

松岡荒村小論

— 文明呪咀から「君が代」批判へ —

荻野 富士夫

はじめに

荒村松岡悟 (1879 - 1904) の名は一般に社会主義文学の先駆者、および最初の「君が代」批判論者として知られている。天皇制批判を含む思想ゆえに戦前はほとんど埋もれさせられていたが、戦後は主に文学の側から発掘と評価が試みられてきた。「透谷の最もラジカルな継承者¹⁾」(小田切秀雄)、「大正期の労働者の・反資本主義的文学動向をへて昭和のプロレタリア文学の潮流へと発展してい²⁾」く先駆(西田勝)という評価は定着し、さらに天野茂氏によって荒村文学の全容と周辺の諸問題が丹念に解明されてきた。天野氏の荒村論は一言でいえば「透谷の浪漫主義を社会主義にまで押しすすめていった一人の革命的浪漫主義者³⁾」ということになる。こうした文学者松岡荒村への高い評価にもかかわらず、思想家荒村を近代思想史上ないし社会主義史上に位置づけようとする試みはほとんどなされてこなかった。

歴史学の側から思想史上ないし社会主義史上に荒村を位置づけるとは、第一に1900年前後の社会状況のなかに荒村の文明批判・否定論をおき、その生成と展開の過程および質に注目すること、第二に文明批判・否定から社会主義への道筋を明らかにして、どのような意味で「透谷の浪漫主義」を社会主義にま

1) 小田切秀雄『発禁作品集』「解説」1948年

2) 西田勝「松岡荒村伝の試み」『図書新聞』1955年1月 のち西田『近代文学の発掘』所収

3) 天野茂「松岡荒村略伝」天野『埋もれた明治の青春——松岡荒村』所収

で発展させたのかを問うことに帰結する。いいかえれば、「荒村は如何にして社会主義者となりしか」、そして「如何なる社会主義者なりしか」という二つの設問に答えることが小論の課題である。荒村固有の問題と重ねれば、どのような思索の過程を経て荒村は「君が代」批判の先駆たりえたのか、その軌跡に焦点を合わせる事となる。

私の荒村論の視座は、日本の初期社会主義思想の生成過程において、キリスト教や民権思想とともに反近代・反文明の思想的境地が有力な要素・契機であるという仮説に立ち、その転回のありようについて、荒村の場合を一事例として検討を加えようということにある。これまで同じ問題意識から、反近代・反文明主義の範疇に属する赤羽巖穴・高山樗陰・正岡芸陽の場合をそれぞれ考えてきたが、彼らと比べて荒村はどのような位置を与えられるだろうか、「彼が詩草は廿余年の煩悶と薄命を語る活ける短かき小人生史」(『荒村遺稿』への木村夢弓の「跋」)とよばれる『荒村遺稿』をもとに考えてみたい。

I 文明否定論の形成

1 英雄崇拜論と「天真爛漫」論

熊本における少年期の荒村の資質・家庭環境や思想的な目ざめなどについて、私は天野茂氏の綿密周到な調査・研究に何ひとつ付け加えるものをもたないので、すぐに『荒村遺稿』に即して同志社時代の荒村の思想的特質からみることにする。

同志社に学ぶ契機となり、そしてその後の荒村の短い生涯を底流として支えたものは、いうまでもなくキリスト教への傾倒、ことに『旧約聖書』の世界への熱烈な想いである。のちに『旧約聖書』中の「詩篇」について「天地人生、国家民族、自然に対する希伯来詩人の情弦、今や将に絶高の調べをなして綿々の情を歌へる」(「希伯来詩の想源」1904年2月)と語るが、いわば荒村の人生もまた「詩篇」などに触発されて「天地人生、国家民族、自然」についてそれらの真理や理想を追求していったものといつてよい。

キリスト教の影響のもとで荒村は人道主義者として、真理への渴仰者・理想主義者として成長する。さらに荒村は北村透谷・島崎藤村の影響を受け、本来的な文学者としての資質を開花させる。これらを底流として、あるいは跳躍の踏台とした第二の出発点は、英雄崇拜論と「天真爛漫」論である。

英雄崇拜論は中国南宋の忠臣義士文天祥の「正気歌」を通じて展開される。「和漢の英雄」として文天祥そのひと、幕末の藤田東湖・吉田松陰をあげ、彼らの「正気の歌」を紹介したうえで、「英雄崇拜の真想」と「運動」の大切さを力説する。前者は単なる英雄児への盲目的な執心ではなく、「英雄其物の後ろに、神又は一種雄大なる英霊が働いて居て、英雄なるものは、其靈気の発現であると云ふ觀念」の謂である。「運動」も雄大な自然のなかを「遠足」することである。すなわち荒村が求めていることは、英雄や自然を通して「天地の英霊」を感じることに、「天地人生の根本」を捉えるということになる（以上、『正気之歌』を読む）。

この「天地の英霊」のひとつの発現を革命とする荒村の革命観は、その必要性の強調において⁴⁾、激烈党と経倫党の好調和による達成という点において特徴的である。フランス革命は激烈党優位であったがゆえに失敗したとされるのに対し、イギリスの市民革命や日本の明治維新は激烈党と経倫党の両立ゆえに「美挙」の成就が可能であったとされる。こうした認識から導かれることは、「智徳兼備の大人物」への憧憬や明治維新への賛美——「実に盛大なる革命」（以上、「革命の両面」）——であり、同志社時代の荒村の思想的位置として記憶にとどめておいてよい。

荒村にとって自然の賛美とは、自然が天真爛漫そのものであるからにはほかならないが、この天真爛漫の状態は人間の世界にも普遍化される。「人間の太初は

4) 「革命の両面」において、荒村はつぎのようにいう。

社会が完全になるまでは、革命と云ふものは甚だ必要である、革命は一種の破壊的運動であるが、其破壊の奥には、確固として動かす可からざる大基礎と云ふものがきづかれつゝあると云ふことは、吾人が決して忘却してはならぬ最大の事である

天真爛漫にして、其理想も亦天真爛漫たるにあり」というわけである。ところが現実には権謀術数の横行する世界である。つぎのように荒村はいう。

然るに現今の社会は、人間虎狼の如く、詐偽策略腕をさすつて網を張り、眼をいからして牙をかみ営利のためには骨肉と雖も相争ひ、金銭の為めには朋友と雖も相売るを厭はず、まして隣国をや外人をや、三千年来西に東に絶叫せられし四海同胞の訓言は今将何処にさまようて居るらむ哀れなるかな。

