

鶴見俊輔の「方法としてのアナキズム」

土 倉 莞 爾

目 次

- I はじめに
- II 加藤典洋の鶴見・埴谷論
- III 鶴見俊輔のアナキズム論
- IV 鶴見は埴谷雄高をどう読んだか
- V おわりに

I はじめに

2019年5月に亡くなった文芸評論家加藤典洋は、文庫版の鶴見俊輔著『埴谷雄高』（鶴見 2016）の「文庫版解説」を次のように書き始めている。

今年、2015年の7月にこの本の著者である鶴見俊輔は亡くなった。行年93歳。その鶴見が書いた埴谷雄高が亡くなったのは、さらにその先、1997年2月のことである。行年87歳。その間、18年。その時期にはさまざまなことがあった。2001年9月の同時多発テロ、2003年のイラク戦争勃発、2007年の世界金融危機、2009年の日本初の本格的な政権交代、2011年の東日本大震災・福島第1原発事故、そしてその後の亡国的な自民党政権の再登場と、日本の政治的危機。また、ISの登場に代表される世界の新たな危機（鶴見 2016, 374）。

このような書き出しを読むだけでも加藤のパッションが伝わってくるのだが、加藤言説を詳しく辿ることは、本稿の「はじめに」の想定範囲を超えるので、加藤言説は、このあたりにして、あらたに節を設けて、次節で検討することにする。

ただし、埴谷と鶴見はどのように相和し、また対決したのか。非力をかえり

みず、政治の問題として、思想の問題として、よく考えてみようとするのが、本稿の基本的な狙いであることには変わりはない。

本稿では、何が論じられているのか、ごく簡単に記しておきたい。

Ⅱ加藤典洋の鶴見・埴谷論では、鶴見の著書『埴谷雄高』（鶴見、2005）の巻末に付された文芸評論家加藤典洋の「解説」をベースにして論じたものである。加藤の「解説」は、優れた埴谷論だけでなく、鶴見論にもなっており、筆者（土倉）は多くのことを教えられた。

Ⅲ鶴見俊輔のアナキズム論では、鶴見のアナキズムに関する見解を筆者なりに整理してみた。鶴見は、ピョートル・クロポトキンに親近感を持つというか、かなり傾倒しているのではないか、というのが筆者の印象である。

Ⅲ鶴見は埴谷雄高をどう読んだかでは、本来なら鶴見の埴谷に関する全言説に目をとすべきところ、能力と時間の関係でそれを達成できなかった。その代わりに、埴谷・鶴見問答のようなものが大半のスペースを占めたことは、恥ずかしく、遺憾とするところである。

Ⅱ 加藤典洋の鶴見・埴谷論

文芸評論家加藤典洋によれば、埴谷が亡くなるまで、埴谷が鶴見にとってこれほど大きな存在だということがわからなかったと言う。1994年、鶴見は大きな病気で入院した。それ以後、彼はある一定の枚数以上の文章は当分書かないと、周囲の人間にもらされた。そのため、1997年2月に埴谷が亡くなってからしばらくしたころ長い原稿にとりかかろうとしているらしいという話が聞こえてきて、それが埴谷の代表作である思弁的長編小説『死霊』にまつわる論だということがわかったときには、意外の感にうたれた。どうも体力を顧みないで没頭している、身体を壊すのではないかと周囲の人々が懸念しているという風説も伝わってきた。事実、擱筆後は寝込まれたとも聞いている、と加藤は回想する（加藤 2016, 332）。

しかし、大患後の鶴見の身体はその後順調で、続いてさらに数編、50枚を超

えるような長さの埴谷論が企てられたという。加藤によれば、こうして書きためられたイノチガケで書かれた数編とそれ以前に書かれた数編とを集めて、この本（鶴見、2005）はできている（加藤 2016, 332-3）。

加藤によれば、埴谷、鶴見、2人の関係には、鶴見のほうから見ると、2つの要素と、3つの段階があった。2つの要素とは、2人の相似と両者間のはっきりした相違ということであり、3つの段階とは、鶴見が埴谷に言及した、この本（鶴見、2016）の中身を分ける3つの時期のことである（加藤 2016, 333）。

加藤は言う。この本（鶴見、2016）には鶴見の書いた埴谷に関する文章が執筆時期順に並んでいる。このうち、1959年に書かれた「虚無主義の形成—埴谷雄高」（鶴見、1972）と、1971年に埴谷の作品集解説として書かれた「埴谷雄高の政治観」（鶴見、2001）の2本は、それぞれ、鶴見の埴谷に対する親和の側面と疑念の側面をのべている（加藤 2016, 同）。

加藤によれば、そしてこの2つとも、埴谷はしっかりと受けとめたと思われる。ここで、余人は知らず、互いに深い信頼をわかつ鶴見と埴谷の両者の関係は定まったのである。この関係に動きをもたらししているのが、（中略）1990年に実現した「未完の大作『死霊』は宇宙人へのメッセージ」と題する座談会である。（中略）これがいわゆる座談会、対談を含め、両者にとり、はじめての誌紙上面談の機会だったというから驚く。（中略）このときの会話で、鶴見の中で何かがむくむくと動く。2人の関係がにわかになりに色づく。鶴見は、およそ1年半後、埴谷に向けて「手紙にならない手紙」と題する公開書簡を書いているが、そこには、座談会の残映画が生き生きと描写され、おだやかに、しかし忌憚なく、鶴見からの鋭い疑念がふたたび提示されている（同、333-4）。

加藤は埴谷と鶴見は似ていると言う。すなわち、鶴見が埴谷に言及したはじめての文章は、1959年に『共同研究 転向』上巻（思想の科学研究会編、1959）に発表される「虚無主義の形成—埴谷雄高」（鶴見、1972）だが、この文章は、ある奇妙な印象で読むものをまどわせる。（中略）この文章の発表時、鶴見は37歳。そのしばらく前、8、9年前にあたる1950年に、鶴見は重い鬱病にかかっている。鶴見は年譜を残さないが、どうやらそのころ1度目の精神病棟へ

の入院をしている。結局、京都大学をやめ、東京に移り、病がいた後、東京工業大学で教えはじめる。そこではじまるのが、「虚無主義の形成—埴谷雄高」をうむ、学生をまきこんでの転向研究であるその共同研究で、鶴見は「後期新人会員」、「翼賛運動の設計者」、「翼賛運動の学問論」、「軍人の転向」、「転向論の展望」などととともに、この「虚無主義の形成」を執筆している（335-8）。

加藤によれば、埴谷雄高の『死霊』は、1945年の末に『近代文学』の創刊号に掲載されたとき、だれにも理解されなかったといわれている。その意味をはじめて世に知らしめたのは、埴谷の友人武田泰淳による1948年のエッセイ「『あっは』と『ぶふい』」だというのが通り相場である。一方、鶴見は、当時誰もその意味を受けとることのできなかった夢野久作の奇書『ドグラ・マグラ』の意味を取り出した評者として世に知られる。（中略）しかし、ある意味で、鶴見は『死霊』がどのような小説であるのかを、より本格的な考究という意味では、やはりはじめて、誰よりも早く世に示しているのではないだろうか（339-40）。

加藤によれば、「『あっは』と『ぶふい』」は『不合理ゆえに吾信ず』には触れていない。（中略）加藤は、1950年代前半の、ひとつの部屋を思い浮かべよう、と言う。鶴見は暗い精神病棟の闇の底で目を閉じている。そうしてそこで何日も何日も過ごす。その場所からは、『不合理ゆえに吾信ず』の世界が見え、そして『死霊』の世界が見え、また、『ドグラ・マグラ』の世界が見える（340）、と加藤は述べる。

加藤は、鶴見の「虚無主義の形成—埴谷雄高」（1959年1月）は、吉本隆明の「転向論」（1958年11月）と一対の関係にあると言う。すなわち、吉本が、戦前の転向した左翼文学者の中から特に1935年の夢野久作の経験を取り出し、その独自の意義をあきらかにしたように、鶴見は、1933年の埴谷雄高の経験を取りだし、その特異な意味をあきらかにした（340-1）。

加藤によれば、吉本の転向論は、これまでだれにも否定できなかった戦後の非転向の日本共産党指導部の政治倫理的優位性を、そんな信念への忠誠には何の思想的な価値もない、と一言のもとに切って捨てた点で、当時としては画期

