

ISSN 1345—7861

国際関係研究

第40巻第2号 令和2年2月

日本大学国際関係学部
国際関係研究所

ISSN 1345—7861

国際関係研究

第40巻第2号 令和2年2月

日本大学国際関係学部
国際関係研究所

国際関係研究

第40巻第2号 令和2年2月

目次

論文

カントの「啓蒙」に関する一考察

— ヤスパーズ、ポパー、アーレントを中心に — ……平 野 明 彦 … 1

金子文子『何が私をかうさせたか』のルソー受容の可能性……………安 元 隆 子 … 15

フロベール『感情教育』における〈無気力な情熱〉と崇高の問題……………橋 本 由紀子 … 25

ハーン文学におけるルイス・キャロルの影響……………那須野 絢 子 … 37

カントの「啓蒙」に関する一考察 — ヤスパース、ポパー、アーレントを中心に —

平 野 明 彦

Akihiko HIRANO. A Study on the “Enlightenment” in Kant – Centering around Jaspers, Popper and Arendt – . *Studies in International Relations* Vol.40, No.2. February 2020. pp.1-13.

Immanuel Kant was one of the distinguished modern German Philosophers of the 18th century. He represents some leading European philosophers who inspired many Europeans with the “Enlightenment”. The Idea of “Enlightenment” in Kant must however involve us in contradiction.

In this paper, first, I attempt to show Kants’ definition, meaning and contradiction of “Enlightenment”. Secondly, I will clarify some radical problems of it especially centering around arguments by Jaspers, Popper and Arendt. Finally, comparing and contrasting three arguments about “Enlightenment” and progress, I will explain the essential significance and dilemma of them.

はじめに

近代ヨーロッパの基本理念の一つ、いわゆる＜啓蒙＞思想に関して、今日まで多種多様な議論が引き起こされており、その評価も一様ではない。しかもそれは、哲学や思想のみならず、さまざまな分野に及んでいる。

たとえば、フランクフルト学派を継承し独自の展開を見せた、現代ドイツの代表的思想家ハーバーマス (Habermas J.) や、アメリカで 1970 年代以降一大ブームの引き金となった『正義論』の著者ロールズ (Rawls J.) 等は、カントの「啓蒙」に対して批判的なスタンスを取りつつ、その意義を再評価し、そのエッセンスを自らの思想に積極的に取り入れている。他方、アメリカのコミュニタリアン (共同体主義者) の旗手の一人マッキンタイア (MacIntyre A.) は、『美德なき時代』の中でニーチェによる批判を援用しつつ、カントのみならず啓蒙思想全般に対して、徹底的な批判を行っている¹。

啓蒙思想 (啓蒙主義) に対する見解は今日まで枚挙に暇がなく、そのすべてに言及することなど

到底不可能だが、少なくともそれが西洋近代だけでなく、現代思想の根本問題の幾つかに、今なお看過され得ない影響を与え続けていることは、確かであろう²。

そこで本論において、近代の啓蒙思想 (並びにその前提となる歴史や人類の進歩) と対峙し、そこから独自の思索を展開した 3 人の思想家 (ドイツの実存哲学者カール・ヤスパース (Jaspers K.)、英国の批判的合理主義者カール・ポパー (Popper K.)、さらにアメリカの政治思想家ハナ・アーレント (Arendt H.)) を取り上げる。特にカントの啓蒙思想に光を当て、それが現代においていかなる意義を有しているのか、さらにカントの「啓蒙」という理念自体がいかなる問題を孕んでいるのかを明らかにする。そしてそのことを通して、現代を代表する 3 人の思想家の基本的な共通点と相違点についても比較検討したい。

しかしながら、本論を展開するにあたって、そもそも＜啓蒙＞という理念自体の意味が問われなければならない。というのも、この言葉は日本においても広く人口に膾炙しているとはいえ、その元々の意味はほとんど知られていないからであ

る。そこではじめに、一般的な啓蒙とカントの「啓蒙」について確認する。

1. カントにおける「啓蒙」の意義とその問題点

(1) 啓蒙の一般的意味とカントに固有の意味との対比

＜啓蒙＞や啓蒙主義という言葉は、決して難解な専門用語ではない。しかしながら、一般に流布している＜啓蒙＞とカントのそれとの間に、無視できない溝があることもまた事実である。例えば＜啓蒙＞という言葉の意味を一般的な辞書に求めると、「蒙（知識不足）をひらく、無知のものに知識をあたえること」³とある。つまり＜啓蒙＞の特徴としてさしあたり想定されるのは、知識階級が一般の民衆に一定の知識を与えること、となる。さらに＜啓蒙思想＞の特徴としては、従来の伝統に盲目的に従うのではなく、合理的な考え方に基づいて伝統や権威のもつ問題点を改善するよう、一般の民衆を指導することが挙げられる⁴。

しかしながら、カントにおける「啓蒙」(Aufklärung)の本来の意味は、もちろんそうしたものとどまらない。ここで敢えて、有名な『啓蒙とは何か?』の冒頭の言葉を引用したい。

啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜け出ることである、ところでこの状態は、人間がみずから招いたものであるから、彼自身にその責めがある。未成年とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性(Verstand)を使用し得ない状態である。ところでかかる未成年状態にとどまっているのは彼自身に責めがある、というのはこの状態にある原因は、悟性が欠けているためではなくて、むしろ他人の指導がなくても自分自身の悟性を敢えて使用しようとする決意と勇気とを欠くところにあるからである⁵。

つまりここでカントは、基本的に未成年者や無知な民衆ではなく、一定の知識と知性(判断力)を備えた民衆に対して「啓蒙」を説くのであり、それゆえ啓蒙とは、知識人や専門家たちが上から

民衆に教え諭す働きではなく、いわば民衆が自ら自分自身を鼓舞し決断する働きに他ならない。さらに重要なのは、こうした本来の「啓蒙」を妨げる要因として、カントによって次の4つが列挙されていることであろう。一つ目は、何事にせよ自分で考えようとすることへの怠惰と怯懦(臆病)であり、二つ目が、参考書やマニュアルや専門家への過度の依存であり、三つ目は、時の支配者や為政者達からの有形無形の圧力であり、四つ目が、既存の制度や法律や習慣への固執と盲信である⁶。

したがって、少なくともこの有名な宣言においてカントが重視するのは、いかにして一般の人々が知性や良識を身に付けスキルアップできるのかではなく、むしろすでに等しく備わっているはずの理性や知性を各自がどうすれば正しく発揮し使用することができるのかという内的動機づけの問題なのである。換言すると、各人がその都度間違いを恐れることなく、自ら考え判断する勇気をもつことこそが、彼の啓蒙の真意ということになる。

(2) カントにおける「啓蒙」の根本的特徴とその問題点

すでに見てきたように、「啓蒙」ということでカントが問題にしているのは、ベーコン(Bacon F.)のように世界を正確に認識し改善するための新たな道具(ツール)を探究することではなく、もともと各人に備わっている能力を、いわばいかなるバイアスもなしに最大限発揮するための指針(コンパス)を提供することであった。しかしまた、彼にとって啓蒙とは、近代ヨーロッパの一般的な思想的潮流の自己意識(自己反射)であるという側面も無視できない。つまり、既存の制度や法を暴力的に破壊し、一気に刷新する「革命」(Revolution)ではなく、どこまでも言論と批判を通して既存の制度や法の欠陥を暴露し、自由な議論のもとで漸次的に改良しようという「根本的な考え方の真の革新」(wahre Reform der Denkungsart)を求めるものでもあった⁷。

しかも、こうした漸次的な改良や改善の対象とされるのは、前述した社会制度や法律だけではない。それは、およそ考えられうるすべての領域に及んでおり、学問や芸術は言うまでもなく、当時

タブーとされていた宗教（およびそれを支える教会）でさえその例外ではない。しかしまた、上記の啓蒙による進歩発展という理念は、当時のヨーロッパ社会全般の時代意識を超えたカント自身の固有の理念であったことが忘れられてはならない。すなわち彼にとってそれは、およそ理性（知性）を備えたすべての人間に要請されるべき自己目標であるだけでなく、人類の「人間性の本分」（die menschliche Natur）そのものと言うべきものである。カントは次のように断言している。「私は言おう、人類がこれからの啓蒙にあずかることを永久に阻止するために結ばれるような契約は絶対的に無効である」と⁸。

このことは、後期の重要な著作であり、いわゆる三批判書の一つとも言われる『実践理性批判』や『道徳形而上学原論』において、とりわけその特徴がより先鋭化されて表現されている。そこで、「啓蒙」の根本理念（その都度、自分自身の理性に基づいて考える）が道徳全般へと援用され、「定言命法」（「道徳法則」）に結実しているのである⁹。

以上、カントの啓蒙に関する基本的性格とその本来の意味について、ある程度明らかにされたのではないと思われる。そこで次に、カントによって要請された「啓蒙」という理念の問題点を指摘したい。

第一に挙げられるのは、進歩（Fortschritt）もしくは発展（Entwicklung）という概念自体に内在する問題である。すなわち、およそ人類のすべての営みに関する事柄を、自然科学や科学技術における＜進歩発展＞や＜技術革新＞と同じように扱うことなど可能なのだろうか、むしろ両者には明らかな違いがあるのではないか、という。さらにこの問題は、とりわけカントの啓蒙において、世界（自然）や歴史の目的や意味の可能性へと行きつく。

第二に問題とされるべきは、最終的に道徳自体が進歩発展することなどあり得るのか、もしあり得るとすればそれは何を意味するのか、という問いである。換言すると、啓蒙の中核をなす＜進歩＞という理念が文化や歴史の中核をなす＜道徳＞（道徳性）という理念と根源的に矛盾対立する可能性についてである。すなわち、カントによって

齎された道徳性自体には、本質的には進歩も発展もあり得ないのではないか、ということである。

次に、ヤスパース、ポパー、アーレントの見解を手掛かりに、啓蒙の意義とその問題点について考察することにした。

2. 啓蒙と進歩発展の問題点をめぐって

（1）カントの啓蒙と進歩に関するヤスパースの見解

はじめに、キルケゴールやニーチェと並んでカントの思想的な影響下にあるヤスパースの見解を、『偉大な哲学者たち』（1957）の「カント」の章から見て行く。

カントの啓蒙とその思想的背景に対して批判的な視点を持ちつつも、ヤスパースはその理念や構想を肯定的に取り上げる。とりわけヤスパースが評価するのは、カントの啓蒙の前提に独自の歴史観と歴史理論があり、同時にそこに、克服することのできない限界や矛盾が内在している点である。例えばカントは、歴史や自然の背後に隠れた意図（摂理）や合目的性を想定するものの、しかし「歴史全体としての最も包括的な事実として、進歩を認識しうるとか、これ以上の進歩を予想しうるとは主張しない」。というのも「彼は三つの可能性を徹底的に考えぬいている」からである。第一は、「人類は連続的に退化しつつある ---- という考え」であり、第二は、「人類はますます良くなるという考え」であり、第三は、「一切はあくまであるがままにとどまるという考え」である。仮に、誰かが歴史の一部の始まりと終わりを切り取って進歩しているとか退化しているとか判断するとしても、「これら三つの可能性のうち、経験はいかなる判決も下しえぬとカントは考える」のである¹⁰。

それゆえ、カントの主張する歴史や社会の進歩とは、決して真理や事実としての認識（構成的原理）ではなく、むしろ認識（知）からの飛躍を促すための理念（統制的原理）に他ならない。換言すると「進歩の思想は、将来に存在するであろうものに関する問いへの答えを与えないが、私が欲するものに関する問いへの答えを与える」。「理念

は何ら先行する経験によって証明されるのではなく、理念を通じて、その時初めて経験の対象ともなるものが産出されるべきなのである」¹¹。

そしてこうした人類に共通する理念（目標）として、「永遠平和」とともに以下の社会的・政治的状态が掲げられる。第一にそれは、啓蒙や永遠平和の前提としての「共和制」（republikanische Verfassung）であり、さらにそのために①「社会の成員が（人間として）自由であるという原則」、②「すべての成員が唯一で共同の立法に（臣民として）従事することの諸原理」、③「すべての成員が（国民として）平等であるという法則」¹²、④「執行権（統治権）を立法権から分離することを国家原理とする」¹³ ことという、4つの要因が要請される。第二に挙げられるのが、原則的に密約を禁止し、公的な知（情報）を一般民衆に可能な限り開示するという「公表性」（Publizität）の原則である¹⁴。

しかしながら、こうした社会の抜本的な体制の改善は人類全体の進歩発展に寄与するものの、それがそのまま一人一人の個人の進歩へと移行するわけではない。少なくとも、一人一人の道徳性の向上や道徳的な善の前進と、人類全体の進歩とを同列に扱うことはできない。というのもヤスパースの見たところ、そもそも文明や社会や文化の進歩と道徳性自体のそれとは、まったく質が異なるからである。

（2）カントの啓蒙と進歩に関するポパーの見解

ポパーは20世紀にオーストリアに生まれ、長くロンドン大学で教鞭をとった「批判的合理主義」を代表する思想家の一人である。ヤスパースと同様ポパーもまた、カントに対して独特のスタンスを持ち、特に批判精神や啓蒙思想に関して一定の評価を与えている。

まず、カントの啓蒙に対する彼の見解から見ていく。『より良き世界を求めて』（1984）という講演集の中で、前述した有名な『啓蒙とは何か？』の冒頭の言葉を引用した後で、啓蒙の意義についてポパーは次のように言う。

なるほど、カントは、知による自己解放が彼自身の生涯におけるもっとも重要で尊い課題であると考えていましたし、また、必要な知力を欠いていない限り、すべての人にこの課題が課せられていると確信していました。----- なぜなら、われわれはただ知によってのみ、精神的に解放される、すなわち、誤った理念、偏見、偶像の奴隷とされている状態から、解放されうるからです¹⁵。

以上のようにポパーは、カントの啓蒙自体に、誤った理念や偏見からの自己解放という積極的な意義を認める。しかし同時に、自然科学的な知（真理）と社会制度や文化全般を含めた歴史的な知（理念）との間にある亀裂にも目を向ける。つまりポパーによると、自然科学の進歩と人文科学や社会全般のそれとを同列に論じることなどできない、ということになる。いわゆる歴史や文化現象一般の意味や進歩に対する彼の見解は両義的であるが、ここではじめにその否定的な側面を取り上げる。

『より良き世界を求めて』の中で、「進歩理論」や「没落理論」や「循環理論」を例に挙げて、「それらの理論は無意味とまでは言わないにしても、どれも完全に失敗している」と断定し、次のように続ける。「何が失敗しているのかと言えば、まずもって問いのたて方が失敗している。「進歩」、「退歩」、「没落」等々といった語は価値判断を含んでいる。----- ところで、そうした価値尺度は、道徳的なものであったり、経済的なものであったり、あるいは美的芸術的なものであったりするし、----- またこの価値尺度は言うまでもなく、学問とか技術にも関係する」。それゆえ、例えば「自動車による交通の速度と密度の面での進歩が、交通の安全面での退歩によってあがなわれている」ように、「われわれが、こうした尺度あるいは方向のあれこれにおいて進歩し、あるいは頂点に達することもできる反面、明白なことながら、それと同じ時に別の尺度あるいは方向からすれば、退歩したり、あるいは最低点に達していることもある」ということにならざるを得ない¹⁶。したがって、「世界の政治史のうちで隠されてい

るような、そして、おそらくは歴史家か哲学者によって発見されるような発展傾向とか発展法則（Entwicklungsgesetze）のことを考えるなら、歴史の意味について語ることは拒否すべきである」¹⁷。

次に、歴史の意味と進歩に関するポパーの肯定的な主張について言及したい。レッシング（Lessing G.）の見解を援用しつつ、その積極的な意義についてポパーは、以下のような議論を展開する。「われわれが、例えば歴史の歩みのなかで、われわれの理念やまた特にわれわれの倫理的理念——例えば自由の理念や知による自己解放の理念——はどのような状態にあるのか、という問いを發して歴史の研究に臨むならば、われわれはそれ自体としては意味をもたない歴史に意味を読み込もうと試みることができる」。したがって、「歴史に意味を与えるということ」で基本的に重要なのは、「われわれの倫理的理念による目標設定」に他ならない¹⁸。換言するとそれは、「われわれが自らの個人的な生にばかりではなく、われわれの政治的生に、つまり政治的に考える人間としてのわれわれの生に一つの課題を与えること」¹⁹なのである。

（3）カントの啓蒙と進歩に関するアーレントの見解

ヤスパース同様アーレントにも、カントに関する纏まった著作がある。ただし彼女の場合には、死後にロナルド・ベイナー（Beiner R.）によって編集された『カント政治哲学の講義』（1982）を待たなければならない。そこで、はじめにこの講義録を中心に、啓蒙に関するアーレントの見解を一瞥する。

アーレントの見るところ、カントの批判哲学は啓蒙の産物というべきものであり、啓蒙と批判の結果「自律的思考（Selbstdenken）」が成立し、そこで伝統や権威だけでなく、「理性能力そのもの」が批判の対象となった²⁰。そしてその結果、啓蒙の対象に原理的な制限が設けられ、認識（真理）の範囲内における進歩発展の可能性が確保されることになる。換言すると、理性批判において認識可能性と思考可能性とが峻別され、その境界

が設定されたことによって、いわば啓蒙の原理的な進歩が担保されたのである。

しかしアーレントによると、啓蒙の前進にとってそれ以上に重要なのが、カントによって「人間理性の公共的使用」と命名された言論および出版の自由の要請である。何事についてであれ、個人が自由に考えを巡らすことができるのなら、たとえそれを公共の場で開示できなくとも問題ない、という主張も成り立ちうるように思われる。しかしながら、カントの場合にもアーレントの場合にも、個人的な「思考それ自体」にとって「公共的に思考すること」が不可欠であり、公共的に思考するためには公共の場で自由に発言する機会が必要となる。換言すると、「自由・進歩・啓蒙のために」は「公表の権利、つまり判断を〔世界市民社会〕（a society of world citizens）の前で公共的吟味に自由に従わせるという権利が不可欠」²¹ということになる。さらにアーレントは、こうした判断の公共性・没関心性（没利害性）に注目し、ここで、公衆の前で行為する人間から、行為する人間を公平に評価・判定する「注視者」（the spectator）へと重心を移す²²。

次に、歴史の進歩に関する見解に目を転じたい。歴史の進歩について、『カント政治哲学の講義』において次のように述べられている。

進歩とは人類の進歩であり、したがって個人にはほとんど役に立たない。しかし歴史全体における進歩の思想、人類全体にとっての進歩の思想は、特殊的なものの無視を意味し、むしろ人々の注意を（「普遍〔一般〕史の理念」という当の表題のうちに見られるような）「普遍的なもの」や、全体に対して向けることを意味する。この普遍的なものの文脈において特殊なものが意義を有し、また全体の存在のために特殊なものが必要とされるのである²³。

この文に続いて彼女は、こうした歴史や人類全体のうちに進歩を据える態度自体を「逃避」と呼び、それがカントのみならず近代の他の思想家にも共通することを指摘する。さらにこうした進歩

思想を通して、人間の存在意義がもっぱら人類や文明の発展というような観点に従って理解されるため、一人一人の日常的な営みからその本来の意義が奪い取られてしまう。というのも、そこでは等しく誰もが、普遍的な人類の一員として、その全体を見通すことのできない進歩に何らかの形で貢献することによって、かろうじて自らの人生に意味を付与することができるに過ぎないからである。

とはいうものの、アーレントにとってカント的な進歩の意義はそうした側面にとどまらない。それは道徳にとっても不可欠な要因と考えられている。『実践理性批判』の有名な言葉を引用し、引き続き彼女は、道徳的な義務の遂行のために社会全体の進歩が必要である、というカントの主張（『理論と実践』）を展開する。「より良き時代の到来という希望」がなければ、いかなる活動も全く不可能となる。なぜなら、こうした希望のみが、〔公正な考え方をする人々〕に〔共通利益のために何かをしよう〕という気を起させてきたものだからである²⁴。さらにアーレントは、自由と平和という二つの理念の意義を強調する。「自由と平和へ向けての永続的進歩、そして地球上の全国家間の自由な交渉の平和による保障、これらは理性の理想であるが、この理想なしに徒らに歴史について語ろうとしても、無意味であろう」、²⁵と。

3. カントの啓蒙と進歩に関するヤスパース、

ポパー、アーレントの見解をめぐって

（1）啓蒙と進歩に関する三人の見解の類似点をめぐって

既に述べたように、ヤスパースにとってもポパーにとっても、さらにアーレントにとっても、基本的に啓蒙とは、一般にイメージされているような、上の者が下の者へと知識や知性を教え諭す働きというよりも、むしろ知による自己批判と自己解放、さらに各自の自由で自律的思考を指す理念であった。したがって、啓蒙の基本的意味に関しては、三人の解釈に大きな相違は見られない。そこで次に、カントによって提起された＜人類や歴史の進歩＞に関する基本的な問題に対して三人がどのような態度を表明しているのかを簡単に比

