

浮世草子における《やつし》の変奏 — 古典世界の拡充と世界交差同定 —

高橋 明彦

A Variation of “Yatsushi (Trans-falling)” in Ukiyo-Zoshi of Expansion of Classical World and Trans World Identification

TAKAHASHI Akihiko

「やつし」はサ行四段活用の他動詞「やつす」が連用形で名詞化したものであるが、原義は辞書などに記される通りみすほらしく零落することを意味しており、大夫に入れあげた等の理由から零落した紙子姿の粹な主人公が近世小説や演劇に描かれ、特に歌舞伎や浄瑠璃等の演劇においてはこれをやつし芸と呼び、その根本には日本文化に根強く受け継がれてきた貴種流離譚の伝統に繋がるものがある。とさえ、あるいは世界規模で普遍的な変身願望の表れとしてさえ、考えられている。主人公たちは過度の廓通いにより金銭を失い、身分を落として、今は卑賤な姿となり、卑賤な行動を行っているが、悲惨な末路はむしろ望むところなのだ。

源義経が廓通いをするという西沢一風『御前義経記』の設定は、では、これとどう繋がるのであろうか。私には、当代の粹な大尽が零落し卑俗な姿で卑俗な行動をとっているやつしと、古典世界の人物が当代の卑俗な行動を行っているやつしとが、同じものように全く思えない。卑俗化≡当世化という等式において、本来別物であったものがやつしとして統合されているのではないだろうか。その結果、やつしは、そうした登場人物のあり方にのみ留まることなく、作品それ自体の期待されたあり方にまで拡大されることとなっている。

かくして、やつしは、登場人物の零落から、登場人物の卑俗化（逆に登場人物の古典化）を踏まえ、さらには設定自体がやつされるものへと変わっていくのである。

浮世草子における西沢一風『御前義経記』を嚆矢としたある種のパロディ（もじり）をやつしと見なしたように、やつしはひとつの表現様式と認識されている。このことは浮世草子に限らない。近年、やつしの研究においてめざましい成果を上げている国文学研究資料館編『図説「見立」と「やつし」日本文化の表現技法』は、その副題に示されたように、やつしを「見立」とともに「日本文化の表現技法」だと言う。それは、昨今の旺盛な御上受けするテーマを装ってなされるものではさすがになくて、純然たる学問的態度として、先にも引いた貴種流離譚の流れにやつしを位置づけるがゆえの言い方であるようである。私自身は、そうした一般化・普遍化をあまり好ましいとは思えないが、それは貴種流離譚という枠組み自体が非常に便利な解釈素（解釈のための要素、ただしそれ以上分割不能）に過ぎないと思っているからである。

しかし、今はそうした問題（普遍化の是非）には関わらないことにしよう。問題はあくまで浮世草子である。『図説「見立」と「やつし」日本文化の表現技法』において、浮世草子に関しては、わずかに

『好色一代男』が祖上に昇ることがあるが、一風をはじめとして其儘も南嶺も全く考察の対象とはなっていない。私は浮世草子の研究を志す者としてやつしの研究は避ける事ができないだろうが、他方、やつしをあらかじめ「表現技法」と規定してしまうことに大きな欠点があると考えている。やつしを、手順や方法が予めさだまっている方法（手法・技法）だと規定してしまえば、やつしはたんに商業小説を量産するための一方法でしかないし、そこにはもはや文学が孕むダイナミックで多様な活動は見えないだろう。

はたして、浮世草子の研究が始まって後、やつしは常に研究の俎上に上ってはきたが、それは決して自明な方法としてなど認識されてはいなかったと私は考えたいと思っっているのである。

具体的には、西沢一風『御前義経記』、江島其磧『通俗諸分床談義』、多田南嶺『契情太平記』の三作を浮世草子のやつしの代表作として、この三者を精読し比較したいと思うのであるが、今はまだ完全な状態ではなく、その前段階として、やつしを論じるにあたって研究史をふりかえった上で副題に掲げた二つの事柄を予備的に考察しておこうと思うばかりである。

一、長谷川強のやつし理解と浮世草子

浮世草子の研究のすべてがそうであるように、やつしもまた長谷川強の研究抜きで論ずることが出来ない。「浮世草子とやつし」と題された論文（『浮世草子新考』所収）がそれである。

長谷川もまた、やつしはまず「古典的な雰囲気、物語的世界を俳諧化することを「やつす」という方法乃至意識は存したのである」と述べ次のように記している。

ただ西鶴自身の意識として『源氏』をやつした事をもって技巧を

誇るのが第一の目的ではなくて、読者の鑑識をまつ体のおぼめかしにとどまっている。そして西鶴の現代的関心は「やつし」を越えて現代の抉剔に向かうのである。仮名草子以来古典のもじりは行われていたが、これを内容面での当世化・卑俗化を行うもじりよりやつしへの転化を踏台にして、仮名草子より浮世草子への転化は行われたのではなかったか。先には古典を翻案を行った浅井了意があるが、『伽婢子』など伝統文学的な和歌的な意識を拭い切れぬものがある。そして当時としては彼等の文学的な営みの手本となるものは——少なくとも当時であって価値ありと認められる作品を作る為の手本となるものは、伝統文学しかなかった。西鶴はその文学としての形を整え、それを利器として新しい文学を創造する為に、『源氏物語』をやつしたのではないかと考えるのである。（八九頁）

西鶴は『源氏』をはじめ、中国説話（新語園）なども含めて、それらを翻案（やつしとも考えられる）し、その中には実に奇異な話も含まれたが、それでもそれらの営為は、浮き世を描くこと、すなわち浮世草子であることを眼目にして、と長谷川は考えた。それに対して、西沢一風の『御前義経記』に始まる「面影をうつす」というあり方のやつしに対しては次のように厳しい評価を与えた。

浮世草子が徒に西鶴に目をくらまされて、西鶴の作の一面にすぎぬ奇異を追い、現実の世界の中に新しい活路を開くエネルギーを失い、解体の危機にさらされた時、西鶴作品が古典のやつし的面をもつ事への理解もあって、再び古典を借りて文学作品として一篇のまとまりを保つという方法がとられた。しかし西鶴と比べて、俳をやつして読者の鑑識にまつという態度ではなく、意識して「やつし」を表面に押出す事になった。当世の人情・風俗を描く方に主点があつて、やつしは作品としての形を整える枠であった。即ちやつし

