

## 田岡嶺雲における「同情」観

—雑誌『青年文』を中心とした論理構造と言説環境—

平崎 真右

### 一 はじめに

田岡嶺雲（本名・田岡佐代治一八七〇—一九一二）は、明治二三（一八九〇）年に郷里の土佐（土佐郡石井村赤石、現・高知市赤石町）から上京し、二月に水産伝習所（現・東京海洋大学水産部）に入学するが、翌年明治二十四（一八九一）年八月に卒業したあと、九月には東京帝国大学文科大学漢文科選科（以下「漢文科」）に入学しなおしている（明治二七一一八九年七月卒業）。この漢文科に在籍中より評論活動を始め、その頃には山路愛山との論争<sup>(1)</sup>や、蘇東坡やハイネ、さらには莊子などに関する評論<sup>(2)</sup>がみられ、漢文科を卒業した翌年明治二八（一八九五）年、山県五十雄（一八六九—一九五九）と中心になり雑誌『青年文<sup>(3)</sup>』を立ち上げて主筆となると、「時文」欄を中心に旺盛な活動を展開する。<sup>(4)</sup>この『青年文』の創刊については、先行文芸誌などでは好意的に迎えられている。二・三例をあげれば、『早稲田文学』では「さて青年の意氣ほの見えて華やかなるは生まれてより漸く一號を重ねしのみなる『青年文』なり、其の主眼とも見ゆる時文欄には往々筆鋒銳きものありて面白し<sup>(5)</sup>」と評し、『青山評論』では「其活氣殻々たるを見んと欲せば開卷第一「時文」を讀め<sup>(6)</sup>」と記し、『國學院雑誌』では「『時文』の欄いつもながら賑やかなり普く我が文界の事實を蒐め銳利の筆鋒をもて評しがり評し來る所、眞に『青年文』の名に背かずとやいふべき<sup>(7)</sup>」と述べるなど、いずれも「時文」欄に注目した活躍を歓迎する言葉を寄せている。

が、当該誌における文芸批評の数々によつて、嶺雲は文壇を代表する批評家として声明を上げたと言える。

この、『青年文』における嶺雲の文芸批評については、すでに（家永一九五五<sup>(8)</sup>）、（西田一九七三<sup>(9)</sup>）、（吉田一九八一<sup>(10)</sup>）などによる評伝的、文学史的な意義と位置づけに関する先行研究がみられる。そこでは一様に、日清戦争前後（明治二七一二八年）の日本社会に表面化する、下層社会に關したルポルタージュや貧民政策論議などの同時代状況に刺激、同期する形であらわれた「觀念小説」や「悲慘小説」といった新しい文学状況に対して、嶺雲がいち早く目を向け、且つその傾向や作家たちを強く推したことを見価する。嶺雲によって推挽された作家としては、硯友社関係であれば泉鏡花や江見水蔭、川上眉山や広津柳浪、その他には樋口一葉や三宅青軒などが挙げられるが、これらの作品や作家たちに対する嶺雲の評価軸には、彼の言葉で「同情」と指呼される論理が一貫している。その点についてもすでに先行論では指摘されるものの（吉田一九八二）（立花一〇〇一<sup>(11)</sup>）、しかしその「同情」に込められた意味や論理の構造、それを文芸批評にとどまらない嶺雲の評論活動全体のなかで捉え返す作業や、その論理が含みこむ思想や言説レベルにおける可能性などについての考察は、管見の限りではまだ本格的に為されている状態とは言えない<sup>(12)</sup>。本稿もまた、嶺雲の評論活動全体については及ばないものの、主に『青年文』で展開された時期を上限とし、同時期における言説状況も視野に入れつつ、彼の文章にみられる「同情」観の内実を取り出してみたい。

## 二 『青年文』までの「同情」観

嶺雲の評論活動の嚆矢としては、現時点で確認される限りでは注1でも触れた「『平民的短歌の發達』第二を讀む」（明治二十五年一〇月一七日刊『亞細亞』第六一号）がそれであり、以後はおもに簡単な時評や文芸評論を中心に関活動していくが、評論の対象はそればかりに留まることではなく、次第に「社会評論、教育評論、風俗時評、文明批評、人生論」などの広範囲

表①

	論題	掲載誌（号）	刊行年月日
1	「囁言」	『亞細亞』2卷10号	(明治) 26.9.1
2	「俳諧管見」	『日本人』5卷	26.12.18
3	「芭蕉」	『史海』31卷	27.2.27
4	「美と善」	『宗教』34号	27.8.5
5	「悲劇の快感」	『青年文』1卷3号「時文」	28.4.10
6	「愛山氏の『命耶罪耶』」	同上	同上
7	「松本文三郎氏の『公孫龍子』を讀む」	『宗教』45号	28.7.5
8	「日本文學に於ける新光彩」	『日本人』1号	28.7.5
9	「輕浮と沈着」	『青年文』1卷6号「時文」	28.7.10
10	「小説と社會の隱微」	『青年文』2卷2号「時文」	28.9.10
11	「下流の細民と文士」	同上	同上
12	「詩人と同情」	同上	同上
13	「柳浪」	同上	同上
14	「天才と狂熱」	『青年文』2卷3号「時文」	28.10.10
15	「今日の批評」	同上	同上
16	「『目黒物語』」	『青年文』2卷4号「時文」	28.11.10
17	「『鬼一口』」	同上	同上
18	「村井弦齋」	同上	同上
19	「一葉女史の『にごりえ』」	『明治評論』5卷1号	28.12.1
20	「境遇と靈性」	『青年文』2卷5号「時文」	28.12.10
21	「水蔭の『女房殺し』」	『明治評論』5卷1号	29.1.1
22	「『五調子』を評す」	『明治評論』5卷3号	29.2.1
23	「柳浪」	『青年文』3卷1号「時文」	29.2.10
24	「一葉」	同上	同上
25	「綠雨と天外」	『青年文』3卷2号「時文」	29.3.10
26	「暗黒面と操觚者」	同上	同上
27	「詩人と人道」	『日本人』18号	29.3.20
28	「鳴呼文士涙なき歎」	『青年文』3卷3号「時文」	29.4.10
29	「所謂小説家」	同上	同上
30	「露伴」	『明治評論』5卷6号	29.5.1
31	「文士の品格」	『青年文』4卷1号「時文」	29.8.10
32	「偉人出でよ」	『日本人』25号	29.8.20
33	「罵時嘲俗の風」	『青年文』4卷2号「時文」	29.9.5
34	「露伴の時文評」	『青年文』4卷4号「時文」	29.11.5
35	「新進作家に告ぐ」	『江湖文學』2号	29.12.29
36	「一葉女史を吊ふ」	同上	同上
37	「神秘とは何ぞ」	『反省雑誌』12年3号	30.4.1

における、「文明批評家」（家永一九五五、八五頁）とでも言うべき様相をみせていく。ここでは表①に整理した彼の時評や文芸評論に範囲を絞り、さらには主催雑誌の『青年文』までを上限として、彼の主張する「同情」の論理構造や意味内容の変遷などを確認していく。<sup>(13)</sup> そこでは、細かく検討すれば発表時期と扱う題材の文脈によって多少の違いが認められることがら、ここでは大きく三つの段階（A、1～3、B、4～9、C、10～37）に分けて捉えてみたい。以下では、各段階のうち代表的な言説をパラフレーズしつつ取り上げる。

（A、1～3）

1、「嘆言」（明治二六年九月一日刊『亞細亞』第二卷一〇号）（全集一・一九七三、一一九一二一頁）

「詩人と理学者」という対立軸を立て、前者には「情」があり、後者は「智」で物事を捉えていく特徴を指摘する。「擬人の詞、之を為す者に於ては擬人たらず、唯同情の眼を以て之を觀るが故に、實に其生あるが如きを感じるなるのみ」（一二〇一一二一頁）と「同情」の効用を述べる。そのロジックをもつて、三上參次・高津鉢三郎『日本文學史』（上下、金港堂、明治二三年一一・一二月）における万葉歌の低評価に対し、「是れ著者の歌を作るといふ觀念より生じたるの誤見なるべし。當時に在ては實にしか感じて詠じ出したる者たるを忘る可らず（中略）當時に在ては詩人の胸中情あつて理なし」（一二一頁）と批判する。この批判は、三上・高津たちの評価軸が理学者の「智」にもとづく解釈であり、そのような視線で「（同）情」によつて詠まれた万葉歌を解釈することは不適当であるとする点にポイントがある。

