

明治の精神

—近代文学小論—

福岡教育大学教授

山田輝彦著

国文研叢書
No.24

社団法人 国民文化研究会

明治の精神

——近代文学小論——

山田輝彦著

はしがき

小学唱歌の旋律と歌詞が、日本人の情感の形成に果した役割は恐らく想像以上に大きいものがあらう。今は卒業式でも歌はれることが稀になつた「螢の光」、ましてその三番、四番の歌詞は知る人も少ない。

つくしのきはみ、みちのおく、
うみやまとほく、へだつとも、
そのまごころは、へだてなく、
ひとつにつくせ、くのために。

はしがき

千島のおくも、おきなはも、
やしまのうちの、まもりなり。

いたらんくに、いさをしく、
つとめよわがせ、つつがなく。

明治十四年十一月の『小学唱歌集』に収められてゐる。北辺の千鳥、南溟の沖繩、いづこの涯へ行かうと、先輩方よ、いさをしく（雄々しく）、つつがなく、己れがつとめを果せよと歌つた明治の子供達。今、ソビエトの兵は根室の鼻先、齒舞、色丹にまで来てゐるのだ。昭和のわれら、慚愧の念なくしてこれらの歌詞を読み得ないのである。

札幌農学校教頭、ウィリアム・クラークが離任に際して教へ子達に贈つた「ボーイズ・ビ・アンビツヤス」といふ言葉は、明治十年四月十六日、札幌の南六里、島松の宿で訣別の昼食を共にした時の言葉である。彼は次のやうに言つたのである。

「青年よ大志をもて。それは金銭や我欲のためにではなく、また人呼んで名声といふ空しいもののためであつてもならない。人間として当然そなへてゐなければならぬあらゆることを成しとげるために大志をもて。」

こゝには、立身出世主義などとは凡そ無縁の、闇を貫く閃光のやうなきびしい理想主義

がある。新国家の建設は、かういふ呼びかけに敏感に感応する青年のスピリットによつて推進されたことを忘れてはなるまい。

「明治の精神」とは、漱石の名作『こゝろ』の中で、主人公の先生が若い弟子に残して行く遺書の中に記された言葉である。この主人公は、乃木大将のひそみにならつて、「明治の精神に殉死する」のである。この一語をめぐる評家の言は枚挙にいとまがないほどだが、作者はそれを「自由と独立と己れ」に充ちた精神と説明してゐる。それはまさしく、人間の青春と国家の青春が重なり合つた稀有の時代精神を意味してゐたと言へよう。明治は戦争と重税の時代、女工哀史と大逆事件の時代といふ暗いイメージで回想されがちだが、さういふ自虐史観だけではとらへ切れぬ、潑刺とした、活力にみちた青年の時代でもあつた。「モラトリアム人間」とか、「管理社会」とかいふ言葉で語られる時代状況の中で、明治のもつこの一種の昂揚感、時代の閉塞を打破する一つの契機たり得るのではないか。本書の題に「明治の精神」と名づけた所以である。

本書の構成は三部から成つてゐる。第一部「戦中派雑感」は、過ぐる戦争で多くの友を失ひ、一人の愛弟をも戦死させた筆者の、折にふれての感慨を綴つたものだが、筆はおの

づから「国家」の問題に集中してゐる。第二部「近代文学小論」は、学生諸君を対象とした専門領域の小論である。第三部「文学と思想」は夏目漱石、火野葦平、小林秀雄の三人の文学者に関する論文四篇を収めた。これら長短さまざまな論が収斂するところは、おのづから一つである。それは戦後思想に欠落してゐる「国」と「死」の問題である。既に「戦後」といふ言葉すら、その包含する内実を体験として把握できる世代は少なくなつた。戦時中の極端な教条主義の反動として、戦後はさまざまなイズムが妍をきそつたが、その基底には常に個人の、現世における、欲望の充足といふ、いはば「欲望自然主義」とでもいふべきものが底流してゐた。さういふ価値基準で、過去は容赦なく裁断された。歴史は美化の対象であつてはならぬと同様に、決して自虐の対象であつてはならない。終戦時、東北の寒村に疎開してゐた横光利一は、最後の長篇『夜の靴』の中で「健康な精神で、一人突き立つ青年があれば、百人の墮落に休息を与へることが出来る」と書いてゐた。筆者はこの拙い一冊を、誰よりも「健康な精神で、一人突き立つ青年」の諸君に捧げたいと思ふ。拳世滔々たる墮落にストップをかけることができる者は、自主独立の魂をもつた青年以外にはないからである。

終りにこのささやかな小著の出版に当つて、国民文化研究会理事長・亜細亜大学教授小田村寅二郎氏に厚い感謝の意を表する。戦前、戦中、戦後を通じて、祖国と人生と学問を統一した氏の全人格的活動は知る人ぞ知る。氏の友情と、氏から受けた学恩の大きさは量りがたい。氏の懇懇がなければ小著の存在はあり得なかつた。また、編集、割り付け、校正などの煩雑な仕事は講談社勤務、磯貝保博氏と藤井貢氏の助力を仰いだ。併せて厚く感謝の意を表する。

昭和五十七年十二月三日

著者

目次

はしがき

第一編 戦中派雑感……………1

- 一 現代の人間観 — その克服のために……………3
 - 二 「ヒロイック」といふこと — 漱石のことばから……………16
 - 三 固定概念の打破 — 天皇と国家の問題……………26
 - 四 思想の原点 — 古くして新しい問題「国家」……………35
 - 五 「国」 — 思想史の課題として……………44
 - 六 国破れし日 — われらにとつて「国」とは何か……………54
 - 七 国を思ふころろ — 一葉の日記にふれつつ……………64
 - 八 日本人の秩序感覚……………73
- ## 第二編 近代文学小論……………83
- 一 文学の有効性といふこと……………85

第三編

二	明治の青春——若き日の独歩——	100
三	子規と啄木	109
四	短歌における「写生」——子規から茂吉へ——	116
五	漱石断章	126
六	大逆事件の波紋——鷗外・蘆花・啄木の場合——	145
七	明治から大正へ——鷗外を中心に——	155
八	三つの死——漱石・鷗外・子規——	164
九	ある血脈——三島由紀夫の死をめぐる——	180
十	火野葦平の自殺——前夜の訪問者として——	196
	文学と思想	213
一	『こゝろ』試論——明治への鎮魂歌——	215
二	火野葦平論——戦争責任の問題を中心に——	245
三	小林秀雄ノート(Ⅰ)——その歴史思想を中心に——	277
四	小林秀雄ノート(Ⅱ)——『本居宣長』への道——	300

第一編 戰中派雜感

一 現代の人間観 —— その克服のために ——

カルネアデスの舟板

宗教的禁忌から離脱した先進工業国の知識人に共通な人間観の基礎には、ダーウィンとフロイトとマルクスの色濃い投影があるやうに思はれる。フロイトは周知のやうに、人間の根本衝動を性衝動（リビドー）と見た。そのリビドーを本来の目的に沿つて消費することと人間の窮極の願望があるとする。その充足が断念される場合、処理の方法は二つある。一つは理性による「抑圧」であつて、抑圧されたリビドーは「無意識」といふ巨大な貯蔵庫に蓄積される。もう一つの処理の方法は「昇華」である。それは、本来の性的目標の充足の代りに、より高次の目標に向けての形成力としてリビドーが働く場合であつて、この力が芸術や文化を創るとするのである。フロイトにおいては「性」が窮極の力であつて、芸術や文化の創造は、その二次的な働きに過ぎないといふ立場は動かない。従つて文化的いとなみの一切は「慰藉手段」であり、「代用満足」に過ぎないといふことになる。フロ

イトより時代が少し遡るが、マルクスの思想の中心には、有名な「存在が意識を決定する」といふ定式がある。生産手段と生産関係が人間の意識を最終的に決定する。マルキシズムは「物」を所有することの少い階級の憎悪を組織して、有産階級から富を奪取することを正当化する理論である。フロイトの「性」に代つて、この思想では「物」が圧倒的な支配力を振ふ。フロイトにしろ、マルクスにしろ、かういふ発想の前提には、ダーウィンの『進化論』があつた筈である。それは、人間は神の子であるといふキリスト教思想を真向から否定して、単細胞のアミーバーからの進化によるものだとする周知の理論である。いはゆる生物学的人間観である。

近代とはすべての絶対的価値を崩壊させ、一切を相対化してしまふ過程であつたといつてもよい。人間が長い試行錯誤を通じて作り上げて来た宗教や道徳も、所詮は生物的エゴの欲求を保証する手段に過ぎないとする。エゴまたは生命は、無制限の自己拡張欲を持つ。それは生物的必然である限り、善でも悪でもない。しかし、無制限の自己主張は当然集団の秩序を破壊する。そこで、ある時代の、ある人間が相互の約束によつて秩序維持のルールをとりきめる。これが近代主義者の道徳観であつて、その根底には紛れもない生物学的

な自我の前提がある。

「カルネアデスの舟板」といふ難問がある。ギリシャの有名な哲学者カルネアデスが、弟子たちに向つて質問した。今、難破して海上に投げ出された二人の人間と、一枚の舟板があるとする。その舟板は一人の人間しか載せることができない。もし一方が一方を蹴落して助かつたとする。一方は勿論溺死する。その時、助かつた人間は罪になるかどうかといふ質問である。エゴイズムの可否を試す踏み絵のやうな難問である。弟子たちが軽々に答へられなかつた所以でもあらう。この質問の答へは、法的には罪にならないのであり、その精神は現代の刑法でも活かされてゐるといふ。生命防衛のためのエゴイズムは容認されるのである。もつとも、この場合、道徳的罪、宗教的罪は如何といふ深刻な問題が残る。この「カルネアデスの舟板」の現代版に次のやうなケースがあつた。テレビで若い奥さん方を集めて押ボタン式で回答を求めるといふ設定である。二人乗りの小舟があつて、妻が一人その舟に乗り、夫と子供が海に投げ出されてゐる。二人のうち一人しか助けられない。貴女はどちらを助けますかといふ質問である。質問そのものも不謹慎だが、若い妻たちの殆んどすべてが「夫を助ける」といふ方のボタンを押した。理由は「子供はまた作れ

るから」といふのだ。戦後の人間観はここまで来てしまつたのかと慄然たる思ひである。戦前の教育を受けた者なら、さういふ極限状況の中では、夫と妻といふ立場より、父と母といふ立場で咄嗟の判断をするであらう。父と母のどちらが犠牲になるにしろ、子供を助けることに何の躊躇もない筈である。これでは、飢ゑた獣が仔をとも食ひにするのと何の損ぶところがあらうか。現代は随分残酷な時代だと言へば、必ず人間は本来さういふものだといふ反論が返つて来る。しかし、さうではないといふ敵たる反証もあるのだ。

一二二二年に書かれた『方丈記』は、行間から王朝文化の崩壊のひびきが地鳴りのやうに聞えてくるやうな記録である。飢餓と戦火のために人は次々に死んでゆき、土塀のほとりや路傍には放置された屍から死臭が立ち上つてゐる。「くさき香世界にみち満ちて、変りゆくかたち、ありさま、目も当てられぬこと多かり」と記してある。それに続けて、夫婦で離れがたく結びついてゐる者たちは「その思ひまさりて深きもの」——愛情のより深いもの——が必ず先立つて死んでゆく。その理由は、稀に得た食物もまづ相手に与へるからである。私が心打たれたのは次の部分である。

△されば、親子あるものは、定まれることにて親ぞ先立ちける。また母の命尽きたるを

も不知して、いとけなき子の、なほ乳を吸ひつゝ臥せるなどもありけり。▽

親子で生活してゐる者は「定まれることにて」―必ず―親の方が先に死ぬのだ。こゝには何の教訓臭もない。修羅のやうな状況が淡々として描写してあるだけである。それだけに「定まれることにて」といふ、人間性への微塵の懷疑も許さぬ断言は、一しは鮮明である。土壇場になれば人間はかくのごとしといふやうな、したりげな人間解釈が横行してゐる中で、古典の人間像はやはり健康である。人間が生物に属する限り、生命に執着することとは必然であらうが、そのかけがへのない生命を、何かのために献ずることによつて、無上の喜びを得るといふ別の「本能」があるのではないか。人間のいのちは、まことに不思議な構造を持つてゐるのだ。

漱石と鷗外

かういふ生物学的人間観が定着したのは、いふまでもなく明治四十年前後、文学史でいふ自然主義の運動においてである。その理論家のひとり、長谷川天溪は、猿と人間にエックシス光線をあてれば、同じ形の骸骨が現はれると言つてゐる。今から思へば、自然主義者

たちのエゴと性の暴露は、無邪気きはまるものであつたが、その破壊力は想像以上に絶大であつた。幻像イリュージョン打破の後に残つたものは、青年に共通したニル・アドミラリ(無感動)の心情だつた。日露戦争のきびしい緊張の反動と相伴つて、当時の青年たちが一種の虚無思想にとりつかれたのは当然であつた。さういふ青年の典型の一人が漱石の『それから』の主人公代助であつた。彼はかつての恋人を、一種の義侠心のために友人に譲るが、次第に心中をみたして来る空虚感に耐へられなくなつて、己れの内なる自然(天意)の要請に従つて、その女性を友人の手から奪ひ返さうとする。そのために社会から葬り去られるといふ周知の筋である。

この作品のすぐれた批評を書いて、「白樺」の創刊号に載せたのが武者小路実篤だつた。武者小路は、『それから』の主題は「自然」と「社会」との相剋だと把握した。こゝで「自然」とは「本能」であり、「社会」とは「道徳」である。この批評の終末部で、彼は漱石に一つの要請をする。それは、これ以後漱石は「自然を社会に調和させよう」とされず、社会を自然に調和させよう」とされるだらう」といふ予見であつた。いふまでもなく、本能を道徳に従属させることではなく、逆に道徳を人間のうちなる自然に近づけて行かうとする

方向の提示である。自然主義の「自然」は殆んど「性」と同義語であり、そこにあるうしろめたさ、負ひ目、居直りといつたものがつきまとつてゐた。これに対して、白樺派の「自然」には、エゴと性への野放図ともいふべき積極的肯定が見られる。「真の利己を謀ればそれが人類の爲になるやうに人間が作られてゐる」といふ、予定調和的な、自我絶対化の傾向は、武者小路だけではなく、白樺派全体の著しい特徴である。しかし、このやうな無制限な自己拡張の方向は、一切の權威や秩序を否定し、窮極的にはアナーキズムに陥らざるを得ない。現にアナーキストの大杉栄のやうな人は、白樺派に強い親近感を持ち、晩年の有島武郎は、強ひていへば自分の政治的立場はアナーキストであると明言してゐる。

漱石には、たしかに教条化した外なる道徳律に対しての強い反撥があつた。内発的な感情によつて道徳に眞の生命力を与へなければ、道徳は偽善や虚偽の温床になりかねないといふ痛感があつた。しかし、そのことは、自然主義の無道徳謳歌とも、白樺派の無制限な自己主張とも違つてゐた。彼の青年期の教養は、もつぱら左国史漢によつてゐたから、彼の意識の根底には強烈な士大夫の使命感があつた。公的なものへの献身に対する深い感動は、佐久間艇長の死を悼んだ「文芸とヒロイック」に、あらはに表現されてゐる。明治四

十三年四月十五日、沈没した潜航艇の中で、刻々に迫つて来る窒息死の前に、手帖に書かれた九百七十余字。その筆跡の乱れは苦しい息づかひを思はせるやうで、今も読む者をして肅然と衿を正さしめる。

本能と義務心の二者択一を迫られた時、人間は必ず本能につくものだといふのが自然主義者の主張である。しかし、こゝにはその逆があるではないか。「重荷を担うて遠きを行く獸類と選ぶところなき現代的の人間にも、またこの種の不可思議の行為がある」と漱石は書く。拳世滔々たる生物学的人間観の中で、漱石はここに生物にあらざる人間のあかしを事実として見たのである。晩年の作品『こゝろ』の中で、主人公のいふ「明治の精神に殉死する」といふ言葉の唐突さをあげつらふ評家が多いが、佐久間艇長に涙した漱石が、乃木殉死に感動しなかつた筈はないのである。

明治四十三年の、いはゆる大逆事件の時、鷗外は軍医総監であり、秩序維持のために全力を傾けねばならぬ立場にあつた。彼が明治四十五年の一月に書いた『かのやうに』といふ小説は、当時の最高の権力者、山県有朋の要請に応へた思想対策の書であるといはれてゐる。それは、非合理的な神話と近代国家の制度を、どのやうに両立させるかといふ鷗外

自身の苦渋がにじみ出てゐるやうな作品である。しかし、所詮は煮え切らぬ折衷主義であり、アナーキズムのやうな激越な思想の前には全く無力であるやうに見えた。その鷗外をして久しい諦念（レジグナチオン）から身を起さしめたものは、乃木殉死の衝撃であつた。明治二十年、ベルリンにおいて始まつた両者の交友は、断続して二十五年に及んでゐたが、鷗外と乃木將軍の最後の接触の記録は、明治四十五年四月二十四日、殉死の約五ヶ月前である。その日の鷗外日記には次のやうに記されてゐる。

△二十四日。雨。上原大臣官邸の晩餐会にゆく。乃木大将希典来て赤十字に関する意見を申せしを謝し、Carmen Sylva 妃に逢ひしことを語り、白樺諸家の言論に注意すべきことを托す。▽

注意を要するのは、この最後の部分である。白樺派のリーダーであつた武者小路や志賀は、乃木学習院長の直接の教へ子ではなかつたが、自分たちの母校が、乃木式の武士的・儒教的硬教育に支配されることに露骨な反感を示した。彼らにとつては、家も国家も何らの權威ではなく、自我こそは神であつた。大逆事件前後から、一切の価値は急速に相對化されてゆき、むき出しの自己主張のみが美德なのであつた。乃木さんは当然かういふ傾向

を憂ひた。それが鷗外へのこんな付託になつたのであらう。乃木殉死の衝撃の中で、この最後の付託が天啓のやうに閃かなかつた筈はないのである。鷗外の歴史小説執筆は、白樺的倫理、その無制限な自己主張に対する、作品を以てする批判ではなかつたのか。諸家にはまだ明白な指摘がないが、私にはさう思はれてならないのである。

人間の回復

大阪夏の陣（一六一五年）で戦死した木村重成の妻は、その前日、自刃して死んだが次に掲げるのは夫に宛てた告別の手紙である。

▲一樹の蔭、一河の流、これ他生の縁と承り候にこそ。そもをととせの比こらよりして、偕老の枕をなして、只影の形に添ふがごとく、思ひまゐらせ、おもはれまゐらせ候。此頃承り候へば、此世限りの御催しのよし、かげながら嬉しく存じまゐらせ候。唐の項王とやらむは、世に猛き武士なれど虞氏の為めに名残を惜み、木曾義仲は松殿の局に別れを歎くとやら。されば世に望窮みたる妾が身にて、せめて御身御存生中に最後を致し、死出の道とやらむにて奉待上候。必々秀頼公多年海山の御鴻恩御忘却なき様願上まゐらせ候。あらあ

らめで度かしこ。妻より長門守重成様▽

この時、彼女は十八歳だった。小林秀雄流にいふならば、ここには一切の解釈を拒絶して動じない美しさがある。封建道徳の犠牲だとか、生命の軽視だとか、さかしらな傍観者の批判をきびしくはねつけるやうな、充足し、完結した生と死の形がある。現代のシラケ世代の十八歳の女性は、残念ながらこのやうな情理兼ね備へた手紙を書くだけの文化感覚を持つてゐない。現代のジャーナリズムやテレビに充満してゐる齒の浮くやうな安直なエセヒューマニズム、過剰な感傷、姦淫と殺戮とのぞき見趣味、英雄や偉人を凡人の領域に引きずり下し、自国の歴史を祖先の罪惡史としか解釈できない異常なサディズム。それらが相乘されて、人間とは卑小で陰湿な存在だといふ人間観が、現代ほど社会を風靡した時代はかつてなかつた。肉体が空気を呼吸するやうに、魂は文化を呼吸して成長する。文化の汚染度が進めば、魂は病む。二年前の世界青年意識調査で、性惡説に賛成した者は日本の場合三三%で、他国の平均二〇%前後を大きくひき離して世界最高の比率を示したが、それは余りにも当然の帰結だった。

ユングはフロイトの門から出た人だが、広く東洋思想をも吸収しながら、フロイトとは

別の体系を樹てた。フロイトにおいては、性衝動が一次的で、文化創造のいとなみは二次的であつたが、ユングは性欲や権力欲と並んで、精神的・宗教的欲求もまた人間に生得的なものであるとした。自然状態と世俗的なあり方を超えてゆく「精神的自由」が、心の健康に欠かせないものであると断定してゐる。

このやうに人間を生物学的な呪縛から解放しようとする動きは、ヨーロッパの秀れた学者の間に顕著にみられる。例へばスイスのパーゼル大学教授、アドルフ・ポルトマンの『人間はどこまで動物か』は、「新しい人間像のために」といふ副題を持った独創的な人間学であるが、その中には次のやうな注目すべき箇所がある。

△自己の生命を犠牲にしてまでも、一つのことに献身するという種類の行動は、人間にはさまざまな目的のためにできるが、動物には決してみられない。情欲のともなわなこの愛と献身という高度な能力は、たとえどんなに多くのひとびとがこのもつとも偉大な可能性を使わずに一生をすごし、また最高の人格者でさえ、時おりこの点から遠ざかつていゝとしても、それはなんといつてもただ人間にだけ与えられたものである。動物の行動は環境に拘束され、本能によって保証されていると、われわれは簡単に特徴づけることがで

きる。これに対して人間の行動は、世界に開かれ、そして決断の自由をもつとわいていいだろう。▽

これは「性」と「物」との一方的支配といふ決定論の否定であり、西欧のすぐれた動物学者によつて書かれた「人の禽獣と異なる所以」の精緻な説明である。私はこの夏、宗教学者戸田義雄博士の講演を聞いたが、忘れられない一句が心に残つた。「一切衆生、悉有仏性」は、普通「一切の衆生は、悉く仏性あり」と読まれるが、道元はこれを「一切の衆生、悉有は仏性なり」と読んだといふ。前者の読み方ならば、人間の中には魔性もあるが、仏性もあるといふことで、性悪説に対する性善説のやうな相対的なものに過ぎなくなる。しかし、一切の衆生と天地の万有は仏性であるといふ断言は、さういふ相対的把握を越えた、人間性への絶対の確信の表現であるといふ指摘である。当世流行の卑小猥雑な人間観など瞬時にふつとぶやうなさはやかな宣言である。かういふ強烈な上昇志向の意志が蘇へらないう限り、人間の精神はやがてテクノクラシーの力の前に屈服してしまふであらう。

われわれはもう一度、人間が長い歴史の中で蓄積して来た、宗教的、道徳的遺産の前に謙虚に教へを乞ふべき時に来てゐるのではなからうか。個人の、現世における物質的幸福

のみが唯一の生き甲斐だといふ、戦後日本の平均的価値観をどうして突破するか。保守と革新とを問はず、われと人とを問はず、殆んどすべての日本人の心を浸してゐるかういふ価値観を突破して、新しい地平を開く者のみが、真の革新のエネルギーたり得るであらう。ある評家は、教育勅語に対する復讐の心理から解放されない限り、道德の問題を公正に論ずることはできないと指摘してゐる。憎悪と怨念によつて、古いものの一切を断罪し、抹殺した戦後の異常心理の呪縛から脱却しない限りは、日本人の道德的墮落は止む時がないであらう。敗戦の傷は依然として深いのだが、被害者意識を特権とするやうな倒錯からは、真に人を動かす積極的な力は生れないことを銘記すべきである。

(昭和四十九年十二月『高校と教育』第四十二号所載)

二 「ヒロイック」といふこと —— 漱石のことばから ——

英雄像の消滅

「ヒロイック」とは、いふまでもなく「英雄的」といふ意味である。現代の日本には

「ヒロイック」なるものを、貶しめ、嘲笑する気分がみちてゐる。「経済」が国家的目標の中核となり、民族的エネルギーが経済の充実に向つてそゞがれてゐる時、「ヒロイック」といふ時代錯誤的なものを類推させる言葉が、視野の外に置かれるのは当然であらう。早い話が、現代の人々は、いきいきとした英雄像を祖国の具体的な人格の中に仰ぐことができなくなつてゐる。新聞の論調などは、むしろ英雄を必要としない日本の幸福を自嘲的に論じてゐる程である。任務を遂行中、「一兵卒のように」銃弾にたふれたケネディや、印度の統一に生命を捧げたネルなどを感じられる高貴な魂の悲劇性といったものは、今の日本の風土とは異質になつてしまつた。思想界や教育界が正常であるならば、現在の英雄像の代りに、歴史の世界にそれを求めることもできよう。しかし、戦後の日本は、もつぱら歴史を断罪することに急であつた。ある学者は、これをいみじくも「自虐史観」と名づけたが、国民的英雄を、その座から引きずりおろし、低次の人間性に還元して、そのマイナス面を拡大して故意に歴史をおとしめることが、一種の流行となつた。維新の英傑や日露戦争の将星たちが居なければ、現在の生活を享受することは出来ないといふ事実さへ、実感できなくなつた人が何と多いことであらう。アフリカの新興国の人たちが、外国製の

武器を持つて、ほこらかに行進してゐる顔には、「祖国」を持つたよろこびが溢れてゐるのに、既に千数百年昔に統一国家を持つた日本の人たちは、「国」を持つことの、おののくやうなよろこびを、もはや体験できないのであらうか。おしなべて、個人の欲望の充足と、家庭の幸福が至上の価値であり、それらとの関連で、ときをり「ソーシャル」なものにはやむを得ず注目することはあつても、「ナシヨナル」なものを実感として受けとめることができなくなつてしまつた。戦争中の肥大した「国家主義」の幻影をおそれて、「国家」そのものが「人間の根本的存在形式」であることを忘れてしまつた。「ヒロイック」が何らかの意味で、他者への献身である限り、「ヒロイック」と個人至上の時代思潮が相容れぬのは当然であらう。

ニヒリズムとの戦ひ

人間にとつて、自己の存在をとことんまでつきつめて考へることは苦痛であらう。従つて、思考の苦しみを省略して、誰かに代つて考へて貰はうとする。イデオロギーによりかかるのは、思考の苦痛からの逃避である。共産主義国家ならば、権力者による官製の思想

が、お仕着せとして配給してもらへる。それらの国の青年たちは、自らの存在を賭して考へる必要はない。権力者が冷たい計算の上に作り出した政治的スローガンを、おうむ返しに繰りかへしてをれば、事がすむからだ。しかし「自由」を与へられた人々はさうはゆかない。われわれの生命は何のためにあるのか。かういふ問に答へるためには、のつびきならぬ覚悟が要求される。人は所詮、孤りで生まれて、孤りで死んでゆく。生れる自由もないし、死ぬ自由もない。これが人間の「実存」であらう。魂も凍るやうな孤独さではないか。こゝまでつきつめれば、人は嫌でもニヒリズムに到達せざるを得ない。思想とは、この「虚無」との格闘からのみ生まれるのだ。ニーチェの思想は、「神は死んだ」といふ一語との、狂気に至る戦ひであつた。マルクス主義の役目は、神の死によつてもたらされた空白を埋めることだつた。この孤立した、はかない生命をどこにつなぐか。これが宗教や思想がわれわれにつきつけて来る問ひなのだ。人は絶対の虚無には耐へ切れない。生命の依拠するものを求めるのは、動物的本能に似てゐる。マルキシズムが流行し、新興宗教が流行する所以だが、それは悲喜動乱の現実世界の、余りにも安直な解釈ではないか。

漱石の「文芸とヒロイック」

佐久間艇長のことを、現在の青年諸君は知つてゐるだらうか。少くとも公教育の場でそれを教へられたことはあるまい。明治四十三年四月十五日、海軍大尉佐久間勉を艇長とする第六号艇は、潜水訓練中に沈没し、艇長はじめ乗員十四名は全員殉職した。艇長は刻々息苦しくなつてゆく艇内で、意識の耐へる限り走り書きの遺書を書き続けた。艇の沈没の原因や、乗員の沈着な行動が刻明に描かれ、軍人の職務を尽して死んで行く部下の遺族に、天皇陛下が憫みを垂れ給はんことを祈り、この事件が潜航艇の進歩の障害とならざらんことが記されてあつた。潜航艇が引き上げられた時、十四名の乗員はすべて正確な部署にいたまゝ、ことされてゐたのであつた。濡れたまゝの遺書を写真にとつたものを、漱石は病院のベッドの上で見た。そして、「文芸とヒロイック」といふ短文を綴つたのである。「自然主義といふ言葉とヒロイックと云ふ文字は仙台平の袴と唐棧の前掛の様にかけ離れたものである」と漱石は書いてゐる。自然主義の文芸思潮は、明治四十年代の圧倒的な思想であつた。自然主義とは、いふまでもなく、人間を生物学的に観察する立場であり、一

切の人間的高貴や權威を幻想としてしりぞけ、人間を物欲と性欲に還元してしまふ立場である。日露戦争後の弛緩した人心に、その思想は破壊的な働きを及ぼした。たしかに明治四十年代は、健康な明治のナショナルリズムの崩壊と解体の時代であつた。その思想の危機を敏感にキャッチしたのは、明治の文学者の見識の高さを示してゐた。人間を動物に還元してしまふ思想と彼は正面から対決する。自然主義者が「ヒロイック」を描かないのは、それが世に稀なためである。しかし、世に少いのは、無価値であるために存在の権利を失つたといふ場合と、貴重なために容易に手に入らない場合とがある。「ヒロイック」は後者だと彼はいふ。自然主義者は現実を重視し、事実には忠実である限り、佐久間艇長の死といふ「ヒロイック」な事実の前に頭を下げねばならない。「本能の權威」のみを説かんとする自然主義者に向つて、「重荷を担うて遠きを行く獸類と選ぶ所なき現代的の人間にも、亦此種の不可思議の行為があると云ふ事を知る必要がある」と断るのである。

本能と義務

漱石は同じ文の中で、英国の潜航艇が沈没した時、「艇員は争つて死を免れんとする一

念から、一所にかたまつて水明りの洩れる窓の下に折り重なつたまゝ死んでゐた」といふ
事實にふれ、「本能のいかに義務心より強いかを証明するに足るべき有力な出来事である」と述べてゐる。自然主義の作家のみならず、現代作家の多くにとつても、それはいはゆる人間の「極限状況」を示す絶好の材料であらう。そこに、誇張され、歪曲された「残酷物語」が無数に創作されて来る可能性も想像される。しかし、佐久間艇長の殉職も厳然たる「事實」なのである。義務が本能に打ち克つた稀有な例である。稀有な事實ではあるが、こゝには衿を正さしむる「人間の高貴」がある。生命の維持といふ強烈な本能を克服する義務への献身がある。かういふ献身によつて国といふものは支へられて来たのだ。その行為は、軍国主義とか帝国主義とかいふ既成のイデオロギーで裁断するには余りに厳肅な事実である。

「ヒロイック」は、軍人や政治家などに限られた行為ではあるまい。家族に献身する母の心にも、生徒のために心をくだく教師の心にも、おしなべて自己保存の本能を抑へて他へつくすところには、すべて「ヒロイック」はあり得る。とすれば、「ヒロイック」は社会生活を行ふ上には不可欠の姿勢といふべきである。「ヒロイック」を侮蔑する心が、や

がて歪曲されたヒロイズムを生み出すのだ。「ヒロイック」と「ヒロイズム」は、似て非なるものであらう。「ヒロイズム」は自己神化の思想であり、権力主義であり、人間と人間の独立した結びつきをたち切つて、支配、被支配の力学と化してしまふ。「ヒロイック」はもつと謙虚なものである。自我を越えたものへの随順の姿勢がなければ、「ヒロイック」はあり得ないのである。従つて、「ヒロイック」を軽蔑する時代は、真の宗教のない時代でもある。

青年はいつの世にも、献身の対象を求めてゐる。その要請に応へるものを与へることに
おいて、今の日本は果して十全の対策があるのだらうか。憎悪の対象を設定した凶暴な政
治運動か、本能を満足させる刹那的悦楽か、小市民的な無気力な現実主義か、さういふ泥
沼の中で今の青春はもがいてゐるのではないか。

遠い祖先から、遠い子孫へと続いてゆく生命の継承、無限に横へ広がつてゆく生命の連
帯、それが「国」である。「国」へのすこやかな愛情を育てること、それはたしかに今日
において「ヒロイック」な覚悟を要する行為である。個人、社会、人類といふ発想では、
具体的な人倫の体系はとらへられない。人、家、国、世界といふ系列において、われわれ

は初めて紅血の脈打つ具体的集団のイメージを持つことができる。われわれの内面に「国」を回復すること、これこそ、敗戦後喪失された人間性を回復し、世界の平和に具体的に寄与し得る一つの道なのではあるまいか。

(昭和三十九年七月「国民同胞」第三十三号所載)

追記(昭和五十七年七月)

「日露戦争」を叙述する教科書は、例外なく与謝野晶子の「君死にたまふこと勿れ」(「明星」明治三十七年九月)を掲載してゐる。そのため「反戦詩人」のイメージが定着してしまつたかに見えるが、これは決して彼女の本意ではなかつたであらう。漱石と同じく、彼女もまた、佐久間艇長の殉職に深い感動を示してゐるからである。以下十三首の輓歌を読むものは、そこに脈打つ「明治の精神」に肅然と襟を正すに違ひない。

佐久間大尉を傷む歌

ひんがしの国のならひに死ぬことを誉むるは悲し誉めざれば悪し

勇しき佐久間大尉とその部下は海国の子にたがはずて死ぬ

瓦斯に酔ひ息ぐるしとも記しおく沈みし艇の司令塔にて

大君の潜航艇をかなしみぬ十尋の底の臨終にも猶

武夫のころ放たず海底の船にありても事とりて死ぬ

海底の水の明りに認めし永き別れのますら男の文

水漬きつつ電燈きえぬ真黒なる十尋の底の海の冷たさ

海底に死は今せまる夜の零時船の武夫ころも湿ふ

大君の御名は呼べどもあな苦し沈みし船に悪しき瓦斯吸ふ

いたましき艇長の文ますら男のむくろ載せたる船あがりきぬ

やごとなき大和だましひある人は夜の海底に書置を書く

海に入り帰りこぬ人十四人いまも悲しき武夫の道

〔定本与謝野晶子全集第二卷・歌集二〕

三 固定概念の打破 —— 天皇と国家の問題 ——

視座を定めよ

一ころ、進歩的文化人のリーダーであつた清水幾太郎氏が「学問の世界、政治の世界」(朝日新聞 昭和四十一年六月九日、十日)といふ文を書いた。以後政治の世界から足を洗ふといふ声明文である。安保闘争の時には全学連の思想的指導者であり、その闘争の敗北後は、感傷的な「挫折」ぶしをはやらせ、時流の推移と共に『現代思想』といふ著書をもつてマルクス主義の崩壊過程を論ずるといふ。その転身の速さは目を見はらせるが、かけがへのない青春を傷だらけにされた青年たちが、一言の抗議も発しないのはいかにも不思議である。「思想」とは大学生の知的アクセサリーに過ぎないのであらうか。日本はまことにめでたい国である。

動物の生存を保証するものはその本能のみであり、彼らはその環境によつて完全に制約される。しかし、人間は選択の自由を持ち、表象の能力を持つことによつて環境をのりこ

えることができる。思想的天才によつて体系化され、客観化された思想体系も、その最も原初の形においては「生きむとする意志」に外ならない。そして「意志」とは「本能」と全く別物であり、進歩した生物学においても、遂に生物学的には究明できぬ「あるもの」である。戦争に敗けやうと、国がどうならうと、動物的生存にとつてそれが何なのだとはいふ居直りは、原始的であるだけに極めて強烈な力を持つてゐる。人間が疑ひもなく動物的側面を持つ限り、かういふ発想はいつの時代にも人間の本能に強く訴へる。形式道徳や社会通念は到底この叫びに抗し切れない。無事泰平の時には虚偽を承知の上で敢て抑制が行はれても、極限状況に追ひつめられた時、かういふ本能的な叫びを抑へる「意志」を持つことのできる人は極めて少ない。

敗戦は人々から一切の虚飾をはぎとり、動物的生存こそが唯一の生のあかしであることを教へた。だが、その生物学的生存もまたビ・ポーンといふ受動態で示されるやうに、自らの意志によつて始まるものではない。それはそもそもその初めから「死」を内在させてゐるのだ。そして「死」もまた自らの意志によらず、向ふから不意に訪れて来る。われわれの生存の初めのポイントも、最終のポイントもいはば「運命」である。所詮われわれは死に

よつて一にぎりの骨と水に還元されてしまふといふ認識は、一切の感傷を峻拒する冷たい事実を改めてつきつける。キリスト教徒でないわれわれは、「神」に吸収されるのではなく、「自然」の元素に還るといふ感じが強い。この乾燥した「虚無」の立場から、人間存在の全体像を絶えず問ひ直すこと、この作業がなければ「思想」はたちまち風化してしまふ。「死」と「無」に視座を据ゑて全存在を見つめるといふ緊張感を失つた時、思想は必ず頽廃する。われわれは改めて自らに問はねばならない。死によつて無に帰してしまふ動物的生存に甘んじ得るのか。この問ひにいのちがけで答へることができねば、その人は遂に「思想」とは無縁の存在であらう。

天皇制について

戦後の人間の解放といはれたものは、一面からいへば「生物」の次元への転落でもあつた。一切の価値が崩壊し、飢餓状態が深まる中では、動物的生存が唯一の基準となつたのもやむを得ない。「生きよ、堕ちよ」といふ叫びが一種の鮮烈な印象で受けとめられたことも事実であつた。そして、既成の価値の中核であつた「天皇制」に向つて、否定の意志

が集中して行つたのもまたやむを得ない勢ひであつた。しかし、徹底して「墮ちる」ことはまた再生への契機ともなる。生命の力学の機微でもあらうか。ムードとしての天皇制否定ではなく、生命の要求としての徹底した追尋からは必ず何かが生れてくるはずである。

国家体制や統治機構は、いふまでもなく人間の創り出したものである。ア・プリオリに存在するものではない。「天皇制」もまた日本人の創作であつた。維新前後の、列強の力がせめぎ合つてゐる状態の中で、天皇の権威以外に「国家の機軸」となるべきものはまづなかつた。国家生活はきれいごとばかりではない。むしろ現実の国家生活は対立抗争する利害と力の軋み合ふ場である。さういふ無数の力がひしめき合ひつつ、ともかくもある均衡を保つためには、やはりバランスの軸を必要とする。その軸は、多くの国々では流血の中から生み出された「力」である。権力は血なまぐさいものだといふ通念は、世界の多くの国々の事実が証明してゐる。もし、「力」とは次元を異にする伝統的権威がその役割を果すならば、それは正に理想的な国家形態であらう。そして、明治の天皇制は完璧に近い形でその役割を果したのであつた。明治天皇の治下に達成された歴史の高まりは、日本民族のエネルギーの結集点として、何が最も「有効」であるかの、否定できぬ証明を与へて

あるではないか。

勿論、人間の歴史が全く無謬であるはずはない。無謬の歴史とは観念の中に存在する図式に過ぎないであらう。天皇制もまた、時代とともに固定化し、生命を失ひ、かつては生命の結集点であつたものが、抑圧と呪縛の根源となつていつた。天皇の、うつし身の人としての心を偲ぶといふことが全く教へられず、タテマエとしては尊重されながら、神棚の護符のやうに国民と無縁なものになつて行つた。しかし、「海ゆかば水づく屍」とうたつて死んで行つた特攻隊の若者たちを、犬死であつたときめつける権利を、生きてゐる者は持つてゐるのだらうか。人間が強制ではなく、自発的にいのちを捨てるといふことは由々しい事柄ではないか。動物的生存を唯一至上の基準とする者以外に、特攻隊の若者たちを冷笑することはできない。

ともあれ、天皇についての先入観を洗ひ去つて、もう一度その存在を正確にみつめ直してみよう。どのやうな未来政治の青写真でも、何らかの権威の中枢は必要であらう。天皇のウエイトに代るさういふ存在が外にあり得るであらうか。その功罪についての、厳密な貸借対照表も作つてみるがいいのだ。どこにわれわれの生の依拠を求めるといふ問の答

へは、たしかに天皇の問題を徹底して考へる中にあるに違ひない。そのためには「天皇制イデオロギー」といふやうな曖昧な固定概念の壁を打ち破らなければならない。

「国」の概念を洗ひ直せ

一人の人間を強制して死地におもむかせる合法的な力は、地上においてただ「国家」だけが持つてゐる。戦争はさういふ国家の強制力をなまな姿で人々につきつけた。戦争がいたましい敗北をもつて終つた時、すべての呪咀は国家にむけられた。個人、社会、人類といふ人間観が、殆んど抵抗なしにうけ入れられた背景には、この国家への呪咀、権力への嫌悪があつたからである。しかし、この発想の根底には、すべての有機体をその構成要素に還元する十九世紀的な要素主義がないであらうか。絶對的に孤立した個人といふものは存在しない。孤島に流れついたロビンソン・クルソーのやうな特殊なケースを除いては、個人とは人間存在の一つの抽象である。人類といふ概念もまた、全く具体性を持たぬ一種の生物的概念である。個人、社会、人類といふ系列には、倫理的な緊張関係が全く捨象されてゐる。生き、愛し、憎み、つながる、生命の原体験がすべてきりすてられ、人々は共

同体的な重苦しい責任から解除される。軽薄な文化人が、軽薄な論理を組み立てるには如何にも都合のよい概念である。さうして戦後の日本人は、残念ながらその軽薄さを愛したのである。それは一つの卑怯な逃避ではないか。人間の生は、そんなスマートな論理だけでは裁断できるものではない。

「家」と「国」は、その中で現実の生活が展開される場である。否応なしにのつびきならぬ責任が問はれるのである。「家」は血縁といふ動物的生存に根ざしたものであるから、まだ分りやすい。しかし既にそこには、生物の次元では把握できぬ倫理が入つて来る。戦後の文学は家族相剋の修羅を好んで描き出してゐるが、家族といふ小単位でさへも、本能はしばしば倫理を圧倒する。戦後の国家観はそれが拡大されたものである。国家秩序は人間性の主張の邪魔になるといふムードがある。

国家はわれわれを法的に規制し得る最終の単位であるばかりでなく、われわれにとつて選択をゆるされぬただ一つの存在形式である。どの国に生れるかは運命であつて、恣意の選択はゆるされない。われわれの人生はその中でいとなまれ、一人一人の力は結集されて一つの力となり、実現すべき諸価値は、国家といふ通路を通らなくては世界に広がつてゆ

かない。居丈高に基本的人権を主張する人も、それを具体的に保証して呉れるものが、外ならぬ国家であることを忘れてゐる。

国立大学が反体制運動の牙城となつてゐるのも誠に奇怪な事実である。国立大学の権威の源泉は外ならぬ国家である。その権威に庇護されつゝ、権威の源泉に挑戦してゐるのだ。勿論、大学は国家権力や政府の代弁者であつてはならない。時の権力に対する果敢な批判も必要であらう。しかし国民共同体としての国家に対する責任の感覚が皆無であるばかりでなく、その変革を目的とする実践運動が、国家から扶持を貰つてゐる人々によつて傍若無人に行はれてゐる事実は何としても奇怪である。大学の「自治」は、普遍的原理であると同時に、現実には国家といふ「自治」体の下に帰属してゐる。その逆ではない。国の独立なくして何の大学の自治ぞや。まして意識分子の目的とする社会主義国家に於ては、大学は権力機関の部品以外の何物でもないではないか。ウルブリヒト政権下の東独の大学や、整風下の北京大学の様子を少し緻密に勉強してみるがよい。権力の介入や思想弾圧どころのさわぎではない。現代版「踏絵」のやうな峻烈な異端査問が行はれ、批判にさらされた人間は、ボロボロの生ける屍になるまで執拗な糾問が続けられてゐるではないか。社会主

義権力だけは例外だといふやうな言ひのがれは、人間の名において許せないことである。

国家を制度や構造の面からとらへるのは、それぞれの専門の学問の領域があるであらう。

しかし、「祖国」とか「母国」とかいふ言葉に示されるものは、一つの全体生命である。危機に当つて、そのためにいのちを捧げることは、資本主義といはず、社会主義といはず、すべての国において「美德」であつたし、今でもその通りであらう。ただ日本だけが、さういふ世界の普遍的道徳に背をむけて、一足とびに人類といふ抽象に向つて忠誠を捧げようとする。同胞のために心をくだく経験のない者にどうしてそれができようか。

うつし世は悲しきゆゑに、

詩にきざむいのちの律動、

ものみな枯れて、

残るは地熱、

祖国のいのち。

と詩人はうたつた。その祖国に力あらしめよ。きびしい戒律や教義のやうな跳躍台なしに、死を克服し得る日本人は幸ひなるかな。(昭和四十一年七月「国民同胞」第五十七号所載)

四 思想の原点——古くして新しい問題「国家」——

八月十五日の意味

めくるめくやうな八月の太陽が、まつ青な空に燃えてゐた。昨日までの激しい物音が一瞬どこかへ消えてしまつたやうな、底知れない無気味な静けさが満ちてゐた。われわれはその日、まさしく一瞬の間であるが「国家の死」といふ事実を全身で実感した。二十四回目その日が今年もまためぐつて来る。その時の仮死状態から、日本の国はまことに不死鳥のやうに蘇つた。この民族の活力は、世界中の人々から讚嘆の眼をもつて注目された。しかし、国の深部に残つた傷痕は決して癒えてはゐない。むしろ傷は年を逐つて深く内攻して行くやうな気がしてならない。全世界の先進工業国といはれる国が例外なく背負はざるを得ない必然的な宿命——人間疎外や機械への隷属や個性の抹消など——と共に、敗戦によつて受けた外圧的变化、この二つがダブつて、世界で類のない奇妙な混乱を醸し出してゐる国、これがわれわれの祖国日本の姿である。

かつて漱石は「現代日本の開化」といふ講演で、日本の開化は「外発的開化」であるといつた。外発的といふのは、蕾が花になり、花が実になるといふ「内発的」な過程ではなく、外部の圧力によつて已むを得ず行はれた開化といふ意味である。そして、この外発的開化を促した圧力とは、いふまでもなくアメリカとロシアの「黒船」によつて象徴される西洋列強の武力であつた。さうして「近代化」と称せられる一連の現象が、極めて急テンポに実現されて行つた。同じ漱石はこの講演より二年程前の『それから』に於て、近代の文明は人を孤独にするものだと言つてゐる。大地は続いてゐるけれども、その上に家を建てたら切れ切れになつた。家の中の人間も切れ切れになつたといふ彼の言葉には深い悲しみがこもつてゐる。さうして、その原因を「道義欲と生活欲の矛盾、衝突」によるものだと言つてゐる。その「生活欲」は「泰西から押寄せたつなみ」のやうに明治の日本を呑みこんだ。いふまでもなく、彼が「生活欲」といつたのは、強烈な自己主張であり、生存の本能であり、ヨーロッパ流のあくの強いエゴイズムを指してゐる。それは「自己中心」のエネルギーであるから、他者の存在を前提とし、それとの調和によつて生きようとする「道義欲」とは矛盾する。道徳の体系の最高のところにあるものは「自己犠牲」であるか

ら、自己に徹底的に執着するところからは、道徳への通路は閉ざされてしまふ。さういふ強固で頑迷なエゴを否応なくコントロールするためには強大な権力政治しかない。「国家の本体は権力である」といふマルクス主義の国家観はさういふ所から出て来る。かういふ個と全の関係が鋭い形で出て来たのが「大逆事件」である。石川啄木は「時代閉塞の現状」といふ論の中で、文学者が「強権」と対決すべきことを強調してゐる。かういふ重大な問題が思想的に未解決のまま大正期に入る。

大正期の思想の特色は「国家」の觀念の欠落である。明治の二十年代の国粹主義は、社会主義をも包みこむほどの開明性を持つてゐたし、「国家」は明治の人々にとつては、その消長が自らの運命に直接するといふ実感において、現代人が想像もできぬ敏感な感覚によつて支へられてゐた。しかし、大正期のインテリ層の関心はもつぱら「人類」に向けられた。武者小路実篤は、乃木大将の死とゴッホの死を比較して、後者を「人類的」であるとした。さういふ空漠たる個人至上の思想がやうやく人の心を倦ましめ始めた時、新しい連帯を呼号するマルキシズムが遼原の火のやうに人々の心を席捲した。いはゆる昭和維新運動を推進した当時の革新官僚や青年将校の思想は、このマルクス主義の逆の投影である。

かういふ思想的混沌が整理されないまま、あの悲劇的戦争が起り、運命の八月十五日が来た。その日は明治以来の日本のプロセスの、あまりにも悲劇的な総決算であつた。

「柔社会」の虚無感

現代のあらゆる思想問題の中核にあるのは、依然として「個と全」の問題であらう。もし、あのロビンソン・クルーソーのやうに絶海の孤島に一人で放置されれば、そこには全き自由がある。道徳は他者の存在が必要であるから、一人の時には道徳の必要はないからである。しかし、和辻哲郎博士が「人間とは人と人との間柄である」と規定されたやうに、たつた一人の人間は既に正確な意味で人間ではない。人間は自然の中に生物として生み落されるのではなく、正確には社会の中に人間として生み落される。もつと正確に言へば、国家の中に国民として生み落されるのである。いはば国家や社会は第二の自然といつてもよいであらう。

古来、文学の世界では「父と子」が大きなテーマの一つであつた。「ハムレット」や「カラマーゾフの兄弟」や「チボー家の人々」のやうな大文学には、すべてこの主題が大

きなウエイトを占めてゐる。この場合「父」は「社会」の通念と權威の象徴であつて、息子は父の思想や生き方に反逆しながら、そこに自己を形成して行く。父は常に息子の行く手に鉄壁のやうに立ちちはだかる者であり、それを乗り越えることなしには、前進はあり得なかつた。それは頑迷であるともいへる側面とともに、自己の体験に対する絶対の自信に裏づけられてゐた。かういふに父の位置と性格は、人間の歴史が経験の継承であることを考へる時、きはめて象徴的な意味を帯びて来る。父のきびしさが、子のエネルギーを鍛へ育てたのである。

戦後、「父」のイメージは變つた。それは、物わかりのいい、ホーム・ドラマむきの「パパ」になつた。ある評論家が、先進諸国の無動機的な学生運動の原因を「柔社会」に求めたのは、極めて正確な指摘であつた。「柔社会」とは、政治体制も社会倫理も、外面的には何らきびしい拘束を設けず、「物理的」な反逆でない限り、いかなる反体制運動も許しながら、結果的には体制側に吸収してしまふ高度な管理国家を指してゐる。「パパ」はかういふ「柔社会」のシンボルであらう。しかし、何をしてもよい自由とは、水路のない水と同じで、溢れて大地に吸収されるだけだ。必然的な要求として、青年のエネルギー

は空漠たる觀念の仮想敵を設定し、それに反逆する。彼らの志向するプロレタリア独裁の国家は、当然きびしい権力とノルマと倫理によつて枠づけられた「硬社会」となるであらう。

しかし、封建社会とは別の意味で、きびしい「硬社会」である共産圏の人民は、せいぜい次のやうな意思表示が可能であるに過ぎない。「チェコ作家同盟機関紙」に発表された「二千語宣言」といふ党批判の声明の一部である。

