

# 『帰省』を読む（その二）——その言語的多様性について——

A Study of *KISEI* by Miyazaki Koshoshi Vol.2

: Consideration of its linguistic diversity

永井 聖 剛

NAGAI Kiyotake

キーワード：宮崎湖処子、故郷、引用、典故

## 1 インスピレーションとエクリチュールの乖離

おびただしい数の出郷＝上京者を輩出した明治近代において、「故郷」が格別の意味内容を持つ記号になり得たということは、容易に想像できる。「故郷」を思慕する心情は、誰にとつてもごく自然に湧き出てくるもののように思われるし、おのずと多数者の共感も得やすいからだ。徳富蘇峰が「故郷」について論じる際に用いた「インスピレーション」<sup>(1)</sup>という語がそれを的確に言い当てている。すなわちそれは、個人のレベルでは直感的に着想されるものであり、また、集団のレベルではくどくどしい説明など必要としないものであった。ところで、蘇峰が用いたのと同様に、外山正一が「インスピレーション」という語を、次のように別文脈で用いている。

画人ハ信ズル所アツテ始メテ画クコトヲ努メヨ、感動スル所アツテ始メテ画クコトヲ努メヨ、「インスピレーション」ヲ得テ始メテ画クコトヲ努メヨ。  
（『日本絵画ノ未来』<sup>(2)</sup>）

外山は「情機衝動セラレタル時ニ非ラズンバ画クベカラズ」とも言っているが、その主意は、形式化・類型化した西洋画の画題を排するところにあつた。どうしてそれを画題にしなくてはならないのかという内的必然性、すなわち「情機衝動」<sup>インスピレーション</sup>が感じられないことを問題視したのである。外山の言説が仄めかしているのは、「情機衝動」<sup>インスピレーション</sup>がなくても絵画が描けてしまうということでもある。これは同時に、「情機衝動」<sup>インスピレーション</sup>という着想、「画く」という営為、そして「画かれたもの」、これら三者の間に明らかな位相の違いがあるということも示している。

ここで話題を記号としての「故郷」に戻そう。「故郷」を懐かしむ心情は出郷者ならばだれでも直観的に諒解できる。では、内なる懐郷の念を描けば、その情動までが正しく表象されるかといえれば話は別

だ。「故郷」が記号化されてゆく過程に逐次立ち現れてくるのは、表象に伴う困難（「情機衝動」の疎外とも呼ぶべきもの）である。そしてその困難は、帰省小説のパイオニアと称される宮崎湖処子『帰省』（二八九〇（明二三）年六月、民友社）において、すでに如実にあらわれていた。

この小説に端なくも刻まれていたのは、ある夏の「帰省」の経験を物語ろうとしたときに、そもそもあったはずの「情機衝動」が消し去られてしまうという事態だった。どうしてか。「帰省」を物語化するにあたり、漢詩文をはじめとする古今東西の典拠をあれこれと参照しつつ言辞を連ねるあいだにテキスト表層の情報に飽和状態をなしてしまい、「情機衝動」の入り込む余地がなくなってしまったからである。「故郷」を想う情動と書くという行為とのあいだの時間の歯車が噛み合わず、結果、物語内の時間が遅延してしまう（つまり、なかなか東京を出発できない！）。『帰省』の「第一 帰思」が示していたのは、「帰思」をめぐる、インスピレーションとエクリチュールとの間の、あまりに大きな乖離だったと言えよう。

本稿は、如上の考察の続編として構想されたものである。分析対象は、『帰省』の「第二 帰郷」および「第三 吾郷」である。

## 2 故郷の現在

「我」の帰省は、（明治三二年）八月三日から三週間の行程と決まった。ところが、その出発直前に立て続けに舞い込んできたのは、筑後川の洪水と、熊本<sup>(4)</sup>の地震の報であった。

実際の報道を参照しよう。読売新聞（七月一日朝刊）は、この洪水を以下のように報じた。

◎福岡県水害 電報七月四日午後一時四十分、福岡発にて、在京の安場同県知事へ達したる電報に曰く、今回の洪水は実に古来未曾有の出来事にして災害の最大にして甚だしきものは筑後川筋なり。吉井ク<sup>(A)</sup>ミヤ甘木地方より久留米若津に至るまでにして一面の大海となり、人畜の死傷、家屋橋梁の流失、堤防の決壊、実に数限りもなき事なり。今、甘木地方よりの続報に家屋の流失及び潰れ立物<sup>たてもの</sup>五百六十五、溺死人二十人余、堤防決壊四千間、田畑の荒れたるもの六百二十町、上座郡上寺村にて平水より三丈五六尺、御原、三満の如きは今尚ほ一面の海にて其概数も取調がたし。皆自分の家や自分の家族が何処にあるや知れざる事にて、人畜の死傷最も多く其惨状目も当てられぬ有様。遠賀川、矢部川、山国川の如きも大同小異にして県内災害を蒙らざるの地なし。  
（句読点を補った）

災害の報に接した「我」は、作中こう述懐している。「吾郷は洪水に近くして震脈に当りければ、心坐ろに安からで、故なき起居に忙はしかりき。若し故郷無事の報道来らざりしならば、我は恐らく幸福の帰省を得ざりしならん」——少々ひっかかりを覚える記述である。もしも故郷が無事でなかったならば、彼はこの帰省をどうしただろうか。

「第一 帰思」の読解で確認できたことは、「故郷」が故事や典故によって理想化された概念であり、また、「帰省」の情緒もそれらによつて

あらかじめ梓付けられたものであったということである。つまり、その限りにおいて（つまり、〈過去〉との参照において）「幸福の帰省」は疑う余地もないものだったのである。

ただ、幸いなことに郷里の村は無事だったし、そのあとの帰省の旅程にそれらの自然災害が影響を与えるようなこともなかった（帰省した「我」の目に災害の爪痕が映らなかったことはないはずだが、まことに不思議なことに、それに関する記述は本文中に皆無である）。連日の晴天にも恵まれ、海上の波も穏やかで、ところどころの歌枕名所を愛でながらの「探勝漫遊」心地の船旅となった。船は無事に馬関（下関）に着いた。

しかしここでもう一つ、予期せぬ雑音が耳に入る。馬関の宿所で、同郷かつ縁戚の（桑苗の投機的事業に失敗して巨額の負債を負い、棄郷した）青年に偶然出会ったのである。立て続けにおとずれるこれらの予期せぬ出来事は、「故郷」にも〈現在〉があることを否応なく「我」に（おのずと読者にも）突き付けている。〈現在〉があるということは、「故郷」が思い描いているとおりの像を結ばない可能性があるということだ。だからそれは、雑音<sup>ノイズ</sup>なのである。これに対する「我」の態度を見てみよう。

渠は我に対して好みて故郷の変遷及び吾家の消長を、語り出でんと嘗<sup>こころ</sup>みたるも、我は吾眼光を以て之を観る迄は、他の先入を容<sup>ゆる</sup>まじと決心して、渠が話を打消しつゝ、只管渠自身<sup>ひたすら</sup>の日記を質問しければ、さては渠も包むに由なく、幾回か嗟嘆したる後、左の如く白状したり。<sup>⑤</sup>

こうして「我」は、いわば聞<sup>きこ</sup>きたいことだけに聞き耳を立てようとするのだが、それでも青年の語りの端々に郷里の〈現在〉があらさまに現出してくるよう仕立てられているところに注目しよう。『帰省』というテクストの方法の一端が、ここに如実に現れているように思うからである。ここではひとまずそれを、ミハイル・バフチンの用語を借りて「対話化された言語的多様性」と呼んでおくことにする。

