

漱石とニーチェ

——『行人』における「所有」の問題を手掛かりに

清眞人

一 漱石とニーチェ

岩波書店刊の漱石全集の第八巻は『行人』を収める。それに加えられた注解の最後に、執筆者の藤井淑禎は『行人』における漱石とニーチェとのあいだのただならぬ関係についてこう述べている。結婚制度によって男女の愛情関係が損なわれるという一郎の思想だけでなく、『孤独地獄』の世界観やさらには発狂のおそれなども含めて、一郎の人物造型には「ニーチェ像なしツァラトウストラ像の色濃く落ちている」と。

『行人』の最終章「塵勞」で主人公の一郎の抱える思想的苦悶は凝縮された形で現われ、友人日との対話のなかで白熱的な

緊張を放つ。「行人」は当初『朝日新聞』紙上に連載小説として書かれ、完結の間近に漱石の胃潰瘍悪化のために連載を中止される。後日単行書として出版するにあたり加筆があると予告されるが、漱石はこの病床で「深刻な思想問題」に直面したとも、「道に入ろうと心掛けています」とも友人への書簡に書いた。そして、おそらくそれをめぐる思索をも反映して、病から癒えるとともに、この「塵勞」章が最終章として再度「朝日」

2 参照、岩波文庫版『行人』の三好行雄による解説。なお三好はこの点で「塵勞」章とそれ以前の章とのあいだに「亀裂」があると批評しているが、この評価の是非はしばらく措くとしても、「塵勞」章において一郎が決定的な主人公として現われ、彼の苦悶に満ちた内面が前景化することで、『行人』の提示する愛の物語が格段の深まりをもつにいたることは、疑いない。

1 漱石全集第八巻、岩波書店、一九九四年、三〇一頁。

紙上に連載されるに至る。一旦の連載中止から再開までに五ヶ月の新たな思索の時を挟む。

その「塵勞」章のなかで、Hは一郎との対話の模様を二郎に対して回想する。その核心をなすのは、「神は自己である」あるいは「自分が絶対だ」という一郎の主張であった。そしてHは二郎にこう告げるのである。一郎は、かかる主張をおこなったとき、それは「ニーチェのやうな自我を主張するものではない」という断わりを自分におこなった、と。またHが口にし、またそれを受けて一郎が口にする二つのドイツ語の箴言、「Keine Brücke führt von Mensch zu Mensch（人から人へ掛け渡す橋はない）」と「Einsamkeit, du meine Heimat Einsamkeit（孤独なるものよ、汝はわが住まいなり）」は、藤井が指摘するように、おそらく当時出版された生田長江編『ニーチェ語録』や山川均編『ニーチェ美辞名句集』から取られたものである。

- また、「ツアラトウストラ」では、結婚制度に対するニーチェの批判がツアラトウストラの口をとおしてたとえ次のように語られるが、そこに出てくる「或る女」を一郎の妻の直に置き換えれば、その一節はそのまま一郎の自己断罪の言葉に移す。
- 3 岩波文庫版「行人」、三八一頁
- 4 同前、三六四～三六五頁、後者は「ツアラトウストラ」での言葉である。（第三部9「帰郷」の冒頭、「ツアラトウストラ」下、ニーチェ全集、ちくま学芸文庫、七四頁）

せると思わせるほどである。すなわちこうある。「きみたちのいわゆる婚姻を結ぶということ。それが悪しき結びとならぬように、用心せよ！きみたちはあまりにも急いで結んだ。そこで、結果するのだ——結婚の破壊が！」ところで、結婚を曲げたり、結婚を偽装したりするよりか、まだしも結婚を破壊するほうがましだ！——或る女がわたしにこう語った。「なるほどわたしは結婚を破壊しましたが、しかし最初に結婚がわたしを破壊したのです。——わたしを——」。

ところで、私がここで提起したいのは次の問題なのだ。私見によれば、こうした注目すべき漱石とニーチェとのかかわりを考えるうえで、藤井が挙げている諸点の他に、しかも、『行人』を駆動している問いの核心にかかわって、もう一つ注目しなければならぬ点がある。それは、漱石とニーチェとの思想的絆が前景化する、前述した「塵勞」章にこれまた突然閃光のように登場してくる「所有」の概念であり、それをめぐる問題なのである。

- 実にそこに登場する「所有」の概念は、「自己」と世界（あるいはまた他者）との関係性をどのように問題にすべきかという、『行人』の投げかける哲学的問いの中核をなす鍵概念なのだ。しかも、ニーチェの諸著作を注意深く読めば、その「所有」概念
- 5 ニーチェ、吉沢伝三郎訳「ツアラトウストラ」下、ニーチェ全集10、ちくま学芸文庫、二二八頁

念は実にニーチェの思想とのあいだに多大な共振の關係をもつものだということがわかる。

果たしてその「所有」の概念の登場にニーチェの影響がじかに見いだせるといえるかどうか、これは確定できない。後に示すように、漱石にあつてはもともと「自然」に対する人為が強制する社会的・道德的秩序の抑圧性という問題意識が強くあり、その中核を「所有」の概念が担っていたという事情がある。この問題の継承という文脈のなかで、「行人」において「所有」の概念が突然ただならぬ緊張に満ちた光を放ち出す、といえなくもない。とはいえ、それに還元できない問題の実存的深さにおいて、「行人」のなかで「所有」の概念は登場する。私はあとでこの点を論じるだろう。

藤井は、先に見たとおり、「行人」における漱石とニーチェとの深甚なる關係を指摘する。しかし、その場合藤井の視野からはこの「所有」の問題は漏れている。他方、確かに藤井は「行人」における「所有」概念の特異な使用法について関心を抱き、注解を一つこの概念に添えている。だが、彼はそれを明治四三年に二木謙三が雑誌「中央公論」でおこなった神経衰弱に関する議論に関連づけるだけで、ニーチェに言及することはない。

6 漱石全集第八巻、四九八頁。そこにはたとえば、「精神の能力なる主人公の支配の下に此肉体が甘んじて支配を受くるといふや

しかしながら、その「所有」概念は——繰り返し返せば、ニーチェからの直接的影響の有無という問題とは別に、問題の実質において——ニーチェの自我思想と深く関連する。なぜならニーチェは、自我の自我たらんとする存在欲望の中核に、たんなる経済学的・法学的範疇ではない実存的な性格を帯びた、いわば心理的な所有欲望を置くからである。さらにこの概念が担うテーマ性もつ思想的射程に目を向けるなら、このテーマは、その後サルトルの「存在と無」で中心的役割を担う「存在欲望」のいわば背面をなす「我有化 appropriation」概念に、さらにまたこのサルトルの議論に明らかにインスパイヤーされて構築されてくる、レヴィナスにおける「存在」欲望批判の挺子となる問題契機へと、受け継がれてゆく。それは、ニーチェ以降のこの実存的思索の文脈では、自己と世界との關係性のあり方の根幹を問い直す実存問題の中核をかたちづくる問題となるのだ。

期せずして、漱石は「行人」でかかる人間実存の問題に取り組もうとしているのである。

しかも、われわれはそこでさらに次の問題にも出会う。それは、西欧哲学のなかで「所有」と「存在」の概念の対性が演じてきた世界觀的役割を、期せずして漱石が東洋的形而上学の

うにならなければ本病は癒らない」という一節が記されていたと紹介されている。

文脈(かの「即天去私」の)へと換骨奪胎しようと試みているという、実に興味深い問題の環なのである。おそらくこの一連の問題群こそ、くだんの五カ月におよぶ病床での新たな渚石の「深刻な思想問題」をめぐる格闘の核にある問題なのだ。

二 「行人」における「所有」

まず、「所有」という概念が「行人」のなかで閃光を放って登場する次第を跡付けることから始めよう。

最終章「塵勞」の三十六節は次のように始まる。一郎はHとともに山に登り、茂みのなかの百合を眺め、「あれは僕の所有だ」と語る。渚石はさらにこうHに回想させている。「私にはそれが何の意味だか解りませんでした」と。山の頂上に出て、そこで一郎はまたもや下に見える森や谷を指して、「あれ等も悉く僕の所有だ」という。Hはこう続ける。「二度迄繰り返された此言葉で、私は始めて不審を起しました。然し其不審は其場ですぐ晴らす訳に行きませんでした」と。

もちろん、「所有」という言葉の通常の意味で、つまり経済的あるいは法的な意味で、野に咲く百合や眼下の森や谷が一郎の所有物・財産であるわけではない。「所有」という言葉を、最初こうした通常の意味で受け取っているHにとっては一郎の物

言いは理解しがたいものであった。

ここで渚石が一郎に語らせている「所有」とは、ニーチェの言葉を援用するなら、「自我感情」それ自体に本質的に備わっている「所有欲」であり、自我が己の存在の強度を得ようとして抱く「所有欲」であるといえる。ちなみに、ニーチェの「曙光」断片二八五にこうある。「自我はどこでおしまいか?——大ていの人々は、自分たちが知っている事柄を引き立てるものである。まるで、知っていればそれがすでに自分の所有物になるかのようである。自我感情の所有欲には切がない。(略)持たないものは存在しない——とイタリアではいう」。あるいはその直前の断片二八一にはこうある。「自我は一切を持つとうとする。——人間は一般に、所有するためにのみ行為するように見える。少なくとも、一切の過去の行為をあたかもわれわれがそれによって何かを所有しているかのように見なす言語は、この考えを暗示している(私は語った、戦った、勝った)ということは、私は今、私の言葉、戦い、勝利を所有しているということである)。これとともに人間は何と貪欲に見えることだろう!過去さえわが身からもぎ離そうとせず、まさに相変わらずそれを持つとうとするのだ!」。

8 ニーチェ、茅野良男訳『曙光』ちくま学芸文庫、ニーチェ全集7、二九三頁

9 同前、二九二頁

右の二つの言葉のなかには、次の実存的問題に対するニーチェの視点がはつきりと示されている。すなわち、「持たないものは存在しない」という関連のなかで、また行為はそれ自身の目的遂行のためになされるのではなく、実は所有増進による存在増強のためのものだという関連のなかで、自我は、通常の物的対象に対する経済的あるいは法的な所有という意味範囲を超えて、所有対象を物的な意味では関係が成り立たない対象（たとえば、知、過去、等々）にまで心理的に拡大し、そうすることで自我の存在性をいっそうの強度あるいは濃度において手にしようとする、という問題への視点である。

「塵勞」の章で一郎が問題にしている「所有」とは、明らかにこうした自我にかかわる存在論的な働きをもった所有の關係性である。

ところで、「ツアラトウストラ」には右の問題に深く関連しながら、所有をめぐるもう一つの問題側面が鮮やかに切り取られている。それは、「所有が所有する」という所有の自己疎外、主客転倒の問題性である。より正確にいうと、「ツアラトウストラ」において右の問題の連関は、一方では、精神の自由と自己の最も本来的で固有なる欲求を忘れ、ひたすらなる物欲に狂う近代資本主義社会の過剰化した所有欲望の孕む自己疎外性を痛罵する視点から言及される。と同時に他方では、およそ対象なり相手なりに、愛着あるいは執着する精神のありようを浮かび上げがらす関連性として語られる。

前者を代表する言葉を一つ引用しよう。「大いなる魂の持ち主たちにとつて、なお、或る自由な生が広々と開けている。まことに、少ししか所有しない者は、所有されることもそれだけ少ない。ささやかな貧困はほむべきかな！¹⁰。漱石が『人間的、あまりに人間的』を読んだかどうかはいまのところ私には知る由がないが、そこでは右の言葉にすばり重なる言葉として次の言葉がある。「所有が所有する。或る程度までなら、所有は人間を独立的にし、いっそう自由にする。もう一段進むと——所有が主人になつて、所有者が奴隷になる。彼はかかる奴隷として、所有のために己の時間を、己の省察を犠牲にしなければならぬ。そして以後は、自分が実際に拘束され、場所に釘づけにされ、国家に同化されてしまったように感じる。——それも、すべてはおそらく彼のいちばん内面的な、またいちばん本質的な欲求に反して」(傍点、ニーチェ)。このテーマは、ニーチェと社会主義との關係性について、われわれの問題意識を掻き立てざるをえない問題である。「所有が所有する」という所有の自己疎外メカニズムの認識において、ニーチェはマルクスらの社会主義に接近しているようであり、しかし、社会主義を彼の嫌悪するキリスト教道徳の世俗版として軽蔑し拒絶する。

10 吉沢伝三郎訳「ツアラトウストラ」上、ニーチェ全集9、ちくま学芸文庫、九二頁

11 ニーチェ、中島義生訳『人間的、あまりに人間的』Ⅱ、ニーチェ全集6、ちくま学芸文庫、二二三頁

らを受しようとする熱望であつたのだ(傍点、引用者)。(ちなみにいえば、ここでいわれる「おまえたち」とか「子供たち」とは、青年ニーチェを当時心底から捉えていたところのキリスト教的諸価値あるいはイエス像のことを指している。)

熱望となつた愛着、あるいは執着において私(自我)をとりこにするものは、私がそれを所有しようとかよきとなつていものであると同時に、まさにそれゆえにこそ既に私を所有しているものである。すると、このレベルでの所有の自己疎外性は、資本主義的な物欲の自己疎外性と、通常人間の執着的愛情や嫉妬の場面において問題となる他者所有の醸し出す自己疎外の問題との両方にまたがって、この自己疎外という問題を、個人を個人として問題にするいわば「実存的精分析」(サルトル)という問題の深度にまで掘り下げられるべき問題となるであろう。というのも、資本主義的な所有競争の回転原理が人を「所有が所有する」という自己疎外へと追い込む強力な一般の土台となるにせよ、この土台の上でそれぞれの個人がとりわけ何の所有に執着するのか——守銭奴的な貨幣という抽象的権力への執着、土地、屋敷、はたまた女、等々——という問題は、一般性に還元できないその個人の特有な執着性の実存的淵源なり背景を問うものであるからだ。そしてこの執着の個別的な独異的性格の問題は、愛欲における他者所有の問題においてははいっそう

鋭い問題を構成することになるであろう。否、そもそも物的対象に対するフェティッシュな恋着的関係性が問題となるのであれば、それは既に問題の成立次元をそもその愛欲における他者所有の欲望の場面に——その代償的倒錯の問題も含めて——移しているのだといわねばなるまい。

