慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

| | |
|---|---|
| Title | 戦時下日本浪曼派言説の横顔 : 中河與一の永遠思想、変奏されるリアリズム |
| Sub Title | |
| Author | 黒田, 俊太郎(Kuroda, Shuntaro) |
| Publisher | 慶應義塾大学国文学研究室 |
| Publication year | 2009 |
| Jtitle | 三田國文 No.50 (2009. 12) ,p.14- 31 |
| JaLC DOI | 10.14991/002.20091200-0014 |
| Abstract | |
| Notes | |
| Genre | Departmental Bulletin Paper |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00296083-20091200-0014 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 戦時下日本浪曼派言説の横顔

## ―中河與一の〈永遠思想〉、変奏される〈リアリズム〉

黒田俊太郎

『日本浪曼派』（昭和一〇・三～昭和一三・八）同人であった中河與一は、他の同人の多くと同様に、戦時中の戦争を支持する発言や反米英的な発言を繰返した文筆活動のために、戦後〈戦争協力者〉の烙印を押され、事実上言論の表舞台から姿を消すこととなる。竹内好は「近代主義と民族の問題」（『文学』昭和二六・九）において、そのような〈日本浪曼派〉の黙殺＝「民族主義との対決」の回避によって出発した戦後の「近代主義」を相対化しようとした。その後実際に、〈日本浪曼派〉の言説に内在的に向き合うことで批判的に分析しようとする試みも、橋川文三『日本浪曼派批判序説』（未来社、昭和三五・二）以降少なくないが、そのほとんどは〈日本浪曼派〉の中心人物として常に目されてきた保田與重郎に限定されてきたといえる。むろんそのことは、例えば中河の生前に編まれた『中河與一全集』（全一二巻、角川書店、昭和四一・一〇～昭和四二・九）に戦時下における発言のほとんど全部が載録されなかった、あるいは載録された部分も大きく加筆修正が行われたという事情とも無関係ではないだろう。しかし、周知のように中河は昭和一四年八月に雑誌『文芸世紀』を創刊するなど（～昭和二一・一）、雑誌内外で旺盛な言論活動を行う全体主義イデオローグの一人であったのであり、中河の〈全体主義〉を精緻に分析するということは、〈日本浪曼派〉と全体主義との関わりを考える上でも不可欠である。

こうした中河の戦時下の発言を問題にしないという状況は中河與一研究の場においてもまた同様である。笹淵友一は、中河の戦時下言説を下支えした思想を「民族的浪曼主義」とし、「この浪曼主義は「偶然と文学」『天の夕顔』などにおける浪曼精神の延長線上のものである。ただそれが時代環境と古典、とくに万葉集などの影響の下に、個人的浪曼主義から民族的なものに発展したのである。」と、戦時下以前の〈文学的〉活動に見られる「個人的浪曼主義」から戦時下言説の「民族的浪曼主義」へという連続した「発展」の見取り図を示している[1]。ここで「民族的浪曼主義」は、「発展」が他ならぬ「万葉集」という〈文学〉を媒介として達成されたとすることで、全体主義とは意味内容や成立過程において完全に異質な、政治性が徹底的に脱色されたイデオロギーとして措定されることになるのだが、むしろここでなされるべきは、笹淵の言うような「発展」に類

する何らかの質的変容が中河言説の上に観察されるのであれば、その変容の経路を分析することで、これまで事実上等閑視されて来た中河における〈民族〉〈全体主義〉等の問題を具体的に検討することではないだろうか。

ただし本稿では、それらの問題を直接検討の対象にするのではなく、昭和一〇年ごろから少なくとも全集刊行前までの昭和三七年に書れた『近代はもう終った』(雪華社)に至るまでの間、中河が脈々と一貫して主張し続けた〈永遠〉という事象を巡る言説編成を軸にみていく。なぜなら、そうした〈永遠〉概念の変容の背後にこそ、〈民族〉〈全体主義〉等の問題が中河の中で浮上してくる契機を観察できるからである。

しかし、この〈永遠〉についてはこれまで、日本に限らず浪曼派一般にみられる〈永遠〉への志向性として扱われたり、また「愛恋無限」(『東京・大阪朝日新聞』昭和一〇・一二・一一～昭和一一・四・二〇)や「天の夕顔」(『日本評論』昭和一三・一)といった小説テクストの主題としての「愛の永遠」という形でしばしば問題化されてきたに過ぎない。管見で唯一、「中河が常時口にする「永遠」として「永遠」を中河の文学や思想を語る上でのキーワードとして注目するのは、森安理文「中河文学の美学—特に絶望浄化の倫理について」[2]である。森安は「永遠につながる新しい美の発見と創造は、科学の無限の可能性を信ずるが故に、科学的な方法によらざるを得ないとするのである。従って、中河の用いる「永遠」の根拠は、かつて戦時中に使われた、たとえば「悠久」というように、精神を主体とした概念とはやや違うのである」とし、最終的に中河文学を「偶然」と「形式」と「永遠」、更に「科学」まで持ちこみながら、「すでに近代は終った」とする氏の超時代的な巨大なロマン」とする。中河の「永遠」に「科学」という事柄を引き合いに出すこと自体は、中河の〈偶然論〉との関係性も感じさせるゆえ重要な指摘といえるかもしれないが、「永遠」という事象に時代的な質的変容を一切見ようとせず、むしろ「超時代的」な側面のみを積極的に読み込むことには、歴史性を顧慮した場合に発生する方法論的問題があるだろう。さらにそうした「永遠」を戦時中の「悠久」と唐突に比較した上で、それらの間の断絶が指摘されているが、本稿ではむしろ、日中戦争開戦前後に戦争を強く意識しながら「永遠」ということが組織化されていく様相を析出することが目的となる。

分析の射程範囲となるのは、「永遠」という言葉を使用し始める昭和一〇年頃から、その後の〈永遠の思想〉の基礎的枠組をほぼ完成させたと考えている昭和一三年までで、中心的な分析対象となるのは、その間に刊行された三つ単行本、すなわち『偶然と文学』(第一書房、昭和一〇・一一)、『万葉の精神』(千倉書房、昭和一二・七)、『日本の理想』(白水社、昭和一三・五)である。[3]

## I 〈偶然文学論争〉

いわゆる〈偶然文学論争〉の発端となったのは、昭和一〇年二月九日から一一日までの三日間に亘り『東京朝日新聞』に連載された「偶然の毛毬」という文章である。同文章は、森山啓・岡邦雄といったマルクス主義系の文学者らによる批判のみ

ならず、〈文壇〉という枠を超えて、三枝博音・戸坂潤といった哲学者らによる批判も呼ぶ一方で、石原純といった科学者らによる賛同を得るなど、各分野の論者を巻き込みながら賛否両論入り混じった論争へと発展する。中河はそれらに対して持論を繰り返し、同年七月には「偶然文学論」(『新潮』)に至るが、それらは「偶然の毛毬」における主張を超えるものではなかった。論争は同年一〇月ごろには収束するが、翌一一月に中河は、自らの一連の〈偶然論〉をまとめた『偶然と文学』を刊行しており、これに対しては、三木清・成瀬無極・九鬼周造・萩原朔太郎・保田與重郎らが好意的な意見をよせている。

