

清 眞人

## 「悲の器」としての人間

高橋和巳における宗教と文学

\*本論考は、高橋和巳において宗教と文学が切り結ぶ稀有な強度に達した緊張関係を、彼の代表作である『悲の器』の読解作業を基軸に、他の諸作品とも関連づけながら総合的に考察しようとするものである。そのための工夫として、第Ⅰ部に『悲の器』論を据え、第Ⅱ部を「プリズム集」と題し、高橋文学の問題にするさいにきわめて重要となる問題の環をプリズムの各象面をなすものとしてあらためて取り上げ、そこに浮き上がる『悲の器』と他の諸作品との関連について注記することとした。将来機会があれば、第Ⅰ部と第Ⅱ部をさらに有機的に統合することである。高橋和巳論を書き上げたいとの抱負を私はいま抱いている。第Ⅱ部はそのためのいわば最初の地ならし作業である。読者の了解を乞う次第である。

### 第Ⅰ部 「悲の器」としての人間

はじめに——批判的媒介としての真継伸彦の『悲の器』論

高橋和巳の『悲の器』は冒頭、源信の『往生要集』の次の一節を掲げ、その書名の由来とする。いわく、

「罪人偈を説き閻魔大王を怨みて云えらく、何とて悲の心ましまさずや、我は悲の器なり、…〔略〕…閻魔大王答えて曰く、おのれと愛の絹に誑かされ、悪行を作りて、いま悪行の報いを受くるなり」<sup>1</sup>

主人公正木典膳は己を「悲の器」とみなす人間として登場する。

とはいえ、おそらく典膳のみならず、そもそも人間を「悲の

「器」とみなす視点こそは高橋和巳の文学が依って立つ人間認識、その実存認識の要ではなかったろうか？

ここで急いで一つ注釈をつけ加える。「悲」とは仏教用語では「慈悲」の意味である。たとえば中村元は『慈悲』のなかで竜樹の次の解釈、「悲とは、衆生を愍念すること」という言葉を紹介している<sup>20</sup>。すると「悲の器」は直訳すると「慈悲の器」となるわけだが、意を汲んで言葉を足せば「慈悲に満たされるべき器」（傍点、清）ということになる。何しろ、この「器」は罪人が自分を指して使った言葉なのであるから。

ところで、高橋は小説冒頭に右の言葉をそのまま引用するだけで解説はしていない。だから、仏教的知識をもたない現代の大半の読者は「悲」をそのまま悲哀の意味に解するであろう。私の推測だが、高橋はそれを計算に入れていると思う。《慈悲に満たされるべき器》己の抱く苦悩に、したがってまたそれへの悲哀に満てる器」という問題の関連がいれば後者から前者へと自ずと働きだすことを、彼は計算に入れていると思うのだ。

ではさらにいって、かかる実存認識はどのような諸問題に焦点を当て人間を理解しようとする試みとなるのであろうか、高橋の『悲の器』に即していえば、その試みは如何なる問題を結節点とすることで展開されるのか？ だからまた同小説はどのような方法論を問題の「弁証」をおこなううえで必然とすることになるのか？

実は、かかる問いへの回答は既にいままさに引用した一節に示唆されている。すなわち、「悲の器」たる「我」は、まさしくそうした存在として「愛欲」の渴望に取り憑かれ、そのことによつて自分と「愛欲」とのあいだに自らあたかも蜘蛛の巣のごとき「罨」に等しき「網」——幻想と錯誤によつて織りなされる——を張り巡らし、まさにそれに自ら捕らわれ「悪行」に至る、その成り行きこそこの小説『悲の器』にほかならぬ、と。<sup>\*</sup>

**\* 石田瑞麿の訳注との関連** 石田は岩波文庫版『往生要集』の訳注において、右の一節の「愛」に関して「愛は貪愛、五欲の対象にとられ、執着すること」と記し、また高橋が「愛の罨」と訳した箇所は「愛罨」とし、「罨」は「わな、あみ。貪愛の網」と注記している<sup>21</sup>。なお高橋が「閻魔王」としているところは原文では「閻邏人」であり、石田によれば「閻魔王の配下の獄卒」のことである。ここで一言私見を述べるなら、高橋はこの引用をおこなったさい、「愛」という語を石田の言う「貪愛」の意味で用いながら、同時に、それとは対極にある人間間の「真の関係」（後述、第三章）を指す語としての「愛」としても用い、そこでの「愛」をいわば二つの意味のあいだを振幅し続けるきわめて両義的で曖昧な語として意識的に用いたのである。いうならば、「愛」を得んとして「貪愛」に至り、「貪愛」を貪りながら実は「愛」に渴望する七転八倒、これを「悲の器」たる「罪人」にくりかえさせる「罨」の存在、それ

を指示せんとしたのだ。「悲」が現代の読者には「悲哀」・「苦惱」の意味を持つが仏典では「慈悲」の意味であるとの二義性、これを高橋が巧みに生かしていると思われること、それと類似した事情を私はそこに見る。

本論考が追究しようとするのはまさに右に示唆された問題の環である。如何に作家高橋はそれを文学的説得力をもつて描き得たのか？

ところで、そのさい私はこの課題追究を真継伸彦の評論「全体小説への意志——『悲の器』論」をいわば批判的媒介とすることでおこなうことにしたい。というのは、次のような理由からである。

真継伸彦は一九八〇年に『高橋和巳論』（文和書房）を上梓している。右の評論はそこに収録されている。高橋と真継とは共に京都大学文学部に学び真継は独文科であり、中国文学科にいた高橋の一学年上であった。在学中は個人的交際はなかつたそうだが、共に作家デビューして以降きわめて深い親交を結んだ。周知のように二人は小田実ならびに柴田翔と組んで四人で文芸誌『人間として』を定期刊行し、この活動は高橋の晩年を飾った。真継は危篤の報を受け高橋の入院先の病室に駆けつけ、彼の死を看取っている。

実はまだ私は高橋の『捨子物語』、『悲の器』、『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、『日本の悪霊』しか読んでおらず、また幾多の高橋和巳論のごく一部を知っているだけである。（なお植谷雄高の編纂による論集『高橋和巳論』において、遠丸立はこれら五作は群を抜いて「高橋的な要素」に充滿しているとす。他方、桶谷秀はまず『捨子物語』、『悲の器』、『散華』、『墮落』がそれだとしうえて、『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、『日本の悪霊』をつけくわえるにやぶさかではないとする<sup>4</sup>）。

しかし、私は、真継の『高橋和巳論』を読んで、彼の高橋理解は高橋文学を論ずるうえて基礎文献の地位を占めるであろうと直観した。というのも、くだんの『悲の器』論で示される次の真継の視点、それはまさに高橋文学の核心を突くものだと思うからである。彼の視点を示す三つの言葉をまずここで紹介しておこう。あとで示すように、私はこの彼の評論を批判することをとおして、つまりそれを格好の《批判的媒介》とすること自分の主張を展開する。とはいえ、その私の真継批判は実にそれらの言葉が示す視点に立つてのものだとも言い得るのである。つまり彼のその視点は、その地盤の上でこそ私の真継への批判が展開されることになる、私と彼との共有せる高橋への根幹的視点でもあるのだ。紹介しよう。（なお、以下の視点は、真継にあっても、たんに『悲の器』のみならず高橋文学全体に向けられる根幹的視点として提示されているが、私もそのことに完全に同意す

る。まさにそういうものとして以下紹介する。)

❖ 『悲の器』も多くの欠陥を有しながら、にもかかわらず、作者の自己救済の意志が、みずからの精神の内部に探しだし造りだした空間を、誠実に歩みとおしているという印象をうける。：〔略〕：否定的な自己の剔抉という意味での自己発見が自己救済になりうる。：〔略〕：『悲の器』においても作者が志したのは自己救済のための自己告発であって、その真摯さがやはり大勢の若い読者を惹きつけたのである』<sup>6)</sup>。

❖ 「正木典膳は作者の一種の自画像なのだ。作者はきつとあるとき、自分の未来が呪うべき正木典膳でしかないことを知って慄然としたのである。救いたいおのれの未来像をみたとき、どうすればよいか？ 望ましい自己への変革はどうすれば可能か？ 彼は切実に自問しなければならなかったにちがいない。方法はさまざまにあるだろう。しかし文学者がとりうるのは、否定的な自己を白日のもとにさらけ出すことである。：〔略〕：彼が否定的な自己の未来を、小説において最後まで生き抜こうとしたことにまちがいはあるまい。それ以外の、あるいはそれ以上の、自己の可能性をみいだすために」<sup>6)</sup>。(傍点、清)

❖ 「小説こそ形而上学、すなわち現象の背後に思考をむけ、存在することの意味を探究するにふさわしい場所であって、：〔略〕：高橋和巳氏も我が国の文学者の大方の常識とは、いまだ大いにはなれたこのような小説観の持ち主であり、：〔略〕：小説に哲学以上に、具体的な哲学、宗教以上に、具体的な宗教の探求と表現の場をみた：〔略〕：」<sup>7)</sup>。(以上、傍点、清。なお引用の最後の一節は、実は真継自身もそうであったという文脈で語られる。注記しておく)

くりかえす。私は右に引いた三つの真継の指摘に満腔の意をもつて同意する。

だが、この同意に立つたうえで、実は私は彼をこう批判したい。

彼の『悲の器』論は、この自ら為した三つの指摘をさらに有効に活現し展開せしめるために注目すべき二つの問題の環を、しかし、取り逃がしている、と。

第一の問題の環とは、『悲の器』において主人公の正木典膳が己の存在をどう感覚している人間なのかという実存論的でもあれば精神分析的でもある問いにおいて、この問いを解明する鍵・樞・問題の環となる「墜落感」という実存感覚——それは「心中の崖」からの滑落として感覚される、と『悲の器』では書かれる——の問題、これに対する注目が真継の議論のなかにはまる

で登場しないという問題である。

『悲の器』において、典膳が何かの切っ掛けを得て、突如、その内面に抱えた己の実存的欠損・欠如性に、またそこから湧きだす「暗黒」の破壊的性格を秘めた情念に直面しそれを恥じ自ら糾弾する時<sup>8</sup>、あるいは「みづからがひたすら築いてき、限界づけて来た人生の幅」を破るが如き情念の幸福な昂ぶりに突然直面し<sup>9</sup>、しかしまさにこの昂ぶりが發揮するいわば清明なる破壊性に慄き、同時に己の過去の人生の暗き寂寥さに半身突き戻される時、言い換えれば、どちらの場合にしるまさに「悲」の感情に突如包まれ、その感情のなかへと沈降してゆくとき、それゆえに己の存在をまさに「悲の器」として感覚しだすとき、この感覚・感情の変容は「墜落感覚」と呼ばれる。この言葉は全編にわたってくりかえし登場する<sup>10</sup>。

つまり、先の真継の言葉にかかわらずいえば、「否定的な自己の別決」・「自己告発」が起きるや否やそこに生じる実存感覚がこの「墜落感覚」であり、それはそういうものとして同時に「自己救済」への激しい希求を典膳のなかに触発する契機ともなる両義的な葛藤性を帯びた存在感覚なのである。

なお高橋たか子は、高橋和巳の処女長編作『捨子物語』について論じたエッセイ「処女作という源へ」（河出文庫版『捨子物語』巻末エッセイ）のなかで、同作品の「キー・ターム」として「墜落感」を——「朦朧、憂鬱。絶望。虚空。妄想」等とともに

——挙げ<sup>11</sup>、実生活でも「ときどき墜落感に見舞われる、と和巳はよく言っていた」ともつけくわえている<sup>12</sup>。またこの感覚の実体を推測して、「あの意識深層への、墜落感ではないのか」と書き添えてもいる<sup>13</sup>。

私が観察するに、この言葉の使用頻度において『悲の器』は『捨子物語』をはるかに上回っている。そして『悲の器』においては、この「墜落感覚」はより明示的に「心中の崖」からの滑落感覚として提示されるのである。言い換えるなら、「心中の崖」とは前述した典膳の抱える己の実存的欠損性、別決され告発されるべき「否定的な自己」をずばり指し示す鍵となる言葉なのだ。

あとで私は、真継が強く批判する『悲の器』の第二十五章——真継によればこの章は『悲の器』の「思想的頂点」になるべきはずであったが、高橋の「致命的錯覚」によってその構想は失敗に終わったとされる——の問題を取り上げるが、その章は典膳と彼の末弟のカトリックの神父である規典との対決の章として書かれる。あたかもドストエフスキーの『悪霊』における「スタヴローギンの告白」章におけるスタヴローギンと僧チホンとの対決、『カラマゾフの兄弟』の「反逆」章におけるイワンとアリョーシャとのその如き章として。

なおこの規典についていえば、彼は典膳によって次のように言われる人物としてこの小説に登場する。すなわち、「幼児よ

り孤独な夢想癖をもち、芸術的感受性に恵まれて一家の異端であったが、「その異端ゆえに兄弟の敬慈ふかく、もつともよき私の理解者」（傍点、清）である人間であり<sup>14</sup>、だからこそ彼からの弾劾が「何よりも私を動揺させた」と言わざるを得ず、彼からの弾劾は自分にとつて実は「内側の疼」でもあり、この弾劾が「本当に私が何を欲していたか」を私に知らしめたとも言え、自分はこの弾劾以来、「行動の統一性」を失い、「自己に怯える人間」となったのであり、彼が見抜いたことは、私のかにもう一人の私、「私が防御できぬ私の論難者」がいるということであった、と<sup>15</sup>。

なおここでいう「弾劾」についてあらかじめ注記するならば、あとの第一章で触れるが、それはこの規典が或る雑誌に公表した「長兄に与うる弾劾文」を指す。典膳によれば、規典は典膳を「二人の女性（家政婦米山みきと婚約予定者栗谷清子——清）に同時に愛着し、しかもそれを押しとおそうとするエゴイズム」に駆られていると糾弾し、その様を「断じて赦されざる人間の罪悪」と呼んだのである。そして典膳はかかるエゴイズムを「私の暗黒」と呼ぶことになるのだ<sup>16</sup>。

この規典の弾劾文の書き出しは典膳によれば次のようなものであったが、そこに「心中の崖」という問題に対する規典の認識が鋭く示される。

「それぞれ、人の心の中には、薄暗く、底知れぬ崖がある。人の墮落は、その断崖からの転落であり、みずからの心の中の陥穽ゆえに、他者の手をさしのべるべき手段はない。いったん、足を滑らせば、もはや悔悟するゆとりすらなく、人は無限の落下を堕ちてゆかねばならぬ」<sup>17</sup>。

ところで、ここで真継を振り返るならば、かかる「心中の崖」と「墮落感覚」の問題への注目は彼のなかにはまったく存在しないのだ。私は、次の第一章において、この問題の環への視点がないうえに、あるいはあまりにも脆弱であるがゆえに、主人公の典膳に対する真継の理解が、また三人の女性（妻静江と前述の二人）と彼の関係性についての理解が如何に深みに欠けた単純なものに成り果てるか、この問題を論じるであろう。（付言すれば、先に言及した論集『高橋和巳論』において『捨子物語』について大きく筆を割いてる宮川裕行にも桶谷秀にも、また『悲の器』を論じた寺田透にも、およそ高橋たか子の如き着眼点はない。）では、もう一つの問題の環とは何か？

それは、真継の言葉を使えば高橋の「全体小説への意志」を理解するうえで決定的に重要となる、まさにその「全体」を構成する弁証法的視点に対する理解の問題である。それは端的にいえば次の観点に対する理解の問題となる。すなわち、問題となる出来事・人物・その思想、等々を理解し描写し提示するう

えで、つまり「弁証」するうえで、それら問題対象を対立的、諸契機によつて織りなされた或る全体的に総合的な性格の対象であると捉え、それゆえにそれらの対立的、諸契機を「角遂的によむ読み方」によつてこそ解明し得るものと考え、またかかる弁証法的媒介過程を巧みに描出することによつて、かかる読解方法へと読者を誘うこと、これが「全体小説」を可能とする方法だという観点を高橋が採っていること、そのことへの理解をめぐる問題である。（なお、「全体小説」という概念は高橋自身は使用していないと思う。それはおそらく野間宏から採った真継の概念である。）

高橋は、『悲の器』の「初版あとがき」の冒頭でこう問題を提起している。

わが国における文学の創作と享受の関係は、体験の抒情的表白と、没入による追体験という図式を主軸としていたように思われる。…〔略〕…だが、いまこの作品の意図を説明したい。欲求を抑える代償に一言の希望をのべることを許されるなら、一つの作品、その作中人物、そしてその思想を、各人の弁証のための対立的素材として角遂的によむ読み方もあるのだということを注意したい（傍点、清）<sup>18</sup>。

真継に話を戻せば、彼は「全体小説」という言葉を多用しな

がら、また『悲の器』を「全体小説の一種の先駆的な作品として、十分に存在理由を有す」と称賛しながら、高橋流「全体小説」を可能とする根幹の方法論として右の如き弁証法的視点が高橋自身によつて提示されるということについては、読者の目を一向に向けさせようとはしていない。まさに「全体小説」の全体性を強調しているはずの彼が一度もこの「初版あとがき」の言葉を読者に紹介しようとしていない。私見によれば、彼はたまたまそうしなかつたというのではなく、そもそも右の弁証法的視点が高橋文学にとつてもつ決定的重要性に気づいていないのである。

たとえば真継は、典膳のパーソナリティを「内面にたたえられてあるべき感情がほとんどないという意味で、純粹に理性的人間であると言つてよいほどの畸型人である」と特徴づける<sup>19</sup>。だが、そうした捉え方は典膳のパーソナリティの抱える問題をあまりにも単純化しており、この捉え方では、そうした己の「感情」欠如に対する彼の自己意識自体がまさに真継が先に言つたように同時に「自己救済のための自己告発」という意義を孕むという当の問題、言い換えれば、それが反対契機・対立契機との弁証法的な葛藤性を形づくっているという肝心な点、これを正確に掬い取ることができないのである。まさに問題とは「自己救済」と「自己告発」との弁証法的葛藤が「角遂的に」読み取られねばならないということのだが、その肝心な

弁証法的動力学<sup>ダイナミクス</sup>——後述するように、私見によれば「欠如・全体」

のプラトンの「想起」の弁証法に根ざす——が真継の評論のなかでは消えていつてしまうのだ。

また私見によれば、『悲の器』の展開する典膳の「刑法」思想論は、「論理的思考」の体現する合理性と「単独的存在者」がその全存在によって担うこととなる非合理性——まさにくだんの「心中の崖」が生むところの——とのあいだの息詰まるような確執こそが基軸となって展開するのだが、真継にあつてはこの事情がまるで掬い取られていないのである。（後述、第五章）

考えてみれば、「他者からの告発」によつてではなく、いわば自我が割れ、無意識の闇のなから現存的自己を告発するも一人の深層の自己が出現する、あるいはこれまでの自己には思いもよらない深層のもう一人の負の自己が我こそお前の正体だと姿を現し、それを敢然と否定するのかそれに呑み込まれるのか、その鋭い選択の前に自意識が宙吊りにされるといふ事態、これこそが「自己救済のための自己告発」といふ問題の場である。いずれにせよ、相対立し葛藤する両者が共に自己、そのものに根ざすといふ認識、これが要諦である。だから、ポイントはこの葛藤の内容、何と何とが対立しているかの明瞭な把握と提示にある。

高橋はつねづね次のことを強調していたという。遠丸の議論から孫引きしよう。彼は秋山駿との対談（「私の文学を語る」高

橋和巳作品集4所収）で自分の小説方法論を次の意味での「自己自身を劇場化する」ことだと規定した。（なお、彼の小説方法論に関してはプリズム4を参照されたし。）

（小説とは——清）自分自身を劇場化する空間ですね。立場というより、磁場、フィールドをもつわけです。フロイトが説いたように、私たちはそれ自体が一つの葛藤体ですから、それを無意識の夢ではなく、意識的にイメージを展開できる場をもてばいいわけです。自己を一つの劇場に変化させることはできると思います<sup>20</sup>。

先に引いた『悲の器』あとがきの一節は、右にいう「自分自身を劇場化する空間」造形を引き起こす「弁証」の方法論の依つて立つ根幹的観点を述べたものともなるう。

真継は、同評論のなかで「自己告発的な自己発見がそのまま自己救済になりうる。私はこのような精神の一種の方程式をフロムから教わった」と述べたうえで、「高橋におなじ精神分析的な自覚があつたかどうかは知らないのだが」とつけくわえている<sup>21</sup>。

だが、本論考の第三章で示すように、実にここで真継が問題にする「精神分析的な自覚」こそは、『悲の器』がキリスト教の「原罪」観念とのかかわりで、またアナキスト法学者とし

て登場する富田司（法学者たる典膳にとって、若き修養時代の最も気になる同輩であったところの）とのかかりで展開する「刑法」思想論の核心をなす問題であるのだ。高橋は『悲の器』で意図的に、典膳に敢えて「私はとりわけ精神科医を好まぬ」と言わせる<sup>22</sup>。だが、これは一種の逆説である。というのも、典膳の手記という体裁をとる『悲の器』の全体は実は典膳が自己自身に対しておこなう広義のいわば実存精神分析的陳述にほかならないからである。またくだんの「心中の崖」という問題視点そのものが、先の高橋たか子の推測が示すように人間の「意識深層」に定位する広義の精神分析的視点を体现するものなのだ。言い換えれば、精神分析的方法によってのみ解説可能となる「非合理性」——まさに一種の「原罪」としてその個人が運命によって背負わされる——を問題とする視点なのだ。

そして、高橋が「初版あとがき」で日本にはまだ「本格的近代小説の伝統はない」と言うとき<sup>23</sup>、それは次のことを意味したのである。すなわち人間の深層心理の解剖に突き入る、ドストエフスキー文学を嚆矢とする後の精神分析学の誕生に多大な寄与をおこなった文学の伝統、これがまだ日本にはないがゆえに自分がその先駆となる、という。（ちなみにいえば、フロイトの先行者たる側面をもつニーチェはドストエフスキーを『偶像の黄昏』のなかでこう讃えた。「ドストエフスキーこそ、私が何物かを学びえた唯一の心理学者である。すなわち、彼は、スタンダールを発見

したときにすらはるかにまさって、私の生涯の最も美しい幸運に属する」と<sup>24</sup>）

だが、右に略記した事情も、真継の評論にはほとんど考察対象として登場することはない。それゆえ、以下これらの問題を論じることを私は本論考における自分の課題とする。まさに真継を私の考察の《批判的媒介》とすることによって。

## 第一章 「心中の崖」からの「墜落」をめぐる

ではこの章で、まず、くだんの「心中の崖」からの典膳の劇的な「墜落」が具体的に語られ主題化される場面の一つを取り上げよう。その場面は第十三章の終わり近くに登場し、こう書かれる。

その日だった。墜落するよう、不自然な愛の表現を米山みきに対してしたのは。狂気のように、悪魔のように肉を求める私を、米山みきは黙って受け入れた（傍点、遺）<sup>25</sup>。

「その日」以来、彼は「夕刻になると、きまつて胸騒ぎがし」、それを鎮めようとウイスキーを口にするようになるが、酔いが醒めるころ決まって「怪しい欲求」に捉えられた。つまり米山みきとの激しいセックスを求める欲求に。そして典膳は告白す

る。彼女へのこの性の欲望は必ず次のことと表裏一体となって燃え上がるものであった、と。すなわち、「彼女にはかかわらない一つの幻影を追いながら。手のとどかぬ故に、他のなものにも増して切実な一つの幻影を」と<sup>26</sup>。

では、この「幻影」とは何か？ それは妻の静江亡きあと五五歳の彼の再婚相手となる話を持ち上がったところの、恩師の義理の娘である二七歳の栗谷清子の幻影であり、彼にとつては「とうてい手にいれることのできない」二人の未来像、夫婦となった二人の幻影であった<sup>27</sup>。そして、先の一節にいう「その日」とは、一言でいえば彼と清子とのあいだに思いがけぬ初デートが生まれ、しかも紛れもなく自分に対する彼女の恋心の揺らめきを感じ取ったその日を指す。

後に典膳は清子への自分の恋慕心をこう告白する。「女への愛に溺れて自己をみうしなう男性の本能を、よわい五十五にして私ははじめて理解した」と<sup>28</sup>。とはいえ、この清子への思慕は、米山みきへのひたすらなる性欲、彼自らが「荒淫」と呼ぶほどのそれ——犯し征服し所有し自ら淫乱の限りを尽くし彼女の肉体を「いためつける」サディスティックな攻撃的な——と一体となった愛<sup>29</sup>、まさに「墜落するような不自然な愛」とはちょうど対極に立つ愛として意識される。彼はこう述べる。「私にとつて彼女は清純な処女だった。快樂にも異性の体臭にも染まない箱入り娘だった。…〔略〕…彼女が無意味なまでに清純であ

ることを確かに望んでいた」と<sup>30</sup>。次のような言葉も捧げられる。「じつと真正面から、打算も俗気もなく、きらきら輝く瞳」、「ああ、その一瞬の美はどんなにか儂いことか、彼女自身にも、私にも、そしておそらく誰にも所有することのできない一つの状態がそこにあった。あたかも永遠の渴望の象徴のようにけっして固守することのできない一つの輝きが」と<sup>31</sup>。

他方、くりかえしとなるが、みきと交わす性の快樂はひたすらに「肉」の快樂として描写される。自分は、みきの「うつすらと中年の脂肪に覆われた肉体」・「内部から光を発する若さを失い、外部の翳を吸いよせてひっそりと息づいている皮膚」・「小さな争われぬ皺とたるみを宿している肉体のやわらかさ」を「官能の満足のためにだけ求め」、また「いためつける」ことに夢中となった。だからまた、この本質的にサディズムを孕む「荒淫」の欲望に対して、みきが「拒絶のために身もだえするのを止め、あの総てのものをどつぷりとのみこむ習慣になれ、彼女の方が私の乱れを受け入れるようになったとき」には、つまり、彼女とのあいだに「荒淫」という攻撃的快樂が成立しなくなつたときには自分の欲望は「急速に冷却していった」とも言われる<sup>32</sup>。

ところで、ここで何よりもわれわれが注目すべきは、高橋が次の点こそをくだんの「心中の崖」からの「墜落」という心的運動を生む動力学の支点あるいは発火点とみなしていたことで

ある。すなわち、右に見たような清子の「清纯」さへの「思慕」とみきへの「荒淫」的欲望とが形づくる表裏一体性——互いに一方が他方を支え成立させる相乗的な——を。

高橋はこう書いている。典膳は「曖昧化することのできない明瞭さ」で知っていたのだ、と。すなわち、この「幻影」がみきの肉体を「肉体としてだけ愛そうとし、いためつけさせる」という作用力を發揮し、彼が「みずから追いつめる幻影を忘れるために」みきの肉体を「過度に愛した」ということを<sup>33</sup>。この関係性の動力学、それがくだんの「心中の崖」からの「墜落」の動力学の一つだったのである。

ここで、ついでながら、かかる動力学の発動の他の場面を『悲の器』から幾つか拾い上げておこう。

一つは、いわば右の例と反対のベクトルでの「墜落」を語る場面、すなわち、清子への「思慕」への墜落を語る場面である。

典膳に、勤務評定と警職法改正問題をめぐって法学部教授としての個人的見解を質しに訪れた学生自治会副委員長との口論の最中に、清子から電話が入る。既に、米山みきが彼と清子とのあいだに生じた婚約への動きを名誉棄損——彼が自分に対しておこなった再婚の約束への背信行為——として民事法廷に告発する行為に出たことよって、清子との婚約という「幻影」も消し飛んだわけであったが、清子は電話口でこう再会の希望を述べる。——「一度、やはりどうしてもお会いしたくて。わたし

たちの間は、二度と元にはもどせなくても、駄目なりに心を鎮めるための、結着のかたちがあるとと思います」と。

典膳は激しく心を揺さぶられる。その心の動きを高橋はこう描写する。「一刻の安定もなく、感情は極端から極端へと振動した。関節がはずれ、苦痛をともなった精神的な脱臼がつぎにおとずれた。その放心のなかで、なぜ私は彼女にかかわったのだろうかと考えた。足をふみはずす危険をおかし、墜落の予想を充分にもちながら、なぜ私はかかわったのだろう」（傍点、清）と<sup>34</sup>。

この出来事のあと、彼は回想する。第十六章は清子との出会いを回想する章であるが、出会いが起きた年の大晦日もまちな或る日、彼はふと街の宝石店に寄り、彼女への贈り物として宝石の指輪を購入することを思いつく。その自分について次の言葉が記される。——「私は道をふみはずしかけていた。いや、社会の正義や一般道徳からでなく、私みずからひたすらに築いてき、限界づけて来た人生の幅を、破りかけていた」と<sup>35</sup>。この第十六章の末尾には、高橋の人間認識の核心を窺わせる「墜落感」をめぐる次の重要な分析が典膳の言葉として記される。こうである。

——自分は「煩わしさと安定感と渴望と自己破滅への欲望とが永遠に交わらない平行線をえがいて飛翔する」そうした心

的状态に悩まされてきたが、これは「二兎を追う後ろめたさよりも、もつと根源的な、人の意識の、ある奇妙な性質」と呼ぶべきものであることに最近気がついた。言い換えれば、「二つの意識は直接には、他の意識の原因にはならないという単純な心理的事実」に。この「二つの心象が、原因結果の関係なく一つの意識に共存するという」事態は、自分にとつては「おそろしく奇妙な発見」だったが、それというもの、自分は刑法学者として心理的因果関係を突き止めることに専心し、かつそれが可能と確信してきた合理主義者——後に取り上げる概念をここで用いれば「論理の立場」に立って物事を思考してきた人間——だったからだ、と。彼はこの発見した事態をこう特徴づける。「私はまったく無関係に二つの像を思い浮かべ、しかも、なんの罪の意識もなく、その重複する像を同時に眺めていたのだ。排中律がそのとき私のなかで根拠をうしない、倫理的ではなく、論理的に自分が破滅しような危険を感じた」（傍点、清。「論理的に」とは《存在》としてということであろう。それは、倫理的に非難されるべき分裂よりもいっそう深刻な苦悶を典膳に与える、いわば存在論的自己分裂として高橋によって問題設定される。参照、プリズム4）と。そして、彼はこの奇妙な心理状態を「弟の規典だけが見抜くことのできた奇妙な意識の悖徳」とも呼ぶのである<sup>36</sup>。

なお、右の陳述に関して、私は二、三コメントを差しはさんでおきたい。

第一に、右にいう「二兎」たる「二つの心象」とは、前述した弟の弾劾書において糾弾されたエゴイズム、その一方たる「清純なる処女」・「幻影」としての清子への思慕と、他方の成熟した女体の体臭を発散してやまない米山みきへの「荒淫」的性愛との「二兎」、これを指すことである。ついでにいえば、この欲望の二つの「対立的素材」の「角遂」の意味するものを読み解くことがすなわち典膳という「作中人物」を読み解くことだとする視点、これが「本格的近代小説」を可能にする弁証法的方法だと、高橋は先の「初版あとがき」で主張したわけである。

