

横光利一『旅愁』における国学言説の射影

——言挙・産霊・古神道をめぐって——

館 下 徹 志

一、はじめに

二、〈言挙〉を促す「あだし国」

三、〈産霊〉という根拠への依存

四、〈古神道〉における音義言説と「古代文字」

五、おわりに

横光利一の長編小説『旅愁』はこれまで、戦時下の思潮に沿う〈日本主義〉を基調とした小説として読まれてきた。確かに同時代の国粹的な言論と、作中における矢代、東野らの発言との間には互いに通じ合うところが多い。従来の研究も、その両者のつながりに着目してきた。しかし、それらの非合理的な言葉の数々は、近世国学思想に淵源を持つ、対話を志向しない諸言説にこそその〈根拠〉を見出すことができるのではないか。この小説に描かれた〈言挙〉、〈産霊〉、〈古神道〉のありようについて考察すると、いずれも国学者たちによる、他者からの異議に価値を認めない独善的な見解をふまえ、それに支えられていることがわかる。『旅愁』の〈日本主義〉は、そうした揺るぎない特権意識に浸る国学言説の受容と変形を経て形作られたのである。

一、はじめに

〈日本主義〉を種々意匠を異にする国粹的理念の総称であるとするならば、横光利一の長編小説『旅愁』^①には確かに、〈日本主義〉を枠組みとした小説という一面がある。

合理性を西洋に固有のしるしと見え、それとの違いのなかから〈日本〉の特質を導き出すという『旅愁』に顕著な論法は、自ずから非合理性に依存した主情的な表現を招き寄せてしまう。大澤真幸が論じるように、〈日本〉の均質性すなわち「ネーションの平等性は、普遍主義と特殊主義の交錯の上に築かれている」^②ものと考えられる。論理のはたらかでは捉えられない〈国体〉という普遍的な〈事実〉こそ〈日本〉にだけ備わった優越性であるとする幻想が、すべての〈日本主義〉を貫いていた。^③では、この小説にあつて非合理性への信仰を支えていたのは、どのような考え方なのだろうか。そのような論点をめぐる従来の『旅愁』研究は、時局に棹さす〈日本主義〉の非合理性の典型例を指摘し、評論・紀行文も引用しつつ、横光利一の表現や思想について批判的に論じるか、小説内の言葉と近代の文献との関わりに目を向け、個々の表現が立ち現れる過程を探ることにその中心があつた。^④本稿が試みるのは、これまで等閑視されてきた、『旅愁』の表現に影を落とす近世国学思

想の対象化と、そのはたらしに關する考察である。『旅愁』の根底には〈日本〉の古代への憧憬がある。〈古学〉としての国学言説と『旅愁』に描かれた〈日本〉とは、どのように響き合うのだろうか。

横光利一が『旅愁』を書き継いだ時代、ヘアジア・太平洋戦争期の復古的思潮に勢いを得て、国学は新たな隆盛期を迎えていた。本居宣長、平田篤胤をはじめとする江戸期の国学者の生涯や思想がしばしば取り上げられ、〈現代〉の熱情的な要請に応じてそれらは再編成された。「国学者の多年に亘る復古神道の唱道鼓吹」が功を奏し、「神武復古を国是とし、祭政一致を基調とした明治維新の実現」とはなつたものの、「滔々として押寄せつゝあつた文明開化謳歌の西洋心酔の時流」を耐え忍ばねばならなかつた「其の国学は昭和の大御代に際会し、清新の意気を以て、其の真使命の達成に、ますます一意邁進の歩を進めつゝある」^⑤。岸本芳雄によるこの概観は戦時体制下における国学観を代表するものといえよう。昭和十八年、蓮田善明が「昨年は国学の精神が盛んに目ざめ言論を風靡した」^⑥と誇らしげに振り返っていたことからわかるように、〈大東亜戦争〉を契機として「国学といふ学問の為には幸福な時代」^⑦が訪れる。山田孝雄は『国学の本義』のなかで、国学の「眼目」を「たゞ一の国体の宣明に帰するものである」とし、

「国体といふものは、天皇、国民、国土が一体となつてゐる所の実体である」と述べていた。戦時下において国学とはとりもなおさず、「国体明徴」を目的とする学問であり、その「究極の理念が皇国学にある」ことは明白であつた。「皇国」の「臣民」という「想像の共同体」を形象化する言説は国学を結実点として、その普遍的でもあれば特殊でもある「事実」を表象しつづけたのである。

二、〈言争〉を促す「あたし国」

「大東亜戦争後、世間はすべて日本主義に化した」と述べた保田與重郎は、同じ評論のなかで、「支那事変の以前に於て、日本主義者たるは至難であつた」と回顧している。「国体」を自明にして絶対の根拠とする言説は、『旅愁』第一篇を流れる昭和十一年（一九三六）年という小説内の〈現在時〉にあつては、論難の対象となる余地をまだ残していたのである。その昭和十一年、三木清は「日本主義者」の思考様式について次のように論じた。

彼らの議論の根柢となつてゐるものは、おしなべて所謂實際主義的歴史観に属すると云ひ得る。この史観の特色は現在の行動のために有用な教訓を引出して来る意図のもとに過去の歴史を觀察するところにある。實際主義的歴史は教訓的歴史である。

〈非常時〉にふさわしい「有用な教訓」を抽出する目的で「過去の歴史を觀察する」ことに奔走する「實際主義的歴史観」を難じ、「日本主義者」の方法論的な問題点を鋭く射抜いている。三木はまた、「融通無碍に異国の文化を取り入れてきた「日本の精神」の「無形式の形式」を評価し、「近頃の「排外的な「日本主義フアツシズム」がその「本来の面目からは離れたものである」ことを批判する。「日本的なるもの」の実相の吟味を通して、「日本主義」を奉ずる者の拠つて立つところを揺さぶり、「日本の精神」の本義にもとる「日本主義」という重大な矛盾を突きつけるのである。『旅愁』の矢代もそのような反論を誘発する。「日本主義」の〈弱さ〉に気づいてはいた。

