HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	横光利一『旅愁』における〈民衆〉という装置 : 〈日本／日本人〉を形象化する方法
Author(s)	舘下, 徹志
Citation	国語国文研究, 136, 56-70
Issue Date	2009-07-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/93272
Type	journal article
File Information	kokugokokubunkenkyu_136-56-70.pdf



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

横光利一『旅愁』における〈民衆〉という装置
――〈日本／日本人〉を形象化する方法――

舘下徹志

はじめに

〈他者〉を仮の範型とすることが〈自己〉の何たるかを認識するための第一歩なのだろう。ある自己像を獲得するには、具体的な事実のなかから〈他者〉との示差的な性質を見つけ出す必要がある。例えば、サイードの所論を参照し、「セルフ・オリエンタリズム」という言葉で小林敏明が指摘した、「西洋を『鏡』としつつ、そこに映った虚像を現実の自己像と思い込む」[1]機制は、近代以降の日本論、日本人論に広く見出される。酒井直樹が論じたように、「ある国民的同一性はその国民以外の外人との対比なしには、つまり対―形象化なしには、成立しえない」[2]以上、『旅愁』の矢代が〈日本人〉としての自己を対象化するにあたって〈非日本〉的事実と見なす事象との偏差にこだわったのは、原理的にはやむを得ない思考の手順であった。その自動化した枠組みに導かれるまま、自己像を成り立たせている仕組みに目を向けることなく、無批判にそれを補強する矢代の思考はやがて、〈日本〉の唯一性の言挙げに狂奔する独善を自らに許すこととなる。諸家が指摘するとおり、〈日本〉の唯一性、特異性を表象するための偏執的な言説は、未完の長編小説『旅愁』の全編を貫く[3]。しかし、それらの言説が独善の階梯をいささかの動揺もなく上り詰めていくわけではないことは、長編小説のダイナミズムを開示する近年の『旅愁』研究が明らかにしつつある[4]。観念的に制作された自己像が「虚像」であるかもしれないという疑いが、とりわけ第五篇以降において矢代を窮地に追い込むのである。

本論では、『旅愁』に描かれた〈日本〉の在り方のうち、矢代が語る〈民衆〉像をめぐって、同時代の思潮を視野に入れながら検証し、その形象の在り方について考えてみたい。従来、矢代をはじめこの小説に登場する〈知識階級〉の〈議論〉に見られる非合理性や観念性、時局との連関をめぐる分析は精細に行われている。ところがその一方で、〈知識階級〉にとっては〈日本〉の内部に存在する〈他者〉

である〈民衆〉の形象の問題はほとんど看過されてきた。『旅愁』に登場する〈知識階級〉にとって、〈民衆〉は本来、範型となり得る〈他者〉であった。矢代は〈民衆〉という外部性をどう捉え、そこからどのような自己像を描こうとしたのだろうか。また、〈知識階級〉と〈民衆〉という、繰り返し議論の的となる集合的主体間の対立の構図は、『旅愁』においてどのように表象され、いかなる意味づけがなされているのだろうか。こうした考察は、第五篇以降における矢代の〈動揺〉がなぜ生じたのかを考えるうえでも欠かせない基礎となるはずである。

一

後に誤報と判明する「日支の戦争が始まつた」という噂が流れるなか、中国人画家・李成栄が即興で詠んだ詩「去年今日此門中　人面桃花相映紅　人面不知何所処　桃花依旧笑春風」に触発されて、久慈は「支那人といふのはこのパリを見てゐても、みな人間の死んでしまつた跡の空虚ばかりが眼につくんだね」と感想を述べる。これに矢代はすかさず切り返した。

「さうも思はないだらう。そんなことを思つては楽しんでゐるだけだよ。人間が空虚になつてるところばかり美しく見えるのなら、ここから日本を想像してみなさい。人が一人もゐないやうに見えるぢやないか。実際僕に不思議でならぬのは、ここから日本のことを思ふと、いつでも人が日本に一人もゐなくて、はつきり、伊勢神宮だけが見えてくることだね。これやどういふもんだらう。」

矢代はブリユウバールの方に日本があると思ふらしく、傾いたその道路の方を見ながら暫く黙つてゐてから、また云つた。

「僕はこのごろ本当のことを正直に云ふと、日本の知識階級の中に世の中なんか滅ぼうとどうしようと、どうだつてかまやしないと思つてる人間がゐさうに思へて仕様がないのだ。何んだかさういふ気がするね。しかし、僕はどんなに世の中がひねくれたつてかまはない、日本だけは滅んでくれちや困るとひそかに思ふのだ。これを君は愛国心と云ふかもしれないが、そんなものぢやない。何といふか、たしかに世界の人間の忘れてしまつた大切なものが、日本にだけたつた一つあるやうに思ふ。どうもそれは他の国にはなくなつてしまつたものだ。それが世界から無くなれば、世界は今ににつちもさつちもいかなくなるにちがひないと思ふ貴重な、ある云ひ難い精神だ。」

「それや何だい？」と久慈は不明瞭な矢代の云ひ方に腹立たしげに云つた。

「かういふ歌が日本の昭和の時代にある。大神に捧げまつらん馬曳きて峠を行けば月冴ゆるなり、といふのだ。こんな素朴な美しさといふか明るさといふか、とにかく涙の出て来るやうなものがまだまだ民衆の中に満ちてゐる。人なんか笑ふよりも、桃の花さへ笑つてくれてれば良いと云ふのと大分違ふ。ところが、日本と支那の知識階級はこのままゆけば、いまに西洋乞食になつてしまふことだけは間違ひない。乞食が日本と支那とを引き摺つていつてどこへ行かうといふのだ。どつちも西洋へ行

