

## 〈自由〉という照応 ― 幸田露伴「露団々」の小説観 ―

馬場 美佳

### 一、〈感興〉という小説作法

幸田露伴の「露団々」が、小説雑誌『都の花』に分載されたのは明治三十二年二月から八月のことであった。実学に対する芸術を掲げた坪内逍遙の活動を契機に、新しい形式として見出された小説が、まさに未開の荒野であった時である。露伴は後年、自身が小説家として立つことを目ざしはじめた明治二〇年の前後数年について、「社会が文学といふものを意識し出した、〈甚だ興味の有る歳月だと思はれる〉と回想している」<sup>1)</sup>。

そして、「露団々」執筆から約二〇年後の明治四〇年、『新潮』五月号の巻頭特集「処女作物語」のなかで、露伴は、天外・風葉・春葉・秋聲・鏡花という日清戦後に活躍をはじめた顔ぶれと共に、処女作をめぐるエピソードを回顧することになる。

この頃は、たとえば、新潮社を發行所として刊行された日本文章学院編『小説作法』（明治三九・五）で第一章の総説を担当

した小栗風葉が、〈官吏となるにも登用試験を受けねばならぬように、作家は是非処女作に拠つて世間の試験を経なければならぬ〉、そして〈作家の価値〉は〈処女作〉で決まると豪語していた時期でもある。政治経済界で立身出世をめざした書生たちが立志伝を読みあさってきたように、文学青年たちが小説家たちの出世譚を待望し、そうした欲求を満たすべく組まれた『新潮』の特集であつただろう。そしてなかでも興味深いのは、巻頭の二人―露伴と天外―が、処女作の話をすると同時に、それぞれに文学観・小説観を展開していることで、しかも、この両者の内容がみごとに対照的なことなのである。

露伴「処女作天魔談」には「附、推敲と刪正」と副題があり、尾崎紅葉と淡島寒月に見せたという処女作「天魔」（「禪天魔」<sup>2)</sup>とも<sup>3)</sup>）と、世に初めて出した「露団々」にふれつつ、〈近頃〉の小説作法についてこう批判する。

近頃では小説を書くにも、先ず名前を作る、段取をする、それからそこへ持つて行つて、それ／＼に充て填めるものを拵へるといつたやうな順序で、どちらかといふと専門的

な、寧ろ実業的なやり方で、感興的といふ風ではないが、自分等が小説を書き始めた頃は、感興によつて筆を起すといふ風で、全く今日とは其趣が異つて居る。

主張、そんなものはない。主張だとか覚悟だとかいふことは、近頃盛んに流行するやうであるが、小説は何処までも小説で、自分の感興を写す外に小説の目的はない。主張といったやうな事を、発表したいとならば、他になほ幾等も適当な方法があるだろう。『露団々』を世に出したのは唯あゝいふ感興をあゝして書物にした迄である。

(傍線—馬場、以下同)

露伴にとつて〈小説の目的〉とは〈自分の感興を写す〉ことであり、「露団々」はまさしくそうして出来上がった小説なのだといふ。そして、それと対極にあるのが、〈専門的〉〈実業的〉な創作であり、〈主張〉や〈覚悟〉を誇示することを第一義としたものである。

こうした露伴の批判点をこそ、作家たる者の座右の銘として熱心に語っているのが露伴談の次に掲載された天外談であった。天外「処女作時代の回顧」の副題には「附、作家の主張と魔風恋風」とあり、創作するときは「一世一代の作をものするつもり」であるべきで、「凡ての作家の覚悟は斯うなくては叶はない」と断言しつつ、小説の要となる〈作家の主張〉に関して、

世間には自分の書くことを此処ぞといふように、理想とか

主張とかいふものに向つて、指しをするものがある。自分は斯くの如き遣り方は最も陋劣な手段であると思ふ。芸術は印象を尚ぶものだ。モデルを持って来て書いたといふことは誇とするに足るであらうが、主張が斯うだとか、あゝだとかいふことは云ふ可きものでないと思つて居る。

と述べており、作家自身が〈理想や主張〉を暴露するような無粋なことはするなと説くのは、天外にとつて、小説創作は〈作家の主張〉がまずあるべきものとみなされているからである。たとえば自身の代表作である「魔風恋風」(明治三六)の場合、

〈文明の潮流に乗じて時代と同化しつつ文明の恩沢に浴する人も固よりあらう。けれど又其潮流には乗ることが出来ないで、悲惨な失敗をするものも少なくない〉ということが〈作家の主張〉であるといふ。天外談は、露伴が批判する文壇の流行に棹さすものといつてよいだろう。

天外やこの時期台頭する自然主義作家等の文学観に対峙することになった作家の一人に夏目漱石がいる。露伴・天外の談話より半年ほど前、やはりこれも『新潮』(明治三九・一〇)の特集(「諸家創作談」)に、漱石の「人工的感興」という談話が掲載されている。漱石は、創作時には〈気が乗る〉必要があるものの、とはいへ、「気が乗るのを待つてゐなければ書けぬといふのは嘘であらう」として〈人工的インスピレーション〉を作り出す努力が必要だと説く。この〈インスピレーション〉は

タイトルからすると〈感興〉ということになるか。露伴も、己の創作のあり方について〈感興〉という言葉を用いていた。

露伴が、漱石が用いた意味合いを込めていたであろうことは、露伴談の最後に〈世間では漱石といふ人の小説を、悪罵する人も多いが、私はそんなに非難すべきものでもないと思ふ〉と突如漱石弁護の意を表していることにかがえる。では、漱石のいう〈感興〉とは具体的にどのようなものか。漱石によれば、〈人工的インスピレーション〉を〈誘い〉、小説を作ろうというときには、何らかの小説を数十枚読んで書中のことに関連して〈種々の暗示を得〉、そして、それに対し、

自分ならば、これを斯うして見たいとか、これを敷衍して見たいとか、さまざまの思想が湧いてくる。それから暫くすると書いて見なくなる。それをだんくく重ねて行くと、だんくく興に浮かされて堪へられなくなつた時、筆を執るとよいのであらうが、自分などはそれまで待つてゐた事はなく、よい加減な所で筆を執り出すのだ。

といったものだという。漱石がわざわざ〈人工的〉なる言葉を用いている背景には、〈感興〉が自然に訪れる〈神来〉として注目されていたことがあるだろう。もちろん露伴や漱石のように、それは〈思想〉を重ねるものとして語られてはいない。たとえば、斎藤弔花は「感興と未完品」『田園生活』明治三九・五 隆文社)のなかで、ジャーナリストらしい鋭敏さで〈感興〉

という流行語に反応しており、

『新小説』に宙外子が『文芸上の奇蹟』とか題して、文人構想の新動機の、期せざる、思はざるほとりより、動き来つて、計らず、思はざる作を得るの例を挙げて、近くは柳浪子が、一すじの毛糸を見て『目黒小町』の稿を思ひつきたり、鏡花子が、筆端時に、神宿りて彼が語るところの、われ筆記するがとき境地に到ることあり云々と記せる。われの今語らんとするは、この消息をわれ自から感じたるノート中の一節なり。(略)

『感興』の去来、閃らめく電のそれより急なる、かゝるものゝ世にあるを誰れしも経験するところなれど、大方は心に留めで過ぐる也。このかりそめならぬ感興の源たる空想裏の一大事実こそ、詩人がその生命とするすべての力の源ならずやは。

