

清 眞人

救済と革命

高橋和巳論・続

*本論考は、これが掲載される「近畿大学日本文化研究所紀要」の前号・第二号に発表した拙稿「『悲の器』としての人間——高橋和巳における宗教と文学」の続編である。文中に「前号論文」と記される場合はこの拙論を指す。このことをあらかじめお断りしておく。

はじめに

本論考を始めるにあたって、まず、このテーマに向かう私の根幹をなす問題意識の在りようについて概括をおこなって置く。

前号論文が示すように、高橋文学における宗教と文学との稀有な強度に達した緊張関係を問題にするにあたって、まず私が根幹に据えた視点とはこうであった。すなわち、そもそも人間が抱く宗教的欲求、いかえれば救済願望には二種類あり、そ

れは共に人間という存在の**実存的**、**本性的**から由来するものであるから、実は如何なる宗教にあつても共在するものであると同時に、それぞれの宗教はいわば傾向的にそのどちらか一方を主調とすることによって己を形づくるものであるという視点、これであつた。その二方向・二種類とは、『社会革命主義的倫理的救済主義』と『神秘主義的解脱型救済主義』である。

なおこの点で、『邪宗門』の「あとがき」に出て来る「すべての宗教がその登場のはじめには色濃く持つている（世なおし）の思想」という高橋の視点を、私はいささか批判し、「彼自身の思考実験の核心を正確に定義する」うえでも、高橋は、そもそも宗教一般が右の二種類の救済欲求の「内部葛藤」を孕むものであることを指摘し、その事情にこそ自分の文学は注目すると述べるべきであつた、と主張した。（前号論文・第II部プリズム集・プリズム2「高橋の問題設定に対する私の意見」節）。

そして私は、右の内的葛藤には母権的・女性主義的宗教か父

権的・男性主義的宗教かの弁証法的葛藤という問題文脈が同時に絡みつくという問題事情を『邪宗門』に即して指摘し、かつまたキリスト教において何よりもそのイエス像が体現する「共苦 Mitleiden, compassion」の思想は、イエス自身はもちろん男性性であるわけだが、思想の実質においては「裁きの宗教」たる古代ユダヤ教の——とりわけ、その「純粹ヤハウェ主義」(ヴェーバー)における——父権的・男性主義的性格に対する母権的・女性主義的立場からの批判を代表するものであり、現に『邪宗門』も暗にユダヤキリスト教に纏わる右の問題を示唆しながら、同種の対立関係をくだんの救霊会の内部に疼く核心的問題として自ら設定している事情を指摘した(本論考・第二章も参照された)。

なおここで急いでまず次のことを述べておきたい。本論考は、『憂鬱なる党派』、『我が心は石にあらず』、『邪宗門』、『日本の悪霊』等の諸作品と一九六九年以降死に至るまでの主に全共闘運動をめぐる彼の発言を扱うものだが、これまで述べてきたことに関わらせていうならば、そのテーマは次の点にある。すなわち、色濃く父権的・男性主義的色彩を帯びる《社会革命主義的倫理的救済主義》の展開を戦後日本の左翼学生運動の抱えた内面問題として如何に高橋が思索したかという問題を基軸に置きつつ、しかし彼がまさにその展開を《神祕主義的解脱型救済主義》ならびに母権的・女性主義的宗教との弁証法的葛藤

の光の下に追究したという点、これを彼の思索の特質として浮かび上がらそうとする点に。

たとえばこの基軸をなす問題文脈に関していえば、『憂鬱なる党派』に登場する共産党の学生党員村瀬定一は次のような言葉をお口にしている。いわく、「自分自身にとつて、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¹⁾。実に彼は「一種宗教的な精進」をもつて「神の神聖不可侵」に匹敵すべき「党」そのものの「不可謬」性という神話的理念に、すなわち、《個人の誤謬を「犠牲」の糧とすることでありかえし己の「不可謬」性を証し立てる「党」のいわばイデア》という宗教的觀念に「不合理故に我信する」といわんばかりに殉じようとする人間として登場するので²⁾。既にくだんのプリズム2で指摘したように、右の村瀬の言葉は古代ユダヤ教が代表者となる《社会革命主義的倫理的救済主義》の伝統こそが実はマルクス主義の宗教的背骨をなすという問題文脈を端的に指示するものなのであり、その問題の関わりにこそ高橋の視点が据えられているということを物語るものなのだ。(『邪宗門』についていえば、同書はもちろん直接には戦後の左翼学生運動を中心の題材として取り上げる小説ではない。だが後述するように、それは日本における左翼革命運動の土着化・内在化の可能性あるいはその困難性を逆照射するといういわば裏面的文脈を色濃く抱えたものである。かつまたそこでの主人公千葉潔

の人物像は、明らかに『憂鬱なる党派』の主人公である西村恆一、『日本の悪霊』の主人公村瀬狼輔と地続きの関係にあり、国家権力（当時の占領米軍）に対する無謀な自滅を見越した武装蜂起の扇動者として設定されているという点では、戦後直後の左翼学生運動の抱えた《革命主義》よりも或る意味いつそう《革命主義》的ないし「極左冒険主義」的「テロリズムの先鋭性を徹底させた人物像を体现する」。

では、この父権的・男性主義的基軸とくだんの母権的・女性主義的・宗教的側面との葛藤とは、どの点に現れ出るのか？

この点で、私は次のことに注目するよう読者にお願したい。本論考が「救済と革命」と題されていることに。事はその点に関わる。

では、「救済」という言葉によってまず何が問題として指示されているのか？ 実はこの問いこそ高橋文学の固有性に直にかかわる。彼の小説においてその主人公をして主人公とさせるもの、それはその主人公が自分をその生育の来歴から如何なる「原罪」を背負わされた存在とみなし、その「原罪」からの如何なる救済を志向する者として登場するか、この実存的でもあれば精神分析的でもある問題にはかならない。読者にはここで、「原罪」というキリスト教的観念を高橋がどのように問題にし、かつ自分の文学の主題に高めたかについて、前号論文が『悲の器』の典膳に関わって展開した議論、それを振り返るようお願したい。

一言でいえば、少なくとも『憂鬱なる党派』・『我が心は石にあらず』・『邪宗門』・『墮落』・『日本の悪霊』において、その主人公たちは己の《捨子性》（後に述べるように、文字通りの「捨子」のみならず、特攻隊員の如く、己に死を強いる破滅的状况に自分だけが孤独にいわば捨子されることのトラウマというメタフォリカルな意味にまで拡張しての、それ）からの救済を賭けて学生運動に参加し「革命」を追求しようとする。だから、通常「革命」という概念が指示するような、たんなる社会集团的・階級的な範囲・性格での貧困・抑圧・疎外からの救済だけが問題となつていくわけではない。いうならば、社会集团的・階級的な範囲・性格での貧困・抑圧・疎外からの解放という問題が、さらに主人公個人の実存的・原罪性（高橋文学にあつてはくだんの《捨子性》）にまでリンクし、《私の革命》にまで積分され個人化される実存的な深度をもつ意味を帯びたときにこそ、高橋における「救済と革命」という文学的テーマが成立するのだ。

そしてこの問題の環においてこそ、高橋文学が固有に問題にする形での《社会革命主義的倫理的救済主義》と《神秘主義的解脱型救済主義》とのアンビヴァレントな葛藤が、あるいは父権的・男性主義的宗教と母権的・女性主義的宗教とのそれが誕生するのである。だからこそまた、高橋にあつては《宗教と文学との稀有な強度をもつ緊張関係》が生まれるのである。

なおさらにつけくわえれば、本論考の課題とは次の点を検証

することなのだ。すなわち、前号論文で言及されたところの『悲の器』の典膳が左翼学生運動に関して披歴した観察、一言でいうなら、「《前衛者意識―怨恨的復讐心―権力欲望》の暗き三位一体」(参照、前号論文・プリズム2・「問題の環」節)がこれまで人間が試みてきた革命運動には宿啊の如くまとわりついてきたという問題、この問題の最も悲劇的な実存的凝集点として主人公たちを描きだすこと、これこそがだんの三作の文学的試みにほかならないということを。実に、高橋文学の主人公たちはその実存に刻み込まれた《捨子性》によって「世界破滅」を呪詛するほどの怨恨的復讐心を実はその深層意識に抱え込まれてしまった人物として登場することになるのだ。

なお最後に次の一点をつけくわえておこう。

私は、前号論文・第六章「『悲の器』におけるキリスト教問題」の終わり近く、「邪宗門」の「あとがき」の次の一節を称賛したうえで、高橋をこう批判した。『悲の器』では「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。その一節とはこうであつた。

(前略)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(後略)³⁾。

この一節に敢えて引つ掛けていうならば、高橋の『憂鬱なる党派』が描くその「党派」の「憂鬱」性とは、まさにその「党派」の担うマルクス主義運動内部の「邪宗」的苦闘性のいわば言い換えなのである。また『日本の悪霊』のその「悪霊」性は、これまたその「邪宗」的苦闘ないし逸脱が自ずと表すところの、革命運動がその内部に抱える、しかしたいはいは隠されることの多い、悲劇的な「熾烈にしてかつ本質的な問いかけ」が向かうところのものにほかならない。そしてくりかえしになるが、それを析出ないし発光せしめるプリズムⅡ媒体こそは《己の捨子性からの救済欲求と革命欲求との積分・弁証法的総合》という問題の環なのである。

第一章 「憂鬱なる党派」――二度目の敗北を抱えて

一九五二年経験と『憂鬱なる党派』

さて、出版の順序からいえば『悲の器』の後に『散華』、『我が心は石にあらず』と来て、『邪宗門』と共に一九六五年に単行本として出版されるのが『憂鬱なる党派』である。しかし、

執筆の順序からいえば、八年の歳月をかけてまず後者が取り組まれ、その途中で『悲の器』以下三冊が平行して執筆され出版されるといふ経緯を辿る。高橋自身の学生運動体験に直接根ざす作品、それがこの『憂鬱なる党派』である。

ではこの「憂鬱なる党派」というタイトルに込められた意味、いかえればそれが体現する高橋の視点とは如何なるものであったのか？

同書にまず次の記述がある。その大略を示そう。「」内は同書からの引用である。

一九五二年、総評および労働法規改悪反対闘争委員会は破防法反対のためのゼネラルストライキを四月におこなうことを決定する。「それはかつてのマツカサーの鶴の一声で挫折した二・一ゼネスト以来の、最も大規模なゼネストになるはずであった」。ところで、「当時、追いつめられた日本共産党は秘密黨員を中心に、かつてレッド・パージに触れて生活の地盤を見失い、ほとんど飢餓線上をさまよいながら半ば自暴自棄に陥りつつあった多くの下級黨員たちを、極左的軍事方針の下に中核自衛隊、地区親衛隊に再組織しようとしていた」ところが、この極左的軍事方針の是非をめぐって共産党は分裂に至る。いわゆる党中央の主流派をなした「所感派」と、その方針を批判する「国際派」との分裂である。こ

の分裂は当時の左翼学生運動を直撃する。「全学連は、当時、共産党の内部分裂のあおりをくって多数の国際派アクティブを党活動停止や除名処分で失い、さらに全学連加盟各校は、あいつぐ政治闘争に次々と放校処分者を出して、実りのない処分反対運動と追加処分の悪循環を繰り返していた」⁴。こうした内部分裂は、対立の緩和化に舵を切るどころか、内部分裂が大方そうであるように逆にひたすらなる先鋭化に向かう悪循環に陥り、「所感派」はますます己の極左的軍事方針に固執し、「国際派」はその非現実性を罵倒してやまないという仕儀となる。そして、かかる分裂の先鋭化を背景としてかの血のメーデー事件が起きる。それを切っ掛けとしてほとんどの大学の当局は左翼活動家への停学・放校処分を激化させ、またそのことが学生運動内部の分裂をいつそう激越なものにし、運動の混迷は頂点に達するに至る。

実は高橋自身が当時京都大学の学生自治会活動家の一人であり、この内部の分裂を直に体験した人間であったし、共産黨員となることさえ一旦は決意した人間であった（だが決意したとき、期せずして党は分裂し、彼の推薦者は除名され、いわば彼は入党先を失う）。そして、彼はこの分裂と混迷の経験を、『悲の器』で試みたいわば《弁証法的な創作方法論をもつてする「角遂」的な分身たちの対話劇》として小説化（「劇場」化）するの

である。(この彼の創作方法論については次節で論じる)。同書の登場人物の一人である日浦朝子の口を借りれば、この「憂鬱なる党派」を構成するメンバーは次のように配置される。

岡屋敷恒造と村瀬定一は全学連の某国立大学拠点校「K大学」(京都大学がモデル)の共産党細部の「所感派」の積極分子として登場し、岡屋敷は細胞キャップ、村瀬は入党したての、しかし確信に燃え立つ積極党員であり、破防法反対ストを議決した学生大会で議長を務めた責任を問われ無期限停学処分が付された人物として設定される。古在秀光は「国際派」として除名された同細胞の元リーダーである。また蒔田は分裂に引き裂かれた党の悲惨な状況に絶望し、秘かに抱いていた「近代主義者」たる信念を貫いて脱党した人物として登場する。同書によれば、同細胞を構成していた党員は一九五二年の一年間でかつての四分の一に激減し、わずか九名となつたとされ、この分裂劇の模様に関しては、こう書かれる。

——古在をリーダーとする「国際派」は査問委員会の席上、まだ対等の立場を堅持でき、査問委員会は大激論の場と化し、彼らは一斉に退場するという形で分裂に終止符を打てたので、まだその査問委員会の場には「嗜虐的な私刑の余地」はなかった。だが、彼らが抜け出たあとの「所感派」だけとなった細胞においては、「一人の脱落者がでるたびに、十年は忘れ得ないだろ」絶望的な査問委員会が開かれ、スパイの噂が一

つとぶごとに、一人の人間が事実上のスパイ行為の有無にかかわらず、精神的に破滅していった⁶。そして、「その者たちの間で、脱落を阻止しようとして開かれる会合は、灰色から暗黒、暗黒から虚無にと、回を重ねるたびに非人間化されていった⁷。また、最後に残った九名のうち六名は同時に当局から放校ないし停学の処分を受ける身となっていた。

* 1

* 1 背景となる経験

高橋の「内ゲバの論理はこえられるか」(一九七〇年)に、室伏哲郎や安藤仁兵衛の証言をも引きながら、当時実際に起きた査問リベンチ事件についての言及がある⁸。高橋によれば、一九五二年六月、所感派は拉致した国際派の学生に対して「理不尽な内容の自白と懺悔を強要した。ある者は皮バンドで傷つけられ、ある者は腕に焼きゴテをあてられ、さらに女子学生にはスカートをまくって陰毛を焼いた。そしてその査問のショックのために後に自殺する者も出た」とある。(なお、この事件については高橋和巳対話集『生涯にわたる阿修羅として』(徳間書房、一九七〇年)に収録された「暴力考」と題された座談会(『文芸』誌、一九六八年三月号)でいいだもが山中明の『戦後学生運動史』を参照しながら詳細にその経緯を紹介している)。また高橋は安藤の証言、すなわち、国際派の牙城であった東大細胞でも同様な凄惨なりベンチが起きたが、それは秘匿

されたままであるとともに、関係者全員にとっては「生涯をつうじて格闘しなければならない」「悪夢」となったはずだとの証言を引いている。そして、先の所感派での事件に関してはこうつけくわえている。「党派には加わらず、運動の周辺にいたにすぎぬ私ですら」事件の概要を知っていたぐらいだから、「前衛党内部の問題として（中略）嚴重に秘匿された」といってもその噂は確実に伝播していた、と。また後に一九六九年以降新左翼諸党派でも同様なことが繰り返されたことに関連して、こうもつけくわえている。「遺憾にも、そのリンチの仕方や、それが不可避なものとなる条件だけは、奇妙にも次の世代にも伝播するのである」と。

後で取り上げることになるが、『憂鬱なる党派』における右に語られた悲劇のシンボルが、この「精神的破滅」の結果自殺に至る古志原直也である。彼の死は「前衛党と学生運動の分裂の際、その生贄のように死んでいった」と記される¹⁰。すなわち、彼は、「所感派」の展開した火炎瓶闘争のさなか、警察に「何もかも喋ったものとして査問員会でつるしあげられ、スパイ嫌疑で二六時中監視人を配置されることによつて」（それを指導したのが岡屋敷であった）、精神的破滅に追い遣られ自分の下宿裏の林で自殺するのである¹¹。

ところで、『憂鬱なる党派』の主人公と呼び得る西村に関しては、こう記される。右に述べた次第で共産党細胞が事実上ほ

とんど機能停止に陥りかけたとき、「突如、西村たちの研究集団、そしてそれに性格の近似する非共産系の進歩主義団体が動きだした。意外な機敏さと意外な政治的手腕で、群居していた諸団体はたちまち横の連絡をつけ、対策員会を組織し、八名の処分学生の処分撤回要求をもつて教授団と交渉する一方、瓦解していた自治会に代わつて統一的な学生大会を計画したのだ」と¹²。

なおこの西村の属する研究集団とは、当時K大学の生協の経営する校内喫茶店の二階にあつた「共産党細胞ボックス」の隣に、「民科系の歴史科学研究会」と並んで部室を構えていた「文学哲学研究会」であつたとされる。^{*2}

*2 高橋の証言——「文学哲学研究会」に関わつて

『埴谷雄高編 高橋和巳論』河出書房新社（一九七二年）の付録「高橋和巳全作品解題—編集部編」には、この創作された「文学哲学研究会」のモデルであつた実際の「青年作家集団」という文学サークルに関する高橋の次の回想が引用されている。「私たちは最初三十数人で『青年作家集団』という一種傲岸不遜な団体を結成した。（中略）集団の第一目的は作品集をだすことだったが、リアリズム研究会や学外文化組織との連携、『平和詩集』や『原爆記録』の編纂、そして独自の立場からの学生政治運動などそうとう幅ひろい活動領域をもつていた。構成メンバーは、

外から罵られた言葉でいえば、トロツキスト、社会民主主義者、アナーキスト、芸術至上主義者、デカダン等々の混合体だった。

(中略) お隣の部屋に学内教養部共産党のアジテイティング・ポイントがあつて、(中略) しばしば、カチ合わせをやつてアクティブを先にひき抜かれるので相当猛烈に癪を立てていたそうである。そして理の当然、(中略) 相手を論理的に説得しようとする対立的交流が生じた。つまり『文学と政治』の問題を、解

釈学的にはなく、地で体験したわけだ」¹³。

そして西村は右のグループ圏から生まれた他の二名の学生とともに、処分撤回要求のハンガー・ストライキを開始する人物として設定されるが、この西村像には、現に当時破防法反対・処分撤回のハンガー・ストライキを行った高橋自身の姿が——その心性や思考の在りようとともに——色濃く投影されていることはいふまでもない。また、青戸俊輔、蒔田、藤堂要、日浦(彼女はK大学生ではなく、近隣のミッション系女子大からやってきたいわばシンパサイザーとして設定される)は、西村とともにこのグループのメンバーとして設定されるのである。

『憂鬱なる党派』において西村が右に点記された諸人物に「友よ!」と心のなかで叫びかけ、自分の企て(被爆死しなかったの自宅の近隣住民三六名の伝記を書き上げるといふ)を「意義づけがたい私の行為」と呼びつつ、この彼らの時代を次のように

回想する場面がある。「他者の思考、他者の苦痛を、己の思考、己の苦痛とする関係が、たしか君たちとの間にはあつたと思う。(中略) 私の精神の中に君たちの像がまだ呼吸しているように、私もまた君たちの中に生きているはずなのだ。もしそれが誤りでないなら、この意義づけがたい私の行為も、そしてこの疲労も、君たちこそが分担し、それを解明してくれるはずなのだ」と¹⁴。

早くも同書の第三章において、結核に倒れ病床に臥すかつての細胞キャップ岡屋敷は見舞いに訪れた、かつて自分が先頭に立つて除名した「国際派」のリーダーであつた古在らに対し、当時を「お互いが証人になれる、あのおれたちの憂鬱な時代」と呼び、見舞いを終えて立ち去る彼らの後姿に「どうか、みな、お願いだから帰らないでくれ」と「折るように」¹⁵。直接には、彼らの見舞いに年老いた彼の母がなげなしの財布をはたいて用意した馳走を、どうか食してから帰つてやつてくれとの意味でそう言うのだが——清。

岡屋敷は、この古在や西村らの見舞いを受ける前に何度か「病床にしばりつけられたまま、やにわに筆をとつて、それらの男たちへの呼びかけの文章を書こうとする」欲望にとらわれ、「胸の奥底深く、腐るほど長い間しまい込んであつた憤激や憎悪を、崩壊した集団のせめてもの記念に残したい気」に襲われるのだが¹⁶、第八章では、今度は古在が古志原直也の七回忌の

通知とともに、次の「檄文」を彼らに発するのだ。それはまずこう書きだされる。「もはや激しい不幸や絶望すら起こりそうにない疲れはてた現実の中で、ただ諦めて無規定な憂愁の中に沈みこもうとしている友人たちよ」と。

そしてこの檄文は、いま自分たちを浸している憂愁と諦念に抗い、「変革の意識がまだ全く滅び去っていないのなら、今ひとたび力をあわせ」ることを呼びかけ、「重なる部分以外の志向がどんなに齟齬するものでもよい、それを重ね合わせれば、われわれの共通の思考の基盤となり、われわれの本質的なステートとなるであろう」と説き、「われわれが討議して一つの党派を再建しえないはずはない」と叫ぶのだ¹⁷。

青戸はこの檄文に接してここに呼びかけられた「党派」を「灰色の党派」あるいは「亡者の会議」と揶揄するが¹⁸、日浦はそれを「甘美な惑いや誤解でしかなかった期待が消え去ってからも、しかし、消え去らない特定の時期の特定の人間関係」が生む「運命共同体」と呼ぶ¹⁹。それは、青戸の想いに託すように書かれる同書の言葉を借りれば、「窮乏と飢餓と、狂気と死の時代が終わりに、次に来た《平和》の世に、藁にすぎないようにしたがった観念は、みな虚妄にすぎなかった」（傍点、清）の劇的な連鎖を生きた世代が形づくる「運命共同体」なのである²⁰。

この経験転換の連鎖についてくだんの古在は、岡屋敷を囲む

見舞いの席でこう語る。

彼はまず「どんな人間だって、彼の生活や観念の支えを根底から見失うような騒乱や失敗を一度や二度は経験する」（傍点、清）と述べつつ、「おれたちの人生を根こそぎねじまげる力を持った最初の障礙として、太平洋戦争があった」と回想し、確かに自分たちは戦争終結が早かったおかげで惨憺たる戦場経験は免れたとはいえ、「おれたちのうけたあの素晴らしいほど不合理な教育、あの飢餓（中略）の経験は、おれたちの精神に回復不可能な或る（疑い）と荒廃とを植えつけてしまった。いや、当時には気づかず、今でも忘れるうるちよつとした不愉快な記憶ぐらいに思っている人が多いだろう。だが、極限的な事態のように肥えふとり、向こう側から追っかけてくるものだ」と語る。しかも、その後「あのわけのわからない混乱と虚脱、そして解放気分の謳歌」がやってきて、「舌の根のひあがつてゆくような感じ」に浸されたことを「おれは未だに忘れない」と²¹。そしてもちろん古在にあっても、その解放気分の只中で今度はかつての「窮乏と飢餓と、狂気と死」の共同性（玉砕が相つき、特攻隊が飛び、（中略）敗戦色が濃厚になってはじめて（中略）不意におれは愛国青年になり、ファシストになった」²²）を、いわば裏返し of 幻想によって補償するかのような位置に、今度《共産主義社会実現の革命幻想》が「藁にすぎないようにして

すがった観念」(傍点、清)として降つて湧くのである。そして、この幻想は《敵》に碎かれるのではなく自らによつて碎かれるのだ。*** 3**

なおここで次のことを書き添えておこう。河出書房文庫から出された『わが解体』の最後の章には「三度目の敗北」というタイトルが冠されているが、この言葉は一九七〇年五月に入院中の彼を見舞つた年来の友人でもある小松左京が口にした自分たちは「二度負けた」という言葉から採られている。一度目は「敗戦」(より正確にいえば、くだんの「愛国青年」的「正義」観念の挫折)を指し、二度目は、高橋によれば「日本の社会及び国家の構造を戦前戦中とは全く異なつたものに組み替へるべき運動の最初の挫折」としての、くだんの一九五二年の経験を指す。そして高橋にとつては迫りくる死(翌年の五月)が「三度目の敗北」なのである²³。『憂鬱なる党派』と『日本の悪霊』が彼にとつてかかる《二度目の敗北》のいわば墓碑銘であることはいうまでもない。

なお付記するならば、「悪魔論」と題された『日本の悪霊』をめぐる日本読書新聞によるインタビュウのなかで、高橋は右にいう《一度目の敗北》をテーマとする作品の系譜として『墮落』と『散華』を挙げたうえで、次の質問、すなわち、『日本の悪霊』は主人公村瀬とそれを追及する元特攻隊あがりの落合刑事との確執に注目するなら(参照、第二章・「『憂鬱なる党派の

藤堂と『日本の悪霊』の落合刑事」節)、両系列の交点をなす作品であるように見受けられるという質問に対して、半ばそれを肯定しつつ、系譜的にはやはり《二度目の敗北》の系譜に位置づくとし、『憂鬱なる党派』の落とし子」的な性格を帯びるとしている²⁴。この問題については、私は既に前号論文・第二部・プリズム2とプリズム3で触れている。

*** 3 「観念」という語に込められた高橋的ニュアンス**

高橋は、登場人物たちが学生時代にマルクス主義思想ないしそれと大いに関係する他の左翼革命思想を己の思想にするに至つたことを指す際、ほとんどの作品で彼らを捉えたその思想を「観念」と呼ぶ記述法を採っているとされる。たとえば、『我が心は石にあらざ』の主人公信藤は自分が「科学的無政府主義」の思想を身に着けたことを「理科系の人間には必ずしも必要ではない余計な(観念)を(中略)身に着けた」と述べ、就職した職場先で彼が労働組合運動に熱中した事情を「自分の身に付けた知識でなく(観念)をそこでこそ実験してみるべきだ」と「気負いたつた」と記している²⁵。つまり、そこでいう(観念)は、種々の観念のなかでも、世界をその総体においてどのような総括的に認識し、それとの関係で己の生を如何に意味づけ、それによつて生き方をどう定めるかという、ほとんど宗教・信仰と呼んで然るべき統括的な世界観的働きをする観念を指すわ

けである。とはいえ、そのように個人の生の在りようを左右しながらも、まさしくそれは「観念」でしかないものであり、それが実のところ一個の妄想にしかならない場合も確実にあるわけだ。くだんの《捨子性》がそれを刻印された人間に《想像的人間》（参照、前号論文・第二部・プリズム4）たる宿命を与えんとするならば、彼らは他の人々と段違いにかかる（観念）の獲得・執着・棄却に熱情を注がざるを得ない人間たちとならう。人間は他の動物と比較を絶してまさに「観念」的動物であつて「物質」的動物ではない。その事情が孕む栄光と悲惨が如何に《捨子性》を己の宿命として背負う人間たちに食らいつくか、高橋の関心は明らかにそこにあつたといふべきである。

文学的人間と政治的人間との対話劇

ところで、私は前号論文・第一部・「はじめに」章のおわり近くで、『悲の器』の「初版あとがき」を引用しつつ、「自己を劇場化する」という高橋の小説方法論に触れたが、この問題について、まずここで少し補っておきたい。一言でいうならば、この彼の小説方法論はドストエフスキーの小説方法論と大いに重なるのである。そのことについてここでいささか論じておきたい。

前号論文でも引用したが、高橋はこう問題を提起していた。

わが国における文学の創作と享受の關係は、體驗の抒情的表白と、没入による追體驗という図式を主軸としていたように思われる。（中略）だが、（中略）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に注意したい（傍点、清）²⁶。

私は右の發言のいわんとするところは、言葉を補つていうならば、次の点にあると考える。すなわち、作中に登場する主要な登場人物たちの結びあう「対立的」・「角遂的」な対話關係を「各登場人物がそれぞれ生きねばならない自己内対話關係」の投影されたいわば分身的・「影」的關係性と捉えなおし、そこから逆に各人物それぞれ自身を一個の自己矛盾的「葛藤体」として把握し、この方法、これがまさに高橋の言う「自己を劇場化する」方法論にほかならない、と。

私はかつてドストエフスキーの小説方法論に寄せてこう述べたことがある。

ドストエフスキーの小説家としての直観は、人間と人間とが結ぶ人間關係には、その個人が抱える自我とその「影」との自己内対話が投影される或る特別な他者とその個人との自己關係というものがあつたといふこと、あるいは、あらゆる自己

関係は実は絶えまなくこの問題の光のもとに探索され呼び求められ、人間各自はその相手との自己関係が同時に自分と自分の「影」の自己内対話の投影であり媒介となる、そうした質をもつ自己関係を追い求めてやまないものだという事、このことにまっすぐに向かうものであったといえよう。すると、ここに「分身」という言葉を導入するならば、「分身」にも二種類あるということになる。一つの「分身」は：〔略〕：《悪しき影》にしる《善なる影》にしる、とにかくその自我にとって反対極を意味する「影」的分身である。：〔略〕：ところで、そこまでの「影」的濃度をもつことはないが、なんらかの意味で主人公の似姿、つまり主人公の姿を映す鏡となり、主人公が自分の内なる「カラマーゾフ的天性」を再認識し、それを次第にはつきりと主題化してゆく行程、くだんのおのれの「真実・真理」へと向かう道の、その時々、里程標となり媒介者となる、そうした一群の他者たちがいる。これが先に問題にしようとした別種の「分身」群である。：〔略〕：私はドストエフスキーの小説世界は常に《おのれの秘匿された「真実」への求心的問いとして、運命の赤い糸が張り巡らされる「蜘蛛の巣」的な、相互参照・相互共鳴の球体世界》の構造をとると指摘したが、このことはこういいかえてもよい。すなわち、彼の小説世界は常に：〔略〕：主人公が生きるおのれの「影」との自己内対話を中心点とする、さ

まざまなる濃淡の分身群によって織りなされる同心円的対話劇世界》の構造をとると²⁷⁾。

この観点から、たとえば『憂鬱なる党派』に展開される党派メンバーが繰り広げる対話劇を振り返るなら、その対話劇は高橋の小説方法論の典型的展開なのである。そして同書にあつては、くだんの「角遂」を遂行する基軸となる「対話」は、一言でいうなら、主人公の西村に典型化する一方の「文学的人間」と他方の「政治的人間」（後に分裂するとはいえ元は共に同じK大の共産党細胞のリーダーであつた岡屋敷と古在を代表とする）との対話劇として展開され、その磁場の上に他の諸人物が介在するという構造をもつことになるのだ。しかもそれは、双方どちらにとつても一見まったく異なる対立しあう《他者》同士の対話劇に見えて、実はそれぞれが秘かに抱える自己葛藤が投影された「分身たちの対話」の性格を帯びる対話でもある。というのも、現代において「文学的人間」と「政治的人間」の両者それぞれは相手の否定・相手との対立においてこそ己の立場を主張するという、否定的媒介の關係によつて実は、一対に結ばれてもいる両者であり、だからまた双方は対立する相手をそれぞれの仕方ですらに実は内蔵しているからだ。*5

*5 「分身的対話」の角度的展開という方法に関する高橋の発言

言

高橋は、一九六六年五月号の「現代の理論」誌に掲載された座談会「戦後学生運動の原点」（柴田翔ならびに沖浦和光との）の最終発言において『憂鬱なる党派』に託した抱負についてこう述べている。すなわち、「私が内部矛盾として妊んでいるいろんな思弁を分岐させてみたのも、むしろ友人のイメージも重ねてあるわけですが、様々なかたちを見据えているもうひとりの自分がいることの逆表現でもあるんです。その立脚点は今のところはっきり論理的に表現出来ないが、それはいわゆる政治的な立場ではないことはたしかです」と。そして彼は、この方法論的意図を読者は読み取って欲しいと強調している²⁸。

同書のこの本質的な対話構造は、何よりも次の舞台設定（劇場化）に見事に象徴されている。すなわち、K大の生協が経営する校内喫茶店の二階に古在と岡屋敷が代表する共産党の「細胞ボックス」と西村が属する「文学哲学研究会」とが隣接する形で居を構えていたという設定に。

そして、この「文学的人間」と「政治的人間」の対話劇は、『悲の器』では元「検事」にして今は「刑法学者」たる、主人公正木典膳の担った問題としてもテーマ化される。すなわち、「個々の存在ではない」ところの「一般者」の「公的論理」を

己の立脚点に据える立場と、逆にかの「原罪」の観念が示唆するところの、個別者をしてまさに個別者とすることの、その個人が運命として抱え込まれる悲劇性とそれへの「共苦」の立場（それこそが文学と芸術の使命にほかならない）との対立と対話を。

実にこの点で典膳に高橋はこう言わせていた。前号論文でも引用したが、くりかえそう。

——「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相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」。

（参照、前号論文・第四章）

『憂鬱なる党派』のなかで古在は西村の生き方を次のように特徴づけつつ、まさにその対極をなすものとして己の「真正なるコミュニスト」たる実践的闘争者としての生き方を定義しようとして試みる。彼は、かの被爆死した三六名の無名の庶民の伝記を書き上げそれを出版しようと悪戦苦闘する西村の前に、自分についてこう語りだす。

君のように自己を一箇の悲しめる存在として完成させ、ただそこに生まれる神秘的なミットライデンを絆として、一人か

ら一人へと遍歴的に交わりを広めようとはしなくなった。体系からはじき出され、また生温かい共感の環からはじき出されることの方を、おれはいまも選ぶ。平静な総括者や心優しい共感者より、おれはむしろ一つの弾丸であることを。(中略) おれは党籍を剥奪された。しかし、おれは現在も真正のコミュニストであり、コミュニストであり続けるだろう。(中略) このちっぽけな会社を完全な労働者管理の組織に切りかえておいてお目にかけよう²⁹。

他方西村は、後に岡屋敷の葬式の席で、かつて岡屋敷の下で最も戦闘的活動家であった村瀬の言説に接し、思わずこう叫ぶ。

たとえ一つの理論がどんなに筋が通っていたところで、それを生かそうとする人の心に、この人生に対する敬虔な(恐れ)の感覚がなくては、そんなものに一文の値打ちもないんだ。政治学や経済学のがわからの人間追究がもつ人間の総体的イメージがどういふものなのかは僕は知らない。しかし芸術や文学の、それが小さな壺の制作や一編の詩であっても、そこに何かその表現を通じてしか感知しえない人間の全体像が感じられるとき、その表現の背後には必ず人生に対する敬虔な恐れがあるのだと僕は思っている³⁰。

ここに西村が言う「人生に対する敬虔な(恐れ)の感覚」というものが、『悲の器』にいう個人が運命的に抱え込む「原罪」とそれが個人に背負わせる悲劇性に対する「(恐れ)の感覚」であること(参照、前号論文・第一部・第四章、第二部・プリズム3)、これはいうまでもないであろう。

そして西村は、心中で古在や村瀬に対してこう語るのだ。

村瀬も古在も、感じ方には相違はあっても、個人の死を歴史の側から、個人の喜怒哀楽を集団に、対する意味の側からのみ見ている。自分もまた、風の前の塵のように、やがては吹き飛ばされ、死んでゆく存在であるはずなのに……³¹。(傍点、清)

右の言葉が岡屋敷の葬式の席での西村の言葉であったことを指摘したついでに、岡屋敷が西村に接してかつてどのような感覚を抱いたかを、高橋がどう描いているかということについても触れておこう。こういう一場面がある。かの隣室の「文学哲学研究会」の部室を訪れ、部室の窓から降り出した雪模様を覗く西村の仕草を見たとき、岡屋敷が抱いた感触についてこう記される。

西村の素振りから、岡屋敷は、そのとき、一つの痛みのよう、

な認識をおしつけられた。ああ、世の中には、いろんな人間がいるのだな、という平凡な、しかし、決定的な認識だった。精神構造の基調を異にし、思考の次元を異にする人間の存在。皮膚の色よりも、男女の生殖器官の相違よりも、なお甚だしく相違する〈自覚〉の形式の相違が確かにある。もし、それが人間の社会というものであれば（中略）そういえば、思想の対立ではなく、ある意味では、もつと根深い人間の存在、そのものあり方の相違を岡屋敷は、西村から感じさせられたことがあった³²。（傍点、清）

なお、これまで跡づけてきた「文学的人間」と「政治的人間」との対話と対決という問題系は高橋の最後の思索局面を構成する単行本の『わが解体』（一九七一年、河出書房新社。その元となったのは一九六九年に雑誌「文芸」に四回に渡って連載された同名の論考であった）と論考「内ゲバの論理はこえられるか」（一九七〇年十月と十一月に三回にわたって雑誌「エコノミスト」に連載、後『我が解体』に収録）の二つの論考の基底を貫くものとなること、このことを強調しておかねばならない。

論考「わが解体」にこういう一節がある。

攻撃は最大の防御、人はたしかに他者の矛盾や悪を指摘し激しく糾弾することによって、自己がそのうちに孕んでいる矛

盾や悪を隠蔽することもできなくはない。あるいはまた、好ましい制度や社会体制を選択しえて生まれてくるわけではない生存者として、自己を漠然たる被害者の位置において、既存の不義を攻撃しようと思えば、それも出来なくはない。私の支柱がもし政治思想ならば、私はそうしただろうし、闘争への参与による前途の変化はあったとしても、本当のところ自己の立脚点を掘り崩すということはなかつたろう³³。（傍点、清）

そして、彼はこの「政治思想」的立場に対して、次の段落で、逆にそうした敵対的な「他者のイメージ」を一旦括弧に括り、覆い隠そうとした「自己がそのうちに孕んでいる矛盾や悪」こそを逆に正面に押しだそうとする「心性」、それを「文学的心性」と呼び、かかる批判的・告発的な「自己省察」からこそ文学は出発するのであり、「批判的リアリズムなる形態で、社会の不正や機構の暴力を摘発することを任務の一部とする文学にあつても、それは文学であるかぎりには、まず自らの肉を斬つて、いるはずである」（傍点、清）と記す³⁴。

この点で、私は読者に次のことを予告したい。それは前号論文・第Ⅱ部・プリズム2で取り上げたところの、「マニ教主義的善悪二元論」を支える怨恨的復讐心の心理機制に関連づけて指摘する「《前衛者意識―怨恨的復讐心―権力欲望》の暗き

三位一体^{トリアーデ}の問題である。*6

*6 《前衛者意識―怨恨的復讐心―権力欲望》の暗き三位一体^{トリアーデ}右の問題をめぐる前号論文での議論の要点を簡単に記す。

『悲の器』の典膳は学生運動活動家について次の如き観察をおこなう。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」(傍点、清)と³⁵。

ところで、ニーチェは『道徳の系譜』で次の認識を披歴した。右の典膳の一節に出てくる幾つかの言葉を援用してその要点を語るならこうである。――「怨嗟的人間」の深層意識には「失敗者・落伍者」の抱く激しい劣等感が常に疼いている。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。いいかえれば、己に失敗・落伍を強いた輩をかかると《敵》へと貶めることが必要となる。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ふ意識の優位がまだ果たせぬくだんの輩への復讐を耐え忍ぶことを可能にさせる。

