

## 太宰治『惜別』試論

### ―〈先代萩〉と〈三民主義〉を視座として―

松田 忍

#### 要旨

すでに知られている通り、太宰治『惜別』（朝日新聞社刊、一九四五・九）は、小田嶽夫『魯迅伝』（筑摩書房、一九四一・三）、竹内好『東洋思想叢書18 魯迅』（日本評論社、一九四四・十二）を参考にして書かれた。

従来の研究では見過ごされてきたが、小田嶽夫、竹内好、太宰治の三作品に共通する特徴は、魯迅と孫文の思想的なつながりである。小田は「孫文は新支那の形を作った人であった。それに比して魯迅は新支那の中実を作るために終生苦しんだ人」、「古き支那を根柢から覆さうとして身を挺した最も果敢な二人の勇士が、共に留学生出身であった」と両者を表現し、竹内は「孫文に「永遠の革命者」を見る場合の魯迅は、「永遠の革命者」を媒介として孫文と自己同一的な対立関係に立つのではないが、彼が必死に相争つたものは、孫文においてある彼自身の影でなかつたか」と孫文と魯迅の交錯を描いている。一方、『惜別』では主人公の魯迅に「僕は、ただ僕の一すぢに信じてゐる孫文の三民主義を、わかり易く民衆に教へて、民族の自覚をうながしてやりたい。」と語らせている。本稿では太平洋戦争の末期に太宰が、魯迅の実像を歪めてまでも描こうとした『惜別』の主題について、孫文を補助線として再考してみたい。



## 一、問題の所在

大宰治『惜別』（朝日新聞社刊、一九四五・九）の研究史は三つに大別することができる。①実在の魯迅との比較、②中国問題と国内問題、③「忠義の二元論」哲学体得の物語」の三方向である。

第一に、竹内好氏は「花鳥風月」（『新日本文学』、一九五六・十）の中で、『惜別』の魯迅は「作者の主観だけででっち上げた魯迅像」というより作者の自画像である。たとえば作中の魯迅が、儒教の礼讃をやるなど「論外であると、実在の魯迅の伝記と比較した上で批判している。それに対して神谷忠孝氏は『惜別』（東郷克美編『大宰治 作品論』、双文社出版、一九七四・六）において「実在した魯迅との比較において論じ、批判することはあまり意味がない」、「戦争末期の大宰治が魯迅の実像をゆがめてまでも自己を仮託せざるを得なかったせつまつた問題意識」を探るべきだと指摘している。

第二に、山崎正純氏は「大宰治と中国——『惜別』を中心に」（『国文学』、一九九九・六↓山崎正純『戦後（在日）文学論—アジア論批評の射程』洋々社、二〇〇三・二）において「『惜別』の重要性は、そこに描かれた魯迅の〈孤独者〉としての相貌を通じて、戦時体制下の国内状況と、中国問題という対外的な問題との差異を明らかにした点にある。」と指摘した上で、「日本ファシズム期の問題は、その意味で、中国問題と国内問題とを立体的に組みあわせていかなければ、とりわけ文学的言説のような解釈のレヴェルでいかようにもとれる言説の場合、その抵抗と翼賛の性格を見きわめることは困難である。」と述べている。

第三に、藤原耕作氏は「大宰治『惜別』論」（『福岡女子短大紀要』、一九九八・七）の中で、「この作品は周さんの「忠

義の一元論」哲学体得の物語」であると指摘している。しかし周さんが「忠義の一元論」を体得したことで、「医学救国」から「文学救国」へと変化したという、「この流れにはどうも途中で断絶があるようで、素直には飲み込めない。」と言及している。

以上が先行研究の概観であるが、これらを踏まえた上で、本稿では太平洋戦争の末期に太宰が、魯迅の実像を歪めてまでも描こうとした『惜別』の主題について、孫文を補助線として再考してみたい。

## 二、孫文と魯迅—三民主義

すでに知られている通り、太宰治『惜別』は、小田嶽夫『魯迅伝』（筑摩書房、一九四一・三）、竹内好『東洋思想叢書18 魯迅』（日本評論社、一九四四・十二、以後『魯迅』と略称す。）を参考にして書かれた。

従来の研究では看過されてきたが、小田嶽夫、竹内好、太宰治の三作品に共通する特徴は、魯迅と孫文の思想的なつながりである。たとえば小田『魯迅伝』は「この革命に関連して孫文と共に忘れられてはならない彼に匹敵すべき重要人物がここに語る魯迅その人である。孫文は新支那の形を作った人であつた。それに比して魯迅は新支那の中実を作るために終生苦しんだ人」、「古き支那を根柢から覆さうとして身を挺した最も果敢な二人の勇士が、共に留学生出身であつた」と両者を表現している。竹内『魯迅』では「孫文が革命の父と呼ばれるやうに、魯迅は現代支那の国民文化の母である。」、「孫文に「永遠の革命者」を見る場合の魯迅は、「永遠の革命者」を媒介として孫文と自己同一的な対立関係に立つのではないか、彼が必死に相争つたものは、孫文においてある彼自身の影でなかつたか」と孫文と魯迅の交錯を描いている。

一方、太宰『惜別』では主人公の魯迅に「僕はいま、政治よりも教育のほうに関心を持つてゐるのです。それも、高級な教育ではありません。民衆の初歩教育です。僕には独自の哲学も宗教もありません。僕の思想は貧弱です。僕は、ただ僕の一すぢに信じてゐる孫文の三民主義を、わかり易く民衆に教へて、民族の自覚をうながしてやりたい。」と語らせている。三作品（小田、竹内、太宰）ともに、魯迅は孫文の思想に「つながれてゐる」<sup>1)</sup>人物であり、「新支那の中実」を作った重要な人物として捉えている<sup>2)</sup>。

戦時下の日本では、孫文は「衆目の集まる人物となつていた。とりわけ第二次・第三次近衛声明が発せられた後の第七四回帝国議会の議場において、孫文およびその学説をめぐる議論が展開されたことを契機に、これ以後孫文をめぐる論議は活発化した。例えば、昭和十四年以後に」<sup>3)</sup>『孫文全集』全七巻（外務省調査部訳、第一公論社、昭和十四年九月）同十五年十二月）、『孫文主義の哲学的基礎』（戴季陶著・中山志郎訳、生活社、昭和十四年十月）、『孫文の生涯と国民革命』（河野密著、日本放送出版協会、昭和十五年二月）、『孫文主義国家論』（林桂圃著・中山志郎訳、生活社、昭和十五年五月）、『孫文思想の研究』（石井寿夫著、目黒書店、昭和十八年二月）、『孫文革命戦史』（大亜文化会編、聯合出版社、昭和十八年三月）<sup>3)</sup>等、孫文に関する書物が数多く出版された。