多くの労働者は「われわれは支配しているのだ」と思っていたが、その実、労働者の名において支配していたのは、特別の訓練を受けた党機関と国家機関の役員たちで、彼らは打倒された階級（資本家階級）のあとがまにすわり、新しい支配者となつたのである。以上にいるだれかに、問題に対するただ一つの解釈と、ただ一つの単純な結論を、いつも与えてもらおうという実現不可能な要求を、われわれは捨てよう。だれでも、めいめい自己の責任において、結論を引出さなくてはならないだろう。共同の一致した結論は、討論においてのみ見出すことができるが、そのためには、言論の自由が不可欠なのである。ここに列挙されてゐる独裁権力と言論統制の事實は、共産国には当然存在する当り前の

ことであるが、かうしてその中の人民たちのなまの声を聞くと、まことに痛ましい。かういふ社会をもたらしことを人間性の解放と錯覚してゐる人たちに対して、そのあやまちを正す為には、国家の秩序を正す以外にはない。それは必ずしも権力の秩序を正すことではない。いはば精神の秩序を建て直し、価値の序列を再建することではなければならない。

生の支へは何か

一瞬嵐のやうに高まり、フランス全土をゆさぶつた「五月蜂起」はド・ゴールの圧勝に終つた。進歩的文化人の期待は見事にはづれた。パリの学生の壁に書きつけたスローガンに次のやうなものがあつたさうである。

△ 餓え死しない保証が、退屈で死ぬかも知れないという条件で得られる社会を、われわれは拒否する▽

これは大学生らしい、曲りくねつた表現であるが、「人はパンのみにて生きるにあらず」といふ言葉のくりかへしであり、何でもできる自由をもつた若者たちの、生き甲斐を求めるといふ叫びでもある。

人間は本能に従属する存在だといふ認識からは、当然本能に従ふことが善であるといふ思想が出て来る。「人間の自然」と「社会の掟」は相反するものであり、後者を前者に近づけることが進歩であると考へられて来た。西独の学生に人気のあるマルクーゼは「反逆や抵抗は自然法に許された権利である」といふ発想で、既成秩序の破壊を強く肯定してゐる思想家である。これも理念のない「柔社会」から当然出て来さうな思想で、発想そのものとしては、少しも新しいものではない。どこに「生」の依拠を置くか。「柔社会」は理念を失ひ、「硬社会」は理念が硬直してゐる。

古くして永遠に新しい問題は「国家」の問題である。戦後占領軍の権力によつて行はれた「思想改造」によつて、「国家」は「平和と民主主義」にふさはしくないものであり、「戦争と軍国主義」をになつたものとして、きびしく糾弾された。個人の任意の集合体に過ぎない「社会」と、血縁の歴史的集団であり、文化の母胎でもある「国家」が全く同次元におかれた。むしろ「国家」は戦後久しく「社会」の中に埋没してしまつてゐた。しかし、「国家」はわれわれを拘束し得る法的な最終単位である。われわれに死刑を命ずることもでき、われわれの基本的人權を具体的に保障することもできるのは国家のみである。

基本的人権は一片の「人権宣言」といふ文書によつて保障されるものでもなければ、「国連」のやうな国際機構がそれをしてくれるものでもない。いはば、われわれ自身が合法的に選出した権力にそれを委託する以外にはないのである。

しかし又、国家イコール国家権力といふ考へ方は一面的である。国家とは国家権力や政府と同じではない。それは遠い祖先から未来の子孫へ継承される縦の次元と、広く同胞の生命を包括する横の次元を併せた、一つの文化共同体である。われわれの忠誠は、そのやうな一つの全体生命に向つて捧げられるべきである。一人一人のはかない生命は、その永久生命につながるることによつて、自己のいとなみを未来につなぐことができるのである。われわれは久しく、共に国のいのちを仰ぐといふ素朴な経験を忘れてしまった。「国とは何か」といふ問は「人間とは何か」といふ問と同じほどに答へるのがむづかしい。しかし、知的なアプローチにとつては厄介な問題であつても、素直な心にとつて、これほど簡明なこともないであらう。人間にとつて最も根源的な問題とは常にさういふものである。自ら国民の一人として、真剣に、切実に生きてみるといふ体験なしに展開される国家論はすべてむなし。

かつて詩人三井甲之は、その詩「泌刻」の中で、△ものみな枯れて、残るは地熱、祖国のいのち▽と歌つた。「個と全」といふ、人間にとつての永遠の問題に思ひをめぐらすとき、「国家」に固執するのは決してうしろ向きの姿勢とは思はれない。むしろ、みづみづしい思想の地平を開くいとなみは、そこからこそ始まるべきであらう。

(昭和四十三年八月「国民同胞」第八十二号所載)

五 「国」——思想史の課題として——

内なる空虚

三島由紀夫氏が、既に死を決した頃に書いたある論説の中で、王陽明の「帰大虚」の説にふれてゐた。壺の中の空虚は、壺がこはれると同時に、外なるより大きな空虚と合体する。それと同じやうに、肉体の消滅と同時に、人間のうちなる空虚は、宇宙の根源である大虚と合一する。それが死だといふのである。死は根源なるものに帰ることであるから、常人の考へるやうに悲しいものではない。死を見ること帰すがごとしといふ決然たる行

動は、このやうな認識と無縁ではなかつたであらう。

その死の衝撃の大きさにおいては問題にならないが、かつての全共闘系の学生のアイドルであつた高橋和巳氏の遺著の名は「わが解体」であつた。既存の価値をつぎつぎに否定して行けば、最後にはその否定する主体そのものの否定にいたり、解体にいたる。これら二人の文学者が、その鋭敏な感覚によつてとらへてみた時代全般の状況が、空虚とか解体とかいふ言葉でとらへられてゐるのは象徴的である。もちろん、三島氏の「空虚」は人間本来の存在そのものを「空」と観ずる認識であつて、必ずしも気分的な空虚感ではない。しかし氏が「婦大虚」の説を指して、能動的ニヒリズムといつてゐるところを見れば、三島氏の胸中にも癒しがたい空虚があつた事は容易に想像できる。それを「永遠」によつて充たす行為が、あの自刃であつたともいへるのである。氏の行為が宿命的な時代の「悲劇」であつた所以である。

鷗外の歴史小説の一つに「ぢいさんばあさん」といふのがある。刀を買ふために同僚にいくばくかの借金をした男が、刀の披露のささやかな酒宴の席でその同僚から辱しめられ、相手を斬殺して永のおあづけとなる。その時みごもつてゐた若い妻は、やがて生れて来た

病弱の子をみとり、姑をみとつて、ある大名の家の奥女中を三十数年つとめる。やがて罪ゆるされて帰つて来た老翁と老嫗は、人目もうらやむほどの生活をする。長い忍従の歲月のあとの、節度と自由と知足の生活を、鷗外は淡々と描いてゐる。鷗外の描いた時間と空間の確然とした枠組、その中で展開される規範にのつとつた「分」を知る生活、きびしい自己抑制によつて守られる整然たる秩序、それらは鷗外の強い憧憬に支へられてゐた。それは裏からいへば、鷗外自身がいかにそのやうな秩序の世界から遠かつたか、彼の心の中で喪はれたものがいかに大きかつたかを語るものであらう。

既に漱石も明治四十四年の「現代日本の開化」なる講演で、日本の開化を「外発的開化」と呼び、ヨーロッパが二百年で経過したプロセスを五十年に短縮した無理から生じたものとして、「斯う云ふ開化の影響を受ける国民はどこかに空虚の感がなければなりません。又どこかに不満と不安の念を懐かねばなりません」と言はざるを得なかつたのである。とすれば、われわれの内なる空虚のよつて来るところは遠いといはねばならない。

近代化の代償

近代化とは何か。それは抽象的には、産業革命以後の技術革新によつてもたらされた一切の現象といふこともできる。忘れてならないことは、近代はヨーロッパの意志によつて、ヨーロッパの胎内から生れ出たものであるといふことだ。近代のもつ効能も毒性も、みづからそれを生んだ主体として知り尽してゐるといふ点は重大である。佐久間象山が「東洋道徳、西洋芸術」と言つたとき、その「芸術」は「技術」の意味であつた。技術は、それを生み出した精神と分離して移入できると確信してゐたのである。維新の指導者たちによつて、近代とは何よりも黒船とアームストロング砲であつた。西洋の武器によつて、西洋の武器に立ち向ふ、これ以外に自衛の方法はないといふのが、志士たちの切羽詰つた認識であつた。

しかし、物にともなつてヨーロッパの精神が入つて来るのは当然であつた。強烈で徹底的な自己主張、分析する知性、苛烈な支配と被支配の力学。漱石流にいへば、西洋から津波のやうに押し寄せて来た「生活欲」は、たちまち「道義欲」を呑みこんでしまつたのである。江戸時代の自足的な、統一的な世界像は崩壊した。「天」を最高価値とする朱子学的世界像に代つて、別の新しい秩序が必要となつた。それが近代国家の建設といふ要請で

あつたことはいふまでもない。

「国のために」といふことは、明治の人にとっては自明のことであつた。しかし近代化とは、ある意味では一切の価値の相対化であつた。今ここで「近代主義」の解説をする暇はないが、それは政治的な概念を表はす言葉ではない。むしろある「思想」のあり方を示す言葉のやうに思はれる。例へば、合理性とか個人主義とかいふ言葉は近代主義と類概念であるが、絶対的な価値とか、激しい行動性とか、無償の行為とか、血腥い民族主義とかいふものは、近代主義の範疇からはじき出されてしまふ。近代化とは、献身の対象の喪失であり、物質的な価値を獲得した代りに、内面的価値を失つてゆく過程だとも思はれる。明治の人にとつて自明であつた「国」への感覚が、やうやく衰弱の兆を示しはじめ、国民生活に亀裂が見えはじめるのは明治四十年代である。四十三年の大逆事件と四十五年の乃木殉死事件は、近代日本における誠に象徴的な事件であつた。

乃木殉死の反応

大正改元の九月十三日、御大葬の弔砲のとどろく中で乃木大将夫妻は殉死した。鷗外は

「日記」に次のやうに記した。

▲十三日（金）晴。轎車じしゃに扈随こぞして宮城より青山に至る。（中略）翌午前二時青山を出でて帰る。途中乃木希典夫妻の死を説くものあり。予半信半疑す。▽

▲十八日（水）半晴。（前略）午後乃木大将希典の葬を送りて青山斎場に至る。興津弥五右衛門を艸して中央公論に寄す。▽

鷗外の現代小説には、五条秀磨ものといはれる数篇がある。相對主義の迷路で摸索してゐる鷗外の姿が明確に出てゐる。さういふもやもやした立場から鷗外は一挙に脱出できた。恐らく、漱石が修善寺の大患で大吐血をして生死の境をさまよつた体験が、彼の後期の人生観を決定したやうに、鷗外にとつて乃木殉死の衝撃は決定的であつた。鷗外のやうな大知識人を根底からゆり動かした力といふものに注目したい。

漱石はどうであつたか。大正二年十二月に一高生に「模倣と独立」といふ題で講演をした。その中で「乃木さんが死にましたらう。あの乃木さんの死といふものは至誠より出たものである」と「至誠」を強調した。漱石には「至誠」といふ言葉がまだ生きてゐたのである。そして、翌年の『こゝろ』の中で、作中の主人公、先生の言葉に托して「明治の精

神に殉死する」といふ言葉を吐かせるのである。漱石は作品の中で、偉大な時代の終焉に訣別を告げてゐるのである。それにしても、「明治」とは殉死に価する一つの価値であつた。

この二人のことはよく論じられるが、反体制側の代表的論客の一人であつた内田魯庵の「気まぐれ日記」九月十五日のことばを聞いてみよう。彼はまづ、自分が思想上においては新傾向の味方であること、従来の道徳説を生命なきミイラのやうに思つてゐること、しかなほ、新思想の鼓吹者たる「片々たる才人」の軽薄さは憐むべきことを論じ、「乃木將軍の自刃が沈滞したる時代の大鉄槌であることは云ふまでもないが、勇気なき確信なき新思想家輩も亦將軍墳墓の土塊を以て持槌とせられんことを欲す」と結んでゐる。こゝに思想やイデオロギーを越えて、人のまごころに感動する一体感がある。明治の興隆の秘密をとく鍵がこのあたりにあらう。

しかし、一世代下の志賀直哉は、九月十四日の日記に次のやうに書いた。

▲乃木さんが自殺したといふのを英子から聞いた時、馬鹿な奴だといふ気が、丁度下女かなにかが、無考へに何かした時感ずる心持と同じやうな感じ方で、感じられた。▽

武者小路実篤は、大正元年十二月の「白樺」で「三井甲之君に」といふ題で次のやうに書いてゐる。

△ゲーテやロダンを目して自分は人類的といひ、乃木大将を目して人類的の分子を少しもたない人といふのに君は不服なのか。(中略) さうして君は乃木大将をロダンと比較して、いづれが人間本来の生命にふれてゐると思ふのか。(中略) ゴッホの自殺はそこへゆくと人類的の処がある。▽

更に十年たつて、芥川龍之介は、乃木大将を徹底的に揶揄嘲笑した「將軍」の中で、次のやうに書いた。

△無論俗人ぢやなかつたでせう。至誠の人だつた事も想像出来ます。唯その至誠が、僕等にはどうもはつきりのみこめないのです。僕等より後の人には猶更通じるとは思はれません。▽

芥川には、すでに「至誠」といふやうな言葉を全身的に実感する力がなくなつてゐる。かうして文献を列挙してみると、知識階級のうちなる虚無は急速に深まつてゐる。極端な自我崇拜と、空漠たる人類思想と、英雄を凡人にひき下して快哉を叫ぶ幼稚で脆弱な知性

主義と、今の世にもわれらの周囲に普く瀰漫してゐる思想の雛型は全部出そろつてゐる。かういふ空白に乗じて、若者の正義感と、行動性と、論理性に訴へ、トータルな人間回復を叫ぶマルクス主義が、燎原の火のやうに燃え広がつたのは当然である。戦争、敗戦といふ近代史の劇がこれに続く。

八月十五日

今年もまた終戦記念日がめぐつて来る。あの日の、はてしなく広がつた深い青空を忘れることはできない。われわれは一瞬、国家といふ巨大な生命体の死を実感した。内なる支へが崩壊してゆく音をたしかに聞いたのである。その日東北の花巻に疎開してゐた高村光太郎が、次のやうな詩を作つたことを知る人は少ない。

一億の号泣

綸言一たび出で一億号泣す

昭和二十年八月十五日正午

われ岩手花巻町の鎮守

鳥谷崎神社社務所の畳に両手をつきて

天上はるかに流れきたる

玉声の低きとどろきに五体をうたる

五体わななきてとどめあへず

玉音ひびき終りて又音無し

この時無声の号泣国土に起り

普天の一億ひとしく

宸極に向つてひれ伏せるを知る

微臣恐惶殆んど失語す

ただ眼を凝らしてこの事実に直接し

苟くも寸毫の曖昧模糊をゆるさざらん

鋼鉄の武器を失へる時

精神の威力おのづから大ならんとす

真と美と到らざるなきわれらが

未来の文化こそ

必ずこの号泣を母胎としてその形相を孕まん

この明治生れの詩人は、国の崩壊と喪失の悲しみを、このやうに歌つたのであつた。今の時点から、この詩にケチをつけることは容易であらうが、その日を体験した者には、彼の悲しみは惻々と胸に迫つて来る。その日以来、われわれは「平和と民主主義」といふお仕着せの理想を頂戴した。しかし、それがわれわれの内なる空虚を埋めるには余りに軽薄なスローガンに過ぎなかつたことは明白となつた。われわれはもう一度「国」のもつ意味を考へるべく迫られてゐる。右翼とか反動とかいふ言葉で片づけるには「国」の意味は余りに重いのである。

(昭和四十六年八月「国民同胞」第一一八号所載)

六 国破れし日 —— われらにとつて「国」とは何か ——

戦死の意味

君の為何か惜まん若桜散つて甲斐あるいのちなりせば

開戦劈頭、特殊潜航艇に搭乗して真珠湾軍港深く潜入し、敵の心胆を寒からしめた古野少佐の遺歌である。一片の悲哀をも留めぬ凜然たるしらべである。

きみのため命死すべきもののふとなりてぞ生けるしるしありける

戦局やうやく利あらぬ時、人間魚雷「回天」を創案し、自ら訓練中殉職した黒木少佐が、昭和十八年元旦、指さきからしたたる鮮血で血書した決意の歌である。

斃^{たふ}れたる友を嘆かずいつの日か吾^おもたどりゆく道と思へば

敗北の責任を陛下にわび、上官の介錯をすませた上、従容として福岡近郊の油山山上で自刃したわれらが友、寺尾中尉の遺歌である。

われわれは戦に敗れた。二百数十万の若人が曠野の果て、絶海の孤島に、文字通り「草むす屍」をさらした。妻から愛する夫を奪ひ、母親からその息子を奪ひ、弟妹からやさしい兄を奪つた。戦争は悪であるといふ抽象的命題は、子供にも自明なことである。だからと云つて、「大東亜戦争」は侵略戦争であり、国家の犯した大悪である、その悪に加担した者の行為はすべて悪であると断定できるだらうか。これら二十五歳前後で死んで行つた人々の残した行為と言葉は、さういふさかしらなことあげに動じないきびしさで、われわ

れに問ひかけて来る。一つの使命のために、かけがへのない命を捧げることは、人間の生き方として間違つてゐるのか。彼らの到達した最後の清澄な心境は、狂信などといふものとは、ほど遠いものではないか。今は感傷も美化も抜きにして、戦時下の青春が遭遇したこの事実を凝視したい。「私」を越えた価値に目ざめた時、人間はどのやうな姿になるのか、その極限の姿がここにはある。それは人間が動物とは違ふといふことであり、全体主義とか、軍国主義とかいふこちたきイデオロギーとは無縁のものである。三十年前には、かくの如き青春がたしかにあつた。短いが、それなりに完結した美しい生が。

「一身にして二生を経る」とは、福沢諭吉の骨身に徹した実感であつたのだらう。昨日まで殿様の前に土下座を強ひられてゐた下層民衆たちが、昂然として民権を主張し得る時代になつた。飢ゑをしのぐほどの扶持米しかもらつてゐなかつた下級の田舎武士が、一躍廟堂の大官となる。鳥獣とひとしなみに考へてゐた夷狄が、ヨーロッパといふ新しい価値の担ひ手に変貌する。二つの全く違つた価値の世界を生きることを強ひられ、それを強い主体で生ききつた人の感慨がこもつた言葉である。昭和二十年八月十五日を境に、我々が経験した異常な時代は、まさにこの言葉にふさはしい。

あの、底のぬけたやうな真青な空から、強烈な真夏の太陽が照りつける死んだやうな静けさの中で、終戦の玉音放送を聞いた時の衝撃。国家といふ巨大な生物が一瞬その鼓動をとめた歴史的な瞬間であつた。

八月十五日の「またぎ」といふことばがある。この日を境にして区切られる二つの世界を、いかに巧みにまたいだかといふ問ひである。庶民の世界には、昨日も今日もない連続があつた筈だ。たゞ知識人の世界にだけは、いかに巧妙に、二つの世界をまたぐかに最大の関心があつた。その変節と妥協と政治的計算の中から、戦後世界の形成が始まつた。連合赤軍といふ「革命」の幻想に憑かれた一群の青年たちは、冒頭にかゝげた遺歌の作者たちと同年輩の若者である。彼らの父の一人は息子の責を負つて自決した。

敗戦の虚脱に生みし子らなれば魂こもらずて鬼となりしか

これは、この息子たちの母なる世代の人が、新聞歌壇に投稿した歌の一首である。「戦後」と呼ばれる三十年の歳月は、同じ日本人の血潮をもつた青年たちを、このやうに変へてしまつたのである。

生きよ、墮ちよ

戦後の混乱期の最も象徴的な作家の一人、坂口安吾は、終戦の翌年四月の「新潮」に「墮落論」なる一篇の論文を掲げた。

△半年のうちに世相は変つた。醜の御楯といでたつ我は。大君のへにこそ死なめかへりみはせじ。若者達は花と散つたが、同じ彼らが生き残つて閨屋となる。もゝとせの命ねがはじいつの日か御楯とゆかん君とちぎりて。けなげな心情で男を送つた女達も半年の月日のうちに夫君の位牌にぬかづくことも事務的になるばかりであらうしやがて新たな面影を胸に宿すのも遠い日のことではない。人間が變つたのではない。人間は元來さういふものであり、變つたのは世相の上皮だけのことだ。▽

△戦争は終つた。特攻隊の勇士はすでに閨屋となり、未亡人はすでに新たな面影によつて胸をふくらませてゐるではないか。人間は變りはしない。たゞ人間へ戻つてきたのだ。人間は墮落する。義士も聖女も墮落する。それを防ぐことはできないし、防ぐことによつて人を救ふことはできない。人間は生き、人間は墮ちる。そのこと以外の中に人間を救ふ

便利な近道はない。▽

△墮ちる道を墮ちきることによつて、自分自身を発見し、救はなければならぬ。政治による救ひなどは上皮だけの愚にもつかない物である。▽

やゝ長い引用になつたが、「墮落論」は、そのおぞましい題名通りの、墮落のすすめなではない。人間は、倫理や政治制度なしに生き得るほど強くはない。むしろ可憐で脆弱で愚かな存在である。たゞ、既存の価値体系やお仕着せの思想にすがりついて生きることがやめよう。自分自身の武士道、自分自身の天皇をあみ出すために、墮ちる道を正しく墮ちよといふのである。特攻隊は、かういふ論法で相対化されはしたが、少しも貶しめられてはゐない。むしろ人性のうつろひやすさを前提として、人間の必ずしも論理的に整理し切れないかなしさが擁護されてもゐる。特攻隊から闇屋へといふ変貌は、まさに「一身にして二生を経る」ことを強ひられた時代の若者の悲劇であり、坂口のこの文には、居直りのやうな口調の中に、さういふ悲しみが溢れてゐる。そして「政治による救ひなどは上皮だけの愚にもつかない物である」といふ結びは、少くとも当時進んでゐた「民主的改革」なるものの偽瞞を早くも嗅ぎとつてゐたといふべきであらう。

明治維新がいかに大きな変革であり、価値の転換を要請された世界史的な事件であつたにせよ、それは少くとも民族の自主的選択によつて行はれたものである。戦後の諸改革は、占領軍の軍事力を背景として一方的に進められたといふ点で、全く状況を異にする。かの、戦後の進歩主義者がタテマエとして掲げた「平和と民主主義」は、八月十五日で歴史を切斷し、それ以前の日本を「戦争と軍国主義」と一括して、否定排除する発想に裏づけられてゐる。占領軍機構の中にある個々人の善意とは別に、占領政策が一貫して被占領国の弱体化を狙ふのは余りにも自明なことであらう。「合衆国教育使節団報告書」を少し仔細に読むならば、戦争中に恐るべき威力を發揮した日本といふ国家を、個人に解体するといふ一貫した意志を読みとることができよう。事実、国家は個人の権利と幸福を保証する「手段」にすぎないといふ考へが、平均的な日本人の国家観として定着するのは驚くほど早かつた。戦後の教育は、一面において日本人の思想改造の試みであつた。そして、それは全く予想外の成功を収めた。墮ちきることによつて「人間」にならうと呼びかけた坂口の言とは違つて、墮ちて「動物」になつてしまつたといふべきである。

「国」の重さ

いつの時代にも、その前では万人が謙虚になり得る自明の価値があつた。さういふものがないところでは、人間の魂は安定しないやうに作られてゐるらしい。古代における神、中世における仏、近世における天のやうに。近代で、それに当るものは何か。強ひて言へば、敗戦までそれは「国家」であつた。半世紀といふ短期間に近代化を成就した明治国家に、無理がなかつたとは言へない。女工哀史や大逆事件ばかりでなく、歴史が強ひた犠牲は数限りなくあつたであらう。しかし、それは明治の国民の自主的選択であり、大多数の国民の積極的支持の上に遂行されたものである。くはしい貸借対照表を作つてみても、明治の達成はプラスと出るに違ひないのである。あの富国強兵策がなかつたら、東洋の弱小国は帝国主義列強にとうの昔に併呑されてゐたであらうから。

国家の実体は国家権力であり、人民抑圧の道具であり、打倒すべき悪であるといふ考へ方は、もつばらマルクス主義者によつて定着された。戦後、反体制運動の中心には、常にかういふ国家否定の思想があつた。それでは、戦前の国家に代つて、戦後思想の中核に据

ゑられたものは何であつたか。

自由社会の原則の一つは、価値の多元化の容認である。百人には百人の価値観がある。価値の問題に国家は介入しないといふのが原則である。さういふ多元的な価値の中から共通項を抜き出して行くと、それは「近代的自我」といふものになるらしい。思想家や評論家が護符のやうにかつぎまはる近代的自我なるものの実体は何であらうか。それは、家族とか国家とかいふ拘束をひたすら排除し、強い自己主張をなし得るエゴといふことになるやうだ。反体制的な抵抗の姿勢がないと近代的自我とはいへないらしい。啄木の自我は近代的で、鷗外の自我は非近代的であるといふやうな単純な論理は何ものをも解明し得ないであらう。

とにかく、戦後の社会では「自我」が神になつた。自己の、現世における、物質的欲望の満足。これが戦後の平均的な日本人の生き甲斐となつた。そのやうな悪しき現世主義の中からは、過ぎ去つたものへの愛惜や未来への切実な願望は消えてしまふ。戦後の青年の心を空洞化した原因の一つは、歴史の世界の人物との生きた共感が得られないところにある。かういふ歴史への蔑視をもたらした責任の一半は、唯物史観が負はねばならないであ

らうが、時代全般の軽薄な現世主義が、真の歴史への畏敬を失つたところにあるのではないか。荒唐もきはまつたといふべきであらう。

デモの隊列の中で、機動隊と対峙してゐる時、ギターを片手にロックやフォークに陶醉してゐる時、車の速度を上げて街路を暴走する時、はじめて生きてゐる実感を感ずるといふ。何といふ脆弱で矮小な生き甲斐であらう。きびしい規制のない柔構造社会の中で、何かもの欲しげなセンチメンタリズムを満足させてゐるだけではないか。国の運命と、己れの生命を直結させ得た三十年前の青春と、どちらが幸福なのだらうか。軽々しく結論は出したくないが、戦時中の青春が不幸であつたと断定できないことは確かである。

国家とは自然現象ではない。それは人間が作り、人間の意志によつてのみ支へられてゆくものである。ユングは、人間の心の奥に無意識の領域があり、更にその奥に集合意識の領域があるといふ。そこは永い間の民族的経験の凝結した場所であるといふ。「祖国」といふ言葉は、われわれの心の奥なるものに訴へて来る無量のひびきを持つてゐる。

へますらをのかなしきいのちつみかさねつみかさね守る大和島根を♫（三井甲之）

凡百の国家論にもまして、一首の意味するところは深いのである。

七 国を思ふこゝろ——一葉の日記にふれつつ——

一葉の「塵中日記」

樋口一葉は、明治二十九年十一月の終りに、満二十五歳に満たぬ短い生涯を閉じた。鷗外が騎馬で葬列に従はうと申し出たのに、妹の邦子は余りに貧しいとむらひゆゑ不釣合だと断つてゐる。一葉とは、達磨が蘆の一葉にのつて中国に渡つたといふ故事から、「おあしがない」といふ洒落で、彼女の晩年はそんなにも貧窮であつた。

明治二十六年の冬といへば、彼女は下谷龍泉寺町に住み、「此家は下谷よりよし原がよひの只一筋道」にあつて、「いでや是より糊口の文学の道をかへて(中略)商ひといふ事はじめばや」と、子供相手の駄菓子屋を開いて、母子三人の露命をつないでゐる頃であつた。美登利と真如の美しい恋を描き、鷗外をして「まことの詩人」といふ讃辞を呈せしめたのも、無理心中に終る売笑婦お力の悲劇的生涯を描いて、当時の社会主義評論家田岡嶺

雲をして「一葉女史のにぎりえ」といふ声涙ともに下るやうな名批評を書かせたのも、これから一年数ヶ月の後である。

「塵中日記」を書いた頃の一葉は、全く無名の二十二歳の市井の女に過ぎなかつた。ここで問題にしたいのは、日記中の明治二十六年十二月二日の記事であるが、その前後の状況に目をとめて置きたい。

時代は日清戦争開戦の八ヶ月前である。十一月五日には、かねて横浜の英国領事裁判所に提訴してゐた「千島艦事件」が敗訴に終つた。事件といふのは、前年の十一月三十日、フランスから廻航中の千島艦が、英船ラヴェンナ号と四国沖で衝突沈没して、乗員七十余名が溺死した。当時はまだ治外法権が存在してゐたので、やむなく領事裁判にゆだねたが、責は相手にありながら、国力の差は如何ともしがたく敗訴に終つた。(因みに日清戦争後の二十八年九月十九日、日本側が勝訴してゐることも見逃すべきではない。)又、当時は第五議会召集中であつたが、自由改進黨を中心に、党派の離合集散が絶えず、十二月一日には衆議院で星亨議長の不信任上奏案が可決されるといふ紛糾ぶりであつた。かういふ事件を踏まへて日記は書かれてゐる。

△十二月二日、晴れ。議会紛々擾々。私行のあばき合ひ、隠事の摘発、さも大人げなきことよ。／国の一隅に生まれ一隅に育ちて我大君のみ恵に浴するは、彼の将相にも露おとらざるを、日々にせまり来る我国の有さま、川を隔てて火をみる様にあるべきかは。／外は対韓事件の処理むづかしく、千嶋艦の沈没も、我れに理ありて彼に勝ちがたきなど、あなどらるる処あればぞかし。猶、条約の改正せざるべからざるなど、かく外にはさまざまに憂ひ多かるを、内には兄弟かきにせめて、党派のあらそひに議場の神聖をそこなひ、自利をはかりて公益をわするのともがら、かぞふれば猶指もたるまじくなん。にこれる水は一朝にして清め難し。かくて流れゆく我が国の末いかなるべきぞ。外にはするどきわしの爪あり、獅子の牙あり。印度、埃及の前例をひきても、身うちふるひ、たましひわななかるるを、いで、よしや物好きの名たちて、のちの人のあざけりをうくるとも、かかる世にうまれ合はせたる身の、する事なしに終らむやは。なすべき道を尋ねて、なすべき道を行はんのみ。さても恥かしきは女子の身なれど、

吹かへす秋の野風にをみなへしひとりはもれぬものにぞありける▽

文意は説明の要はなからう。余りにも現代と酷似した状況に驚かされる。「わしの爪」

とは帝制ロシアであり、「獅子の牙」とは清国である。列強の侵略に併呑された印度やエジプトの現状に「身うちふるひ、たましひわななかるる」敏感さは、泰平になれた現代人の思ひも及ばぬ感覚である。国のいのちが危機にさらされたとき、生きもののやうに俊敏に反応する力。国家の運命に自分ひとり例外であり得ないとうたひ上げた彼女のひたむきなまごころ、無名の女性の胸に燃えてゐたかういふ慷慨の心こそが明治を支へたのではなかつたか。

「国家」への拒否反応

一 昨年秋、総理府青少年対策本部が行つた世界青年意識調査において、日本の青年の数值は桁はづれの異常さを示したが、中でも国家への不信度はイギリス五三%、アメリカ四八%、西独一三%などに比して、八九%といふ高率を示したのであつた。第二次大戦でひとしく壊滅的な敗北を喫した西独の数值が極めて低いことも注目すべき現象である。西独が占領下の憲法制定を頑強にこばみ通したこと、教育に関しては戦勝国に一指も染めさせなかつたことなど無関係ではないであらう。現代の日本の青年の意識の異常さは、や

はり敗戦直後の時点まで遡らなければ、その原因は究明できまい。戦後思想といはれるものの出発点は、敗戦の翌年の四月七日に発表された「合衆国教育使節団報告書」に求められるべきである。この勧告は、それに参加した進歩的学者の個々の好意にもかゝらず、軍事占領の一環として行はれたといふ事實は、改めて直視しなければならない。軍事占領下において占領国が被占領国の弱体化をねらふのは殆んど物理的必然といつてもよいのである。事実、この報告書を貫く根本的な思想は、国家は個人の幸福を保障するための手段に過ぎないといふ考へ方であつた。「各個人の利益は国家の利害に従属的であつてはならない」のであつた。戦時中の極端な思想統制への反動もあつて、「国家」は諸悪の元兇となつた。かういふ風潮にのつて、国家否定論を更に徹底させたのはマルクス主義者であつた。『共産党宣言』においては、「国家はブルジョワ階級の事務を執行する委員会」であり、『家族・私有財産及び国家の起源』においては、「国家は階級対立を抑制する必要から生れた権力である」と規定される。かうして、国家Ⅱ国家権力Ⅱ悪といふ図式が成立する。マルクス主義者にとつて、国家とは打倒すべき国家権力と同義なのであつた。

しかし、国家の実体を「権力」と規定するのは一面的であつて、国家は制度であり、組

織であると同時に「価値」であり「生命」でもある。「生命」としての国家は、知的認識のみで把握することはできず、事ある時にわれらの内部に実感されるといふ意味で、「内なる国家」とでも名づくべきものであらう。ソビエトの生徒守則の第一条には「祖国の有用な人物になる」ことが誇らかに記されてもゐる。

なぜ社会主義国家では強烈な祖国愛の教育が行はれてゐるのか。これに対して、マルクス主義者は、社会主義国家の権力は全人民の利益を代表するが、資本主義国家の権力は一部の支配階級の代弁者である。後者においては、国を愛する事は支配階級に奉仕する奴隷の道徳であると反論する。果してさうであらうか。一体社会主義国家の権力の正統性を保証するものは何であらうか。それは、「全人民の代表はプロレタリア階級である。プロレタリア階級の代表は共産党である。共産党の代表は党機関である。党機関の代表は党指導者である」といふ一片の形式論理である。ある社会学者はこれをレーニンの「四つの手品」といふ。あとは軍隊と秘密警察といふ圧倒的な物理力による抑圧のみではないか。

国家とは、その実体は、国民固有の生き方の蓄積である文化である。国のいのちに感応する力を培ふことが、直ちに戦争につながる危険な作業であるといふやうな風潮が圧倒的

な国は、世界で日本が唯一の特殊例ではないであらうか。

防衛論の盲点

昨年の長沼ナイキ基地違憲訴訟において、札幌地裁は、自衛隊は戦力であり、戦力の保持を禁じた憲法第九条に違反するといふ判断を示した。現在高裁段階で係争中であり、合憲、違憲の論争はなほ結着までに時間を要するであらう。(注・五十一年八月五日国側逆転勝訴)大石義男博士によれば現行の第九条は、マッカーサー草案の段階では「紛争解決としての戦争、及び国家の安全を保障するための戦争もこれを放棄する」とあつて、当初は自衛戦争すら禁止するといふ苛酷な意志があつたことを忘れてはならない。従つて現憲法の制定事情の曖昧さや、現時点の苛烈きはまる国際情勢をぬきにして、全く「客観的」に条文の解釈をすれば、違憲といふ一つの解釈が出て来るのは当然である。しかし、この違憲解釈を一方に置いてわれわれの周囲を見渡すとき、一体日本はこれでいいのかといふ深刻な疑問に当面せざるを得ない。例へば昨年の朝日新聞(四十八年十月十日)には次のやうな記事がある。

△ソ連太平洋艦隊は、小艦艇をふくめると七百五十隻以上、実に百万トンになり、巡洋艦七、駆逐艦・護衛艦約六十、哨戒艦艇約百七十（うちミサイル積載艦約六十）などからなる。潜水艦は原潜三十をふくめ約百十五隻、海軍関係の航空機は約三百五十機、海兵隊は約二千人という。▽

かういふ大艦隊が日本海を遊弋してゐるのだ。一方、中国ではタクラマカン沙漠の彼方、ロプノル地区では核実験のキノコ雲が上つてゐる。六月十七日には、フランスと中国が同日に核実験を行つた。フランスでは新大統領のもとに閣僚が終つたばかりだったが、自治相ミュライベルは敢然と反対し、即時罷免となつた。フランスではまだ閣僚が政府に反対できる自由がある。「堂々と反対したのも立派だし、たちまち罷免したのも立派ではないだらうか」といふ「月曜評論」の文は胸のすく思ひがする。しかし、中国には勿論反対の声はない。しかも朝日は中国の核実験については「ソ米超大国の核覇権にあくまでも挑戦する姿勢」と極めて好意的である。ともかく中国では予告なしのキノコ雲が上り、死の灰が日本に落ちてゐるのである。

かういふまことに非情冷酷な眼前の事実と、さきの自衛隊違憲の判例を並べてみて、何

の矛盾も感じないやうになれば、日本人は精神的に死んでしまつたのではないかと疑ひたくもなる。三島由紀夫氏は晩年の文章の中に、大塩平八郎の「身の死するを恨まず、心の死するを恨む」といふ語を引いてをられたが、心の死んだ人々で国が充満したとき、それはもはや自立した国家ではなく、単なる集団に過ぎまい。

私の言ひたいのは、防衛の装備の問題や、合憲、違憲といふ法律論の次元の前に、「防衛の意志」が問はれてゐるといふことである。非武装中立を論ずる人は、非常の場合に、徒手空拳にして最後まで戦ふ意志があつての立論なのだらうか。「卑怯」の合理化でなければ幸である。もつとも卑怯で何が悪いと居直る人も珍しくない昨今である。

防衛の意志こそ防衛論の前提であるといふのは自明の道理であらう。しかし、それが必ずしも自明の道理でないところに、危機の深刻さがある。国を守ることは文化を守ることであり、文化を守るとは己れを守ることであるといふ痛感、政策次元からは出て来ない。それは深く学問と教育にかゝる問題であらう。一葉と時を同じくして発言された北村透谷の言葉に聞かう。「漫罵」の中の一節である。彼は銀座の街を歩みつゝ、「今の時代は物質的の革命によりて、その精神を奪はれつゝある」時代だとする。そして次のやうに言ふ。

⊕国としての誇負^{プライド}、いづくにかある。民としての榮譽何くにかある。(中略) 彼等の中に一国としての共通の感情あらず。彼等の中に一民としての共有の花園あらず。彼等の中に一人種としての共同の意志あらず。晏逸^{あんいつ}は彼等の糧^{かて}なり。遊惰は彼等の糧^{かて}なり。▽
現代の日本人、明治の父祖に恥づるなきや。

(昭和四十九年八月「国民同胞」第一五四号所載)

八 日本人の秩序感覚

秩序と生命

一九五三年(昭和二十八年)、無謬の神のやうな座にあつたスターリンが死んだ。その三年後にフルシチョフのスターリン批判が行はれたが、戦後思想史においては最も衝撃的な事件の一つであつた。もともと人間性に背いた狂信的理論を、強大な権力を背景に遮二無二遂行すれば、破滅的なひずみが社会に生ずるのは当然である。次の時代の独裁者は、己れを正当化する為には、前の時代の独裁者に一切の悪を押しつけることによつて免罪符

を手に入れる以外に途はない。同じことは現在の中国でも行はれてゐる。野蕃への退行を「文化大革命」と称した偽瞞の罪は、一切四人組（実は毛沢東）に押しつけられてゐるが、当時文化大革命を人類未曾有の人間改造の實驗と讃へた日本の知識人たちは、今は口を拭つて近代化路線を礼讃してゐる。

一九五〇年代のスターリン治下のソビエトでは「無葛藤性理論」といふ奇妙な理論が、文学や芸術の世界をリードしてゐた。共産主義革命が成就された世界においては、善いものと、より善いものとの競合関係が主題であつて、善と悪との対立葛藤はあり得ない。共産主義国家においては、そもそも「悪」の存在はあり得ないのだから、といふ理論である。文学や芸術が、政治権力の手段や道具になつてしまつた極端な例がこゝにある。かつてはドストエフスキーやトルストイのやうな、人間性の根源を剔抉するやうな大文学を生んだ国を、このやうな滑稽な理論が風靡したといふ事實は、全体主義国家の権力の怖しさを語つて余りがある。

かういふソビエトの文芸理論に対して、根本的な異議を申し立てたのが、伊藤整の「秩序と生命」の理論であつた。こゝで秩序といはれてゐるものは、政治制度や経済機構のや

うな眼に見えるものだけでなく、その時代の人間の価値観や道徳思想をもふくめたものであり、「体制」といふ言葉よりも、より広い意味を持たせてゐる。生命とは、絶えず拘束を破つて自己を拡張しようとする、生物固有の膨脹欲である。生命はその原始の姿においては、善悪以前のものであり、当然秩序に対立する。自然状態に放置された時には、生命は己れに課せられたさまざまな枠を破つて溢れ出ようとする。それとは逆に、秩序は、人間の社会生活を保障するためには、最終的には物理的暴力装置（警察や軍隊）をも使つて、これを抑止しようとする。もし芸術が秩序の側——政治権力や通俗道徳や時代通念などの——に立つて、生命の本来の働きを抑圧するとき、それは本来の芸術の機能を果さなくなる。その典型的な実例が、スターリンの恐怖政治下における「無葛藤性理論」なる不毛のドグマであつた。

一体、秩序といふものは、政治制度であれ、道徳律であれ、絶えず硬直化する危険を孕んでゐる。芸術は常に「生命」の側に立つて、この「秩序」の硬直化の傾向を批判する役割を演じなければならない。つまり、生命は常に「原告」であり、秩序は常に「被告」でなければならない。これが芸術本来の姿である。芸術はさういふ固有の働きによつて、本

来人間の生命にとつては手段に過ぎない秩序を、常に人間的なものに修正するといふ機能を果すのである。大体、伊藤整の「秩序と生命」の論のポイントは、以上のやうな要約に尽きるであらう。これは△共產主義と自由▽といふ問題に対する、芸術家の側からの大変鋭い指摘であつたといふべきである。

たゞ、この伊藤理論で説明できないこともある。それは、東西を問はず、中世までのすぐれた芸術は、宮廷や貴族の手によつて、つまりは秩序の側に属する人によつて作られたといふ事実をどう扱ふのか。もう一つは、「生命」は常に内からの膨脹力として、「秩序」は常に外からの規制力として、相対立するものなのか、といふ疑問である。

原始の生命

芥川龍之介の事実上の処女作「羅生門」は、大正期の知識人の人間観を極めて象徴的に語つた作品である。戦乱と天災によつて荒廢の極に達した平安京の羅生門のほとりに、秋の暮方、一人の下人が佇んでゐる。彼は主家から暇を出され、食と住から遮断された状況に追ひ込まれてゐる。彼は一夜のねぐらを求めて、羅生門の楼上に這ひ上つてゆく。そこ

にはまつ暗な闇の中に、白髪の幽鬼のやうな老婆が燭をともして何かしてゐる。飢饉のため餓死した無数の屍体が、捨て場もなく放置されたまゝであつたが、老婆はその中の一人の若い女の屍体から髪を抜いてゐるのであつた。最初は恐怖にかり立てられた下人も、この屍体を冒瀆する老婆の行為に、道徳的な正義感を触発され、激しく誰何する。老婆は言ふ。この女も生きてゐた時には、蛇を乾かして、それを干魚といつて大刀帯たてはきの陣の侍どもに売りつけてゐた。さうしなければ生きることができなかつたので仕方がなかつたのだ。

だから、抜いた髪の毛を、かつらの料に売るといふ私の行為も、この女は見逃してくれる筈だ。これが老婆のぎりぎりの生存の論理だつた。悪を犯さうとする意志と、道徳的良心の間にゆれてゐた下人の心は、このときまつた。「きつとさうか」と駄目を押した下人は、やにはに老婆の着物を剥ぎ取り、暗い夜の底に姿をかくす。後には「黒洞々たる夜」つまり、黒いほら穴のやうな真つ暗な闇が支配してゐるだけだ。「下人の行方は誰も知らない」といふ一文でこの短篇は閉ぢられるのだが、読後には言ひ様のない暗い虚無感が残る。この一篇の主題は、人間が生きるためには、各人が各様に持たざるを得ない、必要悪としてのエゴイズムだといふ指摘がある。倫理の終焉する場所を描いた作品といふ評家もあ

る。つまり、極限の状況におかれたときには、個体は自己の生命を防衛する為には他を犯すのだといふことが、自明の真理とされてゐる。法律や道徳の規制がなくなつたとき、人間は生物としての原始状態に還るといふ認識であらう。

この状況設定は、極限状況に置かれた場合、他者の生命を代償に自己の生命を救出しても、「法律的」には罪に問はれないといふ、あの「カルネアデスの舟板」の場合と似てゐる。しかし、カルネアデスが設定したやうな状況の中で、人間は必ず生存の本能の側につくといふことも言へないであらう。古来の英雄、偉人の例だけではなく、平凡な日常生活の中で、どれほどの自己犠牲がはらはれてゐるか、己れの身边を顧みれば瞭然たる事実によくつも遭遇するに違ひない。

しかも、生物の世界が、必ずしも百虫相喰らふ式の弱肉強食の法則にだけで支配されてゐるものでないことは、今西錦司氏の『生物の世界』を一読すれば明らかである。氏は生物世界の構成原理に「棲み分け」の理論を導入し、生物世界は対立抗争よりも、むしろ相補的關係で成立してゐると説明してゐる。とすれば、戦後の教育界を風靡したデュイイの教育論のやうな、予定調和的な性善説が人間の一面の抽象に過ぎないやうに、人間の原始

的生命の機能は、自我の拡張欲と防衛本能のみにあるとする人間観もまた一面に過ぎるであらう。秩序と生命、道徳と本能を、対立概念としてのみ把へる思考方法から、われわれは一步踏み出せないであらうか。

自然の秩序

大野晋氏の「日本人の思考と日本語」といふ論文は、この点私に大きな示唆を与へた。その中で氏は日本人にとつて、「ある動作が自然の成立か、人為の成立かに深い関心かはらわれる。自然のまゝであることは尊敬に値し、自然に対して人為を加えることは叛逆を意味した。ル・ラルが自発と同時に尊敬を表わす助動詞と考えられる理由である」と述べてゐる。

日本人の固有の生き方の一つの表現である神道が、広い意味での自然崇拜につながることはまことに意味が深い。日本人の意識の中では、人間も鳥獣も、草木虫魚も、生命としては同格であつて、おのがじしその位置を占め、役割を演ずることによつて、大きな調和の世界を形成してゐる。これが日本人の秩序感覚の一番根源にある意識のやうに思はれる。

さうして、日本の知識人は、それをアニミズム（精霊崇拜）として輕蔑して来たのである。秩序とは何よりも人為的なものであるといふヨーロッパ人の感覚と、日本人のそれとは、著しく異質なものである。例へば旧約聖書の「出埃及記」や「創世記」では、人間と神との間には越えることの出来ない、或は越えることを許されない絶對的な断絶があり、人間と動物の間にも断絶がある。「創世記」第九章には、神がノアとその子等を祝して、すべての鳥獸や魚族、「凡そ生ける動物は汝等の食となるべし」と言つてゐる。神、人間、動物といふ序列は嚴然としてゐるし、神の名において動物の殺戮は容認されてもゐる。宇宙も秩序も、神によつて創られた「コスモス」なのであつて、さういふ視点からすれば、日本人の、おのづからの秩序感覚などは「カオス」（混沌）以外の何ものでもないであらう。

人間の心の根源についても、古来の日本人の考へ方は、心の奥底に清明心を認めて来た。それも道德臭の強い性善説とは微妙に違つた、もつとおのづからのものである。ヨーロッパ人では、ユングのやうに、精神的、宗教的な要因を人間の心（プシヒエー）の生得のものとして考へるのは例外であつて、主流の考へ方は、心の深層はジャングルのやうに暗く、そこは諸欲動の蠢いてゐる場所であつた。「原罪」といふ觀念が生れて来る所以であらう。

原始的生命の働きは怖ろしいものであり、それは最終的には力によつて抑圧しなければならぬといふのは、かういふ根底の人間観から出て来る秩序感覚であるやうに思はれる。

日本人の秩序感覚は、秩序をできるだけ「自然」に近づけて形成しようとする。いや、日本人にとつて、秩序は「形成される」ものである前に、「成る」ものであつた。一民族、一言語、一国家といふ日本の場合には、西洋の国家像が著しく人為的であるのに比して、極めて自然状態に近いといふことができる。天皇制をツァーヤカイザーのやうな権力組織の頂点から分つのもこの点であらう。虚心に日本の歴史を学ぶものにとつて、天皇は抑圧の機関といふやうなものであつたことはかつてなかつた。日本人の生命はいつも天皇といふ中心に向つて収斂され、それがおのづと一つの秩序を形づくつて来た。かういふところでは、秩序と生命は対立概念ではあり得なかつた。天皇は政治的秩序の中にだけをられるのではなく、常に倫理と美の中核にをられた。かつての駐日フランス大使クロードルの、「天皇は帝国を統治しない。天皇は聴く」(『松の中の大政奉還』)といふ美しい言葉には、凡庸な百の天皇論を一挙に破砕する力がある。

(昭和五十五年十一月「国民同胞」第二二九号所載)

第二編 近代文学小論

一 文学の有効性といふこと

(一)

文学は有効かといふ設問は、かなりしたたかな問ひである。宣長といふすぐれた先蹤は別として、この問題と正面からとり組んだ最初の人が逍遙であることは、まづ動かないところであらう。彼は『小説神髓』において、勸懲小説から道德の支配を、政治小説から政治の支配を排除し、文学の自律といふ原理を立てようと意図した。

しかし、文学が言葉の芸術である以上、それが現実にかかはり合ふ度合は、到底、音楽や絵画の比ではない。この、文学の有効性をめぐる最初の論争が、山路愛山と北村透谷の間にはされた「人生相渉論争」といはれる応酬であることも周知の通りである。論争はまづ、愛山が「頼らいのぼる襄を論ず」(明治二十六年一月)の中で、頼山陽の文学の偉大さを論じ、「文章即ち事業なり」と断じたところから始まつた。事業とは、人生に働きかけ、そこに一つの事業を生み出すやうな現実的影響力である。「華麗の辞、美妙の文、幾百巻を遺し

て天地間に止るも、人生に相渉らずんば、是もまた空の空なるのみ」といふ疊みかけるやうな言葉には、経世的史論家愛山の心のたかぶりさへ見える。これに對して、透谷は直ちに「文学界」誌上に駁論を掲げた。「人生に相渉るとは何の謂ぞ」（明治二十六年二月）がそれである。世の建築家といはれる人ならば、「確かに巍乎たる楼閣を起す算」を持ち、ニコライの高塔を建てるといふ事業も可能であらう。しかし、「人間の靈魂を建築せんとする技師」即ち詩人や哲学者の仕事は違ふ。これら「高大な戦士」たちは、獲物を持ち、凱歌をあげて帰つて来るわけではない。彼らは「空を撃ち、虚を狙ひ、空の空なる事業をなして、戦争の中途にて何れへか去ることを常とするもの」なのである。透谷は文学者に向つて次のやうに呼びかける。

⊕爾なれの longing を空際に投げよ。空際より爾が人間の為すべき天職を捉り来れ。嗚呼文士、何すれぞ局促として人生に相渉るを求めむ。⊕

こゝでは実世界と想世界の価値が峻別されてゐた。後者の価値は「人生」からではなく、「空際」から来べきものである。愛山、透谷の両者は、ともにキリスト教の基盤に立ちながら、その思想的體質の相違が、殆んど兩極化した結論を導き出してゐる。もつとも、

