

西鶴「諸国はなし」の近世的性格

水田潤

三〇

1

説話は「咄し」の文学である。また、説話文学の背後にはつねにその時代の民衆の存在が予想される。発生の期の説話集が創作の所産ではなく、説話の集録またはそれらの再集録であったことによっても、この事情は説明されるし、世俗説話群がその時代の民衆の原像を伝えてもいる。『見聞談叢』には、黒田侯が大阪の屋敷で西鶴の「咄し」に興じたという記事があるが、これは、いつの時代でも説話への欲求が人間にとって不変であったことをものがたっている。淀川下りの船中で、京・大坂・越後の「咄し」が語られ、遠国からの書簡に在地の珍説が伝えられ、往來の商人や旅人によって提供される世俗説話がむかえられたのもこのことによっている。西鶴の雑話もの系列の社会的基盤もここにあった。

もとより、『西鶴諸国はなし』をはじめとする西鶴の雑話もの系列の諸作には、『好色一代男』や『好色一代女』の構成的統一、『日本永代蔵』『世間胸算用』の主題的統一はない。主題の喪失

とも題材主義の作品とも言われる。その低回性も指摘されている。しかし、「是をおもふに人はばけもの世にない物はなし。」の『西鶴諸国はなし』の自序にもあきらかなように、ここには主題としての人間への関心がある。それはまた、世俗説話に仮託された人間の普遍や変貌への興味でもあった。「諸国はなし」の集録であるかぎり、そこには説話原像の制約はあった。また、エキセントリックな題材への傾斜もある。題材的特殊への関心が、その造型性を弱めた作品の混入もある。しかし、問題は西鶴の原話再生の説話処理の態度にある。それは、『好色五人女』での原事実からの転換や、『日本永代蔵』での原話の奪胎などによってもうかがる。西鶴の創作性でもあったが、主題的統一を欠くことの自由な作品群であっただけに、西鶴の雑話もの諸作品には、ポーズなしの西鶴の創作意識をさぐることができる。ここに先行の説話群との本質的な差異がある。この事情は『懐硯』序によってさらに明確にされる。

雨の夜、草庵の中の楽しみも旅しらぬ人の詞にや、亦人のい

へるありしらぬ山しらぬ海も旅こそ師匠なれと、我朝くわらんちのあたらしきをたのみ、夕くゆたんのあかなるをわざにて……或はおそろしく、或はおかしく、或は心にとまる人の咄しを、くきみじかき筆して旅せぬ人にと如左。

ここに西鶴が言うように、これらは、怪異や奇談の集録であるというだけではなく、西鶴の「心にとまる」事象への作家的関心によって選択された説話である。内容的にみても、『西鶴諸国はなし』がかなり超自然の事象への傾斜をもつのに対し、『懐視』では現実の世相や人間世俗への関心がつよい。これは、西鶴の説話の興味がより人事的なものへむけられたことを意味する。「或はおそろしく、或はおかしく、或は心にとまる」事象への関心は、『西鶴諸国はなし』序の「人はばけもの世にない物はなし。」の述べ懐とともに、西鶴による現象社会の人間の普遍への関心である。

『好色五人女』『本朝二十不孝』も、それぞれ創作の形式は異なっているが、「諸国はなし」であった。『好色五人女』は巷間の事件に取材の説話の拡大であり、『本朝二十不孝』も、「諸国見聞するに、不孝の輩眼前に其罪を顕はず。是を梓にちりばめ」の自序にもあきらかなように、悪への統一という主題性をもちながらも「咄し」の文字であった。

『日本永代蔵』で、「人は実あって偽りおほし。其心は本虚にして物に應じて跡なし。」(巻一の二)とする西鶴は、雑話もの諸作では、「笑ふにふたつ有。人は虚実の入物」(『新可笑記』序)、「人はばけもの世にない物はなし」の発想によって、「虚実の」ある

