

萩原朔太郎『月に吠える』の思想と方法

長野 隆

一粒の麦、地に落ちて死なずば、唯一つにて在らん、もし死なば、多くの果を結ぶべし。己が生命を愛する者は、これを失ひ、この世にてその生命を憎む者は、之を保ちて永遠の生命に至るべし。

(ヨハネ伝・12・24～25)

はじめに

前提

1 センチメンタリズム

2 バイブルとドストエフスキー(1)

3 バイブルとドストエフスキー(2)

4 「雲雀の巢」

結論

5 『浄罪詩篇ノート』

6 新光

7 再生

8 肖像

おわりに

はじめに

大正六年三月中旬(推定)、高橋元吉宛の書簡で萩原朔太郎はこんな風に綴っている。

兄として「さびしい人格」以後により多くの同情と興味とをもたれることは誠に道理あることと思ひます。また「さびしい人格」以後の批評家としては兄は最も適当な資格をもつて居る方でせう。「さびしい人格」以後のものは甚だしく感情的であると同時に可成思想の克つた作が多いですから、白秋や室生のやうな感覚派の詩人たちに見てもらふよりは却つて兄のやうな思想家(この言葉は失礼かも知れないが)に評してもらふ方が適切な理解を受けることと思ひます。(略)さて御批評の細部に

ついで感じたことを申しあげます。第一に「さびしい人格」以前のものがここに至る道程だと言はれたことは小生を肯定させました。たしかに自身でもさう思ひます。あの「くさつた蛤」時代が小生の全部とすれば、小生は悪魔の讚美と地獄の苛責で終つた人間です、併しああした焦燥の時代にも小生は何かしら福音を求めて居ました、常にある明るい光明が小生を導いてゐました。そのため小生は全く絶望に陥ることはありませんでした。そしてさびしい人格以後になつて漸くその光明が小生を窮地から救ひ出したのを認めます、(略)今の小生は「くさつた蛤」以前のものに対して、はつきりとした自覚をもつてゐますが「さびしい情欲」以後のものに対しては自分ながら一種の不可思議な感じをもつてゐるばかりです。(略)「孤独」は今の小生にとりては、却つてなつかしい子守歌のやうにも思はれる。今の小生の心は嵐のすぎ去つたあとのしづかさと思はれる。じてゐます。

処女詩集『月に吠える』(大6・2刊)への高橋元吉の讃辭に対して、萩原は、ここで少し控え目な、しかし確信のある自己省察を行なつてゐるように見える。高橋は「さびしい人格」以降の諸篇を『月に吠える』の佳作として賞讃したのであるが、(これは同年五月号『感情』の「月に吠える」合評号)に掲載され、その内容は知られる通りである)、萩原としてはむしろ「くさつた蛤」時代の、もしくはそれ以前の作品をこの詩集のエポックとして意中に置いていたため、多少の困惑と人格やむなき了解とによつて、苦い喜びを味わい述べているのである。知られるように「くさつた蛤」以前

とは、作品公表の年月でいえば大正四年六月までを指し、「さびしい人格」以後」とは大正五年五月以降を指す。この間に約一年の沈黙(雑誌公表無し)があつたのは周知の如くだ。北原白秋に宛てて、余は当分の詩篇を印刷に附して発表することをやめます、(絶対に)／萩原朝太郎なるものをして二度と詩を作らざる詩人たらしめよ、(大正四年六月四日付書簡)

と書き送り、
久しく御無沙汰しました、／私は非常な大問題にぶつかりました、長い間煩悶しました、そしていまはそれを解決することができました、私は救はれました、私は私の過去三十年間の生活を根本からひっくり返すやうな破目に立ちいたしました、私はほんとの私を発見しました、(略)大歓喜の絶頂に居ます、

(大正五年四月二十二日付書簡)
と書きつけるに至るまでの約一年である。この『沈黙』の意味についてはあとで触れるとして、問題にならぬのは、それを挟んで前後の、萩原の詩想の著しいコントラストであるだろう。とともに彼の思想の激しいドラマである。萩原は確かに復活以後、何ものかの呪縛から解かれた。書簡をなぞれば「悪魔の讚美と地獄の苛責」にさいなまれる「孤独」から救済されたということになる。それが「ほんとの私を発見」する「大歓喜」をもたらした事件であつたのは本人の説くところだ。私たちの多くはこの「事件」を「新生事件」として、殊更に重んじているのである。いわゆる、四月十九日のへ『握つた手の感覚』事件⁽¹⁾である。萩原はこの事件以来「一種の新らしい勇氣と力と」(『握つた手の感覚』)が与えられたことを告

白している。他に見れば、

自分は此の一年ばかりの間、全く世間からかくれるやうにして居た。どこの雑誌へも寄稿しなかつた。親しい友だちや先輩にも消息をしなかつた。(略) 文芸に関する話をするのは少しも興味がなかつた、その上に不愉快でもあつた。(略) みんなは私の消息をききたがつた。私はその人たちに端書一本出さなかつた。それらのことからして此の劇曲体の感想を書くことになつた。この一篇は私からみんなへの消息である。／最後に、最近の自分はある偉大なる人の救ひによつて一切の煩悶から逃れ力強い信仰と楽しき平和の境に安住して居ることを附記しておく。

〔桜の花が咲くころ〕・附記〕

『狐ノ巢』大正五年五月号に発表されたこの「桜の花が咲くころ」の「附記」なども、名実ともに萩原の詩作の復活宣言であるといひたい。苦しい沈黙をくぐり抜けた、「救済」の意義の重みはこの際卒直に受けとめるべきだろう。そして、その「一切の煩悶から逃れ力強い信仰と楽しき平和の境に安住し」て書き進められたのが『さびしい人格』以後の作品群であつたのだ。だから、それらは常識的にも充実し、力あふるる作品でなくてはならなかつた。しかし、現実はどうやら逆の事実をつきつけたようである。高橋元吉に宛てて萩原がみずから説明に窮さねばならなかつたのは、そういう逆理に口ごもつてのことである。とりわけ「新生事件」の事情に詳しく、その苦悩と喜びをもとに分ちえたこの誠実な同情者に対して、萩原は最大限の譲歩と尊敬を忘れなかつたのである。「小生は『くさつた蛤』以前のものに対して、はつきりとした自覚をもつてあま

すが『さびしい情欲』以後のものに対しては自分ながら一種の不可思議な感じをもつてゐるばかりです。(略)『孤独』は今の小生にとりては、却つてなつかしい子守歌のやうにも思はれる。今の小生の心は嵐のすぎ去つたあとのしづかさや寂しさをかんじてゐます」とは、彼の実感に違いない。もはや遠くに退いた記憶であるにも関わらず、その「嵐」と「孤独」の表象が未だに「はつきりした自覚」を与えつづけるものこそ、「新生」以前の萩原の苛烈な詩劇を物語っている。高橋のものと同じく「感情」・「月に吠える」合評号」に掲載された多田不二の書評に対する萩原の書簡を覗いてみよう。

昨夜感情で兄の批評をよんだ、兄の直覚性と正直に敬嘆しました。(略) 貴兄が「主観的に敬虔なる信徒であつて客観的にはヘドニストである」と言はれたのは単に私の叙情詩人としての生活のみならず、私の思想、及び全人格的感情の核心を言ひあられました、私は実際、性格の一面に非常に耶蘇坊主臭い所があります、敬神家で熱心な求道者です、「徹底したる耶蘇坊主」です。これは私の人格の核心です、然るに他の一面には本能主義的なエゴイズムが根をはつてゐます、それが私の純愛をさまたげます。兄の言はれた「本能主義に帰着し」といふことは結局に於て私の哲学の結論であり同時に私の苦しみです。兄はほんとによく私の人格の全部を見ぬいて下さいました。(略) 私の「内部にゐる病人」「春夜」「猫」「ありあけ」「くさつた蛤」をほめて下さつたことは非常な満足です。私自身として「月に吠える」中で最も自信のあるものは之等の詩篇です、少なくとも此の表現だけは私の新発明であり、何びとに向つても

自負をもち得るものです。そして今でははや作れないほど緊張したりリズムです。
(大正六年五月四日付)

先の高橋宛の書簡に比して萩原の表現はいかにも活々としてゐる。彼は真実満足している様子である。その一義は、「くさつた蛤」一連の詩篇に対する正当な評価を得たことにあり、二義には、己れの「耶穌坊主」的側面と併わせて「ヘドニスト」的「本能主義」の側面を的確に指摘された点にある。「求道者」としての詩人の姿は高橋元吉も指摘したところだが、萩原にしてみれば、その「求道」の本質の意味あいを己れの詩学との噛み合いのうちに読み解かれたい欲求が隠しきれずあるため、あのような苦しい表現を強いられたのであった。その点、多田の批評は的を射ている。萩原の「求道」は常に「本能主義」とともにあり、その最たる結晶はあくまで『沈黙』以前の作品にあったのだ。そういう思ひは、当時すでに『書猫』的情感に囚われていた萩原にとって、日増しに強くなつていったと想像される。高橋に「はつきりとした自覚をもつてゐます」と言い、多田には「今ではもはや作れないほど緊張したりリズムです」と告白しているのは、往時にも増してそのことの意味の重大さを思い知らされているからに他ならない。詩集刊行を目前にしていた大正五年十一月十六日付、及び十一月二十七日付の白萩宛の書簡には、はつきりと明言されている。

○今度集めたものの中でも自分で自信のあるものは、アルスにのせていただいた「春夜」「ありやけ」その他二、三のものにすぎません。
(十六日付)

○今度の詩集では「アルス」時代のものが中心となつて居りま

す。(略)要するにアルス時代の作風の気分を以て全巻を統一しました。
(二十七日付)

「アルス時代の作風」とはまさしく「くさつた蛤」一連の作風——『沈黙』直前のそれを指す。萩原は己れの「求道」と「本能主義」の一つの結論をそこに見出してゐたに違いない。

思うに、大正四年半ばから五年半ばにかけての萩原の沈黙とは、表現の荒唐でも低迷でもなかった。それは、むしろ限界であり極限であることを身をもって悟つた謂に近いと想像される。よつて、大正五年四月十九日の「新生」とは、私見に依れば、彼の肉体と生活の安息を一時的に約束させた記念すべき日の謂であり、それ以上の意味を出さない。仮に意義ありとすれば、その時から萩原の「孤独」の位相が歴史的Ⅱ時間的な方向へ据え直させて行つたところに認められ、それなくして彼の「生」は存続不可能であつたかも知れぬ一点につきる。『月に吠える』——というより萩原朝太郎の詩の核心は、彼も言うように『疾患時代』の作品がすべてである。詩人は、それらの形象を得るために、みずから進んで病いの下に身を伏せていたにちがいない。従兄萩原栄次宛大正三年十一月十一日付の書簡は告げている。

小生の詩集は来年の冬か来々年の春には必ず出版する予定です、無論出版する上は日本空前の表装と空前の内容とをもつた大詩集を出して世界を驚倒せしめる予定です、(略)来年こそ実に私にとつての決勝点です、いのちがけの奮闘は実に来年にあるのです、自分の文壇に於ける地位も、自分の生も死も、すべて一切のことは来年度に於て決定するのです、それを思ふと

全身の血が躍動します、(略)あらゆる人間、かつて生存した人間の中で最も卓越せる人間の一人として、大詩人の一人として自分の名前を地球のレコードに記録させなければ承知しない、⁽²⁾

「詩集」の刊行は見送られることになったが、内容に嘘はない。

『月に吠える』の主たる形象群は、すでにこの時に告知されていた。しかも予告は嘘のように実現されたのである。私たちはここに、改めて当時のこの詩人の並はずれた意力と病熱とを感じないわけにはいかない。多田不二に記した「此の表現だけは私の新発明です」という「発明」が、狂気をも死をも辞さない「いのちがけの奮闘」のうちに産み落とされたものであることを確認せねばなるまい。

三好達治が後に、

全く意想外の斬新さを以てそれは当時の詩壇に登場した。その出現はたしかに驚異に値した。「僕は一夜にして名声を獲た」と時たま萩原さんは酔後に愉快げに放言されることがあったが、放言に罪がなかったとともにそれは決して虚言でも壮語でもなかった。「月に吠える」はそのようにして、この国の現代詩に一つの際だった眺望をもった近代的見渡しの窓口を開いた点で全く独創的であった。⁽³⁾

と往時を振り返って感想を漏らしたことに誇張はあるまいと思う。

この詩集は、つねに「生活の救済を願ってやまなかつた一人の詩人が、そのたゆまぬ希求の裏側で固らずも手に入れた「生」の陰画の全貌であり、救済されざる生活の背後に見極めた「生命」の「孤独」の記録である。彼はかつてない実感主義に導かれ、密かに未然

の思想を手に入れようとしていたにちがいない。その「思想」は、はじめから矛盾をはらんでいたが、彼の「方法」はこの矛盾を知ろうとはしなかった。「グロテスク」はその結論であり、「疾患」は必然の背理であった。どこか「官能思想」というよりは「生体思想」に近い信仰がそこにはある。

私はここで、大正三年半ばから例の「沈黙」を了える大正五年四月十九日までの萩原朝太郎の全行程を『月に吠える』のすべてと見なし、以下、その思想と方法について考えてみたい。

1

萩原朝太郎が己れの詩字というものに対して自覚的になりはじめたのは、大正三年六月の「人魚詩社」結成の頃からではなかつたかと思われる。表現の形式はともかく、己れの「詩論」らしき最初の試みがこの結社の「宣言文」に見られるからである。公表されたのは九月、『異端』の誌上で、「幼児と基督」と題されている。この詩的散文は次のような書出しではじまる。

自分はいつもセンチメンタルでありたい、キリストのやうに、十字架上のキリストのやうにセンチメンタルでありたい。

都合十一に分節されたこのエッセイの起草にあたって、萩原は初めて己れの詩想に「意味」を与えようとしたにちがいない。そして「意味」の過大な質量を負わせられたのが、他でもない、この「センチメンタリズム」という、わけのわからぬ言葉であった。

自分の最も共鳴する詩は透明なセンチメンタリズムの詩であ

る。

「一言」を題された未発表散文詩篇の書出しである。これは先のものに對をなすものであつたが、他に見えるが、他に「異端信條」(未発表)と題するものにも、その書出しには同様のこだわりが認められる。

おれは現時の思想界で最も禁物視されて居るセンチメンタリズムの信徒だ。

いったい、この「センチメンタリズム」とは何であるのか。それはあたかも『月に吠える』生成そのものに歩調を合わせるが如く、詩作の方にさえも定着して行くのである。⁽⁴⁾

大正詩壇の、とりわけ「パンの会」などに集結した象徴派標榜の詩人達の間には、「感傷」は無意識の心情の合言葉としてあまねく行きわたつていたようであるが、それらと比べてみても萩原のような用法はかなり特異である。時代用語としての「感傷」は彼においてはむしろごく初期の『愛憐詩篇』あたりに濃厚に匂つており、或いは『月に吠える』以降の『青猫』的詩情に通わせられるべき気分であるだろう。詩史的な意味で、この時代がすでに教養思想の飽和を告げ、近代の世紀末気分とエキゾティシズムに共鳴音を嗅ぎとつていたのは周知の通りで、そこに自ずから醸し出される悲愁、遠愁の情感をこの言葉に重ねてみるのはたやすい。萩原にとつても、「夜汽車」「こゝろ」「旅上」「涙」など大正二年頃に書かれたものは、そのように、ことごとく時代的であり情况的な気分の上に成り立っている。おそらく萩原の「感傷」なる術語も、そのあたりに水脈を求められよう。しかし、私がここで問題にしているの