「事業」とか「人生」とかいふ言葉について、両者の理解のニュアンスは随分ちがふ。愛山は「凡例三則」(明治二十六年三月)において、「事業」なる語についての透谷の誤解に駁し、自ら弁じて「若し事業てふ文字をもつて唯見るべき事功となさんには、若し『世に渉る』てふ詞を以て、物質的に世に渉ることなりとせば、吾人の文章は事業なりと言ひしは誤謬なるべし」と述べてゐる。透谷が「精神の自由」(明治二十六年四月)において、「文学は人間と無限とを研究する一種の事業なり」と述べてゐる点に注意すれば、論争の発端において、既に「事業」といふ言葉についての、透谷の先入観があつたと思はれるし、その先入観そのものが、いかにも透谷的な理解であつたといへる。

また、「人生」といふ言葉については、両者に決定的な相違があつた。透谷が愛山に向つて、「人生」とは何ぞやと尋ねたのに対して、愛山は「フェクト(事実)の事なり」と答へてゐる。今流にいふならば、社会的事実といふべきであらうか。透谷はこの答へを基にして、「著者(愛山)の用ひたる『人生』は、人間現存の有様といふ意義にして、決して人性とか生命とかの義に用ひたるにあらざることを知りたり」と述べてゐる。そして透谷が「生命」といふ時、それは現世に固着した、社会的、生物的生命ではない。その「内

部生命」は「無限」につながるものでなければならなかつた。愛山の立場は「時を離れて永遠なし」であり、透谷のそれは「永遠を離れて時なし」であらう。透谷流にいへば、「時」はまさに「実世界」であり、「永遠」はまさに「想世界」であらう。イデーの世界が現世に先行するといふ発想の中では、実利主義を根底にした文学有効論が否定されるのは当然であらう。文学の核となるものが、逍遙の『小説神髓』においては、「外に見える行為」に対して「内部に包める思想」であつた。二葉亭の『小説総論』ではそれが「意」「虚相」となり、没理想論争の鷗外では「小天地想」となり、透谷においては「生命」となつた。この透谷の、余りにも潔癖に現世を切り捨てた形而上学が、現世から手ひどい復讐を受けざるを得なかつたのは周知の事実である。透谷はその思想をになふ己れの肉体そのものを空に化してしまつたのである。

(二)

一九五〇年前後の、スターリン治下のソビエトにおいては、無葛藤性理論といふ奇妙な文芸理論が支配的であつた。社会主義革命が成功した後の社会主義社会においては、すで

に善と悪との矛盾対立は解消してゐるのだから、そこには善きものと、より善きものとの競合があるのみだといふ理論である。政治的有効性といふ点からいへば、かういふ理論は権力にとつて最も好ましいものであらう。それは、悪のない理想社会の謳歌になるからである。しかし、かういふ理論に指導されて組み立てられたものが、果して芸術といへるだらうか。伊藤整はスターリン批判前後の状況を踏まへながら、きはめて独創的な二つの評論を書いた。「芸術は何のためにあるか」(昭和三十一年七月)と「創作と批評の論理」(昭和三十一年七月)がそれである。

これらの論文では、伊藤の文芸理論の中核となる「秩序」と「生命」といふ二つの相反概念が立てられる。この二つのものの対立緊張の中に芸術の本質をさぐらうとするのである。伊藤のいふ「秩序」の中には、単に政治経済のやうな制度的なもののみならず、既成道徳や時代通念のごときものをも含んで、その時代の善悪の判断の基準となるやうなものを指してゐる。これに対して「生命」とは、エゴとも、性とも、本能とも置きかへることが出来るやうな、人間存在の原質ともいふべきものである。透谷の「生命」が、明治浪漫主義の先駆者にふさはしい、きはめて形而上的なものであつたのに対して、伊藤の「生

命」はきはめて生物学的である。「人間の内部にある悪と言われる諸衝動」が「人間存在の本質」といふことになる。これらの衝動をなまのまゝに爆発させれば社会生活は壊滅する。その防禦装置が一切の文化である。「我々が、宗教、道徳、科学、法律等の名で呼んでいるところの文化体系の全体は、その人間の生活を、より安全に、より便利にするための手段に外ならない。役に立つところの文化全体は、生命のための手段、補助具なのである」と述べられる。さういふ文化一般に対して芸術はどうか。

「それ等の手段に対して、人間の生命の本来の力を主張するものが芸術である」「芸術は、人間の生命を代表して、それ以外の全文化の組織なる手段又は枠又は足かせに対抗しているものだ」と伊藤はいふ。こゝでいはれる「手段、枠、足かせ」が「秩序」と同義であることはいふまでもない。溢れ出ようとする生命が、秩序に拒まれ、抑圧される時、人はそこに濃縮された生命の实在を感じ、感動する。

ゝだから、偽りと無理に満ちた秩序に対して、芸術は常に革命的に、又訂正的に働きかける。法と礼儀は、芸術の批判を受けることによって、改めて、本当の生命のあり方を土台にして、考え直されなければならない。秩序は常に被告であり、生命が原告なのである。

芸術はこのように、生命が、それに加えられる枠に対する抵抗の形をとるものである。絵も音楽も、これと同じ働きで、生命の認識が起る。それ故、秩序に対する生命の批評として、芸術は他の文化全体を批判する。それが芸術の第二次的な、そして本来の働きである。ソヴェート芸術理論のように、芸術を秩序肯定の側に立たせる時、芸術はその力を失ってしまう。／＼芸術は一つには生命の認識のために、もう一つは秩序を人間性に即して批評するために存在している。繰り返して言うが、秩序よりも生命の方が常にもっと大切なのである。▽

以上が第一論文の結論であるが、芸術の、(また文学の)存在理由として「生命の認識」と「秩序を人間性に即して批評する」といふ二つの機能の指摘は新鮮で鋭い。従つて、政治的有効性はこの論理に従ふ限り、芸術の本質とは反対のものである。政治権力にとつて都合のいゝやうな有効性を含む都合によつて、その作品の芸術性は稀薄になり、感動はうすめられることになる。

この点について、第二論文では更に強く、「文芸作品をもつて教育、指導の具たらしめようとする愚劣な考え方」への批判が展開される。前述の論旨からすれば「秩序を作る材

料として芸術を利用する」ことは、芸術本来の性格と相容れないことになる。なぜならば、芸術は常に秩序に対しては「被害者、被圧迫者、攻撃者、破壊者」の立場をとるからである。秩序は人間に不可欠のものではあるが、いかなる秩序も「人間を制御し、抑圧し、統制するように働く」枠としての必然性を持つ。その枠に対する「人間の生命の主張」が芸術であるといふ論旨である。第一論文のテーマの反復である。(この反「秩序」が芸術の本質であるといふ規定については、山本健吉の反論がある。彼は人麿の長歌が宮廷への頌歌でありつつも、芸術であることを以て反駁の論拠とした。これに対して、伊藤は、芸術のもう一つ重要な機能として「芸の力」といふ考へ方を立ててあるが、この点については、今の論旨と直接関係はないので深入りしないでおく。)伊藤はソビエトといふ実験国家における政治と芸術の関係から、芸術が政治に従属した場合、つまり政治的有効性が第一義とされた場合、それはもはや本質的に「教育」ではあつても「芸術」ではあり得ないことを論証したのである。

透谷が愛山の中に残存してゐた経国済民的な文芸観に対して、伊藤が政治権力によつて公認された善に奉仕する文学に対して、時代と立論の根拠を異にするとはいへ、共に「生命」の語によつて反論を展開したのは興味が深い。彼らは共に皮相な意味での文学の有効性を否定した。では、文学は空の空なるものであり、常に反政治的、反道德的でなければならぬのか。

詩人は共和国から追放すべしと言つたプラトンの昔から、文学と道德は相矛盾するものと考へられて来た。しかし、他の芸術の領域と比較して、文学はきは立つて論理の世界とからみ合つてゐる。文学は道德に従属し、これに奉仕するものではない。しかし、文学における道德性の問題は、充分考へられて然るべき問題である。

萩原朔太郎に「文芸における道德性の本質」(『婦郷者』所収、昭和十五年)なる小論がある。彼は芥川の「侏儒の言葉」を読み、そこに「ある漠然たる怒り」「義憤に似た反感」を感じる。破倫的なことや非道德的なことは、少しも書いてないのに、許しがたい何かを感じ、これに「反道德の文学」といふ名をつける。続いて「將軍」「糸女覚え書」「或日の大石内蔵助」等を読んで、一気に読み終るほど面白かつたにかゝはらず、そこにもやはり

一種の道徳的反感を感じる。乃木大将を戯画化して描いた「將軍」について、彼は反感を感じさせる理由を次のやうに書いてゐる。

△そこで初めて、自分は一つの原理に到達しえた。つまりこの作者の場合では、対象への「同情」^{シンパシー}が欠けてるのである。乃木大将といふ一人物を、作者は一奇人として意地悪く描き出してる。そのかぎりにおいて、この小説は、読者に諷刺文学的の興味を与へる。しかしそこには、乃木大将の戯画だけが描かれてゐて、その一將軍の生きてる人間が書かれてゐない。▽

朔太郎が、対象への「同情」^{シンパシー}の欠落を指摘したのは、いかにも詩人らしい鋭い直観である。そして、文学における善悪の問題を彼は次のやうに論じる。

△すべての善き文学者は、一面においての非人情と残酷さをもたねばならない。多くの偉大なる作家たちは、勇敢に道徳をけり飛ばして、悪魔とともに同棲してる。意地悪さは文学の特色である。そこでゾラやモーパッサンや、聖人を凡俗化し、英雄を小人化し、人間性のあらゆる卑劣さと醜悪とを、残忍に意地悪くむざむざと暴露させてる。だがしかし彼らの場合は、その対象されるものゝなかに、普遍的なる一般の人（人間性の本相）を

描き出しているのである。彼らの作者は、けつしてその対象を憎んでるのではない。反対に彼らは、そのモデルのなかに自我の人間性を見てるのである。ドストイェフスキーの小説は、ときに醜劣無慚の獣欲漢や、人間中での最下等の破廉恥漢やを最もひどく暴露的に描き出している。しかもそのひとりひとりの人物が、いづれも作者の分身であると思はれるほど、深い人間性の理解と同情をもつて書かれてるのである。▽

このやうに述べて、「文学のモラルティには、初めから善悪の観念は存在しない。たゞ対象（人間、社会、自然）に対する同感シンパシーがあるばかりである」と言ひ、文学の本質を「個性の狭い窓を通じて、万有にひろがるところの共感であり、同情であり、そして要するに愛なのである」と結論づけてゐる。朔太郎のいふ「道徳性」とは、「秩序」の側に立つた道徳律でもないし、「生命」の側に立つたエゴイスティックな自己主張でもない。対象のなかに自分自身をみるといふきびしさは、これら二つの立場を越えた、もう一つ高い次元の眼によつて、はじめて実現することであらう。「愛」といふ、いささか手ずれのした言葉で朔太郎が訴へたかつたのは、恐らくさういふことであらう。

この朔太郎の文章を小林秀雄が読んだかどうかは確証がない。しかし、「歴史と文学」

(昭和十六年)の第二章には、芥川の「將軍」に関して朔太郎と酷似した批評が出てくる。小林は、シカゴ・ニュースの従軍記者で、旅順攻囲戦の陣中で乃木將軍に接し、その非凡な人間に感動したスタンレー・ウォッシュユバンの『乃木』を挙げ、その本の感銘が「乃木將軍といふ異常な精神力を持つた人間が演じねばならなかつた異常な悲劇といふものを洞察し、この洞察の上にたつて凡ての事柄を見てゐる」ところから来るとしてゐる。それに反して、芥川の「將軍」は、英雄乃木に対して、人間乃木を描いて抗議しようといふ露骨な作為に出てゐるため「乃木將軍のポンチ絵のやうなものが出来上る」といふことになる。なぜさういふことになつたか。日本の近代作家が学んだのは、十九世紀後半のヨーロッパの文学者たちの「縦横無尽の分析解剖の才」であつた。しかし、彼ら西欧作家の扱つた内面の苦闘を日本の作家たちは果してどれだけ理解したであらうか。小林はいふ。

△彼ら(西欧の作家)は指導者としても啓蒙家としても失格者であり、失敗者であつた。皆んな孤独な時勢に対する反抗者であり、不信者であつた。さういふ人達、合理主義と実証主義と社会主義とに満腹し、商業主義の波に乗り、徒らに果しなく普及して通俗化する文学の危機を予感した少数の人達が、例外なく行つたことは、残忍酷薄とでも形容したい

様な自他の批判、分析、解剖といふものでありまして、彼らは言はば、毒を以て毒を制するていの一筋につながり、驚くほど辛い裏道を辿つて天道に通じ得たのであつた。▽

文学が「救ひ」とでもいふべき高次の道徳とつながるのは、まさに「毒を以て毒を制するていの一筋につながり、驚くほど辛い裏道を辿つて天道に通じ得る」といふ逆説的な過程を通らねばならないのであらう。勸懲小説が道徳に、国策文学が政治に短絡するやうな意味での有効性とは、本来の文学にはあり得ないのである。

(四)

「方丈記」には、周知のやうに十二世紀末の大火、地震、旱天、洪水、飢饉などのすさまじい記事が見える。王朝の生活が崩壊する寸前の、地鳴りのやうな不吉なひびきが、その行間から立ちのぼつて来る。「築地のつら、道のほとりに、飢ゑ死ぬるものたぐひ、数も知らず。取り捨つるわざも知らねば、くさき香世界にみち満ちて、変りゆくありさま、目もあてられぬこと多かり」とそれは語つてゐる。その描写に続いて、「方丈記」はこんな意味のことを書いてゐる。離れられない夫婦の中では、愛情のより深い方のものが必ず

先立つて死んでゆく。その理由は、わが身は次にして、相手をあはれに思ふので、まれまれ得た食ひ物も相手にゆずつてしまふからである。それ故、親子で暮してゐるものは、「定まれることにて」——即ち「必ず」親の方が先立つのである。母の命が尽きたのも知らないで、いとけない子が、なほも乳房を吸つてゐるのもあると。人間は単なる生物的生存をこえたものであることは、多くの宗教や道徳が執拗にくりかへして来たことではあるが、この一片の具象的描写の衝撃には及ばないのである。無償の献身といふ人間にだけある能力を、こんなに美事に描き上げる力は、文学にしかないのである。

「いかなる大文学も蟻一匹殺すことはできない」といふのは小林秀雄の名言である。さういふ意味で、文学は有効か無効かといへば勿論無効であらう。しかし、人間の魂を動かすといふ意味では、文学のすぐれたものは最高の有効性を持つといへよう。真の道徳が内発的生命に支へられてゐるべきものとすれば、又秩序や制度が絶えず物神化の危機を孕んでゐるとすれば、すぐれた文学は生の深いところで、道徳や政治と関連するのは当然であらう。それは人間の心に訴へることによつて、徐々に、間接的に、よりよき方向に道徳や政治を修正して行くといふ方法によつてのみ、それらと関連するのである。

文学教育とは、決して狭い意味の政治教育や道徳教育であつてはならない。そのきほどい一線を逸脱しないためには、文学といふ素材は徹底して人間性の発見、人間性の練磨のために使はれねばならない。この事は言ふほどたやすいことではない。例へば教科書における「防人歌」のとりあつかひの歴史をふりかへつてみるがよい。かつては「醜の御楯といで立つわれは」といふ公的、儀礼的な歌が前面に押し出されてゐたが、今は肉親との別離をなげく、私情にかゝつらふ歌が「反戦歌」として教へられてゐる。古典の価値を決定するものが、現代を生きるものの価値観によることは自明のことであらうが、眼前の政治的要請はしばしば古典の眞の姿を曇らせるおそれがある。それは「啄木に関する断片」(中野重治)以来、社会主義詩人といふ評価にウエイトが置かれすぎて、小説家志望に挫折した青年が、短歌形式を「虐使」して作つた感傷、自嘲の世界に目をつぶるといふ、啄木のとりあつかひにおいても同様である。ある作家の、ある傾向を抽出し、それらをつないでゆけば、抵抗的人間像とか、反逆的人間像とかいふものを作り出すのは容易である。そして、それを政治的実践につないでゆくこともできるであらう。しかし、それは眞の文学教育とはいへないであらう。むしろ価値の多元性を、人間の簡単には整理できぬ複雑性

を、人間そのものの卑小さと偉大さを、たちろがず教へることによつて社会は前進するのである。低次の政治的、道徳的有効性に屈服した時、文学教育は人間の可能性の芽をつみとることになりかねないのである。

(昭和四十六年十二月「福岡教育大学国語国文学会誌」第十四号所載)

二 明治の青春 —— 若き日の独歩 ——

志士の後裔

二十歳前後の独歩に決定的な影響を与へた三つのもの、それは吉田松陰とワーズワース及びキリスト教思想であつた。これらは殆んど時を同じうして、この多感な青年の魂を震撼し、その必ずしも長くない生涯を決定づけたのである。

独歩の父専八は兵庫県竜野の脇坂藩の舟役人だつた。銚子で難破した藩船の後始末のため出張し、その地の旅館吉野屋の女中淡路まんとの間を生れたのが独歩であつた。後、まんは専八の正妻となり、七つ違ひの弟収二が生れた。維新後、父は山口県下の裁判所に奉

職した。これが独歩と吉田松陰を結びつけた。松陰の「幽室文稿」を入手して、暗誦できるほどに熟読したといふ。また松下村塾にならつて、田布施町に「波野英学塾」を作り、子弟を教へたといはれる。その傾倒ぶりがうかがはれるのである。明治の文学者の多くは、鷗外、透谷などに典型的に見られるやうに「士族知識人」だつた。出自が名主である漱石の場合はやゝ例外として、女性の一葉にも、終生「経国済民」といふ使命感は消えなかつた。天下国家のことに、意識的にかゝはらうといふ姿勢は、独歩の場合ことに強烈だつたやうに見える。それは明治の青年として極めて自然な野望だつた。「文筆の人たるべきや、政治の人たるべきやの疑問」に苦しみ、「『人間の教師』として吾が力に能ふだけを務めて此の世を終ること」に生の目標を定めるまでに、如何に輾転反側を重ねたか、その跡は彼の告白体の日記「欺かざるの記」(明治二十六年二月四日〜三十年五月十八日)に詳しい。彼の愛好語であつた「シンセリティ」(真摯)は、松陰の「至誠」を明治の雰囲気の中で追体験することばであつた。

独歩が初めてジョン・モレイ解題のマクミラン版「ワーズワース詩集」を手に入れたのは、明治二十五年九月だつたが、独歩にとつてワーズワースとは隠遁超脱の自然詩人とい

ふよりは、もつと現実に密着した存在だった。彼はワーズワースを「詩眼を以て『人間は如何に生活すべきか』といふ問題につきて感得したる理想をば、詩情を以て詩文に現はし、以て同胞人類を真理と善徳に導くべき使命を有する者」(『田家文学とは何ぞ』)としてとらへた。これが二十一歳の独歩の使命感だった。

独歩の文学者としての第一声が、日清戦争の従軍記「愛弟通信」(最初は「戦争通信」)であつたことは意味が深い。これは弟収二にあてたルポルタージュといふ形で書かれ、「国民新聞」に明治二十七年十月二十一日から、翌年三月十四日まで連載され、独歩の文名を一挙に高からしめた。それは、近代日本が直面した最初の大戦争を、格調の高い漢文脈の文体でうたひ上げた、壮烈な叙事詩ともいふべき作品であつて、文学史に残るべき戦記文学の傑作である。

△○○日、○○丸の喫茶室に某少佐と語り、東方の形勢を論ずる際、吾が眼端はしなく窓外千里の波濤に転じて、水天一髪の光に注ぎたる刹那、こみあげ来るは慷慨の涙と、吾が同胞四千万よと叫ぶ、天外遊士の懐郷の涙なりき。／談じては黙し、黙しては談じ、吾が感情次第に昂揚して、偏へに吾が国民を思ふの念に堪へずなりぬ。▽

波濤をけつて進む千代田艦上で、祖国の運命を慷慨する二十三歳の独歩にとつて、「日本」とは何よりも先に「吾が同胞四千万」であつた。かういふ生きた「同胞感」を今日の人は味ひ得ないのではないか。同胞の運命を思つて熱涙を流すといふやうな体験を明治の青年が持ち得た事實は、一片の帝国主義戦争論などで片づけるには余りに嚴肅な事實ではないか。二十七年十一月三日の千代田艦上の天長節の描写も逸しがたい。独歩は士官室での祝宴の後、下甲板の下士、水兵の中に下りてゆく。兵士たちは人山を築き、葡萄酒を抜き、一皿の豆を突き出して、この若い従軍記者を歓迎する。独歩はその兵士たちに、次のやうに呼びかける。

△我が大日本帝国の国民は、諸君の如き忠勇なる軍人を有するを誇る。諸君亦常に記憶せよ。諸君の頭上、英聖文武なる皇帝陛下あり。諸君の後、熱情燃ゆるが如き四千万の同胞あり。諸君は幸福なり。此の皇帝を戴き、此の国民を控ゆる諸君の幸福に比すべき軍人、全世界何処にかある。▽

かういふ文章を、現在の時点からどのやうに批評することもできる。その素朴さを笑ふこともできる。これを材料にして、反戦論の一つや二つは立ちどころにできる。しかし、

独歩の意識が低かつたとか、兵士たちはだまされてゐたのだとかいふ裁断は傲慢に過ぎよう。「頭髮の頂より、足の爪先迄、吾れ感激を以つて充たされぬ」と書いた独歩の实感に、いつはりはなかつた筈だし、かういふ見事な一体感こそが、勝利の力源であつたことに疑ひはないからだ。一面、詩人の眼は戦争の悲惨を凝視してゐた。

△愛弟、吾れ始めて「戦ひに死したる人」を見たり。剣に仆れ、銃に死したる人を見たり。無論そは清兵しんべいなりき。／天を仰いで仆る、両足を突き伸ばし、一手を直角に曲げ一手を体側に置き、腹部を露はし、眼半まなこば開く。吾れ之を正視し、熟視し、而して憫然びんぜんとして四顧したり。凍雲漠々、荒野茫茫、天も地も陸も海も、俯仰顧望する処として惨憺の色ならざるなし。》

独歩は「戦」といふ、聞き慣れ、読み慣れてゐた死文字が、今や忽然として、生きた意味となつて問ひかけてくると書いてゐる。

威海衛の清国北洋艦隊撃滅の詳報は、国民に大きな感動を与へたが、独歩はその末尾で敵將丁汝昌の死を、簡潔だが思ひをこめた言葉で記録してゐる。彼は部下の生命の安全を願ひ、自決して責任を全うしたのである。「汝昌死す！ 嗚呼丁汝昌は死せり。彼は国の

ために殉じたり」。敵將の殉国の死に熱い涙をそそぐ心情に、悲惨な戦争の中にも、敵味方を越えたヒューマニティの輝きがある。こゝには日清戦争が義戦であつた事を、一人の敏感な青年の魂がしかととらへた記録がある。

天地の児

明治二十八年三月、独歩は呉に帰還する。戦争の激烈な体験がまだ整理されぬうちに、彼には運命的な恋愛が待つてゐた。「愛弟通信」によつて文名の高かつた若いジャーナリストは、この年の六月、日本橋釘店の佐々木病院長の長女信子と邂逅する。六月十日の日記に「令嬢年のころ十六若しくは七、唱歌をよくし、風姿楚楚、可憐の少女なり」と記されてゐる。信子の母で、著名な婦人運動家の一人であつた豊寿は強硬に反対するが、それを押し切つて二人は結婚する。「わが恋愛は遂に勝ちたり」と独歩は一時の幸福に酔つたが、半年もたゞぬうちに破局が来る。米五合に甘藷を加へた主食、菜は「豆の外用ふべき野菜少し」といふ状態で、独歩こそ「菜食の利は脳髓の明快にありと始めて知りぬ」と力んで見せても、名家の令嬢に我慢できるやうな生活ではなかつた。独歩がこの破局からい

かに痛烈な挫折感を味はつたかは、「欺かざるの記」に詳しい。この体験によつて、彼はロマンティックな野心家から、始めて人生への開眼を体験する。

独歩が文学的出発をする明治三十年といふ年は、尾崎紅葉が「金色夜叉」を書いた年だつた。紅葉の文学は独歩が「洋装せる元禄文学」と酷評したやうに、もつばら擬つた文章と趣向で読ませるものであつた。さういふ玄人の文学に対して、独歩はひたすら「生きる意味」を追究しようとした。独歩の文学にきはだつて印象的な二つの特色といへば、その一つは「驚異心」とでもいふべきものである。われわれは、日常生活に埋没して、ともすれば「生きてゐるといふ意味」「生きてゐるといふ実感」が磨滅してしまふ。さういふ意味や実感を救出すること、これが独歩の作品の感動を生む。「どうにかしてこの古びた習慣クセの圧力からのがれて、驚異の念をもつてこの宇宙に俯仰介立したいのです」(「牛肉と馬鈴薯」)といふ言葉は、独歩文学の本質を象徴的に語つてゐる。独歩の文学のもう一つの特徴は「世間に立つ前、先づ天地に立たざるべからず」といふ言葉が示すやうに、人間を単に社会的存在と見るのではなく、より根源的には人間を天地、宇宙の中の実存として把握しようとする姿勢である。かういふ視点に立つとき、現世の利害、愛憎がひどくむなしく見

えてくる。己れの生死をぬきにして、顧みて他を言ふ楽天思想への痛烈な批評が生まれる。独歩の中に、かういふ深い思想が生れて来るのは、悲恋に終つた信子との体験を代償としてゐた。

独歩は信子と離婚の後、当時まだ東京の郊外であり、武蔵野の面影の残つてゐた渋谷に弟取二と二人で住んだ。さういふ中から「武蔵野」が生れた。旧制の中学校の国語教科書の中でこの作品にふれた人は、その自然の生命の新鮮な描写に魅せられた経験を誰もがもつてゐる。さうして、その「武蔵野」の描写に言ひがたい一抹の悲哀感がたなびいてゐるのは、背後に信子との悲恋があつたことを知れば、成程と了解できる。独歩二十七歳。今、その一部を抄録しよう。

▲一陣の風小高い丘を襲へば、幾千万の木の葉高く大空に舞うて、小鳥の群かの如く遠く飛び去る。木の葉落ち尽せば、数十里の区域にわたる林が一時に裸体はだかになつて、蒼ずんだ冬の空高く此上に垂れ、武蔵野一面が一種の沈静に入る。空気が一段澄みわたる。遠い物音が鮮かに聞える。▽

▲日が落ちる、野は風が強く吹く、林は鳴る、武蔵野は暮れむとする、寒さが身に沁む、

其時は路をいそぎ玉へ、顧みて思はず新月が枯木の梢の横に寒い光を放つてゐるのを見る。風が今にも梢から月を吹き落しさうである。突然又野に出る。君は其時、

山は暮れ野は黄昏の薄かな

の名句を思ひだすだらう。▽

かういふ一節を読むだけでも、われわれは久しく忘れてゐた自然感情が、心の中に蘇つて来るのを実感することが出来る。

「武蔵野」と同じ明治三十一年発表された「忘れ得ぬ人々」(執筆は前年)は、いはば独歩文学の原型であり、人間の瞬間的な邂逅をとらへて、見事に定着した作品である。多摩川の溝口(現在の川崎市)の亀屋といふ旅館に、大津弁二郎といふ無名の文学者と、秋山松之助といふ無名の画家が、偶然泊り合はせる。この二人の青年は夜の更けるまで語り合ふ。そこで大津が自分の忘れ得ぬ人々を語るといふ設定になつてゐる。「忘れ得ぬ人々」とは、親兄弟や知己、教師、先輩のやうな「忘れてかなふまじき人」ではなく、「恩愛の契もなければ義理もない、ほんの赤の他人であつて、本来をいふと忘れて了つたところで人情も義理も欠かないで、而も終に忘れて了ふことの出来ない人」だといふ。大津は

三人の忘れ得ぬ人々を点描する。船で瀬戸内海を通つた時、淋しい島かげの磯を漁つてゐた人、冬の阿蘇の月明の夜に、空車を曳き、馬子唄をうたひながら通り過ぎて行つた二十四、五かと思はれる屈強な若者、四国の三津が浜の魚市場の雑沓のはづれ、嗚咽するやうな琵琶の音をかき鳴らしてゐた琵琶僧。さうして最後にかういふ感想がつけ加へられる。

△我れと他と何の相違があるか、皆是れ此の生を天の一方地の一角に享けて悠々たる行路を辿り、相携へて無窮の天に帰る者ではないか、といふやうな感が心の底から起つて来て我知らず涙が頬をつたふことがある。其時は実に我もなければ他もない。たゞ誰れも彼れも懐かしくつて、偲ばれて来る。▽

この「人なつかしさ」は、あの「吾が同胞四千万」を越えて、世界人類へ広がつてゆく。明治の「開かれた精神」は、こゝにうつしくその表現を得たといへるだらう。

(昭和五十一年四月「国民同胞」第一七四号所載)

三 子規と啄木

鶏頭の十四五本もありぬべし

著名な子規の句であり、「写生」の典型といはれてゐるものである。晩秋の子規庵の庭先に、真紅に燃えてゐる花の、野生のただけだけしい生命力をしつかと受けとめてゐる。「写生」といふと、何か生命力の稀薄な、受動的な態度のやうに聞えるが、子規の生命は最後まで衰弱を知らなかつた。肉体の病といふ宿命を異常な意志力によつて克服していつた過程は見事といふ他はない。子規は生涯業病にとりつかれ、死んだ時には背中が潰瘍から蛆がこぼれ落ちたと伝えられてゐるが、その思考の中には微塵もセンチメンタリズムがなかつた。中江兆民が喉頭癌で咽喉に穴をあけ、余命の短いことを予感して『一年有半』を書いたとき、彼は『仰臥漫録』の中で「浅薄ナコトヲ書キ並べタリ」と批判し、死を売り物にして世間の同情を集めることについて、苦々しい感想を洩らしてゐる。「居士は咽喉に穴一ツあき候由、吾等は腹、背中、臀ともいはず蜂の如く穴あき申候」と書いて、病気の重さでは俺の方が先輩だといはんばかりの口ぶりである。彼の「写生」には、かういふ現実擬視の裏づけがあるのであり、さういふ現実から逃避して「観念」の世界に閉ぢこもることを本能的に拒否した。彼が「理屈」といつて嫌つたのは、かういふ現実遊離の「観念」に安住する姿勢を意味したのであつた。

子規の余り長くもない生涯は、興隆期日本の運命に直接してゐた。悲喜動乱の人生に随順して生きた。日清戦争が勃発すると、矢も楯もたまらずに従軍した。それはやみがたい生命の欲求からであり、軍閥の提灯持ちから出た行為ではなかつた。「小生今迄最も嬉しきもの」の一つに「初めて従軍と定まりし時」と書いた子規は、「従軍記事」の中で従軍記者の処遇を知らぬ一部將校の見識を批判することを忘れてはゐない。日露の戦雲が急になつて来ると、彼の感覚は敏感にその危機を感じとつてゐる。『墨汁一滴』の中には「不平十ヶ条」といふのがあるが、その二番目に「いくさの始まりさうで始まらぬ不平」と書いてゐる。彼の思考はいつも国民感情の動きと離れてゐない。かういふ子規だつたから「柩の前にて空涙は無用に候。談笑平生のごとくあるべく候」と何のてらひもなく遺書に書くことができた。死ぬものと残るものとは、お互ひに「相損つ⁺」るといふ現実を、知りすぎるほど知つてゐたからである。

子規は足なえになつてから、好きな旅行もできなくなつた。知人の徒然坊（坂井久良伎）が箱根から数葉の写真を送つて来たとき、彼は数首の連作を作つてゐるが、それは美望の念の直接の表現であり、屈折した嫉妬のやうな感情は全く表はれてゐない。

足たゞば北インヂヤのヒマラヤのエヴェレストなる雪くはましを

といふやうな歌をよむと、彼の生命は狭い病床六尺の現実をこえて、世界の涯まで飛翔してゐる。カラッとして少しも停滯がない。例へば啄木の次のやうな歌と比較するがよい。

友がみな

われよりえらく見ゆる日よ

花を買ひ来て妻としたしむ

こゝには、やり場のない自嘲や屈折がある。子規と啄木とは、共に病氣との戦ひの生涯であつたが、不思議に子規には悲惨といふ影がない。彼の生命力は肉体の病をのりこえてゐるからである。しかし、啄木には大きなかげりがある。それは日露戦争といふ時代を境にした、その前と後といふ時代的背景もあらうが、もつと生得の本質と関係がありさうだし、又彼らの若き日に傾倒した学問とも関係がありさうに思はれる。子規はその芸術の精神や方法をもつばら伝統的なものに学んだのに対して、啄木は少年時代のワグナーへの耽溺から、晩年のクロボトキンに至るまで、もつばらハイカラな新しいものに心を動かした。

彼の生の基準はいつも外にあつたやうに思はれる。彼が幸徳秋水の大逆事件に心を動かされ、「昂^{スバル}」の歌人で弁護士でもあつた平出修から、裁判記録を借りて読み、「時代閉塞の現狀」(明治四十三年八月)といふ論文を書いたことはよく知られてゐる。これは「自然主義」の果した役割が、強権——つまり国家権力の批判に及ばないことを指摘し、これからの文学が強権の批判の立場をとるべきことを強調してゐる。この「強権」なる言葉は、幸徳秋水訳、クロボトキン原著の『麵麩^{メンコ}の略取』から取られてゐることははつきりしてゐる。晩年の彼は友人宛の手紙で「僕は長い間自分を社会主義者と呼ぶことに躊躇してゐたが、今ではもう躊躇しない」と言ひ、又別の友人宛の手紙では自らを「ソシアル・レボリュウシヨニスト」と公言してゐる。「社会主義者・啄木」像は今定着してゐるし、啄木の評価はもつばらその視点からなされてゐる。

詩集『あこがれ』によつて、浪漫主義詩人として出発した彼は、やがて北海道放浪、東京での貧窮の中で、次第に自然主義的な人生観を身につけてゆく。その耽溺、荒唐の生活が極点に達したときの記録が、明治四十二年の「ローマ字日記」であり、芸術論の一つの帰結が「食ふべき詩」であつた。後者の中で彼は自然主義運動を「明治の日本人が四十年

間の生活から編み出した最初の哲学の萌芽」と高く評価した。同時に彼は、自分の小説家志望の挫折を確認し、「恰度夫婦喧嘩をして妻に敗けた夫が、理由もなく子供を叱つたり虐めたりするやうな一種の快感を、私は勝手気儘に短歌といふ一つの詩形を虐使する事に発見した」と書く。これがいはゆる啄木の「短歌虐使説」といはれるものであり、『一握の砂』の大部分の歌は、かういふ鬱屈した創作衝動から生まれてゐる。「時代閉塞の現状」が書かれる地盤は充分に用意されてゐたといふべきであらう。浪漫主義、自然主義、社会主義といふ、日本の近代思想史の全過程を、啄木は夭折前の数年間に凝縮して経験したことになる。彼が思想上で注目されるのはゆゑなしとしないのである。

しかし、啄木のやうに短い生涯に激しい思想的変貌を強ひられた者を、社会主義の視点からのみ把へるのは問題であらう。こゝに進歩主義者から意識的に排除される一つの啄木像を提出しよう。

明治四十二年十月二十六日、初代韓国統監伊藤博文は、ハルピン駅頭で朝鮮人安重根に狙撃、暗殺された。十一月四日東京で国葬が行はれた。靈南坂の官邸から日比谷まで、葬列の通る沿道には十数万の民衆が肅然とうなだれて、この巨人の死を追悼した。当日の

「東京朝日新聞」に、啄木は次のやうな歌を寄せてゐる。

十一月四日の歌九首

またとなく悲しき祭りをろがむと集へる人の顔の悲しさ

とぶらひの砲鳴りわたり鳴りをはるそのひと時は日も照らずけり

もろもろの悲しみの中の第一のかなしき事に会へるものかも

火の山の火吐かずなれるその夜のさびしさよりもさびしかりけり

御柩みひつぎの前の花環のことさらに赤き色など目にのこりつつ

ゆるやかに柩の車きしり行くあとに立ちたる白き塵かな

目の前にたふれかかれる大木は支へがたかり今日のかなしみ

くもりたる空より雨の落くるをただ事としても今日は思はず

しかはあれ君のごとくに死ぬことは我が年ごろの願ひなりしかな

翌日の「岩手日報」の「百回通信」に彼は国葬の様子をくはしく報じてゐる。たまたま

前日の歌といくつかは重なる「悼歌五首」が載せられてゐるが、「天長の佳節に当りて、

宴を廃し給へる、聖上の御軫念」にふれた次の一首はことさらに心打たれる。

夜をこめていたみ給へる大君の大御心もかしこかりけり

こゝには、やがて三年後にやつて来る乃木殉死への反応に似た国民の一体感がある。後に漱石が名づけた「明治の精神」は、これらの啄木の歌の中にも脈打つてゐる。

啄木と子規。それに社会主義、国粹主義といふレッテルを貼るのはたやすい。しかし、明治といふ時代を生きた二つの典型に、共通した時代の影をよみとる努力がなされなければ、人物は歴史の発展図式の駒に化してしまふであらう。

(昭和四十四年十月「国民同胞」第九六号・加筆)

四 短歌における「写生」——子規から茂吉へ——

子規の写生

歌をよむ時に、虚飾や誇張を去つて、できるだけ対象に即してよむこと、自己の感情を表現する場合でも、それにもつともふさはしい正確な言葉をさがす努力をすること、「写生」とよばれるかういふ方法が自明のことゝなつたのは主として子規の力によるのである。

それまで、型にはまつた発想や修辭の中に、自己の感情をもちこむ技術だけが作歌のすべてであつた時代に、己れの視覚を信ずるといふことはきはめて大胆な挑戦であつたといふべきである。

子規の写生概念は、下村為山、中村不折等の洋画家の影響下に、ほぼ明治二十八年から晩年にかけて形成された。当然のことながら、それは絵画の側からの強い規制によつて、印象鮮明な、物の外形を写すといふ性格を第一義としてゐた。「写生」は絵画の方法をいふ語であり、「理想」（観念）の反対語として使はれてゐる。直接文学に関して「写生」の語が見えるのは「叙事文」（明治三十三年）や、「病牀六尺」（同三十五年）に限られてゐる。

それは具象によつて人の感情に訴ふるものとされてゐる。子規の歌論の中心には、一貫して理屈を排除して感情を救出しようとする姿勢がある。「詩歌に限らず総ての文学が感情を本とすることは古今東西相違あるべくも無之、若し感情を本とせずして、理屈を本としたる者あらば、それは歌にても文学にてもあるまじく候」とは「歌よみに与ふる書」の一節である。「写生」はさういふ文学の本質たる感情に訴へるための「手段」であつた。「病牀六尺」の中でも、写生は手段であり、「写生といふ事は天然を写す」ことであると

断定されてゐる。

それならば子規において「感情の写生」といふことはあり得ないのであらうか。この場合、彼は「写生」の語を使はず「誠」の語を使つてゐる。

△曙あけみ覽の歌に曰く「いつはりのたくみをいふな誠だにさぐれば歌はやすからむもの」「いつはりのたくみ」古今集以下皆是なり。「誠」の一字は曙覽の本領にして、やがて和歌の本領なり。我謂ふ所の「有の儘に写す」とは即ち「誠」に外ならず。▽（曙覽の歌）かういふ子規の考へは、例へば「八たび歌よみに与ふる書」において、実朝の歌を論じ、その感動の源泉を「真心」と断じたのと同じである。こゝで「誠」「真心」といはれるものは、虚飾を去つて感情を直叙することであり、古今集以来の長い伝習の中で見失はれてゐた最も重大なものをとり戻さうとする志向である。心における「誠」と、天然における「写生」は「有の儘に写す」といふところで相通じてゐた。子規においては「写生」といふ方法意識と、「誠」といふ人格的倫理的意識が、強い主体の中で不可分に結びついてゐたのであつた。といふよりも「写生」は後世のリアリズム理論といふやうなものよりも、芸術上の虚偽を排するといふ意味で、ずっと倫理的なものであつたといふべきであらう。

それ故に写生の主張が、概念化して生命を失つてゐた旧派の和歌に対して、強い批判の主張たり得たのであつた。類型ではない個の視覚の重視といふ点で、すぐれて近代的でもあつたのである。

子規の倫理意識を継承したのは左千夫であつた。彼の歌論の中心には強い人格論があり、人格、生命が歌の中核であることがくりかへし説かれてゐる。又「言語の声化が一首を融合統一する主要力である」といふやうに、「叫び」「声調」を短歌の特質の最も重大なものと見なしてゐる。そして子規の「写生」を短歌の技法として意識的に提出したのは、外ならぬ長塚節の「写生の歌に就いて」(明治三十八年)であつた。節の写生は子規のやうな大らかさを失つて、徹底的に「純客観」に即き、ひたすら緻密化の一途をたどつた。子規において綜合されてゐたものが分化の傾向をたどつてゆくのである。

生を写す

明治四十四、五年頃になると、茂吉や赤彦のやうなアララギの若い世代と、左千夫との間に短歌観の決定的なズレが出て来る。左千夫は、いはゆる「新傾向」の歌に対して「計

らひ」「意識的行為」としてきびしく攻撃する。かういふ芸術上の対決は憎悪に近いものとなつた。茂吉の「赤光」に載つてゐる「わがいのち芝居に似ると云はれたり云ひたるを」とこ肥りゐるかも」とは、周知のごとく左千夫をよんだものである。終生、人格や倫理と歌をきり離し得ないものと考へた左千夫と大正期世代との宿命的な違和を物語るものであらう。左千夫に代表される根岸派流の写実主義に対する茂吉の批判はまづ「いのちのあらはれ」(明治四十四年)として次のやうに書かれる。

△短歌は直ちに「生のあらはれ」でなければならぬ。従つてまことの短歌は自己さながらのものでなければならぬ。一首を詠ずればすなはち自己が一首の短歌として生れ出たのである。▽

「生」とは「いのち」であり、実際の気分、感覚であり、それに忠実であれといふ主張である。形体の描写といふ従来 of 写生概念からすると極めて主情性が強い。この「生」は、後には「内部急迫」とか「衝迫」とかいはれる。内からこみ上げて来るぎりぐりのものである。今や子規の「誠」、左千夫の「人格」に代つて、「生」が前面に押し出されて来る。この背景には、茂吉の精神の基底にある土俗的な仏教思想や、流行としての「生の哲学」

の移入消化の事実があるのは当然である。そして、かういふ傾向が最も鋭角的に表はれてゐるのが「金槐集私鈔」（明治四十五年）であり、彼はこゝで作歌の最も重大なものとして「強烈なる主観」をあげてゐる。しかし、もともと強烈な主観と「写生」とは矛盾概念ではないか。これをどのやうに統一するかが、写生説展開の中心課題となつてゆくのである。

「玉勝間」の卷十四に「絵の事」といふ項があり、当時の画風を論じた中で、「生うつし」といふ語を発見する。それは「まことの物のやう」を基本としながら、必ずしも「まことのあるまま」ではない。写生とは物の外形、現象ではなく、強い主観によつて選択された物の生命を写すことであるといふ解釈が成立する。「源実朝雑記」（大正元年）にはかういふ独特の「写生」概念がはじめて語られる。

　　※自然を歌ふのは性命を自然に投射するのである。Naturbeseelung である。自然を写生するのは、即ち自己の生を写すのである。▽

「写生」とは「生を写す」ことが、ここで始めて明言されてゐる。しかし、それは「生」一般ではなく、あくまで「自己の生」なのであつた。茂吉には「短歌の形式は詠嘆の形式

である。抒情詩である」といふ言葉があり、このやうな短歌観には三井甲之の強い影響がみとめられるが、さういふ短歌観と写生を関連させるための茂吉の一つの模索であつた。

自然、自己一元の生

大正八年一月に書かれた「写生といふ事」の中で、茂吉は有名な次の定義を書きつける。
▲写生とは実相観入に縁つて生を写すの謂である。▼

彼の説明によると、「生」とはいのち、「写」とは「表現」の義であるといふ。前の段階からいふと「実相観入に縁つて」といふ条件がつけられてゐる。実相は「現実」といひかへてよい。「観入」といふ語は、「直観」とか「自己投入」とかいふドイツ美学からの造語であると言つてゐる。しかし、これは後に仏教用語として古くから存在してゐたことが判明した。彼はこの一語の出典究明のために二十数年をかけてゐる。異常な論証癖といふべきであらう。

茂吉の写生に関する体系づけはほぼ大正九年の「短歌に於ける写生の説」で完成する。彼はその第四章において次のやうに言ふ。

△実相に観入して、自然、自己一元の生を写す。これが短歌上の写生である。▽

第二段階の「写生とは実相観入に縁つて生を写すの謂である」の「生」は無規定であったが、それは説の発展過程をたどることによつて「自己の生」であることは明らかである。しかし、「自然、自己一元の生」とはきはめて解りにくい。これを自然への「自己投入」の結果、自然と自己との「同化」「融合」がもたらされたもので、本来的には自己の生であると解釈する人もある。しかし、ここではむしろ「自然」が「自己」を吸収する形で一元化が行はれる。こゝでは、「自然」はいはば宇宙のエネルギーとでもいふべきものであり、原始的な汎神論の色を帯びてくる。「生」の説明として「造化不窮の生氣、天地万物生々の『生』で『いのち』の義である」とされる所以である。「生」はもはや主体としての「自己の生」ではなく、自己をふくむ万物の上に働く「生」に拡大されてゆく。「写生」とはこの「生」をあらはす事であるとされるのである。

このやうな写生の深化、拡大は当然次のやうな論を導き出して来る。

△短歌になると、感情の自然流露を表はすことも亦自己の生を写すことになり、実相観入になり、写生になるのである。▽

つまり「感情」の写生といふことである。自己の感情を客観視して対象化するといふ発想は子規にはなかつた。子規の写生は根ぶかく視覚に結びついてゐたし、茂吉のやうな観念論哲学の影響はなかつたから、己れの実感に忠実である場合には「誠」「真心」といふやうな倫理的色彩の強い言葉が用ゐられた。茂吉の写生は方法であり、「予の独断の好み」であり、「謂はば Autonomie」でもあつたから、それは万能のメカニズムでもなければならなかつた。それが詠歌対象である限り、「感情」もまた写生の範疇に入ることには彼の説の当然の帰結である。だから、彼は子規の「強ひて筆をとりて」の中の作品について「天然を対象とするばかりが写生ではない。人事を対象とする時でも動乱の情緒を対象とする時でも、写生の歌は幾らもあり得る」と言はざるを得ないのである。「写生による短歌作法」(昭和十一年)では、子規の藤の花の連作中の次の三首をあげて説明する。

瓶にさす藤の花ぶさみじかければたたまの上にとどかざりけり

瓶にさす藤の花ぶさ一ふさはかさねし書の上に垂れたり

この藤は早く咲きたり亀井戸の藤咲かまくは十日余り後

この三首目の歌について「この歌は前の二つと稍趣を異にして、前の二つは眼前の正直

なありのままの写しであるが、この歌は謂はば『心の写生』といふべきものである」と述べる。「心の写生」とは注目すべき言葉であらう。

ここまではまだいいのだが、「短歌初学門」の中の「写生」（昭和十四年）になると次のやうになる。

△短歌に於ける写生の説は右の如く（注・生を写すといふ義）であるから写生すべき内容は万有にひろがつて居る。即ち宇宙総体コスミッシェ・トオタリクエントであり得る。さうして万有を生と観るから、写生せむとする対象は生総体レイベン・トオタリクエントであり得る。生全体レイベン・ガンツハイトであり得る。なほ具体的にいへば、目前の山川草木、鳥獣魚介、個人、集団、社会、国家、観念の世界、喜怒哀楽の感、さういふものである。約めていへば、具体的現実としての生を表現実行するのが即ち写生である。▽

これは写生概念の途方もない肥大である。アララギ宗の教祖のご託宣といふ感がしないでもない。無機的な自然も、人為的な制度や機構も、人間の感情も、あらゆるものが「具體的現実の生」として同次元に並立してゐるところからは、「価値」や「倫理」の問題が抜け落ちてしまふではないか。茂吉の歌論のもつ一種の非人格性は、かうした「生」の無制限な拡大に由来すると思はれる。やはり「写生」は原点・子規まで帰るべきであらう。

五 漱石断章

(一) 知と情

千谷七郎氏は名著『漱石の病跡』の中で、L・クラージェスの『心に抗争する精神』を引用しつつ、近代ヨーロッパの精神史が、頭脳が心情を浸蝕して行く痛ましい歴史であることを論じた。その中で次のやうな注目すべき部分がある。氏は「思」といふ字の意味について「それは脳がそれを下から支えている心臓に相談している象形的会意である。心に支えられている田は田圃の田ではなく、大脳を裸にして真上から眺めた絵である。左右両半球と、それぞれの半球を前後に分ける下からのシルヴィー氏溝と、上からのローランド氏溝とによって、全体として四分されている絵を楷書化したものである。『思う』ということは脳だけでは出来なくて、脳が心臓に傾聴しなければならなかったのである」と記してゐる。これは漱石の文学を説明する一つのヒントを提供する重要な指摘と思はれる。

明治十年代の東京大学の学風を形成した重要な思想の一つにスペンサーがあげられる。彼の「綜合哲学」のもつ包括的体系、及び政治経済と結びついた社会進化思想が、当時の「新哲派」と称された改良派に影響した所は、想像以上に甚大であつたやうだ。子規や漱石の子備門時代には、まだその学風の強い残照があつたと思はれる。彼らがドイツ観念論ではなく、イギリス経験論の学風下に、その青春を形成したことは、もつと注目されてよいことではなからうか。

漱石がその主知的、形式論理的な影響を受けなかつた筈はない。子規と漱石が、熱い友情に結ばれながら、妥協を知らぬ強い個性をぶつつけ合つて、その学問を磨いて行つた姿は感動的である。早く明治二十四年の子規宛書簡の中で、漱石は子規の「気節論」に反駁し、彼の東洋豪傑風の発想が粗雑な感情に発してゐることを痛烈に論破して、「気節」は「智」に属すべきことを論証してゐる。かういふロジックと執拗とも思へる論証癖は、その前年の子規との間にははされた「アイディア」と「レトリック」の優劣論争においても遺憾なく發揮され、返答に窮した子規は「書き余りて面晤に譲る」と書いて、旗をまいて退散せざるを得なかつた。挫折したとはいへ、当時「洋文学の隊長」を目ざしてゐた漱石

は、その西洋的、論理的思考法においては子規を遠くぬきんでてゐたと思はれる。その漱石が同じ年の、やはり子規宛書簡に、「狂なるかな狂なるかな僕狂にくみせん」と書いてゐる。漱石の青春は「智」と「狂」の間を振子のやうに激しく揺れてゐたのである。

二十七年九月四日付の子規宛書簡は、その時点での泡立ち、波立つ漱石の内界を無気味に語つてゐる。彼は松島や湘南に遊んだことを子規に報告してゐるのだが、彼をして「此三四年沸騰せる頭漿」と書かせ、「理性と感情の戦争益劇しく、恰も虚空につるし上げられたる人間の如くにて天上に登るか奈落に沈むか」の苦悶をなめさせ、二百十日の荒天のすさまじい狂瀾の中にとびこませたものは何か。その年の暮に鎌倉円覚寺に参禅に行かせた内的動機は何か。これらの言葉の背後に「事件」を詮索しようとする私小説的興味はおくとして、そこに存在するものはまさに「狂」である。そして二十九年、五高教授として熊本において書かれた「人生」は、人生の深淵に「一種不可思議のもの」「因果の大法を蔑にし、自己の意思を離れ、卒然として起り、蕪地に来るもの」の存在を認め、「狂氣」——非合理なるもの——の存在を確認した論文である。「海嘯と震災は雷に三陸と濃尾に起るのみならず、亦自家三寸の丹田中にあり。陰呑なる哉」と結ばれてゐるこの文は、いはば

