

# 日本留学期<1914—1923>の郭沫若（その1）

—— 自我の形成および詩の方法に関する一考察 ——

Guo Mo-Ruo: His University Days in Japan<1914—1923>（1）

—— A Consideration on the Relationship between Making  
of His Self and His Poetry ——

顧 偉 良

Gu Wei-Liang

## 目 次 構 成

（その1）

— 自我の形成および詩の方法に関する一考察 —  
序

1. 欧米へ、日本へ
  2. 世紀の変わり目の体験
  3. 自我の拡張
  4. 「新体詩」の生命
  5. 偶像崇拜
  6. 「自我確立」の仮想
- まとめ

次回の予定テーマ

（その2）— 文学理論の展開に関する一考察 —

## 序

郭沫若 (Guo Mo-Ruo, 1892～1978) —— 中国の「ゲーテ」—— と呼ばれた彼は、生涯、政治家として、また文壇では魯迅に次ぐ文学の「旗手」として活躍した。文人としての郭沫若はその遍歴が実に多彩で、作家、詩人であると同時に、歴史研究者、甲骨文字研究者でもあった。彼は青春期の大半を日本で過ごし、日本で郁達夫らと共に創造社という文学団体を組織し、創造社の文学運動に大きな役割を果たした一人である。しかも創造社においては、重要なイデオログの役割を果たした。

郭沫若の生涯における思想、文芸観の変容は複雑で、特に日本留学期における初期の文芸観の形成はフロイトの精神分析学、厨川白村の文芸理論からの影響が見られるが、そのみでなく、膨張ともいべき自我の拡張を庶幾する彼の自我観に深く根ざしている。

初期の詩作や評論において、郭沫若は個性、自我の発展を文学の表現として創造精神を唱え、そのロマンティシズムの精神を余すところなく披露している。一方、1924年、河上肇の『社会組織と社会革命』を訳し

たことによって、それまでの文芸観を一掃して、自ら「一マルキシストになった」と自称する。その後、彼の思想、文芸観が急転換した。1926年2月、「社会革命の時機」、5月、「革命と文学」などの論が発表された後、所謂「革命文学」論が提起され、当時の中国文壇に大きな反響を巻き起こしたのである。

本稿は（その1）（その2）に分かれ、詩と評論の制作を中心に、初期郭沫若の精神史の機軸をなす彼の自我観の形成、詩の方法、文学理論の展開について考察してみたい。この考察を通じて、自我の拡張→自我の発見→自我の限界の自覚に至る郭沫若の自我観の形成、崩壊の構図が明らかにできれば幸いである。もしそれができれば、それは20世紀はじめにおける一部の近代中国知識人の思考様式を代表するものになるはずである。そして、その背後には西洋において形成されていた「近代」に出会って彷徨し、交錯した近代中国知識人の精神の縮図をも読み取ることができる。

## 1. 欧米へ、日本へ

1914年1月、郭沫若は来日し、旧制第一高等学校特設予科（医科）を経て岡山六高から九州帝国大学医学部に進み、1923年3月、同大学医学部を卒業した。とくに六高在学中(1915.7～1918.8)、彼はタゴールやゲーテを好んだので、タゴールからインドの詩人カビール (Kabir) を知り、インド古代の「ウパニシャッド」 (Upanisad) の思想に接し、またゲーテからスピノザを知り、汎神論思想に接するようになったのである。自伝『創造十年』の中で、こう述べている。

（略）私はもともと汎神論の傾向が少しあったからこそ、こうした傾向の詩人をとくに好んだのだと言えるかも知れない。（略）国外の汎神論思想に接近したことで、少年のころに好んだ『莊子』を再発見した。私は中学時代に好んで『莊子』を読んだが、それは文章が雄大奔放なのを好んだだけで、そこに含まれている思想は、わけがわからな

かった。それがいったん国外の思想と照らし合わせてみると、まさに「一朝、豁然として貫通す」といった域に達したのである<sup>(1)</sup>。

この記述は、タゴールやゲーテに接したことにより、郭が西洋の汎神論に出会ったことを伝えている。文中から、汎神論に出会う前に郭が既に一定の思想傾向を持つ青年だったことが分かる。郭は23歳で来日するが、あらかじめ彼の日本留学までの経緯について触れておきたい。

1892（光緒18）年11月16日、郭沫若（郭開貞）は四川省楽山県観峨郷沙湾鎮の地主の家に生まれた。経済的に裕福な家庭に育った郭は、幼少時から母に漢詩や「三字経」を教えられ、4歳から13歳まで自分の家に設けられた塾で、師を招いて四書五経を中心とする漢学を兄たちと共に教授されたのである。1903年、長兄郭澄塲が成都の東文学堂<sup>(2)</sup>に、五番目の兄が武備学堂<sup>(3)</sup>に進学するに及んで、長兄から時々家に送られてきた『啓蒙画報』<sup>(4)</sup>『新小説』<sup>(5)</sup>などの雑誌や中国語訳「経国美談」などを、少年の郭は初めて目にした。そこに描かれた時代の新事物は、新鮮なものに映ったであろう。長兄から与えられた影響は無視できない。

当時、東文学堂のような学校で学ぶ者は、たいいてい日本に留学することになっていた。郭の長兄もその一人であった。1905年の正月、長兄は日本へ留学するに際し、帰郷して弟に日本へ留学する気があるかと尋ねてみた。

「お前は家に居たいか、それとも日本に行きたいのか。」

「もちろん、一緒に行きたい。」

「じゃ、行って何を勉強するのか。」

「……………」

「やっぱり、実学を勉強した方がいい。実学を勉強すれば富国強兵に役立つのだ。」

そして、兄は更に纏足<sup>(6)</sup>の話をして、私に纏足が好きかどうかと聞いた。「もちろん纏足をしない方がすきだ。」と、わたしは答えた。兄は「よし、お前は文明人だ。纏足は野蛮人だ。纏足をしないのが文明人なのだ。」と言った。その時、寝ていた父は、その話を耳にし、突然ベットから兄に向かって「バカもん！お前は文明人なのか。お前は先祖代々を野蛮人にするのか。」とびしゃりと斥けたのである。思いがけないことに、兄も私もびっくりしてしまった。三十近くの兄は怒鳴られたわけが理解できず、わたしの目の前で涙をこぼした<sup>(7)</sup>。

纏足によってのみ文明人か野蛮人か決定しうるのはともかくとして、纏足に対する認識には、すでにはっ

きりした時代意識が現れている。その長兄は家にあった時から時勢の変化に関心を持っていたが、東文学堂に進学した後、そこで日本人教習<sup>(8)</sup>から教えられた外国の新知識や新事物に接して、時代意識にいつそう敏感になったものと思われる。

1905（光緒31）年、約1300年間にわたる科举制が廃止された。この年の冬、郭は高等小学校の試験に27番目の成績で合格し、翌年、楽山県城北草堂寺に設立された小学校に入った。1907年、小学校を卒業し、家から少し離れた嘉定府中学校に進学した。しかし、中学3年目の秋、学校のストライキに参加して学校から除名され、家に帰された。少年の郭の心境が大きく波打った。

できれば欧米、それがだめなら日本、あるいは北京か上海、さもなければ——これは最低限——成都へ行きたかった。こうした場所は全身の血液の中の鉄分を吸いつくしてしまうほどの強い磁性で、私をひきつけた。漠然とした憧れでありながら、抑えようにも抑えきれなかった。そこへ行って、何を勉強していいか、何を勉強すべきか、当時ははっきりとした意識を持っていなかった。

とにかく欧米、日本、そして、北京や上海、成都への憧れは、まるで「五牛分尸」のように私の心臓を四方八方へ引き裂いていく。この憧れで一刻たりとも私を落ち着かせたことはない<sup>(9)</sup>。

故郷から離れた所への憧れで、もう故郷には居られない、一日でも早く家を出たいと思うだけであった。実際には学校からの退学によって、逆に家を出るチャンスが与えられた。

## 2. 世紀の変り目の体験

1910年、19歳の郭は成都府高等分設中学堂（当時、成都の最高学府）に入った。多年憧れていた成都での勉学は実現できたが、しかし、その学校の教員の質の低さは成都に憧れていた郭に幻滅を与えた。例えば、英語の授業で『二十世紀読本』（B・H・chamberlain 著）が使われたが、英文科長は“A dog in Newfoundland”という一課を教えた時、“Newfoundland”を「新大陸」と訳した。あとで、郭はそれを調べ直し、“Newfoundland”とはカナダの東にある島であることが分かったが、そのことで英文教員の聾聵を買った。

これは一つのエピソードにすぎないが、実は科举制の廃止後まもなくの清末の中国では教員不足が深刻な問題だったのである。そこで、それを補うものとして、清政府の要請により日本から日本人教習が派遣されてきた。この派遣は日本帝国教育会によって具体的に実

施されたが、1905～6年間だけでも、日本人教習は500～600人ぐらい<sup>(10)</sup>中国に渡ったのである。彼らは中国各地の学校（幼稚園から小学堂、中学堂、高等学堂、専門学堂、師範、大学まで）で、日本語、理科、実業、法政、軍事、医学、図画、音楽、体操などの課目を教えた。しかし、それでも当時の中国の教員不足は深刻であった。教員から学ぶことも出来ない状況は、青年たちの自尊心を刺激し、また清王朝に対する不満を募らせた。