第二に、右の一節では「二つの心象が、原因結果の関係なく一つの意識に共存するという」「奇妙な」・「心理的事実」が問題となっているわけだが、これは精神分析的観点からは明確に因果関係が突き止められ得る、また突き止めるべき事象として問題設定されるのである。事実、先に引用したように典膳自身がこう告白していた。すなわち、自分はこの清子「幻影」が自分に与える心理的苦痛を逃れるために、つまりこの「幻影を忘れるために」、みきとの荒淫の快楽に墜落したのであり、みきへのそうした欲望の原因こそはかの「幻影」であることを「曖昧化することのできない明瞭さ」で知っていた、と。

言い換えれば、ここで典膳がいう「原因結果の関係」とは、刑法学者たる典膳が日頃いそしんでいる思考領域でいえば、通常の「刑法」が前提としているところの一般的な心理的因果関係。つまり自覚的な目覚めた意識の地平で成り立つそれ——かかる窃盗は犯人の経済的窮迫のゆえであり、かかる殺人は犯人の怨恨による、といった——であって、その視点からは「奇妙」に映るということである。したがってまた、「一つの意識」から「他の意識」への移行には通常想定される自覚された連続性がなく、まさに「墜落」という概念によって語るしかない飛躍・突発性ないし離間・併存性があるということである。つまり、くりかえせば「意識深層」における動機はそこではまだ問題となっておらず、それゆえに謎めいた飛躍と離間が二つの意識現象のあいだには見えるばかりという仕儀になっているということである。

では、もう一つの「墜落」の例を取りだそう。それは米山みきを襲うそれである。

妻静江が急に身罷る。死因をめぐって法的に遺体解剖の必要が生まれる。それをめぐる典膳と主治医とのやり取りを聴いていたみきが突然「常軌を逸した嗶れ声で笑いはじめる」。そしてこう言い放つ。「なにかもつぶれてしまったらしい。この家の中に、くさあいくさあい奥さんの臭いが一ぱいになるといい。近所まで臭っていくといい」と。

それを聴いた典膳は「親しい者の後姿を見て肩を打ち、そして振り返った顔に蛆の塊を見るような墜落の感覚」に襲われる。叱責する彼にみきはこう言い返す。

「見たいんです。見てくるの。皮がずるずるとめくられて人の血の流れるのを。胃袋がざっくり裂けて開くのを。奥様の体にどんな毒がまわっているのか、わたし見にゆくんです」<sup>37</sup>。

みきは親身に、そして深い共苦の心を抱いて静江の看病にそしんでいたように見えた女であった。静江に対する典膳の態度を、「奥様をお愛していらつしやらない」と責め、「奥様のことを何もご存知ありませんのね」と糺した女であった<sup>38</sup>。その彼女が、である。ここにも「意識深層」への墜落の一つの形がある。

なお一言しておけば、ここに姿を垣間見せている問題、すなわち、「なにかもつぶれてしまったらしい」という、そのいわば現象学的本質からいえばたんに静江という或る特定個人への棄損欲望ではなく世界全体に向けられた破壊欲望、世界全体の破滅を求める呪詛的欲望が、或る個人の深層意識から突如として噴出しその個人がその激情に呑み込まれるという問題。あるいはその瀬戸際に立って、世界破壊といわば串刺しとなった自己破壊の激流に身投げするか、踏みとどまりそこからの脱出と解放へと転回するか否かというテーマ。これは高橋文学全体にとって決定的な中枢的意義をもつテーマの一つである。とり

わけ、それは二十世紀の「革命運動」のなかで再び三度人類が  
出会う「革命運動」に宿啊の如く纏いつく悲劇的問題性と関連  
づけられることになる。破壊欲望の「世界」性格とそれが湧出  
してくる実存的深度——それは「救済」欲求の深度と相即であ  
る——の深さを振り返る時、まさにそのことを問題にする文学  
的視点はそのまま宗教的視点へと展開するともいい得るのであ  
う。その問題連関をわれわれは『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、  
『日本の悪霊』のなかに見届けることとなるう。(参照、プリズ  
ム2)

## 第二章 米山みきと栗山清子

ここで真継のくだんの『悲の器』論を振り返ってみたい。そ  
して、それを《批判的媒介》として、前章で取り上げた典膳の  
みきと清子に対する関係性をあらためてもう一步掘り下げてみ  
たい。

真継は、先に私が引用紹介した箇所、すなわち米山みきに対  
する自分の性欲の「荒淫」的なサディスティックな性格につい  
ての典膳の告白をかなり長くそのまま引用し、その「心理描写  
は正確である」と評価したうえで、その心理と、くだんの清子  
に対する典膳の思慕——彼女の清純なる処女性に対する——を比  
較するよう読者に訴えつつ、こう論断する。いわく、

「とても同一人物の感受性とは思われまい。米山みきにたい  
しては五十五歳の老人の感受性を正確に演技している作者が、  
清子にたいしては、三十歳の自分の素顔をむきだしにしてし  
まっているという不均衡、一目瞭然だろう」(傍点、清)と<sup>39</sup>。  
またこの「不均衡」を指して、「作者が登場人物を充分に演  
技できていないという欠点はかなり眼につく」とも述べる。し  
かもまた、この観点は次のような「性欲」と「愛」の二元論的  
対置となって展開する。いわく、典膳は「異性に情欲をおほえ  
るときに、欲情によつてのみ関係する。さきの引用文にみられ  
るように、彼は栗谷清子を一見愛したようにみえる。しかし  
いったん獲得してしまえば、彼は清子をも亡妻や米山みきと同  
様、平生は女中としてあつかい、情欲の盛りあがったときに  
(その処理のために、実はだれでもよい) 動物的にのみあつか  
うことはわかりきっている」と<sup>40</sup>。また、典膳を「他人と交換  
しうる感情の欠如した」「冷酷な男」と断定したうえで、かか  
る男が「清子にたいし瞬間的にでも愛情をおほえたように書く  
のは、それが当人の告白である以上、いよいよ嘘」ということ  
なる」(傍点、清)と述べ、高橋の描く典膳の人物像がきわめて  
説得力を欠いた矛盾・不均衡に満ちたりアリティのない、小説  
として破綻したものだと言及する<sup>41</sup>。

だが、果たしてそうか？ 私はこの彼の論告に接して啞然と  
せざるを得なかった。彼は『悲の器』を全然読めていないと

思ったし、これでは彼が高橋理解の中心に置いた「否定的な自己の剔抉」という意味での自己発見が自己救済になりうる」という視点を自ら台無しにすることになると思った。まさに先に触れた秋山に高橋が語った「私たちはそれ自体が一つの葛藤体です」ということへの視点を。

まず指摘したい第一のことは次のことである。

右に見たように、真継は、典膳のくだんの清子幻影とみきへの荒淫的肉欲とを、《精神的・人格的愛》と《動物的・無人格的肉欲》、あるいは《老人的心理》と《青年的心理》という相互にまったく異種のないわば二項対立的な矛盾と捉え、そのうえで両方の要素を典膳という同一人格のなかに併存させる高橋の試みをこう批判した。それは、リアリズムに徹しきれない高橋が、作中人物のなかに勝手に自己願望を混入させた誤りであった、と。

だが私見によれば、そうした捉え方では、まさに高橋の描きだす典膳像の核心、すなわち、両要素が——前章で指摘したように——相乗的な表裏一体性をなし、この関係性こそが「心中の崖」からの「墜落」という典膳の魂の動力学を構成しているという肝心の問題、これが取り逃されてしまうのである。

清子幻影は、典膳にとつて一方では彼のなかにとうの昔に消滅したはずの若き幸福な情念の再生として現れると同時に、実は他方では、どうみてもその実現不可能性のゆえにいつそ

彼を彼のこれまでの人生の没生命的な「寂寥」性に送り返すものとなるものであった。だから、彼はこの幻影の支配から自分を解放する、すなわちそれを「忘れる」必死の必要を感じる。そしてまさに、この必死の実存的必要が彼をみきへの荒淫的肉欲に「墜落」せしめる。

そして、その「荒淫」の帯びる攻撃性には明らかに己の過去の人生の「寂寥」性に対する、より正確にいえば、そこへと彼を追い遣った者たちに対する激しい怨恨と復讐心が投射されているとみなされるべきなのである。そこには、あとでフロムやドストエフスキーの視点に関連づけて述べる問題、人間の実存の深奥から浮かび上がってくる性欲とルサンチマン欲動との強度の共振作用シンクロナイズと呼ぶべき問題が、より一般化した言い方をすれば、性欲形態と当該個人の生きてきた対人関係の質的在り、うとの間に成立する強度の共振関係の問題が見いだされるのである。では何故に、典膳は己に清子幻影を生みださざるを得なかったのか？

この問いはわれわれを彼の幼少年期の荒涼たる原風景に送り返す。清子との「出会い」を描く第十三章は、同時にまさにこの「出会い」が彼にとつてもつ実存的意味を照射する彼の青少年期世界の次のような構造を提示する章でもあった。いわく

勉強のすぎた少年期、机のしみばかりを眺め、絶え間ない神

経の逼塞に苦しんだ青年期を私は憶った。夜おそく、ひとり鉛筆の芯を削りその粉を吹きながら身につけた語学。観劇に誘いに寄った友人に体の調子が悪いからと嘘をついてまで覚え込んだ法律の条文、——どこで私は私の人生をまがりそこねたのだったろう。休息なき競争意識、優越への意志、常に後をおいかけられ、ちよつと油断するつときおとされそうなる緊張。いったい誰が私を蹴落とそうとしたというのだろう<sup>42</sup>。

\*

\*なお高橋と京都大学で一年生のときから「京大文芸同人会」の同人であった宮川裕行は次の指摘をおこなっている。「高橋の家は：〔略〕：祖父の代に都会に出て来るのだが、田舎の農村で相当な家柄だっただけに：〔略〕：都会の激しい生存競争のなかで祖父、父と二代に渡って刻苦勉励し：〔略〕：そうして、父は我が子にも、自分と同じ刻苦勉励を望んだ」と<sup>43</sup>。典膳にどのような少年時代を設定にするかという点で、こうした高橋自身の経験が何程か投影されていることは明らかであろう。この点で『邪宗門』のくだんのあとがきにある次のくだり、「登場人物とその運命のすべては、長年温めて育て、架空なるゆえに自己自身とは切り離しえぬもの」として思い描いた」という一節は、このくだりが埋め込まれている文脈を超えて、高橋文学全体を貫く小説方法論の基軸を語る言葉として注目すべきであろう。

詳しくは、プリズム4を参照されたし。

一言でいうなら、清子はこの青少年期において彼が根底的に獲得できなかったもの、剥奪されたもの、まだ思春期以降のあの性欲の重苦しい熱度に火照る生の重圧を知らなかった特権的な時期における清純なる生の輝きの象徴という「幻影」となったのである。高橋は、この典膳の清子に抱く思慕の「幻影」的性格が清子の側にはどう映っていたのか、そしてその齟齬は新たな悲劇の誕生を予感させるものでもある事情を次のように彼女の口をとおして描きだしている。清子いわく。

「先生のほうだけが、夢みたいな愛を抱いてらして、わたくしは人形みたいで、ちよつと戸惑いながら可愛いがられようとしていたと人も言い先生もそう思っただけじゃあ。：〔略〕：でも本当は反対でした。わたくしばかりが初恋みたい

に熱をあげて先生のことを思っただけ<sup>44</sup>。」

なおここでつけくわえておけば、さらに幼年期において（精神分析的考察にとつて「幼年期」経験のもつ決定的意義は周知のとおりである——清）彼にとつて父も母もおよそ生命的に肉体的な温もりに包まれた「安息」で彼をくるんでくれるような存在ではなかった。そのように高橋は典膳（高橋でもあるところの）の人生にくだんの「劇場化」をほどこすわけである。

父について彼にこう語らしめる。いわく、

「正木家には、親父と息子がつかみ合いの争いをしたりする  
温い、雰囲気はなかった。父が私たち兄弟の誰かを叱責する  
とき、〔略〕：怒りは静かであり、赦しは論理的だった。〔略〕  
：怒りと許しの区別がつかない冷静な人物：〔略〕：目には見  
えず、それと指摘することもできない冷たい風が骨肉の間に  
吹いていた。〔略〕：一人の道学者が道学者として自己満足  
するためには、その影にかくれて何人かの自然な感情の犠牲  
がいるものようだ」<sup>45</sup>。  
母についてはこうである。

「私の母への回顧の種はすくない。ただ一つ、薄暗い奥の間  
で：〔略〕：生花をくずしていたイメージだけが鮮明に残って  
いる。〔略〕：指先はひそかに花弁を茎からむしり取ってい  
るのだった。土から切りはなされた儂い花の余生をいつくし  
まず、嬰兒の首をねじきるように、花や葉をむしり取ってい  
たのだ。〔略〕：目に見えぬ死者の棺を飾るように：〔略〕：  
どうして、こんなことをするのかとは尋ねなかった。尋ねて  
みたところで返答はえられず、また無益に怒りを買うだけで  
あることは幼心にも解ってしまっていたからだだった」<sup>46</sup>。  
つまり、典膳は豊かな深い母子愛関係が生み出す肉体的な温  
かさに満ちた深い相互受容・安心・優しさを主調とする関係性  
の享受、これをまさに基盤となる母子関係において獲得できな  
かっただけでなく、その父子関係においてもその欠如性を自乗

化され駄目押しされ続けてきた、そうした幼少期を生きてきた  
人間なのである。その「寂寥」の歴史に対する怒り、憎しみ、  
怨恨、復讐心は、彼の「私の暗黒」のなかに沈殿し、無意識化  
された攻撃性となつてとどろを巻き、虎視眈々その暴発の機会  
を窺うのである。

不幸なことに、清子の出現とともに、米山みきの肉体はこの  
無意識化されたルサンチマンのいわば「依り代」へと変換され  
てしまうのであり、この変換は典膳の自覚的意識の閾を超えた  
「私の暗部」において進行してしまうのだ。もし清子が出現し  
なかつたら、みきの肉体は、「性交」を志向性の焦点に据える  
成人の性器集中型の性欲の対象となると同時に、それを超えて  
同時に母子相互のむつみあう優しき肉体的愛撫こそを志向性の  
焦点に据えるいわゆる「小児性欲」の充足対象ともなる、そう  
した特殊な二重性に際立つ特異な性的肉体へと——二人のあい  
だで——成長できたかもしれないなかった。だが、その展望は、清  
子の出現と共にへし折られる。運命が彼に背負わせる「原罪」  
(後述、第四章)が彼をしてその展望をへし折らせるのだ。  
なおこの点で、ここで私は、米山みきの肉体への典膳の惑溺  
のなかに孕まれる実存的な意味のいわば複層性について読者の  
注意を促しておきたい。

前述のように、私はこれまで彼の彼女への性的惑溺の「荒  
淫」的性格、そのサディスティックな攻撃的性格のみを語って

きた。だが、高橋の記述を注意深く読めば、そこには「荒淫」の性格に尽きない肉体と肉体が交わす「交感・共振」の幸福感という要素もまた含まれていることに気づかされる。まさにそれは、いましがた述べた《へし折られたもう一つの展望》にかかわる問題の契機なのである。

真継の議論に戻れば、先に引いた言葉が示すように、彼は性欲をたんに「（その処理のために、実はだれでもよい）動物的にのみあつかう」欲動と捉えている。だが、このような生物学的生理学的な視点はおよそ作家にあるまじきものであり、およそ文学的ではない。

真継の評論を読むと彼が相当にエーリッヒ・フロムから学んだことが垣間みれるのだが、その当のフロムはこう指摘していた。いわく

「性欲は、愛によってかき立てられることもあるが、孤独の不安や、征服したいとか征服されたいといった願望や、虚栄心や、傷つけたいという願望やときには相手を破壊させたいという願望によつても、かき立てられる」と<sup>47</sup>。（言い換えれば、その性欲の《形態・在り方》は逆にその性欲によつて駆動されている当該の人間が相手に対して如何なる関係性を結んでいるのかを照明するのである、清）\*

\*参照 拙著『ドストエフスキーとキリスト教——イエス主義・大

地信仰・社会主義』（藤原書店、二〇一六年）、補論Ⅳ・「娶らず、嫁がず（犯さず）」節ならびに終章・「グノーシス派における性欲のエロスの肯定とドストエフスキーの性欲観」節に大略こう書いた。

——ドストエフスキーは次の直観を抱いていたと思われる。すなわち、もし男の性交者の無意識のなかに何らかの強い復讐やルサンチマンの欲動が蓄積されている場合は、その欲動が「犯す」快楽を生理学的な「自然法則」レベル（勃起したベニスのヴァギナへの挿入・反復・射精）を超えて過剰化させ、その性交相手を復讐欲動のいわば依り代に変えてしまうという事態が起き、他方男女が深い愛の絆に結ばれている場合は、くだんの「自然法則」レベルでは「犯し・犯される」快楽の関係性にあるものを、しかし、一種の遊戯に変え、そのサド・マゾヒズムの性格を優しさに満ちた愛撫によつて中和化し克服し、最後には大いなる平安・安息・庇護し庇護される悦びへと導くことになろう、という問題理解を。同様の指摘は拙著『フロムと神秘主義』（藤原書店、二〇一八年）第Ⅰ部・補注12「ドストエフスキーの性欲観に寄せて」でも為されている。

右のフロムの観点はたんに精神分析学のみならず文学者にとつても常識に属する基本的観点だと思われるが、真継のくだんの評論にはその観点がない。彼は先に紹介したように、清子を典膳が手に入れたら、彼は「清子をも…（略）…情欲の盛りあがったときに（その処理のために、実はだれでもよい）動物的

にのみあつかうことはわかりきっている」と書いた。

だが、仮に清子との再婚が実現し、両者の夫婦生活が始まったとしても、彼は妻となった清子に「清純な処女」たる幻影の役割を演じ続けることを要求し続け、清子はそれに困惑し、この齟齬ゆえに二人は破綻に陥るといふ物語の展開があり得たかもしれないではないか？ あるいは、この心理的齟齬をまさに「忘れる」べく、逆にほとんど強姦に等しい「荒淫」に典膳は己を駆って墜落しようとし、そのことによつて清子を自分たちの関係性についてのはなはだしき困惑・嫌悪・懷疑に追い詰め、両者の関係は破綻するといった、典膳にとつては二重三重の自己破壊の挙に出たかもしれぬ。だが、そういう想像は真継の提起する解釈の視野にはまるで登場することはない。

他方、高橋は次のように典膳に語らせることで、フロイト的というならば、人間にあつては性欲の高揚がまさに「死への本能」に抗する「生への本能」を高揚せしめる「エロス」的性格を帯びることを彼が感じとつていたことを示そうとしている。典膳はこう言う。

私はまず自分の死にざまを想像し、次に、ほかならず、米山みきの肉体を思った。彼女の善意、彼女の奉仕ではなく、あたかも呪縛されて滅びの道を歩む囚人のように、私はその肉を追求した。そして、その肉への追慕が逆に彼女のちよつとした

しなやかな温かさや柔らかな気遣いなどの回想の世界を呼び起こすのだつた（傍点、遣）<sup>48</sup>。

ここには面白い重要な問題が語られている。

前述したことだが、典膳の抱く己の存在に感じる実存的な欠如感には明らかに次の要素が孕まれている。すなわち、自分は肉体的・肉感的な共振性・共感性がもたらす幸福感の享受を恐ろしく剥奪されてきた人間であるとの自己意識が。

この点で、みきとの「荒淫」的な性的快楽の共有経験は、実は同時に、性欲に特化したものではないところの肉感的幸福感、すなわち「彼女のちよつとしたしなやかな温かさや柔らかな気遣い」が二人のあいだにもたらした幸福感をも典膳に想起させる作用力、これをもつたというのである。つまり、死を想像し、死の危機を意識の正面に引き出すことは、まさにそれに抗する「生への本能」としてたんに「荒淫」化したサド・マゾヒズム的性欲という肉体的な契機だけでなく、「ちよつとしたしなやかな温かさや柔らかな気遣い」といふ肉体的な契機もまた意識に喚起することになるといふのだ。そして、肉体的に担保されたこの二つの愛の感情の契機のどちらも、これまでの人生で彼が大きく欠如してきた当のものだったのだ。

私は、米山みきに関する典膳の次の告白もこの観点から読まれるべきだと考える。すなわち、こうある。

「怒りと憐愍以外にも人には感情がありうることを、私は米山みきから教わった。みずからに抑制が足らなかつたことを悔やむことはあつても、その恩恵のゆえに、本質的には米山みきとの交情を私は後悔しなかつた」(傍点、清)<sup>49</sup>。

つまり私の解釈では、彼女のくれた「恩恵」のなかには、性欲とその快樂という感情をあらためて彼に本格的に目覚させてくれた「恩恵」だけでなく、「ちよつとしたしなな温かさや柔らかさ」という肉体的幸福感情が、さらにいえば「共にする」——共苦・共喜・共振・優しさ、等——という地平において成立する「感情」が自分のなかにも息づいていることの発見も含まれていたと、ここで高橋は典膳に語らせているのだ。\*

\*補注 国雄に取り憑く「世界破滅」願望・「消滅妄想」について

右の典膳の「怒りと憐愍以外にも人には感情がありうることを」との言葉の裏返しの意味は、いうまでもなく、彼は「怒りと憐愍」の感情、言い換えれば敵対と優越の感情しか抱いたことのない人間であつたということである。次の第三章で論じるように『悲の器』において典膳は『捨子物語』の主人公国雄の後継者として登場する。そして桶谷秀が鋭くも着目したように、『捨子物語』において国雄は己の実存的欠損を補償するものとして「怒りと憐愍」の感情の最頂点たる「世界破滅」願望・「消滅妄想」に取り憑かれた少年として登場するのだ<sup>50</sup>。そしてまさにこの点においても国雄はそれ以

降の高橋文学における主人公の祖型なのである。この問題は次の第三章ならびにプリズム2において論じられることを、ここであらかじめ注記しておく。

しかも、このみきとのかかわりをめぐる彼の自己省察はそのあと実に秀逸な少年期の記憶、すなわち村の白痴の女との触れあいをめぐる記憶に彼を導く。その記憶のなかの白痴女は、少年典膳にとつて彼がついぞ実の母からは得ることのなかつた母性愛的肉体的幸福感(＝快樂)を代理する存在として登場することとなる(参照、前述の彼の母体験)。彼女は少年の彼にとつて慈母観音であり、添い寝してくれた母であり、肉体の温かさが生む肉体的接触の安息感の象徴となるのだ。(なお、寺田透はこの逸話を小説全体にとつて「不調和な余剰」と述べ、まったくその意義を評価しないし、いま指摘した側面も読み取ることがない。河出書房版『高橋和巳作品集2』の巻末論文「九年ぶりの悲の器」<sup>51</sup>)

『おお、おお』

いちいち匂いを嗅いでみて、腐敗をまぬがれた一つの夏蜜柑を、白痴は、慈悲ぶかい、ほとんど抽象的な微笑を浮かべてさしだした。…〔略〕…『おお、おお』と彼女はそれをすすめる。首を横にふつて私は体を地面に横たえた。ひんやりした地面の感触がひとつの安息感となつて感傷をやわらげる。…

〔略〕：「ねんねしなよ。ねんねしなよ。』

白痴は目を閉じて麁をかく真似をした。そして本当に私は眠ってしまったのだった<sup>52</sup>。

ここでもう一度真継に戻ろう。彼は的確にもこう言った。「否定的な自己の剔抉という意味での自己発見が自己救済になりうる」と。

典膳の場合、「否定的な自己の剔抉」とは何よりも己の「欠如」性の剔抉であった。そして、「欠如」というとき、われわれはそれを「全体への復帰」という運動性を本質的に内蔵しているものとして「欠如」を捉え返すプラトンの視点を想起しなければならぬ。

たとえば、サルトルは「欠如」という概念に関して次のような議論を『存在と無』のなかでおこなっている。——われわれが「この月は満月ではない。この月には、四分の一が欠けている」というとき、われわれはそのとき見ている弦月を満月を基にして、その四分の一を欠如しているものとして捉えているわけである。逆にいえばその弦月は、それだけでは実は存立しておらず、満月の四分の一を欠けている月として、絶えず基礎となる満月に関係づけられながら、いずれはいまの自分のあり方を脱け出して満月へと復帰しなければならぬものだという存在の実現のコンテクストのなかに埋め込まれて存立しているわけ

である。この意味で、それは満月という存在に依存し、かつそこへと復帰する、という運動を背負わされた存在として存立している<sup>53</sup>。サルトルによれば、事物のかかる存立の仕方に注目し最初にテーマ化したのは、プラトンのエロスと想起の思想を特徴づける「プラトンの脱自」の概念である<sup>54</sup>。

またヴァルター・シューバルトは『宗教とエロス』のなかで、プラトンのエロスの概念と想起説に関して次のように書いている。すなわち、

我々は、全一性に対する——はっきりしたものにしろ、微かなものにしろ——思い出があるからこそ、自分たちが部分であると感ずる。自分が孤独だと感ずるためには、全なるものを感じていなければならぬ。孤独の悲しみや全なるものの豊かさに対する憧れの前提には、全なるものの体験がなければならぬ。郷愁こそ、我々の夢見る故郷が存在することを証明するものである：〔略〕：エロスの愛とは失われた統一への憧れであり、救済をもたらす完全化への衝動であることに、我々の注意を喚起したのはプラトンであった。<sup>55</sup>

真継が「自己発見が自己救済になりうる」と言うのは、己を「欠如」として発見することは、「全一性に対する——はっきりしたものにしろ、微かなものにしろ——思い出」へとわれわれを

導くことであり、われわれのなかに「失われた統一への憧れ」を掻き立て「救済をもたらす完全化への衝動」を惹起せしめることだからであろう。

それゆえ、或る男が自分を深く「他人と交感しうる感情の欠如した人間」と痛感することは、同時にこの欠如を克服しようとする「救済をもたらす完全化への衝動」を——そのほんの片鱗でしかないとはいえ、くだんの「全なるものの体験」が自分のなかにもあったことを「想起」することを通じて——自分のなかに甦らすことであり、そのとき彼はもはや「冷酷な男」ではなく、「冷酷」から「愛」へと自己を超越する途上にいる男なのである。もちろん逆戻りすることも、逆にさらなる超出もある、その不安定な動性の只中にある存在なのである。

「心中の崖」とはこの不安定な動性の比喩である。「墜落」の危機と「超出」の希望との両極のあいだを運動する。

とすれば、高橋の描きだす典膳は、彼が何者であるかを「弁証」するための「対立する素材」の説明しがたい「不均衡」によって成り立つ失敗作ではなく、それら両素材の「角遂」によってくだんの「欠如」・「全体」の不安定なる「動性」を生きる途上にある、その意味で一個の途上にある、「全体的人間」ということになろう。

付記 なおここで次のことをつけくわえておきたい。『悲の器』

の最終章の直前の第三十一章は「静江の手記」という副題を添えられ、まさにその全体がこの手記である章であるが、そこで高橋は次の問題を静江に語らしめている。すなわち、彼女の闘病中も「週一度」、典膳は「かまわないかね。駄目ならいいんだよ」と「努めて事務的に」言いながら、また「すまないと思う」と言いながら、いわば彼の性欲の処理を彼女に求めたというのだ。おそらく愛撫しいい肉体の快楽を交感しあうことなど一切なく、彼女の性器に自分のペニスを差し入れ、しばしの出し入れの刺激の果てに射精することだけを。高橋は静江にこう言わせている。

「癌を病んでいても、女でなくなっている訳ではない。わたし達は夫婦である。けれども痩せさらばえて床に臥せた妻が、その日ばかりは腰湯をして清めた体を、固くこわ張らせながら、掛蒲団の裾をみずからたくるのは、ああ、そのたびにこそ、神よ、わたしはあなたのことを思いました」・「夫は、わたしのすべてではなく、その肉を、その肉のすべてですらなく、わたしの部分を抱かねばならなかったのです」・「神様、ああ、わたしのこの生活は地獄でございました」<sup>56</sup>。

私は本論考の第六章で、『悲の器』におけるこの「静江の手記」章の構成上の位置づけに関して私が抱いた疑義と批判を述べる。そのさい、高橋がこの重要な証言を静江にさせておきながら、この手記を読んだことになっている典膳にこの証言に関

して何一つ語らせないことへの疑義も述べるが、ここで指摘しておきたいことは、高橋は、典膳のかかる性的態度の対極に位置するものとして米山みきとの性交を描いたということである。なお真継についていえば、彼はこの差異についてもまったく問題にしていない。

### 第三章 『捨子物語』の後日談としての『悲の器』

ここで、第一章で取り上げた真継の言葉のなかでまだ私の議論のなかに導入していない一節、「正木典膳は作者の一種の自画像なのだ」という言葉から始まる一節を取り上げたい。そして私は、この一節の冒頭の言葉を「正木典膳は『捨子物語』の国雄のいわば後日談を担う人物である」と言い直したい。そうすることで、『悲の器』と『捨子物語』とをあらためて関連づけてみたいのである。既に「墜落感」という問題に関してはこの関連を指示する高橋たか子の指摘を紹介しているとはいえ、『捨子物語』の国雄は、祈禱師にこう予言された子供であった。

彼はたえず空しく憧れ、空しく渴望し、しかもみずからをしか愛せし得ぬ二重性のゆえに、つねに豊饒さを取り逃がさねばならないであります。彼はいつも独りぼっちで生きね

ばならないだろう。だれが育てるにせよ、彼はその生のはじめにおいて、すでにひとたび見棄てられねばならないのだから。…〔略〕…辛うじて幻想のなかに憩いを見出だしつつ歩まねばならぬ。その子はなにびとも真の関係を結び得ぬように生まれついたのだから。みずから以外のなにびとも、彼は愛さないのであるから…<sup>57</sup>。

右にいう「彼はたえず空しく憧れ、空しく渴望し、しかもみずからをしか愛せし得ぬ二重性」という問題こそは、これまで私が縷々述べてきた問題、すなわちかの典膳の抱える「心中の崖」という問題であり、この崖からの滑落が引き起こす「墜落感」こそが彼の己に対して抱く実存感覚の核心・震央であったという問題にほかならない。

