

「哲学すること」と「生きること」

谷口 孝男

Philosophieren und Leben

Takao TANIGUCHI

Abstract

Die Einheit des Philosophierens und Lebens bedeutet praktisch, dass man ohne Philosophieren nicht leben kann, umgekehrt ohne Leben nicht philosophieren kann.

第一章 思想への出立

やはり、初めから、端緒から出発しよう。そもそも思想（イデオロギー）というものは、私たち人間にとって、いかにする仕方で立ち現われてくるものなのであろうか。そして、思想というものは、私たち人間に関するいかなる事態を指し示そうとするものなのであろうか。いな、私はなにゆえに、思想というものに関心を抱き、それについて問いを立てたり、またその問いに答えようとしたりしているのか。

一つの身近な事例、シンガーソングライター《中島みゆき》の精神の歩み、に即した仕方で、思想の原初的な姿、思想の原姿、したがって思想の原理構成を見定めておきたい。ここでは、中島みゆき論のようなものは、ぜんぜん意図されていない。だが、事例にすぎないから、中島の精神の歩みはどうでもいいものとはけっして言えない。彼女の精神の遍歴が、それほど平坦なものでなかったことは、歴然としている。彼女の精神の歩み方、彼女の思想へのたどり着き方を捉え、これを事例として、思想そのものに向かおう。なぜ、中島みゆきでなければならないのか、との質問ないし抗議は、原理的に不可能であろう。中島は、私にとって、内的必然なのである。

第一節 絶望から希望への反転

吉本隆明は大庭みな子との対談の、ここぞという段で、こう言った。

「大庭さん、映画なんか見ていてさ、涙ながすことあるでしょう。それでいて、文学の上では残酷というのは欺瞞だと思うんですよ。そういう残酷がりというのは純情にすぎると思うんです。」
（『素人の時代』、1983年、角川書店）

私は、吉本のこの意見に、少しばかり時間はかかったが、最終的には同意した。自分のことを話すのは好きではないけれども、文章の流れを考慮して、必要最小限、自分のことに触れておき

たい。1975年（26歳）頃から、私が心から信じていた思想（マルクス＝レーニン主義と呼ばれたスターリン主義、および党派）に亀裂が走り始めた。思想の混迷は、ただちに日常生活の混乱というか乱脈につながった。私は、深刻な危機のなかにあった。

その頃の私の精神のありようは、たとえば、つぎの一文に窺うことができるように思う。

「札幌の中心部を底流する地下街が、忽然と瓦解せる暗渠と化すのを、目撃したことはないか。にんげんの存在を重たくする聴覚は乱調である。地底に沈められたにんげんたちの呻吟の声は、ディスコと球場の喧騒にかき消され、かれらの砕かれた相貌は、厚化粧と流行服の奥に秘匿される。かれらが地底へ噴出したなみだは、漫画的な物象による痙攣的な爆笑の涙にくもらされる。にんげんが自身の重量を確かめる触覚がほとんど麻痺する。感官の軽量化は、しかし、時代の仕業である。わたくしたちは、時代の支配の流れに拮抗して立つ。気持ちのよい軽やかな波々に身を漂わせることなく、ごつごつとした頑なな存在として、底から、騒々しくかつ異様に流れる水面を、全感官をひきしめて、否定的に感受する。持続する否定的感受性をもって存在化することの悲しみは、耐えられねばならない悲しみではあるだろう。」（1982年）

札幌の地下街は明るいけれども暗い、いな、明るいがゆえに暗いと思ひなす、否定的感受性の実感は、その頃の私の全存在の頼みであり、また証でもあった。山田洋次の映画をみると、涙がよく出た。私は、泣きながら、ぜったい泣かないぞ、泣いてたまるか、と妻に訴えたのであった。こんな明るく健やかな精神に負けてはならぬ、からめとられてはならぬ、否定的感受性を曇らされてはならぬ、と意地を張っていたわけである（山田洋次の映画は単純に「明るく健やかな精神」から作られてはいない）。私は当時、否定性、受苦性のただなかに成り立ちゆく哲学をめざしていた。明るいこと、爽やかなこと、健やかなこと——それらは人間の真の根底たる否定性（悲しみ、苦しみ）をまぎらわし、おおいかくし、だいなしにする。それらから自分を徹底して切り離しておかねばならない。明るく、爽やかで、健やかな《常識》への対決行為としてしか、あるいはその対決行為をとおすことでしか、哲学は自己を存立させることはできない。哲学は《常識》から身を避け、おのれの生を清く、美しく保つことは許されない。哲学はその生まれも育ちも、そして死も、《常識》のなか——「世のなか」——なのだ。哲学とは、《常識》の明るさ、昼の明るさのまっただなかを《提灯》を手をしっかりもって歩いてゆく覚悟のことである。

哲学が、いわば、ねじり手でしか手をつなぎあえない《常識》について、いま少し立ち入って考えてみたい。私は学生時代の初期から、マルクスやレーニン、マルクス主義やマルクス＝レーニン主義を、自分の世界観（思想）の拠り所とすべく願望していた。しかし、総じてマルクス主義というものを「お勉強」するほどに、マルクス主義の思想の要石である「人民大衆のために」「労働者階級のために」という平らかな、すべらかな気持ちに、不快な亀裂が幾条も走るようになった。人民大衆・労働者階級《のために》しているマルクス主義研究が、私を、他ならぬ人民大衆・労働者階級から遠ざけ、離反させてしまうのである。これはどう見ても、私の活動は「自己疎外」的性格を有することを認めざるをえなかった。この自己疎外問題は、私自身としては、——というのは、これは人民大衆・労働者階級にとっては、いわば関係のない話にすぎないからであるが——かなり重大な心配事であった。マルクスとエンゲルスは、つぎのように言っている。

「この階級 [プロレタリアート] は、社会の利益をうけることなしに社会のあらゆる重荷をおわなければならない、社会からおしだされ、あらゆる他の階級にたいするもっとも決定的な対立へ

おいやられる。この階級は、すべての社会成員のうちの多数者をかたちづくり、そしてそこから一つの根本的な革命の必然性についての意識すなわち共産主義的意識がでてくる。この意識はもちろんまた、この階級の地位を察知することによって、他の諸階級のあいだにもかたちづくられることができる。」(『ドイツ・イデオロギー』、古在由重訳、岩波文庫)

まだ、ほんとうに何も知らない学生時代にでも、この文章は好きだった。「この意識はもちろんまた、この階級の地位を察知することによって、他の諸階級のあいだにもかたちづくられることができる。」私たちだって共産主義的意識をもつことができるし、またもってよいのだ、というふうに受け取られた。そして、このような共産主義的意識に導かれて「お勉強」してゆくうちに、深刻な自己疎外に陥ったというわけである。

この自己疎外問題を考察するなかで、私は《意識論的構え》という言葉を発見した。というよりも、『精神現象学』のヘーゲル、フロイト、ハイデガー、見田宗介らの読書圏において、私はあるとき、突如といった仕方で、《意識論的構え》という言葉に憑依されたのである。とりつかれたわけである。たとえば、同じ山を見ている、私に見える山の姿と画家ゴッホに見える姿は、たぶん違うであろう。あるいは、私はテニスを例にして、同一のプレイヤーにたいして、隙がないと思う人もあれば、隙だらけと思う人もあるであろう、と考えた。レーニンの『唯物論と経験批判論』に従って、人間の意識は「存在の反映」である(これを反映論という)と思い込んでいた私には、文字どおり衝撃的な開眼であった。反映論は「共産主義的意識」のヤスリというか試金石なのであった。その思想的厳しさは、経験した者にしか、おそらく分からないであろう。衝撃的という言葉は、けっしておおげさではないのである。私の世界は異変した。この意識の地殻変動のことを、あざやかに思い出すことができる。「世界は、私の意識に対して存在するがままに、存在する。」哲学の知識は何もなかったけれど、私は生涯、この根本命題を離すまいと決心していた。決心しながら、毎晩、酒を飲みほしていた。もう一度だけくりかえすが、このレーニン反映論からの逸脱もしくは離脱は、ヘーゲルの読書後のことである。修士論文はヘーゲルであったから、この異変は、遅くとも25~27歳に生じたものと思われる。ところで、マルクスはつぎのように述べたことがある。

「プロレタリアートは、はげしくはあるが彼をきたえる労働の学校をむだに卒業するわけではない。あれまたこれのプロレタリアが、あるいは全プロレタリアートそのものが、さしあたり何を目的としておもいうかべているかが問題なのではない。問題はプロレタリアートが何であるか、また彼の存在におうじて歴史的に何をどのように余儀なくされているか、ということである。」(『聖家族』、大月版『マルクス=エンゲルス全集2』)

マルクスにおいてははじめから、個人の主体的責任という視点がない次第がよく分かる文章ではないであろうか。『聖家族』は、マルクス26歳のときの、エンゲルスとの共著である。一般に、「~である(存在)」ことから、そのままストレートに、「~であるべし(当為ないし価値)」は導き出せない、と言われる。カントによれば、「人間は動物的であり、理性的である」が、その事実判断から、「人間は理性的であるべし」あるいは「人間は動物的であるべし」という価値判断は導出されえないのである。普通はいちいち意識されなければ、たんなる事実判断から価値判断の定立(価値設定)にいたる「間」には深淵が存在するのである。カントの例を用いて説明すれば、多くの人は「人間は理性的であるべし」と考える(価値判断する)であろうが、「人間は

動物的であるべし」と考える（価値判断する）人は少数派ではないであろうか。私たちは、たしかに、「人間は動物的であり、理性的である」と考えている。これは事実に関する判断であるから、たとえば脳の科学を用いれば、この事実判断が正しいことは証明可能、少なくとも原理的には証明可能なのである。これにたいして、価値判断のほうは、その正誤（善悪）をいかなる科学によっても決定できない。私たちひとりひとりが価値判断するしかない。価値判断は、効用的なもの、美的なもの、趣味的なもの、総じて事柄の「よい・わるい」に関する判断（考え）であるが、他に倫理的価値判断がある。事実判断の正誤（真偽）は検証されることができる。それにたいして、価値判断の正誤（善悪）はいかにしても検証できない。すなわち、もっとも重要な判断基準が、自然のなかに書き込まれていないのである。だから検証はされないけれど、それでも私たちは、時々刻々、価値判断している。普通のばあいならば、私たちは《常識》を判断基準にして、価値判断している。私たちにおいて、私たちの代わりに、常識が判断を下し、そしてその判断の指令する行動（言葉も含めた言動の全体）が私たちの役割になる。このようなばあい、私たちはみずからの主人としてでなく、みずからの奴隷としてふるまっている、と言えるであろう。みずから自発的に行動しているのか、たんに他のものによって行動させられているのか、他人には分からなくとも、しかし自分には分かるはずである。行動には責任がつきものである。殺人には死刑がつきものである。常識に従った行動であっても、責任は行動の主体にある。なぜなら、常識という価値判断基準を受け入れたのは、他の誰でもない当人だからである。いわば、当人はおのれの自由のなかで、常識を選択したのである。こういう他律的価値判断にもとづく他律的行動を、ほんとうに人間の自由と呼べるであろうか。カントが疑義を呈したのは、まさにこのことなのである。