では中河の〈偶然論〉とはどのようなものであったか。「偶然の毛毬」ではまず次のように述べられている。

それは単にマルクス主義作家のみならず、ひとしく芸術派と称する作家までが、必然論といふものに何の疑ひもさしはさまなかつたのである。かくて吾々の文学は明らかに不思議といふものを喪失してしまつた。日常微温の小説に専念し、観念の絶望に耽溺し、創造的気力を見失つてしまつた。もともと必然思想といふものの中に不思議といふものの存在のしやうがないからである。

周知のように、当局による共産主義思想への弾圧の激化に伴い、昭和八年一〇月にナルプ(日本プロレタリア作家同盟)の機関誌『プロレタリア文学』が終刊する一方で、同月には『文学界』『行動』が、翌月には『文芸』が創刊したことに顕著なように、当時はプロレタリア文学の後退と純文学への志向性の高まりとを基調とする〈文芸復興期〉の只中にあった。「「文芸復興」のラッパ手」(高橋春雄「「文芸復興」の意味」『近代文学』6 昭和文学の実質』有斐閣、昭和五二・一〇)とも言われることになる林房雄は、〈文芸復興〉の動向を語るなかで「最近では、「純粋小説論」「偶然文学論」を契機として「小説復興」のことが考えられつゝある」(「文芸復興第二期 文学の世界的水準へ!」『読売新聞』昭和一〇・九・二一)といい、〈偶然論〉を横光利一「純粋小説論」(『改造』昭和一〇・四)とともに〈文芸復興〉を象徴するものとして認識している。事実中河の〈偶然論〉は、唯物史観に基づく歴史的「必然思想」を奉じる「マルクス主義作家」だけでなく、再び勃興しつつあった「芸術派」にも「必然思想」が蔓延しているとし、両者による「創造的気力を見失つ」た危機的な「文学」的状況を一転させる方途として〈偶然思想〉を対置させるというものだった。その際、「ベルグソンの偶然説」=「流行哲学と創造的進化説」や、三木清「シエストフ的不安について」(『改造』昭和九・九)を媒介としたシエストフ『悲劇の哲学』(河上徹太郎・阿部六郎共訳、芝書店、昭和九・一)の影響がみられるとともに、「ハイゼンベルク」の「不確定性原理」を引き合いに出すことで科学性が呼び込まれ、持論を補強することが試みられた。

中河の〈偶然論〉に関する先達的研究である笹淵友一「「偶然文学論」とその文学史的意義」(前掲『中河与一研究』右文書院)[4]は、中河の〈偶然論〉には「思想的欠陥」があるとしながらも、「中河の「偶然文学論」と横光の「純粋小説論」とをつなぐ線上に近代小説の新たな機運と可能性との萌しが認められる」ところに「画期的な意義」を見出している。その上で笹

淵は「横光の「純粋小説論」が今日でも文壇人の間に問題とされることがあるのに反して、中河の「偶然文学論」が回想されないのはなぜか」と訝しみ、その理由を「この論（筆者注、「中河の「偶然文学論」」）を戦時中の非合理な国家主義思想の素地をつくったものと見る」向きがあることに求め、それを否定しているが[5]、横光の「純粋小説論」が結論として「日本から日本人としての純粋小説が現れなければ、むしろ作家は筆を折るに如くはあるまい」として「民族の問題」に言及し、中河もまた「戦時中」に向けて積極的に〈民族〉に言及していくのだとすれば、同時代に書かれた二つの言説がその底流において〈民族〉の問題で共振していたという可能性の方に注目すべきではないだろうか。むろん、〈偶然論〉は〈民族〉には言及せず、〈文学論〉としてあったわけだが、ここでは時代状況に応じて容易に民族主義的なものへと豹変してしまう言説構造を内蔵していたことを問題化してみたい[6]。繰返しになるが、その際鍵語となるのが「永遠」である。

## Ⅱ 〈リアリズム〉論としての〈偶然論〉、あるいは「永遠」論

先述したように、〈偶然文学論争〉の発端となったのは昭和一〇年二月の「偶然の毛毬」である。中河の〈偶然論〉に関する先行研究は、それゆえ同文章以後の言説を対象としてなされてきた。だが、『偶然と文学』として単行本化された際、「偶然の毛毬」以前の昭和九年に発表された「リアリズム」に関する論考が多数載録されたことは見逃せない。ただし、これは中河一人に内在的な問題であったわけではなかった。昭和九年の論壇では「リアリズム」の話柄がクローズアップされていたのだが[7]、それは一九三二（昭和七）年にソ連共産党中央委員会によってなされた、芸術全般に亘る基本的方法としての「社会主義リアリズム」の提唱、及び一九三四（昭和九）年に開催された全ソ作家同盟大会における同盟規約の採択ということと直接的な関係がある。「芸術は現実の反映であるがゆえに写実的でなければならず、ソビエト国内で開花すべき唯一のリアリズムは共産主義の精神にあふれたものでなければならない[8]」との理念を基調とする「社会主義リアリズム」への賛否についてはプロ文内部で論議が起る一方、〈文芸復興〉と関係した問題とする認識の布置が共有されることにより昭和九年に大きく取り上げられることになるのである。

さて、この「社会主義リアリズム」に対してかなり早い段階で反応し、独自のリアリズム論を展開した一人に保田與重郎がいる。保田は『コギト』昭和八年四月号において、「作家の危機意識と内在の文学」「文学時評（一）―レアリズムの意識―」「文学時評（二）―『唯物弁証法的創作方法』についての一批判―」と三回に亘り、「社会主義リアリズム」のイデオロギー優先型の方法論への批判を展開する。この執拗な批判はしかし、島田昭男が正しく指摘しているように、批判のための批判ではなく創作上の「自身の方法意識の確立[9]」という大きな目的のために不可欠な作業であった。だが、これより一年後の保田のリアリズム論に対するスタンスが、方向性において大きく転換していることには注意したい。『コギト』昭和九年四月号「文学時評　文学のリアリズムに関連して」では、「リアリズムとは、

描法でも又ものゝ考へ方の区別でもない。一つに感動の表現に他ならない。（中略）作家が感動を実践したものが作品であるとき、そのさきにあるものがとりもなほさず芸術である。それはどんな作品的な規範をも意味しない。要は、良心で生きることにあり、そこに今日のリアリズムの精神がある。」と、方法論的問題を追及することは完全に放棄され、むしろ否定される。また「作品」「芸術」は「感動を実践したもの」とされ、そのためには「良心で生きる」ことが要請される。すなわち「リアリズム」とは、創作の際の「方法」ではなく、創作態度とでもいうべき「作家」に内在的な「精神」の問題として扱われることになるのだ。ゆえに、「社会主義的リアリズム」との対立軸も、いかなる方法論かという水準から、そもそもリアリズムは方法論なのかという水準へスライドすることとなる。余談だが、このようなリアリズムをめぐる対立の構図が、後の〈日本浪曼派〉と〈人民文庫派〉のそれの原型であることは言うまでもないだろう。

このような保田のリアリズム論は、この時期の浪曼派一般に流通した共通認識であり、またそれを浪曼主義的リアリズムとここで呼称したいが、この浪曼主義的リアリズムを時期的に保田に先行して展開していたのが、他ならぬ中河だった。中河は『東京日日新聞』において昭和九年三月二五日から三一日までの間、六回に亘ってほぼ連日「文芸時評」を連載しているが（『偶然と文学』にも載録）、その前半三回をリアリズム論に充てており、既に後の〈偶然論〉にも連続する浪曼主義的リアリズムに関する議論がなされている。ただし、ここではより纏った形で〈リアリズム〉について言及している、それらより時期的にやや新しい文章を以下で見てゆきたい。