バフチンによれば、「あらゆる言表は〈単一言語〉（求心的諸力と諸傾向）に参与すると同時に、社会的・歴史的な言語多様性（遠心的な、分化を志向する力）にも関与している」（『小説の言葉』<sup>⑥</sup>三〇頁）。単一言語を志向する言表とは、「言語・イデオロギー的思考を統一し、中心化する力」によるものである。ここでは、「我」の思考の核にある、「故郷」を理想化・純化しようとする思考がこれに当てはまる。洋の東西を問わず、さまざまな典拠を駆使しながら「単一の意味」を構築しようとする言語戦略が、同時代青年たちにも「故郷」について語る単一の体系・様式を植え付けていたことについては前稿で確認済みであるが、バフチンによればそれはあくまで「与えられるものではなく、本質的に課せられるものであり、言語生活のあらゆる瞬間において現実の言語的多様性に対立するものである」（二七頁）。

「与えられるもの」ではなく「課せられるもの」である、とはどういうことか。個人の意識や努力のレベルでは脱却できない、あらゆる言語主体に本質的に附与された傾向ということだろう。

「共通」かつ「単一」を志向するモノローグ的な言表は「課せられた

もの」である。それを識らず識らずのうちに「行使すれば、否応なしに」現実の言語的多様性」との間で葛藤を起こし、「対話」に巻き込まれざるを得なくなる。これもまた、おのずと「課せられる」ものであろう。たとえば、先の場面で、「他の先入を容るまじと決心して、渠が話頭を打消しつゝ、只管渠自身の日記を質問し」た「我」に対して、同郷の青年はこう答えたのだった。

一 昨年の飢餓は痛くも吾故郷の繁栄を奪ひぬ。旬日にして流離の生命数百に上り、乞食、兇徒、放火者の数著しく加はり、吾同年の友も多く縊<sup>(やうせつ)</sup>の徒となりき。君在郷の頃より萌芽しつゝありし養蚕事業の漸く永久の基礎を固めたるより、過半の村戸は茲に活路を求めたり。(中略) 桑苗販売は他の事業を奪はずして到る処に利益を得、被雇者は子の如く来り、一村の少年は唯君が一家と菊屋の外は、皆此の業に沈みしなり。

飢饉による苦境に加え、貨幣経済の流入が村人の気質をも不可逆的に変えてしまった。新聞に報じられたこと(洪水・地震)ばかりではない。これこそが「故郷」の現実だ、というわけである(徳富蘇峰<sup>(7)</sup>が、見る人の数だけ故郷があると述べていたことを思いだそう)。聞きたいことだけを(典故を参照するときのように)聞き、単一の物語的文脈を構築することの限界は、このようにして露見することとなる。そして、こうした仕組みこそが、「他者の言葉たちの(他者性のあらゆる段階と質を伴った)ただ中での言葉の対話的な定位」にほかならない。

伝統的文体論の思考による取り扱いにおいては言葉は自分自身(則ち自己のコンテキスト)、自己の対象、自己の直線的表現と自己の唯一の言語しか知らなかった。(中略) 伝統的文体論の理解するところによれば、直線的な言葉がその対象への志向の中で出会うのは、対象そのものの抵抗(言葉によって余すところなく対象が語りつくされることの不可能性)のみであつて、対象への途上において他者の言葉の本質的かつ多様な反応に出会うことはない。誰もこの直線的な言葉を妨げはしないし、それに反駁する者は誰もいない。

しかし生きた言葉がその対象へ関係するしかたは、ひとつとして同じではない。言葉と対象、言葉とそれを語る人格との間には、同一の対象、同一のテーマに関する異なる、他者の言葉の、弾力的で、しばしば見通すことの困難な媒体がひそかに介在しているのである。そして言葉の文体論的な個性化と形式化が可能となるのは、まさにこの特殊な媒体との生きた相互関係の過程においてなのである。

(『小説の言葉』三九頁)

繰り返すが、典拠を参照しつつ構築される自己物語とは、自己の正統化にとって都合のよい事蹟<sup>(プレテクスト)</sup>の引用・編纂の産物である。恣意的で自己中心的な情報の取捨選択がその水面下で(無意識的に)なされているわけだが、バフチンによれば、「伝統的文体論」の価値観に依拠している限りは、その手続きの自明性が問われることはない。ただし一方、「小説の言葉」は、その独善的ともいえる言表行為を「相互関係の過程」

の只中に投げ込む。このとき、モノローグの言表主体はどうするのか。その自足的な思考を潔く放擲するのか。そうはいかない。なぜなら、「単一言語」もまた「本質的に課せられるもの」だからである。それは、多様性をはらんだ現実との間で、不断の相対化に晒されることになるだろう。『帰省』の「我」がこれから経験してゆくのは、そのような自己相対化、すなわちバフチンのな（対話）なのである——もとより、それは『帰省』が「小説」の機構を具していれば、の話ではあるが。

### 3 恋愛物語としての『帰省』

柳田国男の回想<sup>(8)</sup>にもあつたように、『帰省』は、恋愛物語のひとつの定型を提示したという歴史的な役割も果たしている。しかし、物語冒頭からここに至るまでの文脈においては、父や郷里への思慕はたびたび言及されこそすれ、異性の話題とは無縁であつた。では、〈恋愛〉の主題は、いかにして持ち上がるのだろうか。

それは、四日目の夜、博多の宿所（汽船問屋）において、以下のように突然、話中にもたらされている。

この博多の汽船問屋は、「我」の出郷（『上京』時にも一泊した宿だった。六年前のその晩、郷里から博多まで見送りに来てくれた次兄（宮野村に養子に出ている）が、突然、義妹を嫁に取ってくれないかと働きかけた。そのときのことを「我」がにわかに思い起こしたのである。

想ひ起せば当時未だ見ぬ東京に未来の空念と大望を懸け、我來り、

我見、我勝つために往くものゝ如く、我生活を画きつゝ、<sup>(やが)</sup>頓て吾妻なる疑問に來りし時、我は都に女王の如き婦人を吾前に<sup>(ひざまづ)</sup>跪かしめんことを期しければ、吾妹を取れと云ふ兄の語に冷たく答へて、唯其人の眼病の速に<sup>(すみやか)</sup>癒へんことを祈るのみと云ひ置きたり。今や天地一転して、首府の独居、春花秋月、折々懐しく思出るものは、此の冷たく答へし少女の容貌なりしなり。今宵此懐旧の処に來り、故郷も亦明日に到るべき時に當りて、眠らぬ眼に楽しく見ゆるは、此冷たく答へし少女の容貌なりしなり。

この「恋人」が、いわゆる近代的な恋愛の対象を意味していないことは明らかであるが、ここではその「恋人」が、あの「故郷」とよく似て、単なる記号でしかないことに留意しておこう。しかもそれらは、不毛であつた東京生活を経ることと初めて発見された記号でもある。ただし、「故郷」と「帰思」とがそれなりの手続きを経て構築されていくことに較べると、「恋人」の造形はあまりにも粗雑だと断ぜざるを得ない。

六年前、次兄から嫁にとつてくれと頼まれ、即座に「冷たく」聞き流したこの女性が、今でも「我」を待ち続けているのかどうか、確証はまったくない。そこで彼は、かの同郷青年にこう聞くのである。

我は何気なきが如く、吾友に宮野の妹の如何を問ひしに、渠は云へり、我は久しく故郷に在らねば、今其人の如何を知らねども、彼家にては只管君の帰省を待ちたるが如く、君の親戚及び吾父の意も、



