

「誰も知らない」日本の「行方」への「ほんやりとした不安」

札幌大学総合研究 第12号 (2020年3月)

〈論文〉

「誰も知らない」日本の「行方」への「ほんやりとした不安」 —「羅生門」に見る芥川龍之介の現実社会への認識—

劉 金挙

はじめに

一九一五年十一月、『今昔物語』を下敷きにして、芥川龍之介が発表した「羅生門」は、吉田弥生への初恋の失敗に由来した沈んだ気持ちから逃れるために創作した「なる可く現状と懸け離れた、なる可く愉快な」歴史小説である、というのが、一般的な認識である。当小説は、今日、『『定番』中の『定番』』（幸田 [2013], p. 16）となり、高校一年生用教材の小説の題材、それも教科書採択時に不可欠のものとして文学への案内役をつとめるものになっている。それほど、芥川文学の中で人気の高い作品である。

その人気の理由は、様々な角度から検討されており、「概ね作品・教材の内的価値・特徴にその中心的な根拠を見ている点で共通してい」（幸田 [2013], p. 14）るほか、多様な読解¹⁾が可能だということも、大きな理由の一つであろう。中でも、その成立の動機や特質に関する研究はホットな問題点の一つである。

本稿は、「テキスト派」の立場に立ち、「羅生門」に織り込まれた、コードとしての「屍骸」・「髪の毛」・「着物」の剥ぎ取り行為への読解を行い、当小説が、実は、伝統的な社会秩序が崩壊した大正初期という時代に、現実社会の抱える問題を先駆けて感じ取った芥川が、作家としての詩的表現や発想等を巧みに活用して、「誰も知らない」「下人の行方」という形で、日本の未来に対する、自らの「ほんやりとした不安」を描いた小説としてとらえようとするものである。

1. 単なる初恋体験の所産ならぬ「羅生門」

1.1 龍之介の所謂「初恋」

「あの頃の自分のこと」において、芥川は、次のように書いている。

1) 拙稿「論理批評の立場から『羅生門』へのアプローチ」（『札幌大学総合論叢』第47号 2019）参照。

自分は半年ばかり前から悪くこだはつた恋愛問題の影響で、独りになると気が沈んだから、その反対になる可く現状と懸け離れた、なる可く愉快な小説が書きたかつた。そこでとりあへず先、今昔物語から材料を取つて、この二つの短篇を書いた。書いたと云つても、発表したのは「羅生門」だけで、「鼻」の方はまだ途中で止まつたきり、暫くは片がつかなかつた。(岩波書店版『芥川龍之介全集』第二巻, pp. 460。岩波書店版全集から引用した内容は、以下では、巻・頁のみ標記)

これは非常に有名な一節で、『羅生門』執筆の動機を示したものとして必ず引用されるものである。恋愛問題の影響の是非はともかく、芥川本人の話だけあって、この二作は、純粹に龍之介と吉田弥生との所謂初恋体験の所産であり、「なる可く現状と懸け離れた、なる可く愉快な小説」である、というのが、ほぼ定説のようである。

しかし、龍之介が弥生家を訪れるようになったのは一九一六年五月頃(森[1970])で、翌年の二月、

その女がある男と婚約をした 僕はその時になつてはじめて僕がその女を愛してゐることを知つてゐる(中略) その女の僕に対する感情もある程度の推測以上に何事も知らなかつた(中略) 僕は求婚しやうと思つた そしてその意志を女に問ふ為にある所で会ふ約束をした 所が女から僕へよこした手紙が郵便局の手ぬかりで外へ配達された為に時が遅れてそれは出来なかつた(第十巻, pp. 207 - 208)

とあるように、自分の意志を相手へ伝えることができたのかどうかさえ、あやふやである。

しかも、この初恋を、

家のものにその話を持ち出した そして烈しい反対をうけた 伯母が夜通しないた僕も夜通し泣いた あくる朝むづかしい顔をしながら僕が思切ると云つた それから不愉快な気まづい日が何日かつづいた(第十巻, p. 208)。

というふうには、芥川は一夜にして簡単に放棄してしまう。さらに、一年足らずのうちに今度は塚本文子に恋をする。そして、弥生への恋を告白できなかったことを反省したのか、「文ちゃんを愛してゐると云ふ事を少しでも文ちゃんに知つて貰」(第十巻, p. 293) いたいと決める。

このように、弥生への所謂「恋」は、芥川の頭の中にのみ存在していたもの、乃至は本当の「恋」であっても、期間も短く、それほど深いものではなかつた、と理解しても差し支えなからう。

1.2 かかる「初恋」取り扱いをする芥川の動機

だが意外なことに、浅いと言っても過言ではないこの「初恋」を契機に、「周囲は醜い自己も醜い(中略) 僕はイゴイズムをはなれた愛の存在を疑ふ」(第十巻, p. 210) とい

うように、芥川は、世界観の発見そして論理的・抽象的人間認識の発見に一気に至るのである。ここには、どうも大きなギャップがある。

このことに関して、石割透氏は、次のように指摘している。初めは、弥生に迫る行動、自己の感情の訴えが希薄だったが、弥生が他の人と婚約したことを知っていた芥川は、彼にとって、弥生を獲得することは、自己と家に纏いつく「大川」端を一気に放擲できる可能性を我物にすることを意味し、自己の所有する世界から最も遠い彼方への飛翔を可能性にするスプリングボードが弥生であったわけだ。弥生を奪いとすることは、そのまま<近代>を略奪することを意味すると、この時の龍之介は意識したとしても不思議ではない。弥生を獲得することは、この上もなく<自己変革>をもたらす筈であったからだ。(石割 [1977], p. 106)

即ち、芥川が、芥川家とは全く異なった世界に呼吸して育った新興のブルジョアジー娘としての弥生が、当時の自分にとって象徴的意義を持っていたことに気づいた、というのが、根本的な理由なのである。詳しく言えば、

龍之介が弥生に対する恋情を打ち上げたことは、<下町>から<近代>の世界に飛び越えんが為の博奕的な試みであった。そして、外部からの「反対」によって彼にもたされた失恋は、前近代的な空間たる「大川」端=<下町>からも<近代>の世界からも閉ざしてしまうわけだが、そうした彼が生き得る世界は、虚構された<思想>という、ロゴスの世界しかなかったのである。(石割 [1977], p. 116)

芥川は、初恋において、自己貫徹が出来なかったせいで敗北し、<近代>の世界が閉ざされたにも関わらず、その原因を素直に容認せず、虚構的思想を築くことを通して自己正当化を図り、その失敗を乗り越えようとした。言い換えれば、「羅生門」は芥川の失恋体験に端を発した、自己正当化のための作品であった、というのは、疑いのない事実であるが、同時にこの小説には、<前近代>か<近代>か、という二者択一的な問題も潜んでいる、というのである。

非常に示唆に富んだ指摘ではあるが、小説における<前近代>と<近代>との問題に関して、石割氏は詳細に論述していない。しかし、周知のように、資本主義社会では、「生産機構は社会的に必要な職業、技能、態度だけでなく、個人的な欲求や願望をも決定するほどにまで全体主義化する傾向がある。生産機構はこのようにして私生活と公生活、個人的欲求と社会的要求の間の対立を消し去ってしまう」(Marcuse [1974], p. 13) とあるように、近代社会は、人々の人間としての願望や理念や欲求を操作する「一次元的なもので、こういう社会を生きる人間は、「一次元的人間」にさせられ、権力に対する批判や自己決定を行う能力、自由や個性などを喪失してしまう。その中で、「社会の宣伝機

構は、一元的行為になってしまったコミュニケーションの場を自ら作り出している。この領域における言語は、同一性と一致性の表明であり、肯定的思考と行動を計画的に励ます証明であり、歩調を揃えて超越的批判観念を攻撃する証明である」(Marcuse [2008], p. 68) との指摘通り、文学創作面において、特定の偏りを持たない「新聞記事」のような文体、いや、より正確に言えば、そのようなエクリチュール (ロラン・バルト [2008]) を持った作家が生まれた。とりわけ、『文学』によって、近代国民国家を一つの統合体として表象しようという可能性を国家の側が発見し、その発見に内包されている期待 (あるいは革命) に、『文学』を創作する側が自発的に応えていこうとする、相補性といってよいような関係が成立する」(小森 [1999], p. 28) というように、社会と作家との間に「相補性」が結ばれていったのである。

