

昭和期の日本文学における在日ムスリムの表象（1）

——東京・朝鮮篇⁽¹⁾——

福田 義 昭

1. はじめに

近年、近代日本とイスラム世界の間接関係を扱った研究が盛んになっている。そのなかに、タタール人を中心とする初期（昭和前期まで）の在日ムスリム・コミュニティを扱ったものがある。筆者もこれまで、限られた対象ではあるが、昭和戦前・戦中期の在日ムスリム・コミュニティについて、その形成過程や活動、モスク建立事業の実態等を調査してきた⁽²⁾。本稿は、こうした在日外国人ムスリムの歴史に関する調査研究の一環である。

ただし、本稿は、これまでの研究とは少し趣を異にしている。主たる対象が文学作品や文学者たちの書き残した物だからである。筆者は、在日ムスリム・コミュニティが残した足跡をたどるうちに、彼ら自身の活動だけでなく、当時の日本社会が、見慣れぬ宗教を奉じる隣人たちをどのように見ていたかに興味をそそられた。外国人ムスリムに対するホスト社会の認識の問題である。その中でも、政府や「回教政策」推進者らの認識については、ある程度、公文書や個人の書き物によって知ることができ、従来の研究でも触れられている。しかし、一般の日本人、民間人の目に彼らがどのように映っていたかを知る手がかりはあまり多くない。その稀少な資料の一つが、活字として残された文学作品や文学者による書き物の類とすることができる。

他方これらは、日本文学における外国人表象の例としても興味深い。近代以降、日本文学に

描かれた西洋人、ロシア人などに関する研究は多い。しかし、ムスリムの文学的表象に関する研究は、ほとんどないだろう。たしかに20世紀半ばまでの在日ムスリムは、数の上でも日本社会への影響という点でも限定的だったから、彼らが登場する作品自体が少なく、結果として注目されないのは当然かもしれない。とはいえ、彼らの姿をわずかであれ作中に書き込んだ作家はそれなりにいる。これを微少と見るか、意外に多いと見るかはとらえ方次第であるにしても、そうした例をできるだけ広く集めて、そのイメージを分析することには歴史的な意義がある。

このような問題意識から、以下では日本語で書かれた文学作品等を取り上げ、在日外国人ムスリムが作家その他の民間人によってどのように表象されてきたかを例示し考察する。ただし、紙幅の関係上、今回は東京および朝鮮を舞台とする作品のみを対象とし、神戸など他の土地に関しては、続稿を用意することにした。なお、フィクション・ノンフィクションにかかわらず、在日ムスリムが出てくる作品を扱うが、たとえば国枝史郎（1887-1943）の『生死巴』（1928-29）のように——江戸時代、日本に密かに「回教」が伝わり、その「回教」もどきの奇妙な宗教を奉ずる信者集団がいたというような——荒唐無稽なフィクションは扱わない。実在した、あるいは実在したと思われるムスリムに関わる例を対象とする。

2. アブデュルレシト・イブラヒム——夏目漱石、古在由重、青山光二、井筒豊子

（1）夏目漱石

日本に在留・滞在するムスリムをはじめて作中に登場させた作家が誰だったかはわからない。しかし、早い時期に彼らに言及している人に夏目漱石（1867-1916）がいる。彼の日記中、明治42（1909）年6月16日の条に「本間久。ダツタン人の回々教の管長と事を友にする天下の志士を連れてくると云つてくる」とある^{（3）}。この「ダツタン人の回々教の管長」は、当時（同年2月から6月まで）来日中だったタタール人の汎イスラム主義者アブデュルレシト・イブラヒム（Abdürreşid İbrahim, 1857-1944）と考えられる^{（4）}。その彼と「事を友にする天下の志士」とは誰のことか。確証はないが、山岡光太郎（1880-1959）だったのかもしれない。山岡は同年10月に日本を出発し、先に出国していたイブラヒムとボンベイ（現ムンバイ）で落ち合い、その後アラビア半島入りして日本人初のメッカ巡礼者となったムスリムである。『漱石日記』の同条は「此人余が著述を好んで読むよし。奇人だから材料にしたらどうだ」と書いてある。〔来信〕本間久。寺田寅彦。」と続く。どうやら本間は漱石に手紙を書いて、この「天下の志士」を創作の題材にするよう勧めてきたらしい。もし漱石がこの話に乗っていたなら、彼の作品にイブラヒムらムスリムが登場していた可能性もあったことになる。

（2）古在由重

イブラヒムはその後、昭和8（1933）年に再来日し、同13（1938）年に東京モスクが設立された際には初代イマームを務めることになった。そして昭和19（1944）年に東京で亡くなるまで、日本におけるムスリム・コミュニティのシンボルの一つとして「回教政策」に利用されることにもなるわけである。

日本のプロパガンダに利用されたこのイブラ

ヒムを間近から皮肉に眺めていた人物がいる。マルクス主義哲学者の古在由重（1901-90）である^{（5）}。昭和19年、回教政策を推進するためのシンクタンクである大日本回教協会の調査部に勤務した彼は、しばしば日記に同協会での仕事内容を記している。イブラヒムに関する記述も多い。しかし、そこで目を惹くのは、喧伝される彼のイメージが虚像にすぎないことを強調する部分である。

たとえば同年8月15日の条に「イブラヒムの生涯をテーマとして放送原稿をかく。ふるい過去の、影のうすい案山子」（378頁）とある^{（6）}。戦時下の社会で、心にもない宣伝用作文を書かされている人物の姿が目につかんでくるが、イブラヒムには酷な言葉が綴られている。また9月1日の条には「ゆうべ九四歳の老翁イブラヒムが死んだという。この老翁こそ大日本回教協会の「うりもの」だったのに。協会は彼についてのいろいろな潤色や仮構をおこない、そしてこれによって自己の回転をつづけてきた。私もまたこのような「聖人」の「製造工程」に参加した者の一人である」と、協会の宣伝とそれに加担した自らの欺瞞を自嘲気味に記している。そして「イブラヒムの死はひとつの短篇の材料となることができよう」と続け、汎イスラム主義者としての長い人生の果てに日本で回教政策の広告塔として歿したイブラヒムの数奇な運命に、一種の文学的モチーフを見出している（386頁）。

さらに翌2日の条を見ると「きょうはイブラヒムの葬式だ。彼の家ゆき、トルコ・タタールの群れにかこまれた彼の柩のそばの椅子に腰をかけ、ペンをはしらせて当日の状況をかきとどめる。ついで代々木の礼拝堂にまわって、夕方に協会へかえり、さっそく参謀本部からの注文で「イブラヒムの逝去」についての短文をかく。自分ながら実に妙な仕事だ。しかし、これもまたおもしろいことだといえる。ゴーゴリのような描写能力がほしい！」（386頁）と、もし作家だったならば、本当にイブラヒムを題材に

小説を書いたのではないかと思わせるような記述になっている。イスラム関連の国策機関で仕事をしながら、その事業を冷めた目で批判的に観察していた古在であるが、イブラヒムという人物に、ある種の劇的要素は感じ取っていたのであろう。しかし、フィクションであれノンフィクションであれ、実際にイブラヒムを中心にすえた作品を残したような形跡は古在にはない。

（3）青山光二

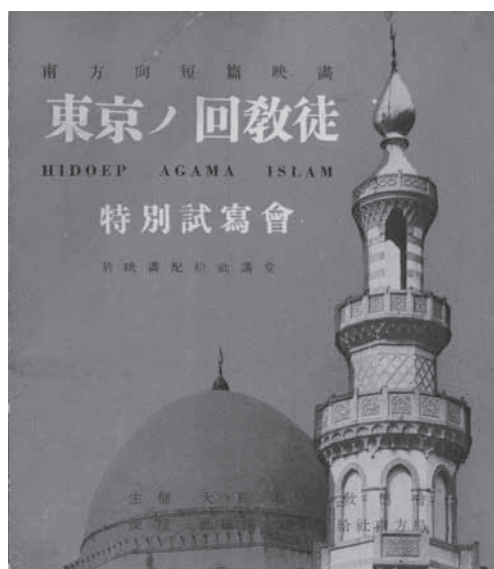
作家の青山光二（1913–2008）も古在と同時期にイブラヒムに関わった人物である。古在同様、彼も最初から在日ムスリムに関心を抱いていたわけではない。戦時中の仕事をきっかけに、たまたま彼らとの関わりができた。そのときの事情を彼は戦後発表した「回教映画顛末」というエッセイで明かしている⁽⁷⁾。

青山は昭和18（1943）年8月に社団法人映画配給社（1942年設立）に入社した。「生活のためもあったが、徴用のがれということもあった」らしい⁽⁸⁾。同社で南方局という部署に勤めることになり、占領地向けの宣撫映画を制作していたが、あるときふと「南方占領地域の住民の大部分が回教徒であることに思いいたつた。そして、日本にも各民族の回教徒が多数存在していて、日本政府の手厚い保護をうけながら、平和な宗教生活を営んでいる、てな具合の映画をつくれれば、大いに宣撫の効果があがるだろうと考えた」という⁽⁹⁾。そこで大日本回教協会の専務理事だった大村謙太郎に面会、さらに参謀本部の了承も得たのち、大村の仲介によって情報局とも通じた上で、南方向短篇映画『東京ノ回教徒』を制作することになった。

当時、モスクは東京、神戸、名古屋、京城の四箇所にあったが、後二者は「貧弱で絵にならず、神戸モスクは「立派だが、同じ回教でも東京と神戸とは宗派がちがうので、この二つのモスクを一つの映画の中で扱えば、たいへん厄介な事態をひきおこすおそれがあるらしい」⁽¹⁰⁾

ということで、結局、東京モスクを中心とするコミュニティ、とくに「代々木近辺に集団的に家をもっている百五、六十人のトルコ・タタール族」、なかでも「中心人物」たるイブラヒムに焦点が当てられたのだった⁽¹¹⁾。

『東京ノ回教徒』は、大日本回教協会監修のもと、「室町一郎」名義の青山光二が脚本を担当し、森井輝雄が監督を務めた。この作品は、南方局で青山が実務を担当したなかで最も手のかかった「五巻ものの記録映画」だったという⁽¹²⁾。脚本ができたのは昭和19年6月で、それから撮影に入り、9月末に完成、10月はじめには特別試写会が開かれている⁽¹³⁾。しかし、そのころには「お先真つ暗な戦争のなかで、宣撫映画なるものに多少とも意味や効果があろうとは、もはや私には思えなくなっていた」と青山は後年語っている⁽¹⁴⁾。



