

書評編集委員会

1988.1.26
第82号

書評



書評 82(1月号) 目次

投稿	いまなぜフーコーか (下) —ミシェル・フーコーについての覚書—	竹内 良知	4
	我々の美術は何処に? —日本戦後美術の周辺—	平井 章一	10
	語るべき人生	田中 敏郎	16
	日本人と朝鮮人が共に生きるために	S・I 生	18
連載	日本中国 ことばの来往 その28	芝田 稔	20
	聞き書き・部落に生きる人たち⑮ 心に部落解放のゼッケンをつけて	田宮 武	24
	研究余滴 ヴェルレーヌ⑧ 牢獄での呻吟と悔悟 その2	山村 嘉己	54
	小説のなかの異境 ロマン主義文学論序説(5)	池田 浩士	68
	羅針盤		2
	編集後記		80

'88.1 羅 針 盤



「なぜおまえたちはタンクの壁を叩かなかったんだ
……」

彼はくるりと身体を一回転させたが、地面に倒れそう
になった。それから車のステップに足をかけて運転台
に戻り、ハンドルに頭をもたせかけた。

「なぜおまえたちはタンクの壁を叩かなかったんだ
なぜ叫び声をあげなかったんだ。なぜだ。」

砂漠が突然いつせいにこだました。

「なぜおまえたちはタンクの壁を叩かなかったんだ
なぜだ」(黒田壽郎訳「太陽の男たち」)

代表的なパレスチナ人作家カナファアーニの小説「太陽
の男たち」のラストシーンである。クウェートへ出稼ぎ
に行こうとする三人のパレスチナの男たちが、悪人に法
外な金額を請求され、ダメージをうける。そこで今度は
空の給水車のタンクに乗り込み、灼熱の太陽の砂漠を突
き抜け、国境を突破しようとするのである。しかし国境
役人が給水車のパレスチナ人運転手に対し、しつこく嫌
がらせをする。運転手(彼はユダヤとの戦争で男性器と
祖国を失っている)は役人の嫌がらせに耐えるわけだが、
国境線を越えタンクのフタをあけた時には中の三人はず
でに死体となっていたのである。三人の死体を捨てたあ

とに叫んだのが冒頭のことばである。熱い太陽にさらされ、倒されそうな人々の姿はそのままパレスチナの姿を映し出している。

ところが最近この『太陽の男たち』の映画について、原作との違い、それも大変興味深い違いを知った。

映画の中では、タンクの中の三人のパレスチナの男たちは、はつきりとタンクを叩くのである。小説はタンクの壁を叩くことなく殺されていくパレスチナ人の状況に對しての告発ということが出来るだろう。しかし、映画はパレスチナ人の必死の訴え、タンクの壁を聞かない、もしくはそれが聞こえない人たちを告発しているのである。

映画のシーンでは、太陽の下で必死にタンクの壁を叩くパレスチナ人の訴えは、クーラーの効いた部屋にいる人たちには聞こえなかったのである。

さて視点を日本に移そう。恐らく私たちが、日常の安定した住みごちのいい枠組みの中でのみ生活していく限り、パレスチナ人のタンクの壁を叩く音は「聞こえない」であろうし、また「聞かない」だろう。社会政策からファッシヨンの流行を作り出すシステムにかこまれ、その一部となることに安住している限りは、

「なぜ」私たちの日常生活では、タンクの壁の音が聞こえないのだろうか。「なぜ」。

この「なぜ」という言葉は極めて理性的なものだが、同時に安定した生活Ⅱ「日常」を転履しかねない言葉ともいえる。巨大なシステムの中では「なぜ」はタブーである。その「世界」があつというまに崩壊してしまうからだ。

しかし、いまは敢えて「なぜ」ということが必要なのではないか。私たちが「なぜ」という発想を失い、「どうやって」解決するかだけを考えさせられている間に、私たちを取り巻く「日常」は、大きなシステムは転換しはじめている。「日常」性に私たちの感性を奪われることなく、一人一人が時代の旗手として生きるためにも、絶対に忘れてはならないことだろう。

キャンパスを見渡しても「なぜ」を真検に考え、答えを見つけるチャンスは少くない。朝、正門で受けとるピラやチラシがその第一歩かもしれないのだ。

私たちは、君は、三人のパレスチナ人のタンクを叩く音が聞こえているのだろうか。

いまなぜフリーコーか (下)

——ミシェル・フリーコーについての覚書

竹内 良知

三、

フリーコーによれば、知はけつして中立的なものではありえない。知は公正な観察者としての知者によって作られるという型にはまった見かけの背後に、彼は、知または真理がしばしば或る抑圧的な制度によって独占される仕方を確認する。知はそれが定める限界をのみ出すのであっての者を「逸脱」者とときめつける結果をもたらすのである。フリーコーは、たとえば『狂気の歴史』において、「狂気」のさまざまなカテゴリーの出現の歴史的前提を追求し、『臨床医学の誕生』においては、「病人」という臨床的カテゴリーの成立の背後にかくされた戦略を暴露する。

また『監獄の誕生』においては、彼は、監視し易い囲まれた空間のなかに「犯罪者」を監禁する制度を支える考え方を批判的に分析し、『性の歴史』においては、性的な「異常」や「倒錯」という分類を生み出す西欧の (*scientia sexualis*) (性科学) の成立の背後にある「告解的」原理を検討する。心理学、医学、法律、性などにかんするフリーコーのそれぞれの研究は、社会が知の実行を合法化するさいのエピステモロジックなコードを突きとめようとする彼の決意を表現している。経験を「公認」と「逸脱」、「正常」と「異常」とに戦略的に分けるといふ権力のかく

された企ての歴史が、後期のフーコーを特徴づけているのである。

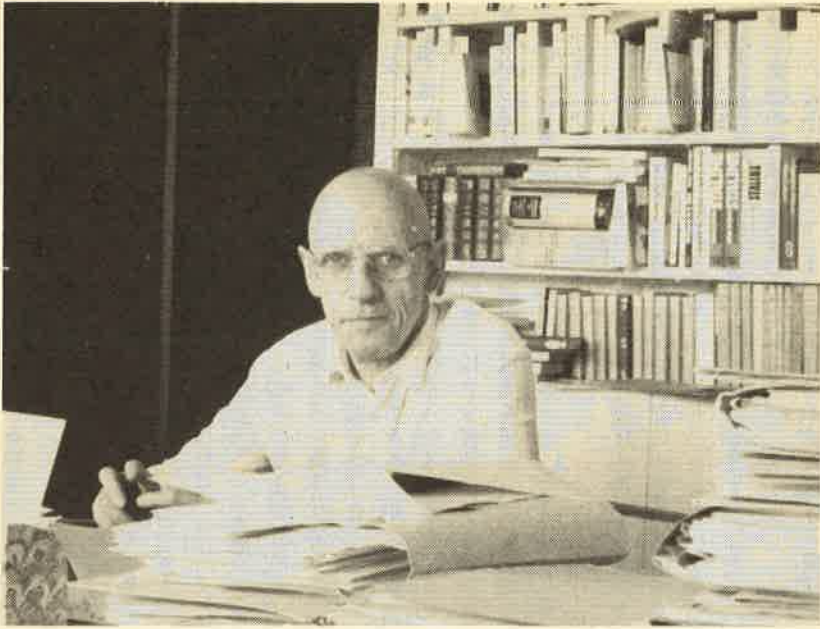
このように、フーコーの批判は、知のエピステメ的構造にたいする方法的関心を、これらの構造が支配の利益のために人間の知のさまざまな制度化をどのように支えるのかという具体的な研究を結びつける。このアプローチによって、フーコーは、「合法性」と「逸脱」とがいかに関連的な概念であり、それらの概念の目的が、社会のなかで増大する矛盾や差異や不一致を統御して、社会全体は統御できるのだという幻想を培うことにあるということ、明らかにすることができた。犯罪、病気、狂気、倒錯などの「客観的」と称せられる定義をつくりだすことによって我々の知覚の仕方を標準化する試みは、究局的には社会的統制の維持と拡大を目的とする「知への意志」を意味する。科学上の学科とは、要するに戒律への関心である。

理性の起源と目的とがもっている抑圧的性格にたいするフーコーの攻撃は、彼の批判的著作の中心的特徴をなしている。私は、彼の著作のうちでもっとも近づき易い『狂気の歴史』における彼の議論をたどることによって、彼の批判的特徴を見ることにしよう。

この著作において、フーコーは、中世末期から現状に

至るまでの広範な資料を綿密に調べて、「狂気」という概念が西欧の「合理主義」的文化のどのような段階で、どのようにして成立したかを明らかにしている。彼は、この「狂気」という概念が発生した時期と、社会的支配層が社会的のけ者を排除するためにはや「癩病やみ」とか「悪魔に憑かれた奴」というような伝統的カテゴリーに頼ることができないことを悟った時期とが、合致していることを明らかにしている。すなわち、「狂気」というカテゴリーは、権力を集中し維持するために、「正常な行動」という確立したコードに合致しない人びとを社会から排除するという社会的必要にしたがって発明されたのである。社会は、その「合法性」を脅かす「差異」という望ましくない要素を自己のなかから追放する必要を宣言することによって、自己を純粹に保ち、自己自身に「安心」を与えたのである。つまり、「狂人」とは理性の時代におけるスケープ・ゴートであったのである。

宗教的価値が広くゆきわたっていたルネサンス以前の時代には、狂気という概念は神的なものと悪魔的なもの、意味と無意味、真と偽という対立する秩序のあいだの一種の媒介者という両義的な役割を演じていたが、十七世紀までには、「狂気」は危険なもの、精神病院に閉じ込められる必要のあるものとして扱われるようになった。



狂気は非理性という新しい「のけ者」として懲罰的に監禁しなければならぬというこの「狂人」監禁の制度は、合理的に受け容れられる行動のコードとみなされるものから「逸脱」する人びとを犯罪者とみなす目的をもっていった。十七世紀になると、狂人の監禁は、社会的支配の利益に役立つ知の科学的規定によって規制されることになった。監禁の実施は「新しい時代の始まりを示した。狂気はまだ両義性の外見を保っていたが、科学主義の確立と宗教的価値の喪失とに結びつけられた。いまや狂人は法的規則と科学的診断とによって思うままに利用できるものになった。十九世紀までは、狂人たちは泥棒や犯罪者や浮浪者や失業者たちと区別されなかったけれども、いまや他の逸脱者と狂人との区別は医師、弁護士、警察官たちの携わる科学的な問題となった」とフリーコーは書いている。

しかし、皮肉なことに、狂気が科学的認識の対象となればなるほど、理性と非理性とのあいだの本来的な科学的区別はますます掘り崩されていった。十九世紀における人間主義的心理学の成立とともに、合理的な行動と合理的でない行動とのあいだに引かれた細い区別の線はますますすぼやけていって、遂に、今世紀になって、精神分析による、欲望と違反との抑圧された言語としての「無

意識」の発見に行き着いた。無意識のリビドというフロイトの理論が、逸脱のエネルギーを〈scientia sexualis〉にコード化することになって、告解的儀式の世俗的形態が社会的「適応」と行動の規制との新しいモデルを確立するのに役立つことはそのとおりであるが、しかし、同時に精神分析の発見は、実証科学の合理的学科としての精神分析そのものの權威を不安定なものにするおそれを含んでいた。

近代科学の一つの極致としての精神分析は、それゆえ、合理性と非合理性との伝統的区分が微妙に浸食されることを証明している。そして、そのことは言語の水準においてもっとも明白である。というのは、狂気についての言説を科学的に分類する手段を与えたのはコードと意味作用との体系としての言語であったのに、言語はいわゆる「狂気」と同じ無意識的構造をもつこともまた最終的に明らかになったからである。狂気の科学の弁証法は言語の弁証法ときわめて似ている。現代の言語学および精神分析の成立とともに、科学はそれ自身のエピステモロジの基礎づけの構造的考古学となる、とフーコーは述べている。こうして、知の權威的秩序そのものの解体が告知される。フーコーの行なった研究においては、以前には或るカテゴリーの人びとを「愚者、犯罪者、変人」

の〈gos〉に変えてしまった医学、精神療法、法律などの制度化それ自体が、解読され説明されるべき「事例」〈cas〉となるのである。

フーコーはまた、「厳格主義」というブルジョア的コードがどのようにしてその敵である「逸脱」を生み出すとともにそれを抑圧するかを示している。たとえば、厳格主義の倫理は、みずから禁止した快楽を経済的には儲かるものにして、快楽の抑圧から利益を引き出す一方で、心理的な面では、奇矯な行動や常軌を逸した行動などを文化的見世物として煽りながら、他方では、それらの社会的發現を「逸脱」として非難し処罰する。近代西歐文明のコードは、このように、しばしば二重化的、自己矛盾的な仕方ではたらしき、みずからが作り出した「アウトサイダー」を非難する。非理性という逸脱は理性の厳格主義者がそれを憎むことを好み、しかもみずからが培養しつづけるものなのである。

科学と権力との戦略的共犯を明るみに出すことによつて、フーコーは正気と狂気、正常と異常、意識的と無意識的、健康と病気とのあいだに打ちたてられている区別をひっくり返す。彼はこれらの伝統的対立のうち存在している「思考」と「非思考」との共謀を暴き、ブルジョア文明が神聖なものとして崇めるコードに挑戦する。

フーコーは、尊敬されている西欧ヒューマニズムが根拠づけられていないばかりか、基本的に非人間的でもあることを示唆するに至る。彼はときとして、我々の内にある「狂気」を認めて、それを陽気に肯定することを推奨したりする。彼は、「ひとが自分の正気を確信するのは、隣人を閉じこめることによってではない」というドストエフスキーの考えを肯定的に引用して『狂気の歴史』を書きはじめ、ニーチェやゴッホその他の狂気の芸術家の作品を讃えてこの著作を結んでいる。

後期の諸著作によって、フーコーは歴史についての革新的な解釈を展開している。彼は、「エピステーメの断絶」によって、構造主義の共時的モデルと歴史の通時的モデルとを結合することに成功している。一般に構造主義は歴史を排除するのに対して、フーコーは歴史を排除しない。しかし、フーコーは単一の同質的連続性としての歴史的時間という因果的な考え方を斥ける。「歴史の包括的な見方を組立てて、忍耐づよい連続的發展としての過去を辿りなおす伝統的な工夫は組織的に解体されなければならぬ。……歴史は我々の存在そのものに非連続性を導入するにつれて有効的なものになる」と彼は述べている。理性の直線的進歩という啓蒙的觀念の正体は、歴史は複数の「言説の場」から成っていて、それらの場のあ

いだには直接の因果的連関などは存在しないという考え方によって暴かれるのである。フーコーは歴史を進化する連続体とみなす考え方を追い払う。彼は、経済学、医学、社会学、文法学、生物学などさまざまな学科の概念間の一種の「自由な結合」や「交叉的結合」によって、人間の社会的知覚における歴史的变化が、言語の無意識的レヴェルにおける「エピステーメの断絶」をどのように反映しているかを明らかにするのである。

しかし、フーコーは、いかなるものも言葉の規則を逃れることができないという構造主義の前提に同意しているように見えながら、彼の晩年の著作は、言語学的「全体性」の概念を言語学的「複数性」の概念で置き換えることによって、「ポスト構造主義」的な変化を示している。こうして、レヴィー・ストロースが「歴史のない社会」の研究を主張するのに対して、フーコーは「社会のなかの歴史」、すなわち社会の言説の内部での歴史の研究を行なうのである。このようにしてのみ、我々は出来事の年代順の目的論的進行としての歴史という歴史主義的概念を論駁し、コード化された言説の多様性によって合法的に思考されうるものと思われえないもの、理性であるものと非理性であるものとの区分を規制するための新しい項を設定するありのままの歴史を承認することができる。

とフーコーは示唆している。

したがって、始源を探求し、出来事を或る直線的な進
化として辿ろうと試みる歴史家たちの伝統的なアプロ
ーチとはまったく反対に、フーコーは因果性という人間主
義的モデルなしで済みますのである。実際、観念論、経験
論、実存主義という近代の支配的学説を予め条件づけて
いる人間主義のアプリオリと、ソシュールの言語学、レ
ヴィ・ストロースの人類学、ラカンの精神分析およびフ
ーコー自身の「考古学」の新しいポスト・モダンの言
説を予め制約している構造主義の歴史的アプリオリとの
あいだの「エピステーメの断絶」そのものは、それ自体、
フーコーが歴史と同一視する非連続と切断との説得的な
実例である。歴史的順序に生命を与える断絶、裂け目、
矛盾によって、フーコーは「人間の終焉」と「歴史の終
焉」とを告知する非思考、非理性のかくれたテキストを
明るみにもたらず。「監獄の誕生」や「性の歴史」のよう
な成熟した著作において、フーコーは構造主義とネオ・
マルクス主義との語法を越えて、歴史にたいするニーチ
ェ的アプローチの方に向った。考古学から系譜学に移つ
たのである。そしてさらに言語—実践の中心を強調する
ことよって、彼は、先進資本主義社会の社会史にとつ
ては、情報様式の批判——これについては、ハーバーマ

スが別の哲学的文脈のなかで論じている——こそが生産
様式の第一義性を強調することよりもいっそう適切であ
ることを示唆している。

フーコーの重要性は、彼が構造主義を歴史の把握と結
びつける道を示し、ポスト・モダンの思想に道を開い
ているところにある、と思われる。これが「いまなぜフ
ーコーか」という問いにたいする私のいまの答である。

(たけうち よしとも・文学部教員)

我々の美術は何処に？

日本戦後美術の周辺

平井 章 一

一九八〇年代に入って、「日本の戦後美術」という文字を美術雑誌や展覧会で目にすることが俄に多くなってきた。四〇数年の間、一つの時間線上での明確な位置を与えられることも無く、バラバラに置き去られて来た作品達に、今ようやく研究の手が入れられようとしている。日本の戦後美術が歩んで来た道とは如何なるものであったのか、またそれらは現地点の我々にとってどの様な意味を持ち得るのか。こうした問い掛けが、近年国境を超え、遠く海外に於いてすら起り始めているのである。

ここ数年来、日本の戦後美術を（前史として戦前の前

衛美術の動向を含めた形で）総覧しようという企画展が、ヨーロッパ各地で相次いで開かれて来た。

大かれ少なかれ、これらがジャーナリストイックな次元で国内での戦後美術への論議を高めたことは、日本人にとっての美術の在り方を考える上からも象徴的であると言えよう。

一九八三年 〈日本のダダ・日本の前衛 一九二〇—

一九七〇〉展（西ドイツ、デュッセルドルフ、クンストミュージアム）

一九八五—八六年 〈再構成—日本の前衛美術 一九

四五—一九六五〉展（イギリス、オック

スフォード近代美術館他)

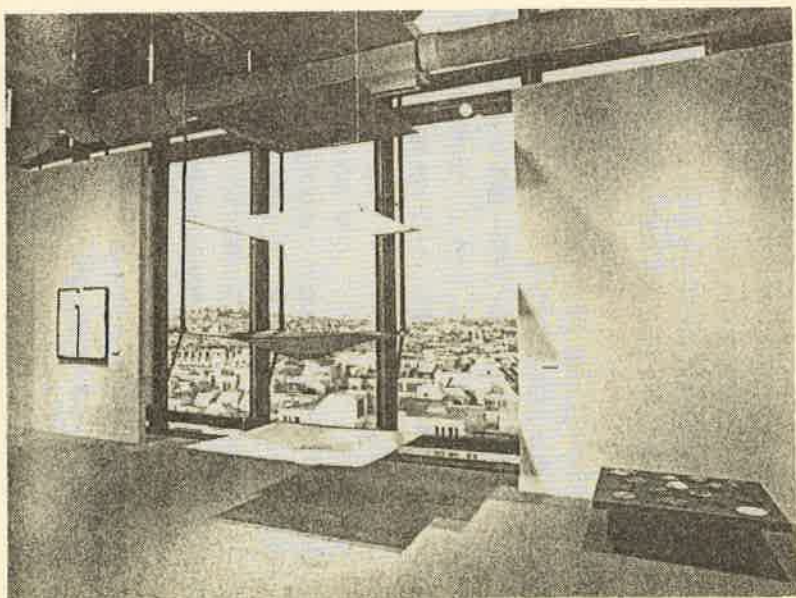
一九八六―八七年 〈前衛芸術の日本 一九一〇―

九七〇〉展 (フランス、パリ、ポンピド

ーセンター)

