

## 「生活」の本義 — 安吾の「日本文化私観」論

文学研究科国文学専攻博士後期課程3年 小池 陽

### (一) はじめに

坂口安吾の「生活」に焦点を当てた研究は多くない。例えば、芳野昇「安吾を読む―生活者の思想―」（北方文学、昭四八・八）、山本明「安吾の生活重視思想―戦後体験における太宰治とのちがひ―」（国文学解釈と教材の研究、學燈社、昭五四・一二）などがある。これらの論考は、主に安吾の「日本文化私観」（現代文学、昭一七・二）を読むことで、彼の「生活」を論じている。

安吾の「生活」論が特に重視するのが、「日本文化私観」中の「伝統の美だの日本本来の姿などというものよりも、より便利な生活が必要<sup>①</sup>」だという点である。いうまでもなく各論にはそれぞれの違いがあるが、安吾の「日本文化私観」は、文化重視のブルーノ・タウトに対するアンチとして、「生活重視の考えが大胆にうちだされている<sup>②</sup>」という構図で論じられている点において、ほぼ共通している。ただし、安吾の「生活」とは何かといえれば、その具体的な内容は示されていない。

こうした安吾の「生活」論の中で、最も注目すべきなのが、西川長夫の論考である。西川は、比較文化論の立場から「文明」や「文化」が国家イデオロギーの装置であることを立証する。そして、タウトと安吾の日本文化論を比較考察しながら、安吾の「日本文化私観」に「国境」を超える可能性を見出していくのである。

西川もまた、他の「生活」論と同じように、タウトの「文化」、「伝統」に対して、安吾の「生活」という構図を使っている。西川によれば、安吾が「日本文化論を論じるにあたって、タウトが嫌悪しもっとも激しく批判した日本と日本人像に自分を近づけ、その地点に身を置いて反撃を試みる。その際、安吾が「文化」と「伝統」に対して取りあげた武器は「生活」であった<sup>③</sup>。この構図自体は、既成のものでありふれている。だが、西川はタウトの「文化概念」を明らかにし、コントラストをつけることで、安吾の「生活」を浮き彫りにしている。

タウトは文化の探究者として日本を訪れ、そこに、ヨーロッパの文化に匹敵するきわめて独自であると同時に普遍性をそなえた高度の文化的伝統を発見した。だがタウトの立場はそれを外から観察しあるいは享受する立場であって、その文化の中で生活しその文化を現に生きている者の立場ではない。タウトのそうした立場はしかしながらタウトが外国人であるというよりは、美や文化を国民性の高度な精神的表現とみなして文化的伝統や文化遺産を重視するタウトの文化概念に由来すると考えてよいだろう。

坂口安吾の主張する立場はそれとは根本的に異なっている。：（中略）：安吾の視点は、その社会と文化のなかで現に生活している者の側に置かれている。：（中略）：われわれは自分の必要に従って今ここで生きているのであって、いわゆる日本文化や日本精神のために生きているのではない。もし文化という言葉を使すとすれば、文化とは、その現に行われている生活自体である<sup>④</sup>。

タウトは外側から日本文化を眺め、そこから抽象的、普遍的な「文化」（＝「伝統」）を発見した。タウトにとっての「文化」とは、「高度な精神的表現」なのである。それに対して、安吾は日本文化の内側において、具体的、個別的な「文化」（＝「生活」）の立場に立つ。安吾にとっての「文化」とは、「現に行われている生活自体」

なのである。

西川の論は、文化論的にタウトの「文化概念」を明確にすることで、これまでの安吾の「生活」論に比べて、安吾の「社会と文化のなかで現に生活している者」の立場を明らかにすることに成功している。だが、西川は、二つの「日本文化私観」をあくまで文化論の位相で読んでいる、あるいは、タウトと安吾の文化論を比較し論じることが目的であって、安吾の他の作品を参照することが必要とされない。そのため、西川の論では、安吾の「生活」の内容が十分に捉えられていない。

安吾の「生活」について、「文化」／「生活」という構図とは違ったアプローチをしているのが、柄谷行人である。柄谷は、安吾の「文学のふるさと」に注目する。

芥川が、自分はプチブルジョア・知識人で、農民が生きている現実にショックを受けたということなら、安吾がこの遺稿に注目するはずがない。その農民作家が、もしあなたのような書斎派の作家には何もわかっていないといったところで、とるにも足らない。安吾は、「生活」というものを、農民にあり知識人にならぬというような観点からいつているのではない。「生活」という語は、もともと西欧語においてそうであるように、安吾にとって「生」にほかならなかった。《生活は個性によるものであり、元来独自のものである。一般的な生活はあり得ない。

めいめいが各自の独自の生活をもとめることが人生の目的でなくて、他の何物が人生の目的だろうか》（『デカダニ文学論』<sup>⑤</sup>）。

柄谷は、安吾の「生活」には、「西欧語」の「生」の意味があるという。そして、そのすぐ後に、安吾の「生活は個性によるものであり、元来独自のもの」という言葉が引かれているが、これはおそらく、西欧個人主義的な人生観が想定されているのだろう。確かに、安吾の「生活」には、「生」の意味が含まれている、と私は思う。しかし、それが「西欧語」の意味であり、あるいは西欧個人主義的であるとは思わない。むしろ、安吾の「生活」には、日本語の「生きる」という意味が含まれていると考える。

花田俊典は、西川や柄谷らの論を踏まえて、安吾の文化論を一般化している。

例えば、花田は次のようにいう。

坂口安吾が「日本文化私観」で「発見」したのは、タウトの日本文化論には「人間」が不在であるとか、「生活」によっていないとか、自己省察を欠いているとか、他者（現実）性が稀薄であるとか、エキゾチックな囲い込みにすぎないとか、こんなことどもであったのなら、この程度のことはなにも坂口安吾をまたずとも、すでに同時代に一般的な言説であった<sup>⑥</sup>。

花田は「同時代に一般的な言説」の一例として、歌人で国文学者の国崎望久太郎の「伝統と個性について」（風雅方寸―和歌俳諧の伝統、立命館、昭一七）を引いてくる。花田によれば、国崎もまた「伝統観の問題として、「生活」にこだわり、同時代の一部に顕著なファナティックな伝統論が「著しく自己陶酔的である」ことを批判している<sup>⑦</sup>。だが、花田は、国崎の「生活」を、安吾論に見られる「文化」、「伝統」／「生活」という構図で読み換え、それをもって一般化しているに過ぎない。問題なのは、安吾の「生活」同様、国崎の「生活」の具体的な内容について論じられていないため、比較検討することができないという点である。

