

『二日物語』と『封じ文』——露伴小説における悟達と情念——

関 谷 博

はじめに

筆者はかつて、出口智之氏の『二日物語』に関する論考「幸田露伴『二日物語』論——歴史と虚構の狭間で——」^①について、次のように述べた。

『呵風流』から現行『二日物語』に至る成立論的アプローチ、典拠の精査にもとづく主題の変化等をめぐりに論じている。ただ「悟達と情念との対比」を「比較的テーマ性の低いもの」（七六頁）と断ずるのには、評者（関谷——引用者注）は大きい異論ありだが、これは別稿を期するより他あるまい。

本稿は、『二日物語』において「悟達と情念との対比」というテーマが、一体如何なる意義を持つかについて、『二日物語』執筆が始まろうとするほど一年前に発表された露伴作品『封じ文』との比較を通じて明らかにしようとするものである。これによって「異論あり」と右に述べたことの責を果たしたいと思う。筆者は出口氏の『二日物語』に関する分析・読解に対し、引用にある通り基

本的に同意する者だが、ただ氏のいわゆる「虚構世界への責任」論には組み合わないで、主題の変化および改稿についての解釈には、おのずと氏のそれとの間に差異が生じてくることをあらかじめお断りしておく。

1

『二日物語』は、その名の通り「此一日」と「彼一日」の二部から成り、共に西行を主人公とし、前者は崇徳院の亡霊、後者は別れた妻と西行との対論を、その内容とする。「此一日」は其一〇六、「彼一日」は其一・二に、それぞれ分かれている。

しかし、『二日物語』がこうした二部構成にまとまるまでの経緯は、なかなか厄介である。

新聞『国会』の明治二十五年三月十三日号に、「露伴子が本年始めての構思執筆にかゝる二日ものがたり即ち呵風流を掲載すべし。」との予告文が載り、『二日物語』が「呵風流」として構想されたものであることがわかる。だとすると、すでにその前年十二月二十九日の同紙上に「文反古のをはり次第、直ちに掲載するは、

呵風流と題する露伴子新年の試筆なり。」との予告文があるので、『二日物語』は最初「呵風流」として明治二十四年度中に着想された、ということになる。

これが、「二日ものごとたり」と題して実際に『国会』紙上に発表されたのは明治二十五年五月十二〜二十七日。但し、後に「此一日」と題される部分だけが、この時発表された分である（しかも「此一日」が其一〜其六なのに対し、この時はその其五に該当する部分までなので、これを「此一日」と区別する意味で、出口氏に倣い、「二日ものごとたり」と呼ぶことにしよう）。この、明治二十五年版「二日ものごとたり」に改稿を施し、結末にあたる其六を書き加えた「二日ものごとたり 此一日」が、『文藝倶楽部』の明治三十一年二月号に、後半「二日もの語 彼一日」は同誌明治三十四年一月号に、それぞれ掲載された。両篇が揃って『二日物語』として、『露伴叢書』（博文館）の巻頭を飾ったのは、明治三十五年六月である。『文藝倶楽部』版と『露伴叢書』版との間に本文異同はほとんどないから、改稿問題が生ずるのは明治二十五年版「二日ものごとたり」と明治三十一年版「二日ものごとたり 此一日」（の、其五まで。以下、「此一日」と略記）との間において、ということになる。

さて、出口氏はまず先行文献を整理する中で、多くの論者が西行を「真風流」の体現者とする点に着目する。そして明治二十五

年版「二日ものごとたり」から明治三十一年版「此一日」への改稿過程の検討から、初案「呵風流」のモチーフを探ることによって、「呵」せられるべきエセ風流の内実を推定しようと試みるのである。二十五年版と三十一年版の大きな改稿箇所は二箇所である。

その一つ、其三の削除箇所（咫尺も確とは弁へ難きに、第つきたてゝ足をとどめ、西行少時茫然と、心もなしに付むとき、眼には見えねどあらうかきや、有るか無き歟の幽の声して南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と二声三声呼びしものあり。里遠きかゝる地に人のあるべき所以も無し、流石大悟の僧なれども、思はず身の毛いよだちて³）が、明三十一年版で削除された）の指摘から、まず氏は「怪しげな声を聞いておびえている」西行像が削除された、とする。次いで、其五の改稿箇所（後述の「対照表」を参照）では、「激烈な亡霊の言葉」が明治三十一年版から「削除された」と述べ、「亡霊に歯が立たない西行の姿」が予想される、という。そこで初案「呵風流」は、この二十五年版から三十一年版への改稿方針から考えて

其一と其二で提示された風流人趣味人としての西行が、亡霊の妄執と魔道の前に立ちつくす姿を描くことで、彼の「風流」をこそ「呵」そうとするものではなかったか。（六五頁）

と推定するのである。

西行に疑問もなく「真風流」の体現者をみていた従来の見解に対し、たとえ改稿過程で消されてゆくとはいえ、始発における西行は、「呵」せられるべき風流者、亡霊に齒が立たず怪異におびえる男として造型されていたのだ、としたのは、問題の所在を明らかにする上で一石を投じた提案であつた、とはいえよう。

