

# 「情」の運命

——『花柳春話』をめぐって——

村上孝之

『花柳春話』は、二葉亭四迷の『あひどき』が現れる以前に最も大きな影響力を持った翻訳文学であった。その序文に成島柳北は、こう書いている。「固陋學士或ハ云フ。泰西諸國ハ。人々實益ヲ説キ。敢テ風流情痴ノ事ヲ問ハスト。是レ極メテ妄誕。余嘗テ航遊一年。親シク看破シ来ルニ。彼我ノ情相契ス。毫モ差異無キナリ。」

この序文からは、いくつかのことを読み取ることができる。第一に、成島は次のような発見をしている。即ち、西欧文明というものが物質的なレヴェルに止まらず、感情的な要素を持つものだ、と。西欧人も、「風流情痴ノ事」を問うている、と彼は言っているのである。これを余りにも当たり前で、余りにも幼稚な発見であるように思う者は、幕末から明治初年代にかけて、西欧文明の衝撃がいかに圧倒的な力で到来したかということに思いをなさぬ者である。「異人」、あるいは、「紅毛人」というように意識される西欧人に対して、どのよ

うにすれば、人間としての普遍性を見出し、彼らが同じような形で男女關係を構築しているという発想を抱くことができただろうか。こうした西欧の衝撃が収まって、恐怖と畏敬の念がやわらいだ時、西欧文明が強大な技術文明の他に、人間的感情をも包含するものだという認識が生まれてくるのである。

成島の序文から読み取ることのできる第二のことは、西欧人も日本人と全く同じような恋愛感情を持つ、という発見がなされていることである。「情相契ス。」成島の言う「情」には、自然の風情というような意味も込められているが、同じ序文中で彼が『花柳春話』を「情史」と呼び、「固陋學士」がそれを「誘淫啓蕩ノ具」であるかのように呼ばれるのは間違いだ、と書いていることから分かるように、男女の恋愛感情のことを主に指している。そして、成島は、西欧人も日本人と同じく、恋をするのだと書いたのである。この自明な

こととも思われる認知は、この時にならなければ語られることがなかった。超絶するもの、遠く隔たるものとして認識されてきた「泰西」が、今、相通するものとして姿を現すのである。

『花柳春話』という題名自体が、恋愛を西洋と東洋に相通するものとして語ろうという訳者の意図を物語っている。

『花柳春話』の原作となったバルワー・リットン Bulwer Lytton (一八〇三～七三) の小説『アーネスト・マルトラヴァース』(Ernest Maltravers) は、西欧の遊女たちの話ではないし、そこに花柳の情緒が書き込まれているわけでもない。ここでは、単に恋愛小説という意味で、『花柳春話』という題が付けられているのである。しかしながら、この『花柳春話』という題は、読者に、人情本で展開されてきた廓の恋の世界——周知の男女関係——を想像させたはずである。

そのことによつて、『アーネスト・マルトラヴァース』は、江戸時代より連続と続いてきた通俗小説と同じ系譜に置かれたことになり、そこで描き出される情緒も、江戸時代の廓の中で展開されてきた恋の感情と通じるものとして、位置付けられたのである。

訳者の丹羽純一郎は、こうして、花柳情緒とはまるで無縁の『アーネスト・マルトラヴァース』に『花柳春話』というような題名を付けたことで、読者に対し、ここで展開されて

いる話が、日本の男女が知っているそれと同質の恋の物語であることを明示しようとしたのだと言えるだろう。そのためには、『アーネスト・マルトラヴァース』を人情本と同等させる必要があった。現に、東京日日新聞に現れた『花柳春話』の広告(明治十一年十月十七日、他)には、「原書ハマルツラバース、アリスト題セル欧州有名ノ情史」とあつて、「情史」に「ニンジャウボン」とルビが振られている。