くだんの祈禱師の言葉を借りれば「なにびとも真の関係を結び得ぬように生まれついた」という問題こそ、典膳という一人の「個別存在者」の抱える「原罪」性が彼に与える「悲」にほかならず、この悲に満てる「悲の器」こそが自分だという自己意識、そしてこの実存の苦境から脱出せんとして「己」と「愛」とのあいだに無意識のうちに彼が創りだした「網」でもあり「罨」でもある或る関係の絆の在りよう、その核心を指示するのがこの「墜落感」にほかならなかった。

かの祈禱師の予言を継承する『悲の器』での典膳の言葉の

数々を引こう。

「他者に関心をもつ魂への羨望と、他者に関心をもたれる存在への嫉妬」<sup>58</sup>・「私にとつて愛の観念は、罪のそれと同様、避けて通ることができれば避けたほうが懸命な余分の感情にすぎなかった。だが、妻の悲鳴は、逆なカチでその余剰の観念に接近させた。それが自分の身辺にはなく、今後も訪れないだろう欠如の意識として：〔略〕」<sup>59</sup>・「なぜ：〔略〕：楽しく笑い笑われあう関係が育たないのだろうか」<sup>60</sup>・「妙にわたしには人間関係をそだててゆく能力が欠けている」<sup>61</sup>・「きゃあきゃあ」と騒ぎながら、小さな息子と娘と一緒に裸になつて風呂に侵入してきたときすら、私はその体を洗つてやらなかった。まどわしかつたのだ」<sup>62</sup>、等々。

またくりかえしになるが、この「真の関係」の欠如という問題には《肉体的感覚・快楽の担われた生命感情として成立する共感性・共振性》という点が強く含意されていることに注目したい。というのも、次の第四章で取り上げるが、この欠損意識、自分は生まれつきそうした身体性の幸福を剥奪され欠如した「反省的意識」の一個の化け物、すなわち「反省的地獄」(これは典膳の言葉である<sup>63</sup>、参照第五章——清)ではないかとの根源的劣等感、それが、かかる劣等感の苦渋を一拳に投げ捨てるべく試みる実存投企・「根源的選択」(サルトル)——ニーチェ風にいえば「一切価値の価値転換」として企てられた——を典膳のなか

に生みだすからである。すなわち、《反省的意識の化け物であるなら、よし、その化け物・「反省的地獄」に成りおかせようぞ！ ひたすらに論理の明晰さを最後の掛け金として生きる「論理的人間」の宇宙たる、論戦の地獄へと！》という。

本論考の「結」章で再度取り上げるが、『悲の器』の結びを飾る典膳の言葉をあらかじめここで引用しておこう。いわく、

私は死んでも、私には鬨の修羅場が待っているだろう。私を踏みつけにせんとする悪魔どもがつきつきとあらわれ、現れつづける。我が待望の地獄が。…〔略〕…富田よ。死せる萩野よ…〔略〕…、私は友情の名において、他の力によつてではなく、君たちの苦悩する地獄へと、君たちをたたきのめすために赴くであろう。私たちは格闘し続けるであろう。人間が人間以上のものたりうるか否かを、どちらかが明証してみせるまで。「さようなら、米山みきよ、栗谷清子よ、さようなら、優しい生者たちよ。私はしよせん、あなたがたとは無縁な存在であった」<sup>64</sup>。(富田、萩野両名は、典膳の若き日のライバルであつた同輩の法学者のこと、後述、第五章)。

それが典膳の《法学者として生きる》という実存投企なのである。

そして注目すべきは、この投企こそが、『捨子物語』でのか

の予言、この子供は「辛うじて幻想のなかに憩いを見出だしつつ歩まねばならぬ」という予言を担うこととなるという事情なのだ。いわく、

私は寂寞というものと双生だった。だが、それに耐えることができたのは、そのような荒蕪、どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる論理の作業が私にはあったからだ：〔略〕：研究室、それが私の牙城であり、私の生きがいなのだ。<sup>65</sup>

あの自分の体臭で温めた書物の並ぶ私の〈荒野〉へ。観念の蜃気楼をみ、虚空に向かつてみずからの言葉を吐き、いつはてるともない道を彷徨する私の砂漠に帰りたい。あの沈黙の塔、あの無言の豊饒、それと相対してみずからを虚無化する幸福へ。<sup>66</sup>

そして一方におけるこの「みずからを虚無化する幸福」という生命否定と存在肯定とが背中合わせとなった根源的自己矛盾だからこそ、その矛盾からの自己救済の欲望が自らに仕掛けかつそこに陥るところの「罨」であり「網」掛けであるところの、米山みきと栗谷清子への二重愛、それこそが、くだんの往生要集の言葉を借りれば彼の「悪行」なのであり、彼は自らこの「悪行」によって自己救済の道を断つのだ。

つまりそこにあるのは、解かれることなき、ただ死が終止符

を打つことだけができる《悪循環》なのである。それが「個別的存在者」たる典膳の固有の「原罪」であり、この「原罪」からの回心・転生はあり得ぬことのほぞを噛む認識の果ての自殺行の宣言、ついでしたが見た『悲の器』の末尾を飾る言葉が示す、いわばニーチェ的な《悪》の「超人」たらんとする「地獄行き」の雄たけび、それが小説の結びとなるのだ。

これらのいわば支柱ないし諸関節、それらが織りなす小説的結構——それが『悲の器』の骨格にほかならない。

なお、『捨子物語』との関連で注目すべき問題として次の二点を指摘しておこう。いずれもその詳しい考察は後の六章と七章に譲るが。

『捨子物語』においては右に見た《悪循環》からの解放＝救済は、キリスト教的展望に対する明確な拒絶の上に、自死をもつて救済成就とする「東方の厭世の教義」・「子は親への呪いである」と教える東洋の暗き勝利者の教典」への愛着として語られる。「なにびととも真の関係を結び得ぬように生まれついた」という「原罪」を背負う国雄にとつて、何よりも共苦(Mitleiden, compassion)の愛を説き、愛することと愛されることとの相互性を確信し、《愛の相互性を行為し得る者》たることを要求するイエスの言説は、ただただ彼を糾弾し《愛の無能力者》として排斥する論理としてしか受け止め得ないものがあり、キリスト教の救済展望のなかには彼の居場所はない。

彼にとつて自己意識は絶えまなく彼を己のかかる「原罪」性に送り返すものでしかないのだから、彼にとつて救済とはこの「反省の地獄」からの解放にほかならない。この点で、「東方の厭世の教義」は次の救済のメッセージを彼に送ってくるものとして描きだされる。すなわち、人間はみな「余剰の意識あるゆえに余剰の者たるにすぎぬこと」、つまり人間は意識などという余計なものを持つがゆえに「苦しめる物質」であり、だから「死」こそが人間を「意識なきものの毅然たる威厳」に輝く純化する「物質」へと帰還せしめることで「魂の安静」<sup>アパテイキヤ</sup>へと導く唯一の救済である、との。かくてその教義は、「死とはただ下賤の者のみの絶望なるぞ」、言い換えれば「下賤ならざる者」とつては「栄光」であると説いた、と<sup>67</sup>。

しかも、この国雄の立ち位置がキリスト教への激しい拒絶感の上に構成されるという問題は何よりも国雄の母——実は捨子の彼を引き取り、彼にはそのことをひた隠しに隠し、自分自身の子として育てた——は熱烈なキリスト教徒であったという設定に象徴された。母は「おびただしい宗教書とその解説書の山」を「隠し持っている」と書かれ、かつ彼女には「夜更けに旧約聖書を読みながら、喫えもしない煙草を吸ってむせんでいた母の養父のような表情」という描写が添えられる<sup>68</sup>。

なお次のことを言い添えておきたい。くだんの論集『高橋和巳論』において『捨子物語』を論じた二人、宮川裕行と桶谷秀

はいずれも国雄にとつてジャイナ教の系譜を示すこの「東方の厭世の教義」と彼との深甚なる関係性を論じていないということ。

確かに宮川裕行の議論のなかには国雄の妹に関して次の一節が出て来る。いわく、

「B 29の空襲で母を失い、主人公の背に背負われ…(略)…迫りくる死の影を割けようともせず、静かに迎え入れようとする姿の中に、後年高橋が自ら日本における第一号の信者と称した、印度ジャイナ教の信徒たちの、自ら選んだ餓死によって完成する…(略)…深い想念が籠められているようである」<sup>69</sup>。

しかし、宮川は彼の『捨子物語』論のなかでただの一度も次の事情、すなわち、このジャイナ教的な「死による救済」思想が当の主人公の国雄が前述の理由から自分が一番共感する思想として選んだ事情については触れていない。そもそも彼の評論には高橋における文学と宗教との強い絆への問題関心が窺えない。

そして、宮川よりは『捨子物語』が高橋文学にとつてもつ意義がはるかによくわかっていると思える桶谷秀——先に示したように、彼はかの祈祷師の予言を高橋文学のいわば通奏低音的主题とみなし、他方宮川はこの予言に一言も触れていない——も、この問題には何ひとつ触れていないのだ。

ところで、この問題系は『悲の器』では直接的な形では登場しない。正確にいうと、キリスト教との緊張に満ちた対話と対決はこの本質的に《宗教的・哲学的小説》（真継）と呼び得る質をもったこの小説の基軸をなすものであるが、しかし『捨子物語』のように「東方の厭世の教義」との関連に持ち込まれるということはないのである。

ただし、『捨子物語』が描きだす《死こそが「反省の地獄」から己を救済する》というテーマは実はくだんの「静江の手記」の中心テーマに据えられる。「東方の厭世の教義」の名前こそそこでも登場しないとはいえ。しかもキリスト教への激しい呪詛と結びついてである。静江は、次のように述べることで、自殺こそを最も重大な罪の一つと考えると世間でみなされているキリスト教を自殺肯定の《死の宗教》へと換骨奪胎せんが如き言辞を口にするのだ。いわく

いまわたしの心はまだいてある故に、またわたしの心の滅びてあるならば、わたしは喜んでキリスト者となるだろう。何ものも作らず、産み出さず、ひたすら無に帰することを授けたいもうならば…〔略〕…<sup>70</sup>。

これが、注目すべき第二の点なのである。

なお、ここで前章の補注で指摘した問題にかかわって次の追

記をおこなっておきたい。一言でいうなら、くだんの祈禱師が彼に与える「彼は…〔略〕…辛うじて幻想のなかに憩いを見出だしつつ歩まねばならぬ」という予言に出て来る「幻想」の究極とは、「世界の完膚なき破滅を望む」呪詛的願望と一対となった「癒しがたい疾病、強いて名づけるなら《消滅妄想》」とでも名付けるべき幻想形式」にほかならないという問題である<sup>71</sup>。

国雄はこの「消滅妄想」を「一立法メートルに原子が一つしかないような宇宙の空間に、周囲の存在の一切が求心力を失った回転物の上から、ひよいひよいと消え去ってゆくという幻影」と説明し、この幻想は彼がこれまで関係を結んできた人間と離別する瞬間に彼が「体得した事実感覚」に基づく幻想だと言う。すなわち、もはやその人間と会うことは絶対にないと確信するという「事実感覚」に。既に幾度か述べたように、「無関係」という関与様式こそが国雄のいわば実存様式であった。この彼の実存様式が生む幻想、それこそがこの「消滅妄想」なのである。

そしてまたこう書かれる。かかる「憎んでもあまりある自己」に対して国雄は「私は世界の完膚なき破滅を望む」と「号令」することでかろうじて「自尊心」を掻き立て、そのようにしてこの自尊心を調達することをもって自分の存在を支える「支柱」としたのであった、と<sup>72</sup>。

『捨子物語』の書き出しの「序章」のなかに主人公の国雄が

少年期の自分、第二次大戦の末期、かの大阪大空襲によって壊滅し屍累々たる荒野に変わった街の風景を思い出しながら、こゝう独語するシーンがある。

「私の孤独が一つの怪物になって、乗りうつるべき犠牲者を狙いながら、空中を、人ごみのうえを、病院や埋葬場や淫売窟の周辺を徘徊する情景を想像した。私は寒気をおぼえた。私は、私がなにを欲しているかを、はつきり悟ったように思った」と<sup>73</sup>。

「なにを欲しているか」、欲しているものは世界の壊滅・滅亡の光景にほかならない。

#### 第四章 なぜ典膳は「刑法」学者なのか

『悲の器』は『捨子物語』の後日談だと書いた。

では、なぜ高橋和巳は典膳を刑法学者として設定したのか？

既に私は、『捨子物語』の主人公国雄にかの折袴師が与える予言、国雄は「辛うじて幻想のなかに憩いを見出だしつつ歩まねばならぬ」という予言が、典膳においては如何なる言葉と成って返り咲くのかを前章で示した。そこに浮かび上がってくる問題を解く鍵となるのが「どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる論理の作業」という言葉であった。

この言葉に接して、私は以前自分が『捨子物語』を読んださ

いにつけたメモノートの一節を思い出した。私はそこにこう書いていた。紹介しよう。

高橋の小説を支える地の文の文体は、ほとんど長年に渡ってくりかえし反省的考察をおこなってきたがゆえに獲得された、きわめて分析的で抽象化のレベルが高い哲学的省察を支える概念的言語に織りなされた理知的な文体であった。それは、彼の意識が「ねに対象から自己を引き離し、対象を論理によって「我がものとする」ことを遂行しようとするところから生まれた文体であった。ここで敢えてサルトルの概念を使えば、対象を、その対象が生きている論理、その対象がそれによって成り立っている論理、その論理を把握することによって対象を「我有化」する、そうした知的な論理的欲望に絶えまなく駆動された文体である。

先に取り上げた高橋自身の言葉を使えば、彼の文体はかの「反省的地獄」を生きる文体である。そしてこのことが、つまり私の言い方でいえば、絶えまなく「対象から自己を引き離し、対象を論理によって『我がものとする』」という関係性そのものがくだんの「寂寥」を生むのだ。典膳（＝高橋）にとって「論理の作業」とは、そこに湧きだす「寂寥」で己を包み上げることによってしか遂行し得ないのであり、だからこそ同時に

「どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる」ものとなるのだ。

ではさらに問おう。何故にその「論理の作業」は彼にあっては「刑法」という学問の場では為されることになったのか？

この問いへの鍵となる言葉は「原罪」である。

だがこの問題に入る前に、否、入るために、まず次の点をいささか事前に考察しておこう。すなわち、右にいう「論理の作業」が典膳にあっては人間各自の「個別存在者」性——言い換えれば人間の「実存」性——との絶えまない鋭い緊張のなかでこそ追求される作業として意識されていたという事情を。というのも、その点が、くだんの「論理の作業」と「寂寥」との関係性がさらにいって何を意味するかを鮮やかに浮かび上がらすと思われるからだ。

たとえばくだんの第二十五章で、典膳はまず人間を問題にするにあたって、人間をその「個別的存在者」の側面（次元）と当該人間が所属する何らかの共同体——家族、地域ないし氏族、国家、国際社会、等々——への帰属者としての側面（次元）に分けたうえで、後者の側面において捉えられた人間を「公人」と規定する。彼によれば「法」とは、この「公人」に対して帰属共同体が己の結束を担保するために掲げる「公的価値」、それに立脚した規範である。つまり、「法」においては「公人」たる限りでの人間の是非が問われる。

そして典膳は「法が漂わせる冷たさ」という問題を取り上げ、こう主張する。——その「冷たさ」が生まれるのは、「法が論理の体系であるというまさにそのこと」によって、人間の公的論理が人間の個別的存在に対してもつ冷酷さを、それが理想的であると同時に現実的であらねばならぬ要請によって、もつとも露骨にしめすからなのだ」と<sup>74</sup>。

この論点は、典膳によって、およそ「理論」的思考ないし「論理」的思考一般の問題にまで拡張され、さらにこう言われることになる。

理論はひとたび形成されるやいなや、常になにほどの、個別的、事実への、敵対性をもつ。論理はそうした意味では本来否定的なものであり、…〔略〕…論理は自律的に伸長しようとし、しばしば現実を否定すべき結論に達する（傍点、清）<sup>75</sup>。

なおここで一つ注目しておきたい点がある。

それは、右の典膳の言説において、マルクスの革命思想といましがた見た「法」の依って立つ「公的価値」・「公的論理」の立場との隠れた共通性が指摘されることである。いわく、

経済学に基礎をおく革命説と、政治の実定化である法の学とは、しばしばそのあらわれがまったく背反するようにみえて、

じつは一卵性の双生児なのだ。それが保証するものと、それがもつ冷酷さにおいてもまた共通する。それらが保証し固執するものは、一般者の論理であり、個々の存在ではない。<sup>76</sup>

私見によれば、高橋は逆説的な形で、つまり「論理」の立場（次元）を擁護する典膳の言説を借りる形で、逆に「個別的存在者」の視点を、またその視点からこ見えてくる次の問題を照射しようとしているのだ。すなわち、およそ「革命」主義的言説一般に内在する次の陥穽を。言い換えれば、これまでの人類史を暗く隈取ってきた抑圧と疎外の一切から人間を根底的に解放する究極の革命を標榜するマルクス主義の革命主義それ自身に潜む——それが如何ともしがたく「公的論理」に立つものである以上——「個別的存在者」への原理的な抑圧性を。またその抑圧がバネとなつて起きる次の事態を。すなわち、革命的であることを自称するその暴力がまるでパンドラの箱を開け放つように、革命を呼号する者たちが自らの掲げる「公的論理」の看板の背後に隠し持っていた「個別的存在者」としての己が抱く怨恨心と復讐欲望までをも開け放ち、たちまちのうちに彼らがこの隠されていた己の暴力欲動に自ら買い取られてしまい（まさにスターリンはその象徴モデルである）、自分たちが掲げていたはずの革命的欲求に対する恐るべき敵対物へと自らを変質させ墮落させてしまうという事態を。革命的暴力に憑いて回ること

事態のいわば悲劇的内在性を。それを彼はここで告発しよとしているのだ。そして、往々、否、ほとんどの場合、「理論」と「論理」の立場に立つ者はこの秘められた問題の環を見失っているという問題を。

右に引いた言葉が書かれた章とは別の章であるが、そこに次の典膳の言葉がある。いわく、

成功しなかつたとき、払った犠牲の大きさが、とりもどせない人生の一回性の重みを加えて眼前に拡大され、その人を怨嗟的人間にする。多くの失敗者が憎悪のかたまりになっていったのを私はみている。不幸にして、私はときおり、事あつて職業革命家を志す諸君にあうとき、その人々の三人のうち二人には、その瞳のうちにすでに失敗者・落伍者の乳濁の色のあるのを見せつけられる。…〔略〕…そういう人々が醜い権力欲にとりつかれて人をおとしめようとするのだ<sup>77</sup>。

ところできわめて興味深いことは——くりかえしになるが——、こうした論点の提起は典膳においては、彼があくまでかかる「公的価値」に根ざす「論理」の立場（次元）に立つことを選んだ人間であつて、けつして「個別存在者」の立場には立たないことの決意表明と重ね合わされていることである。

先の規典との対決の章である第二十五章で彼はこう言う。

——「わたしは、その論理の作業に生涯をついやそうとしてきたのであり」、だから「一人の個別者もつ、人間の本能の弱みに付け込んで、公的次元に土足でおどりあがり、人々の視線を奪い、人々をまどわし、人々の価値の尺度を狂わせることは許せないのだ」と<sup>78</sup>。(私見によれば、この一節の典型的な具体例が、「職業的革命家」の仮面の下に「怨嗟的人間」が隠されていると指摘した先の一節なのである)。

だが、かかる主張の最後に突然のように彼はこうつけくわえる(明らかに規典がカトリック神父であることを意識して)。「愛とは何か、わたしは知らない。しかし、それは個別者の倫理であって、より高次の論理の基準ではない」と<sup>79</sup>。

ここで、私は先に探究を保留していた問いに帰りたい。典膳において「論理の作業」は何故に「刑法」という学問の場であつたのか? というくだんの問いに。

私は、この問いを掲げたい、この問いを解く鍵となる言葉は「原罪」であると言った。

何故か?

私は本論考の早くも「はじめに」章で、「心中の崖」とそこからの「意識深層」への「墜落」というテーマこそが高橋の実存的人間認識の核心をなすと述べておいた。また、このテーマが決定的な形で最初に主題化されるのは『悲の器』第十三章であると指摘し、そこからこのテーマを明示する規典の言葉を引

用した。あらためて参照いただきたい。その第十三章にまさにこのテーマにかかわって、次の典膳の言葉が登場する。

クリスト教のドグマの中で、法律家にとつてもつとも敵視さるべき——そして同時に、もつとも魅惑的な観念は、いうまでもなく、〈原罪〉の観念である<sup>80</sup>。

何故か?

彼によれば、その理由は刑法というものがそもそも抱える次の「二律背反性」に潜んでいる。すなわち、刑法とは一方では「社会を犯罪から防衛しながらも現に犯罪の行われるまでは何事もなさず」という原則と、他方では「犯罪者も人である故にその人間の価値をも保証するという」原則との二つの原則から成り立っている。

そう確認したあとで、彼はこうつけくわえる。「生まれるや否や、彼個人に由来せぬ原的罪過を背負うのが人間の本性であるなら、たしかに、理論的には社会は人を裁きえない」(傍点、清)であろう、と<sup>81</sup>。

つまり、こうである。如何なる人間に対しても「その人間の価値をも保証する」という原則が「彼個人に由来せぬ原的罪過」つまり或る運命的事情によって固有の「原罪」を背負うに至った一人の「個別的存在者」たる個人にも適用されるべきだ

とすれば、刑法は、その個人を裁き得るか？ 既に当該個人がその「原罪」に促されて犯罪を犯したとしてもその犯罪を裁き得ないし、まだ未犯であったとしても、未犯は裁き得ない以上ただ傍観するほかないとしたら、そもそも「社会を犯罪から防衛する」という役割さえ刑法は果たし得ないということになる。つまり、「原罪」を前にして刑法は自らの無効を自らの原則によって宣言しなければならぬという羽目になる。そうではないか？

かくて、典膳はキリスト教の掲げる「原罪」観念はかかる難問アボリアに刑法を導くと言うのだ。先に引用した彼の言葉はこの事情を指している。

もちろんかかる議論を立てたとき、「原罪」観念は典膳（＝高橋）にとつて精神的な問いを発する概念へとモディファイされ、その文脈で引き取られているのである。既にそのことは、右の議論が第十三章のくだんの「心中の崖」からの「意識深層」への「墜落」というテーマを論じる議論のなかに埋め込まれていることが示している。この問題のコンテキストは次の一連の言葉と響きあっている。

たとえば第十一章にこうある。「犯罪統計学、犯罪心理学、犯罪精神病理学」の発展は刑法をして「犯罪者の個性に目をむけはじめ」させ、「考察は行為の土壤にさかのぼるべきことを悟るにいたつたのである」<sup>82</sup>。この指摘の数頁前にはこうある。

「過去はつねに、回想する人にとつて都合よく整理されるものであるゆえに、整理されれば個別的存在者の、もつとも奥深い存在論的意味を失う」と<sup>83</sup>。いうまでもなく、ここにいう「もつとも奥深い存在論的意味」とは、第十三章に登場するくだんの言葉、すなわち「心中の崖」が「意識深層」においてその個人に背負わせる彼の人生を根底において左右する実存的課題の在りようにほかならない。

そしてかかる問題の文脈は「論理的人間」たることを己の実存投企とした典膳にとつては次の問題となつて現れる。いわく、深く、考へて、みる、同情心は私の中にはなかつた。共苦や受難や復活など、観念として面白いもののあることを認めないわけではないが、それら魅力ありげな観念群の大半は現実的ではない。膨大な従いがたい前提があつて、そこから、神秘の糸をたぐつて編み出される論理に、いくらかの魅力はあつても、それらはしよせん誤謬にすぎない<sup>84</sup>（傍点、清）。

或る他者を前にして、その「個別的存在者」の——「行為の土壤」となる——「もつとも奥深い存在論的意味」の在りように対して「深く考へてみる同情心」を抱き、かくしてその個人と自分のあいだに「共苦や受難や復活」の諸問題を自分たちの関係性が賭けられた掛け金として据え直し、彼我の関係を生きる



林業、漁業、工業の生産を総計し、分配する電子計算機と、すべての法文を暗記し、違反には音をたてて警告する電子頭脳ができあがることだろう」、それに比べれば、「代表制議会民主主義」は多くの国民をかかす「機械」の支配下に置かないというだけでもました、と。そして、喋り終えて彼はふと気づく。こう書かれる。

「喋っておりながら、私は気味の悪い違和感に襲われていた。自分とは異質な何ものかの霊がのりうつり、急に二重人格者になったような気がしたのだ。なぜなら、同じ言葉で聴いたことはなかったとはいえ、この思想はあきらかに富田のものだったからだ」<sup>88</sup>。

それほど富田は彼の内部に今も生きる《もう一人の自己》に等しいほどの友なのである。

あらためて次のことも指摘しておこう。

既に本論考の第三章で言及したように、そのさいその核心部を紹介した『悲の器』の末尾を飾る典膳のニーチェ的決意、「君たちの苦悩する地獄へと、君たちをたたきめすために赴く」という決意は萩野三郎（マルクス主義法学を打ちだし、当局の弾圧によって助教授の地位を剥奪され、郷里に帰り、戦後、郷里の県教育委員長となった果てに湧き起こった勤評反対闘争の渦中に自殺する）と富田に捧げられたものだが、しかし『悲の器』の全体を振り返れば、明らかに萩野に勝って富田にこそ向けて叫ばれ

たにちがいないと思われる。

さて、これも「はじめに」章で言及したことであるが、高橋はこれまで縷々述べてきた「個別的存在者」の「原罪」問題をめぐる議論を背景にして、まさにこうした諸議論に当てつけるように典膳にこう言わせるのだ。「私はとりわけ精神科医を好まぬ」（前出）と。

とはいえ周到なる高橋はこうも彼に言わせる。

「公式主義とはまさに論理がもつ名誉ある宿命であり、公式主義的でない、文学や諸芸術などの精神活動が当然あってもよいけれども、論理や法を非難することは、本来不可能なことなのだ」<sup>89</sup>。（傍点、清）

つまり、逆にいえばこうであろう。

——「文学や諸芸術などの精神活動」は、刑法学とは反対に「公式主義」を否定することにおいて成り立つ精神活動である。よって、総体的に見れば、人間の精神活動は相対立する二種の活動の絶えまない確執、つまり「角遂」の弁証的ダイナミズムをとおして展開するのだ。本質的に「公式主義」的であるところの「論理」的な人間認識活動と、その否定において身を構える「文学や諸芸術などの精神活動」との。そしてこの『悲の器』は紛れもなく「文学や諸芸術などの精神活動」に属す。ただし、私（高橋）はこの小説を、読者が「論理的」立場と「個別的存在者」的立場という二つの「対

立的素材」を「角逐」させることをおして「よむ」、そういう「読み方」が為されるべき小説として読者の前に提出したい。

かくて、われわれが行き着く一個の逆説とはこうである。

「刑法」がそれによって担われるべき「論理の作業」とは、人間各自の「個別的存在者」性を抽象し、当該の個人を当該の社会が規定した「公人」的な「公式主義」的な人間概念に依拠して、言い換えれば「個別的存在者」性から生まれてくる各自の「原罪」性を捨象し、罪の判定の基準に「公人」的規準を据えることによって、人間各自の行為の「罪」性の如何を計量し判定する。かかる判定作業こそが「刑法」における「論理の作業」にほかならない。

とはいえ、だが、「公人」ではなく「個別的存在者」としての刑法学者正木典膳の生きる逆説とは、彼がこの論理作業を「どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる」ものとして意識し、かかるものとして追求し、それを彼が享受できる唯一の「幸福」とみなすこと、言い換えれば「刑法」学者たることを己の実存投企とすることであり、この存在投企は彼が自らに抱える固有の「原罪」、つまり彼自身の「心中の崖」、《私は愛とは何かを知らず、なにびととも真の関係を結び得ぬように生まれついた人間である》という運命的な自己規定から生まれるのである。

かくて彼は「論理的人間」たらんとする彼の实存投企のなかで「原罪」概念を否定し、かつ肯定する。彼の实存投企、言い換えれば、彼の為し得る唯一の「生きる」という試みはそれ自体が一個の自己欺瞞の企てにほかならない。何故なら「論理的人間」たらんとする実存的投企それ自身は彼の背負った「原罪」が生み出す実存的投企であり、この投企は《如何なる「原罪」的視点からする人間認識も拒絶する》という投企にほかならないからだ。つまり、彼は「原罪」という観念を拒絶する身振りしながら自分のためには「原罪」の観念を正当化しているのだ。この自己欺瞞が構成する「論理的矛盾」は、「論理的人間」たることを己の実存投企とする彼にとっては、つまり論理的明晰性を「生きる」ことの掛け金とする彼にとっては「倫理的矛盾」よりもこたえる。堪えがたい。彼の存在そのものに巢食う「論理的矛盾」は早晩彼の存在そのものを、つまり彼の肉体的物質性と一つになった彼の实存そのものを瓦解せしめるだろう。

弟の規典は兄典膳をこう論告する。

「あなたはむしろ自殺すべき人だった。『悪霊』という小説にでてくるキリーロフのように、神をいなまれる以上は、自殺されるべきだった」<sup>90</sup>。

なお、ここで次のことを指摘しておかねばならない。すなわち、『憂鬱なる党派』ではこれまで取り上げてきた文脈とは

まったく異なる文脈を背負って「原罪」の概念が登場するとい  
う問題を。私はこの問題をプリズム3で取り上げるであろう。

## 第五章 第二十五章と第三十一章（静枝の手記）の 問題

既に本論考の「はじめに」章で言及しておいたが、真継伸彦  
は『悲の器』の第二十五章——典膳と彼の末弟のカトリックの神  
父である規典との対決の章として書かれる——に関してこう批判  
していた。すなわち、この章は『悲の器』の「思想的な頂点」  
になるべきはずであったが、高橋の「致命的錯覚」（後述、本章  
後半）によってその構想は失敗に終わったとみなされるべきで  
ある、と。

また、真継はまったく触れていない問題であるが、寺田透は、  
既に本論考で言及したところの「静江の手記」との副題をもつ  
第三十一章を、「これも単なる資料の追加としか見えない」と  
いう言い方で、この章が最終章の直前に配置される構成上の内  
的必然性を感じさせないものであることを指摘し<sup>91</sup>、さらにこ  
う高橋を批判している。

「典膳のその妻に対する見方や態度の代弁の役をすらすとめ  
えないこの手記は、追加されたばかりにかえって高橋君の典  
膳に対する追究の不足の傍証となったとさえ思われる」<sup>92</sup>。

私はこの二人のそれぞれの高橋批判には半分同意するが、し  
かし、その反面、批判する彼らそれぞれの側にも『悲の器』の  
理解における重大な認識不足あるいは理解の欠如があると思う。  
この問題をこの章では論じたい。論じるうえで、章の順番から  
は逆になるが、第三十一章の問題から取り上げることにする。