明治二十五年版「二日もの」がたり」段階まではまだ残存していたらしい、右の如き嘲笑される西行像（「呵風流」の主題）は、明治三十一年版「此一日」では払拭される。が、しかし、そうかといつて上田秋成「白峯」におけるような、亡霊に対する優越性（歌徳による鎮魂成就）が西行に付与されるわけでもなく、空海「十住心論」からの文言をちりばめた其六の仏教談義が書き足されたのに留まるのが、「此一日」の西行の特性、と出口氏は主張する。その為、作品はダイナミックなストーリー展開を放棄したかのような、西行の悟達と亡霊の情念とが、ただ対比されただけの「比較的テーマ性の低いもの」となった、というのが氏の鑑定結果である。

なぜ、こういうことになったのか。氏は「此一日」で失われた「西行を嘲笑するというモチーフ」と、露伴の初期作品「縁外縁」でも（「作中人物―引用者注」〈露伴〉を罰するというモチーフ）が抹消されたこととの「近似」（七四頁）から、氏のいわゆる「虚構の世界への責任」論を持ち出し、作品に対して「全能を持つ作者」の負うべき「責任と自己規範」意識が、「實在の人物を扱った歴

史小説である『二日物語』において、より切迫した様相で立ちあらわれ、西行を嘲笑するわけにはゆかぬと決断した結果、このように「作品の主題という意味では、単に、悟達と情念との対比にとどまる」（傍点引用者）作品となつたのだ、と説明する。

崇徳院の妄執を、西行の元・妻の、娘に対する情愛に替えれば、「此一日」はそのまま「彼一日」になる。

「彼一日」も「此一日」と同じく、「妻の側からは情愛に基づく情念が、西行の側からは宗教的な悟達の境地が、それぞれの語りによって対照的かつ対等に示されていた」（七二頁）、つまり「悟達と情念との対比にとどまる」作品である、と氏はいう。西行の悟達に匹敵するような、強力な妻の情念を描くために、出口氏は適切にも「撰集抄」、「西行一生涯草紙」に行なつた露伴の、「わずかな潤色」（七六頁）を指摘する。

露伴は「草紙」の描く仏道発心譚を書き換え、典型的な継子談に仕立てあげたのであつた。西行を描いた先行作品のなかに、娘が叔母に いじめられたとするものは見当たらず、子を思う母の愛情を効果的に表現するためになされた潤色と考えられる。それは娘の恋愛についても同様で、先行作品には類似的の記述が見出せないのに対し、「彼一日」では娘と相思相愛の人として「某の少将」を登場させている。こうした微細な逸話の充実が、両親の出家によって取残された娘の悲劇性

を高め、妻の言葉の強さへと結実してゆくのであり、以上のような典拠との相違にかんがみれば、本作が妻の情念にも相対的な比重を置いていることは明らかである。（七一頁）

にも拘わらず、実は西行と妻との間には、本質的な意味での対話がなく、「両者の胸中は大きくかけ離れていたとみるべき」といい、ラストシーンの月光に浮かびあがる合掌する二人の姿は、「所詮結論にいたるはずもない彼らの対話に、小説としての幕切れを用意しているにすぎないのである。」（七二頁。傍点引用者）と、氏は評するわけである。

2

出口氏の「虚構世界への責任」論は、「縁外縁」（「対髑髏」）をめぐる露伴の混乱と苦悩に関わって提出されたもので、これに対する筆者の批判は既に述べたので、^①ここでは繰り返さない。これから前節でまとめた氏の『二日物語』論について、四点の疑問を呈し、それぞれについて私に回答を示そう。ただその際、②と④は「虚構世界への責任」論批判を多少含むことにならざるをえない。

①—明治二十五年版「二日もの」がたり」から明治三十一年版「此

一日」への改稿過程から、果たして西行を嘲笑しようとするモチーフ（の残滓？）を読み取ることができただろうか？
本節で検討する。

②—「呵風流」の「呵」というモチーフがいかに生まれたかについて、氏は説明を怠っていないか？氏は「明治二十年代前半に抱えていた『風流』をめぐる煩悶の過程で、その問題意識のもとに生み出されたものであった」（七五頁）といい、そこに付された注で「風流」観をめぐる先行文献を挙げるが、その内実についてはいちいちの検討を避け、自説の「虚構世界の責任」論に話題を引き寄せているだけのように思われる。この点については、④と共に私見を述べることにしたい。

③—氏は『二日物語』から「実在した人物を勝手な想像によって描くことを避けようとする」作者の姿勢を読み取ろうとするが、これは氏自身の読解と矛盾しないだろうか？本節で検討する。

④—氏は「此一日」と「彼一日」が共に、悟達と情念とが対比された作品であることをめぐって論じながら、それにネガティブな評価しか与えていないが、それで満足してよいのだろうか？②と共に、次節以下で考えたい。

まず③について。筆者の疑問は単純である。「彼一日」で、妻

の娘を思う切々たる情を描くに当たって、「撰集抄」と「西行一生涯草紙」に拠りつつ、そこにはない、「典型的な継子談」および「娘と相思相愛の人として『某の少将』(七一頁)を露伴が添加・登場させていることを氏は指摘している。これはとりもなおさず(たとえ部分的、とはいえ)「空想だけで物語を作ること」に他なるまい。氏はこれを「微細な逸話の充実」(七一頁)、「わずかな潤色」(七六頁)と述べるが、いかにも苦しい、と筆者は感じる。「微細」とも「わずか」とも筆者には思われない。

