

『好色一代男』・『諸艶大鑑』にあらわれた

西鶴の時間意識についての試論

三 浦 邦 夫

On Time Consciousness of Saikaku in "Koshoku-Ichidai Otoko" and "Shoen-Okagami".

Kunio Miura

西鶴は、処女作『好色一代男』起筆にあたって、自然美尊重の伝統的美意識を否定し、色道という人間の享楽の美学を前提とした。それゆえこの美学は、『一代男』の主人公世之介の色道遊興の原理であった。菊の節句に色里の衣装重ねを見物し「西行は何しして松島の曙・蚌潟のゆふべを替つるぞぎのふは新町の暮を見捨、其目をすぐにけふ島原の朝明、これが唐にもあるべきや。」(巻七の七)との同行者の評言に世之介は「尤」と深く同感するのである。世之介七才から女護島へ舟出する六十才までの享楽の遍歴行動を一貫していたのは、この美学に他ならなかった。女護島舟出を志す五十三年間の色道狂いの絶つことのない在り方を回想し「今まで願へる種もなく、死んだら鬼が喰ふまでと、俄にひるがへしても有難き道には入難し。あさましき身の行末、是から何になりとも成べし。」とする決意に呈露されたものは、後世安楽を願うという仏教的在り方を無視した、それゆえ、地獄に墮してたとえ鬼の餌食になるともその享乐的生を貫くことへの強烈な志向であった。仏教的在り方からは「あさましき身の行末」に違いないが、しかし享楽を生きてゆけるならば「是からは何になりとも成べし」とする決意的な自己の在り方の認識であった。こうした志向と認識は、たとえば、色道修業の部分と称される前半においても「世は五つの借物、とりにきた時間魔王へ近さふまで。合て三十年の夢、是からは何に成ともなれ」(巻四の三)の如く、世は借物、その借物の中の夢の如き存在であるとする現実認識と自己存在の仕方の規定が世之介の根本的在り方であった。これが彼の生涯を貫く美学を成り立たせ、支え続けさせたものであった。西鶴が、色道遍歴譚の主人公を「好色一代男」——色道に生涯を賭して悔

いない男としてそのイメージを結実させ、世之介の名に更に「浮世」のイメージを重ね合せ浮世之介としたのも、その美学の成り立つ為の根源的イメージがそれであったからである。世之介には「浮世」とは、借物・夢であり、仏教的世界観を切り捨てた享楽の世界でなければならなかった。だが、「浮世」という現実認識は西鶴の独創になるものではなかった。『一代男』に遡行すること約二十数年、寛文初年に出版された浅井了意の『浮世物語』にこの認識の原型を得ることが出来たのである。了意はその巻頭の「浮世といふ事」の一章で、現実を「沈気なものにて、我ながら身も心も我が侘にならぬ」「憂世」の認識から「当座く」にやらして、月・雪・花・紅葉にうち向ひ、歌を歌ひ、酒飲み、浮に浮いて慰み、手前の摺切も苦にならず。沈み入らぬ心立の水に流るゝ瓢箪の如く」浮かれ戯れるべき享乐的在り方の世である「浮世」の認識に逆転した。だが了意にとつて、この認識は「憂世」の観念を対比して始めてその価値を主張し得たし、また「浮世といふ事」の一章を設け「浮世」の概念規定をしなければならなかった所にその認識の新しさと生硬さがあり、新しさのゆえに『浮世物語』は批判性・反逆性を勝ち得たし、生硬さゆえに享楽性・遊蕩性を貫き得なかったといえよう。「浮世」の二字は、現実認識として一端の現実性をもちながら、まだ現実裁断の為の仮設的概念の臭みが残っている。『浮世物語』の主人公浮世房の「天仙・飛仙の類は誠に今の世の人及ぶべからず我は蜷仙となるべし」との決心は、浮世房として在りながらその在り方への自嘲であり、「蜷仙」となつて「行方なく失せ」た浮世房の未来的在り方は、「浮世」の概念を現実の定着的世界認識としての十全性を認めることへの拒否的姿勢であろう。これに「明暮たはけを尽し……広き世界の遊女町残らず詠めぐり」女

