

「政治思想」と「人間の真相」

柄谷行人の安吾解釈に寄せて

‘Political Thoughts’ and ‘a Reality of Human Being’
—On Karatani Kojin’s interpretation of
Ango’s works and his thought—

中 畑 邦 夫

Kunio Nakahata

Abstract *Karatani Kojin insists that Sakaguchi Ango’s works and thoughts should be interpreted according to the dichotomy not between Leftism and Rightism, but between Enlightenment and Romanticism. This viewpoint is epoch making, because if interpreted either as Leftism or Rightism, as many former researchers did, Ango’s thoughts lose their potential, which is much larger than many researchers have supposed.*

Karatani says that Ango grasped that in Western thought, rationality is based on some irrationality, and irrationality is based on rationality. With such deep insight, Ango criticized superficial social and political theories and moral or ethical thoughts in Japan, especially before and during the last war. Ango pointed out that all social or political systems and morality or ethics, whether they are just in thought or real, from the family system to Cosmopolitanism, are all ‘automata’, or ‘karakuri’ in Japanese. He also pointed out that human beings will necessarily create automata from the personal to the social level, and it is the ‘reality of a human being’, or, what Ango named ‘furusato’ in Japanese. Karatani calls Ango’s thought his ‘Radicalism’, and in this respect, Karatani says, Ango is equal to great thinkers in the West such as Hobbes, Kant, and Marx, and in Ango’s thought, he see the potential to dissolve nation states and to construct a world federation.

Karatani’s interpretation is a landmark in the study of Ango, and researchers should take account of, or not make light of, Ango’s radicalism. I think, however, that Karatani’s interpretation is not as radical as Ango’s thought itself, but following Karatani’s interpretation, we can comprehend Ango’s thought more radically. I think that Karatani connects Ango’s thought somewhat hastily with social or political thoughts. When Ango referred to the reality of a human being, he considered a human being as a person, not as a part of a social or political system. Ango declared that politics is ‘a coarse web’ and political thought can never grasp a person in the exact meaning. Ango thought that in the reality of human beings, a person is captured in ‘a fine web’, and this web is a kind of discourse as argued by M. Foucault. Ango also said that in the reality of a human being, a person should

inevitably be moral or ethical. In other words, a person is moral or ethical before he constructs some moral or ethical discourse. I think that following Ango's thought, we should not construct some social, political, moral or ethical discourses, but should examine whether such discourses are based on the reality of a human being. Ango donates us a kind of 'test' for such examination, and we can call it 'discourse for morality or ethics', not 'discourse of morality or ethics.'

キーワード：坂口安吾 柄谷行人 カント ホッブズ マルクス 墮落論 文学のふるさと

学際領域：哲学、政治思想、文芸評論

1 安吾と啓蒙主義

柄谷行人は「安吾とアナーキズム」という比較的短い文章において、坂口安吾の思想的位置づけを、左翼的か右翼的かという軸ではなく、啓蒙主義的かロマン主義的かという軸で見られるべきであると主張している¹⁾。この主張は画期的である。確かに安吾はそのエッセイの数々において天皇制を批判しており、また、安吾のいくつかの小説に天皇制批判というメッセージを読み解こうとする研究も多い。そういった側面からすると、安吾を左翼的だとする見方は根拠のないものではない。しかしながら、柄谷も指摘しているように、安吾自身がみずからの思想への社会主義の影響をはっきりと否定しているのであって²⁾、安吾の思想が左翼的であると断じて言えないのである。つまり、安吾の思想を右翼的だとする観方も左翼的だとする観方もともに一面的なのであって、そのような軸においてとらえようとすれば安吾の思想のもつはるかに広い射程を見失ってしまうのである。そこで、柄谷は啓蒙主義的かロマン主義的かという、全く別の軸を提示するのである。柄谷の指摘を待つまでもなく、たとえば啓蒙の哲学者であるカントの言葉と安吾の言葉とを照らし合わせてみると、われわれは両者の思想の近さに容易に気づく。

……人間をつくっているこれほど曲がった木材から、申し分なくまっすぐなものを築くことはできない。ただそうした理念への接近が、自然によってわれわれに課せられているにすぎない。この理念は最後に実現されるべきものだというの

* 安吾からの引用は『墮落論・日本文化私観 他二十二篇』（岩波文庫、2008年）による。安吾のテキストからの引用の際には書名とこの本での頁数を示した。

本稿の執筆にあたって、以下の文献を参照した。

柄谷行人「安吾とアナーキズム」(『越境する安吾』坂口安吾研究会編、ゆまに書房、2002年、p. 2-p. 13)、「安吾、理性の狂気」(『坂口安吾と中上健次』太田出版、1996年、p. 54-p. 63)、「安吾その可能性の中心」(同上、p. 71-p. 88)、「安吾の『ふるさと』について」(同上、p. 90-p. 101)、「安吾の可能性」(同上、p. 244-p. 271)