さらに個別のものとして、一九五〇年代から六〇年代に渡り関西を地盤に活動したグループ、「具体美術協会」を取り上げた〈具体Ⅱ行為と絵画〉展が、一九八五―八六年にスペイン国立現代美術館からユーゴスラビア国立近代美術館を巡回し開かれている。なかでもポンピドーセンターでの展覧会は、五四〇ページに及ぶそのぶ厚いカタログによると、美術に限らず文学、演劇といった多方面から日本の「前衛」とは何かを包括的に捉えようとした大規模なものであった様だ。

対象や構成の視点はそれぞれに異なるものの、この様に短期間の内に、社会主義国を含めたヨーロッパ人の関心が日本の近・現代美術に向けられた背景には、稀に見る高度経済成長を遂げた現在の日本に対し、従来の日本美術のフジヤマ・ゲイシャ的イメージ―伝統美術・東洋趣味、エキゾテイズム―とは一線を画する前衛Ⅱ戦後美術を取り上げて、それらを近代国家の成立から現在に至る日本人のリアルな意識の反映として捉えることで、文化的側面から現代日本人の精神構造を理解しようという



ポンピドーセンターでの「前衛芸術の日本」展会場―「具体」グループの展示室

意図が込められているものと思われる。収まるどころか激しさを増す日本との貿易問題が、あるいはそれらの遠因となっているのかもしれない。(アメリカでこうした動向が現われないのは興味深い所ではある。)

もちろん、これ程まとまった形で日本の戦後美術が海外に紹介されるのは初めての事であり、諸外国での反響や評価は多様なものがある反面、一様に未知の領域に対する戸惑いを隠し切れないでいるのは、いたしかた無いことであろう。彼らが批評を急ぐ余り、自分達の美術概念や戦後美術に於ける展開に基づいて我々の美術の流れを推し量ることにでもなれば、この企画の意味は全く失われるのであって、その内容が如何なるものであれ、今回を契機として日本の美術への新たな受容回路が摸索されるならば、それが最も大きな成果と言える。併しながら、忘れてはならないのは、いずれのケースも学術コーディネーター、ゲスト・キュレーターとして企画の初期段階から日本人研究者が参加してはいても、これらは最終的にヨーロッパ人のイニシアチブの上に再構成された日本戦後(前衛)美術展であるということだ。作品の選択、位置づけ、展開に、日本の側から見れば全く不自然で偏った印象を受ける部分があつても不思議ではない。美術ジャーナリズムの視点は、大方ここに絞られていると

言つて良いのだが、我々がただ受け手として、これらの展覧会の問題点を論うことあげつちのみに終始するとしたら、日本の美術はこれからも何も変わり得ないであろう。

因らざるも国際的な場に日本の戦後美術が引き出されてその「質」が論議される、という新たな段階を迎えて、我々の眼は、改めて浮き彫りになったそれらの諸問題を自分達の手でどう認識し得るか、という次元に向けられなくてはならない。否、実際にはそうした自覚に基づいた動向が、既にかなり以前から、国内に於いて見受けられて来ているのである。

海外での高まりによつて脚光を浴びたかに見える日本の戦後美術だが、一九七〇年初めを境にして、戦前の前衛の系譜から戦後・現代に至る美術の流れを、単なる回顧としてではなく、一つの文脈を持った歴史として跡づけていこうとする作業が、美術館を場として静かにしかし綿々と進められて来た。

東京国立近代美術館は一九七二年の(具象表現の変貌)展を基点として早くから戦後美術の展開に着目して来たし、近年益々そうした公立美術館が増えつつある。

中でも企画展と作品収集の両面でその中心的役割を担っているのが、東京都美術館である。

一九七六年 〈戦前の前衛〉展

一九七七年 〈鬚光・松本竣介そして戦後美術の出発〉

展

一九八一年 〈現代美術の動向Ⅰ：一九五〇年代〉展

一九八三年 〈同Ⅱ：一九六〇年代〉展

そして一九八五年には〈戦後美術の四〇年〉展、と展覽会を追うごとにその着実な足取りを伺い知る事が出来よう。カメラとレコーダーとメモ用のカードを携え、西に東に作家を訪ね歩いてはその当時の美術状況を再構成してゆくことから始まり、時にはその作家の実家の蔵で未発表だった作品を「発見」する。こうした地道な確認作業に基づくこれらの展覧会の積み重ねによって、戦後四〇数年の流れが研究対象として耐えうるだけの資料と客観性を伴い、我々の眼に映り始めて来たのである。

とりわけ特徴的なのは、こうした作業・研究の主体となつてゐるのが、若手に属する戦後生まれの人々であることであろう。それは、戦後の美術と共に歩んできた世代とは全く異なる地平で、自分達に残された美術の歴史をレアリテイを持って語りたいという欲求が、新しい世代に共通して生まれて来ているからに他ならない。

東京都美術館のキュレイター・萬木康博氏の「みすばらしいように見えても、目の前に存在する現代の日本の

美術状況が、逃げることのできない我々の立脚点なのだ⁽²⁾、

あるいはオックスフォードの展覧会にゲスト・キュレーターとして加わった海道和氏の「誇ろうが、嫌おうが、恥ようが、われわれの美術史はれつきとして存在する。そして歴史の自覚なしに文化は存在しない。」といった発言は、まさにこれを如実に示したものであると言えよう。

戦後に限らず明治以降の「美術」の概念を考える上で、我々は常にそれを欧米との関係に於いてどう捉えるか、一種のジレンマに陥つて来た。

日本の作家たちの多くが絶えず欧米の最新の美術動向の影響下にあり、一部では頻繁に、その表現言語が欧米の美術の流れの中で派生するに至った内的状況Ⅱ文脈の認識を全く伴わない、露骨で安易な様式の模倣・追隨が繰り返されて来たことは、否定出来ない事実である。

問題は、受け手の側までが（その最も皮相な次元で）自分達を取り巻く状況の中から生み出されて来たはずの作品を、欧米の美術概念に照らした上での「模倣」と「独創」という二者択一的基準からしか語る術を持たずに来たことにある。

「我々の立脚点」を明確にすることとは、先ず自らの辿ってきたこれら雑多で多様な問題を孕む美術の歩みを総体として捉え、現地点から一つ一つを検証し直し、伝

統的技法やマチエールを意識的に強調することで欧米に
対し「獨創」的たろうとする方法に寄ることなく、いか
に独自の新たな表現を獲得することが出来るか摸索して
来た（少数の）作家達とその作品を見極め、更にはその
基底となっているものは何かを探ることに他ならない。
この地平に立って初めて、我々は自分達の批評の言葉を
生み出し、日本の美術の独自性についての論議を始める
ことが可能となるにちがいない。

この認識はまた、戦後という社会状況の中で生まれつ
いた世代の、アイデンティティ確立への切実な希求であ
るとも受け取れるのである。

こうした状況の中で、昨年出版された「現代美術逸脱
史・一九四五―一九八五」（千葉成夫著・晶文社）は、明
治以降の日本の美術を、「美術」の総体として、また西
欧の美術概念および日本の伝統的美術概念の双方に対し
そうする以外に美術の実践が可能でなかったものとして、
二重の意味で「逸脱」であったと規定した、タイムリー
かつ初めてといえる戦後美術研究書である。

「日本の現代にはいまだ『美術』が生まれていないの
ではないか。あるいは、日本の現代の美術はふつう『美
術』と言われているものとは、なにか違うものではない

か」東京国立近代美術館の研究員である著者は、まずこ
の命題を提起した上で、「西欧の受容の仕方において、そ
の受容から自己の表現を創り出そうというところにおい
て、みずからにたいして敗北しつづけてきた」戦後美術
の敗北の歴史を、「未生」の歴史として置き代えること
で、「未生」の中からどうしたら「創出」が可能なのか、
あるいは「未生」の状況をどう読みかえたら「創出」へ
のいとぐちをたぐりださうか」を探ろうと試みる。

戦後から現在に至る様々な動向が、未生ではあるが一
線上に連なつた独自の流れとして、ここでは論じられる。

吉原治良を中心とした「具体美術協会」からアンフォ
ルメル旋風―ネオ・ダダを取り巻く「反芸術」への五〇
年代末を基点に、ハイ・レッド・センター、日本概念派
等の六〇年代、そして六〇年代末から七〇年代初頭にか
けての関根伸夫ら「もの派」から「七〇年代作家群」へ、
という展開や相互連関については論議を呼ぶ所であろう
が、しかし本書に於いて、「敗北」を「未生」に転位す
るといふ形で、戦後美術史観への新たな位相が切り開か
れたことは、我々日本人が戦後美術を研究対象として捉
え得るかへの、一つの可能性を示したものであるとして大いに
注目される。これを突破口として、今後更に綿密で徹底
した調査・研究が進められるであろうことは、想像に難



関根伸夫 位相—大地 1968

くない。

明治以降の日本の美術は「時間軸上で弁証法的に連なりようのない、ばらばらな輪切りの連続」であつて、「芸術が芸術を生むという、至極マッドウなレアリティを、われらが現代美術は中軸においてもち得なかつたのではないか⁽⁴⁾」という意見が今もって大勢を占める中で、日本の独自の美術の文脈を論証することは並大抵ではなく、これからも多くの時間を必要とするであろう。

日本戦後美術の跡づけは始まったばかりであり、我々は足場を踏み固めている状態である。土台が堅固でない

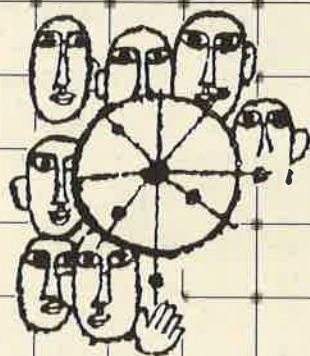
上に柱を建てるのが出来ない様に、いたずらに先を急ぐことは、却つて我々の存在基盤を見失うことになりかねない。

我々に今、最も必要とされているのは、学としての美術史そのものへの再認識ではないであろうか。

(ひらい しょういち・大学院文学研究科)

- (1) 例えばフランス、ポンピドゥーセンターでの展覧会の場合、一九五〇年代にフランス人批評家ミシェル・タビエにより組織された「アンフォルメル」の動向との関連から、「具体」のみが大きく取扱われ過ぎていて、という指摘がなされている。
- (2) 「なぜ、いま『戦後美術の再検討』なのか」(みづゑ・一九八五年六月号)(傍点筆者)
- (3) 「メカニズムに潜む混沌」(美術手帖・一九八七年四月月号)
- (4) 「戦後日本の前衛芸術」・東野芳明(朝日新聞・一九八七年四月二十一日付)

書評



語るべき人生

——「60年安保—センチメンタル・ジャーニー」を読む



田中 敏郎

どちらかといえば、いわゆる内輪向けに書かれた本であっても、一定の不偏性を得ることができるのは、やはり作者の力量に背うところが大きい。「60年安保—センチメンタル・ジャーニー」もそういう一冊である。

この本は一口にいえば、筆者である西部邁氏の回想録である。戦後の一大大衆運動であった60年安保闘争で、いわば氏の「戦友」たちだった人々の生き様が、「戦列」を離れた後も含めて描かれてゆく。60年安保のことは、いまだはすでに昔話になっているにもかかわらず、このような本が書かれたのは、先に少し触れたように、西部氏自身の個人的理由にせまられてのことらしい。氏の親友であり、「信友」でもあった唐牛健太郎氏の死と、自らの中に宿りつつある保守的心性と60年をめぐる一連の体験とを、どう折り合いをつけるかという問題に端を発しているのである。

元全学連委員長の唐牛氏の死去を機に、西部氏は多く

の元同志、つまりブント・「共産主義者同盟」の元同志たちと再会する。「唐牛伝」を書くことは、いわば彼らの要請でもあったわけであるが、西部氏はその元同志たちの中にもまた、刺激的ないくつかの「人生の型」を見出し、そしてそれらがこの本の一章から六章までを構成していくことになる。

読み進めるうちに、読者は西部氏のある工夫にお気づきになると思う。一つには、タイトルのつけ方にもそれが表われていて、例えば第三章のタイトルは「純な『裏切者』—東原吉伸」である。まずこういう相反する言葉づかいに、読者は大いに興味をそえられるだろう。そして西部氏は、いかなれば題名を裏切らず相矛盾する人生の相をあえて引き受けようとする人間像を、たくみに描いていくのである。もちろん裏切り者などではない東原氏の姿を、彼は次のような比喻でもって語る。「彼がブントの政治を『ならずもの』として、そして『道化』として、泳ぎ切ったのも自然の成行といえる。その泳法がいささかみごとでありすぎ、それゆえ、ブント体験にしがみつこうとする人々からすれば、東原の振舞が『スパイ』のような素早さと映るのだろう」。

「筆舌につくせぬ」という言葉があるが、この場合筆者はあえて、筆舌をつくそうとしているのであって、東

原氏の根底に流れるものをじつと見すえた上で、カッコつきながら裏切者は、純でなければつとまらぬという定理めいたものすら我々に感じさせてしまう。

このように西部氏は他、唐牛氏、東原氏をはじめ、篠田邦雄、島成郎、森田実、長崎浩の諸氏の半生に、明らかに物語を見、そしてそれを物語らんと試みている。物語にはとりもなおさず、ある種の一貫性が必要であり、二律背反のせめぎ合いの中でそれが追求されていく人生の様相こそ、この60年安保にまつわる一冊の本の風景なのである。そしてそれらの風景は、そんなせめぎあいになるたけさけようと思っている我々の世代にとつて、とりもなおさず貴重であるように思えてならない。

最後に一つだけ、ぜひとも付記しておきたいことがある。それはこの「60年安保—センチメンタル・ジャーニー」は、西部氏がコーパレーション、いわゆる「転向」したことを正当化するために書いたのだと見る向きに対して、明らかに誤解であると言っておきたいということである。西部氏は、「転向」について、終章でこう言っている。「他方、自発的選択によつて転向する場合、その是非は転向の内容と過程に即して論ぜられるべきものであり、それは非転向の是非についてもいえることである」。これは「転向」についての卓抜した見解といえる。西部氏

は60年当時、自らが左翼過激派に属し、現在はたしかに保守派といわれる人である。だが彼はそこへ至る過程に決して目をつぶろうとはしていない。この本を執筆した理由の半分も、そんな誠実に支えられているのだと思う。よって読者は、氏のいわゆる保守思想についてはいろいろ批判してもかまわないが、表面的なところとらえ、抗弁の書だなどと言うのは、不誠実にすぎはしまいか。

少し思い入れの勝った言い様になってしまったかもしれないが、「おのおの方、今度こそ本当に過激に生きようではないか」と元同志に呼びかける、いわば「誠実な『転向者』」に、やはり私はかげながら拍手を送りたい気分なのだ。

(たなか としろう・文学部4回生)

朝鮮人と日本人が共に生きるために

「指紋押捺拒否者への『脅迫状』をよむ」を読む



S・I 生

「在日韓国・朝鮮人」ときくと皆さんは一体どんなことを連想されるだろう。朝鮮半島は距離的にも近いし、日

本人と姿・形も同じで大してかわらない」というある種の親近感めいたものをもっている人。戦前の歴史を想起する人、何も感じない人、等々、一人一人の見解は十人十色であろう。しかし朝鮮半島の南の地・韓国においては過去一回の革命、三回のクーデター、金大中氏をはじめとする民主人士・学生らの逮捕・連行・拘束・拷問……このようなことが日常茶飯事に、距離的にはかわらない海をへだてた隣国でおこなわれているのである。

この十年来、これら四つの言葉から現在の韓国において如何に、暴力と弾圧の嵐がふきあれていたのかを如実に表わしているといえる。前述した様に日本と決定的に異なる政治状況が存在しているということ把握し、この日本の地において私たちは特に隣国をみる目はきびしいものをもたなくてはいけないのである。と、このようなことを書けば、韓国は大変な国、あるいは問題を負いつづけるしんどくて難しい国というイメージをもってしまふ方もいるだろう。私たちが在日朝鮮人問題に対してもむしろそのようなイメージが投影されているのではないかと、言っているかもしれない。

私が高こで声高にいいたいのは、在日朝鮮人問題は日本人自身の問題でもあるのだ、ということ。一昨年、私は「指紋押捺拒否者への『脅迫状』をよむ」という本を

を読んだ。85年5月逮捕された川崎市の日朝鮮人李相鎭氏に送られた六十一通にもおよぶ「脅迫状」を網羅した本である。同じ時期に大阪府警の富田外事課長による「外国人になめられている：帰国するか帰化すればよい」という発言があった。これは、法務省内における坂中論文と抵触する内容であり、許されない暴言である。李氏に送られた一通一通の脅迫状、それぞれの底流にあるのは、「悪法でも法は法」、「法を守ることができないのなら即刻帰れ」、「調子にのつた事をするな」、「露骨な差別的発言を並べた手紙等々」。二、三十通をよみおえる頃は、さすがに私自身もウンザリするほどであった。明らかに戦前からの歪んだ朝鮮史像がぬききれいていないのである。悪いものは悪いんだ。このような良心を貫き通し信念をもって「法」というものに立ち向かっている人たちに對して「調子にのるな。祖国に帰れ」という暴言。外国人は常にどんな悪法でも服従して生きていかなければならないのか？自分たちが私たちに對する主人になつたつもりでいるのだろうか。一時社会問題化した「いじめ」の構図がそこにあり、人間の奥にひそむ醜悪な心が垣間見える。指紋押捺問題というものが噴出しなければ、このような人たちの「朝鮮人観」を知ることができなかつたことを思うとそら恐しい気もする。

戦前の歴史を鑑みるなら、朝鮮半島の植民地化、強制連行、朝鮮人の日本人化を強要する「創氏改名政策」、「皇國臣民化教育」……。現在「国際化」なるものを唱えている日本において民族を破壊し暴力と収奪を行い続けてきた歴史が存在する。前述した歴史にほおかむりをしたことから端を発した教科書問題、歴代政府高官の数々の妄言、「創氏改名」をはじめとする同化政策も戦後「外国人登録法」「出入国管理体制」と名を変え、現在も戦前からの同化の波は根強く生き残っている。一人一人の日本人がこのような体制側の作り出したうねりにのつかつた考えをもつこと自体、過去を省みようとしない無責任な日本人の姿勢の表れである。在日朝鮮人問題は、日本人のこのような姿勢に對する問題提起である。過去を認識するということは、それ自体根氣のいることではあるが、戦前の過ちを二度と繰り返さないという教訓を学びとることであり、現在の世の中に對してそのことをどうアピールするかということにも直結していると考ええる。これは日本人一人一人が果たさなければならぬ「歴史的責務」ではなからうか。朝鮮人と日本人が共に生きる社会の実現を遠いものとさせないためにも。

(S・I生・経済学部二回生)

日本中国

ことばの来往 ゆきき その28

芝田 稔

売場ことばの心得

昨夏、遼寧大学で一年間の語学留学を終えて帰国した
中文学科の学生Bさんから、言付ことばかり物として『櫃台語
言藝術』という冊子が届けられた。「売場言語の藝術」
という題目であるが、ここに用いられている「藝術」と
いうことばの意味は広い。平たくいえば「売場ことばの
心得」とか「理に適った売場ことば」ということになる
うか。

この本は四十年も売場での経験をもっている単薄清さ
んが、五年の歳月をかけて取材し収集した材料を、遼寧

大学中文系の董杰峰副教授が系統的に整理編集して出来
上ったものであるという。正に中国ならではの労学共同
の作物である。

さて、その内容であるが、百貨店などの売場従業員の
接客態度、特にそのことば遣いづかいについて、実例を基に系
統的、論理的に分類して叙述したものであり、従業員に
対し接客応対のことばに注意すると同時に、商業企業に
とって「窓口」の役割がどれほど重要であるかを教える
のがこの本の目的である。一、二の例をあげて、その一
斑をうかがうことにしよう。

▽：まずは例の「十字文明用語」である。これはご承

知のとおり：

你好ニニー・ハオ、こんにちは

請ニチーン、どうぞ(…して下さい)

謝謝ニシエシエ、ありがとう

对不起ニトイプチー、すみません

再見ニツアイジエン、さようなら

これらの五語十字を指す。これくらいの挨拶用語を何も「文明用語」などと、ことあげするほどのことでもないと思われるのであるが、これをしっかり教え込まねばならないほど、売場従業員のことばや態度は、官僚的であつて、何の「にべ」もないのである。実際に体験した人も多からうが、あのぶつきら棒な態度には、逆にさばさばした感をうけることさえある。だが対内的には経済の活性化、対外的には経済開放が進行するにつれて、それでは時勢に立ち遅れるのである。その反省から出てきたのがこの「文明用語」であろう。