主体的責任ということにかかわって、価値判断について述べた。マルクスにもどれば、かれは「存在（である）」から「当為（であるべし）」を直接に導出している。主体的責任とは、ひとりひとりの人間が行う、「存在」から「当為」への自律的決断のことなのである。マルクスには、このひとりひとりの主体的責任の思想がない、と言えよう。不当な批判ではないであろう。どうして、こうなるのであろうか。「あれまたはこのプロレタリアが、あるいは全プロレタリアートそのものが、さしあたり何を目的としておもうかべているか」はだいたいな問題であるし、いっそうはっきり言えば、「さしあたり何を目的としておもうかべているか」こそが問題であろう。ここでのマルクスの言い分に従えば、マルクス主義（頭脳）と労働者階級（心臓）は「外的関係」に立つことになるのではないか。「あれまたはこれのプロレタリア」、ひとりひとりの人間が、あまりにも軽く扱われているのではあるまいか。ひとりひとりのプロレタリアは、かけがえない絶対的価値（尊厳性）をもつ目的自体としての人格（ペルゾーン）なのではないか。マルクスにおいて成立した、個的人格性を廃棄した集合としてのプロレタリアートの立場は、ジェルジ・ルカーチの歴史の主体としてのプロレタリアート（『歴史と階級意識』）や、レーニンの「住民大衆の活動」（「カール・マルクス」）に受け継がれてゆくことになった。

マルクスの26歳頃の『経済学・哲学草稿』は、『聖家族』と同時期の作品であるにもかかわらず、重要な考え方（思想）が示唆されている、と思う。

「これまでの、私の知りえた範囲での「疎外された労働」論の解釈に共通して欠落しているのは、意識経験という実践的＝理論的方法の自覚がないこと、したがって、この第三規定の中心である「人間は類的存在者である」という規定が、いったい誰に対して存在しているのか、という問題意識〔意識論的構え〕が欠けている。暗々に前提されているのは、それが、「マルクスに対して」（ヘーゲル精神現象学の用語では、「ワレワレに対して（フェール・ウンス））存在してい

るといふことで、当該の疎外された労働者の意識自身に対して（ヘーゲルの「当事意識に対して（フュール・エス）」）どうなのか、という意識論的問題群が欠けている。この〈フュール・エス〉の意識論的構えを失えば、マルクスの理論は労働者に外から偶然的な仕方です「注入（レーニン）」されるだけで、労働者とマルクスの理論は、恣意的な外挿的關係に後退することになるであろう。」（1979年）

マルクスの理論を《哲学》、労働者を《常識》と読まれたい。労働者は「革命的本能」（エンゲルス）などもっていない。労働者という社会的存在によって革命運動へのアンガージュマンの決断へと「余儀なくされて」などいない。労働者の、いや人間すべてのほんとうの悲しみと苦しみへの自覚は、人間に生きる意味を獲得させる。自己否定に媒介されないと、まっとうな生き方はできない。労働者の常識とのたたかいとをとおしてのみ、哲学はみずから生きてあることができる。哲学は、〈フュール・エス〉の意識の事実、〈フュール・エス〉の意識論的切実さの人間学的重量をとことんまで思い知ったうえで、ねじり手で、ねじりねじられしながら、手をつかんでなさない決意をする。この哲学と常識、マルクス主義と労働者大衆の關係の問題は、かの実生活における活動的自己疎外に促されて、私が、自分の頭で、自分のこととして考えた、最初の思想問題であった。この問題こそ、マルクス主義思想の要石でもあるし、また同時につまづきの石でもある。

哲学は常識と「食うか食われるか」の闘争を遂行しなければならない。どこでどう「道を踏みはずした」ものか、私の革命運動は、かの自己疎外からの解放をめざして、常識との対決に向かった。提灯を手にもて、と私は自分に言い聞かせた。地下街はますます嘔吐になっていった。常識を殺せ。ただやみくもに、やたらに、むやみに、そう自分に叫んでいた。毎晩、浴びるように酒を飲んだ。胸が苦しくて、仕方なかった。観念の空転は精神を暗やみに突き放つ。それなりに清純であった私の青春は、ここで終わった。倫理学の成立根拠は反倫理だなどとうそぶいていた。否定だ、受苦だ、絶望だ。否定のための否定、受苦のための受苦、絶望のための絶望。それが、私の生きている全部であった。あの精神を表現する筆が、私にはない。三田誠広の『Mの世界』のような生に似ていたかも知れない。

ヘーゲル『精神現象学』「第二章 知覚と物」は、常識なるものの思考枠組を紛砕しようとする。すなわち、「物の意識（物的意識）」の解体をめざしている。私はその概略をつぎのように圧縮したことがある。

「旧来の諸体制を貫通する普遍的な抑圧体制は《常識》に支えられている。日常生活の存続という命題は、《常識》に体制への同一化、矛盾の回避を強いる。矛盾（裂け目）への直視は、体制からの離落（一揆的非日常性）へ通じるから、《常識》は肯定的同一性の思考へと自らを囲い込む。／ヘーゲル『精神現象学』「第二章 知覚と物」は、こうした文脈において、現代にどのようなメッセージを送り届けているのであろうか。／ヘーゲルは、現象学的方法の実行形態である対話的自己吟味に《常識》を誘い込み、体制のルーティーンからひとまず《常識》を切り離し、《常識》をして自らの存立基盤を解体させる。《常識》とひとくちに言っても漠としているが、ヘーゲルは《常識》の思考様式に着目し、それを「多くの性質をもった物」を知る「知覚」として析出する。／知覚はすでにそこに差し出されて存在するもの（物＝事実）の知であり、差し出した媒介の働き（思想＝現実性）には関知しない。知覚はまた諸物の繋がりにも関知しない。このように知覚は、縦と横の両媒介を秘匿する直接的な物の知である。存在からこの両媒介を奪い

とり、それを物化してしまうものこそ、性質の認識である。諸性質の羅列（Auch）による形容詞的認識の視界には、直接的な、正面的な物どもが、乱雑にころがっている。こうした視界には、矛盾は存在しない。／ヘーゲルは、現象学的方法に則って、知覚と物のうちに秘匿された諸矛盾に着目し、直接的なものの同一性思考そのものを、内在的に批判吟味し、解体しようとする。」（1982年）

常識を殺す、というのである。常識のなかからしか、哲学は生い立ちえないのだから、哲学が、哲学として生きてゆくためには、「オトウサンナンカキリコロセ！オカアサンナンカキリコロセ！ミンナキリコロセ！」（丸山薫）。デカルトのコギトへの道程を、遙かに思う。これまで自分がそのなかに生まれ育てられしてきた町の風景——山があり、川が流れ、家々が並び、広場があり、坂道があり、田畑があり、林や藪があり等々とした風景、そしてそこに自分の住拠もあり、その一帯を親しみつつ自由に動きまわっていた風景——を、そこに住み慣れていた自分（自己）をも含めて解体せよ、無化せよ。コギトは、いまや、荒野にひとり立つ。コギトは自分ひとりで荒野を耕し、川を引き、木を植え、広場を作り、家を建てようとする絶対的意志である。

デカルトは「われわれはすべて一人前の人間であるまえに子供であった」（『方法序説』）と言った。私がたまたまかかった常識とは、教えられた思想（イデオロギー）なのであった。常識に対決する哲学とは、自分自身の頭で考え、自分自身の眼で確かめることのできる、——少なくとも、そうする努力はしていると自分にたいして説得できる、自前の自律的思想なのではなかったか。しかし、私は、実相においては、20代から30代にかけて、マルクシストとして、常識と哲学の格闘という、以上に披瀝したごとき、まさなる混沌のなかを生きた。実生活は、観念以上に、混沌であった。宿醉のない朝は一日とて、なかった。いつしか、私は、多量の酒の連続のなかで、アル中の病魔に襲われた。

冒頭の吉本隆明の言は、ほんとうに身にしみた。「欺瞞」「残酷がり」「純情にすぎる」——これらの言葉は全身にこたえた。それらの言葉が眼にとびこんできたとき、私は、わけのわからないなにか底知れぬ力によって、身体がもちあげられたような気がした。身体から、憑物がぼろりととれて、私は、身も心もさっぱりした、かのような気がした。吉本は、同じ対談のなかで、つきつめて絶望にいたる必要性とともに、「絶望からの還り道」をみつめることの重要性を教えた。この言こそは、私にとって、まさに《救い》であった。しかし、その後も、いぜん、混沌のなかを、うろついていた。そうではあるものの、空転しつづける観念と実生活は、少しずつ、堅固なものを握りしめる手応えを覚えはじめた。いったい、何が問題なのであったか。マルクス主義か、プロレタリアートか、哲学か、常識か、自分が生きていることか、いったい、問題は何であったのか。全部、問題であった。では、問題の中心は、何であったのか。常識として攻撃されたのは、過去の私の思想であった。過去の私の思想の中心は、何であったか。それは、スターリニズムであった。いまだから、客観的に描写できるが、混沌の渦中においては、問題の所在地はまったく不鮮明であった。しかし、これ以上の空転は、身の危険、というよりも、精神の危険をまねくおそれを感じた。

「山麓の二人

二つに裂けて傾く磐梯山の裏山は
 険しく八月の頭上の空に目をみはり
 裾野とほく靡いて波うち

芒ぼうぼうと人をうづめる
 半ば狂へる妻は草を藉いて坐し
 わたくしの手に重くもたれて
 泣きやまぬ童女のやうに慟哭する
 —わたしもうぢき駄目になる
 意識を襲ふ宿命の鬼にさらはれて
 のがれる途無き魂との別離
 その不可抗の予感
 —わたしもうぢき駄目になる
 涙にぬれた手に山風が冷たく触れる
 わたくしは黙って妻の姿に見入る
 意識の境から最後にふり返って
 わたくしに縋る
 この妻をとりもどすすが今は世に無い
 わたくしの心はこの時二つに裂けて脱落し
 関として二人をつつむこの天地と一つになった。

昭和13.6」

伊藤信吉によると、「磐梯山の裏側に当る地点で、その山容は明治21年（1888）の爆発によって二つに裂けた形に見える」とのことである。二つに裂けた山は「智恵子夫人が正気と狂気の境にあって、その意識を二つに引き裂かれたこと」の象徴である。彼女の精神分裂症は昭和6年（1931）夏にはじまった。「わたしはもうぢき駄目になる」と慟哭したとき、智恵子夫人は意識の世界の向う側へ「宿命の鬼にさらはれ」ようとしていた。（以上、伊藤信吉の『詩のふるさと』[新潮文庫]による）佐藤春夫『小説 智恵子抄』（角川文庫）を読んでみる。

「不意にむせび泣きはじめた智恵子は、いきなり光太郎の腕に重たく身を投げかけ、すすり泣きはますます激しくなって、ついに声を放って光太郎の膝に突き伏した。驚いた光太郎ははじめ片手はその肩を抱いてかるく打つように、片手は智恵子のまるい頬を愛撫しつつ、言葉を尽くして童女に対するようにあやしていたが、いよいよ高まっていくばかりの智恵子の慟哭はいつまでもやまず、その哭声の下から、とぎれとぎれ言うのに耳を傾けてやっと聴きとったところは