かかるニーチェの認識を先の典膳の観察に結合するなら、われわれはおよそ革命運動と呼ばれるものに宿痾の如く纏わり憑く残酷なる肅正主義的心性の隠れたる秘密を洞察できるのではないか? 真の革命的前衛こそは自分だとし、批判者にはことごとく「反革命分子」のレッテルを貼って、即座に肅清に走るスターリン主義的心性の秘密もまたここにあるのではないか? そのような回路を己の権力掌握の必須の回路とする彼らの。以上が前号論文での要点である。

その視点からいえば、右に高橋の言う「政治思想」的立場とは、典型的にこの「暗き三位一体^{トリアーデ}」の問題にほかならない。つまりそれは、己の内に隠し持つ後者二者を、しかし自覚せず、ないしは自己批判することなしに、ただ《前衛者意識》だけを正面に押し立てる意識の立場、これである。他方反対に、「文学的心性」ないし「文学的精神」とはかかる問題性の自覚であり、その自己省察・自己批判の立場にほかならない。

論考「内ゲバの論理はこえられるか」(以下「内ゲバの論理」…と略す)では次の指摘がおこなわれる。

すなわち、――「内ゲバ」に共通しているのは、そこに「報復

の論理が貫かれていること」であり、「原則論的に言えば、報復の論理は、戦争の論理ではあっても革命の論理ではない」。しかし「現実の問題として」は、「革命運動」は「報復の論理」を「援用」しないで済んだことは実はなく³⁶、それどころか「具体的な個々の運動の局面で、この報復の論理を全く援用しないで、労働者、民衆を権力に向けて立ち上がらせ得たという事例は、おそらくはない」し、「実際の運動の爆発的局面においては、論理はたかだか、極度の逸脱や、無原則な後退をせぬための歯止めに役立つにすぎない。よくもあしくも、人は絶望によって奮起し、闘いによって自分が何者であり、何者でしかあり得ないか、を自覚する」と³⁷。*7

ところでまさに「文学的精神」とは、この事情、すなわち「論理」をこえて、当該の個人が——まさにその「報復の論理」(「正義」の名に基づき《正義の報復》の仮面を被ることで、むしろパンドラの箱を開ける鍵を手にし、当該個人の実存精神的次元に根ざす或る固有なる「報復の論理」が大手を振るって動き出し、そのことに自ら七転八倒するその姿を通して——己の「何者」性を開示ないし暴露する場面、いかえればくだんの『悲の器』での議論を援用すれば、個人がその運命的「原罪」性へと連れ戻されその申し子となり果てる場面、そこに視点を据える立場にほかならない。*8

なおこの点で、次の一点を付け加えておきたい。それは、こ

の「政治的人間」と「文学的人間」との確執とそれが生む対話という問題は『邪宗門』においては「政治的人間」の立脚する男性主義的論理・視座と母性愛がその象徴となる女性主義的論理・視座との対決と確執という問題となつて展開し、女性主義的論理・視座と「文学的人間」のそれとは高橋においては深く連帯するに至るといふ問題である。

既に私は、前号論文・第Ⅱ部・プリズム2・「高橋の問題設定に対する私の意見」節において、『邪宗門』のなかで「ひのもと救霊会」から分岐した「皇国救済軍」の指導者小窪徳忠と教主任徳仁二郎との公開討論の場面を取り上げ、小窪が元々の救霊会の思想をその女性性の故をもつて批判し、今や皇国の危機に接して救霊会思想の男性化が急務となつた旨を主張する様子を紹介し、彼の言説の一部を引用した。くりかえすなら、こうであった。

小窪いわく、——「救霊会の思想は、開祖まさか女性であつ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」³⁸、「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、「男性的な闘争によつて(中略)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」ことに範をとって、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」思想をつけくわえるのだ³⁹。

ところで、前号論文では紹介しなかったが、この彼の主張を仁二郎は次のように反駁する。すなわち、——救霊会が「女性の思想の特質」を濃厚にもっているのは確かであるが、その意義を把握するうえで、だからこそ救霊会は他の宗派と比較しても「世直し」の思想を濃厚にもつという点、しかもそれは「徳川の末から明治のはじめにかけての政治体制の動揺期に、ほかならぬ女性が、民衆の運動の先頭に立った」という歴史的経緯に開祖まさの思想が直結することからもたらされたという事情、これを小窪は見落としている。なぜそうなったかといえは、それは、小窪が真の深い意味での「世直し」ではなく、「支配のための思想」という男性主義的視座に絡めとられているからである、と。そして次のように続ける。

とりわけ貧しい階層の女性こそが、いつの世にも、その社会の矛盾、その時代の権力の身勝手さにもつともはげしく苦しめられねばならぬ存在でありました。それゆえにこそ、人間とは何であるかのもつとも痛切な認識をもちうる存在でもあったのである。(中略) 権力びとが、たがいに正義を呼号

してあい争うとき、どちらが勝っても、うちひしがれる者がかならず出る。(中略) 決してつぐないえない。その苦悶を慰撫しうるいかなる神も存在しないのである。それゆえこそ、われらは、神すらも慰めえぬ悲惨のこの世に蔓延することのないように、もつとも苦しむものの立場に立って、神を助けようとするのである。性拙く、不具に生まれた我が子に注ぐ母の愛は、全世界を睥睨する君主の仁政よりもなお、神の心に近い。なぜかなら、つぐないえない苦しみ、とりかえせない時間、やり直しのきかない命の悲しみを、その人は知ってるからだ。(中略) いかにかイザルの支配が正義のものになろうとも、償い、えぬ個々の存在の痛みを権力が理解することは決してない⁴⁰。(傍点、清)

これまで私は、「政治的人間」と「文学的人間」との確執に満ちた対話劇こそが高橋文学の基軸であることを縷々論じてきたが、右にいう「神すらも慰めえぬ悲惨」・「やり直しのきかない命の悲しみ」・「償いえぬ個々の存在の痛み」にこそ視点を据え、それを理解しようとする、その「表現」者となることによつて、「もつとも苦しむものの立場に立って、神を助けようとする」立場、それこそが高橋の言う「文学人間」の視座であり、まさにその視座は右の一節では「性拙く、不具に生まれた我が子に注ぐ母の愛」に擬せられていること、このことは明らか

かではなからうか？*9

いかえればこうである。「性拙く、不具に生まれた我が子」とはくだんの高橋文学の主人公である幾多の「捨子」たちにはかならず、まさしく彼らは、右の一節にいう「母の愛」を捨子故に剥奪された存在であり、であるが故に、「母の愛」の代行者たる高橋文学の主人公となる以外に救済されないところの人間たちであった。

そして、かかる「決してつぐないえない。その苦悶を慰撫しうるいかなる神も存在しない」者たちにとって、救霊会は「次善の策」として自殺による自己救済を承認する「邪宗」として登場する。高橋文学も明らかに「次善の策」として自殺による自己救済を承認する「邪宗」として登場するといえる。

*7 小嵐九八郎『蜂起には至らず——新左翼死人列伝』（講談社文庫）、高木正幸『新左翼三十年史』（土曜美術社）、立花隆『中核の革マル』（講談社文庫）等から

後の第六章であらためて取り上げるが、一九七一年三月に死去した高橋は既に一九六九年以降の新左翼諸党派間の「内ゲバ」が、意図せざる結果としてではなく、初めから対立党派に対する明確な殺人を意図した攻撃となって遂行されるに至ったことを注視している。とはいえ、かの中核派と革マル派、社青同解放派（革命的労働者協会）と革マル派、社青同解放派内の分派

抗争等がまさに「報復の論理」によって駆動された殺人行為として展開するに至ったこと、さらに、かの連合赤軍内（及びそれに合流する以前の略称「革命的左派」、自称「日本共産党革命的左派神奈川県委員会」）での肅清殺人を加えるなら、広義の内ゲバが総計百を超える死者を生むものとして展開したのは、彼の死後であった。このおぞましき事態を端的に伝える著作としてここではこの補注タイトルに掲げた三冊を挙げておく。高木正幸と立花隆のくだんの著作に高い評価を与えている小嵐九八郎は、高木から引用し、次のように記している。「一九七〇年の海老原事件以来の九〇年六月末現在（中略）中核派の革マル派活動家殺害46人、革マル派の中核、解放両派の活動家殺害15人、解放派の革マル派活動家殺害23人」と⁴¹。ブント赤軍派と叛旗派との内ゲバによる赤軍派の死者一名。社青同解放派内の内ゲバによる死者八名。くだんの連合赤軍内の肅清殺人は十二名、革命的左派でのそれは二名、計十四名。総計一〇四名。これに、廃人同様となった者も含む不具者、深刻な苦悶の果ての自殺者、発狂者、等を含めれば、その総数はいかほどになるか、予想もつかない。（なお大阪修平の『思想としての全共闘世代』によれば、一九六九年から二〇〇一年までの内ゲバの死者数は一一三名にのぼるといえる⁴²）

なおついでに注記するなら、この「報復の論理」の激発を、くだんの三著者が高橋の如き「文学的精神」の視点が問題化する

る実存精神分析的深度をもった「報復の論理」の問題としてどこまで取り扱ったかという問題（その視点が逆照する、「共犯性」の意識によって容易く自己責任の意識を解体することができると人間の自我意識の問題性も含む）、これが高橋の議論からいけば投げ返される問題である。高橋の言う「自己否定」の問題は、かかる文学的視点と深く結びついているが、たとえば小嵐の「自己否定」論にはこの問題側面が脆弱だと思われる（後述、ならびに次の注5参照されたし）。

* 8 フロムとトラウマについて

この問題の環に關わって私は拙著『フロムと神秘主義』（藤原書店、二〇一八年）ならびに『二人の葛藤者 ヴェーバーとトラウマ』（Amazon Kindle セルフ出版、二〇一八年）で取り上げた問題について言及しておきたい。私の見るところ、高橋のかかる議論と、『フロムと神秘主義』のなかで大略私が次のように論じた箇所（第Ⅱ部・第三章「フロムの《マルクス主義》批判」）とは大いに重なる。

——エーリッヒ・フロムによれば、スターリン主義がソ連社会主義のなかで醸成されるに至るその根は、前衛党指導による強行的かつ軍隊的組織性に打ち鍛えられた暴力革命以外に革命を実現する道はないとするレーニンの思想にある。この思想は、大衆運動諸組織を前衛党と人民大衆を連結する「伝動ベルト」

とみなす視点や、軍事指導部の上にさらに「政治委員」を据える後のソ連軍組織が示すように、ほとんど実質的に軍事指導部と党を同一視する視点に遺憾なく示された。すなわちフロムによれば、「レーニンは、社会を解放する労働者階級の歴史的使命を信じていたが、この目的を自発的に達成する労働者階級の意志と能力をほとんど信じていなかった」のであり、まして農民のそれはまったく信じておらず（しかも当時のロシアにおいて労働者階級は人口のわずか三パーセントに過ぎず大部分は農民であった）、いうならばごく少数の「党」に結束した社会主義者（それは結局ボリシェヴィキソ連共産党員になり、とどのつまりりくだんの「大テロル（粛清）」の結果スターリン主義者だけとなった——清）による国家権力のクー・デタ的テロリズム的篡奪による強権的方法によってのみ革命は可能であるとみなされた。フロムはこの点を、レーニンは「人間を信じなかったがゆえに、労働者・農民を信じなかった」（傍点、フロム）とまで論難している⁴³。しかもフロムは、スターリンの独裁主義の萌芽をなすこのレーニンの前衛党主義はマルクス自身のなかに見られる矛盾（さしあたって中央集権の原理と地方分権の原理との両方を主張した矛盾として現れた）の一方の契機でもあったとする。

ところで、フロムとフロイトを結ぶ精神分析的思考が人間に取り憑く非合理的な「情熱・激情・渴望」への注目とその心

理学的解明に端を発するものであったことを顧みるとき、またとりわけ『悪について』や『破壊』においてフロムがかかる精神分析的関心を二十世紀に生じた戦争・革命・全体主義等を駆動する破壊的熱情・激情・渴望の心理学的解剖に向けたことを想起するならば、この心理学的な問題の環に対する問題意識の欠如を彼がマルクスのなかにも見いだし批判したことは、われわれの興味をいたく惹きつける。フロムは二つの問題を指摘する。第一の問題は、かかる問題意識の欠如によって、右の危険を人間が自らのりこえるにあたって必要となる主体的な精神的努力とそれを援助する様々な文化的・芸術的・精神科学的諸活動の独自の意義についての認識、これが深化されず、その結果、マルクスの場合、当該の諸個人なり社会集団の主体的な精神的営為と彼らを包む社会的環境が彼らに及ぼす規定力とのあいだに生じる「相関関係・相互作用」についての認識が晩年になるほど貧弱になったという問題である。フロムいわく、マルクスはその経済学的研究の進展とともにいつそう経済決定論的方向へと「偏向」した、と⁴⁴

第二の問題は次の点にある。マルクスは「人間に自由を恐れさせ、権力欲と破壊欲を生み出すような人間の内部にある非合理的な力」を認識せず、「それどころか、人間は生来善であるという暗示文学的な仮定が、人間にかんする彼の概念の基礎をなす」ことで、次の点への警戒的認識を致命的に欠くことになっ

た。すなわち、革命が引き起こす旧社会から新社会への移行期とは、実はいつ何時人間に潜勢する破壊的衝動が爆発点に引き上げられるかもしれない危機の時期でもあることについての認識を。フロムは、マルクスはそうした認識不足によって「思想上の三つの大きな危険」に導かれたとする。すなわちその「危険」とは、第一に、人間が自ら道徳的に己を改造する努力を通じて自己変革を成し遂げることが社会変革の達成にとってどれほど重要な意義をもつかを認識せず、社会組織の改造は人間性の改造をまるで自動的に保障するような楽観論に陥ったことである。第二に、社会主義的志向性であったはずのものがファシズム・ナチズム・スターリン主義・毛沢東主義・金日成主義等々の如き破壊主義的全体主義ときわめて権威主義的・独裁的暴力主義に捻じ曲がるという危険、これについてまるで無自覚であり無防備であった。そして第三に、「生産手段の社会化」だけで真の「共同主義的社会主義」が自動的に生じるといふ前述の楽観論に陥った。いいかえれば、「経済的变化によってすぐには変化しない非合理的で破壊的な熱情」が革命の秩序転覆の争乱によってまるでパンドラの箱を開けられたかの如く噴出し、人間に取り憑き、革命を台無しにするという前述の危険について無知であった⁴⁵。

私見によれば、まさに高橋の言う「文学的人間」の視点は、かかる「人間の内部にある非合理的な力」の抱える問題性に視

点を据えるものなのだ。そして彼は、後の第五章で取り上げるように論考「内ゲバの論理はこえられるか」のなかで、「二〇世紀後半の最大の課題」は革命を「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」にまで推し進めることにあり、かつそのような「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」と強調したのであった。⁴⁶（「テロリズムと怨恨心」節）

また私は前述の拙著『二人の葛藤者 ヴェーバーとトラウ』において次のことを紹介し論じた。すなわち、ドイツ表現主義演劇の創始者と目されまた「ナチスと最初に闘った劇作家」と呼ばれるエルンスト・トラウ（彼はマックス・ヴェーバーと親交があり、ヴェーバー最後の講演「職業としての政治」は彼に宛てたヴェーバーのメッセージという特別な個人的性格を帯びている）の問題意識が、まさに「報復の論理」が如何にドイツ民衆の深層意識を蝕んでおり、それこそはナチスの勝利を生みだした心理的土台となったとともに、遺憾ながら、ドイツの左翼運動自体をも内側から蝕む問題であったか、この点に据えられていたことを⁴⁷。

*9 『邪宗門』の劈頭を飾る開祖まさの誕生史

『邪宗門』序章・「その二 前史」に「ひのもと救霊会」の開祖である行徳まさの誕生とこの教団がなす予言「六終局」（「世

なおしの前に、この世が経験せねばならぬ六種のカタストロフ」との関連を記す一節がある。まさにそれは、「決してつぐないえない。その苦悶」こそがまさをして開祖たらしめた事情を語るものであった。こうある。

「開祖生誕の時、生まれてくる児をまぶくか否かで、母と姑がいがみ合い、産婆のとりあげた児を、母が血まみれで抱いて、納屋へ逃げこんだといわれている。母はそのために産褥熱をわずらって死に、開祖はそのころ誰の児かわからぬ児をうんで近くの祠に住んでいた白痴の娘の乳によって育てられた。しかしこの（まびき）の事実も、むしろ当時ありふれたことだったことに意味がある。（中略）その平凡さが、初期の女性信徒たちの、ドラマなき悲哀と忍従の生活史にそのまま重なった。開祖が神がかりの状態で口にする言葉は、表現するすべを知らぬながら、体験において共通する女たちの胸をついたのである」⁴⁸。

このくだりにおいて、かの《捨子性》はいわば《まびき性》にそのまま重なり、「初期の女性信徒たちの、ドラマなき悲哀と忍従の生活史」の普遍的テーマの象徴語へと取り返されることになる、といいい得るであろう。

「自己否定」をめぐる最晩年の問題提起

なおここで、作品の刊行の流れからいえば途中を省略してい

きなり晩期に飛ぶようで読者には戸惑いを与えかねないが、高橋の言う「文学的人間」の視点の孕む問題をさらに一步深めて考えるうえで、次の彼の発言を取り上げておきたい。すなわち、彼が亡くなるおよそ半年前、小康を得た彼がおそらくこれが最後と決意して一九七〇年十月と十一月におこなった三つの講演、「文学の根本に忘れ去られたもの」（以下「文学の根本に…」と略す）、「状況と文学」、「生命について」のなかで展開される「文学的人間」の視座についての発言を。（これらの講演録はすべて録音テープから直に起こされたもので、彼の講演集『暗黒への出発』（彼の死後約五か月後に徳間書店から出版された）に収められているが、それを編集した小山晃一はこの三講演を指して、「文学」の本質に関する「思想的な深化とともに学園闘争と生死の境をさまよう過酷な闘病生活を経過してきた氏の苦悩の軌跡のひとつの到達点」と呼んでいる）。

そこです、同人誌「れぶる」の招きに応じて宮城県角田市でおこなわれた延々四時間（質疑応答の時間も入れて）に渡る「文学の根本に…」を取り上げよう。（この講演の冒頭では、当時の全共闘運動の最新の展開方向に関する高橋の観察、すなわち、運動は「軍団化志向」と「地域パルチザン化志向」という相対立する二方向に分裂しつつあるとの認識が披歴される。だが、この問題は論考「内ゲバの論理…」を取り上げる際に言及することとして、ここではテーマをあくまで「文学的人間」の視座というくだんの問題に絞るこ

ととする）。

では、講演タイトルに掲げられた「文学の根本に忘れ去られたもの」とは何を指すのか？一言でいえば、それは「自己否定」の精神あるいは視座ということにほかならない。

つまり、こうである。今まで「忘れ去られたもの」として遇されてきたが、しかし、そもそも「文学の根本」に置かれたものであり、だから今こそ蘇生させることが求められているもの、それは何か？それは「自己否定」の精神ないし視座である。——これがこの講演の趣旨なのである。

既にわれわれは前節で『政治的人間』と「文学的人間」との対話劇」こそは『憂鬱なる党派』の基軸をなすものであり、それは『我が解体』では次のように問題設定されることを見たりかえそう。——如何なる他者批判・社会制度批判の場においても「まず自らの肉を斬って」・「自己がそのうちに孕んでいる矛盾や悪」こそを正面に押し出す仕方、つまり「自己否定」から始めて他者批判をおこなう「心性」、それが「文学的心性」であり、この点で、他者批判が常に自己隠蔽の機能を帯びる「政治思想」的態度とそれは鋭く対立する、と。

実に講演「文学の根本に…」で高橋はこう述べる。——「六〇年代後半の学園闘争の思想的な意味」を凝集するのがこの闘争で度々口にされた「自己否定」という言葉であり、この言葉がこの闘争の精神を表したというまさにその点にこそ、「この学

園闘争というものは、日本の近代思想史上の中で、非常に重大な意味をもっているということ」が示されるのだ、と⁴⁹。

だから、彼は同講演において次の問題を取り上げるのである。すなわち、かかる「自己否定」精神・心性が明治以降の日本近代文学の成立と展開史のなかでどのような形をとって如何に連綿と追求されてきたか、またその主要な展開局面で自ずと明らかになった問題性とは何であったか、を。簡潔にはあるが、しかしまさに近代日本文学史の総括をおこなう気構えを示しながら。その要点を略記するならこうなる。

——文学の根本に置かれたかかる自己否定精神の近代日本における最初の文学的表現形態、それがまさに「日本の一種独特の小説形態」である「私小説」という文学形式の創出にほかならない。その代表的作家は何といつても「小説の神様」と呼ばれる志賀直哉であり、彼はこの私小説の「完成者」と目される。いうまでもなく、その最初の出発点を形づくったのは二葉亭四迷、夏目漱石、徳富蘆花、等々の作家たちであり、ついでその継承の上に白樺派のヒューマニズムが誕生し、こうして「近代的自我」の確立がおこなわれ、遂に志賀直哉がその完成者として現れる。

そして、高橋は次のことを強調する。すなわち、この文学的過程が何よりも「キリスト教精神」との出会いとその吸収の過程であったことを⁵⁰。

彼によれば、「私小説」的な「自己否定」のいわば方法論的な精神装置は「告白」という文学形式に装置である。まさにこの精神装置はキリスト教から右の作家たちが感化され学び吸収したそれだった。いわく、

〔前略〕：社会の虚偽を摘発し、また自分の内面に忠実になるうとしましたときに、事がらを文学に引き寄せますと、まず文学者がとりましたひとつの手段は、告白というものを大きな要素、あるいは作品全体を覆う志向として取り入れようということでありました。これは、まあ、もともとキリスト教的な観念でしてね。つまりキリスト教徒の場合は（中略）（告白される罪深さが深刻であればあるほど——清）それを懺悔することが神の唯一性と至高性というものを逆証明するという、そういう社会全体に了承されております論理構造というものがありますので、告白というものは正当化されるわけですが、（中略）近代日本にそういう精神がはいってまいりまして（中略）（島崎藤村の『破壊』のクライマックスに典型的に示されるように——清）告白というのはあの当時の小説の非常に重要なモチーフであって、それが作品のヤマとなっている。（中略）（また田山花袋では——清）日本の小説というものの、そういう自己告白をすることが、社会の指導層の精神的な虚偽構造（一方で「忠君愛国」ならぬ「忠夫愛家」の厳格な家族道徳を説き

ながら、妾制度を肯定するという「儒教的モラルの二重構造」——清)に対するプロテストとしての役割を確かに果たしたわけでありませう⁵¹。

とはいえ高橋は次のことを同時に強調しもある。すなわち、こうした「告白」を方法論とする「私小説」的な「自己否定」精神が日本近代においてもった歴史的意義を認めるにせよ、自分としては「私小説」という小説の方法論には反対であること、「自己否定」精神を継承しながらも、その方法論的限界をのりこえる試みこそが自分の文学を形づくったことを。

まさにこの点で読者に想起して欲しいのは、先の第一章「文学的人間と政治的人間との対話劇」節で論じたくだんの高橋の小説方法論、すなわち、登場人物の結びあう対話関係を《角逐的・弁証法的な分身的関係性》として「劇場化」するという方法論の構想である。そこでも指摘したように、まさにこの方法論こそは、その「自己否定」精神を継承しつつも、私小説方法論の限界を突破する新たな方法論として構想された当のものであった。

そして同講演では、右の問題事情を語るキー・ワードとして「関係性」が採用されることとなる。高橋は端的にこう主張する。結局のところ私小説の方法論が作家を「自己閉鎖状態」に追い込み、内容的には高々「飲み屋の娘とか、自分が小説を書

けないことを書く」といった「非常な衰微」・「ひたすらに自己から発し、自己の身边だけを確かなものとして叙述するような方法」へと導いたのは⁵²、「自由」なる主体としての「自我」を「社会的、政治的、あるいは生理的、心理的、さまざまな他者との関係性の集約点」として捉え返す視点、これがあまりに弱かったことによるのだ、と⁵³。

既に述べたように、同講演の中心テーマはくだんの全共闘運動のなかで発せられた「自己否定」の日本近代史における精神的・思想的意義を解明することに設定されていた。この点では、私小説的「自己否定」を超えるいわば全共闘的なその新しい質、それを指示するキー・ワードは「共犯性」である。端的にいえば、全共闘的「自己否定」とは、それが何よりも己が背負わされた「共犯性」の発見、強い批判的自覚、そこから導きだされる「自己否定」なのである。いいかえれば、「関係性の凝集点」としての「我」という自覚はまず何よりも「共犯性の凝集点」としての「我」という自己把握を意味したのである。

もとより、私小説的「自己否定」といって、それは当然ながら或る他者と我との関係性をめぐっての自己否定、その関係性における己の罪性への自ら為す糾弾であり懺悔である。たとえば、それは「父子」関係における父への屈服の拒否ないしは屈服する己の怯懦への糾弾であり、あるいは愛する女性への己の誠実なり不実の問題である。とはいえ問題とは、くりかえせば、

自己を問題化するさいに視野に入つて来る関係性、とりわけ共犯性の範囲・規模がまだあまりに身辺的に過ぎ、かつ道徳主義的だという点にある。社会性という点でも、心理性（それを問題にする際の精神分析的深度、いいかえれば転移のないし投影的な象徴度の複層性への嗅覚の程度）という点でも。*10

*10 「自己否定」の視点に関する小阪修平の指摘

小阪修平——彼自身当時の東大全共闘のノンセクト・ラジカルであった——は『思想としての全共闘世代』のなかで次の指摘をおこなっている。東大闘争が始まったのは一九六八年の七月だったが、秋になってそれまで距離をとっていた「理系の学生や法学部生」のなかから「内面的な問いかけ」が生まれ、それが「自己否定」という言葉に結実するに至ったと述べ⁵⁴、次のように記している。

「自己否定は後に自己脅迫的な倫理、つまり現在の自分を否定して運動や革命に参加しなければならぬといったふうにも使われていくが、当初はあくまで、学問の中立や研究という美名で自己を肯定するのではなく、学問が社会関係のなかで特権的・加害的な役割をはたしているのではないか、そういった研究者エゴを自己否定せよ、という内容だった。多くの『一般学生』にとっては、いままでもあまり自覚的ではなかった、東大生であることの特権的立場を見直すという意味

合いをもっていたのである」⁵⁵。

なお彼は、この点を顧みても、全共闘運動の本質は「生をめぐる観念の闘争」、いいかえれば「どう生きるべきかといった抽象的な倫理」をめぐる闘争にあったと「定義」すべきだと主張する⁵⁶。まさに高橋がおこなったことは、かかる問題の文脈をいわばさらに普遍化し抽象化することでいわば「文学的視点」へと方法的に蒸留し、返す刀で、それを「政治的視点」との対決劇に持ち込んだことであった。

さてこの点で、同講演において印象的であるのは次の三点である。

第一点は、私小説的「自己否定」と高橋的「自己否定」とをいわば媒介するものとして、彼が「戦後文学」（何よりも埴谷雄高や椎名麟三らの「近代文学」派や野間宏らに担われた）が取り組んだ「文学における戦争責任の追及」としての「転向論」の展開を挙げていることだ。

第二点と第三点は、どちらもくだんの「共犯性」という問題の環にかかわる事柄であるが、その第二点は、彼の視点が「管理社会」という現代資本主義に特有な抑圧構造（当時、マルクーゼやフロムなどのフロイト左派がテーマライズし始めていた「寛容的抑圧・自発的服従」の問題性）に移動し始めていることである。また第三点は、それと絡んで、関係性変容の劇的性格（共

犯性に担保されていた友愛性が、いったん共犯性が破れるや一挙に敵対性へと激変するという）に視点が向けられていることである。

まず第一点について触れよう。

文学的精神の核をなす「自己否定」の視座が、しかし、「私小説」的方法論においてはまさに《私》とそこごく身近的な環境（家族や作家の日常的交際の）とが取り結ぶ関係性にひたすら縮減してゆくベクトルにおいてしか作動しなかったとすれば、他方、「戦後文学」の開始がまさに文学者の戦争責任を問うという「自己否定」精神の発動を伴ってなされたということは、「自己否定」の視座に手繰り込まれてくる《私》の担う関係性の劇的な拡張を意味した。

ただし、高橋はこの責任追及の仕方が結局のところ次の限界を超えるものではなかったと注記している。すなわち、それが「独自の文学的立場からの追及というよりは、その作家がたまたま属していた政党とか支持関係とか、(従軍記者として従軍した)とか——清) そういうものによつて糾弾する」という「外面的な面」の批判に終始し、「思想の責任、文学の責任というものがいったいなんであるのかという根本問題」には到達できなかったという限界を抱え込んだ、と⁵⁷。

この点でいえば、文学者の戦争責任を問うその仕方自体がまだ「政治的人間」の視座でしかなされず、当の「文学的人間」の視座からなす責任追及(何よりも、「まず自らの肉を斬って」開

始されるべき当該作品・言説の批判となつて展開されねばならなかったはずの)はなされなかったということになる(そもそも「文学者の戦争責任批判」とは何をどう批判することなのかという根本的議論自体が)。したがつてこの文脈からいえば、くだんの全共闘運動が提起した「自己否定」が如何なる批判行為を意味し、如何なる視点と方法論を必須とするかという問題それ自体が、「戦後文学」がおこなつた戦争責任追及の限界を探索し、明らかにし、それをのりこえるという思想的・理論的意義をも持つことになるのである。ここに、高橋がくだんの全共闘的「自己否定」を「日本の近代思想史上の中で、非常に重大な意味をもつ」(前出)と位置づけた理由があつたのだ。

ただし彼は、右に述べた限界をもつにせよ、右の戦争責任追及が戦後文学界に「転向論」という議論空間を開いたことを高く評価し、この「転向論」こそがいうならば全共闘的「自己否定」論の先駆けとなると問題を把握する。というのも、この「転向論」は——限界をもち不徹底であれ——まさに、「自己がそのうちに孕んでいる矛盾や悪」こそを正面に押しだし、「自分の肉を斬る」ことをとおしてこそ他者なり体制なりの「戦争責任」を問う、そういう批判作業の最初の一歩であつたからだ(参照、「文学的人間と政治的人間との対話劇」節)。だから、高橋は、「転向論」的自己批判の試みは「文学の面だけで、あるいは文学と哲学の面だけで見られたいい運動」であり、とりわけ

近代日本のインテリゲンチヤの抱える問題性、すなわち「観念（西欧仕込みの——清）と生活の乖離」を如何に克服し得るかという問題、いいかえれば「観念と生活との落差を、自分の自律的な試練と行動によつて埋めていこうとするタイプ」の人間に如何に自分は成長できるかという問題、これを真正面から追究しようとした試みであつたとする⁵⁸。

かく高橋が言うとき、彼の念頭にあつた文学潮流は次の流れであつた。

〔前略〕野間宏さんの『暗い絵』をはじめとし、埴谷雄高さんの『死霊』に至りますまで、成功・失敗はありましたが、さまざまないい文学作品が、転向の問題をめぐつて描かれてきた。さらにそこから、「組織と個人」の問題とか、「政治と文学」の問題というふうにいわれておりますさまざまな問題が派生いたしました、文学者だけでなく、哲学者、思想家一般をまき込みまして、戦後何年かの間激しく論議されてきていたわけであります⁵⁹。

なお、《限界はあつたにせよ、文学の領域だけはまさに文学であるがゆえに「自己否定」的視座を担い得た》というこの認識は、高橋にあつては実は次の問題に直結する。彼いわく、

学問の世界というものは、そういうことすら実はやらなかつたんで、なぜ、戦後二十四年たつて大学の学園闘争が火を吹いたか（中略）それは、大学では文学の世界でやったそういう戦争責任追及すらやつてないということなんです⁶⁰。

では、第二の問題とは何か？

既に何度もくりかえしてきたように、高橋の言う「自己否定」は自己変革・発展の次の決定的な跳躍の契機として構想されている。すなわち、己が担わされあるいは無意識の裡に積極的に担いもしてきた「共犯性」の呪縛、これから自己を解放し、新たな関係性の創設が同時に新たな自己の創設でもある地点に己を進出させるうえで。この点で、当時の学園闘争で問題にされた「共犯性」に関して彼は次のように述べる。

自分がこの社会の中で黙つておりさえすれば、あるランクにまでエスカレーターで乗つたようにすすんでいくだろうことはわかりきつてる。しかしこの社会および学園内で、目に見えていゝ存在する悪というものは糾弾せざるをえない。しかし、そういう糾弾して自分自身が、なんらかの形で、この社会の悪のありようと関係があつたり、あるいは（中略）学園にいつてるといふこと自体が、一定の恵まれた条件であることは認めざるをえない⁶¹。

ところで高橋は、右の如き「共犯性」の自覚に立つたうえで、その「共犯性」を引き裂きながら、その「共犯性」が生む悪を糾弾することは、「非常に苦しい、こちらでもいかにそちらでもいかにという形の論理」を生きたことだと指摘し、そのうえで、かかる論理に立つ「自己否定」は島崎藤村の『破壊』が生きた「私小説」的否定と違うことはもとより、また戦前の「プロレタリア文学」的自己否定とも違う、今日の社会システムの新しさと結びついた新しいタイプの「自己否定」の出現を示す「新たな一歩」だと評価する。そして、彼はこの問題を「管理社会における文学的な真実というものはいったいどういものであるべきかというふうに問題をたてることができる」と述べるのだ。⁶² いわく、

〔前略〕旧左派の人びとはある意味で幸福だったんです。つまり、自分たちとは別個のものとして、敵というものを対象化——非常にはつきりした形で対象化することができまして、それに向かって反抗したり、その虚偽をあばいたりしていることよって、自分たちのやっつてることがまっとうであるというこの自己証明ができたという気分をもつことができていたから（中略）ところが、現在は、そうじゃないんですね（中略）現在の管理社会の恐ろしさというものは、そういう反対派の存在も、たえず自分のほうの制度・体制のあり方の

補完物化していつて（「そういう風に糾弾するおまえを許しておくこと自体が、この場が民主主義的であることの証明である、その恩恵に感謝せよ」というように——清）、そして流れを止めない流れのありようを操作するんですね。（中略）現在はやはり操縦社会であつて、戦後二十四年の間に、同じ階級構造というものを保ちながら、抑圧社会から操縦社会へと変わつていつた。（中略）現在の社会の恐ろしさというものは、かつてのそういう物的な収奪と抑圧のはつきりしておりまして社会ともちがひまして、私たちの意識自体、ものを考えようとするその意識自体がすでに汚染されて、いて（中略）泥んこで泥を洗つて自分がなんとか抜け出ようとする、そういう非常に悪戦苦闘というものをせざるをえないような状態の中にあるわけですね。⁶³（傍点、清）

きわめて残念なことは、この発言の約七か月後に彼は他界したことである。右の発言が示唆するように、彼の思考の射程には、当時マルクーゼやフロムが「寛容的抑圧社会」・「市場的構え」・「サイバネティックス型人間」等の概念で問題にしようとした「自発的服従」を誘導管理する現代資本主義社会の固有の抑圧構造の問題性が既にはつきりと視野に入っていたのだ。だが、彼の早すぎた死はまさにこの《管理社会における文学的な真実の探求方法》という問題を追究する時間を彼に与えなかつ

た。

第三の問題とは、関係性の変容の劇的性格という問題への高橋の注視である。そして、この問題は「共犯性」を鍵概念とすることで提示された前述の第二の問題と深く結びついている。私はまず次の一節を引きたい。そこには明らかに一九六九年のいわゆる京大紛争をとおして彼が京都大学文学部内で経験した教員間の人間関係の痛みに満ちたドラマが語られているのであり、かつそれはくだんの《共犯性からの自己解放》という主題に直に結びついているのだ。

彼はまず、あらゆる人間同士の関係性は、この関係性はこうあるべきである、という「形相体」つまり規範的理念を暗黙の裡に孕むと指摘し、こう述べる。

ある人間が——自分の意識の中の形相にある位置を占めている人間が——ある種の行動にでると、その行動は、私たちにとってなんかこう非常に迫ってくるという理由は、自分の中に安定した円形なら円形の形相体があるとしますと、誰かが果敢な行動にできれば、その形相体がギュッとゆがむんですね、そのときゆがんで、それを相手を引きもどすことによって自分が安定すれば（よしとするか——清による補足）、自分が前にでていくことによって、またひとつの新しい精神の自我というものを形成するかということ（新しい関係性の創造と自我

の新しい創造とが一つとなった、そういう行為に打って出るか、否かを——清）、たえず人間というものは選択を迫られているわけですね⁶⁴。

だから高橋によれば、或る個人が今までの関係性の枠組みを超える行為を決断する契機はたんにその個人の内面の怒りや悲しみなどの感情によるだけではない。「自分のいままでもつていた関係性が、誰かの行動とか社会全体のありようの変化によって、変容をこうむったときである」という問題契機が必ず介在する。また当然そうした行動は当来帰属していた関係性の側からの反作用を蒙らざるを得ない。この点で彼は、新しい関係性の創出経験にせよ、従来の関係性からの脱出経験にせよ、自分の自由の発揮が同時に関係性変容と一つになってしか為し得ないことの実感、これが「『あ、おれは生きているな』という実感」にほかならなかつたと語る⁶⁵。

そして、まさにこのような関係性変容、一言でいうなら、今まで何の疑問も持つことなく慣れ親しんでいた関係性が、思いがけない《他者》の行動が生むインパクトによって、これまで気づくことのなかった「共犯性」の相貌を剥きだすに至り、かかる関係性変容が次々と自分がこれまで結んでいた関係性の全域に波及し始め、これまで思いもしなかつた課題、すなわち《新たな関係性の創設なくして新たな自己の創設なし》という

問題地点に投げ込まれてしまうと、これが起きるといふのだ。実に、かかる事態の生起、それこそが従来の「抑圧社会」では考えられない、「管理社会」・「操縦社会」に固有な「共犯性」の問題構造であり現象形態たというのである。

なお一点、次のことを付言しておきたい。これまで縷々述べてきたように、講演「文学の根本……」は彼が「文学的人間」の概念に託した視座を深く理解するうえでいわば遺言にあたる貴重な発言に満ちたものである。そして同講演がきわめて興味深いもう一つの理由は、高橋が「私自身は私小説という小説の法論には反対」であるとしながら、他方、会場からの質問に答えるなかで、最近自分は自分自身のなかに、「なにかある告白衝動みたいなものがでてきた」ことを感じ、「そういう私小説系の、あるいは自然主義系の告白文学とかそういうものを読み返し始めた」と語りだす点にある⁶⁶。この発言に込められた問題については、本章の最後につける付論高橋における『知識人・インテリゲンチヤ』表象の特質——『釜ヶ崎』的賤民世界との往還性⁶⁷」でいささか論じた。参照されたし。

「管理・操縦社会」における「自己否定」視点の再展開

——フロムを補助線として

高橋が彼自身の経験に立って問題にしようとしていることを、より一般化し、いっそう鮮明にするために、彼が読んでいたかど

うかはわからぬが、ここで一つの参照軸としてエーリッヒ・フロムの『正気な社会』での議論を引き合いに出してみたい。彼は、二十世紀のアメリカ社会の観察を通して「二十世紀の資本主義に適合する社会的性格」の特質という設問の下で高橋が取り上げた問題と明らかに重なる問題を論じている（同書は既に一九五八年に邦訳が出ている）。大略こうである。

