

# オスカー・ワイルドの「社会主義下の人間の魂」における 莊子論

上 條 真 一

## はじめに

オスカー・ワイルド (Oscar Wilde, 1854—1900) の「社会主義下の人間の魂」 (“The Soul of Man under Socialism,” *Fortnightly Review*, February, 1891) の「人間の魂」 (the Soul of Man) とは「個性」 (Individualism) の意でもある。ワイルドは、「個性は生命の各形態に本来固有するものの完成であり、その完成を目指して、生命のあらゆる形態が活気づくのである」<sup>(1)</sup> (It is the perfection that is inherent in every mode of life, and towards which every mode of life quickens.) と語っている。

この評論は、人間の「個性」の完全な育成を達成するための個人主義的社会主義理論である。すなわち、「新個性主義は新ヘレニズムである」<sup>(2)</sup> (The new Individualism is the new Hellenism.) という思想を達成するための社会改造論である。この新ヘレニズムとはギリシア的異教 (paganism) への憧憬でもある。「新ヘレニズムは、ギリシア人が探求しながらも、思想のほかに完全に実現しえなかったものとなろう。というのは、彼らは奴隷を所有し、かつこれらを養っていたからである。それは、ルネサンスが探求しながらも、芸術のほかに完全に実現しえなかったものとなろう。というのは、彼らは奴隷を所有し、かつこれらを飢えさせたからである」<sup>(3)</sup> (It will be what the Greeks sought for, but could not, except in Thought, realise completely because they had slaves, and fed them ; it will be what

the Renaissance sought for, but could not realise completely except in Art, because they had slaves, and starved them.)とワイルドは述べている。

この「新ヘレニズム」の思想の根底にあって、この新しい「個」の論理を支えているのは、次に述べるように、荘子の思想の反映であることについて論究したい。

## 一、ワイルドの書評「中国の聖者」の思想とその展開

ワイルドは、英訳『莊子——神秘主義者、道学者、そして社会改革者』(*Chuang Tzu; Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Translated from the Chinese by Herbert A. Giles, H.B.M.'s Consul at Tamsui. Quaritch, London, 1889; 2nd ed., rev., Kelly & Walsh, Shanghai, 1926)の書評「中国の聖者」(“A Chinese Sage,” *Speaker*, February 8, 1890)において、ワイルドは『莊子』三十三篇の内、二十四箇所を引用して、<sup>(4)</sup> 莊子の思想を次に要約するように理解し、莊子の儒教に対する批判と挑戦による辛辣な批評精神の神髄に触れたのである。

『莊子』原文は「中国古典選」の『莊子』(福永光司著 朝日新聞社発行)に従い、“……………、印内はワイルドの「中国の聖者」(“A Chinese Sage,” in *Essay by Oscar Wilde*, ed. with an Introduction by Hesketh Pearson, London, 1950)からの引用箇所を示す。

### 一、政治無き政体の古代自然社会への回帰。

“天下を在宥<sup>ざいゆう</sup>するを聞くも、天下を治むることを聞かざるなり。”

(在宥篇 第十一)

'There is such a thing,' says Chuang Tzù 'as leaving mankind alone; there has never been such a thing as governing mankind.' ("A Chinese Sage," p.289)

支配者は個人に干渉し、己の我欲を求める形態を生む。さらに、「人の隣人に対する仁義」<sup>(5)</sup> (charity and duty to one's neighbour) を強要し、人の天与の善と真の知恵を破壊する。この元凶は、儒家、墨家の仁義、兼愛の教えである。

ここに掲げたジャイルズ訳の荘子の言を、ワイルドは「社会主義下の人間の魂」の中で「かつて西暦紀元前幾世紀にある賢人が言ったように」<sup>(6)</sup> (as a wise man once said many centuries before Christ,...) と引用符を省いて、この言の出所を不明確にしたまま引用している。このことについては、後に述べることになるであろう。

二、仁義を棄て、真の道德である「道」(Tao) の循守。

聖人に至るに及んで、<sup>(7)</sup> 斃<sup>べつせつ</sup>して仁を為し、<sup>(8)</sup> 踉<sup>てい</sup>跂<sup>き</sup>して義を為し、<sup>(9)</sup> 而うして天下始めて疑<sup>まど</sup>えり。  
(馬蹄篇 第九)

They 'tripped people up over charity, and fettered them with duties to their neighbours.' ("A Chinese Sage," p.292)

至人 (the perfect man) は宇宙を見つめる以外は何もしない境地に至った。<sup>(7)</sup> 「彼は絶対に己に執着することなく」<sup>(8)</sup> (He adopts no absolute position.) 「其の動くや水の若く、<sup>(9)</sup> 其の静かなるや鏡の若く、其の応ずるや響<sup>ひび</sup>きの若し」<sup>(8)</sup> ("In motion, he is like water. At rest he is like a mirror. And, like Echo, he answers only when he is called upon.")