くのが目的なら、お前は西洋ぢやない東洋だといつて蹴りつけ合ふにちがひなからう。ここのこの西洋は、東洋が喧嘩してくれるほど有難いんだからね。[5]」（第一篇）

矢代は「人が一人もゐない」日本に「伊勢神宮だけが見えてくる」という怪しげな幻影について陶然と語る。「ひどい日本主義者」[6]と久慈に評される矢代は、後に東野からも「君のいつも云ふことは人間の過去の美しさを信頼して事物を考へてるだけだ[7]」と痛烈な戒めを受ける。「信じることの出来るものは、先づ今は自分の中の日本人よりない[8]」と決め込む矢代にとって、「伊勢神宮」は〈日本／日本人〉の「過去の美しさ」を過不足なく表象する空間でなければならなかった。ここで矢代が伝えたい美とはおそらく、久慈がいう「人間の死んでしまつた跡の空虚から」という人間の不在ではなく、「大神に」の短歌に表現された「貴重な、ある云ひ難い精神」、すなわち「大神」に〈私〉を捧げた証として到来する「空虚から」[9]の美しさなのだろう。〈私〉を捨て去り、「大神」に尽くすことへの深い共感を矢代は吐露する。無論、「伊勢神宮」と「大神」は異相の同体にほかならない。

「日本の知識階級」に対する優越を保証される「民衆」とは、〈日本〉に太古より遍く在り続けると幻想された〈国粋〉を自ずから体現する者の総称といえよう。〈忠〉[10]の実践に「素朴な美しさ」や「明るさ」を発見する矢代は、「かういふ歌が日本の昭和の時代にある」と久慈に語っていた。「日本の昭和の時代に」ということさらめいた注釈を加えようとした動機の底には何があるのか。後世、特別な時代として記憶されるであろうと考えた「昭和」という固有名へのこだわりは、この本文が発表された当時[11]における、日本が「世界史的秩序」の中心に躍り出ることへの期待と連動していたはずである。「東洋の原理は正に無である」と述べたあと、高坂正顕は日本が負う喫緊の「課題」について論じる。

東洋は世界史の前歴史であつたと共に、常に世界史の地盤でもあつたのである。それだけに世界史の表面に現はれなかつただけである。しかし今、世界は単なる西洋ではなくして、同時に東洋であらうとする。それは世界が真に具体的に世界として現はれるべき段階に達した印である。かくて東洋は今まで淀んでゐた堤をきつたやうに、世界史の潮流となりつつある。そして日本はかかる世界史的秩序の主要契機であるべき課題を負せられてゐるのである。それは世界が真に無的普遍であらうとすることであり、無が世界歴史の契機として現はれようとすることである。[12]（傍点は本文による）

末尾の一文が称揚する「無」の絶対性は、この時代の日本が指導者の役割を課せられた、と独断的に規定した新たな「世界史的秩序」の要諦を概念化したものだった。それは、久松眞一の〈東洋的無〉[13]や鈴木大拙が説く〈東洋的一〉[14]と通底する〈日本〉の自己画定であった。矢代のいう「貴重な、ある云ひ難い精神」は、このような〈日本〉の唯一性を前提とした思想を背景に、「日本神道の特質」[15]として村岡典嗣が挙げていた「皇国主義」、「現実主義」、「明浄主義」を内包する。「西洋」はもとより、「支那」や「日本の知識階級」とも隔絶した〈日本〉像は、倉田百三が「デモクラシイや、ロシヤ的独裁ならぬ、又ナチスやファッショの権威原理よりも、もつと高く、美しい共同態のあり方を世界に示すであらうと待ち望」んだ「日本的

な、ユニイクな政治形態[16]」の夢想と容易に合流するであろう。

二

「大神に」の短歌は作中、第四篇、第五篇でも引用される。〈日本〉の「民衆」（「衆人」）の心性を映し出す作品として、矢代はこの歌に執着していたのである。

パリにゐる当時、たとへ嘘だつたとはいへ、日本と支那とが戦争状態に這入つたといふニュースの大きく出たことがあつたが、自分も帰つて直ちに戦ふ覚悟をしたその日のことを思ひ出した。そして、そのとき第一に頭に泛べたことは、ある誰か詠人の分らぬ衆人の中にひそんだ歌だつた。

「大神に捧げまつらん馬曳きて峠を行けば月冴ゆるなり」

矢代はこの歌が好きだつた。もう何の飾りもなく心のままに歌ひ、胸中澄みわたつてゐる人馬一体となつた爽やかな調べの籠つた素朴さがあつた。それも古人の歌ではなく現代人の作であるところに、心を別け持つてくれてゐる嬉しさを矢代は感じた[17]。（第四篇）

君は忘れたかもしれないが、パリで僕らが、日支の戦争起る、といふ記事に欺かれた日、僕は君にドームで、ある無名歌人の歌を詠んだことがある。――大神にささげまつらん馬ひきて峠をゆけば月冴ゆるなり――さういふ歌だが、僕はあのとき何ぜか涙が出て仕方がなかつた。それに今日このごろ、いよいよ歌が事実になつて来てみると、も早や涙も出ない有様だ。もう僕らも凡愚ながら無限の彼方にゐるのかもしれない。あの無名歌人のやうに[18]。（第五篇）

第一篇の引用箇所を含めて、矢代が感じ取っていたこの歌の魅力についてまとめておこう。まず、その第一に挙げられるのは「素朴さ」であった。「こんな素朴な美しさといふか明るさといふか、とにかく涙の出て来るやうなもの」（第一篇）に打たれ、「もう何の飾りもなく心のままに歌ひ、胸中澄みわたつてゐる人馬一体となつた爽やかな調べの籠つた素朴さ」（第四篇）に感動する。美しく、明るく、清らかな「素朴さ」は、「それが世界から無くなれば、世界は今ににつちもさつちもいかなくなるにちがひないと思ふ貴重な、ある云ひ難い精神」の発現として捉えられる。その「精神」は、昭和十二年に刊行された『国体の本義』が取り上げる「明き清き直き誠の心[19]」という「国民性」を忠実に反映していたことがわかる。「人馬一体」である以上、軍馬となるであろう馬にまで「明き清き直き誠の心」は賦与されているといわねばならない。

