

学人 露伴―(二) 雅号―

関 谷 博

はじめに

幸田露伴の文学は、その学識・教養と切り離して論ずることができない、とよく言われる。そんな気も、確かにする。露伴にとつて儒教や仏教や道教、その他諸々の〈知〉が、それぞれどのような内容を持ち、どのようにそれらが互いに思想的なつながりを有しているのか、いつか明らかになる日がきたらよいだろう、と考えている。しかし、それはいわば他人事のようなものであつて、まさか自分の如き無学文盲の徒の企てる仕業ではない。「学人露伴」と題して本稿が目指すのは、大も歩けば何かには当たるはず、程度の心掛けで、露伴の文学世界を散策して、そこで気づいた―多少とも彼の学問と関係しそうな―あれこれについて、手当たり次第（鼻づらに当たり次第、か？）報告に及ぼうというものである。この試みを、とにかくも始めてみたい。

1

露伴の文学と学問との関わり如何について、特に喫緊のものと

して考える必要を感じたきっかけは、数年前に露伴の〈少年文学〉について愚考を一冊にまとめたことだ⁽¹⁾。筆者はそこで、主に明治二十年代の露伴が数多く書いた〈少年文学〉は、その後に誕生する〈児童文学〉というジャンルとは異なると主張し、その理由を―そこでいわれる〈文学〉は、漢学的な経世済民の志を中心に据えたものであり、また〈少年〉も、近代的教育機関が生み出す〈児童〉とは異なり、多少とも漢籍の素読体験を教養として持つ「年少き者」であらう、と―説明したのだが、この点に関わつて、次のような書評をいただいた⁽²⁾。

文学者の〈思想〉とはかくも明確であるのかという疑問。あるいは、少年文学とは子供たちに語りかけ、嚮導するというスタイルを備えた一つのジャンルであり、おそらくはかなりの建前が含まれるそれらの言説を、素直に露伴その人の〈思想〉と見なしてよいのかという問題。数々のパラテクストを参照しつつ、ジャンル特有の言葉の背後に渦巻く作家の思いを汲み取るのであればともかく、そうした慎重な手⁽³⁾つきを経ず、一足飛びに作者露伴の〈思想〉として語るのでは、それ

はむしろ逆にテクストをこう読むこともできるという、著者の「非戦思想」を語ったように見えてしまいはしないだろうか。

偏倚のない、まっとうな疑問といえる。既成の近代文学的常識の枠内においてならば…。

ここで述べられる「文学者」、「少年文学」とは…一つのジャンルであり、…かなりの建前が含まれるそれらの言説、「ジャンル特有の言葉の背後に渦巻く作家の思い」といった言い回しは、いずれも筆者の考える〈少年文学〉とは無縁のものと思われる。

〈少年文学〉は〈児童文学〉とは異なるジャンルだ²という当方の主張の側に、誤解を招く舌足らずなところがあったようである。両者は異なるジャンルかも知れないが、いずれにしても子供向けであることには変わりはない、されば子供を前にしての大人の建前もの言いは避けられまい、といった解釈を、それは許してしまいうからである。

しかし、筆者の主張の核心は、〈児童文学〉を内包する、近代社会の成立と共に生まれた「文学」概念と、〈少年文学〉を内包する近世以来の「文学」概念の違い、それぞれの「文学」概念の中で位置する〈児童文学〉と〈少年文学〉の意味の違いなのであった。

坪内逍遙が、経学を中心とした従来の文学の下位に置かれていた小説というジャンルを、芸術様式の一つ（言語芸術）としての文学概念に鞍替えさせることによって、近代文学の中心的ジャンルに位置づけたこと、これに対して露伴の文学は、そうした経学との切断を経験しなかった、従って彼にとつての小説というジャンルも、経学と有機的なつながりを保ちつつ、旧来からの文学概念の中で時代にふさわしい配置替えを経験したのではないか、という点については、既に拙稿で論じた³。