『東京ノ回教徒』特別試写会チラシ（筆者蔵）

映画の内容については今のところ不明な点が多く、国策映画という性質上、本稿の趣旨からも外れるので、ここでは紹介しない⁽¹⁵⁾。本稿では引き続き青山の書き物のほうを取り上げる。

「回教映画顛末」は、中間小説・大衆小説で

知られた作家が、艶笑を売り物とする戦後の大衆雑誌に発表した回想エッセイである。戦中期の国策機関の打明話をおもしろい読み物として読者に提供するのが狙いだっただろう。古在の日記に顕著だった、批判的・反省的意識の鋭さは感じられない。エッセイ終盤では、老齢で体調のすぐれないイブラヒムを映画撮影のために酷使した——著者はこれとイブラヒムの死を結びつけている——うえ、イブラヒムが亡くなると、「『東京の回教徒、でなくて、私の殺した男、と題名を変えたらどうかね』と言う上役に対して、「いや、台本に書いてないだけで、あの爺さんが死ぬかもしれんということは、ちゃんと勘定にはいつているんですよ。明日、葬式の場面を撮ります」等々の「神を畏れざる会話」を交していたとも語られる⁽¹⁶⁾。そして最後は、撮影終了後に森井監督をはじめとする四人の関係者が次々に亡くなったことを明かし、これを「アラーの神さまのタタリ」としつつ、「アラーの神は畏るべきかな！」という一文で文章を閉じる⁽¹⁷⁾。こうした文体や文章構造上からは、やはり、珍談奇談の性格が強いエッセイに分類されるであろう。

しかし、戦中期の日本の回教政策について、他の資料からは見えづらいような、ある意味滑稽とも言える現実を風刺画的に描き出している点は、むしろこうしたエッセイが持つ価値と言える。たとえば、イブラヒムが置かれた皮肉な状況や大日本回教協会の実態について、奇しくも古在の名前を出して述べている部分がある。

これほどの数々の徳を備えた翁が、教団の慈父として同族の回教徒の信望をあつめるのは当然だと思われたが、一方、南方攻略にあたつて、回教圏民族への翁の指導力に着眼した日本の軍部も、さすがに抜け目がないと私は感じ入った。翁は月々千円とかの手当を陸軍から支給されて、いわゆる飼い殺しの身であるらしかった。当局は時宜に応じてお手盛りの宣伝文やメツセイジを、翁の名において

内外に発表していたが、それらのメツセイジや国外放送原稿は、どうやら回教協会の調査部が作成しているらしい。その調査部には左翼学者の古在由重氏などが世をしのんでいるのだから、戦争というものもおもしろいと私は思つたものだつた。——ともあれ、民族運動家としてのイブラヒム翁の信念と、現在の翁が、弾圧的に立たされている立場との間には、既にして多大の齟齬があるはずだつたが、翁の力を以てしては如何ともなす術がなかつたろう⁽¹⁸⁾。

また、映画撮影の様子が詳しく語られた部分も、ユーモラスに描かれてはいるが、内容は撮影にともなう日本人スタッフと在日タタール人のすれ違いに関するものである。老齢のイブラヒムに無理をさせたことで双方が対立する場面も描かれており、ムスリムとの友好をアピールする宣伝映画であるにも拘らず、かえって在日ムスリムとの間に溝をつくっていたような現実が描かれている。イブラヒムが息をひきとるときに「私は回教徒だ」と三度繰り返したことを聞いて、「前後から凶器をつきつけられて生きてきた晩年の生活への、それが翁の最後のせいといばいな抗議であつたように、私には思われた」というくだりは、まるで第三者であるかのような言い方だが、イブラヒムに対する青山の同情を表わしてもいる。そのような視線は、次のような箇所にも感じられる。

その様子はさすがにカクシヤクとは評しかねたが、いかにも闘争に明け暮れる生涯を経てきた人らしく、骨太な感じの逞しい身体つきをいまだに一本の強靱な線が^ツつらぬいている風であり、いわば九十二歳という異常な年齢が、弱さとしてではなくむしろ強さとして迫ってくるのだ。渋紙色^ツというか赤銅色^ツというか、一種いいがたい色にやけた彫りの深い銀灰色の髯に囲まれ、長寿の相である長い眉毛の下に、老人らしく凹んだ両の眼は鋭い情熱

の光をまだ消してはいない……〔中略〕……かすれがちの声ながら、いやそれゆえ一層情熱的な主角の感じられる烈しい調子の翁の話しぶりから、私は翁の衰えぬ闘志といった風なものよりも、むしろ、翁の孤独をひしひしと感じたのをおぼえている。いわば一道に達した達人の孤独。キザないい方をするなれば、英雄の孤独。——イブラヒム翁には「人生の名優」のおもむきがあつた⁽¹⁹⁾。

この部分には、やはり青山の作家としての描写力が示されている。無論、客観的描写と言ってもよい部分と青山の個人的印象が混淆しているのだが、古在の日記の簡素な文面だけからはうかがえないイブラヒムという人物の奥行きが表現されているとも言える。

『東京ノ回教徒』をめぐる体験は青山にとっても相当印象深かったようで、「回教映画顛末」のようなエッセイだけでなく、小説の執筆を考えたこともあったらしい。彼の遺稿のなかに「映画顛末」と題された草稿が残されている（筆者蔵）。400字詰原稿用紙にわずか1枚半ほどの文章である。

1

W映画社の企画部に所属する須賀が、回教徒の生活を短篇映画にまとめようと思いついたのは、小田急沿線代々木大山町にある回教モスク寺院の異国風な景観が頭にあつたからである。寺院を中心に集団生活をしてゐるトルコ・タタール族男女の、恐らくは相当風変りな生活をいくらか芝居めいたシヤシンに作つて、六千万にちかい回教徒のゐると云ふ南方へ向けた宣伝を覗けばよい。これで当分、息抜きが出来ると云ふものだ。——少年兵の連成訓練や飛行機の宣伝映画ばかり作らされる生活にいい加減やりきれなくなつてゐた須賀は、こんな風に考へた。

で、一応の準備をととのへると須賀は、澁谷の高台にある大東亜回教協会へ乗り込んで

行つた。この協会は参謀本部の外廓団体であり、回教関係の謀略宣伝を擔当してゐる所である。東京に住む外國人の回教徒にも協会の息はかかつてゐる筈で、どのみち此の協会の力をかりなければ此の映画は出来上らないのであつた。

須賀は、社長から此の協会の会長である天野川陸軍中將に宛てたタイプで打つた公文書を携へてゐたが、やがて応接室に姿をあらはしたのは専務理事の小森玄太郎であつた⁽²⁰⁾。

このあとは白紙になっている。どうやら、冒頭部分を書いたあとと放棄してしまつたらしい。同じく「映画顛末」と題された400字詰原稿用紙が1枚あり（筆者蔵）、こちらには登場人物に関するメモ書きがあるが、詳しい筋まではわからない。ただ言えることは、これら2種の遺稿に記されている内容は「回教映画顛末」と重なるところが多く、文言もところどころで同じものが用いられていることである。はたして青山が「回教映画顛末」とは別に小説を構想していたのか、それとも、小説として構想されたものが結局は作品化されず、「回教映画顛末」というエッセイとして発表されることになったのかは、遺稿の執筆時期が不明なこともあって今のところ判断し難い。

（4）井筒豊子

結局、イブラヒムを実際に小説に登場させたのは、井筒豊子であつた。イブラヒムは、政治方面だけでなく、初期の日本のイスラム学に対する貢献でも知られている。具体的に言えば、イスラム学者の井筒俊彦（1914-93）らにアラビア語を教授したことなどである⁽²¹⁾。その井筒俊彦の夫人、豊子が戦後発表した短篇小説「パフルヌール物語」（1959）に、「イブラヒム」が実名で登場する⁽²²⁾。「昭和十×年の話である。C大学、文学部助手、青木辰夫は、小田急のYにある、イブラヒム老人の家に呼ばれて行つた。十二月の初旬、回教寺院では、ラマザン月

最後の大祭が行われる筈の、カドルの夜のことだった」(41頁)と、冒頭からイブラヒムの名前が出てくる。

しかし、本作の主演はむしろ、この後イブラヒムが青木辰夫(井筒俊彦がモデル)に対して、自分とは桁違いに偉大な学者として紹介する、型破りな放浪のタタール人学者「ムーサー」である。彼も実在の人物、ロシアの改革派ムスリム知識人ムーサー・ジャールッラー・ビギエフ(Musa Carullah Bigiyev, 1873-1949)をモデルとする。イブラヒム同様、若き日の井筒俊彦と交わりのあった人物である。イブラヒムと異なるのは、短期間しか日本に滞在しなかったことだが、それでも井筒俊彦に与えた影響は絶大だったらしい。のちに井筒は彼との出会いや、彼から受けた感銘、その博識ぶりなどを印象的に語っている⁽²³⁾。

おそらく、作者は夫からこうした話をよく聞いたのだろう。井筒俊彦が語るムーサーの言動はそのまま豊子の創作に見出される。たとえば、井筒俊彦と作家の司馬遼太郎の対談には「おまえみたいなのは、本箱を背負って歩く、いわば人間のカタツムリだ。そんなものは学者じゃない。何かを本格的に勉強したいんなら、その学問の基礎テキストを全部頭に入れて、その上で自分の意見を縦横無尽に働かせるようでない」とムーサーが言ったとある⁽²⁴⁾。「バフルンヌール物語」でもムーサーは(自分の頭を指先でつつきながら)「本は要らない。此処にすっかり入っている」(48頁)、「谷一つ隔てた彼方で、学問が出来ぬようでは、真のアッラーマ[「太学者」……引用者]ではない。砂漠は広いよ。一生文献を背負って歩く学者は、哀れなでんでん虫だ」(49頁)と言っている。

ただし、「バフルンヌール物語」はあくまで幻想ミステリー風の雰囲気と筋をもった作品であり、ムーサーにはかなりフィクショナルな要素が付加されている。彼はかつて妻を殺され、その宝石「バフルンヌール」を盗まれた。その

