

ドストエフスキイ体験と「浄罪詩篇」

萩原朔太郎 〔言語革命〕の変容

北 川 透

萩原朔太郎におけるドストエフスキイ体験とは何か。そのことでまずしなければならぬことは、彼がいつドストエフスキイの文学に接したのか、ということである。この時期を確定しようとして誰も参照するのは、後年の彼の回想「初めてドストエフスキイを読んだ頃」(『ヴレーミヤ』昭和十年十一月)である。そこで彼は、その時期を「何でも僕が二十七、八歳の時であつた」と述べている。また、それと関連して、この文章の記述で重要なことは、最初に読んだのが『カラマゾフの兄弟』であり、次に読んだのが『罪と罰』だつたということ、前者で特に面白かつたとして、△あの気味の悪い白痴の下男と、長老ゾシマの神秘的な宗教観△をあげていることである。

わたしは朔太郎の記憶は数えの年齢にもとづいていると思うが、そうすると、彼がドストエフスキイを読んだという、二十七、八歳は明治四十四年、大正元年ということになつてしまふ。結論から言えばこれはありえない。長野隆の「萩原朔太郎・陰画の原理」は、『月に吠える』成立期とドストエフスキイの關係に本格的に照明をあてた、示唆に富む先駆的論文だが、ここではこの二十七、八歳と

いう朔太郎の記憶は間違つていない、とされている。その根拠は、朔太郎が「詩歌」の大正三年十月号に発表した詩的散文「SENTIMENTALISM」の中で、△中品の感傷とはドストエフスキイの小説である▽と書いているところに求められている。この記述を読んだ証拠とするなら、また、満年齢を前提とする場合は、大正三年の生月である十一月までは二十八歳だから、これは辛うじてあるかも知れない、ととりあえずは言っておく。

朔太郎がドストエフスキイをいつ読んだか、ということは瑣末なことだとしても、これが彼のドストエフスキイ体験の質、そして、詩の言語の質そのものにかかわつてくるので、厳密にならざるをえないのである。たしかに彼がドストエフスキイという名前を、文字にして出した最初の文章は「SENTIMENTALISM」である。しかし、それは読んだことの証拠にはならない。明治二十五年に内田魯庵訳の『罪と罰』巻之一が出ていたら、折に触れてドストエフスキイは紹介されてきたし、特にガーネットの英訳全集が、大正元年に日本にもたらされて以後は、それからの翻訳や紹介が相ついだからだ。朔太郎は当時、おのずからその日本最初のドストエフスキイのブー

ムの渦中に入りこんだのであり、読む前からある程度の理解をもっていた、と考える方が自然だろう。

また、読んだ直後のドストエフスキイに対する朔太郎の熱狂的な感激から言つて、ドストエフスキイの小説を、△中品の感傷▽に位置づけるだろうか、ということがある。やはり後年の回想になるが、「ポオ、ニイチエ、ドストイエフスキイ」(「ニヒル」昭和五年五月)の中で、△僕は文學に於ける深刻といふ言葉の意味を、始めてこの小説から知つた。それは底知れぬ驚異だつた▽△僕は狂信的なドストイエフスキイアンになつてしまつた▽△ドストイエフスキイという名は、僕にとつて文學者の神様であり、天才以上の天才だつた▽と書いている。これと「SENTIMENTALISM」の評価は合わない。念のためにつけ加えておけば、当時の朔太郎にとつて、△感傷とは詩の生まれる意識の白熱した熔融状態を指す。彼はそこで△下品の感傷▽として、△新派劇▽を位置づけ、△上品の感傷▽として、△十字架上の耶穌▽や△佛の涅槃▽をあげている。

朔太郎がドストエフスキイの小説の中で、最初に読んだのが「カラマーゾフの兄弟」であるということは、繰り返し述べられているし、これはほぼ間違いない。それがどのテキスト(翻訳)であるかということ、早くから久保忠夫などから探索されたが、それを確定する線から、おのずと朔太郎がいつ読んだかということもはっきりしてきた。それによれば、『カラマーゾフの兄弟』のわが国初訳は、大正三年十月三日に三浦蘭造訳で金尾文淵堂から出版された。全三巻の予定だったが、この時に第一巻、同十月十八日に第二巻、そして三巻目が出なかった。朔太郎には英訳本のドストエフスキイ

を、直接に読む力も習慣もなかっただろう。そのことを前提にすれば、『カラマーゾフの兄弟』を最初に読んだと言う以上、この翻訳の刊行日より前にさかのぼることはできない。そのことを理由に、先に数えて△二十七、八歳位の時▽はありえない、と述べたのである。では満年齢ではありうるのかということにこだわるのは、この時期の一、二年、いや一、二か月の前か後かが、朔太郎の作品史にとつて決定的な意味をもつてくるからであり、それは先にも述べている。

