

書評編集委員会

1987.9.21
第81号

書評



書評 81 (9月号) 目次

投 稿	「指紋拒否の思想」を読んで	小川 悟	4
	いまなぜフーコーか (上)	竹内 良知	10
	フーコーの構造主義エピステモロジー		
	僕がバターになるまで	勝 道興	74
	私の身体	羽地 亮	81
	お山の大將、レッド・ツェッペリン	若大將クラブ	83
	醜悪でおぞましい統一教会	苅部 雅子	86
	書評「モモ」	辻 恵子	88
	書評『弁証法はどういう科学か』	河田 智治	90
連 載	小説のなかの異境	池田 浩	20
	ロマン主義文学論序説 (4)		
	日本中国ことばの来往 その27	芝田 稔	30
	聞き書き・部落に生きる人たち ⑭	田宮 武	34
	心に部落解放のゼッケンをつけて		
	研究余滴 ヴェルレーヌ ⑦	山村 嘉己	62
	牢獄での呻吟と悔悟 その1		
	羅 針 盤		1
	編集後記		92

'87.9 羅 針 盤



「国際化」という言葉が、取り立てて珍しくなくなった昨今ではあるが、一方未だにその言葉のもつ意味は曖昧模糊として、具体的なイメージが把みにくい。

そもそも「国際化」なるものが、時代のキャッチフレーズのように使われ始めたのは、私の記憶している範囲では、中曽根首相が就任当初表明した例の「国際国家としての日本」というやつが、きっかけだったと思う。

私はこの中曽根発言を聞いた時、日本人が「戦後の驚異的な経済復興」「経済成長」といった神話の中で、増長させてしまった内なる「大国」意識を巧みにくすぐる発言に思えて、どうも好きになれなかつたのだが、大方の日本人の「国際化」の受け止め方は、政府・財界が抱いている「低成長」の時代を乗り切る危機意識からのそれではなく、「日本もスゴイ国になったものだ。」という感慨を抱きながら、円高のおこぼれを頂戴して海外旅行に行く機会が増えたことを多少自慢気に思うこと位が関の山だろう。

その意味では、我々民衆の側の「国際化」への希求や切実感といったものは、一向に昂まっていななし、中曽根首相がいった意味合いでの「国際的責務」の自覚などもほとんどないのが「国際化」の偽らざる実状であり、言ってみれば、「まあ、ええんちゃう」てな意識が大半

を占めていると言えるだろう。

しかし一方で少数(?)ながら、「大國」日本人意識の上に、一種の砂上樓閣として作り上げられた「國際化」を具体的な現実の國際關係から再設定しようとする人が、日本にも存在している。

「これからのフィリピンと日本―民際交流のすすめ」と題する本は、その一つの具体的なアプローチとして紹介するに値する本だろう。

著者であるルベン・アビト氏は、フィリピンで学業を終えた後、70年来日、78年東京大学大学院インド哲学研究科博士課程修了、現在は上智大学東洋宗教研研究所助教授という経歴を持ち、一方でカトリックの司祭でもある訳だが、日本人社会に20年近く生活していたフィリピンの視点から、過去・現在を踏まえた未来の日本とフィリピンの關係にまで話は広がっていく。

第2章の「フィリピンから日本がみえる」で著者は、自分史と重ね合せながら、戦後の日本とわりわけフィリピンやアジアとの関わりの中でのその変化を語りかける。

「幼いころの私(アビト氏)の中の「日本」はただ「ハポン」(日本軍)のイメージでした。――(中略)――農民から食糧や家畜を奪い、女性を強姦し、反抗的なフィリピン人を拷問にかけ、また道ですれ違った人が敬礼の

御辞儀をちゃんとしないとその人の顔を殴るなど「ハポン」は、ただ「恐い、憎い」というものでした。」という氏の原体験としての日本人像は、戦後日本資本主義の「復興」によって一つの変化を遂げる。

「そのころ、この新しい顔の日本は、次第に私の国に出現しはじめていました。それは、トランジスタやその他の電気製品、または自動車などのかたちをとっていました。そのころのフィリピンは、貧しい農業国からの脱出をめざして工業化をはかろうとしていました。工業化に成功した同じアジアの国である日本に学ぶべきであるという話はよく耳にしたものでした。工業化のために科学技術が必要であり、そのための科学教育は当然大事にされるべきだと、しばしば高校の先生からも聞きました。」

そして日本に来た氏は、
「……ちやうど大阪で行われた世界万国博覧会の年でもあり、著しい高度経済成長を果たした日本が世界の注目をあびた年でもありました。貧しい人の多い国から来た自分は日本の物質的な豊かさ、そして富の分配の平等に心を引かれたのです。フィリピンもどうすればこのようになれるか」と、うらやましくさえ思ったのでした。」

というある意味では、「先進国」日本に対する非常に素

直な感想を抱いたのだった。

しかしこの「アジアのリーダー」的な日本のイメージは、78年末氏が一時帰国した際にまた、しかも重大な変化をみることになる。

つまり72年9月の戒厳令執行以来の外資導入政策に基づいた経済発展路線が民衆に強い犠牲や貧困の現実と、それに加担する日本の在り方が、氏の対日観を決定的に変えたのである。

それは「日本の製鉄会社の工場建設のために強制移転させられた人びと」や「日本の大型トロール船の到来によつて生活を奪われた小漁民」といったフィリピン民衆と氏が直接関わることにより見えてきた問題でもあった。

以降氏は、日比関係を民衆の立場から捉え、考えることにより、矛盾をはらんだ日比の国家関係を突破しようとする方向を模索し、その過程で生まれた一つの提起がこの本のサブタイトルにもなっている「民際交流」である。

平たく言えば、民衆同士が自前で相互に交流を深めながら、学び合う関係作りとでも言えばよいのだろうか、この言われてみれば極く当り前の関係作りがほとんど為されていないのが、日本の「国際化」の実状だろう。

「バックツアア」の観光客として、金持ち気分を味わう為に海外へ行くのか、それとも相手の立場を理解し、顔

の見える関係を大切にしながら、民衆の未来を展望するものとして交流するののか？

「国際化」に際して、我々がとりあえず考えるべき問題だろう。

「指紋拒否の思想」を読んで

小川 悟

「指紋拒否の思想」は、私たち日本人読者にはきわめて衝撃的な書物である。在日朝鮮・韓国人の多くの書物は、私たちにそれぞれ衝撃的ではあるが、とりわけ金明植のこの書物は、私たちの肺腑をえぐるに十分である。ここで著者が私たちに投げかけているさまざま、私たちが自身が答えなければならぬ問題に、はたして何人か明快な回答をすることができらうか。もちろん、私もできない。しかし、日本の歴史を担っているもの一人としての私は、著者から在日朝鮮・韓国人に対する日本人としての態度の決定を迫られているのである。これは、私だけではなく、当然のことながらこの書物の読者

すべても同様である。「歴史の前で、良心の前で」の中で、著者は「先生」に向って激しい情念で語りかけ問いかけている。「……なぜ、過去の罪と侵略戦争についての率直な反省と謝罪がないのですか？　なぜ、戦争の犠牲となったすべての人に対して、わずかの補償さえもされないのですか。何も物質的な補償だけを言っているのではありません。韓国の諺に『言葉一つで千両の借りをつくなえる』というのがあります。なぜ、戦争が終わって四〇年もの歳月の間に『申し訳けなかった。苦しめてすまなかつた。反省する。二度と同じ誤ちをくり返さない』と言わないのですか。……」この問いかけの中には



少くとも朝鮮半島の植民地化から今日に至るまでの、さまざまな（決して死に絶えていない）問題が含まれている。また、この問いかけは、私たち日本人が、（自らも忘わしいと思っている、あるいは思っているかも知れない）過去を決して克服していないことを意味している。著者は、日本の侵略性に言及しつつ、「……この侵略性は、誰にも防げないでいるようです。否、共に同調して全国民も加担しているようにさえ感じられます」と述べる。共に同調して全国民も加担しているように感じているのは、あなたがち著者のみではあるまい。とりわけ、在日朝鮮・韓国人はすべて同じ感じを持っている筈である。語りか

かけられ問いかけられている「先生」は、著者の先生であり、私であり、読者であり、日本人すべてである。

ひとくちに「共に生きる」といつても、それが何を意味しているのか、実際のところは日本人総体が理解しているわけではない。たんに、君がいて私がいてという構図にならないことはいうまでもない。「共に生きる」理念の追求こそが、日本人と在日朝鮮・韓国人の人間としての関係をつくり出す基本的な要件であろう。しかし、この理念の追求に際して、私たちは、自己を決して歴史の外におくことはできない。日本人総体ではなく、歴史の担い手としての日本人である私が、そして君が問題となるだろう。「民衆法廷で、民衆は過去のアジア侵略戦争の蛮行を具体的にひとつひとつ事実化させ、支配者たちに二度と醜い侵略行為をさせないように、その侵略行為を民衆のエネルギーで阻み、新しい民衆倫理、平和の倫理、共存の倫理を創り出そうというのです」と著者がいう時、また「戦争被害者に対する被害者補償問題の具体的解決のための方法論」にかんする「国際法は支配者たちの法であって、その法ではどうしても民衆の犠牲を解決することはできません。過去においても現在にあって、帝国主義諸国の設定した国際法は常に民衆を背信し、民衆の犠牲の上でのみ維持される支配法であるがゆ

外登法改正案を可決

押捺拒否には規制強化

衆院委

外登法改正に反対

在阪の「管理強化」とデモ



在阪の「管理強化」とデモ
大阪府警は、改正外登法は、
外国人の出入りを厳しく管理し、
日本社会の治安を維持するに
必要と主張している。一方、
在阪の外国人労働者は、
改正法が、彼らの権利を侵害し、
生活を脅かすとして、
激しく反対している。彼らは、
改正法を撤回し、
在阪の外国人労働者の権利を
保護することを要求している。

えに、民衆の良心によって湧きあがる民衆の良心法に基
づいて、過去の侵略とその蛮行を裁かねばなりません」
という主張は、法による国家の幻想性の暴露と、人間と
しての「民衆」をつくり出すことに重要な示唆を与える
ものと思われるのである。民衆、即ち私たちの覚醒こそ
が、「過去の侵略とその蛮行を裁く」ための大いなる原
動力になり、そのことがよりよき未来の創造に通じると
いえるだろう。

「さて、日本におけるいじめをはじめあらゆる暴力は、支
配と従属のあうその接点から生まれることは明らかです。
そうして日本人の大部分は、支配と従属の接点で『悪法
であっても法は法だから守れ』という発想を意識的にも
無意識的にも持って日常生活を営んでいるのです。結
局このような日本人の意識構造は戦前にも戦後にも巨大
な暴力の悪の種になったし、日本社会の隅から隅まで漫
然とした総体的暴力社会、いじめ社会のメカニズムにな
ってしまったのです」暴力は、さまざまな形をかりて、
私たちの社会の到るところで息吹いている。暴力は、肉
体的かつ物理的次元にとどまらず、精神的領域にまで根
を降している。制度的ないし法律的強制も、暴力的形態
を容易にとることがある。この本の主題である「指紋押

捺」の法的制度がそれである。指紋の採取が私たちに抱かせる表象は、決して肯定的なものではない。指紋を採取されることに對する私たちのきわめて否定的な表象は、私たち健全な市民の、日常的な感覚に決して相應するものではない。私たち健全な市民の意識は、法律や制度によつて社会的に構造化され、その意識からさまざまな差別的幻想を生産している。「指紋押捺」そのものを、とりわけ在日朝鮮・韓国人に對する人間抑圧の思想の所産だとする日本人は、そんなに多数であるとは決して思えない。新しく發明された押捺器具は、拷問具に等しい。外国人であるが故に、またとりわけ在日朝鮮・韓国人であるが故に押捺行為は当然であるとする風潮は、依然としてこの社会を支配している。著者金明植は、「指紋押捺」の制度を支えている思想を根底から明らかにし、それを私たちに突きつけているのである。押捺を「拒否する」行為を、私たちはたんに現象的に把握することはできない。その現象のよつてもつて生じる所以を詳細に認識しなければならぬ。同時にそれは、指紋押捺拒否運動は、「主権回復運動」であり、民族自決権回復運動であり、生存権の回復をのぞむ運動であつて、人權の弾圧を自主的にふせごうとする運動であるゆえに、日本国民のためにも、アジア人のためにも、世界の人々のためにも、必要不可欠

なひとつの世界平和運動だと考え」る人々の立場に通じる筈である。在日朝鮮・韓国人が、いかに被差別の状況におかれていたかということを活然と語るエピソードは数え切れなくらいある。それらのエピソードに接するたびに、私たちは、ある場合には客観者流に平然と耳を傾けたことはなかったか。私たちは、そこに（本来私たち自身のものであるべき）問題を、何も見出すことはなかったということもあろう。著者自身が遭遇した事件（『六法全書』にもない各種の民族差別）は、わが国におけるいわば伝統的にして象徴的な性格を帯びている。これは礼儀を失するいい方かも知れないが、著者にとつては貴重な体験であろう。しかし、この事件自体、私たち日本人に示唆するところは大きい。在日朝鮮・韓国人にかんするエピソードは、決してたんなるエピソードではなく、この差別社会の表皮といえるだろう。

「私は日本に来て、新しい民族を学ぶことになった。それは、国内であつても国外であつても、何をし、どのように生きようとも、自民族の言語と歴史、文化と民族の魂を愛し、誇りを持って祖国の民主化と分断された国土の統一を望む者達が、民族の成員だということだ。そして、私は在日同胞の生活と彼らの歴史的使命に對して高く評価し、理解することができるようになったのだ」

この言葉は、多くの日本人によって深く理解されねばならない。たんに在日朝鮮・韓国人がいるのではない。民族の歴史・文化の担い手としての在日朝鮮・韓国人がいるのである。在日朝鮮・韓国人を桎梏している諸状況を克服するべく、私たちがこれらの人々と連帯することの意は、まさに右に語られたことどもをふまえて、新しい共存の社会をつくることに他ならない。それには、私たちは、私たちの歴史、私たちの文化を再発掘することが不可欠であろう。それは同時に、私たちの過去の克服に通じることになると思うのである。それが、今日の私たちの社会を構成しているさまざまな制度システムの変革に通じることになると思うのである。単一民族国家幻想の虚妄を打破するためにも、この作業は不可欠であろう。

「指紋拒否の思想」は、限られた紙数では語り盡せない諸問題を示唆している。最後に、著者の日本知識人に対する痛烈な叱咤を引用しておくことにする。

「日本の知識人は何を研究し、何を実践しているのかまことに疑わしい。支配体制に対する批判ではなく、国家の支配理念と飽食日本の繁栄を賛美するばかりというのが実状ではないのか。知性は過去の歴史を正す義務があり、現在の歴史を正義と平和、そして自由の基礎の上に立たせ、未来社会を正義の社会として創造しうる精神



的基礎を樹立しなければならない。それにもかかわらず、知性は自己安逸のくびきにつながられ、批判精神は失われ、結果的に日本の支配体制に加担してしまった。良心に基盤を置く日本の知性は批判のペンを復活させなければならない。」

(おがわ さとる・文学部教員)

いまなぜフリーコーか (上)

——フリーコーの構造主義エピステモロジー——

竹内良知

ミシェル・フリーコーの書物は、一九六〇年代から出版されるたびに買って読んだが、私はけっして彼の熱心な読者ではなかった。最近になってやっと、私は彼が提起している哲学的な問題に彼とは別の角度から私なりに突き当たって、彼の書物を本気で読みはじめたにすぎない。だから、『書評』編集部が彼について書けと言ってきたとき、断わるつもりだったのに、断わりきれずに引受けることになってしまった。編集部の言うままに、「いまなぜフリーコーか」などと大袈裟な題をかかげたが、私には自分の理解したかぎりでのフリーコーの思想の輪郭を描くことしかできない。

フリーコーは、哲学的には彼の論敵であったサルトルと同じく、「知識人」の伝統に立ち、抑圧され差別された人びとの人権のために活動しつづけた。そこには興味深い問題があるが、ここではその問題には触れないことにする。

一、

構造主義が近代の人間主義ヒューマニズムの思想（一九六〇年におけるその代表はサルトルの実存主義であった）にとつて代つて現代思想の主流になるのに、フリーコーの『言葉と物』の貢献はきわめて大きかった。人間主義と構造主義との

書評編集委員 募集 !!



論争においてフーコーが果たした役割は電撃的であった。彼の構造主義的な研究は医学、精神病理学、犯罪学等々きわめて多方面にわたっているが、それらの諸研究は、西欧文化のそれぞれの時代における支配的な言説についての新しい理解にもとづいて、それぞれの時代の知の構造のエピステモロジックな批判を確立しようとする意図につらぬかれている。だから、さまざまな問題への彼のアプローチは「構造主義的エピステモロジー」にもとづくと言われている。しかし、彼自身は自分が「構造主義者」と呼ばれることを拒み、自分の立場を「知の考古学」と呼んだ。彼が「考古学」という言葉を選んだのは、それが、

社会において我々が我々の役割を経験し知覚する仕方を見極めるに規定している隠れた構造を科学的に探求する必要を示唆すると共に、伝統的な形而上学から我々を解放するからである。

「エピステモロジー」という言葉は「認識論」と訳されているが、フーコーの言う「エピステモロジー」は決してカント以来「認識論」と呼ばれてきたものを意味してはいない。それは「エピステメ」の科学を意味するが、フーコーにおいて、「エピステメ」という言葉が何を意味するかは、もっと先で述べることにしよう。

『言葉と物』において、フーコーはエピステメの飛

『書評』を自分の手で

創ってみませんか？

☆雑誌の編集に興味のある方。

☆思想・文化運動をやってみたいと思う方。

お気軽に編集委員まで。

●連絡先 生協本館3階・組織部内

☎ 38719998 (直通)

☎ 38811121 (内線 4821)

躍をつうじて変化する言説の、ルネッサンスから近代までの歴史を批判的に論じているが、その論述は人を動かさずにはおかない迫力をもっている。彼は、一つの時代の「エピステーメのコード(規準)」が連続的に次の時代へと発展し進歩するのではなく、非連続的断絶によつて別の「エピステーメのコード」にとつて代られて次の時代が始まるのだということを証明した。こうして彼は、人間主義的合理主義の哲学が典型的に示していた歴史の直線の進歩という観念を斥けて、近代西欧文明の古典時代の合理主義を背後から規定している前||合理的構造に目を向け、その前||合理的構造を西欧の文化的知の「ポジティブな無意識」と定義した。そして、「意味」、「意図」、「意志」、「理性」等の伝統的な概念はそれらの底にはたらいっている意味作用の体系的表面的な項にすぎないという構造主義的な思想を展開して、彼は、一つの時代の言説の全体系は個々の人間から独立に機能する「相関関係の構造化された総体」として理解されなければならない、と主張する。彼はこうして、古典時代の構造全体を、新しい科学的言説(生物学、経済学、言語学)においてはたらく合理的意識の外見的秩序を予め規定している隠れた秩序と定義する。彼の「考古学」的分析は、このように、或る時代の知の形態を「解読」して、その形態の下



にあつてそれを支配している「構造的法則」を発見することを課題とするのである。

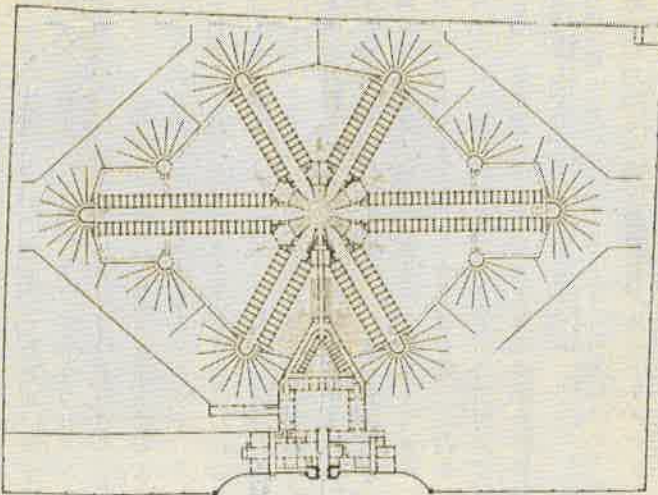
フーコーは、「考古学」的分析によつて、我々が最も重視している「人間」という西欧的な概念が、特定の時代（近代）の「エピステーメ」によつて条件づけられた「産物」であつて、いまや消滅しかけているということを明らかにする。「人間」は近代の人間主義が主張するような言説の科学的コードの創造者であるどころか、それらのコードによつて創り出されたカテゴリーでしかない。「人間」が知を生産するのではなく、知が「人間」を生産するのである。しかも、人間主体という構成物を自律的な実体あるいは個人的意識として正当化するのにこれまで科学が役立ってきたとしても、いまや人間主体といふこの構成物は解体の過程にある。このように主張して、フーコーは、ニーチェの言つた「神の死」はいまや「人間の死」という新しい時代によつてとつて代られようとしている、と予言する。人びとを驚ろかせる彼の分析の衝撃的な新しさは、この予言にある。

「人間の死」といふフーコーのこの画期的な予言は、人文科学についての我々の理解全体をドラスティックに変革することを我々に迫る。彼は、我々が人間主体の個人的な表現であると考え慣れてきたものが「言語または

思考」の匿名の体系の表面的結果でしかないということ、強烈な仕方で我々に突きつける。たとえば、芸術作品は個人によつて創造されるのではなく、その作品が現われる時代のエピステーメを支配する文化的コードの相互作用の複雑な構造によつて創造されるのである。一つの文化の時代と他の文化の時代とは、ロマン主義が主張するように主体的天才や創造的想像力によつて区別されるのではなく、それらの時代を支配するコードの構造の「エピステモロジー的切斷」によつて区別されるのである。一般には、人間主体間の経験関係の「内容」は一つの時代においてその時代のなかで「通時的」に發展し、異なるものになると考えられているが、フーコーによれば、それらの関係を予め規定する「形式」の体系は同一のままにとどまり、その時代に内的な「共時的」な同一の構造がそれぞれの時代を満たすのである。そして、一つの時代と次の時代との間に相違があるかぎり、その相違は因果的な連続的發展としてでなく、「断絶」、「変異」すなわち構造的非連続として記述されなければならない、とフーコーは主張する。

フーコーの「考古学」の目的は、知の文化的変換を予め条件づける言語と思考との無意識的法則を明るみに出すことである。人文科学が或る時代の内部で生ずる特定

MAISON CENTRALE DE CORRECTION A LOUVAIN.



PLAN GÉNÉRAL DU BUREAU DE TRAVAIL.

