中央公論社「日本の歴史」より

第 23 号
1972. 11

書評

編集・発行
関西大学生活協同組合
組織部
「書評」編集委員会

吹田市千里山東3−10−1
TEL 388−1121
内線 776

書籍購入グループを創設し
一括共同購入を推進しよう
書籍の生協一元化をかちとろう

■ 書評
4 「幸福な死」(カミュ著)
——人間追求における観念の限界—— 熊谷周子
6 金史良作品集——人と作品——(Ⅱ) 田所信吉
9 「しぐさの日本文化」(多田道太郎著)
——「写し」の文化の復権—— 川野英明

■ わたしの研究ノートから
14 ヘーゲル詣で (Ⅱ) 中埜 肇
16 私の人口論ノート (Ⅱ)
——人口論におけるマルサスとマルクス—— 市原亮平
20 日中文化関係史の一面 (Ⅴ) 増田 渉

2 ■ 巻頭言 ——ニーチェとウェーバー—— 石尾芳久
24 ■ 編集後記

題字は網干善教文学部助教授

ウェーバーの宗教社会学は、ニーチェのルサンチマン理論を前提とし、それに対する根本的批判を通じてその構想を深めていったと考えられる。ニーチェのルサンチマン理論によれば、周知のように、あらゆる宗教・道徳は、奴隷階級（賤民）のルサンチマンの昇華、あるいは、ルサンチマンに対する心的反作用（蒼白い幻想）である。行動的反作用によってルサンチマンを解消するのではなくして、想像上の復讐――心的反作用（蒼白い幻想）によってルサンチマンを昇華するのである（「道徳の系譜」）。ニーチェは、その原型としてユダヤ人の僧職的復讐心をあげている。想像上の復讐とは、行動的反作用によってルサンチマンを解消するという方法が禁じられているためという屈折した心情としての心的反作用（蒼白い幻想）である。ニーチェは、かかる奴隷道徳のルサンチマンに対抗するものとして、貴族道徳、あるいは権力への意志を指示する。禁欲主義全体がルサンチマンを中和する心的反作用であって、蒼白い幻想の固着観念にすぎないのである。

右述したように、ニーチェは、ルサンチマンに対抗するものとして貴族道徳、あるいは権力への意志を指示する。それは、むしろ外側からの反作用である。すなわち、心的反作用ではなくして、物的反作用である。「すべての共同体、社会は、あまりに弱いので、おのれの欲望への気力をもちあわせていない個人にもまして、人間の本質に関して、百倍も率直で、教えるところが多い」「社会の研究は、社会としての人間の方が『単位』としての人間よりも、はるかに天真爛漫であるがゆえに、このうえなく貴重である。『社会』は、徳を、強さ、権力、秩序の手段以外のものとしてけっしてみなさなかった。」（「権力への意志」原佑訳）

ニーチェは、かかる共同体の行動に生の本能――物的反作用が最も明確に表現される、とする。国家は、この共同体の完成形態である。国家の本質は、軍国主義的国家たる点にある。国家とは、組織化された非道徳性であり、個々人では決して決行しえないような事柄を積極的に断行するところの大群衆の行動である。大群衆は、整然とした命令服従の体系において非道徳的な権力行動におもむく。

ニーチェは、大群衆の権力行動が、畜群類型とあらゆる点において対立する、となす。たしかにそれは蒼白い幻想ではない。しかし、ニーチェ自身によって、大群衆の権力行動に復讐や憎悪の心情が存在することが、指摘されている。それは、いわば、ルサンチマンをうらがえした行動といえないであろうか。そこに物的反作用たるの意味が認められる。畜群類型のルサンチマンと大群衆の権力行動とは、作用に対する物的反作用を通して、両者の間に或る種の循環運動を指摘しうるのではなかろうか。

ニーチェの大群衆の権力行動に関連して、ウェーバーの家産官僚の権力行動を想起せざるをえない。家産官僚は、専制君主の家内奴隷のなかから任命される。家産官僚の権力行動は、したがって、家内奴隷のルサンチマンを民衆支配へと逆立ちさせたものにすぎない。両者の間には循環回帰が認められる。

ニーチェは、「育成の作用をおよぼすほど強い一つの教えが必要である。それによって、強者は強化され、この世に疲れた者どもは無力にされ破滅するのである。頽落しつつある種族の絶滅。ヨーロッパの頽落。――奴隷じみた価値評価の絶滅。――高級類型を産出するための手段としての地球の支配。――『道徳』と呼ばれる偽善の絶滅（そのなかには、信実性のヒステリー症的種類としてのキリスト教がある、すなわち、アウグスティヌス、パニヤン）。――普通選挙の、言い

ニーチェとウェーバー

かえれば、最も低劣な本性の持ち主どもがそれをたのんでおのれを法則として高級な本性の持ち主たちに押しつける組織の絶滅。――凡庸性とその効力の絶滅。」とのべる（「権力への意志」原佑訳）。

これによれば、大衆に対する高級な人間の宣戦布告こそ必要であるとしながら、なお大衆に対する育成が考察されている。育成がついには「対立するものの配偶」にいたることまでも、考察されている。循環運動におし流された回帰を示唆しているのである。権力への意志の本質が、極めて家父長的な権力への意志にほかならないことが、示されている。家父長的権力意志は、暴力的恣意的でありながらも、大衆への迎合の路線をあゆまざるをえないのである。

ウェーバーの宗教社会学は、ニーチェのルサンチマンの理論を重要な前提とする。（「苦難の弁神論が、ルサンチマンの色調をおびる、ということはありうることである」――「世界宗教の経済倫理序説」林武訳）それにもかかわらず、ウェーバーは、「致命的な誤謬とみなすべきは、おしなべて《禁欲》 Askese というものをルサンチマンという起源からみちびきだそうとすることである。」とする（同書）。禁欲倫理のなかには、単なる反作用ではなくして、人間性の内奥からのルサンチマンへの対決を意味するものが存する。ウェーバーによれば、それが原罪思想である。原罪思想において、神の怒りがルサンチマンを圧倒し突破している。原罪思想そのものにおいて、ルサンチマンは止揚されている。霊魂の輪廻という幻想的な循環論は、神の怒りによって断ち切られたのである。禁欲倫理に認められる自律的倫理の可能性は、ルサンチマンに対する内奥からの対決という激情的な自己確信に根拠づけられるであろう。かかる自己確信において、神の怒りは回避されることなくうけとめられる。

かくして、「超現世的・人格的で・怒り・赦し・愛し・命令し・罰をくだす・創造主たる神の観念」と親和の関係を形成することとなる（同書）。告知と約束（神との契約）の思想、救済思想が湧出する。それは、非人格的な最高の存在たる神の観念や運命的秩序とは、鋭く対立するのである。

神との契約の思想（使命的予言によって告知される）を、最下層の民衆、すなわち、ルサンチマンにおちいりやすい情況にある最下層の民衆がもちつづけるということは、やがては開かれたる方向への行為――合理的な政治的経済的行為を強力に推進する思想的根拠となるのである。個人の自律的な自己確信の一つの結実である。

ウェーバーは、「政治的官僚階級は、あらゆる種類の個人的な救いの追求ないし自由意志による集団の形成を、国家機関の手による教化 Domestikation から離脱 Emanzipation する源泉（となる力）として信頼をよせない。が、またその一方では競合関係にある司祭者の恩寵援与制度にたいしても不信の念をだいている。かれらは、なによりもまず、現世内的で、功利的な目的の彼岸にある、かかる非実用的な諸財の追求ということをおしなべて、心底では軽蔑していたのである。」とのべる（同書）。

政治的官僚階級は、内奥からのルサンチマンへの決定的な対決を避けている。世俗的で功利的な目的からするルサンチマンへの反作用――物的反作用は、大衆のルサンチマンの利用といった程度にとどまる。国家機関の手による教化――育成と大衆のルサンチマンとの悪循環がはじまるのである。かかる悪循環の運動によって人民の自律的品位が根絶せしめられる場合がある。この指摘において、ウェーバーとニーチェとの根本的な対立が認められるのである。

（法学部教授・石尾芳久）

巻頭言

「幸福な死」
カミュ著
高島正明訳

人間追求における観念の限界

熊谷周子

(一) 私のカミュ

まず初めに、カミュを語る前に、カミュの存在に於ける一言一言が、自分にとって一体どういう意味を持つかという事を考えてみる必要がある様に思います。というのは、彼の言葉の中に、どういう立場からにしろ一体を感じてしまう人が少なからず居るのではないかと思われるからです。

私は、彼の朝で始まり朝で終る事に対して、また強烈な白を感じさせる太陽や暖かくて大きな、そのくせまっ青な海に、大地に、俟や夏など全てに浸り切れる様なそんな一体感を持ってしまいます。夏の太陽に強烈さと共に冷たさを感じ、海がどうしてあんなに暖かく包み込んでくれるのか不思議に思い、それに対する涙を感じてしまう事をさえ、私は彼の言葉の中で拒否出来ない事として感じさせられます。

「太陽の讃歌」の中に、次の様な二つの文章があります。

「数年前から僕は政治家の演説を聞いたり、我々を指導する彼等の談話を読むたびに、そこに人間的な声が何も聞かれぬ事に驚かされる。彼らは相も変らぬ言葉でいつも嘘をついている。そして例え人々がそれに甘んじ、人民の怒りが未だそうした操り人形を打ち壊さぬにせよ、そこに僕は彼等が政治にいかなる重要性をも与えていない事の、また彼等が生活や彼らのいわゆる根本的な利害の一部をもて遊んでいる事の――そうだ、確かにもて遊んでいるのだ――証を見る様な気がする。

「とことん迄やり遂げねばならない。それは単に抵抗するばかりではない。同様に、事の成り行きに任せる事でもある。僕は自分というものを感じている必要がある。それが僕を超えていく限りに於いてだ。僕は時折、僕から部分的に逃れて行くものを書かねばならない必要に迫られる。それらは逃れては行くが、同時に僕自身の中にあって、僕自身より強烈なものの存在をまさしく物語っているのだ」

彼のこれらの言葉の中に、私は移り変っている今迄の自分の意識・行動を感じてしまいます。彼にとって作品は告白であり、芸術は全てではなくて手段でなければならないのです。彼はわからない自分というものを認識したからこそ無理にでも文章を書こうとするのでしょう。彼に比べるには、余りにも小さな事ですけれども、私達にとって自らの行動は全て告白の手段であるだろうし、それによって表われてくるものは次の行動を惹き起こす手段である筈なのです。しかしながら、一つ問題になると思われる事ですが、私達はその手段を自己目的化してしまい、自己満足を感じ、虚しさを語る事によってますますそういった中に埋没していってしまいがちではなかったか、ということです。カミュに対しても、何かそういった点を感じてしまいます。

彼はまさに〝真の反抗〟に生きようとした人間だと思います。最初は、真の人間の解放の手段として〝革命〟をめざしていた人だと思います。しかしながらその革命を惹き起すべき前段階としての反抗は、結果論的に言ってしまえば、完全に革命から離れていってしまったと思います。彼の反抗はせいぜい〝シジフォスの神話〟にみられる所迄しか進めなかったし、革命と切り離された所での観念はつぶされざるを得ないのだと思います。