わが国の近代文學における、ドストエフスキイ受容史の観点で、いまのところ、朔太郎についてもっとも精密に論じているのは、ロシア文學研究者の木下豊房である。彼は朔太郎がドストエフスキイを最初に読んだ時期を、△三浦訳の第二巻が出たのが大正三年十月十八日、従兄萩原栄次に宛てた手紙で△第二巻の「露西亞の修道院」にはすつかり感激して涙が流れた▽と書いたのが大正三年十二月十六日であるから、この二つの日付の間であつたことは間違いない▽(萩原朔太郎のドストエフスキイ体験)としてゐる。たしかに間違いないのだが、これはもう少し詰められるはずである。

ところで、木下があげている大正三年十二月十六日付「萩原栄次宛書簡」の冒頭は、△美は先の手紙をさしあげて以來病熱しくなり臥床する仕末となつたので失禮しました、併しきのふからは起きて小説などよんで居ます、▽と書かれている。この△床中で讀ん▽で△すつかり感激して涙が流れた▽のが、第二巻「露西亞の修道院」なのである。そして、栄次宛の△先の手紙▽として残っているのは、大正三年十一月二十七日付の葉書だから、これを文字通り

受けとれば、朔太郎が「カラマーゾフの兄弟」を読んだのは、十一月二十七日から翌月の十六日まで、ほぼ十八日間のことか、ということになるのではないか。

しかし、これだけではまだ、確定できないのは、先の十一月二十七日付の葉書より、もう一つ前の日付の大正三年十一月十一日付「萩原栄次宛書簡」に、実はドストエフスキイについての記述が出てくるからである。そこに朔太郎は、△御存じかも知れませんがロシヤでトルストイと並び称され、藝術家としては寧ろトルストイ以上^{ママ}に露國民の崇拜するところとなつて居る有名なドストエフスキイは、その長い一生をシベリヤに流刑され治しがたき悪疾の病患になやまされながら、その家族一同を獨力で養ひ、そしてあのロシヤの聖書と呼ばれる、「罪と罰」その他の大著述をなしたので、…(中略)：無論彼等と兄とはある点に於て立場がちがつて居ますが人格として兄が彼等に劣つて居るところを見出せません、トルスト^トとドストエフスキイが聖人と称さるゝ意味に於てあなたも聖人でなければなりません、▽と書いている。

結論から言えば、この時点で、朔太郎はまだ「カラマーゾフの兄弟」を読んでいない。もし、読んでいたら、十二月十六付の書簡やその他の文章に見られる彼の感激や熱狂から言つて、カラマーゾフに一言半句も触れないということはありえないだろうし、自分を文学の領野に導いた従兄が、いかに崇拜の対象であつたとはいへ、彼をドストエフスキイになぞらえるなどということは考えられない。また、この手紙のドストエフスキイは、いわば朔太郎の知識の範囲で書かれていて、「カラマーゾフの兄弟」を読んだあとの直接的な

熱度や鼓動に欠けている。

このわたしの判断が正しいとすれば、朔太郎が三浦闕造訳の、全訳ではない不完全なテキストで、「カラマーゾフの兄弟」を読んだのは、大正三年十一月二十七日から十二月十六日までの病床においてである、と仮定しよう。数えはもとより、満年齢で言つても、彼の△二十七、八歳位の時▽には、まだ、読まれていなかったことになる。これで何がとりあえずはつきりしたかと言へば、ドストエフスキイ、特に「カラマーゾフの兄弟」の影響が朔太郎のどのあたりの作品から出ているのかということが、発表月という形の上からも、ほぼ規定しよう、ということである。

この当時、朔太郎が多くの作品を発表している「詩歌」とか、「地上巡禮」などという雑誌は、日付のついた書簡などに出てくる号数で見ると、たとえば十月号なら九月末にでているようである。するとその執筆はすくなくともそれより一、二か月は前ということになる。つまり、「カラマーゾフの兄弟」が朔太郎に読まれたのは、ほぼ大正元年十一月末から十二月にかけての二週間の間だから、同年十二月号までに発表された作品に、ドストエフスキイの直接の影響はないし、その影響を見る考え方は無効だ、ということになるだろう。あるいは内容との関連で大正四年一月号に発表されたものでも、彼の最初のドストエフスキイ体験以前という推定を出すことが可能である。

このことによつて、『月に吠える』成立期の作品にとつて決定的な意味が二つ見えてくる。一つは大正三年五月頃の発表作品からはじまった、朔太郎の性的欲望、リビドーを契機にした、菅谷規矩雄

が言うところの「へいんよく・さんちまんだりずむ詩篇」、また、大岡信がいちやく指摘した、『月に吠える』の主調をなしている、情緒的なハーモニーの世界とは明らかに異質な、論理的錯乱の世界、⁵「ほとんど抱腹絶倒的な癡癡するユーモア」の世界、そして、わたし自身が追い求めてきた幾つかの「人魚詩社宣言」という付記のある、言語革命的なオートマチズムの語法の作品と、ドストエフスキイ体験とは、ほとんど関係がないということである。具体的に言えば「SENTIMENTALISM」に、ドストエフスキイの影を見ることは、むろん、間違っているし、彼が『月に吠える』収録からはずした、長篇の散文詩や詩的散文「幼児と基督」（大正三年九月）、「魚と人と幼児」（大正三年十月）、「遊泳」（大正三年十一月）、「秋日帰郷」「感傷詩論」（いずれも大正三年十月）にも同じことが言える。そして、これらと同質のモテーフで書かれている「聖餐餘録」や「光の説」なども、発表されたのは大正四年の一月であるが、ドストエフスキイ体験前の作品と推定することができる。

