「手巾」と「武士道」ブーム

―― ＜擬-普遍＞主義的主体化のメカニズム ――

竹　内　里　欧

0　はじめに

本稿[1]において、私は、芥川龍之介により1916（大正５）年に発表された短編小説「手巾」の分析をとおし、近代日本社会における「武士道」ブームを再考することを試みる。

近代日本社会における「武士道」ブームは、日清・日露戦争頃より顕著になる。このブームを象徴するのは、よく知られているように、新渡戸稲造による著作『武士道』(Nitobe 1899) である。『武士道』は、新渡戸がベルギーの法学者に「日本に宗教教育がないのであれば、どうやって道徳を授けているのか」と問われた経験[2]に端を発し、1899（明治32）年、アメリカ合衆国のThe Leeds and Biddle Companyで最初に出版され、翌年、日本の裳華房より出版された（矢内原 1938: 3)。日本語での出版は、1908（明治41）年である（矢内原 1938: 3)。ドイツ語、イタリア語、スペイン語、ロシア語などにも翻訳され、各国に大勢の読者を獲得する。『武士道』において、新渡戸は、ベルギーの法学者の問いに答える「被告」(Nitobe [1899]1900=[1908]1938: 12) の立場から、「武士道」を、「西洋」の道徳に匹敵しうる、洗練され文明化された道徳として、また、「日本の精神」を象徴するものとして位置づけようと試みた。

この「武士道」ブームを再考するために、本稿は、芥川が1916（大正５）年10月に『中央公論』に発表した短編「手巾」をとりあげる。「手巾」において、芥川は、新渡戸を彷

---

[1] 本稿は、関西社会学会第58回大会（於同志社大学2007年５月27日）において行った発表（竹内 2007a）および、竹内里欧（2001）（2008a）（2008b）で行った分析をもとに、大幅に加筆・修正したものである。

[2] 『武士道』の「第一版序」には次のようにある。「(ベルギーの法学者が)『宗教なし！どうして道徳教育を授けるのですか』と、繰り返し言ったその声を私は容易に忘れえない。当時この質問は私をまごつかせた。私はこれに即答できなかった。というのは、私が少年時代に学んだ道徳の教えは学校で教えられたのではなかったから。私は、私の正邪善悪の観念を形成している各種の要素の分析を始めてから、これらの観念を私の鼻腔に吹きこんだものは武士道であることをようやく見出したのである。」(Nitobe [1899]1900=[1908]1938：11)

彿とさせる主人公（東京帝国法科大学教授長谷川謹造）を戯画化し、冷笑的に描いた。「手巾」は、一つの短編小説にすぎないが、当時の「武士道」ブームや、日本の近代化・「文明化」過程に潜むディレンマを凝縮した形でとらえるのに成功している。それゆえ、この小説を、日本の近代化や「文明化」において生じるアポリアを理解するための手がかりとして分析することができると考えられる。

1　「手巾」のあらすじ

1916（大正5）年秋、芥川は、『中央公論』に「手巾」という短編を発表した。この短編は、文学研究[3]や風俗史[4]の文脈で論じられることも多く有名なものであるが、あらすじを簡単に説明しよう。新渡戸稲造がモデルとされる主人公、東京帝国法科大学教授長谷川謹造は、日ごろから「東西両洋の間に横わる橋梁」たるべく努めている人物である。彼は、武士道に基督教的精神と同じものを見出し得る、と主張するなど、「欧米各国民と日本国民との相互の理解」の可能性を模索している。「日本人」の主人公と「亜米利加人」の奥さん、「岐阜提灯」と「ヴェランダ」、「武士道」の精神と「手巾（ハンケチ）」などと、物語の道具立て自体が、「東西の文明とその調和」というモチーフを象徴している[5]。ある日、主人公は、教え子の母親の訪問を受ける。教え子の母親は、子供の病死を伝えに来たのである。主人公は、初め、死を悲しむ様子を露わにせず、「口角には、微笑さえ」浮かべ、平然と子供の死を語る彼女の様子を、いぶかしく感じる。しかし、偶然にテーブルの下を見た際、主人公は、婦人の手に握られた「手巾（ハンケチ）」が「全身で泣いて」いるように震え、しわくちゃになっているのを発見する。主人公は「見てはならないものを見たという敬虔」な気持ちと「或満足」感に包まれる。婦人の帰宅後、主人公は、「亜

---

[3]「手巾」を、主に文学研究の視点から論じたものには、三島由紀夫（1956）、磯貝英夫（1972）、海老井英次（1981: 70-9）、浅野洋（1983）、笠井秋生（1983）、川上光教（1985）、愛川弘文（1986）、北川伊男（1987）、山崎甲一（1993）、高橋龍夫（1996）、下野孝文（1997a）、下野（1997b）、上村和美（1998）、三嶋譲（1999）、相川直之（2002）、神田秀美（2004）、曺慶淑（2004）などがある。

[4]「手巾」を風俗史の文脈で論じたものとしては、井上忠司（1977: 147-9）、熊倉功夫（1987）がある。井上忠司（1977：147-9）は、小説に登場する子供を亡くした婦人の「笑い」を、「『ワライガオ』ではなくて、『エガオ』」であるとして、社会心理学的観点から分析している。また、熊倉（1987）は、「手巾」を、「伝統と近代化のせめぎあい」や「“型の文化”のいやらしさ」が描かれている短編として、分析している。

[5] 基本的に、「手巾」では、「西洋」と「日本」という二元論的構図を象徴する小道具が用いられているが、曺慶淑（2004）は、主人公の手にある「朝鮮団扇」に注目し、次のような指摘を行っている。「……『朝鮮団扇』は先生の手回り物として、日本の風俗物として使えられていることが想像しえる。これを言い換えれば、先生の意識の中には、韓国の存在は西欧のように他者の対象として捉えているのではなく、日本が保護すべき対象として、さらに先生の手で自由自在に使える風俗物の一部として、先生の専門との関連性を付与するために用いられ、描かれているともいえるだろう。」（曺　2004: 58）（下線引用者）

