

森鷗外論

佐藤 全弘

目次

- 一 古き意義の守保
 - (一) 尚古と進歩
 - (二) 弥縫の苦策
 - (三) 日本的なるものへ
 - (四) 社会政策
- 二 鷗外の生き方
 - (一) 容俗、傍観、レジニアション
マシラム・オナヤスス
 - (二) 自彊不息の求道
 - (三) 不憑基督不參禪
- 三 結びにかえて「淋しみ」についての三つの意見

一 古き意義の守保

学問の自由研究と芸術の自由発表とを妨げる国は栄える筈が無い（『文芸の主義』）

正直に試験してみれば、何千年と云ふ間満足に発展して来た日本人が、そんなに反理性的生活をしてゐよう筈はない。初から知れ切った事である（『妄想』）

（一）尚古と進歩

明治十七年、二十三歳で二等軍医としてドイツ国へおもむき、衛生学と陸軍医事の研究をつみ、明治二十一年帰国した森林太郎は、直ちに、果敢な活動をすすめた。

一言にしていえば、それは西洋文明の精髓を摂取し、学問と芸術を創造的發展へ向わせる要約を、日本に実現しようとするものであった。あるいは実験医学確立のため、医界の肅正を唱え、あるいは審美の基準の創出のため、文界の啓蒙を行い、あえて西洋にならず、日本に偏せず、学的真理にのみよりのんで、八面六臂の活躍をつづけた。そしてその不屈の戦闘の末、ここ日本にあつては、その要約は容易になり難いのを覚えるに至つた経移については、別稿に述べた。（『京都文学』十二・十五号所収「森鷗外における西洋と日本」Ⅰ～Ⅳ）

鷗外は、西洋文明の移入で足れりとは、もともと考えていなかった。はじめは西洋文明の真髓を素直に受け入れるほかないとしても、その一方で、日本文化の粹はこれまた保持して、東西融合した新文明を、ここ日本に樹立することを、

※本稿での引用は戦前の岩波版に依つたが、全巻そろわぬため、大正版の旧全集、及び戦後の筑摩版をも見た。そのため、小説類からの引用は、題名をあげるにとどめた。とくに断つてないときは、戦前の岩波版の巻頁を示す。なお漢字は当用漢字にかえ、仮名づかいは元のままとした。

究極の理想としていた。

鷗外は、日本の世相の動きに応じ、この究極目標にてらして、あるいは急進的改革を叫び、あるいは尚古的保守を説いて、その間を振動しつつ、全体としては、漸進的改革にかたまってきた。そして、明治も年の深まるとともに、鷗外の保とうとした日本文化の精髓が、西洋文明の皮相な受容によって、あるいは歪められ、あるいは捨て去られ、あるいは懐疑の対象となり、あるいは変質腐敗し、あるいは忘却されて、このままでは、東西綜合はおろか、日本文化の存立自体が危ぶまれるに至ったのである。

そう気づいた時、鷗外はすでに敢て奮闘の域を脱して、レジニアシオン、傍観の立場に移りつつあった。

直接的で激烈な批評はさけて、暗に諷し、譬に寓して、自己の心憂と意向を世に問う境地にあった。尚古的進歩主義は、その両極性を微妙に發揮しながら、鷗外自身の中においても、容易に落着きを見出せず、動揺を続けて行く。

鷗外は、何よりまず尚古の人であった。歴史と伝統を尊び、古えを守り、標準と權威を重んじ、秩序を貴しと見た。自己を失わぬことは個人主義の第一要領である。日本はまず日本でなければならぬと鷗外は信じていた。もっとも、それは偏狭な国粹主義とは全く異り、進歩は西洋文明の摂取によってのみ至るとの確信は動かなかった。

明治三十三年の「心頭語」の中に言う。「古しとて正しき論は捨てられず、あらた新なりとてよこしま邪なる説をば取らんやうなし」
（十八卷二二九頁）。

西洋文明の摂取も、いたずらに盲従するばかりでないこと、日本の善美はこれを捨ててはならぬというのである。もちろん、古いがゆえに何でも正真善美であるというのではない。

旧きものの中にも、巧まずして理に適合しているもののあることを信じるのである。同じ「心頭語」に、痘ができた時は赤衣着物を着せよ、赤い布で頭を覆えという古いいならわしが、近時医学で発見された、紫外線は皮膚の炊衝を致すゆえに避くべしとの光療法みだりの理の一面と符合することを指摘して、「古俗は妄に易ふべからず」（同二三六頁）という。

もちろん然るべき理由があつて、然るべき代替物があれば易えてもよい。代りのものがないあいだは、むやみに廃してはいけないというのである。

「何千年と云う間満足に発展してきた日本人が、そんなに反理性的生活をしてゐよう筈は無い」という「妄想」の言葉と思ひ合わせてみれば、その合理的保守は明かである。

国語問題についての鷗外の意見も、これと同じ精神から出ている。「仮名遣意見」（明治四十一年）の中で、古来の權威の尊ぶべきをのべて、卑俗の多数に従つてはならぬと語っている。「一体に Authority たる契沖以下を軽視すると云ふやうな傾向がございますが、少数者がして居ることは詰らぬと云ひますと云ふとどうでせう。一体倫理などでも忠孝節義などを本當に行つて居るものは何時も少数者である。それが模範になつて、それを広く推及ぼして国民の共有にするのであります。少数者のしてゐることにもう少し重きを措くのが宜しいかと思ふ」（十五卷四二九頁以下）。

こと文化に関しては、エリートを重ねぜよというのである。權威、標準、正則、模範、典型、法則、規矩を尊ぶべしというのである。

これらを見、軽視するのは、およそ野蠻以外の何者でもなく、そこから何の文化も出て来ようがないことを言うのである。「倫理に於てどんな Authority をも認めないとなりますと云ふと、終には善惡の標準がないと云ふやうな騒ぎになります」（同四二八頁）、「Tolerance と云ふことはありませぬ」（同四三三頁）というのも同じ趣意である。正則のものがなくて Tolerance と云ふことはありませぬ」（同四三三頁）というのも同じ趣意である。

一国の文化の水準を維持し向上させるのには、その精華ともいふべき人々の考えや思想を立てて、それを国民に広げ及ぼすのでなくてはならぬというのである。すべてが低きに就き、低きに阿るのを良しとする大衆化は、真の文化の根絶にはかならないと見るのである。「仮名づかひの廃止は歴史の撥無^{はつむ}なり。歴史の撥無は愛国心の絶滅なり」（明治三十三年「心頭語」十八卷二二七頁）との精神に立つて、鷗外は考えている。その伝統尊重、尚古の精神は、文化の威厳を保とうとする厳しい心境を示している。

一切の權威をみとめず、万人平等という考えは、つきつめれば無政府主義、虚無主義になり、文化の低落と衰亡をもたらさずにはおかぬが、この傾向に対しては、鷗外は絶対与することはできなかった。功利の標準は、鷗外がとうてい墨守できぬものではあつたが、それとて、何の標準、何の權威をも認めないにはまさると考えていた。利己主義も

つきつめれば利他に導くことがわかつていたからである。

短篇「蛇」（明治四十四年）に次の言がある。

「赤ん坊を大人と一しよには扱はない。無政府主義者でも、社会主義者でも、下の下^げまでの人間を理性のある人間と同一に扱はうとしてゐるから間違つてゐるのです。一般選挙権の問題でからがさうです。多数政治なんと云ふものも、将来これに代るべき、何等かの好い方法が立てば、棄てられてしまふかも知れません。詰まり、egaliteと云ふ思想が根本から間違つてゐるのですね」。

——権威と規矩、高き文化の維持と、それをふまえての創造を目図し、いたずらに旧を碎いて高き何物をも残さぬことを嫌う鷗外の精神が、この一文にもよく現れている。あとでふれる社会政策の画策の動きをみても、この尚古の精神が、進歩の精神を貫いて、それと一体になつて表現されているのである。

日本が世界史の流れに従つて開国と決した以上は、西洋文明の受容によつて進歩をとげることが必須となつてくる。国を開きながら、しかも諸事旧態のままですごせば、西洋諸国の侮りを招き、その優れた軍事力、経済力によつて、時をへずして外国の植民地と化するか、そうでないまでも、もろもろの權益を奪われるほかないことは、インドや中国の例をみてもわかる。

進歩が明治の日本全体を規定する大目標であつたことは、これにてらしても当然といえるのである。鷗外が西洋文明の粹を受けいれようと力を尽したのも、またこの精神からであつた。

しかし、進歩はその必然的随伴物として、旧きものの破壊を伴う。十九世紀に諸科学は分化して進歩を遂げたが、それによつて、諸学の連関統一は失われた。社会主義が声高く唱導されたのも、また十九世紀である。

既存の政治組織、経済体制は、人間を人間たらしめぬものと見て、その破棄と、新しい組織体制の創造を歴史的必然と考える思想が、力を得てきた時代である。また、科学の発展に伴い、芸術の方面でも、その理論を応用する動きが見え、絵画では印象派が出て、従来の写実派の形式を破壊し、小説でも、科学の実験的方法が適用されて、自然主義となつたことは、周知の事実である。

哲学でも、カントからヘーゲルにいたるドイツ観念論は、ヘーゲルの死後分裂し、一方に唯物論、他方に唯心論となり、ついにニーチェのような、従来の価値を転覆する思想家の誕生となった。

鷗外はこれら世界の諸事情の推移を、敏感に受けとめていた。そして、従来の価値秩序を破壊しようとする動きが、日本にもようやく色々の形をとって現われはじめるのを予感していた。

明治三十三年、小倉隠流中に書いた「潦休録」に、そのことが触れられている。

「己^{おのれ}は十九世紀の後半は芸術破壊の時代であつたとおもふ。何故といへば、彫刻絵画は十五六世紀に形式が出来た。詩は縱令十二三世紀の間に一のダンテが居たとしても大体から言へば十六七世紀に形式が出来た。その他の詩芸術も似たり寄つたりだ。かやうに隆盛の時があつた後には、幾度か末流が出て小波瀾を起しても、そのしくじりは踏襲のしくじりで、そのてがらは模擬のてがらだ。そこで英雄豪傑の士は技癢に堪へない。どうかして前人の形式を破壊して見たといふ願はここに生ずる」(十五卷三〇頁以下)。

西洋文明は一応その最高完全のものが達せられ、その形式を破らずには、進めなくなつていたというのである。

今人が古人のあらさがしをするという消極的非建設的な努力に没頭するのも、当然の帰結である。芸術を完全の上にもより完全にしようという心がけた古人にあつては、その形式は、この完全を目指しての意欲希求から生れた。そこでは形式は意義と一体であつた。意義がその発現たる形式を生んだのであつた。今人にあつては、その形式はすでに形骸である。形式はもはや意義を盛るにたえぬ。形式が破壊されるのもそのためである。「礼儀小言」にいう批評精神の覚醒してくるのも、それゆえである。

鷗外は狭義の、とくに日本での、自然主義には反対である。否、芸術に区々たる主義があつてはならぬと考えている。芸術自体が一つの大きな主義であつて、自然に接触することのない芸術はあるべくもない。また、ひるがえつてみれば、芸術は形式を樹立し、様式を尊ぶとともに、その因襲を破るところにその価値があるのである。学問の進歩も先人の定めた法則を金科玉条視するところには起りえない。

儒教には諸々の説の変遷はあつても、進歩はなかつたのもそれゆえである。鷗外は進歩のためには旧い形式を棄てる

こともかまわぬ、と考えていたのである。

明治四十三年頃は、日本では自然主義の最盛期であつた。田山花袋、正宗白鳥、島崎藤村、森田草平、島村抱月等が、作品を続々と発表していた。現実暴露は大いに論じられ、自然主義にあらざる文学に非ずの観を呈していた。

古い形式を破れとの叫びは、文壇でも高く鳴り響いていたのである。

他方、四十三年には、大逆事件によつて幸徳秋水らが検挙された。

鷗外の「キタ・セクスアリス」が発売禁止になつたのは四十三年のことである。自然主義の行き過ぎに對し、それに掣肘を加えよとの見方もぼつぼつ現われてきていた。鷗外はもとより、秩序規範を重んずる人ではあつたが、思想、芸術への禁圧を批判して、「沈黙の塔」「食堂」（明治四十三年）を発表した。

前者は、パアシイ族の国での洋書禁止の暴政に諷して、学問芸術の自由と、その因襲破壊の力を擁護したものである。「自然主義の小説と云ふものの内容で人の目に付いたのは、あらゆる因襲が消極的に否定せられて、積極的には何の建設せられる所も無い事であつた。此思想の方向を一口で言へば懷疑が修行で、虚無が成道である」。

したがつて旧体制の人々は、この勢力の抬頭をおそれて、弾圧しようとする。しかし、「芸術の認める価値は、因襲を破る処にある。因襲の圈内にうろついてゐる作は凡作である。因襲の目で芸術を見れば、あらゆる芸術が危険に見える」。因襲の守旧からは、何の創造も生れてこない。よし直接の結果は懷疑と虚無であつても、それは旧にあきたらず新しきを求める動きである。

旧を守つて腐ちるよりは、優ること数等である。「学問も因襲を破つて進んで行く。一国の一時代の風尚に肘を掣せられてゐては、学問は死ぬる」。真理を愛する人は、その愛の強いだけ、それだけ、周囲の社会から危険視される。学問も芸術も、この日本では、立派に仕遂げるには並々ならぬ努力を要し、迫害弾圧も覚悟しなければならない。反動者がつきまとう。因襲を身のまわり一杯にからませる。

鷗外はパアシイ族に託して言う。「芸術も学問もパアシイ族の因襲の目からは、危険に見える筈である。なぜと云ふに、どこの国、いつの世でも、新しい道を歩いて行く人の背後には、必ず反動者の群がゐて隙を窺つてゐる。そして或

る機会に起つて迫害を加へる。唯口実だけが国により時代によつて変る」。

破壊を奨励するのではないが、反動勢力こそは、進歩を妨げる最大の障害として、強く批判するのである。明治の日本が反動に終つては、鷗外の究極の理想は画餅に帰する。急激な進歩をもはや意図せず、自ら問題提供者にはなりたくない鷗外も、自分が静かに培い育てようとするものが、片端から摘みとられてしまつては、それを黙ってみすごすわけにはいかない。

明治二十年代に、鷗外の革命的啓蒙を拒んだ日本が、今また、その持久的革新、進歩をも妨害しようとするのを、鷗外は許すことができないのである。

明治四十四年一月に大阪毎日新聞にのせた「森鷗外氏の文芸未来観」にも、同じ考えがつよい言葉で語られている。「自然主義といふものが現れた。その余弊が文芸から実生活に及んで、所謂耽溺生活をえらい事のやうに思つて、なんの権威も認めないと云ふ氣風を醸して来た。／そこで朝野の有識者が心配し出して、種々の救済策が提出せられた。／それはどれも／結構な献策である。併し多くは文化を跡戻りさせようとしてゐるらしい。／それではレアクシヨンである。／我国でも無政府党のやうな恐るべき事件が生じて、世間の視聽を動かしてゐるが、あんなことがあると、兎角レアクシヨンの風潮が生じ易い。それは古今の諸国の歴史が証明してゐる。／それと同時にそんな風潮がいつも好結果を来したことがないといふことも、これも歴史が証明し尽してゐる」(十九卷五四六頁)。

文芸を善導したいとの意向が内閣から出されたりしたのもこの時である。文化の進展を阻む反動は必ず失敗に終る。とすれば、この滔々たる破壊的消極的風潮を、そのまま肯定していくほかはないのであろうか。鷗外の答えは「然り、否」である。「然り」というのは、歴史の流れに抗するすべはなく、また破壊も、進歩の初期微動であるからである。「否」というのは、破壊と懷疑が目的であるのではなく、それによつて旧習の形式が壊された後に、より良く意義を盛るに堪えた新しい形式が生れねばならぬからである。どのような傾向が出て、それを行きつく所まで行かせよ、徹底による透脱というのが、鷗外の救済策である。

同じ談でいう。「世道人心を維持して行かうと思ふものは、ダアキンを目中に置いて、進化論の研究をば進むが儘に

進ませて行つて、其間に人心を繋いで行く方法を講じなくてはならない。／芸術の一派が人心を毒するなら、又自然派が人心を毒するなら、其芸術を、その文芸を一層發展させて行つて、難所をふみ越えて、光明のある所まで進ませるより外はない」（同五四六頁）。一步の退歩もゆるさぬ鷗外の進取の氣がうかがわれる。

そして、この進歩観は、「學問でも芸術でも、悪いものには性命はない」という歴史の証明する樂天觀に基いているのである。鷗外の進歩主義は、したがつて、さきの規範、標準、法則、規則、模範を尊ぶ尚古主義と、表裏一体をなしているのである。

古き意義を失わぬための旧形式破壊の進歩である。古き意義に新しき生命を注入し、復活せしむるための進歩である。一段進歩をした後に達成されるものが、旧と全く断絶したものでなければならぬというような狭い進歩観ではない。もちろん、旧のままでなければならぬという保守退歩をとるのではない。復古も進歩と結ぶのである。しかし、その復古はいたずらに唱えられるのではない。それが理に適つた時にのみ行うことが許され、それが進歩となるというのである。

明治四十二年、津和野小学校同窓会でのべた「混沌」と題する講演には、この樂天的進歩が、大逆事件前のことでもあり、一層はつきりと語られている。今の時代には何事にも權威がなくなつてしまつてゐるが、それを救うに、古いものを糊塗しても、古い權威を無理矢理弁護しても駄目なことをのべた上で、言う。「それならば崩れて行つて世がめちやめちやになつてしまふかと云ふと、さうではない。人は混沌たる中にあらゆる物を持つてゐるのでありますから、世の中に新思想だとか新説だとか云ふものが出て来て活動して来ても、どんな新しい説でも人間の知識から出たものである限りは、我々も其萌芽を持つてゐないと云ふことは無いのです」（十八卷三七〇頁）。

混沌中に万物が蔵されているというのである。保守の人の中にも、急進の人の考えと見合うものがあるとの考えである。

そして、裏を返せば、どのような過激な意見、古い形式を壊つ意見も、人間の意見であるかぎり、旧き意義を全く容れぬものではないということにもなる。全く旧と断絶し、旧の意義をも形式をも脱した、新しい種類の人間というもの

は、鷗外には考えられないのである。

日本の混沌状態も、瓶中の混濁液を攪拌したようなもので、やがて、溶けるべきは溶け、溶けぬものは沈澱して、一応の平静澄明な状態に落ちつくものと考えていたのである。不安、動揺、混沌、無秩序、分裂、無定見、だけを喰い物にして、それを唯一の存在形態とする人間の出現には、鷗外はまだ想いも及ばなかったのである。のちには、意義をも併せ破壊する人々があるのを恐れ憂えもしたが、当時は混沌を整理する力を信じて疑わなかった。

さらに言う。「諸君は混沌と云ふ事をどう見ます。めちやめちやになると云ふ事ではない。又混沌が何時までも混沌に安んじてゐられるものでも無い。……整理は厭でもします」(同三七一頁)。いたずらに旧を守ろうとすると、かえって旧をも失う。新を容れてその動揺の中から新しい秩序を求めねばならぬ。反動は絶対不可、徹底し透脱して進歩すべしという考えである。進歩によつて古きを生かすというのである。そして究極には、新旧の綜合よりする一大文化の創造ということが、展望されているのである。

大正五年、東京日日新聞にのせた「空車^{ムクルマ}」という随筆は、鷗外の形式美を尊ぶ精神をよく表わしたものとして有名であるが、そこにも、尚古と進歩の問題が、微妙に示されている。「わたくしは保守の見解にのみ安住してゐる窮屈に堪へない。そこで今本文を作つてゐるうちにふと古言を用ゐる。口語体の文に於ても亦恬としてこれを用ゐる。著意して敢て用ゐるのである」。

古言を用ゐるのは保守であると普通は考えられるかもしれない。型として定まっている所に、その型を破つたものを用ゐるのだから、たとえ使われたことが古いものであつても、進歩なのである。国語もまず正則をきめて、標準を確立したうへは、外来語であろうと、漢語であろうと用いてかまわないというのが、「仮名遣意見」で述べたところである。「元の仮名遣を興して、其の中へ新しい仮名も採用する。それには先づ旧街道の荊棘を除いて人の善く歩けるやうにしてやります。そこへ持つて行つて文明式の Macadam 式の築造をしようとも Asphalt を布かうとも、何れでも宜しいと云ふ考えであります」(十五卷四三三頁)。旧い道を再興して、その上に立つて進歩をはかるといふのである。復古尚古と進歩の一体化である。

