

『たけくらべ』私攷

——水仙の彼方にも——

北川 秋雄

一 〈水仙の作り花〉について

『たけくらべ』は結末に信如と美登利の次のような別れを語って終わる。

龍華寺が我が宗の修行の庭に立出る風説をも美登利は絶えて聞かざりき、有し意地をは其ま、に封じ込めて、此處志ばらくの怪しき現象に我身をわか身と思はれず、唯何事も恥かしのみあるに、或る霜の朝水仙の造り花を格子門の際よりさし入れ置きし者の有り、誰れの處業と知る者なけれども、美登利は何故となくなつかしき思ひにて違ひ棚の一輪ざしにいでて淋しく清き姿と愛てけるが、聞くとも無しに伝へ聞く其明けの日は信如か何がしの学林に袖の色かへぬへき当日成しとぞ。^①

この場面の〈水仙の作り花〉を格子門の外からさし入れたのは誰な

のかという点について、信如と断定している先行研究は多い。^② しながら「たけくらべ」の結びの本文から〈水仙の作り花〉の贈り主を限定することは難しいのではないか。一葉特有の曖昧表現で語られているからである。近い将来、遊女に身を落とさねばならぬ美登利の哀れな運命を予感する読者にとっては、七章の運動会の折に美登利が信如に与えた〈紅の絹はんけち〉^③、十三章の下駄の前鼻緒として美登利が差し出した〈紅入り友仙の雨にぬれて、紅葉の形うるはしき〉^④ 端切れに対する信如の返礼であつてほしいという願望が強く働く。紅と白の対照の鮮やかさもあいまって、苦界に身を沈める美登利が子供の時間をさつぱりと思ひ切れるのは、信如からの手向け以外にはないし、それが美登利への唯一の救いになるという思い入れが読者に働いてしまうのである。それはまた一葉の計算であつたかもしれない。

他方、贈り主を誰と限定しないで、しかしそこに様々な象徴をみようとすると見解がある。それぞれに差異があるので詳しく詳細にみてみようと思う。戸松泉は「共同討議 樋口一葉の作品を読む」^⑤において、「あれは結局美登利に対する一葉の手向けの花だったんだろうと思う」と述べている。関礼子も「美登利私考——悪場所の少女」^⑥において、「たけくらべ」というテキストがまぎれようもなく

受苦の表情を帯びているのは、このひとりの少女の葬送にも等しい変容の劇に、同じ地域の学校仲間でもあった少年たち」が深く関与しているからであり、「明治の「街の語り部でもあった一葉が、物語の終章「水仙の造り花」を差し出して、送り手／受け手の無言の対話を創り出さずにはいられなかったのも、このような「供儀の現場」としての物語から立ち登る受苦の気配を思いやってのこと」であるというように、「供儀」としての美登利に対する一葉の手向けと解している。

河合真澄は「たけくらべ」小考^⑦において、「水仙」「清き姿」の詞句は、『廓文章』に見られた。浄瑠璃の詞章を下敷にした、とは言わないまでも、そのうつりを感じ得るならば、『たけくらべ』の「水仙の造り花」は、遊女の表象と見ることができると述べている。「造り花」であるのも、きわめて象徴的である。すなわち、遊女となりつつある美登利に対する思いが、そして、その美登利自身が、この水仙一

輪に凝縮されている」として述べている。渡邊桂子も「水仙への序曲——「たけくらべ」試論——」^⑧で同様に「水仙の作り花」は、華魁の華となった美登利自身としているが、遊女として自分の気持ちを偽り続ける生活を受け入れなければならないあり様を「作り花」と解している。

三宮慎助は「作り花」考——「たけくらべ」に関する冒険的試論——」^⑨で、「たけくらべ」は従来言われているような抒情的作品ではなく、むしろ「雑駁性を特質とする近代小説そのもの」であって、この時期の一葉は「革新政治家か社会主義者の卵といたいたい姿」であるという前提から出発し、「作者がじっと瞳をこらしているのは、美登利が遊女に「作られ」、信如が僧侶に「作られ」てゆく現実である。信如が水仙の造花を贈った美登利は、現在はお清純可憐な少女であっても、いまは遊女という「作り花」にされ、「作り花」として一生を送らねばならぬ女人である」というように、作り物という点にウェイトを置いて子供が大人社会の中に未来の生をいやおうなしに規定されてしまうことの象徴として解釈する。

