

## 「生活」するということ —— 安吾の「青春論」論 ——

文学研究科国文学専攻博士後期課程満期退学 小池 陽

### (一) はじめに

「青春論」(文学界、昭一七)は、坂口安吾が「日本文化私観」(現代文学、昭一七)に続いて世に送り出した作品である。この作品は「日本文化私観」と同様、単なる文学の枠を超えている。一見すると、安吾の「青春論」はただ若者の私的感情を述べた、非文学的な作品にも思える。だが、冒頭に「氣負って言えば、文学の精神は永遠に青春であるべきものだ、と力みかえってみたくなるが、文学文学と念仏のように唸ったところで我が身の愚かさが帳消しになるものでもない<sup>①</sup>」とあるように、この作品によって、安吾は自己の文学論を展開しようとしたのではない。結論からいえば、安吾の関心は、自己の「生活<sup>②</sup>」をいかに生きるかに向けられていたのである。というのも、安吾自身がこの作品の末尾を「要するに、生きることが全部だというより外に仕方がない」(同右)とまとめているからだ。

こうした安吾の関心は、文学的というよりは明らかに哲学的である。それは、後の「墮落論」(新潮、昭二一)とも通底していること

からも明らかである。例えば、戦後「墮落論」によって名声を得た安吾には、次のようなエピソードがある。「近頃私のところへ時々訪ねてくる二人の青年がいる。二十二だ。彼等は昔は右翼団体に属していたこちこちの国粋主義者だが、今は人間の本当の生き方ということを考えているようである。この青年達は私の「墮落論」とか「淪落論」がなんとなく本当の言葉であるようにも感じているらしいが、その激しさについてこれないのである」(「風と光と二十の私と」文芸、昭二二)。この「青年達」も「人間の本当の生き方」という哲学的な問いについて考えた時、安吾の「墮落論」や「淪落論」(「青春論」という哲学的資源を発掘するに至ったのだろう<sup>③</sup>)。要するに、安吾の「哲学」を理解する上で、「青春論」は極めて重要なのである。それをよく読めば、そこにすでに明確にされていた安吾の「哲学」の原点を読み取ることができるはずである。

## (二) 「生活」の外にいる大人たち

安吾にとつて、父は「大人」であった。父・坂口仁一郎は憲政本党所屬の衆議院議員であり、新潟新聞社社長、新潟米穀株式取引会社理事長などを歴任した、いわゆる名士であった。安吾の実家は、当時の日本社会ヒエラルヒーを支える地方名家であったにもかかわらず、祖父の代から傾きかけていた家運は、父の代で凋落の一途をたどっていった。

安吾はその父について、次のように述懐している。

私は父に対して今もって他人を感じており、したがって敵意や反撥はもっていない。そして、敵意とは別の意味で、私は子供のときから、父が嫌いであった如く、父のこの悲しみに因縁のない事務的な大人らしさが嫌いであり、なべてかかる大人らしさが根柢的に嫌いであった。

私が今日人を一目で判断して好悪を決し、信用不信用を決するには、ただこの悲しみの所在によって行うので、これは甚だ危険千万な方法で、そのために人を見間違ふことは多々あるのだが、どうせ一長一短は人の習いで、完全というものはないのだから、標準などはどこへ置いてもどうせたかが標準にすぎないではないか。私はただ、私のこの標準が父の姿から今日に伝流している反感の一つであることを思い知って、人間の生きてある周囲の狭さに就て考え、そして、人間は、生れてから今日

までの小さな周囲を精密に思いだして考え直すことが必要だと痛感する。私は今日、政治家、事業家タイプの人、人の子の悲しみの翳をもたない人に対しては本能的な反撥を感じ一歩も譲らぬ気持になるが、悲しみの翳に憑かれた人の子に対しては全然不用心に開け放して言いなり放題に垣を持つことを知らないのである（「石の思」光 LACLARTE、昭二一）。

安吾は、「悲しみの翳に憑かれた人の子」については受け入れることができた。だが、父については「敵意や反撥」を持つているわけではないといっているにもかかわらず、子供の頃から「父のこの悲しみに因縁のない事務的な大人らしさ」に不満を感じていた。では、なぜ安吾はこうした不満を持ったのか。それは、安吾のように「悲しみの翳に憑かれた人の子」は「大人」の身振りや口振りから、「事務的」なものを感じ取るからである。つまり、物事を悟りきつたような、あるいは世故に長けたような「政治家、事業家タイプの人、人の子の悲しみの翳をもたない人」の観照的な人生態度を「事務的」と見るのである。