米利加人」である奥さんに、今日の顛末を、これこそ「日本の女の武士道」だと称賛して聞かせる。しかし、物語の最後、主人公は、「作劇術（ドラマトウルギイ）」の文献に、次のような一文を発見する。そこには、「......顔は微笑していながら、手は手巾を二つに裂くという、二重の演技であった。それを我らは今、臭味（メッツヘン）と名づける......」と書かれていた。主人公は、「平穏な調和」を破る得体の知れない不安感[6]に襲われる......という後味の悪い結末で、物語は終わる（芥川　[1916]1990)。以上は、短編の要約に過ぎないが、＜和＞＜洋＞の二重性に由来する危うさというものが、一つのモチーフとして見事に描かれている。主人公が最後に陥る不安感は、何に由来するものなのであろうか。本稿の中心的課題は、この「不安感」の解明にあるが、それに先立ち、「手巾」成立の背景や当時の「武士道」ブームについて検討を行う。

2　「手巾」成立の背景

「手巾」執筆の経緯については、従来、浅野洋（1983)、笠井秋生（1983)、川上光教（1985）などに詳しい。ここでは、それら先行研究を参照しつつ、設立経緯において特に重要と思われる2点について述べる。1点目は、主人公長谷川謹造のモデルについて、2点目は、作品の背景にある、同世代の知識人との競合関係についてである。

2-1　主人公長谷川謹造のモデルは新渡戸稲造であること

芥川自身、1916（大正5）年9月25日秦豊吉宛に送った絵葉書に、「中央公論へは新渡戸さんをかいたので社会的反響が僕にとって不快なものでない事を祈ってます」と書いている（芥川 [1916]1997b：53)。また、芥川は、1910（明治43）年に第一高等学校に入学しているが、そのころに受けた新渡戸の倫理の講義などが作品を作る上でのイメージとして影響を与えている（川上 1985：29）と推測される。実際、1924（大正13）年6月10日、東京高等師範学校付属小学校講堂で開かれた第22回全国教育者協議会での講演（後、1924（大正13）年10月発行の『教育研究』279号に掲載）「明日の道徳」において、芥川は、当時の新渡戸の講義に感じた違和感と憤慨について述べている[7]。

---

[6]「不安感」について、小説中の描写は、本稿の「4　長谷川謹造の『不安』の読解――『＜擬-普遍＞主義的主体化』の危うさ――」に引用している。

[7]「其時分の事で最も私の記憶に残って居りますのは、私が高等学校に居りました頃、校長は新渡戸稲造氏で、同氏の倫理の講義を聴きましたが、（実は時々休んで、人に返事をして貰った事もあります。併し先生の講義は非常に評判が宜いので、兎に角聴く事は聴きました。）或日其講義中に斯う云う事を云われ

また、「手巾」の中に用いられている、子供を亡くした母親が悲しみを隠し笑顔をみせるというエピソードに類似した話は、新渡戸の『武士道』の「第十一章　克己」にある[8]。さらに、川上（1985： 32-6）は、それに加え、『世渡りの道』（大正元年実業之日本社から出版）中のエピソードを、類似の話としてとりあげている。これらの話や、実際に接した新渡戸の人柄にもとづき、芥川は小説中のエピソードをつくりあげたと思われる。

2-2 世代闘争を反映した「コンテスト」としての位置づけ

芥川の当時の書簡には、文壇への登竜門的意義をもつこの作品の評価への不安と自信の交錯がかいまみえる[9]。実際、1916（大正５）年10月24日、原善一郎宛の手紙には「この頃僕も文壇へ入籍届だけは出せましたまだ海のものとも山のものとも自分ながらわかりません」と書いている（芥川 [1916]1997d： 60)。また、「手巾」の成立事情について検討した笠井（1983）なども指摘しているように、「手巾」の草稿は、もともと「武士道（小品）——久米に献ず——」というタイトルで書かれていた。サブタイトルに「久米に献ず」とあるのは、この作品の題材がもともと久米正雄により与えられたことを示している（笠井 1983: 57)。実際、久米は、『新思潮』1916（大正５）年８月号に、同じように新渡戸をモデルにした短編小説「母」を書いている。つまり、芥川の「手巾」は、久米の「母」を意識したうえで、久米と、同じ材料の裁き方の手並みを競うような形でつくられたといえる[10]。

たのです。人間は色々汚いものを有っているから、友達同志でも醜いものを遠慮なくさらけ出し合うと、互に愛想が尽きて世は成立ない。あの男も此の位下等か、自分も其の位下等で宜いと云う様な事で、滔々として堕落すると言われた事があります。<u>私は之を聴いて非常に憤慨しました。其の憤慨は時間にすると、彼是三四年も連続しましたが</u>、今日では新渡戸先生の言葉に、よし多くでないにしても、多少の真理を認めて居ります。併し其の当時は、吾々自身が幾ら見悪いものを有つにしろ、それは有っている事は事実である、事実を糊塗するのは怪しからんと思いましたから、それ以来倫理の講義を休むことにしました。」（芥川 [1924]1996: 10-1)（下線引用者）

(8) 「<u>日本の友人をばその最も深き苦しみの時に訪問せよ、彼は赤き眼濡れたる頬にも笑いを浮べて常に変らず君を迎えるであろう。</u>……（中略）……じっさい<u>日本人は、人性の弱さが最も酷しき試錬に会いたる時、常に笑顔を作る傾きがある</u>。我が国民の笑癖についてはデモクリトスその人にも優る理由があると、私は思う。けだし<u>我が国民の笑いは最もしばしば、逆境によって擾されし時心の平衡（バランス）を恢復せんとする努力を隠す幕</u>である。それは<u>悲しみもしくは怒りの平衡錘</u>である。」(Nitobe [1899]1900=[1908]1938： 93-4)（下線引用者）

(9) 1916（大正５）年９月25日秦豊吉宛の絵葉書には「グルードで駄目」（芥川 [1916]1997b： 53）とあるが、一転、10月８日井川恭宛の葉書には「手巾は僕はそんなに得意でない　が世評はいい」（芥川 [1916]1997c：55）とある。