山田有策は「共同討議 樋口一葉の作品を読む」^⑩において、「作り花でないといけないんでしょね。不変というか、しおれてはいけないんで、造花でなければならぬ意図が強く感じられます。つまりそこである時間をストップさせてしまうという作者の意図」を

読み取っている。

山根賢吉は「シンポジウム『たけくらべ』をめぐって」^①で、「水仙の切り花」を切腹の場の供花とみる板坂元の見解を紹介し、「たけくらべ」の最後もまた切腹というのはなかなか面白いと思います。ただ先ほど申しましたように、現在のところ、裏付けができておりません」と述べている。また一葉が知っていたかどうかからないが、「水仙の花言葉はいうまでもなく「別離」であり、「造花の歴史は古く古代まで遡り、仏教とも関係が深い」と述べている。

以上みてきた通り、まさに各人各様の意味を「水仙の作り花」に見い出している。しかし、「たけくらべ」の主題にかかわる充たたる水仙解釈がなされているとは必ずしもいいがたい。畢竟、塚田満江が「なぜ水仙にこだわるのか」——三度、一葉晩年の小説に寄せて——^②において述べているように、「龍華寺の跡とり息子信（のぶ）さん自身、大黒家の寮住いの美登利（みどり）へ贈り届けた、という確証はないから、決定的な意味内容を論証することは不可能」といわねばならない。「水仙の作り花」の贈り主は誰なのか、さらにはその象徴の意味は何であるかという問題は依然として混迷をさわめている。

ところで「たけくらべ」の結末で語られる二人の姿について、従来の研究がすべて二人の永遠の別れ、さらには運命的な隔絶を読み

取っている。たとえば早く、関良一の「たけくらべ」の世界は、信如・美登利をそれぞれ中心とするいわば楕円形であり、終始、両者の隔絶・訣別・背離の物語^③であるとする見解から、近年の「少年と少女が、聖なる僧の墨染めの衣と賤なる遊女の緋の袖に衣の色を変えて別れる結尾」とする西川祐子の見解^④まで終始一貫している。そこに美登利の未来の哀れさ、ひいては人生の悲哀を読み取ったり、二度と帰らぬ子供の世界の終焉を読むのであろう。しかし、はたして一葉はこの二人の別離を永訣として「たけくらべ」の世界を閉じたのだろうか。

私は、一葉が「水仙の作り花」の贈り主を読者の判断に委ねることで「たけくらべ」の作品世界を閉じながら、その彼方にもう一つのメッセージを籠めたのではないかと思うのである。しかもこのメッセージは一葉が「たけくらべ」を書き終えて以来、現在まで残念ながら読み解かれてはいない。そしてそれは「水仙の作り花」の贈り主がたとえ信如であると限定できなかったとしても、確実に信如と美登利の心をつなぐメッセージでもある。以下、このことについて述べることにする。

二 一葉の仏教観

先にみたように信如と美登利の断絶を読み取った関良一は、しか

しながら「たけくらべ」と一葉の仏教的世界観との関わりについて注目すべき見解を述べている。

この作品の眼目は、やはり信如は僧に、美登利は遊女にならないければならないところにある。僧は世外の人であり、遊女も人外の人である。正太郎がやがて継がなければならぬ高利貸が、「人鬼」などとよばれる性質のものであることも注意してよい。「たけくらべ」は、一葉が、この人の世を、宿命のわだちのままに心進まぬかたに流転してゆかなければならないものと観じた、いわば「一葉曼陀羅」であり、一葉描く穢土即浄土の図であり、たとえ伝統文芸に浸透されているにもせよ、他の誰のもでもない、まさに彼女自身の不幸な体験を契機とした仏教的観照にねざした作品であった。^⑬

