
最終講義「古代と近代のはざま」

大胡太郎

この資料を書きながら歴代の先生方の最終講義を思い出していました。池宮先生の時の先生の涙が強烈に思い出されました。泣かないように、泣いても進められるようにこの資料を作りました。

研究の来歴と現在地点

1. 研究の出発点としての和歌

1) 卒論のテーマとしての「独詠歌」

- ・後藤祥子「独詠歌論—詠嘆の変貌—」(『国文目白』7号、1968年)など。
- ・小町谷照彦「「幻」の方法についての試論—和歌による作品論へのアプローチ—」(『日本文学』1965年6月号)、「源氏物語の和歌—物語の方法としての役割—」(『国文学 解釈と鑑賞』1967年5月号)など。
- ・「作品論」「物語の方法」としての和歌という観点。

2) 初めての学会発表 〈和歌生活〉と〈シチュエーション・インデックス〉

- ・時枝誠記の「和歌生活」という観点(時枝『言語生活論』)
- ・実際の〈和歌生活〉はあるか?
- ・〈和歌生活〉の実践としての『万葉集』歌人の歌作
拙稿「復会と歌—大伴家持・坂上大嬢の相聞往来歌を通して—」(『セミナー古代文学 家持の歌を〈読む〉』1986年、古代文学会)
→〈和歌生活〉の「写し出し」としての『古今和歌集』、『古今和歌六帖』第五「雑思」
→〈シチュエーション・インデックス〉
- ・和歌は物語の〈構造〉に関わりうるか?
拙稿「初期物語試論—伊勢物語のテクスト—」(『学芸国語国文学』第23号、1991年)
〈語り〉は〈歌〉に対して〈遅れ〉(〈差延〉化されている)、つまり〈歌〉が〈語り〉に先行するという「初期性」。

3) 遡って高校時代の OKINAWA ROCK との出会い

- ①『ニューミュージックマガジン』(高2から読み始める)の沖縄ロックの記事(MURASAKI、CONDITION GREEN、喜納昌吉など)
- ②日比谷野音「大琉球フェスティバル」(1975年)と喜納昌吉ライブ(1978年)
- ③新宿ロフトの喜納昌吉ライブ(1979年3月)
- ④琉球民謡などにも関心をもつ

4) 藤井貞和『古日本文学発生論』の衝撃

- ①大江健三郎『沖縄ノート』(1970年)1976年、高2の時に初読
- ②『古日本文学発生論』(1980年、略称ユニブン)を「読めない」自分

③藤井貞和『源氏物語の始原と現在』（1972年→1980年定本版）、関根賢司『物語文学論－源氏物語前後』（1980年）

- ・多々もたらされる論理・情報に曝され「体質改善」に向かう。

2. 沖縄学、琉球文学研究との出会い

1) 藤井貞和、古橋信孝からの多大な影響

- ・フィールドワークの重要性、民俗学、人類学などとの越境横断的な方法の重要性。
- ・自分が沖縄などのフィールドに行く「資格」があるのかという自問の時期。
- ・1989年の物研・古代・古代研「合同沖縄大会」への参加（その前年新婚旅行で沖縄へ）。

2) 「沖縄学」という「横断的」学問領域への接近

- ・ゼミ発表「山上憶良『好去好来歌』考」（1984年）
→『万葉集』歌を、『南島歌謡大成』沖縄篇、奄美篇の歌謡から考える（琉アジ概論などで現在も使っているネタ）。
- 歌の表現を【個人レベル／共同体レベル／国家レベル】として分析し、かつ同時に「旅の安全を祈願する主体」のジェンダー＝〈女〉というポジションと、歌の表現におけるトランスジェンダーについて考えた。

3) 『ジェンダー・文字・身体 I.イリイチ, B.ドゥーデンを囲んで』（1986年）と沖縄と沖縄学、玉野井芳郎（沖国大）

- ・イリイチ『シャドウワーク』玉野井芳郎訳（1982年）
- ・本土文学研究のジェンダー論より早い、沖縄のジェンダー論の出発を、当時は遠くから眺めていた。
- ・当時の沖縄は、ユタ・バッシングとトートーメー論争の最中であった。
- ・沖縄では、多くの女性作家たちの誕生と軌を一にしていると思われる。

