慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「思想惑乱の時代」と泉鏡花 : 「瓔珞品」から「春昼」へ
Sub Title	Izumi Kyoka in "the age of bewilderment of the thought" : from "Yorakubon" to "Shunchu"
Author	富永, 真樹(Tominaga, Maki)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2014
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.106, (2014. 6) ,p.1 (380)- 22 (359)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01060001-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「思想惑乱の時代」と泉鏡花

――「瓔珞品」から「春昼」へ――

富永　真樹

一

明治三十四年五月『新小説』に編集主任の後藤宙外によって「思想惑乱の時代」と題する文章が掲載された。同時代の思想状況を概観しつつ宙外がそこで指摘するように、日清戦争後、西洋の模倣ではない独自の思想を見出そうと試みられた結果、多種多様な思想、学説が登場し、その中で人々はまさに「惑乱」の状態にあった。さらに宙外は、「思想惑乱」を「無信仰」「無理想」と言い換えた上で以下のように述べている。

仏耶二教の競争、両教徒の親睦、仏骨の奉迎、大菩薩会、耶教同盟大運動等を始めとして、禅学研究の流行、比較宗教学の研究、仏耶両教融合論、合理的宗教説、その他宗教界の運動と学説の旺盛とは頗る目覚しきものあり。爾

も尚一般の民心をして帰依喝仰せしむるに足る宗教も学説もなし。真に是れ思想界の一大惑乱の時期にして恐るべき禍機、此の裏に潜めりと云ふべし。

このように、当時人々の間で活発に議論されたのが宗教のあり方であった。雑誌・新聞において宗教関係者は思想界の「過渡期時代」[1]に必要なのは宗教であると強調し、また仏教、キリスト教、神道といった様々な立場の者、あるいは宗教関係者を越えた多くの論者が盛んに宗教に関する議論を行っている。この傾向は、とりわけ同時代青年層に顕著である。明治三十三年十二月『哲学雑誌』に掲載された元良勇次郎らの調査によると「一般学生の大部分は無信仰の状態に在りと雖も、必らずしも宗教其ものに対して冷淡なりとは云ふべからず、科学的知識との衝突によりて現存せる宗教を信する事態はざるもの多きに居るが如し」「ある一部の人々は湧くが如き熱情を以て新らたに宗教の成立（或は旧宗教の革新）を希望せる」とあり、多くの学生が無信仰を申告するも新たな宗教を望んでいることがわかる。

また島村抱月は明治三十九年二月『東京日日新聞』に「近時の宗教的傾向」と題し「近時の我が思想界、就中其の最も遷転し易き方面を代表する青年社会の思想が、嘗ては日中の月ほども心に懸けざりし宗教といふものを引き来たって、興味の中心とせんとするの傾向あるは、頗る注意に値すべき現象」と述べている。さらに例を挙げれば、明治三十四年『中央公論』上では林田春潮による早稲田大学への宗教科設置案が掲載され、宙外らはこれに肯定的な態度をとった。また井上哲次郎は「近時の宗教的傾向に就いて」（『太陽』明治三十九年五月）で宗教問題に「青年の一部が捲込まれて居る」こと、さらに多くの青年が陥る煩悶の要因の一つとして「宗教が四分五裂して、統一が出来て居らぬ」ことを挙げており、宗教問題が青年たちに深く関わっていたことがわかる。つまり明治三十年代の人々、殊にその青年層は思想界の過渡期にあって、関心の中心に宗教を据え、議論を重ねることで信仰に値する宗教の形を模索していたのである。

泉鏡花もそのような時代を生きた人間の一人であった。しかし当時、鏡花は「社会の真相を洞察して、直ちにこれを活写し」「生きたる人間を紙上に躍らせる」小説とは距離をもった「奇怪」な作家[2]として認識されており、現在その受容は変化を遂げてはいるものの、幻想性といった〈非・現実〉の側面から評価の高い作家であることはいうまでもない。もちろんその〈非・現実〉への評価は重要だが、私たちは同時に小説家・泉鏡花による同時代の〈現実〉への視線のありようにも目を向ける必要があるだろう。それを明らかにすることこそ、鏡花が作品の中で描き出した〈幻想〉の立脚地、及びその質を照らし出すのではないだろうか。本論においては明治三十年代の「思想惑乱の時代」に発表され、宗教問題と多分に関わりを持つ作品である「瓔珞品」「春昼」「春昼後刻」における鏡花の宗教意識、あるいは同時代の宗教意識へのまなざしから見えてくるものを探る。

二

「瓔珞品」は明治三十八年六月に『新小説』に発表された。村松定孝によって「耶蘇教と仏教の交流に取材した点は、三百余篇のかれの作品中、唯一の作品[3]」とされているように、本作は仏教、キリスト教という二つの宗教が深く関わる作品として特異な位置を占める。作品素材に関する吉田昌志[4]の詳細な検討によって、本作が様々な現実的事象に拠っていることがわかるが、その中でも注目すべきは、自らの学校の廃校が決まり、失意の中東京への帰路にある主人公・辰起のモデルに関してであろう。吉田の指摘の通り辰起のモデルは鏡花の友人である吉田賢龍として間違いない。賢龍は真宗大学の中等部、真宗東京中学の校長であったが、作品発表前年の明治三十七年七月にはその廃校が決定している。

こうした境遇は辰起によってなぞられ、同時に鏡花は賢龍から着想を得た仏教の指導者を作品の中心に置いたのである。

敵対視していたキリスト教の姫・都城子の学園の火災を前に彼女や学園の子どもたちに思いを巡らせず、それ故に祝いを行ったことを辰起が山中で出会った娘に対して明かすことが示すように、仏教徒という主人公・辰起の性質は作中の根幹ともいえる彼の罪意識に深く関わっている。またその中で辰起は罪を自覚した瞬間、すなわち学園の焼け跡に立ち尽くす都城子と向き合った瞬間を「釈尊」「基督」という語を用いて次のように語る。

