

谷川雁の反定型音響  
- 「工作者」のダイナミズムについて -

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-05-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 羅, 皓名 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/21815">http://hdl.handle.net/10291/21815</a>

明治大学大学院教養デザイン研究科  
2020年度  
博士学位請求論文

谷川雁の反定型音響  
—「工作者」のダイナミズムについて—

The Anti-Form of Sound in Tanigawa Gan:  
On the Dynamism of “Operator”

学位請求者 教養デザイン専攻

羅 皓 名

## 目次

序章	1
0.1 谷川雁とは	1
0.2 伝説化の陥穽を避ける「音響的」アプローチ	4
0.3 音響論により「瞬間の王」の精神に接近する	11
0.4 本稿の「音作り」プロセスについて	15
第一部 振動 (vibration)	17
第一章「原詩」という音源へ向かう	17
1.1 「辺境」からの「反」知性	17
1.2 エネルギーの場としての二重的大衆	20
1.3 立体視聴覚の生成：台湾に伏流するテント芝居の糸口から	23
1.4 「反」する工作者	35
1.5 工作者の文体	40
1.6 「無」のノイズ	42
小結	46
第二章 内的リズムと工作者のモチーフ：「日本の歌」を中心に	47
2.1 安保のリズムと日本の歌	47
2.2 リズムとリトルネロ、宇宙から原点へ——『千のプラトール』との接点	50
2.3 原詩へのモチーフ	59
小結	64
第二部 干渉 (interference)	66
第三章 工作者の導音：日高六郎と谷川雁	68
3.1 「寝そべて話している」学生と「大人しい」先生	68
3.2 戦争と「精神」	75
3.3 日高六郎のベルグソン研究	82
3.4 動機と行動における「参加」の全面性	93
3.5 工作者を生み出すざわめき：日高六郎における知識人批判	102

3.6 「媒介者」と「工作者」	108
小結	117
<b>第四章 「主旋律」と「低音」の間に挟まれる工作者</b>	<b>118</b>
4.1 戦後の「荒地」から響き始める主旋律	118
4.2 「工作者論争」をめぐって	133
4.3 「原型」と「原点」：低音部のメリハリについて	155
小結	172
<b>終章</b>	<b>174</b>
5.1 脈絡の補遺	174
5.2 共鳴するための終止符を	179
<b>参考文献</b>	<b>182</b>
<b>謝辞</b>	<b>189</b>

## 0. 序章

### 0.1 谷川雁とは

#### 0.1.1 日本新左翼思想の鑄型としての谷川雁

「連帯を求めて孤立を恐れず」、これは1968年から1969年にかけて起きた東京大学安田講堂事件<sup>1</sup>の際に、これを受けた学生達によって内壁に書かれた有名なスローガンであり、日本の学生運動における1968年という年を表したものと言える。その出典元である谷川雁(1923-1995)は、日本の新左翼(New Left)<sup>2</sup>の思想及び運動に対してそれらを覆すほどの衝撃を与えた詩人思想家である。日本の戦後左翼批判思想を論じる際、谷川雁とは避けられない人物である。闘いの観点からみれば、彼の活躍期間は一般的にスターリン批判以降、60年安保と三池闘争を頂点に、それから1965年前後に筆を折るまでと考えられ、彼の思想は吉本隆明(1924-2012)や埴谷雄高(1909-1997)などとともに「新左翼・ニューレフトの起源・源流」<sup>3</sup>に位置付けられる。

1960年、谷川は『谷川雁詩集』のあとがきにおいて「私の中の『瞬間の王』は死んだ」<sup>4</sup>と宣言し詩作をやめる。しかし宣言後も運動や思想活動を中断させることなく、かえって1960年代及びそれ以降に闘争に身を投じる抗議者や青年達に対して大きな衝撃を与え、全共闘<sup>5</sup>世代を形成する鑄型の一人となった。1960-1970年代に機関砲の如く創造と反抗を巻き起こした彼ら行動者達によって、日本の戦後半世紀における社会運動の地図が作り出されたと言ってもよいだろう。それは現実社会における反安保<sup>6</sup>、反米軍基地、反戦、反資本、反民営化、反原発及び反開発といった「反」

<sup>1</sup> 東大紛争における最も象徴的な事件。1968年より始まった東大紛争は、12月29日には1969年度の入学試験を中止へと追いやられる。1969年1月4日には代理学長によって「非常事態宣言」が発表され、1月18日から19日にかけて、学生たちによって封鎖された安田講堂、医学部図書館、工学部列品館及び法学部研究室の封鎖解除のために、8500名の機動隊と学生の間で行われた激しい攻防戦のことである。紛争中に300名余りの学生が逮捕され、その影響は各大学の紛争へと波及し、1969年には各大学の全共闘運動へと引き継がれる。現代革命運動事典編集委員会編『現代革命運動事典』流動出版、1981年、pp.193-194を参照。

<sup>2</sup> 既存の共産党から訣別した諸政治勢力の総称。トロツキーの第四インターナショナルの系譜を引く潮流のほか、1956年のスターリン批判、ハンガリー事件などをきっかけに、世界中に新左翼グループが現れた。日本においては、第四インターナショナルの系譜である日本トロツキスト連盟が1957年1月に結成され、革命的共産主義者同盟の源流となった。日本共産党の全学連より離れたメンバーを中心に1958年12月に結成された共産主義同盟は社会運動において注目を浴びる。安保闘争後は分裂し、各戦線及び地域にて社会党や共産党などの既存勢力に取って代わる独自の政治勢力となった。前掲『現代革命運動事典』、pp.135-136を参照。

<sup>3</sup> 米谷匡史「〈谷川雁入門〉「流民」のコミュニケーションを幻視する——「運動体」としての谷川雁」『KAWADE 道の手帖 谷川雁』河出書房新社、2009年、p.3。

<sup>4</sup> 谷川雁『谷川雁詩集』あとがき(初出:『谷川雁詩集』国文社、1960年3月)岩崎稔・米谷匡史編『谷川雁セレクションI』日本経済評論社、2009年、p.53。

<sup>5</sup> 1960年代後半、大学と学問のあるべき形態という問題の投げかけから出発し、ノンセクト・ラジカルの学生を中心に結成された闘争組織。前掲『現代革命運動事典』、pp.153-156を参照。

<sup>6</sup> 1960年の日米安全保障条約改定を阻止すべく行われた大規模デモ運動のことで、これを60年安保闘争と呼ぶ。1968年からこの条約の期限である1970年にかけて、安保条約破棄を目指し闘争は再度激化、これを70年安保闘争と呼ぶ。1951年9月8日、「サンフランシスコ講和条約」(「日本国との平和条約」)が締結と同時に、(旧)安保条約(Security Treaty Between the United States and Japan)が締結される。「サンフランシスコ講和条約」が発効され、それによって米軍は引き続き日本に駐留し続けることが可能となる。1960年1月19日、日米政府は(新)安保条約を締結する。(Treaty of Mutual Cooperation and Security between the United States and Japan)。しかし、これによってアジア地域での軍事緊張関係及びアメリカに協力する戦争体制が打ち立てられることを恐れた社会党、共産党及び全学連などの組織によって国民的な反対運動が行われる。5月19日衆議院で条約が強行採決され、以降国会はデモ隊によって連日包囲される。6月15日国会前で大規模デモ運動が行われ、全学連約1万人

という字を韻字とした一連の社会運動の中にのみ存在するのではなく、抽象的な次元における芸術文化の創作や思想においても、彼らの影響が非常に深く残っている。例えば、新左翼思想と類する土壌から生まれたテント芝居や暗黒舞踏においては、谷川雁思想との繋がりは無視できない部分があり、谷川雁思想の水脈は現在も脈々と越境を続けている（詳しくは 1.3）。

### 0.1.2 谷川雁と「異端の民」

1945年の大学卒業後、谷川は西日本新聞社の記者を務め、労働争議を理由に退社後、日本共産党九州地方委員会の機関紙部長に就任する。1950年に肺結核のため故郷水俣へと帰り療養、1955年に水俣の病院で胸廓整形手術を受け、この期間は谷川が発表する詩と詩論の絶頂期となり、代表作の『大地の商人』（1954年）及び『天山』（1956年）などの詩集が出版された。1951年入院療養生活中の見聞と随想を背景とする「原点が存在する」の一文によって谷川は注目する大衆像を確立する。谷川は彼によって「異端の民」と称された人々の様相を以下のように述べる。

私の見たもの——それは、馬糧を盗みぐいしながら尿をこらえることができない栄養失調の兵営であった。鵝鳥の声で叫んでいる盲の原爆症の男だった。昼の電燈をとぼしながらギタアを弾く特殊部落の青年達であった。六人で二組の布団をオルグの私に一組貸した金属工であった。出奔した夫の留守に社宅を追出されないために労務と姦淫した鉱夫の妻であった。首をきられた私を追いかけてきて十円を与えた掃除婦であった。握手すればひりひり痛むほど握り返す牛飼の少年であった。フェルトの草履が一年の労働で買えたと喜ぶ紡績女工であった。

清水のような笑声をたてる地下生活者、屑拾いをする党員の妻、葱一本で夕食をすます地区委員、炎の会議、ひややかな弁舌、脱落者の除籍、裏切者の追放、スパイの眼……こんなものを私は見た。もっと多くのものを見た。しかし、もっともっと見るであろうし、見るべきであろう<sup>7</sup>。

谷川が目撃した「異端の民」のうちには、鉱山労働者、農民や被差別部落民といった社会及び経済システムの底層にいる人々のほかに、戦争や社会運動失敗の痕跡も見ることができる。ここには社会システムにおいて「負」の烙印を押された鉱山労働者、農民や被差別部落民といった下層階級のみならず、原爆症男子、困窮する兵士、地方の基層党员や失敗した活動家といった社会運動の挫折や壊滅的な戦争が生み出した「負」の産物も含まれていることが見受けられる。

---

が国会内へと突入する。機動隊による暴力的な排除の最中に、東大学生の樺美智子が死亡。6月19日、条約が自然成立となる。6月23日、条約が発効され、同日、岸信介内閣は辞意を表明（後、7月15日に総辞職）する。前掲『現代革命運動事典』、pp.14-19を参照。

<sup>7</sup> 谷川雁「原点が存在する」（初出：『母音』1954年5月号）『原点が存在する』現代思潮社、1969年（新装第1刷、初版：弘文堂、1958年12月）、p.5。

『谷川雁セレクション』（2009年）の編集に携わった米谷匡史によれば、資本主義システムの転換点のもとで爆発的に発生した、搾取や利用後に捨てられた非正規雇用者や派遣労働者が難民化や流民化する今日の状況は、谷川が身を投じた戦後社会当時の炭鉱夫や貧困農民、漁民といった辺縁化された下層大衆の思想及び運動、そして石炭から石油へのエネルギー転換により難民化や流民化した労働者と共に行われた闘争の経験へと結びつけられる。このように存在し続けている「流民」たちの具体的存在から新たな労働者の連帯の可能性を見出し、今日に改めて谷川雁を読む糸口へと結びつく、という面だけではなく、九州という「植民地的な身体」と「流民」たちが往来する場において、「朝鮮や沖縄とつながりながら、近代の傷を背負った歴史と記憶」を「身体化した人々」の中から形成された思想・運動の面からも、谷川雁を再読すべきところがあると言う<sup>8</sup>。

資本主義システムにおいても、「国家」システムにおいても、「中心」や「正統」という虚しい絶対性をもつ幹から排除（omit）され、二重の「非正規」性を帯びる「異端の民」のなかに身を置く思想・運動としての谷川雁の思想が、旧植民地の台湾で育った、被差別者に関する社会運動に一時期参与していた私と最初に共鳴を起こしたのは、まさにこういう「排除された」ものへの眼差しからである。

### 0.1.3 谷川雁の「非転向」

1958年、谷川は炭鉱を主産業とする福岡県中間市へと移住し、上野英信や森崎和江らと文化交流誌『サークル村』<sup>9</sup>を創刊し、「サークル運動」<sup>10</sup>において形成された各サークル団体との連結を図る。1960年6月に谷川は安保闘争を契機に日本共産党から脱退、同年12月に大正行動隊を組織、大正鉱業の炭鉱合理化に反対する闘争へと加わる。1965年、運動の頓挫と組織内の矛盾の中で、「東京へゆくな、ふるさとを創れ」<sup>11</sup>の詩を書き上げた谷川は反対運動の現場を離れ、東京へ移り言語教育事業を中心とするテック（ラボ教育センター）<sup>12</sup>へ入社し、開発部長を務める。その会社には、「谷川雁に引きつけられて、左翼運動の経験者も多く入社してい」た<sup>13</sup>という。1965年以降、谷川は一般媒体での公開執筆活動を一時停止する。一般的にはこの年から1980年前後までの15、6年間は谷川雁の「沈黙の15年」と呼ばれている<sup>14</sup>。谷川雁本人は1981年9月に発表した『「神話ごっこ」

<sup>8</sup> 前掲米谷「〈谷川雁入門〉「流民」のコミュニケーションを幻視する——「運動体」としての谷川雁」『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE道の手帖）』、pp.2-3。

<sup>9</sup> 『サークル村』は約3年間継続し、合計で34号が発行された。水俣病を書いた小説『苦海浄土』で有名な石牟礼道子（1927-2018）はこの『サークル村』を起点に文学活動を展開した。本誌の創刊宣言である「さらに深く集団の意味を」には、谷川雁の集団、文化行動、実践及び理論、そして組織労働者等に関する問題についての考えが凝縮されていると言えよう。

<sup>10</sup> 日本戦後左翼運動である「サークル運動」は詩、音楽及び絵画等の文化表現によってそれぞれの小型サークル団体を形成し、各サークル内で左翼思想の討論と実践をするという活動方式であった。1955年頃運動は絶頂期を迎え、無数のサークルが日本各地に遍在し、それぞれ異なる交流方式で活動が行われた。

<sup>11</sup> 谷川雁「東京へゆくな」（『大地の商人』（1954年）に収録）、岩崎稔、米谷匡史編『谷川雁セレクション II』日本経済評論社、2009年、p.27。

<sup>12</sup> TECはTokyo English Centerの略。1985年にラボ教育センターに改名する。会社ホームページ：<https://www.labo-party.jp/history/>。

<sup>13</sup> 前掲米谷「〈谷川雁入門〉「流民」のコミュニケーションを幻視する——「運動体」としての谷川雁」『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE道の手帖）』p.12。

<sup>14</sup> 松本輝夫『谷川雁——永久工作者の言霊』平凡社、2014年、p.8。

の十五年」の中で、「書くよるこびがないから書かない。なぜ、ないのか。読んでほしいと思う顔が浮かんでこないだけのことである」<sup>15</sup>としてその沈黙の動機を説明しているが、「若干の童話や古典の再話、民話の翻訳とそれらに関わる雑文を書いた」と述べているように、「沈黙の15年」において谷川は全く無音になったのではない。彼自身の言葉で言えば、彼は「別の道を歩きたかった。というわけで、書くことをすべて廃めたのではなかった」<sup>16</sup>、という。

一方、谷川はテック在職期間中にて経営者側の一員として、1967年11月に成立した、ジャズ評論家・政治運動者の平岡正明（1941-2009）をリーダーとするテックグループ労働組合と労働争議を繰り広げる。一般的に、テック争議における谷川の行為は、左翼運動に対する「変節」と見做される。平岡は「谷川雁の不愉快な非転向」の一文において、「谷川雁の思想は、徹頭徹尾反労働者のである」、「五六年ほど前まで、彼は筑豊炭田の失業炭鉱夫の意見を代表していたふうを装っていたが、そのじつは労働者の精神を搾取していたにすぎない。彼は非転向者である。もともと人を支配したいという権利意欲によって狂ったように駆りたてられていた一人の陰險な植民地主義者」<sup>17</sup>である、と手厳しく批判する。

テックでのストライキ及び訴訟などの騒動を経験した後、1978年に谷川は東京を離れ長野県へ移住し、1980年にラボ関係の職務を離れた。その後、宮沢賢治（1896-1933）の童話を軸に、児童表現活動としての「人体交響劇」へと力を注ぎ始める。1983年11月には沖縄を初めて訪れる。1989年からは作曲家の新実徳英との合作を開始、谷川は作詞を担当し、「白いうた 青いうた」と名付けられた合唱曲集の創作を行う。そして1995年に逝去する。

谷川は晩年、児童教育及び交響劇の詞曲創作へと一見すると「転身」のように見えるが、音響的観点からみると、詩における音韻と律動から出発した詩人谷川雁は、多様な「身体のノイズ」にまみれた反対運動、「思想のノイズ」に満ちる思想の文壇、そして激しい労資対立を経験した後、改めて純粹化した形で再び自身の音の律動へと回帰したのだと言える。詩人谷川雁は1960年に詩から離れたが、晩年はより音響的な創作の道へとまた舞い戻る。この回帰はまるで「音響」をキーワードとすることによってその思想へと切り込むための一つのアプローチを暗示しているようである。

## 0.2 伝説化の陥穽を避ける「音響的」アプローチ

### 0.2.1 伝説化の陥穽

1950年代から今に至るまでに、日本国内にはすでに多数かつ多様な谷川雁思想に関連する研究が直接的か間接的かにかかわらず行われてきた。例を挙げると、佐藤泉は『一九五〇年代、批評の

---

<sup>15</sup> 谷川雁『『神話ごっこ』の十五年』（初出：『毎日新聞』1981年9月5日）『意識の海のものごたりに』日本エディタースクール出版部、1983年、p.221。

<sup>16</sup> 同上、p.222。

<sup>17</sup> 平岡正明「谷川雁の不愉快な非転向」（初出：『現代の眼』、1968年11月）『地獄系24』芳賀書店、1970年、p.122。

政治学』<sup>18</sup>の第三章で、谷川雁思想における核心的ないくつかのキーワードを挙げ、その概念を詳しく整理している。詩人評論家の北川透は1968年より、詩論の観点から何篇もの谷川雁思想研究を執筆し、それらは『北川透 現代詩論集成 2』<sup>19</sup>へと収録されている。同様に詩論の観点から出発する研究に中森美方の『谷川雁論』<sup>20</sup>があり、そこでは詩論に加えて谷川雁と柳田國男民俗学の関係性が分析されている。『サークル村』の谷川雁研究に関しては、新木安利の『サークル村の磁場——上野英信・谷川雁・森崎和江』<sup>21</sup>や水溜真由美の『「サークル村」と森崎和江』<sup>22</sup>の第二部が取り扱っている。そして認識論においては、長原豊が「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的疎隔」<sup>23</sup>の中で、谷川雁思想の分析によって丸山眞男（1914-1996）を代表としたアカデミズム知識人への批判を展開し、本稿（特に第四章）にいくつかの重要な観点を提供した。ほかに『現代詩手帖』では1976年7月に「特集＝谷川雁 拒絶とメタファー」、2002年4月に「特集 よみがえる谷川雁」という谷川雁特集が組まれている。そして、彼が死んだ1995年春には、『現代詩手帖』、『すばる』、『文藝』などの文芸誌において追悼文が多々掲載されている。さらに、近年の谷川雁を再読する潮流においては、2009年3月に出版された『谷川雁：詩人思想家、復活』（KAWADE 道の手帖）があり、それは翌々月の5月に出版された『谷川雁セレクション』（岩崎稔・米谷匡史編）の先行企画と思われる。最後に、全集としては、谷川が逝去した翌年の1996年に出版された『谷川雁の仕事』がある。以上の諸特集において、多数の谷川雁評論が載せられている。全集の『谷川雁の仕事』の最後に、編集者の斎藤慎爾の評論があり、『谷川雁セレクション』の二冊には、佐藤泉と仲里効の評論が収録されている。そして、年譜については、2004年に出版された、松原新一編『原点が存在する 谷川雁詩文集』にあるものが比較的完成度が高いヴァージョンである。当然ながらこれらの研究や文章は概要的な例であって、ここでは谷川雁に関する全ての研究を網羅することはできない。

近年、最も指標的な谷川雁の研究組織としては、松本輝夫を主導とする多数のラボ関連者によって結成された谷川雁研究会（通称「雁研」）が挙げられる。当該研究会は2009年より継続して何号もの谷川雁研究機関紙『雲よ』を自力出版しており、関連資料の収集に取り組んでいる。さらに、松本輝夫が2014年に刊行した『谷川雁——永久工作者の言霊』は、谷川雁研究文献を探す上で、近年最も入手が容易な著作の一つと言えよう。

当書の内容は各時代の展開に沿って、その時代の情景描写の中に谷川が当時残した言葉の一部を並べつつ、関連人物との交流関係を記録したものである。著者の松本輝夫は、谷川によって召喚さ

---

<sup>18</sup> 佐藤泉『一九五〇年代、批評の政治学』中央公論新社、2018年。

<sup>19</sup> 北川透『北川透 現代詩論集成 2』思潮社、2016年。

<sup>20</sup> 中森美方『谷川雁論』七月堂、1983年。

<sup>21</sup> 新木安利『サークル村の磁場——上野英信・谷川雁・森崎和江』海鳥社、2011年。

<sup>22</sup> 水溜真由美『「サークル村」と森崎和江』ナカニシヤ出版、2013年。

<sup>23</sup> 長原豊「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的疎隔」（原題は「いわゆる「日本（人）」を——騙る〈Askese〉と〈A(anti)-Ethik〉」『情況』1997年1、2月合併号）『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』航思社、2019年、pp.308-371。

れた新左翼の学生であり、東大在学中の1963年に当時筑豊中間市に住んでいた谷川を訪問しただけでなく、その後谷川が企業運営側を務めていたテック（ラボ教育センター）に39年間勤務する。2008年退社後、松本は谷川雁研究会を組織、いわゆる「沈黙の15年」とそれ以降に谷川が残した資料の収集整理及び論述に努める。松本が当書の冒頭で述べたように、当書では「雁の人生と仕事」をより鮮明に描き出し、『沈黙の15年』＝ラボ時代の雁の全盛期<sup>24</sup>であることの証明が試みられている。大半の谷川雁研究が焦点を1965年以前に置いている現状において、松本と谷川雁研究会の仕事は谷川雁の完全なペルソナを記述するうえで、非常に大きな貢献を果たしていると言える。ここからも谷川の沈黙以前と以後の二つの一見異なる実践分野（前期の炭鉱労働運動と思想界の批判、後期の児童教育）を結びつける契機が浮かび上がってくるのが見受けられる。

しかし、『谷川雁——永久工作者の言霊』が代表する谷川雁人物研究にはいくつかの問題があるように思われる。

第一は、人物研究を主とする記事は「雁の人生と仕事」を叙述するうえでは大きな価値を有しているが、概念を主とするその思想への体系化作業が不足しており、この不足のために谷川雁の思想概念を当時の時空から取り出すことは不可能となる。本稿の立場からすると、これによって時空を越境する対話の有効性が発揮できなくなるだけでなく、そのほかの既存の思想及び理論と結びつけるうえでも不足が生じることが考えられる。

第二は、多くの谷川雁研究と当時の関係者の人物証言が示すように、「難解王」と揶揄される谷川は、文章であれ、人物の特性であれ、どれも非常に強い「カリスマ性」を有している。この特質はその思想批判性を構成する要素であるが、分析する立場からすれば、対話的に谷川雁を理解する際の弊害となりうる。

このように「谷川雁」がロマン化、伝説化されている問題は、恐らく人物研究式の谷川雁研究における難点と言えよう。詩論の視点からいくつもの谷川雁論を執筆した北川徹は、「ロマン主義精神の陥穽」という、松本健一によって同年（1997年）出版された『谷川雁 革命伝説——一度きりの夢』<sup>25</sup>に対する書評のなかで、谷川雁の思想と行動には自身を伝説化させる罠が設けられており、「彼の設けた陥穽は強力であり、どんな反伝説化をも伝説にまきこんでしまう」<sup>26</sup>と指摘し、谷川死後2年も満たないうちに、「すでに一冊の本の中で〈伝説〉化した人物として」<sup>27</sup>谷川を語ることを行った松本健一の当該書籍を批判した。北川は「詩を物語ではないテキストとして、詩史論的な場に押し戻し」、「思想を戦後の社会思想の場で解体する」ことこそが、伝説のベールに包まれた谷川雁を明らかにする方法なのだと言っている<sup>28</sup>。また、同じ問題に対し、『谷川雁選集』の共同編集者である岩崎稔は「交渉、関係、水平性の思想家」という一文の中で、「谷川雁」を手段として次

<sup>24</sup> 前掲松本『谷川雁——永久工作者の言霊』、p.18。

<sup>25</sup> 松本健一『谷川雁 革命伝説——一度きりの夢』河出書房、1997年。

<sup>26</sup> 北川透「ロマン主義精神の陥穽」（初出：『図書新聞』1997年9月13日）前掲『北川透 現代詩論集成2』、p.462。

<sup>27</sup> 同上、p.461。

<sup>28</sup> 同上、p.463。

世代に利用または学習させるには、「谷川雁という思想家をロマン主義化するのではなく、もっと凡庸な手触りでちゃんと位置づけて、そこから使えるものをとりだして若い人に手渡そうという」<sup>29</sup> ことが必要だと主張している。

「谷川雁」をロマン化させる陥穽は、実際に谷川と接触歴がある人々のみが直面するものでなく、数十年後の今日においては、時代背景のズレや騒動の時代に対するノスタルジアによって、より一方的な「信仰」へと陥る危険にさらされる可能性が一層高いであろう。従って、谷川雁研究を行う際に、このような吸引力の強い陥穽をどのように避けるか、という課題はまず考えなければならない。その対話的エントリーポイントの一つは、前述した労使争議で谷川と対立関係になった平岡の谷川雁批判の中から見つけられる。

### 0.2.2 「ジャズ」という破壊的知性

松本輝夫は『谷川雁——永久工作者の言霊』の中で、テックで労働争議が起きた際に労働組合のリーダーとして谷川と闘争を繰り広げ、核心的な谷川雁批判を展開した平岡正明を意図的に無視している。松本は、森秀人（1933-2013）が平岡正明の谷川に対する闘争を子供の遊びとして退けた語句を引用しただけで、平岡に関する議論を終了もしくは拒絶したと言える。松本の原文では以下のように書かれている。