I. カント「世界市民的見地における普遍史の理念」(福田喜一訳『カント全集 14 歴史哲学論集』岩波書店、2000年、p. 13)、「啓蒙とは何か」(同上、p. 25)

1) 「事態は、左翼的か右翼的かという軸ではなく、啓蒙主義的かロマン主義的かという軸で見られるべきである。そうすると、安吾が『左翼的』でなかったとしても、徹底的な合理主義者、啓蒙主義者であることがわかる」(柄谷「安吾とアナーキズム」p. 8)。

2) 同上、p. 2-p. 4

は、さらに次のことから帰結する。この理念の実現のために要求されるのは、実現可能な体制の本性の正確な把握、世界のたぐさんのできごとをとおして訓練された豊かな経験、そして何にも増してこの体制を引き受ける心構えのできた善意志なのだが、これら三者が同時に生じるのは非常に困難であり、たとえ実現したとしてもただはるか未来のこと、つまり多くの無益な試みがなされた後のことなのである。(カント「世界市民的見地における普遍史の理念」³⁾)

生々流転、無限なる人間の永遠の未来に対して、我々の一生などは露の命であるにすぎず、その我々が絶対不変の制度だの永遠の幸福を云々し未来に対して約束するなどチョコザイ千万なナンセンスにすぎない。無限又永遠の時間に対して、その人間の進化に対して、恐るべき冒瀆ではないか。我々の為しうることは、ただ、少しずつ良くなれ、ということ、人間の墮落の限界も、実は案外、その程度でしか有り得ない。人は無限に墮ちきれるほど堅牢な精神にめぐまれていない。何物かカラクリにたよって落下をくいとめずにいられなくなるであろう。そのカラクリを、つくり、そのカラクリをくずし、そして人間はすすむ。墮落は制度の母胎であり、そのせつない人間の真相を我々は先ず最もきびしく見つめることが必要だけだ。(安吾「続墮落論」⁴⁾)

同様に、

啓蒙とは人間がみずから招いた未成年状態から抜け出ることである。未成年状態とは、他人の指導なしに自分の悟性を用いる能力がないことである。この未成年状態の原因が悟性の欠如にではなく、他人の指導がなくとも自分の悟性を用いる決意と勇気の欠如にあるなら、未成年状態の責任は本人にある。したがって啓蒙の標語は、「あえて賢くあれ！ Sapere aude!」「自分自身の悟性を用いる勇気をもて！」である。(カント「啓蒙とは何か」⁵⁾)

アモラルな、この突き放した物語だけが文学だというわけではありません。否、私はむしろ、このような物語を、それほど高く評価しません。なぜなら、ふるさととは我々のゆりかごではあるけれども、大人の仕事は、決してふるさとへ帰ることではないから。(安吾「文学のふるさと」⁶⁾)

しかし柄谷の指摘は、たんにこのようなテキストの表面上の類似にもとづいてなされているのでは、もちろんない。安吾の思想はより深く、啓蒙思想あるいは合理主義の、いわば非合理的な根拠に立って展開されているものであるということ、さらに言えば、安吾の思想は啓蒙主義とロマン主義とのはざまの緊張の上で展開さ

3) 福田喜一訳『カント全集 14 歴史哲学論集』(岩波書店、2000年、p. 13)

4) 安吾「続墮落論」p. 243-p. 244

5) 福田喜一訳『カント全集 14 歴史哲学論集』(岩波書店、2000年、p. 25)

6) 安吾「文学のふるさと」p. 100

れているのだということ、柄谷は指摘しているのである。

ところで、安吾をこのような位置付けにおいて理解しようとする柄谷の姿勢そのものは、「安吾とアナーキズム」において初めて表明されたものではなく、柄谷は一貫してこのような姿勢を貫いている。たとえば次のテキストは、すでに1995年に発表されたものである。

ロマン主義ということていいますと、現在では、そういう言葉で語られていないものが実はロマン主義的なんですよ。ロマン主義とは、啓蒙主義への否定としてはじまっている。啓蒙主義が合理主義的であるのに対して、そういう理性や主体の優位を否定するのがロマン主義だとしますと、今日はやっている議論は、ほとんどロマン主義的なんです。たとえば、人間の知性が意識できるのはわずかの部分であって、慣習や制度という意識せざる領域に依存しているのだということ、保守派のイデオログがいますが、これも典型的にロマン主義的です。(中略)たとえば「墮落」という言葉は、安吾にとってもハイデッガーにとってもキーとなる概念ですが、ハイデッガーの場合、人間が共同存在から離れ私的となることが墮落であり、それはロマン主義的なものです。安吾はそうではなかった。墮落とは、自らを突き放すような他者性に直面することです。(中略)/この意味では、安吾は、根本的に啓蒙主義的だったと思います。ただし、啓蒙主義自体にたいしても啓蒙主義的であるような徹底的な啓蒙主義者でした。彼は、知性の外にある無意識的なものの力を認めていましたが、なおそれを解明すべきだと考えていた。僕は、結局こういう姿勢以外はありませんかと思っています⁷⁾。