また、花田は「おそらくは個人・生活・必要・創造といったキーワードをもって坂口安吾の独創と特記するのは同時代言説のひろがりを視野におさめるかぎり、どうしても無理がある<sup>⑧</sup>」というが、私は「キーワードをもって坂口安吾」を読むのではなく、安吾のキーワードの内容を読み解く必要があるのではないかと考える。

## （二）「苦悩」に満ちた人生観

人生は「苦悩」に満ちている。これは、ある意味で自明なことなのかもしれない。ただし、安吾のいう「苦悩」とは、単なる病苦や労苦などの意ではない。そうではなく、真に人生を生きようとする彼、人間は生きる「苦悩」から逃れることができないということだ。

しかし、その「苦惱」こそ、人間が生きる原動力になっていると安吾は考えた。

私達の生きる道には、逃れがたい苦惱があります。正しく、誠実に生きる人に、より大いなる苦惱があります。そうして、ひとつの苦惱には、ひとつづつのふるさともあります。苦惱の大につれて、ふるさとも亦、遠く深くなるでしょう。そのふるさとが、私の意図する物語のただひとつの鍵であります（『炉辺夜話集』後記、昭一六・四）。

また、「風と光と二十の私と」（文芸 昭二二・二）の中で、「自然との間から次第に距離が失われ」、「感官は自然の感触とその生命によって充たされ」た安吾は、「言葉も冷静で、やわらか」な「自然」から、こう話かけられた。「君、不幸にならなければいけないぜ。うんと不幸に、ね。そして、苦しむのだ。不幸と苦しみが人間の魂のふるさとなのだから、と」。この時、安吾は「何事によって苦しむべきか知らなかった」が、彼の「不幸と苦しみが人間の魂のふるさと」という認識には、人生が「不幸と苦しみ」に満ちているにもかかわらず、それでも人間は生きなければならぬという人生観が根底にあった。だが、人間が生きることに、意味や目的など存在しないとも安吾は考えていた。しかも、人生における時空間が有限であるだけでなく、人間は真に生きようとしても、人生が有限である

限り、その意志の通りにはならない。そこで「不幸と苦しみ」が生じるのである。人間は生きている限り、「不幸と苦しみ」から逃れることができない。安吾が「不幸と苦しみが人間の魂のふるさと」と考えたのは、こうしたことからである。

人生における「苦惱」の中で、最も重要な問題が「死」である。安吾は「新らしき性格感情」（桜 昭八・五）の中で、「生活」（人生）の根底には「死」があると述べていた。「私は、我々の生活に解き難い神秘と超越を与える奇怪な魔物が、全てその不思議な源を遠く「死」に発しているように思えてならない」。「今、私にとって、死は我々の生活に最大のからくりを生む曲者に見えている」（『新らしき性格感情』）。「死」は、人間に「生活」（人生）における時空間が有限であることを自覚させる。人はこの時はじめて、真に自己を生きようとし、そして「哲学」するのである。安吾が「死」を、「我々の生活に解き難い神秘と超越を与える奇怪な魔物」、「我々の生活に最大のからくりを生む曲者」と見ていたのは、「死」こそ、真に自己を自覚させるものだと考えていたからである。日本で最初に本格的な思考をした西田幾多郎は、次のように述べている。「哲学は我々の自己が真に生きんとするより始まる。我々の自己の自覚の仕方であり、生き方である」<sup>⑨</sup>。安吾の場合、「死」によって、「自己が真に生きんと」し、「哲学」することをはじめたのである。安吾は「苦惱」としての「死」を横目で見ながら、あえて「真に生きんと」し、人生を肯定しようとした。

青春ほど、死の翳を負い、死と背中合せな時期はない。人間の喜怒哀楽も、舞台裏の演出家はただ一人、それが死だ。人は必ず死なねばならぬ。この事実ほど我々の生存に決定的な力を加えるものはなく、或いはむしろ、これのみが力の唯一の源泉ではないかとすら、私は思わざるを得ぬ。

青春は力の時期であるから、同時に死の激しさと密着している時期なのだ。人生の迷路は解きがたい。それは魂の迷路であるが、その迷路も死が我々に与えたものだ。矛盾撞着、もつれた糸、すべて死が母胎であり、ふるさともある人生の愛すべく、又、なつかしい綾ではないか（暗い青春、潮流、昭二・六）。

「死」に直面することで、自己に固執する人間には「苦悩」が生じる。それゆえ、人生には「苦悩」が満ちていると考える。だが、安吾はそのように考えなかった。安吾によれば、「死」は「人間の喜怒哀楽」の「舞台裏の演出家」であり、「我々の生存に決定的な力を加えるもの」であるだけでなく、人間にとっての「力の唯一の源泉」なのである。「死」を直視しながら、自ら「生の迷路」、「魂の迷路」に迷い込み、それを「人生の愛すべく、又、なつかしい綾」として受け入れ、人生を肯定していくことが重要なのである。そうすることで、人は「苦悩」に満ちた人生を「笑い」ながら、それを真に肯定する生き方ができる、と安吾は考えていた。

安吾の「ファルス」には、人生を「笑う」ことで肯定しようとする人生観が反映されている。安吾は、「ファルス」が人間の生命力の強さを表現できると考えていた。安吾にとって、「苦悩」に満ちた、「矛盾撞着、もつれた糸」である人生を「笑う」ことは、人生そのものを肯定することと同義であった。「ファルス」によって、「死」をも「笑い」、そして肯定することこそ、安吾の追い求めている姿なのである。

ファルスとは、人間の全てを、全的に、一つ残さず肯定しようとするものである。凡そ人間の現実に関する限りは、空想であれ、夢であれ、死であれ、怒りであれ、矛盾であれ、トンチンカンであれ、ムニヤムニヤであれ、何から何まで肯定しようとするものである。ファルスとは、否定をも肯定し、肯定をも肯定し、さらに又肯定し、結局人間に関する限りの全てを永遠に永劫に永久に肯定肯定肯定して止むまいとするものである。諦めを肯定し、溜息を肯定し、何言ってやんでいを肯定し、と言ったようなもんだよを肯定し——つまり全的に人間存在を肯定しようとすることは、結局、途方もない混沌を、途方もない矛盾の玉を、グイとばかりに呑みほすことになるのだが、しかし決して矛盾を解決することにはならない、人間ありのままの混沌を、永遠に肯定しつづけて止まない所の根気の程を、呆れ果てたる根気の程を、白熱し、一人熱狂して持ちつづけるだけ