なお平岡のテックにかかわる雁批判に関連しては、かつて「自立学校」などで平岡の仲間でもあったらしい森秀人が「革命ゴッコよろしく間に合わせの組合運動で、谷川雁を叩いて喜んだ児童さながらの平岡正明なんぞとは、わたしはいつさい無縁である。あのまやかしの組合運動で利を得たのは平岡正明ただ一人だった」（『実録 我が草莽伝』）と書いているのを紹介しておけば十分だろう<sup>30</sup>。

異なる立場の間における対立関係のみを表明しようとするれば、このような簡潔な記述で充分と言えるかもしれないが、谷川雁思想の様相を究明し、その思想における「使えるもの」を有効に取り出そうとするならば、そのまま谷川雁思想を受け取るような認識のみならず、平岡のような批判的な谷川雁認識を踏まえることは不可欠だと思われる。平岡は行動でこそ谷川と激しく対峙したが、実際のところ思想面では谷川雁の影響を強く受けている。1969年4月、当時まさに労働争議で谷川と対峙し、谷川を激しく糾弾した平岡は、同時に「原点は快傑とともに」の巻頭で「六〇年代の前半分、この時代の最高の革命家がマルコム X と谷川雁であった」<sup>31</sup>という言葉を残している。そ

<sup>29</sup> 岩崎稔「交渉、関係、水平性の思想家」前掲『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』、p.120。

<sup>30</sup> 前掲松本『谷川雁——永久工作者の言霊』、p.209。

<sup>31</sup> 平岡正明「原点は快傑とともに」（初出：『一橋新聞』1969年4月16日）前掲『地獄系 24』、p.219。

ここでは平岡の谷川雁思想に対する理解が示されているのみならず、文末は谷川を惜しむ感嘆「雁さん、あなたは惜しかったな！」<sup>32</sup>によって締めくくられている。

同じく音楽評論家の平井玄は平岡正明を「谷川雁の不肖の『弟子』にして頑強な『敵』なる」とし<sup>33</sup>、平岡という「ジャズ革命論者は元詩人が残した困難な問いをきわめて独特な仕方で引き継いだ」<sup>34</sup>と述べている。平井は平岡の代表的な著書である『ジャズ宣言』内の「ジャズ・シーンにおいて理論の先行は可能か」の「だれがジャズの味方か」の章節をここでの根拠としている。この章節で平岡は、谷川を「かなり音響的な詩人である——であった」<sup>35</sup>と評価した。それだけではなく、平岡は、「俺の知るかぎり、ジャズについてはあまり知らぬようだが、しかしもっともするどくジャズを理解した人物は谷川雁である」<sup>36</sup>とも述べ、さらに谷川を「ジャズの」知性と繋ぐ。ここで、平岡が一つ目に言及している「ジャズ」は音楽ジャンルとしてのジャズであるが、二つ目の「ジャズ」は音楽ジャンルとしてのジャズだけでなく、むしろ一種の思考、認知、行動及び表現の知性のジャンルとしてのジャズを指している<sup>37</sup>。

ジャズの味方とは、絶対的にいえば、ジャズの的に思考し、ジャズの的に認識し、ジャズ的に行動し、ジャズ的に表現する人間のことだ。相対論の立場でいえば、ジャズから出てジャズの外周に立ち、ジャズと他の知的ジャンル——いいかげん、ジャズを粗暴なものとする考えをよしの方がいい、ジャズのリズムは高度に知的なものであって、人間の生得的なテンポ感に直接根ざしたものではないことに気づく必要がある——の接点から、境を接する諸ジャンルをジャズ的に攻撃する者をいう<sup>38</sup>。

「ジャズのリズムは高度に知的なものであって、人間の生得的なテンポ感に直接根ざしたものではない」。ここでのリズムとテンポの言及は、ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze, 1925-1995) とフェリックス・ガタリ (Félix Guattari, 1930-1992) が『千のプラトー』(Mille Plateaux) で行った関連考察と結びつけることができる。『千のプラトー』において、リズムは「批判的であり、危機的な瞬間」と関連する<sup>39</sup>。「リズム」というヒントによる論述は、第二章で展開する。ここでは、まず平岡の説について論を進める。

---

<sup>32</sup> 同上、p.224。

<sup>33</sup> 平井玄『彗星の思考：アンダーグラウンド群衆史』平凡社、2013年、p.139。

<sup>34</sup> 同上、p.155。

<sup>35</sup> 平岡正明「ジャズ・シーンにおいて理論の先行は可能か」『ジャズ宣言』現代企画室、1990年（初版：イザラ書房、1969年）、p.109。

<sup>36</sup> 同上、p.105。

<sup>37</sup> 同上、p.104。

<sup>38</sup> 同上、pp.104-105。

<sup>39</sup> ドゥルーズ、ジル・ガタリ、フェリックス著、宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳『千のプラトー』河出書房新社、1994年、p.362。

平岡の言う「ジャズの味方」の定義においては、ジャズが一種の知性のジャンルとして用いられていることをはっきりと読み取ることができる。そして、このような知性はリズムとしての批判性（『千のプラトー』では領土化、脱領土化、再領土化の批判性と呼ばれている）を持ち、その他の知性ジャンルを「ジャズ的に攻撃」する。それによってこの知性は絶えず反転、再構成され、新たな音響を更に生むダイナミズム（dynamism）を作り出すことができる。「ジャズ」は、一つの音楽ジャンルとしてはアメリカのアフリカ系の住民が自分自身のリズム感覚をヨーロッパ音楽における理論や技術と融合して生成した、混血性を持つ反純粋的な音楽であり、インプロヴィゼーション（即興）や複合リズムなど、既存の単一的枠を溢れ出る特徴がある。このような「ジャズ」の流動性から言えば、平岡の言う知的ジャンルとしての「ジャズ」とは、ダイナミズムを持つ不定形的な知性だと推定できる。

つまり、平岡は「ジャズ」を音楽（music）という、可聴範囲における音響現象として聴き取るのではなく、形而上の不可聴音響として、一種の認識論として聴き取るのである。したがって、平岡はこのような音響的知性としての「ジャズ」についての理論展開の必要性を唱える。平岡によれば、それは「ジャズ」を単に私的な感官における刺激として閉鎖するのではなく、ある種の知的行動として、それによって現実社会に対する介入を行おうとすることである。「[ジャズ] 40の理論が必要であり、ここで理論をもつかもたないかが、胸糞の悪い教養の問題ではなく、ジャズの参加41の立場なのだ」42と。

このように発展してくる「ジャズ」理論は、当然尖鋭的、開放的な特徴を持つものになり、収斂的アカデミズムと競合的關係を指向するものになる。

ジャズ理論は、ジャズの毛穴をふさぐ毛虱のようなジャズの「科学」であってはならないものだ。まさしく社会のあらゆる領域に、人の心を憂鬱にさせないではおかない学問と学者が、虱のようにはびこっている。[...] 学問をアカデミズムにとどまるものとタカをくくっているような情勢認識はまず甘いのである。手にふれたものをかたはしから陰気なかびくささに変えていく教授どもに、ジャズを、あるいはジャズによって表現される情念世界を、相競合させるわれわれの理論は当然に尖鋭化されねばならない43。

このような競合關係は、「ジャズ」における創造的破壊性とアカデミー学問の持つある種の保守性との緊張關係から形成されるのみではなく、文字や楽譜などの記号表現（シニフィアン、signifiant、

---

40 [] 内は筆者、以下同様。

41 太字は筆者、以下同様。

42 前掲平岡「ジャズ・シーンにおいて理論の先行は可能か」『ジャズ宣言』、p.44。

43 同上、pp.45-46。

signifier) による記述と、思考や感覚を記号内容 (シニフィエ、signifié、signified) のままで音響によって表現する行為との再現の全体性における差異からも、形成されるものである。

ジャズの言語による記述というものは、ジャズの説明ではなく、楽譜ないしは記号によるジャズの記述——それは近似的には可能であって、しかも近似的可能性からウェスト・コースト・ジャズの墮落が結果されたのだった——でもなく、ジャズ的方向の先端で、**旧秩序を破壊すること**である。このことが世界でジャズのしめる位置を明確にする<sup>44</sup>。

平岡の言う「ジャズの説明ではなく、楽譜ないしは記号によるジャズの記述でもな」い「ジャズの言語による記述」とは、記号で再現しきれない音響 (可聴的音響現象だけではないもの) について、非記号的知性による記述や表現をすることと思われる。とすれば、平岡に必要と見做される「ジャズ」理論とは、逆向——内容から記号へ——から記号的表現による固定された知性を破壊する、という「反」知性的行動と言えよう。

このような「反」知性——「非」知性ではなく——としての「ジャズ」理論が、第三世界における批判性と連結していることを、平岡はさらに指摘する。

こう仮定してみよう。ジャズ・コンミュンがアメリカ黒人のソウルと筋肉組織のあいだに蓄積された幻想的共同体であるという理解 [...] をはずして、諸国の被抑圧大衆の、なかんずく第三世界人民の魂のなかにあり、それらの魂を結びつける共同体の感情の母胎であると仮定してみよう。そして、それらの魂が「白い世界」から全体として離脱していく過程とジャズの深化が対応していると仮定してみよう。この仮定の正確さは、ジャズが世界中で理解されることの根拠としてあらゆる社会の下層にはなんらかのブルースがあること、非西欧世界のすべての音楽に音声の上でジャズのイントネーションがあり、洞間声やヴァイブレーションや持続低音を社会的価値の体系として保持していることを客観的に証明することによってささえられるものとしよう。このように仮定することによって、ジャズの直面している本質的な問題を解くことができる。すなわち、フランツ・ファノン——マルコム X——エルネスト・ゲバラとつなぐ**第三世界の革命家の行動と主張のなかに、ジャズ思想化を読みとることができるのである**<sup>45</sup>。

こうして、「ジャズ」はアメリカ黒人のイメージによって仮想された閉鎖的オーセンティシティ (本物らしい、authenticity) と関わるのではなく、一種の連帯的な「土着性」として、破壊的エネルギーをもつダイナミズムとして見做される。

---

<sup>44</sup> 同上、pp.45-46。

<sup>45</sup> 同上、p.64。

この論点をさらに掘れば、「アメリカ社会の下層にはさまった黒人大衆」に根をもつ「ジャズ」は、ある種の具体的に定位できる「ネイティヴなもの」として扱われるのではなく、一種の「被抑圧大衆」の連帯による「音響」として、支配的文化と「鋭く緊張し、接点で相互に変質したり溶解しあったりしながら成長しつづけているということ」<sup>46</sup>が言える、と平岡は説いている。この平岡の言葉は、谷川の「さらに深く集団の意味を」の一文に書かれた「異質のものを自分のうちにくわえこみ、ひきずりこんで食べてしまうことでもない。そればかりでなく、相手にも自分を消化させるためにおしつけ、自分の異質の肉を食べさせなければならない」<sup>47</sup>、というようなレトリックを連想させる。

ここで、平岡はジャズを経由することによって、「前近代的」、「土着的」と言われる谷川雁思想に対して、批判性を生み出す核心的知性を抽出したのではないかと私は考えている。つまり、平岡はジャズ論によって、谷川雁思想の最もコアな力学——「異質のもの」と「食い合う」モチーフ——を継承したのではないかと私は考えている。平岡の谷川雁批判は谷川雁思想を継承する上でその思想を新たに深化させた破壊的な超越である。前述した「ジャズ革命論者は元詩人が残した困難な問いをきわめて独特な仕方引き継いだ」、という平井の断言は、以上のように理解すれば良いであろう。

本稿では、平岡の谷川に対する批判と討論を詳細に展開することは難しい。しかし上述の平岡と平井のテキストで明らかになった、相互変質する知性としての音響を入り口に谷川雁の思想を解説、延長させる方法は本稿にとってより深化させる必要のある研究アプローチだと考えている。

### 0.3 音響論により「瞬間の王」の精神に接近する

歴史分析の視角から谷川の行動の軌跡を描き、政治思想のスペクトルに彼の思想を位置づけるなど、「谷川雁」を歴史や政治思想の座標系における一つの「現象」と見做す様々の優れた先行研究があり、時間と空間の脈絡の中に入り、谷川の「顔」の輪郭をしっかりと描き出してきた研究は少なくない。むろんこれも重要であろうが、本稿で問いたいのは、谷川雁の思想と行動が、長い年月をかけて討論され、実践され、また批評されてきた現在、どのように改めてそこに時間と空間上の「越境」の可能性を見つけ出し、結晶させ得るかという問題である。

「おそらく、レーニンやトロツキイが生きていたら、この先生〔谷川雁〕ぐらいいは、あるいは芸術家と呼んでくれるかもしれない」<sup>48</sup>という、思想論理において谷川と相当な様相の差異をもつ吉本隆明の谷川雁についてのコメントはおそらく当たっているであろう。詩人出身の工作者・谷川雁は創作者である。彼が創作しようとするのは可視的な詩、文章や行動に限らず、抽象的な「村」の

<sup>46</sup> 平岡正明「コルトレーン・テーゼ」（初出：『ジャズ批評』、1967年）前掲『ジャズ宣言』、p.41。

<sup>47</sup> 谷川雁「さらに深く集団の意味を」（初出：『サークル村』創刊宣言、1958年9月）前掲『原点が存在する』、p.74。

<sup>48</sup> 吉本隆明「海老すきと小魚すき」（初出：『民話』1959年9月号）『吉本隆明全著作集4』勁草書房、1969年、p.561。

革命も含まれている。もし彼を革命の創作者とみなし、彼の創作を現在につなごうと考えるなら、彼の創作方法、動機と目的、その内奥にある彼の内在的「モチーフ」——彼の一切の行動と思想を繋ぐ論理——こそが解説の糸口となる。この問題に取り組むためには、やはり彼のテキストに深く入り込まなければならない。

谷川は自分の思想には体系がないと自称した。「いささか誇りをふくんでいうのだが、私は自分の生涯になんら独自の思想体系を生み出そうとする要求を持たない」<sup>49</sup>。『谷川雁論』を書いた詩人中森美方によれば、谷川のエッセイは「一般的なアカデミズムめいたものでもなければ私的な感想でもない。不定形のままに投げつけられた疑問、嘲笑、断定は対象を鋭く刺し足元を崩し、クルリと論理が一回転するとそこにはまぎれもなく谷川雁自身が立っている」<sup>50</sup>。そのテキストは、体系を否定すると同時に、自身の体系化をも拒絶する。そのような「否定の連続」の「動態として精神の構造」による「積極的なニヒリズム」<sup>51</sup>は、論理を否定する反対論理に、さらに第二、第三……の否定を加える、という振子のような論理の間での往復運動を行う。「論理が自分自身を見るためには必ず異質の反射装置としての別な論理を必要とするであろう」<sup>52</sup>、と谷川自ら述べたように、彼のテキスト自体は自身の体系を論ぜず、むしろその背後を貫く思想構造を反映する「反射装置」と見做されるであろう。こうして、彼の文章はつねに変動する現実によって戦場を変えるゲリラ戦の産物のようなものでありうる。そのような書き方から、彼の文章の具体的焦点は多くの論題にわたっている。初期の「原点」を目指した詩や詩論的なもの、中期の安保闘争や大正炭鉱時期の闘争についての『工作者宣言』や『戦闘への招待』などの断片的文章、そしてさらに抽象的な『無の造型』や晩期の『意識の海のものごたまり』などの評論まで、彼の討論テーマは行動の軌跡と共に絶えず変化してきたのである。

谷川雁思想の模様を理解するうえで、彼が議論したテーマや比喻に溢れた文字の意味ではなく、谷川雁思想を貫く「意図と方法論」から着手しなければならないとして、1983年、中森美方は『谷川雁論』にこう書いた。

谷川雁の根拠を詩、表現から直接読み込もうとすることは、極めて困難である。どうやら、ここで私達が注目すべきことは、谷川雁の思想営為が論理と抽象化というようなこととは別のレベルで展開されるということらしい。だから、もう一度、この思想の二重構造を噛み砕いてみなければならない。即ち、意味よりは意図と方法論を探らねばならない<sup>53</sup>。

---

<sup>49</sup> 谷川雁「幻影の革命政府について」（初出：九州大学『展望』第3号（1958年6月））前掲『原点が存在する』、p.32。

<sup>50</sup> 前掲中森『谷川雁論』、p.48。

<sup>51</sup> 同上、pp.48-49。

<sup>52</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、pp.33-34。著者名省略は谷川雁、以下同。

<sup>53</sup> 同上、p.11。

もし谷川自身のいうように、彼の思想と一般的な散文的学問や知識が違うものであるとすれば、彼の「詩」はその思想を明らかにするために追究すべき新たな手かがりになる。しかし、彼はただ「知識を詩で表現する」<sup>54</sup>に限らず、さらに「詩の外の形式で詩について語る」<sup>55</sup>。つまり、その注目すべき「詩」は、単に文体としての詩ではなく、「意図と方法論」、つまり思想方式としての「詩」でなければならない。もしそうであれば、1960年に彼が書いた「わたしのなかにあった『瞬間の王』は死んだ」という「瞬間の王」の死亡宣言は、詩との完全な訣別というよりも、むしろ文体の束縛から解放された思想方式としての詩をさらに闘う思想へ昇華する行動宣言のようにも読み解けるであろう。その点について、詩論によって谷川雁論を展開した北川透も同じ観点を持っている<sup>56</sup>。

谷川政治思想や実践と「詩」は、分けて見做すことができない。知的論理としての「詩」は、彼の全思想と実践を貫いており、その政治思想や実践を支えてきた文体である、として北川透は以下のように述べた。

谷川の詩と散文（政治的評論も含む）の間にはじめから境界がないことである。本当は、吉本のいうような《谷川雁は生粋の詩人であり、それ以外のものではない。彼の政治思想や実践など何ものでもない》という二分法では、どうしても割り切れないところに、谷川雁という詩人の存在があったのである。〔…〕わたしは問題はそこにはないと思う。問題の所在は、谷川の政治思想や実践（表現に対象化された実践）が、いささか色褪せても、彼の表現（文体）の根幹を成すところまでは毀れてしまわずに、年月を越えて評価に耐えるのは何故か、というところにあるのではないか。〔…〕彼の文章は、多くの場合、政治評論でさえ、レトリックの多彩さと、そのディティールが感覚の虚偽を厳密に排斥する詩的喚起力の強い文体で成り立っており、そうすることにおいて、政治的認識に決して還元されてしまわない表現としての自立性を獲得しているのである<sup>57</sup>。

北川の論説は、文体としての詩において展開されたのは言うまでもない。過去多くの谷川雁思想研究は、谷川の「詩」については言葉の意味のレベルで議論を展開していた。しかし、ここで究明しようとする「詩」——「知識を詩で表現する」「詩の外の形式で詩について語る」という谷川の言う「詩」——は、単に言葉のレベルにおける意味、つまり文字による構成した一種の表現方式ではない。谷川は周知のように1960年の『谷川雁詩集』のあとがきにおいて、「私のなかにあった『瞬

---

<sup>54</sup> 谷川雁「観測者と工作者」（初出：『民話』1959年6月号）『工作者宣言』現代思潮社、1970年（新装第二刷、初版：中央公論社、1959年）、p.30。

<sup>55</sup> 谷川雁「東洋の村の入口で」（初出：『現代詩』1955年12月号）前掲『原点が存在する』、p.77

<sup>56</sup> 北川透「瞬間の王の死」（初出：『毎日新聞』1995年2月9日）前掲『北川透 現代詩論集成2』、p.460。

<sup>57</sup> 北川透「内視的主格の陥穽 谷川雁の最後の思想」（初出：『現代詩手帖』1970年3月号）前掲『北川透 現代詩論集成2』、pp.425-426。

間の王』は死んだ」、と詩作をやめることを宣言した。その宣言においては、彼はさらに以下のように告白している。

自己の内なる敵としての詩を殺そうとする努力が、人々のいわゆる「詩」の形をとらざるをえないのは、苦がい当然であるとはいえ、私はそれを選んだのでもなければ望んだのでもなかった。眼のまえに蜘蛛の巣のように、それは単純な強制であった。そのゆえに私の「詩」は単純ならざるをえず、敵は自由な饒舌の彼方へのがれ去った。いまや饒舌をもって饒舌を打つことが老いるにはまだはやい私のみすぼらしい戦闘である。ようやくにして私は自己運動の平凡な旋律の外いあふれようとしている<sup>58</sup>。

この段落において、谷川の言う「詩」とは、「人々のいわゆる『詩』の形」という文体としての「詩」ではなく、むしろ一種の思想方式としての「詩」である、ということが見取される。そうであれば、「詩的喚起力」というのは、詩という文体のみならず、あらゆる「詩的」表現——レトリック、リズムなど——に潜む思考様式から発される共鳴的エネルギーと考えられる。したがって、谷川の詩や「作品」自体を分析するのではなく、むしろその「詩的」思想様式を接近するために、文体としての「詩」を構成するものの次元に入ること、つまり文体としての「詩」をさらに分解し、より一層「原」の方に還元することにならざるを得ない。こうして、谷川の「詩」ではなく、「原詩」に辿り着くことになる。

「詩」は谷川が可能性を語る文体であり、戦闘方針でもあったが、詩のより深部に、彼の全ての提起の起源、一切の変革エネルギー<sup>59</sup>の出発点——原点——としての「異端の民」たちの<sup>ウルボエジイ</sup>原詩、書かれていない「実在の詩」がある、と谷川のテキストから読み取れる。ここでの「原」(ur-)や「実在」は詩のより一層「原点」に近い次元を指す。そもそも、彼が接触しようとしたのは、沈黙に囲まれた「無」という不可視のエネルギーである。一般的な詩論を中心にした分析方法では、なかなかこのような非文字レベルにおけるエネルギーへ接近することができないのではないか。彼が語った「ひそかな無形のエネルギー」<sup>60</sup>へとさらに接近するためには、一般的な詩論からさらに一層下降する必要がある。

<sup>58</sup> 前掲『谷川雁詩集』あとがき『谷川雁セレクション I』、p.53。

<sup>59</sup> 1954年に発表された「原点が存在する」という谷川雁の初期代表作に、彼は「思想は一種のエネルギーである。エネルギーは不滅である」と書いた。この箇所からみれば、彼が考えた「エネルギー」には、物理学の「エネルギー保存の法則」(Law of the conservation of energy)に従う「エネルギー」、つまり物を動かす動力源から連想された概念がある。それは一般の物理的な意味だけではなく、さらに思想を包括する抽象的「力」を意味する。一般的に「エネルギー」は物理的な動力源として使われているが、抽象的「力」を示すという、谷川のような使い方も珍しくない(例えば花田清輝の『大衆のエネルギー』)。「エネルギー」は独語の「energie」に由来する借用語であり、そのギリシャ語語源「ἐνέργεια」は「ἐν」(中に)と「ἐργον」(仕事、活動)が結びついた単語である。現代ギリシャ語の辞書を参照すれば、次のような説明になる。「あらゆる実体はエネルギーと呼ばれる要素を持っている(もしくは秘めている)。エネルギーは、それゆえ、生命体やシステムが作用を生み出す力(可能性)である。」

<sup>60</sup> 谷川雁「東京の進歩的文化人」(初出:『群像』1956年12月号)前掲『原点が存在する』、p.228。

詩とは文学と音響が混じり合って産出されたものであることは、疑いもなからう。詩において、文字は理性的な語法とルールの管轄範囲から解放される。詩はまず言葉の対位法との関係を滑り動いてズレを形成することによって、新たな意味を創造する。詩はまた第二に、音律、韻字などの節点（note）のアレンジメントによって、新たな律動を創造することになる。前者は意味と語法を変形させることで新しい言葉を創出する。後者は、文字、単語そして概念に対してさえ律動を与えることで、新しい感受性のレベルを創出する。つまり詩において言葉は、それが音楽化していく過程において、身体の振動の感覚により近い新しい言葉へと転化する。

哲学者の今道友信は詩の伝達において、文字による「意味の事実性の記述」と音響性による「意味の精神性の喚起」という二つの側面があると述べている<sup>61</sup>。文字に重きを置く詩の「意味の事実性の記述」に対して、音響性の特徴を持つ詩が示すのは「意味の精神性の喚起」である。不可視の非文字レベルにおけるエネルギーへ接近するというモチーフでみれば、谷川の——思想方式としての——詩は、後者のほうに傾いているのである。したがって、文字と音響の混合体としての文体である「詩」を解体し、さらに二次的抽象化——政治思想や実践を「詩」によって統合することを一次的抽象化とするならば——を行い、音響の次元において谷川雁思想の核心のモチーフに接近することは、決して根拠のないアプローチではないと思われる。

前述（0.2.1）の北川透が提示した、詩と思想を区分けして、詩を「テキストとして、詩史論的な場に押し戻し」、「思想を戦後の社会思想の場で解体する」、という方法は、伝説化の罟を避けがたい人物研究よりも一層概念上の対話の可能性を備えているが、上述の音響的核心モチーフには触れられずにいると思われる。詩は文学と音響が交わって出来た文体として、二つの極点間で絶えず振動するというダイナミズムを備えている。平岡が表明した音響的アプローチでは、このダイナミズムは批判的知性と結びつけられている。このことから、谷川雁思想の核心的「モチーフ」を議論する際、詩と思想をそれぞれ各自の場所に置いて分析するより、谷川の詩と思想を「音響的知性」の同一線上に身を連ねる表現として、この「音響的知性」という軸線から着手を試みるのが、その思想の核心へと迫る可能性が高い研究アプローチだと思われる。したがって、本稿では谷川の詩と思想的テキストを分別して、詩を詩論で分析し、思想的テキストを歴史や政治思想の座標系における一つの「現象」と見做す、というアプローチを取るのではなく、その詩と思想を「音響」——文体の「詩」をさらに還元するもの——という軸で貫き、両方とも谷川の音響的仕事と見做して論を展開していきたい。

音響的傾向を持つ詩は「意味の精神性の喚起」により伝達されるのである。この考えに沿えば、歴史的な脈における事実の集積としての谷川の「顔」だけではなく、行動や思想の内在論理において谷川の「モチーフ」を論じることが必要になる。そこで「意味よりは意図と方法論」を探すならば、詩の音響的特質に注目したうえで、さらに詩論からなお一層音響論の方へと下降（還元）しな