「自らを突き放すような他者性に直面すること」、このような事態への安吾の洞察を、柄谷は極めて重視しているのである。引用したテキストにもあるように、柄谷によれば、このような事態を安吾は「墮落」と呼ぶのであり、また、墮落の先に開かれる地平を「ふるさと」と、そして「ふるさと」の上にさまざまな次元で構築される制度を「カラクリ」と、それぞれ呼ぶのである。柄谷はこの三つの概念を鍵として、安吾のテキストを読み解き続けてきたのである。

以下、次節で「安吾とアナーキズム」において柄谷の論じているところを見ておこう。

2 「カラクリ」をめぐって

柄谷はまず、「私にとって必要なのは、政治ではなく、先ず自ら自由人たれということであった」という安吾自身の言葉を引用し、安吾の思想の根底にアナーキズムがあることを指摘する⁸⁾。そして「安吾のアナーキズムが徹底的な私たちであら

7) 柄谷「安吾の可能性」p. 245-p. 247

8) 「『私にとって必要なのは、政治ではなく、先ず自ら自由人たれということであった』と安吾はいう。しかし、『自ら自由人たれ』ということに核とする政治思想があるとすれば、それがアナーキズムで

われている⁹⁾ものとして、次のテキストを引用している。長くなるがここでもそのまま引用しよう。

戦争などというものは、勝っても、負けても、つまらない。徒に人命と物量の消耗にすぎないだけだ。腕力的に負けることなどは、恥でも何でもない。それでお気に召すなら、何度でもまけてあげるだけさ。無関心、無抵抗は、仕方なしの最終的方法だと思うのがマチガイのもとで、これを自主的に、知的に摺み出すという高級な事業は、どこの国でもまだやったことがない。/蒙古の大侵略の如きものが新しくやってきたにしても、何も神風などを当にする必要はないのである。知らん顔をして来たるにまかせておくに限る。婦女子が犯されてアイノコが何十万人生れても、無関心。育つ子供はみんな育ててやる。日本に生れたからには、みんな歴とした日本人さ。無抵抗主義の知的に確立される限り、ジャガタラ文の悲劇など有る筈もないし、負けるが勝の論理もなく、小ぢんなアイロニーも、ひねくれた優越感も必要がない。要するに、無関心、無抵抗、暴力に対する唯一の知的な方法はこれ以外にはない。(「野坂中尉と中西伍長」)¹⁰⁾

安吾のこのような独自の平和論に、柄谷は「国家というカラクリを廃絶」しようとする志向を読み込み、それがアナキズムに根ざすものであるとするのである¹¹⁾。安吾が論じているのは「性急な破壊行動」でもなければ「混沌への思考」でもない、いいかえれば、性急に国家を解体させようという意味でのアナキズムでもなければ混沌のうちに国家が消滅してゆくことを良しとする意味でのアナキズムなのでもない。それは「自主的に、知的に」つかみ出そうとされているものであり「暴力に対する唯一の知的な方法」なのであって、あくまでも安吾による合理的思考の成果なのである。柄谷は安吾独自のアナキズムのこのような側面に「啓蒙主義の徹底化」を見出すのである¹²⁾。柄谷によれば、安吾は「若くして、十八世紀フランスのヴォルテールからティドロまでの、啓蒙主義の著作家に傾倒していた」のであり、それ以来、「徹底的な啓蒙主義者」でありつづけたのであって、「幻想、迷信、仮象などといったものを、道徳であれ宗教であれ国家であれ、徹底的に認識し、解消しようとした」¹³⁾のである。

しかしながら安吾の啓蒙主義は、西洋のそれのたんなる輸入品なのではない。柄谷は安吾の啓蒙主義の独自性を、尾崎罌堂による同じく啓蒙主義的な「世界聯邦論」あるいは「世界浪人論」つまり国家解体論への安吾による批判を解釈すること

ある。安吾自身、自らの政治思想をアナキズムだといったこともあるし、実際、安吾がアナキストだと考えれば、わかりやすくなることが多い。だが、私がそのようにいうことを避けてきたのは、アナキズムにはさまざまな種類があるので、そういったところで、ほとんど意味をなさないことが多いからである。しかし、その結果として、安吾におけるアナキズムの問題が無視されるならば、ほとんど何も理解しないことになるだろう」(柄谷「安吾とアナキズム」p. 5)。