「わたしもうぢきだめになる」

という謎のような予言であった。光太郎はすぐには理解しえず、

「わたしもうぢきだめになる」

ともう一度自分で自分の心に繰り返してきかせて、

意識の襲ふ宿命の鬼にさらはれて

のがれる途無き魂との別離

その不可抗の予感

それを智恵子が

「わたしどうじきだめになる」

という一語に洩らしているのだとはじめて気がついた光太郎は、前面に二つに裂けて傾く磐梯山を改めて見据え、智恵子の涙にぬれたわが手に山風が冷たく触れるのを感じつつ、黙って小きぎみに揺れている智恵子の白い襟首にのぞき入りながら、ここに哭き伏している己の妻が可憐にも、

意識の境から最後にふり返って
わたくしに縋る

と知っても、

この妻をとりにどすすべが今は世に無い

この絶望のために光太郎の心は磐梯山の頂のように二つに裂けて彼の身内から消え失せてしまい、とりとめもない空とひろびろとしたこの高原の野山とのなかに自己を見失い、呆然自失した光太郎は寂莫として静まりかえった心のなかに物を考える力もなかった。電気のように彼の全身を貫いて天地がジーンと鳴っているのを光太郎は感じた。」

「わたしもうぢき駄目になる」——これは、私の実感でもあった。もう、じゅうぶんに悩んだ。もう、これくらいで、いいじゃないか。太宰治は「人間のプライドの究極の立脚点は、あれにも、これにも死ぬほど苦しんだ事があります、と言い切れる自覚ではないか」と言う（『東京八景』）。私が生きることは、カントやヘーゲルがどれほど理解できたか、という次元とはまったく別の次元にある。たしかに、「言い切れる自覚」は主観的なものと評論できるであろう。しかし、太宰は「死ぬほど苦しんだ」のである。それ以上にも苦しめば、ほんとうに「駄目になる」しかない。私は、「もうぢき駄目になる」と実感しながらも、「絶望からの還り道」につくことが、なかなかできなかった。まだ、「あれにも、これにも死ぬほど苦しんだ」と言えない。私が中島みゆきに出会ったのは、この頃のことであった。中島も、私と同じく、もがいていた。しかし、彼女は、もがきぬいたあげく、絶望の渦巻、混沌のメビウスの輪を、すでに突き抜けていた。私は、感動した。私は、励まされた。悩みたりない思いを抱きながらも、私は、否定から肯定へ、受苦から情熱へ、絶望から希望へ、私の意識の最後の境から、身をよじって、反転させようと意志した。私はスターリニズムの批判を決意したのである。

思想の第一の経験は、絶望から希望への反転に他ならない。ヘーゲルは、こう言っている。

「しかしながら精神の生というものは、死を避け荒廃からおのれを清く保つ生のことではなくして、死に耐え死のただなかに己れを保つ生のことである。精神がその真実態をうるのは、ただ絶対の四分五裂のただなかにありながら、そのうちに己れ自身を見出すことのみによっている。精神がかかる威力であるのは、我々が或るものについて、「これは無である」とか「これは偽である」とか言うだけで、それをもう片付けて何か他のものに移って行くときに我々がするように、否定的なものから目をそむけるときの肯定的なものとしてのことではない。そうでなく精神がかかる威力であるのは、ただ否定的なものを面と向ってまざまざと見詰め、そのそばに足を止めることにのみよっている。しかしこの足を止めるということこそは、否定的なものを存在に転換

するところの魔法の力なのである。」(『精神現象学』)

「魔法の力」は、否定を否定する力、否定の否定としての、真の肯定の力と言い換えてよいであろう。「魔法の力」とは、意識の最後の境から、身をよじって、笑いながら、振り帰ろうとする思考と意志のことであり、絶望から希望への、わけのわからない、無理やりの反転への思考と意志のことなのである。

第二節 思想することへの花束——「あぶな坂」考——

それでは、中島みゆきにおける、絶望から希望への反転、すなわち思想への出立のいでたちを考察してみよう。

「あぶな坂
あぶな坂を越えたところに
あたしは住んでいる
坂を越えてくる人たちは
みんな けがをしてくる
橋をこわした おまえのせいと
口をそろえて なじるけど
遠いふるさとで 傷ついた言いわけに
坂を 落ちてくるのが ここからは見える

今日も だれか 哀れな男が
坂を ころげ落ちる
あたしは すぐ 迎えにでかける
花束を 抱いて
おまえがこんなにやさしくすると
いつまでたっても 帰れない
遠いふるさとは おちぶれた男の名を
呼んでなどいないのが ここからは見える

今日も坂は だれかの痛みで
紅く 染まっている
紅い花に 魅かれて だれかが
今日も ころげ落ちる
おまえの服が あんまり紅い
この目を くらませる
遠いかなたから あたしの黒い喪服を
目印にしたのが ここからは見える」

「あぶな坂」は、中島のファースト・アルバム『私の声が聞こえますか』(1976.4.25)の劈頭に配された曲である。シンガーソングライターとして生きてゆく決意と、なによりもシンガーソ

ングライターとしての資質の高さと深さを、覚悟的に示してみせた曲である。音楽的解釈と詩的注釈は、私には不可能である。

さて、私は、中島の曲の思想のみを考えるだけである。「あぶな坂」は難解な曲であり、近寄り難い。私は、何度聴いたことであろう。しかし、この曲の思想が分からなくては、中島みゆきという詩人は理解されえない、と思っていた。

「あぶな坂」はいったい何が言いたいのであろうか。中島の世界のキー・ワードのひとつは、「ふるさと」である。彼女の用いる「ふるさと」は、思想にかかわるテクニカル・タームである。あらかじめ、まとめて言うておくと、彼女の「ふるさと」には二つの意味がある。過去の「ふるさと」と未来の「ふるさと」の二つである。この二つの「ふるさと」は、デカルトとヘーゲルについての知識があれば、理解しやすい。

デカルトのコギトは、過去の「ふるさと」との対決のなかから、生まれ出た。過去の「ふるさと」の無邪気な自信は、生きるマクシーメ（カント）の他律性のゆえであった。過去の「ふるさと」は、自立した大人になる前の、育てられ、教えられた「生き方」である。教え込まれた「生き方」が他律的として嫌悪され、疑わしいと懷疑される。騙されて生きてきたのではないかと不安になり、おそれおののく。ほんとうの自分に背いて生きてきたのではないかと焦燥にかられる。「ばかな連中だけが確信をもち、決心がついている」とモンテーニュの『エッセー』は言う。人間らしさ、男らしさや女らしさ、夫らしさや妻らしさ、いろいろの「らしさ」は、価値判断の基準、行動の原則（マクシーメ）、すなわち人生の羅針盤である。だから、誰でも「らしさ」を所持している。そうでないと、生きることは不可能だからである。その羅針盤が役に立たなくなり、行くあてもなく、荒波に翻弄され、苦悩する経験をする人のみが思想なるものへと誘われる。その人は、疑問をもつ。人間にはものを考える力が与えられている。人は誰でも、この考える力によって自分の人生を導く。これまでの「らしさ」は、ほんとうの「らしさ」ではなかったのではないか。それまで信じていた「らしさ」は瓦礫となる。この瓦礫の下から、思想は生まれるのである。

「あぶな坂」とは、思想にいたる急坂な道のことである。坂道の頂上は、それまでの「らしさ」への見切りである。「坂を越えてくる人たち」、「坂をころげ落ちる」人たちは、「みんな けがをしてくる」。「けが」とは傷心のことである。「遠いふるさとで 傷ついた言いわけに／坂を落ちてくる」。過去の「ふるさと」に傷ついた。愛する女性の抱く「男らしさと女らしさと人間らしさ」が、自分の信じていた「男らしさと女らしさと人間らしさ」と衝突して、男は失恋した。男は「遠い子供のふるさと」のために、失恋したのである。少なくとも、男はそう考えた。思想の坂への自発的転落に歩を進めた男は、「遠い子供のふるさと」から見れば、ふるさとの人々を見捨て去った「おちぶれた男」であり、ふるさとの人々と彼を見捨て去る。

しかし、この「哀れな男」は「黒い喪服」の女に迎えられ、花束を贈られる。この女は、失恋した女とちがう「女らしさと男らしさと人間らしさ」のなかに生きている。「おまえがこんなやさしくすると／いつまでたっても 帰れない」。「だれかの痛みで／紅く 染まっている」坂の落下地点は、人生のあるどん底である。思想への励ましと促しは嬉しいけれども、いつまでも、このような「異国」に滞在していることもできない。過去の「ふるさと」に訣別し、その結果、死の坂を転落したが、転落のどん底から、自分の坂を見つけて上り、未来の「ふるさと」、未来の自分の姿をつかまなければならない。ほんとうの自分の発見ないし選択のさい、人は「抽象（捨象）」、「比較」、「省略」というかたちの思考を働かせる。ある生き方の抽象と選択は、その他の生き方との比較のなかで、自分の生き方以外の捨象と省略を意味しているであろう。ある女性を愛することは、他のすべての女性を、異性としては愛さないことである。生き方は愛する女性に

似ている。およそ選択はパーフェクトでありえない。なにかを選択するさい、私たちはプラス、マイナスの総合判断をする。完全無欠の選択肢は、現実には存在しない。そのことは、人間の限界なのである。完全無欠でないこと、限界は、ふつう有限性と呼ばれる。岩崎武雄は、人間がその有限性をとことん自覚する哲学的姿勢を「人間の立場」（たとえば、『倫理学』有斐閣）と名づけた。これは、カントやフォイエルバッハの立場でもあろう。人間は有限の存在者である。だから、生き方の選択も、完璧は望むべくもない。しかし、そうであればこそ、悩むのである。もし人間が無限絶対のものならば、悩むこともないのではなからうか。さらに言えば、選び取った自分の生き方が、絶対に、客観的に「正しい」などという保証は、原理的にない、のである。だから、私たちは「ある思想ないし世界観、思想家の見解にのめり込むのが人間の知性にとって必ずしも名誉でない」ことを、心得ておく必要がある（佐々木毅『人類の知的遺産24・アキアヴェッリ』講談社）。これと同じことを、宇都宮芳明『ヤスパース』（清水書院）も言いたかったのであろう。

「それに分析哲学やマルクス主義や実存主義へといった分化は、事象の領域のちがいに根ざした科学の分化とはちがって、ただ視野の狭さを物語るだけのものであり、もし哲学者がすすんで自分の思想をある主義として表明するならば、それはもはや一種の自殺行為であろう。」

思想を仕事にしていようとしていまいとにかかわらず、特定の思想、特定の主義主張、特定の考え方に囚われることは、たんなる「視野の狭さ」にすぎないと自覚すべきであろう。ソクラテスは「善く生きる」ために考えた（プラトン『クリトン』）。ソクラテスは「自分自身をできるだけ善い人になるようにする」（プラトン『ソクラテスの弁明』）ために、自分の「生活の吟味」（同）を行う人であった。彼は「吟味のない生活というものは人間の生きる生活ではない」（同）とさえ考えていた。思想は、自分が「善く生きる」ために求められる。特定の偏狭な思想のために、自分の人生があるわけではないであろう。あくまでも、この自分の人生のための思想、である。既成特定の思想の「物神崇拜」は、自分の人生の固有性の廃棄のうえに成立する。

