島崎藤村「哀縁」論

――芭蕉の詩法と情死の境と――

五十里　文映

一　はじめに

藤村の本格的な創作活動は、明治二十六年一月の『文学界』創刊とともに始まる。「哀縁」は、その年の十一月発行の『文学界』十一号に掲載された、掌編の小説である。本作品の焦点は、①主人公童子の人物像、②童子とキリスト教徒の男との対立図式、③童子と花の関係および水死の結末、の三点に絞れる。[1] これまで看過されてきた作品であるが、当初の藤村がどのような文学観や問題意識に立脚していたのか、その一端を、この三点の解釈をめぐって明らかにしていきたい。[2]

江上の破屋を出でゝ凡そ半道ばかりなる水のほとりに釣をたるゝ一童子あり。〔中略〕誰に教えらるゝともなく蚯蚓をほり竿をたるゝことなど習ひ覚えて、けふは取るもの手につかず、破れたる股引に草鞋をうがち、例の破屋を馳けいでゝ何を釣るといふことも知らずうろ〳〵と東西に尋ねまどふ。

「哀縁」のこの冒頭部分は確実に、芭蕉『おくのほそ道』の冒頭部分、

予もいづれの年よりか、片雲の風にさそはれて、漂泊のおもひやまず、海浜にさすらへて、去年の秋江上の破屋に蜘の古巣をはらひて、やゝ年も暮、春立る霞の空に、白河の関こえむと、そゞろがみの物につきてこゝろをくるはせ、道祖神のまねきにあひて、取もの手につかず。もゝ引の破をつゞり、笠の緒付かへて、三里に灸すゆるより、松嶋の月先心にかゝりて、住る方は人に譲りて、三風が別墅に移るに、

を受けていよう。語彙レベルでの一致に加えて、破屋から駆けだしてひたすら「水のほとり」を「うろ〳〵と東西に尋ねまどふ」童子の姿が、「漂泊のおもひ」に「海浜にさすらへ」、ふたたび漂泊の思いに駆られてその破屋を旅立っていく芭蕉の姿を喚起させる。作中また童子の姿は「きびすを破り、おもてをこがし、髪はわづかに谷河のほとりに洗ひて、日々河ぞひにさま

よへる吾姿」とも言いかえられるが、これもやはり、芭蕉「幻住庵記」の「五十年やゝちかき身は、蓑虫のみのを失ひ、蝸牛家を離て、奥羽象潟の暑き日に面をこがし、高すなごあゆみくるしき北海の荒磯にきびすを破りて、今歳湖水の波に漂。」の、語彙・イメージと合致する。[3] 要するに童子は、漂泊者たる芭蕉らしく人物造形されているのである。そして、キリスト教徒の男との口論の際、「われは岩に眠り、草に臥し、水鳥を友として釣をたるゝのみ。一つの草にも説教あり。一つの岩にも讃美歌あるべし。」と自然に対する信仰を語るが、それも芭蕉の詩法が由来と見るべきで、つまり童子のこのような人物像を理解するうえで、芭蕉に関する検討は不可欠である。

それにあたりまずは、藤村における芭蕉の影響を論じた先行論を概観しておく。先行論でしばしば引用される文章に、藤村「文学に志した頃」（『飯倉だより』大一一・九、アルス）がある。後年になって明治学院の学窓にいたころ（明二〇・九～二四・六）のことを回想した文章で、当時芭蕉から感化を受けていたことを示す内容となっている。

> あの湖十と云ふ人の編纂した芭蕉の古い全集[4]などを古本で求めて来たのも、随分旧いことだ。〔中略〕芭蕉に関したものはどんな人の書いたものでも目を通すのを楽しみに思つた。あの『奥の細道』や『笈の小文』や『幻住庵の記』なぞは少年の昔から何程愛読したか知れない。〔中略〕あの芭蕉なぞの心の深いところに引きつけられて、どうにかしてあゝいふ詩の世界の奥を知りたいと努めた結果、何時の間にか私は自分の年頃も忘れ、青年として育てゝ行かねば成らない自分自身の芽のあることも忘れ、この人生を行き尽したやうな円熟の境地にある古人の足跡をひたすら追ひかけるといふ風になつて居た。

従来の、初期の藤村における芭蕉の影響を論じた先行論では、芭蕉の文章との類似が甚だしいことを指摘するに止まって、藤村が芭蕉から何を受容したのか、具体的な検討はなされていない。[5] そしてそれゆえと言うべきか、右の引用の後半部分、すなわち芭蕉からの感化が藤村自身の感性の萌芽を抑制していた、という文脈の方だけが前景と化し、その〈伝統的風流意識〉から解放されることで〈弱さ・肉欲・今日の肯定〉が芽生えるという見取り図が示されているが、[6] 〈伝統的風流意識〉なる語の内実、およびそれが何ゆえ藤村の感性を抑圧することになるのか、そのあたりの検討は済んではいない。

こうしたなか、藤村が芭蕉から何を受容したのかという問題意識を持つ論に、伊東一夫『島崎藤村研究―近代文学研究方法の諸問題―』（昭四四・三、明治書院）、滝藤満義『島崎藤村―小説の方法―』（平三・一〇、明治書院、五頁）がある。伊東氏は、藤村の自然観の発展に深い交渉を持つ東洋と西欧の自然観を詳しく検討しており、その一つとして「芭蕉を主とする無常観的俳諧的自然観」を挙げ、深い理解を示しているのだが、[7] 結局、「芭蕉との交渉の親密さは論をまたないとしても、芭蕉の自然観についての、特別な見解を、藤村は示していない」ため、「藤村における芭蕉の受容は、自然観を主とするよりも」、

「芭蕉における風雅追求の烈しい文学的精神」にあるとしている（一二七頁）。しかし見解を述べていないからといってその感化が小さいということにはむろんならないし、芭蕉受容が初期の藤村に具体的にどう関わっているのかについての論及もない。滝藤氏は、藤村「郭公詞」（『女学雑誌』三二二、明二五・七）のなかの、「かれ〔ポープ〕は調の俗なるに堪へずして而も俗となり、これ〔ワーズワース〕は詞の俗なるを厭はずして而も俗ならず。」の箇所を引き、この見方が蕉門服部土芳の『三冊子』（赤雙紙）が伝える〈高悟帰俗〉の教えに繋がると指摘して、「常に風雅の真をせめさと」（『三冊子』）るワーズワースと芭蕉とは、「当時の彼の文学者の理想の姿でもあった」と述べている。そしてその「風流境」と「現実との落差」ゆえに、北村透谷の自殺とルソー「告白」を読んだこととを契機に、明治二十七年夏頃から「かつて風雅の誠に見たような、自己の弱さを克服して悟境に向かうようなそれではなく、自己の弱さを恥じることなく人間の自然として肯定して行く誠実さ」へと藤村は転換していく、と論じている。しかし、「自己の弱さを克服して悟境に向かう」芭蕉が何ゆえ当時の藤村の「文学者の理想の姿」であるのか、あるいはそれとの「落差」の内実についての考察はない。本論では、以上の論及されていない点を解明し、加えて「哀縁」を再評価したい。

二　童子の人物像の由来―藤村における芭蕉受容

前掲「文学に志した頃」の引用前半部分に窺えるような藤村の芭蕉への強い関心を、客観的な面から指示する資料としては、馬場孤蝶が、「二十三四年頃から、島崎君が元禄時代の俳句や俳文を研究してゐた」[8]と述べている。また勝本清一郎「若き藤村の愛蔵書」（『日本古書通信』一二―八～一三―一、昭二二・一二～二三・一）が、藤村が明治二十六年に星野天知へ、旅の当面の費用を工面してくれたことへの寸志として贈った、五十一冊の和漢書中現存するものを紹介しており、そのなかにつぎの俳書名が見あたる。『風俗文選』、『和漢文藻』、『小本七部集』、『鶉衣』、『芭蕉翁絵詞伝』、『其角句解』、『枇杷園句集』、『俳諧一葉集』。大半は蕉門の書である。[9]