ときの犯人を偶然日本で見つけたムーサーが、妻の復讐と形見であるバフルンヌールの奪還を企てるという話である。

奇妙なのは、ムーサーやイブラヒムがタタール人であるにもかかわらず、作品には「アラビア」的装飾が色濃くほどこされていることである。作品名の「バフルンヌール」(光の海)を含めて、全体的にアラビア語が(ルビを含めて)それらしい雰囲気を出す小道具として多用されている。「ラマザン月」「コーラン」など広く知られている語はともかく、「カドルの夜」「アッラーマ」「タマーマン」などから、果ては「シーバワイヒ」(8世紀のペルシア系のアラビア語文法学者)や「アルフィーヤ」(韻文による13世紀のアラビア語文法書)、「タアッパタ・シャッラン」(前イスラム期のアラブ詩人)といったアラブ文学史上の固有名まで登場する。ムーサーが朗誦するのもアラビア語の詩である。

その反面、トルコ・タタールの側面については(言語を含めて)、ほとんど触れられていない。いかに彼らがアラビア語に秀でており、実際にアラブ圏にいたことがあると言っても、やや不自然な感はある。しかも、作者は「アラビア」の砂漠的風土を当然のごとく作中に取り入れている。ムーサーの亡き妻「ライラー」の写真を見た辰夫は「砂漠の黒テントに住むベドウィン娘らしい」と思う(55頁)。実際に「バヌー・サクル族(砂漠のベドウィンの中でも強大な一部族)の首長の娘」だったとムーサーは言う(56頁)。また、セム語学者の山形教授がムーサーの手紙を辰夫に見せながら「随分人を食った手紙じゃないか、ねえ君、アラビア的なのかねえ、これが……」(68頁)などと言うのも、ムーサーがタタール人であることを考えると、奇異に思われる。

こうした「アラビア」的要素は、やはり作者とその夫である井筒俊彦のイスラム世界に対する関心の持ち方、アプローチからきているのだろう。イブラヒムやムーサーはタタール人であ

り、実際にそう説明されるが、作中では幻想に満ちたアラビア世界への入り口ではあっても、中央アジアやロシアといった世界への回路とはなっていない。また、この物語は回教工作にも言及してはいるが、政治的な作品ではない⁽²⁵⁾。イスラム思想等に焦点が当たっているわけでもない。放浪のムスリム知識人ムーサーに触発されて書かれてはいるが、あくまで「アラビア」風のエキゾチックな雰囲気をもった奇譚・幻想小説作品であろう。

3. 林芙美子『放浪記』

林芙美子（1903-51）の『放浪記』（1928-49）は日記体の半自伝的小説である。その名のとおり、ある貧しい少女が地方から上京し、女中や下女、女給、女工など社会の底辺の仕事につきつ場所を転々としながら日々の暮らしや詩想をつづってゆく。作者自身の経験が盛り込まれているとはいえ、虚実ないまぜの作品である。物語内の時間は作者の伝記的事実に照らし合わせて、だいたい1920年代と言ってもよいが、個々の出来事の日時と場所は事実に変更が加えられていることも多い。

この作品のなかに日本で暮らす「トルコ人」が顔を出している。第一部の終わりのほうで、「私」が一旦東京を離れて関西にやってくるくだりがある。「私」は神戸で汽車を降り、街をぶらつきながら「何年昔になるだろう——十五位の時だったかしら、私はトルコ人の楽器屋に奉公をしていたのを思い出した。ニイーナという二ツになる女の子のお守りで黒いゴム輪の腰高な乳母車に、よくその子供を乗っけてはメリケン波止場の方を歩いたものだった」と回想する（155頁）⁽²⁶⁾。作者が15歳のときと言えば、まだ尾道にいるころのことである。このころから、芙美子は学校に通うかたわら女工や女中などとして働いていたようだが、神戸で「トルコ人の楽器屋に奉公」したことが実際にあったかどうかはわからない。統計資料を見ると、そのころから神戸在留「トルコ」人が数名いるのは

たしかだが⁽²⁷⁾、このあたりは創作ということもありうる。

しかし、『放浪記』にトルコ人が登場するのは、ここだけではない。もう一箇所ある。第二部、「私」が東京のカフェで女給として働いていたときの様子を描いた部分である。

私の番に五人連のトルコ人がはいって来た。ビールを一ダース持って来させると、順々に抜いてカンパイしてゆくあざやかな呑みぶりである。白い風呂敷包みの中から、まるでトランクのように大きい風琴を出すと、風琴の紐を肩にかけて鳴らし出す。秋の山の風でも聞いているような、風琴の音色、皆珍らしがってんでいた。ボクノヨブコエワスレタカ。何だと思ったらかごの鳥の唄だった。帽子の下に、もう一つトルコ帽をかぶって、仲々意気な姿だった。

「ニカイ アガリマシヨウ。」

若いトルコ人が私をひぎに抱くと、二階をさかんに指差している。

「ニカイノ アルトコロコノヨコチョウデス。」

「ヨコチョウ？ ワカラナイ。」

私達を淫売婦とでもまちがえているらしい。

「ワタシタチ トケイヤ。」

若いのが遠い国で写したのか、珍らしい樹の下で写した小さい写真を一枚ずつくれるなり。

……〔中略〕……

「トルコの天子さん何て言うの？」

時ちゃんが、エロウ・パウダ〔「辛子」を指している……引用者〕氏にもたれて聞いている。

「テンシサンなんて判るもんですか。」

「そう、私はこの人好きだけど通じなきや仕方がないわ。」

酒がまわったのか、風琴は遠い郷愁を鳴

らしている。ニカイ アガリマショウの男は、盛んに私にウインクしていた。日本人とよく似た人種だと思う、トルコってどんなところだろう。私は笑いながら聞いた。「アンタの名前、ケマルパシャ？」

五人のトルコ人は皆で私にエスエスと首を振っていた（287-290頁）。

作者が女給として東京のカフェを渡り歩いていたのは大正後期、ちょうどタタール人が来日し始めたころにあたるが、ここに登場する「トルコ人」がタタール人を指しているのかどうかは定かでない。しかし、作者がカフェの客としてタタール人を迎えた経験を取り入れた可能性は高いように思われる。第一に、当時の日本においてタタール人は、これから見るように、しばしば単に「トルコ人」と呼ばれていた。第二に、この「トルコ人」は風琴（アコーディオン）を持ち歩いている。タタール人がこの楽器を愛用していたことは同時代のトルコ学者大久保幸次も書いている⁽²⁸⁾。美美子の短篇「風琴と魚の街」（1931）は尾道時代を素材にした自伝的作品であるが、作中、語り手の「父」（養父）が毎日風琴を鳴らしながら菓の行商に出かけて行く様子も思い出される。「トルコ人」は「ワタシタチ トケイヤ」と名乗っているの、（風琴を鳴らしながら？）時計の行商をしていたのかもしれない。行商は資本に乏しい在日タタール人や白系ロシア人の主要な仕事の一つであり、よく知られた羅紗だけでなく、時計を売り歩いた人々もいたようである⁽²⁹⁾。第三に、「かごの鳥の唄」を演奏し歌っている。「籠の鳥」（千野かほる作詞、鳥取春陽作曲）は、大正11（1922）年にレコードが制作され、同13（1924）年には帝国キネマによって同名の映画も製作された大正末期の大流行歌である。場末のカフェでの振る舞いやこのような曲の演奏は、これら「トルコ人」が日本社会の大衆層に近いところにいたことを思わせる。こう考えると、この「トルコ人」たちが当時日本にいた無国籍

タタール人をモデルにしている可能性は低いように思われるのである。

ところで、『放浪記』のこの場面には「トルコの天子さん」と「ケマルパシャ」が会話に出てくる。第一次世界大戦後の、オスマン帝国からトルコ共和国への移行期という時代背景がある。そして、これらの名前を口にする「私」や女給仲間にとって、トルコと言えばオスマン帝国やトルコ共和国であって、タタールのイメージはなかったであろう。

いずれにしても、ここに描かれている「トルコ人」に宗教的言動は見られない。作者のほうでも、宗教的観点から彼らを見ていた形跡はない。片言の日本語を話す陽気で無邪気な外国人に対する親しみを表現し、自分のことを「淫売婦」と思っているらしい男にも「日本人とよく似た人種だと思う」との感想をもらしている。この表現が外見のことを言っているのか、気質や醸し出す雰囲気のことを言っているのかは判断しようがないが、少なくとも彼らの身体的特徴を描写するような記述はない。したがって、他の作家に見られるような西洋人的容姿を強調する視点もない。美美子はここで「トルコ人」を「白人」という観点からも、ムスリムという観点からも見ていないと言える。「アンタの名前、ケマルパシャ？」とあっけらかんとした調子で訊きはするものの、そこに政治的関心はなさそうだ。自分と同類の放浪者ゆえの悲哀というような観点すら、あまり強調されてはいない。気のいい珍客に対する親しげな感情以外の何もないところは、無関心と同義とも言えるし、予断のない率直な態度とも言えるだろう。

4. 小林勝「フォード・一九二七年」

同じように「トルコ人」行商人を登場させた作品に、小林勝（1927-71）の短篇「フォード・一九二七年」がある。これは1956年に発表された作品であるが、物語は昭和戦前から戦中期にかけて展開している。この作品の特徴は、物語の舞台となるのが朝鮮だということである。作

者は父親が朝鮮で学校教師をしていたため、朝鮮慶尚南道晋州に生まれており、植民地朝鮮での幼少時代の体験をもとに、植民者である日本人の複雑に屈折した加害者意識、差別意識、劣等感、「故郷」観などをテーマとした作品を数多く発表した。「フォード・一九二七年」もそうした作品の一つで、そこに「トルコ人」行商人が重要な役割を担って出てくるのである。ここでも、呼称は「トルコ人」であるが、当時の朝鮮の状況や衣類行商という職業、そして「すらすらと日本語を喋った」（20頁）⁽³⁰⁾ことを考えると、やはりタタール人だったと思われる（京城や、作者が中学校に通った大邱、そして釜山などにはタタール人が在留していた）。内地のタタール人行商人が描かれた作品は、一般人の回想録も含めれば、そこそこの数になるだろう。だが、朝鮮での話は珍しい。その意味でも貴重な作品である。

物語の舞台は朝鮮南部を流れる「洛東江のみなもと」の山深い町に設定されている（8頁）。軽便鉄道の終点であるこの町には日本人植民者たちが暮らしている。語り手の「ぼく」は小学五年生、町の警部補の息子である。町はずれには「ドングリ山」と呼ばれる丘があり、その「丘の麓には、土堀で囲まれた朝鮮の民家」があって、一番奥の古い家には「人喰い婆さん」が住んでいると噂されていた（11頁）。その「ドングリ山」の上に一軒の西洋館があり、そこに「トルコ人」一家が住んでいた。