一方では、反抗心の強い郭は成都に出てまもなく、自暴自棄の境地に落ち込んだ。週末になると、きまってクラスの何人かの友人と飲み屋で過ごし、学校の腐敗や現実への不満など、国家や政治を話し合った。

多年憧れてきた成都、そして多年憧れてきた成都への勉学の願いはかなったが、しかし、その結果はどうだったろう。

成都と嘉定は依然として「魯衛之政」のようなものだ！——私が学校に入って二週間も立たないうちに幻滅させられた。（略）

失望、焦燥、憤懣、煩惱、こういった心情からみちびかれるのは、当然無為、墮落、自暴自棄といったものだった。嘉定も成都も同じようだった！成都に出てからまもなく、私は再び酒と付き合うようになった。（略）

中国の不振は清政府の存在そのものに起因するので、清政府を倒せば、中国はいきなり四等国から世界の一等国になれるのだ。これは当時の青年を支配する最も有力な思想だった。だれでもこの思想を主張するなら、だれでもこの思想を実行するなら、青年の崇拜する対象になった。（略）私たちはいつも、どのようにしたら革命党の人に会えるか、といった幻想に耽っていた。<sup>(11)</sup>

ちょうどこの年11月、天津では清政府に対して3～4千人による国会開設請願運動が起こり、たちまち鎮圧されたが、その後、その運動の波紋が全国に及んで、全国の学校でストライキの呼び声が高まっていった。一ヵ月後、その影響が成都の学校にも及んで、郭の居た学校では四川省督府に対し国会開設を迫るストライキが行われ、熱血漢の郭もストライキに参加して闘った。翌年(1911)、孫文をはじめとする「辛亥革命」によって三百年間も続いた清王朝が倒された事件を、郭は成都で体験した。没落していく世紀の変わり目の清国、そして「辛亥革命」は青年郭の心を揺さぶる一方、思想の力、英雄崇拜も彼の心に深く刻まれていった。

成都での勉強中、郭はもう一つ、大きな悩みを抱えざるを得なかった。それは、1911年10月、家からの手

紙で、母の意向によって婚約者が選定されたのが分かったことである。しかし、母の意に反抗できない郭は、翌年の正月に帰郷し、一度も面識のない張琼華（1890～1980）という女性と結婚した。結婚式を終えたあと、郭はすぐ成都に戻り、この年の冬、成都高等分設中学堂を卒業したが、そのまま成都高等学堂理科に進学した。もう成都は彼の憧れた地ではなく、ただ身を隠す場所にすぎなかった。のち、その結婚に対して、痛恨の思いをした郭自身は「私の一生のうちで、懺悔すべきことがあったとしたら、これが最大の一つだと思う。」<sup>(12)</sup>と述べている。

当時、中国における結婚は殆ど親の意思によるもので、特に農村の場合、子供が6、7歳になると、双方の親によって決められることが多かった（郭も幼時に婚約者があった）。そして、嫁の価値が夫の家系を保つか否かによって決定され、もし子供が産めない場合、「女」としての価値はすべて無となる。たとえ夫が死んだとしても、「貞操」を守るために再婚は許されない。中国語でこれを「守寡」と呼ぶ。つまり死んだ夫への貞操を守らなければならないのである。中国の封建社会に長く続いてきたこの制度は、あたかも亡霊のように殆どの中国人に付き纏っている。このような因襲的な結婚に不満を持つのは、新しい世界に憧れ、しかも学校教育を受けていた郭沫若にあっては当然のことである。

1913年6月、天津陸軍軍医学校は四川省で生徒6名を募集した。これが郭にとっては四川を離れる好機となった。当時の医学校なら、すべて官費で、旅費すらも支給される。郭はそこを受験し、幸運にも合格した。8月、郭は故郷を一人で離れて天津に行ったきり、その後二度と「妻」に再会することはなかった。故郷も成都も敵地のようで、どうしても居られなくなっていたのである。

ところが、憧れていた天津に行ってみると、その陸軍軍医学校には一人の外国人の教員も、教授らしい中国人の教員もおらず、これでも軍医学校と言えるのか、と郭は落胆した。郭自身の言葉を借りれば、「私は学校の高下を評価するのに、外国人数員の有無多少を標準にしていた。」<sup>(13)</sup>のである。郭は軍医学校に入ってもなく退学の届けを出し、その後、長兄の勤務先の北京に行った。天津陸軍軍医学校を退学してまで北京にやって来た弟に対し、長兄は「軍医の勉強をするのは、実用にもなるし、それに官費だし、まったく願ってもないことじゃないか、どうしてそれをやめたんだ！」<sup>(14)</sup>と叱責した。

1905年から1910年にかけて、5年間日本に留学した

長兄は、帰国後、四川省の交通部長に任命され、のち四川省の代表として北京に駐在する。実学を身につけた長兄は、着実にその地歩を築いていった。1913年12月末、結局、その長兄の計らいで、郭沫若是憧れの日本留学への途に就いたのである。

1914年1月13日、郭は韓国の釜山を経由して東京に着いた。その後、神田の日本語学校に通う。当時、中華民国と日本との協定により、東京第一高等学校、東京高等師範学校、東京高等工業学校、千葉医学専門学校、山口高等商業学校の五校のいずれかに合格すれば、中華民国政府の官費による中国人留学生を受け入れることになっていた。6月、郭は東京高等工業学校の試験には不合格だったが、7月、東京第一高等学校の試験（第3部・医科）に合格した。のち、郭はなぜ自分が医科を選んだのか、その理由を次のように説明している。

当時の青年は、およそ少し志を持ったものなら、誰でもどうして中国を救うのかを考えていた。私は法律・政治・経済に対しては、嫌悪感を抱いていたから、学ぶのはいさぎよしとしない。文学・哲学は實際役に立たないと思うので、学びたくはない。理工科がもっとも適切なのだが、数学が苦手になっていたので、これもやる気がしない。こうして医科を選択し、第三部を受験した。この時に医科を受験したのは、国内で軍医学校に応募した心理とはまったくちがっていた。私は当初は真剣に医学を学んで、国家・社会に確実に貢献しようと思っていた。<sup>(15)</sup>

この自伝（「革命春秋」〔沫若自伝・第2巻〕、上海海燕書店、1947年5月初版）は、のちに書かれたもので、執筆時の作者の心境は必ずしも過去と同じものではない。果たして当時の郭がそのような明確な認識を持ったかどうかはともかくとして、上述した如く、長兄の存在が少年時より郭の成長に少なからぬ影響を与えていたことは確かである。とすれば、「医学を学んで、国家・社会に確実に貢献しよう」という考えは、やはり長兄の影響によるもので、いわば無意識の閥に現れたのである。1914年1月13日、東京に着いた郭沫若是、その後凡そ9年間日本に留学することになる。

### 3. 自我の拡張

来日した郭沫若は一高予科で1年間学んだあと、岡山第六高等学校へ、1918年8月、六高卒業後、九州帝国大学医学部に進学する。そのため、郭は妻（佐藤とみ子）<sup>(16)</sup>と子供と共に福岡に移り住む。大学の裏手の千代松原の、質屋の倉庫として使われていた家

の二階を借りて大学に通った。大学では筋肉や神経系統の研究で必ず週に三回人体解剖があり、彼は4ヵ月の間に八体の死体を解剖した。解剖室における異様な雰囲気は彼の創作欲をそそった。詩「解剖室の中」<sup>(17)</sup>、小説「骷髏」（試作、未刊）は、この期に作られたものである。

詩「解剖室の中」の中で、古い中国が腐敗した死骸に譬えられているが、死骸から肋骨、血液、心臓、肝臓、神経、脳などが一つ一つ分離され、さらにそれらが切りぎざまれた時、新生命の到来が暗示されると同時に、新中華の誕生が予告される。死骸を「旧中国」に、「新生命」を「新中華」に譬えたのは、いささか単純すぎるが、彼は合理主義的な発想から宇宙における生命力の探究を文学的モチーフにしたのだらうと思われる。とくに九州帝大在学中に作られた詩は殆どそういったモチーフによるものである。詩「地球の端に立って怒号する」<sup>(18)</sup>の中では、こう書いている。

無限なる白い雲が空中を踊っている、  
みよ、なんと素晴らしい北極海の風景だ！  
無限なる太平洋がその力をもって地球を覆いつくす。  
おゝ、おれの前に滔々たる波が寄せてきた！  
おゝ、絶えることのない破壊、不断の創造、不断の努力よ！  
おゝ、力よ、力よ！  
力の絵画、力の舞踊、力の音楽、力の詩歌、力の韻律よ！

自然界のエネルギーが「生」の象徴として詩の中に再現され、それが破壊、創造の力として描かれている。「絵画、舞踊、音楽、詩歌、韻律」といったものは、正に生命の活力による表現だが、詩人は豊かな詩想を以て「生命」と「表現」の力を探求しようとする。詩「鳳凰涅槃」<sup>(19)</sup>の中にそれが象徴的に現れている。その一部を引用する。