なお、「黒い喪服」は過去の「ふるさと」の死を祝福するにふさわしい服装、と見ることができよう。

だいたいの意味は、以上のごときものであろう、と思う。中島みゆきは、思想する人を愛する。思想することが、人間のほんとうの生き方だと、思っているからである。「遠いふるさと」は《常識》と、だいたい重なる。常識を殺す人に、中島は花束をあげるのである。こんなにすてきな女性がいるのである。

第三節 折り返される人生—「傾斜」一考

「あぶな坂」も「傾斜」も坂である。中島は坂のイメージを好むのであろうか。

「傾斜

傾斜10度の坂道を

腰の曲がった老婆が 少しずつのぼってゆく

紫色の風呂敷包みは

また少しまた少し 重くなったようだ

彼女の自慢だった足は

うすい草履の上で 横すべり横すべり

のぼれども のぼれども
どこへも着きはしない そんな気がしてくるようだ

冬から春へと坂を降り 夏から夜へと坂を降り
愛から冬へと人づたい
のぼりの傾斜は けわしくなるばかり

としをとるのはステキなことです そうじゃないですか
忘れっぽいのはステキなことです そうじゃないですか
悲しい記憶の数ばかり
飽和の量より増えたなら
忘れるよりほかないじゃありませんか

息が苦しいのは きっと彼女が
出がけにしめた帯がきつすぎたのだろう
息子が彼女に邪険にするのは
きっと彼女が女房に似ているからだろう
あの子にどれだけやさしくしたかと
思い出すほど あの子は他人でもない
みせつけがましいと言われて
抜きすぎた白髪の手残りは あと少し

誰かの娘が坂を降り 誰かの女が坂を降り
愛から夜へと人づたい
のぼりの傾斜は けわしくなるばかり

としをとるのはステキなことです そうじゃないですか
忘れっぽいのはステキなことです そうじゃないですか
悲しい記憶の数ばかり
飽和の量より増えたなら
忘れるよりほかないじゃありませんか

冬から春へと坂を降り 夏から夜へと坂を降り
愛から冬へと人づたい
のぼりの傾斜は けわしくなるばかり

としをとるのはステキなことです そうじゃないですか
忘れっぽいのはステキなことです そうじゃないですか
悲しい記憶の数ばかり
飽和の量より増えたなら
忘れるよりほかないじゃありませんか」

思想における出来事としての、絶望から希望への魔術的転回は、一回かぎりの人生における異変としての節目と、よく符合しているようである。思想が現実の人間の思想としてしかありえない以上、思想と人生がどこかで連結していることは、当然なことであるかも知れない。中島は、この「傾斜」——「坂」であるが——において、人生には《往路》と《帰路》がある、と言うのである。これは、どういうことであろうか。

老婆は「老醜の坂」を足どり重く、少しずつ「のぼってゆく」とき、「誰かの娘が坂を降り誰かの女が坂を降り」するのを見る。かつて、老婆も、誰かの娘、誰かの女として、青春の坂をかけ降りていったであろう。青春の坂は下り坂と見立てられる。それにたいして、老醜の坂は上り坂とイメージされる。ふつうの観念は、ちょうどこの反対であって、青春はのぼり坂、そして峠を越えたら、死に向かうくんだり坂、と考える。水を求めて谷底におりてゆき、喉の渴きを癒して、おりた道を、こんどはのぼる。

余談を挿めば、私が中島の魂と触れたのは、この「傾斜」をとおして、であった。「傾斜」は『寒水魚』（1982.3.24）というアルバムに収められた曲である。吉本隆明のいう、絶望への道程と絶望からの帰り道と、「傾斜」が、私のなかで重なった。絶望へくんだり、反転して、希望へとのぼる。

さて、中島によれば、人は死に向かって、一直線上を歩むのではない。人生には、山あり谷あり、ということ、言うのでもない。誰かの娘、誰かの女は、人生のどこかで、坂の尽きるところにいたり、そのときから、降りてきたのと同じ坂を、死に向かつてのぼりはじめる。老醜ののぼり坂は「のぼれども のぼれども／どこへも着きはしない そんな気がしてくる」。だから、「のぼりの傾斜は けわしくなるばかり」なのである。中島の見るところ、人生に往路と帰路があり、しかも人生行路のありさまは「往きはよいよい、帰りはこわい」なのである。「傾斜」の人生観は、人生を円環として捉える。人生は出発点から、出発点をめざして、つまり出発点を終着点として、歩まれる。人生は、マラソン・コースを行く。そして、このコース上のどこかの地点もしくは時点に、《折り返し点》が確かにあるはずだ、と言うのである。中島が直覚し、予感した、円環としての人生観は、私にもよく分かる、気がする。

かえりの上り坂を老醜の厳しい坂と見た点に、中島のしたたかさがうまく表現されているように思う。老醜は「年をとって、容姿あるいは精神の醜くなること」と『国語辞典』にある。老醜という言葉は、中島は用いていない。しかし、曲全体をつかめば、老婆には老醜の気配濃厚と見て、まずまちがいではないであろう。では、中島は希望にいたる青春のくんだり坂と絶望にいたる老醜ののぼり坂を主張するのであるか。希望に胸ふくらませて下りて行くくんだり坂ではあるが、誰もが知るように、その坂には希望の挫折が待ち構えている。青春の坂は、本質的に、挫折と絶望に向かうくんだり坂なのである。老醜の坂は、私にはまだ分からない。中島の主張とちがうかも知れないけれど、私は老いののぼり坂は、確かに厳しいとは想像しているが、本質的に、希望に向かう坂としたいと思う。現象的には、中島の言うとおりでであろう。しかし、そのような自然の現象の因果性に、実践理性は自由の因果性を対置するであろう。老醜ではなく、老いる美、老いればこそその人間美というものがある。私は、慰めからではなく、本気で言うのである。このことを、中島は認めるであろう、と思う。

私の問題意識に引き寄せて「傾斜」の主題を顕勢化すれば、往路と帰路の《折り返し点》が問題になる。人は、自分で自分の折り返し点を設定する。折り返し点とは、人が自分の存在の本質を自覚する地点、時点のことである。自分が存在することの、何であるか、を知る地点、時点である。有限にして固有な自分一身の可能性のすべてが消え去るという仕方でたった一つの現実を

つかむ、そのときが折り返し点になる。そのとき、さまざまな思いをこめて、こう生きることこそわが人生、わが人生はこう生きるほかない、と決意する。最初、人は、きわめてナイーブに生きてゆくであろう。おそらく、人は、自分を超えた運命によって、ある生き方へと駆り立てられるのであろう。もちろん、当人の自由と責任をとおすかたちにおいて、である。運命の責任と個人の責任は、正確に半分半分である。ともあれ、人は、このような状況において、複数の人生の進路、複数の人生の可能性のあいだをたゆたうであろう。私の思うに、人は、自分の人生の進路と可能性について、じつは、就職と結婚の後からはじめて、ほんとうに悩むのである。人生は春夏秋冬（一季節20年）となぞらえることができると思えるが、人生の季節はけっしてめぐらない。一度きり、である。だいたい、人生の進路の最終決着は、晩夏から初秋にかけて、はかられるのではなからうか。自分が自分たるの根拠をつかむことが、進路の確定をなす。もはや、いままでのように、嬉しがっても、笑っても、悲しんでも、泣いても、悩んでも、絶望したりも、していられなくなる。そういう、とある地点、とある時点、すなわち折り返し点に引き寄せられてゆく。そのとき、ほんとうの地獄が開いている。折り返し点は、一瞬ではなく、ながくつづくために、点は圏域と言うほうが、より正確であるかも知れない。折り返しの圏内から、人は誰でも、自分なりの仕方、身をよじて、這い出る。笑いを笑い、悲しみを悲しみ、絶望を絶望する。かんとんに、人は、自分が青年から大人にならずして生きてゆけないことを、身にしみて体験する。みずから思想するのは、この転機において、であろう。個人の主体的責任が、ほんとうに切実に意識されるのも、この時期ないし時機においてなのである。

より詳しく考えてみよう。ヘーゲルは、つぎのように述べている。

「なぜと言って、この[意識の経験の]道程においてこの意識は自分が真理であることを喪失するのだからである。したがって、この道程は疑惑（ツヴァイフェル）の道程と見なされることができはするが、しかし、もっと厳密に言えば絶望（フェアツヴァイフルング）の道程である。」（『精神現象学』）

疑惑は前進途上に生じるものであろうが、絶望は前進も後退もできないところに生じる、というか、前進も後退もなしえないということそのものなのである。折り返し点は、当人の意識が、自分の人生が行きつくところまで行きついたらと思いついた《地の果て》なのである。地の果ての先は、当人の意識の向こう岸、当人の意識の彼方にしかないのである。地の果て、最果ては、人間の能力一般によって、設定されるのではない。最果ては各人各様であり、みずから自分の地の果てを限界づける他ないのである。地の果てといっても、宗谷岬や知床岬に観光案内されて行くのではない。太宰治の言うように、「死ぬほど苦しんだ」と、自分が自分にたいして「言い切れる」かどうか、であろう。もうそれ以上は無理である、と諦観するとき、人は折り返し点、折り返し圏内から、這い出た、と見るのであろう。これは、たんなる存在的出来事ではなく、その人の本質的出来事である。その人間のかたちをつくる、あるいはその人間の生存根拠を基礎づける出来事である。意識の最後の境、である。ヘーゲルもまた、これの坂道をくだりくだって、それが尽きた地点から、つまり絶望の絶望、否定の否定としての帰路ののぼり坂をこれから歩む、その人生を折り返す身構え、身支度を、『精神現象学』において整えたわけである。折り返すというのは、自己の本質に立ち返ること、帰還すること、自己内反省することにほかならない。

「傾斜」の帰路は、のぼり坂である。「のぼりの傾斜は けわしくなるばかり」である。確かに、

人は、絶望を絶望して、希望をつかんだ。残りのいっさいの可能性、いっさいの希望、いっさいの選択肢の喪失の代償として、たった一つの《希望》を確保した。希望とは何か。希望とは、その人の人生の本質次元、境位、存立場のことである。人は、死なないかぎり、そして死ねないかぎり、生きてゆく。坂をくだる娘や女が明るく、健やかに、足軽に、歩を進めえたのは、絶望と、絶望の絶望、すなわち希望、傾斜の帰り坂とを、予感していたからなのであろうか。帰路は、いつか来た道であるから、安心であるというか保守的なのであるが、「往きはよいよい 帰りはこわい」のである。人生、だいたいこんなものだという体験がなくては、けわしい坂道はのほれまい。だから、晩夏から初秋にかけての時期になるのである。傾斜のけわしさは、人生のほんとうの充実を意味しえるものでありえる。すなわち、帰路は各人の人生を全うする道程であり、その人の本質がかけられた、のっぴきならないものだから、まさしく「決死の覚悟」において迎るのである。本質が見えたら、人生がつまらないものになるように思えるのも、一面の事実ではあろう。しかし、往路の地の果ては、あくまでも、希望の帰路にむかう折り返し点としてあった。帰路は、ぜんぜんちがう。自分が、ほんとうの自分になる。ほんとうの自分、ほんとうの人生は「のほれどものほれども／どごへも着きはしない」と思わせるのである。大人は青春の笑いを笑い、青春の悲しみを悲しみ、青春の絶望を絶望するのである。大人の「紫色の風呂敷包み」は年とともに、少しずつ重くなってゆくことであろう。「彼女の自慢だった足は／うすい草履の上で 横すべり横すべり」する悲しみを味わうことであろう。「悲しい記憶の数ばかり／飽和の量より増え」つづけるであろう。しかし、それは、帰路の一面であり、しかも帰路の本質の一面なのでもない。孔子の不惑、知命、耳順は、どうであろうか。カントのつぎのような述懐はどうであろうか。