参考までに売場をのぞいてみよう。品物はほとんど見本としてガラスケースの中に収められている。手に取つて見たくて頼むと、係員の女性が無表情に、それを取り出してくれるのだが、目の前にボンと放り出す。形で分るものならそれでよいが、漢薬などの用法や効能を聞くものなら、箱に書いてあるだろう、と一言だけ。つま

り彼女らは商品を売るだけの仕事には専念するが、その他のことを一切しない。役所の厳格な「たてわり」の系列化がそうさせているのかもしれない。

▽：農村に残る迷信を打破した藩陽での話。お上りさんと見えるばあさんが、息子の嫁になる娘さんを連れて百貨店へ服地を買いに来た時のことである。やつと気に入った柄物を見つけ、娘の体格を量つてみたところ、七尺半もあれば十分足りることが分つた。ところが、ばあさんはどうしても八尺売つてくれといひ張るのだ。従業員がそのわけを聞くと：

嫁ぐ前の娘に、半端の布で服をつくつてあげると、その娘は将来必らず離婚の憂き目に遇うのです。

ばあさんの村にはまだそんな迷信が残っているのだ。従業員はこの時とばかり、ばあさんの「教師」となつて迷信打破を説得した。その甲斐があつて、ばあさんは服地を七尺半買つて満足気に帰つて行つたというのである。

農村から出て来たお上りさんと都会のお客には、同じことばを使うと失敗することがある。

都会の中年女性には「同志ニトンジー」と呼べば間違いは起らないが、うっかり「大娘ニターニヤン、おばさん」と呼びかけようものなら、返事もせず無視されるか、でなければ食つて掛られる。これに反してお上りの

中年女性に対し「同志」などと呼びかけるのは、彼女らを一層辟易させることになる。「大娘」とか、更に年輩者には「老大娘」「ラオ・ターニャン、おばあさん」と呼びかけると、彼女らは安堵するのである。

▽：ここによく太った中年婦人が服地を買いに来たとしよう。営業員はお客の「参謀」となって、生地や柄模様の選択に協力しなければならぬが、心得ておくべき言葉遣いがある。

お丈夫で結構です。縦縞模様が似合いです。これで服をこさえますとスマートに見えますよ。

時にはお世辞も必要となる。それを真つ正直に：「随分お太りですね。横縞の服では一層デブに見えますよ」なんてことを絶対にするべきではない。そんなことをいえば、お客は必ず逃げてしまうのである。

最後にもう一つ。中国語が日本語と文の組み立てが違っていることは周知のところ。主語―述語―目的語の順序が正規のいい方であるが、時には目的語を冒頭にもつてくることもある。これは目的語を強調するためである、と文法書には書いてあるが、果してそうであろうか。中国人同士の間ではトラブルを起す原因ともなりかねない、というのである。魚売場での問答を再現すると、こうなるのである。

客：この塩魚、一斤いくらかね？

従業員：一斤八十銭です。咸魚你買多少？

あなたいくら買いますか？

こういった突端、客は罵られたように受け取るのだ。ことばのいい方、語調にもよるが、これでは塩魚と人間が同等に扱われているように聞えるのだ。客が憤慨するのも無理がないのである。だから従業員は必ず：「您買多少咸魚？」といわねばならない、とこの冊子は教えている。

因みに「櫃台語言藝術」は八六年一月遼寧大学出版社發行、一七〇頁、一元（四十円）である。

観光ロバになるまで

曾てロバが根性の悪いことについて述べたことがあるが、この動物はなかなか味わいのある動物であることが『随筆』（第四九期）の曹玉模『風景驢』を読んで知ったのである。

もともとロバといえば、主人には忠実であるが、中国ではバカの代名詞になるほど見下げられている動物である。馬を「草原のタカ」にたとえ、ラクダを「砂漠の舟」にたとえる褒めことばがあるのに、ロバにはどうしたところか「笨驢」「ペンリユ、うすのろ」「蠢驢」「チュンリユ

「低能野郎」などという罵語しか与えられていないのである。どうしてであろうか？ 或いは馬やラクダに比べて体軀が劣り、馬やラクダのように堂々と戸外で男性を相手に大仕事をすることができず、こそこそと女性相手の家事を手伝うくらいの仕事しかできないからではなからうか。ロバはせいぜい精粉作業や畑での水汲み、小荷物の運搬に限られる。

鶏が時を告げると精粉作業が始まる。太陽が出て、やがて中天に達する頃比になると、一斗の麦がメリケン粉になるのだが、その間にロバは臼の周りを千五百回も回る。一周を十秒としても四時間にかかる。一日に三臼も碾くとロバは汗でびしょ濡れだが、綱を解き放つと、庭の干場で思う存分寝転がり、鼻息も荒く立ち上る。すかさず右後脚に縄をかけ、一方の端をブタ小屋の柱にくくりつけてから飼料をやるだけでよい、手間のかからぬ動物である。

ロバの寿命は十五年といわれる。老境に入ると体毛が脱け落ち、脚が不自由、目が窪む。そんなロバは夜間のうちに縄をかみ切つて村端れの川辺へ抜け出し、人知れず死んでいくのだそうである。村の古老は：「このロバにも閻魔さまのお許しが出たのだ。自由に生まれ変わって来い」といつて、手厚く驢塚に埋葬するのである。昔か

ら「天上には龍肉、地上には驢肉」といわれるようにロバの肉は龍肉にも匹敵するほど美味であるといわれているのに、この村ではまだ一度もそれを食したことがないのである。

ところが只の一度だけ、村のロバが余所者に食われたことがある。文化大革命の時だった。村のロバはすべて輸送隊に編入され、ダム工事の石材運搬にこき使われていたが、ある夜一頭のロバが村の飼主のところへ逃げて来て事切れた。村人たちが埋葬しようとしたが、輸送隊の連中は、村人たちの前でロバの皮を剥ぎ、肉も骨も持ち去って食べてしまったというのである。

さてこの村にも変化が起つた。精粉機が入って来たり、町の市に買物に行くには自転車があるし、荷物を運ぶには四輪の小型トラクターがある。ロバにはも早や出番がなくなつたのである。が「窮すれば通ず」のたとえどおり、ロバは「風景驢」として、いま活路を見出しつつあるという。安徽省東部の一農村での話である。

「風景驢Ⅱフォンジン・リユ」とは自然の風景に伴し、観光ガイドの助手をするロバ、つまり「観光ロバ」なのである。(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 ⑮

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

確認会に出席して徹夜もした

太幸 先生、まだ帰りの時間大丈夫ですか。

—— ええ。当時の確認会の模様がだいぶ分かりましたけど、中学校の先生方の動きはどうやったんでしょうね。

太幸 そういう過程のなかで、子どもたちが部落問題は（わしらが）教えるんやと。部落差別はわしらが教えるんやということだね。「わしらに学習させ。先生の代わりさせ」言うてきたんですわ。同和教育をわしらがする言うて、学校でやりかけたんですわ。私らも、今やったらね、「いや、それはやっぱり教師の責任でやることやで、教師が教育していく。おまえらが教えるんやったら、わしを教えと。そしたら（授業内容を）変えていく」と言うんやけど、いつバンザイしよう、いつもう参った、分からんいう状態やったからね、「そんなら、やってみいや」とやったんですわ。週に一回、二カ月ほどやりましたかね。

—— それは子どもだけで？

太幸 いや、もちろん教員も教室に入ってますよ。で、子どもたちがやるわけですね。やるんですけども、やっぱり私らの言うことぐらいの受け売りしかできへんわけですわ。

—— それは（どこそこの）部落の子どもたちがやるわけ

ですか。部落の子どもだけを対象にして……。

不幸 部落の子どもがやるんです。普通の授業のなかで、全部の生徒にたいしてやるわけですね。ところが二カ月か三カ月たったところで、「やっぱりこの教育は先生のもんじやと。先生のやらんならんことをわしらがやるのは間違うとる」と返してくれたわけです。で、私らがやりかけたんです。

その当時、あちこちで確認会や糾弾会がドンドン、ドンドンやりかけたんですね。私が一番遠いところへ行っただのは、但東町。出石の向こうですわ。但東中学で確認会が持たれた。それから、関宮でも確認会をやったんですね。関宮では林田(幸之助)さんが(病気で)倒れた時の確認会と関宮町の(行政)確認会がありました。徹夜ですわ。

その当時、朝来中学校では「確認会があるから教員は全員行け」と言うたこと、一回もないわけですわ。たとえば、私が確認を受ける時でもね、「実は私がこれこれの発言をして、今日これについて解放学級で学習会をやるんだとなつとるで……それはたまたま二年生の所で発言したことやけども……一年生や三年生の先生でも、この問題をいっぺん整理したい思うもんは参加してくれ」という程度で言うと、何人かは参加するわけですわ。で、

「全員出なさい」とは命令できないわけです、校長といえども。だから、黒板には「今日、関宮の行政確認会、何時からどこどこで」と書くわけですけどね。「わし、行くがあ」言うたら、「わしも連れて行って」「ああ、わしも連れて行って」というのが、こう二、三人ぐらいはできるわけですわ。やっぱり家庭があつて子どもがおつたりね、行けへん人もあるわけですわ。まあ、身軽なもんが行動しようと、ダアツと行く。

関宮の方へは三人行きました。私と、その当時になったら、事務職の先生……助役の奥さんですけどね、それも「じつとしておられんと。私だけ解放学級へ行けんので、遅れてしまうような気がするで」と。そのうちに用務員さんが「私も子どもと接触しとるのに、私も寄せてくれ」と、解放学級にも行きかけましたわ。その時は私と事務職の先生と足立先生と三人か、四人で関宮町へ行きましてね。関宮町へは、反物の行商のこと(木村民子差別発言事件)とか行政確認会とか、四、五回行ってますね。

で、一番印象に残つとるのは、その反物のおばさんが差別問題を起こした時に、行政確認会をやった。徹夜になつたんですわ。明くる日帰つて来たらね、今度は朝来町の石田という部落(一般地区)で糾弾会やるというん

ですわ。それがまた徹夜ですわ。二晩徹夜したことがありますわ。で、帰えって来て、特に確認会、糾弾会してきた明くる日はものすごく慎重に授業やるわけです。というのは、昨夜徹夜したから、授業に失敗したらあかん、おかしなことやったらあかんいう、ひとつの後ろめたさがあるわけですわ。なんぼ確認会や糾弾会やいうても、そこで甘えが出て来ることは、結局より一層困難なもんいうか、厄介なもんいう解釈になるからいうので、慎重に授業やろうと、一生懸命やって。そして、石田の確認会はまた徹夜ですわ。そういうことがありましたけど、そのなかをくぐり抜け、くぐり抜けしながら、部落問題とはなんやということが分かってきて、参加したもんがずうっと朝来中学校に伝えていくわけですわ。

運動のなかで子どもも変わってきた

——そんな具合に、南但馬の各地で連日のように確認会や糾弾会が持たれるようになって、そこに学校の先生とか部落の人たち自身も参加するようになるよ、当然部落の子どもたち自身もなんか影響を受けるよ、うになると思いますけど、その点はどうでしたか。

太幸 そうですわね、教師の目から見とって、子どもがパーアーツと変わったのは、これはね、和田山商業高等学校

の確認会を和田山商高の生徒たちがやった時なんですわ。その時に、朝来中学校に来ている部落の子どもたちも参加してね。場所は（和田山町の）建設会館というところで、狭いところでしたけど。「参加せえへんか」「じや行こう」いうことで、私とあと一人二人（教師が参加した）。その時に和田山商高はやっぱり校長と教頭と同和（担当）の先生ぐらいしか出てきませんでね。ほかの先生はもうみんな参加しなかった。そこで、初めて確認、糾弾の場に接したわけですわね、中学生が。

——朝来中学校の解放研（部落解放研究会）はいつからできてましたか。

太幸 それはね、部落問題研究会というのからずうっと歴史がありましてね。解放研という名前になったのは、四十八年の途中か、四十九年の初めか、資料を見んとはつきり言えませんが。結局、解放研いう名前が出てきたのは、ここに部落解放同盟の支部ができた時分からね、その解放研というのができたと思うんです。それまでに、部落問題研究会というふうな会は朝来中学校で作ったんですわ。その部落問題研究会といつとった時分は、メンバーの七、八割までが同和地区の子どもで、あと一、二割が部落外の子どもやったと思うんです。ところが、正式に解放研を結成してね、「部落解放を勝ちとろう」と、



「部落差別に怒りを持ち、解放教育をやらうという人は集まれッ」とやったら、二百七十人ぐらい集まりましたかな。その当時、ここの部落の子どもが四十七人ぐらいでね、二百七十人集まったんですわ。部落外の子どもがドアアッと集まったんですわ。四百何人（の全校生）のうち二百七十人ですから、六割強ほどバアッと集まつてきた。そしたら、もう少し人数が少ないと思うとつたのに、ごつついことなりましてね。

金曜日の放課後でしたけど、解放研の研究会やつたんです。「授業つぶしたら、あかん」いうことで。「同和教育で授業つぶしたら、きつとあとの九〇%の部落外の人

間が「同和教育、同和教育いうて、勉強もせんと、走り回つとつてえ」と言うて、絶対に授業は同和教育のためにつぶすな」と。それで、解放研の学習会でも部活動に準じて放課後にやらうというて、放課後にやつた。

私らのその時の論理は、ひとつはね、「差別と闘え」と言いよつたですわね。「差別を鋭く見抜いて、差別と闘え」と。闘いようがないというんですわ、子どもは。心配したのは、まあ子どものなかで差別的な行動、差別的な発言する子どもがおるんですわ。そしたら「差別と闘え」いうのは、この子を「おまえッ、なんどいッ。差別の発言したやないかッ」と言うて、やつつけるといふ形になりはしないか。これがある政党がいう「部落は排他的で、部落外のもんはみな敵や」という論理につながるわけです。あのおう、差別発言する子もおります。差別行為をする子どももおります。その子どもにたいして、部落の子が「こらッ、おまえ、差別発言した。謝れッ」言うてね、そんなこと同和教育じゃないはずやと。「差別と闘え、闘え」と言うたつて、子どもが闘いようがないやないかというのがひとつの疑問にあつたんですわ。

ところが、それがパッと目が開いたのは、関宮の学習会に行った時に、丸尾さんが挨拶やつたんですわ、関宮の教員を前にして。それはね、「子どもたちに胸を貸して

やってくれ」と言うて要求したんですわ。で、「教員がね、胸のなかにずいぶん汚い差別意識、差別のドス黒いもんを持つてると。それをおおい隠しながら、子どもの前に出て、今同和教育をやりよるんやないかと。で、子どもたちはその教師の差別性は鋭く見抜いているけれども、それがどんな味がして、どんなもんじやいうことが分からへんのや。だから、先生、胸を開けと。胸開いて、そして子どもに先生が持つてる差別のいろいろあるね、行為だとか言葉だとか意識だとかいうもんに食いつかさなかいと。そして、子どもたちは先生の胸に食いついてね、差別をドンドン、ドンドン餌にして育っていけど。で、先生の胸のなかは非常にきれいなものになっていくんではないかと。それでかりに穴が開いてね、教師の胸のなかに穴が開いて、子どもが育つて教師が倒れようと、それこそ教師冥利じやないか」と、丸尾さんが関宮で話したんですわ。

それを持つて帰つて、「実は昨日の確認会でこういう話があったと。われわれはたしかに胸隠してね、そうして、子どもから見たら一番接触の多い、そして子どもをググウ、ググウ押さえて、苦しましとる教師が一番ことうしとつて、差別あれへんか、差別があつたら聞え、聞え、言うとるんやないかと。じゃあ、わしらはその胸貸

そうじやないかと。相撲取が先輩の胸かりて相撲取つてね、そしてその先輩を倒した時に、「恩返し」したという発想がありますわね。それこそ、われわれも取り入れんなんと違うか」いうことに、二十数人の教員が「なるほどなあ。そういう発想が必要なんだなあ」ということになつてね。そして、子どもたちもその時分から「先生は差別性が強いと。そんな先生に教えてもろうとつたつて、わしらいつまでたつても同和教育進めへんのと違うか。先生こそ差別があるんじゃないかあ」と言うて、子どもたちが指摘しましたんです。

その指摘のひとつは、部落の子どもたちが「わしらはやつぱり学力が劣つとる」いうことをはつきりと言いかけ始めました。三年生の子どもなんか卒業前になつとるのに、「掛け算の九九がね、六の段になつたら、もう分からへんのやと。九九さえ分らんのに、わし、ここで辛抱してきた」とか、あるいは英語はこんな状態だとか、漢字が読めんとか、教科書がチャンと読めんとか、教師側にずうつと言いかけましたし……。「そんなになつた一番の大本は、小学校の四年生のころにこんなことがあつた」と、時間がありませんので具体的に言いませんけど、そんなことをダアツと言いかけたんですわ。じゃあ、学力保障も必要だということで、放課後学校で授業をやりま



中学生が「要求会」を開催した

した。掛け算の九九が分からんという生徒には、掛け算の九九をこれで練習したらどうや言うて。この漢字の筆順分からんいう子どもには、こういう筆順で書くもんやと。基本的なもんはこうして、こうするんだ、これは偏へんでちゆうようなこともやってね。その時は子どもたちも乾いた砂に水がこう染み込むように、ずうっと一生懸命やりかけたんですよ。

——そうですか。さつき丸尾さんの話を受けて、先生方が「子どもに胸を貸してみよう」と考えた話は、ど

んなふうにするめられていったんですか。

太幸 それはね、差別を見抜く目を作るためには、われわれも胸を開こうということで、子どもたちが教師の差別性を追及する機会を設けた。それを一般的にはこういう表現をしたわけですね、「先生をつるし上げる」いう……。ところが、私たちの願いはそんな「つるし上げ」とは取らなかつた。われわれが胸に隠しておるものを子どもたちが気づく、気づいたことをチャンと言えりる条件を作ろうと。解放同盟の確認会の時のようにね、机をキチツと並べましてね。「これからこち行つて、先生に支さえんようにしよう。支えたら、すぐ暴力やと先生が言いなはるさかいに、もう支えんようにしようでえ」「それは大事なこっちゃやと。絶対に暴力振うたらあかん。そのかわりに君たちの要求したいことは徹底的に要求してみい」いうことで、そういう条件のなかで、差別者が言うところの「つるし上げ」、私たちは子どもたちの要求会やと思うとる、「要求会」をやりかけたんですよ。

——なんでも好きなことを要求してみいということやつたら、中学生からどんな要求が出てきたんですか。**太幸** 一番初めに要求してきたことは、こういうことを言いよつたですね。「わしら、解放研を一生懸命やりよる先生、本当はこの解放研というのは無うてもええんと違

うか」「その通りや。部落差別がなけりやあ、こんなもん
必要ないと。明治維新以降、百年の間まともな教育をず
うととやつとつたら、部落差別は無うなつとる。けれども
それがまだ残つとるのは政府の責任である。それはもう
はつきりしとる」「そしたら、わしらが今集まつて（校舎
の）一番隅つこの汚い部屋もろうて、余つた机をこう並
べて、そんなところで一生懸命研究したり、話し合つた
りするの、おかしいんじゃないか。もつといい机で、チ
ヤンとした腰掛けも、先生ら、必要やと思つてないか」
と言いますね。「よし、その通り」言つて、役場へ行つて
ね、助役に「実はこういう要求が出とるんや。どないす
る気や」言うたら、「いや、準備する」言うて、役場の方
から手配してもらつて、役場のきれいなやつをずうつと
並べたんです。

その時にね、子どもが「テープレコーダーを用意して
くれ」言うんですね。「なんでや」「先生ら、すぐ嘘をつく。
さつき言うとつても、十分もたたなうちにな、そんなこと
言うとらへんが、言うてみたり、言わんとつても、さつき
言うた通り」とこやんはなる。それを言わさんように
せんならんので、テープレコーダーが要る」「よっしゃ、
それも買おう」と。それは学校の予算のなかで、なんと
かなるので買った。そしたら「天井に雨がもる」「それは

