

## 芥川龍之介「神神の微笑」と大正期の文化意識：九州大戦以降の〈日本的なもの〉の表象

河田，和子  
九州大学大学院比較社会文化研究院：特別研究員

<https://doi.org/10.15017/1931477>

---

出版情報：九大日文. 30, pp.34-47, 2017-10-01. 九州大学日本語文学会  
バージョン：  
権利関係：

《特集 文学テクストの時代性・多様性》

# 芥川龍之介「神神の微笑」と大正期の文化意識

——欧州大戦以降の（日本的なもの）の表象——

KAWADA  
河田 和子

## 一 はじめに

芥川の（切支丹もの）の一つである「神神の微笑」（『新小説』大一一・二）<sup>①</sup>は、キリスト教に対する日本の精神風土を問題にしていることから、日本文化論的な側面から論じられることも多い。特に「日本人の同化力の強さ」（吉田精一『芥川龍之介』三省堂、昭一七・一二）に関する芥川の意見が織り込まれている点や、「いかなる外国の宗教も思想もそこへ移植すればその根が腐り（略）似而非なるものに変わってしまう日本の精神風土を指摘」したものの（遠藤周作「神々の微笑」の意味、「日本近代文学大系 第三八巻 芥川龍之介集 月報四」角川書店、昭四五・二）として日本の神の「造り変へる力」に注目して論じられてきた。だが、作中の語り手については解釈も分かれており<sup>②</sup>、小説の最後で語り手自身が語る「我我」が、幕末に來航した西洋人か、それとも近代の日本人を指すのか、その解釈により語り手がオルガンテ

イノの物語を語るこの意味も変わってくる。

留意したいのは、この語り手が「南蛮船入津の図を描いた、三世紀以前の古屏風」、即ち一六・一七世紀頃制作された南蛮屏風を眺めながら、オルガンテイノの架空の物語を想像している点である。そもそも江戸幕府のキリスト教弾圧と鎖国政策により、「それ以前の半世紀間に作られた多数の南蛮屏風が、幕末までの二〇〇余年間にすっかり消散」し、「明治の世になつて（略）国民が投売りをし出した美術品のうちに、少数の南蛮屏風が初めて現われた」が、その頃は「何の関心をも懐かず」評価されることもなかった<sup>③</sup>。岡本良知『南蛮屏風考』（昭森社、昭三〇・一二）によれば、「大正の末から昭和の始めにかけて、日欧交渉史の研究が進歩し、次第に交渉史上の事実が明かにせられるに従つて、南蛮屏風に関する興味も増大した」とされる。そうした点からも、作中の語り手は幕末に來航した西洋人ではなく、大正期の日本人（知識人）と考えられるのだが、芥川がこうした同時代の語り手を設定して南蛮寺のオルガンテイノの物語を書き、「造り変へる力」を問題にしたのは何故か。

柄谷行人「日本精神分析」（『日本精神分析』講談社学術文庫、平一九・六）では、「神神の微笑」で見ているのは、一六世紀の日本ではなく「まさに彼の同時代」の大正期で、「日本人が日本あるいは日本の文化について熱心に語り始め」、「日本の文化的独自性を言いはじめた時期」だと述べている。柄谷は、大正期にそうした議論がなされたのも「日露戦争後」西洋列強下の「軍事的経済的緊張から解放され、また、自ら列強の中に入ったと

いう誇り」に由来するとしているが、実際に大正期の知識人、文化人が日本の文化的独自性を言い始めたのは《欧州大戦》期（『第二次世界大戦』一九一四（大三年七月二八日に勃発し、一九一八（天七）年一月一日に終結。ここでは当時の呼称を用いる））である。後述するように、哲学者の和辻哲郎をはじめ、当時の知識人が外来のものを同化する日本の文化的特質について論じるようになるのもこの時期である。本稿では、「神神の微笑」と欧州大戦期の日本文化論との関わりを検証したいが、作中の語り手がオルガンティノの物語を夢想していることの意味も合わせて考える必要がある。

「神神の微笑」は、南蛮寺のオルガンティノの物語とその物語を南蛮屏風から空想している語り手の話（『小説の最後の付記』）で構成され、二重構造の小説になっている。南蛮寺のオルガンティノの物語自体、語り手⇨大正期の知識人の認識、文化意識を反映した形で語られていると考えられるのだが、オルガンティノの物語を想像するにあたり、どのようなキリシタン資料を参照していたのかということも踏まえておきたい。本稿では、芥川が参照したキリシタン資料も視野に入れ、欧州大戦期に書かれた日本文化論との関わりについて検証することで、オルガンティノの物語が南蛮屏風を見ている語り手⇨大正期の知識人の視点から語られていることの意味について考察する。

## 二 南蛮寺とオルガンティノの造型

「神神の微笑」の最後で、語り手は「アビトの裾を引いた、鼻の高い紅毛人」が「一双の屏風へ帰つて行つた」と述べており、オルガンティノの物語自体「南蛮船入津の図」の古屏風、即ち〈南蛮屏風〉から語り手が空想したものである。ただし、一六・一七世紀に制作された南蛮屏風に南蛮寺や宣教師達の姿が描かれていても、典型的なその絵柄から人物の特定するのは難しく、史実上の人物たるオルガンティノを描いたとされるものがあるわけではない。寧ろ語り手の関心が南蛮寺のオルガンティノにあつたから、屏風に描かれた南蛮寺と宣教師にその姿を重ね、架空の物語を想像したと考えられる。