閑良二は「たけくらべ」のなかに、〈人の世を、宿命のわだちのままに心進まぬかたに流転してゆかなければならないもの〉と観ずる、いわば一葉の仏教的諦観、宿世観を読み取っている。また「よもぎふ日記」の一八九三年二月一日と一七日の記事の間に書かれた文章〈落花枝に返らず、破鏡再でたらさず。四大破れて五蘊空に帰す。魂魄天地に消散して冥々朦々たり。今汝何に依りてか此世に執着を止めんや。一心の迷妄に引かれて永く地獄に墜落し剉焼春磨のくらしみを受けんや。速に悪念を去て成仏得脱をとげよ。即ち汝を法通

妙心信女と名付く、喝〉について、一葉が自身に与えた偈および法名であるとし、あわせて一葉の兄の泉太郎の法名が清光院釈瑞正居士、父の則義の法名が則乘院釈義道居士、一葉の法名が智相院釈妙葉信女であることを明らかにしている。^⑭「たけくらべ」執筆時の一葉の文学観や世界観に仏教の影響がきわめて強いという閑良一の見解は示唆的である。けれども閑良一は「たけくらべ」に關わってこのことを論じながら、残念なことに〈仏教的観照〉とか〈仏教的リアリズム〉^⑮というような仏教一般の人生観の次元で解釈するにとどまった。

私は一葉の仏教が、法名でも明らかのように他ならぬ浄土真宗であるということに注目して、「たけくらべ」を検討する必要があると思うのである。周知のように龍華寺の宗旨は〈如是我聞、仏説阿弥陀經、声は松かぜに和して心のちりも吹はらるべき御寺さまの庫裏より生魚あぶる烟りなびきて、卵塔場に嬰兒の襁褓はしたるなど、お宗旨によりて構ひなき事なれども〉^⑯とあり、明らかに浄土真宗である。一葉が自らの宗旨である浄土真宗の寺として「たけくらべ」の龍華寺を設定した意味は軽くないと思う。

三 浄土真宗と遊女

河田光夫は「親鸞と被差別民」^⑰において、〈親鸞の思想と表現

の最高の輝き」は「歎異抄」の、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」にあるとし、善行の出来ぬ「悪人」であるがゆえに他力を頼むという信心を持ち往生することができる、すなわち「悪人」であることが往生のための確かな原因であるという悪人正因思想について論じている。そしてその「悪人」とは、旧仏教で死後の救いまでもないとされ、救われざる者として差別されてきた五逆・十悪・誹法・闍提・屠児・旃荼羅のみならず、平安期の「未分化の狩猟民・屠児・商人であり、或いは、彼等と同じ生活の場にいた「法外者」^{アットロ}の僧「悪僧」濫悪僧」は、鎌倉時代に「濫（乱）僧」とされた「非人・犬神人・癩人法師」を含み、さらに、「悪人」とされた体制外の武士とつながり、南北朝時代の「悪党」に至る。それは、差別を受けた「悪人」の系譜でもある^②としている。

河田光夫の見解によれば親鸞いうところの「悪人」とは究極的には被差別民を指しており、親鸞は「愚禿」と自称する私度僧として被差別民とともに生きる中で、教義を深めたという。

〈朝念仏に夕勘定そろばん手にしてにこくと遊ばさる、顔つきは我親ながら浅ましくして、何故その頭は丸め給ひしぞと恨めしく^②〉思っている信如は、父親の晩酌の肴として、鰻の蒲焼を買いにやらされる恥しさに〈我身限つて腥きものは食べまじ^②〉と堅く心に決めている。このように「聖」であることの意味を忘れ、限りなく

〈俗〉にまみれた父母に恥を感じて少年時代を過ごした信如が、親鸞を宗祖とする浄土真宗の〈何がしの学林^②〉に入るのである。親鸞の教義を忘れ、限りなく俗化していく父を反面教師として、信如は親鸞の教義と出会い、新たな形で「聖」と「俗」の関わりを真摯に学び考えていく存在として設定されてはいないだろうか。そしてまた美登利が近い将来、身を落とさねばならない遊女という存在も、親鸞のいう「悪人」の典型ではないか。すでに美登利は長吉に、あの千束神社の祭の夜、〈何を女郎め頼拵た、く、姉の跡つぎの乞食奴^②〉と蔑まれなければならない存在であったことに注意する必要がある。

