

加藤周一の精神史 ——性愛、詩的言語とデモクラシー——

小関 素明*

はじめに—いまなぜ加藤周一なのか—

「学問にいきるものは、ひとり自己の専門に閉じこもることによってのみ、自分はここにのちのちまで残るような仕事を達成したという、おそらく生涯に二度とは味わえぬであろうような深い喜びを感じることができる。(中略) いわばみずから遮眼革めかくしを着けることのできない人や、また自己の全心を打ち込んで、たとえばある写本のある箇所箇所の正しい解釈を得ることに夢中になるといったようなことのできない人は、まず学問には縁遠い人々である」(傍点原文) というマックスウェーバーの『職業としての学問』のなかの魅惑的な一節は¹⁾、人文科学に携わる研究者の士魂を言い当てた至言である。しかし一方、この境地に安住し、専門分野に内閉してしまうと、現実の政治社会から遊離してしまっているのではないかという不安に苛まれる。そうしたとき、「各国の政治組織の比較政治学的な研究も重要なことにはちがいない。しかし、そうした研究が究極的には、われわれの国の、われわれの政治をどうするかという問題につながって来ないならば、結局閑人の道楽とえらぶところがないであろう」(傍点原文) という丸山真男の警句²⁾が脳裏に木霊する。多くの研究者は、政治の侍女や大衆の従僕に墮したり、時々の世の潮流に雷同して自己を見失ったりすることなく、学問内在的に目前の現実に対する批判がたぎっているようなものを書いてみたいという夢に駆られながら、その困難の前に立ちすくんでいるといっても過言ではない。

* 立命館大学文学部教授

そうした夢に少しでも近づく糸口は、はたしてどこにあるのであろうか。突破口が容易に見当たらないのなら、自分にとって「確かなもの」「うそのないもの」を真摯に見据え、それを起点にすることから始める以外にはない。今日の政治社会の状況に対する斯界の対応を目の当たりにしたとき、特にその感を深くする。今日、現政権に対する批判勢力が改憲阻止と民主主義の救済という謳い文句とともに急遽クローズアップした「立憲主義」擁護を呼号する徴候が否応なしに目にとまる。だが、それを呼号している多くの人々は、本当にそのスローガンに「確かなもの」を感じているのであろうか。

ここで立ち止まって考えてみる必要があるのは、そもそも「立憲主義」擁護の必要性が急遽強調されるのはなぜかということである。現政権の多数にものを言わせた政策運営に歯止めをかけるにもっとも有効とおぼしきスローガンだからである。民主主義とは、少数意見をも尊重する一方で、やはり基本的には多数意見を「民意」の大勢として採択し、それに従うことを趣旨としていることは否定できない。しかし、憲法改正への動きも含め、そうした「多数の支援」をもって自らの政治運営の手法を合理化している現政権を掣肘するためには、別の対抗原理が必要である。そこで急遽持ち出されたのが、そうした策動を制御できる実定法的歯止め、すなわち立憲主義、これである。立憲主義が持ち出されるこの論理的径路は理解できなくはない。

だが、それに協賛している人々は、本当にこの実定法的歯止め自らに依拠すべき「確かな手応え」を感じているのであろうか。そもそも「民意の支援」という形式合理的正当性を後ろ盾にした政権運営に歯止めをかけるために「立憲主義」を対置することは、はたしてどこまで有効なのであろうか。「民意の支援（選挙結果）」を後ろ盾にした「多数の支配」の横行に危機感を新たにするのは必要であるにしても、現政権も「立憲主義」をないがしろにすることを公言しているわけではない。そうであるかぎり、つまるところ「立憲主義」擁護という対抗言説は、現政権の改憲に向けた動きを牽制するための戦略的措置という他はない。そうであるならば、「立憲主義」擁護を

呼号している側に、現行憲法が擁護するに値する良質な憲法であることを全面的に展開できる用意と覚悟はあるのであろうか。憂慮は尽きない。

そしてそもそも「立憲主義」という実定法（憲法）を前面に押し立てた律法主義、規律主義は人を深く衝き動かす原動力たりうるのか。

そこに思いをはせたとき、名状しがたい空疎な感覚、デモクラシーが形骸化しているのではないかという危惧に苛まれるのは筆者だけではない。「立憲主義」を遵守しようとする研究者の一部に、日本の「立憲主義」のなかには前近代以来数百年以上におよぶ豊かな「歴史の叡智」が累積されていることを強調して、その「不可侵性」を護持しようとする傾向が見られるのは、この危惧の広がりを示す徴証といえよう。だが、その言う「立憲主義」につながるとおぼしき前代の規範や信義則のなかに「統治の術」として様々な模索が織り込まれているとしても、それが人間存在の深部に達するものかどうかは、きわめて疑わしい。いま必要なのは、人の根源に届く「確かなもの」を起点にした「熱い論議」なのではないか。

では人の根源的部分に届く「確かなもの」とは何か。それを探究してみようというのが本稿の課題である。そうした観点に立って昨今の思想家の苦闘の痕跡を探索したとき、もっとも注目すべきは加藤周一のそれである。基本的に近代合理主義を信奉しつつも、人間的な「確かなもの」を基幹的要素として包括しない近代合理主義の危うさを誰よりも鋭敏に察知し、その人間的な「確かなもの」を感受して、近代合理主義のなかにそれらを注油しようとする姿勢の真摯さと深度において加藤の思索は際だっていた。

哲学、日本文学、歴史学など加藤が直接考究の対象に据えた分野の専門家の間においては加藤に対する評価が必ずしも芳しくないなかであって、宇沢弘文、岩井克人、樋口陽一ら近代合理主義の陥穽を鋭く自覚する一部の優れた社会学者たちが加藤を高く評価しているのは、この加藤の姿勢が彼らの共感を呼び起こしたためであろう³⁾。かれらは社会科学を根底で支える真摯で強靱なエトスに飢えている。飢えは満たさなければならない。

ただ、加藤の論議の趣意を理解するには、所謂理知や観照的思弁とは次元を異にする感覚と感応力が求められるため、その趣意が一般には理解されにくいことも事実である。加藤自身は自らの到達した境地の普遍性に確信を持っていたが、そこに至る理路を継起的に追尾しようというような構えで加藤の思想に臨んでも、容易に踏襲できるような理路は存在しない。普遍性を備えているにもかかわらず、そこに到達する径路は必ずしも定式化可能な理路として抽出しにくい点に、まさに加藤の思想理解の難しさがあるといつてよい⁴⁾。

2016年4月に立命館大学に加藤周一現代思想研究センターが開設されたのとはほぼ機を同じくして、これまでその存在が知られていなかった加藤周一の「手稿ノート」が発見された。同ノートには、加藤が1937年から1942年5月、すなわち17歳から22歳にかけて書き綴った8冊の冊子型ノートが含まれている。同センター長の鷲巣力氏（立命館大学衣笠総合研究機構教授）をはじめとした関係各位によって同ノートは『青春ノート』Ⅰ～Ⅷと名づけられて鋭意整理が進められ、現在はデジタルアーカイブとして公開されている。同ノートには短編小説、詩歌、評論、随想、日記、警句などが綴られ、その後の加藤の精神史の原点をうかがい知ることができる青春期のナイーブな想いや断想、情念の原型が含まれている。

本稿では、それらをも積極的に活用し、青春期をも視野に入れた加藤の思想の原形質とその純化、覚醒を含めた強靱な全体像に迫ってみたい。

Ⅰ. 起点としての敗戦の衝撃とその影響—「個（エゴ）」との邂逅—

1. 戦争の必然性を見据えて

加藤が生涯を賭した思想的命題は、加藤自身の言葉を借りれば「歴史やいくさに押し流されない力」の探求につきる。ここで「歴史」と「いくさ」（加藤は「戦争」「戦い」では無く、「いくさ」という表現を好んで使う）を連記

していることには、重要な意味が込められている。それは「いくさ」に引きづり込まれないためには、「歴史」に押し流されないことが肝要であるという認識を加藤が抱いていたことを示している。つまり「いくさ」の必然性を見通していたということである。「いくさ」が偶有的なものに過ぎなければ、あえて畢生の課題としてその阻止に挺身するには及ばない。「いくさ」が一見為政者の個性や判断ミス在所産に見えようとも、そこにそれらをも規定する必然の力が働いていることを見通せばこそ、「いくさ」に対峙することは、加藤にとって全身全霊をかけた歴史（過去）の緊縛への抗い以外にはありえなかったのである。この点、加藤の戦争観は「この大戦争は一部の人達の無知と野心とから起ったか、それさえなければ、起らなかったか。どうも僕にはそんなお目出度い歴史観は持てないよ。僕は歴史の必然性というものをもっと恐ろしいものと考えている。」⁵⁾と言明した小林秀雄のそれに近い。

この小林の言明はともすれば自己の戦争協力を免罪するための似非論理の烙印をもって一蹴されがちであるが、それは問題の本質を取り逃がした態度以外の何物でもない。むしろ這般の戦争勃発の根本的要因を真摯に探究しようとした経験を持つ者ならば誰しも、渦中の要路者の思惑を越えて、個別国家を戦争へと押しやっていく無機質で巨大な力の存在を否応なく感知せざるを得ない。もちろんこうした「戦争必然史観」を、開戦決定の衝を担った要路者の責任回避のための論理に援用することは厳に戒められなければならない。そうした力が存在しようとも、政策決定の要路者の政治的責任は厳然と存在する。しかし、逆に要路者の戦争責任追及だけをもってして戦争勃発の根本的要因を探究しようとしても、永久にその真因には迫れない。加藤も小林と同等に、這般の戦争を人（要路者）の責任として済ますのではなく、人類の歴史において容易に消去しがたい、そして人をその渦中に巻き込んで翻弄する、無機質な力の所産として捉えていた。

重要なのは、そこから先にある加藤と小林との違いである。すなわち、小林が上段の引用のすぐ後で「僕は無智だから反省なぞしない。利巧な奴はた

んと反省してみるがいいじゃないか」と続け、その「歴史の必然」の重さを前にして自覚的に立ちすくんでみせたのに対して、加藤はその「歴史の必然」に抗うために、その「必然」なる所以を深く究明し、さらにその「必然」の不条理性を真摯に摘発することに自己を投企していったことがこれである。加藤は一貫して小林の存在を強く意識したと思われるが、それは戦争に対する小林の言動が単に「反動的」に見えたためではなく、むしろ自己と同等の戦争観が小林的な姿勢へと帰着することに一定の蓋然性を認め、それを危惧したためであった。

そうであればこそ、加藤の歴史への抗いは自己の存在を賭けた熾烈なものにならざるを得なかった。加藤はその難事業に次の二つの点から斬り込んでいった。

第一には、超越的存在やアポリオリな規律的禁忌を自明の前提として自己の外部に据えることなく、自己にとって内的に否定できない「確かなもの」を起点に置いた探究を徹底したことである。アポリオリな規律的禁忌を持ち込むことは、すでにその時点で、真の探究の放棄、すなわちすでに解決策を前提の中に織り込んだ、いわば結果の見えた「探究」に墜ちることを加藤は見通していた。

第二に、いくら長い時間継続、蓄積を経た伝統的なものであっても、そのこと自身に頭を垂れず、むしろ伝統それ自身に対して批判的対峙の対象として向き合ったということである。後述するように、加藤はそれを主として文化、芸術、とりわけ文学研究の領域において重点的に展開した。それを推進しようとする加藤の心底には、『青春ノート』の「人間の人間であり、言葉の言葉である限り、人間は言葉の芸術を、決して捨てないであろう」⁶⁾という一節が示すように、終生変わらぬ「言葉の藝術」への確信があった。

では加藤にとって否定できない「確かなもの」とは何であったのか。払拭しようとしても払拭しきれない自己の存在の非帰属感、さらにはその非帰属感からは原理的に逃れられないという醒めた認識、これである。これは加藤

が生涯同居せざるを得なかった自意識であったが、特にそれを強く再確認する契機となったのが敗戦直後の日本社会の様相を目の当たりにしたことであった。

2. 自意識の古層とその確認

—焼け跡の光景のなかに露見した「真実（＝人間的エゴ）」との対峙—

加藤は終戦直後の東京の焼け跡に立って次のような感想を漏らしている。

焼け跡の東京には、見せかけの代りに、事実があり、とりつくろった体裁の代わりに、生地のままの人間の欲望が、食欲も、物欲も、性欲も、むきだして、無遠慮に、すさまじく渦を巻いていた。政府は、「一億総ざんげ」という言葉を思いついて宣伝していたが、誰もざんげしていなかったし、またその必要を感じていたわけでもない。「ざんげ」どころではなく、当の政府が保証することのできない生活を—配給の食料だけでは栄養失調症を避けることができなかった—なんとかして維持するのに忙しかつたのである。「戦後の虚脱状態」という文句も使われていた。しかし私が乗合いの窓から眺めた東京の市民の表情は「虚脱状態」で途方に暮れているどころか、むしろ不屈の生活力に溢れていた⁷⁾。

一面の焼け野原の中で加藤が見たのは敗北感や虚脱感に満ちた庶民の姿ではなかった。乗合自動車の窓から眺めた東京の市民の表情は、加藤の目には、「『虚脱状態』で途方に暮れているどころか、むしろ不屈の生活力に溢れている」ように映った。加藤は、「生地のままの人間の欲望が、食欲も、物欲も、性欲も、むきだして、無遠慮に、すさまじく渦を巻いていた」その光景を、礼賛はしていないが、嫌悪感をもって眺めてはいない。なぜならそれは加藤にとって、偽りや建前ではなく、受け容れるほかない「真実」だからである。この加藤の醒めた感覚は、例えば政府の立場に立って敗戦の衝