もう一つの重要な価値は、この歌が国学者や名の通った歌人の作ではなく、「日本の昭和の時代」を生きる「無名歌人」によって詠まれたという〈事実〉から生まれる。「まだまだ民衆の中に満ちてゐる」「貴重な、ある云ひ難い精神」が「ある誰か詠人の分らぬ衆人の中にひそんだ歌」となったことへの歓喜を矢代は禁じ得ないのだった。同時代の日本のどこかに暮らしている、しかし誰とは分からぬ「民衆」（「衆人」）のひとりが、自分とも「心を別け持つてくれてゐる嬉しさ」とは、「民衆」との「精神」の確かな紐帯を感受することへの充足を意味していた。

ところで、「大神に」の短歌が「日本の昭和の時代に」、「民衆」のなかから生まれたという矢代の言葉には、何らかの裏付けが秘められているように思われるが、この歌と詩想、表現ともに酷似する短歌を『旅愁』発表の同時代に見出すことができる。短歌雑誌『多磨』（昭和12・11）に「愛馬出征」と題された連作中の一作として掲載され、後に北原白秋編著『多磨第一歌集』（昭和13・9　アルス）に収録された片岸芳久美の作品である。

大君に捧げまつらむ馬ひきて月光あかき夜の山を越ゆ[20]

「月光」は「つきかげ」と訓むのだろう。『旅愁』に「大神に」の歌が初めて現れるのは、昭和十四年七月号の『文藝春秋』においてであった。「大神に」の歌は、片岸芳久美の短歌作品に描かれた「山を越ゆ」という行動にではなく、「月光あかき」情景の一瞬に焦点を当て、「月冴ゆるなり」と詠み換えた〈改作〉と考えてよいのではないか。確かに「日本の昭和の時代」に詠まれた「現代人の作」が原典となっていたのである。すると、「大君」という天皇に対する直接的な敬称をあえて採らず、「大神」と婉曲的に表現したところに、〈現御神〉として神格化された天皇の超越性を讃えるための〈技巧〉が浮き立ってくる。[21]

片岸芳久美の作品には、「大神に」の歌ほどには感傷に溺れぬ「素朴さ」がある。〈皇軍〉の軍馬として我が愛馬を「捧げまつ」ることとなった。足許を明るく照らす「月光」は、その奉仕を祝福してくれるかのようだ。そのような淡々とした歩みに比べ、「峠を行けば月冴ゆるなり」には、栄えある務めにあたる自己を劇化するための演出が際立つ。「月冴ゆる」空を見上げる静止の場が歌に演劇的な効果をもたらしている。矢代が絶讃した「もう何の飾りもなく心のままに歌ひ、胸中澄みわたつてゐる人馬一体となつた爽やかな調べの籠つた素朴さ」はむしろ、原典と考えられる片岸芳久美の短歌のほうにこそ認められるであろう。つまり、矢代の語る「素朴さ」とは、彼が記憶する「大君に」の歌から歌材を借りつつ、そこに恣意的な〈技巧〉を凝らして観念的に作り上げた価値なのである。

では、〈無名性〉の問題はどう考えればよいのか。「昭和」という時代名の刻印とは対照的に、歌人の名を示す固有名は「素朴さ」を一個人の特性へと還元しかねない、捨象すべき記号としてあつた。『多磨』であれ『多磨第一歌集』であれ、そこでは〈片岸芳久美〉という固有名とともに、「徴されゆく馬を仕立つる夜にききて兵士を送る万歳のこゑ」、「めされゆく愛馬が背に日の丸の御旗さしつつせまるものあり」といったいくつかの歌と出会うことになる。一連の短歌群には徴発令を受け取った作者の揺れ動く感情が表出されている。その哀調は同時代に軍馬徴発を詠った、「うかららは燈をかざしつつ見送れり帰りくる日のなきわが馬か」（岩城正春『国民文学』昭和12・11）や「戦にい行くと知らに曳かれ行く馬をかなしみて女等は泣く」（両角福『アララギ』昭和12・12）というような作品にも共有されていた。すなわち、数多くの〈民衆〉の表現のなかから「大君に」の一首だけを抜き出し、作者名を明かさずに手を加えて引用することは、そのような作者（たち）の心の揺れをそぎ落とし、「ある誰か詠人の分らぬ衆人の中にひそんだ歌」として仕立て上げるための、純粋化という仮構以外のなにものでもない。矢代がこだわる「無名歌人」という虚構は、「大神」に進んで忠誠を尽くす「素朴」

な「民衆」の無辺の広がり、遍在性を暗示するための仕掛けとして機能する。こうして歌の言葉は個人的な表現である前に、〈言霊の幸はふ国〉における「衆人」の思念を映し出す誓詞となりおおせる。そのような操作は、「ここから日本のことを思ふと、いつでも人が日本に一人もゐなくて、はつきり、伊勢神宮だけが見えてくる」という〈無人〉の言挙げとも連関するだろう。存在の抽象化としての〈無人〉と「民衆」の集合的な心性を表象する「無名歌人」という仮構は、〈日本〉の特異性を純化する幻像の役割を果たすのである。

三

帰国後、「旅の気持ちを抜いて、すつかり身体を洗ひたい」と考えた矢代は、「母の郷里の温泉へ休養に行くことにした」。その『旅愁』第三篇に書き込まれる、「母の実家に女中奉公してゐたことのある婦人」の逸話もまた、〈日本〉の「庶民」の「律儀」さを証明するものだった。

その婦人の嫁ぎ先の主人が東京に出て大工をしてゐた関係から、矢代の家の破損の部分を直して貰ひたいと頼んでやつた手紙の返事が、すぐ来た中に、「今日子供が自動車に跳ねられて死にましたものですから、悲しくてごたごたいたしてをります。主人もすぐお伺ひ出来ますかどうか分りませんが、遅れましても不悪おゆるし下さいませ。」