と、詩人にとって必要なインスピレーションを、きわめて直感的・印象的なものとして扱ひ時流を受け止めている。だが、先の露伴談や漱石談によれば、〈感興〉はそのままでは小説にならない。たとえば露伴は、ある程度時をおき、〈第一想、第二想、第三想〉というように思索をいくつかの段階まで高め、そこからよりよいものを選択する必要があるのだと、芭蕉や森田思軒の例をあげて示しており、それゆえ、必ずしも〈第一想〉の〈神来の妙〉がよいとは限らず、むしろそうした〈天才肌〉

の創作を露伴は拒む。また露伴は、〈近時小説が〈眞〉か〈美〉か、あるいは〈写実〉か〈趣味〉か、の何れかに偏したものであることを喜ばないとも言い、〃眞・写実・科学的なるもの〃に偏すること、〃美・趣味・直感的で印象的な意味での〈感興〉〃に偏することが、一見対称的でありながら、いずれも思索を経ないという点では同じであり、いうなればパターンに陥った創作になりかねないものと見えていたと思われる。

先に引用した談話のなかで露伴は、明治二〇年代初めに書いた「露団々」について、〈唯あゝいふ感興をあゝして書物にした迄〉の作だと言っていた。ここで私が知りたいのは〈あゝいふ感興〉がどのようなものであり、それがなぜ小説というかたちをとったのかということである。もちろんそれは、直感的に捉えられたものではなく、思索を経て表現として高められた〈感興〉ということになる。無論、露伴の〈感興〉という言葉が、明治三〇年代から四〇年代にかけての文壇状況の中で選択された語彙であることは承知している。しかし、それでもこの言葉を手がかりにしたいと考えるのは、新しい小説家を目指した露伴の出發において、小説がどのようなものとして考えられていたのかを明らかにしたいからである。「露団々」について近年では、関谷博による〈立身出世的主体を正当化する私的道德の確立〉をテーマとしたという説<sup>3)</sup>、また栗田香子による西洋哲学思想の課題である自由（政治的な自由ではなく時間・精神の

自由）を描いたとする説<sup>4)</sup>、さらには村上祐紀による同時代の民友社が主張する〈アメリカ民主主義〉への共感を描いたとする説<sup>5)</sup>がある。しかし、いずれも露伴が小説を選じたことが自明とされ、その上で当時の言説および流行の政治小説や未来記との比較検証が行われてしまっているところに議論の余地があると思われる。本論では、先にも述べたとおり、露伴の小説観を問い直すことからはじめ、それをして「露団々」が描こうとしたものを把握してみたいと考えている。

たとえば、露伴は、「露団々」の単行本化（明治二三・一二金港堂）に際し、巻頭の「例言」において、自作について〈唯々あはれと見給へかし〉と記し、道徳などの寓意はないとしている。そして、「露団々」の〈感興〉の在処の手がかりになると思われるものをいくつか書き記している。

- ・過去の偉人たちへの憧憬
- ・『醒世恒言』
- ・東西名士の金言妙句
- ・箏曲、魔法陣といった趣向類

こうして典拠や素材を明らかにするのは、それらを解説する読本の読書行為の如く、初出に対する種明かしでもあり、いわばそうした知識の共有が読書行為の興味を引き上げるものとして積極的な意味を与えられていたからだと思われる。そこでまず、小説の大枠として重要になるのが『醒世恒言』<sup>6)</sup>であろう。

「露団々」は、この中国・明朝の短篇集から巻七巻の「銭秀才 錯占鳳凰儔」（「銭秀才錯あやまって鳳凰の儔わらわを占あやること」。以下、「銭秀才」と略す）を下敷きにしたものだという。この「銭秀才」と「露団々」の関係について最初に言及した山口剛こうは「露団々」の輪郭をこれに仮りて、内に新しき恋愛の事理を籠め成した」とし、また二瓶愛蔵あいぞうは、

この娘の婿選びと替玉を使って応募するという筋書きを露伴が借用したわけであるが、それは「露団々」のほんの一部に過ぎず、もとより、主題も作者の思想も隔絶したものであり、長さから見ても、「銭秀才」は邦訳して、「露団々」の四分の一に過ぎない。とは言っても、種子は種子であるに違いない。

と、娘ルビナの婿選びをする父親ブンセイムと、それに応募する支那人田亢龍てんこうりゅうと替玉の日本人吟蝸子ぎんごうしという「銭秀才」を借りた意匠に、ルビナとシンジアの恋を付け足したにすぎないとする。だが、翻案というわけでもなく、「露団々」成立の〈感興〉の一つとするならば、露伴が用いたことの意味をもう少し掘り下げてみる必要があるだろう。以下、「銭秀才」と「露団々」の関係を、人物設定の上から整理してみたい。

「銭秀才」の西洞庭に住む富豪・高賛も、「露団々」のアメリカの大富豪・ブンセイムも、聡明で美しい一人娘（ただし高賛の場合は息子も一人いる）のために理想の婿を探していた。

そして高賛もブンセイムも、風変わりな花婿探しのために、変わり者扱いされることになる。高賛の場合は、品定めされるのは普通嫁側であるにもかかわらず、逆に婿を面接しないと気がすまない。ブンセイムにいたってはニューヨーク中の新聞に一大花婿募集広告を出し、大掛かりな花婿選抜試験を実施する。

ただし、高賛の婿への条件が容姿も学問もすぐれた人物という常識的な欲望の範囲内にあるのに対し、ブンセイムの出した条件は、身分・財産・国籍一切不問の上、ただひとつ、〈決して不愉快の感覚を抱かずして、常に愉快なる生活をなし得る者なること〉という破天荒な内容で周囲を驚かせた。しかもブンセイムの目的が、〈予が老後の好朋友を得ん〉とすることと〈予の少女の良配偶を得ん〉とすることにあつたということが最後に明かされ、ルビナとシンジアの恋に試練を与えようとしていたことがわかるようになっていく。

高賛の娘・秋洞は、積極的に物語に関与することはない。しかし、ブンセイムの娘・ルビナは、恋する少女として設定され、積極的に物語に関与する。

また、「銭秀才」で秋洞の婿候補に名乗りをあげたのが、金満家の息子・顔俊であり、学問もなく我儘な人物である。一方、「露団々」の田亢龍も我儘な人物として描かれてはいるが、こちらは博識であることに憧れ、学が無いゆえに通りがかりの占い師の地盤（魔方陣）に感服し、すっかりだまされてしまう。

ただし顔俊の場合、容貌の醜さがそのまま道德的な悪を象徴しているのに対し、田亢龍は（熊鷹官員の田仲蛆の子）という家庭環境ゆえの問題が前面に押し出された設定になっており、どこかしら官僚諷刺の感がある。いずれにせよ二人共に学識の貧しさが替玉受験の画策という暴挙に出る原因になっている。

そして、「銭秀才」で顔俊の替玉となって花婿候補になるのがその従兄弟で十八歳の学生・銭青である。彼は、経書に通じ、知識も博い。父母のない天涯孤独な身の上で、貧しいために顔俊の家庭教師をして糊口をしのいでいた。顔俊が彼を気に入っていたのは、彼の調子に銭青が合わせる事が出来る器量もついていたからである<sup>⑨</sup>。そして顔俊に替玉になることを頼まれたとき、「君子の行為ではない<sup>⑩</sup>」とは思うものの、ここで機嫌を損ねては職を失ってしまうと悩み、結局、顔俊の無理をきく破目に陥ってしまう。学問熱心で真面目な面と、顔俊の調子に合わせられる面とがある銭青の造型は、「露団々」において二人の人物に分解されて、発展しているといえそうである。一人はルビナが恋する宗教家で学問もあり品行方正な牧師シンジア、もう一人は田亢龍に因らずも助けられたゆえにその我儘を聞かざるを得ず、才子であることが見込まれて花婿試験の替玉にさせられる日本人吟蝸子である。先行論では、「銭青∥吟蝸子」このみ考えられてきた。しかし、たとえば、ブンセイムの企てを聞いたシンジアの反応は、「不愉快の感をもたずに愉快の生