さてここで、ニーチェから取り出されるこうした問題を背景において、いったん「行人」へ戻ってみよう。するとわれわれは次の問題に気づかされる。

まず第一に、「行人」においても問題はこの「所有が所有する」という関係性をめぐって設問されていることである。当初Hは、「所有」という一郎の物の言い方を理解することができなかった。だが、ようやくそれができるようになるにつれて、今度は松や蟹に忘我の面持ちで「見惚れて」いる一郎、つまり、ニーチェ的にいえばそれにとりこになつている一郎に対して、今度はHはこう指摘するのである。すなわち、君が完璧の忘我の状態、つまり「絶対」の状態で松や蟹に見惚れていることを指して「所有している」というならば、それは同時に君が松や蟹によつて所有されていることに等しい、と。一郎に対するHの本格的な批評の言葉にこうある。「兄さんの所謂物を所有するといふ言葉は、畢竟物に所有されるといふ意味ではありませ

んか。だから絶対に物から所有される事、即ち絶対に物を所有する事になるのだらうと思います。神を信じない兄さんは、其処に至って始めて世の中に落付けるのでせう」(傍点、引用者)と。

右の批評の最後の一節は「行人」における「所有」の問題を考える場合実に意味深長である。そこには二つの問題が示唆されている。それがここでの第二、第三の問題である。

すなわち第二に、『行人』では「所有が所有する」という関係性は文字通りその「絶対」の水準、所有者と所有対象の區別すら消滅する両者の絶対的な融合合致の次元で問題にされている。つまり、百合、森、谷、松、蟹、等々の個別対象とのあいだに「所有が所有する」という関係性を築こうとすることは、この小説では結局宇宙大にまで拡大されて、ついにはそこに「絶対即相對」の形而上学的世界が実現されることを期待する欲望へと高まるものとして描かれている。

第三に、この宇宙大の「絶対即相對」の実現は、一郎にとつては神への信仰があつた場合には生じるであらう「世の中に落付ける」という心的状態を、神を信じない彼に、代わりに与えてくれるものとして問題にされている。

本稿の冒頭で私はこう指摘した。すなわち、「塵勞」章のなかでニーチェの名が出てくるのは「神は自己である」ないしは

「自分が絶対だ」という一郎の主張にかかわつてだ、と。この彼の主張はまさに右の「絶対即相對」をめぐる議論のなかで主張されてくるものなのである。この一郎の主張にかかわつて、それは一見ニーチェの思想と似ているようで違うという指摘がなされるのは、その背景に宗教的救済(人間であることがもたらす根源的な不安の解消あるいは超克)の展望の取り方にかかわつて次の事情があるからである。すなわち、「神」(あるいは「絶対者」という概念でキリスト教的な人格神的世界創造主を考へるか、それともそのような創造主表象を否定して、仏教的な宇宙そのものの絶対的存在性を考へるか、したがつてまた、救済ということを創造主の神的意志への帰依、つまり苦悩の「意味」了解というキリスト教的な弁神論的目標のなかに見出すか、宇宙的「絶対」への人間的意識の融解合致に帰還という東洋形而上学的な存在目標のなかに見出すか、この選択が置かれているからである。

この点で、一郎はキリスト教的展望を拒否して東洋形而上学的展望につく。ニーチェへの違和感が語られるのは、その際に一郎は漱石がニーチェの思想を、世界創造主の位置に伝統的な「神」ではなく、近代西欧的な「自我」を据えるものと、考へているからである(もつとも、そこにはニーチェの思想の特異性に関する漱石の理解の不十分があることは明白である)。というのも、世界の本質を諸々の「力への意志」の永遠回帰するカオスの葛藤とみなす究極の形而上学的立場におい

て、明らかにニーチェは「自我」という近代西歐的な主観性の立場を超えて、主観性をその道具とするところの究極の實在として「力への意志」という一種生氣論的な——しかも無目的的な、仏教的にいえば反実體論的で縁起の關係主義に立つた——實在の運動性を主張するからである。おそらく漱石の理解のなかでは、こうしたニーチェの反西洋的な立場の特異性は見落とされており、ニーチェは西歐自我主義の主観性原理の過激化とみなされている。つまり、自我の主観性を神の位置に就けて、自我の主観性の内にことごとく宇宙を吸収し、世界とは自我の繰り広げる仮象の総体に他ならないという事実上独我論的な立場を押し出し、そこから「神は自己だ」という主張をおこなう立場とみなされている。

第四に、右に述べてきた問題の連なりのなかから、「世の中に落付ける」という一郎の自己救済願望の根源にある不安とはいかなる性質のものか、この不安の醸成の起源とはいかなる実存的問題が横たわっているのかという問題が浮かび上がってくる。

だが、この点を掘り下げて考えてゆくうえで、ニーチェが先駆けに問題にした「所有」欲望（自己の存在増強を求める自我感情が必然的に抱えることになるものとしての）を、「我有化 appropriation」という独自の概念装置へと継承発展させたサルトルの議論を参照しておくことは実に有益である。そこで議論はいささか迂路を辿るが、次にサルトルの視点について少し言及しておきたい。

三 サルトルの「我有化 appropriation」の視点から の問題照射

「存在と無」のなかでサルトルが繰り広げる「我有化」の概念は、ほとんどニーチェと同じところを見ているといえる（この場合も、サルトルがニーチェからじかに影響を受けたかどうかはいまのところ確定できない。問題の重心はあくまで問題の実質的な重なりにある）。

「我有化」の概念が表わす所有欲望に関して、サルトルはたとえばこういう。「所有のきずなは、存在の内的な絆である。私は、所有者の所有している対象のうちに、またこの対象とおして、所有者に出会う¹⁷」。所有者と所有者とは外面的な關係性のうちにあるのではなく、所有物は所有者の外部に位置するモノでありながら、同時に、まるで所有者がそれを創作して、自分の作品のなかに自己の実現¹⁸化体を見出すように、そのモノは所有者の存在がそこに化体されているという意味を担っている。だから、そのモノを失うことは自己の存在そのものの喪失なり重大な棄損なりを意味するほどに、そのモノは所

17 サルトル、松浪信三郎訳『存在と無』Ⅲ、人文書院、一九六〇年、三四六頁

有者の存在そのものと一体化している。たとえば、われわれが愛用の万年筆を失くす。するといかんともしがたく心が落ち着かず、まるでその喪失は己の存在の一部の喪失のごとく感じられ、その万年筆がなければ一字も書けないと感じるほどに、自分と世界との関係が棄損されたと感じられる。こういった例がこの「我有化」の日常的な一例である。

サルトルは「我有化」の関係性の具体的例を幾つか述べたあとで、次のような見事な総括的定義を下す。「所有するとは、我有化のしるしのもとに、所有される対象と合一することである。所有したいと思うのは、かかる関係によって或る所有対象と合一したいと思うことである。それゆえ、或る個別的对象を欲求することは、ただ単に、この対象についての欲求ではない。それは、或る内的な関係によつて、いいかえれば、対象とともに、《所有するもの—所有されるもの》という一体を構成するようなしかたで、その対象と合一したいという欲求である。持つ欲求は、実のところ、或る対象に対して、一種の存在関係

18 この点で、バルザックの『ランジェ侯爵夫人』（西川祐子訳、バルザック「人間喜劇」コレクション「十三人組物語」所収、藤原書店、二〇〇二年）は、こうした「我有化」的な所有の「情熱」を中核において男女の愛欲模様を「恋愛闘争」として描き出し、期せずして、後に取り上げるニーチェの見解のまるで例示となっている小説として注目に値する。

にありたいという欲求、すなわち存在欲求に、還元される」¹⁹。

所有の絆とは、所有者と所有対象とが「所有が所有する」という関係を築くことで、両者が互いをそれぞれ自分の存在性を支える内的契機として領有しあい、またそのように依存しあうことで、一対的な存在関係を構成することである。このサルトルの観点はニーチェの観点をいっそう精細に述べたようなものである。そして、サルトルの独創はといえば、彼がこの所有を介しての自我増強の論理を、自己意識的存在（対自存在）である人間がそれゆえに本質的に抱えることになる実存的諸問題に内在的に結合してみせたことにある。

彼によれば、人間は「対自」、つまり自己意識的存在であるから、意識が本質的に抱え込む「無化的後退」の作用それ自身によつて、存在性という点ではつねに己を不十分であり存在欠如を抱え込むものとして感じざるをえない。自己でありながら、その自己は既にその自己から一步距離をとつてそれを無化しつつあるもう一人の自分（つまり自己意識）を孕んでいるのだ。自己の無（それではない）に蝕まれ欠如的状态に陥っているのである。（自己とは「それである」ところのものでないと同時にあらぬところのものである」²⁰とは有名な『存在と無』の定

19 同前、三四八頁

20 サルトル『存在と無』I、一二三、一八〇、一九二、二四四頁、等々

義である)。ここから、「対自」的自己是自分からこの無化作用部分(自己意識性)を除去して、完璧な存在充実において己を
実感Ⅱ実現(realization)しようとする欲望、つまり己を「対
自」でありながら同時に「即自」として実感Ⅱ実現しようとする「存在欲望(désire d'être)」に取り憑かれる。この「存在欲望」の裏面が「我有化」欲望なのである。自己の外なる或る対象を我有化することは、己を「対自かつ即自」存在として実感Ⅱ実現しようとする存在欲望の現われであり、その自己実現回路なのである。つまり、或る対象と、それを所有するがゆえに、それによって所有されるという一体性を実現することで、対象が対象であるがゆえにもつ物性(Ⅱ即自性)を自らに憑依させ、それによって自己意識性を無化し、自分を即自存在たらしめようとするのである。

とはいえ、このサルトルの分析は、究極的に彼の提唱する一つのモデルに支えられている。彼は、かかる「存在欲望」にいかんともしがたく取り憑かれる人間の事情を直視しつつも、それから解放された生き方——彼のいう「存在」たらんとすることを捨て、「実存」たらんとする、いわば《脱自性のモデル》——を指す。²¹

21 ここでレヴィナスとサルトルとの深い関連について少しだけ言及しておきたい。レヴィナスは、明らかに「存在欲望」と「我有化」の欲望との相即性に視点を据えたサルトルの考察を引き継いでいる。レヴィナス自身は、「我有化」の欲望を《世界》を意味

的に我がものとする欲望であると定義しなおしたうえで、自分の存在をいやがうえにも確固とした充実した存在として実感しようとする人間の存在の仕方、特別に強調した意味で「存在する」という存在の仕方と呼び、またそれが《世界》をその意味理解という点で自分のなかへとすべて所有し吸収しようとする欲望であるという点を捉えて、「内存在性」と呼んでいる。つまり、外にあるものを全て自分のなかに精神的に所有し消化してしまい、現実のなかにあってもはや外部・他者に脅かされていくとは感じず自分の内部に自足できる、といった精神のあり方である。

他方、他者に対して鋭い応答責任の関係性に入り込もうとする人間の存在の仕方は、いま見たような「存在する」という存在の仕方(Ⅱ「内存在性」)とはまったく異なる別な存在の仕方である、とレヴィナスは主張する。彼の主著の一つは「存在する」とは別の仕方であるいは存在することの彼方へ」という長い書名をもつが、このタイトルはそうした彼の主張を表わす。

彼がこの点で特に強調することは次の点だ。第一に、応答責任の関係性にあつては、関係性を誕生させる根源の原理は受動性であつて能動性ではないこと。つまり、応答する関係に入る人間主体は、まずもつて他者によつてそれまで自分が思いもしなかつた仕方で呼びかけられ、問いかけられ、その衝撃のなかで、それに応答しようとして初めて自分を応答の主体として見出し形成する。重要なのは、この衝撃性を衝撃性としてかたちづくる要素とは何かという点である。その衝撃は、言い換えると、その他者が自分のこれまでもつていた物事の理解の枠組み・意味づけの枠組みをはみ出し、その外部にあり、まだ全然自分が理解できていない或る別な意味の連関を生きていて、そこから問いを発している存在だということ、このことを思い知らされたという経験である。一言でいえば、その他者がまさに他者として自分の理解を超えているということの骨身にしみだ認識、他者の他者性の痛感である。

彼は「存在と無」のいわば結語になる「道徳的展望」のなか
にこう書き留める。

「自己」を自由として欲する自由とは、(略)自己を取り戻すこ
とを選ぶのではなく、自己を逃れることを選ぶのであり、自
己と合致することを選ぶのではなく、つねに自分から距離をお
いて存在することを欲するのである。自己となれなれしくしない
ことを欲するこの存在、自己から距離をおいて存在することを

それは裏返しにいうと、これまで自分がわかったという気になっ
て安住していた、自分の《世界》についての意味理解が働を負い、
激しく動揺させられ、裂け目ができ、もはやそこに安住できな
くなったという経験である。つまり、これまで自己中心であった《世
界》へのかかわりが他者中心のものへと変わったということだ。
これまでの自分の《世界》理解を、自分が応答すべきその他者の
側からその他者の身になって考えようと試み努めることで疑い、
そこへと安住することを捨て、その他者の視点へと自己を超えて、
いこうとするものへと変わったということである。レヴィナスは、
だからこの応答責任の關係性のなかで、人間は「他者のために、
他者の身代わりとなって」思考するというあり方をとると強調し
ている。

一言でいうと、「絶対即相対」の如き世界・他者と自己との絶対
的融解、他者性の消滅を希求するのではなく、反対に他者性によ
る我有化の挫折をむしろ他者との豊かな交流へと自己を開いてい
くための転機とする、そうした生の展望をレヴィナスは描こうと
する。この彼の視点は、その根本的文脈においてサルトルへの連
帯であり、また継承なのである。従来、サルトルとレヴィナスの
相違点ばかりが強調され、この肝心な継承性が見逃されていたこ
とは遺憾である。

欲するこの存在、われわれはこれを何と解すべきであろうか？
この場合、問題なのは、自己欺瞞であろうか、それとも、別
のこの根本的な態度であろうか？ 更に、われわれは、存在
のこの新たな様相を生きることができようか？と。²²