中河は「真実とは」[10]（『偶然と文学』）において、三木清「シェストフ的不安について」における「不安の文学、不安の哲学は、その本質に於て、非日常的なリアリテイを探求する文学、哲学である。それ故に若しも斯様な文学や哲学の批判がなさるべきものであるとすれば、批判は何よりもリアリテイの問題の根幹に触れなければならない」等の箇所を引用した上で、「偶然論によるリアリズム論と或る点でふれあ」う、とする。「非日常的なリアリテイを探求する」こと、これを三木は別の箇所で「日常的なものへの憤怒、抗議」と言い換えもするが、この「日常的」ということを中河は、「安価な日常的描写を歓迎」（「真実とは」）する〈文壇文学〉における題材の問題として引き付ける。というよりもむしろ、「リアリテイ」ということを表層的な題材の問題として処理してきた現行の〈文壇文学〉を相対化しようとしているといえるだろう。ここでは「リアリテイ」乃至「リアリズム」ということが分割して思考されているが、そのような分割の仕方は次の「小説礼讃」[11]（『偶然と文学』）においても顕著に見られる。

私は文学上の真実とは「正確に見ることによつてものの不思議にまで到達する」ことであると嘗て書いた。これは従来の単純な真実を否定して、隠された真実を見ようとする文学上の新精神である。即ち作者は常に真実といふものを真実につかまへなければならない。真実の不思議を捕へなければ、それは文芸上の発見とはいへない。／だがここ

でいふ不思議とは神秘主義ではない。真実の真実である。宇宙の本質を偶然と見る事によつて起るところの新らしい驚きの立場である。（中略）吾々が常に心懸けるものは真実といふものの持つてゐる不思議な相貌である。吾々は常に一見平凡の中から輝く真実を見つけなければならない。これ芸術が永遠になり得る理由であつて、このなかにこそ流行と時代とを越えたものが常に横たはつてゐる。

ここでは〈従来の単純な真実／隠された真実〉というように「真実」は二つの異質なものとして峻別される。前者は、先述したような何を描写するかという題材選択上の技術的な問題に属する「真実」であり、「日常」の「ありのまま」（「真実とは」）と換言可能な題材のことに他ならない。

それに対し後者は、「作者」が「発見」したり「捕へ」たりする対象であつて、「宇宙の本質」とも呼称されるものだが、この「真実」ということは、むろん題材のような実体的・表層的なものでない。では、いかなる経路で「芸術」は創造されるのか。第一に、「作者」が「真実」を「発見」する、第二に「発見」したことで「作者」に「不思議」（「驚き」）が起る、第三にその「不思議」を「芸術」として昇華する。このプロセスで重要なのは、「真実を見ようとする」「作者」の意思であつて、それは「文学上の新精神」「新しい驚きの立場」と言い換えられるような、「作者」に内在的な「精神」「立場」の問題であり、これは「偶然の毛毬」において「創造的気力」と換言されていくものである。ゆえに、「ロマン心情と偶然論」[12]（『偶然と文学』）における「薔薇の花が薔薇の花を開くのは必然の法則であるよりも一つの驚きとして吾々の心の眼に訴へると考へる。」というような発言を例にとれば、「薔薇の花が薔薇の花を開く」という出来事に「驚」くこと＝〈「真実の不思議」の「発見」〉はもちろん重要なことだが、そのような一見瑣末な出来事に「驚」かんとする心構えが、「驚」く主体の側に先行して内在することの方が重要視されているのであり、中河はこの心構えを、〈リアリズム〉と呼ぶのだ。

こうした〈リアリズム〉をめぐる論理が、保田の浪曼主義的リアリズムと構造的類似性を持つことはいうまでもない。それゆえ、中河のいう「浪漫主義」が「リアリズム」と結びつく、というよりも結び付けられたことに対し、一般的にそれらが二律背反的な関係にあることを根拠に疑問を持つことは不毛である。むしろ、それら矛盾するものが調和するイロニーにこそ、中河の〈偶然論〉の核心があるのである。

私は嘗て「現代のリアリズムとは真実のもつ不思議を追及することである」といつた。／だがこの言葉は同時にロマンチシズムの主張にも変化するものである。／なぜならば、この命題は、不思議を強調すればロマンチシズムになり、真実を強調すればリアリズムになるからである。だがもつと適切にいへば、今日ではこの二つのイズムが偶然論において強力に結びつけられなければならなかつたのである。（「偶然の毛毬」）

すなわち、「真実」を追究する「リアリズム」と「不思議」を追求する「ロマンチシズム」とは、一般的には交差することはないとされるが、「宇宙の本質」＝「真実」が「偶然」に支

配されている場合、「真実」の追究は常に、必然的思考では辿り着けない「不思議」に最後には到達せざるを得ず、その時「二つのイズム」は矛盾なく並存しうる。この「宇宙の本質」＝「偶然」という前提こそが中河の〈偶然論〉の根幹であるが、このアプリオリへの信仰は先述した「ハイゼンベルク」の原理等によって強固に保証されているのだ。そして、中河の「偶然の毛毬」が、彼自身のそれまでの〈リアリズム論〉＝〈偶然論〉における主張と比較して、然したる進歩もなかったにも拘らず注目された理由も、そうした科学的原理を援用した話題性に起因したものだったといえるだろう。[13]

いずれにせよ、この「隠された」「文学上の真実」＝「不思議」の「発見」こそが「芸術が永遠になり得る理由」（「小説礼讃」）であり、中河は「文学」あるいは「芸術」の最も優れた境地として「永遠」性の獲得ということを主張するのだ。ここでの「永遠」とは「流行と時代とを越え」るという意味に他ならないが、「永遠」性を獲得した作品としてゲーテの『エルテルの悲しみ』『ファウスト』を中河は挙げて、「彼（筆者注、ゲーテ）は永遠を見て、倭小の法則や必然には安住出来なかつたのである。」（「ロマン心情と偶然論」）とするが、ベンヤミンが「ロマン主義者たちが芸術を把握するカテゴリーは、〈理念〉(die Idee) である。理念とは、芸術の無限性及び芸術の統一性を表わすものである。というのも、ロマン主義的な統一性とは、ひとつの無限性であるからだ。」[14]として「ドイツ・ロマン主義」者の一般的傾向を述べるときに用いた「無限性」と、中河のいう「永遠」性とはさして変わらぬものだっただろう。しかし、「自序」（『偶然と文学』）に「思へば今日ほど永遠の思想に欠乏し、しなやかなる思考に枯渇して、無味と乾燥との中にゐる時代はない。」としたように、中河の〈偶然論〉は危機的な文学情況を「永遠の思想」により打破しようとしたものであり、しかもそのような文学状況を「社会主義的リアリズム」によって超克しようとする動向の盛り上がりに対し、浪曼主義的なリアリズムの立場から批判しようとした急先鋒としての中河の存在の意味は小さくなかったといえるだろう。

