

※

共同体社会から解放された「個」の超出性を文学的に形象化する手段として、仏教語彙を有効利用した露伴(『風流仏』)だが、旧社会の倫理・道徳から自由になった「個」は、理の当然として、他者と繋がるための手立てを今度は自前で、新たに創造しなくてはならない。しかしその際、仏教語彙は、『風流仏』の時のような利便性を發揮してはくれなかつた(『対欄體』)。『般若心経第二義注』の第二のヤマ(と筆者には思われる)、「六根」と対峙する「六塵」をめぐる一節において露伴は、煩惱の根源である「六根」を「般若の宝剣」で斬って捨てよ、と云いながら、斬って捨てた暁に達するであろう「金剛不壞の悲しみ」よりも、「金剛不壞の恋」に期待をかけるのであつた。俗世から超出した「個」の、宗教的な安心立命ではなく、「個」と「個」の新たな共存原理の追究こそが、当時の露伴の課題であつたから、重要なのは「恋」であつて、「悲しみ」ではなかつたのである(しかし、新たな秩序構成原理としての「恋」の有効性については、明治二十三年から四年にかけて

『風流魔』『風流悟』の二作品で検証され、否定的結論に至つたと思われる)この間の分析は、拙著『幸田露伴論』(平18・3)の「第七章『封じ文』とその前後」参照。

人と人を繋ぐ新たな絆を明らかにするためには、共同体社会から人が脱落する具体的な様態(その必然性、脱落した後、彼が何を真に希求するか等)を丁寧に描いてゆくことから始めて、それが被る運命のひとつひとつを現実的に見すえ続けてゆくしかない。そのように見定めたことで、露伴はようやく自己の文学を現実的・歴史的な世界に解放することに成功した。その結果、『辻浄瑠璃』と『寝耳鉄砲』、『いさなとり』、そして『五重塔』という、露伴文学最初の頂点的作品群がもたらされたのである。

これらの過程においても、仏教語彙はなお散見される。しかし、かつてのように「個」の社会からの脱落・超出を飾り立てたり特権化したりするために、それらが用いられているのではない。例えば『五重塔』において、主人公・十兵衛の鬱屈した自我からの解放は、塔の完成というかたちで成就し、同時に共同体も新たな社会構成原理を受け入れた。この時、作品世界は確かに仏法の守護神たちの跳梁によつて充たされる。だが、彼らは神仏を呪詛す

る狂った殺人集団として登場したのだった。自我の解放も、新たな社会秩序構成原理も、仏教の教義とは無縁な仕方、共に肯定されていたのである。

逆に言えば、露伴文学において仏教は、新しい社会のための秩序回復という課題から、この時ようやく解放された、と見做すことが出来るのである。

5

『辻浄瑠璃』から『五重塔』までの、連作的長・中篇群の執筆中、明治二十四年から五年にかけての間に、露伴は大蔵経を購入したという。購入に際して「国会」新聞社社長・村山竜平から七十円（または七十五円）を借りたと伝えられている。従って露伴の大蔵経購入時期は、「国会」入社（明治二十三年十一月）以前には遡らない。

この時に購入された大蔵経とは、弘教書院から出た『大日本校訂大蔵経』である。日本で最初に金属活字を用いた漢訳大蔵経で、活字・書物ともに小型であったので「縮刷大蔵経」（略して「縮蔵」）とも呼ばれる^①。明治十四年八月刊行開始、同十七年十二月本編刊行終了、翌十八年十二月『目録』が出され、完結した。弘教書院では、この大規模な事業が経済的事情で途絶するのを避ける必要から、当時珍しかった予約出版を計画し、その為はじめは反応が

芳しくなかったが、東・西の本願寺が各々五〇〇部（一説に各々一〇〇〇部）を引受けたことを契機に、事業は軌道に乗ったという。セットの予価は百二十円。露伴が村山竜平から用立ててもらったという七十円（ないしは七十五円）は、古本価格のことなのか、それとも手持ちの資金に足りない分を借りたものなのかは、わからない。

この『縮蔵』と露伴の付き合い方は、いかにも好ましいものであったように思われる。

『当世文反故』（明25・1）の「其二」に、「元旦にはじめて摩訶僧祇律を讀みて／若水をむすべば黒し爪の垢」の語が見える。小説の一節にすぎないけれども、『辻浄瑠璃』冒頭でも、作者露伴と等身大と思しい語り手の讀書狀況が報告されていたことを勘案すれば、『当世文反故』の右の一節も、この時期の露伴の讀書傾向をながしか伝えていると見做してもよいのではないだろうか。