されば天真爛漫といへる希望も、暫しは其姿をかくすのまことに止むを得ざるに立ち到りつ、天の高きも地の広きも、鳥飛んで空に翹らず、魚躍つて淵に楽しむを恐れ、宏大も高遠も我等のためには如何ともする能はず、人間はせまき方寸の内にとらはれの身となるの悲運に陥らむとす。

さらに人間の性としての「餓鬼道修羅道畜生道」をも剔出する。それらすべてを荒村は「人生の悲境」とよぶが、そこからの離脱はやはり「天真爛漫」の境地、自然との一致に求められる。「己が心を天地万有に通ぜしめよ、然らばそこに一つの不平も鬱憤もなく、秘密もあらねば暗きも断じてあらざるなり」と断言されるのである。ここにも先の英雄崇拜論と通底するものをみいだせるわけだが、むしろのちの荒村をみるうえで重要なことは、不完全な社会という認識にある。荒村の眼にも19世紀末の日本の当の現実が「巧言令色偽愛」(以上、「天真爛漫」1898年6月)の社会とうつつていることは疑いないが、荒村の批判の刃はまだ直接的に現実社会には向けられず、人間社会の不可避的な欠陥に向けられているとあってよい。それは「天真爛漫」とよぶ理想社会の希求と表裏の関係にある。

2 「偏頗の社会」への憤激

友人で『荒村遺稿』編者のひとり江口信行は、その「緒言」で荒村の思想傾向について「正気の歌崇拜時代」につづけて「亡国詩人愛慕時代」「狂女追懐時代」と観察しているが、それらは同志社中学校卒業をはさんで1899年後半から1900年にかけて、ほぼ同時進行的に荒村を襲った末兄雅人の死と荒村自身の悲

恋の衝撃によってもたらされたといえる。兄の死と恋愛の非成就を、自ら固有の事例とはせず、荒村は新旧思想の対立、そして家の犠牲と普遍化してみようとした⁵⁾。そこから荒村の思索は人生や社会との対峙に向かい、一転して懊惱・絶望の深まりへといたる。

超歴史的に社会を不完全なものとするそれまでの認識を進めて、現実社会や人生の悲惨と暗黒を糾す荒村の姿は、「仲秋無月憫貧児」(1899年10月)や「万象のこゝろに」(1900年1月)などの文章に読みとれる。「街頭の一寒生」や「貧家純潔の処女」の生涯に眼を向けるとき、荒村には営利・金銭・詐偽策略の「偏頗の社会」の実相がみえてくるとともに、「嗚悲惨悲惨、光明の裏に暗黒あり、而かも明は暗を弄する今の如くむば吾等如何になるやらむ」(以上、「仲秋無月憫貧児」)という痛切な想いがたかまってくるのである。このように社会や人生を直視し対峙するとき、荒村には新たな視点が生まれる。急速に醸成された社会批判・時代批判の矛先が、「現今文明の文士」に向けられるのである。「万象のこゝろに」でつぎのようにいう。

嗚呼現今文明の文士は、何すれぞ徒らに冷眼家を気取て、泣くべき時も敢て笑を装ひ、苦しき時にも、強て楽しき様をなさむとするか、泣くべき時に泣き、苦しき時に万斛の涙をしぼりて、以て其同胞の心に注がむとする、可憐淡泊の心は、何とてかれ等より遠ざけられ、宛然隔世の観念は、つめたき雲にかれ等を覆はんとするか、これもとより社会が其罪を犯せるによるならむも、かれ等の強固なる意志を誇り顔に、人生を苦笑するも又怪ならずや、かれは遂に涙と情の福音を知る能はざるのみならず、却つてこれを嘲弄せむとするは、豈に咄々の怪事にあらずや。

5) 「哀詞」において、荒村はつぎのようにいう。

殊に一般教育ある青年が理想する家庭団樂の空想は多く実際と礁突し、駿烈龍の如き者と雖も、徒に人生、暗黒の裏に幽囚の身となるの悲しさを見る。子が再度家庭をなすや旧き袋に芳烈の新酒を盛りたるが如く、新旧の思想なかなか合ず、礁突又礁突、家庭の風波穩なる能はず、うたゝ此世の「うさ」「つらさ」を觀じたる事如何計なりしか

この「現今文明の文士」批判は、のちの文明批判・近代批判に連なるものとして注目すべき論点だが、ここではそれ以上展開されるわけではない。むしろ重要なことは、この批判と一体化した荒村自身の変革への意志のたかまりである。それは「われはわが声のつゞかむ限り暗の暗の、暗の暗なる悲歌をうたはむ」（「浮き雲」）という悲壮な決意として表明されたり、大いに影響を受けていた北村透谷を乗り越えたいという意欲⁶⁾となってもあらわれる。

しかし、「偏頗の社会」への憤激が高まり変革へのボルテージがあがればあがるほど、まだ現実社会への手がかりをもたない荒村にとって、それらは空転した末に暗転するほかない。懊悩は深まり、そして自殺願望を導く絶望の境地に追いこまれるのである。「嗚呼迷ひと苦しみと、悲痛と哀痛とに、充ちたりと思ひし昔日の、今は却つて慕はるゝ哉」（「追懐」）と嘆き、さらに「胡蝶よ 人と生るゝ勿れ」とよびかけるだけではない。同志社中学校卒業後の1900年初夏には自殺の機会を求めて明石方面を漂泊するのである。自殺は未遂におわるが、この前後の絶望的心境は「ウエルテルズムを論じて自殺に及ぶ」「自殺に対するウエルテルが観念」、あるいは「ハムレットに於てオッエリヤをあわれむ」などの文章によくうかがえる。そこでは「風浪荒らきこの世にさまよひ、哀恋の苦痛を負ふて、独り暗涙の淵に入りしかれ薄命児」（「ウエルテルズムを論じて自殺に及ぶ」）ウエルテルに自らを重ね合わせたり、「当世の狂愚」（「ハムレットに於てオッエリヤをあわれむ」）と自認する荒村の姿が垣間みえる。それほどまでに兄の死と自身の悲恋を契機として知った人生や社会の暗黒性や虚偽性は荒村を打ちのめした。