茫々たる宇宙、鉄の如く冷酷だ！  
茫々たる宇宙、漆の如く暗黒だ！  
茫々たる宇宙、血の如く生臭い！

宇宙よ、宇宙、  
お前、なぜ存在しているのか？  
どこからやって来たのか？  
お前は有限大の星球なのか？  
それとも無限大の固まりなのか？  
有限大の星球なら、  
お前を囲んでいる空間、  
それはどこから来るのか？

お前の外に何が存在しているのか？  
お前が無限大の固まりなら、  
お前を囲っている空間、  
それはどこから来たのか？  
お前の中に、なぜ生命は存在しているか？  
その中で生命を交流させているか？  
それともお前は生命のない機械なのか？

こんな陰鬱な世界に生まれ、  
ダイヤモンドの宝刀も錆びてしまう！  
宇宙よ、宇宙、  
お前を思いきり呪う：  
血生臭い屠場だ！  
悲しみの牢屋だ！  
鬼たちの号泣する墓場だ！  
悪魔の地獄だ！  
どうして存在しているのか？

我らは西の方へ飛ぶ、  
そこも同じ屠場だ。  
我らは東の方へ飛ぶ、  
かしこも同じ牢屋だ。  
我らは南の方へ飛ぶ、  
そこも同じ墓場だ。  
我らは北の方へ飛び、  
かしこも同じ地獄だ。  
我らはこの世界に生まれ、  
海のように泣かざるを得ない。

「陰鬱な世界」に生まれた鳳凰はフェニックス (Phoenix) と同じ意味をもつもので、何処も彼処も屠場、牢屋、墓場、地獄の宇宙を呪咀して、宇宙にある生命力を探求しようとする。茫然自失の身振りで、この世に棲みつくとくともなく彷徨している鳳凰は空虚な浮き草の如きものに譬えられているが、悲哀、煩悩、寂寞の充満するこの世は、死期を迎えているように象徴されている。ここには引用していないが、詩の最後では、呪咀された宇宙に死期が到来したあと、鳳凰も宇宙も、何も彼も再生し、「われ」は「宇宙」、「宇宙」は「われ」といった熱狂ぶりで歌われている。詩人は、鳳凰を不滅のものと象徴して、生命の延長の活力と生命の能動的創造力を以て、すべての古い形骸を呪咀し、破壊しようとする。また生命力の充満する新しい世界の到来を強く願っている。

「われ」即ち「宇宙」、「宇宙」即ち「われ」というのは一種の自意識の現れだと思われるが、詩人は宇宙にある個の生命活動を個の意志の対象にし、一切の束縛

を打破し、その中から「自己再生」をしようとする。それは、個が宇宙と同化しようと妄想した詩人自身の「自我拡張」とも言えよう。その「自我拡張」が詩「天狗」<sup>(20)</sup>の中に悉く示されている。

おれは一匹の天狗だ！  
月を飲んだ、  
陽を飲んだ、  
すべての星球を飲んだ、  
宇宙全体を飲んだ。  
おれはおれになった！

おれは月の光だ、  
陽の光だ、  
すべての星球の光だ、  
X線の光だ、  
宇宙全体のエネルギーの総量だ！

おれは走る、  
叫ぶ、  
燃える。  
火の如く燃える！  
おれは海の如く叫ぶ！  
電気の如く走る！  
走る、  
走る、  
走る、  
おれはおれの皮を剥く、  
おれの肉を食う、  
おれの血を吸う、  
おれの心臓を齧る、  
おれの神経の上を走る、  
おれの脊髄の上を走る、  
おれの頭の上を走る。

おれはおれになった！  
おれのおれは爆発してしまう！

すべての星球を、宇宙を飲んだ「天狗」に譬えられた「おれ」の行為は、一見、理性に反しているようだが、それは自意識において奔放な感情で自我を膨張させることによつてのみでき得ることである。詩人は、個の生命活動が個の自由な意志によつて行われること、つまり個の意志を求めようとする。この尊い個の意志をだれにも踏みにじられたくない。行き着くところもなく、終着点もなく走っている「おれ」は、「おれはおれになった！」「おれのおれは爆発してしまう！」と叫んでいる。「おれ」は自己を昇華させる中で自己と溶け

合うが、しかし夢想と現実との間に、すべてを所有したい「おれ」自身の空しさが残されている。

#### 4. 「新体詩」の生命

「天狗」という詩から自我の拡張にある郭の一面が窺われるが、この詩の形式は、やはり郭の詩の創作内容に深く関わっていると思われる。当時、郭沫若は宗白華、田漢との往復書簡の中で詩の形式や創作について論じ合っていた。宗白華宛の書簡<sup>(21)</sup>の中で、こう述べている。

われわれの詩はわれわれの心の中の詩想、詩境による純真な表現である。それは命の源泉から流れ出るStrain、心の琴を弾いたMelody、生の顫動、魂の奔流である以上、即ち真の詩、よい詩であり、人類の歡ぶ源泉、陶醉の美酒、慰めの天国である。  
(略) 詩人の心は澄み徹った海のようなものである。風がないときは、鏡のように静止的で、宇宙万物がすべてその中に映る。風があったときは、波が押し寄せて宇宙万物がその中で活動する。風はいわば直覚であり、靈感 (Inspiration) である。波は即ち高揚した情緒である。

郭の考える詩の生成は自然物と同じように、一切の不自然な仕種を混ぜるべきではない。彼自身の言葉を借りれば、詩の神髄が「自然流露」にあること、詩人は詩を創作する場合、描写に忠実するばかりでなく、感情を「自然流露」のように現さなければならないというのである。「自然流露」を言い換えれば、「感情流露」と言っても差し支えないのであろう。さらに、詩は「人」を創ることにあり、即ち自我の表現によるものであり、近代詩人は一切の束縛から個性を解放し、既成の形式を打破するところに「自由詩」や「散文詩」の建設がある、というふうと考えていた。これが郭の主張する「新体詩」の生命である。

自我による表現、束縛からの個性解放、既成の形式の打破などを見ると、いわゆる郭の求める「新体詩」は、即ち詩人の意志の絶対的自由、あるいは詩の形式の絶対的自由といった一元的なものである。詩「天狗」は、すでにそれを現していた。ここで、「鳳凰涅槃」における宇宙の生命の真相の探究と、「天狗」における「おれ」の自我拡張とを考え合わせてみると、真理を探究すると同時に自我の発展をも求めようとする郭の詩の創作における一元的・二元的な方法が混在する。かつて郭は“Den Brang nach Wahrheit und die Lust am Trug”というゲーテの言葉に触れて、「真理の探究をも、夢幻境の追求をもしなければならない。理知を拡充させると同時に、直覚を捨てることもできない。(略)

理知を拡充させるべきところを拡充させ、直覚を用いるべきところを用いる。」<sup>(22)</sup>と語っているが、このような二元的な思考様式は、いわばロゴスとパトスとの間を徘徊している郭自身の投影であり、ほかならぬ彼の自我の発展におけるディレンマでもある。

九州帝大在学中、郭沫若はベルグソンの愛読者でもあった。かつて彼は宗白華宛の書簡の中で、「『創造進化論』はすでに読み終わったが、ベルグソンの思想は大体ゲーテから生まれ出たものと思われる。私から見れば、凡そ芸術家なら、彼(ベルグソン——筆者注)の『生の哲学』に最も傾倒しやすい。」<sup>(23)</sup>と述べていた。ベルグソンへの傾倒は、郭の詩の創作に与えた影響が大きいと思われる。

郭にとって詩は、あたかも宇宙にある生命が流動的であるように純粹に現れなければならないものである。詩人の心は、絶えず運動する、宇宙にある生命の能動的活力の投影する小宇宙である。たしかに生命は宇宙万物の存在にあり、しかも絶えることなく運動するので、その能動的活力を以て新たな「世界」を生んでゆくのは人類の生活の根本だと、ベルグソンは考えていた。しかし、それはベルグソンの哲学の側面にすぎない。ベルグソンの哲学は、むしろ人間の知性を発展させて、いかにして「我と世界」、あるいは「我と神」との分裂を克服するかという、いわば時空間と断絶しないようにする人間の根源的な存在のあり方を示したところに特徴がある。それに比べて、郭沫若の詩の中に示された空間は、時空と断絶した存在の中で個の尊い意志を求めようとするといった一元的構造(「天狗」)、あるいは古きもの(否定・破壊)、新しきもの(肯定・創造)といった二元的構造(「鳳凰涅槃」)である。上述の如く、このような思考様式は、詩の形式と詩人の意志の絶対的自由を求めようとした「新体詩」の追求者——郭沫若の詩の創作に混在する一元的・二元的な方法を生じさせたのではないと思われる。それは自我の発展と真理の探究といった、いわば人格の全面的な発展を求めようとした郭自身の自我観によるものである。

#### 5. 偶像崇拜

九州帝大在学中、個性の徹底的自由を求めようとした郭沫若は、とくに自分と同じ思想傾向の作家に興味を持っていた。1919年9月、彼は購入した有島武郎『反逆者』という本の中に紹介されたホイットマンに接して、詩集『草の葉』に興味を持つようになった。郭自身の言葉を借りれば、「社会的因習を一掃しようとするホイットマンの詩風は、『五四』時代の精神にふさわし