「神神の微笑」以外にも、南蛮寺が登場する芥川作品は「煙草と悪魔」（『新思潮』大五・一一、原題「煙草」）や「悪魔」（『青年文壇』大七・六、「るしへる」）（『雄弁』大七・一一）、「おしの」（『中央公論』大二・四）がある。「悪魔」には「古写本の伝説」として南蛮寺門前に現れた悪魔を捕らえた「伴天連うるがん」の話が書かれているが、同じ人物名であるにもかかわらず、「神神の微笑」では、前作とは別人の様なウルガンことオルガンティノの宣教師としての煩悶が描かれている。

そこでまず考えたいのは、芥川はどのようなキリシタン資料からこの物語の着想を得たのかについてである。<sup>4)</sup> 芥川は、大正三年一〇月九日付斉藤阿具（二高時代の歴史教師）宛書翰において「日本西教史内政外教衝突史山口公教会史其他吉利支丹夜話南蛮寺興廃記以下の随筆以外に天主教渡来の事を記せるもの」について教示を願う旨を記している。書翰に列挙された資

料のうちオルガンテイノに関する記述があるものは、ジアン・クラセ／太政官翻譯係記述『日本西教史』上・下巻(明一・六〜明二・三・一、二、原著一六八九年)<sup>(5)</sup>と渡辺修二郎『内政外教衝突史』(民友社、明二九・八)、『南蛮寺興廃記』(編著者、成立年月未詳)である。ただし、『日本西教史』では「オルガントン」、『内政外教衝突史』や『南蛮寺興廃記』では「ウルガン・バテレン」(「ウルカシ」(「ウルガシ」と表記されている。「神神の微笑」に出てくる「南蛮寺のウルガン伴天連」の呼称は後の二著に見られるが、それよりも新村出の「京都南蛮寺興廃考」(史林)大七・七、『南蛮伝記』岩波書店、大一四・九収録)<sup>(6)</sup>に「オルガントーノ」と表記されているのに近似している<sup>(7)</sup>。そのことから、キリシタン資料や南蛮文化について研究していた新村の著作を参照した可能性が高い。

新村の「京都南蛮寺興廃考」は、京都南蛮寺建立の経緯やその興廃の歴史について『南蛮寺興廃記』や『日本西教史』、その他のキリシタン資料を参照しながら考察したものである。同論文によれば、「南蛮寺」の呼称は「一般に吉利支丹寺院の意味でも用ゐられてをるが、主として信長の保護によつて建立され秀吉の禁教の結果破壊された京都の吉利支丹大寺院の特称」で、信者らは宣教師の定めた洋名の寺号を用いたが、一般世間には伝わらず、教会堂を日本の寺と同様に見立てていた。その京都南蛮寺の興廃の歴史を整理すると以下のようになる。師父ルイス・フロイスが信長の保護を受けて建立した寺が戦乱により廃類したため、「オルガントーノ・ニエツキ(Organino Guechi)

が元龜二年に当る一五七一年に初入洛して先住のルイス・フロイスを輔けて布教に努め、「旧き建物に代るべき新寺の建立に尽瘁し、遂に一五七六年八月十五日、即ち天正四年七月十一日を以て落成奉獻の式を挙げるに至つた」。天正五年に於てオルガントーノの教下にある南蛮寺全盛の様子はクラッセの『日本西教史』等にも見える如くで、「爾来信長の保護の下にあつた京畿地方の基督教は、その最盛期」にあつたが、「天正一〇年六月の本能寺事変の際には、京都の南蛮寺は幸に余災を受けずに済んだが、安土の修行所は寺院と共に全滅し、彼所の生徒どもは高槻、京都、引きつゞいては大阪に移された」。秀吉の時代に「基督教の反映も一時大阪に移つた」が、天正一五年六月に秀吉は「禁教令」を発して宣教師の日本退去を命じ、「天正一六年(一五八八年)の初頃に京都南蛮寺は破壊された」(京都南蛮寺興廃考)。

こうした南蛮寺の歴史的経緯は『南蛮寺興廃記』や『日本西教史』等にも断片的に記されているが、「神神の微笑」では南蛮寺のオルガントーノが見た幻覚について語られるだけで、信長や秀吉との関係など政治的、歴史的背景は省かれている。それは南蛮屏風から想起された架空の物語として設定されているからだが、わずかに史実的事柄を踏まえて書かれていると思われる箇所が「君は今君の仲間と、日本の海辺を歩きながら、金泥の霞に旗を挙げた、大きい南蛮船を眺めてゐる」というくだりである。その海辺の光景は南蛮屏風の「南蛮船入津の図」に由来するものだが、『南蛮寺興廃記』の次の記述に依拠したも

のと考えられる。

山門奏状の趣、信長へ命ぜらる。信長不快なりと雖も、勅令に准ひ、永祿寺を改めて南蛮寺と号す。(略)又ウルカン一人にては、弘法力に叶ふべからず。本国より数人召呼ぶべしと命ぜらる。ウルカン悦んで本国へ申し送る。(略)斯くてウルカンが本国より渡来する者、浮羅天破天連、計理故離イルマン、彌理居洲イルマンといふ。(略)是等が乗る所の南蛮船、若州小濱に著船す。信長兼て、再度南蛮人渡来の時、龍造寺が思慮計り難く、ウルカンに命じて小濱へ入津せしむるなるべし。南人共、若州海津へ至り、船を湖上に浮めて、大津に至り、京都南蛮寺に入りて、ウルカンに謁し、信長へ注進す<sup>⑧</sup>。(傍線は引用者、以下同様)。