かうして、矢代は今までぐらぐらと煮え返つてゐたやうな頭の中の動きが、街の形に應じて静まるのもまた感じた。さまざまな疑問は疑問として彼は解決を急がうとはしなくなつて来た。急いだところで分らぬものは分らぬのだつた。彼の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と思つたからである。しかし、もしこんなことをうつつかりと日本人に向つて云へば、ここにある日本人たちはどんなに怒るかとその嘲笑のさままでが眼に見えたが、眼に見えようとどうしようとして、日本と外国の違ひの甚だしさははつ

きりとこの眼で見たのだ。誰から何を云はれようとも自分のことは失はぬぞと矢代は肚を決めてかかるのだつた。

『旅愁』第一篇の矢代は渡欧ののち、「パリの静かな動かぬ美しさが少しづつ頭に沁み入つて来」と、自らが日本人であることを思考や感受の根拠として異国との差異を感じ取ろうとする。矢代がいう「自分の中の日本人」は、そうした西洋の揺るぎない規範に接触するたびに、過敏に反応してしまう感覚器として実体化されている。矢代は「頭の中の動き」に対抗するかのように「肚を決めてかかる」。この「肚」は単なる慣用表現の一部ではなく、「ここにある日本人たち」も重きを置く「頭」の合理性に対峙し、胆力や生命力とつながる身体的根拠としてあるへ日本への換喩だったのだろう。過敏な感覚器がヨーロッパで見出した「日本と外国の違いの甚だしさ」は作中の至る所に書き込まれる。

例えば、ロンドンからパリにやって来た千鶴子を迎えて、矢代と久慈は「喧嘩」ばかりしてしまう日々の不思議について語る。「日本ぢやしたことはない」という「云ひ合ひ」をさせる何かがパリにはある。もちろん、異国の文化に衝撃を受けた者の興奮やいだちを「喧嘩」の原因と見なすことはできるであろう。しかし、それにもましてここには、

〈非常時〉の日本にあつて格別な価値を与えられていた国
学言説がその後景に揺曳しているのではなからうか。

言拳せずとは、あだし国のごと、こちたく言たつる
ことなきを云なり、譬ば才も何も、すぐれたる人はいひたてぬを、なま／＼のわるものぞ、返りていき／＼かの事をも、こと／＼しく言あげつ／＼ほこるめる如く、漢国などは、道もしきゆるに、かへりて道々しきことをのみ云ひあへるなり、儒者はこゝをえしらで、皇国をしも、道なしとかるしむるよ、

本居宣長が『古事記伝』（寛政10（一七九八）成稿）一之巻の末尾に配する『直毘靈』の注説で述べようとしたのは、「漢意」のさかしらと「皇大御国」の優越であった。「こちたく言たつる」「あだし国」（「漢国」とは異なり、「皇国」は「言拳」せぬ国であるところにその絶対的な優位性を認めることができる、というのである。「柿本朝臣人麿の歌集の歌に曰はく」という詞書が付く長歌の冒頭に「葦原の瑞穂の国は 神ながら 言拳せぬ国」と詠まれたように、「言拳せぬ」ことは「神国日本」の属性として、「あらぬことどもいひつ／＼争ふ」ことの愚かさの対極に置かれる。〈神ながら言拳せぬ国〉という定式は〈言霊の幸はふ国〉とともに戦時下における日本の〈国体〉論を一貫して流れる主旋律の一つであった。こうしたへ日

本」の純粹性や無謬性を言挙げする国学的な思想が国家公認の皇国観を支える柱となったことは、昭和十二年五月、文部省によって編纂され、全国に配布された『国体の本義』の記述からも明らかである。

『旅愁』に描かれたパリの日本人は、「あだし国」で不本意にも「言挙」を促され、「いさゝかの事をも、ことごとく言あげつゝほこる」うちに、自己懷疑に陥る。熱烈な西洋主義者として形象化された久慈ですらこの違和感を自覚していた。それは、「自分の中の日本人」に依拠しようとする矢代の実感に即した「日本主義」の根幹が、それを忌み嫌う久慈にも潜在的に共有されていることをアイロニカルに物語る表徴なのであった。

それに対して、帰国後の矢代の発言は他者との議論を求めることなく、直観として得られた見解の表出に終始するようになる。「廿世紀の道德と科学の問題」について、久木男爵から「道德が科学より上だと確信すること」の「論理」を訊ねられた矢代は、「論理といふやうなものはないのですよ」と答える。

「私はパリにゐたときも、友人と今夜のやうな問題で、いつも喧嘩ばかりしてゐたのですが、どうも日本へ帰ると、向ふで血眼になつて争つてゐたことも、だんだんつまらなく思へて来て、何んだか議論をするの

が嫌になつてゐるんです。」

矢代は「言挙せぬ」国柄を体現するかのようになり、「どうも」「何だか」という「論理」からは遠く離れた言辞を用いつつ、「こちたく言たつる」ことを忌避しようとする。そのため矢代の言葉は、主観的に形作られた「事実」に閉じこもる「講話」となるほかはない。「日本人の信仰ならどういふ宗教であらうと、その中には大神からの古神道が流れてゐると思はれるのです」と矢代は述べる。その言葉を受け、「あなたの道德論も、それでまア、やつと分かりましたな」と、「小首をかしげ眼鏡を脱した」久木男爵の応答に続いて、「客たちはみな遠方を見てゐる風な眼差のまま誰も黙り込んだ」。論理的な追究を欠く久木男爵の早分かりは、矢代の「講話」の価値を保証する一方で、議論の不可能性を宣言することにもなるのだ。それはまた、「古神道」の普遍性が「更に異なる論ひもなかりしかば。また殊に論ふべきこともなき「事実」として、小説内に組み込まれた瞬間でもあった。

三、〈産靈〉という根拠への依存

小説の舞台がヨーロッパを離れる第三篇に入ると、矢代は久慈という論敵からも離れ、徐々に自己充足的な非合理の世界に浸るようになる。『旅愁』に「強制されて神をお

がんだ戦争の時代に対する満腔の反発を誘発²⁶されたという藤沢周平や、そこに「知性の敗北²⁷」を見た司馬遼太郎の評言は、この第三篇以降の叙述に向けられたものだった。ときには千鶴子ら小説内の聞き手をも困惑させる矢代の発言は、観念的な偏執性を放散する。