中河はこれ以後も生涯に亘って〈偶然〉という語を批評的言説において用いていくことになるが、小説『愛恋無限』の執筆期間を挟むとその頻度は激減し、その代わりに〈永遠〉という語の使用頻度が急激に拡大していく。すなわち、中河の批評活動における〈偶然論〉としての「永遠」論の時代から〈永遠〉論の時代へという変遷を辿ることが出来るのだが、〈永遠〉という言葉の意味内容は、〈偶然論〉における「永遠」と比較して、より複雑なものへと編成されていくだろう。次章では、『万葉の精神』（昭和一二・七）、『日本の理想』（昭和一三・五）という、相次いで刊行された二冊の単行本を分析することで、新たな意味を充填されていく〈永遠〉の様相を概観したい。

## Ⅲ 「永遠」論から〈永遠〉論へ――『万葉の精神』『日本の理想』

中河は『偶然と文学』（昭和一〇・一一）刊行の翌月から約四ヶ月間に亘って小説『愛恋無限』を『東京・大阪朝日新聞』に連載し、昭和一一年五月には第一書房から同小説を単行本として刊行しているが、中河はこの小説で翌年九月に設立された

透谷会より、第一回透谷文学賞を授与されている。[15] この小説には直前まで展開されていた〈偶然論〉の「実験的実践の意図が籠められていたのは明白」だとされ、横光利一もまた「純粋小説論」の実験的実践として「『家族会議』を朝日の競争紙でもある東京日々、大阪毎日新聞に連載中」であったという。[16] すなわち、この昭和一一年代初頭というのは、〈文芸復興期〉のそれまでに提出された様々な理論の実践期にあったといえるのかもしれないが、ここではむしろ、中河の場合『愛恋無限』が契機となって思想的転回が行われたという事態が観察されることの方に注目したい。

中河は『愛恋無限』執筆後から昭和一二年七月一〇日付の「自序」が書かれるまでの約一年間に執筆した文章を『万葉の精神』として刊行している。昭和一二年七月七日には盧溝橋事件が起り、日中戦争へとその後突入していくが、「自序」を除けば戦争の直接的な影響下にはなかったと一応いえるだろう。さて、同書に載録された「万葉ギリシヤ」(初出『読売新聞』昭和一一・一二・三、四、六。原題「万葉ギリシャ　肯定的な生活」)において、中河は次のように述べている。

ある小説の中に人麿(ママ)の歌を引き、それが機縁になつて、私は再び万葉集の中に這入つてしまつた。この驚嘆すべき歌集の中にこそ、日本人の本当の芸術と生き方とがある事をいよいよ信念したからである。

ここでいう「ある小説」とは『愛恋無限』のことで、同小説の最終章「別離　三」において人麻呂の歌が引用されている。それらの歌は、この小説の最後の舞台であり、中河の出身地でもある香川県坂出町(現坂出市)にある佐美島において人麻呂が詠んだ歌であるという。昭和一一年一一月には、中河は佐美島に「柿本人麿碑」を建立するが、その碑文には「人来たりてわが民族の血統を思ふべし」と刻み、その時すでに「今日の事変を予想してゐた」(「文学賞を受けて」『日本の理想』)と回想している。[17] 同文章に依れば「十一年の初め頃から」「民族」への関心を急激に強めていったといい、そのことは彼の「永遠」論の質的変容を誘発することになるだろう。中河は、昭和八年七月から『翰林』という雑誌を主催しているが、「民族」への関心はこの雑誌の発行所の変化によっても裏付けられるかもしれない。すなわち、創刊号から第一巻四号までは「スキート美容室」、同五号から二巻一号は「スキート美容室内翰林社」、二巻二号からは「金星堂」、二巻九号から四巻三号(昭和一一年三月)までは「スキート美容室内翰林編輯部」というように、昭和一一年三月までは概ね「スキート美容室」に置かれていた発行所は、四巻四号(昭和一一年四月)からは「民族社」に変更され、そのまま終刊号(昭和一一年九月)に至っている。この「民族社」なる出版社については、その所在地が「東京都麹町区飯田町一ノ二三ノ二」であったこと以上の情報を現時点で把握できてはいないが、この発行所の移転は中河の思想上の変転の表象として意味付けられないだろうか。

ところで、「ギリシヤ」と「万葉」とを意味論的な区分として接続させる仕方については、「従来の万葉学者の云はなかつたところを云ひ得た卓見」[18]とする同時代評も見受けられるが、既に「有羞の詩」(『コギト』昭和一〇・八)、「主題の積極性に

ついて（又は文学の曖昧さ）」（『日本浪曼派』昭和一〇・一〇）などにおいてしばしば提示されていた保田與重郎の発想に由来するものと推測される。保田は「有羞の詩」において「芸術とは古典時代から今日まで一貫して流れてゐる血統である」[19]とし、「ギリシヤ」や「万葉」の時代としての「白鳳・天平」をそれとして挙げていた。その一方で、保田は、「今日のミュトスは自体としてファツショの性格をもたねばならぬと要求」（「セント・ヘレナ」『コギト』昭和一〇・五）[20]されているとの時代状況を指摘している。すなわち、「近代」においては「ミュトスの希求的完成のため」に「民族と国家」が求められているということであるが、それは「古代ギリシヤの再生」に他ならなかった。それゆえ、保田にとって美の系譜を遡及することは「民族と国家」を「再生」することであって、日本の場合「万葉」に至るそれ自体が「芸術」としての美の「血統」を辿ることが「民族」の自覚ということと、当然のことながら連続していた。

そして、後に保田の人物評を依頼された際、殆ど全ての紙幅をそれらの保田の文章について裂いた中河が[21]、保田の「万葉」観の影響下にあったことは容易に想像できる。ただし、例えば「万葉ギリシヤ」の次の箇所などを参照すれば、当初の中河の「万葉」への関心が、必ずしも「民族」への関心に偏重したものではなく、それまでの「文学」論的性格が依然濃厚であったことが理解される。

私は今日の文学が何よりも取りかへさなければならぬものは、万葉にあつた精神であると思つてゐる。（中略）これらの歌の持つてゐる精神は海への驚きである。（中略）今万葉人の性格の中にある直情を思ひ、熱意を思ひ、彼等の切実な生活の中にある驚きの心情に思ひ至つて、私は自分の偶然論に於ける性格を其処に見た。（中略）吾々は何人の名前を列ね、何人の原理を述べずとも、自らの性格を自覚し、熱情によつて生き、熱情によつて行動すればよいのである。

そもそもこの文章には全文通してみても「民族」という言葉は見うけられず、ここに提出されている問題は、中河が「偶然論に於ける性格を其処に見た」と言っていることからも明らかなように、昭和一〇年代までに展開された〈偶然論〉の焼き直しの段階にあるといえる。ここでは、「万葉人の性格の中」にある「直情」「熱意」「熱情」という「万葉にあつた精神」＝「驚き」を「取りかへ」すことが「今日の文学」における課題として認識されているが、ここで主張されている「驚き」とは言うまでもなく、〈偶然論〉で主張されていた「不思議」に他ならない。「万葉人」はその「性格の中」に〈リアリズム〉を内在させていることによって、彼等の「文学」としての「万葉」の「歌」は「永遠」性を獲得しているということになるのだ。それゆえ、保田の行った「ギリシヤ」と「万葉」との接続は、「民族」の自覚という問題意識に立脚するものだったが、中河においてはそうした意識はあくまで潜在的なものでしかなかった[22]。