9) 同上、p. 6

10) 同上、p. 6-p. 7

11) 同上

12) 「彼のアナキズムは、いわば、啓蒙主義の徹底化にほかならないのである」(同上、p. 8)。

13) 同上、p. 8-p. 9

によって示している。そこで、柄谷の議論を検討する前に、以下、安吾による罈堂批判のあらましを見ておこう。安吾は罈堂の主張を次のように理解している。

罈堂の世界浪人論によれば、明治維新前の日本はまだ日本ではなく、各藩であり、藩民であって、各藩毎に対立し、思考も拘束されていた。日本及び日本人という意識は少なかったのである。この藩民の対立感情が失われ、藩浪人若くは非藩民となったとき日本人が誕生したのであって、現在は日本人であり他国に対する対立感情をもっているが、要するに対立感情は文化の低さに由来し、部落の対立、藩の対立、国家の対立、対立に変わりはない。今後の日本人は世界浪人となり、非国民とならなければならぬのだが、非国民とは名誉の言葉で高度の文化を意味している。日本人だの外国人だのと狭い量見で考えずに、世界を一つの国と見て考えるべしと言うのであった。即ち彼の世界聯邦論の根柢である¹⁴⁾。

罈堂の主張について安吾は、「之は罈堂の肉体的な言葉であり、いわば自らを投げだして対立をもとめている文学的な一態度」であるとし¹⁵⁾、また、この主張が「人間性に就ての洞察探求から生まれるもの」であるとするなど¹⁶⁾、一方で高く評価している。

だが他方で、罈堂の議論を安吾は次のように批判する。

けれども、ここに問題は、部落的、藩民的、国民的限定を難じ血の一様性を説く罈堂の眼が、更により通俗的な小限定、即ち「家庭」の限定に差向けられていないのは何故だろうか。/家庭は人間生活の永遠絶対の様式であるか。男女は夫婦でなければならぬか。国家や部落の対立感情が文化の低さを意味するならば、家族の構成や家庭的感情も文化の低さを意味しないか。罈堂はこれらのことに就てはふれていない。そして僕の考えによれば、人間の家庭性とか個性というものに就て否定にせよ肯定にせよ誠実なる考察と結論を欠き、いきなり血の一様性や世界聯邦論へ構想を進めることは一種の暴挙であることを付言しなければならぬ¹⁷⁾。

柄谷は安吾によるこのような批判の、十八世紀後半におけるロマン主義者たちによる「人類や人間などは抽象物にすぎない、家族や民族といったものこそが実在な

14) 安吾「罈堂小論」p. 203-p. 204。「統墮落論」では次のようにやや簡潔に論じられている。「尾崎罈堂は政治の神様だといっているのであるが、終戦後、世界聯邦論ということ唱えはじめた。彼によると、原始的な人間は部落と部落で対立していた。明治までの日本には、まだ日本という観念がなく、藩と藩とで対立しており、日本人ではなく、藩民であった。そこで非藩民というものが現れ、藩の対立意識を打破することによって日本人が誕生したのである。現在の日本人は日本人で、国によって対立しているが、明治に於ける非藩人の如く、非国民となり、国家意識を破ることによって国際人となることが必要で、非国民とは大いに名誉な言葉であると称している。これが彼の世界聯邦論の根柢で、日本人だの米国人だの支那人だのと区別するのは尚原始的思想の残りに憑かれてのことであり、世界人となり、万国籍の区別など失うのが正しいという論である」(「統墮落論」p. 240-p. 241)。

15) 同上、p. 206

16) 同上、p. 207

17) 同上、p. 207-p. 208

のだ」といった啓蒙主義者への批判との類似性を指摘する¹⁸⁾。しかし柄谷もさらに指摘しているように、安吾の論じるたとえば「家族」はロマン主義者たちが主張するような「具体的な実在」なのではない。安吾によれば家族や民族といったものさえも「カラクリ」なのである。柄谷は次のように述べる、「家族や民族はやはりカラクリである。とはいえ、容易にとりのぞくことができないカラクリであり、それを無視していると足をすくわれることになるようなカラクリなのだ。民族や家族を頭の中で捨てても、それは別の形で回帰してくるのだ¹⁹⁾。安吾の「為政者が社会制度のみを考えて人間性を忘れるなら、制度は必ず人間によって復讐せられ、欠点を暴露する」という主張を敷衍する形で、柄谷はまた次のように論じている。

だが、この「人間性」human nature とは、むしろ、自然 nature という意味ではない。むしろ、それはある種の文化、たとえば、家族のような社会制度を指すのである。すなわち、カラクリであるとしても、我々がそう簡単に否定したり取り替えたりすることができないようなカラクリである。それを否定しても、別の形で、あるいは、もっと悪い形で戻ってくる²⁰⁾。