いは「偽りおほき」人間世俗のおもしろさを、道化した目と手で描いた。

2

「諸国はなし」は、西鶴やその享受者にとって世俗の報告であると同時に批評であり生の批判であった。『西鶴諸国はなし』巻四の二「忍び扇の長歌」もそのひとつの典型である。しかし、説話の発想のなかでされる西鶴の批評や批判は直接的ではない。また、西鶴による造型は一元的でもない。大名の姫と下層武士との悲恋を描くこの説話は、姫の「人間と生を請て、女の男只一人持事は作法也。……おのく世の不義といふ事をしらずや。夫ある女の外に男を思ひ、または死別れて後夫を求むること不義とは申べし。男なき女の一生に一人の男を不義とは申されまじ。」の言説によって、西鶴の身分制度への反逆、人間性賛美の主張とも評価されてきた。またこれは、『武家義理物語』序の「それ人間の一心万人ともに替れる事なし。長剣させば武士……十露盤置きて商人をあらはせり。」の具体的形象化ともされている。「忍び扇の長歌」の原事実への民衆や西鶴の関心が、「清十郎ころさばおなつもころせ、生きておもひをさしやうよりも」の『好色五人女』の場合と同じように、庶民的共感の所産であったことは疑いもない事実である。しかし、それは当代の思想や倫理への対立としての批評ではなく、説話造型者・享受者の庶民感情であった。作者のエゴが批判の姿勢で政治や道徳に対立するのは近代の文学

精神である。「忍び扇の長歌」も、西鶴にとつては他の世俗と同じように「俗」であり、「俗」の外的条件を捨象することによつて世俗を造型することが西鶴の興味であつた。「諸国はなし」が批評であり生の批判であるといふのは、それが造型者・享受者にとつての自己限定であり、そのことによつて身辺雑記のなかに生を考へるということであつた。「諸国はなし」は、作者の本質の化身としての現実ではない。また、想念の対置としての客体化でもない。それは、いわば造型者のエゴが放下的に世俗の現象や秩序にむけられたときの現実の裁断である。非写実や反自然の幼稚とのであつても、このことによつて「諸国はなし」の普遍となる。

たとえば『懐硯』巻一の一「二王門の綱」も、そのことによる発想のひとつのあらわれである。

「二王門の綱」で語られるのは、さみだれに流出の二王の片腕を鬼の手として騒ぐ群衆の愚昧である。

鎌かたびら着るもあり重代をさすもあり。または節分の大豆を懐中するもあり。棒ちぎりなぎなた賑おもひく／＼にふりかたげ、身ふるわしながら是を見んとひしめくは今もおろかなるは世の人ぞかし。……亭主は人よりことさらに身をかため、手燭ともして蔵に入、是なる櫃にあり、蓋をあけると立かゝれば、おの／＼と目を見合せ四方より取まわし櫃のうちをおろかけるに、ふしぎや此かいな誰目にもうごとくと見えて氣をうしなひ、我と持たる刃に怪我して大きに悩みける。

西鶴が、くりかえし「おの／＼広き世界を見ぬゆへ也。」(『西鶴

諸国はなし』巻三の六「広き世界をしらぬ人こそ口惜けれ」(『日本永代蔵』巻四の三)などと述べ、博聞の充足性を言うことはよく知られている。しかし、この説話はただ「おろかなるは世の人ぞかし。」の批判や風刺によつて書かれたのではない。それは、この説話が伝承の発想によつて書かれたということによつても説明されるが、そのこととともにこれは、『懐硯』序の「或はおそろしく、或はおかしく、或は心にとまる人の咄しを」の没主体の雑話性である。またこれは享受者大象の多義的な心理的平衡による所産でもある。伝承的発想は、多義的な享受者の創造意識によつてアウフヘーベンされることによつて「忍び扇の長歌」のような現実説話ともなり、また、「二王門の綱」のような戯画的説話ともなる。はなしはなんらかの意味で作意であり、非論理の世俗ではあるが、それは、ときには享受者のとおい過去への回帰によつても心理的平衡を可能にする。「二王門の綱」の場合も、その表題や、「あけの日頂妙寺の二王としれて……此男を二王門の綱とぞ申ける。」の結末によつてもあきらかなように、渡辺綱の故事との距離的平衡によつて伝承の発想を「俗」に転化し、そのことによる解放をはたしている。

