

露伴と鷗外：観画談と寒山拾得

瀬里, 広明
福岡県立直方高等学校教諭

<https://doi.org/10.15017/12341>

出版情報：語文研究. 9, pp. 43-52, 1959-09-30. 九州大学国語国文学会
バージョン：
権利関係：

露伴と鷗外

— 観画談と寒山拾得 —

瀬 里 広 明

筑摩書房から最近出た現代日本文学年表（現代日本文学全集別巻

2）はこの種のもので今日求め得る最高のものであるが、露伴の「観画談」は載っていない。勿論露伴の大正期の思想的ヒートクをなしている「論仙」ものも載っていない。

鷗外を見ると「高瀬舟」「寒山拾得」ともに大正五年の欄にしろされている。鷗外の両作品の内容の質は異っているが、いずれも人間の悟を文学的に形象したものである。これらの作品は永い人間間鷗外の無意識の大海に沈んでいたものだが、あらわれたものは東洋的な悟境である。露伴の「観画談」も鷗外の「高瀬舟」や「寒山拾得」と同じように東洋的悟境を描いた作品と考えられるが、これらの鷗外の作品に比すると、殆んど今まで「観画談」創作の内面的

要因も文学的意義も尋ねられない状態であった。このことは日本文学史に東洋という問題が、近代といかにからまってくるかということがテーマとして追究されない以上、出て来ない道理であるからやむをえない仕儀ではあった。

「高瀬舟」「寒山拾得」で鷗外が人間的立場に於て悟境を描いているのに比して、露伴が「観画談」で自然の立場に於て悟境を描いているのとは対蹠的である。「観画談」最後の春江図のなかに、寒山か拾得かの叔父さんにもあたる無学文盲な男が出てくるが、これが寒山拾得もしくは寒山拾得のような人でないところに注意を要する。「豊干がしゃべったな」とつぶやいている寒山拾得にはまだ知性の影がさしているのであつて、第一義の人には描かれていない。寒山自身「寒山詩」という超俗の詩を残しているが第一義の道からいえば、そういうことも第二義底に墮していることだといえはいるのである。春江図で寒山か拾得かの叔父さんにもあたる無

学文盲な男が晩成先生に呼びかけるところは、鷗外の東洋とは異つた露伴の東洋が覗いているのである。鷗外、露伴、まことに荷風のいうように、その文章と思想に於て古人と光を争うほどの人である。その両文豪が明治末年より大正期に入つて、自己を深く自覚していくにつれて、隱微の間に対立の陰影を濃くしたと考えられないであろうか。露伴の日記、大正二年四月十三日に「一日来客なし。一妙字を学んで日を暮すこと、猶昨日一昨日のごとし。夜訳文ファウストを読む。因におもふ。颯悦此書支那戯曲に倣ふあるにあらずやと。天上一齣の如き、宛然支那戯曲に倣ふあるにあらずやと。天上一齣の如き、宛然支那戯曲常套也。訳文軽浮にして、からくりの口上か、読売のくどきを聞くが如し。陋厭ふべし。原文姿致是の如くにして一代を庄倒すとならば、歐人いふに足らざるのみ。」とある。颯悦とはゲーテのこと、訳文ファウストというのはこの年の一月に出た鷗外訳のことである。あの雅致ある名文の定評ある訳文に対して「軽浮にして、からくりの口上か、読売のくどきを聞くが如し。」としてゐるのは両者の大きな文体上の対立を暗示しているのではあるまいか。文体の対立は思想の対立をも呼ぶ。このことはまた史伝ものについて試してみてもよい。露伴の史伝ものが鷗外の史伝ものといかに異つたあらわれかたをしているかは、両史伝をのぞいた人のひとしく感じるところである。

そしてまた、鷗外史伝もの名所に比して露伴史伝ものが鷗外史伝もの名所のかげになつてゐることも感ずるところである。かようなことは鷗外史伝ものの研究の側に於ても、露伴の史伝ものの実体を明かにする側に於てもほめられたことではない。従来鷗外、漱