かんこく

の孤立した諸々の制度やイデオロギーを問題とするのに対して、フーコーの人文科学の科学は、それらの制度やイデオロギーの背後に遡って、それらを可能にするいわば下部構造を説明しようとする。それらの隠れた構造こそ、フーコーが「エピステーメ」と呼ぶものである。エピステーメは一定の時代の「歴史的アプリオリ」として機能する知の一般的な場を表わす。それは、その時代のすべての人びとの科学的精神が無意識に前提している知の「地下組織」のことである。しかし、一定の時代のエピステーメを単にその時代の探求の一般的スタイルと考えるのは間違いである。それは、その時代に現われる科学的言説を予め支配し規制する構造的関係の全体的布置として理解されなければならない。要するに、エピステーメとは「言い得ること」と「言い得ないこと」とを予め究局的に規定するものである。だから、フーコーは「エピステーメ」を陳述の形成と転化との一般体的体系からなる隠れた「アルシージュ(古文書)」と定義するのである。

我々が現代という新しい構造の時代に入るにつれて、我々は現代のエピステーメを發明するのが個人的主体としての「人間」ではないことを悟るようになる、とフーコーは強調する。エピステーメは人間主体に先立って存

投稿募集!!



短評を書いてみませんか?

最近一年間に発行された本の中で、自分がこれはぜひ人にも勧めたい、あるいは、強く印象づけられた本の短評を

原稿用紙(四百字詰)二、三枚に。

☆ジャンルは自由、締切は毎月末。

☆連絡先 〒565 吹田市千里山東3-10-1

関西大学生活協同組合『書評』編集委員会

☎ 384-9874 (直通)

388-1121 (内線 4821)

在し、人間主体の思考と行動との特定の形式を条件づけるのである。とりわけ、それは物と、その物についての我々自身の理解、いいかえれば物についての我々の、言葉における、言葉をつうじての概念的表象との間に存在する基本的関係を規定するのである。物と言葉とのこの関係は、その関係に生命を吹きこむエピステメによって規定されていて、時代によって異なるのである。

二、

フーコーの分析は、科学的認識の理論的条件の探求をめざす方法的分析であるから、彼の議論はきわめて抽象的であるが、彼はその抽象的な議論をきわめて具体的

な例によって明確に展開する。彼の複雑な知的探求が広範な公衆につよい影響を与えることができたのは、そのためであった。

『言葉と物』において、フーコーはルネサンスから現代までの知の西欧的体系の主要なエピステメの場を掘削している。この考古学的フィールド・ワークにおいて、彼が発掘するのは、伝統的歴史家が関心をいだくような事実ではない。フーコーが関心を向けるのは、一定の時代に事実がどのように理解されたかを我々に教える理論的な「アルシープ(古文書)」である。いいかえれば、彼は一定の時代の物よりも、その物を意味するのに用いら

れた言葉、すなわち物が知覚され、表現され、認識される仕方に関心を向けるのである。

フーコーは「言葉と物」をルネサンスの考察から始める。そして、彼はルネサンス時代の資料の徹底的分析によつて、この時代には支配的エピステーメに規定されて物が言葉として見られたことを明らかにした。言葉は人間が読むために神自身が書いた手跡と見なされ、物は創造主の啓示するテキストの記号として言葉と互いに「似ている」と考えられた。人間は自然を靈的シンボルと物に指定された位置との「神的照応」のネット・ワークと見ていたのである。ルネサンス時代のエピステーメは「類似」の体系であつて、言葉は物に、物は言葉に似ていた、と彼は述べている。

フーコーはつづいて、十七世紀から十八世紀にわたる古典時代のエピステーメを分析する。この時代においては、エピステーメ、したがつて物と言葉の關係は「類似」から「表象」に変わる。物と言葉との間には相違が現われ、言葉は表象的觀念として機能するようになる。表象的觀念の目的は物を分類し、測定し、計算することにある。言葉は自然的に物に似ていると考えることは、もはやできない。この表象というエピステーメがデカルト的觀念論およびヒュームの經驗論という哲学の古典的枠組を規

定している。哲学者や科学者たちは言葉と物との相違と分離とを前提して知的作業を行ない、言葉は人間主観に属するものとされ、物は客観(対象)の世界に属するものとみなされることになった。したがつて、客観としての物は人間の主観や思考と同一である、と考えることはもはやできない。だから、物を主観的表象(それが、デカルトの主張するように生得的であるにせよ、ヒュームが主張するように感性的經驗によつて与えられるにせよ)によつて知ろうとすることが探求ということの課題となつた。探求ということはもはや、物を万能の神によつて編まれ保証された神秘的シンボルとして、人間が世界を直接に読むということではありえない。神は隠れた神となつた。世界は自律的な物質的宇宙となり、人間は自分の主観的表象の概念的作用によつてその宇宙を支配しようとして試みる。物の秩序すなわち客観(対象)の世界は、主観(言葉、觀念)によつて表象されるかぎりでのみ、意味を獲得するのである。こうして、啓示的シンボルの体系としてのルネサンス的言語モデルに、表象的記号の体系としての古典的言語モデルがとつて代つた。だから、古典時代のエピステーメに規定された歴史的アプリアリは、人間の主観的思考において表象された物を意味のあるものにするために新しい分類の形に配置するといふ、自然

科学と人文科学とに共通な企てとして表明されることになった、とフーコーは結論する。

フーコーはさらに、この古典時代の「表象」にどのようにして近代(十九世紀)の「自己準拠」のエピステーメがとつて代つたか、を分析する。この変化は、言葉と物との単なる部分的分離であるよりも、全面的断絶をひきおこす「エピステーメの切斷」によつて生じた。言葉と物とはもはや単に異なるだけではない。それらはいまや——類似であれ、表象であれ——いかなる関係をも奪われてしまった。近代(十九世紀)においては、言葉は物を我々に直接開示するシンボルとしても、間接に表示する表象記号としても機能せず、単に超越論的な人間主観のみ関係する「自己準拠」的言説として機能するにすぎない。いいかえれば、言葉は人間主観をその主観自身に映し出すものになつたのである。フーコーはこの近代のエピステーメを「人間学主義」と定義する。「人間学主義」とは人間の形づくる知がいかなる外部の支え(神や自然)をも必要としないで、自己充足的、自律的な主体としての「人間」によつて形成されるということである。フーコーはこのエピステーメの代表をカントに見ている。この人間学主義のもとで生じたのは、人間が自分自身の知の主観であると同時に客観であるという事態である。

このことは、自然科学(精密科学)が心理学、社会学、神話学、芸術史等々の超越論的科學、すなわちそれ自身によつて存在する人間精神そのものを第一義的探求の対象とする科學によつて補足されることになつたということの意味する。端的にいえば、近代においては、人間は自己自身を研究するものになつたのである。「人間」という概念が近代において中心的な位置を占めるようになったのは、このようにしてである。

しかし、知の歴史はここで止るのではない、とフーコーは主張する。人間の知についての近代の人間主義的な先入見は「ポスト・モダン」のエピステーメに道を譲り、基本的には反人間主義的なものにならざるをえない、と彼は言う。人間主観はそれ自身、人間がつくつたものではない法則に従う限られた意識にすぎないことが今日明らかになつてゐる、と彼は言うのである。

こうして、フーコーは、『言葉と物』において、人間が人間自身についてもつ知の増大は超越論的に自由な創造的主体という人間主義的な概念の結果として生ずるのではなく、かえつてその概念の解体の結果として生じたのであり、「ポスト・モダン」としての現代においては、我々は以前には人間的意識の自由な活動であると思なされてきたものを予め究局的に規定する無意識の構造的な法

則を自覚することになって、指摘している。そして、実際、我々は人間主義的な心理学が構造的な精神分析(ジャック・ラカン)によって、社会学が構造的な人類学(レイヒストロース)によって、ロマン主義的批評が意味論的言語学(ソシュール)によって、そして、近代的な人間主義としての実存主義がフーコー自身の考古学によって掘り崩され、とって代らているのを現に見ている。このことを考えるならば、『言葉と物』はポスト・モダン時代の構造主義のメタ理論として読まれるべきであろう。

ポスト・モダン時代(現代)のエピステメとしての



「阿呆船」(うばすて、みたいなもの)

構造主義は、一九六〇年代に近代(近世)の人間主義の代表としての実存主義(それは十九世紀のドイツ観念論に源を発している)との間で激しい論争をおこなった。構造主義の最大の論敵はサルトルであった。サルトルを中心とする実存主義者たちは、実存主義こそが、人間の自由の第一義性を主張する点で、現代の真の哲学である、と主張した。この論争において、フーコーは構造主義のもっとも重要な論客としての役割を演じたが、彼は「人間」という概念そのものが近代のエピステモロジックな構成物にすぎないことを論証し、「人間」は実存論的実在ではなくて、「人間」と呼ばれるエピステメの場にほかならないことを証明した。この論争によって、実存主義は、したがって人間主義の立場は権威を失墜して没落した。構造主義は、無意識的(心的、社会的)なものが言語の体系によってどのように構造づけられているかを開示するかぎり、ポスト・モダンの科学として現われる。構造主義は言語そのものの活動の解明にあたって「人間」を研究の対象とするを要しない。その意味で、ポスト・モダンとしての現代は構造主義の時代なのである。フーコーは、このように、ポスト・モダン時代の構造主義のエピステメは「人間の死」という歴史的アプリアオリによって特徴づけられることを力説している。

「我々の思考の考古学は「人間」が最近になって発明されたものであることを明らかにした。おそらく「人間」へのアプローチもやがて終るのであろう」と彼は「言葉と物」で書いている。「超越論的主観」の言説としての「人間」の言葉はいまや言語活動の体系的な外的なはたらきではない。言葉は物にも、物の表象にも、人間主観の自己表象にも準拠しない。それはまったく単純に言葉そのものに準拠するのである。そして、構造主義のもっとも画期的な発見は、言語は言語自身を語るという発見である。そして、言語のこの出現が「人間」の消滅と符合しているのである。つまり、人間主観についての言説は言語そのもののいっそう普遍的なコードに分解されてしまうのである。

フーコーはマラルメやジョイスやベケットを言語の言語自身への復帰という事態を先取りした作家として挙げている。フーコーによれば、彼らは「記号」と、個人という人間的「創造者」の彼方に宿る無意識の世界との間の複雑な関係を探求した。そして、彼フーコーはこれらの作家たちの作品のうちに「人間の死」の予兆を見る。いいかえれば、人間主義的な理性の規則が言語の反人間主義的規則によっていかに着実に浸食されつつあるかを示す文化的徴候を見ている。このような徴候こそ、定着

している意味での「人間の諸科学」について語ることを不可能にする科学、すなわち「知の考古学」を準備したのである、とフーコーは主張している。「人間」が問題にされるころには「人文科学」は真実には存在しないが、「無意識」に固有な領域の内部において規範や規則を分析し、それらの形式と内容の条件を意識に露呈してみせるころには、一つの「人文科学」が存在する。それ以外の意味で「人文科学」を語ることは、フーコーにとつては、言語の濫用にすぎないのである。

「言葉と物」と「知の考古学」とにおけるフーコーの分析はそれぞれの時代のエピステーメの構造に焦点を定めていたが、他の諸著作においては、彼は、その分析をふまえて、知が社会的権力としていかに機能するかといういっそう具体的な問題に注意を向ける。そして、フーコーの思想が人びとをつよい魅力で惹きつけるのは、それらの著作によってである。私はつぎに、それらの著作に示されているフーコーの思想について述べよう。

(続)

(たけうち よしとも・文学部教員)

— 連載 —

小説のなかの異境

—— ロマン主義文学論序説 —— その四

池 田 浩 士

I 時空の彼方へ——越境する想像力(その三)

三、(第三世界)の発見

1. ロヴェルの最大の罪業

ウイリアム・ロヴェルの心を奪ったのは、ローマの町のはずれに年老いた母と二人で住む貧しい娘、ロザリーネだった。友人ローザの享楽主義に感化され、恋人アマリーエを失い、父からは勘当されて、そのうえ影のよ

うに自分の身辺に出没する謎の老人への恐怖心にさいなまれるウイリアムは、この娘を一目見るなり、たちまち夢中になってしまう。イギリスからつれてきている忠僕ウイリーを父に仕立て、自分は父と二人暮らしの質素な青年と見せかけて、ロザリーネの家の近くに移り住み、アントーニオという変名で、かの女に接近を試みる。

ウイリアムがローザに事の次第を逐一したためる手紙から、読者は、娘にはピエトロという貧しい漁師の許婚者があること、二人はどちらが欠けても生きては行けないほど深く愛しあっていることを、くりかえし知らされる。ロザリーネの気を惹こうとするウイリアムの努力は、



かの女の老母が本能的にかれを毛嫌いしているためもあって、容易には成功しない。それでも、これまでの恋愛遊戯とはまったく違う激しい恋情にとらえられて、ウィリアム・アントーニオは、その日の暮らしにも窮しがちな母娘への親切な態度をつらぬきとおし、ついに、ロザリーネの心を開かせるところまで行きつく。リュートを弾きながら歌を口ずさむのが好きなかの女は、アントーニオのために歌ってくれるようにさえたのである。かの女にたいする恋ごころは偽りではなかったにせよ、最初から意図的に接近していったウィリアムと、そんな相手の意図に気づかず、自分は許婚者の帰りをひたすら待っているのだと自分で信じこんで、そのためにかえってアントーニオなる人物への警戒心が稀薄になつてしまつたロザリーネとは、こうなるともはや対等な力関係の相手同士ではなかつた。何度も拒絶されたすえ、とうとう最後に、ウィリアム・アントーニオは、夜中にかの女の寝室へひそんで行くことを、かの女に承知させる。予定の時期をすぎてもいつこうに戻つてこない許婚者を待ちわびるうちに、いつしかロザリーネは、アントーニオを頼りにするようになり、さらには、いっそ許婚者がこのまま帰つてこなければよい、とさえ思うようになっていたのである。

宿願がようやく成就されるかに見えたとき、しかし、物語は急激に曲折し、一気に破局へとつきすすむ。その夜かの女のもとを訪れる約束をして、かの女とともに食事をしていゝ最中、許婚者が数日後に帰ってくるという知らせがもたらされたのだ。老母は喜びを隠さず、ロザリー自身もすつかりウイリアムにたいしてよそよそしくなつてしまつた。冷静さを失つたウイリアムは、帰ってくるピエトロを途中で待ち伏せし、自分の財力にものを言わせて相手と取引しようとしたが、相手は承知しない。口論となり、相手が振りかざしたナイフを奪おうとして、相手の首をかすめてしまう。そのまま逃げもどつたウイリアムは、「傷のため歩行困難だから、帰つてくるのが遅れ、その数日だけ自分はおろザリーネと一緒にすごすことができる」と、友人ローザに書き送る。「いつそ殺してしまえばよかつた」と書きそえるほど、かれはロザリーネを許婚者に渡したくなかつたのである。――だが、翌朝、ピエトロが街道で死んでいたという知らせが届く。ロザリーネを訪ねて悲しみを分かちあつていゝうちに、ウイリアムはどうとうロザリーネを自分のものにする。歡喜の氣持を、かれはローザへの手紙に記す。けれども、その歡喜は長くはつづかない。約束どおり結婚してほしいと迫るロザリーネを見て、ウイリアム

の恋情は急速に冷えてしまつたのである。欺かれたことを知り、そのうゑ許婚者もかれに殺されたのではあるまいかと氣づいたロザリーネは、川に身を投げて死ぬ。

これは、このちますます破滅の一途をたどつて行くウイリアム・ロヴェルの、唯一の罪業ではない。父の死が老バートンのせいであると考へたかれは、その息子で自分の無二の親友だつたエドワード・バートンと、かれの妹エミリーに、復讐しようとして決意する。謎の老人アンドレア・コジモとローザを介して知りあつたのち、かれの影響を強く受けたことも、かれのこの復讐心を増幅させたのである。イギリスにもどり、変装してエミリーを誘拐し、犯したうゑ棄てる。さらに、かつてイギリスからローマに旅立つたとき自分の伴侶だつたモーティマーの、いまでは幸せな妻となつていゝ初恋の女性、アマールエをも、毒牙にかける計画をすすめる。これは結果として失敗したが、この計画に手を貸したアマールエの下女は、そのために生命を落とす。この下女とは、かつて旅の途上のパリでウイリアムが初めてアマールエを裏切つたときのアヴァンチュールの相手だつた若い未亡人の、なれの果ての姿だつた。イギリスから再びイタリアに逃れようとしたウイリアムは、途中で山賊に襲われ、その仲間を身にかけて悪事を重ねるが、ついにある日、アマ

ーリエの兄、カール・ウィルモンに発見され、決闘のすえ生命を落とす。カールは、ウィリアムのために自殺したエミリー・バートンを深く愛しており、その仇を討つため、かれを追ってきたのである。

貧しいロザリーネへの裏切りは、それゆえ、おびただしい罪と破滅の物語である。「ウィリアム・ロヴェル」のなかでは、ほんのひとつのエピソードでしかないかに見えるかもしれない。しかし、この小説全体にとって、この二重の殺人（漁師ピエトロを殺し、ロザリーネを死に至らしめたこと）は、とりわけ重要な意味をもっている。それまでウィリアムの旅と経験と迷いとを徐々に描いてきた物語は、この事件で一挙に大きな転回をとげ、破滅へ向かって急坂を転げ落ちるように激しいテンポで展開しはじめる。位置のうえでも、この事件は物語全体のほぼ中央にあつて、前半と後半とを区切る分水嶺となつてゐる。はじめ全三巻で刊行された「ウィリアム・ロヴェル氏の物語」が第二版で「ウィリアム・ロヴェル」と改題されて二巻本となつたとき、この事件は第一巻の末尾に位置した。第二巻は、芝居が終わつて役者たちがみな退場してしまつたあとにたつた一人で舞台に残つてゐるような気持に襲われてゐるウィリアムが、その気持がまだ薄れぬうちに早くも、宿命的なあのアンドレア・コジ

モと二人きりで出会う場面から始まる。謎の人物がこうして主人公と直接の關係をもち、主人公に直接の力を及ぼすなかで演じられるのが、つまり小説の後半なのだ。

このような大きな転機となる事件としてロザリーネとピエトロにたいする罪が描かれてゐるのは、ほかでもない、この二人だけが、この小説のなかでウィリアム・ロヴェルとその友人や恋人や宿敵たちとは別の、世界の人間だからである。かれによつて父の仇として毒を盛られるエドワード・バートンが、もともとかれの親友であつたように、かれによつて自殺に追いやられたその妹エミリーが、かれのかつての恋人アマリーエの親友であつたように、かつてかれを愛し、のちにかれを憎悪するようになる人物たちはすべて、かれと同じ、世界の住人なのであり、かれらとウィリアムとの立場は、きつかけさえ異なれば、いくらでも交替可能なのだ。しかし、ロザリーネとピエトロだけは、ウィリアムがアントーニオという仮面を脱げば、たちまち別世界の存在になつてしまふ。ゲーテのファウストとグレートヒエンとの關係（ファウストもまたハインリヒという偽名でグレートヒエンに近づいた）と同じく、「大きな世界」と「小さな世界」との境界が、両者のあいだには引かれてゐる。——だが、ここにあるのは、ファウストとグレートヒエンの場合のよう

な、貧しくつましい娘にたいする権力者階級の誘惑と裏切りだけではない。ロザリーネとピエトロは、それよりもむしろ、フーケの『ウンディーネ』をはじめとするロマン派の諸作品の悲しい主人公たち、人間の男に裏切られていく人外の女性たちに似ている。古代ローマの廢墟のほとりにひっそりと暮らし、素朴なリユートの調べにのせて歌うことを愛するロザリーネは、貧しい漁師の恋人を通して、ウイリアムの生きる現実世界によりは、自然と廢墟という異世界とつながっている。ここでは、裏切られ殺されるのは単なる社会学的意味における被抑圧者階級ではない。ウイリアム・ロヴェルとその友人や宿敵たちとの世界総体——まさに現実を全的に支配しようとしていたこの世界総体によって、踏みにじられ差別され殺されるもうひとつの世界が、ここに息づいている。

2. ゴシック・ロマンスと文化遺産

この世界を、差別と抹殺の対象としてではなく愛と共感の主題として描いたことこそ、十八世紀末から十九世紀前半にかけてのヨーロッパ諸文化圏のロマン主義文学の最大の特徴のひとつだった。そしてもちろんこの傾向は、自分自身が生きる現実のありかたにたいする、ロマン主義者たちの態度決定と結びついていたのである。

ヨーロッパのロマン主義文学のさきがけとなったいくつかの作品が、イギリスにおける画期的に新しい一時代の始まり、つまり産業革命の開始とまったく時を同じくしていたことに、あらためて注目せざるをえない。古代ケルト族の叙事詩を蒐集して編んだとされているジェイムズ・マクファーソンの『オシアン詩集』も、司教トーマス・パーシーによる『イギリス古詩拾遺』も、ともに、産業革命がイギリスで本格的に進行しはじめた一七六五年に出版されている。この同じ年にはまた、いわゆるゴシック・ロマンスの嚆矢、ホレイシヨ・ウォルポールの小説『オトラントの城』が刊行された。目にみえる流れとなつて動きはじめた現実、機械化と合理化の現実にたいして、ここですでに、そうした現実の対極にあるものが、再発見され、再生させられ、新たに自己主張を開始したのである。古代ゲルマン社会に理想的な共同体があつたかどうか、イギリスをふくむ北ヨーロッパの太古に豊かな文化が息づいていたかどうか——それはともかくとして、いま支配している現実にたいしてもうひとつの現実が、あるいは非現実が、いつそう現実的な現実として虚構のなかで対置されようとしたのだった。『オトラントの城』以後、アン・ラドクリフの『ユードルフォの怪』(一七九四) および『イタリア人』(一七九七)や、マシ



ユー・グレゴリー・ルイスの『破戒僧』(二七九五)などによって一大流行を現出することになるゴシック・ロマンスも、ただ単に恐怖、怪奇、邪悪などへの偏愛の表現であるにとどまるものではない。それらは、作者にとつても読者にとつても、進行するこの現実のなかではもはや存在しないもの、抑圧され失われ抹殺されたもうひとつの現実だったのであり、それゆえまさに、進行する現実への明確な態度表明でもあったのだ。

その点で、中世末期のゴシック時代に仮託されたこの想いは、古代ケルトや古代のアイルランド、スコットランドなどの文化遺産の発掘に向けられた同時代の視線とも、軌を一にしていた。古い文化遺産、それも公式的な官許の文化遺産とは無縁な民間伝承のなかへと分け入っていくこの視線は、やがてドイツのロマン派のなかで、最初の民俗学として自己を確立することになるのだが、まず言語学の領域で大きな成果をあげたロマン派民俗学は、イギリスの先駆者たちによる古詩の発掘や、さらにはキリスト教文化からは駆逐された世界を描くゴシック小説から、不可欠のインパクトを受けたのだった。初期ドイツ・ロマン派の旗手であるフリードリヒ・シュレーゲルの兄、アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルは、一八〇〇年にウォルポールの『オトラントの城』をドイ