私と屹と向き合つたんです。

一目見たのを忘れません。

あゝ、釈尊も、基督も、意地も、我慢も、信仰も、我身も、此世に忘れ果てて、悪かつた、と気がつくと、石のやうになつて了つた。

都城子の目を見ることで生まれた辰起の罪意識は、都城子が行方をくらまし、彼が学校の校長となって「学生をづらりと前に」「倫理を説く時」もその心に強く残るのであり、さらに「悲しい運命の極つた時」、つまり辰起の学校の廃校が決定することによってより一層強くなったといえる。そのために彼は近江の山に入った後も『赤穂義士銘々伝』で赤穂城を明け渡す大石内蔵助に自らと都城子を重ねて胸を痛め、その後見る夢の中でも「おのれ悪魔」と自らを責めるのである。

その悪夢に魘される彼を起こしたのが「天人の天降つたのか」と見まちがうばかりの、美しい娘だった。娘が持つ苺を見た辰起は異様な熱心さでそれを求め、ついには苺を「横奪」する。辰起は喉の渇きを理由にこの行為に及ぶのだが、彼の中にあったのは無論それのみではない。苺の籠を落としてくれと懇願する直前に、辰起は次のように言うのである。

「要するに未だ罪が滅びないで、飛びつきたい、掻拷つても欲い、其の苺に咽喉を干して、悶えろ、苦しめ、といふ天命だ」。ここに「罪」という言葉があるように、過去においても苺は罪と結びつくものだった。辰起が小石川に暮らしたころ、彼を慕う少年・玄吉が「敵」である都城子の学園から盗んだのが苺である。盗みを繰りかえすうちに玄吉は教師らに捕まるが、都城子は先の娘を使い、辰起へ「情け」として苺を贈った。このことを併せれば、辰起にとって苺とは都城子からの罪の赦しの証であると考えられる。このような意味づけは、辰起のみによるものではない。物語の末尾で娘は次のように明かす。「思召しが以前のやうでございますと、召喰らうとなさいましても、これが火になつて燃えますから、それでは却つて、お渇き遊ばしたお口を焼いて、猶お苦しみを増すばかり、心しておあげ申せ、と姫様がおつしやりつけ」。このように苺は辰起の改心に対する都城子からの試練であり、苺に喉を潤した彼はそれを通過したのである。苺はここで再び都城子から辰起への赦しの証明となるのだが、それは同時に彼女らの身を置く山の世界で共に生きることへの許しでもあった。そしてこの二つの「ゆるし」が民衆救済という要請へと結びつくのである。

つまり辰起の未来は、かつて敵視したキリスト教の世界に身を置いていた都城子の「ゆるし」によって新たな展開を迎えるのだ。同時に仏教徒・辰起によるキリスト教の姫・都城子への過去の視線は、同時代の宗教界の一側面を反映したものでもあった。キリスト教を邪教として排し仏教を守るものとしての「破邪顕正」運動は明治二十四年の内村鑑三による不敬事件で勢いが増し、所謂「外教」であるキリスト教への嫌悪感は明治三十年代に入ろうと消えることはなかった。作品発表のわずかに後ではあるが、明治三十八年九月のポーツマス条約締結時、外国への不満はキリスト教教会にも向けられ、日比谷焼打事件のさなか民衆によって多くの教会が襲撃されている。さらにこれを報じた『福音新報』には、「浅草観音附近の或る徒が平常基督教に対して懐きつつありし悪感情の此の機に臨みて爆発したるに因る」「暴行当

時の有様を親しく見たる人の言ふ所に拠れば、之を指揮せる者の中には其の附近の質屋某、若くは浅草観音に関係ある某等加はりたる」[5]というように、民衆を煽ったのは仏教徒であったという証言が成されており、これを一方的に信じることはできぬものの、キリスト教排撃に仏教関係者が関わっていたことは大いに考えられる。当時両者の対立は激しく、明治十年代から行われた民衆に対する仏教演説では反キリスト教的言説が頻出し、同様にキリスト教演説においても仏教への批判的要素を含むものがあったことが指摘されている。[6]このような傾向は明治三十年代になっても消えることはなく、特に仏教には、キリスト教を排斥することで自らの存在基盤を確保しようと試みる側面があった。

「瓔珞品」に目を移せば、都城子の学院が火災に見舞われた際、火消しは「耶蘇教の家だ、消すな！」と叫び、さらに辰起と仲間は「耶蘇は磔ぢや、天堂は焼けた、めでたい！」「万歳！」と唱えている。さらに自筆原稿[7]では、後者の台詞の前には当初「念仏無間、禅天魔、真言亡国、律国賊」[8]後には「南無妙法蓮華経」という人々の台詞が書かれ、後に削除されている。これらが明らかにするのは、当時の仏教とキリスト教の対立、及び相手を否定することで自らの基盤を固めようとした仏教のあり方に意識的であった鏡花の姿である。

では鏡花自身はどのようにキリスト教をとらえていたのか。鏡花とキリスト教の関係性を語る際必ず挙げられるのが、十二歳から十五歳まで通ったミッションスクール・真愛学校で出会った女教師Ｆ・Ｅ・ポートルである。鏡花の彼女への想い入れは強かったようで「名媛記」（明治三十三年一月）、「一之巻」から「誓之巻」（明治二十九年五月～三十年一月）の一連の作品など、彼の作品にはミス・ポートルをモデルとしたと考えられる女教師が度々登場する。彼女たちは語り手によって好意的に思い出されるのだが、次は「名媛記」の一節である。