このような時代を生きていた芥川も、その例に漏れるはずはない。

僕は昔の事を小説に書いても、その昔なるものに大して憧憬しょうけいは持つてゐない。僕は平安朝へいあんちように生れるよりも、江戸時代に生れるよりも、遙はるかに今日こんにちのこの日本に生れた事ありがたが難有く思つてゐる。(芥川 [1971], pp. 148-149)

とあるように、「江戸時代に生まれ」た彼は、「理知」的な創作態度をとり続けながらも、一九一〇年の「幸徳秋水事件」——正にその暗黒時代の象徴——以来、日本政府が、文壇を含め、社会のあらゆる面に統制を加えていくという時代背景のもとで、自分自身のことには触れず、「歴史小説」の形をもって「今日のこの日本」のことを描いた。つまり、芥川の目的は、けっして「昔」を再現するのではなく、日本の現実を踏まえ、作家としての鋭い感覚をもって、原作を「換骨奪胎」——原作を「舞台」として借用し、個人の詩的表現や発想などを巧みに生かし、先駆けて感じとった現実的・社会的問題を描こうとしたものなのである。

「羅生門」という準処女作も、芥川が「自己の世界に閉塞せず、いわば時代の趨勢を背景として下人の物語を生み出した」(高橋 [1996], p157) もなののである。

1.3 「コード」からとらえる「羅生門」中の<前近代>と<近代>

一つの文学作品が成立するためには、単に一人の作家の人生には還元することのできない、重層的なテキストが、その根底には存在している。作品を読む楽しみの一に、まさに、そうした重層的なテキストの存在を、作品に散りばめられた、様々な断片、——その何げない一言、一節を導きの糸として、発見し、掘り起こしていくという営為があるのではなからうか。(小路口 [2002], p. 102)

とあるように、「テキスト派」の言っている「テキストとは、無数にある文化の中心からやってきた引用の織物」(羽鳥 [1996], p. 73) で、「多様な要素の錯綜体」(石原 [2001], p. 8)

なのである。しかも、「テキスト」構築中、テキストの創作者は、テキストの中に、歴史、社会、文化などの要素のみならず、自らの価値観までも織り込める。ゆえに、「テキスト派」の理論をもって、「作品そのもの以上に、作品外的な価値で作品の価値を測り、あるいは作品の性格を作品外的なものとの関わりで明らかに」（羽鳥 [1996], p. 72）することができるのである。

テキストとしての小説をより完全に読みとる際に、よく用いられる手法として、「コードの脱中心化」が挙げられる。それは、「物語のコード（例えば「立身出世」）によって読み進める場合に無意識の領域に沈めてしまっているコードを意識化していく操作のことである。明示的なコードに排除されている別のコードを眼に見えるようにすることで、物語は別の様相を呈してくる」（小森 [1900], p. 463）というものである。

以下では、「羅生門」中の「無意識の領域に沈めてしまっているコード」を「意識化していく操作」を通し、「理智」的創作を続けた芥川の意図を明らかにしようとする。

II、「無意識の領域に沈めた」諸「コード」

「羅生門」には、「屍骸」、「髪の毛」、「着物」の剥ぎ取りなどの、「無意識の領域に沈めてしまっているコード」がたくさんある。

2.1 「屍骸」

2.1.1 日本における「屍骸」扱い

『古事記』や『日本書紀』に記録されたイザナミとイザナギの伝説が示しているように、死穢を忌避する意識は、日本人の触穢観念の中核を占める。一方、「死後の身体にある時期まで生前のその個人の人格が残存すると考え」（波平 [2005], pp. 24—25）られ、「祖霊祭祀のために死体の一部を霊の依代とする観念（カバネの思想）が発生し」（勝田 [1987], p. 360）た結果、祖霊信仰は日本人の信仰の中核となった。とりわけ十五世紀以降、仏教が庶民の間に浸透するとともに、死者の扱いが手厚くなり、「初盆」をはじめ、四十九回忌まで行われ続ける年忌供養からなる「死者儀礼」が出来た。

以下では、法的な角度から日本人の遺体に関する意識の変遷をたどってみよう。

「法制の歴史でみると、大宝律令では人体の解剖が明文をもって禁ぜられていたようである。」「江戸幕府では、処刑後の遺体の扱いまで厳格に定められ（中略）律令いらいの伝統的な考え方で、人の死体を毀損するのは不応為のこと、すなわち条理の上から当然なしではならぬ行為であり、それをなせば罰する」（石出 [2008], pp. 221—222）。一九〇七年に公布し、二〇〇七年改正した「刑法」は、この伝統精神を受け継ぎ、「礼拝所不敬及

び説教等妨害」「墳墓発掘」「死体損壊等」「墳墓発掘死体損壊等」を罪として厳しく定めている。

このように、古来より、日本社会において、人々は「死人」や「屍骸」に十分な敬意を抱き、大事にしてきたのである。

「羅生門」の「屍骸」に言及するなら、この作品が出来る前の、明治期の軍隊の遺体処理に注目すべきであろう。徴兵制・軍隊制度を発足させた明治政府は、いち早く「陸軍墓地制度」(一八七三)などを布告し、兵士の死体は遺族に引き渡す代わりに、指定の墓地に埋葬し、「死者儀礼」は軍隊が行うと定め、死亡兵士の葬儀を国家的な儀式に格上げした。その後、戦争中、遺体の確保ができなくても、遺骨・遺髪を遺族へ送付することが、「戦時海軍志望者取扱規則」(一八九五)により明文化された。上記の「死者儀礼」が一時期神式で行うべきだと定めたことは、仏式が主流であった当時において、死者の祭祀権において国家が家族より優先されることを意味し、一時論争まで起こした。

国家の制度によって保障され、軍隊が行った「死者儀礼」の意義を理解するには、象徴交換論による現代文明批判を行ったジャン・ボードリヤールの、死に対する論考が、非常に啓示的である。彼の説では、そもそも原始時代において、生と死は個人に属するものだったが、封建時代に入り、「教会の権利は、死亡に対する独占と死人に対する排他的制御という前提のもとで建立されたもので(中略)あらゆる抑圧・制御体制は、生命とその終結との間にある宙釣り状態上に建てられたものである)」(鮑德里亜 [2012], pp. 182—183)とあるように、葬式をはじめ、一連の儀式を司ることを通して、教会が、人間の死亡に対して独占的所有権を持つようになり、人間を制御するようになった、という。近代に入った日本は、国家による「葬式」の主宰権を握ることをもち、国民の心を結束し、戦意を高揚させた。一連の操作、そして日清・日露戦争の影響もあり、遺体への敬意と保護意識はかつてないほど高まったのである。

2.1.2 「羅生門」における「屍骸」

「羅生門」の「屍骸」は、「この門へ持つて来」られた「^{ひきと}引取り手のない死人」のもので、「^{むぞうさ}無造作に棄ててある(中略)その中に^{はだか}裸の死骸と、^{きもの}着物を着た死骸とがある」と描写されている。

日本では、古墳時代、或いはそれ以前に、風葬や水葬などの「自然葬法」が最も原始的なものとしてあった。それが長く続いた後、仏教の普及により、段々と火葬や土葬などの「文化葬法」へ移行した(堀 [1953], pp. 52-56)。もちろん、長い歴史上、「死体放置という行為を選択していたのは、大半が金や身寄りがなく貧しい、いわゆる『庶民』であった」(武井 [2017], p. 43)。特に、戦乱や飢饉に見舞われた時、「平安京内では、大内裏跡であつ

でも神泉苑であっても、荒れ果てて野辺のようになってしまえばたちまち死体放置の場となった」（武井 [2017] , p61）。つまり、当時の社会では、「羅生門」上に屍骸が棄てられるというのは、当たり前のことだったのである。