フロムによれば、十九世紀資本主義とは対照的に、米国に代表される二十世紀資本主義において優勢となるのは「受容的構えと市場的構え」であり、「競争の代わりに『チーム・ワーク』の傾向が増大する」ことである⁶⁷。すなわち、——「たえず利益を増やそうとする要求の代わりに、しっかりと安定した所得を得たいという欲望があり、搾取の代わりに、富を分かちあつてふやし、他人とも自分自身ともうまくやっていこうとする傾向があり、合理的にせよ、非合理的にせよ、公然の権威のかわりに、匿名の権威、つまり、世論と市場の権威がある。個人的良心のかわりに、適応し承認されたいという欲望があり、誇りと支配の感覚ではなくて、たえず増大する、おもに無意識的な無力感がある」（傍点、フロム）と⁶⁸。

「市場的構え marketing orientation」とは、各商品の価値が、その具体的で個人的な質的価値に即して同様に個人的で多様な顧客との関係性の下で多様に評価されるのではなく、

巨大な商品市場において、だんの需要供給法則を通じて最終的にそれが獲得する価格によって一元的に判定されるようになり、この意味で金額として表記される量的価値に徹底的に抽象化され量化されること、およびその一元化された価値評価を文句なしに受け入れ、常にこの市場による判定を自らの下す価値評価の規準に据える態度、これを指す。この意味で、「市場的構え」それ自体が「市場」という「集団」への各個人の同調的、態度を意味するわけだが、いわばそれを相型とする類似した行動思考様式が社会の全域に普及し、かつ個人のいわば「世界観」的位置に競り上がるという事態、これをフロムは「二十世紀の資本主義に適合する社会的性格」、すなわちくだんの「市場的構え」の蔓延化と呼ぶ。

かくてフロムによれば、「必要なのは、大集団のなかでおだやかに協力する人間である。つまり、いくらでも消費したが、趣味が標準化されていてすぐに影響をうけ、予想のできるような人間である」し⁶⁹、このことが《孤独化の恐怖から如何に己を救うか》という人間の根柢に横たわる実存的問題と結びつくとき、既にくだんの「市場的構え」を内面化してしまった多くの「疎外された人間」はまさに「市場的構え」に適合的な集団への同調に走らざるを得なくなり、「彼の至高の目的は、他人に認められることである。そのおもしろ恐怖は、認められないのではないかということにある。他人

とちがうことや小集団に身を置くことは、彼の安全感の脅威となる危険である。したがってはてしなく同調しようとする渴望が、生まれる」という心理状況が蔓延することになるという⁷⁰。

さて、高橋がおそらく直観したのは次のことであつたのではないか？ すなわち、右のような現代特有の問題が、高橋の言う元々強い集団同調志向性を抱える伝統的な「日本社会のなしくずしの構造」と複雑な融合を遂げつつ、日本社会を「抑圧社会」から「管理・操縦社会」へと急速に移行せしめたという事態、かつまさに全共闘運動がこうした複合的事態へのリアクション・異議申し立てとして誕生したということ、しかし、そうであるが故に、運動それ自体の在りようが、己が対抗せんとする右の状況志向に実は大きく規定され逆に浸透されもするとう問題、これである。

とはいえくりかえすなら、彼にはこの問題と関連させてくだんの「自己否定」のテーマを掘り下げる時間は与えられなかった。

講演「状況と文学」における想像力論

私は前号論文・第Ⅱ部・プリズム4「《想像的人間》の小説方法論」において、高橋にとつて人間が想像力をもつ存在だと

ということが如何に重要なテーマとなるかという問題を取り上げ、それに関連してサルトルへの彼の言及を問題にし、さらにそこに孕まれる問題を私が年来取り組んできた「《想像的人間》」のテーマに関連させかなり論じた。

ところで、高橋最晩年の講演「状況と文学」においてこのテーマは再び彼によって取り上げられ、相当の力を注いで論じられることになる（同講演を活字化した章は五六頁に渡る量を示すが、その全部が想像力論である）。まさにそれは、「文学的人間」の視座の本質にかかわる問題として論じられるとともに、しかも、次節に取り上げる問題、すなわち全共闘運動の思想的意義をいわゆる新左翼諸党派の活動のなかに見るのではなく、何よりも「ノンセクト・ラディカル」の登場のなかに見いだす彼の視点と直結する形で論じられるのだ。

彼はその講演のなかで、当時京大構内に全共闘が掲げた大きなたれ幕のなかに「想像力は世界を切り拓く」という言葉を大書したものを発見したときの感激をまず語りだす。いわく、そのような言葉は「従来の政治的な運動であった場合にはけっして書かれなかったであろうような文句」であり、「非常に印象的だったひとつのこと」であった、と。そして自分が思うに、それは「非常に大切な問題」を含むのだ、と⁷¹。

どこが大切なのか？ 彼によれば、それは全共闘運動がもつた次の特質、すなわち「すぐれて政治的な運動」が同時に二十

世紀西欧の文化では「生命の哲学」（通常「生の哲学 Lebens Philosophie」と呼ばれることが多い——清）と呼ばれてきた実存的視点・問いを携え、それと一体となって展開してきたという問題、これを象徴する言葉であるからなのだ。その哲学的問い、「人間の存在とはいったいなにであるか」とか「私たちが生きている意味」はどこにあるのかという問い、これまでもつばら「キルケゴールやニーチェ」、あるいは「サルトルやカミュ」らの書物を通して議論されてきた問い、それが「日本の青年たちの具体的な運動として、顕現し、行動にあらわれたということ」、これがまだ「萌芽的」ではあるにせよ「非常に重要な意義をもつ」と⁷²。

というのも高橋によれば、人間が想像力をもち、実は人間の抱く認識のみならず、欲望も感情も想像力という契機に媒介されないものではなく、肯定的積極的な意味でも（たとえばまさに「想像力は世界を切り拓く」という場合のように）否定的な場合でも（たとえば嫉妬に狂い、まさに「報復の論理」の捕らわれ人になる場合のように）、人間の感情と欲望は想像力の活発な運動に媒介されることなしには燃え上がることはないからだ。

この点で、私は読者に、先の本第一章・補注6と補注8での議論、そこでの「《前衛者意識―怨恨的復讐心―権力欲望》の暗き三位一体」をめぐる議論、とりわけそこでニーチェに関する指摘を参照するようお願いしたい。そこに登場する、「怨

嗟の人間」が己のために必要とする「完璧なる劣等性・道徳的劣性と一つに撚り合わされた〈悪〉としての《敵》」という表象にせよ、それと対になった《完璧なる善と正義の騎士たる革命的前衛たる我》という「圧倒的道徳的優越」に満ちた自己表象にせよ、いずれもまさに想像力に担われてこそ成立するそれである。そうした想像力の發揮のされ方・心理的遠近法、それを生み出す怨恨的復讐心の心理機制、これをニーチェは見事に抉り出してみせたのであった。またそのことによつて、彼はフロイトが開始する精神分析的な人間洞察の先行者となり、かつその先行性は同時にフロイト的狭さ——その生理学的唯物論に担われた、汎性欲的リビドー主義の關係主義的視点の脆弱性と狭さ——を超える精神分析的洞察の拡張をいわば先取りする性格をもつそれであった。くりかえしになるが、かかるニーチェ的洞察を高橋は『悲の器』のなかで典膳に語らせたのであり、また己の《捨子性》が生み出す破壊衝動を己のいわば「原罪」とするところの、高橋の造形した代表的な主人公たちは、決して己を《純粹善・純粹正義の執行者》などとはみなさないし、この心理機制が人間に取り憑く経緯を己の身に即して十全に理解している人間たちなのである。

また、この問題の流れのなかでわれわれは次のことを知らねばならない。すなわち、高橋が——まさに彼の生育史的経験を基にして——貧民街に棲む被差別民が生きねばならない近親憎悪

の關係性に実に深い関心を抱いていたことを。

たとえば彼は言う。「差別の問題というのは、すぐれて人間の意識の問題でもあり、そしてそういう意識構造と現在の社会構造との重なりあう接点に成立する、非常に困難な難問なんです」と⁷³。かく言うとき、彼は、被差別の怨念が被差別者をしてより下位の者への強烈なる差別者へと変貌させる「抑圧の下方移讓」の心理機制を念頭にしているのだ。どのような心理的遠近法（ニーチェ）のなかで彼らが周辺の他者を捉えるか、つまり相手をどのような像のもとに想像するか、そこが問題のポイントとなる。

高橋は講演「文学の根本に……」のなかで差別意識の抱える解決するうえで難問となる問題を、まさにこの「抑圧の下方移讓」の心理機制に見る。その指摘は彼の大阪西成・釜ヶ崎育ちが彼に与えた痛切な経験によつて支えられている。（なお、このテーマはそのまま次節に流れ込むそれであると同時に、後の第五章「解体と創造」「軍団化」か「地域パルザン化」か」節で取り上げる高橋の言う「社会革命」論のなかにも重要なテーマとして引き継がれる）。いわく。

「私の釜ヶ崎の経験から申しますと、未解放部落の人、朝鮮の人、それから日雇い極貧層、それから、そこからはい上がっていく少数の努力者ですわね——私のおやじははい上

がつていったようですけど——、そういう四つどもえのものすごい憎悪関係があるんですよ。(中略)このところをよく知ってないと、差別の問題をとらえそこなうと思うんですけどもね。非常に近しい状態にある者同士が激烈に憎悪差別をしあうということ、どうするかということですね。⁷⁴

ところで、この講演における高橋の想像力論におけるサルトル理解に関して私は大きな不満を覚える。その問題に関してはくだんの前号論文・第Ⅱ部・プリズム4「《想像的人間》の小説方法論」にも指摘していないから、ここでそれを論じておきたい。

高橋は「想像力は世界を切り拓く」という言葉を全共闘の掲げた垂れ幕に発見した時の感激とそれが彼に掻き立てた想念について縷々論じた後、文学的営為と想像力との関係に話題を移し、「イメージネーションとか、イメージネール」とか聞けばまず多くの人はサルトルを思い浮かべるだろうと述べ、議論をまずサルトルへの言及から出発させる。⁷⁵

そこでの高橋のサルトル理解は次の一点に尽きる。いわく、従来もつばら否定的に考えられてきたそういう精神作用(想像するとは、「対象物を現実の知覚の対象としては排除することであり、自分の抱える現実的諸問題から身を引いて、自分の想念に

閉じこもるとい——清)を、サルトルは逆用しまして、人間が想像的な存在であるということは、想像力を発揮することによって、この現実を超越することができるということの意味すると考えたわけです。⁷⁶

しかし私見によれば、この彼のサルトル理解は次の問題側面をまったく切り落としたサルトル論なのである。すなわち、私がかだんのプリズム4で縷々述べた点を。読者にはぜひその点を振り返っていただきたいが、私見では、既にサルトルは初期の論考「想像力の問題」以来、「現実を超越する」想像力の働きは、現実変革に人間を駆動する働きと同時に、現実との実践的葛藤(したがってまたそれと深く結びついて倫理的葛藤)から身を引く固有な意味で「審美主義的な世界態度」に帰結する危険をも孕んでおり、そのような「審美主義的な世界態度」を己の生き方とせざるを得なくなった人間(プリズム4という《想像的人間》)は、かかる世界態度を採る以外に生きることができないという特別な精神的疾患・苦難をその生育の来歴から抱え込んだ人間であり、かかる人間が如何にいわばこの《想像力の病》から自分を解放し、もう一度現実との正面からの格闘を己の生き方の基盤に据えられるようになるかという実存精神分析的問い、これこそ想像力を問題にする自分の思索の根柢にある問いだと考えていたのである。いいかえれば、「現実を超越す

る」といつても、眼前の現実を実践的に変革し、別の現実を創造することによって「超越」する場合と、架空ないし妄想世界に審美主義的に「超越」する場合（したがって当の眼前の現実はなんら変革されことなく実践的には是認される）との二つがあり、《想像的人間》とは前者ではなく後者なのである。*11

だが、高橋のサルトル論はこの明確な対置、くりかえせば、想像力の相反する二つの働きの対置（つまり高橋が強調する）をサルトル自身がおこなっている点に関して曖昧なのである。たとえば彼はこう述べている。

しかし私たちはそういうサルトルの考え方を、そのまま了解しているだけでは、実は想像力の問題について、より豊かな実りをもたらす考えに到達することはできないと思うんです。要するに想像が現実を排除するという、それだけにこだわってはいけません。むしろ、人間がもつております精神的な諸作用との関連性をもう一度考え直してみなければならぬ（後略）⁷⁷

そして高橋は、右にいう「考え直し」を試み、サルトルの想像力論の一面性を正そうとした日本の作家は誰よりもまず野間宏であった、と主張するのである⁷⁸。

くりかえしになるが、高橋は「サルトルのいうのとは逆に、

私たちの知覚というものが、ある意味では力が強くて、想像作用というのは知覚、つまり現実的な、素朴実在論的な実在に負けていくという性質をもっている」と述べるが⁷⁹、実はこの批判はまったく当たっていない。というのも、当のサルトルが高橋の主張を自分の想像力論の前提に据えているからである。或る一節だけ引こう。その一節に出て来る「分裂病者」は《想像的人間》に置き換えて読むことができる。

分裂病者が夢のほうを好むのは、夢の中では百万長者や皇帝として自分が現れるからだとされるが、これは本当ではない。彼が夢の世界のほうを好むのは、そこでは**存在**は暴き出されるまさにその限りにおいてしか**存在**しないからである。つまり、彼は存在の乏しさを好むのであり、それは**存在**が、すぐに主観に吸収されるようなより少ない**存在**しかもたないからであり、欲望される存在と欲望する存在との間にいかなる仲介者もないからなのである⁸⁰。（太字および傍点、サルトル）

とはいえ、こういう高橋のサルトル理解の浅さは実に残念にしろ、補論2に示したように作家高橋の苦闘それ自身は、そのままサルトルがジュネやフローベールやマラルメあるいはボードレールのなかに見た作家的苦闘にそのまま連帯するものであった。また高橋はそういう苦闘をいわば彼流の《実存的精神

分析》の主題中の主題とすることによって、サルトルの思索的営為に連带的であった。サルトルについていえば、まさに彼こそ《政治的人間と文学的人間の対話劇》こそが二十世紀の最も誠実な思索の舞台であるとする認識、この視点を提起する代表的な知識人、一個のシンボルであった。

*11 《想像的人間》について——前号論文からの引用

《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」⁸¹（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。

付論 高橋における「知識人・インテリゲンチヤ」表象の特質

——「釜ヶ崎」的賤民世界との往還性

前節において言及した問題、すなわち、高橋が彼の生まれ育った大阪・釜ヶ崎で得た痛切な認識である《抑圧の下方移譲》の心理機制^{メンカニスム}にもかかわらせて、私は付論として、高橋文学がどのような「インテリゲンチヤ」意識に立っていたのかという問題をいささか論じておきたい。

まさに「インテリゲンチヤ」という言葉は高橋文学において意識的に強い響きを与えられ、そこに伏在する緊張関係を熟知させるものとしてある。後の第四章で触れるように、『日本の悪霊』には「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」という言葉が登場するが⁸²、そもそもこの言葉とほとんど同じ言葉が『憂鬱なる党派』にもある⁸³。その『憂鬱なる党派』では蒔田と古在が次の論争を闘わせる。

蒔田が「インテリゲンチヤというものは、いわば社会の自意識だ」と主張すると、それに対して古在がこう反論する。いわく、「インテリというものが、社会の変化の兆候をさきどりして、自分を変容させる状況先取性をもっていることも認めていい。しかし同時に、社会の表面の変化に眩惑されることなく、本質をもちこたえる状況抵抗性をもっているはずだ」と⁸⁴。

この点で、やはり高橋晩年の講演「文学の根本に……」にはきわめて興味深い高橋のインテリゲンチヤ論の片鱗が顔を覗かせる。

まず彼は、「近代的なインテリ」の成立が生じたあとに起こるインテリゲンチヤと民衆との接触の「最初」の形は、ロシアのナロードニキ運動が掲げた「民衆の中へ（ウ・ナロード）」の合言葉に象徴されるような「啓蒙主義的な形態」であつたと指摘したうえで、さらにこう続ける。すなわち、この形態はインテリゲンチヤ階級と民衆との階級矛盾の意識が先鋭化するにつれ、そうした啓蒙活動に取り組むインテリゲンチヤのなかにいけば抑圧階級に属する一員としての己に対するいわば原罪意識を強化してゆくことになる、と⁸⁵。

ただし彼は、そう指摘したうえで、日本社会はその「軟構造」（大量餓死を回避せしめる救済措置が自然に生じる農村的共同性の広範囲の持続や、教育制度の早期発達による階級矛盾の緩和、等）によってロシア、中国、西欧等に比較して、この階級断絶・対立意識が生む「原罪」観念はそれほど先鋭化しなかつたのではないかと指摘する。たとえ、キリスト教的な原罪意識やマルクス主義的なインテリ論の影響が日本の近代的知識人に一定の影響を与えたとしても⁸⁶。

そして高橋は次の注目すべき視点を提起するのである。すなわち、「日本にとつてロシアとちがう非常に、つらい問題」（傍点、

清）が一つあり、それは「だいたいにおいて、日本のそういう思想的なバイタリティーをもっている、あるいは技術的にいいことをやっていくインテリというのは、むしろ中流、下層ないしは、下層より下（「極貧のよりちよつと上」）からでてくるといふこと」だとし、この点では労働者階級出身のインテリ等はほとんどあり得ない西欧ともきわめて対照的である、と。そしてこういう日本型インテリは「非常に複雑な内面をもっている」と指摘する⁸⁷。

ここで強調したいことは、この問題視点は誰よりも大阪の西成・釜ヶ崎育ちである高橋自身の経験から生まれてくるそれだという事情である。そして、彼は『憂鬱なる党派』の小説構成に関して次の告白をおこなうのである。

彼は講演会場の質問者から出てきた批判——『憂鬱なる党派』に出て来る釜ヶ崎をモデルとした貧民層の生活は、左翼インテリ青年同士の対話とのダイナミックな葛藤劇を構成するのではなく、結局後者のたんなる「背景の意味」しか獲得できなかったのではないかと——を念頭におきながらこう言う⁸⁸。

——そういう批判が出て来るのは「確かにあの小説がその面では大きく破綻している証拠」と言わざるをえないが、敢えて自己弁護をするなら、自分の意図はまさに次の点にあり、それは学生運動家たちの対話劇を展開しながらも、その「一章ごと」に「釜ヶ崎の人々の生活」を挿入するという方法を使ったこ

とに示される、と。すなわち、その意図とは、「インテリたちが（中略）大激論してしましても、その激論している立場自体を、ジロツとどこから別の光で照らす光」、それを「出したかった」のだ、と⁸⁹。

その彼の想いは、彼自身の解釈によれば、少年期以来彼のなかにあった葛藤、一方にある釜ヶ崎の世界を脱出したいという欲望、自分があの世界の住人であったという「コンプレックスを克服したい」という想い、そしてそれができたといういささかの自負、他方にある「ぼくは問題性を全体を踏まえて克服したんではなくて、ぼくだけが脱出したんだという気持ち」、この二つの想いの葛藤に根ざすものなのである⁹⁰。しかも、かかる葛藤はまさに生きた葛藤として、自分のなかにあの世界がもっていた「泥沼」への「ノスタルジー」が今も生きており、昼間から酒を飲んで「ドテツと道端に寝ている」あの界隈の日雇い労働者のように道端に寝てしまいたいという衝動に時として駆られるのだとも告白している⁹¹。

また、彼はそれと同じような突然「下意识」（無意識）の間から湧き起こる衝動に次のそれ、すなわち、これまで嘗々と自分が周囲との間に築いてきた世界を「理由もなく」一挙に破壊しつくしたいという「抑えられない憤懣」・「憤怒」の衝動が自分のなかにあること、そしてほとんどの自分の小説の終わり方というものがそうした破滅的な形になっていることについても

語る⁹²。それを彼は「総体からのニーチェ的超越」とも呼ぶ⁹³。

この彼の自己体験が『憂鬱なる党派』の主人公西村に投影されていることは明らかであろう。まさに西村は、前号論文・第Ⅱ部・プリズム3に示したように、「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」、職を捨て、家庭を捨て、くだんの被爆したかつての近隣の住民三六名の伝記執筆にいわば身投げするのであり、彼はこの伝記執筆の最深の動機が実はかつて原爆を投下された広島で見た世界破局の光景をもう一度まざまざと見たいという復讐願望にあることを明かすのである。

既にこの第一章の「『自己否定』をめぐる最晩年の問題提起」節の最後で言及したように、死を約七か月後に控えたこの時期、高橋は自分が最近激しい自己告白の欲求に突き動かされるようになり、改めて近代日本の私小説の代表作を読み直しており、作家デビュー以来彼自身が一貫して追求してきた自分の小説方法論の核心、つまり角逐的対話劇による自己の「劇場化」という方法に不満になったこと（何よりもそれはいわば観照的志向が強すぎ、この激しい自己告白の実存的衝動に応え切れなように思われた——清）、だからこの方法を超え、とはいえ旧来の「私小説」的方法に単純に復帰するのではなく、この二つの方法論を新しい地平で新たに総合する企てに乗り出そうとしていると告白するのである。

そうした彼の模索の創造的な葛藤的エネルギーの源泉が彼の「釜ヶ崎」出自にあることはいうまでもないことであろう。そして、その事情は実は当初からのものであり、実は彼の言うくだんの「劇場化」の方法論の根柢に置かれていた事情でもあった。だからこそ、かの京大助教辞職と死の予感が重なったこの時期、実存的緊張のいわば最後の大波が彼に押し寄せたこの時期、彼は「まだ作品の上では、いまかわりつつあるそういうものを結晶させてはいない」のではあるが、その緊張に見事に応える新しい小説形式の探究にのりだしたのである。遂に、その結実のための時間を持ち得なかつたとはいえ。

最後にこの《賤民》という問題の環に關わつて次の一点だけ指摘しておきたい。それはこの問題の環にはもう一つの本質的契機があり、それは高橋文学においては《娼婦》の存在にほかならないという問題である。だが、この重大なるテーマに關しては他日を期したい。

第二章 『邪宗門』の問題圈

『邪宗門』における《日本的なるもの》

講演「文学の根本……」には高橋が『邪宗門』を生んだ創作意図に關するきわめて重要な証言が含まれている。まずそれを引きだしておきたい。

それは、前号論文以来の私の根幹テーマである「高橋和巳における宗教と文学の契り」にかかわらせていえば、次の問題となる。すなわち、彼の文学は日本の宗教的風土、つまり自生の古神道的アニミズムならびにシャーマニズムと大陸から伝来した仏教との「本地垂迹」的融合が培つてきた宗教的心性、これといった如何なる対話と対決の關係を結ぶか、という問題である。別な言い方をすれば、日本の民衆のなかに土着し、その生活現実と骨がらみになつた心理的苦悩の「泥沼」（高橋）のなかから積み上がられてきた心性と思考様式とは如何なる特徴を持つものなのか？ そしてまた、そこへと「深くもぐりこむこと」で、内部から爆破する「力」、それをもたずしては、日本文学は当の日本において真に決定的な文学とはなり得ないのではないか？ この点で、「文学的精神」は日本の民衆の土着的な宗教的心性を如何に問題把握するか？ こういつた問題である。同講演において高橋は実に率直にこう語りだす。

——自分はこの講演で「私小説」文学の形成過程を論じる際に「明治の作家方とキリスト教精神の相関性」という点に重点を置いたが、「日本人がその生活との相関關係で、伝統的に育ててきた信仰」は「仏教」であり、この点で実は「私小説」のなかにもその要素は歴然と入り込んでいる。「自分のいたらかなさ・つまらなさ」を面々と書き綴るといふ作家の心性は実は仏教が日本の土壌のなかへ沁み込ませた「煩惱即菩提」といふ

宗教的心性による作家の自己正当化欲求に支えられており、この側面においては、「私小説」は「近代的自我」の確立を精神的に援助したキリスト教精神の要素ではなく、日本に土着した「仏教的心情」に掉さす。

そう論じたうえで、彼は自分をまさにこう自己批判するのである。

ぼくなんかは、やはり仏教的心情——無常観とか自己放棄の姿勢とか、そういうものが漠然とわかっていながら、まだまだ勉強不足でしてね、それをもっともつときわめ尽くして、そして人々の心情の中に深くもぐり込むことで、内部から爆破しない、とですね、いまこの講演の席で申しましたような論理では、残念ながらくずれないですね。⁹⁴（傍点、清）

この点できわめて重要なのは、『邪宗門』はこの彼の自己批判的問題意識に直に立脚して試みられた作品であるという事情である。つまり、「もともと宗教には世直しの要素がある」という高橋の視角を、日本に土着した「仏教的心情」（とりわけ、それが濃厚なのは「農村地帯」であり、かつ都市においては貧困を媒介項としてそこに繋がる貧民・賤民地帯）のなかにいけば「思考実験」的に再導入した時に浮かび上がる、彼言うところの「邪宗」（宗教の本質的問題性を一番鮮明化するところの）たる「ひの

もと救霊会」を小説の舞台と設定したわけである。（周知のように、この創作された教団は、何よりも大本教をモデルとし、この教団を、日本の幾多の新興宗教——ほとんどの場合巫女的教祖への信仰を核に据え、シャーマニズムと古神道的アニミズムならびに仏教的心情の融合として生じる——が「世直しの要素」を一番過激化した場合の代表例として捉えた）。

なおこの講演での彼の発言に関して、次のことを付言しておきたい。『暗黒への出発』に収められた三講演の最後は「生命について」と題するものであり、前二者とくらべてその講演時間も三〇分間とごく短いものだが、その主題は、「日本人が元来もっていた生命というものに対する、ある見方」を、志賀直哉の『城の崎にて』と島木健作の『赤蛙』を好個の例として取り上げながら、浮かび上がらすというものであった。

では、この「ある見方」をどう特徴づけるかといえば、高橋は仏教の「一木一草にも仏心なきにしもあらず」（『山川草木悉皆成仏』）という汎神論的宇宙観、かの「空観」に基づく宇宙観、それに支えられた生命観であるとし、先の二つの短編小説の例を引いて、「人間の生命というものを、他の動植物、あるいは一切衆生と切り離れたものとしては意識しないで（中略）鼠とかトンボとか、あるいは植物とか、そういう存在の中に貫かれてある生命のリズムというふうなものを凝視することによって、逆に、人間の生命というものを迂回して考える」思考

回路、これであるとするのだ。⁹⁵⁾ (なお、ここで急いで一言コメントを添えるなら、この講演は日本の宗教的風土を問題にするさい仏教をもつばら考察のターゲットとして押しだしているが、これは『邪宗門』の展開に即していても高橋自身の視点を正確に表現しているとはいいたい。問題にされるべきは古神道と仏教との「本地垂迹」的融合性である。そのことについては次節で述べる)。

彼は、こうした汎神論的な宗教的な宇宙観が日本人のなかにあらためて賦活することの重要さを公害闘争の活性化の問題と結びつけるが、いうまでもなく、それは後に第五章で取り上げる「地域のバルチザン化志向」論とも結びつく文脈にも浸されている。

とはいえこの時期、急速に仏教的心性との対話と対決というテーマが、かの釜ヶ崎育ちという己の出自性に染みわたっている「泥沼」性(日本の底辺民衆の土着的心性に着地し得る文学的言語を如何に創造し得るかという課題意識を象徴する言葉としての)の再自覚と深く結びつき、また己に切迫する死の意識と結びつき競り上がってきたこと、これは明らかである。実にこの講演は次のような仏教への共感の言葉をもつて語りだされるのだ。

老いゆくこと、それから病むこと、そして死んでいかねばならないこと、そのことを仏教は、その教義の根本的なところ
で、非常に深く見つけているような、たいへんいい教義であ

るといふふうに、私、感じております。(続けて、彼は、キリスト教もそうした側面を強くもつにせよ、「仏教のほうはよりいっそう(中略)よく見つけているように私には思われます」と述べている。⁹⁶⁾)

「ひのもと新聞」主幹中村鉄男の陳述

さて、ここで『邪宗門』それ自体に戻るならば、前節で取り上げた高橋の問題意識をきわめて明確な理論的言説をもつて『邪宗門』において語る人物は、かつて京都帝国大学の社会学教授であったが、今はくだんの「ひのもと救霊会」の発行する「ひのもと新聞」の主幹を務め、かつ同教団の最高顧問として設定される、中村鉄男である。彼が「ひのもと救霊会」の治安維持法違反容疑を審問する公判でおこなう陳述は次のように展開するのだ。⁹⁷⁾ (真継伸彦はこの陳述を「『邪宗門』で行った思考実験の、ひとつの精髓」と評している。⁹⁸⁾)

彼はまずこう語りだす。

——かつて自分はマルクスの唱える史的唯物論——かの経済的下部構造が政治および思想的上部構造を規定するとの視点を採る——の信奉者であったが、それは社会学の諸学説を机上で研究していたこととであり、実地に日本の農村・漁村に入り調査を積み重ねるうちに、「意外なこと」に気づいた、と。すなわち、「農業、漁業、林業等、直接自然に働きかける基礎的な

生産および、その生産のための共同体形成と、人間の上部構造のうちのもっとも上位に位する宗教とがこの日本においてびつたりと癒着している」ということ、いいかえれば、くだんの「下部―上部の連関は、積木細工のように上下に重なっているのではなくて、回帰的な円環構造をとっている」ということであつた、と⁹⁹。彼は、右の問題の具体的な表れを端的にこう提示する。すなわちそれは、日本では「天皇制を支える神道理念は、先端まで行つた所で、ふわつと、農村の自然崇拜とその日々の感情生活へと解体される」という連関を形づくっているという問題にはかならない、と¹⁰⁰。

そして彼はこの議論を次の問題に繋げるのだ。すなわち、もし日本社会を本当に変革しようという実践の立場に立つとするならば、この「奇妙な日本社会の性質」を、社会を「改変するための条件として認め、そこから行動をはじめるといふこと」が決定的な必要として競り上がってくるはずであり、この円環構造における上と下との「癒着部分に身を置き」、「知識人の思念と、民衆とりわけ農民の活力を総動員してゆさゆさと身をゆすれば、もしうまくいけば一挙に理想社会へと踏み込みうるかもしれない」のだ、と。だからまたこの思念が今や自分の「基本的な志向であり姿勢」となつた、と¹⁰¹。

ところで、彼の言うこの「癒着部分」の一種の凝集的核、血液ポンプの如き位置に就き得る可能性をもつた組織集団が実は

彼にとつて「ひのもと救霊会」なのである。つまり、この「ひのもと救霊会」に潜り込み（いわば、かつて共産党員が社民の指揮下にある労働組合に「加入戦術」をとつた如く――清）、実際彼がそうとなつたようにたとえ「新聞主幹」の地位を獲得すれば、これまでは「戦闘的な要素など殆どない」かたちで作動していた「神ながらの道」、つまり農民大衆の生きた生活の哲学ないし宗教の役割を果たすと同時に、実は天皇制権力を正当化する思想であり宗教でもあるところの、この上下の「癒着部分」に、一方に《地主―小作》制の廃止・徹底した平等主義的な農地改革の推進・真の農村自治共同体の創設をスローガンとして武装解放区創設をも辞さぬ活動家たち（天皇権力のクー・デタ的篡奪による一種の農本社会主義革命の強行的遂行を夢見る青年将校や極右知識人分子であれ、いわゆる「共産党崩れ」の転向者であろうと、はたまた「隠れ共産党」であれ）、とにかく左であれ右であれ《革命分子》を結集し、他方においては教団の發揮するカリスマ的威力を武器に膨大な農民大衆の心性の奥底にこの救霊会組織が入り込み、もつて革命的戦闘的な政治的性格を帯びた宗教的血液の循環回路を開通させること、このことが自分の夢となつた、そう中村は語るのだ。

つまり言い換えるなら、かかる問題設定を思考実験的におこなう、文学的装置、小説的仕掛け、それが高橋にとつての「ひのもと救霊会」の創作であり、たとえば中村鉄男という登場人物

の創作だったのである。(なお、『悲の器』では、右に言及した極右的革命主義の動向は、くだんの米山みきが典膳に起こした訴訟で弁護士を務めるが、実は典膳の学生時代の後輩であり、当時国家主義者であった並川敏雄にまつわる話として顔を出す。並川は、「大川周明・北一輝・滋賀重昂」らの「神秘的な妖気に満ちた著作」で説かれ、「皇道派の青年将校を魅了した理論」、「天皇の絶対不可侵性を(中略)革命権に転嫁させようとする窮余の思想」、「天皇の名において」農本社会主義をクー・デタ的に強行的に実現せんとする理論に心酔していた学生であった、と書かれる¹⁰²。『邪宗門』に登場するくだんの「皇国救世軍」はこの潮流と連携する集団として登場し、救霊会の重要メンバーの一人となる植田文麿はかつてこの皇道派青年将校——いうまでもなく、かの二・二六事件に着想を得た——の一員であったと設定される。彼は四年の禁固刑の後釈放され抗夫稼業に身をやつしながら農本社会主義革命の志を持続させ、戦場体験も経たうえて、戦後救霊会に復帰する。)

だから同小説においては、この中村の着想を引き継ぎ戦後彼の後継者として救霊会の「新聞主幹」となる人物として元共産党員の山辺潤一や前述の農本社会主義者の植田文麿等が、中村的着想の後継者として配置されもする。そして、たとえば文麿についてはこう書かれるが、それは高橋文学に登場する革命活動家(左右を問わず)に共通する心性を表す。すなわち、私の言う「《前衛者意識—怨恨的復讐心—権力欲望》という三者の

暗き三位一体」を(参照、先の補注6)。文麿は自分を貫く「精神」をこう顧みる。「もはや理想からではなく、この社会への憎悪からこの世の転覆に焦燥する私の精神」と¹⁰³。あるいは、「おれは、どうせ呪われた悪魔の道を歩む人間なのだ。感傷的なヒューマニズムも、女の愛も、肉親の絆も、すでに立ち切った。どんな関係も、その関係から生まれるどんな感情も、この世の秩序の転覆のために犠牲にするいがいに、ひとたび歩みはじめた悪魔の道を完成させる方法はない」と¹⁰⁴。(なおこの文麿の言葉はそのまま次節で取り上げる千葉潔が己について語る次の言葉と瓜二つである。「罪人よ。滅びの使徒よ。(中略)母の肉を食い、人ものを盗み、戦いに人を殺して生きのびし、血ぬられし手の罪人よ。汝、救われることなき故に、この世を壊すより生きる方なし」¹⁰⁵。)

ところでここで急いで一つの注釈を加えれば、注目すべきは、前述の如く高橋は、中村にとつては日本の農民大衆の土着的心性の鍵をなす宗教的心性は「仏教」ではなく、「神道」であると設定していることである。(より正確に言えば、明治帝国憲法下において「国家神道」の制度化を蒙る以前から存在し、「国家神道」の基盤にもなったにせよ、天孫降臨的な王権的「一神化」にそぐわぬ「自然崇拜」に合致した多神教構造と母系的な性格を本来とするところの、しかもその起源は仏教の渡来以前からのものであり、柳田国男や折口信夫がそのいわば「祖型」を「琉球神道」のなかに見た、「古神道」を)¹⁰⁶。また後で触れるように、《死のもたらす安楽・救

『濟』を説く点にこそ救霊会の特異性Ⅱ「邪宗」性があり、この点で如何なる死生観を採るかという問題は救霊会にとって決定的な問題であるが、その点についてはこう記される。いわく、

「人の存在は宇宙の靈の精華が凝集したものであり、死はいわばその解体であつて、平安な死はむしろ自然そのものもつ均衡状態に帰ることなのだ、教団では説いていた。(中略)本居宣長のいう日本古来の考え方を、仏教的な地獄極楽やキリスト教的審判の觀念よりも、教団では自然なものとして尊重していた」¹⁰⁷。

この点において、前節で取り上げた講演「文学の根本…」における高橋の発言は読者に誤解を与えるきわめて不十分な曖昧なものになつているといわざるを得ない。先に見たとおり、この講演では『邪宗門』の試みはもっぱら日本の民衆に伝統的に浸潤してきた仏教的「心情」の内に潜在する「世直し」的契機の探究、ならびに近代日本に誕生した革命思想の潮流(もとより西欧の社会主義思想からの圧倒的刺激によって)がこの自生的契機に如何なる接続の可能性を持つのかという問いの模索と規定されておられ、肝心の「古神道」的心性の問題はまったく言及されていらないからである。もとより、くだんの講演は会場との質疑応答のなかでなされたごく短いものであり致し方のない事情はあるにせよ、しかしこの点で、高橋が実際に『邪宗門』で試みた「思考実験」の全容を正確に反映したものではない。また

『捨子物語』以来彼が抱えてきた宗教的思索の軌跡——ジャйна教を基軸に据えた——を反映してもいないこと、これはここで注記しておかねばならない。

さらに私見を加えるなら、高橋は右の一節では古神道の宇宙観を「仏教的な地獄極楽」思想と対置させているが、後者の要素は『往生要集』に代表される日本化された仏教に顕著な要素であつて、元々の「空」的な仏教的宇宙観はこの点では本居宣長の言う古神道の宇宙観とはるかに類似しているといひ得るはずである。また、古神道の宇宙観についていえば、そこでは「平安な死はむしろ自然そのものもつ均衡状態に帰ること」であるが故に「死と生の循環」のなかに溶け入ることであり、再生Ⅱ転生へと取り返されること(キリスト教的なかつての生者そのままの復活ではないにせよ)、つまりM・ヴェーバーや鈴木大拙の観点からするならジャйна教的・小乗仏教的な「永遠の死の安息への救済」とは正反対の「永遠の生命への救済」の志向を表し¹⁰⁸、そこにまた古神道的な「祖先崇拜」と一体となつた「後生」観(奄美・沖縄の祖先霊信仰に典型的な、祖先の靈はあの世でそのまま生きているとみなす)が成立すること、こうしたことが、「救霊会」の「死こそ安息」思想のまさに「邪宗」性(Ⅱ特異なる混濁性)を浮き彫りにする対称軸として明示されるべきである。

かかる問題文脈において、私は読者にあらためて前号論文・

第Ⅱ部・プリズム1「高橋文学における宗教をめぐる問題布置」(前号論文・第六章「『悲の器』におけるキリスト教問題」節も含め)を振り返っていただきたいと思う。高橋のきわめて魅力的な問題設定、くりかえすなら「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」(前出)という問題設定からすれば、おそらく「邪宗」観念に対するそうした問題意識は、論理的に言えば矛盾を醸すはずの複数の要素が当該の「邪宗」と目された宗教ないし宗派においては混濁的、一体性を形成して登場するという事情、この点にこそ向けられているのである。まさにかかる混濁性の孕む葛藤性こそが右の問題的意義を「邪宗」に与えるということであろう。

この点で私はこう思う。日本民衆の土着的心性の「仏教的性格」という問題設定それ自体が実は固有の「邪宗」的契機を抱えていること、これを高橋は先の講演で本来はもつと明確にすべきであったし、かつそれがいっそうよく浮かび上がる小説的仕掛けが『邪宗門』それ自体のなかでもつと為されるべきであった、と。すなわち、「救霊会」思想それ自体のなかに、互いに相手を自分自身を基準に「邪宗」呼ばわりをし、しかも、その「邪宗」的要素がいわば己自身が孕む葛藤・矛盾が投影され外在化した他者像という「分身」的意義を孕むという事態、

これが蠢いている様もつと描きだされるべきであった、と。(その観念構造の抱える矛盾性や葛藤に関する正確な宗教学的な分析と形成史的な跡づけがされるべきだという意味ではなく、まさに「邪宗」的性格を印象的に浮かび上がらす小説的工夫を指すのであるが)。たとえば、「ひのもと救霊会」の脇を通して或る仏僧が、「皇国救世軍」の組織者小窪徳忠を日蓮の教えを甚だしく歪曲するものとして嫌悪を示すと同時に、反対分派の安達景暉の「親相宗」をも、実は甚だしく呪術的で菩薩を一個の女シャーマンに変える邪宗的企てであり、真の仏教徒として「ひのもと救霊会」は排撃されるべきと考えざるを得ない、と怒るシーンが挿入されるとか、そういった工夫が。