安吾の、この「悲しみの翳」自体は素直で素朴な内省の結果である。そのために「生れてから今日までの小さな周囲を精密に思いだして考え直すこと」は重要である。しかし、「大人」は自己の内省（「悲しみの翳」よりも（自己の外の）世間の「道徳（ルール）」に従う。そうすれば、「悲しみの翳」に悩む必要もない。それで「大人」は、「事

務的」に見えるのである。例えば、安吾の父が「大人らしさ」特有の「事務的」な人生態度を感じさせるのも、そのためである。そして、その父の「生活」は自己に従っているものではなく、世間の「道徳」に服従しているように見えるのだ。少なくとも、安吾にはそのように見えたのである。

「大人」は「道徳」的正しさを横目に見ながら、世間を渡っていく。おそらく、安吾の父もそうした「生活」自体に何らの疑いも持っていなかったに違いない。確かに、それは世間では正しいことだと見なされる。なぜなら、世間一般から見ても「政治家、事業家タイプの人、人の子の悲しみの翳をもたない人」は良い、「大人」であり、「悲しみの翳に憑かれた人の子」は悪い、「子」であるという前提が支配しているからである。世間の「道徳」という価値基準に従えば、世間はむしろ名士であった安吾の父のような人物を欲していることに気づくだろう。だが、良い「大人」が世間の「道徳」に従う時、そこには必ず世間の発する視線への意識が存在している。安吾の「父は私利、栄達をはからなかったとき、自分を突き放して、実は世間の思惑に身売りしていた」（同右）。世間の「道徳」から見れば、安吾の父は立派で良識のある人物である。ところが、その父が世間から見れば良い「大人」であるからこそ、彼は必然的に「世間の思惑に身売り」せざるを得なくなってしまったのだ。われわれの中にも子供の頃、「大人」が「世間の思惑に身売り」しているのを見て、あの種の寒気を感じたことがある人がいるかもしれない。それはまさに

に、世間の真実の顔を見てしまったという感覚である。われわれの中に、こうした感覚があれば、安吾の格闘―彼は一体何と闘わざるを得なかったのか、あるいは彼の「哲学」が何を問わざるを得なかったのかを理解することができるだろう。

「大人」は真に自己の「生活」を生きられていないのではないか。こうした問いに対して、「大人」はこう答えるだろう。「道徳」的に正しい「生活」こそが、真の「生活」である、と。だが、真の「生活」には、世間の「道徳」的正しさと本質的に矛盾することが存在する。安吾はむしろ、そうしたことを積極的に認める。「本当に可愛い子供は悪い子供の中にいる。子供はみんな可愛いものだが、本当の美しい魂は悪い子供がもっているのです、あたたかい思いや郷愁をもっている。こういう子供に無理に頭の痛くなる勉強を強いことはないので、その温い心や郷愁の念を心棒に強く生きさせるような性格を育ててやる方がいい」（『風と光と二十の私と』）。ここで安吾が強調しているのは、「本当の美しい魂は悪い子供がもっている」という点である。「悪い子供」はなぜ「悪い」ことをするのか。それは、彼らが自己の「生活」に、その意義を見出すことができなからである。あるいは、「悪い子供」は「悪い」ことをすることで、「生活」が面白くなり、そこに「生活」の意義を見出すからである。むしろ、こうしたことは「道徳」的に正しいこととはいえない。だが、「悪い子供」は「悪い」ことをすることによって、以前よりも自己の「生活」の内に、その意義を見出すことができたのである。いい換えれば、「悪

い」ことが「生活」することについて深い納得をさせてくれたのである。

「悪い子供」にとつて、「道徳」な正しさは絶対的なものではなく、相対的な一つのイデオロギーであるに過ぎない。彼らは「道徳」が時に「大人」に都合の良い口実になることを、骨身にしみて知っているのだ。例えば、彼らから見れば「小学校の先生には道徳観の奇怪な顛倒がある」。「小学校の先生」は「世間の人はもつと悪いことをしている、俺のやるのは大したことではないと思ひこんでいるのだが、実は世間の人にはとてもやれないような悪い事をやるのである」（同右）。他者のために、あるいは世間のためになることが正しい「生活」であるとすると「大人」の「道徳」は、実は倒錯しているのではないか、これが「悪い子供」の、「大人」への問いなのである。安吾によれば、「大人」は純粹に他者のため、あるいは世間のために「道徳」に従っているのではない。彼らの「道徳」意識には、倒錯した「エゴイズム」が含まれているのである。「自らの行うところは人にも之を許せという」と、ひどく博愛にきこえるが、事実はさにあらず、これほどひねくれたエゴイズムはある筈がないし、自分にとつて不利な批判的精神というものを完全に取りさろうというのだから、これほど素材であり唾棄すべき生き方は他にない」（枯淡の風格を排す」作品、昭和一〇）。これは、単なる「道徳」批判ではない。重要なのは、「道徳」に従う「大人」には自己欺瞞的な利他的意識があつたのではないかという点に、安吾（「悪い子供」）が注