漱石の青春における「狂」の系譜の自覚的決算であつたといへる。

かういふ体験の深化が、その文学観に影響しない筈はない。「老子の哲学」や「ホイットマンの詩について」のもつ、いはば齒切れのよい論理性は、理性と感情の戦争や、実存的不安をかいくぐつて次第にその形式論理的な側面を弱めてゆく。三十年以降の「トリスラム・シャンデー」や「小説エイルキンの批評」においては、明らかに文学は人間の感情生活の表現であることに重点が移されてゆく。それは太田三郎氏の説くやうに、感情は知識の前段階である「未分の知能」ではなく、それとは全く独立した領域であるといふリボアの「感情の心理」(邦訳「心性遺伝論」明治三十二年五月)の影響があるかも知れない。しかし、その影響を内化する母胎はすでに完全に準備されてゐたと見るべきである。

元来「情」は自然発生的、土着的なものである。これに比して「知」は、特に近代日本の知識人においては、多くは外的インパクトによつて形成されて来た。この二つの間の矛盾相剋は宿命的なものであつた。その一つによつて、他の一つを切断、抹消することなく、相剋の苦痛に耐へることによつて漱石の文学は形成されたのである。「心の他の道具が彼の理智と歩調を一つにして前へ進めない」といはれる『行人』の一郎も、午前中の『明

『暗』執筆、午後の漢詩創作といふ漱石の作業も、この事と無関係ではないであらう。

(二) ナシヨナリズム

漱石文学のテーマの一つ「二人の男と一人の女」の原型は誰だらうといふ詮議が盛んである。江藤淳の「漱石の嫂」(『新潮』昭和四十五年三月号)と和田謹吾の「『野分』の構図——作家漱石の原点——」(『言語と文芸』昭和四十七年三月号)は出色のものである。前者は漱石の三兄和三郎直矩の妻登世を、後者は漱石の同僚大塚保治の妻楠緒子をその「一人の女」に擬してゐる。この問題には今はふれない。

最近の漱石論のもう一つの傾向は「思想家」漱石の位置づけである。松尾尊兌「一九一五年の文学界のある風景と最晩年の漱石」(『文学』昭和四十三年十月号)は社会主義者に近い漱石像が描かれてゐる。丸谷才一「徴兵忌避者としての夏目漱石」(『展望』昭和四十四年六月号)は、漱石の明治二十五年の北海道送籍が「徴兵忌避」の結果であり、漱石は終生それを負ひ目としてゐたといふ。これは反戦主義者漱石である。平川祐弘「二人の武士」(『国語と国文学』昭和四十七年四月号)は、「ハーンや漱石を通して見た西と東のナシヨナリ

ズム」といふ副題がついてゐる。漱石全集「初期文章」中の西詩意訳「二人の武士」は、一高生漱石のものしたハイネの「二人の擲弾兵」のすぐれた文語訳であり、二十年代の昂揚したナシヨナリズムの雰囲気の見事な結晶であるとする。これはナシヨナリスト漱石といふ評価になるであらう。私は「社会主義」や「反戦」に結びつけた漱石像は虚像になりかねないと思ふ。漱石の精神構造の基盤にナシヨナリズムがあつたことは、負ひ目でもないし、恥しいことでもない。むしろそこにこそ積極的意義があると思はれるのである。

明治二十二年から二十五年にかけて、子規と漱石との間にやりとりされた手紙は、人生、学問、文学、恋愛等にわたつて、いかにも若々しくエネルギーな当時の学生生活を垣間見させる注目すべき文献である。かういふ交渉の中で子規は詩文集「七艸集」を書き、それに刺戟されて、漱石は漢文による房総記行文「木屑録」ぼくせつろくを書いた。これは漱石二十三歳の作であるが、吉川幸次郎氏によつて、日本人の手になる最高水準の漢文であると評されてゐる。漱石は文学者になることを目的としたいはゆる「文学青年」の時代を持つたことはなかつた。彼は「文学」といふものを漢文学―彼の言葉によると唐宋数千言と左国史漢―から学んだのであつた。そして、他の文学者たちが、ヨーロッパ直輸入の文学理論に

とびついて、容赦なく古い日本を切り捨てて行つたのとは反対に、頑固なほど自分の体験を大切にし、それに固執したのであつた。このことは彼の宗教観にもよく現はれてゐる。当時の文学者の多くが、例へば透谷や藤村のやうに、キリスト教に入信し、たちまちに棄教して行つたといふやうな体験を持たなかつた。彼は徹頭徹尾「異教徒」で押し通したのであつた。

この彼の頑固さが、彼を大成させた原動力であつた。彼は英文学を学ぼうと覚悟した時、「洋文学の隊長」たらんと志した。しかし、事はさう簡単には運ばなかつた。劣悪な物質生活と強烈な使命感の板ばさみになつて、ロンドンにおける彼は神経衰弱になつた。彼はつかみどころのない「英文学」といふものと悪戦苦闘した。さうして「自己本位」といふ言葉をみつけて、やつと泥沼のやうな自己喪失の状態から脱却できたのであつた。「自己本位」とは勿論、他人に対して自己のペースで行くといふことだが、ただそれだけではない。「西洋人何者ぞ」といふ言葉からすると、それはまた、他国に対する自国の自覚でもあつた。つまり漱石の「自己本位」とは「インディヴィジュアル」であると同時に「ナショナル」なものの自覚でもあつたのである。その二つの接点に漱石の「自己」があつたと

いふべきであらう。留学中の断片の中で彼は、知性の能力は普遍的だが、感受性の能力（フイーリングのファカルティ）は国民固有のものだといふ意味のことを書きつけてゐる。かうして彼は「狼群に伍する一匹のむく犬」のやうなコンプレックスから立ち直り、自分の感受性と力を信じて「文学論」の述作にとりかゝつたのである。小宮豊隆氏の言ふ通り、「文学論」は「漱石の外国文化に対する独立戦争の宣言」であつたのである。

日露戦争が始まつた年の五月に、漱石は「帝国文学」に「従軍行」といふ激烈な征露の長詩を書いた。彼にとつて日露戦争とは、何よりも「西と東」の文明の戦ひであつたのである。彼がロンドンでなめた、殆んど生理的苦痛ともいふべき西洋文明の圧力をはねかへす日本の力を、彼は現実のものとして受けとめ、確認し得たのであつた。翌年五月の「批評家の立場」の中では「僕は軍人がえらいと思ふ。西洋の利器を西洋から貰つて来て、目的は露国と喧嘩でもしようといふのだ。日本の特色を拡張するため、日本の特色を發揮するために、この利器を買つたのだ。文学者が西洋の文学を用ゐるのは、自己の特色を發揮する為でなければならん」と言つてゐる。日露戦争の勝利は、たしかに漱石の創作活動を著しく「鼓舞」したのであつた。彼が戦勝を素直に喜んだことと、戦勝後の日本の現状に

対して容赦のない鋭い批判を浴びせてゆくことは決して矛盾しないのである。私はかつて、『草枕』の創作動機の中には、西洋人の「小説」概念と全く違つた、日本人の感受性でしかとらへられない世界の造型の意図があつたのではないかと推定したことがあつた。

〔草枕ノート〕「日本文学」昭和四十五年五月）彼はやがて、「維新の志士」のやうな激しい精神で現実に立ち向つて行く。『野分』以下の文明批評的作品の底には、終生「士大夫意識」が一貫して底流してゐる。彼は pray すべき「ゴッド」を持たなかつたけれども、「殉死」に価する「明治の精神」の時代を生きた。彼の全作品は、この激烈な魂が、西洋文化といふ巨人と戦つた悪戦苦闘のドキュメントといふことができる。

いはでものことながら、彼のナショナルリズムは決して排外的ショーヴィニズムではなかつた。既に留学中の岳父への手紙（明治三十五年三月十五日）の中で、マルクスの思想の出でざるを得ない必然性を述べてゐる。『それから』の十三章では、幸徳秋水を日夜監視してゐる巡査のことを「現代的滑稽」と批判してゐる。大逆事件の起る前の年のことである。また、明治四十五年六月十日の日記は、戦後はじめて陽の目を見たものだが、行啓能のことにふれて、やたらに皇室を神化することは、民衆の敬愛を遠ざける所以だと鋭く批判し

てゐる。かういふ証拠はいくらもある。にもかゝらず、彼は体制外からの無責任な批判者ではなかつた。彼もまたその責任の一半を負はねばならぬ明治国家建設の当事者の一人としての、いはば体制内の批判者であつた。明治といふ時代は、鷗外や漱石のやうな強大無比な精神を、内部批判者として持ち得た時代であつた。そのことの確認の方が、余りにも今日的な政治の要請によつて漱石をねぢまげるよりも遙かに重要なことなのではあるまいか。

(三) 神

漱石は三十八、九年頃の断片に、神は大なる自惚を持つた者の自己神化か、不完全な人間の慰藉か、いづれかであるとしてゐる。甚だ合理的である。だから「神は人間の原形なりと云ふ聖書の言は却つて人間は神の原形なりと改むべきなり」と断定してはばからない。然らば漱石は無神論者であつたかといふと、さうではない。少くとも西洋流の「ゴッド」は信じてゐなかつたけれども。

「秋風の一人をふくや海の上」といふ寅彦宛の留別の句を残して、漱石がプロイセン号

に投じて西へ向つたのは明治三十三年九月八日であつた。その年の十月に書かれた英文断片は、コロンボからナポリまでの洋上で書かれたものと推定される。同じ船で留学した藤代禎輔や芳賀矢一の記録を援用すると、義和団事件で中国を追はれた宣教師たちが、上海から家族づれで大勢乗り込んで来て、彼らと漱石との間に激しい「教義問答」が行はれたらしい。この英文断片には、宣教師たちへの弁明もこめられてゐると思はれる。ともかくそれには「自然」と「神」についての、漱石の重大な発言がある。彼は暗く、ものうく、鉛色に広がる海面を見つめて、次のやうな「幻想」の国をイメージする。

△そこは天上的でも地上的でもない。家も木も、鳥もそれから人間もゐない。天国でも地獄でもない。この世といふ名前前で呼ばれる人間存在の中間的段階ではなくて、無限と永遠が、存在の同一性といふ点で人間を飲みこんでしまひ、あまりに広大なので、どんな描写も不可能であるやうな空虚と虚無の場所である。▽

これは恐らく、宇宙を「コスモス」と見るヨーロッパの自然像とは全く異質のものであつた。これは、われわれの生命が最終的に回帰してゆく場所の予感であり、死の二十日ほど前の最後の漢詩の「眼耳双つながら忘れて身も亦失ひ、空中に独り唱ふ白雲の吟」へま

つすぐにつらなつてゆくものである。

彼は宣教師たちが異教徒の偶像崇拜を否定しつつ、自らもまた偶像を礼拝してゐる事実
にふれた後、「神」について次のやうに述べてゐる。

△私の神はあの「無」でなければならぬ。それは真に重大な何かである。絶対的であつて、相対性をふくむ一つの名によつて呼ぶことが不可能であるが故に「無」と呼ぶのである。それはキリストでもなく、聖霊でもなく、他の如何なるものでもないと同時に、キリストでもあり、聖霊でもあり、すべてのものでもある「無」である。▽

「自然」や「神」を *nothingness* として把握することは、キリスト教的立場からいへば、恐るべきニヒリズムであらう。しかし、この発言は奇矯なやうで、まさに平均的日本人の「神」をよくとらへてゐる。日本人の神はいつも「何事のおはしますをば知らねどもかたじけなさの涙こぼるる」（『西行法師家集』）といふやうにとらへられて来たのである。「無」とは勿論、一切の規定を超越してゐる存在といふ意味であつて、かういふところに漱石の禪の教養をよみとることも可能であらう。和辻哲郎氏が、その『日本倫理思想史』上巻において、日本の神は祀られる神であると同時に、常に祀る神であり、順次に高次元に遡つ

て行くと、その究極には、一つの名称によつては規定できぬ「神聖性」そのものがある。最も究極のものには名前がつけられない。従つて、日本人にとつて「神」とは「神聖性の通路」であると規定したことといみじくも一致する。漱石が偶然プロイセン号に乗り合はせた熊本在住のノット夫人や、ロンドンのエッジヒル夫人の熱心な入信のすすめにもかかはらず、最後まで頑強な拒絶を続けた背景には、かういふ神観についての決定的な断絶があつた。留学中の日記に「余ハ pray スベキ者ヲ見出サヌ」と書いたのは正直であつた。

彼の蔵書中のバイブルには「聖賢去我遠」と書かれてある由である。十字架上のキリストをも、彼は「聖賢」といふ次元でつかんでゐたのであつて、無闇にキリストを神化する無教養な宣教師たちよりも、彼は遙かに醒めた宗教観を持つてゐた。さういへば『行人』の一郎が求めた「絶対」が「自分が其境地に入つて親しく経験することの出来る判切はつきりした心理的のもの」でなければならなかつた所以も了解できるであらう。

漱石は一個の人間がこの世に生きて行く上で、他者が存在してゐるといふ宿命と怖しさを、身にしみて感じてゐた人であつた。他者を捨象したところに、自閉的に作られる私小説の世界とも、自己と人類を垂直に結びつけて、そこに観念的な人間解放をうたふ白樺派

とも根本的に違つた人間観を持つてゐた。「人と人をつなぐ橋はない」といふ冷酷なヨーロッパの人間観の中から、孤絶的な人間を否認なしにつなぎ合はず「超絶神」が生れて来たとすれば、「互殺の和」の上からうじて保たれてゐる個人と個人の心をつなぐものは漱石にとつて何であつたのだらうか。それに応へるものが恐らく漱石の作品なのであらうが、晩年の大正四年の断片の「自然の論理」といふ言葉が注目される。彼はこの言葉を「形式論理」と対照させつつ、深い体験の中からおのづと湧き出して来た論理のみが、他者を納得させることを語つてゐる。この言葉には「自」と「他」といふエゴイズムの「對待世界」からの脱出の可能性が示唆されてゐる。「則天去私」については、晩年そこに到達した境地であるとか、永遠の憧憬の境地であつたとか、全くの虚妄であるとか、作中人物への公平と同情を表はず創作の視点であるとか、議論は依然としてにぎやかであるが、少くとも「天」とは「則るべき原理」であつて、依拠すべき人格神ではない。さういふ意味で、漱石の求道は徹底して人間臭く、「倫理的」であつたといふことができる。石田英一郎氏は『東西抄』の中の「二つの世界観」で、東洋と西洋の文化の型の違ひを、神の概念の相違として明快に論じてゐる。近代文学を思想的に論じる場合、日本にはキリスト教

の「神」に当るやうな座標軸がないといふ人が多い。しかし、漱石文学の思想性の根ぶかさは、彼が「異教徒」であることを貫きながら、エゴを超える価値を模索し続けた点にあるのである。

(四) 教師観

理想の教育はやはり私塾の形にあるのだらう。教育についての国家の規制力がまだなかつた時代には、学問をすることが飯より好きな男のところ、これも学問することが飯より好きな男が入門したに違ひない。発心とか立志とかいふのは、あくまで内発的なものであるべきで、他からの強制によつたものは、遂に生涯を貫くエネルギーとはなり得ないのである。往々見すごしがちであるが、そもそも教育の原型とはさういふものであることを確認しておく必要がある。職業としての教師が、義務として学ぶことを強制される生徒を教へる場合、教師自身の心が燃えてゐなければ、生徒の心に点火することができないのは当然である。しかし、教へる情熱を持続することは言ふほどたやすいことではない。現実のさまざまな制約のもとに、失意や停滞と戦つて、常に昂然たる姿勢を持するには、よほ

どの覚悟が在るであらう。教師を本当に支へるものは、いはゆる聖職意識といふやうな言葉では概括できぬ、もつと深いところにある人間としての使命感である。

漱石は帝国大学で英文学を専攻した二番目の学士として卒業し、東京高師の講師となつたが、明治二十八年春には松山中学に赴任する。その年の十一月に校友会雑誌(保惠会雑誌)に「愚見教則」といふ感想を載せてゐる。彼の教育観、教師観がよく出てゐる部分を引用してみよう。

▲昔しの書生は笈を負ひて四方に遊歴し、此人ならばと思ふ先生の許に落付く。故に先生を敬ふ事、父兄に過ぎたり。先生も亦弟子に対する事真の子の如し。是でなくては真の教育といふ事は出来ぬなり。今の書生は学校を宿屋の如く思ふ。金を出して暫らく逗留するに過ぎず。厭になればすぐに宿を移す。かかる生徒に対する校長は、宿屋の主人の如く、教師は番頭丁稚なり。主人たる校長すら、時には御客の機嫌を取らねばならず、況んや番頭丁稚をや。▼

いささかシニカルな自嘲をふくんではゐるが、ここには現在われわれが当面してゐる教育の頹廃が先取りされてゐる。後に「現代日本の開化」できびしく指摘される外発的開化

の弊が、早くも的確につかまれてゐるではないか。続いて彼は教師について次のやうに言ふ。

△余は教育者に適せず。教育家の資格を有せざればなり。其不適當なる男が、糊口の口を求めて、一番得易きものは教師の位地なり。是現今の日本に、眞の教育家なきを示すと同時に、現今の書生は、似非教育家でも御茶を濁して教授し得ると云ふ、悲しむべき事実を示すものなり。世の熱心らしき教育家中にも、余と同感のもの沢山あるべし。眞正なる教育家を作り出して、是等の偽物を追出すは、国家の責任なり。立派な生徒となつて、此の如き先生には到底教師は出来ぬものと悟らしむるは、諸子の責任なり。余の教育場裏より放逐さるるときは、日本の教育が隆盛になりし時と思へ。▽

逆説的な激語であるが、憤りに似た自省のきびしさに注意すべきであらう。松陰にも「妄に人の師となる勿れ、妄に人を師とする勿れ」の語があるが、古来すぐれた教師は自らにきはめてきびしかつた事実を学ぶべきである。かういふ漱石の言葉を讀むと、当時の彼がいかに自らを高く持して、教室の授業などを些末なこととして軽んじてゐたかのやうな誤解を生むかも知れない。しかし事實は決してさうではなかつた。後年帝大教授とな

り、漱石の主治医となつた真鍋嘉一郎は、一年間にしか過ぎなかつた松山在任中の生徒であつた。漱石は四、五年の生徒に「スケッチ・ブック」を講じた。真鍋はその様子を次のやうに述べてゐる。

△能弁とか達弁とか云ふのではないが、非常に言葉の綾に富んだ話しぶりで、誠に明快を極め、熱心で正確で、其口吻が当時十七、八歳だつた自分の頭裡に刻せられて、今だにありありと残つてゐる。▽

漱石は紅顔の少年の心に、授業を通じて消えざる刻印を残したのである。彼が如何に授業に心魂を傾けたかを思ひ、肅然と襟を正す気持がするのである。この教へ子に臨終の脈をとつて貰つた漱石は、何といふ幸福な人であつたらう。「教育の普及は軽薄の普及」といはれる現代のわれわれには、全く身につまされる話である。

しかし、かういふ漱石の面貌から、リゴラスな道徳家を予想するなら、これほど漱石の実在から遠いものはなからう。彼は二十九年の四月、松山を去つて更に西の方、熊本の高にゆく。「龍南会雑誌」に載せられた「人生」は、今流に言ふならば、人生の不条理性の直視である。「愚見数則」が中学生相手のべらんめえ調ならば、これは天下の高校生を

予想した鋭い自己省察の言である。

△吾人の心中には底なき三角形あり、二辺並行せる三角形あるを奈何せん。若し人生が数学的に説明し得るならば、若し与へられたる材料よりXなる人生が発見せらるるならば、若し人間が人間の主宰たるを得るならば、若し詩人文人小説家が記載せる人生の外に人生なくんば、人生は余程便利にして、人間は余程えらきものなり。▽

三陸の海嘯と濃尾の地震は単に外界の事件ではなく、いつでも「自家三寸の丹田中」に起り得る。「險呑なる哉」といふ終末部は危機感の表白である。明治三十年十月十日の五高創立記念日の祝辞の中には、有名な「夫れ教育は建国の基礎にして子弟の和熟は育英の大本たり」「諸子今学生たりと雖ども、其一言一動は即ち国家の全局に影響するなり」といふ言葉がみえる。勿論これは教員総代としての公的発言である。しかし、これを漱石の本音でない、外交辞令であると断定するのは正しくない。彼にとつて、国家的要請にこたへることは、自明の理であつたのであらう。ただ、前記「人生」におけるやうな人間心理に対する深い、激越な存在論的洞察がある限り、それは「国家主義」といふやうな硬化した教条とは無縁のものであつた。五高、東大における彼の影響圏から、大正教養派を形成

する人材が輩出するが、漱石にあつて、彼らにかけてゐたものは、この愚直と思はれるほどの主体性貫徹の姿勢であつた。(なほ、筆跡から見て、創立記念日の「祝辞」は、当時の作文担当教授黒木植の代筆ではないかといふ説もあるが、論旨に関係はない。)

(昭和四十七年十二月「福岡教育大学国語国文学会誌」第十五号所載)

六 大逆事件の波紋——鷗外・蘆花・啄木の場合——

大逆事件

明治四十三年に発覚した「大逆事件」については、桂内閣の手によるフレーム・アップ(でっち上げ)といふ説が定説化してゐるが、事実在即する限り、主役を演じた五、六名の死刑は免れなかつたと思はれる。法を作り、それを運営する主体は国家であるから、国家の元首を暗殺しようとする者に対しては、国家が極刑をもつて臨むのは当然で、それはいかなる体制の国も例外ではあり得ない。大逆事件は、国家権力と反体制思想が正面から対決した最初の事件であり、天皇暗殺の実行計画に直接関与しなかつた者が、その思想の

故にまぎぞへをくつたといふ面はあるにしろ、この事件をもつて、明治の国家権力が、諸国のそれに比して著しく異常であつたとするのは、いささか自虐的過ぎるといふものであらう。

事件の発端となつたのは、長野県東筑摩郡の明科製材所あかしなの職工、宮下太吉の爆裂弾製造であつた。彼は社会主義を實行するためには、「先ず爆裂弾を作り、天子に投げつけて天子も吾々と同じく血の出る人間であるといふことを知らしめ、人民の迷信を破らねばならぬ」(予審調書)とする確信犯だつた。宮下に熱狂的に同調したのが、幸徳秋水の内妻菅野すがであり、彼女はロシアのアレキサンダー二世をたほしたソフィア・ペロウスカヤにあやかりたいと平素から念じてゐた。幸徳秋水は彼女の一揆主義にはむしろ批判的だつたが、何といつてもグループの思想的中核だつたから、処刑はまぬがれなかつたであらう。主犯の一人である新村忠雄と古河力作の間では、十一月三日の天長節の観兵式に出られる天皇の御馬車を包囲して、爆弾を投擲する図まで書いた綿密な具体策が練られてゐたが、その図は、アレキサンダー二世に爆弾を投じたときの陣形そのままであつた。そして、彼らのかういふ知識は、後に早稲田の教授となつた煙山専太郎(当時は東大学生)の書いた

『近世無政府主義』から来てゐた。今も昔も変らぬ知識人と過激思想のつながりがうかがへる事実である。

事件は五月に発覚し、十二月十日公判、翌明治四十四年一月十八日、二十四名に死刑の宣告があつた。翌日大赦によつて十二名は無期に減刑されたが、判決から六日目、一月二十四日に男子の被告十一名が処刑され、翌二十五日、女性の管野すがが処刑された。

近代の思想的背景をもつた確信犯が、これだけ多数処刑されたことは、二・二六事件の外はその例を見ない。国民は驚愕した。有識者たちは、さまざまな反応を示した。日露戦争までとは、たしかに違つた思想的危機が露呈された大事件であつた。

鷗外「かのやうに」

大逆事件の起つた年、鷗外は陸軍々医総監であり、元老山県有朋のブレインだつた。明治の新しい国家を作り、それを運営する側の人であつた鷗外は、誰よりも深刻にこの事件の衝撃を受けとめた筈である。鷗外が山県に接近したきっかけは、歌会常磐会を通じてのやうにいはれてゐるが、実はもう一つの大きな原因があつた。鷗外は小倉左遷中（明治三

十二(三十五年)師団將校にクラウゼヴィッツの戦争論の講義をしてゐた。それが後に「大戦学理」としてまとめられ、日露戦争の戦術指導に大きなプラスの役割を演じた。鷗外といふ男は、軟文学ばかり書いてゐる男だといふ先入観は否定されたわけである。山県は当然鷗外に、この「思想的」危機の打開策を相談したに違ひない。しかし、鷗外にはもう一つの顔があつた。それは当時の有力な文学雑誌の一つであつた「昴」のパトロンとしての地位であつた。この「昴」の同人であつた歌人の平出修は、大逆事件の被告の弁護人でもあつた。平出の弁護は、無政府主義、社会主義の理解において抜群のものであつたといはれてゐるが、その知識の大部分は鷗外から出てゐたといはれてゐる。鷗外は近代化の進展とともに、さういふ反権力思想が出て来る必然性を、誰よりもよく知つてゐたといふべきである。

鷗外は明治四十五年の一月に「かのやうに」といふ思想小説を書いた。この作品は明かに大逆事件と南北朝正閏論を念頭において、元老山県に示した思想対策の書であつた。「かのやうに」とは、いかにも奇妙な題であるが、これはドイツの哲学者ファイフィングーの「アルス・オップ(かのやうに)の哲学」に由来してゐる。小説中の説明によると、

数学における点や線、自然科学における物質、精神科学における自由や義務、法律における自由意志、哲学における絶待^{ぜったい}、宗教における神など、いづれもそれらは客観的な事実、または存在として目で見たり手で触れたりできるものではない。それらはいづれも「擬制（フィクション）」に過ぎないのだが、さういふものが \wedge あるかのやうに \searrow 考へなければ、学問や宗教は成り立ち得ない。この哲学は、社会生活を円滑にするためには、さういふ現実には存在しないものの存在を容認するプラグマティズムの哲学である。

鷗外は、皇室の尊嚴の起点であるところの記紀の神話と、近代国家の要請する合理的組織を両立させるために、この哲学を援用しようとするのである。神の存在は実証できなくても、それが「あるかのやうに」考へることで、国家の生活が円滑に行はれるならば、それでよいではないか。「信仰はしないまでも、宗教の必要は認める穩健な思想家」となること、これが鷗外の処方箋であつたやうだ。ある評家のいふやうに「天皇制秩序をその内部で支へる巨大な \wedge 哲学 \vee であらうとした」のだ。だが、かういふ折衷主義が、いのちをかけて天皇制打倒に向つて来るラディカルな思想に対して無力であつたことは、慧眼な鷗外自身が誰よりもよくそれを知つてゐたであらう。

蘆花「謀反論」

「不如婦」の作者として有名な蘆花は、兄蘇峰の民友社の社員として出発するが、最初は開明的平民主義から論陣を張つてゐた蘇峰が、日清戦争以後明確な国権論者になつてゆく頃から、思想的に反目を深めてくる。この兄弟の深刻な愛憎劇は有名だが、蘆花は兄の俊敏な現実家といふ側面に対して、著しく現実適応性を欠いた観念家といふ性格が強い。日露戦争直後の明治三十九年、彼はヤスナヤ・ポリャーナにトルストイを訪ね、そのキリスト教的人道主義に深く薰染されて帰つて来る。大逆事件の起つた年、彼は四十三歳、文名やうやく定まつた文士であつた。

蘆花が大逆事件の死刑決定を知つたのは、一月二十一日の新聞だつた。彼はすぐ「桂侯爵へ」といふ嘆願書を書いたらしいが、それが効力のないことを知つて、一月二十五日、東京朝日の池辺三山主筆宛に「天皇陛下に願ひ奉る」といふ直訴文を送つた。(もちろん前日死刑の執行のあつたことを知らずに)。その文には次のやうなことがある。

△彼等も亦陛下の赤子、元來火を放ち人を殺すたゞの賊徒には無之、平素世の為人の為

にと心がけ居候者共にて、此度の不心得も一は有司共が忠義立のあまり彼等を窘め過ぎ候より彼等もヤケに相成候意味も有之、大御親の御仁慈の程も思ひ知らせず、親殺しの企したる鬼子として打殺し候は如何にも残念に奉存候。▽

天皇への公開直訴文を新聞に送るといふのは、いかにも突飛で非常識だが、蘆花のこの文中の、もつばら君側の高官の非を責め、君臣の間を親子の比喻で説明してゐるところなど、決していはゆる「反天皇論」的なものではない。

続いて蘆花は二月一日（死刑執行後八日目）一高で「謀反論」といふ有名な公開講演を行った。その冒頭で彼は、井伊直弼の墓と、吉田松陰の墓が、余り離れてゐないところにあることを述べ、彼らは「今日の日本を造り出さんがために、反対の方向から相槌を打つたに過ぎぬ」とし、いつの時代でもいのちがけで局面打破をはかるものは「謀反人」であると言つてゐる。蘆花はまた「大逆罪の企に万不同意である」と断言しつつも、大逆罪の叛徒たちを「志士」であるとし、「その志を憐むべき」だともいつてゐる。

▲諸君、我々の脈管には自然に勤王の血が流れてゐる。僕は天皇陛下が大好きである。天皇陛下は剛健質実、実に日本男子の標本たる御方である。（中略）諸君、我らはこの天

皇陛下を有つてゐながら、たとへ親殺しの非望を企てた鬼子にもせよ、何故にその十二名だけ宥ゆるされて余の十二名を殺してしまはねばならなかつたか。陛下に仁慈の御心がなかつたか。御愛憎があつたか。断じて然さうではない——たしかに輔弼の責である。▽

大逆事件に関する数多くの発言の中で、これは心打たれるものの一つである。

啄木「時代閉塞の現状」

事件の起つた年、啄木は二十五歳、死の二年前である。前年から朝日新聞の校正掛となり、母と妻を東京に呼び寄せたが、嫁姑の陰惨深刻な争ひ、それに加へて妻の家出等が重なり、絶望的な日々を送つてゐたことは、彼の残した「ローマ日記」が何より雄弁にそれを物語つてゐる。彼もまた「昴」の同人だつたから、大逆事件の公判記録を平出修から借り出して通読してゐたやうである。あり余る才能と貧窮と暗い家庭生活が、それでなくとも「破滅型」の性格に近い彼を、テロリズムに親近させてゆくのは必然的だつた。四十二年に書かれた「きれぎれに心に浮んだ感じと回想」には「道徳の性質及び発達を国家といふ組織から分離して考へることは、極めて明白な誤謬である」といふことばがみえる。

これは、道徳は支配階級の人民支配のための道具だといふマルキシズムの考へに極めて近い考へ方であらう。

啄木は当然大逆事件から激しい衝撃を受け友人を通じて、社会主義、無政府主義の書物を耽読する。国禁の書をよむことに生き甲斐を感じてみたやうにさへ見える。さうして四十年の八月下旬、朝日新聞掲載の予定のもとで「時代閉塞の現状」を書いた。（これは大正二年『啄木遺稿』まで未発表。）彼はこの論文の中で、日本の青年がいまだかつて「強権」（国家権力）に対して戦ひを挑んだことがなく、従つて「国家」が青年にとつて怨敵となる機会もなかつたと述べ、自己主張の強烈な欲求が出口を失ひ、「理想喪失の悲しむべき状態」になつてゐると述べる。この状態こそ「時代閉塞」だといふのである。

我々は一斉に起つて先づ此時代閉塞の現状に宣戦しなければならぬ。自然主義を捨て、盲目的反抗と元祿の回顧とを罷て全精神を明日の考察——我々自身の時代に対する組織的考察に傾注しなければならぬのである。▽

この「時代に対する組織的考察」とは、いふまでもなく検閲を意識した表現であり、「社会主義」を意味することは明白である。二十五歳の啄木は、大逆事件を契機として、

国家とは国家権力であり、時代の停迷を打破するのは「社会主義」による革命しかない」と結論づけたのである。△やや遠きものに思ひしテロリストの悲しき心も近づく日のあり▽とは、彼の遺歌の中の一首である。

*

*

大逆事件についての三者三様の反応の仕方を見て来たが、この「思想的事件」の最も強烈にして根源的な批判は、実に乃木殉死事件だった。乃木將軍の心にはもちろん警世や教訓の意図は全くなかつたであらう。しかし、死を賭して天皇の御存在に挑んで来る者に対して、「殉死」といふ純乎たる忠誠心の表現が、結果として最も強い批判になり得たことを、思想史の長い展望の上で確認できるのである。鷗外や蘆花の明治人としての衝撃は大きかつた。啄木はその半年前に、短い悲劇的な生涯を閉ぢてゐた。

(昭和五十二年三月「国民同胞」第一八五号所載)

七 明治から大正へ——鷗外を中心に——

鷗外の迷ひ

明治十八年八月十三日、留学中の鷗外はその「独逸日記」に次のやうに記してゐる。

△架上の洋書は已に百七十余巻の多きに至る。(中略) ダンテの神曲は興味にして恍惚、ギョオテの全集は宏壯にして偉大なり。誰か来りて余が楽を分つ者ぞ。▽

ここには、興隆期日本の陸軍の期待を一身に担つて、「処女のやうな官能」と「挫折を知らぬ力」をもつて、ひたすらヨーロッパ文化の吸収に没頭してゐる青年、二等軍医森林太郎の潑刺とした姿が目に見えるやうである。彼の留学は漱石にくらべて随分恵まれてゐた。漱石は「文学論」の序文に「倫敦に住み暮らしたる二年は尤も不愉快の二年なり。余は英国紳士の間にあつて、狼群に伍する一匹のむく犬の如く、あはれなる生活を営みたり」と書き、帰国に當つて、二度とイギリスなどには絶対に来ないと言ひ切つてゐる。本を買ふ金に追はれて、公園のベンチに坐つて固パンをなま唾で呑みこんでゐた漱石と、五

百マルク（当時の百二十五円）の顕微鏡を何のためらひもなく購入できた鷗外の違ひである。

「興を尽して帰る」「欲を尽して帰る」といふ語が「独逸日記」の中に頻出するのは当然であらう。そして、二十五年が経つた。鷗外は今、陸軍軍医総監になつてゐる。その鷗外が明治四十二年二月二十四日の日記に次のやうに書く。

△是日俸給を受け取り帰りて、これよりみづから会計をなすこととす。▽

もちろん、この日記の背景には、母峰子と妻茂子の、家庭内における深刻な不和がある。彼はそのことを明治四十二年の「半日」といふ作品の中で暴露してゐる。（この作品は昭和二十六年までどの全集にも収録されなかつた。）この二十五年の間には、彼の最初の結婚の失敗がある。日清戦争がある。「私ひそかにに謂ふ、師団軍医部長たるは終つひに舞子つひ駅長たることの優れたるに若かず」と嘆かれた小倉への左遷がある。そして日露戦争がある。彼の私生活の背景には急速な近代化の進展があつた。そして、その近代化の波は、彼のやうな強靱なさむらひの心からさへ、生の支へを無残に奪つて行つたやうに見える。そのころの彼は、自分の立場を Resignation（諦観）と言つたり、「生れながらの傍観者」と言つたり、

「あそび」と言つたりしてゐる。思想小説「妄想」の中では「足ることを知るといふことが自分にはできない。自分は永遠なる不平家である」と言ひ、「帽は脱いだはたきが、辻を離れて、どの人かの跡について行かうとは思はなかつた。多くの師には逢つたが、一人の主には逢はなかつたのである」といふ有名な言葉を残してもゐる。「主」とは言はば献身の対象である。近代化がエレキや大砲や蒸気機関車の間はまだよかつた。しかし、それはあらゆる絶対的価値を相対化して行く。漱石の言葉ではないが、西洋から津波のやうに押し寄せて来た「生活欲」が「道義欲」を押し流してしまふのである。「妄想」の翁は、この世の存在の意味を論じて「有るが好いか無いが好いかと云へば、無いが好い」とさへ断じてゐる。鷗外の虚無感がどんなに深まつてゐたかを想像し得るのである。

二つの衝撃

このやうな虚無的な傍觀主義から鷗外をして一步踏み出させたものの一つは、明治四十二年の大逆事件であつた。この事件に対する鷗外の反応は二つの面を持つてゐた。一人の文学者としては、思想や芸術に対する政府の規制が強まることを恐れて「沈黙の塔」とか

「食堂」とかいふ作品を書いたことである。他の一面は、いはば「体制側」の指導者の一人として、この「危険思想」に対する思想的補強工作をすることであつた。一連の「五条秀麿もの」といはれる作品がそれである。例へば彼は上司の山県有朋のもとに應じて、明治四十五年に「かのやうに」といふ小説を書いてゐる。これは、ドイツの哲学者フアイヒンガーの「アルス・オップの哲学」に基いた考へで、人間の生活には、現実にはないものでも「有るかのやうに」考へて、そのやうな虚構を存在させることによつて円滑さを保持することができるとするのである。「かのやうに」がなくては、学問もなければ芸術もない。人生のあらゆる価値のあるものは、かのやうにを中心としてゐる」といふ。いはば合理的な近代国家機構と、非合理的な神話を両立させようとする折衷主義の立場である。そして、かういふ折衷主義の思想が、アナーキズムや共産主義のやうな、一元的な強烈な思想に対して全く無力であるのは、今も昔も変わらない。同じ年に書かれた「藤棚」の中でも、「秩序があつてこそ、社会は種々の不利な破壊力に抵抗して行くことができる。秩序を無用の抑圧だとして、無制限の自由で人生の諧調が成り立つと思つてゐる人達は、人間の欲望の力を侮つてゐるのではなからうか」と述べてゐる。ここで「人間の欲望の力」と対照的に

使はれてゐる「秩序」は制度的な意味が強く、「権力」といふ言葉に近い。無政府主義の楽天性を小説の中で衝いてゐるのである。鷗外には思想的な危機を、制度的な整備によつて突破しようとする姿勢が一貫して見える。彼はずつと後になつて、親友の賀古鶴所宛に書簡（大正八年十二月二十四日）を書いてゐるが、その中で自分の目標とする国家制度を「国体ニ順応シタル集産主義」と規定し、その説明に、国家が生産を調整するから「国家社会主義」といふものに近いと言つてゐる。彼はかういふ形で、社会主義、共産主義の攻勢から「国体」を守ることに終生関心を絶やさなかつたのである。

今一つの衝撃はいふまでもなく乃木大将の殉死事件であつた。彼は明治四十五年（大正元年）年九月十八日に乃木さんの葬列を青山斎場まで送つて行き帰つて直ちに「興津弥五右衛門の遺書」を書いた。これは価値の相対化、価値の喪失といふ時代閉塞の現状に對する強烈な文明批評である。「総て功利の念を以て物を視候はば、世の中に尊き物なかるべし」といふ文中の語は、「知の人」鷗外が、知性の相対主義の枠から脱出できた感動の宣言だつたのである。鷗外のやうな大知識人が、その生涯に涉つて蓄積して来た膨大な知識の全体をさへ、根底から揺り動かすほどの力を、それは持つてゐたのである。

鷗外と乃木將軍

鷗外は萎縮腎で死んだとされてゐたが、死因は肺結核であつたことが戦後遺族によつて確認された。彼が自らの眼で、自らを蝕む結核菌を発見したのは明治二十五年頃と推定されてゐるので、いはば彼は死の「核」を抱いて生きてゐた。彼が將軍の死に人一倍の衝撃を受けたのは、これも理由の一つだといふ推定もある。しかし、この二人の間には意外に親密な交渉があつたのである。このことを私は平川祐弘氏の「乃木將軍と森鷗外」から多く教へられた。年代順に追つて行くと、最初のめぐり合ひは明治二十年四月十八日、ベルリンに於てである。「乃木は長身巨頭沈黙嚴格の人なり」と「独逸日記」に記してある。明治二十一年四月十五日に乃木さんが帰国するまで、鷗外は八回の接触によつて、その忘れがたい人間像を心に刻みつけてゆく。

次に二人の接触が生じるのは、明治三十二年、鷗外の小倉左遷の時である。乃木將軍は新橋駅まで送つて来て、長男の於菟を抱き上げ、心のこもつた別れの言葉を与へた。傷心の鷗外にそれがどんなに有難くひどいたかは思ひ半ばに過ぎるものがある。その後東京に

帰つて来た鷗外に、乃木さんは長子勝典少尉の読書についての相談をしてゐる。そして日露戦争となる。勝典、保典の二子を戦場で失ひながら、眉一つ動かさなかつた乃木さんを偲んで「うた日記」の中で最も格調の高い「乃木將軍」といふ長詩が生れた。△つはもの
 の 武勇なきにはあらねども 真鉄まがねなす べとんに投ぐる人の肉しし△に始まり、△更かうた闌けて
 友なる星に 將軍の 睫毛まつげだに動かざりきと語りけり△に終るこの詩には、ともに生死を
 かけて戦塵をくぐつた者にしか分らない慟哭がひゞいてゐた。そして、運命の年、明治四
 十五年が来る。この年の元旦、鷗外は乃木邸に年賀に行き、昼食に「稗の飯を供せら」れ
 た。遠慮のある客には稗飯は出さないだらうから、よほど心に相ゆるした仲と見ることが
 できよう。鷗外と乃木さんとの接触の最後の記録は、明治四十五年四月二十四日、殉死の
 約五ヶ月前である。日記には次のやうに記してある。

△二十四日。雨。上原大臣官邸の晩餐会にゆく。乃木大将希典来て赤十字に関する意見を
 を艸せしを謝し、Carmen Sylva 妃に逢ひしことを語り、白樺諸家の言論に注意すべきこ
 とを托す。△

前年ジョージ五世の戴冠式に参列した乃木がルーマニアに立ち寄つて、文芸に造詣の深

いカルメン・シルヴァー王妃に会つたことも話題にのぼつたのであらう。ベルリンでの邂逅以来、二人のまじはりは二十五年に及ぶのである。殉死の報を聞いたとき、鷗外の脳裡には、若き日のベルリンの思ひ出や、左遷のときの新橋駅頭の温顔や、日露戦争中の苦悩に頬の削げた將軍の顔などが一瞬に浮んだであらう。それは乃木將軍といふ個人の死ではなく、苦難と栄光にみちた「明治」といふものの終焉でもあつたのである。あゝここに、遲疑逡巡することなく殉ずるといふ行為があり、その対象があつたのだといふ「事実」の発見。傍観でも折衷でもない、さういふさかしげな姿勢を一切拒否する純粹な精神。鷗外は殉死をそのやうに受け取つたのである。間髪を入れずそのやうな反応を促したものが、「明治の精神」であつたのである。

虚無とのたたかひ

こゝで前掲の日記の最後に注目したい。乃木將軍は「白樺諸家の言論に注意すべきこと」を鷗外に托したのである。「白樺諸家」とはいふまでもなく、武者小路や志賀直哉などの学習院出身の若い文学者たちである。学習院長としての乃木さんの人格を以てしても、

その感化が及ばぬほど、若い世代の心は遠く離れてゐた。殉死の報を聞いて、志賀は思慮のない女中の死といひ、武者小路は、ゴッホの死にくらべて人類的のところがないと言つたのは有名な話である。さういふ隔絶を既に乃木さんは敏感に感じ取つてゐた。自己以外の一切の權威の否認。個人と人類はあるけれども、われわれにとつて最も切実な中間項である「国家」や「家族」を、個をしぼる拘束として大胆に否定して行く発想。さういふ大正期の傾向が、すさまじい勢ひで広がつてゆくことに對する乃木さんの深憂が見られるのである。鷗外が歴史小説を書き、制約された状況の下にありながら、いのちを賭けて精一杯生きた人々の像を描いて行つたのは、むき出しの自己主張に對する彼なりの批判であつたのであり、乃木さんの附托に應へる行為でもあつたのである。

殉死といふやうな行為は、今の世に行はるべきものではなく、流行思想から言へば論外のものであらう。しかし、殉ずるに価するやうな価値の発見に努力しなければ、人間は精神的に死滅するといふこともまた事実である。人間の死は、種を構成する個体が消滅するといふことではない。しかし、生物的存在としてのわれわれの足下には、いつも「虚無」が黒い口を開いて待つてゐる。生きるとは、この「虚無」といふ得体の知れない奴との不

断のたたかひである。かういふ痛感のないところでは、日本人の深層に生きつづけて来た「天皇」の問題など分りつこないのである。自らのよるべを模索しつづける苦闘を身にしみて体験したとき、はじめて「天皇」の御存在の意味が納得できるのであらう。

(昭和四十七年四月「国民同胞」第一二六号所載)

八 三つの死 —— 漱石・鷗外・子規 ——

漱石の場合

漱石が本格的な作家として自立したのは、『それから』が起点だとされてゐる。周知のやうに、この小説では、代助といふ一人の青年が、一時の義侠心かられて、己れの「自然」にそむいて愛する女を友人に譲つてしまふ。その欠損感、彼の内部で次第にふくらんでゆき、何事にも心を動かすことのできぬニル・アドミラリの状態に彼を追ひこんでゆく。彼は遂に、己れの「自然」に従ふことこそ天意に則つた倫理的行為であることを確認し、「人の掟」に背いても「天の掟」に殉じようと決意するといふ物語である。これは漱

石がかつて『文学論』において、「尋常の世の人心には、恋に遠慮なく耽ることの快なるを感ずると共に、此快感は一種の罪なりとの觀念附随し來ることは免れ難き現象なるべし」と言つた言葉と對比した時、「人間の自然」に関する彼の関心の變化を読みとることができよう。いはば『それから』の思想は、大正の精神史のすぐれた先どりであつたといふべきであらう。

武者小路実篤は「白樺」の創刊号にこの小説の批評を書き、その主題を、「自然」と「社会」との対立相克であると論じた。「自然の命に背くものは内に慰安を得ず、社会に背くものは物質的に慰安を得ない。(中略) 自然に従ふものは社会から外面的に迫害され、社会に従ふものは自然から内面的に迫害される。人の子はどうしたらいいのだらう」といふ。そして漱石にむかつて、自然を社会に調和させるよりも、社会を自然に調和させるやうに努力すべきことを要請してゐる。こゝで「自然」とは、いふまでもなく人間の内なる自然、つまり本能であり、「社会」とは人間の外なる規範、つまり道徳を意味する。社会を自然に調和させよとは、道徳をできるだけ人間の本性に近づけよといふ提言であり、自己主張を最大の美德とする「白樺」派の立場からすれば、当然の要請であつたといふべきで

あらう。

漱石は明治四十四年、大阪で「文芸と道德」といふ講演を行つたが、その中で、明治以前の道德をロマンチックの道德と呼び、明治以後の道德をナチュラルスティックの道德と名づけた。ロマンチックの道德とは、行為の規範を偉人や英雄の高い水準に置いて、そこから自己を律しようとするから、異常な意志力を必要とするし、どうかすると形式化して偽善に陥りやすい。ナチュラルスティックの道德とは、個人を本位として組み立てられ、自己から割り出された道德律であつて、これが現代の大勢であると論じた。しかし漱石は、さういふ自我中心の道德が必然的に導き出す「放縦不羈」の恐ろしさを警告することも忘れてゐない。死の二年前、大正三年に学習院で行つた「私の個人主義」といふ講演では、自分の生涯を貫いた姿勢を「自己本位」の四字に要約したが、これはいふまでもなく「利己主義」の主張ではなく、今日の言葉でいへば「主体性」の強調であつた。そして党派を組まず、自己のペースで歩き通すことの自負と淋しさを語つて話を終つてゐる。

自我の問題は漱石の生涯の問題であつた。しかし「白樺」派の人たちのやうに、制約のない、野放図な自己主張とははつきり一線が画されてゐた。我執からの脱却が晩年の最大

の課題であつた。死か、狂気か、宗教かといふ究極的な選択へ自らを駆り立ててゆく『行人』の一郎や、知識人の優越性が、妻を代表とする日常性の論理の前に無残に相対化されてゆく『道草』の健三や、エゴとエゴの葛藤が軋みを発するやうな『明暗』の世界など、いづれも漱石自身の問題意識の色濃い投影に外ならない。晩年の「則天去私」といふ言葉についても、漱石自身によつてそれが語られた文献は一つもない。因みに、大正六年用、新潮社版「文章日記」の一月分の扉に「則天去私」の四文字が書かれてゐる。漱石が残したものとしてはこの文字だけである。しかしそれが、自我克服のための痛ましい苦闘から生れた憧憬であつたことだけは疑ふ余地がない。「天」とは彼にとつて、エゴを超える倫理的価値であつた筈だが、それがなま身に働く生きた原理として摺まれたかどうかは、依然として疑問である。

彼は死の二旬前、大正五年十一月二十日、「無題」の詩を詠じた。翌日、辰野隆の結婚式に出席し、翌々日から死の床につく。二十二日、胃痛と嘔吐に苦しみながら、今辞世を考へてゐると夫人に言つた由だが、遂に辞世は作られなかつた。従つてこの二十日の作が辞世となつた。

真蹤しんしょうは寂寞として杳はるかに尋ね難く

虚懷を抱いて古今に歩まんと欲す

碧水碧山 何んぞ我れ有らん

依稀いぎたる暮色 月は草を離れ

錯落たる秋声 風は林に在り

眼耳双つながら忘れて身も亦た失ひ

空中に独り唱ふ白雲の吟

時は晩秋。彼は真実の道の遠さと、人間の思想のむなしさを対比する。そして自然こそ無私の安らぎの境地とよむ。おぼろな暮色の中に月が上り、秋風が林にざはめく。忘我の境地の中で、大自然とリズムを合はせるといふ趣きである。彼の自我は自然の大虚の中に溶解することによつて、始めて安らぎを得ることができたのであつた。

漱石と鷗外は生前に二度会つてゐる。一度は四十年十一月二十五日の上田敏の外遊送別会の席上、一度は四十一年四月十八日の青楊会の会合においてである。大正五年十二月十二日の鷗外日記には「晴。泥濘。夏目金之助の葬に青山齋場に会す」とある。葬儀の受付

にゐた芥川は次のやうに書いてゐる。「霜降の外套に中折帽をかぶりし人、わが前に名刺をさし出したり。その人の顔の立派なる事、神彩ありともいふべきか、滅多に世の中にある顔ならず。名刺を見れば森林太郎とあり」と。その神彩を帯びた顔とは、空前の史伝『波江抽斎』を完成させて間もない頃の鷗外その人であつたはずだ。

鷗外の場合

鷗外は十九歳といふ若年で東大医学部を出て軍医となり、四十六歳で軍医総監に進み、その地位を十年間保持し、漱石に六年遅れて大正十一年に没した。医学博士、文学博士、帝室博物館長兼図書頭、功三級、従二位、勲一等旭日大綬章。目のくらむやうな位階勲等である。しかし、彼の生涯もまた平坦なものではなかつた。官僚社会で生き抜くために、彼の自我は幾重にも屈折した。漱石の自我は単純率直であつたが、鷗外のそれは複雑である。