氏は「虚構世界への責任」論を敷衍して、

たとい架空の存在であつてすら、作中人物を扱うにあたつて一定の責任を感じていた露伴は、歴史小説において実在した人物を描くに際し、みずからの勝手な想像によつて古人を恣意的に動かすべきではないという、強い自己規範を抱えこんだと考えられる。とはいえ、歴史小説もあくまで小説である以上、そこに何らかの潤色加わるのは必然であり、本質的に「よりどころ」とのせめぎあいが消えることはないだろう。

(七七頁)

と述べておられるが、まさに然り。「よりどころ」に従いつつも(つまり「恣意的に動かす」わけではないにしても)、「よりどころ」との「せめぎあい」(どういう史料を用いるか。史料価値の高

いものから低いものまで、或いは単なる伝説や俗説までも含めるべきか。含めるとすれば、どのように含めたらよいのか(等々)は、作者の精神の内部で繰りひろげられるドラマというべきなのである。さらにそこには、史料にはないが、既存の史料と矛盾はしない空想ならば、良いのかどうか、という選択も含まれてくるだろう。何にせよ、そのドラマは作家の、過去との対話の中だけでなく、現実社会との葛藤や矛盾に対する回答でもあるのであつて、作中人物に対する責任意識にのみ、帰せられるものではない。「虚言を束し来つて歴史有り」とは露伴自身の言葉である(『運命自跋』昭13・7)。史料の扱いに関し、露伴は柔軟であり、もちろんそこに「自己規範」なるものもあつたろうが、その強度は決して硬直した性質のものではなく、むしろバネの持つ強度に似ていたのではないだろうか。

①の改稿について。

まず「二日ものがたり」其三で、四方を包む霧の中から「幽の声」が聞こえ、西行が「思わず身の毛いよだちて」云々の一節の削除を、「怪しげな声を聞いておびえている」西行像の抹消ととらえるのは、字面だけみれば至極当然の解釈といえる。が、しかし、筆者はむしろ平田由美氏の見解をより妥当と思う。

この部分が削除されたのは、その後続く「流石大悟の僧な

れども、思はず身の毛いよだちて」が「其五」の「素より生死の際に工夫修行をつみたる僧なれば恐ろしとも見ず」と、亡霊に毅然と対応する西行の姿と矛盾するからであろうし、また、この段階では怪異の様相を極力抑えて、「其四」末尾に聞こえる「円位、円位」と呼ぶ声の衝撃とそれに続いて現れる崇徳の姿の印象を強める意図が働いたかも知れない。

其三の当該の一節は、本来想定しておいた西行像からいささか逸脱している、との判断ゆえの抹削、という解釈である。つまり明治二十五年版「二日ものごと」⁶と明治三十一年版「此一日」の間には、亡霊に毅然と対応する西行像が一貫してある、というのが筆者の感想である。このことは、次の其五の改稿でより明らかになると思う。

出口氏は其五の改稿箇所をおよそ一頁分近く引用した上で、『二日ものごと』に存在したこの激烈な亡霊の言葉も、『此一日』への改稿にあたって削除された（六四頁。傍点引用者）とするが、これは言いすぎである。試みに氏が引用してくれた「二日ものごと」本文と、それに該当する「此一日」の一節を、上段・下段に分け、対照表をつくってみよう（次頁）。

一見してわかるように、全体の分量にはさして変更がなく、ほとんど同一の文章が同じ順序で並んでいる場合も多い（AからG。四角で囲み、その中の多少の異同の有無をわかりやすくした）。

上段と下段で対応文がない場合（1から3）も、順序は変わっているが対応箇所がないわけではない（1から3）。

まずAからGを比べると、C・F以外は、ほとんど同一内容といつてよい。Cは「平治の乱」が「漸く見ゆる世の乱」と、限定的事象が非限定的・一般的な事象に変えられた。Fは上段・下段ともに「魔界の通力」の脅威を描くが、下段の方がより厳肅さを増しているように思われる。

（1）から（3）はどうだろうか。

（1）は、いわばCを予告する内容になっているわけだが、言い換えればCと内容が重複している、ということである。対して（1）は、まずBで「朕」が「仏」の敵であることを宣言した後で、「朕」と「人」の敵対関係を強調する内容が続く、という構成に変えられているのである。

（2）は非常に目につきやすい、印象的な削除である。平田由美氏が「崇徳の魔王としての側面はやや薄れてしまっている」と評したのも、この一節の削除を指してのものようだ。しかし、これも完全な削除ではなく、（2）に順序を変え、簡略化された形で残っている。しかもここは、その前後、D、（3）、E、Fという並びの持つ効果を考慮する必要がある。