「さうさう、零を発見したのは印度が初めださうですね。数学のことはよく僕は分らないんだが、しかし、不思議なことには、まア話は少し違ふが、日本人も大昔には零を発見してゐるんですね。ワといふ字があるが、あれはアイウエオ五十音字の中ぢや、最後の十番を表す行の頭字でせう。日本の古代文字のワといふ字は零ですよ。つまり、輪の丸がワの字で、むすびの十番にこの丸を置いたといふことには、日本数学の何かがあるとこのごろ思つてゐるのですがね。ところが、ギリシヤの数には零といふ字がない。あれが僕には分らない。零といふのは輪で、これはむすびの和なんだから。和がないなんて。」²⁸

千鶴子の兄で、数学を専攻する帝大生の楨三に矢代は「日本の古代文字のワといふ字」は輪の丸を象つたもので「零」を表し、それが五十音図の「むすび」、すなわち最後となる十行目に置かれたことに深遠な啓示を読み取るこ

「日本の古代文字」の实在を信じること自体、体制が公認する〈国体〉観を逸脱しかねないオカルティズムへの心酔を意味していた。²⁹陶然として〈理〉を説く矢代の言葉に一貫して見られるのは、強引な音義言霊説を思い起こさせる語りの放縦な迷走である。

矢代はさらに、西洋世界の起源といえる「ギリシヤ」には「零」がないことを、「むすびの和」の欠如と解釈する。千鶴子と訪れた「サン・トーマ寺院」の「内陣の壁画に野蛮人のひれ伏してゐる頭上高く、誇りやかに十字架を輝かせた図の多」かつたことを思い出した矢代は、「蛮人といふ生命の資本のごとき活力に知性の槍を突き刺してこれを殺したギリシヤのかつての滅亡の因が、その寺院の中にも生ひ繁つてゐたのである。むすび（産霊）の零のない数学の藪のやうに——」³⁰という結論にたどり着く。「知性の槍」という言葉で示そうとしていたものとは、「人間の知力といふものを人の持ちものの最低のものと観破した聖トマスの謙虚さ³¹」を継承できなかった〈西洋の没落³²〉の真因だった。それは同時に、生成・生産をもたらす「産霊」の概念を持たない西洋が「知性の槍」によつて実現した物質文明の爛熟と引き替えに、「蛮人といふ生命の資本のごとき活力」と語られた生命力・いのちを失つていく所以に触れた婉曲的な表現でもある。「十字架」に表象される西洋の

「植民地主義」が行使する暴力を感受し、告発する矢代は、その一方で「野蛮人」、「蛮人」という「植民地主義」特有の、文明から野蛮までを階層化する語法には無頓着でいられる。そうした自家撞着が生じるのは、「むすび（産霊）」を根拠として、矢代が「日本人」である自己に絶対的な優越性を与えていたからにほかならない。

「日本の信仰には、どうしても、一種不思議な霊的な作用を具へた、魂の信仰があつた。其が最初の信仰であつて、其魂を産霊と言ふ」と、折口信夫は古代人の原初的な信仰の姿を素描していた。その産霊を別格の「みたま」と考えたのが国学者・本居宣長だった。

いでその一すぢの本のまことの道の趣を、あらうく申さむには、まづ第一に、此世の中ノ惣体の道理を、よく心得おくべし、其の道理とは、此天地も諸神も万物も皆ことごとく、其の本は、高皇産霊神、神皇産霊神と申す二神の、産霊のみたまと申す物によりて、成出来たる物にして、世々に人類の生れ出、万物万事の成出るも、みな此御霊にあらずといふことなし、されば神代のはじめに、伊邪那岐伊邪那美、二柱大御神の、国土万物もろくの神たちを生成し給へるも、其本は皆、かの二神の産霊の御霊によれるものなり、抑此産霊の御霊と申すは、奇々妙々なる神の

御しわざなれば、いかなる道理によりて然るぞなどといふことは、さらに人の智慧を以て、測識べきところにあらず、

「産霊の御霊」の「奇々妙々なる神の御しわざ」が全存在の本源をなすということを正しく伝えているのは、世界のなかで「皇国」だけだとして、『玉くしげ』（天明6へ一七八六）頃成稿）冒頭に明言された「道理」は、「さらに人の智慧を以て、測識べきところにあらず」と、その根拠を探ることも禁じられた「自明の理」として据えられる。

「直毘霊」と同じく、「外国」（「異国」）に「正道」が伝わらぬ理由も明証が示されることはない。徂徠派の儒者・市川匡麻呂から、すべてを生成するという「産巢日ノ神」が「イツレノ神ノ御霊ニヨリテ生坐ルコトゾ」と問われた宣長は、「伝へなければ知がたし」と答え、「その知がたきことを、しひて知らむと思ひ、又しりがほにとかく推量していふは、みな異国の道のさだ也」（『くずばな』安永9へ一七八〇）成稿）と切り返した。

平田篤胤も宣長の説くところを引き継ぎ、「産霊大神」を「天地万有の真主なり。天を生じ。地を生じ。人を生じ。神を生じ。物を生じて其を主宰し。其を安養し、我人の本生の大父母にて。心身性命のすべて此の大神の賦賜物なり」と考え、あらゆる存在の生成を「産霊」のはたらき

よるものと見なす。こうした「産霊^{カスベ}」の根源性・無窮性の高調は、子安宣邦が「擬似普遍性³⁷」と呼ぶ、論証抜きの高調に人々を誘い込む国学特有の言説そのものである。それは反対話性の極点にある〈最後の言葉〉として機能する。その絶対性の範型が何であれ、対話の回路を閉じた排外的な自己賞讃の言説は、「人智のおしはかり」の彼方に聳え立つことになる。