と。さらに、「彼は外界の万物をおのずから、そのあるがままの姿を現すようにさせる」<sup>(9)</sup>。(He lets externals take care of themselves.)したがって、「彼は決して、客観的に存在する物の奴隷ではなく」<sup>(10)</sup>。(He is never the slave of objective existences.)この「存在する物」を支える本の実在としての「無」なる「道」(Tao)の思想によって、個人の心情の絶対的な自由と平静を求めた。

この「荘子の人生の機能に処する意図」(the aim of his scheme of life)であり、かつ「彼の哲学体系の基盤 (the basis of his scheme of philosophy) となるものは「自〇修養と自〇発展の理想」<sup>(11)</sup> (the ideal of self-culture and self-development) にあると、ワイルドは言う。

ここで、ワイルドが駆使している「objective existences」なる語句は『莊子』の「本を以て精と為し、物を以て粗と為し、積む有るを以て足らずと為し、澹然として独り神明と居る。古の道術、是に在る者有り。」(天下篇 第三十二)のジャイルズ訳——‘To make the root the essential, to regard objective existences as accidental, to look upon accumulation as deficiency, and to meekly accept the dispositions of Providence,——herein lay the Tao of the ancients.’(Chuang Tzu, p.447) ——の中に見られるように「物」の意である。

さらに、ワイルドの使う‘scheme’なる語は『莊子』の「万物は皆な機より出で皆な機に入る」(至楽篇 第十八)のジャイルズ訳——‘Then man goes back into the great Scheme, from which all things come and to which all things return.’(Chuang Tzu, p.228) ——の中に見られるように「機」の意であろう。この「機」とは微妙な働きを繰り返す生命の営みであり、万物は生も死もなく、変化のみがあると言う荘子のこの人生の信条をワイルドは ‘his scheme of life’の語句に収斂させたのであろう。

三、「無為」を「有為」におのずから転換させる「無」の心境による批評精神。

「無為にして為<sup>な</sup>ざるる無<sup>な</sup>きなり。」

(知北遊篇 第二十二、則陽篇 第二十五)

‘Do nothing, and everything will be done,’<sup>(12)</sup> was the doctrine which he inherited from his great master Lao Tzu.

(“A Chinese Sage,” p.287)

莊子は彼の巨匠老子の「無為而無不為」(『老子』 第四十八章)の教義を継承し、「至言は言を去て、至為は為を去<sup>(13)</sup>」  
(…‘just as the best language is that which is never spoken, so the best action is that which is never done.’)と  
いうことを知る。「彼は無為に終始し、世界はおのずからその徳性を顕現するものであることを悟<sup>(14)</sup>る」。(He rests in inactivity,  
and sees the world become virtuous of itself.) 亦ら「彼は『而<sup>なんじ</sup>の義を成すこと無かれ』」(He does not try to  
‘bring about his own good deeds.’)と説き、「□を勞する」ことがなかった。

「無」(Nothing)の哲理を成立させるものは、万物が「一」(One)になることを説く「齊物論篇 第二」の論理に  
基づくものであることをファイルドは看破する。

ジャイルズは、この「齊物論」を“The Identity of Contraries”<sup>(15)</sup> (矛盾の自同)と英訳し、ジェイムズ・レグ  
(James Legge) は、“The Adjustment of Controversies”<sup>(17)</sup> (議論の調和)とし、フレデリック・ヘンリー・バルフ  
オプ (Frederic Henry Balfour) は、“Essay on the Uniformity of All Things”<sup>(18)</sup> (万物を平等にする論評)とし、バ  
ートン・ワトソン (Burton Watson) は、“Discussion on Making All Things Equal”<sup>(19)</sup> (万物を平等にする議論)と  
し、ジリアーフ・ファングとジェイン・イングリッシュ (Gia-fu Feng and Jane English) は、“The Equality of All  
Things”<sup>(20)</sup> (万物の平等)と訳する。そして、Toshihiko Izutsu (井筒俊彦) は、“This can also be understood as

meaning 'Equalization of Various Views on Being', i.e., the nullification of the opposition among various views on Being on the level of absolute transcendence."<sup>(21)</sup> (これは、あらゆる〈存在〉についてのあらゆる見解の同等化〉を意味するものとして理解されることが出来る。すなわち、絶対的超絶の基準に基づいて、存在についてのあらゆる見解の対立を破棄することである。)と述べている。

さらに、「齊物論」については、シャイルズ訳『莊子』の序文の次に記されたオーブレイ・ムーア (Aubrey Moore) 僧官の「莊子内篇七篇の哲学に関する覚書」(Note on the Philosophy of Chaps. i-vii) の中において、次のように論じられている。

In Chuang Tzū, as in all mystics, there is an element of antinomianism. That "good and evil are the same," may contain a deep truth for the sage, but "take no heed of time, nor of right and wrong" (p.31) is, to say the least, dangerous teaching for the masses. The mystic's utterances will not bear translation into the language of the world, and to take them *au pied de la lettre* can hardly fail to produce disastrous results. This is why antinomianism always dogs the heels of mysticism. And this may perhaps help to explain the debased Taoism of to-day. But of this I know nothing.<sup>(22)</sup>

莊子には、すべての神秘主義者におけるように、道徳律廃棄主義の要素がある。「善と悪はひとつである」<sup>(23)</sup> (Heracl. Eph. Rel. Bywater, Ivii.) と「善と悪は、この聖者にとっては深い真理を含んでいるものであるかもしれない。しかし、<sup>445</sup>「年を止れ、<sup>446</sup>義を止れ、(竟り無きせかいに振く)」「(齊物論篇 第二)の言は、控え目に言っても、一般大衆にとっては危険な教えである。この神秘主義者の言辭は世界の言語に翻訳するのに堪えられないものであろう。さらに、これらの言辭を字義どおりに受け取ることは、破滅的結果を招くことにほとんどまちがいない。というのは、道徳律廃棄主義は常に、神秘主義のすぐあとに