引用箇所では、南蛮寺の由来とともに信長の命によりウルガン(＝オルガンティノ)が本国から仲間の宣教師らと呼びよせ、小濱に彼等に乗せた南蛮船が入津した経緯が書かれている。この『南蛮寺興廃記』は一八世紀中葉、江戸中期ごろ成立したと推定される排耶書(キリシタン宗門の排撃を意図した著述)であり、「江戸時代のみならず明治に至るまで排耶論の一根拠をなした」『実録の排耶御用小説の代表的なもの』とされる(海老沢有道訳『南蛮寺興廃記・邪教大意・妙貞問答・破提字子平凡社、昭三九・三「解説」)。年代や史実の誤謬、作為された所も多く実録風の小説と言えるものだが、布教のため渡来したウルガンの記述から始まり、織

田信長の庇護による南蛮寺造立、豊臣秀吉による伴天連追放と南蛮寺破却、寛永一五年(一六三八)年の島原落城までが記されている。前の引用のようにオルガンティノが仲間の宣教師を呼び寄せたのは、南蛮寺建立後の天正四年から五年にかけて、南蛮寺が最盛期にあつた時期である。したがって、「神神の微笑」でも、南蛮寺全盛の頃のオルガンティノを想定していると考えられる。

「南蛮寺のウルガン伴天連」の物語を創作するにあたり、芥川が『南蛮寺興廃記』から着想を得た所は少なくない<sup>⑨</sup>。『南蛮寺興廃記』冒頭では、ウルガンの乗った南蛮船が長崎の港に入港した際の様子と彼の風貌が記されており、「長崎の津に、南蛮船一艘著岸せり。此船に異相の者一人入り来る。其人長九尺余、胴より頭小く、面赤く眼丸く目鼻高く、(略)其年齢五十計に見えたり。名はウルカン破天連といふ。」とある。「神神の微笑」では、「悠々とアビトの裾を引いた、鼻の高い紅毛人」と書かれているだけだが、オルガンティノが仲間の宣教師と南蛮船の入港を眺めている姿自体、『南蛮寺興廃記』に記されたウルガン渡来時の南蛮船入港のイメージとも重なり、作中に「ウルガン伴天連」(破天連)の呼称も出てくることから、同書の記述に基づいて書かれていると考えられる。

事実上の人物たるイタリヤ人宣教師オルガンティノは、キリスト教迫害期も日本に留まり、他の宣教師のように国外追放や殉教者になることはなかったが<sup>⑩</sup>、布教の頓挫とともに南蛮寺の破壊と宣教師や信者らの悲劇的末路を見ることになった。い

わば前近代の日本でキリスト教伝道の盛衰と南蛮寺の興廃を目的の当たりした宣教師がオルガンティノだったのだが、「神神の微笑」に登場するオルガンティノは、南蛮寺の全盛期にあつて「懐郷の悲しみ」と「何の理由もない憂鬱の底」に沈み、「この国の霊」の「不思議な力」との戦いに不安を感じている。こうしたオルガンティノの人物像は語り手の想像により作りだされたもので、事実上のオルガンティノとは性格を異にしている。

一五七七（天正五）年一〇月一五日付の京都から発信されたオルガンティノのイエズス会総長宛書翰には「私たちが大勢の宣教師をもつならば、十年以内に日本人は（挙げて）キリスト教徒となるであろう」、「当地では、憂鬱な構想や、架空の執着や、予言や奇跡に耽る僭越な精神は、ことに不要」だと書いており、「全世界で、これほど天賦の才能をもつ国民はいない」と日本人に好意的態度を示していた（西洋人の見た日本と日本人——ガブラルとオルガンティノの書翰より）、松田毅一編『探訪大航海時代の日本3 キリシタンの悲劇』小学館、昭五三・一〇。寧ろ「日本人の長所をあまりにも強調し評価して楽観的でありすぎた」（松田前出）所もあるのだが、「神神の微笑」のオルガンティノが「この国から、一日も早く逃れたい気が」して「憂鬱の底」に沈むのとは対照的で、芥川の造型したオルガンティノは余りにも感傷的、神経質になっている。

作中では日本の霊（古い神）の「造り変へる力」、外来のものを日本化する同化力に焦点が当てられており、神々に象徴される日本の精神風土とキリスト教との戦いがオルガンティノの

幻覚を通して語られている。事実の上ではオルガンティノの布教は頓挫するものの、作中の語り手は「泥烏須が勝つか、大日靈貴が勝つか——それはまだ現在でも、容易に断定は出来ないかも知れない」というように、その勝敗が保留にされていることは注意したい。初出稿では、キリスト教の敗北を暗示するかのよう、オルガンティノの見た幻覚として、「耶蘇」の顔が「美しい女」||「大日靈貴」に変わる所も描かれていた。その場面は『春服』（春陽堂、大二・五）に収録する際削除され、作中の語り手自身「作り変へる力」を肯定したのか、否定したのか曖昧になっているのだが、着目したいのは、その「作り変へる力」の一例として漢字の訓読化の問題が語られており、ここに和辻哲郎の日本文化論の感化も見られることである。

### 三 和辻哲郎の日本文化論とラフカディオ・ハーン的神道観

「神神の微笑」では、オルガンティノの見た幻覚に「この国の霊の一人」と称する老人が現れ、次のように語る所がある。

文字は我我を征服する代りに、我我の為に征服されました。（略）人麻呂はあの歌を記す為に、支那の文字を使ひました。が、それは意味の為より、発音の為の文字だったのです。舟と云ふ文字がはひつた後も、「ふね」は常に「ふね」だったのです。さもなければ我我の言葉は、支那語になつてゐたかも知れません。これは勿論人麻呂よりも、人麻呂

の心を守つてゐた、我我この国の神の力です。(略)しかし  
我我が勝つたのは、文字ばかりではありません。我我の息  
吹は潮風のやうに、老儒の道さへも和げました。

