【第３部】造り変える力の小さな希望

――この国の霊と戦う相対主義――

伊達　聖伸

「この国の霊と戦うのは、思ったよりもっと困難らしい。勝つか、それともまた負けるか」

「我々の力と云うのは、破壊する力ではありません。造り変える力なのです」

（芥川龍之介「神神の微笑」）

はじめに

私の役回りは、芥川龍之介の「切支丹もの」と加藤周一の「雑種文化論」を関連づける企てにおいて、アナトール・フランスを導入すると何がよく見えるようになるのかを提示することです。芥川と加藤にもう１名を加えて３人にすると、共通の問題関心がかえってよくわかる面があります。ところで、アナトール・フランスは明治後期以来、日本の文学に少なからぬ影響を与えた作家ですから、さらに補助線となる人物を追加して、ネットワークのなかで考えたほうが、論点がよりはっきりし、意義も伝わるのではと考えます。そこで、柳田國男と林達夫も召喚して補助線とし、芥川の「切支丹もの」と加藤の「雑種文化論」においてともに意識されている〈日本的なもの〉に分析を加えていきます。

(1) 反自然主義と教養主義――相対主義の強さと弱さ

若い頃に圧倒的な影響を受けた作家を客観的に評価することは容易ではありません。芥川にとってのアナトール・フランスがそうだったでしょうし、加藤の芥川評価にもそうした面があったかもしれません。加藤の芥川論には、『日本文学史序説』での叙述に先立ち、「龍之介と反俗的精神」(1951年)や「ぼくらの西洋」(1956年)がありますが、ここでは立命館大学加藤周一文庫に所蔵されている、「ラジオ・ジャポン」という番組のために1959年に書かれたフランス語原稿の一部を翻訳紹介します。

> 今世紀の日本文学において、芥川龍之介はひとつの現象であったし、今もなおそうである。
>
> 東京で1892年に生まれた彼が文学の道に入ったのは、第一次世界大戦の時期であった。日本の経済拡張期で、日本は大国にのしあがり、国際市場争奪戦の勢力となった。近代化にともない日本の生活は驚異的な速度で変化しつつあった。文学の分野でこの時代を支配していたのは、年代記と日記と告白であった。ほとんどの作家は、彼らの日々の生活が、台頭しつつある個人と、旧態依然たる道徳観で個人を束縛する半封建的な社会との葛藤の舞台であることを認識していたからである。かくして生活と作品は混同され、分離はなされていなかった。かなり素朴ではあったが、理由がないわけではなかった。芥川が反旗を翻したのはこの伝統に対してであった。彼は、文学創作を日常生活の体験から厳密に切り離そうとしたのである。物語や短編小説を、画布に描かれ、大理石に刻まれた芸術作品のように、あるいは音符のように扱った。できるかぎりの効果を事前に計算して、文体を精巧にし、表現を完璧にした。ヨーロッパの近代文学の技法を駆使しつつ、日本と中国の伝承の豊かさを利用した。[1]

芥川が何に反抗して、いかなる問題意識を引っ提げて日本の文学史に登場してきたのかがよくわかる加藤の文章です。富国強兵をスローガンに掲げて大国化していく近代日本と、それと同じ波長でもって自己を拡大していこうとする日本の自然主義文学に対して、芥川は古今東西の教養でもって抵抗しようとしたのです。

これは、パリの古書店に生まれ、長じて作家となったアナトール・フランスがフランスの文学史に登場した文脈と似ています。彼は、自然の観察と模写に基づくリアリズム文学の系譜に連なりつつも、いわゆる自然主義に対しては、美を求める人間の本能を強調しました。人生から文学を作るのではなく、文学から文学を作るのが、彼の文学の本領でした。

アナトール・フランスの日本への紹介は、1890（明治23）年にラフカディオ・ハーンが『シルヴェストル・ボナールの罪』を英訳し、1896（明治29）年に上田敏がこの作家を『帝国文学』で紹介したのに始まりますが、1909（明治42）年から翌年にかけてブームが到来します。その担い手は、自然主義文学に不満を抱く反自然主義の作家たちでした[(2)]。16歳で中学5年生の芥川は、『早稲田文学』1909年正月号に載ったアナトール・フランスの紹介を手がかりとして、丸善で英語の『タイス』を買って読みました。

フランス文学者の窪田般彌は、アナトール・フランスと芥川龍之介に共通する特徴として、「絶対的な固定した物の見方をしない相対主義」を挙げています[(3)]。これは、知的懐疑に基づいています。そして、他人の愚かさを厳しく攻撃するのではなく、他人の愚かさのなかに自分の愚かさをも認める自嘲的なユーモアや皮肉を好む態度につながっています。加藤周一においても、知的懐疑と相対主義が特徴的です。それが、加藤の文体および生き方にしばしばユーモアと皮肉と享楽を与え、内容と形式において非常に多様で多彩なテクストを生み出しました。

