

# 石川淳「天馬賦」論

―見出されたアナキズム―

はじめに

石川淳「天馬賦」は、一九六九年の七月から九月にかけて中央公論社の文芸総合誌『海』に連載された中篇作品である。

「天馬賦」の先行研究のほとんどは、その論旨に、〈青春〉と〈老い〉をキーワードとして据えてきた。塩崎文雄氏は、論文『「天馬賦」<sup>1)</sup>で、イヅミら〈青春〉に属するグループと、〈老い〉を象徴するイヅミの祖父・大岳を、「階下の迷走と階上のアジテーションとの奇妙な併行関係」という形で比較しながら論じている。さらに、マッツ・カールソン氏はテキスト中の重要なモチーフとして、「学生たちの行動主義と大岳の観念主義の対立<sup>2)</sup>」を挙げている。これらの論文においては、イヅミら若者の現在のな〈青春〉と、大岳の〈老い〉が対比されている。

吉田拓也

その一方で、大岳の、ひいては作者石川淳の〈青春〉と〈老い〉について論じる向きもある。先のカールソンは、「天馬賦」について「大岳の過去の政治的活動主義の物語上での再確認の類のなかで石川淳の自身の青春の再確認」がなされているとしている。また、三田英彬氏は、七十歳という〈老い〉た身が振り返る未消化の夢、つまり〈青春〉の作品化であると述べた<sup>3)</sup>。一方、畦地芳弘氏は「天馬賦」はあくまで「老人を描いた」、「青春への別れの」文学であると指摘した<sup>4)</sup>。

いずれにせよ、彼らの論ずるところは、「天馬賦」は大岳を主人公とした老人文学であるという前提に基づいている。論の焦点は、大岳のヒューマニズムの不徹底、イヅミへの嫉妬、そして物語のラストシーンである両眼潰しへとあてられている。これらのテーマは「天馬賦」論のスタンダードであり、もっと

も論じられるべきものであると考えられてきた。

だが、「天馬賦」は全共闘運動という社会的な事件を題材とし、アナバプティズムのような革命運動の歴史も重要な位置を占めているといえる。そのため本論では、先行論で用いられたような大岳という人物の内面を掘り下げる方法ではなく、「天馬賦」の周辺の言説を参考にしながら、革命の歴史と題材である全共闘との関係を論じたい。

## 一、コミニズムからアナキズムへ

本節では、「天馬賦」と同じく革命をテーマの一つとする一九五三年の「鷹」<sup>⑤</sup>前後から「天馬賦」までの石川の言説と社会状況を取り上げ、テキストとの関連を見ていきたい。

「鷹」では、国助という主人公が共産党のアレゴリーと思われる「秘密たばこ工場」に雇われる。国助が案内された家では、窓をふさぐ新聞が夜のうちに組変わり、刷り上がるのだった。その様子は次のように述べられる。

国助は目をあげて、ほんやり紙面をながめていると、「……」活字がうごく……「……」異様なアルファベットの活字の、

ななめに、さかしみに、乱雑にちらばつてゐたやつが、たちまち一斉に速い運動をおこして、蟻の分列行進のやうに、きちんと横に一行となり、一段となり、一欄となつて、見る見る、記事の全文を組みあげた。

この新聞は、「今日ありうべからざることをもつて書かれた新聞」であり、「明日の新聞」であつた。それが、歴史観という点においては、マルクス主義的、共産主義的な革命史観、唯物史観であるということが、次の引用からいえるだろう。

おもへば、ことばは思想であつた。そして、そのことばをもつて書かれた昨夜の記事はあやまらず今日の事実となつて現前してゐる。これは歴史の必然といふものだらう。すなはち、かの家の新聞は明日の歴史を書いている。（傍線引用者、以下同じ）

このような「歴史の必然」（＝革命）を標榜する共産主義的な歴史観は、石川の言説とも相即する。一九四九年の「雑談」<sup>⑥</sup>で石川は、「天皇制の廃止」を訴え、「その力のあるものは共産党だ」と述べている。また、杉浦晋氏の研究では、「鷹」に先

立つ一九五二年の『夷斎偶言』の一連のエッセイにおいて、日本共産党の「五一年綱領」との照応がみられることが指摘されている。<sup>7)</sup> 石川は、「鷹」執筆時点では、共産主義的な革命を望み、それに即した歴史に対する見方を有していたといえる。