しかし、逆に言えば、成島柳北の序文、そして訳者の意図にもかかわらず、このような作業自体が、「情」が「相契」していなかったことを意味していたはずである。『花柳春話』というタイトルが原作の内容にそぐわないことは、既に述べた通りである。『……話』というタイプの題名は、中国の小説によく現れるものだが、同時に徳川時代の洒落本や廓を扱った随筆類にもしばしば用いられている。この題は、<sup>(1)</sup>西欧的な恋愛観と洒落本に書かれた廓の恋の世界を、強引に連結させ、「情相契ス」という認識を読者に強制するための方法であつたように感じられる。実際には、本文の内容は、旧来の日本的な恋の世界と、『アーネスト・マルトラヴァース』の世界の乖離を示して余すところがないのである。

現に、訳者は、この翻訳を従来の人情本の世界から切り離すために——恐らく、そのように意識しないで——様々な手段を講じている。例えば、漢文書き下し体の訳文は、そうし

た効果を伴っていると云えるだろう。もちろん、この文体の選択は、当時の知識人にとって一番、親しみ易かったものが採られた、というに過ぎないのだが、結果的には、人情本のスタイルが現出させるルースな雰囲気遮断するのに役立っている。

主人公のアーネストが、「I should sleep well if I could get one kiss from those coral lips.」と云つて、アリスの唇を求める箇所を見てみよう(第一章)。この文章を、丹羽は「僕若シ幸ニ卿カ朱唇ヲ一嘗スルヲ得ハ能ク安眠ニ就カンノミ。」と訳している。「one kiss」を「朱唇ヲ一嘗スル」としていることなどが、苦心の窺われるところである。しかし、これを、「kiss」という言葉が存在していないからの工夫だと考えることは、<sup>(6)</sup>正確ではない。確かに、「接吻」という言葉は、「kiss」の訳語として明治二十年以降ようやく定着した新しい翻訳語である。「キス」という行為に対して、日本人が長く違和感を抱き続けたことも事実である。万延元年の遣米使節が、人前で公然とキスをするアメリカ人に眉をひそめたことは、よく知られている。とはいへ、性行為としての「接吻」がなかったわけではないので、そのことは、いわゆる春画の類を見れば明らかだし、「口吸ひ」という言葉は現在存在していた。「柳多留」には、「口を吸ふ時に困ると天狗いふ」という川柳がある。だが、「口吸ひ」という言葉を使

ったならば、マルトラヴァースとアリスの行為は非常に日常的な性愛の世界へ、徳川時代の日本人が知っていた精神的潔白さの少ない情愛の形式へと還元されていってしまうのである。そうした、性的退廃への傾斜を、訳者丹羽はマルトラヴァースとアリスの恋愛にふさわしくないと——無意識的にせよ——判断したのに違いない。

また、丹羽は、原作において各章の頭に付けられた詩や散文の引用を、七言二行の漢詩に置き換えている。それは、したがって、原作よりも露骨にその章の内容を予告するような形となつてしまった。一例を挙げるならば、第二章、主人公のマルトラヴァースがアリスの父とその仲間(7)に殺されそうになるところを、アリスの手引で難を逃れるという部分で、リットンが選んだ。「What have we here? A carrion death!」という『ベニスの商人』からの引用を、丹羽は「一死能可投飢虎／萬生且耻匹夫勇」と直している。その訳し方の当否はさておき、この形にヒントを与えたのは読本のスタイルだったと思われる。馬琴の『南総里見八犬伝』や『椿説弓張月』などが根拠となっていることは、ほとんど疑い得ない。このことは、読者に、『梅暦』などと比べれば、よりストイックな世界が『花柳春話』の中で展開されることを期待させずにはいかなかったであろう。