のことである (FARCE) 就て、青い馬、昭七・三)。

安吾の「ファルス」とは、人生の「苦惱」を和らげるための、単なる鎮静剤ではない。安吾は、「ファルス」によって、「苦惱」に満ちた、「矛盾」、「混沌」とした人生の一切を「永遠に」肯定しようとした。

ところが、安吾にとって、「ファルス」を書くことは、当時の文学の主流から外れることを意味していた。そのことについて、安吾はこう回想している。「とても一人前の作家などにはなれないと思っていたから、始めから落伍者の文学をもって認じていた。「人生を茶化したような作品が好きで、私自身もファルス作家になろうかと考え」ていた (処女作前後の思い出、早稲田文学、昭二・三)。安吾は、自嘲気味に「私はとても一流の才能なし」と自認していたが、彼は「一流」になろうとしたのではない。むしろ、意図的に「落伍者」になろうとしていたのである。ただし、安吾は決してニヒリスティックな「落伍者」に甘んじていたのではなく、「一流の才能」がないことや「落伍者」であることを、自己の「哲学」的独自性にまで転化していった。例えば、後の「日本文化私観」や「墮落論」で見られるように、安吾は「落伍者」であることを、日本文学の枠を越えた、日本哲学の伝統に対抗するためのイデオロギーにまで発展させることに成功させたのである。

安吾が本格的に文学活動を始めた (あるいは「ファルス」を書き

はじめた) 時、日本文学の状況は、到底彼の受け入れられるものではなかった。安吾によれば、「文字を知っても小説は出来ない。… (中略) …しかるに日本の小説は、概して軽薄なる文章があるばかりである。詩の伝統はあったが、人性観察に伝統を持たない日本は、そもそも文学の勉強法を根本から改める必要がある」 (文章その他、鶴、昭九・四)。文学は、「人性観察」から始めなければならない。そうすることで、「文章も生育する」。しかし、日本文学の伝統は、「人性観察」を欠いていた。それゆえ、日本文学は主体的な批判精神を欠いた伝統を形成してきた。このような日本文学の状況を、安吾は見ていたのである。

安吾は日本文学の伝統を否定しながら、自覚的に「新らしき文学」をつくり上げようとした。

私の考えによれば、芸術は反撥精神のあらわれであり、時代創造的な激しい意志によって為さるべきものであると思われるに拘らず、最近日本文学の新しい傾向は、老人の趣味に一致することを最も純粹と見做し、最も無気力な、自慰的な人間探求に過った亢奮を感じている。不動のもの永遠のものは已に亡びている。われわれは変化の中に、発展の一過程の中に、反撥から創造へ向う人間を探究し創りつづけてゆかなければならぬ (新らしき文学、時事新報、昭八・五)。

安吾は「日本文学の新しい傾向」を、「老人の趣味」、「最も無気力」、「自慰的な人間探究」と批判しているが、彼が批判したのはそれだけではない。安吾は「従来の末梢的な新興文学と称するものを否定し、プロレタリア文学を否定し無気力な老人趣味的文学を否定」している。安吾は、「人性観察に伝統を持たない」日本文学の硬直化した精神を受け入れることができなかつただけでなく、最新の日本文学の「新らしさ」が、「新らしさ」を誤らしめ、同時に文学を過らしめ」という点において、それらを受け入れることができなかつた。日本文学の伝統には、ある種の新しさがなかつただけでなく、芸術に必要な「反撥精神」や「時代創造的な激しい意志」もなかつたのである。安吾はそのような日本文学の伝統を批判しながら、新たな文学の枠組みをつくり出そうとしていた。「反撥から創造へ向う人間を探究し創」ることは、そういうことである。安吾がここで問題にしたのは、文学に「反撥精神」、「時代創造的な激しい意志」が備わっているか否かという点である。この点において、安吾が目指した「新らしき文学」と、彼が否定した日本文学の伝統の間には、必然的に対立が生じていたのである。

こうして安吾と日本文学の伝統との間には、明確なコントラストが生じていた。それゆえ、安吾は日本文学史上において、特異な存在になっている。安吾は生涯を通して、日本文学の枠を越えて、日本哲学の問題に対しても「反撥精神」、「時代創造的な激しい意志」を持ち続けた。安吾は、「新らしき文学」だけでなく、「人間の感情

に対する新しい批判の確立、憎しみや愛や悲しみ怒りを最も厳格に追求」し、「神によって許されじとも我によっては許さるる底の、生命の道徳を確立」(無題、紀元、昭九・九)しようとしたのである。

一方で、日本人は、道徳の中で思考することを好む。安吾はそれを批判した。「日本人の如く、軽々しく他人の立場を計量し思惑を働かせて、同情し、寛大となり、諦らめ、いい加減のところでは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でありますまい」(同右)。日本人は、自己の「真剣な情熱」を隠し、「いい加減のところではヒラリと利他的な安手な悟りへ身を翻す」。日本人が真に生きるために必要なのは、自己に「不誠実」な日本の道徳ではなく、「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」(同右)ところにある、新しい価値観(「生命の道徳」)なのである。

ただし、安吾の批判の矛先は、日本道徳そのものに向けられたのではない。「枯淡の風格」や「さび」というような、道徳に寄りかかる観照的な日本人の人生態度に対して向けられたのである。観照的な人生態度は、日本の道徳を、疑うことのできない絶対的な前提と見なすだけでなく、また自ら道徳的な「健全」を装うことによつて、自己の人生に対する認識をも絶対化する。

「枯淡の風格」とか「さび」というものを私は認めることができる。これは要するに全く逃避的な態度であつて、この態

度が成り立つ反面には人間の本道が肉や慾や死生の葛藤の中にあり、人は常住この葛藤にまきこまれて悩み苦しんでいることを示している。ところが「枯淡なる風格」とか「さび」とかの人生に向う態度は、この肉や慾の葛藤をそのまま肯定し、ちつとも作爲は加えずに、しかも自身はそこから傷や痛みを受けない、ということをもって至上の境地とするのである。虫がいい、という言葉種も、このへんのところへ来ると莊嚴にさえ見えるから愉快である（枯淡の風格を排す、作品、昭一〇・五）。

眞の人生（「人間の本道」）には、「肉や慾や死生の葛藤」がある。人間は、眞に生きようとすれば、「この葛藤にまきこまれて悩み苦しむ。だが、「枯淡なる風格」とか「さび」とかの人生に向う態度」は、「肉や慾や死生の葛藤」に「苦悩」することがない。むしろ、「苦悩」しないことを「至上の境地」とする。「枯淡なる風格」とか「さび」とかの人生に向う態度」から見れば、「年をとると物分りが良くな」り、「他人のことを考へ、慾がなくなる」ことは、道徳的に「健全」であるが、一方で、「肉や慾や死生の葛藤」に「苦悩」することは、道徳的に「不健全」であった。こうした人生観から、「肉や慾や死生の葛藤」で生じる「苦悩」に、正面から向き合うことは、必然的に不可能である。安吾は、人間が眞に生きることよって生じる、「肉や慾や死生の葛藤」による「苦悩」に対して、いかに正面から向き合うかということを考えていた。その安