まさにこの問題の「展望」においては、ニーチェの言葉を借り
れば、「人間とは、超克されるべき何ものかである」「(ツアラ
トウストラ)ということになる。というのも、「存在欲望」に
いかんともしがたく取り憑かれる人間の根源の事情、それ自体
の超克が目指されるからだ。だからまたこの点で、サルトルに
とって我有化の欲望もまたそこから人間が超克されるべきもの
となる。我有化の欲望からの解放は超克なくして、存在欲望か
らの解放は超克もない。

右の問題事情がいわば過激化するのには、二つの契機において
であることはいうまでもない。第一に、存在欲望は我有化欲望
は確かに自己意識的存在である人間の普遍的欲望であるとはい
え、人間には、或る特殊な実存的事情によってそれを過剰化せ
ざるをえない人間がいる。自己とそれを無化するもう一人の自
分へと己が自己分裂し、そのことよって己の存在欠如を人並
み以上に経験し、それに奥悩する人間である。第二に、実は我
有化欲望は不可能性の欲望である。対象の他者性を無化して完
璧な自他の所有的融合を実現するなど、実は不可能事であるが

ゆえに、必然的に我有化の欲望は挫折せざるをえない。この悲劇的事情が剥き出しとなり、何にもまして痛感され、人がその挫折へと最も悲劇的な形で導かれるのは、本質的に物でありえぬ人間（他人）を我有化せんとする場面である。それは通常「愛」と呼ばれる欲望の場面である。

ここでサルトルの議論と漱石の「絶対即相對」をめぐる議論とを関連づけてみよう。

Hは一郎に代わって、一郎の希求する「絶対即相對」についてこう解説する。「一度此境界に入れば天地も万有も、凡ての對象といふものが悉くなくなつて、唯自分丈が存在するのだと云ひます。そうして其時の自分は有るとも無いとも片の付かないものだと言ひます。（略）すなわち絶対だと云ひます。さうしてその絶対を経験している人が、俄然として半鐘の音を聞くとする、其半鐘の音は即ち自分だといふのです。言葉を換えて同じ意味を表わすと、絶対即相對になるのだといふのです。」²³

いうまでもなく、これは禅仏教の立つ東洋の形而上学の立場である。「相對」とは自己意識的自我のあり方のことである。或る對象を意識するとは、サルトルにとつては、同時にそこからその對象ではないものとして自己を定立しつゝ距離をとること、「無化的後退」²⁴をすることであり、そうしてこそ對象に相對

する、という關係性が可能となる。つまり、「相對」とは、そうした意識と意識對象との距離化を前提に置く關係性そのものであり、また意識存在とは同時に必ず自己を意識した存在としてもあるから、サルトル風にいえば、同時に「対自存在」でもある。つまり、對象からの距離化は自己からの距離化と相即である。この對象意識的であると同時に自己意識的でもある自我が世界と結ぶ相對の關係性が、そのまま「絶対」の境地、つまり宇宙的世界と融合して完璧に一体となるという境地にまで一挙的に転入する。そのことが「絶対即相對」という形而上学的目標である。

既に指摘したように、一郎が「神は自己だ」という場合、それは東洋的形而上学の立場からの主張であるから、自我の主観性を世界創造主の位置に就けようとするものではない。むしろ反対に、一郎の側で問題となつてゐることは、サルトルが問題にした主観性の本質である「無化的後退」作用がいわば過剰化することで、彼のなかに生まれるいわば離人症的な苦悶とその克服である。

そのことは、一郎の抱える「所有」の欲望の意味にかかわつて、『行人』に登場してくるマラルメのエピソードをめぐるHと一郎のやりとりのなかに明瞭な姿を現わしてくる。

Hが一郎に語るところによれば、マラルメは自宅での談論の際にはいつも愛用の椅子に腰かけ、それ以外の椅子に座ることは決してなかつた。その事情を知らない或る新しい客がその彼

23 岩波文庫版『行人』、三八二―三八三頁

24 サルトル『存在と無』I、一〇六、一二五頁、等々

愛用の椅子に腰かけてしまい、それが原因でその日マラルメは心を乱し、談論に身が入らなかった。このエピソードは、一郎が抱える「所有」の欲望が、サルトルの「我有化」の議論ときわめて類似した問題のコンテキストのなかで登場する次第を示すものである。

そしてHが披歴したこのエピソードを聞いて、一郎はこう応ずるのである。

「椅子を失って心の平和を乱されるマラルメは幸いなものだ。僕はもう大抵なものを失っている。識に自己の所有として残っている此肉体さえ、(此手や足さえ) 遠慮なく僕を裏切る位だから」と。

ここで「大抵なもの」という言葉で暗示されているものは妻の直との関係である。直と自分とのあいだには精神的離断が生じてしまっているということは、直を失ったということであるが、右に示されるように、その事態は一郎によって「所有」の喪失として意識されている。

右の一節は、前節で立てた問い、「世の中に落付ける」という一郎の自己救済願望の根源にある不安とはいかなる性質のものか、という問いに一つの答えを示唆するものでもある。「識に自己の所有として残っている此肉体さえ(略) 遠慮なく僕を裏切る」という一節は、明らかに一郎が陥っている或る種離人

症的な身体感覚の不安・心身一体感の喪失を物語っている。本稿の注4で指摘したように、解説者の藤井淑禎が、この一節を念頭に『行人』における「所有」概念の独特な使用を当時の精神医二木謙三が「中央公論」でおこなった議論と関連づけたのはゆえなきことではない。

示されているのは、自己の統合性の喪失⇨分裂の苦悶であり、それと表裏一体の他者からの分裂の苦悶であり、世界そのものからの自己の分裂⇨孤独化の苦悶である。一郎においては、いわば主観性(意識)そのものに原罪の如く纏いつく孤立化の苦悶が、彼の固有の実存的事情を拡大鏡とすることで、比喩なき鏡さで前景化し主題化するという仕儀となっているのだ。この存在論的な意義を孕む孤立化からの救済、それがかの「絶対即相對」の形而上学的欲求に他ならない。

Hは、なぜ一郎が「絶対即相對」の存在状態を渴望するかの理由を指摘してこういう。すなわち、そうなれば「自分以外に物を置き他を作つて、苦しむ必要がなくなるし、また苦しめられる懸念も起こらない」(ルビ、漱石)からというのが、一郎が語つた理由だ、と。つまり、一郎は、「相對」、すなわち関係的存在であるということ自体が苦痛に感じるほどに、関係性に痛めつけられ、苦悩している人間であり、そこには普通の平均的な人間のもたない苦痛の過剰性があるのだ。

この点は何度強調してもいいほど重要な点である。その一郎の苦痛の過剰性を生み出したものは、「絶対」一般ではなく、一郎と直とのあいだの「絶対」の特殊な苦痛性なのである。つまり、ここに前節の最後に提示した第四の問題、くだんの一郎の抱く「絶対即絶対」の存在状態への渴望の起源にある彼の根源をなす不安、あるいは「存在欠如」感の淵源とは何か、という問いが浮上しているのである。繰り返せば、そのような離人症的な世界感覚が醸成されてきた根柢に、直との関係の問題性が置かれているのだ。

この点で、「行人」において重大なのは、たんに「絶対即絶対」という救済願望が語られたということだけではない。この救済願望が、にもかかわらず、一郎において実現不可能であることが容赦なく示されることである。Hはこの救済願望について一郎に次のような指摘をおこなう。「まず絶対を意識して、それから其絶対が相対に変わる刹那を捕えて、そこに二つの統一を見いだすなんて、随分骨が折れるだろう。第一人間に出来る事か何だか夫さえ判然としやしない」と。実にこれは一郎の急所を突く批判である。そしてまたこれは、洋の東西を問わず、いわば実存的不帰帰点として西欧近代的主観性原理が確立してしまつたあとでの人間にとっては、かかる問いの設定しか

もはや許されなくなつたということでもある。

「まず絶対を意識して」というのは、「絶対」という境位をいまだ実現していない目標として意識の側から出発して観念するということだ。つまり、かかるいまだ未実現の観念に過ぎぬ目標としての「絶対」とは実は既に「絶対」でしかない。意識化⇨対象化という「絶対」が人間にとっては不帰帰点をなすからこそ、絶対は「まず絶対を意識して」という形でしか人間にとつては問題にできない。「絶対が相対に変わる刹那」どころではないのだ。始めから「絶対」は「絶対」化されており、意識はどんなに転んでも「絶対」に自己を融解することなどできないのだ。いわば始めから挫折を運命づけられ、不可能性の追求としてしか己を措定できなくなつた問いの原理的な悲劇性が、自分の根本的な非宗教的な世俗性と軽薄さを自認するHからの醒めた批判としてここで語られているのだ。

第二点は、いましがた述べたHからの醒めた批判という問題にかかわる。「行人」はHに「私は能く知っていました。考えて考えて考え抜いた兄さんの頭には、血と涙で書かれた宗教の二字が、最後の手段として、踊り叫んでいる事を知っていました」といわせ、かつHに他方自分の方は「ただ教育の御蔭でそういう言葉を使う事だけを知っていた」人間だと自嘲させる。そのことで、一郎の抱えた「所有」の問題の宗教性と実存性、

つまり、それが心身の全体性にかかわる自己の存在感の問題、つまり生の実践と一つになった存在論的問題であり、一郎にとっては生死にかかわる切実な生の問題であることを浮かび上がらせている。言い方を換えれば、一郎の問題はサルトルのいう「存在欲望」の場面で立てられているのであり、直は、その成就の鍵をなす「所有」欲望の対象つまり「我有化」対象として問題となるのである。

かくて第三点は、このような対象と自我との合一を意味するここでの「所有」概念は、『行人』全体の小説的結構のなかでは、実は、何よりも妻直と一郎との精神的離断、デイス・コミュニケーションが一郎のなかに生み出す、所有欲望という問題コンテキストを中核にもつことである。百合、森、谷、蟹、等々の物あるいは人間以外の生物一般、あるいは自分の肉体の肢体、つまり「対象」的存在を相手にした「所有」概念の問題は実は前景にしか過ぎない。問題の実質的重心は物ならぬ、あるいは「対象」的存在ならぬ、人間あるいはマルティン・ブーバー的にいえば「汝」的存在を相手にした「所有」の問題にこそある。そしてサルトルに寄せて述べたように、我有化欲望が悲劇的挫折に遭遇する場面中の場面とは、この「愛」という慾動と関係性の場面なのだ。

「塵勞」三十六節の展開はこうである。始めHは一郎の「所有」という言葉を聞いたときその意味がわからなかった。どういう意味で「所有」という言葉を使っているのだと尋ねても、

一郎の返答ははかばかしいものではなかった。そういう経過のなかで、突然、一郎はHにこう問いかける。「君の心と僕の心とは一体何処迄通じていて、何処から離れているのだろうか」と。

この展開は、前述したように、「所有」という概念によって指示される中心的問題がデイス・コミュニケーションの解消という問題にあることを示している。つまり、「塵勞」三十六節から始まる『行人』の「所有」論を駆動する最深の動因は、実は人間間のコミュニケーションの可能性の問題に、さらにこの小説に即して具体的にいえば、一郎と直とのデイス・コミュニケーションをめぐる一郎の苦悩にある。この明白なる事情は、一郎がかかる苦悩を二郎に打ち明ける次の一節にわれわれを送り返す。

『行人』のなかの有名な一節（「兄」章・二十節）である。一郎は二郎にメレデスという人物について話し、メレデスはこういつていると紹介する。「自分は女の容貌に満足する人を見ると羨ましい。女の肉に満足する人を見ても羨ましい。自分はどうあつても女の霊といふか魂といふか、所謂スピリットを攫まなければ満足出来ない。それだからどうしても自分には恋愛事件が起らない」(傍点、引用者)と。いうまでもなく、一郎はメレデスに自分を託している。この一節を「塵勞」三十六節以降

29 同前、三六四頁
30 同前、二九頁

に結びつけられれば、二十節での「攫まなければ」という表現は「所有」に置き換えるといわねばならない。

あとでもう一度取り上げるが、この一節の前には「書物の研究とか心理学の説明とか、そんな廻り遠い研究を指すのじゃない、現在の自分の眼前にいて、最も親しかるべきはずの人、その人の心を研究しなければ、居ても立ってもいられないというような必要」という言葉が置かれ、それによつて一郎を捉えている欲望の何たるかが説明されている。

ここであらかじめ注意しておきたい。そこでは「研究」という言葉が使用されているように、直の心は研究対象として措定され、その知的解読が問題となつていて、次の第四点で述べるように、直と一郎との関係性はプーバー的にいえば「私・きみ」関係性ではなく、「私・それ」関係性となつていているということだ。それは、実は「通じる」(交流する)という言葉が呼吸しているような相互応答的な、かつ心身統合的な直観性に駆動された全体的性格の関係性ではない。心身的統合性から一面的に分離されたという意味で抽象化され、過剰に反省化され意識化され論理化された「知る」という関係性、「知識」に基づいて推理的に「知る」という関係性に過ぎない。

たとえば、エーリッヒ・フロムはこの問題について「愛するということ」のなかで次の確な指摘をおこなつてゐる。まず

彼はこう指摘する。「孤独の牢獄を抜け出して他の人と融合したいという基本的な欲求は、もう一つのすぐれて人間的な欲求、すなわち「人間の秘密」を突きとめたいという欲求と密接にかかわつてゐる」と。まさに一郎を捕えているのはこの愛する他者の秘密を突きとめたいという欲求である。ところでフロムによれば、この「秘密を知る」という欲求の前には二つの道・方法が置かれてゐる。

一つはサディズムの道・方法である。彼はこういふ。「秘密を知るための可能性が一つある。ただし絶望的な可能性ではある。それは、他人を完全に暴力で抑え込むことである。(略)他人を『認識』するためのこの極限の方法はサディズムの極端な形態のなかに与えられてゐる。つまり、人を苦しめ、拷問にかけ、苦しませて秘密を白状させたいという欲望と、そうする能力のうちに。他の人間の秘密に、そのことでまた自分自身の秘密に迫りたいというこの渴望こそ、人間の残虐行為の激しさと深さを生み出す本質的な動機なのである」と。