ツ語に訳して刊行した。E・T・A・ホフマンの『悪魔の靈薬』は、やはり悪魔の誘惑に屈して破滅への道を歩む修道僧を描いたルイスのゴシック小説、『破戒僧』という先行者なしには考えられなかった。怪奇・幻想を重要な構成要素とするE・T・A・ホフマンやジャン・パウ

ルがロマン派時代に博した絶大な人気は、民謡や民話の発掘採集作業から重要な養分を得たロマン派文学および民俗学の、まさしく楯の裏面だったのである。

失われた文化への視線は、みずからの民族文化圏の過去だけに遡行したのではなかった。ウイリアム・ロヴェルがローマに旅し、破戒僧メダルドゥスもまたローマ旅行によって蘇生させられようとしたように、古典古代への関心は、それに先立つ古典主義からロマン派が受けつぎながら内在化させた理念のひとつだった。発掘が進むローマの遺跡に向けて、多くの芸術家や作家が旅をした。画家たちの作品のなかに古典古代の風景が新しい明暗をともなつて再生しただけでなく、どの点から見てもロマン主義的なジャン・パウルの小説『巨人』（一八〇〇—三）にも、それは不可欠の雰囲気となって登場した。古典ギリシアへの愛と、その後裔たちがいまトルコの圧制にたいして試みている抵抗への連帯は、ヘルダーリンのなかにもバイロンのなかにも、生きつづけた。そして、イギリスとフランスに比べてずっと遅れて花開いたフランスのロマン主義文学のなかで、古代ローマへの幻想にみちた憧憬は、一八五〇年にいたつてもなお、テオフィル・ゴーチェの『ボンベイ夜話』として、残光を放ちつづけていた。

だが、ロマン主義文学が発見し再発見した時間的・空間的な彼方は、なおそれだけにとどまるものではなかった。それは、中近東ではないオリエント、つまり東洋を発見したのである。

ノヴァーリスはすでに、遺稿として残された『断片』のなかで、「東洋では真の数学が安んじていられる。ヨーロッパではそれは単なる技術に墮してしまっている」と記していた。そのかがが一八〇一年に二十八歳で死んでから十七年ののち、イギリス・ロマン主義の詩人ジョン・キーツは、物語詩（詩的ロマンズ）『エンデイミオン』で、ギリシア・ローマの古典古代を遍歴しつくした主人公に、ひとりのインド人の娘を出会わせる。——月の女神ダイアナに恋してかの女のもとを訪ねようと決意したギリシア神話中の牧者王国の青年君主、エンデイミオンは、地下と海底の世界を旅してさまざまな神話中の人物たちと会ったのち、最後に「悲しみのインド娘」と邂逅し、かの女を愛してしまう。月の女神に捧げるべき愛をインド娘に向けてしまったことに悩んだすえ、エンデイミオンは、かの女と別れてダイアナを探す旅をつけようとする。だが、そのとき、このインド娘こそ姿を変えたダイアナであることがわかり、エンデイミオンはかの女とともに天空へと昇っていくのである。

かつてノヴァーリスもまた、『ハインリヒ・フォン・オプターディングゲン』（青い花）のなかで、ツリーマという東洋の女性を登場させ、ハインリヒに向かつてかの女に、自分の国の人びとが残虐であるという噂を信じないでほしい、むしろヨーロッパからの巡礼が破廉恥な行ないをするために東洋が永久にヨーロッパから分離されてしまうことになったのだ、と語らせている。この場合の東洋とは、もちろん中近東、アラブ世界だったのだが、キーツがエンデイミオンと出会させたのは、インドだった。そしてまさしくこのインドこそは、イギリスに産業革命のための物質的基盤をもたらした最大の植民地にほかならなかった。そのインドを、「悲しみのインド娘」という形象で描き、かつエンデイミオンの窮極の愛の対象として描いたのは、キーツにとって単なる偶然的気ままなペンの動きにすぎなかったのだろうか？

作者がそれをどこまで意識していたにせよ、いまの目からみるなら、ここには疑いもなく、現実の決起に遥かに先立って植民地が文学表現のなかで行なったひとつの決起があるのだ。そして、ただ単にこうした植民地へと、〈第三世界〉へと視線を向けただけでなく、深い共感と畏敬にみちた視線をそこに向けたということこそは、ロマン派の文学のたぐいまれな現実超克にほかならな

った。

3. 学術探険としての旅

〈第三世界〉——ヨーロッパ列強の植民地となつてゐる諸文化圏への視線は、ロマン派のもうひとつの旅と関連している。観光旅行とは別の旅が、こうして、〈第三世界〉に向けてなされる。それは、学術探険の旅である。

自己の存在そのものの喪失と破滅、さらには出会つた他者をも破滅に導くウイリアム・ロヴェルやメタルドゥスの旅は、自己自身を探し求めるという袋小路から、異世界の真相と実態を探究することによって自己と他者とのかわりを明らかにする方向へと、みずからを解き放つていく。

この解放を『ペーター・シュレミール』のなかで予感的に先取りして描いたアーデルベルト・シャミツソーは、この作品が刊行された翌年の一八一五年、ロシア帝国が編成した学術調査団に加わつて、船による世界一周探険旅行に出発する。影を最終的に失つたのち自然研究だけが最後の救いとなつたシュレミールと同様に、足かけ四年におよぶこの世界旅行から帰つたときはじめて、シャミツソーはドイツに定住することを決意し、ベルリン植物園の管理官の職に就くことになる。シュレミールにと

つてもシャミツソーにとつても、ヨーロッパ世界の外にある自然は、生態学の研究を通して、ヨーロッパの現実にはない充実をもたらしてくれたのである。これはまた、この時代のロマン派にとつては、民俗学とならぶもうひとつの科学領域が切り開かれたことをも意味していた。つまり、自然観察にもとづく客観的・近代的な自然科学の確立がそれであるが、この二つの科学領域はいずれも、ハイデル、ワークを基礎的な調査方法とする点で、ロマン派の旅のひとつのありかたを如実に示している。

この旅を、ドイツのロマン主義者たちのなかでみずから——虚構としてだけではなく——試みたのは、シャミツソーが最初だつたのではない。必ずしも自覚的なロマン派のなかに数え入れられるわけではないが、ロマン派の文学者や哲学者、さらには画家たちにも大きな影響を及ぼした同時代の自然科学者、アレクサンダー・フォン・フンボルト（一七六九—一八五九）は、ドイツの初期ロマン派が最盛期を迎えていた一七九九年から一八〇四年にかけて、インディアス、つまり中南米へ派遣された大規模な学術調査団の一員としてその地を旅した。現在のペネズエラ、キューバ、コロンビア、エクアドル、ペルーの各地に足跡をしるしたこの調査旅行の成果を、アレクサンダー・フォン・フンボルトは、一八〇八年に刊行さ

れた大著『自然の眺望』（増補版Ⅱ一八二六）のなかで詳しく報告している。

ヨーロッパ世界は、先行植民地支配国によって（第二世界）と（第三世界）から莫大な物質的財貨と労働力や人的資源を得ただけではなかった。後続資本主義諸国もまた、まずは学術研究というかたちで、植民地世界から莫大な財貨を得たのである。ルネサンスと宗教改革から産業革命にまでいたる二百数十年に、ラテンアメリカとさらにはアジアの植民地が提供した富にまさるとも劣らぬ富を、ロマン派は、いまや（第三世界）となったこれらの文化圏から与えられた。さしあたり科学の分野での富にすぎなかつたそれは、しかし、急激に進行する十九世紀の科学技術主義、近代化・合理化の奔流のなかで、高度産業国家による（第三世界）のさらに激烈な搾取と抑圧の糧へと、変身をとげる。——「悲しみのインド娘」のイメージが、ロマン派の表現による解放のイメージとしてではなく、民俗学と自然科学によってさえもさらにいつそう蹂躪されるもののイメージとして、生きつづけることになる。

アレクサンダー・フォン・フンボルトは、南米オリノコ河の流域を調査したさいの体験について、ひとつの象徴的なエピソードを伝えている。

——オリノコ河の源流近くまで密林のなかを遡上した一行は、ある日、一羽のオウムを捕まえた。そのオウムは、明らかに人間の言葉と思われる音声をしきりに発していた。だが、学識ゆたかな一行のだれひとりとして、その言語を解するものはなかった。かれらは、およそありとあらゆる現地の言葉に通じているはずだったのだ。ここから、フンボルトは、唯一納得の行く推論を導き出さざるをえない。つまり、この一羽のオウムの寿命を超えることのない時間が経過するあいだに、言いかえればほんの数十年かせいぜい百年ほどのあいだに、あとかたもなく消えうせた人間の言語が存在したのだ。

だが、かれらを、かれらの言語を消滅させたのか？（第三世界）の自然のなかに旅し、その世界の人間たちに畏敬と愛情のまなざしを向けたロマン派の表現者たちは、こうしてまたもや、みずからのうちに口をひらく奈落のまえに立ちすくまざるをえない。この奈落からもまた、恐怖と吸血鬼が、分身と二重人格が、かれらの作品へと雪崩れこんでくる。しかも、こうして増幅された幻想には、いまや、自然科学と機械技術の時代にふさわしく、不吉なSFの色彩まで、あざやかににじみ出してくるのである。

（いけだ ひろし・京都大学教員）

日本中国

ことばの来往 ゆきき

その27

芝田稔

あべこべの熟字

同じ漢字で書き表わされる熟字であっても、日本と中国とはあべこべになることばがある。あべこべといっても、意味には変りがないので、うっかりすると中国語の表記を間違えることがありがちである。だから中国語音で覚えておく方が便利な場合がある。

誰でも知っている例をあげるならば、日本語での「パイパイ」を売買と書くのか買売と書くのか分りにくいのであるが、これを中国語音で「マーマイマイ（上が三声、下が四声）」と念ずれば、それは「買売」に決まっている

からである。とすれば、日本語の方はあべこべであるから「売買」と表記すればよい、という具合である。

ところで、何故に漢字の表記が、日本と中国とでこんなに異なるのであるうか。アメリカや欧州で対日貿易赤字が問題になっていのように、日本人は売る方を先にして、買うのを後回しにするからでしょう、なんてことをいつて、笑わせていたのが邱永漢、さすがに才気煥発である。

さて、日中あべこべの熟字をさがしてみると、幾つか浮んでくるのだが、何故そうなるのか、となると駄戯さへも浮んで来ないのである。ただ日本語と中国語のこと

ばの組み立てからいうなら、物事の始めと終り、動作の起る順序に順って表現されるのが中国語の発想であり、これとは逆に始めと終りの順序をさかさまにしたり、動作の順序を逆にする、つまり目的や結果を先にいつてしまふ、せつかな性を表わしているのが日本語の特徴である。だとすれば、この考え方も多少の参考にはなろうと思うのであるが、とにかく言語事実だけでも述べることにしよう。

日本語では「紹介」ということばを、中国語では「紹介」チエシャオ」というし、「暗黒」ということばも「黒暗」ヘイアン」と表現しなければならぬ。

また「鋭敏」は「敏銳」ミンルイ、「制限」は「限制」シエンヂー」、「熱狂」は「狂熱」コワンロー」。

ところで、日本語では「健康」が一語に決っているが中国では「健康」ジエンカン」と「康健」カンジエン」が同居しているのである。これに類することばに「到達」というのがあつて、中国語には「到達」タオダー、到着する」と「達到」ダータオ、達成する」がある。

「海抜」に対し「拔海」パーハイ」と「海抜」。さらに「相互」に対する「互相」フーシヤン」と「相互」がある。またこれとは逆に、中国語では一語しか通用していないが、日本では、あべこべの正反両語が通用しているの



がある。

例えば中国語では「見識」ジエンシー」一語に対し、日本語では「見識」、「識見」の二語が通用しているし、「奇怪」チークワイ」に対し日本語の「奇怪」、「怪奇」、「熱情」ローチン」に対して「熱情」と「情熱」。さらに

「始終―シーチュン」に対して「始終」と「終始」、「凹凸
||アオトウー」に対し「凹凸(オウトツ)」と「凸凹(で
こぼこ)」の二語がある。

思いついた単語を列挙してサンプルを示しただけが、
何かの参考になれば結構である。最後に一つ。それは方
向を指示することば、上下、左右、前後は日中共通であ
るが、日本語での「たてよこ、縦横」が中国語では「よ
こたて、横豎」という表現になるのである。

義勇軍行進曲に想う

起来ノ

立てノ

不願做奴隸的人們，

奴隸となる人民、

把我們的血肉，

われらの血肉もて、

築成我們新的長城。

新しい長城を築かん。

.....

冒頭、この文句から始まる中国の国歌は、いまを去る
五十年前には「義勇軍行進曲」として、戦時下の中国で
よく歌われていた軍歌である。私がこの軍歌のメロディ
を初めて耳にしたのは学生の時であり、それも河南省の
鉞山の一角、真暗な夜中の望楼の中であった。あの時の
単調なフツパのメロディが、目を閉じると、いまなお耳
の底に残っている。というのはこの軍歌のメロディを聞

いたその場所、その時が異状であったのに加えて、その
軍歌がなんと八路军の軍歌の一つであったこと、さらに
また新中国誕生の一九四九年十月一日から、国歌を代行
することになったからであろうか。

日本が総力をあげて太平洋戦争に突入してからは、中
国は北京においても、夏休みになると、日本人の大学生
が興亜院文化局の指令によつて奉仕隊のようなものを組
織し、時には軍事訓練を、時には勤労奉仕へと狩り出さ
れたものである。

四三年の夏、組織された二〇名そこそこの一隊が、武
安鉞山へ鉄鉞採掘の奉仕に出かけたのであった。地図に
よると武安県は、いま河北省に入っているが、当時は河
南省に属していた。京漢鉄道の邯鄲で下車、そこからト
ラックで約二時間、西北西に入った山間の県城、その近
くの赤茶色の山が鉄鉞採掘の現場であり、全山これ鉄鉞
原石とみられ、片端しから掘りまくる露天掘であった。

われわれ学生の仕事は、切羽で積みこまれた鉞石のト
ロッコを二入一組になって選鉞場まで運搬し、また空車
を切羽までもつてくる単調な、しかし重労働であった。
わずか十日間ほどの作業であったが、中国人労働者と口
をきいてはならぬとか、県城へ買物に行く時には必ず複
数で行き、用を足せばすぐ帰えれとか、受け入れ側の会

社は厳しくわれわれの行動を規制した。それもそのはず
全山が日本軍の警備を受けているからであつた。

われわれのように臨時に増員があると、宿舎がない。
割り当てられたのが、山の裾を取り巻くトーチカの望楼
であり、七、八人ずつ分散宿泊することになった。夜は
当然のことながら明りは厳禁である。何をするにも手さ
ぐりだ。やっと寝静まった頃になると、決つてラツパの
音が聞えてくる。「義勇軍行進曲」だ。真暗闇の望楼の中
で聞くその音色は、遠くに在りながらも、今にも奇襲を
かけられそうな妄想を抱かせるのであつた。

ところで、この「義勇軍行進曲」が田漢作詞、聶耳作
曲であることはよく知られているが、これが三〇年代の
上海映画「風雲児女」の主題歌であつたとは意外な感が
する。とはいえ、事實は事實である。その辺の事情を王
人美の回顧録「我的成名与不幸」(有名と不幸の生涯―上
海文芸出版社)によつて伺つてみよう。

一九二四年の春上海に設立された映画会社、電通公司
の第一作として田漢書き下しの「風雲児女」とその主題
歌が出来上つたのは、その年の暮れであつた。ところが
翌年一月田漢が官憲に逮捕拘留されたため、シナリオは
夏衍に引きつがれ、主題歌「義勇軍行進曲」は聶耳が作
曲を担当することになつたといふのである。

物語りは、中国の東北地区が日本軍に占拠されてその
支配下におかれたため、上海へ難をのがれて来た二人の
熱血青年と、一方華北から流浪して上海にたどりついた
阿鳳(王人美が扮するバレリーナ)ら母娘との出会いが
ら始まる。そして青年たちの民族意識の高揚と抗日運動
に注ぐ情熱の盛り上げを軸として、男女の恋愛、墮落、
反省、発奮、決起へと進む過程を画く。フィナーレでは
阿鳳が上海で知り合つた青年と華北の故郷で巡り合い、
村人を動員し「義勇軍行進曲」の大合唱を指揮して抗日
気運を盛り上げるのである。

作曲者の聶耳はその年には日本に渡り、作曲を完成し
その曲譜を上海へ郵送した後、不運にも湘南の鵠沼海岸
で水泳中に溺死したのであつた。

日中事変の発端となつた七月七日の芦溝橋事件が起つ
てから、今年はずうと五十年に当る。歴史上の事實
も当事者たちの死亡や老齢化によつて、次第に風化し色
あせ始め、人びとの脳裡からも消え去ろうとする傾向が
あり、そのためかどうか、戦後はもう終つたといふ張る
向きもあるが、本当にそうであるうか。五十年目の七月
を迎え、自適の日々をかみしめてみると、どつこい、ま
だまだの感を深くするのである。

(しばたみのる・文学部非常勤講師)

— 連 載 —

聞き書き・部落に生きる人たち ⑭

心に部落解放のゼッケンをつけて

話し手 太 幸 史 朗 さん

1925(大正14)年6月28日生

聞き手 田 宮 武

「部落は怖い」と思っていた

先生が前に朝来中学校でね、解放教育に取り組んでおられたということを聞いたもんですから、そのことを中心にして、中学校における解放教育の実践だとか、それから現場におられて、ほかの学校のことになりますけど、八鹿高校のことについてどういふふうにとらえておられたのかとか、それから部落の子どもをかかえている教師として部落の生活実態をどういふ具合に考えていたのかとか、そんなことをお話いただけたらいいと思うんですけどね。実は昨日、関宮町の(どこそこの)部落へ行ってきたんですけどね。そして、関宮中学校の前田(昭一)先生だとか、何人か先生の名前をあげて、昭和二十六、七年ぐらいから部落へ入って、それこそ部落の茶がゆを食べ、一軒一軒回って、学習会も何回か持って、なんというんですかね、今でいう部落の実態調査をやられたとか。それが、どうもこの南但馬の同和教育、解放教育の初めやないかなあと言うてましたけどね。そんなことで、まあ、先生がどういふようなキツカケで、いつごろから同和教育いふか、解放教育に関係されるようになったのかも含めて、ザツ

クバランに話していただけますか。

太幸 今おっしゃった昭和二十五、六年ごろから昭和四十八年でしたか、ここの南但に解放同盟の支部ができるまでの同和教育というのは、私はやはり融和主義的な同和教育でしかなかったと、現在では評価しとるんです。これはたしかにわれわれの先輩が部落に入って、部落の人と心安くなりね、やるけれども、そこには一番肝心なものやっぱり欠けておったと思いますね。というのは、「部落民がわれわれよりも劣ってるから、あらゆる面で引き上げなあかんと。たとえば、教育の知能的なものとか、行儀作法だとか、あるいは言葉づかいだとか、衛生観念だとか、部落の人的な、外的な条件を引き上げていかんと、部落解放はできないんじゃないかなあというように考え方……：私自身もまあそうなんですけどね、そういうものがずうっとあつたと思うんですね。これは、今から私が考えれば融和的な発想であり、もつといいかえれば私自身もそうであつたようにね、ある面で部落は怖かつたんです、教員がですな。

私が教師をやつとりながらですよ、部落民の子どもを叱りきれなかつたんですね。たしかに部落の子どもたちによく目をつけたというんですか、指導しなくちゃならんという意識はありましたけど、その反面、じゃあほか

の地区の子どもと同じように時には手をかけたり、強く叱責したりですね、そういうことをやったかというのと、私自身もやってないですね、はい。それは言いかえれば、現在も続いているところの「部落は怖い。なにするか分からん」いう発想のなかに私もおりましたし、現在の教師もおそらく、四十八年に解放同盟ができて、南但の支部ができて、各支部のあの糾弾のなかでね、「ああ、そうかあ」言うて気がついたもの以外は、全部（部落を）怖がつとる思うんです。それが私の今の気持ちなんです。

——太幸先生にも「部落は怖い」と思い込むような体験が子どものころにでもあつたんでしょうか。

太幸 私が同和教育にかかわるようになった一番の原因は、やっぱり私自身が小学校の子どもにした体験ですわ。なにかと言いますとね、小学校の三年生ぐらいまではほとんど意識がないんですね。四年生ごろから、同級生がなにかといえばかわり合いができて、ちよつとこうイタズラをされたり、いやな目にあわされたり、あるいは「ノートをくれ」とか「鉛筆をくれ」だとか「消しゴムをくれ」だとかいういきさつのなかで、なんでこの子らはそうするのかなあという意識はあつたんです。そのうちに、学校から私の家がほん近いもんですから、「帰りにちよつと寄れやあ」言うて、寄つて、話して帰る

と。すると、母親が「今の子、誰や」とは聞かんのですわね。「どこの子や？」と聞くわけです。「うーん、あのう、（どこそこの部落の）子や」と答える。そしたら、その時にはなにも言わんと、しばらくしてから、「あんまり学校からの帰りに人連れてくるもんやないでえ」というような表現をするわけですね。そらあ、やっぱり部落の子やからというので、親が完全に差別しとったと私は思うんです。それから、生野には社宅いうて、鉱山の役職に就いてる人たちの社宅があつて、その子どもなんかも帰りに寄ることがありますわね。「今の誰や」と言うから、「社宅の子や」と言うと、その時はなにも言わんわけですね。で、部落の子が寄つたら親が嫌うんかなあと考えとりました。

で、五年生の時に喧嘩やつたんです。相手の名前も覚えてますけどね。上よ、下への組んでほぐれつの喧嘩やつて、ホツと見たら、私のまわりにズラツとこう足が見えるわけですね。で、顔を上げたら、（どこそこの部落の）子どもたちが何人かがアツと寄つていたんですね。その時に、アツと思つて、そこで喧嘩止めたわけです。それから喧嘩したらあないなるで、みんなが来るでえ……ほかの地区のものと喧嘩したら、およそそんなことにならんです。寄ってくるいうたら、いろいろバラバラの地区

の子どもが「なんじやい、喧嘩しとるんかい」と寄ってきますけども、相手が（どこそこの部落の）子どもであつた場合には、全部寄つてきたんですね。全員だかどうか分かりませんが、とにかく寄つとるのが部落の子だつたんですね。それで、アツということ、その時分からある程度「怖い」という意識が出てしもうた。

