

明治時代におけるパロディと政治 ——『三酔人経綸問答』と中江兆民の「喜悦の哲学」¹⁾——

エディ・デュフルモン

はじめに——「奇人」中江兆民におけるパロディ

『三酔人経綸問答』（1887年。以下『三酔人』）は中江兆民（1847–1901）の最も有名なフィクションである。周知の通り、中江兆民はルソーの思想を導入し、自由民権運動の思想的指導者であったことで「東洋のルソー」と呼ばれた。そのため、中江兆民を知らない人にとって、『三酔人』が滑稽な著書であることは意外かもしれない。また、ルソー自身はユーモアがあったというわけではなく、逆に彼は人間関係が苦手であり、パラノイアに苦しんだことでよく知られている²⁾。しかし、中江は「奇人」として同時代の人の間で有名であり、ルソーと相反するイメージがある。例えば彼は青い綴糸のついたどてらを着て国会へ登院する奇行をした。中江が亡くなった後すぐ出版された彼の奇行を収集する著作も存在する³⁾。そもそも、『三酔人』が当時ベスト・セラーになった理由はユーモアが溢れることにある。

近年、米原謙氏が「パロディの精神」という表現を使用して、『三酔人』が徳富蘇峰の『将来之日本』のパロディであったことを述べた。米原氏の解釈が妥当であると思うが、ユーモアの存在は『将来之日本』のパロディに止まるだろうか。また米原氏は中江兆民がなぜそれほどユーモアを重視したかの理由を十分に説明していない。筆者はパロディとユーモアが中江兆民の思想と行動において根本的な役割を果たしたと考える。それを究明するために、まず『三酔人』を中江兆民自身のパロディ、自己パロディ、自己演出として理解できることを論証し、次にユーモアの重要性を明らかにするために中江の著作におけるユーモアの政治的機能、そして、中江の唯物論を論じた上でその哲学的基礎を検討していく。

1. 「自己パロディ」としての『三酔人経綸問答』

米原氏は『三酔人』におけるパロディを論じる際、その著作の中で中江自身がどれほど登場人物の裏に現れるかという課題に止まった従来の研究を批判して、1887年の歴史的背景、また当時の読者がどのように『三酔人』を理解したか、中江は読者に対してどのような意図を抱いていたかという問題を優先すべきだと指摘した⁴⁾。以上の批判には同意できるが、『将来之日本』のパロディになる箇所は若干であるし、『三酔人』の中で言及されているのは『将来之日本』だけではない。例を挙げれば、洋学紳士を通じて法律家のエミル・アコラス

に言及する箇所はより長い⁵⁾。つまり、『三酔人』におけるパロディはもっと広く使用されていると考えられる。たとえば、民主主義と平和主義を強調し、軍隊より経済を優先し、「冠履被服並に洋装にて」という風に描かれている洋学紳士は当時の読者にリチャード・コブデンを連想させ、「丈高く腕太く面蒼く目深く、飛白の套や短後の袴や一見して其偉大を好み奇険を喜び、性命の重を餌にして功名の樂を釣る豪傑社会の人種たるを知るべし」と描写された豪傑君は、西郷隆盛を連想させたかもしれない⁶⁾。そこで、中江にとってユーモアというものは『三酔人』のみならず、他の著作にも現れることを見逃してはいけない。『統一年有半』はその一つの例で、中江がこの世を去る直前に書かれたものであるが、ユーモアに満ちている。ナポレオンについて、中江曰く「其体軀を構成した元素の中で、其気体のものは、或は空中を飛翔する禽獸に吸収せられたかも知れない、其固体のものは地中の水に溶解せられ、胡蘿大根に接取せられて、誰人かの腹中に入ったかも知れないので有る」⁷⁾。

とはいえ、中江のユーモアは彼の著作に限らず、彼の人柄にも浸み込んでいた。1887年の読者は『三酔人』自体を「奇人」中江の新しいおどけと見なしたかもしれない。その理由は、中江が南海先生と自分の間に両義性を表そうとしたことにある。南海はアルコールを好む人として描かれており、彼の周りには莊子系の道教的な雰囲気が漂うが、中江はアルコールに依存していたことで知られていたし、『莊子』をよく引用した⁸⁾。更に言えば、『三酔人』の表紙は著者名が南海となっているが中表紙は中江の名が著者として記されている。それは言うまでもなく、中江がわざとそうしたのであり、世間の前で「奇人」としての自分の存在を改めて披露するためであり、中江による中江のパロディ、自己の演出をしたいがためではないかと思われる。では、それならば、一体なぜ中江がユーモアと「奇人」としての存在をそれほど重視したのだろうか。彼の民主主義的な思想と哲学を検討してみればその答えが現れるだろう。