---

<sup>61</sup> 今道友信「思想の自己呈示としての音楽」、今道友信編『精神と音楽の交響』音楽之友社、1997年、p.16。

ければならないであろう。谷川は「もっともするどくジャズを理解した人物」であり、「かなり音響的な詩人である」、という平岡に提示された入り口に沿って、そして第三世界の抵抗と繋がる「ジャズ」の音響においても聴き取られる、谷川雁思想が帯びる疎外の二重性に羅針盤の赤標を合わせ、その異質のものを相互変質する関係性に基づくダイナミックな音響を注目して論を展開すること、これが本稿において「谷川雁」を解読するアプローチである。

#### 0.4 本稿の「音作り」プロセスについて

谷川が設けた吸引力の強い伝説化の陥穽を避け、思想の側面における連帯と対話をよりうまく形成するために、本稿は谷川雁という人物についての描写より、その人物が持つ思想を概念化し、より普遍的な問題意識と結びつける谷川雁思想研究を試みようとする。そして、その不可視の非文字次元における思想様式に接近するために、彼の個々の文学作品を分析するより、その詩と散文さらに行動をさえ貫くモチーフを追究しようとする。

この動機に基づいて、まずは谷川雁の「音源」となる大衆像の解明から着手し、彼が想定する大衆、知識人、詩人、工作者の間関係性から、そこにおいて動的音響性へと繋がる糸口を取り上げる（第一章）。次に、谷川が60年安保闘争の後に書いた「日本の歌」という短文を中心に、ドゥルーズとガタリ概念を使い、そのテキストにおける反定型的ダイナミズムを聴き取る（第二章）。以上を第一部とする。そして第二部においては、谷川自身のテキストから逸脱して、時間的縦軸と思想類型の横軸における参照点となる別の思想に反射させることによって、谷川雁思想の音響性の様相を究明していきたい。そこで、まずは谷川の東大時代の教員である日高六郎（1917-2018）の思想から、谷川との連結点を析出することによって、不世出の伝説と見做される谷川の伝説性を破壊し、その思想の源を究明する（第三章）。次に、谷川の音響的ダイナミズムが持つ反定型的思想を「知識人一大衆」論題において再定位するために、その対極である、アカデミズム知識人の典型としての丸山眞男との対比を行う。そこでは、丸山の思想様式と彼が指摘した「執拗低音」説を反射装置として、谷川雁思想における音響性、さらに第三世界と連帯する「土着性」を反射される形で解明することができる、と私は想定する。

# 第一部 振動 (vibration)

## 第一章 「原詩」という音源へ向かう

一般の「知識人—大衆」の論題においてみられるように、知識人の大衆像は、その知識人の自己認識と連動するものである。知識人という存在を閉鎖的な社会の特定の集団と認定することは、知識人と大衆の間における境界を固定化することによって、大衆の姿をも平面化することになる。そのようなスタティックな区分法に対して、知識人を社会のどのような集団からでも生成しうる非特定の存在、社会に積極的に関与し、精神構造を変革する知的行動者、大衆と積極的に接合することによって相互に形成し合う媒介的な役割とみなす、というダイナミックな認定法は、知識人と大衆の関係を流動化、即興化することによって、立体的な大衆像をあぶり出すと思われる。グラムシの言う「伝統的知識人」と「有機的知識人」は、このようなスタティックな知識人とダイナミックな知識人のあり方とも類比できるであろう。そのダイナミックな知識人のダイナミズムは、前章において論じたように、音響的な性質であり、批判的知性と関連する。

この章においては、谷川の「音源」となる二重性を持つ大衆像を解明し、谷川の「工作者」という双頭怪獣のような行動者のダイナミック性＝音響性を、このような立体的大衆像に連動する面から取り扱っていきたい。

### 1.1 「辺境」からの「反」知性

#### 1.1.1 「反」知性について

谷川は「観測者と工作者」の一文において、知識と知識人を容赦なく批判している。

知識というものはそもそも思想それ自身ではなく、思想のパターンなのですから、知識即思想という手品をやらないことです。 […] 知識人とはうそつきのことです<sup>1</sup>。

近年の文脈では、反知性主義 (anti-intellectualism) は往々にしてそのネガティブな意味が取り上げられ、知識や専門性を拒否する保守的なポピュリズムに対して批判する際に用いられている。ここでは、大衆は知識人の対立面に置かれ、知識や独立思考能力に欠けた、理性的でなく、非科学的な盲従者の一群として扱われており、そして、また知識人に対する嫌悪と不信感に溢れているも

---

<sup>1</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』pp.32-33。

のとして捉えられている。反知性主義としてこれらの大衆を批判する知識人にとっては、「知」の有効性、知識人の価値及び存在意義に対して疑問を抱くこれらの大衆は、知識人の地盤を台無しにするだけでなく、「知」の領域自体を攪乱するものと言えよう。実際にこれらの反知性の大衆はしばしばポピュリズム及び独裁者を擁護するファシズムと合流している。

逆にこれらの「反知性主義者」は、冷酷、狡猾、世間知らずな知識人に対して、大衆は純粹、誠実、現実寄り添った存在だと考えている。従って、難解な非日常用語で説教し、あたかも一切の真理を代表し進歩的な社会の前衛性に通じているような知識人とは異なり、日常的な通俗語を言語とし、マズローの欲求理論のピラミッドの底辺でフラットな連帯を形成している大衆の方が、この意味においては代表性や「民主」的意見をよりそなえていると言える。大衆はそのような思考において自身の啓蒙者にして指導者である。しかし歴史から見られるように、彼らは権力を奪取した後も往々にして（より多くの）権力を特定少数のリーダーへと集中的にゆだね、さらに強い崇拜と向心力を中心へと集合させ、対話可能性をさらに欠くその核心に忠誠を誓うことになるのは珍しくない。それと同じことがちょうどナチスの台頭や、日本の軍国主義、さらには 1848 年のブリュメールで実際に起きている。

しかしながら、知識人や理性的知識、専門性による支配体制を批判する反知性主義は決してネガティブな意味合いだけを持っているわけではない。反体制の角度から見れば、このような下から上、群衆からエリートに向けて行われる攻撃は資源や権力、知識の不均等を解消する「革命」のアプローチだと言えよう。

この種の立場を出発点とする知識への批判は、知識に対する完全な拒絶というよりも、むしろ知識内容、知識の支配体制、または知識の解釈権の分配に対する質疑と言える。ゆえに「反」知性とは知性、思想に反対するというのではなく、知識をエリートの権威的な高い塔から開放し、民間と大衆へと返すという**逆向**知性のことなのである。谷川のアカデミズム知識と知識人に対する批判は、ほかでもなくこの種の立場に立ったものと言えよう。谷川は知識の原点を大衆の最深部へと求め、知識論と方法論において硬直、閉鎖した知識体制を批判する。ここには当時の時代背景も関わってくる。フルシチョフ (N.S. Khrushchev, 1894-1971) はスターリン (Joseph Stalin, 1878-1953) の死後、個人崇拜に対しての批判を全面的に展開し、それによって巻き起こったハンガリー動乱がマルクス主義陣営のシンボルとされた 1950 年代、この時代では中央へと向かって集中する組織と思想体制への攻撃が新左翼思潮の重要な特徴とされた。当時の日本の新左翼思潮からすれば、少なくとも文化大革命で正視に耐えない暗黒面が明らかになる以前は、当時新しかった中国革命と毛沢東は疑いようもなく西洋中心主義と資本主義に対抗する東の新たな「紅太陽」であった。

### 1.1.2 「辺境こそが首都である」——毛沢東の影響

「ひとすじの苦しい光のように 同志毛は立っている」<sup>2</sup>、若い頃にこのように「毛沢東」の詩を書いた谷川は「農村によって都市を包囲する」という戦略を唱える毛沢東とその中国革命に大きな影響を受けている<sup>3</sup>。谷川は「毛沢東の詩と中国革命」の中で、毛沢東を「現代文明の中樞が多元でありうることを証明した」と述べ、「辺境こそが首都である」という概念を後世の者たちにとってア priori なものとした偉大なる革命家だと主張した<sup>4</sup>。詩句「東京へゆくな ふるさとを創れ」は、谷川が意識的に人々を地理的かつ概念的「中心」から遠ざけ、地理的かつ概念的「辺境」へと歩ませるものである。

私は東京のなかの「中央」性を信頼しない。そしてその「地方」性を信頼する。〔…〕東京が全国の正当な鏡となるためには、やはり東京は一度その中央意識を破壊し、自分のなかの地方を発見しそのことで他の地方とつながる基盤を回復しなければなるまい<sup>5</sup>。

東京を政治、経済、文化及び思想が結集した中心とし、他の地方とは異なる地位を持つものとした考えに対して、谷川にとって東京は、地方から離れた特権的中央ではなく、中央になってしまった「地方」であった。中央と地方の連帯を探求するのであれば、このような中央が自身の地方性を再考することによって自身を解体し、地方へと降格させた後でのみ、ようやく中央と地方の弁証法的な相互連帯と改造の可能性が出てくるという。

谷川の構想するこのような中央と地方の関係は、具体的な空間性だけでなく、思考の方向においても同様である。谷川は「東京の進歩的文化人」（1956年12月）の中で、村の老人に東京での見聞を報告するという形式で東京の文化人を批判する。谷川によれば、「東京の進歩的文化人」は単に「純客観」的に、義務的に学習し知識を深めているだけで、自身の病の問題意識を治療しようとしている、またはその問題意識を固く信じて学習しているのではないし、それぞれが学んだ知識をひけらかしてあらゆる論題に対して批判を加えるが、かといって深く追求していない。そして、彼らは勤勉に知識を読み漁り、それぞれの知識ベースを打ち立てるが、これらの一見多様で異なる思想も実際は大同小異で、せいぜい「便所の形式的差違くらい」<sup>6</sup>でしかないと谷川は「東京の進歩的文化人」を非難している。

しかし、谷川は「東京の進歩的文化人」をひたすらに蔑視するより、むしろ彼らの「地方」に対する攻撃を期待している。

---

<sup>2</sup> 谷川雁「毛沢東」（『大地の商人』に収録）前掲『谷川雁セレクション I』、p.19。

<sup>3</sup> 大嶽秀夫『新左派の遺産』東京大学出版社、2007年、pp.179-180。

<sup>4</sup> 谷川雁「毛沢東の詩と中国革命」（初出：『現代詩』1958年6月号）前掲『原点が存在する』、pp.187-188。

<sup>5</sup> 前掲「東京の進歩的文化人」『原点が存在する』、pp.226-227。

<sup>6</sup> 同上、p.220。

東京組は断乎として私の意見に反対すべきである。静止的な反対ではなく、前進的な反対をすべきである。首都としての機能をまっこうから振りかざし、日本列島ごときは楽々と掌中に収め、レモン汁のごとくそのエキスをしぼり出すべきである。中央と地方におけるこのような拮抗関係が作りだされてこそ、民主主義のつるべが円滑に泉を汲むことができるのであり、われわれの場の概念は完結する。地方がいうべきことを東京がいい、東京がいうべきことを地方がいうのでは、いつまでもアンチ・テーゼの花は咲き続けるだろうが、実の一つだになきぞ悲しきである<sup>7</sup>。

「中央」と「地方」の「食い合い」、つまり両方とも互いを自己の欠けた部分とみなして、攻撃しながら相互補完する、という「前進的な反対」によって形成された拮抗的關係は、前述した平岡の言う「ジャズ」にも見えるように、谷川雁思想のダイナミズム＝音響性を形成する一つの核心的な概念と思われる。その二つの変項によって形成された拮抗的關係において、谷川は「東京へゆくな」で示したように、「地方」に傾くのである。彼はこの一文の最後に、進歩的文化人に対して、言論空間を支えているのは各地方の「ひそかな無形のエネルギー」なのだと意識しなければならないと主張している<sup>8</sup>。

変革を探求する行動は中央の知識の自転のみで起こるのではなく、ひそかに辺境や農村に潜む「翻訳不能の感性」<sup>9</sup>と同時に構成せざるを得ない、それこそはアンチ・テーゼを結実させる方法である、というように谷川の主張をまとめられるであろう。「農村によって都市を包囲する」毛沢東の戦略は、谷川において、九州を「根拠地」とする行動で具体的に表現されただけでなく、思想の側面においても、知識を中央へと収斂し集権する方向性に対する反発を形成することによって表出されたと考えられる。その反発は、スターリン批判が行われた1956年2月と同じ年の12月に発表された、この一文が表明した「反」中央的な立場でもある。

## 1.2 エネルギーの場としての二重的大衆

「村」をイメージとした前近代の民衆共同体は、谷川がユートピアを寄託する、革命の可能性を探る場所である。しかしながら、谷川は「村」がファシズムの育つ苗床であることもはっきり意識している<sup>10</sup>。

---

<sup>7</sup> 同上、p.227。

<sup>8</sup> 同上、p.228。

<sup>9</sup> 同上、p.218。

<sup>10</sup> 佐藤泉「解説——瑕のあるとびきりの黄昏」前掲『谷川雁セレクション I』、p.434。

かつての軍国主義を支えていたものもやはり静かな微笑、村の娘たちの愛ではないか、と。まさにその通りです。だからこそ私達は十年たっても息子を戦死させた老人を進歩の側へ移すことに成功しなかったのです。すなわち今日の進歩主義をかつての軍国主義の矛盾の裂け目から、それを土台として咲かせることに失敗してきたからです<sup>11</sup>。

軍国主義の後方に立ったのも大衆である。それでもなお、彼は村落の底部にユートピアへのエネルギーが潜んでいると信じる。そこからファシズムが生まれてしまっても、それは捨てることができない原点であるのだと。

私の嗅覚は、そのエネルギーが『古い型の村落』の底にかくれていた全一的なものであったにちがいないと断定します。外なる上部の権力がこれを破壊するほどの高圧に達したとき、ふと彼等は自己の内なる村の尊厳に気づいたのではありますまいか。飢餓に苦しみ続ける彼等の心に火をつけたのは、いわば村のユートピアとでもいうべき幻ではなかったでしょう。いうまでもなく、そこからは現代のファシズムをはじめ諸々の蛇や蛞蝓が発生する幅をもった地帯です。けれども、そこを単純に類型化し、一気に捨象してしまうならば、はたしてどのような民族固有の前プロレタリア的思想がありえましょうか<sup>12</sup>。

革命動力の源である大衆は、同時に軍国主義の源でもある。革命と軍国主義は同じエネルギー場を共有する。それにしても、その中から進歩的な潜在的契機を掘り出し、組織する試みは依然として必要かつ唯一の道である。「民衆の“軍国主義”とは民衆の素朴な夢の歪められた表現である。その押しひしがれ、捻じ曲げられた願望のうちに発展の芽があることを知らない者は革命を語る資格はない」<sup>13</sup>、と谷川は考える。

民衆は、反動的ファシズムが繁殖する苗床でありながら、革命の変革思想を孕む胎盤でもある。この両面性を持つ民衆の最深部で可能性を探り出す試みは、谷川の一生を通じてのことだったと言ってよい。前衛党と知識人に対する批判、そして前衛と大衆の関係の弁証法を押し進め、彼は少数のインテリを頂点に、無知な大衆を「底辺」にしたピラミッド型図式に、大衆の最深部が頂点となる逆ピラミッドを加えた。この下へ向かう端点 (end) を、彼は進歩思想の発生源と位置づけた。こうして、元のピラミッド型図式に加えた逆ピラミッドによって、ひとつの正八面体（二次元の平面においては菱形）になる。その正八面体のトップの極は「前衛」であって、ボトム of 極は「反前衛」である。

---

<sup>11</sup> 前掲「東洋の村の入口で」『原点が存在する』、p.79。

<sup>12</sup> 谷川雁「工作者の論理」（初出：『思考の科学』1959年1月号）前掲『工作者宣言』、p.23。

<sup>13</sup> 谷川雁「黨員詩人の戦争責任」（初出：『アカハタ』1956年4月3日）前掲『原点が存在する』、p.165。

前衛が自己の大衆的契機を把握することのみが大切なのではない。前衛的思考の対極にあつて、いわば反前衛の極と考えられる地点に倒錯したもっとも高次の反動思想があり、そのゆえに〔そこ〕こそ進歩思想の発生源であるような極小の場を設定することによって、前衛は自分自身の眼を獲得する。私はそれを原点とよんできたけれども、それは今日流行している**実体的な底辺**とはおよそ視角を異にしている<sup>14</sup>。

ここで、谷川の言う原点は「実体的な底辺」とは異なっていることに注意すべきである。前述したのように、谷川が描いたのはピラミッド型図式ではなく、大衆の最深部が頂点となる逆三角形である。したがって、彼の言う「原点」というのは、底辺のような線、または層的なものではなく、点または「極」的なイメージである。そのイメージによって、谷川が想定する「原点」は「下層」ではなく、「下層の深部」（の極点）になっている。それによって、谷川の「原点」は、吉本隆明が根拠とする「大衆の原像」とは絶対的な差異を生じるものと思われる。

吉本の言う「大衆の原像」とは、「あるがままに現に存在する大衆を、あるがままとしてとらえるために」<sup>15</sup>使われた概念である。あらゆるものは「大衆の原像」へと回帰すべきだ、というのが吉本の立場である。吉本は知識人の政治的集団を単に大衆の知性が自然過程として上昇したものと捉え<sup>16</sup>、その「知識人の政治的集団」は「大衆の原像」へと回帰するしか方法はないと主張する。

知識人の政治的集団を有意義集団として設定したいとすれば、その思想的課題は、かれらとは逆に大衆の存在様式の原像をたえせず自己のなかに繰込んでゆくことにもとめるほかはない。それは啓蒙とか外部からのイデオロギーの注入とはまったく逆に、大衆の存在の原像を自らのなかに繰込むという課題にほかならない<sup>17</sup>。

「大衆を絶対に敵としない」<sup>18</sup>と公言した吉本は、知識人にたいする完全拒否によって、「大衆の原像」に収斂する、対流なきスタティックな「知識人—大衆」の図式にいすわっていると言える。吉本の図式とは異なって、谷川が想定した大衆像は単一的な「原像」ではなく、「表層」と「深層」という複数の層により構成されたものであり、それによってまた多層的な知識人像が形成され、こうして、知識人と大衆の食い合いが可能になるようなものではないか、と私は考えている。吉本と谷川の大衆像の差異についてはまた後述するが、ここでは論を「原点」に戻す。

---

<sup>14</sup> 谷川雁「日本の二重構造」（初出：『現代の発見 13巻 亀裂の現代——主体確立への道』、1961年3月）『戦闘への招待』現代思潮社、1969年（新装第一刷、初版：現代思潮社、1961年4月）、pp.220-221。

<sup>15</sup> 吉本隆明「情況とはなにか」（初出：『日本』、1966年）『吉本隆明全著作集 13』勁草書房、1969年、p.339。

<sup>16</sup> 同上、p.344。

<sup>17</sup> 同上、pp.344-345。

<sup>18</sup> 吉本隆明「日本のナショナリズム」（初出：『現代日本思想大系 4 ナショナリズム』、1964年）前掲『吉本隆明全著作集 13』、p.234。

「深層」にある「反前衛」の「原点」に関して言えば、「幻影の革命政府について」（1958年6月）にさらに整った記述がある。

前衛がみずからを意識の極に置きながら、不断にその対極と連結しようとする組織体であるならば——民衆の意識の底部に反動思想のもっとも高く、もっとも鋭い反映であるとともに、同時にそこから未来を目指す胎児がどのような生理機能でも名付けることのできない初発の運動を営んでいる地点があるはずだ。反動思想の根の末端がそのまま革命思想の芽であるような関係……模倣と否定、すなわち比喻の弾力によって異質の価値体系の間を移行し、また逆行している微視的な地点の存在を誰が拒否できるであろうか。

いわば革命の陰極とでもいうべき、デカルト的価値体系の倒錯された頂点……この世のマイナスの極限值。それは老子のいう『玄牝の門』であり、ファウストの『母たちの国』ではないか。潜在するエネルギーの井戸、思想の乳房、それを私は原点と名付けた<sup>19</sup>。

この引用によると、谷川が称した「原点」は、必ずしも進歩的概念ではなく、むしろ可能性を提供するエネルギー場と呼べるものである。この民衆深部にあるエネルギー場は、谷川の思想のヴァイブレーション（vibration）の波動を発する震源地である。「原点が存在する」にあるフレーズ——「思想の一種のエネルギーである。エネルギーは不滅である」<sup>20</sup>——から見受けされるのように、これらの「異端の民」が発した、思想を形成する無時間的なエネルギーは、谷川雁の思想の律動と共振してきた。

### 1.3 立体視聴覚の生成：台湾に伏流するテント芝居の糸口から

#### 1.3.1 台湾に伏流する糸口

序論の冒頭に述べたように、新左翼思潮に、ある部分では深い脈をもつテント芝居や暗黒舞踏において、谷川雁思想の痕跡はある。私は、それをテント芝居と暗黒舞踏が台湾へと越境した創造活動において見出した。

---

<sup>19</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、pp.35-36。

<sup>20</sup> 前掲「原点が存在する」『原点が存在する』、p.9。

長期にわたって台湾の楽生療養院<sup>21</sup>を拠点に創作と行動を続けている舞踏家・秦かのこは、2009年に彼女を中心に旗揚げした「黄蝶南天舞踏団」<sup>22</sup>の作品『悪之華』のステートメント冒頭にて、早くからすでに谷川の思想世界に通じる合言葉として捉えられている有名な段落を引用していた。

「段々降りてゆく」よりほかないのだ。飛躍は主観的には生れない。下部へ、下部へ、根へ、根へ、花咲かぬ処へ、暗黒のみちるところへ、そこに万有の母がある。存在の原点がある。初発のエネルギーがある。メフィストにとってさえそれは「異端の民だ」。そこは「別の地獄」だ。一気にゆけぬ<sup>23</sup>。

土方巽（1928-1986）を中心人物とする暗黒舞踏が完成したのは1960年頃のことである。言うまでもないが、このような「肉体の叛乱」が50年近く経過して初めて台湾で谷川と巡り合うことになったというわけではない。1959年に土方巽が全日本舞踊協会舞踏の一発目の爆弾とも言える作品『禁色』を発表した時、土方はすでに谷川と同時代の土壌を共有していた。暗黒舞踏のその後の発展過程においても、日本の前近代性、土着性をもつ異質な身体、言語への拒否、重心の沈下などをキーワードに、谷川雁思想と相似する要素が含まれているのが見受けられる。

もう一つの台湾における谷川の痕跡は、2011年「台湾海筆子」<sup>24</sup>のテント芝居『東亜絶望工場伝奇—蝕月譚』のセリフ内に見受けられる。劇中、登場人物である女媧が無常鬼を地下室へと引きずり込む際に唱えた呪文は、まさに上述の引用文「下部へ、下部へ、根へ、根へ、花咲かぬ処へ、暗黒のみちるところへ、そこに万有の母がある」の中国語訳のままである。

テント芝居や暗黒舞踏などの芸術行動における身体性、表現形式及び問題意識は、60年安保闘争時期の歴史的な文脈及び思想とある部分密接な関係がある。本稿では論旨から逸れるため触れないが、要するに、テント芝居の糸口から見ると、台湾に辿り着いた桜井大造のテント芝居やその前身であ

<sup>21</sup> 通称「楽生院」。1930年に日本植民政府の統治下に開院したハンセン病院である。2004年に、台北地下鉄新莊線の車両基地建設の使用地に指定され、一度隔離されたハンセン病患者は再び強制移住に直面していた。その政府が主導する開発に反対し、そしてハンセン病患者の人権を守る運動として、楽生院保留運動が旗揚げされた。その参加者の多くは学生であり、抗争方式は伝統の社会運動より、文芸活動などを含む多様な方法で展開されている。楽生院保留運動は1990年代の独裁的な国民党政権に対する反発としての野百合運動と、2010年代以降、中華人民共和國政権に対する反発に基づく諸学生運動（ひまわり運動など）の間における、2000～2010年代の台湾の代表的学生運動の一つであり、前述した両者に比べると「台湾アイデンティティ」との関連が「相対的」に薄く、発展主義批判や人権運動寄りの運動と思われ、この点から言えば、大きな歴史構図や政治対立より、むしろ「他者」との関係を考え直す課題を取り上げる運動と言える。2008年末に、楽生院保留運動は大きな敗北を喫し、車両基地建設は強行され、楽生院の院区は大半破壊された。青年らの敗走、院民の自殺、病死、うつ、諦め、老化を目の当たりにしたが、それでも抗争は未だ続いている。

<sup>22</sup> 2005年に成立し、台湾を拠点とする舞踏団である。楽生院を主要な関心として、ほとんどの活動は楽生院で行われる。2015年から、台湾の核廃棄物貯存場が設けられている蘭嶼での活動も展開されている。

<sup>23</sup> 前掲「原点が存在する」『原点が存在する』、p.11。

<sup>24</sup> 台湾を拠点とするテント芝居集団である。1999年、桜井大造が主宰する「野戦の月」テント劇団は台湾の「差事劇団」の協力のもとで、台北の淡水川河川敷で『EXODUS 出核害記』を公演した。それ以後、「差事劇団」が台湾でのテント公演を展開し、台湾の役者やスタッフも日本の「野戦の月」の公演に参加する。2002年、「野戦の月」は劇団の名前を「野戦之月海筆子」に変更し、行動範囲を東亜においてより一層深く展開しようとした。2005年、上記の下準備の上で「台湾海筆子」が正式に成立し、『台湾 Faust』という劇作でテントを建て始めた。その後、北京や朝鮮半島においてもテント劇団が成立され、互いに協力して公演をしている。それらのテント芝居集団は東亜における一つの交流圏を生成していると言える。「台湾海筆子」の行動は現在も続いていて、台湾における体制外の演劇活動を語る際に避けがたい存在となっている。「台湾海筆子」も「黄蝶南天舞踏団」と同じく楽生院保留運動とは深い関わりを持っている。

る「風の旅団」や「曲馬館」は日本戦後の小劇場運動の一環として、第一世代のテント芝居——唐十郎の紅テントや佐藤信の黒テント——に対する批判の上に築かれたものだというのである<sup>25</sup>。そして 1968 年頃の全共闘運動及び新左翼思想のピークに存在した紅テントと黒テント、これらの起源は 1960 年安保闘争前後に「新劇」<sup>26</sup> に対して批判を行った小劇場運動にまで遡ることができる。

### 1.3.2 テント—小劇場運動における「知識人—大衆」の図式

日本国内ではこの論題及び歴史的文脈に関する整理を試みた文献が多くあり、そのうち、評論家の菅孝行は自著にして日本戦後の小劇場運動に関する代表的な研究である『戦後演劇——新劇は乗り越えられたか』<sup>27</sup> のなかで、テント—小劇場運動の内包する重要な思想的テーマを指摘する。