4) 奄美歌謡の衝撃

- ・『南島歌謡大成 奄美編』（1979年）
 - ・小川学夫『民謡の島の生活誌』（1984年）
 - ・「歌が生きている」世界としての「南島」文化を、フィールドワークに訪れるのではなく、移住し住み込むことでおこなうというレベルの研究の存在であったことも衝撃だった。
- のちに野口武徳『池間島民俗誌』（1972年）も同様であったと知る。

3. 琉大で〈学ぶ〉〈研究する〉ということ

1) 言語学との出会い、フィールドからの〈学び〉、ジェンダー理論、ポストコロニアル理論

- ・高校、予備校で古文を教えながら感じていた、学校文法の不備、矛盾から脱出、批判できる。
 - ・沖縄をより理解する視点としてもジェンダー論、ポストコロニアル理論の重要性を実感。
- 拙稿「〈性〉と〈病〉の系譜－源氏／非源氏の〈性の言説〉と〈言説の性〉」（『日本文学』2008年）＝『源氏物語』ミレニアム年の特集「非源氏的なもの」（岩波書店『文学』の特集は「源氏的なもの」だった）。

2) 知人、学生からも「告白＝知らされる＝教えられる」

- ・三苦浩輔『物怪物語と沖縄霊異記』（1999年）多くの学生などが語る「現代沖縄の霊異記」
→拙稿「生霊の物語と物語の生霊－『源氏物語』の生霊・噂・語り－」（『学芸国語国文学』第32号、2000年）
「イチジャマと共同体－琉球王権論のための序章－」（『日本文学』2001年）
「まなざしの生成－おもろ歌唱者・安仁屋真昭と『安仁屋本おもろさうし』との対話－」（『古代文学会叢書1 神の言葉・人の言葉－〈あわい〉の言葉の生態学－』2001年）
「『島の根』という物語－スピリチュアリティ・身体・共同体－」（『日本文学』2005年）
- ・末次智「Cocco 論序説、あるいは、ウタの始まり－〈ウタの癒し〉から〈癒しのウタ〉へ－」（『奄美沖縄民間文芸学』第6号、2006年）
- ・この過程で、多くの「話」を聞き、また「学ぶ」ことになる（「わかってない！」と怒られたこともある）。

3) スピリチュアル世界の常在と抑圧

- ・折口信夫「最古日本の女性生活の根底」（大正13(1924)年『女性改造』、『折口信夫全集』2巻）は「万葉びと－琉球人」という節から始まる。
→このように「(日本)古代」と「琉球」が接続されて100年が経過するが、その間と現在にどのような「沖縄学」が構築されたのだろうか？この間に沖縄戦、すなわち「海ゆかば」という「古代」を「現在」に現前させる「歌」と、それを歌う沖縄があった。
- ・おそらく仲宗根政善はこの折口論に接していた。しかし、仲宗根がひめゆりの生徒達に、そして琉大国文学科学生に、「おなり神になる未来」を、「あなたたちのなるべき未来」として教えただろうか？
拙稿「ふたつの〈帝国〉のはざまの文学とスピリチュアリティ」（日向一雅編『源氏物語の礎』2012年）
- ・「おなり神信仰」を沖縄学が沖縄の学生に「教える」とき、それが再帰する抑圧をせずに教えることは可能か？
→W・ベック、A・ギデンズ、S・ラッシュ『再帰的近代化』（1997年）の問うような「近代」と「再帰性」との対立／葛藤を内包せずにはおかない領域

4) 「くしむ」の記憶としての「伝承」「ライフヒストリー」

琉大赴任以降、'90年代中頃から、毎年夏休みに毎週勉強会をしていたが、旧盆の時は休みにして旧盆明けに再開した。何年かおきに以下のようなことを話す学生がいた。「なんかすごかった。おばあが台所で突然語りだして。沖縄戦の時のこととか。ムル・ウチナーグチなんでもあまりわからなかったけど、母親が〈訳して〉くれて、初めて知った。母も初めて聞いたと言っていた」。

これが起きる場所は決まって台所＝しむであった。これが今まで4回あった。祖母から娘、孫世代の学生への「語り」。しかし、言葉として十全に通じるわけではない。「通訳」としての「親」世代の存在の重要性。そして、これらの方々はいわゆる「証言」をしたわけではない。つまりこれらは「沈黙」という「証言」を「聞く」ありかたのひとつとしてある。