3 文明の呪咀へ

1900年9月、京都洛陽教会安息日学校教師となった荒村は、翌春にはキリス

6) 透谷について「其一生を悲哀に泣けり」としたうえで、荒村は「苦しみはさく可きものにあらずして脱す可きものなり、泣く可き浮世の定めならば、涙の谷を渡り終らむ」という（「相国寺の幽林に透谷子を懐ふ」）。

ト教伝道に情熱を注ぐようになったようである。兄の死と悲恋の打撃から立ちなおったわけだが、その回復の要因には、絶望の底まで落ちきったこと、真理をあくまでも求めるために強靱な意志の必要を認識したこと⁷⁾、「古人の風雅」に慰籍をうけたこと⁸⁾などがあげられる。

早稲田進学（1903年春）にいたる2年間で注目すべきことは、足尾鉍毒事件との関わりと濃飛育児院勤務である。江口信明がいう「弱者に対する同情思想時代」である。荒村が足尾鉍毒事件に関心を寄せた時期や契機については不明だが、田中正造が衆議院議員を辞職して直訴におよんだ1901年末には鉍毒被害地の渡良瀬川流域を実際に歩き、翌年1月から2月にかけては関西各地で鉍毒問題演説会を開き、義捐金募集をおこなっている⁹⁾。「暗濤余沫」のなかで、「食ふにものなく着るに物なく、宿るに家の軒は朽ちたり、水が毒、乳が毒、田園荒れて一族離散す、而かも尚ほ人の生命の尊さは、黄金の色の光りに及ばず。嗚呼夫れ是れを如何とかする」と述べるように、荒村の深い同情は「渡良瀬河畔三十余万の同胞」に注がれ、憤懣は「黄金の色」万能の時代に向けられる。

一年間の勤務の代償に早稲田進学を保証するという契約にもとづき、荒村は1902年3月濃飛育児院に赴任し、すぐに音楽隊を率いて寄金募集の旅にでるな

7) 「鷺の歌」において、荒村はつぎのように歌う。

嗚呼人の世に生れ来て
真理に飢うる人の子よ
あらしに狂ひ風に鳴き
猛く雄々しき鷺のごと

雲をやぶりて空に入り
迷ひをはらひ神を呼び
嗚呼天地のきはみまで
心のつばさを振へかし

8) 「雅歌を読む」において、荒村はつぎのようにいう。

思ふ滄浪の水の面、瀾汗常に定めなうして、雷飛び風吹く世は荒ぶも、愛の樂園は未来永劫、爛漫として枯れ行くの時やなからむ。

9) 演説会の講師のひとり木下尚江は、荒村の活躍ぶりを「一人の尤も機鋭敏活なるものあり、音吐朗々談論風発し、而して俊秀の気眉宇の間に動くを見たり」（「余は何時如何にして君を知りたる乎」『荒村遺稿』序）と語っているほどである。

ど献身的な活動を展開する。それは「弱者に対する同情」の実践であったが、「人心のいとゞつめたくして世路のまことに羊腸たるを見るに、天下無告の児等の手をとりすてられし世を渡らむとす、昼には昼のなやみ多く、夜には夜の夢安からず」（「寂寞を希ふて」）という苦悩の色濃い辛酸をなめる旅であった。

この「弱者に対する同情思想時代」の熾烈な体験を通じて、荒村の思想はかつての「偏頗の社会」認識をつきぬけて一挙に文明を否定する領域に達する。「天爵よりも人爵の尊ばれ、人権よりは金権の重ぜらるゝ明治の御代」、「明治の昏睡せる時代」、「濁流滔々たる時代」（以上、「足尾鉍毒問題」1902年1月）などの「痛罵の鋒先」が明治政府はもとより国民そのものに向けられ、ついで「残虐の世に寄する歌」が読まれる。最初の三連を引く。

人の浮世の半面に坐る、
金殿よきけ玉楼は耳をかたむけよ、
大厦高楼は宜しく爾の首を垂れよ、
嗚呼爾等残虐の鬼、

酒池に掉し肉林に戯れ、
爾等が放歌乱舞のどよむうらには、
飢に泣き寒に凍えて、
咽泣日夜に絶ゆるなき様を知らずや。

持てる者は益これに与へられ、
持たざる者は持てる物をも奪はるゝとは、
如何に戦慄のことばならずや、
みよ鬼はますます牙するどく、
弱きはますます肉を食まる、
嗚呼残虐の世や暴戾の世や、

田中正造が直訴を敢行しない限り足尾鉍毒事件の悲惨さが注目をあつめない文明社会の状況を「暗黒！ 暗黒！」とよび、「よるべなき身を飢にないて、死に

行く兇等のあはれ」に一片の同情も寄せない弱肉強食一片倒の「残虐の世」「暴戾の人」を糾弾する荒村の痛憤はすさまじく、さらに「今の我世の様」を「左も右も前も後も末法の浮世の群鴉ばかり、穢土に匍ひ行く蟻群のみ」(以上、「木村夢弓に与へて現代の所謂円満を呪咀す」と慨嘆させるまでにエスカレートさせるのである。そのとき荒村は「暗黒の文明」観を一步進めて、文明を否定し呪咀する地点に立っている。すなわち、「頑迷消極のともがら」と対決し、「円満成熟の正統者流」の思想を拒否する。荒村にとって「円満成熟」の状態は虚偽に満ちた「文明」の別称にほかならなかつたがゆえに、真の文明＝「永却無辺の大天地」を求めるために、つぎのように戦いをよびかけるのである。

足下よ、撞着を恐れ矛盾を怖れ戦慄して早やく円満寂滅を求むるものは卑怯なり、撞着せよ、矛盾せよ、撞着し矛盾し岩に砕け淵に渦巻き、而して百年百難錬磨し得たる、足下全身の大精髓を育て出して、永却の旅程の途の花と咲かせよ、嗚呼足下幸に奮闘せよ、かの自ら円満を口にして、奔逸の大想海を賦せんとする、小癩なる小君子を破壊しつくせ、永却無辺の大天地に、無礙清淨の大円満を与へんがために。

「永却無辺の大天地」「無礙清淨の大円満」の対極の現実の世界は、「末法の浮世」「穢土」と表現されていた。こうした時代認識は、内村鑑三や田中正造のいう「亡国」状況と近接している。荒村も1900年前後の反近代・反文明の思潮を共有するひとりであった。