にあたった重光葵の次のような慨嘆と鮮明な対照をなしていた。

一朝にして空気は変わった。日本の実権者となった占領軍に対しては有ゆる媚態を呈し、屈従を恥とせない様になった。婦女子は占領兵士と共に歩くことを誇り、紳士は米国製煙草を唾ふるを得意とした。政治家も実業家も総司令部と連絡を付けて、自己の進退、自己の仕事に有利に動こうとした。(中略)終戦直後の昨今の状況程情けない日本の姿は又とあるまい<『重光葵手記』、548頁>。

この政府要路者の慷慨とは対照的に、加藤は焼け跡に蠢く市民たちの姿のなかに、敗北感や喪失感に打ちひしがれるどころか、冬眠から抜け出した動物のような逞しさを見た。この点について加藤は次のようにも記している。

その頃の東京の風俗は、地位の上下と貧富の差を、事毎に強調するようなものではなかった。焼け跡の男たちは、カーキ色の国民服か肩章をもぎとった軍服を着ていたし、女たちは「もんぺ」をはいたり戦前の「洋服」を身にまとったりしていた。実力のある男たちは、闇市でもうけて、白米を食べ、米国製のたばこを吸うことを、無上のぜい沢と心得ていた。彼らは乱暴で、他人の迷惑を顧みず、社会の全体についてどういう理想も、理解も、もちあわせていなかったろうが、活気にみちあふれ、自分自身の力だけに頼り、権威を背景にして傲慢で卑屈な人間よりは、はるかに正直であったのだろう。実力のある女たちは、占領軍の将校にわたりをつけ「PX」の新しい衣類を着て、市営の乗合いにも乗り込んで来たが、彼らの顔は、得意の絶頂でうれしさに輝いているようにみえた(傍線小関)⁸⁾。

この光景を、焼け野原のなかを疾風のように走る乗り合い自動車のなかから眺めていた加藤は「その速力と、その窓に近く展開する風俗を好んでいた」

と述懐しているが、加藤が好んだその速力は乗合自動車だけのものではなく、焼け跡で脇目もふれず奔走する庶民たちの速力であった。それは時に残酷である。なぜなら彼らは、自己の古傷に触れそうなものであるならば、本来自らも協賛した戦争の犠牲となった他人の境遇にさえ目を閉ざすからである。加藤は、その光景を電車の中で目の当たりにすることになる。

私は焼け跡を疾駆する乗合自動車を好んだが、そこでは見られぬ光景を、電車のなかで見ることもあった。汚れた白衣を着た傷病兵が、どこかの駅から乗りこんで来て、車内をひと廻りすると、次の駅で、隣の車に移る。電車が次の駅に着くまでの短い間、乗客は見て見ぬふりをして、顔を窓外に向けたり、読みかけの新聞に没頭して気をつかぬ風をよそおったりしている……傷病兵がさし出す箱に、小銭を入れる者は、ほとんど一人もいないという光景。それは車中の人々が、あたかも古傷を想い出させられることを厭ってでもいるかのようであった。あたかもあの真珠湾の日に歓呼して迎えたのが、「聖戦」ではなくて、何かのまちがいでもあったかのように⁹⁾。

加藤が目のできたのは他人を蹴落とすあからさまな冷酷さではなく、これから生きるために過去を封印しようとする庶民のしたたかさが結果として他人に対する無慈悲さとなって現れる様^{さま}である。大日本帝国という壮大な虚構の瓦解がもたらしたこの光景を真近で見た加藤は、むしろ他を顧慮せずに生きる為に邁進する庶民のなかにある種の逞しさすら感じ、また一方で「汚れた白衣を着た傷病兵」に気付かないふりをして過去を忘却することの後ろめたさをやり過ごそうとしている庶民の態度を醒めた目で眺めている。それとともに加藤は、庶民の間にかろうじてあったこの種の後ろめたさの感覚さえ、やがて消滅していくであろう予兆を感じ取っている。加藤が「ある晴れた日に戦争は来り、ある晴れた日に戦争は去った」¹⁰⁾ という清朗

な表現をあえて使用することによって、戦争が何の痕跡も残さないかの如くにやり過ごされていくことの異常さを際立たせようとしているのは、この点と無関係ではない。

近代日本においては「個」が不在だったのではない。エゴへと屈曲した「個」が、陰伏していたにすぎない。これは加藤にとって受け容れるしかない厳然とした真実であった。そして先述した加藤にとって「確かなもの」とは、その表在化を目の当たりにして、それに同調できない自己の存在、ゆえに戦後直後の「大きな期待の時代」のなかで逆にコミュニケーションの限界を感じる根深い孤絶感、そうした不確かな自己の抹消不能性の自覚であった。この心情に関して、加藤は次のように述べている。

軍国主義が亡びるや、言うべくして言えなかったことを言おうという人々は東京の焼け跡のいたるところに現れ、類をもって集ろうとしていた。私は周囲に対して「虚脱の時代」をではなく、「大きな期待の時代」を見た。そのときはじめて、そしておそらくそのときを最後に、私は時代の機運のなかにいる自分を感じた。しかし私が多くの仲間を発見したときは、同時にまた、その仲間のなかでの言葉の通じ難さを発見した時でもあった。別の言葉を話す相手とのコミュニケーションの問題について、私を意識的にしたのは、後年の欧州ではなくて、戦争直後の日本である（傍線小関）¹¹⁾。

加藤の違和感を駆り立てたのは、戦争を忘れることの「後ろめたさ」の感覚を心底に残しながらも、それをやりすごそうと誰もが声を押し殺す不気味さであった。しばし加藤と並び称される丸山真男が敗戦の直後に「日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体とその絶対性を喪失し今や初めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあったのである」¹²⁾ というように「戦後」到

来を期待を込めて受け入れようとしてみせたのに対して、加藤のそれが憂色を帯びているのは、こうした眼前の状況に対する違和感を自己の心底に押し込めたまま戦後に向き合うことができなかつたためである。

焼け跡の庶民の姿のなかに加藤が感知した「偽りでないもの、贋でないもの、たしかに正真正銘のもの」¹³⁾こそ庶民の生活力の逞しさであり、庶民が敗戦後を生き抜くに欠くことができない原動力であった。時に厭戦感情が頭をもたげることはあっても、この力が敗戦後の庶民を駆り立てているかぎり、能動的な戦争批判は生起する余地がないことを早期に察知したことは、加藤の焦慮と孤立感をより深化させた。

重要なことは、ここにも示唆されているように、この加藤の孤絶感は、終戦直後の民衆の動向を目の当たりにしたことを契機として高度に意識化されたとしても、敗戦後に突如生まれたのではなく、明らかに既知感をともなっていることである。加藤は前述した『青春ノート』のなかで、払拭しがたい孤立感を「孤独」という詩に託して次のように独白している。8月13日にNHK（ETV）で放映された「加藤周一 その青春と戦争」のなかでも紹介されていたが、改めて引用しておこう。

孤独

世界がうるさくて
住んでいる世界がうるさくて
たまらなくなった私は
ひとりきりの所を求めて逃げた。
所が勿論
そこにも世界はあった。
うるさくて私の逃げ出したような世界が
そこで私は
もとの世界へ戻って来た。

つかれて棄ばちの気になりながら…
すると私は
私の求めていたのとは丸でちがった孤独を
否応なしに見出した¹⁴⁾。

「ひとりきりの所」を求めて逃げてみたものの安逸の世界を見出し得ず、「もとの世界」へ戻った加藤が直面した孤独は、もはや加藤の精神に安穩をもたらす「孤独」ではなかった。むしろ加藤は爾後その「求めていたのとは丸でちがった孤独」への対峙によって、自己の思想を研磨していった。この「求めていたのとは丸でちがった孤独」感は終戦直後の加藤の精神により鋭利な形で襲来した。

加藤は、近代を構成する「個」が人間のエゴと表裏一体であり、このエゴは戦時下の全体主義によって根絶されるどころか、むしろそれと同化することによって無傷のままたたかきに生き延び、歯止めなくなった戦後において赤裸に姿を表したことを「焼け跡の光景」に直面するなかで、否応なく再確認せざるを得なかったのである。

では、このエゴを除去することが不可能なことを知る加藤は、それにどう向き合おうとしたのであろうか。近代日本の権力構造なかに存在する権力の再生産メカニズム、すなわちエゴを巧みに収容しながら、そのエネルギーを巧妙に公的規律に変換することによって自己を再生産するメカニズムの解析、これである。この作業を支えていた感覚は加藤としばしば並び称される丸山真男が戦後いち早く「超国家主義の論理と心理」で開示してみせた感覚とほぼ同じである。そして加藤がその機能的中枢にあったのが天皇制であることを見越したのも丸山の洞察に類似しているが、加藤が丸山と異なるのは、加藤がそこに感じたのは丸山のような封建的秩序の残滓ではなかったことである。加藤にとって天皇制は、国民のエゴを収容しながら増殖する虚空間であり、まがい物の臭いの付着した都市的空間と同居した「近代」の戯画

そのものであった。

天皇制と都市、その双方が、いかに秩序的に作られ、近代日本に根を下ろしているかに見えても、所詮まがい物でしかないという感覚を拭いきれなかった加藤にとって、その双方は破壊されるべき対象であった。そうであればこそ加藤は、以下の述懐に見るように、焼け跡の光景のなかに破壊の「美学」をさえ感じざるを得なかったのである。

美学は、東京の破壊が、正に破壊されるべきものの破壊であったと云う痛烈な見解を我々に強いる。嘗て、東京の巷にさすらい、東京の建物とその中に営まれる生活をつくづく眺め、其処に生れ、其処に育ち、其処を愛することを何人よりも強きが故に、其処を嫌悪すること何人よりも激しかった者だけが、その焼跡の美しさの真に悲劇的な意味を正しく感じ、理解することができるであろう。…その一切が贗物であり、怪しげな模倣であり、根のない文明の贗造紙幣であり、葬るべく聊かの鑑賞にも値しないものである。思い出はもう沢山だ。昔はもう沢山だと取って云おうではないか。そこからは何もかも出て来なかった。出て来たのは、あの滑稽で残忍な軍国主義にすぎない。破壊されるべきものは何も東京の建物ばかりではない。そのなかにあった生活、そのなかに育てられた思想、そのなかに営まれた一要素に一切である。悲惨な喜劇を産んだ、未だ醒めきらぬ悪夢を用意した、その一切を否定しないで我々は一体何を始めることができようか。…戦争によって何人も思い知ったはずである。破壊されるべきものが、破壊され、敗けるべきものが敗れた¹⁵⁾。

「破壊されるべきものが、破壊され、敗れるべきものが敗れた」という論述は、加藤が敗戦によってエゴと権力の再生産メカニズムはもはや消滅したと認定しているかのような印象を与えるが、そうではない。戦争によって

「破壊されるべきもの（エゴの象徴である東京の街）」は破壊されたという「事実」の強調は、むしろ「破壊されるべきもの」を作ってきたもの（≒「エゴ」とそれを収容する天皇制）は破壊できなかったという「より重たい事実」に注意を振り向けるための強意であり、それによって「その一切を否定しないで我々は一体何を始めることができようか。」という前段の鼓舞が際だっている。この鼓舞の前提には、敗戦を契機に天皇制は制度的に変容しても、天皇制に収容され、それによって保全されていた国民の本質は変わっていないという痛覚があった。そして加藤は、そうした国民はそのままでは自らも戦争の協力者であった事実にも、その後ろめたさの感覚にも、真摯に向き合おうという条件を欠いた国民のままでしかありえないことを認識していたのである。

しかしこの国民の存在、さらにはそれと自らの距離感を否定できないことも加藤は強く自覚していた。この違和感こそが加藤にとって厳然とした事実、すなわち「確かなもの」だったのである。

一方でこの確かな感覚があればこそ、加藤の述懐には妙に乾いた覚悟、「予想し得ぬ新世界への不思議な再生への予感」のようなものが蠢いているのも事実である。加藤は、敗戦直後の解放感と困窮のなかで悩ましくとも人間本来の姿が露見したことに、本当の出発の転機として向き合おうとしていた。その再生のためにも加藤は、天皇制の真相を以下のように冷徹に見通さざるを得なかったのである。

3. 「虚無の体系」としての近代天皇制への肉迫。

はっきりしていることは、加藤は、凡百の天皇制批判論者とは異なって、国民による天皇の狂信的な神格化を天皇制の本質と見なしてはいなかったということである。むしろ逆に加藤は、したたかな国民は天皇を本当に信じていたのではないということを鋭敏に見通していた。少し後の文章になるが、加藤は天皇と国民の関係を評して次のように述べている。

われわれは天皇が神だと信じているかのように振舞っていたのだ。それは個人の問題ではなくて、集団の問題である。集団がそういう虚構を必用とし、集団のなかにあるかぎり、個人は虚構を虚構として自覚する必要はなかった（傍線小関）¹⁶⁾。

つまり加藤は、衷心から信奉していなくとも、信奉していると信じていると思ひ込むことによって懐疑を封印してしまう、あるいはお互いに懐疑を封印し合う集団的機制を中枢的機能として内包した権力維持システムを天皇制の本質と見なしていたことが理解できる。

衷心からは神だと信じていなくとも、あたかも「神だと信じているかのように」振舞う対象とは、究極的には天皇の意思とも、臣民の内面的傾倒の有無とも無関係に、臣民の所作のみによって支えられた対象、すなわち儀礼（プラクティス）によって支えられた体系に他ならない。宮城遙拝、日の丸君が代、ご真影、教育勅語の奉読……、その他天皇ないし皇室にまつわる諸祭祀は、すべてこうした天皇制の特性に対応したものである。それはまさしく「虚無の体系」でもあった。この点を加藤は次のように鋭く肉薄している。