しかも、『捨子物語』以来、くだんの「自殺」の自己救済的意義を承認するか否かという問題を中核に置いて、「死がもたらす救済」を説くジャイナ教の救済観念を如何に評価するかという問題は、実はたんにキリスト教との対立関係をそこに浮かび上がらせるだけの問題ではない。くりかえしになるが、ヴェーバーも鈴木大拙も強調するように、それは仏教内の小乗仏教と大乘仏教との抗争の核心に位置する思想問題ともなるはずなのである(高橋も、「救霊会」のそれは「ジャイナ教徒や善導の指導した中国の浄土教徒」とは異なるとしているにせよ、大拙やヴェーバーの論点にかかわらせるほどには踏み込んでいたわけではない)¹⁰⁹。と同時に、まさにそれは「ひのもと救霊会」のかの

「邪宗」性の核心の一つなのであるから、この点でももう一工夫欲しいところでもある。*12

また講演「文学の根本に……」におけるかの高橋の発言、すなわち、人間は己の死の宿命にどのように立ち向かうことができるかという問題をめぐって、死を虚無の絶望ではなく、救済への入り口だと逆転させる論理の提示において、仏教はキリスト教よりも深く真剣であるとの彼の主張、これをめぐって、私は同講演原稿の編集者に関して次の批判を抱く。その発言は彼の文学の出発以来の根幹的問いの一つであつたわけだから、せめてジャイナ教と高橋との関りを中心に置き、かつジャイナ教評価問題は仏教サイドではどのような問題性を形づくるのかについて、編集者の注が付与されるべきであつた、と。

*12 大拙とヴェーバーの言葉のいくつか

一言で「仏教」といっても、小乗仏教と大乘仏教とではその救済志向は真逆になると、少なくとも大拙とヴェーバーは認識している。ここでは、かかる彼らの認識の正否は棚上げしておくが、その一端だけは紹介しておく。大拙はこう主張する。「大乘仏教というものは、それまでは涅槃を存在の完全な根絶であるとしていたインド人思想家たちにおいて、はじめてそれと対立する考えを示した宗教教義であつた。そういったインド人思想家たちは存在を悪であると考え、悪は悲惨であると考えた。

そして悲惨を逃れる唯一の道は、存在の根を断ち切ることでないと考えたのである」。「仏陀は彼らの教義の欠陥を鋭く見抜いていた。それゆえ、涅槃とは存在の完全な終息にあるのではなく、八正道の実践にこそあるのだと説いたのである。(中略)それは人の欲求の鎮静化ではなく、人の生活が充足し、展開していくことなのである」¹⁰。そしてこれこそが大拙にとつては大乘仏教の立場なのだ。

他方、ヴェーバーはまず「原始仏教」をこう特徴づける。「この教説は、『物活論的』信仰と結びついているあらゆる傾向、希望、願望への執着、一切の此岸的生と、特にまた彼岸的生への執着の無意味さを結論する。このすべては、無情な空虚への執着である。というのは、仏教の思想にとつては、『永遠の生命』というのは一つの形容矛盾であるからである。(中略)こうして、永遠の生命への救済ではなく、永遠の死の安息への救済が求められる」と¹¹。そのうえでヴェーバーは、他方、「大乘仏教にとつて特徴的なこと」は「現世内神秘主義」に基づく「現世内的涅槃の概念」であると指摘し、その「現世内的涅槃」の在りようを次のように特徴づける。「まさに現世の中で、それに對して明証される現世無関心な生活、現世とその當為の中で、内面的に現世と死とから解放された生活である」と。またかかる生の在りようを求める救済志向は「法身との意識的合一、そしてそれによつて、『普遍的宇宙愛と慈悲心とをもつて包摂され

る一切の被造物との意識的合一の無時間的価値」の享受への志向にほかならない¹¹²。

かくて、右の数節を見ただけで、大拙とヴェーバーとのあいだにも重なり合う面とかなりの差異との両面があることがわかるが、原始仏教・小乗仏教・大乘仏教のあいだの違いと確執は、それこそ、それぞれが互いを「邪宗」と非難しあう関係にほかならない相違と確執ということになる。 (参照、拙著、Amazon Kindle 電子書籍セルフ出版・個人叢書「架橋的思索 二つの救済思想のあいだ」第Ⅱ巻『大拙における二律背反と救済思想のあいだ』)

千葉潔の準祖型性

ここで、次の問題について触れておきたい。すなわち、『邪宗門』の主人公である千葉潔の人物像がまさに「救済と革命」という問題系列において、『憂鬱なる党派』や『日本の悪霊』(『墮落』と『散華』も含め)と『捨子物語』とを媒介するところの、いうならば《準祖型性》という意義を担うという点について。

私は本論考の「はじめに」章においてこう問題を提起した。くりかえそう。

——『憂鬱なる党派』、『邪宗門』、『日本の悪霊』において、その主人公たちは己の《捨子性》からの救済を賭けて「革

命」に向かうのであり、通常「革命」という概念が指示するようなたんなる社会集团的・階級的な範囲・性格での貧困・抑圧・疎外からの救済だけが問題となっているわけではない。いうならば、右の意味の革命⇨救済の問題が、さらに主人公個人的・実存的・原罪性⇨《捨子性》にまでリンクし、『私の革命』にまで積分され個人化され、実存的な意味獲得が生じたときにこそ、高橋における「救済と革命」という文学的主题が成立するのだ。——

『邪宗門』において千葉潔は、「ひのもと救霊会」初代教主行徳仁二郎——治安維持法によって捕縛され、獄中で疥癬が悪化し死に至り、日本国家の敗戦⇨米軍による占領支配がもたらした治安維持法政治犯の一齐解放を結局遺骨となって享受するしかなかった——の後継者たる三代目教主となる(「開祖代理」となった仁二郎の長女阿礼の謀みによって)。そして翌年の一九四六年、彼は、この敗戦を契機にこれまで地主制による搾取に苦しんでいた小作農たちのあいだに反地主制⇨農地解放要求の機運が高まり、それが「ひのもと救霊会」が隠し持つまさに「世直し」思想と貧農たちとを接続する類まれな歴史的機会となり得ると認識するや否や、かつて第二次ロシア革命におけるボリシエヴィキによる国家権力の強行奪取を導いたレーニンの暴力革命必然路線に範を採る、少数前衛グループが突出的に強行する武装闘争による農民解放区建設の拳に打って出る¹¹³。その第一歩として「ひの

もと救霊会」の根拠地であった神部の狭間部落をこの最初の解放区（＝同時に、最初の武装ゲリラ基地）に仕立て上げる挙に出る。

そのような「思考実験」的創作を——明らかに朝鮮戦争の時期に日本共産党主流派が採った山村工作隊による武装闘争路線がもたらしたかの一九五二年経験を、この思考実験を駆動させるための創作材料とすることで——同作品はおこなうのである。*13

*13 高橋文学の「思考実験」的性格について

なお一言すれば、同書「あとがき」に記される「思考実験」という同書に高橋が与えた規定（参照、前号論文・第Ⅱ部・プリズム1・「高橋の問題設定に対する私の意見」節）は、たんに「ひのもと救霊会」という架空の宗教団体の創作のみならず、次に述べる主人公千葉潔の人物像の設定それ自身にも与えられるべき規定であり、総じて高橋文学の総体に与えられる規定である。彼は自分の小説方法論を顧みて、自分は「体験派」ではなく、「観念を培養して増殖させるというやり方」を採る。「妄想」派だと特徴づけているが¹⁴、彼の作品の「妄想」性は「思考実験」性ともいえることができる。私見によれば、たとえば、千葉潔とその母の関係性の設定は通常の普遍的「体験」にはあり得ない、まさに「思考実験」的な「妄想」的なそれである。

かかる人物設定において、千葉潔は次の如き人物として描きだされる。いわく、

本当は誰も信じていなかった。それは千葉自身が一番よく知っている。ただ彼の孤独は無為と寂寞のうちに解消させるには、あまりにも深すぎた。（中略）むろん彼の記憶の灰色の幕にも、人の慈悲に胸つかれ、なにかの喜びに胸ふくらんだ一齣も映らぬわけではなかった。そしてその喜びの時には、彼はそれを素直に味わったと思う。（中略）だが彼に報恩すべき地盤がなかった以上、それは常に負債にしかなりようはなく、結局は苛立たしい心のしこりとなった。感謝の念は返礼しうる余裕のある者の感情なのだ¹⁵。

この一節の後には、次の重要な指摘が続く。

彼には大事な何かの感情が欠けていた。何か欠如しているための悪——。そしてそれが何であるかも彼は知っていた。理性でも判断力でも行動力でもない。知恵でも技能でも指導力でもない。彼に欠けているものは正しく、宗教——宗教的感情だった。（中略）もし一切の宗教が自らに生命を与え、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、そして今ひとつ死すべき存在として

の人間の死の恐怖に発するものなら、彼にはまさしくその宗教的感情の基礎が欠けていたのだ。自らを育てた者への愛着、敬畏と死霊恐怖が結合してやがて祖先崇拜となり、部族神の崇拜へと発展する…その宗教の根本において彼は疎外されていた¹¹⁶。

つまり、彼は救霊会の第三代教主の地位に就きながらも、救霊会の「女性的宗教」側面の核心をなす母性愛信仰の契機を決定的に欠如せる人物として登場するのだ。しかも、「死の恐怖」どころか、自殺を欲してやまない人物として（とはいえ、すぐ後に見るように、この「欠如」は前号論文（第二章の終わり近く）が強調した《欠如―充溢（全体）の想起的回復》の弁証法に浸されたものではあるが）。

では何故、千葉はかかる疎外を蒙るほどに孤独であったのか？ 右の一節はこう続く。

彼は禁忌たる死肉を食い、愛の宗教の母体であるものの犠牲の上に生きのびた。生きのびること自体が罰せられた存在であることであり、人並みの生活を望み、人並みの幸いを求めて、意識の中からその恐ろしい記憶を排除しようとすることで、彼はすべての宗教の基礎をなす感情をいつしか失わねばならなかったのだ¹¹⁷。

では、右にいう「その恐ろしい記憶」とは何か？

それは、『邪宗門』の第一部の終わり近く、第二七章の3節になってようやく明かされることになる。少年潔は、父に捨てられ、飢饉にさらされた山村で母子二人だけになった苦境を、死に往く母の「いいつけ」に従い、母の死肉を食って辛うじて命を支え、町に降り、くだんの救霊会の根拠地である神部へといわば落ち延びるのである。こうある。

さよなら、お母さん、と潔は小声で言った。僕はお母さんのいいつけ通りにした。出稼ぎに出たまま帰ってこないお父さんを待って、この飢饉に二人とも餓死するよりは、お前だけでも町へおりなさい、とお母さんは言った。（中略）お母さんは動けない。お前も動けないようだけど、私が死んだら、腐らないうちに、まだ少しは残っている私の腿の肉をお食べ。お母さんがそう言うのだから、お母さんのだからかまわない。お前と私はもともと同じ血、同じ肉なのだから、神さまもそれだけは許してください。いいね。わかったね。（中略）昔ね、お前をみごもった時、お母さんはお前を墮そうとした。（中略）堪忍しておくれ。だからお前は私を食べてもいいんだよ。そういうめぐり合わせなんだから。そして元気になったら私の骨を、神部盆地の救霊会のお墓に埋めておくれ。誰にもいうんじゃないよ。（後略）

このくだりの最後はこうである。

お母さん。さようなら。

それでも僕は…僕はやっぱり生きてゆけない。

「お母さん」枝ははげしく揺れ、千葉潔は母の名を呼びながら、慟哭した。そして次の瞬間、彼の体はふわっと宙に浮いた。何ものかの、無限に寛大な何ものかの胸に抱かれるかのように……¹¹⁸。

この最後の一節は先に引用したくんだり、千葉には一切の宗教的感情の基礎が欠如していたという断定と奇妙なアンビヴァレントな一体性を形づくっている。

たとえ母の「いいつけ」であったにせよ、母の死肉を食って生きたびたというおぞましい体験はまさに彼の宿命的な「原罪」となって、彼の実存の根底を規定する自殺衝動へと変容するであろう。おそらく潔はこう自己を審問するにちがいない。だが、「いいつけ通りにした」のは、実は母の死肉を食っても生きたかったという自分のエゴイズムの故にであり、そうした自分の記憶の持ち方には根底的な自己欺瞞が据えられているのではないかと。だから彼を支配するのは、かかる絶えざる自己審問の下に立たされた生、もはやそれしか自分には与えられていないという絶望なのだ（参照、前節で指摘した植田文麿の

自己規定と潔のそれとの同質性）。そして、この己の実存の究極の真実を秘匿し抜くことよってしか生存できないという罪意識は、彼にもはや「仮面」（三島由紀夫）を被つての生しか許さず、かくて彼はあの『捨子物語』における祈祷師の予言を反復する生しか享受できないこととなる。つまり「なにびとも真の関係を結び得ぬ」という孤独の最果てを往く生しか。

とはいえ、この生の荒涼は、まさにそうあることよって、その正反対の希求と一つとなつてもいるのだ。最後のくだりに表白されるところの、母への追慕が喚起する「無限に寛大な何ものかの胸に抱かれる」という感情、己の罪は許され溶かし尽くされたというその感情、それは紛れもなく宗教的感情の一つではないのか？ まさにその基礎には、やはり真逆な仕方であるにせよ、「自らを育てた者への愛着敬畏と死霊恐怖」が宿っているのではないのか？ 欠如は、まさにその欠如性の鋭さにおいて正反対の充溢・全一に触れ、喚起し、充溢せし全一なるものへの志向に反転するのだ。（なお、この欠如性が潔を有坂卑美子——教団において〈教姉さん〉役を潔に対して果たし、母子相愛的・被保護的關係性を根底的に喪失した潔にとつて、姉であるとともに母でもある実存的かつ性愛的な近親相姦的ニュアンスを帯びた役割をいわば疑的に果たす——に深く結びつける事情に関しては、私は他の機会に論じたい。実は本節の冒頭に引用した「本当は誰も信じていなかった」から始まるくだりは、この有坂卑美子への追想と一つと

なつて語りだされるくだりなのである。

読者にお願ひしたい。ここで、私が前号論文・第二章の終わり近くで提起した《欠如と充溢性（全体性）回復との間に誕生する弁証法的な不安定な動性》をめぐる拙論を振り返ることを。右の最後のくだりは、この不安定なアンビヴァレントな動性が千葉潔において取るその形にほかならない。潔の実存はまさに「欠如」の極と「充溢性回復」の極の間を虚しく揺れ動く不安定な動性以外の何物でもないのだ。そして、この事情こそは彼の孤独をいやがうえにも癒しがたいものとする。そして『邪宗門』においても、千葉の生きる宿命的で原罪的な「孤独」は彼を「あまりにも政治的にもを考える習性」の虜としてしまうものとして問題設定されるのである¹¹⁹。

実は先の千葉における宗教的感情の基盤欠如を指摘する一節の後には次の一節が来る。こうある。

彼は飢えの実態を知っていたからこそ、その昔、兵乱があり天災が頻発し、偷盗の横行する世相に対して、ただただ祈祷する以外に対処するすべを知らなかった宗教のあり方を認めえなかつた。祈祷とは何か。それは愁嘆でも慰謝でもなく、僅かに残る可能性を、乾坤一擲、我がものとすべき法力を呼びさまそうとするものであるはずだ。祈祷は自己の宿命を断ち切り、歴史に非連続な局面を加える最後の手段である¹²⁰。

つまり彼にとつての「祈祷」とは、くだんの第二次ロシア革命におけるレーニンの暴力革命路線（ほとんど国家権力のテロリズムによるクー・デタ的篡奪と変わりない）に範を採る、極左冒險主義的な武装蜂起に身命を賭すこと、自殺願望と一体となつた己と母の蒙つた宿命——飢餓の最果てにおけるかの母の死肉の食うことによる延命——への一回かぎりの復讐、怨念の爆発にほかならない。くりかえしいえば、潔とは、高橋文学において、私の言う「《前衛者意識—怨恨的復讐心—権力欲望》という三者の暗き三位一体」の最も自己破滅的な形態なのである。前節の議論と繋ぐなら、たとえば植田文麿タイプの「政治的人間」の最も先鋭な悲劇的な凝集点が彼なのだ。くりかえすなら彼は、

その実存の《捨子性》からの救済が《テロリスト的革命願望》へと反転する、そうした精神分析的内面性を刻印された人物の代表・準祖型なのである。

第三章 『我が心は石にあらず』における「科学的無政府主義」というヴィジョン

——先駆的参照点

なお本論考が「救済と革命」というテーマの下に取り上げる諸作品のなかのもう一つの代表作『我が心は石にあらず』に

関して、後の第五章・「軍団化か地域パルチザン化か」節との関連で、ここでも振り返っておきたいことが一つある。それは同書においてなされる「科学的無政府主義」のいわば小説的造形化の試みについてである。その試みは、これまで縷々論じてきた思想的文脈に浸すならば、死の直前に高橋が試みた議論にとって明らかに先駆的意義をもつ彼の「思考実験」的試みの一つとして再浮上するのだ。

『我が心は石にあらず』はほとんど『邪宗門』や『憂鬱なる党派』と並行して雑誌に連載され、単行本となって出版されたのは一九六七年であり、前二者の一年ないし二年後である。全共闘運動の頂点をなす一九六九年を座標軸の起点に採れば、その二年前である。

同書の主人公信藤誠は学徒出陣し、特攻隊員として養成されながらも辛くも敗戦によって出撃を免れ、生き残る。そしてこの「生き残り」の経験は戦後の青春後期を生きる彼の内面を、死せる戦友への哀悼と表裏をなす己への「譴責感」によって切り刻むのだが、同時に彼は復帰した大学で、彼自身は理科系の学生であるにもかかわらず、まさにその「譴責感」に駆動され、哲学、文学、さらには社会科学、経済学の分野までを彷徨するなかで遂に左翼思想の洗礼を浴び、卒業後、いわばその「譴責」の「代償」を支払うかのように¹²¹、一転して或る地方都市の「労働組合連絡協議会」の「理論的指導者」として一心不乱

に活動することとなる¹²²。ただし、左翼といっても彼は共産党とも社会党とも強く一線を画す。彼は自分の構想するこの協議会の立脚する「地域連合主義・地域自主主義」をさらに説明して、それを「科学的無政府主義」と自ら名づける。高橋は彼にこう言わせている。「私自身にしても、かつて私を悩ました譴責感と、その後身に着けた〈観念〉との間には、覆いえない断層があることを知っている」と¹²³。つまり、彼は己の人生を意味づける二つの《座標軸》を抱え込んだまま生きるほかなくなった男であり、「その後に身に着けた〈観念〉たる「科学的無政府主義」の方は彼にとっていわば彼の第二の人生を意味づける信念そのもの、いわば新たな一種の宗教（かつての国家主義的「正義」にとって代わった）となったというのだ。（参照、本論考・補注3「『観念』という語に込められた高橋のニュアンス」）。

ここで注目すべきは、この「科学的無政府主義」とくだんの一九六九年経験を発火点とする『我が解体』以降死に至るまでの高橋の諸議論（著作的には『暗黒への出発』に至る）とを対比するならば、次のことが明白となるといえる問題である。すなわち、それら諸議論の基礎には実はまずこの「科学的無政府主義」に託した高橋の「思考実験」があったという事情が。ただしこの問題の側面は、「『邪宗門』と『憂鬱なる党派』においても、さらにいえば単行本化が一九六九年の『日本の悪霊』においても、決して『我が心は石にあらず』ほどには明確に浮かび

上がることはないそのものだ。

では、「科学的無政府主義」とは如何なる主張をその主たる構成契機とする思想なのか？

高橋は「科学的」という形容に関して、かのエンゲルスが同時代の他の様々な社会主義思想・無政府主義思想を「空想的」だと揶揄しつつ、マルクス主義のみが「史的唯物論」という科学的根拠に基づいてその社会主義的主張を展開し得るとした意味でのそれではないとする。いわく、

要するに、科学者の研究連帯にみられるような——もつとも、実際上は科学の共同研究にも幼稚な摩擦や軋轢はたえないのだが、イデアル・タイプスとしての自然科学における研究連帯のような連合形態を、まずは組合、さらには政治組織一般に及ぼせばよく、また及ぼすことは可能であるという確信に尽きる¹²⁴。（傍点、清）

だから、彼は——後でも取り上げるが——、組合は「利益共同体」ではなく、何よりもまず「認識共同体」と規定されるべきだとも言うのだ¹²⁵。

またかの一九六九年のいわゆる全共闘の心性が一般に「無政府主義的」と特徴づけられることが多いことを考え合わせるなら、次の点は重要である。すなわち、そうした無政府主義に関

する一般的イメージを、主人公の信藤の方は「過去の矯激な無政府主義」と名づけて否定し、むしろそれに対立するものとして彼の「科学的無政府主義」を対置するという点が。高橋はこう信藤に語らせている。（以下の指摘もなされる。「無政府主義や自由連合という言葉」は「個人的なテロ行為や人間関係の乱脈さを連想させる」ことが多いが、それは「この国の歪んだ歴史と歪んだ観念」の故だ、と¹²⁶）

むろん同じ自由連合の名を冠するとはいえ、やみくもな非政治主義をとなえ、国会はもとより地方議会の選挙にもボイコットを訴える過去の矯激な無政府主義とは私たちの志向は同じではなかった。ましてや個人の盲目的な叛逆行為や収奪を、理性的説得による大衆行動より上位におき、あるいは組合を革命のための単なる〈手段〉とみなすそれとも異なっている。そうした志向の根本に横たわる反文明主義的心情に、少なくとも私は賛成ではなかったからだ¹²⁷。

そしてこう続ける。（あたかも今日の中国共産党の如く、P C 技術を社会の独裁主義的管理と悪しき大衆扇動の決定的手段たらしめるのか、それとも民主制の実現を求めて必死の抵抗を闘いつつある香港の市民と若者の如く、右の二つの政治的欲望に抵抗する決定的手段へと奪還しようとするのか、かかる二二世紀中国の課題を先取りするか

の如く——清)

むしろ高度に発達した機械、通信、交通、そしてオートメイション設備や電子計算機の機能を積極的にとり入れることによつて、権力なき統治、官僚なき生産と分配の調整が可能となると考えていた。だが、それゆえにこそまた、生産の場から離れた一切の管理者、あるいは前衛を名のる職業的プロバガンディストを排除しようとする意向は厳として私たちに内部にあつた¹²⁸。(傍点、清)

くりかえすなら、まず信藤(＝高橋)にあつては、「無政府主義の基本的な認定」といふべき「代議制というものに対する徹底的な不信の念」が断固として継承されるからこそ、彼らはあくまでも無政府主義者なのである。すなわち、「労働運動にせよ、原水爆禁止運動にせよ、現に働き、現に苦しむ者の手から代理者の手にその運動が委ねられたとき、たちまちその運動本来の意味が失われる」といふ実に多くの経験のなかで培われた、それに抗せんとする信念の継承者であるという点で¹²⁹。

しかしながら、この意味での無政府主義の信念を貫きとおすためには、同時に人は、反体制的・叛逆的・革命的心性に潜む暴力主義の罨——本論考の言い方を使うなら、かの「前衛者意識——怨恨的復讐心——権力欲望」の暗き三位一体^{トリアーデ}——という問題系——に

いやがうえにも鋭敏でなければならぬ。その意味で、信藤は暴力革命必然論に反対し可能な限りの「平和革命」追求者として登場する。彼によれば、くだんの「科学的無政府主義」が日本の地に繁茂するに至ること、そうした各地域や戦域での小さな「社会革命」が先行し、手を結びあい、かくて繁茂するに到ることこそが「平和革命」ということが現実的な意味を持ちうる¹³⁰ための、労働組合組織が採るべき「唯一の形態」なのである。彼は自分の戦争体験を振り返りながらこう述懐する。

むろん政治変革には常に何ほどの暴力の伴うことは私は知つてゐる。それは当然のことだ。しかし、私は、戦後の精神的な彷徨の時代に、救いを求めるようにして学んだ(平和革命)の概念を、わずかな消費景気や思想流行の変化のゆえに、あれは根も葉もない夢想であつたと棄て去りたくなかつた。(中略)戦争という過酷な体験を経てきた者には、それはかけがえのない真実として受けとれた。私はそのときの実感を疑わない¹³¹。(傍点、清)

私は、右の述懐のなかにフロムが指摘した問題(補注8「フロムとトラー」)に直に結びつく次の経験の木霊を聴く。すなわち、これまでの日常を律してきたはずの社会秩序が——一時期であれ一地域であれ——戦争あるいは革命の突発によつてまっ

たく無効化し、ただ暴力の優劣のみに秩序の維持が依拠するよ
うな非常事態に移行するや、この移行は、「人間に自由を恐れ
させ、権力欲と破壊欲を生みだすような人間の内部にある非合
理的な力」を一挙に噴出せしめる、いわばパンドラの箱を開け
放つ鍵の役割を同時に果たす、という問題である。くだんの戦
争体験こそ、かかる暗黒の時を意味したのだ。だから、革命は
能う限りの努力をとおして「平和革命」として実現されねばな
らないし、暴力革命は機会を逃すことなく能う限り己を平和
革命プロセスの内へ復帰せしめねばならない。そうでなければ、
革命は己を実現するその暴力によって自らを結局のところ自壊
させることになってしまうのだ。暴力革命の持続とそれによる
暴力のいつそうの過剰化は革命勢力のますますの「軍団」化を
招来し、そして「軍団」化は、革命が求めたはずの「直接民主
主義」の生きたエネルギーの發揮と、それによる「社会革命」
の粘り強い追求と拡大、それをとおしての究極の「人間革命」
の進展、これらをかえって扼殺する中央集権体制の構築にしか
行き着かないからだ。

そして、「革命」という人の心を湧き立たせる表象（自由・解
放・希望・連帯、等々の觀念の融合にほかならぬ）の背後に隠され
たこの暗き問題の文脈を明らかに意識しつつ、信藤は、「直接
民主主義」の真の実現に不可欠な条件として次の問題の関連を
理解しておく重要性を口にする。すなわち、「直接民主主義」

が建前・仮面・口実に墮すことなく真に実現するためには、諸
個人の思考の自立性・自発性と、それが生みだす《諸個人の同
胞との心打ち解けた、また深い配慮に裏付けられた Face to
face の親密なコミュニケーション空間》、この両者のあいだに
誕生する、互いを生み育て守りあう相乗関係、この関係性の發
揮する力こそが注目されねばならず、如何に細心の注意をもつ
て守り育てられねばならないか、を。

たとえば、高橋は彼にこう言わしめる。

私はすべての面にわたる個人の自律ないし自立を主義として
かかげてきたが、個人の自律は、実は少数の心許した者との
相互了解の上に立つことを知っている。他者のしばしの凝視
によってすら、心の動きの何ほどの変容をこうむる社会的
動物としての人間の、それは自然であり、言外の意味をくみ
とれる人格に向けて何事かを語りかけることによって決断の
糸口をつかむということは、自律主義者にとっても決して恥
ではない¹³²。

ここで、高橋を捉え続けたテーマ、かの《政治的人間と文学
的人間の対話劇》という言葉を敢えて援用するなら、信藤に
とって「直接民主主義」が真に生育し作動する磁場とはまさに
《政治的人間と文学的人間の対話劇》があらゆる討論の背後な

いし深層にうねることが可能となる、そうした諸個人間の相互了解の磁場の誕生にはかならない。だから彼は、そうした磁場には何よりも諸個人の痛切な「体験」（おしきせの「思想」よりも「不幸な体験に根ざす実感」¹³³・「われわれの経験、われわれの知慧」¹³⁴）が薪としてくべられるべきだとも言うのだ（参照、本章の「日高六郎との対話『解体と創造』が語るもの」節のなかでの「直接民主主義」を可能にする必須条件としての「パーソナルな関係性」についての高橋の思念）。

この点で、彼は「政治扇動」が実のところ——私の言い方を援用すれば——くだんの《暗き三位一体性》によってこそ駆動され、またそれを喚起することにこそその機能があることを警戒し、こう言う。

単なる警句の羅列は認識の進化を約束しないように、政治的扇動は理性的認識の連帯を生まない。組合は単なる利益共同体ではなく、謂わば〈認識共同体〉であるべきであり、そうであることよつてのみ、単に自己の利益のためにのみ社会制度の改革を志向するのではなく、正義によつて変革を志向する単位でありうる、と私は考えていた¹³⁵。

そして、この信藤の率いる「労働組合連絡協議会」はその「科学的無政府主義」の理念を強くアピールしようと地方議

会選挙に独自候補三名を擁立すると同時に、その「地域連合主義」をも緒につかせるべく、地域の「公害問題」をも自分たちの政策のなかに位置付け、その正しき解決を訴える。いわく、

合同セメントの高くそびえる五つの煙突から噴きでる石炭の粉末や日新紡績から鮎川から流し出される廃液など、美しい瓦を白い粉末で汚し、鮎川下流のハゼを絶滅に追いやりつつある公害を防ぐためには、地域住人と組合が合体して企業家にその予防措置を講ずるよう要求するほかに方法はないのだ、¹³⁶

右の一節が当時急速に問題化しはじめた水俣公害反対運動をイメージの源泉に据えていることは明らかだが、後の第五章「『軍団化』か『地域パルチザン化』か」節で取り上げる高橋の「地域パルチザン」構想によつて、この信藤の「科学的無政府主義」の「地域連合主義」はまさにその先駆的思索を表し、一九六九年を起点とする全共闘運動におけるノンセクト・ラディカル——高橋にとつて必然的に「軍団化」に向かう新左翼諸派とは画然と区別されるべき——の孕む可能性を高橋が模索する場合の彼の側の思想基盤となったことは明白である。いいかえれば、それは『我が心は石にあらず』という《小説化》の方法をとおして彼がおこなった「思考実験」の産物だったのだ。

第四章 なぜ『日本の悪霊』なのか？

「ひとつのサイクルの完了」としての『日本の悪霊』

最後の講演集『暗黒への出発』の「わが悪魔論」において、高橋は『日本の悪霊』が彼の作品史のなかでもつ位置を問われてこう答えている。すなわち、「発想の基盤」という点では『憂鬱なる党派』の系譜に属し、いわばその「落とし子」とい得ると。またその主題は「テロリズム」だが、このテーマは「一歩踏みはずせば、作者自身、少なくとも精神において奈落におちいるだろう問題」を扱っている、と¹³⁷。

この発言は、既に一度ならず紹介した言葉、「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」（前号論文・第二部・プリズム2・『日本の悪霊』の主題とは何か「節」）を想起させるものである。つまり、左翼学生運動に身を投じたとき、高橋自身がおそらく自分自身に次のように問うたに違いないのだ。自分が必要とあらば敢えてテロリストとなることを引き受ける覚悟をもって運動に身を投じるのか、それともそれを怯懦故にはなく思想の名において拒否するとすれば、如何なる論理・思想をもってそれを拒否するのか？ たんに戦術的判断の是非の問題ではなくして、原理的にこの問いに如何に回答するのか、果たして自分は回答することができるの

か？ と。

また、ドストエフスキーの『悪霊』との関りを問われ、次のように答えている。すなわち、書きようによっては『悪霊』のようにそこに登場する主だった人物たちが鋭い口舌をもって対話し対決し、彼らの会話がそれ自体でそれらの人物に憑依した鮮明な論理と論理との対決劇として提示できたかもしれないが、自分は、そもそもそういう対決劇にまで人間関係がいわば純粹化することがない「日本の現実」のリアリティーを重んじ、敢えてそうした対決も「なしくずし的にくずれてゆく」という「日本の現実」の「いたましさ」を描きだす方向を採り¹³⁸、対決の構図を敢えて「泥によって曖昧化してしまった」のだ、と¹³⁹。

なお興味深いことに、ドストエフスキー文学総体と『日本の悪霊』との関係についていえば、彼は、『悪霊』よりも、むしろ「死の家の記録」のほうに近いようなところがある」と述べている。この告白は、本論考の第一章の最後につけた付論「高橋における『知識人・インテリゲンチヤ』表象の特徴——『釜ヶ崎』的賤民世界との往還性」で取り上げた問題に大きく関わると思われる。読者には、ぜひそこを振り返るようお願いしたい。また後に出てくる第五章・「村瀬狷輔の捨子性」節にも深く関わる。そこで取り上げる主人公村瀬の「貧困と汚辱の漿液」にまみれた出自の問題、ならびにそれと深く絡み合って登

場する妹（いわば「インテリゲンチヤ」への道を兄の狷輔に歩ませるべく自らは娼婦となった）に対して抱く関係性（彼にとつては、唯一《真正なる共苦と一つとなった愛の関係》と呼び得る）の問題、この二つの問題の環はまっすぐに幼少年期の高橋自身が生きた釜ヶ崎の世界を指し示し、くだんの付論で言及した彼のなかにある葛藤、賤民世界からの脱出願望とそこへの回帰願望・ノスタルジーとの葛藤をあらためて考察テーマとして浮かび上がらせるからだ。

『死の家の記録』とは、——周知のことながら——地主の息子にして当時の最新の思想動向、パリ・コミューン発の社会主義思想を我がものにしたインテリゲンチヤたるドストエフスキーが、ロシア帝国の公安警察の手によってあやうく絞首刑となるところを恩赦によってシベリア流刑となり、徒刑囚として四年間当時のロシア農民社会の最底辺を直に経験したことの記録である。彼はそこで、犯罪者たちがロシアの農民たちから「不幸な人たち」と呼ばれ、深い共苦の感情のなかで同胞として遇される様を目の当たりにすることを通して、イエス思想の真髓がこの共苦の精神のなかにあることを再発見するのだ。すなわち、「罪人」を「病者」として捉え、己を「医者」とみなし、最大の治療薬は「憐みの愛」であるとみなし、自分は「義人」を結集せしめて神の軍団を形成するためにこの世に遣わされたのではなく、癒しをほどこすために「罪人」を集めにきたのだと語

る、かの『マタイ福音書』でのイエスの精神を。（『マタイ福音書』「徴税人たちとの食事に関する論争」節、参照、前号論文・第四章「悲の器」におけるキリスト教問題」の最終部分）¹⁴⁰

ところで前述の「日本の現実」の「なしくずし」性の問題に戻らば、同小説に登場する鬼頭正信、すなわち、仏教の僧侶でありながら当時の日本共産党「所感派」がいったん掲げた軍事革命路線をその撤回後も貫こうとし、テロリズムを「菩薩行」と捉える奇妙な登場人物についても、高橋は同じことを述べている。つまり、彼をそうした奇態で過激な思想を實際に徹底的に生き切る實在の怪物的人物として小説的に肉付けすることは、しかし、くだんの「日本の現実」から見ればまさにリアリティーがない絵空事になるほかなく、だから、彼の存在に対しても「なしくずし」な解体という「泥」化の処置を採った、¹⁴¹つまり私に言わせれば、高橋は意図的にいわば《幽霊化》（登場はしたが知らぬ間に消えており、そのことについて何の説明も同小説は与えない——清）の処置を施したのである。

そして高橋は、この『日本の悪霊』をもってこれまでの自分の作家活動は「ひとつのサイクルの完了」を迎えるに至ったと述べる¹⁴²。つまり、『憂鬱なる党派』でのくだんの日浦朝子の言葉、くりかえすなら「窮乏と飢餓と、狂気と死の時代が終わった、次にきた『平和』の世に、藁にすがるようにしてすがった観念は、みな虚妄にすぎなかった」という経験、転換の劇的な連

鎖、を生きた世代が形づくる「運命共同体」という言葉を援用するならば、まさにかかる「運命共同体」の経験地盤こそがこれまでの高橋の創作活動の主題とエネルギーを生み出す創作地盤だったわけだが、その創作地盤的役割も遂に時代の進展と高橋のテーマ意識の進展とともに終結を迎えたということであろう。

この点で、私を打つのはかの「管理社会」・「操縦社会」という概念である。まさに彼はこう自覚したのではなかったのか？ すなわち、「管理社会における文学的な真実」というものはいったいどういうものであるべきか」という問いを真正面に掲げる作品こそが、「ひとつのサイクルの完了」の後に来る新しい自分の創作活動サイクルの開始点をなす作品でなければならぬ、と。だが、この「悪魔論」のほぼ一年半後に訪れた死は彼に新しい創作サイクルの開始をもはや許さなかったのだ。

なお、このサイクル完了問題に関しては、「ぼくが文学で追究してきたものが、ある意味で現実化しているというようなこともあって、そうしたことをもう少し自分の内部に蓄積していく時間が欲しい気持ちですね」という一節も含まれている。

既に指摘したように、彼の死後に起きた連合赤軍事件や中核派と革マル派の死闘、その他を顧みれば、彼自身が直に見聞してきた右にいう「現実化」の程度はせいぜい三人ほどの死者のレベルで済んでいたわけであり、そのほんの序の口に過ぎなかつ

た。彼の作品群が基盤とした一九五二年の「査問リンチ事件」ではなるほどリンチはあったにせよ、それは直接殺人を意図したそれではなかった。死者は、その経験が生む精神的苦悩による自死であって、他殺されたわけではなかった。また、まさに登場人物たちはかの「所感派」と「国際派」の分裂と対立の抗争を身をもって生き、また周辺にいてもそれに大いに関わった人間たちであったが、その抗争から七年後もまさに「憂鬱なる党派」の「運命共同体」的絆を共に一緒に生きることができた友人たちであった。

他方、百人を超える他殺死を生んだ高橋死後の「内ゲバ」の惨憺性に、高橋がもし生きていて接したならば、その結果の大量性と苛酷さに目を剥くと同時に、そうした殺害行為に走る党派活動家の動機の放ついわば空虚さ・軽薄さ・幼稚さと、それが生んだ結果のおぞましき暗黒性とのあまりの落差に目を剥いたのではなからうか？

実に『憂鬱なる党派』は一九六五年に『日本の悪霊』は一九六九年に刊行された。だが、先に小嵐の言葉を引いて示したように、彼のこの二書に託した問題提起は六九年から七〇年代前半までの新左翼諸党派の活動家に対して何程の影響も与えなかつたのだ。そして、まさにこの内ゲバのとてつもない暴力的開花は、それこそ日本社会の急速な「管理・操縦社会」化ないし「消費資本主義」化と「市場的構え」（フロム）という社

会性格の蔓延化、これらと一種の平行現象（リアクション現象）を形づくるものとして生じたという側面を抱えるのではないか？ 明らかに、『痛切な生経験とその文学化』という創造的関係性を生むステージそのものが、高橋が見事に予感したとおりに移動したのである。だが、くりかえしになるが、その新ステージにおいても一度『痛切な生経験とその文学化』という創造的関係性を生きたことは彼には許されなかった。またもし彼が死なずにその後も生き続けたとしても、この新ステージをどのように『我がものとする』ことができたかはまったく予想がつかないのではないだろうか？*12