ヨーロッパを後にした矢代はシベリア鉄道で帰路に就く。それとほぼ同時期にアメリカ經由で帰国したのが千鶴子だった。この経路の設定もまた、地球を〈天之御柱〉に見立て、反対方向から巡ってきた男女が結ばれるという「伊邪那岐伊邪那美二柱大御神」の神話を転写したものと考えられよう。ここには、高皇産霊神を男神と、神皇産霊神を女神と考へ（『古史伝』一之巻³⁸）、陰陽の和合という現象に「産霊」の具体的なたらきを認めた平田篤胤の思想が影を落としているのではないか。〈神〉と〈人〉との間のみならず、宇宙の生成の仕組みにも類同性を見出すという、具象性を伴った性的な喚起力に執着する篤胤の生命観は、「万物をいのちと見、論理以前の論理体系を国家として、同時にそれを宇宙の根元と観じてゐる希望有情の充実した日本人」³⁹に言及し、千鶴子との夢の中の〈結婚〉を「あの何ものにも代へがたい一刻千金のいのちの感覚」⁴⁰と振り

返る、矢代の「いのち」に対する特異な眼差しと通底する。「日本へ無事帰りついて」、下関から夜行の「上りの汽車に乗つ」た矢代は、「満員の食堂車」で「総体が気忙しく立ち廻り、入り乱れてゐるにも拘らず、それぞれ何の間違ひもなく無事安泰に流れてゆく」様子を目の当たりにして、「それはもう西洋でもなければ東洋でもなく、「まさしくこれこそ世界で類のない生の躍動そのもののやうな日本だと思」⁴¹う。ベルクソンが『創造的進化』（一九〇七）で論じた「エラン・ヴィタール」の訳語を借りて、矢代は「生の躍動」という日本の唯一性を讃美する。

眼が醒めたときもう朝になつてゐた。窓の下に海が拡り砂浜の上を浴衣の散歩姿が沢山あちこちに歩いてゐた。夾竹桃の花が海面の朝日を受けて咲き崩れてゐる間をよく肥えた紳士が敷島を一本口に喰はへ、煙をぱつぱと吐き流して歩いてゐるのを見て、矢代は瞬間の醒めるやうなシヨツクを受けた。淡路島らしい島が薄霧の上に煙つて幽かに顕れて来る。雄松の幹のうねりが強く車窓に流れていつた。日本の朝の日の光を矢代は初めて見たのである。彼は車窓から乗り出すやうにして自分の国は世界で一番幸福さうな国だと思つた。⁴²

「煙草」ではなく「敷島」でなければならなかったのは

おそらく、広く知られていた本居宣長の和歌「敷島のやまと心を人間はば朝日ににほふ山ざくら花」を下敷きにして、「世界で一番幸福さうな国」〈日本〉を「朝の日の光」のなかに描き出そうとしたからであろう。車窓からの情景は、「伊邪那岐伊邪那美二柱大御神」が〈大八嶋〉の最初に〈淡道之穂之狹別島〉を生んだとされる記紀の伝承そのままに、あたかも〈大八嶋〉生成の現場に立ち会うかのような、矢代の奇しき経験として形象化されている。「薄霧」には、『日本書紀』が「一書に曰はく」として伝える「我が生める国、唯朝霧のみ有りて、薫り満てるかな」という「伊邪那岐命」の言葉が投影されているのだろう。矢代は「日本」を「唯ひとり原始のさまを伝へ煉り上つて来てある」⁽⁴³⁾国家と捉えた。その「原始のさま」を生成した「産霊」の「御しわざ」は、こうした大仰な仕立てで象徴的に表現されていたのである。

四、〈古神道〉における音義言霊説と「古代文字」

千鶴子や榎三に、「一切のものの対立といふことを認めない、日本人本来の希ひだと僕は思ふんです」⁽⁴⁴⁾と説明していた矢代の「古神道」が、どのような資料・文献に拠るものなのかを特定することは難しい。先行研究が指摘しているのは、『皇國之根柢 萬邦之精華 古神道大義』（大正元・10 清水書店）、

『國家之研究第一卷』（大正2・11 清水書店）をはじめとする寛克彦の〈古神道〉説や、近代における〈禊行〉の確立者である川面凡児の神道思想、ブルーノ・タウト「ニッポン」（昭和9・5 平居均訳 明治書房）や小泉八雲『神国日本』（戦時体制版 昭和13・12 第一書房）所収の〈神道論〉の影響である。いずれも当時の民俗学が叙述していた日本の原始信仰の在り方や本居宣長・平田篤胤ら国学者が唱えた古代主義に基づく〈古道〉にもその類型の断片が認められる、時代の制約を受けた混成的な言説だったといえよう。ここでは、菅野昭正のいう「読者がどうも応接しようなない議論」⁽⁴⁵⁾の典型として引用されることが多い「エイウエ」をめぐる言霊説について、あえてその〈論拠〉を推論してみたい。

「ぢや、あなたのなさる古神道のお祈りつていふのは、どんなに仰言るの。」

「人のは知らないが、僕のはただイウエと発音するだけなんですがね、これを早くいふと、いはゆる気合みたいになって、エツと聞えるけれども、まアそれでも良いのです。あなたなんかは長長と、他宗に聞かれちや困るやうなことを、云はなくちやならぬのでせう。」

「イウエつていふのは、それはどういふことを意味す

るんですか。」と横三は訊ねた。

「言霊ではイは過去の大神で、ウは現神でエは未来の神のことです。ですからこの三つを早く縮めて一口に、エツと声に出してお祈りするのですが、さうすると、日本人なら誰だつて元気が満ちて来るでせう。このイといふ字とウといふ字とを大昔は石にして、勿論古代文字ですが、どこの国へも一つづつ神社の御本体として祭らせたのですね。ところが、淫らな形をしてゐるといふ理由で、淫祠だなどと云つて、引つこ抜いてしまつたのです。『イウ』といふ、この二つの言霊の根本を引つこ抜いたものだから、さあ、それから日本が大変だ。しかし、日本人は困り出すと、何のことだか分らずとも、エツといつて、元気になつて何んだつてやつちまふ。これが生といふものですよ。僕のお祈りも、まア簡単に云へばそんなものですが、今度は一つあなたのお祈りを聞かして下さい。」

と矢代は千鶴子を見て云つた。
「一たびイエーツと雄詰おとこづめぶ以上は次いでエイイツと叫ばねばならぬものと心得て頂きたい」と奥澤福太郎『みそぎ行教本』（昭和16・10 平凡社）が説くように、流派による多少の異同はあるものの、〈みそぎ〉における〈天鳥船〉あめのつらぶねや〈雄健〉おとこづめ・〈雄詰〉おとこづめと称される〈行〉では、一様に〈神叫び〉かみさけび