老人が「泥烏須のやうにこの国に来て、勝つものはな」く、  
「天主教はいくら弘まつても、必勝つとは云はれ」ぬ理由とし  
て、日本の古い神々の「造り変へる力」について述べている所  
だが、「支那」から入つた文字、漢字を訓読し日本化したのも  
「この国の神の力」だとしている。この箇所は漢字の日本化、  
訓読の問題と絡めて日本の文化的特質を論じた和辻哲郎の言説  
に感化を受けて書かれたものと見られる。

和辻は漢字の日本化について「日本文化に就て(偶像禮讃」  
序論」(思潮)大六・五)や「古代日本人の混血状態」(思潮)大  
六・六)等而言及しており、特に「古代日本人の混血状態」で  
は、具体的な漢字を示して次のように述べていた。

古事記を見ると、この書の製作の遅れたのも無理はないと  
思ふ。この書には既に漢字と日本語との調和が実現されて  
ゐるのである。その最も著しい証拠としては、漢字の訓読  
を挙げることが出来る。我々の祖先は、全然音を写すため  
に漢字を用ふるか、或は漢文を原形のままに用ふるか、と  
いふ二つの道の間から、漢字を日本語で読み、漢文を日本  
風に反つて読む、といふ新しい方法を見出した。山をヤマ  
と読み、川をカワと読むのは、我々にとつては何でもな

くなつてゐるが、最初は象形文字の日本化として、かなり  
の努力を要したに相違ない。(略)日本字日本文が出来たと  
殆ど同様である。——この同化は永い間に知識階級全体の  
意識が徐々に築き上げたものであらう(思潮)前出)。

挙げている漢字は異なるものの、和辻は、象形文字の漢字を訓  
読する形で消化し、「日本化」する所に日本文化の独自性が見  
られることを指摘していた。芥川は、大正六年五月創刊の「思  
潮」を読んでおり<sup>(1)</sup>、次号に掲載されたこの文化論も目を通し  
ていたに違いない。和辻は「日本文化に就て」でも、「我々の  
祖先は仏教の刺激によつて」文字を受容し「自国の文章を造り  
出し得」たとして、次のように論じていた。

まことに我々の祖先の靈肉合致の生活は、抵抗しがたい誘  
惑である。(略)祖先崇拜、血統の重視、生殖の尊重、現世  
的な生の歎び、自然的な人間性質の強調、——一言に云へ  
ば自然兒の生活、——それはまた古代日本人にも著しい。  
(略)しかるに仏教の文化は古代日本を全然自分の内に抱  
き入れてしまつた。(略)そこで在来肉の肉の勝つた生活は、  
靈肉合致の方へ引き寄せられて、新しい衣の内に再び活  
発に榮えることが出来た。それは確かに、未だ分裂を経験  
しない統一である。(略)しかしその代り原始的な力強さに  
於ては実に自覚しいものがある。そうしてそこに(私の考  
では)著しく日本的なものがひそんでゐるのである。(略)

我々の祖先は、先ず、生の歓びに傾いた自己特質を強める所の特殊の部分にのみ共鳴を感じた。さうしてそれをその生活の内に力強く生かした。(略) この特徴はこの後の諸種の文化に、形を変へ程度を異にして必ず現はれてゐる。こゝに欧州文化とは様式を異にした一つの開展の仕方が認められる様に思ふ。(思潮) 前出

和辻は、「印度支那文化の所産」として渡來した仏教が、祖先の「自然兒の生活」、「靈肉合致の生活」と結びついた点に着目し、そこに欧州文化と様式を異にし、印度や支那、欧州とも異なる「日本的なもの」——日本の文化的特質が潜在しているとす。この論文では、仏教文化が古代日本を自分の内に抱き入れたとするが、それは祖先の「生の歓びに傾いた自己特質を強める所の特殊の部分にのみ共鳴を感じ」て統一されたもので、逆に言えば、仏教が祖先の生活に「力強く生か」されるよう「形を変へ」たということでもある。これらの日本文化論が発表されたのは芥川と和辻の親交が深かつた時期で<sup>2)</sup>、和辻の言説に影響を受けて芥川は「支那の文字」も日本化する神々の「造り変へる力」を問題にしたのだと考える。

ただし、注意したいのは、和辻の日本文化論では仏教受容の影響を重視して漢字の日本化の問題を論じている点である。和辻も「仏教渡來前の神々」(思潮) 大六・八) や「仏教渡來前のわが国民道德」(思潮) 大六・九) など、記紀に見られる神々の物語、伝承を取り上げ、仏教渡來前の日本の古い神について言

及しているが、漢字の受容に関して、「文字を使はうとする欲求」は「我々の祖先」において論語や千字文が渡來した時も強く起こらず、「仏教の刺激」により「文字なき国民が文字を有する至」つた(日本の文化に就て)と解している。仏教の影響に力点を置く和辻の文化論に対し、「神神の微笑」では、文字の日本化も柿本「人麻呂の心を守つてゐた」「この国の神の力」の作用によるものとし、神々の「造り変へる力」に焦点を当てた点で和辻の文化論とも相違している。

そもそも、芥川の関心は小説の題材として西洋の神と日本の神の相克を描くことにあり、大正六年五月七日松岡讓宛書翰でも「僕は三部作を計画中だ。始は奈良朝。中途は戦国時代の末、おしまひは維新前後だ。中心は外国の神と日本の神との克服しあひにある」と書いていた。そのモチーフが「神神の微笑」に繋がるのだが、日本の神を問題にしたのは、芥川自身ラフカディオ・ハーン<sup>3)</sup>の日本観に影響を受けていたことが関係する。