(10) 「新渡戸稲造」という題材のやりとりの経緯について、久米正雄は次のように書いている。「卒業するまでの夏休みは、芥川と僕は外房州の一宮へ海水浴に行っていました。『芋粥』を『新小説』に載せ、次で『中央公論』から何か書いてくれるようにと頼まれたので、書いてやったのが『手巾』です。この『手巾』というのは、一宮にいて書いたものですが、元々、あの材料は僕のものだったのです。新渡戸さんのことを書いたもので、一宮で雑談しているうちに、僕がこう云うものを書こうと思っているといったら、

浅野は、「手巾」の「競作」としての性格に注目し、旧世代の倫理を象徴する新渡戸が、新しい「ライズィングジェネレエション」[11]たる彼ら（芥川、久米）の「通過儀礼」のための「人身御供」として標的にされたとみる（浅野 1983: 37）。新渡戸批判が、「通過儀礼」的意味を担ったことは、芥川が少年時に「武士道」について書いた文章との対比からも裏付けられよう。1908（明治41）年、中学4年生時に書いたと推測される短文「武士道」においては、芥川は、「武士道」をきわめて無邪気に賛美していた。曰く、「釈尊涅槃之教と孔子平天下之道とを融合して、更に之に加うるに、東方神秀の霊気を以てし、熱烈、猛炎の如く峻厳、氷雪の如くなる大和魂を養いて、今日に至れるもの　我武士道とは実にかくの如きの謂也。蓋、武士道の因って来る所は、素より、遠しと雖も、其、始めて円満なる発達の途につけるは源平時代の初期にして、次いで之を鍛冶し、之を錬成し、延いては徳川時代に至って、一大光焔を上ぐべき根底を作れるものを、戦国時代六十年の腥風血雨となす。……（中略）……希くは、我等、この武士道の旗幟を仰いで、我尊き国史を汚さざらむ哉。」（芥川 [1908]1997: 64-5）（下線引用者）と。この文章にみられる素直さ・あどけなさと、「手巾」中の新渡戸を模した主人公に対する、どこか過剰な辛辣さ（あるいは稚さ）とは好対照といえよう。これには、当時、芥川・久米などの自意識的で敏感な感受性の青年たちは、新渡戸のナイーヴさを批判することを通して、自分たちのアイデンティティを形成していったという背景がある[12]。「手巾」における新渡戸批判や武士道批判が、芥川の少年期から青年期への変化にともない、同世代の青年の視線を多分に意識した上で行われたものであることがうかがわれる。

以上から、「手巾」は、同世代の知識人との競合や彼らによる評価を意識しつつ、明確に、新渡戸の『武士道』とそのブームを標的に組み立てられた作品であるということがみてとられる。

3　「武士道」ブームと新渡戸稲造

前節で述べたように、「手巾」は、主人公のモデルが明確に新渡戸稲造にあり、また、

『僕にそれをくれないか、中央公論から頼まれて来ているんだ』という訳で僕が話してやったものです。」（久米　1953: 185-6）

[11] これは、1916（大正5）年8月28日の夏目漱石宛の手紙に「我々ライズィングジェネレエション」とある（芥川 [1916]1997a: 47）ように、芥川自身が自分たちの世代をそう呼んだものである。

[12]「手巾」における「梅幸」にかんするエピソードにも、新渡戸と学生の関係を冷笑的に観察する芥川の姿勢がみてとられる。

当時の「武士道」ブームを強く意識して生まれた作品であるとわかる。そうしたことから、ここで、当時の「武士道」ブームについて敷衍する。

園田英弘は、明治期日本で、「武士身分」が制度としては死につつも、その文化的特殊性が、「庶民の、そして社会の『武士化』の潮流にあってしだいに拡散していった」ことを指摘している（園田他 1995：106)。また、福地重孝（1956）は、次のように述べている。

「さて武士なるものの存在は廃止され、武士教育なるものは行われなくなったが、武士的志操は明治になってますます強調された。以前は武士のみ、また武士をまねたところの一部の庶民に限られていたのが、一般庶民の教育にまで及んだ。……（中略）……例えば冠婚葬祭の儀礼から年中行事、趣味娯楽に至るまで、かつては庶民に対して塞がれていた様式が解放され、庶民は無批判的にこれを模倣し、まねたのであった。かくして、以前は関知しなかった士族意識がやがて庶民の意識となった。」(福地 1956: 8)

以上のような「士族意識」の浸透・拡散とともに、日本人のアイデンティティを保証するものとしての「武士道」ブームの大きな契機となったのが、新渡戸の『武士道』(Nitobe [1899]1900）の出版である。

日清戦争から日露戦争へかけて、「武士」にかんする規範や行動様式は、「武士道」の名のもとに大きく復活をとげていった（菅野　2004: 260)。実際、当時の『中央公論』をみても、「武士道と日露戦争」(明治37年８月)、「武士道に就いて」(明治37年10月)、「武士道の懐古」(明治37年11月)、「武士道とゼントルマン」(明治38年４月）といった記事が並び、「武士道」にまつわる言説が大量に流布し始める様子 (13) がみてとられる。そうした「武士道」のブームは、井上哲次郎に代表される国家主義者によるもの (14) と、内村鑑三、新渡戸稲造に代表されるキリスト教徒によるものに大まかに２つに分けられる（管野 2004: 260-1) が (15)、両者ともに「武士道」を「日本固有の文明」と位置付ける点では一致している。

「０　はじめに」でも述べたように、新渡戸の『武士道』の第一版序には「被告」という

---

(13) また、例えば、1905（明治38）年、井上哲次郎などによって博文館より発行された『武士道叢書』の広告には以下のようにある。「武士道は我邦の精髄なり……（中略）……忠孝節義の四字、即ち武士道の要決にして、征露の役、亦我が武士道の扛ぐべからざるが為に起り、開戦以来の連勝、亦将士の武士道を重んずるが為に之を得たり……」(井上哲次郎他編 1905 中巻巻末の広告部分)