較検討する。

ヤスパースから始める。ヤスパースは、歴史（文化や社会）全般における進歩に関する限り、カントは肯定的評価も否定的評価も下していないと判定し、人類を導く統制的理念としてカントが共和的体制の実現を掲げていることを積極的に評価する。すなわち、歴史的事実や歴史法則としての進歩発展を論じるのではなく、あくまで、あるべき目標に向けて人類を導く理念として啓蒙による進歩を説く限りにおいて、進歩という理念に意義を認めるのである。というのも、われわれは、そもそも歴史や世界全体を認識することも予測することもできないのであり、そのような認識や世界観自体必然的に矛盾や循環や同意語反復、さらには何らかのアポリアに陥らざるを得ないからである²⁶。

一方で、人類や歴史全般の進歩に関しては、ヤスパースとポパーの間に大きな違いはない。というのも、ヤスパース同様ポパーもまた、例えばマルクス（Marx K.）の唯物史観のようにそこから一義的・連続的な進歩発展を読み取ることに反対しているからであり、むしろわれわれに許されるのは、社会的・政治的な制度としての自由主義や民主主義を拡張し改善するという目標を、いわば人類の限定的な目標として自らに課すことだけからである。

他方でポパーは、啓蒙における歴史全般の進歩のみならず、科学的進歩自体に対しても批判的なスタンスを取る。『推測と反駁』や『科学的発見の論理』等において彼は、ニュートン物理学に対してカントが抱いていた洞察とは異なり、自然科学の知は絶対確実な＜真理＞なのではなく、むしろ常に推測と反駁の可能性を伴う＜仮説＞に過ぎないことを強調する²⁷。アインシュタインの相対性理論をモデルに科学の本質（科学と疑似科学との境界）を理解していたポパーにとって、歴史的な知だけでなく自然科学の真理もまた、決して自明ではないのである。したがって自然科学の理論もまた、カントのように理性（狭義では悟性）によって約束されたもの²⁸ではなく、反証による絶えざる批判にさらされ続けなければならない、ということになる。少なくともここに、限定（局所）

的なものとはいえ、基本的に科学（的真理）の普遍妥当性を疑わなかったヤスパースとの相違を見ることができるだろう。

最後に、アーレントについて言及したい。アーレントによると、カントは、啓蒙における「人類全体の進歩」をおよそ人類のすべての営みに意味を与えるために必要な理念として措定し、「後世が絶えず進歩を続けるよう後世に影響を与える」こと自体を人間の義務と見なす²⁹。それゆえ、各人が自らを啓蒙し独立かつ自律的思考を発揮し、人間理性を公共的に使用することは、各人の義務であるとともに人類全体の目標（理想）でもある、ということになる。この点に関して、アーレントの見解とヤスパースやポパーのそれとの間に大きな相違は見られない。ただし、こうした理想（目標）を実現するための手段としての＜フランス革命＞という歴史的事件をいかに評価するか、ということが問題となる。すなわちそれは、たとえ＜自由＞＜平等＞＜博愛＞といった理念自体には共感を抱くとしても、その手段が暴力的であり真の道徳性と両立し得ない限り、手放しで支持することはできないのではないか、という疑問である³⁰。

しかし前述したように、アーレントにとってそれ以上に重要なのが、人類全体（普遍的なもの）の進歩を掲げることによって、個人（特殊的なもの）の意義が全体や普遍との関係性に還元され矮小化されてしまうのではないか、という指摘であろう。つまりここで彼女が提起するのは、人類を導く進歩という統制的理念（目標・理想）自体が必然的に孕んでいる問題点なのである。

（２）進歩と道徳（人格の尊厳）との対立矛盾をめぐって

まずは、ポパーから述べる。すでに見たとおり、三人とも啓蒙に対しては概ね好意的な態度を表明していたのだが、ポパーは、人類全体の理念や理想としての進歩に関しても肯定的な評価を下す。例えば、前述した『より良き世界を求めて』の中で、真の啓蒙と進歩のために要請される合理的討論における新たな倫理として、次の３つが挙げられている。①「わたしが間違っている」か、あるいは「われわれ両方がともに間違っているかもし

れない」という「可謬性の原則」、②「可能な限り非個人的に比較検討しようと欲する」「合理的討論の原則」、③「合意に達することができないときでも、よりよい理解には達しようとする」「真理への接近の原則」、である。さらにここで、「寛容」の精神や相手を「同等なものとして承認」することの大切さが強調されている³¹。

このようにポパーにとって、啓蒙の進歩と、寛容や対等性の要請や互いに誤りを承認する態度といった倫理的原則との間に、原理的な矛盾はない。というのも、それらは互いに補い合いながら発展してゆくものだからである。しかしながらヤスパースやアーレントの場合には、事情は大きく異なる。

そこで次に、ヤスパースにおける進歩と道徳（性）との矛盾を取り上げる。まず、ヤスパースが道徳という概念を２通りの仕方で捉えていることに留意しなければならない。

一方でそれは、カントによって「最終目的」と命名されているものであり、至福やさまざまな目的のための有用性や熟練、すなわち「文化」に他ならない。それゆえ道徳とは、文化や社会制度と同じように啓蒙の進展にともない漸次進歩発展してゆくもの、と見なされうる³²。したがって前述したように、この点では、ヤスパースとポパーとの見解に大きな相違は認められない。それどころか、ザラムン（Salamun K.）も指摘しているように、両者ともカント的な啓蒙の延長線上に自らの思想を展開し、個人のみならず社会全体における批判的・自由主義的な態度（倫理）の重要性を強調しているのである³³。

それに対して、他方でヤスパースは次のような疑問を提起する。「カントが主張したような、文化財や国家及び法の形式の所有における進歩にとどまらない、人間の道徳性（Moralität）における進歩（Fortschritt）というものは、無時間的な性格をもつ道徳性そのものの意味と矛盾する」³⁴のではないか。それゆえまた、どれほど啓蒙が促進しようとも、道徳性や善自体には進歩も発展もあり得ないのではないか。むしろ、本来の意味における道徳性とは、原理的に進歩や発展とは無関係なのではないか、と。例えば、「権力者の側か

らの無法行為が減少し、法律に関する服従心が増大し、約束履行への信頼性が増大し、ついには、このことが相互に外的関係にある諸国民にまで及んで、世界市民的社会（Weltbürgergesellschaft）に拡大するとしても、＜この際人類における道徳的基礎は、いささかたりとも増大するわけではない。--- > --- 道徳性の進歩とは、個々の人間において行われ、いついかなる時でも、改めて根源的に、＜思惟方式の革命＞（Revolution der Denkungsart）において実現されるものである」³⁵。

啓蒙による進歩が本来の道徳性の進歩に直結するわけではなく、真の道徳性とは、その都度いわば無時間的な次元において実現されうるものである。それゆえカントの「思惟方式は、自由において経験される当為と、その当為に基づいた、無知（Nichtwissen）でありながらの勇氣という二つのものの無制約性（Unbedingtheit）のしるしなのである」³⁶。したがって、ヤスパースにとってカント的な道徳性の本質とは、文化レベルの向上や情操教育等の成果として次第に達成されて行くようなものではなく、いわば時間のうちにありながら、時間を横切って（quer zur Zeit）時間を超越する＜瞬間＞（飛躍）のうちで把握されうるようなもの、ということになる。さらにまたヤスパースは、そうした道徳性の次元を、単なる当為の普遍性を超えた、今ここでのその都度その都度の決断における歴史的な実存の「無制約性」と捉えている³⁷。

次に、アーレントについて言及する。前章でも触れたように、アーレントにとっても啓蒙とその進歩にはそれなりの意味があるものの、しかしそれはどこまでも人類という種全体にとっての意味であり、そこで個人の意味が問題とされているわけではない。さらにこのことは、例えば、近代以降統計学や経済学が台頭し、数量化や画一主義が自然のみならず社会や人間自身にまで及んだことにも象徴的に表れている。

以上のように、人類全体の進歩が問題とされることで、人間が普遍的な目的へと組み入れられるため、一人ひとりの個の存在意味が相対化されざるを得ない。さらにその意味で進歩という概念は、

本来的にカントにとって道徳性の中核をなす人格の尊厳（Würde）と矛盾せざるを得ない。すなわち、「無限の進歩は人類の法則である。ところが同時に、人間の尊厳（dignity）は、人間（我々のうちの各個人）がその特殊性において見られ、またそのようなものとして——しかし比較を絶し、時間とは独立して——人類一般を反省する者として見られることを要求する。換言すれば、まさしく進歩の観念そのものが——もしそれが環境の変化や世界の改善以上のものであるとすれば——カントの考える人間の尊厳という概念に矛盾するのである。進歩を信ずることは人間の尊厳に反する」³⁸。

さらに、カントの有名な第二の道徳法則「君の人格ならびに他のすべての人格のうちにある人間性を、常に同時に目的として扱い、決して単なる手段としてのみ扱わないように行為せよ。」³⁹を念頭に置きつつ、アーレントは「個人としての人間の道徳的尊厳というカントの考え方」に、次のようにコメントする。「なぜ人間が存在するのか」、「カントによれば、この問いは、われわれが人類を他の動物種と同じ水準にあるかのように——みなす場合にのみ、問われうる。「道徳的存在者としての人間（並びに世界における〔すなわち地上だけでなく宇宙における〕一切の理性的存在者）については、もはや“なぜ〔何の目的のために quem in finem〕人間が存在するのか”と問うことはできない」。というのも人間は目的自体だからである」⁴⁰、と。彼女によると、カントが明らかにしたのは、人間が道徳的な人格と見なされる限り、人間にはいかなる目的といえども毀損することの許されない尊厳があり、そしてその限りにおいて、人間はいかなる目的のための手段とも、それゆえまた人類や歴史の進歩のための手段とも成り得ない、ということだけではない。

この洞察は、さらに次の問いへと進む。人間は本来目的自体であり、「より高次の目的」から意味を付与されるような存在ではない。それにもかかわらず、例えば、戦いに勝利するという目的が日々のつらい訓練に意味を与えるように、歴史や文化の進歩（の結果齎される人類の幸福や繁栄）という目的が人間の日々の努力に意味を与えるこ

とになるのではないかと。アーレントの答えはこうである。もともと「意味は行為の目的ではあり得ない」。にもかかわらず、近代社会が「意味と目的」とを同一視した結果、人間の生はますます無意味なものとなった。その結果、近代社会を支える「意味そのものは人びとの世界から離れ、無限に続く目的の連鎖だけが人びとに残されているかのようである。この連鎖のなかでは、過去のあらゆる成果がもつ意味は未来の目的や意図によって絶えず打ち消されてゆくかのようである。意味と目的との区別 ----- といった根本的な違いに、人びとが突如として盲目になってしまったかのようである」。というのも「意味が目的に墮するようにになると」、「最終的にはすべての目的が手段に転じ、手段へと貶められることになり、手段と目的との違いはもはや妥当しなくなるからである」⁴¹。

少なくとも、目的に意味を求めることは必然的に手段に意味を求めることになり、結果的にすべてが単なる手段へと還元され無意味へと回収されてしまわざるを得ない。そしてまさしく、そうした果てしない無意味の連鎖を断ち切る理念こそが、カントの「人格の尊厳」であり「目的そのもの」なのである。したがって人間の人格は、手段にも目的にもなり得ない以上、反対にそこから何事かが始められる主体もしくは根源でなければならない、ということになる。ただし、ここでアーレントが意図しているのは、本当に人間の人格は目的自体であるのか、もしそうであるならば人間に対していかなる行為が許され、いかなる行為が許されないのか、という問いに答えることではない。むしろ彼女の意図とは、人間の人格が目的自体であるならば、すくなくともすべての行為が目的・手段関係に組み入れられることを阻止する必要がある、理念上、そうした特別な行為が可能とならない限り、目的自体としての人間など全くの絵空事にすぎない、という問題を顕在化することであった。

そして筆者の見るところ、まさしくそうした行為を可能とする場として要請されたのが、『人間の条件』（1958）において主張された「活動」（action）という政治的で公的な領域であり、そ

こでその都度各人が、原理的に目的・手段関係から独立して、全く新しい何事かを「始める」ことが目指されていたのである⁴²。というのも、もともと意味は、行為の目的によって付与されるものではなく、反対に「行為そのものが終わった後に人間の行いから必ず生まれてくるもの」⁴³であり、しかもそれは、勇気をもって活動（スピーチやパフォーマンス）する本人ではなく、活動を外から眺め注視する人々によって、初めて確定されうるものだからである。

アーレントにとって、少なくとも公的な行為が自由かつ自発的になされる限り、そこでは人類の無限の進歩という無意味の連鎖を断ち切る何事かが始められうるのであるが、しかし同時にそれがその行為を目撃する観客たちの手に委ねられるや否や、再び目的・手段関係のうちに絡め取られてしまうように思われる。それは、「活動」における一人一人の行為が新しい何事かを世界に齎し、不可逆的かつ予測不能な結果を引き起こすとしても、それが再び個人ではなく、人類という普遍的な視点から眺められ評価（確定）されることになるならば、結局のところ、個人の特殊な視点が人類の普遍的な視点へと変換されざるを得ないのである。その結果、新たな始まりが再び普遍的な意味連関へと組み込まれてしまうのではないかと、という疑問である。しかしながら、川崎修も的確に指摘しているように、行為者の特殊な視点のうちに注視者の普遍的な視点を取り入れることは不可能ではないし、そもそも、ここで前提とされている「注視者とは、それ自身で人類と同一視される普遍的な存在者としての単数形の注視者ではなく、それ自身は特殊でありながら普遍性へと参与する複数の注視者たちなのである」⁴⁴。

最後に、人間の尊厳と「目的自体」との関連においてヤスパースに言及する。すでに述べたように、ヤスパースは、啓蒙による進歩が道徳の向上の制度的な前提とは成り得ても、本質的に一人一人の自己（実存）の人格的關係には寄与しないという洞察から、哲学的な思索を開始する。彼にとって啓蒙の進歩は、いわば非人格的な「現存在の交わり」に対応しており、そこで「現存在」や「意識一般」や「精神」のコミュニケーション

が問題となるとしても、原理的に人格的な「実存的交わり」が問題とされることはない⁴⁵。ヤスパース自身は、おそらく人間の尊厳や目的自体という理念をカント的な道德性を越えた次元（実存（Existenz）と超越（Transzendenz）との連繫）に求めたのであり⁴⁶、実存と実存との人格的な関係において互いの自己自身（実存）を開明する根源として、そうした理念を措定したのである。

注

- 1 Cf. MacIntyre Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, 1984, pp.36-50. アラスデア・マッキンタイア、篠崎榮訳、『美德なき時代』、みすず書房、1995年、45-63頁参照。
- 2 Vgl. Horkheimer Max, Adorno Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch, 1944, 1988, 2001, S.9ff. マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ、徳永恂訳、『啓蒙の弁証法』、岩波書店、1990年、2000年、3-182頁参照。
- 3 新選国語辞典、第七版、小学館、「啓蒙」。
- 4 新明解国語辞典、第三版、三省堂、「啓蒙思想」参照。そこでは次のように定義されている。「ヨーロッパで、16世紀におこり18世紀後半に全盛期に達した革新的思想運動。合理主義に基づいて、伝統と偏見を打破しようとした」。ただし、例えば一般的な哲学辞典（のEnlightenmentの項目）には、ロックやヴォルテール、ディドロ、ヴォルフ、レッシング等の思想家が列挙された後、啓蒙思想がイギリスで17世紀にはじまり、フランスで18世紀に発展したことに続き、次のように記載されている。「啓蒙は、おそらく中世の特徴である非合理性や迷信の暗闇と対比されるが、一般的に定義するのは困難である」。さらにそれに続いて、啓蒙思想家のうち、最後の最も偉大な一人としてカントの名前が挙げられ、彼の啓蒙の特徴が紹介されている。（Cf. Edited by Honderich Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, p.236.）
- 5 Kant Immanuel, *Was ist Aufklärung?*, Philipp Reclam, 1948, 1981, S.9. イマヌエル・カント、篠田英雄訳、『啓蒙とは何か』、岩波書店、1974年、2019年、7頁。
- 6 Vgl. *ibid.*, S.9f. 前掲書、7-9頁参照。
- 7 *Ibid.*, S. 10f. 前掲書、10頁。
- 8 *Ibid.*, S. 13. 前掲書、14頁。
- 9 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Der Philosophischen Bibliothek Band 41., 1906, 1965, S.10ff. カント、篠田英雄訳、『道徳形而上学原論』、岩波書店、1976年、1993年、22-128頁参照。
- 10 Jaspers, Karl, *Die großen Philosophen*, Serie Piper, 1957, 1988, 1995, S. 542f. カール・ヤスパース、重田英世訳、『カント』、理想社、1970年、279頁。
- 11 *Ibid.*, S. 543. 前掲書、280頁。
- 12 Kant, *Zum ewigen Frieden*, Philipp Reclam, 1984, 2002, S.10f. カント、宇都宮芳明訳、『永遠平和のために』、岩波書店、1985年、2011年、29-30頁。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.546ff. ヤスパース、前掲書、286-314頁参照。
- 13 Kant, *ibid.*, S.14. カント、前掲書、35頁。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.546ff. ヤスパース、前掲書、286-314頁参照。
- 14 Vgl. Kant, *ibid.*, S.49ff. カント、前掲書、105-110頁参照。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.568ff. ヤスパース、前掲書、325-329頁参照。
- 15 Popper, Karl, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Serie Piper, 1984, 1987, 1997, S.150. カール・ポパー、小河原・蔭山訳、『より良き世界を求めて』、未来社、1996年、216-217頁。
- 16 *Ibid.*, S.153. 前掲書、221-222頁参照。
- 17 *Ibid.*, S.151. 前掲書、218-219頁参照。
- 18 *Ibid.*, S.157. 前掲書、226-227頁。
- 19 *Ibid.*, S.158. 前掲書、228-229頁。
- 20 Cf. Arendt, Hannah, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, 1989, 1992, pp.31-

33. ハンナ・アーレント、ロナルド・ベイナー編、浜田義文訳、『カント政治哲学の講義』、法政大学出版、1987年、2005年、42-45頁参照。
- 21 Ibid., pp.122-123. 前掲書、184-185頁。
- 22 Cf. ibid., p.123. 前掲書、186頁参照。
- 23 Ibid., p.26. 前掲書、34頁。
- 24 Ibid., p.50. 前掲書、74頁。
- 25 Ibid., p.59. 前掲書、89頁。
- 26 Vgl. Jaspers, ibid., S.438ff. ヤスパーズ、前掲書、87-113頁参照。
- 27 Cf. Popper, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, 1963, 2002, pp.43-86. ポパー、藤本・石垣・森訳、『推測と反駁』、法政大学出版、1997年、57-109頁参照。
- 28 Vgl. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, S.143f. ポパー、『より良い世界を求めて』、208-209頁参照。ここで、当然次の問いが立てられうる。たとえ自然科学や文明が対象とされとしても、そうしたものの＜進歩発展＞を何が保証するのだろうか、換言すると、進歩発展の尺度とは一体いかなるものなのか、という問いである。これは、今日クーン（Kuhn T.）の『科学革命の構造』以来パラダイム論として議論されており、およそパラダイムの連続性なしに進歩発展を想定することなどできないのではないか、という疑問として提起されている。
- 29 Arendt, ibid., p.50. アーレント、前掲書、74頁。
- 30 少なくともアーレントによると、カント自身はフランス革命の暴力的な実行に関しては疑問を呈していたものの、その理念には共感し支持していたということになる。（Cf. ibid., pp.44-47. 前掲書、63-68頁参照。）しかしながら、枚数が限られているため、三人の思想家がフランス革命をどのように評価していたかについては、別の機会に譲らざるを得ない。
- 31 Popper, ibid., S.225f. ポパー、前掲書、316頁。
- 32 Vgl. Jaspers, ibid., S.545. ヤスパーズ、前

掲書、283-284頁参照。厳密には、この意味での道徳とは、カントの用語では道徳性（Moralität）ではなく、合法性（Legalität）を指す。「個人の進歩ではなく人類の進歩は、-----それが観察される限り、合法性の進歩であって、道徳性の進歩ではなく、市民的体制の進歩であって、人間の価値の進歩を示しうるものではない」。（ibid., S.543. 前掲書、280頁。）

- 33 Vgl. Salamun Kurt, *Aufklärung und Ideologiekritik*, In: Reinalter Helmut (Hrsg.), *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, 2006, S.183ff. 本論文においてザラムンは、啓蒙（特に自己啓蒙）とイデオロギー批判との関係に焦点を当て、認識批判・社会批判等に言及した後に、多元性や個別性の意義を検討する文脈で、ヤスパーズとポパーの類似性について次のように述べている。「自由主義的 - 啓蒙主義的世界観において、統一性や全体性、閉鎖性に対して、多様性・多元性・個別性さらに開放性が強調される。したがってカール・ヤスパーズは、--- その書『世界観の心理学』の中で、全体的・統一的・閉鎖的世界像はいずれも繰り返し相対化され突破されなければならない、と強く要請している」。それに対して、「全体的・閉鎖的な世界像は、人間の自由な活動の余地を制限してしまうため、人間は、人格的な自己規定のうちで個別のかつ代替不能な人間存在を実現することができなくなってしまう」。「ポパーもまた、例えば〔本質主義的〕さらに〔全体主義的〕思考形態との対決を通して」、「全体性の理念を強く批判する」。「そうした思考形態は、ポパーが自由主義的 - 啓蒙主義的世界像に基づいて、生きるに値する生存にとって決定的なものを見なすような価値や原理と甚だしく対立する」。そして「このような価値や原理とは、個別的な自由を最大限可能ならしめ、それを維持するための尽力であり、-----カント的な倫理の意味における人間の人格の尊厳と自律性との承認、自由で個人的な意見形成の尊重、寛容の原則」等、

である。(ibid., S.200.)