目していることである。

例えば、安吾はそのような「大人」として、河上徹太郎、正宗白鳥、徳田秋声の名を挙げている。彼らの人生態度について批判を展開する安吾は、この文脈においては徹底的な道徳主義者である。「悪い子供」が「大人」の自己欺瞞的な利他的意識の構造を見抜いていくように、安吾はここで、「大人」の「道徳」における蒙昧を明らかにしていくのである。まず、河上徹太郎については「峻烈な自己批判から完全に目を掩うたところで「人間ができた」ということにな」るが、「根底に於てこれほど相対的な功利的計算をはたらかしたものは珍らしい」。「他人に許されるために他を許そうとする」「馴れ合いのような無邪気な道徳律が、恰も人生の最深処の盛観を呈して横行しているのが阿呆らしい」。そのような河上の人生態度は「実は逆に最も功利的な毒々しい計算がつくされている」。次に、正宗白鳥については「正宗氏は所謂政治家実業家の「腹のできた人間」ほど莫迦になりきるにしては聡明すぎる頭を持ち、峻烈な理知をもっているから、自分の逃避的な人生態度に時々自ら批判者の側に立ち、せめて思弁の中でありと逃避的ならざる素裸となり景気をつけてみようとする。然し所詮思弁家は行う人であり得ない」。そして、徳田秋声については「悩まざるがゆえの、救われない毒々しさが、私を悩ますのであつた」。徳田は「自分の行為を全て当然として肯定し、同様に他人のものをも肯定し、もつて他人にも自分の姿をそのまま肯定せしめようとする、肯定という巧みな約束を暗に

強いることによって、傷や痛みを持ちまいとする、揚句には内省や批判さえ一途に若々しい未熟なものと思わしめようとする」(同右)。

こうした「大人」の自己欺瞞を告発する「悪い子供」の視点は、一体何に由来するのだろうか。「悪い子供」の価値にも、自己欺瞞が含まれていないのか。安吾の真に優れた点は、このような内省を行っているところにある。

すでに見てきたように、安吾(「悪い子供」)の視点は、実は父(「大人」)の「道徳」に由来していることを、彼は認めている。

父は誠実であった。約をまもり、嘘をつかなかった。父は人のために財を傾け、自分の利得をはからなかった、父は人に道をゆずり、自分の栄達をあとまわしにした。それは全て父の行った事実である。そしてそれは私に於てその逆が真実である如く、父に於ても、その逆が本当の父の心であったと思う。父は悪事のできない男であった。なぜなら、人に賞揚せられたかったからである。そしてそのために自分を犠牲にする人であったと私は思う。私自身から割りだして、そう思ったのである(「石の思ひ」)。

生涯他者のため、世間のために生きた父の「道徳」が、「悪い子供」(安吾)の視点を育てた。「誠実」な父の「約をまもり、嘘をつかなかった」こと、そして「人のために財を傾け、自分の利得をはから

なかった」、人に道をゆずり、自分の栄達をあとまわしにした」とは、結局「人に賞揚せられたかったから」であった。ところが、生み出された「悪い子供」の視点が、生み出した父の「道徳」における自己欺瞞性を暴き出したのである。それは、生まれ育った基盤そのものを破壊したことを意味する。

さらに安吾は、やがて「私自身から割りだして」自己の内を掘り崩し、「子供」のずるさをも掘り崩していく。「子供は大人と同じように、ずるい。牛乳屋の落第生なども、とてもずるいにはずるいけれども、同時に人のために甘んじて犠牲になるような正しい勇気も一緒に住んでいるので、つまり大人と違うのは、正しい勇気分量が多いという点だけだ。ずるさは仕方がない。ずるさが悪徳ではないので、同時に存している正しい勇気を失うことがいけないのだ」(「風と光と二十の私と」)。このように「子供は大人と同じように、ずるい」ことを、安吾は認めている。だが、「子供」のずるさは「大人」の「悪徳」とは根本的に異なる。彼らのずるさは「人に賞揚せられたかったから」生じた行為なのではなく、ただ自己の「生活」の意義を見出したかったために生じた行為なのである。それゆえ、「人のために甘んじて犠牲になるような正しい勇気」は、「大人」のそれより「分量が多い」のである。そのような「子供」の、「生活」の意義が世間の「道徳」に押し潰されてしまわないように、彼らは「正しい勇気」を失ってはいけないのだ。というのも、もし「悪い子供」に「人のために甘んじて犠牲になるような正しい勇気」があれば、