(14) 『武士道』(井上哲次郎述 1901）など。井上哲次郎は、1905（明治38）年に『武士道叢書』を編集、1942～1944（昭和17～19）年に『武士道全書』を監修している。

(15) 例えば、次の「騎士道」をめぐる記述の違いにも両者の相違があらわれている。「武士道は日本固有の実践哲学ともいうべきもので、他の国には斯かるものが全然無い所もある。多少あっても、系統的の発展を遂げて居らぬし、又よく武士道と対照される騎士道なども話題に上るけれども、騎士道と武士道とは固より共通点が無いではないけれども、併し非常に違った性質のものである。騎士道は女性崇拝で、而

言葉がある[16]。英語で初めに出版されたことからも、読者として想定されているのは西欧社会の人々であり、西欧の「文明」に匹敵する「日本の文明」を知らしめるという意識が強くあった[17]。新渡戸の『武士道』において、「武士道」は、劣等国との謗りを忍び得ずの精神、日本のアイデンティティを表象する語句として位置づけられている。それは、「第一章　道徳体系としての武士道」の冒頭に、「武士道(シヴァリー)はその表徴たる桜花と同じく、日本の土地に固有の花である。」(Nitobe [1899]1900=[1908]1938：25）とあることからも明らかである。また、新渡戸の『武士道』において、「武士」にかんする言説の引用が、多様な文献から歴史的・社会的文脈を無視して行われていることがしばしば指摘される（村尾 1972: 57)が、実際、1901（明治34）年、『日本新聞』で津田左右吉により、「……武士道は一の階級的思想なり。また毫も其の間に対外的意味あるを認めず。両者（大和魂と武士道　引用者）の混同はまづ武士道の意義に於いて第一着の謬見に陥りしものにあらざるか。」（津田[1901]1965: 72）と、「階級的思想」としての「武士道」と「大和魂」の混同を指摘されている[18]。こうした意味での近代の「武士道」は、一種の「伝統の創造」といえよう[19]。この点にかんして、E．ホブズボウムの『創られた伝統』(Hobsbawm & Ranger eds. 1983）が著名になるはるか70余年前のB．H．チェンバレンの以下の指摘は示唆に富む。チェンバレンは、「勇ましく礼にかなった人々」というのはもちろん存在したものの、「規則のコードや慣習」としての「武士道」が、少なくとも1900年以前の辞書には見当たらない、近年になって普及した概念であるという指摘を行っている（Chamberlain 1912: 13-4)。即ち、そのような意味での「武士道」についての記述は、「主に外国での消費を目的としたでっちあげである」(Chamberlain 1912：13-4）とまでいうのである[20]。

チェンバレンの指摘はやや勇み足の感があり、近年、笠谷和比古（2007）などによって

して其の女性崇拝も余程偏したものであるから、武士道と決して同一視すべきものではない。武士道には強きを挫き、弱きを助けるという精神は固よりあるのであるけれども、騎士道のような女性崇拝ということは断じて無いのである。」（井上哲次郎監　[1942]1998: 2-3, 序より）（下線引用者)。「極東に関する悲しむべき知識の欠乏は、ジョージ・ミラー博士のごとき博学の学者が、騎士道(シヴァリー)もしくはそれに類似の制度は古代諸国民もしくは現代東洋人の間には嘗て存在しなかったと、躊躇なく断言していることでも解る。」（新渡戸 [1899]1990=[1908]1938: 25-6）（下線引用者)。

(16) 英語の原文には、「The only advantage I have over them is that I can assume the attitude of a personal defendant, while these distinguished writers （ラフカディオ・ハーンなど　引用者）are at best solicitors and attorneys.」（下線引用者）とある。このように、法廷にかんする用語を比喩に用いて、執筆の動機が述べられている。

(17) 村尾次郎は、新渡戸の『武士道』執筆の背景に、アメリカ西部での「排日の風潮」の高まりの影響を指摘している（村尾 1972: 50)。

(18) 津田左右吉「武士道の淵源に就いて」『日本新聞』1901年１月24・25日。

(19) 近代社会における「武道」の誕生・再編過程を精緻に分析したものとしては、井上俊（2004）参照。

(20) チェンバレンのこの指摘に対し、新渡戸自身は、後に、次のように修正を行っている。「私は武士道というものについて、三十年ばかり前、少し書いて見たことがある。その頃武士道という言葉は、あま

修正をほどこされつつある[21]が、「西洋」からの「文明の問いかけ」に対する応答[22]という形で書かれた新渡戸の『武士道』は、国民を「近代文明の担い手たらしめるために作為された、国民道徳思想の一つ」（菅野 2004：12-3）とみなすことができよう。実際、新渡戸は、1904（明治37）年、「平民道」と題する小文において、「武士道」こそが「我国民道徳の根底」であるとし、この「武士道」を変化する社会に新たに適応させていかなければならない、と述べている（新渡戸 [1904]1970: 24-5)。「東洋と西洋の架け橋」たるべく尽力した新渡戸は、文明化された「東洋の代表者」としてふさわしいジェントルマンシップ[23]として「武士道」の再構築を試みたのである。そして、「手巾」でターゲットとされたのは、まさにこの「武士道」ブームと新渡戸稲造である。

4 長谷川謹造の「不安」の読解――「<擬-普遍>主義的主体化」の危うさ――

「1 『手巾』のあらすじ」で述べたように、「手巾」の小説では、最後、新渡戸を模した主人公が、居心地の悪い「不安」に陥る。小説では、以下のように描写されている。

> 「先生は、本を膝の上に置いた。開いたまま置いたので、西山篤子という名刺が、まだ頁のまん中にのっている。が、先生の心にあるものは、もうあの婦人ではない。そうかといって、奥さんでもなければ日本の文明でもない。それらの平穏な調和を破ろうとする、得体の知れない何物かである。ストリントベルクの指弾した演出法と、実践道徳上の問題とは、勿論ちがう。が、今、読んだ所からうけとった暗示の中には、先生の、湯上りののんびりした心もちを、擾そうとする何物かがある。武士道と、そうしてその型（マニイル）と――」（芥川 [1916]1990: 17）（下線引用者）