は従であった筈が、位置を変えて「やつし」が主になったのである。これが一つは読者層のひろがりによる低下にレベルをあわせ、右のような演劇界などの風潮に歩調をあわせて、一層多くの読者を獲得した所以になるのであるが、代償として浮世草子は現実にはじかに立向かう事を放棄してしまうのである。人物の心理・行動は「やつし」とらわれて不自然に陥り、或いは現実味を欠く。しかし「やつし」である限りは、それが観念的なものに陥ったとしても「浮世」とは確かにつながっているのである。しかも演劇とつながるといふ事は、読者の今日的関心を十分つなぎとめられるのである。まやかしにもせよ「浮世」は存するのである。安心して「浮世」につながる作品を制作する為の、その作品が文学作品としての最低のまとまりを保証する便利な枠が、「やつし」を表面に押出す事により獲得されたのである。(九五頁)

やつしを通じて当世の人情・風俗を描いてきた西鶴に対して、一風はやつし自体が主になってしまった。それにより、人物の心理・行動は不自然になり現実味を欠いた。浮世草子の本質を論じようとして、長谷川はこの時かなり難しい抽象的な議論を展開していたと私には思われるが、今日これをほとんどだれも引き継いでこなかったように思う。浮世草子は現実を描き出すものであると云う。そうした浮世草子観をさらに徹底するか、あるいは批判するか。いずれであつても、こうした議論は引き継がれてこなかった。加えて言うならば、長谷川は典拠を指摘するときでさえも、問題にしているのは、そうした浮世草子の本質論であり、そこを根底に見た上で、典拠や素材の解明を問題にしていたはずであるが、研究もまた従が主となり、実証的な典拠論に終始してしまったのである。

ただし研究の話は愚痴にすぎない。それにしても、従が主になり、その代償として「現実にはじかに立向かう事を放棄してしまうのであ

る。人物の心理・行動は「やつし」とらわれて不自然に陥り、或いは現実味を欠く」とは、「やつし」以外にも何か聞いたことのあるような議論ではないだろうか。それは「かたぎ」である。氣質もまた、人物の外面描写と性向の発見とから出発したが、極端な偏倚的偏執的な人物を面白く描き出す方法として定着し、その結果、浮世草子は現実を描き得ないものになったと批判されてきたものであった。そして、私も含めて氣質物を再評価しようとするものは、そうした現実描写ではなく、氣質の持つ形式性（たとえばそれを愚人譚と見て）に着目したのであった。

「やつし」もまた、そうした意味で、発想・思想・形式性を持つのだろうか。

長谷川は、今の引用文の後半で、しかし、そうした観念的なものになったやつしもまた、浮世（＝現実）を描く方法なのだ、アンビヴァレントな評価を与えたのである。

さて、長谷川はついで、其積の『通俗諸分床談義』について、次のように論じていた。

一風の作と比べて先ずいえる事は、「やつし」のきめ細かく行届く事である。「やつし」は原拠に頼って或程度安易にまとめられるのであるけれども、一方からいえば付会の不自然さをカバーする為にも、技巧の修練を要する。前述のように「やつし」の当世は観念的な浮世でよかったが故に、もっぱら技巧に頼る事になる。(九七頁)

長谷川はまた、「本書『通俗諸分床軍談』は一風にはじまる「やつし」系の作では最も技巧的にすぐれたものという事ができよう。(九七頁)」と述べている。特に、光源氏と世之介、義経と今義のように色好みのやさ男として似た性格の人物にやつす先行作と比べ、殺伐の漢楚の軍を遊女の買論にやつし、原拠と懸隔の大きい事の特徴と

してあげている。「懸隔の大きい事は「やつし」が成功した場合はあ
げる効果が大い事になる。本書はこの点でも成功している。」と
も言う。長谷川はこのように『通俗諸分床軍談』を技巧的な点でと
いう一定の条件付けではあるが、最大限に評価している。『浮世草
子の研究』(三三四頁)では、その具体的なやつしの内容についても、
また西鶴作品からの剽窃についても、非常に詳しく記述してあるの
で、ここではこれ以上詳しく述べないでおこう。

しかし、南嶺の『契情太平記』について長谷川は、全く簡単に低い
評価しか与えないのは意外である。「藤屋伊左衛門と万屋助六が新
町を二分しての争ひを「太平記」をやつして書く。南嶺らしさの見
えぬ凡作。低調の年である。」(浮世草子の研究、五〇八頁)とい
うぐあいに全く評価はしていないが、私は『契情太平記』は南嶺の中
ではほぼ唯一のやつし作であり、かつ『通俗諸分床軍談』と双壁た
るやつしの名作であると言いたいのである。『契情太平記』につい
ては、後に再び取り上げ、詳しく見ることにしよう。

二、古典世界の拡充

やつしをただ単に方法(技法・手法)と捉えてしまうと、浮世草子
の読み方についてそれ以上の発展はないだろう。浮世草子というも
のが単に量産され消費されるためだけの商業小説であるならば、や
つしはむしろただ単にすぐれた技巧としての方法にすぎないほうが
よいであろう。しかし、私が浮世草子をそれだけのものではなくて、
ある種の世界認識の方法であって、作者がこの世界(浮き世)に対
してなんらかのコミットメントを意図した行動のひとつだとして読
みたいと思っているのである。これは私の浮世草子の本質論に関わ
る問題である。これは、次のように問うこともできる。なぜ時代物
が書かれるのかと。この問いに対して、時代物の浄瑠璃や歌舞伎の

影響であるといった回答は、因果関係が転倒している。なぜ浮世草
子は時代物の浄瑠璃や歌舞伎の影響を受けるのか、という問いにす
ぐに置き換わるだけだからである。そして、果たして本来浮世草子
は、好色物や町人物だけ書いていた方が、それらしくて良かったは
ずである。現代の浮き世(遊郭など)を描くのが浮世草子なのだか
ら。あるいは浮世草子は、時代物を描いているものの、浮世草子時
代物は前期読本と比べて全く比較すべきものをもたない「歌舞伎の
草紙」に過ぎず、実際は全く時代を描かず、浮き世しか描いていな
いのか。おそらく、それに過ぎない面はあるのだろうが、他方の地
続きの問題を読み取れないのか、とも私は考えたいのである。

西沢一風『御前義経記』に関して、すでに山口剛は次のように述
べていた。

「御前義経記」の特質は、当時の好色本を繞る新旧さまざまの諸
傾向を雑然ととり入れた点にある。全体の統一緊密などは必ずしも
懸念されてゐない。元禄狂言の舞台の目さきの変化を、そのままに
紙上に移したともいへる。

「一代男」は「源氏物語」のおもかけをうつし、かねて、謡曲また
「伊勢物語」のおもかけを合はせてゐる。しかも、おもかけを髣髴の
間にとゞめて原拠を考へる者は考へ、考へない者は、文辞の表にとゞ
まれといったやうな態度をとつてゐる。たゞ、原拠に触れること
があつても、そしらぬ顔して、軽くいひ棄て、ゐる。「御前義経記」
では、まづ「義経記」の原拠を看板にしてゐるばかりか、各条一々
「面影うつる何々」と拠りどころを断つてゐる。たとへば今義の稚
立には目録に「面影うつる東光坊」と記してゐる。たゞ、「義経記」だ
けではなく、義経関係の謡曲をもとり入れてゐるところから、また
「面影うつる橋弁慶」「面影うつる舟弁慶」の類がある。かういふ態