加藤周一は『日本文学史序説』において、19世紀末から20世紀初頭

の日本における自然主義の問題点を的確に指摘しています。「小説の世界は極度に狭く、作者身辺の雑事に限られ、しかも主題は市民社会内部の矛盾ではなく、市民社会の未成熟にもとづく紛争を主としていた」[(4)]。ひとつの大きな問題は、このような自然主義的なものに対して、芥川や加藤あるいはアナトール・フランス流のブッキッシュな相対主義はどこまで有効かということだと思われます。

若き加藤もこの問題にぶつかったのだと思われます。『青春ノート V』に書かれた「そのあとに来るもの」（1939年9月14日付）には、アナトール・フランスと芥川龍之介の2人についての言及がありますが、次のように述べられています。

> 静かな夜書斎に座って本棚を眺めるときに、そこにならんでゐる祖先の思想に圧倒され、刺激されて、或る感動を覚えない人はなからう。その感動はつまり知識欲であり、所謂勉学の志と云ふやつであり、要するにインテリゲンチャは誰でもそこに故郷を見出すのだ。これが感傷であるかどうかはしばらくおく。いや本當は感傷にちがひないのだが、この感傷の魅力だけは一度想起する必要がある。人は何度燈火親しむべきと云ふ言葉をくりかへしたか――少くともその無限の回数だけは感じる必要がある。アナトール・フランスは哲学を軽蔑したり、理性を私は信用しない等と公言したりした。之は人の知るとほりである。がエピキュールの園も彼にとつて所詮万巻の書に他ならなかつたと云ふことは、それ以上に人の知るとほりである。人生は一行のボードレールにも若かないと芥川龍之介は云つた。勿論言葉の眞意はボードレールと自他の人生との比較ではない。人生は何物にも若かないが、さう云ふ彼を人生にひきとめるたゞひとつのみ力は一行のボードレールであつたと云ふ事実だ。[(5)]

ここには、知識の充実と虚しさの両義性が語られています。のちに「雑種文化論」を展開する加藤に負けず劣らず、芥川も古今東西の種々雑多な本の世界に親しむ教養主義者でした。「この書斎の中が、混沌たる和漢洋の寄せ物であるが如く、その頃の（或は今でも）自分の頭の中には、やはり和漢洋の思想や感情が、出たらめに一ぱいつまつてゐた。だから読む本もそれだけ又、恐る可く雑駁を極めてゐた」と芥川は言っています[6]。

これは、本を通して古い世界に遊ぶアナトール・フランスの姿にも通じるものでしょう。ここではニコラ・セギュールのアナトール・フランス評を引用しておきます。

> 生きている人間のあいだには表面的にしか暮らせなかった彼は、ほとんどいつも死者たちのあいだに逃避した。そしてその生活を世紀から世紀への飽くことを知らぬそぞろ歩きとなし、抒情と優雅との波によって学問と歴史とに生命を与え、最も正体のはっきりしない事柄を好んで検討し、多種多様にして遥か遠い昔の人間の精神状態の中へと次々にはいってゆき、いわば人類の祖先と一つになって、世界の思想をそのあらゆる進化においてたどり、いろいろな時代に問いかけ、そして全的に生きようとした。[7]

このようなアナトール・フランスの姿は、芥川と同じくフランスの愛読者だった柳田國男をも髣髴とさせます[8]。柳田は自然主義文学の田山花袋とも親交がありましたが、花袋の『布団』（1907年）に否定的反応を示しました。林達夫も、アナトール・フランスから反自然主義的な文章の作法を学んだと言います[9]。ここには、日本的な自然主義をみっともなく思う教養主義の感覚がありますが、教養主義は非実際的な机上の空論と思われがちです。しかし、少なくとも柳田國男の民俗学には経国済民的な発想があり、古い時代の文化の姿を求めるのは、たんに知的好奇心を

満足させるためのものではなく、それが今の生活にどのような影響を与えているのかを知るという実践的関心がありました。それは富国強兵を目指す国を支えるのとは違う形で、書斎の外に出ることを含意していました。この書斎と書斎の外の関係は、芥川も加藤も林も自問したはずです。アナトール・フランスから大なり小なり影響を受けたこれら相対主義者たちの政治への近づき方には、似た特徴を指摘できるだろうと思います。

(2) 反軍国主義・反国家主義的自由主義

加藤周一は『日本文学史序説』において、「反軍国主義、反国家主義、自由主義的な意見は、芥川の著作に一貫している」と述べています[10]。そして、芥川龍之介生誕100年に当たる1992年には次のように述べています。