り世の中で使わなかった。全然ないわけではなかったが、使われていなかった。……（中略）……遂に、この字は私が好い加減に拵えたものだろうと、笑い話にいわれたこともある。ところが先日、日日新聞の中安という人が、古い本を探している中に、この字が見つかった。何でも二三ヶ所に武士道の字がある、と知らせてくれた。それで私は、自分が創造した名誉を失うと同時に、新しい字を拵えたという罪も免れたわけである。しかし普通には行われていなかった言葉であるようである。」（新渡戸 [1933]1969a: 329-30)。なお、この文章の掲載されている『内観外望』は、1928～1930年頃の新渡戸の講演をまとめたものである。

(21) 笠谷は、前近代社会において、「武士道」という言葉がどのように使われていたかについて、17、18、19世紀の3期に分け、実証的解明を試みている（笠谷 2007)。笠谷の分析によると、17、18世紀には、「武士道」という言葉は諸書において頻繁に使われていたが（笠谷 2007: 267)、19世紀以降、衰退し、幕末には、日常的に使用される言葉ではなくなっていた（笠谷 2007: 270-1)。「武士道」という言葉が日常用語としてはほとんど消滅していたという背景が、本文に引用したチェンバレンの指摘や、新渡戸の「自分の造語かもしれない」という認識に影響を与えたと考えられる（笠谷 2007: 270)。

(22)「西洋」からの文明の問いかけへの応答という形で新渡戸の『武士道』が編まれたということは、例えば、キリスト教の殉教者の心理になぞらえて、武士の自殺に対する心理を「不合理」でも「野蛮」でもないと説得する試み（Nitobe [1899]1900=[1908]1938: 105-6）などにもみてとられる。

(23) 新渡戸は、新渡戸（[1932]1985: 437)（[1933]1969b: 335）などにおいても、「武士」と「紳士」の類似を主張している。また、近代日本における、日本のジェントルマンシップのあり方や「西洋文明」をめぐる言説の分析については、竹内（2001)（2002)（2003)（2005)（2007a)（2007b)（2008a)（2008b）参照。

主人公は、「不快そうに二、三度頭を振って」、「平穏な調和」を破る得体のしれない「不安」を追い払おうとする。物語の最後に崩壊の兆しをあらわにするこの「調和」とは、「東洋の代表者」として、「西洋」と「東洋」をつなぐ「普遍性」を模索した[24]新渡戸の生き方を反映している。それは、内村鑑三や岡倉天心など、同時代の多くの知識人に共有されていた感覚でもある。

本稿では、特に、この小説の最後のシーンに主人公を襲う「不安」に焦点をあてる。主人公の「不安」は何に由来するのか、また、どのようにこの「不安」が、近代日本社会の知識人のアイデンティティとかかわっているのかを解きほぐしたい。この目的のために、L. アルチュセールのイデオロギーや主体にかんする理論、および、それに触発された川田耕（1996b）の分析を補助線として用いる。

アルチュセールは、「イデオロギー」を「諸個人が自らの現実的な存在諸条件に対してもつ想像的な関係の想像的『表象』」（Althusser [1969-70]1995=2005: 252）とし、人間の主体化の過程を根本的に貫くものとしてとらえた。川田（1996b）は、そうしたアルチュセールの考えに依拠しつつ、主体化を「非社会的な次元にあるとされる諸身体が、社会的な次元に帰属するイデオロギーの作用によって、世界の中から有意味で社会的な存在＝主体として立ち上がってくること」（川田 1996b： 41）と定義し[25]、「主体化」のあり方について、「宗教的主体化」、「ロマン主義的主体化」、「普遍主義的主体化」の3つのパターンを挙げて考察している。特に、「普遍主義的主体化」にかんする考察は重要である。川田は、「普遍性」を、「自己の内部にありながら、かつ単なる自己の固有性には還元されないような他者一般と共有される『真実』」とし、「普遍主義的主体化」は、自己の内部にその「普遍性」

---

[24] 例えば、『東西相触れて』では、「東西を相結びつけるのが邦人の義務ではあるまいか」（新渡戸 1928： 序文）、「結局東西の文化を悉く咀嚼し世界的完全なる発達を遂げる者」は「大和民族」である、などと述べている（新渡戸 1928：14）

[25] 主体化のプロセスを川田は以下の3点に整理している。「①主体化するためには、超越的意識という、自己（身体）への言及を可能にする審級が成立することによって、意味世界にたいして外在していた原身体が、言及されることによって意味世界にたちあらわれ、他と区別される同一性をもった個人となること、それがまず前提としてある――この過程を私は『超越的主体化』と名づけた。アルチュセールの比喩を借用すると、世界からその名を『よびかけ』られて、現身体がふりむくということ、それが個人となること、すなわち超越的主体化である。②その上で、その意識による自己（身体）への言及の内容が、いわゆる自己言及性のパラドクスからわかるように、常に原理的に恣意的であって自己は決して語りつくされないために、そこに自己について主観的に語るイデオロギーが身体の固有性を消去しつつ介入してくる可能性が生じる。③そしてイデオロギー的諸装置がその可能性を必然性に転化すること、その一連の過程がイデオロギー的主体化である、と定式化した。したがって主体化は、超越的主体化とイデオロギー的主体化の二段階からなるものと再定義される。この全体を通してイデオロギーはその偶有性を隠蔽して必然的なものとして自己に導入され自己を『主体』とする。」（川田 1996b: 43）。また、川田（1996a）は、そうした「主体化」のプロセスについてより詳しく検討を行っている。

を見出すことを通じて行われるという（川田 1996b: 49)。しかし、この「普遍主義的主体化」には、ある転倒が含まれている。即ち、「自己の内部に『普遍性』を見いだすことで、自己という身体の固有性が消去されてしまう、つまり本当には自己に準拠しているわけではない」(川田　1996b: 49）という点において転倒が生じている。「自己の内部に普遍性を見いだす語り」は、「自己言及の恣意性という原理を利用したイデオロギー的な語りであるほかはな」く、従って、正確にいうと、「普遍性というイデオロギー的観念に準拠して自己に言及しそこなっている」というべきであるとする（川田 1996b: 49-50)。このようにして、「普遍主義的主体化」においては、「イデオロギーの隠蔽はもちろんのこと、かつては明らかであったその外在性をも隠蔽して、イデオロギーを自己にとって内在的で自然なものに転化」し、「不安定な主体」を形成するのである（川田 1996b: 51)。