度は「一代男」のやうな、原拠との間の微妙な関係を有つてゐないことは当然である、むしろ筋を附会させるだけである。

今義、伊勢之丞の好色修行は、必ずしも諸国の遊里の特色を看取するものでない。たゞ好色の舞台上に幾分の変化を与へるといふにとゞまる。

(近世小説、上、一四二頁。昭和十六年)

この山口の解説は、先に見た長谷川の論旨をすでに先取りしている観がある。そして、藤井乙男『浮世草子名作集』(昭和十二年)もまたすでに、詳細にこれを論じているが、まずは、その分かりやすい梗概を含めて示しておこう。次のように記している。

本書の主人公元九郎今義は、浮世一代男ともいふべき橘屋三津氏権之助義方の惣領として、もと島原一文字屋の太夫常磐の腹に生れた。然るに三歳の秋、父義方は名村八郎次といへる者と丹波の金山について紛争を生じ、終に敗訴して憤死を遂げ、一方母常磐は名村八郎次の無体の恋慕を避けて今義の妹を連れて伏見の里墨染の辺に隠れ忍び、今義を乳母に託したが、今義五歳の夏乳母は熱病に侵されて世を去り、孤児として残された彼は、里人の情けに縋つて鞍馬の麓青目坂に住み、柴を折り花を売つて渡世とする。そしてこゝに早くも十四歳の春を迎へる。物語は此処から始まるのである。

いふまでもなく元九郎今義、元服して九郎次郎は源九郎義経のもぢり、今義とは義経の面影を移したといふ意味での命名である。何故に義経と彼を廻る諸伝説とがかうした形にやつさるゝに至つたかといふことに就いては、後程改めて考えみたいとおもつてゐるが、しかし左馬頭源義朝を橘屋三津氏権之助義方に、常磐御前を島原の太夫常磐に、平相国入道清盛を名村八郎次入道法善に、そして悲劇の発端となつた平治の乱を丹波の金山公事に書き換へたところに、

逸早く読者は近世文芸の持つ著しい町人的色彩を看取することであろう。(二三頁)

その上で、内容に関して次のように述べている。浮世草子を論じて、その本質を人性の自由解放、伝統の破壊、現実尊重と見た上で、さらにやつしを論じて重要な点を古典世界の拡充(古典主義的・浪漫的)として捉えている点が重要である。

近松の時代物の人物がいづれも元禄時代の風俗言語である如く、小説の方面にも古典の俗訳化が行はれた。民衆相手の通俗易解を主とする為であらうが、元禄時代のやうな活気に富んで、誰も煩瑣な歴史的考証などを念頭におく者のない時勢のあらはれとも云へよう。西沢一風の『御前義経記』『寛濶曾我物語』などが備をなして、都の錦の『風流神代巻』『風流源氏物語』が出て、是等の跡を追ふ者が続出した。(二五頁)

しかしながら本書(『御前義経記』)の成功を単に一風の目先の変化を覗つた場当りの趣向に拠るものとのみ解してはならぬ。もしたゞ、それだけであつたならば、本書があれほどまでに莫大な反響を贏ち得、浮世草子には、風流草子とも名づくべき一系統を創始し得る筈がなかつた。少くともこれを支持しこれを歓迎するところのあるものが、当時の小説界は勿論、広く一般社会に存在してゐたと見なければならぬ。そのあるものとは、外でもない、此の時代の社会の各層に互つて深く浸潤してゐたところの古典主義的・浪漫的な精神である。凡そ我が国近世の文芸復興期の基調をなすものは、町人の実証的・計量的精神であつた。しかしその第一次的顕現は人性の自由解放・伝統の破壊・現実の尊重として現れた。これを如実に反映したものが、即ち談林俳諧であり西鶴の小説であり師宣の浮世絵であ

つて、文芸に於ける写実主義はこゝに始めて確立せられたのであった。続いてその第二次的顕現として現れたのが古典主義的・浪漫的
精神である。といつても、それは何も単なる古典の再生復活を意味するものではない。やはり飽くまで強烈な実証的・計量的・現実精神に根ざしつゝ、己が世界を古典の世界にまで拡充しようとする行き方なのである。芭蕉俳諧がさび・しをり・ほそみをその理念として、表面上談林俳諧から一步中世的なるものへの後退の如き形をとつて現れたのは、全く此に基づくものである。(中略) 古典のやつしといへば、既にその先蹤を仮名草子の擬物語や西鶴の『一代男』等に求め得るであらう。けれども仮名草子の擬物語は古典のもぢりに読者の興味を繋ぐとし、より以上に啓蒙的・実用的意図を蔵したものであった。又西鶴の『一代男』は必ずしも『源氏物語』のやつしに興味の重点を置いたものではなかつた。この『御前義経記』に至つて始めて、古典のやつしの中に町人の世界の拡充に成功したのであつた。一風がこれを浄瑠璃・歌舞伎の手法に借り用ひたのは全然偶然に出づるものであつたとしても、既に小説界の一隅に於ても動きつゝ、あつた古典主義的・浪漫的機運を明敏に把握し得たものといはねばならない。(二十八〜三十頁)

ここで述べられている一風に関するやつし論は、「古典のやつしの中に町人の世界の拡充に成功した」「古典主義的・浪漫主義的機運を明敏に把握し得たもの」といった、最大限の賛辞を与えられているが、ただししかし、その内実について具体的に述べられているとはいひ難いところがある。具体的に述べられていない以上、上滑りの賛辞としか言いようがないのであろうか。そもそも元禄文化を自由な人間の解放と見る発想自体が検討されるべき課題なのだから。しかし、それでも私は、この藤井乙男の論ずる所は非常に可能性に満ちた慧眼と呼ぶべきものと思うのである。論中に記された芭

蕉に関する部分について私はこれを云々する力を持たないが、芭蕉の古典世界への接近を、次のように記す乾裕幸『ことばの内なる芭蕉―あるいは芭蕉の言語と俳諧性』の説に比べても、乾の説のほうが積極的な具体性を以つて語られているぶん方法化されているのではないだろうか。方法化とは、対象たる古典世界が何であるか、まずは既に把握できており、次にどう扱うべきか弁えており、最後にそれを行うことである。逆に、藤井が拙いながらも描いているのは、出口の分からぬまま古典世界へ入つていこうとする芭蕉の姿であるが、それに対して乾のほうは、芭蕉は古典世界に対して自らが何を為すべきかもう分かっているように描かれているのだ。