亦竊かに彼人を君に当てたるものゝ如しと。我は唯左右の間に語を置きて、方寸を蔵したるも、渠が此機に乗じて語り出でたる、吾恋人と其家に関する長々しき冗談をも、喜び聞かざる能はざりき。

「自分は久しく故郷に帰っていないので、現在のことはよく分からないが」との断りの上に語られた情報は、伝聞と推測が入り混じった、あまりに不確かなものだが、それを気にする素振りも「我」には見られない。「恋人」は六年間、変わらずに待ち人に焦がれ続けているとでもいうのだろうか。それは「故郷」がいつまで経っても同一の像を結ぶのと、相似形をなしている。

とはいえ、「故郷」には口がないが、「恋人」には口があるはずである。次兄にとつての「吾妹」、「我」にとつての「吾恋人」、「吾友」にとつての「彼人」、これらの男たちの間で取り交わされる言葉のどこにも、当人の意志への配慮が欠けているのは明らかであり、さらにそれを疑っていないという点で、これはあまりに自己中心的かつ安易に構築された「恋人」である。<sup>(9)</sup>

テキストには、「我」の「恋」の内実は一切記されていない。にもかかわらず「恋人」はいる（ことになっている）。いわばこの「恋」あるいは「恋人」は、シニフィエのないシニフィアンである。「恋に恋する」のと同様、彼は「恋（人）」という觀念に恋しているのである。ただし、それでも実際に、「恋とはこういうもののだ」と諒解できた読者が数多くいたことは、柳田国男の回想が証言しているとおりで。要するにこれこそが、柳田のいわゆる「題詠」的な「恋」なのであろう。「我」に

参照すべきレファレンスがないと言つてしまえばそれまでだが（なにせ、まだ『厭世詩家と女性』<sup>(10)</sup>も書かれていないのだ）、それでも、同時代の『浮雲』や『舞姫』がそれを何とか言語化しようと格闘していたことと比較すると、『帰省』に描かれた「恋」の限界といったものに思い当たらずにはいられない。

ともあれ、故郷到着をいよいよ翌日に控えたところで、一方的な思慕の対象としての「故郷」と「恋人」のテーマはようやく出揃った。われわれの関心は、この硬直した「故郷」「恋人」イメージが、現実との出会いの中でどのような〈対話〉を遂げてゆくか、にある。

#### 4 家族との再会

到るところに典故が貼りつけられ、あたかも典拠まみれの様相を見せていた『帰省』が、初めてそのなりを潜める場面がある。それは、家族との六年ぶりの再会の場面である。

「母上よ只今」とて、目を拭き顔を揚げたる時、母の笑顔にも涙ありき。母は猶ほ瞬きつゝ、「ヲ、卿が帰りの遅ければ、如何にやと案じて居らし」と云ひし其の顔も声も、早や太と老いて見えぬ。ア、我は殆んど昼夜兼程してこの上もなき急旅と思ひたるも猶ほ母の胸の急ぎに後れぬ、悔ゆらくは、斯ばかり我を喜び遅つ母のあるに、何故久しく帰省せざりし乎、何故屢々帰省せざりし乎。

吾母は他の涙を以て言へり、「卿は今見識らぬ程に瘦せたり。東京

とは斯ばかり苦しき所なるか」、「決して左様に候はず」と、我が膨れし胸に斯く答へしのみ、後は言葉もなかりしなり。一同は玄関より奥に入りて座に直れり。見れば平常夢みし郷党よりも、忘れ居りし故人こそ多かりけれ。

「兄上よ漸く只今帰参致しぬ」。

「ヲ、善く帰りし。日中の旅、疲れてあるべし、先づ何をも後に回して休息すべし」と。

神に謝す、此慈愛なる吾兄を見るは、猶ほ吾父を見るが如くなり。実に此人あればこそ、我も吾家に心安かれ。

会話中心の場面描写、すなわちミメシス性が優先される語りに典拠が入り込む余地がないのだと言ってしまうまでもかもしれないが、にもかかわらず、典拠を必要としないこういった場面にこそ、系譜や血縁といった縦軸方向のつながりが露見しているという事実にも注目しよう。このことは、「我」の語りが、典故との間の影響関係（縦軸方向のつながり）について自意識的であることと見事に合致している。引用文中、「神に謝す、此慈愛なる吾兄を見るは、猶ほ吾父を見るが如くなり」のくだりは、神の意志によって、先の世代の形質が後の世代に受け継がれるという系譜的な思考を「我」が有していることの何よりの証拠である。こうした血脈の支えがあつて、「父」の、「家」の、ひいては「故郷」の同一性は保たれるというわけである。

それに対して、「我」の語りの実態はどうだろうか。ここまでにも何度か強調してきたように、その語りには、相矛盾する二つの側面が備

わっている。ひとつは「正統」や通時的な「同一」を志向する側面である。いましがた確認した、「父」や「故郷」へと直線的かつ純粹に切り結ぼうとする系譜的なベクトルである。そしてもうひとつは、古今東西の典拠を生真面目に提示することによって、かえつて「雑種」化ハイブリッドを招いてしまつていくという側面である。これらは、モノローグとダイアローグの同居・対立というように整理されよう。

これにかかる事例を一つ取り上げておこう。馬関に向かう船上、同郷の青年から故郷変貌のエピソードを聞いた「我」が、動揺を隠し切れずに、こう感懷を浮かべる場面があつた。

我は沈黙して渠に聞き、慰藉を期する吾故郷の既に荒破村たるを悲しみ、渠が流民たり自棄者たることを憐み、（うすか）竊に渠が為めに落涙せしが、最後の数言は殆んど我を震慄せしめたり。

ここで用いられた「荒破村」という語に着目して、多声的な意味が生じ得ることを検証したのは前田愛<sup>(1)</sup>である。ここに必要な部分だけ要約的に示せば、前田が読み取つたのは、湖処子による「単純化」と、それによって欠落させられる複数の意味とである。湖処子による文脈の「単純化」の指向については改めて説明するまでもあるまい。問題は、その単純化によって抑圧された、潜在的な読みの可能性の方である。

前田は、この「荒破村」という語が、イギリスの詩人・ゴルドスミス(2)の詩「荒村行」に拠っていることに触れながら、同じ詩について北村透谷がこう言及していることと擦り合わせてみせる。

行<sup>ゆ</sup>いてゴールドスミスの荒村の詩を読み、老者手の衰へても寄る可  
きなく、独り残されしが故に止むなく小河<sup>き</sup>が衣<sup>き</sup>る苔菜<sup>せり</sup>を摘<sup>いばらな</sup>み、棘中  
より薪涼を集めて、僅かに今夕の食を得るが如きは、豈に詩人の想  
像の中にのみ止まらんや、公伯の益<sup>ますま</sup>昌<sup>さか</sup>えて農民の日に凋衰するを  
見ずや、

(北村透谷「泣かん乎笑はん乎」、一八九〇(明二三)年四月、『女学雑誌』<sup>(13)</sup>)

ポイントは最後の部分である。透谷が「荒村行」に読んだのは「富  
者の収奪と農民の凋落という暗鬱な状況の劇」にほかならなかった。  
これを『帰省』に当てはめたとき、「富者」とは誰を指すだろうか。「我」  
の実家を指すと捉えるのが自然だろう。事実、かの青年は「一村の少  
年<sup>(ん)</sup>は唯君が一家と菊屋の外は、皆此の業に沈みしなり」と証言してい  
た。