だが、石川は、次第に共産主義、共産党に対して批判的になる。周知のように、共産主義は、一九五六年のスターリン批判やハンガリー事件によって揺るがされることになる。一九五七年に発表された小説「白頭吟」では、平板という登場人物が「共産党はおこる見込のない革命をあてこんで、希望のクーポンを押し売りしてゐるやうだ」と述べている。<sup>8)</sup> このことから、日本共産党による革命は期待されていないことが読み取れるだろう。

では、スターリン批判以後、石川はどのような歴史観や政治観を持っていたのだろうか。それは、アナキズムであると考えられる。石川は、一九七二年のインタビューで一九二四年ごろのことを回想し、「マルクシズムもかじつてそれに関係するものも読むし、バクーニンも読むといったやうな。共産主義、無政府主義というふうにどちらか一本の本だけを専門研究したことはない」と述べている。共産主義とアナキズムの両方に興味を抱いていた石川は、スターリン批判やハンガリー事件をへる

ことによって、アナキズムの方に再び関心を寄せていったのだと考えられる。

このような共産主義からアナキズムへの興味の推移は、一九六五年の「至福千年」<sup>10)</sup>においても表れているといえる。先行研究において「至福千年」の評価は、主として日本の革命運動の挫折を見る立場と、アナキズムの萌芽を読み取る立場に分かれるが、それらは二分されるものではなく、むしろ共産主義的な革命運動からアナキズム的な革命運動への移行であるといえるのではないだろうか。

だが、日本のアナキズムには、石川が参照できるような伝統や歴史がなかった。一九七三年の『間間録』に収録された萩原延壽との対談で、石川は大杉栄について次のように述べている。

大杉栄も研究としてはまだじゅうぶんじゃないように思いますね。あの人も。アナキズムの歴史に―アナバプティスト(再洗礼派)というのがありますね、ああいう伝統が日本にないから。バクーニンにしろ、だれしろ、アナバプティストの伝統があつてやっていることですから。大杉さんはそれはないんだ。<sup>11)</sup>

このように石川は、日本のアナキズムの研究の積み重ねや、伝統や歴史のなさについて言及している。日本における革命の伝統の不在については、『至福千年』にも見られるものである。

また、ここでいうアナバプティストとは、革命運動の萌芽とされるキリスト教の一派であり、ノーマン・コーンの『千年王国の追求』という本において詳しく紹介されている。先の対談によれば、一九六三年には石川はその原著を読んでいた。その一年後にジェームス・ジョルの『アナキスト』というアナキストの歴史を研究した本の原著が出版され、これら二冊は、一九六七年の「革命家の夢」というエッセイで、「英文としてはやさしくてだれにでも読めるだらう」と紹介されており、石川のアナキズム的思想に大きな影響を及ぼしているといえる。それでも『千年王国の追求』や『アナキスト』において紹介される人々はみな西欧の人々であり、西欧の伝統であったと石川の思想は、共産主義からアナキズムへと変化していたと考えられるが、日本におけるアナキズムは日本で革命を起こすには、西欧におけるような伝統がないと認識されていたのだろう。そのような時期に、全共闘運動は起こった。石川は、先の萩原延壽との対談で当時の学生運動について次のように述べており、学生運動にアナキズム的な運動を見ていたといえる。

革命思想なんていうのは、今まで日本ではコミユニズムがいちおう栄えていますね。学者もそれが主になっちゃってアナキズムを見落とす。「……あんまりやらないものだから、学生諸君のほうが性急にめざめちゃった。」<sup>15)</sup>

ここでは、全共闘運動における学生のアナキズム的な運動について述べられている。

それは「天馬賦」において、大岳の「今は学問の筋をつたへるやうな公卿も坊主もゐない。そこが応仁とちがふところだらうな。今後もし学問をやらうといふとぼけたやつが出て来る」としたら、それはかならず今あばれてゐるガキどもの中からだ」という言葉に表われているといえる。ここでいう「学問」とは、おそらくアナキズムであると思われる。日本におけるアナキズムのうちに伝統や歴史が見出されないなかで、全共闘という伝統や歴史に連なりうる運動が起こった時期に「天馬賦」は執筆されたのである。

## 二、アナバプティズムと全共闘

本節では、大岳の言述を中心に分析するが、その前に彼の設定について確認しておきたい。大岳は、かつて政治や社会思想を研究していた老人である。作中時間であると考えられる一九六〇年代後半から数えて十年前、「デモクラシイと称する議会制度そのものの否定」を説いた講演の帰りに脚をナイフで刺され、以来車椅子と義足で生活している。息子夫婦は早死にし、運動に参加している孫のイヅミを育ててきたのであった。