「空車」へもどると、古語を古語として死蔵するだけでは、じつは宝の持腐れであつて、保守の実をも致さぬものである。保守の精神をつきつめると進歩に通じる。つまり、宝は掘り出して多少形を変えても使え、というのである。「わたくしは古言に新なる性命を与へる。古言の帯びてゐる固有の色は、これがために減じよう。しかし、これは新たな性命に犠牲を供するのである。わたくしはこんな分疏をして、人の誚を顧みない」（十八卷五四二頁以下）。国民衛生でも、国語でも、歌舞伎でも、国風でも、究極するところ国体でも、鷗外は最後にはこの視点からながめるのである。ただ、力点の置き方と表現が、年代によって多少ちがうだけである。

（二）弥縫の苦策

幸徳秋水らの大逆事件は、今では捏造であつたことが明らかになつてきているが、当時の人たちには、一大震撼を与えた。物を考えるほどの人々は、日本国の有り方を深刻に反省し、為政者もその対策を苦慮した。時代の空気は、従来の方策をそのまま踏襲することを許さぬ程度にまで、かわりつつあつたのである。一九六〇年安保騒動のように組織的ではなく、また左翼思想からではないにしても、大衆が政府の考えに公然反対する動きを示した（明治三十八年の日比谷焼打事件）、結社の解散も相つぎ（明治四十年の日本社会党解散）、罷業の暴動鎮圧に軍隊が出動する（明治四十年の別子銅山ストライキ）一方、各地の軍隊の集団脱営が相つぎ（明治四十一年）など、不穩の情勢は、その色を濃くしていたのである。

そして赤旗事件（明治四十一年）につづいて、大逆事件をもつてそのクライマックスに達し、かの悪名高い特高警察の創設（明治四十四年）となつたのである。

鷗外もこれらの動きについては種々心を砕くところがあつた。

幸徳事件のあとで書いた「食堂」の中では、特に文学と社会思潮の關係に留意して、「世間の事は文学の上に影がうつるやうにうつてゐますから、間接に分かるのです」と言つて、人間を人間の意志でしぼるのはいけないといったのはブルードンであるとか、ツルゲネフの『父と子』の中に虚無主義の表現があるとか、無政府主義の系譜をあつづけて

いる。

無政府主義はマックス・シュティルネルの極端な個人主義に発し、彼からブルードン、バクーニン、クロボトキン、タッカーらが思想をくんでいるとし、各人についても短評を下して、シュティルネルは哲学史に大影響を与えている人、ブルードンは弁論家、バクーニンは生れつき乱を好む質、クロボトキンは種々な人と接触した結果無政府主義になった人、タッカーはブルードンの翻訳をしている位のもので大した人物でないと評している。

別のところでは、シュティルネルはあらゆる観念を破壊して自我だけを残す主義で、自我主義、利己主義であつて、これは倫理的にも排斥すべきだとのべている（『文芸の主義』十五卷四五八頁）。

ここでは、日本の無政府主義については、まださほど重大視せず、「先づお国柄だから、当局が巧に舵を取つて行けば、殖えずに済むだらう。併し遣りやうでは、激成するやうな傾きを生じ兼ねない。その候補者はどんな人間かと云ふと、あらゆる不遇な人間だね。先年壮士になつたやうな人間だね」と登場人物に語らせている。

お・国・柄とは、万世一系の天皇を中心とした立憲君主国ということであり、なかんずく、天皇を中心とした国体を意義とし、その意義を盛る形式として帝国憲法その他があるとの考えである。当局の施策といつても、緩やかにしたり、かと思ふと急に締めたりで、別に確たる対策のあるわけでもなかつたし、不遇な人々は、ちまたにあふれていたのだから、日本の無政府主義についても樂觀はゆるさなかつたのは当然である。

しかし、何といつても「お国柄」に、鷗外は信をおいていたのである。

鷗外は科学者であつた。そして、科学的精神を日本に根づかせようと、若いときには渾身の努力を尽した。十九世紀のドイツでの科学的思想には、唯物論が基調となり、科学者即唯物論者と考えられる傾向が、次第に強くなつてきてはいたが、鷗外の師事したペッテンコオフェルにしても、また口オトにしても、科学者ではあつても決して唯物論者ではなかつた。ペッテンコオフェルの七十歳誕辰の言葉がそれを語るように、篤いキリスト信者であつた。物質を扱う科学の世界と、信仰のよつて立つ精神の世界とが、互に矛盾したり、一方に吸収されてしまつたりすることなく、併存していた。鷗外もその点では同じであつて、決して唯物論者ではなかつた。したがつてまた、若い頃には、科学（広くは学

問一般）の真理と日本の国体との間に、絶対の矛盾を感じて悩むということにはなかった。

しかし、政府が諸々の事件に当って、芸術、思想、学問を弾圧する挙に出ることが明らかになった時、鷗外はその問題を考えぬわけにはいかなかった。

明治四十三年の「枯木の後に書く」（十三巻四二六頁）では、「人が自然科学の智識を有してゐるといふ事実と、唯物論者になり、又無神論者になるといふ事実とは、必然併存してゐるものではない。その中間には長い、広い空間がある」とのべている。

そして鷗外は、「かのやうに」「吃逆」「藤棚」（いずれも明治四十五年）などの、いわゆる秀麿物で、その問題をさらに深く考えた。これらの作品は、明治三十九年以来、常盤会の歌会を通じて知己を得、信任を厚くしていた、元老山県有朋に献策する意図もあつて書かれたものである。

伊藤博文が明治四十二年ハルピンで暗殺されて以後、山県は大隈とならんで、日本の政界を左右する力をもっていた。鷗外もこの人の中に、日本のお国柄安泰の重石おもしを見たのであった。

「かのやうに」で説き示される鷗外の立場は、一種の二重真理の説である。科学は科学として、あくまでその本領を曲げることなく、その真理を失うことなく貫徹してゆく。他方、日本民族統一の国体にかかわる事柄は、次元の異なるものとして、真理とは云えぬまでも、別の意味で実効あるものとして、その意味をみとめてゆく。

つまり、科学も国体も共に立てよう、歴史も神話も共に尊重しよう、学問も俗信も共に容認していこうという考えである。妥協といえは妥協、折衷といえは折衷、いづれにしても実用本位プラグマティズムな考えである。

「かのやうに」では、五条秀麿という、東京帝国大学の歴史科を出て、ドイツへ洋行中の好学の青年が祖国の父子爵に宛てた手紙の中で、鋭い感想を述べるのである。

ドイツでは、学者が学問をしつつ、それが国家の役に立っているのは模範とすべきだ、多数の人民相手の政治をやる上に、君主にとって必須の、確たる宗教的基礎を、ハルナックの新教神学が与えており、その神学の効用は教育はありながら信仰のない人々に、教義や寺院史を解き明して、宗教の政治上の必要を認めさせて、危険思想家にならぬように

するためにある、という趣旨のことを書き送って、父子爵に、いろんなことを反省させるのである。

先祖の霊を祭っているのも、実は形式だけで、内容はないのか、内容はあってもそれは無教育な人の信仰の微かな遺産であるのか。少し学問をすれば、どうしても神話と歴史をはっきり分けて考えることになるが、そうすると、先祖その他の霊も、その存在は疑問となつてきて、恐しい危険が生じるのでないか。自分は神霊の存在など少しも信じないで、ただ俗に順つて情性的にやつていて、その俗がいつ力を失い切つて亡ぶとも考えもせず、知らず識らず不信を覆い包むという虚偽を行っているのではないか。父子爵はこんな反省をする。

その父子爵が、帰国後憂鬱を増した秀麿にむかつて、ある日の食卓で、「どうも人間が猿から出来たなんぞと思つてゐられては困るからな」と云つた。「秀麿はぎくりとした。秀麿だつて、ヘツケルのアントロポゲニイに連署して、それを自分の告白にしても好いとは思つてゐない。併し、お父様の此詞の奥には、こつちの思想と相容れない何物かが潜んでゐるらしい。まさかお父う様だつて、草昧の世に一国民の造つた神話を、そのまま歴史だと信じてはゐられまいが、うかと神話が歴史でないと云ふことを言明しては、人生の重大な物の一角が崩れ始めて、船底の穴から水の這入るやうに物質的思想が這入つて来て、船を沈没させずには置かないと思つてゐられるのではあるまいか。さう思つて知らず識らず、頑冥な人物や、仮面を被つた思想家と同じ穴に陥つてゐられるのではあるまいかと秀麿は思つた」。

歴史をやる以上、どうしても神話と対決することとなる。学問の真と、国体の重きとが対立する。どちらを捨てることもいけない。ことに皇室の藩屏たる華族にはそうである。秀麿のこの憂いは、当時の鷗外の憂いでもあつた。「秀麿が為めには、神話が歴史でないと云ふことを言明することは、良心の命ずる所である。それを言明しても、果物が堅実な核を蔵しているやうに、神話の包んでゐる人生の重要な物は、保護して行かれると思つてゐる。彼を承認して置いて、此を維持して行くのが、学者の務だ」と云ふばかりではなく、人間の務だと思つてゐる。これは両面真理である。しかし、彼も此もというのは学問自体を不徹底にし、歪め、また宗教（国体）そのものにも不実となるのではないか。学者としての本分はそれで果せるのか。人間（日本人）としての本領はそれで揺ぎもしないのであるか。この間の橋を架ける理屈は立たぬものか。

煩悶苦悩のすえ、秀麿は、当時出たばかりのフアイヒンゲルの『かのやうにの哲学』（Hans Vaihinger, Philosophie des Als-Ob, 1911）に解決を求めるにいたった。

フアイヒンゲルはカントを実用主義的に解釈した新カント派の人であつて、大きなカント解釈の本も書いているが、『かのやうにの哲学』では、実際は真ではないが、真であるかのやうに考えれば目的達成に役立つような仮定をもつて、種々の問題を説明しているのである。

この立場に立てば、われわれが実在していると信じている一切のものは、物質でも、人格でも、概念でも、靈魂でも、宇宙でも、絶対者でも、これ皆生活の目的達成のために設けられた仮定であるということになる。

そうなると、真理とは有用と同じことで、思惟も生活の手段であり、知識は行為の手段となつて、実行と意志とが優位を占めることになる。知識を実在の模写ではなく、主観の構成にかかるものと考える点では、カントの認識論と一致するが、その主観をカントのように純粋な認識主観とは考えず、個人的または種族的な生命主観とみるので、相対主義に帰するのである。

鷗外はこの思想を解説し、「本當」には二種あつて、ふつうのいわゆる「本當」と、もう一つ嘘のつもりで作り出した「意識した嘘」の「本當」とがあつて、人生の生命あり価値あるものはすべて後者に属すると書いたのち、「人間の智識、学問は扱置き、宗教でも何でも、その根本を調べてみると、事実として証拠立てられない或る物を建立してゐる。即ち、かのやうにが土台に横はつてゐるのだね」と秀麿に言わせている。幾何学の点や線にしても、自然科学の元子にしても、倫理学の自由にしても、法律学という自由意志も、哲学という絶対でも、宗教の神でも、ぐっと下つて祭における祖先の霊でも、鷗外が今当面している問題に即していえば、天皇を天孫の裔とする神話でも、すべては、かのやうにの上に立っているのである。

秀麿は長広舌のすえに言う。「僕は人間の前途に光明を見て進んで行く。祖先の霊があるかのやうに背後を顧みて、祖先崇拜をして、義務があるかのやうに、徳義の道を踏んで、前途に光明を見て進んで行く。さうして見れば、僕は事實上極蒙昧な、極従順な、山の中の百姓となんの扱ふ所もない。只頭がばんやりしてゐないだ。極頑固な、極篤実な、

敬神家や道学先生と、なんの扱ふ所もない。只頭がごつごつしてゐない丈だ。ねえ、君、この位安全な、危険でない思想はないぢやないか。神が事実でない。義務が事実でない。これはどうしても今日になつて認めずにはゐられないが、それを認めたのを手柄にして、神を潰す。義務を蹂躪する。そこに危険は初めて生じる。行為は勿論、思想まで、さう云ふ危険な事は十分撲滅しようとするが好い。併し、そんな奴の出て来たのを見て、天国を信ずる昔に戻さう、地球は動かずにゐて、太陽が巡回してゐると思ふ昔に戻さうとしたつて、それは不可能だ、さうするには大学も何も潰してしまつて世間をくら闇にしなくてはならない。黔首を愚にしないでなくてはならない。それは不可能だ。どうしても、かのやうにを尊敬する、僕の立場より外に立場はない」。

鷗外は、現実利害の判断から、確信をもつて真理と思わぬものを、真理であるかのように考えればよいというのである。

そして、一旦このような立場に立つて現象を傍観的に是しと見てしまえば、あらゆるものは、有用か否かの面からだけ考えればよいのであつて、価値の絶対性は失われ、平均化となる。

日々の務を凡俗の人々と同じように果して行つても、それは偽善ではなく、かのようにの確信に立つてのことである。西洋文明の粹を受容れ、文明創造の雰囲氣を日本につくる必要もなくなる。日本の混濁した現実をも、科学に、芸術に、學問に最適であるかのように思えばよいのである。日本はもう十分に開化を遂げたかのように思えば、それでよいのである。「普請中」の家にも、もう完成したかのように思つて住めばよいのである。そう思つていた方が、医学界も、大學も、実業界も、文芸界もうまくやつて行ければ、それでよいことになるのである。

天皇は神であると思う方が便利なら、そう思えばよく、天皇も一個の人間であると思う方がよければ、そう思えばよいのである。どちらでもかまわないことになる。

學問芸術の自由という、鷗外が心から守りたいと思うものも、もし弾圧が有用だとなれば、弾圧されてもかまわないのである。事実、ここでは思想弾圧も肯定されている。

しかし、こういう何物にも執しない立場は、はたして真の問題解決になるのかどうか、それは当の鷗外自身、よく承

知のことであったにちがいない。この立場では、旧き意義は一応保たれたかに見えて、じつは、その価値の土台がきわめて不確かなものとすりかえられてしまうのであり、新しい形式も、便宜的に選ばれてしまうのである。尚古も進歩も、ともにその意義を全うしない蟬のからになってしまふのである。のち「礼儀小言」で鷗外自身が口をきわめて斥けている弥縫の策とは、まさしくこれにほかならない。

このような妥協折衷の敗北主義を、鷗外が敢えても献策したのは、どういう意図であつたろうか。鷗外自身、神話を信じる気にならぬことは、言うまでもない。神はない、天皇は人であるということを知つた以上、その知識はどうていかのようにならぬ切れるものではない。天下こそつて、そしてまず鷗外自身が偽善者とならぬかぎり、かのようにならぬ立場で事を公に運んで行けるものではない。かのようにならぬ立場は、安心を与えるものではないのである。このことを知り尽した鷗外が、では何故かかる策を立てたのか。

鷗外が心底から、このかゝる立場に立つていたと考えては、余りにも鷗外を卑小浅薄化することになる。鷗外の心中では、尚古と進歩の両極の力は、まだその全き威力を失つていなかったとみるべきである。そして、今反動の力が増し加わるのを見て、進歩に力を入れ、反動の非をここに諷刺して語つたと見るべきであらう。何もかも判つたうえでの、いささか冷淡な、人のわるい捨て台詞のように、これは思われるのである。

鷗外がここで不可能だといったことを、その後の日本は愚かにも企てて、大学の門を閉ざし、世を暗闇にした。鷗外は、学問芸術の自由の弾圧は、このような結果に終ることをここで警告したと見るべきであらう。もっとも、この傍観的立場が、当時の鷗外の心境とよく合うことは確かであるが、このような偽善的理知的統一を大真面目で信じこむには、鷗外の進歩への意気も、尚古への熱意も、あまりに強かつたのである。鷗外は、一応自分をかゝるの上に据えてみて、一歩傍観的に退いて、どうなるかと考えてみたのである。

それはとうてい永く在るべき地ではなかつたのである。荷風は幸徳等が法廷へ牽かれていく車を見て、戯作者へ身を落す決心をしたというが、鷗外もここで、かのようにの曖昧な立場に仮に身を置いて、自嘲してみたのであらう。形式の固陋を滑稽とみて、徹底的透脱による進歩を説く鷗外が、反動に抗した一投石であつたと考えてはどうであらうか。

鷗外が、日本と西洋の綜合について、これぞという解決策をもっていたのではないとしても、日本の日本たる所以も、西洋の普遍的要約も、一切がともに儀式、形式、仮構となることは、肯じなかつたと思われるのである。二本足でしかと歩むのをやめて、「かのやうに」の椅子に腰かけて、足を宙ぶらりんにさせてみて、これでは前へも後へも行けないぞと、示して見せたのであろう。（この重要な作品が、歿後刊行された大正版全集からは省かれているのは、何を憚つてのことであらうか。国体に関わるがゆえであらうか。それとも？）

「吃逆」では、明治末年にベルクソンとならんで日本で盛名をはせたオイケンの精神生活ガイイテスレーベンの宗教を紹介しながら、話を進めている。

西洋が神から離れて墮落してきた過程をのべて、「所謂人智いはゆるの開発時代から、ヨオロツバの人がスピノザの汎神論はんしんろんなんぞに拠つて、誰でも神を自己の中に持つてゐると思つて理性を待んで働き出したのは好いが、さう云ふ人と唯一の神との聯結は次第に弛ゆるんで行くばかりだ。学問が起る。芸術が起る。経済が起る。それがどれもはつきり道義との縁を断つて發展する。学問芸術の方面では、自然科学が優勝の地位を占める。経済の方面では社会問題が起つてくる。畢竟ひつきやうどちらも人間が人間として個々別々の發展をするに過ぎない。その結果は、手広な事業にも深みがなくなる。賑はしい活動にぎにも安心が伴はない」といい、オイケンが、カトリックもプロテスタントも未来の宗教たるに足りぬとし、教会も既成のものは力なしと断じていることを語り、「今の矛盾の中から人間を救ひ出す、新しい聯結として、宗教を求めると云ふ以上は、どうしても或る目前の障礙がひを排し、或る目的の抑制に打ち勝つて、向うに新しい生活を望むものでなくてはならない。過去に拘泥しては駄目だ。現状維持では駄目だ」として、樂園を待望すべしと論じている。ここでも、眼目は、反動を避けて、困難を突きぬけて前進しようというにある。

「藤棚」では、社会秩序の問題をとり上げている。自由や解放は、現代人が旧来の秩序を破ろうとする意向を呼ぶのに用いる言葉だが、秩序は道徳を表現する外形であつて、道徳自身ではない。道徳自身を意義とすれば、秩序は形式であつて、形式は古く固くなれば改まらねばならぬ。「道徳自身から見れば、外形の秩序はなんでもない。さうは云ふものの、秩序其物の価値も少くはない」。秩序は社会を破壊する力に抵抗する。全く秩序を撤廃して、無制限の自由で人

生の諧調が成り立つと思う人たちは、人間の欲望の力を甘く見ていたのであって、秩序を無用の抑圧と考えると、調和の反対が出てくる。天使でも獣でもない人間にあつては、克己なしには道徳は成り立ちえない。新しい道徳といつても、それが欲望と欲望との均斉というだけなら、それは真の道徳ではない。それで人生の意義が尽きるであろうか、といつてゐる。

ここでは、道徳における形式の価値を大いにみとめて、社会秩序が、自由と必ずしも抵触するものではないことを語り、無政府主義は、とうてい新しい人間の創造に堪える新しい形式ではないことをのべている。盲目的破壊の非を知らせてゐるのである。

以上三つの作品においては、鷗外は、その尚古と進歩という根本態度は変らぬながらも、あるいは進歩を高唱し、あるいは諷刺をもつて進歩を語り、尚古の意義を反省し、あるいは意義と並んで形式を重んじるというふうに、その向け方をあれこれと試しているのである。大逆事件という想像もつかぬ事件に当つて、確たる解決の献策というよりは、反省と考察の資を提供してゐるのである。

そして鷗外自らも、日本の国家統一ということを考慮に入れて、態度の決定を迫られてゐると感じてゐるのである。二本足で立つてきて、日本が日本でなくなるとすれば、一本の足に重みを移すことも止むをえないのではないか、と感じてゐるのである。

そして、鷗外にとっては、その踏切りの機会は、意外に早く到来した。

明治天皇の崩御と、乃木將軍夫妻の殉死がそれである。鷗外は、留学から歸つて以来二十余年間、ずっと西洋の普遍的要約をつくり出すために、進歩にかけていた重みを、今や尚古の方へ移すのである。二本足は依然二本足のままで。

（三）日本的なるものへ

鷗外が尊王の人であり、愛国の人であつたことは、これまでも述べた。幼時教育をうけた藩校の学風は、和漢洋にわたるものであつたが、とりわけ国学に重きをおき、勤王敬神の氣風が一藩を支配していた。当時の藩主龜井茲監^{カミツミ}は、

長州の毛利氏とともに、公卿の志を同じうする人たちと通じて、大政奉還を促進し、明治に入ると神祇官となったが、その亀井氏の遠祖は、建武の中興に力を致したというから、勤王の由来は遠い。この藩に幕末に生れた鷗外であつてみれば、その愛国の熱情は「駁ナウマン論」一つをみても歴然たるものがある。勅諭を奉ずる軍人である以上、愛国は当然といえば当然であるが、他の明治人とも同じく、鷗外にとつても、皇室の事は絶対であり、また、国家のことはつねに深く心にあつた。