聞馴れたりゝか（筆者注・主人公の少年が通う日曜学校の女教師）の、殊に髪容も服装も、我が人間界にあるまじ

き、雲に駕した天女のやうな人の口から、おなじ言葉を以てものいはるゝ、一言一句と雖も、能く胸に響いて、心を動かされ、従つて人情も、我にかはらず、優しさも、可懐しさも異ることのないのが知れると（中略）あからさまに仮の其の荒物屋の店の、日曜学校へ出入りしたのである。

このように、彼女達はキリスト教徒の女性である以上に「人間界」を越えた「天女」や「弁天様」の如き聖なる存在として少年に受け止められており、それが鏡花自身の思いに重なる可能性は十分考えられる。「瓔珞品」の都城子、及び彼女に仕える娘もまた、そうした聖性を担った人物として描かれる。

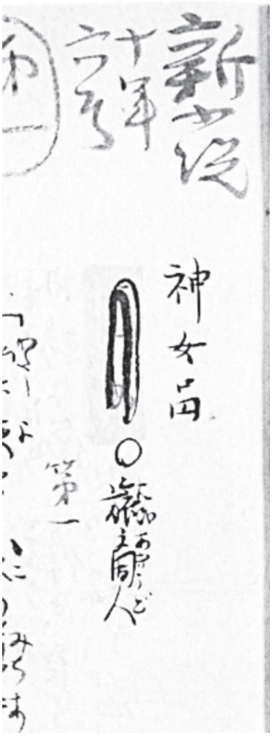
又、貴女（筆者注・都城子の使者）の、貴女のお師匠さんといふのは、天人、神、神女でおいでなさるであらうと思ふ、いや、思はねばならんのです。（中略）強ひて苺を下さいとは申さん。願くは、貴女は天の使でいらつしやる。

そのような存在に辰起は罪を赦され、同時に衆生救済の資格が与えられるのだが、それを保証するのは都城子のみではない。作品最終部で唐突に登場する「山の神」もまた、これに加わるのである。彼は民衆救済の命を受けた辰起が下界へと赴くための「浄めの手つだひ」をしようと現れるが、「今は此の山の神」であり琵琶湖においても辰起を見守っていたというこの存在を考える上で参照したいのは、鏡花が読んだと考えられる『近江国輿地志略』[9]に紹介される琵琶湖を巡る伝承である。同書内の「湖に関する怪異」には「白髭の神は、此国の地主の神にて、湖水の七度変じて、菅原となるを見たり」と国家創成以前からの土地の神が書かれ、さらに「白鬚大明神社」の項、及び白髭明神の縁起に関する謡曲「白髭」には、その神が仏に土地を譲ったという伝承がある。それらによれば、帝の勅使が仏教流布の地を譲り受けるため白鬚神社に参拝すると、白鬚明神は老人の姿となりこれを断る。しかしそこに薬師如来が現れ説得を行うとこれ

を受け入れ、土地を譲ったという。つまり白髭の神とは古来からその地に宿る土地の神であり、同時に仏教を受け入れるという歴史を体現する存在であるといえよう。また「瓔珞品」には「恐らく蓬萊山から、此の琵琶湖のあたりへ、別荘でも持つたやうな、不死の仙薬を練るといふ、道士のやうな翁」という山の神の描写があるが、近江には蓬萊山という地名が実在しており、山の神性と道教的イメージの結びつきが作品に導入されたことも考えられる。このように「瓔珞品」の山の神は土地の伝承、謡曲、民俗信仰など様々な場で描かれる山の神像と多分に重なり描かれるのである。

また山の神から自ずと連想されるのは鏡花の故郷金沢に宿る白山信仰である。これは土着の信仰に道教、仏教が混ざり合った山岳信仰であり、この神も渡来の性格が強いという[10]。しかし鏡花は「山海評判記」（昭和四年七月～同年十一月）などの他作品内で白山神を女神としており、柳田国男をはじめとする民俗学においても山の神は女性性と結びつく例が多い[11]。先の謡曲「白髭」の末尾で白髭明神が水に関わる龍神、そして天女を伴い舞うこともこれに繋がるだろう。さらに東田康隆[12]が「瓔珞品」の素材として指摘するこの地を舞台とした謡曲「竹生島」に登場する土地の神も女神である。謡曲の終盤、竹生島の弁才天は天女の姿となって舞い、やがて龍神もそこに加わって祝福の姿を示す。そして、あるときは天女となって衆生の願いを叶え、あるときは下界の龍神となって国土を鎮める、と衆生済度の誓いを現すのである。こうした山に宿る女神の面影が「瓔珞品」における都城子に投影されていることは間違いないだろう。前述のとおり、物語の時空間において彼女はキリスト教を離れ、天女の聖性を帯びて山の神と並ぶ。村松定孝は「都城子とその弟子の乙女が辰起に廃寺を提供するあたり、また、彼女等を東西の宗教の対立を越えた理想的人物としてえがくあたりに、筆者には鏡花のキリスト教徒への憧憬がしのばれるように感ぜられる[13]」とするが、本作の都城子の造形において重要なのはむしろ、彼女がキリスト教の姫という枠組みを越えた存在としての聖性を担うことではないか。