DからFにかけての段落は、〈光・仏〉と〈闇・魔〉との、対句形式が基盤に捉えられている。

上段（すなわち明治二十五年版）は、

対照表 但し上段は出口『幸田露伴の文学空間』（六四頁）、下段は『露伴全集 第五卷』（五五四―五頁）に拠る。

<p>「二日ものがたり」（『国会』明25・5／12（27）の其五より</p>	<p>「此一日」（『文藝俱樂部』明31・2）の其五より</p>
<p>A からくと異様に笑はせ玉ひ。</p>	<p>からくと異様に笑はせ玉ひ。</p>
<p>(1) 汝無智なり、何をか云ふ。知らずや朕が為せし業をば、知るまじ朕が今為せる業をば、猶又弥勒の世の末までも遂げでは止まじとおもふ業をば。</p>	<p>おろかや解脱の法を説くとも、仏も今は朕が敵なり、涅槃も無漏も肯はじ、</p>
<p>B おろかや解脱の法を説くとも、仏も今は朕が敵なり、涅槃も無漏も肯はじ。</p>	<p>往時は人朕が光明を奪ひて、朕を泥犁の闇に陥しぬ、今は朕人を涙に沈ましめて、朕が冷笑の一ト声の響の下に葬らんとす、</p>
<p>C おもひ観よ平治の乱は、誰かせし將誰かさせし、</p>	<p>おもひ観よ汝、漸く見ゆる世の乱は誰が為すことぞ汝はおもふ</p>
<p>D 沢の螢は天に舞ひ、闇の念は世に燃ゆるぞよ。</p>	<p>沢の螢は天に舞ひ、闇裏の念は世に燃ゆるぞよ、</p>
<p>(2) 仏に五百の弟子あれば、波旬にもまた六天八部、富單那、毗舍闍、鳩槃荼鬼、惡鬼毒龍夜叉羅刹、十八泥犁の獄王獄卒燒亂蠱惑を能くする三女八万四千の妖女もあり、</p>	
<p>(3) a 正法の水絶えざらば魔道の波もいつか消ゆべき、b 光りを愛で、飛ぶ神は人の舌より耳に移り、耳より舌に遊行するらめ、暗さを慕ひし</p>	
<p>E 朕は、闇に動きて闇に静まり、闇に笑つて闇に憩ふ、下津岩根の常闇の国の大王なり。</p>	<p>朕は闇に動きて闇に行ひ、闇に笑つて闇に憩ふ下津岩根の常闇の国の大王なり、</p>
	<p>(3) a 正法の水有らん限は魔道の波もいつか絶ゆべき、</p>
	<p>(2) 仏に五百の弟子あらば朕にも六天八部の属あり、</p>
	<p>(3) b 三世の諸仏菩薩の輩、何の力か世にあるべき、たゞ徒に人の舌より人の耳へと飛び移り、またいたづらに耳より舌へと現はれ出で、遊行するのみ、朕が眷属の聞きより聞きに伝ひ行く惡鬼は、人の肺腑に潜み入り、人の心肝骨髓に咬ひ入つて絶えず血にぞ飽く、</p>
<p>G 朝家に酷く祟りをなして天が下をば掻き乱さむと、</p>	<p>朝家に酷く祟りをなして天が下をば掻き乱さむ、と</p>
<p>F 視よく魔界の通力もて、毒火を彼が胸に煽り、熱雨を此が頭に澆ぎ、重き雲をば東に西に鉄の光を南に北に、燃ゆるを燃えしめ降るを降らしめ、蔽ふものには蔽はしめ爛めくものには爛めかせ、沸えしめ湧かしめ漂はさしめ</p>	<p>視よ見よ魔界の通力もて毒火を彼が胸に煽り、紅炎を此が眼より迸らせ、弱きには怨恨を抱かしめ強きには臍りを発さしめ、やがて東に西に黒雲狂ひ立つ世とならしめて、北に南に真鉄の煌めき交ふ時を来し、憎しとおもふ人々に朕が辛かりしほどを見するまで、</p>

D — 〈光〉と〈闇〉の対句。

(2) — 眷属の長い列挙による対句の崩れ。

(3) — 〈正法〉と〈魔道〉の対句 a、および〈神〉と〈鬼〉の対句 b。

E — 〈闇・魔〉のみ。

F — 〈闇・魔〉内での対句。

と、対句と非対句とが交互に置かれる形になっている。

一方、下段(すなわち明治三十一年版)は、

D — 〈光〉と〈闇〉の対句。

E — 〈闇・魔〉のみ。

〔3〕 a — 〈正法〉と〈魔道〉の対句。

〔2〕 — 〈仏〉と〈朕〉の対句。

〔3〕 b — 〈諸仏菩薩の輩〉と〈朕が眷属〉の対句。

F — 〈闇・魔〉内での対句。

となっており、E以外、すべて対句形式を守っている。特に〔3〕bの対句は、上段〔3〕bの対句を更に加筆してグレードアップさせたものといつてよい。対句によつて統一された流れの中にEを置くのは、Eすなわち亡霊がみずから「常闇の国の大王」という正体をあかす一節をきわだたせる技巧であるのは明らかである。

つまり(1)と(3)から〔1〕と〔3〕への改稿は、重複を避け、亡霊と人間の敵対関係を強調し、亡霊が暗黒の魔王とし

て徹底的に仏の光と対立する存在であることを印象づけるものだ、といえるだろう。

明治二十五年版と明治三十一年版の間にある改稿問題から浮かび上がってくるのは、亡霊(闇・仏敵)と西行(光・仏法)との対立関係をいつそう明確化しようとする意志である。そこに西行像の幾分かブレがあったとしても、ほとんど取るに足りない、と結論づけられる。

だからこそ、では露伴において悟達と情念の対比は、何故にかくも強固にこだわらざるをえない問題だったのか(④の疑問、また、西行像の変化がさしたる問題でないならば「呵風流」の「呵」とは何なのか(②の疑問)が、是非とも解かれねばならぬ課題として浮上してくるはずである。