> 芥川龍之介がもう少し長く生きていたら、一五年戦争を支持したろうか。一九三七年に日本軍は上海(シャンハイ)を攻撃し、さらに進んで南京(ナンキン)を占領した。芥川が自殺したのは、その一〇年まえである。
>
> 少年の頃、三〇年代の初めに、私は『芥川龍之介全集』を耽読(たんどく)した。そこには簡潔で味わいの深い文章と、偶像破壊的な批判精神があった。その世界は、一方で、「自然主義」の作家たちのそれと異なり、日本や中国の古典文学へ向かって開かれていると同時に、他方では、「新感覚派」や「左翼」の文学と異なり、流行の風俗やイデオロギーを超えてより根本的な「西洋」へ向かっても開かれているようにみえた。
>
> かつての芥川の僚友、菊池寛や久米正雄は、戦争を支持した。しかし芥川は、――私には今も、戦争支持の芥川龍之介を想像するこ

とがむずかしい。戦争は精神的鎖国を意味し、彼は鎖国を受けいれなかったような気がするのである。[11]

ここで手短に参照しておく必要があると思われるのは、「雑種文化論」と重ねて読むべき「戦争と知識人」（1959年）です。加藤は、十五年戦争時代の知識人について、ファシズムを支持した日本浪曼派と京都哲学、ファシズムを否定した永井荷風、そして最も数の多かった中間層に分類し、中間層の知識人の典型として、かつて左翼だったこともあるのに何となく時代に呑まれていってしまった高見順を取りあげて、批判しています。加藤が1992年の文章で芥川について、「自然主義」とも「左翼」の文学とも異なっていた、時代の流行を超えて「西洋」をとらえていたと言うとき、加藤は芥川を永井荷風型の知識人に引きつけているのではないかと思います。

荷風における文学と政治との関係については、彼がドレフュス事件と大逆事件をどうとらえていたかが重要です。荷風が親しんだゾラは、自然主義の作家として有名ですが、それは科学的知見に基づき社会的条件を意識的に分析するもので、日本の自然主義文学とは違います。ゾラはドレフュス事件に際して、国家主義と軍国主義の犠牲となった無実のユダヤ人将校を救うために声をあげましたが、フランスから帰国した荷風は大逆事件を目の当たりにして、我日本のゾラたりえずと戯作者に身をやつすことを決めます[12]。

1879年生まれの荷風は大逆事件前から作品を発表していましたが、1892年生まれの芥川にとって大逆事件は文学活動の出発点において起きた出来事でした。芥川の文学に大正デモクラシーの自由の空気が感じられるとしても、そもそも彼が生きた文学空間においては皮肉を駆使するのが関の山で、軍国主義や国家主義に対して批判的であっても、それに表立って異を唱えることは不可能でした。

ところで、アナトール・フランスはゾラの自然主義とは異なる文学を提唱しましたが、ドレフュス事件の際には政治的には保守的であるアカデミーの会員でありながら、ゾラに続いてドレフュスの大義を擁護しました。ドレフュス事件に際して、反軍国主義・反国家主義・自由主義の態度を取ることは、フランスにおけるユマニスムの伝統を再発見し、自由・平等・友愛の共和主義を確認する機会となりました。

その意味において、フランスの反愛国主義は愛国心に基づくものであったと林達夫は述べています。

> フランス精神史の現代的頁は、私の考えによると、ドレフュス事件に対する知識階級的反発に始まるのであるが、これは凝結してショーヴィニスム化した愛国心に対してインテリゲンチアの集団的個人主義の復権を目差すものであったがため、一見すれば反愛国心的闘争の外観を呈している。しかしこの時反対派の花形たちが愛国心を攻撃したのは、専ら一つの古いフランス的伝統、いわばデカルト的伝統によってであったことは興味のないことではなかろう。フランスに属するものをフランスに還せという声は、つまりフランス的知性の最良の要素の擁護の叫びに外ならなかったのであるから。〔……〕アナトール・フランスやアランの反愛国心的教理は、こうしてやはり愛国心を、つまりフランス的「中華思想」を、内に蔵していたわけである。(13)

一方、転向研究で知られる鶴見俊輔は、加藤周一と同じく戦後日本を代表する知識人の一人ですが、「アナトール・フランスにあるような皮肉な見方、そしてきわめて間接的な政治への接近の仕方が柳田にはある」と、アナトール・フランスと柳田國男の類似性を指摘しています(14)。

柳田國男はよく、初期の山人論を放棄して一国民俗学に向かったと言

われます。村井紀は、『南島イデオロギーの発生――柳田国男と植民地主義』において、柳田の民俗学に影を投げ落としている植民地主義について論じています。しかし、柄谷行人は、柳田の民俗学は内閉的なナショナリズムではないと主張します。むしろ柳田は、満州事変以後の膨張する日本において「東亜新秩序」を支える「比較民俗学」に背を向けて「一国民俗学」を唱えたのだと柄谷は強調します[15]。