は理念としての「感傷」であつて、萩原がみずからの詩を語るために自覺的に用ひはじめたそれである。彼は情況から与えられた言葉に全く独自の意味を仮託させて己れの詩字用語に替へたのである。とりあえず「幼児と基督」を覗いてみよう。彼はその中でこんな内容のことを述べている。「」をさな児の至純の心」は「十字架上のキリストのやう」で、二つはいつも「透純なセンチメンタル」を所有しており、それによつて彼等は「よく幽霊を見」、また「よく奇蹟をおこな」う、そして「あらゆる地上の奇蹟は『センチメンタル』のみによつて行は」れ、「詩」とはその「地上の奇蹟」の一つである——。要約しながら、論旨の定まらぬこの表現に多少あきれるが、ひとまず萩原の説くところを素直に聴き入れれば、それは宗教思想(キリスト教)に無縁でないということだ。加えて「十字架上のキリスト」の思いに通いあうものらしい。萩原が己れを「求道者」に見立てねばならぬのはこういうところにあつたようである。もう少し根拠を得るために他の用例を見てみよう。

感傷必ずしも哀傷にあらず、憤怒も歡喜もその極に達すれば涙ながる、然れども涙なきものは感傷にあらず。(略)感傷は理智を拒まず、却つて必然に之を抱擁す、感傷とは痴愚の謂にあらず、自覺せざる哲理なり、前提を忘れたる結論なり。而して芸術と科学との相違は単に此の一点に存す。／耶穌の素足は砂にまみれ、その手は奇蹟を生み、その言葉は感傷に震へたり。(略)涙の甘くして混濁するものを詠嘆と呼び、涙の苦くして透純せるものを感傷と呼ぶ。(略)感傷が白熱するとき言葉は象徴の形式を帯ぶ、あらゆる芸術の至上形式は象徴にあり、

(略) 芸術上の遊戯とは必然性なき創作をいふ、(略) 賭博は社会観念より遊戯と目されるも賭博者自身は遊戯を行へるにあらず、彼は一心不乱なり、時に生命がけなり、此の場合に於ては賭博もまた靈性を有す。(略) 遊戯とは生命意識の具象化された躍動なり。(略) 詩は断じて空想に非ず、実験の世界なり。(略) 真に祈禱するものは一所懸命なり、祈禱者はその心靈に於て明らかに神と交歓す、(略) 奇蹟を啓示するものは神

なり、神とは宇宙の大精力なり、而して之と交歓し得るもの人間の感傷以外にあること無し。／幼児と聖人は神に聴かれんために祈禱し、術学者及び説教者は傍人に聴かれんために祈禱す。前者の祈禱は『詩』なり、(感傷詩論・『詩歌』大3・12)

要約すればこうなる。——感傷とは哀傷でも詠嘆でもなく、透純にして苦い涙をともし、例えば憤怒や歓喜の極みに現出する境地である。詩は偶然そのものであるから、これの創造は一心不乱生命がけの実験に等しく、感傷とはその極限的気分を指す。だからそれは神の奇蹟をおおぐ祈禱のようなもので、これができるのは幼児と聖人だけであり、畢竟十字架上のキリストの叫びに似ている。その感傷の白熱によって言葉は自ずと象徴の形式を帯び、詩が生れる。詩が生れるとき、人は心靈において神という宇宙の大精力と交歓し得るのだ——思うに、こういう考え方は、詩を直観の産物と見るように見える。まるで苦行僧の見神願望であるか生身成仏の一步手前にある境地である。これを生真面目に受けとれば、「感傷」^{センチメンタリズム}とは並々ならぬ心的境地を意味することになる。殊に、詩作を祈禱

に見立て、その結果得られる奇蹟は詩の成就が、神や自然との交歓に親和にあるとする旨は、極めて萩原的で興味深いのだ。

諸弟子。諸信経の中、感傷品を超えて解脱あることなし。万有の上に我れをあげ、我れの上に爾曹のさんちまんたるを頌榮せよ。(略) 諸使徒。われと共にあるの日は互に連坐して酒盃をあげ、交歓淫樂して一念さんちまんたりずむを頌榮せよ。蓋し、明日炎天に於て断食苦行するものはその新発意、道心のみ、もとより十字架にかかる所以のものは我れの涅槃に至ればなり。垂眠。(聖餐余録・『地上巡礼』大4・1)

こういうところにまで来てしまった萩原の精神を私たちはどのように受けとめればよいのだろうか。しかし彼は全く生真面目なのだ。もとより詩人特有の妄言だなどとこれを退けえないのは、大正三年の半ばから例の沈黙を迎えるまで、萩原は折ある毎にこの種の記述を試み、それが日増しに神妙さを加えて行くばかりか、あたかも同一の地軸を空転するかのように悲痛な病熱を帯びてくるからである。これらは概ね『浄罪詩篇ノート』という例の黙示録的カオスに収斂されるか、或いはそこから逆に放射されてきたものと考えることができ、当時の萩原の思想が尋常でない煩悶と病理を抱え込んでいたのを明かすものである。「感傷」^{センチメンタリズム}とは、そういう、萩原が己れの心身に問うた極限的な思想の存在形式を暗喩したものである。それがつねに「聖」と不可分なものとして、時には「淫欲」と関りの切れぬものとして論じられているのは注目されねばならない。「欲」の「聖」なる意味、「聖」の「欲」なる意味づけが、そこには潜んでいるように思える。単にキリスト教的なものというより

は、むしろグノーシスの秘儀の体得を詩の創造に仮託させて信仰している風にも見える。とまれ、萩原がこだわってやまぬ「十字架上のキリスト」の「感傷」について触れておかなくてはなるまい。対話詩「魚と人と幼児」(『風景』大3・10)の中に面白い記述がある。

我れ烈しく血を吐き、哀しみ極まり、正に息絶えんとしてゑり、
ゑりらまざばくたにと叫べり。これぞ人間が有する唯一の「真実」にして、わが唯一の奇蹟、唯一の信仰、唯一の教理、唯一の生命、唯一の智識、言葉の中の言葉なり、真に爾等に告げん、これを訳すればせんちめんたりずむといふ言葉なり。

要するに「感傷」の「真実」とはすべてここにあるのだ、と萩原は言っている。「ゑりらまざばくたに」(Eli, Eli, Janna sabbathani?)——「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし」——、マタイ伝二十七章四十六節をはじめ聖書に見える、この知られた一句の意味が「感傷」であるというのである。磔刑に処せられるイエスが死の直前に叫んだこの悲痛な肉声は、周知の如く旧約「詩篇」第二十二篇冒頭に見えるダビデの歌を想起させており、いわば肉体の苦痛の極限を暗示したものである。それは神の愛に包まれて、後に「復活」を行なうイエスにおいてさえも、死を目前にして、有限でしかありえぬ一個の人間として吐かずにはいられた、最も追真に富む言葉であると言えよう。したがって、萩原がこのような境地を「感傷」と呼ぶのであれば、当然イエスの磔刑に意味されるもの、即ち磔刑の「意義」がそこに問われていると見なければなるまい。すでにゲッセマネの園で死を腹に入れたイエスが「わ

が父よ、もし得べくば此の酒杯を我より過ぎ去らせ給へ。されど我が意の儘にとにはあらず、御意のままに為し給へ」(マタイ伝26・39)と最後の祈りをささげた折に、己れの一命を代償に与えられんと欲した「豊饒」の意味、というものが萩原の中で問われていなくてはならぬのだ。だからイエスの言葉が追真の暗喩を残したように、萩原の言葉(「感傷」)もまたその暗喩を生きようとしていたにちがいない。すなわち次のような暗喩の中に。

一粒の麦、地に落ちて死なずば、唯一つにて在らん、もし死なば、多くの果を結ぶべし。己が生命を愛する者は、これを失ひ、この世にてその生命を憎む者は、之を保ちて永遠の生命に至るべし。

(ヨハネ伝12・24・25)

私は、ここで聖書解釈を行なうつもりはない。もちろんその自信もない。ただ、『月に吠える』の成立にキリスト教的投影を見とめようとするならば、この一節につきると考えている。「十字架上のキリスト」というものに萩原が己れの姿を仮託させたのであれば、彼はイエスのように、己れの現状からの「復活」を何がしかの形で祈念していたと想像される。そして、そこに求めようとした復活劇は、まさに「一粒の麦」の喩えに現在化されて視えてくるような己れの「再生」であったようだ。「感傷」が極限の苦痛であるとともに極限の歓喜でなくてはならぬ意味のすべてはそこにある。しかし、このあたりの解釈はあとに残しておくとして、もう一度萩原の記述を覗いておこう。

下品の感傷とは、新派劇である。中品の感傷とはドストエフスキイの小説である。上品の感傷とは、十字架上の耶蘇である、

仏の涅槃である、あらゆる地上の奇蹟である。

(『SENTIMENTALISM』・『詩歌』大3・10)

ともかく『月に吠える』の生成に「聖書」のはたした役割は重要であったが、ここに暗示されるようにドストエフスキの作品がそれに与えた影響も無視することができない。とくに「カラマーゾフの兄弟」は、当時の萩原が私淑した、聖書以上の書物であったと想像されるのである。その「カラマーゾフの兄弟」の扉に記された暗示的な箴言が、先に掲げたヨハネ伝第十二章二十四節「一粒の麦」の教えであるのは、はたして偶然だろうか。

2

晩年に、萩原は言っている。

青年の時、僕はドストエフスキに感蕩した。そして今でも、昔以上に感蕩愛敬して居る。ドストエフスキの小説ほど、深酷な意味での『神秘』を感じさせるものはない。(略)そしてこの神秘は人間性のレアルな心理解剖を基礎にしてゐるのである。(略)とにかく僕の文学的出発は、ドストエフスキによつて最初の苗床を作つたやうなものである。彼の小説を讀んで、僕は『文学の驚異』といふものを始めて知つた。

(『ドストエフスキの神秘』⁽⁵⁾)

ドストエフスキに対する萩原の私淑ぶりは相当なものであったようだ。そして「文学的出発」の「最初の苗床」とは『月に吠える』を念頭に置いて記された表現に相違あるまい。しかし何といっ

ても萩原的であるのは、そこに「深酷な意味での『神秘』」をみとめ、その「神秘」が「人間性のレアルな心理解剖を基礎にしてゐる」と結論づけるところにある。単なるキリスト教思想の援用ではなく、まさに「神秘」という名のリアリズム」を讀みとるところに萩原の真骨頂が発揮せられているのだ。これはユニークといえようだし、また或る意味ではまともな感じ方だろう。ところが、その或る意味でのまともさに驚いたのは、他でもなく萩原自身であった。「初めてドストエフスキを讀んだ頃」(『ヴレーミヤ』昭10・11)というエッセイの中で彼は次のような感想を述べている。

この時代は白樺派の活躍した全盛時代だったので、自然とその影響を受けたらしく、山村君や室生君やの詩にも、多少人道主義的傾向が現れ、トルストイズムの臭気が濃厚だった。然るに僕はトルストイが嫌いであり、且つ白樺派のジャーナリズムに軽侮の反感を抱いて居たので、此等の友人等に向つて、僕は大いにドストエフスキの悪霊的神秘文学を推薦した。僕の推薦した意味は、人道主義などといふ浅薄のものを捨てて、ドストエフスキから深刻な文学を学べといふ意味だった。トルストイの愛読者であつた山村君や室生君は、直ちに僕の言をいれてドストエフスキを讀み始め、後には全く僕以上の熱愛読者になつてしまつた。しかし本来僕と人間の氣質を異にし、且つ生理的にも健康性を多分に持つてゐる二人の詩人が、僕と同じ仕方でもドストエフスキを讀む筈が無かつた。僕の讀み方によるドストエフスキは、心理上でポオと共通し、思想上でニーチェ、ショーペンハウエルと類縁するところの作家で

あつたが、友人たちの見たドストイェフスキイは、やはり白樺派の人と同じく、人道主義的に見たそれであつた。(略)丁度その時、僕は処女詩集「月に吠える」を出し、室生犀星君もまた第一詩集「愛の詩集」を発行した。前者の詩篇には、僕の見たド氏の生理的内臓図が描かれてあり、後者の詩集には、室生君の見たド氏の人道的な肖像が描かれて居た。(傍点長野)

萩原がここで言いたげなところは、ドストエフスキーをトルストイや白樺と区別できぬようでは、山村も室生も全然わかつてない、ということらしい。これが彼の驚きであり、或る意味でまともなところであつた。しかし面白いのは、氣質の相違はともかく、己れの生理的な不健康さこそ、ドストエフスキーをまともに読み得る資質と考えているふしのあるところで、明らかに自分の読み方を「生理的」な傾向性に意義づけていることである。その読み方とは、察するにドストエフスキーの断層撮影のようであつて、『月に吠える』はその方法の成果——「生理的内臓図」——であると萩原は見ているのである。だからドストエフスキーを「悪霊的神秘文学」と呼ばねばならぬ眞の理由は、そういう萩原の生体思想に無縁でない。つまり、見なくてもよいものまでも見せつけられてしまうような「神秘」と考えなくてはならない。それがこの詩人の受けとめたドストエフスキーの「深刻さ」でもあるのである。「人道的」に読むなどという「生」のゆとりはこの詩人にはなかつた。「生」の孤独は、ほとんど「生命」^{ビオ}「生理」のレベルにまで浸潤していたのである。その「孤独」の内面に手をさしのべ、その「孤独」の求愛を思想的に引き受けてくれたのが「カラマゾフの兄弟」であつたようだ。

西洋の文学者で、僕が眞に畏敬してゐる者は三人しかいない。ポオと、ニイチエと、ドストイェフスキイである。(略)ドストイェフスキイについては、いちばん古くから私淑してゐた。始めて読んだのは「カラマゾフの兄弟」だつた。僕は文学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。

(「ポオ、ニイチエ、ドストイェフスキイ」)⁽⁶⁾
同じような記述は他にもある。それを言葉のレベルで証明することは造作もない。ただ、私が「カラマゾフの兄弟」に殊更こだわつてみたいのは、今述べてきたような『月に吠える』への構造的な関り方なのだ。部分的な類似でなく構造的な因果を見ているのである。だから、「文学の苗床」云々といつても、単に「影響」として片づけることのできぬ、もっと内面化し尽くされてしまつた意味の在りかについて考えてみたいのだ。しかし「実証」から入るしかあるまい(「実証」とは何と無駄な手続さだろう)。先に引いた「初めてドストイェフスキイを読んだ頃」に、このあたりの事情がかなり具体的に記されている。

初めてドストイェフスキイを読んだのは、何でも僕が二十七、八歳位の時であつた。(略)僕が初めて読んだド氏の小説は、例の「カラマゾフの兄弟」であつた。勿論翻訳であつたが、僕はすつかりこれに打たれてしまつた。あの膨大な小説を、二昼夜もかかつて一気に読み了り、夢から醒めたやうにぼんやりした。当時僕がどんなに深く感動したかは、その時読んだ本の各頁に、鉛筆で無数の書き入れや朱線がしてあるので、今もその

古い本を見る毎に、新しい追憶の感銘が興るほどだ。イワンもドミトリも、すべての人物が面白かつたが、特に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が面白かつた。

(傍点長野)

萩原が「カラマゾフの兄弟」を読んだのが「二十七、八歳の位の時」という記憶は間違っていない。すでに前章で引いた「SENTIMENTALISM」の中に「中品の感傷とはドストエフスキイの小説である」とあり、この詩論の公表が『詩歌』大正三年十月号誌上であるから、少なくとも萩原はそれ以前に読んでいたと想像される。数えて二十九、満二十七歳——、まさに『月に吠える』前夜であった。しかし私がこだわっているのはそういう瑣末な事柄でなく、ここで「長老ゾシマの神秘的な宗教観」に動かされている萩原の姿なのである。ともかく次の資料に照らししてみよう。大正三年十二月十六日付萩原栄次宛の書簡の一部である。(傍点長野)

床中で読んだものは可成ありますが、いちばん感激したのはドストエフスキイの「カラマゾフの兄弟」です、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、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。

「床中」とは、「先の手紙(御11月27日付)」をさしあげて以来病熱烈しくなり臥床する仕末」とあるから、十二月に入る頃からだと見てよく、そうすると萩原がこの書物を読むのは初読ではないことになりはしないか。初めて読んだのが「カラマゾフの兄弟」であり、ドストエフスキイに対する共感はずでに十月号の『詩歌』誌上に語られ、しかもこの作品は「二昼夜もかかつて一気に読み了」ったと