「トルコ人」は町で唯一、自家用車を持っていた。「もはやひと昔前の（つまり一九二六、一九二七年の）古ぼけたフォードだった」（11頁）。作品名はこの自動車から来ている。「トルコ人は、昭和のはじめに、鉄道によってではなく、この車にのって、町へあらわれた」（12頁）。「新品のフォードにのっているのは、鋭いカギ鼻と青い眼をもったトルコ人の夫婦だった。いっそう驚いたことには、日本人とちがってこのトルコ人は、愛想よく笑いながら手をふった……〔中略〕……トルコ人のフォードは移動す

る商店だった、彼は軽便鉄道で運ばれてくる呉服を車にいっぱい積みこんで、いっそう深い山の中へもぐりこんで行った」（13頁）。このトルコ人が「実はキリスト教の宣教師」ではないかという噂が立つ。「この噂を真実らしく見せたのは、日曜日になると、きまって、清潔な身なりをした朝鮮人たちが、多勢ドングリ山のトルコ人の家へ集ることだった。教会のないこの町では、トルコ人の家を教会の代用品として使っているのだ、という噂だった」（13頁）。無論、根も葉もない噂である。知識のある人は「トルコ人ってのは、宗教上はマホメット教、つまり回教徒に属している」のだから違うという（14頁）。だが、噂を信じきっている人々は聞く耳をもたなかった。

トルコ人は日曜の午後になると、朝鮮人たちを車に乗せて町を一回りする。朝鮮人と仲良くつきあっているのも、町の日本人たちはトルコ人とのつきあいを避けている。「朝鮮人なんかと友達づきあいをしているトルコ人のところへ行くのは、わざわざ朝鮮人と対等関係になろうとするものだ、とうい考えがごく普通にあったのである」（15頁、傍点原文）。とはいえ、そこには日本人のコンプレックスがあり、朝鮮人を乗せたフォードが町中を走ると、「日本人たちは、まるっきり無視するか、或いは誇りを傷つけられたような顔」をして、トルコ人をにらむのではなく、むしろ朝鮮人をにらむのだった（15頁）。

このように、トルコ人は異人として、日本人と朝鮮人の関係を描くための道具として物語に登場する。「ぼく」もこの優しいトルコ人に声をかけられる。

——あなたも乗りませんか？ みんな乗っています。

トルコ人は同じような微笑を車の内にむけた。その時、ぼくのほぐれかけていた心が、ぎゅっと堅くなった、顔がかすかにこわばった、ぼくは首をふった。朝鮮人と

いっしょにトルコ人の車に乗ったなんていう事が知れたら、友達に何といわれるかしれなかった、おやじに叱られるかもしれない。トルコ人の善良そうな笑いが消えて、軽い失望が顔に浮んだ、思いなしか彼の声も低くなったようだった（20頁）。

トルコ人はそれでも、家へ遊びに来いと「ぼく」を誘う。「むすめがいます、こんなに小さい。この言葉はそれから後、幾度となくぼくの耳の中によみがえって来た。ぼくは外人の子供というものを、姉の部屋にあるフランス人形でしか見たことがなかった」（21頁）。この箇所にも端的に表れているように、トルコ人は、「外人」＝「西洋人」というイメージでとらえられている。

やがて「ぼく」は姉と一緒に山の上の西洋館を訪ね、そこで朝鮮人の子らと一緒に遊ぶトルコ人少女と会話することになるのだが、この場面は、日本人と朝鮮人のあいだの権力関係に風穴が明けられる瞬間を鮮やかに描いている。まず「ぼく」が少女に名前を聞くが、少女は「ぼく」の日本語がわからない。そこで、朝鮮人の子供が少女に代わって「ぼく」に「下手くそな日本語で」伝える——「ジェン、といいます」。しかし、「ぼく」は「お前になんか聞いてないよ！」と邪険に返し、「ぼく」の姉が英語で少女に挨拶する。しかし、それも通じない。そこで「ぼく」が「無茶くちな朝鮮語」で家に車があるかどうかを少女に尋ねる。すると、少女は笑いながら「いとも鮮やかに」、「チャドンチャ、イッソ！（自動車、あるわ）」と答えるのである（22-23頁）。この会話に「耳をすませていた子供たちは、彼等の暗いオンドルの中に閉じこめられていた言葉が太陽の光の中にとび出して来たのをしって、にわかに生き生きとした笑いを顔に浮べながら側へやってきたのである」（23頁）。

こうして「ぼく」は思う——「その時、ぼくは、山の下の小っげな町の中でこそ朝鮮人を

馬鹿にして暮しているが、しかし、この山の中では、ぼくと姉とは、自動車と汽車という単語二つよりほかに何の居場処もない、遠い外国へ来てしまったような気がしたのである。そしてその外国の主人公は三人の朝鮮の子供であり金髪のトルコ娘だった」（23-24頁）。ここで「ぼく」は初めて朝鮮で「外国」を経験したことになる。

やがて、太平洋戦争が始まり、「朝鮮にすむ外人に気をつけろ、奴等はスパイだ！」というポスターが掲示される雰囲気の中、トルコ人は追い出されるようにして町を出ていく。しかし「ぼく」はその現場を見たわけではない。すでに内地（東京）に帰って、外国語学校の生徒となり、その後二等兵として朝鮮を再び訪れた「ぼく」がそのときの様子を空想しながら傍らにいる衛生兵に語っている——という複雑な語りの構造になっている。

この作品には植民地朝鮮における日本人と朝鮮人の——子供同士にまで及ぶ——権力・支配関係が描かれている。どちらのコミュニティにも属さない異人・境界人としての「トルコ人」を両者のあいだに投げ込むことによって、両者間の権力関係の脆さを暴露している。トルコ人は、完全な第三者である。どこから来てどこへ去ったのかもわからない。描き方を見ると、「ムスリム」としての側面が強調されることはなく、むしろ西洋的なイメージが周囲に配されている。実際、第三者というだけなら「西洋人」でもよかっただろう。しかし、外見は「西洋人」であっても、実はそうでないことに意味がある。ムスリムである彼らは、近代における日本と西洋のしがらみから自由だからである（現地の日本人たちは「キリスト教には理由不明の反感を持っていた」15頁）。「トルコ人」は無実の罪の疑いをかけられた善良な人として描かれている。彼らは、日本語と朝鮮語を操る第三者であり、だからこそ、植民地における日本人と朝鮮人の関係を、言語を媒介としながら鮮やかに暴き出す役割を担うことができた。

5. 三島由紀夫「土人学校の学校」

作家の三島由紀夫（1925－70）の遺稿の中に「土人学校の学校」という短文がある⁽³¹⁾。新潮社版全集（決定版）に収められた井上隆史編の「作品目録」によれば、昭和12（1937）年（度）、学習院中等科一年のときに学校の課題として書かれたものだという⁽³²⁾。東京には大正時代からタタール人（およびバシキール人）のコミュニティがあり、その指導者クルバンガリー（1889－1972）らによって、子弟のイスラム教育のための学校が昭和初期には作られていた。最初の学校は昭和2（1927）年11月、東京市外柏木に開設されたが、昭和6（1931）年1月には渋谷区代々木富ヶ谷に新しい学校、東京回教学校（東京回教徒小学校）が設立された⁽³³⁾。三島由紀夫が「土人学校の学校」と呼んでいるのは、この富ヶ谷の学校にほかならない。三島（平岡公威）は中等科入学まで両親の家（四谷区、現新宿区四谷）に近い祖母夏子の家に住んでいたが、昭和12（1937）年4月上旬に両親と共に渋谷区大山町15番地（現渋谷区松濤）に転居したのである⁽³⁴⁾。

少年時代の三島が書いた「土人学校の学校」は次のような文章である。

土人学校の学校

私の家の横にある坂を登って細い道を真直に行くと、剥げた水色の番瀬青に飾られた貧しい垣と低い門が有る。其の門柱には墨で描いたのか殆ど見えない様な字がある。上方のは、土人回教学校とどうにか読めるが、下の方の奇妙な外国語がちよいちよいと顔を出して大抵消えてゐる。木造の洋風家屋は殺風景な庭の一隅にあつて、二階は寄宿舎で階下は教室らしい。

日曜など、八時頃に起きて散歩に来て見ると、土人の子等がどやどやと入つて行く。日曜だから御説教でも聞くのであら

う。昼過ぎになると出て来る。

寄宿舎に居るものは、かなり小人数らしい。女の児の方が多いが、男の子も少なからず居る。併し、彼等は実に哀れな身装をして居るのである。バンドのない状袋の様な洋服や、男の子達は短い皺くちやなズボンをはき、見悪く汚ない上着を着けて居る。時々彼等の口から本国の民謡風のものが唱はれるが、他は流暢な日本語である。

或る雨の日、彼等ゴム長靴連の行方を見てゐたら、代々木八幡の方角であつた。何処でどんな暮しを行つて居るのか、私は彼等の生活の上に好奇心を持つ。又彼等の容貌は云ひ知れぬ愁ひを含んでゐる。其の眼は、五月の空のやうに蒼く美しいが、眉の奥深く黒い縁にかこまれて冷え切つた荒野の土のやうに沈んでゐる。その頭髪はブロンドもあれば、稍鶯色のもあるが、酷く手入を怠つてゐると見え、雀の巢のやうである。疲れ切つてほのかな紅色を失つた頬。凡て快活な少年少女らしさを失つて居るとはいふものゝ、彼等はよく遊ぶ。

固いボールを以つて。

校庭の山羊を相手に。

秋雨の日など、よぼよぼの牝牡の山羊が、ぬれた雑草を食べてゐる。

此の老夫婦の所へ、もう直ぐ子山羊が来るさうである。

山羊は、親しみを湛へた目で私に寄つて来る⁽³⁵⁾。

早熟の才能を謳われた作家だけあって、12、3歳の子供が書いた文章とは思えないところがある。それはさておき、回想ではなく、日本の子供が同時代に書いた在日ムスリムの記録はほとんどないので、そうした意味で貴重なものと言える。