これを踏まえ、大岳の言述と石川の言説とを比較しつつ、革命の歴史に対する見方を確認する。「天馬賦」の前後には一九六七年に「革命家の夢」というエッセイがあり、一九七五年に「文学と生活」という講演の記録がある。そこには「天馬賦」のテキストとはほとんど同一の内容もあれば、差異もある。これらの言説を確認しつつ、分析していきたい。

第二章では、大岳が講演で何を語ったのかが地の文で述べられている。そこで大岳は「支配力を核としてもつやうなすべての組織」を否定する「絶対自由」について説いた。これは、いわゆるアナキズム的な思想だといえるだろう。大岳は「歴史から説きおこして」その由来を語った。その例として十六世紀の宗

教思想であるアナバプティズムが挙げられている。

「二度目の洗礼」といふ。「……」ただこの「二度目の洗礼」の教理はあきらかにローマ教会の仕掛に反対するものであった。さらにすすんで、その協会を支へる世の中の仕掛一般に叛逆する羽目にまで、アナバプティズムの運動は必然にぶつかって行つた。それは小さいながらに後世にいふ革命運動に似た。すでにして事は社会にまた政治にかかはる。アナバプティストの生活はしたがって俗に入らざることをえない。

大岳は、「世の中の仕掛一般に叛逆する」という箇所からアナキズム的な革命思想の萌芽を読み取ったと思われる。この大岳のアナバプティズムに関する言述は、前節で述べた、ノーマン・コーンの『千年王国の追求』やジェームズ・ジョルの『アナキスト』に拠っているといえるだろう。

「革命家の夢」では、アナバプティズムの思想に関連する導入として、大塩平八郎の落し文が紹介されている。そして、この落し文の内容も大岳の思想に関連するもので、そこには、「堯舜天照皇大神ノ時代ニ復シガタクトモ中興」と書かれている。

石川はこれを「堯舜の世とまではゆかなくても、日本は神武から出直そう。神武以来の国史を書きあらためて、できることならば聖人の治にまでもつてゆかう。すなはち、理想は堯舜。実践は足もとの神武縁故の地から」、というような意味に解釈する。それはつまり、「未来にむかつて実現すべき世界の模型を過去にさかのぼって求め」ているということである。ただし、「東方の儒家」が堯舜の世という理想の世界が本来に來ると信じたのか、ということについては、「宗教上の信仰にまではかたまたまなかった模様だから」として否定している。

大岳は、かねてから「儒のはうではどうして堯舜を人間の歴史のはじめに加上しなくてはならなかつたのか」という問いを持っていた。後年アナバプティズムを知ることにより、大岳は次のような思考をめぐらせる。

儒が堯舜を立てたのは昔ゐた主のごとくではあるが、それがいつの世の今にもゐなかつたことはあきらかである。「…」儒は堯舜の後に來るべきことを信じたのではなくて、來るべからざるものをむなししく願つたのだらう。むなししい夢は任意の世に掛けることができる。ただ歴史には任意の世といふものがない。もし歴史の中に夢を入れるとすれば、

これをはじめに置くほかに置くどころなく、そこに置きつばなしにするほかないといふ必然があつた。

これは、「革命家の夢」で述べられた「未来にむかつて実現すべき世界の模型を過去にさかのぼって求める」とこと同様の内容といえるだろう。つまり、儒においては理想の世界を、これから來るゝものだと信じたのではなく、歴史のはじめに置くことで振り仰ぐためのゝかつてあつたゝものにしたということである。

それは西洋にも共通することであり、「西洋でも古くは革命家の夢は過去に係る傾向があつた」と石川は述べる。その例証としてジョルの『アナキスト』が挙げられている。

「このたぐひの運動はその社会変革への要望の根柢をどこに置いたかといへば、ミレニヤムはただちに可能だといふ信仰からこれを發した。つぎに來るものと、墮落以前のエデンの園の黄金時代への復歸との結合。」「…」西洋ではその後近代におよんでも、革命家はそれぞれユトピアをもつてゐたらしい。

ここでは、エデンの園への復帰という千年王国的な信仰が、ユートピアとして近代にまで連続性を持つていることが述べられている。また、東方のユートピアとして「武陵桃源」を挙げ、それが陶淵明よりもさかのほらないことに触れて、「明日あるひはおこるかも知れない革命がいづれどこかのユトピアに落ちつくものと恣意に樂觀すれば」、「まあ陶淵明あたりで手を打つてもよいとおもふ」としている。