ついてくるものであるからである。そして、このことは、多分、今日の評価の低下している道教を明らかにする助けとなるかもしれない。しかし、このことについては、私は何もわからない。

このことについて、ワイルドは「芸術家としての批評家」(“The Critic as Artist,” 1891)の中で、「芸術批評家は神秘主義者と同様に、常に道徳律廃棄論者である」<sup>(24)</sup>と云って、己自身を荘子になぞらえている。

後年、ワイルドは『獄中記』(De Profundis, 1905; 1950)で、「己の獄中での傷心をいやし、生きるべき道は「自己自身からすべて、その力を得なければならぬ」<sup>(25)</sup>ことを悟り、「道徳は私を助けてはくれない。私は生れながらの道徳律廃棄論者だ。私は法則のためではなく、例外のために作られた人間の一人である。しかし、人が為すことには悪いことは何一つもないと知りながらも、一方、人が到達するところには何か悪いものがあるということに私は気がつくのである。そのことを知ったことはよいことだ」<sup>(26)</sup>(Morality does not help me. I am a born antinomian. I am one of these who are made for exceptions, not for laws. But while I see that there is nothing wrong in what one does, I see that there is something wrong in what one becomes. It is well to have learned that.)と述懐している。

このことについては、先にオーブレイ・ムーア僧官が荘子の神秘主義と道徳律廃棄主義的要素との連なりについて指摘している通り、ワイルドは、荘子のように、この世の道徳に超越した無私の自己完成を果そうとしたことの証言である。世の超脱者としての心境を得ることによって、ワイルドは、反俗的反逆的否定の批評精神を己のものとなしえたのである。

ワイルドは「中国の聖者」の中で、「行為を思想に還元し、思想を抽象概念に還元することは、荘子の老獪にして、深遠な狙いであった。初期のギリシア的思索の無名の哲学者のように、彼は、矛盾の自己同一(the identity of contraries)

を確信し、プラトンのように理想主義者であり、功利主義的機能を理想主義者として全く軽蔑していた<sup>(27)</sup>として、この「矛盾の自己同一」を説く「莊子は形而上学者や啓蒙主義者以上の何者かであった<sup>(28)</sup>」と言う。

ワイルドは、「莊子が「道」(Tao)の思想によって、国教である儒教(Confucianism)の「仁義」(charity and duty)に反逆し、否定し、批評する哲理を学ぶことによって、莊子の「道」(Tao)を己の「美」(Beauty)に置き換えて、この「美」によって、莊子のように、この世の道徳を批評する信条を得た。

この「中国の聖者」の結語として、ワイルドは、莊子の信条は「至人<sup>しじん</sup>は己<sup>おの</sup>れなく、神人<sup>しんじん</sup>は功<sup>いさおし</sup>なく、聖人<sup>せいじん</sup>は名<sup>ほまれ</sup>なし。(逍遙遊篇 第一)<sup>(29)</sup>」(The perfect man ignores self; the divine man ignores action; the true sage ignores reputation.)に要約した。この無なる境地に至って始めて、人は宇宙のおのずからなる「道」と一体化し、この世の道徳から超脱して、己の「個」を確立することができることをワイルドは莊子の哲学から会得したのである。

ワイルドが「中国の聖者」で自らが言う「莊子の破壊的批評」(Chuang Tzu's destructive criticisms)をもって、社会批評的芸術論を展開した。これは「芸術家としての批評家」の中で、「批評の第一条件は、批評家が芸術の世界と道徳の世界とは全く別のものであることを認めることができるべきものである<sup>(30)</sup>」とし、「芸術の道徳からの超脱」を批評の原点とした。さらに、この「無」なる批評精神をもって「社会主義下の人間の魂」において、ビクトリア朝社会の矛盾を批評し、この社会を「社会主義社会」に変革する構想の原理となしたことは次に述べることになるであろう。

## 二、ワイルドの「社会主義下の人間の魂」の主張と批評

ワイルドは「社会主義下の人間の魂」の冒頭において、「社会主義の成立によって生ずる主な利点は、確かに当面の事情では、ほとんどあらゆる人々の上に圧力を押しつけて、他人のために生活するというあの惨めな宿命から社会主義が我々を解放するであろうという事実である。実のところ、ほとんど誰も全くこの事から免れられないのである<sup>(31)</sup>」



と。さらに、この「個」の解放を目指すユートピア的社会主义理論を成立させるものの障害となっているものを挙げ、これを批評する。これは、『莊子』の書評「中国の聖者」によって、ワイルドが理解した莊子の哲学が反映していることを、特に、この書評でワイルドが引用している莊子の言葉等によって例証したい。