しかし、上述の通り、法制と社会での宗教的感情、どちらの角度から見ても、屍骸の損壊は、許すべからざる行為であった。

「羅生門」では、「無造作に棄ててある」「死骸の中に蹲つてゐる」老婆は、「女の死骸の一つの顔を覗きこむやうに眺め」た後、その「死骸の首に両手をかけると、丁度、猿の親が猿の子の虱をとるやうに、その長い髪の毛を一本づゝ抜きはじめた。」その後、下人から逃げようとする「老婆が死骸につまづきながら」、下人と「死骸の中で、暫、無言のまゝ、つかみ合つた」りする。ゆえに、正義感溢れる下人の目に映ったこの行為は、どれほど死者を冒瀆し、宗教的感情を害するものであったか推測できよう。

「羅生門」には、キーワードとして、「死人」が八回、「屍骸」が十四回使われている。このことは、芥川が「死人」・「屍骸」を意識的に強調していることの裏付けであろう。そこに、戦死者の遺体処理をめぐる明治政府が新たに打ち出した上記の政策の影響がなかったとは言えないだろう。

2.2 「髪の毛」

長い歴史上、切っても再生するし、成長するに従い変化もする髪の毛に、私たちの祖先は神秘的なものを感じ、それを徐々に信仰・呪術・儀礼に用いるようになった。

日本の「髪の毛」文化は、中国の大陸文化に深く影響されながら、独自の特徴を有している。

2.2.1 東洋文化における「髪の毛」

東洋の文化において「髪の毛」文化を見る際の視点としては、以下のことが挙げられる。

第一に、身体の一部としての「髪の毛」

中国では、「身体髪膚、^{これ}之を父母に受く。敢て毀傷せざるは、^孝孝の始めなり」（「孝経」）とあるように、身体の一部である髪の毛は、孝道に結び付けられ、それが毀傷されたら、身体は不完全になってしまうと信じられていた。そのため、古代中国には、犯罪者の髪と

髭を剃る髡刑²⁾や、『三国演義』にも出てくる「割髮代首」³⁾などができたのである。

第二に、呪術に用いる「髪の毛」

まじないによって人を屈服させたり抑え鎮めたりする呪術の「厭勝^{えんしょう}」の中には、人の髪の毛を用いて相手に術を施すやり方がある。漢から六朝時代にかけて流行したこの呪術は、日本にも伝わり、髪などの肉体の一部を入手さえすれば、相手の身体はもちろん、生命までも自在に操れると信じられていた。

第三に、欲望の象徴としての「髪の毛」

仏教では、仏僧が剃髪する掟がある。その理由に関して、髪は性欲乃至性的力の象徴で、剃髪はその力の除去、即ち去勢を意味するという説もあれば、「毘尼母經」の「剃髪する所以は憍慢にして自ら待む心を除かんが為の故なり」や、「大智度論」の「我れ頭を剃り、染衣を着し、鉢を持して乞食す。此れは是れ憍慢を破するの法なり」とあるように、髪があると、その手入れをしなければならぬという、髪を飾ろうという欲望も生じてしまい、修行の妨げになるので、虚栄の道具と目されていたという説もある。どちらにしても、剃髪は世俗を脱して禁欲的生活を送る宗教的聖職者の印として行われてきたのである（定方 [1974], p. 56）。

仏教では、仏陀の遺形を荼毘^{だひ}に付し、その毛髪や歯などの遺物を形見として塔に祀る慣習がある。「般泥洹經卷」(下)と「長阿含經」(卷五)には、そのために11塔が建てられ、11番目の塔は遺髪を祀るものである、という記録がある。その影響もあり、仏教圏諸国においては、死者の髪を集めて遺物として崇拝する風習がある。

最後に、髪の毛に賦与された文化的な意味

髪の毛は人体の器官の中で目立つ部分であり、文化的な意味も賦与され、その形の変化が審美性やジェンダーや年齢層や社会的地位を表す儀礼に利用されることも珍しくない。例えば、人生の節目に、産剃り、髪置、髪削ぎ、結鬘(男)、髪上(女、「初笄」ともいう)などの儀式もあれば、女性は恋の相手の心を引きつけるために、自らの分身としての髪の毛(青糸)を贈る呪的なやり方もある。が、最も代表的なものは、かつて中国では辨

2) 中国古代で、犯罪者を不吉な外貌所謂異形^{いぎよう}に変え、犯罪者を一般の人々と区別することを通して犯罪予防に役立てたり罰を与えたりするための剃髪刑である。律令国家に発展した日本もこれを受け入れ、後に『御成敗式目』には辻女捕^{つじめとり}を犯した郎従以下のものに課する片鬘剃も登場する。ちなみに、古代中国では、髪の毛の短い人は奴隷で、未開人とされていた時期がある。

3) 自ら大軍を率いて許昌攻撃を企図した張繡を討伐する途中、曹操は、「馬が青苗を踏んで百姓に迷惑をかけることのないように。違反するものは斬罪」と令を下した。が、因らずも、彼の乗馬が驚いて麦畑に踏み入ってしまった。令を守るため、曹操は自殺しようとするが、諸將に阻止される。そこで、曹操は馬を斬らせ、自らの髪を切って刑に代えた。

髪、朝鮮半島では椎結、日本では丁髷という髪型が結われていたことであろう。

2.2.2 日本社会における「髪の手」文化

第一に、人間の分身としての「髪の手」

昔から、「髪の手」は、神秘的な力を持っており、特別な意味と価値とを帯びた存在で、切り離されても分割された肉体の一部であると考えられてきた。そのために、「髪の手」は肉体外へ切り離されても、忌避すべき不浄の存在としてみだりに処分してはいけず、丁寧に扱わなければならない。

まず、髪の手を成長をよくするために、散髪された「髪の手」を大切にしなければならなかった。道路や高辻に埋めて人に踏まれると、髪の手がまた立派に生えてきたり（長沢 [2001], pp.14-15）、「髪の手を切つて竹の根元に埋めると髪の手が黒くな」（尚学図書 [1982], p. 282）つたりするという俗信が現れ、今でも一部の地方で継承されている。

それから、身をよく守るために、散髪された「髪の手」を道辻や相撲辻に納めることも行われていた。「多くの人々に踏ませるのがよい、とりわけ相撲を取る力士たちの足によって力強く踏みしめられれば最良である（中略）その本義は肉体の分身に対する安全なる保護ということにある」（長沢 [2011], p. 128）。

最後に、本体が果てた時には分身も運命をともし、同じ棺の中に納まるべきだという俗信である。東京都港区にある徳川将軍家墓地の発掘調査時に、七代将軍徳川家継の墓から、箱に詰められた四千個もの切った爪と髪の手が出土した（長沢 [2011], p. 129）。そのことを証明するものとして、東北・近畿地方で、髪の手と爪のことをオコツと俗称し、副葬することが挙げられる。

第二に、死者の形見としての「髪の手」

『日本霊異記』中巻第三縁は、次のような内容である。防人として派遣された吉志火麻呂が、妻恋しさに堪えかね、ずっとついてきて世話してくれている母を山中に導き入れて太刀で殺し、喪を口実にして国に帰ろうと企む。が、切ろうとしたところ、裂けた大地に落ちてしまう。殺されそうなのにも関わらず、母親は地中に落ちてゆく息子の髪を必死に掴んで救い出そうとするが、手の中には髪しか残らなかった。母は仕方なく、その髪を家に持ち帰り、仏像の前に置き、謹んで法事を行なった。中国仏教の伝統（仏教の因果思想に中国の親孝行の思想を重ね合わせるもの）を背景にしたこの説話は、「髪の手」を死者の形見として見る歴史の長さを物語っている。

長らく伝承されてきたこのやり方は、明治時代に入ってから更に強化された。明治政府は、「戦時陸軍埋葬規則」（一八七四）第二条で、「死体は陸軍埋葬地共同墓地若くは特に撰定したる土地に埋葬す 但場合に依り火葬し又は合葬することを得」と定め、埋葬（土葬）

を主としつつも、火葬を認めた。火葬が広がるとともに遺髪採取・遺族への遺髪の送付を規定する必要が生じ、日清戦争後に改正された「戦時海軍志望者取扱規則」(一八九五)でそれを初めて明文化した。戦意を高揚させるために、更に戦死者を公葬することを決めた。公葬の「葬儀の前提となる遺骨・遺髪に関し、日清戦争では遺族の遺骨の受領(部分受領含む)も少なくないが、日露戦争では、遺髪中心に葬儀が営まれたと考えられる」(荒川[2008], p. 60)。このことも、「羅生門」創作時の芥川にも、大きな影響を与えただろう。