こうして、『花柳春話』の作品世界は人情本のスタイルか

ら切り離さねばならなかった。その理由は、言うまでもなく、西欧の「愛」と徳川日本の「情」が実際には相隔たるものであり、訳者の丹羽純一郎が、少なくともその事実には、無意識的に気づいていたことを示している。『アーネスト・マルトラヴァース』の中で展開されているのは、かなり典型的な西欧式ロマンティック・ラヴの一例である。その特徴は、性的な要素の排除、神の愛と男女の愛の並行的関係、愛を通しての人格的鍛練という思想、などである。

第一の点については、主にアリスがそれを保証している。

彼女はマルトラヴァースを一心に慕っているが、それは完全にアセクシュアルな感情である。第一章で、彼女はマルトラヴァースの当惑を無視して、純真に彼によりかかり、抱きつくのである。そばに居て、世話をしたいとアリスが申し出た時、「マルツラバースノ顔色少シク赧然タリ。且ツ驚キ且ツ睨テアリスヲ見ル。アリスモ亦マルツラバースノ顔ヲ望ミ其状態モ男女同室ノ疑難アルヲ知ラサルカ如ク唯リマルツラバースノ性情アルヲ慕ヒ敢テ同住センヲ望ムハ言ヲ俟スシテ知ルヘシ。」(第四章)このようなアリスは、やはり、望むべき女性のあり方として描かれているのである。そして、そのことは、人情本の中で描かれているような、性を知る前の、したがって、それを知ることによって消滅せざるを得ない処女性として提示されているのではない。このような処女

性は、逆説的な猥褻さとなって具体化するに過ぎないからである。そうではなく、アリスのそれは、完全なアセクシュアリティーなのであり、肉体的なものを予知させない。

『アーネスト・マルトラヴァース』における恋愛の特殊西欧的な様相として次に挙げられることは、マルトラヴァースとアリスとの恋愛関係が、人格的な向上を達成するための試練の場となっていることである。つまり、アリスが全く世界のことについて無知であることを、マルトラヴァースが導き教えるという設定である。それは、読み書きというレヴェルに始まって、神の創造とその恩寵を知らしめるという道徳的な問題にまで至っているのだから、実に、人格的向上への鍛練と呼ぶにふさわしいものとなっている。そして、このように恋愛に倫理的な課題を持ち込むのは、西欧的ロマンティック・ラヴの伝統と言ってよい。恐らく、「愚かな、物の分別も知らぬ女性を導く」という設定だけが、日本人の読者の違和感を少なくしたことだろう。なぜなら、永遠の女性を崇拜する、というのがヨーロッパの発想であるのに対して、日本人の愛は基本的に、より優位にある男性から、より下位の女性に対する「寵愛」としてのみ理解されてきたからである。「愛」という言葉は漢文脈、及び、それを借用したところの和文脈においては、概して、いとしむ感情、例えば、親子に対するようなものを意味してきた。そこには現在の「愛」

が持つような精神性はなく、それは情愛<sup>(4)</sup>というに近いもの、生理的な執着のようなものを指し示していた。同じ言葉が、明治以降、対等な、あるいは女性への憧れを含む感情を意味するようになったのである。それ以前の日本語に、そのような意味の「愛」は、無かったと言つてよい。

言葉を欠いているということは、その概念を欠いていることを意味している。注意深く読んでみると、この「愛」という言葉も、アリスからマルトラヴァースという方向では使われていない。一つだけ例を挙げれば、第七章で“Her whole soul was with him; she gave him back in love the spirit she had caught from him in knowledge.”となっている箇所が、「彼レ（アリス）マルツラバースノ深恩ニ感シ謝スルニ託心ヲ以テセルハ亦愛スヘキノ少女ナラスヤ」と訳されている。「愛スヘキノ少女」と逃げをうったような形にはなっているものの、アリスのマルトラヴァースに対する love は「託心」と直なれているわけである。こうして、アリスからマルトラヴァースに対して「愛」という言葉が用いられていないということは、とりも直さず、「愛」が、依然として身分の高い者から低い者に対する「寵愛」という響きを持ち続けているからにはかならない。そして、明治二十年代になってから活躍し始める文学者たちが初めて、西歐的な精神的で、倫理的な恋愛の形を表現するために、「恋愛」