——そのほかに部落の子どもとのかかわりで、今でも記憶に残つてるようなことはありませんか。

太幸 五年生、六年生の当時に、またこういうことがあつたんです。同級生の子どもたちがね、学校で相当気ままするわけですね。学校でこういうことがありました。四時間目に授業受けてましたら、四人ほど欠けているんですね。教員は前で授業やつとります。私も「なんであれ欠けてるんやな」と思いながら……（どこそこの）部落の子が欠けてるわけですね。そしたら（ほかの子が）「先生、この裏山に山犬がおるいうて、山犬捕りに行つとてえ」、教師は「うん。そうか」と言うて、それで授業をずうつと続けて、昼休みがすんで、五時間目が始まりました。そしたら、みな揃うてるわけですね。そしたら、教室の後に三角の戸棚作つてありましてね。そこ、掃除道具入れるとこなんですけど、そこから、キャンキャンと犬の鳴き声が聞こえるわけですね。山犬と言うとつた

の、山犬の子捕って来たんやろうかと思ひながら、私は授業を受けとるわけですね。キャンキャンと鳴いても、教員は知らん顔して、授業をやってますね。「こんなことしてッ」言うて、それを引つ張り出して外に出すとか、子どもらを叱るいうことがないんです、山へ行つて、やったことないして。先生、なんでこれ叱らないのかな、ぼくがそういうことやれば、おそらくずいぶんホッペタの赤こうなるほどド突くやろうけれども、この先生叱りよれへんなあと、不思議に思ひました。

そして、今度小学校の高等科へ行つたわけですね。私が高等小学校へ行きました時に、男子の同級生が七人おつたんですが、高等科へ行つたのが部落のなかでは二人だけなんです。あとの五人はどこへ行つてしまつたんやろうと、あの君らはどうしたんやろうと思ひながら、まあ二年終つたわけです。その時の高等科の同級生が非常に私たちに気を使ういうんですか、おもしろいこと言うてワァーと笑つてみたり、なにか変わったこととして、私たちの注意を引いたりするようなことをやるんです。「この子らは今度えらいおもしろいことをしだしたな、言いかけたな。この子らは初めからぼくらと喧嘩するとか、敵対する気はないんやろうか」と思ひながら、二年間終つて、卒業して行つたんですね。

私は高等科出てから師範学校へ行きましたんです。師範学校へ行きましたからは、部落問題と離れとつたわけです。ちようど師範の二年生の時に、今度は播州のね、美囊郡みののの方の、名前も覚えてますけどね、今校長になつとりますが、その男と廊下でパアツと出合いましたね。あのう、「おツ、おまえ、どこや」というような話したわけですよ。ところが私が「生野や」「生野のどこや」と聞くもんですから、「生野の小学校のねき（わき）や」と答えたんです。ねきねきつて、近くという表現なんですけどね。「学校のねきや」と言つた途端に、相手の男は「おツ、おまえは部落か」とこつやつたんです。で、私はその時に部落だと言われたことに非常にショックを感じたんです。

——それは何年ごろのことですか。

太幸 昭和十六、七年のこと。で、それが私の課題でもあつたんです。なぜ私がショックを感じたのかかという。それから四十年経つた。未だにその時の情景や相手の顔をピシツと覚えております。

部落の子をキツツと叱れる教師になろうと 心がけたが

——師範学校を出て、まず最初にどこの小学校へ行かれ

たわけですか。

太幸 私が一番初めに行つたのは部落とかかわりのない学校だ、はい。今、生野町になってますけど、栃原はなはらいう小学校で、そこで一年半勤めましてね。新制中学校でできたもんですから、新制中学校の理科の教員になって、長谷中学へ行きました。ここにも同和地区がないんです。そこで三年過しまして、四年半すんだ時に、生野の小学校に転動してきましたね。自分の町に帰ってきたわけですね。

——先生はその当時部落の子どもにたいしてどんな教育
——いか指導をしてみたいと思つてましたか。

太幸 教員になつた時に、一番初めに心がけたことは、少なくとも自分の子どもの時に部落の子どもたちがあれほど自由勝手にしとつたと。そのことは教育というものを駄目にするし、あの子らにとつてもあかんことだから、やっぱりキッチンとせなあかんということ。それから、よく部落の子らが休みよつたことも印象にあつたんです。農繁期になると、子守りしよるとかいろんなことで休んでるといふ状態でした。まあ、もし学用品が不自由であつたら、今のように（同和対策の）制度がありませんから、ポケットマネーから出してでも、とにかく子どもも休まさんようにキッチンと教育せんならんということで出発

したわけです。

——生野小学校へ帰つてきて、どんな具合に同和教育を
やりかけましたか。

太幸 そこで、よーし、いよいよ実践する時だと張りきつたわけなんですけども、まあ、血の気が多いということも校長はん知つとつたんでしようね。「ここ、おまえも知つとるように、（どこそこの）部落があるので、十分ひとつ氣つけて教育やれ」いうことで。まず校長が初めに私に言つた言葉ですわ。その当時、私は駄目な姿勢でしたから、「はい、はい。まあ十分氣をつけさしてもらいます」いうようなことで出発しました。ところが、やっぱり同じなんです。私が子どもの時に見とつた教員と同じことになりつとあると感じるわけです。（部落の子を）叱り切れんわけですわ。たまにこう叱ると、「チエツ、帰つて、お父さんに言うたるわい」と言うて、カバン持つて、パアツと帰る。そういうことにたいしてもね、まあ追わえて行つて、つかまえて連れて帰るといふようなことの繰り返しのなかで、なんかやつぱりわれわれの教育に欠けるとるんか、それとも部落の子どもたちにも学習意欲がないといふのか、親にもそういう子どもにキッチンと教育を受けさせるような意欲がないから、こういうふうになるのかなあと思いながら、生野の小学校に十一年勤めたん

ですね。

——先生が生野小学校へ転勤してこられたのはいつごろですか。

太幸 二十五年の春か、二十六年の春ですね。その当時、そういう経過のなかで、やっぱり同和教育なんか分かったりという気持ちでね。兵庫県が「同和教育の手引き」いうようなものを昭和二十四年ぐらいい出していましたわ。それで、春と秋に新人教員同和研修会というのが行われておりましてね。その案内状なんかもあるというところを私らほとんど耳に入れたことがないわけです。ほとんど校長か教頭のところで処理されてしもうて。校長か教頭がその研修会に出よったんですね。ある時、私が「新人教員研修会に行かせてくれ」と言っても、「よし、おまえ行け」とはなかなか許可が出ないんです。それは私が行って、なにかを発言して問題を起したら、学校に帰ってくる。それが困るということ。そういう体質がありました。それから何年かのちにね、私がやかましく言うもんですから、とうとう「いっぺん行け」言うて、行かせてもらったことがあります。その時に、なんと「新人教員」と銘うつておりながら、先輩ばかりなんです。役職者ばかりなんです。その時忘れもしませんが、もう辞められましたある教育実践家の先生が見えて話さ

れましたおりに、私も非常に未熟であつたために、まあ、ひとつ発言したわけですけど。「結局、人間には上下の差はないと。部落の人たちといえども、そうじゃないんだ」というような話があつた時に、「質問！」と言うてね。「じゃ、日本の天皇制というものとどうからめ合せて考えたらいいか」と質問をしたわけです。そうしたら、その先生がね、「思想的に片寄つてる人とは話ではできません」と、ボンとけられたわけです。

——そうですね。天皇制に疑問を持つ人とは話できん……。

太幸 そうそう。「イデオロギーと関係する人とは話ではできません」とけられた。なにもぼくは別にイデオロギー政党に属しているわけでもないのに。「人間に上下がない」と言うんだったら、天皇を戦前は「現人神まにとがみ」として、今でも敬語を使って特別な扱いをすることにたいして、どう考えたらいいのか説明してほしいという気持ちで尋ねたんですけど、まあ、イデオロギーの人とは駄目だとボンとけられる。それで、今度は同和教育とイデオロギーとのからみ合いがでてきましたね。はたしてイデオロギーを抜きにして、天皇制を云々せずに、同和教育できるんだらうかと考えながら、生野小学校十一年終りまして、次に生野中学校に転動しました。



——生野中学校も部落の子どもたちが通っている学校でしようけど、どんな具合でしたか。

太幸　ここでは、(どこそこの)部落の子どものなかで、いわゆる「非行」をやるタイプの子どもはなかったわけですね。割合、この穏健な、温和な子どもたちが多かったんです。かえって、鉾山の杜宅^{どまけ}があります奥銀谷という地区から出てくる子どもたちのなかに、怠学^{たいがく}というんですか、学校をサボるとか、あるいは集団で暴力を振うとか、そういうタイプの子どもがありましたね。部落の子どもでは、中学生だからアルバイトは新聞とか牛乳配達するぐらいまではいいけれど、土方をするようなことを控えておくと指導しましたが、一人だけ土方に中学二年の時に行きまして、段々学校に来とうもないようになりましてね。「学校なんか行かんでも、よう土方で飯が食える」と言うて、「そない言わんとな。卒業だけはしてあげ」と卒業させた子が一人ありましたけれど、その子以外はこれといって生活指導をしなきゃならん子はいなかった。かえって奥銀谷小学校から来る子どもに問題……たくさん悩みを持つとる子どもが多かったですね。

それで、生野中学校に一年生から三年生まで送って卒業させたもんですから、私は今度奥銀谷小学校を希望しましたね。生野中学校でキチツとした教育をやるうと思

えば、奥銀谷小学校をキチツとしておかないと駄目やから、「そこへやつてほしい」と希望して行きました。

——朝来中学校へ移ってきたのはいつごろでしたか。

太幸（奥銀谷小学校と黒川中学校を経て）たまたま朝来中学校の教頭が校長に転出して、朝来中学校の校長の方から「うちの学校へ是非出て来い」という要請がありましたね。（昭和）四十二年でした。

一番初めに印象にありますのがね、その当時今ほどお酒のことをヤイヤイいう時じゃなかったですね。で、まあ、「新しい教頭が来たそうや」と言うて、わざわざ教頭が「歓迎だ」言うて挨拶に来られて、校長も教頭も酒が好きなんですから、用務員に言うてお酒の用意をしてもらうて、ちよつと宿直室で「まあ、乾杯」言うて乾杯しましたな。で「まあ、家に帰りますわ」と言うて、私が軽自動車持つとったものですから、家へ教育長を乗せて送って行つたんです。こう走ってますと、子どもが自転車で二列でずうつと走るわけですね、狭い道を。で、思わず……これが教師の（い）やらしいところなんですよけど、子どもがそんなことしとつたら直に声をかけようなりまして、「おい、一列」「一列になれ、一列になろう」と走りましたら、教育長が「こらあ、おまえ、静かにしとれ言うたやろう。おとなしゅうしとれツ、そう言

うてやな。「おまえ、おとなし、おとなし、静かにせんか」と。なんでそんなことを言いますのやろう、当たり前のことを用意しとるのに、なんでそれが「静かに、静かに」と言われんのかと思ひよつたら、それは（どこそこの）部落に帰る道なんですわ。

——その部落へはこのあいだ行つてきましたけど。

太幸 その部落の生徒が通る道だったんです。その奥の方へ帰る子どももおるんですよ。しかし、その道を通るのは（どこそこの）部落の子どももおるわけです。そこで、私が声出して、「一列、一列、中学生ツ」とやったから、「静かに、静かに」と言いなはつたわけですね。「あかんなあ、これでは」いう感じがしたわけですね。やっぱり部落の子どもが通るといふことだけで、初めて来た新任の者が勝手も知らんと、こうやると。それから校長にこういうことを言われた。「同和教育」という表現じゃなかったけど、「部落のことに関しては、わしより絶対に前へ出るな」と。

——それが校長さんの「助言」なんですか。

太幸 助言というよりも命令です。「わしより絶対に前に出るな。わしがいろいろの問題をすべて責任を持って処理するから、そのう、出るな」といふことをおっしゃったんですな。まあ、そういうことで、「やつぱりわたしと

おなじことなんや」と。この人もかつては（どこそこ）部落にも入りね、南但の中学校の教師にずいぶん「同和教育、同和教育」言うて（同和教育を）やったということになつてる人なんだけど、それでもこういうことをおっしゃるのかと思ひながら、昭和四十二年、四十三年、四十四年、四十五年と來てる間に、学校の研究指定校になりましてね。

同和教育に取り組みはじめた

——その研究指定校というのは、同和教育とかどんな教科の指定校なんですか。

太幸 あのを、教科指導刷新の、各教科の指導をどうしたらよくなるのかという研究を兵庫県の指定で受けたわけですわ。そして、子どもの学力を判定する資料を作ったり、授業態度の判定をする資料を作ったりしてると。これはやっぱり学力の遅れてる子どもたちがいると。われわれの目には映らんけど、資料としては出てくるじやないかと。そして、この子どもたちを普通学級のなかに入れてやつとることはもう罪なことやということから、教育用語でいう「特殊学級」を編成しようという動きが出てきました。これもずいぶん親の理解を得ることがむずかしかつたりしましたが、「特殊学級」を作ったわけ

すね。その過程でやはり部落の子どものなかにも、本当は「特殊学級」に入れて教育をする方がいいんだと分かつておつても、じゃあ、部落の親にそのことを話に行こうかというもんがおらん。できるだけそこは触らんと、ほかで編成できるんやつたらとか、人数が足らんだけもう良えんやないかとか。この私自身の弱さにも学校のやり方にも「これでいいんか」と。三十年あまり教員として、「そんなことでええだろうか」という問いかけがありましたね。

まあ、二軒や三軒、私も行きましたけどね。行く時に「おい、おまえも行けんか」いうようにほかの教員をいっしょに連れて行つて、なんか叱られんように、気悪うせんように話さんといかんと思つてましたね。

で、そうこうしてるうちに、この学校のなかの全体のレベルを上げていくためには、クラスの子どもたちをもつとシヤンとさせんとあかんのではないか。というのは、（部落の子は）道化師的な存在になつたんですわ。ほかの地区の子どもたちに「おい、（どこそこ）部落の子、どう思う」と聞くと、「おもしろい」「明るい」とかね、「ひょうきん者が多い」とかね。そういう表現をやるわけですわ。「怖い」とは言わんですわ。「あの人ら、おもしろいわ」「楽しい人ばかりや」という表現のなかにね、

やつぱりどういうんですか、道化師的な、あるいは漫才師的な……ええ意味での漫才じゃないんですよ、ただおもしろがって言うような風潮がほかの地区の子どもにあつた。ところが、二年生、三年生の進学の時期になつてくると、今度は放^{はな}してしまふわけですね。これまで誰かを中心にして、ワツサイ、ワツサイ言うとなつたのが、もう自分の進学に影響して来るようになったら、これまで学級の中心の、おもしろい存在として位置を認めとつた部落の子をバアツと放してしまふ。そうなつてくると、部落の子どもたちは荒れてくるわけです。

——その当時の高校進学率は部落の子どもの場合、まだ相当に低かったですか。

太幸 そうですね、昭和四十二、三年ごろの進学率は他地区では七八%から八〇%ですね。その時に（どこそこの）部落の子どもの進学率は四二%ですね。約半分ですわ。私自身も三年生の二期ごろになると、子どもらに「おい、君、もう進路を決めたか。どないするんや」言うたら、「生野高校へ行きます」「ああ、そうか。おまえ、どないするんや」「さあ、わし、和田山（商高）へ行こうか思いますんや」言うて話すわけですね。たまたま部落の子どもたちにも「おい、おまえ、どないするんや」言うたら、「うん、わし、もう就職や」つて言う子も

ありますしね。「進学するんや」と言いますと、私も「おまえ、続くか」いうようなもんがあるわけですね。進学してね、はたして高等学校の教育について行けるかと。途中でケツ割れへんかと思つたり、あるいは親が「高等学校の三年間よう支えられるやろうか」と……そのう、資金的にも精神的にもですよ。よう支えられるかどうかと私自身が思ひよつたですね。

——今、四十二、三年ごろの話聞いたわけですけど、朝来中学校で同和教育云々の話というか、取り組みはいつごろ出てきたんでしょうね。

太幸 そんなことがあるなかで、やつぱり「同和教育やらなあかんと違うか」と。一つは学力の問題がありますしね。一つは進学の問題がありますしね。そういうなかで「同和教育必要じゃないかなあ」という声が「特殊学級」を作る時に教員のなかにあつた。その当時、一番初めに同和教育をリーダー的に「やろう、やろう」と言いかけたのが、（日本）共産党系の教師なんですね。まあ、シンパだとかいう人が多かつたんです。だから、朝来中学校の同和教育の草分けはイデオロギトから出発しとる。一部のイデオロギー的な教員が「同和教育やろう」と言つて、持つて来た本が部落問題研究所の東上高志さんの本ですわ。「やさしい部落問題」だとか、「はぐるま」だ

とかの教材をバアツと持ち込んだんですね。そして、「じや、それで行こう」とやり始めた。

ところが、またひとつ問題があるわけですね。私教頭ですから、絶えず黒板に日課を書くわけですね。その当時でしたら、同和教育の研修会の案内が来ますね。黒板に「同和教育研修会」と私は書いたことがなかった。昭和四十六年ごろまでは書いたことがない。

——そうすると、研修会にはやっぱり校長とか教頭が行つていたわけですか。

太幸 はい。しょっちゅう行かれへんから、ある程度年輩の、まあ血の気のあるまりない、行つても問題を起さんような教員を送るわけですね。黒板には書かんわけです。その理由は、「先生、あれなんや、同和教育つて」と（生徒に）聞かれた時に、よう答えんという。また校長もね、「そういうことは表だつて書くな」と。その頃は和田山中学校が同和教育の推進校でね。昭和三十五、六年ごろからやつとるわけですね。

それから「友だち」という本がある、子どもたちに渡すのね。小学校では「なかよし」と言いましたかね。これは同和教育のために兵庫県教育委員会が作ったもんなんです。副読本なんです。朝来中学校の事務室にね、昭和四十二年分、四十三年分、四十四年分と全部積み上

げてあった。子どものところまで絶対についてない。その（本）には、部落問題が出てるわけですね。一年生の時は（部落問題が）出てないですが、二年生、三年生になるとはつきりと出てくる。それが（本を）渡す時の抵抗になったわけです。で、校長さんに「教科書の指導刷新の研究やりましたと、特殊学級」作つて、「障害」のある子どもたちの学級も作りましたと。次はね、やっぱり部落問題をはつきりと中心にすえた同和教育を……ただ単に民主主義とか人権の教育じゃなしに、部落の子どもたちをどうするかを考える教育をやらなあかんのやないですか」いうことで、まあ迫つていたんですね。

そしたら「よしッ。話してみるわ」と（校長が）言うて、昭和四十五年の七月七日に初めて部落から十一人の代表の方が学校へ来ました。区長さんだとか、消防団の団長さんとか各種団体の主だった人十一人に来てもらいましたね。その時に丸尾（良昭）さんも……あれ青年団の代表という形だつたと思いますわ、来ておられましたな。それが丸尾さんに出合うた初めですわ。

——その部落の代表十一人と朝来中学校の先生方との話し合いの模様はどんなふうでしたか。

太幸 その時に「学校では同和教育をやりたいんだと。部落問題を中心にした同和教育をやりたい」と校長が切

りだしたんですね。十一人の方が全部反対されました。「部落の人間は、われわれは堂々と胸はって生きとるんだと。別に、そのう、みんなからとやかく言われるようなことはないツと。トラック二台も三台も持つて事業やつとるもんもおるし、他地区の人を雇うてやつとるもんもおるし、わしらはそないみんなから哀れみ受けるような生活はしとらんのや。だから（同和教育は）要らん」というのがひとつ。それから、「子どもは全く白紙の状態だと、なんにも知らせてないんだと。その子どもにね、われわれが部落だということを知らせるいうことは、耐えられん」ということと、それから「部落を差別の見本にするんか。差別とは部落のこういういろんなところにと、部落を差別の見本にするようでは、絶対に許せん」と。それから「昔の古傷に触れるような教育だったら、もうしてくれんな」という反対意見が多かったんです。それを聞いていて、なかなかのこつちやないなど。「本を配つてもよろしいか」とか言えるもんじやないなあと。それでも、部落の方もね、民主教育っていうんですか、「みんなが平等になる教育は大いにやつてもらわないかんで、それは賛成します」と。同和教育の名のもとに民主教育をしつかりやつてほしいということでした。「この話は継続してやりましょうや」ということで終わりました。

その時に話し合いに出たのが校長と教頭である私と、それから中川小学校の校長でした。中川小学校の校区に部落がありますから、「来なさい」と。たしかに三人で話し合ったと思うんですね。まあ、どういふんですか、一語一語気をつけて、言葉を吟味して、ものを言ったのを覚えてますわ。

——さっき「話し合いは継続しましょう」ということで終わったということでしたけど、その話し合いはひきつづいて持たれましたか。

太幸 ええ。「八月の盆休みにもう一遍出合おうか」ということで、その盆休みの時にか、話が少し具体化しまして月に一回ぐらい部落へ行つて話し合いを続けようやないかと。

——学校から出向いて行くことなんですね。

太幸 ええ、部落に入つて行つて話し合いをやるやないかと。

校区にある部落へ入つて行つた

太幸 まず、おかあちゃん層から話をしようやないかというところで、部落のお母さんに集まってもらつた。で、簡単な、本当に簡単に、二回か三回ぐらいで、おおよその部落の歴史を校長が説いたわけですね。その話し合い

のなかで、お母さんが「これまで私たちがいろいろほかの地区とのかかわり合いのなかで思うとつたことは、なんぞ先祖が特別悪いことをしてね、現在のような境遇になつとるんやないかというように思うとりましたんや」という声も出てきますし、「そいうや、子どもの時分にね、納座の安井へ行つて遊んどつたら、よく来てはつた」とお菓子出してくれはつたんや。「どこのお子さんや」言うて、「うち(どこそこ)や」言うたら、しばらくしたらお菓子がそつと引かれておつた。そんな思ひ出がある」という声が出てきましたしね。それから「他の地区に遊びに行く時にその友だちが、あんなな、お母さんがもしどこやと聞きなはつても、伊由市場と言いなはれ」とか「納座と言いなはれ」とか「物部と言いなはれ」と言うて、私の(部落や)ということをして、私を連れて家へ遊びに行つてもらつた」という声が出てきました。

——学校の授業のなかではどんな同和教育をやつていたんでしようか。

太幸 部落の歴史の説明をお母さん方にしたあと、学校では(部落問題研究所の)『はぐるま』を教材にしてやりました。その文章は「牛の……」なんかいいましたけど、これ(の内容)はというと、学級である子どももの知

