

無常観の克服

井 手 恒 雄

一
いわゆる無常観は、歴史的に克服されねばならぬ性質のものであった――。

わたしははじめにこう言つて置いて、無常観について自分の言いたいことを集約したこの短い言葉の解釈を、自分自身の手で進めて行きたいと思う。

わたしは、無常観というものが日本文芸史の上でどのような意味を持つかという問題を、平素の研究課題としている。無常観というものを抜きにして、平家物語をはじめ中世文芸の諸作品を語ることはできない、というようなわけで、今日までに多くの人から関心を寄せられ、ほとんど論じ尽くされたといつてもよく、今さらと感じられそうな無常観の問題ではあるが、それを敢えてここで取り上げるのは、わたしはわたしなりに人と異なる考えを持つからのことである。気負うた物の言い方を許して貰えば、わたしは無常観と文芸との交渉に関する国文学者の常識を破りたいと思う。少くともその常識を破るきっかけを作りたいと思う。一口に言う、いわゆる無常観は普通に考えられるように、何か中世の人々の心を高めたとか

深めたとか、あるいは最後の心の拠りどころとなつたとかいうものではない。それは、ややもすれば人に堪えがたさを感じさせるところのものであり、いつかは人々がそういうものに懸命によりすがらなくてもよいようになるべきはずのものであつた。つまり歴史的に克服されるべき性質のものであつた――。今日、「無常の系譜」といつた考え方があり、それがいわば国文学者の間の通説に近いものになつてゐるのではないかと思われるふしがある。つまり無常観とよばれる好ましい文芸精神があつて、それが次第に「変容」を來たしながら、文芸史上の諸作品をさまざまに色どつて行つた、と考えられているようである。もしそうであるなら、わたしはそれに反対したい。わたしは、無常観は所詮封建制イデオロギーの一つのあらわれであると思う。そしてそのイデオロギーの克服のためにこそ、過去の日本の文芸史上の天才の努力は傾けられて來たのであると考える。

無常観は「克服」されねばならなかつた、というわたしの見方は、何も突飛ではないと信じる。早い時代に次のようなことがいわれている。

魚鳥を喰ひ酒をのみ、子孫繁昌千秋万歳を祝ふ作法なるに、仏

法にては、子孫相続なきやうにといひて妻をも持たず、魚鳥をも喰はず、千秋万歳とも賀せず、電光朝露の夢の世といふ云々。

(「梨本書」)

これは近世の学者戸田茂睡の言であるが、ここで仏教の「電光朝露の夢の世」の考えは、一箇の偏見として批判されている。そういう偏見を人々が捨てて、もつとすなおに生きることが、望ましいとされている。ここに見られる無常思想の「克服」への志向は、日本思想史上の事実として珍しいものではないのではあるまいか。ともあれわたしは、そのような無常思想の「克服」を、日本文芸史の問題としてみたいのである。

わたしはここで、小林一茶の作品を取り上げる。わたし自身、平家物語をはじめとする中世文芸の諸作品における無常観の再検討を自己の課題としていながら、このようなものにかかずらうことは、廻り道のような気がするし、人にもそういう感じを抱かせるかもしれない。しかもほんとうは、このような作品が中世以来の—あるいはそれよりさらにさかのぼりうるところの—無常観を近世風に受けとめている実情を探り、無常観が歴史的にたどるべき運命を洞察することは、何よりも大切なようである。

二

一茶の作で、まず取り上げたいのは、次のようなものである。

楽しみ極りて愁ひ起るはうき世のならひなれど、いまだたのし
びも半ばならざる、千代の小松の二葉ばかりの笑ひ盛なる緑みどりり子
を、ね耳に水のおし来るごときあら／＼しき痘いもの神に見込れつ