Auch vgl. Salamun, *Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung*, In: Salamun (Hrsg.), *Karl Jaspers – Zur Aktualität seines Denkens*, Serie Piper, 1991, S.46ff.

34 Jaspers, ibid., S.581. ヤスパーズ、前掲書、348 頁。

35 Ibid., S. 581. 前掲書、349 頁。

36 Ibid., S. 581. 前掲書、349 頁。

37 Vgl. ibid., S.607f. 前掲書、396-397 頁。

Dazu vgl. Jaspers, *Philosophie II, Existenzerhellung*, Serie Piper, 1932, 1994, S.322ff. ヤスパーズ、草薙・信太訳、『実存開明』[哲学Ⅱ]、創文社、1981 年、372-377 頁 参照。Vgl. dazu auch Fahrenbach Helmut, *Karl Jaspers Philosophie Menschlicher Existenz und Vernunft*, talheimer, 2018, S.91ff.

中山剛史、『ヤスパーズ暗黙の倫理学』、晃洋書房、2019 年、121-174 頁参照。ここで中山は、ファレンバッハを引き合いに出し、「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」に関する、大変示唆に富む詳細な検討を試みている。

また本論では、道徳法則（当為）に代表される道徳性の本質を、知識や教養の改善や拡張とは本質的に異なる個人の内的な決断と飛躍として捉えたのだが、『啓蒙とは何か』における「啓蒙」に際しての決断や勇気もまた、本質的にはここでの道徳性における飛躍と同様に解釈しうるように思われる。というのも、カントの考える本来の啓蒙とは、合理的で正しい知識や判断が増大することを主な目的とする運動を指すものではなく、むしろその都度個人が間違いを恐れることなく自ら判断し、自らやってみようという決意と勇気を指すもの、と見なしうるからである。

38 Arendt, ibid., p.77. アーレント、前掲書、119-120 頁。

39 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.52. カント、『道徳形而上学原論』、103 頁。

40 Arendt, ibid., p.26. アーレント、前掲書、

34 頁。

41 Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1962, 1968, 1993, pp.78-79. アーレント、引田・斎藤訳、『過去と未来の間』、みすず書房、1994 年、2005 年、104-105 頁。

42 Cf. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, 1998, pp.175-199. アーレント、志水速雄訳、『人間の条件』、筑摩書房、1994 年、286-304 頁 参照。アーレントは次のように述べている。「言論による〔正体〕の暴露と活動による新しい始まり (a new beginning) の開始は、常に、すでに存在している網の目の中で行われる。そして言論と活動の直接的な結果も、この網の目の中で感じられるのである。言論と活動はともに、新しい過程を出発させるが、その過程は、最終的には新参加者のユニークな生涯の物語として現われる」。(ibid., p.184. 前掲書、298 頁。)

43 Arendt, *Between Past and Future*, p.78. アーレント、『過去と未来の間』、104 頁。

44 川崎修、『ハンナ・アーレントの政治理論』、「アーレント論集Ⅰ」、岩波書店、2010 年、75 頁。本文でも触れたように、たしかにアーレントが、行為する個人の視点から、それを注視する者の普遍的な視点へと重心を移したことは否定できないものの、むしろ両者の弁証法的な相補性が重要であるように思われる。というのも、特に今日のインターネット社会を考慮に入れるならば、新たな何事かを世界に齎す行為者にも、没利害性が要請される世界公民的な注視者の視点が必要とされているからである。

45 Vgl. Jaspers, ibid., S.50ff. ヤスパーズ、前掲書、61-80 頁参照。

46 このことに関して、ヤスパーズは次のように述べている。「無制約的行為は、現存在として現象しながら超越へと関係づけられることによって自己にとって永遠に本質的なことを行う自覚的実存の表現である。——目的行為は、指示することのできる目的によって制約されている。したがってそれ自身は単に手段

に過ぎない。それに反し無制約的行為は、それ自身において単にそのものとして欲せられる」。「目的行為が、どうしても見出すことのできない何らかの終局目的を知りたがるのに反して、無制約的行為は、何らの終局目的をも必要としない。なぜならそれは、それ自身において一なる存在の表現として存在しているからである」。(ibid., S.293f. 前掲書、331 頁。)

付記

本論で引用（参照）されている欧文文献は、イタリックで表記し、初版と引用（参照）文献の発行年の両方を表記した。また、翻訳に関しては、基本的に既刊の翻訳文献から引用したが、部分的に改めさせていただいた。

金子文子『何が私をかうさせたか』のルソー受容の可能性

安 元 隆 子

Takako YASUMOTO. The possibility of Rousseau, Jean- Jacques's influence in *Naniga Watashi wo Kousasetaka* by Kaneko Fumiko. *Studies in International Relations* Vol.40, No.2. February 2020. pp.15-24.

This paper focussed on the possibility of Rousseau, Jean- Jacques's influence in *Naniga Watashi wo Kousasetaka* by Kaneko Fumiko. I considered these topics. The exposure of her stealing, sexual desire and admiration for the opposite sex, interest in nature, approval of children's independence, criticism of the educational system and how to write both her and Rousseau's autobiographies. Kaneko Fumiko mentioned Rousseau, Jean- Jacques only once in her autobiography. However, I thought Rousseau, Jean-Jacques's influence on Kaneko Fumiko was much greater than she revealed.

〔はじめに〕

金子文子(1903-1926)は1923年の関東大震災の際、同じ虚無主義者であり、不逞社で共に活動、同棲していた朴烈と共に保護拘束され、治安警察法違反容疑で起訴された。予審の後に爆発物取締罰則違反容疑で追起訴され、1925年、刑法第73条(大逆罪)にあたるとして、大審院管轄事件となる。金子文子は転向を拒否し、翌1926年、大審院は朴・金子に死刑判決を下す。約一ヵ月後「恩赦」により無期懲役になるも金子文子は獄中で縊死を遂げた。享年23歳であった。

金子文子は第12回尋問調書の中で次のように語っている¹。「総べての人間は完全に平等であり、従ってすべての人間は人間であるといふ、只一つの資格に依つて人間としての生活の権利を完全に、且つ平等に享受すべき筈のものであると信じて居ります。」——このような思想を持った文子にとって、「神聖不可侵の権威」として当時の日本に君臨する天皇は「空虚なる一塊の肉の塊」、「木偶」であり、「少数特権階級者が私腹を肥やす目的の下」「一般民衆を欺瞞するために操っている一個の操り人形である愚かな傀儡」に過ぎないのであった。そして、「神国とは少数特権階級の私

利を貪るために仮設した内容の空虚な機関にすぎない」こと、「かの忠君愛国なる思想は、実は彼らが私利を貪るための方便として美しい形容詞をもって包んだところの己の利益のために他人の生命を犠牲にする一つの残忍なる欲望に過ぎない」ことを指摘した。つまり、日本において人間の絶対平等を阻むものの究極に位置しているのが日本の天皇制であるとし、そのからくりを暴露したのである。

このような思想を持った獄中の金子文子に予審判事は「過去の経歴について何か書いて見せろ」と命じた。その命に従って文子が執筆した原稿を不逞社の同志・栗原一夫がまとめ、1931年7月に春秋社より刊行されたものが『何が私をかうさせたか』である²。李愛順氏が指摘するように³、「ぎりぎりのところで、自分が何故天皇に屈服しないかを自問した時、最後の最後に残ったのが、知識などでなく、自らこれまでの人生そのものであった」と考えられる。『何が私をかうさせたか』は、金子文子が「私」自身を探究し、解明するために執筆したものであったといえるだろう。

『何が私をかうさせたか』には、性的にだらしなく、娘を追い出して性行為にふける父母の姿を垣間見る文子や、文子を女郎屋に売ろうとした母

など、両親の愛に恵まれていたとは言い難い幼少期の文子が描かれている。そして、無籍者ゆえ教育を受けることができない悲哀が綴られる。しかし、この疎外は、国家が与えるはずの日本国民としての集団的アイデンティティの代わりに、「個人」として生き、「外部」の人間として国家をみつめる機会を文子に与えたと思われる。9歳から約7年間の朝鮮在住時代、養女の立場から女中に格下げされ虐待を受けた文子は、日本の植民地となり虐げられた朝鮮人の姿を心に留め、彼らの思いに共感している。また、日本や日本人の実態を外部からのまなざしでみつめることにより、その暴力性と差別構造を知ることができたのである。朝鮮からの帰国後は、性の目覚めを体験するも男に踏みにじられ、学問を修めて経済的に自立することを目指して上京、苦学する。そこで資本主義社会の苛酷な現実を知り、社会主義思想と出会うが、金子が接した社会主義者たちの世俗的な実態を知り幻滅、訣別。そして、他人の価値基準に合わせて生きるのではなく、「私自身」を生きることを決意する。無政府主義や虚無思想に傾倒し、同じ思想を持った朴烈の反逆気分が漲る詩を読み、交際、同棲を始めたところでこの書は終わっている。

このような『何が私をかうさせたか』は、これまで金子文子の思想形成過程を知るため、または、伝記的事項を補うための補助資料として読まれてきた感が強い。しかし、この書を独立した文学作品として見做した時、その表現からは裁判記録とは異なる、様々な相が立ち現れてくる。本論は、その諸相のうち、ジャン＝ジャック・ルソー受容の可能性について検証するものである。

〔日本のルソー受容〕

日本の明治期の民権運動に、フランスの思想家ジャン＝ジャック・ルソー（Rousseau, Jean-Jacques 1712～1770）の『民約論』が大きな役割を果たしたことは周知の事実であろう。このルソーが書いた、赤裸々に自己を探求した自伝『告白』もまた反響を呼んだ。日本でも、ルソーの生誕200年にあたる1912(大正元)年に『告白』

全訳が石川戯庵訳『ルッソオ懺悔録』（前、後編）として東京・大日本図書株式会社より刊行された。そして、1915（大正4）年には生田長江・大杉栄訳の『懺悔録』（上・下）が新潮社より刊行されていることも、日本におけるルソーへの関心の高さを裏付けるだろう。ルソー及びその『告白』に心酔する日本人の姿は次の評言からも明らかになる。

政治、道德、文芸、教育、凡そ近代の文明、近代の思想と云ふもの、何れとしてルッソオの感化を経ないものがあるか（中略）人間の文明に一大飛躍を与へた偉大なる力は実はルッソオの天才に帰すると云ふも敢えて過言ではなからう

（『やまと新聞』、大正元年10月1日）

明治初年に於けるルッソオ思想が改新の血を湧かしたること幾ばくであつたろう。（中略）其の民約論其のエミールに比して更に大いなるルッソオの著書は其の懺悔である。（中略）民約論やエミールの学説は滅びてもルッソオの人格は滅びない

（『東京朝日新聞』、大正元年10月5日）

そして、小西嘉幸がこの『告白』は島崎藤村の『新生』をはじめとして「明治中期以降の自然主義的告白文学に決定的な影響を与えた」とも指摘するように⁴、日本の近代は様々なジャンルでルソーから多大な影響を受けている。金子文子もまたルソーの思想を受容した一人ではないかと思われる。

〔金子文子とルソー〕

以下、金子文子の『何が私をかうさせたか』がルソー『告白』と重なると考えられる箇所を比較検討する。

1. 盗みの告白

実は、金子文子が『何が私をかうさせたか』の中で、ルソーに言及しているのは次の一か所のみである。

私は、つひ嘘も云ひ、影日和もし、最後には到頭、盗みまでもするやうになつた。「懺

悔録」の中でルッソオが告白して居るやうに、私も亦、散々いぢめられた揚句、いぢけにいぢけて、果ては到頭盗みをするやうにさへなつたのだ。(p.180)

文子がここで言及しているのは、ルソー『告白』の次の部分であろう⁵。

こうして、わたしはだまって物をほしがることを覚え、隠しだてをし、人まえをつくり、うそをつき、ついに盗むことまで覚えた。(中略)⁶盗むということが思っていたほど恐ろしくないことを知り、まもなく自分の技術をうまく利用することになったので、わたしのほしがる物を手のとどくところへ置くのは、危いという事になった。(中略) いまだに思い出してぞっとするとともに吹き出しもするのは、あのひどい目にあったリングぬすみの一件だ。

このように、ルソーは少年の日の窃盗を赤裸々に告白した。この点について桑原武夫は次のように指摘している⁷。「自己を告白するとは、世間のよろこび、おもしろがることのみを告げることではない。誰ひとり弁護してくれそうもない悪事の告白、そこにこそ自己の個別性をふかく信じる人間の勇気の試金石がある」。たとえ悪事を行っていても、それを含めて屹立するのが「私」であり、それは他者と代替不可能なゆるぎない「私」であるとするルソー。金子文子はこの精神をルソーから学んだのではないだろうか。虐待が続く朝鮮半島での生活の中で、祖母の怒りを少しでもやわらげるために文子は次のような盗みを行った事実を告白するのである。

市場にやられる日には私は、先づ、家の者の気づかない時を見計らつて、そつと押入れの小遣銭の函の中から銅貨を七八ツ盗み出した。そしてそれを帯の間へまるめ込むで置き、帰つたときにはそれを、そのまゝ、釣銭の中に加へて祖母の前に出すのであつた。(p.184)

米の上の字を私は凝乎と覗めた。そして祖母の書いた字の真似を指先でやつて見た。何うやら似せ字がかけると云ふ自信がついた時、私は手早くその米を五升桶に掬つて袋に

入れた。そして、袋を俵の陰に隠しておいて米の面をもと通りに均らした。それから豫ねて稽古して置いた「壽」の字を祖母の手つきに似せて指で書きつけた。(p.185)

こうした「盗み」という過去の汚点・恥部をさらけ出し、人々が表現しがらない「邪悪な行為や卑しい行為」を記述する姿勢から、金子文子が自己の人生そのものを凝視し、誠実に自己に向き合い、自分自身を解明しようとしていることが読み取れる。同時に文子がこうした行動をとらざるを得ないほど、祖母たちの虐待がひどいものであったことを裏付けて、この書に描かれた告白全体の真実を読者に印象付ける結果となっている。

2. 性の告白

『告白』の新しさを示すものとして繰り返し取り上げられるのは「性の告白」である。例えばそれは、ランベルシェ嬢から受けた「尻打ち」に混じっていた性の早熟な官能や、ヴェルソン嬢とゴトン嬢という二人の全く異質な女性への恋愛感情、そして、同性愛者に言い寄られ、身の危険を感じる情景（同性愛者の欲望の対象となったルソーの困惑が飛び散った精液のなまなましい描写とともに描かれている）などに顕著である。

金子文子も『何が私をかうさせたか』の中で、異性に対する憧れや己の肉体に潜む本能的な性欲を凝視している。

私の生命のうちには何か知ら異性を求むるものが芽生えて居たのに相違ない。(p.225)

何か理由のわからぬ力に引きずられる心地で叔父の寺へばかりへばりついて居た。(p.239)

無理に目覚めさせられた若さの寂しさとても云はうか、私の心の何処かしらに充たされない寂しさがあつた。それが何であるのか解らないながらも、而も何かしら求めたい気が私のうちに絶えず燃えて居るのであつた。(p.243)

私はその時多分に此の青年の目的とするものを感じて居た。が、思ひきつてそれをはねとばすことが出来なかつた。何故なら、私にもその頃何かしらわけのわからぬものへの

憧れが渦巻いて居たからだつた。(p.245)

四つ五つの時分から、だらしない性生活の教育をうけて来た私である。不自然な性の目覚めに誘き出された私である。その私が、もう十六にも七にもなつて、自分にもわからぬ或る不思議な力にひかれて、何ものかを憧れもとめた事に、何か重大な罪悪でも秘んで居たと、父や叔父は云ふのであるか、(p.265)

このように、過去の記憶の断片を一つ一つ辿っていくことで、そこには「何か理由のわからぬ力」「或る不思議な力」と表現された内なる「自然」が存在していたと書いている。これは女性である金子文子の中にも確かに存在していた性欲や異性へのあこがれを表現している部分である。貞淑で慎み深い女性が求められていた時代、このような女性の中に存在する異性に対する憧れや、肉体に潜む本能的な性欲を女性自身が凝視していることは注目に値する。こうした部分にも、金子文子がルソー受容を契機に醸成された時代の雰囲気感化された可能性があると思われる。

さらに、ここで付け加えたいのは、こうした内なる自己を凝視する作業は、これまで過去の出来事の中で意味づけがなされず、または無意識のうちに表出することを避けていた出来事をも意識の上に現出させる、ということである。次はこうした作業の中から生まれたと思われる部分である。

私も立ち上つて外を見ようとした。と、その途端！

私はもう眼がくら／＼と暗むで居た。

あゝ何と云ふ悪魔で彼はあつたらう。振り払ひ、振り払ひ、矢を負つた獣物のやうに、私は夢中になつて狭い急な梯子段を駆けおりた。(中略)

この事を私は、今までついぞ一度も口外したことはなかつた。けれど、私の存在がもう何時この世から消え去るかも知れない今となつては、隠して置く必要もない。私の生活や思想や性格の上に大きな影響を及ぼしたであらうと思はれる何ものをも私は今、白日のうちにさらけ出して置かねばならぬ。それは常に法官が私を見る一つの材料として必要であるより、もつと大きな真理の闡明のために絶

対必要なことだと思ふからである。(p.238)

文子自身の人違いにより、一度顔を併せただけの男に襲われたこの経験は裁判記録にも叙述されていない。これまで決して口にする事なく、無意識下に葬られていたこの出来事は、内なる自然——異性への憧れや性欲を包み隠さず明らかにする作業を通じて、初めて文子の意識に立ち上ってきたことなのであろう。

『何が私をかうさせたか』によれば、金子文子は朴烈と出会う前、何人かの男性と性関係を結ぶが、男のふがいなさや裏切りにより文子の思いは実らず、男たちは去っていく。しかし、彼らは金子文子が自ら選んだ男性たちであった。だが、この場合は金子文子の意思が無視され強制的に性関係が結ばれたことになる。「私自身」を生きようとした文子にとって、この体験は思い出したくない、消したい過去だったと思われるが、それを「大きな真理の闡明」のためにここで初めて公表するのである。これは、金子文子が自己を探究するためにすべてを告白しようとする行為の中から生まれた想定外のできごとだったのにちがいない。

3. 子どもの尊重と学校教育への批判

ルソーが『エミール』⁸において、当時のフランス特権階級の教育の歪みを批判し、児童の本性を尊重して自然な成長を促すことが教育の根本であると説いたことは周知の事実であらう。

ルソー以前、子どもは「小さな大人」とみなされ、大人と子どもの明確な区別はなかったが、ルソーは子どもが大人とは異なる独自の存在であることを指摘した。

この金子文子の『何が私をかうさせたか』も自らの経験を元に、子どもの存在を軽視した世の中の自己中心的な親の在り方を批判し、子どもの独立した価値を認めるべきだとする教育観が表れている。

あゝ、出来るなら私は、聲をかぎりに世の中に向つて叫びたい。殊に世の父や母に呪ひの声をあげたい。

「あなた方は本当に子供を愛して居るのですか。あなた方の愛は、本能的な母性愛とやらのつゞく間のことで、あとはすつかり御自分

達の利益のためにのみ子供を愛するやうな風を装って居るのではないですか」と。(p.80)

——子供をして自分の行為の責任を自分のみに負はせよ。自分の行為を他人に誓はせるな。それは子供から責任感を奪ふことだ。卑屈にする事だ。心にも行為にも裏と表とを教へる事だ。誰だつて自分の行為を他に約束すべきではない。自分の行為の主体を、監視人に預けるべきではない。自分の行為の主体は完全に自分自身である事を人間は自覚すべきである。さうする事によつてこそ、初めて、人は誰をも偽らぬ、誰にも怯えぬ、真に確固とした、自律的な、責任のある行為を生むことが出来るやうになるのだ—— (p.114-115)