既に私はこの章に関しては先の第三章末の付記と第四章末で  
触れている。その内容を見ただけでも、読者は、小説の結構上  
この三十一章という位置が適切かどうかという問題はひとまず  
置いて、この章が内容上かなり重大なかかわりを『悲の器』全  
体にとつてもつことを予感されることと思う。

実にそうなのであって、この意味では、寺田の言うような到  
底「単なる資料の追加」の如きものではないのだ。問われるべ  
きは、そうではないにもかかわらず、寺田にそう言わせるよう  
な構成上の処遇をこの章に与えた高橋の問題性なのである。

既に私は米山みきに関して、彼女がまず典膳にとつて、妻静  
江が彼女の人生に、言い換えれば、彼女と典膳との夫婦生活に  
如何に絶望し苦悩しているかという点について、彼が何ら理解  
をもたず共苦する心を抱かないことを糾弾する家政婦として登  
場することを指摘した。このみきの糾弾は、『悲の器』第一章  
にあたかもそれ以降に展開されるこの小説のドラマツルギーの  
核心を予言するものとして書かれるのである<sup>93</sup>。だから、この  
糾弾を受ける形で、その二頁（上下二段組で組まれた「高橋和巳

作品集2』では)あとに典膳の次の言葉が記される。

妻の衰弱を克明にたどつてゆくことは、私の力にあまる作業である。また、私はまだ読んでいないけれども、妻が毎日書き綴っていた日記にそれは記されているであろう。その遺書の公表が私の事件の開示に必要なものであるなら、それが必要と考えられる時期に、それを公開してもよい。<sup>94</sup>

問題とは、実にこの第一章で予告された「遺書」が、いまや小説が終結を迎えようとする最終章の直前の章でようやく開示されるという構成が取られるということだ。まるで謎多き大物語の最後の謎解きの秘密の小箱が開けられるかの如くに。この小説の結構はもちろんあらかじめ高橋によって周到に練られた構成であつたにちがいない。

とはいえこの手記の内容に接するや、私はこの高橋の物語構成には首を傾げざるを得なくなる。というのも、そこに高橋が盛り込んだ内容は、静江が何に絶望し苦悩した女であつたかという問題を実に鋭く語るものであり、しかも、それはキリスト教の掲げる《神》への呪詛に満ち満ちているものでもあり、それを目の当たりにするなら、典膳が、また彼のみならずくだんの末弟規典があらためてこの遺書とどのような対話をおこなうか、それを高橋がどう描いたかは、きわめて興味深い問題とな

るはずだからである。(規典が典膳にとつてどんな位置を占める人物であるかは既に述べておいたが、彼は典膳に代わつて彼女の苦悶の聴き手となり、彼女の魂を癒すべくキリスト教への入信を口説き、遂には洗礼を受諾せしめ、それをほどこし、彼女の葬儀にあたつては、彼女の遺志を果たすべく典膳と対立してまでも取立てキリスト教会での葬式を執り行つた人間として描きだされる。)

だが奇妙なことに、『悲の器』はこの「静江の手記」と兩人との直の対話と対決の場面をもちや設けることがない。しかも、実にこの章の一つ前の章、二十九章の最後に、高橋は典膳をしてこう語らしめるのである。

亡妻静江が書きのこした日記が、私自身の書きつぶしの原稿の底から出てきた。私は暇つぶしのできたことを喜び、また酒を飲み加えながら、肉体が減び、死にたがっていた意志だけとり残された亡妻静江の文章を読んだ。意外にも日付もなく、ものうい単調なりフレインが繰り返さ、はなはだしいときには、まったく同じ描写、おなじ語彙、おなじ感慨のみが反復している文章。その筆跡に、ある懐かしさはあつても、何ものにもしづまれぬ境地を彼女が望んだ以上は、その日付のない日記も灰燼に帰さしめるべきであろう<sup>95</sup>。

私はこう推測する。——「静江の手記」を読む読者は、そこに

盛られた静江の苦悶と、またその苦悶が典膳のそれにも通底する性格をもつことに打たれ、またキリスト教への呪詛に打たれ、だからこそまた逆にこの典膳のあまりにも素っ気のない、まさに共苦の一かけらもない感想を思い出し、また第一章で書かれていた米山みきの典膳へのくだんの糾弾も思い出し、まさに彼の「なにび」とも真の関係を結び得ぬように生まれついた」との極まりをこの感想の素っ気なさに見定めるであろう、と。たぶんそれが、高橋が「静江の手記」を第三十一章に配置した『悲の器』の小説的仕掛けだということになろう、と。

だがここで私の意見を述べるならば、むしろこの手記は小説の前半に早くも開陳され、そのことによって、典膳とみきと清子のトライアングルに静江がもう一人の影の主体として参加し、この四者関係をそれぞれがどう生きるかのドラマツルギーがさらに息詰まる迫真をもつて提示され、構成され、そのうえで第二十五章の典膳と規典の対決がそこへと介入すべきだったのである。ところが、高橋がおこなった《仕掛け》は、まさに先に紹介した寺田透のいう「単なる資料の追加としか見えない」という印象を醸すだけのものであり、高橋が当てにしたものとは異なっており、読者には何か肩透かしを食ったような、高橋は結局「その欲張った構想」に自ら根負けしてこの第三十一章から次の最終章へと投げやりに突っ走ったという印象を残すだけのものとなったのである。

事実、かかる構成を採ったがゆえに、『悲の器』にはもはや規典がこの「静江の手記」を目の当たりにして、自分が洗礼をほどこしたはずの彼女が《神》への呪詛のうちに死んだことを知り、その呪詛に、また自分への「神など存在する余地のないことを彼もまた知っていた」との指摘に<sup>96</sup>、あらためて自らの信仰を対置する場面も登場することはない。またそれに端を発して、典膳と規典とが第二十五章でおこなったキリスト教の《愛》の思想をめぐっての対決の続編が、今度は「静江の手記」と規典と典膳とのトライアングルにおいて展開されるといった場面もない。しかし、高橋が《静江の手記》に書き入れた内容はこうした新展開を書くことを彼に要求しているように思われる。それほどに重い。

ここでもう一步「静江の手記」の内容に立ち入ってみよう。静江は、自分は「もう二度と生きたくはないという漠然とした厭世の想いを抱いて一日のばしに生きていた」人間、「生よりも死への欲求を一日一日と食っていた」人間に過ぎず、自分の自発的な意思から発して「なに一つとしてわたしは事を成し遂げえなかつた」と告白する。またこの観点から見れば、「わたしがこの世に生きてなした最大の悪は子供を産んだことではないかと思うことがある」とも告白する<sup>97</sup>。

そして、この苦悶はそのまま神への呪詛となる。「神さまは、

人を、わたくし共を侮蔑なすつていらつしやる。疑つたり渴望する能力は与えられたが、真にものを創造する能力は与えられなかった」と<sup>98</sup>。

しかも、この呪詛はそのまま義弟であるカトリック神父の規典への異議申し立てにつながる。まず彼女はこう問題を立てる。「何のために、何をしに、わたしはこの世に生まれてきたのだろうか。一体、どんな正義の証明のために、わたしの生命が必要だったのか」と<sup>99</sup>。

彼女によれば、規典は、かかる人生の意義・意味への——それが体感できないがゆえの——渴望こそが、この渴望に苦しむ能力こそが「かえつて彼方なる天父の招きのしるし」だと述べ、この意義・意味が掴めぬという心の惑いを、知的に解こうとするのではなく、惑うからこそ一挙に神への絶対信仰に飛躍せよと説くという。「我が目の惑うならば我が目をえぐり、我が耳の不徳を聴かんよりは寧ろそれをつぶせ」と。

だが静江は、この規典の信仰への口説きをいわば逆手にとり、「死による救済」へといわば心の舵を切ろうとする。既に一度引いたが、再度示そう。「いまわたしの心はまだいてある故に、またわたしの心の滅びてあるならば、わたしは喜んでクリスト者となるだろう。何もかも作らず、産み出さず、ひたすら無に帰することを授けたもうならば」と<sup>100</sup>。

しかも、彼女はこの点で規典をあからさまに侮蔑する。彼は、

前述の絶対信仰への飛躍を彼女が自分の説教のおかげで真に受けたと誤解する。「義弟はわたしが聖書の断章を暗誦できることに、信仰の徴しをみている」が、それは彼の能天気な誤解なのである。「何もすることがない人間にとつて…(略)…ほかにすることも無い故に口ずさむことと、回心とはちがう…(略)…覚えたたくなくとも暗記してしまう悲惨をあの神父は知らない」。ましてや、彼女が《無心となつてひたすら信仰せよ》の教えを、「死による救済」論へと秘かに換骨奪胎していることなど<sup>101</sup>。

ここで急いで二つコメントを添えておきたい。一つは、既に第四章の後半で指摘したように、典膳を『捨子物語』の主人公雄の後日談を担う人物と解釈する視点に立てば、この静江の「死による救済」の思念は、国雄のくだんの「東洋の厭世の教理」に帰依せんとする思念に直結するという問題との関連をもつということである。

実はここに「自殺」というテーマが『悲の器』においても隠された主題の一つであることが示されている。同小説には次のように「自殺」という主題にかかわる幾つかの重要な場面が配置されている。

同小説の終わり近く、米山みきは典膳が自分の苦悶に共苦の一欠片も、またその苦悶を自分に強いた典膳の側の責任に対する自責の一片たりともたぬことに絶望し、民事訴訟の審理の場で遂に発狂する。典膳はその様を見て彼女が自殺して果てる

であろうことを直観する。またこの小説が閉じられるのは、典膳もまたかつて弟規典が彼に対してなした「あなたはむしろ自殺すべき人であった」という論告を自ら実行するにちがいない、という示唆をおこなうことをもってである。しかも第三十一章に示される静江の「死による救済」願望にかかわっていえば、その伏線として既に第八章において静江の癌との闘病の末の死は実は自殺であったことが示される。典膳は規典にいう。「お前は隠そうとするが、妻が、お前の信仰からはどうい許されない自殺であることもわかっている」と<sup>102</sup>。彼は、病室で死の床に横たわる静江の「組み合わされていた」手の形が崩れており、「左手の手首のところに弟が苦心して十字架で隠した」剃刀で切ったところの「傷痕」があることを発見する<sup>103</sup>。

詳しい議論は第Ⅱ部のプリズム4でおこなうが、『邪宗門』が描きだす行徳まさを開祖とする「ひのもと救霊会」は、明らかに『捨子物語』に登場した「東洋の厭世の教理」を引き継ぐ側面をもつ「邪宗」として描きだされる。すなわち、「救済とは何ぞや 死なり、死とは何ぞや 安楽なり」の救済観に立ち<sup>104</sup>、かかる救済地点にまでいわば窮迫せしめられた者、つまり自殺する以外に救われぬとの苦悶に生きる者に対しては、母性愛に範をとる共苦の必要を強く説き、いわばイエスの共苦主義とジャイナ教的「死による救済」思想とが混淆的に一体化した宗教、自殺を次善の救済手段として容認する「邪宗」として

登場するのだ<sup>105</sup>。

さて添えたいコメントのもう一つは、この手記の後半、静江が自分と二人の幼き子供たちが結んだ母子の関係を振り返り、その肉体的な共感共振の絆が成立していたことの幸福感を思い出す場面にかかわる。彼女はまずこう書く。「世の母親はみな知っている。それが我が児の声であり、我が児の動作であれば、みな、母親の皮膚にぴりぴりと響いてくるのだ」<sup>106</sup>。

だが、この「内的な絆」・「交感」も失われる時がくる。彼女はそのことを思い出すなかで次の洞察を嘯みしめる。「その羈絆を失ってから、はじめて人は〈意義〉を欲しはじめる。自然を失い、安息から遠ざかり、その絆を失って、藁をつかむようにわたしもまた〈意義〉を欲しがった」<sup>107</sup>。つまり、先の問い、人生の意義・意味への問いが今の彼女に取り憑き苦しめるといふ事態と表裏一体になっている裏側の事情とは、かつての母子関係が呼吸していたような《肉感的で・自然に裏打ちされた・安息》を地盤にもつ「交感」の共振の絆が失われたということなのである。

ここまで彼女の手記を辿ってきて、われわれはすぐに気づく。この彼女の苦悶の核心をなす欠如感こそ、まさに典膳が幼少期よりその欠如に苦しんできた当のもの、まさに彼をして、それが欠如しているがゆえに自分には他者を愛する能力が根本的に欠けており、「なにびととも真の関係を結び得ぬように生まれ

ついでに」と思わせる、その当のものだったことが。つまり、静江は典膳なのである（なお、前述の寺田の評論に言及するならば、そこにはかかる着目なぞまるでない）。

こうして「静江の手記」には、高橋文学の根底をなす宗教的問いが、とりわけキリスト教との対話と対決が『悲の器』の他のどの章よりも鮮烈な形で登場しているのだ。そのことが、次に見るようにこの第三十一章を第二十五章に送り返すのである。

静江は神を呪詛する。「わたくしは誰よりも強くあなたを呪っている」と。その理由は、彼女によればこうだ。——あなたが「わたしの不幸のゆえにではなく、絶対なるゆえに、どんな人間関係の間にも、じつとその黒いまなこを注いでいる」（傍点、清）がゆえだと。そのような「絶対者」として、われわれ人間が「個別的な存在者」——ここで典膳の法論での概念を援用すれば——として抱え込む「秘密」・「罪」・「愛」・「蹉跌」を暴き出し憐憫の眼差しをもつて観察する、その「絶対者」の眼差しが呪わしいのだと。なぜなら、その眼差しこそがわれわれを「反省の地獄」へと導く当のものだからにほかならない。\*

\*「反省の地獄」…この言葉は次の場面に出てくる。典膳は自分の奢りで酒の肴を食うことに夢中になっている女給二人の様子に見惚れている。ふと彼は目を瞑る。その瞬間、彼は次の想いに捉われる。「私は目をとぎした。それはしかし、危険な動作

だった。せつかくの忘我の状態が、視界をとぎすことで、かえって反省の地獄に化しそうだった。旅の恥をかきすてているあさましい自分の姿や…（略）（傍点、清）」。私見によれば、これは『捨子物語』以来、おそらく高橋文学の主人公（ほかならぬ高橋の自画像たる）が共通して生きる意識状態、言い換えれば実存状態にほかならない。（参照、プリズム4）

神は実は存在しない。だが、それでもかの人間を窮迫に追い詰める絶対者の眼差しだけは人間の自己意識そのもののなかに、あの「反省の地獄」のうちに内在する。ここに至って、かかる彼女の神への呪詛は、実は規典が第二十五章において典膳を非難して述べた言葉とそのまま重なることにわれわれは思い至る。ここでわれわれは真継が失敗作であったと断じた第二十五章の問題に出会う。

彼は、前述のように、この典膳と規典が対決する章が高橋の意図では「思想的頂点」になるはずのところ失敗に終わった理由を、高橋の「致命的錯覚」に求めた。その錯覚とは次のことを指す。

第二十五章において規典は兄典膳の米山みきと栗谷清子への二重愛の態度、第一章での典膳の言葉をもつて示せば「二人の女性に同時に愛着し、しかもそれを押しとおそうとするエゴイズム」を「兼愛」と呼んだうえで、次の論理で、その態度を神

の如き「絶対者」の地位に自らの視点を据えたく願う典膳の意識深層に巢食う欲望の表明とみなし、かかる欲望を抱くことを神への冒瀆だとして非難する。いわく、

——自分は「愛」の名において兄典膳を糾弾したが、そこで掲げた「愛」は普通一般に人が解釈する愛、自分の言い方でいえば「原始的な愛の共同体」の関係性を指すのではなく、神という絶対者の視点からの「愛」である。すなわち神は万人に平等に自分の愛を分配なさったのであるが、その「神の愛の平等な分配によってのみ正当づけられた」ところの「愛」のことであり、それは「個別的存在者」としての人間各人がそれぞれ固有な仕方では抱く感情あるいは欲望としてのいわゆる「愛」を指すものではない。「神」という絶対的な「法」の下に立つ者として捉え返された、いわば神の「公人」たる人間に対して許された「愛」のことであり、かかる愛はその「(平等な、清)分配を超えて兼有してはならない」ところの「愛」であり、この「愛」に関していえば、人間はそれをただ一人の相手だけに抱くことが許され、複数の他者に抱く、すなわち「兼有」することは許されない。それが許されているのは神のみであり、かつ神の場合はまさに全人間に等しくそれを分配する、つまり万人に対して「兼有」するので、

ここで、この言説に接しての私の感想を正直に言うならば、

私にはかかる神の「法」・「規範」・「公的価値」を担わせた「愛」なるものがさらに具体的にいつて如何なる愛の在り方を指すのか、いまひとつ理解が届かない。思うに、おそらく教会のいわば教条的な説教のなかで讃えられる「神」の愛の「普遍性」なるものが、運命的に与えられた自己の「原罪」に苦悶する現実の個人に真に寄り添う姿勢と質をもつものではなく、むしろそうした個人への真の共苦を欠いていることの隠れ蓑の役割しか果たしていないことへの批判を言い表そうとしているのではないか？

ただし、この問題はひとまず棚上げにしておいて、問題の重点が次の点にあることは感得できる。すなわち、規典の典膳非難の核心は、典膳がおこなおうとしていることはたんに「姦淫」の罪を犯そうとすることでは実はなく、その意識深層で望んでいることは、典膳自身が《絶対の審判者》たる「神」の視点に立つて世界と人間を見直し審判したいということであり、かかる欲望を抱えていることこそを規典は糾弾しているということである。いわく、

あなたは、無限の愛の分配者そのものになろうとなすつていた。皇帝の権力を、その内面において実現しようとなすつていた…(略)…あなたは、法と知識の名において、神になろうとなすつていた。そのときどきの感情や欲情のあら

われはどうあれ、あなたが真に欲していたのは幸福ではなかった。幸福を欲しない愛、それこそが、わたしをして沈黙をまもるあたわなくさせた理由でした。あなたは糾弾されるべきでした（傍点、高橋）<sup>108</sup>。

あなたは、何人の介入も許さぬ審判者となり、憐れみつつ人に慈悲をたれる絶対者となった<sup>109</sup>。

ところで、真継伸彦はこの規典の言葉を捉えて、こう高橋を批判するのである。「これはほとんど嘘である」と<sup>110</sup>。そしてこう続ける。「病妻から家政婦へ、家政婦から若い娘へという正木典膳の欲情の変遷は、ただ単に動物的に自然なことであって、そこには何も、神に似て傲慢な、無差別平等の愛の具現などあるはずはなかった。…〔略〕…典膳にみられるのは幸福を欲しない愛などではなくて、ネクロフィラスな人間嫌悪の情であり、それこそ高橋和巳がこれまで力をこめて書き込んできたところの、この作品の實在的な精神的雰囲気を醸しだしている源泉である」と<sup>111</sup>。（なおこの「ネクロフィラス」という形容はフロムから真継が採ってきたものである。ここにも真継へのフロムの影響が感じられる——清）

私見によれば、真継は明らかにここで右の規典の言葉を読み間違っている（「典膳の欲情の変遷」を「ただ単に動物的に自然な

こと」と捉えるお粗末さはいわずもがなとしても、参照、第三章）。

というのも、規典もけつして典膳を「無差別平等の愛の具現」を果たそうとしているなどと糾弾しているわけではないからである。確かに、高橋の書き方にはそう誤解させるレトリック上のまわりくどさと明らかな説明不足がある。しかし、意味の重点の所在をより分かりやすく表現しているのは右に引いた二つの節の後半部分である。そして「幸福を欲しない愛」とは、《かかる「審判者」が抱く「憐み」と「慈悲」とは、きわめて抽象的ないわば「超越者」の優越の意識と一体となった上から目線のそれではなく、運命によって背負わされた「原罪」に苦悶する「個別者」としての各人間に対するそれ、彼らと同一の地平にまで降り下って共苦するそれではけつしてない。そうであるがゆえに真の共苦において人間が経験する幸福を目指すそれではない》ということを示す表現なのである。前述したように。

真の共苦においては、人間は愛するがゆえに運命が与えた「原罪」に苦悶する相手のその苦悶に共苦し、またそのような共苦を得ることで愛されていることを確信し、そのようにして愛し愛される相互性を生きていることで愛の存在を確信し、この確信こそが人間の根底的な「幸福」となる。だから、もしこの共苦の相互性が、それが賭けられている相手とのあいだに経験でき確信できるならば、苦難の渦中にあっても人は「幸福」であ

る。だが、右の議論のなかで問題となつてゐる絶対者たる審判者の披歴する《超越的視線》からの憐みと慈悲はかかる共苦の性格をもつそれではない。

規典が言うところの、典膳が「法と知識の名において神になろうとなすつていた」、その神の抱く「憐み」と「慈悲」とは、まさに典膳が規典に対して強調した「法が漂わせる冷たさ」・「公的論理」が「人間の個別的存在に対してもつ冷酷さ」と同種の冷血性を帯びたそれなのだ。

確かに、この差異の押しだしが高橋の記述では不足している。

この点で私は、読者に私が第三章で引いた米山みきに関する次の典膳の言葉を思い出すようお願いする。彼はこう言つていた。「怒りと憐愍、以外にも人には感情がありうることを、私は米山みきから教わつた」（傍点、清）と。裏返しにいえば「なびととも真の関係を結び得ぬように生まれつた」原罪を負う典膳は、みきに出会うまでは「怒りと憐愍」の感情しか知らなかつたというわけだが、そこでいう「憐愍」とは共苦が生きる慈悲愛とはおよそ違つた根本的に冷血のそれ、優越者・権力者が抱くそれ、いましがた述べた「法が漂わせる冷たさ」を帯びたそれである。事実先の第五章でも引いたように、典膳は『悲の器』第七章でこう述べていた。くりかえそう。

「深く、考へて、みる、同情心は私の中にはなかつた。共苦、や受難や復活など、観念として面白いもののあることを認めないわ

けではないが、…〔略〕…それらはしよせん誤謬にすぎない」（傍点、清）<sup>112</sup>。

ここで、われわれはくだんの「静江の手記」を振り返らなければならぬ。先にみたように彼女は神を「あなた」と呼びつつ、こう呪詛してしたのである。くりかえそう。「わたくしは誰よりも強くあなたを呪つてゐる…〔略〕…わたしの不幸のゆえにはなく、絶対なるゆえに、どんな人間関係の間にも、じつとその黒いまなこを注いでゐるあなたを」（前出）と。そして、彼女は一回限りの人生を生きるほかない人間という「個別的存在者」の実存の立場に立つてこう神を断罪するのである。

「いま、わたしはあなたの在り方が解ります。あなたが何故限りなく寛大であるのか。なぜ万人を等しく憐れむことができるのか。また何故に人を裁く権利を持つのかも。…〔略〕…あなたは、一回限りのとり返しのつかない、〈己れひとり〉のこの生をもうお持ちになることができないからなのです」<sup>113</sup>。

規典が典膳を自ら「神」とらんとする冒瀆の徒と糾弾するときの、その「神」とは、右に静江が呪詛する「神」にはかならない。真継の言葉を借りれば、その「神」とは「無差別平等の愛の具現者」どころか、まさに彼が高橋のなかに見つけていた「ネクロフィラスな人間嫌悪」の眼差しを己の「憐愍」の眼差しとする「神」なのである。真継は読み違へてゐるのである。

(蛇足ながらつけくわえれば、それでも典膳は己その冷血性を恥じ、「欠如」と感じている。そこにこそ、真繼のいう「自己救済のための自己告発」のプラトンの弁証法が疼いている。)

ところで、静江はその手記で神に語りかけつつ、規典をこう捉え返す。

「いや、やはり考えれば神などありはしないのだ。わたしにそれを説き聞かす義弟こそそれを知っていたはずだった。彼はわたしの懺悔を耳を覆ってきかなかつた。心弱い神父が、あなたに人間の流れを伝えたくなかつたのはありません。このおぞましい人間の世界には、神など存在する余地のないことを彼もまた知っていたからに過ぎません」<sup>14</sup>。

このようにして彼女の手記においてポールは規典にも投げ返される。

かくて「静江の手記」は静江、典膳、規典の三者のあいだに共有された隠された実存的煩悶の同一性をあらためて開示する章となるのである。

にもかかわらず、かくの如き重要な意義をもつ章を高橋は小説構成の上で全然生かしきれず、真繼ほどの親身な読み手さえとんでもない読み違えに導くほどの失敗・説明不足・対決不足を仕出かした。これが私の彼に対する批判である。

## 第六章 『悲の器』におけるキリスト教問題

既にこれまで私は次の問題をかなり論じてきた。すなわち、高橋和巳が『悲の器』のなかで典膳、規典、静江をとおしてどのようにキリスト教との対話ないし対決をおこなってきたか、またそれが『捨子物語』と比較してどんな特徴をもつかを。

ここでは、まずそれを簡潔に総括したうえで、次に私自身がキリスト教に対して抱いている問題意識との関連で、高橋のなかにはまだ登場してきていない、だが登場すべき幾つかの問題を指摘してみたい。

では総括の問題から入ろう。私は本論考において三つの問題を取り上げたといつていいだろう。

第一は次の問題系である。私はまず第四章で『捨子物語』と関連づけながら大略こう述べた。

——『捨子物語』においては主人公の国雄は、他者と己とのあいだに《己の肉体に深く根差した、愛し愛される真の深き感情的相互性》を産みだす能力を生まれながらに剥奪された人間として登場する。イエスの思想は何よりもこの関係性を人間にとって価値あるものとし、かつそれにこそ人間を救済する癒しの力を見るわけだが、それゆえにそれは国雄にとつては、ただただ彼を糾弾し、《愛の無能力者》として排斥する思想としてしか映らず、だから彼は死による救済を説く

「東方の厭世の教義」に惹きつけられる。というのも、この教義は、国雄の如き苦悩を負う人間を確実に「反省の地獄」に追い立てる「自己意識」という「余剰」を死によって消滅させ、人間を「意識なきものの毅然たる威厳」に輝く純化せる「物質」へと帰還せしめ、そうすることで「魂の安静」<sup>アパティヤ</sup>に導くべきだと主張するものだからである。他方『捨子物語』にあつては、捨子であつた彼を引き取り、そのことを隠して自分自身の子として育てた「母」は熱烈なるキリスト教徒として登場し、暗黙の裡に国雄の「東方の厭世の教義」に惹きつけられる反キリスト教の姿勢は母との確執を醸すものとしての共時的意味<sup>コンテシジョン</sup>を帯びることになる。（なお、一言付言すれば、死の地平ではなく、生の地平においては、この「反省の地獄」に對置されるのは——先の補注に示されるように——「忘我の状態」であり、この視点からいえば、高橋文学はかかる状態を享受できた生の瞬間なり人物なりへの憧憬を生きているとも言われる。参照、『捨子物語』第二章・2に描かれる不具の少女の踊りについでての記述。）

またこのことに関連して、第四章ならびに第五章で次のことも指摘した。すなわち、『悲の器』ではこのテーマは直接的な形では継承されないが、明らかに典膳は国雄と同様の苦悩を背負う人間として設定されており、また静江は「東方の厭世の教義」を挙げることはないにしても、「死による救済」を志向す

る人間として登場し、規典が宣教するイエスの思想を秘かに自分の心中で「ひたすらに無に帰することを授けたもう」思想へと換骨奪胎しようとする人物として登場することを。

第二の問題系とは、主に第五章で取り上げたキリスト教の「原罪」観念に深くかわる問題、すなわち、典膳が刑法学者としてこの観念から如何なる問題を己自身に深くかわる問題として引きだし、それにどのように対決しようとしたかという問題である。一言でいえば、彼はキリスト教の教義に出てくる「原罪」概念、すなわち「生まれるや否や、彼個人に由来せぬ原的罪過を背負うのが人間の本性である」（前出）という観念を精神分析的な文脈のなかに取り込み、人間に対するいわば実存精神的視点に変換するのである。つまり、そこにいう「原的罪過」は当該個人が己の運命として背負わされる何らかの心的トラウマが彼のなかに生みだすところのそれに変換され、かかる悲劇性、いうならば人間の抱える運命的な受動性Ⅱ脆弱性こそが「人間の本性」として捉え返されるのである。

この実存精神的視点は、『悲の器』のキー・タームと呼ぶべき「心中の崖」とそこからの「墜落感」という問題にそのまま重なる。高橋は規典に次のように言わせるが、その言葉はこの視点を端的に説明するものである。もう一度ここに引いておこう。

「それぞれ、人の心の中には、薄暗く、底知れぬ崖がある。

人の墮落は、その断崖からの転落であり、みずからの心の中の陥穽ゆえに、他者の手をさしのべるべき手段はない。いったん、足を滑らせば、もはや悔悟するゆとりすらなく、人は無限の落下を堕ちてゆかねばならぬ」（前出、「はじめに」章）典膳（＝高橋）にとつては各人が抱えるこの「心中の崖」が各人の「原罪」である。

そしてこの各々の「原罪」に対して、人間が互いに「深く考えてみる同情心」を抱き、かくして「共苦や受難や復活」の諸問題を相手と自分の関係性の成否が賭けられた掛け金として真剣に生きることができると否か、この問いに対して、刑法あるいは法学は、否、何よりも自分という「個別的存在者」は果たしてそれに応える「応答責任能力」（フロム）を持ち得るのか否か、そのことが典膳の問題となるのである。

そしてまさにこの点において、この第二の問題系は同時にわれわれを先の第一の問題系へとあらためて送り返すものともなる。まさに典膳は、己をこの「応答責任能力」の決定的な「欠如」者として認め、だからこそ——その欠如性からいけば目をそらすようにするが如く——自分の立脚する「論理的人間」たらしとする立場、「刑法学者」たらしとする立場にとつては「共苦や受難や復活など…〔略〕…それらはしよせん誤謬にすぎない」と言い切るのである。一種の強がりのように。

だが、「はじめに」章で真継伸彦を引いて述べたように、ま

た第三章で「全体・欠如」の「プラトンの弁証法」にかかわらせて論じたように、実は作者である高橋は、典膳の右の言葉、右の自己規定（＝限定）の裏面をなす己の欠如性に対する深刻なる自己認識を、しかしそのなかに「否定的な自己の剔抉という意味での自己発見が自己救済になりうる」（真継）動力学を潜めているものとして描こうとしていると思われる。「絶望」を鮮やかに曖昧さなく書き上げるといふ作家の行為は、その行為そのものが、右の真継の言葉が表す最後の「希望」——希望はまさに「希望」であつて、願いが実現するか否かは未決である。たとえ「絶望」を越えるにしても。「希望する」とはいまだ事柄は「未決」であると自他に言明する行為である——を、いわば「絶望」の輪郭線を鮮やかに浮かび上がらせる後光ないし余白として反射的に産み出すことでもあるのだ。