護島へ舟出し「行方しれず」になる世之介を比較するならば、「浮世」は世之介にとつて、現実世界の認識として十全にリアリティーがあり、己の身に十分に即したものであった。彼は「浮世」之介として既に了意の「浮世」概念の全き体现者に他ならない。『浮世物語』において「浮世」の概念が、現実への批判・反逆の性格をもつことで仮設的になることは、この概念が了意にとつて現実批判現実反逆の輻晦の方法であったといえるのだが、西鶴には、了意的「浮世」概念は唯一の現実認識の仕方として既に彼の体液であったとすらいえる。というのも、彼が『一代男』の作家である前に「すいたこととしてあそぶにしかじ。夢幻の戯言也」と俳諧道を主唱した宗因を師と仰ぐ談林の俳諧師であり、その俳風ゆえに「おらんだ西鶴」と異称された談林の急先鋒であったからである。「沈み入らぬ心立の水に流るゝ瓢箪の如くなる」了意的「浮世」概念は、彼の「軽口」俳諧の本質をなす概念に他ならなかった。だから、世之介の人間の享楽の美学を成立させた「浮世」認識は、彼の俳諧の本質であり、「おらんだ流」的俳諧的現実認識であったのである。無常の世を厭い、無常ならぬ後世を専一希求する中世的・仏教的「憂世」観念の対比とその否定という契機の必要なしに、「浮世」の享楽性・遊蕩性は、西鶴の内部でその実質を獲得していた。『一代男』執筆時点において「憂世」は「浮世」の対概念としてもはや意識に措定されるべき性格のものではなかったといえよう。「憂世」であったことをその一隅へもはや措定する必要のない「浮世」は、時間認識としてそれを捉えた場合、「現在」の時間のみが存在するという認識になるであろう。ところで、了意が「浮世」概念の確立に「憂世」を対比せねばならなかったということは、「憂世」の観念を拒否すべき「過去」的観念として「現在」から放擲するという企図を荷い、「現在」が「過去」と断絶した時間として認識しようとしていた意識の現出であるといえるのだが、一方、それを放擲の企図である、断絶の意識であれ、対概念として意識措定したというのは、「過去」という時間意識が了意の内部に残存していたことを意味する。この残存が了意の心底のどこかに「過去」は「現在」に連続し「現在」に流れ込んで「現在」を形成する因子であるとする意識を呼び起しているように思う。たとえば、浮世房に自らの過去世を悟らせ、蛙であったと了意は語らせる。それは浮世房の現在の在り方が「瓢金の飛上り」であるが「飛んでもく／＼蹲ふてばかり居る」からであり、その論拠を了意は「因果経に、その現在の果を見て、過去の因を知ると説かれた」のに求める。自己の在り方を「浮世房にて瓢金の飛上り」であるが、いつも「蹲ふてばかり居る」と認識する仕方は戯画的であるがゆえに、ま

たその結果蛙として自己の過去世を悟るのは、自嘲的な痛ましい認識の仕方であろう。しかしそれゆえに、浮世房のこの悟りは、「現在」の自己の在り方を「過去」に投影し心象化した蛙としての存在状態であり、その蛙のイメージを自己の過去の存在状態として認識した形ではなかったのか。戯画的に「現在」を自己認識する仕方が「因」となり、「果」としての自己を「過去」に蛙として位置付けざるをえない認識の仕方ではないのか。蛙であった浮世房の「過去」は「憂世」だったのではない、「浮世」の現在が生み出した蛙という「過去」である。浮世房自身が、「現在」の自己に似つかはしい「過去」を仮構したのだといえよう。なぜなら、「憂世」を「過去」として放擲した「現在」は「浮世」は、そうした自己にふさわしい「過去」を持たなければ「現在」という時間性を喪失する憂目にあうからである。「浮世」は「現在」の時間認識の概念を「過去」の時間へ延長して把握しようとするれば前述の如くなる。だが了意はそこへ「現在の果を見て過去の因を知る」仏教的因果観を持ち込み、「過去」は「因」から「現在」は「果」への時間的連続性を浮世房の過去世の悟りの論拠にしよとする。こゝに「浮世」は「現在」とする了意の時間認識の不徹底がある、というより徹底し切れない不透明な心情がある。「現在」は「浮世」概念の自立性を求め「過去」は「憂世」観念と非連続なるものと見做そうとしても、それは前者と対比せねばならぬほどの歴史的重さをまだ持っていた、「浮世」の底に「憂世」はまだ澱んでいた。それが「過去」と「現在」との連続を求めようとする志向意識の存在した由縁ではなかったか。こゝにも「浮世」概念の仮設性が露れている。逆にこのゆえに蛻仙という浮世房の未来的在り方も成り立ちえたといえよう。ともあれ、浮世房には「過去」は「蛙」↓「現在」は「浮世房」↓「未来」は「蛻仙」の時間が存在する。「現在」を軸に変身する在り方を通して浮世房は三つの時間性を得た。これが世之介の原像浮世房の時間的存在状態であった。

好色者世之介は二代目である。彼は「浮世の事を外になして、色道ふたつに寝も覚ても夢介と替名よばれ……其比名高き中にもかづらぎ・かほる・三夕思ひ／＼に身請して……契りかさなりて、此うちの腹より生まれ」(巻一の一)た男である。世之介には「色道ふたつに寝も覚ても」身をなした父夢介の血が濃く流れている。彼には、浮世房の如く自己の「現在」を凝視し、その時点から己れの背後にその視線を返して過去世を求めて凝視する姿勢はない。たとえ視線を背後に向け投げかけたとしても、夢の如く浮世を戯れ狂った父の姿に当るだけであり、母は彼七才の時の好色的覚醒を「よろこびのはじめ」(巻一の