だが、「民族と文化」（『万葉の精神』、初出『日本浪曼派』昭和一二・三、原題「民族文化主義」）を分水嶺として、論の性格は民族主義的なものへと傾斜していき、新たな意味を内蔵し

た〈永遠〉論が起動するだろう。この時点に至って初めて、「万葉」や「ギリシヤ」は、「万葉といふものは、既に単なる日本ではなく、ギリシヤと共に世界の古典に於て、最も光栄ある美の伝統を屹立してゐる。（中略）万葉こそ、吾々を生かす力であり、吾々自身であり、日本であり民族である」（昭和一二年七月一〇日付「自序」）という認識コードによって遂行的に再解釈されることになる。

ヒューマニズムといふ事がよく云はれてゐる。大変結構な論理と思つて何時も読んでゐる。然し一度もそれがどういふ意味で現代に適切であるのか、それを読みとつた事が無かつた。（中略）一体今日は人間を如何に新しく発見し、今吾々は何を開放しなければならないのか。私は今日の状態に於てその意味が充分に理解しがたい。（中略）人は人間発見の意味を、今日は開放ではなく、寧ろ謙譲と犠牲の中に見なければならないからである。（中略）これは人間が、新しい無限への確信と、永遠への憧憬とを持ちだしたからで、彼は自己を何かに捧げる事に、本当の自己を見出してゐるからである。即ち時に現在を堪へても、永遠につながらうとする思慕を新しく抱きだしたからである。／永遠と全体を思ふ時、吾々は時に現在と自己の利益を捨てても崇高なものにつながらうとするのである。（中略）犠牲とは自己を殺すことではなく、征服者としての自己を屹立し、自らを最も偉大なるものに連結することである。個人を否定するのではなく、個人を知る事であり、個人を全体との関係に於て最も生かす事である。（「民族と文化」）

昭和一一年の四月頃から三木清はヒューマニズムに関し継続的に発言しているが、三木〈ヒューマニズム論〉を契機として思想界・哲学界を中心にヒューマニズムということがクローズアップされていく。そのような〈ヒューマニズム論議〉の目立った動きとしては、昭和一一年九月の『文学界』が掲載した、森山啓・阿部知二・岡邦雄・三木清らによる連評「ヒューマニズムの現代的意義」や、同年一〇月の『思想』における特集「ヒューマニズム」がある。三木が「非文化的な野蛮に対してヒューマニズムは単に文化のためにのみでなく、実にヒューマニティのために戦はねばならぬ。かくてヒューマニズムは特に今日のファッシズム的野蛮に対立せざるを得ないであらう。」（「ヒューマニズムの現代的意義」『中外商業新報』昭和一一・一〇、二、三、四）としたように、〈ヒューマニズム論〉は「ファッシズム」の台頭という時勢を反映した動向だった。だが中河はそのような「ヒューマニズム」を巡る動向を、「人間発見の意味」を「犠牲」＝「個人を全体との関係に於て最も生かす事」ではなく、「個人」の「開放」に求める「思ひあがつたなまやさしい思想」（「民族と文化」）と断じ、「切迫」（同前）した時勢に「適切」ではないと「憤慨」[23]するのだ。第一に、この「民族と文化」執筆の以前に新たな理論的枠組と接することで「切迫」した時勢に「適切」な〈永遠〉論が中河に胚胎していた、第二に、折から隆盛を極めていた「ヒューマニズム」の思想が〈永遠〉論と相反するものであるばかりか時勢に逆行するものと認識される。このような経路に添って沸き起こった「憤慨」の感情が、その後の〈永遠〉論を噴出させる原動力と

なっていったといえる。

では、中河の〈永遠〉論の転換を準備した理論的枠組とはいかなるものであったか。中河は「永遠への思ひ」[24]（『日本の理想』）で「私が永遠に就いて云ったのは、何時かの読売新聞の座談会の時で、私はその頃フィヒテを読んでゐた。」と述べているが、ここでいわれている「読売新聞の座談会」とは、昭和一二年一月一日から同年同月二四日までの間、ほぼ毎日一七回に亘って連載された「時代と文芸思想の行くべき道」のことで、これは昭和一一年の年末に行われたという。中河は同座談会で初めて「永遠に就いて云」い、それにはまさにその頃読んでいた「フィヒテ」からの強い影響があったことを告白している。このことは、それ以前に使用されていた「永遠」という言葉との意味内容上の偏差が中河においても意識されていることを示しているといえる。中河は先の「民族と文化」でも、本間謙三なる人物がドイツ哲学の主流を「ニイチエ」と「フイヒテ」に見たという批評に賛同する発言をしていた。

ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ（Johann Gottlieb Fichte, 1762 — 1814）は周知のようにドイツ観念論を代表する哲学者の一人であり、『全知識学の基礎』（Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794）に始まるいわゆる知識学の構築で知られ、同書の翻訳は昭和六年に木村素衛訳で岩波書店より出版された『全知識学の基礎　其他』がある。また、同書における弁証法的自我哲学、すなわち、自我の定立は自我を制限し、非我を定立することであり、ゆえに自我の抑制は絶対自我確立の契機であるとする主張は、ドイツ浪曼主義の決定的な思想基盤となる。[25]しかし、この『全知識学の基礎』には〈永遠〉に関する直接的言及はなく、結論から言うと中河は『独逸国民に告ぐ』（Reden an die Deutsche Nation, 1807）を読んでいたと思われる。同書はやはり岩波書店から昭和三年に大津康訳で出版されたが、昭和一三年六月に第一五刷まで版を重ねており、日本では『全知識学の基礎』以上に普及していたといえる。一八〇六年、プロイセン（ドイツ）はナポレオン率いるフランス軍の支配下に置かれたが、その際行われた祖国再生を訴える講演録を翌年刊行したものが『独逸国民に告ぐ』だった。秋澤修二「フイヒテ哲学とファシズム」（『唯物論研究』昭和一〇・九）によれば、『独逸国民に告ぐ』における思想は、昭和七（一九三二）年九月二二日に開催された国民社会主義（ナチス）教育家同盟での「ライプチイツヒ大学教授エルンスト・ベルグマン」による講演以降、ナチス的ファシスト哲学へと改変されて一気に伝播していったという。秋澤に依れば、「日本に於いても、青年団の全日本聯盟本部の幹部達は、フイヒテを所謂『非常時』的な愛国主義的哲学者として紹介し、フイヒテの『ドイツ国民に告ぐ』のうちから『非常時』突破の国家主義的思想の原理を学びとらせねばならぬと全国青年団員に宣伝した」といい、同書の普及には、〈非常時〉であるという時代認識の下、大日本連合青年団などを始めとする団体による、広範な組織的運動が関与していた可能性もあるだろう。

中河がそのような事情に関する知識を全く持っていなかったとは考えにくく、〈民族〉の問題への関心の一環として、ナチスドイツ的な民族的全体主義及びフィヒテ哲学に接近したと推

測される。事実、「民族と文化」においても、ナチスの焚書について「何か決意に通ふものがあつた」としてこれを擁護し、「彼等は奉仕と犠牲による新しい世界を樹立しようとしてゐる」とナチスを容認していく。