だが、「天馬賦」においては、千年王国的な信仰はまだしも、近代アナキストや老荘思想におけるユートピア的観念は姿を消している。それは、アナバプティズムの運動が、「ユトピアとかいふやうなんびりした未来の青写真ではなかつた」という大岳の言述からいえるだろう。近代アナキズムの「ユトピア」は「未来の青写真」ではないという点において、そして、「武陵桃源」は「直接に政治とのたたかひの場において立つて来ない」と述べられている点において「革命家の夢」との差異が見られる。「天馬賦」ではアナバプティズムだけが肯定的に取り上げられているのである。

なぜ「天馬賦」ではアナバプティズムが重要視されたのか。その理由としては、アナバプティズムの現在性が挙げられる。大岳は次のような思考を地の文で語っている。少し長くなるが

引用したい。

アナバプティズムの運動には、この地上にかならず実現すべき世界が待つてゐた。「…」この使徒にとつて、エデンの園は過ぎ去つた昨日の夢ではなくて、明日に招く園であつた。この昨日と明日とのへだたりはかならずしも遠すぎない。今日ただちに、一氣にそこに突入する。「…」かくあるべき世界を今からすぐに手でつかまなくてはならない。信仰はいきほひ急である。ここに千年王国といふ啓示はこれを今日に生きなくてはならぬ約束となつた。「今いまし昔いまし後きたり給ふ主」といふ。昔あつたものは後に来る。それが来る後といふのは今にほかならない。今がすなはちその場である。今はすでに黙示録の世界に入つたことになる。

また、後の石川の講演録である「文学と生活」には、アナバプティズムについて次のように述べられている。

西洋ではパラダイスという観念があつて、その実現が先のほうで待つていく。いや、待たせたままにはして



けないから、それを現にやらなければいけないということなのですが、そうするとパラダイスにいくまでに何が起くるかというところ、聖書でいえば「黙示録」の世界です。<sup>(16)</sup>

これらの叙述を踏まえれば、「天馬賦」におけるアナバプティズムは、「今」という現在性が強調されていると考えられる。「明日」は遠い未来としてのものではなくて、「今日ただちに」「突入」できる世界である。それは「未来の青写真」や「武陵桃源」とは異なった見方である。さらにいえば、「鷹」における「明日」、すなわち執筆時にはすでに決定的に揺るがされていた「歴史の必然」とも一線を画す見方である。

ちなみにこの現在性の強調は、アナバプティズムそのものの特徴というよりは、石川によって付与されたものであると思われる。先の「革命家の夢」で引用されたジョルの『アナキスト』において、「ミレニヤムはただちに可能だといふ信仰」という訳は、萩原延壽・野水瑞穂の訳によれば、「千年王国の到来が間近いという信仰」<sup>(17)</sup>となっている。この「間近い」と「ただちに」は、ジョルの原著では「immediate」<sup>(18)</sup>という語になっており、どちらもあろう訳だと思われる。ただ、「天馬賦」や「文学と生活」におけるアナバプティズムの現在性の強調を鑑みれば、

この「ただちに」と「間近い」の時間的距離の差異には、石川のアナバプティズム理解の萌芽がすでに表われていたといえるだろう。

この、革命は「ただちに」起きるもの、起こすべきものであるという考え方が、アナバプティズムが取り上げられた理由なのではないか。そしてそれは、同時代における全共闘運動とも関係するといえる。全共闘の「ただちに」行われる直接的な行動は、「明日あるひはおこるかも知れない革命」という「革命家の夢」における認識よりもはるかにアナバプティズムに近いものである。

「天馬賦」において説明される、アナバプティズムと全共闘運動との間には、さらにいくつかの類似点を指摘できる。その一つには、それらが統治のシステムに対する運動であることが挙げられる。アナバプティストたちの「再洗礼」は、大岳によれば「あきらかにローマ教会の仕掛に反対するものであり」、「その教会を支える世の中の仕掛一般に叛逆する」ものであった。また、全共闘運動が戦後民主主義への異議申し立てであったことはよく指摘されていることである。「天馬賦」の登場人物であり、運動に参加する学生をモデルにしたと見られるムラキも、「制度がわるいからあらためろ」というただ一つの主張を持つ