芸術様式の一つとしての文学概念の中で中心的位置を小説が占めるにつれて、小説がそれまで担っていた訓戒性・実用的要素は、政治的メッセージ伝達機能ともぐく、本来あるべきでない、不純な要素とされていった。これは当然〈児童文学〉の位置づけにも直接的に影響したはずで、〈児童文学〉は、教育的要素を不可避的に決定的に含むから、それゆえに近代文学においては、その下等な部位として認識されることになるだろう。〈少年文学〉というジャンルは「かなりの建前が含まれる」はずという時、出口氏は要するにそういう不純物の混じった文学が〈少年文学〉なのだから、相応の配慮をすべきだと主張しているのである。

だが、経学と本質的切断を経験しなかった文学概念の中における〈少年文学〉は、これとは全く異なる評価を要求するはずである。確かに〈少年文学〉は子供に対する大人の嚮導的スタイルを持つ。しかしそのことは、〈少年文学〉を何ら貶めるものではなく、

むしろ〈少年文学〉を内包する文学にとつて、教育性は本来的な使命・存在理由ともいえるものなのだから、〈少年文学〉においてこそ作者はおのれの信ずるところを直接的に表明しえた、と考えるべきではないか。

「文学者」であるからには、子供向けという「ジャンル特有の言葉」には、当然収まりきるはずもない「その背後に渦巻く」思いがあるに決まっている——これは、まさに自己表現を主たるメルクマールとする近代文学における「作家」イメージそのものであるろう。出口氏のこうした推測は、まさに制度としての近代文学の枠内でのそのように思われる。だが、〈少年文学〉を書いている時の露伴は、そのような意味での「作家」では、恐らくない。〈少年文学〉において、書き手と読み手は、共に「聖人学んで到る可し」というスローガンの下に生きようとする、同志的共同体の裡にあるからである。

「聖賢の語を釈するにつきて」というエッセイで、露伴は次のように述べている。

聖賢語解釈の最勝法は、無言の言にて解釈せるものとす。坐上百日本泳を論ずるは、及ばず一朝波浪に躍るに。何の宗旨にても此故に言語の解釈を為して是れ正しき解なりと誇るものあり、執着するものあらば、先づ第一其宗旨の善悪は扱置きて其解釈は決して良きものならず。坐上にて水泳を教ふる

人あらば、如何ほど巧みに教ふとも其人を良き師とは中々頼み難し。如何となれば、水泳を習ふの眼当は水泳の理屈を知らむためにはあらずして、唯水泳を能くせむためなればなり。又道を学び経を習ふの目的は、聖賢語中の理屈を得むがためにはあらねばなり。

「道を学び経を習ふの目的」は、「聖賢語中の理屈を得むがため」ではない。ひとりひとりが、より善く生きるためなのである。その為に、先輩はまずみずから水にとび込んで、後輩を誘い、身を以って範を示す。〈少年文学〉のことばは、そのような「行」であつたらう、というのが筆者の言わんとするところである。波にもまれながら後輩に気遣いつつ水泳の Handbook をしてみせているその時に、「背後に渦巻く作家の思い」があらうがなからうが、「行」としての〈少年文学〉においては思案の外である、と筆者は思う。^②

2

露伴は小説家として出発したそもそもから、旧来の文学観の裡にあり、小説と経学との間に切断はなかった。彼の処女作『露伴々々』（明22・2（8））の結びの段落の冒頭語「噫、人の世は誠こそ尊けれ。」（第二十一回）の「誠」は、『中庸』の中心概念である、——という調子で主張されたならば、もちろん、それはちよつと違

う、といったくなる。デビュー早々の明治二十三年、露伴は文学観に深刻な動揺を来たしたようであるし、そこから翌年にかけての彼の小説は、儒教的人間観に対する、当時として最も熾烈な批判的検討の試みであった。とはいえ、結果的に露伴は経学的世界の裡に留まった、とはいえると思う。従って彼の文学において、学問の占める位置も基本的には生涯変わることがなかった、と筆者は考える。では、次の指摘はどうだろうか。⁶⁾