全体として、平岡少年は、異国に暮らす貧しい外国人集団に対して同情と好奇心とエキゾチシズムの交じつたような視線を注いでいたと言

える。文中に特別宗教的な関心は見られない。当時の子供に確固たるイスラム認識がなかったとしても当然であり、「日曜だから御説教」云々は、おそらくキリスト教からの発想であろう。もちろん「回々教学校」であることは知っているのだが、題名にあるように、ムスリムというよりはむしろ「土耳其人」として見ている。学校の生徒らの外見に対する観察は詳しく、服装や容貌の描写は「土耳其人」児童たちの貧しさや悲哀を強調している。最後の二行から判断すると、彼らに近づいて直接会話を交わしたのかもしれない。こうして至近距離からタートル人児童らに並々ならぬ関心を寄せていた平岡少年

であったが、作家となってから彼らを創作に活かしたことはなかったようである。

6. 宮内寒彌の4作品

作品のなかで東京の「トルコ人」コミュニティを独特の仕方で大きく取り上げたのは宮内寒彌（本名・池上子郎、1912-83）だった。寒彌は明治末年、岡山県に生まれたが、大正12（1923）年に父親の仕事に仕がって一家で樺太に渡った。この樺太体験が、とりわけ初期の作品に大きな影響を与えている。のち早稲田大学の英文学専攻に進み、昭和10（1935）年、第三次『早稲田文学』に発表した「中央高地」が第二回芥川賞候補作となり注目を受けるようになった。戦前、戦中、戦後と小説やエッセイを断続的に発表し続け、昭和53（1978）年、『七里ヶ浜』で第六回平林たい子賞を受賞している⁽³⁶⁾。しかし、現在ではほぼ忘れられた作家となっており、その著作を系統だてて読むのも簡単ではない。

寒彌は在日「トルコ人」が登場する作品を、以下のとおり、少なくとも四つ書いている⁽³⁷⁾。

- 1) 「土耳其人サギタ嬢に失戀した頃」『作品』昭和13年5月号《春季短篇大會》（2-5頁）
- 2) 「贖回教徒」『早稲田文学』（第三次）昭和13年6月号（69-110頁）⁽³⁸⁾
- 3) 「未來」『中央公論』昭和13年10月号（創作「新人短篇特輯」17-30頁）⁽³⁹⁾
- 4) 「ぶるう・ぶつく」『文藝』（改造社）昭和15年8月号（108-139頁）⁽⁴⁰⁾

すべて昭和10年代に発表されており、時期としてはかなり集中している。なかでも昭和13（1938）年に三作品が発表されていることは興味深い。この年の5月、日本の政財界による援助もあって東京にモスクが建立され、アブデュルレシト・イブラヒムがその初代イマームに就任した。同年9月には大日本回教協会が正式発



東京回教学校の山羊，1937年。“Basic Studies about the Turkish & Tatar Muslims in the Modern Japan” Project, supported by TOYO University ed., *Tokyo Muslim School Album (1927-1937)*, Asian Cultures Research Institute, TOYO University, 2011. (1937年発行の『東京回教学校十周年記念寫真帳』のリプリント。本資料は東洋大学の三沢伸生先生に御教示いただいた。)

足している。つまり、日本の「回教政策」が活発化していく時期にあたり、国外での対ムスリム工作だけでなく、国内においてもイスラムに関する啓発がさまざまに図られるようになっていくのがこのころなのである。とくに「土其其人サギタ嬢に失戀した頃」や「贗回教徒」が雑誌に掲載されたのは、まさに東京モスクが開堂し、国内外からの賓客を招いて大がかりな落成式典（5月12日）が行われた時期にあたる。

宮内寒彌の四作品は、しかし、そのような発表時期を考えると興味深いことだが、国策的雰囲気からはほど遠い、きわめて個人的で奇妙な性的幻想に満ちたムスリム女性の表象を行った、驚くべき異色の作品群なのである。四つの作品は若い美貌の「トルコ人」女性に対する憧れと失恋という同じ主題に対する四つの変奏とも言え、それぞれが他の作品に対する注釈・補完になっているところがある。

（1）「土其其人サギタ嬢に失戀した頃」

まずは最初に発表された「土其其人サギタ嬢に失戀した頃」を見てみよう。掲載雑誌でわずか4頁弱の掌篇である。ある夜、若い男（作者の分身）が集合住宅の自室に戻り、物思いにふける。

孤獨を守つて傷いた魂を醫さなければならぬ。これは、回教徒の女との交渉の破れに依つて受けた打撃を回復するために是非とも必要なことであつた。破壊した生活は不撓の意志に依つて再建し、索漠たる魂の痛みは唯忍苦に依つて醫す外なかつた。すると、かつて跪拜せんとした主マホメットの命なる忍苦の精神が何時の間にか己を支配してゐるのに氣附いた。古い記憶の中から、主を讃えて、不毛の沙漠に生きんとする回教徒の不撓の意志の歌が響くのだ。「神は偉大ナリ、神ノ他ニ神なし……」忍苦に依つて魂を醫さんとする祈り。だのに、その聲の中からは、滅却すべき當の女

回教徒の東洋的な肌が見えて來るのであつた。此部屋に漂ふ春闇の中には、禮拜に赴かんと沐浴する鳶色の肌があつた。肉慾の眼に見た女を追つて、宗門に入らんとすれば、主は偶像崇拜禁制の札をかゝげ迫り、孤獨の中に女の肌を忘却せんとすれば、回教の忍苦の歌が響いて、この様に再び女の偶像に祈拜する己を發見しなければならないのである。俺は狂氣だ。彼はさう嘯く。そして、ひたすらに忘却の時の流れてくれることを願つた。祈つた（2-3頁）。

これ以上の説明がないため、読者には詳しい事情がほとんどわからない。ただ作品名とあわせて考えると、男が「サギタ」と呼ばれる「土其其人」のムスリム女性に恋をして破れたということと、彼女のことが忘れられずに苦しんでいることがわかる程度である。二人の関係がどのようなものであったかについては何の手がかりもない。

興味深いのは、題名に「土其其人」とあるにもかかわらず、むしろ「回教徒」として対象を語っているところである⁽⁴¹⁾。しかるに、そのイスラム像は、「かつて跪拜せんとした主マホメット」という表現が用いられるなど、あまり適切なものとは言えない。また、日本に暮らす「土其其人」女性であるにもかかわらず、「不毛の沙漠に生きんとする回教徒」というような画一化されたイメージを用いており、表現がステレオタイプから抜け出せていない感がある。何より、引用部分にはっきり表れているように、関心の中心はあくまで、肉欲の対象、憧れ崇拜する「土其其人サギタ嬢」である。彼女はまさに「偶像」であって、その精神面への言及すらない。宗教的な関心からイスラムに接近したわけではなく、たまたま惹きつけられた女性がムスリムだったために、無理やりイスラム的要素を導入し、しかもそこに自らの勝手な幻想を投影しているだけのように映る。

この後は、隣室を覗き見する話——アンリ・

バルビュスの『地獄』（1908）を示唆する一節がある——であり、結局、トルコ人女性は登場しない。ただ、隣人の生活を覗き見る合間に「烈日の日の會堂に強靱な肌を汗に濡らした土耳其の女とアラビア語の意志的祈りをした日を回想した」（3頁）り、これも隣人である貧しい絵描きの妻が寝台に腰かけて歌う様子を窃視しながら「これが若し土耳其の女であつたならば、悪どい光景を現出するに違ひないと無意識に思つ」（4頁）たりする。これらの部分では「回教徒」という表現が消え、かわりに「土耳其の女」が用いられており、やはり肉感的なイメージが繰り返されている。そうして「彼には次第に白人の薔薇色の體を諦める氣構えが出来て行つた」（5頁）という一文で唐突に物語が終わる。要するに、トルコ人女性に失恋して苦しみ、やがてあきらめがつくまでを描いた私小説風の作品と言えるのだろう。

特徴的なのは、作品全体に、精神的な思慕より肉体への過度とも言える関心が表出している点である。これは他の作品とも共通する要素であり、使われている表現も互いに似通っている。「女回教徒の東洋的な肌」「禮拜に赴かんと沐浴する鳶色の肌」「強靱な肌を汗に濡らした土耳其の女」「白人の薔薇色の體」などはすべてそうしたものである。

注目すべきは、「回教徒」「土耳其」そして最後は「白人」というように、女性の属性が変わっていく点だろう。「東洋的な肌」「鳶色の肌」と「白人の薔薇色の體」という表現に矛盾はないのか。それらすべての属性を有するエキゾチックな「土耳其人」女性に惹かれたということなのか。この疑問に対する答えは次に発表された「贗回教徒」のなかに見出される。今のところは、同じ女性が「白人」たるときは「薔薇色の體」であるのに対して、「回教徒」であるときは「東洋的」であり「鳶色の肌」になるという、ある種のイメージの鞏固な連関を確認しておくだけにしたい。

（2）「贗回教徒」

「贗回教徒」は雑誌の紙面で42頁にわたる中篇（目次には「百枚」とある）で、四作品のなかでは最も長い。それだけに、前作のような断片性はなく、寒瀾の放埒なファンタジーがまとまった形で現れた作品となっている。

冒頭に「回教區」と題された部分がある。「一九二七年一月、ソヴェート聯邦トルキスタン在住の回教徒百名餘りが日本へ亡命した」（69頁）という一文で始まっている。タタール人が来日し始めるのはもっと早いので、やや不可解だが、作者なりに在京タタール人（寒瀾は「トルコ人」と書く）の歴史を読者に説明している。4頁にわたるこの説明を読むと、細かな誤謬はあるにしても、作者が東京の「トルコ人」コミュニティについてある程度詳しい情報をもっていたことがわかる。物語の時代設定は東京モスク建立前後である。

また、この前書きには、当初日本人がロシア人と「トルコ人」を区別できず、金融恐慌時、「トルコ人」に向かって「蓄生！ 流浪露助奴、縁起でもない」などと悪態をつく者もいたことが書かれている。本人たちは「トルコ人」であり「アジア人」であると言い、やがて日本人も彼らがムスリムであることを認識するようになるが、「若人」は彼らの娘たちの「白人種らしい」「大きく美しい體軀に心奪はれ」と同時に、「毛髪と皮膚に多分に窺はれる東洋的要素」に惹きつけられる（70-72頁）。前作同様のテーマがすでに冒頭から出てきている。

この奇妙な物語の主人公は有島という若い男である。前作の主人公の分身と言える。語り手はまず、有島とその姉の風変わりな同居生活を紹介する。姉の病気の療養のために、二人は小田急沿線に三年ほど一緒に住む。二人のあいだには近親相姦的な危うい雰囲気もあるが、やがて姉は回復し、学校の先生として高知へ旅立ち、物語から姿を消す。姉との同居期間中に、家の窓外に現れて羊を放牧したりしていたのが「トルコ人」の女たちだった。もっとも、有島