——大人は自分の見栄や骨惜しみのために子供を犠牲にして居ます。大人は、ことに母親は、子供を危険から護り、子供の天分をのばしてやるのがその職分です。子供の自由を奪ひ、子供の人格を奪ふのは恐ろしい罪悪です。子供を自由に遊ばせなさい。自由の天地に遊ぶ事は自然が子供に与へた唯一の特権です。さうされてこそ、子供は伸び／＼と人間らしい人間にまで成長するのです——と。(p.143-144)

これらは子どもを親の所有物とせず、また、親の感情の支配下に置くのではなく、子どもの存在自体を自立したものと見做し、真に子どもの成長を見守るべきだという文子の実体験から生まれた主張を述べた部分である。人生それぞれの時代の独自の価値を認め「子ども」を発見したルソーの考え方と相似形を成しているといえるだろう。また、

私が無籍者だつたのは私の罪であらうか。私が無籍者であつたのは私の知つて居たことではない。それは父と母とのみが知つて居る事であり、その責任も二人のみが持つべきである。なのに、学校は私にその門を閉ぢた。他人は私を蔑むだ。肉親の祖母さへがそのために私を蔑み脅かした。

私は何も知らなかつたのだ。私の知つて居たのは、自分は生まれた、そして生きて居ると云ふことだけであつた。(p.106)

この部分には、両親が無籍者を誕生させたのであって、それは決して自分の過誤ではないこと、そして、この無籍者の立場によって教育の機会を奪われたことへの怒りと怨念が綴られている。このように、教育に関して文子が自己の考えを言明している部分があり、自己の体験をもとに子どもの在り方を凝視し、提言をしている点もルソーと重なる。

例えば、明治時代になり、教育令が發布され、どんな田舎にも小学校が建てられ、七歳になれば特別な事情がない限り、義務教育によって人々は文明の恩恵を受けることができたのに、文明が生み出した「戸籍」というもう一つの制度から除外されたことにより、金子文子は教育を受けることができなかった。普通の小学校に通学を許されても、貧困のゆえにノートと鉛筆が買えるまで、学校を休まねばならなかったことも記されている。そして、別の学校では、授業を受けることはできたが、出席確認の際に名前を呼ばれない。終業式では他の子供たちとは異なるうすっぱな修了証書を渡されるのである。母の同棲相手・小林の郷里である小袖集落から鴨沢の学校に通っていた時も、終業式に出席し免状をもらうことが許されたが、暗に慣習となっていた酒を教師に差し入れることを要求される。父方の祖母に連れられ過ごした朝鮮時代も、農業の実習を行い、農業のすばらしさと農民への敬意を説く教師と出会うが、その教師は文子に祖母たちの横暴にも抵抗することなくやり過ごすことを勧め、また、農業教育に反対する祖母への不満と怒りを逆に文子にぶつける。

このように、学校教育は文子にとって知識を得、生き方を模索する場、または、友達との交情の場というよりも、近代日本の教育制度の歪みを実感させる場であった。こうした学校教育の実態に対するアンチテーゼがこの『何が私をかうさせたか』には描かれている。それはルソーが『エミール』において主張した子ども時代の発見と、子どもへの教育の在り方を提唱した部分と通底している。

4. 自然について

桑原武夫はルソーの『告白』に表された自然について、当時、ヨーロッパ文学においてはこのよ

うな美しい自然描写はなかったとし、次のように書いている⁹。

自然はこの思想家にとって、外界にして内界の秩序でもあった。自然とは、人がみな生まれながらにして持っている、あやまたぬ良心にほかならなかったのだ。その良心の体現者と自負する孤独なルソーが、風景のなかに一個の「自然人」として立つとき、自然はかならず精彩をおびるのである。

このように、ルソーにとって自然とは、単なる外界、物的自然界ではなく、「人間の魂のほんらいの住み家」であったと考えられるという。そして、内界と外界が一致した魂の反映としての外界を描写した場面として、次のような部分を挙げている¹⁰。

対岸の道にそって、庭が段々になってつづいていた。その日はたいへん暑かった。夕方は気持がよかった。露がしおれた草をうるおし、風はなく、静かな夜。大気はさわやかだが、つめたくはない。すでに沈んだ太陽は空に赤いもやをのこし、その反映が水面をバラ色にそめていた。(中略) ちょうどわたしの真上に夜鶯が一羽いて、その歌をききながら眠りに落ちた。眠りのところよさ、それにもまさる目ざめのところよさ。

この様な内界と外界が一致した時の魂の反映としての自然が実は『何が私をかうさせたか』の中にも登場する。母の同棲相手である小林の生まれ故郷、山梨県丹波山村の小袖に移り住んだ頃を振り返り、「私が本当に自然に親しむだのはこの頃である。おかげで私は村の生活がどんなに理想的で、どんなに健康で、どんなに自然であるかと云ふことを今日も感じて居る。」(p.65)と回想している。また、朝鮮での生活の中でも、自然の中でこそ金子文子は自由な自分を見出すことができると認識している。

格好のいゝ芙蓉峰が遙か彼方に聳えて居る。その裾を繞つて東から西へと、秋の太陽の光線を反射させて銀色に光る白川が、白絹を晒したやうにゆつたりと流れて居る。その砂原を荷を負うた驢馬が懶さうに通つて居る。山裾には木の間をすかして鮮人部落の低い藁屋

根が、ちらほらと見える。霞の中にぼかされた静かな村だ。南画に見るやうな景色である。

それを凝乎と眺めて居ると、初めて私は、自分がほんとに生まれて生きて居るやうな気がする。(p.151)

朝鮮の自然賛美はこれだけではない。それは朝鮮にいる時、虐待された文子の心を癒し、蘇生させるものとしてあった。こうした自然の治癒力とそれへの同化は文子に死をも思い留まらせる。

私は今一度あたりを見まはした。何と美しい自然であらう。私は今一度耳をすました。何と云ふ平和な静かさだらう。

「あゝ、もうお別れだ！山にも、木にも、石にも、花にも、動物にも、此の蟬の聲にも、一切のものに……」

さう思つた刹那、急に私は悲しくなつた。

祖母や叔母の無情や冷酷からは脱れられる。けれど、けれど、世にはまだ愛すべきものが無数に在る。美しいものが無数に在る。私の住む世界も祖母や叔母の家ばかりとは限らない。世界は広い。(p.168)

朝鮮の自然は死を志向する金子文子を生きる方向に転換させた。ルソーの説く人間の「自然への回帰」が外界の自然とも深い関わりがあったように、文子の見た朝鮮の自然も文子の内界を反映し、また、魂を導くものであったといえるだろう。

5. 「私」の探究

ルソーは『告白』を記す理由をこのように述べている¹¹。

わたしの告白の本来の目的は、生涯のあらゆる境遇をつうじて、わたしの内部を正確に知ってもらうことである。わたしが約束したのは魂の歴史であり、それを忠実に書くには、ほかの覚書はなにも必要でない。これまでわたしがやったように、ただ自我の内部にもどってゆけばそれでいいのだ。

つまり、自我の内部に戻り、正確にそれを描くこと、それは「魂の歴史」を辿ることでもあった。「率直に、あらわに全存在をしめすという近代的告白は、ルソーその人をもって開祖とするのである。」とは桑原武夫の言葉であるが¹²、それは、「一

市民ルソーの魂のほう为王のそれより良質であるという自負」がルソーにあったと見做されるからだという。神によっても、宮廷によっても、その他の何ものによっても権威づけられぬ、ただ自分ひとりが信じる自分の価値。そして、自分はほかの人間とは異なるという個別性の認識を基に「私」の解明のために自叙伝を執筆するルソーの姿勢と、「私は、他の何ものでもない、私自身を生きる」という金子文子が至りついた思想は共鳴している。

フィリップ・ルジュンヌは『フランスの自伝』¹³の中で、自伝には「自分の生涯をあらためて把握し理解しようという誠実な企図」の存在が必要としている。そして、「自伝は、ほとんどつねに一人称で書かれた、語り手と主人公が同一の物語」なのであり、「作品のなかの『わたし』は作者のことなのだ。しかし、テキストの内部にはそれを証明するようなものは何もなく、自伝というのは読者の信頼にもとづくジャンル」であるとも指摘している。更に、この本を訳出した小倉孝誠によれば¹⁴、自伝は序文、あるいは機能的に序文と同じ位置をしめる頁を含むことがとりわけ多いジャンルであるという。そして、そこには自伝を執筆するに至った動機付けや経緯が述べられ、どのようにして自己の生涯を語っていくかという形式上の問題、さらには、他の自伝作家に対する評価や価値判断を通して自分の試みを定義しようとするものであると指摘している。そして、このように自分の生涯を語る際に、作家が読者に対して行う正当化の身振りを、ルジュンヌは「自伝契約」と名づけたが、同時にこれは、ヨーロッパの自伝と日本の自伝を隔てる重要な違いの一つであり、我が国の自伝作家たちがこの種の序文をつけることはほとんどなく、読者に向かって自伝行為を弁明する必要性をほとんど感じていないとも指摘する。新井白石や大岡昇平といった稀な例をのぞけば、前置きなしに、いきなり自分の生涯を回想し始めるという。日本人にとって、それは必ずしも文学的伝統との対峙や競合を要請する営みではなく、むしろ極めて自然な行為に他ならず、不特定多数の読者に対して自己を語ること、佐伯彰一の言葉を借りるならば、「私語り」は日本にお

いては文化的・社会的な抵抗に出会うことがほとんどない、と述べている。つまり、日本の自伝と比較してヨーロッパのそれは、自己探求の誠実な企図を序文等で初めに記す傾向があるということを描しているのである。確かに、ルソーの『告白』の冒頭には¹⁵、

これがわたしのしたこと、わたしの考えたこと、わたしのありのままの姿です。よいこともわるいことも、おなじように率直にいいました。何一つわるいことをかくさず、よいことを加えもしなかった。

とあり、この見解を裏付けている。

では、金子文子の『何が私をかうさせたか』ではどうか。冒頭には「添削されるに就いての私の希望」とあり、

記録の方は皆事実に立つて居る。そして事実である処に生命を求めたい。だから、何処までも『事実の記録』として見、扱つて欲しい。(p. 5)

とある。また、「手記の初めに」には、

私はこれを私の同志に贈る。一つには私についてと深く知ってもらひ度いからであるし、一つには、同志にしてもし有用だと考へるならこれを本にして出版してほしいと思つたからである。

私として何よりも多く、世の親たちにこれを読むでもらひ度い。いや、親たちばかりではない社会をよくしようとして居られる教育家にも、政治家にも、社会思想家にも、凡ての人に読むでもらひ度いと思ふのである。(p.8-9)

とあることから、序文に執筆意図を記した西洋型に属するといえよう。

では、最後にこうした執筆方法についてルソーと金子文子を比べてみたい。ルソーは「ヌーシャテル草稿の序文」の中で次のように書いている¹⁶。

私が書こうとしているのは出来事そのものの物語ではなく、むしろそれが起こった際の私の魂の状態の物語なのだ。

そして、さらに次のようにも述べている。

受けた印象の記憶と現在の感情に身を任せ

ながら、私の魂の状態を二重に描こう。つまり、出来事が起こった時の魂の状態と、その出来事を語った時の魂の状態を描こうというのである。

ルソーが説明しているように、『告白』には執筆時の現在と、物語の中の時間という二重の時間が存在している。例えば、音楽の趣味を叔母から教えられたことを記す際、次のように書いている¹⁷。

叔母の歌の魅力は非常なものだったので、そのうたのいくつもがいつまでも記憶に残ったばかりでなく、もう記憶力なくなった今日、子供のときからすっかり忘れていたようなものまで、老いゆくとともに新しくよみがえってきて、言葉にはあらわせぬ魅力をおぼえるのだ。(中略)わたしのやうな老いぼれが、ときどきこんな歌の節々をもかすれた、ふるえ声で口ずさんで、思わず子供のように涙を流していることがあるのを、誰が知っていよう。

実は金子文子の『何が私をかうさせたか』も、この二重の時間を内包することによって成立している。例えば、次の部分に顕著である。

こんな風だから部落民が非常に粗末な食事しかとれないのが当然で、御飯は私が今食べさせられて居るやうに挽割麦であるが、実はその監獄飯よりも劣つて居た。と云ふのは監獄のは謂はゆる四分六飯とかで南京米が四割入つて居るやうだが、部落には白い米などはただの一粒もなかつたからである。もつともその代りには、監獄の御飯のやうに虫だの石だの藁屑だのは入れてなかつた。野菜の煮物は監獄と同じだと云つていゝだらう。何故なら、どちらもそれを煮る時一塊の砂糖すら入れられはしないのだから。部落で食べる魚と云へば飛び上る程鹽辛い鮭、たゞそれだけであつた。それも一ヶ月に一度位しか食べられないのだつた。(p.64)

このように、母の同棲相手であつたで小林の故郷、山村の小袖での貧困生活を述べる際、同時に文子の執筆時の現在を示す監獄の食事のことが突然挿入されている。また、本論〔金子文子とルソー〕

2. 性の告白の部分で述べた通り、文子の人違いにより、よく知らぬ男に襲われた経験を語った部分も同じことが言えるだろう。このような意識下に追い込めた出来事をなぜ明らかにするのか、現在の魂の状態を説明している。こうした意識の往復運動は、過去の出来事を過去のものとして描くのではなく、その出来事が起きた時の魂の状態とそれを語る時の魂の状態を共に描くことで、複線的な時間構造を自伝の中に現出させている。そして、過去の出来事を現在の著者から眼差した結果、新たな意味付けがなされるのである。この点でも、金子文子とルソーの書き方には相似が見られるといつてよいだろう。

〔終わりに〕

金子文子の『何が私をかうさせたか』は、人間の絶対平等をめざし天皇制を否定した文子が、自己を探究し、その思想形成過程を綴った書である。書中、ジャン＝ジャック・ルソーについて明らかに触れているのは一箇所にすぎないが、悪事や性の暴露、子どもを独立した存在として扱うという主張と、学校教育への批判、再生につながる「自然」の持つ力、過去と執筆時の視点を併存した執筆方法などが相似している点から、論者はルソー受容の可能性を指摘できると考える。

幼少時、無籍者であることから十分に学校に通うことができない文子であったが、『何が私をかうさせた』を読めば文子の読書欲は旺盛で、『少年世界』や『婦女界』など手にすることが出来た雑誌や新聞を貪欲に読んでいたことがわかる。また、上京後、新山初代¹⁸がベルグソンやスペンサー、ヘーゲルなどの思想一般を、もしくは少なくともその名を知らせてくれたとあり、その中でも一番多く文子の思想を導いたものはスティルネル、アルツィバーセフ、ニイチェなどの虚無思想であつたと書いている。また、市ヶ谷刑務所に収監された後、真田幸丸の著『信に生きた人』を読んだことや¹⁹、立松判事あて書状(1925年5月21日付)には、「今、朝飯前の仕事に、二三日前差し入れられた、あるロシア作家の論文集を開けてみたら」という言葉もある。そして、石川啄木

歌集の差し入れを栗原一男に依頼し、その読後の詠歌を編んだと考えられる獄中歌集には、「石川啄木」「大杉栄の自伝」「ホイットマンの詩集」などの思想家や文学者の名前が散見し、「冬の夜の電燈暗き牢獄にロメオとジュリエットの恋物語読む」という歌もある。これらのことから獄中にあっても幅広い視野で様々な分野の書物を読んでいたことがわかる。彼女の旺盛な読書欲、知識欲から推察するに、世界的に反響を呼んだルソーの『告白』を読んだ可能性、またはその世界に触れた可能性は否定できない。少なくとも、時代的雰囲気として醸成されたルソー熱に金子文子も感化されていたことは事実といえるであろう。

本論〔はじめに〕で書いたように、『何が私をかうさせたか』を金子文子の伝記的事項の補充や思想形成過程の補助資料としてだけではなく、作品として読んだ時、同時代の様々な知によって複合的に形成された金子文子の世界が立ち現れてくる。本論はその可能性を秘めた存在として金子文子を捉える試みである。

付記

本論は科学研究費補助金、基盤研究（C）、2019～2021年度 研究課題／領域番号 19K00533 研究テーマ『『人間の絶対平等』を目指した金子文子の思想と文学の総合的研究』の成果の一部である。

また、比較文学会東京支部大会（2019年10月19日）において「金子文子のルソー受容の研究」と題して行った研究発表を論文化したものである。

注

- 1 『朴烈・金子文子裁判記録』（1977年、黒色戦線社）p.59
- 2 本論での引用は、1972年、黒色戦線社が原本を復刻、刊行した『何が私をかうさせたか』による。引用末尾にページ数を付した。
- 3 李愛順「日本女性と天皇制」、（『女、天皇制、戦争』所収、鈴木裕子、近藤和子編、オリジ

ン出版センター、1990年）、p.82

- 4 小西嘉幸『『懺悔録』の翻訳と日本近代の自伝小説—藤村の『新生』、（『日仏交感の近代』所収、京都大学出版会、2006年）、p.28
- 5 『告白 上』（桑原武夫訳、岩波書店、1965年）P.49-51。以下『告白』の本文引用は『告白 上、中、下』（桑原武夫訳、岩波書店、1965年）。による。
- 6 中略の部分には、盗んだものを市場で売る場面が描かれている。
- 7 注5の下巻「解説」p.312
- 8 1762年5月に刊行された、構想する理想的な教育プランを小説的に描いた教育論『エミール』（*Émile ou De l'éducation*, 1762）。ルソーは自分を教師として位置付け、架空の孤児「エミール」の育成を通して教育を理論化しようとした。
- 9 注5の下巻 p.308
- 10 注5の上巻 p.241-242
- 11 注5の中巻 p.13
- 12 注5の下巻の「解説」p.301
- 13 『フランスの自伝』フィリップ・ロジェンヌ、小倉孝誠訳、1995年、法政大学出版局 P.20-21
- 14 注13の「訳者あとがき」P.275-276
- 15 注5の上巻 p.10
- 16 注13の p.114,116
- 17 注5の上巻 p.19-20
- 18 新山初代とは、文子が上京後「岩崎おでん屋」に女給として住み込みで働き、正則英語学校の夜学に移った大正11年1,2月頃、夜学で知り合った。主にニヒリズム傾向の思想を共有し、不逞社にも加入した。関東大震災の際、不逞社の同志が順次検束され、新山初代も例外ではなかったが、11月27日危篤状態で獄外に出され、死去。享年22才。
- 19 第7回訊問調書（1924年1月25日）。真田増丸の誤りか。真田増丸（1877-1926）は明治大正時代の僧、社会運動家。大日本仏教済世軍を結成し、労働者への布教活動を行った。

主要参考文献

- ・『告白 上・中・下』ルソー、桑原武夫訳、岩波書店、1980年
- ・『ジャン＝ジャック・ルソー』マルセル・レーモン、国文社、1990年
- ・『ルソーを学ぶ人のために』桑瀬章二郎編、世界思潮社、2010年
- ・『今こそルソーを読み直す』仲正昌樹、日本放送出版協会、2010年
- ・『ルソー』福田歓一、岩波書店、2012年
- ・『ルソー 透明と障害』ジャン・スタロバンスキー、みすず書房、2015年
- ・『思想 ジャン＝ジャック・ルソー問題の現在』2009年11月
- ・『現代思想 総特集 ルソー』青土社、1992年
- ・『フランスの自伝』フィリップ・ルジュンヌ 法政大学出版局 1995年
- ・『自伝のかたち』ウィリアム・C・スペンジマン、法政大学出版会、1991年
- ・『金子文子 自己・天皇制国家・朝鮮』山田昭次、影書房、2004年
- ・『女、天皇制、戦争』鈴木裕子、近藤和子編 1990年、オリジン出版センター
- ・『近代日本の自伝』佐伯彰一、中央公論社、1990年
- ・『自伝文学の世界』佐伯彰一編、朝日出版、1983年
- ・『自伝の世紀』佐伯彰一、講談社、2001年

フロベール『感情教育』における 〈無気力な情熱〉と崇高の問題

橋 本 由紀子

Yukiko HASHIMOTO. "Inactive Passion" and the Sublime in Flaubert's *Sentimental Education* *Studies in International Relations* Vol.40, No.2. February 2020. pp.25-35.

Gustave Flaubert described in his story *Sentimental Education* (1869) the "Inactive Passion" characteristic for the people of his own generation. He made the violent period during the February Revolution in 1848 the background of this work but the young people of those days searched for ideals beyond the harsh realities of life, in particular for a "sublime lover" or "divine love". The story tells of the phantasy and disenchantment of a common bourgeois young man focusing his romanticist passion on a certain woman.

However, Flaubert detested the romanticist tendency to make excessively easy use of spiritual terms because love and religion were enormously substantial subject matters in the holy realms of his art.