という翻訳語を作り出し、love という意味で「愛」、「愛する」という言葉を使うようになり、従来の「恋する」、「ほれる」、「好く」というような語彙と置き換えていったのである。<sup>(5)</sup>“I love you.”が『花柳春話』では「余實ニ卿ニ戀着ス」と訳されているが、このことは、その後の文学史の流れを展望に入れるならば、訳者が西歐的恋愛の発見に関与していなかったことを示している。

第三番目に『アーネスト・マルトラヴァース』が人情本の恋愛の世界から懸隔している点は、アリスとマルトラヴァースの愛が、神に対する愛と結び付いていることである。

第八章ではマルトラヴァースはアリスに、次のように語る。

“Our own God above is Love,” said Ernest, seriously, “as our own poets have said and sung. But it is a love of another nature—divine, not human.”

表現の上からは、神の愛は人間の異性に対する愛とは異なった性質のものだと書かれているわけだが、こうした問題設定自体が徳川時代の日本人の予想し得ないものである。なぜなら、この命題は、神の愛と恋愛が同じ範疇に属する他の種類のものだ、ということを物語っているからである。現に、両

者が love という言葉で書きあらわされることも、この文章から自明となっている。信仰と恋愛が同じ次元の問題となり得るということ、これは日本の読者には思いもよらぬことだったのに相違ない。実際、訳者の丹羽純一郎もこの部分を次のような奇妙な訳し方でしか把握していないのである。「アリス曰ク君會テ言ヘルアリ古ヘ希臘人ハ愛ヲ以テ神ト爲スト果シテ夫レ然ルヤ曰ク然リ然レ余カ所謂神トハ愛ノ謂ヒニ非サルナリ。」

これらのことは、『アーネスト・マルトラヴァース』が、かなり典型的に西欧式の恋愛観を表現していたことを示している。その精神性、宗教性、そして人格主義的な発想は、基本的に十二世紀南仏で形成された宮廷風恋愛の性格を受け継ぐものだと言つてよいだろう。中世から現代へと繋がる、西欧的なロマンティズムの恋愛の精神が、『アーネスト・マルトラヴァース』の中にも脈打っている。そのことを訳者丹羽純一郎も、成島柳北も十分に認識していなかったわけだが、原作の『アーネスト・マルトラヴァース』が西欧的な愛の本質を体現しており、『花柳春話』が翻訳による偏向を受けつつも、その愛の本質を結局のところ、暴露させているとするならば、そのことを読み取る読者が当然、現れてくるはずである。坪内逍遙は、そうした読者の一人であった。彼は『妹と背かどみ』の一節にこう書いている。『マルトラヴァー

ス』の伝記の如きは、さながら爲永派の作者がものせし、情史に似たるころなきにもあらねど、其深意のある所を探れば、此と彼とは雲泥月露、其相異なる元來論なし。爲永は肉体の快樂を以て、人情の髓と心得、専ら其旨をば寫しいでぬ。笠頓リットンは遙かに之と異なり。人情世態を叙するのたはら、人情の最も切なるもの即ち愛情をば叙したるなり。彼の卑猥なる獸情を描きて、以て愛情を寫したりとなすは、蓋し誤れるの大なるものなり。」

このように書く坪内は、西欧的なロマンティズムの強い恋愛と、徳川日本が醸製した「粹」の「恋愛」、「色」、「恋」の世界、廓に咲く男女の關係との違いをかなり明確に意識していたと言えらる。彼の考えは、もはや、成島の「情相契ス」という発想を許容するものではない。坪内は、日本人が知る恋とは異なる精神的な、倫理的な愛の世界へと向かっていく。彼が『当世書生氣質』で描き出そうとしていたものは——その成否は、おいても——このような愛の形だったのである。彼は、丹羽の成功に刺激されて、同じくリットンの *Rienzi* を『慨世士伝』として訳出した。その『リエンジー』で繰り広げられた崇高な愛の世界こそ、坪内が自らも描き出そうとしたものであったことは、作者自身、作中で語っている。