的な意味をもった。(中略)これに対し、鶴見の「虚無主義の形成」は、埴谷雄高の転向に着目して、吉本とは違う、また別種の転向の可能性の像を描く。それは、あくまで現実を背に向けたまま、マルクス主義からの転向後、いわば中空にとどまり続ける、永遠転向者としての像である(342-3)。

加藤は、この鶴見のもう一つの転向の可能性の像は、日本共産党に対しては批判の観点を保ちながら、それと対立しつつ、同時にそれと併走、同伴するという、以後、埴谷の『近代文学』、鶴見の『思想の科学』に共通するリベラルな左翼、革新のあり方に道を開いた(344)、と言う。

加藤によれば、『近代文学』は1945年12月創刊、1964年8月に終刊している。『死霊』はこの創刊号から連載開始され、1949年に中断した後、母体の雑誌が終刊した後も、ひそかに時代を耐えて書きつがれ、1975年に約26年ぶりに5章「悪魔の世界」を発表、以後、章を重ねて1995年11月の9章「《虚体》論—大宇宙の夢」で、未完のまま、かく筆される。ところでこれは、鶴見が『近代文学』に踵を接する形で1946年5月に創刊した『思想の科学』が、第8次の更新を重ね、ちょうど51年目にあたる1996年5月を期して休刊となるまでの歩みと、全く同じである。この2つの雑誌は、ともに創立同人は7人。鶴見が『思想の科学』創立同人中最年少でありつつ、この雑誌の実質上の中核的存在だったように、埴谷は『近代文学』創立同人7人の中にあって、年長の3人(山室静、平野謙、本田秋五)と年少の3人(荒正人、佐々木基一、小田切秀雄)をつなぎとめる、やはりこの雑誌にあって中核的な存在だった。2人はこの意味でも戦後の50年を併走した、「同好の士」だった(359-60)。

1971年、鶴見は、「埴谷雄高の政治観」(鶴見、1971)に次のように書く。すなわち、埴谷はつねに、「社会主義とは何か」、「革命とは何か」についての定義を構築する。(中略)。この方法には、決定論のしっぽがくっついている。現実の諸力がたがいにぶつかりあう時の偶然の役割、その時に生じる意外なもの出現について、埴谷は(中略)あまり関心を示さない。(358)。

1998年の「『死霊』再読」(鶴見、1998)で、加藤によれば、鶴見はまず、この作品が時代にしっかりとらえられていること、そのうえで時代から隔絶して

中空に浮かぶ作品なのであることを、示そうとしている。(中略) そのうえで加藤はこの鶴見の論考は、第1に、埴谷の『死霊』の文体が1903年に「巖頭の感」を書いて華嚴の滝に投身した一校生藤村操以来の「旧制高校」の流れにあることを指摘する。第2に、『死霊』の中心命題をなす「自同律の不快」が新たに植民地に生まれ育った埴谷の出自との連関の上におかれ、再吟味される。(中略) 第3の焦点は、『死霊』の物語の中心をなす革命にまつわる小集団内の事件と現実のリンチ事件との生々しいまでの近接性に、光を当てることである(359-64)。

Ⅲ 鶴見俊輔のアナキズム論

鶴見俊輔はアナキズムの定義にあたって、「アナキズムは、権力による強制なしに人間がたがいに助けあって生きて行くことを理想とする思想だとして、まずおおまかに定義することからはじめよう」(鶴見 1991, 3) として、次のように述べて行く。

人間は権力によって強制されて生きることを好まない。権力によって支配される関係から自由になることを夢見ることは、あたりまえである。このように道義感から見て自明のことに思える権力ぬきの助けあいの社会がどうして実現しないのか。このことについての認識が、多くの人に、自分の素朴な道義感のままにアナキズムにむかうことをためらわせる。また、若い時にアナキズムを自分の思想としてえらんだ人にとっても、自分の理想が実現しないということのいらだちが、アナキズムをたやすくテロリズムに転化させる(同, 3-4)。

鶴見によれば、権力的支配のない相互扶助の社会、というような理想主義的な構想を持つと、その反動として、それがいらだたしきをつのらせ、テロリズムにかわる。このコースをかえるために、なにか鎮静剤をあたえていらだたしきをとりのぞき、きばのない静かなアナキズムをつくるのがよいと、鶴見は考えているわけではない。(鶴見が好んでいるアナキズムは、静かなアナキズムだが、きばのないものではない。)(4)。

アナキズムが人間の習慣の中になかばうもれている思想として特色をもつも

のだとすれば、思想としてのアナキズムが静かな仮死状態でもなく激発して別のものに転化するのでもなく、生きつづけてゆくためには、それを支えるかくれた部分が大切だということである。そのかくれた部分は、個人のパーソナリティーであり、集団の人間関係であり、無意識の習慣をふくめての社会の伝統である。そこから考えてゆくのでないと、人間の未来にとって重大な意味をもつようなものとしてアナキズムをほりおこすことは、できないだろう (5)、と鶴見は言う。「かくれた部分が大切」という鶴見らしい含蓄のある示唆は、まことに重要なものだと思われる。

鶴見によれば、アナキズムは、その思想がどのように伝統の中に根づくかをとおして見るほうが、よくわかるのだが、それだけではなく、個人のパーソナリティーにどのように根ざすかを見ることも、アナキズムをとらえるために大切な方法である。ヘンリー・ディヴィッド・ソロー (1817-1862) は、この意味で、とくに注目すべきである (14)。ソローは、1854年からコンコードのはずれのウォルデンの森の中に自分ひとりで小さな家を立て、島をつくったり、魚をとったりして2年2カ月くらしした。その記録の中で、彼はこう言っている。ソローがしたと同じようなくらし (戦争に反対したり、税金をはらわなかったり、野宿をしたり) をすると、今のアメリカではなぐりころされる (13)。

鶴見は続けて言う。1847年9月6日に、ソローは2年2カ月のウォルデンの生活をやめる。(中略) 彼がここでくらしした2年間は、ソローにとってその後どのような生活状況に対しても、ひとつの準拠わくとしてはたらいだ。「わたしはわたしの実験によってすくなくともこういうことをまなんだ——もし人が自分の夢の方向に自信をもって進み、そして自分が想像した生活を生きようとつとめるならば、彼は平生には予想できなかったほどの成功に出あうであろう。彼は何物かを置き去りにし、眼に見えない境界線を越えるであろう。新しい普遍的な、より自由な法則が、彼の周囲と彼の内に確立されはじめるであろう。(中略) 彼が生活を単純化するにつれて、宇宙の法則はよりすくなく複雑に見え、孤独は孤独でなく、貧困は貧困でなく、弱さは弱さでなくなるであろう (ソロー 1951, 196; 鶴見 1991, 15)。

鶴見によれば、以上のことは、主として抵抗としてのアナキズムにかかわると言う。その抵抗を内側から支えるヴィジョンとして革命像をもつことが、これまでのアナキズム運動の特色となっている。クロポトキンの『農園、工場、学校』（1989年）、ハーバート・リードの『緑の子』（1935年）などは、みずからの内面の革命像を人に見られるように書きのこした見事な作品である（鶴見1991, 18）。

鶴見は言う。アナキズムの運動は革命にむかって大衆がたちあがるごとにおこっている。（中略）1776年のアメリカ革命、1789年のフランス大革命、1848年のフランス革命、1871年のパリ・コミュン、1905年のロシア革命、大衆の蜂起が起こった時は、大衆の中にアナキズムがあらわれた。1917年のロシア革命においても、革命をおこした大衆の思想は、アナキスティックなものだった。ジョン・リードの『世界をゆるがした10日間』（1919年）が見事につたえるように、ロシア革命をおこす自発的な大衆があった。その行動を支えたものは、ある種のアナキズムと呼ぶことが自然だ。（中略）長くイギリスに亡命していたピョートル・クロポトキンは、革命がはじまったことをきいて1917年にロシアにもどった。彼ははじめドイツとの戦争継続をと考えたために、ロシアのアナキストのあいだに影響をなくした。しかし、10月革命以後にボルシェヴィキが中央集権を強化してから、クロポトキンは公然と政府を批判する数少ない人として知られるようになった。（中略）1921年2月8日にクロポトキンが死んだ時、その葬列にはモスクワで5マイルも人がつづいたという（同、19-21）。