石の線はふれられているが、鷗外、露伴という初期の文壇の交渉にのみ限られて、晩年の史伝もの如きは、文学的にも思想的にも、両者の対比研究によつてきわめて有意義にして興味あることであるのに全く手がつけられていない。鷗外を西洋的だとするのは、その頭だけを見て脚もとを見ていないのである。その脚もとに東洋があるのである。特に鷗外と露伴に於ける近代と東洋の問題は日本近代文学史上、最高の問題で、研究者にとつては登攀をそそる人跡未踏の高峯として白皚皚と前面に屹立しているのである。

自己の体験に於て仏教儒教道教を自家藥籠中のものとして、心靈上東洋の一乾坤を建立しかけてきた露伴の、樹石と雲烟と相擁して一景象をなすが如き玄奥な思想の世界からは、西洋的なものはいさゝか物足りない面があつたに違ひない。またこの日記を書いた時の露伴の心のはずみの根底が何であつたかは深く実証的検討を要するところであるが、今ひそかに憶測してみるに、恐らく道家的、神仙の世界がその背景にあつたのであらう。神仙の支那戯曲に入るのは支那戯曲の常套であつて、戯曲のみならず、詩に、小説に、書画等に道家的神仙的なもの関連するのは実に深大である。そしてそれが自然と人生の底いも知れない神秘の淵を湛えているのである。

二

かつて佐藤春夫氏は露伴と鷗外とを対比的に取りあげて、次のようにのべておられる。「露伴は伝統に安んじて、伝統によつてより

以外には仕事をしなかつた。露伴には近代など何の用もなかつたのであろう。鷗外は常に近代を目標としていた。それが当年一般に露伴の理解しやすく、鷗外の難解な所以で、同時に理解して面白い所以でもある。鷗外の文学は東洋との潮境に古今を打って一丸として生まれた変り種であつた。少々の道草ではあるが、序にも少し鷗外と露伴とを云へば、近代日本が西洋化するに依じて露伴は益々骨董化して骨董的価値を有するか、全然廃棄されるかであろうし、鷗外は益々実用性を生じて珍重されそうに思ふ（森鷗外のロマンティシズム）と。かようなことは佐藤氏の独創的見解ではなく、世間に俗見として底流しているものなのである。

露伴が骨董的価値しか持たないかどうかは全集四一卷が如実にそれに答えてくれている。そのなかには、東洋もあれば西洋もあり、古代もあれば近代もあるのである。鷗外が西洋にすぐれていたのに対して露伴が東洋にすぐれていたという相違は教養の過程に於て自から生じてきたものなのである。露伴が西洋をないがしろにし鷗外が東洋をないがしろにしたという事実はないのである。たゞこゝにいわねばならぬことは、佐藤氏のいう伝統がいかなるものか分らないが、この伝統の概念が明かにされねば伝統によつて仕事をした露伴の意義と価値は明かにならず、露伴には近代など何の用もなかつたであろうは論理の飛躍となる。また西洋の近代々々といつても、デカルトやパスカルも近代であり、マルクスやスマイスも近代であり、カルピンやルターも近代であつて、近代という概念もなかなか容易なものではないのである。

今日の日本に於ては西洋の薄っぺらな近代が鼻につきすぎるので

ある。その近代も人々の深刻な内省批判によつて、深遠な東洋思想の上位にあるものではないということが理解されるようになったならば、佐藤氏のいう露伴の骨董的価値も現代的価値に置き換えられるようになるのである。たゞこゝでその人の東洋観の相違如何では、東洋とは骨董の謂であつて現代的意義なしということにもなり、また東洋とは現代的課題で大いに研究さるべきであるということにもなる。真の東洋を待ちのぞむ声の強くなつてきつゝある今日の世界大勢からみたらば、露伴の文学と思想は優に骨董的価値の名称を佐藤氏に返上して現代的価値の名称をいたゞくに足ることを分らせる機運にむかいつゝあると思われる。綜じて偉大な人間というものは、理想と現実の人間の振幅が激しいものであるから、紛紜きわまらない現代物質文明に肯んじない高い感情のあらわれとしてのその脱俗的傾向を骨董的価値と見あやまられるのである。