明治三十三年に書いた「フリイドリヒ・パウルゼン氏倫理説の梗概」中、社会的徳行の愛国心の項に、「この語は仏国革命党より出づ、故に愛国は尊王と全く相殊なり。我国は愛国と尊王と同化する」とのべ、加藤弘之の言を引いて、「愛国の我国に於けるや特殊なる意味あり、その勤王と一致する所是なり。仏王路易^ルは国家は即我なりと云ひしが、是れ傲慢のみ。世に国を建てたる者多しと雖も、その王者の真にこの言をなすことを得るは我天皇陛下あるのみ」と（五卷六三頁）と書いている。

これによつてみれば、鷗外は忠君即愛国という枠の外へ出ることはなかったと考えられる。国に正義を行わせることを愛国とし、義を国より重しとするのを、真の愛国、開けたる愛国とすれば、鷗外の愛国は、まだ閉じた愛国と言えよう。しかし鷗外は、日本に東西を綜合した一大文化を創造するという大使命を達せしめようと、渾身の努力をはらつたのである。一時の榮えではなくて、国運を真に隆昌ならしむるには、西洋文明の粹である自由と美との認識を日本人が得なければならぬとは、鷗外のつとに信じたところであつた。科学の真骨頂と美の標準とを国人に知らせようとつとめた明治二十年代の奮闘も、三十年代以後の諸々の梗概も講演も、その基底に愛国の情のこもつていないものはなかった。ただの西洋かぶれとはちがつていた。このままの日本ではいけない、という切迫感が鷗外を駆り立てていた。日露戦争をひかえて「黄禍論梗概」や「人種哲学梗概」を出して、国民に敵を知らせようとしたのもそうであるし、また、「仮名遣意見」の中で「国運の消長が言語に關係を有ち又言語の精華たる文語に關係を有つてゐる、随つて仮名遣ににも關係を有つて居ることは明白であります」（十五卷四二七頁）との立場から、大勢に反対して保守と見られる発言を敢えてつよくしたのも、その衷情を示すものである。鷗外は、何よりも心からの日本人であつた。

武士の子として、鷗外は純日本の氣風の中に生れ、またそれにふさわしい訓育をうけた。武士の子として、切腹の覚悟は、幼いころに教えこまれていた。日清・日露の兩戦役に従軍したときも、決して死を恐れはしなかった。命を鴻毛の軽きに比すということは、自由と美との認識とは結びつきにくいものではあったが、鷗外は自分の内に、この日本の氣質が確固として存在するのを覚えていた。「西洋人は死を恐れないのは野蛮人の性質だと云つてゐる。自分は西洋人の謂ふ野蛮人と云ふものかも知れないと思ふ。……併しその西洋人の見解が尤もだと承服することは出来ない」と「妄想」中で語つてもいるのである。家の内にあつては、母親の意嚮に背くことは一度たりともなかったし、母のことを語つたり書いたりするときは、いやしくもしなかった。一方、西洋の科学と芸術の伝統から受けた個人主義的自覚も、鷗外にあつて、また見のがせぬものである。合理ということとは、鷗外の生活の一つの支えでもあった。情に動くことを極度に避けた。理屈をこえた日本的なるものと、理に立ち理に適つて行ふという西洋的・科学的なものが、鷗外の中で渦巻いていた。尚古と進歩も、その渦流の枝である。

しかし、世界の狀態からみても、日本国内の情勢からおしても、もはや日本のお国柄を安易に信じてはおれなくなつてきた。さらに、理知で自己の内する両極、日本と西洋、神話と歴史、愛国と學問とを統一せねばならぬと考えて、自己をかのようにの立場に置いてはみたものの、それでは、万事が形式化し、仮構化して、実を失ひ、意義を失つてしまふと悟り、鷗外の心中には一つの動揺があつた。あたかもそのとき、明治四十五年七月三十日、明治天皇は、御年六十一歳で崩御せられた。そして九月十三日、その御大葬の日に、乃木希典大將夫妻の殉死があつたのである。

鷗外は、九月十三日、青山斎場での御大葬に参列、その途すがら、乃木大將夫妻殉死の報をきいた。日記にいう、「午後八時宮城を発し、十一時青山に至る。翌日午前二時青山を出でて歸る。途上乃木希典夫妻の死を説くものあり。予半信半疑す」。

半信半疑である。鷗外も、武士道華かなりし時代に行われた旧習が、明治も末のこの時代に、現実に行われようとは、しかも、ドイツに駐在したこともある乃木大將がそれをしようとは、容易に信じ難かつたのである。しかし、鷗外は、古くから知己を得、ともに日露戦役に従軍した將軍の誠忠を直ぐに解した。そしてその中に、自分がお国柄として

漠然と提示し、「かのやうに」で、一応、理屈の上で苦しい説明をつけた、究極的に日本的なるもの、神話の世界が、単なる虚構ではなくて、あまりにも厳肅な現実となつて、ここに体现されているのを感じた。それと知らせもせず、形見分けのつもりで、温度計や自分の肖像レリーフを鷗外に貰つてもらおうとしていた、数日前の將軍の決心と用意が、鷗外には心痛く想い起されたことであろう。鷗外はたと感ずるところがあつた。旧き意義は旧き形式の中に全き姿で盛られて、鷗外の前に、いや全世界に示されたのである。

乃木殉死の五日後の日記には次の言葉がみられる。「乃木大将希典の葬を送りて青山斎場に至る。興津弥五右衛門を草して中央公論に寄す」。こうして、二本足の体重を尚古の方にうつして、鷗外の歴史小説時代が始まつたのである。

この作品で鷗外は、日本の古き武士道、国と家と名譽のために個を捨てるといふ道徳、死を見ること毛よりも軽しとする道徳、滅私の道義に、日本の正型を見出したのである。旧き意義は、すでに死んだものと思つていたが、まだ死なずに在つた旧き形式に盛られたのである。そして、むしろ意義と渾然一体をなして、少しの離開もない形式が、鷗外においても重視されることとなつたのである。

「興津弥五右衛門の遺書」は、三斎細川忠興公の家臣である興津弥五右衛門ほか一名が、主命により長崎表に出向いて、南蛮渡来の、茶事に用いる珍しい品を求めに行った際、高価な伽羅の香木の本木の方を買ひとうと、同じく伊達公の命を受けて下つてきていた家臣と、せり合いになり、同行の一人が、甲冑ならとにかく、たかが茶の具に万金を投じるのは、主命といえども従わぬ方が却つて忠義であると申し立てたのを、弥五右衛門が咎め、口論のすえ、ついに切り捨て、本木を得て帰り、首尾を果した。のち、三斎公の逝去のあと、弥五右衛門は、あの時死ぬべかりしをお咎めもなく助けられたのに鑑み、追腹を切ることを申し出て許され、京都船岡山の麓で切腹するにあたり、遺書を認めたという筋でめる。

君主の命という意義が厳として守られねばならぬかぎり、それを盛る形式一切が神聖視され、絶対化される、形式は意義と一つになつてそれを具現するという、武士道の本義を活写し、しかもその間に、武士の意地を描いた名品である。乃木殉死のジャスティフィケーションというべきこの作品中には、弥五右衛門のことばとして、次の句がある。

「茶儀は無用の虚礼なりと申さば、国家の大礼、先祖の祭祀も総て虚礼なるべし。我等此度仰を受けたるは茶事に御用に立つべき珍らしき品を求むる外他事なし、これが主命なれば、身命に懸けても果たさでは相成らず」。

——儀式、儀礼、形式、礼拝をすべて虚構として、その実用的意味だけをみとめた「かのやうに」での煮え切らぬ態度は、ここではないさぎよく一擲されている。祭は、祭の形式そのものの遵守の中に、深き意義がこもっているのである。祖先の神靈は、いますぐごとく祀るのではなくて、祭祀のうちに現実^にいますのである。天皇は現人神であるとは、便宜上そう考えた方がよいからそう考えておくとか、科学的知識のない愚民がただそう信じこんでいるだけの仮定ではなくて、日本国民の生をその根本から規定し、事あるごとに現れる事実^なのである。さきの実用主義的見地は、鷗外が真に安んじて身をおく所ではなかった。それは功利に賢い、理知の、力なき見地であつた。鷗外は、日本的なるもの意義、尚古の対象を、このようにして、確と把むことができたのである。

弥五右衛門が復命して切腹を乞うたのを戒めた三斎公の言葉として、「総て功利の念を以て物を視候はば、世の中に尊き物は無くなるべし」とあるのも、鷗外の心境を示す。理知で割り切れぬものに価値を認めぬ西洋の合理主義精神が、唯一のものではない。「古俗妄に易うべからず」とは、ただその中に含まれる合理性の故だけではない。物質的に、科学的に検証することのできない、心的な価値がその中にはあることに、いまさらにして鷗外は気づいたのである。鷗外の心は、科学からまた一段と遠い所に定位したのである。この日本精神の正型は、理知の批評を容れぬ。それをどう解釈しようと、理知で力を失うものではない。死をも恐れぬ、西洋人が野蛮と言うならそう言われてもよい、しかし単なる野蛮ではない、それは、その情義の筋を有するのである。弥五右衛門の言葉にもある。「主命たる以上は、人倫の道に悖^も候事は格別、其事柄に立ち入り候批判がましき儀は無用なり」。

明治元年、堺で土佐藩士が、許可なく上陸したフランス艦乗組員を殺害し、その責任を負つて、藩士二十人が切腹とさまり、十一人が實際腹を切つた事件は有名である。アーネスト・サトウの本にもこの事件の記事があり、堺の妙国寺には古く建てられた墓と並んで、最近建立された頌徳碑があり、数少い堺の名所の一つとなっている。

鷗外がこれを扱つた「堺事件」も、理非理をこえた世界を描いている。上官の命令は朕の命令と心得べしとの、勅諭

の言葉が、そこに例示せられているのである。取調べ係から問われた下士が、「兵卒が隊長の命令に従って働くには、理も非理もござりませぬ。隊長が撃てと号令せられたから、我我は撃ちました。命令のある度に一人一人理非を考へたら、戦争は出来ますまい。」という、絶対服従の道徳を示したものである。そして隊長が命令を下したのは、皇国の掟に従わぬ異人を懲すためであり、今朝命によって死を賜わるのも、ひとしく皇国の為である。上司が旨を伝えることばに、「此度堺表の事件に就いては、外国との交際を御一新あらせられる折柄、公法に拠って御処置あらせられる次第である。即ち明日堺表に於て切腹仰せ付けられる。いづれも皇国のためを存じ、難有くお受けいたせ。又歴々のお役人、外国公使も臨場せられる事であるから、皇国の士気を顕すやう覚悟いたせ」とある。

さらに、「日本人が、そんなに反理性的生活をしてゐよう筈は無い」と、消極的に、それも合理の立場から肯定された、日本的なるものへの安住が、今度は、理非理を没した立場から、積極的に肯定されたのである。鷗外は、日本の旧き意義を守るべき決意を新たにしたのである。女増に東洋学の専修を勧めたのも、このような下地あつてのことである。こうして鷗外は、精神的に日本へ戻った。しかも、東西融合をめざしての進歩の念願を、依然心に秘めつつ。

(四) 社会政策

西洋文明の普遍的要約を日本につくりあげようとした努力のすえ、鷗外は、半ば力尽き、半ば諦めて、自己一代のうちにその雰囲気を完成し、さらに進んで、東西を打って一丸とした一大綜合文化を樹立することは、とうてい望み難いと見るに到った。そして、自分は、要約をつくる仕事のそのまた下地を培うべく、あせらず、氣負わず、敢えて世に逆わず、忍耐と不屈の意志をもって、能うかぎりのことをしようと決心したのであった。論題を引っさげて世の表に立つとか、社会の成行に直接影響を及ぼすような策をたてるとかいうようなことはすまいと決めたのである。

明治三十五年六月の「芸文題辞」中に、「予等の社会に対するや、鼓舞せず激成せず、所謂問題提供者となりて香餌を時流に投ぜず、唯だ持長耐久して静に培ひ徐に養ひ、以て国民趣味の助育を数十年・数百年の後に期せんのみ。」（十五卷二三一頁）とある。傍観的批評に退いたといえはいえる。レジニアシオンといえはそうである。進歩の齒車を逆回

転させることには反対するが、強いて無理をしてまで、回らぬ歯車を回そうというのではなくて、時の到るを待つて人事を尽そうというのである。志は曲げないまでも、いささか高踏的立場に安坐したのである。

以後の鷗外の言行は、急激なものではなく、まさにこの題辭のとおりであった。しかし、明治から大正へと世が移るにつれ、出来てきた数々の事件は、鷗外をして、安穩持久の境地を出て、再び社会の最重要事にあえても容喙する、あるいは社会の構造を急激にも変化させようとする気構にならざるをえなくさせたのである。第一次大戦の勃発と、その途中に起ったロシア革命が過激派の勝利に帰したこと、及び、日本内部の世相が、経済的にも、また政治的にも、次第に暗さを増し、大衆運動・労働運動がさかんになるにつれて、大逆事件当時はそれ程の深刻を見せなかった、天皇制への懷疑批判、日本の国体変革への動きが、このままではいつか社会の表面に出てくるのを防ぐことができないと思われるに到ったことが、その原因であった。大正六年暮をもって、宮内省の御用を務めるようになった鷗外としては、この問題に頭を悩まさないことはできなかった。

鷗外がつとに社会政策に関心と知識をもっていたことは、明治三十六年、矢野龍溪の「新社会」を評した「新社会評」からもうかがわれる。ここでは、ユートピア文学を列記して、プラトンの「クリチアス」、モアの「ユートピア」、カンパネルラの「太陽の都」、ベイコンの「新アトランチス」以下、英独仏の十二の本を挙げ、さらにこの思想について書かれた参考書をも示して、矢野龍溪の「新社会」を論評している。鷗外がこれらの著作のすべてを読んでいたのではないとしても、社会改良についてのその知識の該博なことがわかる。

そして、龍溪の論策を不徹底であるとして、次のように述べている。「私は此の矢野君の立脚地を形容して言うならば、大胆なる社会改良家では無くて、抑損せる社会主義者である。社会改良家に対して、大譲歩を為し、同時に随意競争論者と資産家とに対して大譲歩を為したる社会主義者であると申したいのであり^{コザマス}。

アルフレッド ラッセル ヲリス Alfred Russell Wallace は嘗て社会主義を獅子を殺す Herakles に比べ、社会改良家を虎に轡を衡ませて車を輓かせる Bakchos に比べたことがござります。この車を輓かせるといふのは、人間の資産主義上本能 [Kapitalistischer Instinkt] を保存して、労働者の地位を高め、個人的随意競争の範囲を広めようといふのであり^{コザマス}。獅子を殺すならば、

殺すが好く、虎を殺さぬならば、責めて車を引く用にでも立てるが好いかと思はれ外。矢野君の新社会では、獅子や虎がシモタヤ暮しをして、子孫繁栄して、何の用にも立たぬやうに見えるのは、頗る遺憾とすべきではムリ外まいか」（十五卷二二八頁）。

鷗外自身が急進的な社会主義革命を是としたものではないことは明らかであるが、改良を要する諸問題が日本にも次第に起りつつあることは判つていて（例えば足尾鉾毒事件）、考えるところはあつたようである。ここでも、必要であれば社会の構造を一変するがよいとの考えが示されており、「礼儀小言」を論じたところで指摘したように、形式は守れるだけは守つて、もし意義に合わぬようになれば一擲すべしという考えとも通ずるのであるが、当時はまだ、社会革命は日本では机上の論を出なかつた。それゆえ鷗外も、自分の考えを打ち出すことなく、かたはらから批評しえたのであつた。

大逆事件に際して、鷗外が、無政府主義の文献を渉獵して「食堂」中に書いたことは、さきにのべた。しかし、それでも、ただ敵を知るという意味での兵法上の必要を充したに留り、正面から社会革命と取組んだわけではない。知識としての社会主義研究が、当面、主な目的であつた。その知識を石川啄木などに講じて聞かせるといふことはあつたが、自ら活用して具体的に考える段階には、まだ到つていなかった。世は何といつても明治であつた。

鷗外の性質から見て、またその履歴から見て、さらにその言説からみて、鷗外が大衆政治を好しとみる人でなかつたことはわかる。国語の問題を論じた「仮名遣意見」は、直接には文化の問題について語つたものであるが、政治についても、根本的には同じと考えられる。そこで鷗外は、衆愚に依るの暴を、口をきわめて戒めている。「人民一般は田とも云はず畠とも云はず、道のない所を縦横に歩いて居るのであります。実に乱雑極つて居る、むちやであります」（十五卷四三一頁）といつて、多数の無定見、無謀を衝き、さらに、「例へば氣の狂つた人があつて道もない所を奔り、衆人が附いて行く。直にそれを是が道だと云つて、大勢が附いて行くから道だと云つて、直にそれを道にすると云ふのは、少し其の仕事が面白くないかと思ふ」（同四三四頁以下）と極言し、少数者（エリート）の為すことを今少し重視せよと言つているのである。

日本国民全般に、かの雰囲気をつくろうとして、意外の根深い抵抗にあい挫折した鷗外であつてみれば、その民衆に則つて文化の事を決めるのは、許されぬことであつた。いわんや、国政を多数庶民の投票だけで左右する、あるいは国に一人の為政上のエリート、元老をも無からしめ、国の頭（天皇）をも無くするような政治は、日本では絶対行ふべきことではないと信じていたに相違ない。本章の始めに引いた「Egalité」云ふ思想が根本から間違つてゐる」（「蛇」との言葉にも、その厳しい心中がうかがわれるのである）。

中途で止められた自伝的長篇小説「灰燼」（明治四十四年—大正元年）の拾捌拾玖で描写されている新聞国の記事は、そのまま、鷗外が見た当時の日本社会と、それに対する批評である。書生山口節蔵（じつは西周邸に寄宿中の鷗外）が書く小説「新聞国」は、「新聞の外に何物をも有せない。此国の人民は新聞の種を作る人と、その種を拾つて書く人と、その書いたものを買つて読む人との三種類に区別することが出来る」。第一の「種を作る人の大多数は全力を三面種を作ることに傾注してゐる。新聞国中で一番活気があつて、そして一番馬鹿を見てゐる連中である」。政治家もこの部類に属する。次に「新聞を書く人の多数は失敗者である。政治家にならうとして、なり損ねた人である。新聞と云ふものの無かつた時代には、かう云ふ人は文章と云ふものを書いた」。記者、文士など、およそ筆をもつて立つ人はこれに属する。大学の教員も、今日なら次の第三種族だが、当時ではもちろんこれに属する人が多いのであろう。右の二種族は一般民衆ではない。一応の教育を受け、一応の才覚もあり、一応の気負もあつて、活動したり、文を書いたりしてゐるのである。低級とはいへ、何かを作り出している人たちではある。しかしその彼らをすら、鷗外は侮蔑の眼で見ていることは、その筆致でわかる。

さて、最後に第三の種族のことが述べられる。「新聞の種を作る人には老人も若い人もあるが、新聞を書く人は大抵若い人ばかりで、それを読む人は概ね老人と老人めいた若い人とだと云ふことが出来る。飲食で体を養ふやうに、新聞で精神を養ふ。但し此種類の人に精神と云ふ詞を使ふのは、詞の濫用かも知れない。精神と云ふと、なんとなく流動してゐて、捕捉し難いものらしく感ぜられるが、新聞を読む人の精神は眞の固態でないまでも、煉薬か粥位（ねりすり）のねばり氣を持つてゐる。分子と分子との間に容易に運動が起らない。その稀に起る運動はいつも同じ方向を取つて起る。新聞を書

く人の判断は即ち此運動に一致してゐる」。

これはまさしく、大衆、下層民、一般民衆、マスの姿である。そして現今では、鵜外のこの批評は、一そう適切な度を増している。受動一方で何の活気もなく、その栄養不良の心を、無味乾燥きわまる人工着色の有毒食品で辛うじて養っている現代のマスが、これである。鵜外の時代には、まだ日本では、第一第二と第三の種族との間には、区別が立てられたであろう。今では、第三の種族ばかりで、それがおこがましくも、第一第二の種族の領分に侵入している。その存在自体がアミーバのように不定型で、刺激に応じて右へでも左へでも、足を伸して流れてゆくだけである。

このように口を極めて罵倒している大衆の力を信じて、それを政治の力の唯一の源泉として立つ大衆的社會主義には（そして民主主義にも）、鵜外が共感を覚えるはずはなかった。そのような主義が依拠とする人間どもに、この大事な日本国の運命を託すわけには行かない、というのが、鵜外のいつわらざる本心であつたことは、想像にかたくない。