もちろん、『帰省』の「我」が語る文脈の中に、「富者の収奪と農民  
の凋落」という図式は出てこない。それは前田が、「透谷にとつての『荒  
村行』が状況を顕わにする戦略的なモデルであつたのにたいして、湖  
処子の場合にはむしろ状況を隠蔽するための戦略的モデルであつた」と  
指摘する通りである。ただし、だからといってこのテキストに「対話」  
がないわけではない。東京専門学校での同窓生でもある透谷を一人の  
同時代読者だと想定すれば、あきらかに読書行為のレベルにおいて、  
「我」の「単一言語」は〈対話〉的な状況の中に投げ込まれていたと言  
い得るからである。

笹淵友一は、よく知られた『帰省』論<sup>(14)</sup>のなかで、このテキストに画  
かれた「故郷」を「人情の楽土、いはばアルカディアである」と評した。  
なるほど、単一の理想像を結ぼうとする求心的な志向性がこのテクス  
トに内在していることは明らかだろう。ただしそれは、いまも述べた  
ように、複数の志向性のうちのひとつを示したに過ぎない。着目すべ  
きは、むしろ求心的な志向に逆らつて作動している、脱中心的・拡散  
的な志向なのではないか。

ここでこのテキストの持つ<sup>ハイブリッド</sup>雑種性を、間テキスト性の概念に沿つ  
て言い換えてみよう。ジュリア・クリステヴァによれば、テキスト空  
間には「三つの次元」が存在する。それは、「書く主体、その受け手、  
外部のテキスト(対話における三つの要素)」である。さらにこれに基  
づいて、テキストの言葉は以下のように定義される。「(a)水平的にみ  
れば、テキストにおける言葉は、書く主体とその受け手との両方に属  
している。(b)垂直的にみれば、テキストにおける言葉は、それに先立  
つあるいは同時点の文学資料の全体へと向けられている」。

書物の言説の宇宙においては、受け手はもっぱら言説それ自体とし  
てそこに含まれている。したがって、受け手は、作家が自分自身の  
テキストを書くときに照合するあの別な言説(別な書物)と融合して  
いる。それゆえ、水平の軸(主体・受け手)と垂直の軸(テキスト・コ  
ンテキスト)は合致しているのであつて、その結果ひとつの重要なこ  
とが明らかにになる。それは、言葉(テキスト)はいくつもの言葉(テ  
クスト)の交錯であり、そこには少なくとももうひとつの言葉(テク



スト）が読み取れる、ということである。（中略）すなわち、どのようなテキストもさまざまな引用のモザイクとして形成され、テキストはすべて、もうひとつの別なテキストの吸収と変形にほかならないという発見である。相互主体性という考え方にかわって、相互テキスト性（intertextualité＝テキスト連関）という考え方が定着する。そして詩的言語は少なくとも二重のものとして読み取られる。

（クリステヴァ『記号の解体学—セメイオチケ1』<sup>16</sup>）

クリステヴァは、このよく知られた間テキスト性の概念を、バフチンの対話性、多声性、カーニバル論といった諸理念を参照しながら構想した。また、ロラン・バルトのよく知られた以下の一節は、そのクリステヴァの間テキスト性の概念を踏まえて書かれたものだ。「われわれは今や知っているが、テキストとは、一列に並んだ語から成り立ち、唯一のいわば神学的意味（つまり、「作者＝神」の〈メッセージ〉ということになる）を出現させるものではない。テキストとは多次元の空間であって、そこではさまざまなエクリチュールが結びつき、異議となえあい、そのどれもが起源となることはない。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である」（「作者の死」<sup>17</sup>）。

ここであえて煩をいとわず間テキスト性を復習したのは、その議論の中に、一見自明に思われる「影響」に関する観念を覆す可能性があるからであり、ひとまずここでそれを『帰省』の語りの方法として見定めておきたいからである。

間テキストの概念によれば、後続者は先行者から「影響」を受けて

いる、あるいは、先行者は後続者に「影響」を及ぼしている、とは考えない。それとは逆に、後続者は先行者に「影響」を及ぼすすら考える。どういうことか。

「誤読」もしくは「誤用」を考えてみればよい。ある古典的なテキストが、後代の人によつて引用される際、ときには単純化され、またときには独特な解釈による変形をされ、それが世俗化したとする。このとき、古典的テキストの書き手の意図の如何にかかわらず、後代の読書行為がはるかな時を超えて先行テキストに影響を与えたことになる。先行テキストの意味（「作者＝神」のメッセージ）は、もれなく正確に後代に伝わるとは限らないのだ。

『帰省』は、おびただしい数の先行するテキストを引用している。それらの前テキストは、もともとの書き手の作意に忠実に引用・参照されているだろうか。むしろ否である。「我」の語りは、「正統」たるべく大真面目に典故を貼りめぐらし、過去の偉人との間に縦軸の「同一」化を図ろうとするが、その（牽強附会と紙一重の）編集行為自体が、参照する主体と客体との間に非同一次性に基づく不協和音を生み、また同時に、参照されたものの相互の間でも不協和音が生じ、結果として多声<sup>ポリフォニ</sup>的な状況が出来る。この、多様な声の混成体・葛藤体こそが、いま読みつつある『帰省』の今日的な姿なのである。

## 5 故郷の現在

帰省した翌日の早朝、「我」は、昨夜に引き続き散歩に赴く。そこで

まず綴られるのは、往時と変わらぬ村の姿である。村を囲む山々にかかる懐旧の念は、次のように綴られる。

弦月形に吾村を懐しき大仏、鬼城、片峰、小隈等、北の方なる一百峰、依然たる旧容は、猶ほ朝日の影の幕に眠り、暖々たる清岩寺は曉鐘を打ち初めたり。今は唯其太陽直下の顛にのみ、眼の華に似たる空焰残りき。諸山の暁色に夜は明けて、一百峰は磨くが如く孱顔を顯し、炊烟深処に認むる山村、野水、縦横したる曲処に見ゆる水郭、長堤、之を聯ぬる曉の露、平野に溢る、秋色は、満眼故郷の幻姿なりけり。

「幻姿」という語が気になる。あたかも実景に先立つて幻景があるかのような倒錯が感じられるからである。きつとそれほどまでに、東京にあつて望郷の念が強かつたということだろう（ついさきほど「往時と変わらぬ村の姿」と述べたが、正確には「記憶と相違せぬ」と言うべきだったろうか）。これに続く部分で、李白、陶淵明の故事を引きつつ思い入れが語られていることから、実景が先にあるというよりも、構築されたイメージが先にあつて、それを実景の中に確認する作業がなされていることがわかる。とはいえ、遠景はそれでもよい。そもそも大きな変化は起こり得ないからである。問題は、前景としての村の〈現在〉がどう描かれるか、である。

吾前に横たはれる白壁処々、茅屋斜々、断郭稜々、其を綴る緑竹

青樹南北長く亘れるものは、愛らしき吾故郷なり。村を囲める竹樹の垣より洩れ出て、日影の裡に参差たる四壁の素屋は、一言に林外と呼ばれて、村中最貧者の世界なり。村の両端青色最も深く且つ広く、寥々烟日を隔てるものは士族の旧城郭なり。維新世界の変潮は、何処の士族にも零落の波を打ちしが、我郷の如きは其甚しきものなりき。尤も渠等の二三は、我郷の一産業たる養蚕事業を起し、其村地図五分の一を桑田に有ち、交際場の好位置を維持したるも、其中八九は見る／＼潮流に推し流されて、今は農戸に編まれぬ。