テント・小劇場演劇はまた [...] 日本の現代演劇を、はじめて本格的な視聴覚表現として確立したのだといえるかもしれない。新劇は、それが演劇であるかぎりにおいて、視聴覚的表現であるにはちがいない。しかし、新劇における表現の思想の前提にあるものは、どちらかといえれば活字文化的であって、視聴覚的ではない。啓蒙主義を脱していないということとも深く絡まりあっているのだが、それは新劇、近代インテリの文化もしくは上半身洋風化された士大夫の文化であったことをも意味してもいよう。

テント・小劇場の演劇もまた、学生あがりの半ルンペン中心につくりあげられた芝居のスタイルであるという意味では、本格的にそのインテリ性、士大夫性をのりこえきっていなかった。

[...] しかし、少なくとも新劇の存立構造に比べれば、はるかに本質的な意味での大衆化がすすめられたことは、過小に評価してはならないだろう。[...] このようなパースペクティブのなかに据えなおしてみると、啓蒙主義の超克、大衆自身の手になる限界芸術<sup>28</sup>としての性格、

<sup>25</sup> テント芝居第一世代は 70 年代以降自発的もしくは受動的に体制に順応する方向へと変化し始める。かつて「河原乞食」や「遊牧民族」を自称していた唐十郎も、1988 年に西武グループの巨額の支援のもと、雑多で粗末な野外劇場を離れ、状況劇場を解散して新たに劇団「唐組」を立ち上げる。そして浅草に安藤忠雄の設計による城砦のような巨大劇場「下町唐座」を設立したことで、唐十郎はバブル経済期の資本主義下での食物連鎖の中に自身の立ち位置を見つけだしたのだと言えよう。黒テントもまたプロの劇団員を抱える大衆メディア及び文化資本へと落ちぶれる。テント芝居第二世代の代表的人物である桜井大造の指摘（胡冬竹訳「日本帳篷戯劇簡史」未出版）によれば、これら二つのテント芝居に対する批判は資本主義や体制への順応にのみ向けられたものではなく、ここには『演劇と演劇制度』に対する問題意識が潜んでいると言う。即ちこの批判は「一種の演劇それ自体の持つ関係性の総体に対して向けられる否定的衝動」を意味する。

<sup>26</sup> 1900 年初頭（明治 40 年代）に、欧州の現代劇の影響を受け、歌舞伎や新派などの既存の演劇に対抗し、現代生活を反映させることで始まった新興演劇を指す。その背景には、日清戦争と日露戦争の勝利による当時の若い知識人における反封建的な現代人意識の拡大が含まれていると考えられている。演劇博物館編『藝能辞典』東京堂、1974 年、pp.364-368 を参照。

<sup>27</sup> 本稿では 2003 年に出版された増補版を参考にしてている。原版である『戦後演劇』は朝日出版社より 1981 年に出版されている。

<sup>28</sup> 「限界芸術」(Marginal Art) とは鶴見俊輔 (1922-2015) が提唱した概念である。鶴見は『芸術』とよばれている作品を、『純粹芸術』(Pure Art) とよびかえることとし、この純粹芸術にくらべると俗悪なもの、非芸術的なもの、ニセモノ芸術と考えられる作品を『大衆芸術』(Popular Art) と呼ぶこととし、両者よりもさらに広大な領域で芸術と生活の境界線にある作品を『限界芸術』(Marginal Art) と呼ぶ。「純粹芸術は専門的芸術家によってつくられ、それぞれの専門種目の作品にたいして親しみをもつ専門的享受者をもつ。大衆芸術は、これもまた専門的芸術家によってつくられはするが、制作過程はむしろ企業家と専門的芸術家の合作の形をとり、その享受者としては大衆をもつ。限界芸術は、非専門的芸術家によってつくられ、非専門的享受者によって享受される」、と述べている。鶴見俊輔『限界芸術論』筑摩書房、2015 年（初版：勁草書房、1967 年）、pp.14-15 を参照。

その発展として形成された視聴覚文化、という「新劇」後の芝居の基本性格は、士大夫の文化への対抗文化であるというかぎり、近代以前の、文字なき民の豊饒な大衆文化の系譜へと連なっていたということができよう<sup>29</sup>。

表現のレベルで言うと、演劇は文字（劇本、セリフ等）と視聴覚（舞台、美術、照明及び音響等）によって構成された総合芸術形式である。ただし菅孝行の指摘によれば、思想的なレベルでは、新劇は啓蒙主義的な士大夫の文化である一方で、テント芝居と小劇場演劇は前者の克服を試みた大衆文化であるとしている。ここでは菅がテント—小劇場運動の新劇に対する批判行動を「視聴覚文化＝大衆文化」と「活字文化＝士大夫文化」の対立に結びつけたことが見受けられる。つまり、テント芝居—小劇場運動の演劇や行動表現に潜在している思想論題は「知識人—大衆」という戦後日本の安保闘争前後の時期に至るまで核心的な思想論題の一つとされた重要課題と密接に関係していると言える。

菅が同一段落において指摘したように、「視聴覚文化＝大衆文化」と「活字文化＝士大夫文化」の構図を提示しているのは、戦後左翼思想や前衛芸術論の分野で活躍した花田清輝（1909-1974）である。花田の提示したこの二元図式は、柳田國男（1875-1962）の民俗学に由来する思想を包含している。菅によれば、「花田は、この構図のなかに柳田國男の民間伝承蒐集の仕事の意味を位置づけた。前近代の民間伝承とは当時の視聴覚文化であり、それは武士階級の文字の文化に対応するものであった」<sup>30</sup>。

花田は1959年『近代の超克』の「柳田國男について」の文中で、柳田が「わらしべ長者と蜂」の中で提示した「文字ある者の間に限られる筆の文学」と「言葉そのまま口から耳へ伝えていた芸術」（口承文芸）が菅の言う「活字文化」と「視聴覚文化」へとそれぞれ発展したと述べている。同文中にて花田は柳田の考えを踏襲し、活字文化以前の大衆視聴覚文化を重要視する立場から、当時の知識層へと批判を加えている。

今日のインテリゲンチアの多くが、昔と同様、「一億総白痴化」などと称して、もっぱら視聴覚文化を、俗流的なものとしてとらえているのは、骨のズイまで、かれらが、活字文化によって呪縛されているからであって、本来、かれらは、「近代」と共に、ほろびさるべき連中にほかならないのである<sup>31</sup>。

---

<sup>29</sup> 菅孝行『[増補] 戦後演劇——新劇は乗り越えられたか』社会評論社、2003年、pp.204-205。

<sup>30</sup> 同上、p.205。

<sup>31</sup> 花田清輝、「柳田國男について」（『近代の超克』（1959年）に収録）、『花田清輝著作集IV』未来社、1974年（第二刷、初版：1964年）、pp.196-197。

戦後日本は第二次世界大戦後の果てしない「荒地」に立ち、前方は勝利を得た統治者である GHQ<sup>32</sup>と、そこから下った「解放」及び「啓蒙」としての自由、平等、民主主義及び新憲法に面し、他方肩を並べて立つのは、今しがた大東亜の「解放」や「共栄」の大義名分の下に大日本帝国と手を携えて欧米の覇権に対抗し、殺戮と侵略戦争に参加した、かつて日本帝国臣民であった大衆である。この「近代」の「チョウコク」ではなく「ショック」に対して、戦争責任の反省を「基音」とする思想及び行動で共同体、大衆、現代性、前衛、啓蒙及び解放等といった概念を新たに探求する反応が喚起された。

この「ショック」にかかわる「知識人—大衆」論題について、後の章（第四章）に詳しく展開するが、ここではその要点をまとめておきたい。1957年、丸山眞男は「日本の思想」にて社会科学の「理論信仰」及び「実感信仰」の双方に対して批判を行い、これを発端として社会科学と文学界の間で「実感論争」が展開されることになる<sup>33</sup>。この実感論争に関連する文章の中で、当時の知識人の二つの相反する立場が浮き彫りにされる。一つは理論分析及び抽象的な論述を絶対真理とし、知識の高みから下を俯瞰する形で啓蒙を図り、「前衛」として大衆を率いて行動する立場である。もう一つは、大衆の中へと入り込み、大衆の名状しがたい生活経験、歴史感覚及び精神を進歩と解放への活路と見る立場である。丸山の比喻を用いて言えば、この二者はそれぞれ主旋律かそれとも低音に専念するののかという異なる思想的な聴き方を形成したのである。

### 1.3.3 文字なき「常民」の残響

前述の花田が引用する柳田民俗学は、当時、大衆の生活経験に焦点を当てた後者が依拠した代表的な思想アプローチと言えるものである。柳田民俗学の重要概念だとされている「常民」は非文字文化の口承文芸を支える歴史主体である。この概念の問題意識は、統治者階級及び有識階級の擁する「文字」主導の歴史とは対照的に、前者の歴史書で余分な物として扱われた「常民」によって支えられた非文字文化の歴史の残響を再度提示することにある。

柳田自身は「常民」に対して具体的な定義を提示していないが、彼の監修した『民俗学辞典』に「常民」についての以下の定義が書かれている。

民間伝承を保持している階層をいう。英語のフォーク folk、ドイツ語の Volk に該当する語として柳田国男が用い、今では民俗アカデミーは勿論、その他でも次第に承認されている用語。日本語で平民や庶民というと貴族や武家の対語のように思われ、また人民・大衆・民衆という言葉には政治的語感がともないがちであるために、この新造語が用いられたのである。 [...]

<sup>32</sup> “General Head-quarters of the Supreme Commander for the Allied Power” の略称。1959年4月、「サンフランシスコ講和条約」の発効によって廃止される。（京大日本史辞典編纂会『新編日本史辞典』東京創元社、1990年、p.1036を参照。）

<sup>33</sup> 丸山眞男が「実感信仰」と「理論信仰」の概念によって批判を加える、ここで提唱された二つの姿勢はある程度の重複こそあれ、完全に同一ではないとされている。また丸山が実際に念頭に置いていたとされる批判対象は「実感」と「理論」ではなく、この二者に対する「信仰」行為及び認識論理であると思われる。

フォークは広義には国民・民族 (Nation) を意味し、狭義には民衆とか下層民 (Masse) を意味するのであり、リール W.H. Riehl が独立科学としての民俗学を提唱した際その目的としたものは民間伝承を通じてのドイツ民族であった。この伝統は後のナチス民俗学にも継承されたが、しかし大勢においては民俗学におけるファルクは国民全体ではない。ナウマン H.Naumann などは国民を上層 (Oberschicht) と下層 (Unterschicht) とに分け、下層こそ民俗学の対象とすべき [...] 柳田国男は「民間伝承論」において、インテリゲンチヤすなわち有識階級といわれるものを除いて、その残りものが持っている古風な伝承であると説き、常民を知識人に対せしめている。教養のある知識人が論理的・反省的な思考形式をとり、創造的・進歩的な生活様式をもつものに対して、常民が前論理的・連想的な思考形式をとり、模倣的保守的な生活態度をもつところの無識層であるということは否定することができない<sup>34</sup>。

「常民」という概念が持つ批判性を論じる前に、その概念をめぐる幾つかの危険性をまとめる必要がある。まず、上記の解説では「常民」の定義が提示されただけでなく、むしろ戦後日本思想からの柳田民俗学に対する警戒心も見受けられる。上述のように民衆を指向する思惟は、下から上への批判性をそなえているが、同時に国民や民族を結束させる民族主義ファシズムとなり得る危険性をも孕んでいることが暗示されている。これはナチス・ドイツだけのものではなく、戦後日本にとっても敏感な話題であることは疑いようがない。言い換えれば、知識人及び統治者階級が知識と文字を占有し、文字なき民の豊饒な文芸を無視することについて批判を行う際、そこに文字なき民を「国民」へと平面化し、軍国主義へと回帰させる反動の危険性が伴うという、無視できない事実がここにおいて示されている。

また、柳田が共産黨員だったことはなく、そしてマルクス主義者でもなかったということをここで明確にしておきたい。1929年、柳田は当時の共産主義思想の論述不足を糾弾し、共産主義思想は「国民」が村の中で長くにわたり互いに手を携え、艱苦に耐えて生き延びてきたという事実を無視する「良心も同情もない話である」<sup>35</sup>と述べている。しかし官僚だった柳田を単純に政府の擁護者とだけ見做すことはできない。柄谷行人の指摘によれば、明治時代に農商務省官僚であった柳田は、富国強兵を目的とした「農業国本論」に反対していたとされる。柳田が主張したのは協同組合によって小農をまとめあげ、工商業を包括した総合農業空間を築く政策であり、この農政提案の失敗が柳田の民俗学を生み出したのだと言われている。柳田民俗学は「農村生活誌」として、その根底では農村改革を目標としていたのだと考えられる<sup>36</sup>。

柄谷によれば、戦後、柳田が主張した農業政策は一度実現される機会が巡ってくるが、米軍主導の農地改革は、日本軍国主義を基底とする農村を変えただけでなく、左翼運動の芽を潰し、更には

<sup>34</sup> 民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂、1951年、pp.282-283。

<sup>35</sup> 柳田国男『都市と農村』岩波書店、2017年（初版：朝日新聞社、1929年）、p.215。

<sup>36</sup> 柄谷行人『遊動論 柳田国男と山人』文藝春秋、2014年、p.20。

柳田の農業政策の可能性をも断つことになる。1955年以降、農村は保守派の集まりである自民党の票田と化し、経済成長及び農村人口の減少に従って、「柳田学」の成立前提である「常民＝農民」の等式は消滅し始める。元来下級層と密接な関係にあり、根本的には依然として史学であった柳田民俗学はやがて観念的上部構造へと還元された「民俗学」及び文学として解釈され始める。このような観点の代表として、吉本隆明の1968年の著作『共同幻想論』がある<sup>37</sup>。

では、史学としての柳田民俗学における「常民」概念が帯びるところの批判力とは、どのようなことであるか。柳田研究者の後藤総一郎によれば、それは文書——文字で書き記したもの——を中心にする史学に対する批判である。

ヨーロッパで生まれて伝わってきた民俗学は現存する残留物 (survival) のなかに歴史の音を聴くという方法を学問的方法としたが、問題はこの学問の対象がまさに文字をもたぬ「常民」であるところにあったといえよう。歴史学は過去に書き残された「文書」を唯一の手がかりとして、不透明で不連続になりがちな歴史に照明を与え、真実の人間の過去をひとつのドラマとして再現してゆくものであるとすると、**「文書」**を書き残していった者はそのときどきの文字をもった権力者か有識者でしかない。文字をもたぬ「常民」に、歴史を記した生活と精神の証しを求めるのは無理なことであった。にもかかわらず「常民」には「常民」の歴史があり、もして圧倒的部分を占める「常民」こそが、日本の文化や生活を自らの体験知によってたかめ継承してきたのであったことは明らかな事実である。だが、既成の歴史学は、文書中心のいわゆる文献主義史学であり、それは文字をもった一握りのそれぞれの歴史における「英雄」中心主義の歴史学に傾斜するのは当然であって、そこには文字をもたぬ「常民」の歴史は記されなかった<sup>38</sup>。

「常民」の歴史は、文字によって構成した歴史及び学問、そしてさらにそれに基づく国家体制から排除 (omit) されたものである。「常民」という概念の提出、そしてその排除された歴史と存在を語る、非文字次元における視聴覚的表現とは、「記述の暴力」を暴露するやり方、あるいは被抑圧者の歴史、学問、そして政治体制を創ろうとする方法だと考えられる。「国民」の歴史、「国民」の学問、そして「国民」の政治制度——国家——といった既成のものに対抗するのみならず、その歴史の書き方、学問の問い方、そして国家の作り方といった既成の論理をも批判するということ、それらは、「常民」と視聴覚的表現が持つ最も重要な批判力であると言えよう。

しかし、前述したように、「常民」概念においては逆に非知性的ポピュリズムになりがちな危険性というものがある。全面的に文字文化を拒否してひたすら視聴覚文化を覇権化させ、下から上、群

<sup>37</sup> 同上、pp.29-31。

<sup>38</sup> 後藤総一郎「常民論ノート」(初出:『情況』1973年3月号)『常民の思想——民衆思想史への視角』風媒社、1974年、pp.11-12。

衆からエリートに向けて知識層と知識を批判することは、結果として軍国主義に行きついてしまうこと、またはベンヤミンの言う政治の美学化によるナチスの誕生とにるのは、痛ましい出来事であり、その教訓である。

したがって、「〔前近代的な芸術〕を否定的媒介にしないかぎり、近代芸術をこえた、あたらしい革命芸術の在りかたは考えられない」<sup>39</sup>。この花田の主張が示すように、どのようにして柳田民俗学の提示する視点及び常民文芸を「国民」の戦火の焼け跡から拾いだし、新時代の「人民」の炎たらしめるのか。このような問いはむしろ柳田民俗学の批判力を継承する上で問うべき価値のあることである。この点において、花田と谷川による柳田民俗学を超克する試みがあったと言える。

#### 1.3.4 ダイナミックな大衆像の生成

花田は活字文化及び視聴覚文化に対して弁証的な行動の方向を提示している。

今日の課題は、いたずらにルネッサンス以来の活字文化の重要性を強調することにあるのではなく、柳田国男によってあきらかにされた活字文化以前の視聴覚文化とのあいだにみいだされる対応をとらえ、前者を手がかりにして後者を創造することによって、活字文化そのものをのりこえていくことにあるのではなからうか。ということは、むしろ、活字文化をかえりみないということの意味しない。それのもつ固定性、抽象性、純粹性、高踏性をもう一度、あたらしい視聴覚文化のなかで、流動化し、具体化し、総合化し、さらにまた、大衆化するということなのである<sup>40</sup>。

すなわち、花田は活字文化の超越を主張したが、純粹に視聴覚だけの視聴覚文化を発展させるということではなく、知識人の持つ抽象的論述を新たに大衆の視聴覚文化へと繋ぎ合わせようと試みたのである。知識人を批判すると同時に新たに知識人の有する知性を「新しい」大衆文化へと取り込んだ花田の思考は、この点から言うと、安保闘争の挫折後、徐々に新左翼思潮の主流となり、「戦後思想の巨人」と賞賛された吉本隆明がもつ、前述した「大衆を絶対に敵としない」思考とは異なるものだと言える。

上述の柳田民俗学の議論の文脈から見ると、吉本の知識人及び啓蒙思想に対する完全なる拒絶及び静態的な大衆の「原像」は、あたかも別の形で再度「常民」の平面化を行ったように見ることができる。それと対照的に、花田と同じように柳田民俗学の批判性の抽出を試みたが、花田よりもはるかに急進的な立場であった谷川雁は、逆に**自我の内部分裂**の直視を通じて、同時に知識人と大衆概念を解体することを試みている。谷川は1958年「現代詩の歴史的自覚」を書き上げ、そこで吉

---

<sup>39</sup> 前掲花田「柳田国男について」『花田清輝著作集 IV』、p.192。

<sup>40</sup> 同上、pp.197.198。

本の壺井繁治（1875-1975）及び岡本潤（1901-1978）という二人の前世代詩人の転向及び戦争責任に対する糾弾に返答している。

戦後詩の貴重な経験——それはただひとつしかないように思われる。吉本隆明が指摘したように前衛詩人の内部が分裂していることの発見である。けれども吉本は自己の分裂を放棄してその地点から上づつた道徳的攻撃を加えた。むしろ**我も人もその内部が分裂していることを認め、その断層のはざまでもがくことに唯一のエネルギーを求めべきであった**。[...] 大衆の混沌たる**深み**から打たなければ蚊のような知識人の一匹すら血を流さないのである。[...] われわれの内部は分裂している。その枝の延長上には日本の前衛と大衆の分裂がある。それは論理と感性、意識と下意識という風に上から下への片道通信で処理される性質の分裂ではない。意識の高さがしばしば意識の軽さにほかならず、低さが重さに比例するような相関関係があるのだ。吉本がいうように、庶民が人民になり、人民が前衛になるという昆虫の変態に似た論理で一方的に律しきれるものではない。それは根底において人間侮蔑の思想をふくんでいる<sup>41</sup>。

谷川は「前衛詩人」の内部分裂を前衛と大衆間の分裂と結びつけた。この新たに追加された次元により、前衛と大衆間の分裂は単純な「上一下」のような平面における直線の図式から解放され、立体空間における「高＝軽」及び「低＝重」の二次関数＝曲線のような捻れとなったと言える。このような「捻った考え方」——論理を単一の対応関係ではなく、複数の関係性において考える方式——は、谷川雁思想に遍在し、そのメタファーの多いレトリックを支えていると思われる。この思考法を作り出したのは、逆に言えば、分裂の発見という次元追加によって形成された思考の多層性と言える。この谷川雁思想における多層性、立体性が最も明白に現れたのは、「日本の二重構造」という長文であろう。

「日本の二重構造」というテキストは、平井玄によれば、本稿次章の中心音源となる短文「日本の歌」の「本論ともいべき位置に控えている」という<sup>42</sup>。その文における日本の社会構造が二重性を持つという考え方は、谷川が柳田民俗学を批判的に引き継ぐ作業とも言える。

マルクス主義のほかに、日本文明に関する総体的な批判の立場をなかば自生的に建設していったもう一つの体系は柳田民俗学である。柳田国男は日本社会の構造的二重性を凡百の論者のように「内」と「外」との対立としてとらえもしなかったし、また単純な階級対立に還元してしまふこともしなかった。それは日本社会の構成原理に規定された**二重性**であることをいちはやく看破し、もっぱら下層部分の**連続的契機**を観察することに集中した。その結果、これまで日

<sup>41</sup> 谷川雁「現代詩の歴史的自覚」（初出：『新日本文学』1958年7月号）前掲『原点が存在する』、p.184-185。

<sup>42</sup> 前掲平井『彗星の思考：アンダーグラウンド群衆史』、p.150。

本文化の範型と考えられていた表層をはぎとって、日本文明の総体に関する独自の展望をひらいた。〔…〕〔柳田が持ち出した「常民」〕は底辺などという概念よりもさらに強い反官僚性をもっており、二重構造の逆説的な接続関係をよく意識しているから、それだけイデオロギーの範型に一步近づいている<sup>43</sup>。

谷川は、柳田民俗学が日本の土着的な「連続的契機」へ向ける眼差しを肯定的に受け取った。この傾向は、丸山眞男の土着的低音音型をオミットする区分的論理と決定的な思想の相違を生じてくる。その点については第四章に後述する。

谷川は柳田民俗学の行った日本の二重構造の下半身を切り離したものを大衆勢力と結びつける方法は「日本式の抵抗の歴史的な原型」であり、これによって「上部構造を回転させる鍵の鑄型」を得ることができるのだが、柳田はこの原型を尖鋭化させ体制に抵抗する武器としなかったと指摘している<sup>44</sup>。このため、「平均化された**等質**の底辺というイメージ」<sup>45</sup>に侵入された柳田民俗学を先鋭化させる方法として、「大衆の混沌たる深みから打たなければ」と説く谷川は焦点を大衆の深層へ——「民衆の意識の底部」に存在する「原点」へ——と下降させる。そういう「原点」の具体像となるのは前述の「異端の民」であり、「日本の二重構造」という一文に登場した「無所属」の民である。

柳田民俗学は小共同体の側からする包括的統一体への批判にはなりえたが、小共同体内部の葛藤の契機をえぐりだしていかなかったために、もっとも強度な疎外のなかにふくまれる**二重性**を発見することができなかった。すわなちここでは、二重所属と半所属の葛藤としてあらわれる日本の大衆現象が、一步下降したところで半所属と無所属の対立として登場する。帰属すべき何物も持たないがゆえに帰属そのものから自由であるような自己の歴史的基盤（非所属の所属）をみつめない個人の確立などありえないわけだが、それは体制に半ばしか所属していない危機感（所属の非所属）と切りむすんではじめて、プロレタリアートにつけられている鎖の史的構造をあきらかにする。<sup>46</sup>

この文の中で谷川はまず、日本に対する帰属感の差異によって、民衆を「二重所属」状態の上層部分と「半所属」状態の下層部分に分類した。前者（二重所属）は「帰属の単一化としての純粹主義」を、後者（半所属）は「帰属を全面化するトータリズム」<sup>47</sup>を求めているという。谷川によれば、

---

<sup>43</sup> 前掲「日本の二重構造」『戦闘への招待』、p.223。

<sup>44</sup> 谷川雁「サークル学校への招待」（初出：『思想の科学』1960年5月号）前掲『戦闘への招待』、p.165。

<sup>45</sup> 谷川雁「底辺をどう考えるか」（初出：『シナリオ』1960年10月号）前掲『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』、p.41。

<sup>46</sup> 前掲「日本の二重構造」『戦闘への招待』、pp.224-225。

<sup>47</sup> 同上、p.200。

太平洋戦争の当時、上層部分の二重所属の民衆は西欧帝国主義を追い出し、日本の自立を追求したのに対し、下層部分の半所属の民衆は「日本の中の非日本である自分たちの半所属感をまるごとの所属感へ完結させたい」ため、もともと自分たちの中の植民地的部分をより下層や周縁の人々に投げるといふ「植民地解放」の方法で、自分たちを半所属的精神状態から「解放」しようとした、ということである。この二重構造を究明した上で、彼は「辺地の農漁民、流浪のプロレタリアート、特殊部落民、癩病、在日朝鮮人……」など疎外を受けて帰属体制の外にある「無所属」の「異端の民」たちにのみ「範型としての日本がある」、近代ヨーロッパの個人概念をこえる可能性があると呼ぶ<sup>48</sup>。「二重所属」の上層部分と、「半所属」の下層部分、そして最も疎外された「無所属」との間にある裂け目——民衆の中にある上位者に対し、核心に対するアイデンティティの角度の差異——は、谷川に単一的総称の「民衆」の塊を解体する力学的支点と見なされる。

『谷川雁論』の後半において、長い紙幅で谷川と柳田の思想関係について論じてきた中森美方は、谷川が持ち出した二重構造における「拮抗関係」に基づく認識論の核心を指摘した。