坪内は、結局この試みに失敗し、『当世書生氣質』は人情

本の伝統を大きくうけつく作品となったが、西欧的な愛の形の認識と、その作品の上での具体化は、やがて、二葉亭四迷の『浮雲』において達成され、また、北村透谷の一連の評論の中でうたいあげられることになる。そして、こうした過程を通して、西欧文化の持っていたロマンティック・ラヴの実質は明治人にはっきりと開示されていったのである。

西欧的な愛の本質を把握した人々は、それに憧れ、日本的な恋愛観を否定しようとする。ここでは、彼此の恋愛観の違いが、再び意識されている。「再び」と言ったのは、『花柳春話』以前には、「異人」とはまったく異質な、不可解な存在であり、異なった感情生活を送っているに違いない、という認識が流布していたはずだからである。

こうして、改めて、違いが強調される。徳川日本の知っていた恋愛は「花柳」の世界にのみ存在したもので精神的価値を持たない、一方、西欧の愛は模倣すべき真の男女関係である。これは「女学雑誌」などを通じて宣伝された考えであり、北村透谷や、文学界同人たちの活動によって、それ以後、一般的に認められていくのである。

しかし、本論の筆者の言いたいことは、次のようなことではない。即ち、訳者丹羽純一郎は西欧的恋愛の実質を知らなかったのだ、その翻訳には限界がある。したがって、彼の文学はやがて十年代終わりから二十年代にかけて新しい文学者

たちに克服される、ということでは。丹羽や成島が示した「情相契ス」という発想が、全くの誤りであると考える必要もない。恋愛とは、基本的に性愛という本能的行為であると同時に、それに対して文化が付与した一定の形式であると考えることができるだろう。その生理的、本能的側面を拡大するならば、「恋愛」は普遍的行為として姿を現すであろう。一方、文化の異同による微妙な形式の違いに着目するならば、彼此の相違が強調されてくることになる。つまり、「恋愛」という現象が人類共通のものだと考えるか、文化的な相対性を持つものだと考えるかは、認識の深さの問題である以前に、認識者の立場を反映していると言えそうなのである。

幕末から明治初頭にかけて、彼此の恋愛観の違いが認識されたのは、「異人」に対する恐怖と、その恐怖から来る嫌悪に因るものだったのだろう。幕末の日本人の多くは、その異人の文明によってうちのめされて、自己のアイデンティティを失いかけていたに違いない。「異人」を自己同一視することはできない。そうした文化的状況が、男女関係の様式において——あるいは、おいても——同一性を見出すことができない、という態度をもたらしたはずである。

やがて、丹羽純一郎が『花柳春話』を訳出し、「情相契ス」という認識を打ち出す。これは画期的な新認識であったに違いないが、このことの背景には——西欧文化に対する理解の

深化があつたと同時に——幕末以来、萎縮させられてきた日本人のアイデンティティの再建という意味があつたのではないか。西洋人は優秀な物質文明を持っている。しかし、彼らも自分たちと全く同じ人間であり、その証拠に同じく恋もするのだと考えることによつて、彼此の障壁は一気に取り除かれてしまふ。西洋人との自己同一視によつて、日本人の自我は再築され得るのである。それは、また、人間として同じである以上、やがて西洋の物質文明に追いつくことができる、という自信を与える認識でもあつたのだから。「恋愛」という概念は、その作業のための装置として使われたのだ、と見なすこともできよう。