と下手な字で鄭重に書いてあつた。

自分の子供の不慮の死のあつたその日、すぐ手紙の返事を書けるといふ律儀な恐るべき婦人の精神に、返事を書くことの嫌ひな矢代は水を打たれたやうに覚えたことがあつた。彼がその婦人と同じ母の郷里に行きたく思ふのも、一つは、自分の怠惰な心を正したいためもある。(22)

「下手な字で鄭重に書いてあつた」という手紙の内容からは、「律儀」さの根底に「女中奉公」以来変わらぬ、万事に奉公先の意向を優先させる「婦人」の無私の奉仕精神があることがわかる。だが、そうした伝統的な〈滅私奉公〉の実践を強要してしまっている〈他者〉としての〈自己〉に矢代は気づいてはいない。〈主従関係〉に基づいた「律儀な恐るべき婦人の精神」を矢代のように肯定的に評価することが、〈主人〉の立場を堅持し、〈従者〉の心をいわば植民地化するための方便となることは明らかである。「自分の怠惰な心を正したい」矢代にとって「婦人」は、〈主人〉の眼差しで捉えられた、亀鑑となり得る崇高な〈従者〉といえよう。〈従者〉である「婦人」の、〈婦徳〉に沿う言動の諸規範を決める権利は常に〈主人〉の掌中にある。それは、同時代に数多く創作された〈戦時美談〉と言説上の規則において軌を一にする。(23)

この「婦人」の逸話は第四篇で再び取り上げられる。「東野と一緒に三越へ行つて、結納の品を三人で整へるこの日」、矢代は千鶴子に「とよといつて、ずつと前に僕んところにゐた女中」の話を始める。先に引用した「律儀な恐るべき婦人の精神」について語ったあと、とよがかつて矢代の妹の幸子に恋文の代筆を依頼した話題に移る。

それは矢代たち一家のものには分らぬ郷里の男へ出す手紙だつたので、幸子は代筆するにも困つた。一二行気候の挨拶を書

いてから、「何と書くの。」ととよに訊ねると、とよは顔も赧らめずにペンを動かさうとする幸子の上へ、肥つた熱い身を冠せるやうに乗り出した。そして、臆する様子もなくいきなり、

「夢のかけはし霞みにちどり思ひかなはぬ身なれども――」

と、こんな調子ですらすら云ひ出した。それも大真面目で、男に捧げるあらん限りの愛情のその烈しさに、もう幸子は笑ひころげ、たうとうその手紙は駄目になつた。[24]

とよは恋心を伝えるための表現を、他者から聴き取った厳粛な調べとして記憶していたのだろう。「顔も赧らめずに」、「肥つた熱い身を冠せるやうに乗り出し」、「臆する様子もなく」、「大真面目」に恋情を言葉に託そうとしたのは、彼女にとってはそうした定型的な修辞こそ、真摯な恋愛には不可欠の礼法そのものだったからである。「顔も赧らめずに」以下の描写を挿入した語り手は、矢代の千鶴子への語りかけを間接的に再現したことになる。そこには笑話を形作ろうとする話法が見てとれる。とよの時代がかった言い回しや真率さに噴き出してしまう矢代らは、彼女の言動に対する違和感を表明することで、近代を生きる「知識階級」としての自己を確認することができる。ここにもまた、文明の側から前時代的な感受性の〈遅れ〉を発見し、侮る〈植民地主義〉的思考が露呈しているのである。このあと語られる、「大宮人の感懐が、一番山の奥の田舎者にしみ込んで残つてゐた」という矢代の見方も、中世末期から近世にかけて流布した文芸の名残をとどめるとよの表現[25]の源を、「大宮人」の昔にまで遡らせる無理な権威づけでしかない。「僕らは負けだ、といふ意味をこめ」た矢代の近代批判が浮ついた響きを伴うのは、彼がとよの真情を近代人の喪失した人間の原初的〈自然〉に見立てる、〈植民者〉としての優越意識に安住しているからである。「負け」は絶対的優位者にのみ許された逆説的な装いなのだった。

一方で矢代は、「特に傑出した婦人ではなく、日ごろも凡婦で無教養」だと語られ、「字を習はせてくれた」夫を手放しで「賞める」純朴なとよと、「嘘といふものが云へない」夫の二人に、「原始的な、いのちの歓びに溢れた夫婦の美しさ」を見出す。太古における夫婦愛の在り方を思い描く者とは、いつの世にあっても〈現代人〉だったのだろう。もとより、想像の自由はある。だが、ある想像を固定化し、他者にまでそれを〈実像〉として押しつけるようになると、その思い込みは暴力性を帯びはじめる。「原始的な、いのちの歓び」という表現が、矢代の語る〈日本〉像との相即を慎重に刻みつけるものであることを忘れてはならない。[26]とよはついに「原始的」な〈日本〉の民衆を表象／代表する存在に祭り上げられる。

「あなたは本当は、おとよさんのやうなそんな方、お好きなのね。」

千鶴子はパラソルの柄を頬にあてがひ、愁ひ気に矢代を盗見て云つた。

「好きとか嫌ひとかいふものぢやないですよ。とよのやうな人物が、日本といふものの一番底にいつぱいゐるんですからね。そんな律義な、誠実な大群が、島いつぱいに詰つてゐるんだと思ふと、その上に桜の花が散つて来れば、もう文句はないぢやないですか。女の人はどこの国よりも貞淑で美人だし、食物は沢山だし、景色は美しいし、退屈しない程度に四季の変化は充

分だし。何を男は苦しんでるんだか、分らないな僕には。」矢代は今日は、かうして先日以来の千鶴子に与へた悲しみを少しでも慰めたくて、いつもよりよく饒舌る努力も怠らないのであつた。[27]