ゝ、いま水膿のさなかなれば、やをら咲ける初花の泥雨にしほれたるに等しく、側に見る目さへくるしげにぞありける。是も二三日経たれば痘いもはかせぐちにて、雪解の峽土のほろ／＼落るやうに、瘡蓋かさぶたといふもの取れば、祝ひはやして、さん俵法師といふを作りて、笹湯浴せる真似かたして、神は送り出したれど、益々よはりて、きのふよりけふは頼みすくなく、終に六月二十一日の薨あきがほの花と共に、此世をしほみぬ。母は死顔にすがりてよ／＼と泣もむべなるかな。この期に及んでは、行水のふた／＼び帰らず、散る花の梢にもどらぬくひ事などゝ、あきらめ顔しても、思ひ切がたきは恩愛のきづななりけり。

露の世はつゆの世ながらさりながら

一 茶

(『おらが春』萩原井泉水校訂岩波文庫本による。)

これは、一茶が愛児さと女を悼む有名な文と句とである。さと女が抱瘡を病んで死んだのは、文政二年六月二十一日のことで、『八番日記』の同日附に「サト女、此世ニ居事、四百日、一茶見親、百七十五日、命ナル哉、今、已ノ刻没(歿)」とあるのがそれである。「さん俵法師といふを作りて云々」は、当時行われた治療の俗習である。一茶の愛児は、その甲斐もなく死んだ。「母は死顔にすがりてよ／＼と泣くもむべなるかな」はあわれである。短い言葉でよく人間の真情を伝えている。「父は自己の内にストア的な原理を持つてゐる。それに反して母はあきらめ得ない。母は深く悲しむものである。然るにあきらめられない」ということは、愛の真相なのだ。」(フオイエルバハ『キリスト教の本質』第七章舟山信一訳岩波文庫上巻二七二ページ)などといわれるところであろう。

さてわれわれは、このようなもののあることによつて、無常観の問題をどう考え直さねばならないのであろうか。わたしは、この一茶の文と句とを、ある意味で日本文芸と仏教思想＝無常観との交渉の真情を再認識するに足る好典型であると考え。少し詳しく見て行きたい。

いわゆる無常観とは何かがわれわれの最も重要な問題であるはずであるが、実はそれに先立つて、このようなもののどこに「無常観」を見出だすべきかという問題があるのである。わたしはまずこのような問題の捉え方をして、はじめて無常観の問題の秘密が明らかにされると思うのであるが、できるだけ具体的に論じてみたい。

まず、この中で注意すべき箇所はといえば、「行く水のふたたび帰らず散る花の梢にもどらぬ悔い事」、であろう。これは注釈家に従えば、「落花枝ニ上リ難シ」（伝統録）とか「落花枝に帰らず」（近松・八島）とかによつたものであるというが（勝峯晋風氏「評釈おらが春」による。）、人生無常のさまが、よく言いあらわされている。美しい言葉で、常識的にいえば「文芸的」に、表現されている。無常観の「文芸的」表現とか、無常観の「文芸」とかいうものは、こういうものだといわれそうなのであるが、はたしてそうであるか。ここではたしかに人生はかないものだということが、実に美しく正に「文芸的」に、表現されている。無常観は、短くはあるが、つばな「文芸」を形づくっている。ところが、である。一茶自身はどうかというに、自分は「行く水のふたたび帰らず散る花の梢にもどらぬ悔い事」などと諦めるわけには行かない、と言っている。彼自身、その無常観の「文芸的」表現とか無常観の「文芸」とかいわれそうなものに対して、はじめから対立的である。そういう

ものに、どうしてもついて行けないといっている。そこに問題がありはしないか。

どこに無常観を見出だすべきかの問題に先だつて、さらに何が「文芸的」表現であり、何が「文芸」であるかの問題があるということになるが、この場合、一体何が「文芸的」表現であり、何が「文芸」なのであろうか。一茶の場合、何が美しく言いあらわされているかでなく、何が真実一茶の言わんと欲するところであつたかということになると、それはたしかに「行く水のふたたび帰らず云々」などという考え方について行けない、ということである。そういうもので自分の心は割り切れるものでない、ということである。無常が「行く水の云々」と美しく言いあらわされるところにでなく、逆にそれが「悔い事と諦め顔しても云々」と一転させられるところに、真に「文芸的」とか「文芸」とかいわれるにふさわしいものがあるように思われるということは、注意すべきことではあるまいか。