*12 『悪霊』と「共犯性」、そして植垣康博の証言

なお、『日本の悪霊』とドストエフスキーの『悪霊』との関連について、高橋が次の点を鋭く意識していたことは言い添えておく必要がある。そして、まさにその問題の環を浮かび上げさせたものとして、『日本の悪霊』は七〇年代前半に荒れ狂った新左翼諸党派間の内ゲバおよび党派内の査問・肅清リンチ殺人の予告書となったのである。それは一言でいえば、党派の結束を図る最大の手段は「秘密の共犯性」を分有させることにあり、そこに党派内査問リンチにしろ他派相互間内ゲバの「死に至る暴行性」にしろ、共通なるその心理的秘密があるというテーマ・視点である。論考「内ゲバの論理…」にこうある。「かつてネ

チャーエフの意図的な同志殺しにその極限的なあらわれを観る、共犯関係の導入による結束維持」が政治的組織体を結束させるさいに往々採られる「〈集団の狡知〉・「悪魔的知恵」である、と¹⁴³。そして周知のことながら、高橋もこのネチャーエフの行為が「ドストエフスキーの『悪霊』の素材となった」と指摘し、「はなはだ残念なことながら、革命団体内部の人間相互の関係性のあり方も、状況が困難になればなるほど、こうした状態に似通う危険性をもつ」と指摘している¹⁴⁴。

高橋にとって「共犯性」は「自己否定」と対関係^{ついで}を結ぶキーワード・鍵概念であるが、「共犯性」にも絶え間なく犯罪意識からの自己離隔を遂行しようとする半ば無意識化された利益分有の「管理社会」型のそれと、逆に犯罪共有の血の誓約的な自覚性に支えられた「内ゲバ」型のそれと二種類あり、かつこの二種類のそれが共々に高橋には問題となったといえよう。

なお連合赤軍の一員であり、かの査問リンチ殺人事件にも加担し懲役二〇年の刑に服した植垣康博は、同志殺害に至るまでの自分の半生の経緯を詳細に物語る総括書『兵士たちの連合赤軍』のなかで、自分と『悪霊』との出会いについて次の証言を残している。彼によれば、ロシア文学との出会いは高校生時代の読書体験のなかでも格別な意義をもつものだが、その時点の自分は「トルストイ主義者」であり、ドストエフスキーは理解に届かぬところ多く、また当時のロシアの革命運動に対する彼

の批判への自分の反発が強すぎ、『悪霊』の提起する問題を「自分の問題として考えること」はできなかった。そう述べたうえでこう記している。(なおそこには高橋和巳への言及は特にな
い)

「だから、後に、ネチャーエフをモデルとしたピョートルと同じ行為をすることになるとは思いもしなかった。反対に、連合赤軍の敗北後、同志『殺害』の行為を総括していくなかで、初めて、組織の団結を脱落者の処刑という行為を通して維持しようとしたピョートルの思想との共通性を見出したのである」¹⁴⁵

正義と真実の排中律

ここで、『日本の悪霊』の中心に座る「正義と真実の排中律」というテーマをあらためて取り上げたい。このテーマは既に第二章・「藤堂と『日本の悪霊』の落合」節で取り上げた落合の抱え込んだ宿命的痛みの問題の背景をなす問題でもあった。一言でいうなら、「正義」と「真実」との二項対立的かつ対話的な問題設定は、まさに「正義」を生る基軸に据える「政治的人間」と「真実」を基軸に据える「文学的人間」との対話劇という問題構造にそのまま重なりあう問題なのだ。

『日本の悪霊』はこう問題を提出する。

正義と真実とがまったくあいられない排中律であることを落

合は知らなかった。彼は正義たらんと欲し、次の時代の真実なるもの、爬虫類の肌のようにぬらぬらする、正体の知れぬ真実なるものに裏切られた。(中略)彼のかつての仲間正義のためにほとんど全滅した。(中略)彼は生き残った。善玉と悪玉の闘争が現実なのではなく、本当は、人間のものである正義と、そして誰の所有^{もの}とも知れぬ真実との戦いなのだ
と落合は思う¹⁴⁶。

では、右の一節に出て来る「爬虫類の肌のようにぬらぬらする、正体の知れぬ真実なるもの」・「誰の所有^{もの}とも知れぬ真実」とは何を指すのか？ おそらく、「革命」の可能性に目覚めた村瀬が語る次の述懐が指し示すものではないか？

革命——と村瀬は思った。革命などを起こしても無駄なのだろうか？ 薄々は感じておりながら、自己の拙い性癖やかつて犯した罪にのみかまけて、究極的には疑おうとはしなかった一つの観念。(中略)だが、その観念が障壁となつて、彼には本当のことが見えていなかったのだ。いま、村瀬には、悪魔的な明瞭さで見えてしまっていた。(中略)いかなる権力をも上に戴かず、自己をみずから律しうる人間を作り出すことは不可能なのではないか。羨望し嫉妬し、憎悪し嫉妬し、最低の条件の中ですら、なお自分の優越を示したが、上か

ら殴られれば、下に向かつて殴り、強者に侮蔑されれば、より弱い者に侮蔑しかえすその精神、それがもし悪なら、それは風をつぶすようにつまみ殺すより仕方がないのだ¹⁴⁷。

ここで急いで注釈を添えれば、『日本の悪霊』には刑事落合に或る新聞記者がこう語る場面がある。——「しかし、一方長年の経験から言うと、(中略)どんな論理、どんな大義名分があるろうと、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」と¹⁴⁸。この指摘を拡張して右の一節に繋ぐならこうである。そのような人間の実存の奥底にまで忍び入った「秘められた怨恨や憤怒」までもを「革命」が一挙的に解体し浄化せしめて、人間を集団的規模で改造し、「いかなる権力をも上に戴かず、自己をみずから律しうる人間」へと造り変えることなど不可能であるばかりか、そもそもかかる人間改造という「正義」を掲げる「革命」それ自体が、実はこうした「秘められた怨恨や憤怒」に買い取られ、それがその背後に己の身を隠しながら己を満たすための絶好の仮面へと篡奪される、これこそあらゆる革命劇の終幕ではなかったのか? この認識こそが、くだんの「正義」と「真実」の対話劇の結末であり、右の一節における「真実」とは、私の視点から言うなら、本書で度々くりかえしてきた《前衛者意識—怨恨的復讐心—権力欲望の暗き三位一体》というくだんのニーチェ的洞察を

意味するのだ。(なお、先の一節は、第一章「講演『状況と文学』における想像力論」節の後半で触れた高橋の痛切な「釜ヶ崎」経験である、《抑圧の下方移譲》の心理機制に直に重なるものでもある。本書、一四四—一四五頁。)

第五章 解体と創造——再び「自己否定」の論理について

日高六郎との対話「解体と創造」が語るもの

論考「内ゲバの論理はこえられるか」(以下、内ゲバの論理…)と略す)は一年前に書かれた論考「わが解体」(吉田学生寮の管理問題に端を発して一九六九年まるまる一年京都大学全体を巻き込むこととなった紛争の経緯ならびに翌年三月の助教授辞任に至る経緯をめぐる彼の思念を綴ったもの)の続編ともいえるべきものであり、この論考が「エコノミスト」誌に連載され終わってほぼ二ヵ月後に彼は結腸癌転移のため入院し(十二月二日)、翌年の五月三日に他界する。またこの論考が公表された十月と十一月、彼は最後となったくだんの三つの講演(参照、第一章)をおこなっている。そして、その講演では論考「内ゲバの論理…」にはまだ登場していなかった彼の新しい問題認識が顔を覗かせてもいる。論考「内ゲバの論理…」とこの三つの講演が一体となつて形づくる死の直前の彼の思念、それを私はこの第五章において取り上げたい。

まず最初に、「わが解体」に始まりこの最後の思念へと至る約二年半彼の思索が如何なる軌跡を辿ったかを端的に示す発言、それを日高六郎と彼との対話「〔群像〕誌一九七〇年十月号）から引いておきたい。まさにその対話のタイトルは「解体と創造」である。何を解体し、そうすることで何を創造しようと彼は欲したのか？

全共闘運動の高揚期には、私などがいろいろ夢見てきたことの萌芽がありまして、そういう政党、党派の中の内部批判の自由ということが、ノンセクトの人々が一種のかなめになることよって確保されていた。ある一定の期間、その自由さが素晴らしい力にもなった。だが、それが膠着状態になり、それから対応すべき教授会がどっかに姿をくらませてしまつて、物理的な力としての権力しか前にでてこないような閉鎖状態がだんだん長びきますと、かなめの役割をしていたノンセクトの人々が落ちてゆくということもあり、清算されたはずの党派内スターリニズムや、党派間の批判拒否がまたぞろ顔をだしてくる¹⁴⁹。(傍点、清)

右の一文には、全共闘の一員ではあるが新左翼諸党派には属さない当時「ノンセクト・ラディカル」と呼ばれた者たちへの高橋の大きな期待が鮮やかである。この点こそ、当時の高橋の

思索の在りようを知るうえでのキー・ポイントである。

その事情は、くだんの彼の最後の三講演においても明らかである。第一章で示したように、高橋は政治的思考の基底に、それと対立する契機を孕む文学的・実存的な視点、いいかえれば「生命の哲学」の視点や「想像力が世界を切り拓く」という視点を導入し、そうすることで「他者批判」と「自己否定・自己批判」を相互還流させることで「下からの民主主義」「直接民主制」を生活の基底から生活者のリアリズムに掉さしながら「じりじりと積み上げる」過程としての「社会革命」、またそれと相乗的な関係を取りながら生みだされてくる「人間革命」の必要性、これを鮮明に自覚し、それを「政治革命」と結合するという「新しい発想・視点」を切り拓くこと、このことを切望するに至る。彼にとつては、この企て——いうならば、「トータルレボリューション総体的革命」——の誕生こそが全共闘運動の思想的意義であり、成果であり、継承されるべき遺産となる。そして、この企ての推進者をまさにノンセクト・ラディカルに見たのだ。ここで、その彼の観点を端的示す一節をあらためて論考「内ゲバの論理……」と「文学の根本に……」から引用しておこう。

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。(中略) 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、しかも大衆の規模での意識改革、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¹⁵⁰。(傍点、清)

政治変革は同時に社会変革というものを同時的に手をつないで行われなければならない。そういうものを、政治変革を先行させ、かつ踵を接して起こるべき社会変革を抑圧したという、それを進めるよりも、むしろ抑圧したという点に、労働者国家というものがその理想を実現せずに、さまざまな矛盾を露呈している理由がある(後略)¹⁵¹。(傍点、清)

つまり高橋にとって、第一章に掲げた節のタイトルを援用するならば、「文学的人間と政治的人間との対話劇」を自らの生き方を主導する方法論と自覚した新しき人間たちが——まだ萌芽段階にあるとはいえ——ノンセクト・ラディカルであった。彼らこそが、高橋にとって希望の星であった。他方、新左翼諸党派は「反帝」と並んで「反スタ」のスローガンを掲げてはいて

も、まさに「内ゲバ」に一挙に滑落してゆく様が疑問の余地なく示しているように、およそスターリン主義的体質(党派内スターリニズムや、党派間の批判拒否)を克服しておらず、しかも講演「文学の根本に……」に関連して後で触れるように、運動の挫折と低迷が彼らのなかに新たに誕生せしめた「軍団化」の志向性が彼らのその体質を最悪の帰結にまで推し進めるものとなることは必定であった。いいかえれば、全共闘運動の孕む言葉、真の意味での「新左翼」性はノンセクト・ラディカルだけが体現するものだったのだ。

では、彼らがたとえ「萌芽」でしかなかったにせよ体現し、他方新左翼諸党派の旧左翼性が暴露される地点、いいかえれば、高橋が「夢見てきたこと」とは何であったのか？

それが《党派の中の内部批判》と「党派間の批判」の自由の実現ということは先の一節にあっても明白だが、さらに掘り下げていうならば、この問題を高橋はどのような意義と射程をもつ問題として考えていたのだろうか？

こう問うならば、われわれはすぐさま論考「内ゲバの論理……」における高橋の主張を総括するといいい得る次の一節に導かれる。そこにはこうある。

自己確認のためにだけ、ことさらに敵対者を作り出し、もはや反抗する力をもたぬ者を集団的にいためつける共犯性に

よって、結束する。それは、理論が集団内の人間的関係性にある滋味と深みをもって作用していない証拠であり、パーソナルな関係性のもとにおいてこそ育つ直接民主制が、封殺されている証拠である。そして、構成員個々人の人格が、集団の相互発的エネルギーの発揚に役立つおらず、個性が集団に埋没しているからである。何人かの人間がいて、感覚的にも理論的にも好ましくなく、少なくとも疑念の出でしかるべき行為に、誰も異議をとないのは、なぜか¹⁵²。(傍点、清)

キーワードは、個人の自立性が前提されて初めて成り立つ「パーソナルな関係性」である。

ここで読者は、私が第一章・「文学的人間と政治的人間との対話劇」節の後半で論考「わが解体」から引いた一節、「攻撃は最大の防御：」云々で始まる一節をすぐさま想起するであろう。そこで「政治思想」という言葉を使って指示された自他の関係性の取り方と真逆のそれ、それがここにいう「パーソナルな関係性」である。先の議論でいわれた、相手を攻撃することで己に孕まれている「矛盾や悪」を隠蔽しようとするどころか、逆に、それを自ら指弾し裁くこと抜きには相手と真の討論関係を結ぶことはできないと考え、相手を批判することが同時にそうした自己解剖Ⅱ自己批判として展開し、そうであることに

よって自他両者が共に抱え込む「矛盾や悪」をまさに共に克服し、あおうとする新しき共同性の創造・「相互発的エネルギーの発揚」に赴くことなのである。

そして高橋の視点に立てば、東大全共闘のアップールのなかに最初に登場し、またたくまに全共闘運動のシンボリックな言葉となったかの「自己否定」という呼びかけも、かかる「パーソナルな関係性」を志向し、自分たちが共に組み込まれている一切の制度・システム・関係性は改めてかかる「パーソナルな関係性」によってその是非を問い直され点検され是正されるべきであるという主張、いかえれば「直接民主制」という媒介契機を如何なる場合でも正しく内蔵すべきだという主張、これと固く一つに結ばれたアップールなのである。

「自己確認のためにだけ、ことさらに敵対者を作り出す」といった論争態度（まさに「マニ教主義的善悪二元論」に裏打ちされた）をきっぱり捨て、「集団の相互発的エネルギーの発揚」をもたらす真の創造的・建設的な共同性の磁場を生みだすために、まず自分が率先して「自己否定」をおこない、真摯な共同性の場を拓くべきであるということ、だからまたここでいう「自己否定」とは、本来的に相ともにする相互的な「自己否定」を開始するための率先行為であり、集団成員を偽の結束性・偽の共同性に幽閉する悪しき「共犯性」から解放し、集団を真の自由なる討論精神・「内部批判の自由」に満ちた真の創造的個

人たちが結ぶ共同性へと前進させる（あるいは復帰せしめる）ための「自己否定」なのである。まさにくだんの《査問リンチ》が要求する、あの集団への服従宣誓としての嗜虐的な「自己批判」、かの連合赤軍における査問リンチ処刑を駆動した「総括」と銘打たれた「自己否定」要求——かのドストエフスキーの『悪霊』が鮮烈に描き出したところの、党派的団結を調達する「共犯性」への墜落を全員に生む仕掛けとしての——とは真逆な。

そして、この問題の連関は反体制党派の内部事情に関わる問題としてだけでなく、大学の自治の在りように関しても、企業内組合の在りようについても、あらゆる組合的組織、地域組織等々、何であれ組織体の自治機能・直接民主主義の有無、その全不全が問われるところではどこでも共通する問題として再発見されねばならないものなのだ。

そしてこの点で高橋は——後にもう一度取り上げるが——そもそも次の認識を強く抱いていた。すなわち、戦前の天皇主権体制との対比で戦後無条件に是とされてきた議会議制¹¹、代議制民主主義体制とそこでの運営原理である多数決主義¹²が、実は、戦後社会の急速な「管理・操縦社会」化と一体となつて¹⁵³、民主主義をまさに擬制に変えつつあり、民衆の真の民主主義的エネルギー・直接民主主義的エネルギーの發揮を絶えず促すどころか、逆にその抑圧と解体に奉仕するシステムとなり変わり、民主主義の名の下に実質的には権力者の支配を貫徹する道具へと変貌

しつつあるということ、ならびにこの事態への鋭敏な告発と抵抗の運動として全共闘運動を評価すべきことを¹⁵⁴。

この問題の環をいわば逆照射する高橋のキーワード、それが「共犯性」であり、この視点の下では「自己否定」はそこから己を解放する決定的契機として問題把握される。だから、彼は先の対談「解体と創造」のなかでこういう言い方もする。

もともと文学の作業の中には、自己否定という要素がはいっております（中略）、そういう形而上的な意味を除きましても、（中略）共犯関係の中にまきこまれて、いる人間が、何かをはじめの前には、たしかに自己否定をいっぺんやらなはいといけないんですね。（中略）共犯関係を断ち切るためには、法廷の論議のように相手の非を鳴らすだけでは駄目で、そういう関係にまきこまれた自分を、まず切らねばならない。そして、同じことが、いわゆる公害をまきちらしている工場、企業内の労働者にも言えると思うんです。やはり自分たちの企業利益を優先させ共同体意識の中に埋没して黙っていたということの中に、そういう共犯関係を結び、それを温存していた自分自身のふがいなさがあるわけです。（中略）

ただ自己否定の問題は、どちらかといえばセクトの人より、ノンセクトの人が代表していた問題提起ですから、現在のように運動のぜんたいが非常に困難な状況に直面して、残念な

がらノンセクトの人たちが落ちてゆくという段階では、たしかに有意義な問題の提起だったけれども、それがあまり成長させられないまま忘れられていく傾向がありますので、ぼくはむしろこの点を固執し、強調したいと思っております¹⁵⁵。

(傍点、清)

なお付言するならば、この対談は次の点でも重要である。

高橋は同対談のなかの「『解体』の意味」という小見出しの章のなかでこう指摘している。すなわち、当時全共闘運動自身が初期はともかく後期になればなるほど「大学解体」をスローガンに掲げ、マスコミもあたかも全共闘運動が「大学解体」を目標に掲げているような報道をおこなったが、これは運動の目指すところを歪めてしまった誤りであり、またそういう意識に運動自体が傾斜していったのは重大な「失敗」であった、と。

彼によれば、最初は「帝国主義大学解体」が叫ばれたのであり、「大学の解体」が目指されたのではなく、大学で為される研究と教育が「帝国主義」に奉仕することが批判され、そのことと解体が目指され、代わりにその研究と教育が真の意味で人間に奉仕し、真の民主主義社会の形成に役立てるように、そのシステムなり、それを支える人間の関係性なり、現に追求されている内容そのものが変革されるべきことが問題となったのである。しかし、「解体」はあくまで「創造」のためだということ

の積極的な問題側面の押し出しがうまくゆかず、この問題提起に「教授会がまともに対応せず機動隊が導入され、にっちもさっちもゆかなくなってきましたと、だんだん帝国主義大学解体だったものが、大学解体ということになってくる」仕儀となった、というのだ¹⁵⁶。

彼は率直にこう振り返っている。

ぼくも学園闘争中いろいろ学生諸君と討論してみたんですが、学部在学生諸君は、ともに学問論を語るにはなお無理で、そういう救い出す学問というものをイメージしてもちにくい。だから、制度上の問題に片寄ったり、あるいは国家権力が介入してからは、その意識が全部機動隊のほうに向かいました、最初の問題の発端であった大学のあり方とか、学問の本当のあり方はどうなんだという、抽象的に見えるけれども、本質的であり、本質的であるがゆえに現実的な問題がバラバラと落ちていった¹⁵⁷。(傍点、清)

つまりくりかえすなら、くだんの「自己否定」のアップピールは、「帝国主義大学」システムへ自分たちを知らず知らずのうちに組み込ませてしまう「共犯性」(「エリート志向」、これを自覚的に拒絶し、大学における自他の関係性をいうならば《徹底民主主義・人間主義大学》の創造へと転轍せしめるという関

係性変革を求める宣言、いいかえれば、大学自治の基底に学生―教員、学生―職員、教員―職員、学生間、教員間、職員間に「直接民主制」的な「相互触発的エネルギーの発揚」を担保する「パーソナルな関係性」をあらためて導入あるいは蘇生させること——もとより、その土台には今日の大学が実際に果たしている役割に関する旺盛な総合的な批判が据えられねばならない——を求める宣言であったはずだというのがだ。*14

*14 『わが解体』に記されたS君との対話の記憶

この「大学解体」路線批判に関わって、「民青系の最良部分の活動家」たる「S君」との対話についての次の一節を引用しておく。「その時間は不愉快のことの多かったここ数ヶ月の中での、一服の清涼剤のような時間になり得たと回想できる。S君は懸命に、トロツキストとはどうも違うようである先生には、我々と相補しつつ大学改革を、そして政治変革をなしうる余地があることを説き、私の方はまたその逆のことを懸命に説いた。遺憾ながら会話はそうした点でもの分かれに終わったが、共闘派の学生諸君との高揚期における幾度かの論議とともに、この会話は、私の心中に小さく記念されるだろう」¹⁵⁸。また同書には、最初の局面で全共闘側がゲバ棒による暴力行使で民青系や一般学生のなかの封鎖反対派を強制排除しようとして多くの負傷者を出し、その負傷者たちや周囲の者から《お前はこの暴力に加

担するつもりなのか、ふだん言っていた文学精神を裏切るつもりか》と高橋が糾弾され答えを失う苦境に立たされる姿、それも率直に描きだされている¹⁵⁹。

したがって高橋によれば、くだんの「自己否定」とは、こういう問題も含め、抽象的にいえば、「政治的人間」いいかえれば「集団的人間」が取り結ぶ関係性の只中に「文学的人間」の視点を再導入することで、自分たちの集団の「政治的人間」関係性を新たなより複眼的で高次な、それこそ「ある滋味と深み」を帯びたそれへと変革するということ、絶えざる更新の過程へと押し出す、あるいは押し戻すことであった。だからこそまた、そのために何よりもまず革命党派・運動家集団の内部編成論理自体が旧来の「攻撃は最大の防御」論理から抜け出なければならぬ。この想いが高橋の「夢見ること」だったのだ。

「主要打撃論」と「無私の党派性」

——内ゲバ正当化の論理と倫理

既に私は前節で「内ゲバの論理……」から、高橋が「二〇世紀後半の最大の課題」として、革命に宿痾の如く纏わりつく「一種の恐怖や嫌悪として感染している暗い想い」を如何にして「洗い流せるか」という課題を設定した一節、これを引用した。

同論考は、元より、一九七〇年前後に熾烈となった日本にお

ける新左翼諸党派間のいわゆる「内ゲバ」ならびに内部粛清のリンチ事件を取り上げ、問題をその淵源にまで辿りつつ、果たして革命運動はこうした粛清主義的心性を克服できるのか、それをめぐる彼自身の煩悶を書き記したものである。

今の時点から振り返れば、そうした七〇年代のリンチ事件の最たる例は、いうまでもなく一九七一年から翌年にかけておこなわれた、連合赤軍内部で起きた「山岳ベース事件」と呼ばれる十二名の死者（最初同志としてゲリラ部隊を共に構成していた二九名中。なお赤軍派とこの連合を形づくった他方、日本共産党からの除名者を含む自称「日本共産党革命左派神奈川県委員会」（略称、「革命左派」）は連合以前に内部の査問リンチで既に二名を処刑していた）を出した「総括」と称する査問リンチ事件である。だが、この事件が起きる前に高橋は既に亡くなっていた。だからまた、一九七二年十一月に早稲田大学文学部構内で起きた革マル派による川口大三郎リンチ殺人事件（彼を中核派のスパイだと誤認しての）とそれを契機に一気に激化した（既に行われていたとはいえ）両派の内ゲバについても当然言及していない。（『中核の革マル』を書いた立花隆によれば同書原稿を書き終えた一九七五年七月の時点でこの内ゲバによる死者は三一名に達し、廃人同様の植物人間、不具者、自殺者、発狂者、単なる重症症者、等を加えた総計は「百人を単位として数えることになろう」としている¹⁶⁰）。しかし既に、滝沢紀昭（反戦連合によって殺害された中核派活動家）、望月

上史（『社学同関東派』（共産同内叛旗派）による拘禁を逃がれようとして墜落死した赤軍派活動家）、海老原俊夫（中核派によって殺害された革マル派活動家）の死については触れている。

彼はくだんの論考「内ゲバの論理……」を書き起こすにあたって、まず辛亥革命直後に起きた国民党指導者宗教仁の暗殺を「権力を眼前にして革命派内の内ゲバとみなした」北一輝の視点に注目するのであるが、その文脈でこう述べる。

あらゆる政治闘争は、敵との抗争によって人命を損傷するばかりではなく、ある場合には、敵とのそれにおとらぬ激しい内部抗争、あるいは同盟者間の血ぬられた争いを随伴する。（中略）たまたま私は、以前伝記をつづったことのある北一輝事跡の中から、一つの事例を抽出したが、同様のことはあらゆる革命史の中に指摘しうる¹⁶¹。

なお彼は次のことも打ち明けている。彼は同論考を書く前に六〇年安保闘争以降学生運動や市民運動のなかで殺された十人（樺美智子を筆頭として）の死を悼み、またその死の真相を究明する論集『明日への葬列』を編纂するのだが、実はその際、「内ゲバで倒れていった人々をも（明日への葬列）のうちに含めるべきだと主張した」のだ¹⁶²。しかし、この提案は賛同を得られず、「空中分解」したという。彼はこう続けている。「実際

上、内ゲバによる死者の死因究明を担当してくれる執筆者を見出すことができず、私自身は大病に倒れ、ただ回復後に内ゲバによる死者の問題はまったく伏せたまま、序文をしるすすにとどまった」¹⁶³と。

そして論考「内ゲバの論理：」には前述の三名の名を挙げたのであった。

ところで、同論考では、何故に内ゲバが二十世紀の左翼革命運動に宿痾の如く纏わりつくことになるのかという問題、また新左翼諸党派や全共闘運動のなかでそれが再生産されるに至る原因について、彼の考え、問題解明のための着眼点が書かれている。

それは二点である。

第一点は、第二インターナショナル後期以来世界的に共産党は社会民主主義党派に対しては「主要打撃論」と呼ばれる態度を採ってきたのだが、それがくだんの「自己確認のためだけに、ことさらに敵対者を作り出す」心理を正当化する役目を果たす「理論」となって、マルクス主義者に染み付いてしまい、そのまま無批判的に新左翼諸党派に受け継がれるに至ったという問題事情である。

この「主要打撃論」とは次の思考回路を指す。高橋はそれを解明するうえで広松渉が『現代革命論への模索』で提示したその要約はきわめて鋭利であるとして、わざわざ引用している。

いわく、

コミンテルンの当時、各国の支部（各国共産党——清）はきわめて弱体であつて、社民の方が圧倒的に優勢であつた。この社民からプロレタリア運動へのヘゲモニーを奪い取らない限り、革命の遂行といつても空文句に終わる。しかも社民は（共産党を冒険主義者として非難し、共産党にとつて——清）不断の妨害者として（中略）立ち現れる。（中略）それゆえに、階級決戦の勝利的遂行のためには、組織的に買収されたブルジョアジーの第五列¹⁶⁴たる社民を徹底的に攻撃し、彼らの大衆的影響力をうばい、彼らを零落させ、二大階級陣営への分極化を純粹化¹⁶⁴し、共産党の全面的指導のもとに反動勢力と直接に対決する態勢にしておかねばならない¹⁶⁴。

そして高橋によれば、かかる思考回路が、そのまま無批判かつ無意識の裡に新左翼諸党派に受け継がれ、自分たちこそ真の革命党派と見なす彼らは、まず第一に今度は日本共産党とその青年組織である民青（民主青年同盟）をかかす「主要打撃」対象と見なすとともに、同時に、その運動の実際上の展開においては何よりも自分の一番の競合相手となつた他派（多くの場合は、革マル派と中核派の内ゲバに典型化する）に元は出自を共にする）を「主要打撃」対象とするという近親憎悪の思考と感情の回路

にはまり込んだのである。

さて、高橋が注目し、問題化したもう一点は「党派性」というテーマであった。

まず彼はこう言う。「人間相互の争いは、表立ってどんな名分があろうと背後には常に利害が介在する」という視点、これが「資本主義社会の公理」であり、だから内ゲバの動機解明にもすぐにこの公理をもちだそうとする人々が多い。だが、「党派」という「論理的誓約集団」（「論理的」とあるが、「倫理的」を誤植したと思われる——清）にはこの「利害」還元主義によって説明できない決定的な要素がある。それは、主観的には党派メンバーは己の個人的利害には還元できない倫理的理念、一言でいえば「正義」のために身を捨てて「純粹無私」に貢献するという自己意識の下に行為するという点である、と¹⁶⁵。

高橋は、「内ゲバ」に走る行為動機を利害（もつと平たくいえば「色と欲」）還元主義の図式で説明する態度を「党派性に対して本質的な認識あるいは批判」を欠如していると批判し、次の指摘をおこなう。すなわち、「無私であるからこそ、顔も名も知らぬ人間に危害を加えるに至る」と¹⁶⁶。（もつとも、査問リンチ殺人の場合は「無私であるからこそ、顔も名も知悉した同志であったはずの人間を殺すに至る」といい直されねばならないはずである——清）。

ここに素描されている問題は、座談会「暴力考」（いいだもも、

鶴見俊輔、竹内芳郎との、「文芸」誌、一九六八年、八月号）において既に高橋によって提出されている。彼は、欧米の学生闘争とも共通点をなす問題として、以前のような明らかな経済的窮乏や政治的抑圧に反逆するというのではなく、経済的には大部分が中流以上の階層に属し、また一応の民主主義体制が確立している諸国で、学生が「経済的困窮」というよりは、正義ということのために「行動する」という現象、「正義性」ということが非常に大きく表面に出て来る」という点、しかも、そのことが、「その正義のために、たとえば人を殺してよろしいとか、あるいは正義のために自分を抹殺してよろしいかというような問題」とリンクしてくる点、「実はそのあたりに」、「ぼく自身の文学的な人間の内面を探ってゆこうとする関心」があると打ち明けている¹⁶⁷。付言すれば、いうまでもなくこの彼の問題意識は、テロリズムが己を正当化する際に用いる論理と倫理の在りように対する彼の強い関心に直結するものである。（参照、本論考・第四章冒頭。なお、先の論考「内ゲバの論理……」に出てきた「論理的誓約集団」という概念は、この座談会「暴力考」で竹内芳郎が紹介したサルトルの『弁証法的理性批判』における「誓約集団」論から採られたと思われる——清¹⁶⁸）。

かく述べる場合、彼の関心は次の点にある。すなわち、確かに「従来あらゆる勢力は、自分に都合のいいイデオロギーを築きあげて、正義の観念をつくりあげ、それに支えられて、戦争

をし抗争してきた」ことは周知のことだが、こうしたこと（清流にいえば、「マニ教主義的善悪二元論」）がおよそ歴然たる戦争状態（ないしはそれに至る）にあるのではない状況、「国内のお互いに顔を知りあつて、同じ言葉で話しあつている人間同士の中でも」あたかも「有効」であるかの如く貫徹してゆく、その謎が問題だ、と¹⁶⁹。*15

*15 「正義の名による殺人」という問題の環について

——立花隆の論点

立花隆は、『中核の革命マル』（講談社文庫）の「序章」の「殺害をめぐる論理と倫理」節のなかで人を殺人へ走らせる心理的要因として「恐怖、怨恨、功利、正義感」の四つを挙げたうえで、「正義感からの殺人は、相手の存在そのものが悪であるとの絶対の確信にもとづいてなされる」（傍点、清）と指摘し、この点を見落として両派間の内ゲバにひたすら「市民の論理」を押しつけても、事態が抱える真の問題性には届かないと指摘する。というのも、その内ゲバにあつて両者は相互に相手を「もつとも悪質な、反革命の徒党」とみなしている（高橋的にいえば、かの「第五列」的存在）からであり、相手を殺害することは私利私欲や怨恨を超えた「革命の発展」という正義に仕える行為（高橋的にいえば「無私」の行為）と意識されているからだ、と。ただし、この契機に「恐怖、怨恨、功利」が混淆し一つに溶け

あう仕儀になることもまた確かであり、しかし、その主導的契機として「正義」の論理と倫理が働くという点こそは内ゲバの特異性だと論じている¹⁷⁰。

これらの点で、彼の議論も、内ゲバの論理を説明するうえで「主要打撃論」と「無私なる党派性」の二契機をテーマライズした高橋の観点とはほぼ重なりといえよう。なお私から言えば、そうした絶対化された「正義」観念自体、それを欲するという心性それ自体が、トチエ的にいえば既に怨恨の心理の産物であるとの視点、これが立花にはない。そして、高橋の「無私の党派性」論でも脆弱化していると思われる。この点で、私は読者に先の第四章を振り返っていただくようお願いする。

しかしながら、ここに彼が浮かび上がらそうとしている問題は、私の見るところ座談会「暴力考」でも問題提起されただけで終わっているし、くだんの論考「内ゲバの論理は……」においてもそうであったと思える。高橋の言う「文学的人間」の深き眼差しに込めるだけの、いわば実存的、精神的、深さをもった分析が、しかも時代のステージが公然たる「抑圧社会」からかの「管理社会」へと移行したという社会構造的、心理構造的変化の問題と結びあわされて展開されたとはとても見えない。

この点でいうなら、私の言うくだんの《前衛者意識―怨恨的復讐心―権力欲望の暗き三位一体》という問題系を「管理社

会・「操縦社会」という新しい社会的ステージにおいて深め直し新展開するという問題接続をおこなうということ、この方向性をかの座談会「暴力考」も論考「内ゲバの論理は：」も明瞭には示すことなく終わっている。だが私見によれば、まさにいましがた見たように、彼の文学的関心がだんの「正義性」と「内ゲバ」論理との結合が体现する謎性の解明にあるとするなら、その彼の文学的関心はこの方向性においてこそ追求されるべきものとしてあったのだ。

否、実はそのことは死に向かう高橋が臍を噛む思いで自覚していたと私は確信する。また、私の言い方を使うなら、くだんの「マニ教主義的善悪二元論」的心性がおよそ己を何らかの意味で「社会革命の前衛者」とみなす心性（極左は極右に通じるという点も含めて）には宿痾の如く纏わりつくこと、このことは克服し難い人間の運命、まさに宗教的心性の一方の本質属性なのであり、私見によれば、高橋も実のところそう認識していたのだと思う。

この点でいえば、彼の早逝が何よりも惜しまれるのは次の点においてである。すなわち、彼がまさに連合赤軍における恐るべき査問リンチ処刑事件を彼の言う「文学的精神」の視点をもって論じたとすれば、さらにいって『日本の悪霊』のように作品化したとするなら、そこに如何なる議論あるいは作品が登場したか、それをわれわれは見る事ができないことである。

またもう一つ残念に思うことは次の点である。

高橋は、当時の「新左翼諸党派」を一方では旧左翼にまわりついてきたスターリン主義的な「自己絶対化」の粛清主義的体質を克服できていず、この点ではおよそ「新左翼」と呼ぶに値しない集団とみなしながら、他方ではその革命性においては旧左翼をのりこえた新しい肯定的な質を示し得たと評価し、たとえばなんの留保も無しにこう書いている。

戦後二五年の経過が、文字通り、議会にくみ込まれ安住してしまつた自称革新勢力が、実質上どういふ役割を果たすかということは、理論より何より、事実においてはつきりと透けて見えてしまつた。国会だけが、そうではない。それと相關的に、いわゆる戦後民主主義の実質的な支柱であつた、全員加盟制の企業組合、全員加盟制の学校自治会、自治を標榜する大学教授会、言論自由の担い手であるはずの情報産業の自主規制機構、それらのすべてが、むしろ二重支配のイデオロギー的補完体として体制維持に奉仕していた。新しく擡頭した新左翼諸党派は、それら諸組織及び構成員の組織的に買収されたブルジョアジの第五列性をあばくのに絶大な貢献をした。¹⁷⁾

こう書いたとき、彼は一方では全共闘運動に参加した新左翼

諸党派が何よりも赤軍派の「前段階武装蜂起」路線なり、その後の「攻撃型階級闘争論」に引きずられ、急速にテロリズム路線に傾斜し、一言でいって妄想的パラノイア症的な心理に総体として陥ったという問題（後述、「批判的参照2」と「批判的参照軸3」）を見失っている。実は次節に取り上げるように、死の直前の最後の講演をこなし得た時期の高橋の認識、すなわち新左翼諸党派は急速に「軍団化志向」に突き進みつつあるという批判的認識は、まさにこの問題性の直観を含んでいると思われる。とはいえ、いましがた取り上げた右の一節に関していえば、彼はこの問題性を見失っているといわざるを得ないのだ。

さて、論考「内ゲバの論理……」は最後に「ただ一つだけながら私にも問題提起できること」として次のことをまさに「内ゲバの論理」を超える当面的実践的方策として提言することで終わった。いわく、*16

〔前略〕…変革を志向する党派や個人は、自らの見解を常に公然と表明しておくべきものである。権力を維持しようとする者のもつ不可避的な属性が隠蔽によるのに対して、変革者は、自らの理論的正しさを確信するものであるゆえに、恐れることなく自己の原理原則を公然と示しておくべきである。（中略）理想的には、規律違反者を制裁するにせよ、異端者と討論するにせよ、それは大衆の面前でおこなうべきだ。なぜな

ら、人が人を裁く権利をもつとすれば、それは未来を担い、自己のみならずあらゆる階級を疎外から解放すべき人民の名においてだけである。ただ、変革途上ではその理想をただちに現実化しえないとすれば、自らに共感的な、しかし党派には属さない、信頼しうるたった一人の労働者でもよい。その〈代表者〉の前で、査問し、判決し、処置を決めるべきなのである。そうすれば、党派の構成員の相互関係を共犯関係に墮させしめるような陰惨な事態だけは避けることができる¹⁷²。

*16 提案の土台をなす高橋自身の経験

なお彼は、この提案は実は彼自身のくだんの一九五二年経験に根ざすものであり、「もう時効になっているだろうから、いまはじめて書く」と書き添えている。彼は、くだんの陰惨な査問リンチが東大や立命館大でおこなわれた当時、京都大学でまさに査問の場にシンバの人間であるにもかかわらず同席することを請われ、同席することになるのだが、そのことによってその査問は「ぎりぎり人間的なものから逸脱することなく、收拾された」とされる¹⁷³。

「軍団化」か「地域パルチザン化」か

高橋がおこなった最後の幾つかの講演やインタビューでの発言を集め、彼の死後ほぼ五か月後に出版された『暗黒への出

『発』を読むと、死の床に横たわっていた高橋が内ゲバの激化に予兆される全共闘運動の挫折・壊滅の背景に、最初は萌芽の段階に留まっていたにせよ、元々全共闘運動に孕まれていた次の相対立する運動志向が完璧な二極化・分極化に向かう事態を見ていたことがよくわかる。そのことはまだ『わが解体』（内ゲバの論理……）・『生涯を阿修羅として』でも鮮明にはなっていない。『暗黒への出発』において初めて明確となる彼の認識である。既にこの第四章の冒頭の節「日高六郎との対話……」で少し言及したが、それをここで取り上げておきたい。

前述の三講演のなかの「文学の根本に忘れ去られたもの」や「状況と文学」の出だしで、彼は一九六九年における学園闘争（六八年を頂点とするなら実は退潮期に入りだした）の経験のなかから二つの相対立する志向が運動のなかで顕在化してきたと、こう述べる。

——「六九年の運動の体験」から、「従来の党派の組みようとか、あるいは党派関係というものを新たな形に組みかえたい」という希求が生まれているが、その場合、「二つの主要な方向性」というものが模索されているといえる。