自筆原稿には「瓔珞品」の題目はなく「神女品」となっている（【図1】）。「神女」とはまさに都城子を指し、天女となった彼女によって作品の論理構造は象徴されるのだ。だが題名は『新小説』発表に際し「瓔珞品」に変えられる。瓔珞とは仏教及び天女の装飾であり、鏡花作品にも摩耶夫人や天女、女神の飾りとして度々登場する。この「瓔珞」によって「神女品」の題目に託された作品の核としての天女・都城子の要素は引き継がれたといってよい。加えて考えたいのが、経典「大集経（だいじっきょう）[14]」に収められた同名の仏典「瓔珞品」の存在である。ここでは釈迦が諸々の菩薩や魔王に対して彼らが身につけねばならないものを語り、装飾である瓔珞に重ねて「瓔珞荘厳」と称される。そこで注目したいのは、法が説かれる中で衆生を救うことが最終的な目的として強調されている点である。基本的に各経典が繋がりを持たない「大集経」だが、「瓔珞品」はその後に収められる長大な「陀羅尼自在王品」に続くため、衆生救済の説法の冒頭と想定できる。小説「瓔珞品」はこの経典と同じ名を冠することで衆生救済のための物語の冒頭部としての性質を強めるといえよう。さらに「衆生済度の誓」が成される謡曲「竹生島」との重なりも、ここに加えることができる。



【図1】「瓔珞品」自筆原稿　第一頁　題目部分

民衆の救済というテーマは同時代の宗教言説の中でも重要視されていた。明治三十五年二月『太陽』の「宗教時評」で龍山学人は「吾人が宗教家に望む所は、善く思想界の先覚者として」「宗教の本義を自覚して社会救済の任に当り社

会事業の為めに畢生の力を尽すに足るか、内面敬虔の信仰止まんとして止む能はず熱誠にして衆生を教化するに足るか」と述べている。また同年一月に高山樗牛が、学説ではなく信仰、学者ではなく宗教家の必要性を説き[15]、後藤宙外が冒頭に引いた論の中で、思想のみでなく人々の血肉となる宗教のあるべき姿を主張したのもこれに繋がるだろう。前述の通り当時の思想界は多くの宗教学説で賑わったが、「惑乱」の中人々が求めたのは学説よりも実践的な救済であったのであり、それこそが宗教の役割とされたのだが、そのような宗教、及び時代の大きな目的である民衆救済への資格を辰起はまさに得ることになる。ここで注目したいのは、辰起が下界での衆生救済を命じられる際、寺に入るように言われ、また「法の衣を着る心地」とあるように、彼はあくまで一仏教者の立場から救済にあたることであり、さらにその背後で彼を保証し動かすのは山の神や神女たちであるということである。仏教、キリスト教という個別の宗教を肯定しながら、鏡花はそれらを山の神、天女といった民俗的、道教的信仰、いわば宗教以前の信仰によって包み込むという構造を作中に作り、これによって同時代宗教界の対立構図は覆われることとなるのである。

ここで、「宗教以前の信仰」と「宗教」との当時の関係性を見てみたい。「宗教」という概念が出来上がる際に、道教的あるいは民俗的信仰は宗教言説において「迷信」として強く批判される傾向にあった。例えばジェイソン・ジョセフは、仏教哲学者である井上円了に焦点をあて、明治中期以降における議論の中に「宗教」と「迷信」という二項対立的な図式が見られること、さらに仏教を「宗教」として論じることが仏教から「迷信」を排除することと同時に行われていたことを指摘し、仏教の「宗教」化を論じている。[16] また桂島宣弘は金光教を事例として、民間信仰が「「教義」「教則」を有した「文明」の言説としての宗教像を自ら受容していく」ことによって「宗教」へと化していく様子を指摘する。[17] このように、「文明としての宗教」という概念が定着する過程において、各信仰は「宗教」化のために宗教ならざるもの

を切り捨てようと試みたのである。そして切り捨てられたものこそ、「瓔珞品」の山の神や天女たちに象徴される民俗信仰であり、鏡花はこうした宗教の下位に位置づけられた信仰に光をあてる。さらに個々の宗教を肯定しながらも「釈尊も、基督も」離れた、それらの背後に存在するより大きな力として民俗信仰を位置づけ、同時代の宗教と民俗信仰の位置関係を反転させてゆくのである。こうして、一つ一つの宗教の意義を認めながらも、それらが陥っていた対立を超えてゆくものとして宗教以前の信仰が「瓔珞品」を通し示されたと言えよう。こうした鏡花の宗教意識は、翌年の「春昼」「春昼後刻」に引き継がれ、その際そこに新たな構造が提示されることとなる。

三

「春昼」は明治三十九年十一月、「春昼後刻」は翌十二月に「瓔珞品」と同じ『新小説』に掲載された（以降両作品を併せ「春昼」とする）。主人公である散策子が岩殿寺参詣に際して抱く思いや住職との宗教問答を「宗教的主題」として取り上げたのが高桑法子「『春昼』『春昼後刻』論」（『論集泉鏡花　第一集』有精堂出版、昭和六十二年十一月）である。この中で同時代の青年たちの煩悶や自殺の流行、宗教問答の背景としての仏教革新運動、さらに綱島梁川による「見神の実験」への意識が作中に存在することを指摘した上で、「時代と状況を共有しながら、鏡花もまた孤独な作業として己れの内なる聖性のモチーフへと歩みいり、固有の物語をうみおとし」たとする高桑の見解は「春昼」における〈現実〉への視線を探る上で不可欠だろう。本論は高桑の論をふまえ、「春昼」の背景として存在する同時代宗教意識のありようとそれに対する鏡花のまなざしについて検討したい。

多くの先行研究が指摘するように「春昼」には、「瓔珞品」における山中と俗世間と同様に、散策子の向かう山の世界と停車場の新築祝いで賑わう海辺の世界という意識的に区分された二つの世界が存在する。鏡花の随筆「逗子より」が明治三十九年八月に『新小説』の「避暑地案内」という連載項目に掲載されていることからも、「春昼」の舞台である逗子という土地にどのようなイメージが付与されていたかは明らかであろう。