「手巾」における主人公長谷川謹造は、「武士道」に「基督教的精神」と同じ「普遍的」な文明があるなどと主張することによって、東西文明の調和の可能性を模索している。長谷川謹造の主体のあり方は、川田のいう「普遍主義的主体化」と相似形のものを含む。両者が異なるのは、川田のいう「普遍主義的主体化」においては、「理性」などの「普遍的審級」にもとづいて主体化が行われるのに対し、「武士道」に「西洋」と同じ「普遍的」な文明があると強調することにおいては、「西洋文明」を「普遍」と見做すことによって主体化が行われるという点である。そうした意味では、より正確には、長谷川謹造においては、「＜擬-普遍＞主義的主体化」が行われているといえよう。これは、近代日本社会の知識人が「西洋文明」へ応答する際に現れる、一つの典型的パターンである。

従来、「手巾」の短編にかんしては、伝統と近代の調和への不安や、帝国主義への批判などということが頻繁に指摘されている。しかし、小説の最後に主人公が陥る不安感が何に「由来」するものか深く追求したものは少ない。私は、この主人公の不安感は、単に伝統と近代の調和への不安といったものではなく、「西洋」と「日本」の二項対立のもとに「西洋文明」に匹敵しうる「日本固有の文明」を模索・強調するという当時の言説が孕むあるパラドクスに由来するものではないかと考える。つまり、そうした言説には、「文明」、「普遍」といった「西洋」由来の概念や視点をより深く内面化させつつ、かつ、そうした考え方が「西洋」由来のものであるということを隠蔽し忘却させるという逆説的なメカニズムが存在する。そのようなメカニズムの脆さがいつか綻びをみせ、例えば昭和初期の日本主義や日本ロマン派という形で暴発する始原が暗示されること、そうしたことに主人公の不安感は由来しているのではないか。そして、注意すべきは、こうしたメカニズムの脆さがあらわになるとき、それに対する反応は、「あるべきはずの本当の伝統の奪還」という形をとりがちであるということである。それは、「普遍主義的主体化」において導入さ

れたイデオロギーの暴露が、「自己の固有の身体（と表象されるもの）」とのつながりの回復に向かわせるという川田の指摘（川田 1996b: 52）とパラレルの過程である。また、この点について、竹山護夫（1982）の分析も参考になろう。竹山は、特に1920年代から30年代の日本社会について、「伝統文化」の喪失の意識が、「文化価値」が内部から崩壊するという感覚ではなく、「西洋からの『借り物』」を拒絶し、「本来的なもの」へ戻るという感覚やロジックによって概念化された、と指摘している（竹山 1982: 329-30）。つまり、西洋文明の「普遍性」に疑惑や幻滅が生じる中で、「伝統文化」は、「本来そこにあったはずであり取り戻すべきもの」として、いわば、「当為」のものとして、事後的に発見される、というのだ。こうした考えを敷衍すると、「近代の超克」的な言説が多くの知識人を魅了したという事実も、「＜擬-普遍＞主義的主体化」の綻びという観点から考察することが可能である。「西洋」の「文明の問いかけ」に対し振り向いたとき、既に、「近代の超克」的現象の芽はひそかに胚胎していたともいえよう。

5　おわりに ――もう一つの「ハンケチ」――

このように、本稿においては、新渡戸稲造のケースに典型的[26]に現れている、近代日本の知識人が主体化する過程に生じる「逆説」について考察を試みた。それは、「西洋文明」に匹敵するものとして「日本固有の文明」を追求するという営み自体が、「西洋的」な原理をより深く内面化することにつながり、また同時に、その機制が隠蔽されていくというメカニズムである。本稿では、そのメカニズムを「＜擬-普遍＞主義的主体化」と名付けた。それは、当時の、「西洋」を中心としたヘゲモニックな構造の中で生き延びる戦略として有効性（pro-modern）をもちながら、同時に、「あるべきはずの本当の日本固有の文明の探求」へと反転する危険性（anti-modern）をも内包していた。芥川が「ハンケチ」という象徴的[27]なアイテムを用い描いた「不安」の中に、そうしたメカニズムがよみとられた。

しかし一方で、同じ「ハンケチ」を扱って、例えば、次のような記事もある。以下の記事[28]は、「紫園令嬢」なる読者の質問に応えるという体裁をとりながら、ハンケチの使用

---

[26] 本稿では、新渡戸稲造を典型例としてあげたが、「＜擬-普遍＞主義的主体化」は、新渡戸に限らず、日本の近代化過程において広範に流布した、一つの主要な主体化の形式として位置づけられる。

[27] 実際、鮎沢巌は、新渡戸稲造を追憶する文章の中で、新渡戸から「ハンケチ」を材料に「西洋のエティケット」を教わったエピソードを紹介している（鮎沢 [1936]1987: 352)。「ハンケチ」は、新渡戸にとって「西洋文明」を象徴するアイテムであったことがうかがわれる。

[28]『以良都女』は、1887（明治20）年７月９日に創刊された婦人雑誌である。山田有策（1983）によ

法について述べている。

「ハンケチで会話をする法をお尋ねになりましたが、是には些猥褻な意味の仕方も有りますから其処だけを抜いてお答申しましょう。唇へ当てて引張るのは『お近付になりたい』との意味。両方の手でぐるぐる回すのは『構わない』という意味。……落すのは『交際しよう』という意味。……左の頬へ当てるのは『否』という意味。このくらいなもので其他は略します。」（「通信問答　ハンケチで会話する法」『以良都女』第16号、1888年10月15日）