び〉が取り入れられる。横光利一も、昭和十六年八月、大政翼賛会中央訓練所錬成会主催の第一回特別修練会での〈みそぎ〉に参加し、〈天鳥船〉と〈雄健〉で〈神叫び〉を体験した。河田和子はこの「矢代の古神道の祈り」を、川面凡児の理論を体現する「禊の際の気合ともいふべき『雄詰』を象徴的に表現したものである」と結論づけた。

横光の〈みそぎ〉への共鳴が言霊思想に裏付けられた「お祈り」の背景にあるとする読解には説得力がある。残る問題は、「言霊ではイは過去の大神で、ウは現神でエは未来の神のことです」と、矢代がこともなげに断言した音義言霊説と、「淫祠」として葬り去られたという「古代文字」・「イウ」の拠つて来たるところである。これまでは横光利一の〈独創〉と考える見方が支配的であつたが、はたしてそのとおりであろうか。

音義言霊説と古代（神代・神世）文字研究の歴史をたどるとき、その交点に国学者・平田篤胤の存在が浮かび上がる。前者に関する著書『古史本辞経』（天保10 一八三九）成稿）卷之二で篤胤はこう論じる。

抑伊ソノイは。彼の中府なる字の元氣モトイキ。舌上を豎に進み出る声にて。素モトより自然オツカラに氣イキの義なり。（中略）字は既に云ふ如く此の行五声の元音モトコエなれば。乃ち諸音の本祖なるが。其の音に。潤諾得の三義あり。（中略）抑ソノイ

延と伊とは。上下反対にして。甚近く通ふ声なり。其は彼の元氣。まづ舌上に進みて。伊の声を生じ。然て舌上に進みて。伊の声を生じ然て舌本に退きて。延の声と成れり。其進退の形象は。譬へば伊は。喉外舌上に細く響きて。進む氣勢なるを。延は喉内に太く応へて。強く受納るゝ勢あり。

「元氣」としての「ウ」の「進退」が「イ」と「エ」の二音への分化を促す、というのである。ここに見られる「元氣」を媒介とした「イ」と「エ」の相補性は後に、〈へみそぎ〉の〈神叫び〉に〈根拠〉を与えることになるだろう。注目すべきは、『古史本辞経』巻之一に挿入された「五十音訂正図」である。その「阿・伊・宇・延・於」各段にはそれぞれ「天津国・天八衢・躡国・泉津国」という属性が付与され、例えば、「定体かぬ言なるは。天衢の象あり」、「押令する言なるが。泉坂の象あり」というように、〈天地泉〉の「初発の古説」がそこに重ね合わされる。「躡国」を〈現し世〉と見るとき、「天八衢」は過去を、「泉平坂」は未来を指し示すことになるのだろう。篤胤は「泉津国」から再び「天津国」へと回帰する循環的な時の流れを思い描いていた。その時間と空間の連なりを意識した配列からは、服部中庸の『三大考』（寛政3（一七九一）成稿）に触発されて篤胤が書き上げた

『靈能真柱』（文化9（一八一二）成稿）の宇宙観が想起される。こうして、過去・現在・未来という時制をイウエに分割、接続する矢代の発想は、篤胤の音韻論を根幹に据えた時空間（世界・宇宙）概念とつながることがわかる。さらに、平田篤胤が構築した国学的宇宙観と一体化する言霊説に導かれて、「音義」という実証が不可能なために反証も困難な数々の〈秘説〉が流布していた事実も確かめられる。清原道旧『言霊音義解』巻二（明治7一貫堂）「五十連音之起」には、ア段からオ段までをそれぞれ一位から五位に割り振り、イ段に過去、ウ段に現在、エ段に未来の特性を想定する。ただし、イ段を「転未来」、エ段を「転過去」とも捉え、両者の性質が相互に転じる可能性を示唆している。また、堀秀成『音義本末考』（明治10臨川堂蔵版）における「伊」の音義解釈には「過ぎ去ル義」の一項がある。

一方、平田篤胤の「古代文字」研究は、序説としての意味を持つ『古史微開題記』（『古史徴』——文化8（一八一）成稿——の首巻）の「神世文字の論」と、その本論ともいふべき「神字日文伝」（文政2（一八一九）成稿）のなかで展開された。「旧き神社には。上古の神字今に残りて。儼然として存在するなり。然れども深密にして通用しがたき故に。世には流行せざるなり」と論じる篤胤は、諸

国の「神字」を涉猟し、そこから「対馬国卜部阿比留氏」に伝わる「日文四十七音」を最も信頼性の高いものと認定する。もとよりそれは、賀茂真淵や本居宣長も否定していた神代文字の存在を前提とする、〈神国日本〉の万邦に対する優越性を誇示するという目的が動機となった^{〔論〕}「ひ」ではあった。神代文字の〈实在〉は、宣長による「万国の元本大宗たる御国」(『玉くしげ』)なる断言を引き継いだ、「御国は万国の祖国本国ぢや」(『古道大意』文化8<一八一>成稿)という矜恃を支える〈根拠〉となる。無論、その非合理性を諷り、一笑に付すことは容易である。だが、実証性を無視してでも漢字伝来以前の〈皇国〉の文字文化を仮構しようとする欲望は、篤胤の没後およそ百年を経た戦時下にあつて再び高まりをみせていた。その代表的な例を吉良義風『上記鈔訳』の流布過程に見ることができる。

『上記』は貞応二(一二二二)年に豊後の守護・大友能直が編纂した古文書だという。その全巻を通して、〈豊国文字〉と呼ばれる象形性が高い表音文字によって書かれている。現在では〈偽書〉とされるこの古文獻の「鈔訳」が出版されたのは明治十年のことだった。以後、稀覯本となつていた和綴のこの書物を分割連載したのが、酒井勝軍の主宰する雑誌『神秘之日本』(昭和11・10〜15・11)で