天皇制と潜在的な虚無主義とを切り離すことはできない。何故なら、そこには大げさな言葉にもかかわらず、実はなにものに対する信念もなかったからである。信念とは単に紋切り型の同義語にすぎなかった。すなわち、神州不滅といい、皇運無窮といい、みそぎといい、弥栄という。どれもこれも「言葉、言葉、言葉……」にすぎなかった。

そういう潜在的な虚無主義が、時機が到来して、顕在するためには、一日で足りる。敗戦と天皇の権威の失墜によって、天皇制の作った荒廃は忽ち表面に現れた。（中略）生まれたばかりの虚無主義の幽霊は日本をさまよい歩きはじめるだろう¹⁷⁾。

ただここで注意すべきは天皇制とは本質的に虚無に彩られ、情味も荘厳さをも欠いた無味乾燥な体系である一方、むしろそうであればこそ、国民にとって共存がたやすい統治システムでもあったことである。なぜなら、信じて込んでいるように振る舞ってさえおけば、国民は平時は日常生活に大きく干渉されることなく、その「庇護」のもとで自身のエゴと共存し、それを保全できるからである。さらに天皇制のこうした特質は、切羽詰まった危機的瞬間において重要なことは天皇の言葉として語らせ、国民に本音を語ることを免除する、ある意味国民の精神的負荷を軽減する皮膜としても機能した。敗戦後の日本社会にシニカルな目を向け続けていた坂口安吾は、無条件降伏に対する国民の対応のなかに天皇制のこの機能の発露を鋭く見据え、その主著『墮落論』（1946年）のなかで、次のように述べている。

たえがたきを忍び、忍びがたきを忍んで、朕の命令に服してくれという。すると国民は泣いて、外ならぬ陛下の命令だから、忍びがたいけれども忍んで負けよう、と言う。嘘をつけ！ 嘘をつけ！ 嘘をつけ！

我等国民は戦争をやめたくて仕方がなかったのではないか。竹槍をしごいて戦車に立ちむかい土人形の如くにバタバタ死ぬのが厭でたまらなかったのではないか。戦争の終わることを最も切に欲していた。そのくせ、それが言えないのだ。そして大義名分と云い、又、天皇の命令という。忍びがたきを忍という。何というカラクリだろう。惨めとも又なさない歴史的欺瞞ではないか。しかも我等はその欺瞞を知らぬ。天皇の停戦命令がなければ、実際戦車に体当たりをし、厭々ながら勇壮に土人形となってバタバタ死んだのだ。最も天皇を冒瀆する軍人が天皇を崇拜するが如くに、我々国民はさのみ天皇を崇拜しないが、天皇を利用することには狎れており、その自らの狡猾さ、大義名分というずるい看板をさとらずに、天皇の尊厳の御利益を謳歌している。何たるカラクリ、又、狡猾さであろうか。我々はこの歴史的カラクリに憑かれ、そして、

人間の、人性の正しい姿を失ったのである¹⁸⁾。

まさに天皇制とは「歴史的欺瞞」であるにもかかわらず、国民にその「御利益」を謳歌させるカラクリでもあった。この「陛下の大御心を国民の心とし、国民の意を以て陛下の意となす」(『続 重光葵手記』、237頁) 関係が常態化することによって、国民の本音は天皇の「大御心」へと昇華され、国民は本音を語る負荷から解放される。かくして天皇制は国民の負荷を取り除くことによって国民を従順に、そして卑屈にする。

加藤の天皇制の解析は、この安吾の洞察と気脈を通じる。これまでの天皇制批判の多くは、天皇制が国民に対していかに苛烈な弾圧を行ったかを摘発するものが大勢であるが、反体制運動の最先端にいたインテリゲンチヤや急進的運動家は別にして、国民の多くは天皇制に弾圧されたという感覚は薄い。天皇制に向き合うに際してもっとも必要なことは、天皇制のこの虚構性を見破ることである。ただしこれは虚構であっても権力機能論的には相当巧妙に作動する虚構であり、近代国家の権力構造のなかに深く食い込んだ虚構である。その意味では、天皇制(的虚構性)は相当執拗な「普遍性」を備えていたといえよう¹⁹⁾。

この点を敏感に感知していればこそ、加藤はこの欺瞞的で空疎な虚構への同調を拒むだけでなく、これへの徹底した対峙を畢生の課題として自らに課していかにざるを得なかったのである。安吾とは異なって、墮落に救いを見出すことなく、「私はどこでもいつでも第三者であり、傍観者であるのだろうか」²⁰⁾ という不安をデモーニッシュなエネルギーに変換しながらこの作業に挑みつづけた加藤の精神の軌跡は、「おのれの閉じた意識を打ち破り、そのようなものしての自己を否定することによってしか、普遍的な精神は得られない。また、普遍的な精神を得た後にしか、おのれ自身の真の自覚は成り立たない。」²¹⁾ という自身の言葉が示すように、自己を外化していく過程の高度な意識化であり、自己の存在的非帰属性を自由の元素にするための精神的苦

闘史の相貌を帯びていた。天皇制とこのこうした苦闘の過程で、自身の中にごめいていた得体の知れない非帰属感がさらに明確に意識化され、何か吹っ切れたような、乾いた決意と自身が同居しているという加藤の自意識は次第に高まっていった。

この自意識こそが、加藤を絶えざる自己探求に向かわせた原動力であった。その自己探求とは、自己の内面への沈潜在的省察の枠を越えて、文化研究の領野へと踏み込んで行かざるを得ない探究であった。なぜなら加藤にとって、「文化とは『形』であり、『形』とは外在化された精神であって、精神は自己を外在化することにより、またそのことのみによって、自己を実現できるものだ」(傍線小関)²²⁾という言明に示されているように、外在化した無数の精神(自己)の集積として人間の存在・精神を圍繞、拘束し、同時にその可能性を増進する力に他ならなかったからである。

こうした見地に立った加藤の文化研究は自己探究と表裏一体であったとともに、極めて実践的なエトスに裏付けられていたといえよう。

Ⅱ. 日本文化の特質(「型」)の摘出と危機感の深化。

1. 土着思想の根強さへの直面と「雑種文化論」の提唱。

前述した加藤の文化研究は、個々の人間の精神の外在化である文化を踏査することによって、個々の人間のあるべき精神を探究しようという狙いに立っていた。それはいわゆるアカデミシャンとしての枠内に止まっておぼつかない遠大な知的事業であった。そのことを強く自覚する加藤は、むしろアカデミシャンを凌駕するディレッタントとして、あるいは実践家として文化・藝術という対象に総合的かつ非妥協的に向き合っていくことを果敢に選択したといえよう。そうした目標に立った加藤の文化研究の基本姿勢が、「私自身を時代の制約から…解き放つには、具体的に自分の生まれた時代がないものとの接触が必要です。そのほかに精神の自由を確実に証拠だ

ててゆく道はない。だから古典というものは、人間精神の最後の根拠の一つだということになります。…偶然に与えられた条件を、空間的にも、時間的にも、乗り越えるというのは、つまるところその条件の特殊性を、時空の次元で、より普遍的な世界へ向って開こうということです。」²³⁾ という叙述に鮮明に示されているように、「時空を超える」ための古典研究（「異質なもの」との自覚的遭遇）であった。そのモチーフに裏付けられたのが、文学史研究を中心とした一連の著作であり、それはやがて加藤の主著『日本文学史序説』上・下（1980年。雑誌掲載の初出は1973～78年）に集大成された。

同書は万葉集の時代から戦後までを全11章立てて記述し、日本文学史の転換期を下記の四段階に分ける視点に立っている。

- ・第一の転換期：～九世紀（奈良時代以前）。
- ・第二の転換期：一三世紀。新興の仏教と武士の登場。
- ・第三の転換期：一六世紀中葉～一七世紀中葉。
- ・第四の転換期：一九世紀。近代への連続。

それは日本文化に関するペダンティックな研究ではなく、文学作品を題材にしながらも政治・経済・社会の動向や変容に目を配った文明史的記述ともいべき総合性を備えていた。類書はあまりない。強いて挙げれば、津田左右吉の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』が近いかもしれないが、本書はその総合性、視座の的確性、緊迫感、分析の鋭さ、洞察の深さなどにおいて津田のものをはるかに凌ぐ²⁴⁾。

時代を超えるという以上に時空を越えるという視座が込められていた本書のなかで加藤は天皇制批判を具体的には展開していないが、本書の根底にあるモチーフは天皇制を局所的な空間のなかではなく、前述した天皇制の「普遍的」な再生産メカニズムに見合った批判的視座を打ち立てるといふ狙いに立っていた。そうであればこそ本書は、後述するように、日本の戦後民主主義を特定の時空間を超える「普遍性」のなかに定礎する狙いと相即した苦闘の痕跡でもあったのである。

では本書に結実する日本文化研究のなかで加藤が直面せざるを得なかった日本文化の特質は何か。「日本人の世界観の歴史的な変遷は、多くの外来思想の変遷によってよりも、むしろ土着の世界観の執拗な持続と、そのために繰り返された外来の体系の『日本化』によって特徴づけられる」こと、すなわち土着思想の根強い残存、これである²⁵⁾。

それではこの土着思想は何ゆえ根強く残存したのか。端的に言えば、国民の日常生活と密着していたからである。それは超越的(彼岸的)で審級的な神や価値規範を含まないがゆえに、国民の日常生活を強固に束縛することなく局所へで緩やかに包摂し、「外来の体系」とも適宜折り合いをつけながら日本社会の基層部分に伏在し続けた。では「日本でカミがいたるところにいるのは、そのカミが人間を束縛しないから」²⁶⁾と加藤が観測したような、多くの土着神はいるが国民を規律化する厳格な超越神が不在で、一見自由にさえ見えるこの日本社会の特性は、日本社会の構成員の価値観をどのように特色づけるのか。「…要するに仏教渡来以前の原始宗教的世界には、超越的な彼岸思想がなかった、仏教、儒教、および西洋文化の影響も、その点においては、日本人の意識をけっきょく変革しなかったということに尽きる。(中略) 超越的な彼岸がないということはこの感覺的自然が唯一の、究極の實在だということである。また同時に日常の感覺的経験が唯一の、究極の眞実だということでもある」(傍線小関)²⁷⁾ という論述に明らかなように、加藤の見立てによれば、それは日常の感覺的世界感の根強き残存と優位化をもたらした。そしてこの日常的世界観は随時定型化され、「生活そのものの芸術化」といった状況を生み出しつづけた。加藤はこの延長線上に近代における私小説的世界の蔓延とその優位化を見通している。それは「敗戦後の文学の特徴は敗戦の特徴が寸毫もない」²⁸⁾として敗戦直後に日本の文学界には戦争への反省があまりに希薄であることを憤ったことに大きく関連する問題であった。

ただし加藤はこうした日本社会の特性をネガティブ一筋にのみ捉えよう

としていたわけではない。さしあたって加藤は、複数の日常的感覚が相互に牽制し合うことなく、併存したまま文化を構成するこうした日本社会の特性を見据えることによって周知の「雑種文化論」を提唱する。この「雑種文化論」の趣意は日本文化の「雑種性」の改革ではなく、「考える必用があるのは純粋にならぬものを純粋にしようということではなく、雑種のままで雑種のよさと強さを生みだしてゆく道を見出すことである。」²⁹⁾ という論述に示されているように、その所与の条件、すなわち日本文化の例外的「非純血性(「雑種性」)」の尊重、「徹底的な雑種性の積極的な意味」³⁰⁾の探究にあった。ここには1950年代の民族文化論への対抗と変則的な同調の両局面が集中的に盛り込まれていた可能性も無視できない³¹⁾。

では、「徹底的な雑種性の積極的な意味」の探究とは、はたして何を示唆しているのか。それは人間の普遍性と呼応する条件の探訪に他ならなかった。民族文化としての固定的な「純血的個性」の否定は、「人間的なものの普遍的な一面」に注意を喚起し、「日本人の人間としての自覚」³²⁾を促すための有力な前提条件としての意味を持っていた。

周知のように、この雑種文化論には丸山真男の批判が存在する。丸山は加藤の「雑種文化論」の趣意に一定の賛意を示しつつも、そこに雑種としての個性を主張できるほどの文化的要素の混成はなく、むしろ雑然とした混在、「無構造の構造」状態にとどまっているにすぎないのではないかという疑問を提示した³³⁾。この「雑種文化論」の提唱が「日本人の人間としての自覚」を促す可能性に関して、加藤がどの程度の目算を抱いていたのか、必ずしも判然としない。ただやはり加藤が、「いくさ」や天皇制批判との関連で、より深刻に目を向けたのは、雑種文化を成り立たせている条件、すなわち超越者の不在という状況が生み出す次のような逆説であった。

以下の行論で述べるように、その現場を直視することによって加藤は、近代日本の国民文学の特性がその生誕の事情に起因することを否応なく確認せざるを得なかったのである。

2. 「国民文学」の生誕とその余波を見据えて

—本居宣長（1730～1801年）学の必然的生起とその特質の注視—

加藤がその日本文化論のなかで超越者不在という条件が招来するもう一つの事態として注意を喚起しているのは、国学的世界観、特に本居宣長学の出現である。では加藤は宣長学の出現とその特質のなかにどのような意味を認めたのか。

本居宣長は伊勢松坂の商人の子として生まれ、小児科医を生業としながら、特定の学術機関には属することなく、民間の学者として日本古典の研究に従事し、『古事記伝』44巻（～1789年）をはじめとする膨大な著作物を残した国学の大成者として知られる。この他に、紀伊徳川藩主である徳川貞治に藩主の心構えを説いた『秘本玉くしげ』（1787年）を献上したり、少し後には紀州藩に召し抱えられたりするなど武士との関係も浅くは無かったが身分的には武士ではなく、あくまで特定の社会集団には属しない在野の知識人であった。加藤はこうした宣長の境遇と自身のそれとを重ね合わせていたと思われる。