反軍国主義・反国家主義・自由主義は、反愛国主義を意味しません。むしろ反軍国主義的・反国家主義的・自由主義的な愛国主義があると言うべきでしょう。アナトール・フランスによるドレフュス擁護、柳田國男の一国民俗学、加藤周一の雑種文化論はその点でつながります。

(3) フォークロア――もうひとつの伝統を求めて

近代の膨張主義的なナショナリズムとは異なる愛国心とフォークロアには親和性があります。柳田國男は『青年と学問』のなかで次のように述べています。

> 我々が青年時代の愛読書ハインリッヒ・ハイネの『諸神流竄記』などは、今からもう百年以上の前の著述であったが、夙にその中には今日大いに発達すべかりし学問の芽生を見せている。アナトール・フランスのごとき敏感なる文人たちが、いち早くこの研究の究竟地について、深い意義を認めたのは申すまでもない。要するに耶蘇の宗教が一世を席巻した欧羅巴大陸にも、なお百千年を隔てて豊富なる上代が活き残っていた。それが容易に平民の日常生活徠無の中から掬み取られるばかりでなく、新しい社会の動きさえも、暗々裡にこれによって左右される場合が多かった。[16]

ハイネの『諸神流竄記』は『流刑の神々』の名でも知られていますが、ハイネが語っているのは「キリスト教が世界を支配したときにギリシア・ローマの神々が強いられた魔神（デーモン）への変身」のことです[17]。アナトール・フランスも、キリスト教以前のギリシア・ローマの異教の世界に遊ぶことを覚えました。柳田はハイネから「文化を構造的に捉える視点」を学んだといいます[18]。

ハイネがキリスト教化以前のヨーロッパに光を当ててヨーロッパ文化の重層的構造を取り出そうとしたように、柳田は日本文化の古層に目を向けて民俗学樹立の示唆を受け取りました。柳田は「幽冥談」（1905年）でも、「不幸なる芸術」（1927年）でも、『流刑の神々』に触れています。

「幽冥談」で柳田は、日本の古層にある「宗教」は、一片の経典も持たないが、そのあと他の文化に覆われてもなくならないと主張しています。「とにかく日本には一種変った信仰がある」、「これには必ずプリンシプル、一の原則が存在していることと信ずる」と言うのです。「希臘の神はどこかへ隠れて絶えてしまった。ヴィナスのごときは基督教から醜業婦と言われている。かくのごとく希臘の神道は衰微しているにもかかわらず、日本は幸いにそう衰えない」[19]。

つまり、ハイネはキリスト教という強力な宗教に追い落とされてしまったヨーロッパの神々の姿を描いたわけですが、柳田はキリスト教に追い落とされない日本の神々を思い描きつつ、そこには何らかの原理があると言ったのです。

芥川も、ハイネのこの話を知っていました（「文芸的な、余りに文芸的な」三十一「西洋の呼び声」）。そして、芥川と柳田には直接の面識がありました。「芥川もまた〔……〕ハイネからあるいは、ハイネを媒介とする柳田国男から発想を得て「神々の微笑」を創作した可能性もあり得る」とする先行研究もあります[20]。

(4)「神神の微笑」と「雑種文化論」へのアプローチ
――柳田國男と林達夫を補助線にして

ハイネの『流刑の神々』では、ギリシアの神々はキリスト教に追い落とされてしまったわけですが、日本の神々はキリスト教に追い落とされることはありませんでした。ここでのキリスト教は、外からやってくる文明と言い換えてもよいでしょう。「幽冥談」の柳田は、日本に古くからある宗教が、外からやってくる文明によって覆われて衰微することはあっても、なくならずに息を吹き返すと考え、この〈日本的なもの〉をとらえようとしました。

芥川の「神神の微笑」は、この〈日本的なもの〉ゆえに、一定の布教の成果を収めているのに実はうまく行っていないのではと宣教師オルガンティノが疑念に駆られているところへ、老人が現われて日本の神々の力は排撃する力ではなく受け入れて造り変える力だと告げる話です。

加藤の「日本文化の雑種性」は、西洋化を推し進めて〈日本的なもの〉を根絶することも、逆に西洋的なものを取り除いて〈日本的なもの〉を純粋化することも現実的ではなく、日本文化は雑種であることに特徴があるのであって、それを認めることから出発し、たとえそれが現在は結構なものではなくても、それを結構なものにしていこうと提言するものです。

芥川にも加藤にも、日本という土壌には、外来の普遍的なもの、超越的なものがなかなか根づかないという問題意識があったと言えます。そのような観点から、芥川の「神神の微笑」を論じた非常に秀逸な評論に、柄谷行人の『日本精神分析』があります。

柄谷は次のように述べています。「どの地域でも、キリスト教・イスラム教・仏教といった「世界宗教」にいわば「去勢」されることによって「自己」が形成された。そのような地域で、外来的な世界宗教が自己にとって外来的であるとみなすことがありえないのは、自己そのものがそ