→トリン・ミンハ『女性・ネイティヴ・他者 ポストコロニアリズムとフェミニズム』（1995年）を彷彿とさせる「女性たちの〈語らい〉」。

→これら、「沈黙という証言」を「聞く」ことへつなげるために何ができるか？

拙稿「シンポジウム「記憶」の前後」（『物語研究』6号、2006年）

4. 現在研究として進めていること

1) 『琉球文学大系』の「琉球和文学」担当として

・前段階としての拙稿「歌謡と和歌のあいだ」（『国文学 解釈と鑑賞』2006年10月号）

琉球文学史が閉じた固有な体系のみによって構成されているわけではないことを明らかにするという特集の意図に沿って、琉球文学における「歌謡」「和歌」という領域のありかた、その脱領域的な表現や歌唱実践のありかた、さらに、対「大和」・対「中国」という意識の下で「琉」歌という意識やジャンルが形成され、そこに「和」を内包しつつそれを越えて「琉」が構築されてゆく文化的ダイナミズムを指摘した。

→既に関根賢司さんが『岩波講座 日本文学史 第15巻 琉球文学、沖縄の文学』（1996年）で論じていたが、2000年代、学生（照屋亜季奈さん、玉那覇俊さん）の卒論を契機とし「琉球和文学」へ接近し、さらに萩野敦子さん（琉大教育学部）の研究による刺激も大きかった。

→『解釈と鑑賞』の特集「琉球文学の内と外」で関根さんから玉那覇さんに平敷屋朝敏の項が「禅定」される。

→しかし、日本古典文学研究者として、『浮縄雅文集』や琉球和歌文学の歌集が『新編国歌大観』（1983～1992年、全10巻）に入っていないことへの違和感があった（近世の各地方での和歌集の多さもあるが）。しかし池宮正治・嘉手苺千鶴子・外間愛子『近世沖縄和歌集 本文と研究』（1990年）は沖縄で刊行されている。

→「で、そのレベルは本場でも通用するのか？」という「当事者」的な問いではない、作品の研究と評価の必要性。（琉球漢詩も。平良さん！涙）。

2) 朝敏『貧家記』

（『琉球文学大系 琉球和文学 上』25、26 番歌 pp.143-145）

十五夜、月のおもしろきに誘はれて、勝連の古城まで至りぬ。浅茅が原と荒れ果てて、虫の音しげく、露寒し。そのかみは、金玉の殿閣連なりて、蛾眉翠黛の宮女ども、かかるをりなどは糸竹を調べ、いかにおもしろかりけむと思ふに、今宵は夢の心地してあはれなるをりから、春風ものすごく音するを聞いて、

24 いしにへをしのおぶることの音にたててあはれも深き夜半の松風
帰り来る道にて、

25 更くる夜の月の下萩そよさらにさびしく澄める秋風の声
西原の里を来るに、人はみなしづまりぬ。

26 月更くる里をわたれば竹の葉に風のもの言ふ声ばかりして
そのころ問ふ人絶えてさびしきに、人のもとより、いかがしてものする、ともらひまゐる人は待るや、など問ひける返事に、

27 柴の戸や軒端になびく萩の葉に風のなさを聞くばかりして
ものさびしき夕つかた、人のもとへ、

28 思ひやれうき身の聞けばいつとての秋の響きの秋の夕風

……『貧家記』が終盤にさしかかるあたりで、作者朝敏のわび住まいの中の孤独や悲哀は深まっていく。『貧家記』中の歌番号 25、26 の和歌に詠まれた「秋風の声」「風のもの言ふ声」

という表現に着目する。小山順子『風の声』の表現—和歌における『おと』『こゑ』詩論—（『京都大学国文学論叢』第六号、2001年）によれば、「秋風の声」は単なる風の音ではなく、「その〈音〉の中に聞き手が感情移入できる内容をもつ表現である。朝敏は「秋風の声」「風のもの言ふ声」を聞き、感情としての「あはれ」「寂しさ」の中で、もはや「自然音」とは言えない「声」に応答をこころみていると読むべきだろう。「あはれ」「寂しさ」という感情は、応答によって増幅され、そのような「あはれ」「寂しさ」に身を置かざるをえない状況や社会への認識を生み出さずにはおかないだろう。……この認識がほかならぬ和歌、和文でなされていること、ここに、近世国学ナショナリズム、本居宣長の「もののあはれ」論とは共振・共鳴しない「あはれ」が見いだされている。