吾にとつて、「枯淡なる風格」とか「さび」とかの人生に向う態度は、人生を眞に生きようとする意志の喪失を意味した。それは、人生の「苦悩」からは逃避する態度であり、また、人生から距離を置き、安全なところから観照する態度であった。

そのような人生態度に対して、安吾は「時々日本人であることにウンザリ」していた。というのも、安吾でさえ、日本の道徳の「愚かしいことに重々気付き、又憎んでいても、長い習慣から脱けでることができ」なかったからである（日本人に就て、作品、昭一〇・七）。安吾が「ウンザリ」するという時、それは、彼が日本道徳の「愚かしい」、「長い習慣」から抜け出したいということを強調している。そうした「長い習慣」から抜け出せないもどかしさは、安吾に一生つき纏った。

もし自己の外側の価値（道徳）を承認したとしても、人間とその人生がすぐさま自己の外側の価値体系に回収されることを意味しない。しかし、その自己の外側の価値に寄りかかり、そこに安住すれば、「肉や慾や死生の葛藤」で生じる「苦悩」を苦悩することなく、むしろそれを隠蔽してしまう。そのことよって、人間と人生との関係は切断されてしまうのだ。人間と人生との眞の関係は、自己の人生における「肉や慾や死生の葛藤」で生じる「苦悩」を正しく苦悩し、「人間生きるから死ぬまで持つて生れた身体が一つである以上は、せいぜい自分一人のためにのみ、慾ばった生き方をすべき」（枯淡の風格を排す）という緊張関係によつてはじめて生まれるので



ある。その緊張関係をつくり出すことができるのが、安吾のいう「毒々しいまでの徹底したエゴイズム」である。

日本人は自己の人生を真に生きたいとしても、実際には他者と同調しようとする。そうした「愚かしい」、「長い習慣」から抜け出さなければならぬ。このことが、安吾の人生観の在り方を決定しているのである。「本音を割りだせば誰だつて自分一人だ、自分一人の声を空虚な理想や社会的関心なぞというものに先廻りの邪魔をされることなく耳を澄して正しく聞きわけらるべきである。自分の本音を雑音なしに聞きだすことさえ、今日の我々には甚だ至難な業だと思ふ」(同右)。人生は、「本音を割りだせば誰だつて自分一人」だという事実にもかかわらず、われわれ日本人は「自分の本音を雑音なしに聞きだすことさえ」困難であるという逆説的な問題を、安吾はわれわれに示しているのだ。

### (三)「生活」という視座

人間が「生活」を通じて見える「世界」とは、いかなるものか。例えば、ある者は、自己の「生活」から世界を眺めている。また別のある者は、その「生活」から「世界」を眺めている。その人が生きていく「生活」によって、見える「世界」はそれぞれ異なっている。人間の認識は生きている「生活」によって変化する。安吾は、そういう視座を「日本文化私観」の中で提示している。

例えば、安吾は「日本文化私観」の冒頭で、次のようにいっている。

僕は日本の古代文化に就て殆んど知識を持っていない。ブルノ・タウトが絶讃する桂離宮も見たことがなく、玉泉も大雅堂も竹田も鉄斎も知らないのである。況んや、秦蔵六だの竹源齋師など名前すら聞いたことがなく、第一、めったに旅行することがないので、祖国のあの町この村も、風俗も、山河も知らないのだ。タウトによれば日本に於ける最も俗悪な都市だという新潟市に僕は生れ、彼の蔑み嫌うところの上野から銀座への街、ネオン・サインを僕は愛す。茶の湯の方式など全然知らない代りには、猥りに酔い痴れることをのみ知り、孤独の家居にいて、床の間などというものに一顧を与えたこともない。けれども、そのような僕の生活が、祖国の光輝ある古代文化の伝統を見失ったという理由で、貧困なものだとは考えていない(然し、ほかの理由で、貧困だという内省には悩まされていないのだが) (『日本文化私観』)。

安吾の「生活」は、「上野から銀座への街、ネオン・サイン」を愛し、「茶の湯の方式など全然知らない」、「床の間などというものに一顧を与えたこともない」という世俗的なものであった。安吾の「生活」という視座から見れば、タウトのいう日本の「古代文化の伝統」は、現実の「生活」から遊離した、自己の外側の価値に過ぎ

ない。タウトの「古代文化の伝統」は、「桂離宮」や「玉泉」などに象徴されるように、客観的に存在しているものとして信じられている。だが、個々の「生活」を規定するような、一元的で客観的な価値（「古代文化の伝統」）など存在しないはずだ。

また、安吾は次のような例も挙げている。ジャン・コクトー (Jean Cocteau) が来日した際、多くの日本人は和服を着ていなかった。そのことについて、コクトーは「日本が母国の伝統を忘れ、欧米化に汲々たる有様を嘆いた」(同右)。そのコクトーに対して、安吾はこう批判する。フランス人は「伝統の遺産を受継いできたが、祖国の伝統を生むべきものが、又、彼等自身に外ならぬことを全然知らない」。「伝統とは何か？ 国民性とは何か？ 日本人には必然の性格があつて、どうしても和服を発明し、それを着なければならぬような決定的な素因があるのだろうか」(同右)と。

確かに、われわれは「伝統」が客観的に存在すると考えることがある。しかし、それらは、後付けの「説明」でしかない。客観的に「伝統」が存在し、「説明」があるのではなく、「伝統」という「説明」が存在するだけである。安吾がいうように、「伝統とか、国民性」とよばれるものには、そのような「欺瞞」が隠されている。というのも、本来「祖国の伝統を生むべきもの」は、その国で「生活」する人間自身に他ならないからである。そのような視座から安吾は、日本で議論されている「伝統」の「欺瞞」性に鋭く切り込んでいく。「説明づけられた精神から日本が生れる筈もなく、又、日