まず乾の説を引用しておこう。

「秋の風・身にしむ」ということばが、和歌文学において「恋」や「羈旅」の文脈の中にたち現われた当初は、それは新鮮な〈驚き〉でありえただろう。それが八代集や二十一代集等々のあの夥しい類型の存在が物語の酷使の歴史によって、すっかり磨滅させられ、〈零度〉化してしまった。芭蕉の前には、そんな〈ことば〉の堆積が、歴史が、あつたのだ。談林俳諧が異階層言語のスクランブルやスワッピングによって、当初の〈驚き〉を逆説的に奪還することに成功したことは、芭蕉の言語革命に強力なヒントをあたえたにちがいない。

「大根からし」の通俗的次元において、「秋の風・身にしむ」の〈驚き〉はみごとに甦える。ところがそのような甦りかたそれじたいもまた、ひとつの〈驚き〉でなければならぬ。そしてそれこそ、俳諧は滑稽なりの公理を成立させる〈驚き〉にほかならなかつたのである。

それはいわば〈驚き〉の二重奏なのであつて、この二重奏を《不易流行》の名で呼んでみたらいいとおもう。流動する日言語の言語場にあつて、遺棄すればたちまち腐食し風化する〈ことば〉をすくい

あげ、永遠の言語空間にうちとめるとなると、仮死状態にある古典文学言語を、躍動する現実的言語場の中に投げ込み、そのくぐり抜けを通して活性化するいとなみとは、俳諧化のいとなみの両側面なのであって、この不易化と流行化の一体化が《不易流行》説の原点なのだとさえはしないか。(二八頁～二九頁)

方法化とは、すでに対象を認識的にも操作的にも完全に分かり把握している状態を言うものである。そして実際、芭蕉は分かっていたのかもしれない。陳腐な古典の言語世界を革新しようと、極めて自覚的に古典世界に取り組んだ、ということかもしれない。

しかし、一風は違うだろう。一風は、知っているつもりは古典世界に飛び込んだあげく、迷ってしまい、古典世界と格闘しているのである。しかし、この格闘もまた、文学的営為と呼んで良いものである。

事実、それは山口剛以来批判的に記されてきたように、対象たる古典世界を「おもかげうつる」と明示したものである。しかし、この方法を作りだしたのが一風なのである。コロンブスの卵の如く、それをあとで同じようにやれば誰でも出来たはずだと言うのは間違っている。そして、この手法を、同じようにやるものが出てくることこそ、商業出版・文学たる浮世草子が踏むべき立場なのである。では、果たして、其磧と南嶺が、そのやつしをどう扱ったか。

三、世界交差同定について

世界交差同定とは、trans world identification の訳語で、世界を越えて存在しうるあるものについて、それが同じだとか違うだとか同定可能であるかどうかを議論することであるが、この場合の世界とは、可能世界 possible world のことである。可能世界とは、現実にあ

り得た世界とは別の世界のこと、SF的であるが、例えば第二次世界大戦でナチス・ドイツや大日本帝国が勝利した世界とか、本能寺の変で織田信長が殺されなかった世界などといった類のものである。そして、世界交差同定とは、本能寺の変で殺された織田信長と、本能寺の変に遭遇することなく生きながらえた織田信長と、この二人の信長が同じく信長であるか違うか、といったことである。織田信長が本能寺で死んだ結果、天下人になったのは結局羽柴秀吉だとして、信長が死ななかった場合、信長がそのまま天下人になっていったらどう(そういう世界があるとして)。天下人は秀吉であった世界と天下人が信長であった世界とを比べて、どちらの世界にもそれぞれの天下人がいるわけだが、この場合ふつうは世界Aの天下人秀吉と世界Bの天下人信長とは、別人であると考ええる。

では、秀吉が尾張の百姓で一生を終えることもあり得たであろう。秀吉が天下人となった世界Aと、一生を百姓で終えた世界Cとで、どちらの秀吉も秀吉であるだろうか。恐らく、百姓の秀吉は、羽柴という姓も持たないし、秀吉という名前も持たなかっただろうと推測される。では別人なのか、と問われると何とも判断に苦しまざるを得ないだろう。

もう少し明快な(そうに見える)例を考えておこう。A大学の大学生aが居るとする。aは、A大学に入ったが、もしかしたら、B大学に入っていたかもしれない。B大学に入っていたら、今とはだいぶ違った大学生活を送っていたはずだ。いたはずだが、A大学のaも、B大学のaも、どちらもa本人だ、と言えそうには思うだろう。もう少し遡って、a君は小学校の時に東京に転校したが、転校せずにA県に留まっていたかもしれない。A県に留まっていたa君も、東京に転校したa君も、それぞれ違った人生を送ってはいるが、同じa君だと普通は考えるのではないだろうか。もう一つ遡って見よう。a君の両親は、父はB氏であり、母はCさんである。しかし、

別世界の a 君の両親は、お隣さんの D 氏と E さんだとしたらどうであろうか。a 君の両親は、実はお隣さんだった、というよりは a 君は、お隣さん家の子どものものである。それはあり得ない！という人がいるのではないだろうか。B 氏と C さんの間の DNA を引き継いでいるから a 君が生まれたわけであって、D 氏と E さんの間には絶対に a 君は生まれない、生まれたとしてもそれは全然違う d 君が生まれているはずだ！と。つまり天下人は居ても、秀吉の天下人と信長の天下人と、異なるのと同じだ、ということである。

世界交差同定に関しては、これを突き詰めた一人であるところの S・A・クリプキ『名指しと必然性』は、世界を交差してある人物が同じだとか違うだとか議論すること自体がナンセンスだ、それはにせの問題だ、と断言している。これは賢い態度であろう。しかしそれは、賢すぎる態度だと評しても良いと思う。

自由の問題を考える際に、この問題を無かったことにはできないと私には思われる。

世界交差同定を可能にするものは固有名詞だ、という議論がある。百姓で一生を終えた秀吉も秀吉である限り関白をした秀吉と同一である、という主張はなりたらず同一性を保証しうるものはあるとしたら固有名詞のみなのだという議論だが、ならば同姓同名はどうするか等のさらなる議論があつてやはりややこしい。

他方、クリプキの議論はいささか定式化されすぎていて、固有名詞は記述の束に還元できない、という少し有名な命題に集約されているが、それは実際には全く問題の解決には成っていないと、私には思われる。可能世界を考える時、記述の束自体が無限定であり、固有名詞であろうとなかろうと、記述の束に還元可能なものなどは存在しないのである。