能が遅れてましてね。井戸のなかに猫みたいなもんが落ちてるいので、大変だということ、その井戸へ誰が入るかいうことになつて、結局その知能の少し遅れてる子に入らすわけですね。そしてそれを引き上げて来て、猫やつたか……実はボールやつたんですけれども、その時のいきさつを書いてあつたんです。それが『はぐるま』に載つていたんです。その教材を選ぶについても、教員内で討議しましてね。私たちは「それは適当な教材やない」と言うし、それからイデオロギー的な先生は「この『はぐるま』の教材がいい」と推薦して、それをやつた。

そして(お母さんの方から)「じゃあ、学校ではどんな教育をやっているか、話してほしい」ということで、お母さんたちの前でそれを発表したんですね。こういう教材で、こういう具合にしてと。その時にお母さんの声が「先生、その今の教材とですね、部落問題とどこに結びつきがありますか。どこに関係がありますか。そんな教育なんべんやつてももうても、部落問題と結びつかんやないですか」と、パーンと上がつてきたんですね。

——そうすると、あれやろうか、十一人の部落の役員さんと話し合つた時にね、「やつてもらつたら困る」ということで、その時の指導者といわれる人らは同和教育に反対というか消極的だったわけですね。とこ



ろが、母親に会って話していくと、そうじゃなくって、「そんな教育では、部落問題と関係ない」という批判というか要望が出てきたわけですね。

太幸 それはね、私は無理もないと思うんですよ。というのね、男はやっぱり外に出て働く機会が多いわけですね。かりに土方をされていてもね、部落内の仕事じゃないですわ。外に出て、ほかの地区の者との接触のなかで、あるいは親方が部落外の人であったり、いっしょに働いてる仲間が部落外の人であったりして、だからそのなかでもまれながら暮らしておられるわけですわ。そうするなかで、生き方がね、一つ一つ差別を指摘したりしよつたら、結局みんなが嫌うから、辛抱してですね、働かなあかん。食うためには辛抱せなあかん。それはもう無理もない発想やと思う。

それから、お母ちゃんね、部落に生まれて、部落に育って、部落で仕事して、部落で結婚して生活しとるとそのなかで自分の子どもがまたわしとおんなじ目に遇うのかと、もう一日も早くこれは無くなつてもらわなんだら、子どもの将来が本当に暗いということはお母ちゃんの方が強く感じられたと思うんです。その違いが出てきたと私は思うんですよ。やっぱりお母ちゃんたちの声ですね、「先生、こんなことでどこに部落問題と結び

つくんですか」という声私たちがふるい立たせたわけですわ。「やっぱりあかん」と。「お母ちゃんからこんな声が出ましたで」ということで、ようやく「友だち」の(一)、一年生の分は全校生に配ってもらってもよろしいと(許可が部落から)出たわけですわ。

——「友だち」の(一)というと、民主主義とか人権だけを取り扱っている内容の？

太幸 そうです。部落問題はまだ出てないからね。しかし、「二年生なんかについては慎重にやってほしい」という(部落の)申し入れの文章なんかチャンと私の資料のなかには綴じてますけどね。そういう申し入れがあつて、まあまあいうたら、私は同和教育の一步の前進やつたと思ふんです。

——その部落のお母さんとの話し合いとか学習会みたいなものはその後も継続的にやっていたんですか。

太幸 ええ、そうです。(話し合いは)四十五年から始めたでしょう。今話したような過程をへているなかで、部落のお母ちゃんの方からも、部落の役員さんからもね、いろいろと要望が出てきてね。月に一回ずつやと言うとつたのが、月に三回にも四回にもなつて、(四十六年の)三月までの間に十数回にもなつて。いや、もつと持つてますな、二十回ぐらいろいろな会合に出とるんやない

ですか。そして、七月から始めて四十六年の一月にですね、「今年卒業する三年生をどないしてくれる」ちゅうことになつてきたわけですわ。

——進路保障のことです？

太幸 いや、進路保障じゃないんですわ。その子らはまだなんにも知らされんとね、部落民であることも、部落の歴史もなんにも知らないで、全部白紙のままで(社会に)出る。「出てから、そこでパーンと部落差別に遇うた時に、子どもたちはかわいそうやないか。なんとかしてくれ」という声が出てきたわけですわ。それで、三年生だけに部落の歴史だけでもやろうということ、三年生を部落の保育所に集めといて、ずうつと部落の歴史をやつたわけです。

——それは(どこそこの)部落の三年生だけを集めてやつたんですか。

太幸 そうですわ。というのはね、こういうことなんですわ。学校でやる前にね、部落の子どもたちにちゃんとするいうことを押さえておかんと、「君たちは被差別部落の子どもだぞ」というようなことを他地区の子どもたちといっしょにやると、ものすごいショックやと、お母さんや部落の人が心配されたんです。「だから前もつて免疫を作つとこうと。自分たちの歴史をチャンとよう知っ

といて、それで学校でやつてもらおうのがよろしい」とい
う話になってね。

まあ、それでそのことを子どもたちに話す時にまた問
題が起こったんです。それは先ほども話しましたように
こつちが「部落とかかわるのは怖い」思うてますから、
「なんとかお母さん方に言うてもらえんか。それとも家
の人に言うてもらえんか」という声が（教師のなかから）
出ました。そしたら、お父さんやお母さんは「そんなこ
と、よう言わん」とね。「自分の子どもにね、わし言うた
ら恨まれる」言うてね。「今日までひた隠しに隠してきと
んのに……」と。そらあ、よう気持ち分かるんです。と
てもつらいわけですね。「わしは被差別部落の人間や」と。
「被差別部落いうたら、お母ちゃん、なんじやいやあ。
どんな目に遇うんやいや」言うて質問があつたら、それ
こそ、答える勉強を部落の人たちはしとつてないですか
らね。私らもそうですわ。どう答えたらいいか分からん
もんですから、お母ちゃんら困つて、「どないど学校でや
つてくれ」と。それが、三年生の「部落の歴史」の説明
に移つていったんですね。

——それは結局、中学校の先生のどなたかが部落へ行つ
て部落の三年生だけを集めてやつたわけですか。
太幸　そうです。三年生の担任がやるわけですね。

——その時はお父さんやお母さんもいつしよに出席して
ました？

太幸　いや、子どもだけ。それでね、お父さんやお母さ
んが学習しようかいうて、「よし、学校の先生とも一遍
話したる」いうような気になりましたのは、（四十八年
に）部落解放同盟の支部ができてからですわ。それまで
はね、保護者会をしますからいうても、ほかの地区（の
出席）が九〇%であつたら、部落は五〇%か四〇%。部
落の親はなかなか学校には見えない。抵抗があるわけ
です。その抵抗は、私の観察ではね、まず着るもんどない
して行こう。そして、また行つても勉強の話、うちの子
は勉強できへんつて先生言いなはるんやろうと。そうい
うようなことだとか、話し言葉のイントネーションやア
クセントや語いが非常に少ないということが抵抗になつ
ていたと思います。だから、なかなか見えないですね。
それが本当にそういうものをかなぐり捨てて、一個の
人間としてやつぱり先生に要求すべきことはせなあかん
いうて来られたのは、部落解放同盟が組織されて、確認
会、糾弾会が始まつた時に、初めて部落の人たちがバア
ツと集まるようになった。それまでは有識者の動きでし
かなかつた。婦人会の集まりでも、ある目覚めた人とか
自分が役員しとる人しか集まつておられなかつたと思ひ



信濃山自衛隊差別糾弾
全国総決起大会
信濃山自衛隊差別糾弾
全国総決起大会
部落解放同盟大阪府連合会



ます。全員がワアツと来られることはなかったですね。

——その三年生の担任が話した時に、部落の子どもの反応はどうやったんやろうね。

太幸 あまりピンとは来てないですね。というのはね、親がこれまでの生活の苦しさいうもんを隠してますわね、部落の親は。「なんじゃ、そんなもん、負けるかいッ」ちゆうようなもんで、がんばっておられました。たとえば運動会でもね、運動会があったら、各地区から（見物に）来ますわね。豪勢な弁当こしらえて持って来る。運動会には、こう店が並びよった、昔のことですから。そこへ行つて、一番初めにホオツと物を買に行ったり、祭りでやっぱり小遣いたくさん使うというのは部落の子どもに多かった。そういうほかの人といっしょになった時にはね、人に後れを取るなというような意味でやっと思うんですけども、普段は辛抱しとつても、そういう時にはピチツとしようというところがあつたんですね。

部落だと知ってシヨックだった

太幸 朝来中学校では二年生、まあ十五歳になる年にね、昔でいうたら元服の年ですわ。これは校長さんの発想で大人への入り口いうんですか、昔だったら完全に一人前と認められる元服の式をやるうということ、「立志の式」

をやっていたんです。その時に（生徒が）「今から私はこういう道を歩みたい」というようなことを作文に書いてそれを封印しまして、今度二十歳になりますと、成人式にふたたびみんな寄ってですね、十五歳の時の決意を開いて語ろうじゃないかと、「立志の式」を挙げようという会があったんですね。

——それは四十六年ごろですか。

太幸 いや、それは明治百年祭を記念してやろうということなんですから、あれは何年かな。四十三年になりますかね。それを記念して、それから式を始めとったわけですね。ところが、（どこそこの）部落の子に部落の歴史をやつてね、それから「ほかの地区の三年生にもやらないか。もう卒業するんやから」言うてね、こう非公式にやつたわけですね。ところが、二月のなん日だったか、その「立志の式」の日に部落外の子どもたちが……部落の子どもも一、二人入っておりますわ。この子らも「発言させい」言うてね。そして、その式のひとつの行事として前へ出て発言やりかけたんですね。

——それは三年生にたいして部落の歴史を学習させた年の二月のことですか。

太幸 はい。全校生の前で、一年生から三年生全部おる前で、「われわれの朝来町に同和地区つて言つて、いわれ

なき差別を受けている（どこそこ）がある」ちゆうて、パアーンとやりよるわけですね。

——それは（どこそこの）部落の子どもですか。

太幸 （どこそこの）部落の子どもとほかの地区の子ども……半々ぐらいでしたかな。それは教師と相談してやつたんではなしに、部落の歴史を聞いただけでね、「こらあ、不合理や」と思うた子もおるわけですね、ほかの地区の子どもにも。それから、もちろん部落内でも「そんなもん、許せるかい」いう子どももおりますし、そこでパアーンと声出してしもうたわけですね。その時にね、そのショックを作文に書いた女の子の作文もあるんですね。「もう身体が震えて、私はもう悔し涙で、明日から学校へどないして行こうと思つて苦しんだ」と書いた子どもの作文もありましたし、まあ子どもたちにとつては、大きなショックやつたんですね。部落の子どもたちにとつては、とてつもないショックだった。

それで、今度はわれわれも大慌てですわ。急げや急げですからね。で、「もう全校に（同和教育を）広げていかな仕方がない」いうことで、全校一斉に部落問題をやろうとやりかけたのが……昭和四十六年の四月からキチツとやろうとやりかけたんですね。それはカリキュラムを組んでおりましてね。そのカリキュラムでは、一年生に

はまあ部落の歴史だとか、二年生には何回（の授業）と決めましてね、カリキュラムにのって同和教育をやっていったんです。

ところが、四十五年、四十六年、四十七年と（それに）並行して、解放学級もやっただんです。今、部落内教育事業というてますが、それを昭和四十六年ごろから始めたと思うんですけどね。その時分は、学力促進学級いう名前をつけていた。その学力促進学級を県の教育委員会が「やりなさい」ということを学校に直接言うてきたんですね。で、朝来町の教育委員会はそのことについてはあんまり指導性がなかったわけです。「まあ、中学校しつかりやりよりはるで、頼んまつせ」いうようなことでね。で、県の教育委員会の指導で、学力促進学級の名前でやりかけたわけです。

その時に、学校の議論が二つに分かれたですね。一つは、学力促進学級そのものズバリ、英語、数学、国語、理科、こういう教科の学力を保障すべきだという意見と、そうやない、そうすることによって、より一層部落差別を押し進めるだけやと。というのは、「なんや、おまえら、あんなもの、（ぼく）行かんでもええ」というような成績優秀な子もあるんですわ。それから、やつぱりそういう学習の場に出て勉強した方がいいという学力の劣った子

もおるわけですわ。だから、なんとかして学力をつけたいんだけど、学力促進学級という形で即授業をやれば、できる子はテングになるし、できない子は「なんじや、おらあもう全くあかん」という気持ちになるに決まってる。だから、「もつとほかに学習せんならんことがあるんではないか。学習以前の問題を学習せんならん違うか」という意見と、「いや、学習をやつぱりやるべきや」という意見と。

それから、親はだいたい「学習をやってくれ。手つとり早う教科学習をやってくれ」いう声もあつたですわ。で、私は教科学習反対の方やつただんです。「より差別を広げてね、部落の子がただでさえも今一つになりにくいのに、学力でなおバラバラにするんかと。あかん」ということで。「そりゃあ、なにするね」と、結局、差別を許さず、差別に立ち向かえる子どもを作らなあかんと違つか、そういう子どもを作るためのカリキュラムがあるんじゃないかと思うと。じゃあ、今なにするんやと言われたい困るけども」と。それやつたら、誰もが同じ基盤に立つてるわけですわ。部落に生まれて、部落の子どもだという基盤から、ゼロから出発していくんだけど、片一方の学力だけということになったら、もうここ（首）から上の問題だけで、頭が良いか悪いか、それだけを部落

の子どもたちのなかに持ち込んだら、きつとバラバラになるから止めとこうと言つてね。親からはずいぶん（科学学習の）要求があつたんですわ。ところが、それはもう塾の代わりにしかすぎないと。きつと子どもたちが勉強せなあかんというバネになるような教育があるに違いないから、まあ、手探りでもやりましょうということでもやり始めたんです。

——解放学級はいろんな名称で、いろんな形で行われたようですけど、先生の学校の場合、どんな内容でしたか。

太幸 言い忘れしましたけど、もうひとつこういう考え方があつたんです。学力の保障というのは、だいたい学校で責任取らんならん問題いう考え方ですわ。学力が劣つとる子があれば……本当はもつと力を持つとるのにね、同和地区の子どもはおおむねそうですわね。理解する力や学習する力を持つとるけど、その十割を發揮させないのはね、教育の欠陥がそうさせとるのやから、そのことについては学校の教育のなかで保障すべきだと。だから、それ以外の、人間としての学習しようというバネを作ろうじゃないかと、夜、部落へ行つたわけです。夜の七時から二時間ずつ。で、二学級編成したので、年間で四百時間。これは一年生だけとか二年生だけとはいかんから、

四百時間を三学年で割つてやろうということで、毎週三回ぐらいは行きましたね。それ以外にも、キャンプに行つたりね、水泳指導を夏休みにやつたりね。そうして四百時間近いもんを消化しましたね。

私の場合は教頭でしたから、週に三回はまず行くわ。一年生なにやつとる、二年生なにやつとる、三年生なにやつとると。一年生なら、一年生の担当が全部行くわけですわ。これも、初めは一時間当たり謝礼が二千円ぐらゐやつたと思うんです。二時間行つて四千円でした。県の教育委員会から（支給された）ね。しかし、部落の子どもを立ち上げらせるような内容にはその当時はなつていなかったですね。部落の子どもの学力を推進させるために、学習以前になにをさせんらんかをやろうと行きかけたんですけど、なかなかなにをしたらいいのか分かりませんし……。

それから、学校では「道徳同和」という時間を週に一時間設定しておつたんですね。そこでも他地区の生徒といっしょにして教育をやらんかやならんのですわ。職員会議のなかで言いましたことは、「君はそんなこと言うてやな、学力促進学級に一人や二人で行つたらええと言うけど、明日、同和の時間になにをやるかいうて、同和教育をちゃんとできるか」と言うたんです。「少なくとも

も免許状を持ってますから、それぞれの教科については子どもの前で子どもより一步か二歩前におつてね、指導ができて、おそらくこと同和教育に関しては、わし自身もほんまになんにも分からんと。なにをやることが同和教育か、分からへんと。だから常に部落の子どもたちと接触することによつて、なにが部落差別であるかということを探らなあかんし、知らなあかんし、研究せなあかんし。だから、われわれが一人前の教師になるために今から学力促進学級に行くんやないかと。だから、君らが部落の子どもの前へ出て堂々と同和教育できるようになつたら、役場へ行つて、一人当たり二千円、八人行くから一万六千円寄こしなはれ言うてね、言いに行くけど、残念ながら、それだけの力を今持つてないから、県からくる予算だけで行こうやい」ということで、各学年全員行きました。これは県下でも少ないんやないかと思えます。八人で行きますから、(手当の)四千元を八人で割つたら五百円ですな。晩飯代ですわ。晩は各人立て替えて食べときゃあ、(県から)金がでたら学年で積み立てて、またなにかと使うたらええからいうような調子で、それこそ自費で飯食うて……帰つたらもう家を出にくいし、部活動やつたら六時過ぎになるでしょう。着がえて、ご飯食へに行つて、その足でダアツと行くわけですな。

それを二年ほど続けている間に、前の学年の子が卒業して、「あかなんだのう。やつぱりなんにもできなんだなあ。また今年もシャンとせなんだなあ」というようなことをやつとる間にね、昭和四十八年に先ほど言いましたように、解放同盟の支部があつちこつちにできた。狭山の行動隊が(県連から)いっぺん来たことがありますね。あれは四十八年でしたかね。その時分の十一月ですわ。

私の間違いを青年から指摘された

——その部落解放同盟の各支部ができる、学力促進学級のやり方なんかがそれまでとは変わりましたか。

それともほぼ同じもんでしたか。

太幸　そうですね、私にとつては大きな問題がありましたね。その時分はすでに解放学級という名前に変えておつたと思うんですわ。解放学級やつとります時に、子どもが「わあッ、もう、先生こんなこと止めようやい」とやりかけたんですね。「なんでやい」言うたら、「おんなじこと、ブツブツ、ブツブツ、おんなじことばっかり言うとなはる、先生は」と言うんですね。「なんにもわしらが分かりきつたことばっかり言うとなはる。いっつも衆しことない。ほかの子は今時分テレビ見とるし、宿題しよるし、そやのに、わしら週に二時間出て来て、おもろ



うない話聞いてね。そんなもん、止めてしまえ」と、ごっついやりかけたわけですわ。あれ二年生の子どもらでしたわ。ちようど、そのころ解放学級に行きづまってましてね。たまたま部落の青年が二人、あそこの(町立の)福祉会館に遊びに来てるのがおりましてね。「ちよつと入って見てほしいんやと。どないしたらええんや、分かんらんようになつとるんや」と。「そしたら、入ろうか」言うて、二人入ってくれたんですわ。一人は尾崎龍ちゃんど、もう一人……ええ、二人青年が入ってくれましたわ。やっぱ子どもは青年が入ってこようと遠慮なしですわ。「そんなもん、止めちまいなやあ」言いましてね。

私がたまたまその時いっしょにおりましたもんですからね、司会者でおったんですけど。「まあ、おまえらそんなこと言わんと、まあがんばれ。というのとはな、ここにおる先生は君らも知つとるように、和田山の糸井の谷や。糸井つて知つとるか。ここから何キロも離れてね、帰るのにだいたい三十分はかかるぞ。この小谷という女の先生は君らも知つとるように、この間までお産のために休んどった先生や。赤ちゃん、乳飲み子を家に置いてね、自分の乳を飲まさずにね、それをミルクに代えてこの場所に来てくれとつてんや。この先生も遠いところから通つてんのや」というような話をしてね、で、まあ、「グズ

グズあんまり言うな」いうようなことを言ったんですわ。その話をしたあと、一人の子どもがね、「先生、太幸先生はなあ、学校の先生辞めたら、今みたいに同和教育をやりはるか」、こういう問いがあったんですね。

——それは、鋭い。

太幸 はい、鋭い問いをやったわけです。「うーん、そうやな。わたし今学校に勤めとるから、君らも『集まれ』言うたら、『なんじやい。そんなもん、放課後やったら、おまえら先生は先生やない。おっさんや』言いながらでも、『集まれ』言うたらこうして集まってくれます。お父さんやお母さんも、『保護者会をしますで、集まって下さい』言うたら集まってくれます。PTAにも話をかけられると。こうしてみると、わしは今こうしてやるけど、先生辞めたら今ほどできんやろうな」と、こう言うたんですな。

そうしたら、そこにおった青年がね、子どもたちに、「おい、おまえら、今の太幸先生の言うたこと、なんにも思えへんかい」という呼びかけがあったわけですわ。で、子どもら、キョトンとしてね、「なにも、別に」と言うわけです。その時に「先生、今の発言にたいしてなんにも反応がないような教育をやったんはるで、あかんのや」という指摘があったんですな。そらあ、もうその時間の終

わりでした。九時前でした。私はその時に「ハアツ」とは思えんかったんですな。「待てよ、これはどういう意味かいな」と思いながら、時間が来とるからいうので、「来週の解放学級で、君らがなんにも言わなんだことについて、青年が『おかしい』言うとするのはなにや」ということを勉強してこよう。われわれもしてくるから」と、司会者の私が言うて終わったんです。

そして、次の解放学級の日、十一月八日ですわ。「まあ、行こう、行こう」と行ったわけです。その一週間、私はまあいろいろ考えたんですな。なにがおかしいのか、教員が言うことですわね。子どもがギヤアギヤ言うたらね、「わしらもこないして苦労しとるんやないかと。やかましゅう言うな」と。「おまえ、先生やで、なんや言いなはるんやろ」と。「そうや、わしも先生やなかったらそんなことしえへんわ」と。当たり前のことを言うたんやがなあと思ひながら、一日、二日、三日と整理していく間に、それまでに交わした言葉がいろいろと出てくるわけですわ。

ひとつはね、早い段階に、昭和四十五年か六年の段階に、何回も何回も、二十回ほど八カ月の間に集まった時に、部落の役員さんがね、「先生、いつも遅うから、遠いところから来てもらうて、ご苦労はん」と言いなはるで

ね。「いや、これは『苦労はん』言うてもらうことではねえんだと。本来、教育がチャンとしとつたら、今時分部落問題やなにや言うてね、あんたらにこんな迷惑かけんですむんやと。『苦労さん』言うのはこつちこそ言わんならんことであつて、言うてもらふことではない」いうようなことを四十五、六年ごろにえらそうに言うてるわけですわ。そのことを思い出してきましてね。

もうひとつ、中尾(良昭)さんに言うたことは「政党内れんときましようでえと。現に朝来中学校でイデオロギーに固まつてる連中はやつぱり政党がバックにおる」と。で、たしかに兵教組というものはね、社会党がバックにおるけれども、これは表だつて社会党が指令を流してこないと思うとつたんですね。たしかにそうですね。ところが、もうひとつの政党の方は、革新団体でも指令が降りてきたら、「ああ、そうか」言うて引っくり返つてくれへんのですね、学校のなかでも。理論的にも、実践的にも、今日言うともね(指令が降りると)もう絶対にならぬやと言わんですわ。「しかしなあ」「けどなあ」言うて、こつちやるわけですわ。だから、もう「政党を入れたら、もう絶対に教員がバラバラになつてしまふ」と。無政党ということ。それと「もう『苦労はん』言うことは止めてほしいと。こつちがえらうて(しんどくて)か