尤も一方は、そんな風に——よし、村のものの目からは青鬼赤鬼でも——蝶の飛ぶのも帆艇（ヨット）の帆かと見ゆるばかり、海水浴に開けて居るが、右の方は昔ながらの山の形、真黒に、大鷲の翼打襲ねたる趣して、左右から苗代田に取詰むる峰の褄、一重は一重毎に迫つて次第に狭く、奥の方暗く行詰つたあたり、打つけなりの茅屋の窓は、山が開いた眼（まなこ）に似て、恰も大なる蟇（ひきがえる）の、明け行く海から掻窘んで、谷間に潜む風情である。

このように山はいわば前近代的世界として、海辺はそれに対する近代的世界として表象される。散策子が目指すのは、山の世界に位置する岩殿寺であった。観世音菩薩を祀るこの寺に向かうことや、寺を「巣鴨辺に弥勒の出世を待つて居る、真宗大学の寄宿舎に似て」いるとすることから、彼が仏教に関心を持つ者であることがわかる。また寺への途中に出会う「地妖」に対しても「若悪獣囲繞、利牙爪可怖、蚖蛇及蝮蠍、気毒煙火燃、薩陀彼処にましますぞや」と法華経第二十五品「観世音菩薩普門品」すなわち観音経を唱えて切り抜け、さらに寺からの帰り道でみをに出会った際「南無観世音大菩薩……助けさせたまへ」と心で唱えるように、彼は特に観音への信仰のある人物と想定できる。

この散策子が住職の話の聞き手となることで「春昼」の物語は動き出すのだが、その契機となるのが両者の交わした偶像論であった。仏教に対する人々の関心の低さをにじませる住職の発言に対し、散策子は「貴下方が、到底対手にやなるまいと思つてお在でなさる、少い人達が、却つて祖師に憧がれてます。何うかして、安心立命が得たいと悶えてます

よ」と反論する。冒頭で述べた同時代の宗教への関心を考えれば、散策子の言葉は当時の思想界を意識したものといえよう。それに続く「中にはそれがために気が違ふものもあり、自殺するものさへあるぢやありませんか」という発言が、明治三十六年五月に華厳の滝に投身した一高の生徒・藤村操を指していることは間違いないだろう。明治三十六年から翌年にかけて『国民新聞』に連載された「風流線」、「続風流線」で鏡花は藤村操をモデルとした主要人物を登場させており、この事件に強い関心を持っていたことが窺える。当時藤村操の死は大きな反響を呼び、明治四十一年八月二十五日の『時事新報』によれば、藤村の自殺から四年後のその日までに華厳の滝における投身自殺は未遂を含め一八五人に及び、また明治三十九年には『新公論』が二ヶ月にわたって「厭世と煩悶の救治策」の特集を組むなど、青年たちの煩悶は社会問題となっていた。このような同時代の様子を意識しつつ、散策子は「仏教は是から法燈の輝く時です」として宗教の必要性を説くのである。散策子の発言を受け、住職は「堅く申せば思想界は大維新の際で、中には神を見た、まのあたり仏に接した、或は自から救世主であるなどと言ふ」と語る。ここにある「救世主」云々とは、自らを仏陀、キリストに次ぐ救世主と名乗った宮崎虎之助[18]を指すと考えられる。また先の高桑の指摘にあるように、「神を見た」という発言から連想されるのは、当時世間を賑わせた「見神」の概念である。綱島梁川によって明治三十八年七月「予が見神の実験」（『新人』）と題して語られた体験は、石川啄木を始め、苦悩する人々を強烈に惹きつけた。彼の見神体験は回を重ねるごとに明確なものへと深化し、最終的に「今まで現実の我れとして筆執りつゝありし我れが、はつと思ふ刹那に忽ち天地の奥なる実在と化りたる意識、我は没して神みづからが現に筆を執りつゝありと感じたる意識」にまで至る。つまり見神とは字の通り「神を見る」のではなく、「我即神」すなわち自らが神と一体になる感覚を指している。姉崎正治や海老名弾正が理論として示した個人における聖性や神の内在を梁川は身をもって体験し、さらにその体験を告

白として語ったのである。彼は宗教の主観性を主張した上で、神性の内在という発見の経験から個人を積極的に肯定したのであり、永井太郎によればそれは「宗教の個人化・心理化をすすめる明治三十年代の宗教的言説の中で、内面への忠実さとその積極的な自己の肯定によって、より個人的な思想として、自らを差異化することに成功した」[19]という。梁川登場の結果、宗教論における「自己の内面に密接」である言説への傾倒は強まったといえよう。

このような「個人」への関心は、日清戦争後から国家の権威化への抵抗という形で具体化し、内村鑑三や幸徳秋水、さらには帝国主義支持者によっても主張されるなど、個人意識の台頭は明治三十年以降多様な側面から見て取れる。しかし既存の国家、社会を批判するのではなく、精神や宗教といった私的領域に目を向ける内省的な動きが人々に選ばれたことは、煩悶という語の流行や宗教への期待から明らかである。藤村操はその煩悶を掲げて死に至るが、その死は新聞『萬朝報』及び主宰者・黒岩涙香によって「活きんと欲すれバ活くることを得る自由の境涯に於て、自由の意志を以て死したる者なり、自由の境涯に於て、自分の身を殺すと云ふ意志ハ実に強き意志なり」[20]というように、自由意志による自分自身の支配、個の自由と尊厳の具現と評価された。また藤村の友人・魚住折蘆は一高時代にその死を受けて「自殺論」(『校友会雑誌』明治三十七年五月)を執筆し、「光栄ある生存の意義は自家の要求に絶対の聴従をなすこと」「人の尊厳は其自主自由にして外物の支配を受けざるにあり」としており、後に「二十年のおもひで」(『折蘆遺稿』大正三年十二月)でも「僕の個人主義――自我の意識は――は此文を草した時に其絶頂に居つた」と述懐したように、涙香らが示した自己支配の具現として藤村の自殺が受け止められていたことがわかる。『萬朝報』の見解はその事件の性質、意味を決定したといってよく、また当時多くの青年がこれを共有したことは、個人主義の色が強まる時代のあらわれといえよう。「瓔珞品」の主人公のモデル・吉田賢龍の師、清沢満之が主張した精神主義もまさにこの流れから生まれたもの