ている。

また、アナバプティズムと全共闘がどちらも「黙示録」的性格を帯びるということも挙げられるだろう。「天馬賦」では、アナバプティストたちが「みな福音書の世界を去つて黙示録の世界に移つたやうであつた」とされている。それに関して、『千年王国の追求』では「自分たちの苦難を、「…」千年王国の到来を告げるあの〈メシアの苦悩〉として、黙示録的に解釈した」と説明されている。そして学生運動については、「文学と生活」で、「今日でもやはりそういうたぐいの運動の「黙示録」的性格ということは実例としてあるでしょう」と述べられている。この「黙示録」的性格は、「文学と生活」に「先のほうにあるパラダイスを実現するためにはどうしても「黙示録」の世界を通過しないわけにはいかないという順序になってくる」と述べられていることから鑑みれば、革命が起きるためには、必ずある種暴力的な渾沌をくぐり抜けることが絶対条件であるということだろう。このような点において、アナバプティズムと全共闘には類似点が見出されるのである。

では、こうしたアナバプティズムと全共闘とは、なぜ「天馬賦」のテキストに並置されているのだろうか。それは、第一節で述べたように、日本にはアナキズムの伝統がないことから、その

伝統・歴史の一部に全共闘を位置づけようとしたからだと推測できる。それが果たして成功したのかどうか、次節で分析していきたい。

### 三、全共闘の革命史への位置づけ

前節では、「天馬賦」がアナキズムの歴史に全共闘を位置づけることを試みているテキストなのではないかという問いを發した。それに関連する言説として、三島由紀夫との対談を見ていきたい。一九六九年の「肉体の運動 精神の運動」では、石川は暗殺について、「暗殺者は、自分が死ななきゃならないということを、まず前提にしなければならぬ」とし、「暗殺者はその場で死ぬべきものですよ」という論を述べ、続けて次のようにいう。

石川 「…」昔、アナーキストのテロリストがあつた、あれも刺客ですね。自分が生きること考えてないもの。ああいうことが、歴史の上で、何イズムでも、アナーキズムでも何でもいいですが、経験になっていく。経験ということば、おもしろい意味だと思ふんですね。つまりアナーキズ

ムならアナキズムのテロリストも、そういう経験を積んでいくんですね。これがアナキズムにとつては、歴史上の経験だと。「…」ただ経験として残ることなんですね。それがテロリストとしては生きる意味じゃないかな。刺客の心境ですね。

「経験になっていく」とは、ここでいう「テロリスト」＝「刺客」が暗殺を仕掛け、その成否に関わらず死ぬことで、アナキズムの「歴史」に連なっていくことだと推される。つまり、アナキズムがアナキズムとして成立するためには、その反体制・反権力の表われとなる運動の「経験」、つまり歴史上における蓄積が必要だということだろう。

石川 「…」いまこれをやっている、それは経験として、少なくとも自分にはある。もし、何イズムという共通の思想を持っていたとすれば、そのイズムの歴史の何ものかであるだろうと。これは、一片の錯覚でもいいし、一片のうぬばれでもいいが、そういうものでもなかったら、しょうがない。そうじゃなかったら何イズムは歴史的に成立しない。

アナキズムであるならば、「暗殺」を仕掛けるということがその「歴史の何ものか」＝「経験」になるだろう、ということである。そのような「経験」があつてはじめてアナキズムはアナキズムとして成立すると考えられているのではないか。これは、次の大岳に焦点化されている地の文と関連しているといえる。

げんに棒の下に打ちひしがれる青年のむれと、遠くたたかひの季節を切り抜けて来たおのれの青春のすがたと、今は一つにかさなつて目のまへの現実となつた。流血の中の歴史。広く人間の歴史から見れば、似たやうなことのくりかへしもあるだらう。「…」ただこのくりかへしに於て人間の、すくなくとも個人の経験の意味がたしかめられる。

先ほどの対談で述べられていた個人の「経験」が、「天馬賦」においては、「流血の中の歴史」あるいは「人間の歴史」のなかの「くりかへし」のうちのひとつとされている。

そのくりかへしにおいてアナバプティズムと全共闘の間に存在するのが大岳である。彼は二章において、「今日までの当人の生活、いはば自伝」を書き進めている。

思想上の行路と運動上の経験とにつき、実際におこつたさまざまな事件に証をもとめて、どこに衝突があり矛盾があり破綻があり混乱があつたか、みづからたしかめ直しながら、ともかくかうして生きて来たといふ記録を、他のたれに見せるよりも、まづ現在の自己に突きつけようといふ意図から発したものである。