では、真の文明の創造はどのようにして可能なのか。創造のための戦いを志向すること自体、荒村の変革意識の昂揚を物語るのだが、その戦いの方法はもちろん歴史的・構造的な社会認識にもとづいているわけではない。社会運動としての変革ではない、超人間的な存在による一挙破壊の願望として語られるのである。その一つは自然である。慈愛にみちた自然は究極的に人生を済度するという観念をもつ荒村は、自然の威力による虚偽「文明」の破壊を説く。たとえば、「残虐の世に寄する歌」では、「さもあらばあれ大自然一度腕を揮ふて／泡沫の虚栄を強くうつとき、／又は人道の征矢とび交ふて／汚濁の大野に押し寄する時、／富もたからも何のためぞ、／歡樂の歌は風前の燈火なるらむ、」と

歌われ、「暴風雨に寄するの辞」では「暴風」による「旧代の遺物」「偏執盲目の老朽の鬼」の駆逐が期待される。もう一つは、田中正造やバイロンを理想とした「狂」「愚」の超人的活動によってである。「徒らに治国平天下を謳歌して、^(ママ)観樂に眠れる社会を破壊す可く、世には数十の狂人を要す」という具合である。「余やもと不幸にして狂暴の性に生れ」（以上、「足尾鉍毒問題」）と述べるように、荒村は自ら「狂」「愚」たらんとしている。円満成熟を打破するために撞着矛盾をおそれるな、という言は、「狂」「愚」の行動を求めることに等しい。

文明呪咀の心境まで達した荒村の京都洛陽教会時代・濃飛育児院時代を別の側面から観察すると、いくつかの論点が浮かぶ。第一に、おそらくそれ以前から保持していた天皇への畏敬の念である。「時は明治聖代の御世なり、聖天子上に居まして、玉座を去る遠からざるの地に於てかく数十万の陛下の赤子が」（「足尾鉍毒問題」）という足尾鉍毒被害民を捉える認識にあらわれた天皇観は、「教育勅語」的な忠君愛国主義とは無縁にしても、純朴な荒村の心情の吐露ではある。「残虐の世」「昏睡せる時代」という痛憤は、一面で「明治聖代の御代」にこの“体たらく”という発想に根ざしているといえる。この段階の天皇観が、のちにどのようにかわっていくのか注目したい。

第二に、「弱者に対する同情」を跳躍のバネとした文明の呪咀と真文明の想望ではあったが、それは一挙に突きすすんで獲得したものではないことである。これまでもみられた荒村に著しい昂揚・絶望・再昂揚の心理がこの期にも認められる。1902年9月執筆の「暗響」で「われ嘗ては痛く信念の覚悟に誇りし身の、今日は殆んど不平と悲慨と撞着と迷乱の虜となり」と心境を告白している。あるいは「外に発する憤り」と「内蟠る憂愁の想」の相克ともいう。この「内蟠る憂愁の想」は「寂寞を希ふて」「囚窓の記」で率直に語られる。ことに自らを「獄囚」とたとえる意識は顕著である。しかし、この期の絶望が2年前の自殺願望を強くもったそれと異なるのは、常に「外に発する憤り」との相克として意識されていること、そして「獄囚」の知覚をも栄養にしよう¹⁰という強さをもっていることである。

第三に、「日本風流国の文学史」への着目である。荒村は「自然思想の鼓吹者」

として『方丈記』の鴨長明をみいだす。「自然思想の鼓吹者」だけなら同時代の吉田兼好や西行もいるわけだが、荒村は哲僧兼好や高踏詩人西行を避けて、長明に親しみを覚える。「空しく煩悶苦慮の間にあり、梟の声に心を驚し山鳥のほろほろと鳴くをききては父か母かを思ひつゝ、悲哀の暗涙常に其袂に絶ゆるなかりし」長明の人間性に「同情の念」と共感を寄せるのである（「方丈記に長明を観る」）。と同時に、暴圧的な自然と「無形の天地」をもたらし「人生を濟度」する自然の両面の表現者という意味で、長明を「自然思想の鼓吹者」＝風流と捉えている。こうした自然観・文学観はまもなくさらに遡及されて『万葉集』におよぶ。

もう一つは、「日本」への愛着である。鴨長明に風流をみた感覚と通じる“風雅の日本”の希求である。「日本が負へる風雅の使命」という短文には、その自然観・文学観を総合した荒村の面目躍如たるものがある。

懐しいかな日本美しいかなや日本、其地は東海の波に浮び、其姿や今將に波の穩にたはむれ出でんづ龍神の如し、人よ誇れ、われは此神の子たるの幸を感謝するなり。

市の子よ、希はくば誤つてわれを解するなかれ、吾今愛着惜く能はざる日本の意義は、かの窮屈なる政治の上の日本にあらず、国際の上の日本にあらず——嗚呼東海の波に洗はれ、千秋清き大富士と、万古濁らぬ大琵琶を抱いて——悠々此境に自適する美はしの自然の日本こそ、我愛着の風土にてあるなり。

国を愛するの意が、単に国家政治の上にとせんか、こは野心ある愛情を含み未だ純潔の土を愛するものを以て許さるゝを得ず、大自然と人生、これが大天の撰理によりて郷土とわれらの關係に現はれ、あらゆる歴史と

10) 「囚窓の記」において、荒村はつぎのようにいう。

嗚呼覺束なき浮世なるかな、されどわれ未だ全くこゝを去らむとは得せず、未練のつなにつながれて千すじのなはに縛せられ、世間の鬼に笑はれて、涙を呑むでこの苦しさを嘗めつくしつ、時々窓をもれてさし入る彼の月かげに泣いて見むかな、これせめてものこの牢獄に、おとづれ来る慰めなり、吁

時日とによつて纏綿として脱す可らざるの心より来る、此愛情より来らずんば愛國も寧ろ皮想^(ママ)の観なきを得じ。

「美はしの自然の日本」が賞揚されるのに対し、“社会の日本”とでもいうべき現実の「窮屈なる政治の上の日本」「国際の上の日本」ははっきりと否定・克服すべき対象である。荒村は「大自然と人生、これが大天の摂理によりて郷土とわれらの関係に現はれ」ることを“風雅の日本”と位置づけ、その顕現を日本が負える使命としたのである。しかも、“風雅”は日本においてだけでなく、個人の人生においてもめざされるべきものとする。「我等の命数は人生の鍛冶場に於て定められ、燃ゆらむ如き観念も勤労も、その鉄床に於て鍛ひ上げらるべき」を自覚して、「紛々の間に処して楽しんで淫せず、悲しんで傷らざる」境地＝「人間風雅の極地」(以上、「村の鍛冶屋」)が究極の課題とされるのである。こうした認識をえるにいたって、荒村は心の安定をみ、「内蟠る憂愁の想」から解放された。