つぎに、当時の藤村の書簡から見ていきたい。明治二十五年十月一日付け、同年八月から暫時上京していた孤蝶が高知市に帰郷する際に渡した書簡に、つぎのようにある。

今は筆を操てまさに国のために報ゆべきの秋なり。
　いざゆかむ雪見にころぶところまで

故人すでに風雅のために死を惜まず。われら微賤の身を以て何ぞ風雅のために一死を惜まんや、〔中略〕今世は滄浪の水のうたかたや、消へては結ぶこと幻の栖にも似たり。一笠一筇に姿をつゝみ、蓑虫のみ〔の〕を失ひたるが如きためしもあるを、ましてわれらくらふに食あり、いぬるに宿あり、われらが苦悶のあさきを思ひて、故人が志のあつきを思はざらんや。〔中略〕[10]
　やがて死ぬけしきは見えず蝉の声

引用の両句は芭蕉の句である。[11]「故人すでに風雅のために死を惜まず。」と、「いざゆかむ」の句を、旅立ちに際して野ざらしへの覚悟を詠んだ芭蕉の句「野ざらしを心に風のしむ身哉」[12]や「羈旅辺土の行脚、捨身無常の観念、道路にしなん、是天の命也」（『おくのほそ道』）などと同様の意味内容として引用している。そして、『おくのほそ道』の行脚に際して深川の芭蕉庵を人手に渡し、「身すがら」（『おくのほそ道』）となった芭蕉とひき比べる形で、苦悶の浅さを自省している。藤村はここで芭蕉を、命を擲って風雅（俳諧）に徹する、志の篤い「故人」として憧憬している。また、「幻住庵記」に倣って現世を「幻の栖」と述べていることや引用の両句から、藤村が、無常迅速の思想の感化を強く受けていること、その上で〈転ぶまでゆく〉とか〈死ぬまで鳴く〉というように、その限られたなかで理想に到達するための努力を重ねるあり方を信奉していることが窺われる。

この書簡から四ヶ月後の明治二十六年二月一日、藤村は関西方面へ、芭蕉や西行の足跡追随をもくろんだ漂泊の旅へと立った。この旅は周知のように、当時教鞭を執っていた明治女学校の教え子への恋愛感情を契機とした。が、平田禿木がこの旅に、

西行、芭蕉、といつた風に行脚の意気込みで、何時帰るといふ当ても無く、東京を立つて行つたのだ。〔中略〕結局、一切を捨てゝ文学に身を捧げるといふのが藤村君のこの旅の意気込であつたのだ。独り藤村君のみではない、同人一同皆左様した熱にかぶれてゐたので、今考へると可笑しいやうではあるが、其位な意気込でなければなか〳〵雑誌などが起るものではない。

（「「文学界」の頃」『読売新聞』大七・九・六～一一）

と、『文学界』同人共通の、「一切を捨てゝ文学に身を捧げる」という思いを認めているように、何はともあれそれは〈文学に徹する篤い志〉ゆえのことであった。それが確かに『文学界』創刊に携わった人の共通の思いであり、また〈詩人〉の要件であったことは、

システィンの寺に丹青を凝らせしミカエル、アンゼロは、何故にかく孤独の生を送り給ふと人に問はれて、美術の神は妬みの神なり、我等はその全身をさゝぐるにあらざれば、うけ給はずと答けるとかや、実に東西古今、教の世界なり、詩の世界なり、美術の世界なり、苟も深く霊境の至奥をさぐらん者、豈に区々たる塵世の事にかゝづらひてんや、皆一生の汗と血と涙とをそゝぎ注いで僅に達し得られしのみ。

（禿木「吉田兼好」『文学界』一、明二六・一）

吾が二三の同志事、久しく蹂躙せられたる東洋の思想界に一滴の涙を濺ぐ事切にて、東洋文学に深く思ひを遣る所も有之、彼の一生の心血を捧げ苦みに〳〵て一道を修し、泣きつ憤りつ暗黒裡に一詩魂をさまよはせたる、故人が知己を喚起して聊かなりとも其誤解の寃を雪ぎ、せめて其巨想の一部分をだに紹介せば足りなんと、漫ろ微力を量らず一片の赤誠を頼みに覚束なくも考へ込み申候、

〈編集者申上候「一言御客様方へ」『文学界』五、明二六・五〉

などからも分かる。藤村が旅先から同人に寄せた書簡にはそれゆえ端々に、その思いが語られている。旅立ちからまもない明治二十六年二月七日付けの書簡にはつぎのようにある。

美の神は妬みの神なりとは、ミケエル・アンゼロの言葉とかや。実にありとあらゆるものを打捨て、一笠一筇に姿をつゝみ、一命を擲ちて、かの詩神をたづぬるに、詩神なほ影ををしみて、愚が風塵に心あるを疑へり。かの金銭に心を迷はし、虚名に思を労し、孑々として猶詩神の来らんことを望むものは、愚、頗る惑ひなき能はずと存候。〔中略〕実の処、今日迄は詩神の優なるところをおもひしが、此度の行脚はたしかにミューズの懼るべき威力におどろき入候。

〔神戸より、天知・透谷・夕軒・禿木宛〕

前掲・禿木「吉田兼好」中にある、「美術の神」に「全身をさゝぐる」ミケランジェロを持ちだし[13]、「一笠一筇に姿をつゝみ、一命を擲ちて」と、旅立ち前の書簡中にある芭蕉像そのとおりに自称するという具合である。

そして、右でさらに注目すべきは、「行脚」の敢行の次には「詩神」を感得することが目ざされていることである。そしてそのためには、金銭面での苦慮や〈詩人〉としての評判への執着といった「風塵」的事柄の一切から、心を解放する必要があるらしい。この点をさらに詳しく見ると、明治二十六年仲春付けの書簡に、

たゞ〳〵よしなきことゞも言ひ捨てゝ知己の間に詩人などゝ呼ばれんもの〳〵しく、是非胸中にたゝかふてこれが為に身安からずと芭蕉庵の筆のあとも顧れば、胸にみちて腰間にさしはさむ風雅の一刀たゞ〳〵詩神をけがさじとこれのみ心にかゝるよしを語るに上人〔西行庵の木像〕笑ふが如くうそぶくが如し。〔中略〕旅灯のもとにひとり故人の文をひもとき、月花を友として禽獣のそしりを免かれんと思ふのみ。

〔吉野山より、天知宛〕

とあって、つまり、〈造化随順〉の詩境として有名な芭蕉『笈の小文』の冒頭部分、

かれ〔芭蕉〕狂句を好こと久し。終に生涯のはかりごとゝなす。ある時は倦で放擲せん事をおもひ、ある時はすゝんで人にかたむ事をほこり、是非胸中にたゝかふて、是が為に身安からず。しばらく身を立む事をねがへども、これが為にさへられ、暫ク学で愚を暁ン事をおもへども、是が為に破られ、つゐに無能無芸にして只此一筋に繋る。西行の和哥における、宗祇の連哥における、雪舟の絵における、利休が茶における、其貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処花にあらずと云ふ事なし。おもふ所月にあらずといふ事なし。像花にあらざる時は夷狄にひとし。心花にあらざる時は鳥

獣に類ス。夷狄を出、鳥獣を離れて、造化にしたがひ、造化にかへれとなり。

を読んで、虚栄心を自省し、「たゞ〳〵詩神をけがさじ」・「月花を友として禽獣のそしりを免かれんと思ふのみ」と、自らを叱咤激励している。芭蕉のこの説法に則れば、「風塵」から脱して文学に全身を捧げた状態に至り、「詩神」と一体になると、考えられていたのである。

この芭蕉の詩境を確認すべきだろう。この時期の藤村は芭蕉論を遺さなかったが、同じころ田岡嶺雲が、山路愛山「平民的短歌の発達」（『国民之友』六七～六九、明二五・九～一〇）への反駁を契機に、〈詩人〉芭蕉を論じていた。明治二十六年十一月に執筆したという「芭蕉」（『史海』三一、明二七・二、引用は『田岡嶺雲全集第一巻』昭四八・二、法政大学出版局）にはつぎのようにある。