柄谷によれば、安吾は罍堂の世界聯邦論を批判することを通じて「理性に頼る啓蒙主義の限界」を示したのであり、安吾にそのようなことが可能であったのは、「理性そのものがもたらす迷妄にさえ、理性の光を当てようとした」カントのような「ラディカルな啓蒙主義」を、安吾が受け継いでいたからなのであった²¹⁾。柄谷はカントによる仮象＝カラクリについての議論を次のように簡潔にまとめている、「彼（カント）は、仮象（カラクリ）を二つに区別している。簡単に取り除ける仮象と、人間である限り容易に抜け出せない超越論的仮象。前者の仮象は感覚によって生じるから、理性の光によって照明することができる。しかし、後者は理性そのものから来る仮象だから、取り除くことができない²²⁾。理性は感覚の世界を、いにかえれば経験の限界を越えて進む。そのために人間が陥らざるを得ないものが超越論的仮象であり、形而上学なのである。家族や民族とは「個体の死と類の不死」といった形而上学的な問題をはらむものであり、「簡単に取り除くことのできないカラクリ」なのである²³⁾。柄谷によれば、カントの説いた啓蒙とは人類が「幼年期から出ること」を、つまり人類が「一切のカラクリを必要としないようになること」を理念とするものであったのだが、同時にカントはそのことが極めて困難であるからこそ「啓蒙の時代」は永続すると考えていた²⁴⁾。安吾もまたカントと同じく「永続的啓蒙主義者」であると、柄谷は述べる²⁵⁾。柄谷によれば、安吾が作品の随

18) 柄谷「安吾とアナーキズム」p. 10-p. 11

19) 同上

20) 同上、p. 11

21) 同上、p. 11-p. 12

22) 同上

23) 同上

24) 同上

25) 同上、p. 12

所で用いる「人間の真相」とは、どうしても何らかのカラクリを必要とせざるを得ないこのような人間の在り方に他ならないのである。

3 安吾のラディカリズム

柄谷は一貫して、日本のいわゆる近代主義的な知識人たちの中での安吾の独自性を主張してきた。柄谷はその独自性を安吾の「ラディカリズム」と呼び、その由来を、西欧思想の合理性の根底にある非合理性に安吾が気づいていた、ということに求めている。

柄谷によれば、たとえば、量子力学的な世界像あるいは不確定性原理に執拗に抵抗し異議を唱え続けたアインシュタインの思考に西洋的な理性の在り方の典型が見られる。そしてそういった理性の根底に、ある種の信仰あるいは狂気が存しているということ、柄谷は指摘している。

アインシュタインは、「未来にもっと知識が進めば再び現在の統計理論的基礎づけを棄てて直接に物理的実在をとり扱う決定的なものが復活させられるようになるという可能性はおそらく問題にならない」ということを充分理解していたにもかかわらず、なおその可能性を確信していた。これは宗教とはまた別の、したがって狭義の宗教が否定されてなお存続する信仰であって、若いハイゼンベルクらをさんざん悩ましたのは、彼のもつそのような信仰、あるいはそのような狂気である²⁶⁾。

このような信仰あるいは狂気を、柄谷は「世界は合理的であるはずだという非合理的な信念」であるとし、「科学を生み出したのは、科学の可能性に対する信仰であり、あるいは世界の（了解可能な）有意味性に対する信仰」なのだと論じる²⁷⁾。さらに、このような信念はたんに西欧の科学の根底にあるだけでなく、西欧的な知そのものの根底にあるものなであって、西欧の知はこれに基づいて無限の運動を展開する。『信念』は事実によって確証され、それはさらに新たな事実を掘りあててくる。『真理』へのこの無窮動にわれわれが苛立ち、性急に結論を得ようとしても、懐疑を唱えようとしても、この運動はけっして止まらない。(中略) どうしても認めざるを得ないのは、世界を窮極的に可知的であるとみなす信念だけが、世界を可知的とするということであり、そしてそのような信念が存するということである²⁸⁾。

柄谷によれば、安吾は「西洋の合理性といわれるものに存する非合理性、あるいは非合理性といわれるものに存する合理性を正確につかんでいた²⁹⁾。柄谷はこの

26) 柄谷「安吾、理性の狂気」p. 54-p. 55

27) 同上

28) 同上、p. 58。「信念」と「事実」の関係について、柄谷はここに引用した文章に先立ち、アインシュタインの次の言葉を引用している。「自然—我々の五官に感ぜられるような—がかようにうまく仕組まれた謎の性質をもつということは一つの信念にすぎませんが、科学が現在までに刈りとった成功のわずかなことは事実この信念をある程度励ましてくれます」(アインシュタイン『物理学と実在』)(同上)。

29) 同上、p. 63

ことを、直接的には安吾の切支丹研究を解釈した上で説いているのであるが、「合理性に存する非合理性」そして「非合理性に存する合理性」というものを本稿のテーマに即して考えれば次のように言えよう。すなわち、合理主義である啓蒙主義は上にみたような「有意味性への信仰」あるいは「可知性への信仰」といった非合理的なものを前提としている。そしてロマン主義は、合理主義である啓蒙主義に對立するがゆえに非合理的なのであるが、まさに批判の対象として合理主義である啓蒙主義を前提とせざるを得ないがゆえに、非合理的なロマン主義には合理性がひそんでいるのである。