中河が、自らの〈永遠〉論の理論的枠組を抽出していった直接の箇所と考えられる、同書の第八講「真の国民とは何ぞや祖国愛とは何ぞや」をここで簡単に確認しておこう。(36)

さて高尚なる人の事業の永遠不滅に対する要求と信仰とに保証を与へ得べきものは何であらうか。それは明らかに斯くの如き人々が、永遠と認め又永遠なるものを取り入るゝ力ありと認めたる事物の秩序である。斯くの如き秩序は素より概念に依つて補足することは出来ないけれども、実際に存在せる人間環境の特別なる精神的世界で、そはかゝる高尚なる人の思惟、行為及び永遠の信仰の源泉となるもの即ち、国民である。(中略)されば彼は、彼の達し得たる進歩発展が彼の国民の有らん限り其処に残つて、その後の進歩発展を永続的に規定する原因となる可きことを確信し得るであらう。

フィヒテは、「高尚なる人」が自らの「事業」を「永遠」なものにしたいという欲望を「保証」するものを、「永遠と認め又永遠なるものを取り入るゝ力ありと認めたる事物の秩序」とし、その一つの具体例として「国民」を挙げている。なぜなら「高尚なる人」の「事業」が、「人間環境の特別なる精神的世界」の「自然法則」に適合してはじめて目に見える「感覚的表現」たりえたのだとすれば、「国民」が存続する限り「自然法則」も保存せられ、すなわち「事業」の「永遠性」も保証されるからだというのだ。

不朽のものを植付けんとする彼れの努力、彼れをして彼れの生命を永遠なりと解せしむる所の概念、この二つのものは先づ第一に彼れの国民と、次いでまたこの国民の媒介に依て全人類とを、彼れと密接に結合せしめ、又彼等すべての欲求を彼れの拡大されたる心の中に永遠に導き入るゝ所の紐である。そは彼れの国民に対する彼れの愛であつて、第一には、国民を敬し信頼を喜び、又その国民の中より生まれたることを矜(ママ)りとするの心である。(中略)自己の国民に対する愛は、第二にはその国民のために活動し、またその国民のために自己を犠牲にせんとするの心である。(中略)彼れは只不朽の泉としての生命を希うたのであつた。併しながら斯くの如き不朽の望みを彼れに与ふるものは彼れの国民の独立的存続を措いて外にはない、自己の国民の独立的存在を救はんがためには、彼れは己れの生命を捨つることをさへも欲せずにはゐられない。

それゆえ、「高尚なる人」は「国民」を愛するのであって、「国民の独立的存続」のためには自らの「生命」をも「犠牲」にすることを希求するのである。むろん、ここで主張されている「犠牲」の概念が、絶対自我確立のための非我の定立＝自己制限に繋がる弁証法的自我哲学に基礎付けられていることはいうまでもなく、またフィヒテのいう「国民」が、「精神の自由」を信じ、「精神の永遠」を欲する者全てを意味するコスモポリタニズム的概念であったとすれば、ナチスのように単一の「国

民」や「民族」の優秀性を主張する排外主義的全体主義とは直接的に繋がるものではなかった。

ここで中河のフィヒテ受容の経路を整理すると以下のようになるだろう。まず、「偶然」に支配された「宇宙の本質」＝「真実」を活写した「芸術」は「永遠」なものとなるとする〈偶然論〉的「永遠」思想を展開していた。第二に、保田ら日本浪曼派による〈古典回帰〉の動向と期を同じくし、「万葉精神」に「宇宙の本質」＝「真実」を見出し、同時に「民族」への関心を潜在化させる。第三に、そうした関心から、一部に〈非常時〉にその原理を学ぶことが推奨されていたフィヒテ『独逸国民に告ぐ』に接近する。「事業」の「永遠性」の成就のために「国民」の永続の必要性を説くこの書の言説構造は、「文学」の「永遠」性と「民族」という二つの事象への関心を連絡する「犠牲」の観念を中河に提供した。

このように、フィヒテ『独逸国民に告ぐ』は、「切迫」した〈非常時〉において、〈ヒューマニズム論〉よりも現実感のある対蹠的言説として中河の〈永遠〉論に深い痕跡を残し、意味を充填していく。以下では改めて中河〈永遠〉論の内実を析出していくが、先に挙げた『読売新聞』紙上の座談会「時代と文芸思想の行くべき道」をまず見ていきたい。

## Ⅳ 「作品」から「民族」へ

座談会に参加した中河は、ヒューマニズムが話柄の中心となった「ヒューマニズムの進展性」(第一二回)においてもやはり「切迫」という言葉を用いながら「民族と文化」におけるのと同様の主張を展開している。そこで同座談会の論題を見ていくと、「日本ファッショの特質」(第一回・第二回)、「迫りつゝある統制」(第三回)といった迫り来る戦争を意識したものが冒頭に並び、その後も「文学者は如何に時代に処すべきか」(第八回)、「時代と文学者の苦悶」(第九回)といった「文学者」が息苦しくなってくる情勢を主題としたものが続く。こうした論題が連続することに「切迫」の内実は説明されるのかも知れないが、そうした「文学」的実践と〈非常時〉的な情勢との矛盾に関するテーマが、中河の「今日の文芸思想の中で何が最も欠乏して居るかといふと永遠といふ観念が最も欠乏して居る」とする〈永遠〉論を展開した「永遠性を持つ文学」(第七回)がきっかけとなって提出されたことは注目に値する。中河の発言を受けてやはり同座談会に出席していた三木清は「今の中河氏の話は、一方には後世にまで残るといふ標準を持つて書きたいといふ気持がある、併し他方にはそんなことをしてゐられない、生活的にもさうだし、社会情勢からしてもさういふことはして居られないといふ矛盾があるといふことにはならないか。」(「文学者は如何に時代に処すべきか」)として、〈文学〉をいわば〈食う〉為の職業とする観点、及び戦争という「社会情勢」に対する〈文学〉の実効性の観点、これら二つの観点と「文学」における〈永遠〉性を追求する志向性との「矛盾」を指摘する。この発言を中河は「現実の問題として、永遠を思つてばかりやれるか、どうか、といふ事」(同前)と要約し、「出来る」と即答している。

この何気ない会話において、実は中河の〈永遠〉論の根幹と

もいえる「現実の問題」と、それに付随する「文学」の社会的役割に関する主張とが同時に表明されている。というのも中河はこの座談会の印象記を直後に草して次のように述べていたのだ。

昨年末、読売新聞の座談会で『永遠』について論じた事がある。するとこの問題に対する批評は、『永遠などといふ何の腹のたしにもならぬものより、もつと腹のたしになる文学を論じてくれ』と書かれていた。（中略）永遠などといふと、彼等はすぐ抽象の情熱だといふ。現実から遊離した観念だと非難する。然し現代では永遠を考えてゐる者こそ、最も現実主義者であるといふ不思議な結論に到達するのである。現代の現実に本当に生きんとすれば彼は永遠の観念を持たざるを得ないのである。（中略）寧ろ今日は民族の自覚といふ事ほど吾々にとつて烈しい現実はないのである。（「万葉浪漫」[27]『万葉の精神』）