一」と祝ったのである。浮世房が「行々は渡り奉公歩若党にもなさばやと思ひ、居合・柔・兵法など幼きより手馴れさせ、少しは字頭をも読み分くるやうにもあれかし」(巻一の二)との父の願望に叛し「浮れ者」となる在り方に比較すれば、父夢介と子世之介は一平面上に位置する同質者であるといえる。「過去」である父の在り方は、子の「現在」の在り方に他ならない。とすれば、「現在」「過去」であり、世之介にとって浮世房の変身的「過去」は存在しえず、時間的に均質な認識の仕方があるだけである。これが好色者世之介の時間であり、その極点に、女護島舟出が位置するのである。そして、女護島舟出の決意の前提には、先述の「是から何になりとも成べし」の一代の好色を貫くことへのひたすらな傾斜の意識がある。浮世房が未来的在り方として蛻仙への変身を決心する前提には、「天仙・飛仙の類は誠に今の世の人及ぶべからず」の「現在」の在り方への認識があった。それは、「浮世」者の「現在」的在り方が「天仙・飛仙」の理想的未来的在り方へ超脱することの不可能であること、それゆえ理想的未来的在り方との断絶であることの認識である。世之介の舟出も「広き世界の遊女町残らず詠めぐりて……ふつと浮世に今といふ今こころのこらず」(巻八の五)という一見「現在」へ「浮世」への無執着から生れた女護島という未来的地点への志向のあるが如くであるが、それに続く「是から何になりとも成べし」の断言は、激しい「現在」的在り方を貫くことの肯定に他ならない。好色丸に太夫吉野の緋縮緬の脚布を吹貫に、遊女達記念の着物を襷幕に、その他数多の「床の真道具」を万載し「譬は腎虚してその土となるべき事、たまたま一代男に生れての、それこそ願ひの道なれ」(巻八の五)との歓喜は、「現在」へ「浮世」へ「好色」の在り方を女護島へ性的に徹底して傾斜し持ち込む姿であり、女護島は「現在」へ「浮世」へ「女色」に内包されていた性的在り方を顕在化したイメージであって、「現在」の女護島への伸張に他ならない。世之介の「過去」的在り方が「現在」と均質であるのと同様に、彼の一見未来的である在り方も「現在」と均質なのである。世之介には「現在」だけが存在する。彼は「現在」へ「浮世」の具現的存在者である。浮世房の変身を要しない彼には、浮世房の如く自己の「現在」を擬視する必然性はない。浮世房の変身はその精神的展開の徴表であったが、変身のない世之介には精神的展開はありえない。しかし、定説的には「一人の人間が野暮から粹に成長する色道修行の過程を示さうと意図した」^{註(1)}のが「一代男」であると説かれ、さらに、その見解を裏付けるに、藤本箕山の『色道大鏡』巻五「廿八品」に求め、

その野暮から粹への二十八段階の過程を『一代男』の「主人公の具体的生活に還元して表現しようとした」^{註(2)}と論じられている。箕山が『色道大鏡』の「廿八品」で説いたのは、『法華経』廿八品に擬し、野暮から粹への段階的色道悟入の精神的展開の諸相である。「人成長して好色のきぎす処……心はきぎすといへども、何の差別もなく、女を見てはしりめになり、心にはありながら、いひ出ることにはなくて、いそいそとしたるまゝの位」を「無性品」と呼称し規定した第一段階を起点に、色道悟入の階梯を展開し、究極段階を「大極品」と規定して、円を以ってその境地を示し、「空色」・「無心」の二相を標榜し「春かぜのふきおさまりておぼろ夜のふけてをとなき波のうなばら」・「しるらめやすむとし月の老を経てむかしに帰る身のをろかさ」の二首を二相の境地としていふ。ところで、円を以って、人間の本来性(仏性)の究極的悟入段階を图示する形式は、中国宋代に制作されたといわれる「普明十牛図」や「廓庵十牛図」にみることで、この二つの「十牛図」は中国禅の段階的悟入の過程を十匹の牛図で示したものである。悟入の究極的段階である円相は、人間の本来性である仏性の非常な自由さの顕れであり、「汚れや決つた形というものを持たない……しかも直接にそういうものに立ち還るといふ」^{註(3)}禅的悟入の境地を象徴したものと解されているようである。したがって、箕山が円を以って「大極品」を示唆したのは「十牛図」の様式に倣つたものであろうが、箕山に、たとえ、「大極品」を禅的に意義付けようとの意図が希薄であつたとみても、それを「空色相」・「無心相」と位置付けているのは、粹が理想的究極相において、粹への志向を放棄することであり、粹としての一定の在り方をもたないことであつて、心境的には二首の歌に示された平穩さの獲得と人間本来の風土に還ることの獲得を意味しよう。箕山は「大極品」の前段階を「明了品」と名付け、この段階に達した人は運命を知り、再度遊郎に入らず「二仏の中間にいたり、あらたに光明赫契として、いとたうとくおがまれ」、心は「虚空のごとく形なき」を悟る人は「即心即仏也」と既に意味付けているのであつてみれば、「大極品」は人間の好色の心性の超脱であり、粹が粹のままにその形を放棄することであるといえよう。この「大極品」の在り方を、女護島舟出の世之介の姿に比較するならば、「大極品」的精神的姿勢を世之介に体现し、その具体的在り方として表現したとは云い難いのである。確かに世之介は『一代男』後半で訳知り・粹人として登場はするが、しかし理想的粹は彼をめぐる遊女達の側にあつて、彼は彼女達から理想的粹の形態を誘発させる役割でしかない。「はたして『一代男』が、野暮から粹への成長をめざして書かれたものかどうか、疑問