このような洞察は、柄谷によれば、日本の近代主義的な知識人にまったく欠如している³⁰⁾。「にもかかわらず、あるいは、それゆえにこそ」、安吾は「西洋派」ではありえないと、柄谷は主張する³¹⁾。西欧の合理主義の根底にある非合理性に気づいていた以上、合理主義を無条件に全面的に受け入れることは安吾にはできないからだ。だからといってもちろん、安吾が、たとえば「日本的なるもの」といったものへの回帰を望んでいたなどということは、決してない。それはたとえば「日本文化私観」を一読すれば明らかであるし、また、先に引用した「暴力に対する唯一の知的方法」を論じたテキストからも明らかである。安吾は「日本批判をつづけながら、世界の有意味性・可知性に対する信念とそれがもたらす無窮動の進行に対して、他のだれよりも嫌悪を抱いていたはずである」、そして「そのような意味に憑かれた運動が終止した世界」を、「ひそかに夢みていた」のであると、柄谷は述べる³²⁾。しかし安吾は自分の夢を「ポジティブに表明しなかった」し、その夢に「どこかで折り合いをつけようともしなかった」。彼はただ、「意味に憑かれた運動が終止した世界」つまり「ふるさと」が厳として存在するのだということを自らの活動を通じて人々に示そうとし続けたのであった³³⁾。合理性、そしてさらにはその上で合理性の運動が展開される非合理性あるいは狂気をも突き抜けたところに厳としてあるもの、それが安吾のいう「ふるさと」なのである。柄谷はこのような「ふるさと」を見出した安吾に形而上学的な志向を見る。

4 安吾の形而上学

柄谷は安吾のエッセイ「FARCEに就て」の中の次のテキストを、「現実」というもののとらえ方という観点から解釈している³⁴⁾。

単に「形が無い」ということだけで、現実と非現実とが区別せられて堪ろうものではないのだ。「感じる」ということ、感じられる世界の実在すること、そして、感じられる世界が私達にとってこれ程も強い現実であること、此処に実感を

30) 同上

31) 同上

32) 同上、p. 63

33) 同上

34) 柄谷「安吾の『ふるさと』について」p. 94

持つことの出来ない人々は、芸術のスペシアリテの中へ大胆な足を踏み入れてはならない³⁵⁾。

「形がない、にもかかわらず現実的なもの」がある、あるいは「形はないが感じられるもの」がある、上に引用したテキストの主眼をこのようにまとめながら、柄谷は安吾を「非常にメタフィジカルな人」と評する、つまり、「フィジックスを超えて(メタ)」思考したという意味で安吾が形而上学的に思考していた人物だということである³⁶⁾。柄谷はさらに、安吾が「形がないもの、感じられるだけの現実性、それがリアルなんだということにこだわっていた」のであり、それが安吾にとっての「リアリズム」であったのだと説く³⁷⁾。すなわち、安吾の形而上学的思考とは、形而上学的なものを仮象であるとする思考なのではなく、逆に形而上学的なもの、つまり「形がみえない」もの、「形がない」もの、「感じられる」ものこそが現実であるとする思考なのである。安吾のこのような思考を、柄谷は次のように数学者の思考にたとえている。

……たぶん数学者なら同じことをいうでしょう。彼らはいわば数学的「実在」を扱っているからです。どこにもないが、現にあるのだというほかない。というのは、数学が扱うのは「関係」であり、「関係」はそれ自体眼に見えて「在る」ということができないにもかかわらず、やはり「在る」からです³⁸⁾。

安吾のこのような思考を、柄谷は思想史上の転換点をもたらした二人の思想家に比肩するものとして論じる。その二人の思想家とはマルクスとホブズである。

マルクスの思想に「抽象力」という概念があるが、柄谷はこれを「目には見えない、存在はしない、あったかどうかはわからないけれども、しかしそれを『現実』として見る能力」であるとする³⁹⁾。マルクスはこの「抽象力」を駆使して資本主義の分析を行なったのであり、マルクスの示した資本主義とは「人間と人間の交換＝コミュニケーションにかかわるものであり、そこから生じ且つそれを規制するある『現実的』な力」なのである⁴⁰⁾。

柄谷は、ホブズの「自然状態」の議論にもマルクスと同様の思考が見られるとする。一般に、自然状態を前提とする議論に対して投げかけられる疑問・批判として、自然状態などたんなる思考実験の産物である、あるいはたんなるフィクションにすぎない、といった主張がある。だが柄谷は、「自然状態」や「戦争状態」といったホブズ概念に、ホブズの抽象力を見出す。すなわちホブズは、「自然状態」や「戦争状態」といった概念を通じて、目に見える現実とは違った「現実