もしもこの推測が許されるとするならば、この頃露伴が初めて読んだ（かもしれない？）「摩訶僧祇律」とは、「十誦律」・「四分律」・「五分律」・「根本説一切有部律」と並ぶ、「律蔵」の内のひとつであり、そしてこの後まもなく発表される、書下ろしの単行本『宝の蔵』（明25・7）全十五話のうちの六話が、右の『律蔵』からのものなのである。大蔵経を手に入れた露伴は、『律蔵』収蔵の諸律経を一気に読み始め、大いに触発されて、そして『宝の

蔵』が書かれていった……。そんな光景が浮かんできそうである。『宝の蔵』の「緒言」から、当時の露伴と仏教の付き合い方を窺っておこう。

一、余浪りに経論を誦するの次、譬喩の説因縁の談、甘きこと醍醐の如く、而して雋味津々として出で、尽きざるものに遇ふときは、牢记復忘るゝあたはず、飯後茶間に妹等と談笑するに及んでは、機に触れ興に乗じて、百喩百縁の類、胸臆に浮ぶもの一則或は二則をとつて語ることを免かれざりしが、……

ここには、露伴の当時の読書生活の一端が描かれている。それは、求道的というよりも、開放的で、穏やかで、読書の喜びを周囲の親しい、特に若年の人々と共に分かち合わないではいられぬ、といった類の、充実した時間である。露伴は、自我の探究、或いは社会秩序形成原理の模索、といった喫緊の主題に囚われることなく經典に臨んでいる。そして広々とした説話的世界の沃野を、そこに見出だしているのである。

人生を苦と捉え、そこからの脱却をはかる仏教（のちの露伴は、端的に仏教を「捨の道」と呼び習わしている）のことはたちを、露伴は、現世脱却の工夫として読む、というよりは、苦なる人生を送る凡愚らの、生き生きとした記録として読んでいるようである。そして、そこから若い人に向けての教訓を引き出し、彼等に

語り聞かせることに、彼は深い満足を感じている。

6

『宝の蔵』と同題の、やはり少年文学である『印度の古話』（明26・6、7）の前書きに、次のような一節がある。

印度は諸子が父上母上の頃には天竺と呼びたる最速より開け進みし国にて、今日よりして評するも世界の文明の母とも云ふべきところなれば、従つて趣味ある古話にも富みたり。

印象的なのは、ここに見える「文明」が、当時の明治社会の知識階級の間で取り沙汰されていた、「文明国・半開国・野蛮国」という問題系における〈文明〉とは、まったく趣が違ふことである。永らく東アジアの国際秩序は、華夷秩序Ⅱ中華の国が宗主国として世界の中心に君臨し、その周囲を取り囲む藩属国は、宗主国に「朝貢」することで「冊封」関係を結んで自国の支配権を保証する、というものだった。江戸時代の徳川政権は、この国際秩序の中でダンマリを決め込んだが、別に異を唱えたわけではなかった。一部の知識人の中に、革命の度に王朝が交代する中国よりも万世一系の天皇を頂く日本の方が偉い、とばかりに日本型華夷秩序を夢見る者もいた。が、要するにそれは中華の文明に対する羨

望と嫉妬の裏返しにすぎず、華夷秩序に逆らうどころか、むしろその原理を模倣・反復したものとすべきであろう。

しかし西欧由来の近代国家間秩序は、国家と国家との対等を前提とする「万国公法」の世界という、まったく目新しい原理を東アジアにもたらした。もちろん、その一方で、この近代国家間秩序において西欧諸国は、非・西欧諸国を（文明国・半開国・野蛮国）に分け、自分たち西欧諸国＝文明国は、半開国には不平等条約を押し付けてよい、野蛮国（たとえ現実に共同体を形成していても、それが部族集団ないしそれらの寄せ集めで、統一された政府を持たない）ならば、無主地と見做し、先占による領域取得の対象となる、こんな理屈を展開した。この典型的に西欧中心主義的な「無主地先占」の法理が、欧米列強による世界的規模での植民地獲得競争を法的に正当化したのである。