九鬼周造もまた、『偶然性の問題』において、自由と偶然性を考察して、この問題に取り組んでいた。九鬼があげる例で「私がインド

人であつたとしたら」等の言い回しをしているのを読み、私は最初、非常に強い違和感あるいは明白な論理的誤謬を感じていた。私がインド人（インドに生まれる、あるいは両親がインド人である）であるとすれば、それはもはや私ではないと断言出来る！と考えていたからである。私が隣家の息子であれば、それはもはや私ではないのと同じ理由からである。

九鬼が言いたいのは、そういうことではないのだ。九鬼は端的に、このほかならぬ私がインド人として生まれ生きる可能性がありうる、と言いたいのだ。世界を交差して、日本人の私とインド人の私とが同じでありうるのである。逆に言えば、私はインド人でもありうるのだ（私が今からインドに帰化するといった意味では全く無い）見た目も中身も今の私とは全く異なったインド人の私がありうる、ということとは、私は見た目も中身も名前も肩書きも、今の私以外の可能性がある、ということなのである。この事を認めないと、私には全く他の可能性（自由）はなくなってしまうのである。私が私である可能性は、父や母が日本人でこの家の両親であることを必要条件とするが、私の出た大学は A 大学か B 大学かは私を同定する程の重要な論拠にはならないのであろうか。では、重大（両親）か軽微（大学）かその区別はどこにあるのだろうか。A 大学に入学し F 先生に出合わなかったら今の私には成っていない、ということは十分にありうる。ある出会いが、私を私たらしめるほど重要な（運命的な、と九鬼は言う）出会いであるか、それともさほど重要ではないか、その区別を私はなしうるのだろうか。

私がインド人として生まれるとか、あるいは牛として生まれるとかいう可能性がある、と認めることと、私には A 大学か B 大学かどうかに入學していたか、自由があることと、本質的な差異は無いのである。九鬼が言わんとしているのはそういうことである。クリプキのように、交差同定は無意味であると言ってしまったら、可能

世界は別もありえたという自由を認める装置ではもはやなくなってしまうのである。クリプキの場合（様相論理学）は、様相概念（偶然・必然・可能・不可能）をめぐる真偽の問題だけを議論していればよいのであって、自由の問題はどうでもよいのであろう。はなから志が低いのだ。

さて問題は、われわれが扱おうとするやつしはこの世界交差同定を前提としている、ということである。源義経が女郎買いをする世界は、しなかつた世界（現実世界）と共存する。古典世界の拡充とはそういうことなのである。

この世界のあり方を、単に消費的な商品小説を量産させるための方法として捉えるのであれば、およそ文学研究はあまり夢の無い、思考も必要としない、答えのさだまつているパズルかマーケティング論でしかないだろう。そして、私はそうは思っていない。そうであれば、浮世草子は私のとつてさほど価値ある研究対象ではない。

四、『契情太平記』について

『契情太平記』について、今言える範囲の事柄を示しておこう。今年刊行された『浮世草子大事典』には、菊池庸介の執筆にかかる解説が載っている。上手にまとめた梗概を引用する。

（巻一）大坂の大尺藤屋伊左衛門は新町九軒町の吉田屋喜左衛門方を定宿とし、万屋文六は越後町の茨木屋次郎三方に出入りして威勢を競う。やがて周囲までをも巻き込み、北町と南町の反目となる。文六は金詰まりになり、曾我十郎の夢の告げを受け助六と改名し、太鼓持ちの薬屋喜兵衛に相談する。助六の母が助六に残した五千兩を餌に、喜兵衛が三三〇〇兩の借金をすることで、助六は盛り返す。伊左衛門は喜兵衛に対し懇勸講を企てるが返り討ちに遭う。（巻二）

喜兵衛は伊左衛門の紋付き羽織を茨木屋の屋根に置いたり、三〇〇兩をだまし取ったあげく大坂中で伊左衛門を笑いものにする踊りを行うと触れ流したりと、伊左衛門に恥をかかす。伊左衛門は扇屋の遊女高橋を助六方に入り込ませ、内通させようとするが、助六の相手方巻に見抜かれ、これも返り討ちに遭う。（巻三）助六の父文右衛門は、助六の借金を知り、返済の金を調えるが、手代平九郎は助六に金を渡すさいに心ゆくまで金を遣うように言う。喜兵衛は助六を止め、金を回収するも六七兩足りず、孫娘お行を島原に売る。喜兵衛は騙され、お行は平九郎によって神谷僧都のもとに連れて行かれる。文右衛門の家督を相続できるよう平九郎から祈禱を頼まれた神谷僧都は、お行を井戸に吊して祈禱を行う。喜兵衛が助けに行くがお行は死んでしまう。このとき平九郎は自分がお行の父であったと知り、後悔して自害、二〇〇兩を喜兵衛に託し、助六の勘当が許され揚巻と添えるように頼んで息絶える。（巻四）揚巻は伊予の大尺に身請けされようとするが、手付け金を盗み助六に渡して、二人は喜左衛門のもとに至る。伊左衛門は、質に預かった六帖吾由の巻物を備後屋三郎兵衛と手代が売ってしまったことで家財没収になり、喜左衛門方に行く。この巻物を所持していた助六は、伊左衛門に渡そうとする。伊左衛門は助六のために揚巻を身請けしようと言うが断られ、伊左衛門も巻物の受け取りを拒む。（巻五）文右衛門は平九郎の最後の言葉を知り、助六の勘当を許す。伊予の大尺は文右衛門の遣わした者であり、揚巻は身請けされる。喜兵衛は番頭となり、六帖吾由の巻物も伊左衛門へ戻る。河内路に逃れた神谷僧都は、喜兵衛を陥れようと大坂へ急ぎ、徳安堤で明神狐と契る夢を見て、打ち出の小槌を手に入れる。喜兵衛を滅ぼす方法を記した書き付けを小槌から出し、それに従い美女に化けたと思ひ込んで喜兵衛のもとに行く、すぐに捕まってしまう。これらは喜兵衛の娘の幽霊の計略だった。喜兵衛は神谷を引き立て、万屋藤屋両家を一家分に取り

はからい、伊左衛門も本家を立て夕霧を娶り、助六と揚巻は子をなして丸く収まる。(以上梗概)

菊池は次いで解説において、未来記、無礼講、泣き男、桜井の別れなどの『太平記』モチーフが本作に《やつし》として描かれていることを指摘しているが、長谷川強の評価を踏まえたのか、「南嶺作としては出来が良いとは言えない。」「巻五のみ八丁半しかなく、他の巻に比してバランスを欠き、結末へ向けた筋の展開も急といえる。」とも記している。