この谷川雁の日本社会の二重構造をとらえる軸のとり方は、欧化や国粹、あるいは革新と保守というような単純な対立構造ではない。経済学の範ちゅうの物質的な構造把握でもない。この二重構造の根源は上下関係、対立関係の基盤を大衆それ自身の内部にふくまれる拮抗関係に還元することが可能であり、その地点からしか**内在的な対立契機**を抽出することは無意味であるというモチーフがその論旨の中心にすえられている<sup>49</sup>。

「統一的な静かな」「常民」像に対し、谷川は「現実をゆれ動かす根源を民のエモーショナルな部分にふくまれる分裂した意識にまで還元し、そこから理念としての『東洋的共同体』社会を夢想した」<sup>50</sup>、と中森はさらに指摘する。この点において、谷川が考える多層的な大衆像は、その大衆の内部、そして知識人の内部における分裂の切れ目によってこそ新たな接合の可能性を生成すると思われる。谷川の言葉で言えば、三角形の図式における支配層の尖端と相対する底辺の「一次的な疎外」は、「強烈な疎外であればあるほどまっすぐに支配階級の思想を反映する」。その「一次的な疎外」に「もうひとつ別の疎外」を重ねて、「二つの疎外が相互に浸透し、かつたときあ」<sup>51</sup>うことによつて接合の響きは促進させられる。谷川は、この「日本の歌」の本論といわれる「日本の二重構造」において、彼の思想の最も代表的な音響と思われる、二重的疎外による越境的な接合のヴァイブレーションを残した。

---

<sup>48</sup> 同上、p.225。

<sup>49</sup> 前掲中森『谷川雁論』、pp.55-56。

<sup>50</sup> 同上、p.82。

<sup>51</sup> 同上。

沖ノエラブ島の民謡は次のようにおのれの二重性を歌う。

みやらび たまち  
女童の玉乳昼やおし隠ち、<sup>ゆる</sup>夜なりや出じゃち<sup>にせぬ</sup>青年に飲ます  
く 踏みや<sup>ゆた</sup>揺みち<sup>くらゆだ</sup>ゆり後蘭田の<sup>あぶしあ</sup>畦歩きや揺みち<sup>にぞ</sup>ゆり愛女が玉乳

明瞭な輪郭をもつ肉体のなかにふくまれている細かな震動はいかなるバネ仕掛によるのか。この**微かな不断の動揺感**は、この島が薩南文明と沖縄文明の干渉地帯にあることと無縁ではないであろう。どちらの文明からも**疎外され、そのいずれに帰属するかという疑問につつまれた疎外の二重性**が、これらの歌の主題を裏うちしている。いわばそれは「外」と「外」との対立にすぎないものが、一個の肉体に内在化されていくときの旋律である<sup>52</sup>。

日本民衆の精神構造における「意識の二重性」について論じたこの長文は、改めて大衆像の立体性及び多層性を浮かび上がらせ、それによって吉本の提示した「庶民＝人民＝前衛」の等式を拒絶し、谷川雁思想におけるダイナミズムを生成する音源の土台を見せた、と言える<sup>53</sup>。

谷川雁と吉本隆明、日本の新左翼思想及び行動に多大な影響を与えたこの二人の詩人思想家は、かつてそれぞれが「庶民・吉本隆明」や「不毛なる農本主義者——谷川雁」等、文中で名指しの争いを繰り広げ、またある時は「自立学校」及び『試行』の刊行を共同で始め、互いに協力して行動することもあった。両者の思想の決定的な違いは、上述の民衆の形態に関する動態と静態の想像の差異にあると言えよう。

本小節では私の思想的背景のコンテクストであるテント芝居——文字体制に対抗しようとする視聴覚的表現——の糸口に潜在する「知識人—大衆」の論題を見出し、その論題からさらに柳田民俗学の「常民」概念を尖鋭化させる谷川の試みを整理し、そこにおいて震えている谷川の二重的疎外によるヴァイブレーションを聴き取った。この小節の最後に、テント芝居から描き出した思考地図をまとめることによって、一つの小節線を引きたいと思う。

テント芝居の思想を振り返ると、これらの日本で打ち立てられ、近年越境して台湾へたどり着いたテント芝居及び舞踏は、1950年代から60年間続く問題意識を濃縮していると言える。これらの「負の記号」を焦点とする視点は時代を超越する継続性を有しており、舞踏では土方巽が視線を東北農村へと向け、下降する身体の重心を用いる方法と醜悪さを模倣した美学を発展させる。テント芝居では行動や問題意識の上で見られる共同体辺境の河原者との接近性以外にも、劇場体制という要塞を拒絶する脱中心化の傾向、主流な演劇の表現システムを逸脱した異端的な身体、及び専門化

<sup>52</sup> 前掲「日本の二重構造」『戦闘への招待』、p.232。

<sup>53</sup> 柄谷行人は『遊動論：柳田国男と山人』で、柳田の初期研究である山人、漂泊民、被差別民の研究に対する新たな議論を通じて、柳田民俗学への従来の見方に対する再構成を試みている。この問題意識は谷川雁の「無所属」の強調と一定の類似性を有していると思われる。そして、谷川雁の柳田国男についての見解は、彼の兄、民俗学者・谷川健一からの影響も想像される、と中森は指摘した（前掲中森『谷川雁論』、p.42）。

した分業編成を否定する非組織性など、これらがみな負の記号に満ちたテントの時空を構成している。

本小節の整理で示したように、「士大夫の文化への対抗文化」として、「文字なき民の豊饒な大衆文化」との繋がり及び接近を図ったこれらの芸術創作行動には、知識人の文字文化に対抗する「反」知性が存在している。ここには理性的知性への拒絶やアカデミーの知識システムへの質疑が含まれている。前者の拒絶は彼らを身体性を拠り所とした思考と表現の深化に対する探求へと導き、後者は例えば全共闘世代が「中退」——アカデミーの知識での立ち位置を自ら放棄すること——によって、自我を表明するなどの潮流を実際に生み出した。ここでの「反」知性は拒絶や質疑に止まらず、批判の上に積極的に新たな様相の知性や知性へ向かう方法の創造を探求しているとも言える。大学から離脱してアカデミー外の社会へ入り込む、劇場から離れて河原にテントを建てる、「書を捨てよ、町へ出よう」。象牙の塔の内に近親交配により生産される既存の知識を拒否し、彼らは塔の外の混沌に満ちた世界に問題の回答と新たな知識の製造法を求める。これは知識に対する冷たさではなく、むしろ知識に対する熱すぎる情念がすでに「アカデミー」という容器を突き破った爆発と言っても良いだろう。つまり、「非」知性ではなく、「反」知性なのである。

## 1.4 「反」する工作者

### 1.4.1 分裂と分裂の対決

前述の通り、谷川の大衆の奥底の「原点」に向けられた探求は柳田民俗学に由来するものであるが、両者が異なるのは、谷川は柳田が提示した「日本式の抵抗の歴史的な原型」をさらに尖鋭させ、大衆内部の分裂と立体性に焦点を当てることによって、その二重性をもつ、革命と「反」の動力源としてのエネルギー場が反動の「国民」へと静態化、平面化するのを回避させようとする、ということである。

本章の冒頭において論じたように、大衆内部の「分裂」、それは知識人内部における分裂の反射された鏡像と思われる。分裂している知識人と大衆、両者はともに内部においてまた分裂していて、多層かつ立体的な存在である。このような存在の様相は両者の食い合いを可能にさせる。

分裂を直視しながら、「断層のはざまでもがくことに唯一のエネルギーを求める」谷川は同時に、上下へと攻撃を行う役割——「理論を実感化し、実感を理論化しなければならない」——をもつ「はさまれる」<sup>54</sup>状態の「工作者」を提示した。

谷川は1958年に発表した「工作者の死体に萌えるもの」の一文の中で、「工作者」を以下のように定義する。

---

<sup>54</sup> 前掲「さらに深く集団の意味を」『原点が存在する』、p.74。

大衆と知識人のどちらにもはげしく対立する工作者の群……双頭の怪獣のような媒体を作らねばならぬ。彼等はどこからも援助を受ける見込みはない遊撃隊として、大衆の沈黙を内的に破壊し、知識人の翻訳法を拒否しなければならぬ。すなわち大衆に向っては断乎たる知識人であり、知識人に対しては鋭い大衆であるところの偽善の道をつらぬく工作者のしかばねの上に萌えるものを、それだけを私は支持する<sup>55</sup>。

谷川のアカデミズム知識人とその体制に対する批判は、「工作者」のダイナミックな概念の上に築かれたものである。したがって、もし理論と実践をスタティックな二項対立の構図によってのみ理解し、両者の拮抗関係を相互弁証法的なダイナミックな関係と見なければ、「工作者」は理論に対する実践の上に築かれた単なる出撃行動へと過小視されてしまう、という恐れがあると言わざるを得ない。谷川の知識人批判の根本であり、また攻撃性を最も有しているのは、同時に知識人と大衆を二重の主体として展開した、「理論」と「実感」に対して双方向で行われる批判である、と私は考えている。この点において、「工作者」は単純な前衛知識人あるいは大衆崇拜主義者とは異なると言える。

工作者の双方向の批判は知性に対する全面否定——「非」知性——ではなく、逆方向から新しい知性の創造に向けられた「反」知性の行動である。前掲の1959年6月の雑誌『民話』に掲載された「観測者と工作者」において、谷川は次の段落によって「非」と「反」の違いを述べている。

顕在する民話或いはその断片は疑いもなく、学問を獲得せず、学問と戦い、学問を破壊しようとつとめてきた人間の眼……いわば意識せずして反アカデミズムな立場に置かれている知性の秩序をすでに一度経過しています。知識にこびりつく者も、知識に無縁である者も共に何物も作ることはできない。知識を解体させる力を持った者だけが不幸にして、かつ光栄にも創造するのです。ではかかる創造者の悲惨と滑稽を知り尽くしながら、砂漠のごとき人間世界に立ち向う力学とは何であるか。言うまでもなく、今日まで民話を顕在させてきた無意識の力を意識的に我が身に賦活することです。それこそ方法の名に値いするものであり、恐らく従来は一切の科学には全力をあげて反逆するもの、非科学ではなく反科学ともいうべき知的領域の存在に関わるものでありましょう<sup>56</sup>。

冒頭の主語となる「民話」については後述するが、ここでまず注目したいのは、上記の引用において理想社会を指向しているのは、アカデミー由来の硬直化した理論や近親交配された学術ではな

---

<sup>55</sup> 谷川雁「工作者の死体に萌えるもの」（初出：『文学』1958年6月号）前掲『原点が存在する』、p.56。

<sup>56</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、pp.29-30。

く、アカデミーに対する反感を由来とした、知識人ではなく大衆側によって続けられている思想を発掘する行動である、ということである。これらの行動が大衆側で掘りおこしたものは、社会を理想的な状態へと押し進める燃料とされるだけでなく、より重要かつアカデミーの知識人によって忘れ去られるか無視されている点として、これらの掘り起こされたものこそが知識ないしは思想を形成する構成物だということである。これらのものは知識や知性を完全に拒絶する「非」知性ではなく、アカデミズム知識人に独占された知性とは逆方向の力場を持つ「反」知性である。すなわち、大衆の中から姿を現したこれらのものは知識の原石だと言えよう。知識がアカデミー化する過程で説明すると、これらの原石は地底の平凡な灰色の石ころから始まって、長年自然との戦いで積み重ねた表面の痕跡を少しずつ削り取り、次第に俗流の視覚的な美学慣性に合致する透き通った玉石へと洗練される。最終的には、これらの玉石は殿堂の中に展示され、殿堂へと入ることのできる人々だけが鑑賞できるもの、特定の条件を満たした人々だけが評価する資格を持つ神聖なものへと落ちぶれるというわけである。

もし対話や相互改造のダイナミズムと可能性を拒絶するものが「非」知性だとするなら、逆方向の力場から知識を引き出す可能性の次元を拒絶し、反動的にアカデミーの知識の境界を堅守し、知識と知識人の解釈権と発話権を握ってはなさず、命をかけて知識の地位を守る人々は、その意味では、彼らはわずかでも詩人とは言えないばかりか、ファシストと「桂冠」を共有する「高貴」な「非」知識人と言えよう。

#### 1.4.2 新しい言葉への道

「反」知性を求める工作者は、その新しい知識の始発点——回帰点ではなく——となる「原点」を表出するための「認識の機構」を、アカデミズムの知性とアカデミー体制を余さずに爆破するほどに強く熱望する。

今日、大衆論・組織論とよばれるものの本質はその実知識論または実知識人論であるということとは忘れられてはなりません。私がいたずらに知識人向けの放送をしているだけで、工作者の主要な対象である大衆の沈黙へ直接に語りかけていないと責める声もいくらかあります。そうです。これまで私が書いた文字はすべて知識人の壁にぶっつけて大衆の側へはね返らせる玉撞きの原理に立つものです。[...] しかし知識が解体し、下降するエネルギーを用いずには今日顕在する民話の断片すら姿をあらわさなかったのだということはいくらかえし噛みしめてみる必要があります。私は、「原点が存在する」といいました。だがそれは決して顕在することのないものです。顕在しないものを存在として認める力、それはいうまでもなく計画された認識

の機構を必要とします。この機構を形成するために私たちはまず知識をとかすつぼを作らなくてはなりません。そのような意味での知識論がなければならないのです<sup>57</sup>。

大衆の深部に存在する「顕在しないもの」をどのように掘り出すのか、という課題は「反」知性の工作者の行動の動機になる。詩人の谷川雁は、工作者を「大衆の沈黙を内的に破壊し、知識人の翻訳法を拒否」するものと描写する語法によって、その課題を「言葉」に持ち込んでいる。「工作者の死体に萌えるもの」において、谷川は先ほど引用した工作者の段落の前で以下のように述べている。

生活語で組織語をうちやぶり、それによって生活語に組織語の機能をあわせ与えること——それが新しい言葉への道である。そのためには沈黙する重さを表現する重さへ変化させる強大な電流の下向きの衝撃が必要になる。逆さまにたたくよりほかないのだ。倒錯は必至だ<sup>58</sup>。

ここで注意すべきなのは「新しい言葉」である。これは生活語と組織語が弁証法的に混ざり合ってきた言葉である。知識の言語として、「人々を統一し指導しようとして繁殖した組織語」<sup>59</sup>は、「人々を上から組織することに熱中している言葉」であり、「一つのことを他から区別することを軸にしている言葉」<sup>60</sup>である。谷川の考えにおいては、このような「区分することで明確になるのは範疇の相互関係にすぎない。範疇そのものの内容をみたくするのは経験の創造性である」<sup>61</sup>。そのような「区別」により構成された組織語に対し、生活語は「物質に対する直接の反応」の「土台から泡だってくる言葉」<sup>62</sup>である。

言い換えれば、生活語は大衆の日常生活の中から、物質環境の変化によって形成される、経験の第一次の翻訳としての言語である。このような大衆が情報交流や日常生活を繋ぎ合わせるために用いる言語は、アカデミズムの知識の定義では「翻訳」により純化されたときのみ、「知識」を抽出できる言語になるとされ、そこで、再純化過程を経た経験の第二次（あるいはより高次）の翻訳としての組織語が、思想と知識を伝達する唯一の公用語となる。このような生活語を再抽象化、再翻訳した後で得られる組織語は、抽象化した観念を伝達できる性質を持つために、「知識の言語」と見なされる。日常生活の中での経験の第一次の翻訳としての生活語に比べて、組織語は抽象概念の点で相対的に高階層に位置している。しかし谷川は組織語を「私生活とは無縁の場所から発生したも

---

<sup>57</sup> 同上、p.32。

<sup>58</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.56。

<sup>59</sup> 谷川雁「無を噛みくたく融合へ」（初出：『ユリアカ』1958年6月号）前掲『原点が存在する』、p.45。

<sup>60</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.54。

<sup>61</sup> 同上、pp.54-55。

<sup>62</sup> 同上、p.55。

の」<sup>63</sup>であると主張しており、つまり谷川雁の思想においては、組織語を操り、抽象性によって生活経験の中で区別を行う知識人、及び指導者の高みから大衆の統合や大衆行動の指導を試みる前衛党の組織者、この二者と大衆の間には断裂が存在することを意味している。

一方、生活語は谷川の言うところの一切のエネルギーの初発の原点ではなく、単にその「巨大な無」の周りを囲む、「沈黙」を表現方法として成立しているものでしかないということである。

生活語はどのような意味でも「標準語」ではない。また単純な形での方言でもない。むしろ大切なことは、日本の生活の根幹が無時間的な沈黙という表現法で成り立っている事実である。

生活語はその巨大な無の穴をとりまいてる叫びと身ぶりの代用物でしかない<sup>64</sup>。

大衆の日常生活言語——生活語——を変革のエネルギーの原点として捉えず、むしろ生活語を変革のエネルギーである原点の外側を包む単なる「叫びと身ぶりの代用物」として考える。これらの生活語の喧騒は単に騒がしい「沈黙」であり、真に批判性と革命可能性を有するのは、これらの生活語と沈黙の果肉によって幾重にも包まれた、果核に位置する「巨大な無」である。これは谷川雁の原点論の重要な点だと言えよう。なぜならこの——大衆の表層ではなく、大衆の深層に変革エネルギーの原点が存在する——考えは、谷川と大衆崇拜主義者を異なるものとし、そしてまた大衆崇拜主義への批判として捉えることもできるからである。前述の通り、この点でも谷川雁思想の大衆像は反転、再構成され、新たな音響を更に生むダイナミズムと立体性を見せていると言える。

谷川の言う工作者の任務とは新しい言語を創造することであるとすれば、その言葉とは大衆の生活語——沈黙——を破壊しつつ、同時に知識人の組織語——知識の翻訳法——を拒絶する弁証性を持つ言語である。この新しい言語は組織語によって生活語を破壊し、生活語によって組織語を破壊する。ここでの沈黙（生活語）を破壊できる組織語、及び知識の翻訳法（組織語）を破壊できる生活語とは何なのだろうか。谷川雁は、前者を有するのは「断乎たる知識人」で、後者を有するのは「鋭い大衆」だとしている。「断乎たる知識人」と「鋭い大衆」、同時にこの二者として見なされるのが谷川雁の言う工作者である。そして「同時」はここでのキーワードとされ、すなわち工作者は「二重性」を持つことから、「双頭の怪獣」としてそれぞれ異なる語法から知識人と大衆に向かい合うことができるのだ、ということが重要である。つまり、「双頭の怪獣」と比喻されたが、工作者の核心的概念は「両面性」というよりもむしろ「二重性」である。彼らは徹底的に知識人性を有する知識人と徹底的に大衆性を有する大衆の混成体だと言えよう。

二重性を持つ新言語は、既存の知識人の言語を超越した方法で、知識人に対して「実存の知識」を訴え、そしてまた同時に沈黙する大衆よりも更に深刻な語法で、底に潜む変革のエネルギーを探

---

<sup>63</sup> 同上、p.54。

<sup>64</sup> 同上、p.55。

る。これは単一の平面におけるものより、むしろ下の方に位置する別の平面の力場に向けられた下降のベクトル (vector) だと言える。このような新しい言語を築くことを試みるのはまた、谷川によって知識人とは相反する概念だと見なされた、「戦闘的労働者あるいは詩人、それを足して二で割ったような」<sup>65</sup>混成物としての工作者である。ここでは、知識人、労働者及び詩人によって「知識人—大衆」の直線の構図に代わる三角図式が形成される。この三角図式では、知識人と相対するのはどれか一つの端点では既になくなり、労働者と詩人によって繋がった三角形の底辺がこれと相対する。工作者は静態的なこの線の中点とするよりも、ダイナミックに労働者と詩人の二つの端点を移動する粒子とすべきだろう。この点から、知識人に相対するのはある種の固定的な概念ではなく、振子のように揺れ続ける工作者によって描かれた軌跡だと言えよう。

## 1.5 工作者の文体

### 1.5.1 双頭怪獣のような散文詩

思想的なレベルでは、谷川の目線はアカデミーとは逆向きの反知識の力場に築かれたものである。行動者のレベルでは、谷川思想には知識人、大衆及び詩人の三角構図があり、彼の主張する工作者はこの中で絶えず移動している。文法のレベルでは、組織語、生活語及び「明日のために死ぬ言語」<sup>66</sup>である工作者の新言語がある。思想の表現形態——文体——のレベルでは、谷川雁思想には散文、民話及び詩が連結して出来た三角構図が存在していると考えられる。

私は学問のもつ積み重ね方式——ストレートな、散文的態度をどこまでも軽蔑するために、学校へ通いつづけたのです。そんな学生が案外たくさんいるのではないのでしょうか。彼にとっては、**学問を獲得しないこと、学問と戦い、それを破壊することが学習の目的**なのです。しかし現在のアカデミズムはその立場を容認しないことで自ら閉鎖されています。その閉鎖の質は普通にいわれるような学問の政策的な側面にあるというよりは、**散文が詩に向って関係を断とうとする衝動に近い物**です。もちろん**詩が散文に対して断絶しようとする力を同時に指摘しないわけにはいきません**。私の戦いはもっぱらそこに集められてきました<sup>67</sup>。

まず初めに、散文が指しているのは知識のことである。それは文字の既存規則に従い、変形なき直接形の形式と順序によって積み重ねられてきた文体であり、「この知識は散文のオートマティズムによって自分を運搬」<sup>68</sup>するのだと谷川は述べている。自己繁殖する散文に対して、谷川は批判

---

<sup>65</sup> 谷川雁「知識人と私のちがひ」（初出：『思想の科学』1961年1月号）前掲『戦闘への招待』、p.79。

<sup>66</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.57。

<sup>67</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.27。

<sup>68</sup> 同上。

と軽蔑の念を抱いている。しかし、ここで留まっていたら、単なるアカデミズム及び彼らによって独占された知識への単純な否定でしかない。このような純粹否定のもつ純粹性は、反知性主義を構成する反動性であり、大衆を「国民」へと平面化し、さらには彼らをファシズムの発展へと駆り立てる根源の一つでもある。このような自身の純粹性に対する保守閉鎖的な傾向は、ある種の絶対性と言っても良いだろう。この絶対性はもう一方では、知識を硬直させ、閉鎖する。言い換えれば、大衆に知識を拒絶させる保守性と、知識人に大衆の知性を否定させる非対話性は、全てある種の絶対性への護持が作り出した自己閉鎖なのである。

ここで注意すべきなのは後半のくだりである。散文を崇めるアカデミーは詩との連帯を拒絶したために閉鎖、硬直してしまい、しかもその反対に、詩もまた自身と散文の繋がりを断ってしまう。ここには二つのレベルでの閉鎖が見受けられる。知識の詩に対する拒絶と詩の知識に対する拒絶である。谷川は、彼の戦いは後者に集中していると考えており、言い換えれば、散文に詩を繋げさせる——すなわち大衆の知性について知識人に再考させる——よりも、谷川の戦いは詩に散文を繋げさせる——大衆の沈黙を打破する——ことにより集中しており、これはつまり大衆に知性、自身の内核にある巨大な「無」を再探させることである。

私は散文との断絶を解放しようとする。しかし、それは決して成功しないでしょう。成功しないと覚悟することが私の散文的出発です。とすれば私に散文との距離をゼロにせよと要求するのではなく、このような出発点からひろがる私の散文的世界を散文として容認する用意があるかどうか、そこをはっきりしてもらいたいのです<sup>69</sup>。

ここでは谷川が散文＝知識に目を向けた時の動機がはっきりと書かれている、谷川は詩を崇めるために一つの城を囲むのではなく、また知識の高い塔を築くわけでも尚更なく、両者の間の断裂を縫い合わせ、そこから新しい知識を生み出そうとした。学問への対抗、破壊という方法によって知識に接近し、詩と繋がった知識もまた知識として見なさせることでそれを受け入れさせる。これらの詩を出発点とすることに関して、散文の閉鎖性を解放させるために用いる中間体として、谷川が提示したのは「民話」である。

民話 [...] は詩から出発して散文を否定し、否定するために散文の方へみずから近づき、接近することによって詩を否定し、詩を否定することでその否定の限界を知りつくす、そのときにはじめて生まれてくる散文なのです。形式において散文であり、内容において詩であるもの

---

<sup>69</sup> 同上、pp.27-28。

が誕生する道筋はこのようにして一定しているのではありますまいか。[...] 民話とは、民衆の口語として存在する散文詩のことだと私は考えています<sup>70</sup>。

よって、民話是一種の異質な散文として、詩と散文の間で振子のように揺れ、双方に対して否定を行う散文詩だと言える。散文を形式とすることは、つまりは知識の文法によってしたためるということであり、詩を内容とすることは、すなわち大衆の感性の領域に向くということである。散文詩は散文と詩を否定し、この二つの定性の間で、両端に対して同時に挑戦を行い、これによって二つの概念の範囲を拡張し、その上で更に二つの概念を互いに攻撃させ合うことによって相互補完させる、という方法によって両者を連帯させる。これは文体のレベルでの工作者概念の表現だと思われる。

### 1.5.2 「反」知性の工作者の悲願

このようなどちらに対しても「反」する工作者は、自分の「反」知性への偏向が「自己の存在」を証明する唯一かつ最後の方法だと見做し、以下のように告白している。

私が工作者といったとき、私はこのような〔「反」知性への〕自分の偏向をまとめてぶちこんだのです。知識の散文的なオートマティズムを解体し、その下降するエネルギー（それは**逆方向**に結晶しようとする知性ですが）を大衆の沈黙の領域へ差し向ける。それよりほかに自己の存在証明を発見できない人間の絶望と最後の賭けがそこにあります<sup>71</sup>。

工作者は新しい文体の創造を試みる。このような文体の目的は知識の自己繁殖システムを分解し、大衆の沈黙の重さに挑戦することでもある。このような文体は「逆方向に結晶しようとする知性」——前述の「逆向知識」——によって形成されている。新しい文体はすなわち新しい知性のジャンルであり、これこそが谷川が一生をかけて追い求めたものではないかと思われる。なぜなら、谷川はのちに運動から離れ、東京からも離れ、さらには労働争議で資本の側となるが、しかし長い沈黙の期間の後に出版された『意識の海のものごとへ』の序文「虚空に季節あり」の中で、谷川は依然として新しい文体の探索に邁進するモチーフを訴え続けている。「虚空はまだつづいているさ。新しい文体には遠いからね」<sup>72</sup>、と。