れによって形成されたからです」。これに対して「精神分析学者ラカンの言葉でいえば、日本では、いわば世界宗教による去勢が「排除」されたために、「自己」が形成されなかったというべきなのです」[21]。

日本は外来のものを何もかも受け入れてきたように見えるけれども、実は外来のものが持つ普遍性や超越性を排除してきた。日本で外来のものが定着するとしたら、それらが「造り変えられた」ときだけです。外来のものが本来持っていたはずの普遍性や超越性は、「日本化」されて〈日本的なもの〉になってしまいます。

ところで、芥川は普遍的なものや超越的なものが日本に根づかないことを嘆いていたのでしょうか。柄谷は、「神神の微笑」を書いた芥川の立場は「宣教師」の側ではないかと思っていたけれども、のちに「芥川が宣教師の側に立っていたのか、「日本の霊」の側に立っていたのかはっきりいえない」と気づいたと述べています[22]。

「宣教師」の立場を極端に押し進めるのが「純粋西洋化」、「日本の霊」の立場を極端に推し進めるのが「純粋日本化」です。外来のものを礼賛する「拝外」と、外来のものを峻拒する「排外」は、態度としては正反対ですが、実は「ハイガイ」の音が共通しているように、案外同じことの裏表なのかもしれません。

一方では、外来のものを崇めたところで、それが持つ普遍性や超越性を日本の土壌に根づかせることができない。他方では、外来のものを蔑んだところで、それがすでに日本社会の内部に深く食い込んでしまっている事実はもはや取り消せない。つまり、「純粋西洋化」も「純粋日本化」も、モデルとして想定することはできても、実際にはありえません。要するに「雑種」であるわけで、ここにおいて議論は加藤の「雑種文化論」に接続します。

ここで立てられるべき問いは、芥川の言う「造り変える力」、または加藤の言う「雑種的日本文化」は、普遍的なものを骨抜きにしてしまうネ

ガティヴなものなのか、それとも何か別のポジティヴなものを持っているのか、ということです。また、「拝外」にも「排外」にも傾きうる〈日本的なもの〉は、日本の歴史に最初からあったと想定すべきものなのか、それとも外来のものとの接触によってできたものなのか、ということです。さらに、〈日本的なもの〉は富国強兵を志向するナショナリズムの論理に絡め取られるおそれはないか、そうしたものに十分な抵抗を示しえるか、ということです。

これらは、芥川の「神神の微笑」と加藤の「雑種文化論」が提出する本質的諸問題の定式化と言ってよいものですが、アナトール・フランスの読者だった柳田國男と林達夫も、似たようなことを考えていたと思われます。ただ、日本と外来の文化の接触に関しては、昔の日本にあったはずものが外来のものによってなくなってしまったのかという問いと、外来の普遍的なものを日本に根づかせることはできないのかという問いがあるとすると、柳田は最初の問いに、林は二番目の問いにより強く動機づけられていたと整理できるかもしれません。

柳田はハイネの『諸神流竄記』に言及した「幽冥談」において、古くからのものは存続しているはずだと考えました。もっとも、柳田が想定しているのは、変化しない一枚岩的な伝統ではありません。日本人が均質な民族と考えているわけでもありません。柳田は日本人が「数多（あまた）の種族の混成」であることを議論の出発点にしています[23]。人びとと文化はすでに混じり合っている。要するに雑種です。「山人すなわち日本の先住民は、もはや絶滅した」かもしれないが、1)「同化」、2)「討死」、3)「自然の子孫断絶」によって消滅したとはかぎらない。むしろ逆に、4)「信仰界を通って、かえって新来の百姓を征服し、好条件をもって行く行く彼等と併合したもの」もあれば、5)「長い歳月の間に、人知れず土着しかつ混淆したもの」もあったかもしれず、さらには6)「旧状保持者」として山中に漂泊した者たちもいただろう[24]。柳田は5番目の土着と混淆の

場合が最も多かっただろうと言います。日本文化がすでに山人と平地人の雑種によって形成されており、そこから排除された者もいたことが探り当てられています。

このことを客観的な史料で実証することは難しいでしょう。しかしおそらく柳田は、観察と比較に熟練した者ならば真相に近づくことは可能だと考えていました。彼は「実験の史学」において「真相はしばしば隠れておりまた仮装している」と述べています。「これを看究（みきわ）めるには幾つとなき比較を要し、また反覆した観察を要し、さらにまた過去の見聞の整理と、用意ある採集手段とを必要とする」[25]。これは加藤の言うベクトル合成を髣髴とさせます。失われてしまったものや、由来がはっきりしないものを再構成する妥当な方法を、柳田も加藤も探し求めていたと言えるでしょう。