特に注目すべきは『東洋思想叢書17 孫文』（高橋勇治著、日本評論社、昭和十九年八月）に対する丸山眞男氏の書評「高橋勇治『孫文』」<sup>4)</sup>である。「著者（高橋勇治氏／引用者注）は従来<sup>5)</sup>の三民主義の理論的研究の系譜を忠実に継承している」にすぎないと批評した上で、次のような見解を述べている。

こうした視点に立っている間は、三民主義が何故に支那思想史上、国民大衆の内的意識に支持された唯一のイデオロギーとなりえたか、何故今日に於て国民政府も重慶政権も、延安政権も競つて自己の正統性を孫文と

その三民主義の忠実な継承者たる点に根拠づけようとするのか、ということとは遂に理解されないのである。そうしてこの「謎」を解くことなくして仰々支那問題の解決もありえないとするならば、事は決して単なる「方法論争」ではなくまさに我々日本国民が主体的に取上げるべき問題なのだ。そのためにはもつと三民主義をその内側から、内面的に把握せねばならぬ。

つまり「三民主義」は「日本国民が主体的に取上げるべき問題」であり、「三民主義をその内側から、内面的に把握せねばならぬ。」と丸山氏は指摘する。

しかし、なぜ「日本国民」が「主体的に取上げ」なければならないのか。田中和男氏は「丸山真男における中国」（『龍谷大学国際センター研究年報』、二〇〇四・三）の中で、丸山氏の言説を次のように分析している。

三民主義に対する中国国民大衆の内面的意識からの支持があった。砂のような、政府すら形成しえないと福沢（福沢諭吉／引用者注）が表現し、丸山の後の表現では「どろどろ融解している半国家」であった「支那帝国」に「国民」大衆が成長しているという認識であった。それに対して、大日本帝国はどうか。既に丸山が福沢論の中で論じた「自発的な決断を通しての国家への道」は中国においてこそ現実化しているかのようである。これは、福沢にとっても、丸山にとっても日本の危機であった。「日本国民の近代国家形成能力」は喪失されたがゆえに、中国での三民主義の謎を「日本国民が主体的に取り上げ」なければならないということであろう。

「自発的な決断を通しての国家への道」は中国においてこそ現実化している」、それに対して「日本国民の近代

国家形成能力」は喪失されたがゆえに、中国での三民主義の謎を「日本国民が主体的に取り上げ」なければならぬ」と田中氏は丸山氏の真意を汲み取っている。

「三民主義」について小田『鲁迅伝』<sup>5)</sup>、竹内『鲁迅』<sup>6)</sup>では、簡単に触れるだけである。しかし『惜別』<sup>7)</sup>では「三民主義」は十例、「三民五憲」は二例あり、「三民主義」の問題を主体的に取り上げている。

例えば、「あの三民主義といふのも、民族の自決、いや、民族の自発、とでもいふやうなところに根柢を置いてあるのではないかと思ふ。民族の自決といふと他人行儀でよそよそしい感じもするが、自発は家の興隆のために最もよろこぶべき現象です。各民族の歴史の開花、と私は考へたい。」と藤野先生は田中に「三民主義」の持論を展開する。「松島の海浜の旅館」の一室では、周さん（魯迅）は悲惨な生い立ちを田中に「打明けて聞かせ」た後、「自分は孫先生を尊敬し、その三民五憲の説に共感してゐる事においてもあへて人後に落ちぬつもりであるが、しかし、その三民主義の民族、民権、民生の説の中で、自分には民生の箇條が最も理解が容易であつた。」と述べている。

また『惜別』では同胞の学生達（「洋学派の学生」、「清国留学生」）と魯迅との「決定的な差異」<sup>8)</sup>を「三民主義」を用いて次のように説明している。

「洋学派の学生も大半はその「三民主義」の熱烈な信奉者となつて、老徳の清国政府を打倒し漢民族の新国家を創造し、以て列国の侵略に抗してその独立性を保全すべしと叫んで学業を放擲し、直接革命運動に身を投ずる者も少くなかつた。」また清国の「留学生の大半はこの同盟会の党员」で「口をひらけば三民主義、三民主義の連発で、まるでそれが、人間と非人間を区別する合言葉のやうになつてしまつて、あれでは、真の三民主義の信奉者は、いまに竹藪にはひつてしまふのではないか」と思うほど、「留日学生の興奮もすさまじく、寄るとさはると打清興漢の氣勢を挙げ、学業も何も投げ棄ててしまつてゐる」と描いている。一言でいえば、「洋学派の学生」、「清国留学生」は「武

力的、民族主義的」<sup>⑧</sup>な傾向があったといえる。

それに対して魯迅は「あの人たちと一緒に、革命運動に直接に身を投じて」おらず、「革命の党员ではな」かった。「民衆のひとりひとりに新生の活力を与へ、次第に革命の信仰にまで導いて行くのだ。愛国の至情の発現は、多種多様であるべきだ。必ずしもいままず政治の直接行動に身を投ずる必要は無い。自分は、いまもつと勉強しなければならぬ。」と考えていた。魯迅にとって「念願は一つしか無い。曰く、同胞の新生である。民衆の教化なくして、何の革命ぞや、維新ぞや。然も、この民衆の教化は、自分たち学生の手には依らずして、誰がよく為し得るところか。」という信条のもと、「民衆の初歩教育に力をつくして」、「民衆の精神の改革」を行うこと、それだけが「僕があの私たちの仲間としてわづかでもお役に立ち得るのは、そんな極めて低い仕事に於いてだけだ」と述べている。

この「民衆の精神の改革」<sup>⑩</sup>とは、孫文の「根本的な信念」<sup>⑪</sup>を表すものである。特に注目すべきは「民衆の初歩教育」という言葉だ。小田『魯迅伝』、竹内『魯迅』<sup>⑫</sup>ともに対応する箇所はなく、一見、太宰の独創的な発想のように思われる。

しかし小田獄夫「惜別」準備の頃」（『太宰治全集』第七卷月報七、筑摩書房、一九五六・四）によれば、「太宰君がその頃大魯迅全集やその雑誌ばかりでなく、中国関係のいろいろの書物を非常に熱心に読んでいたことが「惜別」を見るとよくわかる。」と証言している。そこで『孫文全集』（第三卷、第一公論社、一九四〇・九）の「農民の幸福を謀れ」を確認したところ、

学生諸君。諸君は今回業を畢へられて、各鄉村に帰へり農民と連絡される事となつた。之れは我が国民党が農民運動として為す第一の事である。吾人が従来行つた革命事業には農民の進んで参加せる者は極めて少数であ



つたが、之れは彼等の知識程度が甚だ低く、国家の大事あるを知らなかつたため、国家に対し頗る冷淡であり、国事に無関心であつたからである。(…) 諸君は此処に数ヶ月の間学ばれて、吾人の革命が三民主義にも基づかねばならぬ事を理解された。諸君は各鄉村に宣伝し、此の三民主義を一般農民がみな合点する様に伝へる必要がある。農民は中国に於いては、人口の最大多数を占めて居る。故に農民は中国の最大の階級である。此の最大階級にしていづれもよく覚醒し得、三民主義を理解し、三民主義を実行するならんには、其の時こそ吾人の革命は徹底し得るであらう。