もう一つ、朔太郎のドストエフスキイ体験の時期が、確定されたことによつて明らかになったことは、いわゆる「浄罪詩篇」の意味である。なぜなら、彼が作品のうしろに「浄罪詩篇」と付記するようになったのは、大正四年一月号に発表したものを以後であり、このことは「浄罪」のモテーフが、ドストエフスキイ体験と深くかかわつて生まれてきていることを、暗示しているからである。

*

制作時期で言うと、『月に吠える』において、もつとも早い部分は、大正三年九月発表の「感傷の手」や「殺人事件」、そして、十一月発表の「雲雀料理」など七篇である。これらはいずれも短い、どちらかと言えば抒情的作品であり、この時期の無意識の胎内の熱塊、リビドーから吹きつける暴風のような言語の傾向を代表していない。つまり、それらの作品を探ることで、この傾向は隠されたのである。そして、『月に吠える』の冒頭にもつてこられたのは、その多くが初出時に「浄罪詩篇」と付記されていた、「竹とその哀傷」のパートの十篇である。これがこの詩集のすぐれて緊迫した言語空間をつくっていることは言うまでもない。

では、この「浄罪詩篇」とドストエフスキイ体験は、どのようなかわりをもっているだろうか。かつて「浄罪詩篇ノオト」として発表された、大正三年九月頃からのノートがある。それは現在、全集第十二巻に収録されている「未発表ノート篇」の「ノート一、二」の部分である。この十一月の末か十二月初めに書かれたと推定される文章に、次のようなカラマーゾフと関連する記述が出てくる。

キリストが地上に再降される場合にまつさきに反対するものは
カトリックの坊主だとイヴァンが言ふ。
（ノート二）

これはおそらく、単にドストエフスキイという名前ではなく、ま

た、それにかかわる一般的な知識ではなく、「カラマーゾフの兄弟」の内容にかかわる記述の出できた最初の文章ではないか。むろん、これが先の十二月十六日付の「萩原榮次宛書簡」より前という確証はない。しかし、わたしがそれより前だろうと推定するのは、この記述に続いて、ほとんど定稿に近い形の「罪びと」と「天上縊死」の草稿が書かれているからである。前者は「地上巡禮」大正四年一月号に、「つみびと」の題名で発表され、詩集に収録される際に「卵」と改題された。後者の定稿も、「詩歌」のやはり一月号に発表された。いずれも「淨罪詩篇」の付記がある。

ところが混乱させられるのは、「ノート」のこの二作品のうしろに「十二、二十七」の日付と思われる数字が書かれているからである。むろん、これは制作日ではない。この日付では一月号に間に合わないからだ。「罪びと」という同じ詩は、「北原白秋宛」の葉書にすでに書かれているが、こちらは十一月二十へへに出されていて、このへへの中にどの数字が入るとしても、これなら一月号に間に合う。そして、この葉書の十一月二十へへ日は、白秋宛十一月二十七日付の葉書以降、つまり、二十七、二十八、二十九日のいずれかである可能性が高い。

要するに、めんどろな実証の手続きをとっているのは、十一月二十七日より前に、草稿段階も含めて、「淨罪詩篇」が書かれていないことを見定めたいからである。そして、注目すべきは、前に、朔太郎が「カラマーゾフの兄弟」を読んだ期間を、十一月二十七日より後と確定するのに目安になった、「萩原榮次宛」十一月二十七日付葉書と、「北原白秋宛」の葉書の内容が酷似していることである。

いずれも痲病を予想させる内容だが、白秋宛の方がよりくわしく、しかも、ここにはじめて「懺悔」の文字が出現することに留意したい。

まるで冬になりました。利根川の光る岸邊で魚がはねる、くらの夜路で蝕えた菊が光る、病氣が烈しくなる、

汝自身に於て汝の肉身を慘毒せしむるものを汝に於ては明らかに天意を怖る、

われは疾患し瓦期を吸入しわれは合掌し懺悔しわれれ自身を貫ぬきいたましむるために日に十數本の銀針を用ゆ、しかれども疾患は依然たり、あかくて我は酸廢しかくて没沈するか、あわれ危うし危うし、

〔北原白秋宛書簡〕大正三年十一月二十七日付

ここで恐怖をもって見られている自身の疾患が何であるかは、十二月十日付の「北原白秋宛書簡」で、△小生は痲病とインフルエンザと腦痛病と三つ一所にやられ一時は目もあてられぬ慘状となりし△と言われているものであろう。この△目もあてられぬ慘状△のなかで、はじめて「カラマーゾフの兄弟」は引き寄せられ、また、同時に、△天意を怖れ△われは合掌し懺悔し△という状態になった、と思われる。その中で書かれたのが、「罪びと」であり、「天上縊死」であった。それが十二月十日までに、他の作品と共に定稿として仕上がっていることは、次の白秋宛書簡で明らかである。