村破れて山河あり。「維新世界の変潮」の前後で変わらないものと変わったもの。その対照的な姿が描かれているわけだが、それにしてもどうしてこのタイミングで士族の没落について言及されなくてはならないのか。耳を塞いでいたはずの養蚕事業について言及するのか。『帰省』における「我」の帰郷を、陶淵明「桃花源記」に描かれた桃源郷訪問に見立てる向きがあるが、だとしたら、まず何よりも美しい郷里の実景が綴られねばならなかったはずである。

その疑問に答えるように、「我」はこう述べている。「蓋し吾郷に起りし士族と平民の沈昂は、我が曾て見たる最も興味ある記事なりき」。なぜか。かつて士族は平民とはつきりと身分が分けられ、武士の横柄はきわめて抑圧的で、ときには恐怖でさえあつた。「我猶ほ記憶す、幼き頃は吾影を認めて虎嘯する獵犬と、鋭刀を抜きて追ひ来る武士の子を怖れて、絶叫せしこと屢なりし」——要するに、武士の零落は「我」にとつて胸のすく出来事だったのである。

それがさらに、四民平等の世となって状況は一変する。袴を着けて小学校に通うようになった「我」は「才童」と呼ばれ、その席次は「常に武士の子の上に掲げられ」、それに伴って「吾尊敬も亦渠等に倍し、渠等も往々吾前に掛礼<sup>(いふれい)</sup>して」質問をしてくるようにまでなった。かくして「二十年前士族と平民の二級を以て組織せられし吾郷も、今は全く農家の村とな」った。そんななか、学歴という文化資本を手に入れた「我」こそが、新時代における卓越した（徴付きの）存在であることは言うまでもない。そんな経歴を示すためにも、「林中に驕りし武士」たちの零落が真つ先に語られねばならなかったのである。

では、「人世の中心なる都会に出て、歩み難き行路の難に陥り、吾才の我を活すに足らざるを悟」った帰省者の目には、知己の人たちの現在の姿はどう映ったのか。

帰り来りて故人に対すれば、吾煩惱も一時に絶えぬ。見よ渠等の眼は妄念の花に曇らず、其呼吸は都人の銅臭なく、其言語は名譽の氣臭を吹かず、嫉妬も怨恨も其胸中を侵さず、渠等の<sup>(しむ)</sup>皴は好笑の為に嵩まり、其髪も雨雪の為にこそ白けれ。兒女の生育の外に憂苦なく、一杯の好酒の外に希望なきを。実に渠等は兒女を残して斯世を去り、墓碣を得て斯世に残る。其生活は安き一場の夢の如く、渠等の生命は平和の日と平和の夜との長連鎖なるを。

今又我は人巧<sup>まれ</sup>なる処に、転<sup>うた</sup>た神意の顛はるゝことを認めぬ。

田舎を意味する「鄙」には、「都を離れた土地」の他に「未開の土地

の住民」の意味がある。引用文中の「故人」（旧知・旧友）たちに向けられた慈愛に富んだまなざしが、卑しめ見下すまなざしと表裏一体であることに注目しよう。いま見たように、「我」の視線は、士族に冷たく農民に温かい。とはいえ、その農民たちに向けられた好意的なまなざしは、憐れみの裏返しでもあったのである。小林敏明は、『故郷喪失の時代』（二〇二〇年四月、文藝春秋）の中で「故郷の概念」について言及し、こう述べている。「田舎に反照して浮かびあがる都市像と、都市に反照して浮かびあがる故郷像は左右対称<sup>シンメトリ</sup>をなしていない。そう言うてよければ、それは都市の圧倒的なヘゲモニーのもとに生じるいびつな相互反照の関係である」（五二頁）。

同じような観点を松村友視も提出している。「知によつて境界が引かれるとき、境界の彼方の他者に対して投げかけられる視線は、いかに共感や憧憬を語ろうとも非対称性からは免れない。境界の彼方に生み出される他者は、「純粹」や「素朴」という肯定的評価を伴いつつも、知的下位におかれる以外にないからである。いいかえればそれは、境界と他者を不斷に生成しつつけながら、境界の彼方に「詩」をとらえようとする視線であり、むしろ、境界の彼方との越えがたい隔絶がもたらす「喪失」を前提にしてはじめてそれが「詩」たり得るところに、知的認識の逆説は横たわっている」（『近代文学の認識風景』、二〇一七年一月、インスクリプト、二五七頁）。

「知的下位」に位置づけられた存在とは、決して自己を脅かすことのない存在のことである。たしかに「我」は何度も繰り返し返している。「士族なんてもう怖くない」と。ただしここでは、同時にもうひとつ「知

「的下位」に位置づけられた存在があることを付け加えておこう。それは都会人たちである。六年間の都市生活に呻吟し、父の期待を裏切った「我」ではあるが、故郷に錦を飾ることができない代わりに、いまこうして田園生活に「詩」を見出すことができている（美的感性の獲得）。さらにその「詩」を「文」に綴ることができている（表現手段の獲得）。これらの能力こそが、物語内容の現在もしくは書記行為の現在における「我」の卓越性を担保するのである。「我」は、一時的とはいえ東京を離れ、郷里を訪れ、そこに自ずから然らしむまに生きる故郷の人々の気高さを讃え、自分こそがそのよき理解者であると謳う。そうすることで彼は、都市と農村との対立を止揚することができるメタレベル（これは、たとえば国木田独歩『武蔵野』（一九〇一年三月、民友社）や田山花袋『重石衛門の最後』（一九〇二年五月、新声社）などにおける語り手の主体の確立の原型といえる）を獲得しているのである。物語られていることの中心は「故郷」という対象にはない。それはむしろ、物語る行為そのものの、物語っている「我」そのもののうちにこそあるのである。

## 6 漢文脈の素養

憐憫というかたちをとった自己卓越化が話題になったところで、少し話は逸れる。

ここで湖処子自身の経歴について確認しておこう（以下、木村圭三による評伝『宮崎湖処子伝―甦る明治の知識人』<sup>17</sup>を参考にした）。

一八七二（明五）年、湖処子は寺子屋に通い出した。九歳のときで

ある。三奈木村には二つの寺子屋があり、一つは士族向け（江藤松庵塾）、一つは平民向け（小西塾）であった。湖処子を通ったのは無論後者である。ここで彼は、黒田播磨守の儒者・岡野孚から『大学』の素読を学んだ。自伝的小説「人寰」（一八九六（明二九）年二月二日〜六月六日、『国民新聞』）には、こう記されている。

余は九才にして村はづれの寺子屋に上られたるが、余が手跡、記性両つながら絶倫でふ声聞、立ちどころに喧伝したりしかば、余はわが前途出世の望、海のごとく開けし心地にてうれしきことのみ思ひつ。

その「才童」ぶりはすぐに発揮されたというわけだが、一八七四（明治）年には、この年開設された三奈木小学校に入学。校長は寺子屋の師であった岡野孚が務めた（初代の三奈木小学校は、岡野宅に開設された）。三奈木小学校卒業は一八七七（明一〇）年、湖処子はこの年一四歳である。この五年ほどの間に少年の身の周りに起こった劇的な変化について、やはり湖処子の「村落小記」（一八九一（明二四）年六月二十四日〜七月三〇日、『国民新聞』）の一部を引いておこう。

寺子屋廃れて学校起り、門閥、年齢、地位等の差別無くなり、我等は智力優勝劣敗の地盤に転ぜらるるに及びて、我旧主は余に尾を垂るゝ氣の毒なる追隨者となりき、既にして他に余が競争者出づるに及びて、彼は両方に附随するの友となりき、若し其家が昔にてあ