一、有用なるものの無用論

1、仁義（慈善と義務）への反駁と「個」の自立。

ワイルドは、「中国の聖者」で「自発的な同情心に関しては、この我々の時代には非常に多くの尊敬すべき人々の職業ともなっているが、他人を善くしようと努めることは『逃亡者を発見するために森の中で太鼓をたたく』（*beating a drum in a forest in order to find a fugitive*）のような愚かな仕事であると彼は考えている。それは精力の単なる浪費にすぎない。ただ、それだけのことだ。一方、徹底して人に同情的な人については、莊子の目には、その人は愚かにも常に己とは別の何者かになろうと努めていて、唯一のありうる己自身の存在理由すら見失っている人にすぎない」と述べている。ここでの論旨は儒家・孔子の説く有為なる「仁義の道德」を、道家・老子が無為なる「自然の道」をもって反駁する問答の次の一節をワイルドが提示したものである。すなわち、「又何んぞ偈偈乎として仁義を掲ること鼓を撃つて亡子を求むるが若くせんや。意、夫子は人の性を乱すなり。（天道篇 第十三）」（*Why then these vain struggles after charity and duty to one's neighbour, as though beating a drum in search of a fugitive. Alas! Sir, you have brought much confusion into the mind of man.*）のくだりである。ワイルドの引用している *beating a drum in a forest in order to find a fugitive* は、ジャイルズ訳の同所の表現とやや相違している。これは、現在使用している英訳『莊子』は一八二六年、第二版、改訂版であるので、初版本（一八八九年）の改訳によるものであろうか。

ワイルドは、「社会主義下の人間の魂」において、「己の主張する「社会主義社会」を実現するためには、この「慈善と義務」(仁義) という利他主義的行為を排除して、「貧」の問題を根底より解決しなければならなかった。貧しき人を生かし、慰めることによって、この命題を解決するのではなく、このための「本来の狙いは貧困を不可能とするような基盤の上に社会を再建してみることである。したがって、その利他主義的美徳はこの狙いを成し遂げることを真に妨げてきた」<sup>(33)</sup>と、ワイルドは言う。

さらに、ワイルドは、「慈善は幾多の罪悪を作り出す」(Charity creates a multitude of sins.) ということの例証として、「——ロンドンのイースト・エンドに居住する教養のある人々——が、あえて進み出て、慈善、博愛というよきな利他的な衝動を抑制するように公衆に訴えている光景について我々は見るようになった」<sup>(34)</sup>ことを挙げ、「私有財産制度がもたらした恐ろしい害悪を緩和するために、私有財産を使用することは不道德行為である」<sup>(35)</sup>(It is immoral to use private property in order to alleviate the horrible evils that result from the institution of private property.) として、この慈善行為の本質的な矛盾を鋭く批評している。

このことは、ワイルドの言う「イギリスの現状では、最大の害悪をなす人々は最大の善行をなそうとする人々である」<sup>(36)</sup>の言に尽きる。ここにも、荘子の「斉物論」(矛盾の自己同一)の哲理が脈打っている。

ワイルドが「仁義」を排除することは、「己の主張する「社会主義社会」の核となる「個」の確立を果たすための必須なる要件なのである。このことについて、ワイルドは、さらに「中国の聖者」で、「蚊虻膚を嚼せば、則ち通昔寐られず。夫れ仁義は憊然として乃ち吾が心を憤(憤)せり。乱、焉より大なるは莫し。吾子、天下をして其の朴を失うこと無からしてよ。吾子も亦た風に放りて動き、徳に摠(摠)いて立て。又た奚んぞ傑然として(仁義を掲げ)建鼓を負いて亡子を求むる者の若くせんや。」<sup>(37)</sup>(天運篇 第十四)「(Mosquitoes will keep a man awake all night with their biting, [...] and (And) just in the same way this talk of charity and duty to one's neighbour drives us [me]

nearly crazy. Sirs, [Sir!] strive to keep the world to its own original simplicity, [...] and, [And] as the wind bloweth where it listeth, so let Virtue establish itself. Wherefore this [such] undue energy? [as though searching for a fugitive with a big drum?] —— 「」内はジャイルズ訳『莊子』(一八七六年、第二版、改訂版)原文を示す。——を引用し、風が吹きたいところに吹くように、無為自然の「徳」(Virtue)を、それ自体で確立させることは「個」の自立でもあることを強調している。

したがって、ワイルドは、「社会主義下の人間の魂」において「他方、社会主義そのものは、全く、それが個人主義に達するからこそ価値がある」<sup>(38)</sup> (Upon the other hand, Socialism itself will be of value simply because it will lead to Individualism.)と主張し、ビクトリア朝の社会、政治、教会、大衆、ジャーナリストが有用なるものとしてきたものを否定し批評する。

「現代が狙うものは、個人主義が喜びを通して、それ自体を表現することだ」と<sup>(39)</sup>、ワイルドは言い、有用とされてきたものを否定して、新しい社会主義社会の構成を目ざした。この否定の論理は、国教として確立した儒教を否定する莊子のそれである。

## 2、莊子の「聞在宥天下。不聞治天下也。」の思想の摂取

ワイルドは「社会主義下の人間の魂」の中で、「個人主義は、したがって、社会主義を通して我々が達成すべきものである。当然の結果として、国家はあらゆる統治の観念を放棄しなければならない。これを放棄しなければならない理由は、かつて西暦紀元前幾世紀にある賢人が説いたように、人類をあるがままにしておくようなことはあるが、人類を統治するようなことはないからである。統治のあらゆる様式は失敗である」<sup>(40)</sup> (Individualism, then, is what through