第三の問題系は、典膳と規典との対決の章である第二十五章における規典のキリスト教理解のなかに登場する「神」観念の抱える問題性である。

私は先の第五章において、この規典がいう「何人の介入も許さぬ審判者となり、憐れみつつ人に慈悲をたれる絶対者」たる「神」の抱く「憐れみ」と「慈悲」とは、実は典膳がいう「法が漂わせる冷たさ」・「公的論理」が「人間の個別存在に對してもつ冷酷さ」と同種の冷血性を帯びる超越的視点からの「憐愍」であることを主張した。

ところで、ここで私が提出したいのは次の問題である。

確かに、高橋がかかる「神」の表象を規典という一人のカトリック神父が唱えた問題設定したことは、いうならば作者の権利である。また、おそらくそういう神父として規典を登場させることは『悲の器』の文学的意図に基づくことであろう。だが、いわばそれに付随する問題として次の問題が生ずることは否みがたいと思われる。すなわち、そういう解釈と描き方はキリスト教理解という宗教学的視界のなかではどういう問題性をもつことになるだろうか？ という問題が。

もつと端的にいうと次の問題を私は問いたくなる。私の視点に立てば、そのような規典の「神」像は、古代ユダヤ教の掲げるヤハウエ神とイエスの掲げる「父」なる神とのあいだにある亀裂と対立、言い換えれば、古代ユダヤ教とその異端として登場するイエス思想とのあいだにある亀裂と対立、あるいは、四大福音書からは、新約の神を旧約のヤハウエ神に直結させる傾向のきわめて強いいわゆる「正統キリスト教」の提出するイエス像とは異なるイエス像をも引きだし得るといふ問題性（たとえば、グノーシス派キリスト教のイエス解釈とパウロ的解釈との対立という問題はその典型の一つである）、こうした問題を読者に見えなくさせてしまう側面をもつのである。

ちなみに、右にいうイエスの「異端」性についていえば、『邪宗門』に添えた高橋の「あとがき」の次の一節は「言い得

て妙」たること間違いないである。いわく、

むしろ世人から邪宗と目される限りにおいて、宗教は熾烈にしてかつ本質的な問いかけの迫力を持ち、かつ人間の精神にとつて宗教はいかなる位置をしめ、いかなる意味をもつかの問題性をも豊富にはらむ<sup>15</sup>。

この点で、私は次の不満をもつのである。すなわち、『悲の器』におけるキリスト教ないしイエスの扱い方には、まさにイエスの思想がその誕生の当時、ユダヤ教一色の宗教的環境のなかにあつて如何に「邪宗」として大部分の正統ユダヤ教徒にとつて登場したのか、この肝心な問題性が全然書き込めていないではないかという不満を。言い換えれば、規典の「神」表象はきわめてヤハウエ的であり、その点では、そうしたヤハウエ的神にきわめて対立的側面をもつイエス思想の異端性が問題になつてこないのだ。しかも、この問題は『悲の器』の核をなすテーマ、まさに典膳が「共苦」の心的能力を欠如する人間として登場し、その問題こそが当の典膳自身にとつて彼の実存的苦悶の中心に座るといふテーマ、それに直にかかわる問題なのである。

この視点からあらためて『悲の器』を振り返るなら、次のことが注目される。実は、高橋は——どこまでこうした問題を意識

していたかは別に——、典膳が規典のキリスト教理解に批判の観点を持っていたことを書き入れている。

たとえば、典膳は規典をこう批判的に特徴づける。

——生来病弱であつた規典の「人生認識は、現実の闘争からではなく、ただわずかな典籍と闘病からだけ獲られることとなつた。…〔略〕…一日中、鏡の中をのぞきこむような病臥の空しさ、メシヤへ、メシヤ思想へと規典をひきずつていったのかもしれない」「同時にその固執が弟のつまずきともなつた。絶えまなく前進すべき観念を、聖書からの引用に飾られた固定観念としてしまい、そしてその固定性のうえに自己満足が加わつた」と<sup>16</sup>。

たとえば、である。まさにこの規典的教条主義的態度が、彼がくだんの「静江の手記」に記された規典的な「神」の冷酷性に対する彼女の呪詛と規典への痛罵、あるいは《規典もまた神の存在を信じていないのではないか》という推測に出会うことによつて、大きな動揺をきたし、そこからこれらの彼女の遺された言葉とのあらたなる彼の対話が始まり、その過程でくだんの「共苦」というテーマが一段と深められ、しかも私の言うイエス思想の当時における異端性・「邪宗」性の問題もまた言及される、そういう展開があり得たのではないか？ 私としてはこう思うわけである。

この古代ユダヤ教とその異端であるイエス思想とのあいだに

生じている亀裂と対立という問題に関しては、私の述べたこととは実はいくつもある。興味のある読者には、ぜひ拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』、『ドストエフスキーとキリスト教』、『フロムと神秘主義』（いずれも藤原書店）を参照することをお願ひしておいて、次の一点だけここで指摘しておきたい。

既に第五章で見たように、『悲の器』では典膳の口を借りて次のことが主張された。すなわち、「法」の立つ「公的論理」の立場と「マルクスの革命思想」とが「一卵性の双生児」の如き「隠れた共通性」をもち、それゆえに両者は「個別的な存在者」に対して「一般者」の立場を押しとおすその「冷酷さ」においても共通することが。

ところで、マックス・ヴェーバーの視点から見ても、エーリッヒ・フロムの視点から見ても、マルクス主義の革命思想は人類の精神的文脈からいえば、現世内の「政治的および社会革命」による「完璧な道德的国家」たる「義人の王国」——明文化された律法によつて隈なく統制された——の樹立をもつて「宗教的救済財」とする古代ユダヤ教の精神的伝統を引き継ぐものとして捉えられる。

とするなら高橋の問題意識からいっても、「法」の「公的論理」主義とマルクス主義の革命思想の同質性についての議論は、まさに両者の精神的淵源として古代ユダヤ教の律法主義、ヤハウエ主義にまで遡るとともに、返す刀で、次のイエス思想の

異端性・「邪宗」性を問題にしなければ嘘だということになる。すなわち、明らかにこの律法主義的・革命主義を向こうに回して、「汝の敵を愛せ」の愛敵思想と「裁くな、赦せ」の反律法主義を二大命題として掲げて登場するところの、イエス思想のそれを。  
\*

\*なおチャールズウァースは、『イエスと死海文書』のなかで、イエスが神に対して好んで用いた言葉は「神に対するユダヤ教の神聖で共通の名、すなわちヤウエ」ではなく、少なくともチャールズウァースが当たり得た資料のなかでは「決してそれを使わなかった」のであり、「彼は、習慣的に神を、彼にとつて愛する親密な父を表示するアラム語名詞、『アッバ』と呼んだ」と指摘している<sup>17</sup>。また、グノーシス派キリスト教はイエスの掲げる神はけっしてヤハウエではないことをくりかえし強調した。

また、そのことと結びついて、次のイエス思想の核心が押しだされて然るべきだと思われる。

つねに私の強調するところであるが、私見によれば、イエス思想の核心は『マタイ福音書』の「徴税人たちとの食事に関する論争」章の結びに引用される次のイエスの言葉に求められる。すなわち、

丈夫な者に医者はいらない、いるのは病んでいる者である。そこで、行って、私の望むのは憐みであつて、犠牲ではないということが何であるか学んで来い。なぜなら、私は『義人』どもを呼ぶためではなく、『罪人』たちを呼ぶために来たからである（太字はそれが『ホセア書』からの引用としてイエスによつて語られたことを示す）。

詳しい議論はここでは省略するが、私はイエス思想の真髓をかの「共苦」の精神に求める場合、「罪人」を「病者」と捉え返し、神を「審判者・裁判官」ではなく「医者」として捉え返し、病を治療する最大の薬を「憐みの愛」に捉える右の一節の見地ほど、その端的な証明になるものはないと思つている。しかもまさにこの一節は、旧約聖書に横溢する「義人」主義、まさに神ヤハウエは「義人」を招集するためにこそ、かの「政治的および社会革命」戦争遂行の「軍神」としてこの地上に降り立たれたという主張、これに意識的に対抗するものとして登場するのである。

ところが、かかる見地からすると、『悲の器』の提出するキリスト教をめぐる議論には、あれほど「法」の「公式主義」に對して「個別的存在者」の抱える病と苦悶に對する真の深き共苦主義を對置せしめようとするにもかかわらず、この肝心な古代ユダヤ教とその異端であるイエス思想との対立問題がまった

く顔を出すことがないのである。そしてくりかえしになるが、あるうことか、規典の説く「神」自体が限りなくヤハウエ的な「皇帝」的な「冷酷」な「審判者」として登場するのである。静江は、まさにそれゆえにこの「神」を呪詛する人間として描かれるとはいえ。

なお最後に一言、私見によればドストエフスキーの『罪と罰』におけるマルメラードフの形象ほどにこの問題を鋭く描きだす文学的継承はないと思われる。私が拙著『聖書論Ⅰ』に書き入れた補注「《人間の根源的弱さへの憐れみの愛》の思想とドストエフスキー」の一端を以下紹介しておきたい。

『マタイ福音書』にもっとも力強く表現される思想、人間はおのれ自力（自力）では如何ともしがたい根源的な弱さが生む精神の病に冒された「病者」であり、神とはかかる「病者」としての人類へ慈悲と救いの愛を与える神であるという思想、だからまた、「義人」ではなく、くだんの「罪人」・道徳的弱者こそが身をもってこの慈悲愛のありがたさを理解するという視点、それを文学的にもっとも鮮烈に打ち出したものは——私の狭い読書範囲では——何といってもドストエフスキーの『罪と罰』におけるマルメラードフの言葉と形象であるう。『罪と罰』の天才的構成において、なんと第一部第二章でラスコーリニコフの前に早くも登場する酔いどれマル

メラードフは、この小説の根源的テーマが右のイエス思想にこそ据えられていることを一身に体現する象徴的人物としてこう述べるのである。（彼は自分の人間的弱さゆえに最愛の娘ソーニヤを家族のための売春稼業に追いやり、あまつさえソーニヤが家族のために稼いだ最初の金の全部を気遣いじみた飲酒——その自責からの自己逃避が生み、しかしその自責を「自虐の快楽」に変えるところの——に使い果たしてしまう人間として描かれる。）

「おれたちを哀れんでくださるのは、万人に哀れみをたれ、世の万人を理解してくださったあの方だけだ…〔略〕…『来るがよい！わたしはすでに一度おまえを救した…一度救した…いまは、おまえが多くを愛したことをめでて、おまえの多くの罪も赦されよう…』そしてうちのソーニヤを救してくださいさ…〔略〕…すっかりみんなの番がすむと、われわれにもお声をかけてくださる…〔略〕…『おまえらは豚にもひとしい！ けだものの貌と形を宿しておる。だが、おまえらも来るがよい！』と。

この神の言葉に智者や賢者が何故かと疑義を呈するや、神はこう答えた、ドストエフスキーは筆を続ける。「彼らのだれひとりとして、みずからそれに値いすると思つた者がないからじゃ」と。更に、この神の慈悲に触れて、豚にも劣る最弱者の者たちが「おいおい泣く」とき、その瞬間にこそ「すっかり合点がいく…いや、みながわかつてくれる〔略〕

主よ、御国をきたらせたまえ！」と<sup>18</sup>。

## 結章 最終章をどう読むか？

最後に、まさに『悲の器』の結末の書かれ方をめぐる幾つかの問題を論じてこの私の論考の結末としよう。

既に第六章で少し触れたが（『悲の器』における「自殺」というテーマの大きさについて論じたさい）、同小説が一気に終結へと突進する最初の踏切は、米山みきと栗谷清子とのいわば「重婚」嫌疑をめぐって開かれる民事訴訟の最終審理の場におけるみきの発狂にある。

この最終審理で、判事は典膳にまずこう質問する。——清子によれば、彼女は典膳に、自分と典膳のあいだに「婚約」の話が進んでいることに関して、もしそれをみきが知ったならば「奥様は自暴自棄におちいるのでは」と問い、典膳は「否」と答えたそうだが、それは事実か、と。典膳は事実だと答える。判事は、念押しに「どう否定しましたか」と聞く。すると、典膳は「米山みきは家政婦であって、法的な妻ではない」と述べて否定したと答える。

つまり典膳のなした「否定」とは、みきを「奥様」と清子が呼んだことに関して「法的な妻ではない」とそれを否定したことであつて、清子の問いの核心、みきが「自暴自棄」になるか

否かという問題には全然関心を向けるものではなかったのだ。そのことは彼の関心の圏外にあり、どうでもよいことだということが、この彼の答弁によって露呈するのである。

少なくともみきはそう取ったのである。だから、彼女は彼のその答弁によって心を打ち砕かれる。以下の描写が高橋によって典膳の口をとおして添えられる。

「その時、米山みきが原告席から飛び跳ねるように立ちあがった。顔を不統一に震わせ、いま世界のカタストロフを見たかのように、喉をふりしぼって何事かわめいた」。

そして高橋は典膳にこういわしめる。「この女は遠からず自殺するだろうと私は予感した」と<sup>19</sup>。

ここから、わずか二頁（上下組み）のあいだに『悲の器』は結末を迎える。典膳はその予感のなかで首を吊つたみきの死体をありありと想像し、その想像のなかで次に彼の想いは自分の死に向かう。おそらく自殺に。

とはいえ高橋は彼にこういわしめる。——みきや清子や、それだけでなく世の大部分の人間たち、「優しい生者たち」はみな「宇宙の慈悲」によって「天国」に住み、そこで「楽しく平和に過ごし続けるだろう」が、自分と、そしておそらく自分の「友」であるくだんの既に死せる二人のかつての学友、富田と荻野、この三人だけは「鬪いの修羅場」に「我が待望の地獄」を自らの死後の居城とするであろう、と。

ここで急いで私のコメントを添えるならば、高橋はここにいう「修羅場」・「地獄」に関してその言葉以上の説明を加えてはいない。だが、それは典膳にとつては、かの「どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる論理の作業」が闘われるところの「修羅場」、言い換えれば、「観念の蜃気楼をみ、虚空に向かつてみずからの言葉を吐き、いつはてるともない道を彷徨する私の砂漠」、「あの沈黙の塔、あの無言の豊饒、それと対決してみずからを虚無化する幸福」が誕生する場としてのそれなのである。(前出、第四章・第五章)

そして、典膳はこの地獄にして同時に彼の天国たるこのいわば「論理の王国」において「私は権力である。私は権力でありたい」と絶叫する<sup>120</sup>。

だからくりかえせば、そこは到底「優しい生者たち」が赴く世界ではなく、既に生の場にあつても半ば死者であり、くだんの「論理の作業」だけに「生」の一縷の感触を託した典膳、そしておそらくは同類のかの二人、法学者の三人だけが住まう彼ら専用の特製の「天国」なのだ。

かくて、『悲の器』の末尾はこうなのである。

「さようなら。米山みきよ、栗谷清子よ。さようなら優しい生者たちよ。私はしよせん、あなたがたとは無縁な存在であつた」<sup>121</sup>。

なお最後に一点、私はこの結末部分に関する真継伸彦の批評に関してコメントを加えておきたい。

彼は右に触れた「私は権力である。私は権力でありたい」というくだんの典膳の言葉に関して、「高橋はこの作品のなかにフッサールの現象学にもとづいたといわれる独自の法理論を結局構築できなかった」がゆえに、この言葉も「幼児の叫びに似て空疎に響く」と断じ、この点もかの「錯覚」(参照、第五章)と並んで第二十五章が失敗に終わった理由であるとしている<sup>122</sup>。

しかし私に言わせれば、彼の言うように高橋が『悲の器』のなかにくだんの「独自の法理論」を構築していないことは事実だが、別段、それは小説としての『悲の器』を大きく棄損する問題ではない。『悲の器』はあくまでも文学なのであつて法理論書などではないからである。典膳のこの叫びは、これまで私が縷々述べてきた理由からして、私にとつては「幼児の叫びに似て空疎に響く」どころか、十分な文学的説得力をもつ。

この叫びは、いわばニーチェ的な「一切価値の価値転換」を遂行する「超人」的な「権力への意志」によって、自らの実存の「寂寥」を一挙に「みずからを虚無化する幸福」へと変貌させ、くだんの「論理の作業」が生きる「闘争の修羅場」こそを我が「天国」へと転換せしめようとする、切羽詰まった典膳の《生命の絶叫》なのである。

真継が批判するこの叫びの「幼児」性と「空疎」性について

いえば、私ならこう言う。

——まさに、そこには典膳の「原罪」的な、言い換えれば、『捨子物語』が主題とした「なにび」とも真の関係を結び得ぬように生まれついた」幼児の叫びが木霊しているのであり、その「寂寥」——かの「反省の地獄」から立ち昇る——の「空疎」が染みわたっているのである。プリズム4での考察をここに持ち込めば、『想像的人間』があげるニーチェの言う「運命愛」の叫びである。「ならばよし！『想像的人間』に生まれついた『原罪』が我が運命ならば、それを生き通して死んでみせよう！」との。

いったいこのことの何が文学的失敗というのであろうか？  
それを描くことこそが、「論理」の立場・次元でなくして、「個別的存在者」の「原罪」の呻きこそ共苦することを己の使命とする文学の唯一なる仕事なのではないだろうか？

## 第Ⅱ部 プリズム集

### プリズム1 高橋文学における宗教をめぐる問題布置

——『邪宗門』と『捨子物語』とのあいだ

#### 私の視点「二つの救済思想のあいだ」

年来、人類の宗教文化史に対して私は次のような問題意識を抱いていた。最近出版した『フロムと神秘主義』に大略こう書いた。

一言でいうなら、そもそも人間には、その存在の本質的特性に由来して古来二つの救済欲求とそれが生む思想が宿っており、そうであるがゆえに、同時にその二者を架橋し統合しようとする第三の道を探る思索の試みもまた生じ、結局いわばこの三者の様々な確執が今に至る人類の宗教文化史を彩ってきたと言い得る。

では、その二つの救済欲求・思想とは何を指すのか？

かのマックス・ヴェーバーは、当該の集団なり個人が如何なる状態への到達をもつて自分たちが究極的に救済されたとみなすか、それを問う概念として「宗教的救済財 religiöse Heilsgüter」という概念を設定し、人類の宗教文化史のなか

にまったく相異なる二つの「宗教的救済財」のパターンを見いだした。

その一方の雄は古代ユダヤ教であった。その「宗教的救済財」の特質を彼は次のように規定した。すなわち、エジプト王国なりバビロニア王国によって「賤民族」に貶められたユダヤ民族の苦境を打破し民族解放を勝ち取ることに、また富裕階級の私利私欲を糾弾しその専横を排し、ユダヤ社会をあくまでも真に同胞的な相互扶助共同体として維持すべく闘い、昔日のダビデ王国の栄光に範をとる（『イザヤ書（第一）』<sup>123</sup>、詳細に明文化された強力な律法精神と「兄弟愛」の絆が隅々にまでゆきわたる絶対正義が貫かれる完璧な道徳国家Ⅱ「義人の王国」の建設、これであった。そして神ヤハウェはまさにこの「政治的および社会的革命」を導く「軍神」にほかならなかつたのであり、この点で彼らが掲げた救済ヴィジヨンは徹底的に「現世的」であった、と<sup>124</sup>。またヴェーバーは、近代西欧社会においてキリスト教のプロテスタント教団が「合理的現世内倫理」を社会的に形成するにあたって發揮したその巨大な宗教的エネルギーのそもそもの思想的淵源を、この古代ユダヤ教の掲げた現世的な宗教的救済財のうちに見た<sup>125</sup>。

他方の雄は古代インドのヒンドゥー教と仏教であった。彼はそれらの掲げる「宗教的救済財」の最も知的に洗練された

形態（聖職者階層が担う）の特質を「神人合一の無感動的エクスタシス」と形容してみせた<sup>126</sup>。そしてかく形容する場合の「神」とは汎神論的な非人格的な無限なる宇宙の有機的全体性そのもの、（関係性それ自体）たる内在的な「絶対者」にほかならないことを強調し、ユダヤⅡキリスト教の掲げる神が——その宗教的救済財の特質と不可分な関係において——宇宙を無からおのれの意図（目的と摂理）をもつて創造する超越的な「創造主的人格神」として表象される事情と対比した。

端的にいうならば、私のいう「二つの救済欲求・思想」とはヴェーバーが析出した右の二つの「宗教的救済財」タイプのそれぞれを指す。そして年来私はこう考えてきたのだ。

——人間は、おのれを根源的自然から離陸させることで「強度の自己意識を備えた文化的Ⅱ歴史的Ⅱ社会的存在」へと形成するがゆえに、つまり固有の意味で人間的存在となるがゆえに、必然的に二つの救済欲求ないし形而上学的欲求をもたざるを得ない。

一つは、こうした「文化的Ⅱ歴史的Ⅱ社会的存在」となるという人間の運命が必然的に人間に課すことになる受苦からの救済を、この運命そのものの再否定によって実現しようとする救済欲求である。つまり、人間は脱・文化的Ⅱ社会的Ⅱ歴史的次元において再度「脱・自己意識的存在」となることによって根源的な宇宙融合へと帰還し、そうすることで魂の

かタルシス的救済を得ようとする。

もう一つは、救済をこの運命の最終的な終末論的先端において期待しようとするそれである。つまり、正義、平和、平等な幸福が完璧に実現された「神の国」の到来への政治的希望である。この救済欲求は同時にあらゆる政治的な情熱のいわば神話的＝精神的な薪ともいえるべき社会的ユートピア（千年王国）の湧出の宗教的母胎でもある。いうまでもなく、後者の典型は何よりも前述の古代ユダヤ教の「純粹ヤハウエ主義」（ヴェーバー）であり、またその直系の継承者として登場するパウロを創始者とする「正統キリスト教」である（もともと後者には、「天の王国」表象の帯びる彼岸主義や「脱・世界連関的愛」（ヴェーバー）の神秘主義が混雑することになるとはいえ）。そして、この宗教的伝統に訴えることを通して、近代になるや、西洋文化はその直系の政治・社会思想として広義の多様な社会主義思想（マルクスおよびマルクス主義の共産主義も含め）を生みだしてきた。他方、この宗教的伝統の前者の代表者は、これまたヴェーバーがそう見たとおり、ヒンドゥー教であり仏教であり、つけくわえれば中国の道教であるろう。

かくて後者はその救済的情熱においてくりかえし社会と歴史という地平へと送り返され、そこで終末論的先端を見つめようとする。他方、前者の情熱は直接に自我と宇宙との、あ

るいは自我と根源的自然との「今とここ」での融合（永遠の今）へと向かい、社会と歴史という人間の文化の地平それ自体を超越しようとする。

しかし、これら二つの宗教的救済財は、そもそも人間存在を他の諸存在から区別する本質的な特質（実存的本質規定）に根差す両極性であるがゆえに、一方はなるほど他方に対して傾向的に一方の極を代表するが、しかし他方の契機をまったく欠如するというわけでは実はない。いずれも実際は自己固有の（他者）（＝他方の極）との対決をとおして己自身のなかの（他者）に触れるのだ。

### 高橋の問題設定に対する私の意見

さて、ここで高橋和巳を振り返るなら、右の如き問題意識に立つ私にとっては、高橋が自ら「従来蓄積してきたもののほとんどすべてを投入した作品」と呼ぶ『邪宗門』は<sup>127</sup>、期せずしてほとんど私と同一のテーマをきわめて自覚的に文学として追求した稀有な作品として映る。高橋は、その「あとがき」のなかで「ここに描かれた教団の教義・戒律・組織・運動のあり方はもちろん、登場人物とその運命のすべては、長年温めて育て、架空なるゆえに自己自身とは切り離しえぬもの」として思い描いた、我が（邪宗）のすがたであって、現存のいかなる教義・教団とも無縁であることを、ある自負をもって、断ってお

きたい」(傍点清)と述べ、「邪宗」という視点設定に関して  
は、「もともと世人から邪宗と目される限りに於いて、宗教は  
熾烈にしかつ本質的な問いかけの迫力を持ち、かつ人間の精  
神にとって宗教はいかなる位置をしめ、いかなる意味をもつか  
の問題性をも豊富にはらむと常々考えていた」と、その意図す  
るところを打ち明けている<sup>128</sup>。

そしてこの小説の「発想の発端」については、「日本の現代  
精神史を踏まえつつ、すべての宗教がその登場のはじめには色  
濃く持っている(世なおし)の思想を…〔略〕…極限化すればど  
うなるかを、思考実験してみたいということにあった」(傍点  
清)と記す<sup>129</sup>。

この「(世なおし)の思想」という問題の環は、私の言い方  
をもつてすれば、まさに「二つの救済思想」の一方たるそれ、  
すなわち救済を「人間的運命」の「最終的な終末論的尖端にお  
いて期待しようとするそれ」である。同小説においては、この  
問題の環が「極限化」されてゆくさいの最初の姿は、同小説に  
おける「邪宗」の本隊として登場する「ひのもと救霊会」(開  
祖行徳まさと教主行徳仁二郎のコンビによって創設された)か  
ら別れ出て、己を新たに「皇国救世軍」として形成するに至る  
小窪徳忠の動きのなかに映しだされる。その小窪は教主仁二郎  
との公開討論のなかで次のような発言をおして己の立場を規  
定する人物として高橋によって描かれる。いわく、「救霊会の

思想は、開祖まさが女性であったというだけでなく、本質的に  
女性の思想の特質を濃厚にもつており、現在、私ども皇国の民  
に課せられております任務を遂行する上に不都合のことが多  
い」<sup>130</sup>、「女性的な厭戦の思想から平和をとなえ、強者に慈悲の  
おこぼれを乞う」のではなく、「男性的な闘争によって…〔略〕  
…アジア全域から思い上がった悪人どもを駆逐すること」(傍  
点清)が肝要であり、現在ナチスが「ドイツの国民精神に活  
をいれるべく、従来の女性的教養としてのキリスト教を補う、  
第五福音書をみずから創造しつけくわえようとしている」こと  
に範をとつて、自分たちも救霊会思想にいわば「第五福音書」  
として「皇国救世軍」思想をつけ加えるのだ<sup>131</sup>と。

そして、この「世なおし思想」の男性主義的過激化は、反対  
極に次の安達景暉の「観相宗」分派を生みだすとされる。高橋  
はこの安達を次のように描く。「彼は、開祖の教えの中の世直  
しの部分を剥離し、家族や隣人が感謝しあつて和合する日常性  
の中に、そしてまた、そこから一足飛びに、祈りによって宇宙  
の精霊と合体する教義へと後退した。社会も国家もむりやりに  
その視野から排除したのだ」と<sup>132</sup>。

この点で、実は私は先の高橋の一節、すなわち「すべての宗  
教がその登場のはじめには色濃く持っている(世なおし)の思  
想を…〔略〕…思考実験してみたい」云々の一節は次のように訂  
正されるべきではないか、その方がはるかに高橋自身の思考実

験の核心を正確に定義することになるのではないか、と思う。すなわち、宗教一般が「その登場のはじめには色濃く持っている」ところの内、部、葛藤、つまり一方における「〈世なおし〉の思想」と、他方における、〈世なおし〉の欲求に向かうどころか、人間の実存的本質性である自己意識性そのものを超出し、本源たる宇宙と自己との融合的同一性に帰還しようとする欲求との確執の分析、これこそが『邪宗門』の担う思考実験の核心的テーマである、と。(ちなみにいえば、高橋が描きだす開祖行徳まさの思想は、「自らに生命を与え、外気に触れながらもただ泣きわめくことしか知らぬ自分を育ててくれた者への感謝」つまり母の神に対する感謝<sup>133</sup>、またそれに重ね合わされた「自然崇拜」と「祖霊信仰」<sup>134</sup>、この二つが生む「宗教的感情の基礎」に根ざす巫女的宗教であり、かつそこに、高橋自身の実存的苦悶が投影されたジャイナ教的・小乗仏教的な「救済とは何ぞや 死なり、死とは何ぞや 安楽なり」の救済観が混濁し<sup>135</sup>、また、かかる救済地点にまでいわば窮迫せしめられた者に対する、母性愛に範をとる共苦が強く請われることにおいてイエス思想に通じる側面をもつ、いわば複合的な女性的宗教なのである。) \*

\*補注 遠丸立の『邪宗門』論への疑義

遠丸立は『邪宗門』の文学的意義を高橋による「宗教論の提出」・彼の「宗教的ユートピアの提示」に見るとともに、しかし、「世を

救い人を救う」などという発想もまた、思い上がったえせ宗教者の妄言であり虚妄である」と述べ<sup>136</sup>、前述の『邪宗門』の「あとがき」に明かされる高橋の問題設定そのものを真つ向から否定している。その根拠となるのは、「子の母にたいする憎悪」こそが「恐怖を除いたあらゆる情念の原液」であり、「究極的にはもつとも生産的な情緒」であるとし、他方「母の子にたいする愛」は「非生産的な幻想」に近いものであり「非本質的な情緒にしかすぎないもの」とする彼の独自の情念論である。また、「要するに宗教は、個的な営為を本質とするものであり、排他的に自己自身にだけかわりのある救済行為である」とする宗教論的観点である<sup>137</sup>。

ただし、彼は右にいう「子の母にたいする憎悪」から生まれる「もつとも生産的な情緒」が如何なる情緒であり、それに基づく「個的な営為を本質とする」ところの「救済行為」が掲げる「宗教的ユートピア」が具体的にいつて如何なるものであり、人類の宗教文化史に即していえばどのような宗教によって最も近似的な形態を示すか、この彼の主張の肝心な点を一切明らかにしていない。

確かに彼の次の指摘などは実に鋭い。いわく、「怨嗟と憎悪と復讐心と反抗心……つまり人間の内部に巣食っている原液的情念の突然の炎上による人間の破滅。これが作家高橋和巳が偏愛するアルファでありオメガである人間のイメージであることは疑問の余地がない。そして『邪宗門』一巻のライトモチーフもまた、そこに存在することも疑問の余地がないのだ」<sup>138</sup>。またこの点で彼はこの攻撃

情念を「男性的情念」と呼んだうえで、かかる情念にたいする「決定的絶望」が高橋にあり<sup>139</sup>、高橋はこれに「女性的情念、女性的思惟、母親がわが子にふりそそぐようなあたたかい慈愛心」（「ならびに共苦の能力」と私ならつけくわえたい——清）を対抗させ<sup>140</sup>、それを「単に母子のあいだだけでなく」家族関係全体にさらには社会の諸々の人間関係へと普遍化することを「一つのユートピアとして」夢想したとする<sup>141</sup>。

私は、遠丸の右の認識は高橋の抱く根本的な問題意識の構図をかなり適確に——ただしジャイナ教的な「死による救済」宗教の問題契機が取り落とされている——把握したものと評価する。