関礼子は「美登利私考——悪場所の少女——」において、廣末保の「悪場所論おぼえがき」^②の〈本来、持続してはならないものが、持続しており、そのために、恣意的に関係を結ぶことも可能になるような場が、悪場所であった。聖なるものもつ一回性が、そこでは否定され、しかも日常的な俗に転落しきることなく、いつも対岸のそこに存在するゆえに、聖は悪の影を宿す〉という文章を引いて、〈日常性に対立しながらしかも持続している時空間としての遊びの場は、聖でも俗でもない特質、すなわち「悪」としか名付けようのない性質によって共同体や日常性から嚴重に隔離される。起源を遡れば、かつては「遊女」とは文字通り「遊行する女」として非定住、

半定住の時空を生きる闊達な存在であったことは大江匡房「遊女記」などから窺える。遊女が「遊行」を止め、その身体が一定の区域に囲い込まれ、管理される対象となったとき、「悪場所」は誕生する。吉原とは周縁を「お菌黒溝」によって、またその出入口を「大門」によって区切られた特殊の領域だ」と述べている。関札子の引いた廣末保の〈悪場所〉〈俗〉〈聖〉の図式、さらに〈俗〉に対する非日常としての〈悪場所〉と〈聖〉の共通性という指摘はすこぶる示唆的である。

関札子がいうように〈悪場所〉の吉原が、日常的な〈俗〉から区切られた〈特殊の領域〉であるなら、信如の踏み込んでいく僧院も〈聖〉という点では〈俗〉から区切られた〈特殊の領域〉に他ならない。そしてその信如の赴く〈聖〉域は、先にみたように親鸞の唱導した悪人正因説によって、美登利が身を沈めねばならない〈悪場所〉に生きたる人々こそ救済の対象であるということを教義として本来的に学ぶ場である。「たけくらべ」の結末に信如と美登利の永訣を読みとる従来の見解は、〈聖〉と〈賤〉あるいは〈聖〉と〈悪〉という二項対立に注目するばかり、いきおい廣末保のような〈聖は悪の影を宿す〉という複眼的な視点を持ちえていない点で限界がある。

「たけくらべ」八章で、下谷の万年町や山伏町一带から吉原に繰

り込む遊芸人の中の〈容貌よき女太夫〉²⁷⁾を呼びとめ、明鳥の一節を歌わせた美登利について前田愛は、〈このエピソードは美登利の寛濶さを物語っているだけではなく、もっとも深いところでは美登利の体内にひそむ流民の血を証しているのではあるまいか。下谷の万年町と山伏町は芝の新網町や四ツ谷鮫ヶ橋とならぶ明治の東京では典型的な貧民街のひとつであって、「たけくらべ」のおどけ者三五郎は、仁和賀の台引きを手伝ったことから万年町の仇名でいやしめられている。このような偏見にとらわれていない美登利は、遊芸人たちと同様に大音寺前を通過して吉原の世界に入って行くよそのものであった。美登利の思いつきに「驚いて呆れて己らは嫌だな」という反応を見せる正太は、あるいは遊芸人たちに通ずる何かを美登利から感じとっていたのかもしれない²⁸⁾として、美登利に貧民街の遊芸人に通じる何かを嗅ぎとっているが、炯眼といわねばならない。

「雛鳥 下」(その六)では〈父さんは酒の上わるく、酔へばあばれてかけ事に身を持ぐずし、昔しは紀州の藩士とて腰に両刀、お元では威張の家成しを、次第に衰びして身のたつ瀬なく、露分川の流れに姉さんを沈めし訳は其方も知るべし〉と美登利に言いきかす母の言葉によって、美登利一家の出自を明らかにしていたが、「たけくらべ」では三章に〈大黒家の美登利とて生国は紀州²⁹⁾〉とするのみで、〈姉なる人が身売りの当時、鑑定に来たりし樓の主が誘ひに