もう一つの道・方法は、愛という一体化行為によるそれである。それについてフロムは実に適切にこういつてゐる。「愛とは、能動的に相手のなかへと入つてゆくことであり、その一体

32 エーリッヒ・フロム、鈴木晶訳「愛するということ」(新装改訂版)紀伊國屋書店、五二―五三頁、なおこの本からの引用される文章の翻訳は一部引用者によつて改められてゐる。

化によって、相手の秘密を認識したいという自分の要求は鎮められる(傍点、引用者)と。またこう指摘する。そこで一体化を通じて「知る」ということは、「ふつうの意味で『知る』ということではない。命あるものを認識するための唯一の仕方、すなわち一体化の体験において認識するのであって、私の推理的思考を仲立ちする『知識』に基づいてのことではない」と。

まさしく、一郎が弟の二郎に迫る要求、二郎が直と旅館で一晚を過ごすことで直の心の真の所在を知りたいという要求は、その実質において、一つの偽装された一郎の直への拷問の意志である。彼は△二郎と直が一晚を共にすること▽をいわば拷問具とすることで直を拷問にかけようとしているに他ならない。そしてこの一郎の「知る」ことへの——決して癒されることを

34 同前、五四頁

35 同前、五五頁。なお一言付言すれば、フロムのいう真正な意味での成熟した愛の一体化は「二人が一人になり、しかも二人でありつづけるというパラドックス」において成立するものとされ、自他の他者性の完璧な消滅へと志向づけられていることを特徴とする「共棲の一体化」とは厳密に区別されている。またフロムも「生きるということ」(紀伊國屋書店、一九七六年、原題は「持つ▽か△ある▽か」)で、所有的態度を捨てることが真の意味で生命的に実存する条件となるというテーマを論じている。彼の用語法では「所有する to have」ということと「存在する to be」ということが対立的に提示されるが、議論の実質はサルトルとさほど変わりはない。

知らぬ——主知主義のないやまず執着は、他方において、いかに彼がフロムのいう「愛の一体化の体験によって知る」ということを知らないか、その無能力を暴露するものなのである。

あとで論じるように、この対象知としての「知る」は、「行人」の第一章「友達」における「ある女」をめぐる二郎と三沢の嫉妬の性格を帯びた葛藤の問題の中核をかたちづくり、まさにこの二人の葛藤関係は後の一郎と二郎と直との三角関係の予示となり、「行人」全体の主題のメタファーとなるといってよい。

否、もう少し正確に言えば、一郎⇨漱石は、自分が遭遇している問題が「通じる」(交流する)という「私・きみ」の相互性に息づく心身統合的な直観的感得の問題であることを半ば気づきながらも、しかしそれを対象知の可能性の問題へと取り違え、置き換え、そうすることで益々不毛な出口無しの迷路へと導かれてしまうという問題なのである。そのようにして、「行人」の全体を通じて、一郎と直とが「通じている」か否かという問題は、まず「攫まえる」という問題に置き換えられ、次いで「攫まえる」は「所有」に置き換えられ、「塵勞」三十六節以降末尾に至る哲学的対話のなかに集約されていくのだ。

したがって第四点とは、物的⇨「対象」的存在を相手にした「所有」問題と「汝」的存在を問題にした「所有」問題との差異と同一性との関係を、いったい一郎⇨漱石は「行人」においてどのように問題にできているのかいないのか、の問題である。直とのあいだで本来「私・きみ」関係性であったはずの二

人の關係性が、いつしか一郎のもとで「私・それ」關係性に變質し、この變質を一郎はいかに自覚し、また超克し、「私・きみ」關係性へとどのように取り戻せるか？ かかる視点は漱石において確立しているか？ という問いである。

すると、ここに新たに次のような問題が浮かび上がることになる。

そもそも「所有」の概念が登場することになる問題の文脈、つまり、一郎と直とのデイス・コミュニケーションとその克服可能性という問題を解く鍵は、果たして所有的合一が達成されるか否かという問題であるのか？ 否、そもそも所有的合一を求めるといふ欲望それ自体がデイス・コミュニケーションの産物であると同時に、またそれを生み出す元凶であり、そうであるがゆえに、そのような目標を追求することはますますデイス・コミュニケーションを拡大することにしかならないのではないか？ むしろ、別な目標、所有的合一欲望の放棄によって条件づけられる別な形での《共に生きる》ということの追求こそが、事態のそもそもの元凶の解消を可能にするものとして求められねばならないのではないのか？ かかる問題の浮上である。

既にサルトルについてはこう述べた。彼の場合は、存在欲望と我有化の地平それ自体を超克することが目指される、と。事実、サルトルは、愛する者と愛される者の絶対的な直接的な融解的な存在統合の、詩的な「瞬間の君臨」を追い求めようとするバタイユ的な立場を拒絶して、『倫理学ノート』にこう書いていた。「他人と直接的關係をもつことを諦めること。他人との眞の關係は決して直接的ではない。すなわち作品を媒介とした關係。私の自由は相互承認を含んでいる。しかし、人は自己を与えることによって自己を失う。ジェネロジテ。愛。私の対自と私の対他との新たな關係。つまり、作品 \parallel 行為による關係。私は他者に私が創造した対象物として私自身を与えることによって、みずからを定義する。他者が私に客觀性 \parallel 対象性を与えてくれるように」と。

この観点から見るととき、『行人』は世界（何よりも他者）に対する「所有」的なかかわりの態度を捨てるといふ問題の地平にまでは決して進んでない、といっているのではないか？ そういふ限界を、そこでの「所有」の概念ははしなくも露呈せしめているのではないか？

こうした問題をさらに考えてみよう。

四 ニーチェにおける性愛と「所有」の問題

さて、先に私は我有化欲望の原理的な不可能性にかかわってこう指摘した。我有化欲望の必然的な挫折という悲劇的事情が剥き出しとなるのは、通常「愛」と呼ばれる欲望の場面であ

る、と。

ニーチェに戻れば、『悦ばしき知識』断片一四番はこの問題についてのニーチェの観点を凝縮したものと見て注目に値する。そもそもこの断片はこう書き出されるのである。「すべて愛と呼ばれるもの。——所有欲と愛。これらの言葉のそれぞれが何と違った感じをわれわれにあたえることだろう！ だがしかしそれらは同一の衝動なのに呼び方が二様になっているものかもしれない」と。

彼は卓抜にもまずこういう。「所有物は、所有されることによつて大抵つまらないものとなる。自分自身について覚えるわれわれの快楽は、くりかえし何か新しいものをわれわれ自身、なかへ取り入れ、変化させることによつて維持しようとする。——所有するとは、まさにそういうことだ」(傍点、ニーチェ)と。実にこの観点はサルトルの「我有化」概念の先駆けといえる。というのも、前述したように、サルトルはこう主張していたからだ。すなわち、所有の本質は物の所有にあるのではなく、物を媒介としての自己所有にあり、そこでの所有物と所有者との内的関係性は、あたかも作品とその作品を己の自己実現体・自己化体とみなす創作者とのナルシステックな関係性に

37 ニーチェ、信太正三訳『悦ばしき知識』、ニーチェ全集8、ち

くま学芸文庫、七八頁

38 同前、七九頁

近似している、と。所有物は、実はそれを所有するに値するものとみなした所有者の固有の欲望なり意志、つまり彼の「何者」性がそこに同時に実現し映現している、彼の作品でもあるのだ。また同時にそこに自己確認されるのは、所有という支配を飽くことなく繰り返す己の権力——彼の生命性に等しい——そのものであり、その享受の快楽であるともいえよう。そして他方、愛慾の場で所有が目指される対象とは、相手のあれこれの個々の感情や振る舞いではなく、相手の生命的な自由そのもの、だということになる。というのも、生命的自由の絶え間ない多様な現われを、だからまた絶え間なく所有することこそ、所有を退屈に変えてしまわない所有の根源の快楽が宿っているといえるからだ。さらにいえば、人はこの絶え間ない所有の更新を生み出すために、必要ならば、実は密かに自らに対して相手を所有しえぬという不満と憎悪を想像的に捏造するといえるかもしれない。つまり、この所有しえぬ相手を所有するに違いない他の誰かの存在を想像し、この者に対する嫉妬を自ら生産することで、この所有更新の飽くことなき動機を想像力によつて自家生産するのだ、と。

おそらくニーチェはそうした嫉妬の働さも念頭にしながら、さらに愛と所有欲との関係を次のように論じる。

「所有への衝迫としての正体を最も明瞭にあらわすのは性愛である。愛する者は、じぶんの思い焦がれている人を無条件に独占しようと欲する。彼は相手の身も心をも支配する無条件の

主権を得ようと欲する。彼は自分ひとりだけ愛されていることを願うし、また自分が相手の心のなかに最高のもの最も好ましいものとして住みつき支配しようと望む」と。続けて彼は、愛する者がいかに恋敵の死を願ひ、また愛する者にとって自分の性愛にかかわることのない世界はいかにどうでもよいものとなるかを縷々指摘した後で、こう皮肉たつぷりに述べる。「われわれは全くのところ次のような事実に驚くしかない、——つまり性愛のこういう荒々しい所有欲と不正が、あらゆる時代におこつたと同様に賛美され神聖視されている事実、また実に、ひとびとがこの性愛からエゴイズムの反対物とされる愛の概念を引き出した——愛とはおそらくエゴイズムの最も端的率直な表現である筈なのに——という事実には、である」。

ニーチェはこの観点から、最晩年の著作『偶像の黄昏』のなかでビゼーの『カルメン』を、愛と憎悪のアンビヴァレンツをかくまで鋭くかつ感動的に描ききつたものはないと絶賛し——それはかつての彼の『偶像』であつたヴァーグナーを痛烈に批判することと一体となつてなされた——、こう指摘する。「カルメン」は「運命としての、宿命としての、シニカルで、無邪気で、残酷な愛」を描き出しており、そうした愛はまた「自然」

39 同前、七九—八〇頁

40 同前、八〇頁

41 ニーチェ、原祐訳『偶像の黄昏、反キリスト者』ニーチェ全集14、ちくま学芸文庫、二九一頁

を表わす。かかる愛の自然性とは、言葉を換えていえば、愛は「その手段において戦いであり、その根底において両性の死にもぐる、いの憎悪である」ということだ、と。

ではなぜ愛は同時に憎悪なのか？ それは、愛とは愛する相手を絶対的に所有しようとするもつとも強烈な欲望だからだ。原理的に所有不可能な存在——なぜなら、相手は生きた自由なる他者なのだから——を絶対的に所有しようとする欲望だからこそ、それは愛であることによつて同時に所有しえない相手への憎悪となる他ない。また愛とは相手を所有することである以上、その手段は結局は相手の抵抗をねじ伏せ、我が手元に拘束する闘争でしかない。まさにそれは、一郎の言い方をもつてすれば、女のスピリットを「攫まえる」ことなのだ。

ニーチェは、愛をどのように解釈する観点は「哲学者にふさわしい唯一の解釈」だと述べ、かつそうした解釈をとる人間は稀だとして、愛に関する愛他的観念、つまり、愛はしばしば自分の利益を犠牲にしてまでも相手の利益を願うのだから、人間は「愛においては無我である」とする世間一般の理解——それは西洋社会においてはまさにキリスト教出自のものだ——を嘲笑している。彼によれば、ヴァーグナーですらこの点では世間の常識を超えておらず、愛を「誤解」している。だが、この自

42 同前、二九二頁

43 同前、二九二頁

己を犠牲にして相手に献身しようとする欲求の根底にあつて働いているのは、実はいつそう深く相手を所有しようとする欲望なのだ。だから、どんな無私な情熱も、相手が所有できないことがはつきりするや否や憎悪へと一変する。ニーチェはこう付け加える。「次の格言は神々のあいだでも人間のあいだでもその正しさをもっている——愛はすべての感情のうちで最も利己的であり、したがつて、傷つけられるときには、最も寛大ではない」と。

ここで『行人』を少し振り返るなら、そもそも直に對する一郎の彼女の「スピリットを攫まなければ満足出来ない」苦悶とは、物を今度は「おまえ」に言い換えて「ツアラトウストラ」が問題にした連関、つまり《おまえを所有することは、おまえによつて所有されることだ》という愛着の熱望を母体にして成立していることがわかる。東洋的形而上学の「絶対即相對」の主題の手前に、まず執着的愛の土台の上に成立する一郎の苦悶があつたということになる。

とすれば、そこにはむしろかかる執着的な「所有」欲望からの解脱・その放棄こそが、一郎にとつて彼の直への関係性を再び「通じる」へ開くための契機となる、という問題が潜むということにならないだろうか？ 先の物欲主義批判のニーチェの言葉、「まことに、少ししか所有しない者は、所有されること

もそれだけ少ない。ささやかな貧困はほむべきかな」という言葉が、いわばモディファイして適用されることが妥当となる一つの根本的問題がそこにはあるということにならないだろうか？

なおこまたの点で、一郎について一言しておく必要がある。先に示したように、一郎は二郎にメレチスについて語るなかで、たんに性的快樂を相手とのあいだに追求する人間と異なつて、自分は女の魂を攫まなければ満足出来ない精神的人間であるがゆえに恋愛ということのできない人間なのだ、と述べていた。しかし、愛と憎悪のアンビヴァレンツを恋愛の本質要素・「自然」な本性とみなすニーチェの観点からすれば、一郎の欲望は恋愛のなかに孕まれる愛と憎悪のアンビヴァレンツの炎に油を注ぐものであるにしても、それ自体では決して恋愛の妨げになる要因ではありえないということになる。そもそも、ここでは一郎は言葉を誤用しているのであり、彼は直に恋愛しているがゆえにこそ彼女の魂を攫めぬと苦悶しているのだ、ということになる。

あるいはこうである。一郎の意識はその反身体的な過剰な反省性のゆえに、直との直感的な身心的な全体性に満ちた自然な、応答性を熱望しながらも、その意味では既に恋愛状態にありながらも、それを実現できずに、独り孤独に自己自身に突き戻される空転を繰り返す他はないのだ、と。

性愛の場面でその最も純粹な剥き出しの形をとる、所有欲望の

本質といふことでの問題は、所有と嫉妬との本質的な切り離し
がたい関係性を暗示するものである。所有の実現は必ず嫉妬を
呼び起こし、また嫉妬こそが激烈な所有欲望の深層の動因とな
る。