とはいえ理解し難いのは、遠丸の側にある「宗教的ユートピア」像である。まさか、右にいう怨恨と復讐に煮えたぎるきわめて暴力的な「男性的情念」が、たとえ「原液的情念」であろうと、よもやそこから集団ではなくひたすらに個的実存の救済に専心する「宗教的ユートピア」が誕生するわけではないであろう。否、実はおそらく彼はそう考えているはずなのだ。だが、暴力的な「男性的情念」が一転して人間救済に向かう宗教的な情念へと変換されるその論理、まさにかかる変換の「宗教的ユートピア」的展望が、詳細ではなくとも、その基本的な論理的骨格においてすら彼のこの評論では一切示されない。だから、結局彼が何を言いたいのかが解せないのである。

ここでヴェーバーをもちだせば、彼はニーチエのユダヤ教批判を

継承して、古代ユダヤ教のヤハウエ主義的潮流にあつてはその「政治的および社会革命」主義と骨がらみになって、この革命主義の基底にはまさに遠丸の言う「怨嗟と憎悪と復讐心と反抗心」が渦巻いており、それがこの宗教に極度の「道徳的応報主義」の性格を付与したと指摘したのである<sup>142</sup>。そして高橋は期せずして明らかにこの問題系を引き継ぎ、二十世紀のマルクス主義運動の暗部を形成する問題をその線上に捉え、それを『悲の器』、『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、『日本の悪霊』等で追究したので。たとえば、『邪宗門』に登場する共産党の学生党员村瀬定一は「自分自身にとって、マルクス主義は経済理論であり社会理論であると同時に、一つの宗教的な信条であつていいと思つている」と語る党员として描きだされる<sup>143</sup>。その場合、その「宗教的な信条」にとつての宗教史上の歴史的对応者は何にもまして古代ユダヤ教のヤハウエ主義者であろう。だが、遠丸にとつては、そうした問題系は先に見た通り「えせ宗教者の妄言であり虚妄」のレベルに留まる問題へと格下げされてしまふのである。では、いったい遠丸にとつてくだんの「男性的情念」が生みだす「宗教的ユートピア」に最も近接し類似した宗教史上の対応物とは何か？ だが、少なくとも、くだんの彼の評論「ユートピアの眺望」には如何なる示唆も記されていない。

### ジャイナ教的「死の救済」思想の問題位置

なおここで一点付言するなら、本論考第一部・第四章に示し

たように、高橋の全創作の「源」たる意義をもつ彼の処女作『捨子物語』の主人公である国雄（高橋和巳自身の背負う実存的苦悩を体現し、『邪宗門』の主人公千葉潔のいわば前身である）は<sup>144</sup>この小説において、他者と自己とのあいだに生命力漲る《愛し―愛される相互性》という「真の關係」（ここで敢えてフロムの場合を援用するなら「バイオフィリア（生命愛）」に充溢した「生産的愛」の「応答關係性」）を生みだすことを切望しながらも、「捨子」という彼の生誕に刻み込まれた「運命」によって「みずからをしか愛し得ぬ」というナルシシズムを己の実存様態・「原罪」にするほかなかった人間として登場する。

彼にとつて自己意識はこの欠損性・不能性に己を絶えまなく送り返すものでしかなく、それゆえ彼にとつてはまさに右の応答關係の意義を強調するイエスの愛の思想は愛における己の無能性を糾弾する教えとしてしか働かない。かくて、彼は自己意識の消滅こそを己の救済とみなす人間として登場することになる。すなわち、人間はみな「余剰の意識あるゆえに余剰の者たるにすぎぬこと」、言い換えれば、「苦しめる物質」であり、だから意識を消滅させて「苦しめる物質」を「意識なきものの毅然たる威厳」に輝く純化せる「物質」へと帰還せしめることで「魂の安静」を実現する「死」の救済力、それを称える「東洋の厭世の教理」（おそらく、高橋が青年時代にいたく惹きつけられたジャイナ教をモデルとし、この要素は前述のように開祖

まさの救済観にも取り込まれるのだが）に帰依せんとする人物として登場するのである<sup>145</sup>。そして、死のもたらす救済しか自分には信じられぬとするこの救済観はそのまま「ひのもと救霊会」の新教祖となる千葉潔の人物像に色濃く引き継がれ、くだんの「世直し宗教」の革命主義的な契機と奇妙な自己矛盾的混淆を形づくり、潔のなかに、目的と手段の關係性を逆転せしめ、過激な革命的決起を己の自死の手段に使う独特なるテロリスト的心性を生みだすのである。（あたかも三島由紀夫がそうしたように\*）

なおこの点で、私は次の点を指摘しておきたい。

高橋文学にとつて『捨子物語』が如何に重要な基盤的意義を有するかを力説した高橋たか子の主張を私は本論考の「はじめに」で紹介したが、高橋における宗教論の位相という観点からいえば、その事情は次の問題のなかにその姿を現すといえよう。すなわち、高橋文学において宗教はつねに次の三者、古代ユダヤ教的な終末論的な「世直し」革命主義、キリスト教のなかのイエス的な「共苦」思想に立脚する愛の救済主義、そして最後にジャイナ教の系譜に立つ死による救済主義、この三者の葛藤劇として展開するということ、かつこの最後の第三の契機こそが高橋文学の祖型ともいべき『捨子物語』によって投ぜられた契機だという問題のなかに。（如何にジャイナ教に若き日の彼が傾倒したかは、秋山駿との対談「私の文学を語る」に実に鮮やかであ

る)<sup>146</sup>。

ところでかかる視点からくだんの『高橋和巳論』（埴谷雄高編）を振り返ってみると、既に本論考第一部第三章で指摘したように、意外なことに、われわれは『捨子物語』を論じた評論者のなかで私の言う宗教的葛藤劇という観点から『捨子物語』の意義を指摘した人物に一人も出会わないのである。

さて、以上紹介した問題は、小説としての『邪宗門』が孕む実に興味深い諸問題のあくまで一端をなすものである。『邪宗門』を本格的に評論しようとするなら、さらにたくさんの方が議論のなかに引き込まれねばならない。とはいえ、右の問題は諸側面の一つではあるが、本質的なそれである。そして、右の紹介だけでも、読者にはこのプリズム1の「高橋の問題設定……」節の冒頭で述べたような印象を私が『邪宗門』に対して抱いたことには道理があると思っただけなのではないだろうか？

**\*補注 割腹自決を敢行した三島由紀夫に宛てた高橋和巳の言葉**

高橋はこう記している。

「悪しき味方よりも果敢なる敵の死はいつそう悲しい。文学者三島由紀夫はおそらく私の最大の敵手だったろう。いま氏の自衛隊総監室乱入とその自害を聞いたが、表現は政治的なたちにせよ私は一人の秀れた文学者が、その仮面の奥の秘めた一切の悲劇を伏せて

自殺したのだと感じている。もし三島由紀夫氏の霊にして耳あるなら、聴け。高橋和巳が（醜しおからをくつがえし哭いている）その声を」<sup>147</sup>。

私が思うに、右にいう、三島の自決をもってする政治的示威という「仮面」の「奥に秘めた一切の悲劇」とは、実は高橋が『捨子物語』の主人公国雄を通して描きだした彼自身の悲劇、かの祈禱師の予言に示された悲劇、ジャイナ教的自殺によってのみ救済可能だと思われる、高橋という一個の実存のいわば「原罪」たる悲劇ときわめてよく似た、それに通底する三島の実存の悲劇にほかならなかつたと思われる。だから、高橋は満腔の共感をもって三島の自殺を悼んでいるのだ。

この問題の関連を理解するためには、私の立てた概念を使用するなら高橋の抱える実存的苦悩と三島のそれが《想像的人間》の生きたる苦悩という点で深く類似し共通する性格のものであるということが明らかにされねばならない。この点で、高橋たか子が高橋文学にあって『捨子物語』が担う意義（まさに高橋文学の主人公たちのいわば祖型を国雄に見いだす）を三島文学にとつての『仮面の告白』に喩えたのはさすがであると言わねばならない。<sup>148</sup>

なお、拙著『三島由紀夫におけるニーチェ』（思潮社、二〇一〇年）はこの《想像的人間》という視点から三島文学の軸心をなす彼の実存的苦悩を説明しようとする試みである（参照、同書第一章「三島由紀夫という《想像的人間》——方法」）。同書の最終章「美的テロリ

ズム」の最終節「自刃の美学」に私はこう書いた。(なおプリズム4を参照されたし)

市谷駐屯地での三島の行動が一見政治行動に見えて、その実美的な領域に留まる芸術行為であった事情は、それが究極的には自刃を指しているものであったという、その——政治的観点からいえば——倒錯性によってこそ明示されている。テロルの対象の殺害が問題であるというよりも(事実くだんの市谷での「政治的示威」においては殺害は厳禁されていた——遺)、むしろ行為の実質はテロル遂行後の自刃にある。テロルが美的であるか否かの基準は自刃にあり、自刃に終結せざるテロルはいかなる意味でも美的ではない。そして三島にとってはひとえに美的テロルだけが問題であった<sup>149</sup>。…〔略〕…自刃は政治的秩序のアンキーな破壊ではないがゆえに、しかし、かつまた同時に、一切の政治的「道徳的秩序の破壊に直進する人間の「呪われた部分」(バタイユ)の実現と、この実現による《存在》のイロニー的な——死の瞬間こそが《存在》成就の暁であるという——完成であるがゆえに、この「新ファシズム」の「美的テロリズム」の最も巧みな遂行なのである。いいかえれば、この「新ファシズム」が已に課した「人間性と政治秩序との間の妥協」の最も巧みな遂行なのである<sup>150</sup>。

## プリズム2 テロリズムと怨恨心

——『日本の悪霊』と『憂鬱なる党派』

### 問題の環

私は本論考の第I部第一章の終わり近く米山みきを突然捉えた世界破壊願望について論じるなかで、かかる呪詛的欲望が人間を捉えるという問題、このテーマは高橋文学全体にとって決定的な中枢的意義をもち、とりわけ、それは二十世紀の「革命運動」のなかで再び三度人類が出会う悲劇的問題性(「革命運動」に宿痾の如く纏いつく)と関連づけられることになる。また第三章で、『捨子物語』においても、主人公国雄を筆頭としておよそ実存的欠損を己の内部に抱えた人間たちが如何にその心理的補償を求め、その結果世界の破滅を呪詛する心性に取り憑かれるかという事情、これに一貫して高橋の視線が据えられていることを確認してきた。いうまでもなく、『捨子物語』の登場人物たちのかかる呪詛もまた右の「革命運動」の抱える暗部の問題へと流れ込む。

この点で、まさに滝田修は『高橋和巴論』所収の「死者の視野と変革の思想」のなかで次の高橋の言葉を引いている。それをここで孫引きさせてもらおう。まさしく高橋は次のような問題意識を抱えていたのである。

圧政の打倒と貧窮や疎外、不平等からの解放において、革命は強く待望されるものでありつつ、革命を経験した民族や世代には、暗い思いがつきまとい、また未だ経験せざる者にも、一種の恐怖や嫌悪として感染している暗い想いをどのようにして洗い流すか、革命なるものを、真に魂にふれるものであるものにどのようにして転化するか、それが、二〇世紀後半の最大の課題である。…〔略〕…今後のありうるべき革命は単に政治次元、社会次元にとどまらず、人間それ自体の変革が含まれていなければならず、しかも大衆的規模での意識改革、人間関係変革は、変革の運動それ自体のなかでしかなしえない。…<sup>151</sup>。（傍点、清）

彼の『憂鬱なる党派』ならびに『日本の悪霊』はこの彼の問題意識と、そこから生まれてくる文学的課題意識から切り離し得ない作品であることはいまでもない。だが既に先のプリズム1に示したように、『邪宗門』の主人公である千葉潔の人物像のなかにも、また『悲の器』のなかの主人公典膳の次の言葉のなかにも、その一端は既に鮮やかに浮かび上がっている。いわく、

成功しなかったとき、払った犠牲の大きさが、とりもどせない人生の一回性の重みを加えて眼前に拡大され、その人を怨

嗟的人間にする。多くの失敗者が憎悪のかたまりになっていったのを私はみている。不幸にして、私はときおり、事あつて職業革命家を志す諸君にあうとき、その人々の三人のうち二人には、その瞳のうちにすでに失敗者・落伍者の乳濁の色のあるのをみせつけられる。…〔略〕…そういう人々が醜い権力欲にとりつかれて人をおとしめようとするのだ。<sup>152</sup>（傍点、清）

この典膳の言葉が指し示す問題を私はこう把握する。すなわち、「前衛者意識」はそのヒロイズムの影に実は「怨恨的復讐心」の疼きを潜めている場合が多々あり、この復讐心は己に「前衛者」としての倫理的優越心を与えることで実は周囲から「敗者」として扱われ続けてきたこれまでの自分の屈辱を無化し補償しようとする。そして、この心理メカニズムはかかる前衛者をして「権力への意志」（ニーチェ）が放つ自己快感にのめり込ませることになる。《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》、この三者の暗き三位一体<sup>トリアーデ</sup>をなす補償調達の心性メカニズムこそは、二十世紀マルクス主義の悲劇的挫折に纏わりついていた実に重大なる精神的疾患の所在を指示するものではなかつたのか？

かかる問題視点から高橋の文学的営為を見渡せば如何なることが浮かび上がってくるか？

これが、このプリズム2で取り上げようとする問題である。

\*

補注 イエスの愛敵思想に内含された反「マニ教主義的善悪二元

論」について

私はくだんの拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』のなかで、イエス思想がユダヤ教文化圏内においてもつ異端性・「邪宗」性を古代ユダヤ教のヤハウェ主義的伝統との関係で、この伝統のもつ「革命主義の内部から生まれた自己批判」と規定し、かかる規定の中心的テーマとして『マニ教主義的善悪二元論』批判』という問題を据えた。

その後、このテーマを『フロムと神秘主義』（藤原書店、二〇一八年）のなかでさらに発展させた。その大略をここで紹介しておきたい。

ニーチェが古代ユダヤ教を——ヴェーバーの言葉を援用するなら——「賤民」的苦境に陥った民族の「ルサンチマン・怨恨」の心的エネルギーが生みだした宗教である、と性格規定したことはつとに有名である。そのニーチェはルサンチマンの心性の持ち主、怨恨人は必然的にマニ教主義的善悪二元論によって己の内面的・道徳的正当化＝優越化を図る心理機制に陥る事情——社会での己の実際の劣位性を内面的に補償するために——を喝破した哲学者であった。

この点でヴェーバーの『宗教社会学』のなかでの次の指摘はきわ

めて鋭い。彼は、他の諸宗教と比較するなら古代ユダヤ教はきわめて強い道徳主義的性格を示すと指摘したうえで、この宗教の特徴の背後には「賤民民族」として扱われてきたことへの激しい怨恨から発する復讐欲望が隠されており、このことがユダヤ教に類例をみない「勝義における応報的宗教性」を与えたと指摘した<sup>153</sup>。いわく、「世界のあらゆる宗教のなかでも、ヤハウェほど仮借なき復讐欲をもつ普遍神は存在しない」のであり<sup>154</sup>、この宗教にあつては「道徳主義が、意識のないし無意識的な復讐欲を合法化する手段として働いている」、と<sup>155</sup>。そして、ニーチェこそこの問題の環を見抜いた最初の間人であった、と<sup>156</sup>。

それだけでない。ヴェーバーは、イエスの思想をまさにかかる性格の「ユダヤ的宗教性」に対して、それを真つ向から否定する新たな「宗教性」打ち出したものとして位置づけるのである。すなわち、イエスの説く「脱世界連関」<sup>アウフコスム・フレンク</sup>的性格（無条件的で現世否定的な）に満ちた「愛敵」と「隣人愛」の思想が除去しようとするのは「ほかならぬこの賤民民族のことに強烈な怨恨感情なのである」と<sup>157</sup>。この彼の観点は先に述べた私の観点と重なるところが大きい。

ここでニーチェに戻ってみよう。まさに彼にとつては、私が問題にするマニ教主義的善悪二元論の心性は怨恨から生まれる心性なのである。ヴェーバー的にいえば、怨恨はおのれを「合法化」するために強烈な「道徳主義」を必要とするのだ。

『道徳の系譜』の一節にいわく、

「〔略〕…これに反し、ルサンチマンの人間が思い描くような〈敵〉を想像してみるがよい。——そこにこそ彼の行為があり、創造がある。彼はまず〈悪い敵〉、つまり〈悪人〉を心に思い描く。しかもこれを基本概念となし、さてそこからしてさらにその模像かつ対照像として〈善人〉なるものを考えだす、——これこそが彼自身というわけだ！」<sup>158</sup>

必要は発明の母である。ここにニーチェが描きだしている問題は、《怨恨的人間》とは《敵》を自分のために必要とするがゆえにそれを創り出す人間であるということだ。《怨恨的人間》においてオリジナルな点、彼にとつての真の「行為」、つまり「創造」とは、《敵》の創造、つまり捏造にある。では、何故に《怨恨的人間》は《敵》を創造し捏造しなければならないか？ それは、《怨恨的人間》は自分の意識の前に己を《敵》に圧倒的に、道徳的に、優越した存在たる〈善人〉として登場せしめる必要があるからだ。彼の自己意識の核は劣等感にある。だからこそ、完璧なる劣等性・道徳的劣性と一つに燃り合わされた〈悪〉としての《敵》という存在が必要となる。自己の圧倒的・道徳的優越の意識が己に貼りついた劣等感を拭い去り、この《敵》なる相手を道徳的に見下せるという意識の優位がいまだ果たせぬ《敵》への復讐を耐え忍ぶことを可能にさせる。つまり逆にいえば、自分に〈善人〉という表象を与えることが絶対に必要となる。その場合この表象の案出は〈悪〉としての《敵》という表象の創造と背中合わせになっている。ここで《他者》の概念を導入し

て右のニーチェの把握をもう一度なぞるならこうだ。

——「悪人」はもちろん「善人」の《他者》である。しかもマニ教的観念においてはこの他者性は絶対的なものである。つまり、まったき《他者》、頭の前からつま先まで自分とは異なった存在、《彼のなかに我を見、我のなかに彼を見る》いかなる相互性も発見し得ない相手、異邦的存在、「反」人間で異種族、「絶対他者」である。とはいえ、この「絶対他者」が「基本概念」なのであり、そこから出発して自分がその「対照像」として把握されてくるのだ。つまり、善人たる我は、我の《他者》たる悪人のその《他者》として把握される。また善人がこの基本概念たる悪人の「模像」だといふのは、悪人がまったき悪の化身と捉えられたことと同じく、善人はまさにまったき善人、悪の要素を一分たりと含まない善の化身として構成されてくるからだ。（なおお付言しておきたい。ここでは内容の紹介は省略するが、サルトルは「弁証法的理性批判」において右の自己把握の回路を「他性」の回路と呼び、それが個々の暴力的事象の発生源となる基盤的關係性——昨今の社会学用語を用いれば「構造的暴力」——にはかならないとした。）

また、私は同様な心理規制が次の広義の「肅清主義・純血主義」的心性にも必ず貫かれることを問題にした。くだんのヤハウエ主義の担う革命主義はつねにヤハウエ神に忠節を誓う信徒たる自分たちを「義人」の正統的共同体を実現する人間たちとして描きだそうとする。かかる自己正当化の強力な道徳的エネルギーというものは実

はその裏側に次の心理的機制を秘める。すなわち、たんにその「革命」が差し向けられる敵（＝抑圧者たる他民族なり自民族内の専横なる富裕層）のみならず、実は己の周縁に必ず劣悪なる非正統的な悪人・罪人層を被差別民・道徳的劣等者として配置し、この周縁との絶えまなき自己比較（＝差別化）の意識回路、いいかえれば自己中心化の回路を形成するという心理機制を。この心理機制を私は「広義の肅清主義・純血主義」的心性と呼ぶ。私見によれば、イエスはきわめて自覚的にこの心理機制に闘いを挑んだ。彼はつねにかかる心理機制によって生産される《被差別民・道徳的劣等者》の側に立ち、その精神的擁護者として奮闘した。そのことを象徴するのが、『ルカ福音書』が伝えるイエスによるかの「サマリア人」称賛である。サマリア人とは、ユダヤ人と異民族との混血種族であり、当時純血なる正統ユダヤ人からはつねに蔑視と嫌疑——いつ何時異民族の側に就く裏切りを仕出かすかわからぬ——の対象であったが、イエスは彼らがユダヤ教神学者や祭祀職を担うパリサイ人よりもはるかに優れた行いをした例を引いて、かかる差別と嫌疑の不当性を告発したのである。また『マタイ福音書』では正統ユダヤ教的観念からすれば人間以下の外道にほかならない「娼婦」と、当時ユダヤ人でありながらローマ帝国の手先としての徴税役を果たす羽目になり、大部分のユダヤ人から激しく軽蔑され嫌悪された「徴税人」の苦悩に共苦し、彼らは周囲の蔑視と差別によって「心砕かれる」日々を送る者たちだからこそ、イエスの掲げる「父」なる神の慈悲愛の貴

重さを誰よりも痛感し感謝する人間たちであるとし、彼らこそが真つ先に「天の王国」に迎えられる資格をもつと主張した<sup>159</sup>。そしてまたイエスはどの福音書においてもつねに「悪霊憑き」（精神病者）や忌み嫌われる皮膚病患者やライ病患者の治療者として登場する。

この広義の「肅清主義・純血主義」的心性の問題性をより明示的な政治的に文脈に持ち込めば、われわれは近現代の革命運動の在りようを顧みて、フランス大革命のジャコバン主義者を嚆矢とし、たとえばスターリン主義者に典型化するように、悲惨にして残酷なる「肅清」主義の悲劇を抱え込むことのなかつた革命運動などありはしなかつたことに気づかされよう。

なお最後に付言するならば、プリズム2に示したように、私見によれば、右に述べた問題は高橋によって確実に継承されたのである。その線上に『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、『日本の悪霊』が誕生したのである。そして、そうなつたこと of 思想的契機の一つに彼におけるニーチェ受容があると確実に推測される。（彼は、彼の思想形成期の第一期、高校生の頃「本気で読んだ」のはショーペンハウエル、キルケゴール、およびニーチェであつたと述懐している<sup>160</sup>）

### 『日本の悪霊』の主題とは何か

『日本の悪霊』は『憂鬱なる党派』が出版された翌年、一九六六年から一九六八年まで『文芸』誌へ断続的に連載され、

完結後、単行本としてはまず一九八〇年に新潮文庫の一冊として刊行された。河出書房新社の高橋和巳作品集6に収録されたさい、同作品は長編評論「暗殺の哲学」といわば抱き合わせの形で（埴谷雄高の高橋論「苦悩教の始祖」を巻末論文に加え）出版された。この編纂は実に適切であり、『日本の悪霊』の孕むいわば思想部分を凝縮したものがこの「暗殺の哲学」にほかならない。

同評論は、冒頭でテロリズムを「政治的葛藤の極限的かたち」として問題設定することこそが考察の視点をなすと述べ<sup>161</sup>、かかる視点をさらに説明しようと、まず第1章で『史記』を軸とした古代中国思想におけるテロリズムをめぐる論議の分析に入り、その終わりに次のように述べる。すなわち、「人間にとつて正義とは何かをもっと深く根柢から問われうる」場、それこそがテロリズムという問題の場である、と<sup>162</sup>。（なお同論考の後半ではテロリズムを「菩薩行」と捉える後の中国の思想動向や日本の『葉隠』や右翼思想での在りようまでもが言及される）。

というのも、テロリストはその暗殺の遂行にあたって、否応なく、それを為すか否かを最終的に決定する自己決断者たる己に向き合わなければなるからである。「何ゆえに殺すのか?」、もとよりその殺害は「正義」の名において道徳的に正当化されたものであったのだが、最後の実行の決断がひとえに彼・彼女に委ねられたとき、「確信犯」である彼・彼女はまさに「確信

犯」であるがゆえに、その思想的自覚性においてあらためて「人間にとつて正義とは何か」を根柢から問わざるを得ない場に立つことになってしまふのである。テロリズムという暴力のいわば形態的特殊性はそこにある。もとより、あらゆる暴力がこの問いをその暴力を執行する人間に対して突きつけるとはいえ、テロリズムという形態はその最高の凝集形態であるという特殊性をもつのだ。（少なくとも、『史記』、『悪霊』、『蒼ざめたる馬』等々の名だたる文学の場に現れたテロリズムは）。

『日本の悪霊』には、書きだされて間もなく、主人公の村瀬狷輔が述懐する想いを伝える言葉として次の言葉が登場する。すなわち、「インテリゲンチヤが政治に目覚めることは、この社会においては、永遠に脱ぐことのできない喪服を身にまとうことなのだ。犯罪者の喪服を」という言葉が<sup>163</sup>。

何を言わんとするのか? 私見によれば、明らかにこの言葉は「確信犯」的・「思想犯」的テロリストを指して掲げられた言葉である。かかるものとしてそれは、同小説の主題を、すなわち村瀬の立つに至った運命の場を予告する言葉なのである。

さて、評論「暗殺の哲学」の方はそのあと第2章以下、今度にはヨーロッパにおける議論の在りようを探索することに向かう。そして、そこでの軸となるのはサヴィンコフ（筆名ロープシン、テロリスト集団「エス・エル戦闘団」の副隊長も務めた）の『テロリスト群像』ならびに『蒼ざめたる馬』の考察である。実に

『日本の悪霊』と「暗殺の哲学」とは車の両輪の関係を結ぶ。暗黙の裡に両者は互いに相手を指示し参照しあう。一方をとおして他方が回る、相互性を取り結ぶ。あとで、私は幾つか印象的な例を取りだすこととなる。

ここで議論を前節の終わりに掲げた問題に戻そう。すなわち、《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》、この三者の暗き三位一体をなす補償調達の心性メカニズムの問題に。

実に注目すべきは、この点でテロリズムという問題場は、たんに「正義とは何かがもつとも深く根柢から問われうる」場であるだけでなく、この場がそういう場であるのは、得てしてテロリズムはまさに右の暗き三位一体が生きられる場だからであり、「正義」の昂ぶりは「怨恨的復讐心」の昂ぶりと対になっていることが多々あるからなのである。

幾つかの場面を『日本の悪霊』から取りだしてみよう。

刑事落合（彼のことは次節で述べる。狷輔といわば双生児的關係を結ぶ、彼の追及者にして最大の共感者となる刑事）は狷輔のなかに嗅ぎつける。いわく、「落合は考え込んだ。捜査は最初から赤色テロか右翼の仕業という線ですすめられたというが、もしかすると、言外にある種の怨恨がからんでいるのかもしれない。…[略]…たしかに憎悪や怨恨の臭いがする」<sup>164</sup>。

新聞記者の池田は落合に言う。「ただ観念だけ、理性の命令だけでは、人間は法をおかしてまで行為にでるものではない。

どんな論理、どんな大義名分があろうと、実はかならず、個人的な感情、秘められた怨恨や憤怒が、からみあっているはずなのだ」<sup>165</sup>。

再び落合刑事の言葉。「誰かが何事かを信じ込まされて必死の決断で何かをする。そこで、事が失敗しただけなら、彼らは殉教者だ。しかし、もし、その個人や集団の信念や確信が虚構の上に咲いたあだ花だったとしたら……」。すると友人の検事がその勢い込んだ推理に彼の知る落合自身の在りようを重ね合わせ、思わずこう言う。「君は何か個人的なコンプレックスや恨みを、見当はずれな方向に噴出したがってるようにみえる。日頃、胸襟をひらいて話しあえる人間関係がなさすぎるんじゃないのか」と<sup>166</sup>。

一言でいうなら、『日本の悪霊』とは、典膳の口を借りて語られた先の問題認識を、またいましがた引いた幾つかの言葉が共通して語るテーマを、高橋が端的に主題に押し込んだ小説にほかならない。そして、私は急いで次のように言い添えねばならない。では、『日本の悪霊』においてこの《前衛者意識・怨恨的復讐心・権力欲望》の暗き三位一体を担う者は誰か？ そしてその場合、彼の「怨恨的復讐心」とは何に掉さすものなのか？

もちろん、その「誰」とは、『日本の悪霊』にあつてはその主人公の村瀬狷輔である。では狷輔の担う「怨恨的復讐心」と

は何に掉さすものなのか？ それは、彼が捨子であったという出生の運命、言い換えれば彼の実存的規定性に掉さすのである。つまり、『日本の悪霊』はわれわれをかの高橋の処女作『捨子物語』に送り返す。

まさにこの点において、『日本の悪霊』は『捨子物語』の後日談の第三版なのである。すなわち、かの『悲の器』がその第一版だとするならば、かの『邪宗門』はその結末を主人公たる「ひのもと救霊会」の新教祖千葉潔のテロリスト的な最後——「ひのもと救霊会」をして占領米軍に対する自滅を決意した武装蜂起に導く——に置くという点でその第二版である。そして『日本の悪霊』はその第三版なのだ。

### 村瀬狷輔の捨子性

先ほど言った。『日本の悪霊』と長編評論「暗殺の哲学」とはいわば車の両輪である、と。その「暗殺の哲学」のなかで高橋は『蒼ざめたる馬』から引用した言葉を使って同小説の主人公を「『未来のことを考えず、それを知りたくとも思わない。〈私〉は過去を忘れようとする。〈私〉には家もなく、名も無い、家族もない』という荒廃の中にいる」人物と特徴づけたうえで、この精神の荒廃に「時おり憤怒の時がおとずれ、全世界に唾をはきかけてやりたい」という思いが彼を襲うと指摘する<sup>167</sup>。

ただし主人公のロシアのテロリストにあつては「自己破壊の

衝動が…(略)…「世界破壊の衝動とショートする」のではなく、その媒介項に「革命」の観念だけでなく、それに随伴してキリスト教的な愛の観念、ただし「極度に抽象化された、極度に観念的な愛」の観念が入ると指摘する。

ところで狷輔にあつては、彼が捨子であったという実存的出自が彼を『捨子物語』と同様に絶えまなく「なにびととも真の関係を結び得ぬように生まれついた」という運命へと送り返し<sup>168</sup>、それゆえに右に語られるのとまったく同様の精神の荒廃のなかに閉じ込めるのだが、しかし、まさにキリスト教が影響をもたない日本に生まれ落ちた彼の場合、「愛」という観念が随伴することなく、「革命」という観念だけが媒介項として入り込むがゆえに、ロシアのテロリストよりもっと直接的に「自己破壊の衝動」と「世界破壊の衝動」との「ショート」が生じるのである。そういう人物として彼は描きだされるのである。