一茶の作を通じて最も注意すべき箇所は、最後の「露の世はつゆの世ながらさりながら」の一句であろうが、そこには右にのべたことが、さらに簡単明瞭にうかがわれるようである。「露の世」というのは、前掲の茂暉の文の中の「電光朝露の夢の世」というのと同じく、それ自体が「文芸的」表現である。しかも一茶の「文芸」、というものがあるとすれば、それは単にそういうものにとどまらない。いな、そういうものではなくて逆にその「露の世」と対立する何ものかが「文芸」である、とさえ考えられる。文芸は技術であるといわれるが、この場合の技術は、人生の無常をいかに表現するかというところではなく、逆に人生を無常とする考え方といかに対

決するかというところに見出だされるものようである。何が「文芸的」であり、何が「文芸」であるかに従つて、どこに無常観を見出だすべきかの見当がつき、さらに何が無常観であるかが決定されるのではないかと思われるが、ともあれわたしは、無常観というものは、一茶の「文芸」(技術)を通じてそれとの対決が試みられたところの、そのものではないかという気がするのである。

一茶の句と文とを通じて注目すべきことは、一茶の愛児を悼む氣持が實際何ものかと対決するような形で、痛切に表現されていることである。一茶は妻の泣く有様を見て、「母は死顔にすがりてよよくと泣くもむべなるかな」というが、これはただ、妻がはげしく泣くのも母親としてはもつともであるよ、というだけのものではない。まゐるまい。「むべなるかな」という言い方で、彼はたしかに何かストイックなものに反撥しようとしているようである。そのストイックなものというのが「散る花の梢にもどらぬ悔い事」となるのであるが、「などと諦め顔しても」というところに、押しつけられたものをはねかえそうとする調子がある。「諦め顔しても思ひ切りがたきは恩愛のきづななりけり」と自己告白するところには、おのずから一方に「思い切れ」と迫る何ものかが考えられるようである。「露の世はつゆの世ながら」の一句に至つては、それがはつきりうかがえると思う。「つゆの世ながらさりながら」という言い方で、「露の世」という考え方は否定されている。否定されている、という言い方が当たらないなら、一茶は「露の世」という考え方から身をそらしている。

一茶がその作品を通じて真実対決しようとしたものは何であつた

かというに、それは「露の世」である。「露の世」とは何か。それはたしかに茂睡の「電光朝露の夢の世」であらう。ところでその「露の世」は、ただ人生が朝露のごとくはかないということそれ自体にとどまるものでない。人生がはかないということのなら、誰もそれを不自然だとか非人間的だとか非難はすまい。茂睡が黙つて居れなかつたのは、「電光朝露の夢の世」があらゆる人から人間らしさ自然さを奪う冷い諦観であつたからである。一茶が歎いた「露の世」は同じように、「恩愛のきづな」を断てと強制して止まぬ僧侶的思考そのものでなければならぬ。そう考えねば一茶の作のあわれさ、悲しさ、よさは味わえない。

「散る花の梢にもどらぬ」とか「露の世」とか言われるところではなく、「つゆの世ながらさりながら」と対決を試みられるところに、真実の無常観を見るべきであるということは、真実の無常観というものがそうして対決を試みられ、さらにいえば「克服」を試みられるところの、そのものであるということになるわけであるが、これは無常観の問題を考える者にとつて容易ならぬ事実ではあるまいか。

一茶の句についていうと、露の世だがしかし、といつて、あとは何もいわないところがあわれである。一茶の句はまことに軽妙である。しかもその軽妙さというものが、わが子の死に際して眉一つ動かさぬ男らしい態度というものが嚴重に要請される封建的雰囲氣の重苦しさから、わずかに身をそらす軽妙さである。大体俳諧なるものが、過去の日本の封建的環境における人間性の微妙な―それは或る場合格別軽妙なものとなる―自己表現として特別の意味を持つもの