この文章は、嶺雲がはつきりと「同情」の語句を用いた最初のものと思われるが、ここでの用例は主に文学表現に対する

鑑賞のスタイルに留まるきらいがみられ、それは2（「俳諧管見」）や3（「芭蕉」）においても変わらない。

（B、4～9）

#### 4、「美と善」（明治二七年八月五日刊『宗教』第三四号）（全集一・一九七三、一一六一三六頁）

一節と二節とに分けられるが、一節では「美」について、二節では「愛」「同情」そして「善」について述べる。それらのロジックは共通しており、「美」も「愛」「同情」「善」も、どちらも無差別無分別の状態であり（一方では、美感に打たれてそのうちに埋没させられる状態と、もう一方では、神を瞑想默思するとき）、その為すところは異なつていても達する所は同じである、と整理する。この両節のうち、主調は二節にあり、ショーベンハウエル、シルレル（シリヤー）、ミルトン、プラトン、インド哲学・仏教、論語・宋儒など、古今東西の哲人たちの言葉を引きつつ、それらは「其途を異にして其歸を同ふし、百慮にして而かも一致に出づ」（一一三三頁）と、違うところにあるけれど至るところは同じであると一括する。この論理も、「美」と「善」が為すところは違つても達するところは同じである点が、先と通底している。

「同情」について抽出すれば、シルレルの言葉として人の性質を二分し、その一方である「動物的性質」のままに自己を主張すれば他者と衝突するが、人が人である所以はそこに「反省」という能力があること、この反省は自己と他者とを通有するもので、それを感じられるからこそ人は万物の靈と言えるのだ、と述べる。その文脈において、「彼に對して此我をも別て、固と此の我も彼の我も其我たる所以に於ては、異なる所なきなり、此の我もその根本的に於て欲し、望み、飲み、且食ふの我なれば、彼の我も其根本的に於ては、等しく欲し、望み、飲み、且食ふの我也、（其氣質等の如き偶起の事に於ては差異あるべきも）、されば己れの欲せざる所は、則ちまた他の欲せざる所にして、己の欲す

る所はまた他の欲する所たるべき而已」、此おもひやり、即ち此同情こそ、凡ての道義の根本なれ」と述べ、孔子や『論語』の言葉と、ショーペンハウエルの「善とは他人の苦患を察する」（Erkenntniss des fremden Leidens）にして、純粹の愛（caritas）は即ち同情なりといひ、凡ての愛は即ち同情なり（Alle Liebe ist Mitleid）とわざくり」（一一一頁）とを、同一のものとして結びつける。

### 5、「悲劇の快感」（明治二八年四月一〇日刊『青年文』第一巻第二号「時文」）（全集一・一九七二・一一一五頁）

人生の悲惨を味わった人間にしてはじめて悲惨の真味を知ると述べ、そのような人間であるからこそ「他の悲酸に艱むものを見ては、同情の感油然として湧き出づ」（一一一五頁）とする。その「同情」は、「人間がその倫理的理想に一步を近け得たりと感ずる、満足の一快感」（一一一五頁）として捉えられ、あくまでも自身の側の倫理や快感として意味づけされる。それは一方的な視線ではあるが、それでも「悲劇の快感」を味わえる人間は厭世的なものに多く、樂觀的且つ「樂世の人」はその慘憺や悲劇を味わうことができない。それ故に、喜劇的な「和樂文字」に富んでいる日本文学には、悲劇的な深刻に欠けるものがあると指摘される。

4 「美と善」以降は、3までは主に文学表現（または鑑賞）に対する程度の意味で用いられていた「同情」が、倫理的なものとして広がりを持たせられ始めている。このような傾向は、以下の10（「小説と社會の隠微」）以後ではさらに推し進められ、それは単なる評論視点ではなく、創作態度や倫理的な基準として明確に主張されるようになり、文學者（操觚者）の社會的意義にまで拡張される。以下でいくつかみるように、それは功利的な「文明開化」の社會と対置された、それらを矯正し改革（または革命）していく方法論として展開していく様子だとも言えよう。

- 10、「小説と社會の隱微」（明治二八年九月一〇日刊『青年文』第二卷第一号「時文」）（全集一・一九七三、四〇二一四〇三  
頁）
- 11、「下流の細民と文士」（明治二八年九月一〇日刊『青年文』第二卷第一号「時文」）（全集一・一九七三、四〇三一四〇五  
頁）
- 12、「詩人と同情」（明治二八年九月一〇日刊『青年文』第二卷第一号「時文」）（全集一・一九七三、四〇六頁）

10では、「近時風俗の壞靡豈にいふに忍びんや」で始まる時勢認識から、ここ二・三年来には新聞紙が社會の裏面の  
隱微を暴こうとする風潮があらわれ、小説界も同趣向の作品が出て來たとして、社會の裏面を暴露することを鼓吹す  
る。その際、ただ醜態を暴露するだけでは人心を卑しくするだけであるから、そこに「大に其同情の涙を揮て人道の爲  
に泣き、道義の爲に憤」（四〇三頁）つて社會の罪惡を暴露しろとの方向性を示す。ここでの「同情」とは「人道」「道  
義」と言われるよう、ヒューマニスティックな倫理觀を伴うものとしてあり、文末では「大なる理想を内に懷きて以  
て寫實せよ」、「燃ゆるが如き同情を注ぎて以て暴露せよ」（四〇三頁）というように、「理想・同情」と「寫實・暴露」  
とが一対として認識されている。

11でも「同情」の意味や文脈は同じだが、現代社會における貧者は、一度貧者に転落すれば固定化され、貧から脱す  
ことが容易ではない社会構造にあることを指摘し、そのような構造的貧困（下層社会）にある人々は「悲惨」であ  
り、「其生涯の最も憫むべきものは彼の下層社會の徒にあらずや」（四〇四頁）との視線を注がれることになる。その視  
線の中に「満腔の同情」を注ぐことが作家の態度としては必要で、「彼等憫むべきの生涯を描き、彼等不告の民の爲に  
痛哭し、大息し、彼等に代りて何ぞ奮て天下に懇ふるを爲さる」（四〇五頁）ことが使命となる。このような主張が

なされる際には、レトリックとして、下層社会の構造的貧困に対しても伯夷叔齊や呑舟の魚の故事が引かれ、「満腔の同情」を注ぐべき文脈ではヴィクトル・ユーゴーの著作が引かれる。

12も論旨は同じく、ここで改めて「詩人と理学者」の二項対立が反復される。ここでの新しい用語としては「義人」がみられ、レトリックとしては「同情なくむば詩なく、文なく、天下に義人なし」（四〇六頁）と、一続きに並置される。世の中に「大作」が出るには文士詩人の「同情」が必要であり、現今にそのような作品が出ないのは「同情」が足りないからで、「眞の救世者出でざるは、猶義人の同情足らざるなり」（四〇六頁）とされる筆致からは、「同情」と「救世」が結びつけられ、この頃より嶺雲の評論が明確に社会化の傾向を帯びてきた様子を認めることができる。