確かに露伴は所謂近代を有難く思わなかつた。その露伴が捨てた所謂近代のわらじを鷗外が拾つてはいたといふのはあるまい。鷗外のはいた近代のわらじは、世間の人が理解している所謂近代ではない。そうでなければ「高瀬舟」から「寒山拾得」、「寒山拾得」から「洪江抽斎」の道は辿れないのである。近代をどのように深化していくか、鷗外の道であつたのであるから、その深化の過程に於て両者が相反撥し相摩して東洋的世界が浮びあがってくるのである。両者とも安価な近代合理主義に甘んずるような人ではなかつたのである。晩年の鷗外あの過去の忘れられた人物に対する驚くほどの情熱が史伝となり、露伴の過去への情熱が論仙となつていった過程を、たゞ単なる反近代的発想とは受けとられないのである。

鵬外は寒山拾得縁起で子供に寒山と拾得のことを聞かれて「……最も窮したのは、寒山が文殊で拾得は普賢だと云つたために、文殊だの普賢だの事を問はれ、それをどうかこうか答へると又その文殊が寒山で普賢が拾得だと云ふのがわからぬと云はれた時である。私はとうとう宮崎虎之助さんの事を話した。宮崎さんはメッサスだと自分で云つてゐて、又其メッサスを拝みに往く人もあるからである。これは現在にある例で説明したら、幾らかわかり易からうと思つたからである。しかし此説明は功を奏せなかつた。子供には昔の寒山が文殊であつたのがわからぬと同じく、今の宮崎さんがメッサスであるのがわからなかつた。私は一つの関を踰えて、又一つの関に出逢つたやうに思つた。そしてとうとうかう云つた。「実はパパも文殊なのだが、まだ誰も拝みに来ないのだよ。」といつてゐる。このようなものいい方は露伴の嫌悪を誘うようなものであるが、我々はこの縁起談で「寒山拾得」の作品意図を窺うことができ。殊に文中の「実はパパも文殊なのだが、まだ誰も拝みに来ないのだよ。」といふことは普賢の行に対して文殊の理を示すのであつて、鵬外の東洋を暗示している。こゝで文殊と普賢で両者の対立をいゝあらわすならば、露伴の普賢行に対して鵬外の文殊理となし得ようか。実際寒山が文殊で拾得が普賢であるような思想が子供に分かる筈のものではなく、大人でも仏教になじみがないかぎりたやすく理解されるものではあるまい。しかし大乘經典に親しんでいる人

にとつては、かようなものは仏教思想上の常識的段階であらう。これが次のようなものになると教相的知識があつただけではどうにもならないのである。まるで鉄餽頭をはおばつたようである。

第四十則 南泉一株花

垂示に云く、休し去り歇し去る、鉄樹花を開く。有り摩、黠兒落節。直饒七縱八横なるも、他に孔鼻を穿たるゝことを免れず、且く道へ、詭訛什摩の処にか在る。試みに挙す看よ。

〔本則〕挙す、陸亘大夫、南泉と語する次、陸云く、肇法師道く、天地と我と同根、万物と我と一体と。也甚だ奇怪なり。南泉庭前の花を指して、大夫を召して云く、時の人此の一株の花を見ること、夢の如くに相似たり。

〔頌〕聞見覚知一に非ず。山河は鏡中に在つて観ず。霜天月落ちて夜將に半ならんとす。誰と共に澄潭影を照して寒き（岩波文庫、碧巖録）

鵬外の寒山が文殊で拾得が普賢であることとすべがすぐ理解できる人にとっては本則中の肇法師のことばは容易に理解されるが、頌中の「霜天月落ちて夜將に半ならんとす。誰と共に澄潭影を照して寒き」は一体何をいつているのか全く取つきようのないものである。風流を語つてゐるようにして肇法師のことばも鵬外のことばも包みこんでしまふのである。かように詩を以て深い自己の心境を表現することは禪文学の常套で、読者に深い自然と人性の体験を要求しているのであるから、字句の解釈だけでは理解されたとはされないものである。観雨談に於ける春江図も大乘經典によく出てくる偈や、禪文学に於ける頌に相当するような味わいを持つた文である。