彼〔芭蕉〕は世途の嶮巇を知れり、人生の無常を味へり、〔中略〕彼は最早人間なる虚偽多き、浮薄なる動物に向て同感を表する能はずして、去て天地の平静なる、永久なる、自然なる風光に向て、その慰藉を求めたり、彼は天地を友とし、山川と語れり、あらゆる同情を以て、此一途に注ぎぬ。〔中略〕大詩人の天地の美に対するや、全く其一身を以てその神来の裡に没了す。〔中略〕若し万有を斉一に観、平等に観るを得ば、彼此融泯して常に自ら虚寂ならむ、万有を斉観せむには、先づ意志の葛藤を断たざる可らず、能く意志の葛藤を断てば、六欲動かず、五官各其職を忘れ、忘然として我を失し、嗒然として偶を喪はむ、〔中略〕詩人に別才有りといふは、此直覚的の観相に由りて、よく意志の金剛圏を超出し、而してその無念無欲の状態を或時の間之を保続し、或は想像の力によりて、其状態を記憶中より喚起して、其ありのまゝの観相を、ありのままに語り得るにあり、則ち大詩人は、凡ての人の前に露呈されながら、何人も視得ざる "The open secret" の鍵を専有する者なり[14]、〔中略〕「東海道の一筋も知らぬ人、風雅に覚束なし」といへるはカーライルが几席の間に兀々たる者は決して有価なる詩を為る能はずといへるにも似て、その自から天地の美を探らむとて、如何斗り行脚に其身心を労せしかを想ふに足るなり。

「人生の無常」を知り、「去て」「天地を友とし、山川と語」り、「天地の美」に対して「直覚的の観相に由りて、よく意志の金剛圏を超出し」、「無念無欲の状態」となって「万有を斉一に観」、「ありのまゝの観相を、ありのままに語」る。加えて「自から天地の美を探らむとて」、「行脚に其身心を労」する、これが、嶺雲が捉えた「大詩人」芭蕉の姿であった。

カーライルの影響が見受けられはするが、とりあえずこの見解を現代のそれと比べてみても、さほど径庭はない。石田吉貞『隠者の文学』（昭四四・一、塙書房、引用は講談社学術文庫、平一三・一一）によれば、隠者の文学の正統として「連歌・石庭・華道・茶・俳諧等を生み出しつつ流れくだった」という西

行様式とは、無常観を契機として社会を離脱し、人間を離脱し、大自然のなかに孤独山棲し、寂寥や窮乏といった閑寂の生活を送る「隠遁」に加え、詩歌、芸道を深めることによって、その美のなかに、一切は夢まぼろしであるという万有の理法と、存在の真の姿（一切が生死無常の流れのなかに永遠に流れてゆく姿）とを感得し、こうした無常への真の観入と美との合一から「最後の宗教的悲願である、死への美的安心」を得るものだという。そして前掲・『笈の小文』の冒頭部分は、この西行様式を端的に説いたものだと論じている。また、『笈の小文』の当該箇所を作句法として見ても、「人為化された欲望である名誉欲や利欲」・「権威化され形式化された文化伝統」などの、〈人為〉「によって物を見ないで、物それ自体を見つめ感じ入ることによって物の〈微の顕れて情感ずる〉ところに従うということになる」という（尾形仂・山下一海・復本一郎編『総合芭蕉事典』昭五七・六、雄山閣出版、七〇頁、伊藤博之氏執筆担当箇所）[15]。

であれば、藤村が「行脚」を敢行し、そこで自分を「風塵」から解放して「詩神」を見ようとしているのも、このような芭蕉の詩法を嶺雲と同様に深く理解し、そして受容したからと見られよう。

なおこうした芭蕉の詩法を、嶺雲の芭蕉論以外の、当時の〈詩人〉観の一端に照らしてみても、それが受容されてしかるべきものであったことが分かる。『早稲田文学』三十八号（明二六・四）の「文界現象」欄では、作家に対して「神我（ソール）」・着眼点の改変を求めているが、「ヲルズヲルスの詩想」・「カーライル、エマルソン等の理想」・「プラトー、シエリング等の詩眼」が眼中にあるらしい記者はそのなかで、「大詩人」に関してつぎのような認識を示している。

夫れ自然の風物は平等的実体の醇粋なる表章、美の美なる者なり、唯美なり、〔中略〕昔は感（インプレッション）得より自然を歌ひし大和歌も今は課題して月露花鳥を咏ぜんとするに至り詩人が視線の注がるゝ処は古人が詞句の姿ならずば花鳥風月の姿なり〔中略〕嗚呼詩人よ古は君等の祖先は無意識にして自然と人間とに純美の旨あることを感得したりき今や君等一我を意識するに深切なるが為に非我の真善美を感得する能はざるに至りぬ一我は十九世紀の善神（オルマズド）にして又悪魔（アーリマン）なり〔中略〕無意識の詩歌は今や殆ど地を払はんとす〔中略〕君等は最早無心にして花鳥風月の美をだに感得する能はざるべし六塵君等が能観を囲繞し邪見君等が八識に纏綿すればなり〔中略〕無私公平は大自覚の結果なり〔改行〕十九世紀以後の大詩人は大自覚せざるべからず大覚者の能観（こゝろ）は〔中略〕造化人間の純美を感得し理会し且之れを活画として同胞に示すを得べし

このような〈詩人〉観は、さきに確認した芭蕉の詩境とも通底しよう。藤村が蕉門の書を愛読した結果その詩境に感化を受けたことは、当時において自然であったと言える。

しかし、さきの書簡にあったように、藤村は旅立ち早々、容易には感得を許さない「ミューズの懼るべき威力」を感じた。

天知は「予想に反して一向詩興の沸かぬ事」[16]と言ったが、藤村にしてみれば、私意・「風塵」を脱して自然に向かい、「詩神」を感得せねばならないわけで、この旅ではむしろ、その詩境に至ることの困難さの方を承知したようである、藤村が「詩神」をかいま見たのは、透谷「富嶽の詩神を想ふ」（『文学界』一、明二六・一）において、その「優美」さのなかに「詩神」の存在が保証されていた富士山に対したときを除けば、わずかに堀井来助に面したとき一度きりであった[17]。なお天知の紹介によって二月に初めて対面した広瀬津禰の存在もまた、藤村を「風塵」へと繋げたようである。明治二十六年六月二十一日付けの書簡に、つぎのようにある。

かへすぐも常にミューズに近づかんとして、常にミューズに遠かり候事は、口惜しきかぎりに御坐候。風さそふ雲のまに〳〵かゝる漂泊を事として、わびつくしたる草の枕も、ひとへにミューズを思へばなり。ミューズをあやまり、兄等の心にもとらんとて、都をうしろになし、捨身懸命の行脚に罷出候儀にはなかりしを、心を花鳥に労し、風雲にさまよふ身は、深く女友に交るが為に心甚だ敦一ならず、

（近江石山寺門前より、天知宛）

そしてこの自戒もまた、蕉門に流布した『行脚の掟』の一条、「女性の俳友に親しむべからず。〔中略〕流蕩すれば心敦一ならず。此の道は主一無適にして成ず。能く己を省りむべし。」に則っていた[18]。

以上の検討から、この時期の藤村の規範がほとんど芭蕉にあったことが明らかである。そして、私意・「風塵」を脱して無常なる自然の中に美を感得するのが〈詩人〉であり、それにはまず「主一無適」でなければならないと解していたがゆえに、この芭蕉受容が結果的に、人間くさい感情やありのままの自分を抑圧することになるのである。

芭蕉に近似の童子の人物像は、このような芭蕉受容に由来するものである。むろん、作中に説明はなくとも童子は文学に全身を捧げる〈詩人〉なのである。

ところで注意しておきたいのは、北川伊男氏にすでに指摘があるが[19]、のちに主張される〈弱さ・肉欲・今日の肯定〉への志向は芭蕉を規範とするこの時期にすでに見られることである。明治二十六年六月一日付け、津禰宛ての書簡に、つぎのようにある。

何事も評論の心にあらずして同情の眼を以て見るときは、一人として捨てべき人は無御坐候。如其命、昨日の路と思ひしところ今日の路と思ふところに異なれるは可有之、されど僕は昨日と今日とを問はず、はじめより天地を恥づべき路と知つて、之を歩まんと思ひしことは無之、昨日の路あやまれりとて僕は之を恥ぢず、今日の路に来るべき階梯と信居候。僕は路を尋ねんとする志深ければ、又路に迷ふこと深きを知る。僕は殊に不完全なる人間なることを知れば、少しも心中の弱点と欠点と迷ひとを処して信友の前に反省を求めんことを恥ぢず。又これが為に誤認さるゝを恐れず。