クロポトキンについては、鶴見の少年時代の回想が興味深い。鶴見はこう書いている。その回想は次のように描かれる。

神田の古本屋街は、あとになって気がつく、世界にまれな、本の寄せ場だった。小学校のかえりに神保町でのりかえて、2時間くらいゆっくりかけて本を見るのが、私にとっては、4年生くらいからあとの楽しみで、神保町の角にあった巖松堂は、世界一の知識の宝庫のように思えた。（中略）私が、中学校に入り、何度もほうりだされていたころ、手にすることのできたのは、マルクス主義以外の本で、クロポトキン（1842-1921）の『ある革命家の思い出』

(大杉栄訳)の改造文庫本に出会ったのは、そのころだった。(中略)文庫本上・下2巻にわかれて出ていたこの本を、熱中して読んだ。それまでに読んできたプーシュキン、レルモントフ、ゴーゴリ、ツルゲネフ、トルストイ、ドストエフスキー、チャーホフの小説に、一つのまとめをあたえる本のように思えた(鶴見 1989, 88-9)。

私をひきよせたのは、1歳年上の兄アレクサンドルとピョートルの親しさで、この2人の友情が、大きい家のよそよそしさの隅で、さらには何十マイルもはなれた別々の学校で、何千マイルもはなれたロシアの辺境と都市の間で、幼年時代から青年時代を通してつねに新しくあざやかにたもたれて、自伝を支え、うごかしてゆくところだった。実母は早くなくなり、実父は、次の母をむかえた。まま母は、兄弟の母の思い出を家から消そうとして、母ゆかりのものをすてさせて歌風を一新した。このことが、1歳と2歳で実母に先だたれたアレクサンドルとピョートルにとっては、寒々とした印象を両親についてもたせるようになり、実母を好いていてその思い出をくりかえしはなしてくれる召使と農奴が、幼いころから、2人にとって自分たちに近い人だと感じられるようになった。実父継母はともに敵であり、敵である両人から金をもらわないようにすることが、無意識の部分からはえでた、兄弟の共同の理想となる(同, 88-9)。

父に対する軽蔑、早くなくなった実母の思い出につらなる召使と農奴への一体感。これが、クロボトキン、を、やがて無政府主義者にするもとの力だった。だがそれだけではない。クロボトキンの革命思想のもとには、自然があり、それが、18世紀以来のヨーロッパ近代の革命家から彼を区別する。その点では彼は東洋の社会思想家に近い(同, 91)。

鶴見によれば、クロボトキンは「自然を見失うことのない社会主義」者だった。すなわち、「ある革命家の手記」は、亡命後のクロボトキンが米国の雑誌『アトランティック・マンスリー』に連載したもので、無政府主義者としての彼の経歴をのべることを中心とした。しかし、その本の中に、探検家としてのクロボトキンの生涯が、書かれなかったもう1冊の本として、見えかくれしている。クロボトキンのとらえたのは、自然のふところにある社会であり、彼の説

いたのは、社会の中にある自然を見失うことのない社会主義だった（同、94）。

鶴見は、クロポトキンの考えた革命は、ソヴィエト・ロシアの政権と尺度の違うものと言う。すなわち、1917年の革命は、ロシアの大衆のおこしたものであったが、権力によってそれをとりしきったのはレーニンたちマルクス主義者であった。早くも、1917年5月30日にクロポトキンはペトログラードについているが、10月革命以後、『倫理学』の草稿に手入れをすることだけで、79年の生涯を、1921年2月8日に終えた。鶴見によれば、レーニンがクロポトキンを許容したのは、その影響が小さかったからであろうが、クロポトキン記念館を支え続けることは、スターリン治下にも民間の運動としてつづけられた。クロポトキンの考えた革命は、自然史の中で人間の自治の習慣を支えとしておこりまたつづけられるものであり、ソヴィエト・ロシアの政権と尺度のちがうものだった。「そのちがう尺度が、私には、今も大切なものに思える」と鶴見は言う（100-1）。ここに、鶴見のアナキズム観がソビエト社会主義に対置して述べられているということが出来る。最後に、鶴見は、クロポトキン『ある革命家の手記』の再読の感想を次のようなメッセージで締めくくる。まことに鶴見の人柄（思想）がよく出た文章だと思う。

「前に読んだ時に、おしつけがましきのない、自伝のスタイルに感動した。それは、革命家としての彼の不足でもあっただろう。彼が、幼い時から、親と一体化しないようにと身がまえ、少年時代から自立した人間として生きてきた結果でもある。彼がその宣言を書いた「チャイコフスキー団」においても、亡命アナキスト集団においても、彼は運動をひきいてたつ指導者とはならなかった。このことが、指導者なき自治への彼のうったえを誠実なものとし、彼の自伝を、初読の時から50年後読みかえす時にも、私にとってこの本を色あせたものにしない」（101）。

鶴見は、アナキズムの理論に対する要請という形で、次のようなメモを記す。

(1) アナキズムの理念による革命は、近代の歴史においては成功した事例を知らない。革命のおきる時にはかならずあらわれてその起動力となり、革命の成立（あるいは失敗）後はおしつぶされて目に見えにくいところに消えてゆく

のが、これまでアナキズムの通った道である。この事実を認めることが、アナキズムの理論の1部となることが必要である。だが大規模に成功したことがないとしても、現代のように国家が強大になって、政府の統制力が人間の生活のすみずみにまで及んで来ている時には、国家が人間の生活にたちいってくるのに対してたたかう力を準備しなくてはならない。その力をつくる思想として、アナキズムは、存在理由をもつ。

(2) 権力とは区別された自主管理の形がさがしもとめられなくてはならない。しかし、そのような自主管理は、同人雑誌の編集のような非権力的な実務にどれほど近づけることができるだろうか。おそらくはアナキズムの理想をふみにじるまいという思想をつよくなる新しい官僚があらわれることが必要になるだろう。一見矛盾しているように見えるが、そのような官僚性を育てることがアナキズムの部分的実現にとってさえ重要である。

(3) 19世紀までの科学は、たやすく決定的な世界像、歴史像をつくることを許したが、20世紀以来の科学倫理学は、そのような決定論にたいして留保することを当然のこととしている。うたがう権利の留保は、認識の領域としてだけでなく、政治の領域においても、より明白に守られることが必要だ。アナキズムそのものが決定論的世界像をたなてる場合には、アナキズムはみずからの道からそれてゆく。(後略)。

(4) 小さい状況に集中すれば、そこにはアナキズムの理想を実現しやすい。それは地域、友人のつきあい、個人の私生活、最終的には個人のある時の観念ということになるが、この種の退行がアナキズムに弾力性をあたえる場合もあるろうし、逃避に終る場合もある。しかし、大きな状況についてだけ考えてとすれば、どのようなアナキスティックな理念も、結局は官僚的な机上地図に転化するだろうし、官僚的支配の一部にとりかこまれてアナキズムとしての活力をなくすだろう(24)。

(5) アナキズムを、主として表層より下にあるものとしてとらえることが必要だ。氷山のようにいくらか水面上にあきらかな部分があるとしても、そのあきらかな部分だけに固執して行動する時には、この思想は負けることを運命づ

けられている。アナキスティックな構想のうみだした何かの行動原則を教条として守ることは、アナキズムのもちうる自在性とは逆のところに運動をはこんでゆく。しずんでいる部分を活用して、自在な行動をつくりだすようでありたい。

組織のつくりかたにしても、オルダス・ハックスリーは『主題と変形』(1950年)で、一刻もねむらない組織は、しぜんに機械とおなじような反応形態をそなえるようになり、たとえ人間のつくったものであっても人間的な性格を失ってゆくとのべている。ねむりそのものが活用されるような組織の形をもとめるようでありたい(同)。

「ねむりそのものが活用されるような組織」とは実に印象的な表現である。そこに鶴見のアナキズムの本質を見るような気がする。

さて、鶴見と吉本隆明のもっとも根元的な位相のズレは、両者の政治哲学の中にひそんでいる、と政治学者高島通敏は言う。高島によれば、それは鶴見における場合、彼の政治哲学としてのアナキズムの問題に他ならない。(中略) 鶴見はハーバード大学卒業の直前に、アナキストとしてアメリカで投獄されて以来、70年代日本で内ゲバリンチ事件に直面しながら、「方法としてのアナキズム」(鶴見、1998)を書くまで、一貫して思想としてのアナキズムをゆるがせたことはない。それは必ずしも、特定の政治主張やプログラムをもったイデオロギーとしての意味においてではない。鶴見におけるアナキズムとは、むしろ、理想や気質、方法や感性の域に属する。しかし、そのことは、彼の価値観の根底に、あらゆる権力からの抵抗と自立という感覚が流れていることを意味する。(中略) 鶴見における大衆の意味が、吉本のそれと根本のところでは対立するのは、そのためである。鶴見は、大衆ひとりひとりが自立して、ゆるやかな連合をつくり権力に頼らずに相互扶助体をつくっていく可能性を信じる。大衆の自立とは、決して〈ウルトラ〉な蜂起や情念的な団結によってあらわれるのではなく、日常的な生活の中での自発的な連帯によってよりよくあらわれると考える。鶴見が、ヤマギシズムなどのコミュニオン運動にかかわり、家(イエ)のとらえなおしをはかり、東京・下町にのこる習俗や大衆芸能に愛着を感じるのは、