るならば、彼も嘸思ひしならん、余も屢然か思ひたるも、今は世が世にあらねば小学校が、其旧邸に移りたりて、彼は早や其を我家と做る能はず、其家族は直ぐに庭を隔て、居れども、彼に少しも入れ智慧する事能はず、彼がある儘の天質にてある以上は、到底他の尾に附かざるべからず。

四民平等と近代学校制度、それに基づく人材登用制度の導入は、すぐさまこの三奈木の地にも「智力優勝劣敗の地盤」をもたらした。「旧主」は「智力」で及ばず「余に尾を垂るゝ気の毒なる追隨者」へと下った。ちなみにこの「旧主」は、元の大庄屋（江戸時代、郡代・代官の指揮下にあつて十数カ村の庄屋を支配した村役人）である造り酒屋・熊本家の子息を指す。なおこの熊本家は、一八七三（明六）年の農民一揆で打ち壊しに遭つていて、この破屋が一八七五（明八）年から三奈木小学校校舍（三代目）として用いられたのである。

湖処子の素朴な上昇志向と自己肯定の根底に、旧支配層である士族や庄屋へのルサンチマンが漲っていることに着目しておこう。劇的ともいえる立場の逆転を可能にしたのは「智力」、より正確に言えば、漢文を使いこなす能力でなくてはならなかった。なぜならこの時点では、漢文こそが士大夫（人格がすぐれ高い地位についている人物。知識階級。統治階級）の言葉であり、また新時代の啓蒙の言葉でもあつたからである。この点で、湖処子のアドバンテージは大きかった。

一八七七（明一〇）年、小学校卒業後の湖処子が通つたのは、黒田家内の文武館に設立されたばかりの漢学塾・丁丑義塾<sup>(18)</sup>である。かつての

身分だつたら出入りできなかった場所である。ここには「四方数里の界限から聚つて来た諸生」が集い、塾生たちは講師から『国史略』『十八史略』『日本外史』『唐宋八家文』といった漢籍の手ほどきを受けた。なお、湖処子がここでも最上位の席次を得たことは、小説「人寰」に詳しく記されている。

一八七八（明一二）年四月、開設されたばかりの福岡中学（福岡師範学校附属変則中学）に湖処子は進学した。ここでも「最も好きな学科は漢文と作文」<sup>(20)</sup>で、卒業時の成績も首席であつた。漢文と作文（もちろん漢文体）の学力については、次のような逸話もある。

廊下の壁に掲示された成績表を見上ぐると、吾が名前が第一に居る、科目の得点を検すると、化学のが最も少い、其れを文章と漢籍の得点で埋合はせて、其の平均点が猶ほ他を圧するに足つて居た。<sup>(21)</sup>

まとめよう。これまで見てきたように、湖処子の青少年期は、前近代から近代への社会制度の劇的な転換点で、彼はこの潮目の変化にうまく乗ることができた一人である。これについては、湖処子自身が的確に要約している。「鋤を取る力が無いので、坊主にでもならねば、口に糊すべき道の無い理<sup>はか</sup>の憑<sup>はか</sup>ない身であつた者が、時世の変革に遭遇し、階級制度の鉄鎖から解放せられて、新日本の初実として真先に小学校を卒業し、真先に丁丑義塾に入つて、漢籍を学び、真先に県立中学に入つて、前途は希望次第の出生を遂ぐる運命の寵児となつた」<sup>(22)</sup>。着目したいのは、彼を「運命の寵児」にしたのが洋学ではなく漢学（漢文と作



文)であつたという事実である。彼にとつて幸いなことに、新しい四民平等の世になつても、漢文の公的な教養としての価値は下がらなかつた。それは、漢文こそが天下国家を語るのにふさわしい文体だつたからであるし、新時代の指導者・知識者層の素養も漢文によって形成されていたからである(生徒を指導する教師の世界も同様である。ちなみに、湖処子在学中の中学校には英語の正規教員が存在しなかつたという)。これらのことが作用して、湖処子は上京立身の道を歩むことができたのである。

ところが、上京後の湖処子がすぐさま直面したのは、立身出世社会の苛酷な生存競争であつた。しかしそこでも、漢文の素養が彼の「脱東京」脱中心」を後押しした<sup>(23)</sup>。というのも、彼はすでに陶淵明という反俗・超俗の詩人を耽読していて(父親から上京の許しを得るまでの小学校教員時代に、陶淵明を読んでいる)、その処世を知つていたからである。キリスト教に帰依し、早稲田で英文も兼修した湖処子は、ワーズワースをはじめとする一九世紀西洋文学に触れることで、漢文脈以外の「脱中心」のロジックも手に入れたはずである。そしていま、湖処子はそうした素養のすべてを『帰省』に注ぎ込もうとしている——そう理解すれば、この小説の雑種性が必然であることも理解しやすいのではないだろうか。

## 7 故郷の再発見

すでに「第一帰思」の考察の過程において、故郷を離れて久しい「我」

の胸中に「故郷」がいかにして発見されたのかを確認しておいた。具體的にいえば、主として漢文脈の典故をなぞりつつも、古今東西の知を総動員して望郷の念が構築されていたのだつた。

さて、念願の帰郷を果たした「我」が、到着翌日の朝の散歩時、眼前に展開する故郷の光景に仮託して物語つたのは何だつたか。それは、『旧約聖書』『創世記』になぞらえられた世界観であつた。

今亦我は人巧<sup>まれ</sup>なる処に、転<sup>うつ</sup>た神意の顯はるゝことを認めぬ。

希<sup>ヘブリウ</sup>白流の詩人嘗て歌へり、「天はエホバの天なれど、地は人の子に与へ玉へり」と。夫れ人の子の裡、最も地より養ふものは農夫なり。渠等は其種を地に置き、其牛馬を地に曳き、其犁鋤<sup>ウリシヨ</sup>を地に立てゝ、其の両足を地に着けぬ、縄を綯い鎌を磨くは、其の最も微<sup>ちひ</sup>き業なれども、渠等の事は曾て地より離るゝことなし。神の力地に住めり、渠等の為す所は唯<sup>ただ</sup>耕<sup>う</sup>焉<sup>ゆる</sup>、種<sup>う</sup>焉<sup>ゆる</sup>ことあるのみ。渠等は耕<sup>う</sup>して種<sup>う</sup>ぎ其以後を至上者に任じ、安堵して其成長と果熟とを待てり。頓<sup>やが</sup>てエホバの息吹けば、朝は夕に代り、夜は昼に転じ、春回り夏は来り、秋立ち冬も亦暮る、温風、熱氣、冷吹、寒息、順次にして更迭する間に、其果穀は三月にして生るあり、半年にして熟るあり、一年にして登<sup>あ</sup>るあり、亦<sup>おの</sup>各<sup>おの</sup>其時に従へり、斯くて渠等は唯刈<sup>こ</sup>りて粉<sup>こな</sup>し、其美産を炊きて食うのみ、亦何の不平かあらん。

もちろん、この典故の参照にもバイアスがかかっている。もとの「創世記」が、造物主の神意を言祝ぐ物語だとしたら、『帰省』が称えてい

るのは無為自然——ことさらに知や欲をはたらかせずに、<sup>おの</sup>自ずから然らしむまに生きる三奈木の人々の「誠の道」である。したがって「渠等<sup>(24)</sup>は、国民としては最も無識の国民なれども、人間としては最も有道の人間なり」という解釈がここから導かれる。

こうも言える。「創世記」をわざわざ参照しなくとも、『老子』を引けば事足りるではないか、と。そうではないのだ。ここでは、「創世記」と『老子』が結びつけられていることこそが重要なのである。右と同じ場面で、「我」はこうも述べている。「老子の玄々を談ぜしは、遙に埃田<sup>(エデン)</sup>の生活を夢みしなり。孔子が明教を説きしは、是れ涙の谷を和ぐるなり。涙の谷或は和ぐべきも、埃田には帰るべからず」。