（近江国石山寺門前茶丈より）

ここでは、理想に反する人間（自分）の現状を「同情の眼を以て」、「今日の路に来るべき階梯」と捉えている。「志深」いゆえに「迷ふこと深」いのであって、「心中の弱点と欠点と迷ひ」は、その「不完全なる人間」の「反省」を伴うことを条件に受けいれられている。それもまた、苦悶の浅いことを自省して〈転ぶまでゆく〉あり方を信奉する考え方と矛盾しないし、そもそも「俳諧は物を憐れむを要領とす、〔中略〕されば道に臥したる乞食に向ひ、きたなしとおもふ念起らば、一句にむすぶ事能はず、不便と思ふ心は、則ち風雅の一句なり、」ともいう（嶺雲「芭蕉」[20]）。ただし、「捨身懸命の行脚」中にあっては「女性の俳友に親しむべからず。〔中略〕此の道は主一無適にして成ず。」という〈掟〉に従うほかなく、津禰に絶縁状のようなものを送ることとなった（明二六・六・二一付け、津禰宛書簡）。しかしその後まもなく『文学界』誌上で、他人（異性）への〈情〉・〈犠牲〉が、人間の「佳趣」・「人生の真味」として論じられるに及び、人間の至らなさや弱さに対して「同情の眼」を向ける人である藤村も、その論調に乗じて、童子と花の〈哀れなる縁〉を描く。この点は四章で述べたい。

三　童子と男との対立図式―藤村と〈人生相渉論争〉

眼を『文学界』誌上に転ずれば、透谷が「人生に相渉るとは何の謂ぞ」（『文学界』二、明二六・二）でもって、「愛山によって全否定された「空の空なる」「文学」の価値を、一挙に至高の価値へと転換させるために」愛山の主張に対して「部分否定」を行ったところ、「論難者たちは、これを誤読し、「文学」は全く「人生に相渉る」必要がないと透谷が主張し、また、「文学」を聖所に祭り上げて「事業」を賤しめたと受けと」って（佐藤善也『北村透谷と人生相渉論争』平一〇・四、近代文芸社）、創刊早々〈人生相渉論争〉の渦中となる。その「人生に相渉るとは何の謂ぞ」のなかで透谷は、愛山「平民的短歌の発達」（前掲）で「宗教なし、サブライムなしと嘲けられたる芭蕉」の「サブライム」（崇高）を掩護するため、芭蕉の句「名月や池をめぐりて夜もすがら」について解説している。この透谷の「崇高」概念と愛山のそれとを比較検討した尾西康充「北村透谷の「崇高」概念」（『広島大学教育学部紀要第2部』四一、平五・三）によれば、愛山が「英雄的人格の道義性にのみ崇高が存するとした」のに対し、「透谷は崇高概念を、いわば、無限性の美学にまで昇華させてもちいていた」。「作家の構想力の自由な活動と無限の理念を追求する理性の活動とを前提にしてこそ、「無限界的形式をもつ美妙なる自然」が構成され、「文学的表現として崇高が獲得できる」。透谷のこの美学を「人間と調和的共存的な日本の伝統的な自然観とみなすことは誤りである。なぜなら、それは透谷独自の文学理念である、霊の世界、他界の観念と密接につながるものだからである。〔中略〕理念が「自然」に既存するのではなく、あくまでも再造された「精神」が局在化したそれを個別的に表象してゆくものである」、という。

透谷の句解を受けての愛山の反応は、つぎのようなものである。

蓋し自然を楽しまんとせば先づ己れを殺して自然の流行に此身を投じ、「エクスタシイ」の境に至らざるを得ず。蕉翁が所謂「古池や蛙飛込む水の音」亦此意に外ならざる也。吾人は世の詩人が斯の如くなるを尤むる者に非ず、然れども若し是を以て一種の哲学となし、因て以て人事を律せんとするに至つては即ち大声叱呼して其非を鳴さゞるを得ず、而して世の短視なる者詩人の斯の如く説くを見て直ちに是れ詩人の哲学也と曰ひ名月や池を廻つて夜もすがらと歌ひし為めに芭蕉は斯の如き宗教を有すと断ぜんとす〔中略〕人既に世に生れたり、自然と離れたり、自然の上を超へて立てり。如何にして自然に返るべき〔中略〕吾人は信ず時を離れて永遠なし、事業を離れて修徳なしと。〔中略〕梁川星巌芭蕉を詠じて曰く

僅十七字宛天工、能写二人情一近二国風一、持示二村婆一皆解了、香山後世是蕉翁、

と斯の如き芭蕉も透谷氏の為めには天涯高く飛び去りて、肉眼にては分り兼ねる理想の中に住する人となれり。

（愛山「凡神的唯心的傾向に就て」『国民新聞』明二六・四・一六、一九）

愛山は、芭蕉の詩境を哲学と見なすことを難じ、あくまでも、「皆解了」できる「平民的短歌の作者」という点に芭蕉の史的価値があると見、「自然の流行」にではなく現世・現在の「事業」に身を投ずるべきだと、従来どおりに主張する。これに対し『文学界』の編集者・天知は、愛山と『文学界』同人とでは、そもそも評価軸が異なるのだという態度を示す。

善悪論を以て詩人の巨想を判して之れを是非せんとするの膽力に愕き、文学者の天職を求善の方便のみと思ひ込みたるの勇気を愍む、〔中略〕凡そ人物を論評する者に聴くに、物界に着眼するあり霊界に着眼するあり、而して一は社会を論據としてA manを論じ、一は天と人間との関係を論據としてAn humanの心情を説く、着想発性各々同じからず、

（天知「狂僧、志道軒」『文学界』五、明二六・五）

『文学界』の立場がこのように明確である以上、同人としては透谷が日本屈指の〈詩人〉とする芭蕉（「賤事業辨」『文学界』五、明二六・五）に関し、その所以をさらに力説すべきであろう。それに適任なのは、蕉風の書を「研究してゐた」（孤蝶）藤村のはずで、しかも旅先からの芭蕉に倣った創作が透谷の折紙付きであってみれば[21]、藤村に白羽の矢が立つのは当然であろう、芭蕉論を書くように星野夕影と戸川秋骨（棲月）から度々依頼されていたことが、当時の書簡から分かる。ところが藤村は、

ばせをについては夕影、棲月諸兄より度々責められたることも候得共、愚生などが評論に口ばしを差出候は、紺屋が酒屋の真似をすると同様に御坐候。頃日雨窗によりて、ばせをを憶ひ得たること、おろかなるふしぐ、愚考丈は認めて棲月兄の許へ差送り、同兄の御参考にもいたして、や

がて同兄がこの俳叟のすがたを見るのたすけとも、致度存居候。（明二六・六・二一付け、近江石山寺門前より、天知宛）

と言って、芭蕉論という形では応えなかった。論争の先鋒となれば、そのことが「風塵」の種となるとの危惧もあるいはあったかもしれないが、自分の芭蕉観と透谷のそれとに違和感を感じていたことがその要因ではなかっただろうか。「捨身懸命の行脚」に出ながら、「意志の金剛圏」（嶺雲）を脱せられずに『笈の小文』を繙いたり『行脚の掟』に則ったりしている藤村の念頭にある芭蕉の詩法（尾西氏の言う「人間と調和的共存的な日本の伝統的な自然観」）と、「理念が「自然」に既存するのではなく、あくまでも再造された「精神」が局在化したそれを個別的に表象してゆく」（尾西氏）という透谷独自の詩法は、似て非なるものであるはずだからである。それが顕わなのは、透谷「対花小録」（『文学界』四、明二六・四）の、吉野山に籠もる藤村への羨望述懐に続くつぎの箇所である。

さは言へ、同じく天地の情をたづぬるものなり、山川草木の形を異にすともいづれか天地のまことをとゞめざるものゝあるべき。わが草庵は方丈にも足らぬものなれど、この内にもわれは天地に感じ至誠に動かされ、蛙鳴くとき、月のぼるころ、或はまた鳥の声虫の音に、天地をさまよふ心地するなり、〔中略〕花にうちまかせたる心は、限りなき自在をいだきて、限りなき風雅の境に誘はるゝぞうれしき。[22]