なわんで」と言うたことを思い出しましてね。

ああ、そうや、ひとつの問題は、いつの間にやら、わしらこつち遠いところを、しかも勤務終つてから、七時から九時までいろんなことを教えているではないかと、恩着せがましい発想になつて、初心を忘れとつたんじゃないかと、よみがえつてきたんですわ。それから、「先生辞めたらどうするか」いうやつはね、これは一番初めの七月七日の時にある方がおつしやつたんです。「先生な、同和教育、同和教育つてやりなさんな。これまでなん遍もそんなこと言うてわしらに働きかけはつた。そうやけども、町と学校と部落の役員がタツタツタアと話しおつて、エエエエ、エエと言うて、それで終わりと。部落のなかにひとつも浸透したものがなはんやと。それとおんなじようなことやつたら、止めときなはれ。先生、県教委が『せえ、せえ』言いよつたさかいに、ここへ出て来て、県教委から叱られますから、同和教育します。させてくれ』言うてよつたんやろう」という指摘があつたことを思い出したんですわ。

そういう過程があつたのに、子どもにツアツと詰められてくると、ひとつは恩着せがましく、ひとつはその立場で仕事しとるんやと言うたわけですわ。それを青年がパーンと鋭く突いてきて……一週間かかつて、私が整

理して解放学級へ行きました。ちようど、あれ、青年部
のときはじめやったと思うんです。安井義隆さん以下ね、
十二、三人の青年が来てました。(この部落の)青年以
外はほとんど、この人はどこから来たんやろうかと思
うような人がピヤツと前に並んどつてね。

——その話し合いなのか確認会というのか、その時の
模様はどんなふうでしたか。

太幸 今言うたように、向こう側に丸尾さんを先頭にし
た青年部の人らが並んどつて、こっちに町長、教育長、
それから助役……その時町長がいなくて助役だったかも
しれません……校長、私、中学校の教員らが座つてね。
そして、解放学級の子どもがそつちでオブザーバーとし
て見てるわけですね。で、「このあいだの発言の総括やつ
てみる」ということで、まあ思い出して話したわけですね。
今言つたようなことと、もうひとつ、「大きな間違いは私
たちが同和教育と言つて、同和教育をやるうとしながら
ね、差別そのものが何であるかを学ぶ姿勢を忘れとつた
ですね。部落差別というのはどんな形で部落のなかに今
現れているのかいうことを聞かされたことがないんです
わ。私、知らんわけですね。ただ想像したり、あるいは
予断と偏見で聞いたことで部落とはこんなもんだと描い
ておりますよ。部落の人間から直接聞いたことがない。

それなのに、部落問題を教えよう、教えよう、差別を教
えようとする姿勢が私の間違いであつた」と言つたんで
すね。

その言葉が出てきたのはね、これは子どもから教えら
れた。ちようど狭山裁判の行動隊が(この部落にも)来
たんです。その行動隊が来た時に、「先生な、狭山裁判の
行動隊が来るでえ」「おい、行つてこい」言うてね。で、
子どもたちが行つたところで、その行動隊の青年が子ど
もに囁いとるんですね。「おまえらな、部落問題はな、
先生に教えてもらうんじやなくて、部落差別はおまえら
が教えるんだぞ」と、こう言うちやつた」ということを
私らの耳に入れてくれとるわけですわ。「ああ、そうか」
いうことで、そのことを整理しましたら、「ああ、よしよ
し。(そうだった)たら、だいたい分かつてる」というこ
とで、私には糾弾いう形は全然なかつたんですね。その
時分はまだ確認会、糾弾会あるということは知らなんだで
すけど。

まあ、(私の方は)それですみまして、そのあと助役と
か教育長の方に質問が行きました。助役さんの差別
体質の完璧な現れとしてね……部落に福祉会館ができま
してね。当時、公民館の性格としては、冷暖房付きでし
よう、まあすばらしい建物ですわ。今ではチョイチョイ

そういう公民館はありますけど、その開館式の時に行って、助役さんが一番最初に言いなはったことは、「はあ、これは立派なものが建ったな。部落の人も立派になつてもらわなしようないなあ」と、そういう発言をパァンとやつとつてやった。それが回り回つて（私にも）助役さんがあんなこと言うたと聞えてきました。「助役さん、なにも分かつとれへんがあ」と言うたぐらいで。そういうこともあつて、助役さんも来ましてね。

それから二、三日たつたらね……もつとたつていたかもしれません。福祉事務所の所長がね、朝来町であつた青年たちの演劇を見に来ておつて、そしてちようどこの部落の青年たちの演劇をやろうとする前に帰つてきた。このことが確認会の対象になりましたね。福祉会館で確認会があると聞きましてね、「それ、行こう」と私、バァツと行つたわけですね。町長は、福祉事務所の所長は向こう、こつちは青年だ。私も向こう側に座つとりましてね。まあ、なかなか福祉事務所の所長も話せへんわけですね。その過程はとばしてしもうて、そないしとつたら、町長から呼び出しがありましたね。アツ、そうですね。私が（四十八年）十一月八日に青年から解放学級での私の失言……失言じやなしに、私の間違いが正される時にね、丸尾さんがね、「太幸先生、明日からね、わたしらといつ

しよにゼツケン、ハチマキして行動できるか」ちゆう問いかけがあつたんですね。ピチツとその意味は整理できないだども、「ゼツケン、ハチマキつけて行動できるか」いうような問いかけにたいして、なにかちよつと響くものがあつてね、「やります」と答えたわけです。

それからまた、それはどういうことであるか、ずうつと整理しかけたわけですね。入り口までは分かつたけどね。ところが、朝来町長は「ちよつと来てくれや」と言うて、それで行きましたわな。「あんた、うわさに聞いたら、朝来中学校で一生懸命同和教育やつとると聞いとるのに、このあいだなんや、青年の方から確認会をやられたらしいと。確認会に出て、ピシャツと参つとるんだかと思うたら、福祉事務所の所長の確認会に行つとつた。どないなるんやと。そのことよりも、わしは青年から、明日からゼツケン、ハチマキしてわしらといつしよにやるか」と聞かれとるんや」と言うてね。「そんなこと言うたつてなあ、夜バァツといつしよに解放車に乗つて、あつち走り、こつち走りね、学習会やいうたら集まつてね、確認会やいうたら、三日も四日も一週間も討議して、パァツと出て行くようなことは、私、この年で町長ということをしながら、できへん」と言うてね。「どない考えたらええんやあ」と町長は、聞いて来てね。

「私もね、町長はん、ゼッケン、ハチマキしてわしらといっしょに行動できるか」というあれがありましたですよ」と言うて。「どない整理しとるんや」言うことですわ。「私はね、青年があっち走り、こっち走り行動したり、確認会や言うたら、私もゼッケン、ハチマキして走り回ることやないと思うてます。教師としてね、完全に部落の立場をわきまえて教育できるかどうかという問いかけやと思います、ゼッケン、ハチマキしているのは、

だから、学校に部落差別につながる問題があった時には、たとえ一人になつてもね、ゼッケン、ハチマキして、その差別問題と闘えよという、その闘う姿勢があんたにあるかという問いかけやつたと思いますわと。ゼッケン、ハチマキしてそこら歩き回つてね、わしが部落民やという浅い表現やない。いかに差別と闘えるかという問いかけやと。町長はんも町行政のなかでいかに部落問題と取り組んで、部落の代弁者として、解放行政をやりなはるんかということが、ゼッケン、ハチマキつけることとつせ。本当にハチマキをまき、ここにゼッケンをするこじやありまへんで。町長はんの行動のことを言いまつたんやと私は解釈します」と言うたら、「ああ、そうか。それでいいんかやあ」と。「いや、それでいいとは言わんけど、私の解釈では私が教員としてそうすること。

部落問題とこれから一生かけてね、部落民であるということと全く同じ立場で行動することやと思います」と言うて。

町長はん、それから変わつてね。だから、あの町長はんは部落問題をタメにして町長になろうという者にけ落とされたと思いますね、橋本哲朗に。「あれは部落問題ばかりやつとるやないか」と言うて。朝来町でいえば、(部落の人は)八百人ですから、町民の一割弱でしょう。九割対一割でしょう。そういう体制のなかでね、やつぱり「部落憎し」「部落怖し」というものを駆り立てて(町長に)なったのが橋本哲朗やと思いますわ。

助役にもお会いしましたけど、その人も一生懸命でした。あの人も確認会に出とつてですから、いろいろな過程があつたと思うんですけど。「あつ、この人分かるな」と思ったのはね、先ほど言いました福祉事務所の所長の確認会の時にね、あんまり所長が分からんもんやから、「糾弾会に移ろう」言うて、移りかけたわけですけど。夜九時ごろなんですわ。みんな腹減らしてしもうて、晩飯食わんとやつとるんですからね。それから、助役さんに「晩飯用意して下さい」「金どないする?」「金どないするつて、町から出してくれませんか」「そんな金あらへんがあ、そんな金はどんな名目で出すんや」「あんたなあ、こ

こへ町長はんが来とつてやし、福祉事務所の所長が行政側に座つとるな。この人らが「やられとる」と思うとつてやさかいに金が出せんのやろう。この人らがな、わしらも含めてものすごい勉強を今しとるんやろう。同和問題の学習会しとるんやろう。同和問題の学習会いうことな、お金ができるんやったら、腹減らしてその青年が今一生懸命にな、真に迫ろうとしとるのにな、勉強しとるのにな」「はあ、そうすな。それやったらええな」と（助役さんが）「弁当の手配せえ」と。夜九時ごろやからどっこもあらへん。しゃあないから、夜久野のモーテルがずっと終夜営業しとつたから、そこへ電話して、こしらえてもらつて弁当を取りに走つて行つてね。その時に「はあ、そうかい。学習会つて、あんなもんかい」と言いなはつたですわ。この人はやつぱり悟りが早かつたですけど。本当の意味で信頼できる人やと思いますわ。

（次号へ続く）

聞き書きメモ

① 今回の聞き書きで話し手になってくれた太幸史朗先生は兵庫県朝来郡生野町に生まれ、育つて、現在もそこで生活をしている。太幸先生は聞き書きにもあるように、被差別部落に生まれた人間ではなくて、かつてはむしろ

「部落は怖い」という見方にとらわれていた一人の教師であつた。それが朝来中学校の教頭として、部落解放運動に積極的にかかわるなかで、解放教育のあり方を模索し、実践されてきた。「私はもう完全に腹をくくりました」という最後の方に出てくる発言（次号）のなかに、太幸先生の部落解放にかける思いと姿勢とをはつきりと見ることが出来る。太幸先生は現在でも南但馬で持たれる確認会には必ず部落解放同盟のゼッケンをつけて参加して来る。私自身も一度ならず、そういう太幸先生の姿に接したことがある。

② 今回の聞きとりは一九八一年六月二十一日の午後、ほぼ四時間にわたつて、南但地協の事務所で行つたものである。聞きとりというより、太幸先生の方からドンと説明がくり出してくる内容であつた。話のうち、(1)部落特有の言葉とその指導の問題、(2)生野小学校の確認会の模様、(3)太幸先生の家庭における部落問題への取り組みについては割愛した。私も部落問題に取り組んでいる教師の一人として、今回、多くの発想と着想のユニークさを学んだように思う。

（たみや たけし・社会学部教員）

— 研究余滴 ヴェルレーヌ 7

牢獄での呻吟と悔悟 (その二)

— 『言葉なしの恋唄』から『叡智』まで

山 村 嘉 己

1

『言葉なしの恋唄』の成立については前回に簡単にふれておいた。それがだんだんとふくれ上ったものであったにしても、一八七二年の十二月に大体、われわれの今、眼にするものになっていて、七三年のはじめにはでき上るはずだったこともほぼ間違いない(ブレモンやペルチエらの友人あての手紙による)。しかし、ランボーとのいざござはこの計画の実現を遅らせ、七三年七月の愚行はヴェルレーヌをモンスの監獄に送り込ませることとなった。ここでランボーとの関係をふり返るに十分な時間

と静謐を得たかれが、自らの詩作についていろいろ思いをめぐらしたことはいうまでもなからう。ランボーが一方で『地獄の季節』を一気に書きあげて過去の世界を清算したのに対し、ヴェルレーヌもまた少くとも今までの詩境を整理しようとしたことは想像にかたくない。有名な「詩法」(Art poétique)が、モンスにて、一八七四年四月と附記されていることはその大きな証左となるだろう。(この詩は若き友人 Charles Morice (一八六一—一九一九、詩人、翻訳、劇作などもあり、マラルメの火曜会メンバーであった)にという献辞を伴っている。)

ラトゥール『テーブルの一角』(ランボオとヴェルレーヌ)



何よりも先ず 音楽を、

そのためには「奇数脚」を選ぶことだ、
何にもまして 茫漠と虚空にとけて
重くのしかかるものなど何も持たない。

それにまた 言葉を選ぶとき

ちよつとした言い違いをさけてはならぬ、
「不確かさ」が「確かさ」にまじる

あの灰色の歌よりいとしいものがまたとあろうか。

それはヴェールのかけの美しい瞳、

それは真昼のかけろう陽の光、

それはまた なお温もり残る秋空に

青く散らばる星の光だ！

なぜならば ぼくらの望むものはやはり「陰翳」、

「色彩」ではなく ただ「陰翳」のみだから！

ああ「陰翳」こそ 夢を夢に

フリユートを角笛につなぎ合わせるもの！

人を刺すあの「舌峰」を 残酷な「機智」を

それに不純な笑いをもまた できるかぎり避けることだ、

これらはすべて下品な台所の、らだ、
「天」の瞳を泣かせるものだ。

雄弁をひつとらえて その首を絞めあげよ！

「脚韻」を少し落ちつかせよう！

全力をあげるのもまた結構なことだ、

見張りをつけないと それはきりがないからだ。

ああ 誰か「脚韻」の過ちを非難するものはないか。

どんな聞き分けのない子供が 愚かな黒人が

こんな安物の宝石をばくらのためにでっちあげたのか

磨けば磨くほど うつろで空しい音がする。

なおもまた いつまでも ただ音楽を！

君の詩句が空高く飛び去って行き

魂から出て あなたの空へ あなたの愛へ

逃れ旅立つ思いを与えんことを。

さらにまた 君の詩句が快い冒険となって

身をひきしめる朝風に送られ

薄荷はっぴょうと立麝香たちじやうの花を香らせに行くように……

ほかほみんな言葉の遊びにすぎないのだから。



この「音楽」への傾倒を示す詩は、後の象徴主義の詩論の中心に据えられようとしたこともあつたが、現在ではそれほど重視することは妥当でないときれている。たとえばJ・ロビシユのように「ヴェルレーヌの詩人としての生活の一時期」の考え方を示していると考える向きも少くない（ガルニエ・クラシック「ヴェルレーヌ・詩作品」）つまり、この「詩法」はむしろ「言葉なしの恋唄」の詩境の整理された表現という方がより適当と思われるのである。

三連目のイマージはそのまま「忘れられた小唄」の冒頭Iの数行（前号参照のこと）につながるだろう。「魂が

ら出てかなたの空へ、かなたの愛へと旅立つ詩句」とは
Vのピアノの詩（前号参照）を想起させるだろう。ここ
に今一つ、「忘れられぬ小唄」をつけ加えてみよう。

平原に はてしなく
倦怠の色はひろがり
定かならぬ雪の光は
砂と見まがう。

空は鋼だというのか、
明りはまったく絶えた。
月は生まれては
死ぬのだろうか。

雲のように 灰色に
流れる樫の木々、
もやに煙る
近くの森で。

空は鋼だというのか、
明りはまったく絶えた。
月は生まれては

死ぬのだろうか。

息たえだえの鳥よ、

それに 君たち やせつぼちの狼よ

冷たい北風にのって

いったい 何が君たちにやって来るのか。

平原に はてしなく
倦怠の色はひろがり
定かならぬ雪の光は
砂と見まがう。

明確な叙景は何一つない。あるのは風景の上を流れる
詩人の魂の「一つの状態」ばかりだ。「言葉なし」に感情
の波が音となって流れ出す。主要な旋律は倦怠という短
調なのだ。これを日本語の音に移すなどは絶望的など
ということばでは言いつくせない。ただ詩の雰囲気は伝え
うるのではないか。視覚に訴える文字の配列と、やはり
いかにしても浮かび出るある音調とが原詩につながる機
会を持っている予感がする。かれの詩にはマラルメやラ
ンポールの詩が持つ厳しい拒否の響きはない。それが又、
ヴェルレーヌを甘いとわれわれから遠ざける原因の一つ

かも知れない。

2

しかし、この叙景と心的状況との神秘的な混淆は必ずしも「言葉なしの恋唄」の特質ではない。それはすでに『土星びとの歌』からのヴェルレーヌ詩の持味でもあった。したがって、ここで問題となるのは、その同じ詩境と見えるものに何らかの変化があったのかどうか。あったとすればどのような点かなのであり、そのことは又、ランボーとの接触が何をかれにもたらしたのかということをも明らかにするだろう。

ランボーがああ有名な《見者の手紙》によって展開した詩論では、詩人は「長期にわたる、途方もない、理にかなったあらゆる感覚の錯乱」によって未知の真理に到達し、それを表現する新しい「普遍的な言語」を發明せねばならなかった。それは又、いわゆる《主観的な》詩を排し——ここに心理的な分析、浪漫派的な告白、高踏派的な形式美が含まれていることは言うまでもない——、あらゆる人間的な論理から解放され《客観的な》詩を招きよせることでもあった。「私」は他人だ、私は私の思想の開花に立ち合うのだ」と述べたとき、ランボーはつよい自己認識とともに、その自己が解体し、普遍的な人

間となって存在しはじめることを実感していたのであった。「酔いどれ船」や「母音」はその実感の偽らざる報告であり、「地獄の季節」で展開される諸々の実践は、その精魂込めた仕上げにはかならなかつた。ヴェルレーヌとの泥沼のような生活は、そのまま「見者」の理論の遂行となるはずであつた。しかし、ほとんどまったく別の生活の次元を持つヴェルレーヌにこの完全な自己解放は理解されようはなかつた。ヴェルレーヌの自己解体は感覚の段階においてなされ、その表現はかれの持味である動物的ともいえる音調へのひらめきによってみごとに実現されたといえるであろう。したがって、かれの「詩論」においては《何よりも音楽》が要求され、それに応じる手法として《奇数脚》の使用——この奇数脚のもつ微妙な音楽性（それは偶数脚を中心とするフランス詩の伝統性の中では、不思議な不協和音でもあったが）はすでにボードレールの手によって十分実現されていた——がつよく望まれることとなつた。事実、「忘れられた唄」の詩篇の中では、Iは七音綴、IIは九音綴、IVは十一音綴、Ⅴは五音綴とみごとにそれを実現するとともに、その他の偶数脚についてもそれなりの工夫がこらされて一つとして同一の音調を持つていない。又、詩節においても、二行詩、三行詩、四行詩、五行詩、六行詩と別れ、

長詩もあれば短詩もある上に、脚韻についても、男性韻のみの詩節、女性韻のみの詩節などがあって、まさに万華鏡ともいえる人工美の極致を見せている（残念ながらその微妙な味を翻訳に示すことはまったく不可能である）。その工夫は「ベルギー風景」でも「水彩画」でも徹底的に遂行されているので、その意味でも『言葉なしの恋唄』をヴェルレーヌの詩集の最高の達成と認める人が少なくないのは当然のことであろう。

しかし、一方、ヴェルレーヌの心的状況はすでに述べたごとく、ランボーへの異常な傾倒とともに捨て切れぬマチルドへの未練に沈湎し、はてしないブランコの往復



運動をくり返すばかりであった。

一つのつぶやきをとおして 昔の声が
微妙に浮び上るのを ぼくは聞きわけ
うつすらと流れる音楽に照し出されて
あおざめた愛 未来の曙が ぼくの眼にうつる！

そこで ぼくの魂と心とは 乱れまどい
複眼のように重なり合って 写し出す
くもり日の中をふるえて過ぎる

ああ すべての竖琴がかなでるあの小唄を！

ああ こんなひとりぼっちの死を迎えるのか！
おじけづいている親しい愛よ 若い時と
古い時とがお互いにゆれあいながら消えて行く
ああ こんなブランコにのつて死を迎えるのか。

（「忘れられた小唄」Ⅱ）

これはもちろん、ランボーの言う意味での《客観的な》詩ではない。しかし、一種の自虐をたたえた感情の放出は、これを浪漫派的な《主観性》からはみ出させていることも事実であろう。『土星びとの歌』の頃からの主情性

と、『稚宴』に見られた高踏派風の芸術性がさらに渾然とした詩境に高められていることも間違いはない。だから、ヴェルレーヌはランボーとの接触の中で、より深く自分の世界を掘り下げたのだと考えることができる。現実の生活にあつてはあらいがたくランボーの魔力にひきよせられつつも、創作の世界では、かれはむしろ自らの特性をさらにつよく引き出されたというべきかも知れない。あるいはひとは自分の中にあるものしか結局は見出さないのだろう。

もつとも、「忘れられた小唄」の中のⅥは、形式の上でも意識的に脚韻を崩しているだけでなく、内容的にもシヤンソンか古い伝説に基いて、他の「小唄」とまったくちがった趣を持つているが、ここにランボーの《練金術》への意識的な接近を見ることは可能である。(ランボーの『地獄の季節』の一節、「ぼくは馬鹿げた絵が好きだった、扉の掛け物、芝居の書き割、サーカスの幕、看板、俗っぽい色刷り押絵……先祖たちのロマン、子供の絵本、古いオペラ、つまらぬルフラン、単純なリズムなど」(錯乱Ⅱ)を想起してみよ)。

見張りの眼をかすめて
ミシユルおばさんの猫をかんだのは

ジャン・ド・ニヴェルの犬だ。

それが青靴下のフランソワには面白くてたまらない。

月はこの代書人にも

おぼろな光を投げかける

そこで、メドールもアンジェリックも

緑にそまって粗末な壁の前。

そこへ来かかる 兵士殿、

近衛兵の誇りも高く

悪評高い白の制服に身を固め

それでも心は喜びでいっぱい。

.....

ここでやつとほんとうの夜が来る

だけど どうしようもなく

無頓着でお人好しな

青靴下のフランソワにはそれが面白くてたまらない。

この意識したふざけは「ベルギー風景」のヴァルクル(前号参照)やシャルルロワにも少し顔を出す。

ジェルマン・ヌーヴォー「陽気な旅人たちよ……」



Figure de l'homme, Paul Follain dans
1884 et de son œuvre, le salon de
Paris à l'Alma (1884).