日本の中での彼流のアナキズムの可能性を手探りすることと結びついている（高島 2009, 170-1）。

鋭利な分析と指摘で、高島がアナキズムに対する「鶴見の方法の特質」への評価をなしたことにおいて、筆者（土倉）が感銘したのは、次の2点である。

第1に、日本においてアナキズムは文人氣質や社会的不適応者の思想となりやすく、プラグマティズムは体制に順応した生活の実用思想に風化しやすい。この異質な2つのものをない合わせることによって、戦後日本を観望する独標三角点へ、鶴見は自らを押し上げていった（同, 172）という指摘。

第2に、鶴見の多くの思想家論の中で、埴谷雄高を論じる1篇がとりわけ見事な出来映えをしめしているのも、高島の解釈によれば、鶴見が深いところで埴谷のアナキズムに共感するところがあってはじめて可能になっただろう（同）、と高島が指摘する点である。

それでは、高島は、戦後日本の政治思想の文脈で、アナキズムをどう考えたのだろうか。以下において、しばらく検討してみたい。

1960年代初期、高島たちが『声なき声のたより』を発刊してまもなく、アナキズム研究家の大沢正道より一文が高島たちに送られて来た。『『市民』ではなく『人民』を』と高島がタイトルをつけた小文の中で、大沢は、「1960年5月19日以降の闘いが、資本と労働の対立を中軸として展開されたとみるぼくは、この過程から『市民の誕生』を引き出すことが、どうにもできません。ぼくは1字ちがいますが、『人民の誕生』としてなら、この事態を理解できます」と述べた。（中略）問題は、大沢が〈人民〉ということばにこだわり、高島が〈市民〉ということばにこだわっていること。そのことに象徴的に集約されるといっていい（高島 2009, 111-2）。

この問題をどう考えるか。高島によれば、この問題の根源を、アナキズムが歴史的な近代社会として、われわれのまえに現実にあるものに取り組む姿勢の問題にまでさかのぼって考えなくてはならないと思う、と言う。すなわち、しばしば指摘されるように、詩人や哲学者に比べるとアナキズムの側に立つ社会学者が少なく、これに対し、ボルシェヴィキや近代主義者の中にアカデ

ミシャンが輩出するゆえんは何か。それは、歴史的な事実としていうかぎり、マルクス主義や近代主義が、歴史的な近代社会の現実の中にある法則性、傾向性を探求し、それをふまえてユートピアを構想するという姿勢を明らかにしているからであって、そのかぎりにおいて、近代社会の歴史的現実の分析に興味をもつ若者たちを吸引するのも当然なのである。(中略)だが、法則性や傾向性をふまえるということは、もちろん、それに追従することではない、と高島は言う(同、112)。

すなわち、逆にマルクスやウエーバーあるいはその他の近代社会学者たちの理論を分析すればするほど、近代社会の歴史的現実のうちの何を〈自然史〉的な与件、歴史的〈必然性〉、近代の〈宿命〉としておき、何を〈操作可能〉の範囲においたか、その仮定の立て方がユートピアの構成の仕方、運動論の展開の仕方といかに密接に結びついていたかが明らかになってくる(同、112-3)。

ここで、アナーキズムに戻って考えよう、と高島は続ける。アナーキズムがこれらに対抗して独得にもつところの、歴史的近代社会から引きずり出した核観念は何なのか。高島はここで立ちどまらざるをえない、と言う。すなわち、人はあるいは、〈自由〉をいい〈反国家〉〈反権力〉の概念をいうだろう。しかし、これらの概念は、これまでのところ多く「目標価値」であるしかなく、歴史的な近代社会の構成や展開を分析する核としての位置づけをほとんどあたえられてきていないのである(同、113)。高島はそうは言っていないが、私見では、アナーキズムと社会科学は、詩と散文の違いと言ったらよいのだろうか。

高島は次のように締めくくる。すなわち、そもそもアナーキズムが主義として成立したのは、まさに、近代社会における個人の問題ときりはなせなかったはずであり、それは〈市民〉という視角と無縁のはずがない。しかし、その具体的検討についてはあらためて記す以外にない(同、116)、と。

高島も故人となった今、彼の残した具体的検討については、これから、彼の1971年以後の著作から調べなければならないが、きわめて乱暴に約言すれば、アナーキズムにおける問題は、リベラリズムとの関連はどうなるのか、個人対集団の問題はどのように生かされるのかといったところが、私見としてのア

ナーキズムへの問いである。したがって、高島の言うように、鶴見の行ったアナキズムとプラグマティズムの組み合わせには大いに賛意を表しておきたい。

IV 鶴見は埴谷雄高をどう読んだか

鶴見は埴谷雄高をどう読んだのだろうか。彼の埴谷論（鶴見、1972）によって、とくに、論中の「虚無主義の系譜」という章に焦点をあてて、読解してみたい。

さて、鶴見は、「埴谷の哲学と、伝統とのむすびつきを考えよう」（鶴見 1972, 240）というふうの問題を立てる。鶴見によれば、埴谷は、自分の外にある日本共産党信仰の柱からきりはなされたとき、他の柱によることなく、自我の中におちこみ、自我の要素の新しいくみあわせによって新しい柱をつくろうとしている。民族の伝統にたいする呼びかけをまったくしないことが、特徴的である。こういう点が、埴谷の転向を、「日本浪漫派」の亀井勝一郎、保田与重郎、太宰治らと区別する。「日本浪漫派」におけるように、むりやりに日本の伝統を美化して考えようという動機は、転向の前にも、後にも働かない。転向後はかえって、よりみにくいものとして日本の文化をとらえ、よりするどく日本の伝統から切れている。そのために、まったく自分の底のほうまでさらつてみて根源的比喩をさがしだし、それらをくみあわせることによって自己の創世神話をつくる道をとった（同 1972, 241）。

「日本の伝統を美化して考える」というのが普通の転向であると考えるのが常識であるが、埴谷の場合は違うと言い切る鶴見の指摘は実に鮮やかである。鶴見は、埴谷の場合、むしろ、日本の伝統とはむすびつかぬままに、西洋および東洋のニヒリズムの伝統とむすびついている、という。すなわち、西洋のニヒリズムの系譜の上では、ステイルナー、カント、ドストエフスキー、ケルケゴール、ランボー、マラルメ、ポウ、ニーチェ。東洋のニヒリズムの系譜では、インド教、ジャイナ教、仏教、老子、荘子。東洋の宗教的伝統が深く入っているという意味では、埴谷の転向は日本への回帰なしの東洋への回帰と考えてよく、同時代の萩原朔太郎、室生犀星、志賀直哉、佐藤春夫らのような日本

への回帰を主とした東洋への回帰とはちがう転向の系譜にぞくする。むしろ、明治末期の木下尚江の転向の経路に近いものではないだろうか。木下尚江はキリスト教社会主義者としての実践運動を明治末にしりぞき、それ以後も日本の天皇制権力に反対の姿勢をとったまま、一種の虚無主義者となって静坐生活を昭和に入るまで続けた。軍国主義の進行を前にして、もう一度社会運動に参加する志をもちながら死んだ(同)。キリスト教社会主義者として木下尚江を鶴見が目目していたことは興味深い。今後の研究課題として大切にしたいと考えている。

鶴見によれば、埴谷の同時代の人では、村山知義、三好十郎、坂口安吾、武田泰淳、椎名麟三が、転向をとおしてニヒリズムに達しているということでは埴谷に近い。とくに、椎名は労働者出身であり、埴谷より少しはやく1931年にやはり積極的な共産黨員として検挙され、転向するのであるが、転向後の彼の思想は、埴谷におけるよりも多く日本の庶民的な生活感情の中からニヒリズムの素材をとっている(同)。