であり、明治三十四年一月に創刊した雑誌『精神界』では「彼の社会の為め、国家の為めを先として、自己の為めを知らざる主義」を否定し、精神主義を「内観主義」「主観主義」として「自家の精神内」の「充足」の必要性を説いている。このように、各人の主観に非常に重きが置かれ、自我という主体が見出されることが明治三十年代の宗教に一つの目的として働いたのである。

以上のような主観や自己の体験への重視が引き起こしたのは、仏やキリストといった信仰対象、経典、偶像などへの軽視であった。特に偶像への批判は宗教論の各所に見受けられ、村上専性が「仏教は其れ理論にある乎将た実際にある乎」（『太陽』明治三十五年二月）で「堂々たる仏教寺院に於て燦然たる法衣を身に着つゝ、種々の偶像の前に身を屈し、禁呪祈禱以て己れを欺き又人をも欺き、衛生法に害あるをも顧ず、風俗上に妨あるをも恐れず、自他共に甚だしき迷信の淵に陥」っている状況が批判されたように、偶像は排除されるべき「迷信」とされる傾向があった。「春昼」における住職の偶像信仰への躊躇は、まさにこうした状況に向けられたものだが、散策子はこれに対し強く反撥する。

偶像は要らないと言ふ人に、そんなら、恋人は唯だ慕ふ、愛する、こがるゝだけで、一緒にならんでも可いのか、姿を見んでも可いのか。姿を見たばかりで、口を利かずとも、口を利いたばかりで、手に縋らずとも、手に縋つただけで、寝ないでも、可いのか、と聞いて御覧なさい。

せめて夢にでも、其の人に逢ひたいのが実情です。

そら、幻にでも神仏を見たいでせう。

釈迦、文殊、普賢、勢至、観音、御像は有難い訳ではありませんか。

この言葉からまず考えるべきは、仏教において偶像が担う意味である。偶像である仏像は、釈迦の不在、あるいはそれ

による心の拠り所の不在を埋めるために作成されたという。こうした人々の心の動きから生まれた宗教上の行為として同じ性質を持つのが「見神」である。先に挙げた梁川の告白も見神だが、両者の内容はわずかに異なる。というのも梁川の見神は自らの内部に神を感じることであるのに対し、従来用いられてきた見神はまさに神を「見る」ことを意味するためだ。仏教ではこの概念に「見仏」という語があてられ、初期からその体験が重視されてきたという。[21] 人々は仏に会い、その教えを聞くことを求め見仏を願ったというが、この願望の源にあるのは仏への思慕であった。そしてこの願いは仏の死後に引き継がれ、まみえることの不可能になった仏への見仏の願いが生み出したのが仏像という形である。よって散策子による偶像論は見仏における人々の願いそのものといっても過言ではないだろう。

こうした欠如によって強まる恋慕、及びそれによって生まれる信仰に言及した鏡花作品として思い出されるのは「第二葭翁本」（大正一年一月）である。時期を隔てた作ではあるものの、想い人である芸者の死を知った主人公・俊吉が物語末尾で耳にする老人による念仏[22]は、「春昼」偶像論の延長線上にあるといえよう。老人が唱える法華経如来寿量品第十六の一節は、実は入滅していないが人々から身を隠しているという釈迦が、その意図を語る部分である。「衆見我滅度　広供養舎利　咸皆懐恋慕　而生渇仰心」つまり、人々は釈迦の死を目の当たりにすることでその骨を供養し、彼を恋い慕い、渇仰する心が生まれたというのである。まさにこれは見神及び偶像に宿る信仰の形そのものであるが、「第二葭翁本」でこの経は俊吉と会えぬ時間に積もった芸者のただならぬ恋情、そして彼女と二度とまみえ得ぬことを知った俊吉から沸き上がる思慕の念に重ねられる。こうして信仰と恋の心は繋がれるのであり、「春昼」においてもそれは同様である。神に相まみえたいという人々の願いが生んだ偶像の重要性を説く散策子は信仰と恋の共通点を見抜いており、さらにその偶像論を受けた住職は、みをが柱に残した小野小町の恋歌「うたゝ寝に恋しき人を見てしより夢てふものはた

のみそめてき」を、和泉式部による信仰の歌「暗きより暗き道にぞ入りぬべき遙かに照らせ山の端の月」へと読み替える。

この宗教性の本質とも関わる恋のテーマは客人とみをに引き継がれるが、その恋が第一に成就されるのは「夢の契」の場面である。みをへの想いを深める客人は、祭の音に誘われ山中の舞台に辿り着き、そこでみをと自らの影が背中合わせに座るのを見る。そして客人の影はみをの背に「○□△」の記号を書くが、彼の指がその身体を離れた瞬間は次のように描かれる。

爾時、御新姐（ごしんぞ）の顔の色は、こぼれかゝつた艶やかなおくれ毛を透いて、一入美しくなつたと思ふと、あの其の口許で莞爾（にっこり）として、うしろざまにたよ〳〵と、男の足に背をもたせて、膝を枕にすると、黒髪が、ずる〳〵と仰向いて、真白な胸があらはれた。其の重みで男も倒れた、舞台がぐん〳〵ずり下つて、はツと思ふと旧（もと）の土。