〈人生相渉論争〉の方は、「「宇宙の美妙を探る」よりも、「人性」「人情」の観察の方を重んずる」（佐藤氏前掲書）立場に移行していた徳富蘇峰の掩護射撃を受けて、民友社派対、『文学界』あるいは女学雑誌社派という様相を呈していく。蘇峰「社会に於ける思想の三潮流」（『国民之友』一八八、明二六・四）では、「真気あり、血性あり、希望あり、抱負あり、経綸あり、実行あり、」たる本来の「清教徒」に対して、『文学界』あるいは女学雑誌社派を、「高踏派」・「仏性的基督教徒」と呼称したうえで、「不健全」・「厭世的」・「社会の進運に厚き同情を有せざる」・「貴族的臭味」・「平民的傾向を喜ばざる」・「茶人」といった特性を指摘、「今日は活動の時なり、清談空言の日にあらず。独り道徳の専売免許を得たるが如く、悟りたる風して澄し込むの時にあらず。」と批判・疾呼している。そしてともにキリスト教色が濃いこの二社の対立図式において、〈人生相渉論争〉の波紋は佐藤氏によれば、おもにキリスト教圏内の雑誌に波及していった。『基督教青年』では「『文学界』への敵意をむき出しにした批評が多」く、「彼の阿世曲学の徒を駁し、禅学趣味をおび万有神教の傾向ある文学を排せよ」（二、明二六・四、清軒学人評）・「『基督教青年』死せざる間は君が輩の迷論邪説をして決して基督教文学界に横行させ不申、御安心可被下候」（三、明二六・五、幽渓生評）といった論調で、「「基督教」から離れた「文学」を嫌うという点では、それなりの筋を立てている」という（佐藤氏）。キリスト教界の排他的論調を受け、『基督教新聞』（「宗教の本旨は果して如何」明二六・五・一九）[23]では、「唯だ実際を説」いて〈唯心論者・禅僧的信仰・万有神

教・哲学・詩歌的理想〉を排斥しようとする論者に対し、「世には基督の神性を唱ふるを以て信仰となすものあり、或は又議論を吐露し哲理を辨明するを以て宗教と思ふものあり、何ぞ知らん基督の本意は人をして假令哲学の何物たるを知らざるも赤心人を愛し貧苦、罪悪、不具廃疾を思ひやりて之を救はんと勉めしむるにあらんとは、」とキリスト教徒のあるべき姿を説き、「凡神教を恐れ仏理を忌みながら却て自らは未来的なる非現在の信仰に落入る」ことのないよう、文界での論戦を止めて「慈善の事業」に徹することを促している。また『文学界』誌上でも逆に純文学側の立場から、

彼等〔基督教文士〕は今の思想界の潮流に暗らく、又全くこれに対する用意を欠きたり、近年の文界に過去幾百年の歴史が養ひ来れるジエニユイン〔純血の・誠実な〕の日本想を軽んじいやしめたる事、基督教文士の如きはあらざるべし、〔中略〕凡そかゝる僻言も皆ポエトレーの本領を得解せずして、みだりに文学を宗教に隷属せしめんとするより出づる事にて、〔中略〕よし如何に我文界に人なしとも、かゝる人々の差出口を受けてやまむ。

（「基督教文学」『文学界』一〇、明二六・一〇）

と、「差出口」を止めるよう勧めている。

とはいえ、芭蕉の詩境が、無常観に立脚し、人間社会・私意を脱したうえで獲得されるものであることは事実である。ほかならぬ透谷もまた、「今日の思想界は仏教思想と耶教思想との間に於ける競争なりと云ふより、寧ろ生命思想と不生命思想との戦争なりと云ふを可とす。〔中略〕吾人は生命思想を以て不生命思想を滅せんとするものなり、」（「内部生命論」『文学界』五、明二六・五）と主張している。芭蕉の詩法を生活規範とすると同時に、至らない現状にあってその自分を否定もしえない藤村において、芭蕉の詩法を全否定する論調に対してその妥当性を主張しようと思うとき、キリストを信仰できるかは別問題としても、〈現在・今日〉をないがしろにしているとの批判に対しては、返答に窮する思いがあったのではないだろうか。

以上の過程をふまえて「哀縁」を見てみると、芭蕉の詩法に依拠する童子とキリスト教徒の男との対立図式は、〈人生相渉論争〉そのものである。

〔童子〕花にまよひ月にあくがれ、雨にぬれ露にふす。臥すより早く露の命をなげくものは誰ぞ。嘆げかむ迄の命とは知りながらまた花と月とにまよはんとするものは誰ぞ。〔男〕おろかなることを言ふ人かな。世を造り人を造りたまひし神をあがめまつることもせで、いかになり行く身の程と知るや、知らずや。〔中略〕〔童子〕あたゝかき「ストーブ」の影、高らかに鳴りひゞく「オーガン」のほとりのみ、会堂といふものにてもあらぬべし。われは岩に眠り、草に臥し、水鳥を友として釣をたるゝのみ。一つの草にも説教あり。一つの岩にも讃美歌あるべし。〔中略〕〔男〕小児のくせに世をすねたりとて、魚鳥を友とするは仙人の業のみ。けふといふけふのいとなみも知らずしてひたすら

水のほとりにさまよふこそおかしけれ。

男の論難は、童子がキリストを崇めないで無常感を吐露すること・世間から離れ、自然を友として隠棲していること・〈今日〉をないがしろにしていること、の三点である。対する童子の主張は、無常たる自然の具象のなかに人生批評としての美が存在する、ということである。藤村は「他者の優勢と自分の劣等という構図を作り、しかし劣った自分にも一分の利を与えよ、という形で自己を主張するのが藤村の発想」（高橋昌子『島崎藤村　遠いまなざし』平六・五、和泉書院、二四二頁）という、のちへ続く発想でもって、童子をとおしてここで、さきに評論の形では弁護できなかった芭蕉の詩法を、それを全否定する論者たちに向かって一応は弁護しているのである。

ただしその反面、憧憬する透谷が「生命思想」を支持したり自分と異なる詩法を披露したりする一方で、自らは芭蕉の説く詩境と「風塵」に纏われた現状（〈今日〉）とに折りあいをつけるのに苦悶してきた藤村であってみれば、その詩法の妥当性を弁護しきるほどのモチベーションは持ちあわせていなかろう。男から「けふといふけふのいとなみも知らずして」と急所をつかれて、二人の口論は、「おかしとは何事ぞと眉をつり上げ、顔は赤くなりて言はんとして口ごもり、胸は充ち、心はせまり、」という形で終止し、話題は一気に童子の「心弱」さに絞られていく。そして童子は、詩法を貫く方へ邁進せずに、花との〈情〉の方へ傾斜していくのである。[24]

四　童子と花の関係および結末
―「二にして一たるの境」・情死

童子と花の関係を解釈するにあたって、二ヶ月前に発表された秋骨「山家漫言」（『文学界』九、明二六・九）は看過できない内容となっている。「山家漫言」は、透谷「桂川（吊歌）を評して情死に及ぶ」（『文学界』七、明二六・七）との関係が深く、まずそちらを見たい。これは題名のとおり、戸川残花の新体詩「桂川（情死を吊ふ歌）」（『文学界』六、明二六・六）に触発されて、情死を論じたものである。透谷は、「人の中に二種の相背反せる性あり」と、人性を、「研磨したるもの」と「常に裸体ならんことを慕ひて縦に繋禁を脱せんことを願ふ」という「蕃野なるもの」とに二分し、「情」について、後者に属し、「造化の摂理」によるものであって、それに「縄墨の則を当て、是非の判別を下さんとする」ことを否定、人間の「佳趣」を、他人への「犠牲」を可能ならしめるこの「情」に求めている。

能く何物にも犠牲たらざるものは、人間として何の佳趣をも備へざる者なり。〔中略〕友の為に身を苦しめ、親の為に心を痛め、而して自ら甘心し真実何の悔恨なきを得るは豈に讃むべき事にあらずや。「自己（セルフ）」といふ柱に憑りかゝりて、われ安し、われ楽しと喜悦するものゝ心は常に枯木なり、〔中略〕情は一種の電気なり、之あるが故に人は能く活動す。時に或は愁雲恨雨の中に暴然鳴吼をなし、霹靂一声人眼を愕ろかすことあるも亦た止むべからず。花なき