3

明治二十二年に小説家としてデビューし、同年から翌二十三年初頭の間に、『風流仏』(明22・9)、『対髑髏』(明23・1と2)の傑作をものした露伴だが、『対髑髏』発表直後あたりから彼は何やら深刻な悩みを抱え込む。いわゆる明治二十三年の煩悶で、随筆『客舎雑筆』(明23・2と3)、公開書簡(「地獄谷書簡」(明23・7)等)でその心中を吐露するとともに、種々雑多な作品をこの年、露伴は書き散らすのである。

仏伝パロディ『毒朱唇』(明23・1)、文壇パロディ『硯海
水滸伝』(明23・8)、博覧会ルポルタージュ『苦心録』(明
23・4)、文体見本集『日ぐらし物語』(明23・4)、歴史小説『ひ
げ男』(明23・7。未完)、社会諷刺『大珍話』(明23・8・10)、
政財界批判『混世魔風』(明23・11)、書簡体小説『艶魔伝』(明
24・2。執筆は明23)、少年文学『鉄之鍛』(明23・1)等々。
ところが、明治二十三年のこうした作品傾向の多様性に対し、
翌二十四年は一転して、『辻浄瑠璃』『寝耳鉄砲』の連作(明24・
2・4)、『いさなとり』(明24・5・11)、『五重塔』(明24・11・
明25・3)と、主題的連関性も色濃く、中・長編小説をたて続け
に発表したのだった。この、劇的ともいえる転換の原因、乱作と
も見まがう明治二十三年の諸作品と明治二十四年の充実した作品
群を貫く統一的主题を探ろうとしたのが、拙著『幸田露伴論』の
第I部だった。

漢籍の豊かな教養があり、当時のこととして西欧の人権思想につ
いてもそれなりの情報を得ていたのは間違いない露伴が、否、そ
れ以上に、近代的学校教育を受け、否応なしに「自由な個人」と
して競争社会に投げ込まれた最初の世代といつてよい露伴にとつ
て、個人を単位とする近代社会とは、一体どのような人間観と社
会規範にもつづのか、そんな社会が本当に可能か。そんな社会
を創造してゆく上で、小説家には何ができるのだろうか、何をな
すべきなのだろうか。明治二十三年の煩悶の核心にあったのは、

このような課題であろう、との想定の下、右の多種多様な作品群
を分析したわけだが、その際、筆者は、「社会的無」としての無
規範状態から出発して、社会の形成可能性とその発展を再構成し
ようとする西洋の社会契約説を、思考モデルとして参照した。

無規範状態の下、より純化された〈欲望〉主体として、人間は
どのように描かれるか。その彼らに果たして社会形成能力を期
待することができるのか。あの手この手を使つて露伴は、小説
という仕方でのこの問題に取り組んだに違いない。そうした試行
錯誤の軌跡として、明治二十三年の小説群を読んでみたわけであ
る。

それが真に無規範状態と呼びうるかどうかの判定に当たつて
は、実定法対自然法という法哲学周知のトピックを念頭に置いた。
例えば、右の視点から見た『艶魔伝』は、互いに己れの〈欲望
を充たすために騙し合いを繰り返す男ども女どもの、その当の現
場から、道徳と同じようなものが発生する、というアイディアを
こめた作品と読める。これに対し、中野三敏氏が同様の発想は、
江戸時代の儒学者・佐藤一斎の著述『言志録』にもある、とし、

いわば自然法の発生のダイナミズムを述べるもので、露伴の
「盗賊の山寨」云々もまた、新しい法の生成への期待という
よりは、既に仏・儒の先達の人類社会における自然な知恵の
発露に関する考察に導かれた範囲の発言とみて十分に落ち着

く所かと思う。

と指摘された。⁹⁾ 誠にその通りで、露伴が『艶魔伝』を書いた動機と、その際利用した知的素材とを、見事に言い当てていると思われる。しかし、だからこそ露伴は結局『艶魔伝』では満足できなかったのだ、と申し添えなくてはならない。〈欲望〉の自由運動のただ中から、その運動を律してくれる〈法〉がおのずと湧き出てくる（「自然法の発生のダイナミズム」）という期待は、要するに古典的教養の枠内に安住しているからこそ抱ける態のものにすぎないからである。その期待の樂觀性は古典的教養にもとづく規範意識が前提的に先行しているところに由来するのである（あらかじめ規範的知見を隠しておき、そこから、ホラ、法規範が生まれましたよ、と驚いてみせるのは、自然法サイドの常套的な手口であり、またそれを、鳩を隠し入れた帽子の手品と同じだ、というのは実定法サイドからの典型的な自然法批判である）。

それが理論的要請にすぎないだけに、「社会的無」としての無規範状態を設定しようとする試みは、このようになかなか困難であって、困難に挑む露伴の姿を追った拙著の目論見もまた、容易に読者の理解を得ることがむずかしかったのは当然であったかも知れない。¹⁰⁾

私見によれば、「社会的無」としての無規範状態を設定し、そこから秩序形成への契機を見出すことに露伴がようやく成功した

のは、『封じ文』（明23・11・12）においてである。

『封じ文』読解と、そこでつかんだ秩序形成への契機が、『辻淨瑠璃』から『五重塔』までを書いてゆく中で、道德的主体としての人間による、相互に依存し合いながら自由でありうるような、共同体ヴィジョンへの確信に至る様態については、注（7）の拙著第Ⅰ部（特に第六章から第十章）で詳論した。以下、この『封じ文』と『二日物語』とを比較し、そこから見えてくるものを明らかにしたい。