つまり、近代国家間秩序体制は、国家間が対等であるという原則と、（文明国・半開国・野蛮国）に分類される原則という、二段構えの原理に則って回る仕組みになっていたわけだが、前者の原則は、日本の知識人の多くには、容易に理解することが出来なかつた、ないしは単なるタテマエとして受け流されたようである。そして、後者の原則の方は、すぐさま正確に理解され、その意味するところ（日本が西欧から（半開国）と見做されたままでは大変だ！）への対応策を、彼等は具体的に練つたのである。恐らく華夷秩序に慣れ、また武家文化にどっぷり浸かつた日本の知識人

階級にとつては、国家は元々対等でない、上下の差別があるのだ、強い方が上だ、とする発想の方が理解しやすかつたに違いない。

黒船来航の衝撃に対し、「武威」をもつぱら権力正統性の根拠にしていた徳川政権は、黒船の脅威に屈した姿を諸藩に見られてしまったのを機に一举にガタガタになり、わずか十数年（一八五三年のペリー来航から大政奉還に到る一八六七年）で倒壊した。徳川政権を打倒した明治新政府は、当然のように「これからは西洋文明を範とせよ、文明開化だ、富国強兵だ」、と社会全体の大変革を開始した。

今まで中華文明を信奉していた自分自身を無知蒙昧であつたと公言して、いとも簡単に西欧文明に乗り換える。世界の勢力図を目ざとく理解して、勢いのある側の作法を模倣することを躊躇わない。『「文明開化」といいながら、否、「文明開化」というスローガンの存在そのものが、日本という国は文明というものの価値にそう重きを置いていない社会である、という事実を物語っている。このような社会の風潮の中の（文明）と、『印度の古話』にいう「文明」の違いは歴然である。世界は、強者と弱者によって構成される不平等原理に貫かれ、そこでは西欧文明というチケットを手に入れることによってより優位に立つことができるのだ。だから、早くチケットを手に入れよう。→要するに「文明開化」の（文明）とは、弱い国が強い国に成り上がるための手段であるにすぎない。これに対し『印度の古話』で、印度のことを「趣味ある古話」

に富む「世界の文明の母とも云ふべきところ」、と露伴がいう時の「文明」とは、――『印度の古話』の五年後に書かれた大作『文明の庫』（明31・1―9）のことばを借りれば――それは、「人間の幸福」をもたらす工夫の総体を指す。だからこそ、そこに集められた古話は「趣味ある古話」なのであり、是非とも若い人々に語り伝えたい古物語と観念されるのである（『文明の庫』には、〈文明―未開〉の語も見えているのだが、その内実は「人の世の幸福多くして厚き世を文明の世といひ、幸福乏しくして薄き世を未開の世といふ」ということである。強いか、弱いか、戦いに勝てるか、負けるか、とは関係がない）。

露伴によれば、「文明史は即ち幸福の歴史」である。これと正反對なものとして挙げられるのは、「戦史」であった。「戦史」について、『文明の庫』ではこう語られている。「戦史」に登場する人の多くは、「火を放ち、城を屠り、人を殺し、地を掠めたりし人々」である。今の人に対して「いたづらに人の眼を惹く墳墓を遺せる」にすぎないのが、彼等のせいぜいの功績だ。「戦史の上には今も我等に影響を与へざる人多し」と。「武威」を貴ぶ日本社会の伝統に対する知的挑戦、のようにも読める。

7

露伴文学と仏教の関係を、『五重塔』以後に絞って考えた時、

今見たように、『宝の蔵』、『印度の古話』、『文明の庫』といった、露伴の少年文学がおのずと目につくのである。

筆者は以前、『幸田露伴の非戦思想』（平23・2）を上梓したが、その際B・アンダーソンのナショナリズム論²³を下敷きにしつつ、彼の少年文学を露伴の〈国民〉創造の試みとして捉えた。

アンダーソンはネイションという新しい共同体は、次の三つの仕方²⁴で想像されるという。

一、「限られたもの」――国境によつて他国民から隔てられたものとして。

二、「主権的なもの」――国際的に対等かつ自由な存在として。

三、「一つの共同体」――水平的な深い同志愛で結ばれたものとして。

周知のようにアンダーソンのナショナリズム論は主に南米における、植民地人民の宗主国に対する独立運動に着目して構築されているから、右の、一および二の契機、すなわち対外関係が重視され、それとの関連で三、国内の人民の関係性（例えば、宗主国人の血を享けながら植民地生れゆえに下級官吏に一生甘んじなければならぬ支配者側知識人と、共通言語も持たない被支配者側の諸部族民とが、宗主国の言語を通じて――ここに、アンダーソンが「出版語」を重要視する理由がある――共にナショナリズムに目覚めてゆく過程）が論じられている。