自己の「生活」の意義と世間の「道徳」との折り合いをつけ、より良い関係を築く方法が必ずあるはずだからである。ただし、もし「悪い子供」が世間の「道徳」と相容れなかった場合でも、自己の「生活」の中から意義を見出すことができる視点、それが安吾独自の視点的なエゴイズムを土台にしたもの（「枯淡の風格を排す」）であるため、世間の「道徳」という普遍的価値がほとんど否定されることになる。要するに、自己の「生活」の意義を見出そうとすることは、究極的には世間の「道徳」に反する行為なのである。そうしたことができない「大人」は、「生活」の外にいるほかないのである。

このように安吾の「道徳」批判とは、いい換えれば、「悪い子供」と「大人」との闘いである。安吾（「悪い子供」）には、いかなる恐ろしい真実からも眼を背けない、そして世間の「道徳」に従う「大人」たちの批判をもともしない「真剣な情熱」があった。この「真剣な情熱」というものは、必然的に最も利己的<sup>①</sup>なものなのである。それで「日本人の如く、軽々しく他人の立場を計量し迷惑を働かせて、同情し、寛大となり、諦らめ、いい加減のところヒラリと利他的な安手な悟りへ身を翻すべき不誠実さは許さるべき」（「無題」紀元、昭九）ではないのだ。そして、「必ず一応は利己一点ばりに追求の極地へまで追いつめ、その底に行きどまったとき」、「道徳を確立し、風景を眺め、而して出発」（同右）することができるのである。要するに、「悪い子供」（安吾）の「哲学」にとって重要なのは知性

だけでなく、「真剣な情熱」なのであった。

### （三）「哲学」の可能性

「哲学」をするということは、自己の「生活」にいかなる意義を見出すかということである。「生活」に何らかの意義を見出し、深い悦びを感じ、そして深い納得が得られる、そのために「哲学」があるのだ。人間の「生活」は、そこに意義を見出すことなく、ただ漠然と過ごしていれば、時間の経過とともに消えてしまう。だが、「生活」の意義が見出されることで、一つの意味あるかたちとなり、それは消滅から救われる。「生活」の意義を見出すためには、われわれはまず「哲学」することを始めなければならない。

大正一〇年、東洋大学教授となった出隆は『哲学以前』（大村書店、大一一）を書いた。当時の哲学青年の愛読書となったこの書の中で、出は「哲学的思惟の動機は生活と思想の根本仮定と根本矛盾を発見することであり、哲学の途はこれらを疑い揺らぎつつ進む批判的統一の過程である。すべての偉大な哲学的思想家は、常に深刻に自他の生活と思想の根底に踏み入り、そこに懐疑によって前提・仮想の不都合を発見し、その批判によって自らに問題を課した<sup>④</sup>」といった。これは、西田哲学への傾倒によるものである。例えば、西田幾多郎は『善の研究』（弘道館、明四四）を書いた理由について、西田は「哲学的研究がその前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故<sup>⑤</sup>」と書いていたが、それは「哲

学以前」たるものを、「生活」（「人生の問題」と考えていた出の「哲学」の動機と同じである。それゆえ、出は「哲学」において、「自他の生活と思想の根底」に「踏み入り」、そこにある「不都合」を「批判」することが重要だと強調したのである。

しかし、その後、東京帝国大学教授の時に書かれた「哲学を殺すもの」（改造、昭一六）の中で、出はアテナイの「政治」が「哲学」を追求したソクラテスを殺し、「哲学」を衰退させたと指摘する。

「哲学」はその最初の人ソクラテス一代で、アテナイ政界と絶縁した。アテナイはソクラテスと共にその「哲学」を殺し、よつてその後の哲学を骨抜きにした。或いは、哲学は、その政治を嫌いこれを顧みない哲学へと変質した。その直言者を許さなかつた政界は、直言者から敬遠された。そして直言者を殺し遠ざけた無定見の政界は、やがて自らの国を亡ぼした。だが哲学は、その政界を敬遠し或いは顧みて他を言っているうちにこれに直言することを忘れた。こうして哲学と政治とはお互いに遠ざけ遠ざかって、遂に「カイザルのものはカイザルのものに、神のものは神に」となつていったのである。

しかしながら、哲学と政治とは、いつまでも無縁のものであることは許されない。哲学の政治性と共に政治の哲学性が切に要望される。我々の政治はソクラテスを殺しプラトンの直言を封じたようなアテナイのそれであつてはならない。同時に我々