ここに“風雅の日本”の顕現化、いかえれば真の文明の創造を求めて、荒村の新たな戦いの条件が整ったことになる。その戦いの方向は、1903年春の早稲田進学とともに急速に社会主義に収斂されていく。

II 「詩的社会主義」の展開

1 社会主義の陣営へ

1903年3月上京、5月早稲田大学高等予科編入、翌4年早々には病床に伏すことが多くなり、6月帰郷、7月23日死去、これが荒村の残された時間だった。だが、わずか1年5カ月程度の中に、荒村はその名を社会主義史・思想史・文学史の上にきざみつける思索と運動を全面的に展開した。まず荒村の社会主義との関わりからみよう。

これまで触れずにきたが、荒村の社会主義との関わりの端初は同志社時代にさかのぼる。当時の同志社の雰囲気の中に社会問題や社会主義への関心が内在していたことは山川均の回想¹⁰⁾にもあるところであり、荒村に関していえば

特に恩師安部磯雄に傾倒し、そのヒューマニズムの精神に発する弱者への共感
は、これまでみてきたように荒村の人格と思想を鍛えあげてきたのであった。
そして同志社時代・濃飛育児院時代を通じて『労働世界』を購読している。し
かし、荒村は自前の思想的苦闘を経て現文明を否定する地点に立ったのであ
り、安易に社会主義思想に飛びついたわけではない。いわば“風雅の日本”を
現実化させる最良の手段として、荒村の前に、それまで底流にはあったが表面
にはでなかった社会主義が一挙に浮上してきたとあってよい。ちょうどその段
階が上京・早稲田進学と重なり、荒村に社会主義陣営参加の絶好の環境をもた
らした。

早稲田大学高等予科に編入学するのと前後して、荒村は安部を会長とする社
会主義協会に入会し、まもなくその機関誌『社会主義』に後述するような詩・
評論を精力的に寄稿する。また11月には「本会は学術的に社会主義を研究する
を目的とす」などの規約をもった早稲田大学社会学会を発会させ、その中心的
な人物となる。さらに社会主義協会演説会・車夫問題演説会・社会主義基督教
演説会などで演説や詩吟をおこなっている。その精力ぶりは11月から病いに
伏す翌年2月にいたる短期間で9回におよぶ。最後の登壇となった演説会では
「予言者の見識」と題し、その熱弁ぶりは山口孤剣によって「クリストの愛に及
び、内はあらき狼にして外は美はしき衣をまとへる輩を痛罵して、天に救の光
あり、地に天国を築かざるべからずと絶叫」したと伝えられている（山口孤剣
「松岡悟君に哭す」『直言』第9号、1904年8月5日）。

では、荒村の歩んだ社会主義の性格はどのように捉えられるだろうか。その

11) 山川均はその『自伝』のなかで、つぎのように記している。

当時の同志社は、わが国でもっとも早く講壇から社会主義について講義したという
ラーネッド先生がまだ在職中ただけに、われわれ下級生でも、社会主義に関心
をもっていた。この時期はまた、わが国の産業革命がほぼ完了し、それにつれて労
働問題、社会問題という新しい問題がはじめて発生した時期だったから、こういう
情勢を反映して、労働運動とか社会主義という言葉がひんぱんに聞くようになっ
た。

点では『荒村遺稿』に「跋」を寄せた木村秀雄（夢弓）のつぎの一節が示唆に富む。木村は荒村のもっとも近くにいた友人である。

古今天才の生涯はなべて幸うすし、そははげしき運命に従はで自家の尊威を立せんと悶ゆればなり、滔々たる世俗は運命に自己を没了す、超人なる天才は運命を自家に撰す、停滞せる時代精神は常に天才の歎ばざる所也、荒村晩年に社会主義を唱へ早稲田大学社会学会の大綱を把る、吾れ想ふ彼れが社会主義は世の所謂経済的社会主義にあらで寧ろ強いて名けなば詩的社会主義と称するを当れりとせん、彼れが憧るゝ所はキリストの愛の国、プラトオンの理想の邦、更に芸術の花のとことには芬る人文の極致に外ならざるなり、彼れは其の理想実現の為めには何ものをも惶れざる一箇無名の天才なりき。

「世の所謂経済的社会主義にあらで寧ろ強いて名けなば詩的社会主義」という評価は、おそらく荒村の全実像をほぼそのまま写しだしている『荒村遺稿』を読み解く限り、正鵠を射ている。「経済的社会主義にあらで」ということは、荒村に一貫して資本主義経済・社会体制に対する構造的・歴史的認識がなかった、ということである。そのことは荒村の社会主義理解の弱点といえなくはないが、むしろその弱点を大きく上回る、荒村を荒村たらしめた「詩的社会主義」の開花こそ大いに論ずべき点である。それほどまで「詩的社会主義」の内実は豊かである。

別の角度から荒村の社会主義を捉えれば、もちろん弱者・貧者への同情と救済を第一義とするキリスト教的社會主義に属する。それは、同志社出身、安部磯雄の影響からみて順当ではあるが、より本質的には荒村の文明観や自然観および真理の渴仰者という資質などに由来するはずである。すなわち、確かに社会主義の陣営に加わり、そしてのちにみるように荒村の社会認識の度合は深まりと広まりをみせるにもかかわらず、彼の「詩的社会主義」のいずれの展開も究極的には「永却無辺の大天地」の追求にほかならなかつたのである。

2 社会主義文学の開拓

荒村は短い期間に、鋭敏な感性と文明否定の論理を母体に、社会主義文学を開拓し、自ら豊かな収穫を克ちえた。「詩的社会主義」の展開とよぶ由縁だが、その卓越性は、詩・小説・評論の分野にわたって実践を試みたという点にある。

1) 社会主義詩の創作

社会主義協会に入会してまもなく、荒村は『社会主義』に「三つの声」を発表した(第7巻14, 15号 1903年6, 7月)。「虚栄の声」「貧苦の声」「大霊の声」の三部からなる。その構成はこれまでの荒村の思索の推移を示すものであり、「社会主義只やせ犬の / 墓原に吠ゆるが如く / 黄金の城の何のこしやくな / 中止解散我意のまゝなり」などという暴露的な過激性はあるものの、同時代の社会主義詩人小塚空谷や児玉花外と共通する公式的なものが色濃く感じられる。だが、すぐにそうした欠陥はつづく「飴売之歌」で払拭される。