2. 中江のユーモアの政治的機能——人間の平等化

中江におけるユーモアと奇行の重要性を説明するために二つの理由を挙げよう。一つはユーモアと奇行を通して中江は当時の社会を挑発したかったことと、同時代人にショックを与えたかったことである。そもそも「余明治の社会に於て常に甚だ不満なり」と述べていた中江にとって、挑発は明治の社会を批判する一つの武器であった⁹⁾。他方、ユーモアによる挑発は、人々に好かれ、自分が言いたいことを聞いてもらうために人々を引き付けるためでもあったように思われる。ホップスが書いたように、説得力は反乱者と誘惑者の武器である¹⁰⁾。社会への挑発の観点から、中江をアラブ文学の有名な人物であり、名前が「狂人」を意味する Majnūn と比較することができる。というのは André Miquel 氏によれば、Majnūn の狂気は Laylā との結婚を認めなかった社会を批判する武器であったからである¹¹⁾。

中江に影響を与えた思潮の中にも、とりわけ道教と孟子において、以上のような狂気と結ばれた社会への批判的機能を見出すことができる。不条理な会話に基づいている『莊子』

や、儒教に支配された社会を批判する目的で酔っ払ったり、裸で散歩したり、人の前で放尿したりした三世の「竹林七賢」などの道家は奇行のためよく知られている¹²⁾。孟子自身も「狂者」を高く評価したことはよく知られている（『孟子』「尽心章句下」）¹³⁾。

ある意味では、中江は Majnūn のようなアウトサイダーで横柄な人物だと見なせるし、ホップスのいう（自由民権運動の思想的指導者として）反乱者であったと同時に（民主主義への）誘惑者でもあったと思われる。その側面は中江の論文にも現れる。例えば彼は女性が「生意気と指称せらる可き出立ちを為して其上に男子と共にギョードバイロンの文章を品評しバスシャーリカルドーの経済説を論議」するように薦めている¹⁴⁾。

中江にとっての「奇人」という存在は、彼が女性に加えて部落民という社会の周辺にある人々に興味があったことと関連しているだろう¹⁵⁾。彼が部落出身の女性と結婚したことを無視していけない。もちろん、政府の反対者として、中江はいつも政府によって完全に排斥される危機にあった。つまり、ユーモアは社会を批判しながら社会から排除されないための有効な手段であった社会の中に残すように利益な手段であった。

二つ目の理由は、従来偉いと思われてきた人物を栄光の座から引きずり落とすことで、個人と個人の間の平等を強調することである。そこで彼が『続一年有半』の中で、元素について説明するためにナポレオンその人物を選択したことは偶然ではない。というのも、ナポレオンのような偉大な人物さえ、他の人（民衆）と同様にただの人間であったことを述べるためであったからである。同じく、中江は「釈迦耶蘇の精魂は滅して已に久しきも、路上の馬糞は世界と共に悠久で有る」と書く¹⁶⁾。人間を平等にするユーモアの政治的機能に関して、『三酔人』に重要な箇所がある。それは、洋学紳士が貴族の存在を批判する箇所、曰く『王公貴人は脳髓廻回体の量果て吾儕よりも多くして且つ重き乎、胃液の分泌血球の發育果て吾儕よりも富める乎、ガールをして其頭脳を相せしめば果て吾儕に區別せん乎』¹⁷⁾。ここで明らかに現れるように、中江の平等的思想は「肉体」の重視と各個人を社会の単位とする見解に基づいている。同じ箇所、洋学紳士は以上の論拠に基づいて3人の貴族が999997人の人民を支配することができるのを否定する。別のテキストでは、中江は「天ノ人ヲ生ズル陰陽皆常数有り」と述べて一夫一妻論を強調する¹⁸⁾。