花は之なり、実なき実は是なり。情死軽んずべからず。

さらに「情」には「往々にして人を破却に遂ふ」という「誠実」が伴ってくることを述べて、「人死して誠実残る」・「愛の妙相」たる情死の境地を、つぎのように見ている。

二人が間には一点の詐偽なく、一粒の疑念なし、二にして一、一にして二、斯くの如く相抱いて水に投ず。死する時楽境にあるが如く、濁水も亦た甘露を味ふに似たり、

「俳人の性行を想ふ」(『文学界』五、明二六・五)では「真理の為めに」・「美のために風雅のために身を捨て、犠牲となせし人」として俳人を絶賛した秋骨だが、この透谷の論を受けて、「山家漫言」では、互いのために「自己を犠牲に供」する恋人たちの境地に、「天地実相の味」・「人生の真味」を認めている。秋骨はまず、「是非の縄墨」をさし挟む余地が自然界にないことを述べ、各々の命運からなる「造化」を、「大と小と賢と愚と聖と悪と相携へて風雅の天楽を奏す、此処に円満の楽園あり、此処に常住の浄地あり、万象二にして一、一にして二、小子これを見て造化の妙天地の味なからずとせんや。」と見る。また、

九重の雲深きところに匂ふ桜のみが花なるか、盆栽に植へられたる牡丹のみが花なるか、素より花なるべし、然れども去て荒涼たる原野に出で、青草の中に密かに笑ふ幽花一枝を見よ、花の味は其の一輪の内にあらずや、花は心なくして咲き心なくして散り、蝴蝶翩々として来たりてこゝに眠る、共に造化の手に抱かれて無限の楽境にあるにあらずや。

と、自然界においても知られざる具象にこそその「二にして一、一にして二」の「造化の妙天地の味」が窺えるとしている。そしてこの自然界のあり方を人間界へと適用していくのである。

衣は只寒を防ぐのみの具か、食は只飢を満すを以て足るとするか、人は衣と食との為に生活するものか、何故に人は美味を愛するや、何故に人は美衣を好むや、人情の帰趣は此の味を追求するにあらずや、一襲の衣一餐の食亦味を要す、此れ豈に天地実相の味にあるにあらずや、〔中略〕抑々英雄とは何ぞや、事業とは何ぞや、世は常に英雄を要せず、彼れは世界の運転が其の必要より生じ出せる器械のみ、一個の器械如何にか人生の真味を解せん、彼等は此の宇宙の実相に向ては一指も置く能はざる動物のみ、

「天地実相」・「宇宙実相」の「味」たる個々の具象の「味を追求する」ことこそ、「人情の帰趣」・「人生の真味」であるという。さらに自然界でのそれに対応させて、そうした「人生の真味」を知る「真の人」は「心宮の深きところに静坐」していて、「人の知る能はざる境」にあると述べる。その具体例が、さきに透谷が「新らしき題目」と論じた情死の境である。

人は自己を求むるものなり、〔中略〕自己は到底不可思議なり、故に人は自然に向ひ歴史に問ふて自己を知らんとす、〔中略〕而も人の自己を求むる啻に自然界のみに止まらんや、他の窮乏を憐み、他の薄命を哀しむ、或は哲理を求め、或は菩提心を起す、〔中略〕然れども哲学も宗教も自己を教ゆる能はざる事あり、此に於てか人間に返り人に向て己を求む、〔中略〕恋人の互に慕ふや実に盲なり、哲学はこゝに入る能はす、宗教も之を制する能はず、〔中略〕只彼等は互に自己を認め合へり、此に於て彼等は其外皮を形容する才と云ひ学と云ひ将た名誉と云ふを省みず、自己自己の内に没し、二者一体となり、万象二にして一たるの境に入り、終に或は運命に抱かれて両々相携へて深淵に身を没し猶怨む事を知らざるに至る、〔中略〕恋人は互に自己を犠牲に供せり、其の犠牲に供する所以のものは他に自己を見たればなり、此れ又人間の終極にして人生の真相にあらざるなきを得んや、

人間は、自己を求めて自然界や哲学や宗教へ向かい、そこで自己を求められなければ、人間へ帰って自己を求める。[25] 恋人同士はすべてを顧みない盲目となって「自己自己の内に没し、二者一体となり、万象二にして一たるの境に入り、終に或は運命に抱かれて両々相携へて深淵に身を没」ずる。「互に自己を犠牲に供」するこの境はまさに「人生の真相」である、という。結語に秋骨は、「天地の妙機を観じ、善と悪と大と小と森羅万象こを一呑に包括して其の実相を見、円満の楽境を持して不朽の楽園を宣伝するものは詩人なるかな。」と、このような境地を観じて表現することを、〈詩人〉に向かって要請している。

なお同じころ天知も、「嫖蕩児を憨れみて柳里恭を喚ぶ」（『文学界』九、明二六・九）で「淡枯たる哲学的大悟にはあらずして、彼れは情海の上に於て詩の致を探り以て温血の大悟を得たりしなり。」という柳沢淇園を論じて、「彼れは至誠が恋より出づるを知れり、恋は報酬的の利己ならぬ愛情なることを知れり、仁義忠孝に注入的の死物ありて義務責任の冷語横行することを知れり、仁義何ぞ忠孝何ぞ、温情至誠ありて始めて活動するなり。」と、恋情に伴う「温情至誠」に眼を向けている。〈詩〉に向けられる〈詩人〉の赤誠に加えて、『文学界』ではこの時期、人間（他人）に向けられる赤誠の最たるものである恋情が、同情・注目すべき対象として発掘されたと言えよう。両者は、秋骨「活動論」（『文学界』一四、明二七・二）に端的に述べられるように、あらゆる人為を人間から取り払ったあとに残る「第一段（プライマリー）」に携わっており、宇宙の理法に適っているという点で、通底していた。

ともかくも、透谷の情死論をふまえた秋骨「山家漫言」におき、「宇宙の実相」を観ずべき〈詩人〉が人間界へ眼を向ける場合の具体例として、「万象二にして一、一にして二」たる自然界に匹敵しうる人間界の「二にして一たるの境」であると同時に、他人への〈犠牲〉を可能ならしめる〈情〉の極致でもある情死の境が、推薦されたのであった。

さて、「哀縁」の童子と花の関係を見ていくと、

たえてかゝる思ひに心をなやませしことあらず。あやしきかな我心。あはれなるかな汝の色。そもや何者かこの世の思ひでに、天のほとりより汝の姿を盗み来り、あやまつてかゝる寂しき水に浮べ、送るともなく、帰すともなく、おのづから心を寄するにはあらずや。ひそかに汝の姿をうかゞふに、この世にとゞまること暫くもせず。さけば落ち、落つれば流れ、何をか慕ひ、何をか追ふらむ。

と、花に出会って間もなく童子が告げるこの言葉の意味がやや分かりづらいが、藤村「人生の風流を懐ふ」（『文学界』四、明二六・四）に、「天より盗みたる塵中の美にはいかで自然の薄命なからずやはとシェークスピアをして嘆ぜしめたる」とあり、藤村「硯友社」（『文学界』一一、明二六・一一）に、「天の美を欺くや久し。されど欺かるゝとも知らず、欺かれざるとも知らず、風に吹かれ水に流され、たゞ〳〵あはれなる姿して消さば消えなむ程の風情をかこち、命運といふものゝ手にみちびかれては、いかなる人をも露うらまざるこそ、美神のあはれに尊きところなるべけれ。」とあって、すなわち、地上に存する美は薄命の命運を持つのが常であって、その命運のままに流されていく点に地上の美の尊さがある、ということであるらしい。つまり童子はここで、「流るゝにかぎりなく、漂ふにかぎりなく、いづこに落つる身の果と知らずして、独り落ち行く心のはかなしや」と「命の薄き」ことをかこちつつ命運のままに流されていく花に対して、「美」と「あはれ」とを感じているのである。

この童子の言葉に対して花の方は、「あながちおぢたるけしきもなくて」、「君のようなる人いくたりと」いたと答え、「かなしやもろき花の心には、させる悟りのあるべくもあらず」、「なさけめきたるかたに心もほだされ」て「つれなき」「人の心」に翻弄されてきたことを告げる。おそらくこの「もろき花の心」を持つ点において、花は、