く、ホイットマンに接したことによって鬱積したものがようやく捌け口に出会ったようで、作詩欲が旺盛で、絶え間なく詩想に襲われていた。」<sup>(24)</sup> というのである。社会的因習を一掃しようとする思想のはっきりしたホイットマンの精神は、自我拡張にある郭沫若にしっかりと合っていたと言えよう。

自我拡張の熱にとりつかれていた郭沫若はホイットマンの思想に出会ったあと、更に急速にスピノザの汎神論に接近した。詩「三人のPantheist」<sup>(25)</sup>の中で、莊子、スピノザ、カビールを讃え、彼ら三人を敬愛するのはその汎神論思想によるものだという。

おれはわが国の莊子を敬愛する、  
彼のPantheismが好きだから、  
なぜなら、彼は草鞋を編むのを生活の糧にした故に。

おれはオランダのスピノザを敬愛する、  
彼のPantheismが好きだから、  
なぜなら、彼はレンズを磨くのを生活の糧にした故に。

おれはインドのKabirを敬愛する、  
彼のPantheismが好きだから、  
なぜなら、彼は魚網を編むのを生活の糧にした故に。

詩の中では、郭自身がすでに一人の汎神論者として示されているが、なぜこのように譬えられたのかを考えなければならない。スピノザの汎神論については、あとで触れるが、まずカビールについて述べたい。

カビール（Kabir, 1440～1518）はインドの熱心な宗教改革者の一人であり、また社会改革者でもあった。彼の基本的な宗教思想はラーマナンドの感化を受け、ヒンドゥー教、とくにラーマ崇拜に現れている。しかし、イスラーム教の影響を受けたカビールは、その後カースト制度の打破を叫び、ヒンドゥー教の偶像崇拜を最も激しく攻撃したのである。そのようなカビールが、郭沫若には偶像崇拜の破壊者として映ったのかも知れない。

しかし、莊子を汎神論者に譬えたのはなぜなのか。郭自身の莊子についての論述を見てみよう。

莊子の思想は一般には虚無主義と考られているが、私は、彼はスピノザときわめて近いと思う。彼は宇宙万物を一個の実在する本体のあらわれと考える。人はこの本体を体験して、万象を一体と見なし、個体の私欲私念を排除すべきである。これによって生命を養えば平静たりえ、これによって政治を行えば争乱がない、というのである。彼はむしろ宇宙主義者といえることができる。（傍線筆

者）<sup>(26)</sup>

上記の文章は、莊子に対する郭なりの理解にすぎないと言わざるを得ないが、注目すべきは、莊子の思想とスピノザのそれとが同じように見られている、ということである。「道はあらざる所なし」とする莊子は、宇宙全体を一個の実在する本体として考え、万物斉同、つまり「物我一体」「天人合一」という宇宙観を示した。宇宙に対するトータルな認識を示した莊子の影響で、郭は容易にスピノザの汎神論に接近しえたと言える。このように、郭沫若と汎神論との関係を考える上で、莊子の哲学、とくに「物我一体」は重要な位置を占めていると思われる。これについては、あとで触れることにしたいが、まず汎神論についての郭の論述を見てみよう。

汎神論とは無神論ということである。すべての自然が神の表現であり、自我も神の表現である。我即ち神、すべての自然が自我の表現である。我は無我に達した時、神と一体になって時空を超え、齊しく生死を待つ。（傍線筆者）<sup>(27)</sup>

これは、「『若いウェルテルの悩み』の序」の中でゲーテを評する一文だが、やはり汎神論に対する郭の認識が窺われる。「神即ち自然」とするスピノザの汎神論的一元論は、一種の唯物的な自然観だが、唯一の実体である神即ち自然、つまり神が客観存在の自然の中に包容されるというふうに考えられたのである。スピノザの汎神論の影響を受けた郭沫若の主張においては、客観物質の世界にいる「我」が宇宙本体の自然属性と同様だとされ、「我即ち神、すべての自然が自我の表現である」と思われたわけである。このように、「我即ち自我」、つまり具体的な「我」が抽象的な「自我」に変わるということになる。これが郭の理解の特色である。しかし、なぜ具体的な「我」が一転して抽象的な「自我」になったのかを考えてみると、これはやはり莊子の言う「物我一体」に密接に関わっている。この両者の関係はいったいどういうことなのか、とくに郭沫若の自我観の形成を見る上で大きな意味があると思われる。

まず、莊子の言う「天地」と「我」とはどういう関係なのかを見てみたい。

天下莫大於秋毫之末而泰山爲小,莫壽於殤子而彭祖先爲夭。天地與我併生,而万物與我爲一。（『莊子・齊物論』,傍線筆者）

上記の文中から見ると、「天地」と「我」が共に生まれることが分かるが、さて、その認識はどこに由来するのか。次の文を見てみよう。

有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而改,周行而不

殆、可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大一。（『老子・道德經』，第二十五章，傍線筆者）  
天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，  
万物得一以生，侯王得一以爲天下貞。（『老子・道德經』，第三十九章）

「天地」より先に生まれた「有物」という得体の知れない物を、老子は「道」、あるいは「大一」と謂う。つまり、天地も万物も神もすべてこの「道」に遡源し得るのである。「道」自体は無だが、その「無」という道から天地万物が生まれる。いわゆる「無為」における「有為」という意味である。ここに示された老子の「道」の観念は、中国古代哲学に現れた初歩的宇宙観とも言えよう。のち老子が古代中国哲学の鼻祖と仰がれるのは、宇宙に対して画期的な認識を示した「道」の中心的思想、「無為」にあるからである。「道」の観念はまだ渾沌たるものだが、莊子の中心的思想、「物我一体」「天人合一」の形成に大きな影響を与えたと考えられる。

あとで「物我一体」「天人合一」の意味について触れるが、ここで、まずその観念がどういう文化的経緯で形成されたのかを考えてみなければならない。その形成は、もっと前の時代、即ち殷（紀元前1700～1200年）における信仰——至尊神（上帝）への崇拜——と関連があるのではないと思われる。以下、これについて考察してみたい。

今日、得られる資料を見るかぎり、19世紀の末に発見された甲骨文<sup>(28)</sup>は殷代を語る最も史実性の高い記録である。その甲骨文的に刻まれた卜辞には、当時の自然現象や天文現象に対する祭祀活動が記録されており、それらによって「商代の人々の観念では、自然や天文現象の背後には超自然的な神霊が存在しており、これらの神霊が直接的に自然現象に対して、間接的には人間界の事象に対して影響を与えたり、制御したりする力をそなえているとされていた。」（傍線筆者）<sup>(29)</sup>ということが知られる。殷の人々の観念において、超自然的神霊——令雨、令風、降菴、降禍、降食、受年、受祐、保王などの職能を、人間界および自然界を支配する「帝」が持っていると言われていた。さらに、そのような「神霊」を持つ「帝」が、至尊神とされたのである。

さて、卜辞の記録に現れた「帝」がどれだけ神霊を持つのか。次の卜辞の内容<sup>(30)</sup>を見てみよう。

a. 帝佳（唯）癸其雨。

（上帝は癸の日に必ず雨を降らす。）

b. 今二月帝不令雨。

（二月に上帝は雨を降らさない。）

c. 帝令雨足年？ 帝令雨弗其足年？

（上帝は雨を降らしてよい年にするのか。それとも上帝は雨を降らしてよい年にしないのか。）

d. 帝其降菴（鐘）？

（上帝は飢饉を降らすのか。）

e. 伐早方，帝受（授）我又（佑）？

（出兵して早方国を討伐するが、上帝は我らを守ってくれないか。）

f. 王封邑，帝若。

（王は都を建てるが、上帝はそれを承諾した。）

上記の卜辞内容から、「帝」がどれほど超自然的神霊を持つのかがほぼ分かる。膨大な量の卜辞の記録から見ると、殷王の日常行為には、殆ど降雨・豊作・出産・戦争などに関する祭祀を中心としたことが多い。それは、帝が人間の王の禍福までもにも影響を与え得るほどの力さえ持っていた故である。殷の人々の観念には帝のほか、日神、月神、風神、雨神、山神、河神などといった神々があつたと思われ、さらに日月星辰、風雨雷電および山川などの自然現象まで人格化され、それらが帝の使臣として崇拜されていた。

殷における様々な祭祀活動から見ると、帝が自然界の秩序者のみならず、人間界の主宰者だつたことが殷の人々の観念に浸透していることが分かる。こうして、殷の人々は様々な儀式や祭礼を通じて、神々へ生贄を捧げ、豊饗などを祝ってそのことを語り、超自然的神霊を持つ帝に生の歓びおよび自然の恵みを祈願する。これらの生贄や豊饗などの祝いは殷の人々における永遠なる生の願望と、帝へのこよなき崇拜を示している。従って、彼らの日常生活においては、帝に対する崇拜、様々な祭祀活動は自然界の秩序者である帝に対する畏怖から畏敬への不可欠のものである。これは、水害や干害などをもたらす自然現象に対して畏怖から畏敬への念を持つようになるのと同じである。