Socialism we are to attain. As a natural result the State must give up all idea of government. It must give it up because, as a wise man once said many centuries before Christ, there is such a thing as leaving mankind alone; there is no such thing as governing mankind. All modes of government are failures.) と説くのである。

この項での「ある賢人」とは、*荘子*のことである。ワイルドは「中国の聖者」の中で、*荘子*の言、「天下を在宥<sup>さいゆう</sup>することを聞くも、天下を治むることを聞かざるなり」のジャイルズの英訳を引用して、博愛主義者の支配による混乱を次のように述べている。

In an evil moment the Philanthropist made his appearance, and brought with him the mischievous idea of Government. 'There is such a thing,' says Chuang Tzu, 'as leaving mankind alone; there has never been such a thing as governing mankind.' All modes of government are wrong. ("Chinese Sage," p.289)

ある不運な時期に、博愛主義者がこの世に現われ、政府という有害な思想を持ち出してきた。「人類をあるがままにしておくようなことはあるが、人類を統治するようなことは決してなかった」と*荘子*は言う。統治のあらゆる様式はまちがっている。

したがって、「社会主義下の人間の魂」の評論において、個性の完成を遂げるべき社会主義社会とは、賢者・*荘子*の説く「聞在宥天下。不聞治天下也。」が意味する「政治なき政体」の社会であり、これは、さらに個性の最も白熱化した「芸術家に最も適した統治の形態は全く統治なきものである」という論旨<sup>(41)</sup>に導く根底となる思想なのである。ここでは、*荘子*のこの言を、ワイルドは「ある賢人」の言として、その出所を明示しなかった。このことは、ワイルドの美の思想の深化と現世の超脱による批評精神に及ぼした*荘子*の影響が等閑視される結果をもたらしている。

この「賢人」について H・モンテグメリ・ハイム(H. Montgomery Hyde)の著 The Annotated Oscar Wilde (London: Orbis Publishing, 1982) における注記 (p.404, n.17) を参照せよ。この賢人について次のように誤って記されている。

It is impossible to identify the 'wise man' precisely. Wilde may have been thinking of the Roman orator, philosopher and statesman Marcus Tullius Cicero (106-43 BC), since Cicero expressed this sentiment.

この「賢人」を正確に確認することは不可能である。ワイルドは、ローマの雄弁家で、哲学者であり、政治家であったマルクス・トゥツリウス・キケロ (106-43 BC) のことを考えていたかもしれない。というのは、キケロはこの情趣を表現したからである。

この注記の「賢人」は正に荘子であることは、筆者が前記した通り明白である。

## 二、無用の用

### 1、無用なるものの有用さ

ワイルドは「社会主義下の人間の魂」において、大衆の俗悪さと無知は、やがて大衆的な権力となって芸術家の個性を圧制し、その芸術性を喪失させることを恐れている。このことについて、ワイルドは「イギリスにおいて、最もよく災いを免れてきた芸術は大衆が全く興味をもたない芸術である。詩は私が言っている意味での一例である。大衆

はそれを読まないで、したがって、それに影響を与えないので、我々はイギリスに名詩を得ることができたのであつた<sup>(42)</sup>」と言う。このように、大衆にとって無用なるものの有用さという逆説的な論法は、『莊子』(人間世篇 第四)の次の説話と類似している。匠石(大工の名人・石)が斉の国へ行き、「社」の櫟の巨木を見たが、棟梁の石は弟子に、これは散たぬ木であり、無用の大木にすぎないので、この大をなし、長生きができたのだと論ず。この譬喩は、世俗の無用とするものを自己の有用となるものとするこの意である。ワイルドは美を創造する芸術家の個性を強烈にして、世俗を徹底的に否定する反逆精神に基づいて、まず、大衆、さらにはジャーナリストの構成する「新権力」(the new authority)の通俗性を拒否し、批評することによって、その自立の精神を刺戟し、「大衆こそ己自身を芸術的にするよう努めるべきである<sup>(43)</sup>」ことを提示しているのである。

## 2、「裝飾的芸術」(the decorative arts)の無用の有用さ

ワイルドは「中国の聖者」において、古代斉国の桃源郷への思慕として、「彼等は、簡素な平和な生活をして、手に入れることのできる食物や衣服で満足していた<sup>(44)</sup>」と述べている。この古代小国寡民社会の個の自由と、これに基づく簡素にして平和な世界への回帰を促すことを主旨とする荘子の思想にとって、無用とされる「裝飾的芸術」の有用さを、ワイルドは次のように理解している。「それはおもに職人たちが美しいものを作ることの喜びを真に感知し、大衆が以前、欲しがってきたもののひどい醜さ、俗悪さをはっきりと意識し、これに目覚めたので、職人たちは簡単に、大衆を追い出してしまったのである<sup>(45)</sup>」と。これは、ウィリアム・モリス(William Morris, 1834-96)等の芸術的社会主義運動に基づく「美術工芸運動」(the Arts and Crafts Movement)の成果であることをワイルドは暗示し、さらに、この裝飾芸術の美を創り出す少数の芸術家によって、世俗が己の「個」の喪失に覚醒し、「個」が美しきものを製