本精神というものが説明づけられる筈もない。日本人の生活が健康でありさえすれば、日本そのものが健康だ」(同右)。

安吾は「日本文化私観」の中で、「伝統」が「全滅」しても構わないという激しい内容を繰り返している。例えば、「伝統の貫禄だけでは、永遠の生命を維持することはできない」。「貫禄を維持するだけの実質がなければ、やがては亡びる外に仕方がない。問題は、伝統や貫禄ではなく、実質だ」(同右)など。「伝統」は、自己の外側の価値である。それゆえ、たとえそれらが「全滅」したとしても、われわれの「生活」は滅びることはない。自己の外側の価値に拠つた「生活」には、「必要」に基づいた内側からの欲求がない。そのような欲求がない「生活」は、脆弱である。そうではなく、むしろ、自己の「必要」に従つた、「生活」上の自己更新をすることこそ重要なのだ。安吾が強調したかったのは、そのことである。「我々に大切なのは「生活の必要」だけで、古代文化が全滅しても、生活は亡びず、生活自体が亡びない限り、我々の独自性は健康なのである。なぜなら、我々自体の必要と、必要に応じた欲求を失わないからである」(同右)。安吾が「生活の必要」という時、それは、人間が「伝統」に拠つて生きるのではなく、「生活の必要」に基づいて自己更新すべきだ、ということをしているのである。

安吾が「日本文化私観」を書いた頃、彼は自己の「生活」(人生)を弱くする思考様式と闘つていた。それは、安吾が二〇代後半から三〇代にかけて、日本の各地に「放浪」していた時のことである。

安吾が「放浪」していたのは、蒲田、伏見、取手、そして小田原など。「放浪」中の安吾の生活は、「細く長く生きることは性来私のにくむところで、私は浪費のあげくに三日間ぐらい水を飲んで暮さねばならなかったり下宿や食堂の借金の催促で夜逃げに及ばねばならなかったり」（いづこへ、新小説、昭二・十）するような「苦痛」を伴った「生活」だった。だが、安吾にとつて、この「放浪」自体は重要なことではない。重要なのは、それが「精神の放浪」であったことである。その時のことを、安吾はこう書いている。「私は友達から放浪児と言われる。なるほどこのところ数年は定まる家もなく旅やら食客やら転々としたが、関東をめぐる狭小な地域で、放浪などと言うほどのものではない。地上の放浪に比べたなら私の精神の放浪の方が余程ひどくもあり苦痛でもあった」（流浪の追憶、都新聞、昭一・三三）。安吾は「苦痛」な「精神の放浪」状態にあつて、というより、むしろ「精神の放浪」状態であればあるほど、自己の内に「生活」する力（生きる力）を見出していく。半ば意図的に「三日間ぐらい水を飲んで暮」し、「借金の催促で夜逃げ」しなければならぬような「生活」を送り、「苦痛」な「精神の放浪」状態の中にあつても、自己の内にある「生活」する力を見出す、こうした安吾の精神力は並ではない。しかし、これは、単に安吾に根性があるとかいうことではなく、安吾は彼独自の思考によって、人生上のマイナスを「生活」する力に転じる法を会得していたのである。

人生上のマイナスを「生活」する力（生きる力）に変える。安吾

は、いかにしてそのような思考をし得たのか。それは「生活」との対決によってである。今日においてもなお、日本の知識界では「生活の必要」から遊離した「哲学」（思想）の問題が議論されている。この問題について、例えば、務台理作は次のように説明している。「思想は元来生きものであつてつねに一般民衆の生活意識の中にその根を下ろし、その思想のたたかいと成長のために必要なエネルギーをそこからつねに供給するべきものである。このエネルギーの汲み上げがなければ思想は枯渇して、たんなる知識—肉体のない知識になつてしまう」<sup>⑩</sup>。務台が指摘しているように、日本の「哲学」（思想）は、ほとんど「生活の必要」から生じていない。それゆえ、「哲学」を持たない日本人は自己の外側に存在する、「たんなる知識」、「肉体のない知識」に頼ることになる。しかし、それでは真に自己の「生活」を追求することはできない。真に「生活」するため、日本人は自己の「生活」と「哲学」との関係を考えなければならぬのである。なぜなら、務台もいうように「思想のたたかいと成長のために必要なエネルギーをそこからつねに供給するべきもの」だからである。

ただ、安吾も日本における「生活」と「哲学」の問題を論理的に理解していたわけではない。安吾はそれを直感的に感じ取っていたに過ぎない。それは「日本文化私観」の、寺が先にあつて、坊主が後にあるという思考様式への批判の中にも表れている。

俗なる人は俗に、小なる人は小に、俗なるまま小なるままの  
各々の悲願を、まっとうに生きる姿がなつかしい。芸術も亦そ  
うである。まっとうでなければならぬ。寺があつて、後に、坊  
主があるのではなく、坊主があつて、寺があるのだ。寺がなく  
とも、良寛は存在する。若し、我々に仏教が必要ならば、それ  
は坊主が必要なので、寺が必要なのではないのである（『日本文  
化私観』）。

仏教にとって、坊主が「必要」なのであつて、寺が「必要」な  
ではない。だが、日本においては、寺が先で、坊主が後になる。こ  
うした逆転した思考は、これまでの「生活」と対決をすることなく、  
自己の「生活の必要」を自己の内に問うことのない思考様式から生  
み出される。要するに「生活の必要」を自己に問うことのない日本  
人は、「たんなる知識」、「肉体的ない知識」に拠るほかないのである。  
しかし、これは、自己の「生活」する力を弱めてしまう思考様式  
である。安吾は「文学のふるさと」（現代文学、昭一六・八）の中で、  
芥川龍之介とある農民作家とのエピソードを例に挙げてゐる。ある  
農民作家が生活苦から産まれたわが子を殺して、埋めてしまったと  
いう話を、芥川のもとへ持ってきた。芥川はこの話を読み、「あま  
り暗くて、やりきれない気持」になり、このような話が本当にある  
のか、農民作家に尋ねた。すると、農民作家は、これは自分の話だ  
といい、このことが悪いことかと芥川に尋ねた。「何事にまれ言葉

が用意されているような多才」な芥川であつたが、この質問に答え  
ることができなかった。安吾はこのエピソードについて次のように  
書いている。「芥川が突き放されたものは、やっばり、モラルを超  
えたものであります」。「芥川の想像もできないような、事実でもあ  
り、大地に根の下りた生活でもあつた。芥川はその根の下りた生活  
に、突き放されたのでしよう」（『文学のふるさと』）。

エピソード中の芥川は農民作家の問いに対して、道徳的な「生  
活」について考えた。だが、安吾はそれを否定する。ここで安吾の  
いう「突き放された」とは、道徳的に正しい「生活」などどこにも  
ない、ただそれを求めている人間が存在するだけだということだ。  
われわれが「生活」と対決し、真に自己の「生活」（人生）を追求  
するためには、まずここから思考を始めなければならない。とすれ  
ば、芥川は、農民作家の善いか悪いかという問いに対して、それに  
答えようとするのではなく、むしろそのような問いと答えを求めさ  
せるものが何かを、自己に問うべきだったのである。芥川は自己の  
外側の価値（道徳）に求めようとするのではなく、いかにして真に  
自己の「生活」を生きられるのかを、自分自身で考えなければなら  
なかつた。