に思う」と云う松田修氏の疑意に私も同感する。^(註5)

世之介は「大極品」的粹者であるよりは、好色という心性的側面の徹底化の線上に位置し、「現在」＝「浮世」の現実認識への無条件の信仰が、その徹底化の志向を保証している。彼は終始「現在」者である。浮世房的に精神的変身をとげる存在者でもなければ、箕山的に段階的連続的に精神的展開をする存在者でもない、好色という性的心性的強烈な持続者であり、フオースターの謂う^{フラット}扁平な人物である。それゆえに、彼は「多く浮世男・好色男・当世の複合的存在」に溶解・均質化する現象を呈し、その結果「世之介の名によって象徴せられた浮世である、好色である、当世である」との「現在」＝「浮世」の認識と同化する作用を生じたのである。それは、「過去」と「未来」の時間的存在状態のない人物形象化に起因している。だが、この二つの時間が存在しないということは、「現在」にとつて、「今」という瞬間的意識の措定がない限り、それは「現在」性を失うことになる。また、「今」を志向する意識の措定があるためには、「それ以前」・「それ以後」の志向的意識が存在せねばならない。そして、この二意識は、当然、「過去」・「未来」の時間性を眺めわたす意識を胎胎し、この時間性を想起・想像する契機となるであろう。しかし、「是から何になりとも成べし」と云う言辞には、「今」という瞬間のみが自己の存在の価値的時間として意識されているといえるし、その限りでは「現在」性をもつのだが、「以前」・「以後」での存在が積極的に問われているとは言い難いであろうから、「現在」性は時間性として積極的意味を荷うよりは、逆に、空間的性質を帯びているように思う。この場合、私は世之介の好色の行動のとられる各説話の「場所」を思い浮べているのであるが、『一代男』における「場所」の扱ひ方ほど、仮名草子から浮世草子への流れとして近世文芸を展望する場合、その小説的構造としての意義を荷っているものはないと思うからである。『一代男』前半までの勘当による所謂色道修行遍歴において、世之介が、出家・謡うたい・魚売り・鹿島の事触・町奴等様々に身をやつし遍歴するという説話構成形態は、明瞭に仮名草子の諸国遍歴型を受け継いでいる。世之介の原像浮世房も道心者に様を替え「京の住居もなし難し、諸国修行と心ざし」出立するに際し、「万の事の間を合せ、さながら其根に入たる事は一つも無けれども、又知らぬ事もなし。あれ是に成替成替嘘を吐きて世を渡る」鳩の戒を志し、「衣を脱ぎ」医師となり、大工の弟子となり、また道心者に様をもどし、各地の「此処彼処浮れ歩」くのである。また「その身は貧苦にして何事も心に任せざれば自ら心もまめなら」ぬ「葺薬師の竹斎とて狂がる瘦法師」は、「そ