この官能的な描写は両者の肉体の触れ合いを感じさせ、同時に偶像論での散策子の言葉を思い出させる。「恋人は唯だ慕ふ、愛する、こがるゝだけで、一緒にならんでも可いのか」「寝ないでも、可いのか」。つまりここで客人とみをは、観念の世界でのみ愛を実らせるのではなく、それが「夢」の世界であろうとも、実際にその肉体を触れ合うことで愛を実らせるのである。そしてこの場面の要となるのが、「春昼」の中で不思議な存在感を持つ「○□△」の記号である。後に散策子とみをが出会った際、ノートブックにびっしりと書かれた記号に驚く散策子にみをは次のように語る。

此の円いのが海、此の三角が山、此の四角いのが田圃だと思へばそれでもようござんす。それから○い顔にして、□い胴にして△に坐つて居る、今戸焼の姉様だと思へばそれでも可うございます、袴を穿いた殿様だと思へばそれでも可いでせう。

ここでみをはその記号を如何なる意味をも持ちうるものとして示すが、一方先にみた「夢の契」では、その記号を介し客人とみをは何らかの意味を了解し合い両者は結ばれているのである。「○□△」は「春昼」研究史で様々な意味づけが成されてきたが、これは言葉を越えた領域の表象[23]であって、みをと客人はそのような領域で互いに繋がり合う、言い換えれば、言葉を越えた身体性の領域でしか両者の恋は達成され得ないのである。

先に述べたように当時思想界では多くの学説が発表され、その背景として、宗教という概念の一般化の中で西洋近代知の結晶である「文明」がそこに重ねられた。そのために実践的側面ではなく教義や理論が重視され[24]、その結果人々はさらなる煩悶に陥っていたのである。「春昼」を通じ鏡花はそのような同時代の人々の苦悩を否定するわけではない。同時に知によって捉えられる宗教の中で人々がもがいている現実が強く意識されていたことは散策子と住職のやり取りから明らかであろう。「瓔珞品」で描かれた実践としての信仰を引き継ぎながら、ここでは新たな要素が示される。それが具体としての偶像であり、相手に触れる恋であった。つまり鏡花は当時の宗教論が囚われていた抽象的議論の突破口としての救済の形を示したのであり、それこそが信仰と恋に通底する本質であると同時に、それらが希求するものであった。だからこそ、釈迦や恋人といった触れるべき対象の欠落は人々を駆り立てる。さらに鏡花は〈現実〉における非在を埋めようとする人々の切実な試みに大いなる意味を見出していたのではなかろうか。

岩殿寺の柱に貼られた巡拝の札を、鏡花は語りを通して次のように描く。

されば是なる彫金、魚政はじめ、此処に霊魂の通ふ証拠には、いづれも巡拝の札を見ただけで、どれもこれも、女名前のも、略々其の容貌と、風采と、従つて其の挙動までが、朦朧として影の如く目に浮ぶではないか。

彼の新聞で披露する、諸種の義捐金や、建札の表に掲示する寄附金の署名が写実である時に、これは理想である

と云つても可からう。

人々の信仰、祈りが込められた巡拝の札からは豊かな物語が立ち上がり、新聞に掲載される寄付金の署名の「写実」に対置される。そこで思い出されるのは長谷川天渓の「幻滅時代の芸術」（『太陽』明治三十九年十月）における「宗教界に於ける総ての幻想は亡びたるなり」という言葉である。天渓はここで人々が宗教の表層をなでるのみで、本質ともいうべき〈幻想〉が滅びつつあることを語る。そしてこの〈幻想〉こそ巡拝の札が持つ祈りという「物語」といえるだろう。実際に触れうるものを求めることが信仰の果ての救済に繋がるものとして提示されたと先に述べたが、それは具体的な事物、偶像や他者といった対象に対し〈幻想〉つまり豊かな想像力をあてることなしには不可能であるのだ。そしてその想像力は「物語」と密接に関わる。「瓔珞品」では辰起が都城子の心の痛みを想像しえた経験を経て罪が赦され、民衆救済の任を負ったが、信仰のあり方がより明確に示される「春昼」において、想像力は不在を埋めるための物語を生み出し、さらには「春昼」という物語そのものをも動かしてゆく。客人がみをに李賀の詩に擬えた悲劇的な物語を見出すことで二人の恋は幕を開け、みをが二首の歌に想いを託すことで作品は展開を見せるのである。そしてなにより、信仰と恋の本質を理解する散策子を介して「夢の契」は確信され、その想像力によって海からあがったみをと連獅子の子の死体から客人とみをの霊魂の逢瀬が見出される。これによってはじめて「春昼」という物語自体が成り立つのであり、同時にみをと客人の恋は成就し、真の意味での救済が成されるのである。言い換えれば、〈現実〉における欠落を埋めるために生み出された〈非・現実〉によって、救いという新たな〈現実〉が読者の前に現出するのだ。先の論で天渓は写実主義文学の位置づけを行いながら、最終的に〈幻想〉が失われた「幻滅時代の芸術」として「真実」を描く芸術を導く。それはいうまでもなく自然主義文学へと繋がる訳だが、同時代の〈現実〉を意識した上で描かれた〈幻想〉の