まかせ、此地に活計もとむとて、親子三人が旅衣、たち出しは此譚、それより奥は何なれや^⑧」として、長女の身売りの時に樓の主人の誘いに応じて一家連れ立って上京するほど困窮した生活状態であったことを窺わせる程度で、出自を曖昧にした。このように美登利の出自を（紀州の藩士）から、（生国は紀州）というように非限定にしたことで、「たけくらべ」はテクストとして、先の前田愛の読みを許容するものとなった。つまり、前田愛が言葉少なに暗示した美登利の（遊芸人たちに通ずる何か）とは、あえていえば被差別民としての出自という読みであろう。生国を紀州とするのみの限定であれば、美登利は中上健次の描く（路地）的世界につながっているという想像も許すことになるだろう。当然、「たけくらべ」八章の貧民街の遊芸人も、中上健次の描く（路地）の住人も被差別民というこ^⑨とで共通していて、親鸞のいう（悪人）に他ならない。

ところで、江戸期の三大遊廓とされた江戸の吉原、京都の鳥原、大阪の新町はいずれも近隣に本願寺の大寺院のある場所に位置している。三遊廓とも江戸時代から一九五八年の売春防止法施行による公娼制度廃止までは公許の遊里であった。吉原は江戸幕府が一六一七年市中に散在していた遊女屋を集めて葺屋町の東隣二町四方の地（現在の中央区日本橋人形町付近）に遊廓を作することを許可したことに始まるが、一六五六年幕府は業者に対して一万両余の移転料を

支給し、郊外地への移転を命じたため、一六五七年八月浅草千束村（現在の台東区千束）に移転、新吉原と呼称され、全盛をきわめた^⑩。（現在の台東区千束）に移転、新吉原と呼称され、全盛をきわめた。その新吉原の南方（現在の西浅草一の五）の地に浄土真宗大谷派の関東の大道場、東京本願寺がある。一五九一年本願寺二世教如が徳川家康から神田に土地を与えられ、江戸御坊光瑞寺と称したが、一六五七年の明暦の大火で焼火、一六六〇年に現在地に寺領を寄進され堂宇を再建した^⑪。つまり吉原が浅草に移転して三年後に東京本願寺が現在地に移転したことになる。

鳥原は一六四〇年、六条三筋町にあった遊里が京都所司代板倉重宗の命で当時田野であった朱雀野に移転して成立。以後、江戸時代を通じて京都で唯一の公許の遊廓となった。京都市下京区鳥原新屋敷が現在の地名で、J R山陰本線丹波口駅の東に位置し、上之町・下之町・大夫町・揚屋町などからなる地域である。その東隣（現在の下京区堀川通花屋町下ル本願寺門前町）には浄土宗本願寺派の本山である西本願寺がある。親鸞没して十年後の一二七二年に末娘の覚信尼が東山大谷の親鸞の墓近くに御影堂と称して一字を建立したのが起りであるが、一五九一年に豊臣秀吉から現在地に寺領を寄進され、寺基を定めた^⑫。鳥原は西本願寺移転の約五十年後に現在地に移転したことになる。

新町は一六二四年から四三年の寛永年間に市中に散在していた遊

所がこの地を集められて、市中唯一の公許の遊廓となった。四ツ橋北西部付近のもの西横堀川、長堀川と立売堀川に囲まれた地域の東部に位置していた。^⑤その北東に、いわゆる南御堂、北御堂がある。南御堂は浄土真宗大谷派の難波別院で、一五九六年に本願寺一二世教如が大谷本願寺を建立したのに始まる。一五九八年町制改革のため現在地（東区北久太郎四の六八）に移転した。北御堂は古くは大坂御坊と称し、浄土真宗本願寺派の律村別院を指す。本願寺が一五九一年に京都堀川に移った際、大阪の門徒が樓岸に一字を建立、一五九七年本願寺一三世准如が現在地（東区本町四の二七）に移した別院移転の三、四十年後に新町遊廓が作られたことになる。

以上見てきた通り、両者の移転に関しては当然のこととして当時の権力者の政治・行政上の思惑が強く働いていたと考えられるが、本願寺と門徒の関わりでいえば、本願寺と遊廓の地理上の近接性は単なる偶然ではないと思われる。

松尾純孝「鎌倉仏教と女性」^⑥によれば、法然は比叡山や高野山が女人禁制をうたって五障三従の女性の往生を顧みないのを日本で初めて批判し、女性が男子に変成して往生出来るということを中国浄土教を大成した善導の釈を掲げながら主張したこと、法然を師と仰ぐ親鸞もまた変成男子説によって女人往生を唱えたこと、そのため専修念仏弘伝の実質的な一翼を女性層が担っていたことがわかる。