要するに、中江の平等主義は身体の平等に根拠を置く。女性が生意気になるための挑発、あるいは身体元素論は、いずれも中江の哲学である唯物論主義に基づいている。換言すれば、中江におけるユーモアの役割と重要性は彼の唯物主義に結び付いているといえよう。そこで中江のユーモアがどのような哲学に基いているかを検討する必要がある。

3. 開放としてのパロディ——中江の「喜悦の哲学」

「権利之源」という1878年のテキストは、中江の人生観をよく明示している。曰く「生ノ道ニ合ヘル之ヲ善ト謂ヒ、生ノ道違フ之ヲ惡ト謂フ。人ノ世ニ在ル、唯ダ生ヲ是レ計リ、唯ダ福ヲ是レ求ムルノミ」¹⁹⁾。このような考え方は中江の唯物主義を通して理解することがで

きると考えられる。中江の唯物主義、いや彼の哲学的思想は晩年の『統一年有半』に現れていることがよく指摘されている。しかし『統一年有半』という著作は中江が以前から考えたことを纏めたものである。たとえば、『統一年有半』以前の中江は、自分が「頑固なるマテリアリスト」であると述べていた²⁰⁾。早い時期のテキストには、『統一年有半』に近い世界観が描かれている²¹⁾。

中江の唯物論は、ドゥルーズの説明するスピノザの「喜悦の哲学」(philosophie de la joie)と類似しているように思われる。というのはまず、スピノザの「喜悦の哲学」は神父と暴君が代表する「憂鬱の文化」(culture de la tristesse)を対象とするからである。ドゥルーズ曰く：« le tyran c'est quelqu'un qui a besoin avant tout de la tristesse de ses sujets. Parce qu'il n'y a pas de terreur qui ne naît d'une espèce de tristesse collective comme base. Le prêtre peut-être, pour de toutes autres raisons, a besoin de la tristesse de l'homme sur sa propre condition. (...) Le prêtre, selon Spinoza, il a besoin essentiellement d'une action par le remords. Introduire le remords. C'est une culture de la tristesse »²²⁾ (「暴君という人間は何よりもその臣民の憂鬱を必要とする。というのも、支配の基礎として、ある集団的憂鬱から生じない恐怖はないからである。神父も、他の理由のため、人間の自分のありかたに関する憂鬱を必要とする。……スピノザによれば、神父は後悔にもとづいた行動を人間に求める。神父は人間の心に後悔を導入しようとする。それはいわば憂鬱の文化である」(引用者訳))。スピノザにとって、喜悦の強調は人間が人生を自由に楽しめないようにする宗教と超越性を批判するためであったが、それが彼の唯物論に結び付いていることはいうまでもない。中江の場合も、宗教への鋭い批判を示す『統一年有半』などにおいて、全く同じだと思われる。『理学鉤玄』の中で中江は「彼レ生活ヲ以テ臨終ノ準備ト為シ、労作ヲ以テ肉身ノ懲罰ト為シ、男女ノ道ヲ以テ汚穢ト為シ」ている宗教に対して批判を浴びせる²³⁾。

しかし中江とスピノザとの類似性類異性は偶然に過ぎないとはいえない。『統一年有半』において、中江は鋭く多神教も一神教も批判するが、神人合一論を肯定的に述べて、その代表な思想家としてスピノザを挙げる²⁴⁾。実は、中江の世界観とスピノザの世界観は、次の三つの点で類似するのではないかと推定することができる。その三点は、第一、両者の宇宙論が元素的であること、第二、両者の宇宙論は無始無終、無限な宇宙を強調するため、宗教を批判するために利用されること、第三、両者とも身体への精神の従属を強調することである²⁵⁾。しかも、中江に影響を与えた思想家の中にスピノザを継承する人が何人かおり、とりわけジャン・マリ・ギュイヨー(1854-1888)がいる。彼は *L'irréligion de l'avenir* (『将来の非宗教』1886年)の著者であり、中江による宗教の批判にインスピレーションを与えたと思われる²⁶⁾。

スピノザを継承しながらも、ギュイヨーは進化論に従って「生命」の概念を導入した²⁷⁾。その点で彼はニーチェに深く影響を与えた先駆者であった。それでは、中江の思想は生の哲学に属しているといえるだろうか。日本では、生の哲学は中江が亡くなったあと、大正時代