いささかの注釈が必要だろう。老子の所謂「玄」とは、老子の説いた哲理で、空間や時間を超越して存在する、天地万象の根源となるもの。孔子の「明教」は、ふつう「名教」と記して儒教の教え。人のふみおこなうべき道。「涙の谷」は、悲しみの中にある現世の有様を指す、キリスト教由来の表現である。これらを総合するところなる。孔子の教えは、現世の苦しみを幾分和らげるかもしれないが、仮に苦しみは減じたとしてもエデンの園に帰ることはできないだろう。つまり、自力の計<sup>はか</sup>らいに見切りをつけ、「玄」の行き届いた無為自然の境地に還ることを道理と説いているのである（ここには、もと浄土真宗の宗徒でもある湖処子の他力信仰も重なっているかもしれない）。

要するに「我」は、『老子』の「玄」を「創世記」の「神意」と重ね、さらにそれを儒教の教えと分別している——三奈木の人々の暮らしぶりは、孔子が見たならば眉を顰めるかもしれないが、老子だったら満

足してくれるだろう——のである。

そしてさらに「我」は、三奈木の人々の超然とした暮らしぶりを、同年に発布された帝国憲法や翌年行われる帝国議会、地方選挙などの世相とも関連付けながら語ってゆくのである。

帝国憲法は発布せられぬ、然れども渠等は明年の代議院が、此の不如意の世界を如意の時世に変らしむことを想はざるなり。（中略）天長けれども天老いず、地久しけれども地は古びず。春花、夏雲、秋月、冬雪、百世の亦知るべきなり。斯かる平和の郷の外、山静<sup>カニシテ</sup>如<sup>二</sup>太古<sup>一</sup>とは何れの国ぞ、如何なれば我此郷を出で、再び帰る能はざる乎。吾舟は如何なれば逆櫓<sup>さかろ</sup>なる乎。悲しき哉<sup>かな</sup>我既に智慧の果を食ひぬ。今は唯此郷の、埃田ならで埃田に近きが如く、我も亦<sup>(はしば)</sup>屢<sup>しばしば</sup>故郷に遊びて、幼なき我を追懐せんのみ。

引用文中、「吾舟は如何なれば逆櫓なる乎」（私の漕ぐ舟はどうすれば逆向きに進むのだろうか）のくだりは、『帰省』を論じる者がだれでも引く部分であるが、いま注目したいのは、「此の不如意の世界を如意の時世に変らしむ」の部分である。

「我」によれば、明治近代の画期としての憲法制定、議会開廷は、「不如意の世界」を「如意」にすべく行われるもので、すでにこのように述べている時点でその帰趨は明らかである。この世はそもそも「不如意」にできているからである。よって、「如意」にしようとする計<sup>はか</sup>らい自体が空しいものにほかならない。ただし、「我」はそう理解していながら

も、「不如意」を「如意」に変えようとする世界から抜け出ることができない。すでに「智慧の果」を齧ってしまったからである。

ここできなされたことを確認しよう。帰郷翌朝、「我」は眼下にある故郷・三奈木を『旧約聖書』のエデンの園に見立て、同時にそこに行き渡った「神意」を『老子』の「玄」にも見立てた。ここで発揮されているのは、たとえば、帰郷する自己を陶淵明に見立てたのと同様の、「見立て」隠喩的な認識である。自分が陶淵明でないのと同じように、三奈木もエデンではないのは明白である。にもかかわらず、言述主体としての「我」は、いまエデンの園を見渡しているかのような「つもり」になっている。「つもり」になることで、三奈木はエデンになるのである。この、「つもり」になる見立てについて、尼ヶ崎彬はこう述べている。「つもり」になるとは、想像力によって眼の前にあるものの意味を全て書き換えてしまうことである。(中略)すなわち「つもり」の見立てとは世界を書き換えてしまうことであり、私たちは現実界よりもこの想像界を自分の居場所として振舞うのである<sup>(25)</sup>。

「我」が三奈木をエデンに見立て、そこに「玄」の充溢を見出すのは、そのように見たいからにほかならない。また、「詩人」とは類似を見出す者のこと<sup>(26)</sup>でもあるから、三奈木がエデンに見立てられた場合、受け手もひとまずは、詩的効果のひとつとしてそれを受け取ることになるだろう。

しかし、「想像力によって眼の前にあるものの意味を全て書き換えてしま」おうとする語り手のレトリックは、すくと読者の腑に落ちるだろうか。尼ヶ崎も説いているように、見立てとは、類似点を突破口

にして全体を書き換えてしまおうとする言語行為である。先の文脈の場合、四季折々に循環する自然の営為に従順な村人たちの平和な人生(という部分)を取り上げること、三奈木はエデンに(まるごと)喩えられているわけであるが、三奈木の現実がそれが「全て」ではないことをすでに読者は知らされている。他でもない、「我」の語りによってである。「我」が上京する前から三奈木の地には養蚕という近代産業が入り込んでいて、そこにいわゆる土族の帰農が重なり、それらによって農民の構成(小作農の増加)も農法も一変してしまった。これらの変化の影響を被って故郷を追われた者もいる。この故郷喪失者は、故郷を「荒破村」と呼んでもいた。かくかように、さまざまなノイズが浮かび上がってくる仕立てとなっていたのである。

ここでもあの、ポリフォニックな交響(バフチン)が発生していると言わなければならない。詩人たる「我」は、『旧約聖書』や『老子』といった典故を用いて、眼下の郷里をまるごとエデンの楽園に見立てた。これは、範列関係の相における修辭に分類される。ただしその見立てる行為は、過去の言述との間、すなわち繫辞関係の相において不協和音を来す仕儀となった。

この〈対話〉的構造から導き出される語り手像とは、以下のようなものである。「我」は、三奈木をエデンに見立てる言述に無理があることは(どの程度かはさておき)了解している。にもかかわらず、三奈木の人々の生活をまるごと肯定してみせるのは、この頑味ともいえる生の営みに新しい意味があると認識しているからである。「新しい意味」とは何か。それは都会という反照装置を置いたときに初めて見える価値で

あり、そのことで古典的なテクストの再発見が促されるような価値のことである。こう言つてよければ、彼は、郷里を楽園に見立てる行為の独善性を承知の上で、しかも、もはや自分がその楽園の一員に加わることが叶わないことをも理解した上で、三奈木をまるごと書き換え、「この想像界を自分の居場所として振舞う」ことにしたのである。

## 8 おわりに

郷里・三奈木が、「我」にとつて「この想像界を自分の居場所として振舞う」ような場所であるのだとすれば、この「故郷」は、三奈木の人々との間に共有されてい、ないことになる。なぜなら、郷里の人々は自分たちのことを「楽園の住民」などとはつゆほども思っていないからである。自分だけが眼前の村を「玄」の行き渡った楽園と見なし、そこに暮らす人々を楽園の住民と見なしながら接し、かといって、決して「あなたたちはエデンの園の住民なのですよ」などと説いて認識を共有しようとはしない。郷里の人々は、漢文的な素養もキリスト教的な素養も持たないし、反照装置としての都会も知らないから、わかりあえるわけがないからである。