『西鶴諸国はなし』巻一の六「雲中の腕押」の場合にも同じことが言える。それは、「元和年中に大雪ふつて箱根山の玉笹をうづみて……」と書きだされるように、とおい過去への回想の形式をとっている。また、これは長生者伝説としての「海尊伝説」の転化でもある。「海尊伝説」は、当時は「義経伝説」などともに、

民衆のあいだには様相を変えて伝承されつづけていた説話であろうが、西鶴が「雲中の腕押」の創造にあたってそれらに依拠したことはない。しかし、西鶴はそれらの伝承やそこに伝えられる義経ほかの反ロマネスクだけをここに再現したわけではない。海尊によって語られる義経ほかの「俗」はただの転化だけではない。「よしつねこそ丸貞にして鼻ひくう、向齒ぬけてやぶにらみにて、ちぢみがしらに横ふとつて、男ぶりはひとつもとりへなし。」とは、西鶴だけの価値転換ではない。義経は、『平家物語』でも「九郎はせいのの小さき男の、色の白かんなるが、向齒の少しさし出でて、特にしるかんなるぞ。」(巻十一「遠矢の事」とあり、そのことじたいにとくに西鶴の造型性があつたわけではない。伝承の再生は、その時代の民衆の感情充足の方法が伝承と反伝承の変動性をあわせもち、そのことによるひとつの調和がこの時代に進行していたことの整数的均衡である。「伊勢の三郎は買掛りを濟さぬやつ、尼崎・渡辺・ふくしまの舟ちん侍貞して一度もやらず、熊井太郎は一年中びくにすぎ、源八兵衛はぬけ風の俳諧して埒の明ぬもの、駿河二郎は……」などとして海尊の語る義経一門の諧謔的風姿は、西鶴による説話の更新であり、笑いによる新しいエゴの解放であつた。「二王門の綱」が、中世説話と異なる合理性をもつのも、この時代に怪異や超現実を拒否する合理性が民衆のなかに形成されていたということではない。それは、そのことによる西鶴の民衆への回帰であり、伝承の形式をとおした新しい造型の出発であつた。

西鶴「諸国はなし」の近世的性格

『西鶴諸国はなし』では、巻一、四「傘の御託宣」でもこのことは明確にされていた。「傘の御託宣」は、紀州・掛作(つかけ)の観音の貸傘が肥後の奥山に落下した事件をめぐって展開される。

この里はむかしより外をしらず住つゞけて、無仏の世界は広し。傘といふ物を見た事のなければ驚き、法鉢・老人あつまり、此年迄聞伝へたる様もなしと申せば、其中にござかしき男出て、此竹の数を讀に正しく四十本也。紙も常のとは各別也。かたじけなくも是は名聞し日の神、内宮の御しんたい爰に飛せ給ぞと申せば恐をなし、俄に塩水をうち荒孤の上になをし、里中山入をして宮木を引、萱を刈、ほどなふ伊勢うつしてあがめるにしたがひ、此傘に性根入……

性根の入ったご神体からの「御託宣」は、「此夏中、竈かまどの前をじだらくにして油虫をわかし、内神迄汚はし。向後国中に一定も置まじ。又ひとつの望は、うつくしき娘をおくら子にそなふべし。」であつた。談合のすえ「指折の娘どもを集め、それか是かとせんさく」したが、娘どもは涙をながし「我わがが命とてもあるべきかと、傘の神姿のいな所に気をつけて」嘆く。ときに「此里に色よき後家」、「神の御事なれば若ひ人達の身替に立べし」と夜もすがら宮所で待つたが何の情もなく、「腹立して御殿にかけ入、彼傘をにぎり、おもへばからだだをし目と引やぶりて」捨てた。

近藤忠義氏(河出「日本文学講座」『近世の文学』)によれば、これは神の権威への人間の勝利とみられ、暉峻康隆氏(『西鶴評論と研究』)

も、これを超自然の人間化であるとしてゐる。しかし、そのことよりまゝに、このたぐいの説話が西鶴の「諸国はなし」系列のなかに集録されていることの意味が問われなければならない。また、これらの作品が、「大晦日はあはぬ算用」や「忍び扇の長歌」などの現世説話とともに、「諸国はなし」として享受者層に定着していたことの条件がきらかにされなければならない。