さて、改めて『契情太平記』について、考察してみよう。まず、遊里に舞台を置いて、古典世界が展開されているが、これはやつしの原基の性格が踏襲されたものである。

下敷きになっている古典世界は、分断的または散発的にストーリーの中に組み込まれたものである。男が女になり（泣き男↓泣き女、楠正行↓お行）、いわゆるもじりの性質であるが、それは古典作品をそのまま、可能な限り現代に置きかえるという手法ではなく（手法を競うのではなく）、つまり古典に完全にコントロールされた仮象として現代があるのではなく、現代として描かれたストーリーはそれ自体としてまずは独立しつつ、ときたま古典でのあり方が現代に降りかかってくるような感じなのである。

以下、巻一の一から順に改めて梗外を示しつつ見ていこう。

(巻一の一) 大坂の大尽たち、藤屋伊左衛門は九軒町の吉田屋喜左衛門で扇屋の夕霧を、万屋文六は越後町の茨木屋次郎三で碁石屋の揚巻を、それぞれ揚げ詰めにし、互いに北町、南町として町ごと張り合っている。藤伊は根生いの身上良しだが、万屋文六は父親存命で手代平九郎が自由にさせず金がなく困っている。夢中に、曾我十郎祐成が現れ、一字を授けられる。それより文六を助六と改め、教えの通りに探せば、西口に薬屋喜兵衛という太鼓持がおり、その弁

舌を聞く。また、助六は滞納金の多いために、印籠師の大助という太鼓持を、自らに変装させて送って様子をうかがうが、身代わりであることが露見し、茨木屋の主人等はこれを残念に思う。おやま形太郎八は助六が勘当目前の落ちめであることをあげつらう。

『太平記』三の一は、後醍醐天皇が夢告によりて河内国金剛山の西に楠正成を得、万里小路藤房の問いに対して正成が答える部分が踏まえられている。『太平記』の「東夷近日ノ大逆、只天ノ譴ヲ招候上ハ、衰乱ノ弊ヘニ乗テ天誅ヲ被致ニ、何ノ子細カ候ベキ。但天下草創ノ功ハ、武略ト智謀トノ二ニテ候。」は、『契情太平記』で「藤伊近日の全盛。只分散をまねき候うへは。かれが奢の費にのりて。買勝給ふに何の子細か候べき。但大尽立派の捌は。金銀と、遣ひ所の二にて候。」に書きかえられている。

「正成一人未ダ生テ有ト被聞召候ハ、聖運遂ニ可被開ト被思食候へ」は、『契情太平記』で「菓喜喜人御牽頭をだに持こたへば。遊運つるにひらかるべしとおほしめし候へ」と転じている。

また『太平記』巻二の「折節深山オロシ烈シテ、御廉ヲ吹上タルヨリ、龍顔ヲ拝シ奉タレバ、主上ニテハヲワシマサズ、尹大納言師賢ノ、天子ノ衰衣ヲ着シ給ヘルニテゾ有ケル。」は、『契情太平記』「折ふし堀江より呼風はげしくして。駕のすだれを吹あげたる御顔を。大尽かとみれば助六さまにてはまします。印籠師の大介。大尽の羽織脇指をさしたるにてぞ有ける。」である。

(巻一の二) 菓喜は起死回生を狙い、茨木屋へ行って助六が父親から勘当を受ける日も近く無一文ではあるが、十一才の時死んだ母親が助六がもし勘当でもされた時の保険として遺産五千両を山宝寺に預けてあり、これを思えば勘当されたほうが良い、これがお袋様の未来記だ、と語る。山宝寺に確認すれば、預かり金は既に利を生んでいて七千二百二十七両、元金の五千両ならいつでもと僧侶が言う。ただし実はこれは菓喜が山宝寺を抱き込んだの芝居。噂はすぐに広

まり、金貸し等は助六に金を貸したが、三千三百両が集まる。太鼓持らも再び集まる。助六をあげつらったおやま人形の太郎八を揚巻がかばう。

(巻一の三) 藤伊は助六の再起を苦々しく思い、葉喜は野良育ちゆえ堅苦しい慇懃な酒を強いて酔いつぶしていたためつけ、二度と新町に出入りしないという起請文を書かせて辱めようと企む。藤伊はこの企てを慇懃講と名づけ、後藤酔庵、仙台奥右衛門が葉喜のところへ行かせる。吉田屋のかおる、わか浦などの女郎の口喧嘩。葉喜はこの里の作法と称して、酔庵、奥右衛門に逆に酒を強いて酔いつぶす。

(巻二の一) 吉田屋にいる藤伊、夕霧は、葉喜攻略の失敗を聞き悔しがっている。そこへ三十歳ばかりの女が泣いて入ってきて、葉喜の妻であり、葉喜が酔って腹痛甚だしいと訴える。また、葉喜の相手がこの店に入っていたのを見たので、後を追ってきた。女房は、葉喜を酔いつぶしたのが藤伊と知り、代官所へ訴えると言うが、藤伊は三百両でかたをつける。女房は、藤伊の羽織を仇としてもらって帰る。これらはみなすべて葉喜の謀である。

(巻二の二) 悔しがる夕霧は、吉田屋喜左衛門と相談する。揚巻と仲の良い高橋が親方の扇屋八右衛門と喧嘩をして、扇屋から碁石屋へと仕替えたとの噂を立てる。助六方では揚巻は気分が悪いと偽り、高橋の実状を探るため、高橋を呼べと手紙を書く。助六は座敷に高橋を呼び、葉喜も来る。助六は高橋に、藤伊が新町に来ぬよう仮橋を作らせ山伏に祈祷させているが、不浄の人に知られぬよう密かにやらせている、と語る。高橋は、良いことを聞いたと針医の須田雲安に手紙で知らせる。藤伊のためとて、雲安は吉田屋の仲居おせんと新町橋の仮橋を渡ると、葉喜の企て通り橋が落ち、川下で助六方の遊び舟に助けられる。高橋はこれを恥じ、碁石屋を辞める。藤伊は落首を新町橋に立て、その悪評は一層高まる。

『太平記』巻三に、高橋諸門、須田友廉があり、巻六に渡部橋の合戦があり、再起を果たした楠正成が須田・高橋二人の奉行を打ち破り、落首には「渡部の水いかばかり早ければ高橋落ちて須田流らん」とある。『契情太平記』では「横堀の水いかばかりはやければ高橋おちて須田ながるらん」となっている。

(巻二の三) 藤伊方に、備後屋の三郎兵衛という工面者が付く。三郎兵衛は金口入(金融業者)で南町の町年寄。助六の母親がかりを知っていて、父親文右衛門に知らせて勘当させ、資金を止めようとする。三郎兵衛は傾城買いの極意を語り、財力のすべてを惜しまず傾城買いに費やすべしと勧める。