巷のちりはしげくして、
初夏頃のあつき日に、
親子二人の飴売は、
しばし木かげにやすらひぬ、

子は小車に種々の、
小さき旗をばつみのせつ、
親は手なれし一管の、
飴売り喇叭肩にして、

涼しきかげに塵をさけ、
喇叭の歌に飴うりは、

しばし浮世をよそに吹く，

もとより富める商人に，
くらぶるよしはなけれども，
つみと苦痛の富よりも，
夜半の夢はやすからむ，

かの高樓の歌きかば，
わが飴うりはあはれなり，
やがて青葉の涼風の，
小さき旗をばふきし時，
親は喇叭をとりあげて，
高き調子に歌ひ出ぬ，

げに面白き歌なれば，
それと知りつゝ童等は，
子の小車をとりかこみ，
旗と飴とによろこべり，

嗚呼心地よきなりはひや，
されども天の風流は，
夏の木かげの歌にあり，

いざふきならせ飴うりや，
寡慾清涼の喇叭をば，
虚栄の雲をふき破り，
天つ光りをもらすまで。

日常市井が繊細な感覚でうたわれ，絶叫調・スローガン調とは無縁な詩的余

韻がただよう。1904年4月に『社会主義』（第8年第6号）に発表された「もの種の歌」においては詩としての完成度はさらに高められる。「外面の相に覆はれて、／みえずしられず現はれず、／只ひそみ行く時のかけ、／うかゞふてのみかくろひつ、／折りまち顔を袖に被ふ、／ものゝ種こそゆかしけれ。／降れふけ雨もはた風も、／霰もとんでふるき世の、／残んの古葉払ひ去れ、／われ新らしき世を望む。」とあるように、革命の火種としての「ものゝ種」が象徴的にうたわれ、「新らしき世」の到来が展望されているのである。

2) 社会小説の構想

おそらく詩のかたちでは、現代社会の矛盾や虚偽を十分に剔出し告発することは困難と考えるようになったのだろう、荒村は小説の創作でそれに挑もうとする。「四檐之梅雨」はその実験作（未完）である。「或高貴の栄華の遊興」を警備する二人の警官の対話という設定で、青年の「中流以上の社会は、道義と徳義との制裁の及ばぬ禽獣社会」という憤怒と、それを慰撫する中年の「牢囚の人」の意識が対照的に描きだされる。生硬で小説としての奥行に欠ける面は否めないとしても、社会の非道義性を糾弾する荒村の筆致の鋭さには見るべきものがある。

1903年秋、荒村は小説「埋れ木」を構想する。おそらく完成すれば、その主題の先駆性と斬新性で文学史に残る長編小説になった可能性は大いにあるが、荒村の健康はそれを許さなかった。しかし、その構想と主題は荒村自身の言葉で語り残されている。それは一言でいえば「現代新旧の衝突」である。「多年胸中にわだかまりしもの」とあるように、末兄雅人の悲運な生涯——「新旧思想の衝突より生じたる養家との風波の為に心身を消耗し、肺患の為に斃る」（以上、「埋れ木の作意如何」）——が描かれようとした。その際、主人公およびその妻となる養家の女性の性格や主人公の苦痛を代弁する親友の役割など、小説としての効果を高めるための配慮がなされている。荒村にとっては未完におわったが、このような社会小説の構想は友人白柳秀湖らによって雑誌『火鞭』の文学

に引きつがれていく。

3) 「貧窮問答歌」論から「君が代」論へ

すでに荒村が“風雅の日本”を求めて古典文学の世界を逍遙し、鴨長明に共感を寄せたことをみだが、さらに『万葉集』や『古今集』の世界に踏みいって収穫したのが、「山上憶良が貧窮問答の歌を読む」(1903年8月)、「万葉の快樂詩人」(同年10月)、「国歌としての『君が代』」(04年4月)の三つの評論である。そこでは古代文学に社会主義的精神が存在することが発見されるとともに、はげしい現代批判が展開されている。

「貧窮問答歌」論では憶良を「古代に於ける、沈痛真面目なる一個吾党の大詩人」とよび、この歌を「日本古代に於ける詩歌精神の神髓」と位置づける。いうまでもなく社会主義詩人・社会主義詩という認識である。赤貧清廉の役人憶良がクローズ・アップされればされるほど、荒村の「当代の俗吏」に対する糾弾の言葉はあふれでる——殊に足尾鉍毒被害民に対する官吏の冷淡さ・残酷さが弾劾される¹²⁾。そして「残虐の世」という点において、古代も現代もかわることがないという見解が示され、暴威・暴圧に対する奮起と戦いがつぎのようによびかけられるのである。

天地は広しといへど、日月は明しと雖、残忍の人鬼跋扈し、横暴の徒充満せる不完全なる世の中に於ては、地位なく權威なく富なく飾りなき貧窮の良民は、日夜に領土を狭くせられ、圧屈せられ侮辱せられて、日月の光りを仰ぐに力なからむとす、嗚呼姦悪の世、陋醜朝野に雲をなして、世道を乱し民衆を苦しむるは、古今一徹変ぜざるか、憶良がこゝに歌ひたる、鬱

12) 荒村はつぎのようにいう。

敢てすゝむ漸死せよ当代の俗吏、渡良瀬の畔りに其同胞は飢えて死しても、工場の烟りに幾百の弱者は消えて失するも、尚汲汲として、一身の安危政権の争奪をのみ事とする売国の狡奴汝等果して塩をかじりて天下の憂ひを憂とするの心あるか、憶良はまことになつかしき民の牧者のやさしみを備へき。

勃のどよみ生活の悲鳴は、今尚明治聖代といふに、忠君愛国の君子全土に満てりと伝へ聞くに、市町村落、到るところに繰り返され、さては只一詩人文客にのみ之を委ねず、民衆各各相率ゐて、大に叫ばむとするの傾きを見る、叫べ大にわれらの主張を。