### 19、「一葉女史の『にごりえ』」（明治二八年一二月一日刊『明治評論』第五卷一号）（全集一・一九七三、四九三一五〇四頁）

一葉の『にごりえ』評に入る前に、20で論じられる「境遇と靈性」と同じ主張が展開される。境遇の罪と、その人が本来有している靈性とは別物であること、「智」や「意」は差別や眞偽を生ずるものであり、それと靈性とは異なること、「情」は純であるが「智」や「意」によつてくらまされてしまうなどの認識枠は、嶺雲が漢文科出身であり漢学に通曉している点よりみれば、中国哲学における「理氣二元論」のロジックと同型である面も指摘できよう。このような視点をもつて人を觀るとき、そこには「寛恕」があり「同情」があり、それが「ヒューマニティ」であり、ユーゴーが同情の憐みをもつてジャン・バルジャンを写したことによるとする。そして、このような「寛恕」や「同情」こそ小説家が持たなければならぬ目であるとし、法律や罰則が行いや結果を律するものに対するものに対して、「此間に在て其心術に入り、精神を問ひ、これが爲めに同情を表して慰藉の涙をそゝぐものは獨り小説家あるのみ」（四九五頁）と強調する。小説家の眼は「其美中醜を認め、醜中美を認むるの邊に在て存す」（四九六頁）ように、惡のなかにも善を

み、善のなかにも悪を見るような複眼的な視点が必要であることを述べる。

このような複眼的な視線、同情的な視線を有した近作の白眉として、一葉『にじりえ』評に移る。「吾人は一葉女史が『濁江』一篇を読みて深く作者が犀利的眼光と、溢るゝが如き同情とに服す」（四九六頁）という言葉に、本作にたいする最大級の賛辞が込められていよう。お力という売女は婦人の貞操を破る卑猥な存在であるものの、それはあくまでも境遇の罪であり、女徳の最も大切である貞操を破つてすることは事実だが、ただその結果だけを指して非難することは境遇と靈性を混同しているのだと言う。「嗚呼天下賣春の女を指して禽獸といふ、而かも此憐むべき女児の貞操を破らしむる境遇の罪の更に惡むべきを知らざるなり、憶」（四九八頁）と嘆息するほどに、お力に対する周囲の視線には、境遇と靈性（自己）とを混同した批判も多かつた様子を伺わせる。

27、「詩人と人道」（明治二十九年三月二〇日刊『日本人』第一八号）（全集一・一九八七、四九五三頁）

「人道とは何ぞ、相憐の謂のみ、相憐とは何ぞ、同情の謂のみ」から始まる一文は、今の小説家は人間社会の暗黒面を描くことを誇るもの、しかしそれは果たしてよく下層社会細民のために泣き、悲惨の境遇を描出したものであろうかと疑義を呈する。「彼等の奇僻の人間を描くやよし、不具の人間を寫すやよし、然れども飢に叫び寒に泣く悲惨の境遇は彼等の題目たる能はざるべき歟」（四九頁）と指摘されるように、今の小説家は、下層社会や不具の人間を題材にすることが流行している時流に乗つてゐるに過ぎないと批判を加える。

文章の中盤では、貧に陥るものは自己責任の一面もたしかにあるものの、それの多くは社会の構造によつて貧に落ちるのであって、さらには犯罪や悪に手を染めるしか術がない状況それ自体に批判の矛先を向ける。「嗚呼衣食足て後礼節を教ゆべきのみ、貧者の罪を犯すや、其責其人あらずして其貧にあり、彼等をして此罪惡を犯さる能はざらしむ

るの運命、寧ろ憐むべくして惡むべきものあるを見ず」（五一—五二頁）との一文には、19（「一葉女史の『にごりえ』」）や20（「境遇と靈性」）で指摘された、境遇によつて惡を犯すものの、その惡は本人の自己それ自体とは区別されるという認識が一貫している。

後半では、当代の宗教家は貧者の庇護者となり代弁者となることは職責であるものの、「而るも彼等の慈善を名とするも、實は己れの宗教に利せんとする私心の其間に介せるを免れず。彼等の多くは偽善者なり、其名を美にして其行を匿にする、彼等には以て此等の貧者を托すべきに非ず、未来の福田を説て貧者の財囊を絞るが如きは更に酷だし、斷じて貧者の味方に非ず」（五一—五三頁）として、非常に強く批判する。そのような宗教者に利用されるのではなく、詩人文士こそが彼らに眞の憐みや「同情」を注ぐことを求め、その態度は「而れども錢の爲めに文を賣り、錢の爲めに書肆に叩頭するもののよくする所にあらず、一身を以て人道の爲め殉じ、毀譽禍福を以て度外に措くの熱誠あるを要す」（五三頁）と、まさしく宗教家以上に宗教家の情熱が必要であることを説くに至る。<sup>14)</sup>

### 31、「文士の品格」（明治二九年八月一〇日刊『青年文』第四卷第一号「時文」）（全集一・一九八七、一五〇—一五一頁）

小説家が狭斜（＝遊廓）を題材とすることは構わないが、最近の小説家たちは狭斜小説の流行に乗つてゐるものばかりだと批判する。そこでは写実を衒うように、狭斜世界の言葉や状景を描くものの、それは狭斜世界に通であることをことさら示すようなものであり、描くべき対象への「同情」が無いという。その描き方に対しても、過剰な写実を省略することを勧め、同時に、狭斜世界は「士君子のまさに之を口にするすらも耻づべき所」と認識されており、そのような狭斜世界の状況を写実により細々と描くことは「彼等文士たるもの品格を知らざるの甚だしきもの」（五一頁）と批判する。この指摘は、すでに江見水蔭『泥水清水』（明治二九年四月一〇日刊『文藝俱樂部』第二卷第三編）に対

する評言（「『泥水清水』」明治一九年五月一〇日刊『青年文』第三卷第四号「時文」）でなされており、さらに廣津柳浪『今戸心中』（明治二九年七月一〇日刊）を読んで同じことを感じたという。なおここには、『今戸心中』が廓言葉や遊女の内面をよく描いているといった同時代の評価軸とは別の、嶺雲ならではの評価軸が存する点が明らかに読み取れる。<sup>15</sup>

この他、またこれ以降の評言においても、文壇の流行に追従し、名利を求めて活動する態度を「偽文學者」や「穀潰」などと非常に強い口調で批判し、文學者が名声や安逸を求めるのではなく、文や詩のために身を殉ずることを熱烈に求める筆致が続き、新進作家たちに現今の文壇を刷新・革命する氣概を持つよう強く鼓吹していく点が特徴だと言える（例えば、「ヒューマニチー」明治二九年一月一〇日刊『青年文』第二卷第六号「時文」、「操觚者の腐敗」明治二九年五月一〇日刊『青年文』第三卷第四号「時文」、「近時小説の傾向」明治二九年一月五日刊『青年文』第四卷第四号「時文」、「紛々たる所謂文學者を如何かすべき」明治二九年一二月五日刊『青年文』第四卷第五号「時文」、「青年の意氣」「青年に及ぼせる功利的文明の弊」「新進作家を壑中に擠落せよ」明治三〇年一月一〇日刊『青年文』第四卷第六号「時文」など）。それらの論旨は10（「小説と社會の隠微」）以降で展開される社會志向の視点と大差ないためここでは割愛する。

以上にみてきた認識をここで「同情」観と呼べば、その論理の構造としては、嶺雲自身が次のように述べている点が参考となろう。

それ同情は我を以て彼とするなり、彼を以て我とするなり。（中略）主觀を以て客象に對し、而して唯に其客象の表現を見るのみならず、更によく其内層に徹するを得る所以の者は、唯主觀に同情なるものあり、自ら内に省み、己を以て人に及ぼせばなり。故に同情によりて描寫せられざるの性格は皮相のみ、活躍せず。<sup>16</sup>（30「露伴」（全集二・一九八

## 七、七八頁)

ここでは、対象を憐れむとというより、その対象と同化または同じような立場に可能な限り近づくことで対象を把握する、という視線が述べられている。そのような「同情」觀は、嶺雲にとつてのある種の方法論としても貫かれており、それは下層社会に取材した「悲惨小説」や「観念小説」を積極的に評価していく文芸評論に繋がるが<sup>(17)</sup>、それ故にこそ、彼の評価軸に満たない作家と作品群を手厳しく批判することにもなる。<sup>(18)</sup>