な、これは何年もかかつて修理しとつても雨がもる。こ
こだけじゃないんや。これはまあ来年度の予算でなんと
かしてもらうから、堪え」と、そういうことだね。

で、次から次へと教員を今度は追及しだしたんです。

まあ、いうたら、これが先生の差別ですよ、あなたのこ
こが差別ですよとやりかけた。具体的にいいますとね、
こういうようなことですね。ある社会科の教師ですけど、
「先生、あなた社会科の授業に来なはる、教室に来てどな
いしはる」と聞くわけですね。「おーす」言うて入る」
「その次?」「君ら、こう礼するがなあ」「その次?」「それ
から授業に入るがなあ」「そうや、その時や、その時や」
と子どもが言うわけですね。「先生、どないしなはる」「分
からん」「よう考えてみなはれ。もう一度初めからよう考
えてみなはれ」と、こうやるわけですね。タラタラもう
汗がでんばかりに一生懸命に考える。子どもがなにを言
いたいかいうと、「先生が教室に入つてきてから、大抵の
時間本をヒョツと開きなはる。今日は何ページからやつ
たやな」と先生言いなはる。「わし、そんなこと言うかい」
言うんですね。実際にそう言う教員なんですわ。子ども
は「先生、わしら四十何人を教えるのに、今日はここか
らこのことを教えんならんとするわ。わしらの教室に入
つてきてないか」いう指摘ですわ。「そんなつもりで授業



に入ってきたとるんやったら、わしらは授業はちいつとも楽しいない」と言うんですね。そしたらみんな思うんですね。「なんということ指摘するんやと。こりやあ、キチツと明日から整理して行かなあかんあ」とね。

で、ある教員には、「先生、あのう、よう怒らへん。わしら、この間こういうことしとったけど、見て見んふりして通つてやね」と。まあそういうことじゃなしに、「あのう、先生、この間出合うたなあ。あの時、わしら、なにしよったあ？」と聞くわけですわ。「なにしとったか、わし、気がつかなんだ」「そんなことあらへん、先生、見とつなはった。わしらをこないしてギョロツと睨んで行

きなはつたで、わしらがこんなことしとるいうこと知つとりなはつたわけや」とやるわけですね。それは言いともうないわけですね。「おまえらがこんなことしとつた」と、悪いことしとつたと言うたら、また、子どもら怒らへんかと思うて、言わんところ、言わんところとする。時間がかるわけですわ。仕舞いには「おまえ、こないなことしとつたんや」「見てみい、しとるやないかあ。なんで注意してくれなんだ」と、こりやるわけですね。

ある教師には、「先生、授業をどない反省してんや」「私はいつとも分らんことがあつたらすぐ聞きなさい」と言うて、授業しとります」と、こりやりますわね。「分からんもん聞けど、いつ言いなはる」「わしはいつも言うと思うんやがなあ」「違う、違う。いつつも定まつてある時間に言いよる。わしらはな、レッスン No. 7 ぐらいまでは三年生でも覚えとる。それからひとつもイズ・イツツもイツツ・イズも一年生の時は覚えとつたけど、忘れてしもうて分からんようになってしもうとる。なんにも分からんと、教科書開いとるんや。分からへんもん聞け」言うたら、そこから聞いてええんか。ところが先生は四十五分の授業の四十三分に授業がすんで、さあ今から礼する前に「え、今日の授業で分らんことあつたら質問してくれ」と言いなはる。わしが「ハイ」言うて初め

から質問したら、それから何分間かかるか分からへんで、
半分からへんもん聞け〃言いなはるぐらいやつたら、分
らんわしがおるんやから、もつと早うから（分かるよう
に）教えたらどうか〃いうことです。それにたいして、部
落の子だけやなしに、「そうだ」と（大声で）言うてね。
二百七十人からの子どもが「そうや、先生。そうや、先
生」と言うんですわ。そして、部落外で遅れてる子がおる
ね。「この子もその思いや」とやるわけですわ。その子も
「ぼくもそうやつたんや」「ぼくも分からへんのや」とダ
ツと訴えるわけですわ。もしたら、それまでそのう、「べ
ルが鳴つたら、チャンと並んどれよ」「おまえら、教科書
開いて用意しとかんかい」言うたけれども、この「要求
会」があつてからね、チャイムが鳴つたらドツと行くで
しよう。ズツと並んでますがなあ。ハア。

それから、こういうこともありまして。「だれだれ先生、
いつつ遅れてきなはる。何分ぐらい遅れなはる?」「ま
あ、わし、二分か三分や」「先生は二分か三分かしらんけ
ど、わしら四十人おるさかいに、三分として、三四百二
十分、二時間遅れたツ。その分どこで保障しなはる」と、
こういうことを聞くわけですわ。

そして、最後にその子どもたちが声を合わせて要求し
かけたのは、「チャンと叱れる先生になつてくれ」と。部

落民やとかあるいは不良がかつとるとか、そのうグルーブ
を組んだるからいうて、先生らがどんだけ遠慮してわし
らを育ててきてやつた。わしらはあくまでも生徒やと。
先生は指導者や。そういう立場をはつきりしてくれと
いうことと、「明日からみんなが参加できる授業してく
れと。わしらに分かる授業をしてくれ」と。さつきは、
「そんなもん、イツツ・イズも分からへんと言いながら、
わしらに分かる授業をせえ」いうのは、これも教員の宿
題になつたんですわ。「わしらに分かる授業つて?」と。
その時に、ある教員が「それはな、わしら、やつぱり情
熱を持つてね、かりに分からんでも、こないしとるもん
おつたら、今までそれも見逃がしてきた。それも、おい
ツ、こつち見とれ。わしが今から説明するぞツ」言うて
ね、やれる情熱を求めとるんと違うかあ」というような
ことになりましてね。「そうやなあ。これから授業研究を
ひとつしつかりやつて、やろう」というところまで行つ
とつたんですわ。八鹿高校の（差別）事件が起きたころに
はね、もう本当に学校のなかでは非常にやりやすくなつ
とつたんです。まあ、子どもたちの最終的な要求はこの
二つになりますわ。



五つの差別観念の解明を急いだ

— その八鹿高校の差別事件の頃に入るまで、言い残したこととか、補充していただくようなことがなにかありませんか。

太幸 そうですね、朝来中学校では四十六年の一年かかってね、五つの問題というて勉強しました。

ひとつは言葉の問題。なぜ部落の言葉は違うか。ひとつは「部落をこわい」という意識はどこから出てきとるか。それから、「部落の人は集団になる」という一般社会の見方はどこから出てくるんかと。それから、もうひとつは

同和地区といえお寺。お寺を中心にして、こう村が存在しているというんですね。「村の真ん中にお寺があるのは同和地区と違うか」という考え方をどう見るか。それから、もう一点は部落の人は「非常にこばいがきつい」と言うんですか、「すばつしこい」いうんですか。どういう表現になるのかなあ、「こばいがきつい」言うたら、分かりますかいな。「いしこい」というようなことを朝来中学校の教員が意識として持つとるのを全部はき出して整理しよう、一年かかって……。

— 「いしこい」いうのは「がめついい」というような意味ですか。

太幸 そうそう、「がめついい」というような意味もあるでしょうね。たとえば、まあ自動車と自動車とボンとぶつかっても、「タダでおかんぞ」というようなことですね。あるいは病院に入院された場合にね、村中が全部こう見舞いにこられるとかね。そういうようなことをどのよう

に解釈するのかと、一年間かかってやつたんです。

— それは先生だけで議論しながらやつたんですか。
太幸 そうです、教員ばかり集まって。その議論をやりかけた一番の元を言いますとね、さきほど申しました四十六年初めの「立志の式」の時にですね、「朝来町には（どこ）そこの被差別部落があると。そんな部落差別を残

しといていいのか」と全校生に言ったあとでね。じゃあ部落とはなんやと云い出した。「みんな、わしらのことをどない思うとんや。言うてほしい」と。その言うてほしい言葉として出てきたのが、「おまえらは集団になるいうて、お父ちゃん、お母ちゃんが言いなはる」と。おばあちゃんが「怖いから、相手にしなはんなあ」と言いなはつたとか、それはもう部落の子どもにとつては耐えがたいことを覚悟のうえでね、「なにを言われても、怒れへんさかいに言うてくれ」言うて、(どこそこの)部落の子が訴えたわけです。そうしたら、パアツと出たわけですわ。「集団になりなはる」とか、「こんな怖いことがあつた」とか、ずうつと具体的に出たんですね。まあ、ほかにも「言葉が荒い」とか「行儀が悪い」とか「衛生観念がない」とか出てくるんです。そのなかに「どこそここの」人たちは人が死んでも祭らないで、焼いて捨ててしまふ」とおばあさんが言いなはつた」というのもありました。

今、どの学校でもね、「同和教育をやらなアカン、アカン」言いますね。言いながら、その顕現……顕現という言葉の使い方が間違つとると思えますけど……たとえば、この和田山町に(どこそこ)と(どこそこ)の部落があつて、ここが被差別部落でというようなことを、学級全体に言

うことはなかなかでけへんのですわ。ようせえへんのですわ、教員は。その山をいかに越えられるかということが問題なんですわ。それが「なんで越えられんのか」と教員に聞いたら、大抵こういうことを答えます。「子どもらのレベルがバラバラやと。あの小学校から来た子ども、こつちから来た子どもと、同和教育に深い、浅いがあつて、顕現したら大変だと。だから、そうじゃなしに、一般差別ですね、民主主義の教育がようできて、その時に初めて部落問題を出さなアカンのやと。民主主義教育がまず先やから、部落問題は後にしといて、まず民主教育をやらなアカン」いうのを、ひとつの理由にするわけです。

しかし、私は、本当の理由はね、顕現すると……「ここどこが被差別部落ですよ、差別を受けとるんですよ」と言うたら、「どんな差別受けとるんや」いう質問が必ず返つて来ますわね。そして、今度、部落の子どもにとつたらね、「先生、わしらはどんな差別を受けとるんや。君らはわしらのことをどない思うとるのか」一遍聞かせてくれ」というのが当然ですわ。「聞かせてくれ」言うた時には、その生ぐさい問題が出てくるわけですわ。「オール・ロマンズ」事件に書いてあるようなことも未だにほんまと思うとる子どももおると思えますしね。そういうこと



が出て来た時に、教師側が対応できんわけですわ。そのなかのひとつに、「部落の人は死んだら、焼いて捨ててしまふ」とおばあちゃんが言いなはった」ということを一年生の担任が職員室へ持って帰ってきた。ドキッとしましたね。この問題を説明せなんだら、子どもの前に出られんいうことで、その問題で、この部落にはお墓が少ないのはなんでやという問題を一遍説明しようということになりましたしね。だからお寺が（部落の）真ん中にあるいうことと関連づけて、お墓の研究やったわけですわ。

——どんなふうに調べていったんですか。

太幸 私、実際ずうっと部落を回ったわけですわ。「ここ、お墓どころへんにありますなあ」「なにしに来はったんや」「実はね、お墓に参らしてもらおう思いました」と言うて、あっちこっち行っただすね。実際に見てみますと、古いのは江戸時代の墓があつた。十七基かありますわ、お寺のすぐ横。そのお寺はもと浄土真宗じゃなしにね、あれはね、天台宗やった。それが改宗させられたわけですわ。その天台宗の時代の墓がなんぼか十七基ほどあるんです。それから次いうたら、明治三十七年の日露戦争の時のお墓がポツンと一つだけ見つけたんですわ。「ああ、ここに墓があるなあ」と。それはもう墓地がないんですよ、林のなかにチョンとあるんですわ。明治の墓見つけたと、

大正時代の墓ないかなあと思うて、なんぼ探してもないんですわ。

そして、共同の火葬場があるんですね、部落だけの火葬場。その横にね、大きな南無阿彌陀仏という納骨堂があるんです。そこには南無阿彌陀仏と書いてあるんです。後ろに穴がありまして、死んだ人を焼きますね、焼いた灰を全部そこへ入れとる。誰でもそこへ入れる。そして、もうひとつ、太平洋戦争になってからの戦死者の石塔が七基か八基、こう火葬場の前に並んどるんですね。そして、一番の角の正面に、大きな石に明治時代のお墓があった方の名前から戦死者の名前まで、何人か書いてある。それから、あっちこっちに囲いをして、田んぼの端にありますけど、大抵、昭和に入ってから先祖代々のお墓なんか、作ってあるんですね。「ハハーン、このことを言うんだな」と。で、お家に行ったら、ごつつい仏壇があるわけですわ。

それで、葬式の形式とかね、浄土真宗をずうつと紐解いてみる必要があるんじゃないかと、親鸞の教えだとか調べてみるとあかんと。そんなことを調べていくと、火葬、風葬、土葬、水葬と四つあって、そのどれが正しいんだということがないんだということで、やっぱり人間はすべて彌陀に救われるんだというね、亡くなったら救



われるんだという親鸞の教えそのものが部落のなかに長いこと生きとったんだなと気づいたわけですね。そのう、葬式があつたら、バアツと石塔を建てるようなことをやるけれども、本当に親鸞の弟子いうか、彌陀の子としてね、彌陀のもとに抱かれて、われわれは極楽浄土に行くんだというね。この現世にあつては、本当に苦しい、苦しい生活だったけども、亡くなることによって、彌陀のもとに帰って来るんだという教えが部落に生きているんではないかと。だから、その阿彌陀さんに感謝するため、こう大きな仏壇をかまえてね、その彌陀にたいする札の気持ちこそここに現しているんじゃないかと。われわ

これはほかの宗派の宗教にとらわれて、この部落の宗教いうもんを偏見で見とつたんじゃないかということにも気づくなかで、宗教にたいするひとつの偏見もとれていったわけです。ただ、部落のなかにあつてもね、早くから経済的に恵まれた生活やつてきてはつた部落はわりと早くから墓がありますね。

そういうような具体的なことが顕現した場合、出てくるわけですね。部落のありのままの姿を部落外のもんがどう見とるかということですね。それはまあ大変にいろいろと出てくるわけです。たとえば「部落の人は怖い」ということにはたいしてね、「なんでみんな怖いと思うか」という解説をできる教員が何人おるかな。

——朝来中学校では、部落の子どもが耐えに耐えて、「みんな、とにかく部落について思つてることを言うてくれ」と会合を持ったのは、いつごろと言いましたかな。

太幸 四十六年の「立志の式」の後ですが。おそらく四十六年だつたと思います。それで、部落の子どもの方から「そんな差別があつたんかと。あつたんやつたら、むしろもう絶対に怒らへんで、なに言われても聞いとるさかいに、家の人がどんなこと言うてるか、おまえら思うてること言うてみてくれ」と言うたら、ずうつと出たわ

けですね。五つに要約したわけですけど、もういろいろな形の表現で出てくるわけですね。で、これはね、聞いてつても、みんな部落の子がこないする（顔を伏せる）ようなことばっかりですね。これを顔を上げてね、堂々と語れるようにするためには、むしろ自身がね……本当は代弁してくれたわけですね、教員の心を。部落民はこんなやと、子どもが言うたような形ですけど、本当は部落外の教員の言葉を代弁したんやと。その心を持ったままでね、子どもの前に立つてね、解放教育やら同和教育やら、むしろできんなあと。それで、ガアツとあせつたのが、その五つの問題の整理やつたんですわ。五つの問題を整理したけど、まだあきまへん。どうも自信が持てんですわ。そこで四十七年ぐらいはまだモタモタ、モタモタやつとつたわけですね。

「輝く青年を見んといかん」と

——今、四十六年と四十七年あたりのことを補足してもらつたわけですけど、四十八年と、四十九年の八鹿高校差別事件あたりまでのことで、ほかに思い起こしていただいたようなことはないでしょうか。

太幸 四十八年いうと、さつきも言いましたけど、子どもたちが狭山の行動隊から「部落問題はおまえらが教え

るんだ」と。言われたことの意味も分からんままに、「そ
うやなあ」というとると。それから確認会、糾弾会が始
まりましたね。そこでね、初めて部落の人たちの声が聞
こえかけたんですわ。で、昭和四十八年の十一月に、私
が確認会を受けた……確認会いうんですか、あれ確認会
ですわ。その時にね、これも丸尾さんの表現ですわ、「先
生らな、保育所の前の運動場がチビるほど通うてくれた
が、なんど分かったかい」いう質問だったんですわ。毎
日毎日、毎日みたいに解放学級に通うたわけですわ。ダ
ッダッ、ダッダッ通うて、通うて。「なんにも分かりまへ
んでした」言うたら、「その通り」と。「分かりまへん」
言うたら、叱られる思うたけど、その当時からへんだ
からね。「部落民はなんにも語らんやろう」「ハイ、
なんにも語っていません。〃苦勞さん、どうとありがと
うございました。ハア〃言うてくれただけです」と。

解放学級やりまして、来ん子どもがありますわね。

「先生、今日はしんどいんやわあ」言うて。そしたら「迎
えに行こう」と言うて、二人や三人で迎えに行くわけ
ですわ。(父親は)「先生、まあ、ご苦勞はんやなあ。晩ま
でよお。いつも、いつもうちの子がお世話になりました
え。〃こらッ、おまえ、行けよッ。なにしとってやあごと
こう言われて、(子どもは)しようことなしに行きますわ

ね。〃「苦勞はんです」〃「苦勞はんです」言われながら、
真実は語ってもらえなかつたんですわ、なんにも。

これも、その時こういう表現されました。「先生な、部
落民いうても、ようけある。輝く者を見いな、あかんぞ」
という表現があつた。「輝いてる人間を見なあかん。光つ
てる人間たちを見てくれ。その光つてる人間とは、ここ
に来てる青年たちや」と言うて。その青年たちのこのの
部落でのものすごい苦しみをも、私は側聞しとるわけ
ですわ。それは、青年たちが立ち上がりかけた時に、家の
なかがこないになって(大騒ぎした)。ちようど、日本赤
軍の浅間山荘の問題(一九七二年二月)があつた後ですわ。
だから、親がね、「丸尾さんが引つ立てて、解同というも
んが日本赤軍のようなもんに、うちの子どもがなるよる
ぞ。なにするか分からんようなもんになりよるんじやな
いか」言うんで、ごっつい足引っぱりなはつたんですわ。
「そんなことに参加するなと。ただでさえ、部落民やと、
〃ヨツや〃エタや」と言われて、わしらこまがつて(小そ
うなつて)生きとるのに、ゼッケン、ハチマキ着て、飛び
回るとはなにごとやと。ええ加減にせえ」と。青年は「そ
うやないんやと。われわれの歴史は胸はつてエタ〃であ
ることを誇れるようにならんといかんやないか。行動さ
せてくれ」と言うので、家のなかはワァーとこないなつ



とった。「もう、勘当や」言うようなことで。

その時に、丸尾さんが「先生、先生らに支えてもらいう時が来た」言うて、学校に来られたことがありますわ。というのは、みんな教え子ですからね。教え子が今家のなかで苦しんだるんやから、学校が支えてくれる時やと来ましたけど、残念ながら支える力がなかったですね。キチツと整理してですよ。今やったら私やつたら少なくとも飛んで行ってやりませうけども。それから、部落外の青年のなかにも、パアツと立ち上がった子があるんですわ。少なくとも、そこらの親とは話できるだろうと、二晩か三晩行きましたね。私自身がね、「ようし、これでわ

しも腹くくってやろう」と思ったのは、地元の生野小学校で差別事象がありまして、確認会があった時でしたわ。

部落民の歴史に誇りを見出した

太幸 それから、もうひとつ私たちが吹っ切れなんだことがあったんですね。それは、なんかというところ、絶対にやっぱ信用しきれなんだところがあるんですね。というのは私の融和性がそうさせると思うんです。

——信用できなかったとは、部落の人たちのこと？

太幸 部落の人たちを信用できなかった。たとえば、(部落の)同級生なんかでもできるだけ仲良うしとつたら、もしイザコザが起きた時に、またなか(仲介)にも入ってくれるやろうという、まあ卑しい打算のために「いっしょに酒飲もうかい」「同級会やったら、来いや」とかね。あるいは保護者ともできるだけ付き合せて、心やすうなつてと。(どこそこの)部落に入って行く時はそういう発想やったんですね。しかし、これは「どうもおかしいところがあるんじゃないか」と、(朝来中学校から)出石(の小学校校長として)行つてから、ずうつと整理しよつたわけですね。ところが、それもかつて聞いたし、自分が思いついたりながら忘れたことですね。なにかといいましたら、今の教員が部落を顕現できない、「ここは

部落ですよ」と言えないのは、ひとつはさつき言いました生の問題がワアツと出た時にね、それを整理できないということがありますね。その部落の生活の実態いうもんを「気の毒や」「哀れや」とか「かわいそうや」とか「やっぱりなあ」というような意識でしか部落問題をまだ理解できていないと思うんです。これが、自分の同和教育の足踏みであったし、もちろん但馬の、兵庫県の同和教育の足踏みであると思うんですね。