## 1.6 「無」のノイズ

---

<sup>70</sup> 同上、p.28。

<sup>71</sup> 同上、p.30。

<sup>72</sup> 谷川雁「虚空に季節あり」（初出：『文藝』1982年11月号）前掲『意識の海のものごとへ』、p.v。

### 1.6.1 深層における不可聴の「原詩」へ

労働運動組織者であり、思想家であり、児童教育者であったとしても、谷川雁の出発点が詩であるのは言うまでもない。谷川は1960年の詩集のあとがきで「瞬間の王」は死んだと宣言したことで詩を書くことをやめるが、これで行動をやめたというわけではない。むしろ谷川は問題意識を継続させ、更に一步踏み込んで知識と抗議運動の中で彼のモチーフを深化、実践したと言えよう。従って、谷川の「瞬間の王」は死んだという宣言は、見たところ詩との訣別と言うよりも、詩を闘いの方針へと更に昇華させる行動宣言だったと言ったほうがよりの確だろう。

谷川は自身の注目した「異端の民」達の生命の韻律を「原詩」と呼んでいる。このあらゆる始発の原点としてのヴァイブレーションに近づくために、谷川は自身の思想と行動を展開した。その中には「大衆の沈黙」の形で存在し、「無」の周りを取り囲んでいる大衆の反動性に対する指摘とその反動性を打破する試み——も含まれている。「原詩」——「大衆の沈黙」の底にある言葉では説明できない「無」。この形のない、抽象的な、言語の範囲外にある、精神性の「無」——は谷川の「表現の核心」である<sup>73</sup>。「無を噛みくたく融合へ」という一文の冒頭において、谷川は詩によって、そのような不可視の「無」へと接近しようとするモチーフを表す。

失明した目には何が見えるだろうか。破れた鼓膜には何が聞えるだろうか。我々は詩を信じることができず、すくなくとも彼等が見かつ聞いている、という事実を人々に伝達しなければならない義務を持っている<sup>74</sup>。

失明した目で見えるもの、破れた鼓膜で聞こえるものというのは、現実の表面とは異なる平面における「実在の詩」を指向しており、詩人をその深層の平面へと導く。

ひとりのあわれな自己狂を創造の方へ、原則の方へ集団の方へ組織の方へよろめき歩かせてやまない静かな無私の微笑、古い愛の形相をたたえた奥部のやわらかさ、そして行為の一点一画を見のがさないきびしい視線.....これこそ小さな個我にふるえる詩人をつつむ実在の詩でありました。ちょうど歴史に書かれた歴史と実在の歴史があるように、詩にも書かれた詩と**実在の詩**があります。私達は単なる**記述者**の光栄をあまり拡大しすぎる傾きはないでしょうか<sup>75</sup>。

谷川の考えにおいて、詩と原詩は異なるレベルにあるものであり、一種の思想的根源としての「実在の詩」に比べれば、詩はただ表現レベルにおける語法にすぎない。詩は散文より「原詩」に近い文体であるのは確かであるが、詩はすべて抵抗的なのではない。谷川によれば、詩の抵抗性の有無

<sup>73</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.55。

<sup>74</sup> 前掲「無を噛みくたく融合へ」『原点が存在する』、p.42。

<sup>75</sup> 前掲「東洋の村の入口で」『原点が存在する』、p.78。

を判断する基準は、「詩の主題」（テーマ）あるいは「政治的態度」によるのではなく、「創造理論において本質的な分裂があるかどうか」、というところによるのである<sup>76</sup>。「抵抗のための詩は政治的範疇を越えて生活の深部にひろがる可能性をもつ地点で抵抗しなければならない」<sup>77</sup>。

したがって、内容レベルで現実をそのまま書き下ろした自然主義の抵抗詩に対して谷川は否定する。「それは芸術的に低いからではなく、嘘だからだめなのだ」。「具体的にありのままを書け」ということは、『『上手に嘘をつけ』』ということと同義語であると谷川は考えた<sup>78</sup>。それは書く技術や美学と関係なく、彼にとってそのまま書き下ろした現実が真実ではないからである。「真実をいおうとすれば武装が必要になる」<sup>79</sup>。谷川のリアリズムにおける「真実」、あるいは詩によって表現される真実は、表層現実の下に埋蔵されているものであり、抵抗的方法で掘り出すべき律動である。現実を書きおろすだけであれば、まだ解放されない非自由状態の鋳型作りにすぎないと言ってよい。抵抗しないリアリズムはただの表層状態の謄本であり、深部にある「原詩」の脈動に触ることができない。谷川自身も次のように記している。

抵抗詩の最も厳密な定義はここにあると僕は考えている。すなわちそれは武装している詩のことである。たとえ進歩的な意図をもっていても武装を解いている詩は抵抗詩と言いがたい。このことをぬきにした詩の普及なんてものは有害無益だ。いや、人畜無害といった方がよからう<sup>80</sup>。

谷川にとって、政治は情況により絶えず変化するものである。政治は一種の「過渡性」に賭けるリアリズムであり、詩は一種の「根源性」に賭けるリアリズムである<sup>81</sup>。「詩の論理はどこまでも潜在する不可視の否定的な力に対するためらうことなき肯定であり、その外にはありえない」<sup>82</sup>。不可視の否定的な力に対する忠実な書き込み、「ひそかな無形のエネルギー」への接近こそが詩のリアリズムである。

いわば私は永久挫折者のまっしぐらな抵抗というものが成立する精神的基盤を探しているのである。そのためには疎外からの単純な離脱ではなく、疎外の多層性、暗黒の複合のうちに潜む一元性を欲求しつつけるよりほかに手はない<sup>83</sup>。

---

<sup>76</sup> 谷川雁「現代詩における近代主義と農民」（初出：『詩学』1959年3月号）前掲『原点が存在する』、p.92。

<sup>77</sup> 同上、p.93。

<sup>78</sup> 谷川雁「詩と政治の関係」（初出：『講座現代詩』、1956年）前掲『原点が存在する』、p.155。

<sup>79</sup> 同上。

<sup>80</sup> 同上、p.156。

<sup>81</sup> 同上、pp.146-147。

<sup>82</sup> 谷川雁「断言肯定命題」（初出：『詩学』1961年4月号）『影の越境をめぐって』現代思潮社、1963年、p.160。

<sup>83</sup> 前掲「サークル学校への招待」『戦闘への招待』、p.166。

方法論において、谷川は歴史と日常の常に変化する現実に応えるべく、運動状態を持続させて行動していく、過渡性に基づいたリアリズムに従うダイナミックな工作者を提唱した。認識論においては、これは、不可視な万物の根源とされるものに対して、根源性を信奉するリアリズムに従いひたすら下へと掘り進める詩人である。両者は相互に矛盾する分離した個体というよりも、むしろ不可視の「原点」へ向かうという方向性によって、双頭の怪獣のように一つに繋がっている二重性の存在だと言える。「見えないものを見るという機能は工作者と詩をつなぐ必然の赤い糸である」<sup>84</sup>。

詩人として思想と闘争の道へと出発した谷川の到着点は、やはり詩であると考えられる。詩が掘り起こされた後に、果核として現れるのは何なのだろうか。詩の文法、文型及び規則が解体された後に発見されるであろう、それらに一貫する韻律とは何なのだろうか。複雑に変化し続ける行動法の底で、谷川雁のリアリズムが信奉するのは一元的な単一の根源である。これは「思想の乳房」、「エネルギーの井戸」として谷川雁のあらゆる考えと行動を育んだ「玄牝の門」であり、大衆の最深部である「負の前衛」の端点に位置している。その位置については前述のとおりである。この次の問いとして考えられるのが、玄牝の門の構成物は一体何なのかということである。以下の「農村と詩」の文中で、谷川雁は原詩についてこう述べている。

僕に愛の原型を示したのは形而上的観念ではなく、特殊部落民であり、貧農であり、娼婦たちであり、村の法則だった。彼等は一様に指している。何を。共同体を。<sup>コミュニテイ</sup>はるか遠い記憶に沈んでいる村を。<sup>ウルボエジイ</sup>原詩を。

谷神死せず。是を玄牝と謂ふ。玄牝の門。是を天地の根と謂ふ。綿綿として存するがごとし。之を用いて勤めず。（『老子』谷神不死章）<sup>85</sup>

### 1.6.2 「無」からの共鳴

谷川は老子の「谷神死せず…」の段落を引用して「原詩」を述べている。儒家の思想と比べて、道家思想はよく反知性論として分類される。儒家思想は礼楽と道統の継続維持を核心として、知識の正統性と優位性を強調し、中心に向かって収斂する認識論を発展させた。これとは逆に、「絶聖棄智、民利百倍」（聖を絶ち智を棄つれば、民の利は百倍す）を明言する老荘は、神聖化された知識に対しては否定的であった。道家思想は道統を中心に群がる礼楽に反対し、人為に対しても反対した。聞くことのできる楽器の音——人籟——や、大地の穴の音——地籟——に対して、道家が耳を傾けるのは万物の穴を駆動させ、それ自身の形態によって音を出す、始動のエネルギーとしての聞こえない振動——天籟——である。天籟は人籟や地籟等の感知できる音の発生源である。この発生源は

<sup>84</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、p.41。

<sup>85</sup> 谷川雁「農村と詩」（初出：『講座現代史』、1957年1月）前掲『原点が存在する』、p.121。

一つを中心点に集中しているのではなく、発散するような形で各地の至る所に分布している。このような反知性的な道家思想の音響は、谷川雁思想に潜んで、そのモチーフを構成する一つの音源とも言えるであろう。

## 小結

これまで、本章は谷川雁のテキストから、その思想における音響性、そして不可聴音響へとつながるモチーフの脈絡を論じてきた。その音響性と不可聴音響について、次章では「日本の歌」という音響的短文の分析によって論を展開する。そこでは、音響に満たされる『千のプラトー』の中の概念を使うことによって、これまで掘り出してきた谷川雁思想における音響をさらに響き合わせていきたい。

## 第二章 内的リズムと工作者のモチーフ：「日本の歌」を中心に

本稿の序論においてすでに述べたように、谷川雁は日本新左翼思想を論じる場合に避けられない存在である。しかし、歴史分析の視角から彼の行動の軌跡を描き、政治思想のスペクトルに彼の思想を位置づけるだけでは、その思想と創造性を把握することは難しい。谷川の行動と思想の内在論理——「原詩」レベルにおけるエネルギーへとさらに接近することが必要である。そのためには、過去に行われた一般的な詩論分析から音響論へとより一層下降（還元）する必要がある。

この第二章では、「日本の歌」という谷川の短文を分析することを中心に、その中に書き記された音響的ヒント——「今日的な段階の基調となっている音響」と「内的リズム」を軸として、ドゥルーズとガタリが『千のプラトー』において論じた「リズム」などの概念を使いながら、谷川雁思想を音響論的に解釈できるルートを示そうと試みる。「工作者」という、彼の中心概念をリズムと見なすことによって、本章は、「テーマよりモチーフ」へと遡ることで、谷川雁思想を解釈する新たな方法が存在することを明らかにしようとするものである。

平井玄は「日本の歌」を「この歌謡論と社会哲学の交点で成立した作品は、本の中でその後に続く『日本の二重構造』を凝縮した音響的な序文として読める」<sup>1</sup>と、位置付けている。谷川雁による民衆に対する具体的分析は前述した「日本の二重構造」の中で展開されているが、その「音響的な序文」とされた「日本の歌」はつまり、民衆の二重構造と共鳴し合う比喩的構成体である。この短文の中においてこそ、谷川雁の思想方式を新たに尋ねる際の鍵となる、いくつかの糸口が姿を現している。これらの糸口からは、まさに本稿前章において掘り出してきた谷川雁思想における音響的特質がさらに明白になる。

前章の掘り出す作業の続きとして、本章では「意味の精神性の喚起」という音響的側面から谷川雁思想の音響を聴き取っていきたい。

### 2.1 安保のリズムと日本の歌

#### 2.1.1 「アンポ・ハンタイ、アンポ・ハンタイ」と「ア・ン・ポ ハンタイ」

1960年に爆発した安保闘争、それと関連する様々な論題はかの世代の日本の思想家たちにとって重要である、このことは疑いもなからう。例えば、1960年10月に出版された、谷川雁、吉本隆明、埴谷雄高などの文章を集めた『民主主義の神話——安保闘争の思想的総括』は、当時を代表する思想家たちによる安保闘争の総括である。谷川はこの本に収録された「定型の超克」において、安保闘争の情勢やエネルギーの質を分析した上で、それを三池闘争と比較することによって、三池

---

<sup>1</sup> 平井玄「甦る『動乱の詩学』」前掲『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』、p.138。

闘争における「熱っぽい否定のエネルギー」と「アナーキー」に対し、安保闘争の「冷やかな否定のエネルギー」と「ニヒル」を指摘した<sup>2</sup>。しかるに、彼はこのようなニヒリステックなエネルギーを単に排斥するのではなく、むしろこのエネルギーを収束する固定的定型に対する否定を提示した。これらの噴出したエネルギーは結局のところ政党性へ集中してしまう傾向になりがちだけれども、「目下のところ存在している必然にして可能な道は反パルタイ的集中、反集中的集中運動よりほかにはない」<sup>3</sup>。これらのエネルギーが収束して組成されたこの「パルタイ」について、「今日のパルタイ概念とは縁もゆかりもない反パルタイ的パルタイであるはず」<sup>4</sup>と谷川は期待を語った。この「反パルタイ的パルタイ」というのは、如何なる定型をも拒否し、既存の組織形式を「原」に還元する「原組織」のことである。

パルタイでもなければ、労働組合そのものでもなく、また整序された理念の走狗にすぎない「統一戦線」でもなく、それら既成の定型を溶かすつぼとなり、またそこから変革の道具としての新しい定型をさまざまにうみだすことのできる原組織、組織以前のものであり組織以上のものであるような自律的運動は、こんごにひきつがれる一定の段階において主導的な役割を果たすにちがいない<sup>5</sup>。

明らかに、安保闘争のエネルギーについて書いたこの分析には、谷川の日本共産党を批判する新左翼風の立場が現れていた。彼はこわばった定型組織を拒否し、当時荒れ狂っていた新生的エネルギーのアナーキーな自由奔放状態が新しい闘争を創る湧き水のようなものになるのを期待していたと言える。メタファーを操る幻術師のような詩人・谷川は、言葉の枠の間の飛躍だけでなく、散文と詩という文体の定型の破壊から、「知識人—大衆」の対立図式を超克する「工作者」の方法論、そして組織論に至るまで、整序され、固定された論理を拒否する流動的で不定型な論理に溢れている。この点において、谷川雁思想と「脱構築」(deconstruction) 的主体観や論理を唱えるポストモダンとの一定的接近性が見られる。

この三池闘争と安保闘争の組織方式とエネルギーについて論じた「定型の超克」が思想の水面上の「可視部分」を問題としていたとすれば、同年12月に刊行された「日本の歌」は思想の水面下に潜む暗流の方を示していたことになるだろう。

「日本の歌」とは、谷川が直接に音楽を論じた短文である。とはいえ、その文において、日本の民謡や調律は討論を展開するための実例として扱われたが、実際の論述内容は1960年安保闘争当時の精神状況を批判的に考察するものであった。そのため、歌謡や音楽分析というより、この文章

---

<sup>2</sup> 谷川雁「定型の超克」(初出:『民主主義の神話』、1960年10月)前掲『戦闘への招待』、p.49。

<sup>3</sup> 同上、p.56。

<sup>4</sup> 同上、p.58。

<sup>5</sup> 同上、p.53。

はむしろ精神的次元における音響論、とでも言うべきものであろう。彼は安保闘争において繰り返し叫ばれたシュプレヒコールのリズムに関する論から文章を始める。

谷川によると、安保闘争現場を満たしたシュプレヒコールは規律的に繰り返され、拍に応じて均一的長さで「アンポ・ハンタイ、アンポ・ハンタイ」と発されていた。それはお神輿担ぎの際の、衆人がお神輿を揺らしながら担ぐ時の「ワ・ショ・ワ・ショ」の掛け声と同じで、最初の拍の「アンポ」であがって、次の拍の「ハンタイ」でさがる。この「強・弱・強・弱」を繰り返すパターンでは、実は大和民謡によくある、七七七五の都々逸調の精神が踏襲されている。「つくづく食傷になる」リズムを繰り返すより、新しいリズムを持ち込むほうがよいではないか、と谷川は提起したのだ。例えば山鹿流の陣太鼓の「三を打って一に流す」ように、短音三つで「ア・ン・ポ」を打ち、休符をとってから一気に「ハンタイ」を叫ぶ方式もある、と。「アンポ・ハンタイ、アンポ・ハンタイ」に含まれる七七七五調は元禄年間以降主流になった調律であり、「ようやく安定した純粹封建制の泰平ムードによって、民衆が戦闘のリズムを忘れた結果」である。このようなうたごえ運動から生まれた歌が見本とするリズムは、「戦闘性」を持たないリズムである、と谷川は断じた<sup>6</sup>。

つまり谷川にとって、安保闘争の現場にいる人たちが集団行為を始動する律動は、実際のところ創造性を持つなにか新生的なものではなく、ただ忠実に人々に知り尽くされた民謡の中に潜在する慣性的音律を繰り返すにすぎない、そのように見えた。闘争と運動の中では、事情や形勢に対する集団の反応は、エネルギーを誘発しながら特定の思想を描き出すはずだ。その中において、新たなエネルギーが出てくることになる。しかし、これらのエネルギーの律動は、谷川が「定型の超克」で論じたように、より一層深い反省や考えに欠けると、既存のモードに収斂してしまいがちである。言い換えれば、これらのエネルギーは既存モードにしたがう保守的慣性到手懐けられ、結局のところ何一つ新しさのない音調しか生み出さないことになる。さらに重要なのは、これらの新生的エネルギーの創造性や攻撃性も、馴れたモードにしたがうなら、エンコードされるうちに鈍化してしまい、消えさってしまうだろうということである。谷川雁の言葉で言えば、「これは思想以前の次元とつか、あるいは思想的リズムの次元における問題である」<sup>7</sup>。

### 2.1.2 全開放する肉声——歌

「思想的リズムの次元」、それは思想が形成される前の、形になりゆく過程と発生の次元である。一般的には、思想と思想のリズムとは二つの異なるレベルの問題である。ほとんどの既存の眼差しは思想の内容と形に焦点を当てようとするため、思想が「可視」になる前の思想を生む発震のリズム、つまり思想の認識論的次元を見落としてしまう。この盲点があるゆえに、思想はただ絶えず繰り返すしかない慣性の運動ルートにしたがって、既存の調律モードになってしまう。このようなモ

---

<sup>6</sup> 谷川雁「日本の歌」（初出：『日本読書新聞』1960年12月）前掲『戦闘への招待』、p.183。

<sup>7</sup> 同上。

ードはまた逆に既存のいくつかの周波数を持つ思想を複製する。このようにして、一つの閉鎖的ループに留まってしまい、このループの中において、人々はそれらの円滑な稜角のない穏やかなリズムに安心し満足してしまう。だからこそ、そのループに批判性や闘いのプラカードを掲げる内容や行動が一時的に溢れたとしても、「剣ゲキごっこと戦闘性の区分」をしっかりとしなければならないであろう。そしてリズムの戦闘性という論題に注目するなかで、それを探す方向は次に「歌」の次元へとつながっていく。いわゆる「歌」とは、この定型のループを突き破り、ある根本的出発点から始動し、新生的次元を作り出す跳躍行動である。谷川はそれを次のように論じている。

或るとき或る場所で**私たちの皮膚を全開放する肉声が歌だ**という定義はむろん理念的に正しい。だがそこにたどりつこうとする永久運動の過程が発展的であるためには、私たちがすでになにか歌の名に値いするものを共有しているかのような錯覚をつねにふり払わなければならないであろう。歌に対する穏やかな心をすてないかぎり、日本に歌が生まれる可能性はない。疎外からの開放、自己の内的主体の完全な創出をめざすものが歌への衝動であるのは分りきったことだ<sup>8</sup>。

つまり、歌唱へと結晶するエネルギーの力場は、主体に内在するある根本的接点とつながっている。この接点において、はじめて創造性をもつ内在主体が全面開放の姿で身を現す。この歌唱へ接近する力場は「共有」の方へ、つまり開放的諸主体を連帯させる力をもっている。しかし、この力場はつねに変動する性質があるので、絶えず調整や再構成が為される。すでにこわばった定型のまぼろしを捨て、離脱しなければ、人はこの絶えず変動する力場の律動に追いつくことができない。

「歌に対する穏やかな心をすてる」という谷川雁が語った歌曲を生成する前提要件については、次のように言い換えることができるだろう。安逸的に既定の馴れた「拍子」に居座ることなく、衝突と矛盾の中から新しい（あるいは根本的な）律動の「リズム」を創造しないかぎり、「歌」の生成の可能性はない。つまり、疎外からの開放をもたらす歌とは、拍子の枠を超え、リズムを創出するものである。

## 2.2 リズムとリトルネロ、宇宙から原点へ——『千のプラトー』との接点

### 2.2.1 リズムと拍子の違い

「疎外から開放する歌」を創出するためには、「歌に対する穏やかな心をすて」なければならない。「穏やかな心」を捨てるには、馴れた「拍子」から新しい「リズム」へ自らを開放しなければならない

---

<sup>8</sup> 同上、p.186。

ない。このように谷川雁の説は解説できるであろう。したがって、議論の潜在的始点は「リズム」の問題となっていく。谷川雁は「日本の歌」の文末において、次のように書き記した。

疎外との闘いそれ自身を主題とする詩運動やうたごえ運動は、一九六〇年に死滅したといつてよい。それは何も安保闘争を鼓舞できなかつたとか、うまく歌えなかつたということではない。その時点に象徴される今日的な段階の基調となっている音響に対して、人々の**内的リズム**が追いついていないということである。それは政治的前衛の不在という事実よりもさらに深層に横たわる重大な課題であるように思われる。一口にいつて、私たちはまだ重工業における機械的生産のリズムを内面からとらえるだけの筋肉反応、行動の旋律をもっていない。それに対応しているのは小児的なオノマトペ（擬声語）にすぎない<sup>9</sup>。

この一節において、谷川雁思想を理解するための入り口となる二つの音響が提示される。それは「今日的な段階の基調となっている音響」と「内的リズム」である。そのうちまず、「内的リズム」について、ドゥルーズとガタリの哲学思想を借りて、分析を展開しようと思う。

『千のプラトー』第11章「一八三七年——リトルネロについて」の中では、「リズム」(rythme)と「拍子」(mesure)の違いについて次のような解釈が示されている。

リズムとはもちろん拍子やテンポのことではない。[...] 拍子とは規則的、不規則的の別を問わず、必ずコード化された形式を前提とするものであり、この形式の測定単位もまた、仮に変化することがあるとしても、結局は疎通性のない環境内にとどまるのに対し、リズムのほうは常にコード変換の状態に置かれた<不平等なもの>、あるいは<共通尺度をもたないもの>だからである。拍子は断定的だが、リズムは批判的クリティカルであり、危機的クリティカルな瞬間を結びついたり、環境から環境への移行にみずから結びついたりする<sup>10</sup>。

『千のプラトー』の中で述べられた概念をまとめて言うなら、リズムは分子的な、拍子はモル的な概念である。つまり、リズムは脱領土化(déterritorialisation)に関わる変化の流れ(flux)であり、基礎的ルールを構成し、物事に内包される「内容」にかかわるものである。拍子は再領土化(reterritorialisation)に関わっていて、エンコードされた定型であり、組織されたものであり、輪郭をもつ物事を「表現」したものである。ドゥルーズとガタリの考えでは、「環境」(milieu)は周期的反復で構成されたものであるという。リズム的反復——拍子的複製ではない——の作用によっ

<sup>9</sup> 同上、p.187。

<sup>10</sup> 前掲ドゥルーズ・ガタリ『千のプラトー』、p.362。

て差異が生じ、このリズムから生じる差異——差異をもたらす反復ではない——によりある「環境」がもうひとつの「環境」へと逸脱することが可能になる。

差異から生じる離脱の可能性ということ言えば、デモや抗議活動の中に繰り返されるシュプレヒコールや叫び声、スーフィーダンスのセマー（旋舞）、もしくは東洋の伝統によく見られる絶えず反復されるお祭り音楽（例えば「囃子」）を思い出せばいいであろう。これらの反復する音響の旋回の中で、既存状態から離れるある種の「浮き」が発生する。囃子などの伝統楽曲では、この「浮き」は人々の意念を宗教的次元へ導いていく。デモや抗議活動の場なら、参加者たちの一体感を作り出して、不公平の現実状態から、苦難を共有する「儀式」によって理想的世界であるユートピアの境地へ誘う。

ドゥルーズとガタリの『千のプラトー』で指摘されたように、環境は振動によって自分の存在を描き出す、「周期的な反復によって構成された時—空のブロック」<sup>11</sup>である。カオスの環境がカオスの侵入に対する時の反応がリズムである。リズムとは「二つの環境のあいだの中間状態」であり、「環境から環境への移行が起こり、いくつもの環境が通じ合い、互いに異質な時—空が連動すれば、たちまちリズムが生まれる」<sup>12</sup>のである。

環境は振動（ヴァイブレーション）であり、振動は音響であるから、すべての環境は音響的である。つまり、一つの環境を一つの「音」の運動と同一視することができる。それゆえに、リズムは「音」から「音」への過渡過程であると言える。言い換えれば、それは一つの音が別の接続の音を待つ過程である。望まれた音はすぐ来るかもしれない、ある程度時間を経てから来るかもしれない、永遠に来ないかもしれない。つまり、この「待ち」は暫時、長時間、もしくは永久にもなる。拍の意味は、開始の時点でもなければ、終結を示す時点にあるのでもない。拍の意味はおそらく、この二つの波動に押し付けられて形成された区間だけにある。リズムは「待ち」が有機的に構成した律動である。それに対して、拍子はこれらが規則に固定された無機的構造である。まるで遅延することのない、10分間隔で定刻にやってくる電車のような無気味さが滲み出る。したがって、変革や逸脱の可能性を論じるのであれば、紛れもなく前者——リズムに注目することになるであろう。

### 2.2.2 リトルネロ

「今日的な段階の基調」に呼応して、新しいリズムを創ることによって、疎外からの全開放、内的主体の完全な創出を目指し、我々の「皮膚を全開放する肉声」こそが歌だ、と谷川雁は考えた。ここにおける「皮膚」は、物理的なものだけではなく、精神的な個人の境も指すと言えよう。そうであれば、彼が考えた歌は、各主体の境域を開放させ、「連帯を求める」方法、と言い換えられるであろう。