その上で加藤は宣長学の特性として、こうした境遇に置かれた在野の学者が土着的世界観を自らの内に内化していった点に次のように注意を向ける。

宣長は『古事記』のなかに儒仏の影響以前の土着的世界観の原型を見出し、それとの関連において、日本の文化的遺産に新たな意味－美学的な水準での文学的価値、社会的な領域での保守的な寛容－をあたえた。（中略）これほど独創的な歴史的文化的解釈は、松坂の小児科医を訪れた町屋や農家のおかみさんたちの心の動き方に鋭い洞察力が発見したもの、しかもそれを自己の「心のおく」に確認したものによって、方向づけられる他はなかったろう。宣長が見きわめたのは、彼自身の裡に内在化された日本の大衆であり、彼自身の時代に現存する古代であった。（中略）一八世紀を通じておこったもっとも意味深い社会的変化の一つ

は、文化の上（武士）から下（町人）への流れが逆転して、下から上への流れが生じたことであった。…宣長の学問の独創性は、その社会に共通の意識されざる価値観の意識化にあった（傍線小関）³⁴⁾。

宣長のような境遇に置かれた場合、引用にあるように、一般民衆の生活感覚（松坂の小児科医を訪れた町屋や農家のおかみさんたちの心の動き方）や土着的世界観あるいはそれらが構成する文化の「雑種性」に対して寛容な対応が生まれるのは自然である。加藤はこの宣長の姿勢を「一八世紀を通じておこったもっとも意味深い社会的変化の一つ」、すなわち「文化の上（武士）から下（町人）への流れが逆転して、下から上への流れが生じた」ことの表象という捉え方をしている。加藤はこの宣長学発生の理解の独創性に相当の自負を持っていたようであるが、それに対する斯界からの反響が皆無に近いことに対して、後年不満を洩らしている。

だが加藤は、こうした捉え方のみをもって宣長学を意味づけようとしていたわけではない。加藤の目は、次のように宣長学の憂慮すべき特性と作用を見逃さなかった。

…宣長が自己を同定することのできた集団は、町人（農民）社会でもなかったし、武士社会でもなかった。しかも彼は儒者＝医者³⁵⁾の集団とは真向から対立していた。もし集団所属性の強調を宣長が必用としたとすれば一ほとんどすべての日本人が、徳川時代にも、その後にも、それを必用としていて、宣長がそれを必用としなかったと想像する理由は少しもない、その集団は「皇国」のほかにはなかったはずである。彼の国家主義が狂信的に激しくなったのは、『古事記』の神話を事実と考えていたからではない。まず「皇国」をふり廻さざるをえなかったから、神話を事実だと信じたか、信じていると強弁したのである。（中略）国家主義的「イデオロギー」に関するかぎり、宣長の議論は、いたるところ、

全くのこじつけにすぎない。しかしその情熱は、彼のおかれた状況の必然であった（傍線小関）³⁵⁾。

加藤が凝視したのは、庶民の感性、感覚が宣長という鋭利な個性を媒介に点綴、実体化され、「全くのこじつけにすぎない」エキセントリックで排他的な宣長学へと硬化、変貌していくありさまであった。「宣長においてはじめて、土着世界観は、即自存在から対自存在になった」³⁶⁾と同時に、累代の神々による被造物として合成され、日本に固有の観念として純血化がはかられた。さらに言えば、宣長が「文献学的手法」を巧妙に駆使してこの作業を敢行したことによって、庶民の感性は、古における神々の被造物として歴史主義的に解釈し直され、あたかも歴史的淘汰と鍛造の所産であるかのごとく仮構されたことにおいて逆に「超越性」を帯びたものとして尊崇されることになった。

ここで注意すべきは、加藤は宣長学の出現を宣長の特異な個性の産物として認識していないということである。加藤にとって宣長学の出現は「事件」ではなかった。加藤は宣長学の出現を、あくまで「彼のおかれた状況の必然」と捉えている。どういうことか。審級的な超越的神なき日本社会の状況が、庶民の感覚をくみ上げ、それを合成して神を作り出す主体をいずれかの地点で必然的に立ち上げずにはおかなかったということ、これである。これが上述した18世紀における文化の逆流現象の意味として、加藤が重視する点であった。そして、近世日本社会に伏在する庶民の感性、感覚世界が累積を繰り返すことによってその濃度を増して逆流する過程においてその高濃度の感覚世界は、それを媒介する主体の理知ではなく情熱（激情と言い換えた方が分かりやすい）を刺激する。情熱を刺激された主体は庶民の感覚世界を理知において裁定することなく、その高濃度の感覚世界のエキセントリシティを直裁に自己の言説のなかに投影する。宣長の言説がエゴセントリックなものと硬化していったのは、宣長自身がこうした奔流と同化したためであっ

た。

加藤が宣長学生成の有り様とそれに規定された特質に厳しい評定の眼を向けたのは、そこに日本の国民文学的感性と学知形成の端緒を認めたために他ならない。宣長学の特質を「下から上への流れ」の受容、「社会に共通の意識されざる価値観の意識化」といった点に認めたこと自体、まさに加藤の目に、宣長学の生起は18世紀日本社会の大きな階層構成の変容に準じた必然の産物であり、国民文学的感性の生成ともいうべき現象として映じたことを示している。そしてその特質が上記のようなものであったかぎり、それは加藤にとって乗り越えるべき対象であった。まさに加藤にとって目前にあった私小説的世界観を乗り越えるとは、宣長学を端緒とした国民文学的世界観を乗り越えることに他ならなかったのである。宣長学の特質の解析は、この難事業に取り組むにあたってその「急所」を剔抉するための必要作業であった。

問題は宣長学に端を発する国民文学的感性が、国民層全般に共有されていた日常感覚の点綴であり、その投映と純化によって成り立っていたかぎり、それを超克することを直ちに国民層全般に期待することは困難であったことである。さればこそ加藤は、そうした国民文学的感性の顕現ともいうべき国民自身の精神形態をより鋭利に対象化すること、すなわち宣長学ないしその亜種の作用によって、本来そこまで閉塞的なものではなかった庶民の観念が、きわめて純血的な感覚、観念であるかの如く囲い込まれ、排他性を強めていく様相を検出する作業に挺身したのである。その結果、加藤はさらにこうした国民文学的感性が次のような一見相反する二つの傾向を生み出していくことを鮮明に抉り出していく。

第一には、土着的感覚が美的感性へと純血化され凝固していくにつれ、その内閉化の衝動が強まるとともに、絶えざる細分化がなされていったということである。この流れの延長線上に加藤は、近代における個別的感觉主義の優位化、すなわち私小説や自然主義文学の興隆を見通していることは、次の

叙述に明らかである。

小説を藝術からきり離して、作家の日常的な経験に還元しようとする運動は、実は文学的な世界をすべての超越的な価値からきり離して、日常生活の経験の範囲に限ろうとする運動であった。そういう徹底した「日常性」の世界が、一朝一夕に成り立つはずはあるまい。「私小説」にはたかだか半世紀の歴史しかないが、そのよって来る光景、すなわちすべての超越的な価値を排し、あらゆる抽象的な論理化を拒んで、日常生活の経験に究極のまた唯一の現実をみる一種の実際主義が、到底半世紀やそこの挿話であったはずはないだろう（傍線小関）³⁷⁾。

こうした個別的感覚主義の蔓延に加藤が注意を向けたのは、それが自己の感覚世界の中に内閉する社会的無関心の気運を造成していったことを強く危惧したためである。

そして第二に見落としてはならないのは、そうした個別感覚主義は社会的無関心の気運を創出する一方で、全体（皇国）への自己同定と自己中心化衝動を生み出すということである。なぜなら、個別感覚主義は自身で自己の特権化できないために、いずれかの地点でより大きな全体に自己を合一、同定することによってその要求を満たす以外にはないからである。宣長学が、次第に神話と歴史との暴力的接合（天皇制の神秘化）、文化の特殊性と思想の普遍性の作為的混同（→こじつけの著しいナショナリズムへの凝固）に満ちた「学知」へと変貌していった理由を、加藤はこのように見通した。

加藤は宣長と自己の境遇の類似性を感じていただけに、宣長の軌跡を反面鏡とする意識は強かった。それゆえ加藤にとって宣長学を生み出したメカニズムは、自己内省的な姿勢で徹底的な再検証を要する対象だったのである。

それと密接に関連して、「公的領域における『合理化』が私的領域における『感情化』をよびおこす」という観測に示されているように、宣長学に表

象される非合理主義こそが近代合理主義と強固な共依存関係を構築し、その駆動力になっていること加藤は冷徹に見抜いていた。近代合理主義は人間の感情的要素を私的領域に放逐したうえで、脱色した理知を独占して自己を維持し、その結果私的生活領域には理知に淘汰されない非合理的感情が跋扈する。「社会の一面の急速な合理化によって、私的領域に追い込まれた生活感情が、まさに合理性との断絶を根拠として、それ自身の表現を見出した、…ということは、第二次大戦後、殊に最近の日本の状況を顧みるとき、いよいよあきらかになるはずである。」³⁸⁾ というように、この人間から理知を奪っていく近代合理主義の無機質で不可逆なメカニズムを冷静に見きわめていたがゆえにこそ、「雑種文化論」の提唱の一方で、「日常生活そのものを芸術化することのできた時代は、遠く過ぎ去ってしまった」³⁹⁾ というように、加藤は1955年前後をさかいに、国民の日常生活感情の変容に対して危惧を深めていく。

そしてこの危惧は、そのような変容を遂げた国民の生活感情が戦後における支配的気運となり、戦後民主主義を劣化させていくことに対する深い憂慮と連動していた。懐疑を封印して、「実体の無い対象への忠誠」への競合を触発し続けることによって成り立っていた近代天皇制が否定された戦後においては、先述したエゴの跋扈の一方で膨大な空漠感が社会に充満し、刹那的な欲望の充足に身を投じる生活保守主義、マイホーム主義が社会を席卷していく。それは加藤の目には、私小説的世界観を構成し、高度経済成長を享受する精神的背景になるとともに、戦後民主主義を空洞化させていくものと写った。なぜなら、そうした精神状況は、加藤にとって、権力を根本的に批判できるような個人の主体性が去勢されていく事態の到来に思われたからである。

これはまさに日本社会の構造に深く食い込んだまま放置されている問題点であった。はたしてこれを克服する術は存在するのであろうか。加藤はこの課題に向けて果敢に自己を投企していく。それは「文化の土着性」の再掲

場ではもはやありえない。さらには思弁的知のみをもってする知略的戦いと
いう次元のものでもない。加藤が身を挺して体現したのは、まさに感覚的知
を属領化しながら邁進する近代合理主義への総合的対峙ともいべき雄魂
な姿勢であった。

Ⅲ. 性愛・詩的言語への傾倒と近代合理主義への対峙 — 感応と高揚への期待 —

1. 性愛と詩的言語への傾倒—「人間的なるものの普遍性」の探究—

ではなぜ加藤は、思弁的な知ではなく、感覚的な知へと傾倒していったの
か。人間の心の奥深い部分を動かすのは真理ではなく、感覚的エネルギーで
あることに覚醒したからである。そして人間の心の根底を動かすことなしに
は、真の意味での人々の共創を促すことはできないということに否応なく気
づかざるを得なかったからである。

そこに覚醒した加藤は、知識や文化の普遍性ではなく、知識や文化を根拠
づけ、近代合理主義に随従したり、併呑されない「人間的なるものの普遍
性」⁴⁰⁾の探究へと踏み出していった。自己内省的にそれに取り組んだ加藤に
とって、それは「個物の特殊性から出発して普遍的表現へ向かう運動」のエ
ネルギー⁴¹⁾の探究に他ならなかった。そうした逞しいエネルギーとして加
藤が傾倒したのが、人としての本源的同一性を感応できるエネルギー、すな
わち性的エネルギーであった。

「雑種文化論」の提唱以降、1960年前後をさかいに、加藤は人間をより根
底から衝き動かすエネルギーとして性的エネルギーに深く傾倒していく。具
体的には「交合歓喜」の世界である。「交合歓喜」の境地に開眼した人物と
して、加藤は一休宗純<1394～1481年>に注目し、一休が表現したその境
地に協賛している。

室町期の臨濟禅僧として知られる一休(名は狂雲)には大きく分けて三つ

の顔があった。第一にはとんち話の主人公としてよく知られた顔。第二には晩年に禅宗の腐敗を嘆き、師との衝突をも辞さず、奇行、狂詩でそれを風刺、批判した攻撃的な禅僧としての顔。しかし加藤が重視するのは第三の顔、すなわち多くのエロティックな詩を含んだ『狂雲集』を作る破戒僧としての顔である。『狂雲集』に収められている 1000 首あまりの詩には、禪的形而上学についての語り、当時の禅宗寺院の風俗にたいする厳しい批判とともに、多くの型破りでエロティックな詩が収められている。それは 70 才を超えた晩年の一休が愛した盲目の美人側女、森侍者（しんじしゃー森公、森美人）との関係を歌ったものである。

加藤は、以下のように、性的行為ないし心象を赤裸に描写した詩のなかに自発的で直接的な「生きる喜び」が含まれているとする（以下に引用する一休宗純『狂雲集』〈一休没年時には、原型が成立か？〉所収の詩とその口語訳は柳田聖山訳『狂雲集』中公クラシックス〈2001年、中央公論新社版〉を転載させていただいた。各詩の冒頭の数字は同書で付されていた整理番号を転載したものである。なお旧漢字を一部ひらがなに改めた箇所がある）。