しかし、大衆を結集して政治を行う力は、徐々に世界に強まりつつあつた。大逆事件は虚構であつたにもせよ、「爆弾の飛ぶよと見てし初夢は千代田の松の雪折れの音」という幸徳秋水のざれ歌が、同志の間にもてはやされたのでもわかるように、気持の上では、革命遠からず成るべしとの感を抱いていたのである。永年、氣息奄々たるものがあつた清朝は、明治四十五年に亡んで、孫文を臨時大總統とする共和制の中華民國となつた。大逆事件で沈黙せしめられた日本の社會主義者も、底流を培つて再起をはかりつつあつた。

鵜外が大正三年一月、「大塩平八郎」とともに発表した「大塩平八郎附録」では、平八郎を、貧民の身方になつて官吏と富豪とに反抗したもので、その思想は「未だ醒覺せざる社會主義である」としている。そして平八郎の挙は、社會問題と関係しており、社會問題の萌芽は「どこの国にでも昔からある。貧富の差から生ずる衝突は皆それである」としている。平八郎は、「人に貴賤貧富の別のあるのは自然の結果だから、成行の儘に放任するのがよいと、個人主義的に考へ」なかつたし、さりとて、「國家なり、自治団体なりによつて、當時の秩序を維持してゐながら、救済の方法を講ずることが出来」なかつたがゆえに、「當時の秩序を破壊して望を達せようとした」のである。そして、平八郎一人ならず、江戸時代に米屋こわしをやつた数多くの「貧民の頭の中には、皆未だ醒覺せざる社會主義があつたのである」と

断じ、食べる事ができないのに、富家奸商が買占めをやり貧民の膏血を涸らして身を肥やすのに対処する術もない彼等は、「唯盲目な暴力を以て富家と米商とに反抗するのである」とのべている。「平八郎は哲学者である。併しその良知の哲学からは、頼もしい社会政策も生れず、恐ろしい社会主義も出なかったのである」と結論している。

鷗外の意が「頼もしい社会政策」にあったことは言うまでもない。平八郎の弟子で、乱に同じない為に殺される宇津木矩之允の意見に、平八郎は、天下が病み、民の疲弊が窮つたときは、宜しく理を去つて残賊を除くべしというのが、その残賊とは、まず町奉行衆止りで、「先生の眼中には將軍家もなければ、朝廷もない」ので何にもならぬ、とある。この將軍・朝廷を眼中においたものが「恐ろしい社会主義」であるのである。

しかし、鷗外は、まだ当時では、自ら社会政策立案の渦中に身を投ずる必要があるとは考えていなかった。平八郎が、義挙を前にして沈思している際の黙想として、「己は王道の大体を学んで、功利の末枝を知らぬ。上の驕奢と下の疲弊とが、これまでになつたのを見ては、己にも策の施すべきものが無い。併し理を以て推せば、これが人世必要の勢だとして旁看ぼうかんするか、町奉行以下諸役人や市中の富豪に進んで救済の法を講ぜさせるか、諸役人を誅し富豪を脅して其私蓄を散ずるかの三つより外あるまい。己は此不平に甘んじて旁看してをられぬ」とある。

平八郎は民の苦しみに、聖賢の書を抛つて起つたのであったが、鷗外はどうであろうか。旁看は鷗外自身が身を置いた境地である。輕蔑する民衆が多少物価高に悩んだくらいで、鷗外なら、その傍觀的批評以上の歩みは示さなかったであろう。大逆事件が世を驚かし、文学者にも大きな影響を与えたことは、前にものべた。啄木はそれを歌によんだ。「明治四十三年の秋わが心ことに真面目になりて悲しも」「常日頃好みて言ひし革命の語をつつしみて秋に入れりけり」その他。永井荷風もまた、犯人護送の様子を目にしての感想を率直に語り、徳富蘆花は第一高等学校で「謀叛論」を講演して、幸徳らを讃えさえた。鷗外は、幸徳事件の弁護士で友人の平出修や、啄木らに社会主義や無政府主義について講義しているほど、知識は深かったし、「かのやうに」のような相当危険な文章を書き、言論思想の自由のためには「沈黙の塔」を書いたが、この問題につき明確な態度は示さなかった。荷風も啄木も蘆花も、少くとも幸徳らと反対の側に立たぬと言明しているのにひきかえ、鷗外は、事件そのものについては、一切口を黙している。日記にも書簡に

も、一言の言及もない。傍観の態度を崩してはいないのである。

しかし、ロシア革命とロマノフ王朝の滅亡、ボルシェヴィキの政権奪取（大正六年）、日本での天保同様の米騒動の流行、軍隊によるその鎮圧、ドイツの降伏とカイゼルの退位亡命、オーストリアの共和制移行、国内での労働組合の激増と争議の頻発（大正七年）を目にしては、日本国の古き意義が、旧き形式もろとも捨て去られるやもしれず、しかもその後を受けつぐべき新しい形式もなく、新しい意義は到底国論を統一する見込はなく、国家は分裂、ひいては衰亡に到るやもしれぬことが、鷗外にはひしひしと感じられてきた。そして、帝室の将来を思い、日本国の行末を憂えて、もはや黙することはできなかった。

こうして鷗外は、大正七年十一月十五日付の手紙以降、たえて人に示さなかった心中の秘密を、やがて遺言をも托することになる親友賀古鶴所にあてた手紙に示すのである。山県有朋公との画策は、鷗外と同じく、公の常磐会のメンバーである賀古鶴所がよく知るところであってみれば、その間に隠しだては必要ないわけでもある。鷗外は、自己の近々の思想・心境については、公に発表される文章以外には、ほとんど人に洩らさないのをつねとした。日記にも全くその跡を見ることはできない（もっとも、妻女しげが日記をこっそり読む等のことがあったようで、そのための警戒もあったかもしれない）。しかし、この最晩年の賀古宛の一連の手紙は、例外をなす。それだけに、この問題が鷗外の心中に占める比重の大きさと、鷗外がそれに払う並々ならぬ関心と、敢えて問題を投ずるという傍観一擲の態度をも示す意気込みのほどが、知られるのである。

大正七年十一月十五日付の手紙には、次のようにある。「拝啓奈良二来テヨリ久々御無音仕候一昨十一日正倉院ヨリ退出シ少市中ヲ歩キシガ其時ハ休戦訂約ノ時ニテ帰寓晚餐ノ時ガ砲声絶タル時ナリシコト後二至リテ相判リ候独帝亡命モ事実ナルベク候……ソレハソレトシテ今ヤ帝王ノ存立セルハ日本ト英吉利トノミト相成候於是政党内閣 (Parlamentarismus 議院政治) ハ必然ノ結果トシテ生ジ来ルベク普通撰挙 (allgemeines Wahlrecht) モ或ハ避クベカラザルニ至ルベキカト付度仕候勿論米大統領方勝戦ノ勢ヲ借リテ民政主義 Demokratie ヲ世界ニ弘通セシメントスルハ此方向ノ有力ナル後援トナリ可申候此状況ヲ考フレバ平和会議ノ利害クラ平ハ小事タルカノ感有之候幸力不辛力我々ハ実ニ非常

ナル時ニ遭逢シタル者ト奉存候老公ナドハ定而御心痛之事ト拝察仕候只今ヨリノ政治上ノ局面ハ下ス所ノ石ノ一ツ一ツガ帝室ノ運命問題ニ関スルヲ覺工候小生輩ハ金馬門ノ隱居所（東方朔）ヨリ政治家諸君ノ御手腕ヲ拝見可仕ト存居候……」（二十二巻四六八頁、引用文中括弧内は原文では割注、その他の表記、以下も同じ）。

これによって見ると、時局のまさに容易でないのを痛感しながらも、まだ傍觀の態度を全くは捨てていないことがわかる。（金馬門は漢代未央宮の門の一つ、東方朔は漢代の仙士、奇行にとみ長寿であつた。）普通選挙、政党内閣制、民主主義、とくに後者は国体を左右する大事であることをひしひしと感じている。愚民政治の流れは堰き止むべしとの考えがうかがわれる。老公とは山県公のこと。奈良へは前年帝室博物館総長となつたので、この年から毎年、一月ほどを正倉院の開扉曝涼に立会うため赴くのである。

こえて大正八年十二月二十四日付の手紙には、「……○御話申上候社会政策猶細密ニ申上度近日又々参上仕度存居候名ヲツクレバ『国体ニ順応シタル集産主義』[Kollektivismusナリ即チ共產主義 Kommunismusノ反対ナリ]トデモ謂フベキカ又『国家社会主義』[国家ガ生産ノ調節ヲスルユエニ]ト云フモノニ近ケレド世間ニ唱ヘ居ルハ同盟罷工ヤ群衆ノ示威運動ニテ成功セントスルモノユエ全ク別ニ有之候猶研究中ニ御坐候」（二十二巻五一四頁）とある。大正八年は全国的に普通選挙運動が起つた。また、大正元年に結成された社会改良的な友愛会は、社会主義的な日本労働総同盟友愛会と改称し、それまで会合のとき斉唱していた君が代を労働歌に切りかえるなどのこともあつた。労資協調会が設けられ、社会問題の研究が各方面で行われた年である。

鷗外がここにいる「国体に順応した集産主義」とは、天皇の大権を不動に存してという意味であり、追々明らかになるように、鷗外のいう「獅子を殺した」考え、資本家を一掃するという極めて急進的な考えである。集産主義は、非生産者の手中にある生産手段を奪つて、生産者全体の所有にすることを主張するものである以上、この改革は、日本の政治経済の様相を一変せずにはおかぬものである。国家社会主義といえば、ラッサールがその典型をなすように、階級闘争は避け、国家が企業に参加したり労働立法をしたりして資本主義を修正し、社会改良を行おうとするものであるが、鷗外の言もこれを示すようである。ストライキやデモに対する嫌悪もここに語られている。先の手紙から一年、鷗外は

世の動きを傍観しつつも、自ら研究を積み、一成案を得ようと思考していたのである。もはや冷淡な傍観ではなくなっている。

こえて、大正九年一月三日の手紙には、次のようにある。「只今太陽ノ新年号ガ与謝野晶子ノ社会策ヲ出シテ居ル事ヲ知りマシタ。要点ハ『五十年前二武士ガ自ラ武士階級ヲ棄テタヤウ二資本家ハ自ラ資本家階級ヲ棄テルガヨイソシテ将来ハ工業ヲ労働者ノ自治ニ任セルガヨイ』／ト云フニアル。労働者ニ自治ノ能力ガナイニハ氣ガ付カナイト見エル。シカシ圈点ノ部分ハ法学博士ヤ大政治家ノマダ云ハナカツタ文句ダト思ヒマス。／東亜ノ光ニヨレバ一木喜徳郎ハ『専制デナイ少数者ニ治メサセ治メカタハ道德二本ヅク』／ト云ツテ居マス。憲法ヲソツクリシテ置イテ、ドウシテ道徳家ノ政治家ヲ議會ニ出シ内閣ニ入レルカ。其方法手段ガ見セテ貰ヒタイ。／同誌二井上哲次郎ハ『精神的貴族ニ政治ヲサセタイ』／ト云フ。矢張其方法手段ガナイ。／学者ノ氣ノ付カヌトコロニ女ハ直覺的ニ氣ガ付イタ。シカシ女ダケニ労働者ノ自治ナドト出来ヌ事ヲ言フ。資本ト器械（工場）ヲ労働者ニマカセたら直ニ工業ハ『ゼロ』ニナルドラウト思ヒマス」（二十二卷五一八頁以下）。具体的実施方法をも加えての社会政策でなければ、この眉の焦げのような危急の際にはどうにもならぬ。鷗外の諸家への批評は、鷗外自身、相当具体的な策を練り上げていることを示す。そして、憲法改正をも辞せずとの意が洩らされているのは、注目に値する。

中二日において、一月六日の手紙には「……○要スルニ世間ハマダノンキナルガ如ク被存候多少血ヲ流ス位ノ事ガアツテ始テマジメニナルカト被存候○先ヅ諸方面ノ実況、当事者（政府側、資本家側、労働者側）ノ意向機会アル毎ニ御タツネ被下度候……」（同五一九頁）とあり、原首相の政府・資本家・労働者の協調を説く訓示は、労資双方に義務に服して権利を主張するなど言うので、現実には何の力もないものであることを言い、「同盟罷工ハ大事／ニテ革命ノ端緒タルオソレアリ之ニ反シテ／工場閉鎖ハ小事／ニテ工場デ一番旨イ汁ヲ吸ヒ居ル資本家ガ之ヲ閉鎖シテ労働者ヲヘコマスル事ハ不可能ニ可有之候」（同頁以下）と批評し、原首相のは無意味な発言で解決にならぬとのべている。そして、労働時間短縮の問題も、作業中怠けるのが常の日本の現状では、心理学の実験通りには行かぬと述べて、山県公の側近までもって行くには、さらに想を練り上げねばならぬ由を記している。鷗外が労働階級の抬頭と、ストライキによる大衆

行動に、最大の関心を払っていたことがわかる。そして、血を流す（革命の勃発とその弾圧を指すか）をも辞せずとの決意を披瀝しているので、並々ならぬ事態認識に立つてのことである。

さらに、翌一月七日にも書簡を寄せている。「拝呈外務省ヨリ配布セシ平和条約概要ヤツト今日手二入候其中二労働問題アリ」として、国際聯盟の常設機関たる国際労働総会、労働理事会、労働事務局の名をあげて説明し、「ザツト右ノ如キモノ二有之候要スルニ世界何国ヲ問ハズ第四階級ノ勃興ヲ抑止スル真ノ解決法ハナキユエノ国家ノ資本家ノ労働者ノ協調ノ美名ノ下ニ応急手当（Palliativ）ヲ施スモノト被存候我等ハコンナモノニカマハズニ真ノ解決ヲ求メザルベカラズト奉存候」とある。真の解決は、決して外来の思想や対策を用いるにはない。日本の特殊な国情、わが国独自の国体に合致したものでなければならぬ。その為の同志がすでにできていることが、この手紙でわかる。その中でも外国通の鷗外が、主たる研究を受持ったことであろう。

一月十日の手紙は、山口鋭之助がその社会政策を話したとして、帝室を保存し、資本家貴族は徐々に衰えさせて、人民を直接皇室の藩屏にするというその内容を記したあと、「僕ハ只帝室保存ノ社会策ニハ賛成ダトダケ云ツテ置イタ」（同五二二頁）と、秘策の密なるを示している。

一月十二日にも書を寄せ、森戸辰男が「クロボトキンの社会思想の研究」を発表し、朝憲紊乱で起訴された事件を記し、クロボトキンは「動物は互に助け合フ性質（タガヒノタスケ mutual aid）ヲ有ス／ト云フ説ヲ唱ヘダアキン（Darwin）ノ生存競争ノ向フヲ張り居ル相当の学者ダ。ロシヤヲ遂ハレテロンドン在住ダ。ソレガ無政府共産主義ノ宣伝者ニ加ハツタ。ソシテ曰ク。ノアル国ニ米ガ何程カアルトスル。ソシテ人ガ何人カ居ルトスル。スルト誰デモ其米ヲ取ツテ食ツテ差支ナイ。カ一パイ働イテ居ル上ハ米ヲ取ツテ食ツテ好イ。代ヲ払フニハ及バス。（共産主義）ソレニ代ヲ払ハネバナラヌ事ニナツテ居ルノハ現在ノ秩序ノオカゲデ、此秩序（官民ト力貧富ト力）ハ破壊スルヲ要スル。（無政府主義）ノ森戸ハコレニ賛成シタノカドウカ知ラナイ。賛成シタトスルト悪クイハレテモシカタガナイ」（同五二二頁以下）とある。現在の秩序、私有財産権は守らねばならぬとの鷗外の考え、並びに、世を毒する学者は圧迫するのも当然との思想が、ここに現れてきている。

一月十六日の手紙では、国際労働会議への政府、資本家、労働者の三使節の意見を略述したあと、ラッサルおよびドイツ社会民主党の考えを簡潔に記している。鵬外はこの少し後、妻からうつされて当時世界を流行していたスペイン風邪にかかり、腰が痛くて立居にもやや不便を覚えていたが、それでも「社会問題ハ其後モ大二研究イタシ居候」と、一月二十四日の手紙にある。

二月十三日には「もうすっかり健康だと自信してゐる。久しぶりに大ぶ書物がよめる。君も大学や中庸をよむさうだが僕は左伝と史記とを皆読んだ。史記の平準書はなかなか面白。平準とは国家専売 Staatsmonopol である。塩と鉄とを政府で経営（官営）するのだ。……漢武帝の社会政策はまだ誰も研究して発表したことがないやうである」といつている。社会政策の研究が単に西洋近來のものに限らず、遠く古代東洋のものにもとどいており、視野の広大を示す。そして、普通選挙法案についての学歴や階級で制限を加えようという尾崎行雄や千賀鶴太郎の諸案を古い説だとして、「道理から云へば矢張国民全体の代表とする方が合理的でどうしても強い。兎に角皆小細工だ」と判定している。この普通選挙法案は、この手紙の翌日、二月十四日議会上呈されたが、原首相の尚早論などあつて大もめのうち、二十六日の議會解散で流産した。

二月十六日の手紙では、上野公園一帯の帝室所有の地面を、寛永寺が返せといい、学士院や教育博物館が借りたいという「デモクラチー」風潮をのべ、宮内省としては大いに慎重研窮の上、態度をきめるべきだといひ、「事二ヨレバ宮中ニ此機関〔デモクラチーや社会問題への対策を練る機関、筆者注〕が入用力モ知レズ老公ナド二話スマデニハ猶面談ヲ要候○社会政策ノ方ハ猶一層用心ヲ要候○当分万事御沈黙ニ若カズト存候」（二十二巻五二九頁）と、謀の密ならんことを重ねて強調している。翌日の手紙を見ても、宮内者がデモクラチーの流に抗しかね、宮廷費節儉を言ったり、株券の開放をいったりで動揺が甚しいのを嘆いている。

二月二十二日には、資本主義に反対する主義を分類して、A 社会民主主義、B ギルド・ソシアリズム (Guildsocialism) C 無政府主義の三つに大別し、その他サンチカリスム (Syndicalisme)、真の無政府主義、共産主義をあげている。そして、ロシアのボルシェヴィスムはCの変体に当るとしている。また、ロシアが国内一統し、列国の傍看によつて労働

国として成立つかもしれぬが、「若シ成立スルトシテモ米國ヲ隣ニシテ共和政治ニナラズニ居ル如ク新露國ヲ隣ニシテ勞働者國ニナラズニ居ラレル事勿論ト存候」（同五三二頁）と結んでいる。両勢力の潮合にある日本の位置を見つめつつ、お国柄をもつて、独自の国家革命で、この難局を切りぬけられるとの確信である。その社会政策にはよほどの自信と成算があつたことがうかがわれる。

四月二十八日には、一木喜徳郎と会つて、「政府ノ經濟ハ國庫ヲ富マス事ノミ考ヘズニ富ノ分配ヲ謀ル事必要ナルベシ現制（立憲政体）ニテ其働キハ出来ヌモノカ」の問答をしたことをのべ、「姉崎博士が中外事報トカ云フモノニ出シタル論文ハマルデクロボトキン其儘ナリ頑固者流ニモ困レドモ此様ニカブレテモ困ルト考候」（同五三五頁）と尚古且進歩の根本精神を示している。

さらに、十月十三日の手紙には、「山県家へハ御入京ノ直後名刺ダケ差出シ直チニ引カヘシ候門外ニ二人タタズミ居リ小生ノ顔ヲソゾキ込候警衛ノ方ノモノカ又ハ探偵ノ方ノモノカ不存ナンニセヨウルサキ事ニ候」（同五四〇頁）。画策の奔走に人目を忍び、疑心暗鬼のさまがよくうかがわれる。

戦後の恐慌、ニコライエフスク事件、日本社会主義同盟結成即時解散など、暗鬱の氣をはらんだ大正九年は暮れて、大正十年、この年には原敬が暗殺され、ワシントン会議から日英同盟廃棄、大正天皇の脳病篤く、渡欧の旅から帰られた皇太子裕仁親王が摂政となられるなど、ますます先の見えたような事態が連続して起つた。大正という年号が、安南の越国（今のヴェトナム）にあり、正の字は「一而止」といつて支那人が忌む年号で、この字をつけて滅びた例が多いことを、「元号考」の編集に見つけて、そのことをしたためた鷗外の予感、まさに適中といった年であつた。社会政策の研究画策は、常磐会が前年中に解散したこともあり、前ほどの進歩は見せず、手紙の中にも現れることが少い。山県公の老齡衰弱もその一因であつたろう。大正十年十二月十二日の手紙には、「老公ノ御様子先ヅ宜シキ方ト被存御同慶ニ御坐候」とある。

こえて大正十一年、この年の七月九日には鷗外自身世を去ることになるのであるが、この年の一月十日には、大隈重信が八十五歳で亡くなった。また、「老公は其後も御かはり無之かと奉存候いよいよ大隈侯も地下に埋められ候老公の