作する喜びを会得すべきであることを啓蒙しているのである。

したがって、覚醒された個人は古代人のように個の自由を取り戻し、何等の干渉を受けることなく「全く己自身の喜びのために」(solely for his own pleasure) 製作する芸術家となりうるのである。ここにも、あらゆる個の自由を束縛しなかったと、荘子の説く古代のユートピア的社会への憧憬がワイルドの心中に潜んでいたものと考えられる。

さらに、モリスが一八九〇年より『コモンウェール』(The Commonwealth)誌に連載してきた『無何有郷便り』(News from Nowhere, the first American edition, 1890: the first English edition, 1891)の多分、ペーパーバック版がモリスよりワイルドに送られた<sup>(46)</sup>。というのはこれに対するワイルドの感謝の手紙が一八九一年三月か四月のいずれかにモリスに宛てて書かれているからである。この中で、「あなたが書かれたこれほど素晴らしい散文に対して、全く美しくもなく、材料も少しもりっぱなものでない表紙について私は涙を流して嘆くものである。……あなたの作品は美しいものを作るといふ全くの喜びから生れたものであり、相いれない動機にはあなたは何らの興味もないし、その成果の完璧さと同時に、その狙いの誠実さにおいて、あなたのなすどんなことでも、それは純粋な芸術であるということ(47) 私は常に感じている。……私は少年時代よりあなたの作品を愛してきた。私は常にそれを愛するであろう」とワイルドは謝意を表している。

ワイルドは、すでに、モリスが芸術を創造する喜びを謳歌する社会主義社会の実現のための提唱、および、この「無何有郷便り」での多くの洞察力に深く影響されてきたことについては別に論じられなければならない。

### 3、 荘子の「無赴而富。」とキリストの富の放棄

ワイルドは、「中国の聖者」で、「而の行ないを轉(専)らにすること無く、而の為す所を失わんとす。而の富に

赴くこと無く、而の成なんじ（誠）に殉したがうこと無かれ。将まさに而の天なんじを棄てんとす。「盗跖篇 第二十九」の「無成而義。」なる語句を引用して、「莊子が骨を折つて、決して己を消耗させることをしなかつた」と説いている。この項の「無赴而富。」（Do not make for wealth.）の意をワイルドは、「富の蓄積は、彼にとって、悪の源である」とし、その資本がもたらす退屈や、疲れや、戦いによって、社会が豊かになればなるほど、社会が破産してしまうと、この莊子の「富」に対する思想を語っている。

一方、「社会主義下の人間の魂」においては、イエスの言葉として、「あなたは私有財産を放棄すべきである。これは、あなたの完成を実現することを妨げるものである。それは、あなたに対する邪魔物である。あなたの個性はそれを無用としている。あなたの真実と、あなたが真に欲するものを見いだすのは、あなたの内にある外にあるものではない」と、ワイルドは述べる。

ここでも、さきに莊子が富を否定したように、ワイルドは、キリストの言葉によって、私有財産の放棄を説き、「個」が完全に己自身であることのできる社会主義社会を構築しようとした。この個性主義に基づく社会主義社会の構想は、どのようなものであり、そして、どのように変容していくのであろうか。

### 三、ワイルドの「社会主義社会」の構成

「社会主義下の人間の魂」の評論は、私有財産と、その蓄積がもたらす社会の諸悪から、個を解放し、他人のために生きるのではなく、己自身のために生きて、喜びを通して、おのずから個性の完成を果たすことのできる「社会主義社会」を構築することである。この理想的な新しい個人主義の社会は、莊子の説くように「人類をあるがままにしておくようなことはあるが、人類を統治するようなことはない」社会である。

したがって、ワイルドは、専制政治 (despotism) / 寡頭政治 (oligarchies) / 衆愚政治 (ochlocracies) / 民主主義政



治 (democracy) を否定し、さらに、' 压制者として、王 (the Prince) ' 法王 (the Pope) ' 大衆 (the People) を否定し、一切の権力を否定する。

権力が人々に加えつつある恐ろしい圧力に人々はそれほど意識しないで、他の人々の思想によって生活し、一時も己自身でない愚かなる「個」の喪失をワイルドは嘆く。

しかし、「芸術はこの世で知られてきた個性の中で最も激しい形態のものである。私は個性こそ、この世が知っている唯一の真の形態であると言いたいと思う」と、ワイルドは言う。ここに至って、ワイルドの「個」の確立の思想は、芸術における「美」の確立の思想に変容していくのである。

ワイルドの「社会主義社会」の狙った構想の主なものとは次の通りである。

さて、国家が統治すべきでないとしているゆえに、国家は何をなすべきかと問われるかもしれない。国家は労働を組織化する意図的な協同体であり、必要な日用品の製造者と配給者であるべきものである。国家は有用なるものを作るべきものである。個人は美しいものを作るべきである。<sup>(51)</sup>

Now as the State is not to govern, it may be asked what the state is to do. The State is to be a voluntary association that will organize labour, and be the manufacturer and distributor of necessary commodities. The State is to make what is useful. The individual is to make what is beautiful.