別封にて只今原稿御送申候、今回の作は小生本年度に於ける最終の収穫と存じ候、五篇の中「龜」は詩歌一月號に出る筈の「天上縊死」と共に小生命がけの大作（実質上に於ける）に御座候間何卒御批評御添削下され「たく」願上候、小生の作は最初實感より出で一時空想に入り最近に至つて二度實感に立房る傾向有り候へ共右は如何なるものに候や……

〔北原白秋宛書簡〕大正三年十二月十日付

この手紙もいくつかのことを明らかにしている。まず、白秋主宰の「地上巡禮」一月号に掲載された「龜」「笛」「つみびと」「焦心」「白夜」などの「淨罪詩篇」五篇は、大正三年十月十日までの、病臥中の、おそらくはカラマーゾフの読書体験の中で書かれている、ということである。次に「龜」が同時期の「天上縊死」とともに、本人にとつて「命がけの大作」と自覚され、同時に、これまでの自分の詩が「実感」から出発して「空想」に入り、この段階でまた「実感」に戻つた、と意識されていることである。最初の「実感」は「愛憐詩篇」に、次の「空想」は「へいんよく・さんちまんたりずむ詩篇」に、そして、この段階の「実感」が「淨罪詩篇」に対応するものと考えれば、この「実感」とか「空想」ということばの是非は別として、その変化は自覚されていることになる。

もう一つ、この白秋宛十二月十日付の手紙で見逃せないのは、この末尾に「詩篇の外に散文一篇封入御送稿申上候、先の「淺草夜曲」を出して下さるやうならばそれと二所に集め「自由詩二篇」とでもして出して下さらば幸甚に候、「感想詩」と名をつけてもかまひません、V」という記述があることである。全集の編者は、A散

文一篇、「淺草夜曲」とともに未詳Vと註記している。しかし、「地上巡禮」一月号には、先の五篇以外に長篇散文詩「聖餐餘録」が掲載されているわけだから、このA散文一篇Vが、これを指していることはまちがいないだろう。また、先に送付された「淺草夜曲」は、掲載されなかつたためにのこつていないが、草稿（全集第三卷の「未発表詩篇」に収められている）の「淺草公園の夜」の完稿ではないか、と推定しうる。その根拠は、むろん、題名の類似ということもあるが、内容的に言つても、〈兄弟〉に対する呼びかけのスタイルをとつて放蕩無頼をうたつていて、その特徴が「聖餐餘録」と共通していて、朔太郎がこの二篇を並べたかつたのではないか、と思えるからである。いずれにしても、これらは淨罪のモチーフをもつていない。前の白秋宛の十二月十日付の手紙では、〈空想〉と呼ばれた「へいんよく・さんちまんたりずむ詩篇」の流れにあるものである。当然、最近の作で再び「実感」に戻つたと自己認識された作品群とは区別されなければならない。

とはいえ、この「実感」が何を指すかは明らかではない。わたしは、いちおう抒情性と結びついたものではないか、と疑っている。なぜなら、彼が「実感」と呼ぶ「愛憐詩篇」と「淨罪詩篇」との共通性は、その抒情的な小品の性格にあるからだ。ただ、後者の方がはるかにイメージの凝集力においてすぐれ、また、前者にあつたような涙もろい甘美な感傷、短歌的な詠嘆、あいまいな語法は拭い去られている。そして、暗い死と淨罪のモチーフが、緊迫した言語空間を生みだしている。そこに言語革命を経由してきた朔太郎の「淨罪詩篇」が、それからの変容であつても、単に「実感」への帰帰で

はない姿が示されているだろう。それでは「淨罪詩篇」とは何なのか。白秋宛の手紙で「命がけの大作」と自認した二つの作品のうち、まず、「天上縊死」から見てみなければならぬ。

遠夜に光る松の葉に、
懺悔の涙したたりて、

遠夜の空にしも白き、
天上の松に首をかけ。

天上の松を戀ふるより、
祈れるさまに吊されぬ。

〔天上縊死〕

ここで何よりも注意すべきなのは、七五調の韻律が完全な形で復活している、ということである。それはつい一か月前までの、「へいんよく」や「へせんちめんたりずむ」をモチーフにした、オートマチックな語法の作品では、拒まれていたものだ。そうであれば、この遠夜に光る天上の松に、首をかけて祈るさまに吊るされている縊死体が、何の喩であるかも明らかだろう。それは「へいんよく」や「へせんちめんたりずむ」のモチーフそのものであり、また、同時に、七五調の韻律を拒否して、イメージの連想に身をゆだねた、オートマチックの語法自体ではなかったのか。