かく語り行くうち長途の草の枕を詫びて、心の友にめぐり逢ひたらんやうにも覚えられ、

と、「岩に眠り、草に臥し、水鳥を友として釣をたるゝ」という「長途の草の枕」に疲れた童子の心に、美的自然としてではなく「心の友」として感じられていった。そして童子は「あだかも忠僕といふものゝやうに、〔中略〕花よ〳〵とよしなき三昧をこらす」ほどに花に惹かれていく。折からキリスト教徒の男に対面して自分を相対化した童子は、劣等感を抱き、口論に窮することでいよいよ迷い、涙ながらに、

花よ。花よ。あゝ世にわれほど心弱きはあらざるべし。われはかの人の前に向ふとき身は虫けらの如くにも覚えられて、たゞ〳〵心細きを命なるに、いかなれば汝の前に向ふとき、かく迄に我身の強きを覚ゆるぞや

と、花に向かうことでその弱くみじめな自分を救済する。これ

はつまり、自然界に自己を求められずにいる童子が、「心の友」（恋人）としての花に自己を認めたということを意味しよう。「させる悟りのあるべくも」ない「もろき」心を持つ花も、童子の「さやうの心」のなかに自分を認めたらしく、童子と花は、「忽ちこの水に溺れたまふ」・「忽ちうろくづのうちにからまり、はてはそのうるはしき姿を失はん」という各々の危険を知りつつも、身の安全を〈犠牲〉にして川岸に沿ってともに行く。ここは、「二者一体」・「万象二にして一たるの境に入」（秋骨）った場面として捉えられる。そして「終に或は運命に抱かれて両々相携へて深淵に身を投し」（秋骨）るのである。

あはれむかしより盲目と伝へたるゑにしのほども果敢なしや。〔中略〕今やさしのばしたる右の手のもろくもかの花にとゞかんとせしとき、古苔幾百年のさびに滑りて童子は花と共に沈みぬ。

こうして「うろくづ」に絡まった花を助けようとした童子は水死してしまうが、これはむろん情死であって、「二にして一、一にして二、斯くの如く相抱いて水に投ず。死する時楽境にあるが如く、濁水も亦た甘露を味ふに似たり」（透谷）と解してよいはずである。「哀縁」は当時の『文学界』の論調からして、まさに同情を寄せるべき、〈哀れなる縁〉の物語なのである。

以上、「哀縁」の三つの焦点をめぐって、『文学界』創刊当初における藤村の文学観や問題意識を探ってきた。藤村の規範はほとんど芭蕉にあったと言ってよく、藤村は芭蕉とその詩境を、文学に全身を捧げる〈詩人〉のあり方・方法として受容したものと見られる。当時の〈詩人〉論に照らしてみても受容されてしかるべきその詩境への理解度は、『文学界』同人も含めた同時代の一般的なそれに比して相当深いと言ってよく、それはまさに藤村自身による「クラシックの発見」（前掲・藤村「文学に志した頃」）であったろう。しかし私意を脱するというその詩法は、「風塵」を纏った現在の自分・ありのままの自分を否定するものであり、芭蕉に倣った「行脚」のあいだ、藤村はその点に苦しまされた。他方、透谷の句解を契機に芭蕉は〈厭世〉・〈不健全〉思想の牙城と見なされ〈人生相渉論争〉の焦点となり、その詩境はキリスト教徒から激しく抗議されることとなった。『文学界』としては文学を事業や宗教等から区別して擁護する立場に立ち、評論では論戦に加わらなかった藤村も、小説「哀縁」の童子をとおして芭蕉の詩境を弁護している。しかし花との関係の方へ傾斜するその内容から、「哀縁」が、情死の境が「人生の真味」・「二にして一たるの境」として同人から推薦されたのを契機として書かれていることは明らかで、むしろ、「行脚」や〈人生相渉論争〉や透谷の主張等をとおして、ありのままの自分を否定せねばならない芭蕉の詩法に距離をおきだしている藤村の心境と、〈弱さ・肉欲・今日の肯定〉の主張へと向かう方向性とが、前面に出ている。「哀縁」は、こうした心境が託された作品であった。

【注】

（1）ただし、のち『一葉舟』（明三一・六、春陽堂）に収録される際には、

キリスト教徒の男の登場そのものがカットされた。この場合②はなくなるが、以下に述べる趣旨から、本論では初出によって考察する。

(2)「哀縁」についてのまとまった言及としては、笹淵友一『「文学界」とその時代　下』(昭三五・三、明治書院)、大室英爾「藤村詩の一考察―『一葉舟』をめぐって―」(『駒沢短期大学研究紀要』三、昭五〇・三)、片岡懋「島崎藤村の初期散文について―その作家的立場と自我確立の苦悩―」(『駒沢短期大学研究紀要』五、昭五二・三)、田中富次郎『島崎藤村Ⅰ青春の軌跡』(昭五二・九、桜楓社、一五〇頁)、『佐藤泰正著作集⑩日本近代詩とキリスト教』(平九・一〇、翰林書房、三一二頁)がある。以下、本論の結論から見て、異を唱えておく。大室氏は「藤村の実生活の体験として」の「家からの繋縛」に、田中氏は藤村と星野天知が広瀬津禰をめぐって口論した一件にそれぞれ基づいて解釈しているが、それらを「哀縁」に読むのは無理があろう。佐藤氏は、「男になじられて、恥じ、いらだつ童子」に、藤村の「教会離脱に伴う心情のはげしいゆらめき」を見ている。「汎神論的自然観」と「キリスト教的神観」とのあいだで揺れる童子の「世界観的苦悩」を見る笹淵氏(九三三頁)もこの点については同じ見解と言えるが、この対立図式は〈人生相渉論争〉のそれであって、童子にとってキリスト教自体はさほど問題ではない。片岡氏は、キリスト教徒の男は「世俗的、形式的な優美さ」を示しているとし、対する童子はそれを「求めることなく、自分の思うがままに自然の中に自然と共に生き」る人物で、花もその自然の象徴と見ている。そして「水中に落ちてしまうのですから、花と共に生きようとした童子の生き方は不調和に終った」と、「自己の気持を率直に生きたいと願う人の上に重く覆いかぶさっているものを描いた作品」としている。しかし、童子が「自然の中に自然と共に生き」るのはなぜかという、根本の問題への配慮が必要であろうし、童子における、自然への信仰と花との関係とは、別物と見るべきである。笹淵氏は、「自然美に対する憧憬」が主題だとし、「永遠なるものに繋がる精神としての自然」の象徴として花を捉えて、水死の結末も「自然への熱愛を意味すると同時に永遠なものへの融合」と見ている(九三三頁)。またこの「汎神論的自然観」は「ワーズワースの自然観と関連がある」と述べてもいる(八三五頁)。しかし童子の自然への信仰は芭蕉の詩法に由来し、花はあくまでも恋愛相手としての面が強く結末も情死と見るべきものである。

(3)『おくのほそ道』・「幻住庵記」との語彙の一致については、すでに笹淵友一氏(注2に同じ)に指摘がある。なお「幻住庵記」の本文は『新編日本古典文学全集71松尾芭蕉集②』(平九・九、小学館)所収の『猿蓑』所収本(定稿本類)によった。

(4)古学庵仏兮・幻窓湖中編『俳諧一葉集』(文政一〇)のことで、「湖十」は誤り。

(5)関良一「藤村詩と先行詩歌」(『山形大学紀要(人文科学)』二・一、昭二七・三)、笹淵友一『「文学界」とその時代　下』(注2に同じ、九〇四頁)、佐藤泰正「藤村詩の展開・序説―明治二十八年の詩文を中心に―」(『キリスト教文学』二、昭五七・五)、稲垣安伸『藤村の中の芭蕉』(平一〇・三、角川書店、七頁)など。北川伊男「「文学界」初期に於ける藤村の風流観」(『皇學館論叢』二―三、昭四四・六)は、当時の藤村の書簡および藤村「人生の風流を懐ふ」(『文学界』四、明二六・四)の検討によってその風流観を探っているが、芭蕉についてはやはり、「東洋の虚無主義、自然随順の精神に根ざす伝統的な風流思想」と概括・前提している。なおここでは挙げないが、藤村における芭蕉の影響に関する先行論は、長年にわたる藤村の芭蕉関連の言葉を通観する方法を取ったものが多い。