暗い小草くらぐさの中を

*コボルの幽霊たちが行く

地下から吹く風は

すすり泣いているのでは

ところで 顔をかすめるのは何、

からす菱がシューッと鳴って

繁みは行きずりに

目をたたく。

家々というよりは

*コボルは地下に埋蔵した
宝を守る精(ドイツ民話)

むしろ あばら屋

赤い鍛冶屋の立ち並ぶ

何という地平線!

ところで 何かが顔をかすめるか、

駅々は鳴りひびき

ひとみは驚くばかり、

シャルルロワはどこなのか、

いやな匂いだ

これは何か

*シストルのように

ざわめき鳴るのは何なのか。

むごたらしい光景!

ああ 君の息づかい

人間の汗

金属のあげる叫び声!

暗い小草くらぐさの中を

コボルの幽霊たちが行く、

地下から吹く風は

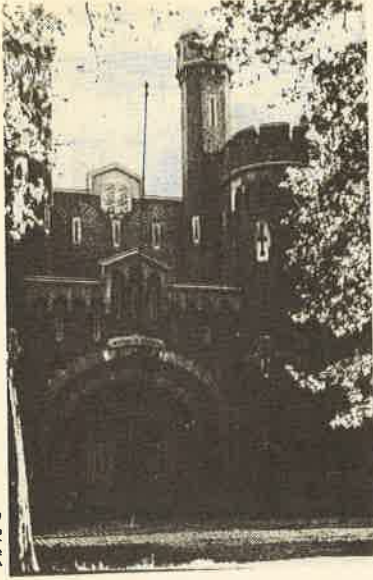
*シストル 古代エジプト
の楽器。

すすり泣いているのでは。

この詩にはランボーの現し身までが感じとられる。しかし、ヴェルレーヌの感覚で消化された世界はやはりランボーの錬金術にはほど遠いといわねばなるまい。

3

『言葉なしの恋唄』の出版は友人ルベルチェの好意によつて、一八七四年三月に実現された。ランボーとの関係をようやく静かに顧る余裕が、たしかにヴェルレーヌにもどつていたと思われる。ところが、四月、すでに紹介



モンスの牢獄

した「詩法」を書いてほつと一息ついたヴェルレーヌの手許にきびしい報告がとどけられた。マチルドの離婚申請が裁判所で正式に受理されたというのだ。「あわれなベツドの上にもじめにも背中から崩れ落ちて涙にむせんだ」ヴェルレーヌはすぐに戒教師を呼び、心の支えを求めた。数ヶ月の後かれの心は再びキリスト教に向けられた。世に言うかれの《獄中の回心》である。まさにシャトーブリアンの《私は泣いた、そして信じた》（『キリスト教神髄』）の心境であつたのだろう。——もつともヴェルレーヌはもともと信者であつたのだから《回心》は当らないので、《復帰》というのが正しいのであろうが——しかし、信ずるといふ行為は涙とともにたらされるものかどうか。このヴェルレーヌの《回心》には、たとえばクロードルのように《言葉のあやが見え見えで》信じられない（『ジイドへの書翰』）と云う意見も少なくない。といつて、そのことはこの時のかれの苦悩を割引きするものではあるまい。今、ランボーを思い切り、ようやく平静な自分に立ちもどつたかれにとっては、あの振子の一端であつたマチルドは何にもまして心の支えとなるはずであつた。友なく、妻なく、子なく、身を隠す家もなく、——不思議に母の面影はこのときのかれには訪れていない——まさに絶対的な孤独がかれを襲つたことも想像に難くない。

ボルネックが指摘するように。

涙にぬれる君たちよ この神に來たれ なぜなら

神こそ 涙し給うゆえに

苦しみ悩む君たちよ この神に來たれ なぜなら

神こそ癒し給うゆえに

震えおののく君たちよ この神に來たれ なぜなら

神こそ微笑み給うゆえに

通りすぎ行く君たちよ この神に來たれ なぜなら

神こそ不動のものなるがゆえに

とうたつた先人ユゴアの詩句を果してヴェルレーヌが記憶していたかどうかはともかく、神に祈る心がかれのなかにつよく湧き起つたのは当然と言えるかも知れない。

神よ いやしいものたちの神よ この怒りの子を救い

給え

で終る『叡智』のIのIV「不幸な奴だノ……」は次のようなことばで始まっている。

不幸な奴だノ すべての思恵、洗礼の光栄も



M・ドニスのイラスト

キリストの教えどおりの少年時代も お前を愛する

母親も

力や健康も パンや水と同じように

そしてついには 潮の満干みちひよりもはつきりと

あの過去の絵に書きしるされたこの未来まで、

お前はすべてを荒しつくし、精神の最後の力にいたる

まで

ああ何ていうことだ いやしい見せかけのなかに失っている。

悔恨と絶望、憎悪と倦怠、断ち切れぬ愛の追憶と胸を
やく未来への期待、ありとあらゆる情念がかれのなかに
渦巻いていた。五月のある日、獄吏からあの忌わしい報
せを聞いてから、かれが改めて洗札の儀式を受ける八月
までのほぼ百日は、まさにモンスの牢獄はかれにとつて
地獄そのままであつたと思われる。

暗い大きな眠りが

ぼくの生命に落ちかかる

眠つてしまえ 希望はみんな

眠つてしまえ 羨望はみんな

もう何も見えない

ぼくの記憶はすべて失われた

悪いことも 善いことも……

ああ つまらない話さ!

ぼくはひとつのゆりかごだ

墓穴の中にあつて

誰かの手がゆすぶっている、

静かに……静かにするのだ!

〔「叡智」ⅢのⅤ〕

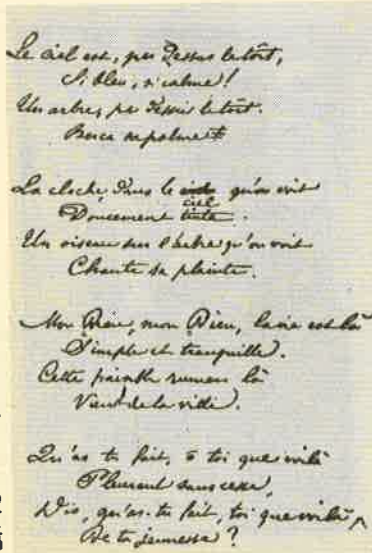
この暗黒の眠りの世界から、次のような解き放たれた
明るい世界に到るまでの道行きは、結局、陽の目を見な
かった「獄中」という詩集、あるいはその一端を担つて
一八八一年に世に問われた「叡智」の中にはつきりと見
取ることができる。そのことは次回においてくわしく分
析してみたい。

空は屋根の向うにのぞいている

あんなにも青く あんなにも静かに!

一本の樹が 屋根の向うに

大きな枝葉をゆすぶっている。



Le ciel est, par dessus le toit,
A bleu, si calme!
Un arbre, par dessus le toit,
Berce mollement
La cloche, dans le ciel, qu'on voit
Doucement tinter.
Un oiseau sur l'arbre, qu'on voit,
Chante de plaisir.
Non rien, non rien, l'air est bel
D'implication tranquille.
C'est la priante rumeur de
Vendredi de la ville.
Qu'as-tu fait, ô toi que voit
Pluie dans ces
N'as-tu rien fait, toi que voit
De ta jeunesse?

〔空は屋根の向うに〕の原稿

短評募集 //



短評を書いてみませんか？

最近一年間に発行された本の中で、自分がこれはずい人にも勧めたい、あるいは、強く印象づけられた本の短評を原稿用紙（四百字詰）二、三枚に。

☆ジャンルは自由、締切は毎月末。

●あて先

〒565 吹田市千里山東3-10-1

関西大学生協同組合「書評」編集委員会

☎387-19998（直通）

☎388-11221（内線48221）

のぞいている空のなかで
鐘が静かに鳴りわたる

見えている樹の上で

小鳥が何かを訴えている。

絶え間なくすすり泣いているお前は

言いなさい そこにいるお前 どうしたというのか

お前の青春を

（『叡智』ⅢのⅥ）

（やまむら よしみ・文学部仏文科教員）

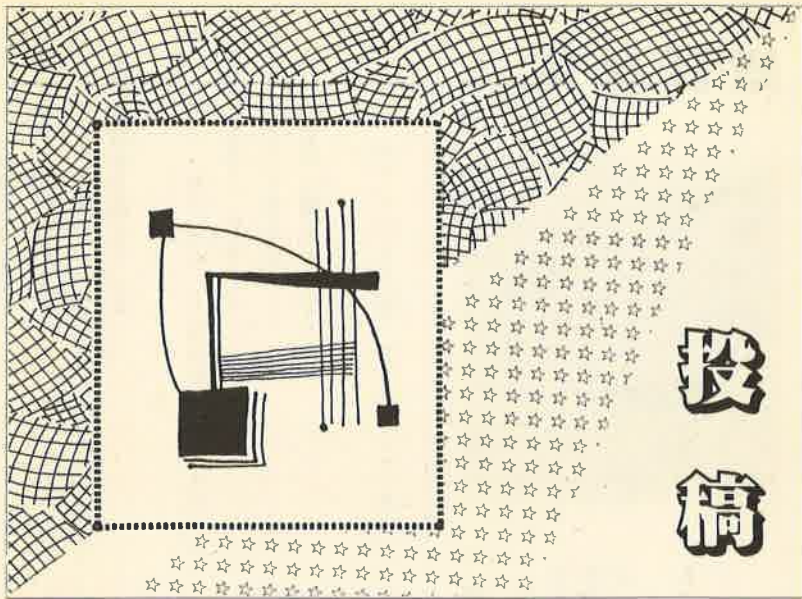
ああ 神よ わが神よ 人生はそこにあるのです。

飾りけもなく 静々と。

あの平和なそぞめきは

あれは街から聞えるのです。

— おい そこにいるお前 どうしたというのか



投稿

僕がバターになるまで

——エゴン・シーレの「人間」解体——

勝 道興

I

I 雨の降りしきる中で誰かがダンスしている。——それは、有機的な肉体が、無機的な自然の中で、何らかの自我の意志によって振る舞っているモチーフではない。「僕」でも「君」でもない一個の匿名の機械が、断続的に降り打たれる波動によって、かの《外部》へと接続され遂行されているのである。もはや肉体と呼ばれるものも、雨と呼ばれるものも、自我と呼ばれるものも、そこには現われていない。それらは、めくるめく高速の回転によって失神させられ、あるいは吹き飛ばされ四散させられているのである。そこに現われているものがあるとしたら、それはガラスのように透き通った、羽毛のような肌触りの、金属のように光るプラスチックの流体力学、だけである。」「ちびくろサンボ」を追いかけてぐるぐると回って

いるうちに、「バター」になってしまった「トラ」のような。

2 もし肉体というものが、幾重にも層をなす歴史や信仰や習慣によって、長い間飼ひ慣らされて構造化された器官であるとする——例えば、近いものが大きく、遠いものが小さく見え、虹が七色に見えたりするということが、対象化する虚構の作用だったりするならば、逆にそうした肉体を解体して、構造化された器官を暴き出すこともできるのであろう。もしそれが可能だとすると、それまで肉体の対立項ないしは関係項とみなされてきた自我^{エゴ}までも、肉体と共に解体されてしまう——例えば、「僕」が「僕」だったり、「君」が「君」だったりするということが、同一化する仮面^{ペルソナ}の作用であったと明かされる。結局、「自我／肉体」の図式に基づく近代的思考が産み出した「人間」、すなわち「知」という創造主が、二百年足らず前に自らの手で製造したまったく最近の被造物^{モノ}とフリーコーに言われる「人間」が解体され、終焉へともたらされるのである。——「人間」は「バター」になりつつある。

3 そうした「人間」解体から開かれるのは、新しい《身体性》である。それは、肉体をメディアともせず、自

我をコントローラーともせず遂行される。それは、肉体の対象化する器官によって排除され、自我の同一化する専制によって抑圧されてきた、カオスの呼吸に震え、ウラノスとガイアの交接^{マツ}に慄え、かの《外部》の波動へとのりいだす。新しい《身体性》は、《外部》の波動の間を泳ぎ続けながら、無数の仮面^{ペルソナ}と虚構^{フィクション}をおもちゃにして遊ぶ、それ自体一つの演技^{パフォーマンス}である。そこでは、「僕」が「君」や「アリス」となり、さらに、「ガラス玉」や「羽毛」となり、ランボーが言うように「銅が目覚めてみたらラッパであることに気付いた^{（註3）}」としても、少しもその演技^{パフォーマンス}自体の落ち度ではない。





II

5 シーレの数多い自我像群の中には、その肢体は肉を削ぎ落とされたように痩せこけ、その首や手足は無理な形に苦痛にもねじ曲げられ、その性器は硬直したままむき出しにされ、その視線は虚ろに宙に浮いているシーレ自身が映っている。彼の描く線は、まるで鋭角的なナイフの切り口のように己れの肉体を刻んでいく。自画像——それは、彼にとって「シーレ」という自我の肉体の処刑場であり、そこにおいて「人間」をその肉体と共に解体しようとする人体実験である。

4 しかし、「人間」を終焉させる「自我／肉体」の解体作業は、どのようにして行われるのであろう。ウィーソンの表現主義の画家エゴン・シーレ(二八九〇—一九一八)は、その執行者の一人であるが、彼は自分自身の肉体を自ら解剖台の上に乗せることによって、自分自身を人体実験にかけることによって、「自我／肉体」及び「人間」を解体する。つまりシーレは、それまでメディアとして作用してきた肉体を、逆メデイアとして転回するのである。

6 『座っている男性裸像』(四一)では、もはやそのねじ曲げられた手足は途中で切断されてしまつて先がない。ただ死体のような黄土色の痩せ細つた肉塊が、それを座らせる椅子もなしに、白い空間に宙づりになっているだけである。とても生きた「人間」とは呼べないような肉体が、どこかに手がかり足がかりを求める可能性も失われたまま、囚人として浮遊の刑にかけられている。ここにもまた、シーレ自身が映っていると見えよう。「浮遊の刑」のモチーフは、「動く大気の中の秋の樹」(四二)や「ひまわり」(二九〇九—一〇)で

も示唆されている。』

7 二個のシール自身らしき肢体が漂っている『浮遊』^(四四)
(二九一五)では、そのモチーフが一層明らかになって現
われてくる。もはや、「人間」の肉体を生かしめ、立た
しめるための手がかり足がかりはどこにもない。「人
間」の肉体の根拠はどこにもないのだ。ところで『浮
遊』には、『座』っている男性裸像」と比べて、さらに多
様な意味が含蓄されている。——第一に、浮遊してい
るシール自身が二個の肢体を持つているということ。
第二に、浮遊している背景が白い空間ではなくて、花
畑のような色彩のある妙に幸福感とか安心感を覚えさ
せるところということ。——なぜか。

8 『浮遊』の中で、一方の「シール」は両眼を見開き、
いくぶん生氣のある表情をして、遊泳を楽しんでいる
かのようにも見えるが、もう一方の「シール」は、両
眼を半ば閉じ、今にも死にそうな表情をして、幽霊の
ように流れに身を委せきついているかのように見える。
しかも両者ともその動きは、色彩に変化のある背景の
せい、か、静態的な「座」っている男性裸像」と比べて力
動的である。シールは、このように「生きるシール」



と「死んだシール」とに自己同一性をずらし、自己を
二重化する運動を遂行する。これは、生と死が相対立
する個別のものであることを示すためではなく、むし
ろ生と死が一方なしでは他方も成り立たない不可分の
二重体であることをあらわにするためである。今や「す
べては生きながら死んでいる」^(四五)のだ。シールの自我が、
こうして自らその肉体を逆方向からメディアにして、
「生きるシール」の仮面から「死んだシール」の仮面へ
と自己を自己の《外部》へと二重化する仕方は「自己
が自己であるところのものとなる在り方」^(四五)といえよう。
〔「二重化」のモチーフは、「自己を視る者Ⅱ」(二九二二)、

『二重の自画像』^(四)(一九一五)、『隠者たち』(一九二二)などでも現われる]

9 「生きるシレー」は、死んだシレーへと自己を同時に二重化し、自我の同一性をずらす、これを可能にするものは、『浮遊』の空間である。そこは、均質で冷やかな白い空間ではなく、花畑のように何となく慣れ親しまれたところであると同時に、それにもかかわらず手も足も届かない何かしらよそよそしきところである。慣れ親しまれたよそよそしきところは、シレーの自我が自己ではない他者へと自己を疎外し、生と死に分裂させる一方、その分裂させられた自己を他者とそもそも不可分である二重体として、生と死の統一体として、その分裂の運動そのものの中で安らわせるところである。それは、浮遊という形で、他者を機能させ、しかもそれ自身は絶えず「外部」としてよそよそしくあり続ける、故郷的なものあるいは大地的なものであるといえる。「生と死」のモチーフは『死せる母』(一九二〇)、『盲目の母』^(四)(一九一四)、『母と子』(一九一〇)などでも現われる。]

10 浮遊する空間での「人間」の解体作業は、さらに、

「ヨセフ」に扮したシレーと「マリア」に扮した恋人ウアリーの間で演じられる道化芝居として、『聖家族』^(四)(一九一三)の中で同時に進行される。「生と死」のモチーフは、男と女の間で交感されるエロスによって再び切り口を入れられる。



11 『聖家族』の二人は、生死の苦悩に直面した男女の敬虔崇高な姿を演じているかのようでもある。ところがそれにもかかわらず、「ヨセフ」の「マリア」へと差し出した両手の指、「マリア」の一方でそれを拒むように応じながら他方で胎内の「イエス」を抱きかかえる指、

そしてすでに胎内で死体となっている「イエス」の白い指は、まるで生と死の臨界ではじめて火花を散らすエロスの脈動によって突き立てられているかのようだ。それらの異様に細長く立てられた指は、「イエス」の死を嘆き悲しんでうち震えているのではなく、「イエス」の死そのものによって、快とも苦とも言い分けがたい痙攣を予感させられているのである。「聖家族」は、「神」を冒瀆し、「神」をパロディにしてみました道化芝居である。「神」と「人間」の引き裂かれた深淵からは、スキャンダラスなエロスの流出物がほとばしり出ている。「男と女」のモチーフは、「枢機卿と尼僧」(二



九二二、「妊婦と死」(一九二二)などでも現われる。」



12 かくして、「人間」はその肉体をメディアアとして自我と共に解体され、「神」は道化芝居の仮面(仮面)にパロディ化される。「人間」と「神」がばらばらに切断されて浮遊している廃墟で残されているものは、今や、自己同一的な「自我／肉体」という関係項でも、生と死あるいは男と女という対立項でもなく、いかなる実体的なものもそこにはない。そこには、他者へと自己を疎外していく運動、生と死の衝突と融合、男と女の交わすエロスの痙攣が、軌跡として残されているだけである。



——「生とは、精液が飛沫を飛ばすこと、精液を射出すること、精液が浪費されることだ」とシーレ自身が語るように。

13 そのときその廃墟に誕生しつつあるものこそ、新しい《身体性》である。やがて新しい《身体性》は、その固有の場に《外部》からの波動をいっばいに孕んで、新しいダンスを始めるだろう。

註

- (1) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p.319.
- (2) G. S. Kirk, *The nature of Greek mythos*, Penguin books, 1974.
- (3) *Oeuvre Complètes de Arthur Rimbaud* (*Bibliothèque de Pleiade*), Gallimard, 1972, p.250
- (4) エルヴィン・ミッチチ著『エゴン・シーレ画集』、リッポポート、一九八三、五二二頁
- (5) *Friedrich Nietzsche Samtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Bb. 6, Gryuter, 1980, S. 255.
- (6) 山本芳樹著『わが密室を彩る画家たち』、山本芳樹、一九七九、七四頁。

(シーレの画題はすべてエルヴィン・ミッチチ著『エゴン・シーレ画集』に依った。)

(かつ みちおき・大学院生)

私の身体

羽地 亮

ある先生が、講義でこんなことを言い出されたのです。
「私の足は私であるだろうか」

何も学生達を煙に巻こうとされたわけではなかったのです。足でなくても、手でもよいのです。たとえば、ぼくの手は今、ペンを持ってこの原稿を書いています。ペンを動かしているのは疑いなく、ぼくの手です。では、ぼくの手は誰が動かしているのでしょうか。問題はここからです。ぼくの手は、ぼくによって動かされているぼくの持ちものなのでしょうか。あるいは、ぼくの手は、持ちものではなく、ぼくそのものであるのでしょうか。つまり、その先生はこう問われたのです。

「私の身体は私であるだろうか、それとも私の持ちものだろうか」

こいつはどうもやっかいな問題なのです。かりに「私の身体は私である」としてみます。ここでおかしなこと

が起こるのです。ぼくの友人が示唆してくれたグロテスクな例ですが、ぼくの足をちよん切ってしまったら、ぼくはどうなるのでしょうか。ちよん切った足はもちろんぼくではなく、前提に従う限り、足のないぼくもすでにぼくではない。何かまた別のものになります。これではどうも「私の身体は私である」とはいえそうにないでしょう。

それなら今度は、「私の身体は私の持ちものである」としてみます。身体を道具としてつかう私というものが、別にあると考えるのです。これについて、先生の説明では、ぼくと身体が所有関係にあるならば、たとえば、ぼくの足は、他人の足と交換できることになります。足だけでなく、手も胴体も脳までも交換してしまつて、その結果、なおそれはぼくであるとはどうてい言えない、というのです。では、一体どう考えたらよいのでしょうか。

というわけで、ぼくはマルセル（一八八九—一九七三）の『存在と所有』を読む羽目になつてしまいました。これは『書評』に載る文章ですから、題の次ぐらいにこの書名を書いておくべきだったかも知れません。でも羊頭狗肉だなんていわないで下さい。『存在と所有』なんていうと、パラパラとページをめくつてしまわれるかも知れ

ません。厳めしいカミシモで判断されることなく、あなたと同じ一学生としてのぼくが、見、聞き、読み、考え、たこの拙文を、あなたに電車の中で、食事をしながら、トイレで腰掛けながら、読んで頂きたかったという次第です。なお、ここでは『存在と所有』は冒頭の問題を考えるための材料として文章中に吸収せしめ、この本の解説、批評という形はとっていません。

先の話が続けましょう。私の身体は私の持ちものだという主張をもう少し考えてみます。身体は交換できるというが、脳は交換できない、私とは脳の働きであつて、それ以外の身体は脳の道具だ、といえれば解決できないでしょうか。ところが、一時はうまくいきそうに思つたのですが、これでもよく考えてみますと問題を解決してはいません。ぼくらは毎日食事をします。多くの意志で、食事をしないことはもちろんできるわけですが、飯を食いたいという身体の欲求を無視し続けますと、ぼくは死んでしまいます。もちろん脳だつて死ぬのです。脳は脳以外の身体を持つてはいません。それは身体を棄てることのできないからです。腹がへるとか女が欲しいというような場合には、ぼくの身体は所有物どころではなく、ぼくに等しいのです。^(註)