あつた。神秘主義にあつては、非合理性が擬似的な合理性を装ふことすら無際限に許される。このときを待つていたかのように、戦時下に〈再発見〉された〈豊国文字〉は、ア行を除けばすべてが絵文字と見なすこともできる具象性を備えていた。矢代がいう「淫らな形」をした「淫祠」とは、生殖力や豊穡に関わるとされる〈陰陽石〉のことであろう。「イ」・「ウ」にあたる〈豊国文字〉は現行の片仮名の字形にきわめて近く、そこに「淫らな形」を読み取ることは難しいが、『上記鈔訳』が紹介した文字群の具象性は、そうした原始信仰の幻視を誘う可能性を十分に秘めていたのである。

横光利一がどのような書物・文獻によつて音義言靈説や「古代文字」への関心を深めていったのかは定かではない。しかし、同時代に流布していた〈古道〉をめぐる国学言説は、寛克彦や岩野泡鳴(『寛博士の古神道大義』大正4・1 敬文館)など〈古神道〉を名乗る一部の神道説の範疇を越えて広汎に浸透していた。とりわけ、昭和十年代に研究が進んだ平田篤胤の、ややもすれば国学の正統をも差異化する奔放かつ広闊な言説は、〈日本〉の特異性に執着し、無根拠な自尊感情に浸る〈日本主義〉に活力を供給し続けたのである。

五、おわりに

矢代と千鶴子は婚礼の仲人を務めてくれるよう依頼するために東野の家を訪ねる。東野は二人に、「知人が頒けてくれた」「ヨルダン河の水」と、その「水を用ひ」て「神なんじと伴にあり」と「イスラエル語」で書かれた文字を見せる。「裏の添書」には、「千九百三十一年、仲秋揮毫す」とあった。⁵⁶⁾

「僕はこの水と字を貰つてからいつも考へたね。これやはり日本の神さまが向ふへも行つていらつしやるといふことだと、大真面目で思つたんだがね。さうでなくちや、僕には世界といふものを感じる感覚能力も無くなるんだからね。ところが向ふのものはまた向ふで、自分のところの神さまを同様に考へるだらう。さういふ人間感覚の較べやうの不可能な世界へ、科学がぬつと顕れて客観塔といふ同一性の抽象塔を建てたのさ。まア、建てられるだけは、建ててみるのも良いだらう。あれは人間が退屈したんだよ。賽の河原といふところだね。」⁵⁷⁾

「これはやはり日本の神さまが向ふへも行つていらつしやる」という東野の確信は、『靈能真柱』に「遙西の極なる国々の古き伝へに」、「安太牟」と「延波」の「此二人の

神して、国土を生りといふ説の存るは、全く、皇国の古伝の訛りと聞えたり」と書いた平田篤胤の、「わが国家を中心とする世界秩序の雄大な世界観」に支えられていたのではないか。神代文字の研究と同様に、〈皇国〉が万象の始原と関わることこそ、篤胤にとつては揺るぎのない思考の出発点であり、古今東西の文献からその痕跡を探し当てるのが唯一の到達点だった。

矢代がいう「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」としての古神道も、篤胤が思い描いたような〈皇国〉の絶対的優越性という高みから全世界を見下ろすことで可能となる、仮構としての寛容さを後ろ盾としていたのだろう。国学者たちが異口同音に語っていた「たゞ大らかなる御国ぶり」はそのような寛容さのへ根拠」としてこの小説を貫流する。国学言説の屈託のない独善は、「君臣一体」（「神なんじと伴にあり」）を謳い上げ、「千九百三十一年、仲秋」に始まった「満洲事変」を、「久しく抑圧せられてゐた我が国家的生命の激発であり」、「道義的世界の創造、新秩序建設の第一歩」と認定する日本の戦時権力と交響しつつ、「客観塔といふ同一性の抽象塔」に表象される近代合理主義の崩壊をも遠望し得る特権を自らに与える。『旅愁』に見られる〈日本主義〉はそうした揺るぎない特権意識に浸る国学言説の受容と変形を経

て形作られたのである。⁽⁶⁾

注

(1) 『旅愁』本文の成立過程については以下の表の通りである。ゴシック体は定本全集(第一篇から第三篇までは『定本横光利一全集』第八巻―昭和57・2 河出書房新社)、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)の底本を表す。十重田裕一が「第二次大戦後版『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』所収 平成17・3 明治書院)で指摘したように、戦後版本文には、〈GHQ / SC A P (General Headquarters / Supreme Commander for the Allied Powers) 連合国軍総司令部 / 連合国軍最高司令官〉の検閲による改稿箇所が数多くあり、原『旅愁』の創作意図が歪められていると判断されることから、第五篇の統編と見なされる『梅瓶』を除いて、戦時下における最終本文に基づく定本全集のテキスト採択は至当なものと考えられる。なお、本論中の引用箇所は、『旅愁』本文のみならず、仮名遣いは原文のままとし、漢字については一部の固有名詞を除いて、すべて新字体に改めた。

初出	初収	戦後版(流布本)	定本全集
第一篇『東京日日新聞』夕刊 昭和12・4・14 8・6 (65回) 最終回末尾に(矢代)の巻終とある	『旅愁 第一篇』 昭和15・6 (改造社)	『旅愁 第一篇』 昭和21・1 (改造社名作選)	第八巻 三 一四九頁

『梅瓶』 昭和21・4	『人間』 昭和21・4	『文藝春秋』(昭和14・5)と一部重複 『大阪毎日新聞』夕刊 昭和12・4・13 『7・8(54回)』東京日日新聞 1~54 回に同じ 『文藝春秋』 昭和14・5~7 (3回)	『文藝春秋』 昭和14・8~15・4 (9回)	『文藝春秋』 昭和17・1、17・5 12 (9回)	『文藝春秋』 昭和18・1~4、 18・7、8 (6回)	『文学界』 昭和18・9~19・2 (6回)	『文藝春秋』 昭和19・6、19・10、 20・1 (3回)	『横光利一全集』第十八巻 昭和23・6 (改造社)	同上	同上	二八〇 二八〇頁 二二〇頁 三 二二〇頁 四四二頁 四五二頁 二二四頁 一三二
----------------	----------------	--	-------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------------	------------------------------	---	---------------------------------	----	----	---