彼の手段の対象は、「自己を含めた人間」であったのに、それが余りにも大きすぎてぼやけてしまったのだと思います。ただ「幸福な死」から「異邦人」へ進む

頃の彼は、革命という手段に進む前提として「現在的な自己の確認のやり直し」を自らに厳しく問うてみたのだろうと思われますし、そして、自らに対して問い直しているその瞬間的な点検の積み重ねを反抗ということばで表現してみたのではないでしょうか。

(二)「幸福」「死」「自由」

次に「幸福な死」について、まずその「ことば」について考えてみました。

実のところ、私などは、「幸福」などという言葉を聞いてもピンとこないし、それどころか、何か嫌悪感みたいなものを感してしまいます。又、「死」に対しても、わりと簡単に、又、表面的な虚無感に浸る事で幻想的なものとして自らの内に塗り込めてしまっていると思います。

けれども彼の「幸福な死」とはいわゆる幸福論など全く関係のない地点で、「生存している」という状態から如何に生きるか、つまり「生」を砂漠にするのか、もしくは、真の意味での死にするのかという事を、生と死の間の不条理の上に立って追及していき、作品の中で展開しようと試みていると思います。彼のこういったものに対して、私は自らの瞬間の点検を通して対応せねばならない様に思います。

彼は「幸福な死」を導き出す前提として第Ⅰ部の「自然な死」を提示し、第Ⅱ部の「意識された死」に於いてその展開を試みています。

主人公パトリス＝メルソーにとっての「自由」とは、未だに希望を持って生きている人間にはない自由です。つまり、彼は食べる為に八時間の労働に縛られ、怖しい惨さである孤独の中での貧しさに執着して生きています。この生活は彼に何の努力も要求しません。彼が独立や自由に対して何ら気づかわなくてもいい自由の中に生きているからです。又、人間関係、例えば恋人マルトとのつながりも虚栄心を満たす為のものだし、歓喜を満たす口実として、又、彼の怒りがほとばしる生きた肉体でしかないのです。つまり彼の愛しているものはマルトの中の自分なのです。マルトにとっても彼は好奇心の対象でしかないのです。彼が恋人とのつながりの中で見出せるものは「女が受入れるあの恐しい程のうちとけた気持であり、自分のお腹に未知の男のお腹を受止める」という最初の瞬間的な感動だけです。その瞬間の前も後も「愛と欲望は同じやり方で表現される」という不幸を感じざるを得ないし、愛する前にその破綻を否応なしに感してしまうのです。又他のどんな人間との関係に於いても、落ち着きを与えてくれる死者達の時間が腐って行く遺体安置所を、四六時中想起させる様な場所の中でしか共通を見出せないし、またその前に疎外を感してしまうのです。この様な彼に対して「幸福」と「死」というものをつきつけたのが、自らの両足を失くしたが故に「幸福になる資格を失くした」と言っている、抑圧された情熱と、熱烈な生命を持ったザグルーです。ザグルーの「幸福」に対する考え方は「時間を持てるという意味で、ある階級にあっては幸福になる事は可能である。時間を買う為には、金銭が必要であるし、その意味での金銭は、金銭から解放を克ち取る為の手段である。」というものです。また、ザグルーにとっての「死」とは、彼の人生が彼なしで燃え尽きてしまうということを明確にするものとして彼に脅威を与えるものです。まさに、死に行くものと死との対決でしかないのです。メルソーはザグルーに、「自然な死」を与える事で彼の幸福に対する追求と、その手段である財産を受け継いで旅に出ます。

第Ⅰ部での〝貧しさ〟〝幸福〟〝自由〟〝マルト〟〝涙〟〝死〟に対して根強い衝突をさせるべく何かを、カミュは第Ⅱ部の中で展開して行きます。それはアルジェでの貧困に対する異国の中での貧困からの脱脚であるだろうし、幸福を求め得る事の出来る時間と、それから出てくる自由だろうし、マルトに対するリシュエンヌだと思います。第Ⅰ部から第Ⅱ部へ移るところで、メルソーの気持は大変ジグザグしています。幸福を目指して旅に出た筈なのに、ブラハの街で感じたものは、異国の中での一切の放棄と孤独と涙であり「この日の一日は、これから先の毎日と同じである。」という第Ⅰ部での彼の位置にもどりそうになります。毎朝、出発する事を考えていたにもかかわらず、幸福への意志から見捨てられていく度合が深まって行きます。けれども、この様な意識が安易に溶け込もうとする下町での全てに対して、特に路上で見た「死体と血から感じられる甘美な様相を呈した死とその執拗な姿から湧き出る死の呼び声それ自体とその湿った吐息」に反抗して彼は更に北へ旅出ちます。彼の乗っている列車は、彼の意識の境界線です。が列車は、逃走の手段ではなく自分の自由と面と向い、どんなものをも自らの中に再組織し、自分自身がまた同時に自分の運命が自らの中で再び創り出される為のものです。彼の今の自由は、過去の自由とは全く違います。二つの間はさめた神経と不安で一杯です。彼は幸福を求め、その延長線上の一つとして「生と自分との共犯関係」を宣言しようとし、自分に自分を現存させるために斗います。

けれども、カミュがパトリスに斗わせ

ていることが、例えば、パトリスに語らせている自由があまりにも観念的に把えられすぎている様です。彼がパトリスに語らせている自由とは、結局真の自由ではないと思います。第Ⅱ部での自由とは、第Ⅰ部での自由の裏返しでしかないのです。自由とは何かなどという事を言い出せばまさに観念と観念の弄びになってしまうけれども、あえて言ってしまえば、基本的には「人の血の上に立たないで生きる」という事だと思います。カミュ自身がアルジェリアの貧民街に育ち、私等には想像もつかない生活を踏みしめ、学び、斗ってきたという事に対しては、いわゆるブチブル的存在にある私が立場的に批判する言葉を持ちあわせないけれど、それでもやはり彼の中に反抗しか見出せないのです。カミュの反抗はいわゆるアンチ体制であって体制の枠の中のものでしかない以上、彼は裏返し的にしか物を語っていないし語れないと思います。これは全てに言えると思います。

(三) カミュと「死」

カミュは「幸福な死」の中でもうすでに不条理を感じてしまい、収拾がつかなくなってしまったのだと思います。「自然な死」に対する「意識された死」は弱い人間の一つの意志を持った精一杯の反抗であっても所詮同じ「死」だし、それは即ち生きるということなんだろうと思います。生きるということはドロドロしたものであり死は、彼に言わせれば、不動の真実です。けれども、彼は決して死を美化している訳ではないし、生を苦しがっている訳でもないのです。この人の作品を読んでいると、何か訳がわからなくなります。感じすぎてしまうのかも知れないし、全くわかっていないのかも知れませんが、たぶん、カミュに言わせたとしたら、迷惑そうな沈黙を返してくるだろうと思います。カミュが提起したものは、次の五つです。「絶対的反抗」「完全な不服従」「規律を怠ること」「ユーモアを喜ぶこと」「不条理を崇拝すること」　まさに反抗です。けれども素晴しいと思います。最後に、彼のことばを書き出してみました。

「絶望が純粋なのはたったひとつの場合しかない。それは死刑の宣告を受けた時だ」

「不意に死に襲われることのない人生。死にそなえていた人生、死を考慮に入れていた人生。」

本当にカミュっておもしろいと思いました。一言で言ってしまえばそれしか本当のところ何もないのです。

（評者は社会学部四回生　くまがい・ちかこ）

〈新潮出版社・六五〇〉

金史良（キム サリ ヤン）——人と作品——(2)

田所信吉

(2) 金史良の文学的原点

本書に収められている金史良の作品は「土城廓」「竹子林」「伊主事」「山の神々」「草深し」「光の中に」「天馬」「天使」「親方コブセ」「無窮一家」「海が見える」の十一の作品であるが、一九五〇年九月、朝鮮語にて朝鮮戦争の最中、その最前線で執筆された「海が見える」という、ある意味で公式的な内容の作品以外は全て朝鮮の下層社会における生活の実態と下層庶民と反抗者、さらには植

民地統治下にあってもその現実社会からも疎外され受け容れられずに存在している下層大衆の意識を的確にとらえて反映した作品ばかりである。題材的には非常に暗く、ある面からすれば一種の言い難い陰惨なものを感じないではないが、逆にここにこそ、民族主義者としての金史良が、日本の統治権力に対して行った芸術的抵抗の母体となるべきものがあるように私には思われる。

何故なら、日本帝国主義の朝鮮への浸略、統治、支配、収奪はただ単に民族的なことだけに止まらず、現実的により一層下層大衆を経済的困窮に陥し入れて行き、滅んでいかねばならなくしていったからである。このような下層大衆の生活意識と実態を凝視していた金史良は否が応でもこの「滅ぶもの」に執着し、そこにおける社会に対して、自分自身の激しい意欲や情熱をぶっつけずにはおれなかったのである。植民地統治下の朝鮮民族それも現実社会から拒まれ、疎外された下層大衆はまさしく「滅ぶもの」であった。しかし、ロマン主義者たる金史良の民族的良心はこの実態に触れた時、「滅ぶもの」への哀愁」には止まりきれず、微妙なかたちでの抵抗に変って行ったのである。つまり、金史良の芸術的抵抗（文学）はこのような生活意識の実態の集積を出発点としており、このことを抜きにして金史良の文学はありえないと言える。

「朝鮮画報」より

(3) 土城廊

「土城廊」は大同江畔の一廓に巣くう貧しい人々の群れを描いたものである、この作品は名実共に金史良にとっては処女作であり、一九三六年の暮れ同人雑誌「堤防」に発表された作品である。金史良自身の第一創作集「光の中に」で彼が述べていることに従えば、「土城廊」は彼にとって一番最初の作品であり、高等学校二年の時に書いていながら、言葉に自信が持てず机の奥にひっこめていたものを、東京の大学へ出て来て同人誌「堤防」に発表して好評を得たということである。

当時のものは現在の内容とは大分違っており、社会に対する激しい意欲等がもっと活写されていたが、後で「文芸首都」へ再録するにあたり大改訂に及んだとのことである。もちろん、当時の時代的状況は厳しい検閲を横行させていたためにその制約の枠の中でしか作品を表現することはできなかったのであるが、しかしこの制約の中で描かれた作品ではあっても、金史良のこの作品はこの制約を乗り越えて我々に強く訴えかけてくる何かを持っており、うちひしがれた朝鮮の最下層民のうめき声がそのまま聴こえてくるようである。いわば朝鮮民族の体臭が滲み出ているような作品と言える。

この作品は小説としての物語性というものはほとんどなく、先述したように、一切が見棄てられ、疎外されている最下層民の住みついている大同江畔の住民の実態とその生活の実態を、社会に対する激しい意欲と「滅ぶもの（最層民）への哀愁」を（つまりは静かな反抗）持って描かれたものである。