これは、『好色一代男』や『好色五人女』の性が、それぞれの主題や外的条件によってこの時代の読者層の感情充足をはたしたのと同じではない。また、「忍び扇の長歌」の「諸国はなし」での関心とも一致しない。「傘の御託宣」は、西鶴にとつては口承文芸や民間伝承の発想によって再生された風俗説話である。仮託された庶民の愚昧もなまの現実からの遊離も、その艶笑的な結末の手法も、そのすべてが民話再生者の位置に創造者として身をおいた西鶴の解放的な創作姿勢である。ここには、愚昧と幼稚と現実性とのバリエーションのなかに放下的な感情充足をはたすこの時代の民衆の存在がある。

世俗説話と民間伝承的発想との複合をつたえるものとしては、同じく『西鶴諸国はなし』に「神鳴の病中」(巻二の七)がある。はなしは、前半に「欲には一門兄弟の中も見つする事、世のならひぞかし。」とあることによつてもあきらかなように、兄弟による遺産争いであるが、説話の中心は、老婆によつて民話ふうに語られる宝刀の由来である。

老母かたりけるは、其むかし国中百日の日照、ふけ田もひが

たとなつて村／＼水論のありし時、隣里の男を親仁切付られしに、しぶり皮もむけずあやうき命をたすかられし也。……然も水論は正保年中六月はじめつかたの事なるに、両村の大勢千貫樋にむらがり、庄屋・とし寄一命を捨てあらそひして今ぞあぶなき折ふし、日の照最中にひとつの大鼓なり、黒雲まいさがつて赤ふどしをかきたる火神鳴の来て里人に申は、先しづまつて聞たまへ、ひさしく雨をふらさずしてかく里／＼の難義は、我／＼中間の業也。此程は水神鳴ども若げにて夜ばい星にたはぶれ、(たゞ)あたらし水をへらしておもひながらの日照也。おの／＼手作の牛房をおくられたらば追付雨を請合と申。それこそやすき事なれとあまた遣しけるに、竜駒に巻駄つけて天上して、其明の日よりはやるしを見せて、ばらり／＼と淋病しづまびげなる雨をふらしけるとぞ。

遺産争いや家督相続の争論については、『本朝桜陰比事』でも西鶴は冷徹な観察者となっているが、いうまでもなく「神鳴の病中」での西鶴の意図はそれにあつたのではない。この説話前半の宝刀争いは後半の語りへの導入であり、また、世俗性と伝承との創作手法上の接点であつた。広末保氏(『悪場所の発想』)も指摘するように、「西鶴の時代は、伝承と創造の關係はまだきびしく対立しあつていなかった」し、伝承はまたただの非現実ではなかつた。伝承は世俗や人事のなかで衝動や未知への恐怖としても存在し、現実社会との情動的融合のなかにも多元的に実在した。このことが端的に示されたのが「神鳴の病中」である。この現実的な

価値転換や哄笑性は、西鶴が新しい伝承作者であったことをものがたるとともに、この発想を可能にしたものが当時の民衆であり、その現世的なエネルギーであったことを暗示している。西鶴は、創造者として民衆の現世的な談笑性をその伝承の発想に結合させることよって、伝承の民俗性を近世的時点に転化することを可能にした。このことは、怪異談とも言われる一群の説話についても指摘できる。

怪異談は、「諸国はなし」の系列ではかなりの数におよんでいるが、そのひとつの典型として『西鶴諸国はなし』巻一の二「見せぬ所は女大工」がある。この説話で語られるのは、京都一条にあったという妖怪談である。

すぎにし名月の夜、更行迄奥にも御機嫌よくおはしまし、御うたゝねの枕ちかく右丸・左丸といふ二人の腰本ともに琴のつれ引、此おもしろさ座中眠を覚してあたりを見れば、天井より四つ手の女良は乙御前の黒きがごとし。腰うすびらたく腹這にして奥さまのあたりへ寄と見へしが、かなしき御声をあげさせられ、守刀を持てまいれと仰けるに、おそばに有し藏之助とりに立間に其面影消て御夢物語のおそろし。我うしろ骨とおもふ所に大釘をうち込とおぼしめすより、魂きゆるがごとくならせられしがされど御身には何の子細もなく、畳には血を流して有しを、……うらなひめして見せ給ふに、此家内にわざなすずししの有べしと申によつて残らず改むる也。……明障子迄はづしめて何の事もなし。心に掛る物は是ならでとはと、ゑいざんより