は当時、彼女らがトルコ人とは知らず、「露西亞？」人だと思いながら、「白人の女の圧倒的體力」や「この女達の體の美しさ」を目にし、「彼女等の生きた體をそのまゝ、偶像に祭り上げて禮拜讚美」していた（76頁）。

その後、一人暮らしを始めた有島は、婦人雑誌「女子大學」の記者になって活躍する。彼は太柄で体格がよく「彼の前では、名家の幼い令嬢や頑迷な老女族が性欲の奴隷に變り果てる」（85頁）ほどの色男だった。ある問題が起きて雑誌社を辞めた後も、彼は洋装の専門家として、女性の肉体美や、その表現たる衣装の研究に没頭する。やがて、彼は通子という女と結婚する。器量は十人並みだが、体格は素晴らしく、その点において有島の要求を満たす女性だった。

ある日、有島は「トルコ人ハルナ・ザイノウラ嬢」に出会う。通子が以前修業していた新宿の君府洋装店コンスタンチノープルで同僚だった女性である。この店は「亡命回教徒」の経営する店で、樺太から出てきたハルナもそこで働いていた。

ハルナの美しさのとりことなった有島は、通子の写真帳のなかに少女時代のハルナの写真を見つけ、それを自室にこっそり飾る。「何か楚々たる露西亞少女然たる姿をしてゐる」が、「よく見れば、後年のトルコ人ハルナ・ザイノウラ、紛ふ方なく、その端麗巧緻なる肌身の中に、昨夕烈日の沙漠を旅立つたかと思はれる蓄力を秘めて、有島の前に君臨した回教徒の女」だった（94頁）。

また、あるとき彼はハルナを一目見ようと「回教區」まで約束もなしに出かけてゆく。そこで彼女に会えぬまま、モスクを見出すのだが、アザーンを聞きながら「ふとハルナ嬢がもしこの會衆に混つて、あの美しい薄鳶色の體を一枚の粗布に包んで跪いてゐるのではなからうかと思ふと、祈りの聲は恍惚たる神秘的な歡びに満ちて迫つた。由來、回教の祈りは、アラフアラフ（神）に通じて、忍苦不撓の意志を得んとする意志の歌であり、神の命に依る一夫多妻、即ち

苦熱不毛の沙漠に民族の繁榮を求めて、祈に於ける透徹な精神を閨房に資せんとす〔る〕肉欲の歌なのだ」（80頁、〔 〕内は引用者による補記）と荒唐無稽な感懷を抱くのである。

ハルナは裁縫師として働きながら6人の家族を支えている。しかし、あまり宗教的でない彼女は、礼拝を守らないことから店主夫婦との関係が悪くなり、ついには店を辞めさせられる。ハルナが礼拝しなくなったのは、その動作を日本人店員たちからかわれたことがきっかけだったのだが、礼拝やそのための淨めの動作に対してさえもエロチックな視線が注がれる——「主マホメツトが、ハルナをして君府の薄汚い便所の中に裸となし給ひ、妖しげな姿態の中に跪かせ給ふイスラムの神の下に有島が跪拜すべき宿命を問ふならば、有島は憶すことなく答へるものを持つてゐるのだ」（93頁）。前の引用部分でもアザーンと祈祷が混同されるなどイスラム理解のあやふやさが表れているのだが、この部分でも礼拝のための淨めが裸での水浴びと誤解された上で、こうした妄想じみたエロチックなイメージを与えられているのである。

ハルナが仕事を失うと、有島は顧客を世話してやるなど親切にするが、彼女を手に入れることはできない。彼女にはフランス人の恋人がいるらしく、有島は利用されこそすれ、恋人として相手にされるようではない。それでも、有島はハルナに執着する。ハルナへの賛美は、基本的には「白人女性」の肉体賛美と言ってよい（「彼に取つては、肉體に關する限り、白人は絶對のものであつたのだ」79頁）。だが、それだけでなく、「アジア人」的な面をも備えたハルナであるからこそ、狂おしいまでに惹かれるのである。

それにしても、トルコの女は何故このやうに美しいのだ。衣裳師有島にとつて、彼女の體は、凡ゆる美の要素の巢窟に思はれる……〔中略〕……ハルナは一見白人であつた。然し、彼等がアジア人ですと叫ぶやう

に、白人にしては明るさとバタ臭さに缺けてゐた。白人から見れば、彼女はむしろ多分にオリエンタリズムの體臭を發するものであると思はれる。黒褐の毛髪、おとなしく黒に沈んだやうな眼、白い肌と云ひながら、それは鳶色がかつてゐた。この肌は時々によつて、褐色にくすむことがあるかと思ふと、又恐ろしい程の白を滲み出したりした。然し、外人めいた日本人と云ふやうな親しみを見せてゐるかと思ふと、がらりと、ど強い白人の女に變身したりするのだ。無論、ハルナの血統は判る筈もない。だが、無理にも考へて見ようとするのであつた。そしてモンペに長槍を持つたあのオスマン・トルコ帝國や、唐宋の頃の匈奴、チムール、ヂンギスカン、などの歐洲侵略史は、アジア人が復讐の如くヨーロッパの美しい血を奪つた歴史だと云ふ風に見た。これがハルナに窺はれる〔の〕だ。彼女には何か奪ひとつた白人の美しさが滲み出てゐて、陰影のやうにくつきりと浮んだり、又消え去つたりする——この特異な美しさが有島を索きつける大きな原因のやうであつた」（99-100頁、〔 〕内は引用者による補記）。

「土耳其人サギタ嬢に失戀した頃」にも使われていたイメージが、ここでは詳細に展開され、説明されている。あるときは「外人めいた日本人と云ふやうな親しみ」を見せるが、別なときには「ど強い白人の女に變身」するハルナに、有島は、アジアがヨーロッパから「奪ひとつた白人の美しさ」を感じている。別な言い方をすれば、ハルナの美しさへの讃美は、日本人からトルコ人へという直接的なものではなく、すでに近代日本人のうちに内在化されていた西洋の美的基準や「オリエンタリズムの體臭」などを介して行われているのである。

有島はやがて——ハルナに近づくための手段でしかないのだが——「回教」を熱心に勉強す

るようになる。しかし、独学による彼のイスラム理解は、たとえば「回教の持つ現實的な忍苦主義、及びこの故に、神の讃美の祈禱を單なる來世的な安心立命のためとせず、積極的に精神力の充實のためとして——不撓の意志の源とすること。又更にこの精神力を民族繁榮のための性生活に用ゐんとする、健康的な肉體主義と云ふものは此上なく私を打つ」（102頁）というように、あくまで性欲を絡めた独り合点と言ふべきものにすぎない。それでも彼は、心中ひそかに「回教徒」となっただけでなく、「僧正」に宛てて手紙を書き、集團礼拝への参加を希望する。

しかし、僧正から返事はなく、ハルナを手に入れることもできぬまま時は過ぎ、やがて彼はハルナが神戸に移つたことを通子から聞く。「悪い噂のため、回教區のお坊さんに叱られて破門されたのださうです……〔中略〕……お母さんや、妹や弟達も、後から神戸へ行くのださうです。でないと喰べられないのです」（109頁）。とうとう、ハルナは手の届かない所へ行つてしまった。そんなある日、（ここは伏字になっているが）有島はハルナを夢に見て夢精したらしい。

今ぞ、偽りの教徒であつたことを告白致さねばなりません。何故ならば、絶えなる夢によつてこれまで回教第一の禁制たる偶像崇拜の徒であつたことを知つたからであります……〔中略〕……私が一途なる讃美を捧げて参りましたのは、神に非らず破門の女ハルナの美しさに他ならなかつたのです……〔中略〕……かくて、私は不遜なる經文を唱へた教徒でありましたことをお許しください。さようなら、神よ、マホメットよ（110頁）。

そして有島は開き直つて、自分にこう言い聞かせる。「贗回教徒で結構である。神の姿は變つたのだ。然し、讃美の念とそこからの不撓の意

思の沸き出ることには少しも變りない」（110頁）。

（3）「未来」

短篇「未来」は「贗回教徒」から四カ月後に『中央公論』誌上に発表された。鈴木貞美はこの作品を「贗回教徒」の「姉妹篇ともいべき」ものだとしている⁽⁴²⁾。たしかにそういう面がある。「トルコ人」女性の名はそのまま引き継がれている。彼女が樺太出身という点も同じである。

ただし、違う点ももちろんある。ハルナ・ザイノウラは、はじめ「財浦はるな」という日本化された名前と呼ばれる（創作17）。その性格も著しく異なっている。前作では自由奔放で、やや異性関係にだらしないように描かれていたハルナは、本作ではかなり清楚で貞淑な感じに変わっている。そして何より、「私」（曾我敬三）と「はるな」が相思相愛で、未来を約束し合った仲のように描かれている。肉欲を唆唆する部分がまったくないわけではないものの、前二作とは異なり、そうした調子は極力抑えられていて、結果として清澄な雰囲気醸し出されている。

独特なイスラム理解にも変化が見られる。確かにイスラムへの関心は本作でも「はるな」によって芽生えたものである。しかし、冒涇的とも言える身勝手なイスラム理解はかなり影をひそめている。現実主義的なところと教義の簡素さが強調されるのは同じだが、それをあからさまに肉欲と絡めて語るような調子はない。

正直に云つて、はるななくしては回教に觸れる機会なかつたと思はれる私である。しかし、今の私は、凡ゆる宗教の中で、回教が最も現實の精神に溢れ、又最も素朴な形式を持つことを發見して人知れず欣ぶものである。再びいうが、回教の教義は「ひたすらに祈り、よく忍ぶべし」に盡きる。これは、大切なことに屬すると信ずるのだ

（創作20頁）。

物語は、冬の上野公園を散策する二人の様子が三人称で語られるところから始まる。しかし、すぐに一人称の語りに切り替わり、「私」が「はるな」を「そなた」と呼びつつ、二人の思い出を語ってゆく。

「私」は作者と同じように早稲田で英文学を勉強した若者だが、「一寸背廣勤め」した後、「貸室管理人」として働くようになる。そこへやってきて部屋を借りたのが「はるな」だった。「毛色が變つてゐると思つたが、警察へ届ける紙で素姓はすぐと判つた。けれど、まさか回教徒だとは知らなかつた。第一、さういふ宗教のことなどは中等歴史の中へ忘れて來てゐた私である。そんな私へ、そなたは回教の眞髓を識らせてくれたのだ」（創作26頁）。そこからどのように二人の仲が發展したのか不明だが、「そなたと比翼連理の契交す日を待つ私である。無上の仕合せ者だと思ふ」（創作27頁）と「私」は述べている。