本願寺に関していえば、本願寺中興の祖といわれる第八世連如は山科・石山に本願寺を建立し、現在の本願寺教団の基礎を築いた人である。連如の母は被差別部落の出身とする説もある。^⑦連如は「御文」と称する手紙で広範囲の信者を伝道教化したことで知られるが、「御文」における女人往生の占めるウエイトはきわめて大きい。

夫女人ノ身ハ五障三従トテオトコニマサリテカ、ルフカキツミノアルナリ、コノユヘニ一切ノ女人ヲバ十方ニマシマス諸仏モワガチカラニテハ女人ヲバホトケニナシタマフコトサラニナシ、シカルニ阿弥陀如来コソ女人ヲバワレヒトリタスケントイフ大願ヲラコシテスタヒタマフナリ、コノホトケラタノマズハ女人ノ身ノホトケニナルトイフコトアルベカラザルナリ^⑧

連如は阿弥陀如来の第十八の願をもとに、〈五濁悪世ノ衆生トイフハ一切我等女人悪人ノ事〉^⑨として、「悪人」と同列に〈女人〉を置き、女人成仏を説いているのである。本願寺と遊廓の地理上の近接性が、意味上の近接性を物語っていることは明らかである。現在でも連如の「御文」は浄土真宗の法事や門徒の日々の勤行の際、僧侶や門徒の主立った者によってその都度、朗唱されている。一葉もこのような「御文」を通して、浄土真宗の女人成仏の教えに接したことは想像に難くない。遊女にならねばならぬ美登利は、「悪人」であるとともに〈女人〉という二重の点で、まさに浄土真宗の救済の

対象となる象徴的存在であることに気付く必要がある。

四 「たけくらべ」における救い

このようにみてみると、一葉は〈水仙の作り花〉の彼方に、信如と美登利の永遠の別れを置いたのではなく、再び邂逅する場を見据えていたといえる。現実的な意味で二人が再会することなくとも、信如的な〈聖〉が美登利的な〈悪〉を救済するという、精神的邂逅の場を夢見ていたと思うのである。筆の走りを恐れずというなら、〈水仙の作り花〉は、〈別離〉という花言葉を持つ水仙が作り花のように仮りそめであること、つまり現実社会での別離を仮りそめの別離と観ずることの象徴と読みとつてもよいのではないか。言葉をかえていえば信如なるものが信仰の世界で美登利なるものを救おうとする、未来における再会をはらんだ仮りそめの別離の意味と解釈したい。

藤井貞和は「共同討議 樋口一葉の作品を読む」^⑩において、「たけくらべ」の中には神は現われてこない。石之助のような神はすでない」とすこぶる断定的に述べているが、はたしてそうか。今、「大つごもり」が書かれ、のちに「たけくらべ」となるべき草稿群に着手された一八九四年十二月から、「にぎりえ」(一八九五年七月)、「十三夜」(一八九五年九月)と重なりつつ、「たけくらべ」が

一八九六年一月に書き終えられたと考えると、この四作品の間には次のような関係を見出すことができる。

「大つごもり」の結びは、〈石之助はお峰が守り本尊なるべし、後の事しりたや〉^⑪である。お峰の窮状を救ったのは石之助であった。

しかしそれはあくまで現実対症的救済であつて、お峰を根本的に救済したことにはならない。お峰の盗みという行為の罪はぬぐえないし、いわば鼠小僧的救済に他ならぬことを「大つごもり」を書き終えた後、一葉は自覚したのではないか。救いのない世界の提示で終わる「にぎりえ」「十三夜」が次に書かれなければならなかつた理由がここにある。

「にぎりえ」のお力はようやく、かつての馴染客で、お力に入れたあげた結果、身上を潰した源七のことを精神的に吹っ切り、新たな馴染の結城朝之助と〈何うでも泊らす〉^⑫仲になった矢先、源七によつて湯屋の帰り(後袈裟)^⑬に〈逃げる処を遣られた〉^⑭のである。
〈恨みは長し人魂か何かしらず筋を引く光り物のお寺の山といふ小高き処より、折ふし飛べるを見し者ありと伝へぬ〉^⑮というように、無念の死を遂げたお力の救いのないありようを描いて終わる。