さて、右にみてきた嶺雲における「同情」は、彼の来歴を補助線として、その言説の意義をよりクリアーにすることで出来よう。彼の郷里が土佐であることは先に述べたが、周知のように、土佐は当時における自由民権論の本拠でもある。嶺雲は村にできた民権論の「社」<sup>(19)</sup>に参加し、石井村小学校で開催された「学術演説会」では数えで一三歳（満一一歳）の時に講演するなど、その早熟ぶりが見てとれよう。しかし彼は演説下手であつたらしく、それ以降は自身でも「演説といふ者は殆ど絶対に爲なかつた」（全集五・一九六九、五一二頁）と述べている。その後、明治一六（一八八三）年九月に官立の大坂中学校に入学し、在学中の明治一九（一八八六）年には、当時の文部大臣・森有礼によつて下された学制改革によって大阪中学校（明治一八・一八八五年七月には大学分校と改称されていた）は第三高等学校となる。それに伴つて学校は軍隊的に律せられることとなり、「寄宿舎生の自由は甚しく束縛せられた」嶺雲たちは、おもに舎監を標的として反抗したという（全集五・一九六九、五三一—五三三頁）。しかし、その際に閉じ込められた禁外出者の牢獄のなかで他の生徒からの毎日の差し入れの菓子を食べていた嶺雲は、それが原因となり胃を害することとなり、以後三年半にわたる闘病生活を余儀なくされる。

早熟ながらに自由民権論に感化されていた嶺雲にとって、学校における圧制は大きなストレスとしてあり得たであろうし、生来的にあまり丈夫とは言えない身体を害し、青年期の多くの時間を闘病に費やすねばならなかつた境遇は、嶺雲に

とつてはかなり大きな事実として影響していると捉えられよう。さらには学校を退学して帰郷した療養中に父が他界したこと（明治二一一一八八八年）、その後に上京して入学した漢文科にしてみても、選科生では学士号を持つことが出来なかつた環境も考慮すれば、嶺雲の人生は順風満帆な輝かしいものであったとは言い難い。このような状況も考慮して、家永は嶺雲の人生を「失敗の生涯」（家永一九五五、一八六頁）と呼ぶが、本稿でもそのような「失敗者」ないし「敗者」の位置取りは、彼の「同情」観を考えていく上で一定の意義を有すると考える。史実的にみても、彼が幼年期に携わった自由民権運動には「敗者」の面がみられようし、学制改革に対してみても、結果的には発病からの鬪病という「敗者」の位置に嶺雲はある。

この「敗者」の位置取りは、彼の言説にみられる「自由」を論じた文章を参照するとき、より明確に理解することができるのである。初期の評論において「自由」に関して論じたものが若干みられるが（「如是（第二）自由上」明治二五年一二月五日刊『亞細亞』第六八号、「如是（第二）自由下」明治二五年一二月一九日刊『亞細亞』第七〇号）、そこでは「説くを休めよ、人間に自由ありと。（中略）然るに吾人は何れの處にか、自由を求めむとする。よし此社會は進歩して金甌無欠の域に至り、平等の天下を造り出すを得るものとするも、而かも吾人は天然の壓制を如何せんや」（全集一・一九七三、三一頁）とか、「自由を欲するは萬物の情なり。自由能はざるは、宇宙の理なり。（中略）萬物皆其自由を得ざる所、乃ち宇宙の大義存焉」（全集一・一九七三、八頁）などの、諦観的な認識を見て取ることができる。それを裏書きするように、以後の論評では「自由」に関する言説は後退し、代わりに先にみてきた「同情」が多く目につくようになるが、後年の論評中（「嗚呼新年」明治二九年一月五日刊『日本人』第一三号）でも「所謂自由なるもの、これ痴人の説夢に過ぎざるのみ。（中略）人生は畢竟繫縛のみ、唯死や解脱なり」（全集一・一九七三、五五三頁）と、宗教的な認識とともに人間の不自由さが論じられる程度にすぎない。そういった認識のもとで、なお現実の世界に目を向けるのであれば、その矛先が貧民や下層社会に焦点が絞られていく様は、同時代の経済恐慌や日清戦争による社会経済環境の変動などを考慮すればさほど無理のない展開で

あつたと考えられよう。嶺雲が「同情」を向けた下層社会の住人こそ、人間の不自由さが凝縮された感さえはらみ、そこではいくら「自由」が声高に唱えられたとしても空疎ですらある。そのような環境にある人々に対しても届きうる言葉、またはそのような人々の環境を、そうではない環境で生きる人々に向けて通知する言葉もしくは態度として、「同情」が論じられるに至つたと考えることができるよう。ここには多分に、嶺雲の「敗者」の位置取りが掉さしていると本稿では捉えておく。<sup>21)</sup>

しかし「同情」の言説そのものは、当時においては彼一人に占有される特異な認識であった訳ではない。次節ではその点を、嶺雲の「同情」観に影響を与えたショーペンハウアーフィルosophyの日本における受容と、嶺雲とは若干異なる方向で「同情」論を展開した島村抱月におけるそれを参考することで、嶺雲の「同情」観の相対的な位置どりを考えてみたい。

### 三 同時代における「同情」論

嶺雲の評論中には、漢学的な素養にもとづく認識やインドも含めた東洋思想、表①4（「美と善」）で挙げられた西欧の諸思想など、明治近代の言説環境の下で様々なものを攝取した痕跡が認められる。本稿で対象とする彼の「同情」については、漢学的な知見以外には特にショーペンハウアーフィルosophyの影響が指摘されることから、まずはその受容環境について概観しておきたい。

近代日本におけるショーペンハウアーフィルosophyの受容については、大きく三つの時期（①明治一七（一八八四）年、②明治二六（一八九三）年、③明治四四・四五（一九一一・一九一二）年）が画期として指摘される（兵頭一九九〇、一二四頁<sup>22)</sup>）。明治初期にベンサムやミル流の功利主義やコント流の実証主義を中心とした英仏系の啓蒙思想を導入して以降、スペンサー流の社会ダーウィニズムなども唱導されるが、明治一〇年代以降に明治政府のヘゲモニーが強まるにつれ、ドイツ・プロイセン系の觀念的・保守的な原理が奨励されることとなり、その方針に合わせるように東京大学にもドイツ・プロイセン系の

表② (明治 26-30 年までの文科大学各講座担当者)<sup>(23)</sup>

講座名	区分	講師名	担当時期
漢学、支那語学	第一講座	島田重禮	明治 26.9.9 ~
	第二講座	竹添進一郎	明治 26.10.28 ~ 28.9.26
		根本通明（講師）	明治 28.10.5 ~ 29.10.27
		根本通明（教授）	明治 29.10.27 ~
	第三講座	宮島大八（分担）	明治 28.1.30 ~
		三島毅（分担）	明治 28.10.5 ~ 29.3.13
		那珂通世（分担）	明治 29.5.5 ~
哲学、哲学史	第一講座	井上哲次郎	明治 26.9.9 ~
	第二講座		

学問が導入されていく。制度的には明治一九（一八八六）年の「帝国大学令」により当該路線が明確化されるが、哲学・思想面においては、明治一七年に結成された「哲学会」のメンバーである井上哲次郎（一八五五一九四四）、井上円了（一八五八一九一九）、三宅雪嶺（一八六〇一九四五）などの東京大学哲学科の卒業生たちの動向が、ショーペンハウアー受容の面からは注目される。嶺雲が文科大学の漢文科に在籍した時期は前述のように明治二四一二七年だが、先の受容時期区分の一つでもある明治二六年には、六年間（明治一七一三三年）のドイツ留学を終えた井上哲次郎が「哲学・哲学史（第一講座）」の担当者として名を連ね（表②）、さらには哲学科初の外国人講師であるブッセ（Ludwing Busse 一八六二一九〇七）の後任として、ドイツ系ロシア人のケーベル（Radphael von Koeber 一八四八一九二三）が着任している。日本におけるショーペンハウアー受容のキーマンであることと、所属学科は違えども嶺雲の在学中における講師である面とを考慮し、ここでは井上とケーベルにおけるショーペンハウアー理解に絞って簡単に触れておく。