外来の思想が日本に根づくのか否かという問いは、芥川にも加藤にも共通していますが、この問いを掘り下げるには、柳田よりも林達夫に注目すべきでしょう。「思想の運命」（1938年）において、林は思想を「寄生虫」に見立てて、「それは何かのものに、時には敵対的な思想そのものにさえ食い入って行って、それを養分としながら自分を存続させ自分をふとらせている」と言います[26]。林が言っているのは、思想の力は寄生虫さながら異なる環境で生命力を増強しうる一方で、体内から追い出そうとする力にもさらされる脆弱なものだということです。

林は思想を植木にも見立てています。

> 私は目下小さな庭園を作るために少しばかり植物とその栽培とについての実地の勉強をしているが、植物というものは移植によって却って根張りのよくなるもので、山林に自然に生えている樹木よりも苗木商の栽培している樹木の方がどうしても活着もよく樹勢もよい。土着ということはあたかもどっしりと腰の据わっている重厚性

と活力との代名詞のように使われる場合もあるが、しかしあらゆる点ですぐれた植物というものは土着のものよりも新しい地盤に植え替えられたものの方に断然多いことも事実である。[27]

林は自分の庭を西洋風庭園にしていました。そのことは比較的よく知られています。一方、これはほとんど指摘されてこなかったと思いますが、十五年戦争期の日本で西洋の思想に向き合いながら自宅の庭に西洋の植物を植える林の姿は、芥川龍之介が「神神の微笑」で描いた戦国時代の宣教師オルガンティノが南蛮寺を歩く姿を思わせます。

林自身、芥川の「神神の微笑」を十分に意識していたのではないでしょうか。林の「思想の運命」は1938年のテクストで、芥川の「神神の微笑」は1922年、加藤の「日本文化の雑種性」は1955年ですから、ちょうど中間に位置します。芥川の問題設定と論点を継承しながら、加藤につなぐような面が見られます。

(5) 普遍的なものが根づかない土壌は権威主義にも耐性があるか——抵抗するやまと魂？

「思想の運命」で、外来の普遍的なものが日本の土壌に根づく可能性について論じている林ですが、周囲で実際に起こっていたのは外来のものが日本に根づかない現実でした。林は1940年に発表した「現代社会の表情」において、次のように述べています。

近頃、我々がさんざん見せつけられて情けない思いをした、キリスト教諸宗派の「日本的転向」という現象は、峻厳な見方を以てすれば、往昔の吉利支丹転びなどよりは比較にならぬほど低俗な精神で行なわれた一種の破廉恥行為、極端に言えば宗教的自殺行為であっ

た。〔……〕宗教は何か外からの威力に対してその防衛となり支柱となるべきはずなのに、今やそんな力は少しもそれに認められない。[28]

林は、インテリのクリスチャンの夫人が、身の周りで起きた不幸な出来事を神主にお祓してもらったという、笑えるような、笑えないようなエピソードを紹介しています。ライシテ研究者の私としては、ここには「おはらいして」という、日本的ライシテの一形態が見られると指摘したいところです（笑）。

林は「キリスト教の会堂内に神棚を設けさせたりするなんて、全く末の末のこと」と述べています。「キリスト教が、最も熱心なその信者の内心においてさえ、既にこのように神道に見事に敗退している事実に目を留めて下さい。外来宗教は、日本の古代ながらの魂を少しも犯してはいないのです」[29]。

ところで、日本においてこうした「呪術的原始心理と大勢順応的なコンフォルミスム」を示すのは、キリスト教徒たちだけではありません。林は「今日、「新体制」とやらいうものに対処する人々の心の内側を覗いてみると、案外それに類似した精神的傾向が蔵されていると思われる」と言います。人びとは、「新体制」という政治の言葉を、命令の言葉として受け取りながら、次の指令が来るのを待ち構えています。しかし、林は「この態度は軽率とか浅薄とか言うものでは決してなく、私の考えでは却って実に物事の本質を見事に把握していて、さっきのクリスチャンの場合などとは同日には論じられない、ある民衆の知恵の如きものを示している」と言うのです[30]。

これはどういうことでしょうか。林は何を言っているのでしょうか。林は、外来の超越的なものが根づかない日本的土壌をたんに嘆くだけではなく、権力に従うと見せてそれを別のものに造り変える民衆の知恵に、抵抗のひとつのあり方を見ようとしているのだと思います。たしかにこれ

は、わかりやすい抵抗ではありません。わかりにくい抵抗です。しかし、わかりやすい抵抗が不可能な状況にあっては、これもひとつの抵抗の形式たりえるのではないでしょうか。