ところで、卜辞を通して、殷の人々の観念における帝は自然界の秩序者のみならず、人間界の主宰者であつたと言えるが、彼らの観念においては、果たして上帝界とは別に、自然界と人間界が存在するという歴然たる認識を持ったかどうかが問題であろう。上述した如く、帝を超自然的神霊とし、さらに自然現象まで人格化し、それを帝の使臣として崇拜する殷の人々の観念においては、上帝界、自然界、人間界を歴然として識別できるといった宇宙観が、まだ形成されていないのではないかと思われる。こう見ると、殷の人々の観念における殷という時代は、まさに天と地がまだ分かれていない渾沌たる世界とも言えよう。

ここで、もう一つ注目すべきは、甲骨文に「天」という簡単な文字さえも現れなかったことである。それは、殷の人々における「天」とは何かという観念、つまり宇宙観がまだ形成されていないことを示唆しているように思われる。少なくとも当時においては、「自然」とは何か、「人間」とは何かといった自覚がすでにできていたとは言いがたい。これは、大胆な推測かも知れないが、卜辞の記録における様々な祭祀活動に投影している殷という時代を想像すると、単なる根拠のない憶測ではないであろう。

それから、殷の末期になって殷王が「帝」と称され、帝王が死んだ場合、「人殉」（殉死）が行われていた。「人殉」には普通の民のみならず、ふだん帝王に侍従していた近臣・女官・妃・侍従者も含まれていた。恐らく殷の人々の観念においては、帝王と一緒に居られるのがこの上もない喜びだったとされていたのであろう。殷代の「人殉」制度は複雑で、単にこれにとどまるばかりではなく、祖祭・神祭・社祭・奠祭・饗祭<sup>(31)</sup>にまで関わっている。これについての考察は本稿からそれるので、省くことにする。

のち郭沫若の古代中国社会の研究において殷代が奴隷社会であるとされたが、それは殷の時代に行われた「人殉」を以て有力な証左の一つとして挙げられたからである。言うまでもなく、これはマルクス主義というイデオロギーによって判断を下された階級的レベルでの措定にすぎない。マルクス主義は古代中国社会の研究に適用できるかどうかはともかくとして、むしろ「人殉」の行われた殷代と、「人殉」の行われなくなった時代との境に、上帝界と人間界の意味を考える必要があるのではなからうか。

凡そ500年間にわたる殷の時代に、上帝に対する崇拜が衰えるどころか、殷の末期になって人間の殷王に対してまで「帝」と称されたことから見ると、帝への崇拜はどれほど殷の人々の観念に浸透していたかが分かる。殷がのち周という小国に滅ばされたあと、絶大な殷文化の影響下にある周王朝に現れた「敬天」という観念を考えると、周の人々の思考様式は未だ殷の観念世界から、完全に脱出してはいないと思われる。帝への崇拜から一転して「敬天」という観念が生まれたのは、やはり一種の神権意識の現れとも言える。従って、人々の行動は無自覚であっても、「帝」——象徴化された「天」——への服従、またはそれとの調和に求められるのである。『周礼』という本の中で、周の人々の行動様式と思考様式が最も顕著に具現化されている。

このように、「有物混成，先天地生」と示した老子の「道」観念は、まさに上帝のみがすべてを主宰すると

された殷の観念世界に対しての反措定と言えよう。「道」の観念、また「天地與我併生，而万物與我爲一」という荘子の認識は、殷の「帝」あるいは周の「敬天」という観念に対して、共に積極的な意義が含まれている。しかし、殷の観念世界における「帝」は、西洋の意味での「神」の存在証明にはならないと思われる。古代中国においては、「神」の存在が殆ど問題にならなかったこと自体、「神」の有無に対する答えは明確であろう。人間の神の支配からの遁走——西洋の近代においては、「神の不在」が転じて人間による自然の征服になり、また人間と自然の対峙となるところを見ると、西洋の文化と古代中国の文化との違いがいかに大きいかが分かる。

ところで、荘子の言う「物我一体」の「我」についての解釈は問題である。これを見るには二つの方法があるのではないと思われる。天地万物の「一物」として見るか、それとも「自我」として見るかによって意味が変わってくる。前者なら、荘子の示したように、「我」が天地万物と共に生まれるという意味に近いようだが、この方が妥当ではないと思われる。後者なら、「我即ち神，自然が自我の表現である」とする郭沫若の主張のように、具体的な「我」を抽象化するということになる。とにかくこの問題は中国古代哲学においても非常に重要なわけだが、少なくとも、その具体的な「我」を抽象化して「自我」と解釈するにはいささか無理がある。この問題は、さらに今後の課題として追求していきたいと思う。

殷の「帝」、周の「敬天」という観念の形態を踏まえて示した荘子の「天人合一」という観念は、基本的には「天」と「人」との関係が自然と人間との調和にある、と解釈してよいであろう。いわゆる天の時、地の利に合わせるのは、即ち自然界と人間界との調和的關係を求めることにある。自然は、人間の畏怖の対象である故に、それとの調和を求める対象になり、人間の征服、対峙の対象では決してない。むしろ、その観念は複雑で、ここではすべてを説明しきれものではないが、それがのちの時代の哲学思想に影響を及ぼしたことは贅言を要しまい。

「我」を「自我」とする郭沫若の認識は「物我一体」という観念に密接に関わっているもので、長々とそれについて述べてきた。上述したことから見ると、なぜ郭が荘子を汎神論者としたのか、ほぼ分かるだろう。簡単に言えば、郭は、荘子の言う具体的な「我」を抽象化して「自我」とし、そして荘子の思想を西洋の汎神論思想に一脈相通ずるものと誤認し、両者を混同させたきらいがある。こうして、「我即ち神，すべての自然

が自我の表現である」とする郭の認識においては、「我」がすべてを超えている、自然が「我」の意志によって創造され、改造されうらと思われたのである。「我」を強い意志の象徴とする郭は、のち「先秦における天道観の進展」<sup>(32)</sup>という論の中で、「天・人」に関して示された殷、周以来の古代哲人の認識を一律に「人定勝天」（人必ズ天ニ勝ツ）と解釈した。このような解釈は、一貫した郭自身の主観によるものである。

しかし、「我」を抽象化して「自我」とする郭沫若の認識においては、その自我観はまだ混沌たるもので、本当の「自我」の発見ではなかった。自我膨張にある郭沫若の考えは、とくに人間の創造精神を追求した点に顕著に現れている。詩「おれは偶像崇拜者」<sup>(33)</sup>の中で、こう述べている。

おれは偶像崇拜者だ、  
おれは太陽を崇拜する、山岳を崇拜する、海を崇拜する、  
おれは水を崇拜する、火を崇拜する、火山を崇拜する、  
大いなる河川を崇拜する、  
おれは生を崇拜する、死を崇拜する、光を崇拜する、  
闇を崇拜する、  
おれはスエズ運河を、パナマ運河を、万里の長城を、  
ピラミッドを崇拜する、  
おれは創造の精神を崇拜する、力を崇拜する、血を崇拜する、  
心臓を崇拜する、  
おれは爆弾を崇拜する、悲哀を崇拜する、破壊を崇拜する、  
おれは偶像破壊者を崇拜する、おれ自身を崇拜する、  
おれはまた偶像破壊者でもあるのだ。

この詩の中には、スピノザの汎神論の影響を受けて「我即ち神、すべての自然が自我の表現である」とする郭沫若の認識がもっとも見事に具象化されている。偶像は「神」ではなく、自然界における天地万物を意味する。生と死は、まさに生命体の生命現象である。またスエズ運河、パナマ運河、万里の長城、ピラミッドは人間の意志による「創造力」の象徴である。これらのシンボルは、自然の征服、改造、転じて創造精神の発見者としての人間に捧げられた讃歌と言える。詩に現れた精神は、「神の不在」の訴え及び人間の創造精神の発見にあると思われる。詩人は真の意味での「偶像破壊者」ではなく、実は「おれ」自身という偶像崇拜者にほかならない。

## 6. 「自我確立」の仮想

1921年8月、上海泰東図書局から郭沫若の詩集『女

神』が刊行された。この詩集は、創造の力を追求していた九州帝大在学中の郭の自我拡張の最頂点を示している。56篇の詩のうち、代表作「女神三部曲」は最も新しい時代の息吹を感じさせる詩篇である。「女神三部曲」は、郭が『ファウスト』の第一部を訳した（1919年の夏）あと、そこから影響されて創作したもので、第Ⅰ部「女神の復活」、第Ⅱ部「湘累」、第Ⅲ部「棠棣の花」に分かれ、それぞれ独立の詩劇の形で展開されていく。詩劇の冒頭に「なべてはかなきものは、かりそめの絵姿のみ、満ち足らざりしもの、ここに、果を結び、名づけ難きもの、ここに成し遂げらる、永遠の女性こそ、われらを惹きて往くなり。」という『ファウスト』の詩句が引用され、そして、第Ⅰ部、第Ⅱ部のはじめにそれぞれのプロローグがついている。詩劇の構成から言うと、「女神三部曲」が『ファウスト』からある影響を受けていたことは疑いないとしても、しかし、『ファウスト』とは違って、「女神三部曲」に示された個と宇宙の空間は調和的ではなく、支配と被支配の構造である。