この「情相契ス」という発想は、この後、どのようになるのか。それは、先にもふれたように、坪内逍遙、二葉亭四迷、北村透谷と続く一連の文学者たちが示した新しい認識によつて取って代わられていくのである。ここでは、西欧的な恋愛とは、「為永流」の「粹」の恋とは全く異なつたものだとすることが強調される。そして、このことは、日本人としてのアイデンティティが再び放棄され、失われたということの意味するのではなく、むしろ、日本人の自我が更に一步、拡大されたことを意味しているのではないか。「情相契ス」の発想が、物質面での格差を認めつつ、内面的な同一性を確立しようとしたのに対し、明治二十年代以降の「恋愛」の考え方は、

その同一性すら否定しようとする。このことは、物質的な劣等感がある程度克服され、西欧の衝撃が少し弱まつてきたことによつて、同一性を否定しても日本人としての自我が失われない段階に達していたことを物語っているように思われるのである。

幕末以来、日本人は西欧の物質文明に圧倒され、その前にある意味では平服し、ひたすらそれを摂取しようとしてきたわけだが、そのような状況には、自ずから心理的な無理があつたに違いない。西欧の衝撃がインパクトを薄めるにつれ、それを何らかの形で合理化しようとする動きが出て来ることは自然の勢いだったと言える。物質的には西欧文明に追従しようとも、内面的な問題では自己の優れた精神性を保持する。また、その精神的な部分こそ人間にとって最も重要な部分である、というように西欧と日本の関係を整理すること、これは傷つけられた自我を修復する一つの手段となりうる。これが、「和魂洋才」の発想である。精神面における違いを強調することによつて、自我の安定を図ることができたのである。日本の恋愛と西欧の恋愛が異なつたものであるという発想が現れてきた背景にも、これと同じような事情が潜在していたのではないか。

「粹」と「恋愛」の違いを説く北村透谷らの議論は、このように現れてきたと解釈することが可能かも知れない。とい



うのは、確かに透谷の議論は、それまでの日本的な恋愛観を捨てて西欧的なそれに同化しようという主張であったが、そうした論と平行して、同時代の論壇には、西欧の恋愛観を否定し、精神的優位に至ろうというナシヨナリズムのトーンを感じさせる主張が、いくつか見え隠れしているからである。そして、それらの議論は、後で見ると、透谷の議論と表裏一体であるかのように見えるのである。

巖本善治は、「婦人の地位」(女学雑誌第二号)という記事の中で、次のように書いている。即ち、男女の関係は社会が開化するに従って痴情から恋愛へと進化するのだが、日本はまだ痴のレヴェルにとどまっている。とはいうものの、西欧社会では婦人の位置が高くなり過ぎていて、模倣するに値しない、と。彼はこうして、西欧的な様式に対する、ある距離を既に表現している。

同じようなことが、徳富蘇峰の「非恋愛」(国民之友)第百二十五号)という文章から窺われる。

この文章の内容は、男子が何らかの仕事を成し遂げるためには恋愛を放棄しなければならない、なぜなら、恋愛は全人格的な活動で、男性本来の仕事と両立できないから、というものであった。この時、明らかに蘇峰は、西欧式の愛を斥けようとしているのである。彼は書く。「男女交際必ずしも悪しきにあらず、然れども彼の男女交際を以て、人間の至樂と

するものを見るに往々文弱驕逸に流るゝものなきにあらず」  
「彼の所謂基督教主義學校に到りては、基督教会に到りては、まゝ或は青年男女の交際を坐視するのみならず、却て之を奨励するか如き例なきにあらず、甚しきは其の重なる人々にして青年男女の交際を紹介するか如きあり……」

蘇峰の態度が、西欧的な恋愛観への反発に基づいており、それがやがてナシヨナリズムを包含した精神主義に連なっていくだろうことは、この文章から容易に想像される。彼の議論は、日本人にとっての恋愛のあり方を問う、という問題意識で貫かれている。そして、「色恋沙汰」を人生において第一義のことと考えないとの立論は、基本的に「粹」の恋愛観の発想を継承したものなのかも知れない。透谷の議論が、日本の恋愛観を否定し、西欧のそれと同一化しようという立場だったとするならば、その対極に、西欧の恋愛観を斥けようという立場が出て来るはずである。蘇峰の主張とは、まさに、それだったのではないか。