かつて菅谷規矩雄は、朔太郎の観念における性的遍歴が三つのタブーに局限的にゆきあたっていた、と理解した。一つは人妻エレナに表象される「姦通」における時代的・社会的障壁、二つ目は

「終日歸郷」に露呈した「妹」との「近親性愛における「性」の究極性」、三つめは白秋、犀星などとの「同性愛におけるナルシズムの危機」である。これは言いかえれば、朔太郎のかかえこんでいたりビドローが、詩のモチーフに入りこんでくる時の三つの性の方向性であり、そのすべての方向性が法的、制度的、慣習的、共同倫理的なタブーと衝突する位相にあった、ということだろう。そして、この観念の犯罪性と結びつき、あるいはそれを土台にして、イメージの兇行を遂行したのが、オートマチズムの詩法であった。これもまた、従来の象徴詩、その文語定型詩という制度、規範と衝突していたのである。その性の倫理と詩の規範を共に犯すイメージの兇行者が、この時、天上の松に祈れるさまに吊るされたのである。それを吊るしている言語の主体が、彼がすでに葬ったはずの七五調文語定型詩であることが象徴的である。

「命がけの大作」であるもう一つの作品、「龜」の方はこれと対応する何を開示しているのであろうか。

林あり、

沼あり、

蒼天あり、

ひとの手にはおもみを感じ、

しづかに純金の龜むむる、

この光る、

寂しき自然のいたみにたへ、

ひとの心霊にまさぐりしづむ、

龜は蒼天のふかみにしづむ。

(龜)

「天上縊死」においては、イメーシの兇行者を縊死させるために、七五調の韻律が必要だったが、「龜」の方はリビドー処刑後の静謐をたたえている。雑誌初出時にその付記はないが、モティーフから言って、これも当然「淨罪詩篇」に含まれる。まず、はじめの三行をどう読むかということである。この作品についてすぐれた読解を書いている坪井秀人は、それを「反復法」と呼び、△(林↓沼↑蒼天)というように(あたかも視機関を見させるように)視点をすばやく変換させていくこの方法は、視線の連続性を意識的に断ち切り、△(林)と△(沼)と△(蒼天)の風景をバラバラに提示して、あとは読者の関係づけにゆだねるといふ読み^{レクチュール}の多義性を保証するものであり……(大方の読者は「林」があり、その奥に沼があり、(その沼の水面に映されてもいる)蒼天が見える」と読むだろうが、これとても規範的なものではない)▽(「龜」を読む)と書いている。

たしかにこの作品をはじめて読む時は、△(林)△(沼)△(蒼天)をバラバラに提示されている印象を受け、そこに視線の連続性が断ち切られていくようにも見える。しかし、この作品の短さということも、フォルムの決定的な要素であつて、最終行を読んだ時、眼は必ずはじめにもどっているのである。そして、終りの三行との関連で、はじめの三行が単に孤立した風景の並列ではなく、一つのイメーシの中に位置づけられることを意識するはずだし、そう読まれる方がよい、と思う。つまり、前提はこの風景が△ひとの心霊▽、心象のそ

れであり、むろん、叙景的な自然ではない、ところに置かれねばならない。そして、心象という限られた視界が与えられるならば、△(林)があつて、その中に無意識性の象徴たる△(沼)があり、△(沼)の底には彼の罪の根源たるリビドーが潜んでいる、と理解される。

しかし、この時、狂気は去っているのだ。△(沼)にリビドーの影はなく、そこに映っているのは、突き抜けるような△(蒼天)なのである。「淨罪詩篇ノオト」(全集第十二巻「ノート一、二」)には、△(竹)の連作をはじめとする多くの草稿詩篇があるが、そこにはまた、沢山の△(蒼天)の用例を見ることが出来る。△(蒼天)とは言うまでもなく青空のこと。古い時代においては天にいる神、天帝をも指す語だ。朔太郎にその古語の意識まではなかったと思うが、どの用例を見ても、暗く盲目的なりビドーとは対照的に、明るい光に満ちたイメーシが与えられていることはたしかである。たとえば大正四年一月一日、あるいは元旦という日付けが記された三篇の△(竹)の草稿に出てくる用例は、△いと高きところには榮光あれ／榮光人にあれ／ああなんぞやけふの蒼天▽△蒼天ひろごり／新光あらはれ／新光ひろごり▽というのである。つまり、△(榮光)や△(新光)に満ちた、△(蒼天)が突如の如くあらわれ、ひろがりだしたのだ。かつての制度的、倫理的タブーに衝突するリビドーと、対抗的にあらわれたのが△(蒼天)なのであつた。

「天上縊死」においては、地上の松ではなく、△天上の松▽が罪の浄化の象徴であつた。「龜」においては、△(蒼天)がその役割を負っている。そして、その△(沼)に映じだされている△(蒼天)のふかみ▽に、眠っている△純金の龜▽を、自然のいたみに耐え、こころをま