---

<sup>11</sup> 同上、p.361。

<sup>12</sup> 同上、p.362。

各主体のリズムを全開放し、連帯を求める方法としての歌について、さらに『千のプラトー』の中で述べられる概念——リトルネロ (ritornello) を使って解説することができる。ドゥルーズとガタリはリズムとリトルネロの関係について、次のように論じている。

リトルネロとは、表現的になったために領土化されたリズムとメロディーのことであり、リズムとメロディーが表現的になるのは、領土化をおこなうからである<sup>13</sup>。

環境がカオスの侵入に対する際の反応——リズムが表現的になって領土化を行った時点から、リトルネロが生じる。その中で、「カオスの力」、「大地の力」、「宇宙の力」という三つの力が衝突し合う<sup>14</sup>。この三つの力は、順番でいえば、それぞれはリトルネロがカオスから領土を区分するもので、領土化と再領土化、そして最後に脱領土化への開放に向かう三つの段階に対応している。つまり、大地の力がカオスの中から領土とリズムを区分し、宇宙の力が再びこの領土を開放し、脱領土化を果たしていく。音楽はその中に潜在する脱領土化の力を開放（連結）する創造的作業である。ドゥルーズとガタリによると次のように定式化される。

音楽とは、リトルネロを脱領土化することによって成り立つ活発な創造の行為なのだ。リトルネロが本質的に領土的で、領土化や再領土化をおこなうものだとしたら、音楽のほうはリトルネロを脱領土化した内容に変え、脱領土化した表現の形式にこれを対応させるのである<sup>15</sup>。

音楽の「脱領土化」とは、『千のプラトー』的な言葉で表現すれば「逃走線」(ligne de fuite)、つまり一つ一つ領土化されたコードからの開放ということである。ここで谷川雁を想起すると、彼が言った「疎外からの開放としての歌」はこの意味で、ひとつの「逃走線」であると言えるのではないか。

再び『千のプラトー』に戻ろう。リトルネロは本質上領土的なものであるが、逃走するリズムの作業によって脱領土化の可能性も生まれる。『千のプラトー』の中では、次元の規模によってリトルネロは「環境のリトルネロ」(ピアノやヴァイオリン)、「領土のリトルネロ」(子守歌、酒盛の歌、狩りの歌、仕事の歌、軍歌など)、「民衆的、郷土のリトルネロ」(各地方、国家のリトルネロ、または情動)、「分子化したリトルネロ」(海や風)の四種類に分類される。この中で規模の一番大きなものの一つ、「分子化したリトルネロ」は「宇宙の力、宇宙のリトルネロにかかわる」<sup>16</sup>。音楽を通じて、リトルネロは脱領土化され続け、開放され続ける結果、最終的に「宇宙のリトルネロ」になる。

---

<sup>13</sup> 前掲ドゥルーズ・ガタリ『千のプラトー』、p.366。

<sup>14</sup> 同上、p.361。

<sup>15</sup> 同上、p.345。

<sup>16</sup> 同上、p.377。

ここで、領土化と脱領土化の機能の違いによって、リトルネロは領土化的リトルネロ（環境のリトルネロ、領土化された、調性に閉鎖されたリトルネロ）と開放的リトルネロ、という二つの類型に区分される。音楽家は「第一のタイプのリトルネロを内側から変形し、脱領土化して、音楽の最終目標である第二のタイプのリトルネロ、つまり音声機械に属する宇宙的リトルネロを作り出す」のである<sup>17</sup>。

領土化的、つまり境界線を引くリトルネロに対し、「宇宙的リトルネロ」は脱領土化した、完全開放のリトルネロを意味する。そのために、ドゥルーズとガタリの解釈において、音楽の最終目標は「新たなシステムを作る」ことではなく、「脱領土化したリトルネロを産み出すこと、そして脱領土化したリトルネロを宇宙に解き放つこと」<sup>18</sup>になる。リズムから始まったリトルネロは、脱領土化の力によって開放、連結また再開放の過程を繰り返して、最終的に完全開放のリトルネロになり、宇宙に解き放たれる。

こうした意味でのリズム、リトルネロ、宇宙という三つの次元に対応するものとして、本節の冒頭に示した谷川雁の考えにおける内的リズム、歌、そして疎外からの全開放、これら三つがあると言える。つまり、内的リズムによって歌が作られ、そして歌はまた、各主体の完全な創出から導かれる連帯する宇宙を生成する。その生成された宇宙は、谷川雁が言った「今日的な段階の基調となっている音響」である、と私は考える。そして、その今日の基調となっている音響はまた次第に明日の基調となる。それをもとにして、また新しいリズムや歌が生まれてくる。そのように、歴史という音響の流れは弁証法的に生成していくのである。

### 2.2.3 宇宙の音響、その一：調和としてのムジカ

音響を宇宙と連結するという思考ルートの歴史的源流はかなり古くから存在する。西洋哲学思想の範疇では、ムジカ（*musica*）<sup>19</sup>という概念ははるか昔からこの世や宇宙の調和定律だと考えられていた。ピタゴラス（*Pythagoras*）はムジカ、そして数学と宇宙をつなげた。彼は音程と周波数の間にある整数の比率関係を発見し、宇宙の構成を天体間の「調和」（*harmonia*）と見做した。さらに、ポエティウスはこの考え方を継承し、その著作『音楽教程』（*De institutione musica*）では、ムジカは「*musica mundana*」（宇宙のムジカ）、「*musica humana*」（人間のムジカ）、「*musica instrumentalis*」（器具のムジカ）に分けられている。「宇宙のムジカ」は天体の移動、季節の変化、元素間の調和である。「人間のムジカ」は霊性と肉体の調和である。「器具のムジカ」は各々の器具が音を発した際の、実際に耳で聴こえる音響現象を意味する<sup>20</sup>。この場合、音楽は「神を称えるため

---

<sup>17</sup> 同上、pp.401-402。

<sup>18</sup> 同上、p.402。

<sup>19</sup> *musica*（ムジカ）は *music* のラテン語である。本稿においては、ムジカを特に中世の調和的音声概念として使う。

<sup>20</sup> 金澤正剛『中世音楽の精神史』河出書房新社、2015年、pp.57-58。

の道具」<sup>21</sup>である人の咽喉で発声するムジカとして、「器具のムジカ」に分類されている<sup>22</sup>。この点から言えば、ポエティウスがムジカを分類する基準は発声の次元にあると言える。つまり、この三つの分類それぞれは「macrocosm」（大宇宙）、「microcosm」（小宇宙）、そして物質の次元における音響に相応する。「宇宙のムジカ」、「人間のムジカ」は不可聴範囲で響き渡る「音響」であり、「器具のムジカ」だけが具体的可聴範囲に属する音響現象である。これは中世の「ムジカ」が、今日のような音響現象だけを指す狭い特定概念、つまり「ミュージック」（music）になる前には、そもそも「調和」の状態を意味していたからである。これについて、金澤正剛は次のように考えている。

「ムジカ」に関して重要なことは、根本的に数の関係上に成り立った「調和」であるということに尽きる。そのような「調和」が存在するならば、それが未だ鳴り響く状態ではなくとも、すでにそれは「ムジカ」なのである<sup>23</sup>。

「調和」が存在するという前提の上では、「未だ鳴り響く状態ではない音響」もムジカである。可聴範囲内の「器具のムジカ」に限らず、中世の考えの中では「宇宙」と「世間」、つまり「大宇宙」と「小宇宙」の次元における不可聴の音響もムジカと考えられていた。ここに革命を一つの「未だ鳴り響く状態ではない音響」として考えるヒントがある。

実は、東洋思想の中にも音響を宇宙と連結する思考方式がある。荘子は『斉物論』の中で人籟、地籟と天籟を論じた。人籟は人がならず糸竹の音、地籟は大地の万竅の音で、風が吹くことによって両者は聞こえるようになる。天籟とは、風を駆動させる無形のエネルギーである。人籟や地籟という可聴範囲内の音響に対して、道家の耳は、万物の穴を吹き抜け、それらをそれぞれの模様で響かせていくところの、人籟や地籟など知覚しえる音響の始動源としての不可聴のエネルギー——天籟を聴くのである。言うまでもなく、荘子の天籟説やポエティウスの語った概念はさらに複雑なものであるが、本稿の論題を展開するために必要となるのは、とりあえず可聴音響と不可聴音響という分類だけである。可聴音響は、一般的に知覚しえる（perceptible）音響現象である。その一方、不可聴音響はエネルギー状態を意味する。

ここで、本稿における用語の定義をはっきりさせたい。「音楽＝ミュージック」（music）は、すでにある種の約束や規則を持つシステムであり、調和的（可聴）音響現象である。「ムジカ」（musica）は音楽に調和的不可聴音響を加え、つまり調和的（可聴）音響現象と調和的不可聴音響の総体である。そして、ムジカのもとに不調和的音響現象と不調和的不可聴音響を加えれば、「音響」（sound）という思考のための普遍的概念が生じる。次元の狭さの順で言えば、「音楽＝ミュージック」（music）、ムジカ（musica）、「音響」（sound）となる。

<sup>21</sup> 川口由香『古代から中世における音楽と社会の変遷』立命館大学人文科学研究紀要 112号（2017年3月）、p.149。

<sup>22</sup> 前掲『中世音楽の精神史』、pp.81-82。

<sup>23</sup> 同上、p.84。

これまでは、調和としてのムジカを論じてきたが、可能性の探求という目的のためなら、「調和」という前提を「radical」(根本的)に思考しなければならない。先に述べたドゥルーズが提出したリトルネロの開放と関連してみれば、ムジカ(調和)の目的も窮極の脱領土化であると考えられるであろう。したがって、最終的な調和へ向かっていくためには、既存の調和を絶えず開放させないといけない。言い換えれば、既存の調和を絶えず開放させるために、既存のムジカ(調和)に止まることなく、既存のムジカ(調和)に対して絶えずノイズを発することによってそれを乱し、さらに一歩進んだムジカ(調和)を作り、最終的に脱領土化した音響=疎外からの開放、自己の内的主体の完全な創出を産み出し、それを「宇宙に解き放つ」ことが必要となる。

では、不可聴音響をキーワードにして、以下再び谷川雁のテキストへ戻ろう。

#### 2.2.4 宇宙の音響、その二：「真言」の音響

前章の最後に、谷川雁は老子の「谷神死せず...」の段落によって「原詩」を描写していて、その谷川雁思想に潜む反知性的な道家思想の音響は、工作者のモチーフを構成する一つの音源である、ということを手で指摘している。ここではそのヒントとなる響きを続けて論じていきたい。

『斉物論』の人籟、地籟、天籟に関して、谷川雁は晩年に書いた「鹿踊りのはじまり」という宮沢賢治の同名文章の解題の中に、「風」をキーワードにする、人と地と天を連結するためのヒントを述べている。

昔というやつは波の姿をしている。[...] 物語というものは、その波のオシログラフ(oscillograph)をそうっと引き出して声にしたものだ。では声はどうして生まれるか。声は息だ。声になる前の材料、空気を柔らかく溶かす吹子のようなものがある。それは生まれてくる声に傷をつけないために、地球が苦心惨憺の末に作り出した吹子だ。僕たちはこれを「生き物」と呼ぶ。生き物とは息をつくもの、風をつくる者だ。太古から生き物の作った風をすべて集めている図書館が地球を取り巻く大気だ。風がすっぽり体を包むとき、それは古い物語が吹いてきたのだとおもえばいい。風こそは信じがたいほどやわらかい、真の化石だ<sup>24</sup>。

ここから読み取れるのは、物語はまるでレコードから読み取られた音声のようなものだ、ということである。それが根拠にしているのは、いわゆる「物」というレコードに刻まれた溝である。それらの溝は時間の流れの中に刻まれた生き物の息である。それらの生き物の息が積もって、風になる。風は昔からの息の振動を担って、地球をまるごと満たす。つまり、歴史は生物が発した振動の音響的記録である。谷川雁は音響的思想方式で歴史が形成され、伝達され、そして記録されるまでの過程を説明する。そこに、一つの「風に吹かれる世界」が生まれることになる。

---

<sup>24</sup> 谷川雁「鹿踊りのはじまり」『ものがたり交響』筑摩書房、1989年、pp.112-113。

上述の引用において、谷川雁は風に吹かれる世界のあり様を描写することによって、歴史や現前の世界に対する音響的認識を指し示したが、彼の音響的認識はそれに止まらない。同じ文章の後半で、彼は空海の『声字実相義』に関連させ、彼の音響的認識をさらに書き記している。

「五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是実相」<sup>25</sup>地・水・火・風・空という宇宙の構成要素はみな音を持っている。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十にわけられる全世界は、それぞれの区分に応じたそれぞれの言葉を持っている。そのうちの六界は迷界だけれども、そこで汚い塵に見えるものすら、全て文字だ。宇宙の全体を統べる本質は音であり、言葉であり、文字なのだという意味だとおもわれる。これは空海の説いた「声字実相」の根本義というものだ。世界は無音の言葉に満ち、不可視の文字に満ちている。これを「真言」とよぶ<sup>26</sup>。

物語の位置する世界だけではなく、地獄界から仏界までにわたる十界、そして宇宙さえもその「本質は音であり、言葉であり、文字」である。これら知覚しえぬ不可聴音響は空海の『声字実相義』において「真言」と呼ばれ、世界と宇宙を構成するものである。この中における人間の役割について、谷川雁は解題の本文に続いて書いた感想にこう記している。

真言の容器である人間は宇宙の万物と、距離を隔て時間を隔てても、ある直接性をもって対話することができる。その対話の結晶が学問であり芸術である<sup>27</sup>。

人間は「真言」を担う容器であり、空間的距離や時間のずれがあっても、宇宙の万物と直接に対話することができる、と谷川雁は考えた。この考え方こそが「共鳴」であろう。人間に乘せられた物質と、宇宙の万物を構成する物質の質は共通しているため、時間や空間における直接の接触がなくても、ある共通する周波数を調べ出すことで連結はなされる。つまり、共鳴を形成することができる。この点において、谷川雁が示したのは一種の音響的思考方式であったと言える。

## 2.2.5 宇宙の音響、その三：沖縄のラ音

谷川雁が宇宙を音響と見做していたことを説明するのに、『鹿踊りのはじまり』に現れたヒントだけでとりあえずは十分であろう。しかし、もし、それらは谷川雁の宮沢賢治作品の解題からの連想だけであり、彼の思想体系にそのようなものが存在するのかどうか判断しにくいということであれ

---

<sup>25</sup> 現代語訳：「五大に皆響き有り 十界に言語を具す 六盡悉く文字なり 法身これ実相なり」

<sup>26</sup> 前掲「鹿踊りのはじまり」『ものがたり交響』、p.193。

<sup>27</sup> 同上、p.199。

ば、1992年12月に『新沖縄文学』に掲載された「〈南〉の北としての文学」という文章における沖縄の音声についての発想を、彼の思考に音響宇宙が存在する証拠として挙げたい。

沖縄の心意の超現実がヤマトのその祖型である。それは真相の一側面かもしれないが、すれ違いも大きいはずだ。山や川や岩や泉などの基礎的な自然の差に加えて、精神の諧調やリズムが異なりますからね。たとえばヤマトの民謡、都節、律の五音音階はすべて洋楽のラ音をふくんでいるのにたいして、琉球音階はド・ミ・ファ・ソ・シとラ音を排除しているのは周知の事実です。これは心理の快・不快原則に関するきわめて重要な違いなのに、この現象を意識の全分野にひろげてみようとする試みに出会ったことがないのは不思議といわねばなりません。

〔…〕音楽については蒙昧ですが、ラ音の省略をこう考えたことがあります。それはラ音が欠落しているのではなく風土がラ音を充満させているために、音として表出する必要がないからだ。珊瑚礁の海の色、亜熱帯の木木のしたにたまって動く風が、私には「ラ」と響く音の原基に感じられました<sup>28</sup>。

音階とは「器具」の演奏のために作られた規則である。音階は連続的な音響の周波数スペクトルの中から、快・不快原則に基づいて得られた周波数の比率によって選ばれた特定の音高の序列である。それぞれの時空にそれぞれの音階がある。それは各自の快・不快原則を反映していると言ってよい。快・不快原則、つまり耳が何を「調和」とするかについての定義である。異なる「調和」の定義は、異なる時空中の耳と自然の関係を反映する。

ところで、琉球音階にはラ音がない。まず、音階における差異が反映するのは、沖縄とヤマトが持つ「精神の諧調」の相違である。すなわち、沖縄はヤマトと違う耳と自然の関係をもっていると思われる。この精神構造の相違こそが、それぞれの世界観の相違を形成したのではないか。次に、谷川雁によれば、琉球音階にラ音がないということは「ラ音の不在」ではない。はっきり言えば、それは「ラ音の省略」である。ラ音は沖縄の世界に存在しないのではなく、ただ音階のレベルに表現されていないだけである。ラ音が沖縄の風土に遍在するので、音階ではその音程を「省略」することができる、ということである。この谷川雁の思考において、二つの次元の異なるスペクトルが存在することがわかる。それは音階の不連続的スペクトルと自然風土の連続的スペクトルである。すなわち、音階の音程配列は「調和」に対する認識からもたらされるものであって、一方音階に特定の比率で選ばれた音の根源は環境、自然や風土のエネルギー状態である。すでに説明したように、このエネルギー状態は静止的、固定的自然環境ではなく、それは形而上における世界や宇宙を認識する、「真言」を探る思考方式であると言える。

---

<sup>28</sup> 谷川雁「〈南〉の北としての文学」（初出：『新沖縄文学』94号（1992年12月））前掲『谷川雁セレクションII』、pp.253-254。

## 2.2.6 二層のリアリズム

『千のプラトール』に話を戻してさらに展開してみよう。ドゥルーズとガタリの考えにも「知覚しえる」(perceptible)と「知覚しえぬ」(imperceptible)という二つの次元がある。ただここで確認しなければいけないのは、ドゥルーズとガタリがいう知覚しえぬもの、逸脱、脱領土化、連結、開放などの概念は、同じ平面上で「知覚しえる」と「知覚しえぬ」を区分する二次元的図式や行動ではないということだ。つまり一つの平面において、感知主体を円心にして「可聴範囲」と「域外」を区分し、この平面の地図上で逸脱、脱領土化、連結、開放などの変位行動が生じるのではない。むしろ、私の考えでは、それは三次元の立体モデルとして説明し得るもので、「知覚しえる」が表層としてあって、垂直軸に沿って下降してみると、それと平行する「知覚しえぬ」という平面の存在が現れる。上から下を見れば、分子の周期的反復は軌跡の重なる二次元の円形に見えるが、横から見れば、分子移動の螺旋状軌跡が描き出した円柱体が見える。このモデルにおいて、分子のリトルネロは一見すると平面上で動きを反復して領土を描き出すように見えるが、それは同時に垂直軸に沿って「知覚しえる」と「知覚しえぬ」の二つの平面の間で垂直軸(Z軸)のベクトル(vector)を変動させることにおいて移動する。この往復の移動から脱領土化の可能性が出てくるのである。

このような多重の平面の積み重ねにおいて形成された立体モデルは、谷川雁の思想にも存在する。前章においてすでに析出したように、分裂する大衆像と知識人像、双頭怪獣のような工作者、そして散文と詩、詩と原詩、生活語と組織語などの文体や語法、これらの谷川の思考においては全て立体的な二重性をもつ図式が見られる。その中で、『千のプラトール』の「知覚しえる」と「知覚しえぬ」の二層性と最も対比できるのは、前章の1.6の段落において論じた、表層ではなく深層における不可聴の「原詩」へと接近しようとする谷川のモチーフであろう。

ここで繰り返しはしないが、要するに、谷川が考えた「工作者」の行動方針は、武装する姿で表層の現実を叩き潰し、下方の深部にある実在の原詩へ降りて行くことが想定されている。「原点が存在する」という彼の代表作におけるその周知の「呪文」のような「下部へ、下部へ、根へ、根へ、花咲ぬ処へ、暗黒のみちるところへ」という段落は、初発の震源へ降りていく行動方針をそのまま示していた。この「へ」で連結される律動が、まるで坑夫たちがつるはしを手にし、汗をかきながら地面を叩きつけて発するリフ(riff)のように谷川雁の思想リズムを織り成す。下方の深部へというモチーフは、谷川雁思想の基本単位と言ってよい。

## 2.3 原詩へのモチーフ

### 2.3.1 モチーフとテーマの違い

一般的に「theme」(テーマ)は「主題」であり、「motif」(モチーフ)は「動機」である。ただ文学において、モチーフは文章で繰り返される「要素」(element)として、テーマを支えながら構成するものでもある。一方音楽において、テーマとは曲や作品全体の概念や、あるまとまったフレー

ズを指す。モチーフは曲を構成する最小のメロディー単位である。両者の間に、ある特定の人物、場所、概念や状態が登場ないし存在することを意味する反復のメロディー——「leitmotif」（ライトモチーフ）は例えば、ワーグナー（R. Wagner）の歌劇によく使われている。ロック音楽で言えば、モチーフは「リフ」（riff）のようなフレーズ（phrase）に当たる。電子ノイズで作ったノイズの波においては、モチーフはそのまま時空に振動する粒子で表現される。次のクラシック音楽の例は最も分かりやすいであろう。パッヘルベルの「カノン」（canon）における、絶えず繰り返す、互いに織り交ぜられ、そして変奏していくフレーズは、モチーフの最も通俗的なあり様である。加えて言えば、ラヴェル（M. Ravel）の『ボレロ』（Boléro）もよく知られる例である。この曲は、ただダイナミクス（dynamics）の強弱と細やかなモチーフの増殖で作られた螺旋爆発とも形容できよう。

先にデモについて述べたように、そのシュプレヒコールの内容はテーマ的、モル的であって、シュプレヒコールのリズムはモチーフ的、分子的である。つまり、デモを構成する最小単位はリズムにおけるモチーフであり、リズムの中に潜在する不満のエネルギーの振動は闘いの源であると言える。本稿の冒頭で書いた谷川雁研究のアプローチの分類で言うならば、歴史や思想の座標系において谷川雁を位置付ける「顔」的方式は、テーマのレベルで展開する研究方式である。本稿が行おうとする、創作方法、論理と目的からその内在的「精神」を探究する「精神」的方式は、モチーフを核心にしてはじめられる研究方式なのだ。

### 2.3.2 モチーフ、関係性とリゾーム

「意味よりは意図」、中森美方が谷川雁を読む方式は、『千のプラトール』が論じた「リゾーム」（rhizome）の概念を連想させる。「樹木状」の序列式、中心化的構成システムに対し、ドゥルーズとガタリは脱中心化、変形的「リゾーム」のシステムを提起した。幹を中心とする系譜性や統一性の原則の上で発展してきた樹木状システムと異なって、「統一性〔単位〕」ではなく、「変動する方向」からなっているリゾームは、「反系譜学」、「反記憶」、「序列的でなく意味形成的でない非中心化システム、〈将軍〉も、組織化する記憶や中心的自動装置もなく、ただ諸状態の交通によってのみ定義されるシステムなのである」<sup>29</sup>。

リゾームには始まりも終点もない、いつも中間、もののあいだ、存在のあいだ、間奏曲なのだ。樹木は血統であるが、リゾームは同盟であり、もっぱら同盟である。樹木は動詞「である（エートル）」を押しつけるが、リゾームは接続詞「と……と……と……」を生地としている<sup>30</sup>。

<sup>29</sup> 前掲ドゥルーズ・ガタリ『千のプラトール』、p.34。

<sup>30</sup> 同上、p.38。

動詞ではなく接続詞によって構成されたリズムは、「間」としての中間物である。この『千のプラトール』において示された構想は、疑いなく音響的であろう。樹木状システムにおいて、線は点に従属する<sup>31</sup>。それに対し、リズムは点と位置ではなく、線から意味を生み出すシステムであると言えよう。そして、線、つまり関係性で構成するという点こそが、音楽の根本である。

「ささやかなモチーフの増殖」から始動する『ボレロ』の音響を想起すれば、線が音響的システムを作り出すことはさらに明白になる。モチーフがリズムを形成し、領土の間における対位(counterpoint)がメロディーを形成する<sup>32</sup>。モチーフと対位、両者は非固定的の拍子を持つ自主韻律であるから、内在のエネルギーと外在環境の間の連繫を組織する<sup>33</sup>。

別々に存在する二つの音であればメロディーもリズムも成り立たない。メロディーは二つの音の間の接続によって成り立つ変化の線を単位とする音声の図形である。そして、リズムは二つの音の移行過程から生まれた律動である。高低位置、キャラクター、色、情緒などを含んで、一つの音の感触は必ずそれに続く発声あるいは不発声の音や音群によって決められていく。言い換えれば、一つの音の意味は自分自身にあるのではなく、その後または先に接続する音から得られるのである。一つの音が接続する音に応えられた時点において、その音のメロディー内の存在の意味がはじめて確定される。先にリズムについて論じたところでも述べたように、リズムは「環境」の移行から生まれたものであり、「二つの環境のあいだの中間状態」である。つまり、「線」の概念で把握されるものである。

ここで、さらに付け加える必要があるのは、一つの音の意味は必ずそれに続く音によって決められるので、その音が意味を生み出す時点で、その音も必ずすぐに消えるか、もしくは消されてしまった状態にある、ということである。このパラドックスにおいてこそ、音楽はドゥルーズとガタリが言う絶えず生成するトランス(trans-)状態になる。つまり、これこそがリズムである。

音楽はみずからの逃走線の数々を、そのまま『変形する多様体』としてたえず成立させてきた。たとえ音楽というものを構造化し樹木化している諸コードを覆えすことになっても。だがこそ音楽の形式は、その切断や繁殖にいたるまで、雑草に、またリズムに比べることのできるものである<sup>34</sup>。

### 2.3.3 一つの音素としての「工作者」

一種の「リズム」として、音楽は絶えず変動し、消えていく関係性に沿う線で成り立つ「変形する多様体」である。この定義をたずさえて谷川雁に戻れば、彼が「工作者の死体に萌えるもの」