「十三夜」のお関は、奏任官の原田男に望まれて結婚したものの、子供が生まれてからの夫の豹変に耐えかねて、子供を残して実家に帰るが、両親に説得されて〈離縁をといふたも我ま、で御座りまし

た、へほんに私さへ死んだ気ならば三方四方波風た、ず」と思い直して、帰途に偶然、幼馴染の高坂録之助の引く俵に乗ることになる。かつて録之助とお閨とは将来を約束した仲であったが、お閨が原田に乞われて縁づいたため、録之助はにわか放蕩の限りを尽くし、妻子を持つても放蕩をやめず、挙句に車夫に身を落としたのであった。二人は偶然に再会したものの、お閨は（久し振りでお目にか、つて何か申したい事は沢山あるやうなれど口へ出ませぬは察して下され、では私は御別れに致します）」と言ひ、一方の録之助も（お別れ申すが惜しいと言つても是れが夢ならば仕方ない事、さ、お出なされ、私も帰ります）」と言つて別れる。（村田の二階も原田の奥も、憂きはお互ひの世におもふ事多し）」というように救いのない世界で閉じられている。

「たけくらべ」において一葉が（水仙の作り花）の彼方に幻視した精神的救済は、「大つごもり」の現世利己的救済を基礎に、「にこりえ」「十三夜」の非救済的現実世界の直視を経て、いわば昇華作用的に生み出されたものに他ならない。本間久雄が『日本文学全史 卷一 明治文学史下巻』の樋口一葉の項で明らかにした残簡（我れは人の世に痛苦と失望とをなくさんために生まれ来つる詩のかみの子なり。をこれるものをおさへなやめるものをすくふへきは我がつとめなり）には、一葉特有の国士的な気負ひはあるものの、近代

「たけくらべ」私攷

小説家たらんとするよりむしろ、救済としての文学を一葉が目指していたことがわかる。それは同時に、一八九三年八月一〇日の日記「塵之中」に（あはれくれ竹の一ふしぬけ出でしが）⁵⁴という立身出世の思いを抱き、一八九四年三月の「塵中につ記」に（わかこ、ろさは国家の大本）⁵⁵というように国士的な生き方を望みながら、「たけくらべ」脱稿時の一八九六年二月二〇日の日記「ミつの上」では（われは女成けるものを、何事のおもひありとてそはなすへき事か）⁵⁶と、女性であるがゆえの社会的制約を痛感し、深い嘆きの中に屈折しなければならなかった一葉が、その諦めの中にやはりそうはいつでも幻視せずにはいられなかった自己救済の方途であったかもしれない。

注

- ① 『文学界三七号』（一八九六年一月）。
- ② たとえば村松定孝『作品と作家研究——評伝樋口一葉』（実業之日本社 一九六七年二月）一四八頁・塚田満江『誤解と偏見——樋口一葉の文学』（中央公論事業出版 一九六七年九月）一六五頁・関良一『樋口一葉 考証と試論』（有精堂 一九七四年九月）二五一頁・山根賢吉『樋口一葉の文学』（桜楓社 一九七六年九月）一〇八頁・前田愛『樋口一葉の世界』（平凡社 一九七八年二月）二九〇頁・三宮慎助『作り花』考——「たけくらべ」に関する冒険的試論——（『高知女子大学紀要 第二七巻 一九七九年三月』・藤井公明『樋口一葉研究』（桜楓社