すでに指摘されているように「神神の微笑」には『知られぬ日本の面影』(以下『日本の面影』と略記、原著は *Glimpses of Unfamiliar Japan* 1894) の影響が見られ、特に終りの二章「日本人の微笑」と「さようなら」を念頭において書いている(井上洋子「神神の微笑」の主題と方法——ハーン、フローベール作品とのかかわりから」、語文研究 平六・一二)。芥川が「外国の神と日本の神との克服しあひ」を小説のモチーフとして考えたのも、『日本の面影』第八章 杵築——日本最古の社殿」で、日本人の信仰、神道について次のように述べていたことが関係しているよう。



神道は西洋の科学に対して歓迎の手を拡げることが、西洋の宗教に対しては不可抗の敵となつてゐる。で、これと戦はんと欲する外国の熱狂者輩は、恰も磁力の如く説明し難く、空気の如くに損傷されざる一種の力が、彼等の必死の努力をも打ち負かすのを見て驚いてゐる。(略) 神道は或る人々に取つては単に祖先崇拜のやうに見え、他の人々には自然崇拜が加つたものと見え、また他の人々には全然宗教とは見えないし、宣教師の中の無智頑迷の輩には、極めて劣等なる異教の形式と映するのである。(略) 国民のあらゆる動機、能力、直観を含める全部の魂、即ち偉大なる靈力が潜在して慄へてゐるのである(『小泉八雲全集』第三卷、第一書房、大五・八<sup>三</sup>)。

自然崇拜や祖先崇拜といった日本人の信仰感情、即ち神道は、西洋の宗教、キリスト教にとつて「不可抗の敵」で、ハーンは「これと戦はんと欲する外国の熱狂者輩」<sup>14)</sup> 宣教師らの必死の努力も打ち負かす「一種の力」<sup>15)</sup> 「靈力」が潜在していると見ていた。「神神の微笑」では、オルガンテイノが「この国の山川に潜んでゐる力」<sup>16)</sup> 「人間に見えない靈」と戦おうとして煩悶しているが、こうした設定自体ハーンの神道観に由来する。ハーンは「日本の知的土壌」として「神道は、この人種の精神同様折衷的で」「あらゆる種類の外国思想を我が物にして同化した」(『日本の面影』「第一章 家の内の宮」と認識していた。

けれども、神道とキリスト教はあくまで敵対関係にありキリスト教は同化しない宗教と考えていたし、古代ギリシヤに対する憧憬を近代以前の日本に投影していたハーンは、「日本の国体や美風を破壊すると云ふ」考えから「キリスト教を憎んだ」(田部隆次『小泉八雲』北星堂書店、昭三五・六〇。それに対し「神神の微笑」では、オルガンテイノの幻覚に現れる老人によつてキリスト教の日本化がほのめかされており、この小説は、旧日本にこだわりキリスト教の受容に否定的だったハーンの見方を相対化する視点に立つて書かれている。

芥川は「松江印象記」(『松陽新報』大四・八)でも、千鳥城の「天主閣」について「天主教の渡来と共に、はるばる南蛮から輸入された西洋築城術の産物であるが、自分達の祖先の驚く可き同化力は、殆何人もこれに対してエキゾテイクな興味を感じ得ない迄に、其屋根と壁とを悉日本化し去つた」というように、キリスト教文化を作り変える日本の同化力について記していた。「天主閣」が「天主」教に由来する説は、バジル・ホール・チエンバレン『日本事物誌』(原著 *Things Japanese* 1890) に書かれており、同書の記述に基づいている<sup>17)</sup>。ハーンの友人でもあるチエンバレンは、同書で「『見知らぬ日本の面影』は日本を讚美した」が、「昔の日本、ヨーロッパの汚れを知らぬ純粹の日本」は「彼の空想の中以外には存在するはずもな」く、「彼の一生は夢の連続で、それが悪夢に終つた」(『ラフカディオ・ハーン』)と批判的に述べていた<sup>18)</sup>。

こうしたチエンバレンのハーン評も念頭にあって、芥川はハ

インの影響を受けつつもその日本観を相対化する視点を持つていたと考えられるが、日本の知識人の間でもキリスト教の同化の問題は議論として出てきていたことに留意したい。寛克彦は『続古神道大義 皇国之根柢萬邦之精華 上巻』（清水書院 大4・四）で、古神道は「西洋の文明を遺憾なく包容し、キリスト教が入つて来れば之を同化して使用する」と述べていたし、「万朝報」の記者で評論家の茅原華山は「新日本主義の勃興（世界の大破壊）」（中央公論 大正新氣運号 大4・七）で、「日本人は基督教を西洋の形式に以てしては決して取らない、（略）融けた基督教を取る、融かして取つて固めて取らない、故に基督教も日本人にあつては御膳の上の一皿である」という見解を示していた。和辻の日本文化論は、こうした論調、伝統主義的な文化論に対する形で書かれているのだが（それについては後述する）、「神の微笑」は同時代の日本文化論を意識しながら、ハーンの古い日本観も相対化する形で書かれている。

そこで問題になるのは、小説末尾に語り手が登場し、西洋の神と日本の神の相克も「我我の事業」の問題として語られていることの意味である。最後にこうした語り手を登場させたのは何故か。この語り手や「我我」に、大正期の知識人の文化意識が反映されていると考えられるのだが、欧州大戦を契機に自国の文化的特殊性に対する自覚が高まったことが背景にある。