一日も長く御存命あらむことを願ふのみに候」(大正十一年一月十八日手紙)と念じ、「公爵は国家の柱石におはす。造化のかゝる大なる器をなすはたはやすきわざならねば、み命もおのづから長かるべきことわりなり」(明治四十二年「古稀庵記」十八巻四三二頁)とたたえ、その国家政策実行の原動力であり、杖とも柱とも頼んでいた山県有朋が、ついに二月一日に八十五歳で歿し、ここに鷗外の社会政策実行計画は、一まず終止符を打つことになる。賀古鶴所の歌を鷗外が直したものに、「国原のおさへに神のすゑおける千歳の石とおもひしものを」とある。

大正七年以来研究を重ねてきたその社会政策が、実行の見込が遠のいたと思われる大正十年十月から、翌年の世を去る月まで、雑誌「明星」に「古い手帳から」と題する、鷗外の政治社会思想史が連載された。プラトン、アリストテレス、ストア、エピクロス、ギリシャ及ローマ時代、エサイオイ、ユダヤ・ギリシャの古田制、キリスト、使徒及師父、カルボクラテス、アウグスチヌス、カルル大王と、西洋古代より中世のはじめまで論じて、その死によって中絶したこの歴史は、各時代の社会問題、各人物の社会政策に焦点をしばって、各々についてきわめて簡潔に、私見を挟まず、要領を得て書かれたもので、鷗外自身の研究の控えであり、また後進に資するためでもあった。近代の共産主義にまで筆が及べば、鷗外の社会政策の内容も一そうはつきりしたことであろう。プラトンを貴族主義者、非平等主義者、国家集産主義者として描き、アリストテレスの個人主義をそれに対せしめ、自利より利他にいたるストアの国際主義をのべ、それをエピクロスの功利主義と対置し、ローマの奴隸一揆のことを叙述し、古代の宗教的共産主義実行者エサイオイを今の共産主義者と比べ、富の厭離し廃滅すべきを説いたキリストの世界的平等観を語り、使徒の共産主義に触れ、キリスト教会唯一旗幟鮮明な共産主義的無政府主義者カルボクラテスを、世俗の国を超えた神の国への接近を説くアウグスチヌスと関連せしめ、キリスト教国を建てたカルル大帝に至って筆が止っている。さきの賀古鶴所宛の手紙と総合してみれば、鷗外の社会政策がほどのようなものであったかがわかるのである。

鷗外は、日本的なるものの生きた意義に目覚めて以来、その意義を守る外なしと確信し、形式とともにその意義をも捨てようとする勢力を、共産主義・無政府主義の中にみとめ、いかにもして民衆の蜂起を喰止めようとしたのである。そして、現代の資本主義が富の分配において著しく不公平で、貧富の懸隔を甚しくすることをもって、問題の根本とし、

君主制を守り帝室の安泰を確保するという絶対条件を充しさえすれば、産業を国の手に移し、集産主義をとり、必要とあらば憲法も改めて、民主主義のアメリカ、共産主義のソ連の間にあって、どちらにも与しない日本独特の労働問題解決を遂げようと目論見たのである。そして、ここにいたるまでの途次には、流血の惨事も社会覚醒上意味があると考えたのである。広く古今東西の政治家・思想家の社会策を探り、政策を検討したうえで、自己の策を鍊り固め、元勳山県公を盛り立てて、邦家を万全の安きに置こうというのである。大衆を愚視して、精神なき者とみていた鷗外も、その精神なき者の群を利用して、その要求を充すことを策したのである。

日本の古き意義は、こうして、古俗、文語仮名遣、お国柄、武士道に求められてきて、ついに天皇中心・帝室維持・国体擁護の一極点にしぼられ、このことさえかなえば他事においては、西洋の合理的制度組織をどれほど取り入れてもよいという結果にいたったのである。日本的なるものを重んじる尚古と、西洋的なものを容れようとする進歩とは、ここに、鷗外が当初意図したように文学ならぬ、科学的ならぬ、政治という面で、思いもかけぬ形で総合を見ることがなった。その策は実現を見ずに終ったが、鷗外が最後に心を労した問題点は、鷗外六十年の生涯の総決算として、その尚古と進歩の精神の両極を結びつけて終りをつげたのである。「唯だ持長耐久して静に培ひ徐に養ひ、以て国民趣味の助育を数十年・教百年の後に期せんのみ」との言は、余りにも変転きわまりない世相のために、守ることはできず、日本民族百年の計をたてその基盤を据えることもできず、鷗外は早急の献策を余儀なくされたのである。「ゆゆしげ」より「したしげ」に、奮闘より傍観に移った鷗外は、生涯の終りにいたって、今一度、ゆゆしき問題の解決に奮闘せざるをえなかったのである。鷗外の誠忠の熱血がそれを迫ったのである。

大正九年一月三十一日、桂湖村へあてた手紙の中の次の詩にも、その心中がよく覗われる。

毎思世事淚斑斑 安得吾心仰石頭

憂国如今麻荐下 弭兵疇昔血猶殷

言辞純駁煩防檢 階級富貴企仰攀

何日廟堂籌畫熟 聖明不復恤民艱

世事を思えば涙あるのみ、頑愚な大衆には自分の思想を仰がせることは無理である、引籠った今も、かつて弓矢取った武士として、憂国の熱血は身内にたぎっている、正邪様々な議論が乱れとび取締りも煩しく、富を求めて階級はよじのぼろうとしている、しかし自分が久しく研究してきた社会政策がいつの日か廟堂の議をへて実施され、天皇も国民の困苦に心をいたされぬことがあるのか——鷗外は自策による救国の日を想い見ているのである。

生前はあらゆる榮譽をあえて拒まず、立身出世の道をも避けなかった鷗外が、死に臨んであらゆる榮譽、軍官との結びを断って、一個の森林太郎として葬られんことを願った心事を思うとき、単身奮闘した鷗外も、心足りて瞑目したのではないことが推知されるのである。医界における肅正の奮闘、文界の刷新啓蒙も、所期の効をみず、西洋文明の要約は遂に実現せずじまつたし、また日本固有の文化は、表面的開化の進むとともに急速に崩れて行き、遂にその最も肝要な国体の一点も揺ぐにいたり、東西文化綜合の大望は夢となり、崩壊した西洋文明がはねかけた汚泥から、日本の国粹を守るための政治的献策に残り少い日々を費すこととなり、その策も頼む長者の逝去によって日の目を見ずに終り、日本の将来をきわめて頼りない人々に委ねて世を去ることとなったのである。日本は鷗外の達識を生かしえなかった。しかし、その鷗外の達識も、日本を、ひいては世界を真に生かす道を洞察せしめ、断乎その道を主張せしめるだけの信を、彼に与えなかったのである。時代の抵抗の遙か彼方を眺望し、ひるがえって希望をもって現在を生き抜く心境に、鷗外は身を置くことができなかったのである。時代に進みすぎた人の悲壮ともいえる、時代の柵にとらわれた不世出の才子の悲劇ともいえる。鷗外の失意の因は、もとより日本という特異な社会を離れて考えられないが、またそれは、鷗外自らの内にもあるのではなからうか。そこで次に、鷗外の生き方をおして、その点を考察してみなければならない。

二 鷗外の生き方「慧語」

見よ所有重きものは動かし易からざるを（「慧語」^{あらゆる}）

多くの師には逢つたが一人の主には逢はなかつたのである（「妄想」）

（一）容俗、傍観、レジニアシオン

鷗外の立場が傍観であり、「あそび」であり、レジニアシオンであるとは、その生前から定評があつた。そしてそのような心的態度が、鷗外の小倉左遷時代（明治三二年—三五五年）に形成されたことも、諸家の指摘するところである。しかし、鷗外のこの態度は、明治三十年代になつて、左遷の恨みと保身の念から、にわかに現れたものではなくて、すでに、敢為奮闘をつづけていた二十年代にも、その気構えはみられるのである。

ドイツから帰つた翌年、明治二十三年（一八八九）、鷗外は、かねて計画していた西洋医学の紹介普及と実験医学の確立とを目的に、「衛生新誌」を創刊した。その第二号に掲載された「女子の衛生」という文章の中で、女妝（妝）の美とはじつは俗であつて、それをまったく脱することはむづかしいが、それにあまり支配されないようにと注意した後に、次の言葉がある。

——「又一步を退いて考へて見れば、『俗』の為に制馭せられさへしなければ、『俗』に随ふのは、悪い所ではない、卻つて結構です。唯『俗』の傾きが、余り極端に達して、人の健康を害するように至れば、吾們衛生家は、独り其廃止せんことを希望するのみでなく、力を極めて、之を排撃します。吾們衛生家は縦令へ『俗』を移すの目的は、達し得ざるまでも、『俗の贅疣』を截り棄てる積であります」（大正版全集十八卷一四九頁以下）。

——俗に制馭せられないためには、確乎とした知性と識見と強固な性格をもっていなければならぬ。それは並の人間には容易にできることではない。また、日本の「俗」が、そのような寛容な精神をもつてする啓蒙で、改善されていく

ほど、性の良いものであるかどうか問題である。しかし、鷗外は、一方において、たとえば「統計論争」にみられるように、何の容赦もない勇猛な啓蒙を行うかたはら、他方では、俗を容れるのである。それは俗に降るのではないが、俗をあえて敵とせぬのである。俗が科学と背かないかぎり、俗が贅疣を生じないかぎり、その意味を認めて行こうというのである。戦闘のはじめに当ってすら、鷗外は猪突猛進することなく、このように慎重に、不要の摩擦を避ける配慮を示す。これはいわば戦闘態勢を崩さぬままでの傍観である。

明治三十三年の「心頭語」中にも、この自己に立つての妥協の態度が出ている。「諛友忤友」と題して、「友に諛ふは非なり。友に忤ふも亦非なり。雷同せざれ。されど瑣事の弁じ争ふ価値なきものは、姑く友の言ふところに従はんも又何ぞ妨げん」（十八卷一八九頁）とある。徹底した自己主張はしない。事の軽重を分別して、適宜その間に処するのである。友に同ずるのと異を立て通すのとの中間を往くのである。中庸適度の徳こそ、鷗外のもつとも尊ぶところである。規矩、標準は異常極端を忌むのである。交友について、次のような言があるのもそれを示す。「膠漆の如くなる交、崇拝にまぎらはしき敬重は、すべての矩を躐えたるものと共に久しきに耐へず」（同一九一頁）。

言葉づかいについても同じ考えをのべる。「甚だと曰ひ、極てと曰ひ、非常にと曰ふ。世間豈日日甚だしき事、極めてなる事、非常なる事あらんや。これを口に上し筆に上すこと頻なるは、己れの趣味の要求の低きを示し、己れの知識の範圍の狭きを示す。人の侮蔑を買ふに非ずして何ぞ」（「慧語」明治三十六年、十八卷三〇〇頁）。極端の表現を嫌い、健全の言を尊ぶのである。鷗外の小説が極度に言葉を惜しみ、いやしくも冗長にわたることなく、また感情の表現において極端に控え目なこともこれを示し、日記・手紙の中では同じ性質がさらに徹底しているのも、またこの根本的心性の表われである。趣味の標準を邦人に示すことを自分の任務と感じ、和漢洋にわたる該博な知識を自らもいささか誇った鷗外にして、この謙抑の言の適切なことがわかる。そうしてまた、これを徹底していくと、ニル・アドミラリの境位にいたるのである。

明治二十年代、奮闘時の鷗外は、しかし、俗が西洋文明の境界を将来するのに適せず、かえって妨げとなると見たときは、医学界でも、文芸界でも、容赦なく、その知識と趣味のありたけを投じて論争し、倦むところがなかった。けれ

ども、その文士としての令名を、軍医界の同僚や上役に心よからず思われ、左遷されてからは、以前の努力が、労多くして効少く、かえつて身に損を招き害を致すと悟つたのである。そこで、「用なき時は些の智をも出ださざれ、些の業をも作さざれ。力を節減することは器械学の要旨にして、亦処世の要旨なり」（「慧語」、十八卷三〇四頁）と言つて、知は深く蔵し、情は厚く包み、才は大いに惜しんで、容易に人に示さないのを好しとしたり、また、「善く世に処するものは自ら晦ますこと烏賊の墨を吐くが如し。自ら晦ますとは心の関門の鎖鑰を固うするを請（謂）ふ。喜怒色に形れざる、豈古の英雄のみ然りと為さんや」（同三二二頁）と、韜晦の徳をのべたりしたのである。そして、不要の言を吐いて敵をつくつたり、必要としても自分の才覚を示して人の痛い所を衝き、憎しみを買つたりすることをさけ、凡人と同じう行い同じう語りつつ、事に臨んで非凡の才覚を用いれば足ると考えるに至るのである。「流に逆ひて善く洄ぐものは大賢のみ。衆の非は、宜く早く看破すべし。而れども同心の友ならではこれを言に発することなきを得たりとす。漫りにこれを発するは衆を辱むるなり。辱めらるゝものは、我敵とならざること無し」（同三〇一頁）。ましてや、義憤を發して、自分を抑えることもできず、天下を敵として独り論陣を張るなどは、君子大人の業ではないのである。「忿怒は智の足らざる兆なり。況んやこれを言に發するをや。大人は怒ることなし。見よ所有重きものは動かし易からざるを」（同三〇四頁）。――空の樽ほどよく鳴るといふのである。

どれほど敵を招こうと、思つたままを口にし、人がどう思おうが自分が考えたままを文にし、感情が激しようと、自分の弱みを示すことになろうと、感じたままを表に出すという。自己の内心に率直忠実な漱石の生き方とは、同じく自己に定位するにしても、これはまったく対蹠的である。思わぬではない、考えぬではない、感じぬではない、またそれを止めよともいわぬ、しかしそれを表に出すことを慎むというのである。

文展を見て、審査の標準などはおろか、審査員の評価も何ら顧慮せずに、自分の感じとつたままを文にすることができた漱石にひきかえ、鷗外が文展についてのべた言葉は、その相違をあざやかに示す。鷗外は言う、「そこで若し日本で、人生に對し、芸術に對し、文部省の展覧會に對して、何かを感じて、其の感じた所が世間普通の感じと相違してゐたら、果してそれが正直に無遠慮に書けようか。これは頗る覺束ない。少くもこれ迄そんな人はなかつた様だ。そこで

感じても書けない事があるといふ丈の事は読者にも会得せられたかと思ふ。」（「夜なかに思つた事」明治四十一年、十八卷三八五頁）。

二十年代には展覧会を見て、たとえば「弥生館の油画彫刻会」（明治二五年）などにみられるように、齒に衣を着せぬ批評をかけた鷗外も、四十年代には、世間に遠慮している。俗に従っているのである。西園寺首相の文芸委員依頼を、「ほととぎす厠半ばに出かねたり」の一句を葉書にかいて断り、文学博士の学位を固辞した漱石と、その効果は大したものではないことは承知の上で委員を引請け、学界に対し返却の目当のない借金を負うのは心苦しいことであると言いながらも、博士号をうけた鷗外との、世間に対する態度の違いがここにある。しかし、これは、漱石はあくまで自己を立て通し抜いた、鷗外は周囲によつてはいささかも動じることのない自分を確く信じたがゆえに、あえて自己を通してしなかつた違いと言えるのではなからうか。鷗外の容・俗はけつして敗北ではない。世間を、俗を、哲学者を、文学者を、批評家を、一段越え出た高い境位に身を置いて、引き上げようとしてもとうていそこまでは上りつこない（と鷗外はほとんど諦めた）世人を愚視し、傍観しているのである。次元の異なる世界の塵はあえて払う必要はない。着いた塵はそのままにしておくのである。

世俗の歪みに目鯨たてて戦を挑むことをやめたのは、鷗外がもはや日本の社会に半ば愛想をつかしたからである。だから一步身を退いて、傍から見物するのである。自ら火中の栗を拾う主役は、もうつとめないのである。身を退くといっても、鷗外の意識では、それは一步高い段に上つて、上から俯瞰するということである。出世間の眼をもつてみれば、世間の日常の用を忠実に果している以上、世間を愛しなくても、愚視しても、およそそれに何の感情も表わさなくてもかまわないのである。

明治四十一年の「夜なかに思つた事」の中に、次の文がある。「一体私は感じた事を自分で書くよりか、人の感じた事を書いたのを見るのが好だ。批評といふものを読むのは、私は大好きだ」（十八卷三八六頁）。「要するに私は正直に白状すれば、見せ物を見るのが好で、自分で見せ物になるのは嫌だ。哲学などは好い見せ物だ。Systemeだなんて、大きな小屋を掛けて見せるのもあるが、Nietzsche なんぞはほし店のやうに並べて見せる。かういふ見せ物は人生を見

せるのではない。Nietzscheの頭を見せるのだ」（同三八七頁）。―見せ物を見ている自分も、じつはその見せ物と一体であること、見る人と見られる人や物とは離れてあるものではないこと、ただ見るというのも一つの参与の仕方であつて、見ることによって作るのであり、見られることによって作られるのであるから、事柄の推移に関係してくることなどは、あまり鷗外の念頭にのぼらなかつたようである。

もつとはつきりと傍観[・]を語っているのは、「百物語」（明治四四年）である。そこにはこうかかれてゐる。「一体僕は稟賦と習慣との種々な関係から、どこに出ても傍観者になり勝ちである」。「僕は生れながらの傍観者である。子供に交つて遊んだ初から大人になつて社交上尊卑種々の集会に出て行くやうになつた後まで、どんなに感興の涌き立つた時も、僕はその渦巻に身を投じて、心から楽しんでゐることがない。僕は人生の活劇の舞台にゐたことはあつても、役らしい役をしたことがない。高がスタチストなのである。さて舞台に上らない時は、魚が水に住むやうに、傍観者が傍観者の境に安んじてゐるのだから、僕はその時尤も其所を得てゐるのである」。ドイツにあつた時も、自分は踊れないけれど舞踏会には好んで出た鷗外である。日本へ戻つてからも、仕事の上での宴会の席などよく出て行つた鷗外である。その時の心境は、いつもこうであつたのであろう。

世間の動きや営みから距離を置いて、自分を考える、世の人の為業をそのまま受けとらず、否定的に見るのである。「灰燼」中に、主人公山口節蔵の感想として次のようにかいてある。「それと同時に節蔵は、自己と他人との心的生活に、大きな懸隔のあるのを知つた。否、少くも知つたやうに思つた。それは他の生活が兎角肯定的であつて、その天分相應に、大小の別はあつても、何物かを肯定してゐるのに、自己はそれと同化することが出来ないと思ふのである。そして節蔵は他人が何物かを肯定してゐるのを見る度に、『迷つてゐるな』と思ふ。『気の毒な奴だな』と思ふ。『馬鹿だ』と思ふ。さう云ふ風に肯定即迷妄と観じて、世間の人が皆馬鹿に見え出してから、節蔵の言語や動作は、前より一層恭しく、優しくなつた」。距離をおいて眺めてみれば、あらゆる歪みにはそれぞれ何らかの動機があり、その動機の奥にはある形而上的原理なり主義なりがかくされている。全くの無底から言つたり行つたりするということは、人間である以上できないことである。その基底を鷗外はそのまま信じこむことができないのである。日本古来のものであれ、西洋文

明のそれであれ、宗教のそれであれ、政治のそれであれ、あまりに博識な鷗外には、その知識がわざわざいをなして、その言行を素直に肯定し、それに感情を移して自己を打ちこむことができないのである。そこで一切を肯定せず、かといって世から何ものも求めない、むしろ世にはおよそ自分が求めるに値するものはないと考えるのである。ニル・アドミラリもこれである。肯定的に「あそび」といわれ、否定的に「情がない」と評されるのもこのためである。また、鷗外からこのように愚弄された世間が、鷗外の心中をはかりかねて、かえってよほどの偉大高遠な思想が腹藏されているとみて、崇拜したり、敬遠したりするにいたるのも、このためである。

鷗外のこの傍観という心的態度は、読書においてもみられる。一万二千の漢籍洋書それに和書を蔵し、英独仏はいうに及ばず、ギリシヤ、ラテンから、ヘブライ、梵語までに及んだその語学力で、読みまくったのである。しかし、それは、著書の中へ入り、著者の心中に身を置いて読んだのではなかった。「妄想」（明治四四年）に言う。「本は随分読んだ。そしてその読む本の種類は、為事場を出てから、必然の結果でがらりと変った」。「唯その読み方が、初めハルトマンを読んだ時のやうに饑ゑて食を貧るやうな読み方では無くなつた。昔世にもてはやされてゐた人、今世にもてはやされてゐる人は、どんな事を云つてゐるかと、譬へば道を行く人の顔を辻に立つて冷澹に見るやうに見たのである。冷澹には見たが、自分は辻に立つてゐて、度々帽を脱いだ。昔の人にも今の人にも敬意を表すべき人が大勢あつたのである。帽は脱いだが、辻を離れてどの人かの跡には附いて行かうとは思わなかつた。多くの師には逢つたが、一人の主には逢はなかつたのである」。