なにもかも受け入れることは、排除のひとつの形式です。そうだとすれば、ひたすら素直で従順であることが、言うことを聞かないことでもありえるでしょう。

(6) 反復のなかで「国体」に呑まれない差異を造り出せるか

水林章は『日本語に生まれること、フランス語を生きること』のなかで、「雑種的「近代」化が、結局はあの破滅的な十五年戦争に帰結したという事実を思うとき、われわれは雑種文化論に何を期待できるだろうか」と問いかけています。そして「現在の、とりわけフクシマ以降の、そして第二次安倍政権以来の、想像を絶する政治の腐敗とそれを許容する国民の頽廃を前にするとき、かつての雑種文化論ではとうてい太刀打ちできない」と述べています[31]。

1950年代の雑種文化論には見切りをつけると宣言する水林の立場は、「雑種文化の可能性」否定論と言えます。その代わりに水林は、加藤が1984年のテクスト「日本社会・文化の基本的特徴」において、日本社会を深層で規定している根本的傾向として「集団主義」、「普遍者・超越的価値の不在」、「現在主義」を挙げているのを、「まことに説得的」と評しています[32]。

水林の見るところでは、晩年の加藤は日本国憲法の平和主義が徹底しないことを痛切に意識しながら、日本は少しも変わっていないことを確信していたと言います。そのような状況で、「「国体」がそのど真ん中を貫く日本的なものと「西欧近代」を掛け合わせて雑種をつくるなどという呑気で牧歌的な話ではあり得ない」と水林は主張します[33]。しかし、雑

種文化は呑気なのでしょうか。日本の国体と西欧近代のヴェクトル合成が雑種文化なのでしょうか。

水林の基本的立場は、共和主義的知性でもって、日本の国体を批判するというものです。他方で注意すべきは、水林は外来のものが日本に根づくかという古くからの問いを繰り返しているというよりは、日本にも西欧近代に対応する歴史的経験があると言っていることです。「西欧近代との雑種を語るまでもなく、市民的精神を胚胎した西欧近代と同質の歴史的経験がこの国の歴史にも深く刻まれているということ」が「かすかな「希望」」だと言うのです[34]。

加藤の雑種文化論を呑気で牧歌的と評する水林は、西欧近代に対応するものを日本のなかに探そうとしています。それは水林に言わせれば、けっして拝外的なものではなく、普遍的なものということになるでしょう。その普遍は、西洋近代を通過して見出されたものです。そのようにして日本にも見出されるはずの普遍は、たしかに国体への対抗原理になるでしょう。私自身、そのような生き方に憧れを抱いている者です。しかし、国体という〈日本的なもの〉と戦うための、もうひとつの〈日本的なもの〉は、すべからく「西欧近代と同質」とはかぎらないのではないでしょうか。

「西欧近代と同質」という範疇には収まり切らず、かつ国体という〈日本的なもの〉には回収されない、もうひとつの〈日本的なもの〉の在処を指し示すところに雑種文化の可能性はないのでしょうか。国体という〈日本的なもの〉と戦うには、できるかぎり多くの戦術があったほうがよいでしょう。

たとえば内田樹は、「僕と同意見の人は左翼にも右翼にもたぶん全くいないと思います」と言いながら、相反する原理の葛藤を生きることを提言しています。

左翼は天皇制は「原理的に言えば、廃止すべきもの」だと考えていますし、右翼は立憲デモクラシーを「原理的に言えば、廃止すべきもの」だと考えています。僕はその両方のどちらにも与しません。僕は「原理的に考える」ことそのものに反対しているからです。歴史的条件として天皇制と立憲デモクラシーが与えられている以上、「与えられた歴史的環境の中で最高のパフォーマンスを達成するためには、どうすればいいか」を考える。僕はそういうプラグマティックな立場です。〔……〕僕は日本人は「天皇制」と「立憲デモクラシー」という二つの統治原理の葛藤を生きるべきだと考えています。[35]

内田がアナトール・フランスの『エピクロスの園』から「批評的でありながら礼儀正しい」文体を学んだと述べていることも付け加えておきます[36]。

柄谷行人は、芥川の「神神の微笑」を論じた『日本精神分析』において、「天皇制を解体しようとして、それがいかに深い闇のなかに根ざしているか、などという理論家が大勢います」と言って、その筆頭に丸山眞男を挙げています。しかし、「精神分析的な意味での過去への遡行は、分析されている事柄が変えることができないほどに深遠なものだという考えに到達するものであってはならない」と柄谷は言います[37]。ところで、柄谷は『日本精神分析』で加藤周一の名前は挙げていません。加藤の場合はどうだったのでしょうか。

「神神の微笑」に登場する日本の霊である老人は、我々の力は「造り変える力」だと言いました。それは外のものを日本化する力です。その力に巻き込まれるとき、国体や天皇制に回収されるおそれは大きい。しかし、日本化する力がつねに国体や天皇制に行き着くとはかぎらない。加藤が「日本文化の雑種性」において、「本地垂迹はつまらぬものである。しかし日本仏教はつまらぬものではない」と述べているのも、まさにそ