In the following paper, I will examine the relationship between the "Inactive Passion" of the main character and Flaubert's continued request for "sublimity" in his own literary work.

ぼくは今、パリを舞台にした現代の風習に関する小説に、一ヶ月前から取りかかっています。自分の世代の人々の精神史を記してみたいのです。「感情にまつわる」と言った方がいいでしょう。これは愛と情熱についての本ですが、現代に存在し得る情熱について、つまり無気力な情熱についての物語なのです。¹

この書簡の一節は、フロベールが『感情教育』(*L'Éducation sentimentale*, 1869)の執筆を始めた1864年に書かれた。執筆の動機として、まず自分の世代の「精神史」が挙げられ、それが「感情史」つまり「恋愛感情にまつわる」と言い直される。作品の主題は「愛と情熱」で、その情熱は「現代に特徴的な無気力な」と説明される。『感情教育』は、フロベールの作品では例外的に主人公の名前を冠さないタイトルである。ただしそこには「ある若い男の物語」(*Histoire d'un jeune homme*)という副題が付されている。この「若

い男」は主人公フレデリック・モローというより、先の書簡に記されているように、「自分の世代の人々」に属する一青年を示していると考えられる。この世代は七月王政末期から二月革命(1848)、六月暴動(同年)、クーデター(1851)を経て第二帝政に至る、激動の青年期を過ごす。

十九世紀前半はロマン主義の時代であり、個人の感情の解放が謳われた一方で、多くの青年たちがこの激しく移り変わる社会と自己との間に乖離を感じ、世紀病と言われる憂鬱な空気の中にいた。そこで彼らはしばしば現実から目をそらし、高貴な魂、天上世界の美といった彼方の理想を追い求め、ペトルルカのラウラ²のような崇高な恋人や聖なる愛を描き出そうとする。フレデリックはまさにこのロマン主義に浸り、夢想と幻滅に支配され、恋愛に聖性を見出す人物である。

フロベールは青年期にロマン主義の影響を受けたものの、その後一転してその作品群を、感傷的な形容詞を乱用して崇高を卑俗な地平で語る文学と批判する。また自分が生きた時代を、全てが均

一化された愚鈍なブルジョワ社会として忌み嫌っていた。『感情教育』は、十九世紀ブルジョワ社会に生きる、紋切型の言葉に支配された人々の「感情の愚かさの物語」³と見なされている。しかし本稿では、こうした時代に生きる青年の「無気力な情熱」が描く世界を、フロベールにおける「崇高」の視点から見つめてみたい。フロベールにとって、宗教と愛は人間の最も自然で詩的な感情を生み出すものであり⁴、美を仲介して人間の真実を描き出す芸術は、宗教以上に崇高なものだった⁵。『感情教育』においては、フレデリックの生が、アルヌー夫人というラウラへの宗教的な、言い換えれば「崇高」に向けられた恋愛感情によって導かれる。

1. 凡庸な青年の物語

『感情教育』というタイトルを冠しながら、この物語には「教育」が本来もたらす成長や成熟がない。この小説は、凡庸なブルジョワ青年が、運命的な出会いをした女性に対して、本来は人生の試練になるべき恋愛感情を抱きながら、また自分たちが参画すべき革命の時代に身を置きながら、いかに無為に青年時代を過ごすかの過程を描く。フロベールは青年の成長物語という定型を、独自性のない総称的な主人公によって破った最初の作家と見なされる⁶。バルザックの『谷間の百合』(1836)やスタンダールの『赤と黒』(1830)の主人公は、『感情教育』と同じく貞淑な人妻とのかなわぬ恋愛を描くが、彼らは強い意志や行動力をもって目的に突き進み、獲得か喪失かの挑戦に生命を賭す野心を持つ。それに対してフレデリックは作中で「あらゆる種類の気の弱さを持つ男」(446)⁷と説明される。この「弱さ」が、それまでの主人公と一線を画す。フレデリックは一通りの教養は備え、将来への野望もあるが、確固とした信念を持たず、一貫して非行動的で臆病な人物である。この青年は「生きる代わりにたえず逃げ回っている」⁸。その場の感情次第で政治的野心も決意も弛緩し、恋愛感情すら周囲の状況に応じて拡大したり収縮したりする。ヘンリー・ジェイムズはフレデリックを、「この時代特有の外的生

活の貧弱さと内面の乏しさを備えた人物」⁹と評する。この青年は完全に紋切型の言葉や考え方に支配されており、愛読するロマン主義文学も全て「情熱」というテーマで一括りにし、そこで読んだ言葉を平均化して自分の情熱に当てはめようとする、ナルシスティックな愚かさを持つ。

しかし崇高とは本来、極限的なところに生み出されるものだろう。フロベールも書簡で、「人は殉教によってしか天に向かえない。天上の世界へは、荊の冠をかぶり、心臓を貫かれて、両手を血に染めて、光り輝く面で上るものだ」¹⁰と述べている。何かを突き詰めることのないフレデリックに、それではどのように崇高が関わってくるのだろうか。

フレデリックの「崇高」は何よりもまずアルヌー夫人に繋げられる。理想と崇められる女性への聖なる恋愛感情は、まさにロマン主義的な崇高の図式を示す。しかしこの作品ではそれがパロディ化されている¹¹。それでもフレデリックが夫人に見る理想には、「到達不可能なものへの無限の希求」を反映した宗教感情が孕まれる。また、崇高な女性としてのアルヌー夫人像は、作家の思い出への偏愛と神聖化、すなわち初恋の人への生涯続く敬愛を反映している。フロベールが十五歳の時に北フランスの海岸で電撃的に恋に落ちた当時二十五歳の人妻の、黒い髪、黒い瞳、日に焼けた肌は、そのままアルヌー夫人にうつされている。『感情教育』において、その姿がフレデリックの目に映った瞬間は、フランス文学史上最も美しい出会いの場面とされる。

2. アルヌー夫人の「出現」

それはひとつの幻のようだった。(Ce fut comme une apparition.)

彼女はベンチの真ん中に一人で座っていた。少なくとも、青年の目を打った眩しさに、他の人間の姿は見分けられなかった。(中略) 筋の通った鼻、あご、その全身が空色の背景の中に、くっきりと浮かび上がっている。

(中略)

今まで、これほどの小麦色をした肌のつや、

胴まわりの美しさ、陽に透き通って見える指のしなやかさを見たことがなかった。青年は女性の裁縫籠を何か不思議なものでも見るように、呆然と眺めていた。何という人だろう。住所は、身の上は、その過去は。この女性のいる部屋の家具、今まで身につけた衣装、付き合った人、全てを知りたい心地がした。そして、肉体的な欲望さえ、それよりもっと深い望み、果てしない、苦しいほどの好奇心の中に消えてしまっていた。(46-47)

最初の一行に記された「幻」(apparition)は、「出現」の意味も持つ。アルヌー夫人は大抵いつも、フレデリックの前に突然姿を現す。出現は驚きをもたらし、驚きは畏怖の感情のひとつとなる。この「出現」という語は当時、聖母マリアの出現を示す表現だった¹²。聖母の出現は、ルルドの奇跡をはじめ十九世紀フランスで注目されたマリア信仰の表れである。その背景のひとつには、フランス革命後の新たな社会制度で重視された、家庭の守護者としての母性とその神聖化がある¹³。聖母のイメージは、この最初の場面から最後までアルヌー夫人に付いてまわる。

アルヌー夫人はほとんどの登場場面で、光に包まれている。この場面では眩しさ、そして空色の背景として光が記され、光が通ったことを示す小麦色の肌や指先に透き通る光は、この女性に反射する輝きを強調する。特にこの背景の青という色は、実写的には晴れた空やセーヌ川の水面と捉えられるが、ここでは具体的な背景というよりもかなり抽象的なイメージを生んでいる。青はまず聖母を象徴する色であり、理想世界を示す色であり、何よりフロベールがしばしば皮肉をもって語る「ロマン主義的な色彩」¹⁴でもある。この宗教的で詩的な背景に浮かび上がることで、夫人は「他の人間の姿が消去された」、たった一人の崇高な女性としてフレデリックの目に入る。さらに最初の一行で、幻「～のよう」(comme)とされることで、この出現がフレデリックに、夢想とも現実ともつかない感覚をもたらしていることがわかる。ヴィクトール・ブロンベールもアルヌー夫人を、「ひとりの人間を超える存在」、「ひとつのイ

メージ、あるいはむしろひとつのヴィジョン(幻影)」¹⁵と説明する。まさに現実を超えたものの「出現」である。裁縫籠までが「不思議なもの」に見える感覚や、「肉体的な欲望」より「深い」、「果てしない」、「苦しい」という感情は、相手の物理的所有ではなくひたすら崇拜の対象に向かおうとする、ひとつの宗教体験のはじまりを示しているといえるだろう。

アルヌー夫人の人物像は、フロベールが造形した女性の中でもボヴァリー夫人を超える傑作と見なされる。アルベール・チボーデは、ボヴァリー夫人を「永遠のイヴ」とし、アルヌー夫人を「マリー(マリア)名前の通り聖なる清純さをもつ女性」¹⁶と評する。ただしこの女性の姿は、恋する青年のまなざしを通して描かれていることに注意すべきだろう。確かに夫人は周囲の人々に「まさに徳高いひと」(599)と称賛されている。しかしフレデリックの友人デローリエは、「悪くはないが、別にこれという特色は何もない」(122)と言い、躊躇なく夫人に触れようとする。アルヌー夫人は客観的には凡庸なブルジョワ女性であり、作中で発する言葉も良識に満ちた当たり障りのないものにすぎない。フレデリックが夫人に見出す聖性も、そもそも母性や貞淑さといったありきたりなイメージから発する。それでもそのイメージは無限に広げられて、アルヌー夫人は絶対的な女性として祀られることになる。

彼女はロマンチックな書物に出てくる女性たちに似ていた。フレデリックはその姿に何一つ加えることも、何一つ削ることも嫌だった。宇宙が俄に広がったようで、この女性は全てのものが集中する輝かしい点だった。馬車の揺れに快く身を任せ、半ば閉じた瞼から遠くの雲を見つつ、彼は果てしない夢幻的な喜びに浸っていた。(53)

アルヌー夫人は、読書の中でフィクションとして見ていたものが現実の形をとった、「欠けるものも過剰なものもない」完全な理想の女性となる。あらゆる聖なるものは世界の中心として捉えられるが、こうして「輝かしい点」とされる夫人

を中心に世界が果てしなく広がっていくイメージは、作中で何度も繰り返される。『ボヴァリー夫人』でも、レオンがエマに「あらゆる小説に登場する恋の女、あらゆる劇のヒロイン、あらゆる詩集の漠然とした〈彼女〉」¹⁷を当てはめていたが、フレデリックはさらに、書物の女性のみならず、現実世界のあらゆる女性、「娼婦も歌手も馬に乗った婦人も通りを歩く女性たちも」(134)、絵画の中の女性も歴史上の女性も、パリの街角にある婦人用の品々も、さらにはパリの街全体をも、アルヌー夫人に収斂させるようになる。

3. 視線と情熱

アルヌー夫人を中心とした聖域は、フレデリックの視線によって作られる。この作品では「見つめる視線としての男、見つめられる身体としての女」という近代小説特有の構図が徹底され、アルヌー夫人の視点はほとんど見られない。これは、やはり青年が人妻に捧げる熱烈な愛を描いたバルザックやスタンダールの小説とは大きく異なる。これらの物語では、青年は愛する女性の獲得に向けて命をも賭す野心と行動力を持つが、フレデリックは行動するかわりにただひたすら愛する女性を見つめる。出会いの場面では、「恋に落ちる」というひとつの事件が、一枚の絵画をたどるように視覚的に語られていた。物語は視線によって進められ、恋愛感情もまなざしの中で進展していく。

(画家ペルランの芸術論を聞きながら) フレデリックはアルヌー夫人を見つめていた。耳に入ってくる言葉が彼の心の中で、燃えさかる炎に落ちていく金属片のように情熱の中に溶けていき、恋を形成していった。(104)

これは、最初の出会ってから長く待ち続けた後に、ついにアルヌー一家に招待された夜の場面である。夫人の声ではなく他人の声が、夫人への賛辞ではなく脈絡なく届いてくる美にまつわる用語が効果的な燃料となり、見つめる快楽の内に恋愛感情を鑄造していく。フレデリックは引き続き、「瞬きもせず」、「相手のあらわな肩に軽く触れて

いる髪飾りの房を」見つめ、「そこから目を離さず、この女性の肌の白さの中に自分の魂を浸透させ(enfoncer)」(106)ていく。「enfoncer」は「杭を打ち込む」という意味を持つ。フレデリックは視線で相手に何かを伝えるのではなく、目を上げて顔を見ることもできず、ただ目の前にいる夫人に、その内部まで視線を突き立てようとするのである。

そうしたアルヌー夫人への視線は会う回数が重なるたびに激しく深くなっていき、やがて明確な「宗教体験」が訪れる。それは、アルヌー夫人の視線が自分の視線と交わる瞬間だった。

時々夫人はじっと彼を見つめながらほほえんだ。するとフレデリックはそのまなざしが水底まで下りてくるあの陽の光のように、自分の魂に入り込んでくるのを感じた。彼はもう下心もなく報いを期待する気持ちもなく、一心にこの人を愛していた。そして、感謝の心の迸りに似た無言の歓喜に打たれて、相手の額にキスの雨を注ぎたい気持ちがこみあげた。やがてずっと奥から湧く気持ちの波に持ち上げられて、自分の外に出てしまうような心地になった。すぐにもこの身を捧げたい欲求は、それを満たせないためなおさら熾烈だった。(155)

夫人のまなざしは、自分に浸透してくる光として描かれている。神聖な光はそれを仰ぐ者を包み込み、変容させる。この一節には「愛する」の副詞に「一心に」(原文では *absolument*、絶対的に)が使われ、ひたすら対象へと向かおうとする忘我の崇拜が示される。さらに「波に持ち上げられて」、「自分の外に出てしまう」心地、己を放棄して相手に身を投げ出す衝動という、神秘体験を想起させるあらゆる心の動きが見出せる。歓喜を伴う自己の外への融解の感覚は、フロベール自身も体験してきた神秘体験そのものに見える¹⁸。

フレデリックが求めるのは、愛する対象への視線を起点に、妄想という非現実の仮定の上に築かれる恋愛関係だと考えられる。フレデリックにとって、不可能性の確信は可能性の否定ではない。

フレデリックは獲得することよりも求め続けることにこそ快楽を覚え、不可能でないわけでも、可能でないわけでもない状態を保とうとする。パリ近郊のオートウイユで、アルヌー夫人と心を通じ合わせて二人きりで過ごす蜜月の期間でも、自分から手を出したくないという消極的姿勢が貫かれ、この女性を得られるかもしれない「可能性」に快楽を見出す。そうしてただ見つめあう幸福感は、「もうひとつ奥の完全な幸福さえ忘れてしまうほどの酔い心地」(407)をもたらす(傍点論者)。フレデリックの情熱は、完全ではなく不完全に対して、いわば完全へと向かう過程へと向けられるのである。

4. 聖化と澆聖

フロベールが描く恋愛感情は、まなざしを通して、愛する対象をその人だけにとどまらず周囲のものや場所、さらには周囲の人々や恋敵にまで拡大し、融合し、遍在させる。フレデリックもアルヌー夫人の持ち物、住まい、街に夫人の存在を広げ、さらには夫アルヌーまでを夫人の一部と見なす。ここに見られるのが、モノや人に聖性が宿る「受肉」(Incarnaton)のテーマである。

恋する視線は見つめる対象を「祝別」し、それが「受肉」をもたらす。「祝別」の原語はラテン語の consecratio で、「奉獻する」という意味を持つ。それは「祝福」(benedictio)に留まらず、あるものを神に捧げ神のものとする、つまり日常世界から対象物を離れさせ聖域へと移行させる、ひとつの儀式を意味する。祝別によって、目に見えるものに目に見えない神的な存在が宿ること、あるいはその状態が、受肉として捉えられる。

フロベール作品において、愛は常に受肉へと向かう。人物が誰かに情熱を燃やす時、その情熱は、相手その人以上に、その人の周りに広げられ、周囲の事物自体が特別な価値を得ていく。そこにあるのは、それまでの小説にあったような、恋愛対象の獲得へと突き進む行動ではなく、対象との超自然的な結びつきをめざす神秘主義的な愛である。アルヌー夫人はまず、フィクションの世界に住む理想が受肉した女性だった。次いで、フレデ

リックは直接触れることのできないその女性の存在を周囲に波及させて間接的な接触を試み、さらには自分も彼女の一部となることを欲する。しかし崇高を追い求めるまなざしは、その人を直接感じたいと欲しつつも、結局のところ周囲にその人移していくことで、その人自身を手の届かない領域へと投じてしまう。

夫人と顔を合わせる機会が増え、視線を深め、夢想を強めるほど、フレデリックはますますこの女性が遠ざかるのを感じる。

アルヌー夫人を以前よりもよく知ったにもかかわらず（おそらくそのために）、彼はさらに昔よりさらに臆病になってしまった。(中略) 夢想の力で、彼は夫人を人間の境地の外に置いてしまっていた。この人の側にいると、自分は彼女の鉄から切り落とされる絹の糸くずよりも取るにたらないものだと感じられるのだった。(273)

アルヌー夫人はやはり「人間の境地の外に」置かれ、夫人が触れるもの一鉄や糸くずにまでその超越性は及ぶ。それに対して信奉者としての自分は、「それよりも価値のない」卑小な存在にされる。ここで両者は両極に分離するというよりは、共に日常から逸脱した宗教的領域に入っている。夫人を崇高なものとし、周囲を神聖化しているのは、「臆病」というフレデリックの弱さであり、そこから生じる「夢想の力」である。そもそも宗教(religion)とは、絶対的な存在と自分との間に決して越えることのできない深淵を認めることを意味する¹⁹。フレデリックは出会いの船の上でも、読書する夫人を見て「見れば見るほど二人の間の深淵が深まっていく気が」(51)していた。この深淵を前に、青年は受肉したモノや空間や人を介して、その人の漠然とした雰囲気の中で呆然と佇むしかない。

ところが、満を持して崇拜の対象に触れるために行動が起こされる場面が、物語の中ほどに置かれている²⁰。第二部六章、フレデリックはパリのトロンシェ通りに家具付きの部屋を借り、逢引きの約束を許したアルヌー夫人を迎える準備をする。

それから三軒の店をまわって一番珍しい香水を買い、赤い木綿の悪趣味な掛布団と取り替えるためにまがいの透かしレースを手に入れ、青い繻子のスリッパを一足選んだ。(中略)そして、仮祭壇を作る人々よりも敬虔な気持ちで、家具の位置を変え、自分でカーテンを掛け、薪は暖炉に、スマレは箆笥の上に置いた。できることなら部屋中に金を敷き詰めたかった。(411)

この部屋は聖体祭の仮祭壇 (reposoir) に譬えられる。聖体祭では、聖体 (ホスチア) を収めた聖体顕示台が街中を練り歩き、大抵屋外に設置される仮祭壇へと向かい、そこでミサがあげられる。人々はこの仮祭壇に自分たちの宝物を寄付して飾り、信仰を示す。フレデリックは神に信仰を捧げるそうした人々「よりも」強い信仰心を自負している。ただしこの部屋に対する聖体祭の譬えには、キリスト教の聖なる世界と、人妻との姦通という策略の世界とが混ぜ合わされるといふ、強い皮肉が見える。

この場面までの「受肉」は、アルヌー夫人がいるところ、あるいはいたところや触れたところで行われていた。パリはアルヌー夫人がいるからこそ光り輝き、アルヌー家の小間物は夫人が触れたからこそ特別な価値を得た。しかしこの部屋にはいまだ夫人の姿はない。だからこそ、奇跡の瞬間への希望が頂点に達する特別な場となる。この時、仮祭壇は世俗の世界に、寝室は聖なる世界へと入り込んでいる。仮祭壇も愛を交わす寝台も、共に肉体に関する実体変化の意味を持ち、いわば二つの受肉行為が重ね合わされる場となる。ここは、実体変化した神の体 (アルヌー夫人) に接触して一体化する儀式が行われるはずの、特権的な場となっている。この部屋はアルヌー夫人との関係を成就させるためだけに一時的に借りられた、神秘体験としての融合の、やはり可能性に捧げられた祭壇なのである。

結局のところこの部屋にアルヌー夫人はやって来ない。夫人は約束の日、息子の高熱にまだ犯されない姦通の天罰を感じ取り、「自分の初めての恋を、たった一つの弱い心を、全力で、自らの心

を天に投げかけ、燔祭の生贄を捧げるように神に捧げる」(419)。燔祭 (holocaust) は神への供物が祭壇で焼尽される、供儀の中で最も高貴な、祈願と贖罪の儀式である。この全身全霊をかけた母親の祈りは、フレデリックのナルシスティックな欲望に対置される。子どもは助かり、フレデリックの神秘体験はかなわない。しかしこの聖なる部屋はこの後、別の儀式を迎える。