記憶されているから、十二月十六日付のこの書簡の記述は、いったんどのように受けとればよいのだろうか、無論それは萩原の記述すべてまともに信ずれば、のことだが。

要するに私が言いたいのはこういうことだ。当時の萩原は、ことある毎に「カラマゾフの兄弟」を、それも「ゾシマの告白」の章節を繰り返し繕読していたに違いないのである、或いは、いつもその章節を振り返つて、返つて、いたと想像される。無論そこにはそれなりの理由があった。単に気に入っていたという以上に切実な、萩原なりの「読み」が伏せられていたのである。

萩原朔太郎が「カラマゾフの兄弟」の中でもとりわけこの章節に魅せられた理由は、まず何よりもこの章節の特異な構造——すなわち、アレクセイによって書き留められた「福音書」という体裁——にあったと思われる。物語の中で、ゾシマ神父の告白はそのまま福音の教えであり、彼の語る体験的寓喩のすべては聖書のそれになぞらえられる。彼は時に使徒であり、時にイエスであるが如きだ。具体的に見ると、ゾシマ自身の経歴にまつわる五つばかりの実話と、それに重ねて引かれる旧約書からの二つの寓話がその骨子となっている。ゾシマ神父は、自身の「話」の中で、そこに教えられ、或いは教えを与える。それがまたアレクセイ(ひいては読者)への教えでもあるのだ。神父である当然の役割を彼は(説教として)演じているのだが、よくみると、こうした劇中劇の舞台の背景に二重映しされた教訓がまた創世記、ヨブ記のドラマ||寓話であり、更にこれらすべての寓喩を統括する如く章節を括っているのが例のイエスの残した寓喩——「一粒の麦」——の喩えである、という仕組みで

ある。要するにこの章節は、現実の人間（ゾシマやゾシマの出会った人々）のドラマがそのままバイブルの中に生きた人々（ヨブやヨセフ）のドラマに重ねられ、更にはバイブルの言葉の内部——すなわち「一粒の麦」の演じる自然のドラマ——にまでモチーフがつきつめられているのである。単に宗教的の寓喩が充ち充ちているというよりも、「現実」がほとんど「象徴的」なレベルにまで真理化されていると見てよいのだ。まさに「聖書」的である——という言い方を、私はこの際注意深く使ってみた。ここにみえる小説的表現力は、とかく「聖域」に閉ざしてしまいがちなバイブルという寓話構造を、みごとに現実の地平に引き戻している。それも、凡庸に、ではなく象徴的に。萩原がドストエフスキーに「神秘」をみとめるのは、そういうリアリティーを言っていると思えてならない。それは「言葉」の問題であるとともに、動かぬ「自然」の問題でもあるのだ。言葉が空想のレベルでなく、こうして現実の中につきつめられるところに、萩原における「象徴」の意味があった。そういう意味では「ゾシマの告白」は、萩原にとっては聖書以上に象徴的「神秘」に見えたのかも知れない。

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、

先の書簡のつづきに見えるこの表現などは、いかにも萩原らしい物語の引きつけ方を見せつける。彼は、いわば仮構のプロットに身を置き、そこでゾシマ神父に出会っている。思うに、こういう資質は純真とか素朴であるという以上に、萩原的であり个性的であると見なくてはならない。彼は福音を聴くために、実はみずから進んで

寓喩の構造の中へ踏み込んでしまっているのである。しかも、彼の資質を引き出すに、この章節はあまりに恰好なまでの表現力をもちすぎたのである。少し作品（「ゾシマの告白」）を遠巻きにしたがらこのあたりの問題を絞ってみよう。萩原の感じ方とは例えば次のようなものだ。

私は私の肉体と五官以外に何一つ得物をもたずに生れて来た。

（略）そこで私の方針は、耳や、口や、鼻や、眼や、皮膚全体の上から真理を感得することになつて居る。（略）官能以外に少しでも私の信頼したものはなく、感情以外に少しでも私を教育したものはなかつた。

（「言はなければならぬ事」・「詩歌」大4・5）

「官能」に対する萩原の信頼は、言葉という認識上の方便をそれ自体だけでは許さぬ手合いのものであった。この表現にあまり誇張はない私は信ずる。例えば物語の中に秘められた「真理」を体得するリアリズムを私たちは追体験などと呼ぶが、こうして言葉の壁を越えてしまおうとするような萩原の感じ方——官能による追体験——をそこに想定することは果たしてできるだろうか。「寓喩」にひかれる萩原の資質も本来そこにあるのだが、現実再現しきれぬ寓喩はなはというものもあるのだ。否、再現できぬから寓喩となるしかないものの方が多い。より深い「真理」を暗示するには、再現可能な体験談はなはに寓喩が語られるものだ。バイブルの如きはその典型であり、宗教的典義の所在は、いつも暗喩の中心にうずくまっている。しかし萩原朔太郎という詩人は、そういう便宜上の方便を一向に聴き容れぬ資質のように見える。

五官を極度に洗練することによつて人はさまざまの奇蹟を見る
ことができるやうに成る。たとへば空気色だの、音の色彩だの、
密閉した箱の中にある物品だの。神秘と真理と奇蹟とは三位一
体である。

(「言はなければならぬ事」)

「ドストイエフスキイの神秘」、「ゾシマ神父の神秘的宗教観」など
とさかんに「神秘」を強調する萩原の感じ方がよく見えてき
た。彼は、眼の前に示された宗教や思想の奥義——理念自体に「神秘」
を見出ししているのではないのだ。むしろ、そういうものを引き出す
場所——例えば「寓話」の如き表現の舞台——が「現する現実」の不
可思議なリアリティーを言っているようである。別の言い方をすれば
ば、読者の分を越えて寓喩(たとへ)の中に己れの身を投ずることの「神秘」
を指しているのである。だから「カラマゾフの兄弟」の中でも就
中この章節に眼を奪われたのは、そこに作者の思想の投影を認める
以上に、その福音書的「寓喩」のもたらす「神秘」に官能を刺激さ
れたものと考えることができる。現実再現されてこそ「神秘」で
あり「奇蹟」であるとするような、極端な実感思想がここにはある
のだ。通常「寓喩」とは或る真理の置き換えであつて、真理に肉薄
するための方便と解される。日常茶飯の真理を他の現実に喩える
(寓喩する)ことは、喩えられる真理も喩える現実も等価の重みをも
つことで、認識として造作もない。しかし喩えられるべき真理が
一般現実の事象に対等な置き換えを許さぬほど深遠であつたなら——
つまり宗教的真理のようなものであれば——、置き換えられた現
実——寓喩は、方便であるか奇行であるはずだ。リアリズムの世界
で、例えばイエスの死とその復活を結びつける合理的はない。そうい

う不合理を心理的に結びつける話(ストーリー)がお伽噺だとすれば、現実的
に語つてみせるのが奇蹟譚——經典、聖書の如きもの——である。
だから、「奇蹟」を理解する全うな論理とはあくまでリアリズムな
のである。萩原の言う「神秘」とか「奇蹟」とかいう感じ方は、そ
ういう合理的に則つたものであつた。

真理とは五感の上に建てられたる第六感の意義である。いやし
くも五感以外の方法、たとへば考察や冥想や空想によつて神秘
を感觸したと称するものがあれば、それは詐欺師であるか狂人
であるかの一つである。若しどつちでもないとすれば、救ふべ
からざる迷信に墮したものである。(略)詩とは五官及び感情
の上に立つ空間の科学である。(「言はなければならぬ事」)
こういう極端な官能主義・実感思想をそのまま言語的表象の世界
に移しかえれば、そこに自ずから萩原独自の読み方と書き方が浮か
び上がってくるように思える。私が思うに、萩原朔太郎という詩人
は極めて「喩」にとらわれやすい資質をもつていたと想像される。
「喩」を愛するというのはなく、「喩」の中に投身しやうい資質
であると言つてよい。一般的な言い方をすれば、言葉を味わい言葉
を虚飾するよりは、言葉の中に生き言葉を肉体化してしまふ資質で
あると思える。

五感およびその上に建てられたる第六感以外に人間の安心して
信頼すべきものは一つもない。(略)私の詩はすべて私の実感
から発した『肉体の現状』に関する報告である。

(「言はなければならぬ事」)

これは見方をかえれば、いつでも自分の体で暗喩を生きて、とい

う決意に等しい。暗喩をみずから体感し実感が暗喩の中に生きていれば表現に嘘はない、という信念に近い。言葉だけの現実という感じ方は当時の萩原にはなかった。だから聖書にせよドストエフスキの作品にせよ、彼の真理の体得は、いつも暗喩＝寓喩そのものに投身して湯浴みすることにあったのだ。だからこそ「ゾシマの告白」一章がとりわけ「神秘」的だと言ひ方になるのである。彼は物語＝喩の中にすでに入っている。「話」の中を生きた主人たちは皆已れとともにある。ゾシマでありマルケルでありミハイルであり、更に言えばヨブでありヨセフである。幻想としてではなく実話という構造の中にあるのだ。しかしここに重大な難問が訪れる。彼は、もう一つ残された決定的な寓喩——「一粒の麦」の自然ド、ラマ——さえも己が実感として生き通し得たか？ みずからの官能をこの復活劇に見出し得たか、という問題である。断っておくが、私は決してふざけているのではない。真面目に萩原の直面した「難題」を指摘しているつもりである。彼は実際、この寓喩にとらわれていたのだ。またとらわれざるを得ない理由があったのである。だから、いかに強靱な官能思想とはいへ、ただそれだけの背景で萩原が一粒の麦に変身しようとしたなどと言う勇氣はない。そういう論理は想像するだけで恐ろしい。つまり私がここで改めてつけ加えねばならぬのは、そこにこそ萩原の「思想」上の問題があったということなのである。まさしくドストエフスキの、それも「ゾシマの告白」でなくてはならぬような思想の問題である。とりたてて指摘するまでもあるまい、その問題とは、「愛」と「生命」の無限、に差し向けられた思想の真理性についてである。

「ゾシマの告白」の中で、「愛」は最も重要なモチーフとなっているが、要約すると概ね三つの類型に絞ることができる。一つは罪という試練を経て義を全うすることから救済へ導かれる「愛」であり、一つは神のゆるしに対する答えとして「愛」の無限性を体感する喜びのそれであり、もう一つは神の愛に眼覚めることによって開かれた、隣人や生き物への「愛」の形である。しかし萩原にとって重要なのはそれら各々の意味づけではなかっただろう。「愛」のキリスト教的な解釈も、こちらが想像するほど問題にはのぼらなかつたかも知れぬ。まず「真理」は体感されるものでなくてはならぬ萩原にとって、それ（「愛」）は「所有」の問題と不可分であったはずだ。つまり、自が他をもって所有する「愛」と、自が他によって所有される「愛」とである。強いて二つを区別せず、これらの要請を一元化する「愛」の在り方を考えるなら、この問題はむしろ「親和」というような「愛」の遍満的解決に向けられていると言うべきかも知れない。すでに1で見えてきたように、「感傷詩論」の中でも萩原の「祈禱」の究極的目標は「自然」その他との「交歓」にあったはずである。それが彼の詩学の基幹であった。しかしここではそれとともに次のような萩原の表現を無視できない。

幼児は真実であり、神は純一至高の感傷である、神の感傷は玲瓏晶玉の如くに透純である。(略)哲人は詩人と明らかに区別される。彼は、最もよく神を知つて居ると自負するところの、

人間である。然も實際は、最もよく神を知らない、人間である。

(略) 神を見るものは幼児より外にない。神とは『詩』である。

(略) 我と人との接触、我と物象との接触、我と神との接触、

我と我との接触、何物も接触にまさる歡喜はない。この大喜が

自分の芸術である。

(SENTIMENTALISM)

他にも色々触れたい部分はあるが、あえて省くことにする。とに

かくこういう記述を見ると、私は「ゾシマの告白」の中でも就中

「祈禱 愛 他界との接触」(米川正夫訳)の箇所を想い起こさな

いわけにはいかない。いちいち具体的につき合わずゆとりはない

が、この時期に起草された萩原の詩論的記述の多くは、確かに「ゾ

シマの告白」に文学的苗床を求めていたに相違ないのである。言葉

の概念的不鮮明さや黙示録まがいの表現的気負いを取り除いてみる

と、彼が企図せんとした詩学の一切がそこに重なって見えてくる。

わけても、「愛」の体感を他界との接触到に求め、その「大歡喜が自

分の芸術である」とするところは、ゾシマの、

あらゆる神の創造物を、全体としても部分としても、一様に愛

さねばならぬ。一枚の木の葉、一条の日光をも愛さねばならぬ。

動物を愛し、植物を愛し、あらゆる事物を愛すべきである。あ

らゆる事物を愛すれば、やがて、それらの事物の中に神の秘密

を発見するであろう。(略) なぜというに、いっさいは大海の

ようなものであつて、ことごとく相合流し相接触しているがゆ

えに、一端に触れば他の一端に、世界の果てまでも反響する

からである。(略) もしこれを悟つたなら、人は宇宙的な愛の

悩みを感じながら、——なんともいえぬ歡喜の情をいだきなが

ら、小鳥に向かつて祈禱するようになるであろう。(略) この

地上においては、多くのものが人間から隠されているが、その

代わりわれわれは他の世界——天上のより高い世界と生ける連

結關係を有しているところの、神秘なとうとい感覚を与えられ

ている。それに、われわれの思想、感情の根元はこの地になく

して、他の世界に存するのである。(略) 神は種を他界より取

つてこの地上にまき、おのれの園を作り上げられたのである。

こうして、成長すべきものは成長し、成長したものは現に生活

している。しかし、それは神秘なる他界との接触感のみによつ

て生活しているのである。(米川正夫訳)

に酷似する。実のところ私はこの「祈禱 愛 他界との接触」の章

節をすべて引用したい欲求をもっているのだが、個々のつき合わせ

は読者の興味に譲ることにする。また殊更つき合わせてみたとして、

それだけでは芸もなからう。私が重視するのは、ここに語られてい

る「愛」という思想をまともに生きようとした萩原朔太郎なる特異

な個性存在についてだ。まさに「宇宙的な愛の悩みを感じながら、

——なんともいえぬ歡喜の情をいだきながら、小鳥に向かつて祈禱」

せんとしているような萩原の姿なのである。彼は確かに信じたのだ、

「あらゆる事物を愛すれば、やがて、それらの事物の中に神の秘密

を発見するであろう」ことを。それは「信仰」の問題であつたのだ

らうか。おそらくそうではあるまい。これこそ彼の官能思想の抱え

た「問題」であつたのだ。彼は、どのようにすれば他界と「接触」

できるかを深刻に悩んだのである。その解決とも言うべきイメー

ジの極限に、例の「一粒の麦」の寓喩への自己投身がみられること

を、あらかじめ予想しておいたきたい。だいいち「一粒の麦」の寓喩とは正にいま見てきたゾシマの教訓の基幹となるモチーフなのだから。

大正五年四月の例の「新生事件」のあと、萩原は高橋元吉に宛ててこんなことを言っている。

いはゞ先生(ゆゝドストエフスキー)は私が以前からぼんやり抱いて居た一種の信仰(感傷宗ともいふべき)に裏書きしてくれたやうなものです、(略)私は「カラマゾフの兄弟」をいぢばん愛読しました。それにラインつけておきましたから、是非兄にも御通読を願います。(大正五年六月(推定)書簡)

これはドストエフスキーの示した宗教講義に対する萩原の全面的共感と受けとつてよいだろう。「ラインをつけ」たところは是非見たいところだが、前後の文脈から察するに、あまり参考になりそうにない。また私が気にかけている「ゾシマの告白」の部分は、いくら純朴な萩原として「ライン」を引いて置かねばならぬほどの留保的意義を有するところではない。むしろ暗誦された反芻されるべき箇所であると思える。とにかくこの書簡で明かされた「一種の信仰の裏書き」がどのようなものであったかに興味がひかれるのである。高橋に宛てて、このように萩原はドストエフスキーに見出した己れの思想の理解を再三求めるのだが、どうも上手く噛み合わなかつたようである。その愛想尽かしの結論のようなのが、大正五年十二月十九日付の書簡にみえる。彼はこの書簡で善悪や人間の真理性についてなど倫理的問題に及び、最後に「ただ残る問題は『何故に神が愛であるか』即ち『何故に真理が白であるか』といふことです、これ