小説をあまり書かなくなつてから、露伴には随筆・評論・古典研究・考証・伝記などの仕事が増えて、しだいに学問の人と目されるようになる。明治三十九年には『新群書類従』(国書刊行会)の編纂刊行に従う。(中略)

明治四十四年二月、文学博士の学位を受けた。夏目漱石が博士号辞退事件を起こしたのと同じ時である。漱石は断り、露伴は受けた。そこには二人の考え方の違いもあるが、漱石が学者を辞めて文士として生きて行こうとしていた姿勢に照らして言えば、露伴は逆に文士から学者への歩を進めていたことになる。こうして露伴は学者として自他ともに認めるところとなった。

それにつれて、彼は〈露伴学人〉を名乗るようになる。その最も早いのは、調査が完全でないので断定はできないが、明治四十三年六月発行の高浜長江訳『怪談』(すみや書店)

に寄せた序文ではないかと思う。

しかし、露伴は単に真実を追究するだけの学者にいつまでも落ちついてはいなかった。求道的な資質が彼の学問を染めて、東洋文人の風格を帯びるにいたった。そうして、次には〈露伴道人〉を名乗りはじめる。

露伴や露伴迂人、蝸牛庵主人に露伴学人を加え、さらには露伴道人を加えて行く過程に明治から大正への歩みがあった。

露伴文学の移りゆきを自称の変遷によって印象的に描いた登尾豊氏の論考で、筆者も長らくこの文章から多くの示唆を受けてきた。しかし、よく考えてみると、例えば露伴の学問は「単に真実を追求するだけの学者」の所業と同じであったことがあるのだろうか? 「求道的な資質」も彼の文学活動の最初期から一貫して認められるものではなかったか? 等々の疑問が湧かぬでもない。そこで本稿は以下で、「学人」・「道人」という呼称の意味の確認・検証作業を行ってみたいと思う。

露伴の号が、北海道余市での電信技師の職を擲って東京に戻ろうという旅(「突貫紀行」)の最終場面に由来することは周知の通りである。郡山から東京までの汽車賃を残すために、福島から郡山間を徹夜で歩き通すことを決した、その途上にもしたという、

里遠しいざつゆと寝ん草枕

から、露のお伴をして一夜を明かそうとする我身を、露伴の号にこめたわけである。また露と同様に、葉末の住人であるところの、かたつむり（蝸牛）が、庵号とされた。先に、露伴の処女作と述べた『露団々』の著者名は確かに「露伴」。ただ、細かいことをいうと彼の本当の処女作は『露団々』が『都の花』に連載が開始される一ヶ月前に発表された「音と詞」（『君子と淑女』明22・1）で、その著者名は「露伴迂人」である。^⑦

「迂人」―諸橋大漢和では、①「世事にうとい人。迂遠な人。」②「自称の謙辞」とあって、用例はない。他の辞書類も大同小異だが、「迂」を含む類似語にも目をやると、「迂叟」または「迂夫」を司馬光の号とすることや、「迂儒」（世情にうとく、その知識が実際に役立たない、つまらぬ学者）などといった語が目に入る。自分は世事にはうといが（謙辞）、うといにはそれなりの理由があるのだゾ（矜持の念）、という心意気を「露伴迂人」の裡に読み取っておくとよいだろうか。

露伴が作家活動を開始した最初期、明治二十二年から二十四年にかけて、特に二十三年の様々なテーマや文体に取組んだ時期が際立ってそう言えるのだが、一、二作限りの戯号が用いられることが多かった。「露伴」「蝸牛露伴」などを基調としつつも、

「猛沙弥」「乱筆狂子」「叫雲老人」「把月庵」「脱顛子」「繡蓮尼」「奈落三次」「雷音洞主」等々。しかし、こういった戯号は明治二十五年には四例に留まり、二十六年には消える。その後も稀に目につく程度に用いられるが、ほとんどは「露伴」または「幸田露伴」となる。明治二十九年に登場する「脱天子」が目に見え親しく感じられるのは『三人冗語』（3〜7月）の連載時に用いられたためで、そこで一葉『たけくらべ』を絶賛したのが「脱天子」だったのである。『三人冗語』に続く『雲中語』（明29・9〜明31・9）は「露伴」である。