活計りする者を得たいなんぞといふも、人生の欲にあき足りるより起つた迷ひだ」とあり、一方田亢龍からブンセイムが出した広告の話を聞いた吟調子も、

吟「世の中に苦のない者もないに、あんな笑<sup>をか</sup>しな広告（略）

人欲は限りのない馬鹿者ですから、衣食住や財産爵位名誉等に十分になると、尚進んで長生を願つたり、神通を得たがる者で、…兎角何不自由もない人が、浮世を觀じたとか、無常を悟つたとかいふ向の多いのも、矢張つまる所は体を変じて来た計りの、同じ欲に使はれるので、  
：ブンセイムも其通りで、天女も五衰の世の中に、此様な愚な考を起したのでせうから、是れに応じて及第する人はありません。」（第十回）

と、人生の頂上にいるブンセイムが欲の果てに企てたものと考えており、シンジアと同様の判断を下している。このあたりからも、二人の人物造型が対の関係にあることが見いだせるのである。

銭青がなにゆえに分解されて二人の人物に発展したのかに注目することは、露伴が「銭秀才」という〈感興〉に促されて重ねていった思索の軌跡をたどることでもあり、ひいては明治二〇年代初頭にあり得た小説觀を知ることにつながると考えている。

## 二、二つの〈圧制〉と二つの〈自由〉

「露団々」は、シンジアとルビナ、そして吟蝸子が、それぞれブンセイムと田亢龍によって窮地に陥りそこから脱するまでを描く、いわば二つの〈圧制〉の物語で構成されている。

まずは、ブンセイムによるシンジア、ルビナへの〈圧制〉を見ていきたい。

ブンセイムがルビナの花婿を探すと言いつ出したとき、ルビナはさほど問題視せず、次のように反応している。

「略」御父おとちさんに背くも面白くないし、また万わたし一妾の思ふやうな人が申し込まないともいへないし、…さうでなければ、多分広告の末の条に相当する人がなくて、つまり御父さんのなさる事は無益むだになるだらうと、思つて居るよ」

(第七回)

あまりに大掛かりで奇妙な花婿募集をルビナは身に切迫するものとしては考えておらず、あまつさえ、〈妾の思ふやうな人〉であるシンジアが立候補する淡い期待を抱いている。これは、大富豪の箱入り娘として育つたゆえの甘さだけでなく、シンジアへの理解の浅さを映し出してもいよう。そして、その甘さを知ってか、募集広告を出した直後、ブンセイムはルビナが求婚者たちと面識を持たないよう隔離するために、オンタリオ湖へと避暑がてら出かけることにする。次の引用は、それをルビナ

に告げるためにやってきた時のブンセイムの言葉である。

「略」どんな婿がくるだらう、圧制の老爺おぢが、人の心も知らないでなど考へ込んで居るかもしれないが、それはおまへの愚ぐだ、…可愛い娘の一生の夫を、なんで迂闊きに極めてよい者か、…だから、にうようくにある丈だケの新聞にの広告をしたが、大分評判もやかましいから、世界中にひるまるに違ひない。(略)人の一生は皆な愉快の生活をしてたいといふ計りだから、おまへとおれを面白く生活くつせる男を見付けさへすればよいのだから(略)」

(第八回)

ルビナへの仕打ちを〈圧制〉ではないとし、〈人の一生は皆な愉快の生活をしたといふ計りだから〉と、快樂痛苦の原則を言う社会進化論ブームにのって登場した流行の人生観を理由に花婿募集の正当性をつきつける<sup>①</sup>。ルビナはなすすべもないため、おとなしく従うしかない。だが、避暑から戻り、シンジアのみならず、親しい者たちの来訪すら自身に知らされていなかったことを知ったルビナは、せめて〈交際の自由だけ〉でも認めてくれるよう頼む。それに対し、ブンセイムは〈どんな博士でも、人の自由を束縛してもよいといふ理屈を、説く事は出来ないと断りをしつつ、

「略」やかましい人権論などで、圧制の辞じ柄へいを作るやうな間の抜ぬた事けをするおれでもない、…唯人情、…或時は道理の障かきをも超える人情といふ者で、…其愛情といふ者で、

無遠慮に压制する、…胃病の小児の手から、氷砂糖をとりあげる压制は、善でも、悪でも、不法でも、苛酷でも、親の愛情として止める事の出来ない者だ」 (第十二回)

と、無闇に〈压制〉しているのではなく、あくまでもその質を問題にして親の愛情ゆえの正当な行為だと主張する。ルビナは、〈小児は一箇人の資格のないもの〉と反論するも、ブンセイムに〈自惚が強いぞ〉、単なる〈理屈〉だと一蹴されてしまう。

「略」今日の世界は、理のある所に権のあるのではなくて、力のある所が権のある所だ、つまり貴様に力がない中では、予の压制をうけて居ろ」。

「と仰やつても」。

「えゝうるさい、だまれく、財産を譲りうけなくつてもよい、保護を受けなくつてもよい、ブンセイムを敵にしてもよいといふ決心と準備があるなら、何日でも予に充分の反対をしる、其反対は力のある者だから、貴様の思ふ通りになるでもあらうが、己の压制を逃れる手段は、外にはないぞ、…今日の貴様のありさまでは、とても仕方がないから、压制をうけて居ろ、受けぬといつても、貨物の入れない革囊は押しつぶされる者だ。実力のない詞は立たぬ者だ、何を考へて居る、…兎も角も、父の愛情の压制は子が愛情の忍耐で受けるがよい、是も一つの美しい現象だ(略)」

(第十二回)

ブンセイムは傍線部にあるように、〈压制〉に対して〈反対〉による〈力〉で抵抗してみせよとルビナを挑発する。しかしルビナはそれにのることはせず、とはいえ、己の恋を通すための〈決心と準備〉も示せず、何より〈貨物の入れてない革囊〉と比喻されているように、自身の主体を感じることができないでいる。そして、とうとう田亢龍の替玉で受験した吟蝸子が試験に合格してしまうと、ルビナは伝書鳩を使ってシンジアに駆け落ちを促そうとする。しかし、それはシンジアの不在に届き、留守居のジャクソン・チェリー夫婦に説得され、断念することになる。

ルビナは、恋と結婚に無自覚な第一の段階から、父の〈压制〉から逃亡することで問題を回避しようとする第二の段階を経て、最後、ブンセイムに言われた言葉を受け止めて、次のように覚悟を決める第三の段階に至る。

もはや絶体絶命…生育の恩は深くつても、愛護の情は厚くつても、親の威光は強くつても、もう背かずには居られない。かよわい女子も恋の意地…恋なればこそ生もせめ。恋なればこそ死もせん。恋は女の命の主…(略) お父さんが何日ぞや実力のない議論はたゝぬ。貨物の空な革囊は潰れやすいと仰やつたが、今日は女の命の主といふ尊い者が主人の革囊に一杯はいって居る。神聖の恋といふ者がつまつて居る。お父さんの猛勇な力でも無法の压制でも、潰され



る気遣はない

(第十九回)

こうして、ブンセイムのルビナへの〈無法の圧制〉は、単なる抵抗という形ではなく、信仰と恋とを基にした〈女の命の主〉を獲得する意味での〈自由〉を活かす道を拓くものに転じていく。