力をその核とした「春昼」の物語構造を考えれば、鏡花がそのような文学のあり方とは異なる世界を作品内で展開しようと試みたことは明らかである。

＊

「思想惑乱の時代」といわれた明治三十年代、人々は信仰に値する宗教あるいは確固たる自己を求め、煩悶の中にあった。「瓔珞品」そして「春昼」は、そのような同時代の迷いと宗教言説への関心が多分に見られる作品である。「瓔珞品」では個々の宗教、あるいはその対立を止揚していくものとしての信仰の形が提示され、その一年後に書かれた「春昼」では同様に信仰へのまなざしを引きつつも、より根源的な体験としての恋と繋げられ、失われた対象を求める人々の切実な想いがそこに見出された。そしてそのような非在への思慕から生まれた想像力が詩歌を導き、物語を生み、登場人物はその中で救済されるのである。「瓔珞品」で提示された宗教以前の信仰は「春昼」でさらに具体的な救いの形へと深められたのであり、それをもたらし得るものとして〈幻想〉つまり文学的想像力が意味づけられたといえよう。鏡花は同時代の宗教意識及びそこから生じる人々の苦しみの源にあるものに極めて意識的であった。そして彼は「瓔珞品」と「春昼」を通し、そのような宗教意識のありようを否定するのではなく、そこからさらに一歩進みうる〈現実〉への新たな視線を示したといえる。「瓔珞品」から「春昼」へという流れの中で、同時代の宗教意識という〈現実〉を認識した上で提示されたこうした可能性は、鏡花及び彼によって創出される〈幻想〉が〈現実〉に対して持ちうる力を考える際、大きな意味を持つであろう。

※泉鏡花作品の引用はすべて『鏡花全集』（岩波書店、昭和十五～十七年）に拠る。ただし他の文献を含めて旧字体は新字体に改め、特殊な読みを示すルビ以外は省略した。

註

1　吉田賢龍は「思想界の危機」（『新小説』明治三十九年三月）で同時代思想界の状況を「過渡期時代」とした。

2　警見生による「春昼」「春昼後刻」への評「新刊警見記（六）」（『文庫』明治四十年一月）より。

3　村松定孝「『夢応の鯉魚』と『瓔珞品』――『鏡花文学と上田秋成』余滴――」松尾靖秋編『近世文学論攷　研究と資料』桜楓社、昭和六十年八月。

4　吉田昌志「泉鏡花「瓔珞品」の素材（一）――吉田賢龍のことなど」『学苑』平成九年一月、「泉鏡花「瓔珞品」の素材（二）」『学苑』平成九年三月、「泉鏡花ゆかりの人々――吉田賢龍のことなど・補遺――」『いずみ通信』平成十一年四月。

5　「暴徒基督教会を破壊す」『福音新報』明治三十八年九月十四日。

6　星野靖二『近代日本の宗教概念　宗教者の言葉と近代』有志舎、平成二十四年二月。

7　和紙一〇五枚、墨書、慶應義塾大学三田メディアセンター貴重書室蔵。

8　日蓮宗の宗祖日蓮が諸宗を批判した四箇格言。

9　寒川辰清編『近江国輿地志略』享保十九年三月大成。引用は蘆田伊人編『大日本地誌大系　近江国輿地志略』（聚精堂、明治四十三年）。

10　吉村博任「夢魔のレトリック」『解釈と鑑賞』昭和五十二年八月。

11　例えば柳田国男は「何故に多くの山の神が女性であったか」という問いを山における産育の信仰が女性に繋がったと推測する（『山の人生』「一九　山の神を女性とする例多きこと」聚精堂、明治四十三年）。

12　東田康隆「『瓔珞品』小考」『鏡花研究』昭和五十三年三月。

13　村松定孝、昭和六十年八月。

14　中国北涼の曇無讖らが訳出した大乗仏典。隋の僧就によって六十巻にまとめられた。十七分よりなる。仏が十方の仏・

菩薩を集めて大乗の教えを説いたもの（『国史大辞典』吉川弘文館、昭和六十二年一月）。

15 高山林次郎「現代思想界に対する吾人の要求」『太陽』明治三十五年一月。

16 Josephson, Jason Ananda, When Buddhism Became a "Religion": Religion and Superstition in the Writing of Inoue Enryo, Japanese Journal of Religious Studies 33/1 2006.

17 桂島宣弘「近代における〈宗教〉化体験　――金光教と復古神道を事例として――」西村清和、高橋文博編『近代日本の成立　――西洋経験と伝統――』ナカニシヤ出版、平成十七年一月。

18 宮崎虎之助『我が新福音』前川文栄閣、明治三十七年五月。

19 永井太郎「綱島梁川「見神」の意義」『福岡大学日本語日本文学』平成十八年十二月。

20 黒岩周六（黒岩涙香）「藤村操の死に就いて」『萬朝報』明治三十六年六月十六～十八日。

21 大南龍昇「見仏――その起源と展開――」『大正大学研究紀要』昭和五十二年。

22 「第二菎蒻本」に挿入されている念仏の意味については『化鳥・三尺角　他六篇』（岩波書文庫、平成二十五年十一月）の解説（松村友視）に言及がある。

23 松村友視（「『春昼』の世界」『論集泉鏡花　第一集』有精堂出版、昭和六十二年十一月）はこれを「記号の〈差異性〉の最も原初的なモデルであって、いわば意味分節機能をもつ以前の記号」、意味以前の記号として位置づけおり、本論はこの理解に拠って立つ。

24 磯前順一（『近代日本の宗教言説とその系譜――宗教・国家・神道――』岩波書店、平成十五年二月）は以下のように指摘する。「プロテスタンティズムを中心とする近代の西洋社会では明確な教義のかたちをとるビリーフが重視される一方で、非言語的な儀礼行為を主とするプラクティスはそれに従う副次的なものとみなされた。同様の眼差しは非西洋社会の宗教現象を理解するさいにも向けられた」「そして、その眼差しを向けられた側も、またみずからの宗教を劣等なものとみなし、西洋的な教義体系をそなえるものへと改変していったことも珍しくない」。