の哲学は現実への直視と直言を避ける無理論的で無気力な個人倫理に止まつていてはいけない<sup>⑥</sup>。

ソクラテスは「哲学」によつて、アテナイ全体と対話しようとした。特にアテナイ政界に「直言」すること、アテナイの正義を守ろうとしたのである。つまり、ここでの「哲学」者とは、つねに「政治」という現実に対峙する「直言者」のことなのである。ところが、アテナイでは、「哲学」者が「哲学」によつて、独立した地位を獲得することは困難であつた。それだけでなく、「哲学」を人生において価値あるものと見なすことも困難であつた。というのも、アテナイにおいては、あらゆる学術が真理の追求のためにはなく、「政治」のためにあつたからである。アテナイの人々にとっては「生活」の意義の追求（「哲学」）よりも、「政治」的功利の追求の方が重要なのであつた。そこで、出は「哲学の政治性と共に政治の哲学性が切に要望される」というのである。

だが、「哲学」者が「政治」を批判することと、「政治」を重視し、それに身を投じることとは別のことである。「哲学」が「政治」に対して独立しているとすれば、「哲学」者が直接的に「政治」に参加しなければならぬ必然性はない。「政治」家は「哲学」者である必要もないが、逆にソクラテスのような偉大な「哲学」の追求者であつても構わない。それゆえ、「哲学」者の「政治」に対する批判は自由であり、いかに関わるかも自由であるはずだ。そうした

意味において、「哲学」は「政治」を超越していなければならない。それは、たとえ「哲学」が「政治」と衝突したとしても、「哲学」者は世論に左右されたり、あるいは「政治」の圧力を恐れたりしてはならないということを意味する。なぜなら「哲学」者は、「生活」の意義を純粹に追求することが要求されるからである。「生活」の意義こそ人生の最も重要な価値であり、自己形成の最も重要な基盤なのである。それを追求する「哲学」は「政治」よりも貴い。にもかかわらず、「我々の政治はソクラテスを殺しプラトンの直言を封じたようなアテナイのそれであってはならない」ということにこだわった出は昭和二三年、日本共産党に入党し、昭和二六年に東大を辞して、東京都知事選に挑戦した。しかし、現実には、自らが描いたソクラテスと同じように、「政治」の前に挫折することとなったのである。

こうした「哲学」観があることを知っておくことは、安吾が「生活」をいかに見ていたかを理解する上で非常に重要なことなのである。なぜなら、安吾はかつて「政治による救いなどは上皮だけの愚にもつかない物である」（『墮落論』）と書いていたからだ。

安吾の「生活」の見方をよく表している言葉がある。それは「罍堂小論」（『墮落論』銀座出版社、昭二二）の末尾にある次のような言葉である。

何故にかかる愚が幾度も繰返さるるか云えば、先ず「人間

は生活すべし」という根本の生活意識、態度が確立せられておらぬからだ。政党などに走る前に、先ず生活し、自我というものを見詰め、自分が何を欲し、何を愛し、何を悲しむか、よく見究めることが必要だ。政治は生活の道具にすぎないので、古い道具はいつでも取替え、より良い道具を選ぶことが必要なだけである。政治の主体はただ自らの生活あるのみ（『罍堂小論』）。

日本の「政治」も、われわれの「生活」から遊離している。例えば、丸山真男はこう指摘している。「日本では私たち国民が自分の生活と実践のなかから制度づくりをしていった経験に乏しい。歴史的にいつても、たいていの近代的な制度はあらかじめでき上がったものとして持ち込まれ、そのワクにしたがって私たちの生活が規制されてきたわけです。それでおのずから、まず先に法律や制度の建て前があつてそれが生活のなかに降りてくるといふ実感が強く根を張つて<sup>⑦</sup>いる。この指摘の通り、われわれ日本人は「生活と実践」から「ワク」（『制度』）を生み出してきたのではない。そうではなく、「あらかじめでき上ったもの」として「ワク」が与えられてきたのである。それゆえ、「生活のなかに降りてくる」というように考えるのである。先に引いた安吾の「政党などに走る前に、先ず生活し、自我というものを見詰め、自分が何を欲し、何を愛し、何を悲しむか、よく見究めることが必要だ」という言葉に、すでに「生活意識、態度」に対する彼の関心の深さが示されている。この言葉は明らかに、「ワク」

よって「生活が規制され」る習慣への批判である。安吾の眼には、「生活」から遊離した思考様式のために、歴史的に「愚が幾度も繰返さ」れてきたと映っていたのである。したがって、安吾は、「生活」から遊離したこの思考様式こそ日本人の思考様式を蝕んでいる病であり、それが日本人に「愚」を「幾度も繰返さ」せていると批判したのである。そして、安吾はこうした「ワク」への依存とは異なる、「先ず」「人間は生活すべし」という「生活」の見方を提起したのである。