第Ⅰ部「女神の復活」は、太古の神話に題材を取っているものだが、共工と頊顓が崑崙山の北にある不周山に皇帝の位を争い、不周山の霊に触れて共に葬られる。天地も破られ、陽の神も光なく、眠り痴れた、混沌たる世界に女神は現れ、こう歌う。

### 女神A

今こそ我あたらしき光を  
わが力もて創り成さなむ。  
何すとしてこの岩窟に  
神さびて空しくあらむ。

### 女神B

我は新しき熱をぞ生みて  
姉びとの光を結ばむ。

### 女神C

新しき葡萄の酒は  
古びたる袋ふさわず、  
我は姉びとの熱と光もて  
新しき「陽の神」創らむ。

### 女神一同

われら新しき「陽の神」創らむ、  
何すとしてこの岩窟に  
神さびて空しくあらむ。<sup>(34)</sup>

詩の所々に「神の死」を訴えているが、古き肉体の滅びと共に現れた「女神」は、破壊、創造の化身であり、また新しい魂、新しい生命力をも暗示している。さらに、第Ⅱ部「湘累」の中で、追放されて故郷へ帰るすべもなく、洞庭湖に浮かぶ帆船に立った屈原は、

狂人じみてこう叫んでいる。

おれは上天の寵児ではないか。おれは生れたときすでに一種の天の恵みを受けていたではないか。おれは寅の歳、寅の月に生れたのではないか。そしてこんなにすぐれた素質を持ったこのおれが、どうして娼婦のまねなどできようか。おれの詩はおれの生命だ。自分の生命を、尊い生命を、自分でふみにじり、人にふみにじらせることができるか。造化の精神にならって、おれは自由に創造する、自由に自己を表現するのだ。おれは厳しき山岳を創る。八重潮の海原も創る。さらに日月星辰も創る。おれはまた風雪雷雨を駆使する。おれは平常はその力を一身に集めて持っているが、一度びこれを放てば、全宇宙に満ちあふれる。(略)おれはありったけの血を流したい。ありったけの焰を燃やしたい。おれは思う存分天下を駆使したい。(傍線筆者)<sup>(35)</sup>

「天下を駆使」したい「おれ」は、詩「天狗」「おれは偶像崇拜者」の中の「おれ」の延長線上にあるようである。また、「自分の生命を、尊い生命を、自分でふみにじり」たい一方、自由に「自己を表現」しようとする「おれ」の意識を考えると、自己の生命活動を自己の自由な意志によって行いたいという潜在意識から、「自己表現」へ転換しようとする「おれ」の意識構造の変化を読み取ることができる。その意識の変化は、いわば「表現」を媒体とする郭自身の「自我確立」への模索の道でもある。しかし、自我を確立しようとする主体は、「表現」という媒体を掴んでいないだけに、結局「天下を駆使したい」という盲目な「支配意志」に囚われていただけである。あの凄まじい絶叫ぶりは、「表現」という媒体を捉えなかった主体自身の焦燥・無力としか映らない。描かれている不遜な「屈原」像は、一見アポロ的に見えるが、郭自身の屈折した自我像——狂気なる「自我確立」——の仮想にすぎない。

詩集『女神』に次いで、中国語訳『若いウェルテルの悩み』（上海泰東図書局、1922年4月）が刊行され、郭沫若は中国の文壇では一躍して有名な詩人になった。北京の劉半農博士<sup>(36)</sup>は『語絲』という誌上で、郭沫若のことを「上海灘上の詩人、自称ゲーテ」と揶揄した。のち、その揶揄に対して郭は、次のように言い返した。

私は今では一歩進んで、あえてこう言ってもよいと思う、ゲーテのような男はわれわれの崇拜に値しない、と。——博士がたから見れば、あるいはまた私が「ゲーテ以上と自称」していると言うかも知れないが、これは事実に近いと言えるのだ。ゲーテが人を敬服させるところは、彼の努力にあ

るが、彼の業績はやはり実際のところたかの知れたものだ。彼を彼の同国で同時代あるいはやや後に出たマルクスと比較してみればどうだろうか！それはまったく太陽の光の中の蛍ということが出来る。彼はドイツが封建社会からブルジョア社会に転化する段階の詩人である。彼は初期にはブルジョア革命を鼓吹する第一ラッパ手であったが、ワイマール公国の宰相となったのちは、おとなしく封建陣営の中にひっこんでしまった。彼のあの貴族趣味と帝王思想はまったくどうも鼻につく。詩人ハイネは彼を罵って、彼は女と接吻することしか知らないと言ったことがある。——『紅樓夢』の言葉で表現すれば、「女の子の唇の紅を食べる」ことしか知らない、というわけである。この老先生はたしかにドイツの賈宝玉と呼んでよさそうである。

私は自らをゲーテになぞらえたことはなかったけれども、自らを屈原になぞらえたことはたしかにあった。(略)

われわれの知るとおり、「ファウスト」のファウストは、ゲーテ自身の化身であり、「ウィルヘルム・マイスター」のウィルヘルムも、彼ウォルフガング自身にほかならないのである。(傍線筆者)<sup>(37)</sup>

ゲーテに関する重要な論述なので、長々と引用した。上記の文は九州帝大在学中に発表されたのではなく、郭の「自伝」（1947・5）によるものだが、その論述は、のちに郭沫若の接したマルクスの思想からの影響がかなり大きいと思われる。しかし、「私は自らをゲーテになぞらえたことはなかったけれども、自らを屈原になぞらえたことはたしかにあった。」とはいったいどういう意味だろう。それを逆に理解して可能であろうか。みずからを「屈原」に比した「私」はゲーテを超えようとし、あるいは自我を確立しようとする郭自身は、ファウストよりも強い自我像を描こうとしたのではないと思われる。アポロ的（実際はディオニソス的）屈原像がそれである。作品に描かれた屈原像はどこかに、恵まれた家庭に生まれ育ち、神から欠けることなく与えられた人生の寵児、ゲーテをも髣髴させているが、実際はそれ以上かも知れない。

たしかに、ゲーテが自我に強く執着した人だったことに異論はないが、また、ファウストもそのようなゲーテの生んだ人物像と言っても差し支えないであろう。しかし、「『ファウスト』は近代的自我の礼讃劇ではなく、自我の限界の自覚と自我救済願望とのせめぎ合いから生まれた劇なのです。」<sup>(38)</sup>と柴田翔氏の指摘した

ように、『ファウスト』は宇宙と同化しえない個としての人間の限界を示したところに特徴がある。そのように示された『ファウスト』の世界は、極端な形で自我が礼讃されている「湘累」の空間とはかけ離れている。かつて郭沫若は、「一九一九年の夏、私は断片的に『ファウスト』の翻訳を始めていた。とくに第一部冒頭のファウストが学問をのろう独白など、私自身の心境を述べているような気がした。私はこれを翻訳しながら、自分が文章を書いているようでもあった。」<sup>(39)</sup>と述べていたが、一見「ファウスト」の精神からも力づけられたかのようなのだが、上述の如く、ファウストよりも強い自我像——屈原像は、狂気なる「自我確立」の仮想にすぎない。

屈原（紀元前 340～278）は、戦国の楚の詩人兼政治家で、讒言によって追放されたが、のち楚国の腐敗政治に対して、自分の政治理想が実現できそうもないと見、絶望して汨羅江に身を投じた。かりにそのような悲劇を「絶望」と言っても、その絶望は救済したい政治という現実への期待外れから生じたにすぎない。しかし、絶望は腐敗きった政治の現実に対する何の救いにもならない。それにしても、宇宙まで駆使したいと妄想する「おれ」の時空間の存在を成立させることは可能ではあるまい。ここに、地上に生まれ、生きている「おれ」の、宇宙と同化しえない個としての人間の限界が示されている。

#### まとめ

以上、九州帝大在学中の詩作などをめぐって、郭沫若の自我観の形成、詩の方法について検証してみた。医学を学んだ郭は、宇宙における生命力の探究を文学的モチーフとし、その真摯さを以て人間の普遍的な生命の活力と生命の能動的な創造力を求め、旧い形骸を破壊して新しい生命力の充満する新世界を創造する「我」の力を追求した。一方では、個の生命活動を個の意志によって行いたいという潜在意識から、自由に自己を表現しようとする郭は「自我確立」への道を求めようとした。しかし、「表現」という媒体を捉えなかったために、その「自我確立」が成立せずに終わってしまうのである。そこに生じてくるのは宇宙を駆使したいという盲目的支配意志であるが、残念ながら、描かれた屈原像は郭自身の屈折した自我像——狂気なる「自我確立」——の仮想でしかなかった。

彼は、真理の探究と自我の発展を同時に進行させ、それを持ちうる可能性として模索していた。しかし、その可能性が無限的に拡大されつつある一方、詩の形式の絶対的自由、詩人の意志の絶対的自由を求めよう