第三に、霊的なものとしての「髪の毛」

日本文化において、髪はしばしば注目の対象となる。「羅生門」の中に現れるのは女性の髪であるゆえ、ここでは女性の「髪の毛」について見てみよう。

「髪、とくに女性のそれは自分の命につぐ大切なもの、自分の分身、遺物として日本人の間に信仰に似た考えがある」。「わが国では古来、女性にとってその頭髪は生命につぐ大切なものであり、その女性の *pars pro toto* のみでなく、その人の精神がこもったものと考えられて、これにまつわる幾多の物語が伝えられている。」(小堀[1977], p. 675)との指摘通り、女性の髪に関する信仰やタブーが多い。

古代の日本では、長い髪が高い身分、そして美しさの象徴で、「おおよそ、文学作品に表現される美しい髪の長さは、六尺以上といえる。髪は、長ければ長いほど、美しいとされていた」(平松[2012], p. 205)。ゆえに、「わが御髪の、落ちたりけるを、とりあつめて、鬘にし給へるが、九尺余ばかりにて、いと、清らなるを」(「源氏物語・蓬生」)とあるように、平安時代には既に鬘を作りはじめていた。近世の京都では落ち髪を買い集め鬘を作って売ることを業とする女行商人「おぢやない」が現れたほどである。

それから、髪の毛を念願を成就させるために用いていたことも特筆すべきである。『万葉集』には、髪を詠んだ歌は六十三例あるが、それらは「万葉における黒髪は、黒髪が白髪に変わるまでという長い時間の経過を示す場合と、黒髪を床に敷き、袖を裏返して寝ることで、恋しい人の魂を招き寄せる呪的な意味とに大別される。後者の場合、「共寝の象徴として髪は床に敷かれることになる。万葉集には一人寝の寂しさを訴え、再会を祈る思いとともに、衣の袖を裏返し、髪を敷いて寝る場面が典型的に表現として何度も繰り返されている」(平松[2012], p. 205)。

「時には切実なる祈願の思いの証として女性たちが、女の命である髪の毛を切り落として神にささげることさえ、なされてきた」(長沢[2011], p. 126)。代表的な例は、戦争中の日本婦人の行動であろう。

一九〇四年に、「滋賀県愛知郡西押立村にては独立布教員と称する一僧侶の演説に感じ全村の婦人一同十四歳より十八歳今を盛りの二十四五の者最も多く都合四十五名は緑の髪

を根元より切捨てし上国家の為め軍人の為めに切捨つるものなりと記して全村なる親善光寺に納め戦勝の祈念を為し居るといふ哀れにも健氣と云ふべし」（作者不明 [1904], p. 45）という文章がある。戦争中、この類のことが数多くあった。

第四に、文明開化のシンボルとしての「髪の毛」

明治維新後の政府や関連の諸権力は、国民の身体および身体意識を近代的に改造することを喫緊の近代化国策の一環として、当たり前のこととして繰り返されてきた日々の生活習慣を、まったく別の生活理念によって強制的に組み替えさせようとした。その中で、結髪令以来、年齢や社会階層と結び付き、ステイタス・シンボルとして機能していた結髪の変化が起きた。

明治政府は、一八七一年八月九日付の大政官の布告において、「散髪制服略服脱刀共可為勝手事。但禮服ノ節ハ帯刀可致事」（内閣官報局 [1872], pp. 316 - 317）と、男性の散髪に関わる公式見解を法令として明らかにした。一方、女性に対しては、西洋人と対等になるために西洋式の風俗を積極的に取り入れることを呼びかけた。

このような気運のもとで、注意すべきなのは、散髪・束髪は、「今や物事の理明らかに、日進開化の世に邁進するもの、豈不明の陋習を墨守すべけんや。衆庶宜く此理を了解し、向後半髪を止め、身体健康之覚悟可有之事。」（大阪府史編集室 [1971], p. 618）と一八七二年に大阪府が発した散髪令が示しているように、いずれも文明、進取、富強、衛生、経済、尚武という内容で「公的」さらには「国家的」な問題として位置づけられたことである。散髪令と呼ばれた大政官の布告が發布された同年の五月に、「半髪頭ヲタ、イテミレハ因循姑息ノ音ガスル、惣髪頭ヲタ、イテミレハ王政復古ノ音ガスル、ジヤンギリ頭ヲタ、イテミレハ文明開化ノ音ガスル」という文句で有名な「近日里俗ノ歌」（三澤 [2002], p. 171）が『新聞雑誌』に掲載された。一方、婦人束髪会の活動は、女性の髪形という問題を従来女性の個人「奢侈」の問題ではなく、「女性の近代化」の問題、国家的な重要性を持つ「衛生」や「女性の教育」の問題と位置づけられた（渡邊 [2000], pp. 52-68）。それゆえ、「散髪制服略服脱刀共、可為勝手事」とあるが、実は、これを受けて全国の諸府県で發布された散髪（断髪）令は、民衆に散髪の実行を半ば強制的に求めた。こんな時代背景だけに、一八七三年三月二十日の明治天皇の断髪以来、男性の散髪も女性の束髪もたちまち全国に広がり、「束髪」が女学生の象徴的髪型となった。「髪の毛」は、まさにこの時代を象徴するキーワードだったのである。

2.2.3 「羅生門」における「髪の毛」

老婆は、「死骸の首に両手をかけると、丁度、猿の親が猿の子の虱をとるやうに、その長い髪の毛を一本づゝ抜き、鬢にせうと思うたのぢゃ。」と説明している。が、その

説明を受ける前に、老婆が髪を抜き取った行為を目にした下人は、「何故老婆が死人の髪の毛を抜くかわからなかつた。従つて、合理的には、それを善悪の何れに片づけてよいか知らなかつた」にも拘わらず、「その手は、次の瞬間には、もう鼻を掩ふ事を忘れてゐた。或る強い感情（下線強調は筆者注、以下同）が、殆悉この男の嗅覚を奪つてしま」い、「この老婆に対するはげしい憎悪が、少しづつ、動いて来た。——いや、この老婆に対すると云つては、語弊があるかも知れない。寧ろ、あらゆる悪に対する反感が、一分毎に強さを増して来たのである。」なぜなら、「下人にとっては、この雨の夜に、この羅生門の上で、死人の髪の毛を抜くと云ふ事が、それ丈で既に許すべからざる悪であ」と強く感じられたからである。

「あらゆる悪」「許すべからざる悪」に対するこの「強い感情」や「反感」を醸し出したのは、老婆が「死人の髪の毛を抜くと云ふ」行為であった。この「感情」は、「老婆の床に挿した松の木片のやうに、勢よく燃え上り出してゐ」て、「さつき門の下でこの男が考へてゐた、餓死をするか盗人になるかと云ふ問題を、改めて持出したら、恐らく下人は、何の未練もなく、餓死を選」び、「さつき迄、自分が、盗人になる気でゐた事なぞは、とうに忘れてゐる」というほどのものであった。だから、さすがの老婆も、「成程な、死人の髪の毛を抜くと云ふ事は、何ぼう悪い事かも知れぬ。」と自ら認めざるを得なかつたのである。

前に見た「髪の毛」の宗教的・文化的・政治的意義を踏まえれば、「死人の髪の毛を抜くと云ふ」「許すべからざる悪」に対する、下人の憎悪の激しさが理解できるであろう。この「反感」は、決して「下人」のみならず、老婆の「白髪頭」のほかに、「髪」や「髪の毛」を「羅生門」に十一回も出している作者の芥川にも、いや日本社会全体にも共通していたものに違いない。

ついでに、当時の芥川にとって、「断髪」「束髪」の影響、それから、与謝野晶子の巻き起こした「みだれ髪」論争⁴⁾も無視できないものであつたらう。

2.3 「盗人」に対する見方

2.3.1 日本における「盗み」と「盗人」に対する処罰

日本では、「盗人」は、「①他人の持ち物をかすめ取る者。どろぼう。盗賊。（古風な言い方）（中略）。②悪事を働く者をののしつていう語。」（学研 国語大辞典）と解釈されている。「盗み」という犯罪が中世人にとってもっとも忌み嫌われた犯罪で、犯罪によつてもたらされる