『ツアラトウストラ』のなかに別な問題の文脈を担うもので
はあるが、次の言葉がある。「きみの緒徳のどれもが、いかに
最高位を切望しているかを。どの徳も、きみの全精神を欲求し、
それを自分の伝令にしようとするのだ。どの徳も、憤怒、憎悪、
ならびに愛における、きみの全力を欲求するのだ。どの徳も他
の徳を嫉妬しているが、嫉妬は或る恐ろしい事柄である。緒徳
もまた嫉妬によつて破滅することがありうる。嫉妬の炎に囲わ
れるものは、ついには、サソリのように、毒を含んだ針を自分
自身に向ける」⁴⁵。

ここでの「徳」といふ言葉を「愛」といふ言葉に置き換えて
右の一節を読んでみれば、それがそのまま先の性愛論に移動す
ることに人は気づくであろう。「嫉妬は或る恐ろしい事柄であ
る」といふ右の文中の一節は実に印象的である。『ツアラトウ
ストラ』において「人間」が「人間」とは、超克されるべきとこ
ろの、何ものかである⁴⁶と定義され、そこから「超人」といふ言
目標や、人間存在の原理的な過渡性を象徴する「橋」といふ言

言葉が使われ、「人間とは一個の橋であつて、目的ではない」と述
べられることは周知のことだ。その際、嫉妬に纏いつかれた己
というものが、ニーチェによつて「超克されるべきところの、
何ものか」を構成する最重要の要素の一つに数えられているこ
とは間違いない。推測するに、ニーチェは自分自身の痛切な経
験として「嫉妬は或る恐ろしい事柄である」といふ認識を噛み
締めたと思われる。

漱石がこうした性愛と所有との関連性についてのニーチェの
考察を読んだか否かは確かめる術がない。だが、たとえ読んで
いなくても、『行人』が——たんに一郎のみならず——その全
体において実質上かかる問題とほぼ重なりあつてゐることは明
らかである。

ここで、われわれは、『行人』のあとに書かれたあの「ここ
ろ」における主人公の「先生」がおこなう自己断罪を想起すべ
きであろう。実に「こころ」において前面に押し出されてくる
問題は、ニーチェの言葉をそのまま借りていえば、「嫉妬は或
る恐ろしい事柄である」といふ人間認識のもつ暗黒なる深淵性
である。古井由吉はこの小説の「下巻の三十六章から五十章ま
で、『K』の恋の告白からその自殺に至るまでの、その問の文
章は何と言つても日本近代文学中の圧巻である」と述べている⁴⁷

45 『ツアラトウストラ』上、六七頁
46 同前、二二頁

47 同前、二六頁
48 岩波文庫版『こころ』、解説、二九五頁

が、それ以前の章も含めて、異様とも思えるほどのその描写の執着的な容赦ない精密さと緊迫性は、嫉妬が生み出す意識の妄想化と、ニーチェの強調したように、それが恋敵の死を願ひ、事実それを企てるほどに凶暴なものであることを余すところなく描き出す。四十一章は「私は丁度他流試合でもする人のようにKを注意して見ていたのです。私は、私の眼、私の心、私の身体、すべて私という名の付くものを五分の隙間もないように用意して、Kに向かったのです」と書き出され、主人公の「先生」が最も憎み軽蔑していたはずの「策略家」に自ら文字通り成り果て、彼の精神がいかに残酷なものへと変質して、Kを「ただ一打ちで（略）倒す事が出来るだろう」心理的打撃地点の索出に傾注したかを描き出す。

そして、「先生」はこの小説の語り手である「私」にこう告白する。「私は今でも決してその時の私の嫉妬心を打ち消す気はありません。私はたびたび繰り返した通り。愛の裏面にこの感情の働きを明らかに意識していったのですから。（略）これは余事ですが、こういう嫉妬は愛の反面じゃないでしょうか」と。愛慾の場における「所有」と嫉妬との切り離しをたい苦悩に満ちた関係性こそは「『こころ』の主題となつたのであり、そこ

での人間認識は、『悦ばしき知識』断片一四番でのニーチェの言葉が指摘する問題の線上を歩いたのである。

五 「知る」欲望の性愛的含意と「友達」章のメタ ファー機能

「行人」に戻ろう。一郎が直に対して結ぶ関係性はいまや対象知の関係性であった。

ところでニーチェは、「まるで、知つていればそれがすでに自分の所有物になるかのようにである」と指摘した。他方「存在と無」のなかでサルトルは、『知る』という欲望がどのような意味で「我有化」欲望の一形態であるかを、おおよそ次のように論じている。

「認識することも、やはり我有化である。それゆえ、科学的探究は、我有化の一つの努力より以外のなものでもない」と。あるいはまた、「見ることは享受であり、『見る』とは『処女性を犯す』ことである。もしわれわれが、認識するものと認識されるものとのあいだの関係を言いあらわすのに通常用いられるさまざまな比喩を検討するならば、われわれは、それらの比喩のうちの多くのものが、『見る』ことによる一種の陵辱」として

49 同前、二三八頁
50 同前、二三八頁
51 同前、二二二頁

52 サルトル『存在と無』Ⅲ、三三四頁

示されていることに気づくであろう。(略)未知の対象は、まだその秘密を(引き渡して)いない。人間はまだこの対象からその秘密を(奪い取って)いない。(略)あらゆる探究のうちには、つねに、裸体をおおいかくしている邪魔ものを取り除いて、裸体のままをさらけ出す、という観念がふくまれている」と。さらにまた卓抜にもこう指摘する。「認識するとは、眼で食べることである」と。ただし、認識においては「眼で食べる」対象はそのようにして認識者のうちに同化されるにせよ、それは食物のようにこの同化の過程で自己を分解され破壊されてしまうのではない。対象はあくまでその対象それ自身としてとどまり、その即自存在としての性格を保持したまま、同化される。

それゆえにと、サルトルは続けてこういう。「『同化作用』と、依然としてもこのままの『同化させられるもの』との、この不可能な綜合は、その最も深い根源において、性欲の根本的な傾向と結びついている」と。愛撫において男が試みるのは女性の存在と自己とのこの不可能な綜合の追求である。そこにこそ性欲の焦点が据えられている。男にとつても性欲とは、決してたんなる射精の欲望ではない。かくてサルトルによれば、認識の根本的比喩は食欲ではなくて、性欲にこそ求められねばなら

ない。

この観点からすれば、一郎を駆動する直の魂を「研究」し、知識として攫もうとする認識の欲望は、性愛の欲望を帯電しており、いわばそこには満たされぬ性欲の代償的充足、その投影が見出されるといふことにならう。そしてその事情をメタファー的に暗示し予示するのが、「行人」第一章の「友達」なのである。

付言すれば、漱石の小説は特段的方法的意識をもってそうした暗示的構成を追求する。たとえば「こころ」において主人公が叔父の卑劣な「策略家」ぶりを、精神の「自然」を生きる正直で誠実な真実なる人間性との対比を通して、唾棄すべきものとして描き出す「中 両親と私」の章は、そのまま「下 先生の遺書」章への暗示なのである。つまり、この「策略家」対精神の「自然」との対決の関係性は、実は主人公の「先生」を自殺という自己処罰に導くほどの彼の内部分裂の暗示的提示であったこと、いわばそのメタファーであったことが顕現してくるのだ。「策略家」とは実はそうした人間の存在様式を最も軽蔑していたはずの「先生」が、Kとの関係のなかで実現してしまう彼の存在の実相となる。かくて彼は自己に与えた理想と自己の現実との分裂に陥るが、こうした分裂性こそは彼がKを存在崩壊に導く急所としてKのなかに発見した打撃点であった。いまやそれは「先生」自身の急所となつて「先生」に投げ戻される。

53 同前、三二五―三二六頁

54 同前、三二六頁

55 同前、三二七頁

こうした暗示的「メタファー」的構成は、「行人」においては、「友達」章における二郎と親友の三沢との「あの女」を知ることとをめぐる嫉妬の暗闘が、直をめぐる一郎と二郎との性的暗闘のメタファー的暗示となるという構成となって現われる。

第一章「友達」において、二郎は三沢の入院した病院で三沢と同じく或る若い女の入院患者に強い興味を抱くこととなる。この女は物語のなかでは「あの女」という言い方でしか語られない。固有名詞で呼ばれることのない登場人物として、この女はいわば通過的存在であり、小説の主人公たちが取り結ぶドラマの現実的な構成要素には決してなることのない存在である。とはいえ、「あの女」という言い方が、この女がたんにまたエピソード的な通過的存在であることを示すだけではなく、二郎と三沢との想念対象、つまり彼らの想像力を馳せる相手であることを示している点が見落とされはならない。二人はこの女の姿に喚起されその想像をたくましくする。掻き立てられた想像力は夢と同じような働きを示す。つまり、フロイトの夢分析が示したような啓示的あるいは暴露分析的な働きを示す。対象に対していかなる想像をおこなったかということが、そのような想像をおこなった者、つまり想像主体の精神がその内奥で抱え、生き、惹きつけられている問題の所在を暗示するのだ。そのようにして、「あの女」はまたこの物語において一個の象徴語ともなる。「あの女」は入院した病院にいた「あの女」であるだけでなく、一人の女が男の登場人物の想念対象となった

ときのあらゆる女の代名詞となる。つまり、三沢を恋慕った若い狂女でもあり、父の回想に出てくる「女景清」でもあり、そして何よりも嫂の直ともなるのだ。「あの女」をめぐる二郎と三沢との性的暗闘は、直をめぐる一郎と二郎との性的暗闘のいわば序曲に他ならない。

さて、この女は若く美しい芸子であったが病に蝕まれていた。三沢と同様な胃病に苦しんでいたのである。「胸が腹につくほど背中を曲げているところに、恐ろしい何物かがひそんでいるように思われ」たと、物語において二郎は回想する。ところで、三沢はこの女を実は入院に先立って知っていた。三沢の胃病が急に悪化した原因となった、大阪に来てからの飲酒の席にこの女は芸妓として来ていて、三沢はことさらに自分の胃を痛めつけるようにして酒を飲んだが、そのときこの女も胃を患っていることを知らずに、まるで自分の自虐行為に共犯させ道連れにするように、この女にも酒を飲むことを強いたのである。そしてこの女は自分の病を打ち明けることなく、それを受け入れた。「自分は三沢の話を此処まで聞いて慄とした。何の必要があつて、彼は己の肉体をそう残酷に取り扱ったのだろう。己は自業自得としても、『あの女』の弱い身体をなんでそう無益に苦しめたものだろう」と二郎は回想する。

56 岩波文庫版「行人」、五三頁
57 同前、五三頁

こうしてこの「あの女」は二郎や三沢の想像力を刺激してやまない或る謎性を秘めた女として登場するのだが、三沢との関係で二郎は実に興味深い考察を自分に加えている。三沢も二郎もこの女に興味を抱く。互いの推測を取り交わす会話の進行のなかで、二郎はその興味の熱心さにおいて自分は三沢に負けたと感じる。その女のことを根掘り葉掘り探索し、そこから得た彼女についての知識において、二郎は自分が負けたと感じるとともに、その三沢が所有する女に関する知識に嫉妬する。

「君は本当にあの女を知っているのか」と二郎は三沢に聞き、三沢は「本当に知っている」と答え、この答えに二郎は嫉妬する。二郎には、彼女について得た知識を自分に詳らかにしない三沢の態度は、「惜しいものを半分他に配けてやると、半分なくなるから厭だという風に見えた」⁵⁰。或る箇所では二郎はこう自分を描き出す。「自分の『あの女』に対する興味は衰えなければども自分はどうしても三沢と『あの女』とをそう悪意にしくなかつた。三沢もまた、あの美しい看護婦をどうするの見もないくせに、自分だけが段々彼女に近づいて行くのを見て、平気である訳には行かなかつた。其処に自分たちの心付かない暗闘があつた。其処に持つて生まれた人間の我儘と嫉妬があつた。其処には調和にも衝突にも発展し得ない、中心を欠いた興味があつた。」

58 同前、五一頁
59 同前、七六頁

あつた。要するに其処には性の争いがあつたのである⁵⁰。
ニーチェ・サルトル的観点からメタファー的にいえば、多く知ることは多く所有することであり、多く所有することは多くセックスをすることに等しい。

六 漱石における所有論の系譜

私は本稿の最初の章で次の事情を指摘した。すなわち、漱石にあつて「所有」の概念はもともと「自然」に対する人為が強制する社会的秩序の抑圧性という問題意識の中核を担っている、と。ここでこの事情を少し振り返っておこう。

既に明治二六年、二二六歳の漱石は帝国大学英文学談話会で「英国詩人の天地山川に対する観念」という講演をおこない、そこでとりあげた三人の詩人、ゴルドスミス、クーパー、バーンズのなかでも、バーンズを絶賛し、次のように論じている。

ゴルドスミスの社会批判はたんに「経済上の不都合」をいうだけであり、またクーパーのそれは、宗教的性格のもので人間の虚栄を問題にするものだが、バーンズは社会批判は「四海兄弟主義」といいうるほどに平等主義的であり、しかもその平

60 同前、六六頁

等主義を人間界のみならず「山川界」に応用するほど徹底したものである。と。バーンスは動物をまるで人間の同胞のごとく見る立場から、畑の耕運の際に人が野鼠の巣を破壊してしまつたことを悲しみ、野鼠に詫げる詩を書く。そう紹介しながら、漱石は講演原稿のなかにこう書き込んでいる。

「高が一匹の鼠なり。しかも穀作に害を与える鼠なり。今之をとらえて、君はわが同輩なりと云う。誰か其新奇なるに驚かざらん。去はれ生を天地の間に享くる者は、蠅蟻の微といえども、皆有情の衆生なり。たとい万物の靈なりとて、故なくして之をそこなうの理屈やはある。人間何者ぞ。元是蠢蠢たる虚栄の塊り。みだりに地上に跋扈して、これ我が所有なりと叫ぶ。不遜も亦甚だし(略)」と。