「人間が完全なその理性使用に達する年代は、熟練（任意の意図のための技術的能力）に関してはほぼ二十代に、伶俐（他の人間を自分の意図のために、用いること）に関しては四十代に、最後に知恵の年代は六十代に、それぞれ定められよう。だが最後の時期においては、知恵はむしろ前二期にあらゆる愚かさを洞察するという、消極的なものである。つまりそこでは、『いかにして本当によく生きるべきであったかを、いまにいたってはじめて学んだときに死ななければならぬとは残念だ』と言っているのである。」（『人間学』、これはカント74歳のとき、出版された、引用は宇都宮芳明『哲学の視座』[弘文堂] 60頁から）

カントは「馬鹿は死ななきゃ、直らない」とつぶやいているみたいだ。私が孔子とカントにふれたのは、往路よりも帰路のほうが「こわい」ことを確認するためである。中島のいうように「悲しい」ものであろう。カントのいうように「後悔」することであろう。ほんとうの悲しさも後悔も、覚悟的に帰路を歩むがゆえに生じる。すべてひっくるめて、人はおのれの人生の《本質》の実現に、心をくだく。人はおのれの存在の《本質》の現実化のために、死ぬ迄、せわしく立ち回らなければならない。本質は存在との格闘をへて自己を確立し、そして自己の現実化と実在化、すなわち真なる存在化へ立ち向かう（ヘーゲル『論理学』）。

中島の「傾斜」から、往路、折り返し点、帰路からなる、円環みtainな人生像を引き出しても、それほど強引な解釈でもないと思われる。往路とは絶望にいたる下り坂、折り返し点で身をよじり向き直す、そして絶望から希望にいたる上り坂の帰路。絶望の正体は、希望であった。自然の因果の生命の消滅など、なんらの問題にもならない。「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（孔子）。自分の生の本質が、希望と呼ばれるのである。そして、自分の生の本質の喪失が、絶望と呼ばれるのである。やはり、問題はデカルト的なのである。

第四節 ふるさと憧憬—「ホームにて」考—

中島みゆきの思想には、二つの「ふるさと」がある、と言った。サード・アルバム『あ・り・が・と・う』（1977.6.25）に収められた曲「ホームにて」は、未来の「ふるさと」を憧憬する。下り坂の果てを、まだ降りたばかりの、折り返し圏域のはじまりのあたりでもあろうか。

「ホームにて
 ふるさとへ 向かう最終に
 乗れる人は 急ぎなさいと
 やさしい やさしい声の 駅長が
 街なかに 叫ぶ
 振り向けば 空色の汽車は
 いま ドアが閉まりかけて
 灯りともる 窓の中では 帰りびとが笑う
 走りだせば 間に合うだろう

かざり荷物を ふり捨てて
 街に 街に挨拶を
 振り向けば ドアは閉まる

振り向けば 空色の汽車は
 いま ドアが閉まりかけて
 灯りともる 窓の中では 帰りびとが笑う
 ふるさとは 走り続けた ホームの果て
 叩き続けた 窓ガラスの果て
 そして 手のひらに残るのは
 白い煙と乗車券
 涙の数 ため息の数 溜まってゆく空色のキップ
 ネオンライトでは 燃やせない
 ふるさと行きの乗車券

たそがれには 彷徨う街に
 心は 今夜も ホームに たたずんでいる

ネオンライトでは 燃やせない
 ふるさと行きの乗車券

ネオンライトでは 燃やせない
 ふるさと行きの乗車券」

ここでは、中島の帰路につく身支度の仕方を、見てみよう。中島の、おそらく良質といってよい、

感覚というか感受性、感性は、「反対物の一致」を捉えるところにある。たとえば、「あした天気になれ」という曲（アルバム『臨月』1981.3.5，所収）には、

「愛が好きです 愛が好きです
あした孤独になれ」

「雨が好きです 雨が好きです
あした天気
雨が好きです 雨が好きです
あした天気になれ」

という詩がある。私は、中島のこの弁証法的資質を愛する。単純ではなく、つむじ曲がりなのである。従順ではなく、ひと癖も、ふた癖もある。誠実さ、率直さ、純粹さ、清潔さは、ただそれだけのものとしては、かならずしも羨まれるものでもなからう。不誠実さ（疑問）を内包しない誠実さ、不純をくぐりぬけていない純粹さ、汚濁を乗り越えていない清潔さには、グレコの「マグダラのマリア」に見られる神秘的魅力は存在しえない。一般に、《即目的なもの》は、それほど高価ではない。「反対物の一致」として定立されたものは、対立と矛盾の緊張を内蔵しているのだから、なにかただならぬ気配を漂わせ、人をたいらかな惰眠から目覚めさせるようである。

この曲の情景はかなり具象的だと言えるが、内容は難解である。灯りともる汽車のなかで、いま、「帰りびと」が笑っている。盆か正月にでも、家族がうちそろって故郷に帰る。ルーティーン・ワークから解放された安堵感、久しぶりの帰郷に胸はずみ、笑みがこぼれる。子供たちは、はしゃぎあい、ふざけあいしている。中島がこのような帰郷の情景を描いていないことは、まったく確かなことである。では、「ホームにて」は、何を歌うのであろうか。

この曲の内部にいたるエントランスは、「駅長」の呼び声の異様さに、耳を疑うことであろう。「ふるさとへ 向かう最終に／乗れる人は 急ぎなさいと／やさしい やさしい声の駅長が／街なかに 叫ぶ」のである。人ははたして、やさしい、やさしい声で「叫ぶ」ことができるのであろうか。疑りぶかいことは、本質的には、いいことなのである。たとえば、デカルトの方法的懐疑のように。

ふるさとに向かう最終列車の明るさのなかで、「帰りびと」が笑っているのは、ホームのうえを右往左往する人、窓ガラスを叩き続ける人にたいしてなのである。たぶん、この人は悲しく、つらい顔をしているであろう。髪をふり乱し、搔きむしりしているはずである。酒もだいたい飲んでいらずである。「帰りびと」は、この人の姿を見て、笑う。「ふるさと」に帰りたくても帰れない人に、「帰りびと」は憐憫と優越の笑いを、軽薄にも傲慢にも、浴びせかけるわけである。

未来の「ふるさと」とは、いったい何であらうか。それは、人間存在の本質、人間存在のもっとも本来的で、もっとも固有な存立場、住処、境位、エレメント（ヘーゲル）、そして希望である。希望という本質が、あるいは本質という希望が、人間を存在させてくれる、つまり生かしてくれる。存在はきわめて雑多な、日々の営為のことである。本質的希望ないし希望的本質は、存在の雑多性の磁場、磁石、羅針盤である。魚は、水を離れては、生存できない。魚にとっては、水は自己固有の本来的存立場なのである。「水をえた魚」——その意味は、人がそこにおいて、おのれの本来固有の諸資質、諸力を、すなわち本領を展開発揮できる場・所をえた、ということであらうか。

かの「駅長」は、やさしい甘美な声色で、「ふるさと」を憧憬する人を、たぶらかし、どこに行き着くとも知れない「空色の汽車」に誘い込む。そして、「ふるさとへ 向かう最終」に乗ってしまった「帰りびと」を、けばけばしくも明るい笑いに誘導する。笑う人も、笑う人ではある。「駅長」だけの責任ではない。「労働者」や「人民大衆」に、生き方はどうの、生きがいはこうのと、やさしい声で、マスコミをとおして、毎日毎日、ヒステリックに叫んでいる「評論家やカウンセラー」が、「駅長」なのである。

「誰が悪いのかを言いあてて どうすればいいかを書きたてて

評論家やカウンセラーは米を買う

迷える子羊は彼らほど賢い者はないと思う

あとについてさえ行けば なんとかなると思う

見えることとそれができることは 別ものだよと米を買う」(中島みゆき「時刻表」、

前掲『寒水魚』所収)

中島みゆきの魅力は、うたがいもなく、その矜持、誇りの高さにある。すなわち、世間をむこうにまわして、あるいは世間を自己から放出して、あるいは世間と自己とのあいだに境界線をしっかりと引いて、自己を自己として屹立させる意志の頑強さにある。支配的体制的《常識(諸観念形態・イデオロギー)》と、その宣伝・煽動・組織者に、まっこうから敵対する叛骨の太さにある。

「僕と同じように 君も／鏡にうつしたワイシャツ姿の首を／ネクタイで締め上げて／苦悩の人が死ぬのを見届けてから／此処へ来たたのであろうか。」(吉野弘「消息」)

あまりにもぞっとしない、めめしい、なえた精神のように、思える。うつむきかげんのものを、うつむきかげんのままに表現したからと言って、どうなるものでもなかるう。中島みゆきのプライドの高さ、意志の強固さ、叛骨の硬さ、——意志的な、性格と表現は、とてもいい。

さて、「ホームにて」には、中島の、支配的常識との対決をとおした、自分固有の未来の「ふるさと」への憧憬、渴望、いな、渴仰が、よく表現されているであろう。自分も、一刻もはやく、「ふるさと」に帰りたい。帰りたいけれども、まだ帰れない。その心の葛藤にさいなまれつつ、酒を浴びながら、ネオンライトのなかを、よなよなほつつきあるく。しかし、しよせん、ネオンライトでは、帰郷への意志確立も、帰路の発見も、かなわない。誰もが、いちどはそのなかに生まれ、育てられるほかなかった支配的常識(思考と感受性の枠組み)を、その根本からうたがひ、それに敵対し、それを粉碎しなければ、自分にだけ本来的固有的思考と感受性の準拠枠を、自分自身の手と目と頭によって作成することは、おそらくできないであろう。問題は、他律的な「帰郷」を選ぶか、それとも自律的な「帰郷」を選ぶか、である。帰郷しない人間は、ひとりも存在しないからである。

「わたしはただ何かを加へるだけだ しかもわたしは何かを加へるために生きてゐるのではなく わたしの生存が過去と感じてゐる方向へ抗ふことで何かを加へてゐるにちがひないと考へてゐた」(吉村隆明「固有時との対話」)

第五節 折り返しへの意志の持続—「異国」考—

中島みゆきは、「ホームにて」において、人生の往路から帰路への折り返し点にさしかかった。そのどたんばで、中島は、身をおじろうとしてよじりえない絶体絶命の存在危機、いな本質危機において、濁流に身をおどらせ投じるほかなかった。絶望を絶望する行為としての希望は、ヨモツヒラサメの坂である。