御きねんの札板おろせば、しばしうごくを見ていづれもおどろき、沓杖づゝはなして見るに、上より七枚下に長九寸斗の屋守、胴骨を金釘にとぢられ紙程薄なりても活てはたらきしを、其まゝ煙になして其後は何のがめもなし。

この説話については、後藤興善氏『西鶴研究』第二冊「古今著聞集と西鶴の説話」は、『古今著聞集』巻第二十・魚虫禽獸第三十「撰津国ふきやの下女昼寝せしに大蛇落懸かる事」「渡辺の薬師堂にして大蛇釘付られて六十余年生きたる事」に原拠を置いて考証している。いちいち対照するまでもなく、おそらく西鶴は後藤氏の指摘のようにこれらによつたものであろう。あるいは同類の口碑・伝承によつたものかもしれない。しかし、そのことはともかく、それら説話原像と西鶴の場合とでは怪異そのものに対する発想を異にしている。これも『古今著聞集』巻第二十・魚虫禽獸第三十には、「或田舎人に白虫仇を報ずる事」「建保の比北小路堀河辺の女熱湯を注ぎて蛇を殺し崇に依りて死する事」の説話を伝えていけるが、いずれも陰惨無気味である。また、「あからさまにもあどなき事をばすまじき事也。」「かやうの事は、ながく人のすまじきことなり。」の教訓を付会してもいる。それは、西鶴の「紙程薄なりても活てはたらきしを、其まゝ煙になして其後は何のがめもなし」と、『古今著聞集』の「とかく療治すれどもかなはず。つめにそれをわづらひて死にけり。」「いかにいのるともかなふまじ。……よしなきことをばいひをしへてわが命をばこころしつるぞといひて、やがてとりこころしてけり。」との差異に集約し

で考えることもできる。西鶴の場合は、『諸艶大鑑』の「百物語に恨が出る」(巻二の五)からの系譜であり、「各揚屋（各、カ）の算用残るはと高声に申せば、現にも世中は借錢程すかぬ物はなきにや、此声聞と化したる形消うせけるとぞ。」のユニークな現世的怪異の變形である。「見せぬ所は女大工」の怪異も、焼すてられることによつて消失し、説話的興味は表題の「見せぬ所は女大工」の現世的特異への関心に還元されている。かりに後藤氏の指摘のようにこれが『古今著聞集』を原拠とするなら、西鶴の説話原像への姿勢またその発想の特質はいっそう明確になる。同じことは、『西鶴諸国はなし』のほかの怪異説話についても指摘できる。魚鳥狐狸のわざにと取材の怪異では、巻一の七「狐の四天王」、巻四の一「形は昼のまね」巻四の七「鯉のちらし紋」などがある。

「狐の四天王」も、西鶴の怪異への発想のひとつの特性を示している。この説話は狐の報復談である。事件は『古今著聞集』の「或田舎人に白虫仇を報ずる事」のときと同じように、狐へのなにげない悪ふざけをきっかけとして展開される。

本町筋に米屋して門兵衛といふ人、里ばなれの山陰を通るに、しろき小狐の集りしに何心もなく蹠うち掛しに、自然とあたり所あしく其まゝむなしくなりぬ。ふびんとばかりおもふてかへる。其夜門兵衛が屋敷が棟に何百人か女の声して、お姫さまたま／＼野あそびましますを、命とりし者其まゝはおかじと石をうつ事雨のごとし。……明の日の昼前に旅の出家のきたつてお茶一ぶくたまはれと申されけるに……間もなく同心らしき大男