天地は本来誰の所有物でもないにもかかわらず、人間の生み出す人為としての社会秩序がそこに私有財産という境界を刻印し、分割する。この講演で披瀝される観点、かかる人間のなす反「自然」の不遜を憎むという観点は、以来変わることなき漱石の根本視点となるといつてよい。

彼の作家的デビュー作『吾輩は猫である』のなかで、この観点は、次の鋭利でもありユーモラスな主人公の猫の「忍び込み」論となつて継承され、展開する。

吾輩(猫)は、小説の或る箇所で自分のことを「例によつて金田邸へ忍び込む」と述べるが、その際この「忍び込む」という言い方、つまり自己の行為に対する彼のこの意識の持ち方には特別な意味が込められている。彼はそのことを、つまりこの言い方が彼の思想の自覚的表明に他ならないことを論じる。その議論の道筋は以下のとおりである。

まず猫は議論の前提として、「大空は万物を覆う為大地は万物を載せる為に出来て居る」という命題を立てる。次いで、大空大地はこれは人間の製造したものではないがゆえに、人間は所有権を主張できないはずだ、と論を進める。「自分が製造して居らぬものを自分の所有と極める法はなからう。自分の所有と極めても差し支えないが他の出入を禁ずる理由はあるまい」と。さらにそこから「空気の切売が出来ず、空の縄張りが不当なら地面の私有も不合理」という思想が披瀝され、続けて、かかる世界観によつてかかる反所有の法を探る「吾輩はそれだからどこへでも這入つて行く」と語られる。

つまり、猫からすれば、道理の立場からいえば大地は無所有であるべきである。にもかかわらず、人間の側の立てた社会秩序を司る権力はこの道理を否認する。無道理な権力を前にし

61 漱石全集十三巻、四七頁
62 同前、四八頁

63 漱石全集一卷、一四一頁
64 同前、一四一頁
65 同前、一四一頁
66 同前、一四一頁

て、無力な者にとつての選択肢は、「理を曲げて一も二もなく屈従するか、又は権力の目を掠めて我理を貫くか」のどちらかであるしかない。そう述べて、猫は自分は後者を探ると言い放つ。権力の直接の強制暴力を避けるという意味では「忍ぶ」つまり屈従するのだが、猫が人の屋敷に「這入り込む」ことは自然の道理によつて許されているから、この場合はどうやっても「込まざるを得ない」。だから、両者合わせて「忍び込む」だとされる。

『吾輩は猫である』をたんなるユーモア小説の傑作と見る視点からは、この猫の理屈はその意地の張り方のねじくれ方が笑いを誘う屁理屈の類であろう。しかし、「英国詩人の天地山川に対する観念」と『吾輩は猫である』を繋げる視点から読めば、それは実に真剣な漱石の視点だということが判然としよう。まさにここで猫が或る苦さを噛みしめながら、しかし、その正当性を強く主張する猫の「忍び込む」という行為こそが、作家の「書く」という行為のメタファーとなる事情は、その後の漱石の作品の軌跡を辿れば明白である。人為が立てた道徳的社会秩序の反「自然」性を、この秩序のなかへ「忍び込んで」その内側から、つまり、そのなかに囲われた「自然」の視点をから暴くことで、人間を社会と自然との境界線上にいま一度宙吊りにして自己への批判へと導く《人間の自己批判行為としての文学》という文学観の、それは表明に他ならない。

この事情が次の展開を得るのは『それから』においてである。

『それから』は前作の『三四郎』と後作の『門』と結んで、そのテーマの一貫性に基つき「三部作」の一つと称される。周知のとおり、その統一するテーマとは、互いのあいだに「自然」の促す情として生じた愛を貫こうとして、結婚という社会制度——強固な道徳的規範の支柱によつて支えられた——に正面衝突せざるをえなくなる二人の男女、さらにまたたんに制度に衝突するのみならず、もう一つの人間の誠実性の信義たる「友情」を犠牲にすることを強いられる二人が、その葛藤を超えていかに自分たちの人生を生き抜きえるかにある。「それから」において主人公の代助は親友の平岡の妻となった美千代——誰であろう、平岡に美千代との結婚を勧め取り持ったのは自分であつたにもかかわらず——を、自分の妻とすべく、平岡が彼女と離別するよう彼に申し出る。

岩波文庫版の『それから』の吉田熙生の解説は実に適切なものであるが、彼もまたその解説のなかで、この代助と美千代との愛についての漱石の思想の核心は「自然」の観念にあることを強調している。「漱石は、心の奥で、『愛』の価値の源泉を、『神』でも近代西欧の個人主義でもなく、日本人らしく『自然』に求めていたように思われる」と。そしてこう指摘する。美千代との愛を生きようとする代助の自我は西欧的な一個人の意志と判断を中心とする実体的な『自我』ではなく、『おのずから

「『そう』である」という意味での、『自然』は（しかし）実は不条理な『自己』のあり方なのではなからうか」と。

けだし、先に言及したように『それから』の代助を駆動するのは「自然の児にならうか、また意志の人にならうか」の煩悶であるが、ここで一言ニーチェに關連づければ、カント倫理学が代表するような「意志の人」の論理と「自然の児」の論理との鋭い対決のなかで、「自由意志」概念への激しい嘲笑と一つになって、『善悪の彼岸』に立つ「自然」の立場を「身体」あるいは「力への意志」の立場として説く、これがニーチェ哲学の根本的な身構えである。

「所有」の言葉は、代助の平岡へのこの申し出のなかで出てくる。彼は平岡に「君は美千代さんを愛していなかった」という。他方、代助自身は「僕は美千代さんを愛している」という。これに対して平岡は「他の妻を愛する権利が君にあるか」と問い返す。これに対しての代助の返事のなかにこう出てくる。「仕方がない。美千代さんは公然君の所有だ。けれども物件じゃない人間だから、心迄所有する事は誰にも出来ない。本人以外にどんなものが出て来たって、愛情の増減や方向を命令する訳には行かない。夫の権利は其処迄は届きやしない。だから細君の愛を他へ移さない様にするのが、却って夫の義務だろう」。

このやりとりのなかにくだんの「自然」が登場する。代助は、自分が美千代を愛するようになってしまったのは「自然」によるとして、こういう。自分は平岡に美千代との結婚を応援した当時実は既に美千代を愛していたのだが、それを十分に自覚できず、意識の前面に座っていた「友情の本分を尽くす」というそれまで自分が最も重要な支えとしてきた道徳的価値を優先させ、美千代を平岡に譲ってしまったのは、「余りに自然を軽蔑し過ぎていた」からだ、と。その結果いまとなつては友情を裏切ることになったのだが、そのことについてはこういう。「僕は此通り自然に復讐を取られて、君の前に手を突いて詫まってる」と。

いうまでもなく、この作品が書かれた当時日本の刑法にまだ「姦通罪」の条項があった。いわゆる不倫に対する世間の道徳的制裁力の強さは今日と比較にならなかつた。そのなかで結婚制度が夫に与える妻への所有権の問題が、「自然」の生み出す「愛情の増減」までも支配する権利を意味するものではないと否認されているのである。

このようにして「所有」の問題は、漱石において講演「英国詩人の天地山川に対する觀念」以来一貫して「自然」と人為的道徳的社会秩序の抑圧性との対立という問題の線上に指定さ

68 同前、三二九頁

69 同前、二八六―二八七頁

70 同前、二八八頁

71 同前、二八八頁

れ、それがまた結婚制度の原理的な反、「自然」性への漱石の批判の基盤となり、この視点は『行人』においてもニーチェの『ツァラトゥストラ』での結婚制度批判への共感ともなつて受け継がれたこと、以上のことは明白である。

しかしながら、以上の文脈は、『行人』における「所有」をめぐる漱石の思想が、以前と比べて格段の実存的深さを備えるものへと至つたことに照明を当てることでもある。既に本稿がニーチェとサルトルの議論を媒介とすることで縷々述べてきたように、いまや『行人』においては、「所有」はたんに自然に対する道徳的社会制度としての私有財産の権利意識の妥当性を糾問する問いの視点となつていただけではない。「自然」から「人間」が半身離脱して己を固有に「人間」とした際の、決定的な存在論的跳躍点である「自我」の出現に、原理的に随伴する問題性そのものとして把握し返されているのである。そのことは、小説の主人公が、くだんの三部作の「自然」の立場に立つてあえて「不倫」の非難を受けてもお結婚制度への反抗を貫こうとする二人の男女ではなく、この観点からいえば「不倫」を犯される側の一郎に据えられていることにも深く関連する。一郎は「それから」の平野の位置に立たせられているにしても、その人間の深さは平野の比ではない。彼は、自分が結婚制度の振り当てる「夫」の役割を脱しえぬ弱さのゆえに、自分が直の生命の愛すべき「自然」性の棄損者となつたことを断罪する良心的人物として設定されるのである。さらにいえば、何

らかの実存的事情によつてもともと反身体的な意識の過剰性を負わされた人間の一人として、その自分の運命的な実存のあり方によつて、直にいわば原罪的な罪を負うことに苦悩する男として設定されている。この設定によつて、「所有」の問題は人間の生きる愛の欲望そのものに内在する問題、そもそも自我であることが本質的に孕まざるをえない問題として取り返されるとともに、一個の単独者の苦悩にまで高められているのだ。

だからこの観点から見ると、愛の欲望は、たんに漱石がそうしたような形では、単純に「自然」の側に配置できなくなるともいえよう。ニーチェ的にいえば、愛の欲望の「自然」性そのもののなかに「所有」の欲望がその本質契機として内在しており、それは愛がそもそも愛と憎悪のアンビヴァレンツを根本的な存在様態とすること（ニーチェ・フロイト）、あるいは特有のサド・マゾヒズムを根本的な存在様式とすること（サルトル）、こうした洞察にむしろ接近していくことに繋がる。『ころ』の「先生」を持ち出すなら、愛はたんなる美しき自然としてではなく、その反面に殺人すら辞さない凶暴な嫉妬を必然にもつ「自然」として捉え返されることになるのだ。

『行人』がその最終部分で、一郎を「絶対即対」の目標の追求において致命的な挫折を蒙らせることによつて事実上確認することは、自己意識の「無化的後退」作用に蝕まれることが人間にとつての「自然」となることで、サルトル的な「我有化」欲望が人間性の本質に刻印されたものと認識されるとい

ことである。すると一郎の苦悶は、その過剰性の問題と共に、またその一般的普遍性の地平においても、人間における愛の可能性をめぐる煩悶の問題へと——結婚制度批判という問題コンテキストを超えて——取り返されてこなければならぬということになろう。この意味で、『行人』はいわば漱石の《愛の自然主義》の作品的頂点であると同時に、それを超えていく問題の契機を孕んだ作品でもあるといわねばならない。

七 女の生命の棄損者としての男

——『行人』に響く通奏低音

『行人』の第一章「友達」が、この小説全体にとって予示的ないわばメタファー的作用力を發揮する章であることの一端については、既に論じた。ここでは、この件に関して、まだ触れていない問題について語りたい。

退院に際して三沢は二郎にくだんの「あの女」への見舞金を借金させてくれと申し出る。そのとき三沢は、「僕は何だかあの女の病気を危険にした本人だという自覚」を抱いたのだと述懐する。この罪責感⁷²は『行人』の全体を貫くいわば通奏低音である。

私見によれば世界の想念化・夢化・非現実化が『行人』の全体を貫く形式の通奏低音である。第一章「友達」が、三沢の入院する病院を二郎が見舞いに訪れるところに実質的開始点をもつことは、ゆえなきことではない。戦場の場合はいざ知らず、平和な日常の市民社会の内部にあって、しかし、死の危険と隣り合わせとなった特権的な場所とは、まず何より病院であろう。死が、あるいは死の色濃き可能性が醸し出す特有の場の空気が、人を想念へと、病的なほどに活発な孤独な想像力の發揮へと導く。世界の夢化ないしは妄想化は、同時に意識の深層に秘匿された実存の問題の顕現化でもある、特殊な心的空間の醸成へと登場人物たちを導く。『行人』の最初の舞台は第一章の病院であり、周知のごとく、次なる中心舞台は直と二郎が闇夜を共にする和歌山の旅館の一角であり、最後の舞台は一郎とHが哲学問答を交わす旅先の別荘の一角である。いずれもそこは市民社会の内部にありながら、その日常とは切断され、或る種の夢化された空間の味わいに浸されている。

この形式の通奏低音に対して、三沢が披歴する女への罪責感⁷³は内容の通奏低音なのだ。「あの女の病気を危険にした本人だ」という自覚⁷⁴は、後ほど示すように、一郎がこの物語の終結部にいたって示す、妻の直に対する自分の存在が意味したものが何であったのかの自覚へと通底する。「あの女」はそっくりそのまま直に置き換えうるし、「僕」は一郎にも置き換えられる。

元来「天真」の「始めから囚われない自由な女」であつたはずの直の、その天真を損なつた本人こそは自分だという自覚こそは、この物語において一郎が最後に到達する自覚なのだ。

ところで、何故三沢はそのような罪責の感情を「あの女」に對して抱いたのか？ 見舞金を二郎へ借金に申し出るほどの三沢のこの女に對する想念は、実は三沢の痛切なもう一人の死んでしまつた女に對する想念から湧き出てくるものであつた。

三沢の父が或る出戻りの娘を一時家に預かつたことがあつた。その娘は精神に異常をきたして、三沢が家から仕事に出るときは必ず見送りにたつて「早く帰つてきてね」と繰り返す。まるでその大きな黒い瞳は、「こうして生きていてもまた一人で淋しくつて堪らないから、どうぞ助けて下さいと袖に縫られてるように」感じさせた、そう三沢は迷懷しながら次のような事情を打ち明ける。彼によれば、この娘が精神に異常をきたしたのは、娘の嫁ぎ先の夫が「何でも新婚早々たびたび家を空けたり、夜遅く帰つたりして、その娘さんの心を散々苛め抜いたらしい」という事情があるというのだ。またこの事情からして、この娘が三沢に繰り返して「早く帰つてきてね」といつたのは、実は夫に向かつてその当時彼女が、いいかつたこ

との投影に過ぎないという心理学的解釈も成り立つというのだ。とはいえ、三沢はそのような心理学的解釈が十分に成り立ちうることを認めたくなくて、そのような解釈を自分は絶対に否認して、この娘が自分を絶対的に必要とするほどの恋愛感情を抱いたことの真实性を信じると言ひ張る。