(6)「依然として伝統的風流意識をまとい、未だ自己固有の分野を見出せずにいた。が、透谷の自殺(明二七・五)後、たとえば「山家ものがたり」(同・六)に見られるように、徐々にその風流意識から脱し、又、ルソーを読んだこと(「ルウソオの『懺悔』中に見出したる自己」『秀才文壇』明四二・三)等を契機に、〈新自然〉、新芸術の獲得を志

向するようになる。〔中略〕それと並行して、自己の心奥に潜む野性の情・〈心猿〉（「村居謾筆」同・三）への目も開かれることになった。」（下山嬢子「島崎藤村」、浅井清・他編『研究資料現代日本文学第七巻　詩』昭五五・一一、明治書院）・「詩人（藤村）を縛するのものは、ほかならぬ古き既成の概念であり言葉である。これを伝統的な風流意識、風雅観と言いかえてもよい。〔中略〕伝統的風雅観、またこれと密着する既成の文体から、いかに解き放たれてゆくかが詩人にとっての至上の課題であり、そこへ踏み込んでゆこうとする殆ど無意識の衝迫また試行の中から、おのずからに〈肉〉の世界がせり上って来たということではないのか。」（佐藤泰正氏、注5に同じ）など。

（7）注15参照。

（8）馬場孤蝶『明治文壇回顧』（昭一一・七、協和書院、引用は『馬場孤蝶随筆集成第七巻』平一三・二、本の友社、二四七頁）

（9）なお『文学界』三号（明二六・二）の「群書一斑」欄に、『俳諧十論』、『芭蕉翁正伝』、『旅寝論』、『俳諧芭蕉談』、『三草紙』、『芭蕉終焉記』、『芭蕉翁一代集』、『俳諧一葉集』の紹介がある。これらの蕉門の書もおそらくは、藤村が天知へ贈ったものだろう。

（10）『猿蓑』所収本「幻住庵記」に「蓑虫のみのを失ひ」とある。「『おくのほそ道』行脚に出発する前に、深川の芭蕉庵を人手に渡したことをさす。」（『新編日本古典文学全集』頭注、注3に同じ）

（11）出典は「いざゆかむ」の句は『笈の小文』ほか、「やがて死ぬ」の句は『猿蓑』ほか。

（12）出典は『野ざらし紀行』ほか。

（13）藤村は「茶丈記」（『文学界』七、明二六・七）でも「「システィン」の古壁に対して丹青をこらされたるむかしの人は予が好んで擬するところなり。」と述べている。

（14）嶺雲「愛山生が反駁に答ふ」（『国民新聞』明二五・一〇・二二）に「詩人はカーライルが所謂宇宙の神秘を幾分かは抉摘し得たるものにして、其他は是れ Open to all, seen by none の none の徒のみ。」とあり、嶺雲がここでカーライル『英雄と英雄崇拝』をふまえて芭蕉を論じていることが分かる。

（15）伊東一夫氏も芭蕉に関してつぎのように述べている。「美と尊厳、清浄と真実を象徴する外的自然を仏と観ようとする立場と、宇宙の理法である無常を自然のなかに観ようとする立場から、自然は自我の救済者であるとともに、自我の解脱または宇宙霊の悟得を可能ならしめるものであるとして自然を観るところに、仏教的自然観の特質がある。〔中略〕古典時代における日本的自然観は、仏教的自然観を主軸にし、中国的自然観をも摂取して形成された。そして、その極致を示すものが、日本文学の伝統を集約した俳人芭蕉によって代表される俳諧的自然観となっているのである。」（前掲書、一二四頁）

（16）星野天知『黙歩七十年』（昭一三・一〇、聖文閣、引用は『明治大正文学回想集成9』昭五八・四、日本図書センター、一三二八頁）

（17）「かたつむり」（『文学界』三、明二六・三）に「橋上に立てはるかに富士山の詩神を拝み」とあり、「刀鍛冶、堀井来助」（『文学界』六、明二六・六）に「胤吉の如きは吾詩人といふべきかな。まことにその人に対して談笑すれば凡そ詩神のかゝるところに身をあらはして風雲の巡礼にひとしきものをいましめたまふにやとそゞろに尊くぞおぼえられける。」とある。ただし後者の方は、稲垣安伸氏（注5に同じ）に指摘があるように、『おくのほそ道』で芭蕉が、日光山での宿主を「いかなる仏の濁世蘆土に示現して、かゝる桑門の乞食順礼ごときの人をたすけ給ふにや〔中略〕気稟の清質尤尊ぶべし。」と見る箇所をふまえた表現であろう。

（18）『行脚の掟』は、芭蕉が門人に行脚の心得を示したものとして広く流布したが、現在は偽作とされているものである。小此木竹文・布川静淵「俳聖芭蕉」（『評論』一七～一八、明二六・一一～一二）によれば偽作説は当時も一部であったようだが、この「俳聖芭蕉」でも、秋骨「俳人の性行を想ふ」（『文学界』五、明二六・五）、嶺雲「芭蕉」でも『行脚の掟』への言及があり、芭蕉を知るうえでは相当重視され

ていたものであることが分かる。本文は鳥酔「五七記」を底本とする『日本古典全書』（昭三〇・二、朝日新聞社）によった。

(19) 注5に同じ。

(20) 嶺雲「俳諧管見」（『日本人』五、明二六・一二）・「芭蕉」、小此木竹文・布川静淵「俳聖芭蕉」（注18に同じ）に芭蕉の言葉として引用がある。出典は未詳。

(21) 平田禿木『禿木遺響文学界前後』（昭一八・九、四方木書房、引用は『明治大正文学回想集成14』昭五八・四、日本図書センター、三九頁）につぎのようにある。「恰度藤村君が旅から次々に寄せて来た芭蕉張りの俳文が雑誌へ載つて評判となり、私も亦第四号へそれを学んだ一文を寄せてゐた頃で、透谷君は励声一番口を切つて、「君、古藤庵の俳文は大したものだ、一詩社を結成して天下に呼びかけようものなら、忽ちこれを風靡してしまふよ。」俳文といへば、藤村君は独り蕉翁のものばかりでなく、その一派の俳人の文に親んでゐたので、立派に一家を成してゐたのである。」

(22) なお芭蕉論に類するものとしては秋骨「俳人の性行を想ふ」（注18に同じ）が発表されている。俳人（主に蕉門の俳人）を、世間的理屈から自由となって、天理に従い宇宙万有を観じた詩人として絶賛する趣旨の評論である。透谷のそれよりも藤村を含めた現代の一般的な芭蕉理解に近い。

(23) 本資料も佐藤氏前掲書における紹介をふまえている。

(24) なお「哀縁」と同じ『文学界』十一号の「時文」欄に「秋風一葦」という文章を藤村は載せており、『文学界』創刊以後十ヶ月間のことを、西行、芭蕉、バイロン、ワーズワースらの「歌腸俳才のあるところ」・「志のあるところ」を探ろうとするや、たちまち〈厭世家・空想家・不健全・高踏派・茶人・仙人・幽霊〉と罵倒されて、「たゝさへ身を文筆に委ぬるものゝ常として心弱きに、万感胸にみち心にせまりくるく〉として目暈ひ耳聾し茫然自失することさへある」と吐露している。右の罵倒の用語はほぼ、蘇峰「社会に於ける思想の三潮流」に出そろっている。〈人生相渉論争〉についてのこの述懐は、男から「仙人」呼ばわりされた「心弱き」童子が、「言はんとして口ごもり、胸は充ち、心はせま」る構図と同じである。

(25) 孤蝶「流水日記（一）」（『文学界』一五、明二七・三）にも、「思ふに恋とは他性の内部に自己を求むるにやあるらむ。」と、この見方が取りいれられている。

【付記】

・藤村の本文は『文学界』に初出のものは『文学界』（復刻版）に、それ以外のものは筑摩書房版・全19巻『藤村全集』により、芭蕉の本文は『新編日本古典文学全集71松尾芭蕉集②』（平九・九、小学館）による。

・引用文には適宜文飾を施してある。

（いかり　あやえ　筑波大学大学院博士課程
文芸・言語研究科　日本文学）