四章では大岳が、イヅミとムラキに対して次のように述べている。

「……わしのささやかな経験の量を生活上の価値に換算して、また今後におこりうべき世界観の変化を今日に前借して、きみたちのごたごたな運動を観測しながら、わしは生きることをしてをる。生きることがつづくかぎり、この操作もまた労働といえるだらう。この車椅子の上でもな。わしにもきみたちに遺すやうなものがあるとしたら、この生活報告のほかに、ひきだしの底をはたいても、さあなにが出るか。」

これらの引用からは、大岳におけるアナキズム的な運動の「経

験」を「自伝」として書くこととしており、その「生活報告」を遺そうとしていることがわかる。だがそれは、アナキズムの「歴史上の経験」となるのだろうか。

先に引用した通り、石川が対談で述べているのは「暗殺」を試みて自らは死ぬ、という「経験」である。それを踏まえると大岳の自らを「くたばりぞこなひ」とする言動からは死ぬべき時に死ねなかつたという意味を読み取ることができるのではないか。また、「無理にも立たうとしては、しかしがくと腰をおとすほかなかつた」という、運動に参加したくともできない状態を鑑みれば、「暗殺」を試みて死ぬという、アナキズムの「歴史上の経験」に連なることは不可能であつたのだと推測できる。先の四章の引用の後に、大岳は次のような考えを示している。

おのれの過去を書くといふのは、なにを書くことに於て意味があるのか。これを書きつぐべきものは当人のペンではなくて、かへつて現在の「ガキども」の行動ではないか。たかが個人の生涯にかかはるものにしても、歴史はこれを否定したところにあるひは生きはじめののかも知れない。

「おのれの過去」が、書かれようとしている革命運動の経験

のことであるとするならば、それを表象するのはベンによる「自伝」ではなく、「現在の「ガキども」の行動」であると述べているのだらう。すなわち、革命運動の歴史上の経験に加われるのは「現在」における「行動」だということである。大岳の「経験」という「個人の生涯にかかはるもの」Ⅱ「自伝」を「否定」したところに、「歴史」は「生きはじめるのかも知れない」という言葉は、もはや革命運動の「歴史」が、過去を振り返ることではなく、現在における行動によって形成されるものであるという認識を表しているのではないだらうか。

では、「現在における行動」である全共闘は、「暗殺」を試みて死ぬという「経験」をどのように表象しているのだらうか。全共闘運動に参加するオギという人物は、形だけではあるが「暗殺」を試み、死んでいる。オギについて論じる前に確認しておきたいのが、全共闘がシステムや制度への革命運動であったことである。そしてそれは、フランス革命やロシア革命といったものとは異なっている。一九七〇年の三島との対談には、次のようにある。

石川 フランスにルイ王がいて、ロシアにツァーがいたとき革命は成り立っている。冠かぶったやつを斬ると、

いちおう革命はできますよ。ところがそのあとは、デモクラシーになった。「…」こいつの革命はどうすれば成り立つか。「…」だれの首を斬るんだ。冠かぶった形のやつを首を斬ったとしても、あとまた首は二ヨキニヨキと、孫悟空みたいに出てくる。だから、デモクラシーというものは化けものですよ。「…」だから、昔は冠かぶった首を斬ると、これが観面に効果があったけれども、今はその暴力をどこに使うかということですよ<sup>(2)</sup>

ここでは、フランス革命などでは、王を殺害してしまえばそれで革命が起きたことになるが、民主主義において、つまり全共闘の闘争相手においては、どうすれば革命が起きたことになるのか、という問いがなされている。また、かつては「首を斬る」という行為において使われた「暴力」を、どこに使うかということも問われているといえる。

その「暴力をどこに使うか」という点において、ある意味オギは、自らにそれを行使したといってもよい。オギはイズミらに、「少数精鋭の暴力の」「強烈なかたまりを作」り、「このかたまりの中から何箇かの人間が短剣のように飛び出して敵を刺」す、という案を出す。そして、「飛び出した刺客はついそ

の場で死ぬ」と提言する。これは、三島との対談で述べられた「歴史上の経験」になるための死を踏まえているといえるだろう。

この提言に反発したイヅミらに「手配師」だと誹られたオギは、自らが「刺客第一号」として、Aという「官衙」を狙って、おもちゃのピストルで襲撃し、護衛に打たれて死亡する。この事件に関して、大岳に焦点化された文では「殺人といふ犯罪をおこなったのは事実として官のはうであつた」という認識が述べられ、イヅミはオギの死が「体制に大きくゆさぶりをかけた」としている。このオギが自ら死ぬということこそが、民主主義という「化けもの」に對抗できる革命運動であり、有効な「暴力」の使いどころであるといえるのではないだろうか。それは、民主主義に揺さぶりをかけるとともに、運動の「経験」として、その歴史の一部になるということだろう。こうして、全共闘をモデルにした「天馬賦」における運動は、アナキズムの革命史に位置づけられるのである。