「土城廊」の一般的な住民であり、この作品の中心人物とも言うべき住民である、結核病みの先達（ワンダリ）とその女房、そして子供、先達の隣人であり、先達に恩義を感じているもと農業奴隷であった元三爺（ウォンサンヤ）の生活ぶり、それに元三爺がこの土城廊へやってきて、土幕（ウンマク）の生活を始めるに至った過程が土城廊の場所的描写と、そこにおける土幕生活の有様と共に描かれている。元三爺はもともとは遠い山の奥で土豪の奴僕をしていた。父も母も奴婢であり、生れて以来自分のものは何もなく、もちろん女房もいない。だがその主家は五〇年余過ぎて没落し、元三爺は始めて自由になった。それで大同江畔のここに流れて来たのである。山から出てきて何もわからず、ウロウロしている元三を見つけて、土城廊へ連れて帰り土幕の世話をしたのが先達であった。この時から、この土城廊の住民の代表として描かれて

いるこの作品の中心人物たる元三爺と先達夫婦の関係が始まった。この土城廓の住民たちのほとんどは乞食であったが、元三爺と先達とは支械（チガ）軍（担荷人）となって毎日支械を背負って仕事をしていた。その意味で、彼らは土城廓におりてはまだ少しはましな方の部類である。

この土城廓は古戦場でもあり、江畔の傾斜に棒切れやワラ屑等で蔽った土幕小屋を建ててここの住民たちは住んでいる。土幕は雨が降れば雨水がしみこんでくるような粗末なものである。

このような最下層の人々の生活の実態を凝視する中で、小説としては、結核病で気力、体力が失われてきて働きがなくなってきた先達と、先達に恩義を感じている元三爺が毎日働いては、働きのない先達に米を買い与えるという関係によって生じた元三爺と先達、そしてその女房との関わり合いを中心にしてこの作品は描かれていく。

もちろん、元三爺がほのかに心を傾ける先達の女房と元三爺との関係等もそれなりの意味を有しているとは思うが、それ以上に、この土城廓に住む人々の生活実態をありのままに描くことによって、金史良は侵略、支配を受けて「滅ぶもの」となっている朝鮮民族の姿をこの土城廓の住民に宅して言わんとしているように私には感じられる。金史良自身の言葉で言えば、それは「滅ぶもの、への哀愁」かも知れないが、私には哀愁ではなく、やはり、これは静かなる反抗と思える。例えば、土城廓の四での、先達のかっての生活の崩壊過程を次のように述べていることは検閲という厳しい時代的状況的制約の中では最大限の反抗の表現ではないかと思う。

「やがて、男達は籾を売りに牛車の大王爺の音もりんりんと賑やかに都会へ向う。だが、こんな静愉な生活も永く続きはしなかった。何かしら見えない巨大な力に生活の台盤はだんだん蝕まれ、暮しは困窮になる一方だった。僅かの自作田もその中に他人の手に移って彼は一介の貧農小作となった。やがて彼の所にも小作権移動の通知が舞い込んだのだ。それは夏も終る頃であったろうか。稲は高く伸び穂は重く垂れていた。先達は極度の絶望を忿怒で歯をがしがし研ぎ、目には赤い光を点していた。妻は細音（農監）の所へ哀願に出掛けた。だが、深夜おどおど帰って来た婦の姿―泣き崩れる彼女の髪はふり乱れ―上衣は揉みくちゃになり、その間から皮膚が白く覗いていたのである。

ここで言っている生活台盤をだんだん蝕んでいく、何かしら見えない巨大な力とは明らかに日帝の経済侵略以外の何物でもなく、統治権力たる日本への強烈な反抗以外の何物でもないはずである。もちろんのこと、この作品を書いた時の金史良がこのように明確に民族意識に強くめばえており、それ故に日帝への反抗心を強く抱いていたかどうかということが重要ではなく、無意識にしろ、金史良がこのように描き、このような作品を書かずにおれなかった全ゆる社会的状況と、金史良の意識、感覚の鋭さこそが眼目すべきことであると思う。

確かに割の良い倉庫の仕事をせっかく見つけたにも拘らず、その仕事の事故で無念にも死んだ先達への思いやり。あるいは、この作品の最終章での大雨による大同江の増水とそれによる土城廓の住民たちの土幕小屋の崩壊。そして、水に呑まれて死ぬ元三爺。この描写には、「滅ぶもの」―朝鮮民族―最下層人民―への哀愁をせつせつ感じる。だが、この哀愁にはやはり、社会に対する激しい意欲がひそんでいると私には思えて仕方がない。

■ あとがき

金史良の作品集に収められている作品全てを評することは不可能であるので、私の一番好きな作品である「土城廓」を評することにより、私なりの金史良の文学の世界をつかもうと試みた。本当ならば紙数と時間が許せば、芥川賞候補になった、「光の中に」の半兵の子（半兵は朝鮮人の母親と日本人の父親の間に生れたあいの子で、形式的には日本人）の山田春雄と、金史良自身である南先生の物語を民族の問題、差別の問題と絡めながら論じてみたいのであるが、今回は割愛することにした。それにしても「光の中に」の南先生が、セツルメント活動の場で生徒たちに南と言わずに、南先生と言わねばならないということに対する問題は民族と差別の問題の根本を垣間見せられた思いである。古くて常に新しい民族と差別の問題に対する金史良のとらえ方には、いささかの古さもなく、今尚この「光の中に」の作品の中で生きつづけていることを最後に記しておきたい。

（評者は文学部四回生
たどころ・しんきち）

しぐさの日本文化　多田道太郎著

「写し」の文化の復権

川野英明

中央公論社「日本の歴史」より

はじめに

われわれは、ある瞬間、異性がふと見せた「しぐさ」の美しさにト胸を突かれる想いをする。だが、その印象の美しさは大概、その場限りのこととして忘れ去ることが多い。

ことほど左様に、しぐさ、身振り、姿勢等々はわれわれの日常生活に完全なまで溶け込んでしまっているので、それらの〝美〟や隠された面白味をさぐり、それらと日本文化との関連性をつきつめて考えるといった仕事は美学者の中でも稀だと言えるだろう。

そのことは逆にいえば、われわれが、美は人類の永々たる生活の積み重ねの中から生まれたものだということを忘れているからだといえば言えなくもない。

多田道太郎氏は周知のように、京都大学人文科学研究所の美学者で、『複製芸術論』をはじめとする広汎な文筆活動で著名だが、氏の〝美〟にむかう姿勢の基盤には常に《日常性》が据えられている。

そして、そのことは、定評のある優れた散文的資質と深い関わりを持っている。

本書『しぐさの日本文化』（筑摩書房刊）は氏の豊かな散文的資質が縦横に生かされるように、いわば〝徒然方式〟ともいうべき編集で、文字どうり思いつくままに、日常生活の中でわれわれがよく見かける「しぐさ」や「身振り」をピックアップして、そこに隠されている無意識の世界を謎解きめいた面白さで分析している。

その〝しぐさの美と面白味の分析〟とともに、本書の軸となっているのは〝「写し」の文化の考察〟である。

芸術における根本命題かと思える「模

倣」と「独創」の価値の問題が随所で検証されている。この問題は半永久的に、〝古くて新しい〟といえそうだが、また現代ほどこの問題の検討を必要とする時はないとも言えるだろう。

多田氏は、おそらく私の推測では、日本の文化がいま、ある意味で〝非常事態〟の下にあると考えているらしい。本書刊行の今日的意義も、あるいは、われわれ現代日本人の脳細胞に巣喰っている〝写し（＝模倣）蔑視〟――〝オリジナリティー崇拝〟の風潮を排し、価値観の転換を迫るところにあるのかもしれない。

この小評論では、まず多田氏の「しぐさ」の分析のナゾ解き的妙味を少し紹介して、あとは重点的に「しぐさ」と日本文化について考えていくことにしよう。

日本人と約束

「しぐさ」の美しさのひとつに「指切り」がある。

『子供のあそびになる以前、もともと指切りとは色町の誓いの極限であった。愛をたしかめる観念をもたない私たちが、誓いの物証として考えたのが指切りである。「指をきりて男に報ずるは傾城の心中の奥儀とする。（中略）指切のみ、真実におもい入たる者ならでは、先なりがたし。（中略）爪は日を経てのぶる、髪は月を経てのぶる、誓紙は人これを見ず、刺（いなづま）、不会（かい）となれば、是を解してかたちなし。指ばかりこそ、生涯のうちかたわとなりて、昔にかえらざれば、よくよく工夫をめぐらすべき事也。」（藤本箕山『色道大鏡』）愛する者が、愛の誓いとして自分の肉体を責め、その責められた異形の肉体は、不変の愛の象徴として不変でなければならない。不具であって、しかし決定的に不具とはいえない、そういう肉体の一部として指が、とりわけ小指がえらばれる。そこには誓いの心情の切なさ、それをあかすすべのないもどかしさ、そしてついにこの誓いさえ破れるのではないかというはかなさが含意されている。あそびとしての指きりゲンマンの背後にはこのような心持ちがひそんでいる。」

引用がやや長くなったが、多田氏の分析の鋭さが如実に示されている文章だ。われわれは傾城の小指の欠けた部分に、生命を賭した愛のかたちを見ることができる。ある意味では、なくなった指先は自己犠牲の美しさを永遠のものとしたのである。そして、それはまた、不可知の未来への、祈りに充ちている。

また、その指切りの心持ちは、誓いのはかなさを知っているということにおいて、今も変わらないと言えるのではないだろうか。

指切りの指がなぜ小指なのかを、ふと考えるのだが、小指は他の指と比較して小さく、頼りなげで、それだから「はかなさ」「せつなさ」といった微妙な心の動きを写し出すのに最適なのだろうと思われる。

だが、多田氏の指摘によれば、このしぐさは年々みられなくなってきているそうである。子供の世界での約束も、今日では洋風にとってかわってドライになったということなのかも知れない。

「指切り」の原初の形での宗教性は跡かたも失せてしまった。そして、指切りをすることで培われてきた子供どうしの「なじみ」の連帯感も変容しているとなれば、こうした美しいしぐさはひとつひとつ灯が消えるようにして忘れられてゆくものなのだろうか。

われわれは、改めて、祖先たちが日に日を継いで積み上げてきた、なに気ないしぐさの裏に隠された意味を慎重に捉え直す必要がある。

「ものまね」の価値観

本書の冒頭には「ものまね」という章が三つ続く。多田氏は「ものまねI」で、フランスと日本での物真似の受けとめられかたを捉えて、「模倣」に対する両国の人間の価値観を比較している。

『「そっくりショウ」というテレビ番組を見たことがある。有名歌手やタレントに「そっくり」の素人を集めてきて、歌をうたわせ身振りさせる。そして最も良く似た（というより、よく似せた）出場者に賞金をさしあげるという番組である。御覧になった方も少なくはあるまい。私は最も「日本的」な番組の一つにこれを推したいとかねがね思っている。日本人は物真似が好きで上手で、だからこの番組が最も日本的だ――というわけではかならずしもない。物真似ということに、私たちが置いている（皮肉なことにそれこそ独自の）価値が、この番組には浮き彫りにされていると思うからである。