諸党派からはおしなべてこれまで以上の「より強い指導性をもった」組織形態が必要であり、「党を超える軍団へ」という「軍団志向」が顕著となりつつあり、これが一方であり、他方は逆に党派そのものを「ひとたび解体し」、「公害闘争がひとつ

の例」であるが、「地域バルチザン化」、一言でいえば、党派連合ではなくて、否応なく互いの相違性と多様性を認め合いながらも共同することなしには生きられないという地域での生活のリアリズムに根ざした、そしてこのリアリズムが時には「内ゲバ」的確執を互いの間に生むにせよ、だがまさにそれを克服する相互承認と連帯の契機として最終的に働きます、そういう質をもった諸個人の連合、「党派に加担するのではなく、それについて人々が結集するところの問題別闘争委員会のようなもの」¹⁷⁴、またその連合を各地域で実現し、運動を牽引するヘゲモニーの中心に置く、あるいは革命運動を牽引するエートスの誕生の源の位置に据える、そうした発想転換を追求するという志向、この二つであるというのだ¹⁷⁵。彼は、後者を「社会革命」の試みのなかに位置づけるべき志向性であるとす。

既にわれわれは高橋の根幹の問題意識が「政治革命」と「社会革命」と「人間革命」の三者の有機的な総合的な結合を如何に実現するかという点にあり、それが「二十世紀後半の最大の課題」と認識されていたことを本章の最初の節に見た。あらためてここでこの問題をくだんの二つの志向の分裂問題と関連づけながら取り上げたい。

まず注目すべきは、高橋が「スターリン主義」の発生を次の問題連関のなかに見ていたことである。その彼の問題理解はフロムの洞察と大いに重なる。（参照、第一章・補注8）

高橋は「スターリン主義批判」というテーマは二側面あり、一つはスターリンがロシア革命と他の諸国での社会主義革命運動の有機的連携の観点を投げ捨て「一国社会主義革命論」を採り、他の諸国の運動をスターリンの解するロシア革命の利益にひたすら従属させるロシア優先主義に陥ったことへの批判であり、もう一つはロシア革命が一党独裁主義と過酷で過剰な粛清主義（農業集団化におけるかの「富農」^{クラーク}と党内粛清の両方）に陥ったことへの批判であるとしたうえで、新左翼諸党派の「反スタ」は前者の側面を強調し、後者の側面を曖昧にする志向が強いと批判する¹⁷⁶。

その際、彼は後者の問題が生じた背景をこう説明する。すなわち、当時のロシア社会の後進性のゆえに、革命派は「強引に、まず中央権力を奪取するという形の革命をやらざるをえなかつた」のであり、そこから「スターリン主義的官僚主義」という問題も誕生した。スターリン主義の問題とは、「政治変革は同時に社会変革というものを同時に手をつないで行われなければならない。そういうものを、政治変革を先行させ、かつ踵を接して起こるべき社会変革を抑圧したという、それを進めるよりも、むしろ抑圧したという点」（傍点、清）にあるとする¹⁷⁷。そして彼の言う「社会変革・革命」をこう説明する。

社会革命というものは、家族から学校のあり方から職場にお

ける人間関係の上下関係や男女関係に至りますまでの、要するに、そういう社会的な人間の関係性の変革ということですが、そういうことを、政治の頂点における権力闘争とはべつに、踵を接し、あるいは歩調をそろえてやっていかなければならない。それをやらないと、（中略）ピラミッドの頂点をどういうふうに変えても、その結果また同じようなこと——新たな形の管理と支配が実現するだけであるということとは、わかつているわけです¹⁷⁸。

かく高橋が述べたとき、彼が当時の日本において何より注目していたのは二つであった。すなわち、まさに彼が全共闘運動の思想的意義を問い、彼自身が遂には助教授辞職を決断するに至るくだんの学園闘争と、水俣病公害訴訟を頂点とする幾多の反公害地域闘争であった。そして、彼が「地域のパルチザン化志向」を語るとき、念頭にあったのはこの反公害地域闘争であり、その様相は彼にとつてはくだんの「社会革命・変革」のモデルケースとしての意義を獲得したのであった。そしてわれわれは気づくのだ。本第Ⅱ部・第四章が示したように、この構想の祖型とも呼ぶべき思考がくだんの『我が心は石にあらず』において主人公の信藤が掲げたかの「科学的無政府主義」であったことに。またそれは「平和革命」の粘り強い追求を強く求める主張と一つに結ばれたものであって、まさに高橋が全共闘運

動の一方の翼をなすいわゆる新左翼諸党派の「軍団化」志向と真つ向から対立するものであったことを。***17**

***17 「パルチザン化」概念を高橋はどこから引きだしたのか？**

この「パルチザン化」という概念を彼がどこから引きだしたかは不明であり、少し謎めいている。というのも、六九年当時高木正幸によれば「新左翼活動家のスター的存在」になってきたとされる京大経済学部助手の竹本信弘（滝田修平）は「パルチザン遊撃軍団」の結成を全共闘運動の再編方針として掲げていたが、それはまさに「軍団」化の方向性を提起するものであり、高橋の言う「地域のパルチザン化志向」とは対立的であるからだ。同様に、赤軍派の言説にも「パルチザン」という言葉は頻発したが、それはまさに武装ゲリラ闘争を遂行する「軍団」として「党」を再編すべしという主張と一つになっていたからである¹⁷⁹。高橋は当時全共闘運動内で頻出していたこの言葉をいわば換骨奪胎的に利用したのかもしれない。なお、彼の議論のなかには公害反対地域闘争がその典型例として頻繁に語られるが、成田空港建設反対闘争への言及は一度も登場せず、彼にあって、この闘争が公害反対闘争と肩を並べて「地域パルチザン化」の代表例とされるかの否かは定かではない。

とはいえ後の補論「批判的参照軸集」・「参照軸2」節で示す

ように、ここでいう「軍団志向」についていえば、まさにその最たる悲劇的な帰結こそがかの連合赤軍事件であったことは明白であろう。そこでは機動隊に銃撃戦を挑むことに帰結する武装テロリズム路線が、同時に共に隊伍を組みゲリラ闘争を闘っていたはずの二九名の内、その十二名が査問リンチによって同じ軍団の指導部と同志によって殺害されるという粛清劇と骨がらみに一つとなって進行するのだ。他方、高橋がノンセクト・ラディカル——彼は彼らを「大衆の前衛化」とも名付け、全共闘運動の生みだした最大最良の富とみなそうとした——のなかに夢見た「地域パルチザン化」は、いわばそのきわめてライトな形で（しかし、唯一の積極的肯定的な《遺産》として）まさに当時の反公害闘争の継承者たる様々な環境保護運動や産直運動のなかに受け継がれたが、言葉の真の意味で「新左翼」の誕生を告げる水準には到底到達しなかったといえよう。***18**

***18 中国文化大革命への幻想的期待**

このスターリン主義が抑圧した「社会革命」の遂行という問題に関して、『暗黒への出発』に収録されているくだんの講演「文学の根本に……」において、高橋は「中国は、（中略）第二革命命的な文化大革命という社会革命的性質を帯びた運動を起こすことによって、ソビエト・ロシアの轍は踏むまいというふうにやっておりますが」と発言し、後に明らかとなったように、文

化大革命が実はこれこそスターリンが強行した「富農」肅清と一体となった農業集団化政策のいつそう恐るべき再来となり、「社会革命」どころか真逆の恐るべき「社会破壊」をもたらしたことに、この時点では何らの危惧も抱いていない。その事情は、『生涯を阿修羅として』に収録されている一九六九年三月に「群像」誌上に発表された竹内好との対談「文学 反抗 革命」のなかの「紅衛兵と破壊活動」を小見出しとする章にも明らかである。紅衛兵運動に関しても、武装した紅衛兵同士のもそれこそ「内ゲバ」が文化大革命における死者増大の最大要因であるとの今日の有力な観方に連なるような危惧というものは全然まだない¹⁸⁰。かかる幻想とその崩壊という問題が、かの連合赤軍事件にどのように内在的にかかわっているかという問題はきわめて興味深い重要な問題であるが、その好個の証言はくだんの永田洋子の『統十六の墓標』の最終章（第八章）の「プロレタリア文化大革命とその影響」である。紙数の関係でここでは指摘だけに留めざるを得ないが、記しておく¹⁸¹。

補論 批判的参照軸集

批判的参照軸1 小嵐九八郎

さてここで、これまで縷々述べてきた最晩期の高橋の問題認識とそれが生む思索の特質をいつそうよく浮き彫りにするため、

いわば逆照射の機能を發揮する参照軸を、彼と同じテーマに取り組む四つの議論のなかから引きだしてみたい。まず、『蜂起には至らず——新左翼死人列伝』を書いた作家の小嵐九八郎（参照、第一章・補注7）の問題認識を取り上げよう。

彼は一九四四年生まれで早稲田大学の政経学部に入學し、或る時期まで社青同解放派の活動家でもあった人物である。彼はまず自分の世代を、次にそれと対比して後輩の団塊の世代、つまり高橋が一九六九年の京都大学で直に向き合った学生たちを次のように特徴づけている。

一九四〇年、四一年（中略）四五年生まれは、純と俗、心と物、ハートと肉を如何に宥め、壁を攀じ登り、解決しようとする足掻いたか。団塊の世代は、日本人で初めて庶民までが食うに困らず、軛を知らず、野放図で有り得た。我ら一九四四年生まれは、そうはいかない。¹⁸²

また小嵐は、高橋が全共闘運動の最良の本質を体現するとみなした「ノンセクト・ラジカル」について、新左翼党派活動家と対照させてこう描写している。

三派系（中核・ブント・社青同解放派）は当初はこの形態（全共闘という——清）を推し進め、このへゲモニーを握ってい

たのであるが、やがて黒ヘル、銀ヘルに象徴されるノンセクト・ラジカルの無数の学生が出てきて、まさに百花繚乱になるのであった。このアナキーな学生たちは、新旧左翼ともに持つ、科学的マルクス主義が必然として革命を生んでいくとか、党的前衛が偉くて見通しが利いて、大衆が遅れていて教えらるべき存在など糞食らえであり、大学の機構とアカデミズムの持つ偽善を嘲笑い、映画なら『俺たちに明日はない』の無軌道の先の絶望を愛し、藤純子と高倉健主演の『緋牡丹博徒』を根っから好み、演劇なら唐十郎のアングラのそれに通い、バリケードの中で愛を囁き、時に街頭へといくのである。つまり、文化、遊び、風俗と混然と交じり合った政治が、三派の党的なものを越えて溢れ出てきたのである。しかも、新左翼の党派もぎょつとして想像がつかない過激なそれが¹⁸³。(傍点、清)

右の記述が示唆するように、小嵐の議論のなかにはノンセクト・ラジカルの内に全共闘運動の本質的核心と可能性を見る高橋や小阪修平(参照、補注10)の視点はなく、いわば風俗論的議論に終始している。またその「党派活動家」的観点は次の事態の捉え方にもよく表れている。いわく、一九六九年一月の東大安田講堂における「決戦」は「蓋を開けて見れば、砦の中に籠ったのは圧倒的に全国の党派の学生。東大のノンセクト・ラ

ジカルはほとんどいなかった」し、この彼らの「通ズラは(中略)当時の党派にいたおれ達に『こんなものさ』というせせら笑いを誘った」と¹⁸⁴。(なお付言すれば、この記述を彼は自ら顧みて、続くくだりで、その感情が「今なお変わらないのは当方の美学の限界か」と自嘲ともとれる言葉を添えているにせよ)。

また、彼は、高橋にとつてキー・ワードとなる「自己否定」に対しても決して高橋のような受け取り方はしていない。彼の観察では、この言葉は、「東大の第一次ブントの流れを汲む二、三十人の大学院生のグループ」が「一九六八年の東大闘争の内側から言い始めたと思われる」言葉で、そこに込められた意味は、小嵐にとつても、おおむね高橋や小阪が強調したと同様の、エリート大学の学生が抱える支配体制と己とのあいだに成立する「共犯性」の自己告発としての自己否定なのであるが、このキー・ワードは、なるほど「旧帝大」系のノンセクト・ラジカルには「瞬く間」に普及したにせよ、かの六八年闘争のもう一方の柱であった日本大学の学生には決してそのような思想的インパクトをもつようなものではなかった、とする。いわく、

私学の日大生は大学当局の不正や体育会を使つての治安体制に怒ったのが主なパワーであり、「大学解体」は然りと思つても「自己否定」などうざつたく思つたらうし、おれんちの早稲田にも「自己否定」というのはあんまり流行ら

なかったのは、卒業しても先がしんどかったからである¹⁸⁵。

小嵐はくだんの『蜂起には至らず』において高橋のためにわざわざ一章を割き、彼に対する敬愛の念を披歴してはいるが、しかし、彼の「自己否定」概念をもつばら東大や京大等のエリート学生には思想的インパクトはもつたとしても、多くの私大生やいわんや労働者層にとつてはおよそ共感を誘うものではなかったことを強調し、その彼の議論のなかには本書で私が強調した次の二点へ向かう目配りというものはない。すなわち、「文学的人間と政治的人間との対話劇」という関係性において前者（文学的人間）を象徴する視点にまで拡張されるべき意義をもつこと、ならびに、その点がさらには日本社会の「管理・操縦社会」化が今後労働者層をも巻き込んで展開していくであろう新たな「共犯性」のシステム構築による支配、これからの自己解放という課題をいわば予言的に担うこと（参照、本論考・第一章・「自己否定」をめぐる最晩年の問題提起）節、「管理・操縦社会」における『自己否定』視点の再展開）節、この二点への視点は無い。

この右の欠落に関連して、私として次のことを付言しておきたい。

確かに、小嵐が言う「文化、遊び、風俗と混然と交じり合っ

た政治」、いいかえればそうした混淆性に満ちたアナーキーな「反体制」的気分・反抗意識の横溢が明らかにあの時代の抱えた問題性と可能性を解明しようとする際のキー・テーマの一つになること、それは確かである。またその点で、高橋の議論はそこまでの具体性を帯びた分析とはまだなっておらず、議論はまだあまりにも抽象的な理論的かつ倫理的地平に留まったままになっていること、このことも明らかである。

だがそのことを認めたくえで、私はこう思う。すなわち、まさに高橋を駆動している「文学的人間」の視点とそれを端的に表す「想像力」に対する彼の強い関心（第一章・最終節「講演『状況と文学』における想像力論」）は、「管理・操縦社会」化の問題への関心と連動して、彼があのように早逝しなかったならば、彼に右の問題側面への注視をもたらしたはずだ、と。他方、小嵐がやるべきことは、かの「自己否定」的視点の問題意義を東大なり旧帝大エリート学生に固有な自己罪悪感の問題に限定しそこへと押し戻すことではなく、その視点が内包した可能性をさらに拡大的に開示することにあつたはずだ、と。彼が高橋を真に敬愛するならば、そういう仕事が今度は小嵐自身の課題になつたはずである。

この点で、小嵐は一つのキー・ワードを見逃していると思う。それは次節で取り上げる植垣の議論に出てくる「反・受験体制Ⅱ反・エリート主義」が培った「自己否定」（もちろん受験体制

とエリート主義とが結ぶ共犯性からの自己解放としての) エートスの爆発(必ずアナーキーな文化空間の醸成を必要とする)という問題契機である。「受験体制」への共犯的参加が己に負荷せしめたものから如何に自分を「自己否定」的に解放するか? このテーマは「団塊の世代」全体が共有する意識の深層に疼くテーマであつて、いうまでもなく、それは日本社会の「管理・操縦社会」化ときわめて強く結びついてくるテーマであり、思春期経験の深層に沈殿するに至ったテーマなのである。そしてかかるものとして、《人間的自由》の回復という課題意識と団塊の世代とを接続する際の最大の媒介回路なのだ。

なおこの点で指摘しておきたいことは次の事情である。——確かに団塊の世代は小嵐の言うように「日本人で初めて庶民までが食うに困らず」の世代であるとはいえ、地方の農村部や小都市と東京・大阪を筆頭とする大都市あるいは各県の県庁所在地ならびにそれに準ずる中心諸都市とのあいだの様々な格差、これは当時にあつても歴然たるものであつた(しかも、そこに地域によっては被差別部落問題や在日コリアン問題等がつけ加わる)。またそもそも当時ですら大学進学率は同世代の二〇%前後であり、したがつて公立中学校では、東京でもクラスの一割から二割は中卒で労働者になる階層であつたし、他方、次節の植垣の語るが如き「受験体制」の「軛」性が煽り立てる「エリート志向」とこうしたクラスの底辺層の存在とのあいだに生じる対立

関係、それに自分はどう関わるかという問題は、——様々な水準と形態があるとはいえ——植垣が苦悩した《共犯性—自己否定》の葛藤と同質のそれを総ての繊細で鋭敏な感覚をもつ中学生に強いたのだ。人が如何にして社会的矛盾に目覚め、さらにその矛盾(あるいは、それを象徴する或る「自分にとって重要な他者」の誰かとの)に自分が実は共犯的加担しているのではないかとの意識の目覚めを得て、それを契機に自分は如何に生きるべきかの問い、まさに「自己否定」の問いにあらためて投げ返されるという実存の事態、これは何も東大を頂点とする「旧帝大」の学生に限つて起きたわけではない。植垣の回想する少年期の衝撃的な「自己否定」経験は、その固有な形ではまさに植垣個人の特異経験であるが、この時期の日本社会において(そして、新たな格差社会化が問題となつている昨今、あらためて)、誰にとつても普遍的な少年期体験としての性格を分有するものでもある。その意味で、それはまさに思春期の核心をなす普遍的テーマであつて、日大生も早大生もそれぞれの仕方ですすそれを改めて生き直すところから自分の青春を開始することになる《青春の共通テーマ》であつたはずだ。

また私は次の点も問題だと感じた。第五章・『主要打撃論』と『無私の党派性』節の終わりに言及した、高橋が論考「内ゲバの論理…」でおこなつた提案——彼自身の一九五二年経験に立った内ゲバを克服するための当面の処方的提案——について、小

嵐はこう書いている。

あまりにオーソドックス過ぎたのか、現実の党派の動きについていけなかったのか、この悲痛な忠告は、やがて夥しい屍を内側に積んでいく赤軍派と京浜安保共闘の連合がそろそろ模索される中、無視されていく。革共同両派にも、社青同解放派にも¹⁸⁶。

しかし、高橋は能天気にかの提案をしたわけではない。旧新いずれの党派もそれを採用することがないことは百も承知であつたはずである。そもそも「党」のスターリニストの概念は、亡命先で暗殺されたトロツキーであれ、国内裁判の結果処刑されたブハーリンでさえ、まさに「共犯」的に同意していた「党」観念である。つまり「党」それ自体を武装蜂起による国家権力のクー・デタ的・テロリズム的な強襲的奪取を遂行するための軍事指導機関と同一視する伝統、くだんの暴力革命必然論と一つになったものであり、レーニンがその起点であり¹⁸⁷、そうであるかぎり、たとえ「新左翼」と自称しようと、新左翼諸党派指導部が高橋提案を受け入れることはあり得ないことは明白なのである。まさに先に引用した一節のなかで、小嵐自身がいみじくも「新旧左翼ともに持つ」ところの「党的なもの」という表現を使って強調していたように。

そして、次節が示すように、その最も愚かしくも悲惨な結末であるかの連合赤軍の「同志殺害」は、高橋の言う新左翼党派の全体を覆いつくした「軍団化志向」の必然的結果であつた。

この点で、先の小嵐の高橋への評言には、高橋の提案のいうならば《非現実性》の強調ばかりが目につき、それを《非現実的提案》に終わるしかないものにした新左翼諸党派側の諸要因やその悲劇性——まさに彼らの最悪の「旧左翼性」と呼ぶべき、また植垣がマルクスから採って「封建的社会主义」と呼んだ——に関する彼自身の分析なり真摯な苦悩の表明とといったものはない。ついでに指摘すれば、新左翼諸党派の「党派政治」が如何に全共闘運動の孕んだ貴重な可能性——まさに高橋がくりかえし強調した——を潰してしまつたかという問題についての反省度は、次節の植垣の方がずっと小嵐よりも高い。

批判的参照軸2 植垣康弘『兵士としての連合赤軍』、『連合赤軍27年目の証言』(彩流社)

植垣と永田洋子

植垣康博は『兵士としての連合赤軍』の「はじめに」にこう書く。「同志殺害に集中的に現れた問題が連合赤軍に特殊な問題ではなく、革命運動が抱える重大な欠陥として、今日においても鋭くつきつけられていること」、しかもそれは革命運動参加者に尽きず、今日の社会で「主体的に生きていこうとする者

が不断に直面する問題も含んでいること」を考えると、なぜあのようなことが起き、それをお前はどうか考えるのだという問いに対して回答する際の「最良の方法」は、「同志殺害に至った自分の歩みを語る」ことであると思つた、と¹⁸⁸。そして、そのことは「自分の歩みに対する反省めいた総括は極力さけ、その判断を読者にゆだねる」という方法にほかならなかった、と¹⁸⁹。

なおこの点で、私は次のことを指摘しておきたい。くだんの永田洋子による連合赤軍事件をめぐる膨大な自己総括書を取り上げる次の批判的参照軸³であらためて示すが、彼女のこの思索作業は実は植垣との共同作業であり、しかも彼女にとつて常に彼からの理論的教示に支えられてこそ可能になつたものであつた¹⁹⁰。この点で、彼女はその総括書である『十六の墓標』の「はじめに」のなかで、今しがた紹介した植垣の言葉とほとんど同一の観点を彼女の同書を導く観点として語っている¹⁹¹。

ただし両者を比較してみると、歴然たる相違として次のことが浮かび上がる。植垣の方はまさにその言葉通りの態度を貫いているが、永田の方の記述は、実はそれに反して、常に次の二段構成をとつて進行するという点である。すなわち、当該の出来事が起きたその時点で自分が取つた行為なり思念はどのようなものであつたかの驚くほどの克明な記述と、次に、それが今から振り返ればどのような問題性を孕み如何なる原因によつて

そうなつてしまつたと思えるか、その反省的記述が添えられるという二段構成、これを取るのである。そしてつけ加えるなら、おおむねその反省は次の形を取る。すなわち、自分の育成史が自分に刻印した「家父長主義的心性」——自分の独自の直観や思索を自主的に発展させることを怖がる——が如何に自分を当時の直属の指導者（連合赤軍以前の「革命左派」時代にあつては川島豪、連合赤軍時代にあつては森恒夫）への盲従に走らせ、後の反省に繋がりが得た萌芽すら自己抑圧せしめたかを指摘するという形に。そしてこの点で、二段目に展開される永田の自己総括は実は植垣から彼女が学んだ視点に導かれているという文脈がそこには潜んでいるのだ。だから逆にいつて、植垣が『兵士たちの連合赤軍』で記述する出来事に対する彼自身の総括の視点を知らなければ、われわれはその出来事に関する永田の『十六の墓標』の自己総括的段落を読めば、それが判るといい得る。ところが、この両者の緊密なる関係性は植垣の側では、彼の『兵士たちの連合赤軍』はもとより『連合赤軍の27年目の証言』（二〇〇一年）を見ても決して鮮明に浮かび上がることはない。（なお、この重要な問題の典型的な一端を、私は後で補注19として取り上げるであろう）。

議論を植垣に戻そう。

既に私は彼については本論考・第四章・補注12「『悪霊』と〈共犯性〉」そして植垣康博の証言」で触れている。ここでは、

彼の証言する生い立ちを辿りながら連合赤軍に加入するまでの精神的経緯を取り上げ、そこから二つの問題を取りだしたい。どちらも前の小嵐について論じた章での議論と直結する問題である。すなわち、団塊の世代にとって最も共通の普遍的な「自己否定」体験の契機は「受験体制」が象徴する次第に「管理・操縦社会」化していく戦後社会が内面化を強いる「共犯性」に対する反乱にあったのではないかという問題、これが一つ。

もう一つは、「党」のそもそもの「軍団」的性格の再生志向が、この「反乱」の過激化＝妄想的逸脱志向として生じ、そこに「共犯性」の転倒的逆説が起きるという問題である。「管理・操縦社会」化を支え推進する「共犯性」に対する「全共闘」の反乱のラディカリズムはアルコール中毒・麻薬・極度のセックス快楽の追求と一見正反対に見える、きわめて倫理主義的な政治的行動となつて発現するが、しかし、心理的にはきわめて類似した《幻想空間への惑溺》による秩序逸脱の政治的ラディカリズムとして暴発したのではなかったか？そして、その暴発の絶好の媒体として新左翼諸党派の武装蜂起幻想を発見し、そのことを通して「管理・操縦社会」的共犯性に対抗する秩序逸脱的共犯性としての「軍団化」共犯性が生成するという逆説的展開が生じたのではなかったか？そして赤軍派に始まり連合赤軍に引き継がれた「新党（連合赤軍のこと——清）の共産主義化」思想に頂点を見るこの《「軍団化」共犯性》は「総

括」という名による「自己否定」の告解を要求し、それによって己の身を養う「裁きの共犯性」——遂には「処刑の共犯性」に至るほどの——を形成することで、高橋が早逝することなくそれを見聞できたなら、おそらく「自己否定の悪魔的転倒劇」と呼んだにちがいない事態として展開することになったのではないか？これが私の仮説である。そして私には、植垣の連合赤軍加入までの精神的歩みはこうした過程の一つの典型のように見える。

少年植垣を駆動した「反受験体制」・独学ラディカリズムと自己矛盾

彼の同書の書き出しの第一章のタイトルは「受験体制のなかで」と銘打たれ、その第一節は「エリート教育と独学」である。彼はまずこう書きだす。「私が革命運動に参加していくきっかけになったのは全共闘運動である」と。

そして、その「全共闘運動」の「大きな特徴」は、「左翼党派に主導されたそれまでの学生運動」とはちがって、いわゆるノンセクト・ラジカルが「中心になって担い」、たんに政治闘争をするのではなくて、「日本の大学の在り方から知識人としての生き方そのものまでを問うたところにあった」と。

ここで私は読者の注意を喚起したい。彼の問題把握は本書のこれまでの論述に即していえば、高橋―小坂のラインに繋がる

それであり、既に一度述べたように、小嵐のそれとは大いに異なる、と。事実、後でも触れが、植垣は彼が入学した弘前大学（東大・京大に類するエリート大学ではおよそないが、青森の民衆的視座から見ればエリートの存在となる）での運動体験に即しながら、自分が加入した赤軍派の弘前大での活動は「弘大闘争をより正しい方向へ発展させるためのものではなく」、それを「赤軍派という一党派が行う武装闘争」へ「従属させていく大きな過ち」に満ちたものであった自己批判し、弘前大学に限らず、全共闘運動の展開史を「大衆組織としての全共闘の衰退」と組織内部での「諸党派の成長」とが背中合わせになって、全共闘運動が実質的には諸党派連合に過ぎないものへと変質し、「一般学生や教官が闘いに参加していく道を断つことになった」という点に見ている¹⁹²。

とはいえ、右の認識はかの連合赤軍事件後に彼が取った反省的総括の視点からの認識であって、当時の植垣自身はまさに赤軍に加入し、さらには連合赤軍に加入し、まっしぐらに自分の自己破滅の道を突き進むことになるわけである。では、当時彼を駆動した内的衝動とは何であったのか？ その問題はあとで取り上げよう。

まずここで最初に取り上げたいことは、植垣がそうした問題の全景を示唆したあとで、こうつけ加え、まず彼の生い立ちを考察し始めることである。いわく、

しかし、私が私なりに革命というものに関心を持ち考えるようになったのは、受験体制のなかで、それへの対抗として行った独学を通してであった¹⁹³。

詳しい紹介は省く。注目すべきは、この「受験体制」への反感は、彼の父の体現する「エリート主義」への反抗意識と一体となっていたことだ。彼が生まれ育ったのは静岡県榛木原郡金谷町の牧ノ原台地であるが、そこはお茶の産地として有名で、彼の父は農林省金谷茶原種農場に農場長として勤務し、「目立って富裕であったわけではないが、町の有力者の一人として特権的な存在」であったと記される。そして、この記述からも予想されるように、父は彼を「エリートコースを歩ませよう」と常に彼に刻苦勉勵を強い、地域一帯の富裕層の子弟が集まる「静岡大学附属島田中高等学校」へ入学させ、常に学校での成績の上り下りを監視した。

他方、植垣は右の事情に鋭く対置して、この地域の大半の住民が「貧しい農家ばかりであり、あとは、労働者の家族と母子家庭」であったこと、また小学五年生のとき自分が彼らと自分の家庭との貧富の落差を遊び仲間との付き合いのなかで痛感させられたこと、この二点を特記している。彼によれば、ある日彼が朝食をとっているとき、たまたま庭に集まっていた近所の

子どもたちがその様子を覗き、彼にとつてはたんに朝食に過ぎないものを晴れの日の御馳走と取り違え、驚嘆するという出来事が起きる。

私は愕然とし、いたたまれないほどの恥ずかしさにおそわれた。私にとつて普通の日の食事だった朝食が、彼らからすると特別の日の御馳走に見えたからである。(中略) 私はそれまで意識することのなかった厳然として存在する貧富の差を思い知らされたのである¹⁹⁴。

そして彼によれば、それ以来近所の遊び仲間との関係に彼は「大いに不自由と苦痛」を感じることになる、この出来事が父のエリート主義と、またそれと「共犯性」(ここで高橋の言葉を使えば)の関係を結ぶ「受験体制」に対する反抗に彼が駆り立てられるに至る直接の切っ掛けであった¹⁹⁵。そして、この付属中学校の図書室が彼の反抗、「受験体制」との「共犯性」を断つことのシンボルとなるのだ。彼はいわば授業に背を向けるように「図書室」で手あたり次第に自分の興味赴くままに好きな図書を読み、借り出し、彼いうところの「独学」の空間を自分の精神生活のなかに切り拓く。高校に進んで、その方向性は増々強まったとある。いわく、「独学は激しい受験体制への対抗意識から、相当に徹底したものになった。それは『一流大

学』をめざしている秀才たちにたとえ受験で負けても、本当の意味での実力では負けたくないという思いがあつたからであり、独学という孤独な作業のなかで、なんとかして自分の存在意義を見出したからである」と¹⁹⁶。

そこで彼が読んだ本についての詳細な記述が彼の同書にあるが、その一々を紹介することはここでは省略する。しかし一言すれば、彼の自然科学と文学との二つの領域を共に抱え込んだ知的関心の高さと広さ、そこで挙がつて来る書名を見ると、彼の知的能力が並みのものではなく、その質においてまさしくエリートの水準のものだということがわかる。先に第四章の補注12で紹介した彼のドストエフスキーの『悪霊』の読書経験はこの付属学校の高校段階でのそれであるが、彼の回想によれば、中学段階ではフランス文学が、高校段階ではロシア文学が関心の焦点であつた。そして、彼の前述の貧富の差に関わる痛切な経験はこれらの文学の享受においても彼の関心をフランスとロシアの革命史の展開とその文学的表現との関連性に惹きつけてゆく。ロベスピエールとルソーとの思想的絆に彼は既に心打たれているし、高校ではショーロホフの『静かなドン』に感銘し、その感動からまっしぐらにオストロフスキーの『鋼鉄はいかにして鍛えられたか』に進み、ロシア革命への憧れに浸っていく¹⁹⁷。

さて、この「独学」が彼に与えた影響でもう一つ見逃せない

のは、次の彼の回想である。彼は文学的教養の獲得においても並みの水準をはるかに超えた少年であったが、物理学の独学においても突出しており、「特殊相対性理論」の初歩的理解にも既に到達し、中学では「物理部」の創設者ともなった。そして高校二年生のとき物理学の独学の延長線上にマルクスとの出会いが起きるのだ。いわく、

物理学を学習していくと、弁証法的唯物論という方法論の問題に直面するが、この弁証法的唯物論は自然科学の方法論であるばかりか、マルクス主義の方法論でもあった。(中略) こうして、弁証法的唯物論という哲学の力強いひびきへの漠然とした憧れとともに、マルクス主義との接触が始まったのである¹⁹⁸。

問題は、彼はこうして「資本主義の社会主義への転化の歴史的必然性」という《観念》(高橋の言う)を「自然法則」の持つ必然性と等置し、その絶対的必然性をいわば彼の無意識的原信念にまで内化してしまったことである。彼は言う。くだんの「歴史的必然性」を理解したことは、「自然法則に基づいて生きて行くことに意義を見出し出していた私にとっては決定的なことだった。このような理解があったために、ロシア文学を通してロシア革命への関心を強めていった時、プロレタリア革命とマ

ルクス主義を支持する気持ちを一層強めたのである」と¹⁹⁹。

私の視点からすれば、そして高橋の視点から見てもおそらく、ここで植垣にとってマルクス主義は彼の《宗教》、高橋の言う「藁にすぎないようにしたがった観念」(参照、補注3)になったのである。論証の過程を省略していきなり結論めいたことをいえば、彼の少年期に確定した彼の存在不安、父との激しい確執と同時に明らかに彼の精神世界と自己肯定の基盤はエリート的水準を誇り得る知力にあり、こうした知性優位の自己肯定論理を彼に内化せしめた存在はまさに彼の憎悪する父であったという矛盾、近所の遊び仲間とはもはや真底打ち解けた友情を結ぶことはできず、絶え間なく自分は自分と父との隠されたそれこそ「共犯性」を見いだしては「自己否定」に駆られ、だがその自己否定を肯定に転じる役割、新しい関係性の創造(高橋)を担ってくれる《共苦し共同する他者》はまだ何処にも見いだせず、ひたすらに孤独感に苛まれざるを得ないという実存的苦境、これらを一挙的に解決する《宗教》として、彼は「社会主義革命の歴史的必然性」を物理法則の確実性と寸部も変わらぬ確実性を持つものとして押し込め「マルクス主義」を発見するのだ。

しかもこの革命の絶対的必然性論は、およそ社会主義革命は武力革命・暴力革命であるほかないという信念に直結するものであった。いいかえれば、平和革命の可能性を論証し、それに

賭ける、あるいは執拗に追求すべきだとする実践論を提起する
が如き立場（それこそ『我が心は石にあらず』の信藤の採った）は、
この彼の《宗教》にとつては背教者のそれ以外の何物でもない
ものとなった。

その事情を示唆するものは、実は先ほど言いかけたこと、後
に彼があれほど新左翼諸党派の「党派政治」を批判し、ノンセ
クト・ラジカルを中軸に据えた「大衆運動組織」形式としての
全共闘運動の意義を擁護する立場に至るにもかわらず、逆に、
当時の彼自身は民青からの離脱と赤軍派加入をステップに遂に
は連合赤軍兵士の道にまで突き進むところの、徹底した党派活
動家の人生を選ぶこと、この二つの両極をなす認識と思考の落
差そのものではないだろうか？ というのも、当時におけるか
かる人生行路の推進力は、理論的意識の次元では「暴力革命必
然論」を構築しようとする、一種自己説得の必要が掻き立てる
執拗なる理論的情熱となつて現れ、心理的次元では次の如き妄
想的な《宗教》的心性の力こそがそれとなること、右の落差
によって示唆されるからである。すなわち、精々ピストルなり
手製の火炎瓶や爆弾によるテロリズム的な交番攻撃をイメージ
に持つに過ぎない「前段階武装蜂起」から「一点突破全面展
開」として、いきなり今度はそこからまさに国家権力の奪取を
可能とする程の全人民的規模の武装蜂起が、しかも「世界同時
革命」という全世界的規模で起こること、これは必然だとする

妄想、だがこれをいささかも妄想と感ぜず、物理学的法則と等
しい必然性に基づく科学的展望であると強弁して怯まない《宗
教》的心性の力、これなのだ。当時の彼が欲していたものは！
いうならば、事件後に彼が辿り着いた認識と思考は正気
のそれだが、当時は、彼は反対に正気を失う必要つまり妄想の
必要に駆られていたのである。（彼ほどの科学的知性の持ち主がこ
のようなパラノイアの観念（参照、批判的参照軸4）に捕縛されてし
まうのだ！ しかし同様なことがかのオウム真理教教団でも起きたこ
とが注目されねばならない。）

彼はこう述懐する。（なお彼によれば、一九六九年一月、彼はま
だそのころ民青の活動家であったが、二月四日に沖繩全軍労がおこな
うストライキに呼応して日本全国でゼネストを敢行するという方針に
民青も協力するという話を聞き、当時既に民青に対して抱いていた違
和感・不信感をこれで払拭できるかのように思ったという。）

ゼネストを通して、労働者・農民を中心とした反戦反安保闘
争が新左翼の実力闘争を上回る武装蜂起へと組織されていく
のではないかという大きな期待を抱いた²⁰。（傍点、清）

だが、私に言わせれば、この期待は妄想以外の何物でもない。
その後彼は、「いきなり武装闘争の必要性を主張し、銃や爆
弾による東京都内での市街戦の計画」を明かし、参加を誘った

赤軍派の「梅内氏」の誘いにのり、「赤軍派の理論や路線も知らずにただ武装闘争が必要ということだけで」赤軍派に加入する²⁰¹。そして同年の十月二一日のいわゆる新宿騒乱に参加し、そこで初めて逮捕され拘留生活を送ることとなる。この拘留生活のなかで彼は様々な新左翼の思想文献を読むのだが、黒田寛一、田中吉六、広松渉、藤本進治、梅本克己等の哲学的文献には全くといっていいほど思想的影響を受けず、「その後学習した赤軍派の理論（二七〇年安保闘争の情勢を（中略）「前段階決戦」の情勢と規定し、前段階武装蜂起による（中略）革命戦争の着手を主張する）」の方がより鮮明に新左翼の思想を表現しており、それだけ私に大きな影響を与えた」と回想し²⁰²、その理由を赤軍派の理論は「私自身、革命を基軸にして現代史を理解することによって暴力革命の正しさを主張せんとしていただけに、私を大いに引きつけた」と証言する²⁰³。

次の二点が印象的である。

第一に、彼は獄中でマルクスとレーニンの読書にも夢中になるのだが、その動機は「それまであやふやだった暴力革命の思想」をその読書で打ち固めることにあり、とりわけレーニンの『国家と革命』は「暴力革命の思想を厳密なものにしているだけに、非常な感銘を私に与えた」と述べている点である²⁰⁴。彼は暴力革命の必然性を根拠づけるレーニンの言葉を幾つも引用したうえで、こう回想している。「かつては素通りしていたこ

うした言葉がどんどん私のなかに入り込み、目からうろこが落ちるような思いがした。これらの理論によって、私は、暴力革命の正しさを確信し、初めて武装闘争の堅持に自信を持った。この自信こそ、私が七一年の武装闘争に全力をあげていくことを可能にしたものであった」と²⁰⁵。

第二に、彼はマルクスの『ドイツ・イデオロギー』の読書にも打ち込むのだが、彼にとつて同書を与えた最大の感銘は、そこにある「共産主義はわれわれにとつて（中略）現実が則るべきなんらかの理想ではない。われわれが共産主義とよぶところのものは現在の状態を廃止する現実的運動のことである」という一節であると述べたうえで、こう述懐している点である。すなわち、「赤軍派の革命戦争路線の立場に立っていた私は、これらの主張を自分の都合のよいように解釈した。そして、不断に変化する現実の情勢にとらわれることなく、唯物論的歴史観の歴史法則に基づいて行う実践こそ、共産主義的な実践であるとみなしたのである」（傍点、清）と²⁰⁶。