驚くべく広大な知識をもちながらも、就くべき所を見出さなかつた自称チレットタント鷗外は、万巻の書を繙きながら、じつは一冊の本をも真に読まなかつたとも言えるのかもしれない。どの肯定も理解できるが、どれをも絶対的に肯定はしない。すべてを外から見るのである。別の世界から眺めるように、そんな説もあつたかというように、外から見るのである。多くの人から学びながら、どれにも適従しないのである。適従するにはあまりにも賢く、あまりにも自主でありすぎるのである。自身完全を目ざし、一点非の打ちどころのない生活を公私とも送っている以上、その自己を捨ててどこへ行くか、自分は自分である、そのほかの何ものにもなりえない。自己を捨てることはできないというのが、鷗外の

心中であつた。しかもその自分は何であるか、いろんなことを試みたが、どの一つにも執しないのである。自分は確としてあるようで、じつは無いようでもある。

大正六年の「なかじぎり」には、このチレッタントの弁がよく語られている。「わたくしの多少社会に認められたのは文士としての生涯である。抒情詩に於ては、和歌の形式が今の思想を容るゝに足らざるを謂ひ、又詩が到底アルシヤイスムを脱し難く、国民文学として立つ所以にあらざるを謂つたので、款を新詩社とあらざり派とに通じて国風新興を夢みた。小説に於ては濟勝の足ならしに短篇数十を作り試みたが、長篇の山口にたどり附いて挫折した。戯曲に於いては、同じ足ならし的一幕物若干が成つたのみで、三幕以上の作は徒に見放くる山たるに止まつた。哲学に於ては、医者であつたために自然科学の統一する所無きに惑ひ、ハルトマンの無意識哲学に飯の足場を求めた。：しかし哲学者として立言するには至らなかつた。歴史に於ては、初め手を下すことを予期せぬ境であつたのに、経歴と遭遇とが人のために伝記を作らしむるに至つた。そして其体裁をして荒涼なるジエネアロジツクの方向を取らしめたのは、或は彼ゾラにルゴン・マカアルの血統を追尋させた自然科学の余勢でもあらうか」（十八卷五四六頁以下）。つづいて「然るにわたくしには初より自己が文士である、芸術家であると云ふ覚悟は無かつた。又哲学者を以て自ら居つたことも無く、歴史家を以て自ら任じたことも無い。唯、暫留の地が偶田園なりし故に耕し、偶水涯なりし故に釣つた如きものである。約めて云へばわたくしは終始チレッタンスムを以て人に知られた」（同五四七頁）。

行くとして可ならざるなき才能をもち、医に文に、軍に官に、ことごとくその務めを果しえた鷗外のような大能の人にとつては、一専門の隅に執し固まることは、とうていできなかったのである。その活動の根幹が、進歩と尚古の両極を、強固な紐帯で結合綜合していたのと同じく、その境界も、軍人、医者、科学者、文士、官吏、歴史家、詩人のどの一つにかたまることもなく、そのいずれをも「あそび」の気持で、軽々と、しかも見事につとめあげたのである。一日中机に向つて読書執筆していれば退屈するから、役所でつまらぬ書類を作っているほうが気晴しになる、つまり勤めも「あそび」、また文芸も「あそび」である。

しかし、このような傍観的チレッタンスムは、けつして満足のいく境地ではなく、また久しく安住しうる境地でも

ない。鷗外は「蛙はしがき」（大正八年）で、翻訳と創作との二股生活のことにふれて、「文壇がトロヤの陣なら、わたくしもいつの間にかネストルの位置に押し進められた。其位置は久恋の地ではない。わたくしは蛙の両棲生活を継続することが今既に長きに過ぎた。帰りにむいざ、帰りにむいざ。気みじかな青年の鉄椎の頭の上にうちおろされぬ間に」（十九卷三八〇頁）といったが、これは、科学と文芸との間についても、また史伝考証と社会政策の画策についても、吏道と文士道との間についても、妥当するのである。鷗外自らも、一事に専心できぬほど才能にめぐまれた自分を、またそのあり余る多方面の能力を一事に傾注して他は犠牲にするほどの強い情意をもたなかったことにつき、悔みはせぬまでも、致し方なしとの気はしたことであろう。

鷗外が自分の立場をレジニア・ションであると言明したのは、明治四十二年の「予が立場」においてである。明治四十二年という年は、鷗外が漱石の活躍に、また自然主義の隆盛に技癢を覚えて、小説・戯曲の創作翻訳が堰を切ったようにその筆端からほとばしり出て、「ギタ・セクスアリス」をはじめ、小説戯曲ともに十数篇ずつを書き上げた年である。この「予が立場」は、また「Resignationの説」ともいわれる。そこでは、文壇の連中や、批評家連や、新聞雑誌の記者たちが、自然主義の作家たちと鷗外とを並べて、作法の巧拙とか上下とかをあれこれと品定めしたりしても、一向意に介しない。それも、「何もちいつと堪へてゐるなんぞと云ふのではありません。本当に平気なのです。」（十五卷四五頁）といったのち、次のようにのべる。「私の考では私は私で、自分の氣に入つた事を自分の勝手にしてゐるのです。それで氣が済んでゐるのです。人の上座に据ゑられたつて困りもしないが、下座に据ゑられたつて困りもしません。／かう云ふ心持は愚癡とか厭味とか云ふ詞の概念とは大へんに違つてゐると信じてゐます」（同四五四頁）と、自己一個、独一孤立の境地、個人本位、個人主義の信念を述べている。主義や何かに立つて、徒党を組んで事をなし、文壇に勢を張るのではない。自分の復活の大活躍を、彼此言うものは勝手に言えばよい、自分はただ、書きたい氣持になったから書きたいように書くだけのことだ、というのである。何事も主義にとらわれると駄目だとか、自分は文壇の党派権勢そのものを始から真面目にみとめていないから、そこで勢を得ても失つても少しも閉口しないと言つてもいる（『早稲田派論』十五卷四六五頁）ように、やはり一段高い所に身を置いている。そして、この境地を表わすのに、鷗外はレジ

ニアシヨン」という言葉を用いるのである。

「私の心持を何といふ詞で言ひあらはしたら好いかと云ふと、resignationだと云つて宜しいやうです。私は文芸ばかりでは無い。世の中のどの方面に於ても此心持である。それで余所の人が私の事をさぞ苦痛をしてゐるだらうと思つてゐる時に、私は存外平氣であるのです。勿論 resignation の状態と云ふものは意氣地のないものかも知れない。其辺は私の方で別に弁解しようとも思ひません」（同四五頁）。

Resignation は、わづかへえは断念 Verzichtleistung であり、諦め Entsagung であり、また 忍従 Ergebung である。それは覚悟の上 gefasset ではあつても、鷗外のいうように 意氣地なし mutlos である。また鷗外は resignation と英語でも書いてゐるが、そうするに surrender であり giving up であることも、accepting the inevitable without repining である。すなわち uncomplaining endurance of sorrow or other evil である。人生の悲痛・不幸・悪禍を、不可抗の運命と定めて、それをむねと受け、勇ましく負つて、つぶやかず耐えぬくことである。それは愚癡断絶の剛毅、人格的威嚴の靜的な発現であり、勇氣の消極的表現でもある。自然の摂理に則して生きるをよしとするストアの徒がとくに重んじた徳でもある。また、患難は忍耐を生じ、忍耐は練達を生じ、練達は希望を生ずというように（口マ書五の三・四）、キリスト教でも尊ばれる徳である。日本でも柔術の極意は「忍」であるといわれるが、鷗外がここで自分の立場として語つてゐるレジニアシヨンは、はたしてどういう内容をもつものであろうか。

戦いの休止という点では断念である。日本の啓蒙への努力を諦めることである。これはおよそ勇氣の反対である。俗への降服である。しかし、鷗外が、この立場を愚癡や厭味と取ることをわざわざ警めてもおり、また出世間の傍觀がその根本心性であつてみれば、単に意氣地ない立場に留るものではない。それは、日本社会の運行も天地自然の理に則したものと考え、啓蒙は断念するのではないがその運行に抗わずに生きる、無益の争いをしないという立場である。鷗外自身、死を覚悟して啓蒙に打ちこんだこともあり、弾の中もくぐつてきている。運命に殉ずる心持はできているといつてよい。しかし、それが、確乎とした拠所に頼んでの忍従でないだけに、鷗外のような強靱な自己でも支えきれぬよう、また鷗外のような賢知でも処理しきれぬような艱難や事態が生じたときには、いいかえると、もはや自己は信賴し

きれぬことがわかったときには、その時にも、どこにか希望をつなぎうるであらうか。剛毅に耐えることは可能であらうが、患難をも喜びとするような境地、それを栄光の試練と見る確信、歓言と希望をもつての耐忍は、はたしてできるであらうか。忍従そのものが徳であり、苦難そのものが運命であると悟るだけでは、消極的なレジニアシオンではあっても、積極的なレジニアシオンであるとは、はたしていいうであらうか。

そこで少しく方向をかえて、鵬外のレジニアシオンを、二つの側面から考えてみたい。いますでに言ったように、一は消極的、他は積極的と名づけてもよい。あるいは、一は外に対するレジニアシオン、他は内に向つてのレジニアシオンと称してもよいと思う。そして、前者は後者によって支えられているのである。後者が十分確立していなければ、前者は単なる妥協・盲従に結局は墮してしまふ。世事を傍観する、万事に固執しない、外物にとらわれない、すべてを「あそび」と心得る、あせらず休まず、という外的世界に対する態度としては、鵬外のレジニアシオンは、鵬外に、外的生活の安穩平静と、「私は私」流の自由を十分得させたことは疑いをいれぬ。しかし、内へ向つてのレジニアシオンとなるとどうか。平氣といつても、もし安信を得ていないのなら、愚癡でないといつても、もし慰藉をどこにも見出しえないのなら、万事心榮まず、深い喜びもなく、ましてや希望もないのなら、遠慮と深慮と規矩を重んじて表に現わさない自分の思想・感情・意欲を安んじて告げうる何ものもこの宇宙にないのなら、内へ向つてのレジニアシオンは不十分といわざるをえない。消極面では十分役を果して、世から身を守り、世と和らぎえたとしても、積極面で、自己の依つて立つものを得ていないのなら、消極面での成功は、かえつて失敗に転じかねないのではなからうか。むしろ漱石流に、世を罵倒酷評し、俗と戦ふことをやめず、自己をあくまで主張し抜いて、その極みに自己と宇宙の則一を悟るほうが、自己にも忠実であり、少くとも退隱ということがない、世に流される惧れが少い、世に誤り解されて都合よく解釈される危険も少い、といえはすまいか。

鵬外の生涯を見、その西洋文明の境位を日本にもつくろうとする奮戦のあとを省み、またその不首尾と日本的なるものへの重心移動を探り、その終の関心事となつた社会政策のことをふりかえつたわれわれとしては、この疑問は何としてもぬぐいきれない。したがって、鵬外の生き方の根底として、その宗教観に眼を投じることなしに、この稿を閉じる

ことはできない。その点をつぎにいささか考えてみたいと思う。

（二）オシヅメ 自彊不息の求道

鷗外は、何をもつて自分の生活の拠所としたか、何をもつて生甲斐としたか、宗教についてはどんな考えを抱いていたか、これがテーマである。

鷗外は科学をもつて生活のスタートを切り、生涯の最後の数年以外は、少くとも医とつながりのある仕事にたずさわっていたが、科学そのものを生甲斐と感じていたわけではなかった。科学そのものが一種のクルトウスの対象にまで祭り上げられた十九世紀後半において、このことは科学者としては奇とすべきであるかもしれぬ。しかし、それは鷗外が科学者となるまえに、幼くして藩校で儒学国学の教育を受けたこと、そして神童鷗外の幼い心にこの教えが深くしみこんでしまったことを考えれば、あえて異とするに足りぬ。科学は具体から出発して帰納によつて抽象にいたる。個別から出て普遍に終る。事実に基いて法則を求める。物から名へと動く。これに対して、儒教をはじめ道德の教え、哲学思想は、まず抽象から出発して具体におもむくのが一般である。法則なり概念なり名なりが、事実や事物に先行する。鷗外はまずこの雰囲気の中で育った。

そのことを鷗外は、大正三年の「サフラン」という随筆で、つぎのようにのべている。「名を聞いて人を知らぬと云ふことが随分ある。人ばかりではない。すべての物にある。／私は子供の時から本が好だと云はれた。少年の読む雑誌もなければ、巖谷小波君のお伽話もない時代に生れたので、お祖母さまがおよめ入の時に持つて来られたと云ふ百人一首やら、お祖父さまが義太夫を語られた時の記念に残つてゐる浄瑠璃本やら、謡曲の筋書をした絵本やら、そんなものを有るに任せて見てゐて、凧と云ふものを揚げない、独楽と云ふものを廻さない。隣家の子供との間に何等の心的接触も成り立たない。そこでいよいよ本に読み耽つて、器に塵の附くやうに、いろいろの物の名が記憶に残る。そんな風で名を知つて物を知らぬ片羽になつた。大抵の物の名がさうである。植物の名もさうである」。サフランもその代表であつた。母が年取つてからの子なので、恥かしいと里子に出され、夜店のむしろの上に置かれているのを姉がみつけ、可哀

そうだと家へ連れ戻したという漱石の幼時とは、だいぶちがう。本の虫、抽象の世界でむやみと概念を数多く脳中に貯えている少年鷗外の、常ならぬ姿がよく描かれている。鷗外は、幼くして抽象の世界に、名を食って生きていたのである。

しかし、大学で西洋の医学をまなび、洋行して実験医学の修得につとめて以来、鷗外は、抽象から具体への演繹法（順流法）を斥けて、具体から抽象への帰納法（溯源法）をとる。事実、事物、実験を重視するようになる。もちろんそこには、やはり鷗外一流の両極性があつて、文芸の世界では理想と標準をにかけて論陣を張ったものではあるが、全体としてみて、やはり具体の世界に生きるに至ったといえる。しかし、その具体的事物を処理して行く日常の営みに、鷗外は何かあきたらぬものを覚えたのである。科学にたずさわりながらも、それに人生の意義を見出しえなかったのである。

「妄想」の中でそれは次のように語られている。「自然科学のうちで最も自然科学らしい医学をしてゐて、exactな学問と云ふことを性命にしてゐるのに、なんと無く心の飢を感じて来る。生と云ふものを考へる。自分のしてゐる事が、その生の内容を充たすに足るかどうかだと思ふ」。この心の飢は、科学の充たしえぬものである。医学に打ちこみ、またかたはら文芸界の啓蒙につとめてはみても、それらの努力は何か空しいものと思われてならぬのである。はつきりと世外に憧れ俗塵を払うを恋うのではないが、この心の空洞をいかんともなしえないのである。師ベッテンコオフェルの言つたように、倦まずたゆまず、業にいそしんでみても、師の「高尚なる目的の為に生ずる感想」は、いま一つ実感をもつて心に湧き起つてこない。目的が定らぬからでもある、定つた目的に安んじえないからでもある。宛て所もなく逐い立てられている気持である。師にはきリスト数の信仰があつた、師は人生を逆旅と考え、自己を旅人と感じたものようである。しかし、自分にはそういう気持にとつていられない。そこで飢はいぜんとして医されぬままである。

鷗外が大学を出て、父の医業を手伝つていたころの経験を描いた「カズイスト力」（明治四四年）の中にも、同様の心持がのべられている。「花房学士は何かしたい事若くはする筈の事があつて、それをせずには姑く病人を見てゐるといふ心持である。それだから、同じ病人を見ても、平凡な病だと詰まらなく思ふ。Interestingの病症でなくては厭き足

らなく思ふ。又偶々所謂興味ある病症を見ても、それを研究して書いて置いて、業績として公にしようとも思はなかつた。勿論^{もちろん}発見も発明も出来るならしうとは思ふが、それを生活の目的だとは思はない。始終何か更にしたい事、する筈の事があるやうに思つてゐる。併しそのしたい事、する筈の事はなんだか分らない。或時は何物かが幻影の如くに浮んでも、捕捉することの出来ないうちに消えてしまふ。いつまでたつても、さてそれから^{ウント・ダン}である。生活の目的は定まらない。求めてはいるのである、それが女であつたり、榮華の夢であつたり、禪定の境地であつたりするが、定まらないのである。

未来に目標を求めてえられぬ鷗外は、そこで自分の過去の生活を反省してみる。「妄想」にいう。「生れてから今日まで、自分は何をしてゐるか。始終何物かに策うたれ駆られてゐるやうに学問と云ふことに齷齪してゐる。これは自分で或る働きが出来るやうに、自分を為上げるのだと思つてゐる。其目的は幾分か達せられるかも知れない。併し自分のしてゐる事は、役者が舞台へ出て或る役を勤めてゐるに過ぎないやうに感ぜられる。その勤めてゐる役の背後^{うしろ}に別に何物かが存在してゐなくてはならないやうに感ぜられる。策うたれ駆られてばかりゐるために、その何物かが醒覚する暇が無いやうに感ぜられる。勉強する子供から、勉強する学校生徒、勉強する官吏、勉強する留学生と云ふのが、皆その役である。赤く黒く塗られてゐる顔をいつか洗つて、一寸舞台から降りて、静かに自分と云ふものを考へて見たい、背後の何物かの面目を覗いて見たいと思ひ思ひしながら、舞台監督の鞭を背中に受けて、役から役を勤め続けてゐる。此役が即ち生だとは考へられない。背後にある或る物が眞の生ではあるまいかと思はれる」。

この策は、神童鷗外が幼時から負わされていた、立身出世成功への約束でもあつたろう。また、この舞台監督は、幼時からその老年にいたるまで、あるいは勉学の複習をしてやり、あるいは家の経済一切をきりもりし、あるいは権門榮達のあたりに配偶を求めてやり（鷗外の最初の妻は、榎本武揚の姪で、海軍中将赤松則良男爵の長女で、媒酌は西周であつた）、それでうまくいかぬと、こんどは絶世の美人を探してやり、原稿の整理から会合の応待、住居の設計建築から、孫の勉学、はては鷗外の口述をきいて西洋料理の調理まで、すべて少しのそつもなく世話し看取つてくれた、稀代の賢母峰子であつたでもあろう。役所にあつては謹厳力行し、家庭にあつても母の意に絶対順徒していた鷗外にとつ

て、一步退いて自己の生活を考える機会が、何よりも得がたい、またそれだけに何よりも望ましいものであったのである。十分生きていないという気がたえずつきまとっていたであろう。普・請・中は日本文化だけのことではない。鷗外の生甲斐も、いつになつても「さてそれから」の普請中であつたのである。傍観とレジニアシオンに生きても、心ならずも役を相勤めている点は、かわりがないのである。すべてを「あそび」と割切つて心の余裕をつくつてみても、「あそび」で心の飢が十分医されることはない。何か「あそび」でないものがなければならぬ、それを把まずには、あるいは少くともそれを仰望せずには、死ねないのである。

「青年」（明治四三—四四年）の中でも、この生活の探求は述べられている。「一体日本人は生きるといふことを知つてゐるだらうか。小学校の門を潜つてからといふものは、一しう懸命に此学校時代を駆け抜けようとする。その先には生活があると思ふのである。学校といふものを離れて職業にあり附くと、その職業を為し遂げてしまはうとする。その先には生活があると思ふのである。そしてその先には生活はないのである。（十）」

医者としての鷗外は、死は人体諸器官の有機的活動の停止であることは、百も承知である。また個人として考えれば、死は「あらゆる方角から引つ張つてゐる絲の湊合してゐる、この自我と云ふものが無くなつてしまふ」（「妄想」）ことだという事は知っている。そして、「單に我が無くなると云ふことだけならば、苦痛とは思はれない」のである。しかし、その我が果して生きたのであるかどうか、十分に生きた我が滅するのであるか、生活が発見されてその後死を迎えるのであるか、ということになると、「苦痛とは思はれない」どころではないのである。「妄想」で鷗外はいう。「そんなら自我が無くなると云ふことに就いて、平気であるかと云ふと、さうでは無い。その自我と云ふものが有る間に、それをどんな物だとはつきり考へても見ずに、知らずに、それを無くしてしまふのが口惜しい。残念である。漢学者の謂ふ醉生夢死と云ふやうな生涯を送つてしまふのが残念である。それを口惜しい、残念だと思ふと同時に、痛切に心の空虚を感じる。なんとも云はれない寂しさを覚える。／それが煩悶になる。それが苦痛になる」。

死ぬことはいとやすい。武士の子として、その修練は幼いときからつのである。死そのものは何ら恐れるに足らぬ、ただ生を見出しえないのが無念なのである。鷗外は生を諸所に求めてみる。「さう云ふ時にこれまで人に聞いたり本で