- (2) 大澤真幸『ナシヨナリズムの由来』(平成19・6 講談社) 九一頁
- (3) 戸坂潤は『日本イデオロギー論』(昭和10・7 白揚社)のなかで「皇道主義」を「日本主義の窮極の帰一点であり、終着点」であると論じた。『戸坂潤全集』第二巻(昭和41・2 勁草書房) 三二七頁
- (4) 前者の代表的な論考としては、杉浦明平「横光利一論——「旅愁」をめぐる——」(『文学』15—11 昭和22・11)、岩上順一「文学の虚実」(昭和22・11 玄理社)、吉本隆明「横光利一論」(『海』11—4 昭和54・4)、福田和也「日本の家郷」(平成5・2 新潮社)、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)、日置俊次「横光利一『旅愁』論——そのナシヨナリズムと虚構空間——」(『昭和文学研究』40 平成12・3)などが挙げられる。後者については、安永武人「戦時下の文学へその五」(『文学の転向へつづき』II 横光利一のばあい)、『同志社国文学』7 昭和46・3のほか、注(45)・(46)に掲げた諸論文が追究している。
- (5) 岸本芳雄『神道と国学』(昭和16・1 白帝社) 二七六—二七八頁
- (6) 蓮田善明「言霊の幸はひ——勇進の言論——」(『文藝春秋』21—3 昭和18・3)
- (7) 折口信夫「国学の幸福」(『國學院大學新聞』140 昭和18・4)、『折口信夫全集』第二十卷(昭和42・6 中央公論社) 三〇六頁
- (8) 山田孝雄『国学の本義』(昭和17・11 畝傍書房) 五七—五八頁
- (9) 重松信弘『国学思想』(昭和18・7 理想社) 三五頁
- (10) ベネディクト・アンダーソンは「想像の共同体」(原著一九八三『増補 想像の共同体 ナシヨナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳 平成9・5 NTT出版)のなかで「国民とはイメージとして心に描かれた想像の政治共同體である」(二四頁)と定義し、その「想像」の進展を史的に分析している。
- (11) 保田與重郎「文化精神の一新」(『文藝春秋』20—4 昭和17・4)
- (12) 三木清「日本の性格とファッシズム」(『中央公論』51—8 昭和11・8)
- (13) 同前
- (14) 第一篇五—五二頁。『旅愁』本文は、注(1)に記した『定本横光利一全集』第八巻および第九巻による。ページ表記もこれに同じ。
- (15) 第一篇五一頁
- (16) 第一篇六七頁
- (17) 本居宣長『直毘靈』(明和8—一七七一)成稿。本文は『増補本居宣長全集』第一(昭和12・5 吉川弘文館) 五五—五六頁による。平田篤胤も『靈能真柱』上都巻(文化9—一八一—二)成稿、文化10—(一八一—三)刊行の冒頭で宣長の所説をふまえ、「神ながら言^{かた}拳^{こぶし}せぬ國」の例証として、「皇國の古の伝へ」が「これは此の故にかくの如し。それは云々の理によりて。かくの如しなどやうに。細に言痛く。説論したる物には非ず。たゞ有りしさまのまゝを。大らかに語り伝へたる」ものであることを挙げる。本文は『平田篤胤全集』二(大正2・6 法文館書店)『靈の真はしら』六—七頁によ

る。

(18) 『万葉集』卷第十三・三二五三「葦原 水穗国者 神在隨事 拳不為国」。訓みは日本古典文学大系6 『万葉集』三(高木市之助・五味智英・大野晋校注 昭和35・10 岩波書店)による。

(19) 『万葉集』卷第五・八九四 山上憶良「好去好來の歌一首」に「言靈能 佐吉播布国等」と詠まれている。訓みは日本古典文学大系5 『万葉集』二(高木市之助・五味智英・大野晋校注 昭和34・9 岩波書店)による。

(20) 「まことに満ちた言葉は即ち言霊であり、かゝる言葉は大いなる働をもつのであつて、即ち限りなく強き力を持ち、極みなく広く通ずるのである。(中略) 言に出せば必ず行はずべきものであり、従つて行ずることの出来ない言は、みだりに言はないのである。かくて一旦言挙げする以上は、必ず行ふべきである。否、まことの言葉、言霊たる以上は、必然に行はるべきである。」(文部省編纂『国体の本義』第一 大日本国体四、和と「まこと」昭和12・5 六二頁)

(21) 第四篇一七頁

(22) 第四篇一九頁

(23) 第四篇三〇頁

(24) 第四篇三一頁

(25) 平田篤胤『靈能真柱』上都巻。本文は前掲『平田篤胤全集』二『靈の真はしら』七頁による。

(26) 藤沢周平『半生の記』(平成6・9 文藝春秋)一六四頁

(27) 司馬遼太郎・谷沢永一「司馬文学の根底にあるもの」(『司馬遼太郎全集』月報50 昭和59・9 文藝春秋)

(28) 第三篇五九五頁

(29) 狩野亨吉は「天津教古文書の批判」(『思想』169 昭和11・6)で「皇室の歴史に対して施したところの錯迷狂的加工」の一例として同古文書の「神代文字」を取り上げ、それが「瞞着に過ぎない」ことを実証した。

(30) 第三篇六〇〇頁

(31) 同前

(32) オスヴァルト・シュペングラー『西洋の没落』(『西欧の没落』原著一九一八、一九二二 スペングラー著 村松正俊訳 大正15・7 昭和元・12 批評社)は、西洋文明衰退の歴史的必然性を訴えた評論として世界大戦後のヨーロッパで広く読まれ、日本においても、(『西洋の没落』という現状認識が(『脱西洋』を標榜する思想の前提となつた。

(33) 折口信夫「古代人の思考の基礎」(『民俗学』1-6 昭和4・12)

(34) 本居宣長『玉くしげ』(天明6 へ一七八六)頃成稿、寛政2 へ一七九〇)刊行)。本文は『増補本居宣長全集』第六(大正15・8 吉川弘文館)三頁による。神名の前の空白も本文のまま。『古事記伝』三之巻にも「産霊とは、凡て物を生成すことの靈異なる神靈を申すなり」(『増補本居宣長全集』第一 昭和12・5 吉川弘文館 一四一頁)と説かれている。