ではないかと、わたしは思うのであるが、それはいずれにせよ一茶の作は、それが対決しなければならなかったところの「露の世」の諦観〓無常観の無理なことを読者が悟つたうえで、はじめてその真意をうかがうことのできる性質のものであつたのではあるまいか。

「露の世」の諦観〓無常観の無理、という言い方で、わたしはもう自分の結論の一部を言うことになるが、わたしは無常観はもととも無理な仏教の教理であつたと考える。それは無理な教理〓日本の封建制イデオロギーとして、歴史的に克服されねばならない性質のものであつたと思う。そして、われわれは一茶の作品を通じて、文芸という形で無常観の克服が行われる有様を如実に目撃し得るということとどまらず、さらにそれを日本文芸史の全般に及ぶべき問題として、考えることを学ばねばならないと思うのである。

はじめに、一茶の作など取り上げるのは、無常観の問題を論ずるものとして廻り道のように見えるが、実はそうではないという旨を断つて置いたが、実際通説に従えば無常観はこの時期までに次第に「変容」して、いわば「無常という名の文芸美」にまで高められ、深められているはずである。その無常観がこのような作品の中で依然として前時代性を保有しつつ、人間性との葛藤を生じるに至っている事実、一茶にとどまらず日本文芸史の全般に亘つて、いわゆる無常観と文芸との交渉の問題が再検討されねばならぬことを、示唆するものでなければならぬと思うのである。

三

一茶の作として、さらに取り上げたいのは、次のようなものであ

る。ここでも冗長を厭わず長文を引用して、無常観の問題をできるだけ客観的〓実証的に見て行きたい。

妙専寺のあこ法師たか丸とて、ことし十一に成りけるが、三月七日の天うら／＼とかすめるにめで／＼、くはんりうといふ、太くたくましき荒法師を供して、荒井坂といふ所にまかりて、芹苔など摘みて遊ぶ折から、飯綱おろしの雪解水懸けぶり立て、動々と鳴りわたりて押し来たりしに、いかゞしたりけん、橋をふみはづして、だふりと落たり。や、あれ観了たのむ／＼と呼はりて、爰に頭出づると見れば、かしこに手を出しつゝ、たちまち其声も蚊のなくやうに遠ざかると見るを、此世の名残として、いたましかな、逆巻く波にまきこまれて、かげも容も見へざりけり。あはやと村の人々打群りて、炬をかがけてあちこち捜しけるに、一里ばかり川下の岩にはさまりてありけるをとり上て、さま／＼介抱しけるに、むなしき袂より、露の臺三ツ四ツこぼれ出たるを見る(に)つけても、いつものごとくいそ／＼かへりて、家内へのみやげのれうにとりしものならんと思ひやられて、鬼をひしぐ山人も皆々袖をぞ絞りける。とみに駕にのせて、初夜過ぐるころ寺にかき入れぬ。ちゝ母は今やおそしとかけ寄りて、一目見るよりよ／＼と人目も耻ず大声に泣ころびぬ。日ごろ人に無常をすゝむる境界も、其身に成りては、さすが恩愛のきづなに心のむすび目ほどけぬはことほりなりけり。且には笑ひはやして門出したるを、夕には物いはぬ屍と成りてもどる、目もあてら(れ)ぬありさまにぞありける。(『おらが春』 同上)

これは、一茶の住む村の寺の悲劇である。十一才になる寺の子た

か丸が激流に吞まれて死んだ。『八番日記』に「七、雨、妙専寺内タカ丸、荒井坂ノ川ニ入没、十一才、観了々々ト呼ト云々」とある。「や、あれ、観了たのむく」と叫びながら見えつかくれつするところや、空しい袂から路の藁がころがり出てくるところなど、まことにあわれである。一茶の筆はよくその悲しい事件の顛末を伝えているが、ここでも前と同じことがいえるようである。