503 制戒

貪り看る、少年の風流、風流は是れ我が好仇なり。悔ゆらくは、錯つて為人の口を開きしことを、今より後、誓って舌頭を縮めん。

（口語訳）自ら戒めることば。

生命は花やぐ少年を、飽くことなしに眺めていると、色好みこそボクの、よきつれあいと知る。/ 残念でたまらぬのは、うかつにも諸君を導いてやるなどと、言ってしまったことである、今後は、舌を切られても言うまい。

544 美人の淫水を吸う。

蜜に啓し自ら慚ず、私語の盟、風流、吟じやんで、三生を約す。生身墮在す、畜生道、い山載角の情を超越す。

(口語訳) 妻の淫水を口にして。

ひそかに口に出た、二人だけの愛の誓いを、自分で気恥ずかしく思いつつ、生命花やぐ二人の歌が終ると、二人はすでに三度目の輪回の身である / 生ながら、毛もの道に迷い込んで、い山和尚が牛になった気持を、そんなことかと思下ろすのである。

551 美人の陰（おん）、水仙花の香有り。

楚台応に望むべし、更に、応に攀（よ）すべし、半夜、玉床、愁夢の間。花は綻ぶ、一茎、梅樹の下、凌波仙子、腰間をめぐる。

(口語訳) 妻の股間に、水仙の匂うのを。

楚王が遊んだ楼台を拝んで、今やそこに登ろうとするのは、人の音せぬ夜の刻、夫婦のベッドの悲しい夢であった。 / たった一つだけ、梅の枝の夢がふくらんだかと思うと、波をさらえる仙女と呼ばれる、水仙の香が腰のあたりに溢れる。

加藤がこの晩年の一休の世界にいかにも魅了されていたかは、一休が残したこうした赤裸で猥雑にさえ見える性的描写を觀照するにとどまらず、自らも1965年に「狂雲森春雨（くるいぐもりのはるさめ）」と題する、一休との性的関係に陥る境地を森侍者の独白という形式を踏んで描写した文章を公表していることに明らかである。紙幅の関係上、全文の引用はかなわないが、その傾倒がよく分かる箇所を以下に引用してみたい。

ただどきどきするばかりの息もつまるような一瞬の後に、もう両のとりにも似ないしっかりとした手にはさまれて、ずるずると崩れてゆく心

のすみでは、もうこのままどんなあさましいことでも人のするがままに、地獄の門のひらくまでもずうーっと深く沈めるところまで沈んでもゆこうと思いつづけていたようだ。(中略) 後生を願わぬではないけれど、今生のつとめはこの人にあずけて、なるようになれと思いきって、あられもない夜の狂おしさにわれを忘れ、今世が空ならば前世も後世も空なるべし、千年も一瞬、この一瞬も千年なりと、わが眼にはみえぬわが身の人の指の這いまわり唇のぬるぬると濡らすままにじんじんと痺れてゆくのに任せれば、森よ、この世がおまえか、おまえがこの世か、と囁く人の声のさすがに息もせわしく、雲か雨か、嵐のなかに呻きながら疲れ果てるまで、どんな考えのあとかたもないけれど、そのことのすぎ去ればふと畜生道の浅ましさに裸の背すじをぞーっとつめたものの走り、夜着をかきあわせて息をひそめれば、ああ、このままでよいのだろうか、という思いの抑え難くて、傍らに老いたる人のながく収まらない息のせわしさに咳さえ混じるのをききながら、遠い野原にただひとり投げだされたかのように行末もわからぬ心ほそさのしんしんと身に沁みてくるのを、何とことばにあらあすことができるだろうか。われを忘れるひとときのながくつづけばよかろうものをといえば、一色界の方法は常滅じゃ。—それならば一度は思い切ってつらくも悲しくも身をかくすことが出来た女を、探し出してまで、としにも似ない愛欲の出塵の妨げに溺れてゆくのはどういう心であるのだろうか。—出塵羅漢、遠仏地、森よ、情愛深ければ畜生道はこの世の道じゃ、色道なければこの世なし、この世なければ命なし、命なければ仏道もなし、(中略)。

そっと左の乳房の下に手をあてると、どきどきとふれるそのところだけは何か別の生きもののようにも感じられる。子を産んだことのない女の乳房は小さくまるくて掌のなかにすっぽりと入るようでありながら、この日頃人の唇の吸うに任せてきたためであろうか、まえよりもかたく張っているようで、そろりそろりと湯ぶねのなかにたちあがりながら、

ぎゅっと握りしめれば、切ないものの中からだのなかを走り、湯殿の窓からひんやりとした風のほてった肌に快いものの、両の掌のなかだけは火のようにもえる。湯ぶねのふちを手さぐりながら、片あしをあげて踏み台におこうとすれば、かるいめまいがして、みえない世界のさっとかげるようになるのを、思わず両手でからだを支え、またぎかけたままの姿で大きく息を吸いながらひとときをやりすごせば、息を吐きだすと共にあしの先はもう踏み台にふれていて、昔は手だすけの人もあったけれど、今はひとりですることに慣れたものだと思うにつけても、かえってこの肌のその人の他の誰にもみられぬことを、うれしく感じるのは、われとわが身のみずからみることができないからであろう。(中略) じっとりとぬるぬると乳首をきゅっと吸われれば、張った乳からつま先までぞくぞくとして、人の歯のあしの小指をかみ、唇のふくらはぎをぬらし、ぼうぼうと大きくわが身はひらいてこの世界となり、丘から谷へ、野原から上苑美人森へ、人は夢のなかに迷いながら泉に吸えば、満口清香、水洗化の香りのみちてくるのは、わが身の不思議だろうか、この世界の不思議だろうか。(中略) もしめくらの身でなかったならこの百倍はできようものと、わが身がふびんに思われぬでもないけれど、これも罪深い身の罰かと思いかえせば、かえって今ここでみじかい命のかぎり、身も心も捧げて生きてゆくのに、その人のあることだけが、有難く、かしこく、ひとり身の昔にもどり後生をねがおうという気はおこらない。…… (下略)⁴²⁾

加藤は1960年代をほとんど外国で過ごす一方、1965年にその著作のなかでもいささか異彩を放つ『三題噺』と称される一冊の単行本を刊行している。上に引用した「狂雲森春雨」は、洛北の地で隠遁生活を送った武士石川丈山の生活と心的境地を語った「詩仙堂志」、加藤自身その思想に注目していたが、若くして夭折した江戸中期の儒学者富永仲基(1715～46年)の生活と

思想に触れた「仲基後語」とともに、そのなかに収録された三話のうちの一話である。これらはいずれも加藤自身が「蓄積の時代」と自己規定する時代の産物である。

では対象を異にするこの三話に貫通するモチーフは存在するのであろうか。それぞれの本文を一読しただけでは、必ずしも鮮明には読み取りにくい。そこには上記の官能的世界への傾倒に通底したモチーフが含まれている。加藤自身の説明を聞こう。

加藤は『三題噺』の「あとがき」⁴³⁾において、上に引用した「狂雲森春雨」については、「生きていることのいちばん確かな証は、官能的経験の瞬間にあり、その他のすべては確かでない、夢といえは夢のようであり、現といえは現ともいえる程度のものにすぎない、というのがその立場である」と直裁に官能的経験への傾倒を語っている。しかし他の二話に関しては、それぞれ「詩仙堂志」については「日常生活の些事に徹底した男の話」。毎日の生活のなかの平和に小さな喜びを見出す男の心情を探ったものであり、「仲基後語」については「『知的人生』に徹底した主人公の話。知的人生も、もしそこに徹底すれば、おそらく日常生活の平和とよろこび、またあり得べき官能的な経験の犠牲を伴わずにはいないはずである。」とそのモチーフを語るのみである。ではこの三話に通貫するモチーフは存在しないのであろうか。

決してそうではなかった。ここに描かれた官能的（「狂雲森春雨」）・日常的（「詩仙堂志」）・知的人生（「仲基後語」）はすべてそれ以上に要素還元できない非還元的なものであり、それゆえそれぞれが「絶対に孤独な人生の極限の姿」、「自我中心の姿」に他ならない。さらには時空間の帳の超越という観点から見ても、三話の中で取り上げられている直接の題材は日本という時空間に限定されるものであり、そこに密着した特性を備えているにもかかわらず、その極限の非還元性ゆえ、むしろ時空間を越える要素、ないしは他を排除しない要素、つまり普遍へとつながる要素を見出せるというのが加藤の到達した心的境地であった。

こうした思惟の中に独断的契機を感じ取る向きは当然存在するであろう。しかし思惟から独断的要素を完全に排除することは、そもそも不可能である。なぜなら最終的にそれを排除しようと純粹思考を求めても、思念する自己の先験的悟性自体は排除しきれないからである。すなわち、非独断的思惟をいくら追求しても、それは逆に究極の独断的要素（先験的悟性）を与件として根底に置かずしては原理的に成り立たないというのは、悩ましい思惟の内在的パラドクスに他ならない。青春時代の加藤の「独断のみ力はすなわち思想のみ力に他ならぬ。（中略）そうして独断するものは最早独断ではないのだ。カントは独断を極力斥けたから先験哲学は実に見事な独断であり得る」⁴⁴⁾ という論断は、このパラドクスに気づいていたことを窺わせる。以後の加藤の精神史は、このパラドクスを純化して、より自覚的に引き受けていく過程であった。『三題噺』には、この姿勢の自覚的発露が含まれていた。

『三題噺』を執筆した1960年代を加藤は「蓄積の時代」と自己規定しているが、「蓄積の時代」は同時に「覚醒の時代」でもあった。本来覚醒は突如神の降臨のように到来する。しかし子細に見れば、1960年代以前に、覚醒への素地は胚胎していたことが窺い知れる。その意味では、加藤の場合、「純化の時代」と言い換えてもよい。それは『三題噺』刊行以前、1950年に執筆された「日本の庭」⁴⁵⁾のなかで、加藤が次のように述べていることに明らかである。「日本の庭づくりたちは、日本の自然のなかに住み、その自然を描きながら、普遍的なものをつくりだしたのである。」「ここには、日本的なものなかで、もっとも日本的なものがある。しかし、もっとも日本的なものこそは、もっとも普遍的なものである。」

加藤が「日本的なもの」に拘った日本の庭師の心情に仮託したことは「もっとも特殊な世界は最も普遍的な世界に通じるのである」ということであった。これぞまさしく理知的、思弁的探究をもってしては決して開けない覚醒的境地の表白という他はない。前述の「雑種文化論」の提唱以前に、大々的ではないにせよ、加藤はすでにこうした心的境地を開示していたことには

注意しておく必要がある。逃れようのない「確かなもの」としての自己の個性への深い沈潜と、それを起点として到達しうる普遍的世界でないと普遍を標榜しても意味はないという強固な確信、この二つがそろったときこの覚醒は、加藤の心の最奥に、燎原の炎の如く奔出したのである。それはまさに「きたるにあらず、入るにあらず」（『正法眼蔵』）というほかない大悟であり、理性や思弁を超越したエネルギーに衝き動かされ、逆に理知や思弁を傘下に収める熱源の生起であった。

この理知や思弁を超越した熱源こそが、日本社会の特性の中からコスモポリタニズムを共創していける力動、内的力学を抽出するという加藤の社会的問題関心を触発していった。

こうした開眼を下地として、加藤は上述の要素還元できないものの中なかでも、特に性的交合が生み出す心的境地に魅了されていった。それは性的交合が、要素還元できないものの中なかでも人間の基層に常在する生の本源ともいうべきもっとも強靱な衝動の雄渾な発露であり、けだし「言葉にはあらわせない感情、身も心も焼きつくすあの感情が、たとえ錯覚に基づくにしても、たとえやがてさめるものだとしても、それだけが生きていることの確証」⁴⁶⁾と実感されたために他ならない。その境地に到達した加藤にとっては、普遍を共創するためには、それが触発する衝動を起点にして、「単に身体的ではなく、またもとより単に精神的ではなく、身体と精神とを同時にまきこんで、他のあらゆるものを消滅せしめる超越的な経験」⁴⁷⁾を経由する以外にありえないという確信を揺るがす要素は、もはやどこにも存在しなかった。

世俗的世界観の見地から見れば、加藤の軌跡は一見きわめて本能的な世界への退行に見えなくもない。しかし次のような境地に到達しつつあった加藤にとって、もはやエロティシズムと崇高さを分断する世俗的世界観をもって自己を抑制することは、不可能であった。

いかなる経験の瞬間が永遠に通じ、いかなる経験の密度が、それにく

らべれば世界も軽く見えるほど、濃密であり得るか。……異なる時代の異なる文化のなかで、超越性の証言がもっとも多いのは、宗教的経験をしばらく措けば、おそらくある種の美的経験、ことに音楽と詩を媒介してのそれと、恋愛の経験、ことに愛する相手との肉体的結合である。その意味で一休は例外ではない。彼は、しばしば詩的経験、すなわち風流の吟懐のなかに、超越的なものを感じたのであり、愛する女との肉体的一体化、いわゆる巫山の雲雨（男女の性的交わり一小閑）のうちに、刹那が永遠に転じるのを見たのである。…そういうことがあったときの詩人は、昂然として、誇り高く、確乎として、みずからの根元、揺るがすべからざる現実と自己との接点、時間と空間の彼方の感覚、まさにその超越性において彼の悟りと等価なる者を、すなわち彼の存在理由を語っていた。…これほど他人を教化する使命感、当てつけの擬態、いかなる種類の弱点の告白からも遠いものはない。またこれほど内的充実の感覚、人生において根本的なものへの確信、あるいはいわゆる「安心立命」に近いものはない（傍線小閑）⁴⁸⁾。