この評論において注目すべき点はいくつかある。まず、日本の文学史上の水脈にこのような詩と詩人が存在したことの確認、すなわち社会主義精神は決して輸入的なものだけでなく、自生的なものでもあることの指摘である。第二に、「三つの声」「飴売之歌」など自らの詩歌の創作も憶良以来の伝統と精神を継承するものであることの自負が底流にあることである。第三に、文学と社会変革の関わりについて一定の方向を指し示すことである。それは、荒村の言を借りれば、「天下の惰眠を打破ること」「民衆が目ざす可き彼方を指し示」すことである。暴戾の世、残忍の強者の実態の暴露と「新らしき世」の想望といてよい。第四に、おそらくこの段階でもまだ天皇への畏敬の念がかわっていないことである。「現代の小役人等が、社会の事情を密閉して、聖上の眼をおほいまつらんとし、又は社会主義思想の伝播を恐れ、警官までも騒ぎ回る」の一節は、「聖上」の眼をくらす現代の俗吏への糾弾であり、荒村の真情にほかならない。

「万葉の快樂詩人」では、大伴旅人の歌を觀賞するなかで「あくまでも飲み飽くまでも笑ひあくまでも楽しみ、あくまでも喜んで、一生を送れといふ、かの所謂快樂主義」の本質を明らかにする一方で、「道学先生の権威強大にして、忠君愛国邦土一切の指導者を以て任ずるの輩」の横暴や虚偽さ加減を論難している。荒村にとって究極の目標は、快樂主義の鼓吹にあるのではなく（もとよりそれへの共感と憧憬は強いが）、「人生帰趣の大極致」の希求——「新らしき世」における人生いかにあるべきかの解答——にあった。

1904年春、日露戦争開戦に湧きたつ熱気のなかで荒村は「国歌としての『君が代』」を書いた。彼自身の古典文学への遡及と折からの愛国情の昂揚への批判として「君が代」が荒村を捉えてきたのだろう、荒村は渾身の力を込めてこの画期的な文章を書きあげる。そこには、これまでの思索の総決算というべき成

果がある。荒村はこの論の目的を「『君が代』の曲が、果して一国家の国歌として適當のものなるか、否かを觀ぜんとするにある」としたうえで、前提としてつぎのようにあるべき国歌論を展開する。

国歌は即ち単に国土の歌にもあらず又は国民の歌にもあらず、さればとて決して主権者のみを讚美稱揚す可き音頭にもあらざるなり、国民の元氣、国民の理想、国民の精神、国民の信念が凝つて一団の靈趣となり、此靈趣が活躍の思想となり詩となり歌となつて即ち一国家を代表す可き国歌となる。

然るが故に国民のいやしくも此歌をきくや、夫れ自身の琴線をたゝかるゝなり、おのが胸中を歌はるゝなり、同情なり同感なり同調なり同曲なり、豈に心ゆくまで我この胸を歌はざらむや、嗚呼誰れかそれ歌はざらむや。

このような「国民の元氣、国民の理想、国民の精神、国民の信念」を発現した国民同調の歌という観点に立って、それと「君が代」の乖離の総点検が試みられる。まず楽譜・旋律に注目する。「君が代」に著しい過度の哀調は「深嚴の感」をもたらすとしても、「霞立つ青春の野に、勇ましき汗馬に鞭つゝ、真一文字に乗り切るが如き天地堂々の陽氣」の下では、はなはだ不適當といいきるのである。快樂主義に憧れるいかにも荒村らしい感覺である。

ついで歌詞の面では二点をあげて「国歌としての適否」の判断をください。第一に、君主主義偏重であり、「今一步をあやまれば吾幾億の同胞をして永久尚且君は即ち国家なりてふ頑迷なる觀念に迷惑せしむるの悲運に到らむか」と疑問と警戒感を表明する。第二に、下二句の「益益陰氣に益々鬱陶しく」、「寂寞凄愴の感」を鋭く指摘し、さらに「徒らに小事に齷齪として、もつたいぶり儀式ばり、何等真率の信念なくして、唯軽々に国歌といふものゝ一形式を造作したるに過ぎざる」（傍点、荒村）とまで痛論するのである。また、『古今集』からの借りものになっていることも安直と批判される。荒村は「君が代」に一片の尊嚴さも高貴さも認めない。実に徹底した批判ぶりである。では、こうした批判の対極にある新しい国歌はどのようなものとして歌われるべきなのだろうか。荒村の結びの一節を引こう。

君見ずや、世に忠君を説き愛国を叫ぶ者の声の中、我日本程其強大なるものはあらず、上に一天万乗の君を戴き、下は生命を鴻毛に比するの勇士ありとや、まこと果して民衆にかくの如きの精神溢れたらむには一篇の国歌の、かくも淋しき姿となり現はるゝとは、まこと怪しき極みとやいはまし、嗚呼国賊に酷たる愛国者よ、国家に忠なる上下億兆の人々よ、卿等の心に根底ありや、卿等の信念に基礎ありや、然らば真率に其生命の声をあげよ、遠大の希望と絶高の理想と而して百年動かざるの信念の奥を叩いて、何ぞ金石の響を發せんとはせざる、区々として蠢々として一個淋しき石を歌ふて、これ^(ママ)国家なりとなすのあはれさは到底吾人の堪え得るところにあらざるなり、歌はゞ須らく雄大に、弾ぜばすべからく絶美絶妙に、而して吾人が満腔の精神を洩らすなく九天にまでも到らしめよ、嗚呼速かにわれらをして新なる生命ある歌に接せしめよ。

「新なる生命ある歌」、いいかえれば雄大・清新・高遠な理想をもつ国家の精神を體現し、かつそれを激励するための国歌 = 「国民の歌」である。

荒村の全身全霊を傾けたこの「君が代」論はどのような点で評価すべきだろうか。第一に、日本最初の「君が代」批判ということである。しかも詩人としての鋭敏な感性を武器に、旋律・歌詩の両面にわたって理論的欠陥を指摘しえた点に、先駆性に優る卓越性が光る。第二に、この晩年にいたり、ついに荒村は君主主義の否定、天皇制批判の地点に立ったことである。君主イコール国家は「頑迷なる観念」といいきることが可能になったのは、日露開戦にともなう忠君強制の愛国心の昂揚への憂慮であったはずである。ほぼ同時期の「雑木山」では、その点をより鮮明に書きしるしている¹³⁾。

こうした先駆性・卓越性と結びついた天皇制批判の筆鋒鋭い評論であるがゆ

13) 「雑木山」において、荒村はつぎのようにいう。

特に日露の平和一旦破るゝに当つて、人道、天祐、神の道、等の文字に充ち充ちたる征露の軍歌は此等のものゝ手に依つて世に出でたり、借問す主権なく信念なき詩人と淫風上下にふきすさむ日本国民の唱へ得る人道とは如何なる人道にてあるらむ、こは面白きものゝとひ様にてある可し