四年の留学を終へて、「自由と美との認識」といふヨーロッパ文化の真髓を身につけて歸つて来た彼は、当時の医学界の最大の雑誌「東京医事新誌」の主筆に迎へられる。評家

によつて「戦鬪的啓蒙」と呼ばれる時代が、まづ医学評論の領域において開始されるが、その啓蒙活動は一年と経たぬうちに、主筆の座からの追放といふ形で報いられる。彼の直属上官石黒忠恵をふくむ日本医学界の封建性への批判が原因であつた。彼が現実のしたたかさを身にしみて味はつた最初の経験であつた。『舞姫』が書かれたのは、かういふ挫折感の中においてであつたことは注目されねばならない。

周知のやうに明治二十一年九月に鷗外が帰朝すると、踵を接するやうに、エリスといふ『舞姫』のヒロインと同じ名を持つた女性がドイツから来日する。(最新の資料では、エリーゼ・ビーゲルトといふ。)妹婿の小金井良精や弟の篤次郎が八方手を尽して説得の末、この女性を帰国させるまでに一ヶ月近い月日を費してゐる。鷗外が己れの文壇登場の処女作にエリスの名を使つたことについては「ちらちら同僚などの噂にのぼるので、ご自分からさつぱり打明けたお積でせう」といふ、小金井喜美子の証言もある。『舞姫』の創作動機が、自己弁明であらうと、懺悔告白であらうと、あるいは既に離婚を決意してゐた最初の妻登志子への公然たる反撥であらうと、それが青春の時代の一つの負ひ目の表現であることに変りはない。恋愛を捨て、国事を取つたことを、もつぱら道徳的に非難する『舞

「姫」論の浅薄さは論外であるが、かういふ形で文学化されたエリス体験が、長く彼の中に傷痕として残つたことは、二十年後の『普請中』を読めば明白である。

彼が生涯において最大の挫折感をかみしめたのは、小倉左遷の時であつた。しかも、その左遷の主謀者が、彼の同期の友人で、彼より一足先きに医務局長となつた小池正直であつたことを考へる時、「友の変じて敵となるものあり、是れ敵の最も恐るべきものなり」〔心頭語〕と書いた鷗外の憤怒が目に見えるやうである。しかし、彼はこの逆境を利用して猛烈に勉強した。後に『大戦学理』としてまとめられるプロシヤの陸軍大将クラウゼヴィッツの戦争論の講義を、師団将校に対して行つたのもこの時である。そして、その中から彼は「純抗抵」といふ方法を学ぶ。「純抗抵」とは、敵の戦力が大きい時は、自己の戦力の蓄積をはかりつつ、敵の消耗を待つといふことである。「直飛の鳥は必ず射らる」といふ自己防衛の人生観が熟してゆく。

明治四十三年の大逆事件の際、彼は体制の危機を肌身にしみて感じた。当時少くとも彼ほどアナーキズムに対する知識を持つてゐた者はなかつた。大逆事件の弁護人平出修は、「昂」の歌人であつたところから、鷗外を通じてアナーキズムを学ぶところ甚大であつた。

同時に鷗外はまた、陸軍と官僚界の大御所山県有朋のブレインの一人でもあつた。彼は山県の要請によつて、危険思想対策の一環として『かのやうに』を書いた。現実にはないものを、あるかのやうに考へることによつて、人間活動の円滑さが保証されるといふ、神話と近代国家の機制との両立を企図した思想小説であつた。かういふ具体的な例を一つ取つて見ても、鷗外の世界における位置がいかに特殊なものであつたかが分るであらう。事実、彼は死に至るまで社会主義の研究をやめなかつた。大正八年十二月二十四日付の賀古鶴所宛の書簡は有名であるが、彼は理想の国家形態として「国体ニ順応シタル集産主義」、又は国家が生産を調整するといふ意味で「国家社会主義」の形態を考へてゐたやうである。

明治四十五年の執筆で、乃木殉死のために中絶した長篇『灰燼』がある。その中で鷗外の分身とおぼしき主人公は次のやうに描かれる。△他人が何物かを肯定してゐるのを見る度に「迷つてゐるな」と思ふ。「気の毒な奴だな」と思ふ。「馬鹿だ」と思ふ。(中略)さう云ふ風に肯定即迷妄と観じて、世界の人が皆馬鹿に見え出してから、節藏の言語や動作は前よりも一層恭しく、優しくなつた。▽素朴に何かを信じて生きることへの冷酷な嘲笑である。それも、仮面をかぶつた嘲笑である。鷗外のニヒリズムはここまで深まつてゐた。

その停迷が乃木殉死の衝撃で一瞬に吹きとんだ。「総て功利の念を以て物を視候はば、世の中に尊きものなかるべし」といふ『興津弥五右衛門の遺書』の一節には、もはや『かのやうに』のなまぬるい折衷主義はない。

鷗外が乃木殉死から受けた衝撃の大きさには、それなりの理由がある。明治二十年、ベルリンで乃木に会つて以来、生死を共にした日露戦争への従軍をふくめて、二十五年間の接触があつた。特に、明治四十五年四月二十四日の、上原陸軍大臣官邸の晩饗会での欲談は、生前の接触の最後の記録となつた。鷗外日記の、この日の記録の「白樺諸家の言論に注意すべきことを托す」の一句の重要性については、既に幾度も論じた。鷗外の歴史小説執筆の鍵の一つがこゝにある。

鷗外には、典型的な思想小説といはれる『妄想』がある。鷗外とおぼしき主人公の翁がいふ。△日の要求を義務として、それを果して行く。これは丁度現在の事実を蔑ないがしろにする反対である。自分はどうしてさう云ふ境地に身を置くことが出来ないだらう。日の要求に応じて能事をはるとするには足ることを知らなくてはならない。足ることを知るといふことが、自分には出来ない。自分は永遠なる不平家である。▽「知足」の生とは鷗外のあこがれ

の世界だつた。彼は分に安んじた人の静かな心の美しさを『高瀬舟』や『安井夫人』の中で、心をこめて描きつくした。しかし、彼自身は「多くの師には逢つたが一人の主には逢はなかつた」のである。鷗外には全我を投げ打つに足る宗教的对象がなかつた。『寒山拾得』の朗らかな哄笑は、所詮彼の憧憬であつたといふべきであらう。

死の三日前に、彼は親友の賀古鶴所を呼んで遺言を口述した。「死ハ一切ヲ打チ切ル重大事件ナリ。奈何ナル官憲威力ト雖モ此ニ反抗スル事ヲ得ズト信ズ。余ハ石見人森林太郎トシテ死セント欲ス」といふのは有名なその一部である。彼の臨終を見舞つた永井荷風の文によれば、瀕死の鷗外は半口を開け、雷のやうないびきをかいてゐたが、仰臥してきちんと袴をつけてゐたさうである。まさに古武士の自刃の場を偲ばせるやうなきびしきである。それにしても、この鬱積した怨みをたたきつけるやうな遺書は異様である。余りにも物が見え過ぎる強大無比な知性は、鷗外の中の人間的な情意を喰ひつくしてしまつたのであらうか。彼の最後の呟きは「馬鹿々々しい」といふ言葉だつたと伝へられてゐるが、残された歴大な業績と、与へられたためくるめくやうな榮譽とを、この言葉と対比した時、感慨ただならぬものがある。

子規の場合

子規は漱石の五十歳、鷗外の六十一歳に比して、三十六歳といふ短命であつた。しかも晩年は脊髄カリエスといふ業病で、死んだ時には背中の潰瘍から蛆がこぼれ落ちたといふのだから、彼の言葉通り「丸で阿鼻叫喚の地獄」であつた。しかも、彼は身動きのできぬ「病牀六尺」の小天地で、俳句の改革、短歌の改革といふ大事業をやりとげたのである。彼の生涯が現実の悲惨さとは逆に、三人の中で最もはやかな印象を与へるのは不思議である。

有名な「しひて筆を取りて」の十首の連作は、近代短歌の絶唱といはれる名品だが、それが詠まれた明治三十四年五月四日前後の彼の実生活は次のやうなものであつた。『墨汁一滴』の四月十九日の項には「をかしければ笑ふ。悲しければ泣く。併し痛みの烈しい時には仕様がなから、うめくか、叫ぶか、泣くか、又黙つてこらへて居るかする。其中で黙つてこらへて居るのが一番苦しい。盛んに叫び、盛んに泣くと少し痛が減ずる」とある。五月九日には「熱高く身苦し。初めは呻吟、中頃は叫喚、終りは吟声となり放歌となり、

都々逸、端唄、謡曲、仮声、片々寸々、又継又続、倏忽変化自ら測る能はず」といふ泣き笑ひのやうな訴へもある。そのころの日々は、毎日が今日を限りといふ切迫した意識で占められてゐたのであらう。

佐保神の別れかなしも来む春にふたたび逢はむわれならなくに

いちはずの花咲きいでて我目には今年ばかりの春ゆかんとす

くれなるの薔薇ふふみぬ我病いやまさるべき時のしるしに

いたづきの癒ゆる日知らにさ庭べに秋草花の種を蒔かしむ

ここには、自意識の葛藤とか、自虐とかいふやうな暗い情念はない。かなしみは一途に表現され、表現することによつてかなしみはのりこえられる。「心弱くところそ人の見るらめ」といふあとがきの、何といふ素直さであらう。そこには自分と苦痛を分つてくれる「人」の存在が信じられてゐるのである。

その年の十一月六日付で、子規はロンドン留学中の漱石に、次のやうな手紙を書く。身も世もないやうな悲痛な手紙である。「僕ハモードメニナツテシマツタ。毎日訳モナク号泣シテ居ルヤウナ次第ダ。(中略) 僕ハ迎モ君ニ再会スル事ハ出来ヌト思フ。万一出来タ

トシテモ其時ハ話モ出来ナクナツテキルデアロー。実ハ僕ハ生キテキルノガ苦シイノダ。僕ノ日記ニハ『古白曰来』ノ四字ガ特書シテアル処ガアル。漱石は子規からかういふ手紙をもらふ間柄だつた。「古白来れと曰ふ」といふのは、ピストル自殺をした子規の従兄弟の藤野古白が、あの世から呼んでゐるといふ意味である。

明治三十五年の九月十八日朝、彼は次の三句を作つた。

糸瓜咲て痰のつまりし仏かな

をとゝひの糸瓜の水も取らざりき

痰一斗糸瓜の水も間にあはず

これが辞世の句となつた。翌十九日没。こゝまで自らを客観化することができたといふのは驚異である。子規の訃を聞いた漱石は、ロンドンで次の句を含む五句を詠んだ。

筒袖や秋の柩にしたがはず

筒袖とはむろん洋服のことである。それにしても、現世で最高の榮譽に飾られた鷗外の死が最もむなしく、現世で最も不幸であつた子規の死が、最も明るい解脱感を感じさせるのはなぜだらうか。

まづ考へられることは、子規が自らの感情表現の方法として、伝統的な短歌と俳句を持つてゐたことである。しかも子規の短歌は、ひたすら内にこもるといふ性格ではなく、心開いて相手に呼びかけるといふ性格を持つてゐた。いはば「相聞往来」といふ短歌のもつ原初的な人間連帯の世界が敵として存在してゐたのである。そこに救ひがあつた。わづか十年ほどの差で、啄木や茂吉の世界には、かういふ連帯の世界は急速に失はれて行つた。評家が茂吉についていふ「孤独暗鬱の生」は、病者子規の中には不思議に見られないのである。鷗外にも少数の短歌はあるが、それはあそび中のあそびであり、彼は素朴な抒情に酔ふには、いつも醒めすぎてゐた。漱石はまだ漢詩といふ感情表現の方法を持つてゐたから、午前中に『明暗』を書いて俗了した気分を、午後の漢詩の創作で解放できたのである。かつて漱石は大学生のころ、鷗外の初期三部作中の二篇を読んで、ひどく感動したらしい。それを洋書心酔のせいだと子規に叱責されたことへの返事を書いてゐる（明治二十四年八月三日付子規宛書簡）。鷗外が既に追鷗論争に入らうとする時期に当るが、その中で「鷗外の作ほめ候とて、図らずも大兄の怒りを惹き申訳も無之。」と書いてゐる。鷗外評価における子規と漱石の相違が明瞭に出てゐる。子規と鷗外は、西洋文化受容といふ現象

面だけではなく、その精神構造の核心においてひどく違つてゐたやうに思はれる。ハルトマン受容における両者の決定的相違などが、その一例としてあげられよう。

最後に、彼らの国家観にふれておこつた。漱石や鷗外にとつて、国家とはまづ機構であり、組織であり、彼らはそれを形成し、運営する責任者の側にゐた。彼らが自らにかゝはるものとして、強烈な国家意識を持つてゐたことは疑ひない。終生野にあつた子規の場合は少しちがふやうだ。子規には日清戦争の戦死者を弔つた次のやうな句がある。

匹夫にして神と祭られ雲の峰

かういふ感じ方、名もなき庶民として、国のいのちを感じるといふことは、漱石や鷗外にはなかつたと思はれる。

ヨーロッパといふ、巨大な異質文化摂取の戦ひの中で、主体的に自我を貫いた、三人三様の明治の巨人の死をたどりつゝ、感慨なきを得ない。

(昭和四十八年十二月「福岡教育大学国語国文学会誌」第十六号所載)

九 ある血脈——三島由紀夫の死をめぐる——

大津皇子（六六三年—六八六年）

六世紀中葉から七世紀の終りにかけて、古代国家形成の激動期に、非命にたふれた皇子たちは五指に余るが、その中で最も悲劇的な色彩が濃いのは大津皇子である。皇子は天武天皇を父とし、大田皇女を母とした。後に伊勢の齋宮となり、万葉に皇子に関する二首の相聞と四首の挽歌を残し、薄命の生涯を終つた大伯皇女おほくのみみみこは皇子のたゞ一人の血縁の姉である。天武天皇の正妃鸕野皇女うのひめみこは後の持統女帝であり、彼女が生んだ草壁皇子（日並皇子）は、大津皇子の一つ年上である。そして大田皇女と鸕野皇女は天智天皇を父とする同母姉妹である。つまり大津皇子と草壁皇子は従兄弟であり、ほぼ同年輩で、天武朝末期の宮廷を二分する力量をもつて相拮抗した。これが大津皇子「賜死」の最大の原因であらうと推測されるのである。

大津皇子は持統紀に「容止墻岸、音辞俊朗」とあり、才学があり、文筆を好み「詩賦の

興、大津より生まれり」ともある。又、本邦最初の漢詩集である「懷風藻」には、「状貌魁梧、器宇峻遠。幼年にして学を好み、博覧にして能く文を属つづる。壮に及びて武を愛こみ、多力にして能く剣を撃つ。性頗る放蕩にして、法度に拘らず、節を降して士を礼いびたまふ。是れに由りて人多く附託す」とある。身体、容貌が大きくたくましく、度量が広く、文武にすぐれ、高貴な身分をへりくだつて、人士を礼遇したといふ。古代帝国の皇子にふさはしい豪放俊敏な英雄であり、独立不羈の人格ゆゑに、若くして宮廷に大きな発言権を持つてゐたのであらう。一方、六八一年には草壁皇子は立太子の式を済ませ、自他ともに許す天武天皇の後継者をもつて任じてゐた。一応安定した天武朝の宮廷に、このやうな明確な個性が両立してゐたことは、その悲劇的な前途を予感させるものがあらう。ともあれ、この二人の異母兄弟の皇子をめぐつて、宮廷貴族の勢力は大きく両分されて来るやうな兆しを示してゐた。そのことを誰よりも敏感に察知してをられたのは、他ならぬ天武天皇だつたと思はれる。

六八三年、天武天皇十一年二月、書紀は突然「大津皇子始めて朝政を聴き給ふ」といふ記事を載せてゐる。朝政を聴くとは、既に皇太子の地位を思はせるものがある。六八五年

正月には、新たに諸王以上十二階の位階の制を定めたが、大津皇子は壬申の乱の立役者、高市皇子を抜いて、皇太子の次にランクされてゐる。六八六年七月には、「天下の事は大小を問はず悉く皇后及び皇太子に啓せ」といふ記事が見える。続いて八月には、「皇太子、大津皇子、高市皇子に、各封四百戸を加へ、川嶋皇子、忍壁皇子に各百戸を加ふ」といふ記事が見える。天武天皇は最後まで兄弟の不和の激発をさけるため、あらゆる努力を傾けられたやうに見える。九月、病が昂じて、親王諸臣の祈念もむなしく崩御される。南庭のもがりのみや殯宮の時、「大津皇子皇太子を謀反かたむけむとす」といふ簡単な記事が天武紀の終りに近いところに見える。

天武天皇が崩御されると、皇后鸕野皇女が直ちに臨朝称制される。即ち持統女帝である。冬十月、大津皇子の謀反のことが発覚し、とらへられて詛語田おさだの舎いへで死を賜はつた。妃の山辺皇女は、髪を乱し、素足のまゝ奔り行きて皇子に殉じた。「見る者皆欲歎なげく」と書紀は記してゐる。大津皇子の謀反については、「懐風藻」に、新羅の沙門行心といふ天文卜筮をよくする者が、「太子の骨法、これ人臣の相ならず、ここを以て、久しく下位にあらば、恐らく身を全うし給はず」と言ひ、これが直接の動機であつたと記してゐる。又、発

覚の動機は、皇子の莫逆の友川嶋皇子の密告によると、同じく「懷風藻」は述べてゐる。しかし、根底には前述のやうな政治勢力の力関係があつたことは確實である。大津皇子は天武天皇の皇子であるが、精神的な系譜としてはむしろ天智天皇につながるものが感じられる。現に母の大田皇女が亡くなられた後、幼年の皇子は近江朝廷で育てられてゐるのである。天智系の政治的色彩をはつきり出してゐる「懷風藻」に、皇子が一流の詩人として遇せられてゐるのも、ゆゑなしとしない。とすれば、謀反の底流には、天智、天武の対立が壬申の乱の激発の後も、まだ尾を引いてゐたと考へられぬこともない。「懷風藻」の皇子の臨終の詩（五言一絶）は次のごとくである。

金鳥西舎に臨らひ、

鼓声短命を催す。

泉路賓主無し、

此の夕家を離りて向かふ。

金鳥とは太陽である。日は西の家に傾き、時を告げる鼓の音は、自分の短い命を更にせき立てるやうだ。死出の路には主人も客もなく、所詮は自分孤りだ。この夕べ、自分は独

り家を離れて、死出の路へ向ふのだ、といふ意味である。

万葉卷三の、自らをいたむ挽歌は「大津皇子被死え給ひし時、磐余の池の陂にて梯を流して御作歌一首」といふ詞書を持つてゐる。

百伝ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ

詩も歌も惻々として胸を打つ。かうして、大津皇子は二十四歳の短い命を閉ぢたのである。この薄命の皇子が残した万葉の歌四首のうち、明らかに漢詩の発想による次の歌がある。後の論の展開に必要なので記しておく。

経もなく緯も定めずをとめらが織れる黄葉に霜な降りそね（卷八）

蓮田善明（一九〇四年—一九四五年）

蓮田善明は明治三十七年熊本に生れ、昭和十年広島文理科大学国語国文学科を卒業した少壮の国文学者であつた。同じく斎藤清衛門下である栗山理一、池田勉、清水文雄らと共に雑誌「文芸文化」（昭和十三年七月〜昭和十九年八月通巻七十号）を創刊した。同じく日本回帰を志向しながら、「日本浪漫派」（昭和十年三月〜昭和十七年八月）が、独逸浪漫派への

傾倒が著しかつたのに比して、むしろ王朝の「みやび」を支柱とした新国学派ともいふべきニュアンスを持つてゐた。事実、蓮田の思想の中核は宣長であり、『本居宣長』（昭和十八年・日本思想家選書）は重要な遺著である。その「はしがき」は次のやうな語で始まる。△もし「思想」といふ考への生れ方そのものについて言ふならば、本居宣長は「思想家」ではない。しかも亡国的思想を討つた人であり、同時に亡国的思想を征つた比絶の人である。▽この短い語の中にも、彼の宣長が硬直した教条でなかつたことが読みとれるのである。

彼は「文芸文化」の創刊後間もなく第一回目の召集を受け、昭和十五年まで軍務に服するが、この間、昭和十四年には名著といはれる『鷗外の方法』が出てゐる。三島の処女作「花ざかりの森」（昭和十六年九月号～十二月号）が、彼の師で当時学習院の国文の教師であつた清水文雄の推薦で「文芸文化」に掲載されたとき、蓮田はその十六年九月号の後記で「この年少の作者は、併し悠久な日本の歴史の請し子である。我々より歳は遙かに少いがすでに成熟したものの誕生である」と激賞した。十六歳の三島がその推讃の語をいかに胸ふるへる感動をもつて肝に銘じたかは想像に難くない。やがて蓮田は大東亜戦争の末期に二度目の応召をし、シンガポールの北二十マイルのジョホールバルで終戦を迎へる。終戦

の四日後、昭和二十年八月十九日、軍旗告別式の席上で連隊長中条豊馬大佐が戦争責任について天皇を誹謗した言を聞き、ピストルで連隊長を射殺し、自らも自決した。折から降り出した激しい雷雨の中で、将兵は東方へ向つてとぶ火の玉を見、留守を守つてゐた妻の敏子さんは、ありありと夢枕に立つた軍装の姿を見たといふ。三島がこの強烈な個性から何を刻印されたか、それは三島の生涯を決定するていのものであつたことが、徐々に判明するであらう。

蓮田は第一回目の召集を受けた時「青春の詩宗——大津皇子論——」を「文芸文化」（昭和十三年十一月号）に載せた。恐らくは生還期し難しといふ無量の感慨をこめて。その最終部に言ふ。

△若人は死に臨んで「百伝ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ」と、「生」と「死」を恐ろしいまでに識別してゐる。更に言へばこれほど「死」をリアリスティックに見つめたものはこの皇子以前に嘗てない。この死に吾を死なしめてゐる。この「死」に吾を迫めて「生」を鳴くものを見てゐる。この詩人は今日死ぬことが自分の文化であると知つてゐるかの如くである。青春はこの覚知を「今日のみ見て、や、雲隠りなむ」と心情によ

つて歌ふ。「経たてもなく緯ぬきも定めずをとめらが織れる」錦をこの青春は思ふた。それは放蕩であつて而も唯頹廢するのでなく青春を知つて率直に主張するのである。青春は放蕩して頹廢しない。而も青春を花に歌はず「黄葉もみぢ」に歌つてゐる。何たる凜烈たる青春への愛惜ぞ。「霜よな零りそね」とは此現実を浪漫によつて救はんとする青春の抒情だ。予は、かかる時代の人は若くして死なねばならないのではないかと思ふ。／然さうして死ぬことが今日の自分の文化だと知つてゐる。……▽

「死ぬことが今日の自分の文化だ」といふ二度の繰り返しの意味が、この論文の発表當時まだ学習院中等科に在学する十三歳の少年三島に正確につかめた筈はない。ここでいふ文化とは Kultur といふ言葉の意味する最も本源的なもの、人間の意志によつて形成するもの、人間の永遠の存在証明といふ意味であらう。蓮田は大津皇子の死に重ねて、自らの死の意味を確認しようとしてゐるのである。だが、この言葉はやがて三十二年の後、死を模索しつゝあつた三島の心に、天啓のやうなきらめきで蘇つて来る。極度に緊張した魂から発せられた言葉が、どのやうな魔力を発揮するかといふ典型的なサンプルであらう。

三島由紀夫（一九二五年—一九七〇年）

後に『十五歳詩集』にまとめられた十六篇の詩の最初の一篇は「凶ごと」と題された四連から成る作品で、既に多くの評家によつて引用されてゐるが、その最初の一連と最後の一連をあげてみる。

わたくしは夕な夕な

窓に立ち椿事を待つた。

凶変のだう悪な砂塵が

夜の虹のやうに町並の

むかうからおしよせてくるのを。

わたしは凶ごとを待つてゐる

吉報は凶報だつた

けふも轢死人の額は黒く

わが血はどす赤く凍結した……。

稚拙で不透明だが、これは三島の原体験ではないだらうか。世界の悪意を信じ、その破壊を待ちのぞむ。凶^{まが}ごとこそは自分にとつて吉報なのだといふ恐ろしい逆説が、十五歳の少年の胸に宿つてゐたのは驚異である。戦争の日々は少年期から青年期へかけての三島にとつては、破滅的な「椿事」を待ち望む充足した日々であつた筈だ。医師の誤診によつて即日帰郷となつたために、遂に発効はしなかつたけれども、召集に際して既に「遺言」(昭和二十年二月)を書いてしまつた青年にとつて、「敗戦」とは一体何であつたのだらう。「私の遍歴時代」(東京新聞・昭和三十八年一月―五月)で彼は十八年前の敗戦体験を次のやうに書き記した。△私一人の生死が占ひがたいばかりか、日本の明日の運命が占ひがたいその一時期は、自分一個の終末感と、時代全部の終末感とが完全に適合一致した、まれに見る時代であつたといへる▽と。

「明日のない世界」こそが、三島にとつては「恩寵」の時であつた。自決の年の四月、三好行雄との対談で、『終りだ』と思つてゐたはうが、自分の本当の生き方で、『先があるんだぞ』といふ生き方は自分の生き方ではないんだ』と言ひ、更に作家として作品を創

造する基本姿勢は「それをどういふふうに正当化するか」といふ問題であると明言してゐる。従つて「不幸は、終戦と共に突然私を襲つて来た」のである。必然性と不可避性を持つて、破滅へ進んでゆく「悲劇」の時代は去つて、偶然性と無法則性の支配する「日常性の世界」が突如として戻つて来たのである。三島の「失寵」の時代が始まる。彼にとつては「一刻一刻がわれらの終末の時刻」(「アポロの杯」)でなければならず、飴のやうに未来へ延びてゐる時間など「生」の名に値しないのであつた。晩年の「私の中の二十五年」(昭和四十五年七月七月サンケイ新聞夕刊)でも、「私は人生をほとんど愛さない。いつも風車を相手に戦つてゐるのが、一体、人生を愛するといふことであるかどうか」と記してゐる。

しかし、三島の強ひられた戦後は否応なく始まつたのである。昭和二十一年十一月十七日、成城学園素心寮で行はれた「蓮田善明を偲ぶ会」に出席した三島は、出席者が筆を寄せ合つた『おもかげ』といふ冊子に、次のやうな追慕のことばを寄せてゐる。(小高根二郎『蓮田善明とその死』の自筆写真版)

▲古代の雲を愛でし君はその身に古代を現じて雲隠れ玉ひしに

われ近代に遺されて空しく霞霧の雲を慕ひその身は漠々たる塵土に埋れんとす

三島にとつて、戦後とは虚妄であり、空白であり、虚無であり、とにかくある巨大な「欠如態」であつたといへる。『仮面の告白』から『豊饒の海』に至る壮麗麗美な構築は、「ことば以外に何も信じない」といつた三島が、この巨大なニヒリズムと平衡を保つための、ことばによる「生」の領略の試みであつたと言つても過言ではないのである。

然らばその欠如したものの、欠落したものは何か。『林房雄論』（昭和三十八年二月）あたりから、それは「日本」へ向つての著しい傾斜として現はれて来る。『英霊の声』（昭和四十年六月）のあとがきである「二・二六事件と私」には、次のやうな言葉が見られるのである。

△私の癒しがたい観念のなかでは、老年は永遠に醜く、青年は永遠に美しい。老年の知恵は永遠に迷蒙であり、青年の行動は永遠に透徹してゐる。だから生きてゐればあるほど悪くなるのであり、人生はつまり真逆様の頽落である。▽

こゝでは既に「大義」に殉じた青年将校を通じて、「夭折」への美望があらはに語られてゐるではないか。そして、さういふ心の中に、あの「蓮田善明」が蘇つて来るのは、きはめて自然であらう。小高根二郎『蓮田善明とその死』（昭和四十五年三月）の序文に三島

は次のやうに記した。

△「予はかかる時代の人は若くして死なねばならないのではないかと思ふ。／然うして死ぬことが今日の自分の文化だと知つてゐる。」（「大津皇子論」）

この蓮田氏の書いた数行は、今も私の心にこびりついて離れない。死ぬことが文化だ、といふ考への、或る時代の青年の心を襲つた稲妻のやうな美しさから、今日なほ私が、がれることができないのは、多分、自分がそのやうにして「文化」を創る人間になり得なかつたといふ千年の憾みに拠る。氏が二度目の応召で、事実上、小高根氏のいはゆる「賜死」の旅へ旅立つたとき、のこる私に何か大事なものを託して行つた筈だが、不明な私は永いこと何を託されたかがわからなかつた。／それがわかつてきたのは、四十歳に近く、氏の享年に徐々に近づくにつれてである。私はまづ氏が何に對してあんなに怒つてゐたかわかつてきた。あれは日本の知識人に対する怒りだつた。最大の「内部の敵」に対する怒りだつた。

戦時中も現在も日本近代知識人の性格がほとんど不変なのは愕くべきことであり、その怯懦、その冷笑、その客観主義、その根なし草的な共通心情、その不誠実、その事大主義、

その抵抗の身ぶり、その独善、その非行動性、その多弁、その食言……それらが戦時における偽善に修飾されたとき、どのやうな腐臭を放ち、どのやうに文化の本質を毒したか、蓮田氏はつぶさに見て、自分の少年のやうな非妥協のやさしさがとらへた文化のために、憤りにかられてゐたのである。この騎士的な憤怒は当時の私には理解できなかったが、戦後自ら知識人の実態に触れるにつれ、徐々に蓮田氏の怒りは私のものになつた。そして氏の享年に近づくにつれ、氏の死が、その死の形が何を意味したかが、突然啓示のやうに私の久しい迷蒙を照らし出したのである。▽

まさに、大津皇子は蓮田善明の中に蘇へり、蓮田善明は三島由紀夫の中に蘇つたのである。精神の継承とは、死の代償を強ひるほどに苛酷なものであらうか。

三島の思想的遺書ともいふべき「革命の哲学としての陽明学」（「諸君」昭和四十五年九月号）の中では、次のやうな社会批判がみられる。

△大塩平八郎はその「洗心洞割記」にもいふやうに、「身の死するを恨まず、心の死するを恨む」といふことをつねに主張してゐた。／われわれは平八郎の学説を検討していくとこの辺りからだんだん現代との共通点へ入つていく。われわれは心の死にやすい時代に

生きてゐる。／われわれの戦後民主主義が立脚してゐる人命尊重のヒューマニズムは、ひたすら肉体の安全無事を主張して魂や精神の生死を問はないのである。社会は肉体の安全を保証するが、魂の安全を保証しない。心の死ぬことを恐れず、肉体の死ぬことばかり恐れてゐる人で日本中が占められてゐるならば、無事安泰であり平和である。しかし、ここに肉体の生死をもとせせず、たゞ心の死んでいくことを恐れる人があるからこそ、この社会に緊張が生じ、革新の意欲が底流することになるのである。▽

一切の価値が相対化され、個人の、この現世における、物質的幸福のみが一切の価値基準である時代に、欠落してゐるものは既に明白となつた。それは三島の場合、十一月二十五日の「檄」の末尾にある「今こそわれわれは生命尊重以上の価値の所在を諸君の目に見せてやる。それは自由でも民主主義でもない。日本だ。われわれの愛する歴史と伝統の国、日本だ。」といふ核心にまつすぐにつながらざるを得なかつたのだ。

ユングによれば、芸術家は人間の意識の最も深層にある集合意識の中の「原像」^{ウル・ビルト}で物語る人であるといふ。また、ある時代に欠落したものの *Kompensation* (補償) となるやうな作品を生み出すことによつて、その時代の偏向にバランスを与へるともいふ。凡庸な人

物の、凡庸な生こそ真実の「生」であるとする現代の「日常性」の論理からすれば、三島の思想はきはめて病的な、異常なものとも映らう。特にイデオロギーの立場から区分けすれば、三島の思想を「右」にくくつてしまふのはきはめて容易である。しかし、三島がその論理と情念のすべてを傾けてとき澄ました七首あいくちのやうな晩年の思想は、われわれに「生」の意味を問ひかけてやまない。簡単に切り捨てたり、病跡学のカルテに封じこめてしまふには、余りに重い意味を持つてゐる。小林秀雄が「新潮・三島由紀夫読本」（昭和四十六年二月号）の中で、談話の形で残した記録を抜き出してみよう。

△無論、ジャーナリズムが到底見のがせぬ大事件だろうが、ジャーナリストイックには、どうしても扱う事の出来ない、何か大変孤独なものが、この事件の本質にあるのです。／＼孤独な事件とはつきり感じて、こちらも孤独で受取るという事は、極めて当り前の事のようにでいて、そうでもないのかな。▽

まことに温かい、知己の言といふべきであらうか。

（昭和四十九年十二月「福岡教育大学国語国文学会誌」第十七号所載）

十 火野葦平の自殺——前夜の訪問者として——

人間の生涯には、いくつかの忘れがたい日附がある。私にとつて、昭和三十五年一月二十四日はその一つである。その日の正午のNHKのテレビ・ニュースが伝へた「火野葦平氏急逝」の字幕に、私が脳天に一撃を加へられたやうな衝撃を受けたのは、それなりの理由があつた。なぜなら、私はその前夜の四時半から八時過まで、火野の自宅で彼と語つてゐたからである。死因は心筋梗塞症といふ。人間はかう簡単に死ぬものか。死亡推定時刻午前五時として、私と別れてから十時間とは経つてゐない。東京から丹羽文雄氏が西下して、若松の公会堂で盛大な告別式が行はれるまでの数日、私は全く唐突に起つたこの冷徹な事実がなかなか信じがたかつた。それから数年経つて、たしか四十二、三年頃だつたと思ふ。実弟の玉井政雄氏から「兄の死は自殺でした。詳しい遺書があつたのです」といふ重大な事実を告げられた。自殺とすれば、あの余りにも唐突だつた死の疑問も氷解する。しかし、遺族が公表しない以上、この事実は私の胸底に秘して置く外はない。私は公表の

日を待つてゐた。

昭和四十七年二月一日附の夕刊各紙は、「火野葦平は自殺だつた」といふ衝撃的なニュースを流した。遺族が公表に踏み切るまでのいきさつは次の通りである。死の時点では誰も自殺と考へてゐない。たゞ火野は前夜、東京阿佐ヶ谷の鈍魚庵どんこあん（東京の私邸）に電話をかけ、「明朝午前十時、重大発表があるから、一分一秒遅れることなく、若松に電話連絡せよ」と冗談まじりに予告してゐる。東京の秘書の小堺昭三氏が「自殺ぢやないのですか」と電話をかけて来たが、激怒した母、マンさんに一蹴されてしまつたらしい。この予告電話は、私と別れた後でかけたに違ひない。

死の数日後、書斎の雑誌にまじつて、「Helthmemo」と横書きされた遺書が見つかった。遺児たちは、この時自殺であることを確認した。しかし、祖母マンさんや、母良子さんにこの事実を知らせるのは苛酷すぎた。「祖母や母への配慮を主体に、発見のタイミング、その他」の事情で発表は見合はせられた。

やがて葦平の三周忌にマンさんが、十三回忌の日に良子さんが、「葦平に魅入られたやうに昇天して行つた」（次男英気氏のメモ）。もはや遺書を秘匿する理由は消滅した。良子さ

んの葬儀の後、四十七年一月二十六日家族会議を開き、丹羽文雄氏に相談の上、「文芸春秋」誌上に遺書の公表がきまつたといふわけである。

「ヘルス・メモ」の公表

昭和四十七年四月号の「文芸春秋」に、次男英気氏のメモと共に「ヘルス・メモ」の全文が掲載された。このメモは、高血圧症との闘ひが、日々克明に記されてゐるが、その中に二つの遺書と、自殺を確認させる最後の訣別のことばがふくまれてゐる。

第一の遺書

「遺言 火野葦平

高血圧症状がおこつてから、まったく健康に自信がなくなつた。いつ倒れるかわからない。もう二十年ほど生きたいが、今日にでも倒れるかも知れぬ。しかし、クヨクヨしてもしかたがないので、今、倒れて死んでもかまはない心境になつた。日本文学史に残る作品もいくつか書いたし、作家としては本望だ。もちろん、まだ書きたい作品は多いが、慾ばらないことにする。気がかりなのは老母をはじめとする遺族たちだが、仲よく、

私の死後について再建策をたててもらひたい。東京の家を処分することはもちろん、友人劉寒吉はじめ諸君に相談して、あとをなんとかやつてもらひたい。いままで、みんな幸福すぎたので、すこしは苦勞して人生の荒波を乗りきること。大した才能もないのに、作家として世に立ち得たことは、私の幸福であつた。

昭和三十四年十二月七日朝

第二の遺書

「第二の遺言」

今年はチェホフ生誕百年祭である。ソ連の週刊誌「アガニョク」から、これに関する原稿依頼が電報で来たので書いて送つたが、チェホフが一生病魔とたたかひながらでも、あれだけの作品を残したことにあらためて心うたれた。高血症とたたかひながらでも、たふれるまでよい仕事をしなくてはならぬ。

- 一、もしたふれたならば、ただちに、東京の家を処理し、金になるものはすべて金に換へ、根本的に生活の設計をたてなほすこと。
- 一、一家きやうだい力を合はせて困難に耐へること。

一、こまかい遺言はなにもしない。

昭和三十五年一月一日 玉井勝則

この時までには、まだ病軀に鞭打つて、いゝ仕事をしようと自らを必死にはげましてゐる。しかし、自殺の誘惑は葦平のなかで急速に強まつて行つたらしい。一月二十一日には、A先生（北九州市若松区白山 北崎義明医師）に「小説を書くのですが、睡眠剤はなにをいくつ飲んだら死にますか」と聞いてゐる。「アドルム百錠ならピシヤリでせうね」「五十では死にませんか」「五十で死ぬ人もありますが」「百以上ならまちがひないわけですね」「はあ」といふ問答が記してある。

さうして、私が訪問した運命の一月二十三日が来る。淡々として、しかも凄愴苛烈な文字である。

○一月二十三日。風。雪が降りだす。十時、朝風呂。軟水まつたく前とちがつて気持がよい。しかし、心臓ドキドキし、いやな気持。こんなことではなにも出来ず、どこにも行けない。椎葉にも行く自信がなくなつた。一人で出歩けないではどうにもならない。血圧と心臓のことばかりにかまけて、他のことが考へられないでは、創作力も減退する。

それに、アクセクト、メ切に追はれて原稿を書くことにも倦いた。疲れた。

○十時半、市内、森重薬局にて、アドルム、パラミンなど四十錠、久しぶりに会つた森重さん、ドイツ製の方がよくききますよといふ。本町コレマツ薬局にて、アドルム四十錠。タクシーで廻る。

○一時、A先生、血圧一七〇—一〇〇、注射、また、アドルム自殺のことをきく。死ぬまで一昼夜近くかかるが、三時間経つてゐれば大体助からないとのこと。

○一時半、戸畑渡場、NHKの車にて八幡製鉄へ。闘志と家から同道し、所前で別る。「お前が独立するまでにどれくらゐかかるか」「二年位」「割と早いな」村田、岩下君などに会ひ、湯川技師長と朝の訪問、録音。血圧のせゐか、すべて頼りなし。小倉へ。魚町の薬店二軒で、アドルム十錠づつ。ハマダヤに寄ると、寒吉ゐない。奥さんにことづけて出る。タクシーで戸畑へ。戸畑で、二軒で、アドルム十錠と、パブリン十錠。帰る。

○山田輝彦先生、夕方来るとのことにて河豚たのむ。先生、四時来訪。加来校長と山田先生に色紙一枚づつ書く。三禁と、塔上河童図。

死にます

芥川龍之介とはちがふかも

知れないが、或る漠然とした

不安のために。

すみません。

おゆるし下さい。

さやうなら。

昭和三十五年一月二十三日夜。十一時

あしへい

これは私と別れて三時間ほどして記されたものだ。睡眠薬を百二十錠買ひ集めて、医師に確めた致死量を確保してゐる。「兵隊作家」として一世を風靡し、戦後、追放の試煉をくぐりぬけて、再び流行作家としての地位を確保した人の、これが最期の言葉だ。写してあるうちに胸が迫つて来る。何といふ悲しい人だ。

その夜の火野さん

一月二十三日は寒波の襲来で、凍てつくやうな寒さだった。「話があるから一度来い」といふ数日前からの約束で、四時半頃河伯洞に行った。玄関で案内を乞ふと、秘書の小田雅彦氏が取次に出た。奥へ通れといふ。裏二階の書齋に通ると、茶色の背広を着た火野さんが迎へてくれる。NHKの「朝の訪問」の録音から帰つたばかりといふ。対談の相手は製鉄戸畑工場のマンモス熔鉱炉の設計者湯川技師長とか。書齋の中は蒲団が敷きつばなしで、坐り机の上に原稿の書きかけが広げてある。(後から分つたことだが、それは「日本経済新聞」連載の「真珠と蛮人」の二五〇回の一枚であつた。)
 「散らかつて恐縮ですが、作家の工場だから」と笑つてゐた。相変らず精悍で圧倒的な印象だった。(これも後で聞いた話だが、八幡から小倉へ向ふ車の中で、火野さんは何度も窓をあけて、寒風に顔をさらしてゐたとか。しかし、その時はけぶりにも弱気なところは全く見えなかつた。)

間もなく母堂のマンさんが赤く熾つた炭火と、熱い紅茶を持つて来て下さる。火野さんが「子供が何人も世話になるが、もう一人をるんぢや」といふ。末つ子の良晴君のことらしい。彼の高校入試のことが唯一の心残りだったのだらう。火鉢の前で『アメリカ探検記』の落丁本をめくつてゐると、「それは落丁本だから、再版が出たら上げます」といふ。

ほど確定的といふソ連行きのことを尋ねる。

「ソ連は行かなくても大体わかる。ソ連はファッションだからね。本当に見たいところは見せてくれん。アメリカは面白くないといふけれど、最高から最低まで、人間のすべてがあつて実に面白い。」

「新しい書齋を建てるさうですね。」

「いや、あれは友田が勝手に考へたものだ。第一金もないし。今晚は一緒にめしでも食ひませう。新年宴会にも来なかつたし。」

雑談がちよつと途切れる。私は数日前、加来校長（私が当時勤務してゐた若松高等学校長）から、火野さんの色紙を貰つてくれるように頼まれてゐた。私は遠慮がちに切り出した。

「先生、うちの校長が色紙をほしがつてゐます。一枚書いて下さい。それから私にも。本物はまだ一枚もいただいてゐません。いつでも結構ですから。」

「すぐ書きませう。今日は仕事も暇だから。色紙はあつたかな。」

頼んでも仲々書いてもらへないのに、今日は運がいいぞと内心よろこんでゐるうちに、火野さんは二枚の色紙に、なれた手つきでさらさらと河童の絵と賛を書きつけた。校長宛

のものは、見ざる、言はざる、聞かざるをもちつた河童三態、緑と赤の絵具が使つてある。賛には「言葉さかなればわざわい多く、眼鋭くして盲目に似たり。敏き耳豈聾者に及ばんや。不如不語不見不聞」とある。(これがメモの中の「三禁」である。) 私宛のものには「河童沈思」の文字があり、右下の岩礁に膝頭をかかへた一匹の河童がぼつねんと坐り、色紙の大部分は碧い渺々たる海原の波である。(これがメモの中の「塔上河童図」である。) 孤独な生の深淵を垣間見させるやうな、象徴的な絵である。為書をして印を捺すとき、一寸と印をさがしたが、やがて朱肉をたつぷりとつけて、ぐつと捺した。絵具のりが悪いなど電燈にすかして見た。外は雪もよひで、もう薄暗かつた。時計を見ると、五時頃だつた。これが真正銘の絶筆となつた。

河童といへば、すでに『麦と兵隊』の中に、「この命うづむる覚悟出でてゆく河童の道の燦然として」といふ歌がある。『河童曼陀羅』に収録された四十数篇の河童ものの最初の「石と釘」が書かれたのは、昭和十六年であり、それは戦争、敗北、追放といふ煉獄の時代を通じて、火野さんが夢と悲しみを仮托することよなき世界となつたが、死の直前の火野さんの胸を去来したのは、やはり飄逸孤独な河童の想念であつたのだらうか。

「下へ行きませう」といふので下へ降りる。それから一時間、六時頃までは、たゞ何となく時間がすぎた。テレビが相撲の放送をしてゐた。マンさんが餅を焼きながら、ぼつぼつ話される。余り忙しさうなので手伝うてやりたいが、こればかりはと笑はれる。火野さんの姿は見えなかつたが、その間に入浴したらしい。着物に着かへてゐる。頬がつやつやと光つていかにも精力的だ。足袋をはいたことをはつきり覚えてゐる。六時頃から、河豚を囲んで夕食が始まつた。火野さん、秘書の小田氏、三男史太郎君、私、それにマンさんも途中から加はつた。酢醬油の菜味の青いネギを入れる時、手に大きなペンだこがあつた。酔がまはるにつれて、皆饒舌になつたが、火野さんのビールは、余りピッチが上らなかつた。聞けば前日東京から、新宿のママ連中が観光旅行に来て、義理がたい火野さんは案内役を引き受け、小倉でしたたかに飲んだ由、どうも調子が出ないと言つてゐた。(このこともメモの二十二日の項にある。)奥さんは病気でやすんでをられたやうだ。女気がないと淋しいといふので、川太郎のママを呼ぶ。七時頃だつたと思ふ。

当夜は不思議に死者の話が多かつた。火野さんは憑かれたやうに、中山省三郎、長谷健、矢野朗と、故人を語つて飽きなかつた。P・R雑誌「酒」を出して来て、その酒徒番

付の横綱になつてゐると、如何にも嬉しさうだつた。さういへば、私宛の最後の色紙にも、河童の横に徳利がちやんと描かれてゐた。次男で、コマ劇場にゐる英気君が、テレビ・ドラマの製作に関係して名前の出たことを、本当に嬉しさうに語つてゐた。食事をしながらよく電話をかけた。私の聞いたのは三本だつた。一本は原田種夫氏へ。ソビエトの「外国文学」編集長チャコフスキー氏の歓迎会や接待の食事のこと。椎葉視察旅行の打合せ。私はぼんやり聞いてゐた。一本は大阪のNHK和田勉プロデューサーへ。二月に放送予定の「黒い歌」のロケ隊の来若についての細かい指示。「では一月二十五日朝、小倉のボントンといふ日本一うまいピフテキの店で会ひませう」で切つた。一本は、早稲田に在学中の伸太郎君へ。如何にも父親の慈愛にあふれた話しぶりであつた。「山田先生が見えてゐる」といつて、途中で一寸と代つた。最後に「ではおやすみ」といふ言葉で電話を切つた。八時頃であつた。電話でもう一つ忘れられないことがある。近所の人に呼び出しの電話がかかり、火野さんが受けた。よくかかつてくるらしい。嫌な顔もせず、史太郎君を使にやつた。心のやさしい人だと思つた。

「若戸大橋ができる、若松も変わるでせう。若松の古い姿を十八ミリで撮つて廻つた。

郷土研究会などでも使つて下さい。」

ビールは三、四本からになつてゐた。八時半頃だつたと思ふ。いとまを告げると、玄関まで送つて来た。うすぐらい電燈の下で、紺の前垂れをつけた火野さんは、お相撲さんのやうにがつしりしてゐた。別れを告げて、肌を刺すやうな寒風の中に出た。何となしに「火野さんも大変だな」と思つた。それは漠然たる感懐だつたけれども、きびしい仕事と、家族の生活を支へる労苦と、すべての人に対する殆んど無制限な善意と、それらの累積は個人の肉体の限界を超える苛烈なものであらうと感ぜさせる雰囲気、その夜の火野さんの周囲にはあつたのである。それから数時間後、火野さんは致死量のアダリンをあふいだのである。

自殺の原因

既に自殺を決意し、その実行が秒読みの段階にある人が、あれほど平静にふるまへるものだらうか。他人に対するあれほど行き届いた配慮ができるものだらうか。「完璧の演技」といふのは少し違ふ。やはり、日支事変から大東亜戦争にかけて、目をおほふやうな修

羅を生き抜いて来た人が、否応なく身につけざるを得なかつた生死についての達観だつたとしか言ひやうがない。

自殺者の心理は、所詮局外者には分らないものであらう。いや、当事者さへも「或る漠然とした不安」としか言ひやうがなかつたのであらう。しかし、客観的に分析すれば、幾つかの要因を指摘することができる。

第一に高血圧症が昂進して、いつ発作に倒れるかも知れないといふ極度の不安である。斎藤茂太氏が「初老期反応性鬱病」(『毎日新聞』昭和四十七年二月二日)と断じたやうなものが、直接の原因であつたことはいなめない。死の二日前に「ひのあしへい」の六字を頭に据ゑた次のやうな折句を長男闘志君に与へてゐる。「ひとりひそかに文学に のぞみを立てて四十年 あらゆる時のうきしづみ し、のびてペンをみがきつつ へて来し業の長くとも いのちをかけし文の道」

第二はどここの家庭にもある家族関係のもつれや、経済生活の逼迫である。昭和三十年、実弟の玉井政雄氏の夫人に宛てた手紙の一節に、「僕は楽しいと思ふ日を一日として持つたことはない。悲しいときに笑つてゐようと思つてゐるし、また、僕の表面は偽装されて

ゐて、僕が地獄の住人であることは容易に人にわからない。／母が死にたいといふ言葉をはくことを僕も知つてゐるが、僕は母より苦しくても死にたいといふ言葉をはくことはできない。しかし、僕の毎日は破滅と死だ」と書いてゐる。豪放磊落、向日性の作家といふイメージの裏に、こんな暗い葦平がゐたのだ。

第三に才能の涸渇に対する漠然たる不安である。既に昭和二十二年の正月の日記に「才能に疑ひが生じて来ることほど、つらく、かなしく、おそろしいことはない。愚かな妻がどのやうに自分を苦しめ、世間がいかに見やうとも、すこしもかまはぬが、才能からすてられては生きてゆくすべもない」と書いてゐる。大家族の生活を維持するため、ひたすら商業ペースでの生産を強ひられ続けた時、いかに豊潤な才能も、目に見えて荒廃してゆくのは必然であつた。

最後に、余り人が問題にしないが、戦争責任についての鬱屈した感情があつたことは事実である。私の訪問した夜、チャコフスキー氏の来朝をめぐつて、コミニズムと自由の問題が出た。その時、火野さんは次のやうに言つた。

「中国はすばらしくなつた。昔の観念ではとても間に合はない。泥棒もゐないし、蠅も

たしかに少なくなつた。悪いことをなくすには途方もなく大きな権力が要る。そこへ行く
と自由といふのは太刀打出来ないほど無力だ。自由の中には悪いことをする自由もふくま
れるから困るのだ。しかし『労働者、農民および兵士に奉仕する文学、その創作方法は社
会主義リアリズム』といふのでは窮屈で仕方がない。毛沢東の『文芸講話』の線に沿へば、
作家の生活は完全に保証される。一步その路線をはづれると、反革命でたちまち肅清だ。
どうもやりきれない。」

石川達三との自由論争以来、火野さんの「自由」擁護の姿勢は一貫してをり、『赤い国
の旅人』（昭和三十年）の中のテーマが確認されただけであつた。しかし、火野さんの中
共紀行が一種の「拷問」であり、「魂の試煉にさらされながら真実を見る」といふ、苦渋
にみちた内心のたたかひであつたのも事実だ。死の原因にこの点を指摘したのは臼井吉見
氏だけであつた。（『朝日新聞』昭和四十七年二月一日）かういふ内心に激んでゐた自己の戦争責
任の問題を、あますところなく吐露した『革命前後』が完結したのは、昭和三十四年の十
二月であつた。その時、彼は文学者としての責任を果した安堵感のために「涙があふれて
来てとまらなかつた」と書いてゐる。芸術院賞受賞のこの大作が、美しい装ひで中央公論