性的交合が触発する心的状態こそ自由の最大の元素であるという確信に宰領された加藤にとって、それは自己の内に隠匿する対象ではなく、自己の外に意識的に発信すべき対象として浮上した。自己を内部から突き上げる「根本的なものへの確信」は、抗うことが困難な奔流として加藤を衝き動かしたのである。加藤はすでに青年期において「裸になることは馬鹿げたことである。しかし馬鹿げたこと以外に荘厳が此の世に存じたことは嘗てないのである」⁴⁹⁾、「我々の歴史は恋愛を微分することに成功した。成功したからには、我々は恋愛の積分を信じてもちがいはないにちがいない」⁵⁰⁾ という心的境地に到達していたが、まさに加藤はこの段階において「裸になること」の衝動をもはや抑え込むことができなかったのである。加藤にとって「裸になること」は「恋愛の積分を信じ」たがゆえの行為であった。そして「恋愛

の積分」を効力あらしめるためには、自己の境地を効果的に発信する必要があった。

では加藤はいかにしてそれを発信しようとしたのであろうか。性的交合がもたらす陶酔と高揚感を再現し、それを放射できる媒体として加藤が可能性を見出したのが詩的言語であった。

加藤が元来詩への深い関心を有していたことはよく知られている。学生時代から自らも詩作を試み、1940年代に福永武彦、中村真一郎とともにマチネ・ポエティクを結成し、日本語の押韻詩に関心を寄せたほか、1948年には中村真一郎・福永武彦、窪田啓作らとともに『マチネ・ポエティク詩集』（単行本）を刊行したことは、その傾倒の深さを示す。その後も、森鷗外、木下杢太郎、中原中也、高村光太郎、斎藤茂吉等への関心は一貫して高く、それらに関するいくつかの著作物を残している。

ではなぜ加藤は詩に強い期待を寄せていたのか。それは第一には、詩的世界の包括性に対する強固な確信ゆえであった。この点に関して、加藤は次のように述べている。「日常生活のなかに詩があるんで、日常生活と離れて詩があるわけではないから、詩的なもの、文学的なものなしですませることは、誰にも根本的にはできない」⁵¹⁾。加藤にとっては日常生活と詩的世界は相即したものであり「詩的なもの、文学的なものなしですませることは、…根本的にはできない」といって憚らないまでに詩的世界は日常生活に深く膾炙したものであったのである。

ではなぜ加藤は、詩的世界が日常世界にそこまで深く膾炙していると考えたのであろうか。それは日常生活においても、否、おいてこそ、社会の構成員の人としての実感、感興、「心のふるえ」が力として相関し、増進していく力学が普遍的に働いていること、その際に言語が持つ強靱な伝達力と触発力、創造力が介在していることを鋭く見抜いていたからである。性愛への陶酔は、前述したように、その非還元性ゆえの普遍性をもつが、即自的には個別経験的なものにすぎない。その普遍性はその個別経験が言語に転写され、

言語を介して放散され混成されることによって普遍性の強度を増していく。すなわち言語の介在によってはじめてその普遍性は社会的な普遍性として通有する。

加藤は、詩的言語がそうした触発力や浸透力を備えている所以を言語の超越性によるものと理解していた。まさに言葉はその超越性ゆえに「具体的な経験の特殊性を普遍性に向って超える」可能性を内包しているという加藤の言語観は、言語学的見地からの当否とは別に、言語の存在論的、機能論的本質を鋭く抉っている。まさに人は他人の「心のふるえ」が濃密に奉載された言語を介してそれらを共有していく。それが共有されるのは、その言語がもはや発信した主体の個別性を越えているからに他ならない。この言語の特性に関して加藤は、後年中原中也を評した文章のなかで「詩人は具体的な経験の特殊性を普遍性に向って超える。(中略)言葉の秩序は、それが成立したときに詩人を離れる。(中略)作者に属していた作品は、社会と歴史に属するようになる。」⁵²⁾と述べている。

個別的な思いや感情が深ければ深いほど、象徴性の強い詩的な言語によってしか奉載できず、それが奉載され濃縮された濃密な言語は時空間を越えて配送され、他を触発する。いわば言語が超越的に働けばこそ、個別的な「心のふるえ」を普遍化できるのである。この点に関して、加藤が『梁塵秘抄』に採録された平安時代の遊女たちの歌に関説して次のように述べていることが参考になる。

(平安時代の遊女達の－小関)歌の調べ、その歌の語る感覚や感情は、われわれに訴える。しばしば同時代の宮廷の歌人たちの歌よりも、強く、激しく、直接にわれわれを動かす。すなわち『秘抄』の歌には、歴史的興味以外のもの、すなわち時代を超えて妥当する文学的興味を、よびさます何かがある。その何かは普遍性である。

それは知識の普遍性ではない。作者の人生および文化的環境の特殊性

と係ること深く、それ故に、その表現のなかにあらわれるところの、人間的なるものの普遍性である（傍線小関）⁵³）。

この言語の超越的機能を神の働きに見立てて、言語の「聖性」を取り沙汰する論議が台頭するのも必ずしも故なしとしない。加藤がここに神の働きを見たかどうかはともかく、非還元的な人間の本性の発露に等しい個別的な「心のふるえ」が「人間的なるものの普遍性」として通約されるには、それが詩的言語の超越性を介して社会に放散されることを必要要件として認めていたことは間違いない。これを性愛の問題と重ね合わせれば、人間の自由の元素ないし原形質のような性愛に発する歓喜が、象徴的言語に載せられて放射され、浸潤していくような状況を加藤は眺望していると言えよう。森鷗外なども気付いてはいながら作品世界の上で取り上げるにとどめたこの境地に、加藤は自らの行動も含めて、相当熾烈に踏み込んでいった。まさに加藤は、自らの身体の必然性に深く沈潜することによってその身体性と時空間の拘束を脱し、「人間的なるものの普遍性」への昇華とその通約可能性を眺望するという魅惑的な策動に挑もうとしたといえよう。

この性愛と言語のコスモポリタニズムの可能性への期待は、デモクラシーの基底的条件の再考という大きな問題をわれわれに投げかけている。ゆえにわれわれは、次いでこの加藤の姿勢が近代に対して持つ意味を検証しなければならない。

2. 近代における信仰と「人間的なるものの普遍性」の再構成を眺望して

「いくさや歴史に押し流されない力」を終生探究した加藤の精神史は、時空間の拘束との戦いであった。しかしそこに魅惑的な「覚醒」が見られたにせよ、その「有効性」は最終的にはそれが近代に通用するか否かという観点から検証されなければならない。

その際に焦点化されなければならないもっとも緊迫した課題は、近代にお

ける公権力の性格の変貌が人間と社会に否応なく及ぼす影響の検証である。この課題を避けて通る近代化への対峙は、無意味であることを加藤は鋭く感じ取っていた。

まず加藤は近代公権力の成立、すなわち主権国家化にともなう権力の性格の変貌と、人に対する作用を次のように直視する⁵⁴⁾。

近代においては権力の形式化、徹底した脱人格化が成されることによって、支配権力は公権（主権）として純化され、特立する。そして権力は形式的には国民すべてに解放され（身分制の除去）、権力は凡ての国民に参画を誘う。すなわち、公権力は一般の住民の中から職能的有能者を選抜し、権力を執行する主体（職分的支配者）に据えることによって、一般国民の請負によって運用される権力としての性格を強める。選抜された一般国民が残余の一般国民を支配する、極めて形式的で自己完結的、自足的な近代の権力再生産原理が貫徹する。個々人の意志とは無関係に、個々人を変貌させるこの無機質な圧力の全面化。加藤はこの近代の特質を見逃さなかった。

この近代の特質を祖上に上げた加藤が先ず眼を向けたのは、権力から恣意性が除去され、形式的に国民に解放されたたということとは権力の性格が穏便になったことを意味しないということである。むしろ逆に、権力が人の恣意や属性から外部化することによって、いかに大規模で傍若無人、非人道的行為であっても、権力の執行主体の恣意とは別に、権力自身の「必要性」にもとづいた「正義」として合理化され、挙行される条件の成立を意味した。不正義をも「正義」にしてしまう公権力の無機質な暴力性。この恐ろしさに加藤は極めて敏感であった。それは「巨大な悲慘を作り出した政策、正義の巨大な侵害を導いた政策、およそこの社会における無慈悲な行動の主体は、組織的な権力の構造であって、そのなかの特定の個人の性質ではない」⁵⁵⁾ という論述に鮮明に示されている。主権国家はつねにホロコーストを敢行する潜在的「実行力」を本質的属性として内包しているわけである。

そしてこの公権力の特性は、「必要」に迫られたとき、その執行主体をそ

うした行為の冷徹な遂行者に変貌させる。まさに加藤の「731部隊に悪魔が集ったのではなく、普通の人間が731部隊に集って悪魔になったのである。」⁵⁶⁾と言う論述は至言である。近代においてとりわけ顕著になるこの状況の背後では、次のような状況が進展している。

第一に、個々の国民の意思の合成によって国家の意思が構成されるのではなく、国家それ自身が「国民の総意」から独立した、アポリオリな意思を備えた有機体のごとく立ち現れる国家の法人格的主体化の進展である。これは公権力を社会の構成員の合意と承認によって根拠づける社会契約説的な権力運用理念の大きな修正であり、特に第一次世界大戦以降の国際的潮流として注目を浴びた⁵⁷⁾。国家がそれを構成する「国民の総意」から相対的に独立したアポリオリな意志の主体として特立することは、国際間の紛争において妥協不可能な意志の主体として相互に対峙することを意味した。周知のように、第一次世界大戦終結以降は国際協調路線が模索され、国際平和主義、民族自決権などが提唱されたが、その一方で個別国家の排他的特立性が強まったことを見逃してはならない。それが国家総力戦体制への移行と連動する現象であることは言うまでもない。

第一次世界大戦以降、デモクラシーの進捗が取りざたされるが、その一方で国家が冠絶性を強め、国家の構成員の自立性を剥奪していくこの側面に加藤は特に注意を振り向けた。近代において非人格的主体へと蟬脱した公権力はその門戸を形式的に開放し、国民を権力の執行主体へと随時登用することによって国民を権力のエージェントとして性格づけていく。登用されなかった国民も、社会にプールされた権力の潜在的エージェントであることに変わりはない。

これによって国民は、否応なく、権力に対する自立性を喪失していかざるを得ない。この痛ましい人の非実質化は、不可逆で不可避の「近代の必然」であり、啓蒙によって克服できるような生やさしい問題ではない。そのことを承知で加藤が挑んだのは、この容易に出口が見出しがたい陰鬱な「近代の

悲劇」への対峙であった。

加藤が危惧を募らせたのは、人としての主体性を剥奪された人間はその感性の発揚の場を私生活領域に押しこめられ、公的領域においては感性の滋味が枯渇した無機質な主体として等質化されるという痛ましい事態である。「一つの社会における組織の役割の増大は、社会的行動の主体の非人格化を意味」する⁵⁸⁾というのは、この惨状を直視した加藤の悲憤の吐露である。そしてさらに加藤が「近代化が公的領域における組織合理主義を発展させればさせるほど、感情生活は私的領域に追いこまれた。あるいは、私生活が合理主義に媒介されない感情の指定保留地 (reservation) となった。」と指摘するように、合理主義が公的領域に囲い込まれることによって、「感情的指定保留地の直接の表現は、文学においては『私小説』であり、今日の大衆演藝では『ヤクザ映画』」⁵⁹⁾といった状況が社会に蔓延する。まさに公権力による合理主義の独占によって、国民が「主体性」を発揮できる余地は私生活領域に限定され、公権力に批判的に対峙する契機を剥奪されていくことになった。

こうした国民の変貌は公権力の効率的運用という観点から言えば、その求心性を維持する上で有効に機能しただけでなく、物質的経済発展の円滑な推進という観点からも極めて効果的に作用した。なぜなら、こうした国民の変貌は国民が公権力による「保護」を自らの権利として享受する従順な「権力の受益者」に矮小化されたことを意味するからである。

こうした変化を背景に、公権力は利益誘導政策を行使して、国民を効果的にその傘下に收容し、そのポテンシャルを自己に都合よく動員するという近代日本政治の範型が維持されたのである。すなわち、高度経済政用から今日のアベノミクスにまでつながる利益誘導政治の常態化である。1960年代をほとんど海外で過ごした加藤は、こうした日本の変貌を国境の外からシニカルに眺めていたのではなかろうか。

もっとも、公権力と国民との関係をめぐるこのメカニズムへの移行は「近代の必然」であり、根本的な次元では否定できない。これに気付いていた加

藤は、権力が公権力として普遍的権力に転位する条件でもあったこの原理を逆用して公権力に対抗的に向き合う以外にその緊縛から逃れることは見込めないことを痛感し、その決意を固めたと考えられる。それは、権力の供与する物質的快樂に併呑されない人と社会を取り戻すという過酷な課題への挑戦を意味した。具体的には、それは個々人の感応力を基礎にしながらそれを止揚する普遍的な文化・藝術的感性を作り出し、そこに人々を誘うことによって人々を普遍的な理念を分有し、さらには共創する主体へと作り替えるという難題への取り組みであった。そのために不可欠であったのが、人を構成する要素のうちで権力が自らの普遍性を僭称するために宰領しようとしても宰領しきれないもの、いくら厳格な制度の網によっても掬いきれないもの、すなわち個々人の徹底した個別性（個性）と密着した感性であったことは、先にも少し触れた。そうした多様な個体のなかで内燃する歓喜、高揚感のなかには、かえって普遍的な人間の感性が宿っているのではないか。加藤を駆り立てたのは、理性や理知の根源的な熱源として人間の意識の基層部分にあって強力な粘度をもつそれらを発信して人の高揚感を触発し、そのエネルギーの結集を図ることであった。それは「自分だけのものが見えるから、それは又万人のものとなる。（中略）何をしでかすか分からない人間が、全心的に格闘し、踏み切る時に退き引きならぬぎりぎりの相を示す。それが作品活動として行われる時には芸術となる（下略）。」（坂口安吾）⁶⁰ という芸術へのデモーニッシュな挺身と気脈を通じる境地が心底に胚胎していなければなし得ない作業であった。