徳富蘇峰は言っていた。「故郷は一種のインスピレーションなり。琴線一たび此に触れば、無限の妙音を発す」と。

語に曰く、遊子故郷を悲むと。悲むは愛するの至なり。彼れ何が故に悲むか。遊子なるを以てなり。故郷に遠ざからざれば、故郷の

樂きを覚へざるなり。彼の田夫野郎、足村外を出でざる者は、故郷の愛すべきを覚らざるなり。<sup>(27)</sup>

「故郷」は「遊子」の内部において「インスピレーション」のように生まれる。この「インスピレーション」を諒解できるのは、故郷の人々ではなく、「遊子」たちに限られる。したがって、湖処子の「故郷」もまた、三奈木の「故人」との間に切り結ばれるものなのでは決してなく（むしろ、「故人」との関係は切断されている）、読者との間で共有されるものなのである。

これも蘇峰が述べていたように、「故郷」は一人ひとりにおいて個別のもので、かつ言語化以前の感情である。よつて、それが「故郷」という語で分節・共有されるためには、共同性という次元での作用を必要とする。成田龍一はこの両義的なあり方を、次のように説明している。

「故郷」は、個人の心情や感情、あるいはアイデンティティとむすびついているが、共同の心情やアイデンティティとも密接に関連している。言語学でいうところの、ラングとパロールの関係——すなわち、個人が話すことばが、一人ひとり異なっているものの、そのことばの発話を可能とし互いが理解できるようにする規則体系が同時に存在することと同様の関係が、「故郷」をめぐるても存在している。景観をはじめとする、「故郷」に関する共通の記憶——すなわち集合的記憶が「故郷」という共感の共同体をつくり出し、共同性を支えていく。しかも共同性の次元の「故郷」は、個人の「故郷」に

もとづく関係性と語りの総体でありつつ、個人の「故郷」への感情を規制しているのである。<sup>(28)</sup>

この『帰省』論は、さらに書き継がれることになるが、以後の読解を進めるにあたって、新たな関心事として確認できたことは次の二つである。①「我」のことは郷里の人たちに向けられていない。それは「読者」に対して(のみ)向けられている。<sup>(29)</sup>②だとしたら、「我」は二重の言語状況を経験せざるをえない。それは、外言／内言、物語内容の現在／物語言説の現在、言／文<sup>パロール エクリチュール</sup>といった分節によって特徴付けられる言語状況である。これらについては、稿を改めて論じていきたい。

## 注

- 1 徳富蘇峰「故郷」(一八九〇(明二三)年六月三日、『国民之友』)
- 2 一八九〇(明二三)年四月二七日、明治美術会第二大会での演説。引用は、同年五月発行の刊本『日本絵画ノ未来』(二七〜二八頁)により、句読点を補った。
- 3 拙稿「宮崎湖処子『帰省』を読む―「帰思」が生まれるまで―」(二〇二一年三月、『愛知淑徳大学大学院文化創造研究紀要』)
- 4 一八九九(明二二)年七月二八日に発生した、マグニチュード六・三の直下型地震。明治熊本地震。熊本市周辺で被害が発生し、死者二〇名、熊本城も大きな被害を受けた。
- 5 『帰省』の引用は、新日本古典文学大系明治編28『国木田独步 宮崎湖処子集』(藤井淑楨校注、二〇〇六年一月、岩波書店)の本文を用いた。

- 6 バフチン『小説の言葉』(伊東一郎訳、一九九六年六月、平凡社ライブラリー)注1と同じ。
- 7 注1と同じ。
- 8 柳田国男『故郷七十年』(一九五九(昭三四)年十一月、のじぎく文庫)ちなみに、これと対照的な扱いをされているのが、妹たちである。実家への帰省を果たした後、母親、兄夫婦との挨拶を済ませた「我」は、二人の妹と再会する。「此時両妹は吾浴湯を取り、今吾前に低頭して辞を揃へ、／「兄上帰りませしよな」と、挨拶したり。過ぎゆくものは、月日ぞとは、両妹の顔見て知れぬ。長妹は今好き花嫁の頃となり、少妹も早や乙女の数に上ぼりしなり。六年間の「月日」は「恋人」には変化を及ぼさないが、妹たちには確実に影を落としている。
- 9 北村透谷「厭世詩家と女性」(一八九二(明二五)年二月、『女学雑誌』)
- 10 前田愛「明治二三年の桃源郷―柳田国男と宮崎湖処子の『帰省』、二〇〇四年五月、『近代日本の文学空間 歴史・ことば・状況』、平凡社ライブラリー、四一五〜四二二頁)
- 11 最初にこれを指摘したのは、徳富蘇峰「帰省を読む」(一八九〇(明二三)年七月、『国民之友』)である。
- 12 引用は、『透谷全集』第一卷(一九五〇年七月、岩波書店)による。
- 13 笹淵友一『浪漫主義文学の誕生』(一九五八年一月、明治書院、八〇七頁)
- 14 クリスティヴァ「記号の解体学―セメイオチケ―」(原田邦夫訳、一九八三年一月、せりか書房、六〇〜六一頁)
- 15 パルト『物語の構造分析』(花輪光訳、一九七九年十一月、みすず書房、八五〜八六頁)
- 16 木村圭三「宮崎湖処子―甦る明治の知識人」(二〇〇九年六月、彩流社、二一〜三九頁)
- 17 丁丑義塾の師・高松政太郎は、日田咸宜園広瀬淡窓門下の儒家。なお、湖処子の寺子屋以来の師である岡野孚も同門であるという。したがって湖処子もまた、咸宜園の学門の系統にあるといえる。
- 18 三奈木周辺には中学校が開設されていなかった。「中学が無い地方では小



学校を卒業すると経済力のある家の子弟は先ずは近くの有名な漢詩文の私塾に入学した」（木村圭三『宮崎湖処子—甦る明治の知識人』、注17参照、三二頁）。

20 宮崎湖処子『平生の懺悔』（一九〇八（明四一）年十一月、如山堂書店）

21 注20と同じ。

22 注20と同じ。

23 「世間に背を向け、別天地の中で生きようとする。それもまた、漢詩文を支える精神世界の一つだった」（齋藤希史『漢文脈と近代日本 もう一つのことはの世界』、二〇〇七年二月、日本放送出版協会、一四九〜一五〇頁）。齋藤は、幕末から明治にかけて学問による人材登用が用いられるようになったことで、漢文がそもそも持っていた「士人意識」と「文人意識」との二要素が分離し、後者が学問＝立身の範疇から次第に逸れていったと論じている（一五三頁）。またそれは、もともと学問全体を指した「文学」が、literatureの訳語となったことで狭義の「文学」となり、「学問と文学の分離」へと帰結したと軌を一にするという（一五四〜一五五頁）。

24 ここで想定されているのは、国民国家の成員としての、国民的アイデンティティを有した個人であろう。

25 尼ヶ崎彬『日本のレトリック』（一九九四年一〇月、ちくま学芸文庫、四五頁）  
26 アリストテレス『詩学』（松本仁助・岡道男訳、一九九七年一月、岩波文庫）。「とりわけもつとも重要なのは、比喻をつくる才能をもつことである。これだけは、他人から学ぶことができないものであり、生来の能力を示すしるしにほかならない。なぜなら、すぐれた比喻をつくることは、類似を見えることであるから」（八七頁）。

27 注1と同じ。

28 成田龍一『故郷』という物語 都市空間の歴史学、一九九八年七月、吉川弘文館、三〜四頁

29 三奈木という農村に起こっていることは、多かれ少なかれ全国の農村で起こっていることのはずである。これこそが「共感の共同体」が成立する前提

の一つである。

付記 いずれの引用においても、旧字は新字にあため、ルビ・記号等は適宜省略した。なお、本論文はJSPS科研費（課題番号20K00325）の助成による成果の一部である。