『旅愁』に描かれる〈日本〉の民衆像の特徴とは、「素朴」であり、「誠実」であった。そうした邪心とは無縁の人々が「日本といふものの一番底にいつぱい」おり、「そんな律義な、誠実な大群が、島いつぱいに詰つてゐる」と、矢代は述べる。注目しておきたいのは、「大神に」の歌と同様に、民衆が均質な無名の「大群」として束ねられ、あたかも万古不変の集合的心性を持つ一主体と見なされていることである。〈日本〉の〈古層〉を実体化する論法がそこにはある。それはちょうど、昭和初年代の「芸術大衆化論争」の果てに、ナップ中央委員会が「決議」[28]として発表した「大衆観の対蹠に位置する理念といえる。「決議」は「我々の芸術の対象」を「重要産業の大工場労働者及び貧農」と局限する。「広汎な大衆は、その文化、その意識の水準によつて多くの段階に」分化しており、それゆえ、「労働者農民の中へ」という漠然としためあてでは、〈運動〉の方針を明確化できないと判断したのである。「段階」ごとに異なる「大衆」の現状を重要視した「決議」は、「中央委員会」にとって「大衆」が把捉しがたい〈他者〉であることをはからずも示す表現となっている。「決議」が対峙していたのは、「大衆」という〈他者〉の未知性だった。

昭和十年代、プロレタリア文学運動の崩壊後に書かれた『旅愁』は、社会における「大衆」への意識を覚醒した〈階級対立〉という現実的課題や「大衆」という枠組みでは捉えきれない人々の多様な実態を、仮構された〈民族〉の原初的な特質のなかに熔融させたのだった。それは、「決議」が措定した〈大衆〉にもまして〈民衆〉を静態的に画定する方法でもあった。「何を男は苦しんでるんだか、分らないな僕には」と発言した矢代は、千鶴子を気づかうばかりではなく、「島いつぱいに詰つてゐる」〈民衆〉を含む〈日本〉の良さに〈知識階級〉が気づかず、「西洋といふ抽象の世界」[29]に拘泥していることを批判しようとしたのだろう。しかし、「日本といふものの一番底に」矢代はいるといえるのだろうか。言い換えれば、〈民衆〉という概念がどこまでの広がりを持つのか、という問題は残るのである。はたして、「無名歌人」や「とよのやうな人物」と通い合う回路を、矢代は持ち得るのだろうか。

四

ここで、矢代が「知識階級」をどのように対象化していたのかを見ておこう。第二篇の冒頭、パリの「カフエー」では、「ソルボンヌへ生物学の勉強に通つてゐる画家」である「パリ党」が前夜から、「ベルリン党」の特派員と議論を続けていた。パリとベルリンのどちらを上位と見なすかがその論争点である。矢代にはそれが「日本の知識階級を抽象したそつくりそのままの現れのやうに」見えた。

「それはなかなか見られない風景でしたよ。ああいふ議論といふものは僕は見始めだな。周囲はみな一糸もまとはぬ薔薇色の波の律動なんだよ。その中で島みたいにあの二人の洋服だけが

固まつてじつとしてるんだからな。それも、政論と思想問題ばかりだ。」

「ぢや、夜が明けたつて倦きなかつたでせう。」

「倦きるどころぢやない。有史以来世界にこんな議論はあつただらうかと思つて、恍惚として僕は夜を明した。幸ひ一人の方は明日帰るから良いものの、これでもう一週間もゐれば二人は死んじまふね。」

「そいつは日本精神だなア。」

三人は笑ひながら二人の方を見たとき、パリ党の方は固めた右の拳の角で卓を叩きつつ、フランスには昔から地下に隠してある金塊の額は計り知れぬといふ説明を縷縷として述べてゐた。どちらも論理そのものの正否よりも、ただ負けたくない感情だけが論理を動かしてゐるのだつた。したがつて議論が議論ではなく、も早や恋ひこがれてゐる感情だけなのである。矢代も久慈との毎度の角突き合ひもあのやうなものだつたと思ひ、まだこれは俺は駄目だと、瞬間自責を感じて通りの晴れ間に葉を拡げたマロニエに眼を移した。[30]

東野の諧謔的な解説を承けて発せられた「そいつは日本精神だなア」という矢代の言葉は、同時代に群がり生じていた〈日本精神論〉から一定の距離を置こうとする皮肉を含んでいた。日本文化の重層性を指摘し、その「動的統一」に「日本精神」の本質を認めた和辻哲郎が「日本精神は日本精神の標語を排撃する運動としてさへ己れを現はすものである」[31]と論じたように、「標語」となった「日本精神」の空疎さは、感情の赴くままに言い合いを重ね、どこにも落着点を見つけられないまま疲弊していく者の愚行に戯画化されている。それはまた、「民衆の底の義理人情といふ国粋が、も早や国粋の域を脱したただならぬ精神の訓練の美しさのやうに」「見え始めて来た」[32]矢代が、自己を含めた「知識階級」の錯誤を直感する瞬間でもあった。「論理の大切さを何より主張してやまなかった合理主義者」で、「政治学の大学教授」[33]として登場する「中田」は、左右両派入り乱れる「パリ祭」の騒擾のなかで「一番苦悶の表情でぶつぶつと呟き、ひとり首をひねつて考へ込む様子だつた」[34]。そこには「知識階級」がよりどころとする〈論理〉や〈知性〉の限界が揶揄の形で表現されている。