に展開した²⁸⁾。大杉栄はその代表者の一人であり、ギュイヨーの影響を受けた²⁹⁾。中江自身も神による宇宙の造化に対して進化論の支持者の態度を示しているが³⁰⁾、彼の思想においては、「生命」より「自然」のほうが多く現れる。中江はヨーロッパの“philosophy”を「哲学」ではなく、儒教の影響を受けて「理学」と翻訳したことでよく知られている。中江にとって「理」は「生」よりも「真実」を意味していた。そこで、『三酔人』において、洋学紳士と豪傑君の間の中立的な立場を取り、他の人よりも事情を鋭く理解するはずである南海先生が自分の意見を述べると、洋学紳士も豪傑君も笑いはじめて、その意見を当たり前のこととして受け取することに注意すべきである。というのはドゥルーズに従えば南海先生は自然的な事実を示しているだけである：ドゥルーズ曰く：«faire l'idiot ça a toujours été une fonction de la philosophie (...) le philosophe c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot c'est l'homme de la raison naturelle»³¹⁾（「ばかのふりをすることは、当初から哲学の役割の一つである。……哲学者は知識のまったくない人であり、能力として「自然な理性」しかない人である。ばかものは自然な理性の人である」（引用者訳））。『統一年有半』全体が示しているように、中江の理学は自然に「理」を求めており、哲学者としての中江の態度は南海先生のように自然的な事実を説明するものである。従って、中江は「文章ハ社会ノ写真ナリ」³²⁾と考えた上で文体を評価し、『維氏美学』の中で、フランスの自然主義文学を代表する「リアリスト」としてエミール・ゾラとフロバールを挙げている³³⁾。このように中江の「道徳的唯物論」は独自性をもっていた思想であった。そこで、中江が窮理学者帆足万里（1778-1852）の弟子であった岡松薨谷（1820-1895）のもとで儒教の思想を勉強したことを見落としていけない。なぜかといえば、岡松は事実そのままを描く文体（叙事）を重視し、中江に影響を与えたからである³⁴⁾。

ところで、「事実」を重視した中江の「喜悅の哲学」には、ストア派的な側面もあった。例えば、中江は『一年有半』で、一年有が「極めて悠久」であり、「東京来書中二兄の葉書若くは封書有り、云ふ、父上御病氣追々快復云ふと、此処父親たる余に於て聊かストイック的哲学の工夫を把り来りて、自ら防がざる可らず、人間も亦愚痴なる動物なる哉」と書いた³⁵⁾。その側面は「喜悅の哲学」と矛盾しないと思われる。というのも、「事実」の把握を基本とする中江は「此間に為す可き事と又楽しむ可き事と有るが故に、一日たりとも多く利用せんと欲」したからである³⁶⁾。中江は自殺を認めたが、「且つ病氣蔭に在るが如き、その中に亦自ら樂地無きに非ず」とも考えた³⁷⁾。

おわりに——中江兆民の *vis comica*

以上中江兆民におけるパロディとユーモアの位置と役割を検討した。彼にとってパロディは社会の批判をする目的での自己演出を意味し、彼の奇行と結びついており、『三酔人』に限らず重要な役割を果たしていた。彼のユーモアも奇行も、人間の平等と民主主義を強調する手段であったと思われる。それを、スピノザの思想に近い「喜悅の哲学」として特徴づけら