の身貧にして病者さらに近づかず。所詮諸国を廻り、いづくにも心の留まらん所に住まばや」と京から江戸まで当意即妙の治療と狂歌とで遍歴を続けるのであり、『元の木阿弥』の「もくあみといひしすりきり」・「ねごとぐさ」の「その余助とて数ならぬやせおとこ」等も同型である。仮名草子の主人公遍歴型は、同類の名所記類の影響と考えられる。『犬枕』の「したひ物」の項に、遊山見物の語が座を占めていることでも明らかのように、戦乱の世から平穩の世への移行にともない、幕府の道路整備・開通、宿駅の保護育成、参勤交替、経済発展にともなう地方と都市、特に上方と江戸の交通の活発化につれ庶民の社寺参詣が盛んになるにつれて、名所旧跡見物という旅への関心の高まりと氣運に応じて、名所記・道中記類が数多く出版され、その実用性と共に啓蒙娛樂的臥旅の飢書の性格をもっていた。そこには、未知の場所に対する庶民的願望が充満していた。したがって、庶民を讀者層にもつ物語的仮名草子類にもそれは反映し、主人公諸国遍歴型が生み出されたのである。しかも浮世房・竹斎にみる如く、「京の住居もなし難し」・「その身貧にして病者さらに近ず……かかる憂き住居をし給はんよりは」を理由に、京を旅立つ想発は『伊勢物語』東下りにその原型を求めよう。それゆえに、仮名草子の遍歴型は貴種流離譚という伝統的文芸的世界とのつながりを獲得し、その文芸性を保証されるという側面を持ちえたといえる。すなわち、『伊勢物語』の東下りする昔男の心には、唐木順三氏の指摘するように、旅を重ね、京を歩一歩遠ざかるにつれ、鮮明度を増す京への思慕とともにみやびへの表出意欲が強烈になっており、その根底には「京をわぶ」、即ち唐木氏の云ふ「憂世をわぶ」の意識がある。だが、京を離れる浮世房にしろ、竹斎にしろ「浮世」を浮かれる者であり、「心もまめなら」ぬ「狂がる」者であるのは、昔男のパロディの意味を帯び、そのパロディ性ゆえに伝統的文芸性とながり、文芸性を保証されるとともに、未知の場所への願望をも遍歴の形で具現しうるのである。『一代男』での遍歴構成は、この二性格を仮名草子から相続している。ところで『一代男』には、二つの遍歴——先述のものと後半部の西国遊里遍歴がある。前者は、江戸絹綿店の「万勘定聞べし」(巻一の六)との父の命令に反した江戸での乱行が原因なのだが、その勘当の条りが「此事京に隠れもなく」(巻二の七)と記されるのは、世之介と京との緊密な結び付きと、そこからの流離という形で伝統的な遍歴的文芸的型の相続を示唆しているし、遍歴を重ねるほどに、「万の自由みやこなれや都」(巻三の二)、「おもしろの花の都近くや」(巻三の四)等と京への志向が暗示されるのも、昔男のみやびへの強烈な志向に対する、パロディであ

る。また、後者が、「遠国の傾城の曾而おかしからぬにこりはて」(巻三の七)の反動として、三都の傾城が好色の理想態として想念されるのも前者の場合と同じである。しかし、昔男がみやびへの志向という一方向に働きのに対して、世之介の遍歴は、未知の好色の場と対象への好奇心——たとえば前者では「さても世は広ひ事を今おもひ合」・後者では三都以外の遊里に「もしも替った事のあればなり」に示されている——と好色の場としての理想である三都への志向と、二方向に働いている。そして、昔男の志向が京へ収斂して行くのに対して、世之介の場合、二方向のうち前者の志向が強いのである。即ち、日本各地へと平面的に拡大して行く傾向が強いのである。こうした空間認識の根底には、名所記類に露われた庶民の未知の場所への願望と名所記類によってもたらされた地理的な視野の拡大という面のあるのを無視できないであろう。西鶴においては、そうした志向の端的な現れとして俳諧の歌枕の要素をも加味した『一目玉鉢』の執筆を考えることもできよう。さて、西鶴の場所への志向が地理的な平面的拡大の方向性をもつとすれば、世界の遊女町をめぐり眺めたはての女護島は、その極限的イメージと解しえよう。

『一代男』における(1)「現在」のみが存在する時間性と(2)平面的に拡大する空間性との二志向を、時間認識の視点からその関与の仕方を如上の考察にもとづき要約すれば次の如くであろう。

『一代男』が長遍小説の構想をもちながら、その意図は阿部次郎の指摘の如く「それは主人公の性格から来る一貫を欠き、主人公の生活の発展から来る統一を欠き、一つの世界を作り上げようとする意志の欠乏から来る破綻を含んで」おり、「其処には、一つのイデーがありながら、それは世之介といふ、一人の主人公の生涯としても、又、幾人かの人の相互関係によって形成された、一つの世界の発展としても、実現されていない」。すなわち、世之介に時間的発展は意図されながら(それは、年令表記という源氏年立に倣ったとみれる構成が如実に示している)実現されていないのである。逆に、世之介は、各巻各説話において、常に不変であり同質である。それは、世之介に現れた時間性が、「現在」を「過去」・「未来」の時間へ均質に延長されたことと、「今」への凝視意識の乏しさとが合まって、「現在」の時間性が希薄になり、空間的な現在の「場」性だけが露呈した結果であり、そこに、地理的な平面的拡大の志向性をもつ空間意識が滑り込んできたのだといえよう。長編小説のもつ構造と比較した場合、露呈する『一代男』の三つの欠如、すなわち、世之介の性格からくる一貫性の欠如、生活の発展からくる統一性の欠如、一つの世界を形成