を理屈で説明すれば全部です、それはまた機会をみて申しあげませう」と結んで、次いで「注意」と記し、内容の「要概」と「結論」を簡条書きで示している。その「結論」は以下の如くだ。

- ① 真理を考索するためには「人間をはなれて考へる」こと。
- ② 併しそれは出来ない理想であること。
- ③ 故に「より人間本位をはなれて考へる」ことを最高の手段とす、

- ④ 故にエゴイズムは唯一無二の手段であること。
- ⑤ エゴイズムと呈も、また人間本位を脱せざること、
- ⑥ 併し人間としてはそれ以上のことはできないことである。故にエゴイズムの思想の結論を以て「真理」とみるより仕方のないこと。

⑦ エゴイズムの結論は「愛」である。故に「愛」は「真理」であること。

これらの記述はかなり示唆的である。彼は要するに、有限な人間がいかに「無限」の意味に「真理」を体得しうるかを説こうとしているのであるが、その手段を徹底した「エゴイズム」——おそらく自己主義というより官能主義、身体主義に近いものと想像されるが——に見出し、その結論(であり命題)を「愛」に置く旨を明かしている。「愛」という無限をいかにして獲得するかが萩原の官能主義に身体主義の難題なのである。これはすでに触れた、神とか自然とか呼ばれるものとの遍満的な親和交歓を意味していると思え、そういう彼の強い願望こそ「エゴイズム」と呼んでよいのかも知れない。決して空言でないところは、「人間をはなれ」ずして「よ

り人間本位をはなれ」ようとしている彼の、ぎりぎりの思索を見つめれば足りる。真正正銘、萩原は真面目なのだ。そして、その思索の出発点は多分次のようなところにあった。

ぼくがすべてのものにたいして罪人となるのは、自分がそうしたいからですよ。ただ瞬に落ちるように説明ができないだけなんです。だって、小鳥のようなものを愛するにはどうしたらいいか、それすらわからないんですもの。

(米川正夫訳・傍点長野)

これは「カラマーズフの兄弟」の例の章節の中で、ゾシマの兄マルケールが回心の後、母や乳母や下僕、はては小鳥にまで懺悔する「奇行」を見せつける場面である。また同時に自然に充ち充ちた「神の栄光」に心底歓喜してやまぬくだりである。私は決して「救済」された人間であるとも思わぬし「神の愛」を感受するほどの信仰もないが、ここに見えるようなマルケールの焦慮は充分に実感し得るのを感じる。こういう思いは、確かにあるのだ。思うに、萩原という詩人は、こうした観念と肉体の演ずるアポリアを、それ自体としてさながらに容認することのできぬ資質であったと想像される。思想上の問題はすべてここに発するのだが、彼の官能主義はそれを今一歩先に推し進めようとしていたに違いない。

心が愛するものを肉体で愛することの出来ないといふのは、なんたる邪悪の思想であらう。なんたる醜悪の病気であらう。

(略) 心で愛するものを、なにゆゑに肉体で愛することができないのか。おれは懺悔する。懺悔する。おれはいつでも、くろしくなると懺悔する。

『月に吠える』疾患時代のおそらく最後の記述を留める。「雲雀の巢」のこの一節を、私は当時の萩原の思想の基幹に据えたい。「小鳥のようなものを愛するにはどうしたらいいか、それすらわからない」というドストエフスキーの質問は、そのまま萩原の難問であった。詳解は次章に譲るが、当時の彼の詩に「聖」と「淫欲」、「祈禱」と「疾患」などのものが常に同居して混在しなければならなかった理由のすべてがここにある。このアポリアこそ大正三年から四年にかけて詩人の脳髓をしばれさせた最大の課題であったのだ。『浄罪詩篇ノート』の異様な発光、『月に吠える』の病的生体表現のすべては、萩原のこの難題を抜きにして考えることができない。しかし、このような詩人内面の事情も、当時(否、現在まで)彼の詩の最良の理解者達によってさえ気づかれることがなかったように思われる。想い出していただきたいのだが、『月に吠える』刊行後、『感情』の特集号でそこに多田不二の批評を見とめ、その理解の深さに感激した萩原の姿があった。しかしその萩原も、多田が言及したこの「雲雀の巢」への批判に関しては全く耳を貸さなかったのである。多田はそこで、

『雲雀の巢』は愛憐の詩である。(略) 孤独を説明せんとして「心で愛するものを何故に肉体で愛することが出来ないのか」といふ、そして「おれは人間を愛する、おれは人間をおそれる」と自ら答へてゐる、然し私は萩原氏からこの説明を得たことに就いて寧ろ不満を感じる。

と、さしてははずれでない批判を加えたのであるが、当の萩原はこの見解を全く無視しているようなのである。

「心ココロを愛するものを肉体で愛されたい」といふ私の時に就いて
正当な理解をもつてゐる人が少ないやうです、併し私は自らそ
れを説明する勇氣をもたない。(傍点長野)

どうせ分つてもらえぬだらう、というやうな諦めがここにははじ
めからあるように見える。それほどこの「思想」は難解であるか、
多田に言わせれば、そういう筆先が返ってきそうだ。思うに、常識
的な理會のレベルで問題視すべき表現でなさそうなところに、むしろ
問題の所在があるのだ。それを「説明する」には「勇氣」を要す
る、とまで萩原は言っているのである。言葉にすることさえためら
わずにはおかぬ何がしかの禁圧がそこには働いている風である。
もはや説明するまでもあるまい。萩原は深刻にこの「思想」をつき
つめてみたのだ。ゾシマ(ドストエフスキー)に啓示されたやうに
「あらゆる事物を愛すれば、やがて、それらの事物の中に神の秘密
を発見するであらう」ことを願って、己れの官能思想を極限に推し
進めたにちがいない。当然「愛の獲得はきわめて困難であつて、高
い価を払い、長い間の努力をもつて、ようやくあがなわれるもの」
(「祈禱 愛 他界との接触」米川正夫訳)であることは覚悟の上
で、『月に吠える』の思想は構築されたやうに思える。その途上に
記された「SENTIMENTALISM」(大3・10)に、

自分は神と接触せんとして反発される、自分は物象と接触せん
として反発される、自分は恋人と接触せんとして反発される。
その反発の結果は、何時も何時も、我と我とが固く接触する。
接触の所産は詩である。未来、自分は感傷の涅槃にはいる、万
有と大歡喜を以て、接触することが出来る。現在、及び過去の

自分は未成品である。道程である。

とあるのは、そうした萩原の決意の尋常ならざる側面を見せつけて
余りある。それは自ずから「詩学」の名を借りた「愛」の生体実験
というヴィジョンを映し出す。これが「病氣」でなくして何であらう。

来年こそ実に私にとつての決勝点です、いのちがけの奮闘は実
に来年にあるのです、自分の文壇に於ける地位も、自分の生も
死も、すべて一切のことは来年度に於て決定するのです、

(大正三年十一月十一日付)

と従兄栄次宛に綴つた『月に吠える』の決意は、そのまま彼の「思
想」の成就を予告している。「思想」の成就とは何か、言うまで
もなく「愛」の肉体的実現であり、それによつてもたらされる
「孤独」の救済、すなわち己れ自身の「再生」であつた。「一粒の
麦」の教訓が常に彼に暗示を与え、彼を導いていた理由のすべてが
そこに求められる。彼は張りつめた己れの官能を全面的にそこへさ
し向け、真に「神の秘密」を覗こうとしたにちがいない。それは己
れの「復活」であるとともに「詩」の「復活」を意味した。あたかも
錬金術師以上に、萩原は己れの生体を借りて未然の「思想」を紡
ぎ出そうとしたのである。

4

作品「雲雀の巢」は、そのやうに『月に吠える』時代の萩原の思
想を知る上で、聖書の「一粒の麦」の寓喩とともに無視できない重
みをもつ。表現の出来ばえはともかく、モチーフの背後にうずくま

つている詩人の思索は深刻である。次第に見えてきた初期萩原の官能思想の輪郭を、私は再度このテキストを手掛りにして煮詰めてみようと思う。

「雲雀の巢」(『詩歌』大5・5)は大正五年四月十九日の例の「新生事件」を境にして書かれたものである。従ってこれを「事件」以後の詩作かと推測する向きもあるが、内容的に見て、「沈黙」時代(かそれ以前)の草案を「事件」を契機に補筆した可能性の方が高い。萩原自身前田夕暮宛の書簡(大正五年四月(推定))で、

拙詩(雲雀の巢)過賞にあづかり恐縮します。「雲雀の巢」は新生以前の作です、どん底時代の作です。

註 おそらく萩原の『詩歌』に寄稿した原稿が読

まれて、前田夕暮の賞讃を受けたのだろう。

と明言しているのです、そう考えるのが妥当なのだ。よってこの作品には「沈黙」以前のいわゆる疾患時代の思想と、それをより概念的に開いてみせる『青猫』的情動への転調とが同時に混在しており、それまでとくろを巻いて閉ざされていた詩人の暗室に最初の照明が向けられるという記念碑的な意味が担わされている。部分的なイメージを拾うだけでもそれは明らかである。

あちらにもこちらにも、うれはしげな農人の顔がみえる。それらの顔はくらくして地面をばかりみる。

地面には春が疱瘡のやうにむつくりと吹き出して居る。

などの形象は即座に「かなしい遠景」(『詩歌』大4・1)や「春の実体」(『卓上噴水』大4・5)あたりの詩作を想起させるにちがいない。「農人の顔」は「病人の顔」に置き換えることができるし、

「春」という季節感を「疱瘡」という「生理」に結びつけてしまうところなどは「疾患時代」の発想そのものである。ともかく作品を見てみよう。萩原はここで己れの「疾患思想」の総括を試みているのである。少し長すぎるので、前半部と後半の一部を掲げる。(誤字の訂正以外はすべて初出形で示す)

おれはよにも悲しい心を抱いて故郷の河原を歩いた。／河原には、よめな、つくしのたぐひ、せり、なづな、すみれの根もぼうぼうと生えてゐた。／その低い砂山の蔭には利根川がながれてゐる。ぬすびとのやうにくらくやるせなく流れてゐる。／わたしはじつと河原にうづくまつてゐた。／おれの眼のまへには河原よもぎのくさむらがある。／ひとつかみほどのくさむらである。よもぎはやつれた女の髪の毛のやうにへらへらと風にうごいてゐた。／おれはあるいやなことをかんがへこんでゐる。それは恐ろしく不吉なかんがへだ。／そのうへきちがひじみた太陽がむしあつく帽子の上から照りつけるのでおれはぐつたり汗ばんでゐる。／あへぎくるしむひとが水をもとめるやうに、おれはぐいと手をのぼした。／おれのたましひをつかむやうにしてなにかをつかんだ。／干からびた髪の毛のやうなものをつかんだ。／河原よもぎの中にかくされた雲雀の巢。／びよびよびよびよびよびよびよと空では雲雀の親が鳴いてゐる。／おれは可愛さうなひばりの巢をながめた。巢はおれの大きな掌の上でやさしくも「稔」のやうにふくらんだ。／いとけなく、はぐくまれるものの愛に媚びる感覚がきらかにおれの心に感じられた。／おれはへんてこに寂しくそして苦しくなつた。／

おれはまた親鳥のやうにくびをのぼして巢の中をのぞいた。／
巢の中は夕暮どきの光線のやうにうすぼんやりとしてくらかつた。／かほそい植物の纖毛に触れるやうな、たとへやうもなく DELICATE の哀傷が、影のやうに神経の末梢をかすめていつた。／巢の庭のかすかな光線にてらされてねずみいろの雲雀の卵が四つほどさびしげに光つてゐた。／わたしは指をのぼして卵の一つをつまみあげた。／生あつたかい生物の呼吸が親指の腹をくすぐつた。／死にかゝつた犬をみるときのやうな歯がゆい感覚がおれの心の底にわきあがつた。／かういふときの人間の感覚の生ぬるい不快さから惨虐な罪が生れる。罪をおそれる心は罪を生むころのさががけである。／指と指のあひだにはさんだ卵をわたしは日光にすかしてみた。／うすあかいぼんやりしたものゝ血のかたまりのやうに透いてみえた。／つめたい汁のやうなものがかんじられた。／そのときゆびとゆびとのあひだに生ぐさい液体がじくじくとながれて居るのをかんじた。／卵がやぶれた。／野蛮な人間の指がむざんにも繊弱なものをおしつぶしたのだ。／ねずみいろの薄い卵の殻にはKといふ字がほんのりとかゝれてゐた。

(略)

心で愛するものを肉体で愛することの出来ないといふのはなるとる邪悪の思想であらう。なんたる醜悪な病氣であらう。(略) 心で愛するものを、なにゆゑに肉体で愛することができないのか。／おれは懺悔する。／懺悔する。／おれはいつでもくるしくなる懺悔する。(以下略)

これらの叙述を手掛りに、今まで預けていた問題を、以下少しづつ絞つて行きたいと思う。

作品「雲雀の巢」の中で私が特に引き出したのは次の四つの「意味」である。つまり、作者がここで雲雀の巢の中の「卵」へ手をのぼし、それに触れるまでの全過程にあらわれる心理的な表出——即ち、(1)「卵」というものに向けられた視線の「意味」と、(2)それ(「卵」)を手にとつてみずからいつくしむ「意味」更に、「卵」を見つめながら嗅ぎとる、(3)そこ(「卵」)に見出した「意味」と、同時に(4)それ(「卵」)に仮託させようとしたものの「意味」である。当然ながら、それらのすべてにあまねく意味の指標を供給しているのが作者の思想上の命題(アポリア)——「心で愛するものを、なにゆゑに肉体で愛することができないのか」——にあるのは言うまでもない。すなわち(2)に代表されるやうな「愛の肉体的実現」に向けられた作者のリビドー(フロイトのそれでない)のあらわれ方である。さて、(1)についてだが、ここでは作中の「おれ」の心理軌道が映し出す、貪心と禁庄の内面ドラマが見ものである。〈草むらに手をおぼす〉↓〈巢を手にとる〉↓〈巢の中をのぞく〉↓〈卵を手にとる〉↓までの各段階に現われる、予感(期待と禁庄)と高鳴り(歓喜と禁庄)の心的鼓動を聴きつけなくてはなるまい。「河原よもぎのくさむら」を眼にとめた「おれ」を襲つた「恐ろしく不吉なかんがへ」とは正しく雲雀の「卵」にまで手を伸ばそうとしている己れの「かんがへ」を指しているのだが、いったい作者「おれ」はここで「何」に手を伸ばそうとしているのか。そこに、「巢」の意味するもの「卵」の意味するものが問われることになる。例えば次のよう

な表現。

鳥の巢をうかがへば

巢の中はほんやりとうすぐらく

鼠いろの卵がひとつばかり

気味わるく光りて

そのあたりがいちめん

病人のかみの毛だらけなり

ああ、じつに無数のかみの毛なり。

〔鳥の巢の内部〕・未発表詩篇〕

いと高き梢にありて、

ちひさなる卵ら光り、

あふげば小鳥の巢は光り、

いまはやつみびとの祈るときなる、

〔卵〕・「地上巡礼」大4・1〕

萩原の中では「巢の中の卵」とは特別な関心が向けられねばならぬものであったようだ。なにやらそこに「秘密」のような、意味の内、在性を嗅ぎつけている風である。言ってみれば「生」の秘密、

「生」の核心を意味するもの——「生命」——の息づかいを嗅ぎとって

いるのだ。従って作中の「おれ」が「卵」へと手を伸ばして行く行為は、「生命」それ自体に触れようとする、「意味」に他ならない。

そして肝心なのは、そういう「生命」に手を伸ばす行為がひとまず己れの貪心の帰結を暗示させながら、尚かつ「自然の禁忌」に触れるような心理的禁圧を与えずにはおかぬ、作者固有の思想のあらわれである。次に(2)については、すでに述べたように萩原の思想の原