「 異国

とめられながらも去る町ならば
ふるさとと呼ばせてもくれるだろう
ふりきることを尊びながら
旅を誘うまつりが聞こえる

二度と来るなど唾を吐く町
私がそこで生きてたことさえ
覚えもないねと町が云うなら
臨終の際にもそこは 異国だ

百年してもあたしは死ねない
あたしを埋める場所などないから
百億粒の灰になってもあたし
帰り支度をしつづける

悪口ひとつも自慢のように
ふるさとの話はあたたかい
忘れたふりを装いながらも
靴をぬぐ場所があけてある ふるさと

しがみつくにも足さえみせない
うらみつくにも袖さえみせない
泣かれるいわれもないと云うなら
あの世も地獄もあたしには 異国だ

町はあたしを死んでも呼ばない
あたしはふるさとの話に入れない
くにはどこかときかれるたびに
まだありませんと うつむく

百年してもあたしは死ねない
あたしを埋める場所などないから
百億粒の灰になってもあたし

帰り支度をしつづける

百年してもあたしは死ねない
 あたしを埋める場所などないから
 百億粒の灰になってもあたし
 帰り支度をしつづける」

この曲「異国」は、セヴンス・アルバム『生きていてもいいですか』（1980.4.5）に収められた秀作である。青春の坂道、絶望にむかう坂道、自己の存在の本質の対自化めがけてころげおちてゆく坂道、自己の存在をうちかためていた支配的常識を疑い、嫌悪しぬく坂道、自己の可能性をどこまでもあきらめきれずに探求してゆく坂道、心と身体がそこにおいて安堵できる生きる場をうろうろしながらはてしなく捜し求める坂道、こうして生きてこそ私だ、人間だ、と自他に認知させうる生き方を求めての冒険の坂道——くりかえし言えば、誰もが、程度の差はあるけれども、一度はこの坂道を下ってゆくのである。坂道の長さは、その人のもつ文化の総量によって、きまるであろう。文化とは、ほかならぬこの私にさきだって、この坂を下りていった人たちの、さまざまな歩き方、歩み具合の総計のことである。その坂のはるかな距離は、めくらでなければ見える。だがしかし、文化の客観的な総量は、文化は、各人にとって各様に存在する。誰も、自分の文化を、文化一般だと僭称しえない。文化の質の深浅も、文化の量の多寡も相違にすぎない。

まったき個性が、「普遍性」を獲得できるかどうか、いいかえれば、自己を「特殊性」として定立できるかどうかは、事前に判定不可能なのである。そして、はっきりと言え、普遍性の獲得問題など、どうでもいいのである。この自分がよく生きること、——それだけが全問題なのである。誰もが、自分の生きることとその対自的充実に配慮しておればいい。他人のことなど、ある意味で、どうでもいいのである。私が生きてあること、充実して元気に黙々として存在していることが、この私にとっての唯一の関心事、肝心要のことでありつづけなければならない。他の、この私、すなわち他人との共同における自分とか、さらには文化、国家、人類史などのなかにおける自分だとか、あまりナイーブに、その実在性を信じないほうがいい。生き方の原理にしないほうがいい。この私にとって、他人との共同が必然であるならば、それを必然とする自分を、とくと省察しておればいい。この私とは、他のいっさいのこの私や、文化・国家・人類史などから、非合理に、魔術的に、距離をとろうとする衝動もしくは欲動としてのみ、存立できたものである。他人との共同のなかに自分を埋めて、相互に責任をなすりつけあったりしては、救われたいのではないか。この私は、もし共同を求めるならば、共同の集合力——それは、この私の力の範囲を越え出る——と、それのもたらす結果に責任をとる覚悟ができていなければならないであろう。

中島みゆきは、「異国」において、彼女自身の青春の坂を、彼女固有の仕方において、下りきった、と言えよう。中島は、青春すなわち常識の「絶望と死」を経験した。青春の明るさ、爽やかさ、健やかさが、常識の明るさ、爽やかさ、健やかさであったことが、骨身にしみて、経験される。私はなんとしても、どんな犠牲をはらおうとも、私自身の「ふるさと」に「帰る」ことを意志しつづける。「異国」の中島は、暗闇のなかに忽然と姿を消してしまった坂の下方を、いぜん見ている、いまだ帰路への出発はなされていない。いずれにせよ、彼女がいま立っている地点、時点は、彼女にとっての「青春の坂」の終点である。意識にとっては、その先は存在してはならない。「異国」は、中島みゆきの意識の最終の境である。

大岡昇平は、絶望について、つぎのように、言ったことがある。

「私は土に伏し、肘で胸を支えて傷ついた獣のように思案した。私は遂にこの望みを遂げることが出来ないのではないか、という暗い予感が初めて私の頭を過ぎた。しかし私はなお望みを断たなかった。この時またこの後にも、私はこうしてかなり「絶望的」な状態にありながら、かつて何等かの次の手段を考える力を失うほど絶望したことはない。この時の私の経験から推せば、絶望の二字は矛盾した文字の結合であって、人間にはあり得ない状態の誇張した表現にすぎないのである。」(『俘虜記』)

絶望が「人間にはあり得ない状態の誇張した表現」、つまり絶望は「表現(ものの言い方)」だと言うのである。たしかに、生きて生存しているかぎりにおいて、絶望していないと「表現」できるかも知れない。しかし、やはり、絶望と死にいたる人はいる。絶望を、おそらくは、忘れ去るために、意識の彼方に飛んでゆく人や、自殺する人の、人間の生と存在のありようは何と表現できるのであろうか。「この時の私の経験」が示すのは、絶望が「人間にはあり得ない状態の誇張した表現にすぎない」という、危地を脱したものの一種のソフィスティケーションにたいする抗議なのではなからうか。「私は遂にこの望みを遂げることが出来ないのではないか、という暗い予感が初めて私の頭を過ぎた。しかし私はなお望みを断たなかった。」望みとは、絶望を絶することによって存立できるものである。人間がなぜ絶望しえ、またさらに、なぜ絶望を絶しえるのか、おそらく合理的に説明できないのではなからうか。しかし、いずれにせよ、大岡は絶望を否定もしくは無化しえた人である。だからといって、絶望が「人間にはあり得ない状態」というのは、いささか「誇張した表現」なのではあるまいか。

「13歳ではやくも僕は、未来にたいする楽観と希望が、このきびしい試練を生き抜くうえで最も大切な要素だとさとった。」(スパンヤード『地獄を見た少年——あるアメリカ人のナチ強制収容所体験』岩波書店)

「未来にたいする楽観と希望」——それは、「このきびしい試練」である《現在にたいする悲観と絶望》を無化し、否定しかえすことで、自己をなんとしても存在化させ(生き抜かせ)ようとする意志、自覚的や主体的、理性的や自律的なんかではありえない、盲目的な意志、無意識的、非合理的な衝動的意欲作用として存在する。マルクスにおける、絶望と希望の弁証法は、たとえばこうである。

「そして私がそれにもかかわらず現在に絶望していないとすれば、それは私を希望でみたしてくれるものが、現在そのものの絶望的な状態にほかならないということです。」(「ルーゲ宛1843年5月の手紙、マルクス25歳」)

「異国」の内容に入ろう。「くにはどこかときかれるたびに／まだありませんと うつむく」——あなたはどう生きているのですか、と問われても、自分にはまだ、これだという生き方(思想)がつかめていない。こんな私でも、「生きていてもいいですか」。既制服は着ない、と「ホームにて」で決意している。自分で、自分の趣味にあわせて服を作ろう、どんなにみすばらしいものであろうとも、そうしよう、そうするほかない。自分で自分の服を仕上げるまでは、できるだけ安

っばい、見ばえのしない既製服を着て、身体の中身とせめて釣合くらいはとっておこう。釣合のとれない、高価で立派な既成の服をさも得意顔に着こなすことのできる精神のことは、無視しておこう。中島みゆきにおける、思想への出立は、ここにある。

「百年してもあたしは死ねない
あたしを埋める場所などないから
百億粒の灰になってもあたし
帰り支度をしつづける」

このままだと、たとえ百年たとうとも、「死んでも死にきれない」というのであろう。「あたしを埋める場所などないから」だと言う。中島は、自分が生きているあいだに、少なくとも一度は決定的に死ぬことなしに、よく生きることができないことを、はっきりと自覚している（黒田三郎『死と死のあいだ』参照）。生者にこそ、墓地が必要である。「埋める場所」は、よく生きたものの墓場のことである。だから、「埋める場所」とは、「よく生きてある場所」、自己に本来固有の生き方のことである。自分の本領が、自分に納得のゆく仕方、発揮できる本来の存立場（エレメント）、それが「あたしを埋める場所」である。

石ころは、なぜ、死ねないか。石ころは、生きたことがないからである。では、私はなぜ死ねないか。私は生きたことがないからである。自己の真実の本質のなかに生きたことがないからなのである。中島は、正当にも、生きがいではなく、死にがいを模索している。「くに」あるいは「ふるさと」における自己の本質肯定は、(1)それ以前の自己（支配的常識）の覚悟的否定、そして(2)自分が選択した「くに」ないし「ふるさと」以外のものの断然たる否定、それ以外のものにおいて生きる自分の可能性の決断的否定、主体的責任における自律的判断として存在するであろう。

「ふるさと」を、死にがいとしての生きがいの問題として対自化しえた中島に、私は共感する。人間の「生」の面ばかりに定位する思想も、また逆に、人間の「絶望と死」の面ばかりに定位する思想も、私は退ける。とまれ、「異国」においては、「ふるさと（生）」と「墓地（死）」は、同義である（「反対物の一致」）。

「百億粒の灰になってもあたし
帰り支度をしつづける」

中島みゆきが「帰る」「還る」というのは、すでに見たように、存在がおのれの本質に還ること、自己内帰還、自己内反省のことであった。ところで、「帰る」というのは、出発点に戻るという意味であろう。「くに」や「ふるさと」に帰りたいたいといっても、その「くに」や「ふるさと」は、出発したところでも、いな、まだ経験したこともない、まだ見たこともない、どれほど望んでも手にすることのできなかつたものなのではなかつたか。そういう場所ないし地点に帰るといってはへんはなしであるし、はたして人は出発してもいないところに帰還できるものなのであろうか。

ひるがえって、なぜ人は「ふるさと」に憧れるのであろうか。現在あるがままの自分に不満をいだく程度では、人はわざわざ「ふるさと」を求める旅に発ちはしないであろう。現在の自分では生きてゆけないから、「ふるさと」さがしに出掛けるのである。現在あるがままの自分につい

て、「私という人間はこんなはずではない」とか、「こんな自分であっていいはずがない」とか、「こんな私でない本当の自分があるはずだ」とか自省するとき、現在あるがままの自分のままでは、自分という存在がもはや立ちゆかないという不明瞭な、漠然とした存在の亀裂、存在の壊れ、悶々としたわけのわからない焦慮、苛立ち、不機嫌、嘔吐を体験する。私は、たしかに存在しているのであるが、存在していない。毎日の生を影絵、シルエット、幻影の世界に送りこむことによってしか、私は現実存在につながりえない。