そして、シンジア(作中「信日亜」とも表記)という「誠実・sincere」の名を持つ三二歳の青年は、ルビナが十九歳という設定であることや、同時代の政治小説の男主人公のほとんどが二〇代であることと比しても、年齢がかなり上の設定といえ、ここで期待されるのは、彼の成長譚ではないように思われる。シンジアの両親は既に亡く、ポストン大学で神学を修め、世の風俗壞乱・道徳頹廢を歎き二五歳の頃より警醒演説会を起こして活動を始め、第二のドワイト・ライマン・ムーデイと言われるほどの名説教師となっていた。一人暮らしをしつつ身寄りのない子どもたちを常に幾人か養うような社会福祉の人である。そして、彼もルビナ同様に、ブンセイムの〈圧制〉ゆえの苦悩の様子を三段階で描かれている。第一が、花婿募集広告が事実であると知って動揺する段階。美貌・人格ともに見初めていたルビナのことではあるが、

シンジアは道徳の名を借りて、美人と富財を釣つたと云はるれば、一生の目的に非常の障碍となるし、どちらにしても申のはよくない…申事は出来ない。(第六回)

と、貧民救済を目指すからこそ、大富豪の娘への結婚の申し込みに邪推を招きかねないと懸念されている。ここでは、ルビナへの恋情という私情と、警醒という人生の目的との板挟みゆえの悩みが吐露されている。第二が、ルビナの〈妾はたゞ妾の愛と信を深からしめ、堅からしむべきのみ〉という言葉に勇気を得て、意馬心猿の如き妄想を斥け、

「略」噫かへすくも無益の想像を繰り返すのをやめて正當に働かう。考へ直して見れば平和で、安樂で、愉快で、莊嚴な望のあるシンジアの身だ。ブンセイムを恨むにも愚痴を繰り返すにも及ばない。勤めやう働かう。シンジアはシンジアの道を歩もう。(第十五回)

と、互いに信じ合い、迷いから逃れ、信仰に勤めようと決心をする段階。そして最後は、友人ジャクソンの説得にあつて、ルビナを救出する決心をする段階。このときジャクソンは、シンジアがルビナへの思いは軽薄な恋ではないと断言できるにも関わらず、思い悩む姿を見て、

「よろしい。其処までは君の考が正當に違いない…君が申込まなかつたのも正當です。ブンセイムの欲望も畢竟徒勞に属するだらうといふ君の考も正當です。人の家事に嘴を容るゝにも及ぶまいといふ君の考へも正當です。世人の嫌疑を厭ふといふ君の情も正當ですが人の困難を救ふといふことは正當ではありませんか。人の非理の行ひを為すを諫

むるといふことは正当ではありませんか、我恋慕を成就させる為に道理の許す所の働きをなすといふ事は正当ではありませんか。男子が女子を扶くるといふ事は正当ではありませんか。(略)

(第十九回)

と意見し、結果シンジアは(義理) (恋) (非理を憎む心)にせまられて、(正当)な行いとしてルビナの救出を決心するのである。ここでは、ルビナ救出という正義と信仰とが対立するものとして描かれていないことが重要である。

つまり、ブンセイムによって、ルビナとシンジアに課されているのは、(無法の圧制)に力で抵抗して打ち克つことで(自由)を感じるのではなく、信仰や愛(ここでは恋)といった強い信念に基づく(自由)を自覚することなのではないか。それは、他者からの干渉を排除するときに感じられる消極的自由ではなく、自己を支配する主体を得て正義を選択する積極的自由を志向しているといえる。以上のことは、結末でブンセイムがシンジアについて、(身を重<sup>おもん</sup>じて道に徇<sup>よな</sup>へ、情を制<sup>のり</sup>して矩<sup>り</sup>を踰<sup>こ</sup>えざる紳士を真の試験外の試験に認め得て)と評価していることに通じると考える。

一方、シンジア・ルビナへの(圧制)の物語と同時進行するのが、日本人吟蝸子が受けた(圧制)の物語である。

ブンセイムが露伴の慕う紀伊国屋文左衛門に因んでいるように、吟蝸子は芭蕉の蟬の句に因んで名付けられている。そして

吟蝸子は、芭蕉が旅に生きたように、日本から中国(支那)へと飛び出した人物であった。ところが、たまたま風雨を凌いで寝泊りした関帝廟が炎上し、放火の濡れ衣を着せられ捕らえられてしまう。そこへ吟蝸子が(人物風雅に談論軽妙なる)者だという噂を聞きつけた田亢龍があらわれ、父親の権力にあかせて身柄を引き取り、しかも、吟蝸子を自分の知恵袋兼道楽相手として重宝するゆえに邸から外に出さないようにしていた。

吟蝸子より考へれば、牢獄を出て牢獄に入りしに異ならず、有り難迷惑のゑせ恩義の足かせかけられて、走らんとすにも抜目なき番人に自由ならず、物に頓着<sup>とんちやく</sup>せぬ気軽男も、或時はよわりて溜息つく折もあるべし。(第十回)

とあるように吟蝸子はまさに軟禁状態におかれていた。そうしたある日、ブンセイムが出した花婿募集の広告を知った田亢龍は、大富豪の全財産とルビナを得るのは自分こそがふさわしいとうぬぼれ、さっそく花婿に立候補しようとする。そこを唐猫という太鼓もちに、英語もできず、万一失格した場合の不名誉がこまると止められ、代わりに吟蝸子に受験をさせるよう知恵をつけられる。以下、田亢龍が吟蝸子に替玉になることを強要する場面での対話である。

亢(略)おれの眼をもつて及第すると鑑定したのは外れる気遣がないから、是非頼む」。

吟「是非と仰つても、其様な馬鹿な事が」……

亢「馬鹿でもよろしい」。

吟「压制ですな」。

亢「压制でもよい」。

吟「実に閉口します」。(略)「是は無法」。

亢「無法でもよい」。

吟「あゝ叶はない」。

亢「叶はぬ筈だ、天命だから承諾しろ」。

吟「何で天命」。

亢「無名翁がたしか慥に説いた。どうしてあの地盤は人為

ではとても出来ぬ。全く天作だから天命だ」。(第十回)

田亢龍は、通りがかりの無名翁の占いを〈天命〉だと信じてそれを理由に吟蝸子に替玉受験を強要する。では、この吟蝸子、どのようにして田亢龍の〈無法〉の〈压制〉状態から免れるのか。そこにはある宗教が趣向として仕込まれている。たとえば筆記試験で「不愉快」という課題を与えられながら、その答案に〈知らず〉とひとこと記してブンセイムを驚かせる。この〈知らず〉とは禅の公案的な応答としてとらえることができる。というのもこのあと、最終面接試験前の吟蝸子の様子が、

此方こなたの部屋には田亢龍の吟蝸子、儘よ浮世の七転び、八起

も人の手にまかす不倒おきあがりこぼし転の達磨をば学ぶもつらき面壁の修

行者じみて郭然無しやうに座したる所へ。(第十六回)

とあるからである。これは中国の禅の公案書である『景德伝灯

録』(一一〇〇四年成立)や『碧巖録』(一一二五年成立)に収録されている達磨の有名なエピソードを用いているもので、たとえばそれは『碧巖録』巻第一・第一則「武帝、達磨に問う」に次のようにある<sup>13)</sup>。

【本則】挙す。梁の武帝、達磨大師に問う、「如何なるか  
是聖諦第一義」。磨云く、「廓然無聖」。帝曰く、「朕に対  
する者は誰ぞ」。磨云く、「識らず」。帝契わず。達磨遂に  
江を渡つて魏に至る。【評唱】達磨彼に至るも、亦た出て  
見えず。直に少林に過り、面壁九年、二祖を接し得たり。