- 「聞く」というより「聞こゆ」＝「到来」としての「声」
- 環境論の論じるような「共同体論的言語の共同性」＝個の感情＝叙情（例えば琉歌）からかけ離れるためにこそ和歌、歌語はあった。和歌・和文による「御取合」の表現の累積、随筆の累積は、この「離脱」を可能にした重要な回路だったのではないか。
- 朝敏の立ち位置では、自身の「あはれ」「寂しさ」も、儒教政治の疎外した「民の声」として自ら発し、自ら「聞く」ととらえるべきではないか。この「再帰的」な「呼びかけ」と「応答」としての独詠歌群は誰に届くように発せられているか？
- 「応答」のように、朝敏和文集の冒頭に『わすれがたみ』という小序作品を付した写本（県立図書館本、国立国会図書館本）の存在は、「応答」し教訓にする琉球和文の文人の存在を浮かび上がらせる。
- 朝敏を、むしろ中国秦の趙高に破れ処刑された李斯に系譜づけつつ、『わすれがたみ』の作者を自らその系譜に置く。
- 「自然の声（「秋風の声」など）」＝「民の声」というように敷衍しうる「感性」は、**儒教や漢詩文ではなく、和歌、歌ことばによって「聞く」ことによって成り立つ。**
- 国学とは異なる位置で、「自然の声＝民の声」を「儒教的政治」にぶつける、すり合わせない「感性＝思想」であり、しかもそれは「和歌」「和文」によって成立したと見るべき。**
- しかし、この時期、日本近世社会と同様、琉球国でも、程順則『六論衍義』や蔡温『御教条』によって、「世俗化」した儒教思想（世俗的儒教）による民衆教化が強く図られていた。この「勤勉、質素、儉約」を美德とする民衆に浸透してゆく「生活倫理」は日常圏と社会圏との差を隠蔽する「封建的道德・倫理」として「声」を抑圧し、「国＝封建身分秩序社会」と「個」をこのように世俗的儒教倫理で、それぞれの「分際」を倫理正しく守ることを求め縛るとき、そのヒエラルキーはそのまま保持され、かつ封建国家という、「階級を補保持したまま同一である全体」を生み出す。
- これは「中間項」としての、（多様な）「田舎」や「個」が欠けているが、王権につなぎ止められた「感性」＝「王府の役人の感性」は、儒教的「義」という、これも「中間項」を欠いた認識によって、「支配」の論理を「生きる」。あるいは、王府に復職しながらも「落書」し「反逆」すれば、朝敏のように「死ぬ」。

3)「民衆思想」というテーマ

- ・平敷屋朝敏の和文学を注釈していた時に気づいた「民衆思想」
- 安丸良夫の「民衆思想」論
 - ……蜂起の指導者たちは、みずからの生命を捨てる覚悟とひきかえに、じつは「古今無双の大たん者」となる……。一揆の指導者にとって、日常的生活者としての自己は否定する

(=死の覚悟をする)ということは、彼が生きている共同性の世界の全体についての責任をひきうけるものになるということであり、なにが正義であり、なにが悪であるかについて、彼個人についてのさまざまな配慮や恐れをふりすてて自由に語る人間になるということであった。(『日本の近代化と民衆思想』(平凡社ライブラリー、1999年←初出青木書店、1979年、pp.318-319.)

このような一節に触れると、平敷屋・友寄事件と通称され、しかもその実際が不明のままの以下のような「事件」に通じるものを感じ取らざるをえない。

『毛姓美里家家譜』

三男友寄、康熙十六年丁巳二月四日生まれ。御奉公相勤め地頭所知行高八十石を賜わり紫冠に叙す。然るに横目川西平左衛門と組み合筋無きの事申し立て御在番所に落書入れ置き、且平敷屋と組み合平左衛門の旅店にも落書入れ置き、国家之御難題なる儀相工(たくら)み悪逆無道之族(やから)なる者ゆえ、雍正十二年甲寅六月二十六日安謝湊(みなど)において八付(はりつけ) (磔刑)、系記(家譜)島知行御取揚、欠所(財産没収)とし、之れに依り女子七人は百姓におとし、……(大城康洋による訓読、「平敷屋・友寄の周辺」、『報告書 近世の諸問題シリーズ(第II弾～第IV弾)』沖縄県浦添市教育委員会、1985年、p.57、傍線は筆者。表記は若干私に改めた)

この家譜においても詳細を記すことは叶わなかった、あるいは憚られたのか、傍線にあるように「国家之御難題なる儀」を「相工(たくら)」んだというが、「落書」したこと、そしてそれは、平敷屋朝敏、友寄安乗らが川西平左衛門と「取り合＝共謀」したことまではわかるが、その実際の内容は不明である。池宮正治は以下のように述べる。