しかし、蘇峰の考えは、究極的には、西欧的な恋愛の枠組みを受け入れた上でのものだ、とも言える。彼は、恋愛が人生において他の仕事と両立し得ないようなものだと考えているからこそ、恋愛否定の論を鳴らしているわけで、「花柳」に限定された恋には、この批判は必要ないのである。透谷はこの蘇峰の議論に強く反発して、「厭世詩家と女性」という

エッセイを書くのだが、日本人の恋愛観の個性、独自性を認め、それに立脚した上での議論という点においては、蘇峰の立場の裏返しとなっているに過ぎない。結局、透谷の論は、蘇峰の「一人たひ戀愛の擒となる時は、總ての自由は必ず此か聖壇に捧ぐるの犠牲」となる、という理論の、帰結が逆になつてはならないのである。即ち、蘇峰は恋愛には全人生を費やさなければならぬから困る、と書いていたのであり、透谷は恋愛は全人生の燃焼を要求するからこそ、すばらしいものなのだ、と書くのである。しかしながら、「恋愛」というもの自体は徳川日本に存在せず、西欧にのみ存在し、日本人の男女関係はそれとは違った原理に基づいている、という認識においては、二人は共通していると言えるだろう。

こうして、「情相契ス」の段階が過ぎた時、日本人としてのアイデンティティーを確認した上での、「違い」を強調した議論が生まれてくる。つまり、透谷とは蘇峰の議論における「恋愛」は、表裏の関係ながら、精神史上での同一の意味付けが可能であるように思われるのである。明治二十年代になつて登場してくる「違い」の認識は、どちらの方向——それを肯定するにせよ、否定するにせよ——に展開されるにしても、「情相契ス」という論理とは別な意味での、自我の再築へのステップであつたに違いない。それは、日本人の恋愛はいかにあるべきか、という問題への取り組みだったのである。

以上のように、『花柳春話』に始まる西欧的な恋愛の移入の過程は、最初には、西欧と日本を連続的に捉えるための手段として出発し——このことは、男女関係のあり方を普遍的なものとして観ずることを通じてなされた——やがて、西欧の恋愛観と日本のそれとの違いを強調するという、特殊性の認識へと至っているのである。

「恋愛」という概念は、このように、明治の初年代において全く異なった働きをしてきたのである。そして、今まで検討してきたように、その背景には、常にその時々々の文化的状況があり、精神的意味が込められていたのではないか。

ところで、この、いわば「普遍的恋愛観」と「特殊的恋愛観」との間の反復運動は、その後も観察することができる。

「恋愛」というものが文化的な相対性を持っているのではないかと、論理的に、体系的に語られ始めたのは、つい最近のことである。柳父章の『翻訳語成立事情』はその中でも抜きんで業績であった。しかし、このようなことが語られ始めたことの背景には、次のことが前提とされている。即ち、恋愛が文化を超越した普遍的現象である一般的なにも、学問的なレベルでも承認されていることが。そして、この前提は、西欧的な恋愛観のもたらしたものに他ならない。森羅万象の全てを統べる神と、そのイメージを根拠にした絶対的な恋愛の観念、これが西欧的なロマンティック・ラヴの本質だ

からである。明治の初年代に透谷らに衝撃を与えたこの観念は、それ以来、日本文化の中で、自明な真理としての立場を確立するのである。透谷らが、日本の恋愛観とは異なるものとして発見した西欧のロマンティック・ラブは、現代までに、もはや完全に日本人の恋愛観として受け入れられている。今や、人は西欧起源の精神主義的な、人格的な恋愛観を「西欧的」とは意識しない。それは、既に彼の自我の中に固定されている。東西の恋愛観の枠組みの違いに気づいた者は、伊藤整など、ごく少数の人間に限られたのである。現代の日本人は、基本的に、恋愛とは人類普遍の現象だと信じている。だからこそ、「恋愛」が翻訳語であったという事実は、驚くべき新発見としての意味を持ち得たのである。柳父章らは、恋愛が彼此で異なる現象なのだという文化的相対主義を、再び、恋愛史の中に持ち込もうとしているのだと言えよう。