#### 四 語り手の問題と大正期の文化意識

「神神の微笑」の語り手は、南蛮屏風に描かれた宣教師をオルガンテイノに見立てた形で架空の物語を想像しており、小説末尾には次のような付言が記されている。

悠悠とアビトの裾を引いた、鼻の高い紅毛人は、黄昏の光の漂つた、架空の月桂や薔薇の中から、一双の屏風へ歸つて行つた。南蛮船入津の図を描いた、三世紀以前の古屏風へ。／さやうなら。パアドレ・オルガンテイノ！ 君は今君の仲間と、日本の海辺を歩きながら、金泥の霞に旗を挙げた、大きい南蛮船を眺めてゐる。泥鳥須が勝つか、大日靈貴が勝つか——それはまだ現在でも、容易に断定は出来ないかも知れない。が、やがては我我の事業が、断定を与ふべき問題である。君はその過去の海辺から、静かに我我を見てゐ給へ。たとひ君は同じ屏風の、犬を曳いた甲比丹や、日傘をさしかけた黒ん坊の子供と、忘却の眠に沈んでゐても、新たに水平へ現れた、我我の黒船の石火矢の音は、必古めかしい君等の夢を破る時があるに違ひない。それまでは、——さやうなら。パアドレ・オルガンテイノ！ さやうなら！ 南蛮寺のウルガン伴天連！

語り手は「南蛮船入津の図」の「三世紀以前の古屏風」を見ながら、オルガンテイノの架空の物語を語っている。前述したように、南蛮屏風に対する関心が増大したのも大正期で、欧州大戦以降日本文化の特殊性に着目した文化論が書かれるようにな

ったことと連動している。南蛮文化や南蛮屏風に関心を持つていた木下李太郎が「現代の趣味に対する批評」は「個人の生活様式」とともに「国民的文化の自覚に対する批評になる」(『新東洋趣味』、「中央公論」大五・七)と述べたのも、「此度の世界的戦争がいろいろな意味で邦人に国民的意識を覚醒せしめ」、「日本を世界に於ける日本といふように考へる観念が強くなつた」(『国民的文化の自覚とは何ぞや』、「新日本」大五・六、『木下李太郎全集』第九卷、岩波書店、昭五六・一一)ことが背景にある。「神神の微笑」の語り手もこうした同時代の知識人の文化意識を反映した形で設定されているのだが、「我我の事業」とは何を意味するのか。想起したいのは、「思潮」を主宰した阿部次郎が最終号(大八・二)の「告別」で、「狭隘なる国粹主義と浮薄なる外国模倣との両者に対抗して、新しき文化を根柢から建設せむとする事業に貢献すること——これが我らの願望」だったとして、次のように述べていたことである。

世界はこの大戦の終結から始まつて、精神的に云へば世界的多事の時代に入らむとしつゝある。さうして日本は、日本の特殊なる地位によつて、日本に特殊なる多くの問題を持つてゐる。我らは世界的改造の事業に参加するために(略)戦はなければならぬ特に多くの戦を持つてゐる。(略)愛国を装ふ危険思想を徹底的に撃破しなければ、日本はいつまでも文化の大道を堂々として闊歩することが出来ないであらう。(『思潮』前出)

「神神の微笑」で「泥烏須」||西洋の神が勝つか、「大日靈貴」||日本の古き神が勝つか、「やがては我我の事業が、断定を与ふべき問題」だとする「我我の事業」は、「我ら」の「世界的改造の事業」という言い方と似通つている。阿部のいう「世界的改造の事業」とは、欧州大戦期に台頭してきた国粹主義的な文化論に対する形で日本の文化的特殊性を自覚し、外国模倣に終わらぬ新しい日本文化の建設を考えることを意味していた。「思潮」創刊の趣旨もその点にあつただけに、同じような志向から和辻の日本文化論も書かれていたし、「思潮」第六号(大六・一〇)掲載の西田幾多郎の「日本的といふことに就いて」も、「我々は益特有の文化を發展し、益々日本的となると共に、此文化をして世界文化の一要素として欠くべからざるものとしたい。」と説いていた。「我ら」の「事業」という言い方自体、外來のものと同化する日本の文化的特質によつて世界的視野から新しい文化建設を考えることを意味している。

こうした議論は「思潮」同人に限らず、西洋文明の影響を受けてきた知識人に見られ、英文学者の野上豊一郎は「伝統主義を排す」(『新潮』大六・一一)で次のように述べていた。

我々は昔から外国の文化の影響の下に在りながら、常にそれを我々のものとしてよく生かして来たのである。(略)私は伝統主義の必要を否定すると同時に、我々は今少し世界でなければならぬ。(略)我々は常に日本人であることを

意識しながらも、此の大きな広い同化的な心で西洋の文化に接して行くことが出来るのは、或る意味に於て最も日本的なことであると云ひ得る。何となれば、我々の祖先が支那、朝鮮、印度の文化を吸収したのも此の態度に依つたものと認められるから。(「新潮」前出)

野上が排する「伝統主義」とは、岩野泡鳴<sup>(17)</sup>や三井甲之の「日本主義」、および寛克彦の説く「古神道的精神」を指している。阿部や和辻ら「思潮」同人が「国粹主義」、「伝統主義」と難じていたのも同じもので(名前は挙げられていないが、茅原もその一人に含まれよう)、和辻の日本文化論も寛克彦の古神道論を難ずる立場から書かれていた<sup>(18)</sup>。つまり、欧州大戦を契機として、日本文化の特質に対する自覚が高まる中、伝統主義的な議論と折衷主義的な日本文化論が対峙していた状況があつたのだが、両者の相違は、日本文化の特性を国粹的伝統から考えるか、外来文化の同化において考えるか、その方向性の相違によるもので、外国模倣ではない日本文化の新しい展開Ⅱ(「文化建設」)を目指していた点では同じ問題意識を持っていた。