簡単に言ってしまえば、私たちは心の底では、物真似を悪いとは思っていないということなのだ。悪いどころかいくぶんなつかしくさえ感じているのではないか。そうでなければ「そっくりショウ」という物真似を眼目とする異様なあの独自のショーが大衆に受けいれられるはずがないのである。たとえばフランス国営放送の番組にイブ・モンタンそっくりの素人が出演して、イブ・モンタンを真似ることで喝采を博するといったことは想像もできない。万一、そのような光景が出現したとしても、モンタンは自分の独創を真似られることに不快を感じるであろうし、聴視者も真似芸を愉快とは思うまい。

みごとに簡明に日本人の無意識の世界を択った文章である。

思えばわれわれは友人との会話の中では「彼の発想は独創性に欠ける。どうも百姓くさくて、すぐ他人の言を持ち出す悪い癖がある」などと、悪口をたたくのだが、それは相手を意識している時だけで、家に帰ってふとテレビのチャンネルをつまむと、くだんの「そっくりショウ」に合わせてしまうのが本当のようだ。

要するに、われわれの意識の裏側には、不可解にも「ものまね」（＝模倣）への根深い因縁が息づいていて、意識の表裏は例えてみれば〝独創性志向〟と〝模倣体質〟といった風な格好で都合よく共存共栄（？）しているわけだ。

だが、その共存はいったいどこからわれわれの内なる世界へ侵入してきたのだろうか。われわれはそれを血から血へのリレーと把握することで納得しうる。

模倣＝自主性

たとえば、本書からの孫引きだが、イザヤ・ベンダサン氏は『日本人とユダヤ人』の中で、われわれが通常〝付和雷同型〟の人間として否定的に使う《隣り百姓》という諺について次のように言っている。

『自ら隣り（模範）を選び、その通りにやるのは立派な一つの自主性であり、しかも的確にまねができるということは、等しい技量を持たねば不可能であるから、その技量に到達するよう自らを訓練することも自主性である――、少なくとも、キャンペーン型稲作においては。欧米は百年にわたって、日本人に、隣り百姓にされていたわけであろう。』

この文章には、〝独創性〟（ここでは自主性）と〝模倣体質〟が二つながら集約され、つまるところ、《模倣＝自主性》という結論が出されている。一見、詭弁を弄しているかのようだが、ベンダサン氏の言う通り百年を振り返れば、日本は欧米に追いつき追い越せで走ってきた。欧米文化を移入し、それを日本なりに改良してきたことは自主性であると言えなくもないだろう。太平洋戦争に敗北しても、すぐ立ち直り、今度はアメリカ一辺倒で、「隣り百姓」にいそしみ、今やアメリカを凌がんばかりの経済大国になったのである。もっとも、模範そのものが崩壊しようとしている時、この手のマネは検討される必要がある。

ともあれ、こうして考えてくると、日本人は世界に冠たる「写し」の天才種族なのかもしれないと、多少フクザツな心境に陥るが、多田氏は日本人の特質として、けっして卑下することのない才能だと言う。

『たとえば、日本の陶工にとっての問題は、中国の陶磁をいかに良く「写す」かであった。乾山写し、明赤絵写し、何何写しということが彼らの仕事であり、芸術であり、生涯であった。』

『観念にわずらわされることの少ない陶工について「中心的」であったものが、他の分野、他の学芸について虚偽であるはずはない。日本の学芸は「文化の先達」を写すことで成りたってきたのである。このことは、卑下することなく、十分認めておいた方がいい。』（「ものまねⅢ」から引用）

右の文章は、裏返してとれば、観念にわずらわされることが日本の文化を危機にさらすのだという、われわれに対する、「写し」の価値の再認識を強いたものといえる。

確かに、《観念にわずらわされる》という指摘は、私にも思い当るものがある。私は以前、二年間ほど東京に暮らしていたことがあるが、その頃観たいわゆる前衛演劇集団に、思い上がった、何らの観念世界もない芝居で高い木戸銭を〝略奪〟された。

役者たち（といえる者はなかったが）はセリフが身につかず、身振りも貧しくて、彼らの口から吐き出された言葉たちがまるでボロきれのようにいたいたしいので、耐えられずに私は小屋を出た。

おそらく、彼らには、芝居の基本的な理論や実技は無用なもののようだった。〝前衛〟とは彼らにとって何なのだろうかと、疑念を起こさざるをえなかった。私は、ふとアントナン・アルトーのことを想い出すが、彼を彼らとは恐いほど隔絶されているのだった。

彼らの「独創」は単なる乱痴気遊びにすぎなく、また、そこにこそ日本文化の黄昏の兆しが見えようというものだ。

「かたち」の崩壊

多田氏が「写し」の再認識を強調するのも、前述のような大衆社会状況をふまえてのことと推察できるだろう。また、状況は見方を変えれば《かたちの崩壊》という問題でもあるのだ。

「かたち」は、多田氏によれば、「かた」と「ち」の二つに分解される。前者は文字通り型とか作法をさし、後者は内容と理解していいだろう。

氏の文化状況は次のように表わされる。

『・・・戦後社会のいちじるしい変貌の一つは、物のけじめがなくなったことがある。老人が若者のように振舞い、女が男のような恰好をし、さらには夜と昼のけじめ、春と夏とのけじめもなくなりつつある。それはすべて、社会的対立的性格の消滅ということにつながっている。

けじめと呼ばれてきた社会的対立的性格がうすれると「かたぎ」ということばが実体的基盤を失い、「かたぎ」が消滅すると、個人のかたちというものまで、何だか怪しくなってきている。」（「かたち」の章参照）

「明治以後、とりわけ戦後は、型がひたすらくずれてゆく社会である。丸山氏の用語を借りれば「型なし」社会である。それにはそれなりの理由がある。だいいち開放型社会であり、生産が飛躍的に向上する社会であり、したがって人と物の移動の極端に激しくなってゆく社会である。正統とは旧弊の別語にほかならぬ社会であってみれば、「かたぎ」とは、過去の亡霊といった意味しかない。

人は「かた」にとらわれず、めいめいの「ち」を追ってゆく。ところで、こういう型なし社会にあって、「ち」を規制するのは何であろうか。若者はかたちを崩すことで「ち」を「純粋」に追求しているような錯覚におちいる。しかしこの「ち」は、伝統や正統よりも、より強力でより恐るべき社会諸力の強制力に裸で向きあっているのである。」

こうして多田氏の思考をなぞってくると、現代の日本文化の危機的状況が図式的な明解さで分析されているのに気付く。問題は「社会諸力の強制力」である。それが「かた」を持たぬわれわれを襲うとき現出するのはどんな光景だろうか。

私は多田氏の美学での先達である中井正一があるところで次のように言っているのを想い出した。

「私の友だちが、大学の時兵隊にとられて、三年ばかりして帰ってきたのである。京都の下賀茂神社の紀の森だった。二町もあるまっすぐな森の参道を歩いていると、向うから同じ大学に学生として通っている中尉がやってきたのである。すると友人が、他の道を通ろうという。なぜかと聞くと、あの中尉の軍服を見ていると、このポケットの中の自分の手が、どうしても敬礼するためにあがってくる、それを制しきれなくなるのだというのである。

今さっきまで自分であんなに軍隊の罪悪を罵倒しながら、それを軽蔑しきっていた哲学の学生が、僅か三年間の習慣であるにもかかわらず、彼自身の手は、彼のこころを裏切って、その中尉に向って敬礼がしたくてたまらなくなってくるこの愚劣を、どうしようもないのである。実に現に、今でも優秀な人が、今も徳川三百年の鎖国の中に、習慣づけられた封建性の「見てくれ根性」「抜け馳け根生」の中でのたうっているのを見るのである。

右の文章は、中井独自の《身振りの文化論》と言っていい。敬礼という身振り（動作）が習慣づけられると、それがいつの間にか無意識の世界にまで浸透し、ある条件（ここでは中尉の軍服）が与えられることで反射的に動作として表面化されるようになってしまう。

この場合の「敬礼」という身振りは軍隊という組織の機能を円滑に保たせるために（命令系統の徹底というような）作られた《強制関係》とでも言い表わせるものである。そして、それは中井の言う通り封建性の「見てくれ根性」とぴったり重なっているのである。

だが、あの《手の愚劣》は、逆に言えばわれわれのご先祖の「写し」の悪しき部分だろう。《お上の意向》をそっくり自分たちの内側に取り込んでしまったのだから。――だが、まて！　くだんの学生は、現代のわれわれと大差ないのではないだろうか。たとえば、生命保険の外交員でもいい。私の知人に一人いるが、彼は私に対しては「おれは勧誘なんて大嫌いなんだ」と言い、加入を強制しない。ところが、友人以外の人間に対しては、はた目には異常と思えるほど積極的にアタックし、同じ会社の他の外交員に負けまいと頑張るのである。彼自身それをどうしようもない。彼はたまに私と一緒に酒をくみ交わすと、自嘲的になり、じだんだ踏むのだ。

思えばモーレツ会社も軍隊も極度に管理体制が整っているが、そうした組織と個人との関係を透かして見れば現今の日本の文化状況の危機の病巣を択り出すことも可能だろう。

あるいは、単に文化の問題として捉えることが間違っているのかも知れない。文明そのものの黄昏をいち早く予想した思想家たちの名をわれわれは数多く知っている。

エーリッヒ＝フロムは、逆説的なタイトルで知られる「正気の社会」という大論文の結論として、概ね、「われわれはいまや共産主義か資本主義かの選択を云云するよりも、人間主義とロボット主義の二者択一を迫られている」というようことを言っていた。

また、キリスト者、マクス＝ピカートは「神よりの逃走」の中で、現代を、はっきり神もしくは人間そのものからの逃走の構造物と規定している。

これら二つの問題提起が、《疎外》の状況を前提としていることは明白だが、平たく言えば、われわれ自身が他者との距離を絶望的なまで隔てることによって《共感》という空間を放棄した時《疎外》が在ったと言っていい。

多田氏はしずさの価値観の変遷を遡行して捉える作業をとおして、《疎外》、もしくは日本文化の黄昏への道すじをみごとに照射している。

「泣く」という章に次の文章がある。

「一般に、どうして泣き現象が減ってきたのか。これはなかなかの難問である。いちばん早く、そして徹底的に消滅したのは、ラメンテイション（哀悼）の泣き方である。神や霊を送るときには、儀式として人びとは泣いたようだが、こういう泣き方はもはや私たちから遠い。ということは、私たちが霊に共感することが、いかに少なくなったかということではないのか。共感が少ないから、儀式がそらぞらしくなり、ラメンテイションという形式そのものが消えてしまったのであろう。いつか、上野英信氏が戦後の炭坑は幽霊が出なくなったということを指摘しており、興味ぶかく思った。炭坑などに出る幽霊はすべて戦前できなのである。ということは、戦後は幽霊に共感しうる力、死者を幽霊として心の中に創出しうる力がうせてしまったということなのである。」

また、「泣く」というしぐさを「みっともない」とたしなめる風潮の背景にあるものを、多田氏は、「主張なり要求なりは、ちゃんと論理的な形でもちだすべきだ」という、一種の《感情蔑視》の論理ととらえ、さらにその蔑視の風潮の彼方には「霊との共感を失っていった近代人の道程が透けてみえる」と言う。