これ(共謀し落書したこと)が「国家之御難題」と王府が反応するのはおかしい。一七八六年に出来た「琉球科律」では、落書は四年以上十年の流刑にすぎないからだ。もっと根の深い、王府を震撼せしめた重大な事件でなくてはならない。国家顛覆罪か騒乱罪といったものであろう。「平敷屋朝敏研究の現在」(前掲『報告書 近世の諸問題シリーズ(第II弾～第IV弾)』)

革命?クーデター?テロ?といった言葉が脳裏をよぎるこの指摘は、「国家顛覆」「騒乱」の可能性として、池宮によって語られている。

安丸の一揆や打ち壊しについての分析を再び引く。

……(稿者注—儒教をもととした「勤勉、儉約、質素」などといった「通俗的道德」による)虚偽意識(稿者注—イデオロギー体系)の支配のもとでは、貧富をうみだす客観的な仕組はたえず見えにくいものになってゆき、現実の経済的社会的な秩序はたえず道徳的人格的な秩序と意識されてゆき、その結果、経済的社会的な階層性はじつは道徳的人格的な階層性に根拠をもっているかのような転倒した幻想が普遍化してゆく。そこでは、貧しい人々は、経済的な劣敗者であるだけでなく精神的劣敗者でもある。こうして……人間らしく生きようとしたたくさんの人たちの全人格的な努力は、経済的な敗北とともに無力感や諦観やシニシズムとなって社会の底辺部に大量に鬱積される。それどころか、貧困と不幸はみずからの罪によるという罪障観さえ形成された。(安丸前掲書 pp.113-114.)

この儒教と通俗的道德によって構成されている身分階級社会においては、自由や正義や解放を求める人間の努力が実を結ばないことは明らかで、そこに「大量に鬱積」された不満や憤りを、朝敏も感じ取り、かつ社会の底辺部から受け取っていたのではないだろうか。そこからもたらされたのが、かつて関根賢司が述べた以下のような認識だったのではないか。

(平敷屋朝敏の以上四篇に)……共通して底流しているのは、破局へ、悲劇的な結末へ、

と生き急ぐかのような情念の疼きである。『万歳』や『貧家記』は、一見ハッピー・エンドになってはいるが、作品世界の暗さは覆いようもない。恋と貧とを描く作品が多いのは、閉塞の時代状況を生きる〈個〉の精神が〈制度〉との軋轢を表現するにふさわしい主題だったからであろう。(関根賢司「琉球文学、沖縄の文学」(『岩波講座 日本文学史』第15巻、1996年)

朝敏作品に込められているものがこのような「〈個〉の精神」であるなら、それを作品において解放し実現するには、儒教的封建社会を「超越」する「自由な愛」が肯定されねばならない。その「自由な愛」は親や神仏にも祝福される「忠孝」にも叶うものである(という「限界」とともにある)。いったん自死を余儀なくされる「浮世」の状況を浮かび上がらせつつ、神仏という超越的な存在がその浮世を否定し、「真の忠孝の世」に転移させる物語へと、朝敏作『万歳』は転移する。

さらに、作品においてのこの「転移」を、現実社会に還元させようとするれば、それは「世直し」という改革、革命を志向することにならざるをえないだろう。朝敏が、どのような「革命」を欲したのかつまびらかにしえないが、そこには、「新たな国王」「新たな三司官」を求めるといふこと、つまり「限界付き」の「革命」がある(にすぎない)。

近代以前に儒教的封建社会を支える支配の論理と、民衆に浸透してしまっている「通俗的儒教＝通俗的道德」によって秩序化されている権力や社会に対して、それを「超越」しうる「思想」の領域は、超越的思考、すなわち「宗教的幻想の助けを借りざるをえない」(安丸前掲書、p.227.)。朝敏の和文学作品と「政治思想の革命的実践」には、この限界に囚われながら限界を超えようとする点において隔たりはないとするべきなのだろう。このような思想的布置と実践において、朝敏は生き、そして処刑され死んだということ、そしてこれらの事実の詳細が封印されてしまったことに、あらためて刮目しなければならない。

→朝敏が「恋物語」を語る時、「自由」な愛が肯定される。そしてその「自由な愛」は親や神仏にも祝福される「忠孝」にも叶うものである(という限界とともにある)。いったん自死を余儀なくされる「浮世」の状況を浮かび上がらせつつ、それを神仏という超越的な存在がその浮世を否定し、「真の忠孝の世」に転移させる物語へと、朝敏作『万歳』は転移する。ここには関根賢司が指摘する、「受け止められ損ねている」朝敏がいると見るべきなのだろう。