(傍線部引用者)

と書いていた。また「言語と文字とによる奮闘」(『孫文全集』第三卷、第一公論社、一九四〇・九)では、

民衆を感化することこそ我々の宣伝の究極の目的なのである。従つて諸君は種々の方法を学び得た後は、人を感化することを最後の目的としなければならない。之れこそ最大の目的である。

という記述があつた。つまり孫文は「三民主義」の「宣伝」や「感化」を「学生」に委ねており、「知識程度が甚だ低く、国家の大事あるを知らなかつたため、国家に対し頗る冷淡であり、国事に無関心」な中国の民衆(「農民は中国の最大の階級」)に対して、「諸君は各鄉村に宣伝し、此の三民主義を一般農民がみな合点する様に伝へる必要がある」と「学生」に呼びかけている。

『惜別』の周さんも「学生」が率先して「民衆の教化」を行い、「三民主義を、わかり易く民衆に教へて」、「民衆の初歩教育に力をつくすべきだと考えていた。このような共通点より『惜別』の魯迅は『孫文全集』の孫文の思想

を参考にしていると思われる。

一九四五年六月二十六日付の太宰治のはがき(根市良三宛)には、「惜別」といふ魯迅を「マ」に「マ」にした長編は近く朝日新聞社出版部から出ます、これは大物也 支那訳も出るのです」と書いている。つまり『惜別』は中国語に翻訳され、「現代の中国の若い知識人に読ませて、日本にわれらの理解者ありの感懐を抱かしめ」<sup>(13)</sup>ることを前提で書かれた作品である。

### 三、先代萩—三民主義と儒教

『惜別』は仙台市を舞台にした小説である。「仙台の伊達藩のお家騒動」を脚色した「先代萩」は「政岡の忠節をお国自慢の随一に数へ上げて仙台へ来る芝居は何時でも先代萩と決まつて」<sup>(14)</sup>おり、最も人口に膾炙した作品である。

渥美孝子氏は「惜別」と『大魯迅全集』(『太宰治研究25』和泉書院、二〇一七・六)において、「先代萩」が描かれた理由を次のように説明している。

「惜別」では支那の「孝」は日本の「忠」と対置させられ、周さんは日本の「忠」に感心するのである。旅順陥落を契機として日本の「国体の実力」を発見した周さんは、「私」の下宿の娘が書いた慰問文の「我が 天皇帝下の御ため大日本帝国のために御つくし下さるよう祈つて居ります」という文面の「忠義の赤心」に心動かされ、それに対して、支那のばかばかしい「孝」の話をし、その「孝一色で塗りつぶさうとする傾向」の「民の倫理」を憂うのである。周さんが松島座で涙した芝居が「先代萩」であったことも、「日本の思想は、忠に統一されて

いるのですから、神仙も二十四孝も不要なのです。忠がそのまま孝行です」という、「忠義の一元論」を裏書きするものとして選ばれた演目であったと考えられる。

当時の中国は「孝」を、日本は「忠」を偏重していた。渥美氏は中国の「孝一色で塗りつぶさうとする傾向」と日本の「忠義の一元論」を説明した上で、「先代萩」は日本の「忠義の一元論」を裏書きするものとして選ばれた演目であった」と述べている。大いに首肯できる。

ここで問題にしたいのは、なぜ魯迅は「孝一色で塗りつぶさうとする傾向」の中国の「民の倫理」を憂うのか。ということである。前節にて魯迅と孫文の思想の重なりを指摘したが、「民族地位恢復策如何」結論（『孫文全集』第一巻 第一公論社、一九三九・九）の文章を提示したい。

余は数日前田舎へ行つたが、疲れたので一祠堂に参詣した序に奥まつた一室で休息した。そのとき部室の右側に一つの孝の字があり左側には有るべきところに字がない。余は必ず以前には忠と言ふ字があつたのであらうと考へた次第であつたが、〔…〕従前の忠と云ふ字は、君主に対する所謂忠君であつて、今民国には君主がないから忠の字は使はなくてもよいと考へて居るに違ひない。だから忠の字を毀して了つたのであらう。然しこの理論は実に誤解である。〔…〕君に忠たらずして国に忠たらねばならぬのである。国に忠たらんとせば四億人に忠を効さねばならぬ。四億人のために忠を効すことは一人のために忠を効すよりも自然遙かに高尚なことに違ない。故に忠と言ふ善良なる道德はやはり保存しなければならぬことになる。

（傍線部引用者）

孫文は「部室の右側に一つの孝の字があり左側には有るべきところに字がない」ことに気づき、「今民国には君主がないから忠の字は使はなくてもよいと考へて」、民衆が「忠の字を毀して了つたのであらう。然しこの理論は実に誤解である。」と孫文は「孝の一色で塗りつぶさうとする傾向」の民衆の「理論」を憂慮している。その上で、孫文は「君に忠たらずして国に忠たらねばならぬのである。国に忠たらんとせば四億人に忠を効さねばならぬ。」「故に忠と言ふ善良なる道徳はやはり保存しなければならぬ」と言い、「忠」の道徳の必要性を強調<sup>⑤</sup>している。

『惜別』では中国の民衆が「孝のはうを大いに強く主張し、これをもつて治国の大本とし、民の倫理をも、孝の一色で塗りつぶさうとする傾向」を魯迅は憂慮し、欠落した「忠」の道徳の必要性<sup>⑥</sup>を感じて、「忠義の一元論」を「体得」しようとする。このような共通点により『惜別』の魯迅は『孫文全集』の孫文の思想を参考にしていると思われる。丸山眞男氏は「孫文と政治教育」(前掲)の中で、孫文の「民族地位恢復策如何」結論<sup>⑦</sup>(前掲)の文章を次のように分析している。

・ 忠という觀念をそのまま保存して、これによつて、国に忠という民族主義と、民衆に忠という民権主義とを説明していこうとするのであります。(…) 民権主義は、支那にとつてはなほだ異質的なイデオロギーでありますから、この点についての説明に非常に苦勞するのは当然で、民権主義は結局欧米にだけ固有なイデオロギーであつて、とても支那には行いえないというようなペスマスティックな考えがどうしても起こりやすい、これを打破するために儒教というものを民権主義的に極力解釈するということを孫文がするのであります(…)

・ 三民主義というものは儒教のネガチオン〔Negation 否定〕である、本質的にそういう点に三民主義の特色が

あると私は思います。しかしながら孫文は、とにかく儒教は支那の古来からのイデオロギーとして非常に鞏固でありますから、儒教的な範疇をできるだけ利用して三民主義を説明していくことは、三民主義の理解を非常に容易にする方法であるという見地から、三民主義を説明するのにさかんに儒教的な範疇を用いた。