のことなのではないでしょうか。「日本の文化は雑種であり、それはそれとしてまた結構である。たとえそれが現在結構でないとしても、これから結構なものにしたててゆこうという建前にたつのである」という加藤の言葉には、事実としても規範としても、日本文化を生きる者に反復的に回帰して響くものがあります。

註

(1) 加藤周一「ラジオ・ジャポン」原稿（原文フランス語）、le 1er avril 1959. 加藤周一文庫所蔵 190–11。

(2) 篠塚真木「芥川竜之介の創作とアナトール＝フランス」成瀬正勝編『大正文学の比較文学的研究』明治書院、1968 年、198 頁。

(3) 窪田般彌「芥川とアナトール・フランス」『芥川龍之介全集』月報 9、岩波書店、1996 年、2 頁。

(4) 加藤周一『日本文学史序説』下、ちくま学芸文庫、1999 年、361 頁。

(5) 加藤周一「その後に来るもの」（1939・9・14）『青春ノート V』（Anatole France 651）。

(6) 芥川龍之介『あの頃の自分の事』単行本収録時削除部分、『芥川龍之介全集』第 4 巻、岩波書店、1996 年、144 頁。

(7) ニコラ・セギュール『知性の愁い――アナトール・フランスとの対話』大塚幸男訳、岩波文庫、1981 年、20 頁。

(8) 柳田は、中野重治との対談のなかで、最も影響を受けた外国の本はと問われて、アナトール・フランスの名を挙げている（宮田登編『柳田國男対談集』ちくま学芸文庫、1992 年、128 頁）。

(9) たとえば林達夫の次の発言を参照。「僕は、アナトール・フランスやポール・ヴァレリーから文章の社交性――つまりサーヴィス精神なしには人に見せる文章を書くなということ――を学んでいた」（林達夫・久野収『思想のドラマトゥルギー』平凡社ライブラリー、1993 年、79 頁）。

(10) 加藤周一『日本文学史序説』下、前掲、462 頁。

(11) 加藤周一「芥川龍之介の想出」『生誕百年芥川龍之介展図録』神奈川文学

振興会、1992 年、加藤周一文庫所蔵 167-2-44。

(12) 加藤周一「永井荷風――フランスを愛した自由人」三浦信孝編『近代日本と仏蘭西――10 人のフランス体験』大修館書店、2004 年、171～207 頁。

(13) 林達夫「フランス文化の行方」(1940 年)『林達夫セレクション』1、平凡社ライブラリー、2000 年、63～64 頁。

(14) 鶴見俊輔「柳田国男――母の糸車」(1979 年)『鶴見俊輔集』第 2 巻、筑摩書房、1991 年、378 頁。

(15) 柄谷行人『遊動論――柳田国男と山人』文春新書、2014 年。

(16) 柳田國男「フォクロアの成長」『青年と学問』(1926 年)『柳田國男全集』27、ちくま文庫、1990 年、341 頁。

(17) ハイネ『流刑の神々／聖霊物語』小沢俊夫訳、岩波文庫、1980 年、125 頁。

(18) 高木昌史編『柳田國男とヨーロッパ――口承文芸の東西』三交社、2006 年、20 頁。

(19) 柳田國男「幽冥談」(1905 年)『柳田國男全集』31、ちくま文庫、1991 年、616 頁。

(20) 小澤保博「芥川龍之介「神々の微笑」と「西方の人」――素材・構想・論点」『琉球大学教育学部紀要』第一部、第 28 集、1985 年、46 頁。

(21) 柄谷行人『日本精神分析』講談社学術文庫、2007 年、73 頁。

(22) 同上、94 頁。

(23) 柳田國男「山人考」(1917 年)『山の人生』(1926 年)『柳田國男全集』4、ちくま文庫、1989 年、236 頁。

(24) 同上、249～250 頁。

(25) 柳田國男「実験の史学」『日本民俗学研究』(1935 年)『柳田國男全集』27、ちくま文庫、1990 年、536 頁。

(26) 林達夫「思想の運命」(1938 年)『林達夫セレクション』1、前掲、33 頁。

(27) 同上、36 頁。

(28) 林達夫「現代社会の表情」(1940 年)『林達夫セレクション』1、前掲、70～71 頁。

(29) 同上、73 頁。

(30) 同上、74 頁。

(31)　水林章『日本語に生まれること、フランス語を生きること』春秋社、2023年、263～264頁。
(32)　同上、265頁。
(33)　同上、273頁。
(34)　同上、284頁。
(35)　内田樹「朴先生からのご質問「内田の政治的立場は何か」？」http://blog.tatsuru.com/2024/01/14_1041.html（最終閲覧 2024/10/12）。
(36)　内田樹の2022年5月30日付のツイート https://twitter.com/levinassien/status/1531072597022035968（最終閲覧 2024/10/12）。
(37)　柄谷行人『日本精神分析』前掲、90、102頁。

（だて きよのぶ　東京大学教授）