えに、この「君が代」論を含む『荒村遺稿』は刊行後まもなく発売禁止となり、戦前をつうじて『遺稿』と荒村自身も埋もれた存在になってしまったのである。

すでに「貧窮問答歌」論において文学と社会変革の関わりについて一定の方向を指し示していたと指摘したが、「君が代」論より少しあとの「雑木山」ではやや異なった角度からの論を展開する。恋愛第一、国家権力への追随、売文精神などの当代の文学者の資質を痛罵し、文学者の社会的責任を強調したうえで、「爾等は爾等身分相応の事をつくせ」、あるいは「急ぐなあせるな心をしづめて修養せよ」と論じるのである。これは、天下の惰眠の打破とか、民衆の意向をリードせよ、といった論から一見後退しているかにみえるが、「淫風上下にふきすさむ日本国民」や「四畳半以外に自然と人事と万物を識らざるの詩人」という現状への認識からすれば、冷静な文学観を、人格の修養を、という論は現実的な提案であった。また、「人情の源泉人道の淵源に深く入って、不変の靈韻を発する」という荒村の最終的な文学観は、一般的抽象的な意味ではなく、世情に飛びかう「人道」や「人情」は戦争熱などの手垢にまみれた偽りのものとの認識に立った、実践的で根源的な内容をもっていたといえる。

ただ、修養の重要性を強調するあまり、この「雑木山」で荒村は守旧的で疑問符のつきかねない論も展開してしまう。一つは女性観で、「奴隷根性、依頼根性、無作用なる品」という独善的で偏向した認識を前提に、女権や平等を唱え文学などを論ずる風潮に冷水をあびせ、修養をつみ「完全なる女となる可く日夜に下女のつとめをせよ」と断じるのである。もう一つは武士道復活論で、「英のゼントルマン的の武士風を養へ」と訴えて、「武人の末葉」の遺伝的品性に期待を寄せる。蔑視的女性観にしても武士道復活論にしても、「浮薄なる世間」「泰平なる民」などの救いがたい現状への憤懣と怒りが背景にあるわけだが、それらを割引いてもなお荒村の見解は、「貧窮問答歌」論や「君が代」論をものした同一人物の見解とは思えないほどの欠陥論である。病気の進行による肉体的精神的後退という事情はあるかもしれないが、ある意味でこの欠陥論の根源は、荒村の「詩的社会主義」そのものに内在するとみるべきだろう。

おわりに

日清戦争を前後して社会問題が顕在化し、貧富の懸隔がだれの眼にも明らかになった社会状況は、1900年前後には田中正造のいう「亡国」状況的な様相を呈した。あまりにも急激で不均等な文明化・近代化の進展により必然的につくりだされた疎外観や被犠牲者の意識が広く行きわたるなかで、一部の人々はこれらの諸意識を鮮明に尖鋭的にとぎすませた結果、反文明・反近代主義とよぶべき思潮を生み出した。その思潮の内実は各人各様だが、いうまでもなく松岡荒村もその一人であった。

「貧富の懸隔」に着目し、文明そのものの歴史的考察と日本の「近代化」への自省的考察により反近代主義にたどりついた高山樗陰、国粹主義とキリスト教の影響下に自らの不遇不満を第一義とする直感的鋭さで文明を否定して社会変革と自己変革の結合を試みた赤羽巖穴、「罵倒の権化」として偽善的社会の告発と破壊に突進した末に強者の論理の信奉者となり英雄待望論・帝国主義賛美論に陥った正岡芸陽とくらべた場合、荒村の文明否定論はその衝撃力や徹底度において見劣りするの否めない。「文明の呪咀」といっても、直感的に社会体制の欠陥と不備に迫りえながら、構造的・歴史的な視野からの批判と克服の論理をもちえていないのである。しかし、荒村の場合、比較的スムーズに社会主義に移行しえた点に特徴がある¹⁴⁾。

その理由はもちろん荒村の反近代主義の質のなかにある。荒村は呪咀すべき文明の対極に抽象的には「幽遠無辺の大天地」をおきつつ、具体的には“風雅の日本”をおいた¹⁵⁾。そして、それを中世・古代の文学のなかに探究し、その過程で発見した自生的な社会主義的精神を、自らの文学の創作のなかで継承発展

14) その点で赤羽巖穴に近いが、巖穴は社会主義者として再生するために祖国脱出・渡米という苦難の道をたどらざるをえなかった。高山樗陰はその唯心論への固執により社会主義運動への共鳴者にとどまった。正岡芸陽は「弱者」救済という点で社会主義に期待を寄せるが、まもなく優勝劣敗論をとりいれて社会主義を敵視するようになる。

させ、現代に復活させようとした。いわば荒村は他の反近代主義者たちと異なり、「文明の呪咀」を叫ぶ際にそこに停滞せず、すぐに「幽遠無辺の大天地」および“風雅の日本”を追いかけたのである。別の角度からいえば、「経済的社会主义」でなく「詩的社会主义」であったことが、荒村をして反近代主義から社会主义への転回を容易にしたといえる。

ところで、反文明・反近代主義の思潮に連なる人々は何らかのかたちで民権思想の流れをくむといつてよい。荒村の場合は「透谷の浪漫主義」であった。本論で触れずにきたが、荒村が透谷から学んだ浪漫主義の本質とは、詩人のもつ哀傷により「悲惨なる人生をうるほす事」、そして詩人の「大理想は、常に大自在の風雅境に逍遙せん事」(以上、「相国寺の幽林に透谷子を懐ふ」という確信にある。荒村がうけつぎ発展させようとしたものは、この人生における文学の役割を社会変革における文学の役割に応用し、かつ風雅の観点からあるべき理想の日本を構想することであった。

また、透谷が哀傷や憂愁に傾きがちだったのに対し、荒村はそれらを少なからずもちつつ、同時に快樂主義——「楽しんで淫せず、悲しんで傷らざる」境地——を志向した点に、荒村と透谷の資質のちがいをみることができよう。荒村が「君が代」批判をなしえた理由の一つはこの快樂主義に求められる。

15) この点でも巖穴に似ている。巖穴は「偽悪醜の日本」に絶望しながらも、「自然美の日本」に深い愛情を寄せた。