つまり孫文は「支那にとってはなほだ異質的なイデオロギー」の「民権主義」を「支那の古来からのイデオロギー」である「儒教」を用いて、民衆にわかりやすく説明したのだと丸山氏は指摘する。

#### 四、先代萩／幻燈事件―三民主義

「これほど知られた、お家騒動はない。この事件が芝居になったのが、江戸大阪で七十余種類もある。講談も大に行なわれて、恐らく百以上の伊達騒動があるだろう」<sup>16)</sup>といわれている。実在の事件である「伊達騒動」を脚色した「芝居」の「先代萩」は「実在の人名や地名を使用する事は法度として許されなかつたので世界を鎌倉時代に取り角外題も奥州秀衡跡目争論としてある。そして政壇を浅岡、原田甲斐を常陸坊海存、伊達安芸を伊達次郎頭衡（…）」と云ふ様に句はし<sup>17)</sup>、時代や名前を変更しながら上演されてきた。そのことは「先代萩」の観客も暗黙の了解事項であった。

実在の事件を題材にした「先代萩」と「幻燈事件」について、高澤健三氏は「ゼミナール大宰治「惜別」」（「文学と教育」、二〇二二・十一）の中で、「先代萩」を「どこの国の事件だかまるで無関心」で「平気な顔をして見物」する「仙台市民」と、「幻燈事件」の同胞がスパイをして処刑されるのを見る「中国の民衆とが「合わせ鏡」のように

対置していると言う。興味深い指摘である。

「幻燈事件」といえば、巷説によると魯迅が医学から文学へ転向した原因とされている。この説に従うのは小田『魯迅伝』である。それに対して竹内『魯迅』は「幻燈事件は、その前のいやがらせ事件と関連を持つてをり、その両方に共通したものが、この場合は問題」であり、「恐らく屈辱を嘔むやうにして彼は仙台を後にした」と述べている。一方、『惜別』では「巷説の魯迅の転機は、私にはどうしても少し腑に落ちない」と書かれており、単なる「いやがらせ事件」や「幻燈事件」が原因ではないという見解である。つまり三作品（小田、竹内、太宰）の最大の相違点は、魯迅が医学から文学へ転向した理由にある。

『惜別』は「日本の東北地方の某村に開業してゐる一老医師」が「恩師と旧友の面影を正す」ために書いた「手記」である。「六十の坂を越え」た田中医師が「四十年も昔の事で、凡愚の印象さらにあいまいの度を加へて」、「記憶力の悪い私の事であるから、或ひは二、三覚え違ひがあるかも知れない」<sup>18</sup>と言いながら、「巷説の魯迅の転機」を覆していく。

「いやがらせ事件」は「木枯し」が吹く頃に起こるが、事件前の「九月、新学年の開始と共に、また周さんのなつかしい顔を仙台で見た時、私は、おや？と思つた。どこがどうといふわけではないが、何だか、前の周さんと違つてゐる」と田中は証言する。つまり「いやがらせ事件」が起こる以前から周さんに異変があつたという。

また「幻燈事件」は「校庭の山桜も、ねばつこい褐色の稚葉と共に重厚な花をひらいて、私たちはそろそろ学年末の試験準備に着手してゐた頃」に起こるが、それより前の「雪のひどく降つてゐる夜」に周さんは「全身雪で真白になつて私の下宿にやつて来」て、「民衆の初歩教育に力をつくして、その精神をまづ改造するに非ざれば成就し難いのではあるまいか、といふ疑問を周さんの口から最初に聞いたのは、たしかにあの大雪の夜であつたと覚えてゐる。」

という。つまり「幻燈事件」の前に、周さんには転向の兆しがあったと証言している。

田中は周さんの親友である。「私がちゃんと見てきたのだから、文句は言はずに、信用しなさい」<sup>19</sup>とまるで講談師のように田中は証言を重ねていく。

それでは『惜別』において「幻燈事件」はどのように解釈されているのか。「先代萩」と「幻燈事件」を「合わせ鏡」のように対置させ、日本と中国の問題を立体的に組み合わせながら説明したい。『惜別』では「先代萩」の「仙台の観衆」について次のように書いている。

この芝居は、旧藩時代にはこの地方では御法度物だつたさうで、維新後になつて、その禁制もおのづから解けて自由に演じて差支へ無くなつたとはいふものの、それでも、仙台市内では永くこの芝居は興行せられず、時たま題をかへて演ぜられる事があつても、その都度、旧藩士と称する者が太夫元に面会を申し込み、たとへば岡といふ烈婦が実在してゐたとしても、この芝居全体の仕組みは、どうも伊達家の名誉を毀損するやうに出来てゐる、撤回せよ、と嚴重な抗議を申し込んだものださうである〔…〕

「維新後」の「旧藩士」として「仙台の伊達藩のお家騒動」は「自分のお国の事件」である。「旧藩士と称する者」は、当事者意識や危機感を抱いていたからこそ「伊達家の名誉を毀損するやうに出来てゐる、撤回せよ、と嚴重な抗議」をしたのである。実録ならではのエピソードである。

この挿話は一見太宰のオリジナルのように見えるが、三原良吉「附録二 先代萩の話」の「八 仙台に於ける先代萩の上演」（齋藤莊次郎『先代萩実話』所収、金港堂書籍、一九二八・四）に次のような文章がある。

維新前迄は、伊達家の事件を脚色したもののだけに仙台の城下で先代萩の上演は禁制であつたと伝へられて居る。〔…〕昔、仙台で此の芝居をやらうものなら棧敷から侍がおつとり刀で『御家を蔑にする無礼者』と舞台へ駈上つた事が屢であつたと云ふ。嘗つて斯んな事があつたと云ふ。仙台で芝居があつた時、見物の止み難い要求で板額一代記と云ふ外題で先代萩を上演したのである。政岡を板額、鶴千代を実朝、千松を市若として見物の大喝采のうちに狂言は無事に終つた。すると見聞の役人から太夫元に出頭を命じて来たので太夫元は恐る恐る伺ひに出ると、〔…〕

(傍線部引用者)

『惜別』との類似点としては①「維新前迄」は「先代萩の上演は禁制であつたと伝へられて居る」点、②別の「外題で先代萩を上演した」点、③「太夫元」という語句の一致が挙げられる。このような共通点より『惜別』では三原良吉「附録二 先代萩の話」を参考にしたと思われる。ちなみに三原氏は河北新報社の記者であつた。

また『惜別』では「明治の中ごろ」の「観客」について言及している。

「さすがに明治の中ごろになつたらそんな事はなくなり」、「自分たちの旧藩の事件」に対して、「どこの国の事件だかまるで無関心」で「自分のお国の事件が演ぜられてゐるのに平気な顔して見物し」、「みんな静かに見物してゐるだけといふやうな有様になつた」と描いている。つまり「明治三十七、八年、日露戦争の頃」、謂わば小説の〈現在〉において「自分のお国」に対して「無関心」であつたことを露呈している。おそらく太宰は「維新後」と「明治の中ごろ」の「観客たち」の差異を強調するために、三原良吉「附録二 先代萩の話」を下敷きにしたと思われる。