4

『封じ文』の主人公・幻鉤は、かつて僧籍にあった人だが、戒を破り（この時の思いを仮に（Ⅰ）とする）、女と同棲し娘ももうける。しかし悔悟して再び発心（この時の心境を（Ⅱ）とする）、妻娘を捨てて、今は遠江国大無間山にこもっている。

作品前半は、（Ⅱ）後十数年を経て、幻鉤の庵に、母を亡くした娘が母の遺書を持つて訪ねてくる場面である。猛吹雪の中、庵の戸も開けようとしていない幻鉤だったが、地下から身の丈十五丈（約四十五メートル）の「藍面金眼の夜叉」が忽然と現れ、「六千の獅子一時に叫ぶが如き大音声」で亡妻の遺書が読み上げられるのだった。亡妻の遺書の要点は、

（Ⅰ）捨てられた当初は「怒り狂ひ」もしたが、今は幻鉤の置手

紙に書いてあつた教え（すなわち（Ⅱ）の内容）「苦悩を知りて泣くよりほかに人間の上品なる愉快はすくなく、尚一等ぬけいでゝ後に善に進むの大愉快はあるべきか」に従い、同棲時代Ⅱ「旧悪の記録」への悔いの涙を「まことに愉快なり面白し」と感じ入っている毎日である。

（2） されば、わたしと幻鉤―、つまりわたしたちは、共に「旧悪の記録の生きて働く恐ろしきもの」である娘をこそ世で最も「嬉しきもの」としなければならぬのだから、自分の死後は、あなたは娘を「撫育」すべきである（これを（Ⅲ）とする）。夜叉は幾度も、これを読み上げては幻鉤をひき裂き、喰らい、そして蘇生させる。夜叉が消えると今度は周囲の山々が動き出し、幻鉤を逼圧し焼き尽くすのであつた。

作品後半。前半部分がすべて幻鉤の「夢まぼろし」であつたとされ、おもむろに破戒から現在までの、幻鉤の心境が語られる。その要点は、

（1）（Ⅰ）の境地の開示。―「饑^うが自然に腔中に火を燃やせば自然に何かが食ひたく」なる。「自分の了簡」で「饑」が起こるのでも「淫慾」が起こるのでもなく、「自分の勝手」で「生まれたでも」「死ぬでも」ない。「一応は理屈があつて畢竟は無理屈」。されば「一人十人百人乃至千万億人を敵とするも味方とするも、我が勝手」、「偷盗邪淫、両舌綺語、飲酒博奕、詐欺万引、謀反、慈善、忠義、情死、共逃、牢破り、なにをやっ

ても差支へなし」、「好きなことなら親孝行をなすものは斬罪に処すといふやうな法律を作つても可しと大悟徹底」。こうして、自分は戒を破り、女と同棲を始めた。

（2） しかし、「少時^{しばし}」の後（つまり女と同棲生活を楽しんでゐるうちに）、「饑の身に來る如く悲痛の心に来ることありて」、「人は元來大法中の一物」と悟つたので、妻子を捨て、以来十余年この山に庵を結んでいる―（Ⅱ）の境地の開示。

破戒生活から山中隱遁へと、表面的には劇的変化があつたわけだが、それぞれを促した（Ⅰ）および（Ⅱ）の境地の関係については、注意が必要である。（Ⅰ）の語るところは、人間は決して自分の欲望の主人にはなれず、従つてその責任をとることもできない。―つまり「社会的無」としての無規範状態が、文学的に形象化されたことを示すだろう。『封じ文』を重要作とする、理由の一つである。

しかし、（Ⅱ）が、「社会的無」から出発する秩序形成への第一歩となるか、という点、そうはとれない。（Ⅱ）も「饑の身に來る如く」幻鉤に訪れた、非主體的境地にすぎないからである。作品末尾で、「やがて悠然と立つて経机に打向ひ」経論を読む幻鉤の姿が、語り手に「心を静めて黙読に耽れど、又々夜叉に提げられ、山に逼圧せらるゝ時あるべし。」と揶揄されるゆえんである。こんな不安定な（Ⅱ）の言葉に導かれて、過去への悔いを愉快

と観念して毎日を送ってきた妻の内面も、幻鉤と似たようなものであったと考えた方がよい。しかし、いつまでも〈Ⅱ〉に留まろうとする幻鉤とは対照的に、夫の「旧悪の記録」を「愉快なり面白し」とせよ、という言葉逆手にとつて、妻は、夫に向かつて娘を、親としてというよりは、同じ「旧悪の記録」として生きる者として、という理屈に添いつつ、しかも力強く「撫育」すべし、という行為的規範〈Ⅲ〉、つまり社会規範形成へ向けての第一歩を提示した。『封じ文』を重視する理由の、二つめである。

そして、この〈Ⅲ〉の定言が、〈Ⅰ〉と〈Ⅱ〉の不安定きわまりない関係の中から突如として飛び出してきたことを明らかにしている点、これが『封じ文』と『二日物語』とを比較する際に重要な意味がある、と筆者は考える。