1888（明治21）年という時期に「ハンケチ」を使っているということから、社会の限られた階層に属する人物の言葉とも推測され、簡単に一般化はできないとはいえ、このような記述には、文化のせめぎあいから生まれる「ブリコラージュ」（＝「進歩からその一要素を借りてそれを伝統のうちに投入する」（Muchembled 1988=1992: 459）行動様式）の、軽やかで豊かな可能性の萌芽をみることもできよう。こうした柔軟な方向性（＝遊戯的応答）と、芥川が抽出した「不安」（＝生真面目な応答）との違いはどのように生じるのか、それを今後の研究の課題としたい。

（引用文中の旧かなづかい・旧漢字は、読みやすさに配慮し、適宜、新かなづかい・新漢字になおしている。）

文献

愛川弘文, 1986,「芥川龍之介『手巾』私論」『日本文学』6 (35) : 61-8.
相川直之, 2002,「芥川龍之介『手巾』論――新渡戸稲造の影響――」『近代文学試論』40: 35-48.
芥川龍之介, [1908]1997,「武士道」『芥川龍之介全集　第21巻』東京: 岩波書店, 64-5.
――――, [1916]1990,「手巾」『大導寺信輔の半生・手巾・湖南の扇　他十二篇』東京: 岩波書店, 5-17.
――――, [1916]1997a,「８月28日　夏目漱石　（書簡）」『芥川龍之介全集　第18巻』東京: 岩波書店, 44-7.
――――, [1916]1997b,「９月25日　秦豊吉　（書簡）」『芥川龍之介全集　第18巻』東京: 岩波書店, 53.
――――, [1916]1997c,「10月８日　井川恭　（書簡）」『芥川龍之介全集　第18巻』東京: 岩波書店, 55.
――――, [1916]1997d,「10月24日　原善一郎　（書簡）」『芥川龍之介全集　第18巻』東京: 岩波書店, 60.
――――, [1916]1997e,「『手巾』草稿　武士道（小品）――久米に献ず――」『芥川龍之介全集　第21巻』東京: 岩波書店, 212-20.
――――, [1924]1996,「明日の道徳」『芥川龍之介全集　第12巻』東京: 岩波書店, 3-20.

ると、『以良都女』の成立事情は、政教社の『日本人』に似て、反欧化的新保守主義だとされているが、内容的には、特に第14、15号以降、主宰者である山田美妙の個人色が強くなるという。「婦人洋服の害」（『以良都女』第１号、1887年７月９日）、「婦人に関する社会の風潮」（『以良都女』第12号、1888年６月15日）、「和洋服ノ利害可否」（竹中成憲・『以良都女』第13号、1888年７月15日、附録）など、洋服や束髪など新風俗にかんしての記事が多くみられる。

Althusser, L., [1969-70]1995, *Sur la reproduction*, PUF.
(=2005, 西川長夫他訳『再生産について――イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置――』東京: 平凡社.)
浅野洋, 1983, 「『手巾』私注」『立教大学日本文学』51: 29-40.
鮎沢巌, [1936]1987, 「廿五年前の新渡戸先生を偲びて（『新渡戸博士追憶集』より）」, 新渡戸稲造全集編集委員会編『新渡戸稲造全集 別巻』東京: 教文館, 347-53.
Chamberlain, B. H., 1912, *The Invention of a New Religion*, London：Watts&Co.
中央公論社編, 1970, 『中央公論総目次――創刊号より第一〇〇〇号まで――』東京: 中央公論社.
海老井英次編, 1981, 『鑑賞日本現代文学 第11巻 芥川龍之介』東京: 角川書店.
福地重孝, 1956, 『士族と士族意識――近代日本を興せるもの・亡ぼすもの――』東京: 春秋社.
Hobsbawm, E. and T. Ranger eds., 1983, *The Invention of Tradition*, England: Press of the University of Cambridge.
井上俊, 2004, 『武道の誕生』東京: 吉川弘文館.
井上忠司, 1977, 『「世間体」の構造――社会心理史への試み――』東京: 日本放送出版協会.
井上哲次郎述, 荒浪市平記, 1901, 『武士道』東京: 兵事雑誌社.
――――他編, 1905, 『武士道叢書 中巻』東京: 博文館.
――――監修, 佐伯他編, [1942]1998, 『武士道全書 第1巻』東京: 国書刊行会.
磯貝英夫, 1972, 「作品論 手巾」『国文学 解釈と教材の研究 12月臨時増刊号』17(16): 72-8.
神田秀美, 2004, 「芥川龍之介『手巾』論――帝国主義的言説の中で――」『青山語文』34: 117-29.
菅野覚明, 2004, 『武士道の逆襲』東京: 講談社.
笠井秋生, 1983, 「芥川龍之介『手巾』について――岩森亀一氏所蔵の『武士道』と比較しつつ――」『日本近代文学』30: 57-67.
笠谷和比古, 2007, 「武士道概念の史的展開」『日本研究』35： 231-74.
川上光教, 1985, 「『手巾』論」『論究』12: 25-42.
川田耕, 1996a, 「主体化について――超越的意識による自己言及とイデオロギー――」『ソシオロジ』40(3): 41-56.
――――, 1996b, 「主体形成とイデオロギーの理論――主体化の諸形態――」『京都社会学年報』4: 41-56.
北川伊男, 1987, 「芥川龍之介の芸術活動――『手巾』に寄せて――」『金城国文』63: 65-74.
熊倉功夫, 1987, 「礼儀作法の話」, 井上俊編『風俗の社会学』京都: 世界思想社, 23-49.
久米正雄, 1916, 「母」『新思潮』1(6): 59-65.
――――, 1953, 「『鼻』と芥川龍之介」『微苦笑随筆』東京: 文芸春秋新社, 181-91.
三島由紀夫, 1956, 「解説」, 芥川龍之介『南京の基督 他七編』東京: 角川書店, 111-7.
三嶋譲, 1999, 「『手巾』――崩壊の予感――」『国文学 解釈と鑑賞』64(11): 39-42.
Muchembled, R., 1988, *L'invention de l'homme moderne*, Librairie Arthème Fayard.
(=1992, 石井洋二郎訳『近代人の誕生――フランス民衆社会と習俗の文明化――』東京: 筑摩書房.)
村尾次郎, 1972, 「明治武士道論」『大倉山論集』10: 19-80.
Nitobe I., [1899]1900, *Bushido, The Soul of Japan*, Philadelphia: The Leeds and Biddle Company. (=[1908]1938, 新渡戸稲造著, 矢内原忠雄訳『武士道』東京: 岩波書店.)
新渡戸稲造, [1904]1970, 「平民道」『新渡戸稲造全集 第5巻』東京: 教文館, 24-5.
――――, 1928, 『東西相触れて』東京: 実業之日本社.
――――, [1932] 1985, 「紳士の勝利（『編集余録』より）」『新渡戸稲造全集 第20巻』東京: 教文館, 436-7.
――――, [1933]1969a, 「武士道とは何か（『内観外望』より）」『新渡戸稲造全集 第6巻』東京: 教文館, 329-32.
――――, [1933]1969b, 「人格が職業を圧倒する（『内観外望』より）」『新渡戸稲造全集 第6巻』東京: 教文館, 334-6.
下野孝文, 1997a, 「『微笑』と『型』――芥川龍之介『手巾』論――」『長崎県立女子短期大学研究紀要』45: 1-11.
――――, 1997b, 「新渡戸稲造と長谷川謹造――『手巾』試論――」『文学批評』14: 24-9.
園田英弘・濱名篤・廣田照幸, 1995, 『士族の歴史社会学的研究――武士の近代――』名古屋: 名古屋大学出版会.
曺慶淑, 2004, 「『手巾』論――教育・文明・植民地――」『フェリス女学院大学日文大学院紀要』11: 50-60.
高橋龍夫, 1996, 「『手巾』論――大正の言説との位相――」『稿本近代文学』21: 50-9.
竹内里欧, 2001, 『近代日本における礼儀作法書の歴史社会学的分析――『欧化』と『国粋』の攻防』京都