梁の武帝は仏教保護に厚い皇帝で知られていた。その武帝が、達磨大師に〈聖諦第一義〉、すなわち仏教でもっとも大切なことについて尋ねた。ところが達磨は〈廓然無聖〉、つまりからりとした虚空のように聖も何もないと答え、武帝の囚われた境地を否定し、さらにお前は何者だと問いかける武帝に対して〈識らず〉と応える。そして達磨は武帝のもとを去り、北魏高山少林寺で壁に向かって九年間座禅し続けたというものである。達磨の応答は、禅とは何か、といった本質論を展開していると言われる。問いに対して〈無〉や〈不〉で応じ、問いそのものを解体し、より本質に迫ろうとする禅問答のありかたである。「露団々」では、武帝の位置にブンセイム、達磨の位置に吟蝸子がおかれており、もともと替玉である吟蝸子にとって、ブンセイムがいかに不遜なことを言おうとも、結局は田亢龍に向けられ

たものだと思えば気にもならず、ブンセイムの言葉に囚われることもない。さらに吟蝸子扮する田元龍が合格しそうな気配を見せたとき、予想外の展開にあわてた家宰シンプルは、吟蝸子を不愉快にさせようと殴ってしまう。するとこのとき吟蝸子は〈不愉快〉だとさらりと云つてのけるのである。こうした態度の前後矛盾も禅問答の特徴である。この直後、その場を去ろうとする吟蝸子に向かって、シンプルの無体に怒らないのかとブンセイムが尋ねてみると、〈然り猫児は泥足にて女王の膝に上る〉と応酬し、すでに〈不愉快〉など問題になつていないのである（以上、第十六回）。猫と女王という組み合わせの出所は定かではないが<sup>14</sup>、吟蝸子が禅的趣向を用いて描かれているとすると、「南泉斬猫」の公案を翻案している可能性が高いと思われる。『趙州録』（唐代末の趙州從諗の言行録）をはじめ、『景德伝灯録』・『碧巖録』・『無門関』（一四五〇年以前成立）に所収されている公案で、僧たちが〈猫児をめぐつて争うのを見た南泉禪師が、彼らに〈道い得ば即ち斬らず〉と、猫を手がかりに問答をしかけたのだが、結局僧たちは何も答えられず、猫は斬られてしまう。その後、南泉が同じ問いを趙州禪師にしたところ、〈便ち草鞋を脱ぎ、頭上に載せて出づ〉という態度をとる。そこで南泉が、趙州がいれば猫を救うことができたのに、と言つたというものである（以上、『碧巖録』参照）。この公案の理解については、現在においても一定しているわけではない。

南泉が猫を斬つたことと自分との間に関係はないと態度で示したとするもの。趙州が南泉の殺生の行為を諫めたとするもの。趙州の無心の行為を問題とするもの、といくつかある。ただ「露団々」では、シンプルの行為を〈猫児〉のものとし、吟蝸子自身は〈女王〉へと身分も性も変え、シンプルとの間に生まれた対立・緊張を幾重にも解体してみせている。これは、趙州の行為を〈無心の猫戯の自演によって、場そのものを猫のたわむれの日常に戻した。南泉のおとなげなき（意識過剰の演技）を諷刺し、その硬直性を解きほぐした<sup>15</sup>〉とみる近年の解釈にも通ずる。「露団々」より先に「禅天魔」を書いていた露伴であれば、吟蝸子をめぐる趣向が禅的であることは見逃してはならないと思われる。こうした吟蝸子の態度はブンセイムの興味をひき、結局試験に合格してしまう。その後、『不愉快』ならぬ「愉快」という本を出版し、財を得て、吟蝸子はブンセイムのもとを出走する。そして、南京に戻ったところを待ちかまえていた田元龍に捕まった吟蝸子は、裁判にかけられるものの、公案小説はだしの名裁判官と、南京に左遷されていたシンプルの証言とで助けられる。その後、田元龍に出版で得た財を渡し、地盤のからくりを記した書を与え、再びアメリカへ渡ってブンセイムの賓客となり、ともに世界の人々を救済するための旅をする結末を迎える。

以上、シンジヤはキリスト教への信仰に基づく〈自由〉を体

現し、吟蛸子は場の日常的・常識的な論理を解体する禪的な、〈自由〉にして無碍の発想でブンセイムを驚かせ、田亢龍からも〈自由〉になる。これら〈自由〉の照応が、「露団々」における二つの〈压制〉をめぐる物語で表現されているのではないだろうか。照応とは、馬琴の稗史七法則『南総里見八犬伝』「第九輯中帙附言」天保六）中に紹介されている〈唐山からくに元明の才子等が作れる稗史〉の構成法である。〈譬へば律詩に對句ある如く、彼と此と相照らして、趣向に對たいを取るをいふ〉というもので、類似する出来事と呼応関係によって物語を構成する。錢青から分岐した二人の人物は、それぞれに〈自由〉の体現者となっている。アメリカの宗教（キリスト教）の精神が実らせた〈自由〉と、インドから中国経由で日本に根付いた禪宗の精神が実らせた〈自由〉とが、二つの〈压制〉の物語に託され〈自由〉の照応として描かれたのではないだろうか。すくなくとも、この二者のいずれかを優位化したり、あるいは統合するといった直線的・合理的に理解する読みは前提になっていないと思われる。いかなれば、漢文脈の對の構成法に拠った小説なのではないだろうか。

### 三、功利的ならざる対等——米のキリスト教と日本の禪

最後に、「露団々」に仕組まれた〈自由〉の照応によって表現されたものの新しさについて考えてみたい。

〈压制〉と〈自由〉の物語は、フランス革命やアメリカ独立戦争に限らず、欧米の歴史を語る行為を通じて、自由民権運動期にどれだけ紡がれてきたであろうか。そして、そこでは文明国の理想という輝かしいイメージで〈自由〉が語られた。しかし一方で、〈自由〉には仏教的文脈での我儘勝手という語義が定着していたことは知られている。たとえば初期の政治小説とされる戸田欽堂『民権演義情海波瀾』（明治一三・六 聚星館）は、理想の民権、そして〈自由〉を語るテキストでありながら、欽堂自身の序には〈一家自由ジンカクノ奇想キソウだところにも、この語がおおらかにつかわれていた状況がうかがえる。この点について、柳父章<sup>(16)</sup>は、福澤諭吉が Liberty を〈自由〉と訳すのをためらいながらも結局は使ってしまったことや、漢籍に通じた当時の知識人たちが、〈自由〉の内包する我儘勝手という語感为了避免のために、自主・自在・不羈・寛弘といった翻訳語を模索していたにもかかわらず、〈自由〉で定着していった理由として、それが民衆の日常語であったことが大きく関与しており、またそれゆえに翻訳者の意志を越えて訳語自体が機能していったと考察している。柳父は、母国語とは異質な言葉を受け入れ

るとき、語感がどこかずれた方が、むしろ定着しやすいのだとも指摘している。問題は、我儘勝手といった使い方が圧倒的であった日本の文脈に対して、それを一八〇度転換させるほどの意識変革が目指された過程があったことであろう。

それゆえ、民権期の草双紙や続き物、続く政治小説と呼ばれるものなかでは、もっぱら欧米の理想としての〈自由〉が、〃〈压制〉への抵抗による〈自由〉の獲得〃という強固な物語のフレームに託されて流通していき<sup>11</sup>、それは国権がせり出す明治一〇年代末でも同様であった。東海散士『佳人之奇遇』（初編、明治一八・一〇 博文堂）はフィラデルフィアの〈独立閣〉で〈自由ノ破鐘〉（独立ノ遺文）を前にした散士がアメリカ独立戦争で勝ち取られた〈自由〉を感慨深く語る。一方、〈波蘭ノ滅亡〉について〈彼民ヤ自由ノ理ヲ誤リ一身ノ自由ヲ以テ無上ノ自由ト無シ国家独立ノ自由更ニ貴キヲ悟ラズ〉と説明するのであり、〈自由〉は〈国家独立〉に繋がっている限り、公明正大に認められるものであった。