ここでも、「且には笑ひはやして門出したるを、夕には物いはぬ屍となりてもどる、目もあてられぬありさまにぞありける。」などを見て、人生無常の有様がよく描かれていると感じるのは普通のことであるが、しかもこういうものは、無常観の「文芸的」表現でも無常観の「文芸」でも何でもない。それは「行く水のふたたび帰らず云々」が「文芸的」表現とみとめられるかぎりにおいては「文芸的」表現であるかもしれないが、少くとも一茶の「文芸」の第一義的なものではない。一茶の「文芸」は全く別の態度と方法とで「無常」と取り組んでいる。すなわち「日ごろ人に無常をすすむる境界も、その身に成りてはさすが恩愛のきづなに、心の結び目ほどけぬ(る)はことわりなりけり。」というところがそれである。たか丸の父はその妻とともにわが子の遺骸を一目見るなり、人目を恥じず大声をあげて泣きころんだというが、一茶はそこで、ふだんは人に無常をすすめるこの人が、その身になつてはさすがに取り乱すのも道理だ、という言い方で、深刻に「無常」を問題にしている。

人に無常を説きすすめる人がその身になつてはさすがに取り乱すのも道理だ、というのはどういふことであらうか。人に無常をすすめるというその「無常」とは何であらうか。人に無常を説きすすめ

るといふのは、人間はいつ死ぬかわからぬ露の身だというようなことを説教することだと考えられよう。「無常」とは、そのように人生がはかないことだと考えられよう。しかしそれだけでは、その身になればさすがに取り乱すのも道理だ、ということが、必ずしも必然性を持たなくなるのではなからうか。人に無常をすすめるという、その「すすめる」が意味を成さなくなるのではなからうか。

わたしは、無常観の問題を客観的・実証的に見て行きたい、と言つた。実際わたしは、日本文芸史の全般に亘つて無常観の文芸と呼ばれるものを再検討する必要がある。そしてその再検討は、いつてみれば化学者の仕事のように、十分精密な学問的分析でなければならぬと考える。一茶の作品の表現に即して具体的に見てみたいが、まず一茶は、その身になればさすがに取り乱すのも道理だ、という。彼をしてそういわしめるものは何か。それは、無常を説きすすめるということが、元来愛する人との死別に際して取り乱さないような心構えを平素から持つようにすすめることを、意味するからのこととなければならぬ。そうでなくて、ただ人間はいつ死ぬかわからないという話しをするのであれば、それは、その身になつてみて一層強く感じられた、というのでよい。ここに記されたことを、一茶自身の悲劇(たか丸の死は文政三年三月七日、さと女の死は同六月二十一日で順序は逆である)と思ひ比べると、一茶は愛児を失つたとき、「……と諦め顔しても、思ひ切りがたきは恩愛のきづななりけり」といつている。これも、無常を説きすすめるということが、このような場合に「諦め顔」をし、敢然として「恩愛のきづな」を断つことをすすめることであり、それに対して一茶が、堪えられない

気持ちをのべているのであると考えてこそ、その感じがわかるというものであつた。一茶はまたここで「無常」を「すすめる」といつている。それも、いつ死ぬかわからぬと話して聞かせるのであれば、「すすめる」といわずともよい。それはどうしても、いつ死ぬかわからぬと説き聞かせるだけでなく、そういうことを悟つて一種の諦めを持つことをすすめる、というのでなければならぬ。一茶の「無常」は、すくなくとも第一義的に、非人間的な諦めでなければならぬ。

ここでも、一茶の作を通じて前と同じことがいえるようである。いわゆる無常観は無理な教理＝封建制イデオロギーとして、僧侶的思考として、克服されようとしている。同じことをくり返すことはさけない。ここでは、一茶の作品の中で無常観が克服されようとしているという事実をわれわれが確認するために必要なことを、さらにつけ加えたい。