さらに、ワイルドは、筋肉労働の醜悪さを説き、「機械の奴隷制に、機械を奴隷とすることに、世界の将来はたよっ

ている<sup>(52)</sup>」(On mechanical slavery, on the slavery of the machine, the future of the world depends.)と。これは、彼のユートピア的「社会主義社会」が機械の導入によって、人間の「存在」(Being)の意義を復活させることを示すものであった。

ワイルドは、「進歩とは幾多のユートピアの実現なのだ<sup>(53)</sup>」(Progress is the realization of Utopias.)として、機械を人間の奴隷とする意図の下に、科学に期待する進歩の思想を、彼の「社会主義社会」へ導入し、これを構築したが、これは一つのユートピアの実現を現実的なものになしえたという意味で見事なまでに先見の明を示すものである。

やがて、ワイルドは「将来こそ芸術家の世界である<sup>(54)</sup>」(The future is what artists are.)とし、理想的な市民像を芸術家に求め、「大衆は彼、芸術家にとって、無なる存在である<sup>(55)</sup>」(The public are to him non-existent.)、芸術家は大衆と住むことは不可能である<sup>(56)</sup>」(It is impossible for the artist to live with the People.)として、彼の個性主義的社会主义理論は「芸術の王国」を目指して展開する。

したがって、ワイルドは「芸術家に最も適した統治の形態は全く統治なきものである」(The form of government that is most suitable to the artist is no government at all.)とし、芸術家の個性を顕現すべき社会を「全く統治なきもの」にまで変容させたのである。

ここに至って、荘子の言う「聞在宥天下。不聞治天下也。」の社会に個性主義的な芸術家だけが存在する政体こそ、ワイルドが求めた「社会主義社会」の理想の政体であったのである。

ここには、「中国の聖者」・荘子の無の思想の世界が根源に秘められている。

## まとめ

この稿は、ワイルドの「社会主義下の人間の魂」の評論が英訳『荘子』の書評「中国の聖者」の思想の影響によつ

て、社会批評の原理を見出ししてきたことを論究してきた。

たしかに、ワイルドはクロポトキン (Peter A. Kropotkin, 1842—1921) の思想から借りたアナキズム的傾向<sup>(57)</sup>は否定できない。ワイルドは「私の体験の中で出合った二人の完璧な人物は、ヴェルレエヌとクロポトキン公爵である。両人とも獄中で何年も過ごしたことがある。ひとりにはダンテ以来唯一人のキリスト教詩人であり、ひとりはロシア出身で、あの美しく純白なキリストの魂を備えた人である」と<sup>(58)</sup>『獄中記』に書いてある。なお、「クロポトキンがワイルドに出会ったのは、さらにモリスを通してであったことは最もありそうに思われる」と、ジョージ・ウッドコック (George Woodcock) は記している。

しかし、「社会主義下の人間の魂」の社会批評は荘子の思想の影響を無視しては語れない。エイドワー・ロディティ (Edouard Roditi) は、その著『Oscar Wilde (1947)』において「……『芸術家としての批評家』は荘子を名指して述べており、さらに、『社会主義下の人間の魂』は中国の聖者の思想の多くを含んでいるので、道教 (Taoism) の発見はワイルドが己自身の新しい信条においてダンディの政治的なジレンマをついに超越することを可能にしたと結論づけられる十分な証拠がある<sup>(60)</sup>」と述べている。

ワイルドは、荘子のように、「無」の絶対的超絶の立場に立ち、宇宙の理法である「道」に循<sup>したが</sup>って生きる個の哲学に基づいて、現世への反逆的批評を展開した。ワイルドの批評精神は、個を覚醒させ、個が歓喜を通して個性主義に生きるべき「ユートピア的社会主义社会」の達成を目指した。さらに、この社会は、詩人のみが存在する理想的な「芸術の王国」に変容することによって、ワイルドの「社会主义社会」は、より一層ユートピア的な社会となっていく。現状は否定できるがユートピアは否定できない。非実現的な、この「ユートピア的社会主义社会」が、かえって、現実化されうる命運を課せられている将来への対処をワイルドは主張しているのである。

一九世紀末において唯美主義を標榜するワイルドが、この「社会主义社会」への批評の原点を東洋の賢者、荘子の

「無」にして立場なき「個」の哲学に求めたことは、新しい個性主義という新ヘレニズムへの時代の胎動を予知し、予言しようとする意味においても、大きな意義をもつものである。というのは、ワイルドの西欧社会への反逆の批評が、オリエンタリズムへの憧憬と志向<sup>(61)</sup>に支えられて、より精彩を放っているからである。

(一九八六・一〇・一五)

## 注

ワイルドの作品は *Complete Works of Oscar Wilde* (Collins, 1977) より、これからの引用は *Works* と略記した。なお、ワイルドの “A Chinese Sage” は *Essays by Oscar Wilde*, ed. with an Introduction by Hesketh Pearson (London, 1950) より。

- (1) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1100).
- (2) *Ibid.* (*Works*, p. 1104).
- (3) *Ibid.*
- (4) このことについては拙稿「オスカー・ワイルドの道家的傾向——特に、荘子との関連について——」(『東京工芸大学工学部紀要』人文・社会編第二号、一九八二年二月二十日発行) および、「オスカー・ワイルドの荘子論」(早稲田大学英文学会『英文学』第五十八号、昭和五十七年三月十五日発行) を参照されたい。
- (5) “A Chinese Sage,” p. 294.
- (6) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1087).
- (7) “A Chinese Sage,” p. 292. この句は「<sup>おの</sup>己れに在りて居ること無ければ、<sup>けいぶじお</sup>形物自のずから著<sup>あ</sup>わる。」(天下篇 第三十三) のシヤイルズ訳—“Adopt no absolute position. Let externals take care of themselves.”—の一部である。
- (8) *Ibid.*
- (9) *Ibid.*