国権の問題が条約改正と連動すれば、〃〈压制〉への抵抗による〈自由〉の獲得〃という物語の枠組みは、そのまま欧化政策による男女交際さらには自由結婚をめぐる社会改良問題を扱うことで再利用された。ようするに、〃封建遺制〃〃〃〈压制〉、そのの〃打破〃〃〃〈自由〉という言葉流通させる枠組みとして働いたのである。たとえば、〈東洋風の压制〉という表現が、

親が決めた許嫁との結婚を指すことが多い。江東みどり（緑雨）「憂喜世の夢」『灯新聞』明治一九・八・六（九・一九）では、華族の娘であるお露が父の命令で結婚せねばならぬときに用いられ、「露団々」が掲載された『都の花』の中にもそうした話題を描く小説は多く、秋月女史「許嫁の縁」（明治二一・一一〇 二回中絶）にも、〈压制とは無理ならずや。言ひなづけといふ事は、昔ハしらず今の世に行ひ得べき事にあらず〉（父上も最早世に後れたまへり）と、教育を受けた女主人公が東洋の遺風を嘆くことから始まる。たとえば、二葉亭四迷『新編浮雲』（明治二〇・六 金港堂）でも、文三に教えられた男女同権の思想にかぶれたお勢が、〈両親に压制せられてみんなお嫁に往つたりお婿を取つたりして仕舞ひましたの〉と同じ塾にいた女生徒たちの卒業後の様に不満をもちますことなどもある。だが実は、自由結婚の問題は、その危うさを説くものが圧倒的に多く存在し、その場合の〈自由〉とは当然、我儘勝手の意になる。東海散士『東洋之佳人』（明治二一・一 博文堂）では、羽衣伝説を趣向に、三保の松原で散士のもとに舞い降りた天女が、西洋の〈自由〉にかぶれた日本人の女主人公がその家を傾けていくのを嘆き、それを助けるよう求めて終わるといふものである。また、須藤南翠『緑叢談』（明治一九・一〇 春陽堂）では、ベルリンへ留学した艶子という女性が、〈欧州文明諸国〉の自由結婚をうらやむことから、語り手が〈淫字でふものなき

自由結婚も、東洋女子の悪徳なる心事に型を製造されなば忽ち自由の二好事は、放恣となり淫逸と化し」と解説し、東洋には時期尚早、あるいは馴染まないものと考えられており、このように社会改良への批判的意見といったものが多く発表されていた<sup>18)</sup>。つまり、〈圧制〉と〈自由〉の強固な組合せが、民権運動での役割を終えて以降もそのまま用いられた続けたものの、その正当性が曖昧になっていったともいえ、とくに、国権、すなわち父権に結びつかぬことが〈自由結婚〉否定の論理として働く。思えば『新編浮雲』も『東洋之佳人』も、父親の不在が根底にある。民権運動も欧化政策の時代もともに終焉しようとする明治二〇年代はじめに発表された「露団々」は、まずは、まさに父による娘への圧制結婚の話の一つとして読まれたであろうことが推測される。そしてだからこそ、結末において、父親ブレンゼムが〈二人の恋は永遠なるべし〉という言葉で承認したシンジヤとルビナの自由結婚は、同時代的に見ても鮮やかな光彩を放っている。もちろんそれゆえに、「露団々」が描いている二つの〈自由〉が、〈圧制〉への抵抗という形で感じられる従来の革命的自由とは異なる次元にあることが予想されるのである。

たとえば、自由民権運動の終焉は、〈圧制〉と〈自由〉という物語の組合せを相対化するきざしを生じさせた。スウィフト『ガリバー旅行記』の纂訳である大久保桜洲『南洋漂流大人国旅

行』（明治二〇・一一 新古堂）は、第二六回「自由は圧制の反動に生ずるに非ず一身は籠鳥の生活に似たるを嘆ず」において、〈自由の草は圧制の林に生ず〉という言葉の習わしに對し、本来、天賦の自由が存するはずだが、騒乱などが起きない社会では〈自由の風〉を感じることも出来ないのだろうか、という認識の問題に触れていた。流行の政治小説が常套としてきた話を意識しての感想であろうし、それは同時に〈自由〉とは何かという問いに繋がる可能性を持つものでもあった。こうした同時代の動向のなかで、「露団々」は、他者からの干渉の有無を前提に感じられるlibertyを内実とする〈自由〉の物語の終焉を、シンジヤや吟蝸子の如く、「〈圧制〉への抵抗による〈自由〉の獲得」という土俵にのること自体を拒む人物たちの行動によって描いている。そして、それは他者からの干渉を前提としない、いかなればfreedomとしての〈自由〉を表現することにつながっているのではないか<sup>19)</sup>。

ではなぜ、「露団々」の舞台として、アメリカと日本が選ばれ、さらには宗教を媒介にしたモチーフで〈自由〉が語られているのだろうか。まずは、なぜアメリカか、という問題から考えたい。

たとえば、フランスの〈自由〉とアメリカの〈自由〉の違いは何か。当時の理解を知りたいと思うので、ここで明治一四年に八輯に分けて翻訳刊行が開始され、同二〇年に合著再刊され

たアレクシス・ド・トクヴィル著、肥塚龍訳『自由原論』を参照にしたい<sup>20</sup>。

本書は、一八三一年に三〇歳でアメリカ大陸に渡ったフランス人のトクヴィルが、九ヶ月の滞在後、フランス革命由来の民主権や共和制を実行しているはずのアメリカ人（肥塚訳では「殖民」。現行訳ではイギリス系アメリカ人）の特殊性を議論し、独立戦争から半世紀経過したその現状と未来をフランス人向けに論じているものであるが、〈アメリカ人自身がこれをアメリカについての本として読み続けてきた長い歴史〉がある書と評価されているものもある<sup>21</sup>。

トクヴィルによれば、フランスでは、宗教と自由が相反するものとしてある。しかし、アメリカでは、宗教が自由を育てていると驚きを見せる。すなわち、フランスでは、宗教を信じる者は自由と闘い、自由の友は宗教を攻撃するものだが、アメリカでは、宗教こそ開明への導き手であり、神の法の遵守が人々自由の下へ赴かせるといふ。イギリス系アメリカ人は、宗教の精神と自由の精神が矛盾せず、かつ宗教は、市民的自由に人間の能力の高貴な実践を見出していると観察する。

宗教ハ以為ク人文ノ自由ハ人類ノ性智ニ有益ナル活動ヲ与ヘ而シテ政事世界ハ才智ノ運用ニ向テ上帝ガ設ケタル運動場ノ如キ者トナシ敢テ政事世界ニ関スルナク只其宗教ノ範圍内ニ於テ宗教力受クル所ノ自由ト権力トニ満足シ嘗テ其

範圍外ニ領地ヲ要メス而シテ宗教ノ領地ハ宗教力人類ノ思想ヲ支配スル時ニ既ニ定リ決シテ其他ノ事物ノ助ヲ俟ラサル者ナリ

宗教ハ自由ノ戰場ニ於ケルモ自由ノ勝利ヲ得シ時ニ於ケルモ常ニ自由ノ友タラサルハナシ宗教ハ幼稚ナル自由の襁褓ナリ自由要求ノ原拠ナリ宗教ハ道德ノ鑒護人タリ而シテ法律及ビ自由ヲ鞏固ナラシムルハ宗教ニ過グル者ナシ