井上のショーペンハウアー理解の根底には、「現象即实在論」と呼ばれる思考形態が指摘される（井上二〇〇七、四八頁<sup>(24)</sup>）。これは、井上が東京大学で原坦山（一八一九一八九二）の「仏典講義（後に「印度哲学」と改称）」で『大乘起信論』その他の大乗仏教の哲学的思考を学び、それをヒントに構想したとされるものだが（渡部二〇一四、一一六頁<sup>(25)</sup>）、論理構造としては「二元論」が特徴となり、東洋的な二元論を示すことで西洋哲学流の二元論的思考に対抗しようとしたものと言われ

る。このような一元論的な思考を井上は日本の哲学の土台に据え、留学中に触れたショーペンハウアーやハルトマンの哲学が「西方キリスト教的二元論とは異なる、一種の神秘主義の一元論、云い換えれば、東方的、東洋的な本体的一元論の発想を持つていた」（井上二〇〇七、五六—五七頁、傍点ママ）からこそ、『大乘起信論』的な発想を彼らの内に読み取つたと指摘されている。その思考は、中国北宋時代の程伊川（一〇三三—一〇七）の理一元論的な発想にもとづく「理一分殊」論や「体・用」の論理、朱子学にも影響を与えた華嚴哲学における「理事無礙・事事無礙」の考えにも通底し、「内在的超越」の論理として東洋的発想の根幹をなすものと把握される。

これに対して、ケーベルにおけるショーペンハウアーリ解にも似たような趣向が認められる。ケーベルのパーソナリティは内向的且つ受動的であり、キリスト教の理解にも東方キリスト教（ロシア正教）的な理解、すなわち神秘主義的で形而上の傾向が極めて強く、哲学の根底には神秘的とも思われる知的直観が働くかねばならないことをよく語つていたという。このような認識から理解されるショーペンハウアーリ解は、神秘主義的実在論として読み込まれることとなり、世界に内在する超越的存在との直結的な関係（「合体」、ショーペンハウアーリ的には「涅槃」）へといたるような、一元論的な思考形態をとることになる。

このように、井上においてもケーベルにおいても、ショーペンハウアーリ解は一元論的な認識枠で把握される点で共通しており、それは嶺雲の「同情」論においても通じている。表①4（「美と善」）で開陳される無差別無分別の状態や、為すところは違つても達するところは同じであるという認識、相対を超えて絶対に至る（「道と躰を合する」）点を『莊子』の「齊物論」を援用して主張する論理がそれに当たるが、この一元論的な認識枠で理解される「同情」論は、同時代では嶺雲以外に、例えば島村抱月（一八七一—九一八）にも認める事ができる。東京専門学校（現・早稲田大学）の卒業論文（「覺の性質を概論して美覺の要状に及ぶ」<sup>26</sup>）をもとに、明治二七年の『早稲田文学』に掲載された「審美的意識の性質を論ず」において彼の「同情」論が展開されることから、その論理を概観しておく。

当該論文の主要な論旨は、「主觀の面に立ちて、審美的意識の成る次第を研究するにあり。思ふに、審美の意識は結局我他の同情を本とす。同情の性質を知らんとせば、まづ、情の由りて來たる處を審にし、そが知と意とに對する地位を明めざるべからず<sup>(29)</sup>」と、審美的な意識の成り立ちと、それを構成する「同情」の理論的考察にあるが、その考察に際してはカント、ヒューム、シラー、ハルトマンらも引用されつゝ、大枠ではショーペンハウアーの「同情」理論が参考される。抱月はまず「同情」を「同悲の情」（真同情）と「憐愍の情」（準同情）とに分け、前者は「自ら其の地に立ちたる心地して、悲を同じくする」もの、後者は「他を憫れと見る」ものと規定する<sup>(30)</sup>。それは仏教に由来する「平等我（平等の情）」と「差別我（差別の情）」にも言い換えられるが、「準同情」が概念や知識によつて制約されることから「差別我」であるのに對し、「真同情」は我他の区別を超越するゆえに「平等我」にいたるものとされる。その「真同情」は、概念や知識による知的操縦なしに「理想（イデー）」を「直覺」することで得られるが、それは具体的な現実生活のなかで達成することは困難である反面、「美術界」においてだけ実現される。この発想にはショーペンハウナーの芸術論の影響も看取されるが、彼においては苦惱に満ちた生の世界における束の間の慰めや安らぎを与えるものが「芸術」であり、あくまでも副次的なものとして扱われる「芸術」もしくは審美的意識の話題は、抱月においてはそれこそが主題として取り上げられる。ショーペンハウナーについては、本質的に苦惱である生の世界から脱け出す為には、「同情」という自己と他者の区別を解消する同一性体験（自己と他者のなかにある苦しみを共に感じると=「共苦」「同苦」）こそが最高の道徳的なあり方として、倫理的なテーマとなる。

このような「同情」は言わば「真同情」に該当するが、その思考は嶺雲においても、例えば表①4（「美と善」）において「[善とは他人の苦患を察する]」（Erkenntnis des fremden Leidens）として、純粹の愛（caritas）は即ち同情なりといひ、凡ての愛は即ち同情なり（Alle Liebe ist Mitleid）「もぐくり」（全集一・一九七三、一一一—一一一頁）と述べられたように、彼が主張する「同情」もまた、抱月の述べる「真同情」に該当する様を見て取ることができるよう。ショーペンハ

ウアーの「同情」論はその意味から抱月の「同情」論に影響を与えるが、しかし抱月は倫理上のテーマをあくまでも審美上の問題として捉えなおそととしたのであり、その限りでのショーペンハウアー理解であつた一面がみられる。それは、ショーペンハウアーにとっての解放と救済は、この世界を形成する本質的な存在（「意志」）を否定した先に現出する「涅槃」の境地こそが眞の慰めであり快楽であるという、つまり世界の「否定」の立場であるのに対し、抱月は「平等我」「眞同情」の目的を達したからこそ快楽を感じるという、世界の「肯定」の立場にあつた違いによるところが大きい。<sup>(31)</sup>

#### 四 まとめ

如上のように展開された抱月の審美的意識と「同情」の探究は、「真同情」／「準同情」という区別を設けつつも、希求される地平としては「真同情」「平等我」という無差別平等の境地が設定されていた。そもそもこのような思考が「現象即实在論」の制約の下で行われている点からみても（岩佐二〇一三、五二一五五頁）、一元論的な世界観を背景としている点が指摘しうる。その一元論的な世界観の下でショーペンハウアー哲学が受容されたことは、井上哲次郎とケーベルを通して確認したが、その枠組みは、嶺雲におけるショーペンハウアー理解ならびにその中で展開される「同情」論についても等しく指摘できることをみてきた。さらにその「同情」論自体に関しても、同時代においては島村抱月における理解と軌を一にしている一面が認められたが、そのような思考自体は、同時代的な知的・言説環境（知のプラットフォーム）から出て来たものであるに過ぎないともいえる。しかし、そのプラットフォームからの距離や方向性については異同が認められ、その差異こそが各論者のオリジナリティとして理解される。

例えば抱月の「同情」論では、ショーペンハウナー的な意味での倫理的な側面を切り落とし、あくまでもそれを審美上の問題として追究したところにオリジナリティが認められたが、その「同情」論は、嶺雲におけるそれとは方向性が異なる。