「神神の微笑」において作中の語り手が、日本の古い神が勝つかキリスト教の神が勝つか、「現在でも、容易に断定は出来ない」問題として保留にしているのは、伝統主義と折衷主義的な文化論の対立も意識してのことだろう。語り手自身、自らの立場は示さず、<sup>(19)</sup>「やがては我我の事業が、断定を与ふべき問題」としたのは、安易な断定を避ける為だろうが、芥川自身、

西洋に対する憧憬(南蛮趣味)を抱きつつも、日本の伝統的なもの(古典)にも関心があつたからと思われる。それゆえ、語り手に大正期の知識人の文化意識を反映させ、「我我の事業」として、キリスト教に象徴される(西洋)と対峙しながら(即ち西洋模倣に留まらぬ形で)、いかに新しい日本文化の創造を考えていくかという問題を提示するに留めたのだと考える。

つまり、大正期、日本文化の特殊性に対する自覚が強まった知識人の文化意識を反映する形で「神神の微笑」は書かれているのだが、作中の語り手はオルガンティノの物語を夢想しながら、そのオルガンティノに対し「必古めかしい君等の夢を破る時があるに違ひない」と述べ「さやうなら」を告げている。南蛮屏風から夢想したオルガンティノの物語を語り手自ら相対化しているのだが、同じ時期に発表された「江南游記」(大阪毎日新聞)大一一・一・一〜二・一三、「支那游記」収録)に「ロマンティズムよ、さやうならである」というくだりがあり、それと似た表現になっている点も注意すべきだろう。芥川は、大正一〇年三月下旬から同年七月下旬まで大阪毎日新聞社の特派員として中国を視察旅行し、帰国後に「神神の微笑」を書いた。その旅で中国の現実、実情を目の当たりにし、中国に抱いていた憧憬、夢が打ち砕かれた体験もしている。<sup>(20)</sup>「神神の微笑」で、「懐郷の悲しみ」を抱き憂鬱の底に沈むオルガンティノを造型したのも、その体験が投影されていると考えられる。

作中の語り手は、南蛮屏風から喚起された異国憧憬の夢Ⅱオルガンティノの夢想の物語を相対化する形で「我我の黒船の石

火矢の音」、即ち西洋文化を同化して作った「我我の黒船」  
近代化した日本によって「古めかしい君等の夢」即ち西洋人の  
視線、オリエンタリズムを打ち砕く時もあるにちがいないと語  
る。そこに異国憧憬の夢が打ち砕かれた芥川の心情も投影され  
ているのだが、当時の知識人の文化意識を語り手に反映させる  
ことで、キリスト教の西洋的な原理とは異なる日本の文化的特  
質<sup>11</sup>「作り変へる力」をどう考えるのか、欧州大戦以降の知識  
人の文化的問題として問うていたのである。

このように、「神神の微笑」を欧州大戦期の日本文化論との  
関わりから考察してきたが、日本の文化的特質の議論が再び高  
まるのが昭和一〇年代であり、それは芥川が意識していた問題  
と接続している。特に横光利一の『旅愁』(昭二・四、昭二・  
四)は(日本的なもの)の議論が高まる中で書かれており、日  
本の知識人の思想的対立として日本派と西洋派の議論やキリス  
ト教も包容する古神道の問題が思索されていた<sup>(21)</sup>。「神神の微  
笑」で認識されていた「やがては我我の事業が、断定を与ふべ  
き問題」に挑んだのが『旅愁』と見ることも出来るのだが、そ  
うした点から見ると「神神の微笑」は、一〇数年後に再燃す  
る(日本的なもの)の問題も見据えていたものと言えるだろう。

【注記】

1 初出稿では「神々の微笑」だが、『春服』(春陽堂、大一一・五)収録  
の際「神神の微笑」と表記される。本稿では『春服』所収のものを底本  
とした『芥川龍之介全集』第八卷(岩波書店、平八・六)を参照、芥川

の他の著作も同全集全二四卷(平七・一、平一〇・三)から引用した。

2 三好行雄が「小説の最終の段落は、日本へ同化したオルガンティノへ  
の西洋からの呼びかけ」であり、「我々の事業はすなわち西洋の事業」

(『芥川龍之介論』筑摩書房、昭五一・九)と解して以来、それを踏襲す  
る形で幕末に現れた西洋人と見なす論も多いが、『芥川全集』第八卷(前  
出)の注解(神田由美子)では「我々の黒船」は「近代日本の軍艦を指  
すか」とされており、「我我」を近代の日本人と解している。さらに「大  
正期の日本人」と解したものに田口麻奈「芥川龍之介「神神の微笑」と  
日本文化論—戦後作家による再評価を起点として」(『東京大学国文学論  
集』平二三・三)がある。

3 岡本良知・高見沢忠雄『南蛮屏風』解説卷(『鹿島研究所出版会、昭四  
五・一二)参照。

4 安藤公美「神神の微笑」——「我我」の聴く不協和音(『宮坂寛編』芥  
川龍之介と切支丹物——多声・交差・越境』翰林書房、平二六・四収録)  
は、「神神の微笑」の「プレテクスト」として木下太郎の戯曲「南蛮寺  
門前」(『スバル』明四二・二)との関連を指摘する。南蛮寺物として芥  
川が触発を受けた所もあるが、同戯曲にオルガンティノは登場せず作  
品の趣向も異なる。南蛮寺のオルガンティノの物語を書くにあたりその  
着想を得たのは、オルガンティノに直接言及したキリシタン資料であろう。