筆者は右のうち、まず三の「一つの共同体」の想像、すなわち

水平的同土愛性の観点から、露伴の『鉄之鍛』（明23・1）と『二宮尊徳翁』（明24・10）を取り上げ、次いで一の「限られたもの」（国境性）および二の「主権的なもの」（国家間の対等性）の想像という観点と緩やかに関わらせつつ（日清戦争前後という状況で踏まえ）、『問ふことの価値』『憤ることの価値』（明26・2）、そして『真西遊記』（明26・3）『玉の蔵』を論じた。ただその時は、それら作品の思想的バックボーンとなっていた儒教や仏教の役割については、ほとんど注意しなかった。本稿は以下で、その欠落をいささか補おうと思う。

『鉄之鍛』『二宮尊徳翁』、すなわち「一つの共同体」想像の試みにおいて重要な役割を果たすのは、当然の事ながら、儒教である。

病気の父親のために「乞食」になることまで思い詰めた『鉄之鍛』の主人公・鉄造少年は、学友に見咎められたことで一念発起し、「^{はたら}労働かう労働かうよ」と叫びつつ街頭をさまよう。その声を聞きつけた「学者」が事情を知り、「今の歳にて汝の労働べき事は学問なり」と教え、『報徳記』に金を添えて鉄造に手渡す。この『鉄之鍛』の終りは「鉄造涙に咽びて家に帰りけるが其年快く暮れて初日の出麗はしく、今年十三天晴一匹の男の列に入りけるめでたしめでたし。」と結ばれる。

「たまたまその居合わせただけのお前！」

私の〈声〉を聞いてくれ！

貧しい私に仕事を与えよ、

私と病の父を、共に救ええ！」

このような類の訴えを内包した〈声〉を聴き届けることができる者こそが、新たな共同体の民Ⅱ「国民」である、と露伴は主張していた。そして、その範を示すのが、谷中に住む「学者」と、彼に『報徳記』を手渡されて立派に自立する鉄造少年の麗しい関係だった。

この谷中に住む「学者」は、中村正直がモデルであったと考えられている。その根拠のひとつが、鉄造に手渡された『報徳記』が、後に（『露伴叢書』「明35・6」に収録された時）、『自助論』に差し替えられたことである。『自助論』とは、いうまでもなくスマイルズ著『セルフ・ヘルプ』を中村正直が翻訳した『西国立志編』の別称。また『報徳記』は、二宮尊徳の言行を弟子の富田高慶が師の没後にまとめた書で、一般向けに初めて刊行されたのは、明治十八年である。

初出『鉄之鍛』に『報徳記』の名を出したのは、まだそれほど知られてはいなかった二宮尊徳の言行を世に広めたかったからである。しかし露伴は、その翌年みずから『二宮尊徳翁』を書いて顕彰に努め、かつ『鉄之鍛』と『二宮尊徳翁』の二著を共に『露伴叢書』に収めたから、その時点（明35）で、わざわざ『鉄之鍛』文中に『報徳記』の宣伝文を挿入する必要はなくなった。そこで、

鉄造少年が手渡された書を、『報徳記』から『自助論』に差し替えることで、谷中の「学者」像を村正直のそれにヨリ近づけたのである。だから、この改稿によって露伴の描いた「国民」の姿に、何か新たな変更が加えられた、というようなわけではない。露伴にとつて『報徳記』と『自助論』は、共に個人の自立心の尊さを説く書物である。