で、私が出石へ行ってキチツと整理して……まあ、朝来中学校の最後のところでは、ある時こういう質問があって、パツと質問を受けてヒラメいたんです。これは、八鹿高校の朝来分校という農業科の分校があつてね。この小山という先生が八鹿問題が起きた時に、やっぱり解放研の生徒の応援をして……朝来中学校の解放研出身の生徒が朝来分校に高校生としてたくさん入ってますから、やっぱりそれに対応して教師も一生懸命勉強したわけですよ。ところが、子どもを連れて八鹿(闘争)へ行くんですけど、八鹿高校の先生と出合うたりすると、ヒケ目を感じるわけですね。部落の子どもの先頭に立つて行動することにたいして。

四十九年の八鹿事件の時に、その先生が八鹿へ出発するもう五分ほど前に出て来て、「太幸先生、あなたな、部

落に生れたことを誇る」とか「誇りある部落民」ちゅうことを(講演で)話しなはったことがある。あれ、なんのこっちゃあ」と聞きに来たんですわ。「誇りある部落の歴史」と言うちやつたなあ。あれ、なんであんなこと言えるんや」と言われた時にね、あの時分はやっぱり冴えとつたいうんですかね。ずうつと本読んで、二、三年前に読んで、ああ、なるほど」思つて、「部落の歴史は誇りある歴史や」ということを、その八鹿高校の(朝来分校の)講演で言うてるわけですね。そこまで留まつたらしいんですけど、それをパアツと聞かれた時に、こういう答をしたんですわ。

私は三つあると思うと。

ひとつは、どんな逆境にあつても、まあ、「犬畜生」とか「人外人」とかね、そのう、獣のように言われ、扱われしてね、人間でないという条件に置かれて……それが十年や二十年やない、一代や二代やない。二百年、三百年、四百年という歴史のなかにあつてね、それでもなお「わしはやっぱり人間や」と、「わしは人間に違いないんだ」と、「われわれは人間なんだ」と、そういう人間であることの誇りを失わなんだ長い歴史。現在なお「われわれはエタであることを誇りうる時が来た」と言つて、人間宣言をやつてね、立ち上がっている部落の人たちを見てみる。



これが誇りうる部落民の姿やないか。昔が悲惨であればあるほどね、そのなかで人間の魂を失わなかったということがすばらしいこつちやないかなあと、わしは思うと。

もうひとつは、そういう非常に悪い条件のなかにありながら、常に教養と仕事を求める。そういう運動をね、江戸時代でも入会権で争ったり、田地の区画で争ったり、水争いをしたりね。それは自分たちの生活を守るために一生懸命に、「ヨッツヤ」「エタヤ」と侮られ、「人間じゃない」と言われながらも、なお争いながら、人間として生活できる仕事と教養を求めてきている歴史。朝来町のここの部落に「学校店」という店があるんですわ。なん

で、こんな「学校店」いう店があるんかなあと考えていたら、明治の学制が発布になった(明治五年の)あと、「同和地区の子どもといっしょによる教育受けん」と言うて阻害されたことがあるんですね。その時に部落の人たちが集まって、「それじゃあ、わしらの村に学校作ってね、そこで子どもを教育しようか」言うて、作った場所(の跡)に今店があるんですわ。それを「学校店」いう名前がついとるわけですね。そういう先祖の教養を守るといいうのか、人間としての力をつけるための教育をやってきた歴史があるんじゃないかということ。

それから、もうひとつ、そういう人間の証を立てるために働きづめに働いてきた。生命を保つために、「いやあ、わしらはもう負けた」言うて、そこで自殺したり、村を捨てたりしないで、とにかく人が嫌おうと、牛の解体もし、あるいは肥汲みもし、山に薬草を採りに行くと。そういうような仕事、人の嫌う仕事でも、仕事なら子どもを育てるために一生懸命働いてきた、部落の人たちの歴史を見た時にね。部落の子どもたちに、「おまえら、こういう闘いをやってきた、こういう生き方をやってきた先祖にたいしてね、なんでわしをここに生んでくれた」言うて文句の言える筋合いがあるもんか」と。こういう生き方こそ、民主主義の日本の憲法に謳っている自由と平



等と人権とを守れという憲法の精神で、君らの先祖は二百年、三百年も前から今日まで一生懸命やってきた。君らの先祖の精神が憲法に生かされ、水平社のあの宣言のなかに生きとるやないかという結論に達して、「部落民はそういう歴史を歩んできた。わしは先頭に立って教育やることにたいして誇りを持つんや」言うて。まあ、そういう長い話はしなだけでも、そういう意味合いを持った話をしたんですわ。

その先生、「ああ、分かりました」言うて、それからやっぱりコロッと変わりましたね。私自身もそのことを整理できてから、いろいろ耳にするわけですけど、「おまえ、

そんなこと言うとなら、いつまでたっても学校変わられへんぞ」とかね。「はい、承知。そのことはわしにとつてはひとつの闘いなんやと。わしが今ここで、やっぱりあの時の教育は間違うとつた」ということは、保身のためにも言わへんし、実際にわしが朝来中学校で子どもたちと接して、子どもたちの変わりようを見た時にね、今、校内暴力だとか非行の問題やとかいろいろ言うてるけど、少なくともあの朝来(中学校)の二十数人のメンバーがそううて、「おい、やろうでえ」言うてやつたら、非行も半年たたんうちに止むやろうし、いわば教育の原点に立ち帰ると思うけど。あれが間違うとるとはわしは思わんと。」

この間も、校長会でその話をしましたらね。「それでも、あのう、糾弾とか確認会というのは、わしもかなわんでね」という声が出るわけですね。「あんだ、確認される、糾弾される側に立つから、かなわんであつて、なんで確認や糾弾する側に立てへんのやと。部落(を校区に持つ学校)の教師をしとる以上、しかも校長やつたら、同和教育の一番初めから知つとるはずやと。そのものがね、部落差別があつた時にね、確認や糾弾する側に立たんならん立場があるんと違うかと。常に確認や糾弾を受ける側の、差別者側におるいう自体がおかしいと思えへ

んか」という話やっただんですけどね。「やっぱり確認会や糾弾会は無法なものである。なにされるんや、分からんと。部落民は常識はずれの要求をする」というような発想があるわけです。

「だから、あんた（太幸先生）が確認会や糾弾会を肯定して、校長会でもしやべり、あるいはどこやの会でそれ賛成やと言うようなことが続く以上は、絶対に（学校を）変わられんぞ」と、こう言いよるわけです。「いい、わしを使えるような教育長がおつたら、えらいやつや」というぐらゐの気持ちでおる、口幅つたい言い方ですけどね。おそらくほんまに同和教育の分かった人間やないと、ぼくを怖がるだろうと。出石町の教育長も初めはそうだったですね。「あいつはなにするや、分からんと。部落民といっしよになつて、なにするや分からん」とい……部落民は怖い、すなわち太幸は怖いと、解同と後ろでピチヤツとひとつになつとると思うとつたと思うんです。

私は常に思うんですけどね。初めは（部落が）怖かつて、出発したわけですわ。解同が怖かつたんではない、部落が怖かつたんです。今から考えると、私は差別者だつたと思いますわ。それだけに、これでは教育ができません。当たり前前の教育さえできんじやないかということが私の出発点であり、そして当たり前前の教育、部落の子どもにも当

たり前の教育ができるようになる。それが願ひであつたんで、決して解放同盟に脅されたとか、解放同盟が怖かつたとか、丸尾さんが指揮したとか、丸尾さんが要求したとか、そういうもんではなしに、純粹に教育理論からこれしかない。子どもが目覚めるいうんですかね、人間としての誇りを持つ方法はこれしかないんじやないかと。しかも実際、部落の歴史を読めば読むほど、考え方が「なるほど、誇りうる歴史」と感じるわけですわ。そりやあ、貧しさやとか職業の偏りとか、それはいろいろとあつて、ある面では、それは哀れな存在と見るかもしれんけども、そのなかにあつてなお人間の魂を失わずに生きてきたこの歴史はどの子どもにも……貧しさのなかに喘いでいる他地区の子どもがありますわね。あるいは、回りからの偏見で苦しんでいる子どもたちもおる。その子どもたちもいっしよに自分たちの先祖に誇りを持って、まあ、生きていくということが大事やないかと思うんです。

まあ、部落の子どもたち……朝来中学校の子どもがね「わしは先祖を恨んどつた。川の向こうにわしを生んでくれたらと思ひよつたけど、先生、そうやない」ということを語りかけた時に、ああ、やっぱりこの教育は本場の教育なんだなあ。どの子どもにも、部落であろうと、部落外であろうと、やっぱり自分の先祖や親に誇りを持

つてこそ、親を大事にする子どもができるんやないかと、先祖に感謝する子どもができるんやないかなと思ひましてね。

解放教育では実践こそが大切

——先生は今出石の小学校に移られているわけですから、解放教育というか同和教育はどんなふうに進められていくのでしょうか。

太幸 もう一遍メンバーがそろうたらと思うてる段階ですわ。というのはね、今やろうと思つてもね、教員の発想の転換からやつていかんならん。一番の原点から……。まず「部落は怖い」ところをしゃべらさんならんところからいかんならん。なかなかしゃべらない。というのは、私はもう部落民とおなじように見られてるのですね。「えらい者が来たぞ」というようなもんですわ。「朝来でどえらい暴れ回つたもんが来たぞ」と言うて、わしらは氣つけとつたんですわ」いうことを（着任後）二年目ぐらになつて言うたですわ。「わし、なんか怖かつたか」言うたら、「ちよつとも変わらしまへんね」「そうや」「なんにも同和教育いうこと、言うてないねえ」「うん、なんでや分かるか」「いや、分からしません」と。私がやつぱり思うのに、私が（同和教育のことを）言うて

も、土壌ができてないんですわ、私の話を聞こうという……。で、土壌ができてないから、話したつて「そんなこと、言うたかて……」という反論しかないわけですね。これはやつぱり教師のごう慢さがそうさせていると思ひますわ。

教師の同和教育の研修会やとか研究発表会に行きましてもね、それから教師の教育の研究会なんかに行きましてもね、子どもは「こういう悪い」「こういう悪い」「こういう悪い」「こんな問題点が多い」という話ばかりがずうつと夜を徹しても出てきますわ。その子とどのように取り組んだという話がまずないですわ。そういう状況のなかで、全教員が同和教育をやれそうもないわけですわ。私の学校でそれを話して「ハア、なるほど」「ハア、なるほど」と実践のなかに返していく教師というたら、ほんとに少ないですわ。

今、南但の（どこそこの）中学校でも（非行）問題が起きておりますけどね。子どもたちは犠牲者やと思うんですわ。部落の子どもたちは教育の犠牲者であり、教育がもつとシヤンとしとつたらね。あんな校内暴力だとか、非行なんか起こすのは、教育の欠陥がそうさせているという発想から、教育を考えるべきじゃないかと思うんで



すわ。まあ、およそこんな話しても、(みんなに)受け入れられませんか。(その中学校の教師と教育委員会が一番慌てているのは)学校側に責任があることを認めているというよりも、あれは面子や立場上でしようがあ。本当に一人の裸になった人間としてね、教師を抜きにしてよ、裸になって毎日接触した、六時間は少なくとも接触してきた教師としてのアガキやったら、理解できるんですわ。ただ校長であるからとか、教員であるからとか、教育委員会の立場だとかで(問題が起こって)慌てるのは、ほんまに(信用)できません。

本当はね、そういう問題が起きるまでに学校が順序立

てて(問題を)処理していかなかったことにたいする責任があるわけですわ。ドーンと爆発した子どもを作った責任をどう取るかということですわ。とにかく(どこそこ)中学校といえば、私ら朝来中学校で同和教育やりよる時に、あの校長が「わしとこより十年遅れとるな」とうちの校長に言うとるんですわ。ごっつい腹が立った。この但馬では、一に関宮、二に(どこそこ)中学校といわれるほど同和教育の先進校やといわれとった学校ですわ。だから「友だち」を(うちの学校で)使えんような時代に、教室で「友だち」を開いて授業しとった。「ものすごいことやるなあ。われわれはあんなことやられんですよ」という時代に、(どこそこ)中学校はやつとつたわけですわ。それを朝来中学校がやりだした時に「おまえとこはわしとこより十年遅れとるぞ」と校長が言うてなはった。「くそつたれ。同和教育に十年の遅れも進みもあるかいッ。十年やつても二十年間やつても分からんもんは分からんし、ほんまに、ああ、そうかつ」というて部落民のこれまでの歴史の尊さとか、部落の歴史の重さが分かったら、明日からでも同和教育できるじゃないかと。くそつたれッ」と思いよつたんですわ。

——先生は先ほどから「部落民の誇りある歴史」が分かったら、自信持って同和教育をやれると言ってるよ

うに思いますけど、実際の同和教育でもそうした見方
方いうか、考え方をキチツと教えていったわけでは
か。

太幸 そうですね。別に同和教育というたつて、朝来中
学校でやったような、夜昼ないような過程をふまないで
も、本当に部落の歴史つてすばらしいなあ。部落の人
たちは誇りを持って、逆境にあつてなお人間の魂を失わ
なんだ人間だという前提のもとに、同和教育をやろうと
思えば、顕現なんかなくてもないわけです。「この地区
に部落がある」と言つた時に、いろいろ出てきますわね。
それにたいして、的確に答える力量さえあれば、(できる
わけです)。その教育を全然やらんといつて、同和教育は
「基本的人権や」「憲法に書いてあるやろう」「同対法にあ
るやろう」というような、その表の上面だけでずつと授
業していくやろう。で、一番ドロドロとした子どもとの
接触のなかで、「あのやつは、手にあわん」やつや、もう。
悪いことばつかりやりあがつて。ちよつとスキがあつた
ら、すぐグループ作つて、なにかする」いうような子ど
もにね、いかに働きかけて、誇りを持たしたかというこ
とですな。だから、今(どこそこ)中学校で問題起こし
てる子どもたちも自暴自棄になつていてと思ふんですね。
一面では「ええ子になりたい」「賢い子になりたい」「こ

んなみんなに嫌がられること、しとうない」と思ふけれ
ども、それを今さら出すのは面子にかかわるわけですね。
その弱さが部落の子にはあるわけです。朝来(中学校)
では、それが語れたと。

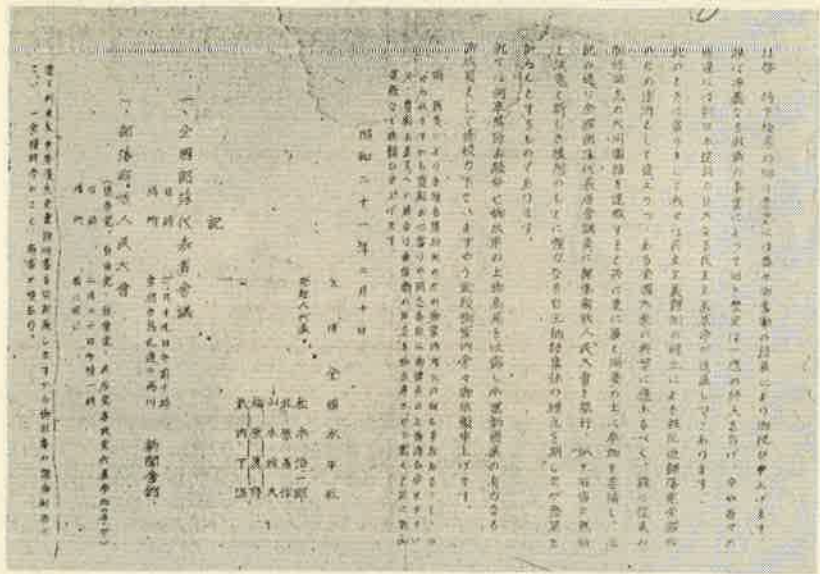
「おまえら、ごんたする(反抗する)のはええわい。え
えけど、空威張りするなど。それはな、これまでの部落
の歴史のなかでね、おまえらが保身の術として持つてき
たひとつのタイプなんや。そのことが差別によつて起き
たいタイプやということが分かるか」と言つと、「そうや」
とやっぱり言いかけましたもんね。そして、「問題児にな
るな。みんな手たたいで、おもしろい(おもしろい)ぞ」
おもしろいぞ」言われて、おまえら、一生懸命ハシゴを上
がつて屋根へ上がりよるんや。中学校三年になつてみい。
そのハシゴみんな降ろして、自分のことやりかけらあ。
みんな拍手喝采しとつたもんが見向きもせんようになる。
それが部落民の立場や。分かるかい」とやりよつたら、
「そうかい、わしら、漫才師になつたら、あかんなあ」と。
(どこそこ)中学校のあの(部落の)子はもう二階へ上
げられてしもうとるから、「おまえ、ごんたれやるのう」
「やるわい」ということですね。それがいかに空勇気で
あり、差別に負けているかということを、徹底的にその
子に話していかと。そして「本当に闘ういうことは……



：同級生をどづいたり、先生に刃向かったり、ガラス割ったりね、そのことを押さえることがね、部落差別と闘うことなんやと。おまえ一人がそんなことやることによって、(どこそこの)部落、あるいは部落の全部がね、やっぱりのう」と言つて、部落民がふたび乱暴者として規定されよる。それをおまえは助長するんかッ」言うて、それこそその子にキチツと教えなあかん。そして、「おまえたちの先祖や親がどんなに苦しんで、今日おまえの生命を保ってきたか」と言うて、誇りを持たさなあかん。

それから、同和教育と一口にいうても、その内容が問題やということすわ。但馬の学校でね、学校の教育方針のなかにね、「同和教育を中核にすえて、一人一人の子どもを大事にして、学校教育をやる」というようなことは、八、九割まで書いてやしまへんか。昭和四十八、九年の学校要覧を集めて見るとね。朝来中学校は絶対にそれ書きませんでしたよ。中核にすえるほど、まだ分かっていないやないかということすね。だから、「同和教育を中核にすえてやる」というような恥ずかしい言葉は使うまいでと。

それから、もうひとつは、県教委から同和教育の指定校になつてくれと言うて来たんですね。これこそ差別の見本というか同和教育の見本にすぎんと。これはそんなに



簡単に発表したり、人に見せたりするものではない。それこそ、部落の人たちの差別の重みが一枚、一枚はがれていつてね、「ああ、軽うなったな、先生、ご苦労さん」言われるのであって、わしらのヘタクソな過程をへてやつとることが（同和教育の）先進校やなんやいうて。本当に部落の人たちがすべて誇りを持ってね、暮らすようになった、部落の子どもたちが目覚めたという時に初めて、わしらは「一遍見てくれ、この子どもたちを」と言えるけれどもね。まだ部分的であるし、四百何人かのうち二百七十八人が（解放研に）結集して……「大勢行くから、わしも行こうかい」いう子どもおるけど、これももつともつと過半数になって、部落の子どもといつしよに腕組んで、これから後も差別と闘っていける人間ができて、初めて「（うちの）同和教育を一遍見てくれ」と言えるんじゃないかなあと。

解放教育への中傷は的はずれ

——橋本哲朗を中心にした日共系の人たちが、朝来中学校の解放教育について「教師をリンチする朝来中解放研」と書きたてた差別ビラを大量にばらまいたりしたと聞きましたけど。

太幸　そうです。朝来中の問題と八鹿（高校）の問題と

ごっちゃにしてね。とにかく、八鹿（高校）で事実、怪我をしたり、傷を受けたもんがあるわけですわな。そのことをバアツとやって「暴力」だと。朝来（中学校）でも「先生を確認、糾弾、つるし上げにした」ということで、こうごっちゃにしてしまうた。

——朝来中学校の先生を対象にして、生徒自身が先生の差別性みたいなものを見抜きながら討論した「要求会」は、先生の方から呼びかけて、そういう形で設定したんですか。それとも生徒の方からですか。

太幸 その設定は子どもの方から呼びかけて来ました。そのう、教師が「差別を見抜け」言うたり、「差別と闘え」と言うたと。差別を見抜く場合ね……初めに子どもも同志の問題があつたですわ。たとえば、上覆きのなかにね、「（どこそこの部落の）もんはみなッアホッや」いう紙が入つとるんですわ。それをガアツと持つて来て、「先生、こんな紙入つとるでえ」と言うんですね。今度は、また明るる日に、「（どこそこの）もんはみな死んでしまえ」いうて紙が入いとつたですわ。それ持つてくるわけですわ。あれは四十八年ごろでしたかな。「先生、あんたらよう指導できるんかい」という（子どもの）声のなかでね、「胸貸し論」を聞いてから、「やつぱり、君らな、一番毎日接触しとるのは教師やと。その教師の差別性を指摘す