現在存在するがままの支配的な《自分A》のなかに、それに反抗し反逆する、いまだ非支配的な、新しい萌芽的な《自分B》が、頭をもたげはじめているのである。客観的には、第三者的には、このように言える。しかし、当事者(当人)にとっては、この事態は、突然やってきた心身の変調、存在の動揺と危機として体験されるであろう。事態の正体は、当事者にははじめから判明なのではない。第三者的に説明すれば、こうなるであろう、と思う。Aは $\{A(+b)\}$ という状態になって、異物(b)をかかえこむ。Aは「即自的」(ヘーゲル)にある。この即自的な $\{A=A(+b)\}$ であるばあい、Aは、自他にたいして、おのれを、あくまでAとして妥当させる。Aは、自分が $\{A(+b)\}$ であることを、予感している。

bはいつしか時熟して、Bとなる。bは成長して、Aと張り合うようになる。徴候としての潜在的な、Aとbとの対立は、AとBとの、はっきりとした明瞭な、もはやごまかしのきかないかたちにおける対立矛盾にまで顕在化する。 $\{A=B\}$ の状態は「対自的」(ヘーゲル)な事態である。いまや、AはAであるのか、それともBであるのか。Aは、AとBとの対立矛盾そのものを生きるのである。AとBとの対立矛盾といっても、かなり複雑である。 $\{A=A(+b)\}$ のばあいには、Aの自己同一性ははっきりしている。 $\{A=B\}$ のばあいにも、この自分として存在しえているかぎり、なんらかの自己同一性が保たれていなければならないであろう。ごく簡潔に言えば、 $\{A=B\}$ の自己同一性は、同一性と非同一性との同一性なのである。AはBである。これが、最初の同一性である。AはAであってBでなく、BもBであってBでない。AとBは区別される点において、非同一性(ちがうこと)の関係にある。しかもそのさい、 $\{A(+b)\}$ のばあいのように、Aとbとが不平等の関係にはなく、AとBとは相互に対等の力と資格を備えている。だが、不思議なことに、AとBの非同一性の存立根拠は、双方の同一性であり、また両者の同一性の存立根拠がまた双方の非同一性なのである。

AとBの同一性とは、AがAであるのは、Bに媒介されてなのであり、またBがBであるのは、Aに媒介されてなのであるという事態を指す。AがAでありえているのは、Bの対立者としてであって、CとかDとかの対立者としてではない。AはBに制約されており、BがなければAは存在できない。以上のことは、Bについても、そのまま妥当する。Aは自己の対立者Bに、Bは自己の対立者Aに、おのれの存在根拠をもつのである。AはBの、BはAの「固有の他者」(ヘーゲル)なのである。

同一性と非同一性の同一性の関係は、なかなかしんどい関係である。この関係の根本は、AとBの対等平等性である。両者の同等性である。さて、 $\{A=B\}$ としての私は、こうした同一性と非同一性の同一性、統一と区別の統一として、緊張のなかを生きる。存在の変調、存在の亀裂、存在の危機が、なんとなく予感されるのではない。明確に、絶望と死、精神錯乱の時期なのである。ひきさかれた自己、とも言えるであろう。これが、かの折り返し点に立つ人間の実相なのである。おそらく、一生にたった一度しか訪れることのない時機、「生きるために死ぬ(死して成れ)」ときなのである。オトウサンオカアサンヲキリコロスベキチャンスナノデアル。この「異国」を足早に立ち去ってはならない。この「異国」における体験如何は、思想をつかねるかどう

か、思想を生きられるかどうかの試金石となるからである。この「異国」にある自分を安易に見定めることは、自分の人間としての「安楽死」を意味するであろう。人間の尊厳性が、かけられているのである。

絶望が絶しえられるかどうか、死を殺しえられるかどうか、そして希望のある人間的生を獲得できるかどうか、これこそが私に本来の固有的な生き方であると、全心身において得心しうる思想が確保できるかどうか、これは「異国」における体験によるであろう。

第六節 自己否定の論理

「異国」の精神構造 $\{A=B\}$ から脱出する方法は、原理的に三つ、であろう。(1)意識の彼方へ飛び去る方法、(2) $\{A=A(b)\}$ に戻る方法、(3) $\{B=B(a)\}$ に突き進む方法、の三つである。われわれが問題とするのは、ただ (3) のみ、である。

私は、 $\{A=B\}$ の対立矛盾に、あくまで、通常意識の圏内において、また通常の肉体の範囲内において、耐えぬき、切りぬけなければならない。闘争は、AとBの力と資格の均衡を揺さぶるところから開始する。Aに戻るか、それともBに進むか、が賭けられた闘争である。まったきの自己否定の闘争として、心が死ぬことも、肉体が死ぬことも、おおいにありえる修羅場である。BはAを自己の支配下に服属せしめようとする。そして、BがAをおのれの「臣下」たらしめたとせよ。 $\{A=B\}$ は $\{B=B(a)\}$ に「自己変革」もしくは「思想改造」したとせよ。そうなったとしても、Aはけっして、跡形もなく消滅するのではない。Aは、Bによって、おのれの直接的自立性を否定され、変形加工され、Bの内に保存される。かんたんに言って、AはBにアウフヘーベンされて、bになるのである。だがしかし、Bは、たえず気をひきしめていないと、いつなんどき、Aに逆襲されるか知れないのである。思想を生きるということは、たいへん困難なことなのである。

さて、最初の段階から、この最後の段階までを、ひとつづきの過程として、眺めてみれば、 $\{A=A(b)\} \rightarrow \{A=B\} \rightarrow \{B=B(a)\}$ となるであろう。かんたんに言えば、AはBになった、のである。子供が大人になった、のである。常識が思想になった、のである。Aという私は、その真実態(真理)においては、Bという人間であったことが、いまや想起されるのである。Aは、じつは、その真理においては、そもそもの最初から、Bであったのである。Aが憧憬した「本当の私」「真なる私」とは、Bなのであった。自己否定の論理とは、そういう仕掛け、からくりにはならないのである。

ヘーゲルは、 $\{B=B(a)\}$ というあり方を、「即自かつ対自的」と呼ぶ。中島みゆきが「くに」とか「ふるさと」と表現したのは、彼女の人生の「即自かつ対自態」なのである。これが、帰りたい、帰りたい、と祈願しつづけた、当の場所である。「即自かつ対自態」は、自己の存在の本質への自己内帰還、自己内反省として、たえざる「運動」としてある。運動がとまるとき、精神は熄む。常識とたたかいつづける覚悟が、思想に生きる覚悟である。AがBに転形ないし変態しえたのは、Aの自己内進行の結果であった。生きる思想は、自分の外に陳列されているのではない。それは、自己との、ひたすらな格闘である。

ヘーゲル1。「蕾は花が咲き出づると、消え失せる。そこでひとは蕾は花によって「論駁」されるともいうことができるであろう。同様に、実によって花は偽りの定在であると声明せられるのであり、こうして植物の真理としては実が花にとって代る。これらの形式はただ相互に区別せられるばかりでなく、両立しないものとして互いに他を排除しあうけれども、しかしこれらの形

式の流動的本性が同時にこれらを有機的統一の契機となし、そうしてこの統一においてはこれらの形式はただ単に相互に背馳しないばかりではなく、一は他と同等に必然的であり、そうしてかく同等に必然的であることが初めて全体の生命を形づくるのである。」(『精神現象学』)

Aも、aと、bも、Bという植物「全体の生命」の必然的な「契機(形式)」なのである。人生は「有機的統一」である。Bは、そのなかに、Aをaとして、すなわちおのれの契機として含んでいる。Aは「蕾」、Bは「花」や「実」と見立てて、よいであろう。蕾は花に、花は実になりゆきながら、あくまで同一の植物のままである。蕾としての植物、花としての植物、実としての植物は「互いに他を排除しあう」けれども、蕾は花のなかに包括され、また花は実のなかに包摂されるのである。かんたんに、過去の自分が現在の自分を作ったのである。人間において、未来の私は、過去の私にたいする、現在の私の介入、変形加工としてしかありえない、と言うべきである。だから、運命の責任もあるにはあるけれども、やはり本人の主体的責任のほうがはるかに重たい、と見るべきである。

ヘーゲル2。「そこで真なるものであるのは、ただかく再興する相等、ないしは他的存在のうちにありながら己れ自身のうちに還帰することのみであって——最初からある根源的な統一そのもの或は直接的な統一そのものではない。真なるものとは、おのれ自身となる生成であり、己れの終りを己れの目的として予め定立し前提し、また初めとしてもち、そうしてただ目的を實現し終りに達することによってのみ現実的であるところの円である。」(同)

「真なるもの」、ほんとうの實在は、實在のほんとうの姿は、「他的存在(A)のうちにありながら、己れ自身(B)のうちに還帰することのみ」である。AがBになった、という結果論の立場にたてば、ヘーゲルの言うことは、認められるであろう。真なるものは、「おのれ自身となる生成」である。結果から見れば、Aの「おのれ自身」とは、Bなのであった。Bは、Aの「初め」を「おのれの終り」として、そしてその「終り」を「おのれの目的」として生成し、こうして生成は円環を描く。結果論の立場にたてば、ヘーゲルの言うことも、たしかにリアルである。

ヘーゲル3。「真なるものは全体である。しかし全体とは、ただ自己展開を通じて己れを完成する實在のことにほかならない。絶対者については、「絶対者は本質的に結果である」と、「絶対者は終りにおいて初めてその真実態においてある」と言われなくてはならず、そうしてまさにこの点こそ、現実的なものであり、主体であり、自分自身に成ることであるという絶対者の本性は存するのである。」(同)

結果論からのみ捉えられるとされる「絶対者」には触れないが、その本性は「主体であり、自分自身になることである」とされる点に注目したい。ヘーゲルの「主体」は、とくに人間の主体を指すものではないけれども、人生のことを考える参考にはなるであろう。人の一生は、一つの全体であろう。この全体のみが「真なるもの」であり、そしてこの全体は「ただ自己展開を通じておのれを完成する實在のこと」なのである。自分で自分をさまざまに展開させながら、おのれを完成させてゆく、——それが、人生である。人生の全うにたいする配慮は、たいへん重要である。

第七節 つかまれた思想

中島みゆきは、「否定的なものについての真剣さ、苦悩、忍耐、労苦」(ヘーゲル『精神現象学』)を欠きはしなかった。「異国」は、そのことを証拠だてるモニユマンである。では、中島のばあい、「ふるさと」とは何であったか、彼女の本来の固有的「自己自身」とは何であったか。それは、

「友情」と呼ばれる、人間と人間とのあいだの連繋、であった。

「友情

悲しみばかり見えるから
この目をつぶすナイフがほしい
そしたら闇の中から
明日が見えるだろうか
限り知れない痛みの中で
友情だけが 見えるだろうか

企みばかり響くから
この耳ふさぐ海へ帰るよ
言葉を忘れた魚たち
笑えよ私の言葉を
終り知れない寒さの中で
友情さえも 失っている

この世見据えて笑うほど
冷たい悟りもまだ持たず
この世望んで走るほど
心の荷物は軽くない
救われない魂は
傷ついた自分のことじゃなく
救われない魂は
傷つけ返そうとしている自分だ

一番欲しいものは何ですか
命賭けて守るものは何ですか
時代という名の諦めが
心という名の橋を呑み込んでゆくよ
道の彼方にみかけるものは
すべて獲物か 泥棒ですか

この世見据えて笑うほど
冷たい悟りもまだ持たず
この世望んで走るほど
心の荷物は軽くない
救われない魂は
傷ついた自分のことじゃなく
救われない魂は
傷つけ返そうとしている自分だ