たゞこゝに仏教思想で生のまゝ出ていないので、人はどこに仏教があるのかと見落してしまふほどである。

このころまでに老儒仏の思想は露伴の血肉となつてしまつていたのであるから、儒教や道教や仏教のどれか一つの観点からのみこの春江図を味わうことはできないのであるが、強いて仏教思想にそれを求めると、華嚴の事々無礙の法界思想の風韻を風嵐化したもののように思えるのである。山も川も人も鳥も花もすべてのものが、靈性を帯びて満ち足りている。陶淵明の所謂怡然として自から怡しむの境界が描かれている。さきの引用文中、南泉は庭前の花を指して、時の人此の一株の花を見ること、夢の如くに相似たりといっているが、露伴はこの自然と人間の和楽している姿に現実の人生、現実の社会を見ているのである。こゝには和楽があるのみで争いはない。かつて露伴は自然を忘れて自らを高しとして人間の慢に陥つた震災前の大正の人間を外道そのまゝの姿であつたとはげしく攻撃したことがあつたが、それからみると、この春江図に於ける自然と人間のありかたは、自然と人間の対立からなりたつてゐる現代文明を純粹に東洋的な世界から批判したとも思われるのである。

「高瀬舟」で鷗外は人間の「知足」と「安樂死」の問題をとりあげた。それはいづれも人間のなかに於ける自然の問題である。人間の欲望には限りがない。「鷗鶴は深林に巢ふこと一枝に過ぎず偃鼠の河に飲むこと腹に滿るに過ぎず」のところから人間の欲望をながめたならば、人間がいかに不自然なものであるかが分かるであらう。自然は人間の外に行われているが、人間の内にも行われているのである。鷗外が若い時から学んできた自然科学は人間の外にある自然

を対象として取りあげるものであつた。

さきの「高瀬舟」での「安樂死」の問題は人間の死を人間の手によつて早めていゝかという問題であるが、鷗外はこの問題に興味を寄せているだけでいゝとも悪いともいっていない。人間の肉体をその苦楽のみで取扱つてゐる医学社会では「死に瀕して苦しむものがあつたら、楽に死なせて、其苦を救つて遣るが好いと云うのである」が、従来の宗教や道徳はそれを認めていないのである。医学社会でいうところのものが自然であるか、従来の宗教や道徳でいうところのものが自然であるかは鷗外は答えていない。人間のように知性のない動物はどのような死を持たないのである。リルケがマルテの手記で取り扱つてゐる死は「安樂死」の思想ではない。人間のさかしらによつて得た死でなく自然によつて与えられた死の莊嚴であつた。死は運命なのである。近時製薬技術の発達は薬物によるところの一種の還壯術を盛んにしてきたが、自然の意志に反する還壯術がいかなるものであるかは、古人によつても試みられ、仙書參桐契の魏伯陽の如きははげしくこれを彈呵してゐるのである。不老不死の仙薬は秦の始皇帝だけではなく、今日の人も狂人のように求めてゐるのである。

このようなことがいかに人間の自然に反したものであるかは、魏伯陽や仙人呂洞浜等の彈呵してゐるところである。露伴は「仙人呂洞浜」で次のようにいつてゐる。「或問ふ、然らば則ち仙なるものありやと。曰く、仙の存することは又何ぞ疑はんや。儒の道を信ずる者、能く成るれば、之を儒といふ。仏の教を奉ずる者、能く成るれば、即ち是仏なり、道教に於て成るある者、仙ならずして何