（第一卷・第二章）

トクヴィルはフランスをはじめとする諸国に比して宗教と政治との分離が際立って見えたアメリカに、宗教と自由の特殊な関係があると観察している。このアメリカのイメージは、「露団々」に見られるものである。シンジヤは宗教の人である。そして、宗教への信仰が正義を行う意志と結びついたとき、〈無法の圧制〉をするブンセイムを説得し、〈自由ヲ鞏固ナラシムル〉ものとなった。シンジヤは、トクヴィルを補助線にして読めば、もつともアメリカらしい、宗教と密接な〈自由〉を実践したことになる。

となれば、吟蝸子が、日本人の姿ではなく、〈支那人〉を装ってアメリカへ行くのも、すでに論じたように、彼にまつわる禅的な趣向から推して、まさに、禪がインド・中国を経由して日本へ到るといふ、ヨーロッパから伝えられたアメリカにおけるキリスト教と同じ宗教伝来の歴史的背景を持つからではないか。



禪における〈自由〉は、仏教の文脈を逆説的に用い、かつ重要視されてきた用語である。ただし「露団々」において、アメリカと日本は、宗教そのものというよりも、それをめぐる歴史や文化状況において照応されている。おそらく、ブンセイムが〈改宗してユニテリアンとなりしも、蓋し他の宗派の儀式の煩重なるを避けたるに外ならざるべし〉と設定されている理由も、宗教そのものではなく、宗教をめぐる文化性の問題に焦点が当てられているからではないだろうか。同じことは、禪そのものではなく、その思想によって裏打ちされた〈風流〉が注目されていることにもうかがえる。

アメリカのキリスト教も、日本の禪も、それぞれに〈自由〉を宗教と密接に語る体系である。そもそも北海道から戻り「露団々」を執筆した当時の露伴は、キリスト教と禪とに強い関心を抱いていたという<sup>(註)</sup>。「露団々」が、それまでの政治と連結した liberty 的な〈自由〉ではなく、文化の領域にある freedom 的な〈自由〉へと目を向けていることは、露伴がキリスト教や禪への強い関心を背景に、同時代の小説群が抱える課題に深く届いていたからこそ可能なことでもあっただろう。こうして露伴は、政治の重要なモチーフとしてあった〈自由〉の観念を、文学のモチーフとして再生してみせた。そうしたなかで、禪との類似や差異をナショナルな表象によるそれとして描き出している。そこにある種の異文化、ここではコミュニケーションの

不在として描かれているものを見るとすれば、ブンセイムはそれぞれと言葉を交わすが、たとえ同席していてもシンジア・ルビナと、吟調子とが言葉や意志を交わすそぶりすら描かれなかつた点であろう。吟調子が英語を得意とする設定であるにもかかわらず、である。いわば、ブンセイムという超越的な人物によつてはじめて〈西洋〉のシンジアと〈東亜〉の吟調子が同じ〈自由〉という地平において照応され、〈従来尊まんずるにたらずとせし宗教の価値を知り、又た解する事なかりし風流の趣意を知るの幸福を得たり〉というような理解を得ているのである。

そしてそのブンセイムのあり方を象徴するのが、主要な舞台であるゼネラス — 寛容・generous — 村といえよう。作中の地名のほとんどが実在するなかで、これのみが架空であることも注目される。

たとえばトクヴィルは、

亞米利加植民ハ宗教信仰ノ為メニ其朋友親屬及ヒ其祖国ヲ擲チタル者ナリ此植民ハ恰モ心術上ノ利益ヲ要メン為メニ斯克万事ヲ擲チタル者ノ（其利益タル甚タ高キ割合ニ買フタル者ナリ）如ク見ユレトモ此等ノ植民カ俗世界ノ財賄及ヒ道徳ノ享用ヲ要ムルコト俗世界ノ幸福及ヒ自由ヲ求ムルコトニ熱心ナルコトハ決シテ宗教ノ熱心ニ譲ラサルナリ

憲法上ノ主義、法律及ヒ制度ハ植民自由ニ己レカ欲スル所ニ従ツテ鑄造シ変改セシカ故ニ米國植民ノ生國（英國ヲ云

フ)ニ於ケル政事上ノ障礙ハ凡テ植民ノ為メニ破脚セラレ  
嘗テ世界ヲ支配セシ旧主義ハ復タ再ヒ見ルニ由ナク曠茫無  
涯ノ野ハ自由ノ開墾ニ任セリ (第一部・第二章)

と、フランスにおいて宗教は政治と対立し、一種の足枷であつたわけだが、植民という歴史は、そうした対立の前提をもたないといっている。禅もまた対立という障碍を乗り越える志向をもつ。アメリカ人ブンセイムと日本人吟蝸子との(人世の不幸の極点に達したる人々を訪ひ尋ねて其不幸を癒やし救はん)という世界の人々を救済する旅は、財力による慈善だけでは不可能なもの、すなわち、彼らの知る(自由)の文化が寛容される世界を示すことによる救済を目指すものなのである。「露団々」は当代のアメリカのキリスト教文化と日本の禅文化との歴史性と現在に着想を得て、(自由)を新たな局面へといざなう方向へと思索が重ねられた小説なのではないだろうか。

後年の露伴は、「露団々」執筆の頃を次のようにも回想している<sup>28)</sup>。

当時は実に火の燃えるやうな勢で青年も少年も中年者も如何にして我邦を欧米諸国と対等のやうな盛んな国に為さうかといふ点で熱心に勉強してゐた、其の真剣的な気鋭の有様は、とても今のやうな彷徨的徘徊的なものでは無くつて、物質文明を取入れるに血眼であり、又制度改革に血眼

であり、多くの所謂有為の少壮の談論思惟の標的は政治論や功利論のほかには無かつたと云つても宜い位であつた。

この回想のなかで露伴は、「欧米諸国と対等」となることを目指す(政治論や功利論)全盛の明治二〇年前後において、逍遙が(功利的ならざる新著)をものしたことを高く評価している。たとえば、明治三〇年代に展開される英語による日本文化論―日清戦後に口述筆記された新渡戸稲造『武士道』(明治三三)や日露戦後に記された岡倉覚三『茶の本』(明治三九)等―は、すべてアメリカで出版され各国へと広まつていった。そして彼ら土族が、いずれも日本を「文化」してきたものの基底にあるものとして禅を語っている事実がある。異文化としての接触が、他者にとつてまったくの未知の概念を語るのではなく、むしろ類似を認めた上での差異によつて自国の独自性を表象させようとしていたならば、「露団々」における(自由)の照応の発見は、国際的な発想の淵源として興味深い。革命的自由が力を喪失した時代において、政治や実学ではない、人々を「文化するもの」として(自由)が認識されたとき、(自由)は多様性として眼差され、(功利論)から遠く離れたところから(我邦を欧米諸国と対等)にすることが想像されている。小説が、実学に対抗しうるものとして主張された芸術の新しい形式であるがゆえに、まさに功利的ならざる(自由)を描く小説「露団々」が結実した。いや、むしろ、時代の価値観が功利的なるものへ

と収斂してゆくことにあらがうために、露伴は小説による表現を選んだのだろう。この小説観は、露伴の小説家としての地歩を固めることになる『風流伝』（明治二二・九 吉岡書店）にも受けつがれ、彼の個性を形作ることになると考えている。