ここで「現実」は、「現実」と「現実」という二つの意味内容を持つシニフィエが同一表記されながら、実は峻別して用いられている。中河は「現実とは何か」[28]（『日本の理想』）において、「単なる現実主義といふものは常に功利の観念につながる思想である」とするが、「現実」主義とはまさに「腹のたしになる」ことを第一義とする「功利」主義的価値観として措定される。ここでの批判の矛先は、〈ヒューマニズム論〉者から一転して「現実」主義者としての「彼等」に向けられるが、〈永遠思想〉を「抽象の情熱」とする「彼等」とは、同座談会で「永遠といふものを抽象的に取出して、その観念にあまえて生きるといふやうな情けないことではなしに」（「時代と文学者の苦悶」）などと主張した、武田麟太郎率いる『人民文庫』同人に他ならなかったであろう。〈日本浪曼派〉がマルクス主義系の文学者最後の牙城としての〈人民文庫派〉に噛み付く構図は、「まるで良家のお嬢さんが、粗野で逞しい田舎出の女中をさげすんでゐるやうで愉快である。」（大宅壮一「『日本浪漫派』と『人民文庫』」『文芸』昭和一一・一二）などと揶揄されるように、昭和一一年代後半には表面化することになるが、これは先述したように、昭和九年代のリアリズムを巡る対立構図の再演に他ならないだろう。

話を戻せば、その一方で「現実」主義とは「民族の自覚」を第一義とすることであって、それこそが「現代の現実」であるというのだ。ゆえに、中河が先の三木発言を「現実の問題」とした時、三木を含め座談会のメンバー達は当然のことながら「現実」の「問題」として解釈していたであろうし、中河もその意味で問われていることを知りつつ、「現実」の「問題」と「文学」における〈永遠〉性の追求が矛盾しないと即答したのだと考えられる。

では「民族の自覚」にとって「文学者」とはいかなる存在であったか。中河は「ドイツへの関心その他」[29]（『日本の理想』）において「吾々が民族を自覚せんとして美の系譜を樹立せんとしてゐるのは、その為であつて、それは今日の政治を啓発し、指導するところの最も文学的態度である。吾々は政治を云つてゐるのではない。更にそれ以上の民族の系譜に就いて述べてゐるのである」とする。ここでいう「美の系譜を樹立」することと

は、「万葉にあつた精神」を「取りかへ」すことで、それは「民族の自覚」を目的とする。この「民族の自覚」は実は中河の〈永遠思想〉そのものといってもいいが、これは「民族」の〈永遠〉のためならば、「現実」を捨てる＝「自己」を「犠牲」にすることを人々に厭わせない〈思想〉である。その際、「文学者」の役割は、第一に「美の系譜を樹立」すること、第二に「民族の自覚」＝〈永遠思想〉をもって、「現実」主義＝「功利主義」＝「自己の利益」を徹底的に排した「作品」を創作することであり、第三に、そのような「作品」によって「政治」を高所から「啓発」「指導」することである。

ただし、「作品」は民族主義を鼓吹するような啓蒙的な物語内容である必要性はなく、ゆえに直接「政治」に関与することを意味しない。昭和一二年一一月から昭和一四年一月までに執筆された文章を載録した『全体主義の構想』（作品社、昭和一四・二）で、中河はしばしば「国策文学」を批判し、自らの主張する「文学」との差異を強調するが、そうした場面においてそれは先鋭化する。

例へば昨今の国策にこれ順応せんとする態度なども、決してこれは祝すべきものではなく、寧ろ日本主義に於ける最初の頽廃として吾々はこれを見てゐるのである。それは往時の左翼時代のやうに文学を一種の道具にするばかりでなく、それは真の精神の樹立と、民族の決意とを、安易なる浅薄に導く危険が余りに多いからである。（「日本世界の観念―文壇の諸卿に寄す―」[30]『全体主義の構想』）

ここで言われている「国策文学」を考える上で、補助線となるのが保田與重郎「「全体主義の構想」読後」（『国民評論』昭和一四・五）である。同論で中河は「文学に於ける、伝統と血統の国民主義を予知し、そのためにたゝかつてきた果敢な先駆の戦士」と卓越した「文学者」として表象される。その一方で保田は、「文学に於てかつて尊重された人間的価値といふものが今日変革されねばならぬ」「それは文学素材が、戦線をうつやうになつたとか、非常に政治政権に接近したといふこととは、全然別な、発想の変化が要求されてゐる」としているが、ここで保田が批判的な眼差しを向ける、国家の意図に沿うようなイデオロギーを喧伝するために「戦線」を「文学素材」とするような「文学」は、中河の言う「国策文学」に重なり合うものだっただろう。ではなぜそのような「国策文学」を中河は否定せねばならなかったのか。その理由は、イデオロギー優先型の「社会主義リアリズム」と同様、「文学」を目的にではなく、「道具」すなわち手段にしてしまったからであり、「真の精神の樹立と、民族の決意とを、安易なる浅薄に導く危険が余りに多いから」だった。だが、この二つの理由には中河の「文学」における目的と手段とをめぐる矛盾が内包されている。同文章では「吾々文学者の任務は今日の軍が生死を賭して進軍するが如くに、悲痛の決意をもつてみづからを深め、同時に日本の文化を世界に光被せしめなければならぬのである。／吾々の文学運動は眼前であるよりも、永遠のものとして考へられ、永遠の精神を鼓舞するものでなければならない」と主張されるが、ここでは「永遠の精神を鼓舞する」という「文学者」の役割が、応召する兵士のそれと癒着して認識され、両者は表象の位相で同列

化される。このことは、もはや「作品」の「永遠」性などということは第一義的な問題にはならず、〈民族〉という「全体」の〈永遠〉という大きな目的の前に、「文学者」という存在の固有性が捨象されたことを意味するだろう。

そしてこうした一連の議論における言説構造が、昭和九年ごろの〈リアリズム〉論におけるそれを変奏したものであることは言を待たない。より簡潔に述べれば、中河は常に「真実」を求め続けたのだ。だが、「真実」という言葉に代入する意味が、時代状況に応じて転換するとすれば、中河の〈リアリズム〉論は容易に変容せざるを得ない。〈偶然論〉においては「不思議」、その後「万葉精神」＝「驚き」がその内実とされ、最後には「民族の自覚」がそこに代入されたのだ。

だが問題なのは、「民族の自覚」が代入されたことそれ自体にあるのではなく、「真実」追求の目的が、「作品」の「永遠」性の獲得から、「民族」のそれへと転換したことにあるだろう。中河の「永遠」論は、フィヒテ『独逸国民に告ぐ』の読書体験を経て獲得した「犠牲」の観念を媒介として〈全体主義〉的な〈永遠〉論へと変容していくわけだが、「事業」の「永遠性」の保証のために「国民」の「永遠性」が希求されたフィヒテの主張とは無縁の、中河本人が否定した「国策文学」と機能的に何等かわらぬものへと接近していったのである。

中河の『文芸世紀』などにおけるその後の言説は、硬直した皇国史観イデオロギーへとさらに閉塞化していくわけだが、盧溝橋事件の直後に書かれた『万葉の精神』の「自序」を見るとき、フィヒテの置かれていた状況と中河が置かれていた状況との共通項が見えてくると同時に、それが極度に歴史的なものであったことが見えてくる。中河は「自序」で次のように述べる。

『日本的』といふ事がしきりに論じられてゐる。だが『日本的』とは鎖国といふ事ではない。／世界の中にあつて日本を見るといふ事であつて、日本を世界との関連にあつて自覚するといふ事である。今日まで吾々を支配したものは外国への拝跪であり、外国への従属でありすぎた。