この批判は安吾自身の経験から得たものである。その経験とは、すでに見てきたように「大人」への反抗のことである。そのことについて、安吾は独自の宮本武蔵論で説明している。「僕の青春論には、どうしても宮本武蔵が現れなくては納まりがつかないという定めがある」。「剣術は所詮「青春」のものだ。特に武蔵の剣術は青春そのものの剣術であった。一か八かの絶対面で賭博している淪落の術であり、奇蹟の術であったのだ」。だが、晩年『五輪書』を書いた「彼は世の大人たちに負けてしまった。柳生派の大人たちに負け、もつとつまらぬ武芸のあらゆる大人たちに負けてしまった。彼自身が大人になろうとしなければ、負けることはなかったのだ」（『青春論』）。「柳生派の大人たち」は「形式主義」（同右）に陥り、「生活」の外側から「生活」を捉えようとした。しかし、それはあくまで「形式」であって、生きている「生活」ではなかった。「生活」している者が「生活」に対して距離をとっている限り、「一か八かの絶対面

で賭博している」武蔵のような「生活」を理解することは不可能である。そうした意味において、安吾の「大人」への反抗は、実態から遊離している「形式主義」への批判なのである。ただし、これは単なる「形式主義」への批判ではない。安吾は「大人」への反抗から生まれる「青春」＝「淪落」の世界に立っているのだ。

「青春」＝「淪落」の世界に立って「生活」を捉える安吾のスタンスは、「中味と形式」（『朝日講演集』、明四四）の中で述べられている。漱石のスタンスと似ている。例えば、漱石は次のようにいっている。「現今日本の社会状態というものはどうかと考える目下非常な勢いで変化しつつある。それに伴って我々の内面生活というものもまた、刻々と非常な勢いで変りつつある」。「すでに内面生活が違っているとすれば、それを統一する形式というものも、自然ズレて来なければならぬ。もしその形式をズラさないで、元のままに据えて置いて、そうして何処までもその中に我々のこの変化しつつある生活の内容を押し込めようとするならば失敗するのは眼に見える」。「要するにかくの如き社会を総べる形式というものはどうしても変えなければ社会が動いて行かない。乱れる、纏まらないということに帰着するだろうと思う」。「内容の変化に注意もなく頓着もなく、一定不変の型を立てて、そうしてその型は唯だ在来あるからという意味で、またその型を自分が好んでいるというだけで、そうして傍観者たる学者のような態度をもって、相手の生活の内容に自分が触れることなしに推していったならば危ない<sup>⑤</sup>」。われわれの

「生活」は、「刻々と非常な勢いで変りつつある。瞬時の休息なく運転しつつ進んでいる」。変化し続ける「生活」を、「形式」に「押込めようとするならば失敗するのは眼に見えている」。にもかかわらず、「傍観者たる学者のような態度」によって、「型はただ在来あるから」、「型を自分が好いているというだけで」、「一定不変の型」で自己の「生活」を捉えるのは危険であることを、漱石は警告している。

安吾の「生活」への思考は漱石と同じ方向に向いている。「剣法には固定した型というものは無い、というのが武蔵の考えであった。相手に応じて常に変化するというのが武蔵の考えで、だから武蔵は型にとらわれた柳生流を非難していた」(同右)という安吾の言葉に、そのような思考が表されている。それは「形式」によって「生活」を捉えるというスタンスではなく、あくまで「生活」の中に踏み留まり、その意義を問う思考なのであり、生きている「生活」から始めるという思考なのである。

だが、その安吾の思考と、静謐な明晰さから「生活」を俯瞰していく漱石の思考とを比べてみれば、それぞれの思考の底にある経験の質の違いは明らかである。漱石は「自己本位」から「則天去私」へと昇華に向かった。一方、安吾は漱石のような超・越・的・な・参・照・を・見・出すことができなかった。こうして安吾は、何ものも昇華することができず、再び「生活」の渦に戻っていくしかなかったのである。安吾はこういつている。「空虚な実のない生活をしていながら、それでいて生きているのが精一杯で、祈りもしたい、酔いもしたい、

忘れもしたい、叫びもしたい、走りもしたい。僕には余裕がないのである。生きることが、ただ、全部なのだ」(同右)。

ここで、安吾の「形式主義」への批判Ⅱ「大人」への反抗を誤解しないために、「魔の退屈」(太平 第二卷第一〇号)時事通信社、昭和二二)から重要な言葉を見ておくことにしよう。

完全な秩序、犯罪に関する限りほぼ完全な秩序が保れていた。愛国の情熱がたかまり、わいているようだった。なんという虚しい美であろうか。自分の家が焼けた。何万何十万の家が焼け、さして悲しみもせず、焼跡をほじくっている。横に人間が死んでいる、もう、振りむきもしない。鼠の屍体に対すると同様の心しか有り得なくなっていた。かように心が麻痺して悪魔の親類のように落ぶれた時がきていても、食うことができ、そしてとりわけ欲しい物もないときには、人は泥棒もオイハギもしないのだ。欲しいものはせいぜいシャツか浴衣ぐらいで、まるで自分の物と同じ気持でちよつと風呂屋で着かえて出てくるくらいのはするが、本心は犯罪に麻痺し落ちぶれきっているから、泥棒もオイハギもやらない。単なる秩序道德の平静のみすぼらしさ、虚しさ、つまらなさ。人間の幸福はそこにはない。人間の生活がそこにはない。人間自体がないのである(同右)。