自由に歩いてゆくのならひとりがいい
そのくせ今夜も ひとの戸口で眠る
頼れるものは どこにある
頼られるのが嫌いな 獣たち
背中にかくしたナイフの意味を
問わないことが友情だろうか

この世見据えて笑うほど
冷たい悟りもまだ持たず
この世望んで走るほど
心の荷物は軽くない
救われない魂は
傷ついた自分のことじゃなく
救われない魂は
傷つけ返そうとしている自分だ

この曲は、前掲『臨月』に収められている。「友情」は、中島が自分の手でたたかいた「自己自身」、彼女のかげがえのない、のっぴきならない、譲り渡すことのできない「ふるさと」、彼女に本来的固有的な生き方、彼女がそこにおいておのれの生の充実をやっとはじめて享受することのできる本質境位・本来的存立場である。この「友情」の開示は、さしあたりはまず、フォイエールパツハにおいて、あらわになるであろう。

第二章 思想の文体

第一節 思想の原姿

思想は、内容（ヴァス）そのものよりも、むしろ形式（ヴィー）に関わる事態であろう。どのような内容の思想をもつか、ではなく、いかなる思想であれ、その思想の持ち方が、肝心である。いな、そのもち方を、ほんとうの思想というのである。いかなる内容の思想をもつかについては、偶然がつよく働くであろう。これは、疑いない。しかし、思想の持ち方は、思想の内容と、相対的に独立することが可能である。思想の内容と思想の持ち方は緊密にむすびついているので、思想の持ち方を、思想の内容から、分離するのは、ふつうきわめて困難であるが、分離は不可能ではない。思想とは、人間生活全般の中身とか内容（ヴァス）よりも、むしろ内容の持ち方・営み方とか形式（ヴィー）にかかわる。思想は、自分の手で形成されなければならない。自分の頭で考えなければならない。自分の手でつかまなければならない。

私は、思想の手作りには、適度の思考力、「自分自身の思想を求め、形作ろうとする衝動と熱意」（三木清『読書と人生』新潮文庫118頁）、勇氣、の三つの条件の塩梅のよい結合・配剤が必要である、と考えている。どれか一つの条件でも、他のものに比べて、著しく不足しているならば、あたかも三脚台が少なくともまっとうには立たないのに似ている。二つ欠けると、偶然に、そして瞬時しか立たない。三つとも欠けると、「縁なき衆生」となるであろう。

三木清は「思索の根源性」について、つぎのように述べている。

「そこで哲学において大切なのは思索の根源性でなければならぬ。自分でしっかり考えて書いたものなら、わかり易いのである。自分で考えるといっても、必ずしもいわゆる独創的であることをいうのではない。哲学の歴史を少し綿密に辿った者は、いわゆる独創的なものがそんなに多くはないことを知るであろう。またあらゆる哲学研究者に独創的であることを期待し得るわけのものでなく、希望されることは思索の根源性ということである。他の哲学を模倣したり翻訳したりするのでなく、他の哲学に従って或はそれを手引きとして自分自身で考えるということである。そういう思索の根源性がなければ他の哲学がほんとうにわかることもできぬであろう。」(前掲『読書と人生』89～91頁参照)

三木の言うとおりでと思う。では、「思索の根源性」は、なぜ必要なのであろうか。私が「善く生きる」ためである。哲学者は、自分が「善く生きる」ために、思索し、また著作する。独創性をめざして、考えるのではない。思索の成果を誇示するために、著作するのではない。哲学は「善く生きる」というソクラテスの原理に立脚して営まれなければならない。独創性は、哲学のばあい、あってもなくてもよい、と思う。自分が「善く生きる」のに役立つかどうか、ということだけが問題の全部である。

哲学は、自分で、自分の住む家を、いつでもこれから建てようとする意志である。他人の家で安らうことを拒絶する意志である。家が建つまでは、野宿である。たえず建てようとどれほど努力してもなお、結果としては、たとえみすぼらしい掘建小屋しかつくれなくても、それでいいのだと思う。結果の如何ではなく、あくまでも建築のころごしが尊い。哲学行為の本質は、このころごしである。三木清がくりかえし述べるように、問題は、建てたのが掘建小屋や宮殿かにあるのではなく、自分の力で建てたかどうか、にある。思想とは、掘建小屋であれ、宮殿であれ、その他なんであれ、できあがったものの形状(ヴァス)ではなく、その建て方(ヴィー)である。したがって、その建て方いかんにより、宮殿よりも掘建小屋のほうが、思想として価値が高いということがあるのである。問題は「思索の根源性」と「思索の個性」である。澤瀉久敬は個性的思索の重要性について、つぎのように述べている。

「しかし、それでは人間のあるだけ哲学もあることになりはしないか。正にその通りである。否、そうあるべきものなのである。しかし、事實はそうでない。けれどもそれは哲学が個性的であることを否定することではなく、ただ真に哲学する者が稀であることを告げるにほかならないのである。我々はともすれば既成の哲学をそのまま受け入れてあたかも自ら哲学しているかのよう錯覚する。」(『哲学と科学』日本放送出版協会91頁)

根源的な思索と個性的な思索が、なぜ思想にとって必要なのであろうか。くりかえして言えば、思想は「この私が善く生きる」ためにこそ求められるものだからである。この実践的主体的当事者の構えがないところでは、思想はただの「知的遊戯」、ただの「暇潰し」になる。

思想は、自分の人生の納得のさせ方である。納得というものは、誰にでも必要である。しかし、納得のさせ方は千差万別なのである。だから、普遍的思想、普遍的な価値観というものは、最初からありえない。この点で、私はデカルトのコギトの決定的重要性を認める。コギトは、根源的思索軸と個性的思索軸の交叉する原点である。

第二節 「なに（ヴァス）」と「いかに（ヴィー）」

「いかに（ヴィー）」は「なに（ヴァス）」に優位する。「いかに（ヴィー）」は「なに（ヴァス）」を包摂する。形式は内容を包括する、と言ってもよい。たとえば、ヘーゲル哲学の「なに」が知りたければ、解説書でいいであろう。また、『神曲』の「なに」が知りたければ、翻訳でじゅうぶんであろう。だが、ヘーゲル哲学の「いかに」や、『神曲』の「いかに」を知りたければ、原書で読まなければならないのではあるまいか。

箸の使い方が、スプーンやフォークのようであるならば、箸はもう本来の箸ではない。箸の「いかに」が、箸の「なに」を決定するのである。箸は、凶器にもなる。箸を思想におきかえてみればよいのである。思想の「いかに」は、思想の「なに」を決定する。立派な思想でも、その持ち方によって、駄目な思想になってしまう。私は、思想に関して、「なに」から「いかに」への視点の転回を迫っているのである。「なに」は「いかに」と離れては存在できない。というよりも、「いかに」こそが「なに」なのである。

たとえば、主張されている思想内容が「正しく善いもの」でありさえすれば、その主張形式はどうでもいいのであろうか。もっと、はっきりさせよう。主張内容が「正しく善いもの」でさえあれば、主張形式が「正しくも善くもないもの」であったとしても、その主張自体（主張内容と主張形式の全体）は「正しく善いもの」であるのかどうか。それでもなお、「正しく善いもの」とする考えも当然あるであろうが、私は「正しくも善くもないもの」だと考える。反対のばあいは、どうであろうか。主張内容は「正しくも善くもないもの」なのだけれども、主張形式が「正しく善いもの」であるばあいは、やはり主張自体は「正しくも善くもないもの」なのであろうか。

この問題に決着をあたえるために、「脈絡（文脈）」について、一般的に考えておこうと思う。個々の概念、個々の言明は、ある特定の脈絡（文脈）において生きている。それらが、それら自身のままで、ばらばらに、孤立的に、分断されたままに、ふつう理解できていると思うのは、錯覚であろう。その理解には、すでにあらかじめ、特定の脈絡（文脈）が前提になっている。この前提になっている特定の脈絡（文脈）は、もっとも広くとれば、その人の思考と感受性の一般的枠組、つまり世界観、自然観、社会観、人間観、ようするにその人の思想であろう。脈絡（文脈）は眼鏡であるとも、網であるとも、座標系であるとも、イメージできる。眼鏡は見たものを、独特に見る。網はつかまえたものを、独特につかまえる。個々の概念、個々の言明は、こうした独特の脈絡（全体）のなかにおいて、その内部にある他の概念、言明との複雑精妙な位置関係に配置されてはじめて、それら独自固有の意味を獲得するのである。だから当然、同じ概念、同じ言明であっても、脈絡（文脈）によって、ちがった意味を帯びることになる。全体としての脈絡（文脈）こそ、個々の概念と言明の活殺を制するものである。手から切り離された指は、もはや指ではない（アリストテレス）。反対に、指といえども、その属す全体的脈絡を指示するのである。だから、人は、個々の概念、言明を手掛かりとして、それらが四肢を占めるであろう脈絡全体を聞き逃すまいと心構えているのである。

「個々の概念と言明」とは「なに」であり、「脈絡全体」とは「いかに」である。「なに」は「いかに」によって、いかわるいかが最終的に決定される。そこで、こうなる。主張内容の「よいわるい」は、最終的に、主張形式の「よいわるい」に依存する。私は、予想される反対にもかかわらず、主張形式がよければ、主張自体はよい、また、主張形式がわるければ、主張自体はまちがっている、と考えている。言い方こそが、言わんとする内容そのものなのである。ようするに、私は、たとえ中身がよくとも、言い方が駄目なら、その主張自体は端的に駄目だと言い

たいのである。なぜなら、その主張のよい内容は、駄目な言い方を許容できる程度の、またはそういう駄目な言い方と両立できる程度の、少なくともそういう駄目な言い方と対立矛盾しない程度のものだと判断せざるをえないからである。

一見良質そうな「なに」は、悪質な「いかに」によって、いわば「馬脚を露わす」「化けの皮が剥れる」のである。「文は人なり」とは、そういうことを言うのではなからうか。問題の核心は「なに」を「いかに」保存し、表現し、伝達すればよいのか、である。つまり、表現手段、表現方法が全問題なのである。「いかに」によって、「なに」は理解できるのである。

たしかに、「なに」と「いかに」との内的な相互規定関係には奥深いものがある。しかし、くりかえせば、「いかに」が端的に眼目なのである。なにの眼目か。思想、したがって人間存在の意味（善く生きること）の眼目である。「いかに」とは「なに」のことである。(a)「いかに」が「正しく善く美しく」あることが根本前提である。(b)この根本前提のうえに立って「なに」の「正しく善く美しく」あるかどうか、やっとはじめて議論もしくは評価されあう。(c)「いかに」が「正しく善く美しく」ないばあい、「いかに」によって表現された「なに」は、いかなる議論と評価の対象にもならない、論外として扱われる。

以上の、「なに」と「いかに」の議論は、人間の見解（価値観）が「十人十色」であることの認識論的洞察に基づく。「なに」は人によって異なる。対話の土俵は「なに」で作れない。「いかに」が、対話の土俵、対話の広場を作るのである。

*なお、本稿は、「マルクス主義イデオロギーの実験」(『北見工業大学研究報告』19巻, 1987年11月, 所載)と「哲学の文体または叙述方法(上)」(同『研究報告』22巻1号, 1990年11月, 所載)を基にしているが、これら二論文とは独立した内容を有していることを付記しておくたい。

(2000年5月7日)