大学大学院文学研究科修士論文.
———, 2002, 「『欧化』と『国粋』——礼儀作法書のレトリック——」『ソシオロジ』46 (3) : 127-43.
———, 2003, 「『紳士』という理想像の誕生と展開——近代日本の礼儀作法書にみる——」『京都社会学年報』11: 13-28.
———, 2005, 「『真の紳士』と『似非紳士』——『西洋』と『日本』の構築——」『社会学評論』56 (3) : 745-59.
———, 2007a, 「近代日本における『武士道』ブーム再考——芥川龍之介の短編『手巾』を手がかりに——」関西社会学会第58回大会, 於同志社大学, 2007年5月27日.
———, 2007b, 「The Imagined West and Modern Japan」『京都社会学年報』15: 29-42.
———, 2008a, 『オクシデンタリズムと近代日本——『紳士』という表象を中心に——』京都大学大学院文学研究科博士論文.
———, 2008b, "Civilization, Modernization and Nationalism: An Analysis of the Short Story Handkerchief by Akutagawa Ryūnosuke" *Graduate School of Contemporary Asian Studies Seminar*, at Jyväskylä University, Finland, 2008.08.15.
竹山護夫, 1982, 「第二節　日本ファシズムの文化史的背景」, 浅沼和典・河原宏・柴田敏夫編『比較ファシズム研究』東京: 成文堂, 314-70.
津田左右吉, [1901]1965, 「二十　武士道の淵源に就いて」『津田左右吉全集　第22巻』東京: 岩波書店, 71-5.
上村和美, 1998, 「芥川龍之介『手巾』にみる『手』のイメージ」『言語文化研究』24: 297-313.
山田有策, 1983, 『『以良都女』解題・総目次・索引』東京: 不二出版.
山崎甲一, 1993, 「芥川龍之介の『手巾』——悲しみもしくは怒りの平衡錘——」『文学論藻』67: 108-31.
矢内原忠雄, 1938, 「訳者序」, 新渡戸稲造著, 矢内原忠雄訳『武士道』東京: 岩波書店, 3-5.

（たけうち　りお・非常勤講師）

"Hankechi" and the *Bushidō* Boom in Modern Japanese Society: The Mechanism of Subjectivization through "Pseudo - Universalism"

Rio TAKEUCHI

In this paper I intend to reconsider the boom of *bushidō* (spirit of warrior) in modern Japanese society by analyzing the short story "Hankechi" written by Akutagawa Ryūnosuke (1892-1927) in 1916. In modern Japan, the *bushidō* boom began around the end of the nineteenth century. Since the Sino - Japanese War (1894-5) *bushidō* became popular in Japanese discourse. Of course *bushi* (warrior) as a social class had been abolished before this era. However, it was this boom that made the moral of *bushi* popular to people from all walks of life.

The symbolic work of this boom was *Bushidō: The Soul of Japan* written by Nitobe Inazō (1862-1933) in 1899. It was first published in the United States in 1899, and translated into Japanese in 1908. Nitobe was a famous thinker and educator who had a strong influence on the *bushidō* boom. He had an ambition to be "a bridge between the East and the West". In his book, Nitobe tried to explain *bushidō* as a spirit of Japanese society. He emphasized that *bushidō* was a civilized and refined moral which could be equal to Western ethics.

In order to reconsider the *bushidō* boom, I would like to take up one story "Hankechi (Handkerchief) " written by Akutagawa. In the story Akutagawa caricatured Nitobe's ideas of *bushidō* cynically. Even though it is only a short story, it succeeds in grasping the essence of the problem in civilization process of Japan, which was reflected well in the *bushidō* boom. Therefore, it seems reasonable to examine this story as a clue to understand the aporia of the modernization and civilization process of Japan. Especially, I will focus on the "uneasiness" that came over the main character in the last scene of this story. I shall explain why he felt "uneasy" and how that kind of feeling was connected to the identities of intellectuals in modern Japanese society. For this purpose, I would like to use Louis Althusser's theory. Especially I pay attention to his theory about subjectivization. I shall discuss the difficulties embedded in the process in which modern Japanese intellectuals became subjects as represented by Nitobe Inazo's case.