わたしは、なぜ無常観の問題が困難であるかについて考える。無常観が誤解されやすいのは、これまで述べて来た通り、人々が仏教思想としての無常観の実態を見極めようとしないうで、勝手に自己流の無常観を想定して、それを文芸と結びつけて、「無常という文芸美」というようなものにしてしまうからであるが、しかしそれだけではない。別に、研究者自身が封建制イデオロギーとしての無常観の支配から抜けきらないでいるために生じる混乱というものがあると思う。それについて書きたいと思う。

わたしは一茶が愛児の死を歎く文と句において、恩愛を断つべしとする封建仏教のイデオロギーと、逆に恩愛断ちがたしとする人

間感情との対立を見、またかれがたか丸を悼む文において、恩愛を断つべしとする僧侶的思考が、当の僧侶においてさえその身になれば実践は無理だと同情された実例を見、そこにいわゆる無常観の克服の事実を見とどけようとするのであるが、それは容易に承認されそうにないと思われるふしがある。わたし自身が蒙つた駁論を次にかかげて、さらに私見をつけ加えてみたいと思う。これはわたしが一茶ならぬ、平家物語について小論を発表した折、ある人(僧侶)から寄せられたものである。

「氏が持たるる唯一の理論は、『恩愛を断つ仏教精神でなく逆に恩愛断ちがたしとする人間精神が平家物語における根本的なものである』の一語にあるようである。これは『恩愛を断つ』と『恩愛断ちがたし』と、この二つながら仏教精神であつて、この二つのものを別箇のものと考えるところに、氏特有の歪曲された平家物語観が生まれるのではなからうかと思われる。仏教なき単なる人間性には『恩愛断ちがたし』の問題はないのであつて、そこにはただ無自覚な妄愛があるばかりである云々。」

この人は、「恩愛を断つ」と「恩愛断ちがたし」と、二つながら仏教精神であるというが、これをもし一茶にあてはめたら、どうなるというのであろうか。この世が「露の世」であるというのが仏教精神であるのと同様、「つゆの世ながらさりながら」もまた仏教精神であるというのであろうか。

この人は僧侶であるが、僧侶というのは仏教精神を否定されては困る人である。だからこそ、仏教精神を否定するものもまた仏教精神であるという思惟方法を採らねばならないのであろうが、それは

学問的にはどうであろうか。この人は、二つのものを別箇のものと考えるところにわたしの誤りがあるというが、実はこの人自身が、「融通無碍」などといつて対立物の間を幻想的に往復する詭弁癡に災いされて、もはや現象を分析する実証的能力を失うに至っているのではなからうか。この人だけでなく一般に、もと仏教の教理であつたものが後に教理そのものでなくなつたとか、それが「無常という文芸美」に成つて行つたとかいうことを言う人たちも、この種の僧侶的思考の呪縛の下にあるというものではあるまいか。仏教の教理であつたものが教理そのものでなくなつたというとき、その教理そのものでなくなつたところのものと以前の仏教教理とは真実どういう関係にあるか、検討しなくてよいものであらうか。その両者を依然として何か同じものであるかのように見るところに、大きな誤りがあるのではあるまいか。

同じ人の駁論の「仏教なき単なる人間性には『恩愛断ちがたし』の問題はないのであつて、そこにはただ無自覚な妄愛があるばかりである。」というところは、どうであらうか。わたしとしては、「恩愛断ちがたし」の問題がないというようなことは、何も自説に対する批判にはならないのであつて、重ねていえば、「恩愛断ちがたし」「断つべし」の葛藤を生む基である無常観そのものが、克服されねばならないと考えるのである。しかしそう言うだけではこの人の意見との距離が縮まると思われないので、その「無自覚な妄愛」というような語に目をとめて、そのようなものが近代人としてのわれわれにとつて何であるかを、最終的にたしかめてみたいと思う。