「天口銭をむなしうせず共申す。此金をもつて助六がよはめをみて。」云々とあるが、『太平記』巻四の兎嶋高徳の話を利用したもの。また、三郎兵衛が語る傾城買いの極意は、気質物風の偏倚偏執的なあり方で極めて面白い。

(巻三の一) 藤伊は備後屋三郎兵衛の勧めに従って、十八ヶ所の家屋敷をすべて売り払い、揚屋遊びに遣っている。一方、助六は三千三百両が四五十両に減っている。備後屋から三千三百両の取り立てが来て、親文右衛門にも借金が知られ、主手代の平九郎に言いつける。平九郎は表向きは白鼠(清廉で忠実なしもべ)だが、助六の代になつたら私腹を肥やそうと狙っている悪人。助六の遊びをやめさせ三千三百両を返済すると言う文右衛門に、平九郎は、主人の知らぬ金として助六に渡して遊びを止めさせましよう、と言いき金を受け取る。平九郎は茨木屋へ行き、主人をたらし込んで才覚した金、存分に遣え、と言って助六に渡して帰る。助六は、日頃吝嗇な平九郎のこのやり方に、夢かと喜ぶ。備後屋の動きを知っている葉喜がそこへ来て、金額からして母の遺産によって借りた金を返済すべく父親が用意したものであろうと推測し、ここは一旦返却し、またしばらく遊びを止め、平九郎の心底をも見通すべき、と進言する。ただ

し、既に二百両ほどは既に廊中で撒いており、再び集めてみても六十七両足りない。これは棒振虫の才蔵という太鼓持が拾って隠したもの。しかし、才蔵は零落した元大尺で、撒いた金を集めるなどは大尺の威勢を軽くするものであり、またそもそも助六の幸運も難儀も工面工夫よりは天運によるものだと理を説き、一同しんみりする。

(巻三の二) 葉喜は残金を封じて茨木屋の亭主に預け、あとは助六の判断に任せて宿へ帰る。が、思い直して、足りぬ六十七両のために助六が弁済を止めてはならぬと思い、孫娘のお行を丹波屋仁兵衛という肝煎に預けて、遊女のあり方を庭訓して京都の古一文字屋へ七十両で売る。孫のお行は、娘のお正が京都六条参りをした際、船中で知らぬ男に孕まされて生まれた子。今年十一歳。お正は既に死去している。さて、葉喜が茨木屋へ行けば、今日は助六がいなくて、内証酒を飲んで太鼓持らに、大尺無ければ色町立たずというが、大尺の身が果てぬようにするのも太鼓持の道であると説く。今の借金を完済すれば、助六の風聞も上がり、後の才覚も自由になると考え孫娘を売ってきた、と七十両を出す。花車も、丹後屋仁兵衛が十一歳の娘を万屋の平九郎に渡したのを見たと言う。葉喜は丹後屋徳次郎に行くが、仁兵衛はもういない。孫の搜索に出る。一方、親文右衛門は、方々聞き合わせるに返済はすまず、平九郎の諫言も入れない助六を久離切つての勘当とする。助六は越後町で、才蔵らと金を遣って謳歌していると、平九郎が一万両と書いた箱を持ってくる。三千三百両は取り上げられ、箱には紙子。平九郎は久離切つての勘当を告げる。助六は紙子を着て出て行く。

(巻三の三) 平九郎は、万屋の養子になれるように祈祷をしてくれと、天満の神谷僧都に頼む。祈祷のためには三月三日卯の刻生まれの生娘が必要と言われ、肝煎をかけて探し、葉喜の孫娘を買い取り、今日は三日目の満願の日である。助六から奪い取った三千両の内百

両を礼物に渡す。その礼物台を葉喜が見つけた、その使いの者と話せば、不審つゆの時をずらして神谷僧都のところへ、平九郎の兄弟と名乗って行き、話す。語って、井戸に行けば子供が逆さ吊りになっているのを見付け引き上げる。僧都は百両を持って逃げる。孫娘お行は虫の息。そこへ平九郎が来て、井戸端での話を聞く。葉喜はお行に、そなたの母は十七の時、十一月二十三日の上京の夜舟にて孕まされた父無し子と語る。孫は死ぬ。それを聞いていた平九郎は自害し、その男が自分であると葉喜に語り、主家乗っ取りの天の罰ゆえ我が子を殺したかと、悪心をひるがえし、懐中から二百両出して助六を探すように頼む。葉喜は平九郎を髻として受け入れる。葉喜は代官所へ訴え出る。検使は、これすべて助六の放埒により出来した事という。葉喜は悲しき中にも助六を心配し、また思案工夫もあるとして、孫と髻とを葬る。

(巻四の二) 藤伊に取り入る者は身代を立て直すという。小長谷の重欲院という寺の隠居も太鼓持同前に取り入り、人はその寺を藪伊寺と呼んだ。藤伊はここで助六方と酒合戦をしようと思うが、助六は紙子姿で立ち退いたので、沙汰止みとなった。藤伊は助六不在で遊びにもほりがたない。備後屋三郎兵衛の教えに任せ、助六方の太鼓持を自分の手下として取りこむ。千石船三艘を飾り仕立てて遊ぶ。女郎は十七八人、金銀を積み込み、太鼓持の頭に龍王などの作り物をかぶせる。三軒屋の岸からそれをわざと不思議そうに見ると、龍神は、助六に遊び勝った褒美として玉を与えようとするが、人多く船は沈み、船頭等に龍神が助けられる。家蔵十八軒を売ったと聞いた京の叔父藤屋の伊入がそこへ異見に来て、一座しらける。が、実は叔父ではなく按摩取りの善入で、藤伊のたくみであったが、龍王が失敗の上で、つまらぬたくみとなってしまった。

(巻四の二) 助六は人目を忍んで大坂に帰っていた。揚巻は伊子の侍に呼ばれている。その禿文字野が助六と話をする。文字野は、伊

予の侍が揚巻を身請けしようとしていることを語り、揚巻からの手紙入れの緞子の財布を渡す。一方、住吉屋では、身請けの手付けの三百両が財布ごと紛失して大騒ぎになっている。この金は、身請けを拒む揚巻が取って、文字野に託して助六に渡したものだ。下男四郎兵衛がそれを見ており、文字野に疑いが掛かるが、だれに渡したか折檻されても口を割らない。見かねた太夫が身代わりに出ようとすると、太鼓持のおやま人形の太郎八が、申し訳ない、博打ですつたゆえ盗んだ、文字野は仲間金に金を渡す使用、と名乗り出る。太郎八は叩かれ追放される。縁の下で聞く助六は、かつての因縁を思い出し、小山田太郎が新田義貞に青麦の罪を許された恩返しかと感心する。伊勢の大尽は一旦帰り、助六は縁の下から出てきてあげまきに会う。