しかし、そうした状況にもかかわらず、「はるな」は「私」を東京に残して樺太に帰ってゆく。「神を喜ばしめんために、郷土教化を思ひ立」つたのである（創作24頁）。冒頭の上野公園の散策は、まさに「はるな」が北国へと出發する直前、二人の最後の逢瀬を描いた場面である。その後、「私」は「はるな」を上野駅まで送っていき、そこで二人は別れる。

そなたの白いセーターが人波の中をホームの中へ去つてしまつてから、私もそしらぬ顔でホームへ出た。緑地に白くCを染めぬいた回教團の旗が立つてゐるので、そなたのゐる場所はすぐと判つた。私が近づいた時には、もう、回教學校生徒の少女たちに取圍まれて一寸固くなつて立つてゐるそなたである。生徒等は、「シムビカの塔」を歌つた……〔中略〕……この勝利の歡びの歌が、母音に富む力強い土耳其語、少女

の聲を限りの肉聲と相俟つて、がらんとしたホームの中に、一種異様に美しい旋律を呼ぶとき、私は、かなしみを失つてしまったのだ。私の胸へ来るものは、人ごみを押しわけて襲つて来る、緑の教徒章に輝いたそなたの白い胸だけだつた（創作23頁）。

こうして、二人は「一指だに觸れることなく別れて行く」（創作23頁）わけであり、あくまでも清い関係であることが強調されている。「はるな」が樺太へ旅立つ一方、「私」は彼女の「仕事に必要な、經典の翻譯」を行う。コーランの翻譯は英訳（エヴリマンズ文庫）からの重訳であるが、「英譯からでは、どうも、肌に觸れた文章になりきれぬところがあつて、亞刺比亞語か、土耳其語の勉強を始めようかと思つた」（創作28頁）ほどであった。そうして仕事が一段落したら、「私がそなたの國へ行くか、そなたが再び都へ出るか」して二人で一緒に暮らそうと考えていた（創作21頁）。

しかし、そのような「未來」はあっけなく崩れ去ってしまう。「はるな」が樺太の故郷へ帰る途中で事故死してしまうのである。またも恋するムスリム女性から引き離される作者の分身であるが、前作と違うのは、「私」のイスラムへの態度である。「贖回教徒で結構」だと開きなおるのではなく、彼女の死後もコーランの翻譯を続け、悲哀や苦痛を「回教徒として光榮の試煉」（創作29頁）として受け止めている。客観的に見てどうかはともかく、少なくとも彼自身は自らを「回教徒」とみなしているのである。

物語の最後には、やはり肉欲のテーマが出てくる。ただし、今度はむしろ過去に犯した罪を禁欲生活によって償い、自らを清めた上で、恋い焦がれる「トルコ人」女性と思い出のなかで再会しようとしているように見える。

かうして青春のつゞく限り、そなたを思ひつゞける私だと思ふ。そして、神の酬いに依つて、思ひを、そなたの體にはせ得る日

まで、よく祈り、よく忍ばんと思ふ。そして、その日、はゞかることなく逢初めの日のそなたの名刺を裏かへさうと思ふ。財浦はるなを土耳其人ハルナ・ザイノウラと。すると、私の青春の中には、そなたの稀有な、さん然たる肉體が浮んで來ると思ふ。私は、そんな未來を憧れるのである（創作30、傍線原文）。

全体として、前二作よりかなり落ち着いた雰囲気はあるものの、まだ作者は憧れの「トルコ人」女性のことが忘れられなかったのだろう。それをあきらめるためにこうした物語を紡ぎ出していたように思われる。

（4）「ぶるう・ぶつく」

「ぶるう・ぶつく」は他の作品から二年ほど遅れて『文藝』（改造社）昭和15（1940）年8月号に掲載された。鈴木貞美は「寒彌版「キタ・セクスアリス」といった趣の作風」と評している⁽⁴³⁾。そのとおり、自らの性的意識の覚醒や発展の様子が年を追って描かれている。始まりは一家が樺太へ移住した1923年、終わるのは1940年である。この枠組みにも示されているように、内容は作者自身の伝記的事実とよく一致する。描かれた細部も事実に近いものと推察される。

このなかに1937年、トルコ人「Z・B嬢」と知り合ったとある。初出箇所では「Z・S嬢」となっている（132頁）が、名前が「ベビノオル」であり、その後は「Z・B嬢」として出てくるので、初出箇所が誤植であろうと思われる⁽⁴⁴⁾。この人物こそ寒彌作品に登場するトルコ人女性のモデルであろう。

「Z・B嬢」を初めて見かけたのは「私」が暮らすアパートの建物のなかであつたらしい。友人の女性を訪ねてきたのだが、「私」は彼女を最初「英吉利人のお嬢さん」（132頁）と勘違いする。女性同士の関係やトルコ人女性の人物造形は「贖回教徒」のそれとほぼ同じである。

「トルコ人で、私たちの勤めてゐるY洋装店仲間のお友達ですよ。クリスチャンぢやないわ、ほら、……マホメット教よ、時々お尻をもち上げて變なお祈りをするわ、あなたと同じ、樺太育ちだから、今度來たら、御紹介しますわ、少し浮氣者ですが、いい娘ですよ」（133頁）。

実際に「私」が「ベビさん」と話してみると、樺太で共通の知人を見出したりして、「なつかしさ、に乗つて、私は間もなく彼女に心を奪はれてしま」う（133頁）。「私」によれば、このトルコ人女性は、

煙草をふかし、流行歌をうたひ、ビールが好きだと云つてそれを飲み、達者な東京辯で喋りまくつた。話しながら顔を見てゐると、トルコ人だとか、異人種だとかいふ氣持が失せて、何時の間にか何でもない顔になるが、その何でもない顔が時々整然と美しい白人の顔になつて、ちらちらつとひらめいて來るのである……〔中略〕……イレヌとかリュシェンヌとかカテリーナなどといふありふれた外國の女名前を思ひ浮ばせた（134頁）。

こうして「私」の妄想が始まる。

イレヌ（彼女）はさう云つて歸り支度をした、と云へば、私はもうリュシアンでもパウロでも構はぬ譯である。所は、モンパルナス（新宿）に近い、或る貧しいアパルトマンのことである。リュシアン（私）は同じアルゼリア（樺太）生れのイレヌとかうして巴里（東京）の裏町にめぐり合つたことから、云ひやうもない懐かしさを覚えてゐるのである（134頁）。

このアナロジーはなかなか興味深い。洋行もで

きない貧乏な文学青年が、自分と意中の人をフランス人に見立てて、生活環境をパリのそれに置き換える空想をして自らを慰めている。しかし、空想のなかでも、植民地樺太育ちの二人はパリジャンになれず、アルジェリア出身者となる。これはイスラム教徒である「Z・B嬢」を無理矢理、自分の西洋幻想のなかに位置づけようとした結果かもしれない。

1938年、私は「Z・B嬢」が結婚するという噂を聞く。「私は彼女をひそかに戀し、従つて、心の中に失戀の傷を負つてゐた。傷は、案外大きいらしかつた……〔中略〕……そして、彼女に心を奪はれた中で、私は、やはり最後の肉體上の交渉を心に置いてみなければならなかつた。それが、私の感情を噛み殺させるのだつた。私は、彼女とのそんな交渉に、何か、不安が感ぜられてならないのだつた。白人の肉體から來る漠然とした恐怖かも知れなかつた」（137頁）。

このように、あからさまな人種的コンプレックスを告白する「私」が、幻想に遊ばざるをえないのも無理からぬことだつた——「さうして、私は彼女を幻想の姿にして、自分の青春を飾り度かつたのかも知れない。それで、私は充分幸福だつた」（138頁）。これまで見てきた寒彌の諸作品は、まさにこうした「幻想」のさまざまな形態だつたということであろう。それが「失戀の傷」を癒すための寒彌なりの方法だつたのかもしれない。そして「幼い頃、北國に住んで、露人の娘たちから、知らぬ間に受けてゐた幻想の肉體を、私は、彼女に依つて、鮮かに取り戻すことが出來たのである」（138頁）とあるように、この幻想や憧れはもともと、樺太時代に彼が見たロシア人女性に遡るものだつた（すでに出世作「中央高地」（1935）に美少女「ジナイダ」として登場していた）。

結局、4作品に共通して見られるのは、西洋人女性の肉體に対する崇拜（＝肉体的コンプレックス）とイスラムに対する空想的で官能的な理解、エキゾチシズムの混淆であると言えるだろう。「トルコ人」女性は肉体的には西洋人、

精神的には「回教徒」の東洋人という境界的な存在、独特のエキゾチックな存在として欲望の対象となっている。しかし、それは寒彌にとって永遠に手に入らないものである。それゆえに、「贗回教徒」では神戸へ引っ越してゆき、「未来」では樺太に帰って事故死し、「ぶるう・ぶつく」では他人と結婚するというように、いつも最後は寒彌の分身から運命的に遠ざけられている。

7. むすびにかえて

紙幅の都合から、本稿では東京と朝鮮を舞台にした作品のみを取り上げた。したがって、いくつか暫定的な指摘ができるにすぎないが、それを以下に挙げておきたい。

まず、登場するムスリムはすべてタタール人など旧ロシア領出身のトルコ（テュルク）系である。当時の在日ムスリムの多数派は彼らであり、神戸以外ではその割合が非常に高かったから、自然な結果なのだろう。行商人が多く、一般人と接する機会が多かったことも一因のようである。

彼らのことを、漱石は「ダツタン」、古在由重や青山光二は「トルコ・タタール（族）」、井筒豊子は「タタール」と呼んでおり、残りは皆「トルコ人」と呼んでいる。専門家のそばにいた人々以外に「タタール」という認識はなく、一般には広く「トルコ人」とだけ認識されていたことを示唆している。

回教政策がらみのものが多かったのは東京ならではのであろう。とくに知名度の高かったイブラヒムやその周囲の人々は、文学的素材として一部の人々を引きつけたことがわかる。古在や青山は言わばイブラヒムを利用した国策の現場にいたわけだが、ともにそれを批判、風刺する立場から書いている。他方、井筒豊子はイブラヒムやムーサーを幻想小説の素材とした点で特異であるが、トルコ・タタールのというよりは「アラビア」的な雰囲気作品となっている。