(35) 本居宣長『くずばな』附録(安永8 へ一七八〇)成稿、享和3 へ一八〇三)刊行)。本文は『増補本居宣長全集』第五(昭和12・11 吉川弘文館)五二二頁による。

(36) 平田篤胤『本教外篇』上(文化3 へ一八〇六)成稿)。本文は前掲『平田篤胤全集』二『本教外篇 本教自鞭策』四頁による。

(37) 子安宣邦は『宣長と篤胤の世界』(昭和52・6 中公叢書)

で、平田篤胤の「擬似普遍性」について次のように述べる。

「思想がどれほど普遍的な人間観を表現しえているか、どれほど現実の世界に迫りえているかということのみずからのうちには反省的に深めていくことによつて、思想の真実なり普遍性を獲得しようとするのではない。自己増殖的な觀念が、あの仙童寅吉が返す木霊のうちに觀念の証跡を見ようとするように、さまざまな古典籍のうちに証跡を見出すことによつて、その觀念の普遍性が証明されるとしてゐるのである」(二一—一頁)。

(38) 平田篤胤『古史伝』一之卷(文化9 へ一九二)草稿着手)。「篤胤猶考ふるに。高皇産靈神は。男神に坐々て。産靈の外事を掌^し坐し。神皇産靈神は。女神に坐々て。産靈の内事をなむ掌^し給ふなる」。本文は『平田篤胤全集』古史伝 春之卷(大正2・8 法文館書店) 一之卷一七頁による。

(39) 第三篇五四七頁

(40) 第三篇五六一頁

(41) 第三篇四八〇頁

(42) 第三篇四八一頁

(43) 第三篇五四七頁

(44) 第三篇六二〇頁

(45) 濱川勝彦『旅愁』と古神道——『旅愁』論(一)——

(『叙説』21 平成6・12)

(46) 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)

(47) 注(46) 河田論文

(48) 菅野昭正『横光利一』(平成3・1 福武書店) 二四〇頁

(49) 第三篇六一—六二二頁

(50) 注(46) 河田論文

(51) 平田篤胤『古史本辞経』卷之二(天保10 へ一八三九)成稿) 本文は『平田篤胤全集』十二(大正3・7 法文館書店)

『古史本辞経』二〇—二三頁による。

(52) 同前卷之一三〇頁

(53) 平田篤胤『神字日文伝』(文政2 へ一八一九)成稿)。本文は『平田篤胤全集』十五(大正7・5 法文館書店)『神字日文伝』七頁による。

(54) 宮崎小八郎『神代の文字』(昭和17・7 霞ヶ関書房)が取載するところによれば、「日本の古代文字のワといふ字は零ですよ」という矢代の言葉通りの字形を持つ「古代文字」は、

〈豊国文字〉の系統以外には見出すことができない。なお、先述した「天津教古文書」に見られる「神代文字」は〈豊国文字〉に酷似する。

(55) 青柳優は「文藝時評——決定的な生き方へ——」(『現代文学』6—5 昭和18・4)で、島崎藤村の『東方の門』と『旅愁』を並列的に論じ、ともに「今日の時代感覚に繋がつてゐる」ことを指摘した。両作品を貫く、〈非合理〉を拠り所とする登場人物の煩悶を捉えた卓見である。この説を敷衍するならば、『東方の門』と主題を共有する『夜明け前』(第一部 昭和7・1 第二部 昭和10・11 新潮社)と『旅愁』もそこに流れ込んでいる国学的言説において相通じるところを見出すことができる。『夜明け前』第一部第三章で青山半蔵が篤胤の思想について語った「あの先生の説いたものは宗教

でも、その精神はいはゆる宗教とはまるきり別のものです」という言葉と、矢代が「これは宗教ぢやないですよ」と述べた「古神道」に関する認識の一致はその一例である。また、篤胤が「御霊代」としていたという「陽石」の逸話（第一部第十二章）は、『旅愁』の矢代がいう「淫祠」への民間信仰をも受け容れた篤胤の思想の特質を好意的に描いたものとして注目される。

(56) 第四篇一五六〜一五七頁。「なんじ」の表記は底本のまま。

(57) 第四篇一五九頁

(58) 平田篤胤『靈能真柱』上都巻。本文は前掲『平田篤胤全集』二『靈の真はしら』二〇頁による。

(59) 藤田徳太郎『平田篤胤の国学』（昭和17・3 道統社）八三頁

(60) 服部中庸『三大考』（寛政3 へ一七九一）成稿）本文は『日本思想大系50 平田篤胤 伴信友 大國隆正』（昭和48・

9 岩波書店）二五六頁による。

(61) 文部省編纂『国体の本義』第一 大日本国体 四、和と「まこと」（昭和12・5）五七頁。山添恒治郎編『皇国神典』（昭和13・1 独立堂書房）附録「五十音図の国体観」には、音義言霊説によって「君臣一体」の由来を読み解こうとした記述が見られる。「タミは即ち一切衆生。タミは等しくアミ（「永遠の実在者、最高至上者の意」……引用者注）・カミの延長であり、キミと一体である」。平田篤胤の影響を受けた〈言霊派〉が、村岡典嗣の指摘する、「宣長の根柢に存在した、没批判的没反省的の絶対的信仰の心境」（『増補日本思想史研究』昭和15・10 岩波書店 二二二頁）を継承していたことがわかる。

(62) 文部省教学局編纂『臣民の道』第一章 世界新秩序の建設

二、新秩序の建設（昭和16・7）八頁

(63) 佐谷真木人『柳田國男 日本的思考の可能性』（平成8・11 小沢書店）、芳賀登『柳田國男と平田篤胤』（平成9・10 皓星社）において論じられているように、柳田は篤胤の幽冥観や靈魂観を摂取することによって、『先祖の話』（昭和21・4 筑摩書房）をはじめとする〈固有信仰〉に関わる論を展開したものと考えられる。この事実をふまえたうえで、『旅愁』第五篇で矢代に動揺をもたらす〈郷里〉というもう一つの〈タニ〉の問題について、別稿で考察することとしたい。