さぐるようにして、みずからの手でしづめようとする。この《純金の龜》とは、何のメタファーなのか。これまでに《純金》あるいは、金、白金、金属、純銀……など《金》にかかわる用例も多い。それはへいんよく・さんちめんたる詩篇のトレードマークのようなものであった。彼のモチーフである《感傷》を、短歌的な情緒においてではなく、無機的に、透明感をもって、するどく表現する、その修飾語法として用いられたのである。たとえば《菊の、光る、感傷の、純金の墓場》〔終日歸郷〕とか、《純銀感傷の人室生犀星》〔感傷詩篇〕とか、《鶯鳥は純金の卵を生む》〔光の説〕と言うようにである。つまり、《純金》とはへいんよくと結びついた《感傷》表現の象徴であった。

しかし、ここでの《純金》をそう受けとつてよいのか、ということだ。これに示唆を与えているのは、「ノート二」のなかの奇妙な文章「愛國詩論」である。彼はこの中で《日本人の象徴的生活を代表するものに、松竹梅龜及び富士の靈峯がある。》と述べ、さらに《我々の國民性の紋章は純金を以て飾られて居る。我々の貴重な紋章を尊敬しろ。》とつづけている。このノートの文章をそのまま受けとることの危険性を、わたしは他に書いているが、そこにはともかく「淨罪詩篇」に登場する、《松》《竹》《龜》が意味づけられている。そして、この意味づけのなかで、《純金》も《國民性の紋章》という文脈のなかに入れられている。同じ語でも、《純金の墓場》とはまったく意味が変つている、と考えることができる。さらに《松》や《龜》と関連して、「愛國詩論」には次のような記述がある。

うららかなる哉日本國。
あふげば高き天上に舞ふところの鶴あり。あるみにうむ製の光る鶴あり。そのかがやくつばさは雪に似てさんらん。況んや金無垢の龜はその重量もつとも重たくして千萬年の「時劫」と「靈智」と「空間」との象徴體となすところのもの、世界に以て日本國を元祖となす。

松を見よ、その針の如きみどり葉はしんしんとして空をさし、光をさし光をとき、あらゆる合掌祈禱體なる心理を象徴す。

〔ノート二、愛國詩論〕

このあまりに樂天的、あまりに紋切り型の《うららか》調は、わたしたちの《疾患する朔太郎》のイメージと喰い違つている。「ノート」のなかに酔つぱらつたように書いているこの文章を、文字通り信用してよいのか、ということがある。むしろ、これは限定して読まねばならぬ文章であることは先に述べたが、しかし、《松》や《龜》のイメージが、へいんよく・さんちめんたりずむと対抗して出て来ている事情は、先の《蒼天》の場合と同じである。それは長寿や健康を表象する、日本国の共同感性、もつとも制度的な感性の象徴である。つまり、《千萬年の「時劫」と「靈智」と「空間」との象徴體》である、《純金の龜》を、かつては兇行と罪の根源としての「リビドーが荒れ狂い、そして、いまや深い《蒼天》を映している、心霊の《沼》のなかに沈めようというのである。その永遠の靈性を眠っている《純金の龜》による淨罪の試み、まさしく、そこに《命がけの》イメージの儀式があった。

*

さて、再び、このような性格をもっている「淨罪詩篇」と、ドストエフスキイ体験が、どのようなかわりをもっているのかを問わなければならない。そのことを幾らかでも語っているのは、すではじめに事実関係を確認するために引用した、大正三年十二月十六日付「萩原栄次宛書簡」である。白秋宛に「龜」など五篇の「淨罪詩篇」を送つてから、一週間以内に書かれた手紙ということになる。

第二卷の「露西亞の修道院」にはすつかり感激して涙が流れた、長老ゾシマ（聖人）が信仰に就いての告白に私は合掌して首をたれた。彼は言ふ。世界の人類はやがて今の個人主義を捨て、博愛主義に歸依する時期がくると、眞の自由は個人にあらずして神の國にあると。露西亞の未來及び世界の未來を支配するものは科學でなく社會主義でなく新教でなく自由思想でなく、カトリック聖教であると。

〔萩原栄次宛書簡〕大正三年十二月十六日付）
さらに朔太郎はこれに続けて、奇蹟を否定したり、自由思想を尊重したりする△新教といふものが大ざらひ▽だとか、△若し私が長老ゾシマのやうな聖人に接することが出来れば私はただちに救はれることが出来た人間かも知れません▽とも書いている。この手紙について、木下豊房は先の引用部分の〈カトリック聖教〉が〈ギリシヤ正教〉の間違いであるたと指摘した上で、ここで興味深いのは、