ここまできてみますと、どうも一番最初の問いは、先生があえて出された無効な問いだったようです。つまり、ぼくとぼくの身体とは、それらはこれこれこういう関係にある、とちよん切つてしまうことができないのです。そして、さらに踏み込めば、「私の身体」という言葉づかいが、この問いの元凶だということが出来ます。

「私」というものがまずあつて、それが「この身体」を所有しているわけでは、けつしてない。(中略)身体ぬきの「私」とつてはこの、ということがなりたたない」(「ヤスパース マルセル」中央公論社 世界の名著 三六八頁)

「身体」から観念的な私を分離して考えることはできない(もちろん先にみた通り身体イコール私でもない)のに、その上に「私の」というコトバをくつつけるから、さも「私」と「身体」とが分離して考えられるべきであるかのように、ぼくたちに思えてしまうのでしょうか。客体として考えるのが自然な身体が、私という主体の座にあるとき、いろいろややこしい問題になつてくるのだと思えます。そのとき「私」と「身体」とは、シヤム双生児のように、無理矢理切り離すと現実への反芻に堪えられず、その意味を失つてしまう、そんなふうを考えます。

註

(1) マルセルは『存在と所有』の中で、私がつものは私がある限度で思うままに処理できるもの限り、この場合、私は一種の権力者、権能をさづけられたものと考えられる、と考察している。(渡辺秀・広瀬京一郎 訳 『存在と所有』 理想社 一三三二頁)

(2) 『欲望』というときには、主体としての私は客体の身体である傾向が強くなる」(山崎正一・市川浩編 現代哲学事典 講談社 三四九頁)

冒頭に書いた「講義で」とは、文学部第一部倫理学概論の授業である。

(はじ あきら・文学部二回生)

●ロック評●

お山の大将「レッド・ツェッペリン」

若大将クラブ

つい最近のことだが、坂本龍一のインタヴューを讀んでいて驚かされた。彼がP・I・Lのレコーディングに参加した時、みんなでレッド・ツェッペリンのレコードを聞きまくって参考にしたというのだ。P・I・Lと言えはあのジョン・ライドンが率いるバンド、そう、70年代半ば、それまでのあらゆるエスタブリッシュメントに対するアンチテーゼを唱え、パンク・ムーブメントを巻き起こしたあのジョン・ライドンである。一方ツェッペリンはと言えば、あり余る富と名声を得、70年代に君臨していた怪物バンド。パンク・ロッカーから目の敵にされないはずはない。ジョン・ライドンなんかに言わせれば「ツェッペリン? ヘドが出るぜ、ベツノ」と簡単に吐き捨てられたことだろう。その彼が今ではみんなとツェッペリンを聞いて、音作りの参考にするという優等生ぶり。一見矛盾しているようだが、彼のロックに取りくむ姿勢は間違っていないと思う。

解散してすでに六年経過した今でも、まだ影響力を持つことができるツェツペリンのロックを堂々と、しかも今頃になって語るなんてのは、とても80年代に呼吸する人とは思えない、とんでもない時代錯誤野郎と思われるしまいそうでもうも気がひけるのだが、ここはロックの歴史における有効性を信じて論じるしかなさそうだ。

60年代も後半、元ヤードバースのギタリストとしてすでに名前が知られていたジミー・ペイジが、ペイジと同じくスタジオ・ミュージシャンとして活躍していたジョン・ポール・ジョーンズ（ベース）、田舎者で無名だったジョン・ポナム（ドラムス）とロバート・プラント（ボーカル）の三人と結成したのがレッド・ツェツペリンである。もちろん音楽的にイニシアチブを取ったのはジミー・ペイジで、後の三人はペイジのあやつり人形とも言える。しかし残りのメンバーも、初めて自分の好きな音楽をやりたいようにできる場を与えられ、個性をいかんなく発揮した。それでいて音楽的趣味がばらばらにならず一致したところがすごい。彼らはブルースやロックン・ロール（主にプレスリー）を基点に、彼ら独自の音を模索し、白人による白人のリズムを追求した。そして実験的なアルバムを発表することによって、パラノックと言えるほどより確かな音を求め、常に向上を目指したので

ある。アルバムの経過をたどると、ファースト、セカンドは完全なハード・ロック。他人の曲をそのままぱくつたり、ペイジもめちやくちやに弾きまくっていて、案外そういうところが好きなのだが。サード・アルバムではアコースティックな、かなり実験的とも言える内容となっている。そして有名なノン・タイトルルの四枚目ではハード・ロックと前作のアコースティックな音とが融合し、後期のツェツペリンの作品に見られる一種独特な内側に向かう音になっている。中でも有名な「天国への階段」では、「混沌とした世界で真に確かなもの、それはこの音だけだ。僕たちが本当に求めさえすれば……。」というツェツペリンの決意表明を表わしている。この曲を指針として後期の四枚のアルバムは作られ、ここではツェツペリンの確かで巨大な音の壁が完成している。しかもそれぞれがバラエティーに富んだアイデアで四枚のアルバムの色を変えている。特に六枚目にあたる「ブレゼンス」では、今までの試行錯誤は全く見られず、余計なものすべて取り去ったツェツペリンにしかない音とリズムがそこにある。まあ、このアルバムを出しただけでもロックの歴史におけるツェツペリンの評価が与えられるものとして、後は葬り去られてもかまわない。それ以上の事はツェツペリンには望まない。確かに彼らの後期

の作品は力作だが、なにか肩がこるというか、「さあ聞くぞ」とばかりに力んで構えないと聞けない。とてもじゃないけどツェッペリンのためにそんな暇をつくる時間はない。私にはもうないのだ。もしそれを実行し続けることができるなら、その人はツェッペリンしか聞けない中毒患者か、一歩間違えればヘビ・メタ少年と成りうるだろう。

ツェッペリンの悲しい宿命は、金もうけのために自らの音楽をどこまでも追求し、ひたすら働き続け、ふと気が付いてみるとまわりはニュー・ウェイブの波が押し寄せ、自分で自分たちはと言えば、どこでどう間違えたのかヘビ・メタ・バンドの「お山の大将」に祭り上げられていたということ以外にない。

ツェッペリンと対称的なバンドにローリング・ストーンズがあげられる。彼らのアルバムは決して出す度に目新しい物をやったりしていない。相変わらずの黒っぽいロックン・ロールをやり続けている。自分たちの音なんぞ追求するまでもなく、ミックとキースの生きざまそのものが歌詞や音に浸透していてそれで十分なのである。

それに彼らはまわりの音にはすぐく敏感で、すぐ取り入れてみる。少々足を踏みはずしても、いつでも黒人の生んだR & B、ブルース、ロックン・ロールに戻ればよいという、一種のいい加減さがあるからだ。ツェッペリン

のアルバムのように威厳をもって我々の前に現われることはないし、股間に、いや眉間にしわを寄せて「うーん実に確信に満ちている。」などとステレオに向かって唸る必要もない。ストーンズなら生活に溶け込ませるし、俺にだってできるという安心感がある。ジャイアンツは今年も優勝を逃した。王監督の背番号「1」には威厳がありすぎて選手が萎縮してしまうのだ。ヤクルトの土橋監督を見よ、二年連続最下位の彼には威厳など全く感じられない。だから選手は実にはのびのびとプレイできるのだ、草野球を。

なんのことかわけがわからなくなってきたが、一つ言えることは、ツェッペリンのある一部分だけを拡大コピーしてその気になつていけるヘビ・メタ・バンドは最低だということ。うつとおしい長髪、ただボリュウムがデカイだけのギター、みんなから嫌われているのは明らかだし、結局レコードが売れないんで、貧乏というしつべ返しを自ら受けている。それでもまだわからないカワイソウな人達なのだ。ジミー・ペイジはもつと商売がうまくつたぜ。とにかく売れたんだから、ツェッペリンは。やはりジョン・ライドンのように、ツェッペリンとは全く違った音楽をやっているながらも、彼らが完成した硬質で確かな音を評価できるだけの柔軟な頭を持ち、それを試

してみるとというのが方法論として正しいと思う。

(わかだしいしよろくらぶ)

醜悪でおどましい「統一教会」

刈部 雅子

『統一教会』とは何か？ ずばり、セックスと金と反共と呪いのシャーマニズムの、ただただひたすらにおどましい宗教団体の名である。東北学院大学教授である神学博士、浅見氏はこう記している。この「統一教会」は決して他人事ではない。現に関西大学にもその魔の手を伸ばしてきている。

入学式当日、大学構内で時間を遺していた私はアンケートへの協力を頼まれた。素直に応じると、相手は某公立女子大学の四回生と名乗り、大学の枠を越えて社会人を交えたサークル活動をしており、そこではより良く生きることを純粹に考えているのだと説明した。私は誘われるままに「ビデオ市民大学講座」という所に連れて行ってもらった。そしてアフリカの飢餓や自殺などの社会問題を取り上げたビデオを見た。その後悩みについて聞かれ、それに対する非常に親身な応対があった。私はこのサークルに属せば視野が広がり人間的に成長するよう

に感じ、入りたいと思った。しかし、これが「統一教会」だったのである。(統一教会と原理研究会と勝共連合とは名称が違うだけで実質的には同一のものである。)彼らは自分達の名を名乗らない。この一事からだけでも、この組織の幹部達が末端のメンバーにやらせていることを悪事と承知している様子がよく分かる。

統一教会はもともと韓国の宗教で、教祖は文鮮明という韓国人である。信者達に救世主だと信じられているこの教祖は、「混淫」による「社会秩序混乱」の容疑で警察署に三ヶ月収容され、二年後にはある実業家の人妻との「強制結婚」の現行犯となり刑務所で懲役五年の実刑に服し、その後も凄まじいセックス事件を引き起こしている。

その教えは醜悪でお粗末なシロモノである。教材として「原理講論」という本があるが、その内容は矛盾に満ちており、科学的にも歴史の記述の点からも誤りだらけである。障害者や女性に対する差別も含まれている。聖書からの引用も多いが、学問的に見てその引用の仕方は滅茶苦茶である。こういう教えを若者達が本気で真理と思いつく理由は、自白の強要や思想改造に用いられる方法と酷似した「洗脳」が行われるからである。

活動としては、経済活動と政治活動が行われている。統一教会のメンバーは一人月二百万円というような金儲

けのノルマを課されている。このノルマをこなすために「靈感商法」と報じられている詐欺まがいの物売りや募金活動に必死で精出している。そしてこの強力な資金力をもとに、最高幹部たちがありとあらゆる政界工作、「文化人」工作をする。例えば、「スパイ防止法制定促進国民会議」が受けた寄付金総額の九八・三パーセント(二、三八〇万円)は統一教会からのものであったということである。

統一教会に深入りすると家出や学業放棄や職場放棄を引き起こす。

このおぞましい集団の犠牲者を一人でも減らすためには、あらゆる機会にこの集団の真実の姿を家族・友人・知人に話し、到る所で話をするのである。こうして予防するのである。また、周りの誰かが一度でもこれに誘われたらしいと気付いたら、すぐ注意してあげる。もし被害を受けたなら泣き寝入りをせずに、経済的被害もなるべく取り戻す。これによって統一教会がダメージを受けるのである。

騙されやすい人は、孤独な人や自分の進路に心から納得していない人達である。孤独な人は、伝道のノルマがあるために優しくしてくれるメンバーに感激し、現在の自分に納得がいていない人は、これこそ自分が求めて

いた道だと錯覚してしまう。このような若者の弱点につ
け込んで、破滅へと追い込む統一教会が早く社会からな
くなることを願ってやまない。

(かりべ まさこ・文学部一回生)

書評「モモ」

ミヒヤエル・エンテ作 大島かおり訳(岩波書店)

辻 恵子

時間どろぼうとぬすまれた時間を人間にとりかえして
くれた女の子のふしぎな物語——この女の子、それがモ
モである。

『浮浪児』モモが住みついた街に時間どろぼうが忍び寄
ってくる。静かで、ゆったりとした人々の生活が、知ら
ぬ間にせかせかしたものになっていく。働くことや話を
すること、遊ぶことの楽しさを忘れ、みんな怒ってばか
り。喧嘩ばかり。人々がせかせかすればするほど時間が
なくなっていく。時間どろぼうが人々の時間を盗んでい
くから。

時間が盗まれるということ。こんなことはある訳なく
て、すべての人が一日二四時間を持っているはずである。
しかし、時間がお金で買える時代であることは確かである。
各駅停車の電車で四時間のところが新幹線で一時間。
その差三時間を数千円のお金で買える訳である。それで
は、その買った時間は何処へ行くのか。

こんなことを考えながら、田舎へ帰る途、いつもの特急電車をやめ各駅停車の電車に乗ってみた。各駅停車は人の乗り降りが激しく、一時間も乗っていれば次々と乗客が変化する。乗客の変化は、言葉の変化であり、服装の変化であり、そこから生活が見えてくる。長靴履いて手拭いでほかむりしたばあちゃんか、皺くちやの手でくられたみかん。心が暖くなる。——時間を買うことは、同時に何かを売る、ことになってはいないか。こんなちよつとした触合いもそうであり、特急電車を走らせるために切り倒した木、崩した山、埋めてしまった川、そしてそこに生きていた動物（人間も含めて）もそうである。「山も川も木も、そして動物も、きつと人間なんか早く死んでしまえばいいと思つていますよ」ある人が言つていた。人間に売られたもの達は、きつと売られたものの悲しみを込めてそう思うだろう。

もつと身近な所を見ても、時間を買うことによつて、売つてしまつていゝるものがある。例えば食事。調理する時間を買うため食堂に入る。注文の品が来ればそのまま口へ。何を食べているのか考える間もない。——なんていう魚、どこの肉、どんな調味料が使つてあつて、どんな添加物が加えられているか——たとえ毒が入つていようが分かりはしない。しかし、時間をかけて自分で調理

するならば考えることができる。材料を買う時ちよつと袋の裏を見れば添加物の点検もできるし、無農薬野菜や天然酵母のパンを買うことだつてできる。もつと言えば自分で作ることもだつてできる。しかし、お茶でさえ自動販売機で缶に入れて売られているのが現実。良質の食物、そして作る楽しみ、確実に私たちが売ろうとしていゝるものである。

買う、使う、捨てる。消費社会に慣らされている私たちにとつて、あまりに当りまえの行動となつていゝる。時間さえも、このサイクルに組み込まれていゝるのではないか。

モモの住む街の人々から盗まれた時間は時間どろぼうのものとなる。時間の木の葉っぱで煙草を作り、それを喫うことによつて時間どろぼうは生き続ける。それでは私たちが買つた時間によつて売つてしまつたものは誰を生かし続けていゝるのか。

時間の世界を支配するマイスター・ホラはモモに言う。「わたしはいままで人間がじぶんの力でこの悪霊どもの手からのがれるようになるのを待つていた。その気になればできたはずだ。とにかくやつらの生まれるのをたすけたのは、人間じしんのだから」——モモが時間どろぼうをやつてきたことによつて人々は時間を取り戻し、生

活を取り戻す。

しかし、私達のそばにモモはいない。消費社会にどっぷり浸かった人間しかない。ならば、そこから身体半分でも抜け出す努力を自分の生活を見直すことから始めるしかなからう。——やつらの生まれるのをたすけたのは人間じしんなのだから。

(つじ けいこ・文学部卒業生)

書評 『弁証法はどういう科学か』

河田 智治

今日、考えることの大切さが言われている。大学入試にしても「思考力」重視ということがさかんにアピールされている。しかし、その大学入試を考えてみればすぐにわかることだが、考えていないことの逆説的な意味で考えることの大切さが言われているように思う。

ところで、ただ単に、やみくもに考えればよいというものではないのは明らかだ。やはり、考えていく上での方針とでも言うものが必要なのではないだろうか。そうでなく、成り行きまかせだけで行動を起すと誤りをおかしやすいことを考えれば当然だと言える。

この本は、そういった考え方の方針、それにつながる系統だてた考え方を考える際の参考書となってくれることと思う。

また、弁証法と言うと、哲学の話だから、哲学科の人だけが考えればよいと思う人もいるかもしれないが、この本を読めば分かると思うが、科学の基礎としての「哲



「学」の大切さというものを認識してほしいと思う。話を広げると、大学では高校や中学の時とちがって専門だけをがんばればよいと思っている人が多いようだ。けれども、根本的に考えれば、専門を深く極めようと思

えば、それを支えるに足るだけの「教養」といったものが必要なのではないだろうか。高校のときの「五教科七科目」や「五教科五科目」といったものは、やや異なつた「教養」を考えてほしいと思う。

さて、話を本論にもどしたい。この本では「科学」的な考え方の大切さを説いている。ここで言っておきたいのは、「科学」は「自然科学」に限定されないことと、「科学」と言えばすぐ非人間的な物質主義を思い浮かべるのはまちがいであるということである。

ところで、「科学」的な考え方の大切さを実証するような出来事が現在、現実には数多くおこっている。例えば、いわゆる靈感商法などはその典型であるといえるのではないだろうか。ある日突然訪れた人から、家系がとだえるとか、先祖の霊がたたつてるとか言われて、数百万から数千万円という大金を出してしまうというのは、異常である。こういう人々は、きつと自分を支える「正しい」考え方を、しっかりと持っていなかつたにちがいない。こういう人々をはじめ、心の不安を感じる人々にぜひとも読んでもらいたい本である。必ず弾力的に考える力がつくと思う。

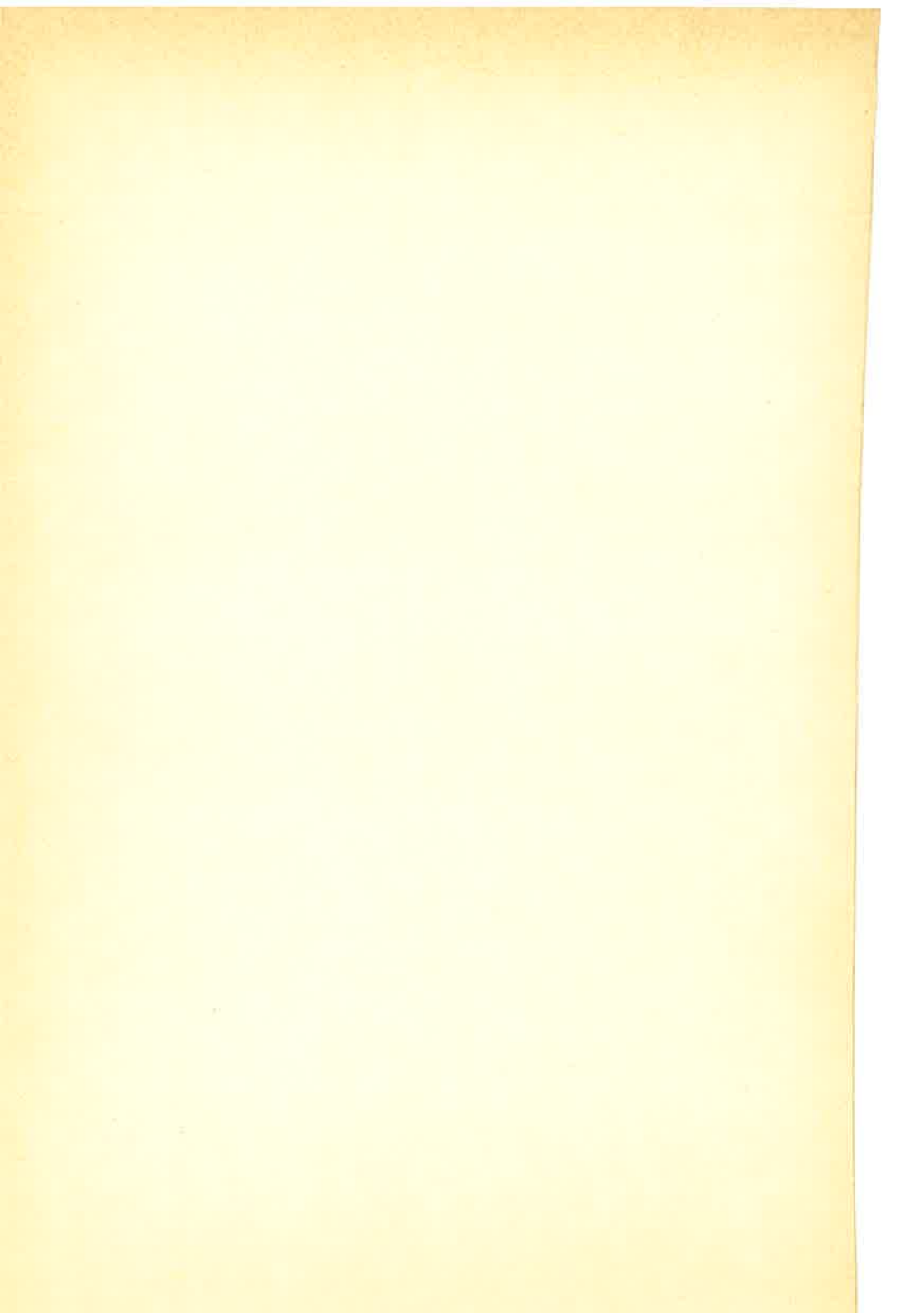
(かわた ともはる・社会学部一重生)

編 集 後 記

「書評」第81号をお届けします。予定の発行日から大幅にズレ込み、執筆者をはじめとした関係者の方々には大変ご迷惑をおかけしました。後期からは編集体制をより強化し、責任をもって定期発行へ向け努力してゆきたいと思えます。

今号では連載以外に、金明植氏の「指紋拒否の思想」を小川悟先生に書評していただきました。この著書は韓国人である金氏が「共に生きる社会」を創り出すために日本社会の問題を、「指紋押捺拒否」を通じて我々に告発しています。この編集後記を書いている時点でも、外国人登録法改「正」案が衆院を通過し、改悪目前の状況であり、「指紋」をめぐる論議も再度、活発になるでしょう。「国際化」が叫ばれていますが、私たちの日常生活の中の国際性、すなわち我々の関大にも数百人の在日韓国、朝鮮人学友が在学していることに気付き、彼らと共に生きようとするならば「国際化」の中身はおのずと良い方向へ向かうでしょう。「書評」は、そのためにまささやかな問題提起を行い続けます。

新しく生まれ変わろうとしている「書評」に御期待下さい！



1987年9月号 通巻81号

編集・発行 関西大学生協同組合・組織部「書評」編集委員会

連絡先 吹田市千景山東3-10-1 (☎388-1121 (内線 4821) or 387-9998)

頒 価 250円