芥川が求めたように、「モラル」や「社会性」に従えば、人は正  
しい「生活」をすることができるのだろうか、あるいは、自己を守  
るものとして「モラル」や「社会性」を利用してはいるだけではない  
のか。安吾は「モラルがないこと、突き放すこと」を「ふるさと」

と呼んだ。「モラルがないこと、突き放すこと、私はこれを文学の否定的な態度だとは思いません。むしろ、文学の建設的なもの、モラルとか社会性というようなのは、この「ふるさと」の上に立たなければならぬものだと思うものです」(同右)。「モラル」や「社会性」は自己の外側の価値でしかない。そのようなものが、自己の「生活」(人生)に、真の納得を与えてくれることはない。やはりそれを「突き放」し、自己の内に問うていくしかない。「モラル」や「社会性」が自己の「生活」を決めるのではなく、自分自身で自己の「生活」を考え決めていかなければならない。

実際、安吾はそうのように生きようとしていた。「私は差引計算や、バランスをとる心掛が好きではない。自分自身を潔く投げだして、それ自体の中に救いの路をもとめる以外に正しさはないではないか。それはともかく私自身のたった一つの確信だった」(「いづこへ」。安吾は「苦痛」に直面した時、「自分自身を潔く投げだし」、「それ自体の中に救いの路をもとめ」ようと「まっとう」に生きなければならぬと考えていたのである。

安吾のように「まっとう」に生きていくならば、一生のうち一度は自己が何のために生きるのかを、「哲学」的に考えたことがあるかもしれない。その過程で、「生活」の意義を見出せたとしても、人は最終的に「死」という運命から逃れることはできない。すでに見てきたように、安吾は「死」を自己の「哲学」の前提としていた。安吾は「死」について、「日本文化私観」の中で、こういつていた。

「人は必ず死ぬ。死あるがために、喜怒哀楽もあるのだろうが、いつまでたっても死なないと極つたら、退屈千万な話である。生きていくことに、特別の意義がない」(「日本文化私観」)。「有」が「無」に帰す、この「死」に対する認識こそが、「生きていることに、特別の意義」があることへの自覚につながっている。しかし、仕方なく「生活」しているだけでは、自己の「生活」から「特別の意義」を見出すことはできない。自己の「生活」に「特別の意義」を見出すためには、自己が「生活」の中で「あせりぬ」くことで、「自分の生命力」に気づく必要がある。

安吾が、ドストエフスキーを愛したのも、そうしたことがドストエフスキー作品に書かれていたからである。「私がドストエフスキーを愛するのは彼の作中人物がみんな自分の生命力を感じたいためにあせりぬいている、それが甚だなつかしいのも一因である」(「流浪の追憶」)。眼の前にある「生活」を仕方なく生きるのではなく、「あせりぬ」きながら「まっとう」に生きる。ドストエフスキーの「作中人物」が、そのように自己の「生活」を生きている点に、安吾は「甚だなつか」さを感じていたのである。

「あせりぬ」き、「まっとう」に生きている人は、自己へ「帰る」時、何のために生き、そしてどこへ向かって生きているのかを考えざるを得なくなる。その時、「必ず、ふりかえる魔物がいる」。安吾はこういつている。「帰る」ということは、不思議な魔物だ。「帰らなければ、悔いも悲しさもないのである。「帰る」以上、女房

も子供も、母もなくとも、どうしても、悔いと悲しさから逃げるこ  
とが出来ないのだ。帰るといふことの中には、必ず、ふりかえる魔  
物がある」(「日本文化私観」)。自分は何のために生き、そしてどこへ  
向かって生きているのかと考える時、人は自己に「帰ら」なければ  
ならない。自己に「帰る」と、これまでの人生における「悔いと悲  
しさ」と向き合わざるを得なくなる。というのも、どのような人生  
であれ、まったく「悔いと悲しさ」のない人生などないからである。  
人は自己に「帰る」ことで、「悔いと悲しさ」と向き合い、それを  
克服していかなければならない。だが、ただ克服するだけでは足り  
ない。人間は最終的に「死」ぬにもかかわらず、自己の「悔いと悲  
しさ」と向き合い、そして、その中から新たな「生活」の「特別な  
意義」を見出さなければならぬからだ。

自己の「悔いと悲しさ」と向き合い、その中から新しい「特別な  
意義」を見出す安吾の「生活」のやり方は、次のようなものである。  
それは、「魔術のカラクリ」なしに、自分で「生命の火」を灯すこ  
とができるか否かという自己との闘いである。例えば、安吾が三〇  
歳の時、五年間の恋人であった矢田津世子へ絶交の手紙を送った。  
この時も、安吾は自己に「帰」った。

その矢田津世子は、私のあみだした生存の原理、魔術のカラ  
クリであったのだろう。世に容れられず、といえば大きすぎる  
が、世に拗ね、人に隠れ、希望を失い、自信を失い、何がため

に生きるか目安を失い果てている私は、私の生命の火となるも  
のを魔術のカラクリに托す以外に仕方がなかったであろう。

それがカラクリであるにしても、ともかく、その二年間、私  
は矢田津世子によつて生きていた。それを生命の火としていた。  
そのバカらしさを知りながら、その夢に寄生していたのである

(三十歳、文学界、昭三・五)。

安吾も「世に容れられず」、「世に拗ね、人に隠れ、希望を失い、  
自信を失い、何がために生きるか目安を失い果てている」場合、そ  
れが真に「生命の火」とならないと理解していたとしても、「魔術  
のカラクリ」という自己の外側の価値に拠ってしまう。これは、人  
間であるならば無理からぬことだ。しかし、安吾は「そのバカらし  
さを知りながら、その夢に寄生していた」自己を自覚していた。わ  
れわれは真に「生活」をするために、いかにして「夢に寄生」する  
ことなしに、自己の力によつて「生命の火」を灯すことができるか  
が試されている。実際には、多くの人が「魔術のカラクリ」に拠つ  
て、「夢に寄生」して生きている。安吾のように、「そのバカらしさ  
を知りながら、その夢に寄生」する自己を自覚し、自己の力によつ  
て「生命の火」を灯すことができれば、われわれは自己の「生活」  
の中から、新たな「特別な意義」を見出せるのかもしれない。  
ただ、この「世界」のどこかに予め「特別な意義」があるわけ  
ではない。われわれが生きる「世界」とは「むごたらしく、救いのな