点を暗示させている。いわば所有と親和の願望として現われる「愛」の苦悶であり、「心が愛するものを肉体でも愛したい」とする「愛」の官能的、肉体的実現に向けられた貪心の基軸である。作者のリビドーの表出がこういう「卵」を手にとって触覚的にいつくしむ行為に仮託されていることには注目しなければならぬが、同時にその行為だけでは愛欲の充足は不可能なものとして置かれている点に注意が向けられる。そればかりか、高じては破壊（卵をつぶす行為）に転じてしまうような禁忌と不可能性を最初から教え込まれているのである。ここに「信仰」では解決のつかぬ、萩原独自の罪障的苦悶があった。(3)については、文中の次の部分が問題になる。

わたしは指をのばして卵の一つをつまみあげた。

生あつたかい生物の呼吸が親指の腹をくすぐった。

死にかゝつた犬をみるよきのやうな歯がゆい感覚がおれの心の

底にわきあがつた。

かういふよきの人間の感覚の生ぬるい不快さから惨虐な罪が生れる。

ここに見える「人間の生ぬるい不快さ」とは、(2)で述べた作者の志向性に内在するアポリアの感覚的表出にちがいないが、私が問題にしたいのはその表現の求め方である。つまり、「卵」という謂わば「生」の出發に立つものもしくは「生」の成就を待つものを、「死にかゝつた犬」という謂わば「生」の終焉に立つものもしくは「死」の成就を待つものになぞらえて見ている作者の視線である。こういう喩え方が何にもまして興味深いのだ。いかなる因果がこれら二つのものにあるというのだろうか。思うに、二つの

ものに共通しているのは、ともに弱き、「生」存在であることで、しかもその不安定な「生」は常に「死」と隣りあわせにある、ということだろう。これら二つの「生」が当面している危機は「死」の侵食であるのだ。そこに「弱さ」の秘密がある。「歯がゆい感覚」「生ぬるい不快さ」はこれに無縁でない。「生」におけるこのような「死」の脅迫を考えるとき、私はそこに「自然」のもたらす神聖な「意味」を想わずにはいられない。いずれの「生」にとっても「死」の闖入は（人為でない限り）自然の支配下に置かれているのだ。とりわけ不安定なこれらの「生」は「自然」の威圧を深刻に受けとめねばならぬだろう。「卵」には威圧ノ疎外として、「死にかゝつた犬」には吸収ノ束縛として「自然」は脅威を見せつける。つまりアルファでありオメガであるこれら二つの「生」に覆いかぶさつた「意味」こそ自然の摂理それ自身であるとみて過言でない。

巧者は細心にもつとも貴重なるものを生死の境に発見する。
（『浄罪詩篇ノート』）

そういう「意味」を萩原は嗅ぎとっているのだ。「歯がゆい感覚」「生ぬるい不快さ」とは、まさしく自然の演ずる最もダイナミックなドラマ——「生」と「死」の織り成す神秘的軌道——の捉えがたさである。だから作中の「おれ」が「卵」を掌に乗せてこれに深く見入ったとき、「おれ」はまさにかかる「自然」の神秘的摂理そのものの中に踏み込もうとしている禁圧を直覚したにちがいない。

さて、最後に残した(4)については、(2)とともに作品解釈上最も重要な視線が提供される。主人公「おれ」の掌の上にある「卵」とは、まさしく萩原自身でもあるということである。文中、へ卵の入つた

巢を掌にのせた「おれ」が、「いとけなく、はぐくまれるものの愛に媚びる感覚」をそこに読みとっているのは、作者が己れの「生」存在をそのように見ていることに他ならぬ。いわば被所有ノ親和の願望として、「愛」による救済に向けられた孤独の視線と受けとめられる。疾患時代の萩原が殊更に己れを「幼児」に見立て「すつばだかの自分」の表象にこだわっているのはこれと無縁でないだろう。或いは「十字架上のキリスト」の姿に暗合させる心理的なつじつまも、かかる「至純さ」を前提として目前に獲得されねばならぬ「再生」とか「復活」の意義に相違ない。まさにへ生まれ変わらねばならぬ自分の謂こそ、それらに仮託された「意味」のすべてである。「卵」がその象徴的なイメージとして活かされているのは間違いない。そうすると、「復活」の寓喩としてイエスが語つた「一粒の麦」のいわゆる「種」に相当するイメージなども「卵」のそれに類比されるべきものであるはずだ。ここに作品「雲雀の巢」の重大な「問題」があつた。

重大な問題とは何か。今まで見てきた(1)~(4)の視点(特に(2)(4))を脳裡に留め、ひとまず次の部分に眼を注ごう。

おれは可愛さうなひばりの巢をながめた。

巢はおれの大きな掌の上でやさしくも「毬」のやうにふくらんだ。

いとけなく、はぐくまれるものの愛に媚びる感覚があきらかに
おれの心に感じられた。

おれはへんてこに寂しくそして苦しくなつた。

掌の上に「巢」があり「巢」の中に「卵」があるというこのモチ

「フは、例えば次の如き形象に酷似してはいないか。

われは手のうへに土を盛り、
土のうへに種をまく、

いま白きようろをもて土に水をそそぎしに、
水はせんせんとふりそそぎ、

土のつめたさはたなごころの上にしおしむ。

ああ、とほく五月の窓をおしひらきて、

われは手を日光のほとりにさしのべしが、

さはやかなる風景の中にしあれば、

皮膚はかぐはしくぬくもりきたり、

手のうへの種はいとほしげにも呼吸づけり。

〔掌上の種・月に吠える〕

掌上の「菓」は掌上の「土」であり、「菓」の中の「卵」は「土」の中(上)の「種」である。萩原が「卵」や「種」に見合う

ような己れの「生」の孤独や意味をそれに仮託していたとすれば、

「掌」の主人である己れ自身の「生」の苦悶の方はどのように考えるべきなのだろうか。彼はみずからが抱きしめられるべく己れを抱

しめ、他を抱きよせることが自己を抱きとめる状況をつくり出しているのだ。しかも厄介なのは、それが観念的精神的ではなく、実

感的肉体的に行なわれていることなのである。萩原の官能思想の貪婪な焦慮を想えば、これは尋常ならざる事態をみずから引き起こし

ていることになるのである。もはや自意識とか自己愛とかのレベルでは解決のつかぬ深刻な「意味」を告げづにはおかないのだ。

少し整理してみよう。

「雲雀の菓」を軸にして見えてくる萩原の「生」存在は、まず「生命」の「孤独」というところにまで行きついていたということだ。

従ってそれは「救済」されなくてはならず、丁度「愛」を媚びる至純な「幼児」の願いにも似ている、〈再生〉は急務であり〈復活〉

は必至でなくてはならぬ。そういう萩原の「生」を象徴的に示しているのが「卵」や「種」の如きものだとすることになる。次に言えるのは自然界に見えるそういう可憐な「生」存在こそ、萩原にして

みれば愛憐せずにはいられなかつたことである。「生命」の芽生え「生命」の息ぶきは〈新生〉の子感と不安をいかに示現している。それは加護されるべき存在であるから、萩原自身によつてもま

た愛されるべきものでなくてはならぬ。そして、実際萩原は「愛」に飢えていたということだ。それも精神的なだけでなく官能的、肉

体的に愛したのである。生きたる「生命」と真に交感し親和することこそ彼の願いであつたはずだ。それによつて「生」の孤独も癒え、「生命」の歎びを得ると彼は信じた。しかしそれは不可能な要

求と言わねばならぬ。個体が他の個体と有機的に結合することなど無理な相談だ。せめてはそれに触れ、己れの掌の上に育くみ慈しむ

くらいであるだろう。しかも「愛」の抱擁と「生命」の接触を不用意に加熱させることは、それに背理する「破壊」の誘発に他ならぬ。

萩原に個性的なところは、必要以上にこの「現実」にこだわりのつづけたことである。またこだわらねばならぬ理由が彼にはあつた。掌

の上にある可憐な「生命」は己れの「生」と二重写しになっていたからである。「卵」や「種」に仮託された「生」は、しかるべき生

命の「糧」と「家」が与えられなくてはならない。それを与えるこ

とこそ己れの「愛」の実現であることになる。さて、問題はここである。結局、萩原の官能思想が極限的に導き出した結論は、このようなイメージの筋道をできるかぎり実感的に生きることにあったのだ。すなわち、己れ自身を「生命」の母体なり大地なりに結び、つけることであつた。と同時に己れ自身をその中に育くまれる「卵」や「種」に結びつけることであつた。ここによりやく萩原の思想的つじつまが完成する。彼が辿りついたのは、「自然の摂理」を己れの体の中にとりこむことであつたと仮定されよう。まさに「神の秘密」と呼ぶにふさわしい「神秘」を彼は見つめようとしたに違いない。

作品「雲雀の巢」がそこまで語っているというのではないが、彼の官能の赴くところをつきつめると、そういう輪郭しか浮かび上がってこないのである。そしてこのイメージの生体ドラマをまさしく萩原は生き得た、と私は確信する。『月に吠える』に発光する諸々の詩群の形象は、この時、〈生誕〉を告知されたのである。

5

いままで述べてきたように、萩原朔太郎一個体の演ずる「愛」の生体ドラマは、すべからく「生」^{いひ}「生命」の〈再生〉に収斂して行く道すじを辿っているように見える。「卵」や「種」に己れを仮託せんとするモチーフは、その「孤独」がみずから探り出した結論^{||}象徴であり、また「母体」や「大地」に自身を見立てねばならぬ意味は、彼の「愛」なるものが方途もなく自閉したまま、ほとんど「自然」のレベルにまで突き詰められ拡大されていた事実を明かし

ている。表現を繰るなら、「愛」の被所有（親和）、の極限を彼は〈母胎復帰〉に見出し、所有（親和）の極限をいわば〈受胎願望〉においていたと思われる。そのイメージを可能なかぎり実感的に掴むこと（実際のすじ道はその逆なのだが）が『月に吠える』前夜の萩原の課題であつた。当然この課題は、現実^{イデオロギ}に折り合うことのできぬ矛盾^{イデオロギ}を突きつけずにはおかない。彼は「二重性」を一身で引きうけなければならなかつたのだ。

此頃僕の内部で何かえたいのわからぬ奇異な光が受胎して居る。そいつがだんだんあばれ出す。

併しまだ外壁が厚いので容易に外部へはみ出して来ない。それが非常に苦しい。実際、所産前の窒息的苦悩だ。毎日毎日わけのわからないことを紙片に書いて居る。いよいよセンチメンタルの涅槃が近づいて来たやうに思ふ。

『浄罪詩篇ノート』開始を告げる冒頭の一節である。いかにも暗示に充ちすぎたこの書出しは、以降に書き綴られる思想の病熱を証左するに余りある。「母胎」も萩原なら「胎児」も萩原なのだ。二つは一身において〈再生〉を期する決意を示しているように思える。確かに萩原は何かを掴んだのだ。己れの思想^{||}貪心の骨子となるような軌道を見つけ出したにちがいない。従つてこの記述は〈受胎〉の願望であるよりも告知であると言ふべきかも知れない。つまり、このとき〈母胎復帰〉が密かに為された。そういうイメージの成就を萩原は歓喜（恐怖？）して「ノート」に記した、と想像される。これが『浄罪詩篇ノート』の草創であつたのだ。彼は初めて気づいたのだらう——〈受胎〉こそ真に己れの体^{||}肉体が「家」とな

り、環境の一切となる、親和・交感の極限的表象であると、またか弱き「卵」の「着床」へ母胎復帰こそ、そうした全き「家」の獲得である。一粒の麦の寓喩を、彼はまさに己れの身体の中に見出し得たのである。この、「二重性」を一つに結びつけるイメージの模索は、すでに「SENTIMENTALISM」の次のような記述にも見える。

自分は神と接触せんとして反発される、自分は物象と接触せんとして反発される、自分は恋人と接触せんとして反発される。その反発の結果は、何時も何時も、我と我が固く接触する。接触の所産は詩である。(傍点長野)

傍点部には特に注意を傾けたい。他(界)への「愛」とは、結局「自愛的」に抱りどころを求められないという身体個体の宿命を、萩原はみずからに教えさとしているのである。自意識の演ずる官能の発現とは、それがいかに開かれていようと、所詮は自己愛に変身せざるを得ぬような焦慮の帰結を想わせる。かつてドストエフスキーに教わった「小鳥のようなものを愛するにはどうしたらいいか、それすらわからぬ」官能の肥大をみずから抑制しきれずにいた詩人が、このように——まるで自己愛の怪物に変身させる如く——自身の中に自己完結させる軌道を探り当てたことに、私は或る種の戦慄を覚える。地に落ちた一粒の「種」、掌の上に乗せた孤独の「卵」に見入っていた詩人は、このときようやく「愛」という真理の核心に手が届いたのだ。

われ手をあげて招けども彼来らず、
われ声を発して叫べども彼走らず

彼はもとより静物なり、
而して我も静物なり、

いかんぞ天地草木山岳金鉞の類と交歓知足することあらやんや、凡そ凡俗の輩の見るところかくの如し、『浄罪詩篇ノート』
「凡そ凡俗の輩の見るところかくの如し」——萩原ははっきりこう言い切っている。「自」に始つて「他」に至り、「他」を超えて「自然」を更に「自」に帰属させてしまうような思想の軌道を彼は摺んだと確信しているようだ。かかる「象徴哲学」を手に入れた詩人は、従つて「ノート」の終りに次のように書き記さずにはいられなかつたのだらう。これはほとんど狂喜に近い。

日本を超え日本なし、西洋美といへども日本に及ばず、況んや日本の詩に及ばず、エルレーヌ、マラルメの徒さかんなりと雖も大なりと雖も、かつて物質の核心を知らず、宇宙の全重量を知らず、亀を知らず、つひに概念と説明をいざれば、況んや新人萩原朔太郎をつゆだに知らず。

(略)

万有リズムの発見者
ラヂウム新派科学の発明者
電流死刑の張本人

天上縊死の第一人者たるものを

くにくに、たみたみのめぐみ
いまはや我等のうへにあれ、

世界一列、こぞりてみよ

この黄色き顔の詩人をみよ

世界万国われらのまへに頌歌せよ、
(『浄罪詩篇ノート』)

これが狂喜であるか狂気であるかは『月に吠える』が自ずと証明するはずだ。異常ではあるが正気なのだ。超死回生、文字通り狂喜をも死をも辞さぬ覚悟で、己れの〈再生〉、「詩」の〈再生〉の爲の「実験」が繰り返された。

私の母体がラジウムをうむ。

(略)

あらゆる美しいものの中で

もつとも美しい光輝体

それを、私の母体が生む。

(略)

いま、あけぼのの遠い地平線で

幽かな幽かな、赤ん坊あかごの合唱がきこえる。

見給へ

黎明のさうびいろの空に

くつきりと、

純金の母体が映つて居る

それは歓喜と苦痛にふるへながら

第一の奇蹟の扉のまへに合掌して居る

おお、私のいぢらし

ほんたうの、センチメンタリズムの姿だ。

(『センチメンタリズムの黎明』・未発表詩篇)

おれは日ましにするどくなつてくる

(略)

おれの胴体はふくらみあがつて
かへるをのんだ蛇のやうになり

そこらのたうちまはつてくるしがら

おれはしんじつ

おれのただれた母体から

さくらの花をさかせてみせる

おれのくさつたましひから

らじうむの月を生んでみせる

(略)

みろ、おれは歯をくひしめながら

さききりいつしよけんめいで

おそろしい最後の奇蹟を祈つてゐるのだ。

(『最後の奇蹟』・未発表詩篇)