その幾つかの印象的な場面あるいは言葉を拾いだしておこう。小説が書きだされ十数頁のところにはや狷輔についてこう書かれる。「彼は記憶喪失者のように空しい過去、漂白された自己の経歴に愕然とせねばならなかった。人間としての生きてきたことの痕跡、全的な人間の交わりがもたらす心の蓄積はなにもなかったのだ。おれは無だ、おれには思いを温めるべきものは何ひとつない！」<sup>169</sup>

彼は捨子であった。そして前述の想いを決定的に彼の意識に刻印する反照鏡として「革命」の観念が学生時代彼を捕縛した。しかし、それは観念に留まるほかはなかった。「献身」・「人格的完成」といったところで、「なにびとも真の関係を結び得ぬ」人間にその二つの言葉が他者との現実の愛の絆と人間としての成長をもたらすはずはないのだから。たとえばこうある。予告として。第一章に。

「なんとという寒々とした稔のない人生だったことか。…〔略〕：幼年期、少年期、そして銀行の給仕や地方新聞社の発送係をしていた時代、さらには大学時代のどこを切っても、その断面からは貧困と汚辱の漿液が流れた。…〔略〕：保護者を失った妾としての母が急速に老い呆けていったように、彼も父の家には入れられぬ私生児として哀れっぽい人生をよたよた歩む道があった」<sup>170</sup>。

とはいえ、「彼はそれに逆らい、妹を犠牲にして（娼婦に出して——清）も大学に入らねばならぬと決心した」。本能的に大学での資格を手にすることが活路切り開く唯一の鍵だと直感したからだ。そしてなんとか大学に入り込んだ。だが皮肉なことに、大学に入るや「変革や解放の観念が鏡となつて、自分自身の精神の貧しさがはつきりと映ってしまった。何よりも彼は人間としてなつていかなかった」（傍点、高橋）という覚醒が起きた。出世の鍵のほずの大学が「皮肉にも彼に根底的な反省を強いた」。

だが、「その反省は遅すぎるものだったゆえに、かえって精神の奥深くくいこんではなれぬ痼疾となつた」。彼は「献身や自己完成など、あの愚かな観念」・「あの信念の一貫性や英雄主義」に首つたけになつた。つまり、「革命が勝利を占める」ために「この一回限りの人生をその命題の生贄にする」という観念の囚人となつた<sup>171</sup>。

次節で述べるように、この経緯の果てに、彼は武装闘争路線を撤回した日本共産党から除籍されてもなお、革命への献身を果たすべく、鬼頭正信という名の仏僧にしてマルクス主義者でもある奇態な人物——朝鮮戦争を遂行する日米支配層に対して身命を賭した革命的テロリズムによる後方攪乱を挑むことこそが、現下において革命家たらんとする人間の為すべき「菩薩行」だと主張する——を指導者に仰ぎ、京都府下最大の山林大地主にして関西銀行理事伊三次膳内を殺し、現金四百万円近くを強奪するテロ活動に参加するに至る。しかもそのテロ活動の準備過程で、同志にして生涯を通じて自分の唯一の「友人」となつたと思われる峯六也が<sup>172</sup>、しかし体調不良を理由にこのテロ計画の実行から身を引こうとすることに出会い、この峯の行為を肅清に値する行為とみなし峯に自殺を強要する形の肅清を加えるという組織の決定、これに遂に同意してしまうのである。

だが、彼にもこの「革命」観念の幻想性に目覚めるときがやってくる。彼の信念を構成した「革命が勝利を占める」時な

ど歴史には訪れようがないことに目覚めるときが。それは彼の権力からの八年にわたる逃亡生活の終わりが、留置場の共同浴場での囚人たちのひと騒動が終わった後になのだが、幻想が目覚めるとともに彼のなかに湧き出るのは、前述の言葉を使えば「世界破壊の衝動」なのだ。次の場面が来る。

——革命は不可能である。言い換えれば「未来が一拳に道徳的になることなど不可能なのだ」。であるとしたり、つまり

「いま愚劣なものは、よりよき条件のもとにおいても一層愚劣であり、いま卑屈なものは、どんな指導者に対しても卑屈であり続けるにちがいない。もし真に徹底的にこの世界を変えて変えることがな必要なのなら、いまこの現実を構成している圧倒的な多数者を一網打尽に抹殺するより手はないのではないのか」。そう狷輔は独りこちる<sup>173</sup>。

ここでもう一度彼の自己糾弾の言葉を引いておこう。高橋はそれを次のように書く。

「八年の歲月、その流浪、その闇黒が、彼に教えていた。青年たちはともすれば錯覚する。お前はいつたい何をやったか、いかなる社会的運動に参加したか。そう問ひかけ、それに答えうるものが英雄的であり革命的だと。しかし本当はその問ひかけは間違っているのだ。」「人はその生涯を閉じるにあたってみずからこう尋ねるべきなのだ。お前は、いかなる人間関係の下に生き、いかなる人間関係を破壊し、いかなる人

間関係を育てたか。…〔略〕…いま村瀬には痛切にわかるのだが、彼は、ついにいかなる人間関係をも育てはぐももしなかった。もつとも近しい、同じ運命の下に生きる妹のことすら彼は考えなかつた」・「村瀬の生涯（の虚無性・空虚——清）は…〔略〕…愛なきゆえに、思い遣りなきゆえに、彼の心が早くから死灰よりも冷たく凍っていたゆえにだつたのだ」<sup>174</sup>。

ところで、私は第I部「悲の器」としての人間」の第三章の終わり近く、プラトンにおいて「欠如」の概念がまさに自分を「欠如」として意識するがゆえに己の欠如している「全一性」への思慕と、その回復を獲得しようとする弁証法的動性を本質的に秘めた概念であること、それをサルトルやヴァルター・シューバルトが如何に強調しているかを紹介し、こう書いた。

真継が「自己発見が自己救済になりうる」というのは、己を「欠如」として発見することは、「全一性に対する——はつきりしたものにして、微かなものにして——思い出」へとわれわれを導くことであり、われわれのなかに「失われた統一への憧れ」を掻き立て「救済をもたらす完全化への衝動」を惹起せしめることであるからであろう。

この点で、『日本の悪霊』には狼輔が生きるこの「思ひ出」・「憧れ」が何よりも狼輔の妹に対する思慕の情と絡まって紡ぎだされる幾つかの印象的な場面がある。しかも、次に示す場面はかの評論「暗殺の哲学」に深く呼応する一節をもつのであり、そのこともまたくだんの両者の車の両輪性を指示して興味深い。ここではその場面だけ取りだしておこう。

村瀬は寝がえりを打ち、ふたたび幼年期のことを思った。

そこにも喜びを伴う人と人との関係があるわけではなかったが、少なくとも、太陽の輝きと、潮騒の音と、胸ふくらむ藻の香りがあつた。入道雲は自然の彫刻を空に誇り、海の波は永劫の音楽を砂と岩と突堤にかなでていた。…〔略〕…そして少年の彼が船の櫓をこぐ時、何を語りかけるわけでもなかったにせよ、舳先に蹲つて波に手をひたし、共に船に揺れて微笑している妹がいた。…〔略〕…妹が彼に甘えようとすると、彼に、彼は逆に妹を虐めたくなり、理由もなく妹を海にほうりこみ、もがきながら浮かび上がってくる妹を水の中に抑え込んだりした。…〔略〕…そして痛めつけているとき、彼は限りなく妹を愛してた<sup>175</sup>。

「暗殺の哲学」のなかに次の指摘がある。——高橋は『蒼ざめたる馬』の文学として「秀れている」点を、主人公のテロリス

トが「すでにその精神を荒涼たるニヒリズムに蝕まれながらも、なお大自然の生命との一体感を感じうる感性を失っていないこと」を示す点にあるとし、小説のなかの「自然描写は、やさしい感覚に潤い、繊細で美しい」その様子を縷々紹介し、「そうした全宇宙の生命との一体感」と「全世界に唾をはきかけた」とする怨恨的復讐心の自己矛盾こそが主人公の最も奥深い魂の秘密とする視点、これが同小説の最深の視点であると絶賛している<sup>176</sup>。

私見によれば、この彼の指摘が高橋自身の小説的表現へと転移したもののこそ『日本の悪霊』における先の場面なのである。ここで思いだそう。かの高橋の言葉を。「私たちはそれ自体が一つの葛藤体ですから」という言葉を（私の文学を語る）。

### プリズム3 『憂鬱なる党派』における「原罪」と「共苦」

#### 『憂鬱なる党派』における「原罪」観念

『悲の器』においてなされる高橋による「原罪」概念のいわば精神分析的読み替え、すなわち、「原罪」を《各個人が運命によって背負わされるその実存的個別性の悲劇的核となる欠損性とそれが生む固有の怨恨と復讐の破壊的情念》を指す概念へと変換する試み、これについては第四章に縷々述べた。

ところで、そのさい少し触れたように、『憂鬱なる党派』に

おいては「原罪」概念をめぐってそれとは別の議論が立てられる。しかも、その議論は『憂鬱なる党派』の中枢をなす議論に直にかかわるのだ。まずその一端を同作品の主人公である西村恆一から端的に引用しよう。

彼は親しくなった貧民窟に生きる娼婦の山内千代（彼女は、後に貧民窟で体調を激変させ窮死に至る彼の唯一なる看取り手となる）との議論のなかで、キリスト教の掲げる「原罪」の観念をかつて日本の天草の隠れキリシタン——およそユタヤ教的一神教文化とは縁遠い風土に生きる——は次のように変容させたという、彼の自説を展開する。その説によれば、彼らは『マタイ福音書』に登場する挿話、イエス誕生の知らせを聞いたヘロデ王が自分の王権が将来成長したイエスによって篡奪されることを危惧し、ベツレヘムとその周辺の二歳以下の児童を全員殺害したという事件、これを——かの旧約聖書にあるアダムとイブの失樂園の一件ではなく——人間の背負う「原罪」を象徴的に語るものと解釈したというのである。以下、高橋は西村にこう言わせる。

クリストの身代わりに何百何千何万の無辜の子らが殺された。それが、クリストが、生まれたときから背負わされていた血塗られた運命であり、それゆえに、彼は十字架に磔になる迫害を甘受したんだと考えたんですね。名もない民衆の屍の上

に生まれたものは、名もない民衆の罵倒と投石の中に磔にならねばならぬ。これはキリスト教の正統的な教義学からいえば、全くの異端ですけれどね<sup>177</sup>。

そして、西村はこう続けるのだ。

——自分は「神はない」と考える無神論者だが、「私にはこちらの考え方のほうがよく解ります。なぜかというところ、たとえば、原爆のためにケロイドができ、いままも原爆症に悩んでいた、子供を産めずに苦しんでいる人々と向かいあっていると、この人は、同じ国、同じ町に住んでおりながら、原爆被災を免れた自分の代わりに苦しんでるのかもしれないという気がするからです」と<sup>178</sup>。つまり彼によれば、この世がこの世である限り、言い換えれば、人間の人間に対する支配・抑圧とそれが生む戦争というものが必須である世界である限り、《生者は必ず誰かを己の身代わりの死者ないし犠牲とすることなしには今かくかくの在りようをした生者として存在することは不可能である》という法則に貫かれることとなるのだ。そしてわれわれはこの悲劇的事情こそを指して人間の背負うべき「原罪」と呼ぶべきなのである<sup>179</sup>。

そしてこの千代との議論はさらにこう展開する。

千代は、「神さんがいないのなら、地獄も極楽もないんやね」と西村に問う。すると彼は自分はまさに広島に被爆者の一人と

して中学生の時に「地獄」をまざまざと経験した人間であり、「地獄はあると思う」と答えつつ、次の注目すべき観点を披歴する。

すなわち彼によれば、「現代の地獄が恐ろしい」理由はその破壊と残酷さの程度が信じがたい域に達しているからではなく、「因果応報の原理が、事実においても観念においても崩れてしまっているということ」にあるのだと<sup>180</sup>。

西村によれば、「応報観念は…〔略〕…すべての宗教を支える、つまり人間の倫理を支える原理」である<sup>181</sup>。だが、それにもかかわらず、その原理そのものが崩壊し通用しなくなった点こそが現代世界を特徴づける点であり、またその点にこそ現代の根源的危機を見るべきなのだ。いわく、

目には目を、人を殺せし者は殺さるべし。これが、私たちの道徳の秩序の一番根本に横たわる偽らざる命題なんです。…〔略〕…だが、私の見た地獄は、そういうものではありませんでした。その法則にさえ従っておれば、どんな悲惨にも人間は耐えられますし、精神そのものが崩壊するというようなものではありません。だが、現代の地獄は、応報の観念からはみ出しています。なぜ罰せられたのか？ 罰せられたからだ。これが現代の地獄の原理なのです<sup>182</sup>。

ここでついながら指摘しておこう。『憂鬱なる党派』において、まず主人公の西村恆一は学生時代に自治会の共産党シンパの執行委員の一人であり、破防法反対闘争の渦中にあつて幾人かの闘争の指導者となつた学生を除籍処分にした大学の措置に抗議し、自らハンガーストライキを敢行する学生の一人として登場する。そして彼は大学を卒業し学校教員になり結婚もし子供までもうけ、まともな家庭生活を送り始める。だが、或る日、「不意に褐色の、煮えたぎるような激怒を覚えて道をふみはずし」<sup>183</sup>、教員の職も家庭生活も投げうって、「学問的な研究でも彼の思想の開陳でもなく、ただ、ある一時期の過去を彼と共にし、そして同一時刻に惨死した三十数人の平凡な庶民の伝記」を書き残す仕事に打ちこみ<sup>184</sup>、書きあげたのちは、その原稿を皮の「黒カバン」に詰め、毎日肌身離さず持ち歩き、日雇い労働に従事しながら、それを出版しようとかつての友人のつてもたどりながら、その出版を引き受ける出版社探しの悪戦苦闘の日々を送る。同小説において西村はそうした人物と設定されるのである。

さて、その伝記を書き終えたあと、彼は「その自跋に代えて、彼らに死をもたらした惨状そのもの」を書く。つまり、彼の見た「地獄」の光景をそのままに克明の限りを尽くそうと<sup>185</sup>。たとえば、その原爆投下直後の広島島の街の或る石垣に一人の女が倒立した全裸の姿で、自分の陰部の開かれた割れ目をそのまま

醜く晒しながら、まるで逆さに磔にされたように貼りつけられていた、その姿を<sup>186</sup>。高橋はその光景をこう書く。

触れたくない過去のイメージが、そのようにして、西村の筆の先に蘇生し、一つの句読を打つたびに、人間の恥辱が——そう、西村にはそれが《恥辱》と意識された——復活していった。…〔略〕…それを読み返す過程で、彼は膨大な一つの審問に捕らえられた<sup>187</sup>。

くだんの「原罪」のテーマにかかわらせていえば、「恥辱」と意識されたのは、この被爆は被爆者にとつて「応報の観念」による納得、《何故にこの私が被爆されねばならなかったのか?》という「意義づけを求める」欲求をけつして満たさない不条理な悲惨としてだけ経験されたものだからである。如何なる運命の受容も生じ得ないそれとして、ただそこからは死者の自分だけが「身代わり」の惨死を蒙つたという「恥辱」とそれが生む「怨嗟」の叫びだけが立ち上がるそれとして経験されたからである。また「膨大な一つの審問に捕らえられた」というのは、まさに彼の背負う「原罪」の証示としてその惨状が立ち上がってきたからである。

言い換えれば、彼は己の「原罪」を、また己と同様に「身代わり」を抱えて「今とここ」にかく生存するすべての人間の

「原罪」を告知すべく、かの伝記の執筆に打ち込んだのである。そして、いわば次の逆説に気づくのである。

すなわち、「現代の地獄は、応報の観念からはみ出していない」ということ、そのことがまさに「現代人」の「原罪」だということに。現代において生者はそのような不条理な恥辱の死を苦しみ怨嗟する膨大な身代わりの死者を必ず背負うほかないということに。しかし、まさにそうであるから、つまり旧来のような特定し得る明白なる「応報の観念」はもはや現代人の意識のなかには成り立たないということが、現代人から右にいう「原罪」の意識も奪うのである。つまり、この「原罪」を亡失するという「原罪」を、二重の「原罪」を背負うというわけなのだ。

#### 高橋にとつての「戦後」の意味

実は、この点に高橋文学の生きる「戦後」という歴史意識の決定的性格が示される。それは或る意味で三島文学ともメダルの裏表の関係で共通する側面でもある。私は、三島由紀夫を論じたくだんの拙著にこう書いた。「その《敵》(三島がくだんの自刃をもって立ち向かうとした——清)とは、三島にとつて唯一解放と祝祭の時であったあのカタストロフの歳月、戦中と戦後直後の『廢墟』的時、橋川文三が『あらゆる人間の感情と行動に死の聖痕があらわれる』と描写した時、それを終焉させ

た『戦後』にほかならなかった」と<sup>188</sup>。

高橋文学の「戦後」性とは「戦後」という時代が戦前、否、当の分水嶺となつている「戦中」を忘却する時代として開始され、ひたすらその忘却に突き進むということ、このことへの限りなき嫌悪と憎悪をテーマとするという点に成立する。まさに主人公西村の黒カバンを満たしているくだんの被爆死した庶民三十数名の伝記原稿は、己の「原罪」を亡失するために出発し、まさに亡失に成功することで大々的に動き出す「戦後」への「原罪」提示の試みなのである。そしてこの「原罪」提示は恥辱のなかで自分たちの身代わりとなつて殺された人間たちの怨嗟の代理人を彼が生者として演じることなのである。

そしてまさにこの点にこそ、実は『悲の器』における「原罪」テーマとの交差点が形成されるとも言い得る。「不意に褐色の、煮えたぎるような激怒を覚えて道をふみはずし」、くだんの伝記執筆にいわば身投げした西村の抱えるところの、『悲の器』で問題とされた「原罪」、すなわち「西村」という個別存在を、「道をふみはずす」という罪に走らせる「原罪」とは、まさにその突発してしまふ「褐色の、煮えたぎるような激怒」を被爆という「運命」によつて己の内に内在化せねばならなかつたという、西村という個的存在を定義する精神分析的事態である。彼は、くだんの「地獄」を見てしまうことによつて「精神的放浪者」となつてしまつた人間なのであり、彼は『憂

鬱なる党派』のほとんど最後にさしかかる場面、窮死に至る直前にこう告白する。——自分のくだんの伝記執筆と出版の企てを深層において動機づけていたものは、実ほかの身代わりの死に対する「罪の意識」ではなく、また修羅の光景から逃れたいという「祈願」でもなかつた、と。そうではなくて、破壊と復讐の願望であつた、と。いわく、

本当はね、世界全体があゝの酸鼻、あゝの破滅をひとしく経験すべきだという呪いだつたのだ。僕は世界全体の惨めつたらしい破局を望んでいたんだ。<sup>189</sup>

つまり、彼は奇妙なニヒリスト的テロリストとなつて世間的常識では理解しがたい象徴的殺人行為なり破壊行為に走る十分な資格を具えた人物、いわば予備犯罪者であつたのであり、彼にそのような運命を授けたのはかの先に『憂鬱なる党派』が論じた不条理なる「身代わり」というもう一つの「原罪」なのである。つまり、くりかえしになるが、西村という個人においては二つの「原罪」観念が交差し一体化しているのだ。

ところで、私は先の『悲の器』において主人公正木典膳と『捨子物語』の主人公国雄とのいわば実存的連続性を次の点に見いだしていた。すなわち、如何に彼らがその出自の運命性によつておよそ他者と自己とを「共苦」の絆において繋ぐ能力を

根本に剥奪された人間、しかしその欠損性を自覚し苦悩する人間として登場する事情を。

この点で注目すべきは、『憂鬱なる党派』の主人公である西村がむしろ反対に、何よりも根本的には「共苦」能力を失っていない人間として登場する点である。そして彼の場合は、いましがたみた彼の世界滅亡を欲する内なる破壊と復讐の欲望と他方の共苦の感受性がまさに葛藤し、この葛藤性こそが彼の実存の核心とされるのである。

たとえば、西村に深い友情を抱く藤堂は彼を見ていてこう感じたと言語。彼は「〈廢墟〉を見てしまった人間」なのだ。藤堂によれば、廢墟を見てしまったあとには人間には「三つの生き方しかない」。一つは「廢墟を固執し、一切を廢墟に還元する破壊的な運動に身を投ずる」それ、もう一つは「廢墟のイメージを内面化し自己自身を無限に荒廢させてのたれ死にする」それ、そして三つ目は、「廢墟の中にも営まれてつづけた悲劇でもない喜劇でもない日常茶飯」の生活の形を「頑固に守りつづけること」で「どんな悲劇も日常化してしまうこと」である、と<sup>190</sup>。

そして藤堂は、「西村が共苦の観念——いや感情を固執し、何十億となく生きている人類の中の、どうした偶然からか、ふと知り合った少数の人々との交情を運命として受けとめ、それを大切にしつづける態度」に注目し、西村をこう評す。「その

交情こそが、日常性の泥沼の中に咲くただひとつの蓮の花であり、思想の花であるからだ」と<sup>191</sup>。

きわめて注目すべきは、『憂鬱なる党派』のほとんど最終部においてこの藤堂の西村に与えた言葉を、高橋は、死んだ西村が彼の死を看取る山内千代に残した遺言のように、かつて彼が千代のままで独り言のように呟いた言葉として書き起こすことである。そこには「共苦」という言葉が直接出て来るわけではないが、被爆の日、彼がその苦痛の様子をみかねて「虫の息ながらまだ生きている妹を、ひとびとが廢墟に薪を積み上げているその野天の茶毘所に運んでいった」その愛する妹への共苦、藤堂の言う「交情」の念に再び襲われ、またその共苦によって、死を与えることよってしか彼女の苦痛を取り除くことができなかつた自分の苦悩を何倍にもすることよって、彼は自分を、彼の深層意識にとぐるを巻く世界の滅亡を望む怨嗟と呪詛の復讐の心性から脱出させるのである。

私も本当はこの世の平和な営みの一切を憎み、希望ありげな人々のすべてを侮蔑したかった。…(略)…しかし、…しかし、考えてみれば、私かもしれないあの一町の住人ではなく、この時代の人間でもなければ、妹を殺さずにすんだかもしれない。…(略)…平凡な人間が平凡に生きるためにすら、やはり憎たらしい平和ではあっても平和が必要なのであり、理

不尽な暴力や差別のない社会が必要なんです<sup>192</sup>。

いうまでもなく、ここにいう「平和」は何よりもかの妹への共苦によってこそ願われ欲せられ裁可される「平和」である。

ついでに次のことも指摘しておきたい。先のプリズム2の最後に見たように『日本の悪霊』においても、主人公村瀬狷輔をして「人間関係」の基底的核心をなす共苦の絆に向かわせるもの——如何にそれを自分が欠いてきたかを痛感するという形で——、それは幼き日の愛する妹との交感・共振の記憶なのである。

高橋文学において女性形象がどのようないわば星座的配置を取るか、つまり、母、姉、妹、叔母、当の家族内の女性形象と、家族外の様々な女性形象がどのように重なりあい、そこにどんな関係構造が生成するのかという興味深い問題において、『妹』という形象の孕む意味は実に深いと思われる。『捨子物語』における妹の美之の形象がこの物語においてもつ意味は大阪大空襲のもたらした惨劇と原爆投下による広島惨劇との違いはあるにせよ『憂鬱なる党派』ときわめて似ている。したがってまた『日本の悪霊』にも通底するし、『邪宗門』における行徳阿貴の存在にも通底する。

『妹』を照明塔に据えて高橋文学における女性形象の星座的配置を照明するならばそこには何が浮かび上がるか？ だが、

この興味深い問題の追究、これは他日を期したい。\*

なお最後に『高橋和巳全小説』4の『憂鬱なる党派』に付されている川西政明の「解題」について一言批判を加えておきたい。川西はそのなかで、いままで取り上げてきた『憂鬱なる党派』での議論、現代の地獄は「応報の観念からはみ出している」という議論を指してこう主張している。

「高橋和巳は、人間を縛るあらゆるものにしたいて、直接的な報復を意図する。これは…〔略〕…マタイ福音書が伝えるキリストの慈悲（かの「山上の垂訓」に示される「愛敵」と「赦し」の思想——清）とは無縁である。高橋和巳の視点は、映画『目は目を』で…〔略〕…自らの死をもつてしても、応報の原理を貫きとおすあのアラブの男の執念に近い<sup>193</sup>。

そして彼の「解題」のどこを探してもこれまで縷々述べてきた「共苦」の思想をめぐって展開される西村の煩悶について、したがってまた己が世界破滅を願う呪詛に捕縛されてしまうことへの彼の必死の抵抗と煩悶について、如何なる論究もない。

これでは何ら『憂鬱なる党派』の「解題」とはならない。そう私は思う。

\* 「私の文学を語る」(インタビュー秋山駿)における妹をめぐるエピソード

『高橋和巳作品集4』の巻末に付けられた「私の文学を語る」に

は次の一節がある。——「私の妹は、戦争中もう少し幼かったですけども、幼児によくある夜泣き、あれから抜け出せなくて、夜な夜な大声で泣くのですね。やはりそれも戦争で家を焼かれた後のことですね。私も何かそういう形の定まらない恐怖を、具体的にはつきり意識しないままに、内部に持ち込んでしまったのでしょうね」<sup>194</sup>。この一節が示すように、妹の泣き声は高橋にとつては空爆後の焼け野原（『捨子物語』の大阪、『憂鬱なる党派』での広島）に満ちた「恐怖」の象徴であるとともに、おそらくまたその恐怖の場にあつて妹の恐怖に彼の恐怖が共振する「共苦」・「交情」・「交感」の象徴ともなつたと思われる。

#### プリズム4 《想像的人間》の小説方法論

##### 高橋とサルトル

高橋はくだんの「私の文学を語る」のなかでサルトルに言及し、こう述べている。

「サルトルは人間の精神のいろんな領域の中で想像力に目をつけたその点を私は高く評価したいと思います。政治的な論文よりも、やはり『想像力の問題』、あの論文が一番サルトルらしい論文じゃないかと思つています」<sup>195</sup>。

また、そこには高橋の自分の採る小説方法論に関する次の認識も語られている。

「私はどちらかといえば体験派ではなくて、観念を培養して増殖させるといふやり方ですけども、割合妄想、そういうものが占める比重が多いのじゃないかと思つていますよ。しかし書き方とか場の設定とかは割合実事求是的偽装をしておりますから、受け取られようとしては、一般の読者の方は必ずしもそうは見てくださいませんけれども、妄想文学、基本的には妄想なのです」（傍点、清）<sup>196</sup>。

私の視点にとつては右の二つの発言は次の事情を如何なく示すものだということになる。すなわち私の発案した概念を使えば、高橋は根本的に《想像的人間》であり、したがって彼の採る小説方法論は必然的に人間を何よりも《想像的人間》の側面において問題化することから出発して人間を描きだそうとする方法論となる、と。

ここであらかじめ、この私の使う《想像的人間》という概念について説明しておこう。私は年来この概念を使用してきたが、ここでは拙著『サルトルの誕生』の第一章「想像的人間という主題」での論述を簡略化することで、その要点を示すことにしたい。（といふのも、次節で示すように、それは例を三島由紀夫の文学に取り、この概念のもととの由来となるサルトルの議論に関連づけて三島文学の解説を試みたものであり、高橋の先のサルトル評価ならびに先のプリズム1に付けた補注「割腹自決を敢行した三島由紀夫に宛てた高橋和巳の言葉」に直にかかわる内容をもっているからだ。）

問題の要点とはこうである。

まず《想像的人間》とは如何なる人間を指すか？ サルトルはジャン・ジュネを論じた長大な評論『聖ジュネ』のなかでジュネをこう形容している。

「その原理が彼をして、存在よりも虚無、現実よりも想像を、享樂よりも緊張を選ばせしめるのである。一言にしていえば彼の営為は、詩的、行為の範疇のなかにあきらかに位置づけられるのである。それは不可能なものの体系的な追求だ。後になって彼が、『架空の国だけが住むに価する唯一の国である』と書きえた理由は明らかである」<sup>197</sup>（傍点、清）。

まさにこれが定義である。一言でいえば、想像界という非現実のなかに——現実界との対立の鋭い意識にいわば苛まれつつ——頑なに閉じこもることで初めて自分に生き延びることを可能にする人間、こうした実存様式を採った（採らざるを得なかった）人間のことである。

サルトルは、R・D・レインとその盟友のクーパーが共著で書いたサルトル論『理性と暴力』に序文として寄稿した文章のなかでこう述べた。「私は…(略)…精神疾患というものを『生きる』ことの不可能な状況を生きうるために創出する脱出口』だと考えています」<sup>198</sup>。

『聖ジュネ』を読むと、この「生きる」ことの不可能な状況

を生きうるために創出する脱出口」という定義は、実はジュネが詩人となったとき、その詩創作が彼にとって担った働きの実存的意味を示す定義であることがわかる。つまり、まさに己の創作した詩の体現する一個の架空世界に、もつとひらたくいえば「妄想世界」のなかに閉じこもることがここにいう「脱出口」なのである。実にサルトルはこう書いている。

生きることが不可能なような人生を与えられたので、彼はこの生きることの不可能性を、彼ひとりだけに留保された特別の試練として、わざと自分のためにつくったかのように生きるであろう。彼は自分の運命を意欲する。それを愛しようとつとめるだろう<sup>199</sup>。

ここで私は読者に提案したい。

右の一節を高橋の『捨子物語』における国雄に与えられたかの祈禱師の予言にそのまま重ねてみることを。すなわち、「彼はいつも独りぼちで生きねばならないだろう。だれが育てるにせよ、彼はその生のはじめにおいて、すでにひとたび見棄てられねばならないのだから。…(略)…辛うじて幻想のなかに憩いを見出だしつつ歩まねばならぬ。その子はなにびととも真の関係を結び得ぬように生まれついたのだから」(傍点、清)という予言に。

また次の国雄の己を語る次の言葉に。それはほとんどジユネを語るサルトルの言葉と等しい。

国男はこう言う。「現実と夢とを明確に区分して生きていられるためには、現実の生に、なんらかの価値があると思ひこむ一種の傲岸さがなければならぬ」が、それが、自分から、自分はその過度の夢への傾きもたらす病毒の、麻痺状態に身動きもできないようになってしまったのであり、「私は朦朧の幕の背後にかくれ、時おり、その朦朧の中に輝く、真珠のような、珊瑚のような一片の光彩を信じていなければならぬ生を享けたのだから」、かかる幻想のなかに生きることこそが自分の「護身術」なのだ、と<sup>200</sup>。次の言葉も引用しておこう。