→安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(平凡社ライブラリー、1999年←初出青木書店、1979年)

……蜂起の指導者たちは、みずからの生命を捨てる覚悟とひきかえに、じつは「古今無双の大たん者」となる……。一揆の指導者にとって、日常生活者としての自己は否定する(＝死の覚悟をする)ということは、彼が生きている共同性の世界の全体についての責任をひきるものになるということであり、なにが正義であり、なにが悪であるかについて、彼個人についてのさまざまな配慮や恐れをふりすてて自由に語る人間になるということであった。(pp.318-319)

→基本的に封建社会に浸透している「勤勉、儉約、謙譲、孝行」といった「通俗道德＝世俗的儒教」によって、「自由に語る」発話のポジションは抑圧され閉ざされている。しかし、そこに「声なき声」はある。

→「自由に語る」ことによって、「世俗的儒教」によって秩序化されていた共同体論的言語が、共同体の(かつての)メンバーであった者・朝敏による「蜂起」はそれを「ひっくり返す」契機でもある。

→「落書」し「謀反を画策した」朝敏の「大たん」の意味として「共同体論的言語」「中間項を

欠いた認識」からの「離脱」。

→朝敏が「恋物語」を語る時、「自由」な愛が肯定される。そしてその「自由な愛」は親や神仏にも祝福される「忠孝」にも叶うものである（という限界とともにある）。作品は自死を余儀なくされる「浮世」の状況を浮かび上がらせつつ、それを神仏という超越的な存在がその浮世を否定し、「真の忠孝の世」に転移させる物語へと、朝敏作『萬歳』は転移する。関根賢司が指摘する、「受け止められ損ねている」朝敏の和文学作品は問い直されることになる。

4) 民衆思想を「聞き」「語る」可能性へ

あらためて石牟礼道子『西南役伝説』（1988年）のような「聞き語り」と、それを聞き届けられる「物語」論の必要性と、それを現代的に実践するための諸条件の明示化と実践の必要性。

→保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー—オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』（2004年）

大門正克『語る歴史,聞く歴史—オーラル・ヒストリーの現場から』（2017年）

石牟礼道子『西南役伝説』1988年

8

族の組が、速うに逃げとったげな。
会所の殿さんな、地はあつち遣りこつち遣りして、下方から寄せらさずばかり。地も旦那ほど取りよらした。小町々々じゃ食やならん。どもも困つて、たまに馬鹿も真似もしよつたよ。あん井はなんちゅうや、ほらあの椎屋なあ、ありや、もとは椎の木ばかりに生えよつた。自然とな。今は何のかのに生やすが、匂いのよか耳ぞ。下方の口には、めつた、入る物じやなか。

ある時、その耳をば、寄せろちゅう云いつけが来た。あつちん山こつちん山、手分けして濃浪でも、いっちょよかふたつ、木に成つとるで、云いつけほどにや満たん。無押は云わす。

胸につまつた揚句、はあんち思つて、推の子(父)の芽立ちして、二寸ばかり伸びとるのを、そつくり探つて持つてゆき様。

——ハイ、木の子でござす、ち云うた。

「上がおこなえぬ」ちゅうて、百姓は、字を知るこたでけんじやつたで、なあんも知らん馬鹿も装れよつたげな。

会所ともなればムダはせん。

——馬鹿どんが、折角じゃ植えとけ、

ちいわいた。ここの前のほら、その祖山は、そげんして成つた山たい。

そういうふうで、どうしても下方の愚痴が聞けんじやつた。それで、西郷戦争は嬉しかつたげな。上が弱うなつて貰わにや、百姓も世はあけん。戦争しちや上が替り替りして、ほんによかつた。今度の戦争じゃあんだ、わが出になつたで、おもいもせん事じやつた」

水俣市深川村の老人達は、西郷隆盛は城山では死ななかつた、と信じていた。「知恵が大早さんより一段上であつた西郷は、逃げのびて中国に渡る。口清・口露の役の大陸に参謀として出役し、日本軍の危難を救うのである。語り手の一人は、旅順攻陥に参加した経験を持つていたが、逃げて逃げて、弾も鉄砲もなく、百姓の糧がこかつたろうか、靴のはける兵隊になつたのがよかつたろうかと、心細かつた夕暮れに、乃木將軍の宿舎とおぼしき辺に、あらと思つた程が門、黄色い火の扉屋がよきつた。