さて、鶴見は、転向ということと虚無主義を絡めて、埴谷のアナキズムを次のように要約する。すなわち、鶴見によれば、「転向が近代日本思想の底にある特徴的な主題であるとするならば、この主題ともつともねばり強くとりくんでここから一つの思想体系をつくった埴谷雄高は、日本の伝統からほとんどその思想の素材を借りていないように見えるとしても、やはり、近代日本のもっとも代表的な思想家と言えるのではないだろうか」(243)。たしかにそうかもしれない。ただ、ここで乱暴に話を飛躍させれば、「転向」は別として、「日本の伝統からほとんどその思想の素材を借りていない」のは、ある意味で、埴谷と鶴見は相通じるものがあるのではないかと考えてみたい。

閑話休題。鶴見の発信するメッセージは、厳密な文章表現だけでなく、講演、対談、座談形式の著述書も数多くあり、無視できないものがある。以下において、鶴見と埴谷が顔を合わせた座談会における2人のやり取りに焦点を当てて、紹介してみたい。それは、座談会「未完の大作『死霊』は宇宙人へのメッセージ」(鶴見ほか、1990)である。興味ある箇所を抜粋しよう。

埴谷 『死霊』では自序で断っている。非現実の場所から出発する、と。「こんなことはあり得ない」と批評家から言われても、ぼくは、これは思考実験だ、と述べている。(中略) 鶴見さんは自分を不良少年というふうに規定しているから途方もない裏から眺められる。その場合、ほかの人とまったく違った新しい意味づけが思いもよらぬかたちでもたらされる。(中略) ところで、真面目な本多秋五は外から見る。『死霊』は異邦人、つまり自分の国と違った国の人の言葉だと言った。たしかにそう立場をはっきりさせれば、『死霊』は遠望できる。『死霊』の骨格をはっきりさせたのは本多秋五ですね。武田泰淳が「あっは」と「ぶふい」という小論を書いているんですが、内部へ入った最初のものとして、これがいちばんいい。(後略)。カントの仮象の論理学はぼくにひじょうに影響しました。逆影響したというべきですね。それは、哲学の世界では越権行為だけれども、小説の世界では、未知への飛翔を保障してしまった。不可能性の作家こそがまさに作家であると、ぼくは仮象の論理学を仮象の小説学として無理矢理もぎとってしまった。(中略) 地球が死滅した後、宇宙人が来たときに、かつて人間というものが出て、何かやっていたことを知る。ビルディングがあった。人間は何か書いていた。哲学もやっていた。哲学は宇宙とか人間についてもよく論じていて、それを見たら、人間もだいたいわかった。けれども、小説をみたら、わからなくなった。こんなものが宇宙にあるのかしらと驚く。そういうものが書かれてないと駄目でしょう。宇宙人が初めて会ったというようなもの。それがぼくの小説論(鶴見 2005, 92-5)。

鶴見 埴谷さんは20年ぐらい前から言われていますね。『死霊』は完結しないかもしれないけれども、だれかに乗り移って書かなければいけないと。

埴谷 そうですね。

鶴見 埴谷さんが乗り移る相手は、この日本文化のなかからでてきそうですか。

埴谷 いや、高橋和巳に半分乗り移ったんですが、これはぼくの文学が乗り移られたんじゃないんです。自序に耆那(ジャイナ)教のことが出てきます。(中略) それに高橋和巳がほれ込んだんです。(中略) 勝手にぼくの弟子

になりました。

埴谷 高橋和巳は『邪宗門』で大本教のことを書いていますけれども「だんだん小さくなる。文学が向かうのは常に無限大でなければだめだ」と、ほくは精神病患者の先輩らしく言った。それで、彼は発奮しました。「埴谷さんはそう言うけれども、大学闘争のとき、埴谷さんの政治理論じゃ全くだめだった」(笑)(後略)。(同、96-7)。

埴谷 ほくは驚いたんですが、鶴見さんは『転向』でほくを論ずるのに『不合理ゆえに吾信ず』を土台にしている。あれは『死霊』の原型なんです。ほくの仲間に平野謙がいますね。(中略)「おまえの『不合理……』は1行もわからない」と言うんです。ほくは、弱ったなあ、平野みたいな親友でさえわからないんだから、これはどうしようもないと思っていたけれども、鶴見さんはやっているんですね。「『薔薇、屈辱、自同律』——手裏剣をなげるようにして3つの単語で定着した体験」と書いている。(中略)鶴見さんがそこから新しいものを見つけて取り上げると、たちまち思いもかけぬ価値があったことに、人々は気づかされる。(後略)(103-4)。

埴谷 あなたは日本の文学とか哲学を変えてくれました。入り方がいろいろある。正面ばかりでなくて裏門もあるし横門もあるんだということを教えてくれた。でも、なかなか横門から入る人は少ないんです。『思想の科学』いろいろなことをやっているけれども、ほんとうに横門から入ってくる人は出てこない。あれはもう何年やっていますかね。

鶴見 45年。埴谷さんの『近代文学』と同じときから(笑)。ひとつ、私かわからないことがあるんです。なぜ埴谷さんは60年の安保闘争にかかわったのだろうということなんです。

埴谷 取り上げ上手の鶴見さんにそう聞かれるのは、おもしろいですね。ほくは豊多摩刑務所の中で、生の中の小さな部分として政治を捨てた。ところが、政治のほうは、ほくが刑務所から出てきて文学へ行っても手放さない。『死霊』の5章がなかなか書けないでいるとき、ほくは夢についてのエッセイと並んで、政治論文をいくつも書いていました。想い出してください。昭和35年1月に中

中央公論社から『幻視のなかの政治』が出たとき、その帯の推薦文を書いたのは、俊輔さん、あなたですよ。そして、あなたが政治論文集の推薦文を書いたから始まったわけではないけれども、安保闘争が高まったのはその年ですよ。その推薦者のあなたにいま「なぜ安保闘争にかかわったのか」と聞かれるのは変です（笑）。

鶴見 いや、『死霊』をこの数日読んでいるうちにわからなくなってしまったんです。無限大の宇宙をこれだけ書いているのに、どうして目前の政治に関心をもてるのか。『死霊』はどんどんどんどん拡散していくでしょう。それは目前の政治というリアリズムとどのような関係があるのか、それがわからないんですよ。30年前はわかったつもりだったんですが。

埴谷 それはいまこうやって、話している埴谷を見たらわからないですよ。夢の中に出てきたぼくを見たらぱっとわかりますよ。

埴谷 裏返してみればね。寝そべったまま足を機械仕掛けみたいにやたらに動かして、ぼくは宙を飛んでいますよ。オブローモフがピョートル・ヴェルホーヴェンスキイにもなっているんです。同一物の非同一性です。正面からぼくを見ると、どうしたって『死霊』と政治が離れているという分析をするわけだけれども、宇宙の全体からみれば、離れているはずのものも非同一物の同一性としてくっついているんですよ。ふつう、水と火は反対の関係にありますね。ところが宇宙では、溶岩は液体なんですよ。水であって火なんです。ふつうは「あ、火だ。水をもってこい。水で消す」と言うけれども、それは宇宙では通用しないんです。溶岩を見ればそうでしょう。白昼ばかりでなく、夜、夢を見る立場に立ってみれば、夜、『死霊』で無限大へ飛び去っている埴谷が、昼、『幻視のなかの政治』を書いてスターリン批判という現実的現実につき合っているのも当たり前とわかるはずですよ。（中略）今年（1990年）、ぼくは小林トミさんから手紙をいただいたんですが、小林さんは一種の空虚感を書いてきました。毎年毎年やっているけど、ひとつも効果があると思えないと言っています、だからぼくは返事を送ったんです。政治というのはすべて効果がない連続である、と。

鶴見 いい言葉ですねえ。

埴谷 それはそうです。(中略)レーニンがやる前のナロードニキ時代は、挫折、挫折、挫折の連続時代です。「非権力者の小林トミさん。政治というのは挫折するのが当たり前なんです」。そう述べたら「やっと安心しました」と言ってきた(笑)。だから、鶴見さん、ぼくを奇異に思わないでください。埴谷が分裂症だということはそのとおりなんですよ。あなたがひじょうにいいことを言ったのは、埴谷は刑務所にいるとき気が違ったんじゃないかという洞察です。たしかにそうなんですよ。気が違ったのかもしれない。しかしだれもわからない。本人はなおさらわからない(後略)(104-8)。