5 『日本西教史』上・下巻(洛陽堂、大二・一二、大三・五)参照。

6 『新村出全集』第六卷(筑摩書房、昭四八・一)参照。

7 同論文に「オルガンチーノは同記(引用者注、『南蛮寺興廃記』のこと)  
等に所謂ウルガンに当る」と記されている。なお芥川の「るしへる」(前  
出)にも、新村の著作に直接言及した箇所がある。

8 黒川真道編『信長記(下) 織田弾正記 清須合戦記 道家祖看記 南蛮寺興廃記 総見院殿追善記』(集文館、明四四・一一) 参照。

9 『南蛮寺興廃記』には、大病や難病を患い医者でも治せない者、貧苦で治療を受けられない者達を南蛮寺に留め、薬を与えていたことが記されている。「おしの」(前出)において、倅の大病を治してもらったことが記されている。おしのの南蛮寺の神父に救いを求めるのも、同書から着想を得たものだろう。オルガンティノは晩年長崎に移り、一六〇九年四月二日に他界した(国史大辞典編集委員会『国史大辞典』第二巻、吉川弘文館、昭五五・七「オルガンティノ」の項目(柳谷武夫 参照))。

11 大正六年五月七日付松岡護宛書翰に「思潮」を読んだと記されている。

12 夏目漱石の弟子だった緑で和辻と親しくなり、芥川は大正六年四月末から大正一二年にかけて度々和辻に手紙を送り、和辻家も訪問している。

13 芥川はハーン著作を原文で読んだのだろうが、ここでは大正期、日本で最初に編纂された第一書房版『小泉八雲全集』から引用した。

14 中野記偉「芥川龍之介『神神の微笑』解釈への試み——比較文学的考察」(『英文学と英語学』昭六一・三)では小泉八雲(ハーン)及びチエンパレンの著作の影響について論じ、チエンパレンが「西洋化と把握するところ」を「芥川は逆に国風化と把握し直」し、「神神の微笑」の結末は「八雲流の進化論から一歩あるいは半歩踏み出している」と指摘する。

15 チエンパレン著・高梨健吉訳『日本事物誌』第一・二巻(平凡社、昭四四・一、同・九)参照、引用は二巻。芥川が「彼第二」(新潮)昭二・(一)で「誰でも外国人はいつか一度は幻滅」し「ヘルンでも晩年はさうだったんだらう」と書いたのも、同書のハーン評に依拠しているよう。

16 東京帝国大学の公法学者、神道思想家である寛克彦は『古神道大義皇

国之根柢万邦之精華』(清水書店、大元・一〇)を刊行したが、岩野泡鳴は「寛博士の古神道大義」(名著評論社、大四・一)において、「耶蘇教」は「容易に征服的に同化を甘んじ」ず、「神道と耶蘇とは形式上の衝突が起らないでいられない」と述べ、「神道の精神は決して氏の考へるやうな無特色の折衷、調和、若しくは同化ではない」(『岩野泡鳴全集』第九巻、臨川書店、平七・八)として寛の古神道論に異議をとなえた。泡鳴の「古神道」は、外来の諸思想を排斥して「利那的な最強者」の哲理を説く点で、寛の古神道やハーンの神道観とも異なる。

17 泡鳴は大正五年一月に「新日本主義」(同年一〇月に「日本主義」と解題)を創刊し、個人主義的国家主義の立場から日本主義論を展開した。

18 和辻は「近事二、三」(『文章世界』大六・一〇)の「伝統主義」で、「いかに大学生に古神道を講義しても、この伝統主義に民衆を熱せしむる力のないことは明瞭」(『和辻哲郎全集』第二一巻、岩波書店、平三・二二)だとして寛の古神道論を難じていた。

19 「神神の微笑」の改稿で、耶蘇の顔が大日靈貴の顔に変わる所が削られたのは、キリスト教も融和されることを説いた寛克彦の古神道に近い立場として読まれることを懸念したことかも知れない。「長崎小品」(「サンデー毎日」大一一・六・四)では、「日本出来の南蛮物には西洋出来のものがない、独特の味があり」、「其処から今日の文明も生れて来た。将来はもつと偉大なものが生れるでせう」と書かれており、芥川自身、和洋折衷的な日本文化の特質(「作り変へる力」)を肯定的に捉えている。

20 「江南游記」の引用箇所は、杭州西湖のホテルで「西洋人の興ざめな行為に遭遇し、ロマンチズムへの幻想がすっかり解体され」た所であり、「西洋列強に植民地支配をされた(支那)の縮図としての「西湖」が、

芥川の旅行記には鮮やかに立ち現れてくる」と指摘されている（秦剛「芥川龍之介と谷崎潤一郎の中国表象——〈支那趣味〉言説を批判する『支那遊記』——」、「国語と国文学」平一八・一一）。単援朝「芥川龍之介『支那遊記』の世界——夢想と現実との間」（『国語と国文学』平三・九）でも、芥川の「支那」の「夢を汚すものとして見逃してはならないのは、むしろ「支那」の現実の中に存する「下品」な、「場違ひ」の「西洋」である」と述べており、芥川は中国の旅で西洋的な眼差しを相対化する視

点を持つようになったと考えられる。

21 昭和一〇年代の（日本的なもの）に関する議論については、拙論「昭和一〇年代における（日本的なもの）——横光利一の「厨房日記」から——」（『九大日文』平二〇・一〇）で論じ、横光の『旅愁』については拙著『戦時下の文学と（日本的なもの）——横光利一と保田與重郎——』（花書院、平二一・三）で考察した。

（九州大学大学院比較社会文化研究院特別研究者）