霊への共感の欠落と儀式の放棄は、換言すれば、《写し》と《かたち》との瓦解と見ることができる。

《共感の荒地》が現出する。

われわれがジャズを聴き、車を駈って疾走する時ふと口をつく「フィーリングだよ」という合言葉は、共感のない、無意味なものなのだろうか。

われわれが、時として狂おしいまでに〝古代〟への憧憬の気持を抱くのは、ひょっとして、宗教的な敬虔さにまで高められた《共生空間》への志向を、無意識の内に包み込んでいるからなのではないだろうか。

多田氏は本書の「むすび」に、しぐさ、身振り、姿勢等々と文化との関わりについて、みずから次のように言っている。

「――それらは、けっきょく、人間関係をととのえるための、精神・身体的表現であり、そういったものが、ある社会的まとまりを持つと、私たちは、いかにも日本人らしいとか、いかにもアメリカ人らしいといった印象をうける。文化の型の刻印がそこにしるされているように思うのだ。」

そして、日本の文化の〝型〟（＝人間関係）の特質は、「いけばな」に見られるクッション型コミュニケイションに例証されるような「人間を正面から見すえることをしない。――相手をこちらの意で押えこむことをしない」風習に表象されるという。

「「なじむ」という道筋をへて「へだたり」の原理は「つながり」の原理へと、それこそ、つながってゆく。人と人とがつながれるのは、このような当人の心もち、心ばえにもよることだが、また反面、人と人とをつなぐ物（たとえば「いけばな」）人と人とをつなぐ人（たとえば仲人）、さらには人と人とをつなぐ時間的・空間的へだたり（間とかあそびの空間）のはたらきでもある。或る種のへだたりが逆につながりをつくるという微妙な感覚・・・。こうして作られた（しかし一見、作られたとは見えない）「つながり」の世界は、私たちが現世の向こうに夢みる桃源境となる。」

この、一見ロマンティックに語りかけるような「むすび」は、実は、「つながり」というものを拒絶したかのような現代の日本の文化状況への痛烈な批判だと思わないわけにはいかない。だがまた同時に、人間相互のフィーリングのピッタリ合った幻の《共生空間》への憧憬も、批判と同じほど強いものだとも思われるのだ。

おわりに

「しぐさの日本文化」が問題提起として残したことは、日本文化の危機の状況をわれわれがどう受けとめ、どういうかたちで乗り越えるかという問題だろう。

だが、この大問題は、誤解を恐れずにいえば、半永久的に解決されえない性質のものである。

われわれ自身が個としての文化的営為のなかで闘いとってゆくしかない。

ただ、その闘争の基本方針は、《異端から正統へ》の回帰――つまり、奇を衒った、型なしの独創を排し、「かたち」を写すことにあると考えていい。

「写し」の営みをとおして日本固有の文化が正しく継承され発展してきたという真理が明らかなのだから。

そして、「写し」の営みの中にも、つねに《正統（あるいは伝統）からの脱皮》をめざさねばならないだろう。というのも、《正統》は《異端》を内包するという矛盾をおのずと有するものだから。また、その矛盾こそ日本文化の発展に不可欠の要求なのだから。

この小評論を書くにあたって、目を通した文献を列記しておきます。

「いきの構造」九鬼周造著

「美学入門」中井正一著

「正気の社会」エーリッヒ・フロム著

「神よりの逃走」マクス・ピカート著

（評者は昭和四三年度卒業生　かわの・ひであき）

〈筑摩書房・六〇〇〉

ヘーゲル詣で Ⅱ

中埜　肇

わたしの研究ノートから

テュービンゲン（つづき）

ヘーゲルはテュービンゲンの大学に入学した翌年、フランス革命の勃発に遭遇した。昔からどこの国でも学生というものは酒と恋に生甲斐を見つけ、国家の現状に不満を抱いて、反体制的な行動の中に鬱憤をはらそうとするものである。一八世紀末の後進的な領邦体制の下にあったドイツの学生も例外ではなかったし、概して平凡な学生であったヘーゲルもやはり酒と恋に心を傾け（ただし彼は生来の不器用のため、恋愛に成功したことはない）、フランス革命に血道をあげた。かれらは「政治クラブ」というものを結成したり、アジビラを書いたり（立看板というものは無かったようである）、演説会をやったり、バスティユ襲撃の報が伝わった時には、日曜日の朝、ほど近い野原に出かけて「自由の樹」というものを植えてその周りを踊ったりしたと伝記に書いてあるが、もちろん今のテュービンゲンでは、ヘーゲルが何とかして美少女アウグステの御機嫌をとろうとしてよく通った酒場の跡も、上に述べた「自由の樹」を植えた野原も、ひとびとの記憶の彼方に埋れてしまって、それを訪ねるよすがもない。

ここでつけ加えておくが、当時のこの大学にはかなり厳しい罰則があって、朝の祈りやミサや講義をサボったり、教会の中でおしゃべりをしたり、許可を得ないで大学を離れたり、帰りが遅れたりすることはもちろんのこと、喫煙やトランプ遊びをすることさえも禁じられ、それを犯した者には、昼食にぶどう酒を飲ませてもらえないとか、罰金とか、外出禁止というような罰が課せられた。こんな記録が残っている。「この三ケ月間に顕著な違反行為は起こらなかったが、ただヘーゲル君が、その事情からして決して故意ではなく、むしろ不注意からではあるが反復して夜遅く出入したため、規定に従って、禁足室拘禁の罰を受けた。」

こんなことばかり書くと、ヘーゲルは全く勉強しなかったかのように思われるかもしれないが、ヘーゲルはけっして怠け者ではなかった。肝心の神学にはあまり気乗りがしなかったようだが、カント、ルソー、モンテスキュー、プラトンなどを精読し、いくつかのすぐれた論文（その断片が今も残っている）を書いて、後年の大哲学者の萌芽を見せている。成績もけっして悪くはなかった。一七九〇年度の成績順位では、ヘーゲルは全体で四番（ちなみにヘルダーリンは八番）である。

もうひとつたいせつなことは、ヘーゲルがテュービンゲンで受けたフランス革命による思想的なインパクトを、生涯自分の心に残していたということである。よく知られているように、彼はフランス革命をもって近代における理性と自由の原理を具体的に実現する第一歩として讃美した。つまり、フランス革命の思想的な原理と自分の哲学の基礎とを同一のものとみなし、そこに人類の進歩の証しを認めたのである。だからヘーゲルは死ぬまで毎年七月一四日には乾盃することを怠らなかったといわれている。この点に注目して「ヘーゲル哲学ほどその真底から革命の哲学であったものはない」と評価する学者もある。

乾盃で思い出したが、晩年のヘーゲルは他にもう一回、毎年けっして乾盃を忘れなかった日がある。それは八月三日のプロイセン王フリードリヒ三世の誕生日である。（当時ヘーゲルはプロイセンの首都ベルリンにいた。）こう書くと奇異の念を抱く人も多いだろう。そして一方で

毎年バスティユ襲撃の日に革命のために盃を挙げたヘーゲルが、半月経つと、保守反動的な国王のために再び盃を乾すとは何事であるか、ヘーゲルはいったい革命的なのか、反動的なのか、そこのところをはっきりさせてもらいたいといきまく連中が、一九世紀後半以来その跡を絶たない。

実は私が一九七〇年に出席した二つのヘーゲル学会でもこの点をめぐって議論が沸騰したし、それを総括的に論評した西ドイツの週刊誌『デア・シュピーゲル』も「ヘーゲル――革命的か反動的か――」という記事を載せていた。実際に一九六〇年代後半からのドイツを中心にしたヘーゲル研究は、一方にはヘーゲル哲学に関する綿密な文献学的研究が行われると同時に、他方にはヘーゲルの革命性に関する論議が渦巻いていると言ってよい。（この問題に対する私自身の解答は、関西大学哲学会の機関誌『哲学』に載せたからここには述べない。）いずれにしても、ヘーゲルとフランス革命との関係は彼の哲学にまつわるひとつの重大な問題であり、これはこのテュービンゲンで胚胎したものである。

前号にも書いたように、テュービンゲンでヘーゲルはシェリングおよびヘルダーリンと識合った。シェリングとは後で絶交に近いかたちで別れることになるが、ヘルダーリンはヘーゲルにとって何にも代え難い心の友であった。そのヘルダーリンの極度にデリケートな詩人としての心は、フランクフルトでの悲劇的な恋愛体験（これについては後で触れる）の後、放浪の旅を続ける間に救いようもなく傷つき破れ、彼の精神は常態を失ってしまった。こうして狂人となった彼は、ある職人の世話をうけて、テュービンゲンの大学とネッカール河との間にはさまれたごく狭い敷地に建てられた小さな塔のような家で、約四〇年間暮すことになった。

その家のベルを一〇年ぶりで押した私は、もちろん管理人の婦人の説明を聞くまでもなく、今年はヘーゲルと同年に生れたこの詩人の生誕二〇〇年にあたり、それを記念する展示会がマールバッハのシラーの生家（これが博物館になっている）で行われていて、資料の重要なものはほとんどそちらへ行っていることを知ってはいたが、ヘーゲルの親友であり、その思想形成にも一役買った彼の終焉の地を、私自身の遍路の道筋からはずすことはできなかった。この家の窓の下には美しいネッカールが静かに流れ、その向うには細長い川中島があって、それを覆う高い樹立には濃い緑葉が繁っている。この窓によって外を眺めたであろうヘルダーリンの狂った脳裏に浮んだのはどんな像であったろうか。永遠の恋人ディオティーマの典雅な姿であったのか、それとも、ともに「神の国」の到来を待った友人ヘーゲルだったのか、あるいは彼の心はもう無明の闇でしかなかったのだろうか。

テュービンゲンの旧市街は狭い。石畳の細い道を少し歩けば、ドイツの古い都市の面影が至るところに見られる。しかしここに書いているのは巡礼記であって観光記ではないのだから、例えば一六世紀以来の市役所も、その前の広場（マルクト・プラッツ）も、その中央にある噴水も、丘の上にそびえる城もおそらくはヘーゲルがいつも眼にしていたことであろうし、その頃にも今日と同じように、この広場に農夫たちが荷車を引いて集まって来て、野菜や果物を売っていたであろうことを想像したりしながら、私は時の移るのも忘れて眺めたり、市街や城内を歩きまわったりしたことを記すにとどめる。

ベルン

ヘーゲルはテュービンゲンの大学を卒業すると、一七九三年の一〇月に、スイスの貴族シュタイガー家に家庭教師の職を得てベルンに赴いた。私もベルンまではヘーゲルと同じ順序で行くことにする。その日曜日は数日来の冷気がやっと去って、久しぶりに明るい陽光が溢れていた。シュトゥットガルトの駅を朝九時過ぎに出るミラノ行の急行列車に身を託した私が、途中チューリヒで乗換えてスイス連邦の首都ベルンに着いたのは午後三時前だった。早速に宿をとり、遅い昼食を認めて、夕方再び駅へ行く。ミュンヘンに留学している長女を迎えるためである。実は私はこのヘーゲル詣での巡路のうちの二、三個所を、それぞれ数日ずつ娘といっしょに訪れることにしておいた。それはただ平凡な父親の願いからである。（もちろん彼女は哲学を勉強しているわけではない。）