社から出版されたのは、彼の死後一週間経つた一月三十日であつた。痛ましくも見事な責任のとり方であつた。

(昭和五十二年十二月「福岡教育大学国語国文学会誌」第十九号所載)

第三編

文学と思想

一 『こゝろ』 試論 —— 明治への鎮魂歌 ——

(一)

『こゝろ』は通説のやうに必ずしも明晰な作品ではない。それは自我意識の追求といふ漱石文学固有の世界に、殉死といふ公的なものが導入され、その二つの整合が必ずしも充分説得的でないといふ点にあるのであらう。

道徳を外在的規範としてではなく、内在的自然として把握しようとする姿勢は、『それから』において確立されたといつてよい。漱石はこの作品において「文学は矢張り一種の勸善懲惡であります」（『文学談』明治三十九年九月）といふ立場から、明確に一步踏み出したのである。そして、『それから』の道徳観が一応整理された形で提出されたのが「文芸と道徳」（明治四十四年八月十八日）であることは周知の通りである。大阪におけるこの講演の中で、漱石は明治以前の道徳を「ロマンチックの道徳」と呼び、明治以後の道徳を「ナチュラリスチックの道徳」と名づけたが、前者が「理想通りに定まつた完全の道徳」

であるのに対して、後者が「事実と云ふものを土台にして夫から道徳を作り上げ」といふ相違を説明してゐる。こゝで「事実」といはれてゐるものは、人間性の自然と言ひ換へることができるものであり、それはやがて「自然を社会に調和させ」ることではなく、「社会を自然に調和させよう」(武者小路実篤『それから』に就いて)とする白樺的発想にながつてゆくものであることも、既に論じ尽された問題である。漱石はここで「ロマンチックの道徳は大体に於て過ぎ去つたものである」と、封建道徳の死滅を宣言し、次のやうに述べるのである。

△従つて吾々の道徳も自然個人を本位として組み立てられるやうになつてゐる。即ち自我からして道徳律を割り出さうと試みるやうになつてゐる。是が現代日本の大勢だとすれば、ロマンチックの道徳、換言すれば我が利益の凡てを犠牲に供して他の為に行動せねば不徳義であると主張するやうなアルトルイスチック一方の見解は何うしても空疎になつて来なければならぬ。▽(傍点引用者・以下同断)

この側面は漱石の近代的自我確立への志向といふことが出来るであらう。「私の個人主義」(大正三年十一月二十五日)が、この線につながるものであることはいふまでもない。

しかし、彼が生涯の生きる姿勢として確認した「自己本位」とは、決して単純な個の自己主張ではない。それは「文学とは斯くの如き者なりとの定義を漠然と冥々裏に左国史漢より得た」（『文学論』序）漱石が、異質の英文学摂取の苦闘の中で獲得した「彼等何者ぞや」といふ「気概」であり、いはばナショナルな主体性の自覚であつたことに注意すべきであらう。「洋文学の隊長」（明治二十四年八月三日子規宛書簡）たらんとする公的な使命感は、終生漱石の深層から消えることはなかつた。従つて漱石の「自己本位」の「自己」とは、他者に対する自己であると同時に、他国に対する自国の意識であり、インディヴィジュアルであると同時に、ナショナルであるといふ二重構造になつてゐる。この明治人の自我の二重構造の把握は『こゝろ』の正確な読解のための一つの前提であらう。

「私の個人主義」で、もう一つ注目すべきことは、本来近代化へのプラス符号であるべき「自己本位」のもつ負性の指摘である。「既に党派でない以上、我は我の行くべき道を手に行く丈で、さうして是と同時に、他人の行くべき道を妨げないのだから、ある場合には人間がばら／＼にならなければなりません。」といふ、その「淋しさ」である。『こゝろ』完結後三ヶ月して発言されたこの言葉は、『こゝろ』の中の著名な一文「自由と独立と

己に充ちた現代に生れた我々は、其犠牲としてみんな此淋しみを味ははなくてはならぬいでせう」と正確に呼応してゐるのである。『こゝろ』を論じて「明治の一つの決算書として読むことのできる作品であるが、その結論を一口で言うとするれば、近代の淋しさということになる」（磯貝英夫「近代的な個我のさまざまな確立」といふ指摘もある。これが恐らく『こゝろ』解釈の共通項であらう。

さて、現在の『こゝろ』は、もともと長篇『心』を構成すべき一章「先生の遺書」であつた。新聞発表時の見出しは一貫して「先生の遺書」であつたが、その（一）から（三十六）までを「上 先生と私」、（三十七）から（五十四）までを「中 両親と私」、（五十五）から（百十）までを「下 先生と遺書」の三章に分け直して刊行された。現在の作品『こゝろ』の原題が「先生の遺書」であつたことは改めて注目されなければなるまい。そこに、鷗外の「興津弥五右衛門の遺書」への対抗意識を見る見解も既にいくつか示されてゐる。そして、この二人の共通の体験としてあつたものは、いふまでもなく乃木殉死の三日後、これを狂気の死として葬り去らうとした軍部の隠蔽策に抗して公表された十ヶ条からなる「遺言条々」、つまり「乃木大将の遺書」であつた。この乃木殉死の衝撃が、作品

創作の重要な動機の一つであつたことは、明治末頃と推定される「断片」に「○乃木大将の事 ○是は罪惡か神聖か」以下七項目のメモが存在してゐることが明白に証明してゐる。乃木殉死が鷗外の魂の奥なる「侍」をめざめしめたやうに、漱石においても、近代化の必然としての「自我からして道徳律を割り出す」自我至上主義に対して、傍觀的批判を絶したきびしい倫理の刃をつきつけたことは想像に難くない。公的価値への献身に対する、漱石のやみがたい共感の情を過小評価する近時の評家の言は、かへつて作品の正当な理解をさまたげることになりはしないだらうか。

漱石の脳裏には「乃木大将の遺書」の外に、もう一つの遺書があつた。それは明治四十三年四月十五日、第六潜水艇長として殉職した「佐久間艇長の遺書」であつた。彼は「文芸とヒロイック」(明治四十三年七月十九日)でこの遺書にふれ、「本能」と「義務心」の二者択一に迫られたとき、敢て「義務心」をえらんだ艇長の行為に讃辭を捧げた。「重荷を担うて遠きを行く獸類と選ぶ所なき現代的の人間にも、亦此種不可思議の行為があると云ふ事を知る必要がある」と述べて、人間は常に本能に従属する動物であるといふ、自然派の人間觀をきびしく批判してゐた。「先生の遺書」の背後には、明治の国家に殉じた軍人

のこの二つの遺書があつたのである。『こゝろ』といふ作品は、明治といふ濃密な時代を生きた人間が、「阿部次郎を上限とし、芥川龍之介を下限とする世代の中間にいた」（桶谷秀昭『夏目漱石論』）と考へられる「私」に向つて書かれた、明治的人間の栄光と悲劇を語る遺書だつたのである。

(二)

原構想では、「先生の遺書」を読んだ後の「私」が語られる筈であつたし、「私」がむしろ主人公として想定されてゐたといへなくもない。しかし現存の『こゝろ』では、先生の死を確認した後の、現在の「私」は具体的には語られてゐない。しかし、私もまた先生と同じやうな故郷喪失者の運命を辿るであらうことは殆んど自明のことと思はれる。先生が叔父に財産を横領されて捨てた故郷に対して、「貴方にも覚えがあるでせう、生れた所は空気が違います、土地の匂も格別です、父や母の記憶も濃かに漂つてゐます」（中七）と語る部分は、永久に墳墓の地を捨てた人の心の中に蘇へる故郷への愛情を語つてゐる。一方、鎌倉の海で先生と近づきになり、何か翳を背負つたやうな先生の人格にひかれ

てゆく私は、夏休を過すべく帰つた故郷のことを次のやうに語つてゐる。

△私は夏郷里に帰つて、煮え付くやうな蟬の声の中に凝と坐つてゐると、変に悲しい心持になる事がしばしばあつた。私の哀愁はいつも此虫の烈しい音と共に、心の底に沁み込むやうに感ぜられた。私はそんな時にはいつも動かずに、一人で一人を見詰めてゐた。▽(中八)

「儒者の家へ切支丹の臭を持ち込む」(上二十三) やうな故郷との違和感を言ひ、田舎者の「野鄙」(中三)を嫌ひ、父母との「距離の懸隔」(中六)を嘆く私の行く道はすでに明らかであらう。蟬の煮えつくやうな声を聞いて、私が感ずる深い悲哀は、故郷喪失の予覚と言つてもよいであらう。「ただ私は淋しかった」(中四)といふ私の声と、「私は淋しい人間です」(上七)といふ先生のことばは、まづ故郷喪失といふ共通の運命によつて相呼応するのである。かうして、血縁の父には「情合の上で親子の名残りがあつた」(中八)なのに、不可解な先生に対しては「肉のなかに先生の力が喰ひ込んでゐる」「血のなかに先生の命が流れてゐる」(上二十三) やうな、精神的な血族ともいふべき深いかかはりを作つてゆくのである。注意すべきことは、Kもまた養家を離縁され、実家を義絶された故

郷喪失者であり、これは近代が知識人に強ひた一つの宿命といふべきであらう。

先生が「自分で自分の心臓を破つて、其血をあなたの顔に浴せかけよう」(下三)として書いた遺書は、叔父との関係で被害者であつた先生が、Kとの関係では一転して加害者となり、やがて贖罪者として自分の生命を断つ、といふ構成を持つ。この、先生の演じた劇の中で最も重要な人物はKであり、Kは明治的人間、明治的倫理の典型的な形象化である。Kは先生と同郷であり、真宗の寺の次男として設定されてゐる。Kは母のない男であり、父は僧侶といふより武士に似た人間として描かれてゐる。常に「精進」といふ言葉を使ひ、日に何度も数珠の輪を勘定し、聖書を読み、「意志の力を養つて強い人になる」(下二十二)ことを念願とし、「衣食住について兎角の贅沢をいふのを不道德のやうに考へてゐる」(下二十三)たKは、文字通り明治的ストイシズムの典型であり、強い男だつた。彼が医者になれといふ養父母の望みにそむいた時、それをなじる先生に向つて言つた「道のためなら、其位の事をして構はない」といふ断言こそ、Kの強さの源泉だつたのである。先生はストイックな儒教倫理に関する限り、到底Kの敵ではなかつた。この点に関して、先生は一方的な加害者ではなく、その罪は「常にKの優越に支配されていた先生から発したこ

と」(越智治雄『漱石私論』)といふ指摘は一考に価するであらう。また、Kと先生の劇を作
 者漱石に即して、「ロンドン留学以前と以後の二人の漱石の間の劇」(桶谷秀昭『夏目漱石論』)
 といふ注目すべき見解もある。Kは言行一致の絶対志向型の男であり、「自分で自分を破
 壊しつつ進む」(下二十四)恐るべき男、偉大な男であった。この、あらゆる人間的欲望
 を強烈な意志で抑圧しながら進む求道者の人間を、本当に「人間らしくする」(下二十五)
 ために「異性の傍に彼を坐らせる方法を講じた」(下二十五)のが悲劇のもとだった。Kに
 お嬢さんに対する恋愛感情が芽ばえる。Kは年齢的にはほ透谷に見合ふと思はれるが、「恋
 愛は人生の秘鑰なり」(『厭世詩家と女性』)と云った透谷のやうな先駆者は別として、依然
 として「恋愛」は「道」の最大の敵だった。かつては「精神的に向上心のないものは馬鹿
 だ」(下三十)といひ、「人間らしい」といふ言葉は自己の弱点をカバーするものに過ぎな
 いと先生を批判したKだった。「霊のために肉を虐げたり、道のために体を鞭つたりした
 所謂難行苦行の人」(下三十一)こそKの理想の人だった。そのKが、お嬢さんに対する恋
 を打ち明けた時、先生は、「失策ししやくつた／先を越された」と思ひ、ライバルとして自分より
 もはるかに強い男に恐怖の念を感じ、「一種の魔物」(下三十七)のやうに錯覚する。しか

し、Kが恋の告白をした瞬間から、Kと先生との倫理的優劣の關係は逆転する。

▲道のためには凡てを犠牲にすべきものだ」と云ふのが彼の第一信条なので、猥慾や禁慾は無論、たとひ慾を離れた恋そのものでも道の妨害になるのです。▽（下四十二）つまりKは、恋愛といふ余りに人間的な感情に把へられた瞬間から、さういふ人間的なものを抑圧することによつて成立してゐた「道」といふ絶対的依拠を失つたのである。自らの精神的核であつた儒教的価値体系は崩壊する。あれほど倫理的に強かつたKが、自分の弱さを告白した時、すでに死は充分予見されてゐたといふべきであらう。その意味でKの死は単なる失恋でもなく、理想と現実の衝突でもなく、「Kが私のやうにたつた一人で淋しくつて仕方がなくなつた結果、急に処決したのではなからうか」（下五十三）といふ先生の推定は、必ずしも先生の自己弁護とばかりはいへないであらう。

(三)

『彼岸過迄』『行人』『こゝろ』は、評家によつて我執三部作と呼ばれる。それらの我執は、具体的には愛に伴ふ嫉妬の感情である。『彼岸過迄』の主人公須永市蔵は、「世の中と

接触する度に内へととぐろを捲き込む性質」の男であり、彼が愛する千代子の婚約者に擬せられる高木といふ男の「脳天に重い文鎮を骨の底迄打ち込んだ」白昼夢を見てゐる描写は、さりげない一行ながら無気味である。「行人」の主人公長野一郎は妻のお直の貞操を疑ひ、死か狂気か宗教かといふ絶体絶命の境地に追ひつめられてゆき、「人と人との間に架する橋はない」といふ絶望的認識にゆきつく。『こゝろ』においても、先生をして自決の道をえらばせたものは、恋とそれに伴ふ嫉妬の感情であつた。「——君、黒い長い髪で縛られた時の心持を知つてゐますか」「——とにかく恋は罪悪ですよ、よござんすか。さうして神聖なものですよ」(上十二)。かういふさりげない言葉のはしげしから、若い敏感な「私」は、「思想家」先生の裏に「自分自身が痛切に味はつた事実、血が熱くなつたり脈が止まつたりする程の事実が畳み込まれてゐる」(上十五)ことを察知する。先生は「私の暗いといふのは、固より倫理的に暗いのです。私は倫理的に生れた男です。又倫理的に育てられた男です」(下二)といふ。明確な明治的倫理の下で育つた先生が、ある重大な背徳のために、自分自身さへ信用できなくなつてゐる。「自分自身を呪ふより外に仕方がない」(上十四)。「私は病気になる位なら死病に罹りたい」(上二十一)といふ先生が

「私にとつて薄暗かつた」(中八)のは当然といへよう。

先生のKへの嫉妬は、経済的に孤立無援のKを、先生が下宿へ無理につれて来、やがてKとお嬢さんとの、何とはない接近が始まるころに早くも萌してゐた。嫉妬がしばしば殺意を誘発することは、『彼岸過迄』の須永の場合にも見られたが、先生とKが房州に遊んだ時のことが次のやうに回想されてゐる。Kのお嬢さんへの思ひをはかりかねた先生は不安と焦燥にかられてゐる。

△私は不意に立ち上ります。さうして遠慮のない大きな声を出して怒鳴ります。纏まつた詩だの歌だのを面白さうに吟ずるやうな手緩い事は出来ないのです。只野蛮人の如くにわめくのです。ある時私は突然彼の襟頸を後からぐいと攫みました。斯うして海の中へ突き落したら何うすると云つてKに聞きました。Kは動きませんでした。後向の儘、丁度好い、遣つて呉れと答へました。私はすぐ首筋を抑へた手を放しました。▽(下二十八) Kの無抵抗が逆に先生の殺意を減殺したわけだが、先生はもう一步で殺人犯になりかねないところだつた。(なほ、この房州旅行の設定には、執筆時から二十五年前の、後に『木屑録』にまとめられた房州紀行の体験が使はれてゐると推定される。) Kの無抵抗は、

お嬢さんへの関心が、やがて自己の「精神的向上心」を蝕み、己れの価値体系そのものを崩壊させることを予感してゐたところから来たものであらう。

前述したやうに、Kの告白を転機として、先生とKとの立場は逆転する。思想のよるべを失つて悄然としてゐるKに向つて、「Kの前途に横たはる恋の行方を塞」ぐといふ「単なる利己心」(下四十二)のために、かつてKから投げられた「精神的に向上心のないものは馬鹿だ」といふ鋭い言葉を投げ返すのである。さうしてまさに「騙し打ち」(下四十二)のやうに、奥さんにお嬢さんとの結婚を承諾させてしまふのである。その時の「おれは策略で勝つても人間としては負けたのだ」(下四十八)といふ感じは、既に先生のその後の運命を暗示させる。「Kが間の襖をあけておいたのは、先生を最初の発見者にするためでしょう」(大岡昇平『こゝろ』の構造)といふ評家の指摘は恐らく正しいのであつて、ストリーリーの展開に沿つて三度出て来るKと先生の部屋との仕切りの襖は「ほとんど象徴の域」(越智治雄『漱石私論』)に近い。まづKがお嬢さんへの恋を打ち明ける時。つぎは「道」と「恋」の両極に引き裂かれたKが苦しんでゐた時。恐らくは先生の援けを求めてゐたのであらう、二尺ばかり開いた襖の間からKの「黒い影」(下四十三)がこちらをのぞき込ん

であつた。そして、その向ふにKのしかばねを見ることになつた運命的な夜の、開かれた襖。その襖には、Kの頸動脈から迸つた血潮の痕が鮮かだつた。襖は常にKの方から開かれ、先生の方から開かれたことはなかつた。「人間らしさ」を標榜した先生の心は、みづから設けたエゴの固い障壁をつひに突破できなかつた。しかも、Kの遺書を読む先生の心は、親友の死を悲しむよりも、自分やお嬢さんに関する不利な証言の有無を確かめることにのみ終始してゐた。「心」の内実とは、所詮は我執の醜さに過ぎないことが、これほど執拗に追求された作品は珍らしい。

(四)

それが具体的な明治日本であれ、抽象的な「天」といふ理念であれ、公的な価値に対する漱石の関心は終生変らなかつた。しかし、あらはな公的価値とのかかはりは、作品に関する限り、『虞美人草』あたりを境にして消えてしまふ。『それから』以後の漱石の作品の主人公は、漱石の観念世界から生み出された「内的孤独の純粹造型」(佐伯彰一『日本の私を求めて』)ともいふべき特殊の「自我」像である。しかし、注意すべきことは、漱石にお

いては、自我意識の壁をつき破ることは殆んど絶望的であるといふ認識に立ちながら、なほ他者との通路の発見に文字通り生命を賭けた点にあるであらう。『こゝろ』の先生は、叔父の裏切りによつてまづ他者不信となり、自らの裏切りのためKを死に追ひこんだことによつて自己不信になり、今は「人間の罪といふものを深く感じ」（下五十四）て、ひたすら死に向つて急いでゐる人間である。

△私は何千万とある日本人のうちで、ただ貴方丈に、私の過去を物語りたいのです。

あなたは真面目だから。あなたは真面目に人生そのものから生きた教訓を得たいと云つたから。▽（下二）

先生は「私」を選び、「私」に己れの過去を物語ることによつて、己れの生存に意味を与へようとしたのである。『こゝろ』執筆の四ヶ月前、一高で行はれた講演「模倣と独立」（大正二年十二月十二日）の中で、いかなる罪人でも、もしその体験をありのままに描き得たならば「其人は描いた功德に依つて正に成仏することが出来る」と述べてゐる。それは告白のもつ浄罪作用を述べたものといふよりも、一人の人間の持つ体験、イミテーションならぬインディペンデントな体験の重さを強調したものであつて、『こゝろ』の構成に遺

書の形式を用ひた意図をも暗黙の中に語つてゐる。『道草』の主人公健三は別として、漱石の作品の主人公の中で、先生は最も色濃く作者その人を投影してゐる。先生の体験は、西洋といふ異質の価値との血みどろな苦闘であり、その体験を伝へようとしてゐる相手「私」は、先生の心臓をたち割つて「温かく流れる血潮を啜らうとし」(下二)てゐる。

△私は今自分で自分の心臓を破つて、其血をあなたの顔に浴せかけようとしてゐるのです。私の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿る事が出来るなら満足です。▽

(下二)

『こゝろ』は、静謐な、澄明な世界を描いたものといふ通念は、このおびただしい「血」の描写の中でとまどふ。遺書を書いてゐる先生の眼底に、自決したKの頸動脈からほとばしつた襖の血しぶきの跡が鮮明に映つてゐたに違ひない。また、漱石その人の体験として、乃木殉死の鮮血が眼底に熱く刻印されてゐたであらう。その血潮の中から、「新しい命」が誕生することを、漱石は先生の口を通じて語らせたのである。ストーリーに沿つて読むならば、恋愛、嫉妬、裏切り、Kの自殺、先生の自殺といふやうに、いはばエゴを貫くことによつて犯した罪を、自ら裁くことによつて償ふといふ、贖罪の物語りであり、純粋に

私的な次元に属する価値系列の追究といへる。しかし、先生の死が、明治といふ一つの時代の終焉と重ね合はされた時、個人の死が意識的に時代の死と同一化された時、先生の体験は単に個人的体験であることを越えて一つの象徴となる。

エゴイズムの自己処罰といふ私的次元に、突如として乃木殉死といふ公的なものが侵入して来る。作品としては、先生の自殺の動機づけに使はれるわけだが、作者漱石の心理に即していへば、まづ乃木殉死へのあらがひがたい共感があつた。明治天皇崩御から大正改元前後の日記、断片、書簡などには、激越な言葉こそ使はれてゐないが、明治の終焉についての、ある深い喪失感が吐露されてゐる。「明治のなくなつたのは御同様何だか心細く候」(橋口貢宛書簡)といふ書簡の一文や、「御かくれになつたあとから鶏頭かな」(松根東洋城宛書簡)の句にも、それはうかがへる。乃木殉死への漱石の共感を否定する材料としてよく使はれる、大正元年九月二十九日付の小宮豊隆宛書簡がある。「僕の手術は乃木大將の自殺と同じ位の苦しみあるものと御承知ありて崇高なる御同情を賜はり度候」といふ文面から、「このような手紙を書いた漱石が、先生と同じ感銘をうけたとは私にはとうてい考えられません」(駒尺喜美「『こゝろ』における『殉死』の意味」といふ断定を引き出す評家

もある。しかし、この書簡は漱石が最も心ゆるした弟子に、痔の苦痛を自嘲的に訴へた私信で、こゝから漱石における乃木殉死の重さを過小評価するのは、予断に基いた立論であらう。むしろ最も尾籠な痔の病ひと、最も厳肅な乃木殉死を並列することによつて、己れ自身の苦痛を滑稽化したのであつて、この短信からは、逆に乃木殉死へのなみなみならぬこだほりをこそ読みとらねばなるまい。勿論、漱石は鷗外が示したやうな問髪を入れぬ反応は示さなかつたけれども、「日記及断片」(明治四十五年五月以降の分)に「乃木大将の事、同夫人の事」とあり、前述のやうに明治末頃と推定される「断片」の冒頭に「○乃木大将の事」と明記されてゐる事実は、漱石自身の異常な関心を示してゐるといつてよい。

(五)

乃木殉死に激しい衝撃を受け、最も機敏に反応した人は周知の通り鷗外であつた。鷗外は九月十三日の御大葬の輜車に従つて青山に行き、その帰途乃木希典夫妻の死を聞き「半信半疑」した。つゞいて十八日乃木夫妻の葬送の列に加はり、帰つて直ちに「興津弥五右衛門を舐して中央公論に寄す」と日記に記してゐる。鷗外と乃木は、ベルリン留学以来二

十数年、その間に日露戦争への従軍を挟んで公私にわたる親しい交遊があつた。鷗外が最後に乃木と会つたのは、殉死の約五ヶ月前、明治四十五年四月二十四日、上原陸軍大臣官邸における晩饗会においてである。その日の日記に鷗外は「乃木大将希典来て、赤十字に関する意見を艸せしを謝し、Carmen Sylva妃に逢ひしことを語り、白樺諸家の言論に注意すべきことを托す。」と記してゐる。この「白樺諸家の言論に注意すべきこと」が、乃木の鷗外に残した遺言だつた。鷗外の歴史小説創作は、作品を以てする白樺批判といふことができよう。

殉死を肯定したのは、鷗外のやうな体制側の知識人のみではなかつた。一貫して「思想上の新傾向」を貫き、「伝来の道德説を生命なき木乃伊」とみなして来た内田魯庵のやうな思想家さへ、「乃木將軍の自刃が沈滞したる時代の大鉄槌であるのは云ふまでも無いが、勇氣なき確信なき新思想家輩も亦將軍墳墓の土塊を以て持槌とせられんことを欲す」と書いてゐるのである。こゝには思想の相違を越えた明治人の共感の世界があつた。

しかし、漱石の思想の一面の継承者であつた白樺の作家たちは、驚くほど異質の反応しか示さなかつた。九月十四日、志賀直哉はその日記に「乃木さんが自殺したといふのを英

子から聞いた時、馬鹿な奴だといふ気が、丁度下女かなにかと無考へに何かした時感ずる心持と同じやうな感じ方で、感じられた」と書く。英子ゆきこは十五歳の直哉の異母妹である。続いて十五日には「乃木さんの死は一つのテンブテーションに負けたのである」と書いてゐる。白樺の指導者武者小路実篤は、志賀のやうな氣分的反撥ではなく、もつと思想的な批判を加へてゐる。それは殉死後三ヶ月ほどの時点で書かれた「三井甲之君に」（「白樺」大正元年十二月）の中で次のやうに述べられる。

「ゲートやロダンを目して自分は人類的といひ、乃木大将を目して人類的分子を少しもたない人といふのに君は不服なのか。／さうして君は乃木大将をロダンと比較して、いづれが人間本来の生命にふれてゐると思ふのか。乃木大将の殉死が西洋人の本来の生命をよびさます可能性があると思つてゐるのか。／ゴッホの自殺はそこへゆくと人類的の処がある。」

こゝには、「国家的」「民族的」よりも、「人類的」の方に価値を置かうとする昂然たる姿勢がある。

漱石は次代の思想の中核にゐるこれらの人の発言を聞いてゐた筈である。前記の「模倣

と独立」において、乃木さんは次のやうに語られる。

▲乃木さんが死にましたらう。あの乃木さんの死といふものは至誠より出たものである。／乃木さんの行為の至誠であると云ふことはあなた方を感動せしめる。夫が私には成功だと認められる。さう云ふ意味の成功である。だからインディペンデントになるのは宜いけれども、夫には深い背景を持つたインディペンデントとならなければ成功は出来ない。▼

漱石はこゝで、殉死といふ外形的行為よりも、その行為の出て来る「深い背景」、即ち無償の内発的意志である「至誠」を問題にしてゐる。「至誠」といふ言葉が、このやうに体験的な実感に裏づけられて発言されたのは、恐らく漱石あたりを以て最後としなければならぬ。(因みに漱石の没後五年にして書かれた、彼の最も若い弟子芥川龍之介の「將軍」においては、「無論俗人ぢやなかつたでせう。至誠の人だつた事も想像出来ませぬ。唯その至誠が僕等には、どうもはつきりのみこめないのです。」といふことになつてしまふのである。)

さて、九月十六日に公表された「遺言条々」は十ヶ条から成り、殉死の前日、九月十二

日の日附を持つてゐる。殉死の理由を記したのは第一条であり、第二条以下は財産や遺体の処理についての現実的指示である。その第一条には次の如く記してある。

△第一 自分此度御跡ヲ追ヒ奉リ自殺候処恐入候儀、其罪ハ不_レ輕存候。然ル処明治十年之役ニ於テ軍旗ヲ失ヒ、其後死処得度心掛候モ其機ヲ得ズ、皇恩ノ厚ニ浴シ今日迄過分ノ御優遇ヲ蒙リ、追々老衰最早御役ニ立候時モ無_ニ余日_一候折柄、此度ノ御大變何共恐入候次第、茲ニ覚悟相定候事ニ候。▽（原文句読点なし。大阪中央乃木講社『乃木大将遺墨集』による）

こゝで乃木は、自分の死が殉死であること、その理由は、西南戦争における軍旗喪失の罪のつくなひであることを明記してゐる。この遺書の公表は九月十六日の午後四時であつたが、その公表の一分後に、公表発表で伏字の個所まで明瞭に印刷され、号外となつて巷に流れたといふ。（大宅壮一『炎は流れる』第一巻）

(六)

明治といふ時代の終焉に劇的な終止符を打つたこの事件の衝撃が、漱石の中で客観化さ

れるまでには二年半の時間を必要とした。大正三年といふ時点で、漱石ははじめて明治といふ時代をトータルな形として眺め得る視点を獲得したのであらう。

『こゝろ』の中で注目される問題の一つは知識人と庶民との隔離であり、それは「私」と「私の父」との間の悲劇的な断絶に示されてゐる。それは同質の世界における世代的相違なのではなく、通路のない異質の世界なのである。そこに「農村のふるい世代と、都会に出て科学と文化に接した子供たちの世代」(岩上順一『漱石入門』)をよみとることも可能であらう。「子供に学問をさせるのも、好し悪しだね。折角修業させると、其子供は決して宅へ帰つて来ない。是ぢや手もなく親子を隔離するため、学問させるやうなものだ」(中七)といふ父の言葉は、価値の断絶を強ひる近代の苛酷な必然への抗議と読みとれるのである。私は「土の臭を嗅いで朽ちて行く」(中十五)ことに納得できず、「土を離れて東京で気楽に暮らして行ける」(中二)かどうかに思ひまどつてゐる。知識の獲得を代償に、人間は「土」から根こぎにされるのであつて、その共通の淋しさが、先生と私を結びつける紐帯となつてゐる。

さういふ意味では、先生と私の父も全く異質の世界に住んでゐる。しかし、明治天皇の

崩御と乃木殉死についての反応は、知識人である先生も、庶民である私の父も全く同じである。それは「明治的人間」の共通の体験であつたことに注意しなければならない。逆にいへば、明治といふ時代は、国家的体験を共有できた時代であつたといふべきであらう。まづ私の父から見てゆかう。父は草深い田舎で腎臓を病んでゐる。その病ひは徐々に死に向つて進んでゐる。学問をさせた子供たちは「土」を捨てて遠国に行く。「淋しい」といふ言葉は父の口から幾度も洩れる。そんな時に天子重患の知らせが連日新聞に出る。

▲「おい御覽、今日も天子様の事が詳しく出てゐる」

父は陛下のことを、つねに天子さまと云つてゐた。

「勿体ない話だが、天子さまの御病氣も、お父さんのとまあ似たものだらうな」▼（中四）

▲崩御の報知が伝へられた時、父は其新聞を手にして、「あゝ、あゝ」と云つた。

「あゝ、あゝ、天子様もとう／＼御かくれになる。己も……」父は其後を云はなかつた。▼（中五）

▲父は時々囁語を云ふ様になつた。「乃木大将に濟まない。実に面目次第がない。い

へ私もすぐ御後から」(中十六)

その同じ濃密な劇的時間を、死にどこを求め続けてゐた東京の先生はどのやうに受けとめてゐただらうか。

へすると夏の暑い盛りに明治天皇が崩御になりました。其時私は明治の精神が天皇に始まつて天皇に終つたやうな気がしました。最も強く明治の影響を受けた私どもが其後に生き残つてゐるのは必竟時勢遅れだといふ感じが烈しく胸を打ちました。私は明白さまに妻にさう云ひました。妻は笑つて取り合ひませんでした。何を思つたものか、突然私に、では殉死でもしたら可からうと調戲からかひしました。(下五十五)

へ私は妻に向つてもし自分が殉死するならば、明治の精神に殉死する積りだと答へました。／＼それから約一ヶ月程経ちました。御大葬の夜私は何時もの通り書齋に坐つて、相図の号砲を聞きました。私にはそれが明治が永久に去つた報知にもなつてゐたのです。後で考へると、それが乃木大将の永久に去つた報知にもなつてゐたのです。私は号外を手にして、思はず妻に殉死だ殉死だと云ひました。(下五十六)

こゝで崩御の知らせを聞いて「天子様もとう／＼御かくれになつた。己も……」と絶句

する私の父と、自己の帰属する偉大な時代の終焉の中で、生き残ることを「必竟時勢遅れ」とする先生の心情は見事に重なり合つてゐる。「明治の精神」については、若い国家の「自由と独立と己れ」（上十四）に充ちた精神とする説や、Kに体现されている「自己抑制の倫理」とする説など、それぞれに傾聴に価する卓説である。しかし、「天皇に始まつて天皇に終つた」といふ叙述に即する限り、その中核に明治天皇の御存在があつたことは確實であり、いはば明治天皇といふ具体的人格を仰ぐといふ共通体験を抜きにしては考へられない。それは慶応とも大正ともはつきり違つた貌を持つた、一回限りの時代精神であり、それは既に歴史的に完結したものととして、先生の前にあつたといふべきであらう。

(七)

先生の自殺の原因は「自由と独立と己れに充ちた現代」が、その代償としてかゝへこんでゐた「淋しみ」にあることは明白である。それはKの自殺を「私のやうにたつた一人で淋しくつて仕方がなくなつた結果」と推定し、「私もKの歩いた路を、Kと同じやうに辿つてゐる」（下五十三）といふ予覺に慄然とするところにも正確に語られてゐる。しかし、

先生は兇暴な自己主張の果ての自己処罰といふ、純粹に私的な死に耐へられなかつた。殉死といふ公的な死の形を通じて、己れの死に意味を与へることによつて、始めて自殺に踏み切ることができた。そして、それが殉死であるからには、その対象はKといふ個我ではなく、個我を越えた「明治の精神」といふ価値でなければならなかつた。この倫理的な死が、「自己の内」のみ神がある。その神を自我と名づける。この自我の為に働くのが、自己の為に他人の為にのみなるのだ」（武者小路実篤「自我」と揚言する白樺の世代の青年に受容されることは絶望的である。遺書の最終部に「私に乃木さんの死んだ理由がよく解らないやうに、貴方にも私の自殺する訳が明らかに呑み込めないかも知れませんが、もし左右だとすると、それは時勢の推移から来る人間の相違だから仕方ありません」（下五十六）と語らせた所以であらう。

なほ、先生が妻の静を一人残して死んでゆくことについては、「乃木大将が夫人を道づれにしたことへの批判」（駒尺喜美・前掲論文）とする論があり、更に進んで「乃木殉死のあり方に対する漱石自身の内発的倫理を提示しえたとする誇り」（小泉浩一郎「漱石『心』の根底」）にまで言及する論がある。しかし、「遺言条々」の第九条に次のやうに書かれてゐる

る事実をどう解釈すべきであらうか。

△第九 静子儀追々老境ニ入、石林ハ不便ノ地、病氣等節心細クトノ儀、尤モト存候故、集作ニ譲リ中野ノ家ニ住居可レ然同意候。中野ノ地所家屋ハ静子其時ノ考ニ任セ候。▽
こゝで「石林」は下野那須野の乃木の所有地であり、「集作」は乃木の末弟大館集作である。また「遺言条々」の最終部には次のやうに記されてゐる。

△右ノ外細事ハ静子ヘ申付置候間御相談被レ下度候。伯爵乃木家ハ静子生存中ハ名儀可レ有レ之候得共、吳々モ断絶ノ目的ヲ遂ゲ候度大切ナリ。右遺言如レ此候也。▽

そして、四名連記の宛名の最後は「静子どの」となつてゐる。(四名は静子の実家の当主湯地定基、乃木の末弟大館集作、本家の当主玉木正之、及び静子) これを見れば、乃木は静子を残してゆくつもりだつたことは明白である。しかし、その夜の乃木が静子夫人の眼を欺き通すことは不可能だつた。この点、純粹に私的世界に生きて、妻の記憶を「成るべく純白に保存」(下五十六) することができた先生とは全く異質の世界にゐた。夫妻共に殉死することが相互に確認されたのは、恐らく死の直前だつたに違ひない。(司馬遼太郎『殉死』)そして、乃木夫妻殉死が、時代の終焉を彩る儀式として、完璧な死の形となつた

ことはいふまでもない。いづれにしる、「道づれ」説は余りに近代風な解釈であり、単純な結果論といふべきであらう。先生が静を残してゆく設定は、文脈に即する限り、最も身近な他者である妻にさへ心の通路を塞がざるを得ない、先生の絶対的孤絶を強調するため、の仮構と読むべきであらう。

漱石が「ロマンチックの道徳」の時代は去り、今や「ナチュラリスチックの道徳」の時代が来たといつた時、一方には「吾が身と猿とをエキス光線に照合すれば、同型の骸骨現はれてうたた浅まし」（長谷川天溪「幻滅時代の芸術」）といふ自然主義の生物的人間観があり、一方には先に述べた自己の内なる自我を神とする白樺の自我崇拜の思想があつた。一切の価値は相対化され、自我こそがすべての価値基準であり、価値の源泉であつた。明治人の内面に秩序を与へてゐた儒教的倫理は、やうやくその強い拘束力をゆるめ、時代は一種の道徳的アナキーに突入してゐた。それは、私的な価値が次第に公的な価値を蚕食して行く時代だつたといつてよい。漱石がさういふ時代思潮の必然に対して、常に批判的、同調者であつたことは、『それから』以後の作品が証明してゐる。しかし、代助にしても、一郎にしても、自我を究極まで押しつめたところで、自我を越える何ものかを求め続けて

ゐた。代助の原規範としての「自然」も、一郎の他者との連帯の模索も、失はれた超自我回復のための苦闘だつたといつてよい。乃木殉死は、天皇と国家といふ具体的価値への献身であり、武士的日本の突然の蘇生だつた。衰滅してゆく近代日本の「ロマンチック道徳」の最後の燃焼であり、その光芒を作品に定着させたいといふパセティックな願望は、明治人漱石の精神構造を考へるとき、極めて自然なものだつたと思はれる。『こゝろ』はまことに、明治人漱石の、明治への厳肅な鎮魂歌だつた。そして、かういふ公的価値への情熱的傾倒の後で、純粹に日常的、私的世界に限定された『道草』が書かれたのは、創造活動のダイナミックスをかい間見させる興味ある事実である。

『こゝろ』は主題の明確な、結晶のやうに美しい作品といふのが通説だが、個人の死と公的な殉死を重ね合はせた発想を理解するためには、明治終末の劇的時間にまで遡行して、それを追体験するといふ努力が要請されるのである。

(昭和五十三年二月「福岡教育大学紀要」第二十七号所載)

二 火野葦平論 —— 戦争責任の問題を中心に ——

はじめに

かねてから、限られた一部の人間の間では公然の秘密であつた火野の自殺説が、彼自身書いた「ヘルス・メモ」の公開（『文芸春秋』昭和四十七年四月号）によつて確認された。「兵隊作家」といふレッテルは、ストリート・ジャケット 庄搾衣のやうに終生彼を圧迫し続けたが、彼はこの問題から逃避したり、韜晦したりしたことはなかつた。自殺は、彼にとつて永遠に解決し得ないこの重苦しい課題に対する、意識的な唯一の解決法であつたのかも知れない。

敗戦直後、「文化戦犯」の摘発のキャンペーンの激しかった時代に、平野謙は「ひとつの反指定」（『新生活』昭和二十一年五月号）を書いて次のやうに論じた。（以下引用文の傍点は筆者）

△おそらく火野葦平の戦争犯罪的摘発は免れがたいところだらうが、『麦と兵隊』を書いた当時の火野が、一青年作家としていかにうひうひしい柔軟な心情をいだいてゐた

かは、中山省三郎にあてた当時の書簡に明瞭である。小林多喜二の生涯がさまざまな偏向と誤謬とを孕んだマルクス文学運動のもつとも忠実な実践者たることから生じた時代の犠牲者を意味してゐたのとちやうどうらはらに、『麦と兵隊』に出発した火野葦平の文学活動もまた、侵略戦争遂行のすさまじい波に流された一個の時代的犠牲ではなかつたか。誤解をおそれずに言へば、小林多喜二と火野葦平とを表裏一体と眺め得るやうな成熟した文学的肉眼こそ、混沌たる現在の文学界には必要なのだ。▽

これは、当時としては最も教条主義から遠い火野の位置づけである。平野は、火野の再起不能を前提として、「時代的犠牲者」と規定したが、火野は敗北といふ大きな挫折から立ち上り、更に十五年を生きたのである。昭和の知識人にとつて最大の課題である「革命」と「戦争」の問題をとり扱つた『青春の岐路』（昭和三十三年）と『革命前後』（昭和三十四年）が、彼の死の直前に書かれてゐることは、いかにも暗示的である。いはば彼は彼なりにこの思想的課題に全力を傾けてとり組み、その苦渋にみちた決算書を書き終へて覚悟の自殺を遂げたことになるのである。

青春期のマルクス主義

火野文学の出発点に、アーネスト・ダウスンや佐藤春夫への傾倒があつたことは改めて注目されねばならない。彼は早稲田大学英文科在学中、丹羽文雄等と同人雑誌「街」を、中山省三郎と詩誌「聖杯」を出したが、小説にも詩にも共通するところは、繊弱ともいふべき頽唐派の詩情である。これらの二十歳前後の抒情詩は、約二十年の後、友人たちの手によつて『青狐』（昭和十八年）一巻にまとめられたが、その詩風は例へば次の如きものであつた。

△日本の振袖の裾模様のやうに古風で美しく、

ときには真昼間軒端に吊された岐阜提灯のやうなものかなしい、

さういふ狐がわたしの心のなかに棲んでゐる。▽（『青狐』最終連）

彼が「いささか私小説的な趣が出すぎた」と書いた年譜（『火野葦平選集』第八巻）を読んでゆくと、かういふ抒情の時代が、昭和三年に至つて突如として変貌する。彼はこの年の二月、福岡歩兵第二十四連隊に幹部候補生として入隊するが、レーニンの『第三インター

ナショナルの歴史的地位』『階級闘争論』の訳本二冊を隠して読んでゐるのを発見され、十二月除隊のときには、軍曹から伍長に降格される。かうしてはじまつた彼の「赤化」の時代は、昭和六年がピークである。この年彼は三菱炭積機建設反対運動を契機として、念願の若松港沖仲仕労働組合の結成に漕ぎつけ、暴力団のために上演不能になつたものの、「左翼劇場」を誘致したり、「北九州プロレタリア芸術連盟」を結成して雑誌「同志」を発行したりするといふ、活発な活動を続けてゐる。八月にはゼネストを敢行して四日間若松港の荷役をとめた。九月には満洲事変が勃発する。翌昭和七年、戦火は上海に広がり、苦力クワリのストライキのため石炭荷役がストップする。彼は玉井組の沖仲仕五十人とともに、三井物産の高見山丸に乗つて上海に急行する。二月二日から二十八日の間の上海での体験は、後年『魔の河』（昭和三十二年）となつて結実する。任務を終つて帰還と同時に彼は駅頭で逮捕され、若松警察署に拘禁される。彼は沖仲仕労働組合と全協との関係を隠し通して一週間で釈放された。「前年のストライキのころから、日本共産党とコミニズムとに疑惑を抱きはじめていた私は、この検挙にあつて、ハッキリと転向を決意し、ふたたび文学へ還る気持になつた」と「年譜」は記してゐる。彼の「赤化時代」は昭和三年から七年

まで、二十二歳から二十六歳まで、まる四ヶ年であつたといへる。

この時代、いはば「文学前史」の時代の、火野の内面を語る最大の資料は、いふまでもなく『青春の岐路』である。このことは後で述べる。今一つの資料は、昭和二年十月、下関で創刊された吉田常夏主宰の文芸雑誌「燭台」（昭和二年十月〜四年二月、昭和五年十一月〜六年七月通算二十六号）である。彼は入営前から除隊後まで、約一年半にわたつて、断続して四つの抒情詩と六つの小説をこの雑誌に掲載してゐる。ペンネームはすべて「玉井雅夫」がつかはれてゐる。彼が詳細を極めた自筆年譜に、この「燭台」について完全に沈黙を守つてゐるのは不思議である。二十代初頭の、論ずるに足りない小品として故意に黙殺したのであらうか。素朴な階級意識の出てゐる「魚の葬礼」（昭和三年二月）、日露戦争批判をテーマとした「首の曲つてゐる銅像」（昭和三年四月）、帰営時間に遅れて縊死した一兵卒の話「狐の出る挿話」（昭和四年一月）、政治批判を盛つた諷刺小説「市長と豚」（昭和四年二月）など、急速に左傾してゆく彼の思想を跡づけることができる。因みに「首の曲つてゐる銅像」は、昭和十八年の作品集『歴史』では「銅像」と改題され、完全な戦意昂揚の作品に改作されてゐる。かういふ変節に対する自己嫌悪が、火野をして年譜から「燭台」を排除

せしめたのではないかといふ推測もなり立つ。彼はその「燭台」第二卷第五号（昭和三年五月）に、彼の思想史で重要な意味を持つことになる「兵隊」といふ詩を書いてゐる。

△ 兵隊

鈴木美智子よ、かかる琴歌はなきや

一、兵隊なれば、兵隊はかなしきかなや、ひねもすを、ひたぶるにいくさするすべをを
さめつ。

二、春なれば、兵隊はかなしきかなや、時じくに花は咲けども、花の香を聞くやはろば
ろ。

三、夜なれば、兵隊はかなしきかなや、おもかげを夢にみつ、いやましぬわがおもひか
な。

四、雨なれば、兵隊はかなしきかなや、抱けるは、すずろなるすさまじき銃^{つつ}。

五、月見れば、兵隊はかなしきかなや、しかはあれ、いまはただ銃のみにきみの香ぞし
て。

六、兵隊なれば、兵隊はかなしきかなや、きみはなし、花はなし、いまははた夢だにあ

だし。▽

こゝには、硬直した反軍イデオロギーはない。むしろ「かなしきかなや」と抒情するところに、兵隊に対する彼の認識と心情の原型をよみとることができる。この詩は昭和十八年『青狐』出版のときには、検閲にふれて削除されてゐるが、『青春の岐路』ではそのままの形で作品中に使はれてゐる。また、「杭州②十二年十一月～十三年四月」と使用年月の記された「従軍手帖」には、明らかにこの詩の変奏曲（ヴァリエーション）と見られる「兵隊の曲（琴歌）」が書きつけられてもゐる。以て、この詩への作者の生涯を貫く愛惜の情を知ることができよう。

『青春の岐路』（昭和三十三年一月～十月、雑誌「世界」連載）は、三十年を経た地点から、この時代を再現しようとした力作である。作者はその「あとがき」に、自叙伝ではないとことばりつつも、「辻昌介はそのまま私ではない。しかし、青春の岐路に立った昌介の姿は、私に通じていると思つてもらつてよい」と書いてゐる。年譜と併せ読めば、それは入営から沖仲仕労働組合結成前までの、文学の青春か、思想の青春かの岐路に立つた若者の姿をいきいきと伝えて来る。火野のマルクス主義体験とはいかなるものであつたのか。

△エドガア・アラン・ポオを卒業論文に撰び、デカダンな世紀末詩人アアネスト・ダウスンに熱中するような気質と、生活の実体などはほとんど知らないお坊ちゃんの稚さ
とが、もつとも現実的な階級闘争の血なまぐささえ結びつく距離は遠かった。しかし、
その生々しい現実の实感を離れて、曖昧ではあるが、若々しい一途な正義感と、一種の
ロマンチックなヒューマニズムとが、昌介をマルキシズムの理論へ近づける距離は、そ
う遠くはなかったのである。▽

耽美から革命へといふ、昭和初期のインテリの辿つた道行きを、彼も辿つたに過ぎない。
本来のマルキシズムが要請する緻密な論理と、冷酷な実践からは凡そ遠いものである。た
だ彼の愚直さが「正義感」とか「ヒューマニズム」とかいふ言葉を、通り一べんの軽薄さ
から救つてゐるだけである。

辻昌介は昭和四年のメーデー参加のために上京する。彼は関門海峡の連絡船の上から、
天長節を祝ふ日の丸の旗を見て美しいと思ふ。沖仲仕の小頭といふ「中間搾取階級」に属
してゐながら、無産階級解放の運動をしてゐる己れの「矛盾」を思ふ。その矛盾の最大の
ものは「天皇制」であつた。「天皇制廃止は日本共産党の第一のテーゼだ。しかし、昌介

はコミニズムには強く惹かれても、一挙に、天皇を擯取の親玉とこれを憎み、これを殺さなければならぬという明快な結論が、容易にわいて来ないのである」といふ昌介の述懐は、そのまま三十年前の火野の実感であつたのだらう。「矛盾と未解決とのままで行動して行くうちに、その実践のなかで、夾雑物は清算されないのだろうか」といふとき、その思想的脆弱さはおほふべくもないのである。おそらく『青春の岐路』一篇の結論は次のやうな部分にあるのだらう。

△青春は理論ではない。弁証法でも、唯物史観でもない。それは生きる情熱であり、生命力であり、野放図な精神の昂揚と氾濫だ。矛盾と誤謬とに満ちていない人間は一人だっていないのだ。誤謬の中からでも人間は生長出来る。大切なものは良心であり、誠実だ。▽

こゝには五十二歳の火野がある。火野は重大な岐路に立つた時、いつもかういふ論法で自己を納得させ、矛盾を振り切つてゆく。既に、帰還兵首藤研吉を主人公とした「春日」（昭和十五年）において、「このやうな大きな変動の時代に、個人の生活にもつともらしい筋道を立てることは虚飾である。ただ人間として生きてゆく道は正直をおいてない。そ

のときどき正直にふるまつてゆけば、矛盾だらけの行動になるかも知れぬ。それでよいのだ」といふ断定がある。これは彼の思想構造の見事なパターンといふ外はない。そこには、したりげな論理への生得の嫌悪がある。火野はつひに気質的にマルキストになりきれなかつた人であつた。かうして、マルキシズムは、一しきり熱病のやうに彼にとり憑き、やがて彼から去つて行つた。従つて、彼には「転向」に伴ふ深刻な思想的苦悶といふものはない。太宰のやうな、背教者の痛烈な負ひ目もなかつたであらう。しかし、転向以後のコミニズムに対する反感には、若き日のマルクス主義体験の、隠微な逆投影があるかも知れないのである。

兵隊作家

耽美・革命・転向といふ、火野の内なるドラマに一応の結着がついたところから、彼の文学歴が始まる。彼は昭和九年、小倉の詩誌「とらんしつと」に、火野葦助の名で次のやうな詩を掲げた。