フレデリックの「仮祭壇」は、そこに置かれたスマレの花がまだ枯れないうちに流聖の場となる。そこに招き入れられるのは、青年が身体の関係を持った高級娼婦ロザネットである。

その時、憎悪が昂じて、心の中でアルヌー夫人をより強く辱めたい気持ちから、トロンシェ通りの建物へ、その人のために用意しておいた住まいへと、ロザネットを連れていった。

祭壇の花はまだ枯れていなかった。透かしレースは寝台の上に広がっていた。フレデリックは箆笥から小さなスリッパを取り出した。ロザネットはこれほどの細やかな心遣いを喜んだ。(422)

聖化の段階では「より敬虔に」(plus dévotement)と優等比較級で強調されていた信仰心は、ここでも優等比較級で、今度は「より強く神聖を汚す」(mieux outrager)と表される。神的存在に捧げものをする行為が使用不可能な聖域へと事物を移すことであれば、流聖の動きは「反対に人々の自由な使用へと返還すること」を意味する。ジョルジョ・アガンベンによれば、こうした使用は自然なものとしては現れず、流神を通してのみ可能となる。そしてその返還の儀式は「接触」によって行われる²¹。ここでは性欲の対象としての女性、ロザネットとの情事に当てはめられるだろう。神聖を汚すとは、神々のために取っておかれたものに、儀礼に参加する人間が触れることで、それが神聖でないものに変貌することを意味し、これもひとつの供犠の流れの中に位置付けられる。「神聖な」(sacer)というラテン語の形容詞が「神聖で侵しがたい」と「不浄で呪われた」という、相

反する意味を持つように（接触への忌避が共通項となる）、「神聖を汚す」（profanare）という動詞には「犠牲に供する」という意味もある²²。

ここで注目すべきは、生贄が俗から聖へ、聖から俗へと移行する領域である。そこでは神的領域が人間の領域に脱落しつつあり、人間は神的なものの中に侵入している。トロンシェ通りの部屋は一旦聖化され汚聖される、いずれにせよ儀式の場としての機能を果たした。ロザネットに触れたことは、アルヌー夫人へ触れられなかったことと表裏一体である。ロザネットもこの儀式においては、アルヌー夫人への媒介者であった。その意味で、この女性にも夫人の受肉が認められる。フレデリックはしばしばアルヌー夫人を思い浮かべながらロザネットに接する。そこで生じるズレ—ここでは「これほどの細やかな心遣いへの喜び」—は、常に汚聖の悲しいグロテスクをもたらす。

5. 情欲と崇敬、卑俗と崇高

キリスト教の歴史において、精神は崇高、肉体は罪へと結びつけられ、神へと向かう信仰と、肉体的欲求を伴う恋愛とは長らく対置されてきた。しかしこの小説において、信仰と肉欲、アルヌー夫人とロザネット、あるいはそれぞれの女性が孕む聖性と性的な力は、対立するものではなく絡まり合うものとなっている。

フレデリックは常にアルヌー夫人の性的なイメージを取り払おうとしている。アルヌーが妻の肉体的な魅力を口に出すと、青年は即座に不愉快さを露わにしてその場を去る。夫人の姿は「衣服を着ている姿でしか思い浮かべることが」できず、「性は神秘的な影のうちに隠れてしまっている」（135）。ジャン＝ピエール・リシャルによると、衣服は他者の欲望から肉体を守る障壁になると同時に、肉体に個性を付与するしるしにもなるもので、禁じられた愛にまつわる聖性を示して、見えない肉体を理想化する役割を果たす²³。しかし官能的な側面が、アルヌー夫人から完全に欠落しているわけではない。本来性的欲望と畏怖の念とは切り離されたものではなく、連動し融合するものだった。本能的な性衝動には、常に不安や恐れが

付随する。フレデリックは性的なイメージを避けながらも、アルヌー夫人に対して「凶暴なまでの情欲」を覚えている。肉体的な欲望が刺激されるからこそ、タブーとしての聖性が強く意識されるとも考えられる。フレデリックの恋愛感情も、宗教的光輝を前にした情欲と畏敬の念との葛藤の内に継続していく。

フレデリックはそうして自分が世間的な恋愛より「貴重で、気高く、強い」（144）情熱を燃やしていると独言する。しかし実際のところ、フレデリックの情熱はそこまで強くも気高くもない。基本的にナルシストでエゴイストな青年は、より簡単に触れることのできる他の対象へと向かう。宗教的な情熱を唯一無二の女性に捧げると言いながら、その恋心は爆発するように高まる時もあるが、時に限りなく弱まる。アルヌー夫人への情熱は、時にデローリエとの友情へ、とりわけ他の女性たちとの関係に振り替えられる。それはエピソードでフレデリック自身が「自分はまっすぐ一本の道を歩き損ねた」（624）と回想する言葉にも示される。中でも特にロザネットは、先に見たように、アルヌー夫人との関わりの中で重要な役割を果たしている。

アルヌー夫人とロザネットに向けられる二つの情熱は、分離されることなく「一つは情熱的で面白く、もう一つは象徴的で宗教的な」、「二つの音楽のように」（240）調和し混ざりあう。娼婦として、ロザネットは肉体的な愛の対象となるが、そこには性欲だけではなくアルヌー夫人に向けられていた愛情も入り込み、やがて妊娠によって、夫人に特権的だった母性も体現することになる。創作ノートを見ると、二人の女性はごく初期から、「娼婦（後のロザネット）が徳高く宗教的になり、モロー夫人（後のアルヌー夫人）が反対に美德を損ねる」²⁴と記されていた。アルヌー夫人が美德を損ねることはないが、二人は構想の段階から、聖性と汚神性とを、分担するのではなく交錯させていた。アルヌー夫人が特別な女性であり続けるのは確かで、ロザネットは基本的には代替者となっている。それでもこの女性は常に二番手にいるわけではない。フレデリックの情熱が唯一完全に心も身体も充足感に満たされるのは、ロザ

ネットと共にフォンテーヌブローの森で過ごす数日なのである。

森の厳かな空気が彼らにも伝わってきた。いつまでも黙ったままで、動かされるままになって、静かな陶酔の中に浸っていた。(中略)彼女の方に寄りかかると、その肌の瑞々しさが森の強い香りと混じり合った。

(中略) 命の終わりまで自分が幸福であることは疑えなかった。それほどこの幸福は当然で、自分の命とこの女性の身体の中にこもっているように思われるのだった。(484-486)

森の中で味わわれる「静かな陶酔」の中で、ロザネットは野生の美しさを体現する。アルヌー夫人に感じる陶酔は彼女に向けられた視線の中に妄想と共に生じたが、ここではより肉体的な感覚である嗅覚や空気の肌触りが酔い心地を醸し出す。アルヌー夫人への情熱は、現在ではなく過去や未来の可能性に送られるものだったが、ここでは満たされた今が全てを支配している。しかし果てしなく続くはずだった幸福感は間もなく色褪せる。野生の美しさは野卑な浅ましさと転換され、やがてロザネットの教養の欠如は青年をうんざりさせる。

アルヌー夫人は崇高な存在でありながら時に世俗性を与えられ、ロザネットは卑俗性を与えられながら時に神秘性を帯びる。宗教性は、自然と超自然、人間と神、俗と聖を接近させようとする動きの中に見出され、魂と肉体の混合はあらゆる宗教体験の中心に据えられる。アルヌー夫人とロザネットは、共に両義的な側面を見せながら、フレデリックがその時々にも傾くことで、互いに重なり合い微妙な調和をもってそれぞれの崇高性を垣間見せる。この作品ではもう一人、上流階級の非日常世界すなわち金銭的に崇高な世界に属するダンブルーズ夫人という女性も青年の情婦となるが、崇高と金銭の関係については別の機会に論じたい²⁵。

こうした女性たちとの関係にも見えるように、フロベールは「崇高」の伝統的な概念に疑問符を

打ち、崇高と卑俗とを分離するのではなく交錯させることで、その意味を問い直す。ジャン＝ルイ・カバネスも、この作品における「崇高」を、使い古された言説や紋切型の身ぶりに呼応する皮肉の記号と見なしている。特に、フレデリックが恋愛表現として「アルヌー夫人をミューズやマドンナに変容させ、情熱と神性への呼びかけを混同する時」²⁶、つまり、恍惚とした神秘体験的な感情が沸き上がる時に、それを崇高と認識することが、かえって卑俗な感覚をもたらす。フレデリックが見るアルヌー夫人の崇高性には、「通俗的な崇高」という皮肉が裏付けられていた。しかし人が本能的に感じる宗教的直感と既成の価値観に捕われた言葉の世界との境界は、しばしば曖昧になる。凡庸な言葉に浸りきる恋人たちの恍惚が、逆に言葉を凌駕する崇高を示唆することもあるだろう。フレデリックは愛する人を前にして、確かに驚愕し、戦慄を覚え、不安に浸され、苦痛に苛まれ、身も溶けるような悦びを感じている。フレデリックの「あらゆる弱さ」が、崇高な何かへの感じやすさを生じさせる。その意味で、フレデリックは崇高を感じ、聖性を語る視点人物となりえているといえるのではないだろうか。

6. エピローグー結論

『感情教育』には二つの比較的短い章がエピローグとして付されている。第三部六章、アルヌー夫人との最後の再会と、七章、友人デローリエと昔を懐かしむ場面である。アルヌー夫人との関係は、夫人が破産した夫とパリを去ってから十五年以上経った後の、最後の再会で確定される。

長い時を経て再会した二人は、過去と今との狭間へ、夢うつつの状態へと入り込む。「車や人や騒音の中を、何も耳には入れずに、まるで田舎で枯れ葉の絨毯の上を共に歩いているかのよう」(617) に歩を進め、昔の日々を語り合う。騒音に満ちたパリと静寂が保たれた田舎、石畳と枯れ葉の感触、此方と彼方が交錯する感覚が示され、現在と過去が互いに貫入していく。しかしこうして思い出を辿る恍惚に被さるようによって来たのは、ランプの光にアルヌー夫人の白髪を見た戦慄

だった。それでも、記憶と夢の中で理想化されていた女性の老いという現実、自分が抱えていた聖域への鋭い認識をもたらす。

だからこそ、散歩から戻った自宅の部屋で、長く見つめてきた聖なる女性について触れられる機会が来たと思われた瞬間、フレデリックは「かつてないほどの情欲」と共に「近親相姦の恐れのようなもの」と、「後から嫌悪を感じるのではというもうひとつの恐れ」（620）に襲われ、手を伸ばさずに踵を返す。この二重の「恐れ」²⁷によって、聖なる女性への不到達性が確定する。もはや二人の間には言葉が見つからない。最後の別れを告げた後、「自分の魂はいつまでもあなたと共にある、天の全ての恵みがあなたの上にありますように！」（621）と、司祭が発する祈りを思わせる言葉と共に、「母のように」フレデリックの額に接吻し、長く白い髪を一房残して、アルヌー夫人は立ち去る。そして「それが全てであった（Et ce fut tout）。」（621）の一行が、長く宙吊りにされてきた恋愛関係の未完の完成をもたらす。

続く第七章のエピローグでは、フレデリックと友人デローリエが自分たちの人生を振り返り、「二人とも失敗だった、恋愛を夢見た男も、権力を夢見た男も」（624）と総括する。そしてデローリエはその理由を「自分は理屈過多で、君は感情過多だった」（624）と結論付ける。

フレデリックとアルヌー夫人、二人の感情は繋がったかと思われた瞬間に離れ、視線は交わしても胸の内を語ることはほとんどなく、平行線のまま手を伸ばしたり引いたりしながら、境界のない世界をさまよった。しかし「失敗」とされたこの恋愛関係には、生々しい恋愛感情が渦巻いていた。内的世界に入り込むほどに外的世界に対する諸感覚は鋭敏になり、恋を秘めようとするほどに感情は外界に迸り出て、周囲の世界が愛する対象となった。それが魂と肉体・物体が渾然一体となる「受肉」をもたらし、地上の愛と宗教的な愛を一体化させたのだった。

物語は、若き日のフレデリックとデローリエが「トルコ女の家」と呼ばれる娼館へ行き、結局何もせずに逃げ帰った出来事を回顧して繰り返される、「あの頃が一番よかった」という台詞で幕を

下ろす。この台詞はこの作品の発表当初から物議を醸し、「何も得ず、何も発見しなかった人間の空虚さを象徴」する、白痴的な笑いに充ちた結末とも評される²⁸。しかし幻滅の世代にとって、一番よかった時代とは、まだ幻想を全面的に信じていられた、全てが可能だった時代として捉えられる。この台詞は確かに現在に対する虚無感を表してはいるが、虚無とは何もないことではない。フロベール作品の宗教性を論じたジゼル・セジャン・ジェールは、虚無こそが生の活性化に結びつき、欠乏こそが何か崇高なものを追い求める契機となると指摘する²⁹。満足とは常に凡庸な幸福に結びつくもので、悦びは生の崇高な形である。そしてその崇高は対象がいらないことでしか長続きしない。フロベールは「もし人間の不満足な感情、生の虚無感が死に絶えてしまったら、私たちは小鳥たちよりも馬鹿になるでしょう」³⁰と述べ、それに対して「嫌悪すべきブルジョワ的な満足」には、「月並みな幸福があるが、その俗っぽさは吐き気を催させる」³¹と記していた。

フロベール作品における崇高とは、ロマン主義文学のように言葉で「語られる」ものではなく、どうしようもなく「感じられる」ものであり、人間が本能的にそこに向かわずにいられないものだった。崇高に向かうとは、求めても到達し得ない何かに手を伸ばし続けることであり、獲得に向かうというより茫然と崇敬のまなざしを注ぎ続けることだった。フロベールは、人間のうちで最も詩的なものは人間の自然感情であり宗教感情だと述べていた³²。恋愛感情もまた、そこに連ねられるだろう。フロベールはこの作品で、聖性を人間の弱さに繋いだ。「無気力な情熱」は、輝かしいものの前で、ただその前で逡巡することしかできない人間の弱さを露呈するものだった。そしてその弱さ、愚かさこそが、過剰なまでの感情や感覚によって、崇高なるものを語り得たのである。

本稿は2019年5月25日に行われた国際文化表現学会第15回大会で口頭発表した原稿に、大幅に加筆・修正を加えたものである。

注

- 1 1864年10月6日付ルロワイエ・ド・シャントピー嬢宛書簡 (Flaubert, *Correspondance*, tome 3, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1991, p.409)。以下、書簡は全てガリマル社プレイヤッド版による。sentimental という語は19世紀フランスにおいて主に「感傷的」と解釈され、嘲弄や軽蔑の意味で用いられていた。しかし1865年から70年頃にかけて、現代の意味に近い「感情にまつわる」という中立的な意味合いで用いられるようになった。
- 2 十四世紀のイタリアの詩人ペトラルカが生涯愛し続け、詩的灵感の源泉となった女性。抒情詩集『カンツォニエーレ』(1350)はラウラへの愛が主軸となっている。ペトラルキスムはフランスロマン主義にも強い影響を与えた。
- 3 Yvan Leclerc, *Gustave Flaubert, L'Éducation sentimentale*, Presses Universitaires de France, 1997, p.109.
- 4 1853年2月27日付ルイーズ・コレ宛の書簡で「凡庸な人々を美しくし、下劣なものを浄化するもの」として「信仰と愛」が挙げられている (*Correspondance*, tome 2, pp.250-251)。
- 5 美の仲介により真を知る快樂こそが表現の理想とされ、そこに聖性と崇高が見いだされる。1857年5月18日付ルロワイエ・ド・シャントピー嬢宛書簡 (*Correspondance*, tome 2, p.698) 参照。
- 6 Yvan Leclerc, *op.cit.*, p.37, p.38 参照。
- 7 Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, Librairie Générale Française, 2002。以下、本作からの引用については本文引用後にページ数のみを記す。訳は拙訳だが、生島遼一訳 (岩波書店、1971年) を参照した。
- 8 Introduction de *L'Éducation sentimentale* rédigée par Edouard Maynial, Garnier Frères, 1964, p.X. ヴィクトール・ブロンベールはフレデリックの根本的なテーマを「拒絶・逃亡・失敗」としている (Victor Brombert, *Gustave Flaubert*, Seuil, 1990, p.101 参照)。
- 9 Henry James, *Gustave Flaubert*, L'Herne, 1969, p.57.
- 10 1853年9月30日付ルイーズ・コレ宛書簡 (*Correspondance*, tome 2, 1980, p.446)。
- 11 パロディは、言葉を取り換えることで意味を滑稽にし、真面目なものを喜劇的なものにする。また卑俗な言説によって物事の真実や崇高性を示唆する働きを持つ。
- 12 大貫隆・宮本久雄・名取四郎・百瀬文晃 (編)『岩波キリスト教辞典』、岩波書店、2002年参照。
- 13 今村武・橋本由紀子・小野寺玲子・内堀奈保子『不道德な女性の出現—独仏英米の比較文化』、南窓社、2011年、98頁参照。
- 14 フロベールはロマン主義的な世界を語る時、しばしば象徴的に青色を用いる：「今夜ようやく若い娘の夢に関するアイデアを書いてみました。まだあと二週間はこの青い湖を漕ぎ渡らなければなりません。」(1852年3月27日付ルイーズ・コレ宛書簡, *Correspondance*, tome 3, p.144.)
- 15 Victor Brombert, *op.cit.*, p.105.
- 16 Albert Thibaudet, *Gustave Flaubert*, Gallimard, 1935, p.158.
- 17 Flaubert, *Madame Bovary*, Mœurs de Province, Bordas, 1990, p.271.
- 18 見つめる対象との融合の恍惚については、フロベール自身がその「汎神論的能力」を自認し、作中で体験を語っている。拙著『フロベールの聖〈領域〉—「三つの物語」を読む』、彩流社、2013年、pp.29-30 参照。
- 19 ジョルジョ・アガンベン『浣神』堤康德・上村忠男訳、月曜社、2005年、p.108 参照。religionの語源は一般に、ラテン語で「結びつける」を意味する「レリゲレ religere」とされるが、アガンベンは逆に、越えられない深淵を前にした不安なためらいを示す「レレゲレ relegere」とする。
- 20 『感情教育』は三部構成で、一部と二部に6つ、三部に7つの章が組まれている。
- 21 アガンベン、前掲書、p.107 参照。

- 22 同書、p.112 参照。
- 23 Jean-Pierre Richard, *Littérature et sensation, Stendhal, Flaubert*, Seuil, 1954, pp.211-212 参照。
- 24 Carnet 19, F° 36, Flaubert, *Carnets de Travail*, Balland, 1988, pp.289-290.
- 25 金銭は妄想された幸福の実現手段や条件となる。フレデリックはボヴァリー夫人と同じく「理想の人生を金銭や物品で満たそうとする人物」で、小説のような恋愛と金銭的な豊かさを混同する。Françoise Gaillard, « Qui a tué Madame Bovary ? », dans *Flaubert, Etique et Esthétique*, Presses Universitaires de Vincennes, 2012, p.78 参照。
- 26 Jean-Louis Cabanès, « Sublime et Réalisme dans les Romans de Flaubert », dans *Flaubert Hors de Babel*, 2013, p.42 参照。
- 27 原文で用いられている近親相姦の「恐れ」（effroi）は、戦慄を伴う極めて強い恐怖を表し、もう一つの「恐れ」（crainte）はキリスト教用語で「神への畏敬」を含意する。
- 28 Federica Sforazzini, *L'image, la séduction, la rhétorique – Flaubert en sept essais*, Mimesis France, 2013, p.65 参照。
- 29 Gisèle Séginger, « L'Ontologie flaubertienne – une naturalisation du sentiment religieux », dans *La revue des Lettres Modernes, Flaubert 3, mythes et religions 2*, 1988, pp.69-70 参照。
- 30 1852 年 9 月 4 日付ルイズ・コレ宛書簡（*Correspondance*, tome 2, 1980, pp.151-152）。
- 31 1847 年 1 月 11 日付ルイズ・コレ宛書簡（*Correspondance*, tome1, 1973, p.425）。
- 32 1857 年 3 月 30 日付ルロワイエ・ド・シャントピー嬢宛書簡（*Correspondance*, tome 2, p.698）参照。

ハーン文学におけるルイス・キャロルの影響

那須野 絢 子

Ayako NASUNO. Lewis Carroll's Influence on Lafcadio Hearn's works. *Studies in International Relations* Vol.40, No.2. February 2020. pp.37-44.

Lafcadio Hearn (1850-1904) was a writer who is perceived as a great admirer of Japan and a critic of the Occident in comparison to the Orient, especially the Japanese. However, from a literary perspective, he never wrote about Japan without incorporating western thoughts and ideas. It can be said that this is the biggest attraction of Hearn's literature and the point that must be kept in mind to precisely understand his works.

