化される危機にも雄藩はてんで対応し、尊皇攘夷から公武合体に進み、尊皇開国へと混乱は短期日で収斂し、鵜戸城無血開城に至ったのである。

「頼讓を論ず」の論旨よく掴んでいけば、透谷も、漢詩にも「空の空なる」大事業は、いくらでもあろう、と応じられたはずだ。明治期を通して、『日本外史』とともに、そのなかから六六コマを拾いあげ、ドラマティックに演出する漢詩集『日本楽府』（二八二八）もよく読まれ、漢詩ブームを支えた。その手法を学んで、透谷は精神界のドラマを描く『蓬萊曲』を企図したという推測も成り立つかもしれないとわたしは思う。

ただし、山陽歿後の一八六四年版に付された山陽自筆の凡例には、筆頭に、南北朝の争乱に南朝の参謀格をつとめた北畠鹿房の『神皇正統記』が挙げられていた。巻頭だけ漢文で「大日本者神国也」とはじまる。それゆえ、戦後の民主勢力に、愛山「頼讓を論ず」をまともに読みこんだ人がいたとは想えない。

北村透谷は、愛山の論調は「純文学」の行く手に立ち塞がる態度のように感じられると抗議の声をあげたのだが、『国民之友』には、自分の詩も載ったばかりだった。史論は何も愛山の頼讓論に限ったわけではない。信仰に信を置くキリスト者の言とは思えないというところに、透谷の心つもりはあったはずだ。が、透谷の論調は、概念のレヴェルを無視したものになった。

透谷が高邁な形而上学を掲げてこそ「純文学」が成り立つと打って出たのは、先にふれた一八九一〜九二年にかけて坪内逍遙と森鷗外が、いわゆる「没理想論争」を繰り広げ、文芸界の耳目を集めて、すぐのちのことである。

それには、創刊期の『文学界』を喧伝する意図もあったのではないか。

六、結び

そして、『国民之友』を舞台にした論争に蘇峰も一枚噛んだことは、透谷が探っていた「無辺無涯の美妙」に通じる「大魔力」の観念を、一段、具体化する進展に導いたといえるべきかもしれない。たとえば蘇峰は、透谷が「厭世詩家と女性」でデビューする以前、『国民之友』一八八八年五月号に「インスピレーション」というタイトルの文章を掲げていた。神の啓示を受けたかのように新たな考えがひらめくことをいうが、おおもとは、ラテン語で神から息を吹き込まれること、靈感を受けることを意味した。

北村透谷は「内部生命論」（『文学界』一八九三年五月）の冒頭近く、「人間果して生命を持てる者なりや」と問い、これまで手探りしてきた形而上学を「人間の根本生命」と言い換えている。そしていう「民友子の『観察論』を読みたる人は必ず又た民友子の『インスピレーション』を読まざるべからず」と。「民友子」は、いうまでもなく蘇峰のこと。またいう「インスピレーションを信ずるものにあらずして、真正の人性人情を知るものあらんや」と。そして、それは「宇宙の精神即ち神なるもの」が人間の内部に感応を引き起こし、「生命を再造する」ことだと説く。

透谷は、すでにエマーソンの超越論哲学に接近していただろう。あるいは、民友社の「拾式文豪」シリーズの一冊『エマルソン』に着手していたかもしれない。それはエマーソンの思想こそ「和が福音」と説くところにはじまる。エマーソンは、東洋思想に触発され、キリスト教の牧師を辞めて、超越論の立場を鮮明にしていた。宇宙に普遍的なものと想定する「大霊」(Greater Soul)を呼吸することで詩人は普遍的なことを吐く、と説いて、熱狂的賛同者を生んでいた。おそらくはヒンドウの「普遍我」(ブラフマン)の観念に接したと考えてよい。

原始林に開拓に入った北アメリカでは、スピリチュアリズムへの傾斜が強

かった。ヨーロッパで半ば異端視され、追われるようにして入植したクエーカーにも、その偏りは見える。その名は神の訪れを感じて身体を震わすことに由来する。

透谷がエマーソンの「大霊」を、宇宙に満ち溢れている「生命」に読み替えた契機は、おそらくチャールズ・ダーウインの生物進化論を世界の原理の一つのように考えていたことがはたらいていよう。「万象の声と自然」(一八九三年一〇月)に「引力の法」とともに「生命の法」という語が見える。

やがて透谷は、民友社の「拾式文豪」シリーズの一冊として一八九三年一月、『エマーソン』を書きあげて直後に、自殺未遂事件を起こし、一八九四年四月に、その刊行を見て間もなく五月に縊死自殺を遂げる。彼が困窮していたことは間違いないが、それを挫折と見るか、「宇宙の生命」に帰ったと見るかは、人によってそれぞれだろう。透谷は仏教に人一倍、関心が高かった。