多様な戯号が用いられた明治二十年代前半から、露伴は〈少年文学〉を書き始めていたが、それが本格化するの二十年代後半、つまり日清戦争前夜からであり、従って戯号が少なくなっていく時期と重なる。ここで興味深いのは、書き下ろしの〈少年文学〉『宝の蔵』（明25・7）と、『少国民』の明治三十年四月号から六月号に連載された『露伴夜話』とに付された著書名である。『宝の蔵』は表紙に「露伴子」の名が、そして『宝の蔵諸言』には「露伴居士」とある。『宝の蔵』が仏典に基づく再話集であることから「居士」としたわけだろう。一方、「露伴夜話」では四月号および六月号掲載時に「露伴迂人」が用いられている（五月号は「幸田露伴」）。露伴が〈少年文学〉に「迂人」を用いたのは、「初出目録」で見ると限りでは、このみである。その理由は、恐らく「露伴夜話」という作品の性格に因るものと思われる。既に指摘した通り

で、「露伴夜話」は『宝の蔵』同様仏説を典拠にもつ作品であるかのように書かれているけれども、実は典拠とされる經典は皆露伴が捏つち上げたニセモノなのである。「露伴夜話」は、『宝の蔵』という自作のパロディ、いわば一種のお遊びといつてよい作品であった。(少年文学)において露伴は、著書名「幸田露伴」「露伴」にほとんど余計なものをつけていない。彼は戯号の使い方にそれなりに自覚的であつたように思われる。

さて、この「露伴迂人」は明治三十年の「露伴夜話」以後、明治三十六年に再登場するまで、一旦消える(三十三年に一度だけ用いられるが。この時期は「迂人」だけが用いられなくなるのではなく、そのほとんどが「露伴」のみで通されたようだ)。ところが、明治三十六年に入ってからまた使われ出し、大正六年まで、ちらほら散見されるようになる。そして、これと軌を一にするように、「露伴道人」がまず登場するのである。

3

「露伴道人」の初見は『女鑑』の明治三十六年七月号に載つた「月の光り」である。この作品は同誌に同年三月発表の「俗一言芳談」等と共に、後に「人の言」としてまとめられ、『洗心録』(大3・7)に収録された。

「人の言」の、「序」を引こう。

そのむかし足利時代に成りたる書に一言芳談といふものあり、何人の編みつゞりたるにや明かならねど、然阿上人よりは後、兼好法師よりは前に作られたるものにて、慈鎮、明遍、解脱以下それ／＼の高僧碩徳たちの語の、道をすゝめ心を発すに足るべきを、次第も無く取り蒐めて、世の人々の迷を開き悟に入るの便となせるものなり。今こゝに其おもむきを取りて、其の姿をうつし、我が知れる浮世の人々の語、または我が知れる人々より聞きたる人々の語の、我をして或は面白しと思ひ、或は実にとも点頭かしたるを、何の次第も無く取り蒐めて、我が心の友となし談の敵となす。一冊となせるに臨み、私にこれを名づけて浮世一言芳談と申し、又人の言と申し侍る。

このうち、後半にみえる「我が知れる」、「我をして」、「我が心のうちの一人に」、「露伴道人」がいた、ということである(月の光り)の他の、「俗一言芳談」等には「幸田露伴」と記されている。「浮世」が付くとはいへ、「露伴道人」の出現がこうした仏教の文脈からであつた、ということは無視すべきではないと思う。

「道人」―諸橋大漢和を引くと、まず①「道を得た人、有道の人。」として『荀子』「解蔽」から例文が引かれている。次に、②「神仙の道を得た人、方術の士」③「俗世間をのがれた人」④は『莊