ぞや。曰く、黄金練りて致すべきか。曰く、黄金致すべし。それ黄金を祝て土石に同じうするを得ば、土石即ち是黄金なり。土石の黄金とならざるを憂へず、たゞ金の黄金を以て土石と爲す能はざるを憂ふべきのみ。曰く、不死も得べきか。曰く、得べし。儒教仏教基督教、皆不死の道を教ふるのみ。不死にして得べからずんば、教も亦徒爾ならんのみ。教を解し教を悟り教を信じて疑はざるを得ば、復所謂生死なるもの無し。眼に生死を空しうす、則ち何の処にか死あらんや。惟に仙人即ち不死なるのみにあらざる也、又何をか疑はん。曰く、不老長生神通遊戲、此もまた得べきか。曰く、問ふことを休めよ。老を長生といふ。老いずして豈長生あらんや。人長生を欲せざるは無し、而して老を欲する無し、これを迷妄といひ、正道を信ぜずといひ、魔道を奉ずるといふなり」としている。

この作品は大正十一年で鷗外の「高瀬舟」「寒山拾得」発表六年後のものであるが、鷗外の両作品を考える上に大変参考になるものである。こゝで生死が自然の事実として把握されている。生と死があるのではなく生死という自然の事実があるのである。宗教は生死という自然の事実を教えているのである。道元は「この生死は、すなはち仏の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとするなり。これにとゞまりて、生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふなり。仏のありさまをとゞむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて、仏のこゝろにいる。」として、こゝには微塵も安樂死の思想を入れる余地はないのである。

こゝでいう自然を対象的に解せねば、仏を自然と置きかえても

いゝのである。この自然は「高瀬舟」の喜助の内面に窺はれたのであるが、この自然が完全な形象を得るには「寒山拾得」へと赴かねばならなかつた。こゝでは鷗外は明らかに聖と俗を対立させて、俗を滑稽なまでに描くことによつて聖をきわだたせている。寒山や拾得を小説中の人物として描くには近代小説の手法では描けないのであるが、俗人の典型として描かれていた道翹はさすがに活写されて、愚者の如き寒山拾得の聖者性を浮きあがらせている。

「観面談」でも「寒山拾得」でも終の処では詭者は狐にでも鼻をつまゝれたような感じを受けるのであるけれども、実は作者にとつて最も快心のところでもあつたのである。山に登つていて足もとに雲がスーッとやってきたのにヒョイと飛びのつて飛びさるような快味を心に得たに違いあるまい。「観面談」の春江図に於てすべて山も川も人も花も鳥も満ちたりているのに「寒山拾得」では満ち足りてゐるものは寒山拾得だけのようである。「聞が其視線を辿つて、入口から一番遠い竈の前を見ると、そこに二人の僧の蹲つて火に当つてゐるのが見えた。一人は髪を二三寸伸ばした頭を剃き出して、足には草履を穿いてゐる。今一人は木の皮で編んだ帽を被つて、足には木履を穿いてゐる。どちらも瘦せて見すばらしい小男で、豊千のやうな大男ではない。道翹が呼び掛けた時、頭を剃き出した方は振り向いてにやりと笑つたが、返事はしなかつた。これが拾得だと見える。帽を被つた方は身動きもしない。これが寒山なのであらう。聞はかう見当を附けて二人の傍へ進み寄つた。そして袖を掻き合せて恭しく礼をして「朝儀大夫、使持節、台州の主簿、上柱国、賜緋魚袋、閩丘胤と申すものでございます」と名告つた。二人は同時に聞