さてヘーゲルのベルンでの生活については、さまざまの書物を読んでもあまりよく判らない。ただ彼を雇ったシュタイガー家の領地がエアラッハという町の傍のチュッグにあり、そこには同家の別荘もあって、ヘーゲルはよくそこへ行ったこと、この別荘にはかなり豊かな蔵書があってヘーゲルはそれを利用して大いに読書したらしいこと（ヨーロッパの家庭教師というものがどんな生活をしていたかを鮮かに知らせてくれるものは、時代は少し下るが、フランスの小説家プルジェの書いた『弟子』であろう）、それが今では癲癇患者専門の病院になっていることなどは日本にいる時に調べがついていた。

そこでそのチュッグまで行く方法であるが、もちろん鉄道によっても行けなくはないけれども、時間がかかるし、列車の運行回数も多くはない。そんなことだろうと想像していたから、私は日本にいる時にひとつの手を打っておいた。ひとには親切にしておくものである。

私にはK君というオーストリア人技術者の友人がいる。この男は私の別の友人の紹介で数年前にアメリカから日本へ来て、いきなり私の家にわらじをぬいだことがある。その時私と家族は数日間彼を泊め、各地を案内し、さまざまの世話をしてやった。

K君はそのことに非常な恩義を感じて、手紙をくれるたびに、次はヨーロッパでお世話したいと書いてきた。おまけに彼はその後スイスに住居を移し、ダムの技師として働いていて、私がヘーゲル・コングレスに行くことを知ると、何としてもスイスで会いたいと言ってよこした。そして自分の車を提供する（もちろん自分が運転して）から、スイスのどこへでも案内しようというのである。それで私はこのK君に車でチュッグまで連れて行ってくれと頼んであった。

（つづく）

（文学部教授　なかの・はじめ）

人口論における マルサスとマルクス

わたしの研究ノートから

市原亮平

《サ》と《ク》

大分まえのこと、学期末試験「人口論」で「マルサス説とマルクス説とはどのように違うか」という設問をいたしたことがあります。一学生が手をあげていわく―「先生、マルサスとマルクスとは《サ》と《ク》との差異にすぎませんか？」と。私たちはこの学生のユーモアに抱腹しかつ苦笑しました。哄笑でなく微苦笑したのは案外この質問学生の瞳に真摯な光が点ぜられていたからなのです。

大西猪之介全集を繙いているところいう微苦笑談が披瀝されていました。明治末のこと某商科大学の先生が、マルサスは思想過激の徒にして我国全体を害するの不逞の輩にして云々とある論文に記したという一故事のことです。もちろん、誤植でも何でもなく論者はマルサスをマルクスと間違えたものであります。大西氏は日本人口論史上はじめて截然とマルサスとマルクスとを分別した浪漫経済学者でしたからこの故事が一入思い出されてならぬのです。もっとも戦後は水田洋氏のように万事マルサスでなくモルサスと記す学者もいます（「社会思想史の旅」）。あの高名なJ・M・ケインズは自らの不況の経済学の先達としてマルサスを欽慕しその伝記をしるしたさい、Malthusはそもそも Malt+house の合体したもので「マルサス」の先祖は麦芽製造＝醸造業を営んでいたものならん、と「モルサス」説もしくは「モルトス」説にくみするようなことをかいてい

私の人口論ノート Ⅱ

ます（「人物評伝」第二部）。このようにみてくると明治初年にMalthusを万葉仮名でマルサス流に記した導入者にわれわれはこの混淆観念の罪科の源流をもとむべきかもしれません。

過剰人口論における相違

さて今日しるしたいことは人口論上のマルサスとマルクスの再吟味ということなのです。マルサス説は大西氏にきくまでもなく絶対的過剰人口論者、つまりあらゆる経済体制を超越して人口増加力は食料増加力より不定限に大きいので宿命的に貧困がおきるというのです。マルクス説はそれぞれの経済体制はそれぞれに固有な人口法則をもつので過剰人口もまた歴史的なものであり、資本主義体制の人口問題は即失業問題である、と相対的過剰人口論を説くものであります。したがってマルサス説とマルクス説とは天動説と地動説ほどの矛盾をもつ両立不可能の人口学説なのであり、絶対的過剰人口論と相対的過剰人口論との背反原理でありました。

ところでこの人口論における天動説と地動説との対立にあたらしい再解釈が必要になって参りました。六〇年代前半でのハーマン・カーンや坂本二郎流のバラ色の楽観的未来学―技術論的ユートピア論―がみるみる権威をうしない凋落して、地球上の環境悪化の赴くところ六〇年代後半からアメリカやヨーロッパにあたらしい終末論、科学とコンピューターに支えられたディストーピア論が抬頭し日本にも大きな危機感を形成しはじめているからです。―テイラーの「人間に未来はあるか」（二冊・みすず書房）、ルネ・デュボスの「人間であるために」（紀伊国屋）その他周知のR・カーソン「沈黙の春」（サイレント・スプリング）等々を御覧になると、現代の終末観が第一次大戦後のシュペングラーなどの西欧文明没落論とは類を異にしていて、どれほど産業革命以降の人類文明、別してグローバルな機械文明にたいする普遍的な告発の記録に立脚しているかがよくわかるのです。

ＭＩＴ報告

いま私の机上には国際的な財界、学者等の民間団体であるローマ・クラブの委嘱でＭＩＴ（マサチューセッツ工科大学）グループがまとめたプロジェクトの報告書すなわち「成長の限界」（「The Limit to Growth」、ダイヤモンド社で邦訳出版）がのっています。監訳者大来佐武郎氏は「はしがき」で「ここ数年来、私がいろいろな機会に出席する国際会議において、このままの勢いで経済が成長し、資源が消費され、環境が汚染されていった場合に、はたして地球がいつまで人間の棲息を保証しうるだろうかという問題意識が急速に高まりつつあることを感じる」としるされていますし、この書の帯には「今からでは遅すぎる？　豊かさの副産物が『限りある地球』を破壊しつつある。人類滅亡の日は、ほんとうに迫っているのか？　科学技術が自然を甦らせる可能性はないのだろうか？　子供たちに明るい明日はくるのだろうか？　人類社会の来たるべき危機の諸要因とその相互作業を明解に予測分析する」とショッキングな文字がつらねられています。このＭＩＴ報告は「マンスホルト書簡」あるいは「マンスホルト提言」とも共通な発想と方法に立っていて（これは「中央公論」夏期経営問題特集号に訳載されています）、その後の国際環境会議（ストックホルム開催の）にもある種の影響をあたえています（「自由」九月号所収の大来論文「地球を救うための国際協力」をみられよ）。このＭＩＴレポートの立脚点は私見によれば、「巨視的」ないし「地球的マルサス主義」とよびうるものでありますが、以下その要旨をごく簡単に紹介してみます。

《幾何級数的成長の性質》第一章の序には韓非子の次の文章がしるされている。―「現在、人々は、五人の息子をもつことは多すぎないと考えている。そして息子もまた、五人の息子をもつ。かくて祖父が死ぬ前に、すでに二五人の跡継ぎがいる。それゆえ、人はますますふえ、富はますます少くなる。彼らは一生懸命に働き、ほんのわずかしか得るところがない。」ＭＩＴレポートの核心は要するに、「幾何級数的成長」（exponential）ないし「指数関数的」あるいは「等比級数的」成長は「地球の有限性」にゆきあたり、「有限な地球で無限な成長は不可能」という基本認識にあります。第二章《幾何級数的成長の限界》は、ルカ伝一四章二八節が引かれます。―「汝らの中たれか櫓を築かんとし思はば、先づ坐して其の費をかぞへ、己が所有、竣工までに足るか否かを計らざらんや。」この限界のありようはある日、目が覚めたらとり返し

のつかない破局がやってきていたという形で把えられ、フランスの子どものなぞなぞ話が例話として紹介されます。―あなたが池をもっていて、その中で水蓮を育てているとする。その水蓮は毎日二倍の大きさになる。もしその水蓮がとどめられることもなく成長するなら、三〇日でその池を完全におおい尽くして、水の中の他の生物を窒息させてしまいそうだ。しかし、長い間、水蓮はほんの小さなものだと思っていたので、それが池の半分をおおうまで、刈りとることに煩わされまいと決心していたとする。いつその日が来るだろうか。答えはもちろん、二九日目である。あなたは、あなたの池を救うのに一日しか残されていない。―この危機モデルは幾何級数的成長の場合には、気付いたときにはもうドラスティックな形でわれわれの門をたたいている、というのが重大な特質を成しています。

地球破局論

《世界システムにおける成長》第三章では第一、第二章で述べてきた食糧、再生不可能な天然資源、および汚染の吸収を人口と産業の成長に必要なバラバラの要因として、またそれぞれの要因の需要の級数的成長がやがて供給限界に逢着する旨述べられたものを、世界システムとして相互関係やフィードバック・ループのうちにみようというのです。五つの基本的数量または水準―人口・資本・資源・環境・食糧の組み合せで世界のモデルがどうメカニックに動き破局モデルにいたるか、がコンピューターで析出されるのです。正のフィードバック・ループは負のフィードバック・ループすなわち資源の枯竭か環境の汚染か食糧不足かこの三つが作用しないかぎり級数的に成長しやがて負のフィードバック・ループが作用して人口増と工業生産は急激にストップさせられ破局化するというのです。

1. 人口増
2. 工業生産増（資本）
3. 天然資源（枯渇）
4. 環境（汚染）
5. 食糧（飢餓）

1.・2.：＋のfeed back（成長因）
3.・4.・5.：－のfeed back（阻止因）

テクノロジーの進歩で破局をまぬがれることができるか？ できないというのです。技術進歩で負の資源枯渇・環境汚染・食糧不足の作用力を緩和できても問題の基本方向は変らない。せいぜい二〇年及至は数十年の遅れがおきるだけで、人口増と工業生産の級数発展があるかぎり二一〇〇年頃に破局は必至である。というのは、本質的な問題として、有限で複雑な世界システムで人口と工業生産という特定の要因だけが級数的に無限成長することはありえないので、負の作用力を緩和すると正の級数的増大の要因がつよく働き結局おなじ限界に逢着する。だから、正の人口増と工業生産とを抑えられないかぎり、破局到来は多少の時間のズレはあっても必至である、というわけです。以上の五要因の相互作用による世界モデルを描くのであり、システム・ダイナミックスの手法をつかって五要因を組み合わせ①標準モデル、②資源倍増モデル、③資源無制限型モデル、④資源無制限・汚染防止型モデル、⑤資源無制限・汚染防止・農業生産性上昇型モデル、⑥資源無制限・汚染防止・産児制限型モデル、―を次々に設定していずれも破局型世界モデルに帰着し多少の時間の緩急はあっても確実に二一世紀中に成長がストップせざるをえない、というわけです。まさに有限な「宇宙船地球号」での有限なシステム中で幾何級数的な無限成長はありえない、つまり生態学的均衡破壊という厳かな事実に立脚した、きわめてペシミスティックな結論が出てきたわけです。第四章《技術と成長の限界》の序にジョン・スチュアート・ミルの「工業の発達によって、われわれの社会は究極的にはどのような地点に向かっているのだろうか。その発達がとまったとき、人類はいったいどのような状態におかれるであろうか。」という叙述が引かれた所以であります。