私たちはいったいどういう思いでこれらの詩に向かい合えばよいのだろう。「奇蹟」の成就が己れの〈再生〉であり同時に「詩」の〈再生〉を意味するのは分るが、一方でその「奇蹟」を祈念してやまぬ「母体」の告白も——つまりこの表現自体が、まぎれもない萩原の「詩」であるのだ。こういう複雑さは、もはや私たちの文学常識では手に負えない。萩原の「表現」はことごとく「生体」に膠着し、彼の「表現」はすべからく「表現」を「詩」を得るための「表現」に「祈禱」なのである。「詩」と「詩論」が同居しているなどという騒ぎではない。「言葉」が虚飾的に寄りかかる間隙がどこにもないのだ。あるのはただ萩原の「現実」ばかりで、その「現実」の複雑さが明かす〈二重性〉だけである。丁度、官能に肉体で思想を

なぞろうとするような転倒したりアリズムがあるばかりである。その意味で、萩原が「祈禱とは奇蹟を希願ふの言葉、而して詩は地上の奇蹟」（『感傷詩論』）と言ったのは真実であり、「私の詩はすべて私の実感から発した『肉体の現状』に関する報告である」（『言はなければならぬ事』）という告白に嘘はなかった。恐ろしく本質的な「表現」がここにはあるのである。まさに「病氣」としか言いようのない、「表現」への果敢な自己投身がみとめられる。私たちはこのような詩人を他に想像することができない。

以上のように、〈母胎復帰〉と〈受胎願望〉を同時に実現せんとするような萩原の思想とは、或る意味で、心理的な「両性具有」を自己同一性に帰結させようとする試みであるといえる。雄性的な〈受胎願望〉が底辺に無性的な「創造」を暗喩し、自然的な「分裂生成」を原理的に示唆しているのはいうまでもない。それは、みごとにモナド的充溢を意味する「創造の神の体」である。また〈母胎復帰〉の衝動としても、そこになぞられる性意識は基本的に回帰的であるから「無性的」な軌道を見せつけるはずである。これを自我の退行や衰弱に結びつけるのは早計すぎる。萩原の場合、退行は、幼児的胎児的領界を突き抜けて、ほとんど「卵」のレベルにまで届いているのである。或いは〈仮死〉であると言ってよい。知られるように、「卵」から生まれる生き物は「二度生まれる」のである。私たちは通常、「卵」を割って出ることが二度目の生誕を暗示するものであるのをよく知っている。だから〈復活〉Ⅱ〈再生〉は「卵」に与えられた恩寵であり使命あると見てよいだろう。例の「一粒の麦」の寓喩はこれを別の角度から教えている。

一粒の麦、地に落ちて死なずば、唯一つにて在らん、もし死なば、多くの果を結ぶべし。
(ヨハネ伝12・24)

一粒の麦（Ⅱ種）は「卵」に見立てられるし、「果」が〈再生〉Ⅱ〈復活〉を暗示しているのは言うまでもない。ここでの「死」は「生命」の中絶を意味せず、他の大いなる「生命」に吞み込まれる〈仮死〉を暗示させているのだ。物理的な意味でいえば一粒の種の「死」とは腐敗や風化——即ち消滅——を指すだろうが、バイブルの暗喩は、「大地」という「生命」に吞み込まれ抱かれる〈仮死〉を想定させており、その上に築かれる「生」の完成——即ち〈再生〉——を示唆している。つまりこの寓喩の描く構図は、「大地」Ⅱ「母胎」の中に落ちた一つの「種」Ⅱ「卵」（受精卵）による〈仮死〉と〈再生〉のドラマなのである。従って、母性的生理に仮想された萩原の〈再生〉祈願が、このような〈仮死〉の上下に重ね合わされた「自然の摂理」へと無意識な踏み込みを見せているのはうたがいがいようがないのだ。「十字架上のキリスト」、「センチメンタルの涅槃」にみとめた萩原の絶叫、苦痛の一切がそこにある。『月に吠える』とは、そういう〈仮死〉と〈再生〉のドラマに向けて二十八歳の萩原が試みた、生体的イメージの極限的な問いかけであった。そのとき「疾患」は宣告され「病態」は避けがたきものとなった。

私は健康を愛する。

けれども疾患を愛する。

疾患に於てその実体を変質されたところの物象は、より多くの霊性とより多くの光輝性とに於て全く、新しい有機体を化す。

何となれば、私の疾患は、私自身の恋魚と交歓する理由を以て、
光らずして却つて犬、狼、魚及びその他もろもろの動物、菊、
松、菫その他もろもろの草木と交感會食する由所に於て、それ自
身の靈性を発光するがためである。

〔浄罪詩篇ノート〕・傍点長野)

この記述は仲々興味深い。或る意味では萩原の象徴哲学の原理を
語っているとも見られる。「疾患」とは、まず自分「自身の恋魚
と交歓する」ことにあるとし、それによつてもたらされる意味は、
一つには自然界の様々な「生命」と「交感」できること、二つに
は「全く新しい有機体を化成」できることにあると言っているの
だ。すぐに気づくことだが、この時点で「疾患」はすでに理念化さ
れてしまっている。その理念とは、ここにあるように、彼が己れ
の体一身で引き上げたモナドロジーを指している。「感傷」に
始つた萩原詩字は「疾患」に至つていよいよ開眼した、と察せられ
る。

道は蝕金光路である

祈禱は白熱され

感傷は疾患する

〔浄罪詩篇ノート〕

あくまで〈二重性〉を抱えて、萩原の「モナド」は「生命」と
「詩」の〈再生〉に向けて自家構築を進めていったのだ。それは名
実ともに「疾患」であつたし、「疾患」によつてもたらされる意味
は甚だ甚大であつた。

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

我は主を信ず

まことに主ひとり信ず

かかる日の懺悔さへ

われが疾患より出づるものとしあらば

すべて主のみこころにまかせ給ひてよ

しかはあれども

われは主を信ず

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たまへ

〔偉大なる懷疑〕・〔浄罪詩篇ノート〕

この未発表詩篇には「浄罪詩篇、奥付」と記されている。私た
ちは即座に萩原がここで暗示している「みちならぬ姦淫のつみ」が例
の「草木姦淫」を指しているのを了解するはずだ。米次宛大正三年
十二月十六日付の書簡に告白され、〔浄罪詩篇ノート〕に暗示を留
めたこの奇言がいかなる信憑性をもつかはさておき、いずれ萩原の
モナドロジーの辿つた、一つのあらわれイメージであることに変
りはない。それが生体的な原兆を根拠にして語られるところが、だ
いいちそれらしい。詳解はあとに譲るとして、ともかく萩原がみず

から兩体的に、一身で突きつめた「真理」は、そうした生体的な原兆を呼び寄せずにはおかなかつたはずである。『浄罪詩篇ノート』の中で「所現」と題された次の「浄罪詩篇」は萩原が生きた「二重性」の正に「所現」として最初のイメージが与えられている。これは必然であった。

あきらかなるもの現れぬ

つみがのしるし天にあらはれ

懺悔のひとの肩にあらはれ

齒にあらはれ

骨にあらはれ

木々の梢にあらはれいで

ま冬をこえて凍るがに

犯せる罪のしるしよにもあらはれぬ

『月に吠える』の真のドラマは、実際ここからはじまるのである。

6

萩原朔太郎の願った「最初の奇蹟」はどのような形で与えられたのだろう。前章で触れたように、雌性の「受胎願望」がその底辺に「無性の創造」を暗示しているのは間違いない、従って母性生理の導く「再生」への軌道をそこに想定することは難しい。生理的な原兆は必至であるとしても、当面は予期できぬ事態を待つしかないのであるか。この辺りのイメージの模索は相当難航したに相違な

い。それだけに萩原の煩悶は深刻さを増してはたはずだ。「穴」と題する未発表詩篇を草稿過程のままの状態ですし引き出してみよう。

「かたい地面を掘つくり返して

そつくり《さ》あんずのきを植まつけた

穴の中に《風あり》かじかんである

穴《に》の中に風あり

ぐんぐんつきや

おれは《まつ》《四角》さきに《きり》ふみこんだ《ぎりぎり齒

ぎしりをした

おれのあたまの上にかさなつた天

《ぐんぐんふみつける》

《あの》おれは《死を》血みどろの死体から《どこまでも

《逃げてゆくのだ》生きて居るのだ

《みる》ああみる、おれはいのちがけの《おれの》懺悔をする

のだ

《おれは血を吐きくちびるから》

くさつた地《め》べたへ血を吐きつけて

力いっばいに《のびあがつた》ふみつけた

《おれの》そのとき肩の上から

びんと光つた青竹が生えた

(註) 抹消された語句や行は《》でくくり、《》内の抹消に先立ち、部分的に推敲抹消された箇所は《》でくくっている。

以上、へ▽及び《》の箇所を取り除いたものが完成稿の行方と見られるが、そういうものよりは、私は、かかる表現の試行錯誤の過程に横益する萩原の全身的官能思想に圧倒されてならない。周知のようにこのイメージは、後に「竹とその哀傷」一連の詩作に結晶するまでの執拗な思索の「コマ」を物語っているにすぎないが、その「コマ」コマの歩みが彼の「実験」の尋常ならざる「意味」を明かしているのである。この種のイメージは、他に幾つか趣向の酷似した試みが見とめられ、「祈禱」と題された未発表草稿詩篇では六〇七行目の部分が「まつかの《太陽》地面の《下で》の下で》上で《おれ》ぎりぎり《歯ぎしり》をし《て祈つた》、《た《きちがひの》《狂気の歯へは》がみをした」と記して残され、また八行目の部分の表現には「《天》がまつ《さ》をに《びるまのやうに光つてみえる》」というイメージが併行してあったのを教えている。とにかく凄まじい、詩人の肉体ドラマを見とめなくてはなるまい。これを大雑把にかいつまんでみると——かたい地面を掘って、そこに何かを植えようとする「おれ」は、まるで穴の中に閉じ込められているようであり、それとともに地面の上か下かでしきりに歯ぎしりするやうに祈っている、「おれ」の頭の上からは天が覆いかぶさり、天には太陽が光っているかのようでもある、そんな「おれ」は死んでいるのか生きているのか、ともかくいのちがけで懺悔をしている、その時「おれ」の肩の上から竹がはえてきた——というようなモチーフだろう。私の恣意的な読み方の正誤はともかく、ここにある萩原の摸索は一に《闇よりほとばしる光》の体現に収斂しているように思われる。就中「土を掘る」モチーフは「大地」（母胎）への復帰を

軌道として見せつけ、「穴」に籠る謂は《再生》の場の所有を暗示させている。それはまた《仮死》の場への《着床》を暗喩している。「いのちがけの懺悔」は従って必然の行為となるが、その場を与えている「大地」がまた己れの「母体」に暗合しているので、「穴」の外なる己れもまた「いのちがけの懺悔」を強いられることになる。「まつかの《太陽》地面の《下で》の下で》上で《おれ》ぎりぎり《歯ぎしり》をし《て祈つた》、《た》あたりに見える、「下で」「上で」の混乱は、まさしく萩原の抱えた身体的《二重性》を映し出して余りある。さて、ここからが面白い。内なる己れも外なる己れも《再生》を期して死にも狂いの祈禱と懺悔を行ううのだが、その結論がまさに、

《おれの》そのとき肩の上から
びんと光つた青竹が生えた

なのである。「根」が体Ⅱ母胎に生え、体Ⅱ母胎から「芽」が萌え出る。このとき、両体を真に具有した官能の完結したイメージが初めて萩原に訪れたのである。己れ自身の創り出した《二重性》の一つの帰結点がここに求められよう。それは《再生》の告知であったか。そういう考え方も出来る。しかし私は、これ以後の萩原の形象により多くの興味をもつので、ここに彼の詩想の結論を置く気にはならない。多少奇態な表現を許してもらうなら、己れの体から竹が生えるというイメージは《再生》の実現というより、「胎内」に起った《仮死》の実現、即ち「胎盤の形成」の如き暗喩になぞらえられるべきものだと思つている。何よりも「根」のイメージ、「芽」というよりは、己れの体を侵蝕する「根」のイメージの優位が、そ

れを如実に物語っているように思える。無論、萩原自身はどう思っ
か知らない。

竹は直角、

人のくびより根が生え、

根がうすくひろごり、

ほのかにけぶる。

——大正四年元旦——

(「竹」・『詩歌』大4・2)

新光あらはれ、

新光ひろごり。

光る地面は竹が生え、

青竹が生え、

地下には竹の根が生え、

根がしだいにほそらみ、

根の先より纖毛が生え、

かすかにけぶる纖毛が生え、

かすかにふるへ。

(略)

祈らば祈らば空に生え、

罪びとの肩に竹が生え、

——大正四年元旦——

(「竹」・同右)

「大正四年元旦」と附記し、「新光あらはれ／新光ひろごり」と述
べているところからも、萩原自身は〈再生〉の告知、イメージの結
論と見なしていたのかも知れない。少なくとも〈両体具有〉の全き

あらわれであったのは確かだ。しかし、このイメージの成就が必然
的に迎えねばならぬ次なる事態が予想されていたかどうかは怪し
い。それは『浄罪詩篇ノート』の結論ではあったが、萩原の結論と
はならなかった、と私は思う。ドラマは依然続行中であるのだ。従
って「竹とその哀傷」一連の「浄罪詩篇」は、彼における「歓喜」
であるよりも「戦慄」でなくてはならなかったのである。それにつ
いては次章で述べよう。ひとまずここでは先に保留していた『根』
のイメージについて少しく触れておくことにする。

萩原の官能思想が他界との親和交感に照準を企図していたことに
疑いはないが、その不可能性を克服するイメージを何に求めたかは
依然曖昧なまま残されているようである。〈受胎告知〉と〈母胎復
婦〉がそうであるとしても、実感的な経路(つじつま)が示されなけ
ればならないだろう。官能を性愛等に局限するなら、同一種間——
即ち異性間——の交接がその下限を充足させる方法かも知れぬ。し
かし、これとても、全き「愛」の充足とは「交接」くらいでしか充
たいようがない大きさを抱えていると考えるべきだろう。従ってこ
の衝動だけを肥大させて行くことは「愛」と背理する現実を教える
はずである。少なくとも次のことだけは言える。私は私の子供を
「食べたい」くらい可愛いと思うことはあるが「犯したい」ほど愛
していると考えたことは一度もない。それを何がしかの「禁庄」と
感ずることもできない。これだけは断言できる。まして萩原の暗示
するような「他界との親和交感」を、かかる性愛的側面だけから実
感し得ることはおよそ困難な要請である。「淫欲」「姦淫」の常套語
句は確かに萩原のリビドーを暗示しているが、これを萩原の「愛欲」

の前面に立て掛けることはできない。無論、そういう表象をとらざるを得なかった「表現」というのは頷ける。少し結論を急ごう。萩原の導き出した「愛」の真理とは次のような現実を指すのだ。

動物心理学者

植物心理学者

動物心理学者

いふところの芸術家とは正しく斯の如きをかねたり。詩人の天爵、何ぞ片々たる物理学者、哲学者の下位にあらんや。凡そ人類至高の王冠を戴くもの正に我徒の外にあることなし。

〔浄罪詩篇ノート〕

つまり、「動物」「植物」「鉱物」、これら「自然」を構成する三界を本質的に結びつける軌道を「芸術家（詩人）」は直観的に把握している、と萩原は言いたのである。有機界と無機界、生命界と非生命界、これらの自明な断絶をはたして本当に連続し親和させる、「官能の軌道」があるのだろうか。思うに、萩原がここに読みとつたのは恐らく「食物連鎖」の如きイメージであった。無論、科学的な意味でなく、あくまで官能的にである。「食」は「生命」の糧であり同時に「官能」の主軸である。「食」なくして「生命」はなく、また「食」こそまさに他の「生命」を我が「生命」とする欲情の基幹となるものだ。萩原が見つめた 「他界との親和交感」は、実際、この「食」の軌道の中にこそ具わっていると考えることが出来るのである。それは同時に、「生」と「死」のドラマであると言つてよい。就中「植物」が「無機物」（＝「鉱物」）を「食べる」「実態とそのイメージは、萩原に決定的な啓示を与えたと想像される。つまり