一方、『惜別』では「幻燈事件」を次のように描いている。



「暗い教室」の「幻燈」に「ひとりの支那人」が「処刑せられる景があらはれ」る。周さんは「幻燈」に映る「あの裏切者よりも、あのまはりに集つてぼんやりそれを見物してゐる民衆の愚かしい顔が、さらに、たまらなかつた。」と告白する。「ひとりの支那人」の「処刑」を「どこの国の事件だかまるで無関心」な態度で「ぼんやりそれを見物」する民衆の姿を目の当たりにしたことで、周さんは「あれが現在の支那の民衆の表情です。やつぱり精神の問題だ。」と、〈現在〉の中国が直面している問題は、肉体の病気ではなく、「理想喪失」<sup>20</sup>という「精神の問題」なのだと気づく。

周さんは、日本の知識人とは違つて「現在の支那の民衆」の「精神の問題」を放置することはなかつた。周さんは自分の問題として主体的に捉えて、「精神の革新」、「国民性の改善」<sup>21</sup>によつて、民衆の「精神の問題」の解決及び「真の独立国家」の確立を目指した。これが中国と日本の決定的な違いである。

『惜別』では「幻燈」を見た日（「けふ」<sup>22</sup>）を、周さんの心の「焦点がきまつた」日として捉えている。周さんは「あれ」（「幻燈事件」）を「見た」ことで、「医学をやめ」て、「民衆の精神の改革のため、文芸運動を起」すことを自発的に決断した。『惜別』の藤野先生は「三民主義」の「根柢」を「民族の自決、いや、民族の自発」と捉えているが、その「自決」、「自発」の「三民主義」の精神を、周さんを使って具現化させている。

「国籍を異にしてゐる」二人（田中と周さん）が「松島」の旅で偶然出会い、その後、心を通わせるが、『惜別』では「いよいよ周さんと別れなければならなくなつた時、「校庭の山桜の樹の下」で「純粹に二人きり」の静かな時間が与えられている。

とにかく一旦、帰国し、故郷の弟とも相談して一緒に文芸雑誌を出して、さう、その雑誌の名前も、けふ、いま、はつきりきまりました。」

「どんな名前ですか？」

「新生。」

と一言、答へて微笑した。その笑ひには、周さん自ら称してゐたあの「奴隷の微笑」の如き卑屈の影は、みぢんも見受けられなかつた。

周さんは決して「屈辱を嘔むやうにして」、仙台を去つたわけではなかつた。田中によると「卑屈の影は、みぢんも見受けられな」い、晴れやかな「微笑」を見せて「私たちから去つて行つた」と証言する。

「老医師の手記は、以上で終つてゐるが、自分（太宰）は、さらに次の数行を附加して、この手記の読者の参考に供したい。」と鲁迅の『藤野先生』の文章を引用している。

「（前略）第二学年の終りになつて、僕は藤野先生を訪ねて、もう医学の勉強はやめようと思ふこと、そしてこの仙台を去るつもりであることを、先生に告げた。

『藤野先生』の「拔萃」は右記の文章からはじめられて、それより前の文章は「（前略）」と省略された。「自分（太宰）」の編集により、周さんの医学から文学に転向した理由は「いやがらせ事件」や「幻燈事件」が原因ではなく、「歴史の大人物」<sup>(2)</sup> 鲁迅の〈自発的な決断〉によるものであると、印象付けている。

## 五、「忠義の一元論」／「民権主義」

藤原耕作氏は「太宰治『惜別』論」（前掲）の中で、「この作品は周さんの「忠義の一元論」哲学体得の物語」であると述べている。しかし周さんが「忠義の一元論」を体得したことで、「医学救国」から「文学救国」へと変化したという、「この流れにはどうも途中で断絶があるようで、素直には飲み込めない。」という。本稿では藤原氏に賛同しつつも、作品の「この流れ」には「断絶」はないと考えている。「忠義の一元論」と〈中国の民衆〉に焦点をあてて、その理由を説明したい。

まず周さんが感心した「忠の一元論」<sup>24</sup>について確認したい。『惜別』ではこう書かれている。

この短いたよりの中に貫かれてゐる鮮やかな忠義の赤心であつた。「はつきりしてゐますね。」と周さんは、何か自身が大きいお手柄でも樹てたみたいに得意さうな面持で語るのである。「なんの躊躇も無く、すらすらと言つてゐますね。天皇陛下の御ためにつくせ、と涼しく言ひ切つてゐますね。まるで、もう *naturlich* なのですな。日本人の思想は全部、忠といふ觀念に *einem* されてゐるのですな。

「短いたより」とは、田中の「下宿」の「娘が戦地の伯父に送」った「慰問文」のことである。「娘」の書いた「月も凍るしべりやの野においでになり露助を捕虜になされその上名誉ある決死隊に御はひりなされた」、「天皇陛下の御ため大日本帝国のために御つくし下さるやう祈つて居ります」という「短いたよりの中に貫かれてゐる鮮やかな忠義の赤心」に周さんは感動した。つまり「周さんが民衆教化の手本にしようとしたのは、日露戦争時の日本の民衆が示

した「忠義」<sup>(26)</sup>であった。

前節にて魯迅と孫文の思想の重なりを指摘したが、「軍人の精神教育」(『孫文全集』第五卷、第一公論社、一九四〇・十二)には次の文章が書かれている。

旅順の役に當つて、日本は港口を封鎖して露艦の出入路を閉塞せんと欲したが、それには若干の船舶を撃没せしむるを要する。而かも之れは九死に一生の事である。(…) 諸将士の志願者を募つたのであるが決死の士数百人を以て足りるのに、其の結果之れに志願して名乗りを挙げる者遂に数千に達し、抽選によつて之れが採否を決したのである。伝へ聞くところによれば当時抽選に応じた甲乙兩人は互に参加を争つたが、参加するを得なかつた方は、竟に海に投じて死し、以て其の決心を表示した。此の事によつて一軍大いに感動して日本は遂に露国に打ち勝つたのである。此れ所謂生を捨てて国を救ふ、志士の仁である。(傍線部引用者)

これは日露戦争時の日本人のエピソードである。「船舶を撃没」させるために「決死の士数百人」の「志願者を募つた」が「志願者」は「数千に達し、抽選によつて之れが採否を決し」、「参加するを得なかつた方は、竟に海に投じて死し、以て其の決心を表示した。」と書いている。孫文は「なんの躊躇も無く」、「生を捨てて国を救ふ」、日露戦争時の日本人の「忠義」に感心しており、おそらく『惜別』の魯迅は、『孫文全集』の孫文の思想を参考にしたと思われる。

また『惜別』の周さんは「日本の忠義の一元論のやうな、明確直截の哲学が体得できたら、それでもう救はれるのですからね。」という言葉を発している。この発言の背景には、三節で説明した「孝のはうを大いに強く主張し、