二三十人乱れ入て、御たづねの出家を何とてかくし置けるぞと、一其断り聞入す亭主・内義を押へて坊主になして後、彼出家もとも尾のある姿をあらはしてにげかへる。

これは、典型的な報復ばなしである。狐はその後さまざまな虚構をかまえて門兵衛一家をまる坊主にする。しかし、「様子聞て悔めども髪ははずしておかし。」の結末によつてもあきらかなように、ここには怪異のかけはない。後藤氏(復刊『西鶴研究』第二集「西鶴説話の一考察」)は、「狐の四天王」について狂言「六人僧」との関連を考証しているが、たしかに西鶴はこれを怪異としてではなく、可笑的発想でとらえている。「形は昼のまね」(巻四の一)「鯉のちらし紋」(巻四の七)の場合も同じである。この可笑性は、形を変えて「十二人の俄坊主」(巻二の二)や「お霜月の作り髭」(巻三の三)などとしても拡散されている。また、『懐視』巻三の一「水浴は涙川」では、「世間愚なる男」への悪ふざけとその報復に形を変えて形象化されている。もちろん「お霜月の作り髭」や「水浴は涙川」は怪異ではない。しかし、それだけにかえて怪異・非怪異の限定をこえた西鶴雑話もの共通の解放的性格をここにみる事ができる。「人ははげもの」とは、西鶴にとつてはただのレトリックではなかった。『好色五人女』の「兎角女は化物、姫路の於佐賀部狐もかへつて眉毛よまるべし。」(巻一の三)、「天満に七つの化物有。……是皆年をかさねし狐狸の業ぞかし。世におそろしきは人間、ばけて命をとれり。」(巻二の二)などの述懐にもあきらかなように、西鶴にとつての人間や世俗は、「世間の眉

毛をおもふままに読て人をなぶる事自由」な於佐賀部狐の変化にも似た存在であった。西鶴はそこに人間世俗の無法や悪やユーモアをみた。西鶴が、それを「諸国はなし」として狐狸や天狗や人間の愚昧に仮託したのは、題材は、仮託され拡大されることによって空想的性格に転化し、伝承的発想を持続しながら現実のパターンに変化するからである。これはただの題材主義ではない。これらの説話から魚虫狐狸の変化や人間の愚昧を捨象するなら、それはもはや「諸国はなし」としての説話性の喪失でしかない。

卷三の四「紫女」での怪異の形象化についても同じことが指摘できる。これは、『剪燈新話』『奇異雜談集』『伽婢子』の「牡丹燈記」系列の奇談である。問題は、西鶴がこれらを文獻的原拠としたかどうかというよりも、これらの原話再生の西鶴の創作態度である。はなしは、筑前の袖の湊に「三十歳迄妻を持つ、世間むきは武道を立、内証は出家ごゝろ」で閑居する男と、そこへ通う美女との邪恋の経緯であり、手法としては「牡丹燈記」の踏襲にちかいかい。しかし、ここに形象化の「紫女」はもはや「牡丹燈記」の世界ではない。また、口承文芸や民間説話のシチュエーションでもない。西鶴には、『好色一代男』によつてはたざれた写実の方法があつた。写実だけがこの時代の文学の特性とすれば言いすぎにならうが、文学の方法を決定的に確立しきつてはいないこの時代の文学にとつては、写実は重要な文学的要素であつた。写実は、いわば整数的構図として説話を現実化し、そのことによつて伝承の抽象性を克服した。

此女袖より内裏はごいたをとり出して独はねをつぎしに、それは煙突かと申せば、男もまたぬ身を嫵とは人の名を立給ふと切戸おし明てはしり入、誰でもさばつたらつめる程にとしどけなき寝姿、自然と後むすびの帯とけて紅井の二のものほのかに見え、ほそ目になつて、枕といふ物ほしやそれがなくば情しる人の膝がかりたい迄、あたりに見る人はなし今なる鐘は九つなれば夜もふかしといふ。いやといはれぬ首尾、俄に身をもだへて……