オギの死を受け、イヅミは「刺客第二号」として財界のボスBを襲撃する。だが、彼女はムラキによって助け出され、「刺客」として死ぬことはなかった。そして、ムラキに連れられて、大岳の元から永遠に離れることになる。はたして、彼女は革命運動の「歴史上の経験」にはなり得なかったのだろうか。

たしかに、石川が三島との対談で述べたような「歴史上の経験」には、イヅミは成りえなかったのかもしれない。だが、顔に斜交いの傷を受け「変相」したイヅミが、「さまよへるユダヤ人」に喩えられるムラキに連れられて運動から離脱するということは、注目に値する。「さまよへるユダヤ人」とは、周知の通りヨーロッパの伝説であり、刑場へ引かれるキリストを侮辱した罰として、不死身となつて《最後の審判》の日まで永遠に世界を放浪するユダヤ人のことである。死ぬことがないといえるムラキと死ぬことのなかったイヅミは、「刺客」として死んだオギとは対照的であり、学生運動のなかでも異質な存在である。ある意味で「歴史」からも「イズム」からも、もちろん「組織」や「権力」からも自由になつた存在だといえるだろう。石川の言説がそのままの形でテキストに表象されるとは限らない。オギのように「歴史上の経験」になるということは、動かないものとして固定化されるということでもある。そのような硬直した存在に対する反措定として、イヅミやムラキは位置しているのではないだろうか。

## おわりに

本論では、同時代の社会的トピックである全共闘運動を日本のアナキズムの歴史に位置づける試みが、「天馬賦」というテクストに見られることを指摘した。ただし「天馬賦」に描かれる学生たちは、全共闘運動の学生を写實的に表象したものではない。あくまでも学生運動から、アナキズム的な要素を見出したものが描き出されているのである。そのことは、イヅミやムラキらのグループが、全共闘運動の各セクトに当てはまらないことからいえるだろう。また、石川が開高健のインタビューにおいて述べたとされる、全学連三派に対する感想は、「けっして買いかぶってもいいなし、しばしばバカバカしすぎるが、くじつに哀れなものだ」<sup>(22)</sup>という否定的なものである。石川は必ずしも全共闘のセクトを支持していたわけではなかった。それと同時に柄谷行人氏のいうように、「天馬賦」は全共闘が「衰退の兆候を濃厚に示しはじめた情勢」<sup>(23)</sup>において執筆され、やがて全共闘は敗北や挫折として評されるようになっていった。

だが、石川は本論で述べたようなアナキズム的な要素においてこそ、全共闘を敗北から救い出していたのではないだろうか。「天馬賦」が掲載されるひと月前、『海』の発刊記念号に掲載さ

れたエッセイ「文学談断片」で、石川は次のように述べている。

ちかごろよく聞くことに、学生の暴力といふのがある。「……学生の暴力とはもはやたたかひの手段なんぞではなくて、負けるにきまつた無力なやつが必死の場に見つけたところの、たつた一つの政治上の主張の論理ではないか」<sup>(24)</sup>

この「負けるにきまつた」学生たちは敗北者なのだろうか。ムラキはそれに関連して「敗北主義。それは敗北させようとする側のやつら、勝たうといふ料簡のやつらが考へ出したことばぢやないか」と述べている。だとすれば、問題は勝つか負けるかということではなく、学生たちが、(比喩的にであれ)「暗殺」を仕掛けて死ぬことは敗北ではないのだろう。たとえ命を失ったとしても「歴史上の経験」になることで、アナキズム的な革命運動の歴史がまたひとつ書き加えられるのだと石川は主張したからである。それを文学という仮説において試みたという点で、「天馬賦」は評価されるべき作品なのではないだろうか。

## 〔注〕

(1) 塩崎文雄「作品に描かれた老い」『天馬賦』『国文学解釈

と鑑賞』第五十四卷第四号・一九八九年四月

- (2) マッツ・カールソン「一九六八年の運動を振り返って―  
『天馬賦』再読」『石川淳と戦後日本』・ミネルヴァ書房・  
二〇一〇年四月二〇日

- (3) 三田英彬「『天馬賦』論」『石川淳研究』・三弥井書店・  
一九九一年一月三〇日

- (4) 畦地芳弘「石川淳後期作品解説」・和泉書院・二〇〇九年  
一〇月一日

- (5) 「鷹」『群像』三月号・一九五三年三月一日。引用は『石  
川淳全集 第四卷』・筑摩書房・一九八九年八月三〇日による。

- (6) 「夷斎雑談」(雑誌初出題名)『近代文学』十二月号・  
一九四九年二月一日。引用は『石川淳全集 第一四卷』・  
筑摩書房・一九九〇年四月三〇日による。