を一目見た。それから二人で顔を見合せて腹の底から籠み上げて来るやうな笑声を出したかと思ふと、一しよに立ち上がって、厨を駆け出して逃げた。」

この「寒山拾得」を「観画談」の次の文に対比させてみる。「江岸がなだらかにたつて川柳が扶疎として居り、雜樹がもさ／＼となつて居る其末には蘆荻が茂つて居る。柳の枝や蘆荻の中には風が柔らかに吹いてゐる。蘆のきれ目には春の水が光つてゐて、そこに一艘の小舟が揺れながら浮いてゐる。船は簾蔭を編んで日除兼雨除といふやうなものを胴の間にしつらつてある。何やら火灯の繁磔だのの家具も少し見えてゐる。船頭の老夫は爐の方に立上つて、牝牝に片手をかけて今や舟を出さうとしてゐながら、片手を挙げて、乗らないか乗らないかと云つて人を呼んでゐる。其顔がハッキリ分らないから、大器氏は燈火を段々と近づけた。遠いところから段々と歩み近づいて行くと段々と人顔が分つて来るやうに、朦朧たる船頭の顔は段々と分つて来た。膝節も肘もムキ出しになつて居る絆纏みたやうなものを着て、極々小さな笠を冠つて、稍々仰いでゐる様子は何とも云へない無邪気なもので、寒山が拾得の叔父さんにも当る者に無学文首の此男があつたのでは有るまいかと思はれた。オ、イッと呼はつて船頭さんは大きな口をあいた。晩成先生は莞爾とした。今行くよ、と思はず返辞をしようとした。途端に隙間を漏つて吹込んで来た冷たい風に燈はゆらめいた。船も船頭も遠くから近くへ飄として去つた。寒山が拾得の叔父さんにも当る者に無学文首の此男があつたのでは有るまいかといふところに行きあたると

思はずヒヤッとさせられる。こゝで鷗外の寒山拾得をすぐ思ひ浮べるのはわたしだけであろうか。こゝのところは露伴が鷗外の「寒山拾得」を対立的に意識していたのではなからうかと推測させるやうな文である。

船頭は晩成先生を俗人として扱つてはいないのである。船の上から晩成先生に乗らんかと呼びかけている人である。寒山や拾得も學問のある人であつた。「寒山詩」はその証拠である。ところがこの船頭は學問のない人である。老子の所謂「絶学」の人である。露伴は恐らく西洋の近代によつて神經衰弱になつたであらう晩成先生に知性のかげを微塵も宿さない無心な寒山が拾得の叔父さんにもあたる船頭を持つてきたのであらう。「寒山拾得」も「観画談」の船頭も憂のない本然の人物であることにまらがいはないのであるが、「寒山拾得」は俗を逃げようとしているのである。このような「寒山拾得」は像は鷗外の実生活を考へねばなるまい。形式的な官吏生活や複雑な家庭生活の問題などに人間の自然を抑圧されていた鷗外には、露伴のように大学の先生の職も自己の意に満たねばボンと蹴つて、もとの読書人に帰らうするやうな気やすさはなかつた。鷗外の自己抑圧の幻影は死の床にまでやつてくる。遺言書に「死ハ一切ヲ打チ切リ重大事件ナリ奈何ナル官権威力ト雖此ニ反抗スル事ヲ得スト信ス余ハ石見人森林太郎トシテ死セント欲ス」とするさせしめたことはまことに特異といふべきであるが、鷗外には墓の下にこそ何にもとらわれない自由の世界があつたのであらう。

それに比して「俺はもう死んぢやうよ」といつた露伴のことは彼の思想と文学の総決算で、彼の思想と文学のすべてを解し得ての

み真に体得されるものであろう。これは認識の対象になることばではない。中谷宇吉郎氏が中国神仙道からこのことばを解こうとされていたが、それも単一の観点をいっておられるだけであつて、それで以て解し終つたとさるべきものではない。唯このような死の床での相違も「観画談」と「寒山拾得」の二つからみると、大變興味深いものができているのである。文殊と普賢である寒山拾得が腹の底から笑つたあとに道翹を残して逃げていく、しかも「豊干がしゃべつたな」ということばを残して、それに対して「観画談」の春江図で寒山が拾得の叔父さんにもあたるような無学文盲な男が、無心そのもので、大きな口をあいてオーイッと呼ばわつてそれに今行くよーっと思わず答えんとした前後際断の体験は聖もなければ俗もない。生もなければ死もない。聖俗不二にして生死一如の体験である。

この呼吸は東洋の最も深い無心の思想で、西洋人のいまだ曾て体験し得なかつたものである。露伴の死のことばはこゝの呼吸に似ているように思われる。春江図は露伴が既にこのような東洋の世界に到達していることを示しているのである。「俺はもう死んぢやうよ」ということばはこの時期に於ても吐けるような境地に達しているのではないかと推測されるのである。