読んだりした仏教や基督教の思想の断片が、次第も無く心に浮んで来ては、直ぐに消えてしまふ。なんの慰藉をも与へずに消えてしまふ。さう云ふ時にこれまで学んだ自然科学のあらゆる事実やあらゆる推理を繰り返して見て、どこかに慰藉になるやうな物は無いかと捜す。併しこれも徒勞であつた。そして、錯迷の三期を説き、結局忍苦待救を説くハルトマンの無意識哲学から、スチルネルの自我主義、さらにシヨオベンハウエルと溯つて、遍歴をつづけたあげく、どれに對しても頭をふるのである。

滞欧中、鷗外をキリスト教に引入ようと強く説いたドイツ人軍医がいたが、鷗外は相手にしなかつた。また、ナウマン駁論では、仏教徒として仏教の冤を雪いだが、仏教の一派を信奉しているのでもなかつた。

未来を神や仏に頼つて安心立命を得ることはできず、さりとて理知に頼つては未来に希望はない、過去自分の歩んだ道をふり返つてみると、あたかも馬車馬のように駆り立てられて、休む暇もなしに、一途に、しかもどこもしれぬ目当に向つて、駆け通して来たという空虚が感じられるばかりである。そこで鷗外は、今、現在に思ひを致すのである。そしてそこに、レジニアシヨンの積極面を、いささか見出そうとするのである。「青年」のさきに引いたつづきに、「現在に過去と未来との間に画した一線である。此線の上に生活が無くては、生活はどこにもないのである」とある。ここ、今、自分が置かれてある場を大事にし、自分に与えられた仕事に没入して生きる、つまり、日常道を行ずる、行住坐臥ことごとく念仏の世界を、現在に見出すことはできまいかと考えたのである。そして鷗外は、父の生活にそれを見出し、またある程度自分もそれを実行してみた。

鷗外の父静男は、十二代も続いた典医の家へ、その篤学・実直・温厚をみとめられて養子に来て、家業の医療奉仕を熱心につとめ、趣味としては、若い頃学んだ石州流茶道を終生たしなみ、鷗外がヨーロッパから帰国後しばらくして医業を廃して隠居し、盆栽をいじり、煎茶をたて、小鳥を飼い、新聞小説や、新聞に出る鷗外関係の記事の切抜帖をつくつたりして、悠々自適ののち、明治二十九年、六十一歳で世を去つた。

医学にも生甲斐を見出せず、いつも彼方に何か為すべき事を遠く望みながら、その或物が何であるかがわからず、漠々たる生活を送っている花房学士（じつは鷗外）の心事をのべたあとで、「カズイスチカ」で、父のことを次のように書

いている。「併し此或物が父に無いといふこと丈は、花房も疾く^とに気が付いて、初めは父が詰まらない、内容の無い生活をしてゐるやうに思つて、それは老人だからだ、老人の詰まらないのは当然だと思つた。そのうち、熊沢蕃山の書いたものを読んでもると、志を得て天下国家を事とするのも道を行ふのであるが、平生顔を洗つたり髪を梳^くつたりするの道を行ふのであるといふ意味の事が書いてあつた。花房はそれを見て、父の平生を考へて見ると、自分が遠い向うに或物を望んで、目前の事を好^いに加減に済ませて行くのに反して、父は詰まらない日常の事にも全幅の精神を傾注してゐるといふことに気が附いた。宿場^{しゆくば}の医者たるに安んじてゐる父の resignation^{レジニアション}の態度が、有道者の面目に近いといふことが、臆^{おそ}気ながら見えて來た。そして其時から遽^{たち}に父を尊敬する念を生じた」。

これは、父について語りながら、自らのことをも語つてゐるのである。鷗外の公的生活は、二十歳での出仕から、歿時の致仕にいたるまで、三十数年間、誠実な吏道の実践であつた。欠勤したのは、十年間の軍医総監生活中、週日を出ぬほどであつたという。歿する年も、正倉院の宝物を英国皇太子に觀覽に供する準備のために、病を押して奈良へ泊りこみ、それが死を早める結果にもなつたのである。御勤大事^{ごきんだいじ}というのは、鷗外の金科玉条であつた。官吏として執務中にたおれるのは、武士が戦場にあつて斃れるのにひとしい。鷗外にあつて、仕事は生命よりも大切であつた。著述もその大事な仕事の一つである。それゆえ、これも生命より尊ばれるのである。将来の生命を、数日、数月、数年延ばすために、現在の著作活動を中止することは、鷗外のとらぬところである。筆を手に机に凭れ死すのが、文士としての名譽の死であると鷗外は心得ていた。

六十一年の生涯、スペイン風邪のときも、その他の小病のときも、ずっと医師の診療をうけずに通せるほどの健康に恵まれた鷗外ではあつたが、大正十一年六月十五日欠勤してからは、ついに再び登庁しなかつた。そしてその容態がよほど悪化した六月二十九日、生れてはじめて医師の診察を許した。みまかつたのは、その旬日後のことである。

これより先、親友賀古鶴所が、鷗外の病気が只事でないの思い、家族の人の依頼もあつて、しきりに医者にかかるよう慫慂^{そうよう}したのに、返事として送つた書簡中にも、この、日日為すべき仕事に没頭する氣持が、雄々しくも述べられてゐる。

「……僕ハ無修養デハナイ生死ノ問題モ多少考ヘテナル又全然無經驗デモナイ死ヲ決シタ事モアルシカシ内部ノキタナラシイモノト其作用ノススム速度トヲ知ツタラ之ヲ知ラヌト同ジヤウニ平氣デハキラレマイ即チ精神狀態ノワルクナル事ハ明デアルソナラ之ヲ知ツテ用心スル廉々デモアルカ女、酒、煙草、宴会皆絶対ニヤメテナル此上ハ役ヲ退ク事ヨリ外ナイシカシコレハ僕ノ目下ヤツテナル最大著述（中外元号考）ニ連繫シテナルコレヲヤメテ一年長ク呼吸シテナルトヤメズニ一年早ク此世ヲオイトマ申ストドツチガイイカ考物デアル又僕ノ命ガ著述気分ヲステテ延ビルカドウカ疑問デアルココニドンナ名匠ニモ見テモラハナイト云結論ガ生ズル」（大正二年五月二十六日、二十二卷五九一頁）。

死生は天命にまかせて、自己の為しうることを為すというのである。ここには内へ向つてのレジニアシヨン、求・道・的・現在没入がはつきりと語られている。現在に、現状に満足してしまふのではない、自分の現在の境地に安居してしまふでもない。寸時も息まらず働くのである。それがどこに導こうともそれは問わず、それがどのような結果に終わろうともそれは慮らず、ただ致々としてつとめてやまぬのである。満足という意味での安心はない、しかし或る安心はある。不平不満に充ちている、しかしその不平を動力として働くのである。慰藉をえてではない。心樂しんではない。希望と待望にみちてではさらにはない。自己の力を信じて、その為しうるところを為すだけである。

「妄想」の中で、鷗外は、ゲーテの次の言葉を引用している（「格率と反省」二九・三〇節）。「奈何にして人は己を知ることを得べきか。省察を以てしては決して能はざらん。されど行為を以てしては或は能くせん。汝の義務を果さんと試みよ。やがて汝の価値を知らん。汝の義務とは何ぞ。日の要求なり」。そして次のように言っている。「日の要求を義務として、それを果して行く。これは丁度現在の事業を蔑にする反対である。自分はどうしてさういふ境地に身を置くことが出来ないだらう。／日の要求に応じて能事畢るとするには足ることを知らなくてはならない。足ることを知ると云ふことが自分には出来ない。自分は永遠なる不平家である。どうしても自分のゐない筈の所に自分がゐるやうである。どうしても灰色の鳥を青い鳥に見ることが出来ないのである。道に迷つてゐるのである」。

日の要求（die Forderung des Tages）を果してそれに甘んじることが、当時の鷗外にはできなかった。しかし、自彊不息、現在の仕事に没入して、不平はいだきつつ、迷いを晴らしえぬまま、努力精進を続けていくという、鷗外の

父のようなレジニアシヨンの立場に、父静男のように安信をえてではないにしても、到ることをえたのである。平生日常の業に満足はできなかった。それにも満足をえさせる信仰はもちえなかった。しかし、現在を大事にし、自己のはたらきを大切にして灰色の鳥は灰色の鳥のまま、青い鳥を探しにこの地を去ることなしに、灰色が青色に変わることが望みもせずに、努力をつづける立場に達したのである。「自然科学で大発明をするとか、哲学や芸術で大きい思想、大きい作品を生み出すとか云ふ境地」に自分が立ち得たとは思えなかったけれども、したがって現在に満足はしなかったけれども、したがってまた自ら天才ではないと考えていたけれども、鷗外は日の要求に安んぜぬまま、日の要求を果しつづけてやまぬ立場にいたった。重ねていえば、これは安心と満足のない、悲痛な、淋しい、しかし雄々しい境地ではある。鷗外は、その史伝考証物のはじめとなった「渋江抽斎」の中で、江戸時代の学医で武鑑蒐集家の抽斎を、自分と同じ道を歩んだ、しかし自分よりはるかに健脚の人として、その人と為りを畏敬している。そして抽斎の述志の詩を、書家中村不折（鷗外の墓表の五字もその手になる）に頼んで揮毫してもらい、書斎の床にかけて、日夜それを眺めつつ筆を執ったが、その詩に盛られた抽斎の精神は、また鷗外の心事でもあった。詩に曰う

三十七年如一瞬 学医伝業薄才伸
榮枯窮達任天命 安樂換錢不患貧

自彊不息の求道心は、積極的レジニアシヨンの意を十分充したのではないにしても、もはやそれに近い境界にある。その迫って及ばなかったのは、鷗外が近代人であったがゆえである。厳密な意味でのヒューマニストであったからである。自己を捨てることがなかったからである。自己を出て他に、自己より大いなるものに就くことがなかったからである。そのことは、鷗外がとくに宗教について語るところから知ることができるのではないか。

（三）不憑基督不參禪

鷗外が宗教について語っている文章でもっとも有名なのは、「寒山拾得」（大正五年）にある。「全体世の中の人の、道とか宗教とか云ふものに対する態度に三通りある。自分の職業に気を取られて、唯えい營えい役えきと年月としつきを送つてゐる人は、道と云ふものを顧みない。これは読書人でも同じ事である。勿論書を読んで深く考へたら、道に到達せずにはゐられない。しかしさうまで考へないでも、日日ひびの務だけは弁じて行かれよう。これは全く無頓着な人である」。——宗教に対する態度の第一は、無頓着、無関心である。たとえ教会に通い、神社仏閣に詣で、朝夕看經誦誦し、拍手をうち、祈りささげていても、それが日常のルーティーンの一齣になつて、惰性的に行われているだけのばあい、この無頓着の部類に属することとなる。日本人の大多数の人々は、これに属する。日本人がまったく自発的に新しい道をつくり、宗教を啓きたこととはない。本来民族とともにある神道（この語自体漢語である点にも留意）以外には、宗教はなく、これは、日々の務の中へ入つてしまつているのである。

「次に着意ちやくいして道を求める人がある。専念に道を求めて、万事を抛つこともあれば、日日の務は怠らずに、断えず道に志してゐることもある。儒学に入つても、仏法に入つても基督教に入つても同じ事である。かう云ふ人が深く這入り込むと日日の務が即ち道そのものになつてしまふ。約めて言へばこれは皆道を求める人である」。——第二はまことの求道者である。孔子、老子、釈迦などはいずれも専心求道者であり、寒山拾得などは平生求道者である。鷗外自らも、さきに示したように、日常行裡に道を求めているのである。日日の務が道に同じになるほど安固として深くは入っていないが、その境地を望んでの求道ではあつた。「実は、パパアも文珠なのだが、まだ誰も拌まじひに來ないのだよ」と子供に言つたのも、これと離しては考えられない。東洋の求道者には、昔からこの風の人が多い。日本にも古くからこんな人がいた。いまでも一廉の人は皆これを志している。この境地が庶民からも最高のものとされていたし、マルキシストも、いまはすっかり変質してしまつたが、初期の人たちは、日本ではこの求道の匂いを離しては考えられない。片山潜や河上肇の名を思ひうかべれば十分であらう。

次に、第三として、「この無頓着な人と、道を求める人との中間に、道と云ふものの存在を客觀的に認めてゐて、そ

れに対して全く無頓着だと云ふわけでもなく、さればと言つて自ら進んで道を求めるでもなく、自分をば道に疎遠な人だと諦念め、別に道に親密な人がゐるやうに思つて、それを尊敬する人がある。尊敬はどの種類の人にもあるが、同じ対象を尊敬する場合を顧慮して云つて見ると、道を求める人なら遅れてゐるものが進んでゐるものを尊敬することになり、ここに云ふ中間人物なら、自分のわからぬもの、会得することの出来ぬものを尊敬することになる。そこに盲目の尊敬が生ずる。盲目の尊敬では、偶それをさし向ける対象が正鵠を得てゐても、なんにもならぬのである」。求めて名僧智識の法話の席に列し、博士先生の講筵につらなる人たち、宗教の必要はみとめても、自身信仰も求道もしえないインテリなどは、この内に入るのである。

以上は求道についての態度であるが、さて自らある一つの態度をとつていゝとして、その態度に基いて宗教をどう行うことを鵬外は考えていたであらうか。

鵬外は第二の型に属していたけれども、あからさまに宗教のことを論じ、書き、話すのは好まなかつた。漱石がその自己本位の立場を高唱したほどにも、そのレジニアシヨンの境地を語ろうとはしなかつた。自己の立場を厳然と主張し、あえて一戦を交えてもよいというのは、科学においてならいざしらず、宗教や人生観にあつては毛頭考えられなかつた。それがまた、レジニアシヨンになつていたのでもあらう。

明治三十一年の「智慧袋」という短文集に、「宗教」と題する一文がある。「宗教の事は、人と衝突せんことを恐れて、絶てこれを口にせざるものあり、臆病といふべし。又敵手の言に苟合するものあり、諂諛といふべし。宗教の事は談ずべからざるにあらず、談ずとも巧少かるべきのみ。その範圍内には一席の談話もて左右すべきもの少きなり。そが上縦ひ人の信ずるところの箇条よりこれに連係せる儀式などまで、余所の立脚地より難破すべきものなきにあらざるも、試に思へ、汝は何物をもてこれに代へんとするかを。汝はこれに代ふべきものなきにはあらざるか。然らば汝は人の弊衣を奪ひて、人を裸身にするものなるべし。汝がこれに代へんと欲する所のもの他の身に適せざるにはあらざるか。然らば汝は人の着慣れたる衣を奪ひてこれに窮屈なる新衣を強ふるものなるべし」(二八卷六九頁以下)。

結局、理屈から推していつて、宗教のことはみだりに口外するなということを正しいとしていゝのである。しかし、

人に施して合わない宗教、ある人には合っても他の人には合わない宗教は、じつは眞の宗教とはいえない。一民族だけに通用して、他の民族には帰依者を見出しえない宗教は、世界宗教ではない。ベルクソンの言う意味での「開いた社会」の宗教、「動的宗教」ではない。鷗外のこの言葉は、したがって、神道を満洲国へ持ちこんだり、シンガポールへ鳥居を建てたりするのを戒めるのには妥当しても、眞正の世界宗教には当たらない。時を得ても得なくても宣べ伝えずにはいられなくするだけの力のない宗教、分別でもって、その巧拙を予測して、あるいは沈黙し、あるいは語ることをゆるす宗教とは、どのような宗教であろうか。それはキリスト教ではない、仏教も眞の力あるものであるかぎりそうではないはずである。

衣服の譬も、適切であるようでそうでない。代りの衣もなくして、いたずらに人の衣を奪い取るのがいけないことは言うをまたない。しかし、破れ衣を身につけながら、それで事足れりとしてしまっている人から、もしその弊衣を剥ぎ取れば、裸身を恥じて、もっと良い衣を求めようという心を起すことがあるやもしれぬ。一旦裸身にするのを可哀そうがって、良いとわかった衣を着ることを教え示さないのは、愛の乏しさを語るものではないか。鷗外はここでもやはり理知に立つて宗教を見、自分には代りのものがないことを思つて、あるいは少くとも代えるに足ると自ら信じえないことを慮つて、個人主義的に、妄言すべからずといっているのである。

それから五年後の「慧語」（明治三六年）中には、次のようにのべられている。「人の作為せしところのものに瑕瑾なきは莫し。哲学然かり、宗教も亦然らざることを能ず。故に名声を愛護するに巧なるものは、公言してこれを奉ずることを敢てせず」（十八卷三〇一頁）。

——では鷗外にとつて完全なものとは、いったい何であろうか。ここに人為のものの不完全が説かれている以上、それはやはり自然だと考えられる。そしてその自然を解明して人類に示すのは、自然科学がある。実験医学唯一論で唱えた実験科学への信頼は、ここでも変つていないのである。のち「妄想」の中でも、あれこれと懷疑とチレッタンチスムをのべた後で、「凡ての人為のものの無常の中で、最も大きい未来を有してゐるものの一つは、矢張科学であらう」と言つて、医学の進歩で癌も早晚予防治療が可能であり、人の命をずつと延べることも不可能とは限らぬ、と樂觀視している。

だから、自然への信と人為への不信・といつてよいかもしれぬ。しかしそれでは、人間の本性（自然）が宗教的に創られていること、人は野蛮人たると文明人たるとを問わず、およそ何らかの文化を示すかぎりにおいて、ことごとく宗教的存在であることを、鵜外はどう説明するであろうか。人間も創られたものとして、あるいは成り出でたものとして、自然の一つであるのではないか。

また、こういうことも考えられる。なるほど、宗教は人間だけに見られる現象ではあるにしても、それで直ちに人間の作為と決めつけることは当を得ていであろうか。人間は生れながらにしてある宗教の中へ生れてくる。あるいは神道の中へ、あるいは仏教の中へ、あるいは多神教の中へ、あるいは一神教の中へ。まったく宗教を離れた人間は、まったく食を摂らない人間と同じく、人類始つて以来一人もない。どれほど宗教から遠い所に自己の立言の杭を打ちこんでも、孫悟空が飛びに飛んで世界の涯に至りついたと思つたのが実は釈迦の掌中であつたのと同じように、その立言は、数えられ測られた圏内にあるのである。西洋近代には、公言して宗教を捨てた人が多くいた。日本にもそれを真似る人が出た。しかしそれはかえつて、宗教の堅牢を示すのである。人はもつとも大なるものに反対者として立ち向かうことにより、あえて自らの偉大を衒おうとするのである。人間はそれほど卑小なのである。

さらに「公言してこれを奉ずることを敢てせず」とはどうであろうか。鵜外自身、「駁ナウマン論」以外では、仏教徒だと公言しておらず、日本へ帰つてからは、自分の信仰について、積極的には一言半句も書き記していない。そうまで口を閉じたのはどうしてか。あるいは日本人であり、とくに武人である以上、自分の帰属するところは言う必要もないと認めたのか。日本人なら最後はそこへ依りたのむものに、鵜外も心中は帰属していたのか。しかし、あれほどの博学であり、科学者でもある鵜外である。「かのやうに」で展開してみせた危険な懐疑をも、心にあやつりえた鵜外である。たとえ武士道小説を書いたとしても、また最後は皇室保存・国体護持の社会政策に苦慮したとしても、それで直ちに決めつけることは当を得ぬことかもしれない。また、鵜外が名声に恋々たる人だともいえぬ。しかし、このレジニアシヨンとも意が合う文の中に、ほんとうの信仰、まことの宗教と一度でも深く触れたことのある人なら、語るを潔しとせぬような言葉が（しかも「慧語」と題して）みられるとすれば、鵜外の求道がどの辺で止つたかは察するに難くないの

でないか。日日の務に道を求めるのはよい。自彊不息も結構である。しかしそれが確信と希望あつてのことかどうか、鷗外のばあいそこに疑いの雲が拡がる。己が信仰を恥とし、証しを立てるのを控えるのでは、その求道もその信もはたしてどうであろうか。

鷗外は宗教のことについては、かたく公言しなかったばかりでない。知人宛の書簡でも、家人宛の手紙でも、求道に關するものはきわめてわずかである。そのほとんどないといつてよいくらい少いものの一つに、妻志げに宛てた、精進を勧める一文がある。

大正七年の夏から毎年、正倉院の曝涼に立会うために西下しているあいだは、筆不精の鷗外も、家人へ、とくに幼い子供たちにあててせつせと便りを書いた。妻女のもとへも再々書いて、そのままでは愚かになるから勉強しなさいと言ったりしているが、求道については、次のもののほかとるに足るものはない。家人以外には絶えてこの方面での意中を漏らすことはなかった。その手紙にはこうある。「中館の所へ往かれる氣になつた時は往くがよからう。人はえらい人から凡俗まで曲りさうになる心をためなほして行くものであらう。それがえらい人のははたから見ればいつも真直に見える。大臣になるやうな世わたり上手はその真直に見える外かほだけに骨を折る。真直に見えるやうに心からしあげるのが真の人物であらう。とにかく人に疵キズやぼろを出して見せて一生をはるのは第一に下手ヘタな事（此裏が世わたり上手）第二には心からつまらぬ事捨ててしまひたい事（此裏が真の人物）ではないか。曲るものをためなほす定木ヂヤウキは仏法でも孔子の教でも西洋哲学でもなんでも好い。只香をたいて安坐してゐても好い。中館の連中もそこを教へるのだ」（大正十年十一月十五日、二二卷五七四頁）。