4) 明治三十四年八月十五日、与謝野晶子は歌集『みだれ髪』を刊行した。現在では『みだれ髪』の歌と題名は当然のものとして受け取られているが、明治時代では、「みだれ髪」は、乱暴・狂乱で、あまりにも官能的で好色であるというイメージで、話題になった。

穢れや災気の中でも盗みのもたらすそれがもっとも深刻なものと観念されていた」（植田 [1989], p. 365）という安田次郎の指摘を踏まえ、「中世の在地において、盗人の現行犯については、その場で殺害されてもしかたない（中略）現行犯か否かにかかわらず、一旦逮捕された盗人に対する処置についてみても、死刑とされている事例が、管見の限り、もっとも多くみうけられる。」（植田 [1989], p. 377）とあるように、古来より、窃盗は、殺人や強姦と並ぶ典型的な犯罪類型とされ、行為の安易さに比較すると、身体刑や長期の自由刑など重い罰をもって処置されてきた。

日本歴代の一揆勢が、代官らに「盗人野郎」という悪口を浴びせかけたのも、

彼ら農民にとって、盗みとは通常野荒しや家畜を盗むことで、それは彼らの生存そのものを直接脅かす重大で深刻な犯罪であった。したがって、「盗人野郎」という悪口は最大級の罵言とあってよく、年中行事の悪態祭りや悪口祭りのときでさえ、それは禁句であった。「盗人野郎」という一語には、筆舌に尽くしがたい激しい怒りや憤りが込められていた。（鯨井 [2006], p. 62）

というふうには、同じ理由である。

2.3.2 「羅生門」における「盗み」と「盗人」

「梯子から上へ飛び上り、^{ひじりづか}「聖柄の太刀に手をかけながら、^{おおまた}大股に「歩みよつ」てきた下人を見た老婆は、「驚いたのは云ふ迄もな」く、「まるで^{いしゆみ}弩にでも^{はじ}弾かれたやうに、飛び上つた」。しかも、「逃げようとする行手を塞い」だ「下人をつきのけて行こうと」、あまりにも頑固に、^{しがい}「死骸の中で、暫、^{むごん}無言のまゝ」、下人と「つかみ合つた」。おまけに、「云はぬと、これだぞよ。」と「^{さや}鞘を拂つ」た太刀の「^{はがね}白い鋼の色」が「その眼の前へつきつけ」られても、「老婆は黙つてゐる。^{りょうて}両手をわなわなふるはせて、肩^{いき}で息を切りながら、眼を、^{がんきゆう まぶた}眼球が^{まぶた}瞼の外へ出さうになる程、見開いて、唾のやうに^{しゅうね}執拗く黙つてゐる。」とあり、下人に発見されたことがいかに恐ろしかったのか、読者は身をもって感じ取ることができる。

その後、「己は^{げびるし}検非違使の^{しん}庁の役人などではない。今し方この^{もん}門の下を^{とほ}通りかゝつた旅の者だ。だからお前に^{なわ}縄をかけて、どうしようと云ふやうな事はない。ただ、今時分この門の上で、^{なに}何をして居たのだから、それを己に^{はなし}話しさえすればいゝのだ。」と、下人が身分を披露したうえで、きちんと保証をしたにも拘わらず、老婆は、依然として慎重に^{みひら}「見開いてゐる眼を、^{そうおお}一層大きくして、ちつとその下人の^{かお}顔を見守つた」。結局、彼女は下人の身分を確認してから、ようやく告白する。

反面、下人は、「^{しゆだん}手段を選んでゐる^{いとま}違はない。選んでゐれば、^{ついち}築土の下か、^{うえしに}道ばたの土の上で、^{うえしに}餓死をするばかりである。さうして、この門の上へ持つて来て、^{いぬ}犬のやうに^す棄てられてしまふばかりである」と、自分の生死にかかわる問題が迫っているにも拘わらず、「^{しゆだん}手段を

選ばないといふ事を肯定しながらも、この『すれば』のかたをつける為に、^{とうぜん}当然、その後に来る可き『盗人になるよりほかに仕方がない』と云ふ事を、^{せつきよくてき}積極的に肯定する丈の、勇気が出ずにゐたのである。」とあるように、十分過ぎるほど慎重に熟慮していたのである。

このように、「盗み」や「盗人」に対して、ずっと厳しい処罰を課してきた日本だけに、死人の遺体から髪の毛を抜くことを下人に発見された老婆は、大きな恐怖を感じていたのだが、それに対して、青春期の下人も、盗人になる勇気が出ずにいたのである。

芥川の角度から見ると、彼は「盗み」が重罪とされていたことを詳しく知っていたはずである。また、後に詳しく見るが、明治～大正時代に頻発した一揆や米騒動の影響もあり、「盗み」や「盗人野郎」に対するイメージは、決して芳ばしくないものだった。ゆえに、このことを小説中に意識的に生かしたのであろう。

2.4 「着物」剥ぎ取りの寓意

衣服とは、そもそも寒さ凌ぎのために身に着けるものだが、後に審美の対象、身分や文化を表わすシンボリックなものとなった。「羅生門」において、下人は、老婆が鬢に「せうと思」って抜き取った、金になる髪を奪う代わりに、彼女の身に付けていた檜皮色の「着物」を剥ぎ取った。このことは、一体何を意味しているのか。

「中世日本では庶民を中心に、しかし貴賤を問わず死体放置が行われていた。」「死体は衣を付けた状態で放置されるが、放置されて間もないうちにはぎ取られるのが常であった。」(武井 [2017] p. 60, 61) とあるように、死人の身に着けた衣服は、寒さ凌ぎ、又はそれを売って食の種にするために誰かが剥ぎ取っていったと考えられる。

この小説においては、下人が老婆の「着物」を剥ぎ取った行動に関する、「老婆がまもっていた理論としての言葉の有効性と詐瞞性とを下人が獲得していく象徴的行為とも解釈できるのではないか」(高橋 [1996], p. 154) という論考には、なるほどと思える部分もあるが、出場人物の身分と「境界の神」が境を通っていく行人の衣服乃至は皮を剥ぎ取る行為、その両方の民俗的・宗教的意味から考えると、別の意味としてとらえられる。

2.4.1 民俗的・宗教的・歴史的に見る出場人物の身分

小説には、老婆、それから老婆に検非違使と間違えられる下人が出場する。

一字一句まで推敲する習性の芥川が、なぜ、この「悪」を働いた人物を「老婆」と設定し、更に、この老婆に「下人」を「検非違使」と間違えさせたのか。

まず、老婆について見ていこう。

体系的な神社神道や仏教といったエリート文化が列島社会に浸透する前に、日本には神々への信仰を核とした土着の生活文化があり、これは、今日の日本社会にも息づいている。

中でも、道祖神や地蔵などは、この世とあの世とを媒介し、人間の誕生・死亡と再生などを司り、安産や子授けなど出産にかかわる効験と皮膚の病に効く効験がある「境界の神」として、古くから信仰されていた。もとをただせば、「境界の神」が他界＝異界から訪れる去来神を原形とし、「境界の神」信仰が母子神信仰、特に胎内神＝御子授けの信仰を格子としたもので、皮膚の病に効くというのが、「境界の神」が人間の衣服を剥ぎ取り、人間を再生させる霊力を有することに遡る、という研究がある。(鯨井 [2013], pp. 16—84)

そういった民間信仰の中に、死者の衣服を剥ぎ取る老婆の伝説が二つある。一つは、「仏説地蔵菩薩発心因縁十王経」に始まり「目連尊者地獄めぐり」に至るまでの多くの文献に言及されている奪衣婆である。その鬼形の奪衣婆は、冥府の葬頭河・三途の川の畔立ち、死者の衣類——衣服がなければその表皮——を剥ぎ取る。もう一つは、あの世への道をとぼとぼと辿り、三途の川を渡る死者の経帷子の片袖をもぐ「シヤウ塚の婆」の伝説(鯨井 [2013], pp. 90—91)である。この二つの伝説に現れる衣服の剥ぎ取り役は孰れも老婆である。また、奪衣婆の伝説に現れる、その老婆の剥ぎ取った衣類を衣領樹という木の枝に懸ける、同じく鬼形をした懸衣翁の姿が資料的に見られる事例が少なく、多くは奪衣婆と樹木の取り合わせである(川村 [2000])ことから、日本の伝統では、衣服の剥ぎ取り役は老婆のイメージが強い、ということが分かる。