ることも必要やないか」と言いました。

で、子どもらも、解放学級で私が発言したことについてね、「先生ら、いっぱい差別心持つとりながら、そのう、わしらに同和教育するってできるんかいな。学校で同和教育できるんかいな」いうのと、教師側がやつぱり「子どもらがわしらの差別性を指摘するというなかで、子どもらが変わっていくんではないかと。それしかないんじゃないかな」というのと……二年間も三年間もあがきましたわな。グルグル回しとるなかで、やつぱり行動というんですか、子どもらがパチツと「これが差別やツ」と言うてね、はつきりとものが言えるようにする方が大事やないかという（教師側の）考えと、子どもが「一遍先生の差別を言わしてくれ」というのとが合致したわけですわ。

だから、確認会というような本当の形をするまでに、「放課後、一遍、先生来てえなあ」と言うてね。三年生の一部のもんが「先生ら、ほんまにわしらの実態分かつとるんか」というような訴えをしたりする、小さな動きのなかから、段々ところ大きくなつていったんです。まあ、ああいう教師の差別性を訴える時に……解放研のリーダーは部落の子がしましたけど、一番先頭に立つていっしよに「先生、しつかりしなんかあ。なんでわしらのこと



分からのやあ」と言うのは、ほかの地区の子どもが多かったです。はい。特に女の子なんか、やっぱり純情ないうんですかね、きびしい魂を持っていたんでしょうね、涙ながらに、私にこう迫ってきましたわ。

そのなかで、親が融和的な親だとか、ほかの部落（一般地区）では政党に所属している親が（子どもを）脱落させて行くわけです。『そんなもん、先生を糾弾するの、確認やお、つるし上げる。そんな子は家におかれへん』言うてんや」と、こう涙ながらに訴えるわけですわ。ところが、その子らが高等学校へ行って、道で出合いました時にね、やっぱりそういうふうにして解放研から脱落して行った子どもの顔は非常に暗かったですね。最後まで解放研で「先生、がんばろうぜ」と言うてがんばってきた子どもたちが高等学校へ行って……私は生野の人間ですから、生野高校へ通ってる子どもにも自動車で通勤しとって会ったら、「ああ、先生、元気かあ」言うて、声かけてくれるのは、解放研のなかでがんばって来た子どもたちが多かったです。だから、脱落して行った子ども……イデオロギーのために、親のために引っぱられた子どももやはり本当にその犠牲者になられたなあと。その親をね、イデオロギーを超えたもの、教育とはこういうもんだということで、もっと実践で親御さんに分かって

もらう運動が足らなんだと思いますね。というのは、もう当面の子どもたちの対応に追われてしもうて、親との話し合いがなかったんですわ。それが実態です。

私は完全に腹をくくった

——八鹿高校の教師の対応については、朝来中学校でそんな解放教育を実践しようとしてはった先生の立場から、どういう感じを持っていますか。

太幸 八鹿（高校のこと）でもね、誰がおっしゃったんですかね、あれ、もし八鹿の教師がね、あの八鹿事件なしにそのまま、あの日（一九七四年十一月二十二日）サアアアッと逃げて行つてしもうとつたら、八鹿の教師はおそらくほとんど辞めんらんだと思いますわ。あのあと、二連休。話し合う機会を失うてしもうたんですからね。（解放研の）子どもは空腹のままハンストに入つとるでしょう。それを承知で逃げ切つてしまつたら、もうドクターストップしかないと思つた。「もう、これはドクターストップより、しようないなあ」と思つたしね。ところが、あんな事件が起きたから、八鹿高校の先生に友軍が来たんですわ。「直に暴力振うわ」言うて、それをガアアッと大きく書き立てたわけでしょう。で、ある意味では、あの当時の八鹿高校の先生らが、今

も教員ができてるのはあの事件のあつたおかげですわ。あれが整然と、パアッと去んでしもうとつたらね、おそらくなんぼ部落民に敵がい心を持つてる人たちでも「あれで、いいんじゃないか」という問いかけがあつたと私は思いますね。あの体質が今校内暴力事件いうんですか、先生に対する問題が起きるとる各学校の教師の体質とおんなじ体質だと思えますね。

私が今学校長を勤めとつてね、こういうことを言うのはいろいろと波及があるんやけど、それがこのごろ私平気になつてしもうたですわ。初めはね、「こんなこと言うたら、県教委がどない思うやろか」思うたりね。「校長の仲間がどない思うやろか」としとつたけど、もう完全に腹くぐれましたね。私はやつぱり部落の立ち上がつた人たちに学んだことをそのままやるということ。

それから、朝来（中学校）でもうひとつ、みんなで話したことはね、「少なくとも私たちは教育の専門家として月給もろうとると。解放運動やつとる人たちはこれなしやと。今日一日自分が一生懸命働いて、今日の糧を得てと……解放運動で得よつてじゃないんやと。その人たちの理論、実践よりむしろが後に行くようなことでは恥ずかしいやないか」ということを常に教員に話しかけてました。私自身もそう思うておつた。だから、一歩でも先



の理論を組み立てなあかん。それが五つの問題の整理であつたわけですわ。

それから、悲しいかな、どないしても差別がなんやいうことが分らんから、「もう確認会や糾弾会があつたら行つて、そつから盗め」ということを言うてました。もう分からなんだら、盗むより仕方がありませんからね。だから、私は未だに、これを言うたら県教委も難しい顔しますけども、確認会、糾弾会は「怖い」会じゃないと思うんですわ。なにを確認するかいうたら、「部落差別がここにあるぞ」という確認ですね。私がかりに部落差別の行為をしました。で、部落の人が「アッ、それは部落差別にかかわるぞ」言うて……まあ、簡単に決めてやないですわ。二日も三日もね、集まって整理して、「これは部落差別や」と整理されますわね。そして、かりに私にこう、「二遍出席せえ」言うことで、出て行きますわ。で、「今行なつたおまえの行為は部落差別につながるぞ」ということを私に確認せえいうことなんですわ。ところが、部落の人が確認しとつても、こつちが確認せんかぎり、確認会にならんわ。私は確認会いうのはね、なんもやつつけるためではなしに、このことが部落差別やということを双方で確認したら、「なるほどこういうことが部落差別なんか」と、ひとつの学習を私ができますわね。ふ

たたびそのことをやらんようにと。そういう確認会を教員が受けるということは、「怖い」「かなわん」いうよりも、「恥ずかしいなあ」いう発想もあるわけです。少なくとも、朝来（中学校）の教員がね、「同和教育をやろう」という教師集団が解放同盟とか青年行動隊の人に「おまえら、なにしとるんやツ。このことが差別やないかツ」言うてね、確認させられるようになるということが「恥ずかしい」から、一步でも早く部落差別はなにごととやいうことを勉強しよう、勉強しようという過程のなかで、同和教育をやりかけたんですね。

だから、確認会に出ることは、確認会に行くことは「怖い」「恐ろしい」ということよりも、「ハア、恥ずかしい」という気持ち。まあ、そんなことを……部落の人は夜も寝んどすね、一文にもならんことを、おまえらがしっかりしとらんさかいに、「このことが差別や」言うて教える機会を作りよつたんやからと、そういう観念で確認会や糾弾会を見ようということ。朝来中学校の教師集団そのものは、私の確認会以外は一廻も出てないわけです。（確認会を）受けないだけによけい学習せなあかんということ。確認会受けることによって、そこから学ぶということ。同和教育の甘えだと、本当はこっちが教えんならんと、同和教育についてはね。その教えんなら

ん立場にあるもんが教えてもらおうというようなことになるのは、非常に恥ずかしいことやから、一步でも理論的にも実践的にも前へ行こうやないかと。

ところが、また一步でも二歩でも前にすると、それが私が確認会を受けた時の、丸尾さんの発言ですけど、「朝来中学校の先生は同和教育の最先端を行つとると。一番風切つてね、一番えらい（しんどい）」ところを歩んどるんだと。それだけに、わしらが一番よう見えると。だから、この会を持ったぞ」と言つたんですね。「行動するもん、一番動いてるもんは、部落民からよく見える。そのことは批判の対象になりやすいんやから、批判すると。まあ、確認する」ということだった。ぼくは「もつともだど。行動するものこそ確認されるべきや」という気持ちで、確認会を受けたわけです。

一九八三年発行の『書評』No. 67から十五回にわたって連載してきました「聞き書き・部落に生きる人たち」は今回で終了しました。五年間にわたるシリーズものでしたが、このさい読んでいただいた方々にお礼を言います。なお、第一回から第十一回までの聞き書きは、明石書店刊の『被差別部落の生活と闘い』（一九八六年、二〇〇〇円）という単行本にまとめてありますので、ご覧いただけると幸いです。

（たみや たけし・社会学部教員）

— 研究余滴 ヴェルレーヌ 8

牢獄での呻吟と悔悟(その二)

— 独房入り 世界

山 村 嘉 己

1

ヴェルレーヌの詩集の発行順序に従えば、『言葉なしの恋唄』につづくのは『叡智』であり、しかもこの二つはランボーとの苦い、しかし実りある生活と、その結果生じた大きな回心という、ヴェルレーヌにとってはきわめて重大な影響をもつ時期の産物であるだけに、前者が七四年（獄中にある時期）、後者が八一年と、意外に間隔を置いて出版されている事実には、われわれは先ず驚きの念を感じずにはおれない。それは『叡智』の製作にヴェルレーヌが多年の努力を注いだということではなく、その時期はかれがもつとも精力的に詩作に打ち込んでおり、



『叡智』につぐ『昔と今』（八五）や『平行して』（八九）にもこの時期の作品が多く収められていることを考えればむしろ、発表の機会がなかなか与えられず、結局、手許に温めることを余儀なくされたという事情があったのではないかと想像されてくるのである。事実、ヴェルレーヌ自身は七五年、牢獄を出ると同時に一冊の詩集の刊行を考えていた。それはすでに『独房入り』(Cultuirement)と名づけられ、三十二の詩篇が整然と配列されていたのであった。（もつとも、この詩集は一九一三年、エルネスト・デュビュリがその草稿を紹介したもので、製作年月なども明らかに記されているが、すべての研究家に



よって完全に認められているわけではない。）P・V・アンダーウッドによれば（『フランス文学史誌』一九三八）、ヴェルレーヌは出獄の年、七五年の二月に友人E・ドラエあての手紙の中で、『独房入り』の詩篇を含む百行をこえる詩の草稿を送ると告げ、同じ年十月の手紙には、『うまく費用なしで印刷できる機会が見られるなら、どうか知らせてくれ』と頼んでいるという。

しかし、この詩集が日の目を見ることはついになかった。そのことは『言葉なしの恋唄』の無惨な失敗が十分に予告していたことであった。この本の出版は自分にとつて『偉大な慰安』となるはずであると信じ、友人ルベールチェの助力によつて、多くの識者の支持を得、まさに『復活』の喜びを味わうはずであったこの『言葉なしの恋唄』も、実にもごとくな黙殺に会つたものではなかった。文学や詩の世界にあってはヴェルレーヌはもはや死んだも同然の存在であつたのである。これは『叡智』の出版時においても少しも変らなかつた。かれが『復活』をとげるのは、八四年の『呪われた詩人たち』という散文の単行本によつてであった。これもまた詩人ヴェルレーヌにとつては皮肉なことであつたと言わねばなるまい。このような文壇的事情に加えて、出版後のかれの私生活にも大きな変動が見出される。かれは先ず母に伴われ

てファンプリーの叔父の家に身を寄せるが、二月になるともうパリに赴きアチルドとの和解を試みて失敗、さらにランボーがシュトットガルトに現われると聞くと、現地に出かけて改宗を勧め、ネッカー河畔の決闘の末、打倒されて路上に捨てられるという活劇を演じている。獄中で望んだ平穏な信仰人の生活はすぐに崩壊したのである。もっともこの失態を恥じたのであろうか、かれは四月にはイギリスに渡り、リンカンシャーのステイックニーに住み、そのグラマースクールに奉職することとなった。ルペルチエあての手紙（四月十日）の中で、フランス語とラテン語と、それに図画を教えていると報告しながら、かれは、まじめにこの国でちゃんとした仕事を見つければ、母と一緒に暮したいと述べるに到っている。この生活は翌年十一月、ボンマウスのセント・アロイジウス校に移るまで続くが、その間にも七五年十月、第三次『現代高踏派詩集』出版の計画を聞き、友人ブレモンを通じて詩を送りながら、コペとアナートル・フランスによって拒絶されたという出来事もあつた。これが『独房入り』出版が実現しなかつたことを側面から示す経緯である。ボンマウスの村でできるかぎり平静な生活を営みながら再帰を夢見るヴェルレーヌが『叡智』のかなりの部分を書き上げて行く過程についてはもう一度ふれることがあ

ろう。ここでは一たん消滅したかに見える『独房入り』の構成を再吟味することにとめてみたい。なぜなら、ヴェルレーヌがこの詩集の諸篇を七つは『叡智』（八一）に、十二は『昔と今』（八五）に、八つは『平行して』（八九）に、といった調子で執拗に発表をつづけたことを考えれば、この詩集にかけたかれの愛着は察するに余りあるといわねばならないからである。幸い、われわれはJ・ロビシエの詳しい分析を手許に道しるべとして所有している。それに従つて以下に当時のヴェルレーヌの姿を展開してみよう。

2

『独房入り』は「読者に」と題された次の詩を巻頭に
すえている。

これは打ちのめされた神々の一族ではない。

また詩才にめぐまれつつも時を得ぬ

一人の不幸者であるわけでもない。

ああ 良識ある読者よ目をそむけないでほしい。

不幸の価値は知りすぎるほど知っている

だから雄弁にしゃべり散らして失いたくはない。



あなたには 私の顔立ちも年令も
まして私の心の真の醜い秘密など分ろうはずはない

要するに これら情弱な詩篇の数々を
牢獄の中で作りあげたといったとて
ひとを殉教者呼ばわりすることはない。
どうか感傷にはならないでほしい。

ただこうしてできた本をあなたに贈るだけなのだ。
これをありのままの姿で受けとってほしい。

これはこんなところにいる自分に驚いている
あるおめでたい男の不本意な夢物語なのだ。

そこには自分のもつ表現のほとんどが
ただ《真心をこめて》述べられている
助けになるのはただただ自分は自分だという
その誇りだけなのは残念だが。

あなたはこの駄文をありののに受けとってほしい
ちようど他のものにもそうするように。

このほんにちつぽけな願いがわれわれの唯一の願い。
どっちにしてもけつして罪などではないのだから。

もう一言だけ言わせてほしい、あなただけが
私に降りかかった出来事の奥を
はつきり見分けてくれるのだから、
要するに私は不器用な人間の一人なのだ。

私の人生はもはや無だ、それによく分っているのは
私に向けられた非難はみんなもう消えて行くだろうと
いうこと
なぜってそれに私が答えられるのは



ブリュッセル裁判所

生まれつきの土星びと、ということだけなのだから。

モンテーニユの『エッセー』のパロディともいえるこの詩を一読すれば、かれの期したことは十分推測できる。自分のことは『しゃべり散ら』さないとはいいつつも、ヴェルレーヌはこの獄中記に自分のつきせぬ思いを盛っている。そして、この中には結びの「終曲」を除いては後の『叡智』に見られるほどのつよい信仰告白は必ずしも明瞭にのぞかれるわけではない。かなり丹念に日付けをいれられた三十二の詩篇の目次録を提示しながら―この日付けが絶対的かどうかには異論もあるが―ロビシエはこれらをその製作時期によって(1)入獄前。(2)ブリュッセル時代(プチ・カルの牢)(3)モンズ時代の三群に分類している。それに従ってそれぞれの特色を検討してみよう。

第一期、入獄以前にすでに想を得ていると思われるもの。たとえば『*Crimen amoris*』(愛の犯罪)のようにむしろ背徳への流し目を感じとらせるものも少くはない。この「愛の犯罪」には『恐るべき不滅の絶望』に身をやきつつも、『ああ俺は神の創造者となろう。天使たち人間たちよ、善と悪との戦いに俺たちはみな苦しみすぎた……イエスよいま俺によって地上を隠れ家とする地

獄が 普通の「愛」に身を捧げるのだ」と叫ぶ明らかにランボーと思われる若者の姿が描かれ、炎と燃え上るその叛逆の狂宴を、たしかに最後で《消え失せた一物のやさしい夢》と否定することく見えながら、むしろ愛着を堪えた強く踊るような調子で振り返えられている。(後) かなり手を入れて『昔と今』に収録) この他「恩寵」(後に「昔と今」)「捉えられたドン・ジュアン」(後に「昔と今」)「後悔なんど」(後に「昔と今」)などもその系列であり、『叡智』に収められた次の詩篇も同じ時期というが、これなどは『言葉なしの恋唄』とかなり似通った雰囲気を持つてるといってよい。

くろぐろと緑のつづく茂みをこえて

北風は吹きわたり、

陽にはえる野原一ぱい

飛び散ろう雪もこごえる。

森近く異臭はきびしく鼻をつき

声高く歌いつづける地平線

村々の鐘楼の風見の鶏は

雲間に高くぎらぎら輝やく。

ときおりいたずら好きの風が裾をめぐる

軽やかなうす靄に包まれ

歩みを運ぶたのしさを思え。

ああ 今咳こんでいる俺の昔の情熱が何だというのだ。

俺の踵はむづむづしている。

立て 俺の魂よ さあ、早く!

まだまだ厳しい早春とはいえ

時には季節は和らいで

吹きぬける生ま温かいそよ風に

酷寒はもう過ぎたのかと人々は思い、

み恵み深い神に祈る……

行け 俺の魂よ果てしない希望に向けて。

3

第二期、ブリュッセルのプチ・カラムの監獄。裁判の結論が出るまでとめ置かれたこの監獄にはヴェルレーヌはわずか二ヶ月足らずしか浄留していないが、その裁きを待つ心の不安にさいなまれる苦しさは重苦しくかれをおおい、一方では自らの内側に定の辺ない空白を醸成させるとともに、他方では、裁判官をはじめとする外部世界の人間への反感と皮肉を視線を増大させることとなった(かれの告白録『我が牢獄』を見るとこの辺の経緯はよくよみとれる)。従ってロビシエもいうように、この時



パリ警視庁への報告 | (ヴェルレーヌ裁判)

期の詩はヴェルレーヌがかれを魅惑するように引き寄せる内部の空白や、絶え間なく襲ってやまない悪夢に逆って抗がう姿を示すものと、(「いやな奴」後に「昔と今」)、「頭の中でなり渡っているもの……」(同上)、「万華鏡」(同上) などそのような内部世界の空白や苦悩をいやすべく外部をひたすら眺めることに専念する作品群(「虚偽の印象」(後に「平行して」)「もう一つの印象」(同上) など)とに分類することができるだろう。

忌わしい記憶を振りすてて空白になった頭の中でも、まだ古い昔の血潮の騒ぐ音は聞こえてくる。《聞き給え、歌っているのはぼくたちの血だ、ああ遠く秘やかな音楽よ、聞き給えだれも耳にしたことのない声で泣いているのはぼくたちの血だ。一方もうぼくたちの魂は埋もれて黙り込んでしまおうとしている》(「頭の中で鳴りわたるもの……」)かれの他の詩にも現われる亡霊がこれらの詩篇にも顔を出す。その悪夢に対抗するためには別種の夢が必要だろう。「万華鏡」はその世界を垣間見させてくれる。

《すべて物事はもう昔と同じではないだろう

それは 夢み 目ざめ また眠りに入り

夏草に埋もれ 蜜蜂の飛行の波形模様の羽音を聞き

同じ幻想の 同じ道具立ての
夢をみる 眠りの世界のもようであろう

その実景ならぬ幻夢境の中でも次の「虚偽の印象」は
いちばん軽やかにヴェルレーヌの心象を示している。

はつか鼠がちよろちよろ走る
暮れ方の灰色のなかでまっくらに。
はつか鼠がちよろちよろ走る
まっ黒のなかで灰色になつて。

鐘楼で鐘がなる
眠りなさい、すなおな罪人たちよ。
鐘楼で鐘がなる
眠らなければいけないのさ。

いやな夢などもうまっぴら
恋の思い出はざらりと捨てて
いやな夢などもうまっぴら
いつもいい人のことだけを夢みよう。

外はあかあかと月明り
隣では誰かの高いびき

外はあかあかと月明り
まったくほんとうのことさ

雲が流れすぎる

かまどのなかほどまっ暗だ

雲が流れすぎる

おや もう夜明けか

はつか鼠がちよろちよろ走る

ほの青い光の中で桃色に

はつか鼠がちよろちよろ走る

朝ねぼうども もう起きろ。

かれのなかには囚われの身をそのままうけ入れ、モン
テーニユの「エッセー」を逆手にとつて、心貧しい自ら
を《寛大な神》の前にさらそうとする姿勢ができ上りつ
つあった。モンスの牢獄に移つてもしばらくはヴェルレ
ーヌはとくに夜の闇の中で自らの内部を探ろうと努めは
じめる、それはまさしく《Reversibilité》（逆転の可能性）
であり、カトリックの用語ではこれらは《功德》、しか