一方鷗外にとって自然は「高瀬舟」より「寒山拾得」へと明確な形をとつてきた。それらはもはや従前の自然科学者として取り扱つていた自然ではなかつた。かくして「浪江抽音」に於て人齒のいとなみである歴史のなかに、自然の大道をはつきり見きわめ得たのであつた。抽音は実に文殊であつた。逃げていった寒山が俗世間に還つ

てきたのである。抽音が文殊であることを疑うならば文殊とは麻三斥といつておこう。ともかく鷗外が見た歴史の中の自然の大道が明らかになつていなければ、晩年の鷗外の考証家として歴史の世界にわけ入つていく意味が分らなくなるのである。考証家に墮したなどという批評が全くあたらないのも、これによるのである。

四

臼井吉見氏は大正文学の出発を、大逆事件と乃木將軍殉死に対する文学者の反応からみていられるが、このショックな事件に最も大きな反応を示したのは、鷗外と露伴であつたのである。臼井氏は鷗外の反応を精彩に探究しておられるが、露伴のことには触れておられない。大正文学史の框外に露伴をおけばその必要もないのであろうが、近代文学と伝統や道徳の意味を考える時、鷗外の反応とあわせ考える必要があるのである。

鷗外が將軍の殉死に反応して「興津弥五右衛門の遺書」を書いて克己の武士道精神の内証を得たのに対して、露伴は法華經の寿量品を読みとつたのである。露伴のことばで鷗外の内証を得たものを推測すると次に掲げる引用文の「即是鬼なり」というところまで、乃木將軍は神也からは鷗外が行かなかつたところである。こゝに伝統に生きる露伴の強さと自信がある。

伝統に生きるものにしてのみ「將軍に於て寿量品を読み、寿量品に於て將軍の死を見る」ことができたのである。靈鷲山上に於て今もなお説法を続けていられる仏のことばを聞くことができるのであ

る。近代ヒューマンイズムの人はよく云い、よく見るが、「聞」ということを知らないのである。従つてほんとうに云うこともできぬば、見ることもできない。生ぜしめられて生じ、死せしめられて死す。天地間の遊塵となるのである。白井氏の大正文学史に露伴のことが書き落されてゐることは近代文学史なるものについて考えさせられざるを得ないのである。どうも近代という符牒を我々は余り見過ぎるのではあるまいか。

露伴は殉死によつて次のように傷のような美しい文章を書き遺してゐる。たゞこれだけで外に何も語っていない。殉死に対する鷗外の反応については、筑摩版現代日本文学史大正篇の白井氏の文に詳しいので、それにつかれないが、露伴の「乃木將軍」は余り知られていないので、全文をあげておこう。

生あり。死あり。

生きて死せるあり。死して生けるあり。

生ぜしめられて生じ、死せしめられて死す。之ヲ天地間の遊塵となす。

生きて而して未だ曾て生きず、生きて而して既に死す。之を酒肉間の行尸となす。

死して而して未だ曾て死せず、死して而して猶生く。之を神となし、鬼となす。

神は神なり。一氣伸びて而して存す、之を神となす。志を遂げて而して永く生く、即是神なり。

鬼は屈なり、其志屈して而して涙びず、之を鬼となす。志を抱いて而して死せず、即是鬼也。

乃木將軍は夫神なる乎。神乎、神乎、神也。神や死せず。経に曰く、我語の衆生の苦界に没在するを見る、故に身を現すを為さず、其をして渴仰を生ぜしめ、其心の恋慕するによつて乃ち出で、為に法を説くと。又曰く、常に悲感を懐き、心遂に醒悟すと。將軍自ら死して人皆將軍を懐ふ。將軍乃ち不説を以て道を説き、人皆不聞を以て教を聞く。実は滅度せずの言の虚しからざるを見る。