In this essay, to show Hearn's literary perspective from his life in Japan, I will introduce two ghost stories by Hearn, "The Dream of Akinosuke" and "The story of Kōgi the Priest" as retold stories under the influence of the British writer, Lewis Carroll (1832-1898).

By comparing Hearn's stories to Carroll's *Alice's Adventures in Wonderland* and *Through the Looking-Glass*, I will show that it is possible that Hearn retold these two stories, which both use a dream as a literary motif, by modeled on Carroll's two stories that are also stories in the motif of a dream.

1. はじめに

明治時代に来日した作家ラフカディオ・ハーン (Lafcadio Hearn 1850-1904) は、東京帝国大学、及び早稲田大学で教鞭をとった英文学者でもあった。その講義は国内外で高く評価され、教え子、上田敏、土井晩翠、小川未明らの文学活動に影響を与えた。

来日前のアメリカにおけるジャーナリストとしてのハーンの新聞記事を一読すると、事件や時事問題の他に、英米仏などの西洋文学に関する評論記事が多くみられる。また、彼の蔵書を収蔵している富山大学附属図書館ヘルン文庫の内訳をみると、最も蔵書数を占めている分野が英文学と仏文学であること、そして、英文学講師としての肩書を背負っていたこともあってか、総数 260 冊に及ぶ英文学作品の内の 235 冊を日本時代に買っていることがわかる¹。

来日後は、ジャーナリスト及び作家として、日本取材に励み、日本人女性と結婚し帰化までしたハーンであるが、上に記した側面を考えると、自

身が生まれ育った西洋圏の文学を常に近い距離で感じていたことが明らかといえる。

しかしながら、日本におけるハーンについて言えば、西洋の文学や思想、はたまた、西洋人としての記憶やアイデンティティに背を向け、日本を愛し同国に帰化をした作家というイメージが、一般的にもたれていることは否めない。このことは、西洋人である彼が、時に西洋文明やキリスト教に対して辛辣な眼差しを向けながら、日本文化と日本人に並々ならぬ愛情と共感を寄せた著作を記した作家であったことに起因するといえる。平川祐弘は、論考「夢の日本か、現実の日本か」²において、過去一世紀の日本国外でのハーンの評価は、国際社会における日本の評価と連動すると述べ、国際社会で日本が優等生として振舞うと、それに伴ってハーンも評価され、日本が悪役を演ずるとハーンも非難の対象となることを指摘している³。つまり、先に述べたハーンの持つイメージゆえに、日本時代に手掛けられた彼の作品は、日本及び日本人と深く結び付いているのである。このことは同時に、ハーンという人物とハーン作品が、時に

日本人の民族意識に触れる存在にもなり得ることも示している。そして、このような一種独特な特質を持つ作品を残したハーンには、和訳全集の刊行、国語教科書への選定などで国内の読者層を増やすにつれて、徐々に「日本人以上に日本を理解し愛した西洋嫌いの外国人」というイメージを植え付けられていったのである。

冒頭でも記したとおり、ハーンは決して、西洋文化を完全に否定的に捉えていた人物ではなかった。宇野邦一は、著書『ハーンと八雲』の中で、ハーンをヴィクトリア朝の知識人として捉え、以下のように綴っている。

ハーンはただ日本を欧米に知らせることだけに終始して、同時代の欧米から孤立し、日本人になりきった文学者ではなかった。イギリスにおけるロマン主義やラファエル前派の美学や同時代の思想を深く理解し、遠くからそれらと対話し続けたハーンの足跡は、これらの講義録⁴に鮮明に刻まれている⁵。

そして、宇野が此处で示したハーンの帝大時代の講義録には、将来の日本文壇を担うであろう学生たちに彼が贈った以下のような言葉が残されている。

From western thought and imagination and feeling very much indeed can be obtained which will prove helpful in enriching and strengthening the Japanese literature of the future…

This is the period of assimilation; later on the fine result will show, when all this foreign material has been transmuted, within the crucible of literature, into purely Japanese materials⁶.

ここで述べられている、「異なるものが互いの良いところを吸収し合い、より良いものに変化していく」という考えは、ハーンが彼の異文化体験に根差し繰り広げた文筆活動を通して一貫して訴

え続け、自らの文学を以って体現した思想であり、また、ハーン文学の最大の魅力だと考えられるものである。平川祐弘は、論考「ハーンにおけるクレオールの意味」⁷において、このハーンの掲げた融合の理想を、「クレオール化」という言葉で言い表している。また、宇野邦一は、先にも言及した同著書において、ハーンを「東洋と西洋の区別、輪郭を透化させた作家」として捉え、日本人八雲と西洋人ハーンの二つの顔を以って行った彼の執筆活動を論じている。このようなハーンの多様性に焦点を当てた先行研究は、彼の作品を、日本を西洋へ紹介したガイドブック的な位置付けではなく、一つの文学作品として捉え、その本質に迫ることに寄与する。

本論考は、上記した先行研究において論じられている、異なる文化、思想の融合を理想として行われたハーンの文学活動の一端として、彼が同時代の英文学から受けた影響と、それを自身の作品に反映させた具体的事例を、イギリス人作家ルイス・キャロル (Lewis Carroll 1832-1898) の作品と比較しながら考察していく。

2. ハーンとキャロルの夢物語

まず始めに、本稿で取り上げるハーン作品“The Story of Akinosuke”（「安芸之介の夢」(Kwaidan 1904 収録)、以降「安芸之介」と記載）と“The Story of Kōgi the Priest”（「興義和尚のはなし」(A Japanese Miscellany 1901 収録)、以降「興義和尚」と記載）、及びこれらの比較対象として扱うキャロルの *Alice's Adventures in Wonderland*（『不思議の国のアリス』1865、以降『アリス』と記載）と *Through the Looking-Glass*（『鏡の国のアリス』1871、以降『鏡の国』と記載）に共通するモチーフである「夢」について触れる。

ルイス・キャロルは、ヴィクトリア朝を生きたハーンとほぼ同時代の作家である。ヘルン文庫の蔵書目録には、*Alice's Adventures in Wonderland* (New York: Macmillan, 1894) と *Rhyme and Reason* (New York: Macmillan, 1895) の記載があり⁸、生前のハーンがキャロルの作品に親しんでいたことをまず記しておく。またハーンは、超自然的なも

の価値と文学の関係を論じた帝大での講義の中で、夢は文学的素材の宝庫であり、夢での体験を物語に取り入れている最も優れた作品として、キャロルの『アリス』『鏡の国』を挙げている⁹。

ハーンも着目しているとおり、これらキャロルの2作品、そして、「安芸之介」「興義和尚」では共に睡眠時の夢が物語のモチーフとして使われている。このような、文学の素材としての夢は、古く民衆の間で語られてきた民話に起源を持つ。ペトコヴァ・ゲルガナは論文「日本の昔話における夢」¹⁰において、国や地域問わず、古くから神仏の世界と強く結びつくものと考えられてきた夢の文学的モチーフとしての役割を、「人間の世界から異界につながる架け橋」¹¹「現実という制約を超えた、ある民族のあるいは人類の過去・現在・未来を媒介するもの」¹²と位置づけている。さらに、ゲルガナによれば、睡眠中に見る夢と願望としての夢を区別することなく、同じ「夢」、「dream」の一語で表現する日本語圏と英語圏においては、睡眠中の夢を、見る者の未来のビジョンや願望と結びつける傾向があり、結果、近代以降、この二つの異なる概念が、同じ言葉で表現されるようになったと指摘する¹³。

本論で扱う4つの作品は、上で記したゲルガナの論にあるように、睡眠時の夢を媒体として主人公が異界へ行き、未来、現在、過去そして、主人公の願望と関わり合う体験をして現実に帰還するプロットを持つ。以下、各作品に描かれた夢を比較しながら、ハーン作品に見られるキャロル作品の影響を探っていく。

3. “The Dream of Akinosuke” と *Alice's Adventures in Wonderland*

本項では、ハーンの「安芸之介」とキャロルの『アリス』を考察する。両作品を比較するにあたり、主人公が夢の中で異界へ行き、そこで様々な体験をした後に眠りから覚め現実に戻るという共通するプロットを持ちながらも、対照的に描かれる各主人公の行動展開と、彼らが夢の中で足を踏み入れる異界の在り方に注目した。

まず初めに、安芸之介の行動に見られる受動性

と、アリスの能動性という両主人公の特性の対照性について述べる。安芸之介の能動性に関しては、すでにこれを指摘した先行研究、大澤隆幸の「常世の国はどこにあったか―「安芸之介の夢」について―」¹⁴がある。同論文の中で大澤は、「彼（安芸之介）はたいてい家来が言うがままで、積極的になにかをすることはない。彼は目的語や受動態で言い現される。独立文の主語の時も、事態が彼の周りで自然に経過するようだ¹⁵」と指摘する。

これに相反し、『アリス』では、主人公の行動が常に能動的に展開される。例えば、二人の異界行きの場面は以下のように繰り広げられる。転寝を始めた安芸之介は、目の前に現れた大名行列の中の使者から異界行きを提案される。すると自分の意思が溶け去っていくと感じた彼は、言われるがままその行列について行き、常世の国へと向かう。一方のアリスは、転寝を始めた瞬間、奇妙な白ウサギを見つけ、好奇心からそれを追いかけて、自ら穴に飛び込み不思議の国での冒険が始まる。このように、これら二つの物語では、夢の中での異界行きという同じ出来事が起こるのにも関わらず、その行き方は、連れて行かれた安芸之介と、自ら飛び込んで行ったアリスといった具合に、対照的に描かれているのである。

ハーンは「安芸之介」の再話にあたり、中国唐末期編纂の陳翰による『異聞録』に納められた『槐宮記』を原典としている¹⁶。牧野陽子著『＜時＞をつなぐ言葉』によると、ハーンが原話に施した特筆すべき重要な改変は、原典に描かれていた人間界の縮図ともいえる地下の世界、つまり、官位や富の描写が著しく、立身出世が重視され、栄枯盛衰が存在する世界を根本的に変え、人々の善意と穏やかな平和が支配する理想郷「常世の国」に書き換えたことであるという¹⁷。そのため、「安芸之介」に描かれた主人公の受動的な性質は、すべてハーンの意図的な創作であるといえる。例えば、原典には記されていない、使者に付き従う安芸之介の心境を記した以下の描写、“in the same moment his will seemed to melt away from him, so that he could only do as the Kerai bade him¹⁸”からは、主人公から意図的に自我を消し去った筆者の思惑を感じずにはいられない。その後各主人

公たちは、異界において試練や転機を経験し、現実へと帰還するのであるが、その間、安芸之介が自らの意思で動くことは一度もなく、一方のアリスは常に自分の意思で行動し続け、物語は幕を閉じる。

続いて二つ目として、安芸之介の夢見た、秩序と規則に支配された常世の国と、アリスの夢見た無秩序な不思議の国の持つ特性に見られる対照性について記す。先に記したとおり、「安芸之介」の原典『槐宮記』の中の異世界は、栄枯盛衰が支配する現世同様の浮世であったため、常世の国で描かれた秩序と規則に関しても、ハーンの意味で付加された創作といえる。ハーンは、“according to the etiquette of courts”¹⁹, “a multitude of dignitaries sat in rank, motionless and splendid as images in a temple”²⁰, “saluted the king with the triple prostration of usage”²¹ などの表現を用い、宮中の整えられた秩序を度々強調している。

さらに、常世の国の王は、安芸之介に未開の地である菜州の秩序整備と習慣、法律の制定を命じ、これを遂行した彼に残された唯一の役目が、古来の習慣による儀礼につき従うことのみであったとハーンは再話する。

このような「安芸之介」に描き出された常識、道理、秩序が支配する世界と相反し、『アリス』に登場する不思議の国は、あべこべで無秩序なナンセンスな世界である。場面ごとにアリスの身体は伸縮し、めまぐるしく変化する。登場人物に関しても、狂った時計のせいで年中お茶の時間を過ごしている帽子屋と三日月ウサギ、身体が消えてもニヤニヤだけが残る奇妙な猫、事あるごとに「首をはねろ!」と命令する女王様など、常識では理解することのできないキャラクターたちが次々と登場する。そしてアリスは、目の前で繰り広げられる不条理に向かって、“Nonsense!”と悲鳴を上げるのである。

以上、「安芸之介」と『アリス』にみられる二つの対照的要素を指摘したが、このような顕著なコントラストが生まれた一因として、ハーンがキャロル作品から受けた影響の作用を考えることができるのではないだろうか。つまり、彼は、『アリス』と同じプロットを持つ古典『槐宮記』を利

用して、そこにキャロル作品の主人公アリスと、彼女が夢見た不思議の国の持つ特性とは正反対の要素を敢えて強調しながら、「安芸之介」を完成させたということである。このことは、原話を大幅に改変して同作品の再話を試みたハーンの意図を探ることにより、信憑正を帯びてくる。結論からいうとその意図とは、日本文化の深部にまで分け入り、共感の念を以って取材にあたったハーンが見出した日本の美徳が、急激な西洋化によって失われてしまうことへの嘆きと警告にあった。結果、ハーンは自身が理想郷として捉えた旧日本という過去の世界を作品の中で描こうとしたのである。では、なぜ『アリス』がハーンの「安芸之介」執筆にそのような動機を与えたのか。それは、『アリス』に投影された世相のためではないかと考えられる。

児童文学者のJ. ヴォルシュレガーは、著書『不思議の国をつくる』において、『アリス』の持つスピード性は、めまぐるしく変わりゆくヴィクトリア朝の様相を描き出し、物語の冒頭に登場する先史時代の動物たちは、進化論が引き起こした興奮と不安を暗示すると指摘する²²。確かに、物珍しい生き物が散在し、次々にナンセンスな事態が主人公にふりかかる不思議の国は「動」の世界であり、産業革命で魔法のような利器が続々と生み出されていったヴィクトリア朝の世界と呼応する。日本に居ながらも、常に西洋世界と対話し続けた英文学者ハーンが、上記したような『アリス』に込められたキャロルの暗示を読み取ることは難しいことではなかったはずである。ハーンはこの暗示を上手く利用し、どんなに文明化が進もうとも、日本人が古くから持ち合わせた美徳を失うべきではないことを、自身の再話の中で示そうとしたのではないか。

エッセイ“About Faces in Japanese Art”(「日本美術における顔について」、*Atlantic Monthly* 1896.8収録)の中でハーンは、作家が独自の想像力を駆使して微細な細部までも描こうとする西洋の絵画に対して、細部は描かず、対象の一般性や類型のみを表そうとする日本美術の没個性を分析し、その美点と優位性を解説している。彼はここで、日本の没個性を、秩序と自己抑制により社

会や民衆の利益を優先しようとする思想からくるものであると賞賛し、以下のように記している。

Japanese art reflects the simple joy of existence, the perception of natural row in form and color, the perception of natural low in change, and the sense of life made harmonious by social order and by self-suppression²³.

このエッセイの中に見られる、ハーンが日本美術の中に見出した、「没個性」「自然の法則」「社会の秩序」「自己抑制」といった概念は、「安芸之介」で描かれた常世の国の様相と一致する。さらに、B.H チェンバレン（Basil Hall Chamberlain 1850-1935）に宛てた書簡の中には、西洋の特質である個人性が欠けているという日本人の欠点こそが、日本の社会生活の魅力の一つであると、ハーン自身の日本に対する思いを吐露しているくだりもみられる²⁴。

このように、西洋の科学技術、文化芸術の急速な流入、更には、精神面における西洋化も避けては通れない潮流であった明治日本に身を置いたハーンは、『アリス』に描き出された西洋世界の文明化、個人主義を意識した上で、それと対照的に対峙する「常世の国」を描こうとしたのである。

4. “The Story of Kōgi the Priest” と Through the Looking-Glass

次に、ハーンの「興義和尚」と、『アリス』に続いて発表されたキャロルのもう一つの代表作『鏡の国』を比較する。まず、以下に両作品の簡単なあらすじを記す。

「興義和尚」の主人公で、絵の名手である僧侶興義は、魚を描くことを特に好み、漁師に魚を獲らせては絵を描き、描き終えたと餌を与え自由に放ってやるのが常であった。ある夏、病で亡くなったかと思われた興義であったが、葬式の後蘇生する。病で伏していた7日間、彼は魚になり湖で自由気ままに泳ぐ夢を見ていたのである。しかし、夢の中で課されたタブーを犯し、人間に釣り上げ

られてしまう。その後、まな板の上に置かれた興義の身体に包丁が突き刺さった瞬間、彼は夢から覚める。

もう一方の『鏡の国』は以下のとおりである。暖炉の上にある鏡を覗きながら子猫と戯れていたアリスは、夢の中で鏡を摺り抜けその向こうの世界へ行く。そこは、国全体がチェスのゲームに支配された世界であり、アリス自身もチェスの駒となって女王になることを目指す。鏡の国の不思議な住人たちに出会いながら、アリスはついに女王の座に就くが、赤の女王と白の女王と女王の資格を争う中で、癪癪を起し、赤の女王を揺すぶると、それがみるみるうちに子猫になり、アリスは夢から覚める。

これら二つの物語を比較すると、夢の世界で実現する主人公の願望成就の物語という共通点を見つけることができる。第2項でも参照したゲルガナの論考では、物語における夢のモチーフの役割の一つとして、主人公の望ましい現実の投影が指摘されており²⁵、「興義和尚」『鏡の国』はこのタイプの作品に属するといえる。アリスは眠りに落ちることで、行きたいと強く願った鏡の向こう側の世界に足を踏み入れることを可能とし、チェスのルールに支配された鏡の国で、女王となることを成就させる。一方の興義は、病で朦朧とする意識の中で湧いた、湖に入って泳いでみたいという願いが夢の国へ行くことにより叶えられ、竜王から授かった黄金の鱗で水の中を自由に泳ぐことを可能とするのである。

このように、夢を利用した願望成就の物語という共通のプロットを持つこれらの作品であるが、「安芸之介」と『アリス』のケースとは異なり、ストーリーの細かな展開に関しても共通点がみられる。例えば、主人公たちの異界への行き方と現実への戻り方は以下の通りである。

①「興義和尚」

I wandered on and on till I reached the lake; and the water looked so beautiful and blue that I felt a great desire to have a swim. I took off my clothes, and jumped in, and began to swim about; and I was astonished

to find that I could swim very fast and very skillfully...²⁶

②『鏡の国』

…Oh, Kitty! how nice it would be if we could only get through into Looking-Glass House! …She was up on the chimney-piece while she said this, though she hardly knew how she had got there. And certainly the glass was beginning to melt away, just like a bright silvery mist.

In another moment Alice was through the glass, and had jumped lightly down into the Looking-Glass room²⁷.

① ②を比較すると、湖に飛び込み自由に泳ぐことを切望した興義と、鏡をすり抜けたその先の世界に行くことを切望したアリスは共に、それらが不可能であることを理解しているのにも関わらず、自らがそこへ目がけて突き進んでゆくことにより、異界への道が開けるという共通する展開が見て取れる。両主人公は、現実から異界へ渡る瞬間に眠りに落ち、それによって行きたいと思った世界へ行くことが叶えられるのである。また、「興義和尚」と『鏡の国』には、前項で論じた「安芸之介」や『アリス』のように、主人公たちが転寝をして眠りの世界へ赴くというくだりは描かれていない。そのため、物語の最終場面に来るまで、読者は主人公が夢の中で異界へ足を踏み入れたことを悟ることはできない。あたかも彼らの強い念が異界への扉を開いたかのように描かれているのである。

では各主人公たちの異界から現実への帰還（夢からの覚醒）に関してはどうかであろうか。簡潔に各結末をまとめると次のとおりである。自らが魚となった興義は、竜王（Dragon King）の命で、魚で作った餌を口にしてはいけないというタブーを課される。それにも関わらず、空腹に耐えかね餌に食らいついてしまった興義は、旧友の竿で釣り上げられ、まな板の上で調理されかけた痛みで目を覚ます。一方のアリスは、頭に冠を添えられ、女王となったにも関わらず、白の女王と赤の女王

から女王の資格を問うための不条理な問題を次々に出される。そのうちに始まったパーティでは、料理が運ばれては来るものの、その紹介が終わると下げられてしまい、ご馳走にありつくことができない。アリスが痲癢を起こし、赤の女王をつかんで揺すぶると、いつの間にか女王は子猫に変わり、アリスは夢から目を覚ます。魚になった興義と女王になったアリスは共に、覚醒の時間が近づくにつれ、夢の国での願望成就の効力が徐々に弱まり、ついには現実の世界へと戻っていく。まるでシンデレラにかけられた魔法が、夜の12時を過ぎて解けていくような類似した雰囲気を持つ結末である。

ハーンは上田秋成（1734-1809）の『雨月物語』（1776）に収録されている「夢窓の鯉魚」（巻之三）を底本として「興義和尚」を再話している。原典と再話を比較すると、大きな変更や追加削除は加えられておらず、原話をほぼ活かす形で語り直されたことがわかる。このことから、原話に改変を加えることで、自身の思想や文学のオリジナリティを表現した「安芸之介」の場合とは違い、ハーンは原話そのものから何らかの靈感や感銘を受けて、英語で語り直しを行い、「興義和尚」を著作の中で紹介したと判断することができる。そして、この事実をこれまで見てきた「興義和尚」と『鏡の国』の類似性と併せて考えた時、ハーンが「夢窓の鯉魚」に感銘を受けた理由の一つとして、キャロルの影響を挙げることが可能ではないだろうか。ここで、「興義和尚」と『鏡の国』を結びつけるハーンの発言が、帝大時代の講義録“The value of The Supernatural in Fiction”の中にもみられるので以下に抜粋する。

The other day, in a story which I read for the first time, I was very much interested to find an exact parallel between the treatment of a supernatural idea by the Japanese author, and by the best English author of dream studies. The story was about a picture, painted upon a screen, representing a river and a landscape. In the Japanese story (perhaps it has a Chinese origin) the

painter makes a sign to the screen; and a little boat begins to sail down the river, and sails out of the picture into a room, and the room becomes full of water, and the painter, or magician, or whoever he is, gets into the boat and sails away into the picture again, and disappears forever... The same phenomena you will find, under another form, in "Alice in Wonderland", and "Through the Looking Glass"²⁸.