- (7) 杉浦晋「石川淳、日本共産党、そして安部公房」『国学院  
雑誌』第一〇五卷第一号・二〇〇四年十一月十五日

- (8) 「白頭吟」『中央公論』四月号〜十月号・一九五七年四月  
一日〜一〇月一日。引用は『石川淳全集 第五卷』・筑摩書房・  
一九八九年九月三〇日による。

- (9) 「無意識の選択」『夷斎座談 下』・中央公論社・一九八一  
年八月一〇日。一九七二年四月二五日に行われた「文学的立

場」同人によるインタビュー。

- (10) 「至福千年」『世界』一九六五年一月号〜一九六六年一〇  
月号・一九六五年一月一日〜一九六六年一〇月一日

- (11) 佐々木喜一「『至福千年』について」(『石川淳 作家論』  
創樹社・一九七二年五月三〇日)、野口武彦「江戸がからに  
なる日」(『江戸がからになる日』・筑摩書房・一九八八年六  
月二五日)、川村湊「水と亡命―『至福千年』の世界」(『ユ  
リイカ』一九八八年七月一日) など。

- (12) 渡邊喜一郎「石川淳の江戸と革命幻想―『至福千年』論  
のために」(『石川淳研究』明治書院・一九八七年十一月二〇  
日)、李忠奎「『至福千年』―一角とミレニウム思想について」  
(『法政大学大学院紀要』二〇〇八年三月) など。注11、12の  
分類は山口俊雄氏の「石川淳『至福千年』論―『憑依』の  
論理学・『憑依』の政治学」(『日本女子大学紀要 文学部』第  
六二巻・二〇一二年) による。

- (13) 「歴史・人間・藝術」(萩原延壽との対談)『間間録』・每  
日新聞社・一九七三年七月二五日

- (14) 「革命家の夢」『朝日新聞』一九六七年十一月十一日夕刊。  
引用は『石川淳全集 第五卷』・筑摩書房・一九九〇年六  
月二五日による。



(15) 注13に同じ。

(16) 「文学と生活」『図書』一月号・一九七六年一月一日（講演日は一九七五年一〇月二九日）

(17) ジェームス・ジョル著、萩原延壽・野水瑞穂訳『アナキスト』・岩波書店・一九七五年二月二八日。「革命家の夢」で引用、訳された箇所は本書では以下の通り。「このような種類の運動は、千年王国の到来が間近いという信仰、つまり、キリストが再臨し、それとともにまだ墮落をしない以前のエデンの園の黄金時代に復帰するという信仰によって、社会変革にたいする要求を基礎づけた」

(18) James Joll 『The anarchists』・Eyre & Spottiswoode・一九六四年。石川および萩原・野水の訳に該当する文は以下の通り。「Movements of this kind based their demand for social changes on a belief in the immediate possibility of the millennium - a combination of the Second Coming and a return to the Golden Age of the Garden of Eden before the Fall.」

(19) ノーマン・コーン著、江川徹訳『千年王国の追求』・紀伊國屋書店・一九七八年一月三〇日。なお、この引用部は「天馬賦」発表より後の一九七〇年に、大幅に増補改訂されたと

いう第三版の翻訳によるが、引用した箇所は原著初版である『The pursuit of the millennium』（Secker & Warburg・一九五七年）にも確認できる。

(20) 「肉体の運動 精神の運動」（三島由紀夫との対談）『文学界』九月号・一九六八年九月一日

(21) 「破裂のために集中する」（三島由紀夫との対談）『中央公論』第八五卷第二二号・一九七〇年一二月

(22) 開高健「絶対的自由と手と」『文藝』七月号・一九六九年七月一日

(23) 柄谷行人「石川淳著『天馬賦』」『日本読書新聞』一九七〇年二月九日

(24) 「文学談断片」『海』六月発刊記念号・一九六九年六月一日

※なお、本稿は、『石川淳全集 第八卷』（筑摩書房・一九八九年一二月二〇日）所収の「天馬賦」を本文テキストとした。また、引用に際して漢字の旧字は新字に改めた。

（よしだ たくや／本学大学院生）