子 外篇』「天地」の用例を引いて、「へつらう人」とある。①は儒教系、②から④は、老荘思想ないしは道教系であろう。そして⑤に「仏」仏法に帰依する人。僧侶」がくる。

手元の仏教辞典『例文仏教語大辞典』『小学館』では、①「仏道修行の人、修行に専念する者」として『永平広録』から用例が引かれる。次いで②「仏教の学問・修行ともにすぐれた人への尊称」、③「尼」。そして④として、「寺に住んで雑用をつとめる在家の男、寺男」が出てくる。『玄同放言 三―上』（江戸時代の随筆）からの用例が引かれている。「露伴道人」が自称であることを考慮すると、①は少々きつく、②・③はオミットしてもよいだろう。では、④？

漢語大辞典をみると、①有徳の人、②・③道教系、④仏教徒、和尚とあって、⑤に「仏寺中打雑的人」（寺内の雑用をする人）とあり、『水滸伝』と『西遊記』からそれぞれ用例が引かれている。『玄同放言』の寺男という意味の「道人」は、『水滸伝』『西遊記』など中国の白話小説の流行と共に成立したものであろうか。それは措くとしても、露伴が『水滸伝』『西遊記』に詳しいのは周知のことだから（露伴は『水滸伝』百二十回本の翻訳者なのだ）、^⑤「道人」＝寺男は確実に彼の意識するところである。

「露伴道人」＝露伴和尚、と自称する場面を想像すれば、なるほどそれだけで「露伴迂人」にも通ずる、一種のユーモアが感じられるが、「道人」＝和尚または寺男とくれば、滑稽味はいっそ

う増すだろう。いかにも謙称としてふさわしいと思う。

仏教大辞彙には、「道人」は「出家の称。仏道に於て得る所ありたる人即ち正しく証悟する所ありたる人の称にして未証悟の人に通ず。」とあり、後半、オヤツと思わせる。続けて「釈氏要覧 卷上には大智度論を引きて『得道の者を名づけて道人と為す、余の出家の者末得道の者も亦道人と名づく』とあり。（中略）後世は僧侶・居士を通じて何々道人と号する者少からず。」とある。次の「学人」に移るに際し、付記しておきたい。

明治三十六年、「迂人」復活と同時に登場した「道人」は、「迂人」——ともども使用例はわずかながら（どちらも年に一、二度程度、四十一年まで散見される。そして明治四十二年すべて「露伴」または「幸田露伴」の年をはさんで明治四十三年に、「露伴学人」が登場するのである（これは登尾氏の指摘通り）。

まず六月、高浜長江訳『怪談』に寄せた序文。

理の必らず有るところにして、情の必らず有るところのものを談ずれば、人これを常談といふ。理の必らずしも有るところにあらずして、しかも情の或は有るところのものを談ずれば、人これを怪談といふ。情の必らずしも有るところにあらずして、理の或は有るところのものを談ずれば、人これを臆談といふ。理の蓋し無くして、情の蓋し無きものを談ずれ

ば、人これを妄談と云ふ。妄談は厭ふべきなり、常談は存す可きのみ、臆談は聞くべきなり、怪談は味はふべき也。高浜氏怪談の書成り、予が数言を需めらる、輒ちこれを録して以て贈る。

理と情の関係から、常談・怪談・臆談・妄談を区別し、それぞれに対して示すべき姿勢を促す、威厳ある文章と読める。この年、右の序文の他に、もう一回「学人」が用いられる。足立栗園編『沈静録』の序文で「動静」と題されている(明43・11)¹⁰。引用は控えるが、活動と沈静の「循環円成」を人間のあるべき生のあり方とし、「沈静録十卷、宋儒の言に取ること多く、やゝ所謂頭巾気あり、読むもの動静の互に依るあるを知つて、居つて静裏の工夫を做し、出でゝ動時の作用をなすべし。」(「頭巾気」とは、はがゆい、まだるっこしい、といった意であろうか。)という。露伴自身の手に成る『努力論』所収の「進潮退潮」などと相通ずるところのありそうな内容と思われる。