しようとする意志の欠如は、西鶴の世之介に与えた時間意識と彼の空間意識とによって必然的にもたらされたものであったといえよう。

二

貞享元年四月、『好色一代男』と傍書し、『一代男』統篇の意を寓して、西鶴は『諸艶大鑑』を上梓した。それは、世之介の遺子世伝が、遣手の開山くにに諸国の諸分を聞き書し、世伝はじめ近年の色人がこれに加筆してえた遊里生活の諸相を描いた説話群であり、しかも「心の奇麗なる事ばかりあらはし、よしなきことはき捨る物」であると讚美した作品であった。これは、『諸艶大鑑』が『一代男』後半の理念と同線上にあることを標榜し、また劈頭世伝が「目前の喜見城とは、よし原島原新町、此三ヶの津にます女色のあるべきや」と揚言し、「鏡べ物なき富士の雪も、是はと詠た斗なり、吉野の花も夜までは見られず、娘捨山の月も世間にははって毛がはへてもなし、是をおまふに、人間遊山のうはもりは、色里に増事なし」(巻一の二)と現世の好色の遊興を礼讃したのも、『一代男』と同意識上に位置することを物語るのである。

だが、その説話群は、理念的傾向の強い『一代男』に比較すれば、先述の讚美礼讃にもかかわらず、所謂否定面への描写と言及の多さが著しく目立つのである。そして、こうした描写・言及が、「昔」・「今」の時間的比較においてなされているのは、西鶴の時間意識を問う上で、注目すべき現象であろう。「昔」・「今」の用語の文章を拾ってみると次の如くである。

○そのかみ、新屋の小太夫……前代未聞の太夫なり。……今の世の身請のなる程とらし……今、世智賢き女郎が……(巻一の二)

○此君達のむかしをば御物語あそばせと(巻二の一)

○むかし、此里六条にありし時……それより次第に……おそろしき世とはなりぬ。……今の太夫様達の身持さもしき事はなし。(巻三の一)

○今の不自由さに見くらべ、むかしの幅十がひとつにもあらず……さりとては、おかたくるひも末にはなりぬ。(巻三の四)

○すぎにし藤屋の吾妻などは……今時の太夫……次第に小女房になりて(巻三の五)

○此里はむかしに替り物のさびける(巻四の五)

○面影さへうつくしければ、女良の勤めなることぞ……今歴々の太夫達に、尻ばすねも有(巻五の一)

○今時の太夫もそれに心はかはらねども、かかる本客なし(巻六の一)

○此里などに以前は、かかるやさしき事のながいしに、次第に女郎むづかしき

世とはなりぬ(巻六の二)

○今時は悪所もやめて……いつも隙也。昔は客の方からあき日を頼みしに、今は正月の事を……はやせんさくするもせはし(巻六の三)

○此里の太夫もすゑになるかなむかしは名の有御筆の哥書を揃えて持ぬはなし……今時は(巻七の二)

○諺に今年程、女良衆のお中のおかしげなるはなし……むかしはかやうの事はなかりしに(巻七の三)

○むかしは其身に懸あはせ銀にて渡すさへ稀に申せしに、近年千五百両に請出す女郎もむかしの名代ものは絶て……昔日は客から引女良を頼みしに、すゑの世になる事かな(巻八の二)

十全な引用ではないが、「昔」・「今」の言葉がどのような文脈の中で使用されているかを知るには十分であろう。すなわち、「今」は「昔」に比較し、下降的であること、換言すれば、遊女・遊客共に「今」||「現在」においては下降的在り方とする捉え方である。「現在」を「今」という瞬間の時間で意識することの希薄だった『一代男』に比較すれば、この作品では、「現在」が「今」に集中されて意識されている、すなわち、「現在」に「今」という時間意識を持ち込むことで、「現在」のままに現在性が獲得されている。

ところで、「今」・「昔」の用語に関してみれば、『一代男』巻七に、その用例をみる事ができる。たとえば、「石上ふる高橋……方に付て、今の女郎の鏡にする事ぞかし」(同巻の一)、「昔しの人の袖のかほるより今の太夫まさりて」(同巻の二)、「今の高はしがみだれかみの事」(同巻の七の小見出し)などがそれである。この巻に使われた「今」・「昔」の属する時間は、人間が実在した事実にもとづく物理的時間であるが、これはまた、『諸艶大鑑』の用法でもあり、それゆえ、「今」・「昔」に現れた時間意識は、存在の事実性によって措定された意識であって、世之介の時間が彼の体液であったのとは異なる時間である。ただ、『一代男』巻七の場合、その物理的時間性は無視され、世之介の好色的在り方を呈示する為の同質な同時的体験対象として取扱われている。すなわち、遊女の属する時間的前後に関りなく、世之介と同時に属する対象として取扱われているのであって、世之介の体験としては同時的であり、それゆえ、「現在」に属する存在者ということになるのである。