『報徳記』で、二宮金次郎少年は、薪採りの行き帰りに「大学の書を声高に誦読するが故に人々怪み狂児を以て之を目するものあり」と記されていた。これは『鉄之鍛』で「労働かうよ労働かうよ」と叫びまわる鉄造が「あの襤褸着たる小僧は発狂なるべし」と評されていたシーンと重なり合う。その鉄造に、儒者・村正直をモデルとする谷中の「学者」が救いの手を伸ばすわけであるから、ここで露伴が思い描いている、理想の国民像は、世間の常識に囚われずに自ら信ずる行為をなす勇氣を持つ少年、というかたちに具現化されているわけだろう。そして、その信ずるところの核心に、「大学」、あるいは中村正直の影、つまり儒教的な教え・導きが置かれていることが確認できる。ただ、それを教条的に信奉されることは期待されていない。『二宮尊徳翁』末尾で、尊徳を讃えて「先生は博学多才の人にあらず」「聞くこと少きも思ふこと多く思ふこと少きも修められしこと多く修められしこと多かりしが故に得られしこと極めて多く、遂に万人を動かすの人となられしなり」と述べている通りで、個人と共同体をめぐる新

たな倫理の構築において、その骨格を儒教的徳目に据えつつも、それを知識的・教条的ではなく、各々の工夫努力で実践的に応用せよ、と露伴は考えていたようである。

しかし、先に参照した末木文美士氏も指摘するように、「儒教は前近代の封建的ヒエラルヒーとの連続性があまりに強い」。否、それ以上に、儒教は水戸学的ゆがみを經由しつつ、明治の天皇主義体制を形作る上で大いに思想的素材を提供した点で、あまりに近代的ヒエラルヒーとの連続性が顕著であった。ゆえに露伴が模索した新たな「国民」想像の試みは、明治政府の教育勅語的「臣民」創造の実践と、近似し、混じり合う危険に常にさらされた。その典型的な例が、「負薪読書の金次郎」像をめぐるエピソードである。薪の象徴する村落共同体と、そこからの離脱を書物片手に刻苦勉励・立身出世に励む姿によつて具現化してみせた金次郎少年。「負薪読書」のエピソードは、国定修身教科書で常連的に採用され、昭和期にはそれが銅像、石像として、全国の小学校校舎に奉安殿と向い合う位置に建てられた。最も著名な教育勅語的アイコンとなつたわけだが、これが露伴の『二宮尊徳翁』中に挟まれた挿絵とどうやら無関係でないのだ。この点に関して、詳細な説明は拙著²⁾に譲るが、儒教を根底に据えた露伴の「国民」想像は、こうした困難、いわゆる不自由さと常に隣りあわせだった、という事情を忘れてはならない。

『問ふことの価値』と並ぶ少年向け評論『憤ることの価値』は、

この不自由さが極限近くにまで達した作品である。

『問ふことの価値』で、頭を垂れて「他に問ふ」ことが「人の価値」だ、と「明治天皇の臣民」に対して説いた後、続く『憤ることの価値』で、露伴は、「大丈夫」たる者は然るべき時に「憤り」を発すべし、と主張する。

その主張は、次のような理路に従っている。

1 人間は「相愛し、相済くる」存在である。

(a) 「相愛」すなわち互いに愛し合うことを「仁」という（「朱子の云へる愛の理心の徳なる語は、まさに此仁の妙處を説破せるもの」）。

(b) 「相済」すなわち互いに助け合うことを「義」という（「葉氏の義とは当然の理、利とは義の和なりといへる語はまさに此義の要所を説破せるもの」）。

2 「此仁あり此義ありて」、人類は今日の文明の世となった。文明を支え、進めてゆく営みに、たとえ僅かでも携わる事が「人にして人たる」あり方である。

3 ゆえに逆に「人にして人たる能はざらん」あり方とは、文明の破壊に関与、或いは黙認することである。文明破壊の最たるものが、戦争であるの言うまでもない。

4 「人にして人たる能はざらん」ことは人間として「恥辱」である。この「恥辱」に際して「大丈夫」は、真に「憤り」を発すべきである。

そして、論文はこう締め括られる。

我等は既に愛せられたり、我等は既に愛したりし乎、我等は既に済けられたり、我等は既に済けたりし乎。我等が四囲を周視するに、我等は実に六千年來の人類に愛せられ済けられ、また今日共棲の人類に愛せられ済けられ、以て幸福に生活し居るにあらずや。而して我等何千年の來者に対して愛を垂れしか済けをなせし乎、また今日共棲の人類を能く愛し済けし乎、若し然らずんば我等まさに人にして人たらざらんとす。是我等が大恥辱なり、須臾も忘るべからざるの大恥辱なり。これをしも憤らずんば何をか憤らむ。