いずれも儒教的言説の圏内での発言と覚しい筆致で、十分に真面目に、露伴は対象に向っているようである。

そして翌・明治四十四年から、「露伴学人」が俄然増える。東亞堂書房から出た『日本文藝叢書』シリーズの解題を執筆する際に「露伴学人」が用いられたからである。それにつれて、すでに明治四十一年から始まっていた『努力論』に後にまとめられる諸

論文にも「露伴学人」が使われた(それまでは「幸田露伴」だったのだが)。「露伴学人」が頻出する事態は、このまま大正七年まで続いた(但し、年次ごとの発表作品の多くはいつも常に「露伴」ないし「幸田露伴」であって、「学人」や「道人」が付属するのは、全体の五分の一、多い年でも三分の一程度であることは明記しておかなくてはならない¹¹)。

それが再び「露伴道人」になるのは、大正八年から十三年にかけてである。大正九年十月から始まっていた、雑誌『潮音』への芭蕉関係の連載論文に「露伴道人」が用いられたのが、目立つ理由である。この時期(特に大正十年と十三年)、露伴はしばしば『潮音』の同じ号に、注釈者としては「露伴道人」、合評者のひとりとしては「露伴」の名で顔を出している。

大正十四年から昭和八年にかけては、「露伴学人」と「露伴道人」の併用時代である。そして昭和九年から十八年は「露伴道人」時代。『蝸牛庵聯話』(昭13・10・昭16・6)が「露伴道人」名義で連載されたことが大きい。しかし昭和十九年にまた「露伴学人」が現れ、昭和二十年は発表作品十本のうち八本が「露伴学人」である(『音幻論』に用いられたため)。昭和二十一年と露伴の死ぬ昭和二十二年は「露伴道人」。これは芭蕉研究に関するもの。「露伴学人」か「露伴道人」かは、学究性か求道性か、といった問題とはどうも違っているようだ。

「学人」は、先に見たように、登場の仕方に着目すれば、明ら

かに儒教的な意味で、学を求める者・真理を求めて学ぶ者、の如しである。

しかし、仏教の側から見ると、「まだ学修しなければならぬ有学のものという（『大智度論』——一八）」の意があるのだという『例文仏教語大辞典』の「学」の項。特に禪宗では「学人」は端的に「修行者」であり、問答においては、修行僧の自称として用いられる。例えば、師（Ⅱ「我」）を前にして、修行者（Ⅱ「学人」）は、次のように描かれる⁽¹²⁾。

但来たつて求むる者有れば、我即使出でて渠を看る。渠、我を識らず。我便ち数般の衣を著くれば、学人解を生じて一向に我が言句に入る。苦なる哉、瞎禿子無眼の人、我が著くる底の衣を把つて青黄赤白を認む。我脱却して清浄境中に入れば、学人一見して、便ち忻欲を生ず。我又脱却すれば、学人失心、忙然として狂走して言う、我に衣無し、と。

「数般の衣」は、何か華麗な理論・文言を指すのだろう。これを与えてやると、「学人」どもは夢中になって青だ、いや黄だ、などとしやべりちらす。そこで師が言語に依らない、何かみごとなパフォーマンスでもしてみせると、「学人」どもはたちまち大喜びしてこれこそ自分たちの求めていたものと満足する。しかし、師がそれをも脱ぎ捨てると、こんどは「学人」どもは肝をつぶして、

「先生、裸ですよ」などと言いだす。どうも、ボコボコの扱い、のようである。

「学人」——学を求め、真理を求めて学ぶ者は、同時に、未だ真理から遠く隔てられた修行者・ハンパ者であろう。その姿が、儒教から見た場合と、仏教から見た場合とは、大いに異なるイメージを結ぶのである⁽¹³⁾。

4

露伴が自分の雅号に「露伴迂人」・「露伴道人」・「露伴学人」を持つということ、そのことの意味、これらはしかしいずれも決して一義的に確定できる問題ではない。それらは、儒教や仏教、そして道教などを、露伴がどのように学んだのか、という問題と密接に関わるからである。露伴はたとえば、