ほかの手紙よりは仮名の多い、平明な文章で、振仮名にも鷗外の細やかな心づかいがにじんでいる。中館とあるのは、中館長三郎といい、もと第四師団の軍医長をしていた人で、当時は何かの道の修行を家でしていたらしい。真の人物とは求道を遂げた覚者ではなく、たえず道を求めている人、心から真直な人、疵やぼろを見せたくもないほど修養によつて取り除かれている人のことだといふのである。この真の人物は、妻女からみれば鷗外自身のことを語るかとも思われたいかもしれない。曲つたこと、およそ道義に背くようなことは鷗外は一度たりともしたことはない。謹嚴そのものであつ

た。あれだけの活躍を多方面で行いつつ、しかも家庭内では母に全くよく従い、妻姑の間の好くないのを取りなし、なさぬ仲の子と妻の間に気兼ねをしながら、細々した家の用をも厭わずに手伝い、子女の勉強をみてやりさえした。このような鷗外は、妻の眼には完全に近い人と映じたことであろう。この手紙でも、きわめて寛い心で、求道の何によるかは限定する必要がないと語られている。(仏・儒と並んで西洋哲学が出ていてキリスト教の名がないのは甚だ奇異の感を与えるが。)そこには、一に限らず、一局に偏せずという鷗外の根本心情もある、チレッタンチスムもある。しかし、根本的には、鷗外自身、この死の八ヶ月前でも、まだ心の飢えを底からいやし、慰藉を与えてくれるものを見出しえぬまま、自彊不息を続けていたからであろう。

「曲るものをためなほす」は多分に律法的・道徳的であって、信仰の根本を隔ること遠いものがある。しかも仏法がなおすのではない、孔子が矯めるのでもない、自分が求めて直くするのである。自力依頼・自己依存がついて離れない。人間は皆曲ったところ、疵があるという認識も、ルーテルのいう「義人にしてかつ罪人」(Iustus et peccator simul)とは異なっている。疵が正され、罪がすでに贖われてあるところを鷗外は見えていない。(さきに指摘したキリスト教の省略はこれと関りがある。)そこに、求めても求めても安心の得られぬ所以があるのではないか。いくら古今東西の肥料をほどこし、たゆまず水を灌ぎ、雑草を除いても、いっこう大きく育たない―ましてや実のならぬ―求道の苗木を、一度でも抜いてみれば、根がついていないことに気づいたことであろう。慈雨と陽光に信頼して委ねることは、鷗外には思いも寄らぬことであつたのであろう。そこに、求めて得ざるの嘆きが、しかもあからさまに語られる機もなく、その作品の底に伏流となつて流れ、寂然悲哀の気を醸し出す所以があるのではないかと思われる。

秀麿物の小説で、宗教を扱った「吃逆」(明治四五年)のことは前にものべたが、ここでは、この危機的矛盾から人間を救う宗教は過去に拘泥しても、現状維持でもだめで、向うに新しい生活を望むものでなければならぬと説いたのち、次のように秀麿に言わせている。「仏教の浄土のやうな、キリスト教の樂園のやうなものがなくてはならない。無論それは彼岸には限らない。此岸でも好い。いや。此岸でなくてはならない。さう云ふものは是非いる。社会主義者でさへユトピアは持つてゐるのだからね。一体オイケン先生はキリスト教の国にあるから、未来のキリスト教だと言つてゐる

のだらうが、どうもそれでは、考が狭いやうだ」。

——ここで説かれているのは、寛容に立つ此岸の宗教である。フィヒテの道義的信念とヘーゲルの歴史哲学的理念を併せて、それを生命の概念でしばったオイケンの新理想主義的形而上学とは、この鷗外の意見は相当へだたるようである。しかし、はっきりうかがわれることは、彼岸此岸についての鷗外の考えは、社会主義者云々の言葉からも、また、「古い手帳から」（大正十一年）の中の「カルボクラテス」の項に、中世以後キリスト教国は「神の国」を理想郷とし、現実世界を悪魔の産とみたゆえに、社会哲学を容れる余地がなかった、と言っているところからもわかるように、社会政策的意図から宗教を見ているのである。神の国とカエサルCaesarの国の関係、神と人間との関係、神のみ唯一絶対か、神は人間を必要としたもうか、人間は自主自立自存か、神を保って始めて人間たりうるかという問題、彼岸と此岸の弁証法的関係、彼岸が同時に此岸でもあるという観点は、鷗外ではまったく思考の圏外にある。ましてや、個々の人間の罪の問題、仏教でもキリスト教でもその核心にある罪業と赦しと永生の問題については、少しも語るところがない。これは鷗外すらキリスト教の理解が不十分であったことを示すものか、または、始めからまったく採るべきでないものとして、思考の外においていたのであろうか。

そこで、鷗外の宗教観の最後に、鷗外がキリスト教について記したところを（これまたきわめて僅かしかないが）一見することにした。

鷗外は、留学中ドイツ国にあつて、その国の風俗の乱れ、とくに売笑の盛んなことを親しく目にし（明治十九年二月二〇日日記、二〇巻一〇二頁）、カトリック寺院内の醸房に酒を酌んでは、肥大遅鈍家猪に似た醸房管長のことを語り、僧衣で酒を売のをみて絶倒したとものべている（明治十九年四月一八日日記、二〇巻一一八頁）その師ベッテンコオフェルは、神とキリストのことを笑談に言うものがあれば、キツとなって叱るほどの真摯なキリスト者であつたが、鷗外には信仰のことは語らなかつたようである。また、酒亭に酒をくんで餞したドイツ軍医が性激怒し易きも、神を信ずること厚く、妄語を嫌うこと厳にして、鷗外を呼んで化外人Heideとし、キリスト教に転じないのを罵つたことが記されている（明治十九年二月二七日日記、同一〇五頁）。また、井上巽軒（哲次郎）の仏教耶蘇教何れが優るという論

をきいたところ、如来は人性なく耶蘇の神にまさり、大乘は因果を説きて耶蘇の未來説にすぐれ、仏は覺者にして神子にまさるとして、仏教を称揚したものであると記されているが、でも鷗外自身はそれについてどう考えたかは、一言の感想もそこにはない（明治二〇年一月九日日記、同一九八頁）。

以上滞独中は、改宗をすすめられもしたが、またキリスト教——といってもその墮落形態——の弊害を目にもし、同胞の仏教讚美も耳にし、さらに自らも仏教徒と名乗ってそのために弁じたりもして（「駁ナウマン論」）、とうていキリスト教に転じる気持はなかった。ひとつには当時ヨーロッパ人のキリストを語る際にも仄見える尊大の氣に、愛国者鷗外は反撥を覚えたからであろう。では、真剣にキリスト教のことを研究したか、聖書を読んだかというと、これまた疑問である。当時のドイツは、キリスト教国というより軍国主義国・科学国であったから、ロンドンにおける漱石ほどにも、キリスト教と触れることはなかったであろう。軍人としての留学であることも漱石のばあいと大いに異なる。渡欧船中は、日本人が九人もいたこととて、漱石のように、宣教師と宗教論争をするなどのこともなかったであろう。

さて帰国して四年の明治二十五年「烈真具に題す」という序文で、宗派の争にふれてつぎのように語っている。「今我國の宗教社会には浮屠の徒浮屠の徒と争ひ、基督の徒、基督の徒と争ふ。これ新旧おの／＼小派を立てて軋轢止むことなかりし独逸のさまに似たるべし。我宗教社会も亦た実に一のレッシングを待てり」（十九卷三九七頁）と、仏基而教徒の宗派根性を批判している。明治十七年来の欧化主義の時代に、キリスト教は大いに勢力をのびし、この勢いではあるいはとも見えたが、二十年代に入ると低調になったのには、欧米各派が、宣教師を派遣して、信者の奪い合いを演じたりしたからでもある。漱石もキリスト教の難点としたこの点については、西洋近代のキリスト教がはたして真のキリスト教であるかいなかの反省、いやそれよりも聖書の熟読で疑念氷解するはずであるが、そのような思考には鷗外もいならず、かえってキリスト教・仏教はじめ、既成宗教への不信、ひいては宗教一般への疑いをもすに役立っただけであった。

その他、「洋学の盛衰を論ず」（明治三五年）の中で、洋行してはじめて見を立てるのがよく、定見を抱いての洋行は悪いとしたあとで、次のように言っている。「宗教の如きも、東洋存する所の仏教若くはこれと相前後せる印度哲学の

深奥なること、恐らくは基督教に譲らず。故に宗教上諸学を究むる者も、亦洋行して後始て見を立つることを須ゐざるべし」（十五卷一一五頁）。―仏教の深遠はキリスト教に劣らぬものである。いや、洋学論中でなければ、優ると言いたいところでもあつたらう。

あれほど西洋の文物を味読した鷗外であつたが、キリスト教と正面からぶつかる機会がなかったのは不思議といえ、不思議でもある。しかし、その点は仏教と同様であつて、小倉在住中、安国寺の僧玉水俊號から、唯識論の講義をうけ、西洋哲学の講義を交換にしたり、さらに後、死の前年々年には、大徳寺で金剛經の提唱をうけたりしてはおり、また仏典は繙いたけれども、仏教の修行はしなかった。知識としては聖書のことも心得てはいた。しかし、鷗外自身とおぼしきその作中人物の口から、「なんでもこれからの人は西洋の事を知らなくては行けない。併し耶蘇教になつてはならない。耶蘇教の本を読んで見たが、皆浅はかなもので、仏教の足元にも寄り附けない」（「蛇」明治四四年）と言わせたり、「人間は利害関係だけでもほんたうに分つてゐれば、むちやな事は出来ない。基督の山の説教なんぞを高尚なやうに云ふが、あれも利害に憑へてゐるのですからねえ」（同）と語らせたりしているのを見れば、どのような心組で聖書に目を曝したか、そのキリスト教の知識すら、どの程度の深さのものであつたかは、推察に難くないのである。山上の垂訓（マタイ福音書五―七章）のあの慰めと厳しさに充ちたイエスの愛の勧めを、天国の約束や、終りの日の審きのゆえに「利害」に訴えるところようでは、聖書の精神を学んだことにはならない。

そして、不思議なことに（あるいは当然なことといえるかもしれぬが）、鷗外のこのキリスト教についての考え方は、鷗外の親戚であり、郷里の大先輩でもあり、書生として寄宿させてもらひ、媒妁の労もとつてもらった西周のそれと、兩人の学風は異り、年齢もへだたるにもかかわらず、一致するものがあり、その類比を考えさせるものがあるのである。

鷗外が生れた文久二年（一八六二）に蕃書調所教授の西周は、三十四歳で洋行したが、そのオランダ留学に当り、友人に寄せた書簡に次のように書かれている。「小生頃来西洋の性理之学経済之学的一端を窺候処、実に可驚公平正大の論にて、従来所学漢説とは頗る趣を異にし候所も有之哉と相覚申候。尤彼の耶蘇教杯は、今西洋一般の所奉に有之候へ

ども、毛の生えたる仏法にて、卑陋の極取るべきこと無之と相覺申候」。以下、哲学、経済、政治制度を中国古代聖賢のものにもまざるとし、それらを施し用いれば、富国強兵民生福利學術振興疑いなしとのべている。世俗的ヒューマニズムの線を一步も出ていない、功利主義的な西周の考えが、事キリスト教に關しては、その浅薄な理解がそのまま鷗外の考えでもあることは、異とすれば異である。しかし当然といえればこれほど当然なことはない。ともに近代をその根本において批判しなかつた人だからである。

大正四年八月の「次白水孤峰韻」と題する七言絶句に、疑いの余地なく、鷗外の宗教観があらわれている。(白水孤峰、名は淡、陸軍中将で一八六三—一九三二年の人である。)

去來何必問因緣 入地昇天任自然

至竟效顰非我事 不憑基督不參禪 (十九卷三三五頁)

漱石の「非耶非仏亦非儒」の詩および則天去私を詠んだ詩と、不思議に詩想の通う作である。死んでどのようなもの、自然に任ずのである。無理に悟つたようなことを言つてみても、それは自分の本領ではない。キリストにも釈迦にも阿弥陀にも依憑しはしないというのである。自力の自彊不息、あとは天命を待つというのである。自彊不息こそは鷗外の宗教であつた。その道徳的な点ではおそらく儒教に属すかもしれぬが、露伴のように近代をとびこした純粹の儒教ともちがひ、儒者ともいえない。武人であり、幼児からの訓育により武士道の本義を悟りはしたが、武士道だけで律し切れもしない。神道の宗家たる帝室を保護しようと画策しはしたが、神道をもつて人を死せしむるに足るものとしていたとは思えぬ。西洋近代思想にも、科学思想にもなじんだが、科学主義でも唯物論でもなく、単なる近代主義者ともいえない。まことに、鷗外は、「デエペ百門の大都」といわれるように、多面的ではある。しかし、絞りきつてみれば、さきの詩にうかがわれるように、自然に任せた、平生求道不得道、あるいは不逢道といった方がよいかもしれぬ。

鷗外が若き日より老年にいたるまで、生涯の目標とした、西洋文明の粋を容れる境界をつくり上げ、日本の善きもの

は保持して、渾然融合した一大新文化をここ日本に成就させようとの大計画が、失敗に終わったとすれば、その一半の因は、鷗外の西洋文明理解が、いま一つ深さを欠いたものであったとしかいいようがないであろう。「もつとも純粹な意味における自由と美との認識」（die Erkenntnis der Freiheit und Schönheit im reinsten Sinne des Wortes）と「駁ナウマン論」で切り返した、その西洋文明の粹を、いま一層深く理解しようと努力すれば、単なる科学やハルトマンにとどまることなく、また社会思想に留まることなく、文化の根源たる宗教、とりわけキリスト教にどうしても行き着かねばならなかったであろう。その努力を欠いたがために、進歩的尚古主義という曖昧な立場となり、レジニアシヨンの生き方となり、日本の破れを「礼儀小言」にあるように的確に見抜きつつも、何の解決策も立たず、弥縫策をのべるにとどまり、ついには国民を内から生かそうとするよりはむしろ外なる社会政策で更生させようという、自分でも不本意な策に心身を勞することとなったのである。キリストに背を向けた鷗外、己が魂の弱さ・暗さ・醜さを告白すべき相手をもたなかった鷗外、あまりにも才に恵まれ、逆境らしい逆境に会わずに過ぎた鷗外、病いの苦悩にすら恵まなかった鷗外、日本人的優等生鷗外の、奮闘と失意の軌跡を思い返すとき、われわれは、その死に臨んでの、毅然とした、しかしこの上なく淋しい念いを、いささか察することができるとような気がするのである。

ともあれ、鷗外森林太郎は、大正十一年七月九日（日）午前七時、東京本郷駒込千駄木町三十一番地の千朶山房の一室で、最後の息をひきとった。死の前日従二位に叙せられ、畏きあたりのお見舞を忝うした。生きては自らデレタチスムといい、二本足、両棲生活と称した鷗外は、死んでも法号を二つ受ける仕儀となり（弘福寺住職日向義角師のつけた文林院殿鷗外仁賢大居士を、遺族が改めて桂湖村提案の、貞猷院殿文穆思斎大居士とした、三鷹市の禅林寺に眠っている）。

三 結びにかえて―「淋しみ」についての三つの意見

鷗外の弟子永井荷風は、師鷗外について、かつて次のように書いた。「先生はいつも独りである。一所に歩かうとしても、足の進みが早いので、つい先きへ先きへと独りになつて仕舞ふのだ。競争と言ふやうな熱のある興味は先生の味はうとしても遂には味へない処であらう。自分は先生の後姿を遥かに望む時、時代より優れ過ぎた人の淋しさといふ事を想像せずに居られない。」（大正十一年「鷗外先生」）

たしかに、鷗外は孤高の存在であつた。日本では秀れた人はみな孤高たらざるをえない。要約がないからである。雰囲気のないまま打ち過ぎてきたためである。鷗外は、明治大正の日本にあつて、自分の才能を十分發揮し、新文化建設に尽しえないのを憾みとしたに相違ない。その意味で、時代に優れた人のもつ悲哀を味つた人ではあつた。

しかし、ひるがえつて思うに、たとえ鷗外の思いどおりに日本国民が改造され啓蒙されたとしても、はたして、西洋近代を克服した境界に日本が至りえたかどうかは不明である。西洋近代文明の極まるところが、文化の破壊であり、人格崩壊であり、アトム化であることが明らかで今日から見れば、鷗外の意図が達せられたとしても、それだけでは、真に日本を救ふことにならなかつたであろう。ましてや、この崩れた世界をも救う力は、鷗外のどこを探しても見当らない。鷗外はたしかに独峰孤高の人ではあつた。明治大正の日本にとっては優れること過ぎた人であつた。荷風のいうとおりである。しかし、時代―西洋も日本も含めての近代と現代―を真に洞見し、その時代を超えた高みに目を注いで、宇宙の完成をも心に抱く大希望を、人にも与える人ではなかつた。鷗外は近代化の過程にある日本の枠を出ていなかった。その意味では時代に閉じこめられた人であつたともいえる。

同じく鷗外の弟子、木下杢太郎は、その鷗外の淋しみについて、つぎのように言っている。「われわれから見ると、鷗外は休息無き生涯の間にあれだけの為事をした。自分でも満足としたであらうと思ふ。それにも拘らずその随筆、創作の到る処に、悲哀に似る一種の気分を感じるのは何の故であるか。加之……しばしばこの歓声^{のみなぎ}をあらはにしてゐるのは何の故であるか。余は……この記を作るに当り、再び鷗外全集十八巻を読んだが、読み了つて心中に寂寥の情緒の

湧起するを防ぐ能はなかつたのは、独り余の漸く老いて、生来怯弱の心のレトロスペクティブの観照によって一層傷けられたのに因るのであるか」（昭和七年「森鷗外」、李太郎四十七歳）。

その寂寥悲哀の念は、鷗外自身も感ずる所であつたにちがいない。ただ武人鷗外はそれを語るを好まなかつたのである。そしてその悲哀の感の根源は、案外鷗外自身の強しとするところに見出されるかも知れないのである。

最後に、片山敏彦は、やはり鷗外に感じる悲哀について、木下李太郎のそれとの同異は知り難いがと前置きして、次のように書いている。「私も亦鷗外の高雅な稀有な存在をその作品に感じた後に一種の陰気な悲しさのやうなものを覚える。このかなしさは、例へばパスカルの *Le Mystère de Jésus* 『イエスの深秘』をよんで感じるころの、深い淵を歩くやうな熱い悲哀とは違ふ。寧ろそれと対蹠的である。むしろパスカルの与へるやうな悲哀にどうしてみても触れないことの悲しさである。謂はば鷗外が、アンドレ・ジードの所謂 *quelque chose frémissante* 『ぐち顫ふあるもの』やサールのサン・フランソワの *la fine pointe de l'âme* 『魂のうちふるへる点』を作品に示さないことに対する諦めから来る悲しさかも知れない。鷗外はゴビノオ伯のやうに『抽象に生きた』（昭和九年「ゲエテと鷗外」）。

虚構に科学とお国柄をつないで、はかない希望を寄せた鷗外、一生を息もつかずに駆けぬけた鷗外、「する筈のこと」を求め、「心の飢」を医し、「真の生」を得ようと努めつつ、「さてそれから」の想いに憑かれていた鷗外、心の帳（とばり）もあつく、ある限界を踰えて先へは、厳として人を入れなかつたといわれる鷗外、憂苦を誰にも明かさず、独り心の奥に秘めて、レジニアシヨンに生きた鷗外、深き思いをついに言い出さぬままに過ぎた鷗外を語って、ここに至つた文は他に見出さぬ。

鷗外は強きに過ぎた、それゆえに自己のみに頼つた。鷗外は直きに過ぎた、それゆえに己が罪と弱さを覺らなかつた。そこからの悲哀である。そこからの淋しみである。鷗外はその毅力がゆえに弱かつたのである。

（編集者注）

佐藤全弘著「鷗外論」は、はじめ同人誌『少数者』（一九七八年夏・第八号、一九七九年夏・第九号、一九八〇年夏・第一〇号、一九八一

年秋・第一号)に掲載された。残念ながら『少数者』が第一号で休刊となり、途絶えて久しい。四〇年を経た今、尚その価値と意義を失わない「鷗外論」を、今回、関係者の了解を得て、著者による最終校訂を経た復刻版として、まとめて本学の『論集』に収録させていただいた。明治一五〇年記念の声を耳にすると、まさに明治を生き、近代日本を形作った巨頭の一人、森鷗外について、今再び学ぶ機会を得ることとは、まことに「明治の歩みをつなぎ、つたえる」ことになる。