朔太郎の感銘を受けたのが、△イワンの無神論的思想（アンチテーゼ）に通い合う側面ではなく、ゾシマの有神論（テーゼ）の側面であつたということである▽と述べている。

わたしも朔太郎のすくなくとも、大正三年十一月末から十二月中旬にかけての、最初のドストエフスキイ体験の核心はそこにあつた、と思う。朔太郎が『カラマーゾフの兄弟』を読んだとき、親父のフォルと淫蕩な欲望を共有する、激情家長男ドミートリに自分を見出したか、あるいは無神論者の次男イワンにか、父親殺しのスメルヂャコフにかはわからない。長老ゾシマにそれほど強く惹かれたということは、逆にこれまでの自分を、欲望や無神論や犯罪によつて破滅をたどる、これらのカラマーゾフの兄弟たちの上に見出したからではないか。つまり、ゾシマの対極に自分があるからこそ、ゾシマの論理に救いを見出した、と思えるのである。そのゾシマの対極が何であるかも、朔太郎はこの手紙で書いている。

罪、悪、寧ろ犯罪といふものに対して私は非常な神秘的な考をもつて居ます、（これが私のドストエフスキイと共鳴する第一の原因）私は人間のあらゆる犯罪の中で強姦、及び殺人といふものに最も興味をもつて居ます。人間のあらゆる行為の中で最も靈性を有するものは犯罪だとも考へて居ます。何故ならば犯罪を果せる利那に於てその人間は地上の最も勇敢なる個人主義者になれるからです。同時に眞理の神と面接することが出来るからです、地上の虚偽と人類の仮面を痛快に引きむいたからです、

〔萩原栄次宛書簡〕大正三年十二月十六日付）

わたしは朔太郎のリビドーを詩のモティーフにした志向が、法・制度的、慣習的、共同倫理的なタブーと衝突する位相にあつただけでなく、そのオートマチックな方法が、近代詩の規範にもぶつかるものであつたことを、繰り返し述べてきている。朔太郎が罪悪や犯罪、とりわけ強姦や殺人に興味をもつていと書くとき、このモティーフこそが共振している、と見ることが出来る。それは人妻エレナとの恋愛に端を発する、もつとも個人的な場所であり、その欲望の場所においてこそ、彼は△勇敢な個人主義▽になれたであらう。しかし、朔太郎はそのリビドーが放肆に振る舞う場、へいんよく・さんちめんたりずむの場に、詩的モティーフを置きつつけることができない。もはやその場に立ち続けることを不能にする、身体と心の疾患に見舞われたからである。この手紙には、その疾患の底で、△真理の神と面接▽したことが省略されている。

そのことはさらにこれに続く、栄次への重大な△秘密△の告白を見ればわかる。それは△今度の病氣▽が、△不思議な……全く偶然な機会から草木姦淫罪を犯した▽ことに発している、というのである。△今度の病氣▽というのは、前にも触れた白秋宛の手紙（十二月十日付）で、△麻病とインフルエンザと脳痛病と三つ一所にやられ▽たことを指すものだが、その原因として△草木姦淫△の罪を犯したことがあげられているのである。これは「ノート一」にも△草木姦淫の罪業は人間至上の悪徳である。何となれば神威を犯すこと之れより甚だしきはない▽とか、△この戦慄すべき悪徳の及ぼすところの害悪は肉體をしてしんれつ糜爛せしめ、その血統を汚しその靈魂をして永世地獄の最下級にまで誘墮せしむる種類のものである

る。▽とか書かれている。このノートの記述の方が手紙より、少し早い時期のものだったのでないか、と思う。

これは何なのか。いつまでも続く病熱の恐怖から抱かれた妄想なのか、エレナとの（想像上の、あるいは夢の中の）姦淫か、あるいはオナニーや悪所場での遊蕩のメタファーなのか。ともかく△草木の精▽との姦淫は、△たった一夜▽実現したに過ぎないが、それは△實に快樂の極▽であり、△肉體をとかす類の痛快▽だった、と言う。しかし、その次の夜から△私の靈肉に妙な病的な徴ざしが現はれ▽、とつぜん、何者かに背後から呼ばれたりする。それで、△神罰を蒙つて居ることを自覚して非常な恐怖に襲はれ▽た、と告白する。

草木姦淫の天罰を目のあたりに受けたのに相違ないといふことを悟りました、病氣は益々重くなります、そのみならず一種の変調な軽い發熱な連續します、私ははつと思ひました、私は心底から神に許しを乞ひました、とんでもない犯罪を犯した（無意識に）といふことに気がつきました、

（萩原榮次宛書簡）大正三年十二月十六日付）

△草木姦淫△が何のメタファーであれ、それによる病熱のなかでこそ、天罰を感じ、神に直面し、許しを乞うたという経緯はここに明らかである。そして、わたしはすでに彼のリビドーを根拠にした詩的モティーフが、姦通罪や近親相姦、そして言語の規範性などのタブーと衝突する位相にあつたことに、繰り返し言及してきた。しかし、これは本来、近代思想の質を問うたり、口語自由詩生成の方

法上のレベルの問題であつても、朔太郎の身体的な疾患とは区別されねばならぬものである。しかし、詩が現実の詩人の心身を媒介して生みだされる以上、そのようなきれいなことですまされるわけがない。朔太郎の思想上、方法上の困難が彼の疾患のなかに深く喰ひこんでしまった、と見るほかない。そうであれば、〈草木姦淫〉のメタファが、実在の何かのモデルを隠しているとしても、究極的には彼のリビドーの快楽を指している、と考へてもよいだろう。