- 一九八一年七月) 八八頁。
- ③ 『文学界一七号』(一九八五年三月)。
- ④ 『文学界三六号』(一九八五年二月)。
- ⑤ 『国文学』(一九八四年一〇月)。
- ⑥ 『日本文学』(一九八七年六月)。
- ⑦ 『愛媛国文研究』(一九八六年二月)。
- ⑧ 『昭和学院国語国文二二号』(一九八八年三月)。
- ⑨ 前掲論文。
- ⑩ ⑤に同じ。
- ⑪ 『解釈と鑑賞』(一九八八年二月)。
- ⑫ 『アメリカ便り(その三)』(『解釈と鑑賞』一九六四年四月)。
- ⑬ 『立命館文学』(一九八八年一〇月)。
- ⑭ 前掲書二七九頁。
- ⑮ 「性別のあるテクスト——葉と読者——」(『文学』一九八八年七月)。
二人の別れを永訣と解するものは管見するかぎり次の通りである。蒲生芳郎「たけくらべ」小論(宮城県高等学校国語科教育研究会「研究集録二号」一九六二年三月)・塚田満江前掲書・青木一男「たけくらべ研究」(教育出版センター一九七二年二月)・岡保生「薄倅の才媛樋口一葉」(新典社一九八二年一月)・渡邊桂子前掲論文・関礼子前掲論文。
- ⑯ 前掲書三三二頁。
- ⑰ 塚田満江も前掲書一九〇頁で(樋口家の檀寺は浄土真宗の万福寺であり、宗旨の縁で父も一葉も東京築地本願寺に葬られた)と述べている。和泉恒三郎も「一葉における伝統思想の撰取について」(『日本文学』一九五八年七月)で、(晩年の一葉から徒然草の講義をうけた穴沢清次郎氏は「よく会話に仏教の言葉が口を突いて出」たといひ、「若い女にし
- ては」大乘仏教を深く極めていたらしいと回想している)という事実を掲げている。
- ⑱ 前掲書三三二頁。
- ⑲ 『文学界三三三号』(一九八五年八月)。
- ⑳ 『文学』(一九八五年七月)。
- ㉑ 「親鸞と被差別民」(『文学』一九八五年一〇月)。
- ㉒ ㉓ ⑲に同じ。
- ㉔ ①に同じ。
- ㉕ 『文学界二六号』(一九八五年二月)。
- ㉖ 『遊行・悪場所』(未来社一九七五年五月)二二五―二六頁。
- ㉗ ③に同じ。
- ㉘ 前掲書二七七―二七八頁。
- ㉙ ㉚ 『文学界二五号』(一九八五年一月)。
- ㉛ 芸能と被差別民の関係については「中世の民衆と芸能」(阿吽社一九八六年六月)を参照した。
- ㉜ 『角川日本地名大辞典二三 東京』(角川書店一九七八年一〇月)七四五頁。
- ㉝ 『郷土資料事典二二』(人文社一九七七年六月)八一頁。
- ㉞ 『角川日本地名大辞典二六 京都府上巻』(角川書店一九八二年七月)四二四頁。
- ㉟ 『郷土資料事典二六』(人文社一九七七年七月)二九頁。
- ㊱ 『角川日本地名大辞典二七 大阪府』(角川書店一九八三年一〇月)六四三―六四四頁。
- ㊲ 『郷土資料事典二九』(人文社一九七七年七月)四四頁。
- ㊳ 『印度学仏教学研究第一〇巻二号』(一九六二年三月)。
- ㊴ 岡本弥「蓮如上人の生母と吾徒と真宗の関係について」(『明治の光第

六卷】大和同志会 一九一七年九月。

④① 『在家勤行集 全』(石田光英堂 一九三七年八月)の本文に拠った。

④② ⑤に同じ。

④③ 『文学界二四号』(一八九四年二月)。

④④ ④⑤ ④⑥ ④⑦ 『文芸倶楽部第一巻第九編』(一八九五年九月)。

④⑧ ④⑨ ⑤① ⑤② 『文芸倶楽部第一巻第二編臨時増刊「閨秀小説」号』(一八九五年二月)。

⑤③ 東京堂(一九三七年一〇月)四二六頁。

⑤④ 日記本文は塩田良平・和田芳恵・樋口悦編纂『樋口一葉全集第三巻(上)』(筑摩書房 一九七六年二月)に拠った。以下同じ。三一五頁。

⑤⑤ 全集三巻(上)三七九頁。日付がなく本全集では三月二五日(?)として収録している。

⑤⑥ 全集三巻(上)四七一頁。

付記 浄土真宗と女人成仏の関係に関する参考文献は円広寺住職深井恵純氏の御教示を得た。