△ 山上軍艦

恐しき風吹き、恐しき雨降り、恐しき嵐過ぎたり。

われは家をば喪ひて、ひとつの流竄りゅうざんのころをば得たり。

われは乞食こつじきのごとく、得たるものを腕かひなに抱き、この街道かじこに彷徨さまよひ来れば、
彼処かじこなる山上にふとも見し一隻の黒き軍艦。

そは聳々ごうごうとすさまじき機関の音立て、大いなる推進機スクリューを廻す。

そが鋼鉄の舷側かたべりに空気はサイレンの如く碎け、鳴り、
白き一条の探照燈は無限の宇宙をば照したり。

見よ、檣台しやうだいの上に数十の機関銃は傲岸の銃口をひらき、
甲板にならびたる大砲はそが豪宕ごうとうの砲門をそろへたり。

ああ、われはかの山上の軍艦に勇しき航海を感ず。

船房におかれたる正確なる一個の羅針盤を感ず。

宏大なる美しき海図を感ず。

そが上にまつすぐに引かれたる色赤き一本の線を感じず。

つねに徇^{しやうけい}の指紋を感じず。

把手^{へんどう}を握れる巖石のごとき手と、樹幹のごとき指とを感じず。

叢生せる永劫の緑地衣^{こけ}を感じず。

大いなる力を感じず。

また、船房にかかれる一個の鳥籠に一羽の鸚鵡^{おうむ}を感じず。

そがくりかへす唯一の言葉を感じず。

船尾にへんぼんと翻る一本の旗を感じず。

すさまじき凝視を感じず。

潑刺たる鼓動を感じず。

ああ、見よ、

かの山上軍艦は霧地^{まつしぐら}に進行す。▽

イタリーの未来派にならつて、汎力動詩派と称した「とらんしつと」の詩風は、かうい

ふものであつた。火野は若松の市街のすぐ北にある高塔山の黒い姿を夜空に眺めて、そこに軍艦を幻想し、誇張された叙事詩的韻律の中にその力感を表現したのである。初期の幽婉な詩情は故意に排除され、隋と高句麗の甲兵が激突をくりかへす「東洋の河」（昭和十年七月）などには、強烈な意志と行動が、拮据豪宕な散文詩の中に昂然とうたひ上げられる。「世に最も美しく真率なる精神は帝国主義のこころである」といふ、血なまぐさい行動へのいざなひも聞える。これは後の数々の戦記を支へた詩精神の原型とも見られるのである。

個人の生涯で最も豊饒で多産な時代、三十から四十までの火野の年譜をたどるものは、まさに「硝煙の匂ひが立ちこめてゐる」といふ表現を肯定せざるを得ない。杭州湾からインパールまで、その歳月の長さ、その馳駆した戦線の広さは、蓋し稀有の例に違ひない。『糞尿譚』による芥川賞受賞と、一兵士としての応召といふ二つの偶然的重なりによつて、彼は否応なく歴史といふ巨大なメカニズムの歯車の中にまきこまれてしまつた。彼は戦争の体験を次々に作品にした。「兵隊作家」といふ呼称が生れた。『麦と兵隊』『土と兵隊』

『花と兵隊』『広東進軍抄』『海南島記』『宜昌戦線』『兵隊の地図』、そして、昭和二十年八月十五日の発行日であつたために、遂に日の目を見ずに終つた歴大なロマン『陸軍』。彼は敗戦直後の九月十一日と十三日、二回にわたつて「朝日新聞」に「悲しき兵隊」を分載する。没落皇軍への限りなき哀悼と悲憤の綴られた歴史的な名文である。彼は次のやうに書いてゐる。

△敗北と屈辱の現実のなかに胸を張つて立ち、勇氣凜々たる姿勢をとりかへすことのできるまでには、私のやうなものは更に多くの時間を要するにちがひない。たゞこの時になつて、ひそかに私の自負し得ることは、戦争中もたゞ真実の心をもつて語つて来たし、これからも全く違つた心さまへを持つ必要などないといふことである。▽

八月十五日を境に、多くの人が、いかに巧妙な変節と政治的打算による変貌を遂げたことであらう。さういふ中にあつて、火野は愚直に、頑迷に己れが信条を貫いた。多くの非難の中で、例へば河上徹太郎の「火野葦平君への公開状」（『戦後の虚実』昭和二十二年十月所収）のやうに、「今にして君の強調した『兵隊』といふ名称が、如何に日本人の人間性に対する愛情に満ちてゐたかが分る」と、火野の立場を積極的に擁護した人もゐたのである。

火野は昭和二十三年五月十六日、文筆家の追放指定をうけた。それは「昭和二十二年勅令第一号第四条の覚書該当者」としてであり、理由は左の如き文面であつた。

△日華事変以来、同人は戦争に取材せる多数の著述を発表し、世に迎へられたるものであるが、その著作に於て、概ねヒューマニズムの態度を離れなかつたとは云へ、「陸軍」「兵隊の地図」「敵將軍」「ヘイタイノウタ」等に於ては、日本民族の優越感を強調し、戦争、特に太平洋戦争を是認し、戦意の昂揚に努めて居り、その影響力は広汎且つ多大であつた。以上の理由により、同人は軍国主義に迎合して、その宣伝に協力した者と認めざるを得ない。ㄿ

これが生命をかけた十年の献身に対する、抗弁を許さぬ告発の言葉であつた。もとより、火野がその従軍手帖に「兵隊の曲（琴歌）」を書いてをり、その第二連の「兵隊なれば、兵隊はかなしきかなや、この春のひねもすを、いくさするすべにすごしつ。」の「いくさするすべ」が「人ころすすべ」を消して書いたものであつたことなど、誰も知るよしはなかつたのである。

昭和二十五年十月三日、追放は解除され、火野はペンの自由を回復した。終戦直後のや

うに「民主主義文学の樹立に當つて、さしあたり火野葦平一派の征伐をしなければならぬ」といふやうな、むき出しの憎悪は影をひそめたけれども、なほ断罪の言葉は続いてゐた。さういふ中で、昭和二十七年、中野重治は「第二世界戦におけるわが文学」(『全集第十卷』所収)なる小論において、石川達三の『生きてゐる兵隊』、上田広の『黄塵』などと共に『麦と兵隊』について論じ、火野について次のやうに述べてゐる。

火野は決して、何かはじめから民族主義を「奉じて」いたというものではない。時代の影響もあつて、彼の生家が九州若松港の沖仲仕の親分玉井家であつたということも結びついて、半封建的な親分気質もまじえつつ、それ相應に民主的立場に立つていたのであり、その基調では文学の道にすではいりつつあつたものである。／＼この調子は「麦と兵隊」、その前の「糞尿譚」にすでにあらわれている。金権閥族にたいするやや封建的な正義派のたたかいがその基調にたなびいてゐる。▽

中野はこの論の総括として、「日本の人情主義」による自己合理化の虚偽に言及してゐるが、戦後の左翼陣営の中では、比較的温かい理解を示してゐるといふべきであらう。

『麦と兵隊』は昭和十三年五月、徐州作戦に参加した作者によつて、「現在、戰場の中に置かれてゐる一人の兵隊の直接の経験の記録」として書かれた。芥川賞受賞直後の火野の緊張した姿勢と、上り坂にあつた戦争の状況が相呼応して、雄渾な一篇の叙事詩となつた。虚心にこの作品を読むものは、征服者としての傲岸さや、敵に対するにくしみが意外に少ないことを知るであらう。「眼前に仇敵として殺戮し合つて居る敵の兵隊が、どうも我々とよく似て居て、隣人のやうな感があるといふことは、一寸と厭な気持である」といふやうに、むしろ火野はしばしば支那の兵隊や土民のなかに、故国の友人の顔を見出してゐるのである。そして抵抗する敗残兵を斬首する場面で、「私は眼を反した。私は悪魔になつては居なかつた。私はそれを知り、深く安堵した」と書いてゐる。われわれはこの末尾の短い描写から、修羅の中であらうじて守られてゐる人間性の訴へを聞くことができる。この戦記の背景に絶えず波打ちそよいでゐる涯しない「麦」は、支那の風土と支那人の生命力の象徴でもあつた。

「この麦畑は正に恐るべきものである。大麦、燕麦、小麦、など、ただ茫漠たる麦の海で、これから先何処まで続いて居るものやら想像もつかない。これは単に麦を植ゑると

か耕作するとか言ふやうな、生やさしい感じではない。この一本々々はことごとく支那農民の手によつて種蒔かれ、育てられたに違ひないが、見渡して居ると、盛りあがつて来るやうな土のすさまじさに圧倒されさうになる。▽

そして、この自然の逞しさに対比して、火野は「兵隊」の美しさを描く。次の部分は彼が孫圩城外の死闘の後、黄山頭の丘の美しい柘榴の木の下で、炎天下を黄塵に包まれて進軍して行く兵隊を「たくひなく美しい」と感じた時の描写であり、『麦と兵隊』の中の最も昂揚した部分である。

△私はこの広漠たる淮北の平原に来て、このすさまじい麦畑に茫然とした。その土にこびりついた生命力の逞しさに駭いた。しかしながらそれは動かざる逞しさである。私は今その麦畑の上を確固たる足どりを以て踏みしめ、蜿蜒と進軍して行く軍隊を眺め、その溢れたち、もり上り、殺到して行く生命力の逞しさに胸衝たれた。私は祖国といふ言葉が鮮かに私の胸の中に膨れ上つて来るのを感じた。／私も一兵隊である。何時戦死するやも測られぬ身である。しかしながら、戦場に於て、私達は死ぬことを惜しいと考へないのである。これは不思議な感想である。そんな馬鹿なことはない。生命の惜しくな

いは誰も居ない。私も人一倍生命が惜しい。生命こそは最も尊きものである。然るに、この戦場に於て、何かしら、その尊い生命を容易に棄てさせるものがある。多くの兵隊は、家を持ち、妻を持ち、子を持ち、肉親を持ち、仕事を持つてゐる。然も、何かしら、この戦場に於て、それらのことごとくを、容易に棄てさせるものがある。棄てて悔いさせないものがある。多くの生命が失はれた。然も、誰も死んでは居ない。何にも亡びては居ないのだ。兵隊は、人間の抱く、凡庸な思想を乗り越えた。死をも乗り越えた。それは大いなるものに向つて脈々と流れ、もり上つて行くものであるとともに、それらを押し流すひとつの大いなる高き力に身を委ねることでもある。又、祖国の行く道を祖国とともに行く兵隊の精神でもある。私は弾丸の為にこの支那の土の中に骨を埋むる日が来た時には、何よりも愛する祖国のことを考へ、愛する祖国の万歳を声の続く限り絶叫して死にたいと思つた。私は、この脈動する莊嚴なる波の中に置かれた一粒の泡のごとく、柘榴の丘に立つて居た。▽

長い引用になつたが、これは火野の最も純化された極限の「兵隊」の像である。この原体験ともいふべき鮮烈な印象は、それから二十年後に書かれた彼の遺作『革命前後』でも

う一度確かめられる。終戦の放送を聞くべく立ち寄つた農家の鶏舎のほとり、美しい石榴の木を見つけた辻昌介は次のやうに自問する。火野自身の「祖国」への回帰である。

△これはまちがっていたらうか。この文章が書かれたのは、昭和十三年、まだ戦勝の景氣よい時代であったのだが、それから七年経って、敗色は掩いがたいとき、柘榴の丘で得た感想はたわいもない戦勝時の一人よがりであったらうか。兵隊の運命へのこのようなうずきは、末期の症状の中では通用しないであらうか。たしかに、いくらかの文学的誇張があったと思う。しかし、嘘は書かなかつたつもりだし、今でも嘘ではないと、昌介は頑迷に考えた。祖国という言葉が、今も全身に熱っぽくひろがつて来る。▽

『麦と兵隊』執筆時の火野が「中支軍報道部員」といふ絶對的な枠の中にあつたとはいへ、これは強ひられた感想ではあり得ない。火野が単にミリタリズムを「奉じて」ゐたのならば、どのやうな状況下にしろ、百二十万部といふ読者は動員し得なかつたに違ひない。そこに公式論ではくくられぬあるもの、権力機構である「軍」や「政府」の指導理論とは明確に弁別されねばならぬあるものが存在してゐた。それこそ、火野自身の言葉でいへば「魂の奥底から私を駆りたてるもの」(『火野葦平選集』第二卷解説)であつた筈だ。「この作品

の魅力は、立場だとか思想だとかに一切頼らず、掛け代へのない自分の生命だけで、事変と対決してゐる者の、驚くほど素朴な強靱な、そして僕に言はせれば謙遜な心持ちからやつて来る」といふ小林秀雄の評（『東京朝日』昭和十三年八月四日）は今もなほ新鮮である。

戦争責任の問題

戦争と人間の問題を、正面から堂々と追求した作品としては、『麦と兵隊』『青春と泥濘』『革命前後』の三つに指を屈すべきであらう。『麦と兵隊』は昭和十三年、作者三十二歳、『青春と泥濘』は昭和二十四年、作者四十三歳、『革命前後』は昭和三十四年、作者五十三歳。これらの作品が約十年の間隔を置いて並んでゐるのも、偶然とは言へないものを感じさせる。

『青春と泥濘』は、火野がフィクションの形で戦争を描いた殆んど唯一の作品である。それは敗戦直後の二十一年から、殆んど夢魔のやうに彼に取り憑き、表現を迫つた主題の追求であつた。かつて「兵隊作家」をがんじがらめにした軍と政府の検閲はなくなつてゐ

たが、それに代る占領軍のきびしい監視の目があつた。さういふ限界の中で、火野は渾身の力をしぼつて戦争の意味——限界状況下における人間の高貴と汚穢——を書き綴つた。

『花と龍』『革命前後』と共に、書き終へて落涙をとどめ得なかつたと記してゐる作品である。しかし、昭和二十三年といふ時点は、火野があゝの酷烈な戦争を立体的に鳥瞰するには、余りに戦争に近すぎた。その上、追放令の指定を受けてゐるといふ状況下で、自己のあかしを立てようとする焦燥と気負ひが、勢ひ苦渋で主観的な文体となり、性格創造の弱さを露呈したことも已むを得なかつたであらう。

『麦と兵隊』が勝ちいくさの雄渾な叙事詩であつたのと対照的に、この作品は彼自身報道班員として従軍した戦局末期のインパール作戦の惨烈な地獄図である。玉砕が続き、山野には死屍が満ちてゐる。膠着したインパール戦線、印緬国境に近いジャングルに、辛うじて戦闘力を保つてゐる一つの中隊が設定される。正常な軍隊の持つ秩序と軍律と凜然たる精気の代りに、湿気と伝染病と饑餓とが、べつとりと全篇を掩つてゐる。火野がかつて感動をもつて描いた美しい軍隊は今はどこにもない。指揮官の反目、冷酷な参謀、兵隊同志の愛情と憎悪、原住民の女の凌辱、火野が戦場で見て来たあらゆる体験が、ここでは形

象化されてゐる。

今野軍曹を中隊長とする兵隊たちの中で、きは立つて対照的に描かれるのは、かつて百姓であつた田丸兵長と、中学校の英語教師であつた小宮山上等兵である。「団栗」と仇名される田丸は、ジャングルの中で蟻の生態を見るのを娛しみにしてゐる。この、要領の悪い、愚かだが善良な兵隊の中に、火野は軍服を着た「庶民」の性格を創造してゐる。

補給路を断たれた兵隊は塩分の欠乏に悩まされる。彼らが窮余の一策として考へ出した塩分補給の方法、それは汗を出してしやぶらうといふ珍妙な方法であつた。お互の背中をしやぶり合ふといふ、粗野なのつびきならぬ行為を通じて、田丸のむき出しの素朴さは、インテリ兵士小宮山の心をゆさぶる。彼らが抱き合ひ、ころげまはつて慟哭する場面は感動的である。軍隊を支へてゐたものは、必ずしも陸軍刑法による威圧だけではなかつた。火野にとつて兵隊を結びつけてゐたものは、もつと肌になまで感じられる感覚であつた。こゝでの小宮山は作者の分身と考へてよい。やがて中隊に敵重戦車の爆破と通路遮断の命令が下る。田丸への愛情にひかれて、小宮山も決死隊を志願する。出撃の前夜、小宮山の胸中をかけめぐる想念は、火野葦平その人の戦争観の摸索であり表白である。

人間は戦争などしてはならぬ。戦争の罪悪ははかり知れぬ。なのに、人間は戦争から解放されぬ。戦争は不可避の人間の運命か。なにが戦争を起し、戦争を欲するのか。人間か、民族か、歴史か。どれの意志か。……意志？運命は意志を必要とせぬ。運命？さういつてしまへば、すべての問題は拒否されてしまふ。民族、……小宮山の背にどすんとぶつかる巨大な岩石、これを刎ねかへす力があるか。日本民族、日本人、このくびきは絶対のものだ。さう思ふ。祖国、祖国の危急、身を挺して立つ。それに誤りがあらうか。祖国への愛情と、これを守る情熱、犠牲への献身、これに誤りがあるだらうか。……人間そのものは本質的に憎悪すべき理由はない。それが何故殺しあはねばならぬか。殺しあふことによつて、なにを成就しようとしてゐるのか。国と人間との結合は絶対的なものか。個と全、しかし、その全は限界を持ち、人間全体とつながつてゐない。だが自分にあるその現在の全、国の重量は軽くはない。たしかに自分は戦場で一つの勇気を持つ。それは国によつて裏づけられ、附与されたもの、国を背負へばこそ、正当とされるもの。気弱な自分にわいて来るこのやうな勇気は、殺戮への興味でも、惨忍性でも、粗暴でもない。その勇気はただ行為だけを裏づけるものであつてはならぬ。行為を越えた

ところを見てゐる精神の基盤だ。今日の殺戮の是認は、人間の新たな結合のための、呻きだ。さうでなくてはならぬ、耐へられぬ。▽

田丸は地雷を抱いて戦車のキャタピラに突っこみ、奇蹟的に助かるが盲目となり、小宮山は捕虜となる。小宮山は初恋の女満津子への手紙に書く。「僕がつねに希求し信じてきたのは、人間の最後の結合の問題だつた。戦争を超える人間の完成、虚偽と罪惡と、そして殺戮を超えた場所にある人間の結合、人間の青春——人間の救ひは若々しいその人間の青春以外にはないのではないだらうか？」と。

戦後の火野が、戦争と兵隊の運命に「ニヒリズムのにおい」を嗅ぎとつてゐたことは否定すべくもなかつたが、一片の形式論理で明快に裁断するには、「戦争」は余りに深く彼の体験の奥底に喰ひ込んでゐた。「人間の結合」「人間の青春」といふことばは曖昧だが、当時の彼は、さういふ觀念の設定によつて、からうじて精神の平衡を保ち得たのであらう。

『革命前後』は、敗戦前後の激流のやうな混乱期を描いた力作である。これが彼の遺作であつたことは、彼が己れの戦争体験の点検に生涯を賭けたといふことであらう。一貫し

て緊張が持続されるが、情緒はつとめて抑制され、即物的な文体で事実が冷静に写されてゆく。そのため、火野個人の体験はその枠を越えて、「敗戦」といふ巨大な民族的体験の形象化に成功した。火野は彼に課せられた一つの歴史的使命を果したといつてよいであらう。多くの知識人が敗戦を契機とした変節と転身のあざやかさを、いやといふほど見せつけてくれた中で、誤解を恐れず、これほど赤裸々に自己の姿を告白し得た人は少ない。「化物屋敷」といはれた「西部軍報道部」のアクの強い人間群像の活写もさることながら、この一篇で最も胸打たれるのは、主人公辻昌介が、妻子の疎開先からの帰途、広島駅で復員の兵隊たちから面罵される場面である。

▲辻さん、敗戦についてのあなたの責任は小さくはないですよ。わしら、あなたに騙されて戦うたようなものじゃ。あなたの書いたものを愛読はしたけれど、今から考えてみりゃあ、ええところかげんのことばかり書いて、人のええわしら兵隊をベテンにかけた。あんなに勝つ勝つというもんじゃから、わしらほんとうかと思うて、一所懸命やっつて来たんじゃが、ヘン、こんなことになってしもうて。あなた、この責任をどうするつもりですか。あんな、兵隊の服を着とったけど、軍閥の手先じゃったとでしゅう。

どうですか。▽

火野はかういふフィクションの設定によつて、自己を断罪するのである。「動揺しているばかりで、ふてぶてしく居直るような沈着心がどうしても得られなかった」昌介も、占領軍将校の取調べに対しては、「私は私なりに戦争に協力したことを後悔しません。敗北したことは残念でありましたが、私の気持は勝敗にかかわらず今も変わっておりません」「天皇制についての意見は?」「私は戦場にあるときでも、終始、天皇陛下のおんために、という気持で戦いました。私の胸の中では祖国のためにと、ということ、陛下のために、という気持はひとつのものでした。天皇陛下を私は敬愛しております」ときつぱり答へるのである。この作品のフィナーレに近い部分に記されてゐる「真実は口ごもりながら語るものであり、不明瞭な呟きによつてしか、あらわすことは出来ないものではないか」といふ昌介の自省の言葉は、火野が戦争の中で体験した人間の修羅の深さを語つてはるまいか。

愚昧で、善良で、酒好きで、からきし生活力のない者、狡智や権謀や、したりげな指導理論とは何の関係もない者、「お上」の恩恵の最も薄い場所に生きてゐながら、「お上」の

権威を疑ふことを知らぬ者、火野が好んで描いた庶民像は、ほほかういふタイプであつた。さういふ世界で、喧嘩をしたり、恋をしたり、お互ひの愛憎をぶつつけ合ひながら生きてゐる人間、「国家や、歴史や、戦争や、そんな壮大で高邁な想念」とは全く隔絶した場所で、「地面に這ひつくばつてゐるやうな低俗」を生きてゐる人間、それが火野の庶民のイメージである。「人民」の概念が「階級」につながり、「国民」の概念が「国家」につながるやうに、ともかくそれらは、ある組織に伴ふ統一的意識を基盤としてゐるが、「庶民」はきはめてアモルフな存在である。火野が「兵隊」といふとき、その根底にあるのは、常にかういふ庶民像であつた。それは国家への素直な忠誠を持つてゐるけれども、硬化した国家主義へ吸収されることを頑強に拒む、生得のある感覚を持つてゐた。火野は氣質的にマルキストであり得なかつたやうに、ミリタリストではあり得なかつたのだ。

追放指定の文が、火野を「軍国主義に迎合して、その宣伝に協力した者」と断定しつつも、「概ねヒューマニズムの態度を離れなかつたとは云へ」と但し書きを付け、中野が、「火野は決して、何かはじめから民族主義を『奉じて』いたというものではない」と言はざるを得なかつたのはなぜか。この点、安田武の「戦争文学の周辺」(『文学』昭和三十八年

六月)は注目すべき発言であつた。

△「兵隊」とは、火野が△頑迷▽に信じようとしていた、あの民衆の「もう一つの顔」である。「もう一つの表情」である。それは軍人勸諭をタテマエ化して硬直した「軍人精神」を、タテマエとしては素直に受取りながら、しかも、決してタテマエではない兵隊そのものの素朴な善意——いや、その生の営み、生き方自体への共感である。／火野は、確かに△日本を世界から切りはなし▽、△むかしながらの日本の人情主義に逃れ▽ようと冀つたが、中野のいうように必ずしも△政府と軍との検閲で許される範囲▽だけに、自ら意識して踟躇したのではなかつた。△政府と軍▽という、当時の蔽たる統制主体の「客観的」存在にたいして、火野は、意識的に、それが命ずる方向へ「迎合」しようとしたのではなく、火野をそこへ導いたものは、必死の戦場の極限状況で、その状況に耐え、それを超えようと必死な△むかしながらの▽日本民衆の——火野の表現に従つていえば、日本の「兵隊」の——△日本的人情主義▽——とだけではこの場合いきれない、ある「表情」であつたと思う。▽

火野の「兵隊」の中には、国家主義や軍国主義のやうに、イデオロギー化されて上から

流れて来る指導理論とは異質のものがあつた。この微妙な差違を識別することができなければ、火野の戦争文学は、時流に乗つた現象的な「国策文学」にすぎない。火野の戦争文学を政治の次元で裁くことはたやすいであらう。火野はしばしば、「人間の勝利と敗北」といふ。彼が「人間の」といふ場合、この言葉は「政治の」或は「戦争の」勝利と敗北を意識しての言葉であらう。「私は、戦場で、自分の任務を遂行しなかつた兵隊を、人間として尊敬することは出来ない。それは人間の責任に関する深い問題であつて、帝国主義、軍国主義、軍閥などの想念とはまったくかけ離れた根柢的な人格論である。」（『火野葦平選集』第四卷解説）といふ言葉ともかゝはつて来る。そしてこの人間の勝利と敗北に関する痛烈な自問自答こそが、戦後の火野に「信じがたい外部の声、流行、風潮とは別の場所に、内奥の声に耳傾ける小さな確信」を与へ、戦後更に十五年の苛烈な生を支へたのであつた。

あとがき

火野の文学を読むものは、誰でも気づくことだが、そこにはやさしい詩情と不逞な野性の不思議な混淆がある。その水源に遡つてゆくと、『青狐』と『山上軍艦』といふ二つの

詩集にたどりつく。この二つの原型をやや図式的に対比すると、抒情と叙事、情緒と思想といふことにならう。火野の文学的出発が、彼の内なる「詩人」をおし殺すことによつてなされたことは明かである。しかし、火野の本質はむしろ生来の「うたびと」たるところにあつた。その詩情は『幻燈部屋』や『赤道祭』や『花と龍』のやうな華やかなロマンとなり、『河童曼陀羅』のやうな漂渺たる散文詩ともなつた。しかし、それらは火野の文学の系列の中では、あくまで傍流の位置に甘んじなければならなかつた。彼の文学の主流は、戦争を主題とした思想性の濃い系列の作品であつた。いはば、彼は生来の氣質に沿つた成熟といふ道を選ぶことができなかったといふべきであらう。本来反政治的氣質の持主が、生涯政治的であることを強ひられた悲劇ともいへようか。かつて吉本隆明は「芥川龍之介の死」において、『澄江堂遺珠』の「汝が住むべくは下町の／水どろは青き溝づたひ／汝が洗湯の行き来には／昼もなきづる蚊を聞かむ」を引用して、芥川はかういふ下層階級的平安を潜在的に念願しながら、知識といふ巨大な富にさまたげられて、遂にもとの平安に帰り得ないで死んだと論じてゐる。己れの本来的氣質に殉じ得なかつた不幸といふ点で、火野は芥川とよく似てゐるのである。

「死にます。

芥川龍之介とはちがふかも

知れないが、或る漠然とした

不安のために。

すみません。

おゆるし下さい。

さやうなら。

昭和三十五年一月二十三日夜。十一時 あしへい」

「ヘルス・メモ」の末尾に書きつけられた、彼の訣別の言葉である。「或る漠然とした不安」とは、創造力の涸渇であり、経済的問題であり、彼が苦しんでゐた高血圧から来る肉体的不安であり、といふやうに数へ上げることでもできよう。しかし、余りにも大きな課題を背負つて歩き続けた彼の心に、ふと虚無の影がよぎつたとき、「或る漠然とした不安」としか書きやうがなかつたのであらう。宿命は、この誠実な男を翻弄した挙句、突如として生きる意志を捨てさせたのであらう。今もこの最後の言葉を読むと悲しみが胸を嚙

む。私は、彼の最後の訪問客だった。私が彼と別れてから二時間ほど後に、この遺書は書かれた筈である
（昭和四十九年二月「福岡教育大学紀要」第二十三号・一部加筆）

三 小林秀雄ノート（I）——その歴史思想を中心に——

一、源泉への遡及

「思想」とは、常に海の彼方から舶来されるものであり、品物のやうに玩弄されては、たちまちに捨てられてゆく。これが近代日本の知的風土であり、そこは、したりげな饒舌と不毛な観念論が跳梁する異様な世界でもあつた。しかし、鋭敏で強烈な魂が、かういふ猥雑さに屈従する筈がない。小林秀雄の批評活動のすべては、かういふ「観念論」との激しい、宿命的な闘ひであつた。

△あらゆる思想は通貨の様なもので、人手から人手に渡つて薄穢く汚れるものです。

仏教の厭世思想とか虚無思想とか言はれるものも、その汚れを言ふのであります。芭蕉が、貫道する処は一なりと言つた意味は、何々思想とかイデオロギーとかいふ通貨形態

をとらぬ以前の、言はば思想の源泉ともいふべきもので、達人達の手によつて捕へられたといふ意味であらう。▽（「私の人生観」昭和二十四年・傍点筆者、以下同断）。

一切の既成概念の襖被、源泉への遡及、これが彼の一貫した姿勢である。ある思想が思想である限り、それは通貨形態といふ抽象性を持たざるを得ないのが宿命だが、抽象化され公式化されて教養目録の中に整理されてしまつた思想には、既に誕生の時の鮮烈な生命はない。

△僕らが担つた教養の重荷は、僕等を駆つて難問に対して武装させ、無邪気な質問に対しては目をつぶらせる。何故人間は死ぬんだらう、などといふ愚問は、文明人は抱いてはならぬのである。▽（「文芸批評の行方」昭和十二年）

といふやうな空気の中で、「思想の源泉」に遡るのは一つの異常な行為でなければならぬ。亀井勝一郎のやうに、それを「原始への復帰」と呼んでもよいのだ。

「知識のうちには文明人がゐるが、覚悟の裡には、いくら文明が進んでも依然として原始人が棲んでゐる」（「文学と自分」昭和十五年）と小林が言ふとき、彼は知性をふり捨てて原始人にならねばならぬことの必要を強調してゐるのである。

△現代の知識人には、簡單明瞭な物の道理を侮る風があるが、簡單明瞭な物の道理といふものが、実は本当に恐いものなので、複雑精緻な理論の蔽しさなど見掛け倒しなのが普通であります。▽（「文学と自分」）

こゝで「簡單明瞭な物の道理」を弁へてゐるのは、小林の好む語彙に従へば「生活人」であり「実行家」である。「複雑精緻な理論」にすがつてしか生き得ないものは、「現代の知識人」である。前者は「体験」と「行為」に賭ける者であり、後者は「観念」と「思弁」に生きるものである。いづれにせよ、小林ほど本物の知性の持主が、原始への復帰といふ反知性的姿勢によつてしか真実を語り得ないところに、近代日本の知識や教養の異常さがある。「通貨形態」としての思想を峻烈に拒否する彼が、政治の欺瞞を嗅ぎとり、直接経験を座標に据ゑるのは、論理的には極めて必然の帰結である。

△政治の取扱ふものはいつも集団の価値だ。個人の価値に深い関心を持つたあらゆる政治思想は決して成りたたないところに、この思想の根本的欺瞞があり、その欺瞞を現在から計算した近い将来の目的故に是認するところに、政治思想本来の現実的価値が生ずる。だが、文学は総じてさういふ政治の止むを得ない欺瞞には堪へられないものだ。▽

〔文芸批評の行方〕

▲文学者は己れの世界から外へは出ませぬ。己れといつても、観念上の自我といふ様なものではない事は既にお話しした通りです。己れの世界とは言ふ迄もなく自分が直接経験する世界の事です。(中略)この狭い世界だけを確実なもの信じ、この世界の中で自得するより正しい道はないと覚悟する、それが文学者の覚悟だと思ふ。▽〔文学と自分〕

「私小説論」に於て、公式主義の威力と不毛を二つながら読みとつてゐた炯眼に、「社会」が見えぬ筈はない。しかし、彼は外へ拡散するエネルギーのすべてを、「直接経験」の世界に収斂し、その密度の高い体験と「思想の源泉」を真直ぐに結びつけようとする。

▲人間は正確に見ようとすれば、生きる方が不確かになり、十分に生きようとすれば、見る方が曖昧になる。(中略)見る事と生きる事との丁度中間にいつも精神を保持する事、どちらの側に精神が屈服しても、批評といふものはない。これは理智の上の仕事といふより、寧ろ意志の仕事である。▽〔イデオロギイの問題〕昭和十四年)

批評とは彼にとつて「生きる事」と「見る事」の緊張関係の上に行はれる「意志の仕事

事」であつたわけだが、それから八年後、彼は次のやうに言ふのである。

△大切な事は真理に頼つて現実を限定することではない。在るがまゝの現実体験の純化である。見るところを、考へる事によつて抽象化するのではない。見る事、考へる事と同じになるまで、視力を純化するのが問題なのである。▽（「私の人生観」）

前掲「イデオロギイの問題」に於て、「生きる事」と対照された「見る事」は、いまだ「観察」の域にとどまつてゐたが、ここでは、「考へる事」と対照されることによつて、明らかに「行為」となつた。「念仏と見仏とは同じ事である。仏といふアイディアを持つただけでは駄目だ。それが体験できる様にならなくてはいけない」（「私の人生観」）と小林がいふとき、「見る事」はまさしく「体験」のシノニムであり、精神の眼が事物に衝突する時のたしかな手ごたへを意味するのである。行為と体験の中でたしかめられたもの以外は信じない。それを通じてしか普遍のものには到り得ないとする小林は、言葉の最も本質的な意味に於てリアリストである。

二、自然と歴史

小林の歴史論は唯物史観に対する最も本質的な、最も果敢な挑戦であつた。『ドストエフスキの生活』の序として書かれた「歴史について」（昭和十四年五月）「環境」（昭和十五年七月）「歴史と文学」（昭和十六年三月～四月）等を経て、「無常といふ事」（昭和十七年六月）に至る一連の評論に於て彼の歴史像はほぼ完成する。この数年の期間は、国家が生死を賭して戦争を戦つてゐた時期と一致することは注目に価する。戦争中に記された歴史論の多くは、戦後の激動期の試煉に耐へなかつたが、小林の所論は微動だにしなかつた。それは、戦後の「私の人生観」とつき合はせて見れば明瞭である。

テエヌの方法論にふれて語られる「環境」に於て、歴史に関する次のやうな見解が示されてゐる。

△併し、自然の事実を己れを空しくして見るやうな工合に歴史の事実を見る事が出来るであらうか。僕等は現在を離れてどうして過去に移りゆく事が出来るであらうか。現在を離れられぬことは、己れを空しくするわけには参らぬといふ事である。言葉を換へて言ふと、現在僕等が生きてゐるといふ事は、歴史を日に新たに創り出してゐるといふ事に他ならず、この歴史を創る現在の立場を離れて、過去の歴史を振り返るといふ事は考

へられぬ。其処に歴史の時間といふものの本質的な意味があるのであつて、僕等生活人にとつて自明な、さういふ現実の歴史時間を離れようとすれば、当然これを自然科学的時間に置き代へて、そのなかに歴史事実の因果関係を見ることになる。即ち歴史の埒外に身を置かねばならぬ。▽

生活人にとつて自明な「歴史時間」と「自然科学的時間」の本質的違ひも、一度思考の領域に入ると必ずしも自明ではなくなる。この問題を徹底的に深めてゐるのが「歴史について」であり、この評論にアランやベルグソンの投影を指摘する評家もある。（江藤淳『小林秀雄』）

△自然は人間には関係なく在るものだが、人間が作り出さなければ歴史はない。歴史は人間とともに始まり人間とともに終る、と言はれるが、この事は徹底して考へる必要がある。▽

自然の機制には、自己運動はあるが意志はない。人間と全く無関係に存在し得るものである。さういふ世界に対しては、人間は自己を純粹な測定者、観察者の立場に置くことができる。自然に対応して「人間が自ら厳密な尺度と化する能力」を強ひられる。この能力

は知性又は悟性と考へてよからう。それは無限の空間と時間に対して「僕等が取つた自己防衛の精錬された一手段」でもある。知性の最も純粹な働きは、人間が自然、物質に対応する時であらう。これに対し、歴史はわれわれにどういふ能力を強ひるか。

△自然は疑ひもなく僕等の外部にある。少くとも、自然とは、これを一対象として僕等の精神から切離さなければ考へられないある物だ。だが、歴史が僕等の外部に在るといふ事が言へるだらうか。僕等は史料のない処に歴史を認め得ない。そして史料とは、その在るが儘の姿では、悉く物質である。それは人間によつて蒙つた自然の傷に過ぎず、傷たる限り、自然とは別様の運命を辿り得ない。自然は傷を癒さうとするのに人間の手を借りやしない。岩石が風化を受ける様に、史料は絶えず湮滅してゐる。湮滅が人間の手で早められるとすれば、それは自然にとつて勿怪の幸に過ぎまい。さういふ在るが儘の史料といふものが、自然としてしか在り様がないならば、其処に自然ではなく歴史を讀むのは、無論僕等の能力如何にだけ関係する。そしてこの能力は、史料といふ言葉を發明した能力と同一である他はあるまい。この能力には史料を自然の破片として感ずることが出来ないのである。それなら、史料を自然の破片と観ずるもう一つの能力に対す

る或能力があるわけで、古寺の瓦を手にする人間は、その重さを積る一方、そこに人間の姿を想ひ描く二重人なのである。▽

「史料を自然の破片と観ずる」能力とは、小林が「人間を自然化しようとする能力」と概括するものであつて、それは知性であらう。「瓦の重さを積る」能力が知性ならば、「そこに人間の姿を想ひ描く」能力とは何か。この「自然を人間化しようとする能力」と概括されるものは、「言はば存在しないものに関する能力」であり、想像力と呼ばれるもの以外ならない。

△自然を人間化する能力は、言はば生き物を求める欲望に根ざす、本質的に曖昧な力である。無論これは非合理的な力であり、自然は元来人間化なぞに応ずるものではない。従つて人間化された自然とは、その純粹な形では神話に他ならず、言ひ換へれば僕等の言葉に支へられた世界である。

歴史は神話である。史料の物質性によつて多かれ少かれ限定を受けざるを得ない神話だ。▽

自然に対応する人間の異質の二つの能力は、一方の極限に於て自然科学を生み、一方の

極限で神話を生む。「歴史は神話である」といふ美しい断定は、現実には存在しないものに関する能力がなければ歴史はあり得ないといふことの詩的な表現である。しかも、「史料の物質性によつて多かれ少かれ限定を受けざるを得ない」といふ言葉は、実証性を排除してはまた歴史はあり得ないことを示してゐよう。

ここでもう一度「環境」の中の言葉に注目しよう。「この歴史を創る現在の立場を離れて、過去の歴史を振り返るといふ事は考へられぬ」といはれるが、近代の歴史主義に馴致された我々は、この自明の道理さへ観念の迷路の中で忘れてしまふ。我々の頭の中にある歴史図式の呪縛から逃れるのは意外に困難なのだ。そのことを彼は次のやうに言ふ。

▲外物の検証によつて次第に真理の世界を築いて行く能力にとつては、自然への屈従こそ、その絶対の条件なのだが、言ひ換へれば、自然への屈従によつて、自然の認識はその純粹を期するのであるが、歴史の認識はどうしても純粹な姿を取り得ない。言はば歴史を観察する条件は、又これを創り出す条件に外ならぬといふ様な不安定な場所で、僕等は歴史といふ言葉を發明する。生き物が生き物を求める欲求は、自然の姿が明らかになるにつれて、到る処で史料といふ抵抗物に出会ふわけだが、欲求の力は、抵抗物に

単純に屈従してはゐない。この力にとつて、外物の検証は、歴史の世界を創つて行く上で、消極的な条件に過ぎないので、どんなに史料が豊富になつても、その網の目のなかで、僕等の想像力はどこまでも自由であらうとするだらう。▽

ここでは「生き物が生き物を求める欲求」の力に、つまり、生きた人間の生々しい過去への思慕に歴史の根源を認めてゐる。知性と自然の間には「自然常数」があり得ても、欲求の強さと史料の物質性の間の均衡は千差万別であらう。小林はこゝに様々な史観の発生する契機をみとめる。それはやがて、「人間は歴史の尺度ではなく、歴史が人間の尺度である」(「歴史と文学」といふ倒錯した妄想に対する激しい攻撃となる。こゝで「歴史」といふのは、蔽密に言へば「史観」であつて、人間の理智の構成した史観が逆に人間を呪縛してゆく危機を述べてゐるのである。

三、歴史の客観性

「歴史の客観性」とは、そこに石があるといふのと同じ意味で「歴史が存在する」と考へることなのであらうか。小林はこれについて次のやうに言ふ。

△客観的といふ言葉が極めて簡単な歴史事実も覆ふに足りない事を、僕等は日常経験によつてよく知つてゐ乍ら、どうして、限りない歴史事実の集り流れる客観的な歴史世界といふ様なものを信ずるに至るのであらうか。きつかけは恐らく、疑ひやうもなく客観的な自然といふものに衝突せずに、そこに何等かの刻印を遺さずに、歴史は現れる事も出来ず、進行する事も出来ないといふ事情が与へるのである。言はば歴史といふ河が、自然の上に彫らざるを得ない河床に、歴史といふ生き物が、自然の上に投げざるを得ない影に、客観的といふ言葉が纏ひ付き、影によつて実物が類推されるのだ。この無邪気な類推が歴史的存在といふ概念を生む。唯物史観といふ擬科学の土台である。▽（「歴史に
（二二二）

歴史は自然の空間と時間の中で創られる外はない。人間の意志は「自然の傷」として残る。それが史料であり遺跡であらう。しかし、歴史事実といふものは、完結した瞬間に消滅する。自然と同じ意味ではどこにも「存在」しない。人間が「与へられた史料をきつかけとして歴史事実を創つてゐる」のだから。史料や遺跡は、ありのままの姿では物質である。物質は客観的存在である。「客観的」といふ言葉は、最も純粹な形では、人間が物質

に対する関係であらう。小林は「歴史的、存在」といふ概念は誤りであるとする。それは歴史認識が自然認識と全く同次元で行はれるところに生ずる誤謬である。林房雄の『西郷隆盛』の批評文の中で、彼はこの問題に触れて次のやうに述べる。

△歴史を知るのも、人間を知ると同じ事だらう。こちらからことさら観察眼を働かして、隙のない判断だとか解釈だとかを得ようとしてみても決して巧く行くものではない。歴史も亦人間のやうに問ふに落ちず語るに落ちるものである。▽

△歴史観の上で客観主義といふ様なものにこだはつてゐるのは、人に対して胸襟を開くことが出来ぬやうなもので、外見は虚心にみえて、実は少しも虚心といふものの真意を解せず、思ひ上つてゐるのであつて、本当の意味で客観的な態度でもなければ、実証的な態度とも言へないと思ふ。この態度といふ言葉に注意するがよい。物から離れ、心を空しくする時に、物の客観性といふものが、自ら現れて来るのではない。物に対して透徹した関心を努力して工夫して、はじめて物の客観性を得ることができるのである。▽
客観主義といふ立場に固執することは、思ひ上りであつて勿論虚心ではない。かといつて、完全にうつろな、受動的な心が虚心といふわけでもない。虚心とは「物に対して透徹

した関心を努力して工夫」することであり、「常に努力して己れの鏡を磨い」てゆくポジティブな姿勢でなければならぬ。「問ふに落ちず語るに落ち」た歴史とは、「歴史の客観性」を語る卓抜した比喩である。かういふ鋭い比喩によつて、歴史の客観性といふ言葉は初めて科学主義のヴェールをはぎとられ、その微妙な真の意味を回復するのである。

△現代人は、何はともあれ、歴史の客観性だとか必然性だとかいふ言葉を、実によく覚え込んでしまつたのであります。そして歴史を冷たい眼で、ジロジロ眺めてゐる。暖い眼でも向けたら、歴史の客観性が台無しになつてしまふとも思つてゐるらしい。そして無論心楽しんでゐるわけではない。したがつて皮肉屋になる。しかも、単なる皮肉屋に墮してゐることには、なかなか気がつかない。自分は歴史を正しく見てゐると思ひ込んでをりますから。はたして正しく見てゐるのだらうか。それとも、たゞ冷淡に構へてゐるのだらうか。▽（「歴史と文学」）

武装した冷たい眼が「客観性」を得るのではない。さういふ眼は「歴史の埒外に身を置」いた眼である。さういふ眼のとらへる歴史とは、自然科学的時間の中に置かれた図式に過ぎぬではないか。小林はまた、「歴史は眼をうつろにしてゐるさへすれば、誰にも見は

るかすことのできる、平均にならされ、整然と区別のついた平野のやうなものではない。」とも言ふ。そして、「うつろな眼」でも、「冷たい眼」でもない「暖い眼」の必要を説くのである。

△歴史を貫く筋金は、僕等の愛惜の念といふものであつて、決して因果の鎖といふやうなものではないと思ひます。▽
と断定する時、「歴史は思ひ出である」といふ独創的な発想が生れるのである。

四、歴史の一回性

小林の歴史論に「思ひ出」といふ言葉が最初に現はれるのは次の部分である。

△歴史は繰り返す、とは歴史家の好む比喻だが、一度起つて了つた事は、二度と取返しが付かないとは、僕等が肝に銘じて承知してゐるところである。それだからこそ、僕等は過去を惜しむのだ。歴史は人類の巨大な恨みに似てゐる。若し同じ出来事が、再び繰り返される様な事があつたなら、僕等は、思ひ出といふ様な意味深長な言葉を、無論発明し損ねたであらう。後にも先にも唯一回限りといふ出来事が、どんなに深く僕等の

不安定な生命に繋つてゐるかを注意するのはいい事だ。▽（歴史について）

歴史的な事件といふものは、すべて、はかない生に於ける換置すべからざる邂逅である。歴史の一回性は、生そのものの不安定によつてその嚴肅さを倍加する。彼はここでも、日常経験の中から、歴史に関する根本の「技術」をさぐつてゆく。

△子供が死んだといふ歴史上の一事件の掛替への無さを母親に保証するものは、彼女の悲しみの他はあるまい。どの様な場合でも、人間の理智は、物事の掛替への無さといふものに就いては、為す処を知らないからである。悲しみが深まれば深まるほど、子供の顔は明らかに見えて来る。恐らく生きてゐた時よりも明かに。愛児のささやかな遺品を前にして、母親の心に、この時何事が起るかを仔細に考へれば、さういふ日常の経験の裡に、歴史に関する僕等の根本の知恵を讀取るだらう。それは歴史事実に関する根本の認識といふよりも、寧ろ根本の技術だ。其処で、僕等は与へられた歴史事実を見てゐるのではなく、与へられた史料をきつかけとして、歴史事実を創つてゐるのだから。▽
古人への愛惜の情が深ければ深いほど、歴史は明確な姿を見せるのである。「与へられた史料をきつかけとして、歴史事実を創る」といふのは、歴史の秘密に迫る的確な言葉で

ある。「見る」ことは単なる認識だが、「創る」ことは「技術」である。そして、この「技術」の最も原初的な形は、「ささやかな遺品と深い悲しみとさへあれば、死児の顔を描くに事を飲かぬあの母親の技術」つまり「思ひ出」といふ能力なのである。

しかし、複雑精緻な理論で武装した様々な史観の洪水は、この最も素朴な「思ひ出」の技術の行使をさまたげる。戦後、小林はこの問題にふれて次のやうに言ふ。

▲歴史の見方が発達して来ますと、過去の時間を知的に再構成するといふ事に頭を奪はれ、言はば時間そのものを見失ふといった事になり勝ちなのである。私達が、少年の日の楽しい思ひ出に耽る時、少年の日の希望は蘇り、私達は未来を目指して生きる。老人は思ひ出に生きるといふ。だが、彼が過去に賭けてゐるものは、彼の余命といふ未来である。かくの如きが、時間といふものの不思議であります。この様な場合、私達は、過去を作り直してゐないとは言はぬ。過ぎた時間の再構成は必ず行はれてゐるのであるが、それは、まことに微妙な、それと気付かぬ自らなる創作であります。(中略) 私達の思ひ出といふ心の動きのうちに、深く隠れてゐる、この様な技術が、歴史家達に、過去にあつた他人達を思ひ出す時に、応用出来ぬわけがありますまい。▽(私の人生観)

いづれにせよ、過去の時間の再構成がなければ歴史はあり得ない。その場合、「知的な再構成」と、「それと気付かぬ自らなる創作」とは、いづれが「客観的」であり得るか。

勿論後者である。そして、後者こそが「思ひ出」の技術である。こゝには、しばしば誤解される感傷的な観念論とは全く別の、極めてリアルな歴史への接近、あるいは歴史の喚起が説かれてゐるのであつて、それはデルタイの「追体験」に似た思想である。丸山真男は『日本の思想』に於て、日本人の精神生活に於ける思想の「継起」のパターンとして、「過去は過去として自覚的に現在と向きあわず、傍におしやられ、あるいは下に沈降して意識から消え『忘却』されるので、それは時あつて突如として『思い出』として噴出することになる」と述べ、「思い出」を「忘却」の反対概念として提示してゐるのは、小林の「思ひ出」の全く恣意的な歪曲である。

小林の「思ひ出」といふ言葉は、歴史とは「掛け替へのないその日その日」であつたといふ痛感に裏づけられてゐる。彼の歴史観の底には、人生とは「二度と生きてみる事は、決して出来ぬ命の持続」だといふ強烈な生の燃焼がある。宮本武蔵の「我事に於て後悔せず」といふ言葉に註して、「自分の生きて来たことについて、その掛け替へのない命の持

続感を持って」と言ひ、「行為は別々だが、それに賭けた命はいつも同じだ、その同じ姿を行為の緊張感の裡に悟得する」（「私の人生観」）と言ふ時、日々は絶対であり、全過去は肯定される。「あらゆる歴史事実を、合理的な発展図式の諸項目としてしか考へられぬ」（「歴史と文学」）歴史発展の理論は、日々が窮極の目標への段階であり、相対的価値しか持たぬといふ意味で、小林の峻拒するところとなる。既にはやく、有名な「近代の超克」座談会（昭和十七年）に於て、「近代の史観といふものを、大ざっぱに言へば、歴史の変化に関する理論と言へると思ふのですが、これに対して歴史の不変の理論といふものも可能ではないかと考へるのです。」といふ発言が見られる。いふまでもなく、「近代の超克」は戦時下の政治的要請にこたへて、ヨーロッパ的なものを克服して、日本的なものを再確認しようとする、別の意味の発展史観であつたが、彼はそれを逆手にとつて、発展史観そのものの虚偽をたたいたのである。

五、形としての歴史

「年齢」（昭和二十五年）といふエッセイの中で、小林は日本の古典文学について、「自

分は古典を読んで知るといふよりも、むしろ古典を眺めて感ずる術をおぼえた気がしてゐる」と言つてゐる。古典のかういふとらへ方は歴史に於ても全く同じである。「歴史について」に於て述べられた「思ひ出」の技術は、「歴史と文学」に於ては次のやうになる。

△歴史事実とはかつて或る出来事があつたといふだけでは足りぬ。今もなほその出来事が在ることが感じられなければ仕方がない。母親はそれを知つてゐるはずだ。母親にとつて、歴史事実とは、子供の死ではなく、むしろ死んだ子供を意味すると言へませう。▽

「子供の死」は抽象的事件だが、「死んだ子供」とは具体的な形である。歴史は具体的な「形」として感じられなければならぬものなのだ。江藤淳がこの部分を引用して、「彼は既に歴史を生きはじめてゐる」と言ひ、『実証』する観照家から行動家に変身し」といふのも、この限りに於ては充分首肯できる。「形」とは勿論「観念」の対照語であつて、この言葉は小林の歴史観を解く鍵の一つである。

「無常といふ事」の冒頭は美しいが、そこで彼は一言芳談抄のなかの短文を「当時の絵巻物の残欠でも見る様」に思ひ出し、文の節々を「古びた絵の細勁な描線を辿る様に」辿

つたと書いてゐる。小林にとつて、歴史にふれるとは、色彩と線によつて作られた具体的な形にふれることであつた。その時の感動をふりかへつて、彼は更に次のやうに続ける。

△僕はただある充ち足りた時間があつた事を思ひ出してゐるだけだ。自分が生きてゐる証拠だけが充満し、その一つ一つがはつきりとわかつてゐる様な時間が。無論、今はうまく思ひ出してゐるわけではないのだが、あの時は、実に巧みに思ひ出してゐたのではなかつたか。何を。鎌倉時代をか。さうかも知れぬ。そんな気もする。▽

「思ひ出す」といふことは、具体的なイメージとして喚起されることだ。観念としての歴史は、理解することは出来ても、感じることは出来まい。形として体験された時、始めて歴史は生きられ、生は充足する。恐らく彼の歴史の追求が行きついた窮極と思はれる次の言葉に注目しよう。