次に、下人を見ていこう。

下人とは、「①身分の低い者。卑賤の者。②平安時代末以降、武士や有力農民のもとで、農業生産や雑用に使役された隷属民。③近世、年季奉公人。下僕。しもべ」(三省堂 大辞林)であり、その構成は雑多だと推測される。

では、下人は一体どんな社会地位にいたのか。三浦(1990)は、下人の身分から解放され、散所の身分に編成されたケースを考察し、「散所の地位はかつての下人の地位とは本質的に違ったものであって、より人間らしい自己主張の権利を保障された立場」(p. 175)だとしている。端的に言えば、下人は、次に見ていく非人で、しかも地位が非常に低い非人である、ということである。

最後に、検非違使を見ていこう。

検非違使とは、常識では、検非違使庁管轄の官吏で、平安時代の設置以来、近代に至るまでずっと、いわゆる治安警察・裁判・商業課税などの権限を握った「令外の官」だとされてきたが、実際には、そもそも、検非違使庁とは禁中において死穢を管理した部署で、検非違使とは穢の有無及びその種類の判定をし、宮内の掃除・死穢処理・汚穢物運棄などにあたる清掃行事担当官であったが、時代が発展するにつれ、平安中期～中世において、

河原法師・清目・犬神人・散所という非人を率いて、まさに国家の掃除担当奉公、詳しく言えば、天皇と非人という中世身分制度における両極を媒介する、キヨメとケガレ秩序を支えるかなめとしての機能を果たし、減罪浄穢——あるべき秩序に反していると見なされるべきものは穢れで、罪も穢れと観念されている——をキヨメる非人奉公人・非人の統括者であった（丹生谷 [1986], pp. 43 - 80）。その統帥下の中世賤民は、中世社会そのものが生み出した非差別民で、「キヨメの職能集団」であった⁵⁾。

「羅生門」における「下人」は、太刀（四回も出ている）をつけているので、そもそも武士であろう。「盗賊説話と武士(或いは浪人)との距離は、かけ離れたものではない⁶⁾」(宮澤 [2013], p116) という意識のもとで、芥川がこの人間像を創り上げたと推測できよう。

このように、芥川は、「悪」を働いた「老婆」の「着物」を、老婆に「検非違使」と間違えられた下人——検非違使庁管轄下の「キヨメの職能集団」に属している人間——に、剥ぎ取らせたのである。

2.4.2 民俗的・宗教的に見る「着物」の剥ぎ取り行為

日本の中世・近世の「賤民」の権利として、特に注目されているのは、次の三つである。①斃牛馬の皮を剥いで取得する権利、②埋蔵する死体の衣類を剥いで取得する権利、③「癩者」の身柄を引き取る権利。神仏によって仕切られる宗教的領域と見なされていた旦那場・勸進場（彼らが権益を持っていた）において、近世の「賤民」が斃牛馬を無償で取得し、皮を剥ぎ取り加工するのは、宗教的性格を有する行為であった（三浦 [1990], p. 284）⁷⁾。死体の衣類を剥ぎ取ること、殊に一旦追放された犯人が領内に往還し徘徊しているのを発見した宿者・非人が、その衣類を剥ぎとって取得し、重ねて領内追放を実施することは、犯人をこちら側から向こう側の世界へ送り出す、言い換えれば「領内追放」という、境界と深く関わる行為であった（三浦 [1990], p. 212）、とされる。

ここにおいて注意すべきなのは、牛馬の皮と人間の衣服の剥ぎ取り、無関係に見えるこの二つの行為は、実は、「牛馬にとって衣裳にあたるのが皮革に他ならない」から、同等なものであった。ゆえに、「人間の死者を埋葬しその着衣を拾得することは、死者の死穢^{しにえ}、

5) この問題に関しては、数多くの論考がある。例えば、横井清「日本中世における卑賤観の展開とその条件」（『部落問題研究』十二輯 一九六二）、黒田俊雄「中世の身分制と卑賤観念」（『部落問題研究』三三輯、一九七二）、大山喬平「中世の身分制と国家」（『岩波講座 日本歴史』中世四 一九七六）など。

6) 宮澤 [2013] は、井原西鶴の作品の中には、「大晦日は合はぬ算用」「長刀はむかしの鞘」などのように、町人に対して横車を押し無理な世渡りをする浪人が多く描かれている。太刀を突き出すこの下人は、西鶴筆下の浪人のイメージにも重なる、としている。

7) 藤沢靖介『部落の歴史像—東日本から起源と社会的性格を探る—』（解放出版社、二〇〇一）も、同じ論究をしている。

生前の悪業に染まった着衣を脱がせ死者を清浄にし、善根のみを残して、死穢、悪業の一切を非人自らのものとする、まさに生身菩薩の行業であった。」(三浦 [1990], p. 284)とされるのである。

2.4.3 下人の「着物」剥ぎ取りの寓意

羅生門の上に「裸の屍骸と、着物を着た屍骸とがある」。この裸の屍骸は、そもそも、貧乏のせいで何も着ていなかったか、着ていた衣服が誰かに剥ぎ取られたのか、いずれかであろう。

老婆の「着物」の場合、下人は、「すばやく、老婆の着物を剥ぎとつた」上で、「^{あし}足にしがみつこうとする老婆を、^{てあら}手荒く死骸の上へ^{けたほ}蹴倒した」。しかも「梯子の口までは、^{わずか}僅に五歩を数へるばかりである。下人は、剥ぎとつた^は檜皮色の^{ひわだいろ}着物を^{きもの}わきにかゝへて、また、く間に急な梯子を夜の底へかけ下りた」とあるように、野性的・本能的に行動する。

上記の「着物」の剥ぎ取り行為の民俗的・宗教的意味から見れば、ここにおける下人の「老婆の着物を剥ぎ取つた」行為は、「飢え死にををするか盗人になるか」という「境界」線を彷徨っていながらも、老婆の着物を奪う行為をもって、罪を犯した老婆を「重ねて領内追放を実施する」とともに、その「悪業に染まった着衣を脱がせ」、「清浄にし、善根のみを残して、死穢、悪業の一切を」「自らのもの」とした「まさに生身菩薩の行業である」というふう理解することができるのである。

Ⅲ、社会現実への芥川の不安

3.1 伝統的な秩序を崩壊させた近代社会

近代に入り、日本の社会秩序は大いに变化した。大正時代に入り、それは、ますます顕わな形となって現れる。

儒学を官学とする近世社会は、「士農工商」という身分制度があった。不平等ながらも、各階層の負うべき責任や果たすべき義務が定められ、「分に安んじる」ことが重んじられていた。即ち、「近世社会は為政者と分限者の徳義を建て前にして成り立っており、民衆生活を脅かしてはならず、危急の際は民衆生活に特別に配慮しなければならないという為政者や分限者の守るべき約束事」、「地域住民の置かれた立場や状況によっては、その生活や生存に特別に配慮しなければならないという社会規範があったようである。」(鯨井 [2006], p. 65, 193)

しかし、経済活動の自由や財産権、契約の自由という西欧社会の原則に倣い、「脱亜入欧」を図ろうとした明治政府の努力のもとで、経済的自由を絶対視する傾向が地域社会に現れ、農村においては地主による土地集積が進み、都市においては手工業の生存を脅かす近代工

業も目覚ましく発展した。が、他者の生活や生存に配慮すべきだという近世以来の社会規範は依然として地域社会に根ざしていた。

両者が対立・相剋した結果、「伝統的社会規範を破棄し、財産権優先の経済的自由を保障する近代の国家権力との闘争という面を備えていた」(鯨井 [2006], p. 203) 小作人同盟に結集した各地の小作人たちは、広域的な土地集積を進める巨大地主に対して小作料の一時的減額又は全免を要求する小作紛争や、悪徳者の居宅を破壊する神輿荒れ、社会経済的強者に伝統的な社会規範の順守を求める米一揆などを多く起こした。上記のことが示しているように、大正デモクラシーの時代には、様々な社会運動が展開された。