嶺雲においては、「同情」そのものの認識は抱月ほどまでには理論的な思索は深められず、本人自身も「予の社會主義（といひ得べくんば）」は極めて簡単である。貧者に對する同情、只是だけである、資本がどうの分配がどうの、そんな經濟上の理窟は予には無い、強者に對する反抗、弱者に對する同情、此が予の思想の基石である」（全集五・一九六九、六六二頁）と後年に述べるように、それは極々單純なものであつたにすぎない。しかしその單純さは、特に表①10（「小説と社會の隱微」）以降に明確化されていく社會改革への強い志向へと結実していき、そのような志向を支える論理としての「同情」こそ、嶺雲のオリジナリティであったと言える。それはショーペンハウアーにおける世界の「否定」の中で希求される倫理とも、抱月のように倫理的なものを捨象した審美的なものとも異なり、（これは抱月にも通ずるが）現実の世界を「肯定」し、その世界の悪しきものを摘發し、貧しいものたちに「同情」し、世界を良い方向へと変えていくための起點として、嶺雲の「同情」はあり得たことを示していよう。そのような社会化もしくは政治化への端緒をひらくものとしての「同情」は、前述のように嶺雲が郷里土佐において年少ながらに自由民権運動に関わって活動した経歴や、歴史的にみて政治への志向性を強くもつ漢文学に親しみ、それを骨子とした言説を展開していくことも併せ考えることでさらに強調される側面もあるだろう。彼の評論活動が初期においては文芸の領域に集中し、後には「文明批評家」とまで言われるよう広く社会一般へと展開していく点も先に触れたが、そこにはなお漢文学（前近代）的な概念としての「文」と近代的な概念である「文學」との関係性が問われていた時代状況も控えている。<sup>(32)</sup> 今後はそのような環境も視野に收めたうえで、嶺雲の文芸または評論全般を検討する必要があるが、その一つの視覚として、彼の「同情」論にみられる論理構造や言説展開を考察するこには意義が認められる点を指摘しておきたい。

## 五 おわりに

評論活動の始発期においては、その果敢さと鋭利さによる論法と悲惨小説や觀念小説などの新文学の潮流を積極的に推したことなどから声名を上げた嶺雲が、「同情」について理論的に思索していった抱月が後の自然主義文学運動において主導的な役割を果たしたのとは異なり、「明治三十年代以後の彼は文芸評論から遠ざかり、さなくとも、文学 자체の深化発展についていけない、ある意味では旧式な批評家だったのである」（吉田一九八一、四四五頁）とされることとは、たしかに狭義の文学から言えばそのように論じられるのだろう。しかし嶺雲が盛んに言挙げした「同情」は、狭義の文学のみに留まらず、彼の時代状況への関心も相まって社会化・政治化される射程を含みこむものであつた。東西の文明や思想の融合、戦争に対する態度、結婚や家制度に関するラディカルな言説など、『青年文』以降に展開される各種の評言においても、本稿で検証してきた「同情」観をその基調としてみとめることができる。それらの総体的な検討も、「同情」観にみられた論理構造を中心として進めていく必要があるだろう。

また、狭義の文学から、さらには演劇の世界へと活動場所を変えていく抱月の「同情」論とは方向が異なり、社会化・政治化を射程に含む嶺雲の「同情」論は、同時代さらにはすこし後に展開する社会主義的な文学活動はもとより、「経世済民」的な活動や社会事業などとも連動する認識として注目に値するテーマでもある。この点は、「文」と「文学」の言説環境、その中の嶺雲の言説的布置を視野に收めて検討すべきもあるが、それについても今後の課題としておきたい。

### 注

- (1) ①「『平民的短歌の發達』第二を讀む」（明治二十五年一〇月一七日刊『亞細亞』第六一号）、②「愛山生が反駁に答ふ」（明治二十五年一〇月二三一日刊『國民新聞』第八四八号一面）、③「愛山生が史論を讀む」（明治二十五年一〇月二四日刊『亞細亞』第六二号）など。発端は、

愛山が『國民之友』第六七号（明治二五年九月二三日刊）・第六八号（同年一〇月三日刊）・第六九号（同年一〇月三日刊）に発表した『平民的短歌の發達』に対する嶺雲の批判（①～③の署名はいずれも「栩々生」）であり、愛山からの反論は、『栩々生に答ふ』（明治二五年一〇月一九日号『國民新聞』）のみである。なお全集の「解題」によれば、①の評論が嶺雲の文章で確認できる最も早いものであるという（全集一・一九七三、六七六頁）。

以下、嶺雲の文章の引用は、利便性を考慮して『田岡嶺雲全集』（西田勝編、法政大学出版局）の該当頁を記す。例えば、（全集一・一九七三、六七六頁）は全集第一巻、一九七三年刊、六七六頁を表わしている。また表記に関して、本文中での年号は雑誌書籍の刊行年月日は元号表記のみとし、それ以外の年号については元号と西暦を並記し、字体については、雑誌名と引用文は原則として原文のままでした。

(2) 蘇東坡については、「蘇東坡」（明治二六年八月二八日刊『史海』第二六卷）。ハイネについては、「ハインリヒ・ハイネ」（明治二七年二月三日刊『日本人』第八号（第二二号に毎号連載）。莊子については、「莊子の逍遙遊」（明治二七年六月五日刊『宗教』第三三号、同年七月五日刊『宗教』第三三号）。

(3) 『青年文』は、第一巻第一号が明治二八年二月一〇日に刊行され、明治三〇年一月五日刊行の第四巻第六号の通巻二四冊をもつて一応の終刊を迎える。しかしその後も、発行元である「少年園」から発行された雑誌『文庫』第五巻第五号（明治三〇年五月二〇日刊）の付録として収められたり、明治三一年九月に菊判型雑誌の体裁で『青年文第一集』が同じく「少年園」から刊行されるなどして、二四冊での終刊とは言い切れない面も指摘される（全集一・一九七三、七〇六頁）。

(4) 嶺雲は『青年文』以外にも、『東亞説林』（明治二七年一二月三日刊（明治二八年三月一六日刊、通巻四号）、『江湖文學』（明治二九年一月二〇日刊（明治三〇年六月八日刊、通巻七号）、『天鼓』（明治三八年二月二三日刊（明治三九年三月二〇日刊、通巻二〇号）、『江湖』（明治四一年三月二〇日刊（明治四一年八月二二日刊、通巻五号）、『黑白』（明治四二年二月刊（明治四二年一〇月刊）など、多くの雑誌の立ち上げに関わっている。これら各雑誌の立ち上げと顛末などについては各全集の「解題」を参照のこと。

(5) 『早稻田文學』第一次第一期（八四）、明治二八年三月二十五日

(6) 『青山評論』（五四）、明治二八年四月二日

(7) 『國學院雜誌』一（六）、明治二八年四月二〇日

(8) 家永三郎『數奇なる思想家の生涯——田岡嶺雲の人と思想』（岩波書店、一九五五年一月）

(9) 西田勝『近代文学の潜勢力』（八木書店、一九七三年五月）

(10) 吉田精一『近代文芸評論史 明治篇』（至文堂、一九八一年四月）

(11) 立花雄一『明治下層記録文学』（筑摩書房、二〇〇二年五月）

(12) ここで、本来であれば嶺雲に関する研究史を整理することが必要であろうが、次の点からまだその時宜を得ていないと判断し、本稿ではその作業を控えておく。嶺雲自身は「忘れられた思想家の一人」（家永一九五五、三頁）と言われるよう、その主要著作（『壺中觀』

明治三八年四月、『壺中我觀』明治三九年三月、『霹靂鞭』明治四〇年一〇月、『病中放浪』明治四三年七月など）が当時の政府から悉く出版禁止にされたため、彼の膨大な文章が「全集」として編纂されて世に出たのは、死後五七年が経過した一九六九年（全集五巻）からであつた。それ以外にも、嶺雲が文章を発表した媒体が雑誌や新聞を主としており、それらに掲載される文章は資料として散逸しやすい性格を有することから、単行本出版されたものより保存がされにくいというフォーマット上の問題にも、彼の文章を参照することへの困難さが指摘しうる。嶺雲の文章の収集と整理は、家永や西田の労に帰するところが多大であるが、西田を中心とし編纂される全集の刊行も、全八巻の予定ではあるものの、二〇一七年現在では第五巻までがようやく刊行された段階である（最近刊は二〇一四年四月刊の第四巻）。二〇〇五年・二〇〇六年には、鈴木一正による嶺雲関連の網羅的な参考文献目録が作成され（鈴木一正「田岡嶺雲参考文献目録—昭和二一年～平成一五年」『国文学研究資料館紀要 文学研究篇』三一、二〇〇五年二月、同「田岡嶺雲参考文献目録—明治二五年～昭和一九年』『国文学研究資料館紀要 文学研究篇』三二、二〇〇六年二月）、研究上にも裨益するところ大であるが、嶺雲に関する本格的な評伝も（家永一九五五）にほぼ限られる点や、嶺雲の活動全体に対する個々の研究についても、なおその全貌を俯瞰する段階には至っていない。このため、嶺雲の研究史を検討する作業も現段階では時期尚早の観があり、本稿で扱う論点についても、彼の生涯にわたる「同情」観を扱うものではないことは本文で触れたとおりである。