先づことわつて置くが、自分は道教の信仰者でも礼賛者でも同情者でも何でもない、淡然たる心をもつて道教に対してゐる。たとへば路上に於て一塊の石を眼にして、何の気もなく、望むところもなく、これに対してゐる、それと同じ態度であるといふことである。

という¹⁴。しかし、老荘思想とのつながりにおいての道教の意義、あるいは民間道徳の重要性との関連で道教文献(たとえば勸善書)の果たした歴史的作用、という風に話題を広げてゆけば、やはり露伴にとって道教が路上の石くれのようなものにすぎない、とは言い難くなるに違いない。

〈学人 露伴〉と題して、筆者がこれから継続的に報告してゆきたいと望むのは、以上のような関心に多少なりとも寄与しそうな断片のあれこれである。

注

- (1) 拙著『幸田露伴の非戦思想 人権・国家・文明——〈少年文学〉を中心に』(平23・2。平凡社)。
 - (2) 出口智之「関谷博著『幸田露伴の非戦思想 人権・国家・文明——〈少年文学〉を中心に』」(『日本文学』平23・10)。
 - (3) 拙稿「幸田露伴と小説——松浦寿輝『明治の表象空間』にふれつつ——」(藤女子大学『国文学雑誌 91・92合併号』平27・3)。
 - (4) 「新小説」(明30・8)。
 - (5) 時は日清戦争という、史上はじめての本格的対外戦争の前夜である。その時、露伴が己れの思想を〈年少き者^{わかき}〉に伝えようとしたのが〈少年文学〉なのであった。荒波高く、激しい状況下の水練だったのである。
- ちなみに、経学における師弟関係ないし先輩・後輩関係に

ついて、多少とも示唆的と思われる文章をここで見ておきたい。

日本は儒学を「窮屈な方向」に歪曲していないか、と吉川幸次郎「日本的歪曲」(『新潮』昭34・6。『吉川幸次郎全集 17』[昭和44・3]に所収)が主張している。日本人は応々にして、儒学というと「男女、七歳にして席を同じくせず」と「三尺下つて、師の影をふまず」という、二つの言葉を思い浮かべ、それを非難の根拠とするようだと、吉川はい、これに対して次のように述べる。前者は確かに儒学的主要文献『礼記』の第十二篇「内則」にみえる言葉である。しかし、そこという「席」は、「直訳すれば、たたみ、であり、やや意識すれば、ざぶとん」であり、おなじ座ぶとんの上で男の子と女の子を一緒に遊ばせるのは、七歳をすぎたらやめさせよ、という注意が『礼記』のいうところである。「普通日本人が誤解しているように、男の子と女の子とを、全く隔離し、遮断してしまつて、顔を合わせないようにするといふ、厳格主義的な意味では、毛頭ない」。また、後者「三尺下つて、師の影をふまず」は、「中国のきちんとした書物には、見えない言葉」であるばかりでなく、「そもそもそうした形で、先生を絶対の尊敬の対象とする思想は、中国本来の思想としては、ふさわしからぬように、思われる。」という。「先生の弟子に対する関係は、君主と家来との関係ではあり得な

い。弟子をも、おなじく学問をする後進として、一種の友人の關係で意識するのが、中国の伝統であると思われる。

問題の「三尺下って」の一節は、『教誡律儀』という、八世紀の唐僧・道宣の著、あるいは九世紀の日本・天台僧の安然の著『童子教』に、類似のことがみられる、という。『童子教』は足利時代・徳川時代の寺子屋の教科書として用いられたので、日本でこのことが広く知られたのではないが、「しかし中国でその言葉を知る人は、まずないであろう。」と、エッセイは結ばれている。