三沢は、この精神に異常をきたした娘への自分の恋愛感情が、彼女の魂の孤独を感じれば感じるほど、言い換えれば、自分がこの娘に必要とされていることを感じれば感じるほど深まつていったことを打ち明ける。

このエピソードが通奏低音となつて、『行人』の最終部分での一郎の自覚の問題にわれわれが導かれるということは、既に指摘した。この通底の行程に螺旋的な回帰の変奏の構造をもたらず中間項、いわばその間奏としての位置に、父がその人間的輕薄さをさらしながら回想する「女影清」のエピソードが差し込まれることもここで指摘しておこう。若き日の父の友人に「下女」の娘に結婚の約束をしながら、家の反対を受け、それを反古にして、後に良家の娘と結婚し子供をもうけた男がいた。長い歳月がたつた後或る日、盲目となつたこの女と男は偶然芝居で同席し、驚愕する。男は友人の父に頼み、かつて約束を反古にした詫びの金をこの女に渡そうとする。女は詫び金の受け取りを断つたうえで、父に「この眼は潰れてもさほど苦しむとは存じません。ただ両方の眼が満足に開いてるくせに、他

73 同前、二九三頁

74 同前、三九九頁

75 同前、七九頁

76 同前、八〇頁

の料簡方が解らないのが一番苦しゅう御座います」と述べる。このエピソードに漱石は二郎の口を借りてこう語らせている。「彼女には天下の人が悉く持っている二つの眼を失って、殆ど他から片輪扱いにされるよりも、一旦契った人の心を確実に手に握れない方が遙かに苦痛なのであった」と。

このエピソードは二重の意味をもっている。一方では女の人生を長い歲月苦しめ損なつた男の不実というテーマであり、他方では直の「心を確実に手に握れない」一郎の苦痛である。一郎はこのエピソードを父から聞きながら、一人苦痛の表情を浮かべ自室に下がる。同時にそれは、三沢の語つた彼の愛した出戻りの若き狂女の苦悩を指し示す。

かくてここには、次のテーマが通奏低音となるものとして浮かび上がっている。

第一に、女に対する——さらにいえば女の魂の生命性に対する——男の不誠実が女の魂に生命を毀損するという問題が、基軸に座る。

第二に、この問題軸は、そこから生まれる男の女に対する罪責感の問題として鋭い倫理的質を帯びて展開する。三沢の「あの女」に対する罪責感、物語が示すように、三沢のもう一つの罪責感、すなわち、精神に異常をきたしてただ自分だけを最

後の生の繫留点とした娘を、まさにそれに応えて深く愛したにもかかわらず、終に死から救いえなかつたことへの罪責感に由来するものである。そして、この三沢の罪責感は気高いそれではあるが、この倫理的ドラマの背景には一般に男の女の魂に対する不誠実の問題が明確に捉えられている。つまり、「あの女」でいえば芸妓に酒を強いる男の権力であり、かの娘は嫁ぎ先の夫の彼女の人格に対する横柄な無視の果てに精神に異常をきたしたのである。

この点で、第三に近代の結婚制度の抑圧性が女の生命性に対する男の自己中心的な抑圧性を担保している、という明確な認識が漱石のなかに据えられている。(それが「ツアラトウストラ」に示されるニーチェの視点といかに重なるものかについて既に触れた。)

第四にこの点で、次のことが強調されねばならない。既に第一の点を述べたその言い方にも示されているのだが、この精神的殺人という問題の環において、魂の殺人という問題はそのまま生命の身体性、自然的生命性に対する殺害行為として捉え直されているということが、問題の奥底の核心には、精神と肉体との一体性において感得される魂の生命性と、肉体的な生命的自発性（＝自然性）を欠落した益ざめた反省的な意識性との、自己撞着的魚鱗との対立が潜められているのである。

いうまでもなく、ここまで煮詰められた対立性はただ直と一郎の関係性が担うだけであつて、他の人物たちの関係性にあつ

てはここまでの問題の掘り下げはおこなわれぬ。しかし、それは『行人』の思想的・観念的な凝集点なのである。そしてこの点で幾分図式的ではあるが、漱石は一方に女性・身体性・自然性・エロス性の等置項を置き、他方に男性・意識性・道徳・政治的な権力性の等置項を置いて、男性主義的価値意識の抑圧性を弾劾しているのである。

八 直と天真

こうした女の魂の生命性への毀損という罪責感を中心テーマに押し出す私の解釈は、たとえば『行人』の岩波文庫版の解説を書いている三好行雄の観点からいえば、全然見当外れということになる。たとえばまさに彼は、私が一郎の直に対する罪責感の証左として引き合いに出す彼の自己断罪の言葉、「どんな人の所へ行こうと、嫁に行けば、女は夫のため邪になるのだ。そういう僕が既に僕の妻をどの位悪くしたか分からない。自分が悪くした妻から、幸福を求めるのは押しが強過ぎるじゃないか。幸福は嫁に行つて天真を損なわれた女からは要求できないものじゃないよ」⁷⁹——に関してこう書いている。

「これは一郎にとつて、自己を相対化する視点が手にはいつ

たことを意味しない。一郎の語っているのは、婚姻による関係性の成立自体が、逆に結ばれたふたりを引き裂くという関係性の内部にひそむ背理の認識だけであつて、論理家の一郎は、みずからの論理の帰結として、妻との関係で妻を傷つけたという、一見、自己を断罪するかの反省にみちびかざるをえなかつただけである」と。

三好はこの解釈に当たつて一郎の言葉をこの一節の直前に引いているが、そこでは「幸福は嫁に行つて天真を損なわれた女からは要求できるものじゃないよ」という重要な最後の結びの一節が省略されている。このことは、三好が「天真」というテーマがいかに一郎にとつて重要か、またそのこととの関係のなかでこそ直の存在が問題となることにまったく注意を向けてないことを象徴しているようで興味深い。実際、三好は「知の限界を知悉しながら、知の呪縛を脱しえない近代知識人の宿命」⁸⁰については繰り返し語つても、この限界自覚が直の天真（自然）との対比の構造のなかでこそ問われ、問い質されているということ、その点こそが『行人』の問いの構造だということとを認識していない。この三好の問題理解に比せば、漱石における愛の観念が彼の「自然」の思想と深く結びついたものであることを強調している、先に紹介した吉田熙生の視点の方が、

はるかに問題の核心をよく捉えている。

三好の解説を読むと、彼が『行人』の読解にあたって直という存在の注目すべき個性にまったく関心をもっていないことがよくわかる。前述のごとく一郎は「知の限界を知悉しながら、知の呪縛を脱し得ない近代知識人の宿命」の象徴といった——それ自体ありふれた通説的特徴づけだが——特徴づけがされるが、直についてはたんに婚姻制度の一方の当事者たる「妻」という抽象的な存在として問題となっただけで、直の個性への何の注目もない。

だが、一郎がその主知主義的欲望の過剰性によって特徴づけられるとすれば、それにまったく拮抗する実存の重量をもって、冷淡なる直は実は天眞の権化としてこの物語に登場してくる。

三好は、「一郎に欠けていたのは日常の平穩を生きる夫婦が、おそらくさまざまに希薄化しながらも、それぞれの心の内に暖めていたはずのこの種の確信である」と述べる。三好によれば通例どんな夫婦でも根柢なく——いわば「永久に他者に問われることのない確信」として——自分が相手によって愛されていると信じているものであり、そうした確信の一例は、三沢が精神の異常をきたした娘の自分への愛が投影的代理物ではなく真

正なそれだと信じようとする場合だが、一郎の場合には彼の孤独性と一体となったその主知主義的な認識欲望の過剰性によって、その種の確信が得れないのだとする。

だが、一郎の不確信とはそんな呑気な確信の不在ではない。たんに彼の神経過敏と主知主義が彼に妄想的に負わせる不確信なのではない。それは、直の天眞さと彼の反身体的存在性との齟齬という関係性によって、日々刻々一郎に感得される不確信であり、彼が不確信に陥るのはたんに彼が神経過敏だからではない。一郎の反身体的な主知主義的な実存と、天眞なる強い身体性に満ちた直の実存という対蹠的な両者が、悲劇的關係を結んでおり、たえまなく後者が前者のいわば反身体性・反自然性という存在論的欠如性を炙りだす関係性がそこにあることが、彼の不確信を生み出しているのだ。三好の解説にはこの問題への視点がまるでない。だから「自然」の問題も「身体」の問題も彼の解説には出てこない。

直は何もかもに関心と熱意を失った冷淡な女として最初この小説に登場する。だが、小説の進行がまず直と二郎との交渉の進展とともに描き出すのは、直においてこの冷淡は隠された激情を裏側に潜め、それゆえにまたこの激情が絶望に転じた結果であったという事情である。かの風の夜の会話において、直は二郎に自分は自殺するなら身を打ち砕くような激しい死を求めると語る。「死ぬなら首を縊つたり咽喉を突いたり、そんな小刀細工をするのは嫌いよ。大水に攫われるか、雷火に打たれる

82 同前、四三〇頁
83 同前、四二六頁
84 同前、四二六頁

とか、猛烈で一息死に方がしたいんですもの」と。直は自分のいまの精神の状態を「魂を抜かれた」に等しいと語るが、それは元來彼女は「魂」に満ちた女、生命性の激しさを生きていた女だということである。二郎は直がどんな人間かについてこう述べる。

「自分はこの間に一人の瘦を色々に視た。——彼女は男子さへ超越する事の出来ないあるものを嫁に来たその日から既に超越していた。あるいは彼女には始めから超越すべき牆も壁もなかった。始めから囚われない自由な女であった。彼女の今までの行動は何物にも拘泥しない天真の發現に過ぎなかつた」。また彼は言葉を継いで、彼女は凶々しいほどに落ち着き払った態度を持ち、「凡てを胸のうちに畳み込んで、容易に己を露出しない」強さを持ち、その様子は「あり触れたしつかりものの域を遙かに通り越していた」とも述べる。また、「或刹那には彼女は忍耐の権化の如く」見えたが、その彼女の忍耐とは「忍耐という意味を通り越して、ほとんど彼女の自然に近い在物であつた」とも述べる。(この三つの側面が一見互いに矛盾するようであり、実は一体のものであることは容易に気づかれる。彼女は自分の天真の激情を持っているからこそ凶々しいほどにも落ち

着き払い、また忍耐強くもあつたのだし、彼女の冷淡はいわば水となつた彼女の激情なのだ。

そのように二郎によつて形容される直が、たんなる「妻」の一般名詞で語られて済む存在ではなく、或る個性の比類なき卓越性をもつて、一郎の反省的な主知的な自己意識の過剰性に対して兩極的な形で対立する女、「天真」の権化として設定されていることは極めて重要な点である。

というのも、「行人」最終章のかのHと一郎の哲学問答は、まさに「天真」という概念をめぐつて展開しているとも特徴づけることが可能だからだ。たとえば、一郎はHのていのよい真の問題や対立を回避しようとする社交的な態度に業を煮やしてこう叫ぶ。

「君でも一日のうちに、損も得も要らない、善も悪も考えない、ただ天然のままの心を天然のまま顔に出している事が、一度や二度はあるだろう。僕の尊いというのは、その時の君の事をいうんだ。その時に限るのだ」。

繰り返せば、三好の解説はこうした問題の関連性をまったく視野から取り落としていたのである。

したがつて三好は、本稿が縷々論じてきた「所有」という問題の環に關しても、かの「絶対即相對」の境地への到達が求められる経緯に、どのように直との実存的な交流に入りえない一

- 85 同前、一七〇頁
86 同前、二九三頁
87 同前、二九三頁
88 同前、二九四頁

- 89 同前、二五七頁

郎の自己への絶望が介在しているかを問題にしない。かの境位はたんに「所有・被所有による関係からの離脱・関係性からの遠離の願望⁹⁰」として問題になるだけである。だが、関係性という言葉をここで援用すれば、それは「愛」という言葉に値する直との真正な実存的交流を得ることができない苦悩が創り出す、この関係性への倒錯的な——関係性それ自体の無化という形をとった——願望なのである。

では、どのような実存の交流の形を漱石は天真なることに基づいた様子として考えたのか？ あるいは「幸福は嫁に行つて天真を損なわれた女からは要求できるものじゃない」と一郎がいうとき、彼はその「幸福」で何を語ろうとしたのか、いかなる状態・関係性が「幸福」とみなされたのか？

ここで私は一例として『明暗』を引きたい。主人公の津田とその妻のお延との関係についてこういう一節がある。「二人はどこまで行つても、直に向き合う訳に行かなかつた。(略)ところがお秀との悶着が、偶然にもお延の胸にあるこの罪を一度にがらりと叩き破つた。しかもお延自身豪も其処に気が付かなかつた。彼女は自分を夫の前に開放しようという努力もなしに、天然自然自分を開放してしまつた。だから津田にもまるで別人のように快く見えた。二人はこういう風で、何時になく融

け合つた⁹¹と。

ここではお延が「天然自然自分を開放する」ことが自ずと反作用的に夫の津田をお延に向けて同じく開放することとして、関係性が掴まれている。「それから」のなかの「自然の児になろうか、また意志の人になろうか」のくだんの一節を援用するなら、一方が「自然の児」に還ることは他方にもまた「自然の児」へと還ることを得させることとして掴まれ、そこでは「意志の人」たることは捨てられるのである。関係性の力学はちょうど「行人」と正反対に働いているのだ。

周知のごとく、『明暗』のお延もまた天真自然の児として設定されている。他方、お延と津田がいわば同盟を結んで敵対する位置に座るお秀は、まさにお延のその天真自然の対極の性質の女として設定されている。お秀は「読書は彼女を彼女らしくする殆ど凡てであつた⁹²」と描写され、そのような身体性を欠いた観念だけで意識をつくり上げたようなお秀の口にする「愛」の観念は、「ただ漫然として空裏に飛揚する愛⁹³」だと揶揄的に書かれ、この空論的な愛の観念に対するお延の態度を、漱石は「従つてお延の努力は、風船玉のようなお秀の話を、まず下へ引き摺り卸さなければならなかつた⁹⁴」と提示している。漱石は