35) 安吾「FARCEに就て」p. 23

36) 柄谷「安吾の『ふるさと』について」p. 94-p. 95

37) 同上、p. 95

38) 同上、p. 97

39) 同上

40) 同上、p. 98

性]、「形のないリアリティ」を見ていたのであり、また示そうとしていたのである⁴¹⁾。つまり、ホッブズにとって「自然状態」とは、「たんなる論理的な仮説ではなく、形はないが現に存するリアリティ」であった、つまり思考実験において想定されたフィクションとしての過去なのではなく、今ここにおける厳とした現実だったのであると、柄谷は説くのである⁴²⁾。柄谷によれば、ホッブズの論じる「自然状態」とは、実際には、「他者」との交換=コミュニケーションがなされなければならない「社会的な」状態である。なぜならば、ホッブズは自然状態に生きる個々人がみずからの自然権を「譲渡」する、あるいは「契約」を結ぶという表現をしているが、そのようなことが為されるのは「市場的な空間」、つまり、何らかの共同体の「外」に他ならないからである⁴³⁾。

柄谷によれば、マルクスの見出した「資本主義」、ホッブズの見出した「自然状態」、それらはいずれも、ある共同体の内部で通用していたなんらかの「規則」をもはや適用することの出来ないような「他者」との関係が築かれる場、あるいはそのような「他者」との交換=コミュニケーションがなされなければならない場なのである。そして、そのような場で生じる「危機的状況」が、マルクスの言う「恐慌」でありホッブズの言う「戦争」なのであって、さらには安吾の言う「ふるさと」なのであると、柄谷は説いている⁴⁴⁾。

マルクスもホッブズも、ある「危機的状況」の認識に基づいてある「理念」を説いた、さらに言えば、理想的な政治制度を構築しようとしたのである。「危機的状況」に正面から向き合ってそれを認識することを「誠実さ」とするとすれば、両者はともに誠実に「カラクリ」を構築しようとしたのだと言えよう⁴⁵⁾。柄谷の読み込む安吾にも、また同じことがあてはまる。実際に、本稿第3節で見たように、安吾は罍堂の世界聯邦論そのものを否定しているのではない。ただ、罍堂は「ふるさと」に降り立つことがなかったのであり、さらに言えば不誠実にしか「カラクリ」を構築しようとしなかった、あるいは出来なかったがゆえに、安吾にはそれが認められなかったのである。柄谷は述べている、「安吾は、理念において徹底的にラディカルでなければならないが、実践的には『漸進的』でなければならないと考える」⁴⁶⁾。柄谷は安吾の思想に、カントのいわゆる「世界市民論」に通じる可能性を認めているかのようにも思われる。しかし柄谷は続けて次のようにも述べる、「だが、多くの人々は、理念を捨ててしまうことが『成熟』だと思いこむカラクリにとらわれているのである」⁴⁷⁾。このようなカラクリは、人が誠実に「ふるさと」に降り立つことを妨げるものでしかないのである。

41) 同上、p. 99

42) 同上、p. 100

43) 同上、p. 99

44) 同上、p. 100

45) 「誠実さ」と「ふるさと」についてここで論じる余裕はないが、安吾は「文学とふるさと」においてこのことについて論じている。拙論「構築への意志—坂口安吾『文学のふるさと』における倫理の始まり—」(『麗澤大学紀要』第91巻、2010年、p. 153-p. 169)を参照されたい。

46) 柄谷「安吾のアナーキズム」p. 13

47) 同上

5 むすびに代えて——ディスクールの倫理——

柄谷の安吾論は、これまで見てきたように、安吾の思考を洋の東西を問わない世界的な思想史の中に位置づけようとしている点において画期的なものであると言える。このような柄谷のアプローチに対しては、もちろん賛否両論あるであろうが、少なくとも私自身は、柄谷のこのような方向性に多くを学びながら安吾のテキストを読んできたし、今後も読んでゆかなければならないと考えている。以下、そのことを前提として柄谷の安吾論に対する若干の私見を述べて本稿のむすびとする。

柄谷は、特に「安吾とアナキズム」において、「理念的なもの」というカククリを、特に政治思想における理念的なものというカククリを、重視し過ぎているのではないだろうか。さらに言えば、安吾のいう「人間の実相」と政治思想を結びつけることに、いささか性急なのではないだろうか。安吾の思惟において、政治における理念的なものとは、たとえそれが「ふるさと」の上に立つ誠実なものであっても、やはりカククリにすぎないのである。だからこそ、安吾の思想にたとえば天皇制批判といった意義を読み込みすぎることには、大して意味がない。安吾のいう「人間の実相」とは、より「個人」の近くにおいて、さらに言えば「個人という場」で、語られているように私には思われる。たとえば罍堂の世界聯邦論を批判する際に、安吾は次のように論じている。