当然処方箋がかかれるべきでありましょう。第五章《均衡状態の世界》はまさに「成長の計画的抑制」が説かれ、安定モデル＝ゼロ成長の世界がいわれます。つまり破局モデルからぬけ出すためには人口と工業生産の級数的増大という正のフィードバック・ループをとじるより仕方ないのです。ゼロ成長が安定モデルであり、人口をほぼ現在と同じ状態で安定化させるためボールディング（Kenneth E. Boulding）流の子どもはチケットを配給して一家族当り二人にしようという実験的方策が提起されるのです。

「宇宙船地球号」

さて以上に述べた所説は《地球破局論》とも呼ばれますが、その含意するところは何でしょうか？ アメリカではゼロ成長論が人口成長ゼロ運動を生んでいるそうですが、根底にあるのは「宇宙船地球号」（Space Ship・Earth”）という考え方です。地球は有限であるという思想、つまりエコロジーでいう閉鎖系であるという考え方で米国のA・ステ

ィブンソン国連大使がはじめて使い、その後エコノミスト・ボールディングやエコロジー的見地からR・デュボスさらにはテイラーの本等が展開しましたが、私は今から廿年もまえになりましょうか、木頭林業調査で御一緒しました今西錦司博士が戦前すでに同じ着想を抱かれたことをきいております。ところで「地球号」は有機的な生態系ですが同時に「世界経済」を包摂した経済系でもあります。宇宙船は長洲一二氏のいわれるように超歴史的・超体制的素材原理で貫かれているのに、地球は歴史的な価値や体制原理が支配しております（「現代の理論」一〇三号所収「地球破局論と地球改造」）。丸山真男氏のいわゆる「複眼」的視角がもっとも必要な概念ということです。

すでに申しましたように新しいエスカトロジーは現代文明にたいする普遍的な批判原理を提供していまして、GNP第一主義、生産第一主義と結合した工業文明のもたらした価値→価格原理万能のフェティシズムをくつがえし素材＝現物視点を主軸に考え直そうという、いわばエコロジーによるエコノミーの再吟味という要請を孕んでおります。素材視点として閉鎖系にマッチした循環的フローとして経済を再点検する、さすれば大量生産や大量消費は現代文明の没落をはやめるものでありそこにゼロ成長が要請されてくるのでありまして、今のところそれほど明示的ではありませんが、中国の在来の工鉱法に密着した公社運動や文化大革命さらには日本家族計画連盟の寺尾琢磨博士をして世紀の大実験と嘆ぜさせた中国「生育計画」運動などは、「宇宙船地球号」原理を暗示的に先取りするものとして私には映ってみえるのです。

マンスホルト提言はフランスの旧左翼からマルサス主義の再来と攻撃されています。人口対食糧（乃至資源や生活資料）という現物・素材の方法視点で歴史や経済を切断しようというのが「マルサス主義」というものなら、「マルサス主義」は没イデオロギー的に経済系としての「共同体」や「宇宙船」に条件付で妥当するといえましょう。こゝでは閉鎖系であり、人口は社会的増減がなく閉鎖化されており、価格視点と素材視点とが重なりあわねばならず、エコノミーはエコロジーと統合され、あたらしくフェティシズム克服の考え方が導入されて然かるべきだからです。

ただ「共同体」や「地球号」にマルサス説を妥当させるさい厳に戒めなければならないのは、マルサス説＝素材視点が階級対立や帝国主義世界でのそれの別の現代的なあらわれ方である南北問題を隠ぺいしてはならず、マヌーヴァーとして使われてはならない、ということです。とりわけ「国民経済」は価格・価値原理が素材・使用価値原理を圧倒・支配している労・資の階級拮抗の場であるから、こゝでは体制の階級原理や価値視点をあくまでも優先させる思考が必要であります。

あとがき

昨年一一月第六回国連人口委員会に出席した黒田俊夫氏（厚生省人口問題研究所人口移動部長）は「人口抑制に反対のソ連がはじめて大幅な増加率の引下げに賛成し人口問題に《地球主義》の立場でのぞむことが確認された」といわれています（朝日四七年四月二五日）。これはマルクス人口論＝ソビエト人口論のマルサス説への屈服などと曲説する人口学者もいますが私はそのようには考えません。没イデオロギーに人口の級数的増加が地球（ないし資源や食糧）の有限性に逢着するという「破局モデル」は誤解を免れるならばマルサスモデルといってよろしい。人口問題に《地球主義》の立場をとることは、マルクス説のマルサス説への屈服でも何でもありません。人口論におけるマルクスとマルサスの複眼的視角を大内兵衛氏がかって矢内原忠雄氏批判に用いられたように「人口論におけるマルクスとマルサスの交錯」と表現するのは正しいでしょうか？

MIT報告はグローバル・モデルですから、どうしても国民経済内の階級的視点＝世界経済内の南北問題にもとずく構造や発展の内部的不均等性が無視されている嫌いは否めません。グローバルな公害と環境破壊とをもたらしているのはあくまでも第一義的にそれぞれの国民経済内部での工場廃棄物であることを無視するのは許されません。しかし現代のゼロ成長論や地球破局論が既成体制や既成左翼からナンセンス視されるとしたら、もはやそのような意識自体が形而上学的オプティミズムといってよろしいでしょう。人口論におけるマルクスとマルサス論はさらにくわしく展開したいのですが、この小稿の限界ゆえはたしえざるところでありますので、別論にゆずりたいと思います。ただ私はマルクス・アゲインスト・マルサスが誤植問題をこえて、人口論における古典的にしてかつもっとも現代的なシェーマであること、そしてマルサスモデルがマルクス説に包摂されねばならぬのが現代であることを再度確認して筆を置く次第であります。

（経済学部教授　いちはら・りょうへい）

日中文化関係史の一面

(V)

増田　渉

わたしの研究ノートから

「海国図志」「聖武記」と海防論

世界地理・地誌に関する漢文著述の、わが国に及ぼした刺戟、あるいは影響からいえば、「海国図志」を第一にあげねばならぬであろう。というのが、「海国図志」は単なる地理・地誌の知識を伝えるだけのものではなく、当時、精鋭強大な軍事力――軍艦と大砲を擁して、東洋に迫ってきていた海外諸国に対する防衛上の戦略用兵の研究も、「海国図志」は同時に伝えるものであったからだ。その頃、ペリーやブチャーチンがわが沿海に来航し、またハリスの強硬な外交姿勢に刺戟されて、海防の論議が活発だったわが国に、アヘン戦争に敗れた憤激から、その実際経験を教訓に執筆された魏源の「海国図志」は、それとほとんど同時に書かれた同人の「聖武記」とともに、海防論としての具体性をもっていたため、示唆するところが多かったわけだ。ただ、「聖武記」は、主として清朝がこれまで辺境民族の反乱、あるいは海賊集団や宗教的集団の匪賊化を討伐し鎮定した「聖なる」武功を記述したもので、海外諸国の地理・地誌に関するものとはいえないが、それらの武功の記述の後に「武事余記」として附載されたものに、史実に即する戦略用兵があって、この部分が当時のわが国にも、海防上で参考になり、裨益するところがあったからだ。だから当時わが国に翻刻された「聖武記」二種（後述する）はこの部分であった（訓点なしでそのまま本文のごく一部が叢書のなかに翻刻されたものもあるが）。同じように「海国図志」も、わが国で論者がとりあげて、多く問題にしたのは、世界の各洲、各国別に記された地理・地誌の本文のところではなく、冒頭の第一巻「籌海篇」、つまり戦略戦術を含む海防策を論じた部分であり、初め嘉永七年（一八五四）に翻刻されたのもこの部分であった。以来「海国図志」の本文というべき地理地誌の記述も続々として数人によって、それぞれ別々に、各洲別あるいは各国別に訓点して翻刻され、また仮名まじり文に翻訳されて出版された。そして世界各国の事情も同時に広く伝えられることになったのである。

重要書として読まれる

大庭脩氏の「江戸時代における唐船持渡書の研究」（昭和四一年、関西大学東西学術研究所）の「資料篇」は、主として幕末に長崎へ輸入された中国書籍の書名、部数および買受値段、入札値段などを記録した長崎会所の帳簿を集めたものだが、このなかに他の書籍と比べて、かなり多くの「聖武記」や「海国図志」の記載がある。そしてこれらは大てい幕府の老中などが買い入れているが、「海国図志」はまた老中のほか、江戸城内の紅葉山学問所や昌平坂学問所に入れられていて、この書が当時、わが国では重要書と見なされていたことがわかる。とくに「聖武記」や「海国図志」は輸入されるごとに値段が騰貴している。大庭氏の調査によると、「聖武記」は弘化元年（一八四四）に初めて入ったときは老中の阿部伊勢守が購入し、元代二十五匁であったものが、安政六年（一八五九）六月の入札では本屋啓太郎が百六十匁三分で落札している。「海国図志」も嘉永四年（一八五一）に初めて入ったときは、百三

十匁の元代であったのに、安政六年七月の入札記録では、本屋啓太郎によって四百三十六匁の高値で落札されている。この点からいっても、これらの書籍が競って読まれたことを裏書きしている。

魏源は「変法」と「維新」の思想家

著者の魏源（字は默深）のことは『清史稿』（列伝二百七十三「文苑」三）や『清史列伝』（巻六十九「儒林」下二）に見え、学者あるいは著述者として知名人である。また支偉成の『清代樸学大師列伝』（一九二五年、上海泰東図書局）には、魏源を「作史学家列伝」に入れている。その著述によって歴史学者として位置づけたものであろう。魏源は既に挙人の試験をうけたとき、その答案を皇帝（宣宗）が見て感心し、賞めたので評判を得たと『清史稿』も『清史列伝』も記していて、早くから名士であったわけだが、後に賀長齢（江蘇布政使）に招かれて『皇朝経世文編』、つまり国家社会に有用な清朝人の論文を編集し（賀長齢に代って魏源がそれに序文を書いた）、次に『聖武記』『海国図志』を著わして、いっそう名声を高くしたといえる。最近では彼を思想家としてとらえる人も少なくない。人民中国になってからだが、侯外廬はその『中国早期啓蒙思想史』（『中国思想通史』第五巻、一九五三年、北京人民出版社）で、魏源を清末の啓蒙思想家と見ている。つまり魏源の政治思想は進歩的な作用をもっていたとして、最早の「変法」（改革）と「維新」の思想であったことを、魏源の著書のなかの言葉を引いて説明している。また馮友蘭の『魏源底思想』（一九五八年、上海人民出版社『中国近代思想史論文集』所収）では、魏源の思想を階級的根拠から分析して、彼は中途衰落した権力をもたない地主階級の出身であったが、商人の経済力を重視したのは、彼の思想が中国の封建主義が崩壊しはじめたことを反映し、また資本主義が中国にあらわれはじめる反映だといっている。そして彼が固定した書物によるのではなく、変動する現実の経験からの知識を尊重し、「変」に重きをおいて歴史や政治に対し、すべて封建社会の伝統思想とは異なった見方をした「変法」論者であったことをいい、中国の歴史的な大変動期に出た進歩的思想家だとしている。