埴谷 『近代文学』という雑誌をぼくたちは始めたんですが、新しい文学をつくる、いままでと違ったものをつくるというのが『不合理ゆえに吾信ず』をかいたときからのぼくの念願です。そしてやっと『死霊』が始まった。ところが、どうしてこんな変なものをつくるんだと言われる。これには弱りました。前に言ったように本田秋五がそうでした。彼はだんだんわかってきて、異邦人がだんだん近づいてきた(笑)(111-2)。

鶴見 日本人は、自分は日本人だという、もう揺るがない信念をもっていますね。そこから出発する。

埴谷 ところで、日本人嫌いになったぼく自身が日本人だから、矛盾的自己否定ですね。心中とか自殺とかに少年で思いふけてしまった。この自己勦滅の芯が幾轉變して、外国映画好きから、1冊の書物のなかだけで、日本人どころか現宇宙の全廃棄から未出現存在の創出まで行く、ということになってしまった。これは、妄想型精神病へ向かっての幾轉變ですね。ぼくが「わからない」とか「難解だ」とか言われるのは、『死霊』の印象だけでなく、幾轉變のなかに、映画と演劇と探偵小説、政治と文学、といった面がいくつも回って出てくることにも由来するでしょう。(後略)。

鶴見 昔『総合文化』という雑誌に「即席演説」という埴谷さんの短い論文が載っていて、私には初めてアツとわかった。それにはこういうことが書いてありました。イプセンの『パール・ギュント』のなかにボイグというのっぺら

ぼうの入道が出てくる。それと主人公のペール・ギュントが格闘するんです。そのときに埴谷さんは「しっかりやれ、ボイグ」と応援したと。埴谷さんにはそういう衝動が深いところに常にあるらしくて、その後『ザ・グッド・アース (大地)』という映画があって、ポール・ムニとルイゼ・ライナーが主演なんだけど、彼らが畑を耕しているとイナゴの大群がウワーッと来る。そうしたら、埴谷さんがひとりでイナゴに大拍手をしたという。

埴谷 いや、イナゴは遠い山の向こうから出てくるんです。何かが黒くあらわれたと思うと、ウワーッと全天をいっぱい真っ黒に覆って大きくなる。それで拍手したんです (笑)。ぼくはあたりの客に怒られた。イナゴがせっかくの収穫物を食って荒らすわけだから。

鶴見 『ペール・ギュント』はほんとうに見られたんですか。

埴谷 『ペール・ギュント』をやったのは丸山定夫という築地小劇場では有名な役者で、広島にいて原爆で亡くなった人です。帝劇でぼくは見たのですが、この人がひじょうにうまくてね。真っ暗闇です。ペールは何ものかと格闘しているんですよ。何も見えぬ舞台で竿の先へランプをつけて下へやったり上へやったりすると、丸く光った目玉がつぎつぎに消えたり点いたりするんです。「おまえは誰だっ」(押し殺したような声で)「おれはおれだ」。「おまえは誰だっ」(同)「おれはおれだ」。ボイグの目が闇のなかをあっちへ行ったりこっちへ行ったりすごい効果をもった場面でした。これにもぼくは拍手しましたね (笑)。イブセンがスティルナーの唯一者をボイグとして闇に置いたのですが、日本では珍しい演出でした。築地小劇場には大劇場進出の時代があって、『ペール・ギュント』や『真夏の夜の夢』や、シラーの『群盗』などを帝劇でやったんです。築地みたいに狭い舞台ではないから、闇もすぐ広くて、丸いランプの光があっちへ行ったりこっちへ行ったりする。丸山定夫は「はっ、はっ、はっ」と息づきながら広い舞台のあちこちで一所懸命格闘している。だから、築地でやるより効果がありましたね (121-23)。

鶴見 いまの日本にはあまり悲哀はない。どうしたら財テクできるか、円がどのくらい上がるかということを主に考えている。それに対して『死霊』は別

の石を置いているというところがおもしろいですね。

埴谷 小さい石ひとつひとつも皆1冊の本を書きたがっている、と思うことにしましょう。万物はみな自身に満たされない。存在も非在も神ものつぺらぼうも、われ誤てりと覚ったときだけそれ自体で、常に自身に満たされない。そして、これはこうとしか考えられない思索は、その思索法を変えたいと思索している。

鶴見 全部それは論理として同じですね。日本人であることを嫌だと思う。人間であることを恥じる。神は神であることを恥じる。宇宙は宇宙であることを恥じる。

埴谷 しょうがないですね。神も宇宙も、存在の革命のなかで虚体にとってかわられるのは気の毒だけど、これまで長くいかめしげに出ずっぱりだったのだから、「1冊の書物」のなかだけで、全放逐されることになってもしょうがありませんね(127-8)。

上記、最後のところでは、率直に言って、鶴見と埴谷の対話はすれ違っているように思われてならない。我田引水的な言い方が許されるなら、2人は別方向に向かって発言しているのではないかと思われる。さらに言えば、鶴見は埴谷に全面的に承服はしていないように思われる。そう思わせるのは、「手紙にならない手紙」(鶴見, 1992)という短いエッセイで、自分は埴谷とは違うとやんわり、しなやかに言っているように考えられるからである。少し、長くなるが、引用してみよう。鶴見は以下のように書いている。

今はひらたい時代にはいっているように私には感じられます。そのひらたいが終ると家にかえる。そういう人工の規則が約束事と思えず、自然の現象のように感じられるという時代でした。そういうひらたい時代から埴谷さんのような人があらわれたという事実は、今の日本にもそういう人がどこかにいるということをおぼせませす(鶴見 2005, 131)。

私が埴谷さんにお目にかかったのは、竹内好さんのお見舞いの時に出会った何度かを別にすると両3度にすぎません。読者としては、敗戦の翌年の正月に、『近代文学』創刊号で『死霊』のはじまりを読んで以来です。(中略)それから

47年。今、『闇のなかの黒い馬』をひきだしてきて読んで、自分の存在のうらにある非存在の感覚に、親しいものを感じます。宇宙の闇をかける黒い馬。これは私の中にあるイメージとかけはなれています。(中略) 此のところで埴谷さんとちがって、私は日常につかかって生きていると感じます。宇宙の果てまでかけぬけることに興味をもたず、ただここにいるだけです(同、133)。

鶴見と埴谷の親和と乖離は戦後日本思想史の興味あるポイントかもしれない。まず、鶴見は、埴谷を哲学者として、埴谷をどのように考えているのであろうか。鶴見には、「哲学者としての埴谷雄高」(鶴見、1997)という短い一文がある。それをベースにしながら少し考えてみたい。鶴見はこう書き始める。

『□□と○○』と名づけられた何冊もの小文集を読むと、長編小説『死霊』を支えつづけた埴谷雄高の日常性があらわれる。観念の自己増殖の形をとる著者の表現には、日常性の受け皿があった。この特色は、著者の哲学を同時代の講壇哲学からわかつ(鶴見 2001, 467)。

読書歴から埴谷雄高を考えると、ステイルナー、ここで転調があり、さらにマルクス、レーニンからカントという逆転がきわだっている。カントにたいする独得な読みがいとぐちとなって、埴谷は自覚して妄想の領域にふみこみ、観念の自己増殖にまかせるといふ過程がはじめは箴言、短編、やがて長編小説となる(同、468)。

自分の考えていることは、対象とかかわりない、妄想ではないか。それは、考えることのはじまりから、いや人間よりも古くから、あつただろう。その気配の感覚をのりこえて、考えたことだけを言語にしてのこすのが普通の哲学者の流儀である。しかし「私は私である」という、もっともひかえめで確実な言明をしてさえ、心中にはうたがわしいという感じがのこっている(468)。

「A は A である」という自同律をうたがわしく感じる、この気配の感覚に埴谷雄高の哲学の起源がある。この自分の頭を使って考えることの他に、別の考え方があるのではないか。その感覚はいつうまれ、どのようにそだったのか。世界の海をただよう日本という樽につながってひかれてゆく、新植民地台湾にうまれて台湾人の中の少数者としてそだった埴谷には早くからこの気配の感覚