△歴史の新しい見方とか新しい解釈とかいふ思想からはつきり逃れるのが、以前には大変難かしく思へたものだ。さういふ思想は、一見魅力ある様々な手管めいたものを備へて、僕を襲つたから。一方歴史といふものは、見れば見るほど動かし難い形と映つて来るばかりであつた。新しい解釈なぞでびくともするものではない。そんなものにして

やられる様な脆弱なものではない。さういふ事をいよいよ合点して、歴史はいよいよ美しく感じられた。▽

歴史を形として感ずることができた時、「歴史の魂に推参する」行為は、はじめて完了する。かういふ思想は、戦争の劫火の中をくぐつても全く変らなかつた。先にあげた「年齢」の中で、彼は

△上手に思ひ出すとは、過去が見えて来る、或る形として感じられて来るといふ事である。伝統とは習慣の様に、誰もその中にあるといふ様なものではあるまい。寧ろ各人がその能力に依り出して創り出す過去の形であらうが、その形は誰にも定義することが出来ないのである。▽

と述べてある。小林にとつて、歴史とは必竟「解釈を拒絶して動じない」美しい形である。かういふ発想は、恐らく造型美術によつて練磨された彼の視覚と無関係ではあるまい。「物を作らぬ人にだけ、美は観念なのである」(「私の人生観」)と彼はいふのだが、「歴史を創らぬ人にだけ、歴史は観念なのである」といふのが、小林の歴史論から自然に導き出される結論である。

六、をはりに

小林秀雄は昭和の最も独創的な思想家といはれる。しかし、その「独創」は常に自明の「常識」の徹底的深化といふ点にある。晦渋な文体の底に鉦脈のやうに輝く美しさは、感傷や虚偽の影が全くないところから来る。彼の評論の中には、昭和の時代が直面した思想の本質的問題のすべてが包括される。彼ほど時代の返り血を満身に浴びた思想家はあるまい。マルキシズム、私小説、思想と実生活、戦争、歴史、かういふ大きな問題を強い気魄で論断して行く彼の姿は、まさに亀井勝一郎のいふ「思想の武士」にふさはしい。特に歴史の問題は理論化の困難を宿命として背負つてゐる。まして小林の歴史論は記述ではなく表現であり、時には歌でさへある。その鋭利直截な文体のきらめくやうな硬質の美しさを感ずることなくして、論理の筋だけ追ふのは無意味である。

この小論は表題のごとく、彼の歴史像の輪廓をとらへるための覚書であり、この種の文として原文の持つ生命感が分解されてしまふのは残念である。小林の文には、ただけしい叫喚は全くないが、読むことによつて生を鼓舞されるといふ意味で、やはり現代に於け

る稀有の名文である。それは常に緊張した生命が対象に切りこむ衝撃を伝えて来るからである。

彼の眼はいつも生の根源を凝視する。人間が人間である限り、生そのものの根源は時代によつて変るはずがない。それ故、歴史といふごとき、時代の政治の影響を最も敏感に受けるものを対象としても、その時代を超えることができた。人皆争つて「真」を求めた戦後の混乱期に、彼は「美は真の母かも知れないのだ」(「モオツァルト」昭和二十一年)と言つてゐる。「真」は遂に相対的なものだが、「美」とは人を沈黙させる絶対的体験である。小林のすべての評論の中に鳴り響いてゐる主調低音は、この短い言葉の中に凝縮された思想である。

(昭和四十二年二月 九州大学「語文研究」第二十三号所載)

四 小林秀雄ノート(Ⅱ) —— 『本居宣長』への道 ——

一、歴史への推参

小林秀雄の批評家としての出発が、「様々なる意匠」にあつたことは、まず異論のない

ところであらう。この処女評論は、昭和四年九月、雑誌「改造」の懸賞論文の第二席であったが、第一席はマルクス主義の立場から芥川龍之介の死を小ブルジョアの自我の崩壊と断じた宮本顕治の「敗北の文学」であつた。小林の論は、当時支配的であつたマルクス主義文学も、新感覚派や新心理主義とひとしなみの、新奇を競ふ文壇の「意匠」に過ぎぬと断定したものであつた。以後、四、五年の間、彼は最も果敢なマルクス主義文学の批判者となるが、その論旨の中心は、常に「概念による欺瞞」「概念による虚栄」(「現代文学の不安」昭和七年六月)から、実感、感動を救出するところに置かれてゐた。

△人々は批評といふ言葉を聞くと、すぐ判断とか理性とか冷眼とかいふことを考へるが、これと同時に、愛情だとか感動だとかいふものを、批評から大へん遠い処にあるもの様に考へる、さういふ風に考へる人々は、批評といふものに就いて何一つ知らない人々である。▽(「批評について」昭和七年二月)

「批評で冷静にならうと努めるのはいゝ、だが感動しまいと努める必要がどこにある」とも小林は言ふ。「科学的」「客観的」といふ言葉が、教条のやうに信じられてゐた時代において、小林のかういふ発言がいかに独創的なものであつたか、その状況は現代において

も少しも變つてゐないのである。

「故郷を失つた文学」（昭和八年五月）が書かれた頃には、客観情勢をふくめて、勝負は誰の眼にも明白となつてゐた。この年、小林多喜二は死に、佐野、鍋山の転向声明が出され、翌年にはプロレタリア作家同盟の解散が行はれてゐる。当面の敵の崩壊といふ現象を前にして、小林は改めて自らの立場を確める余裕を得たかに見える。それは、「自分には故郷といふものがない、といふやうな一種不安な感情」であり、「自分の生活を省みて、そこに何かしら具体性といふものが大變欠如してゐる事に気づく。しつかりと足を地につけた人間、社会人の面貌を見つける事が容易でない」といふ痛感であつた。

既に作家主体と対象そのものの解体現象が始まつてゐたのだ。「僕等はもはや自然主義作家の信じた個人といふ単位、これに附属する様々な性格規定を信ずることが出来ない」（『紋章』と『風雨強かるべし』とを読む）昭和九年十月）と彼は書いてゐる。これは、大正期の人格主義の上に立つた、鮮明な輪廓をもつた自我の崩壊を指摘したものであらう。後に小林は、「人間が作家の武器に抵抗するだけの確乎たる姿」を喪失し、「作家等は厳正な觀察に堪へ得ないやうな、摺みどころのない人間の顔を毎日見せられてゐる」（『長篇小説につ

いて「昭和十二年十月」と書くに至るのだが、いはば従来のリアリズムといふ武器ではとらへられぬ、対象そのものの解体現象を指摘してゐるのである。さういふデカダンスの中で、小説が健康なリアリティを回復するためには「作者の思想が、倫理がものを言ふ」(同上)といはざるを得なかつた彼が、「私小説論」(昭和十年五月〜八月)において、「わが国の所謂私小説」の死滅を確認したのは当然であつた。注意すべきは、小林が否定したのは、「私」が「私生活」であるやうな「所謂私小説」であつて、「個人と自然や社会との確然たる対決」を経て来た社会化された「私」の表現としての「私小説」ではなかつた。「現実の私生活に於いて死に、仮構された作家の顔に於いて更生する」(「作家の顔」昭和十一年一月)といふ意味での、あらゆる小説の原質としての「私小説」は決して亡ぶまいといふ予測でこの論は終つてゐる。

この論の難解さの一つは、「現象」としての「私小説」の否定と、「本質」としての「私小説」の肯定が、からまり合つた立論にあると思はれる。そしてこの二重性は、丁度小林におけるこの時期が、時評家としてのある限界の自覚と、批評家としての出発の決意との接点に當つてゐることも、微妙に照応してゐるであらう。ともかく彼自身は、この論を一

つの契機として、文壇文学といふデカダンスに見切りをつけ、もつと明確な対象に眼を転じて行つたのである。かうして、小林の「歴史」への接近が始まる。いふまでもなく、唯物史観への徹底した批判をふくめて。

小林の歴史への関心が最初に示されるのは「戦争について」(昭和十二年十一月)の中であるが、彼はそこで「将来に腰を据ゑて逆に現在を見下す様な態度」を厳にいましめる。また当時流行の「歴史的境界」といふ言葉についても、「過去の時代の歴史的境界性といふものを認めるのはよい。併しその歴史的境界性にも拘らず、その時代の人々が、いかにその時代のたつた今を生き抜いたかに対する尊敬の念を忘れては駄目である。この尊敬の念のない処には歴史の形骸があるばかりだ」と述べ、以後の展開への基本的姿勢を示してゐる。

小林が歴史に関する問題を始めて正面から論じたのは、『ドストエフスキーの生活』の序文として掲げられた「歴史について」(昭和十四年五月)である。一体、時代の通念の中に腰を据ゑてしまつて、自他ともに自明のこととして疑はない言葉の中には、大きな陥穽がふくまれてゐる。「歴史」といふ言葉もその一つである。われわれは歴史とは、過去か

ら未来へ続く一本の線の上に、時代順に配列された、歴史事実の連鎖といふやうに考へてゐないだらうか。小林は、あらゆる歴史事実を、「合理的な発展図式の諸項目」としか考へない思考を「妄想」だといふ。「歴史について」の冒頭でまづ問題となるのは、自然と歴史の根本的な相違である。

△自然は人間には関係なく在るものだが、人間が作り出さなければ歴史はない。歴史は人間とともに始まり、人間とともに終る、と言はれるが、この事は徹底して考へる必要がある。▽

△自然は疑ひもなく僕等の外部に在る。少くとも、自然とは、これを一対象として僕等の精神から切離さなければ考へられないある物だ。だが、歴史が僕等の外部に在るといふ事が言へるだらうか。▽

歴史を知るためには、われわれは当然「史料」を必要とする。「史料」とは、それが古文書であれ、古い瓦であれ、その物としては単なる物質に過ぎない。そこに単なる物質ではなく、歴史をよみとるのは、外ならぬわれわれの心であらう。「古寺の瓦を手にする人間は、その重さを積る一方、そこに人間の姿を想ひ描く二重人なのである」⁽¹⁾と言はれる

時、「重さを積る」能力が知性ならば、「人間の姿を想ひ描く」能力は、現存しないものに対する能力、すなはち想像力である。この能力がなければ歴史は創られない。従つて、歴史はわれわれの外部にある「客観的存在」ではなく、むしろわれわれの内部にある、と小林はいふのである。

二 「思ひ出」の技術

過去といふ過ぎ去つた時間はどこにもない。それは虚無である。未来といふ時間もまた虚無である。われわれは二つの虚無のはざまの、不安定な現在に生きてゐる。あるのは現在だけだといふ痛感が、本物の歴史感覚には必須のものゝやうだ。

△歴史は繰り返す、とは歴史家の好む比喩だが、一度起つて了つた事は、二度と取返しが付かない、とは僕等が肝に銘じて承知してゐるところである。それだからこそ、僕等は過去を惜しむのだ。歴史は人類の巨大な恨みに似てゐる。若し同じ出来事が、再び繰り返される様な事があつたなら、僕等は、思ひ出といふ様な意味深長な言葉を、無論発明し損ねたであらう。後にも先にも唯一回限りといふ出来事が、どんなに深く僕等の

不安定な生命に繋つてゐるかを注意するのはいい事だ。▽(傍点筆者、以下同断)

こゝで、小林の歴史論のキイ・ワードの一つである「思ひ出」といふ言葉が出て来る。それは、具体的には「歴史について」の中枢部につながつてゆく。

△子供が死んだといふ歴史上の一事件の掛替への無さを、母親に保証するものは、彼女の悲しみの他はあるまい。どの様な場合でも、人間の理智は、物事の掛替への無さといふものに就いては、為す処を知らないからである。悲しみが深まれば深まるほど、子供の顔は明らかに見えて来る、恐らく生きてゐた時よりも明らかに。愛児のささやかな遺品を前にして、母親の心に、この時何事が起るかを仔細に考へれば、さういふ日常の経験の裡に、歴史に関する僕等の根本の智恵を読み取るだらう。それは歴史事実に関する根本の認識といふよりも寧ろ根本の技術だ。其処で、僕等は与へられた歴史事実を見てゐるのではなく、与へられた史料をきつかけとして、歴史事実を創つてゐるのだから。▽

ここで、「愛児のささやかな遺品」を「史料」に、「母親の悲しみ」を過去への愛惜の情に置き換へて見れば、歴史事実が、生きてゐる人の心に蘇つて来る秘密を、これほど美し

く語つてゐる文も少いであらう。「史料をきつかけとして歴史事実を創る」とは、まさに歴史はわれわれの内部にあることを語つてゐる重要な言葉である。「歴史について」の末尾で、古人を今に蘇へらせる方法として、小林は次のやうに述べる。

△あらゆる史料は生きてゐた人物の蛻もぬけの殻に過ぎぬ。一切の蛻の殻を信用しない事も、蛻の殻を集めれば人物が出来上ると信ずる事も、同じ様に容易である。立還るところは、やはり、ささやかな遺品と深い悲しみとさへあれば、死児の顔を描くに事を欠かぬあの母親、の技術、より他にはない。▽

かうして、歴史を創る根本の技術として、「思ひ出」といふ万人に生得の機能が提出される。この場合、それもまた「過去の再構成」に過ぎぬといふ批判が必ず起るであらう。その微妙な相違について、「私の人生観」(昭和二十四年十月)では次のやうに述べられる。引用が冗漫に渉るが、重要な点なので敢て引用する。

△歴史の見方が発達して来ますと、過去の時間を知的に再構成するといふ事に頭を奪はれ、言はば時間そのものを見失ふといった様な事になり勝なのである。私達が、少年の日の楽しい思ひ出に耽る時、少年の日の希望は蘇り、私達は未来を目指して生きる。

老人は思ひ出に生きるといふ、だが、彼が過去に賭けてゐるものは、彼の余命といふ未来である。かくの如きが、時間といふものの不思議であります。この様な場合、私達は、過去を作り直してゐないとは言はぬ。過ぎた時間の再構成は必ず行はれてゐるのであるが、それは、まことに微妙な、それと気付かぬ自らなる創作であります。▽

批評意識や史観によつて、恣意的に裁断された過去の、「知的な再構成」に対して、人が誰でも備へてゐる能力によつて、「うまく思ひ出す」ことは、「自らなる創作」であるとされる。先入観や既成の概念によつて過去を玩弄するな、いたづらに自己批判とか過去の清算とかいふのは、「私達がその日その日を取返しがつかず生きてゐるといふ事に関する、大事な或る内的感覚の欠如から来てゐるのであります」と断定する。そして、宮本武蔵の「我事に於て後悔せず」といふ言葉に注して、「今日まで自分が生きて来たことについて、その掛け替へのない命の持続感といふものを持って」と小林はいふのである。

この「持続感」といふ言葉に、ベルグソンの「純粹持続」との相似を感じるのはごく自然であるが、小林の歴史論のキイ・ワードの一つ「思ひ出」は、彼が若年の頃耽読したベルグソンの『物質と記憶』に依ることは、ほど確実な推測といへるだらう。小林の「思ひ

出、は、ベルグソンの「記憶」を母胎とし、小林の歴史論のもう一つの重要なキイ・ワード「形」は、ベルグソンの「イマージュ」をその母胎としてゐるのではあるまいか。

発表当時、平野謙が「ベルグソンの祖述」と批判し、それに対しての大岡昇平の反論があつたが、⁽²⁾この五十六回で中絶した『感想』(昭和三十三年五月〜三十八年六月「新潮」連載・未刊)は、彼の批評方法の原理の一つであつたベルグソンを、三十年経過した時点で再確認しようとした渾身の力作である。例へば、「知覚」を尖端とする逆三角錐で「記憶」を説明するベルグソンの図形が、そのままの形で『感想』に使はれてゐる点などは別として、『感想』の個々の言葉が、『物質と記憶』のどの部分に照応するかといふやうな穿鑿は、私の力に余るし、別稿に譲る。⁽³⁾

小林は言ふ、「私達の現在とは、何はともあれ、未来への予見なのである。生きんとする意志により、無意識の記憶全体は、意識に押し寄せて来てゐるが、意識は原則として、行動に協力する記憶しか通さない」(『感想』四十四)と。この「無意識の記憶全体」は「表象的記憶」であり、「行動に協力する記憶」は「習慣的記憶」である。「極限を考へれば、表象的記憶は過去の精神に一致し、習慣的記憶は現在の行動に一致する」といふことにな

る。そして、表象的記憶こそが「記憶としては模範的な独立的なもの」(感想「四十三」)なのである。私が小林の「思ひ出」が、ベルグソンに出自を持つ独創だと推定するのは、次のやうな文から逆算しての一つの結論である。

▲記憶は、現在から過去に遡る事に成立してゐるものではない。反対である。過去から現在への進行が記憶なのだ。思ひ出すとは、先づ一挙に身を過去に置き、この意識の潜在状態から出発し、その進行を現在の意識状態といふ極点まで辿り直してみる事だ。▽
(「感想」四十四)

小林の「思ひ出」とは、「思ひ出す」といふ意志的行為によつて始めて蘇つて来る心象である。多くの人が曲解するやうに、回顧的、受動的なものでもなければ、丸山真男がいふ、次々に「忘却」される過去が、「時あつて突如として『思ひ出』として噴出する」(4)やうな、恣意的、情動的なものとは全く異質なものである。いはば、もつと硬質な精神の働きに支へられたものといふことができよう。

三 「形」としての歴史

小林の歴史論のもう一つの核である「形」といふ考え方を述べねばならないが、その前に、近代史学の領域で自明とされてゐる「客観的」といふ言葉についての、小林の批判を聞かねばならない。

武装した冷たい眼で、ひたすら歴史を観察することが、「客観的」な歴史を生み出す所以だらうか。小林は「林房雄の『西郷隆盛』其他」（昭和十六年八月）の中で、「歴史もまた人間のやうに、問ふに落ちず語るに落ちるものである」と言つてゐる。自分が胸襟を開いて接しなければ、人もさうしてくれないのと同じく、虚心に、愛情をもつて接しなければ、歴史は決して真実の姿を示してはくれないのだらう。だから、「歴史を貫く筋金は、僕等の愛惜の念といふものであつて、決して因果の鎖といふやうな物ではない」（『歴史と文学』昭和十六年九月）のである。それはまた「物に対して、透徹した関心を努力して工夫」しなければ見えるものではない。「歴史は、眼をうつろにしてゐさへすれば、誰にでも見はるかす事が出来る、平均にならされ、整然と区別けじめのついた平野の様なものではない。僕等がこちらから出向いて登らねばならぬ道もない山」（『歴史と文学』）でもある。本當の客観的な歴史は、さういふ対象への努力と敬意と愛惜の情の中に蘇つて来るものであつて、既

成の図式の中に都合のいい事実をはめこんで作られた、一見学問めいた体系の中にはないのであらう。さういふ擬似科学に対する拒否の姿勢は、小林の場合見事に一貫してゐる。『考へるヒント』の中の「歴史」(昭和三十五年一月)では、次のやうに語られる。こゝで「解放」といふ言葉が、時代の通念に対する痛烈なイロニーとして語られてゐることを見逃してはなるまい。

△(現代の) 歴史意識は解放された意識である。何から解放されたか。昨日を思ひ、明日を目指し、二度とくりかへせぬ一生を生きて育て上げた、誰も知つてゐる歴史感情から解放された。そのやうな曖昧な個人的な主観性から解放された。歴史はもう他人事のやうにしか書かれない。客観的と呼ばれてゐる一種の優越感と侮蔑とを持つてしか書かれない。(中略)これが、歴史に現れる個性的人物といふやつかいな問題を片付けて了ふ。偉人も愚人も、歴史的展望と呼ばれる機構の単なる部分品になる。▽

「実物の歴史に推参する為の手段であり、道具である」に過ぎない「史観」が、殆んど全能に近い力をふるつて、健全な歴史感覚を圧殺してしまつたといふ嘆きであらう。

さて、残された問題、歴史を「形」としてとらへる考へ方を追はねばならない。「形」

とは勿論「観念」「抽象的概念」の対照語としてよみとることができよう。「歴史と文学」の中に次のやうな言葉がある。

△歴史事実とは、嘗て或る出来事が左つたといふだけでは足りぬ、今もなほその出来事が在ることが感じられなければ仕方がない。母親は、それを知つてゐる筈です。母親にとつて、歴史事実とは、子供の死ではなく、むしろ死んだ子供を意味すると言へませう。▽こゝで、「子供の死」とは一つの観念であるが、「死んだ子供」とは「形」であり、具体的なイメージである。余りにも有名な「当麻」（昭和十七年四月）の一文「美しい『花』がある、『花』の美しさといふ様なものはない」も、同じ思想の表現である。美は具体的な「形」であり、美学でいふやうな一般概念ではないといふことだ。心にイメージとして鮮明に喚起された時、歴史事實は始めて単なる認識ではなく、歴史体験となるであらう。「無常といふ事」（昭和十七年六月）の一篇が、中世の人々の「形」を、どんなに鮮かに示してくれてゐることであらう。歴史とは「記憶するだけではいけないのだらう。思ひ出さなくてはいけないのだらう」。さうして「巧みに思ひ出し」た時、歴史といふものは、「動かしがたい形」として映つて来るし、それは「新しい解釈なぞで、びくともするものでない」

と断言されるのである。

この「形」といふ考へが熟して来る原因としては、小林の骨董体験や、リルケの「ロダ
ン論」からの影響として、「物」といふ視点が確立して来ることと無縁ではあるまい。そ
の点からの秀れた論及もある。⁵⁾しかし、私は少し論点をかへて、ベルグソンの「イマー
ジュ」からの投影を考へてみたい。小林は前記『感想』の中で、私達が普通物を見るとき
ふ場合の「物」について、それは、「観念論の言ふ表象以上の何か」であり、「實在論の言
ふ物以下の何か」を指すといふ。そして彼は次のやうに述べる。

△それは言はば「物」と「表象」との中間にある存在なので、物質の存在とその現象
の間の分離が行はれぬ以前の物である。さういふ常識が考へてゐる物質の概念は、ベル
グソンに言はせればイマージュなのである。“image”を例へば「形像」と訳して見ても
始まらない。「かたち」ではあるが、見える通りの色を持ち、それ自身で存在する「か
たち」である。▽（「感想」十七）

更に小林は、「このイマージュと呼ばれてゐるものを、定義する事は出来ない。疑ひも
なくさう見えたと言ふより他ない」ものとする。われわれが、「どう構へるのが生きる為

に有効か」といふ、いはば知性の効率の立場で把へた対象の表象は、イメージではない。△対象の経験にあくまで関聯してゐて、対象が心に映ずるのを待つてゐる意識がある。

この意識が自ら描き出すものがイメージである。▽〔感想〕三十四ともいふ。これはまさしく「無常といふ事」の末尾の、巧みに思ひ出した時の心眼に映つて来る「動かしがたい形」そのものではないか。「形」といふ独創的な発想のかげに、ベルグソンの影響を見るのは、あながち的をはずれた推論ではあるまい。恐らく小林は、『感想』を書き綴りつつ、自己の歴史論の形式にかかはつた、ベルグソンの影響の深さを再確認したに違ひない。

小林の歴史論は難解といはれる。しかし、彼の立論は、現代における「歴史主義」といふ最大の妄想——歴史は常にヘーゲルやマルクスによつて定式化された図式通りに發展するといふ固定観念——への懐疑から生れてゐる。批評とは「常識の深化」(中野重治君に昭和十一年四月)だといふ姿勢は一貫してゐるのである。丸山真男が『日本の思想』において展開した「思ひ出」の解釈が、自己の論理にはめこむための曲解であつたことは既に触れた。彼はその結論を「それは直接には歴史發展という考え方にたいする、あるいはヨリ正確には發展思想の日本への移植形態にたいする一貫した拒否の態度」としてゐるが、

これは小林の歴史論が、唯物史観についての最もしたたかな批判であることの傍証と言ふべきであらう。

四 「宣長」への関心

「思ひ出す」といふ過去の喚起力と、それを生き生きとした「形」として心に蘇へらせることが、小林の歴史論の二つの核であることについては、既に述べた。実は彼の歴史論を構築するもう一つの重要な核がある。それは「言葉」である。「若し人間の歴史は、何を措いても言葉の歴史だと言へるなら、人間の歴史とは、広い意味での文学史に他ならぬ」(「私の人生観」といふのが、彼の基本認識である。この基本認識は『本居宣長』(昭和四十年六月〜五十一年十二月)にも継承されてゐる。

小林は徂徠の「世ハ言ヲ載セテ以テ遷リ、言ハ道ヲ載セテ以テ遷ル」を註して、「この所謂歴史的資料にもいろいろあるが、言葉がその最たるものであるのに疑ひはないし、他の物的資料にしても、歴史資料と呼ばれる限り、言葉を擔つた物として現れる他はあるまい。歴史を考へるとは、意味を判じねばならぬ昔の言葉に取巻かれる事だ。歴史を知ると

は言を載せて遷る世を知る以外の事ではない筈だ」(一〇二頁・以下『本居宣長』の引用は単行本の頁数による)と言ふ。

少し先走り過ぎたが、小林の、歴史、伝統、古人、古典等に対する姿勢は、「思ひ出」「形」「言葉」の二つによつて形成され、それがそのまま『本居宣長』といふ膨大なライフ・ワークを創造する基本的な方法ともなつてゐる。

この大著が書き始められる前の助走段階には、二つの仕事があつた。一つは先に述べたベルグソン論・『感想』(昭和三十三年五月〜三十八年六月)であり、もう一つは、小林を人生の教師として有名にした『考へるヒント』(昭和三十四年六月〜三十九年六月)である。一つは批評の原理論の追究であり、一つはその応用ともいふべき、密度の高い随想であるが、この二つが昭和三十年代を通じて、併行して書き進められてゐたことは、改めて注意されねばなるまい。そして『考へるヒント』の中には、後に小林が、近世初頭の「荒地」に、独立独歩で活躍する「学問界の豪傑達」と言つた、仁斎や徂徠や契沖にまじつて、宣長も登場して来る。小林が宣長の学問や思想について、正面から最初に論じたものは、「本居宣長―『物のあはれ』の説について―」(昭和三十五年七月、新潮社「日本文化研究」第八卷

中の一分冊、全集、単行本未収録)であり、この三〇頁に満たぬ小冊子には、後に『本居宣長』で本格的に展開される幾つかの問題が、特に「歌」を中心として点綴されてゐる。(本論は現代仮名づかいに依る)

例へば前者の「哥の美^よさと道の正しさとの間に、彼にとっては何等本質的な区別はなかった」といふ指摘が、後者においては「歌の美しさが、おのづから道の正しさを指すやうになる、彼の学問の内的必然」といふ叙述となり、更に「物のあはれ」を論ずる筋の通つた実証家と、「神ながらの道」を説く混乱した独断家といふ、宣長の中に分裂を見る通説に対して、小林は次のやうに言ふのである。

△元はと言へば、観察や実験の正確と仮説の合法則性とを目指して、極端に分化し、専門化してゐる今日の学問の形式に慣れた私達には、学者であることと創造的な思想家である事とが、同じ事であつたやうな宣長の仕事、彼が学問の名の下に行つた全的な経験、それを想ひ描く事が、大変困難になつた……(二二四頁)▽

もう一つ「歌」に関する両者の照応関係の例を挙げて置かう。前者で小林は「詠哥の経験とは、生きた詞の姿の『似セガタイ』微妙な動きを追うことで手一杯の仕事である。『似

セ易イ』固定した意という知識が介入する余地はないものだ。これが宣長が、哥の道に於いては、『ことば第一』とする所以で、これは普通の意味での、哥の技巧主義とは何の關係もない考えである」と述べてゐる。これは、小林が宣長の歌論の重要なポイントと考へてゐるところで、『本居宣長』においては次のやうに述べられてゐる。

△「言のよさ」とは、「ものの理非を、かしくいひまは」す「詞の巧」であり、「文辞の麗しさ」とは全く異なり、これと対立する。この対立を、彼は歌に於ける意と姿とも言つてゐる。彼の歌論に、「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」といふ言葉がある。(二九四頁)△
いふまでもなく「意」は「詞の巧」であり、「姿」は「文辞の麗しさ」である。宣長は歌で大切なのは「姿」だといふ。「情」は、言葉といふ「物」と格闘して、「姿」を生み出すことによつて「歌」となるのだ。心の秩序と言語の秩序を別次元の事として、その安易な混同を戒めてゐるのである。煩雜になるから、これ以上の例示はしないが、小林の中で「宣長」が次第に熟してゆく過程に興味が惹かれる。たゞこの段階では、副題からも想像されるやうに、当然「歌の事」に中心があり、「道の事」については殆んど触れられてゐない点に注意されよう。たゞ、宣長論の中心の一つが、言語論であることは、この段階に

おいて既に明白である。

さて、『本居宣長』といふ大著の内容は、ほど三つに分けられるであらう。その一つは、いはゆる実証主義的学問観の批判であり、その銚先は主として近代史学の方法へと向けられる。二つは、宣長の「源氏体験」ともいふべき「もののあはれ」への徹底した追尋であり、これは「歌の事」即ち言語論である。三つは、宣長の「古事記体験」ともいふべきものであり、これは「道の事」即ち古代思想論である。小林は「宣長から或る思想の型を受取るより、むしろ、彼の仕事を、そのまま深い意味合での自己表現、言はば『さかしら事』は言ふまいと自分に誓つた人の告白」(三四頁)と受け取りたいといふのだ。

宣長は当然のこと、仁斎も契沖も徂徠も真淵も、彼等の学問とは、「古典に対する信を新たにしようとする苦心」「無私を得んとする努力」であり、「今日の学問上の客観主義」とは全く違ふといふ。小林は仁斎の「語孟字義」を引いて、「手ノ之ヲ舞ヒ、足ノ之ヲ踏ムコトヲ知ラズ」といふ、当時の「学問界の豪傑達」の味つた、全身的な学問の喜びを語つてゐる(九〇頁〜九三頁)。これは既に『考へるヒント』の「学問」(昭和三十六年六月)で、「勝負は、文字通り、たゞ、読みの深さといふ事で決つたのである。／その点で、当時の学

問とは、学といふよりむしろ芸に似てゐた。／彼等の学問は、彼等の渾身の技であつたと述べられた美しい言葉とひとき合つてゐる。

小林は「古事記伝・書紀の論ひ」で、陰陽の理を説明した宣長の一文を引いた後、宣長の「自己表現」として、（それはまた小林自身の「自己表現」でもあるのだが）次のやうに説明する。恐らく、人間に関する近代の学問への、最も鋭い批判の箇所である。

▲理といふものは、今日ではもう、空理の形で、人の心に深く染付き、学問の上でも、すべての物事が、これを通してしか見られない、これが妨げとなつて、物事を直かに見ない、さういふ慣しが固まつて了つた。自分の願ふところは、たゞ学問の、このやうな病んだ異常な状態を、健康で、尋常な状態に返すにある。学問の上で、面倒な説など成さうとする考へは、自分には少しもないのであり、心の汚れを、清く洗ひ去れ、別の言葉で言へば、学者は、物事に対する学問的態度と思ひ込んでゐるものを捨て、一般の人の極く普通な生活態度に還れ、といふだけなのだ。（四一六頁）

五 「歌の事」と「道の事」

『考へるヒント』の「言葉」(昭和三十五年二月)の中で、小林は、自然の感情は不安定で危険で無秩序なものだが、それをととのへるのが歌だと言つてゐる。「悲しみに対し、これをととのへようと、肉体が涙を求めるやうに、悲しみに対して、精神はその意識を、言葉を求める。心乱れては歌はよめぬ。歌は妄念をしづめるものだ」ともいふ。これは高度な意味での歌の効用を指摘してゐるのだらう。

宣長の歌論の重要なポイントとして、歌は「意」よりも「姿」が大切だといふ点については既に述べた。「実の心と歌の実とは質の異なる秩序に属し、両者は直かに連続してはゐない」のである。「和歌ハ言辭ノ道也」といふ「あしわけ小舟」の言葉は、よく引用されてゐるが、それは、「言語活動の粹を成すものは歌だといふ宣長の確信」であり、「言語の最大の機能は、その創造的、表現力にあるといふ意識」(二五九頁)の表明だと解される。また、「私達の現実の性情は、変易して消滅する他はないが、この消滅の代償として現れた歌は、言はば別種の生を享け、死ぬことはないだらう」(二五七頁)といふやうな説明には、深層心理学の「補償」コンペンゼーションの考へ方に近い小林の芸術観が語られてもゐる。歌は、行動や分別の中に悲しみを忘れるといふ方向を取らず、「なげく」といふ一筋に深まつてゆ

く。かうして訓練され、馴致された激情は、はじめて「かたち」として自己の所有物となる。「歌とは、意識が出会ふ最初の物だ」(二六八頁)とは、誠に美しい言葉である。

宣長の歌論の中から、小林が特に「姿」「形」に焦点をあててくるのは、勿論、言語の表現力の強調なのだが、一方あの歴史論における「形」の重視ともどこかでつながつてゐるやうだ。現に小林は宣長に関して次のやうに語つてゐるからである。

△自分にとつては、歌を味はふ事と、歴史感覚とでも呼ぶべきものを練磨する事とは、全く同じ事だと、端的に語つてゐるだけである。歌を味はふとは、その多様な姿の一つ一つに直かに附合ひ、その「えも言はれぬ変りめ」を確かめる、といふ一筋を行くことであつて、「かはらざる所」を見附け出して、この厄介な多様性を、何とかうまく処分して了ふ道など、全くないのである。(二四五頁)▽

こゝで「かはらざる所」とは、歴史に関していへば、硬化した史観であらう。多様な歴史事実を、虚心に心眼に映す道を捨てて、図式的な事実の連鎖を作る教条的史観が戒められてゐるとも読める部分である。

一つ一つの歌の多様な姿から、人の心を深く味はふ経験が、「物のあはれを知る心」だ

とすれば、「宣長の歌学を中心にあつた『物のあはれを知る心』が、『道』の学問では、そのまゝ『人のまごころ』となるのである」(四四五頁)といふ小林の言は抵抗なく受け入れられよう。「道の正しさ」と「歌の美さ」とは、「同じ真実が、道となつて現れもするし、歌となつて現れもする」(四八四頁)といふことになる。今流に言ふならば、美と倫理とはその深い根源においては通底してゐるのだ。かうして宣長における『源氏』・「歌」から、『古事記』・「道」への移行は必然だつたと小林は見る。更に小林は、ふる物語をよみならふことによつて、物の哀を知るといふ「紫文要領」の一文を、「この、彼の歌学の上での基本認識は、彼の道の学問で、人生を物語と観じてよみならふといふ一種の眼力を練磨しない者に、人の道を説くことはできない、といふ確信に育つ」(四九二頁)と注するのである。

しかし、真淵が『万葉』から『古事記』に直通するやうな意味で、「歌道の精錬が、そのまま古道である」(五四一頁)といふ路線と、宣長の場合は明白に違つてゐる。宣長にとつて、「古道」とは抽象的な思想ではなく、あくまでも古語によつて表現された「形」であつたからだ。この「形」を、宣長はまた「ふり」といふ言葉で表現してゐる。「歌」にお

ける深切微妙な言語体験の上に、はじめて到達された「道」の把握なのであつて、その連続は真淵の場合のやうに単純ではない。

かうして、『本居宣長』は、『古事記』の考察に集中されてゆく。小林は、宣長が捉へた古代を、出来るだけ正確に再現しようと努めるのだが、まづ『古事記』といふ古典に対する宣長の姿勢が、近代の学者と全く違つてゐたことが強調される。宣長は傍観者として、『古事記』を冷静に調査したのではなく、「彼は『古事記』のうちにある、これと合体してゐた」(三二四頁)のだ。「文字を知らぬ昔の人々が、唱へ言葉や語り言葉のうちに、どのやうな情操を、長い時をかけ、細心にはぐくんで来たか」(三三八頁)について、彼は鈍感ではあり得なかつた。

宣長が「古言のふり」といふ場合、それは古語の生きた姿をいふのだらうが、それは観察や実証の資料をいくらか寄せ集めても、決して現することはなく、「実証の終るところに、内証が熟した」(三六〇頁)といふ意味で、宣長の「発明」であると述べられる。そして、宣長の『古事記』研究の主題にふれて次のやうにいふ。これは宣長論全体の核心の部分である。

《「古事記」といふ「古事のふみ」に記されてゐる「古事」とは何か。宣長の古学の仕事は、その主題をはつきり決めて出発してゐる。主題となる古事とは、過去に起つた単なる出来事ではなく、古人によつて生きられ、演じられた出来事だ。外部から見ればわかるやうなものではなく、その内部に入り込んで知る必要のあるもの、内にある古人の意の外への現れとしての出来事、さういふ出来事に限られるのである。この現れを宣長は「ふり」⁽⁶⁾と言ふ。(三六六頁)》

われわれはかつて、「歴史と文学」において、歴史事実とは、その事実が今も在ることが「感じ」られねばならぬと指摘されたのだが、こゝでは、比喩的に言ふならば、眞の歴史家は過去の出来事を「生き」て見なければならぬといふことになる。「それは、人間の経験の多様性を、どこまで己れの内部に再生して、これを味ふことが出来るか、その一つについて、自分の能力を試してみる」(三六七頁)といふ事なのだ。

六 日本の神々

小林は「古事記伝・三之巻」の「神」についての長い説明を引用してゐる。その中の

「何ナニにまれ、尋常ゴツゴツならずすぐれたる徳トクのありて、可畏カシコき物を迎ムカ微ヒとは云なり」といふ宣長の言葉は、西洋の「絶対神ゴツゴツ」と日本の神々との決定的な相違を考へさせる。古代の人々にとつて、神々の命名といふ行為が、如何に重大な意味を持つてゐたか。「神々の名こそ、上古の人々には、一番大事な、親しい、生きた思想だつた」(四六六頁)のだ。従つて、『古事記』の「神代一之巻」が、一切の説明を省略して、神の名だけしか伝へてゐないのは積極的な意味があつてのことだ。『古事記』の筆者が、それで充分としたのは、神の名は、神代の人々の命名といふ行為を現してゐる点で、間違ひのない神代の事蹟だからだ」(四六七頁)と説明される。例へば「天照大御神」といふ名について、小林は次のやうに語る。

△天照大御神といふ御号ミナを分解してみれば、名詞、動詞、形容詞といふ文章を構成する基本的語詞は揃つてゐる。といふ事は、御号とは、即ち当時の人々の自己表現の、極めて簡潔で正直な姿であると言つてもいゝ、といふ事にならう。御号を口にする事は、誰にとつても、日についての、己れの具体的で直かな経験を、ありのままに語る事であつた。(四九六頁)▽

かういふ説明は、近代の神話学や民俗学からは、遂に聞き得なかつたところではなから

うか。古人が信じたやうに信ずることがなくて、何で『古事記』など読む必要があるか、といふのが小林の一貫した確信である。

▲宣長からすれば、秋成の眼は「理学」の眼とは言へやうが、「古学の眼」とは言へないものだ。「上^{ツタヘオト}代の伝説」が語る神々の物語を、ありのままに素直に受取るなら、明かに、それは「神たちの御しわざ」であり、読む人が眼のあたりにするその姿は、「神の御こゝろ」の現れに他なるまい。それで何が不足であらうか。歴史は、「神たちの御しわざ」についての、どんなに古い頃からか、誰が言ひ出したことともない伝へ言で始つた、と「記紀」は言ふ。わが国の正史をものした人々にも、これを読んだ人々にも、歴史はさういふ風に見えてゐた。この基本的な事実を疑つてかゝる理由など全くない、と宣長ははつきり考へてゐた。(五八〇頁)▼

当然のことながら、歴史を考古学から始めることは、小林にとつては邪道である。日本の古い歴史が神話から始つてゐるのは、ごく自然のことであり、まことに正しいことだと彼は言ふ。「神話」といふ言葉ではなく、ことさら「伝説^{ツタヘオト}」といふ言葉を使ふのも、古人が肉声によつて語り伝へたものを、そのまま文字に移したものが『古事記』だといふ前提

があるからだ。神話の中には幼児的発想しかないと考へるのは、近代人の僭越であり、生死や愛憎のごとき、人生の基本的経験について、『古事記』を創つた時代の人々が、われわれより幼稚で素朴だと断ずる証拠など、どこにもない。古伝説を創り、育て、信じて来た古人の心を熟知しなければ、わが国の歴史を解くことはできないと、宣長は信じてゐた。そこから、宣長の仕事が始つたと小林は言ふのである。

『本居宣長』の最終章には、生死の問題が論じられてゐる。火の神を生んで死んだ伊邪那美命と、夫の伊邪那岐命が、地獄と現世の境の、黄泉比良坂よもつひらさかで、千引石を中に置いて問答する場面が『古事記』の上巻にある。その部分に忘れがたい言及があるので引用する。

△死者は去るのではない。還つて来ないのだ。と言ふのは、死者は、生者に烈しい悲しみを遺さなければ、この世を去る事が出来ない、といふ意味だ。それは、死といふ言葉と一緒に生れて来たと言つてもよいほど、この上なく尋常な死の意味である。(六〇四頁)▽
死者は還らないといふことを、古代人は身にしみる経験として知つてゐた。「天地の初発の時」に、人間は既に、生を超えた次元、死の視座を定めなければ、生の意味も分らぬことを知つてゐたのだ。「いかに上手に生活を追はうと、實際生活を乗り超えられない工

夫からは、この世に生れて来た意味なり価値なりの意識は引出せない」(六〇〇頁) ことを、現代の知識人などよりも、もつと鋭い感覚で気づいてゐたのだと小林は言ふのだ。

この大作が、宣長の奥墓の話から始まつて、伊邪那美命の「死の像」(六〇五頁)で終つてゐるのは、誠に意味が深い。死を語りながら、少しも陰惨な感じがなく、むしろ一種の解放感さへ感じさせるのは不思議である。「死」を忘れて喧騒を極める現代への、レクイエムでもあらう。

*

*

『本居宣長』の連載が始まつた年に、大岡昇平は小林の「『罪と罰』について」(昭和二十三年十一月)にふれながら、「『白痴』や『カラマゾフの兄弟』の研究が未完成に終つたのも、神の存在の問題が、彼がラスコオリニコフの飢渴を追究したと同じ規模で追究されないからである。これは(中略)おそらく『本居宣長』で最も日本的に解決されるであろう」と書いてゐた。その予測は正確であつたといふべきであらう。かつて小林は「パスカルの『パンセ』について」(昭和十六年七月〜八月)の中で、「パンセ」の一番奥にある思想を「人は、神が或る人々は盲にし、或る人々の眼は開けたといふ事を、原則として認めな

い限り、神の業について何事も解らぬ」と集約した。これがキリスト教の神である。彼はさういふ「神」を理解することはできたが、信ずることはできなかった。小林は『古事記』の神々に、やつと自分の身丈に合つた神を発見したのであらう。

この仕事の完成直後の講演で、十年に渉る執筆が「本当に孤独」の中で行はれたと、小林は語つたが、その「孤独」といふ小林の肉声を私は忘れることができない。⁽⁸⁾ われわれの前に屹立する、この堅固な言語の構築物は、なまなかな批判を峻拒するが、最も否定的な見解を示したのは吉本隆明である。彼は、「小林自身が潜在的に八戦後Vの史学や思想や文学の成果を、そしてもしかすると八戦後Vの全歳月を八無化Vしたいというモチーフをもっている」⁽⁹⁾と批判する。既に吉本は、「思想や論理が、肉体や肉声のように生々しいだけで済むあらゆる抽象と論理の行手はたかが知れている。小林秀雄が到着した場所はそこである」⁽¹⁰⁾といふ断定があつたのだから、かういふ批判は当然なのかも知れない。

文化人類学者山口昌男の「本居宣長を介して試みられた、詩という母胎の中でまどろむ人間の『精神の古層』の探求の所産」⁽¹¹⁾といふ把握は、この大作の本質に触れる発言だが、宣長で追究されたものは、一般的な「人間の」問題ではなく、「日本人の」心の原質の問

題であつたことが見逃されてゐるのではないか。

中村光夫の全集巻末の解説は、この作品についての極めて独創的な見解を提出してゐる。彼は従来の宣長論が、「西欧の自然主義者、あるいは近代の合理主義者と比較し、そこに見出された共通点に彼の近代性をみとめる」といふ「文明開化風の宣長観」だつたのを、小林が潔癖にしりぞけたところに、その独創を見てゐる。そして、「片仮名の名が、氏の文面から消えた（あるいは消された）」という一見些細な事実」に注目して、それは小林が「明治以来、陥つて来た『文明開化』の枝道から我々の精神を救出しようとしてい」るのだといふ。「おそらく氏がここで夢見ているのは、西洋の圧力が働かず、それ自身の力で伸び得た場合の、日本文明の美、あるいは自然と教養の一致した姿であり、この思想に現実の存在感を与えるのは宣長の肉体なのです」^四といふ結論は、まさしく知己の言といふべきであらう。

かつて小林は、知的協力会議シンポジウム「近代の超克」（『文学界』昭和十七年十月）において、「近代人が近代に勝つのは近代によつてである」^四といふ名言を吐いた。それは既に戦争もやうやく激しさを加へてゐた頃のことであつた。それから敗戦をはさんで三十五

年、この大作は彼がその渾身の力を傾けての「近代」超克への試みではなかつたのか。『古事記』といふ古い「伝説」の意味を解明し、古代の人の「ふり」を、宣長の肉声に従ひつゝ再現し、さうすることによつて「近代」——このアモルフな猥雑な世界——を批判すること、これが昭和文学史の「事件」ともいはれるこの作品が提出する問題であらう。これは「近代」の高みに登りつめた思想家、小林秀雄の「モニユメント」である。

(昭和五十五年八月二十日)

付記

本稿は拙稿「小林秀雄とマルキシズム」(戸田義雄博士編『マルクス主義批判論集』国民文化研究会刊・昭和五十一年三月所収)と一部論旨が重複する。ご了承承願ひたい。

(1) 江藤淳『小林秀雄』(講談社・昭和三十一年二月)二八四頁。この部分はアラン「精神と情熱に関する八十一章」からヒントを得てゐるといふ指摘がある。

(2) 大岡昇平『昭和文学への証言』(講談社・昭和四十四年七月)六四頁

(3) 別稿「小林秀雄における『歴史』——ベルグソンの投影を中心に」(福岡教育大学国語国文学

会誌」24号参照)

- (4) 丸山真男『日本の思想』(岩波新書) 一二頁
 - (5) 清水孝純「小林秀雄と『物』」(『文学論輯』第十九号、昭和四十七年三月)
 - (6) 小林秀雄「文学の雑感」(『日本への回帰』第六集、国民文化研究会刊・昭和四十六年五月)
△(宣長は)「古事記伝」が完成した時歌を詠みました。「古事のふみをら読めば古への手ぶり言問ひ聞見ることし」/「言問ひ」とは会話、言葉、口ぶりの意味です。これはつまらない歌のやうだけれども、宣長さんの学問の骨格が全部あるのです。宣長の学問の目的は、古への手ぶり口ぶりをまのあたりに見聞くやうになるといふ、そのことだったのです。▽
 - (7) 大岡昇平『昭和文学への証言』一六頁
 - (8) 小林秀雄「感想——本居宣長をめぐる——」(『日本への回帰』第十四集、国民文化研究会刊・昭和五十四年三月)
 - (9) 吉本隆明『悲劇の解説』(筑摩書房・昭和五十四年十二月) 八六頁
 - (10) 近代日本思想大系29『小林秀雄集』解説(筑摩書房・昭和五十二年一月)
 - (11) 山口昌男「小林秀雄『本居宣長』を読む」(『中央公論』昭和五十三年二月号)
 - (12) 新訂『小林秀雄全集』第十三卷解説(昭和五十四年九月)
 - (13) 『近代の超克』(『富山房百科学文庫23』(昭和五十四年二月) 二五四頁)
- (昭和五十六年二月「福岡教育大学紀要」第三十号所載)

著者略歴

- 一、大正十年（一九二一）北九州
市若松区に生れる
- 一、旧制若松中学、旧制佐賀高等
学校を経て、九州帝国大学法文
学部国文学科を卒業
- 一、県立若松高校教諭を経て、現
職・福岡教育大学教授
- 一、著書「大正の文学」分担執筆
（昭和四十四年、桜楓社）、共著
「短歌のすすめ」「短歌のあゆみ」
（昭和四十六年、国民文化研究
会）

明治の精神

—近代文学小論—

国文叢書 No. 24

昭和五十七年十二月二十日 発行

頒価 八〇〇円

著者 山田 輝彦

発行所 社団法人 国民文化研究会

理事長 小田村寅二郎

東京都中央区銀座七一〇一八

（柳瀬ビル）

電話（〇三）五七二二五二六〇七

振替 東京 七一六〇五〇七番

印刷所 奥村印刷株式会社

東京都千代田区西神田一―一四

落丁乱丁のものはお取り替へいたします。

(既刊) 国文研叢書 (新書判)

No. 1	夜 正 雄 著	古事記のいのち (改訂版) (原)昭和41年・(改)昭和48年	316頁
No. 2	桑 原 一 著	日本精神史鈔 親鸞と実朝の系譜	279頁
No. 3	高 木 尚 一 著	弁証法批判の歴史 昭和42年	241頁
No. 4	小田村寅二郎編	日本思想の系譜 文献資料集・上巻(古代・中世)昭和42年	309頁
No. 5	小田村寅二郎編	日本思想の系譜 文献資料集・中巻その1(近世Ⅰ)昭和43年	317頁
No. 6	小田村寅二郎編	日本思想の系譜 文献資料集・中巻その2(近世Ⅱ)昭和43年	409頁
No. 7	小田村寅二郎編	日本思想の系譜 文献資料集・下巻その1(近代Ⅰ)昭和44年	403頁
No. 8	小田村寅二郎編	日本思想の系譜 文献資料集・下巻その2(近代Ⅱ)昭和44年	381頁
No. 9	川 井 修 治 著	歴史と人生観 ヲルクス主義の超克 昭和43年	283頁
No. 10	小田村寅二郎編	欧米名著邦訳(明治)集 文献資料集 昭和45年	483頁
No. 11	桑 原 一 著	日本精神史鈔 花山院とその系譜 昭和45年	310頁
No. 12	夜久正雄・山田輝彦共著	短歌のすすめ 創作と鑑賞 昭和46年	309頁
No. 13	夜久正雄・山田輝彦共著	短歌のすすめ (続 短歌のすすめ) 昭和46年	316頁
No. 14	桑 原 一 編	ヨーロッパにおける ヲルクス主義批判論集 昭和48年	338頁
No. 15	夜 久 正 雄 著	白村江の戦—7世紀・東アジアの動乱 昭和49年	324頁
No. 16	桑 原 一 遺 著	国史の地熱—聖徳太子と楠氏の精神 昭和49年	293頁
No. 17	戸 田 義 雄 編	日本における ヲルクス主義批判論集 昭和51年	320頁
No. 18	三 井 甲 之 著	明治天皇御集研究(復刊) 昭和52年	354頁
No. 19	国民文化研究会編	いのち ささげて 戦中学徒・遺詠遺文抄 昭和53年	450頁
No. 20	国民文化研究会編	いのち ささげて 戦中学徒・遺詠遺文抄 昭和54年	421頁
No. 21	加納祐五・三浦貞蔵共編	社会主義理論との戦い(山本勝市博士論文選集)昭和55年	420頁
No. 22	桑原一・遺稿から—	“とっちゃん”先生の国語教室 昭和56年	172頁
No. 23	小柳陽太郎著	戦後教育の中で 昭和56年	298頁