(13) リスト化の基準としては、全集を底本とし、原則として文中に「同情」の語句が確認できるものを網羅的にカウントすることとした。

そのため、文中に「同情」の語句が現れずとも、文脈的に「同情」を論じた文章はリストには取り込んでいない。例えば「ヒューマニチー」（明治二九年一月一〇日刊『青年文』第二卷第六号「時文」）（全集一・一九七三、五七〇一五七二頁）、「操觚者の腐敗」（明治二九年五月一〇日刊『青年文』第三卷第四号「時文」）（全集二・一九八七、九六一九七頁）など。また、表①で取り上げた文章の時間的上限は、基本的には注3であげた明治三〇年一月五日刊行の『青年文』第四卷第六号までとしたが、『青年文』後の事例として37のみ、参考までにカウントした。この時期区分はあくまで便宜的なものであるため、これ以降の言説も今後は検討していく必要性がある。

(14) 貧民救済などの慈善・社会事業活動に關して、既成の宗教者たちによる実際の活動を強く批判し、詩人文士こそが彼らに代わって宗教的なパトスをもつて活動すべきとの評言は、当時の時代状況を考える上では興味深い奥行きを持つてくるだろう。この文章が世に出る前年（明治二八年）には、例えば大阪の地では「福田海（当時の名称は「無縁法界講」）」が興り、それは既成の宗教者たちとは異なった分野で「福田」を広める活動を開始したときに当たっている（平崎真右「近代社会事業としての墓石整理を考える—「福田海」の位置づけを巡って」『二松學舎大学』人文論叢』九三、二〇一四年一〇月）。嶺雲の視野は活動地である東京におけるそれを見てのものだろうが、同時代状況下では、「貧」という視点をもつた社会事業活動とその意義の鼓吹が、実地的な実践としても、注17でみるよう文学作品や評論としても澎湃として湧きおこる。その文学側の言説を代表するものとして、嶺雲の評言は一つの言質として看取しうる。

(15) その嶺雲の評価軸とはなにか。まず彼は、「蓋し涙なるものは至純、地汚れたればとて彼等（注：狭斜世界の住人、遊女）が涙必ずしも汚れたらざればなり」、「汚れたる狭斜の地に於ける清き情と涙とを描く、人をしてこれに同情せしむること多し」（全集一・一九八七、一五〇一五一頁）と、狭斜世界を汚れたものとして認識し、しかしその汚れた世界のなかでも人間の涙や情は汚れていないこと、「至

純」であると捉える。この認識のあり方は、20 「境遇と靈性」での主張と地続きであり、狹斜世界という「境遇」と、涙や情という「靈性」とを弁別したものだと換言できよう。「境遇」とは個別的なものだが、「靈性」とは普遍的であるともいえ、だからこそ「狹斜の人の情はひとしくこれ人間の情のみ、狹斜の悲惨もひとしくこれ世界の悲惨たるのみ。材は狹斜にありと雖も、描くは人生なり、世界なり」（全集二・一九八七、五一頁）と、「人間」「世界」という普遍的な価値観を持ちだす。この「人間」「世界」は「靈性」に属するもので、描くべきはそこであるにも関わらず、昨今の流行小説では「境遇」の写実ばかりに力を入れる傾向があり、「靈性」を同情的に描けていないので批判の対象となる。

同じ論旨の批判は、「泥水清水」（明治二九年五月一〇日刊『青年文』第三卷第四号「時文」）で先取り的に指摘される。そこでは、一葉『にごりえ』のエピゴーネンとして田山花袋『斷流』（明治二九年二月一〇日刊『文藝俱樂部』第二卷第三編）や『泥水清水』が捉えられており、花袋は水蔭に比べてさらに低評価である（「水蔭の作、これを花袋の『斷流』に比すもとより同日の論に非ず、其結構、其行文共に熟して花袋の拙劣に似ずと雖も、然れども其眞に同情せず、眞に泣かず、時好を趁ふて徒に筆を弄したるに至ては二者相似たり」（全集二・一九八七、九二頁））。『泥水清水』評としては、花鳥と水島の関係は一場の恋愛話でしかも、この二人のあいだに悲惨があつたとしても、それはあくまでも当事者同士でのものでしかない。「二人が戀愛によりて惹起せる罪過のみ。境遇の罪にもあらず、社会の罪にもあらず。これ避け得べからざるの悲惨に非ざるが故に、その人を動かすや弱し」（全集二・一九八七、九二一九三頁）との評言は、嶺雲がどこに評価点を置いていたのかを明らかにするだろう。この二者間の恋愛関係といったテーマは、為永春水のような人情本的な世界でしかも、それに「明治の新衣裳を着けしめたるのみ」（全集二・一九八七、九三頁）と手厳しい。

(16) 原文では文章にすべて傍点が附されているが、引用に際してすべて省略した。

(17) 例えば「ヒューマニチー」（明治二九年一月一〇日刊『青年文』第二卷第六号「時文」）では、「嗚呼今の小説家はよく悲惨を描くに誇るものなり」（全集一・一九七三、五七一頁）とのくだりがみられるが、それは明治二七・一八年前後に集中的に現れる「深刻小説」「悲惨小説」「觀念小説」と呼ばれる作品群を指している。例えば「悲惨小説」は、文学史では「深刻小説」と抱き合わせで用いられる觀があり、さらには同時期の動向でもある泉鏡花や川上眉山らの作風を称した「觀念小説」とも、新傾向の文学としてしばしばセットで論じられる。先行論では「深刻小説は、はじめ悲惨小説と呼ばれたが、二九年ごろからは深刻小説の呼称が広く行なわれ、のちには暗黒小説などとも称されている」（伊狩章『硯友社の文学』塙書房、一九六一年一〇月、一八一頁）とも指摘される。嶺雲のそれら悲惨小説への評価としては、10（「小説と社會の隠微」）～12（「詩人と同情」）の段階では積極的に推奨されるものとしてあるが、「ヒューマニチー」の段階では、実は早くも批判的な目が向けられている。その批判点は、題材には下層社会や貧困層が採られていても、なおそこには悲惨の極が描かれてはいないとの認識に表れるが、その点は立花雄一が指摘するように、同時期に盛んに発表された貧民窟ルボルタージュ群（桜田文吾『貧天地饑寒窟探檢記』日本新聞社、明治二六年六月、松原岩五郎『最暗黒之東京』民友社、明治二六年十一月、横山源之助「貧民の正月」『毎日新聞』明治二九年一月九（一二日など）の、嶺雲への感化が考えられる（立花二〇〇一、一三二一七六頁）。