これをもつて治国の大本とし、民の倫理をも、孝の一色で塗りつぶさうとする」中国の現状があった。周さんは中国の「孝の一色」の現状を憂慮し、欠落した〈忠〉の精神を、日露戦争時の日本の民衆の「忠義」を「体得」することで補填しようとしていた。しかし周さんの考え方は「同胞の留日学生」には理解されなかった。『惜別』では「同胞の留日学生」の無理解を次のように描写している。

「夏休みになつたら、東京へ行き、同胞の留日学生たちに、周さんの発見した神の国の清潔直截の一元哲学を教へて啓発してやる」と周さんは言っていた。しかし「九月、新学年の開始と共に、また周さんのなつかしい顔を仙台で見た時、私は、おや? と思つた。どこがどうといふわけではないが、何だか、前の周さんと違つて」おり、田中が「お国の学生たちに、忠の一元論はどうでしたか、何か反響がありましたか。」とたずねても、「周さんは急に歯痛が起つたみたいに頬をゆがめ」るばかりで、その件について何も答えることはなかった。「夏休み」の出来事を周さんが田中に打ち明けたのは「大雪の夜」であった。

ことしの夏を東京ですごして、僕の得たものは、やはりこんな、民衆を救ふ事に対する懷疑でした。

周さんがいう「こんな、民衆」とは、『惜別』では次のように書かれている。

東京にゐる同胞の留学生から、日本カブレと言はれました。漢民族の裏切者とさへ言はれました。僕が東京で日本の婦人と一緒に散歩してゐるのを見たといふ馬鹿らしい事を言ひふらしてゐる者もありました。なぜそんなに僕が、皆の気にいらぬのでせう。支那の悪口を言ひ、日本の忠義の哲学をほめたからでせうか。

周さんは「東京にゐる同胞の留学生から、日本カブレ」、「漢民族の裏切者」と誤解されて、「こんな、民衆を救ふ事」、「自国の民衆の救済に就いて、非常な不安を感じるやうになつて」いた。

「大雪の夜」、周さんは「教会に Krankenbett を求めて出かけ」て、「説教がちやうど旧約の『出エジプト記』の箇所、モオゼがその同胞を奴隷の境涯から救ふのにどれほどの苦勞をしたか、それを聞いて、ぞつとし」て、「自国の現在の民衆と思ひ合せて、苦しく」なつて、田中の下宿に「駈け込んで来た」と告白する。つまり「大雪の夜」の時点では周さんは中国の「民衆といふものは、たいていあんなものなのですからね。」と「絶望」していた。

だが「幻燈事件」を通して、周さんは一変する。

「もう、しかし、やむにやまれないのです。あの同胞の表情を見た以上は、もう左顧も右眊もして居られません。日本の忠義の一元論も、こんなものではないかしら。さうだ。僕は、やつとあの哲学が体得できました。帰国して、僕はまづあの民衆の精神の改革のため、文芸運動を起します。僕の生涯は、そのために捧げてしまふのです。」

「幻燈」にうつる「あの同胞の表情を見た以上は、もう左顧も右眊もして居られません」と、「現在の支那の民衆」が抱える「精神の問題」、「理想喪失」の表情を目の当たりにしたことで、周さんの心の迷いは払拭された。「やむにやまれない」と、周さんは民衆の「精神の問題」を解決するために「精神の改革」(三民主義)を行うこと、「僕の生涯は、そのために捧げ」ることを決断する。「なんの躊躇も無く」、周さんが中国の民衆のために「忠を効す」る覚悟

を決めた瞬間、周さんは「やつとあの哲学が体得でき」たと描いている。

周さんは「民衆の精神の改革のため」に中国へ「帰国」するが、実在の魯迅は「東京」<sup>26</sup>に戻るだけで「帰国」はしていない。しかし『惜別』では「帰国」<sup>27</sup>という言葉を繰り返して、中国の「帰国」を強調している。その理由は、周さんにとって忠の対象者は〈日本の天皇〉ではなく、〈中国の民衆〉であることを明確にするためである。

『惜別』の魯迅は「幻燈事件」を通して、日本の「忠義の一元論」を「体得」できたと同時に、中国の「民権主義」(民衆のために「忠を効す」)を「体得」し、「三民主義」を完全に理解することができた。だからこそ「忠義の一元論」哲学の体得が「医学救国」の思想から「文学救国」の思想への変化につながる」のである。

以上、戦争末期の太宰が魯迅像を歪めてまでも描きたかったもの、それは、歪曲されていない孫文の「三民主義」(「精神の改革」)であった。『惜別』では『孫文全集』の孫文の思想を魯迅が代弁しながら、誰もが知っている「先代萩」や魯迅の伝記の筋を使って、「三民主義」という新たな思想を解説した。そして「新支那の中実」をつくるために、「三文の三民主義を、わかり易く民衆に教へ」、「民衆の精神の改革のため、文芸運動」へと乗り出す新たな魯迅像を描いた。あたかも「社会講談」<sup>28</sup>を彷彿させるような作品であった。『惜別』の「精神の改革」のモチーフは戦後、「斜陽」(「新潮」、一九四七・七・十)や「おさん」(「改造」、一九四七・十)へと引き継がれていく。

一九四六年四月(日附不詳)、青森県金木町に疎開中の太宰は小田嶽夫氏にこんな手紙を書いている。

「惜別」といふ私の小説、終戦直後に朝日から出て、何だか間が抜けましたが、小田さんには実にお世話になつたとあとがきにも明記してあるし、一部お送りしたいのですが、朝日はどういふわけか、一冊も私のところへ送つてまわりません。いづれ入手したら、お送りします。

一九四五年九月、初版の『惜別』（朝日新聞社刊）は一万部発行されたが「一冊も私のところへ送つてまわりません。」と書いている。着目すべきは「終戦直後に朝日から出て、何だか間が抜けました」という太宰の言葉である。

「これが、僕の、最後の、たのみの綱だ。」と旧思想を打破する力を持つ「三民主義」の理論によって戦時体制下の「鉄の部屋を破壊」<sup>29)</sup>し、民衆を内面から覚醒させようと、周さんが投げかけたあの言葉——「孫文の三民主義を、わかり易く民衆に教へて、民族の自覚をうながしてやりたい。」——が、戦後、虚しく響き渡る。

一九四六年十一月三日、日本国憲法は公布され、翌年五月三日には日本国憲法は施行された。「国民主権と象徴天皇制の採用によって、戦前の天皇制国家は崩壊」し、「日本の非軍事化と民主化」<sup>30)</sup>がアメリカ占領軍の主導により外発的に推し進められた。

この手紙から一年後、改訂版の太宰治『惜別』（大日本雄弁会講談社、一九四七・四）では「周さんの「忠義の一元論」哲学体得の物語がまるごと削除」<sup>31)</sup>された。初版の『惜別』では、戦時下の国策を逆手に取り、「忠」という概念を使って「三民主義」を描いたことで、検閲は「一字半句の訂正も無く通過」した。しかし戦後、それが裏目に出て「先代萩」や日露戦争等の〈封建的忠誠心〉の箇所は巧妙に「削除」され、改訂版の『惜別』は骨抜きにされてしまった。