和辻哲郎が「日本精神」を「主体としての日本民族」[35]と捉えたのに呼応するかのように、矢代の「自分の中の日本人」は、「民衆」の日常に潜む純粋性を言挙げする過程で徐々に普遍化されていく。矢代は、「民衆」の〈純粋無垢〉に畏敬の念を抱きつつも「知識階級」として現実世界の対立の中で屈託するという、分化された自己を生きていたといえよう。別な見方をすれば、矢代が自らを一般的な「知識階級」とは異質な者と考えることができたのは、「民衆」を〈日本〉固有の鑑として崇敬していたことによる。とすれば、「民衆」は「知識階級」の錯誤を照らし出すための対立概念であると同時に、「知識階級」を相対化し得る自己を顕示するための装置でもあった。「民衆」の倫理的な卓越性を言挙げすることが、そのことに自覚的であるがゆえに苦悩する自己の表象を可能にしてもいるのである。第三篇で「村里びとの自覚」[36]を持ちつづけることの困難の原因を「降りるべき土もない旅の愁ひ」に求めた矢代は、「土」に降りた「村里びと」へ

の憧憬とそこに降り立てない自己の苦しさを表明することで、「知識階級」から巧妙にも差異化される。

『旅愁』に描かれた〈日本〉の「民衆」像は、歴史的にも空間的にも遍在する均質な集合的主体であった。では、その特質に根拠を与えていたものとは何か。第四篇において、信仰の問題から結婚をためらう千鶴子に向けて送られた矢代の手紙のなかに、その根拠が明示される。

福音伝でもかう云ひます。

「我が好むは憫みなり、犠牲に非ず。」

この言葉は正しい。これを取り巻く悪僧どもが、この真意の憫みを一千年も犠牲にして来ました。あなたも一日も早く、自分の真の光を信じて下さい。妄想の犠牲になどなつてはなりませぬ。僕らの中には、光るものもあればこそ、天上から射す光をも受け眺め得られる、おほみたから、といふ言葉さへ赦されてゐるのです。この冒しがたい、どつしりとした、日本の神のみ旨のあるところを感じて下さい。[37]

「天皇が臣民を愛撫して呼ばせ給ふ名」[38]である「おほみたから」という一語の歴史的な重みは、『国体の本義』における「愛民」と題された次の一節から感じ取ることができる。

天皇の、億兆に限りなき愛撫を垂れさせ給ふ御事蹟は、国史を通じて常にうかがはれる。畏くも天皇は、臣民を「おほみたから」とし、赤子と思召されて愛護し給ひ、その協翼に倚藉して皇猷を恢弘せんと思召されるのである。この大御心を以て歴代の天皇は、臣民の慶福のために御心を注がせ給ひ、ひとり正しきを勧め給ふのみならず、悪しく枉れるものをも慈しみ改めしめられるのである。[39]

「億兆」を「愛護」する「日本の神のみ旨のあるところ」の現れが「おほみたから」という言葉になる。こうして、矢代の「民衆」に対する畏敬の裏面にあった負い目は昇華される。矢代もまた、〈民衆〉、〈知識階級〉という枠組み相互の差異を無効化する「おほみたから」の一人としての自己画定ができるからである。さらにいえば、「悪しく枉れるものをも慈しみ改めしめられる」「大御心」のはたらきを代行するかのように、「悪僧ども」が作り上げた「妄想の犠牲」になることなく、「自分の真の光」を仰ぐよう求める矢代は、絶対的な、ということは逃れようのない自己画定の型を千鶴子に突きつけたことにもなる。矢代の手紙と『国体の本義』に相通じるものとは、一切の反論を封殺する〈権威的な言葉〉[40]だけが語られているということである。

「無名歌人」や「とよのやうな人物」が体現する「素朴」さ、「誠実」さは〈臣民〉に求められる〈生き方／死に方〉を表象していた。先に見たように、それらは矢代による技巧的な操作や植民地主義的思考を通して戦略的に仮構化されたのだった。〈純粋〉であることへの讃美は、二律背反に苛まれる「知識階級」の愚かしさを対象化するための根拠となる。それは同時に、合理性に基づく〈西洋〉の原理に対する意趣返しでもあった。そうした「知識階級」からも差異化された矢代は、「カソリック」の千鶴子に「おほみたから」という〈権威的な言葉〉を示し、「日本の神のみ旨のあるところ」に目覚めるよう迫る。ここに、均質化した〈日本・日本人〉の幻像が浮かび

上がる。つまり、『旅愁』における〈民衆〉という装置は、究極的には「おほみたから」へと回帰することを約束された〈日本人〉の倫理的な卓越性を示現し、〈知識階級〉に表象される〈西洋／非日本〉という〈他者〉の価値を引き下げる役割を果たしていたのである。矢代はそれらの布置を俯瞰する超越的かつ特権的な〈日本人〉として造形されたのだった。(41)

さいごに

「おほみたから」という仮構の枠内にすべての国民を統合してしまう手法は、同時代の〈民俗学〉が記述した〈日本人〉観を連想させる。「我々日本人の固有信仰は、昔から今に一貫して、他に似たる例を見出さぬほど、単純で潔白で又私の無いものであった」(42)と「我々日本人」の信仰を一元化し、実体視する柳田国男は、「神々」と「大御門」の序列について次のように書いていた。

> 幕末勤王論の最も盛んであつた頃に、斯ういふ歌を詠んだ人がある。
>
> ぬさ賜ふ二荒の山のほとゝぎす初音や神のかしこまりなる
>
> 作者の名はもう忘れたが、歌の感銘は今も私にはつきり残つて居る。この思想は既に古く、近頃でも故猪熊夏樹翁などは、「王は十善、神は九善」といふことを、始終口にして居られた。即ち神々よりも大御門の方が、一段と御位は高いと言ふのである。明治以降の如く、人臣の頻りに神と祀らるゝ御時世に於ては、殊にこの大義名分は明らかにせられねばならぬが、起原の最も久しい各地方の御社としても、その百中の九十九までは、曾ては陛下を顕つ神として、仰ぎたゝへた人々の神霊を祀つて居るとすれば、幣帛は常に下賜であり、神の御応答は先づかしこまりであつたと解することは、国民としては当然の推理とも見られる。(43)