わたしは前に、「あきらめられないということは愛の真相だ」

(フオイエルバハ)という語をひいたが、これはいわば歴史の到達点であると思う。この語であらわされる近代精神に対して、この人の「無自覚な妄愛云々」はどう関係して来るのであらうか。それは、ただあきらめられないというだけならそれは無自覚な妄愛に過ぎない、というようなことで、近代精神にブレーキをかけるものでなければ、さいわいである。

主として中世文芸の諸作品における無常観の再検討を自己の課題としながら、一茶の作品にまで飛躍したわたしは、この問題を明らかにするために、さらに飛躍をつづけて、ここで芥川龍之介の小説「手巾」の如きものを取り上げて、その意味を探索してみたいと思う。芥川の「手巾」のごときものが無常観の問題と何の関係があるかという人があるが、われわれは日本の遠い過去の文芸現象を取り扱うにつけて、こういう新しい時代の作品を試金石として、自身が無常観を断つとか断たないとかいうことについてどの程度正しい認識を持つてゐるかを、反省してみる必要があると思うのである。

「手巾」では、西山篤子という名の中年の婦人が、わが子の死をその子の教師である人に告げながら、必死で平静を装おうとしている。その相手の人である長谷川謹造先生は、その婦人の振舞いに感銘する。その取り乱さない振舞いの中に、先生は日本古来の美德を見る。そのあたりを、われわれは一茶の文章を思い浮かべながら味わう必要がある。

「……その時、先生の眼には、偶然、婦人の膝が見えた。膝の上には、手巾を持った手がのつてゐる。勿論これだけでは、発見でも

何でもない。が、同時に、先生は、婦人の手が、はげしく、ふるへてゐるのに気がついた。ふるへながら、それが感情の激動を強ひて抑へようとするせいか、膝の上の手巾を、両手で裂かないばかりにかたく、握つてゐるのに気がついた。さうして、最後に、皺くちやになつた絹の手巾が、しなやかな指の間で、さながら微風にでも吹かれてゐるやうに、^{ひより}繻のある縁を動かしてゐるのに気がついた。

——婦人は、顔でこそ笑つてゐたが、実はさつきから、全身で泣いてゐたのである。」

こういうことを作中の人物長谷川先生は美徳と見て感銘したのであるが、作者芥川は結局否定した。かれはそれを否定するために「手巾」を書いたやうなものであつた。わが子を失つた婦人が、なぜそのように白々しく平静を装う必要があるうか。その平静を装わせる倫理にどのような意義と価値とがあるというのであろうか。芥川はそういいたかつたのであろう。われわれはここに日本の文芸を通じて到達し得た「近代精神」の境地を見る。それはまさに、ヨーロッパの「あきらめられない」ということは愛の真相だ」と対応するものである。日本の中世文芸の研究に携る者としても、まず自身がこの境地に到達している必要があると思ふのである。われわれは文芸用語として「人間的」という語を使うが、この「人間的」という語ほど曖昧に使われる語はない。「近代精神」の立場からいえば、あきらめられないところに人間性の真実があるというものである。が、しかもこういう場合、じつと悲しみに堪えるところに人間の人間たる所以のものと考えると考える人もあろう。ただあきらめられずにむやみに歎くのであれば、それは人間的でも何でもないと

いう人がある。 「無自覚な妄愛」というのは、そういうときに用いられるのに一番ふさわしいように思われる。

「手巾」を書くに際して、芥川の念頭にあつたのは、無常観ならぬ「武士道」であつたが、われわれはこのやうなものに導かれて、さらに無常観の問題をも考えるべきではあるまいかと思ふのである。思うに無常観の問題は、今まで美徳と教えられて来たものが、そうでないことに気づいたときにすべてが判然として来るやうな、そのような性質のものなのではあるまいか。もしそうであれば、無常観の問題は何よりもまず近代人としてのわれわれの自覚の問題である、ということになる。われわれ自身が封建制イデオロギーとしての無常観の支配から自己を解放する必要があると感じさせられるところである。

(一九五七・五・九)

—— 本 学 教 授 ——