十年戦争のとき、故郷の高嶽の夕陽に、薩摩の侍大將が犬を連れて佇つていた話を聞いていたが、あの高嶽の上の犬が、旅順のいくさにも来ておつたかと思つたのである。漸くその後柄がづいて、攻略が成つたのは、やっぱり西郷どんの件業じやつたで、と語るのを、こり聞んだ老人達が楽しげに聴いていた。

「大早さんも、賊々ちゅうては、体裁の悪からうで、後で位は一足腰に上にあげらした」と。

老百姓達が、支配権力を語る時、なぜこもも、民話ふうに語れるのか。

「下々が手をすけて、きつつか日に遭つて、二ば壓つておく。下が手をおろさんために

序章 深川

10

は、下々の人間は大事にせんばならん。この頃はあんだ、下々が、共同する事は覚えて、下々の心次第ちゅうふうになりよるばい」

ちようど水俣では、新口製工場の、安定賃金反対闘争が始まつて六月月日に入つていた。明治末年に創業された工場とともに、市の体裁をととのえてきた町が、初めて経験する長期ストになり、村々の隅々まで、賛否の両論にわかれ、稀有な言論でにぎわい渡つていたが、労組びいきのこの百姓はそういつて笑つた。

西南役を出生の年とする一老農の、一九六二年迄の八十五年間の全生涯は、体制そのものの対極にある生でもある。支配権力を物語として捉え、AがBになりBがCになろうが、例えば、天皇制維持という形をとるにしても、倫理としてより便法として捉えているようにみえる。明治初期肥後と薩摩境の、水俣の下層農民にとつて天皇とは、

「わしや想うが、日輪さんの岩屋に這入した話は嘘ぞ。空より広か岩屋のあるうかい。勘に来ん。あんたは字ば知つとるや、本に書いてあるかい。」

その精神の振子の軌条に副い続けているのである。

「ここの百姓は、つづまりは、官に味方したな。そら、官の方が勝つのを我が目で見とつたもね。その方が都合のよかつた。梅雨に入つてから、官も賊も一遍にこの筋に出入りして、一週間はかりが殊に恐ろかつた。親達がいいよつた。賊はそんな時もう、敗けよつたげな。緋の着物の尻ばからけて、唐傘は背負うて、汚れかぶつた氣遣い猫に、火いひつつけたこたる顔つきして——」

五月十日、薄暮大境(即ち薩肥経界ノ所鬼神時ト称ス)ヲ越エ水俣地方ニ向テ走ル。我軍敢テ窮追セズ。此夜山上ニ露泊ス。星月娟々冷気入ニ逼ル。十一日、雷馳シテ深川村ニ向フ。路上ニ一将アリ壯貌魁梧亦髯蓬々白ヲ大刀ヲ揮ヒ叱咤踊躍シテ部下ヲ指揮ス。其ノ状アタカモ狂人ノ如シ。就テ之ヲ見レバ則チ辺見十郎太ナリ。此時方ニ巨砲數門ヲ路傍ニ排列シ深川村ノ敵軍ヲ乱射ス——

五月十四日、大鷹山ノ戦状ヲ望見スレバ敵兵數十人、雨ニ乗ジ高嶽ノ界ヲドリテ、猪突刀ヲ揮テ大鷹山ノ界ニ迫ル。牧柴隊及薩隊殊死シテ之ヲ拒ク。彈藥漸減。用ユ可ラズ皆刀ヲ拔テ闘フ。衆寡敵セズ遂ニ大ニ潰走シ絶谷ノ下ニ顛倒シ牧柴隊ノ中隊旗ヲ奪ハル

(佐々友房「戦後日記」)

深川村の谿流を中にはさんで官と賊とがむきあい、人々もその村の形のなりにわかれ、谿のあちらとこちらで状勢を見ていた。

椎山の側にある切り立った高嶽から、追いつめられた賊軍が何十人と墜死した。いくさが済んだ後、一あんまり幽霊が出て困つた」ので、村人達は背を拾い、雷轟を作つてやっ

11 序章 深川

16

ふと見ると縁側に眉目秀麗な老人がいて阿膝を立て、半ば艶の出かかった木の根を布で磨き続けていた。
「お父つあんの話はなあんも聞いとらんなあ、まだ母さんの腹にもおらん時分の事じゃけん」