(18) 「ヒューマニチー」、さらには27（「詩人と人道」）辺りからなされる悲惨小説批判は、立花が指摘するように当初の悲惨小説評価からの

急転とも見えるが（立花二〇〇二、一五三頁）、より志の高いものを悲惨深刻小説に求めていく過程としても捉えられよう。例えば27（「詩人と人道」）文中の最後の一節、「嗚呼我に一萬金あらしめよ、私は先づ東京中に於けるあらゆる貧者乞食の徒、檻樓蓬髮の者を率ゐて、一夜彼の所謂紳士と称するもの、宴游の場たるあらゆる紅樓翠閣に上り、彼等をして牛飲飽食せしめ、これが興を助くるに彼の紳士貴顯と稱する人々の宴に侍して、嬌語嘲笑するあらゆる絃妓なる者を喚來つて絃歌舞踏せしめん哉」（全集二・一九八七、五三頁）を指して、嶺雲の貧民觀には「乞食の徒、檻樓蓬髮の者」ばかりしか目に入らず、農民層やその他については捨象されている点、貧民問題の解決が一時の「牛飲飽食」や「絃歌舞踏」によつて解決することは無いことから、「嶺雲の貧民意識と貧民のあいだにはやはり隔絶」があり、嶺雲には「上層者のエリート意識が拭うべくもなくのこされてあつた」との指摘は、たしかにその面では「ひとつの限界」（立花二〇〇二、一五九一六〇頁）ではある。しかし本文を注意深く読む時には、それは同時代社会のアクラーたちに対する痛烈な皮肉としても受け取られる。その直前の文章では、「錢」のためにするのではなく「人道」に殉ずるようなパトスでもつて「起て貧者の味方となれ、花鳥と戀愛とのみ必ずしも汝等が好題目に非ず。社會の最大數を占むる貧者の味方となつて天下に絶叫する、また人間の一大快事に非ずや」（全集二・一九八七、五三頁）と述べ、先の文章はその続きとなる。この文脈をみれば、そもそも貧者の味方になるのは「錢」の為ではなく、利欲を去つての「快事」なのであるから、最後の文章（一万金あれば貧者を集めて金持ちの社交場で牛飲飽食させて楽しませる云々）は、金持ち連中や偽善的な宗教者などに対する痛烈な鞘当てとなり、そのような「錢」のために生きる中からは人を感化する作品や思想が出てくることは無いという、28（「嗚呼文士涙なき歎」）以降に繋がつていく評言として読み取ることができる。

(19) 獄洋社の一支会であつたと指摘される（全集五・一九六九、八〇六頁）。

(20) 嶺雲は漢文科を卒業後、ある書肆から刊行される叢書への執筆を談判した際に、名義だけでも学士の肩書きを持つ者との共著にと、断られたことがある。当該叢書は大日本図書から刊行された『支那文学大綱』（全十六巻、明治三〇—三七年）と考えられるが、その表紙には「文学士・藤田劍峰、文学士・大町桂月、文学士・白川鯉洋、田岡嶺雲、笛川臨風」の合著と記されていたと言ふ（家永一九五五、一二六二〇頁）。ちなみに、笛川臨風は学士号を有するものの、ここでは恐らく友人である嶺雲に配慮して称号表記を棄権しているとみられる。

(21) このような嶺雲の「同情」に至る経路を、ここで仮に「政治」から「悲惨小説」（または社会小説）への流れと捉えるとすれば、同じような経路を辿つた実作者として、例えば広津柳浪（一八六一—九二八）を挙げることができる。柳浪の来歴にもまた、学業からの離脱と官職生活との離隔、いくばくの彷徨と、その後の作家業への転身がみられ、それは「脱落者」的な軌跡として、彼の悲惨小説執筆への背景との指摘がなされている（例えば、塚越和夫「広津柳浪」『日本文学』十四（十二）、一九六五年十一月）。その柳浪の作品もまた、「政治」小説（『女子參政蜃中樓』明治二〇年）から「悲慘小説」（例えば、『変日伝』『黒蜥蜴』『亀さん』いすれも明治二八年）への軌跡を辿るが、そのような柳浪の作品に「同情」を読み取る嶺雲の視点には、生育環境や志向性において、柳浪と通ずるものが多く含まれているとみることも可能であろう。この点は、「はじめに」挙げた嶺雲が推挽した新進作家のうちでも、「同情」観より積極的に評価した作家としては実は柳浪と一葉とが特筆されることをみると、柳浪や一葉の作品理解をめぐる一助として嶺雲の「同情」観を補助線に据える視点に対しても、より説得力を増すものと考へることができよう。

- (22) 以下、ショーペンハウアー哲学導入の様子については特に断らない限り、兵頭高夫「日本におけるショーペンハウアー受容の問題——ケーベルを中心にして」（『武藏大学人文学会雑誌』二一（一・二）、一九九〇年三月）を参照している。頁数は煩瑣になるため省略する。
- (23) 『東京帝國大學五十年史』上巻（東京帝國大學、一九三三年十一月）一三三四—一三三七頁より、「漢學・支那語学」「哲学・哲学史」の部分のみを対象とした。なお、（分担）と表記されていない場合は「担任」扱いとなる。
- (24) 以後の井上哲次郎、ケーベルにおけるショーペンハウアー理解については、井上克人「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について——井上哲次郎、R・ケーベル、三宅雪嶺に見る本体的一元論の系譜」（『ショーペンハウアー研究』一二、二〇〇七年六月）に負っている。特に引用する箇所以外の頁数は煩瑣になるため省略する。
- (25) 渡部清「日本哲学研究の新たな開始に向けて——「西田哲学」の独自性を検証する試みを通して」（『国際哲学研究』三、二〇一四年三月）明治二七年六月一日提出。署名は「島邨滝太郎」。
- (26) 明治二七年九月二十五日～明治二七年一二月二五日に連続掲載。
- (27) 『早稲田文学』第一次第一期（七二）～（七八）、明治二七年九月～明治二七年一二月二五日に連続掲載。
- (28) 以下、抱月の「同情」論に関する記述は、岩佐壯四郎『島村抱月の文藝批評と美学理論』（早稲田大学出版部、二〇一三年五月）、特に「第二章「審美的意識」の概念」に拠る。煩瑣になるため引用頁は記載しない。
- (29) 『抱月全集』第三卷、一九一九年八月。引用は、複製版（日本図書センタ一、一九七九年九月）三一頁より。
- (30) この「眞同情」と「準同情」の区別については、森鷗外がハルトマンの『美学』を翻訳した『審美論』（明治二五年一〇月～明治二六年六月）において、「同情」を「反応情」と「同情情」とに分けた概念規定の影響が考慮されるという（岩佐一〇一三、七二頁）。
- (31) さらに言えば、「文学」の存在意義を、それ自体が独立した価値を有する「芸術」として規定しようとした坪内逍遙門下の早稲田文学派に属する抱月にとっては、ショーペンハウアー芸術論で展開される「芸術」をあくまでも副次的なものとして扱う手つきに対し、組ずることができない事情が存したであろう点が予想される。
- (32) 前近代的な「文」と近代的な「文学」のそれぞれの概念の意味と関係については、例えば、牧角悦子「文」から「文学」への展開——古代文質の指標として——（『松』三〇、二〇一六年三月）を参照のこと。ここでの「文」とは、漢文学的または儒教的な価値觀の下にある概念であり、それは「道」に繋がるもので、「大衆とは分かたれた高級知識人が、その使命感の下に政治に与かり天下國家を運営するためのもの」（牧角二〇一六、六四頁）としてある。翻つて「文学」とは、社会的エリートによる政治運営とは異なる「庶民の言説」であり、彼らの「生活感情、人生問題、そして内面問題を個別具体的にあつかう新しい表現形式」（同六四一六五頁）と規定される。この「文」と「文学」の両概念を参照すると、同じく「同情」論を展開した嶺雲と抱月の関係は、前者は「文」的なものとしての「同情」、後者は「文学」的なものとしての「同情」（抱月はショーペンハウナーにおける「同情」の倫理的側面を捨象して審美上の問題として論じていたことを想起されたい）として図式的に捉えることも可能であろう。しかし以上の図式は、両者それぞれの言説を各論的に検討するなかで深めるべきことから、現時点では注記に留めておきたい。

(付記) 田岡嶺雲の文章は、すべて西田勝編『田岡嶺雲全集』（一巻・一九七三年二月、二巻・一九八七年一月、五巻・一

九六九年一一月、法政大学出版局）による。