これは、たとえば『好色一代女』卷三の一「町人腰元」の「しどけなく帯とき掛てもや／＼の風情見せければ、あるじたまり兼て肩衣かけながら分もなき事に仕なして」などと同質の写実性である。もちろんこのことから西鶴の「諸国はなし」のすべてを、写実による伝承性の克服とすることはできない。また、人間主義による情感の修正とすることはできない。『西鶴諸国はなし』や『懐硯』には、先行説話や「咄し」の再生・複合による創造主体の埋没もある。「紫女」にしても、雑談の発想による形象化の不毛はある。しかし、西鶴の「諸国はなし」による在地性への転換伝承的発想による庶民感情への傾斜は、創造性の回避や過去への現実逃避ではなかった。それらは『好色一代男』や『好色一代女』と同質の造型性ではなかったが、当時に是認された秩序や方法への説話者としての対応であつた。仮託や笑いをとおした世俗性の再生は、そのことによるひとつの生の認識である。説話者が生を具体として認識する方法は、世俗の實在や可能を樂天的に見つめ

るか、伝承や物語りの条理や均衡のなかで仮託的に新しい平衡を造型するしかなかった。『好色一代男』での『吉野』ほかの遊女たちの形象化もそのことのあらわれであった。西鶴の時代にこのことを無視するなら、文学はその創作の基盤を失う。この時代は、『歌祭文』その他の存在によってもあきらかなように、音楽でさえもその説話性によって民衆に適合し、現世への一次的な判断となった。西鶴に『好色一代男』や『日本永代蔵』『世間胸算用』があることの基準だけから、西鶴の文学の存在性を正当化することはできない。夢女や蛇性による性の侵犯が、当時の民衆にとつてのひとつのカタルシスであったことは口碑や伝説によつてもうかがえる。この錯誤や不条理が当時の民衆の倫理や判断との調和をもつて説話の発想に複合されたとき、「紫女」の説話構造がもたされる。しかし、不条理や特殊が説話的普遍として庶民感情との平衡をもつためには、伝承や口碑への回帰だけではふじゅうぶんである。「紫女」が、享受者大衆の調和的構図となるためには、「紫女」の抽出による物語り性とともに描写の近世的均衡が求められたし、そのことによる俗的構造化が必要であった。

3

「神鳴の病中」で、西鶴は「欲には一門兄弟の中も見すつる」争いを発端においたが、家督や遺産相続をめぐる争論は、いつの時代でも人間心理の機微や欲心のドラマとして存存する。西鶴や読者層の関心がこの種の事件の報道にむけられたことも理由のな

いことではない。西鶴が、『大矢敷』で「我甥ながら跡職の公事／海にまた末の松山欲ふかい」(第五)などとし、『本朝桜陰比事』でも、四十四話のうち七話までが家督争いや遺産相続にかかる説話であることによつても、跡識の論がつい世俗的関心としてあったことがうかがわれる。報道は「諸国はなし」の重要な契機であるとともに、事件の報道的スタイルによる説話構造は、この時代の庶民感覚による平衡をつくつていた。このことは当時の社会状況との関連をぬきにしては考えられない。近世資本主義経済機構の破綻やその内部的矛盾は、たとえば『懐硯』の「明て悔しき養子が銀筥」(巻五の二)の「世になき物は郷の刀と化物と人の内証に金銀ぞかし。」の述懐のとおりであったが、一門・兄弟の収奪もいっそうの狂気とはげしさを加えていた。

「明て悔しき養子が銀筥」では、外聞ばかりの斜陽商人の苦肉の策と跡識めあての入聲の破滅が語られる。「近比はづかしけれども世は張もの」の主人公の告白は、もはや中世的伝承説話の世界ではない。また、ここには伝承や物語りのロマンはない。『懐硯』では二十五話のうち十七話までが世俗説話であることによつても、説話受容の現世的基盤の変化と西鶴の発想の推移がうかがわれる。もとより『懐硯』が「諸国はなし」であるかぎり、題材の特異やフィクションの説話性への従属は否定できない。しかし、西鶴が『懐硯』の多くの説話で人間の生の功利的現実と結びつき、そのシステムを説話のスタイルとして統合させたことの意味はけつして少なくはない。それらは現実的意味をもつて西鶴の発想に