このほか石峻の『中国近代思想史参考資料簡編』（一九五七年、北京三聯書店）には、『海国図志』序および同書第一巻の『籌海篇』、『聖武記』序、『皇朝経世文編』序を採録して、中国近代思想史の参考文献にあげているし、中国科学院哲学研究所の『中国哲学史資料選輯――近代之部』（一九五九年、北京中華書局）にも『皇朝経世文編』序、『海国図志』序、および『古微堂内集』の中から「默觚」（十二条）を選録して、近代哲学史の参考文献としてあげている。

象山の海防論との関係

梁啓超はその『論中国学術思想之大勢』（一九〇二）のなかで、「魏氏は好んで経世の術をいい、『海国図志』を著いて国民の対外観念を奨励した。その書は今日では故紙の価値しかないが、しかし日本の平（佐久間）象山、吉田松陰、西郷隆盛などは、みなこの書に刺戟されて、間接に尊攘維新の活劇を演じた」といっている。西郷隆盛が『海国図志』とどのような係わりをもったか、いま資料をもたないが、佐久間象山や吉田松陰は『聖武記』や『海国図志』を読んでいて、何がしの刺戟はうけたように思われる。しかしそれが間接的にもせよ、果して明治維新につながるほどの役割をもったかどうかは疑問だ。

『省身録』（木版和本一冊、明治四年勝海舟序）は安政元年（一八五四）四月、象山が獄舎に繋がれたとき、七カ月に及ぶ獄中での反省感慨を出獄後に追録したというもので、漢文で書かれているが、いまそのなかで魏源とその著書についてふれたところを見ると、（原漢文を意訳する）

「先公（信州松代藩主、真田幸貫）が閣老になられて、海防のことを管轄されたが、そのころイギリスが清国を犯してその噂が伝えられた。自分が時事に感慨し、海防策（藤田茂吉の『文明東漸史』にその全文を収録している）を陳上したのは、実に天保壬寅（一八四二）の十一月であった。その後、清の魏源の『聖武記』を見たが、やはり時事に感慨して著わしたものであった。ところがその書の序文は、やはりこの年の七月に書かれていて、自分の上書より僅か四カ月前である。そして彼の議論に、約せずして（自分と）同じところがしばしば出てくる。ああ、自分と魏とは、それぞれ異なった地域に生まれ、互に姓名も知らないのに時事に感じて意見を著わしたのは、同じくこの年のことであり、そしてその所見もまた暗合するのは何とも不思議なことだ。まことに海外の同志というべきである。」

これで見ると、象山は魏源と生まれた国はちがいながら、同時に同意見を発表したことをいっているのだから、魏源に同志的な好意は寄せたにせよ、そしてそのことを一種の刺戟といえるかもしれないにしても、『聖武記』の影響をうけたのではないことが知られる。だから象山

は海防策について魏源とは意見のちがうこともハッキリいっている、

「ただし魏源は（中略）堅壁清野、杜絶岸奸（陸上を空地にしておいて、海岸から上陸する敵を断ち切る）を海防の家法としているが、自分は砲、艦による戦術を盛んに研究して、邀撃の計を用い、逐っぱらって防ぎとめ、敵の死命を外海に制する。これがちがうところだ。」

だが別の場合の同意見の点もあげて、

「嘉永己酉（一八四九）の冬に江戸に出たが、（中略）江戸にいたとき始めて魏氏の書を獲てこれを読んだ。（その書の中に）内地に学校を設けて、専ら外国書、外国歴史を翻訳して、敵情をハッキリ知りつくし、以て制馭に役立てようとしている。これまたその意見が自分と符合するものだ。」

といっている。この場合の「魏氏の書」とは、その引用の字句から見て、『聖武記』巻十二「武事余記」のなかの一節に当たるが、象山はまた『海国図志』も読んでいて、次のようなことをいっている、

「海防の要は砲と艦にあり、そして砲が第一だ。魏氏の『海国図志』のなかに銃砲の説をあつめているが、それはみな粗漏無稽で、児童が戯れをするようなものである。凡そ物事は自分でやってみなければ、その要領を得ることはできない。魏氏の才識を以ってしても、このことを察しない。当今の世、身に砲学なくしてこのような謬妄を犯し、若者を誤らしめている。自分は魏氏のために深くこれを惜しむ。

象山自身が「砲学」者であり、また砲の製作者を自認していたからだろうが、魏源の「砲学」の無知を指摘しているのである。

以上のように『省菴録』を見た限りでは（私の手元にはいま『省菴録』しかなく、象山の『全集』をもたない）、象山はそれほど魏源の影響をうけていないようだ。少なくとも海防に関しては、魏源を読む以前に「砲学」者象山は、自分のものを作り上げていたようだ。

では象山の弟子、吉田松陰はどのように魏源にアプローチしたか、次に『松陰先生遺著』に拠って、それを見てみよう。

（文学部教授　ますだ・わたる）

次号予定（24号―12月発行）

■ 書評

◇ゴッドファーザー

■ わたしの研究ノートから

◇日中文化関係史の一面（Ⅵ）

◇ヘーゲル詣で（Ⅲ）

（お詫び）

23号に予定しておりました

- 経済学批判と弁証法（下）
- ゴッドファーザー

は、都合により今回は休みました。ここにお詫びいたします。

NRの会加盟出版社

(ABC順)

亜紀書房　東京都千代田区神田神保町１－51　(03)294－0087
風媒社　名古屋市中区不二見町７－１　(052)321－3917
現代ジャーナリズム出版会　東京都新宿区市ケ谷田町２－５　(03)269－7697
合同出版　東京都千代田区神田神保町１－52　(03)294－3506
季節社　東京都品川区小山７－16－３　(03)781－8346
せりか書房　東京都文京区後楽２－20－15　(03)813－8566
新泉社　東京都文京区本郷２－15－20　(03)812－1662
田畑書店　東京都港区赤坂４－８－19　(03)403－5819

現代革命論への模索

廣松　渉著

46判・上製美装
340頁850円

旧左翼はいまや体制内存在と堕して、マルクス主義革命論のロゴスとパトスそのものを〝風化〟させた。本書は共産主義革命論の原点に立ちかえると共に、現代資本主義の〝変貌〟をも見すえて、激動の七〇年代の初頭にあたり、現代革命論の再構築への礎石を投じた労作である。

〈主要目次〉
序説　新左翼革命運動の存在理由
第一部　新左翼革命路線の史的位相
第一章　マルクス主義革命論の第一段階
第二章　「第一段階」から「第二段階」へ
第三章　「第二段階」から「第三段階」へ
第二部　新左翼革命理論の課題状況
第一章　資本主義の〝変貌〟と現代革命
第二章　旧左翼の隘路と新左翼のコース
第三章　武装大衆叛乱型革命路線の模索
付「疎外革命論」の超克に向けて

父親なき社会

●社会心理学的思考

ミッチャーリヒ著
小見山　実訳

A5判・並製美装
360頁2000円

フロイトの精神分析の正統をつぐ立場に立つ著者が、現代生物学や社会学の成果を十分にとり入れ、現代社会が個人に及ぼす影響をその心理行動にまで掘りさげてするどく洞察した現代文明批判。かつて父権主義社会では父親像が権威構造の基礎をなし、生活の規範はすべて父親の具体的な働く姿を通じて息子に伝えられたが、現代では父親の労働そのものが断片化されたり、管理的になったりして、父親像は消滅して自己定位が難しい状況が出現している。その混乱と模索の姿を追求する。

明治社会主義資料叢書

●全7巻

監修＝荒畑寒村
編集＝太田雅夫

46判・上製美装
平均350頁
平均1500円

内容見本送呈

1 社会主義協会史　10月刊
2 予は如何にして社会主義者となりし乎　9月刊
3 社会主義遊説日記　11月刊
4 平民文庫著作集　上巻　1500円　発売中
5 平民文庫著作集　中巻　1500円　発売中
6 平民文庫著作集　下巻　1500円　発売中
7 「平民新聞」「直言」英文欄対訳　明春刊

住谷悦治氏評　編集された稀観の諸資料は、わたくしらはバラバラに、しかもその一部分しか見ることが出来ず、個人の書架にまとまって備えられることなどは殆んど不可能であると思われるのに、このように七巻の中に鳥瞰することができるとは思いがけないことであった。この資料叢書が広く研究者の書架に備えられることを望んでやまない。

新泉社

＊東京都文京区本郷2—15—20　振替　東京160936　☎03—812—1662

は海防策について魏源とは意見のちがうこともハッキリいっている、

「ただし魏源は（中略）堅壁清野、杜絶岸奸（陸上を空地にしておいて、海岸から上陸する敵を断ち切る）を海防の家法としているが、自分は砲、艦による戦術を盛んに研究して、邀撃の計を用い、逐っぱらって防ぎとめ、敵の死命を外海に制する。これがちがうところだ。」

だが別の場合の同意見の点もあげて、

「嘉永己酉（一八四九）の冬に江戸に出たが、（中略）江戸にいたとき始めて魏氏の書を獲てこれを読んだ。（その書の中に）内地に学校を設けて、専ら外国書、外国歴史を翻訳して、敵情をハッキリ知りつくし、以て制馭に役立てようとしている。これまたその意見が自分と符合するものだ。」

といっている。この場合の「魏氏の書」とは、その引用の字句から見て、『聖武記』巻十二「武事余記」のなかの一節に当たるが、象山はまた『海国図志』も読んでいて、次のようなことをいっている、

「海防の要は砲と艦にあり、そして砲が第一だ。魏氏の『海国図志』のなかに銃砲の説をあつめているが、それはみな粗漏無稽で、児童が戯れをするようなものである。凡そ物事は自分でやってみなければ、その要領を得ることはできない。魏氏の才識を以ってしても、このことを察しない。当今の世、身に砲学なくしてこのような謬妄を犯し、若者を誤らしめている。自分は魏氏のために深くこれを惜しむ。」

象山自身が「砲学」者であり、また砲の製作者を自認していたからだろうが、魏源の「砲学」の無知を指摘しているのである。

以上のように「省身録」を見た限りでは（私の手元にはいま「省身録」しかなく、象山の『全集』をもたない）、象山はそれほど魏源の影響をうけていないようだ。少なくとも海防に関しては、魏源を読む以前に「砲学」者象山は、自分のものを作り上げていたようだ。

では象山の弟子、吉田松陰はどのように魏源にアプローチしたか、次に『松陰先生遺著』に拠って、それを見てみよう。

（文学部教授　ますだ・わたる）

次号予定（24号―12月発行）

■ 書評

◇ゴッドファーザー

■ わたしの研究ノートから

◇日中文化関係史の一面（Ⅵ）

◇ヘーゲル詣で（Ⅲ）

（お詫び）

23号に予定しておりました

- 経済学批判と弁証法（下）
- ゴッドファーザー

は、都合により今回は休みました。

ここにお詫びいたします。