がそだった(468-9)。

鶴見は戦時下の埴谷の姿を次のように描く。時代はいよいよつまった。もはや何をする事もできなくなったと感じるころ、パウル・バック原作『大地』の映画がかかった。中国の農民夫婦に扮したポール・ムニとルイズ・ライナーが努力もむなしく貧しさにおわれてはたらくところに、追い討ちをかけるように天地をおおうイナゴの大群があらわれる。そのイナゴの大群に、埴谷は喝采をおくる。そういう自暴自棄の心境の中で、かれは共産党員としての投獄、独房生活、転向、結核による出所後の療養生活をおくる。のっぺらぼうとの彼なりの格闘は、天皇制をふみぬくことを教え、スターリン独裁をみぬく道を示した。結核にくわえて心不全となり、寝たきりの姿勢で心臓がしばらくとまる。この経験は、モノの位置に彼をたたせ、そこからくりひろげられる架空像としての宇宙の見方をはぐくんだ(469)。

見事な埴谷像である。鶴見から教えられるのは、埴谷の哲学は架空なように見えて、きわめて状況的であり、そういう意味では時代の様相を色濃く反映していると言えるのではないだろうか？

さて、それでは、埴谷の政治観をどう見るか、というテーマに入りたい。鶴見には「埴谷雄高の政治観」(鶴見, 1971)という興味深い論考がある。以下、それに基づいていくつかの問題を検討してみよう。鶴見はこう書きだす。

「埴谷雄高の政治思想は、ハッピー・エンドへの期待をもたない。そのことが、明治以来の日本の政治思想史の中で、この人の政治評論を、独特なものにしている」(鶴見 1971, 279)。

埴谷雄高がひとり人間として生きている以上、彼としては、自分の日常の人生に幸福な結末を期待する習慣をまったくもたなかったということもないだろうが、書かれたものの上では、ハッピー・エンドへの期待に自分をゆだねたことがない。実人生の上ではあり得ない架空の場所をつくって、そこから人間社会を見ることを、一貫してつづけて来た人である。その持久力は、鶴見が読むことのできた範囲では、日本の思想史においてめずらしい(同, 280)。

現実についての観察が、埴谷の評論にあらわれてくるのは、1960年の安保闘

争以後である。1970年のソヴィエト・東欧紀行『姿なき司祭』においてはつい最近の見聞にもとづく政治評論があらわれる(283)。

埴谷雄高が何を言おうとしているのか、はじめは読者にはつきりしなかっただろうと思う、と鶴見は述べる。鶴見によれば、『不合理ゆえにわれ信ず』という最初の思想表白は、どれほど理解されたかうたがわしい。しかし、時代は埴谷に追いついた。埴谷の取り組んだ問題が、時代の問題として、ひろく人びとの前におかれるようになった。1956年のスターリン批判、同じ年のハンガリア反乱とその弾圧は、埴谷の出して来た原則上の問題に、適切な例解をあたえた。このころから、埴谷の文章は、初期の『不合理ゆえにわれ信ず』に見られるような激越なわかりにくさをぬぎすてておだやかでやさしいものになる(285-6)。

1960年5月-6月の安保闘争の運動の理念を埴谷はこのように書く、と鶴見は埴谷の文章を引用する。重引になることをかまわず、ここにも引用しておこう。「恐らくこんどの国会デモ以後の私達の課題は、個人の自由と幸福を守る市民意識の徹底化と、階級的な不自由と不幸とを打破する闘争のなかで成長する自己権力の自覚とのあいだの2重の接点をどのように拡張しゆくかであって、その絶えざる弾条は、市民意識の底部にも資本主義的生産の過程にもあるところの《変革》の意味をついに見失わないことにただかかっていると云えるだろう」(埴谷、1960；鶴見 1971, 290)。

鶴見は次のように結語する。あらかじめ私見を挟めば、埴谷も形而上学的だが、この結語においては、鶴見も形而上学的である。鶴見は、埴谷について次のように言う。

彼が、政治ではなく文学を自分の仕事として選んだことと、現世についての究極的革命への絶望とはかかわりがある。にもかかわらず、革命への努力は、文学を仕事とえらぶにしてもえらばないにしても、続けてゆかなくては、人間として生きる条件がなくなる。こうして埴谷は、革命への行動の起点に文学者としてかかわりつづけることをとおして、現実の革命運動との彼自身の接点をもつ(鶴見 1971, 290)。

ところで、鶴見と埴谷の世代からかなり離れた世代の哲学者熊野純彦は、才気煥発な野心的秀作である名著『埴谷雄高——夢見るカント』（熊野，2015）を著した。鶴見のアナキズムを考察するうえで非常に大切な参考文献だと思われる。以下において、ささやかではあるが、熊野言説をフォローしてみたい。

熊野は、この著書の「はじめに」の終わりの部分で次のように述べている。「小説家の回想には、一般的にいて、意識的—無意識的な虚構が避けがたく紛れこみ、過ぎ去ったあらゆるできごとを、ひとつの物語のうちへと統合してゆこうとするかたむきをもっている。（中略）本書では、しかしそうした論点はしばらく措き、埴谷雄高の思想、わけても『死霊』のそれを、カントの思考とのかかわりをときに意識しながら読みといてゆくことにしよう。そのくわだては、『死霊』の作者の思考を、この国の近代が生んだ、ある特異なかたちでの哲学的思考のひとつとして問題としてゆくこころみともなるはずである」（熊野 2015, 6-7）。筆者なりに言えば、ここでのキーワードは、「近代」であり、「特異なかたち」であろう。

さて、熊野は、著書の「はじめに—カントとの出会い」を次のように書き始める。熊野が「引用しておこう」としたところをさらに引用を重ねるのは気が引けるが、一部だけ引用が重なることをお許しいただきたい。

熊野によれば、埴谷雄高は、戦後の1951年になってから記された文章〔「あまりに近代文学的な」〕を次のように書きはじめている。

幅が4尺5寸、奥行きが9尺ほどの灰色の壁に囲まれたその部屋にはいると、扉の掛金が冷たい鋼鉄の敲ち合う鋭い響きをたてて、背後に閉まった。青い官給のお仕着せをきた私は、その薄ら寒い部屋の中に敷かれた一枚の畳の上に、ゆっくりと坐った。（中略）そこへいれたばかりの私は、読むべき本も、為すべき仕事も持っていなかった。私は端座したまま、目を閉じて自身を覗き込み、また、眼をあけて眼前の灰色の壁を凝視した。（中略）薄闇が這い寄ってくる宵、この建物の広い区割から離れた遠い何処かで、号外を知らせるらしく走っている鈴の金属的な響きが幾度か聞こえた。5・15事件の日であった（同, 3-4）。

熊野によれば、埴谷雄高は、日大予科除籍後に戦前の日本共産党の非合法活動に参加して、逮捕されている。前記の一文で描き出されているのは、豊多摩刑務所の未決囚の独房の情景で、埴谷はそこに、1932年5月から、翌年11月まで繋がれていた。(中略)のちに小説家となって、『死霊』という奇妙な作品を書きつくことになる埴谷は、未決の独房のなかで、カント『純粹理性批判』と出会っている。天野貞祐訳の上巻だけをそのかたわらに置き、「濃い鼠色のベノー・エルトマンの版で、たどたどしく1語1語、1文1文を読みといていった未決囚は、やがて超越論的(先験的)弁証論に辿りつくことになる。そのとき埴谷の「驚愕は、殆ど筆舌につくしがたかったほどであった」。将来の小説家は、まさに「晨に道を聞けば、夕に死すとも可なり、とはかくのごときものかと魂の奥底深く酷しく想いしった」のである(4)。

熊野は、埴谷の1文をもう一度長く引用する。したがって本稿も重引用が長くなる。埴谷はこう書く。

私は、少年期から青年期へかけて、スティルネルの徒であると自己規定していたのであったから、俺は、俺である、という直截なテーゼが青春の中空高く掲げられていていい筈であったにもかかわらず、俺は——といいだしたまま、俺である、という述語がつぎにどうしても暗い胸裡からでてこないのがあった。例えば、淡白色の電灯の光の圏のなかで1冊の書物に深夜読みふけているときなど、ふと頭を擡げた瞬間、未知の思いがけぬ暗黒の空間を覗きこんだような、一種のかたちもない通り魔が眼前を薄紗のごとく横切ったような気分にとらえられて、それまで読みふけていた書物のなかの或る文字がなぜそのような意味をもっているのか、忽然として理解しがたくなってしまふ茫然たる自己離脱の時間がやってくる場合が私達に時たまあるけれども、いってみれば、私の少年期はそのような瞬間の長い継続なのであった。しかも、私にとって困ったことは、俺は俺である、といいきってしまうことがこの自然を支えている何物かによって巧妙に瞞されて罫の事態であると思われるばかりでなく、俺は——俺である、といいきってしまわないことがいわば始めも終りもないこの無限な宇宙の大暗黒のなかではじめて頭を擡げるある種の目覚めであるかのごと