とした「新体詩」の追求者——郭沫若——の詩の創作において、一元的・二元的な方法が混在する。そのような方法は、ほかでもなく自我の発展と真理の探究という郭自身の自我観によるものである。いわばロゴスとパトスとの間に挟まれたディレンマでもある。

認識のレベルにおいては、荘子の哲学から一定の影響を受けた郭沫若は、容易に西洋の汎神論思想に接したが、しかし、彼方における汎神論思想を画一的に荘子の思想と見なしたため、それを「神の不在」とし、さらに普遍的な創世精神として美化した。こうして、人間が「神」から自由になって生命を解放すること、創造こそ唯一なるものとした。「神の不在」は、彼にとってまさに「近代」の発見であった。

\* 本稿は、富士ゼロックス小林節太郎記念基金による1990年度研究助成論文『創造社と日本——ある精神のプロログ・日本留学期〔1914～1923〕の郭沫若——』（富士ゼロックス小林節太郎記念基金、1992・2）の一部（第1章、第2章）を加筆してまとめたものである。

#### 注

- (1) 郭沫若「創造十年」（『郭沫若自伝・2』〔全6巻〕、小野忍・丸山昇訳、東洋文庫126、平凡社、1989・2）
- (2) 東文学堂——郭沫若の自伝「私の童年」には長兄の学んだ学校が「東文学堂」だったと記されているが、また汪霽棠「日本教習分布表」（『日本教習』、生活・読書・新知三聯書店、1988・10）にも四川省成都に東洋予備学堂（日本人教習——服部操、東京成城学校留学生部主任、『日華大辞典』編集者）、東文学堂（日本人教習——中島裁之（1869～1939、西本願寺の大学林普通教校＜龍谷大学前身＞卒業後、1891年渡清）があると載せられている。しかし、汪霽棠「中島裁之と東文学堂」（同上）、また阿部洋「中島裁之の北京東文学堂」（阿部洋「中国の近代教育と明治日本」、福村出版、1990・8）の中では、中島裁之とその個人経営の東文学堂（1901～1906、北京に設立する）との関係が詳しく紹介されているが、中島裁之と「東文学堂」との関係、彼がいつ、その日本人教習になったのかといった説明が両氏の文には見当たらない。さらに郭の自伝によると、成都で学んだ長兄郭橙塲が夏休みに、その学校の日本人教習服部操、河田喜八郎と共に峨眉山へ遊んだあと、服部操と河田喜八郎は郭の家にも寄ったという。こう見て、郭の長兄の学んだ学校は「東文学堂」だったのが疑わしく、恐らく「東洋予備学堂」だったのではないかと思われる。これは郭自身の記憶による間違い、あるいは汪霽棠の記載による間違いもあり得ると考えられる。本稿では、郭沫若の自伝にもとづいて「東文学堂」と記している。
- (3) 武備学堂——二十世紀のはじめに中国の各地に設立した、軍事教育を中心とする学校。汪霽棠「日本教習分布表」によると、成都の武備学堂には、井戸川辰三（当時、陸軍歩兵大尉、のち陸軍中将）、酒井春藏（当時、陸軍歩兵大尉、のち歩兵中佐）、栗原實一（当時、陸軍歩兵大尉、のち陸軍少将）、白井太四郎（当時、陸軍歩兵大尉）、相田三代治（元中学校教員）、皆川李孝（のち早稲田大学清国留学生部助め）、杉本正

- 直(東京医科大学別科卒業)などの日本人教習が居たという。
- (4) 啓蒙画報——未詳。
- (5) 「新小説」 日清戦争(1894)後、中国社会の危機感を覚えた梁啓超(1873～1929、清末の思想家)は、康有為(1858～1927)、譚嗣同(1865～98)らと共に光緒帝に政治制度の改革を求める上書運動を行った。1898年(戊戌の年)、光緒帝による変法の詔書が出されたが、西太后を中心とする保守派のクーデターによって「戊戌変法」が失敗した。その後、梁啓超、康有為らが日本に亡命、譚嗣同が処刑された(36歳)。日本で、梁啓超は政治小説「佳人之奇遇」「経国美談」を訳し、政治改革への政治小説の役割を説く。光緒28(1902)年、梁啓超は横浜山下町で中国最初の文芸雑誌「新小説」を創刊、1905年停刊。
- (6) 纏足 これは古代中国の三大奇習(宦官・科挙・纏足)の一つで、世界のどこにも見られない女性に対する一種の性的、肉体的な虐待である。纏足は、3～5歳の幼女に対し親指を除いた4本の足指を足底へ折り曲げて緊縛し、足の成長を止め、小足にするまで3年間ぐらいかかる、22種類にのぼる足技である。足の畸形化から鬱血などにより性器自身の機能が高められ、よちよち歩くのにも不自由になるぐらい小さな足になった纏足美女は、古代以来の中国の男たちに最高のセックス・アピールを感じさせるほどの魅力を持つ。
- 纏足の起源説については、いろいろあるが、五代北宋(紀元10世紀頃)から纏足が行われたのがほぼ定説となっている。阿片戦争(1840)後、西洋人伝教師によってキリスト学校が設立され、教会の女学校では纏足反対の声が高まりつつあった。その後、纏足反対運動まで発展し、光緒8(1882)年、広州に康有為による「不纏足会」が発足したあと、のち康有為の弟子梁啓超は「不纏足同盟会」を結成し、上海にも「不纏足会」を作った。康熙3(1664)年以来、しばしば纏足禁止令が出されていたが、殆ど効果が上がらなかった。光緒28(1902)年、政治改革を余議なく迫られている西太后より纏足禁止令が出されたことによって、何世紀にもわたった纏足の歴史に終止符が打たれた。なお、郭沫若の『五十年年譜』によると、1903年、郭の長兄によって故郷に「天足会」が結成され、郭の母もその会に加わっていたという。
- (7) 郭沫若「私の幼年時代」(筆者訳、『郭沫若選集・第1巻・自伝』、四川人民出版社、1982・12)
- (8) 日本人教習 1894年日清戦争後、危機感を覚えた清政府の閣僚張之洞(1837～1909)は、日本の教育の成功の例にならって、日本に学んで教育改革を行おうとした。張之洞は彼の著書『勸学篇』(光緒24<1898>)の中で、こう述べている。
- 日本、小國耳、何興之暴也。伊藤、山県、榎本、陸奥諸人、皆二十年前出洋之學生也、憤其國爲西洋所脇、率其徒百餘人分德、法、英語、國學政治、工、商、或學水陸兵法、學成而歸、用爲將相；政事一變、雄視東方。
- 1896年、清政府は時流に対応して、京師大学堂(今の北京大学)を設立し留学生の日本派遣(1896年度13名)を行い、ようやく目を日本に向けるようになったのである。1903年、清政府により「奏定学堂章程」(近代中国教育史におけるはじめての学校制)が出され、その後、各地に「自强学堂」や「農務学堂」などの学堂が設立された。日本人教習が中国に招かれたのは、1901年からである。日本人教習の選定は主に日本帝国教育会により行われ、ピーク時の1905～6年間には500～600名ぐらい中国に招かれ、その後、1911年まで日本人教習の派遣が続いたのである。日本人教習の居た学校の範囲は幅広く、幼稚園から小学堂、中学堂、高等学堂、専門学堂、師範、大学までに渡り、教育内容は日本語、理科、実業、法政、軍事、医学、図画、音楽、体操などを含んでいた。近代日中関係史の裏に、1901～1911年間における日本人教習の近代中国教育に果たした役割が決