「我等」が日本人を指すとすれば、日本の「四囲」をぐるりと眺めて発見する「六千年來の人類」とは、朝鮮人と中国人以外にはいない。つまり右の一節は、「日本人は、朝鮮中国の人々に、愛され、済けられてきた。しかし、愛してきたか？ 済けてきたか？ ーもし、そうでないならば、これは日本の「大恥辱」であり、大丈夫なら絶対に憤らなくてはならないのだぞ！」という意味である。これは、翌年始まる日清戦争を、日本の大恥辱と見做すであろう論理である。「朱子」(一一三〇—一二〇〇)、「葉氏」(葉適) (一一五〇—一二二三)は共に南宋の学者であるから、露伴は漢学、特に宋学的立場(葉適は朱子から「功利の学」とレッテルを貼ら

れた永嘉学派の一人)から、近代日本最初の本格的な対外戦争を、それが始まる直前に批判していたのである。

確かに「仁義」に基づく論理展開をとっている。しかし、「仁義」を「愛し合い、济け合う」行為と言い換え、『文明の庫』と同様な文明観と繋げてゆく右の論法は、「君君たらずとも臣臣たざざるべからず」式の「忠義」、「大義名分」、「国体護持」、といった水戸学化された儒学イメージにどっぷり浸った日本の読者には、いまひとつ頭に入りにくいだろう。また、過去に中華文明の恩恵に浴してきた(愛され、济けられてきた)のだから、今度はその恩返しをすべきだろう、という『憤ることの価値』の論理的筋立ては、華夷秩序原理の影響圏を脱し得ている、ともちよつと言いが難い。

要するに、ネイションという新しい共同体の想像の試みにおいて、儒教語彙は露伴にとつてこの上なく重要であったことは揺るがない。だが、明治政府の施策との差異化が難しく、特に対外関係論ずる時には、あまり使い勝手のよいアイテムではなかったのである。

8

一方、仏教語彙は、元来が強く出世間的であるから、共同体社会からの個の析出という課題にはうまく適合したが、新たな社会

秩序形成という課題には向かなかつた。しかしネイション形成のうち、アンダーソンのいう「主権的なもの」―国際的な対等性と自由、という課題の追究には、これまた大いに適合的だつたようである。

『真西遊記』はその「発端」で、「荒唐無稽の小説の西遊記」ではなく、玄奘三蔵のような偉大な人物の事績を記した書を読むことによつて、「我が国のため我が皇のため我が父母のため我が兄弟のため姉妹のため乃至世界の人のため」に尽くす人生を送つて欲しい、と述べる。そして、これに続けて、次のような一節が書かれてゐる。玄奘三蔵の事績が割合知られていないのは「皆釈氏の道に属せるため、公平ならざる支那の歴史家等の毫も称揚せざりし」ゆえである。「教義を論ずる」なら、仏教を廃し、儒教を浅薄といい、キリスト教を馬鹿々々しいと評してもかまわない。しかし「人を論ずるに当りて直ちに其人の信ずるところの道によりて取捨せんとなし、又或は其事実をも斥けんとするは実に誤れり」。人を見るには、宗教、イデオロギー、国籍に囚われてはいけない、云々と。

露伴が作品の冒頭で、これだけ力説・弁護する必要があつたのは、事績を顕彰しようとするのが、やはり仏教者の功業だからである。「出家者は、兄弟、家族を捨て、王権を捨て、国家を捨てて、仏の道に入った者のはずではないか？」この疑問をあらかじめ想定し、その上で彼は、「否、教義ではなく、人の事績そのもの

を見よ、そこから学ぶべきものを学べ」と述べる。露伴はこの時、要するに、特定の社会や国家との関わりで、見る、評価する、批判することを一旦停止して、人物の言動そのものを見よ、いわば人類と世界の関係において、その人の言動を考えよ、と主張しているのである。これは、国家と国家の関係を考える時、重要な態度だろう。自分の属する国家・共同体の利害から一旦離脱して、自由になった時に、はじめて国家と国家の理想的な関係とはどのようなものであるか? という問題が考察の対象になりうるはずだからである。

「我が国のため我が皇のため我が父母のため我が兄弟のため姉妹のため乃至世界の人のため」に尽くす人生を送って欲しい。そのためには、まず「世界の人のため」という視点を獲得し、その視野の下で、国家間問題を考え、それから特定の国家や、王権や、地域共同体や、親・兄弟・姉妹のためになることに、思いを致せ。「主権的なもの」―国際的な対等性と自由について考えようとするならば、恐らくこのような理路でのアプローチが必要なのであり、その時、仏教語彙、仏教説話は適切な素材の多くを露伴に提供したと思われるのである。