それが心底に胚胎してはじめて、個性（個人の感応力、高揚感）と密着した芸術的創造行為を、「個別的な特殊な経験を社会化」「内的なるもの、特殊なものを普遍化」⁶¹ するための礎として展望することが可能になった。

ではこうして芸術—加藤の場合は特に詩的言語—を焦点に「歴史やいくさに押し流されない力」⁶² の増進とその組織化を試みるというのは、はたしてどの程度のアクチュアリティーが見込める構想だったのか。加藤は次のよう

に考えていた。

心の論理が全く詩的なものであり、全く主観的なものであるかぎり、国の論理、社会の論理を相対化することはできません。ではどうすればできるでしょうか。それは本来主観的であるものの客観化であり、本来詩的なものの社会化である。そういう過程を通じて心の論理が社会のなかにもち込まれる（傍線小関）⁶³⁾。

この叙述は重要である。注目すべきは、「詩的なものの社会化」という感覚である。「詩的なもの」とは「心の論理」である。しかし「心の論理が全く詩的なものであり、全く主観的なものであるかぎり、国の論理、社会の論理を相対化することはでき」ないというのも否定できない過酷な現実である。その現実を熟知すればこそ、「心の論理」は本来「詩的なもの」であるが、「詩的なもの」を経由して絶えず社会化されてこそ、かろうじて社会に対する効力を持つと加藤は述べているわけである。

では「詩的なもの」を社会化するとはどういうことか。「心の論理」が「詩的なもの」に奉載されたとき、それは作者から離反する条件を具備したことを意味する。そしてそのうちの優れたものは創作者のメッセージ性を止揚した熱源となり、触発媒体として社会のなかにその通路を開削する。そうした一連の作用の過程を、加藤は社会化といい、そうした作用の輻湊のなかでさらに熟成発酵し、離れたものにも及ぶ熱放射のようなエネルギーが増大していくことに加藤は期待している。そしてここには「自己の心の論理」を詩的言語に載せて放出するということだけでなく、「自己を越える」、普遍化するという契機が自ずと生起することを加藤は見越していた。この一連の過程、すなわち熱源の内面化、言語という触発媒体を駆使したその象徴化（作品化）と配送を意識的に推進する行為こそが文学的創造に他ならない。

この文学的創造行為は本来「個人の特殊性（心の論理）」を、詩的言語を

媒介として「人間的普遍性」に架橋するという契機を必然的に内包しているにもかかわらず、人間の感性を私生活領域へと押し込める近代公権力の作用（前述）がその発揚を阻害しているというのが加藤の見立てであった。前述した私小説（的世界観）の流布に対する加藤の慷慨は、ここに発していた。その意味で加藤は、文学的創造力を公権力の不可逆の圧力に抗する耐性として対置しようとしているといえよう。そうであればこそ、加藤は次第に政治的圧力に直接対峙することを文学的創造行為の目標として精力を傾注し始める。「戦争とともに政治の力が、いわば土足で私の世界のなかに踏みこんで」くると自覚するに及んで⁶⁴、芸術的想像力と創造力を媒介に、日本が「伝える必要があり、かつ伝えることができるのは、国民的経験の特殊性を普遍性に向って超えようとする運動」のみ⁶⁵ というように、敗戦という「特殊」な経験から生まれた「特殊」な平和憲法こそ普遍的価値を包蔵しているとして、憲法第九条擁護の姿勢を鮮明にし始めるのはその傾向の表れである。

丸山真男と同様、政治のために凡ての人間活動に犠牲を強いて止まない「政治的肉食獣」的感性が優位化することは加藤のもっとも警戒したところではあれ、政治嫌いを表明していた加藤が晩年政治活動に踏み出していったのは、この文学的創造行為が醸成する社会化への衝動が加藤を突き動かしたためであった。加藤にとっての文学的創造行為とは、性愛に発する内的高揚感を他人と共有する快樂が自己の内部に積層し、その快樂に牽引された自己が社会に拓かれていく過程の純粹経験を意味したのである。

この純粹経験が憲法第九条擁護のエトスにも波及している。すなわち、第九条を占領軍に強要されたアポリオリな外部的しぼりと考えず、むしろ日本が蒙った凄惨な固有の戦争体験の濃縮を踏まえて共創されたものであるという感覚に引き戻して受け入れようという衝動が加藤の内部に働いていたことがこれである。この感覚が他の戦後知識人と比べても強く、それが加藤の強靱な姿勢を根っこの部分で支えていた。

しかしその点を踏まえてもなお、ここには依然根本的な疑問が残されている。はたして人間の個別的創造力は、触発媒体のような詩的言語を介して、他の人間の感応力を喚起し、近代公権力への耐性となり得る大きな力にまで合成されうるのか。そのポテンシャルを客観的に衡量し確定することはもとより不可能である。しかし加藤が想定したと同等の期待を寄せられるのかという点に疑問を限定してもなお、確定的な解答を提示することは難しい。

よってここでかろうじて可能なことは、その内的確信の深さに加えて、何が加藤をここまで駆り立てていたのかをさらに探究することのみである。現時点では仮説的見地にとどまらざるを得ないが、筆者は加藤が性愛と詩的言語の混成が生み出す高揚感に陶酔する自己を受容していったのは、性と聖とが混淆し、それが人類史のほぼ全域において人間の精神の内奥を宰領し続ける雄渾な力を湧出しつづけてきた事実に対する覚醒と真摯な拝跪だったのではないかと考えている。例えば、ヨーロッパ中世社会において、そうした陶酔と高揚感その信仰生活の中核でもあった修道院やカトリック信仰のなかにまで浸透していたことが今日の研究で明らかにされつつある⁶⁶⁾。そうした事実を加藤がどこまで知っていたかは定かでないが、加藤がしばしばヨーロッパ中世社会に興味をひかれていたことは示唆的である。加藤はすでに青年期、戦時下において喪失感に苛まれる自己を見据えて、ヨーロッパ中世社会に次のような憧憬にも似た感覚を抱いていた。

我々にとって必然的な運命である戦争の中で、我々はただ我々の獲得したものよりも失ったものを考へ、失ったものを何らかのかたちで回復しようと念じているのだ。そして、その失われたものとは、中世に於いてあのように偉大な役割を演じ、その歴史的運命を必然的に平和へ導いた、信仰に他ならない。あのように普遍的な信念が、如何なる時代に於いてあったか。普遍的信念を通じてのみ人間は普遍的となる、あるひは相互に理解することが出来る。若し普遍の信念がなければ、相互の理解

は成り立たない⁶⁷⁾。

「信仰」というのは「平和」に向けた「普遍的信念」の比喩である。各自が共有できる「信仰」にも似た「普遍的信念」なくして人間相互の理解は成り立たない。まさに「普遍的信念を通じてのみ人間は普遍的となる」。ここで加藤がいう「普遍的信念」が性愛や詩的言語へと純化されていくのはいましばらく後のことであるが、この段階においても「普遍的信念」が硬化した道徳律や規範ではないことは明らかであろう。こうした「信仰」を囑望する姿勢は、「神」への期待と交錯する。ただし加藤が期待した「神」は「生まれるもの、生きるもの、ヒューマンな力である。もっと適切に、そう云ふ力の象徴」⁶⁸⁾という論述に明らかのように、捻出するものではなく、人間の内部に湧出する雄渾な力の波動に他ならなかった。加藤が性愛や詩的言語に傾倒していったのは、この流動体が放熱するエネルギーと同化していったことを意味していた。

1960年代におけるパリ滞在期に、加藤はヨーロッパ中世美術に魅惑された経験을語っているが⁶⁹⁾、それは信仰と同化し、性愛や官能的歓喜を含めて、すべての人間を抱擁するかに見えるヨーロッパ中世の精神世界が一群の中世美術のなかに投影されているかのごとく映ったからに他ならなかった。初志においてヨーロッパ中世社会への憧憬を抱いた加藤は、後年のヨーロッパ滞在の経験を転機に、生涯を通じてその憧憬を揺るぎない実感へと高めていった⁷⁰⁾。

加藤の戦後デモクラシーへの帰順も前近代社会からの全面的離脱の上に成り立っていたのではなく、かつて中世社会の聖俗未分化な混沌のなかに包摂されることによって人間が宿していた原初的な信念への傾倒を発条としていた。「普遍的信念を通じてのみ人間は普遍的となる」という揺るぎない内的確信は、この傾倒を経由することによって醸成されたものであった。さらに加藤が晩年にキリスト教に入信したことを、こうした流れの中に位置づ

けるのは、穿ち過ぎであろうか。今後の研究課題として興味深い論点になるように思われる。

こうした点との関連で、最後に加藤の戦後デモクラシーへのスタンスについて、いま少し掘り下げた整理をしたうえで稿を閉じることにしたい。

おわりに—真摯な拝跪—

もっとも気になるのは、結局加藤は根っこの部分で何に拘わり、何に衝き動かされていたのかということである。それは一言で言うならば、デモクラシーの「必然性」を挙証するための苦闘であったといえよう。そのために加藤が試みたことは、デモクラシーの強靱化に向けた力学的必然を挙証した上で、その必然に帰順するためにはいかなる能動的模索が必要かを探究することであった。それは人間の人為的営み（「能動的模索」）であるデモクラシーの創出を、神を頂上に置くことなく、人間の身体性に原由する人類社会の必然的な力学的推移の中に根拠づけるための熾烈な探究であったと言い換えてもよい。

ではなぜ加藤はそこに拘ったのか。幾多の負の遺産を背負った各国のデモクラシーを最深部の根っこのところで、人類社会の必然的推移への帰順として根拠づけないかぎり、歴史の淘汰に耐えられず、形骸化することを知っていたからに他ならない。今日の先進諸国における排外主義的潮流の顕在化、発展途上国の混迷などを見ればこの危惧は的確であることを認めないわけにはいかない。

加藤は「寛容」に名をかりた文化多元主義には警戒的であった⁷¹⁾。今日の世界状況に引きつけてみても、文化多元主義を基本的指針にした場合、発展途上国における非民主的統治や、自由化・民主化を渴望する社会の潮流を強権的統治をもって制圧しようとする中国政府の姿勢に対しても、最終的には批判できなくなるという陥穽にはまる。文化多元主義のこの陥穽を憂慮した加

藤は、あくまで寛容は必要であることを認めながら、デモクラシーを否定する「寛容」は認めないという姿勢を堅守したと言えよう。

あくまでデモクラシーは普遍化されなければならないことを強く認識していた加藤であればこそ、日本の戦後民主主義は、変則的ではあれ、人間と社会の対応関係をめぐるコスモポリタニズムの開花ないし内在化として定礎されなければならないことを心底で痛感していた。そのためにはデモクラシーの定着を促す普遍的要素を個別国家の国民的経験の中から抽出した上で、その国民的経験を普遍の分有として根拠づけることが必要であった。

しかしデモクラシーを、信仰告白に終始したり、規範的な神的超越者を頂上に置くことなく、時空を超越した価値、人類史に共通する価値として根拠づけることは、われわれの良識や常識的感覚とは裏腹に、本来は不可能に近い。それはもはや理知的、思弁的探究をもってしてはなし得ない。だが、むしろ加藤は逆にその難題に吸い寄せられるが如くに関与していった。それは客観的には熾烈な自己投企であったが、使命感、責任感といった感覚ではなく、むしろ自己の内的衝動への真摯な拝跪という感が濃厚である。

その内的衝動を構成していたのは、自己の心底に蠢動する「確かなもの」への感応である。消去できない「確かなもの」と自己との深い融合は、その個別性を越える力動を生み出す。その「必然性」を挙証できれば、規律的な超越神を持ち出さなくとも、個々の人間の共創によるデモクラシーの擁立を、人類社会の必然への帰順として位置づけうる可能性が開ける。ゆえに、その条件にめぐまれているとはいえない日本社会の現実を深く見据えることこそが、デモクラシーの原動力であるコスモポリタニズムを共創していく力動、内的力学を抽出することにつながるという感覚を内面化していったのではなかろうか。「日本の近代化が、民主主義の原則と、技術文明と、さらには日本の伝統的文化との結合のある形としてしかありえないだろうことは、ほとんど自明」⁷²⁾ という論述は、その感覚が確信にまで高まっていることを物語る。この感覚が『三題噺』(1965年)のモチーフにつながって

いることは、前述した通りである。

ザインとゾルレンの安易な接合は既成事実への屈服に終わる。だがザインのなかに根柢をもつ魅惑的なゾルレンを構築できれば、道学的な強制を課することなく人々を共創への参画に誘うことができる。そのためにはザイン自身のなかに人々を深く魅了する契機を探究し、その触発になるゾルレンを眺望することが必要である。これはもはや理知や静観的思弁に依拠するだけではなし得ない。自己の心底および身底に蠢く「確かなもの」への感応と、それが普遍的価値として外部化することへの真摯な確信が不可欠である。