皮肉な見方をするなら、透谷は愛山に向かって、ジャンルをめぐる概念の闘争を仕掛けてゆき、「内部生命論」で民友社の一面を高く評価し、民友社のエマーソンの評伝の仕事にありついた。それを書き上げ、これで金が入ると思った、そのとき、「人生に涉るとは何の謂ぞ^{いひ}」を書いて、愛山に食ってかかったこともまた、人生に相渉る事業にほかならなかったことに気づいた。透谷の繊細にすぎるほどの自意識は、それを恥じ、己を責めたにちがいない、とわたしは想うのだが、どうだろうか。

なお、山路愛山は同じ民友社の「拾式文豪」シリーズの第三巻で『荻生徂徠』(一八九三年一月)を担当し、いち早く徂徠の思想の底に功利主義を看破していた⁶。愛山は、のち社会主義への傾斜を深めてゆく。

なお、全世界の根柢に「宇宙大生命」「普遍的生命」(ともに"universal life"の訳語)を想定する考えは、透谷歿後の『文学界』同人のあいだや、や

⁶ 鈴木貞美『日本人の自然観』(前掲書)〔第九章二節〕を参照。

がて高山樗牛「美的生活を論ず」（『太陽』一九〇一年八月）、岡倉天心の英文の著書『東洋の理想—日本美術を中心に』（*The Ideals of the East-with special reference to the art of Japan. 1903*）などに拡がってゆく。岡倉天心の場合は、アーネスト・フェノロサのスピリッツチュアリズムに触発され、道教（老荘思想）の「気」の観念を「生命」に読み替えたものだった。

生命主義(vitalism)は、国際的には二〇世紀への転換期から流行し、日本ではそれを東洋の伝統思想で受け取り、拡散して端の見えないほどの拡がりを見せる。その観念を度外視して二〇世紀前半の日本の思想界は語れない。透谷のそれは、その最も早い先駆けだった。それを「内面の自由」「近代的自我」の覚醒のように論じてきたのが、我が第二次世界大戦後の文芸評論界だった。

もう一人、早くからエマーソンの思想に親炙していた人をあげるなら、国木田独歩だろう。王陽明の思想にも親炙し、壮大な自我の観念を抱いていた。独歩というペンネームもそこから来ているだろう。その彼が「忘れえぬ人々」（『国民之友』一八九八年四月）で「総ての物に対する同情の念」を書いている。万物が「宇宙大生命」で繋がっていると考えれば、それは容易に成り立つ観念だが、そこには「僕の自我の角がぼきり折れて了しまつて、何だか人懐かしくなってきた」ときに起こるとある。「宇宙大生命」の観念は反転すれば、この広い宇宙でたった一人の寂しい存在という実感を生む。それが起こったとしても、それは「総ての物に対する同情の念」には変じない。そこでわたしは、ここには、鷗外経由でエデュアルト・ハルトマンの感情移入論が介在していると推測している¹⁰。

出発期の時期の独歩は、主に自身の精神界の出来事をテーマにしていた。が、のちには中国清代前期に蒲松齡が「文言」（文語体）で編んだ怪談説話集『聊齋志異』の翻訳に打ち込みもした。独歩が「竹の木戸」（一九〇八）など、

¹⁰ 鈴木貞美『日本人の自然観』（前掲書）〔第一章〕を参照。

底辺を生きる人々の悲惨な生活を題材にとるのは、晩年のことである。

もう一人、この時期に狭義の「文学」を「純文学」と呼んでいた人を上げておく。夏目漱石が朝日新聞社に入社後、最初に手掛けた新聞小説『虞美人草』（一九〇七）の「十五」章で、帝国大学を卒業した二人の青年の会話のなかに「哲学と純文学は科が異なる」と出てくる。帝国大学に「純文学科」という学科は実際にはなかった。哲学と横並びでいわれているので、これは「哲・史・文」の「文」すなわち狭義の「文学」を指していたものである。このころには、すっかり「文学」の狭義が定着していたと見てよい。

なお、『虞美人草』は、その二人の青年と藤尾という若い女性の三角関係を題材にした長編で、二人の青年の性格のちがいを書き分け、またない最後には自殺する藤尾の性格を焦点の一つにしている。同時代の風俗とともに、心理的葛藤が書き込まれているところが近代的と称する所以である。

（二〇二四年一二月稿）

ニその独歩が「自然主義」であるかのように論じられたのは、尺八の音に載せて、女性に翻弄されて身を持ち崩した男性の生涯を語る小説「女難」（一九〇六）が性欲をテーマにしているという印象が若い読者に残っていたゆえである。