露伴の仏教説話を利用する態度において、教義的なものとの距離がどの程度であるかを考える例として、『宝の蔵』の「第三毒箭に当りたる愚人の話」を見よう。流れ矢に当たった男が、自分の体の療治よりも、毒矢の形状やら、誰が射たのか、やらを気に

しているうちに、毒がまわって死んでしまった、という話である。「よみじまひ」では、「彼の物語では、直に為すべきことをなさで無益の想像に耽けることの愚なることを示したるならん」とされている。さらに拙著で筆者は、矢を放った人物の悪意を想定して、戦争はどのように起こるか、という世俗問題に及んだ。いわば、説話の中の男以上の愚人ぶりを筆者は發揮したわけだ。

この原話は、中阿含経・卷六十、漢訳名「箭喻経」である。尊者鬘童子（尊者マールンキヤの子）が、十種の形而上学の問題に關して、釈尊が明確な解答をしてくれなければ還俗すると申し出たのに対し、釈尊はそのいずれにも無記を貫いた。いわゆる十無記（北伝仏教では十四無記）として有名で、教義的には思弁と実践をめぐる仏教の立場を示す重要な経である。それが『宝の蔵』では、みごとに世俗的教訓として（のみ）用いられていることがわかるだろう。まさに教義としての仏教ではなく、人のなりわいに役に立つ教え、として仏教説話は読まれているのである。

先にも述べたように、『宝の蔵』は全十五話中、律経から六話が取られているが、内容は律経に多く含まれる、仏伝、本生譚（ジャータカ）、過去世物語（アヴァダーナ）から選ばれている。律経以外の『仏本行集経』、『六度集経』、『生経』からも、同様の基準で選択されている（第九 梟と鳥との話）は、『雑宝蔵経』卷八からとされているが、大正新脩大藏経テキストデータベース〔DB〕の検索では卷十に同話が見える。

※

教義としての仏教ではなく、人のなりわいに役に立つ教え、として「仏教説話」は読まれている、と述べた。そのため、私は拙著『幸田露伴の非戦思想』を書くに当って、「仏教説話」というのも、「説話」であることの方が重要なだけで、「仏教」の方については実は大した関心を払わなかった。しかしこの態度が原因となって、私はこんなことを書いてしまったのであった。

『露伴夜話』（明30・4—6）について、

『宝の蔵』同様の仏説に基づく作品にみせかけて、実は典拠とされた仏典皆、露伴が捏ち上げたニセモノである。『宝の蔵』という自作のパロディ、一種のお遊びといつてよい。

(47頁)

調査不足に基づく、とんでもない妄言であった。『露伴夜話』全三話、すなわち「第一 おろかなる鳥」（『仏説雑讃経』）、「第二 あやしき国の使い」（『仏説腹使経』）、「第三 我が物鳥」（『仏説是我所経』）の、（一）内に記された経名はいずれも『生経』五巻のうち、それぞれ巻五の第四十九、巻三の第二十八、巻一の第五が、それであった。

「一日無事」（明25・3）の中で、帯上げを買ってという妹のおねだりを封じるために、露伴が「禁一切請求経」というものがある、と出まかせを言ったエピソードにひつぱられ、また『露伴夜話』が仏説再話形式の少年文学のほぼ最後に位置することから、つい口走ってしまった。しかし、露伴は経典で軽々しい冗談をいう人ではなかった。猛省。訂正します。

仏説再話形式の少年文学は『露伴夜話』がおおよそ最後だが、婦人向け雑誌にはその後も同趣の作品を、露伴は幾つか書いている。次回はそれらについて見てゆきたい。

注

- (1) 京都仏教各宗学校連合会編『新編 大蔵経』（令2・12）参照。
- (2) 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』（平8・12）に「日本にあって中国に欠けていたのは「文明開化」というスローガンである」との指摘がある（14頁）。
- (3) B・アンダーソン『定本 想像の共同体』（平19・7）。
- (4) 『幸田露伴の非戦思想』の、特に77—89頁を参照されたい。

〈せきやひろし／本学教授〉