91 岩波文庫版『明暗』、三三〇頁

92 同前、三六九頁

93 同前、三七〇頁

94 同前、三七〇頁

お延の内心の声としてこうまでいわせている。「そんな言葉の先ではなく、裸でいらつしやい、実力で相撲を取りますから」と。

そしてお延と津田との夫婦の葛藤——津田の過去にちらつく彼の昔の恋人である清子の影に怯えながらも、お延は津田と自分とが深い愛で結ばれた絶対の信頼の関係を誕生させることを、まさにその熱情的な「自然」に導かれて追求する——は、「行人」のごとく反身体的意識性に触まれた実存と、己の天眞の發揮の道を閉ざされて「魂の抜殻」となった実存との葛藤ではない。夫の真実の気持を知ろうとしての思わず笑みを誘うようなお延の津田への突進振りには、それにたじろぐ津田へのお延の同情と、それゆえの「妥協」を伴っている。自分たちの引くに引けない衝突を、他方では相互に同情し合っている寛大さと開放性がそこには示される。「津田が彼女に対して気の毒という念を起したように、彼女もまた津田に対して気の毒という感じを持ち得たからである」との一節が書かれる。そこにあるのは、正面からの人間のおつかり合いと承認、ならびにそれらもたらす妥協であり、それは漱石によって「愛の戦争」と名づけられる。それは、葛藤がますます互いを正直にさせ、許容し、承認していくことへと向かう開放性を帯びた「愛の戦争」であ

る。この「愛の戦争」を駆動するのはその人間たちの内なる「小さな自然」であり、その「小さな自然」同士の葛藤が次第次第にその葛藤を浄化していつて、最後の「大きな自然」に到達するといった展望の下に描き出されているように見える。

岩波文庫版の『明暗』の解説を書いている大江健三郎は、この「小さな自然」から「大きな自然」への人間葛藤の行程に視点を当てて、漱石のいう「即天去私」の最終的意味を次の点に予想している。すなわち、「自分が『私』を確立することは、おなじく『私』を確立している他人を認めることでなければならぬ。このようにして多様な『私』が自己を確立して生きる、その総体」が「即天」にいう「天」ではないか？ その「天」の意志は、「人間の狭い個の規模のプラス。マイナス、善悪を越えた原理かもしれないが、いたしかたはない」、この納得が「即天去私」のいわんとするところではないか、と。いうまでもなく、「自分が『私』を確立する」とは、漱石においては各自が己の内なる「自然」を發揮し実現するという他に他ならぬ。

大江はその解説を締めくくってこう述べている。すなわち、作家としての経験に立ちつつ「明暗」の構造を読みとること」をしてきた自分であるが、その読解作業をおして「いま強い

95 同前、三七頁

96 岩波文庫版『行人』、一五六頁

97 岩波文庫版『明暗』、四四九―四五〇頁

98 同前、四四八頁

99 同前、四三九頁

同前、六〇七頁

磁気をおびて押し出でくるのを感じる情景」とは、「津田とお延とがそれぞれにちがう理由で憂鬱になっていたあとと顔を見合わせて理由もなく微笑するシーン」である。そして彼は次の描写を「明暗」から引用している。「その時二人の微笑は俄かに変った。二人は齒を露わすまでに口を開けて、一度に声を出して笑い合った。」大江は、漱石が病から癒えて「明暗」を完成させることができたなら、その結末には再びこの笑い合う場面が「それも現実の経験にきたえられたかたちで恢復したのではなかったらうか？」と書いている。

このような大江の提出する問題の積極的な遠近法を、先の三好の「行人」論の視野はもたない。そして私には、「明暗」が描き出そうとしたかかる身体性の生命力に溢れた開放的な関係性は、決して《おまえを所有することによって、おまえによって所有される》という執着的愛の関係性に還元されえない、もう一つの関係性を内に秘めていると思われる。

ここでもニーチェは示唆に富んでいる。彼は、身体を憎み蔑み、返す刀で己の精神の道徳性を誇示する、蒼ざめた僧侶の精神に巣くうルサンチマンを振り出すにあたって、かかる僧侶の精神における精神主義それ自体が彼らの「貧しき身体」の産物

であり、そこで演じられているのは精神対肉体の闘争ではなく、実は豊かな強い身体と貧しい脆弱な身体との闘争なのだとした。漱石の視点からいえば、己の内なる「自然」をそのまま天真爛漫に生きる、道徳的意志の觀念優位の自己呪縛を突破しうる開放的な心身的強さと直観力を備えた人間と、絶え間なく自分を「自然」(肉体)と「意志」(精神)との二元的相克のなかに見出す他なく、「自然」への憧憬をもちながらも、繰り返し自己をその憧憬を生きえない無力さにおいて見出さざるをえない人間、それゆえにこそ己の「自然」欠如性を逆に精神の過剰化によって補償しようとして、いつそうその「自然」欠如性を増幅するという悪循環に陥る人間、この二種類の人間の闘争である。

「行人」の一郎、「ころ」のKあるいは自殺に傾斜してゆく「先生」、これら小説の中心的人物たちは、ニーチェ的にいえば、典型的に僧侶の精神の人間たちであり、「貧しい脆弱な身体」の人間たちである。漱石の作品のなかの「神経衰弱」とはかかる反身体的な精神の一面的過剰化に苦悩する人間に他ならない。

そしてここには、鶏が先か卵が先かの問題の循環性が置かれている。そのような「貧しい脆弱な身体」が、愛する相手との関係において彼らを交流の身体的直観的な開放性へとさらに解き放つどころか、反対にますます自己閉塞へと追いやり、相手との関係の離断へと導き、そうした関係の閉塞化がますます彼

103102101
同前、六〇七頁
同前、六〇七頁
同前、六〇七頁

らを反身体的で過剰な一面的精神化へと追いやる。そこにアリ地獄的悪循環の運命の輪が出現する。この悪循環はますます彼らをして愛する相手への執着的所有の欲望の奴隷に変える。というのも、その所有の欲望は、相手が所有できないことによる不安によって駆り立てられた不可能性への渴望だからだ。

もし、この循環の輪が反対の方向へと廻り出すならば事態はどうなるのか？ 執着的な所有の欲望がほどけるにつれて、そこには「通じている」こと・交流の確信と相手の他者性への寛容さ（ジェネロジテ）が生まれるのではないだろうか？ そして「通じている」こと・交流は身体的な相互感得を基盤にするものであり、対象知の問題ではないことを人に教えるのではないだろうか？ 「絶対即相対」への不可能性の欲望が消え、「相対」そのものの享受と許容が開放的であることの指標となるのではないだろうか？ 「幸福」とは決して「絶対即相対」の実現などではなくて、「相対」そのものの開放的な享受と許容の悦びということになるのではないか？

先の大江の「即天去私」論もそこを指しているのではないだろうか？

そして日々積み重ねられた、この心身の統合性において感得された相互信頼が、愛の悪魔的な影法師たる嫉妬の黒き濃度を希釈し、中和化し、恐れるに足らないものへと鎮めるのではないか？

九 結びにかえて

「所有」の概念を一個の鍵概念と見立てることで、漱石の文学世界をこじ開けてみようとしてきた本稿であった。とりあえずの締めくくりに、『こころ』のなかに一カ所だけ「所有」の言葉が出てくる場面を取り上げ、いくつかの覚書をしたためておきたい。

「下 先生の遺書」の第二章で、「先生」が「私」に遺書となる手紙を書き送った理由を最初に述べる場面がある。彼はまず、「私の過去は私だけの経験だから、私だけの所有と違って差し支えないでしょう」と「私」に語りかける。

既に本稿で私は、「過去さえわが身からもぎ離そうとせず、まさに相変わらずそれを持つとするのだ」というニーチェの『曙光』での言葉を紹介した。漱石がこのニーチェの言葉に何らか触発されることがあったのかどうか、それは知る由がない。しかし、自我は多くの場合己の過去をまるで一個の財産のように考え、そうするがゆえに過去と自分との関係を「所有」という言葉で語るといふ認識においては、『こころ』のこの箇所での漱石とニーチェとはきわめて類似している。「先生」は先の一節に続けて、「それを人に与えないで死ぬのは、惜しい

ともいわれるでしょう」と述べたうえで、それを「ただ貴方だけに(略)物語る」ことで与えることにしたというのである。そこでも、ニーチェが指摘したように、過去は一個の財産と考えられているのである。

ただし、文章のコンテキストの類似性はこの点までである。ニーチェの辛辣な批判の眼は、自我を飾り立てるために己の過去をきらびやかな財産とみなすことで、結局「所有が所有する」自己疎外のなかに自分の人生(己の最も内面的な固有な本質的欲求と、それを表現しようとする生きた自由)を絡めとらせてしまう人間たちの愚を嘲笑するものであった。

他方、漱石の描く「先生」にとって己の過去は確かに財産であるにせよ、それは「暗い人生の影」というおおよそ誇ることのできない財産、財産ならざる財産であり、もしそれが「財産」という言葉にふさわしい富として実現されるにしても、それはただ相続人のもとにおいてのみであり、またその相続の仕方にかかっていることであった。「先生」はこの暗き財産に関してこういう。「暗いものを凝つと見詰めて、その中から貴方の参考になるものを御攫みなさい」と。さらに、この財産授与は自殺をもって自分の血を与える行為だと語られる。さらに「私」に對して「先生」はこういう。君が「私の心臓を断ち割って、温

かく流れる血潮を啜らうとする」という「決心」を示したがゆえに、自分は君にだけこの財産を授与することにしたのだ」と。そして、この授与とは一種の生贄の提供であるとされる。というのも、この授与とは「先生」の自殺と引き換えに差し出される「遺書」の授与であり、かつその相続(読むこと)によつて、相続人は自分のなかに「新しい命が宿る事が出来る」とされるからである。つまり、「先生」の死は「私」のなかの「新しい命」として「私」のなかで再生を得るのだ。

こうしてここでの漱石においては、「所有」論は贈与論へと展開し、かつその贈与論は供犠論となり、死を通しての再生の物語となつているのである。

いうまでもなく、この漱石の供犠論としての贈与論とは、彼が自分に与えた文学観そのものであろう。つまり、漱石にとつて文学の創作とは、読者に対して「暗いものを凝つと見詰めて、その中から貴方の参考になるものを御攫みなさい」という贈与をおこなうことなのである。また、そこで差し出される「暗いもの」とは作家の血潮以外の何物でもない。

さらにこういわれねばならない。この贈与が贈与となるかどうかは、作家だけによつては決定できない。読書とは、作家の「心臓を断ち割って、温かく流れる血潮を啜らうとする」決心をした読者によつてのみなされる、この決心の遂行以外では

ない。そこに己を生贄として供犠する作家と、その血を啜る読者との共犯の絆が生まれぬ限り、この特殊な財産Ⅱ所有の実現はない。サルトルの有名な言葉を引けば、「創造は読書のなかでしか完成しない。芸術家は自分のはじめた仕事を完成する配慮を他人に任せなければならないし、読者を通じてしか、自分を作品に本質的なものと考えることができない。従つて、あらゆる文学作品は呼びかけである(傍点、引用者)ということになる。そして、その実現・完成とは読者のなかに「新しい命が宿る事」なのだ。

先に、私は「所有」の概念をめぐる漱石とニーチェとの類似性が或る点までのものであつて、それを越えれば、議論の展開方向ははなはだ異なつてくることを強調した。

とはいえそういつたのは、実は取り上げた「曙光」でのニーチェの一つの断片に關してのことであつて、ニーチェの思想の全体性を視野に入れてのことではない。

ディオニユス祭祀を己の思索の変ることなき源泉とするニーチェにおいて、実は所有論とは本来的に贈与論であり、贈与論は供犠論であり、供犠論は死を再生へと転じるデーメター

108 | サルトル、加藤周一・白井健三郎・海老坂武訳「文学とは何か」(改訳新装版)人文書院、一九九八年、五二頁。参照。拙著『実存と暴力——後期サルトル思想の復権』御茶の水書房、二〇〇四年、終章「ジェネロジテ、贈与、相互性のユマニスム」。

ル太母神の永遠なる生の宇宙論に他ならない。

たとえば「ツァラトゥストラ」の「贈与する徳について」の章に、ツァラトゥストラが弟子たちに呼びかける次の一節がある。

「最高の徳は稀有にして、非実用的であり、光り輝きながらも、その光輝が柔らかである。最高の徳は一個の贈与する徳なのだ。(略)身みずから犠牲となり、贈り物となることが、きみたちの渴望である。それゆえに、きみたちは、一切の富を自分の魂のうちに集積しようと渴望するのだ」と。

こうした問題場面を視野に収めれば、漱石とニーチェとのあいだにはいまだ尽くされていない——たとえ遠くから、その上であるにせよ——或る共鳴共振の新たな相貌が、さらに浮かび上がってくるかもしれない。しかもそれは、本稿の根本的な立場がそうであったように、二人のあいだにじかの影響の關係を論証しようとする実証主義的な興味は浮かび上がらずものではない。期せずして、両者のあいだに、実質的に生じる、人間の生の抱える問題の普遍性が生む共振の關係性への興味、この問題関心が浮かび上がらずものである。

この共振性に関して、最後に既に本稿で述べたことをもう一度繰り返したい。周知のように「ツァラトゥストラ」においてニーチェは人間をこう定義した。「人間とは、超克されるべき、何のものである」と。漱石のいう「即天去私」もまたこのニー

109 | 「ツァラトゥストラ」上、一三五頁

チエの人間定義とそれほど遠くはないと思われる。「即天」の目標は、「所有が所有する」の自己疎外を、人間が乗り越える或る瞬間に雲間に突如姿を現わす青空の輝きの如きものである。ニーチエが強調したように、人間は「橋」の如き存在であつて、決して既に行き着いた「向こう岸」ではない。とはいえ、「所有」の支配下にある此岸でもない。向こう岸に渡ろうとする橋の途上にあり、またそこにしかない者がわれわれなのだ。「去私」はなしえないがゆえに、「即天」に至ることもまたない。とはいえ、両者のあいだにあつて、両者を架ける「橋」の上にわれわれは実存する。