明確に社会的な役割を与えて「トルコ人」を

登場させたのは小林勝である。しかし、それは積極的なものというよりは、あらゆる利害関係から離れた第三者の役割とも言える。小林の作品にも見られた、外見は西洋、宗教は非西洋という「トルコ人」の中間的性格は、宮内寒彌によってさらに大きく扱われた。寒彌の作品群は異様にも見えるが、近代日本のインテリ青年のセクシュアリティを描いた私小説とえば、典型的にその枠内に収まるものかもしれない。そこに見出される白人コンプレックスも、「人種」が当時の支配的概念の一つであり、近代日本人がそれに鞏固にとらわれてきたことを考えれば、理解の範囲を超えるものではない。特異なのは、それが「トルコ人女性」を軸に展開するところである。発端には人種的・性的妄想があり、しかし「トルコ人」であるがゆえに、そこからイスラムへの関心が芽生えている。ただし、そのイスラム理解はかなり独特なものであって、それが「回教政策」期の一般的日本人の現実だったのかもしれない。

最後に一言つけ加えると、当然ながら、この種の作品の完璧なリストを作ることはできない。漏れている作品は多いだろう。気づきはしたが、取り上げられなかった作品もある。そのいくつかは、他の地域を舞台とした作品を扱う予定の続稿で取り上げたい。

<注>

- (1) 本稿は日本中東学会第31回年次大会（同志社大学、2015年5月17日）における発表「昭和期の日本文学における在日ムスリムの表象」の一部を拡充したものである。発表時に質問やコメントを下された方々に感謝する。
- (2) ①「神戸モスク建立前史——昭和戦前・戦中期における在神ムスリム・コミュニティの形成」『日本・イスラーム関係のデータベース構築——戦前期回教研究から中東イスラーム地域研究への展開』（平成17年度～平成19年度科学研究費補助金基盤研究（A）研究成果報告書、研究代表者：臼杵陽〔日本女子大

- 学文学部]), 2008年, 21-62頁; ②「神戸モスク建立——昭和戦前期の在神ムスリムによる日本初のモスク建立事業」『アジア文化研究所研究年報』(東洋大学アジア文化研究所) 第45号 (2010年), 2011年, 32 (113) -51 (94) 頁; ③「戦中期における国内ムスリム団体の統制と「回教公認問題」——在神戸ムスリム・コミュニティの視点から」『アジア文化研究所研究年報』(東洋大学アジア文化研究所) 第47号 (2012), 2013年, 156 (77) -175 (58) 頁。
- (3) 夏目金之助『漱石全集』第20巻, 岩波書店, 2003年, 49頁。本間久 (生歿年不詳) は小説家, 翻訳家, 記者。タウンゼント版『アラビアンナイト』の翻訳 (『全譯アラビヤナイト』東亜堂書房, 1913年) 等で知られる (杉田英明『アラビアン・ナイトと日本人』岩波書店, 2012年)。なお, 本稿における引用はできるかぎり引用元の表記を再現するが, 技術的理由により不可能な場合はそのかぎりではなく, 不自然な部分も出てくることをはじめに断っておく。
- (4) アブデュルレシト・イブラヒム『ジャポonya——イブラヒムの明治日本探訪記』小松香織・小松久男訳, 岩波書店, 2013年; 小松久男『イブラヒム, 日本への旅——ロシア・オスマン帝国・日本』刀水書房, 2008年。
- (5) 大澤広嗣「戦時下の哲学者がみた宗教政策——古在由重と大日本回教協会」『大正大学大学院研究論集』29, 2005年, 125-137頁を参照。
- (6) 日記からの引用は以下の文献により, 頁のみに記す。古在由重「戦中日記 (一九四四年)」『戦中日記』(古在由重著作集第6巻) 勁草書房, 1967年, 253-479頁。
- (7) 青山光二「回教映画顛末」『別冊笑の泉』第1号, 1958年1月, 62-70頁。このエッセイは, 多少文言を改変・追加したうえで, ほぼそのまま, 別のエッセイの一部として再利用された (「今だから語れるわが青春喜劇」『新潮45』第5巻第11号, 1986年11月, 100-114頁)。後者のほうが前者より, やや穏やかな語調になっている部分もあるが, 本稿では前者から引用する。
- (8) 青山光二『わが文学放浪』有楽出版社, 1988年, 66頁。
- (9) 「回教映画顛末」62頁。
- (10) 東京のタタール (バシキール) 系ムスリムと神戸その他の在日タタール系ムスリムのあいだに「宗派」の違いがあったわけではないが, 両者間には政治的方針等に起因する根強い反目があった (拙稿「神戸モスク建立前史」などを参照)。
- (11) 「回教映画顛末」64頁。とはいえ, 南方向けの宣伝映画であるため, タタール人だけでなく, 他の在日ムスリム, とくにインドネシア人も登場させ, アナウンスもすべて「マライ語」とするなどの配慮が行われたという (「回教映画顛末」67頁; 早稲田大学中央図書館「大日本回教協会寄託資料 (イスラム文庫)」, 番号236 (1-2) 室町一郎「日本の回教徒」(第二稿) および「長老イブラヒム／或ひは回教徒の長老」(第三稿))。「イスラム文庫」の資料番号は『戦中期日本におけるイスラーム研究の成果と評価——早稲田大学「イスラム文庫」の分析』(課題番号: 15530347) 平成15年度～平成16年度科学研究費補助金基盤研究 (C) (2) 研究成果報告書 (研究代表者: 店田廣文), 平成17年3月, に収録された「大日本回教協会寄託資料 (イスラム文庫) *整理済み資料 (2005年3月修正)」による。
- (12) 『わが文学放浪』67頁。
- (13) 「回教映画顛末」70頁。
- (14) 『わが文学放浪』69頁。
- (15) 青山 (室町) 自身による脚本 (上記註11の「イスラム文庫」資料) や完成した映画の概要説明等, 一部の資料は確認できたが, 映画そのものを筆者は観ておらず, 今のところ, 所在も確認できていない。

- (16) 「回教映画顛末」69頁。
- (17) 同上70頁。
- (18) 同上66頁。
- (19) 同上。なお、「今だから語れるわが青春喜劇」では「堕ちた英雄の孤独」となっている(110頁)。
- (20) 須賀は青山光二，天野川は四王天延孝，小森玄太郎は大村謙太郎，大東亜回教協会は大日本回教協会がモデルである。
- (21) 『アラビアン・ナイト』の原典訳等で知られる前嶋信次(1903-83)もイブラヒムに会っており，井筒俊彦とともに彼を訪ねたときのことを回想している(前嶋信次『アラビア学への途——わが人生のシルクロード』NHK ブックス，1982年，90-93頁)。
- (22) 井筒真穂『白磁盒子』(小壺天書房，1959年)所収。ただし，本稿における引用は中公文庫版(井筒豊子『白磁盒子』中公文庫，1993年)から行い，頁のみを記す。
- (23) 「行脚漂泊の師 ムーサー」『井筒俊彦全集』第7巻，慶應義塾大学出版会，2014年，226-227頁(初出：『讀賣新聞』1983年3月7日夕刊)；「二十世紀末の闇と光〔司馬遼太郎との対談〕」『井筒俊彦全集』第10巻，慶應義塾大学出版会，2015年，605-638頁(初出：『中央公論』1993年1月号)。
- (24) 「二十世紀末の闇と光〔司馬遼太郎との対談〕」614頁。
- (25) 戦前・戦中期の「回教工作」周辺に触れている作品には，夢野久作「女坑主」(1936)，坂口安吾「分裂的な感想」(1935)や「勉強記」(1939)，豊島与志雄「高尾ざんげ——近代説話」(1946)などもある。
- (26) 『放浪記』は出版事情が複雑で，テキストの種類も多いが，ここでは新潮文庫版『放浪記』(1979年，2002年改版)から引用し，頁を記した。
- (27) 拙稿「神戸モスク建立前史」45頁。
- (28) 大久保幸次「日本へ来たロシアの回々教徒避難民について(二)」『国際知識』四巻三号，1924年，108-119頁；118頁。
- (29) たとえば，神戸税関『神戸港概観』(1929年)に1927年の兵庫県下の居留外国人に関して，「ラシヤ及時計行商三ヶ國・九十九人(中露國七十九人，支那十八人)」(328頁)とあり，タタール人もこの「露國」に含まれていただろう。時計行商のタタール人が東京にいても不思議ではない。
- (30) 本作の引用は『小林勝作品集』第1巻(白川書院，1975年，7-32頁)より行い，本文中に頁を記す。
- (31) 『三島由紀夫全集』(決定版)第26巻，新潮社，2003年，26-27頁。
- (32) 『三島由紀夫全集』(決定版)第42巻，新潮社，2005年，381頁。同全集第26巻の田中美代子「解題・校訂」も参照(637-638頁)。
- (33) 拙稿「神戸モスク建立前史」38頁。同小学校は，東京モスク建立に合わせて昭和13(1938)年に代々木大山へ移転した(「神戸モスク建立前史」58頁，註125)。
- (34) 佐藤秀明・井上隆史編「年譜」『三島由紀夫全集』(決定版)第42巻46-47頁。
- (35) 技術的な理由により，表記を一部改変した。
- (36) 『宮内寒彌小説集成』(作品社，鈴木貞美解説，1985年)に収められた森下純子編の年譜を参照した。
- (37) 以下，寒彌の各作品からの引用は，この初出時の雑誌から行い，頁のみを記す。
- (38) 『中央高地——第一小説集』(砂子屋書房，1938年)に収録。戦後の『中央高地』(実業之日本社，1947年)には収録されていない。
- (39) 『からたちの花』(大観堂，1942年)に収録。
- (40) 『秋の嵐』(河出書房，1940年)に収録。『中央高地』(実業之日本社，1947年)に再録。
- (41) このあと「土耳其」という言葉も本文に二回出てくるが，そのトルコの側面が詳しく語られるわけではない。「サギタ」という名にいたっては，本文には一度も出てこない。
- (42) 鈴木貞美「解説「私」の位置」宮内寒彌『宮

内寒彌小説集成』（全一卷）作品社，1985年，
509－526頁；518頁。

(43) 『宮内寒彌小説集成』520頁。

(44) 本短篇はのちに『秋の嵐』（河出書房，
1940年），『中央高地』（実業之日本社，1947年）
に収録されているが，筆者未見。

（客員研究員 大阪大学言語文化研究科・講師）