人類が普遍的なロジックに従っている。だから、恋に国境があるはずがないという思想は、元来、西欧ロマンティック・ラブの発想によってもたらされたものではあるが、それが広く受け入れられ、保持され続けたのには、何らかの文化的な必然性があったのではないかと想像される。その理由は、現代のコスモポリタニズムであり、ヒューマニズムであったのだからか。一方、「恋愛」が文化の産物だという近年の思想は、最近の文化人類学がもたらした相対主義を反映してい

るのかも知れない。しかし、この問題に関しては、筆者は今のところ十分に説得力のある仮説を提出できない。

いずれにせよ、「恋愛」という概念は、このようにその意味を伸縮させているのである。翻訳語を始めとして、複数の文化が接触して出来た言葉や概念は、その時々々の文化的状況に応じて意味の厚みを変えていく。それは、その言葉を用いる人によって、何らかの「装置」として使われる運命を、常に持ち続けている。同じような意味の伸縮が、「精神」、「国家」、「神」というような概念についても語られ得るかも知れない。少なくとも、『花柳春話』の前後での、「恋愛」という言葉の運命には、そのような、概念と文化的状況の関わりが反映されていたのである。

#### 〔注〕

(1) 例えば、「燕石十種」中の、「吉原雑話」。洒落本では、「繁干話」、「甲辰新話」など。もともと、洒落本は、中国の遊里小説の影響を強く受けているから、それも当然のことであり、このタイプの題名が中国文学起源であるのか、江戸文学起源であるのか議論することは、あまり意味がない。

(2) 木村 毅 『明治初期翻訳文学選 解説』(昭和五十三年 雄松堂)

(3) 柳父 章 『翻訳語成立事情』(昭和五十七年 岩波書店)

第五章参照

- (4) このことに關しては、阿部次郎が『徳川時代の文化と社会』(昭和三十六年 角川書店)に、徳川日本の恋愛観と比較した上で、詳しく検討しているので参照されたい。
- (5) 松下貞二『漢語「愛」とその複合語——思想から見た国語史』(昭和五十七年 あほろん社)参照。
- (6) 西欧ロマンティック・ラヴの発生と展開、そしてその本質については、C・S・ルイス『愛のアレゴリー』を参照されたい。(C.S.Lewis *The Allegory of Love Oxford 1936*)  
ただ、このロマンティック・ラヴというものは、当然のことながら、十九世紀には大きく形を変えているはずで、『アーネスト・マルトラヴァース』の中でも、そうした偏向は現われている。早い話が、女主人公のアリスは貧しく、無学な少女として設定されているのであり、これは宮廷風恋愛の「女性崇拜」という要素に背馳している。
- (7) 拙稿「ロマンティック・ラヴの成立と崩壊——二葉亭四迷の場合——」(比較文学研究第四十六号)参照。
- (8) 伊藤 整は「近代日本における『愛』の虚偽」(『認識書と求道者』所収 昭和三十七年 新潮社)と題された論文の中で、日本人の語る愛という概念が、西欧人のそれと根本的に異なることを主張している。

〔テキスト〕

北村透谷 『北村透谷全集』昭和二十五〜三十年 岩波書店

丹羽純一郎訳 『花柳春話』 明治十一年(昭和五十六年 雄松堂  
による複製版)

坪内逍遙 『逍遙選集』 大正十五年 春陽堂

Lytton, Edward Bulwer Ernest *Malthravens* Routledge  
1862