一方、『諸艶大鑑』の用語が物理的時間にもとづくのであってみれば、その文脈で描かれた事柄は、事実性を持つといえる。だとすれば、この作品で、

「今」・「昔」と云った時、具体的にはいつの時点を目指すのかを知る必要がある。『今の金太夫』・『今の奥州』・『今の野風』の用例からその具体的時点を知りうる。右の遊女達については……金太夫―延宝六年正月出世、奥州―延宝末出世、蕪―延宝四年太夫となる、野風―延宝四年太夫となる……の如く判明している。その他、巻七の二「今時は東山の淨溜利会にも、嘉大夫が弟子分の者共……大竹集にてかたるぞかし」、「焼付、燃杭草に書き集めたる中に」、巻八の二「此夜の都、朝鮮人にも見せし」、「衣裳の御法度なくば」、巻八の四「当代のうつくし姿としるして、江戸の花紫、京の金太夫、大坂の総角」の叙述に取り入れた、大竹集―延宝九年刊、焼付・燃杭草―延宝五年刊、朝鮮人にも云々―天和二年朝鮮人来日、衣裳法度―天和三年(この作品に最も近い触れで)、花紫―延宝九年春出世、の如く明らかであり、また世伝大往生の時が、この作品の刊行貞享元年と合致させていること、以上の事柄を合せ考えると、『諸艶大鑑』での「今」は、延宝四年頃から貞享元年までの約八年間の時期を指すとみることが出来る。その結果、延宝四年以前が「昔」の語で指示された時期ということになるが、この語が最も適用される中核的時点はといえば、この作品に描出された「昔」に属する遊女の多くが寛文から延宝初期までの時期に集まることから、寛文までが遡行できる「昔」の限度であろう。従って、延宝四年から貞享元年までの「今」の遊里が、寛文・延宝初期の「昔」に比較して、総じて下降的狀態に捉えられているわけである。

ところで、『諸艶大鑑』に登場する遊女の幾人かは、『一代男』においても姿を見せるのであるが、このことは、『一代男』でその物理的時間を無視され、世之介の理想的対象として彼の体験的時間に位置付けられて理念化された彼女達が、『諸艶大鑑』では、物理的時間に位置付けられ、しかも、「今」・「昔」と区分されていることを考慮すれば、『諸艶大鑑』が、「今」という時間意識の導入によって描写の現在性を獲得するとともに、「今」を物理的時間として使用することによって、さらに描写の事実性をも獲得していることを意味する。『諸艶大鑑』のこの現在性・事実性への志向は、冒頭巻の「柳の九市が内証論、小堀法師がまさり草、よしなな染の宗旨が白鳥にも書につきせず、其後一条の甚入道が遊女割竹集にも、すいりょうの沙汰多し。伏見の浪人が作りし、太夫前巾着という悪書も、見分斗りにておかしからず」という先行遊女評判記への批判に基付くものであろうし、また「いや風なる敵、又は年寄、或は法師にても、其心の請て勤めるは、傾城程実なるはなしと焼付燃杭草に書き集めたる中に、是斗は誑をしるせる」(巻七の二) という批評には、そうした

先行書に求めたものが、「諒」——遊里の事実性とそれが如何に人を納得させるかの真実性——への志向であることを物語っている。とすれば、現在性・事実性への志向を誘発したのは、この「諒」を求める意識に基付くものと解しえよう。

さて、西鶴は如何なる在り方を「諒」として描出したであらうか。

唯一度の約束で密会した香具山は、直後届けられた男の小指を「あさましき仕掛」と「行水にかいやり捨て」て、「抑、傾城の身はまづしき親の為にあまねく主取をする事、親方も金銀に替て、世を渡る業はいづれも同じ。それに疎略をして勤をかく事勿淋なしまして人様は心をなぐさめる為とて、さがりがたき日を爰に暮し給ふに、其気は背、男ぶりなどにて恋を求むる事なし。」(巻二の二)とその夜の粹客に語り、「控ゆれば一分たらず募れば身も捨る程の破目になる事あり、此より加減をおしへて給はれ」と身をもたせる、その彼女の在り方に「一座至極して」讚嘆する。ここには、遊女が、金との極枯の上に、対遊客との好色を形成するという事実への擬視がある。ところが、この擬視は、香具山にも向けられ、彼女の小指を切った内情を「物毎に念を入る男」の詮索の形で、「此男にのかれては俄に淋しくなるべし」との打算からであることを年巧の鹿恋女郎に打明けさせることによって、裏面的要素を加味した打算的現実を描出している。香具山の話は「至極して」讚嘆した時点で成立した「諒」は、彼女の指切りの打算的現実と対比される時、虚像と化し、荒唐に変ずるのである。また、逢馴れた客が乞食であった事実を知った金山が「夜中に着物こしらへ、其散し形に欠五器、竹箸、めんつう、其もの持ぬる道具を品々切付して、世間暗て我恋人をしらすべし、人間に何が違ひ有べし」と広言し、「女郎はかくありたきもの」と讚美される話(巻五の四)も、金山の「深き才覚」によると西鶴が断言するのは、この金山の行為が、遊客の対遊女への理念を逆手に読み取った敏感さの現れとみてとったからに他ならない。だから、金山の「人間に何か違い有べし」の言葉は、対世間向けの打算に基付いた自己の美的虚像化である。しかし、金山が「又あるまじき心底、日本は申におよばず、唐へもかたりくなるべし」の礼讃を最後にうけるのは、例の乞食の「そもく」の恋より皆金山が情に書つゞけて、我ゆへに御名の立事をくやみ国所をさる」との書置きに吐露した真情に、「我まことはまりしに、其難をすくひ、かく迄思ひはこぼるゝは」と感応し「じつの心に」成った時点においてであった。遊客の心に「じつの心」で感応する——人間の真実を金山が流露する時点にその理想の実像が結ばれている。この理想像が遊客の要請に応ずるものであると