私自身にはわからない年輪のふくらみが、意識から一つ一つ牧歌的な楽しみを放逐してゆくようだった。童謡とお伽の世界には頭がつかえ、幻は徐々に食器の音と汗の臭いに染まっていた。そのころからだった。非現実の綺羅旅が脚を縛る桎梏になりはじめたのは、しかし、私はそれをやめようとはしなかった。他に私にはすることとてなかったし、いくらかの障礙はかえって非現実に箔をつけるように思われたから<sup>201</sup>。

実に『捨子物語』には国雄が如何に空想少年であったかの記述に満ちている。と同時にその空想のなかに留まることを彼に

許さない実人生の展開に対する悲哀と憎しみを生きざるを得ない少年であったことが。

もし、何か捨て去るに惜しいものがあるとすれば、それは、あのたえない水色の憂鬱、静止して動かない怠慢と憂愁だけだった。…〔略〕…悪いことに私はただちよつと目をつむるだけで、いろいろなことを感じ得た。私は放浪もしらず、そして放浪を感じ得た。…〔略〕…それゆえに、私はなにごともしなせず、たとえ幻想のなかで、自然に薫り匂う肉体をすらもち得ても、幻想がとだえれば、通いなれたおなじ道を歩いて家に帰らねばならなかった。なにひとつ安息のない、寒々とした私の古里へ<sup>202</sup>。

さらにまた読者は想起するであろう。本論考第一部第三章で示したように、この国雄の後継者たる『悲の器』の典膳がまさに「なにびととも真の関係を結び得ぬように生まれついた」という彼の運命を、如何に『聖ジユネ』が言うように「彼ひとりだけに留保された特別の試練として、わざと自分のためにつくったかのように生きる」か、如何に「自分の運命を意欲する。それを愛しよう」とつとめる」か、その典膳における形がまさに刑法学者たらんとする実存投企であったかということ。第三章で引用した言葉を再び示そう。

「私は寂寞というものと双生だった。だが、それに耐えることができたのは、そのような荒蕪、どのような寂寥の中にもはぐくむことのできる論理の作業が私にはあったからだ：〔略〕：研究室、それが私の牙城であり、私の生きがいなのだ」<sup>203</sup>。

「あの自分の体臭で温めた書物の並ぶ私の〈荒野〉へ。観念の蜃気楼をみ、虚空に向かつてみずからの言葉を吐き、いつはてるともない道を彷徨する私の砂漠に帰りたい。あの沈黙の塔、あの無言の豊饒、それと相対してみずからを虚無化する幸福へ」<sup>204</sup>。

では、今度は高橋が高く評価した『想像力の問題』のなかでサルトルが何を如何に論じていたかの要約を示そう。わかりやすくするために事例などは勝手に私が改作したが、主旨には間違いはない。こうである。

——現実界よりも想像界を好むという態度が意味するのは、空想しているあれこれの対象が実際は非現実のものでしかないが、現実存在する個々の平凡な事物よりも好ましいとそ  
の人間が考えているということだけでは、私は実際には  
たんなる醜くしがらない女中でしかないが、シンデレラのお伽  
噺に感情移入し、まるで自分がシンデレラになったようにこ

の物語に没入することにはえもいわれぬ快樂、現実の自分を逃避できる快樂と慰めがある。

しかし、たんにそれだけではない。架空の対象物を好むということは、一見個々の事物や内容に関してだけの選択（醜女の女中ではなく王妃なる未来を備えたシンデレラを選ぶ、という）のように見えて、実は自分が生きる《世界》そのものの選択である。つまり、「現実界の内容（貧困、失恋、事業の蹉跌、etc）」から逃避するのではなく、「現実界の形態そのもの、その現存的性格」から逃避し、「想像界に属する」感情や行為を、その想像的な性格のために「選ぶ」（傍点、清）ことなのだ<sup>205</sup>。

もし現実界に留まりそこで实际的に行動しようと思うならば、われわれは次のことを必然的に考慮に入れなければならない。たとえば、自分の方で主観的に設定した企図や判断が想定外の反作用を現実から受けるにちがいないという覚悟、現実を変えるのは現実に従うことをとおしてであり、現実との妥協や或る種の共犯関係を結ばずしては変革はおこない得ないことの承認、現実はつねに初めに想定したわれわれの認識を超える思いがけない豊富な要素や側面に満ちていて、つねに新たな知覚の豊富さが当初のわれわれの論理によって織りあげられた認識の貧困さを訂正するであろうこと、この意味で根本的に現実はいわれわれの主観から独立しており、われ

われの主観を外側から打ち壊し、当初のわれわれの感情はこの打撃を蒙ることで変化し、別なものへと成長し発展せざるをえなくなることを、等々<sup>206</sup>。

他方、想像界に生きることを選ぶということは、まさにそうした考慮や関係性を《世界》に対してもつことを全面的に拒絶するということ、つまり、そうすることで現実界をいわば宙に浮かせ、現実界とわれわれのあいだに一種の無の緩衝地帯を設け、われわれをそうした関係性のなかに絡み取るうとする現実界の側からやって来る力を減弱化させ、主観が自らを想像力の繭によつてくるみ込み、この自分の産み出した繭の内側の王国をあらためて《世界》であると宣言することなのだ。

或る空想した対象への熱中は実はそれ自身が現実界での実践の生き方の放棄であり、想像界での観想的な生き方への参入なのだ。それは、対象の個性を超えて、《世界》としての現実界の全体を非現実化し、現実界に住み生きることが必然的に要求する実践的考慮の一切から人を解放するという目的を隠しもつ。根本的にいって、想像界では人は自分の見たいものだけを見、聞きたいものだけを聞く。想像力の投網は、不意打ちのようにやって来て行為者の世界了解の基盤を危うくするような《他者性》の襲来から想像する者をあらかじめ保護する《無》のバリエーションでもある。

こうして実践界にほかならぬ現実界から撤退して想像界へ引き籠ることは、サルトルによれば《行為》を《仕草＝演技》に変えることにほかならない。

行為が世界によつて押し返されるならば、その行為は内面化し非現実化して、演技化される。無能力に還元された行為者は俳優となるのである。ジュネの場合がまさしくこれなのだ。彼の無為な意志は想像的なものに移行し、本意ならずも俳優である彼の世界に対する拒否は、一つの仕草にすぎない<sup>207</sup>。

### 三島由紀夫との同質性

ところで、ここで三島由紀夫の文学世界とこれまで縷々述べてきた《想像的人間》論とが重なりあう側面について幾つか指摘しておく。三島の最後の作品『天人五衰』（『豊饒の海』最終巻）の主人公である透は三島の文壇デビュー作の『仮面の告白』の主人公「私」の或る種の再来である。

かの「私」はこう自分を語る。——「自分を正常な人間だと装うことの意味が、私の中にある本来の正常さをも侵蝕して、それが装われた正常さに他ならないと、一々言いきかさねばすまぬようになった。裏からいえば、私はおよそ贗物をしか信じない人間になりつつあった」<sup>208</sup>（傍点、遣）。

同じく『天人五衰』の透はこう描写される。——「僕は、人間ならなくも感じるだろう、と感じるための精密な体系になった。本物のイギリス人よりも、帰化した外国人のほうが、はるかに英国紳士風になるように、僕は人間よりもはるかに人間通になった」と<sup>209</sup>。つまり透の人生とはこれすべて演技であった。演技は精密で正確でなければならなかった。かかる意味で彼は「僕の人生はすべて義務だった」と述べ<sup>210</sup>、「僕の不幸は、明らかに自然の否認に由来していた」と述べる<sup>211</sup>。

両主人公は、己の生の情動が、自己の存在の内奥から自然の生命的内発性をもって生じたはずのそれが、つまり「私の中にある本来の正常さ」が見る間に手元で演技されたそれと変わってしまわねばならない苦悩を生きている人間である。いいかえれば、自分が絶えまなく「贖物」に変わってしまう苦悩を。というのも、両者の自己意識はあまりにも過剰なのだ。

ここでサルトルの概念を援用すれば、極度に膨張した自己意識の自己に対する「無化的後退」作用によって<sup>212</sup>、己がその情動であると確認した瞬間に、早やそれではない、ところの自分、自己意識作用それ自体としてのもう一人の自分、いかなる意味でも「…である」との積極的肯定的な確言をなすことができず、ただ「それではあらぬ」と否定的な仕方ではか自分を定義できない自分、かかる自己を、彼らは一個の具体的情動としての自分の傍らにそれを醒めて見詰めるもう一人の自分として産みだ

してしまふ。

これが三島の文学世界の中軸をなす主人公たちの抱える実存的自己矛盾である（哲学用語で呼ばば、存在論的、自己矛盾と命名できるだろう）。情動Aの自己があり、それと対立する別の情動Bの自分が同時にいて、自分の内部でその二者が相争っているのではない。AであれBであれCであれ、全ての具体的情動としての自己の傍らに、それでないことは明白だが、だからといって、まだ何物でもない、ただ無というしかない、一切の肉體性を欠いた意識としての意識、意識の無化的後退作用それ自身が抽象的に自己凝結したような無としての自己が対立しているのである。両主人公はこの己の実存の事態を、自分の情動はあらかじめ「論理的に不可能を包んでいた」（『仮面の告白』）とも<sup>213</sup>、「僕の存在そのものの論理的矛盾」（『天人五衰』）とも呼ぶ<sup>214</sup>。まさにサルトルが意識の存立論理を指して、「あるところのものであらず、あらぬところのものである」と定義したような論理矛盾が比類のない過剰さで凝結してしまつた実存<sup>215</sup>、それが「私」であり透である。（参照、第四章の終わり、典膳の言う「論理的矛盾」）

読者にはここで、本論考第I部第三章と第五章の該当箇所を振り返っていただきたい。すなわち、『悲の器』の典膳の抱える苦悩、くりかえすなら、自分には他者とのあいだに己の身体（自然）に依拠した共振・交情・共に悦び苦しむ「真の関係」

を結ぶ能力が欠けているがゆえに、つねに「反省の地獄」へと滑落せざるを得ない「反省的意識」の化け物ではないかという苦悩、これを。まさに『仮面の告白』の「私」も『天人五衰』の透も、この典膳の「反省の地獄」を生きる人物にほかならない。

ところで、その透がまるで同志や戦友に捧げる最高の友愛と等しいような愛をもつて接するのが絹江である。絹江は恐るべき醜女である。だから男という男は誰も彼女に近寄らない。ただ透だけを例外として。ただし、絹江自身は自分自身を絶世の美女だと思い込んでいる。彼女は狂女なのだ。『天人五衰』は絹江がかかる妄想に陥った経緯をこう説明する。絹江の発狂のきっかけは、おそらく彼女が片想いの果てに告白の挙に出たときにその相手の男が「彼女の醜い顔を露骨に嘲ったことにある」<sup>216</sup>。この打撃に耐えかねておそらくは自殺に向う絶望のせつな、彼女は自分を絶世の美女と思い込む狂気を生死の「隘路」を切り抜ける唯一の「光明」として自ら選んだのだ、と。作中で三島はこの狂気の意味についてこう説明している。

自分の顔が変わらなければ、世界のほうを変貌させれば、それですむ。誰もその秘密を知らぬ美容整形の自己手術を施し、魂を裏返しにしさえすれば、かくも醜い灰色の牡蠣殻の内側から、燦然たる真珠母があらわれるのだった。追いつめられ

た兵士が活路をひらくように、絹江はこの世界の根本的な不如意の結び目を発見して、それを要に、世界を裏返しにしていまっただ。<sup>217</sup>（傍点、清）

つまり、己を絶世の美女と妄想することで世界全体を裏返しにして生の活路を切り開く、くだんの《想像的人間》の戦略を選んだというわけである。こうであろう。

——絹江にとつて自分の顔の醜さを彼女が恋した男に悪しげまに嘲笑されたことは、彼女を「生きることの不可能な状況」に突き落とすものであった。まさにその状況とは彼女の顔が醜いという彼女の存在の事実そのものであった。それを変えることは不可能であった。まさに、「この世界の根本的な不如意の結び目」（前出、三島）だったのである。したがって彼女にはこの状況を変革する実効的な「行為 action」というものは不可能であった。既に一度紹介したように、サルトルは鋭くもこう指摘していた。「無能力に還元された行為者は俳優となる」<sup>218</sup>と。いいかえれば、人は生きることの不可能な状況を否定するに「行為」をもつてするのではなく「仕事 beste」をもつてすることで<sup>219</sup>、「生きる」ものとすることを試みるのだ。それこそは、絹江の場合、自分を絶世の美女だと思い込み演じ抜く狂気へと飛び込むことであった。

自分が信じがたいほどに醜女であるがゆえに男たちから拒絶されているという現実の状況を、まさに非現実化するために、絹江は自分が絶世の美女であるという非現実的状況を想像創造し、この妄想を現実そのものとみなす狂気に入り込むことで、男たちから自分に向けられた拒否を自分から発する男たちへの拒否に逆転させる。

絹江が絶世の美女であることで、男という男は彼女に性欲を抱き、彼女へ欲望の眼差しを向け、あまつさえ手を触れようとさえする。誇り高き絹江はことごとくそのような眼差しや振る舞いを拒絶する。彼女が男たちを拒絶するのであって、彼らが彼女を拒絶するのではないのだ。絹江は誇り高き絶世の美女という「仕草」に演技を、しかし、それを事実であり現実だと思いつくことで徹底的に生き抜く。かくて、彼女と彼らのあいだに拒絶という深淵が横たわっているという状況は彼女が望んで創ったものであって、強いられたものではない。そのようにして絹江は状況への心理的イニシアティブを奪回する。だが、それはあくまでも想像的な奪回にすぎない。事態それ自体はいささかも変りない。絹江と男たちのあいだに愛の絆が生まれる可能性は絶無に近いままだからだ。言い換えれば、ここではジュネが彼の詩創作のなかで追求したような、価値と意味の転倒劇が演じられる逆しまな宇宙創造がおこなわれるのだ。つまり三島の言い方を使えば、こうし

て絹江は「世界を裏返しにしてしまった」のだ。

かくの如く、サルトルの《想像的人間》への実存精神分析学的洞察と高橋文学と三島文学とのあいだにはきわめて重要なテーマの共通性が波打っているのである。だからこそ、私はくだんの三島に関する補注（プリズム1）で彼の割腹自刃の報を受けて高橋が三島に宛てた言葉には、同じ苦悩を生きてきた者としての満腔の共感が、それこそ共苦が波打っていると指摘したのである。

私はくだんの拙著で三島の評論「太陽と鉄」のなかの次の言葉に注目した。

要請された敵手のナイフは、林檎の果肉へ、いや、私の肉へ食い込んでくる。血が流され、存在が破壊され、その破壊される感覚によつて、はじめて全的に存在が保障され、見ることと存在することとの背理の間隙が充たされるだろう。…それは死だ<sup>20</sup>。（傍点、清）

そして次のように論じた<sup>21</sup>。

———いうまでもなく、ここでの「死」は自刃である。なぜなら、ここでの「要請された敵手のナイフ」とは、自分の筋肉を見る自己意識のかの挑発的問いかけ———「なるほどお前は

仮象ではなさそうだな。それならその機能を見せてもらいたい」という——にほかならないからだ。三島における「肉体的教養」の獲得は、かくて、彼を自刃による自己の肉体的存在感の確証を仲立ちとする世界存在の存在確証、つまりいわば大文字の《存在》の主客融合的な圧倒的な統一的全体性の確証へと彼を突き進ませる。——

私見によれば、かの三島の市谷自衛隊駐屯地における自刃は、己の《存在》の偽物性の意識に苦吟し続けてきた三島の最後の「解決」、自刃だけがもたらす《存在》確証の獲得だったのである。

そして、高橋はそのことを見て取り、同じような苦悶を生きてきた人間として満腔の共感と哀悼を捧げたのだ。

### 宮川裕行の高橋論への不満

宮川裕行は京大一年生の時以来高橋と「文芸同人会」を共にした人間であるが、彼はその高橋論である「『捨子物語』の世界」のなかで当時を振り返り、この会には「ただ一つ、自分の恥部を露すような、生の私小説だけは書くまい、という不文律めいた強い共通意識」があったと回想し、『捨子物語』が「妄想文学」と自称するほどに虚構に徹するという回路、つまり「私小説がその最大の依り所とした作者と読者の共有する日常の实在を捨てて、虚構の世界に自らの小説を組み立てる」とい

う方法を探ること、挫折した若者たちの世界を構築してみせた」と称賛し、かくて「私小説の尻尾を持たない本格小説」への一步を踏み出したと指摘している<sup>222</sup>。

私は右の宮川の回想を貴重であると思うし、それに基づく高橋の小説方法論への評価も適切なものであると思う。だが不満なのは、宮川の問題の捉え方の中には次の問題把握が全然抜け落ちていることである。すなわち、高橋の小説方法論がこれまで縷々述べてきた《想像的人間》であってこそ為し得る方法であるという点が。

宮川は『捨子物語』において「高橋が選り取った情緒的経験の最も大きなものは、内気な少年が、冷酷な現実とのかかわりから受け取る畏怖の念であった」と述べるが、この程度の特徴づけではおよそ問題の核心、私の言い方を使えばくだんの《想像的人間》に生まれついた運命への苦悶という問題を言い当てることにはならない。そして実に彼の「『捨子物語』の世界」にはかの祈祷師の予言は一度も取り上げられないことがないのである。

また彼の高橋論では私小説的な「日常の实在」からの解放の面ばかりが強調され、ここで敢えて『邪宗門』の「あとがき」の言葉を使えば「架空なるゆえに自己自身とは切り離しえぬもの」を書くという妄想と自己告白、言い換えれば自己隠蔽と自己暴露との逆説的弁証法<sup>223</sup>、これこそが高橋の小説方法論の核

心であるという点に関する洞察、これもないのだ。

注

- 1 高橋和巳『悲の器』、高橋和巳作品集2、河出書房、一九七一年、七頁。源信『往生要集』下、岩波文庫、石田瑞麿訳注、一九九二年、二五頁。
- 2 中村元『慈悲』、講談社学術文庫、二〇一〇年、三三頁
- 3 源信『往生要集』下、二五頁の下の注二。
- 4 『高橋和巳論』埴谷雄高編、河出書房新社、一九七二年、「ユートピアの眺望」遠丸立、二四〇頁、「述志」楠谷秀、一八三頁
- 5 真継伸彦『高橋和巳論』、文和書房、一九八〇年、一〇八頁
- 6 同前、一一三頁
- 7 同前、一〇三頁
- 8 同前、八頁
- 9 同前、一四九頁
- 10 同前、八二頁、九六頁、一二九頁、一四四頁、一五四頁、一七八頁、二三六頁、等々
- 11 高橋和巳『捨子物語』河出文庫、下、四三七頁
- 12 同前、四四〇頁
- 13 同前、四〇〇頁
- 14 『悲の器』八頁
- 15 同前、八〜九頁
- 16 同前、八頁
- 17 同前、一二二頁
- 18 同前、二九七頁
- 19 同前、一一〇頁
- 20 『高橋和巳論』二四二頁。「私の文学を語る」、所収『高橋和巳作品集4』六四〇頁。
- 21 真継伸彦『高橋和巳論』一一三頁。
- 22 『悲の器』五七頁。
- 23 同前、二九八頁。
- 24 ニーチェ『偶像の黄昏 反キリスト者』、ニーチェ全集14、原佑訳、ちくま学芸文庫、一三八頁。
- 25 『悲の器』二一九頁。
- 26 同前、一二九頁
- 27 同前、一五七頁
- 28 同前、一五七頁
- 29 同前、一三六頁
- 30 同前、二七三頁
- 31 同前、一四七頁
- 32 同前、一三七頁
- 33 同前、一三六頁

- 34 同前、一四四頁
- 35 同前、一四九頁
- 36 同前、一五四頁
- 37 同前、八二頁
- 38 同前、一三頁
- 39 真継伸彦『高橋和巳論』一〇七頁
- 40 同前、一〇九頁
- 41 同前、一一〇頁
- 42 『悲の器』二二八頁
- 43 『高橋和巳論』、『捨子物語』の世界、一五九頁
- 44 『悲の器』二七四頁
- 45 同前、五三頁
- 46 同前、二九一〜二九二頁
- 47 フロム『愛するということ』鈴木晶訳、紀伊国屋書店、一九九一年、八八頁
- 48 『悲の器』二五五頁
- 49 同前、七〇頁
- 50 『高橋和巳論』、『述志』、一八〇〜一八二頁
- 51 『悲の器』三二三頁。『高橋和巳論』、『九年ぶりの悲の器』、二一八〜二一九頁
- 52 同前、二五六頁
- 53 サルトル、松浪信三郎訳『存在と無』I、ちくま学芸文庫、二〇〇七年、二六二頁
- 54 『存在と無』I、一九三頁、II、八四、四六二頁、III、四六七〜四六八頁
- 55 ヴァルター・シュールバルト、石川實・平田達治・山本実訳『宗教とエロス』法政大学出版局、一九七五年、一二三頁
- 56 『悲の器』二八八頁
- 57 『捨子物語』河出文庫、二六頁
- 58 『悲の器』四一頁
- 59 同前、五六頁
- 60 同前、一一二頁
- 61 同前、一三四頁
- 62 同前、一四五頁
- 63 同前、二七九頁
- 64 同前、二九五〜二九六頁
- 65 同前、二四七頁
- 66 同前、一七三頁
- 67 『捨子物語』一六八、二九一頁
- 68 同前、九三〜九四頁
- 69 『高橋克巳論』、『捨子物語』の世界、一六六頁
- 70 『悲の器』二八二頁
- 71 『捨子物語』三三二、三三六頁。『高橋和巳論』、『述志』、桶谷秀、一八〇〜一八二頁

- 72 同前、三三二頁  
 73 同前、二九頁  
 74 同前、二三七頁  
 75 同前、二三七〜二三八頁  
 76 同前、二三八頁  
 77 同前、一四二頁  
 78 同前、二三八頁  
 79 同前、二三八頁  
 80 同前、一二二頁  
 81 同前、一二二頁  
 82 同前、一一一頁  
 83 同前、一〇五頁  
 84 同前、七二頁  
 85 エーリッヒ・フロム『愛すること』（新訳）鈴木晶訳、  
 紀伊國屋書店、一九九一年、五〇頁。  
 86 エーリッヒ・フロム『人間における自由』（改訳）谷口隆之  
 三助・早坂泰次郎訳、東京創元社、一九七二年、一二六頁。

- 92 同前、三一六頁  
 93 同前、一三頁  
 94 同前、一六頁  
 95 同前、二七一〜二七二頁  
 96 同前、二八八頁  
 97 同前、二八一頁  
 98 同前、二八一頁  
 99 同前、二八二頁  
 100 同前、二八二頁  
 101 同前、二八二頁  
 102 同前、七八頁  
 103 同前、八〇頁  
 104 『邪宗門』下、五二〇頁  
 105 『邪宗門』上、三八五〜三八六、四〇七頁。『邪宗門』下、  
 五四四頁  
 106 『悲の器』、二八七頁  
 107 同前、二八七頁  
 108 同前、二三九頁  
 109 同前、二四〇頁  
 110 真継伸彦『高橋和巳論』一一七頁  
 111 同前、一一七〜一一八頁  
 112 同前、七二頁

- 113 同前、二八九頁
- 114 同前、二八八頁
- 115 『邪宗門』下、河出文庫、五六〇頁
- 116 『悲の器』、二三五～二二六頁
- 117 ジェームズ・H・チャールズウァース編著、山岡健訳『イエスと死海文書』三交社、一九九六年、二二五頁。パウロもまた「ローマ人への手紙」と「ガラテヤ人への手紙」で、イエスがこの呼び方をしたことを紹介している（『パウロ書簡』、二九、一八〇頁）。
- 118 ドストエフスキ、江川卓訳『罪と罰』上、岩波文庫、一九九九年、五三～五四頁
- 119 同前、二九四頁
- 120 同前、二九五頁
- 121 同前、二九六頁
- 122 真継伸彦『高橋和巳論』一一八頁
- 123 拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』藤原書店、二〇一五年、三九頁。『イザヤ書』関根清三訳、旧約聖書Ⅵ、岩波書店、一九九七年、四〇頁
- 124 ヴェーバー『古代ユダヤ教』内田芳明訳、岩波文庫・上、二一、二九頁。
- 125 ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、一九八九年、一五七頁
- 126 『古代ユダヤ教』下、六九五頁。『ヒンドゥー教と仏教』四六四頁。——インド宗教における「神秘的靈智」の「カリスマ的」・達人宗教的性格は必然的に「非社会的、かつ非政治的性格」となり、それは「合理的には伝達できない」ところの「法悦」である「空」として体験されるものであったこと、この点がヴェーバーの強調点であった。
- 127 高橋和巳『邪宗門』下、河出文庫、一九七二年、五六二頁
- 128 同前、五六〇頁
- 129 同前、五六〇頁
- 130 『邪宗門』上、四〇三頁
- 131 同前、四〇四頁
- 132 『邪宗門』下、三一頁
- 133 同前、四八一頁
- 134 『邪宗門』上、三〇四頁
- 135 『邪宗門』下、五二〇頁
- 136 『高橋和巳論』、「ユートピアの眺望」遠丸立、二五〇頁。
- 137 同前、二四九頁。
- 138 同前、二四九頁
- 139 同前、二五一頁
- 140 同前、二五一頁。
- 141 同前、二四八頁。
- 142 ヴェーバー『宗教社会学』武藤一雄、藪田宗人、藪田担訳、

- 創文社、一九七六年、一四四～一四六頁。参照、拙著『フロムと神秘主義』藤原書店、二〇一八年、第I部第五章・「マニ教主義的善悪二元論」批判という問題」節
- 143 『憂鬱なる党派』（『高橋和巳全小説』版）二二二頁。
- 144 『捨子物語』河出文庫、一九九六年、巻末エッセイ「処女作という源へ」高橋たか子、四四〇、四三三頁
- 145 同前、一六八、二八六、二九一頁
- 146 「私の文学を語る」、所収『高橋和巳作品集4』六二三頁
- 147 『高橋和巳論』三三四頁に記載。
- 148 河出文庫版『捨子物語』に付けられた巻末エッセイ高橋たか子の「処女作という源へ」、四四〇頁
- 149 同前、一九三～一九六頁
- 150 拙著『三島由紀夫におけるニーチェ』思潮社、二〇一〇年、三二三～三二五頁。
- 151 『わが解体』河出文庫、一九八〇年、「内ゲバの論理はこえられるか」、一七三、二一六頁。『高橋和巳論』「死者の視野と変革の思想」滝田修、三二一頁
- 152 『悲の器』一四二頁
- 153 ヴェーバー『宗教社会学』一四五、一四六頁
- 154 同前、一四六頁
- 155 同前、一四五頁
- 156 同前、一四四頁
- 157 同前、一五一頁
- 158 ニーチェ、信太正三訳『善悪の彼岸、道徳の系譜』、ニーチェ全集11、ちくま学芸文庫、一九九三年、三九七頁
- 159 拙著『聖書論I 妬みの神と憐れみの神』、第II部第一章・「サマリア人問題」節、第二章・「被差別民という問題の地平」節
- 160 「私の文学を語る」、所収『高橋和巳作品集』4、六二〇頁
- 161 『日本の悪霊』高橋和巳作品集6、河出書房新社、一九六九年、二六二頁
- 162 同前、二六八頁
- 163 同前、二〇頁。なおほとんど同じ言葉が、実は既に『憂鬱なる党派』に出てくる。高橋和巳全小説4、河出書房新社、二一七頁
- 164 『悲の器』一四二頁
- 165 同前、一九三頁
- 166 同前、二二二頁
- 167 『日本の悪霊』高橋和巳作品集6、河出書房新社、一九六九年、二八〇頁
- 168 『捨子物語』河出文庫上、二六頁
- 169 『日本の悪霊』二二頁
- 170 同前、三三二頁
- 171 同前、三三二頁

- 172 同前、一九〇頁  
 173 同前、一八六頁  
 174 同前、以上、二一六～二一七頁  
 175 同前、二一五頁  
 176 同前、二七九～二八〇頁  
 177 『憂鬱なる党派』二九五頁  
 178 同前、二九五頁  
 179 同前、二九五頁  
 180 同前、二九七頁  
 181 同前、二九七頁  
 182 同前、二九八頁  
 183 同前、一一頁  
 184 同前、一四頁  
 185 同前、一一七～一一九頁  
 186 同前、一一八～一一九頁  
 187 同前、一一九頁  
 188 拙著『三島由紀夫におけるニーチェ』三〇〇頁  
 189 『憂鬱なる党派』三六四頁  
 190 同前、三一六頁  
 191 同前、三一七頁  
 192 同前、四〇〇頁  
 193 『憂鬱なる党派』高橋和巳全小説4、四一二頁

- 194 『高橋和巳作品集4』六三二頁。  
 195 同前、六三二頁。  
 196 同前、六三九頁。  
 197 サルトル、白井浩二、平井啓之訳、『聖ジュネ』I、一九六六年、人文書院、二二頁。拙著『サルトルの誕生』藤原書店、二〇一二年、三五頁。  
 198 R.D.レイン・D.G.クーパー、足立浩訳『理性と暴力』、番町書房、一九七三年、七頁。拙著『サルトルの誕生』三二頁。  
 199 『聖ジュネ』I、六七頁  
 200 『捨子物語』河出文庫版、六三頁  
 201 同前、九五頁  
 202 同前、一三九頁  
 203 『悲の器』一四七頁  
 204 同前、一七三頁  
 205 サルトル、平井啓之訳『想像力の問題』人文書院、一九五五年、二八一頁  
 206 同前、二八一頁  
 207 『聖ジュネ』I、四〇四頁  
 208 三島由紀夫『仮面の告白』新潮文庫、一四一頁  
 209 三島由紀夫『天人五衰』新潮文庫、二〇六頁  
 210 同前、二〇二頁  
 211 同前、二〇五頁

- 212 サルトル、松浪信三郎訳『存在と無』Ⅰ、ちくま学芸文庫、  
一一八、一二三頁、等
- 213 三島由紀夫『仮面の告白』六二頁
- 214 同前、二〇三頁
- 215 サルトル『存在と無』Ⅰ、二七二頁
- 216 三島由紀夫『天人五衰』新潮文庫、三〇頁
- 217 同前、三〇頁
- 218 サルトル、『聖ジュネ』Ⅰ、四〇四頁
- 219 参照、拙著『三島由紀夫におけるニーチェ』三四～四〇頁、  
「『想像的人間』の生成の論理——『聖ジュネ』から」節
- 220 三島由紀夫「太陽と鉄」、所収『三島由紀夫文学論集Ⅰ』講  
談社文芸文庫、二〇〇六年、七一頁。
- 221 拙著『三島由紀夫におけるニーチェ』一一六～一二〇頁。
- 222 『高橋和巳論』、『捨子物語』の世界』一六二、一六七頁
- 223 『邪宗門』下、六〇九頁