獄中の運動

も罪なき人の苦悩や善行によって罪人が救われるという意味でもあることを思い合わせると、かれのこの標題を何した次の詩はまさに啓示的なものと言わねばなるまい。

猫の叫びのような声をあげる

あのポンプの音を聞くかよい。

追い立てるように

行き来するのは汽笛の音だ。

ああ この陰気は道具立てのなかでは「すでに」はいつも「またも」なのだ。

おお（どこから来るのか）

かすかにアンジェラスの祈り

小さな穴の向うから

「救済」の火のともるのを見たまえ。

ああ この暗い牢獄の日々のなかでは

「いつか」はいつも「いつでも」なのだ。

お前たちひろがる白い牢獄の壁よ

どんな恐しい夢に悩まされてきたことか！

どれほどすすり泣きをくり返したことが

狂ったように ぐちつぼく

ああ この哀れな隠れ家のなかでは

「いつでも」はいつも「いつか」なのだ。

お前は 人知れず死ぬ

そつと秘めやかに

おお 通夜するものもなく 人恋う心よ

遺言なども残さずに！

ああ 贖罪も期待できぬこの服喪にあつては

「またも」はいつも「すでに」なのだ。

牢獄を客観的に描写しようとしながら、といった時間の推移に対する苦い内省に行きついているところに注目したい。

モンズでの生活はこの二方向への振子のようなたしかかな傾斜のくり返しであった。とくにあの有名なアチルドの離婚訴訟の成立とそれによるヴェルレーヌの回心という劇的な事件までは少くともそうであった。

4

その振子のような揺れに時には倦じはてた心境に陥るヴェルレーヌは、そのような閉塞感を相いも変らず詩稿に書きつけて行く。とくに七四年一月と日付された *Vieux* (Cop'sss) - (コペ老詩篇) の一〇篇にはその投げやりの感じが深い。たとえば先にあげた *(Reversibility)* と同一の素材を扱った「俺のすむ部屋は駅に面している」いう詩(後に「平行して」では「タンタロスの苦しみ」となっている)は、前者の持つ内的苦澁を失い、一種たるんだ情景描写となっているし、疲れた俺は禁書目録に出ている」でも徒に奇を狙う表現が目立つばかりである。そして、三月、『言葉なしの恋唄』の出版とその完全な黙殺に出会って、かれの無力感はほぼ頂点に、達しようとしていたがさらに四月二十四日、セーヌ裁判所の

判決はヴェルレーヌとアチルドとの離婚を確定し決定的な打真を与えることとなる。かくてすでに述べたかれの回心が起った。そして明らかに神への帰依をうたいあげる詩篇が生まれはじめるが、それは『叡智』の世界の展開である。「独房入り」ではこの種の作品はそんなに多くない。それでも *(Via dolorosa)* (悲しみの道) や、とくに終章をなす「終曲」は(ともに後ほど『叡智』に収録されるが)その回心の推移を十分に説き明かしてくれ。ここに「終曲」(後に『叡智』のⅢの4)の主要を記してかれの苦悩の内側をのぞいてみよう。

「その一」は生ず次のような神からの問いかけで始まる。神が私にのたもうたへわが子よ われを愛せよ



牢獄への送り状
(ヴェルレーヌ裁判)

汝には見える 刺しつらねたわが脇腹と

輝やき 血を流すわが心臓と 涙でマドレーヌの洗う
はづかしめられたわが足と 汝の罪の重みに苦悩する

わが腕と そしてわが両の手が！さらに十字架も

汝には見えよう 釘も 胆汁も 海綿も そしてその
すべてが

汝に教えよう 肉の支配するこの苦々しい世にあつて
ただ愛すべきはわが「肉」わが「血」そしてわが言葉
わが声のみと。

われは自ら死に到るまで汝を愛しはしなかつたか

ああ わが『父』によるわが兄弟よ、『聖霊』による
わが子よ

われは予言の書なに記されたごとく汝を愛しはしなかつ
たか

われは汝のこの上ない苦悩に涙しなかつたか

汝の夜毎こゝろの汗を 自らの汗としなかつたか
われのある処ところになおわれを求める 汝 哀れな友よ

「その二」は詩人の答えである。

私は答えた《主よ 御身は私の魂を語り給うた

私が御身を尋ね なお見つけ得なかつたのは本当だ
しかし 御身を愛せよとは！こんな低きにいる私に。
御身の愛はいつも焔のように高く昇つて行くばかり

御身 渴げるものすべての望む平和の源泉みなもとよ

ああ 私の惨めな戦いのすべてを少しでも眺め給え
汚らわしく這いずり廻り血に染む膝について
御身の足跡を拝せよとこの私に望まれるのか。

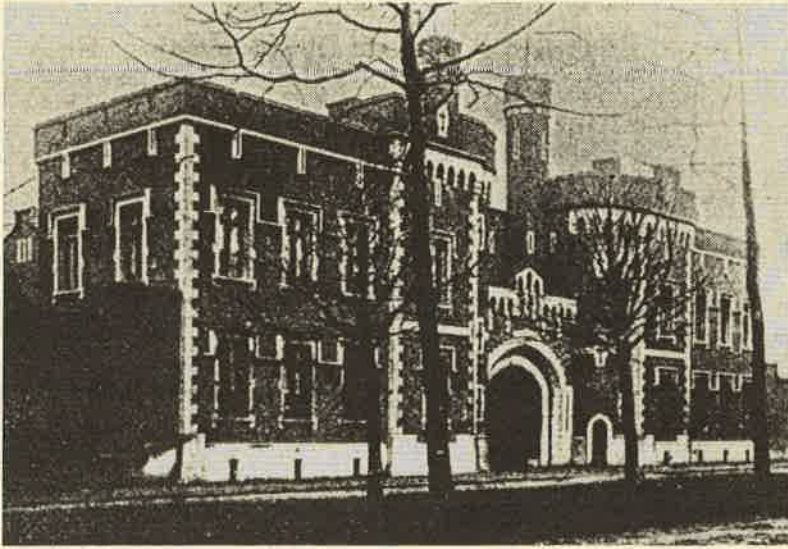
ともあれ 私は御身を求めている 長い手探りの中で

願わくは 御身の影に私の恥を包み込まれんことを
しかし 御身は影を持たれない その愛はいつも高み
に昇るゆえに

ああ 御身静かな泉よ 地獄落ちの愛人たちにのみ

苦い泉よ ああ 光りあまねく御身よ
重苦しく臉を閉じ合わせるひとみは除いて

「その三」にはふたたび神が高みにある自分に迫れ
と詩人に呼びかけ



モンスの牢獄

《われを愛せよ それこそ至高の言葉だ……》

わが欲するはただ汝をしてわれを愛せしむことのみ》

と結論する。

そこで詩人は「その四」で

《主よ それにあんまりというもの まことなしえぬ

こと 誰を 御身を愛するなんだ

ああ否！否！ 私は震えるばかり おお御身を愛す

るなんだ なしえぬこと

私は望まない その価値がないゆえに 御身

「愛」のきよらかな風に咲く巨大な「バラ」ああ

御身

すべての聖者の心なる御身 ああ イスラエルの

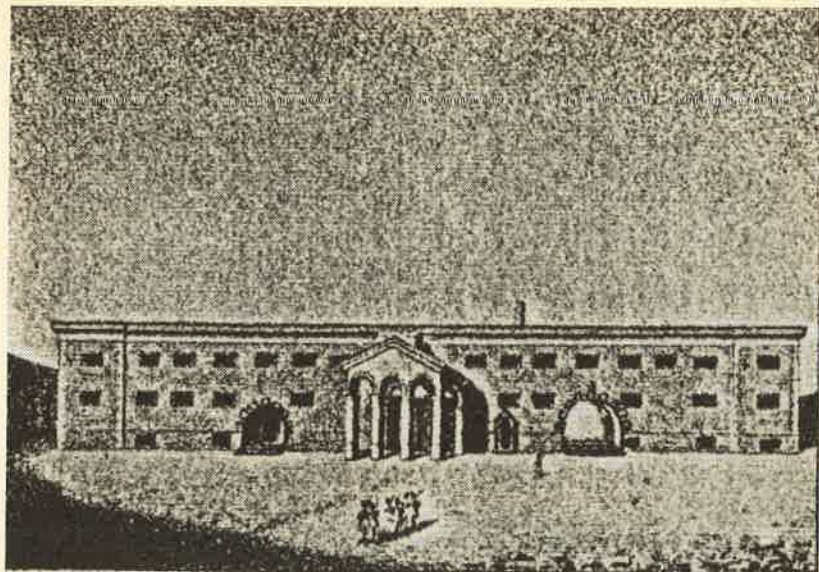
「ねたみ」そのものだった御身 半開の無垢の

花の上ののみ憩う貞潔な蜜蜂の御身

なんと この私、この私が御身を愛しうるのか

御身は狂っているのでは？

と問いかけ、《嗅覚も 触覚も 味覚も 視覚も聴覚
も》すべての感覚が汚れた自分に、神を愛することはど



プチ・カルムの牢獄

しても不可能であることを訴えるのである。

つづいて「その五」で神は自らを《狂つてもいよう》

と述べつつあくまでも「われを愛せよ」と要求し、「そ

の六」で詩人もようやく「愛さねばならぬと感じている」

と告白し、神にその方法を問いかけることで、この兩者

の間に歩み寄りが見られることとなり、「その七」から

「その八」と詩人の不安な魂は不安なままに信仰の歡喜

をも味わって、この詩篇はいよいよ最高潮へと高まるの

であるが、これはもはや『叡智』の世界の中心部を形造

るもつとも重要な部分であつて、流産するしかなかった

『独房入り』の解釈のなかで、そのすべてを一挙に公開

してしまふことはむしろ控え、次回の『叡智』の誕生の

項でその後半を紹介することにした。事実、『独房入

り』の七篇を除去すれば『叡智』の世界は完全に崩壊す

るだろうというすぐれたヴェルレーヌ研究家キユエノも

とくにこの「神は私にのたもうた」をかれの回心の中心

点にすえて重視している。ただここでは「その八」の最

後の二恥をかかげることで、モンスの牢獄中にあつてヴ

ェルレーヌの行きついた地点を明らかにすることだけは

しておかねばならない。この後、展開する八一年『叡智』

發表の頃までのヴェルレーヌの心境は又次の物語に譲る

ことにしよう。もつともここまで辿りつきながら《心弱

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3-10-11

関西大学生協同組合『書評』編集委員会

☎ 384-9874 (直通)

388-1121 (内線 4821)

「き男」であるかれは絶え間なく「悪」の誘いに身をゆだね、ついには地獄のごとき悲惨さのなかにその生涯を終えるのであるが……

私は選ばれてあることの恍惚と恐怖を感じている
私は価しない しかし御身の寛大さを知っている
ああ なんとという努力 しかしなんとという熱情

そして今ここにつつましい祈りに溢れて私はいる
苦悩はなお果てず 御身の声にめざめた希望も薄れた
りするが ああそれでもおののきながら私は祈る

(やまむら よしみ・文学部仏文科教員)

—連載—

小説のなかの異境

——ロマン主義文学論序説——その五

池田浩士

I 時空の彼方へ——越境する想像力(その四)

四、SFと現実超脱

1. 科学と芸術——二つの聖域

十八世紀の最後の四分の一と、十九世紀の最初の四分の一、つまり一八〇〇年を中心とする五十年間は、ヨーロッパにおける科学技術の驚異的な発展の時代として記憶されている。この時期に、石炭と蒸気をエネルギー源

とする機械産業が旧来の手工業を駆逐し、分析と仮説と実験を基盤にした化学と生物学が、中世的な魔術と錬金術から最終的に自立したのだった。

ロマン派の文学における旅のモチーフは、観光旅行にせよ探険旅行にせよ、現実社会のこうした変貌と、深くかわりあっている。

ウイリアム・ロヴェルの旅のなかには、中世的な修業の旅から教養の旅への変化、さらには、教養を身につけるための旅から余暇を享受する旅への変質が、あざやかに刻印されている。かつて職人階級が生業（生業）の技術を習得するために課せられていた遍歴の旅は、異国の人情風物

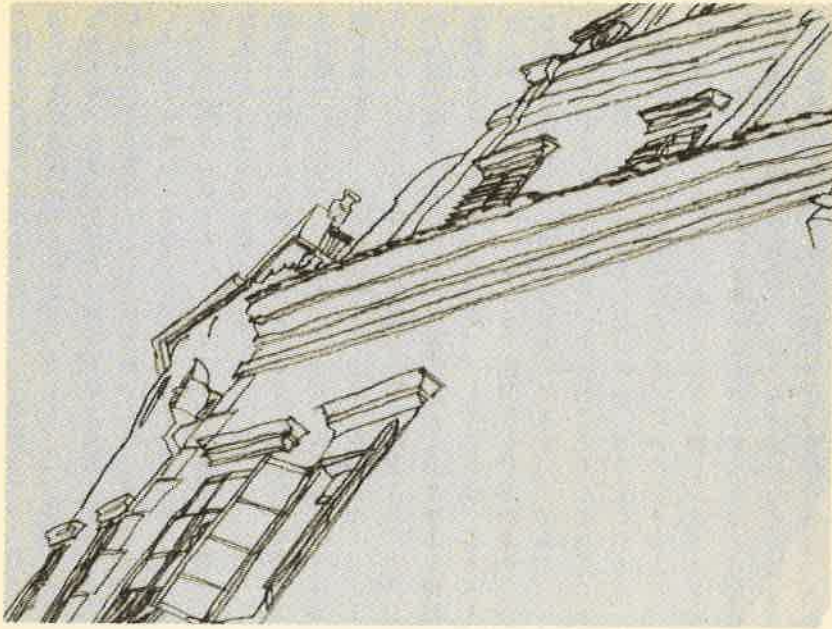
や歴史的遺跡にふれることによつて教養を積み人格を陶冶するための旅行へと変じる。そして、この体験旅行は、たちまち、日常の生活とは別の新奇な世界に足を踏み入れることを主要目的とする観光旅行へと、姿を変えていく。ウイリアム・ロヴェルのロザリーネにたいする所業は、どの点から見ても、イギリスの実業家階層の職業的日常生活とのつながりを持ってはいない。むしろ、日常の営為から解放された異空間のなかでこそはじめて可能となる行動でしかない。しかも、ウイリアムのロザリーネ誘惑と裏切りは、たとえばゲーテのファウストがグレートヒエンにたいして行なう同様の行為とは異なり、主人公の人間の成長（それがいかに男性の側からの身勝手な理屈脱出をこそ、描いたのであった。そしてこれは、もちろん、ロンドンで自分を待っている人間関係と日常的業務とから逸れた範囲での、小さな冒険にすぎないのである。

だが、ではいったいなぜ、主人公はそもそも自分の日常から逃がれなければならないのか。言うまでもなく、日常には無いものが旅の空には待っているからであり、また逆に、日常のなかにあつて自分を押しつぶそうとするものが、旅の世界には無いからだ。ロマン派の文学作品に描かれた旅の目的地は、ほとんど例外なく、田園であり僻地であり、あるいは古い文化の遺跡や廃墟である。

絵画の領域がもつともよく物語っている（ゲオルク・フリードリヒの画題、その他）ように、ロマン派の表現者たちは、大都市や新興産業の舞台からの逃避、ないしは脱出をこそ、描いたのであった。そしてこれは、もちろん、産業化され機械化されていく日常的現実への拒否や嫌悪の態度と、無関係ではなかった。

イギリスで手動の織機にかわる自動織物機が発明されたのは、一七八五年のことだった。その四年後、つまりフランス革命が勃発した一七八九年には、早くも、蒸気機関による自動織機を導入した最初の織物工場が出現している。紡績と織物のマニファクチュア（工場制手工業）は、またたくまに機械化され、この過程はヨーロッパの各地に波及する。すでに一七九三年には、ドイツ東部のシュレージエン地方で、織工たちによる大規模な機械破壊闘争が噴出した。ハイネが詩にうたい、一世紀後にゲルハルト・ハウプトマンが自然主義演劇の代表作、『織工たち』（一八九二）で描いた、あの蜂起である。一八一八年になると、紡績機械の紡錘の一個だけで、手工による糸紡ぎの百倍の仕事量が可能とされるほどにまで、この機械化は進展していた。

繊維産業における機械化と合理化の過程は、例外現象でも個別現象でもなかった。一八〇二年にトレヴィシッ



クによって作られた最初の道路交通用蒸気機関車が、一八一四年のステイヴンソンによる鉄道蒸気機関車として実用への道を歩みはじめまでの、わずか十年余りのあいだに、水上では一八〇七年にフルトンの蒸気船が完成していた。日常の生活テンポは機械化によって急激に変化し、距離は交通機関の変革によって飛躍的に短縮されつつあった。これまでそもそも関係のなかつた遠い地点が、到達可能となり、しかも自分の日常とは対照的な姿をとって接近してくる。牧歌の世界、中世や古代の失われた世界、機械に追いつてられることを知らぬ人びとの住む世界、そして何よりもまず、自然との絆をまだ失っていない人間世界——そういう世界が、旅人であるわたしを待っているのだ。

失われていない自然、自然と共存する人間のありかた——これこそはまた、ロマン派の時代における学術探險旅行のライトモチーフでもあった。第三世界へのかれらの旅は、これまた、ヨーロッパで進行する現実への、明確な反措定をふくんでいたのである。そこでは、自然科学はなお、自然との親和的な共存という理念に奉仕する学術だった。魔法の七哩靴を手に入れたベーター・シユレミールが自然探究によって人間として救済されたように、自然科学は、人間と自然との調和を媒介すべきも

のだった。自然は、破壊や収奪の対象ではなかった。

「自然は芸術的本能を持つ——それゆえ、自然と芸術とを区別しようとするなら、それはつまらぬたわごとである」とノヴァーリスが遺稿『百科全書』に記したとき、もちろんかれは、自然と人間との調和的で親和的な関係を念頭においていたのである。すでに述べたように、ノヴァーリスにとって、芸術は自然に通じる道のひとつだった。言いかえれば、人間と自然との調和的關係のための通路のひとつだった。もうひとつの道は、ノヴァーリスにとって、ほかでもない科学だった。これらふたつの活動領域は、もしもそれらの構成部分が個々ばらばらに在るとしたら、科学でも芸術でもありえない。諸部分の調和にもとづいてはじめて科学であり芸術でありうるのだ——そうノヴァーリスは考えた。だからこそ、これら両領域は、自然を全体として、つまり人間をも包摂する全体として、把握し表現しうるのである。

全一的な自然への通路のひとつであるはずだった科学は、だがしかし、ノヴァーリスがこのような構想を描いていたまさにそのころ、「諸部分の調和にもとづいて成り立っている」という基本的特質を、刻々と失いつつあった。この過程を促進する役割を実地に果たしたひとり、ノヴァーリスが深い敬意と熱い対抗意識を心にいだ

いていた当の相手、ゲーテそのひとにほかならなかった。

一七七五年秋に大公カール・アウグストに招かれてヴァイマルの行政官となったゲーテは、激務の十年間をすごしたのち、二年にわたるイタリア旅行におもむき、その後はヴァイマル劇場とイエーナ大学の管理監督だけに実務を限定する一時期を迎える。そのゲーテが、一七八九年、イエーナ大学の学制改革のひとつとして、医学から化学を分離独立させ、一七九二年には、植物学を同じく医学から独立させて新設したのである。この措置は、ほかならぬこの時代に進行した総合科学から個別科学への変遷を象徴するものだった。十九世紀の到来とともに、科学、とりわけ自然科学は、さらにもうひとつの新たな、しかもきわめて重要な新しい個別領域を持つことになる。生物学という概念がはじめて登場したのである。

ノヴァーリスが構想したような科学の総合性は、こうして、ほかならぬ自然研究の領域で、急速に分解され細分化していった。そして、科学のこの個別化が、日常生活の合理化と機械化を、根底において支え、促進したのである。この日常からの超脱としての旅を文学作品の重要なテーマとさせたその同じ現実が、文学・芸術の創作と受容そのものにも、重要な機能を与えることになった。機械化と合理化を許さない最後の領域として、文学・芸