くに感ぜられることであった。(中略)このような私が、カントの先験的弁証論のなかへ忽ちのめりこんだことは、いま考えると、至当な出会いと思われる(4-5)。

熊野によれば、埴谷は「後年、私はカントのきびしい警告をさらに逆用して、小説という手段による形而上学の創立へ向ってひた走りに走ったので、カントとの接触はいわば暁方のきれぎれの夢のなかの一瞬に終わってしまった」とも書いていると言う。しかし、熊野は、たとえそうであるにせよ、「きれぎれの夢」の一片は、それでもなお問われるにあたいするように思われる(5)と言う。至言である。

V おわりに

以下、「おわりに」というより、「おわりにかえて」になるのだが、それは、キセル乗車を文字って「きせる学問」と自称する鶴見俊輔のせいである。すなわち、鶴見の著書『期待と回想』上巻の中の第6章「アナキズムは何の方法か」(鶴見, 1997b)を読んで唾然としたからである。

鶴見は言う。アナキズムにもし意味があるとすれば、社会設計の出発点以前になにかある。そして社会設計が実現して終点に達した以後——その両方のときに対する示唆なんです。その中間点では、「それほど一所懸命やっても、計算し尽くすということはないんですよ」という声がかだまして何回も聞こえていけば、それがアナキズムです(鶴見 1997b, 262)。

率直な感想は、え?!、それがアナキズム? それは単なる、一般的な「示唆」あるいはプラグマティズムではないですか? と問いたい。もっと言えば、アナキズムとは「なんでもあり」なのだろうか? という疑問が湧いてくるからである。

しかしながら、筆者が教えられたのは、鶴見の次のようなメッセージであった。鶴見は次のように言う。「松田道雄さんの『アナキズム』によると、日本のアナキズムの出発点は石川三四郎の『堺兄に与へて政党を論じる』だということです。石川三四郎が日本社会党に投げかけた疑問のなかに、日本のアナキズ

ムの萌芽を見たいというんですね」(同, 300)。筆者としては、松田道雄のアナキズムの業績も本稿で論じるべきであるのに、できなかった。残念である。

「なんでもあり」と上記に書いたひとつの理由は、鶴見の次のようなメッセージもあるからである。「私にとって桑原さんとの接触は幸せなものだったし、私のおふくろがすさまじい人物だったので、桑原さんは私にとっては慈母という感じがしたんだね」(306)。まさに鶴見のキャラ全開である。しかしながら、それはアナキズムの方法とは関係のないことではないだろうか。

次に、筆者の無能力と不見識をお詫びしたいのは、鶴見と埴谷を課題として論じるなら、評論家吉本隆明の業績も参照すべきであるのにできなかった。他日を期したい。その代わりというわけではないのだが、この間、丸山眞男と埴谷雄高の対談を読むことがあったので、アナキズムを少し離れるが、丸山の埴谷観がよく出ているので、「おわりにかえて」にふさわしいと勝手に決めさせていただくことにした。ご理解いただきたい。対談は、1978年に『ユリイカ』3月号に掲載されている。あれから半世紀ほど経った。感無量のものが筆者にはある。

丸山 日本自身の歴史が非常に逆説的な状況でね。つまり日本には素朴唯物論はあるけれども、主体—客体の哲学としての近代観念論というのはいまだかつてなかった。そうしてその素朴唯物論の背景に、簡単にマルクス主義の唯物論が導入されちゃったというところがある。

あなたに共感する1つの要素はね、ほくと違った領域で生きて来たけども、非常に僭越ないい方をすればある意味でほくと似た歩みをしているんだね。というのはほくはマルクス主義者にもコミュニストにもならなかったけれども、若いときに決定的とっていいほど影響を受けたのは、やっぱりマルクス主義だ。そうして大学を卒業してから、ほくの場合はドイツ観念論なんだけど、ともかく、「観念論的」とかなんとかいってそれまでけなしていたその観念論にだんだんいかれてゆく。つまりあなたもほくも、西洋と思想の順序が逆なんだよ。マルクス主義のほうが先へ来て……(丸山・埴谷 2000, 192-3)。

丸山 だから、あなたが逆に行っただけなのは、つまり監獄のなかで『純粹理

性批判』を読んだっていう、そういう人がコンミュニストのなかから出て来たということは、さっき言った日本の状況を考えると非常に例外的じゃないのかな。そういう人がもっと出ていけば、戦後の思想的出発ってものももう少し違ってたんじゃないか。そうでないから、便乗者じゃない人たちも、ああ暗い時代が終わってまたあのよき時代に帰るんだということで出発しちゃったところがあるわけだよな（同、193）。

丸山 そういうことは埴谷さんに対して言うというよりは、埴谷さんを支持するいまの文学層に対して言いたいわけよ。（後略）。

丸山 埴谷氏が戦前コンミュニズム運動に入ったのは、もちろん社会的不正義の打破とかね、そういうこともあるだろうけど、社会的不正義の打破なら、なんにもマルクス主義じゃなくたっていいわけでしょう。やっぱりマルクス主義の世界観の持っている、あの呪縛力というか、ドストエフスキーの受け止め方にもいわば陰画のようにそれが作用している。その点がぼくらの共通項だよな。だからまあ歩いて行こうと思えば行けるわけだ。ところが、いまは大変な距離になっちゃったと思うんだ。だから、さっきいった自閉症に安心立命を与えるだけじゃ困るんだな。

埴谷 はい、わかりました（笑）。

丸山 そう神妙にならないでよ、また第2ヴァイオリンはひけないなんていわれるから……（210）。

小さなコメントであるが、丸山の持つ埴谷像と、鶴見の抱く埴谷像は、少し違うかもしれない。何が言いたいかという点、埴谷は、鶴見の言う「アナキスト」を超えているかもしれないという点が、筆者には気になりだしている。

参考文献

- 加藤典洋（2005）、「解説：六文銭のゆくえ——埴谷雄高と鶴見俊輔」、鶴見俊輔、『埴谷雄高』、講談社、318-357頁。
———（2016）、「単行本解説：六文銭のゆくえ——埴谷雄高と鶴見俊輔」、鶴見俊輔、『埴谷雄高』、講談社、332-72頁。
熊野純彦（2015）、『埴谷雄高——夢見るカント』、講談社。

鶴見俊輔の「方法としてのアナキズム」

- 思想の科学研究会編（1959）『転向：共同研究』上巻，平凡社。
- ソロー（神吉三郎訳）（1951），『森の生活』下巻，岩波文庫。
- 高島通敏（2009），「解説『鶴見俊輔著作集』第2巻」，栗原彬・五十嵐暁郎編，『高島通敏集 2 政治の発見』，岩波書店，157-72頁。
- （2009），「《市民》の資格とアナキズム」，栗原彬・五十嵐暁郎編，前掲書，111-2頁。
- 鶴見俊輔（1971），「埴谷雄高の政治観」『埴谷雄高作品集3』，279-92頁。
- （1972），「虚無主義の形成」，『———別巻』，———，216-243頁。
- （1989），『再読』，編集工房ノア。
- （1991），「方法としてのアナキズム」，『鶴見俊輔集』9，筑摩書房，3-24頁。
- （1992），「手紙にならない手紙」，『太陽』，6月号。
- （1997a），「哲学者としての埴谷雄高」，『ちくま』（筑摩書房）4月号。
- （1997b），「アナキズムは何の方法か」，鶴見俊輔『期待と回想』上巻，晶文社，260-353頁。
- （1998），「『死霊』再読」，『群像』3月号。
- （2001），『鶴見俊輔集続』4，筑摩書房。
- （2005），『埴谷雄高』，講談社。
- （2016），『埴谷雄高』，講談社文芸文庫。
- 鶴見ほか（1990），「座談会未完の大作『死霊』は宇宙人へのメッセージ」，『潮』10月，11月号。
- 埴谷雄高（1960），「自己権力への幻想」，『週刊読書人』，7月15日号。
- 丸山眞男・埴谷雄高（2000），「文学の世界と学問の世界」，『埴谷雄高全集（第15巻）「思索的渴望の世界」』，講談社，186-210頁。