『二日物語』のうち、まず第二部に当たる「彼一日」からみよう。出家後「十余年の今」（其二）とあるから、三十歳代後半にさしかかった西行である。彼は「頼み難きは我が心なり」、「生じ易きは魔の縁なり」といい、「されば心を収むるは靈地に身を置く[※]より好きは無く、縁を遮るは浄業に思を傾くるを最も勝れたりとなす」と思い定め、「東西に流浪し南北に行き」交う毎日を送っている（其一）。彼とて「頼み難き」心・「魔の縁」から隔絶した境地にあるわけではない。その点では、山にこもつて十数年を経、「欲すべく泥みやすきものを見ざれば、自然と心は六塵の巷に走

せず意は四欲の辻に迷はねども」という幻鉤と、本質的な違いがあるわけではなさそうである。ただ西行において、〈Ⅰ〉すなわち情念は、〈Ⅱ〉すなわち悟達の境地の内に折伏されている。幻鉤の夢に現れた「罪の活記録」は彼をおびやかし引き裂いたが、西行のそれは、外からやつてきて（つまり、自分の捨てた妻と本当に再会し）彼をかきくどくことで、悟達の境地の真価を問うのである。

『封じ文』の亡妻と、「彼一日」の出家した妻のあり方は、ほとんど等しい。二人は共に、男に捨てられた後、自分を捨てた男の発心に理解を示し、夫の選んだのと同じ道を踏む。その上でなお、娘への切なる思いに身をこがすからである。

「彼一日」では、継子いじめと「某の少将」の噂が、女を長谷寺七夜参りの祈願にかきたてた。そして、そこで会った西行に向かって、「御仏の御教も余りに人の世を外れたる、酷き掟」と「恨み」をいい出し、更には西行本人の過去の行状―出家の際、娘を縁から「下へと荒らかに踢落し玉ひし時」の「恨めしさ」まで、口走つてしまう。その迫力は、ほとんど『封じ文』の女が、幻鉤に向かつて「撫育」せよ（Ⅱ）〈Ⅲ〉、と訴えたのに匹敵するほどである。

しかし、これを聞いた西行は「声を和らげていと静に、云ひたまふところ皆其理あり」と応えるのみである。「其理」とは、あなたの情念に従う生き方からすれば道理に適っています、の意である。それから西行はおもむろに、自らの手で、娘を剃度させた

ことを伝え、「たゞ幾重にも御仏を頼み玉へ、心留むべき世も待らず、南無仏々々」といって、對話を了えるのである。

對話？ 二人の間に本当の對話があつたのだろうか、と読者の多くは、あきたらぬ思いを抱きたくなる幕切れである。しかし「彼一日」は、二人の間に對話はあり、右の西行の言葉を以てそれは終わつたのだ、と読むべき作品なのである。

女は言っていた。

春は大路の雨に狂ひ小橋の陰に隠る彼の燕だに、児を思ふては日に百千度巢に出入りす、秋の霜夜の冷えまさりて草野の荒れ行く頃といへば、彼の兎すら自己が毛を咬みて撈りて綿として、風に当てじと子を愛しむ、それには異なりて我々の、纔に一人の子を持ちて人となるまで育てもせず

同じ生類として恥ずかしくないか、と。

これに対して西行はいう。

燕の忙しく飛ぶ、兎の自ら剥ぐ、親は皆自ら苦む習なれば子を思はざる人のあらんや、但し欲楽の満足を与へ榮華の十分を享けしむるは、木葉を与へて児の啼きを賺かす其にも増して愚のことなり、

と。わが子のために「親は皆自ら苦む習」、それは生類の御定法です、と西行はかつて妻であつた女に、静かに応えていたのである。その上で、人の親が、子にほどこしうる最上のものは仏の教えを与えることなのです、と西行はいうのだ。

謡曲等で周知の、真如（永遠不変の真理・仏の悟り）の喩である月光が、「端然として合掌せる二人の姿を浮かぶが如くに御堂の闇の中に照らし出しぬ」というラスト・シーン。この読み取り方は、テクストによつてあらかじめ、明確かつ堅牢な解釈コードが、これと指定されているわけである。

『二日物語』第一部に当たる「此一日」は仁安三年（一一六八）秋の初め、西行が、保元の乱（一一五六）で敗れ配流先の讃岐の地で逝つた、崇徳院の亡霊と対峙する物語である。西行は五十歳に達している。

現行「此一日」が、明治二十五年版「二日ものごと」からの改稿結果として、暗黒の魔王としての亡霊（情念）と西行（悟達）の対比がいつそう明確化・徹底された点は、すでに確認済みである。もう一つ、これに崇徳院の行状から歴史性が稀釈されていた（「平治の乱」から「漸く見ゆる世の乱」へ）対照表ではCの箇所点をつけ加えておきたい。つまり、両者の対比を、特定の歴史状況からひき剥がし、汎歴史的な位相に移そうとする志向が窺えるわけである。亡霊の情念は、崇徳院の怨恨を超えて、仏敵・暗黒

魔王として、世界の光に敵対する。筆者は、この魔王に幻鉤の(Ⅰ)の境地との強い近親性を感じる。

魔王と西行の対立は、『封じ文』になぞらえるならば、幻鉤内部の(Ⅰ)と(Ⅱ)の対立であるように思われる。両者は一見、(Ⅰ)が(Ⅱ)によつて克服された境地、ないしは克服されるべき関係にある境地、のように見える。しかしその対立が真に重要な意味を持ったのは、その対立の中から(Ⅲ)が生み出たからである。(Ⅲ)は、(Ⅰ)と(Ⅱ)の対立を止揚するテーゼのようなものではない。そうではなく、(Ⅲ)は(Ⅱ)の言説を借りつつ、(Ⅰ)の禍々しさを喜びに変換し、(Ⅰ)を肯定すべきものにする、行為そのもののなのだ。