術は日常的現実と対峙させられる。そして他方、綜合性を放棄し個別性を深化させることによって著しい發展を上げていく科学、なかんづく自然科学は、独自の法則性を持つ超現実的な真理への道として、これまた日常的現実とは別の尺度で測られるべきものとされる。

ノヴァーリスが想い描いた姿とはまったく別のありかたで、しかし芸術も科学も、日常世界の彼方にある真理に通じる道として、現実社会にわずかに残された聖域として、いまにいたるまでなお残存しつづける独自のイデオロギー的な意味を獲得するのである。

2. 新しい視線の開発

ロマン主義文学における旅のモチーフは、もちろん、空間的な彼方への飛翔だけにとどまるものではない。そこにはすでに、時間上の遠い異境に向かって試みられる旅が、さまざまな姿をとって登場している。ずつとのちにSF(空想科学小説)という名称を与えられることになる分野が、ロマン派とともに意識的な歩みを開始したのだった。

言うまでもなく、のちのSFが不可欠の要素として自家菜籠中のものとした諸テーマ——空中飛行、海底や海底の旅行、不老不死と生命創造、異星との交流、生死の

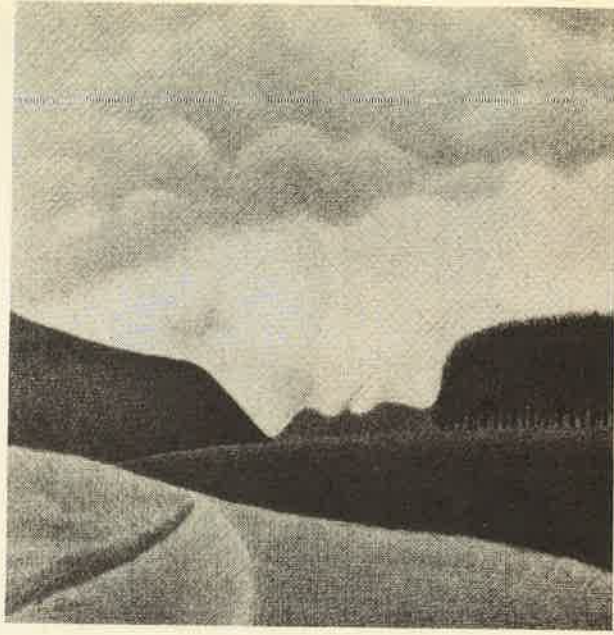
境界の踏み越え、テレバシーとテレポーテーション、その他——は、必ずしもロマン派に始まるわけではない。これらは、すでに太古の神話のなかにしばしば現われていたテーマであり、古い民話や伝説のなかに脈々と生きつづけてきたイメージだった。だが、ロマン派の文学表現は、それらをただ単に再生させただけではなく、現在ではもはや、そしてまだ可能ではない現実の姿として、いまある現実との対照において、いまある現実との緊張関係のなかで、それらを描いたのである。「真のメーレンは、同時にまた予言的な叙述——理想主義的な叙述——絶対に必然的な叙述でなければならぬ。真のメーレンヒエン作家は未来の見者である。(時とともに歴史はメーレンヒエンとならねばならぬ——それはふたたび、それが始まったときと同様になるのだ。)」——メーレンヒエンをもつともロマン主義的な文学形式と考えていたノヴァーリスのこの言葉は、SFの歴史のなかでのロマン派文学の位置をも、よく示している。

ロマン派の文学作品に見られるSF的な要素の代表的なひとつは、人造人間のテーマだろう。ギリシア神話のピグマリオンや、あるいは旧約聖書の創世記にまでさかのぼるこの最古の夢が、E・T・A・ホフマンやジャン・パウルをはじめとするロマン派の作家たちにおいては、



機械仕掛けの人形として蘇生する。それらは、神話のなかでのように、ただ単に生命を吹きこまれた人形である。にとどまらず、機械を内臓した自動人形なのである。この機械仕掛けの人形というモチーフが、現実生活のなかで進行する機械化の過程や科学技術の発展一般と密接に関連していることは、ほとんど疑うべくもないだろう。——しかし、それは、科学技術の発展や機械化がそのままそこに投影されている、という意味においては必ずしもない。つまり、機械化の過程が機械人形という新しいイメージを生み出した、とだけ考えることはできないのだ。

ジャン・パウルは、まだ無名のころに出版された最初期の諷刺小説集『悪魔の文書からの抜粋』（一七八九）のなかの一文、「機械男」（邦訳『白水社』『ドイツ幻想小説傑作集』所収）で、文書複製機、計算機、音楽演奏機、自動咀嚼機、その他、当時としては奇想天外のものであった各種の自動機械を発明した人物を創出している。SFという観点からしていっそう興味深いことに、この作品の語り手は、その機械男の物語を土星の住人たちに語って聞かせることになっているのだが、そもそも語り手が機械男からかれの業績や行状を聞いたのは、かれの口を通してではなく、かれが発明した懺悔機械ぞんげきによって



だった。物語の末尾で語り手は、この機械男の名前がなんと「十八世紀」だった、と述べている。十八世紀は、まさしく度外れた機械化の時代として受けとめられていたわけだ。ジャン・パウルの機械男は、したがって、およそ一七七五年から一八二五年（ジャン・パウルの死

の年）までの半世紀におけるヨーロッパの一大科学技術時代を、そのまま組上にのせていたのである。

けれども、同じジャン・パウルが『巨人』（一八〇〇—一〇三）のなかに登場させた機械人形や、E・T・A・ホフマンが『砂男』（一八一五）で描いた機械人形オリンピアは、そのような機械時代の象徴とは、かなり異なっている。これらはむしろ、中世このかた人びとになじみ深かったカラクリ仕掛けにいっそう近く、技術的にも時計や跳ね橋、オルゴールなど、ゼンマイや歯車や重りや槌子の原理の域を、ほとんど出ていない。新しい科学技術に裏打ちされているどころか、新しい技術的成果とは対照的なくらい、古色蒼然としているのだ。

ここにこそ、ホフマンの、そして部分的にはジャン・パウルの、きわめてユニークな文学的効果の源泉のひとつがひそんでいる。医学一般から化学が分離独立し、生物学という新しい科学概念が自立したいま、人間の身体は、そのきわめて小さな構成部分にいたるまで、組織や機能が明らかにされつつあった。人造人間を考案するのであれば、細部にわたってその構造を合理的に説明できるのでなければならぬ。たかがゼンマイと歯車で動かされている人形、当然のことながら表情も言葉もないオリンピアが、大学生ナターナエルの心をすっかかり奪って

しまうほどの現実味をおびることなど、ありえようか。

——それにもかかわらず、この古くさい機械仕掛けの人物が、主人公と、そして読者とを、しっかりとらえるのである。文学と芸術の表現が現実の生活過程とは別の現実性^{リアリティ}を持ちうるこの実例を、ここに見ることが出来る。ホフマンの機械人形は、初期のジャン・パウルの機械男が発明した数々の自動機械とは異なり、新しい科学技術の延長線上に未来の現実を先取りしようとする点で、SF的なのではない。むしろそれは、現実社会が新たに獲得した成果とはまったく逆のヴェクトルを代表している。だからこそ、現実の成果が持ちうる力と拮抗する力を、おびることができているのだ。このことは、ロマン派の文学と密接なつながりを有するゴシック・ロマンスのなかの奇怪な出来事、およそ科学的な裏付けを欠いた怪現象が、読者の心をとらえうるといふ事実とも、関連している。新しい現実過程によつてはつきりと古くなつたことを宣告された事象に、新しい衝撃的な機能を与えたこと——あるいはむしろ、古いものを新たな角度から、新たな意味を発見しつづける視線を、読者に獲得させたこと——これこそは、しばしば反動や退行という言葉で非難されるロマン主義文学・芸術の、きわめて積極的な特性なのだ。

3. SFとしての『飛行船乗りジャンノッツォ』

四巻からなる長篇小説『巨人』を一年に一巻ずつ刊行したとき、作者ジャン・パウルは、その最初の二巻に、『巨人への滑稽付録』と題する小品を添えた。ある地方新聞の記事の集成というかたちをとつた付録第一巻には、そのうえさらに、『巨人の第一滑稽付録への付録』と銘打つた別冊が付されていたが、つづく第二滑稽付録、つまり一八〇一年刊行の『巨人』第二巻への付録として発表されたのが、『飛行船乗りジャンノッツォの航海日誌』という独立の小説だつた。

題名からもわかるように、この小説は、飛行船で旅をするジャンノッツォという人物の日記の形式をとつている。自分で発見した新しい気体^{ガス}を使って、かれはヨーロッパ上空三千メートルを浮遊し、下界で営まれている生活や出来事を、まったく通常とは別の視角から観察するのである。このかれの視線が、SF的な空想力によつて支えられていることは、もちろん言うまでもない。万一にかの事故によつて遭難したときに友人が読んでくれるようにと、かれはこの日誌を克明に記しているのだが、出発の直後に書いた一節には、つぎのように述べられている——

「ぼくたちがパリで夜ごと化学にふけたときのことを、きみはおぼえているね。あれらの夜から分離析出して、ぼくの化学の日は訪れたのだ。ぼくは重窒素（こんな名称、ゆるしてくれたまえ）というものを発見したわけだが、こいつによって空中の船旅がきわめて一般的になりうるため、もう一方の船旅はさっぱり見向きもされないことになろう。どんな子供にでもわかるように詳細かつ明瞭に、ほんの二分間で、化学上の処方と機械の仕組みとを——なにしろ、ごくかすかな風でも運行できるのだから——ここで書いておきたいと思うが、それはひとえに、ぼくの船が、単一の音色と湾曲形めざしてたがいに溶けあう人類という鐘青銅の鑄造穴のなかへと、さながら一滴の水のように飛び込めばよい、という思惑をいだいてのことなのだ。」

この作品のSF的空想力は、だがしかし、飛行船で空を飛ぶということ自体にあるのではない。飛行船、つまり軽気球それ自体は、当時すでに、空想的な未来のものではなく、現実のものだった。人間を乗せた軽気球が空へ初めて舞い上がったのは、一七八三年、フランスでのことだった。「ジャンノッツォ」より二十年近くも昔のことである。一七八五年には、ドーヴァー海峡を横断する有人飛行が、早くも成功していた。後発産業国ドイツ

にも、ほどなく気球は伝来した。一七八九年、あの「機械男」をふくむジャン・パウルの「悪魔の文書からの抜粋」が刊行された年、ベルリンでドイツ最初の軽気球が飛んだ。

それゆえ、ジャンノッツォの軽気球は、重窒素なる新物質の発見という設定はあるにせよ、当時の読者にとつて、奇想天外な空想の産物ではもはやなかった。この作品の新しさは、軽気球という装置そのものではなく、その装置の応用のしかたにあったのである。

主人公ジャンノッツォ自身も記していたように、かれの気球は、「空の船旅」をきわめてポピュラーなものにし、「もう一方の船旅」つまり海の船旅をすたれさせることになるはずである。これらの名詞がきわめて意図的に使われていることに、注意しなければならぬ。「飛行船乗り……の航海日誌」という題名からしてすでに、人為的な響きをおびている。「飛行船」という用語そのものは、一七八三年にモンゴルフイエ兄弟が飛行に成功する以前から、実現不可能な想像上の機械をさす語として存在していた。だがジャン・パウルは、ついに実現されたこの機械を使った飛行者に、「航海日誌」を書かせるのである。それは、「空の船旅」と同様の形容矛盾にほかならない。

この形容矛盾は、軽気球という現実の機械技術をいわずに、支点とした視線の転換と、かかわっている。軽気球の実現は、ジャン・パウルにとって、従来の船による旅が空の旅にとってかわられる方向への転換にとどまらなかつた。人類がついに初めて空を飛んだこの一大事件は、当然のことながら、従来の地表からの視野とは根本的に異なる新しい視線を人間に可能ならしめた。そしてこの視線は、ジャン・パウルにとっては、この新しい視線を可能にした現実的基盤そのものをすらも、新しい目でとらえなおすような、視線だったのだ。飛行船でヨーロッパ上空を航海するジャン・ノッツォは、プロイセンの軍国主義や、ドイツ諸邦の小国根性や、内容の貧困さと裏腹に豪華な書物の装丁や、ばかげた検閲制度などを、まさしく一目瞭然に鳥瞰する。頭上に重くのしかかる現実そのものであるこれらのこともが、そのからくりや裏面もろとも、遙か上空から一望のもとに見すかされてしまう。——最初の軽気球が飛行に成功したのち、ドイツでもまた、軽気球は最大のショーとして営業用に役立てられた。軽気球興業師たちのひとり、先見の明があつたのだろう、一八〇四年に、ドイツ最初の製ガス工場を設立した。気球を揚げるものも、乗るものも、見物するものも、そしてガス工場の創始者も、飛行船という形容矛盾

盾の構造物をついに可能にした科学技術の進展と、それを支えそれによって支えられる現実の社会的地盤にたいしては、しかし、新しい視線を向けようとはしなかつた。ただジャン・ノッツォだけは、ひとり自作の飛行船で現実観察の旅をつづけ、ついにアルプス上空で雷に撃たれて遭難する。

『飛行船乗りジャン・ノッツォの航海日誌』は、現実には達成された新しい科学技術の成果に、そのまま依拠するような種類のSFではなかつた。自然科学が、自然との調和的關係を実現する道となるよりは、自然を収奪し破壊する道具への発展をたどつたように、ロマン派によって意識的に切り開かれたSFの領域は、その後、既成の進路のうえにしか、空想上の新しい事象や事件や關係を創造できないことが、ほとんどだった。SFがたどるこうした歴史に照らしてみると、ロマン派のSF的諸作品は、ホフマンの機械人形にせよジャン・パウルの飛行船乗りにせよ、SFが体現しうるもうひとつの可能性、のちの本格的なSF時代がまだ本質的には実現していない可能性を、示唆しているのではあるまいか。

真のメールヒェンは同時にまた予言的な叙述でなければならず、真のメールヒェン作家は未来の見者である、

書評編集委員 募集 !!



『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

☎ 387-9998 (直通)

☎ 388-1121 (内線 4821)

というノヴァーリスの言葉は、SFにもまた当てはまるだろう。だが、予言的な叙述とは、現在ではおおよそありうべくもないことが何らかの科学技術によって実現された未来の状態を、描くことだけにはとどまらない。そもそも何故に時空を超えた未来や過去のなかへとわれわれがこの現実から出てさすらうのか——そもそも何故に現実はいかにこれほどまでに貧しく重いのか——それを問い

つづけること、問いつづけることによってみずからの生活と表現の基盤そのものをも問題にすること、これが、未来の見者の視線の一片を、この現在のなかに生きるわれわれにも与えるのである。

(いけだ ひろし・京都大学教員)

お知らせ

◎投稿募集

最近読んだ本の書評、内容紹介、批判等の作業を通じて、自己の主張を述べたもの、現状分析、研究成果の発表、論文、エッセイも結構です。

詳細については、生協本部3F「書評」編集委員会までお問い合わせ下さい。

◎投稿規定は以下の通りです。

- ▼原稿は原則として縦書きで、一行二五字、二二行（五五〇字）を一枚と計算します。
- ▼枚数は自由。（ただし編集上の都合で何回かに分けて掲載することもあります。）
- ▼締め切り各月末日。
- ▼原稿には住所、氏名、学籍番号、電話番号を必ず記入して下さい。

▼原稿は返却しません。必要な場合はコピーをとって置いて下さい。

▼送り先

〒565 吹田市千里山東三―一〇―一
関西大学生協同組合「書評」編集委員会
TEL (〇六) 三八八―一―二二 内線四八二二

編 集 後 記

書評82号をおとどけます。

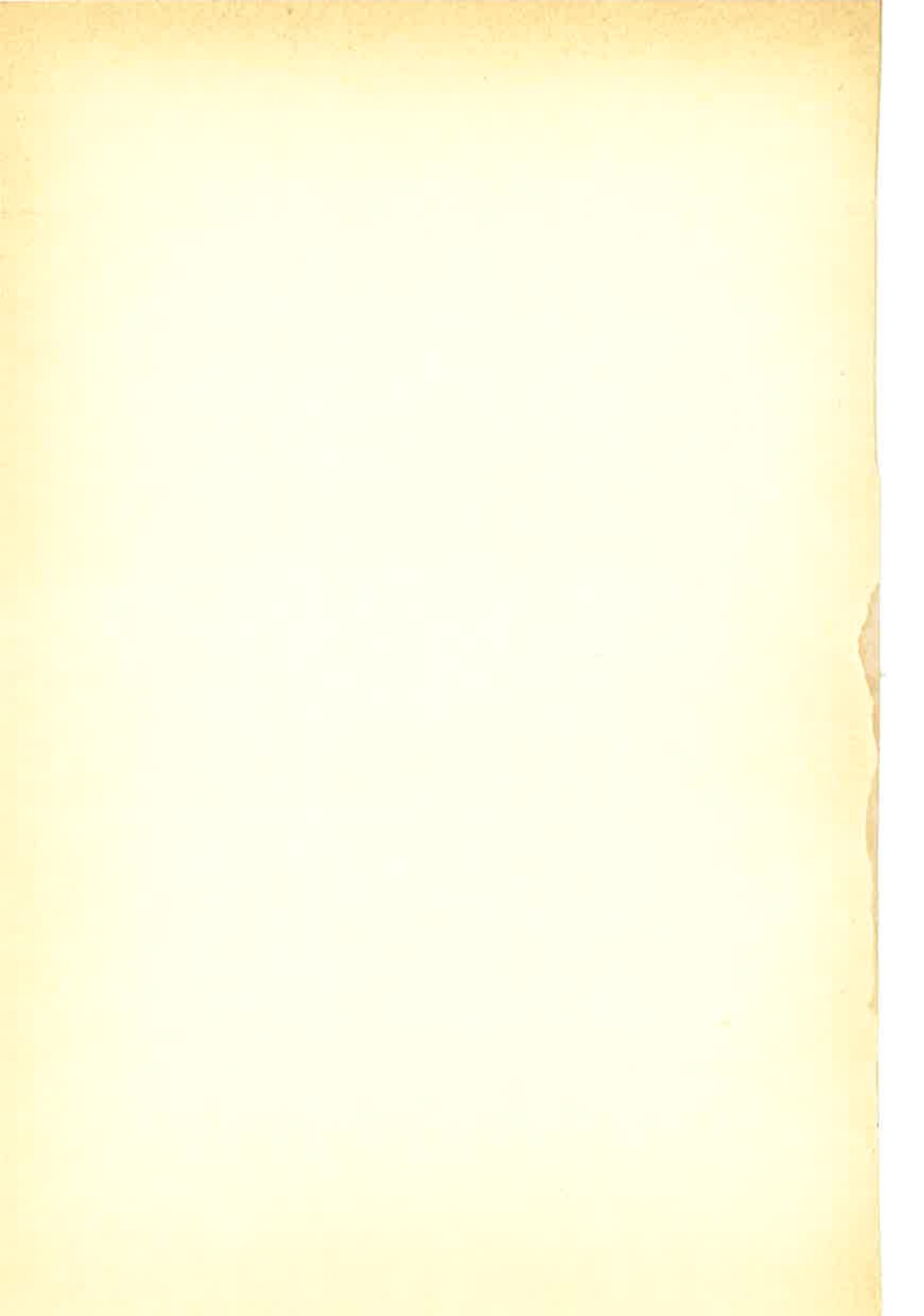
当初発行予定より非常に遅れたことをお詫びします。

今号で長期に渡ってお送りしてまいりました田宮先生の「聞き書き・部落に生きる人たち」が完結いたしました。うれしくもあり、悲しくもありますが、皆様のご愛読に感謝の意を表したいと思います。また、引き続き、連載を御愛読下さいますようお願い申し上げます。

来号は、新入生への読書案内特集をお送りしましょう。関大に新しく入ってくるNEW・FACEへのメッセージを込めて、これから大学生活を送る中で、どんな本がおすすめか、先生方にご紹介していただきます。新入生だけでなくとも楽しんでいただけるのではないかと思います。乞う御期待。

ただ今、書評編集委員会は投稿、編集委員、企画アイデア募集中です。より充実した書評を組合員の皆様へお届けするよう、漸新な書評創りを共に行いませんか？書評に興味のある方は、関大生協3F、組織部の方まで足をお運び下さいませ。

今後の書評に御注目下さい！



1988年1月号 通巻82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 吹田市千里山東3-10-1 (☎388-1121 (内線 4821) or 387-9998)
頒 価 250円