これまでGHQ／SCAPのCCCDの指示により「削除」は命じられたと考えられていたが、近年、安藤宏氏は『惜別』執筆関連資料から「『太宰治論』、東京大学出版会、二〇二二・十二）の中で、次のように述べている。

齋藤理生は『『惜別』——再版本における削除を中心に』（安藤宏・齋藤理生編『太宰治単行本にたどる検閲の影』



(秀明大学出版会、二〇二〇年)において、これらの変更はGHQ/SCAP(連合国軍総司令部)のCCD(民間検閲局)の指令によるものではなく、太宰の自主的なものであったのではないかと推定している<sup>②</sup>。もしもそうであるとするなら、強いられた改稿よりも自主的な書き換えの方が、書き手の側の“傷”はより深いものであつたにちがいない。あえて言えば、改訂の本文はもはや初版の『惜別』の生命を失っており、自作の論理をみずから自己否定しているに等しい。果たしてその心情はいかばかりのものであつたのだろうか。

「強いられた改稿よりも自主的な書き換えの方が、書き手の側の“傷”はより深いものであつたにちがいない。」と安藤氏は指摘する。一九四八年一月二十日(火曜日)の太宰の「晩年の手帖」<sup>③</sup>には「魯迅 ばからしい、」という太宰の消し難い痕跡が残されている。

〔注〕

(1) 河野密氏の『孫文の生涯と国民革命』(日本放送出版協会、一九四〇・二)では「今日の支那が、思想的にも、政治的にも、孫文につながれてゐる結果であつて、彼の生涯及び思想をはなれては、近代の支那を語ることができない證據ではありませんまいか。」と述べている。

(2) 冉秀氏の「太宰治の『惜別』における魯迅像論考」(『世界文学』二〇二一・七)では「小田の『魯迅伝』の核心的な観点は、魯迅を孫文と並び称されるべき、中国史を変えた偉大な人物と見なす見方であろう。」と指摘している。

(3) 坂本健蔵「戦時下の「孫文」論と日本外交のアジア主義」(『辛亥革命100年と日本』早稲田出版、

二〇二・九

(4) 丸山眞男『高橋勇治『孫文』』(雑誌「東洋文化研究」の校正刷になったまま、戦争末期の印刷事情のため未刊) ↓丸山眞男『戦中と戦後の間 1936—1957』みすず書房、一九七六・十一)

(5) 小田『魯迅伝』では「孫文は米英日諸国の間を奔馳し、その同胞の間に倒満興漢の宣伝につとめることしきりて、政治綱領「三民主義」も完成されてゐた。」と書いている。

(6) 竹内『魯迅』では魯迅『魏晋の風度および文章と葉および酒の関係』の一節「本当の総理の信徒は、三民主義を口にしないやうになるだけです。あるひは、他人が白々しくそれを口にすることを聴くと、眉をひそめて、むしろ自分は三民主義に反対してゐるやうな様子を見せるといふことになります。〔…〕」を引用している。

尚、竹内氏は「孫文観の問題点」(「思想」、一九五七・六) ↓『竹内好全集』第五卷、筑摩書房、一九八一・三)の中で「一九四三年の春に中国文学研究会を閉じてから、私は『魯迅』の著作にかかり、それを書きおえたあとで『三民主義』を訳すつもりで、東洋経済新報社と出版契約もしていた。しかし赤紙が来て、この計画は実現しなかった。戦争中の孫文再興は、カイライ政権維持の必要からおこったものである。その機運に乗って『三民主義』の出版計画も出てきたわけだ。私の方では、それを逆に利用して、中国の国民的願望の実態を日本に紹介したいという意図があった。」と回想している。

(7) 「三民主義」は十例ある。(「政治綱領「三民主義」」、「三民主義」の熱烈な信奉者」、「三民主義の民族、民権、民生の説の中で、自分には民生の箇条が最も理解が容易」、「三民主義といふのも、民族の自決、いや、民族の自発」、「三民主義を信奉」、「東京の友人たちは、口をひらけば三民主義、三民主義の連発」、「真の三民主義の信奉者」、「三民主義とはどんなものか、それさへわからなくなつて来ました。」、「孫文の三民主義を、わかり易

く民衆に教へて、民族の自覚をうながしてやりたい。」

・「三民五憲」は二例ある。(「三民五憲の説が圧倒的に優勢」、「三民五憲の説に共感」)

- (8) 山崎正純氏の「太宰治と中国―『惜別』を中心に」(前掲)では「周囲の同胞留学生達の革命熱との差異を、決定的な差異として〈私〉に語ってきかせる。〈周さん〉と同胞の留学生との差異は、東京で見聞した日本人が示す〈無邪気すぎ〉る愛国心からへだてられた〈周さん〉の孤独と、同じ構造の反復として現れている。」と述べている。

- (9) 河野密氏は「孫文・三民主義・知識大衆」(『政治と文学』図書研究社、一九四一・十)の中で、「孫文主義の民生的、道義的の方面が閑却され、権略的、武力的、民族主義的方面のみの強調された」ことで「三民主義」の「真精神」は「歪曲され」たと述べている。そして「支那知識大衆よ。三民主義が諸君の信條であるならば、その真精神を再検討せよ。そして、何ものにも歪められざる孫文主義に立ち帰れ！」と訴えている。

- (10) 小田『鲁迅伝』では「彼等の精神革新！これこそ今日の最大の急務と彼には考へられた。しからばその精神を改革させるには？それには文学の力を措いて他に無いといふのが彼の結論であつた。」と書いている。一方、竹内『鲁迅』では「われわれの第一要著は、彼らの精神を改変するにある。そして精神の改変に有用なものは、当時の私の考では、当然文芸を推さねばならなかつた。かくて文芸運動を提唱しようといふ氣になつた。」とある。

- (11) 丸山眞男「孫文と政治教育」(一九四六年四月六日に東洋文化研究所の東洋文化講座の第七講として行われた。↓『丸山眞男集 別集 第一巻』岩波書店、二〇一四・十二)では「支那革命の最大の課題というものは民衆の意識の改造」であり、「精神革命がともなつた革命にしてはじめて本當の革命であるということが、孫文の根本

的な信念であったのではないかと書かれている。

- (12) 竹内『魯迅』の「結語—啓蒙者魯迅」では「現れとしての魯迅は、徹頭徹尾、啓蒙者以外の何者でもない。」と「啓蒙者」という言葉で魯迅を表現している。

- (13) 太宰治『惜別』の意図より引用。尚、山内祥史氏の「解題」(『太宰治全集 第十卷』筑摩書房、一九九〇・十二)において『惜別』の意図「五枚半の執筆脱稿は、昭和十九年二月三日の「大東亜五大宣言小説執筆希望者」による協議会のあと、間もなくであろう。おそらく十日頃までには脱稿して、内閣情報局第五部第三課と日本文学報国会小説部会幹事会とに提出されたと推定」している。