「根のイメージ」である。官能の肉体的な結合をこのイメージほど実感的に訴える現実は何にないだろう。しかもそこに交わされているのは「生命」（正確には滋養）の交換なのである。一般植物はともかく、菌類や細菌類を想定するならば、それは「動物」（人間）にも「根」を生やすのである。地に落ちた「種」はまず「大地」との親和を（仮死）とともにそこに根をはる、「生」の軌道を歩むことではたす。従つて「大地」を「母胎」に置き換えれば、「根」は「胎盤」の形成になぞらえられるべきものなのだ。萩原は多分そういう生態のあり方に己れの「二重性」の依り拠を求めたと思われる。例の「草木姦淫」の結論が、実質的な表現のイメージとして〈肩に生えた竹〉に帰結するのは必然の成り行きであった。なぜなら、「竹」はその生動感において「生」（再生）の軌道を直線的に見せつけるし、その繁殖力において「大地」への貪婪な侵蝕し親和をいっきよに実現するからである。

ますくなるもの地面に生え、

凍れる冬をつらぬきて、

そのみどり葉光る朝の空路に、

なんだたれ、

なんだたれ、

いまはや懺悔終れる肩の上より、

けぶれる竹の根はひろごり、

するどき青きもの地面に生え。

〔竹・詩歌〕大4・2・傍点長野

まさしく大正三年の結論がここにあった。しかし萩原は疑ってはいなかったのだから。「肩の上」に生えた「竹」が本当に「懺悔」を終えた我が身の上にもたらされた所現であったか否かを。彼に与えられたのは、実は〈再生〉とは似ても似つかぬ肉体の現状であったのである。

7

「大正四年元旦」に「新光」を見てとった萩原はここで筆をおいておけばよかつたのだ。そうすれば事態はさほど深刻にはならなかつたかも知れない。しかし彼は「詩」を書いた。これは何を意味するか。すでに5で述べたように、萩原にとって「表現」とは詩_{II}奇蹟_{II}再生を生むための「祈禱」に他ならなかつた。しかも「表現」は徹頭徹尾「生体」に膠着している。彼がこれに気づかなかつたはずはないのだが、「元旦」の「新光」に歓喜した詩人は果敢に「表現」を押し進めたのである。従つてイメージの現実は図らずも以前と同じ軌道を進むしかなかつたのだ。

「竹の根」が「生える」とはまさに「生きる」ことを意味するが、それは同時に「大地」_{II}「母体」を侵蝕することを意味している。幻想の形をとつて「新光」のあらわれを実感的に獲得した萩原は、今度は己れの肉体が「母体」となつた宿命を歩まねばならなくなつた。『書く』ことは文句なく「竹」の「生」を増進させる、しかしそれは「母体」である己れの体の侵蝕に他ならなかつたのだ。〈二重性〉をモノドロジックに抱え込んだ生体は必然の道を歩む。繁殖

は侵蝕に背中合わせであり、生成は衰弱に背中合わせである。こういう摂理を、身で生きることが「病氣」でなくして一体何であると言うのか。

病氣はげしくなり

いよいよ哀しくなり

三日月空にくもり

病人の患部に竹が生え

肩にも生え

手にも生え

腰からしたにもそれが生え

ゆびのさきから根がけぶり

根には纖毛がもえいで

血管の巢は身体いちめんなり

ああ果がしめやかにかすみかけ

しげんに哀しみふかくなりて憔悴れさせ

絹糸のごとく毛が光り

ますます鋭どくして耐へられず

つひにすつばだかとなつてしまひ

竹の根にすがりつき、すがりつき

かなしみ心頭にさげび

いよいよいよいよ竹の根の先を掘り。

〔竹の根の先を掘るひと〕・『卓上噴水』大4・3)

真に体はめちやくちやだと萩原は言いたいのだ。「母体」は胎盤の根のようなものに、即ち「竹の根」に侵蝕され、それが体のそこ

いら中を張り巡って「菓」のようなものをつくってしまっているというのだ。全身これ一面菓の如く、他の（己れの）「生命」の繁殖の場と化してしまったのである。ここに『月に吠える』の「疾患イメージ」の一つの極限がある。「新光」どころではない、最も深刻な「病い」の前兆が「竹とその哀傷」一連のイメージには兆していたのである。いわば「愛」という己れの官能思想が生んだ自家中毒が如き自業自得の「病い」であった。

このような形で辿らなければならなかった『月に吠える』の思想を想うとき、私はそこに単に偶然でない、因果的な軌道を見ないわけにはいかない。萩原が己れの生体を舞台に一刻と築き上げてきたイメージの経路には、かなり明瞭な「論理」が伏せられているように思われる。「二重性」をいっきよに生きた、と言ってもよいのだが、「二重性」にはそれなりのつじつまが求められていたように思える。丁度「メビウスの輪」のような、或いは「クラインの壺（環）」に喩えられるような、極めて明確な軌道をそこに確認し得るのである。一、身で抱えた「二重性」とはまさしく「表」と「裏」もしくは「外」と「内」各々が歩む「背理」に相当するが、「背理」がそのまま直かに繋がってしまふ円環的つじつまである。結論を急ぐ必要はないが、二つの軌道の合接点こそ、実は「（再）生」と「死」の共有地点であったのだ。従って「内」なる「再生」は「外」なる「死」に自己同一的であり、二つは次の階梯——即ち「内」なる「死」と「外」なる「再生」の自己同一性に連続する。くだくだしい説明は省くとして、ともかくこの「真理」だけは注目しておかねばならぬだろう。彼にとって「内」の世界と「外」の世界の共有

とは、ただ単に「背理」的に共有しているのみならず、各々の軌道を一循すると「内」は「外」に替り、また「外」の事態はみごとに「内」の世界に成り替るのである。

先に挙げた「竹の根の先を掘るひと」に見えるような詩人の「肉体の現状」が生成と疾病の共存を訴えるものであるとするなら、この先予想される事態とはどんなものだろう。「母体」を侵蝕した己れの病いが「内」なる己れ自身に自己同一的であるのは言うまでもないから、当然萩原の中で「胎内」における生成のイメージは相対的に退き、病いの自覚だけが殊更に己れの脳裡を支配することになる。つまり病氣した心身の現状のみが己れの世界として視えてくるのだ。そのとき、「母体」に兆した病状は、病いの自己同一的自覚とともに先取りしたイメージとなつて再び「母体」||「大地」の内部に入り込む、あたかも「クラインの壺」を廻るように。

地面の底に顔があらはれ、
白い病人の顔があらはれ。

地面の底のくらやみで、

うらうら草の茎が萌えそめ。

鼠の菓が萌えそめ、

菓がこんがらがって居る、

かざしれぬ髪の毛がふるへ出し、

冬至のころの、

さびしい病気の地面から、

ほそい青竹の根が生えそめ、

生えそめ、

それがじつにあはれふかく見え、

けぶれるごとくに見え、

じつにじつにあはれふかげに見え。

地面の底のくらやみに、

白い朔太郎の顔があらはれ

さびしい病気の顔があらはれ。

〔白い朔太郎の病気の顔・『地上巡礼』大4・3〕

もはや為すすべがない、母なる家Ⅱ母体も病気なら、胎児である己れも病気であるように萩原には視えているのだ。「疾患」は一瞬のうち「生」の連続感というよりも「疾患」の伝染が己れの肉体Ⅱモナドすべてを犯し廻っているように受感されるのである。放っておけば疾病の重態は避け難く、「死」の予告さえ聴こえてきそうだ。彼は気がつかなかったが実はこれこそ己れの「腐敗」であり、へ仮死」であったのだ。

ながい疾患のいたみから、

その顔は蜘蛛の巣だらけとなり、

腰から下は影のやうに消えてしまひ、

腰から上には竹が生え、

手が腐れ、

しんたいいちめんがじつにめちゃくちゃめちゃなり。

〔ありあけ』・『ARS』大4・4〕

ここに至って私たちはようやく、萩原に訪れた本質的な意味での

〈仮死〉を見届ける。しかし考えてみると、〈仮死〉の実現とは〈再生〉の予告であつたはずである。丁度「腐敗」が新たな「生」の繁殖の場であるように、復活は死をもって為し了える。通常肉体の死とは、感官・器官の機能的停止を意味するから、私たちの考えている死とは、実際「生」の背理的位相を暗示させられているにすぎない。本当の「死」のドラマは、そのあとに起る。「腐敗」こそ「死」のもっとも本質的な意味——「死」の恐ろしさと、そこに共生する「生」の繁殖」をドラマティックに演出するものである。〈新生〉はまさに「腐敗」に従属しているのだ。

私は私の腐蝕した肉体にさよならをした

そして新しく出来あがつた胴体からは

あたらしい手足の芽生が生えた

それらは実にちつぽけな

あるかないかも知れないぐらゐの芽生の子供たちだ

それがこんな麗らかな春の日になり

からだ中でびよびよ鳴いてゐる

可愛らしい手足の芽生たちが

さよなら

さよなら

さよなら

と言つてゐる

おおいとしげな私の新生よ

はちぎれる細胞よ

いまいつさいのものに別れをつげ

ずいぶん愉快になり

きらきらする芝生のうへで

生あたらしい人間の皮膚のうへで

てんでに春のボルカを踊る時だ。

〔春〕・『卓上噴水』大4・4

萩原はついに新生Ⅱ再生を行なった。観念として、正に肉体として、彼はようやく辿り着いたのである。己れの肉体を舞台に、まるで『生死の自然摂理』が如き生体哲学を、ここまで押し進めた詩人を私は知らない。彼は、しんじつ「寓喩」Ⅱ「言葉」の壁を破るかのように、〈自然〉そのものを所有してしまったようである。これを評して菅谷規矩雄は次のような印象を漏らしている。

「生あたらしい皮膚のうへ」で「可愛らしい手足の芽生え」が春のボルカをおどるというイメージは、すでに生理的に、わたしにはたえられない。それこそ末梢神経と皮膚感覚とだけが、かろうじて生きのびているような末期症状をみるおもしろいである。

〔萩原朔太郎1914〕・大和書房

「末期症状」であるのは疑いようがないだろう。こういうイメージを称して「グロテスク」と呼ぶのである。奇想的な意匠はどこにも見あたらない。ここにあるのは純一に本質的な表象なのである。

彼が祈念してやまなかった〈再生〉はこんな形で訪れた。もはや己れにおいて為すところはない。歓喜とは全く別の意味で萩原の悲鳴を聴く思いがする。故に、思想的な意味で『月に吠える』の結論を求めるなら、この表出に尽きると私は思う。ドラマは終わったかに見える。萩原のモノドロジーは、ひとまず円環的な完結を遂げたのだ。

から。しかしこの時、奇妙な事態が新たに生じた。望む望まずに閑らず、彼の「生理」は「自然」と無縁でなくなってしまうのである。というより「自然」すら突き離すことができなくなったのだ。

かずかぎりもしれぬ蟲けらの卵にて

春がみつちりとふくれてしまつた

げにげに眺めみわたせば

どこもかしこもこのるいの卵にてぎつちりだ

さくらのはなをみてあれば

桜の花にもこの卵いちめんすいてみえ

やなぎの枝にももちろんなり

たとへば蝶蝶のごときものさへ

そのうすき羽は卵にてかたちづくられ

それがあのやうにびかびかびかびか光るのだ

ああ 眼にもみえざる

このかすかな卵のかたちは楕円形にして

それがいたるところに押しあひへしあひ

空気中いつばいになり

ふくらみきつたごむまりのよに固くなつてるのだ

よくよくゆびのさきでつづいてみたまへ

春といふものの実体がおよそこのへんにある。

〔春の実体〕・『卓上噴水』大4・5

ここにあるのは、「春」を「卵」に喩えて、いるなどという表現の位相ではない。「春」さえ「卵」のようなものに視えてくるのだ。

季節Ⅱ自然でさえ、己れの生理Ⅱ肉体にしか視えなくなっているの

である。同じ「春」をモチーフにしたこの時期の作品「陽春」『A RS』大4・5)では、「春」は「まつしろの欠伸」をしている。

己れの〈再生〉を全く予期しない形で与えた萩原に、つづいて与えられたのは、こういう奇妙な自然との共生感覚であった。モナドロジーの充溢と言ってしまうばそれまでだが、そうだとでも何とも趣味の悪い〈創造の神の体〉ではないか。かつて「未来、自分は感傷の涅槃にはいる、万有と大歓喜を以て、接触することが出来る」(SENTIMENTALISM)と言つて「祈禱」を怠らなかつた萩原の「大歓喜」がこのようなものだったとするなら、「接触」=「交感」とは、畢竟己れの体感覚さえ消失せしむる官能の逆理を指すしかない。つまり、萩原の「生理」は「自然」のレベルにまで拡大されてしまっているから、反つて官能の所在——即ち己れの体——を確認することが困難になつてゐるのだ。今まであれほど執着してきた己れ自身の肉体が、自然がそのまま生理に視えてくるこの現状で、その存在の意味すら失いかけてゐるのである。確かに〈再生〉とは古い体を捨てることを意味した。しかしそれは己れの体を捨てることを意味してはいない。不思議な非在(或いは実在)感覚が彼を支配しているように見える。萩原の迎えねばならぬ最後の詩劇がそこに預けられた。皮肉なことに、今度は彼は彼〈自身〉を探し出さなければならなくなつたのである。

8

このように、身体で演じ身体で生きることの意味が己れの中で喪

われて行くとき、萩原の官能思想はいかなる器官を用いてリアリズムを生きているというのだろう。おそらく、「幻想」というものの最も本質的な意味がここで問われることになるのである。

ばくてりやの足

ばくてりやの口

ばくてりやの耳

ばくてりやの鼻

ばくてりやがおよいで居る

あるものは人物の胎内に

あるものは見るゐの内臓に

あるものは玉葱の球心に

あるものは風景の中間に

ばくてりやがおよいで居る

ばくてりやの手は左右十文字に生え

手のつまさが根のやうにわかれ

そこからするどい爪が生え

毛細血管の類はべたいちめんひろがつて居る

(ばくてりやの世界)・『卓上噴水』大4・5)

この作品は様々な解釈を許容するだろう。「腐敗」感覚の所現として、また「生」と「死」の始源的意味づけとして、「自然」の

「生理」を要約しているのは事実だ。しかし私は次のように考えてみたい。先の「春の実体」と同様、自然が生理にしか視えなくなつた詩人が、そこで何かを視ようとする——実感的に擣もうとする——と、いきおい自然生理の根源、即ちそのつじつまを視てしまふというような逆立ちしたリアリズムについてである。少し比喩的な言い方をすると、内視鏡を用いなければ視えないようなものを彼は視ている——つまり「幻想」をつくり出しているのである。ここにあるのは「像」自体、「像」でしかあらわしようのない「生理」である。形の定らない生理、身体の輪郭を喪つた官能というものが、逆に「像」を通して実感を取り戻しているような詩人の現状である。それまで徹頭徹尾「視る側」、*「感ずる側」*の視覚に執着していた萩原が、このあたりから、視られる像、考えられる像に拘泥しなくてはならなくなつたのは、はたして偶然だろうか。