いもの」である。「生存の孤独とか、我々のふるさと」というものは、このようにむごたらしく、救いのないものでありましようか。私は、いかにも、そのように、むごたらしく、救いのないものだと思います」(「文学のふるさと」)。安吾は日本の「伝統」を含めて、あらゆる現実の「生活」から遊離した価値を信じなかった。なぜ安吾は、そのような価値を信じなかったのか。それは、人間の認識が個々人の「生活」の視座を通過している以上、それを越えた客観的で、一元的な価値など存在しないからである。ある人間の「生活」の視座を通過すれば、いかなる価値も主観的に処理されたものになる。それらの価値に「説明」が施され、あたかも自然に存在していたかのようになり固定化され、いつしか「信仰」<sup>⑩</sup>の対象になってしまうのである。そうした思考が生み出す価値の発生源を、安吾は「生活」の視座から辿っていく。この「世界」が、結局「むごたらしく、救いのないもの」だとすれば、人間が「信仰」している価値も「むごたらしく、救いのないもの」でしかない。それらによって、人間が真に救われることはない。安吾による「生活」の視座というアプローチをすれば、このような「世界」観が得られるのだ。一見すれば、これはニヒリスティックな「世界」観であるが、安吾は「まっとう」に「生活」するために、「魔術のカラクリ」という自己の外側の価値に拠らない、真の「生活」を追求するのである。

しかし、神のいない日本で、「魔術のカラクリ」に拠らずに「生活」しようとすれば、例えば、ある種の「日本の現代思想」<sup>⑪</sup>が示し

たように、本来「生活」することに意味や目的はない、あるいは、そのようなことを考えても仕方ないと考えるだろう。これが、自己の「生活」の根幹に関わることでたとすれば、生きることで自体に意味がないという思考に陥る。確かに考えても仕方のないことを、考えることは苦痛でしかない。人間は無意味なことに耐えることができず、そのような意味や目的のない「生活」について考えることに対しては、「シラケつつノリ、ノリつつシラケる」<sup>⑫</sup>か、「ふみとどまったりせず、とにかく逃げる」<sup>⑬</sup>という態度をとる方が楽なのかもしれない。しかし、一端このような思考に陥れば、「生活」は無意味なものになり、人は虚しさの中で生きなければならなくなる。「生活」に対する気力も失ってしまう。その場合、人間は自ら「死」を選ぶ場合さえあり得る。こうした思考を破壊するために、自らが真に何を欲するのか、その「生活の必要」を徹底的に追求する必要があるのだ。たとえ「生活」が「むごたらしく、救いのないもの」であっても、「生活の必要」を徹底することで、真に自己が欲するものが出現してくるはずだ。だが、ここで、「シラケつつノリ、ノリつつシラケる」か、「ふみとどまったりせず、とにかく逃げ」たりすれば、耐え難い状態になる。そうではなく、安吾はこれを克服した先に、真の新たな「生活」を予感する。

漠然とした哀愁は畢竟するにその漠然とした形のまま死か生かの分岐点まで押しつめ突きつめて行くよりほかに仕方がない

悲しさなのだ。その極まった分岐点で死を選ぶなら、それはそれで仕方がない。併しもし生きることを選ぶなら、(選ぶというよりもそのときには生きる力と化するであろうが)まことに生き生きとした文学はそこから出発するのだと私は考えている。ドストエフスキーがそうだったのだ。彼の文学は悲願それ自体ではなく、それが極点に於て生きることに向き直ったところから出発したものであった。生き生きとした真に新たな倫理はそこから誕生してくるに違いない。従而、私は悲願そのものには余り多くを期待しない。我々の時代の多くの若者がこの悲願に追われはじめている。併しその多くの人が途中で誤魔化す、極めて安易な習慣的な考察法へその人生観の方向を逃がして下う、又ある人はその極点へ押しつめぬうちに極めてこれも習慣的な自殺を企ててしまったりする。この悲願を真に正しく押しつめることは甚だ難しいのだ。併しやがてこの悲願を正しく渡りきった向う側から新しい文学が生まれくるだろうと私は確信している(悲願に就て、作品、昭一〇・三)。

「生活」上の「漠然とした哀愁」は、真に深く大きい。それは人を「漠然とした形のまま死か生かの分岐点」にまで追い詰めるほどのものだ。だが、安吾はいう。「もし生きることを選ぶなら」、「まことに生き生きとした文学はそこから出発するのだ」と。自己の「生活」の中には、「漠然とした哀愁」があるが、「生きることに向

き直ったところ」に真の「生活」がある。

安吾にとって、「生活」(人生)とはある種の闘いであった。「生活」する過程で、自ら「死」を選ぶほどの「漠然とした哀愁」を感じることもあるだろう。安吾がいうように、これを「途中で誤魔化す、極めて安易な習慣的な考察法」をしたり、「習慣的な自殺を企ててしまった」りすれば、われわれは、短い人生で何も得ることができないだろう。今、自己の「生活」に対して「漠然とした哀愁」を感じたとしても、それを「極点へ押しつめ」、「この悲願を正しく渡りきった向う側」に真の「生活」があるのである。

安吾の「生活」という視座は、ニヒリスティックであるにもかかわらず、「日本の現代思想」とは異なる。安吾のそれは、単に近代的主体を「脱構築」するというのは異なる。むしろ、「脱構築」の有効性を否定はしない。だが、いかにして真に「生活」し、自己の人生を肯定することができるのかと問う時、「脱構築」するだけでは、「生活」の「特別な意義」を見出すことができず、それゆえ自己の人生を肯定することができない。再び自己に「帰」り、「漠然とした哀愁」と闘い、それを克服しなければ、真に「生活」することはできない。安吾を読むことは「シラケつつノリ、ノリつつシラケる」、「ふみとどまつたりせず、とにかく逃げる」、そのような人々に、正解とはいえないが、自己の「生活」を見つめ直す機会を与えてくれる。安吾の「生活」という視座とは、そのような「哲学」なのだ。と私は思う。



(四) おわりに

安吾における「生活」の本義は、「文化」、「伝統」／「生活」という文化論的な枠組みだけでは捉えきれない。安吾のそれは、むしろ哲学的なものである。安吾が「生活」という時、彼が重視したのは、人が「生活」する過程で遭遇する「苦悩」を、いかにして克服していくか、ということである。いい換えれば、自己の「生活」(人生)を再構築していくことである。そのために、自己の「生活の必要」を、自己の内に問い、真の自己と真の「生活」を発見していくことが重要になる。