- (14) 三原良吉「附録二 先代萩の話」の「八 仙台に於ける先代萩の上演」(齋藤莊次郎『先代萩実話』所収、金港堂書籍、一九二八・四)

- (15) 竹内弘行「孫文と儒教」(『中国研究集刊』、一九九五・十)

- (16) 佐野孝「名講談解題」(『定本講談名作全集 別巻』講談社、一九七一・二)

- (17) 三原良吉「附録二 先代萩の話」の「一 起原と発達」(前掲)

- (18) 太宰治『右大臣実朝』(錦城出版社刊、一九四三・九)では「実朝」の半生を語るのには「近習」である。「近習」は「年代の記憶ちがひ或いはお人のお名前など失念いたして居るやうな事があるかも知れませぬが、それは私の人並はづれて頭の悪いところと軽くお笑ひになつて、どうか、お見のがし下さいまし。」と述べており、『惜別』の「田中」の役割と共通している。

- (19) 坂口安吾「講談先生」(『現代文学』第六卷第三号、一九四三・二)より引用。尚「講談先生」では「僕は今書いてゐる歴史小説に、かなり多く「講談」から学んだ技法をとりいれてゐる。講談の技法を小説にとりいれたら、

と考へたのは十年ぐらゐ昔からのことで、それは、フランス・写実派の技法が、僕の觀念とどこかしら食ひ違ふところから、なんとなく心を惹かれ始めたのである。」と「歴史小説」と「講談」の関係について言及している。

(20) 太宰治『惜別』の意図(前掲)には「中国がその自らの独立国としての存立を危くしてゐるのは、決して中国人たちの肉体の病気の故ではなくて、あきらかに精神の病ひのせみである。すなはち、理想喪失といふ怠情にして倨傲の恐るべき精神疾病」と記述がある。

(21) 『惜別』より引用。尚、「革命の成功は主義の宣伝による」(『孫文全集』第五卷、第一公論社、一九四〇・十二)によれば「人民の旧思想を除去して別に新しい思想に取換へる。これが即ち国家の基礎の革新である。〔…〕三民主義は、即ち無形の中に人民の思想を改造するものである。」と書いている。

(22) 「けふ」は三例ある。「けふ」は焦点がきまつた。あれを見て、いい事をしました。僕はすぐ医学をやめて帰国します。「先生の親切を裏切るのが、せつなくて、それでけふまで僕はこの学校に愚図愚図してゐた」「さう、その雑誌の名前も、けふ、いま、はつきりきまりました。」

(23) 太宰「鉄面皮」(『文学界』、一九四三・四)では、「歴史小説といふものが、この頃おそろしく流行して来たやうだが」、まるで「新講談」のように「楠木正成が、むやみ矢鱈に、淋しい、と言つたり」、「怨んだり憎んだり、もつぱら作者自身のけちな日常生活からのみ推して」、「実に心細い英雄豪傑ばかり」を描く事に対して、太宰は「歴史の大人物と作者との差を千里万里も引き離さなければいけない」と述べている。『惜別』の魯迅像を描く上で、「鉄面皮」の考え方を踏襲していると思われる。

(24) 「惜別」メモ(『太宰治全集』十三卷、筑摩書房、一九九九・五)には、「要ス□□、忠ノ□ウナ 一元論ガホ

シイ 救ハレルノデス」、「忠の一元論で行かう」、「忠の一元論、やむにやまれぬもの、右も左も 見て ゐられないのです」という太宰の「メモ」が残されている。

(25) 渥美孝子「惜別」と『大魯迅全集』(前掲)

(26) 小田『魯迅伝』では「彼は東京へ戻つて文学運動を起すことを決意した。」とある。竹内『魯迅』では、「この学年が終らぬ中に、私は東京へ出てしまった。あのことがあつて以来、私は、医学など少しも大切なことでないやうな気がした。」と書いている。

(27) 「帰国」は四例ある。(「僕は、すぐ帰国します。」「僕はすぐ医学をやめて帰国します。」「帰国して、僕はまづあの民衆の精神の改革のため、文芸運動を起します。」「帰国し、故郷の弟とも相談して」)

(28) 奥野久美子氏は「博文館長篇講談と大正期文壇—荒畑寒村の社会講談を例に—」(『国語国文』二〇〇八・九↓『芥川作品の方法—紫檀の机から—』和泉書院、二〇〇九・七)の中で、「社会講談」の特徴として、①「書き講談というメディアを使って民衆を啓発」するもの、②「誰もが知っている筋をそのままに、心理描写や語り手による解説によって新たな思想・解釈を打ち出す」ものと指摘している。

(29) 魯迅『呐喊』の自序には「『たとへばだね、鉄の部屋があるとす。一つも窓がないし、衝破することも出来んだ。中には沢山の熟睡してゐる人間がある。間もなく全部窒息してしまふだらう。しかし昏睡から死に移るので、死ぬといふ悲哀は少しも感じぬのだ。いま君が大声を出して、その中のやや意識ある数人を喚び覚ましてやる。そしてこの不幸な少数者に、どうせ助からぬ臨終の苦痛を与へてやつて、それでしかも君は彼らに気の毒だと思はんかね』』しかし、数人が覚めたとすればだ、その鉄の部屋を破壊する希望が絶対には云へんだらう』と書かれている。小田、竹内もこの箇所を引用。(尚、引用文は竹内『魯迅』。)

(30) 歴史学研究会編『日本史史料 5 現代』(岩波書店、一九九七・四)

(31) 藤原耕作「太宰治『惜別』論」(前掲)

(32) 斎藤理生氏は(安藤宏・斎藤理生編『太宰治 単行本にたどる検閲の影』(秀明大学出版会、二〇二〇・十)において、「太宰が再版にあたって、検閲を受ける前の時点で自ら書き直そうとしていたことがわかる。」と指摘している。その根拠として「『惜別』は、朝日のはうで再版にする意志は無いやうですから、御社にお願ひしてもようございます ただ少し書き直したいところもございますから、もう少しお待ちくださいまし」という太宰の書簡(講談社・早川徳治宛 昭和二二年八月二四日)を挙げています。

(33) 「晩年の手帖」(相馬正一編『新潮日本文学アルバム19 太宰治』、新潮社、一九八三・九、九三頁)

(付記) 本稿は、第46回国際日本文学研究集会(国文学研究資料館主催、令和五年五月)における口頭発表の原稿を基に改稿したものである。席上においてご教示を賜りました先生方に厚く御礼申し上げます。尚、「惜別」の本文の引用はすべて『太宰治全集 第八卷 小説七』(筑摩書房、二〇〇九・二)に依る。原則として旧字は新字に改めた。引用文中の「…」は省略を表す。