わたくしは窓かけのれいすの影に居ります。

それがわたくしの顔をうすほんやりと見せる理由です。

わたくしは手に遠めがねをもつて居ます、

それでわたくしはずつと遠いところを見て居ります。

につける製の犬だの羊だの、

あたまたの禿げた子供の居る林をみて居ります、

それがわたくしの眼をいくらかかかすんでみせる理由です。

わたくしはけさ貝類を喰べすぎました、

そのうへこの窓硝子は非常に粗製です、

それがわたくしの顔をこんなに歪んでみせる理由です。

じつさいのところをいへば、

わたくしはまつたく健康すぎるぐらゐです。それなのに、なにを君たちは笑つてゐる？

ああわたくしの腰から下ならば、

それをそんなに怪異（おぞまし）がるならば、

おそらく馬鹿（ばか）気きつた説明をやりませんが、

もちろん、この高い窓の内側にある理由（わけ）です。

〔内部に居る人が病氣に見える理由・『ARS』大4・6〕

独白は己れの「肖像」に向けて行われている。また、身体（からだ）のは

きりしない自分が、自分の輪郭を見定めるために、「窓」を間（ま）に視

線を迂回させて届かせている様がよく分る。それは彼本来の自意識

といへば自意識だが、そう言つてしまふにはあまりはつきりしない

己れの輪郭（りんかく）＝身体だと言わねばなるまい。

あいつはいつも歪んだ顔をして、

窓のそばに立つてゐる。

白いさくらが咲く頃になると、

あいつはまた地面の底から、

むぐらもちのやうに這ひ出してくる、

じつと足音をかぞへながら、

あいつが顔を出したところを、

早取写真にうつした。

ほんやりとした光線のかげで、

白ぼけた乾根をすかして見たら、

なにかの影のやうに写つてゐた。

おれのくびから上だけが、
おいらん草のやうにふるへてゐた。

〔肖像〕・〔詩歌〕大4・6

タイトルが「肖像」であるというのはいかにも暗示的である。作者は「早取写真にうつすしかないように己れの相貌に身体を掴みかねているのである。それをまた「乾板をすかして見」なくてはならぬというのであるから、もはや致命的な「体感欠損」だと言わねばなるまい。ここにあるのは、幻想に幻視でなく、は実感を生きられない身体に官能の表象である。まさに萩原の官能思想の墓標がここには見える。それは到達であり喪失であった。不安定なのはただ己れの「生」存在——「生命」の体感をくぐり抜けてしまった「非在」の「生」存在——、そういう不安と虚無が容赦なく詩人を呑み込んでいたのを、私は感ずる。

「生命」の孤独、「愛」の希求に始つた『月に吠える』のすべてのドラマは、ここに終焉を迎える。萩原は振り出しに戻された、「無」という刻印を押されて。これから先彼に何を語れと要求できよう。彼の脳裡をかすめているのは嵐のような記憶であり、彼が記すとするなら、その来歴に尽きるであらう。

『月に吠える』に挟み込まれた次の表現が、いつ頃草案されたのか私は知らない。しかし、幕の閉じてしまった己れの詩劇の真実を語っていることを、私は疑わない。

麦畑の一隅にて

まづ正直の心をもつて、

わたくしどもは話がしたい、

信仰からきたるものは

すべて幽霊のかたちで視える、

かつてわたしが視たところのものを、

はつきりと汝にもきかせたい、

およその類のものは、

さかんに装束せる、

光れる、

おほいなるかくしどころをもつた神の半身であつた。

「麦畑の一隅」で、萩原が己れの来歴を回顧せねばならなかつた理由を今更述べるまでもないだろう。かつて「一粒の麦」に導かれて己れの再生に挑んだ詩人は、しんじつ「おほいなるかくしどころ」をもつた「自然」の意味を、みずからの体で知ってしまったのである。彼は、寓喩に言葉の壁を、思想に肉体で越えたのだ。「聖」なるものの真理を「官能」で掴みとつたのである。それがどのような事態を引き起こしたかは今まで述べてきた通りだ。詩人はみずからその「神威の汚辱」を「罪」として引き受けなければならなかつた。「表現」することさえ「罪」と見えたに相違ないのである。

祈禱

あなたのためぐみをもて雪をふらしてください、

あなたのふしぎをもて牢獄らうごくの窓をあけてください、
あなたのおほみこころのみまへに、
わたくしの懺悔ざんげをささげまつる。亜眠あみん。(『樹上』大4・6)

「祈禱」はすでに昔の「祈禱」になく、「懺悔」はもはや昔の「懺悔」ではない。萩原はこの日、己れの救われがたき業を悔いたのであろうか。大正四年六月、この月の雑誌公表を最後に、萩原は詩作の筆を折る。そして白秋に宛てて次のように書き残した。

余は当分余の詩篇を印刷に附して発表することをやめます、(絶對に)／萩原朔太郎なるものをして二度と詩を作らざる詩人たらしめよ、
(六月四日付書簡)

はじめにも述べたように、詩作の「沈黙」は予定通り敢行されたのである。

おわりに

私はこれまで萩原の「官能主義」という言葉を少し頻用しすぎたかも知れない。無論、それは間違つてはいないのだが、別の見方も出来ないではない。つまり、萩原にとって「官能」とは言葉Ⅱ表現としても重要な意味が与えられていたということである。概念として論理として、それは必要欠くべからざる意味をもっていた。以下この点に触れて『月に吠える』の思想の総括を試みたい。晩年の萩原に次のような面白い記述がある。

かつて私は、精神のことを考へてゐた。夢みる一つの意志。モ

ラルの体熱。考へる葦のののき。無限への思索。エロスへの切ない祈禱。そして、ああそれが「精神」といふ名で呼ばれた、私の失はれた追憶だつた。かつて私は、肉体のことを考へて居た。物質と細胞とで組織され、食欲し、生殖し、不斷にそれの解体を強ひるところの、無機物に対して抗争しながら、悲壯に悩んで生き長らへ、貝のやうに呼吸してゐる悲しい物を。
肉体！
(「虚無の歌」・『四季』昭11・5)

今更持論を蒸し返すゆとりはないが、萩原がここで挙げてゐる「精神」と「肉体」に関する考へ方は仲々興味深いのである。問題を少し抽象化して考へてみよう。

当時の萩原にとって——というより一般的に——「孤独」とは例えれば次の二項に要約されるようなものであつたらう。すなわち、他界との断絶であり、人間Ⅱ個体としての有限である。「愛」とか「精神」が教える偉大な真理は、一つには「無限」を意識させるところにあるだろう。これは「有限」な人間的存在にとつて、或る場合には「夢」(理想)を与え、また或る時には「神秘」を啓示する。そして人は認識としてではなく「官能」としてそれを知るはずである。「精神」によつて導かれる何がしかの真理とは、すべからず「無限」の感応に基づくのだ。萩原の表現を借れば「モラルの体熱」さえそれである。この、官能は知つてゐるが相変らず人の存在は「有限」であるという事実は、ことのほか重いのである。「無限」を所有することはできぬし「無限」を生きたことは出来ない、人はあくまで「有限」である。この認識を「孤独」という。それは「断絶」として考へることが出来る。そして「断絶」という「孤独」を規定して

いるのが「肉体」という不自由な個体であるのだ。「精神」は飛躍するが「肉体」は動かない。しかし、ここで面白い事実気づく。

「精神」の飛躍は「無限」というが、人間の「有限」と「断絶」を規定しているかに見える当の「肉体」こそ、実は最も現実的な形で「無限」を所有しているのである。つまり「生命」の「連続」、結合として。それはいっきょに「自然摂理」にまで届いている。感官・器官を通じて「官能」がこれを知らないはずはない。否、私たちの「官能」とはそもそも「肉体」に依拠した現実なのである。物質的「生」と「死」、肉体的「健康」と「病い」は、その「連続」の一幕を垣間見せている。そしてこの官能の軌道は「生殖」の軌道であるよりもむしろ「食欲」のそれを指すだろう。「生殖」は生命界における同一種間のみに於いて「連続」する——まさに種族保存の方則という——生命の官能の軌道にすぎない。人間が減んだとて自然はあくまで活々と生命活動（或いは物質代謝）を「連続」させるはずである。きつと「無限」に。私が言いたいのは、萩原が眼を凝らして見たのはそういう真理ではなかったかということだ。つまり彼の言う「官能」とはエロティシズムに限定されないばかりでなく、人間の肉体にも制限されない視野を有していたと想われるのである。「精神」と「肉体」にわたるもの、「個体」と「他界」を結ぶもの、「有限」と「無限」を引き合わせるもの……まさしく「孤独」という「断絶」を救う「連続」感の所有こそ「官能」に仮託された意味であったのだ。そうすると萩原の官能主義とは何を意味するか。「有限」で「断絶」した現実に「無限」と「連続」の「意味」を引き寄せること——つまり結びつけることとは？ 数理的な言い

方をすれば無限級数の定理とその解法のようなものをチラつかせるが（実際、萩原にはそんなこだわりがみられる）。¹⁰ 文学ではこれを「象徴」と呼ぶのである。従って萩原の官能主義は自ずと象徴主義を指し、詩はすべからず象徴詩を意味する。そしてその思想は自動的に象徴哲学を象徴することになるのである。

これを見てもわかるように、「月に吠える」時代の萩原を襲ったのは、或る意味で「無限」という怪物であり「連続」という迷路であったと言っている。この象徴詩人に与えられたかつてない表現の本質性は、そういう命題を言葉の表出として——無論官能の実感として、名実ともに断絶のない「真理」を再現させてしまった、その稀有な現実に基づいているのかも知れない。

註(1) 詩的散文「握つた手の感覚」〔詩歌〕大5・7の甲の告白された萩

原の個人的な「事件」をいう。「四月十九日の朝、私は書斎の卓に額をうづめながらすすりなきをして居た。まるでお母さんのふところに抱かれた子供が、甘つたれてすすりなきをするときのやうな、なんともいへないSWEEPの感傷が、私の総身をしびれるやうにふるはせたのである。しまひに私はおい声まで出して泣きはじめた。『自分の罪が許された』さういふ感覚が限りもなく私を幸福にしたのである。』という書き出しで始まるこのエッセイで、萩原は己れの一切の罪を懺悔し、救済されたいきさつを述べた。そしてその救いの声は「ドストエフスキー先生」であったという。「この刹那から、私は全く信仰状態におち入った」とも言っている。その「状態」は数日続いたようであるが長続きはしなかった。「白熱した金属が外氣にふれるやうに、だんだん私の精神状態が旧にかへつて行つた」のである。しかしこの時の失望は以前のも

のではなれど、己れの「空虚の心に、ただ一つ何とも分らない謎」のような「力」の感覚が残った。丁度子供が「月光の夜に捉へた青い鳥」を白日の下でも「いつしよけんめいで握つてゐる」感覚、「青い鳥をにぎつた瞬間の、力強いコブシの感覚」のようなものが残されたと言つて、そして「この感覚の記憶が、私に一種の新しい勇氣と力をあたへる」と告白している。

(2) 萩原隆著「若き日の萩原朔太郎」(筑摩書房)に提出された新資料は據る。

(3) 三好達洋編「萩原朔太郎詩集」(岩波文庫、昭和21・1刊)の「あまがき」参照。

(4) 「詩歌」(大)に掲載の「感傷の手」は初めて現われる「わが性のせんぢめんたる」(略)いちぢしき感傷の手は土地を掘る」のよう。また補足すれば、この月に発表した作品群が「月に吠える」収録のものでは最も古い。

(5) 「ドストイェフスキイ全集」(三笠書房刊、昭和11・11)の内容見本に添えた萩原の推薦文。

(6) 「ワイル」第十巻主考(昭和11・5)に掲載。

(7) 註(4)に同じ。

(8) 米川丑夫訳「ドストイェフスキイ全集」第十二巻「カマラゾフの兄弟」上巻(河出書房新社、昭和44・8刊)に拠る。他の引用文も同じ。

(9) 多田不二列「大正六年五月四日付書簡参照」。

(10) 前掲(2)の資料に見える。「美は前便で『あることのために悩んで居る』と申しましたがあがあることが具体的に実現されたのが今度の病気で、実は私は不思議な……全く偶然な機会から草木森淫罪を犯したので、草木森淫のことは聖書にも書かれてありませんが、造かに多くの人によりて秘密に行はれた犯罪に相違ないと思ひます、私は夜になつて草

木の精と森淫することを明らかに知覚するのです……」というように告白されている。

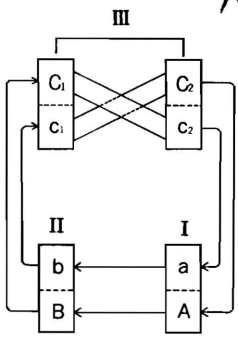
「浄罪詩篇ノート」に数箇所見える。その内の一部を以下に掲げてみよう。

草木及び魚介の類と会話することに於て人間の白血球はその多量を消亡される。

並びに草木心理に於て樹木花草の最も恐怖するところはその杓かれ砕かれ乃至倒伏されることにあらずして人心心霊の触手を以てタツチさるる場合である。

かくの如き世界に於て人は草木を支配し交歓し会話し甚だしきはこれを森淫することさへ出来る。(草木森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。)

「萩原朔太郎全集」(筑摩書房)第三巻第四頁三頁参照。



I A 受胎願望
a 母胎復帰(着床前)
II B 受胎告知
b 母胎復帰(着床後)
III C1 死 C2 再生
c1 再生 c2 死

「浄罪詩篇ノート」に見える次のような記述に私は興味はなせな
絹糸ヨリモ細イ、蜘蛛の巣ヨリモズツト細イ、女ノ髪ノ万分ノ一ヨ
リツモトモツト細イ、トモ肉眼デハ見エナイ、顕微鏡デモミエナ
イ、恐ラクダレニモ見エナイ、ソナシナモノガ宇宙ニアツテ無限無

第三延長シテキル。諸君コレヲ幾何学上デ「線」ト名ツケマス。

私ハソノ教師ノ青イ顔ヲ今デモ覚エテ居マス。モシ「線」ナンテモ
ノガ世ノ中ニナカツタラ中学ヲ落第セズニ優等デ卒業ガデキタノデ
ス。私ハ一学期間「線」ニツイテノミ考ヘテ居リマシタ。

不思議ナ話デスガ、コレハ本当デス。

本稿の作成に当り、参考となる文獻はほとんど法氣したつもりで
ある。従つてここでは本稿の主旨に直接・間接の関りをもつ(とい
うより、批判の意を含めて私が重視した)文獻を以下に記すことにす
る。(就中菅谷規矩雄の「萩原朔太郎」(『』)はその最なるもので
あつたが、所論との対立点はかなり明確に、軌道師は未し得なと思つ
た。是非とも照合されるべきを請ふ)

久保忠夫「朔太郎とドストエフスキイ」(『比較文学』昭33・3)、
「月に吠える」の詩「竹」(『東北学院大学論集』昭35・9)、吉本隆
明「朔太郎の世界」(『近代文学鑑賞講座—萩原朔太郎』(角川書店、
昭35・12)、大岡信「朔太郎問題」(『無限』昭37・12)、三好豊一郎
「萩原朔太郎の思想」(同右)、安藤靖彦「握つた手の感覚」前後—
萩原朔太郎の一節—(『国文学・言語と文芸』昭38・10)、佐藤泰正「朔
太郎その一面—浄罪詩篇」をめぐつて—(梅光女学院大学「国文学
研究」昭43・11)、久保忠夫「大正期のロシア文学と朔太郎」(『日本
近代文学』昭44・4)米倉敏「萩原朔太郎とキリスト教体験」(『文学
語学』昭45・6)、渋谷国忠「萩原朔太郎論」(思潮社、昭46・4)、
西脇順三郎「萩原朔太郎の魂」(『ユリイカ』昭47・4)、饗庭孝男「反
近代と抒情」(同右)、菅谷規矩雄「性・宗教・エロティシズム」(同
右)、北川透「荒寥たる地方あるいはエレナの光芒」(同右)、鈴木志
郎康「萩原朔太郎の詩のエロティシズム」(『国文学』昭48・11)、岡

庭昇「萩原朔太郎—陰画の近代—」(第三文明社、昭49・12)、那珂太
郎「萩原朔太郎その他」(小沢書店、昭50・4)、菅谷規矩雄「萩原朔
太郎1914」(大和書房、昭54・5)、久保忠夫「萩原隆」(若き日の
萩原朔太郎)読後(『)「東北学院大学論集」昭54・9)角田敏郎
「朔太郎における仏教とキリスト教」(『解釈と鑑賞』昭57・5)、菅
野昭正「詩学創造」(集英社、昭59・8)、以上。

南「キリストは」萩原朔太郎全集(丸笠書房刊)に拠つたが、旧
漢字等ではできるだけ新字体に改めた。また表記上明らかには誤字と思わ
れるものは適当に正した。

1958. 6. 6

1958. 6. 6

1958. 6. 6