安吾は、「完全な秩序」や「秩序道德」が「みすぼらしさ、虚しさ、

つまらなさ」に満ちているとはっきりと書いている。また、安吾は憤然として、「戦争中の日本人は最も平和な、恐らく日本二千何百年かの歴史のうちで最も平穩」であったにもかかわらず、「虚しく食って生きている平和な阿呆」（同右）であったと書いている。それは、つまり、自己の「生活」の意義を見出すことなく、ただ生きているだけならば、「人間の幸福はそこにはない。人間の生活がそこにはない。人間自体がない」からである。安吾のいう「生活」は「完全な秩序」や「秩序道徳」の正反対にあり、自己の生を正面から引き受ける態度をも意味している。安吾はそうした態度を「淪落」と呼んだ。

「淪落」について、安吾は「青春論」の中で次のようなエピソードを書いている。正月に近い頃、安吾は満員状態のバスに乗った。安吾の隣には、学習院の制服を着た「小学生」が立っていた。しばらくして、安吾の前の席が空席になったので、彼はその「小学生」に席を勧めたが、「小学生」はただお辞儀をしただけで、座ることがなかった。それだけでなく、他に席が空いた時でも、その「小学生」は結局、席に座らなかったのである。その時、安吾は「この少年の躰けの良さにことごとく感服した」（「青春論」という。この「小学生」は、ただの小学生ではない。いわば「大人」なのである。ただし、安吾によれば、この「小学生」（「大人」）の「貴族的性格」は「毅然たる外見のみ」であって、「外見と精神に何の脈絡」もないのである。そして、安吾はこのように問う。「小学生」は「ただ他人

との一応の接触に於て、礼儀を知っているけれども、実際の利害関係が起った場合に、自己を犠牲にすることが出来るか。甘んじて人に席を譲るか。むしろ他人を傷つけて自らは何の悔いもない底の性格をつくり易い」（同右）のではないかと、「完全な秩序」や「秩序道徳」、そして「礼儀」……これらは、ほとんど疑われることのない、無意識的な思考の習慣によって成り立っている。こうしたものに対して、安吾は強い反感を抱いていた。それらに従う思考の根底には、既存の思考の習慣に対する安全感がある。その安全感は自己保身の本能によって、「実際の利害関係が起った場合に、自己を犠牲にすることが出来ない」、「他人を傷つけて自らは何の悔いもない底の性格をつくり易い」のである。自己を守るために、より安全で、より安定した「生活」を送ろうとする。安吾の眼には「完全な秩序」や「秩序道徳」、そして「礼儀」がニセモノに見え、むしろそうではないものの方がこそホンモノであると見えた。安吾はいう。「犠牲とか互譲とかいたわりとか、そういうものが礼儀でなしに生活として育っているのは淪落の世界なのである」（同右）。確かに、ニセモノに従っていれば、われわれはある種の安全感を得ることが出来る。むしろ、安吾がいうように、そうしたもののから「淪落」してしまえば、われわれは安全感を失うばかりでなく、自己の居場所さえ失うことになるかもしれない。だが、「淪落」することによって、逆に得られるものがある。それは、われわれの「生活」をより開かれたものへと解放するのだ。

安吾の「青春論は同時に淪落論」でもあった。安吾にとっての「青春」とは「老成せざる者の愚行が青春のしるし」(同右)であるとするれば、「老成」した者(「大人」とは「個人はつねに否応なく伝統のほんとうの発見に近づくように成熟する」という、例えば小林秀雄のような人物のことである。小林は「故郷を失った文学」(文藝春秋、昭八)の中で、「成熟」することを肯定した。「私達が故郷を失った文学を抱いた、青春を失った青年達である事に間違いないが、又私達はこういう代償を払って、今日やっと西洋文学の伝統的性情を歪曲する事なく理解しはじめたのだ」<sup>⑧</sup>。日本人が「西洋文学の伝統的性情を歪曲する事なく理解しはじめた」ことを、小林は「青春を失った」、「成熟」として理解したのである。