つまり、彼は言語革命のモティーフを推進したリビドーの快楽を、それが附随させた病患の底で天罰と感じ、〈神に許し〉を乞う気持ちになつたのである。これにゾシマ長老のことばや論理が、からまつていることは、もはや言うまでもないだろう。彼は信仰の問題としてではなく、ゾシマの個人主義から博愛主義へ、自由主義からギリシャ聖教の〈神の國〉へという論理そのものに救いを見出した、と言へる。

この点では特に、〈第二巻の「露西亞の修道院」〉において、ゾシマが病気で若死にした兄について語っている部分との対応が見られるべきだろう。ゾシマの兄マルケールは、政治犯の流刑囚のところに出入りして、その無神論の影響を受け、四旬齋が始まつても精進せず、教会へも通わず、〈そんなことはみんな寝言だ、神なんてものは決してありやしない〉と口汚く罵るような人だつた。しかし、彼は急性の肺病になり、死期のせまつたことを予感すると、母の願いを聞き入れて、精進もし、教会へも行くようになる。やがて病も重くなり、それも不可能になるが、精神的にすつかり人間が変り、母に向かつて、誰もがすべての人に対し罪があるが、自分がいちば

ん罪が深い、と告白する。このような兄を医者とは病氣のために精神錯乱に陥つたというが、彼は春の庭に來た小鳥たちに向かつてさへ、感激のあまり泣きだしながら、赦しを乞う。たとえば、〈ああ、私の周圍には、こうした神の榮光が充ち満ちていたのだ。小鳥、木立、草場、青空——それなのに、私一人だけは汚辱の中に住んで、すべての物を穢していた。そして美も榮光もまるで氣がつかないでいたのだ〉と云うように。

ゾシマ長老は、自分の生涯のうちで、この兄マルケールの出来事以上に尊い予言的な、感動的なものはなかつたと語る。おそらく朔太郎は、ここに強く共振したのである。それは後に「雲雀の巢」〔詩歌〕大正五年五月号〕の中心テーマに育っていくのだが、ここでは大正三年十二月の段階を問題にしている。このマルケールが病床ではじめて神に直面し、過去の汚辱の生を否定し、罪を懺悔するとともに、地上には榮光が満ちあふれてきたと感激し、神に赦しを乞うシーンは、何と朔太郎のそれに似ていることだろう。朔太郎も病熱のなかにあつて、〈草木姦淫〉の天罰を受けたと自覚し、〈心底から神に許しを乞ふ〉たシーンを、わたしたちは「萩原榮次宛書簡」で見えてきたはずである。そして、ここにおいてこそ、先の「ノート二」に見られた、〈竹〉の連作（習作）における、新光や榮光のあふれる〈蒼天〉が出現したのだ。

しかし、ここでは「ノート二」のなかの「偉大なる懷疑」という作品をあげておく。これは「淨罪詩篇、奥附」というサブタイトルがついている。この作品で、朔太郎がゾシマ長老によつて語られた兄マルケールの心情と、ほとんど一体化していることは、もはや明

らかであるう。^{*10}

主よ

あきらかに犯せるつみをば

あきらかに犯せるつみと知らしめ給へ

聖なる異教の偶像に供養せることをばあかしせん

みちならぬ姦淫のつみをばあかしせん

しかはあれども

我は主を信ず

まことに主ひとりを信ず

かかる日の懺悔をさへ

われが疾患より出づるものとしあらば

すべて主のみどころにまかせ給ひてよ

…… (以下省略) ……

(「偉大なる懷疑」)

——註記

* 1 長野隆編『萩原朔太郎の世界』(砂子屋書房) 所収。

* 2 久保忠夫『萩原朔太郎論(上)』(朔太郎とドストエフスキイ)

『日本における「カラマゾフの兄弟」の最初の翻訳者』(塙書房)

* 3 木下豊房『近代日本文学とドストエフスキイ』(成文社) 所収。

* 4 菅谷規矩雄は『萩原朔太郎批判』(無言の現在) イザラ書房)の中で、朔太郎の「愛憐詩篇」につぐ大正三年の夏から晩秋にかけての時期に、雑誌に発表されながらも、以後、どの詩集にも回収されなかった作品群を、一括してこう呼んでいる。

* 5 大岡信『藝術と傳統』(朔太郎問題) (晶文社)

* 6 菅谷規矩雄『萩原朔太郎 1914』(IV 疾患) (大和書房)

* 7 坪井秀人『萩原朔太郎論』(和泉書院) 所収。

* 8 『朔太郎における国家と私——アンビバレンツな構造』(國文學) 平成元年六月号)

* 9 『近代日本文学とドストエフスキイ』(第五章 萩原朔太郎のドストエフスキイ体験) (成文社)

* 10 なお、『梅光女学院大学構座論集』第36集(笠間書院)に発表した、拙論『萩原朔太郎とドストエフスキイ——二つの体験をめぐる——』は、本論の続編である。