罍堂の世界聯邦論は人間の対立感情に就ての歴史的考察によって基礎づけられて一応はかなりの重量を示しているが、個の対立についてなんら着目するところがないのは彼が尚相当誠意ある人間通でありながら、真に誠実なる人生の求道者ではなかったことを示しているであろう⁴⁸⁾。

「個人」についての洞察が為されているか否かが、思考の誠実さの基準となる。さらに、次のようなテキストを読むと、政治思想について論じることが、安吾にとっては何に副次的なことにすぎないかのようにも思われてくる。

悲しい哉、人間の実相はここにある。然り、実に悲しい哉、人間の実相はここにある。この実相は社会制度により、政治によって、永遠に救い得べきものではない⁴⁹⁾。

48) 安吾「罍堂小論」p. 210。傍点は論者による。また、「統墮落論」では以下のように、より「個」に注目した批判がなされている。「私は敢て罍堂に問う。罍堂曰く、原始人は部落と部落で対立し、少し進んで藩と藩で対立し、国と国とで対立し、所詮対立は文化の低いせいだというのが、果して然りや。罍堂は人間という大事なことを忘れてるのだ。/対立感情は文化の低いせいだというのが、国と国の対立がなくなっても、人間同士、一人と一人の対立は永遠になくならぬ。むしろ、文化の進むにつれて、この対立は激しくなるばかりなのである。/原始人の生活に於ては、家庭というものは確立しておらず、多夫多妻野合であり、嫉妬もすくなく、個の対立というものは極めて希薄だ。文化の進むにつれて家庭の姿は明確となり、個の対立は激化し、尖鋭化する一方なのである。/この人間の対立、この基本的な、最大の深淵を忘れて対立感情を論じ、世界聯邦論を唱え、人間の幸福を論じて、それが何のマジナイになるというのか。家族の対立、個人の対立、これを忘れて人間の幸福を論ずるなどとは馬鹿げきった話であり、然して、政治というものは、元来こういふものなのである」(p. 240-p. 242)。

同様に、

政治、そして社会制度は目のあらい網であり、人間は永遠に網にかからぬ魚である。(中略) 人間は常に網からこぼれ、墮落し、そして制度は人間によって復讐される⁵⁰⁾。

もはや詳細に論じる余裕はないが、安吾は「文学のふるさと」において、「ふるさと」に降り立った人間が直ちに言語にとらわれてしまう様子を、さらに言えば、M. フーコーのいうディスクールにとらわれてしまう様子を論じている⁵¹⁾。政治思想のようなディスクールが安吾のいうように「目のあらい網」にすぎないとすれば、人間が「ふるさと」において、あるいはその真相において、そもそもとらえられてしまわざるを得ないなんらかのディスクールは、人間が抜け出すことのできない「目のこまかい網」なのである。しかしだからこそ、人間はそもそも「ふるさと」において、あるいはその真相において、倫理的でなければならないのである。安吾の思考の倫理性について、柄谷も次のように述べている。

安吾にとって、「ふるさと」とは、親和的なものではなくて、まさに「他なるもの」から突き放されて在ることです。突き放されて在ることのほうが本来的なのです。つまり、それが「墮落」であり、「墮落」とは「他なるもの」にかかわることを意味するのです。安吾はきわめて倫理的であり、というよりも、ハイデggerを批判したレヴィナスの言葉を借りていえば、「倫理」をあらゆる思考の根底においているのです⁵²⁾。

前節で引用したように、柄谷は「理念を捨ててしまうことが『成熟』だと思ひこむカラクリ」について語っている⁵³⁾。だが今この時代において、たとえば生命倫理、環境倫理、企業倫理等々、倫理という形で理念について過剰なほどに語られているのであり、また、語られる必要性も過剰なほどに強調されているように、私には思われる。現代は「倫理的なディスクール」が氾濫している、といった言い方さえ出来よう。そのような状況だからこそ、我々は柄谷が安吾の思考に見出した倫理性を共有しなければならない。氾濫する「倫理的なディスクール」が安吾のいう意味でどれほど「誠実」なものであるかを見極めるための、言わば「ディスクールの倫理」を、我々は安吾と共有しなければならない。現代における安吾の可能性は、人々にカラクリの誠実さを問い、さらには不誠実なカラクリを解体させるように促す、そういった力にあるように、私には思われる。

49) 安吾「続墮落論」p. 239-p. 240

50) 安吾「続墮落論」p. 242

51) 前掲の拙論を参照されたい。

52) 柄谷「安吾の『ふるさと』について」p. 93

53) 柄谷「安吾とアナーキズム」p. 13

執筆者紹介

中畑邦夫 麗澤大学経済学部非常勤講師。上智大学大学院博士後期課程修了・博士（哲学）。
「ヘーゲル論理学における『形式と内容』変遷—理性という限界における消失と生成—」（学位論文）。