とりわけ、芥川が「羅生門」を執筆した一九一四～一五年当時は、史上空前の大戦・第一次世界大戦が暴発し、日本も参戦し利益の追求へと俄かに奔走した挙句、資本主義経済は急速に発展したが、反面激しい物価高騰が起こり、大戦末期には、無産大衆の実質賃金は戦前の七十パーセント以下に低下し、民衆の生活はかえって苦しくなった。そのため、多くの人が未来への不安を抱いた。しかも、その後の社会情勢も決して芳ばしいものではなかった。さながら芥川の「ぼんやりとした不安」を裏付けるかのように、大戦直後の不景気や一九一八年の米騒動や一九二三年の関東大震災、一九二七年の金融恐慌、一九三〇年から四年前後も続いた世界的な大不況である昭和恐慌などが相次いで起こり、果ては中国への侵略と太平洋戦争に突入したのである。

しかも、従来の一揆に加え、「反政府的都市騒擾」というかつてない都市型社会運動も展開されていた。規模の大きいものは、「日比谷焼討ち事件」(一九〇五)と「第一次憲政擁護運動」(一九一二～一九一三)である。前者は、全国的な都市騒擾の時代の幕開けを告げた事件で、「日露戦争開戦以来、人的損耗や戦費の負担を耐え忍んできた民衆が、講和条件に不満を持ち、憂積した不満を排外主義的・膨張主義的なスローガンの下に」「都市を舞台に」起こした「一揆」である。後者は、国家財政が破綻寸前という時代背景のもとで、朝鮮に常駐する師団を二つ増設することを陸軍が内閣に要求したことに端を発した一連の内閣の人事変動に不満をもつ政党系の人々が、「閥族打破」・「憲政擁護」というスローガンを掲げた運動である。一連の都市型社会運動を見ると、無視できないのは、「新聞をはじめとするジャーナリズムの言葉には、さまざまな力がはたらく」(鳥村 [2002], p. 185, 185 - 186) ということである。この二つの事件は、いずれも都会の住民、殊に知識人に大きな影響をもたらした。

日本社会全体が覆われていた不安を表す象徴的な事件は、帝国主義的な野望を叶えるために、日本政府が、史上悪名高い対華「二十一カ条要求」を中国に脅迫的に飲ませたことであろう。

辛亥革命の前後から、中国への列強進出は、武力的な侵略から経済的な進出へと変化しつつあった。が、欧米列強に経済力・資本力・資金力の面で大きく劣っていた日本は、権益の獲得に失敗したのみならず、既得権益も危うくなる状況に置かれていた。第一次世界大戦の最中、極東に対する欧米列強の力が弱くなったのを好機として、日本は中国における権益の拡大に全力を挙げた。中でも、イギリスとの同盟関係を理由に連合国として戦争に協力し、ドイツの租界地になっていた中国・山東省と南洋諸島を占領したことは日本に大きな利益をもたらした。しかし、大戦が終われば、欧米列強が中国で縄張り争いを再開することは明々白々なことであった（大戦直後、その影響で日本の工業が不景気になったのはその裏付けである）。それゆえ、日本は、第一次世界大戦の混乱を利用し、一九一五年一月十八日、満蒙における日本の権益問題や在華日本人の条約上の法益保護問題をめぐる「二十一カ条要求」を中華民国政府に対して強要し、既得権益の確保と更なる権益の拡大を企んだのである。

日本への対抗策として、中国政府は、希望条項として秘密交渉に委ねられていた第五号の七カ条（日本人の政治・財政・警察顧問の招聘、日本の兵器受給などの要求）を国際社会に暴露し、国際社会の反発を煽って不成立にしようとした。また、第一次世界大戦の講和会議であるパリ講和会議（一九一九）では、「二十一カ条要求」の撤回を強く求めたが、列強に無視されてしまう。

しかし、列強は中国が日本に独占されることは容認できなかった。また、第一次世界大戦後、民族自決の機運が高まっていた。そのきっかけは、第一次世界大戦の末期、脱戦争・平和を志向する社会運動と階級闘争を結合した「十月革命」であった。ソビエトの指導者・レーニンが提唱した、無合併・無賠償の講和、旧ロシア帝国の支配していたすべての民族の独立の自由、略奪した領土と権益の返還という内容の「平和についての布告」は、戦後処理に大きな影響を与え、帝国主義的な国際政治の流れをも大きく変えた。アメリカ大統領・ウィルソンもソビエト政権へ対抗意識を抱き、パリ講和会議において、無賠償・無合併・民族自決を内容とする「新式外交」を持ち込んだ。それゆえ、「二十一カ条要求」は最初は二十一条あったが、終戦までに認められた権利は半分だけだった。

この前後のことを総合的に見れば、中国における既得権益を確保できるかと案じ、未来への不安を抱く日本政府が強要した「二十一カ条要求」は、戦後の平和的時流に逆らい、国際社会においては孤立化、対中関係においては激しい反日感情（五四運動）ひいては中国の民族意識の高揚を引き起こした。

このように、崩壊した伝統的な社会秩序を回復・再生するための、百姓一揆や神輿荒れや米騒動等、更には、頻発する都市型社会運動に加え、国際的に不利な立場となり、「不安」

に苛まれる「今日のこの日本」に生きており、時代の抱える問題を先駆けて感じ取っていた芥川が、「不安」に影響されなかったはずはなからう。

3.2 「羅生門」に見る芥川の不安

芥川は、「今昔物語鑑賞」（一九二六）において、「羅生門」の拠り所として『今昔物語』を明示し、その魅力は「美しい生ま々々しさ」と「野性の美しさ」にある、と指摘している。彼は、この「生ま々々しさ」は、当時の人間がいかに「仏菩薩を始め天狗などの超自然的存在を如実に感じてみたか」という意味で用い、「野性の美しさ」は、「陰影に乏しい原色ばかり」ではあるが、「当時の人々の精神的闘争」や「当時の人々の泣き声や笑ひ声の立昇る」ことなどに見出している、としたうえで、この「生ま々々しさ」も「美しさ」も『今昔物語』の作者の「少しも手加減をくわへてゐない」「写実的手腕」や「写実的筆致」に負っていると強調している。（第八巻 ,pp. 446 - 453）

『今昔物語』の「写実」を高く評価した芥川は、「羅生門」において、当時の社会において話題になった死体（屍骸）・髪（髪の毛）・盗人への処罰・「着物」の剥ぎ取りなどをコードとして取り扱うのは、社会問題を先駆けて感じ取っていたにも関わらず、理智的創作を堅持するがために、「写実」できないでいたゆえである。彼は、

今日の僕等の心理にもいかに彼等の心理の中に響き合ふ色を持つてゐるであらう。銀座は無論朱雀大路ではない。が、モダダン・ポオイやモダアン・ガアルも彼等の魂を覗いてみれば、退屈にもやはり『今昔物語』の中の青侍や青女房あをざむらひ あをにようぼうと同じことである。（第八巻 ,p. 450）

と実感して、この小説をもって「今日のこの日本」のことを「写実」していることを匂わせている、と言っても差し支えないだろう。

芥川は、「羅生門」の末尾を、初出「下人は、既に、京都の町へ強盗を働きに急ぎつつあつた。」から、単行本『鼻』（春陽堂 一九一八）所収の際に「下人の行方は誰も知らない。」に改稿した。その理由は、次のことにある。「僕らは時々僕等の夢を遠い昔に求めてゐる。が、王朝時代の京都さへ『今昔物語』の教へる所によれば、余り東京や大阪よりも娑婆苦の少ない都ではない。」と看破していた彼は、「暇を出された下人は、いわば封建体制から解放された前近代の人間の姿であつたのかも知れ」（高橋 [1996], p157）ず、「老婆の言葉とは、いわば既に成熟と疲弊とを迎えつつあつた近代ヨーロッパそのものの在り様になぞらえるのかも知れない。近代の成熟と終焉としてのヨーロッパを撰取し近代化した日本の行方は、当事者のヨーロッパも想像できず『黒洞々たる夜』の中で見失うことになるのではないか。」（高橋 [1996], pp. 136 - 137）としている。つまり、彼は、多難な前途に直面した「今日のこの日本」のために、自ら「夜の底へかけ下り」ても惜しみなく「生身菩薩の行業」