- (10) Ibid.
- (11) Ibid. pp. 294-295.
- (12) *Chuang Tzu : Mystic, Moralist, and Social Reformer*, transl. Herbert A. Giles, 2nd ed., rev. (Shanghai, 1926), p.x.
- (13) "A Chinese Sage," p. 292.
- (14) Ibid.
- (15) Ibid.
- (16) *Chuang Tzu*, transl. Herbert A. Giles, p. 12
- (17) *The Sacred Books of China : The Texts of Taoism*, Part I, in 6 vols, transl. James Legge, in *Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, 50vols, (the Oxford University Press, 1891; Motilal Banarsidass, 1966, 1968, 1977), vol. 39, p. 176.
- (18) Ibid., p. 128.
- (19) *The Complete Works of Chuang Tzu*, transl. Burton Watson (New York, 1968), p. 36.
- (20) *Chuang Tzu: Inner Chapters*, transl. Gia-Fu Feng and Jane English (London, 1974), p. 19.
- (21) Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism : A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo, 1983), p. 373, n. 17.
- (22) *Chuang Tzu*, transl. Herbert A. Giles, p. xxv.
- (23) Ibid., p. xxi, n.7. 万有皆有情 有情皆含灵 (Heracleitus, c.544-c.484 bc) ① ② ③ ④ ⑤  
<sup>90</sup>
- (24) "The Critic as Artist" (*Works*, p. 1057).
- (25) *De Profundis* (*Works*, p. 914).
- (26) Ibid. (*Works*, pp. 914-915).
- (27) "A Chinese Sage," p. 287.

- (28) Ibid., pp. 287–288.
- (29) Ibid., p. 295.
- (30) “The Critic as Artist” (*Works*, p. 1048).
- (31) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1079).
- (32) “A Chinese Sage,” p. 288.
- (33) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1079).
- (34) Ibid.
- (35) Ibid. (*Works*, pp. 1079–1080).
- (36) Ibid. (*Works*, p. 1079).
- (37) “A Chinese Sage,” p. 294.
- (38) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1080).
- (39) Ibid. (*Works*, p. 1103).
- (40) Ibid. (*Works*, p. 1087).
- (41) Ibid. (*Works*, pp. 1098–1099).
- (42) Ibid. (*Works*, p. 1091).
- (43) Ibid. (*Works*, p. 1090).
- (44) “A Chinese Sage,” p. 289.
- (45) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1098).
- (46) *The Letters of Oscar Wilde*, ed. Rupert Hart-Davis (New York, 1962), p.290,n.3. 亨特 菲利普 亨德森, *William Morris: His Life Work and Friends* (London, 1967), pp. 228–230 亨特 亨德森。
- (47) *The Letters of Oscar Wilde*, pp. 290–291.
- (48) “A Chinese Sage,” p. 290.

- (49) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, pp. 1085–1086). なお、*The Annotated Oscar Wilde*, ed. H. Montgomery Hyde (London, 1982), p. 403, n.9. ‘...Go thy way, sell whatsoever thou hast and give to the poor...’ (Mark, 10:21)を参照。
- (50) “The Soul of Man under Socialism” (*Works*, p. 1090).
- (51) *Ibid.* (*Works*, p. 1088). 上記よりの引用文は、‘association that will organize labour, and be the’の語句が省略され、つぎの似た語の書込みの、これを補う。“The Soul of Man under Socialism,” in *Oscar Wilde : Selected Essays and Poems*, ed., with an Introduction by Hesketh Pearson (Penguin : 1954), p. 32.
- (52) *Ibid.* (*Works*, p. 1089).
- (53) *Ibid.*
- (54) *Ibid.* (*Works*, p. 1100).
- (55) *Ibid.* (*Works*, p. 1097).
- (56) *Ibid.* (*Works*, p. 1099).
- (57) James Joll, *The Anarchists* (London, 1964), pp. 161–162. 「萩原延壽・野水瑞穂訳『アナキスト』岩波書店、一九七五年」を参照。なお、中野好夫著「イギリス文学とアナキズム」(『英文学夜ばなし』新潮選書、一九八〇年所収)をも参照。
- (58) *De Profundis* (*Works*, p. 934). なお、Stoddard Martin, *Art, Messianism and Crime : A Study of Antinomianism in Modern Literature and Lives* (London : Macmillan, 1986), p. 46を参照。
- (59) George Woodcock and Ivan Avakumović, *The Anarchist Prince : A Biographical Study of Peter Kropotkin* (London, 1950), pp. 223–224.
- (60) Edouard Roditi, *Oscar Wilde* (Norfolk, Conn., 1947), p. 150.
- (61) このことについては拙稿「オスカー・ワイルドの『ラヴェンナ』逍遙」(東京工芸大学女子短期大学部『飯山論叢』第一卷・第一号、一九八四年三月一日発行)および、「オスカー・ワイルドにおけるフロロベール」(東京工芸大学女子短期

大学部 『飯山論叢』 第二卷・第一号、一九八五年三月一日発行）を参照されたい。