作用し、現象からの距離をおかずに町人の生の不協和として説話の方法に定着した。また、そのことによって西鶴は町人作家としての思考の原型を確立した。

たとえば巻二の一「後家に成ぞこなひ」がそのことの状況的意味を喜劇的に示している。「後家に成ぞこなひ」は、ひとりの分限の仮死をめぐって展開される遺族の欲心の構造化である。跡識の論をめぐる兄弟の確執については、『本朝二十不孝』の「親子五人仍書置如件」、(巻二の四)にも先例があるが、そこでそのそれと「後家に成ぞこなひ」のそれとはかならずしも同じではない。西鶴は『万の文反古』の「明て驚く書置箱」(巻三の二)でも、雑長持に「年々みだけ銭を日夜に入置」女房の喜劇的結末を伝えていながら、欲や金銭への執着による人間行為で狂気でないものはない。「明て驚く書置箱」や「後家に成ぞこなひ」での人物の行為も、その意味での狂気とともに特殊をこえた弱者の俗性の人間的普遍をもっていた。

甚助周章敷子の甚太郎七歳になれるに辰子の肩衣に裏付袴の大きなを胸高に着せ、自身横に抱て微塵も気の毒なる貞はななく、座敷の真中に甚太郎をおろし置、今宵の位牌を持ってからは此家屋敷をばみな我が取程に嬉しうおもへと、しかりつべしき貞してあたりをきつと見まわしける所に、其弟甚七押拭て進み出、さても太ひ人こなたはいつ勘当ゆるされてきたり給ぞ、兄じや人死なれたとともすぢめなき事はなるまじ。我かくて有「からは此跡識を誰かとらん。是非ほしくば死人に中直りしてか

らの事といえは、甚助眼を見出し、其方はしるまじ過し七日の夜纏に甚九郎殿きたり給ひ、今までの勘当は公儀へ訴へたるにもあらず、されども一端町の宿老へことはりたれば十年のうちはおもてむぎ行来なき分にもてなせ、もし明日が日死んでも子はなし、甚太郎は甥子なればおれが跡をやるべしと頭摩られかたの約束、さうなきとて兄親かたに理窟だて、はや敦賀にうられ簡落米ひらいし事を忘れたかと延あがりて気色するを、女房この有さまを見て奥にはしり込、衣類手道具何やかや心にかかるほしるものどさくさ紛れに取集め、嫁入時の長持に押込錠びんとおろして何の気もない貞して姑の見る前にて髪くるくくと束ねて切かくるを、老母押とぎめ、其方が心底もつともなれどもいまだわかき身なれば我分別ありまち給へといふをふりはなし……

いうまでもなく、この説話での西鶴の意図はただの背信や破倫にあったのではない。また、特定の人物や事象への批判や風刺にあったでもない。主人の「蘇生」によって暴露されたものはそれぞれの人物の喜劇的結末である。「甚太郎を倒に懐て逃出る甚七、金蔵の鍵の所在を問われて「あやまる道理にせめられて一言の返答もなく立出る」甚七、「掛硯は誰がなをせしといふに」、「赤面して声をふるはし、それはわたくしが長持にとしほく」と取出し、「さり逆は水臭き心根行末思ひやられぬ。是までの縁なるべしと、おつとは此世にありながら後家姿となりて直に親里へおくれられ」る女房。この登場人物たちの悲喜性は、「狐の四天王」や

「お霜月の作髭」の可笑性と同じではない。ひとつの必理や行動が社会的調和から逸脱するときにひきおこされるのが笑いであるが、この一門のひきおこすそれは、ただアンバランスだけによる笑いではない。女房の必理や行為に集約される悲喜性も、常軌からはずれ倫理の妥当性から離れることよってかえって人間の普遍を構造化している。題材の特殊は、人間の普遍に還元されることよってはじめて奇談的説話性から解放される。「親子五人仍書置如_レ件」では、まだ「二歳になりし男子を姥が添乳をせし

懐より取出し、自害せられし善右衛門脇さしを持添させ、目前に親の敵打ぞと三人共にとゞめさし」と、武家ものの構想にとどまっていた西鶴が、翌年の『懐硯』で「後家に成ぞこなひ」としてこれを人間の普遍に変質させたことの意味は大きい。「後家に成ぞこなひ」は、『西鶴諸国はなし』によって構想された説話の発想と、『本朝二十不孝』で「常の人稀にして悪人多し」（自序）として当為された近世文芸精神のひとつの結実であった。

—昭和二五年卒、本学助教—