「下賜」である「幣帛」（「ぬさ」）の尊貴性が、情感を湛えた「当然の推理」として提示されている。「大御門」により「臣庶の祭り来れる個々の神社」（「神々」）が「洩るゝ所なく公認」されることで「国民の所謂精神文化の統一」(44)が成ったと結論づけるにあたって柳田国男が想定していた「国民」とは、「島いつぱいに詰つてゐる」と矢代が語った「民衆」を内包する「おほみたから」に等しい。さらに、「我々日本人の固有信仰」を画定しようとする欲望は、〈古神道〉を「一切のものの対立といふことを認めない、日本人本来の希ひ」(45)と述べる矢代にも共有されていた。かくして、「世界に比類無き神国」(46)の〈民〉、「おほみたから」をめぐる、どこまでも閉じた物語はさまざまな様式で編成される。

だが、『旅愁』はそうした静態的な自己画定に潜む脆弱さを対象化した小説でもあった。〈国民〉または〈臣民〉としての同一性が激しく揺さぶられる出来事に、このあと矢代は遭遇するからである。第五篇に描出された矢代家の郷里である九州の〈民衆〉の様態と矢代の動揺の意味するところや〈一国民俗学〉との呼応については、別稿で追究することとしたい。

注

（1）小林敏明『西田幾多郎　他性の文体』（平成9・12　太田出版）一五六頁

（2）酒井直樹「『国際性』によって何を問題化しようとしているのか」（花田達朗・吉見俊哉・コリン・スパークス編『カルチュラル・スタディーズとの対話』平成11・5　新曜社）葛西弘隆訳　二八七頁

（3）「無にたいして無意味な意匠を積み上げ」（福田和也『日本の家郷』平成5・2　新潮社）、「奇妙な〈日本〉再発見」（木村友彦「観念からの脱却――横光利一『旅愁』試論――」『中央大学国文』44　平成13・3）の果てに、「いかがわしいくもグロテスクな〈日本〉」（田口律男「いかがわしい『旅愁』の〈日本〉」『早稲田文学』24―6　平成11・11）を表象してしまうところに『旅愁』のモノローグ性は顕現している。

（4）沖野厚太郎「『こころ』のかなた――横光利一『旅愁』論II――」（『文藝と批評』9―9　平成16・5）、米倉強「『旅愁』論――帰国後の矢代耕一郎に関する考察――」（『横光利一研究』4　平成18・3）、金季杼「横光利一『旅愁』論――『日本』という表象――」（『東京大学国文学論集』2　平成19・5）はいずれも、『旅愁』に対する一元的な見方を相対化する刺激的な論考である。

（5）第一篇（『定本横光利一全集』第八巻　昭和57・2　河出書房新社）二〇八～二〇九頁。『旅愁』本文は、第一篇から第三篇までは『定本横光利一全集』第八巻、第四篇、第五篇は『定本横光利一全集』第九巻（昭和57・3　河出書房新社）による。ページ表記もこれに同じ。ただし、他の引用箇所も含め、漢字は原則として新字に改めた。

（6）第一篇七九頁

（7）第二篇二三三頁

（8）第一篇五二頁

（9）神谷忠孝は「横光利一『旅愁』――空虚という主題――」（安川定男編『昭和の長編　小説』平成4・7　至文堂）で、「西洋のキリスト教における偶像崇拝に対し、偶像をもたない神道の記号として伊勢神宮が用いられている」と論じ、「八百万の神の代表として」伊勢神宮を象徴化する横光利一の創作意図について言及している。

（10）『国体の本義』第一　大日本国体　三、臣節（昭和12・5　文部省）において「忠」は次のように説かれている。「忠は、天皇を中心とし奉り、天皇に絶対随順する道である。絶対随順は、我を捨て私を去り、ひたすら天皇に奉仕することである。この忠の道を行ずることが我等国民の唯一の生きる道であり、あらゆる力の源泉である。されば、天皇の御ために身命を捧げることは、所謂自己犠牲ではなくして、小我を捨てて大いなる御稜威に生き、国民としての真生命を発揚する所以である」。三四～三五頁

（11）初出は『文藝春秋』17―13（昭和14・7）、初収は『旅愁　第

一篇』（昭和15・6　改造社）。両者の本文は、この箇所に関しては留意すべき異同はない。

（12）高坂正顕「現代の精神史的意義」（『歴史哲学と政治哲学』昭和14・3　弘文堂書房）三九頁

（13）久松眞一は『東洋的無』（昭和14・12　弘文堂書房）で、「東洋収蔵の家珍」である「東洋的無」を「露はに致しまして、以て世界文化に寄与し東洋文化を世界的に意義あらしむべき時代に遭遇して居ると思ふのであります」と述べる。二六頁

（14）鈴木大拙は『東洋的一』（昭和17・10　大東出版社）において、「東洋的一と云ふも東洋的無と云ふも同じことである」として、「東洋文化の思想的基調である『一』を最もよく『二』（西洋文化の思想的基調……引用者注）の面に働かせ得るのは、日本人であると信ずる」と論じた。二四頁

（15）村岡典嗣「日本神道の特質」（『岩波講座東洋思潮（東洋思想の展開）』昭和11・5　岩波書店）

（16）倉田百三「くにへの愛」（『コギト』6―9　昭和12・9）

（17）第四篇六頁

（18）第五篇二七一頁

（19）『国体の本義』第二　国史に於ける国体の顕現　三、国民性

（20）『多磨』5―5（昭和12・11）「十一月詠草・I」の筆頭に「愛馬出征　富山　片岸芳久美」と記され、十首の短歌が載る。六首目「村人の万歳の声に送られてめさるる馬を我が曳きゆくも」の前に、「徴発馬の集合地は金沢、深夜六里の道程を山越えに行く」という詞書がある。「大君に」の歌は七首目に掲載され、北原白秋が選んだ「十一月作品一首抄」にも、十首のなかからこの歌が抜かれている。