フィヒテの『独逸国民に告ぐ』はフランスからの被植民地的意識に起因するものだったが、中河が表明しているのも西欧を意識した「外国」からの被植民地的意識であり、中河のいう「切迫」した情勢とは、あるいはこのようなアポリアに直面した状況のことだったのかもしれない。むろん両者の意識はまったく異なるものであっただろうが、そのような西欧からの被植民地的意識は中河一人のものではなかった。昭和一二年の初頭に〈日本的なるもの〉に関する論議が巻き起こるが、同論議を先導した浅野晃は次のように述べる。

われわれはその「現在」の文化的表現を有つてゐない。つまり現代日本文化を有つてゐない。換言すれば「日本的なもの」は現代の文化の中にまだ充分な生きた表現を見出してゐない。そこでわれわれは一体日本人なのか西洋人なのか、と云ふような一見背理な問ひさへ発せられると云つた始末になる。より適切に云へば、われわれは日本人でも西洋人でもない。（中略）そこで日本的なるものゝ自覚が要求されざるを得なくなる。われわれの知性といふものが

現代の自覚的な表現になつていない。つまりそれが現代日本の文化を作り出すまでに行つてゐない。そこでそれは民族の意識的な主体としての資格を欠いてゐる。（「国民文学論出でよ」『新評論』昭和一二・三）

すなわち、「日本的なるもの↘自覚」と言う問題は、〈西欧的なるもの〉の専制状態からくる、〈民族的〉な自己同一性を確立し得ない不安に起因するものだったのだ。それは、中河が〈日本的なるもの〉の追求過程で、万葉の時代には存在することのない〈永遠〉という die Idee に連なる観念に執着し、また誤読したとはいえフィヒテの理論的枠組に依拠したことに、逆説的に象徴されるであろう。〈日本的なるもの〉に関する論議については稿を改めて考察するつもりだが、中河の〈永遠〉論の転回それ自体に、「近代主義と民族の問題」（竹内）として戦後浮上することになる問題系の原初的形態を見出すことが出来るのではないだろうか。

**注**

（1）笹淵友一「序にかえて」『中河與一研究』右文書院、昭和四五・五
（2）前掲『中河與一研究』右文書院
（3）中河の言説については、可能な限り初出にあたったが、初出誌不明のものも多数あり、引用は原則として単行本から行った。
（4）同論は、「偶然文学論とその反響」（『日本文学』昭和三七・一一）を加筆修正し再録したものである。
（5）『中河與一研究』右文書院、昭和四五・五
（6）中村三春の「量子力学の文芸学―中河與一の偶然文学論」（佐々木昭夫編『日本近代文学と西欧比較文学の諸相』翰林書房、平成九・一〇）は、同論を「横光と中河に共通する伝統回帰との関連は何か、それらについては改めて論ずることにしたい。」と締め括っており、両者における〈伝統回帰〉〈民族〉の問題は今後再考されるべきであろう。
（7）目に付いた特集・座談会を挙げると、『新潮』が昭和九年二月に、林房雄・中村武羅夫・河上徹太郎・阿部知二が寄稿した特集「リアリズム文学の提唱に就いて」を行い、同年七月には座談会「文芸界の諸問題を批判する」で「リアリズムの問題」を大きくとり上げている。また武田麟太郎編集による同年九月の『文学界』でも、「リアリズムに関する座談会」を掲載している。武田は、同年六・七月号の編集後記において、「リアリズム」の問題の重要性を指摘していた。
（8）マーク・スローニム『ソビエト文学史』池田健太郎・中村喜和訳、新潮社、昭和五一・五
（9）島田昭男「日本浪曼派とプロレタリア文学―その一つの断面」『国文学　解釈と鑑賞』昭和五四・一
（10）初出は『読売新聞』昭和九・九・一四～一六。原題「リアリズム摘要（一）～（三）」。
（11）初出は『東京朝日新聞』昭和九・六・八～一〇。
（12）初出は『文芸』昭和一〇・一〇。原題「偶然文学論」。
（13）真銅正宏「偶然という問題圏―昭和一〇年前後の自然科学および哲学と文学」（『日本近代文学』平成一〇・一〇）が、「当時の「偶然」をめぐる言説は、これら状況を打破すべく、様々な分野を交通する課題を提出した」「文学が、自然科学や哲学の界域に及ぶべく、その範疇を踏み出たこと自体の異議を見出だすことができ」るとしているように、中河の〈偶然論〉が科学・哲学に言及したことは、同時代の〈偶然〉を巡る言説に、単なる文壇内部の〈文学論〉以上の拡張性を持たせることに貢献したといえるだろう。
（14）ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ・浪漫主義における芸術批評の概念』筑摩書房、平成一三・一〇
（15）透谷文学賞の性質や設立の経緯、及び設立を主導した中河與一の理念を析出する中で、鍵語が〈永遠〉であることを指摘した拙稿「盗まれた〈透谷〉という問題―透谷文学賞の設立とその理念」（『北

村透谷研究』平成二・一・六）を併せて参照されたい。

(16) 宮坂覚『『愛恋無限』試論」前掲『中河与一研究』右文書院

(17) 初出誌不明。ただし、『日本の理想』には「昭和十二年十一月二十一日　伊豆にて」と執筆日が記されている。

(18) 本間久雄「日本的なもの―新著渉猟記（三）―」『東京堂月報』昭和一二・一二

(19) 引用は『英雄と詩人』（人文書院、昭和一一・一一）所収のものから行った。

(20) 注（19）に同じ。

(21) 中河與一「保田與重郎」『日本浪曼派』昭和一二・一

(22) 中河にとって「民族」の問題は、「僕は、文学といふものはインターナショナル（ママ）の要求を非常にもつてゐるけれども、その国の文学といふものはその国の歴史、民族といふものを背後にもつてゐる。これは自覚するとしないとに拘はらず持つてゐるが、この事実はその国の文学にとつては非常に大切なことだと、それだけはハツキリ言へると思ふ。しかし、だから民族主義がいゝといふことが言へるかどうか。そんな問題ではない。」（「文学の指導性座談会」『行動』昭和九・一一）というように、当初から潜在的なものとしてあった。だが、この時点ではそうした意識が「民族主義」の肯定に必ずしも連続していなかったことは注目に値する。

(23) 注（21）に同じ。

(24) 初出誌不明。ただし、『日本の理想』には「昭和十二年九月二十日」とあり、これが初出誌の発行日と思われる。

(25) 中井千之『予感と憧憬の文学論―ドイツ・ロマン派フリードリヒ・シュレーゲル研究』南窓社、平成六・一二

(26) 引用は『独逸国民に告ぐ』（大津康訳、岩波書店、昭和三・三）より行った。

(27) 初出は『読売新聞』昭和一二・四・二〇、二一、二三、二五。

(28) 初出誌不明。ただし、『日本の理想』には「昭和十三年四月十日」とあり、これが初出誌の発行日と思われる。

(29) 初出は『新潮』昭和一二・一一。

(30) 初出は『読売新聞』昭和一三・一二・七～九。

＊言説の引用に際しては、旧字は適宜新字に改め、圏点・ルビ等は省略した。引用文に付した傍線等は全て引用者による