(6) 登尾豊「露伴・その軌跡」(『解釈と鑑賞』昭53・5。『幸田露伴論考』平18・10に所収)。

(7) 以下で、露伴が自著作に付した著者名の検証に入るわけだが、その基礎となるのは岩波版『露伴全集 別巻下』(昭55・3)の「幸田露伴著作年表」のうちの、「二 初出目録」である。しかし、これを見ただけでは、たとえばある作品が連載時に常と同じ著者名を用いていたかどうかを確かめられない等、はなはだ不備といわざるをえない。そうではあるが、そのいちいちに当たるといった作業は、現在の筆者の境遇が許さないで、不十分は承知の上で、おおよその見通しを立てるという程度の心つもりで、右の試論を行うこととしたい。

(8) 注(1)の前掲書、四七頁または一四四頁を参照。

(9) 『国訳忠義水滸全書』『国訳漢文大成文学部 第十八巻・第

十九巻・第二十巻』大12・1～大13・10)。但し、塩谷贊に拠れば、露伴は編集者から「どうか名前をお貸しくださいと頼まれてきたあとで一読することだけを承知した。訳した人は平岡龍城である。」という『幸田露伴 下の一』中公文庫。昭52・4。その八十頁)。

漢語大詞典に引かれた『水滸伝』の一節(第四回)は、右の露伴(?)訳ではこうなっている。

「その漢子道ふ、我が這の酒は挑上し去つて、只寺内の火工道人直應轎夫老郎們の生活を做す的に売与して喫せしむ」『露伴全集 第三十三巻』一二八頁)。このうち「火工道人直應轎夫」には注がついており、「火工は夥工也、火字は音を借るのみ。手間取り、働き男、堂守、かごかき」とある。

吉川幸次郎訳では、当該箇所は次のようになっている。

「男、『わたくしのこの酒は、かついでは行きますが、山内の職人衆や、当番の駕屋さん、仕事師の親分たちに、お売りするだけです。……』『水滸伝 第一冊』岩波文庫。昭和22・7。その一四一頁)。「寺内の火工道人」が「山内の職人衆」と訳されているが、それはこのシーンが、おとくいさんである「火工道人」に対する酒売り人の敬意を表しているからであって、吉川訳でも他の箇所にも見える「道人」は「寺男」と訳されている。

(10) 二つの序文は後に、共に『悦楽』(大4・7)に収められた。

その際、後者が「動静」と題されたのである。

- (11) 最晩年、「学人」として発表された『音幻論』(昭19―昭20)や、「道人」として発表された『曠野集雜句評釈』(昭22)などの他には、もはや何も書かれなかった、という場合については、ここでは考えに入れないこととする。

- (12) 朝比奈宗源訳注『臨濟録』「示衆」(岩波文庫。昭10・7)より。引用文の後にある文章は、訳注を参考しつつ筆者が作文したもの。

- (13) 世俗的価値と地続きである儒教の真理は、それを求め、近づきたいと努力することそれ自体が、たとえそれが中途半端に終わろうとも、価値あるものと認められ、評価の対象となりうるだろう(聖人になれば意味がない、ではないだろう)。これに対し、世俗的価値との断絶とそこからの超克を、その内容として含む仏教の真理においては、中途半端は依然世俗性の圈内に留まりそれにとらわれている点で、全然なっていない、ということであろう。

- (14) 「道教に就いて」(岩波講座『哲学』「昭8・5」の一冊)。
(せきや ひろし／本学教授)

第九十三号 目次

二〇一五年 十一月

キリシタン資料と「おんあい(恩愛)」

―キリシタン資料における「あい(愛)」の一考察として―

漆崎 正人

京都大学人文科学研究所蔵『天地瑞祥志』翻刻・校注

―「第一」の翻刻と校注(二)―

水口幹記・田中良明

〈小特集・幸田露伴〉

幸田露伴の〈国民〉―『土偶木偶』と『普通文章論』―

関谷 博

『普通文章論』に見る幸田露伴の文章観……………揚妻 祐樹

道南・南茅部地区の昆布漁に関する生活語彙の研究

中村 円香

二〇一四年度 日本語・日本文学科 卒業研究題目

一冊 五〇〇円