といつたきり磨く手をやめなかつた。床の飾りにでもなるらしい大きな木の根は、端正な老人とよい一對をなしていた。西南役の記憶が消えぬ限り、この家と村人との士族と土百姓という形での深い断絶は消えないように思われる。

やはり十年の役の最中、一村へだてた海辺の避難先で生まれたという一老翁は、自分の父が横井小楠の高弟・徳富一敬に仕えていた事を光榮としていた。彼の父は、薩軍が県境の水俣に達しようとするや、逸早くキヤッチし、その役職をもってこれを熊本に通謀したというのである。徳富蘇峰著「近世日本国民史・西南役篇」に、父の名がその事で著されていると語り、鳥羽伏見の戦いで戦病死した、若い叔父のチヨンマが帯刀姿の写真のある仏間でそのことを語ってくれた。実学党の直系であり、僻地といえども、水俣は熊本より進歩の土地であるともこの老翁はいう。明治二十年に発足した芦北南部小学校に、土地の子供らに先がけて入学し、熊本洋学校出身の渡瀬常吉が、そのキリスト教的自由主義教育によって、郡官僚から解職されると、上級生と共に渡瀬先生を慕ってストライキに参加した。半年間も後任教師を拒否して教室にたてこもり、我に白田を与えよ、板垣死すとも

自由は死なず、という上級生の演舌を羨望の想いで聞いたという当時十二歳の少年が、十年後に自己の哲学の後盾としてふり仰ぐのは、重厚な書架の「近世日本国民史」である。辺地の識者である彼が、父を語りながら慎しみをこめ、家門の誉としてその中の西南役篇にふれる時、創世紀日本進歩主義、実学党と徳富蘇峰の業績は、古びた書籍の中に置みこまれ書架にしまわれる。それは、西南役を経て第二次大戦まで、音を立てながら支配体制に与ざるを得なかつた思想を祀るのにふさわしく、折目正しい縁者の姿勢に見受けられた。

老百姓の言葉をまた想い出す。

「想うてさえおれば、孫子の代へ代へときつと成る」

17 序章 深川

続けている文盲の、下層農民達の思想がある。そこに俯って繫り抜がる史劇の原野がある。一たび疎外の極にどこめられた者が、次々に超抜けの技を秘得してゆくように、状況に対する何食わぬ身構えと、ひそかな優越が、歴史に対する生得的な体験としての弁証法を創り出す。「想うてさえおれば、孫子の代へ代へときつと成る」とは笑む時、彼は、人間の全き存在、全き欲求のためしか発言しないというやさしさに、変化しているようにも見える。だから彼の手の内で物語化される何れの権力も、自在に陽を当てられたりかけらせられたりうるのだろう。

20

「偉い人じゃつたちゆう話じゃが、そりや、食わした米粒の数の開き程、百姓とは違わじやなあ」
という。

つまり彼は、ひとしなみな無階級しか認めぬ、とても云いたげだった。

それは、熊本城が炎上して薩軍に包囲された事を知った阿蘇谷一帯の農民が、戸長や地主の家へ押しかけた打毀しのスローガン、「やく（役）のつく物は例え菅葉でも打毀せ」に通じる、胸内の合言葉でもあるろう。阿蘇打毀しに先立って城北農民が、民権党に指導されつつ戸長征伐のデモに参加し、阿蘇の場合「手に鎌や斧をたずさえて」いたのに比べ、水俣の下層農民達は、藪鼠みの表情をかすませながら、権力同士の白滅に、まことにはるかなたのしみをかけているのである。

「母共は死なんでもよか時も、しゃしこばつて死ぬもんじゃが、百姓は危か所じゃ決してゆかんで。保つるもん」

彼自身と共に立体化してゆく歴史の、壮大なるべき未来が、莫塵の上に組んだ阿膝の間で、うつうつと仕上げられているようだった。老人はふと、目を細め、

「ん、あんたは誰じゃつたけ、そこあたりの守りの子とばかり思うぞ」

といった。私は、彼の膝の間から立ちのぼる、風土と人間の日なた臭さに包まれてくる。蓬髪を垂らした曾祖父送の眸が、泥の中から五月の空へよ移ってゆく時の一点のトン

ビの舞。

辺境の維新は影深く私たちの目に現われてくる。

語り手	寒川氏(仮名)	一八七七年生	男
	川上氏	一八七七年生	〃
	緒方氏	一八八一年生	〃
	山富氏	一八九二年生	〃
	荒出氏	一八七九年生	女

21 序章 深川