だが私に言わせれば、「現実の情勢にとらわれることなく」とは、いいかえれば《夢想・妄想のなかに閉じこもって》ということだ。

なおこの回想のくだりには、彼が同書に登場させることを禁欲していた執筆時の彼の自己批判的観点が顔を覗かせている。彼は、右のような思想に至ったことは、「現実の情勢を無視し、

大衆運動と無関係に少数者のみで革命戦争を推し進めていく」という思想的誤謬に自分を導くものであったとコメントしつつ、だが、この誤った観点こそ当時の赤軍派の「攻撃型階級闘争論」の「哲学的核心」であり、それにこそ自分は惹かれたのだと告白している。すなわち、自分は、かかる「攻撃型階級闘争論」が恐慌や戦争等の危機が革命を志向する大衆運動の高揚を生み出すという客観情勢の変化を前提にした従来のマルクス主義の暴力革命論の立場と「著しく反していた」ことを理解していたが、まさにその点にこそ自分は惹かれたのであり、自分は「赤軍派の理論を、他のどの左翼の理論よりも体系的で一貫していると思った」と述べ、そうした自分の思念の背後には自分が高校時代に培った「ロシア文学などに描かれた革命戦争の激しい英雄的な闘いへのロマン的なあこがれ」が控えていた、と告白する²⁰⁷。

なお付言すれば、高木正幸の『新左翼三十年史』によれば、植垣はこうした自分の見地を次のように自己批判したという。——自分たちの誤りは「(新左翼運動)の敗退を、人民の要求に立脚した全人民的闘争の堅持によって克服するのではなく、学生、知識人の小ブルジョアの憤激にもとづいたテロリズム的武装闘争によって克服しようとした」ことにあり、「大衆闘争から遊離した前衛のみに頼る突撃を目的意識的な闘争とみなす戦闘団主義」に陥ったことにある、と²⁰⁸。(ただしこれらの言葉は、

今しがた示したとおり既に『兵士たちの連合赤軍』に示唆されているとはいえ、ここまで明示的な文言は同書にはなく、他の文書から採られたものと思われる——清)。*19

そして彼は彼の同書でこう述懐している。すなわち、この強い共感から、当時自分なりに「攻撃型階級闘争論」を整理した論文を二本書いたが、振り返れば、その論文には後の連合赤軍内のくだんの「総括」の名による査問処刑殺人を領導した「新党の共産主義化」の思想が、既に自分なりの仕方でも展開されてもいた、と²⁰⁹。そして自分はこの思想を『ドイツ・イデオロギー』の次の一節、「革命が必要なのは支配階級を倒すにはそれ以外に方法がないというだけでなく、また倒す方の階級はただ革命のなかでのみ古い垢を我が身から一掃して、社会を新しくつくりかえる力量を身につける」という一節を「攻撃型階級闘争論」の立場から再解釈して、そうした主体形成は何よりも「革命戦争における軍の共同生活において、革命戦争のための作風・規律としてかちとられていくこと」を強調した、と²¹⁰。また、こうして「テロリズム的武装闘争」を先行的に推進する「戦闘団主義」が実践の主題になるにつれ、獄中での自分の学習の焦点は「毛沢東の軍事論」に据えられ、その学習は自分にとって「初めての本格的な軍事問題の研究となった」と²¹¹。なお彼によれば、この「戦闘団主義」を最初に打ちだしたのが赤軍派内の「第二次綱領論争」の口火を切った塩見孝也の「綱領

問題について」と題する論文であり、ここでは「主体の共産主義的改造Ⅱ党の軍人化、軍の中の党化、党の正規軍化の獲得」が高々と掲げられたという²¹⁾。

ここで私としては、次の三点を高橋和巳との関係において確認したくなる。

第一点は、まさに高橋が指摘していた「軍団化志向」のいわば本質顕現こそがこの植垣に取り憑いた「戦闘団主義」にほかならないということだ。

第二点は、想像力の働きの関する高橋の議論（本論考・第一章・最終節「講演『状況と文学』における想像力論」との関連である。それに関する考察のなかで披歴した私の観点に立てば、まさに植垣は「暴力革命の絶対的必然性」という《観念》が生んでくれる妄想空間への耽溺のなかに己の実存的苦境からの脱出を志向する《想像的人間》になったのだ。

第三点は、「無私なる党派性」が生みだす暴力性という高橋が立てたテーマをめぐって、期せずして（というのも、連合赤軍事件は高橋の死後に起きたのだから）植垣の同書と高橋の論点が如何に鋭い議論の関係を結びあうかという問題である。というのも、連合赤軍内のくだんの査問リンチ処刑殺人の過程は次の審問の過程、すなわち、「新党の共産主義化」という連合赤軍のいわばアイデンティティをなす課題・党と自己を完璧に一体化する人格の「共産主義化」という極度に精神主義的な規準

に照らして、兵士たる汝は如何にこの課題に対してまさに「無私」なる忠誠を示し得たか、そこに果たして一片たりとも「ブルジョワ的個人主義・エゴイズム」の汚点がなかったと断言し得るか、これを自らに審問する「自己総括」を要求し、それに達し得ぬ己の罪の程度を「告解」させる査問の過程として進行するものであったからだ。

私の視点から少し言い直すと、マルクスのかの『経済学・哲学手稿』が定立した共産主義の理念、自由なる個性に満ち満ちた芸術家の創造性をモデルとする個人の自己実現Ⅱ自己表現が、同時に共同社会を共に支えあう自分たちの相互支援と相互享受という「関係性」の絆の確証であり享受としても生きられるという理念、これが植垣にあつては、「党」という極度に権威主義的でありながら、その実内容は全く掴みどころがなく、その都度の独裁的指導者の恣意に帰着するといった神秘的存在への一体化要求へとすり替わり「疎外」されるといふ問題が生じるのだ。（付言すれば、次節で示すように、永田は事件後十七年を経て、獄中にあつて『資本論』を「労働疎外論」を軸に読み直すことを通じて——しかし、初期マルクス研究を媒介にしたかは不明であるが——、如何に自分たちの「党の共産主義化」を領導した共産主義観とマルクス本来の共産主義観との相違に愕然とすることとなる²³⁾。またこの認識は、徹底した上位下達の前衛党一党独裁体制を共産主義実現の不可避の政治体制とした発想から、国家権力と人民とを結合するにあつた

て「パリ・コムニオン式の全面選挙で選び、大衆がいつでも批判しり
コールできる」多様な諸機関・諸組織の連合による媒介を必須とする
「国家権力のコムニオンへの改造」なくして共産主義の実現はあり
得ないとする発想への転換と一体となる²⁴。

高橋の言葉を援用すれば。まさに「構成員個々人の人格が集
団の相互触発エネルギーの発揚」を促すといった「直接民主
制」の立脚する「パーソナルな関係性」の実現と享受、さらに
それを可能な限り広く社会運営の基盤的ダイナミズムへと拡大
するという理念、これが神秘主義的な偶像崇拜たる「党」崇拜
へと「疎外」されてしまうという事態が起きる。まさにこの事
態を呼び出すものが連合赤軍の掲げた「新党の共産主義
化」にほかならなかった。そのように、この場面でも植垣の描
きだす問題と高橋が提起しようと苦闘した問題とは、真つ向か
ら対立するという形において相呼応しあっていたのである。
(なお最後の〈批判的参照軸4〉で取り上げる大窪一志の議論はかか
る《妄想化》するパラノイア的意識の問題に大きく関わる。)

付言するならば、植垣は二〇〇一年に出版した『連合赤軍27年
後の証言』のなかで、大塚英志の指摘、くだんの「連合赤軍が
掲げた「党の共産主義化」の思想とその破産の経緯は「消費社
会化という歴史の変容と戦い(中略)敗れていった」過程であ
るとの指摘を現象論的水準に留まっているにせよ、核心を突く
ものと受け止めつつ、こう述べている。

「消費社会という歴史の変容」とは(中略)自立した自由な
個人、の形成を促進しました。どんな組織にも従属しない自由
な個人の形成、これこそ「新人類」といわれる諸個人の広範
な形成に他なりません。このような日本社会の歴史的变化
は、とりもなおさず市民社会化であり、これが「消費社会
化」といわれるものに他なりません。まさにこのような歴史
的变化を画す一時代に七〇年安保闘争があり、全共闘運動が
あり、連赤があつたのです。(中略)問題は、このような歴
史的变化に対して積極的に対応すべき日本の左翼がまったく
対応できなかつたどころか、逆に否定的な態度をとつたとい
うことです。というのは、このような市民社会化を、当時の
左翼は、当然の如く「ブルジョア化」と捉え、諸個人の自立
した自由な個性をブルジョア的なものとみなしたからです。
(中略)それまでの党派中心の左翼運動にあつては(中略)当
時の人民の生活様式が質素で禁欲的な家父長的人間関係や共
同体の集団的人間関係を反映し、こうした立場から資本主義
を批判していく封建的社会主义が思想的支えとならざるをえ
ませんでした。(中略)連赤問題の核心の一つは、「共産主義
化」によって個々人の自立した自由な個性を徹底的に解体し、
組織に全面的に従属した党派の人間を育成せんとして、当時
の革命思想の根幹が反動的な封建思想以外のなにもでもない

かったことをもつとも明瞭な形で明らかにしたことです¹⁵。

* 20

私の見るところ、右の問題観は明らかに永田の自己総括を領導した問題観でもあり、そのことは次節において明らかとなると思う。

と同時に私としてここで指摘したいのは次のことである。すなわち、『消費社会化』＝「自立した自由な個人の形成」＝「市民社会化」という植垣による三者の等置化は問題提起としてあまりに粗雑であり、議論の混乱を招くだけに終わるということだ。たとえばまさに「消費社会化」は、世界と他者に関わろうとする際の基本態度として現代の諸個人に「市場的構え」を内面化させるが、実はそれは彼らを前例のない新たな性格の同調志向（高橋的にいえば「管理・操縦社会」との「共犯性」志向）に追い遣り、まさに「自立した自由な個人の形成」を内的に崩壊せしめるであろうというフロムの議論、あるいは二十世紀資本主義の発展は西欧文化の基底に置かれた「市民社会」理念を無力化し、西欧社会を巨大な「管理・操縦社会」（高橋）という「鉄の檻」に決定的に変質させるに違いないというマックス・ヴェーバーの危惧、こういう現代の焦眉の問題提起を、しかし私見によれば、くだんの等置化は見えなくさせてしまう問題の立て方なのである。

確かに植垣の言うように、まさに「封建的社会主义」の心性に二十世紀の社会主義運動が長らく絡めとられたままできたという問題はきわめて重要な問題ではある。だが、だからといって、そのいわば二重化した遅滞性——フロムの「ヴェーバー的な『消費・管理・操縦社会』化批判という問題設定にすらたどり着けないでいるという——を打ち破る道が、「消費社会化」や「消費社会的感受性」の、あるいはそれに裏打ちされた「女らしさ」の積極的肯定にあるわけではないはずだ。言い方を換えれば、歴史の展開のなかでまず「ブルジョア性」という形態をとって意識化された「自立した自由な個人の形成」・「市民社会化」・「性の解放」・「女性の自立と自由」等々のテーマを、その「ブルジョア性」の歪み・疎外性を指摘しつつ、それらの諸価値と人間のもう一つの価値源泉である人間的共同性¹⁶とが新たに結び結ぶべき相互豊饒化の回路・関係性（いいかえれば、両契機の弁証法的総合）の可能性を探り出し、それを社会的に実現してこそ右の諸目標は真の実現＝享受に達するという弁証法的な展望、これを如何に示せるかという議論の次元、これが開かれねばならないのだ。そして、この展望^{パースペクティブ}の下でこそ「共産主義化」をめぐる連合赤軍の問題——それが「封建的社会主义」を帰結するだけのものではしかなかった、という——が審問されねばならぬのである。

*19 植垣証言への永田洋子の高い評価、ならびにその証言に
含まれる武装ゲリラ戦の肯定論

永田洋子は『私生きてます』（彩流社、一九八六年）のなかの「連赤問題の核心に迫る植垣さんの証言」というタイトルの章で、一九八五年の六月から八月にかけて四回おこなわれた植垣に対する被告人質問での彼の答弁をこのタイトルにあるようにきわめて高く評価している。それを讀むと、植垣がくだんの『兵士たちの連合赤軍』で表明していた主張、すなわち「新党の共産主義化」テーゼは赤軍派の塩見由来のテーゼであったから、そうした思想を元々持っていなかった「革命左派」グループにくだんのゲリラ戦遂行の過程をとおして暴力をもつてしても押しつけるという形にならざるを得ず、くだんの処刑はかかる赤軍派の主導（人物としては赤軍派代表であった森恒夫）によるという論点²¹⁶、それを核心に迫るものと受け取ったことがよく解る²¹⁷。ところで、同章で彼女は、その答弁で植垣は、「当時の情勢においては、『銃による壊滅戦』を主張し実行しようとしたことはそんなに間違つてはいなかったと思う」（傍点、清）と「はつきり述べた」と記している。かつまたこの植垣の見解に同調している。そして、こう続けている。「連赤を否定的に総括する人たちはこの「銃による壊滅戦」の主張自体に「誤りの根拠を求める」見地に立ち、自分もまた「清算的に総括する傾向にあった時」は同様の立場を採ったが、今は異なり、植垣に賛

同すると²¹⁸。次の節で示すように、この一九八五年の永田の見地からすれば、一九八二年に出版した『十六の墓標』上で語られた彼女の見地はまさに否定され克服されるべき「清算的に総括する傾向にあった時」の見地に格下げされるべきものとなり、他方逆に、くだんの高木が引用した先の植垣の自己批判の言葉の方は永田の『十六の墓標』上巻からそっくりそのまま採られたものといひ得るほどに、永田に同調するものとなる。この実に興味深い両者の見解転換のくだりは、永田と植垣双方にとつてそれぞれの文脈で彼らの自己総括の真意を探るうえできわめて重大な問題となる。

なお彼の『連合赤軍27年目の証言』のなかの「甲府刑務所だより」には次の一節採り上げられているが、おそらくその観点こそ、彼と永田が共有したそれであろう。

旧国家権力を解体し廃絶しなくてはならないにしても、（中略）平和的な方法もあれば暴力的な方法もあり、（中略）一概に決めることはできません。むしろ大切なことは、旧国家権力にとつてかわるべき新しい国家権力はどのようなものであるか、それは、現実の闘いの中でいかに建設していくのか、といった具体的課題を検討することであり、これらのことが明確にされなければ、（中略）武装闘争になったとき、現実の闘いに役立つような形で組織していくことは到底でき

ません。70年代初頭の武装闘争が結局最悪の形で敗退してしまつたのも、こうした問題に何一つ答えられないまま、「武装闘争が必要だ」と、状況の変化に流されるように武装闘争をおこない、手探りの闘いを強いられてしまつたからに他なりません。(中略) 当時の武装闘争は、ベトナム侵略戦争を敗退させていく上ではそれなりの役割をはたしたわけで、敗北したこと自体はそれほど大きな重要性をもつていません。むしろ、敗北を通して、革命運動がかかえていた問題を目に見える形で明らかにした点で、重要な意味をもつていたと思います²¹⁹。

とはいえ私見を述べれば、とてもではないが、「当時の武装闘争は、ベトナム侵略戦争を敗退させていく上ではそれなりの役割をはたした」どころではなかった。その武装闘争なるものは、まさにその後の一続きの諸結果が「目に見える形で」暴露したような諸「問題」の複合から生まれた「武装闘争が必要だ」という妄想的にして極度に精神主義的な判断に基づくものであり、だから「最悪の役割」以外の何ものもたらさなかったそれであった。この点で、植垣は結局「大衆的政治闘争と無関係に権力闘争を掲げようとした(中略) テロリズム的な極左的権力闘争」(永田)の心性をはじめから自分が一步も出てなかったことを自己批判すべきなのに、それをしていないと思う。

*20 「封建的社会主义」概念の取得

なお、永田・植垣のいわば盟友的關係を支える「封建的社会主义」批判というテーマは、永田の説明によれば、植垣の提案で獄中において開始された英語版『共産党宣言』の翻訳活動を通じて、あらためてその第三章「社会主義的及び共産主義的文献」において展開される「反動的社会主义」批判を深く読む機会を得て、そこに「連赤の『共産主義化』の問題をはじめ、今日の社会主義の問題を解明する鍵」を見いだしたことに発する²²⁰。

批判的参照軸3 永田洋子の四著作

『十六の墓標』・『続十六の墓標』・『私 生きてます』・『獄中からの手紙』、彩流社)

『十六の墓標』における永田の問題記述構造と基本的テーマ

かの連合赤軍事件(共産主義者同盟・赤軍派との連合に入る直前の、他方のセクト「革命左派」(自称「日本共産党革命左派神奈川県委員会」)での二名の「同志」に対する処刑を含めれば、十四名の「同志」に対する査問の果ての処刑に帰結した)の首謀者の一人であった永田洋子の自己総括書である『十六の墓標』の前半、その上巻は一九八二年に出版された(当の、十四名の査問・処刑の経緯を扱う下巻は翌年)。その「はじめに」を読むと、同書は事件後九年後によくやく筆が採られ、一九八二年の第一審で死刑

求刑があつたあと「最終意見陳述」として纏められた文章にさらに手を入れて成つたものであることがわかる。(なお、なぜ「十六の墓碑」とタイトルされたかという点、彼女によれば、前述の十四名に加えて、後述する「テロリズム的武装闘争」方針に従って一九七〇年に上赤塚交番を襲撃し、逆に警官によって射殺された柴野晴彦、ならびに後に東京拘置所で一九七三年に自殺した森垣夫の二人の死も、連合赤軍の採った「路線」の過ち故の犠牲死として含むからだとされる。)

永田は、同書について「私の総括の立場、観点を訴えたものではなく」、「当時の私たちの活動と闘争をできるだけ客観的に叙述し、そのことによって、より多くの人たちが自分の頭で自主的に考えていくことができるための報告文・「資料」の提示であろうと努めたものであり、同時にこの「方法」をとることによって、「私たちの手によって『殺害』された十四名の同志の一人一人が、実際にはいかにすばらしい人たちであつたか、いかに私とその人たちのすばらしさを理解できずにいたかを明らかにする」という目的も兼ね備えたものであると表明している²²¹。

既に前章を読んだ読者には、右の方法論的観点は植垣のそれとほぼ同一であることがわかるであろう。事実、永田はくだんの「はじめに」のなかで、「植垣康博氏の強力な支持のもとに、元指導者としての責任において、この原稿の公表を決断した」

と書いているから²²²、いかなる性格の文書を出版すべきかという目的・方法の関連をめぐる理解においても両者のあいだに深い意思疎通があつたことが窺える。とはいえ私の印象からいえば、これまた既に述べたように、永田の同書は植垣のそれとは異なり、実は意識的に「私の総括の立場、観点を訴えたもの」となっている。

ただし、前節の補注19に示したように、また以下に示すように、その彼女の自己批判的総括の視点は「清算的に総括する傾向にあつた時」のものとして一九八六年の『私 生きてます』では否定されることになるのである。というのも、永田の同上巻は植垣の『兵士たちの連合赤軍』よりはるかに明確に、また四年後の『私 生きてます』からすれば清算主義的視点から、当時の自分たちの闘争路線が「テロリズム」化の方向へと突き進むものであることを自己批判の課題・対象として前景に押し出しているからである。

すなわち永田によれば、そもそも彼女にとって最初の直接の指導者になる川島豪（元社会主義学生同盟（共産同の学生組織）ML派から分派独立し「警鐘」という小セクトを立ち上げ、後にくだんの「革命左派」との合同を図る）は、かの塩見孝也が主導権を握つた赤軍派の「第二次綱領論争」の帰結たる「政治ゲリラ闘争」——一切の政治闘争は武装蜂起の準備として位置づけられるべきだとする——に強く影響され²²³、赤軍派に学べと声高に主張し

た、という²²⁴。永田いわく、「最も重要なことは（中略）大衆的政治闘争と無関係に、権力闘争を掲げようとしたことである。こうした権力闘争は、テロリズム的な極左的権力闘争以外のなものでもないが、まさに、このような極左的権力闘争の路線化こそ、政治ゲリラ闘争がもちこもうとするものにほかならなかった²²⁵」、「政治ゲリラ闘争によつて、闘争の昂揚を獲ち取るうとしたことは、まさに、大衆の煽動を刺激的テロによつて行うとする極左的なテロリズム以外のなものでもなかった²²⁶」。（傍点、清。なおくりかえしになるが、以上の文言は前章で引用した植垣のそれと本質点においてまったく同一である。）

しかし、もちろん永田は次のことを強調することも忘れてはいない。右のような批判的指摘は今でこそ自分に可能になったものであり、当時は、まさに自分はこの「極左的テロリズム」を無批判的に受け入れ、それを妄信する人間、「家父長主義」的「党派主義」に完全に絡み取られていた人間であった、と²²⁷。ここで、彼女の自己批判の在りようをめぐる、われわれは次の二点に注目しなければならない。

まず第一点は、『十六の墓標』が提示する彼女の自己総括・批判の中核をなすテーマは、「党派主義」という日本の左翼の反人民的な作風」からの「脱却」・「自由」という問題にあり、まさにこの観点から当時の自分が次のように振り返られることである。いわく、「左翼運動にかかわるようになった大学時代か

らの十七年もの間、私は、党派主義に盲従しただけで、自分の自主的な主体性をほとんどもたなかったこと、それ故、これといった進歩が全くなかった」と²²⁸。あるいは、「党派にとつて、事実に基づいて真理を解明することは問題にならず、党派の行う総括に合わせて事実を整理することが絶対だった」のであり、「何よりも科学的な真理の解明を重視する自主性」と「党派主義」とは「徹底容れず」、「自主性をもとうとすれば党派主義と決別する以外にはなかった」と²²⁹。

なお、ここでまた先の植垣の自己総括と比較するならば、彼の場合も「党派主義」が全共闘運動が本来孕んでいたはずの多様な学生（のみならず教員も）の各々の独自性の尊重に支えられた運動への参加の可能性を押しつぶすものであったとの視点が披歴されているにせよ、永山の同書を顕著に特徴づけるのは次の点である。すなわち、右の問題が、当の永山がまさに女性であったことから、今風にいえば《左翼運動内のジェンダー問題の在りようを如何に認識し、女性の独自の解放要求の尊重に基づく、女性と左翼運動との積極的な接合のヴィジョンと方法を如何に把握するか？》というテーマの下に連合赤軍の路線が、さらにいえばそこでの指導的幹部であった己自身が抱えた問題性を切開しようとする視点、これが強烈に打ち出されていることである。その問題は、当時彼女が在籍していた共立薬科大学内の「婦人問題研究会」や、「薬学研究会」のサークル活動と

彼女の属していた社学同ML派との関係のあり方をめぐる問題にも遡及して考察されることとなる。さらに女性問題の方は、さらに連合赤軍内の男女の関係の在りようや、恋愛と党派活動との関係性をめぐる問題に関連づけられ、遂にはまさに彼女自身の痛切な被レイプ経験に即して考察されることになるのだ。

この点で『十六の墓碑』上巻を読んでいると、右の、特に「婦人問題研究会」や連合赤軍内の女性問題の在りようをめぐって、彼女が『自分が女性である』という問題をどのように問題設定していたのか、またその問題設定をあらためてどのように批判的に総括したのかという興味深い問題が浮上する。実はこれが第二の点である。

そして、これまで高橋和巳論を展開してきた本書からするなら、まさにこの問題の環をめぐって彼女の議論と高橋のくだんの「文学的人間と政治的人間の対話劇」という視点とが鋭く交差することになるのだ。

永田の実存的欠損意識の中核

——『女性的性愛感受性の欠如』という劣等意識

たとえば、永田は自分の左翼活動家メンタリティーが孕んでいた問題性と結びつけて、こう思春期における自己形成過程を批判的に振り返る。

——自分は中高一貫の女子校に通い、その女子校は「捨我精

進」を校訓とし「良妻賢母」育成を目的として掲げる、服装や髪型の規定一つ取つてみてもきわめて厳格な校則をもつ「封建的」な学校であった。だが、自分はその校風に反発を感じず、むしろ、そうした校則に反発する「違反者を理解できなかつた」と。そして、そうした自分の問題をこう振り返える。(なお読者はここで、前節の補注19のすぐ前の箇所を取り上げた「封建的社会主義」に対する植垣の視点を参照されたい)。

これらのことは、私が女学生らしい欲求をもたなかつたことによるが、より根本的には、資本主義の「ブルジョア性」の単純否定によつて、自由で自主的な欲求をもたず、近代的自我や女性的自覚を抑圧する男性(夫、父)第一の家父長的な「封建性」を受け入れる古さをもつていたことによると思う。こうした私の古さは、小学校高学年以降、文学や絵画や音楽などを自分が生きることとは別のことだと考えていたことにも表れていた。これらが人格を形成するうえで重要なものであると気づいたのは、情けないことにごく最近である。こうしたことが、反戦の気持ちや労働者の立場に立つという意識と家父長主義的な「封建性」を受け入れる古さとの共存を可能にしたのである(傍点、清)。²³⁰

また、右の問題との関連で、彼女はこう告白している。すな

わち、彼女は高校一年の時、先輩に誘われ早稲田大学の講師を招いて開かれた「『源氏物語』を読む会」に参加するのだが、そこに描かれる一夫一婦制を超える封建制以前の上古の「相聞」的な一種自由恋愛的な在りように対しても魅力も関心も持たず、そもそも「人格の形成のうえで恋愛がきわめて重要な役割をはたすことを、私は理解できなかった」と²³¹。

この彼女の率直な自己批評を高橋と敢えてかかわらせていうなら、問題とはこうであろう。——およそ「文学的人間の視点」というものが次の人間の抱える実存的な問題地帯に焦点を据えるものであるとするなら、すなわち、一個の個人が己の抱え込んだ運命との葛藤のなかで、その葛藤が己にもたらす宿命的な罪性・欠損性（かの「原罪」性）を如何に意識し苦悩しているか、またそこから如何なる自己救済の希求を抱くようになったのか、そしてまさにこの問題の環をめぐって己への如何なる「共苦者」を得たいと切望するに至っているのか、そしてまさにこの深層の想いがその人間の持つて生まれた性欲と連結することでは他者への如何なる《恋愛》の欲求（もちろん同性愛形態のそれも含め）を生みだすに至ったのか、かかる一続きの問題系列に視点を据えるということであるならば、永田が抱えている問題とは、彼女がそもそもかかる問題感受性がひどく欠落したままの非・文学的人間であるということ、だが、同時に彼女自身が深層意識のなかではその自分の欠如性に常に脅かされても

いたということ、このアンビヴァレントな問題性であろう。その場合の欠如性とは、そもそも体質的に彼女の場合性欲求が希薄であったという事情に加えて、性欲と恋愛の問題をタブー視する家父長主義的雰囲気が家庭全体を覆っており、そのことが重なって、自分には自己主張をなす女性的な性格の生命的自発性が根本的に欠如しているのではないかという根深い（しかし常に隠蔽され続けた）実存的劣等感に脅かされてきたということ、またその裏返しにいわば補償的衝動として家父長的權威から愛でられ高評価を得ることを自己肯定感獲得の中心軸に置きざるを得ず、絶えずそうした權威に追従してきたという問題であろう。この点で、『私 生きてます』の終わり近く「『十六の墓標』の反響について」節は印象的である。そこには、彼女が阿里浩平の書評——彼女が父権主義的党派主義への盲従に押しやられた根本原因は彼女の「性の原体験にあったように思われる」とする——に、常に政治的視点に終始する左翼には期待できない真の理解者を得たと大満足する様子が記されている²³²。

そしてかかる文学的・実存的な問題状況のなかで、いわば左翼的な「正義」観念——彼女の自己回想によればまず父親の勤めていた工場での戦後の激しい労働争議とすぐその後が続いた反レツド・ページ闘争を身近に見聞するなかで培われた「正義」感、すなわち、資本・権力の側でなく「労働者の立場に立つ」という正義感、ならびに反戦の正義感（まさにかの憲法第九条への国民的共感に象徴さ

れる)、この二つであった——がくだんの封建的な家父長主義的メンタリティーと複雑に融合することで、植垣の命名し永田も使用した概念を使えば「封建的社会主義」の「正義」主義的メンタリティーが、彼女に対して自己肯定を調達する際の最も強烈な感情・欲求装置＝媒体として誕生することになったのである。高橋的にいえば、「正義」を最高価値に据えた、かつ《指導―被指導》の関係性こそ常に人間の関係性の基軸に据える強烈な指導主義的＝権威主義的メンタリティー、かの「前衛者」意識に行き着き、かくてまた強烈な「党派主義」に行き着く政治主義的なそれが、彼女の世界観と心性構造を決定する基軸の地位を獲得したということであろう。

この点で興味深いのは、「人間として生きる・人間としての生き方」という一見きわめてヒューマニスティックな響きを放つ彼女の倫理的言説構造の抱える問題性である。

彼女は大学でくだんの素朴な左翼的正義感から社会主義学生同盟に加盟し、そこでマルクス主義の洗礼を浴びる。この洗礼が自分にとつてもった意味を永田はこう書いている。

私は「階級闘争」に参加し、「社会主義」のために「革命運動」を行つていくことこそ、唯一、人間が人間らしく生きていける道であると確信した。人間はどのように生きるべきかというそれまでの堂々めぐりの悩みからの出口がようやく見

つかったように思い、このことで以後、私は悩まなくなった。(中略) それによって自己の内的な独自性の確立のための努力をしなくなった。そのため、それまで批判的に見ていた、独善的な偏狭な党派政治に基づいた活動こそ最も進歩的なものである、かのようにみならず先輩らの傾向が魅力的なものに思え、それをそのまま引き継ぐことになった。²³³ (傍点、清)

かくて彼女自身の総括によつても、当時の彼女にとつての「人間が人間らしく生きていける道」とは、文学・芸術が命がけで追求する個性の自由なる開花と独自性の擁護を必要とし、ないところの、とりわけ女性である彼女にとつては、女性性の独自の価値の深き承認・女性的性欲の独自性の尊重・恋愛における父権主義的メンタリティーとの闘争と、それを通じての男女平等主義に基づく新しき恋愛の在りようの追求、こういつたテーマを理想実現のために、そもそも必須なものとは考えない、きわめて抽象的で中身の無い「男女の区別」を超克したと自称する《人間の普遍主義》の名を借り、仮面を被つた、いいかげれば「中性の怪物」になり果てた²³⁴、「党派主義」(だから必然的に家父長主義となり、暗黙の男性優位主義、女性利用主義となる)でしかなかったというのである。²³⁵

しかも、この彼女の姿勢は、たんなるいわゆる理論闘争の地平のそれにとどまらず、彼女自身の活動家人生に深刻に——し

かも最悪の形で——突き刺さる問題となつて彼女自身へと跳ね返る。彼女の告白によれば、彼女は、彼女にとつていわば最大の家父長的存在となる「革命左派」の指導者たる川島豪からいわば「ハウスキーパー」的役割を務めさせられていたのだが、或る晩、その果てに性欲処理の任務まで強要され、強姦されるのだ。かつまた、それが彼女の最初のセックス体験となつた。しかも彼女の告白によれば、そもそも思春期以降の男女の関係性には、その関係がセックスの交わりを含むものとなるか否かの問題が必ず随伴するという事情について、信じたいたいほどの「無知」と「無経験」が彼女の側に——その成育史の特異性の結果として——まだ取り残されたままであつたというのだ。既に指摘したことであるが、あらためて彼女自身の言葉を引けばこうである。

——自分は「性の問題についての無知を肯定する家父長主義に毒されていた。実際、性については、家でも学校でも全くといっていいほど話されたことはなく、逆に、性そのものを卑猥なものともみならず傾向が支配的だつた」²³⁶。また彼女は自分を顧みて、この事件が起きるまで自分は「接吻もしたことがなく」、「性的に無知で未熟」であり、かつ「互いの心が触れあう恋愛をしたことがなく、性的欲求をもたなかつた」と告白し、この無関心と未経験の心的状況は右の事情によつていつそう加速したとする。彼女の告白によれば、学生となつてまわりの友人

の知識と経験に比して自分の無知と未経験が気になり、『性の入門書』というHomosの本を読んではみても「何かよくわからなかつた」し、いわんやボーヴォワールの『第二の性』は「わからない部分が圧倒的に多かつた」と²³⁷。では、川島の行為に対して彼女がどう反応し対応したかといえ、こうであつた。いわく、

私は、川島氏のこの行為にびっくりして腰をぬかし抵抗できなかった。しかし、抵抗できなかったというより、抵抗しなかつたという方が正しい。それは、抵抗してこのアパートが権力に知られることを恐れる気持ちが行先したからである。(中略) 私にとつて、党派政治の方が、自分の人格よりずっと大切だったのである。それは、党派活動をぬきにしては、自分自身を確認することも表現することもできないまになつていたのである²³⁸。

ここで、私は読者に高橋和巳がおこなつた「党派性」についての議論を想起するようにお願いしたい。すなわち、「党派性」意識の特異性は、それが《正義の実現のために無私なる貢献をおこなう》というきわめて抽象度の高い、かつ政治的地平に立脚した倫理的意識、これを支柱とすることで成り立つ点にあるという議論(第五章)を思い出していたきたい。まさにこの

点では、彼女は「党派性」の化身となったのであり、そうなることよって性行為のいわば徹底的な無機質化＝脱「個性」化を自らに施したのである。くりかえしいえば、彼女は自分にあつてそもそも「恋愛感情」が生起した経験がないこと、したがつてまた性欲と恋愛感情との融合という経験もまたもちろん存在せず、「性が互いの性的感情をたしかめあい互いの内面に触れあうものであることを知らなかった」と述べ、かくてまた川島のセックス行為自体が自分にあつてはただただいわばその外的フォルム——おそらく勃起した男根を振り立てる腰振りダンスの如き——においてしか知覚されなかつたが故に、それは「滑稽でバカバカしいもの」としてしか自分には映らなかつたと述懐している²³⁹。

「連赤総括の闘いの中の最大の試練」としての塩見孝也との訣別

ところで、彼女の自己総括の営為——それは獄中での脳腫瘍の悪化による死によって二〇一一年に終焉した——を振り返るならば、その営為は三つの時期に区分できるのではないかと思える。

第一期はもちろん最初に出版された『十六の墓標』上下巻が準備され出版されるまでの時期である。同書は、一九八一年におこなわれた検察の側からの死刑求刑に対する「最終意見陳述書」に手を入れて成つたものであるが、彼女は一九八三年に石

丸裁判長の下で死刑判決を受ける。その判決は、一九七九年の吉野雅邦に対する「無期懲役」の判決文のなかで示された見解、すなわち永田の言い方を借りれば、「同志殺害の原動力を森さんと私の『権力欲、嫉妬心、恐怖心、摘発癖』に求め、しかも私の方が主導的役割を果たしたかのように見なす」見解を踏襲し、それを理由に彼女に死刑を求刑するものであった。彼女はこの判決に対して即座に事実誤認があるとして控訴をおこなうが、この状況のなかで一九八六年にまず『私 生きてます』が書かれ、次いで四年後に『統十六の墓標』が出版される。後者はこの控訴過程で一九八八年に「上告趣意書」を書き上げた後、一年七ヶ月をかけて執筆し一九九〇年に出版に至つたものである。

第二期とは、この『統十六の墓標』に結実してゆく『十六の墓標』出版以降の総括作業の進展過程を指すが、実はこの過程には永田が「連赤総括の闘いの中の最大の試練」と呼ぶ出来事、すなわち、それまで彼女の「同志として最も信頼していた」かの赤軍派の指導者塩見孝也との訣別という事件が差し挟まっている²⁴⁰。というのは、永田からいわせれば、あるうことか塩見は実質的に石丸裁判長と同一の見解に立って、彼女に自己批判するよう求めてきたからであった。塩見は「永田君の家長主義自己批判を援助するために」と題する文書を彼女に送つてきたのだが、その文書について永田はこう書いている。

すなわち、塩見が求めてきた自己批判とは、一読して、「『女性そのものを發揮できない不美人でブスの私は嫉妬して同志を殺しました』という類のものであること」が判った、と²⁴¹。

ここにおいて、永田は植垣と連携しつつ次の論点を立てる。すなわち、——塩見がかの同志殺害の「原動力」をいわば「犯罪心理学」的角度から永田の人格的特異性、劣性が生む嫉妬心に求め、くだんの石丸判決に同調したのは、実は彼の隠し持つ一つの党派的魂胆からである。というのも、連合赤軍問題の元には、実はくだんの「テロリズム的な極左的権力闘争」路線ならびにそこから必然的に出てくる「党の共産主義化」という党建設路線、この二つの「路線」こそが大量「同志殺害」の「原動力」となったという問題が横たわっている。とすれば、この路線を主導した塩見もまた連合赤軍問題に深く関わる己の責任を自己批判すべきだということになる。ところが、彼はまさにそれを回避し隠蔽しなければならぬという「党派主義的利害」から、石丸裁判長に同調する見解を自らも振り回すことになったのだ、という。また塩見は、かかる論点を構築することで、殺害遂行の「主導的役割」を果たしたのは明らかに連合赤軍内において赤軍代表であった森恒夫であった事実をこれまた覆い隠し、森の自殺を巧みに利用して、「主導的役割」を完璧に「革命左派」の永田一人に押し付ける行為に打って出たのだ、との。

この点で永田の視点からいえば、総括作業の第二期は、連合赤軍事件を生みだした「路線責任」を徹底的に分析し解明する作業に焦点が移動し、そこから先に示唆したような問題視野の拡大が誕生してくるのである。すなわち、かの「封建的社会主义」批判の視点からあらためてマルクスの共産主義観の洗い直しを図りつつ、それを「消費社会化」という現代史の展開に再結合し、現代的再生を図ろうとする試みや、前述の「国家権力のコミュニケーション」の理論探求、等が——ソ連東欧社会主義圏でのペレストロイカの進展や、また逆に天安門事件を契機に中国社会主義が、かの文化大革命が萌芽として孕んだ「国家のコミュニケーション」の諸契機をかなぐり捨てながら、ますます共産党独裁体制に硬化していく過程を睨みながら——誕生するのである。

そして、第三の時期とはおそらく、一九九三年の『獄中からの手紙』から二〇〇一年の死に至る晩期であろう。そして、高橋和巳を論じてきた本書にとつてとりわけ意義深いのは、同書のなかで高橋の論考「内ゲバの論理：」から永山が引用をおこない、「党派性」メンタリティーの本質的問題性を「無私」の心性のうちに捉えた高橋の視点、ならびに彼がドストエフスキーの『悪霊』における洞察から学ぶべき点とした問題、すなわち、「共犯関係の導入による結束維持」の心理機制——いずれも本書において私が高橋の「党派性」論の核心をなす問題の環として強調したところの——を挙げ、その典型的例示として彼女が

当時眼前で展開していたもろもろの新左翼諸党派間の、あるいは同一党派内の分派抗争としての「内ゲバ」を挙げ、それを「日本の革命運動の致命的な欠点」の典型的表出として指摘したことである。

まさにこのようにして、高橋の議論と永田のそれとは期せずして最終的に決定的な形で交差することになったのだ。

「路線責任」か「実行責任」か、否、その弁証法的総合化こそが——再び、フロムの観点を媒介させて

最後に私は次の問題を指摘して、この章を終わりにしたい。私は読者に次のことをお願いしたい。本論考の第一章・「文学的人間と政治的人間の対話劇」節に登場する補注7「フロムとトラウ」を振り返られることを。