青麦云々は『太平記』巻十六「小山田太郎高家劉青麥事」より活用したもの。小山人形の太郎八は、小山田太郎高家がモデルである。

(巻四の三) 吉田屋に、紙子姿になった藤伊が来る。我が身持ちの放埒を見抜いた、手代と備後屋三郎兵衛が預かり物の六帖吾由の巻物を勝手に売り払い、預かり元よりの訴えで代官所から召し上げられた。知音付き合いも断てと仰せられ、自害しようかとも思ったが、太夫に返すものもあり、来たと言う。吉田屋の亭主喜左衛門は頼もしい男で、そんな藤伊を座敷に上げる。夕霧が来る。藤伊は事情を語る。夕霧は死ぬか、欠落かと言う。喜左衛門は、これまでの恩があると言い、上塩町の庵にかくまうと申し出る。その屋根づたいに、死ぬ覚悟でぬけ出した助六と揚巻が歩いている。藤伊は六帖吾由の巻物のありかがわかれば、と言うに、屋根の上の助六が、ここにありと声を掛ける。二人の紙子姿の対面である。助六が言うには、この春、備後屋三郎兵衛から、確かな物と言われたゆえ質流れを五百両で買った物。これを三百両とし、あと二百両で揚巻を請け出そうとここまで来たもの。傾城買いは相身互い、進上する、と言う。藤

伊はかわりに揚巻を身請けすると言え、助六はそれではこれまでの張り合いが甲斐ないと言い、藤伊は、ならば巻物は受け取れない、と譲らない。二人の女郎は良い思惑は無いかとため息を吐く。

(巻五の一) 茨木屋、吉田屋両亭主のはからいで、助六の金は住吉屋の家に落ちていたとし、また薬喜の報告で、助六も文右衛門も親子の対面。伊予の侍というも、文右衛門の企てであった。薬喜が万屋の手代となる。また、薬喜が使いとなって、吉田屋にいる藤伊に巻物を返しに行く。盗品を買った助六も罪に問われるので、黙って受け取ってくれとの、断れぬ口上。

(巻五の二) 神谷僧都は河内で表向き歯医者をして、悪事を尽くしていたが、薬喜が気掛かりであった。弟の象鼻の徳兵衛の悪知恵で、隠し女房のあるていで、万屋の毒害を企てている女筆の文をこしらえる。神谷僧都は文を懐に大坂へ行くと、徳安堤の神社で大坂名題の六本過ぎと呼ばれた仲居六人が相談をしている。藤伊、助六の張り合いをけしかけたが、和睦あつて、色町も儲けにくくなった。この上は、山崎与次兵衛に阿波から来た青大尽を争わせようと言う。神谷は不思議がり、声を掛ける。六人に口止めの饗応。その中でしゃれ過ぎのかやと二人となり、一夜の契りの後、かやは狐となり昇天する。神谷の手には打ち出の小槌が残される。

『太平記』巻二五「宮方怨靈會六本杉事」による六本杉が、『契情太平記』では六本過ぎの仲居になっている。それぞれ、なめ過ぎのりん、のど過ぎの松、飲み過ぎのさん、しゃれ過ぎのかや、取り過ぎのくま、口過ぎのはんである。

(巻五の三) 打ち出の小槌は願いのままに金宝が出て、薬喜を滅ぼす手立てを書いた文が出る。女にばけて、この薬をのどにぬれ、とある。神谷は女に化けて、万屋に行く。女の真似をして案内を請うが、出てきた久三は女言葉の坊主が来た薬喜に告げる。薬喜が見れば、神谷である。飛びかかって縄を掛ければ、虚空より汝に殺さ

れた娘の幽霊。六本過ぎより全て、父喜兵衛殿へ手渡させるための我がしわざ、恨みも晴れてこれで成仏、と言う。藤屋に夕霧、万屋に揚巻が入り、それぞれが繁昌する。

女装の件は、南嶺『大系図蝦夷噺』巻四の三の飯綱使いの話に似た趣向である。

孫娘のお行の幽霊が出るが、本巻では娘になってしまっていて、設定のつじつまが合わず、ミスをしたのであろう。その点では、たしかに「南嶺らしからぬ凡作」（長谷川）かもしれない。しかし、『契情太平記』で見るべきは、そうした瑣末なミスのような箇所ではあるまい。登場人物が古典の世界の人物になりきって、ほぼそのまま（の当世化、遊興化した）姿に《やつす》のではなく、全く異なる人物が、ある瞬間にだけ、古典にふれあう。この、方法としてのやつしに徹底していない部分が、稚拙にも見えかねない反面、方法化に堕さずむしろ実存を描いているように思えるのである。

五、さうじに

古典世界をリアルに生きるというそのリアルさは、始終古典世界の通りに自分が生きていることを実感することではなく、むしろ自立しているとはかり思っていたにも関わらず、そしてその他の共通点などまるで見いだせないにも関わらず、ある一点ある瞬間にだけ、多くの相違を超えて強い共通性に貫かれている感覚を持つ時に生まれるのだと、私は考えている。『契情太平記』巻二の三にも使われていたが、『太平記』巻四には、後醍醐天皇を救おう試みて成功しなかった備後国の児嶋三郎高德の話が見える。児嶋は後醍醐天皇に向けて「天莫空勾踐（てんこうせんをむなしうすることなかれ）、時非無范蠡（ときにはんれいなきにしもあらず）」という、いわゆる「十字の詩」を書き残す。天は姑蘇城に幽閉された越王勾踐を見殺しにする

ことはないだろう、時に勾踐を助け会稽の恥を雪いだ范蠡のような忠臣がいなくてもないのだから。児嶋高德は、この時、過去の世界に范蠡という自身の手本を見出し、范蠡の人生を生きることで自身の未来を描くのである。それは意志（未来）と古典（過去）とが交差するほんの一瞬に過ぎないが、そこには未来と過去とに向けて延びて、連続し充実した現在の生があるだろう。古典はそのようにして、われわれの生に生きるものである。

その点で、極めて操作的に種本をもじり倒そうとする技巧的なやつしに比べて、南嶺の分断性・散発性はむしろ適度にリアルな古典への実感を描き出しているように私には思われる。言葉のもじりで繋がるのではなく、実感として古典世界と繋がるのである。

ただし、『契情太平記』においては、登場人物たちは未だそうした生を無自覚に生きている。歴史は繰り返すにしても、その反復を無自覚に生きているのである。ここへの自覚が生まれた時、九鬼周造とは異なる方法での、自由の模索のあり方を、浮世草子の中に見いだせると私は考えている。

（たかはし・あきひこ 一般教育等／日本文学）

（二〇一七年二月七日受理）