安吾の場合、「書く」という行為が特に重要であった。「書いたとき、書くことが生活であった。このことは疑えない」、「私は然し、生きていくから、書くだけで、私は、とにかく、生きており、生きつづけるつもりでいるのだ」(私は誰?、新生、昭三・三三)。安吾は「書く」ことで、真の自己と真の「生活」を形成しようとした。安吾が「書く」時に追求したのが「必要」だった。「美しく見せるための一行があってもならぬ。美は、特に美を意識して成された所からは生れてこない。どうしても書かねばならぬこと、書く必要のあること、ただ、そのやむべからざる必要にのみ応じて、書きつくされなければならぬ」。「そうして、この「やむべからざる実質」がもとめた所の独自の形態が、美を生むのだ」(「日本文化私観」)。「必要」こそが、「美」を生み出す。このような思考は重要である。というのも、「必要」から離れた言葉は、やがて「たんなる知識」、「肉体のない知

識」に化してしまうからだ。

ところが、安吾には「生活」上のあらゆる「苦悩」を、自力で克服しなければならぬという主張がある。安吾の思考には、他者理解の不可能性が根底にあるからだ。例えば、安吾はこういつている。「世に理解せられざることは、文学のみならんや、人すべての宿命ではないか。人はすべて理解せられることを欲し、そして理解されてはいないのだ」(私は誰?)。だが、自己の「生活」を再構築する時、安易に他力を求めることがなければ、他者に助力を求めることがあっても良いのでないだろうか。

人間が「人間」たり得る条件は、各個人が還元不可能な価値を有しているということである。還元不可能な人間存在である自己と他者の関係は、相衝突するものではなく、むしろ相互補完的になっている。そのことについて、その分析方法や認識の仕方は、哲学者(思想家)によって異なるが、他者との何らかの関係において、自己という存在が成立していると考えられる点では、ほとんどの哲学者の間で共通している。例えば、イマヌエル・カント (Immanuel Kant) は『人倫の形而上学の基礎づけ』の中で、次のようにいつている。「汝の人格ならびに他のあらゆる人の人格における人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行なせよ」<sup>5)</sup>。カントは、「人間」が皆理性的であり、各個人の自由と意志が平等に認められるべきと考える。理性的な意志を有し自由である自己は、他者の自由や意志をも認めなければな

らないという観念を有する。それにより、人間の平等という観念も有するのである。各個人は「人間自体がもつ目的性」ゆえに、たとえ自己が他者の「目的」となったとしても、「目的」としての人間は、皆平等にその自由と意志が認められる。したがって、そのような意味で、自己と他者との相互補完的關係（人間の平等）が保たれているのである。こうした考えは、自己が還元不可能な至上の存在であるという認識と自己以外の他者の存在に対する認識なしには成立し得ない。

確かに、自己の「生活」（人生）をいかに生きるかは、自分自身で決めることだ。だが、そこに到達するための、還元不可能な存在である自己の「生活」の再構築には、自己と相互補完的關係にある他者の存在も必要である。しかし、安吾は、他者理解が不可能だと考えていたため、他者に助力を求めることを嫌った。この他者理解というものが、安吾の「哲学」には欠如している。この点に注意すれば、安吾の「哲学」は、多くの日本人にとって必要な思考の資源になり得るのである。

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）に拠った。

② 山本明「安吾の生活重視思想―戦後体験における太宰治とのちがひ」（『国文学 解釈と教材の研究』、學燈社、昭五四に所収）二九

頁

③ 西川長夫の「二つの『日本文化私観』―ブルーノ・タウトと坂口安吾」（『増補 国境の越え方―国民国家論序説』、平凡社ライブラリー、平一三に収録）三二六頁

④ 同右 三二五頁

⑤ 柄谷行人『坂口安吾と中上健次』、講談社文芸文庫、平一八、二七頁

⑥ 花田俊典「悲願について―坂口安吾「日本文化私観」再考」（『九大日文』、九州大学日本語学会、平一五に所収）

⑦ 同右

⑧ 花田 前掲論文

⑨ 西田幾多郎「知識の客観性について」（『西田幾多郎全集』第九巻、岩波書店、平一四に収録）四六一頁

⑩ 務台理作「学究時代の思い出」（『務台理作著作集』第五巻、こぶし書房、平一三に収録）、三〇〇頁

⑪ 丸山真男『日本の思想』（岩波新書、昭三六）の中で、「理論信仰」について次のように説明している。「自由な主体が厳密な方法的自覚にたつて、対象を概念的に整序し、不断の検証を通じてこれを再構成してゆく精神」が、「日本の思想」には欠如している。そのため、「現実からの抽象化作用よりも、抽象化された結果が重視される。それによって理論や概念はフィクションとしての意味を失ってかえって一種の現実に転化されてしまう」（五八頁）。

- ⑫ 仲正昌樹『日本の現代思想』（NHKブックス、平一八）を参照。本論での「日本の現代思想」とは、仲正が説明するような、一九八〇年代に注目された思想のことを指す。これらの思想は、突然八〇年代に現れたのではなく、それ以前の日本式「マルクス主義の代替」としての意味合いがふくまれている（二三頁）。「日本の現代思想」を体現するのは、『なんとなく、クリスタル』の正隆のような「バカみたいになって一つのこと熱中」して物事を考えたりしないけれど、「頭の中は空っぽ」ではなく、「醒め切っているわけではない」というような中途半端な若者である」（二五八頁）。
- ⑬ 浅田彰『構造と力―記号論を超えて』、勁草書房、昭五八、六頁
- ⑭ 浅田彰『逃走論―スキズ・キッズの冒険』、ちくま文庫、昭六一、一一頁
- ⑮ カント著／深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』（『カント全集』第七巻、理想社、昭四〇に収録）七五頁

## The philosophical meaning of “Life”

KOIKE, Akira

Generally, We have considered Ango's “Nihon Bunka Shikan (日本文化私観)” as the work of anti-traditionalism. Can we understand it as anti-traditionalism? It isn't the right solution. How should we understand it? Generally speaking, we read his works from the point of view of "corruption (墮落)". However, it is his thought of medium-term. It isn't through his life.

What is his consistent philosophical thinking? This is thinking about living “Life”. A thorough philosophical thinking about “Life” is the role of philosophy. Japanese philosophy has aimed for understanding Japanese’ “Life”. Through this work, he didn't take a defiant attitude toward Japanese tradition. He tried to make it clear where Real life is different from Japanese tradition praised by “Bruno Taut”. And he thought about the Japanese “Life”.