（21）戦後版『旅愁』（『旅愁第一篇』昭和21・1、『旅愁第四篇』昭和21・7　ともに改造社）では、「父母と語る長夜の爐の傍に牛の飼麦はよく煮えてをり」（第一篇）、「おん前に捧げまつらん馬曳きて峠を行けば月冴ゆるなり」（第四篇）と改稿され、「大神」という表現は姿を消す。十重田裕一が指摘するように、「検閲における改変は必ずしも一貫していたわけではない」（「第二次世界大戦後版「旅愁」第一篇の検閲と表現」中村明・野村雅昭・佐久間まゆみ・小宮千鶴子編『表現と文体』平成17・3　明治書院）が、改稿後も農村の暮らしに密着した短歌を置いたところに、横光利一が考えた〈日本〉の民衆像の特徴が端的に表れている。都市生活者には乏しい土俗性がその表徴といえよう。

（22）第三篇四九九頁

（23）例えば、『支那事変』美談武勇談』（『キング』14―1　附録　昭和13・1）に採られた「銃後美談」に登場する女性たちの多くは、健気な気丈さを発揮して「赤誠」を体現し、〈皇軍兵士〉である子や夫を鼓舞する。〈実話〉という創作上の枠組みがその言説の価値を高め、読む者に〈感激〉を強いる。

（24）第四篇一八八頁。梶木剛は「矢代の〈旅〉の到達点もしくは帰着点」は『旅愁』の民衆像に描出された「倫理の民族性」以外にはないと断じた（『横光利一の軌跡』昭和54・8　国文

社)。民衆に光明を見ていた横光の晩年を照らす、示唆に富んだ評論である。

(25) 「かすみに千鳥」という取り合わせは、十六世紀前半には語り物として成立していたとされる『浄瑠璃御前物語』の「雲に梯　霞に千鳥とは　及ばぬ恋との御諚かや」という「御曹司」の語りかけに見える。以後、浮世草子や浄瑠璃にも定型的表現として用いられている。とよが口にした「夢のかけはし」は「夢の浮橋」と「雲にかけはし」が混交した表現と考えられる。

(26) 第三編五四七頁に、「唯ひとり原始のさまを伝へ煉り上つて来てゐる日本といふ国家」、「有機物のいのちの原理を指し示して延び栄えてゐる自分の国柄」という矢代の見地が書き込まれる。

(27) 第四篇一九〇〜一九一頁

(28) 日本プロレタリア作家同盟中央委員会「芸術大衆化に関する決議」(『戦旗』3―11　昭和5・7)

(29) 第四篇八〇頁

(30) 第二編二三一〜二三二頁

(31) 和辻哲郎「日本精神」(『岩波講座東洋思潮〔東洋思想の諸問題〕』昭和9・9　岩波書店)

(32) 第二篇二三〇頁

(33) 第三篇五七四頁

(34) 第二篇四一九頁

(35) (31)に同じ

(36) 第三篇五〇一頁

(37) 第四篇一八二〜一八三頁

(38) 孫田秀春・原房孝『臣民の道解説大成』(昭和17・6　大明堂書店)二一四頁

(39) 『国体の本義』第一　大日本国体　二、聖徳　二八〜二九頁

(40) ミハイル・バフチンは『小説の言葉』(一九三四〜一九三五　伊東一郎訳　昭和54・1　新時代社)で、「他者の言葉」を「権威的な言葉」と対話を志向する「内的説得力のある言葉」に二分し、前者について次のように分析する。「権威的な言葉が我々に要求するのは、無条件の承認であり、自由な適用や、自分自身の言葉との同化などでは全くない。それゆえ権威的な言葉は、それを枠づけるコンテキストとの、その境界とのいかなる戯れをも、いかなる漸次的かつあいまいな移行をも、自由で創造的な様式化を行ないいかなる変奏(ヴァリエーション)をも許さない」(一五五頁)。「植民地主義的思考」と「権威的な言葉」の機制は、その反対話性において通底する。

(41) 太宰治『親友交歓』(『新潮』昭和21・12)や伊藤整『鳴海仙吉』(昭和25・3　細川書店)に描かれた〈民衆〉の戯画化されたしたたかさは、〈知識階級〉の可傷性(ヴァルネラビリティ)の陰画と考えられよう。横光利一『夜の靴』(昭和22・11　鎌倉文庫)の「私」もまた、『旅愁』の矢代には賦与されていた超越性や特権性を奪われた〈知識階級〉の〈弱さ〉という可能性を発見する。

(42) 柳田国男『日本の祭』(昭和17・11　弘文堂書房)本文は『定本柳田国男集』第十巻(昭和44・3　筑摩書房)による。三

○八頁

(43) (42)に同じ。三〇三～三〇四頁

(44) (42)に同じ。三一一～三一二頁

(45) 第三編六二〇頁。辻橋寛は「横光利一覚書――その古神道論――」(『神道宗教』14　昭和32・10)で、「あらゆる神と仏に、何れにも礼拝し祈願する、庶民一般の素朴な神仏信心」が矢代の述べる「古神道」の「実質」であるとし、その「展開に媒介されて導き出された思想」として、「庶民としての自覚、庶民の中にある真理の自覚」を「庶民倫理の始源」とする「民衆意識」を指摘する。『旅愁』における「古神道」をめぐっては、濱川勝彦「『旅愁』と古神道――『旅愁』論(一)――」(『叙説』21　平成6・12)、森かをる「横光利一と神道思想――『旅愁』の古神道について――」(『日本文学』46―9　平成9・9)、河田和子「戦時下の横光利一と《みそぎの精神》――近代科学の超克としての古神道(上)――」(『近代文学論集』23　平成9―11)において先行する諸言説との関わりが詳細に論究されている。それらの成果をふまえたうえで、矢代が語る〈古神道〉と戦時下に隆盛期を迎えていた国学言説の関連について別稿で考えてみたい。

(46) (42)に同じ。三一一頁

(たてした　てつし・釧路工業高等専門学校准教授)