として救いを試みようとしたが、自分でもその方法を見い出せずにいたのである。

しかも、この困惑から脱出しようという意欲は非常に強かったのである。一字の無駄もないとされる芥川は、「羅生門」において「太刀」を四回、そのうち「聖柄の太刀」を二回と書いている。「聖柄」とは、法体の者が持つ柄を三鉦杵つか さんしんしょうの形状に拵えた刀である。三鉦杵とは、金剛杵こんこうしゅうの一種で、堅固であらゆるものを摧破さいはするところから、煩惱を破る悟りの智慧の象徴として密教の修法ずほうに用いられる法具であり、武器としても使われ、後に太刀の柄にも形取られたものである。つまり、芥川は「聖柄」という二字を用いて、煩惱を破ろうとする切迫した気持ちを活写しているのである。

終わりに

吉田弥生への初恋の失敗に由来した沈んだ気から逃れるために、「なる可く現状と懸け離れた、なる可く愉快な小説」とされてきた「羅生門」において、芥川龍之介は、コードとして、当時社会の話題となった死体（屍骸）・髪（髪の毛）、それから、時勢への反抗から多発した百姓一揆・神輿荒れ・米騒動・都市型社会運動と同じ行為として捉えられた衣服の剥ぎ取りなどを取り扱っている。これらの「無意識の領域に沈めてしまっているコードを意識化していく操作」をすれば、本作は、伝統的規範が崩壊した時期に、社会の抱える問題を先駆けて感知しつつ、理智的創作を行っていた芥川が、直接社会問題への言及をせずに、「誰も知らない」日本の「行方」への自らの「ほんやりとした不安」を巧みに込めたものだ、というふうにとらえられよう。

しかも、三鉦杵でもってあらゆる障害を突き破ろうとするほど、芥川自身が老婆の着物を剥ぎ取る下人の「まさに生身菩薩の行業」に憧れを抱き、その「ゆくえ」をよりよくしようという強い意欲を持つに至った、と思えてならないのである。

*芥川龍之介テキストの引用は、明示した一カ所以外、すべて『芥川龍之介全集』（岩波書店 一九七七～一九七九）に拠った。引用に際して、旧い漢字を新しいものに改めた。ページ数の制限もあるので、再引用の場合、ルビは省略した。

参考文献

芥川龍之介 [1971]『芥川龍之介全集第四巻』筑摩書房

荒川章二 [2008]「兵士が死んだ時」『国立歴史民俗博物館研究報告』第147集, pp. 35 - 63

石出猛史 [2008]「江戸幕府による腑分の禁制」『千葉医学』vol.84, no.5, pp. 221-224

- 石原千秋ら [2001] 『読むための理論——文化・思想・批評——』 世織書房
- 石割透 [1977] 「芥川龍之介の『歴史小説』」 『芥川龍之介Ⅱ』 有精堂出版株式会社
- 植田信広 [1989] 「中世後期の奈良の盗人検断について」 『法政研究』 第55巻, pp. 357 - 388
- 大阪府史編集室編 [1971] 『大阪府布令集』 (一)
- 勝田至 [1987] 「中世民衆の葬制と死穢:とくに死体遺棄について」 『史林』 第70巻第3号, pp. 34 - 68
- 川村邦光 [2000] 「三途の川の奪衣婆」 『地獄めぐり』 筑摩書房
- 北村孝一監修 [1982] 『故事・俗信ことわざ大辞典』 小学館
- 鯨井千佐登 [2006] 『境界の現場——フォークロアの歴史学——』 辺境社
- 幸田国広 [2013] 「『定番教材』の誕生:『羅生門』教材史研究の空隙」 『国語科教育』 第74巻, pp. 14-21
- 小堀辰治 [1977] 「日本人と毛髪との民族的つながり」 『皮膚臨床』 第19巻第9号, pp. 673 - 677
- 小森陽一 [1990] 「解題」 前田愛著『前田著作集』 第六巻, 筑摩書房
- [1999] 『小説と批評』 世織書房
- 作者不明 [1904] 「全村の婦人挙つて髪を断つ」 『婦人衛生雑誌』 第172号, 「中外彙報」コラム。
- 定方晟 [1974] 「仏教と剃髪」 『印度學佛教學研究』 23巻1号, pp. 55-60
- 尚学図書編 [1982] 『故事・俗信ことわざ大辞典』 小学館
- 小路口聡 [2002] 「『杜子春』を読むための覚書」 『広島商船高等専門学校紀要』 第24号, pp. 102—85
- 武井成実 [2017] 「中世の死体放置をめぐる——考古学的研究の可能性——」 『常民文化』 第40号, pp. 41 - 79
- 高橋龍夫 [1996] 「『羅生門』論——感性から論理へ——」 『日本語と日本文学』 第23号, pp. 147 - 158
- 島村輝 「群衆・民衆・大衆—明治末から大正期にかけての『民衆運動』」 小森陽一ら [2002] 『近代日本の文化史5』 岩波書店。
- 羽鳥徹哉 [1996] 「文学研究について」 『文学語学』 第150号, pp. 66 - 82
- 内閣官報局 [1872] 『法令全書 明治四年』
- 長沢利明 [2011] 「葬送と肉体をめぐる諸問題」 『国立歴史民俗博物館研究報告』 第169集, pp. 107 - 136

- 波平恵美子 [2005] 「死の『成立』, 死体の処分, 死者の祭祀をめぐる慣習と法的環境との齟齬」『法社会学』2005 卷 62 号, pp. 19 - 30
- 丹生谷哲一 [1986] 『検非違使——中世のけがれと権力』平凡社
- 平林章仁 [2007] 「古代の罪と罰」『本郷』No. 71
- 平松隆円 [2012] 「黒髪の変遷史への覚書き」『日本研究』第 46 卷, pp. 193 - 241
- 堀一郎 [1953] 「萬葉集にあらはれた葬制と他界観, 靈魂観について」澤瀉久孝他編『萬葉集大成 8 民俗篇』平凡社
- 三浦圭一 [1990] 『日本中世賤民史の研究』部落問題研究所出版部
- 三澤純 [2002] 「散髪令考」『文学部論叢』74, pp. 154 - 174
- 宮澤照恵 [2013] 「『西鶴諸国はなし』『大晦日は合はぬ算用』の構想と方法」『北星学園大学文学部 北星論集』第 50 卷 57 号, pp. 124-111
- 森啓祐 [1970] 「芥川龍之介と吉田弥生」『国文学 解釈と教材の研究』vol.15 no.15, pp. 154-157
- 安田次郎 [1984] 「興福寺衆中」について～その呪術的側面』『名古屋学院大学論集／人文・自然科学篇』第 20 卷 2 号, pp. 171 - 196
- 横山友子 [2019] 「『婦人世界』の読者相談から読み解く黒髪の変遷」『人間社会学研究集録』14, pp. 53-74
- ロラン・バルト著, 石川美子訳 [2008] 『零度のエクリチュール』みすず書房
- Marcuse, Herbert 著, 生松敬三・三沢謙一訳 [1974] 『一次元的人間——先進産業社会のイデオロギーの研究』河出書房新社
- 渡邊友希絵 [2000] 「『束髪案内』再考」日本歴史学会編『日本歴史』629, 吉川弘文館, pp. 52 - 68
- 赫伯特・馬爾庫塞 (Marcuse, Herbert) 著, 劉継訳 [2008] 『単向度的人——発達工業社会意識形態研究』上海訳文出版社
- 鮑德里亞 (Baudrillard, Jean) 著, 車槿山訳 [2012] 『象征交換与死亡 (象徴交換と死)』訳林出版社

(本稿は, 広東外語外貿大学「外国文学文化研究センター」客員研究助成金と浙江越秀外国語学院日本文学研究助成金の成果の一部である)