れる彼の唯物主義と関連させることができる。もちろん、中江は必ずしも意識的にユーモアを利用したわけではない。ユーモアは中江自身の人格の一部でもあった。

また彼のユーモアとパロディの精神は『一年有半』などで見られるように、中江が強く興味を抱いた江戸時代の文学と演劇をどれほど継承しているかを検討すべきである。

註

- 1) 本稿は、“The Spirit of Parody: Nakae Chōmin and Philosophy of Joy,” Nakajima Takahiro ed., *Whither Japanese Philosophy? Reflections through Other Eyes*, (Tōkyō: UTCP, 2009), 81–89 を加筆修正したものである。
- 2) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, le transparent et l'obstacle*, (Paris: Gallimard, 1989) 参照。
- 3) 岩崎祖堂『中江兆民奇行談』1901年、中野義男編『世界ノンフィクション全集』第二巻、筑摩書房、1960年。
- 4) 米原謙『近代日本のアイデンティティーと政治』ミネルヴァ書房、2002年、116頁。
- 5) 中江兆民「三酔人経綸問答」『中江兆民全集』（以下『全集』）第八巻、岩波書店、180–181頁。
- 6) 同上、181頁。ところで、若い時代のテキストである「策論」において、中江が当時西郷隆盛に敬服していたとする解釈がある。松永昌三「中江篤助の「策論」一遍について」『思想』650号、1978年6月、45–63頁、参照。
- 7) 中江兆民「続一年有半」『全集』第十巻、1986年、258頁。
- 8) この点については、Eddy Dufourmont, « La pensée politique et la philosophie de Nakae Chōmin, à travers les discours des trois ivrognes », dans Nakae Chōmin, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, (Paris: CNRS Editions), 145–173 参照。
- 9) 中江兆民「一年有半」『全集』第十巻、195頁。
- 10) Thomas Hobbes, *On the Citizen*, (Cambridge University Press, 1998), 139–140.
- 11) André Miquel, Percy Kemp, *Majnun et Laylā : l'amour fou*, (Paris: Sindbad, 1984), chapitre 11.
- 12) Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, (Paris: Seuil, 1995), 113–143, 309 参照。また、道教に関わる引用は、以下に論じる中江の唯物論を代表する「続一年有半」の中によく見られることを注意すべきである。
- 13) *Mengzi*, traduit par André Lévy, (Paris: Editions You-Feng, 2003), 7 B 37, 200.
- 14) 中江兆民「婦人改良の一策」『全集』第十一巻、194–498頁。
- 15) 中江兆民「新民世界」『全集』第十一巻、64–67, 74–78頁。
- 16) 中江兆民「続一年有半」『全集』第十巻、242頁。
- 17) 中江兆民「三酔人経綸問答」『全集』第八巻、187頁。
- 18) 中江兆民「策論」『全集』第一巻、23頁。
- 19) 中江兆民「権利之源」『近代日本思想大系3 中江兆民集』筑摩書房、1974年、224頁。もともと無署名であって、中江の論説であるかどうか確定されていないので、全集では除かれている。
- 20) 中江兆民「弔馬場辰猪君」『全集』第十一巻、286–290頁。
- 21) 中江兆民「天ノ説」『全集』第十四巻、41–44頁。
- 22) Gilles Deleuze, 1980年12月2日の第二講義、http://www.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=131.
- 23) 中江兆民「理学鉤玄」『全集』第七巻、234頁。

- 24) 中江兆民「続一年有半」『全集』第十卷、250 頁。
- 25) しかし、中江は「理学鉤玄」(『全集』第七卷、197 頁)の中で、「スピノザノ理学タル極テ簡易ニ極テ峻整ニシテ而テ専ラ論理ノ次序ニ循フテ暢宜シテ少シモ考驗ニ資セザルコト知ル可キナリ」という風にスピノザを批判している。
- 26) 中江は「宗旨家及宗旨に魅せられたる哲学」を批判するが、*L'irréligion de l'avenir*の中でギュイヨーがほぼ同じ表現を使っていることが偶然であるかどうかはこれから考えるべき問題である。
- 27) Laura Llevadot, « Spinoza et Guyau : l'éthique du *conatus* », *Corpus, revue de philosophie* 46, (2004), 49.
- 28) 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代——大正生命主義の誕生と展開』日本放送出版協会、1996 年。
- 29) 大杉栄「生の道徳・ジャン・マリ・ギュイヨー」『近代思想』第二卷第二号、1913 年 10 月、大澤正道編『大杉栄撰』現代思潮社、1971 年、26-40 頁。
- 30) 中江兆民「続一年有半」『全集』第十卷、253 頁。
- 31) 前掲、Gilles Deleuze、1980 年 12 月 2 日の第二講義。
- 32) 中江兆民「文章の妙は社会の極致を穿つにあり」『全集』第十一卷、90-92 頁。
- 33) 中江兆民「維氏美学」『全集』第三卷、328 頁。
- 34) 金子元「「叙事」から「叙議夾雑」へ——岡松薨谷・中江兆民における言語と社会」『関連社会科学』15 号、2005 年、4-5 頁。
- 35) 中江兆民「一年有半」『全集』第十卷、150 頁。
- 36) 同上、144 頁。
- 37) 同上、164 頁。