では、こうした自らの覚醒と確信から発した加藤のデモクラシー論のなかには、いかなる獨創性が見出せるのであろうか。それは、人間の快樂（身体的・精神的自由）の解放と増進が喚起する人間的エネルギーへの感応の共有をデモクラシーの基層的課題として導入したことである。加藤は規律的、律法的、禁欲的契機に偏頗したデモクラシー（立憲主義）の限界を鋭敏に察知していた。個々の人間にピューリタンのような道徳律、倫理的な自己抑制と禁欲を課すことを主眼にしたデモクラシーは、いずれ形骸化して国民の創造的活力を糾合できず、やがて建前に墮し、さらには民主主義に対する「復讐者」やルサンチマンをさえ生み出してしまいかねないことを加藤は鋭く洞察していた。

しかし一方で、権力の供与する利益や保護の「受益者」としての意識しか持たない国民によって構成されるデモクラシーの脆弱性を警戒していたことは前述した通りである。そうであるかぎり、権力や市場の供与する快樂に併呑されないような、個々人の内奥から発する自立的な快樂と高揚に対する寛容、それを糾合した創造力によって社会を共創していく情念の涵養が不可欠な命題として立ち上がらざるを得ない。

そのために、あまりに人間的な藝術的創造力への傾倒を試練ではなく至福とを感じるような人々の感性が息づく社会の到来を加藤は期待した。加藤も抱いていたと思われる「藝術家は或は亡びるかも知れない。しかしいつか知ら

ず識らず藝術的衝動に支配される熊さんや八さんは亡びないね。」(芥川龍之介)⁷³⁾という感覚は加藤にとって空虚な妄想ではなかった。すでに青春期において、加藤は藝術の本質に肉迫する次のような純粹直感を洩らしている。

私たちは本当の驚きを感じるこゝとなしに、しかもあまりに急速で、感じる暇さへなしに、次々に私たちの世界を上げていく。その世界に驚きを見出し、教育が概念化し、習慣化し、盲目化した世界に美しさを見出すためには、可なり手間がかかる。手間は概ね別の教師を発見する手間であって、私が海を本当に眺めるためには、私は海の言葉を学ばねばならなかった。若しヴァレリーを私が読まなかったら、そして若し印象派の画家たちを私が知らなかったら、私にとって、あの壮麗な夕暮れの海は存在しなかったろう。まして私は第四のディメンションを発見しはしなかったろう。中学校の一年の時、静岡の海辺の松林で、孤独だった私は、海の音と、水平線のはるかな巻雲とに、自らの想ひの総てを注いでいたものだ。それらの想ひは殆ど他愛もない郷愁に過ぎなかったが、郷愁の眼に映じた海と海の雲とは、私の魂を動かし、私の中に何かを叫ばずにはいない程、深い美しさに満ちていた。その海辺の孤独がなかったら、私は後になってかくも海の詩人たちに、例えばヴァレリーの章句に感動はしなかったにちがいない。しかし、いささか逆説を弄すれば、ヴァレリーを読まなかったら、あの海辺の中学生の孤独も存在しないのだ⁷⁴⁾。

対象の美しさは対象からの語りかけに感応する感性がないと感知できないが、その感性も実は藝術的美との接触を機に鬆し出されたものに他ならない。藝術の超越性、外部性を光源とする光彩を取り込んで自らの内面が構成されていく純粹経験。この純粹経験を作り出す藝術的触発力の普遍性への確信。

加藤の心底を貫いていたこの確信と、それを純化しデモクラシー創造の根源的エネルギーへと振り向けていったそのデモーニッシュな精神の軌跡は、われわれに人間的創造力の根源の所在とそのポテンシャルを示唆してやまないのである。

※本稿は立命館大学土曜講座での講演「詩的言語と性愛のコスモポリタニズム」(2016年5月21日)の内容に新知見と新資料を加えて再構成し、文章化したものである。

末尾ながら、発表の機会を与えていただいた鷺巣力先生に感謝したい。

註

- 1) マックスウェーバー(尾高邦雄 訳)『職業としての学問』(岩波文庫、1936年)、22頁。
- 2) 丸山真男「科学としての政治学」1947年(『現代政治の思想と行動』未来社、1964年)所収、351頁。
- 3) 樋口陽一『加藤周一と丸山真男』(平凡社、2014年)などを参照。
多くの社会科学者たちにとって加藤の思想的模索が、社会科学の生命ともいえる合理主義を根拠づける内奥のエトスを供給、つまり「科学外的な信念が、科学的探究の推進力として働き、科学的理論的建築の構図を決定する」(『湯川秀樹著作集』第7巻解説)、『集』18、261頁)に寄与するかのよう受け止められたことは重要である。しかしそれと同時に合理主義の陥穽を的確に認識して警鐘を発していることが、文学研究者以上に社会科学者の心底に緊迫したものとして届いたことも無視できないであろう。
- 4) そこに眼を向けた優れた加藤論として、鷺巣力『加藤周一を読む―「理」の人にして「情」の人―』(岩波書店、2011年)、同『加藤周一という生き方』(筑摩書房、2012年)、樋口陽一『加藤周一と丸山真男』(平凡社、2014年)を参照。
- 5) 座談会「コメディ・リレテール―小林秀雄を囲んで―」、『近代文学』1946年2月号、35頁。
- 6) 加藤周一「続 映画“望郷”について」1939年、『青春ノート』IV、20頁。立命館大学図書館ホームページ：<http://www.ritsumei.ac.jp/library/>を参照。以下『青春ノート』からの引用はすべてデジタルアーカイブ版による。
- 7) 『続羊の歌』(岩波新書、1968年)、3頁。以下『続羊の歌』は『続』と略する。
- 8) 『続』、2～3頁。

- 9) 『続』、4 頁。
- 10) 「ある晴れた日に」1950 年（『加藤周一著作集』13、平凡社、1979 年）、215 頁。以下『加藤周一著作集』は『集』と略する。
- 11) 『続』、28 頁。
- 12) 丸山真男「超国家主義の論理と心理」1946 年（前掲『現代政治の思想と行動』）、28 頁。
- 13) 『続』、60 頁。
- 14) 『青春ノート』V、4 頁。
- 15) 「焼跡の美学」1946 年、『集』8、45～47 頁。
- 16) 「祝皇孫誕生」1960 年、『集』15、51 頁。
- 17) 「天皇制について」1957 年、『集』8、140～41 頁。
- 18) 坂口安吾『墮落論』1946 年（『墮落論・日本文化私観』、岩波文庫、2008 年）、237～38 頁。
- 19) 天皇制のこの性格に関しては、拙著『日本近代主権と立憲政体構想』第 1 部第 2 章を参照。加藤は国民の盲信や狂信に圍繞されていたかに見える天皇制が、実は「信じていると信じようとしている」姿勢<『羊の歌』、158 頁>の産物であること、多くの知識人は心底でその虚構性に気付きながら、気付かないふりをするという集団機制がそこに働いていることを見抜いていた。むしろ裏心からの傾倒に支えられていないにもかかわらず、広汎な国民の間に膾炙し、その造反を許さない点に天皇制の存在原理とその強韌さを探知する加藤の危機意識は極めて的確である。
- 20) 『続』、106・7 頁。
- 21) 「鷗外と洋学」1950 年、『集』6、169 頁。
- 22) 『続』、82 頁。
- 23) 「古典の意味について」1978 年、『集』3、84 頁。
- 24) 津田左右吉は主著である『文学に現はれたる我が国民思想の研究』<1916 年>において、古代（「貴族文学の時代」）から近世（「平民文学の時代」）と時代が下るにしながら「我が国民思想」のなかに、完全ではないにせよ漸次国民の「生活意識」に裏付けられた「公共精神」が濃度を増していく様相を描き出そうとしている。ただし、津田はその「公共精神」とおぼしきものを実体的に描き出しているわけではない。われわれは津田が「公共心が欠如している」と否定的に例示している前代の思想を反面鏡として津田が傾倒している「公共心」の輪郭を再構成し得るにすぎない。

津田は「公共心」の具体像を描かなかったとはいえ、それは尊皇心に収斂し、ナショナリズムに昇華する重要な要素として尊重していた。津田にとってそれは人間の生命力の源泉であるとともに、私性に対して機制的に働くべき公共善のようなものでもあった。この点、加藤と津田の間には決定的な距離がある。おそらく加藤ならば、津田のような国民の「公共心」の抽出作業と、それをナショナリズムに運動させる試み

を危険視したであろう。

ただ国民の生活感情が内包している私性を抑圧することなく、普遍的価値を眺望しようとしたその一点において津田と加藤には共鳴し合う部分が存在した。この点に関して詳しくは、拙稿「津田左右吉における天皇」（『立命館文学』496-498、1986年）を参照。

こうした加藤の試みは日本近現代思想のなかの有力な潮流と思われるが、それについての本格的考察は今後の課題である。

- 25) 「日本文学の特徴について」1973年、『集』4、28頁。
- 26) 「『おどろくべき日本』について」1983年、『集』21、162頁。
- 27) 「果たして『断絶』はあるのか」1957年、『集』3、43～44頁。
- 28) 「逃避的文学を去れ」1946年、『集』6、355頁。
- 29) 前掲「果たして『断絶』はあるのか」、55頁。
- 30) 「日本文化の雑種性」1955年、『集』7、27頁。
- 31) 1950年代において民族主義的機運が台頭した背後には、中華人民共和国の成立など、それまでのマルク主義歴史学が描いた世界史の基本法則の図式をもってしては説明しにくい東洋における民族的エネルギーの噴出と占領政策の反動化といった事態が存在した。この点については、拙稿「岐路に立つ『戦後歴史学』」（『日本史研究』537、2007年）、同「『戦後歴史学』の深度再考」（同前552、2008年）を参照。
1950年代の加藤の土着思想への視線や雑種文化論の提唱も、歴史学のみならず日本の思想界全体に波及したこうしたうねりの余波を受けている点は無視できないと思われる。
- 32) 前掲「日本文化の雑種性」、27頁。
- 33) 丸山真男「日本の思想」1957年、同『日本の思想』（岩波新書 1961年）に収録、70～71頁。
- 34) 『日本文学史序説』下、第8章「町人の時代」（1974年）、『集』5、184-88頁。
- 35) 「文芸時評一九七七」1977年、『著作集』1、240頁。
- 36) 『日本文学史序説』下、『集』5、172頁。
- 37) 「現代日本文学の状況」1962年、『集』6、25頁。
- 38) 「『追いつき』過程の構造について」1971年、『集』7、120頁。
- 39) 「雑種の日本文化の希望」1955年、『集』7、44頁。
- 40) 「梁塵秘抄」1986年、『集』17、128頁。
- 41) 「斎藤茂吉の世界」1993年、『集』17、196頁。
- 42) 「狂雲森春雨（くるいぐもりのはるさめ）」1965年、『集』13。
- 43) 「『三題晰』あとがき」1965年、『集』13、395～96頁。
- 44) 「アフォリズム」1939年9月21日、『青春ノート』V、70頁。
- 45) 「日本の庭」1950年、『集』12、162頁。

- 46) 「仲基後語」1965年、『集』13、388・89頁。
- 47) 前掲「斎藤茂吉の世界」、235頁。
- 48) 「一休という現象」1978年、『集』3、167頁。
- 49) 「裸」1938年7月6日、『青春ノート』Ⅱ、38頁。
- 50) 「Fragmènte」1938年、『青春ノート』Ⅲ、6頁。
- 51) 「科学と文学」1979年、『集』16、27頁。
- 52) 「中原中也の日本語」1991年、『集』17、149頁。
- 53) 前掲「梁塵秘抄」、128頁。
- 54) 以下の近代における公権力の性格の特性と変貌については、前掲拙著『日本近代主権と立憲政体構想』（日本評論社、2014年）を参照。
- 55) 「藝術と現代」1975年、『集』11、21頁。
- 56) 「ミニ・アウシュビッツ」1983年、『集』21、201頁。
- 57) この点に関しては、小路田泰直『日本憲法史』（かもがわ出版、2016年）が興味深い。
- 58) 前掲「藝術と現代」、13頁。
- 59) 「富永仲基と石田梅岩」1972年、『集』3、349頁。
- 60) 坂口安吾「教祖の文学」1947年、前掲『墮落論・日本文化私観』、354頁。
- 61) 「科学と文学」1979年、『集』16、88頁。
- 62) 「戦争と知識人」1959年、『集』7、297頁。
- 63) 前掲「科学と文学」、85頁。
- 64) 「あとがき」1979年、『集』8、391頁。
- 65) 「見るべき程の事は見つ」1973年、『集』8、379頁。
- 66) 例えば山内志朗『感じるスコラ哲学』（慶應義塾大学出版会、2016年）など。
- 67) 「『学生と時局』と云ふ目下流行の問題に關聯して」1941年6月23日、『青春ノート』Ⅷ、11頁。
- 68) 山日記「神にかんするノート」1939年、『青春ノート』Ⅴ、46頁。
- 69) 前掲『続』、78～88頁。
- 70) このヨーロッパ中世社会への傾倒は、その後の加藤の視座と思惟に深い影響を与えたと考えられる。加藤はその傾倒を道元と一体に向けたのではないかというのが現時点での筆者の推測である。その主著である『日本文学史序説』をはじめとした以後の著作の中にそれはどの程度投影されているのか。一休については本論中で少し論じたが、道元についてもその痕跡を探究し、考察することは極めて興味深い作業である。が本稿で踏み込むことはできないので、別の機会を期したい。
- 71) 「差別の国際化」1993年1月、『集』23、215頁。
- 72) 「『近代化』はなぜ必要か」1957年、『集』7、98頁。
- 73) 芥川龍之介「妄問妄答」1923年、『芥川龍之介全集』6<岩波書店、1978年>所収、198頁。

74) 「ブルーストの海」 1942年2月5日、『青春ノート』Ⅷ、42頁。