(Ⅱ)すなわち悟達の言説は、一つの時代の制約下にある理念であるのに対し、(Ⅰ)すなわち情念の言説は、常に時代の倫理的規範にゆさぶりをかけてやまない。そして両者から生みだされる行為的規範(Ⅲ)は、定式化にあらがいつつも、一つの時代に着床し、そこに生活する人々の多様な生を育ぐことを促す。

悟達と情念の対立は、「比較的テーマ性の低いもの」ではない。それは、『封じ文』のような寓話性の強い小説によつてばかりでなく、時には光と闇の争闘を描く超歴史的・神話的位相で(「此一日」)、時には歴史のただ中の一挿話的位相で(「彼一日」)、その文学的形象化を行う必要を、露伴に感じさせ続けるものだったのだ。『封じ文』から十年ほども時間をかけて、『二日物語』執筆

の努力が持続された事情であろう。

最後に、「呵風流」の主題について。これも『封じ文』を参照しながら考えると、亡妻の遺書を代読した、あの体長四十五メートルの夜叉の存在がヒントになるだろう。

エセ風流を真風流が「呵」す、という主題が宿った明治二十四年は、『辻浄瑠璃』から『五重塔』までの作品群執筆のさなかに当たっており、(Ⅲ)の内包する思想的重要性はまだ追究途上にあつた。露伴は亡妻の言葉に心ひかれつつ、まだその意義を充分に把握するには至つておらず、そのいらだちが、彼女の言葉を夜叉の大音声で、いたずらに繰り返させたのであろう。

その時の露伴は、情念と悟達の対立を、何かより上位のテーゼによつて、止揚されるべきものと考えていた可能性も考えられる。だとすれば、幻鉤をひき裂き、喰らう夜叉は、そうした「呵」すべき上位の主体の象徴である。それは実のところ、内容空虚な主体の幻影にすぎないが。

対立は止揚されるべきだという先入見から、明治三十年代の露伴は自由である。そのきつかけとなつたのが『みやこどり』の絶ではないか、と筆者は考えているのだが、この作品に言及することは、もう控えることとしよう。¹²⁾

注

- (1) 東京大学「国語と国文学」(平18・4)。のち、出口氏の単著『幸田露伴の文学空間 近代小説を超えて』(青簡舎。平24・9刊)に、その第三章として収録。以下、引用は同書からとし、その頁数を付す。
- (2) 拙稿「書評 出口智之著『幸田露伴の文学空間 近代小説を超えて』」(東京大学「国語と国文学」平25・12)。
- (3) 岩波版『露伴全集 第五卷』(昭26・3)所収の『二日物語』は、「文藝倶楽部」版以降の本文を底本としていると覚しいので、全集版の当該頁数を挙げておくと、五五〇頁十一行目(「呼吸するさへに心ぐるしく」と十二行目「四方を視るに」)の間にはさまっていた一節が、削除部分である。
- (4) 注(2)の前掲論文。
- (5) 平田由美「評釈『二日物語』上」(京都大学「人文学報」昭63・3)。
- (6) 注(5)の前掲論文。
- (7) 拙著『幸田露伴論』(翰林書房。平18・3)。
- (8) 西洋に限らず、このような知的試みを古典作品に見出すことは可能である。長尾龍一氏に拠れば、中国古典では、荀子の理論や『墨子』「尚同」篇には、顕著にその傾向を窺うことができるという『古代中国思想ノート 新版』慈学社出版。平18・10。その一〇三頁参照)。
- (9) 中野三敏『艶魔伝』注続貂」(岩波『新日本古典文学大系 明治編22 幸田露伴集』解説。平14・7)。
- (10) 須田千里「書評 関谷博著『幸田露伴論』」(日本近代文学会「日本近代文学 第75集」平18・11)で、須田氏が「さて、本論の中核を為す序章と第1部についてだが、率直に言うところには論理を追うことが困難であった。」と述べておられる。確かに「わかりにくい」、「疑問を抱かざるを得ない」等、氏の繰り返された箇所は法哲学の知見を下敷きにしている部分に多くみられた。
- (11) 人間中心主義である近代社会の秩序形成問題を考察すべく創造された幻鉤は、「大法中の一物」といった感慨に安住させてもらえない。これに対し、平安朝末期に生を享けた西行を主人公とした場合、仏教の權威を重視すべきことは、むしろ歴史小説作家の義務だ、といった事情が、『封じ文』と『二日物語』の違いの原因と思われる。西行と妻との間に対話はなかった、とする出口氏の解釈は、いささか近代的に過ぎる、といえよう。
- (12) 『みやこどり』についての筆者の見解は、「露伴と一葉」(お力登場まで)「(学習院大学「国語国文学会誌 51」平20・3)、『幸田露伴の〈国民〉——『土偶木偶』と『普通文章論』——」(藤女子大学「国文学雑誌 93」平27・11)で繰り返し述べた。
- (せきや ひろし／本学教授)