- して過小視されてはならない。この10年間における日本人教習の歴史を、アメリカのジョージア州立大学教授レイノルズ(Douglas Reynolds)は、「忘れられた黄金の十年」(*A Golden Decade forgotten: Japan-China Relations, 1898-1907*)とまで呼んでいる。
- (9) 郭沫若「反正以後」(1929年刊、筆者訳、『郭沫若選集・第1巻・自伝』、四川人民出版社、1982・12)、「反正」とは革命の意味で、即ち辛亥革命(1911)前後の記録である。
- (10) 注(8)を参照。
- (11) 注(9)に同じ。
- (12) 『郭沫若年譜・上巻』(筆者訳、天津人民出版社、1985・5)
- (13) 郭沫若「初めて夔門を出る」(『郭沫若自伝・2』、小野忍・丸山昇訳、東洋文庫126、平凡社、1989・2)
- (14) 注(13)に同じ。
- (15) 郭沫若「私の学生時代」(『郭沫若自伝・2』、小野忍・丸山昇訳、東洋文庫126、平凡社、1989・2)
- (16) 佐藤とみ子(1894～)——仙台出身で、大正3年、地元のミッション・スクール(仙台女学校<カトリック系>、現・白百合学園)を卒業したあと、一生を慈善事業に捧げようとした彼女は、家を去り上京して東京府京橋区にある聖路加病院の看護婦になる。1916年8月、郭沫若は病死した一高の同窓陳龍驤のレントゲン写真を、かつてその友が入院したことのある聖路加病院へ受け取りに行った時、看護婦佐藤とみ子と知り合った。レントゲン写真をすぐ渡すことができなかったで、佐藤とみ子は後日郵送すると郭沫若に約束した。郭が岡山に戻って一週間後、そのレントゲン写真が送られ、中には郭を魅惑する佐藤とみ子の書いた英文の手紙も同封されていた。その後、郭は週に3、4通もの手紙を彼女に送り、二人の仲は親密になっていった。そのようになったあと、佐藤とみ子を市ヶ谷三河町にある東京女子医学専門学校に進学させたいと思った郭は、来年3月に受験するなら、今の仕事をやめて二人と一緒に生活をした方がいいと彼女に持ち掛けた。1916年12月、その説得に応じた佐藤とみ子は、仕事をやめて郭との同棲生活を始めたのである。二人の「結婚」に対して、かつて陸軍下士官として日露戦争に出征した経験を持つ佐藤とみ子の父から猛烈な反対があったが、とみ子はそれを振り切って郭沫若と「結婚」した。それ故に、家から勘当された。結婚後佐藤とみ子は郭から中国名を「安娜」(アンナ)とつけられた。「アンナ」というと、トルストイ「安娜・カレーニナ」(中国語訳：安娜・カ列尼娜)の女主人公「アンナ」を連想させるが、郭は自由奔放な精神の持ち主である「アンナ」と佐藤とみ子とを結び付けたのであろう。23年3月、九州帝大医学部卒業後、郭は妻子を連れて上海に帰る。
- 郭沫若と結婚した佐藤とみ子は、戦前、戦火にあった日中の間に転々として往来していた。1927年3月、「見よ今日の蔣介石」という一文を書いた郭沫若は、指名手配されたため、1928年2月14日、仮名吳誠、南昌大学教授という身分で、「廬山丸」という日本の郵船に乗り、家族と子供を「上海丸」に乗せ、上海から神戸に向かって日本に亡命した。日本に着いたあと、上海で内山書店の主人内山完造の紹介によって知り合った大衆文学作家村松梢風(1889～1961)の斡旋で、郭は家族と共に千葉県市川市に住むことになった。七・七事変(1937年7月7日、河北省蘆溝橋〔永定河に架ける橋〕の近くで夜間軍事演習を行った関東軍は「失踪」した一兵卒を捜査するため、河北省宛平県内に入ろうとしたが、国民政府軍から断られ、それとの間に軍事衝突を起こした。これをきっかけに、日本が中国への全面的侵略戦争に突入した。)後、郭沫若は抗日救国のため妻子を残して、船で日本を脱出した。

日本敗戦後、佐藤とみ子は中国人の助けによって子供を連れて中国に渡ったが、すでに別の女性(于立群)と結婚した郭沫若は、佐藤とみ子との面会すら断った。自分の一生を郭沫若に

捧げた敬虔なるクリスチャン佐藤とみ子は、日本にもどる気もなく、辛酸な涙を吞んで、その後ずっと中国に住み着いた。なお、佐藤とみ子は今も次男郭博（上海設計院の技師長）と共に上海に住み、すでに98歳の老境に達している。彼女の青春には、中国と日本の間に挟まれた不幸な戦争による翳も投影している。

郭沫若の自伝には、「佐藤とみ子」と記されているが、仙台の白百合学園同窓会との問い合わせ（筆者）によると、「佐藤とみ子」が、大正3年、仙台女学校卒業、当時の卒業名簿には「佐藤とみ」となっていたとのこと。本稿では、郭の自伝にもとづいて「佐藤とみ子」と記している。

- (17) 「解剖室の中」（上海『時事新報・学燈』1920・1・22）
- (18) 「地球の端に立って怒号する」（筆者訳、「上海『時事新報・学燈』」1920・3・19）初出、「郭沫若選集・第3巻・詩歌」，四川人民出版社，1982・12）所収）
- (19) 「鳳凰涅槃」（筆者訳、「上海『時事新報・学燈』」1920・1・30・31）初出、「郭沫若選集・第3巻・詩歌」，四川人民出版社，1982・12）所収）
- (20) 「天狗」（筆者訳、「上海『時事新報・学燈』」1920・2・7）初出、「郭沫若選集・第3巻・詩歌」，四川人民出版社，1982・12）所収）
- (21) 「宗白華苑」（筆者訳、「上海『時事新報・学燈』」1920・2・1）初出、「『少年中国・第1巻第9期』1920・3・15」にも掲載、「郭沫若全集・文学編・第15巻」，人民文学出版社，1990・7）所収）

郭沫若・宗白華・田漢という三人の間に交わされた書簡集は、のち『三葉集』（上海亜東図書館，1920・5）にまとめられ刊行される。その中には郭沫若の書簡7通、宗白華の書簡5通、田漢の書簡8通、合わせて20通の書簡が収められている。のち郭自身の書簡に対する添削によって、「詩について論ず」（『文芸論集』，上海光華局，1925・12），さらに「論詩三札・二」（『沫若文集・第10巻』，人民文学出版社，1959）が発表される。

宗白華（1897～1986）詩人，美学者。1919年夏から1920年3月にかけて，上海『時事新報』の副欄「学燈」の編集主任だった。

田漢（1898～1968）劇作家，詩人，中華人民共和国国歌の作詞者，創造社の発起人の一人。湖南省長沙師範学校卒業後，1916年日本へ留学，東京高等師範学校文科第3部入学。日本で近代演劇や映画との接触，また佐藤春夫や厨川白村との交流によって，彼の劇作，詩作に大きな影響を与えられた。1922年10月帰国後，南国電影劇社を組織，多くの演劇人を育成して中国近代劇の発展に大きく貢献した。

- (22) 「宗白華苑」（筆者訳、「上海『時事新報・学燈』」1920・2・24）初出、「『少年中国・第1巻第9期』」1920・3・15」にも掲載、「郭沫若全集・文学編・第15巻」，人民文学出版社，1990・7）所収）
- (23) 注(22)に同じ。
- (24) 「郭沫若年譜・上巻」（筆者訳，天津人民出版社，1982・5）作詩欲の旺盛な郭沫若は，1919年12月31日，福岡市図書館で本を読んでいる時，突然詩想に襲われ，裸足のまま図書館の裏の道を行ったり来たりして詩作を考え，その後アパートに帰り，「地球，わが母！」（『時事新報・学燈』1920・1・6）を作る。
- (25) 「三人の汎神論者」（筆者訳，「上海『時事新報・学燈』」1920・1・5）初出，発表時の題「三人のPantheism」，「郭沫若全集・文学編・第1巻」，人民文学出版社，1982・10）所収，）
- (26) 郭沫若「続創造十年」（『郭沫若自伝・3』，小野忍・丸山昇訳，東洋文庫153，平凡社，1989・2）
- (27) 郭沫若「『若い少年ウェルテルの悩み』序」（筆者訳，「『若い

少年ウェルテルの悩み』，ゲーテ著，郭沫若訳，上海泰東図書局，1922・4）初出，「郭沫若全集・文学編・第15巻」，人民文学出版社，1990・7）所収）

- (28) 甲骨文——殷代に亀甲，獣骨に刻まれた文字を「甲骨文」と呼ぶ。甲骨文は清朝末期（光緒25<1899>），今の河南省安陽市の小屯南地（小高い丘）に発見され故に河南省安陽は殷王朝都城の遺址として確認されたのである。甲骨文が発見される前に，じつは薬物（竜骨）として薬舗に並べられていた。当時，小屯地の人はそれを識別できなかったので，畑から拾った竜骨を薬物として薬舗に売り，あるいは薬舗から竜骨を買ってきて薬物として服用していた。
- 1899年，王懿榮（清朝の国子監祭酒<国子監：清の唯一の国立大学，祭酒：大学学長に相当する>，金石の学にも精通する）という人は，瘡という持病にかかり，竜骨をその特効薬としてすすめられ，買い求めさせたが，その上に刻まれた文字を発見し，その後，竜骨を蒐集し始めた。甲骨文字が本にまとめられ刊行されたのは，劉鶚『鐵雲藏龜』（6冊，抱残守缺齋石印本，1903・10）が最初である。
- (29) 張光直『中国青銅時代』（小南一郎・間瀬収芳訳，平凡社，1989・9）
- (30) 郭沫若『卜辞通纂』（東京文京堂<石印本>，1933・5）
- (31) 尹占群『殉祭制度と殷代文化』（『曙光』，日中文化研究会編，和泉書院，1990・12）によると，殷代の殉祭は祖祭・神祭・社祭・奠祭・饗祭に分かれているという。詳しくは，それを参照。
- (32) 郭沫若「先秦における天道観の進展」（1935・12・23作，『郭沫若全集・歴史編・第1巻』，人民文学出版社，1982・9）
- (33) 郭沫若「おれは偶像崇拜者」（『郭沫若詩集』，須田禎一訳，未来社，1972・12）
- (34) 郭沫若「女神三部曲（詩劇）」（『郭沫若詩集』，須田禎一訳，未来社，1972・12）
- (35) 注(34)に同じ。
- (36) 劉半農（1891～1934）——詩人，言語学者。1917年から北京大学で教鞭をとる。その後，フランスへ留学。
- (37) 注(1)に同じ。
- (38) 柴田翔「ゲーテ『ファウスト』を読む」（岩波書店，1990・4）
- (39) 注(1)に同じ。