ハーンがここで指摘している日本の物語とは、「The Story of Kwashin Koji」（「果心居士のはなし」、*A Japanese Miscellany* 1901 収録）として再話された「果心居士 黄昏草」（『夜窗鬼談』下巻収録）であり、「興義和尚」の原典「夢応の鯉魚」に関しては触れられていない。しかし、同一節で説明されている、絵の中の世界が現実の世界と混ざり合うくだりと一致するエピソードが、「興義和尚」の最終場面にも描かれている（興義の手なる絵から魚が抜け出し、湖に泳いでいく）ことに注目すると、ハーンが「夢応の鯉魚」とキャロル作品との間にも、「果心居士 黄昏草」同様の類似性を感じ取った可能性が考えられはしないだろうか。更に、同講義においてハーンは、「果心居士 黄昏草」に描き出された、現実世界と絵の中の異界が溶け合うモチーフを、夢が橋渡しとなり、主人公が現実世界から地下の異界へ、そして鏡の中の異界へと足を踏み入れていった二つのアリスの物語にも共通するものとして捉えている。それならば同じく、主人公が夢によって現実世界から水の中の異界へと入っていく「興義和尚」においても、同様の一致を主張することができるはずである。「興義和尚」と「果心居士のはなし」はともにハーンの同著作（*A Japanese Miscellany*）に収録されているため、彼が同じ時期にこれらの古典に触れていたことは確かである。そのため、「果心居士のはなし」に続き、「夢応の鯉魚」に触れた際にも、上述した講義でハーンが唱えたアリス物語との共通点を考えたに違いない。このように考えると、ハーンが『鏡の国』に触発されて「興義和尚」の再話を試みた可能性を指摘することができる。

5. 結び

以上、ハーンの再話作品「安芸之介」と「興義和尚」を、キャロルの『アリス』と『鏡の国』に対比させながら比較検証を行った結果、「安芸之介」と『アリス』、そして「興義和尚」と『鏡の国』との間に、ハーンがキャロルから受けた影響による関係性を見つけ出すことが出来た。これらの発見を、以下に述べるハーンの言葉及び作品に関する事柄と照らし合わせ、本稿の結びとしたい。

前項で参照した帝大での講義において、ハーンは、夢は文学の素材の宝庫であり、文学作品で超自然が巧みに扱われる時、その源となるものは夢の中で体験したことがらであると述べ、物語における夢の効果の重要性について説いている²⁹。そんなハーンの作品には、ここで扱った2つの作品以外にも、“Vespertina Cognitio”(1898), “Nightmare Touch”(1900), “Levitation”(1900), “Readings from a Dream Book”(1900), “The Eater of Dreams”(1902) など、睡眠時の夢を材料とした著作がアメリカ時代のものも含め、数多くみられる。そしてこのことについて特筆すべきは、これらの作品群のうち、日本古典を素材とし、エッセイではなく物語の中で夢が媒体となった異界がモチーフとして扱われているものは、「安芸之介」と「興義和尚」の二つのみであるということである。また、ハーンは上記の講義において、キャロルを“the best English author of dream studies”³⁰と評価し、夢を文学の材料として扱ったイギリス人作家の中で最も優れた人物として位置づけており、キャロル作品を夢物語の模範として捉えていたことがわかる。

以上のことを踏まえると、本稿で考察した「安芸之介」と「興義和尚」は、『アリス』と『鏡の国』から靈感を得て再話された物語であると同時に、ハーンが夢物語の模範としたキャロルの2つの物語と対になるような形で意図的に執筆した作品であると考えることができる。

日本の古典を素材にして、そこに西洋文学の思想を交えながら作り上げられた「安芸之介」と「興義和尚」は、日本におけるハーンの西洋文学との対話が影響を与えた作品として位置付けることができるのである。

注

- 1 富山大学附属図書館『富山大学附属図書館所蔵 ヘルン文庫目録』富山大学附属図書館、1999
- 2 日本アイ・ビー・エム株式会社『無限大』、1991、pp.34-50
- 3 *Ibid.*p.35
- 4 コロンビア大学教授のジョン・アースキンが、ハーンの教え子たちの講義聴講ノートをもとに、1915年、44編の講義を収録し *Interpretations of Literature vol.1,2* を、ニューヨークのドッド・ミード社より出版。その後1916年から1922年まで、計7冊のアースキン編ハーン講義録が、同出版社より出版された。
- 5 宇野邦一『ハーンと八雲』角川春樹事務所、2009、p.194
- 6 Lafcadio Hearn, *Interpretations of Literature volume2*, New York, Dodd, Mead & Co., 1922, pp.369-370
- 7 平川祐弘・牧野陽子『講座小泉八雲 I ハーンの人と周辺』新曜社、2009収録
- 8 富山大学附属図書館『富山大学附属図書館所蔵 ヘルン文庫目録』富山大学附属図書館、1999、A-16
- 9 Lafcadio Hearn, *Interpretations of Literature vol.2* , New York, Dodd, Mead & Co., 1922, pp.94-95
- 10 荒木浩『夢と表象 眠りところの比較文化史』、勉誠出版、2017収録
- 11 *Ibid.*p.116
- 12 *Ibid.*p.126
- 13 *Ibid.*pp.121-122
- 14 八雲会『へるん No.45』、2008、p.14
- 15 *Ibid.*p.14
- 16 牧野陽子『＜時＞をつなぐ言葉』新曜社、2011、p.312
- 17 *Ibid.*pp.314-315
- 18 Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn 11*, Rinsen Book Co., 1988, p.248
- 19 *Ibid.*p.249
- 20 *Ibid.*p.250
- 21 *Ibid.*
- 22 J. ヴォルシュレガー著・安達まみ訳『不思議の国をつくる』河出書房新書、1997、p.65
- 23 Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn 8*, Rinsen Book Co., 1988, P94
- 24 ラフカディオ・ハーン『ラフカディオ・ハーン著作集 14』恒文社、1983、p.408
- 25 荒木浩『夢と表象 眠りところの比較文化史』、勉誠出版、2017、p.125
- 26 Lafcadio Hearn, *The Writings of Lafcadio Hearn 10*, Rinsen Book Co., 1988, p.234
- 27 Lewis Carroll, *The Complete Illustrated Lewis Carroll* , Wordsworth Library Collection, 2008, p.132
- 28 Lafcadio Hearn, *Interpretations of Literature vol.2* , New York, Dodd, Mead & Co., 1922, p.95
- 29 *Ibid.*pp.93-94
- 30 *Ibid.*p.95

日本大学国際関係学部国際関係研究に関する内規

平成21年 3月18日制定
平成21年 4月 1日施行
平成24年 3月 7日改正
平成24年 4月 1日施行

(趣 旨)

第1条 この内規は、日本大学国際関係学部国際関係研究所（以下研究所という）が発行する国際関係研究に関する必要事項を定める。

(発 行)

第2条 国際関係研究の発行者は、国際関係研究所長とする。

2 国際関係研究は、毎年2回10月及び2月に発行するものとする。ただし、国際関係研究所運営委員会（以下委員会という）が必要と認めたときは、この限りでない。

(編集委員会)

第3条 日本大学国際関係学部国際関係研究所規程第14条に基づき、研究所に編集委員会を置く。

2 編集委員会は、国際関係研究の編集・発行業務を行う。

3 編集委員会は、国際関係研究所運営委員会をもって構成する。

4 編集委員会委員長は、国際関係研究所運営委員会委員長とし、編集委員会副委員長は、国際関係研究所運営委員会副委員長とする。

(投稿資格)

第4条 国際関係研究に投稿することのできる者は、次のとおりとする。

① 国際関係学部及び短期大学部（三島校舎）の専任教員（客員教授を含む）

② 国際関係学部及び短期大学部（三島校舎）が受け入れた各種研究員及び研究協力者（名誉教授を含む）

③ 国際関係学部及び短期大学部（三島校舎）の非常勤講師

④ その他委員会が適当と認めた者

(原稿の種別)

第5条 国際関係研究に掲載する原稿は、国際関係及び学際研究に関する研究成果等とし、原稿の種別は、論文、研究ノート、資料、学会動向、その他編集委員会が認めたものとする。

(投稿数)

第6条 投稿は1号につき1人1編とする。ただし第4条第3号及び第4号の者は年1回限りとする。

(使用言語)

第7条 使用言語は次のとおりとする。

① 日本語

② 英語

③ 英語以外の外国語で編集委員会が認めたもの

(字数の制限)

第8条 原稿は字数16,000字以内（A4で10頁程度）とする。

2 前項の制限を超える原稿は、編集委員会が認めた場合に限り採択する。

(原稿の作成)

第9条 原稿の作成は、別に定める「国際関係研究執筆要項」による。

2 原稿はパソコンで作成したものとする。

(禁止事項)

第10条 原稿は未発表のものとし、他誌への二重投稿をしてはならない。

(原稿の提出)

第11条 投稿者は、印字原稿(図表、写真を含む)と当該原稿のデジタルデータ(原則として図表、写真を含む)を保存した電子媒体及び所定の「国際関係研究掲載論文提出票」を添付し、研究事務課に提出する。

(提出期限)

第12条 原稿の提出期限は、毎年6月30日及び10月31日とする。

2 前項の提出日が祝日又は日曜日に当たる場合は、その翌日に繰り下げる。

(審査)

第13条 投稿原稿は、別に定める審査要項に基づき編集委員会において審査するものとする。

2 論文の審査は、受理した原稿1本につき、編集委員会委員のうちから選任された審査員2名が審査する。ただし、投稿原稿の専門領域に応じて、学部内又は学部外から審査員を選任し、審査を委託することができる。

3 研究ノート、資料、学会動向、その他の審査は、編集委員会委員のうちから選任された審査員1名が、審査する。ただし、投稿原稿の専門領域に応じて、編集委員会委員以外の審査員1名を選出し、審査を委託することができる。

4 審査員は、自ら投稿した論文等について審査することができない。

5 審査員は、当該審査結果について、所定の「審査結果報告書」を作成し、編集委員会に報告する。

6 編集委員会は、前項の報告に基づき、投稿原稿掲載の可否について審議し、決定するものとする。

(校正)

第14条 掲載が決定した投稿原稿の執筆者校正は、二校までとし、内容、文章の訂正はできない。

(別刷の贈呈)

第15条 国際関係研究の別刷は、1原稿につき30部を投稿者に贈呈する。

2 前項の部数を超えて別刷を希望する場合の経費は、投稿者の負担とする。

(著作権)

第16条 国際関係研究に掲載された論文等の著作権は、各執筆者に帰属する。ただし、論文等を出版又は転載するときは、編集委員長に届け出るとともに、日本大学国際関係学部国際関係研究からの転載であることを付記しなければならない。

(電子化及び公開)

第17条 国際関係研究に掲載された論文等は原則として電子化(PDF化)し、本学部のホームページを通じてWEB上で公開する。

附 則

1 この内規は、平成24年4月1日から施行する。

2 従前の『国際関係研究』寄稿要項は廃止する。

国際関係研究執筆要項

平成21年 3月18日制定
平成21年 4月 1日施行
平成24年 3月 7日改正
平成24年 4月 1日施行

- 1 原稿は完全原稿とし、締切日を厳守してください。また、翻訳原稿については、必ず原著者の許可を得てください。
- 2 原稿の種別は次のとおりとします。
 - ① (1) 論文 (2) 研究ノート (3) 資料 (4) 学会動向
 - ② (1)～(4) 以外のもので編集委員会が認めたもの
- 3 本文は常用漢字、現代かなづかいとし、学術上で必要な場合においては、その分野で標準とされている漢字を用いてください。数字はアラビア数字を用い、外来語はカタカナ書きとしてください。
- 4 原稿は、字数16,000字以内(A 4で10頁程度)とし、次の書式で作成してください。
 - ① 日本文 22字×42行×2段
 - ② 英文 50字×42行×1段
- 5 原稿はパソコンを使用し、A 4の印字原稿(図表、写真を含む)及びデジタル原稿(図表、写真を含む)に別紙「国際関係研究論文提出票」を添付し、研究事務課に提出してください。
- 6 図、表、写真は、パソコンを使用して作成しデジタル原稿に含めて提出してください。
 - ① 図、表、写真は著者がオリジナルに作成したものを使用してください。
 - ② 図、表、写真は本文中の該当箇所に挿入・添付してください。
 - ③ 図、表、写真にはそれぞれ、図－1、表－1、写真－1などのように通し番号をつけ、タイトルをつけてください。
 - ④ タイトルは、表の場合は表の上に、図・写真の場合は下につけてください。
 - ⑤ 図、表、写真は原則として1色とします。カラーページが必要であれば使用できるものとしますが、費用は著者の実費負担とします。
- 7 英語の表題とアブストラクト(約200語)を添付してください。本文が英文の場合は、日本語アブストラクト(約400字)を添付してください。
- 8 引用文献は、本文中に番号を当該箇所の右肩につけ、本文の終りの引用文献の項に番号順に、以下の形式に従って記述してください。ただし、特別の専門分野によっては、その専門誌の記述方法に従ってください。
 - ① 原著論文を雑誌から引用する場合
番号、著者名、論文表題、掲載雑誌名、巻数、号数(号数は括弧に入れる)、頁数(始頁、終頁)、発行年(西暦)の順に記述してください。
 - ② 単行本から引用する場合
番号、著者または編者名、書名、版次、章名、引用頁、発行所、その他所在地、発行年(西暦)の順に記述してください。
 - ③ 文章を他の文献から引用する場合
原典とそれを引用した文献および引用頁を明らかにして〔 〕に入れて〔・・・より引用〕と明記してください。
- 9 参考文献は文末にまとめてください。表記については、8の引用文献の表記を参照してください。

具体的な引用方法については、それぞれの国や学問分野によって違いもありますが、以下の例示をひとつの基準として参考にしてください。

(1) 日本語文献引用の例示

四宮和夫『民法総則』（昭和61年）125頁

末弘厳太郎「物権的請求権の理論の再検討」法律時報〔または法時〕11巻5号（昭和14年1頁）

すでに引用した文献を再び引用する場合には、

四宮・前掲書123頁または四宮・前掲『総則』123頁

末弘・前掲論文15頁または末弘・前掲「再検討」15頁

(2) 英語等文献引用の例示

Charles Alan Wright, *Law of Federal Courts*, 306 (2d ed. 1970)

Dieter Medicus, *Bürgerliches Recht*, 15. Aufl., 1991

Georges Vedel, *Droit administratif*, 5e ed., 1969

Harlan Morse Brake, “Conglomerate Mergers and the Antitrust Laws”, 73 *Columbia Law Review*〔または *Colum. L. Rev.*〕555 (1973)

Alexander Hollerbach, “Zu Leben und Werk Heinrich Triepels.”, *Archiv des öffentlichen Rechts*〔または *AoR*〕91 (1966), S. 537 ff.

Michel Villey, “Préface historique à l'étude des notions de contrat”, *Archives de Philosophie du Droit*〔または *APD*〕13 (1968), p.10.

すでに引用した文献を再び引用する場合には、

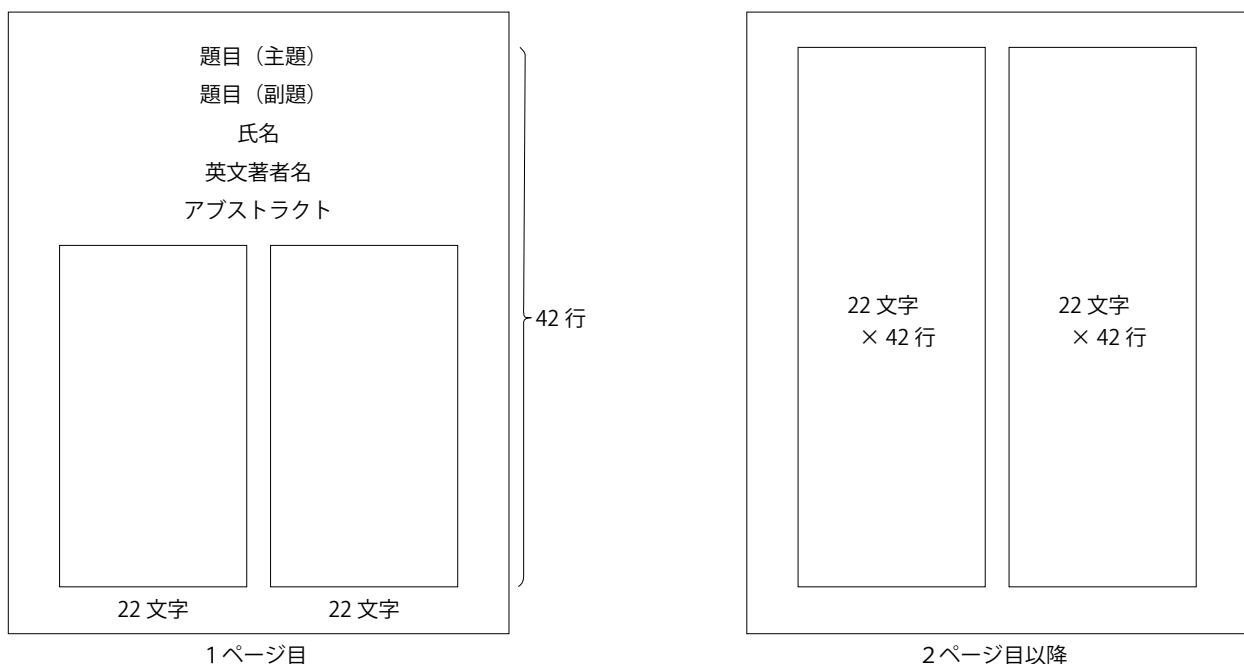
Wright, *op. cit.*, pp. 226-228.

Medicus, a. a. O., a. 150.

Vedel, *op. cit.*, p.202.

ただし、直前の注に掲げた文献の同一箇所を引用するときは、*Ibid.* 他の頁を引用するときは、*Ibid.*, p.36

日本文 刷り上り後のイメージ



以 上

STUDIES IN
INTERNATIONAL RELATIONS
Vol.40 No. 2 February 2020
CONTENTS

ARTICLES

A Study on the “Enlightenment” in Kant

-Centering around Jaspers, Popper and Arendt- Akihiko HIRANO ... 1

The possibility of Rousseau, Jean- Jacques’s influence

in *Naniga Watashi wo Kousasetaka* by Kaneko Fumiko Takako YASUMOTO ... 15

“Inactive Passion” and the Sublime in Flaubert’s *Sentimental Education* ... Yukiko HASHIMOTO ... 25

Lewis Carroll’s Influence on Lafcadio Hearn’s works Ayako NASUNO ... 37

執筆者一覧

〈掲載順〉

平野 明彦	日本大学国際関係学部	教授
安元 隆子	日本大学国際関係学部	教授
橋本由紀子	日本大学国際関係学部	准教授
那須野絢子	日本大学国際関係学部	非常勤講師

国際関係研究

第40巻 第2号

令和2年2月28日 発行

編集者 渡 邊 武 一 郎

発行者 日 本 大 学 国 際 関 係 学 部

国 際 関 係 研 究 所

〒411-8555 静岡県三島市文教町2丁目31番145号

電 話 055-980-0808

FAX 055-980-0879

印刷所 株式会社アブライズ

〒430-0856 静岡県浜松市中区中島三丁目17番25号

ISSN 1345—7861

STUDIES IN
INTERNATIONAL RELATIONS

Vol.40 No.2 February 2020

Institute of International Relations

College of International Relations

Nihon University

Mishima, Japan

<http://www.ir.nihon-u.ac.jp/>