將軍に於て寿量品を読み、寿量品に於て將軍の死を見るべし。

これは露伴作るところの法華経寿量品であろう。当時の人々も正直に將軍の死の重大な意味を受けとつたのである。この死の意味を受けとることのできなかつたのが、西洋のヒューマンイズムの洗礼を受けて、西洋のリアリズム文学に身をかためた若い世代の人達であつた。彼等は殉死に古めかしい封建道徳のイデオロギーのみ見て、乃木將軍の人間を見落したのである。「將軍」によつて乃木を冷笑した芥川がその後みじめな最後を遂げるに至つたことは文学史上のいたましい事実である。彼の近代主義は將軍の殉死を笑い、彼自身も死の虚無のなかに吸ひこまれていつてしまつたのである。露伴は將軍の死に法華経の寿量品を読んだのである。

近代ヒューマンイズムを足の下にしたいようなこの文章を読んで、反撥を感じる人もあるかも知れないが、近代ヒューマンイズムの大魔軍の襲來は、老儒仏に於て身をかためた露伴には、襲いようもなかつたと見える。近代ヒューマンイズムは自己の人間性の美と自由の開発を教えるが、自己と戦うことを教えないのである。

自己と戦うことによつて自己をあらわすということは教えないの

である。自己を高しとして神も仏も無みしてしまつた近代ヒューマンニズムは、徹底的にニヒリズムの世界に転落した。若くして近代科学と近代ヒューマンニズムとの洗礼を受けた鷗外は、その叡智によつて次第に近代ヒューマンニズムの正体を見破るようになったのである。

露伴はこの近代ヒューマンニズムの魔軍の戦いに長く足をとゞめなかつた。鷗外は科学者であつた關係上、長く近代ヒューマンニズムと接触しているのである。そして晩年になるに従つて近代ヒューマンニズムが立脚しているのとは違つたもう一つの自然が、自己の根柢にあることが自覚されてきた。それは己に克つことによつてのみ把握される人間の内なる自然であつた。

鷗外も露伴も、乃木將軍の殉死に封建道德の権化を見るような呑気な人ではなかつたのである。彼らは儒教道德に確信を持つていたのである。体験的に内証を得たものがあつたのである。我々が今日の近代ニヒリズムの克服に於て、鷗外、露伴の遺産は今後大いに我々の力となり、また近代と東洋の問題についても、我々は大きな示唆を受けるものがあるのである。

晩年になるに従つて鷗外は自然科学の対象とする自然とは異つたもう一つの自然の尊重の念を益々深くはしてきたが、それと近代の科学と道德とがどのように調和していくかは、難しい問題で、それに答えていない。たゞ感情容認の近代ヒューマンニズムよりも、克己のモラルの徳川時代の武士道德の方が、この自然に近いと体認したのであつたが、近代科学との問題は後の人に残されたかの感がある。東洋の古典思想と古典文学に居を構えた露伴が西洋近代の客観的、

合理的、分析的な安価な近代主義を斥けたことはいうまでもない。さきにあげた論仙中のことは再度引くと、「それ黄金を視て土石に同じうするを得ば、土石即ち黄金なり。土石の黄金とならざるを憂へず、たゞ爾の黄金を以て土石と為す能はざるを憂ふべきのみ」としている。

近代科学の道は、土石を黄金となすの途をひたむきに歩んでいたのである。その結果、再度の大戦を迎え、原爆の最初の洗礼を日本人は受けたのであつた。黄金を土石となす内面の力が、改めて再認められねばならない時に立ち至つてるように考えられる。克己のモラルに、自己の精神の座を得た鷗外も、黄金を土石となすという露伴も、自己の内に黄金を見たことは変らなかつたが、有裏に有形を徹底的に見極めんとしていつた鷗外と、無裏に無形を徹底的に見んとしていつた露伴とは、自から対立の隠影を一きわ濃く大正文学史に印したのであつた。

付記

この稿はもと観画談の神祕体験をとり扱つたものでありましたが、紙幅の關係上、鷗外と露伴に触れた部分だけを取りだして書き加えたものでありますから、わたしが見た観画談そのものの性格が読者の方に十分分らない面があるかも知れません。いづれ稿を改めたいと存じます。