注

- (1) 露伴「明治二十年前後の二文星」『早稲田文学』「明治文学号 胎生期の研究」大正一四・六
- (2) 「処女作天魔」では、処女作は「天魔」と記されているが、明治三一年四月号『文藝倶楽部』の質問に答えた書簡には「禪天魔」とあり、〈菟蓐本の洒落なるを愛読したる折の事とて、たゞ二三人友人間に一笑を博せんがため、友人某氏の仏に倣し禪に溺れたる余り、甚だ人情に遠き振舞ありし實際を誇張して描きたるに過ぎず。右は糊細工をする折下貼となして仕舞ひたれば、尾崎淡嶋両氏の外見たる人無し〉と解説されている。
- (3) 関谷博『幸田露伴論』（平成一八・三 翰林書房）
- (4) 栗田香子「幸田露伴と未来―『露団々』の時間的考察」『文学』平成一五・一）
- (5) 村上祐紀「幸田露伴『露団々』小考―ぶんせいむの〈愉快なる生活〉」『稿本近代文学』第三三集 平成二〇・一一）
- (6) 『醒世恒言』は明の天啓年間の一六二七年頃に馮夢龍によって編纂された短編白話小説集で、『喻世明言』『警世通言』とともに「三言」と呼ばれる。本論文では、原文は上海古籍出版社『馮夢龍全集』（影印）に拠り、訳文は中国古典文学全集『今古奇観下・三言二拍抄』（駒田信二他訳、昭和三三・九 平凡社）を参照した。ちなみに『今古奇観』は明時代の短篇小説選集で、「三言二拍」と呼ばれる先行の五冊・二百篇からなる短篇集より四十篇を択んで編み込まれたもの。
- (7) 山口剛「解題」『明治文学名著全集『風流伝』大正一五・九 東京堂）
- (8) 二瓶愛蔵「露伴小説の中国原話考」『文学・語学』昭和四六・六）
- (9) 原文には、〈銭青雖知不是同調、却也借也館地、為読書之資、每事左湊着他〉（銭青は同調すべき相手ではないことはわかっていたが、彼の家に居候をし、学費をもらっている手前、いつもなんとか調子をあわせていた）とある。
- (10) 原文には、〈不是君子所為〉とある。
- (11) たとえば春のやおぼろ（坪内逍遙）『一読三嘆当世書生氣質』（明治一八―一九 晚青堂）に、〈人間終局の目的は快樂なり。お愉快筋が目的なりとは。今の学者たちの唱ふる所〉、〈文明といひ開化といふも。皆此筋の媒介なまこ〉と、揶揄的に紹介されている。
- (12) 伝書鳩の趣向は「経国美談」・「緑叢談」等に見られるものであり、露伴もそれを利用したものと思われる。しかも鳩を放つ直前のハプニングをえがきこみ、ルビナの聡明さを欠くことがないように注意して用いられている。
- (13) 『碧巖録』は、入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注の岩波文庫版（平成四・六）の書き下し文を用いた。また禪の理解については末木文美士『碧巖録』を讀む』（平成一〇・七 岩波

書店)、同『解体する言葉と世界―仏教からの挑戦―』(平成一〇・一〇 岩波書店)を参照している。

(14) 『新日本古典文学大系明治編・幸田露伴集』(平成一四・七 岩波書店)所収「露伴々」の登尾豊による注には、「出典があるのかどうか未詳。「しんぶる」を猫にたとえて、猫だからしかたがないとその無礼をまともに問題にしようとしなさい」と記されている。

(15) 入谷義高監修『景德伝灯録 三』注釈(平成五・三 禅文化研究所)

(16) 柳父章『翻訳語成立事情』(昭和五七・四 岩波書店)

(17) 今井宏『明治日本とイギリス革命』(昭和四九・七 研究社)に次のような指摘がある。

自由民権運動は、その意識においても、また実現の方向の点でも、驚くべきほど種々雑多の要素を包含していた。しかしながら、藩閥専制政治に対する多様な反感と不満とを理論的に基礎づけるにあたって、圧制に対する抵抗の問題をヨーロッパの歴史にその証明をみいだそうとした点に、ひとつの共通項が認められる。その場合、専制への抵抗とその帰結としての「革命」という意識を形成するのにもっとも貢献したのは、一般的にいてイギリス革命やアメリカ合衆国の独立よりは、むしろフランス革命の方であった。(第二章)

(18) 露伴は注1の文章のなかで、南翠の「緑簑談」について次のように述べている。(引用文中の〈例の事件描写風〉については〈読ミ本馬琴的の結構が有り段取りが有〉るものと説明されている。)

(南翠の)「緑簑譚」などといふものは当時大に行はれたもので、すべて取りまはしの上手な人であつたから、其頃在来の結婚法などが段々議論されて、西洋風に恋愛によつて結婚する所謂自由結婚論の芽を吹き出した時勢に乗じ、自由結婚論に左袒

して一篇の談を仕組まれたのが緑簑譚であつた。今からみれば真に隔世の感だが、当時はまだ恋愛から結婚に到達するなどといふことは一世から忌まれてゐたことであるが、一方段々と新らしがりが育つて来てムクムクして居たところへ、それを巧く取りまはして譚中へ織込んだヤ、西洋臭いものであつたので、おまけに例の事件描写風の行き方で興味をそゝつたために、一般の読者は大に喝采したのであつた。

(19) 福沢諭吉の初期の訳業において、libertyは(自主任意・自由)と訳したが、freedomについては(まだ的当の訳字あらず)としていたという調査報告がある(木坂基『近代文章成立の諸相』昭和六三・二 和泉書院)。ここから後者が日本の文脈に不在の観念であつたことがわかる。現在にいたるまで両者が区別されることなく(自由)という一つの訳語に包摂されているのは、この語が文脈のなかで意味が確定される特徴を持つ和文脈に馴染みやすいゆるやかさを持っていたからかもしれない。

(20) トクヴィルの本書は二巻からなる大著であり、一九三五年に第一巻が、一九四〇年に第二巻がフランスで刊行された。第一巻に相当する *De la Democratie en Amerique*, 1835をヘンリー・リーブが英訳した *The Republic of the United States of America, and Its Political Institutions*, 1873を、福澤諭吉が西南戦争前後に読み、以降慶應義塾において重要な教科書として使用されていたことは知られる。同じリーブ版を徳富蘇峰もまた明治一五年から翌年にかけて全巻通読している。翻訳については、慶應義塾出身の小幡篤次郎によつて抄訳『上木自由之論』(明治六)等が試みられたが、第一巻全訳が為されたのは肥塚龍の『自由原論』(東京・薔薇楼)が初めてであり、平成二〇年に岩波文庫版『アメリカのデモクラシー』

(松本礼二訳、全4冊)が刊行されるまで、完訳は存在しなかった。肥塚は、中江兆民に英語を学び、『横浜毎日新聞』の新聞記者となっていた改進黨系の民権運動家で、のちに国會議員・東京府知事になっている。肥塚訳の存在について、明治中期においてトクヴィルがよく読まれていた証とされている。以上、安西敏三『福沢諭吉と自由主義—個人・自治・国体—』(平成一九・五 慶應義塾大学出版会)、および前掲松本の岩波文庫版第二卷(下)解説を参照。

(21) 注20 松本解説。

(22) 露伴が北海道の余市へ電信技師として赴任していたとき、仏典を渉猟し、禅への関心を深めていたことや、明治二〇年に余市から東京へ戻ったとき、父をはじめ一家がそれまでの法華宗をやめてキリスト教の洗礼を受けていたのは有名な話である。露伴自身は父に勧められても改宗しなかったが、植村正久の下谷教会や麴町の説教所に通い、聖書を面白く読んだという。以上、塩谷贊『幸田露伴』(昭和四〇・三 中央公論社)を参照。

(23) 注1に同じ。