フロムは次のことに注目すべきことを説いた。すなわち、革命が引き起こす旧社会から新社会への移行期とは、実はいつ何時人間に潜勢する破壊的衝動が爆発点に引き上げられるかもしれない危機の時期でもあることに。「経済的变化によってすぐには変化しない非合理的で破壊的な熱情」が革命の秩序転覆の争乱によってまるでパンドラの箱を開けられたかの如く噴出し、人間に取り憑き、革命を台無しにするという危険に²⁴²。

この彼の観点に結びつけていえば、連合赤軍が突き進んだ永田の言う「テロリズム的な極左的権力闘争」の「路線化」なら

びにそれと不可分に一体であった「新党の共産主義化」（より正確にいうならば「新党の封建的社会主义化」）は、いうならば極度に人工的な仕方、いかえれば「妄想」的な仕方、フロムの問題にした「革命の秩序転覆の争乱」をいわば自分の半径三メートルの周囲に超主観主義的な仕方、創りだし、そこに《想像的人間》よろしく引き籠る行為であったが故に、まさに人間の、つまりかの榛名山岳ベースに集結した二九名の無意識の裡に隠され疼く「非合理的で破壊的な熱情」をまるでパンドラの箱を開けるように噴出させる絶好の環境の創造となったのである。

永田ならびに植垣のくだんの著書は実に克明に彼ら全員が、突然気が狂った如く、それまでの彼らの日常生活ではついぞ見せたことがなかったサド・マゾヒズムの破壊衝動に驚掴みにされた様子を描写している。その一々を紹介する紙数の余裕はないが、その一端に触れただけで瀬戸内寂聴は嘔吐に襲われ、三日間食事もとれぬほどの嫌悪感に突き落とされたと書いている²⁴³。

査問にかけられた多くの者は「逆エビの形」で柱に縛り付けられ、あるいは転がされ、処刑は執行者の役を全員が順繰りに引き受け、衆目の眼差しの下で一人一人がその処刑すべき相手の胸をアイスピックで突き刺す「共犯」の祭典となり、処刑を

暗示する「総括！」という掛け声は集結した者全員の大合唱となつて木霊し、あるいは「異議なし！」の唱和によつて迎えられ、いやがうえにも「共犯」の饗宴を演出するものとなり、サド・マゾヒズムの興奮をいやがうえにも高潮させようと、自己処罰を強要して自ら己の顔を殴らせるとか、既に死体と変わったかつての「同志」を再度殴りに行くことが命令され、或る女性同志は縛り直されるとき「男と寝たときに股を開け」と命令され、周囲から蔑みの笑いのなかでまたもや「逆エビの形」で縛り付けられ、翌日の死を迎えさせられる。妊娠していた女性同志は蔑みの笑いに包まれつつ、胎児ともに処刑される。

このようなサド・マゾヒズムの饗宴に最も遠いところにいたように見えた人間が、たちまちのうちに共犯的饗宴享受者に変貌する《場》の力学は、まさにフロムが警告したように「革命」の名の下にこそ作動したのである。

この点で、永田がかの塩見との訣別に際して、植垣から援護の論理として引き出した主張は確かに半面の真理を担うといえよう。すなわち、「連赤問題には塩見さんに路線責任があり、革命運動においては実行責任より路線責任の方が大きい」という主張は²⁴。まさに、あの「テロリズム的な極左的権力闘争」と「新党の共産主義化」の両輪が「路線」として敷かれたからこそ、あのサド・マゾヒズムの革命的解放という暗黒の磁場の創造が可能となつたのだから。

とはいえ、右の植垣が言いだしたテーゼは、同時にこう訂正される必要があるのではないか？

なるほど、「革命運動」においては、それが集団の政治的運動である限りにおいては、実行責任より路線責任の方が大きいというべきである、だが、革命運動に参加する単独者としての個人という実存的磁場においては、路線責任よりもその個人が個人として負うべき実行責任が問題にされるべきである。およそ革命運動は、まさにそこに個人の切なる自己救済欲求が同時に賭けられもするという特殊な、半ば宗教的性格を帯びる運動であるが故に、高橋和巴的にいえば、本来的に「文学的人間と政治的人間との対話劇」をとおしてしか問題にできない運動なのである。いいかえれば《政治的な「路線責任」と実存的な「実行責任」の対話劇》を遂行するという仕方でしょうか、問題にすることができず語ることができない運動なのである。

そして私が思うには、この点からいえば、永田と植垣の主張には事柄の本質が要求する弁証法的な往還の論理が欠落しているのだ。「実行責任より路線責任の方が大きい」という往路は、しかしながら、逆の「路線責任より実行責任の方が大きい」という還路によつて必ず補完されねばならないのだ。そして、こ

の還路においては、人は己を、それこそ永田が塩見を非難する文脈で使った言葉、くだんの「犯罪心理学」という言葉を援用するならば、まさに「犯罪心理学」的観点から、いいかえれば（私の言葉を使えば）「実存的²⁴精神分析」的観点から審問しなければならぬのだ。高橋的にいえば「文学的²⁵人間」の視点から審問しなければならないのだ。

しかも、私としてはこうつけ加えたい。

——永田自身が、一方ではその自己総括を常にこの問題文脈でおこない、己の実存的欠損性を真正面から問題にすべく努め、己の「性の原体験」の在りようを見つめようとし、如何に自分が他者に恋愛的かかわりをもつことに不足し、性的感受性を開花せしめることに成功しておらず、そのことよって生命感覚の自由さを失い、しかも、その喪失を家父長主義的²⁶心性の強化によつて補償しようとする逆行的対応に陥ることをくりかえしてきたか、だがまた他方ではまさにその過ちを自覚しよう²⁷と努め、克服しようとし、そのくりかえしの自己格闘を生き²⁸てきたではないか？ と。

だから、永田はかの「路線責任」と「実行責任」の関係性をそれぞれ反対に捉える二つの主張の交差点に、いいかえればその弁証法的²⁹総合の磁場に立たねばならないのである。

そして、思うに、人がこの磁場に立ったときは、己が加害者となつて死に至らしめた人々に対してはただ救しを請うことが

できるだけで、総括の言葉はもはや必要とされないのである。あるいは自殺をもつての陳謝ができるだけなのである。

永田は、森恒夫がいわば自殺に際して残した遺書として書いた『自己批判書』の中の次の一節、すなわち「私は自己の根底的な誤ちを日本プロレタリア人民の前に明らかにし、真に革命的な人民裁判として自己に有罪（死刑）の判決を下すためにのみ生きてきた」という言辞を、「死刑に屈服し、自分の死を前提にしていることの誤り」と批判し、森は先の見地を撤回し、「死刑に反対しながら総括していくことの重要性」、「そのため³⁰にいかなる困難や苦痛にも敗けずに生きていくことの必要性」を認識すべきだと主張した²⁴。また、『十六の墓碑』下巻の「おわりに」で、この彼の自殺を「死刑に屈服した」誤りと呼び、「連合赤軍への猛烈な非難の重圧に押しつぶされてしまった」とも評した²⁴。

では、あらためて、日本国家権力の司る裁判制度が発する死刑³¹に従うか否かの問題はとりあえず棚上げしておいて、森の言う「真に革命的な人民裁判」を思考のなかに設定した場合、永田はその「人民裁判」の場でも己は死刑を拒絶できる十分な権利根拠を持つと主張するのであるか？ 否、実際にそうだと主張しているわけであるから、その権利根拠を彼女はどのように論ずることができたのであろうか？

こう問い返した時、私は彼女がその権利根拠を説得力をもつ

て説明できたとは到底思えない。ブルジョア国家の裁判であろうと「革命的な人民裁判」であろうと、明らかに当時「指導者の地位」に就いていた彼女がおこなった十四名もの「同志」に對するくだんの処刑行為——切迫した物理的実体をもった戦争状況における軍事命令への反逆などではなく、かの「総括」という抽象的で観念的な極度に精神主義的な問題設定の下でその達成度の如何を問うだけの、したがってその達成度の判定自体がきわめて主観的なものであるほかに、客観的物証性を持ち得ない判断において強行された——のもつ犯罪性、これを彼女はどのような論理で己に對して無化できるといふのであろうか？

それとも彼女がいわんとするのは、然るべき総括の思索的苦闘をおこなわず、その苦闘をまさに「清算主義的に」に投げ捨て無化するために自殺する（あるいは死刑を自らに要求する）のではなく、その苦闘を持続するためにこそ生きる義務があるから——自殺であれ処刑であれ——死を拒否するといふのであれば、しかし期限を切るのは当然の礼儀ではないだろうか？ 私はここまででは考え抜いた、あるいはここまでしか考え抜けなかった、これ以上生きながらえることは殺害した十四名の方々が身に蒙った苦痛とあまりにも不釣り合いだから、ここで死を己に要求する、かく決断することこそ、人間としての誠実ではなからうか？

かかる観点から見ると、彼女が必ず書き添える自己総括の

段落は、いかにそこに家父長的党派主義への追隨が反省されていようと、根本的に空々しい。

実は同じことを瀬戸内寂聴もくだんの「編集者への手紙」のなかで述べていた。こうある。

これだけのことをこれだけ詳細に書く能力のある永田さんから、彼らの犠牲に對しての自分自身の心の痛みがもつと書きあらわせないものかと、もどかしい気がしてなりませんでした。永田さんの筆は、彼女の周囲の人々の動きや心理の翳を実に適格に捕らえています。下手な小説家などはとても適わない筆力です。そのくせ、彼女自身の影が薄いのです。彼女の言動が、一番影絵のようで色彩がありません。他人は見えても自分が見えないのが人間なのでしょうか。それ故、彼女が誤りであつたとか、後悔しているとかいっても言葉だけが浮き上がってしまうのです²⁴⁷。（傍点、清）

高橋の言い方をもつてするなら、本来「文学人間と政治的人間との対話劇」としてしか展開しようのない『十六の墓標』において、残念ながら、まだあまりにも永田の「文学的人間」としての言葉は脆弱に過ぎるということであろう。

では、彼女はこの問題性をその生涯においてどこまで克服し得たのか？

それを判定し得るほどにはまだ私は彼女を読み切つてはいない。だから、この問いへの答えは保留したい。

批判的参照軸 4 川上徹・大久保一志 『素描・1960年代』

(同時代社)

さてもう一つの参照軸は、当時民青系学生運動のいわば総指揮官の役割を務め、後に日本共産党中央委員会から「新日和見主義」の立場に立つ分派活動をおこなったとの理由で査問および一年間の党員権停止処分を受けた川上徹、ならびにその盟友であり、東大闘争時東大の民青組織の中心的幹部の一人であった大久保一志が共著で書いた『素描・1960年代』の議論である。

まず最初に注目したいのは、おそらく川上がいわば「〈経験〉の思想」とでも呼ぶべき哲学的視点（推測するに、古在由重か藤田省三から学んで我がものとした）と民主主義精神を結びつけ、それに対立するものとして典型的かつ凝縮した形では新左翼諸党派に見いだせる「パラノイド」（誇大妄想的ナルシズムとしてのパラノイアの心性に陥った患者）の心性とを次のように対置していることである。川上いわく。

僕らの精神は〈経験〉を経験することによって、成熟する。

多義性に満ちたこの世界に対して謙遜の気持ちが生まれる。そうした精神の姿勢が形成される。揺さぶられることを歓迎し、昨日までの自分が修正されることを期待する精神。（中略）他者を組み敷くのではなく、逆に他者性なるものへの無条件の敬意を含む心。（中略）自由なる精神とは多様性を擁する精神であり、おのれの中におのれが是認できない考え方の存在を受容する精神ではなかるうか²⁴⁸。

そして川上はこの視点から新左翼諸党派の心性を「こうした〈他者性〉への認識が微弱だったのではないだろうか」と批判し²⁴⁹、当時の自分は実はここまでの視点はまだ確立し得なかつたが、今から振り返れば、かかる視点へと自分を成長させようと努力していたことがわかるとしたうえで、まさにかかる方向性に真っ向から対立するものとして「バリケード」に象徴される前述のパラノイダの心性を問題にする。いわく、

バリケードは当事者にとつての敵と味方を峻別する存在へと意味を変えていった。バリの向こう側にいる君は味方なのか敵なのか。こちら側に来るのなら味方だが、いつまでもそっちに在るなら敵だ、という単純な論理である²⁵⁰。

そして、彼は次のようにも顧みる。——「バリは要塞化し、指

揮は軍隊化していった。意味あることそれは一つ、敵に勝つことだ。ある時期、それは共産党の民青系においても、極限まで進行していった。「もはやそこには〈経験〉が介在する余地なくなってしまった」。ひたすらに「党派感情を満足させる」とだけがテーマとなった、と²⁵¹。まさにこれは前章で植垣に即して考察した問題、すなわち《想像的人間》たる彼が連合赤軍兵士として生きたところの、現実経験からの自己遮断が生む妄想化した心的空間ではないだろうか？

右の視点は川上の「ゲバルト考」にそのまま接続する。川上によれば、「東大闘争はゲバルトと切っても切り離せない」が、そこで行使される「ゲバルト」も当初は「或る獲得目標」を達成するためのやむを得ない最小限の実力行使という目的一手段関係の鮮明な自己制御的な自覚に支えられていたものだった。だが、それがいわば自己目的化という「病理」的な「変質」化の過程に入り込むこととなった。そもそも「或る獲得目標」を達成するための「手段」としての「党派」であったはずの自党派が、したがって党派メンバー自身によってその己の手段的有効性が絶えず検証されるべき空間、つまり己自身が批判的に相対化され距離を置かれる空間が己自身のなかに宿されていなければならぬという点が消滅し、自党派が「自己目的化」し絶対化され、目的一手段連関の倒錯が生じるのだ。ゲバルトは何よりも絶対化された自党派の存続を目的とする手段となり、か

くてまたゲバルトのいわば自己目的化が始まり、それによってゲバルトは自己抑制装置を自ら失い、無制限的なものへと変質し凶暴化した。いわく。

一旦おれの集団の存続が目標となってしまうとき、その集団における自己の相対化はきわめて困難になる。憎しみと恐怖がそれに拍車をかけた。余裕がなくなった。他人の目が気にならなくなった。(中略) ファナティックな心情のもとで、荒涼とした心理が支配的となった。(中略) 闘争が軍事化したことによる活動家たちのメンタリティーへの影響は大きかった。それは民青系新左翼系を問わなかったが、おそらく後者の方がずっと大きかっただろう²⁵²。(傍点、清)

そして川上にとっても、この《自党派の自己目的存続化》ゲバルトの自己目的化⇨他者性への感覚の消失》という「病理」的な過程の極まりが、かの一九七二年における連合赤軍事件だったわけである²⁵³。

ところで、大窪はこの右の問題を「ゾロアスタ教的観念」、いいかえれば「実体的正義」という観念に党派が——新左翼党派のみならず民青系も——幽閉されるという問題として提起している。彼が提起するこの問題は私が先の第五章・「テロリズムと怨恨心」節で取り上げた「マニ教的善悪三元論」への「前衛

者意識」の自己幽閉という問題とほとんど同一である。私が「マニ教的善悪二元論」と呼んだ問題は宗教史的に正確にいえば、まさにかかる観念の元祖となる「ゾロアスタ教」の善悪二元論の問題にほかならない。大窪の主張は大略こうである。

——「現実には左翼において支配的だったのは、日共≡民青系においても、新左翼諸党派においても、実は、このような観念だったのではないか」²⁵⁴、つまり、前述の「ゾロアスタ教的観念」、いいかえれば「実体的正義」という観念に。すなわち「進歩と反動、革新と保守、革命と反革命といった対概念をそれぞれ実体化し、進歩陣営と反動陣営、革新陣営と保守陣営、革命陣営と反革命陣営とが対決しているというふう把握し、闘争というものをこの両陣営の闘いとして描き出し、そのとき、進歩・革新・革命は正義であり、反動・保守・反革命は邪悪であって、進歩陣営・革新陣営・革命陣営という正義の実体に加われれば正義の人となり、反動陣営・保守陣営・反革命陣営という弱な実体に加われれば邪悪の人となるかのように考えるのである」が、こういう思考方法というもの、「善の神と悪の神との闘争として世界を描きだすゾロアスタ教的観念と似たものだった」と²⁵⁵。

なおここでちよつと補足説明を加えれば、「実体化」する思考方法とは、「革命陣営」のやることなすことは本質的に革命的であると先天的に、いいかえれば経験的に実証される必要がある

ないほどに先験的に決定されており、だから次のような問いを己に對して発する必要はないと考える態度を指す。すなわち、その行動の一事を、《もしかしたら「革命」の名の下に実際は反動的な不正な事が行われてはいないか、本当に革命的で正義にかなっているのか?》と問い直す検証は本質的に不要であるとする思考態度を指す。(したがってまたそれは、反革命陣営からの革命陣営への批判にも、或る場合には、革命陣営が「革命」の名の下に犯した誤謬や犯罪への鋭利な指摘や批判が含まれる場合が十分にあるのであり、その意味で、敵側からの批判にも真摯に向き合い自己を点検する必要、これを強く自覚する態度を取らない思考方法を指す)。

なお大窪はこう書き添えている。

こう書くといかにも単純でそんなことで運動が進められているはずがないと思われそうだが、(中略) 現実には左翼において支配的だったのは——もちろんみんながみんなそうだったというわけではないけれども——、日共≡民青系においても、新左翼諸派においても、実は、このような観念だったのではないかと思われてならない。²⁵⁶

さてこの点で、私はまずこう思う。実質的・本質的にはここで川上や大久保が立てた視点、問題設定は高橋和巳のそれと同

一であり、ひいては立花、小坂、小嵐とも同一である、と。

そのうえで、私は大窪が提出する次の視点に關しては、新鮮であり、参照し検討すべき価値を有すると思う。すなわち、彼は、こうしたゾロアスタ教的（『マニ教的——清』）思考方法を「パラノイア」的と名付けたうえで、六八年世代に頂点を見いだす日本の「六〇年代世代」がとりわけ「パラノイアック」になったことには、次の背景があつたとするのだ。すなわち、日本社会が六〇年代に経験した社会変化の過程がこの時期に青年だった世代の自己意識・自己感情に特別な自己分裂的な疎外感を刻印したという心理的事態があつた、という。彼は同書でこの「パラノイアあるいは統合過剰」という心理学用語を『臨床心理学用語事典』に依拠して次のように解説している。

この症状は、従来パラノイアが誇大妄想狂とか偏執狂とか訳されてきたため、一般に人格が崩壊してしまうかのような誤解されたイメージで理解されているが、基本的には自我の統合作用が過剰になって、妄想体系を生むものなのであって、その際、思考、意志、行為が異常になつたり、人格が崩壊したりすることはないのである。むしろ、思考、意志、行為の一貫性は厳格に保たれ、人格は強く統合されている。そして、それがために、妄想は次第に理路整然と体系化されるようになつていき（中略）その妄想としての内容は、被害妄

想と誇大妄想の二方向を示すのが特徴である。²⁵⁷（傍点、清）

そして彼によれば、パラノイア患者（パラノイド）がかかる統合過剰に追い遣られるのは、まさに逆説的にも彼らがその実存の深層において自己分裂の不安に苛まれているからにほかならない。大窪は臨床心理学者のケニス・ケニストンに依拠しながら、パラノイドの特徴は次の点にあると指摘する。すなわち、彼らは実は過剰統合というパラノイアの極と、その正反対の自己分裂・スキゾフレニックな極、すなわち「『疎外感』（estrangement）の極（「自己」の人格解体）」と「世界の非現実化」の感情をともなう」とを交互に往復する——後者を克服せんと前者へ赴き、後者へと送り返されるがゆえに、また前者へと飛躍せんとする——という運動を生きるという点にあり、この場合前者の過剰統合の極は「全能（omnipotentiality）」の極、すなわち「純粹の可能性の世界に住んでいるのだ」という感情。「すべてを変革したり達成したりできる」という感情」の極として現出するという点にある。そして、自分をも含めて明らかにこうした特徴は六〇年代世代の顕著な特徴であつたと認めざるを得ないとしている²⁵⁸。

くりかえせば、こうした心理機制は植垣に関する章で考察した彼の数々の証言のなかにも典型的に確認できる、と私は思う。植垣は弘前大学に入学してまず民青に入るのだが、革命は暴

力革命以外にあり得ないという理論的信念を——周囲の現実とその理論的な信念との間の丹念な「経験」（川上）に基づき相互批判的媒介作業をまったくおこなうことなく——いわば自分の頭脳のなかで論理的に体系化する作業だけに夢中となり、「前段階武装蜂起」から「世界同時革命」へと「一点突破全面展開」する情勢が「今、ここで」の情勢であり、この革命プロセスは可能だと思ひこむまさに「妄想体系」的な「全能感」（大窪）に没入せんがために、赤軍加入から連合赤軍加入の道を往くこととなる。だが、その陰・背後には、父のエリート主義と学校の受験教育中心主義を憎み、だからといって貧農家庭の友人たちとの真に心分ちあう友愛の関係は得ることかなわず、彼らへの「自己否定」的負い目・彼らへの裏切りの意識に責め苛まれる自己分裂した自分が隠れつつづけているという心的事態、これが控えていたという事情、それが見いだされるのだ。

くだんのゾロアスタ教的・マニ教的善悪二元論的世界観の問題に戻れば、私に言わせれば、およそマルクス主義のみならず、人類史のあらゆる革命運動・「千年王国」運動には、早くもニーチェが鋭利に暴きだしたように、抑圧と疎外によって深い怨恨心を抱いた人間がその怨恨心からくだんの善悪二元論的世界観に取り憑かれ、それを革命推進の心的エネルギーの源泉とするという一面がいわば宿命的悲劇性として取り憑いているのだ。大窪が見事に指摘したように、それが一九六八年を頂点と

する日本の六〇年代世代においては特殊に過剰化せざるを得なかったという歴史的要因が確認できるのである。大窪によれば、その要因とは、日本社会の急激な産業化によってムラ的共同性から引っこ抜かれて都会的孤立性に一挙に投げ込まれるという、当時の青年層が蒙ったアイデンティティ危機である²⁵⁹。

おそらく、高橋があと十年か十五年生きることができたならば、彼の小説はどのような実存精神的苦悶を負った若者が主人公あるいは副主人公として登場し、高橋自身をモデルとした初老のアウトサイダーと問答を取り交わす対話劇が書かれたやもしれぬ。そして、それが彼の言う「管理社会における文学的真実というものはいったいどういうものであるべきか」という問いへの回答となるということが起きたやもしれぬ。これはあくまで仮説であるが……。

注

- 1 高橋和巳『憂鬱なる党派』高橋和巳全小説4、河出書房新社、一九七五年、二二二頁。
- 2 同前、二二〇頁。
- 3 高橋和巳『邪宗門』下、河出文庫、六〇九頁。
- 4 『憂鬱なる党派』一五三頁。
- 5 高橋和巳「戦後学生運動の原点」、所収、高橋和巳対話集

- 『生涯を阿修羅として』徳間書店、一九七〇年、三七一～三七二頁。
- 6 『憂鬱なる党派』一五五頁。
- 7 同前、一五五頁。
- 8 高橋和巳「内ゲバの論理は超えられるか」、所収『わが解体』河出文庫、一九八〇年、二〇〇～二〇二頁。
- 9 高橋和巳対話集『生涯にわたる阿修羅として』二八九～二九〇頁。
- 10 『憂鬱なる党派』二〇七頁。
- 11 同前、九八頁。
- 12 同前、一五五～一五六頁。
- 13 「高橋和巳全作品解題―編集部編」、所収、『埴谷雄高編 高橋和巳論』河出書房新社、一九七二年、三三七頁。
- 14 『憂鬱なる党派』五九～六〇頁。
- 15 同前、一〇三頁。
- 16 同前、七五頁。
- 17 同前、二〇八～二〇九頁。
- 18 同前、二〇八頁。
- 19 同前、一四七～一四八頁。
- 20 同前、二二七頁。
- 21 同前、八九～九〇頁。
- 22 同前、九〇頁。
- 23 『わが解体』一三九～一四〇頁。
- 24 高橋和巳「わが悪魔論」、所収『暗黒への出発』、徳間書房、一九七六年、六～七頁。
- 25 高橋和巳『我が心は石にあらず』河出文庫、河出書房新社、一九九六年、一〇頁。
- 26 高橋和巳『悲の器』、高橋和巳作品集2、河出書房新社、一九七一年、二九七頁。
- 27 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』第Ⅱ部・第六章「ドストエフスキーの小説構成方法論」・「『影』的存在の対話劇」節、藤原書店、二〇一六年、三五〇～三五二頁。
- 28 座談会「戦後学生運動の原点」、所収、高橋和巳対話集『生涯にわたる阿修羅として』三八六頁。
- 29 『憂鬱なる党派』一一二頁。
- 30 同前、三四三頁。
- 31 同前、三四三頁。
- 32 同前、八五頁。
- 33 『わが解体』七九頁。
- 34 同前、八〇頁。
- 35 『悲の器』一四二頁。
- 36 「内ゲバの論理は超えられるか」、所収『わが解体』一九三頁。

- 37 同前、一九五頁。
- 38 『邪宗門』上、四〇三頁。
- 39 同前、四〇四頁。
- 40 『邪宗門』上、四〇六～四〇七頁。
- 41 小嵐九八郎『蜂起には至らず』、講談社文庫、二〇〇七年、二二五頁。
- 42 小阪修平『思想としての全共闘世代』筑摩書房、二〇〇六年、一一六頁。
- 43 拙著『フロムと神秘主義』藤原書店、二〇一八年、三〇九～三一〇頁。
- 44 同前、三二二頁。
- 45 同前、三二三～三二四頁。
- 46 「内ゲバの論理はこえられるか」、所収『我が解体』、一七三、一七四、二二六頁。
- 47 参照、同書の元になった拙論「二人の葛藤者 ヴェーバーとトラー——脱世界連関的愛 *akosmische Liebe*」概念を軸に、近畿大学日本文化研究所紀要、第一号、二〇一八年三月、第六章、三〇～三四頁。同論文は近畿大学の発行する研究紀要論文として電子書籍化され公開されている。
- 48 『邪宗門』上、一二二頁。
- 49 高橋克己「文学の根本に忘れ去られたもの」、所収『暗黒への出発』徳間書店、一九七一年、七五頁。
- 50 同前、六一～六四頁。
- 51 同前、六六～六七頁。
- 52 同前、六九、九二頁。
- 53 同前、九二頁。
- 54 小阪修平『思想としての全共闘世代』八二～八三頁。
- 55 同前、八三頁。
- 56 同前、三一頁。
- 57 「文学の根本に忘れ去られたもの」、所収『暗黒への出発』、七一頁。
- 58 同前、七三～七五頁。
- 59 同前、七五頁。
- 60 同前、七二頁。
- 61 同前、七六頁。
- 62 同前、七九頁。
- 63 同前、七九～八四頁。
- 64 同前、八五頁。
- 65 同前、八六頁。
- 66 同前、一〇〇頁。
- 67 エーリッヒ・フロム『正気の世界』加藤正明・佐藤隆夫訳、社会思想社、一九五八年、一二〇～一二二頁。なお参照、拙著『フロムと神秘主義』藤原書店、二〇一八年、前号論文・第二章「現代資本主義における労働疎外の新局面と応答関係

- 能力のいやます衰弱」節、第六章・『正気の社会』における現代資本主義論としての『市場的構え』論」節、第Ⅱ部・第三章「フロムの《マルクス主義》批判」等。
- 68 同前、一一二頁。
- 69 同前、一三一頁。
- 70 同前、二二五頁。
- 71 高橋克己「状況と文学」、所収『暗黒への出発』徳間書店、一四三頁。
- 72 同前、一四四頁。
- 73 同前、一五五頁。
- 74 「文学の根本に忘れ去られているもの」、所収『暗黒への出発』一三五頁。
- 75 「状況と文学」、所収『暗黒への出発』一五七頁。
- 76 同前、一五八〜一五九頁。
- 77 同前、一六〇頁。
- 78 同前、一六〇頁。
- 79 同前、一六三頁。
- 80 サルトル『実存と真理』澤田直訳、人文書院、二〇〇〇年、一一三頁。拙著『サルトルの誕生』第一章「想像的人間という主題——三島由紀夫を手がかりに」、四三頁。
- 81 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。
- 82 『日本の悪霊』二〇頁。
- 83 『憂鬱なる党派』二二七頁。
- 84 同前、二二八頁。
- 85 「文学の根本に忘れ去られているもの」、所収『暗黒への出発』一二八〜一三〇頁。
- 86 同前、一三〇頁。日本の優秀なインテリゲンチヤには極貧層からの出身者さえ多く含まれるという事例は、野間宏と高橋の対談「現代文学の起点」での野間の発言——京大時代の独文科の或る学友の出自についての——のなかにも顔を覗かせている。所収、『生涯を阿修羅として』一二二頁。
- 87 同前、一三一頁。
- 88 同前、一二七〜一二八、一三二〜一三三頁。
- 89 同前、一三二〜一三三頁。なお、野間宏は、ここでの高橋の言葉を使えば、この彼の意図を評価しつつ、もつとその方向を徹底して、インテリ世界が「泥沼」のなかへと「解体」することを求めているようである。参照『生涯を阿修羅として』に収録されている二人の対談「現代文学の起点」、一三二頁。
- 90 同前、一三四頁。
- 91 同前、一三三頁。なお同書の冒頭の章「憂鬱を語る世代」の終わりの部分にはまさにこのノスタルジー「泥沼への欲望」

- が語られる。五頁。
- 92 同前、一二〇頁。
- 93 同前、一二二頁。
- 94 同前、九六頁。
- 95 同前、二〇四～二〇五頁。
- 96 同前、一九七～一九八頁。
- 97 高橋和巳『邪宗門』上、河出文庫、二〇一四年、三〇四～三〇六頁。
- 98 真継伸彦『高橋和巳論』文和書房、一九八〇年、一五〇頁
- 99 『邪宗門』上、三〇四頁。
- 100 同前、三〇五頁。
- 101 同前、三〇五頁。
- 102 『悲の器』八八頁。
- 103 『邪宗門』上、五二二頁。
- 104 同前、上、五二五頁。
- 105 同前、下、三〇五～三〇六頁。
- 106 同前、下、二三八～二三九頁。そこには開祖行徳まさの次女阿貴（初代「継主」となった姉の阿札から第二代継主の地位を引き継ぐ）の「国家神道」批判の言葉が記される。
- 107 同前、上、三八四～三八五頁。
- 108 参照、拙著『フロムと神秘主義』一二七～一三〇頁、四〇八～四一〇頁。
- 109 参照、拙著『フロムと神秘主義』一二七～一三〇頁、四〇八～四一〇頁。
- 110 鈴木大拙『大乘仏教概論』、佐々木閑訳、岩波文庫、三五〇～三五二頁。
- 111 ヴェーバー『ヒンドゥー教と仏教』、深沢宏訳、東洋経済新報社、二〇〇二年、二八六～二八七頁。
- 112 同前、三五二頁。
- 113 『邪宗門』下、三八四～三八五頁。潔は或る老婆に武装解放区を「癌」に喩えてこう言う。いまや国家権力が米軍に握られた以上、「日本を本当に世なおしする」残された唯一の方法は、中央権力と遠く離れた神部の如き僻村に「癌をつくり、自分で勝手に大きくなって、ひょいと気づいたら、癌を身体いっぱいに移らせて命とりになっているというようにすること」だと。
- 114 「私の文学を語る——インタビュー秋山駿」、所収高橋和巳作品集4『邪宗門』巻末、六三九頁。
- 115 『邪宗門』下、五二二頁。
- 116 同前、五二四頁。
- 117 同前、五二四頁。
- 118 『邪宗門』上、四四三～四四四頁。
- 119 『邪宗門』下、五二三頁。
- 120 同前、五二三頁。

- 121 『我が心は石にあらず』二四頁。
- 122 同前、一四頁。
- 123 同前、四四頁。
- 124 同前、三五頁。
- 125 同前、一八三頁。
- 126 同前、一〇八頁。
- 127 同前、一一四頁。
- 128 同前、一一四～一一五頁。
- 129 同前、一七九頁。
- 130 同前、六三頁。
- 131 同前、六四頁。
- 132 同前、一一八頁。
- 133 同前、七一頁。
- 134 同前、一八一頁。
- 135 同前、一八三頁。
- 136 同前、二二五頁。
- 137 「わが悪魔論」、所収『暗黒への出発』、一六～一七頁。
- 138 同前、二〇頁。
- 139 同前、二三頁。
- 140 参照、拙著『聖書論Ⅰ 妬みの神と憐れみの神』第二章・「イエスにおける慈悲の愛の構造」、『ドストエフスキーとキリスト教』第一章・「作家の日記」におけるドストエフスキーの回顧——「理論的社会主義」・シベリヤ流刑・「政治的社会主义」、『フロムと神秘主義』第五章「フロムとキリスト教」・「『マタイ福音書』の視点——「罪人」を「魂の病人」とし、イエスを「医者」とする」節。いずれも藤原書店刊。
- 141 「わが悪魔論」二二頁。
- 142 同前、二四頁。
- 143 「内ゲバの論理はこえられるか」、所収『わが解体』、一九八頁。
- 144 同前、二〇二～二〇四頁。
- 145 植垣康博『兵士たちの連合赤軍』、彩流社、一九八四年、二七～二八頁。
- 146 『日本の悪霊』一三頁。
- 147 同前、一八六頁。
- 148 同前、一九三頁。
- 149 所収、高橋和巳対話集『生涯にわたる阿修羅として』四一六頁。
- 150 『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。
- 151 「文学の根本に……」、所収『暗黒への出発』四八頁。
- 152 「内ゲバの論理は超えられるか」、所収『わが解体』二〇四頁。

- 153 「文学の根本に忘れ去られているもの」、所収『暗黒への出
発』七八〜八六頁。
- 154 同前、七〇〜七一頁。
- 155 所収、高橋和巳対話集『生涯にわたる阿修羅として』
三九七〜三九八頁。
- 156 同前、四二二頁。
- 157 同前、四二二頁。
- 158 『わが解体』七二頁。
- 159 同前、九一〜九五頁。
- 160 立花隆『中核の革マル』講談社文庫、上、一九八三年、
一三〜一四頁。
- 161 「内ゲバの論理は超えられるか」、所収『わが解体』一六六〜
一六七頁。
- 162 同前、一八七頁。
- 163 同前、一八八頁。
- 164 同前、一七九〜一八〇頁。
- 165 同前、一八四頁。
- 166 同前、一八五頁。
- 167 「暴力考」、所収『生涯を阿修羅として』二九四頁。
- 168 同前、二八七〜二八八頁。
- 169 同前、二九四頁。
- 170 立花隆『中核の革マル』上、講談社文庫、三七〜三九頁。
- 171 高橋和巳「内ゲバの論理は…」、所収『わが解体』一八三頁。
- 172 同前、二〇七頁。
- 173 同前、二〇八頁。
- 174 「七〇年代第一年目の状況」、所収『暗黒への出発』三六頁。
- 175 「文学の根本に忘れ去られているもの」、所収『暗黒への出
発』四二〜四三、四二〜四二頁。
- 176 同前、四五〜四八頁。
- 177 同前、四八頁。
- 178 同前、四八〜四九頁。
- 179 高木正幸『新左翼三十年史』一六四頁。植垣康博『兵士と
しての連合赤軍』一〇六頁。
- 180 『生涯を阿修羅として』二四四〜二四六頁。
- 181 永田洋子『続十六の墓標』彩流社、一九九〇年、三九六頁
〜四〇六頁。
- 182 『蜂起には至らず』四九〜五〇頁。
- 183 同前、九六頁。
- 184 同前、九七頁。
- 185 同前、一一二〜一一三頁。
- 186 同前、一一六〜一一七頁。
- 187 参照、以下の箇所におけるレーニンに関する記述。『追想に
あらず』所収、講談社エディトリアル、二〇一九年、八木建
彦「先進国武闘とその敗北の必然性」四二四頁。太田昌国

- 「日本の左翼はなぜ影響力を失ったのか」六〇二～六〇四頁。
- 188 植垣康弘『兵士としての連合赤軍』一～二頁。
同前、二頁。
- 189 同前、二頁。
- 190 この両者の関係をきわめてよく示すのは、何といっても彼女の『統十六の墓標』である。同書を読めば、われわれは随所で植垣が彼女の総括作業にとつて理論的先導者として登場する様子に出会う。なお、同書以外でその事情が語られる箇所を幾つか挙げておく。『十六の墓標』上、彩流社、一九八二年、vi頁。『私 生きてます』彩流社、一九八六年、二七五～二七六頁。
- 191 永田洋子『十六の墓標』上、iv頁。
- 192 『兵士としての連合赤軍』九三頁。
- 193 同前、一二頁。
- 194 同前、一三頁。
- 195 同前、一三頁。
- 196 同前、三〇頁。
- 197 同前、二二、二九頁。
- 198 同前、三〇頁。
- 199 同前、三〇頁。
- 200 同前、四八頁。
- 201 同前、七七頁。
- 202 同前、九四頁。
- 203 同前、九六頁。
- 204 同前、一〇三頁。
- 205 同前、一〇三頁。
- 206 同前、一〇四頁。
- 207 同前、九六頁。
- 208 高木正幸『新左翼三十年史』一二四～一二五頁。
- 209 植垣康博『兵士としての連合赤軍』一〇五頁。
- 210 同前、一〇六頁。
- 211 同前、一〇六頁。
- 212 同前、二二三頁。
- 213 永田洋子『統十六の墓標』彩流社、一九九〇年、『資本論』から学んだ共産主義化観、二六三～二六八頁。
- 214 同前、四〇〇頁。
- 215 植垣康博『連合赤軍27年後の証言』彩流社、二〇〇一年、一九三～一九五頁。
- 216 同前、「あとがき」、三八六頁。
- 217 永田洋子『私生きてます』、彩流社、一九八六年、二七六～二七七頁。
- 218 同前、二七五～二七六頁。
- 219 植垣康博『連合赤軍27年後の証言』二六三～二六四頁。
- 220 永田洋子『統十六の墓標』・「反動的社会主義と連赤問題」、三四三～三五〇頁。

- 221 永田洋子『十六の墓標』上、彩流社、一九八二年、iv頁。
 222 同前、vi頁。
 223 同前、一四六頁。
 224 同前、一四六頁。
 225 同前、八九頁。
 226 同前、一〇三頁。
 227 同前、ii～iii頁。
 228 同前、iii頁。
 229 同前、ii頁。
 230 同前、一九頁。
 231 同前、二二頁。
 232 永田洋子『私生きてます』二八一頁。
 233 同前、三〇頁。
 234 『統十六の墓標』、二四〇頁。
 235 『十六の墓標』上、三八～三九頁。
 236 同前、六五頁。
 237 同前、六七頁。
 238 同前、六九頁。
 239 同前、七〇～七一頁。
 240 『統十六の墓標』、三七三頁。
 241 同前、三七〇頁。
 242 拙著『フロムと神秘主義』三二三～三二四頁。

- 243 『十六の墓標』下、iv頁。
 244 『統十六の墓標』三七七頁。
 245 『統十六の墓標』二〇〇頁。
 246 『十六の墓標』下、三八五頁。
 247 『十六の墓標』下、iv～v頁。
 248 川上徹・大久保一志『素描・1960年代』、同時代社、一三九
 ～一四〇頁。
 249 同前、一三九頁。
 250 同前、一四〇～一四二頁。
 251 同前、一四二頁。
 252 同前、二四〇～二四二頁。
 253 同前、二四二頁。
 254 同前、二二一～二二二頁。
 255 同前、三六八頁。
 256 同前、三六八頁。
 257 同前、二一〇頁。
 258 同前、三九九頁。
 259 同前、四〇二～四〇三頁。