ともに、花鳥という女郎が「都の吉野は鉄職にま見へ、江戸の尾崎は病難人に身を任す、大坂の夕霧は座頭も一度は、これらこそまことのけいせいぞかし」と言明していることで、遊女の側からの要請でもあったのである。だが、反面遊客に感応し、「じつの心」を呈露する形、たとえば、指切りの行為が香具山の如き打算に裏付けられ、起請が「七十五枚までは習ひあつて書く事」(巻二の二)であり、「身は売物にて人をたたらするがもど」(巻四の三)と遊女の口から語られるのであれば、死を賭して呈示された疑うことなき真情であったとしても半留(巻五の三)の如く「女良は奥のしれぬもの」という不信が胸底に澱んでいるのは、否定できない真実でもある。『一代男』が、遊女の呈露する真情に直線的に感ずる世之介を描いて、遊女を素材に理想化するのに対して、『諸艶大鑑』の「じつの心」は、如上の遊客の澱の中で、理想化への動きが、否定的暴露的に屈折する動きを示す。そうした文脈の中で、理想化される遊女達は、常に否定的文脈の中の例外者として描出されるのである。新屋の小太夫(巻二の二)、藤屋の吾妻(巻三の五)等は、前の否定的文脈を「同じ遊女なればとて同じ事にはいわれず、そのかみ新屋の小太夫」、「又けいせいなればとて皆同じ心入にもあらず、すぎにし藤屋の吾妻などは」と切り返して、理想化され、初代薄雲(巻一の四)は「此里の事は皆偽りかとおもへば折ふしはまことも降りけり」の否定的一般性を前提に、その例外的な珍らしい話の主人公として登場する。しかも彼女達は、「今の薫」を除けば、「昔」の時間に属するのである。理想像「今」の例外者「昔」の等式の成立は、この作品での「心の奇麗なる事ばかりをあらはす」という理念的基準が「昔」に対応する接点を数多く持ったことを意味し、「今」は「昔」の欠如態として「今はない」の形で捉えられたことを意味する。『諸艶大鑑』が、先行書批判を通じて打ち出した「今」における「諒」の叙述企図を、その事実性に求めたことに、物理的時間の採用があり、その真実性が「今はない」の形で意識された時、「昔」が志向されたのだといえよう。「昔」は、「今」の意識によって呼び込まれた意識であり、『一代男』の諸国を「見る」という意識に基付く空間意識が、この作品では「今」を「見る」——「今」の「諒」を求めるという志向ゆえに、生じた時間意識であったのである。(四四・十・二十七)

註(1) (2) 『定本西鶴全集』一解題

註(3) シンボジウム『日本と東洋文化』——禅と浄土——柳田聖山氏発言

註(4) 「法華経」に擬しながら、禅の「十牛図」の適用をみるのを矛盾とも思われようが、箕山は「二十八品」の精神性を説くのに、「莊子」・「論

語」・「華嚴経」・「老子道德経」等を引用し、術学的であることを考えれば、「十牛図」の様式の適用も矛盾とはいえないと思う。

註(5) 『日本近世文学の成立』第三部元禄の文学。

註(6)・(7) 『定本西鶴全集』二解題。

註(8) 「以前」・「以後」への眺め渡しは、たとえば、『一代男』年令表記にみることも可能であるが、しかし、それが世之介の精神的展開に積極的に関与していない以上、積極的意味を付し難い。また各説話がノベル・クランツと称される形態であることからそれはいえる。

註(9) 『日本古典鑑賞講座』第十六卷「仮名草子における名所遊覧記―東海道名所記を中心として―」岸得藏。

註(10) 『無用者の承譜』一 在原業平。

註(11) 後者の遍歴でも世之介は「風俗も野躰にて」(巻五の二)とか、「蚊虻なる出立」(巻五の六)の如く、身をやつして登場する。

註(12) 『徳川時代の芸術と社会』「好色一代男おぼえがき」。