一方、安吾は「成熟」した「大人」に反抗する。「教祖の流儀には型、つまり公式とか約束というものが必要で、死んだ奴とか歴史はもう足をすべらすことがないので型の中で料理ができるけれども、生きてる奴はいつ約束を破るか見当がつかないので、こういう奴は鑑賞に堪えん」(「教祖の文学」新潮、昭二二)。安吾の反抗は小林(「大人」)が「型」を利用して、人間の「生活」を批評していたところに向けられている。この反抗によって、安吾は「型」に依存して批評を行う小林の態度への対抗理論(「淪落」)を立てなければならぬという課題に直面した。安吾が明らかにしているように、小林は「型、つまり公式とか約束」を利用して、人間の「生活」を正しく認識していると考えていた。しかし、小林の認識は「生活」の現実

についての認識ではなく、ただの「死んだ奴とか歴史」の「鑑賞」でしかなかった。また、小林は自分の利用する「型」が「生活」の産物であることを自覚していなかっただけでなく、それを絶対視していた。それだけではない。小林には、「型」が生まれた「生活」の背景についての考察が欠けていただけでなく、ある「型」によって「生活」を「鑑賞」する際に、「生きてる奴はいつ約束を破るか見当がつかない」という「型」の限界についての考察も欠けていたのである。安吾の小林批判の底には、小林の「生きてる奴」に関する思慮が不十分だったことを暴露する意図がある。小林は「型」の中で現れてくる「生活」については、極めて饒舌に語ることができ、その外にある「生活」——「自分でも何をしでかすか分らない」、「せっぱつまれば全く何をやらかすか」、「まったく悪戦苦闘」(同右)に対しては、まったく口を閉ざす以外なかったのだ。だが、安吾はむしろそこにこそ「生きてる奴」の「生活」があると考えたのである。

#### 四 おわりに

これまで見てきたように、「大人」こそ、日本の哲学を墮落させた張本人なのだ。安吾は「大人」による哲学の転倒、つまり「形式」(「型」、「ワク」)による「生活」への認識を真の認識とする欺瞞を乗り越えようとした。それゆえ、安吾は「こういう僕にとっては、所詮一生が毒々しい青春であるのはやむを得ぬ」(「青春論」というのである。安吾にとって、「大人」は「形式」によって、自己の「生

「活」を既定する思考様式の象徴であった。その「大人」に反抗するための理論（「淪落」）は、「青春」期の「悪い子供」（安吾）が試みようとする「哲学」にかかっている。その「哲学」によって、安吾は「形式」では適切に処理ができない「生活」の問題、いい換えれば、「形式」によって「生活」の問題が覆い隠されるといふ危険性について、特に警戒し、常に徹底した省察を続けていただけではなく、「生活」への理解や思考を深めようとし、「生活」に対する有効で正しい認識を追求しようと試みたのである。

- ① 安吾の著作からの引用は『坂口安吾全集』全一八巻（ちくま文庫版、平元―平三）に拠る。
- ② 安吾の「生活」に関する先行研究は、拙論「『生活』の本義―安吾の『日本文化私観』論」（『東洋大学大学院紀要五一』平二六年）を参照。
- ③ 他にも、柄谷行人による次のような指摘もある。『『墮落論』』でいわれていることは、実はすでに『青春論』（昭和一七年）に書かれている。ただ、そこでは「墮落」ではなく「淪落」という言葉が使われているが、むろん「もつと墮ちよ」という安吾の言葉が直接的に人の耳を打ったのは、それまでの道徳からみればまさに墮落ではないような生活のなかに人が追い込まれていたからだ」（柄谷行人『坂口安吾と中上健次』講談社文芸文庫、平一八年、七八頁）。
- ④ 出隆「哲学以前」（『出隆著作集・一』勁草書房、昭三八年に所収）

- 二九頁
- ⑤ 西田幾多郎『善の研究』（『西田幾多郎全集 第一巻』岩波書店、昭五三年に所収）四頁
- ⑥ 出隆「哲学を殺すもの」（『出隆著作集・二』勁草書房、昭三八年に所収）一〇九―一一〇頁
- ⑦ 丸山真男「『である』ことと『する』こと」（『丸山真男集 第八巻』岩波書店、平八年に所収）三七頁
- ⑧ 夏目漱石「中味と形式」（『漱石全集 第二一巻』岩波書店、昭六〇年に所収）三六二―三六三頁
- ⑨ 小林秀雄「故郷を失った文学」（井上靖（編）『昭和文学全集九』小学館、昭六二年所収）四六頁
- ⑩ 同右

## **This is “life”**

KOIKE, Akira

“Seishunron” was written by Ango Sakaguchi. It was the work which Ango wrote after “NihonBunkaShikan”. It transcend a limit of the literature as “NihonBunkaShikan ”. At first glance, “Seishunron” is the non-literal work which was written the personal feelings of the youth. But Ango didn’t write his literary essay. He was interested, how should we live our “life”? His interest is truly philosophical rather than literary. If we understand his philosophy, “Seishunron” is one of the most important works in understanding it.