<sup>31</sup> 同上、p.337。

<sup>32</sup> 同上、p.367。

<sup>33</sup> Ronald Bogue 著、李育麟・邱漢平・涂銘宏・陳佩筠・林宛瑄訳『德勒茲論音楽、繪畫與藝術』麥田出版、2016年、p.41。

<sup>34</sup> 前掲ドゥルーズ・ガタリ『千のプラトール』、pp.13-14。

という文章において定義した工作者も「音楽」の一種であると言えるのではないか。繰り返し引用することになるが、

大衆と知識人のどちらにもはげしく対立する工作者の群……双頭の怪獣のような媒体を作らねばならぬ。彼等はどこからも援助を受ける見込みはない遊撃隊として、大衆の沈黙を内的に破壊し、知識人の翻訳法を拒否しなければならぬ。すなわち大衆に向っては断乎たる知識人であり、知識人に対しては鋭い大衆〔である〕。

この一節はよく知られている。ここで、言われる工作者は「変形する多様体」として一種の「音楽」とも見なせる存在である。そして、本稿にとってより重要な意味を持つのは、この一節に続く部分である。

偽善の道をつらぬく工作者のしかばねの上に萌えるものを、それだけを私は支持する。そして今日、連帯を求めて孤立を恐れないメディアたちの会話があるならば、それこそ明日のために死ぬ言葉であろう<sup>35</sup>。

「連帯を求める」工作者は中間物として、自身の必然的消滅という前提の上で工作する者である。彼らは後続工作者の足元のしかばねになるために工作し続ける。彼らは関係性の接続線に立って、「明日のために死ぬ言葉」を創造する。上野俊哉によれば、このような「中間にいる」性質はまた、谷川雁の工作者概念と「消滅する媒介者」(vanishing mediator) の概念とのリンクを指し示している<sup>36</sup>。「接続詞」を生地にした工作者は、二つの状態の間にしか存在しておらず、事態が次の段階に過渡したらすぐに消えてしまう「消滅する媒介者」の概念と確かに相似関係にある。しかし、谷川雁における工作者は、「消滅」に止まるのではなく、「消滅」を一つの存在し持続する概念にするための「持続する消滅」である。つまり谷川は絶えず工作者が死に続ける状態を求める。この消滅を続けるために、工作者は次々としかばねになっていく。しかばねの堆積は、まるでリズムとメロディーが発生する過程において絶えず消滅する音のように、谷川雁の革命の楽章と連関するものである。革命と開放へ向かう音楽は、工作者という音のしかばねが堆積してできた「殺」風景の中にしか生まれえないとも言えよう。

もし工作者が一種の「音楽」、つまり一種のリゾームであるなら、谷川雁のテキストが横断した複数の時代のテーマは、土から生えてくる緑色の枝葉に当たる。それらの枝葉を繋げてきたのは、生姜や蓮根のように土の下に潜む、共有のエネルギーの力場を震源とした何かである。この震源から

---

<sup>35</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、pp.56-57。

<sup>36</sup> 上野俊哉「消滅する媒介者の面影」、石崎晴己・立花英裕編『21世紀の知識人——フランス、東アジア、そして世界』藤原書店、2009年、p.206。

放出された波動こそ、谷川雁の「意図」、つまり彼の論述と行動を増殖する「モチーフ」そのものであった。

「テーマ」対「モチーフ」、この谷川雁の思想図式を理解するためのヒントは、『戦闘への招待』の「あとがき」に記されている。

テーマよりモチーフを、モチーフよりマティエールをと思いつめてきた私は、ここに収められた文章が、肝心のマティエールの点でもお話にならないと断定せざるをえない。〔…〕だが、ぶざまな格闘のあとを一冊にまとめようとするのは、昨日の記念のためではない。革命的な皮膚感覚を喪失した運動が、一人一殺のムードによって末梢神経からゆるがされている今日、この震動を誘発する間隙がどこにあるかを言いたいのである<sup>37</sup>。

「テーマよりモチーフを、モチーフよりマティエールを」。谷川雁は最後に思考の方向をマティエールへ向かわせた。この最終目標は、現実の物質的次元における世界革命と理解しても良いであろう。ここで、谷川雁は自らの文章はまだ「肝心のマティエールの点でもお話にならない」、つまり「モチーフ」の次元に止まっていると認識している。

もちろん、この短い「あとがき」では、谷川雁にとってテーマ、モチーフそしてマティエールの三つの次元がどのような関係性をもっているかについて詳しく論じることはできていない。しかし、少なくともこの一節は彼の思想にこの三つの次元が存在していることを示している。

#### 2.3.4 つかずに鐘の余韻——作者のモチーフ

「東洋の村の入口で」の文末において、谷川雁は次のような隠喩を残した。

私の地方の民話に次のようなものがあります。旅人が山中で迷っていると微かに鐘の音がきこえる。空耳を疑いながらそのあとをたどると大きな寺に出る。だがたずねても誰も鐘をついた者はいない。つかずに鐘——私の耳には今日もその余韻がきこえます。それは道元を越え、雪舟を越えて一つの寺、無限のひろがりをもつおらかな平和と協定の情念に辿り着けと聞こえてくる。これは果して私の空耳でしょうか<sup>38</sup>。

「つかずに鐘の余韻」、これが谷川雁のモチーフを発震させる「ヴァイブレーション」であるだろうか。もし「テーマ」から「モチーフ」へ下降することが谷川雁の「歌」の制作法であるならば、「モチーフ」を発震させる「ヴァイブレーション」とは何であろうか。前述のように、この「ヴァ

<sup>37</sup> 谷川雁「あとがき」前掲『戦闘への招待』、p.238。

<sup>38</sup> 前掲「東洋の村の入口で」『原点が存在する』、p.81。

イブレーション」の震源は、異端の民の深部である、エネルギー場としての「原点」である。「原点」は座標を定める次元における概念であって、この「原点」が震わせてきた、あるいは内包してきたダイナミックな力学ベクトルこそ「原詩」と言えるであろう。「幻影の革命政府について」における原点の定義からみれば、原点は「進歩思想の発生源」、「潜在するエネルギーの井戸」、「思想の乳房」であり、場としての「微視的な地点の存在」である<sup>39</sup>。この場から生み出されまたはこの場に内包された「進歩思想」、「潜在するエネルギー」が「原詩」である。したがって、厳密に言えば谷川雁の思想を起動するのは「原点」ではない。むしろそれをモチーフとした「原詩」である。谷川雁の思想と彼が追求した革命は、工作者が「原点」から発された「原詩」との共振の上に、異端の民たちと共に演奏した「協奏曲」(concerto)であったと言えよう。

創造者のなかの創造者たる詩人は、いかなるときも私達は民族の歌が生まれる大地のふところ、歴史の深い響きが鐘の音を立てる場所に在るべき義務を持っている者ではないでしょうか。私たちは実感を創る者です<sup>40</sup>。

「つかずの鐘の余韻」は谷川雁の思想や行動の中に響き渡る。その「余韻」はその思想のリズムを形成するモチーフとして、それぞれのテーマの論述を貫いて、彼の思想と行動のベースになる。このモチーフに駆動させられた詩人工作者は、歴史の残響の中で新たな実感、新たなマティエール、つまり、革命を創ろうとしていたと言える。

## 小結

これまでの議論を踏まえて再び「日本の歌」の文末の段落を見れば、一面の立体的音響の風景を見出すことができるであろう。

「今日的な段階の基調となっている音響」は「宇宙の音響」であり、さらに五大と十界における真言であり、つまりマクロコスモス次元における音響である。それに対して、「内的リズム」はミクロコスモスの次元における、モチーフによって構成される律動である。谷川雁が望んだ「日本の歌」は、この両者が交錯してできた発声媒質から誕生するものと解釈できる。このリトルネロとしての「歌」は自らの廻転によって、「歌に対する穏やかな心」の硬直化した拍子から逸脱できる線を引き出し、そして「内的主体の完全な創出」という脱領土化の状態へ向かっていくのである。「歌」は狭義の可聴的音響現象に限らず、むしろ不可聴的音響を伴う、一種の思想方式、一種の認識論である。「歌」の創出によって、疎外と闘う戦闘方法は、民衆というエネルギー場において「原詩」を震源

<sup>39</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、pp.35-36。

<sup>40</sup> 谷川雁「「農民」が欠けている」(初出：『樞』1955年1月号)前掲『原点が存在する』、p.87。

とする音響展開となる。すなわち、時代基調の変遷に応じるところの、「内的リズム」の絶えざる止揚と創出は、思想の持続的創造でもある。谷川雁の革命は、「アンポ・ハantai・アンポ・ハantai」の硬直化した拍子に対し、新たな内的リズムを提出するための音響的創造行動——「定型の超克」——を目指していたと言える。

平井玄の言うように、そのような音響的創造行動は、後にテック労組の闘争で経営陣の一員になった谷川雁に対し、労組側で闘った平岡正明に引き継がれることになる。1960年頃、谷川によって「まだもっていない」と断言された「重工業における機械的生産のリズムを内面からとらえるだけの筋肉反応あるいは行動の旋律」は、平岡において「ジャズ」として捉えられることとなった<sup>41</sup>。絶えざる破壊と再生産するリズムは、さらにノイズの音響や「前衛」音楽の流れにそのヴァイブレーションを伝えていく。

ここまでの本稿の探究によって、谷川雁を詩人よりも音響工作者として扱うというだけではなく、谷川雁の思想を音響として考えることも可能になった、と私は思いたい。中森美方が言った「谷川雁の思想営為が論理と抽象化というようなこととは別のレベルで展開されるということ」は確かに間違いない。しかし、谷川雁の思想は詩論の次元に止まらず、さらに詩論の原(ur-)次元、つまり原詩論の音響的次元で展開していたものだと言えるのではないか。1960年、確かに谷川雁は『瞬間の王』は死んだ」と言った。しかしながら、必然の死があるからこそ「瞬間の王」は「瞬間」の王になれる。むしろ「瞬間の王」は死ななければならない。一人の工作者——一つの音としての「瞬間の王」は、自らの死亡の一瞬からはじめて音の意味を誕生させる。音のしかばねが積み重ねられてきた「殺」風景の楽句(フレーズ)の上に立つことでしか、革命と開放の音響は引き延ばせないのだ。

これまでの論述は現実における行動の視角からみれば、ただの序曲にすぎない。この序曲のしかばねを出発点にして、これからどうやって音を立て、そしてどんな音響、どんな時代のノイズを響かせていくのかは、これからの工作となるであろう。

---

<sup>41</sup> 前掲平岡「ジャズ・シーンにおいて理論の先行は可能か」『ジャズ宣言』、p.111。

## 第二部 干渉 (interference)

本稿の第一部においては、物事の内部におけるヴァイブレーションを感知できる、聴診器のようなコンタクトマイク（接触型マイク）を谷川雁思想自体に装着することによって、その思想が帯びるダイナミズム＝音響を集音してきた。ここからの第二部では、指向性マイクに機材を変更し、時空軸における谷川雁思想との調和や不調和的共鳴を集音する。この作業によって、第一部で聴き取ってきた、ややもすれば形而上に止まりがちの音響を定位する。したがって、思想内部にこだわる第一部と比べて、より広いフィールドの中から思想の放射を集音しようとする、この第二部の紙幅は、集音方式の相違によって大きくなる。

この部は二つの章で構成する。第三章は日高六郎と谷川雁の思想的継承や相互影響関係について展開する。一般的には、谷川雁は不世出の天才思想家と見做される。しかし、本稿の序論において論じたように、谷川雁思想に設けられている「伝説化の陥穽」を避けないかぎり、その思想を開放し、より広いフィールドで「使えるもの」としてほかの時空における思索と連結させることができない。この動機をもとに、第三章においては日高六郎の早期思想を分析することによって、歴史の川上において初期谷川雁思想の形成に影響した要素を見つけていきたい。この遡源作業は思想の脈絡から谷川雁の「伝説化の陥穽」を分解してみる解体工事だと、私は考えている。

日高は谷川雁の東京大学時代の指導教員であり、戦前からすでにアカデミーの領地にエントリーしたばかりの谷川と付き合っていた。60年安保前夜の50年代後期、日高はちよくちよく谷川が提出した「工作者」概念に対して賛同を表明した。谷川の晩年においても、二人の間の手紙の往復は続いていた。その例として、1990年1月の文芸誌『すばる』に掲載された、谷川から日高への90年代の幕明けの挨拶のように見られる「海夫の風流興るとき」<sup>1</sup>という手紙式の一文がある。一方、長生きの日高は88歳の時に出版された自伝『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、また95歳で受けたインタビュー『日高六郎・95歳のポルトレ』の中でも谷川雁との往来について語っていた。「学問のもつ積み重ね方式——ストレートな、散文的態度をどこまでも軽蔑するために、学校へ通いつづけた」学生としての谷川雁は、その生涯においてアカデミー体制やアカデミズム知識人に対してびしびし批判したが、彼が自分のアカデミー制度上の師——日高六郎——に面する時には、どのような批判、対話ないし継承があったのか。この問いから、第三章においてはこの二人の関係を遡って、谷川雁の知識人批判に潜む思想の前身を究明していく。

日高と谷川の思想の連結関係を整理する過程において、日米安保前夜の1958年から1959年にかけて、日高、谷川、そして藤田省三（1927-2003）の間に展開された「工作者論争」の存在を発見した。この「工作者論争」は、1945年の大日本帝国の敗戦以降、戦後知識人が共同体、近代、精神、

---

<sup>1</sup> 谷川雁「海夫の風流興るとき」（初出：『すばる』1990年1月号『極楽ですか』集英社、1992年）。

大衆、知識ないし前衛、啓蒙、進歩や解放などの概念について問い直すプロセスにおいて、異なる思想範型の間から生み出された衝突の代表的な一例と思われる。その論争をより広い戦後の思潮において取り上げるために、本稿は藤田省三と谷川雁の思想疎隔を、丸山眞男が代表するアカデミズム知識人と、谷川雁を例とする、大衆崇拜主義式ではなく一定の批判性を帯びるアプローチによって大衆の「知」と接合しようとする土着的左翼思想との間における根本的認識論上の差異と見做す。この視角の選定によって、第四章では丸山眞男の「理論信仰」と「実感信仰」の図式から、丸山と谷川が代表する思想方式の差異を論証することを試みる。そこから、谷川雁の「工作者」概念における、複数の焦点によって形成される干渉（interference）的渦の図式を引き出し、「工作者」が帯びるダイナミズムを明白にする。最後に、丸山が指摘した「執拗低音」説を鏡として、谷川雁思想における連続的音響の律動（groovin'）を反射された形で解像し、丸山に批判された「つぎつぎになりゆくいきほひ」という生成的低音音型における、第三世界と繋がる「土着性」を指摘していきたい。

## 第三章 工作者の導音：日高六郎と谷川雁

### 3.1 「寝そべって話している」学生と「大人しい」先生

#### 3.1.1 昭和十八年の残響

1943 年秋、日本政府は戦局の悪化による兵力不足を補うため、9 月の「現情勢下ニ於ケル国政運営要綱」の閣議決定において、徴集・徴用の範囲を拡大し、理工医系・教員養成系学校学部に対する「入営延期」を設定した上、高等教育機関の在学生の「徴集猶予」を廃止した。そのため、10 月 2 日に公布された「在学徴集延期臨時特例」に従って、満 20 歳の文系学生は徴集対象になった。10 月 21 日、東京、台北（台湾）、京城（朝鮮）、新京、ハルビン、奉天や大連（〔偽〕満洲国）で「出陣学徒壮行会」が行われた。東京の明治神宮外苑競技場での壮行会は、NHK の生中継もあって、「学徒出陣」という宣伝映画さえ作られた。

当時、19 歳の谷川巖（谷川雁の本名）は、東京帝国大学文学部社会学科の学生であった。2 年後、彼もその徴集命令に従って、千葉県印旛郡の陸軍野戦重砲隊に入隊し、8 ヶ月の砲兵生活を送る。戦争が終わってから 10 年後の 1955 年 8 月、彼は「昭和十八年秋の音楽」の一文において、その秋の響きを思い起こした。

ここで思い出す。昭和一八年秋の或る日、東大法文教室のひとつで鳴り響いたベートーヴェン・第九交響曲は学徒出陣の壮行を祝うためと掲示されてあった。[...] 問題はもはや「ベートーヴェンか死か」ではなくなった。前方には死と壊滅しかなかった。だからこそそれは栗鼠のような瞳をした若人たちをよろこばせた。だからこそ日本人流のドイツ語で歌われるベートーヴェンは美しかった。激しかった。そして学生達の死は空しかった。

私は生き残りの学生である。私は力をこめて一昔前の秋の日について報告せねばならない。——その時はもう遅かった。死か奴隷かという賭けさえすることはできなかった。前途はただ一色の死であった。私は文学部社会学科の壮行会で演説した。「たとえ奴隷になっても寓話ぐらいいは書けるだろうではないか。イソップは奴隷だった。」だが拍手した学生達の半数は帰らなかった<sup>1</sup>。

学徒出陣を壮行するために流されたベートーヴェン・第九交響曲は、第四楽章の『歓喜の歌』で知られる。その中にこのような歌詞がある。「Laufet, Brüder, eure Bahn, Freudig, wie ein Held

<sup>1</sup> 谷川雁「昭和十八年秋の音楽」（初出：『交叉点』1955 年 8 月号）前掲『原点が存在する』、p.202。

zum Siegen. (走れ兄弟よ、君たちの道を、晴々と勝利に進む勇者のように)」。しかし、本来学校内で人文知識を研鑽することが本業であった知識人の卵たちには、戦局悪化の時局の中に突然目の前に降臨してきた道の果てで、「死か奴隷か」という賭けの選択肢さえも失い、日の丸に照らされた一面の黒い死と壊滅しか持ち得なかった。谷川はその真黒は日の丸の下の一員だった。彼は生き残って帰ったが、一方で、彼の一番最初の扇動であったかもしれない演説に賛同の拍手をしてくれた同輩たちの半数は帰らなかった。第九交響曲の残響と共に記憶された拍手の音は、谷川に昭和 18 年を忘れられないものとさせた。

この短文において、彼はこう書いている。資本社会に「就職できずに飢えるか」、「魂を売りわたして就職するか」という賭けは「動物としての『胃袋賭け』であるにすぎなく、ただ「死」と「奴隷」の間における無意義の選択である。昭和 18 年秋の学生らは、当時そのような賭けさえもできなかった。本当の「命かけ」とは、奴隷になっても、創造し続ける、という決意レベルにおける「創造者になるか模倣者になるか」という美しい、人間的な賭け」<sup>2</sup>である。

この短文を発表した同じ年、彼は戦争が終わって以降日々悪化してきた結核を治療するため、水俣市チッソ病院で胸郭整形手術を受けた。結核に取りつかれた 1950 年代前半、彼は何回も「一日に十度も死が話される」<sup>3</sup>病院に入っていた。「死」と「死にそう」に包囲される静寂の中で、彼は逆に生命の創造性に対して熱い期待を表現した。

私達が「自分の運命はどうなるか、いかに生きるか」という疑問をまっしぐらに見つめているかぎり、この地上のすべての美しく良きものは決して死絶えることはない。私達を離れて祖国はない、進歩はない、美と天才と平和はない。それは一切合財私達の不器用な掌のうちにある<sup>4</sup>。

「一生懸命」創造の可能性を問い続ければ、「美しく良きものは決して死絶えることはない」。彼はこのような絶対的オプティミズムを書き残した。あらゆる定型を絶えず破壊する彼の人生において、この「美しく良きものは決して死絶えることはない」という絶対的オプティミズムは、終始「孤立と逆説の世界へみちび」<sup>5</sup>かれた工作者を支え続けていたと言えるであろう。

しかし、このオプティミズムの後ろで、戦争の重さと昭和 18 年秋の残響は、ずっと黒い幕として眩いている。

---

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 前掲「原点が存在する」『原点が存在する』、p.13。

<sup>4</sup> 前掲「昭和十八年秋の音楽」『原点が存在する』、pp.202-203。

<sup>5</sup> 前掲「さらに深く集団の意味を」『原点が存在する』、p.74。

いかなる賭けも許されなかった昭和十八年秋の最後の学生のひとりはいつまでも若い幽霊たちに代ってつぶやく。昭和三十年八月十五日のみもしらぬミズマの母親、若人、子供らの前で頭をたれてつぶやく。……命がけとは自分を安売りしないこと。創造とは平和としあわせの堆肥になること。それだけのことがどうにもならない時があるのを忘れないでくれたまえ<sup>6</sup>。

これが谷川雁の戦後 10 年である。

### 3.1.2 工作者の逆工作

第九交響曲、そして昭和 18 年秋の最後の学生たちの眩きと共に、砲兵隊に入隊する前の谷川の耳に流れ込んだのは、日高「先生」の指導である。谷川は 1942 年に東京帝国大学に入学したが、彼より 6 歳上、1917 年生まれの日高六郎は、1941 年に「繰り上げ卒業」、1942 年に陸軍に召集されるも、肺炎のため四ヶ月で除隊。その後、東京帝国大学文学部に副手として入り、1943 年助手として、谷川の教師になっていた。谷川と日高、この二人の往来について、鶴見俊輔（1922-2015）は、教師としては「大人しい」かつ「たいへん敏感な」日高が、逆に学生の谷川から影響を与えられたと述べる。

谷川雁が東大社会学の学生だったときに、助手は日高六郎だったんだ。日高六郎は大人しい男であるだけじゃなくて、たいへん敏感な男なんですよ。学生の谷川雁に影響を受けて [いる] んだね。そういう影響を受ける教師は珍しい<sup>7</sup>。

鶴見は恐らく谷川のカリスマ性を強調するために、日高が谷川に影響を受けた側面に重点を置いたと思われる。しかし、実際は、日高はただ受動的に谷川の影響を受けたのではなく、彼は主動的カリスマ性の満ちる若い谷川を優しく受け入れて、両者の交流を形成させたのではないかと思われる。と言うのも、晩年の日高のインタビューに基づいて黒川創が書いた『日高六郎・95 歳のポートレ』の中に、このような見方を支えるシーンが記載されているからだ。

一九五八年（昭和三三）ごろ。鶴見俊輔さんは、東大文学部社会学科の日高研究室を訪ねた。部屋には、椅子に腰掛けた日高六郎を相手に、長椅子に寝そべって話している年少の男がいた。谷川雁（本名・谷川巖）という詩人だそうで、戦時下、日高が助手だったころに、社会学科の学生だった人物である。つまり、この男は、若手とはいえ自分の「先生」だった相手に、そんな横着な姿勢のままで話している。鶴見は、まず、そのことに驚いた。だが、それと同じくら

<sup>6</sup> 前掲「昭和十八年秋の音楽」『原点が存在する』、p.203。

<sup>7</sup> 鶴見俊輔「集団が動きはじめる時」『現代思想』2007 年 12 月号、p.11。

い驚かされたのは、当の日高助教授が、そういう相手の態度をいっこう気にかける様子もなく、話し込んでいることだった<sup>8</sup>。

1958年の東大のある研究室のこのシーンでは、二人の交流方式、そして二人それぞれの思想的特徴——攻撃的且つラジカルな谷川、そして温順的に媒介し続ける日高——が表現されている。「寝そべって話している学生」谷川に対して、「大人しい」かつ「敏感な」日高先生は平穩に、学生の放言を受けながら指導や支持を行った。このような二人の関係は、後に研究室の枠から溢れ出し、さらに大きい範囲の行動フィールドと論争の中に及んで行くことになる。1958年から1959年にかけて、谷川が1958年6月の『文学』に発表した「工作者の死体に萌えるもの」にて強調してきた「工作者」という概念をめぐり、日高はその発想に賛同するとともに、それを拡散させることによって、逆方向（鶴見の言う方向の反対方向）から谷川の考え方と行動に影響したと言える。谷川は彼のアカデミズム批判の代表作とも言える「観測者と工作者」（1959年6月）の一文において、日高からの影響の重要性を書き出している。

私を「工作者」にした人間をただ一人だけあげよといわれれば、私はちゅうちょすることなく日高六郎と答えます。彼は私の意見なるものを全国にばらまき、私に恥じらいと怒りを感じさせました。私が自己運動の必要から作っていた手製の定式をとりあげ、その実用新案を登録してくれました。私はひそかに気ままに増殖していました。それを一拳にイースト菌のように各地に送りつけてしまった。もはや私は日に日に狭まりゆく個人世界を呪いと歓喜の念をもってみつめながら、彼に復讐するよりほかはありません。私は彼を逆工作することを決意しました<sup>9</sup>。

ここで、谷川は、故意に日高に対し怒りを覚えているかのように見えるが、同時に彼を「工作者」にしたのは日高であることを、躊躇なく答えてもいる。彼が言うように、安保前夜の50年代末、日高は確かに谷川の意見を散々ばらまいていた。

時系列順でまとめてみれば、1958年夏、谷川は「工作者の死体に萌えるもの」を発表し、初めて「工作者」という彼の一生を貫く行動概念を提出した。それに対し、日高は同年11月29日の『朝日新聞』に掲載された埴谷雄高との対談記録「知識人と大衆“両者の断裂”考え直せ——限界にきた上からの指導」の中で、自から谷川の「工作者」概念を提起しつつ、その重要性を肯定してさらにその考え方が実践されることを期待していた。翌年（1959年）1月、谷川は鶴見俊輔などの学者が主宰する『思想の科学』<sup>10</sup>の創刊号において、「T氏〔鶴見〕への手紙」に注記するかたちで「工作

<sup>8</sup> 黒川創『日高六郎・95歳のポルトレ』新宿書房、2012年、pp.66-67。

<sup>9</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.37。

<sup>10</sup> 中央公論社版

者論理」という一文を発表した。同月 14 日、日高は間髪入れずに「大地の詩人 “負のエネルギー” に挑む 正の工作者・谷川雁」(『東京大学新聞』) で、谷川の立場——負のエネルギーに連帯する正の工作者——を位置づけながら、「弁証法を全く形式論理的にしか語れない日本のマルクス主義者のなかで [...] 弁証法を弁証法らしく語ることのできる例外的存在」<sup>11</sup>と彼を高く評価した。

その「工作者」をめぐる、同年 2 月、進歩的知識人の象徴である丸山眞男のオーソドックスな思想傾向を継承する藤田省三 (1927-2003) がものした、インタビュー調の文章「大衆崇拜主義批判の批判」(『民話』) を皮切りに、藤田と日高、そして谷川との間に論争が行われていった。この「工作者」論争は、アカデミズム知識人の藤田と、谷川が代表する、これまでの知識人と大衆の定型関係を解体し、「知識」を大衆へ向かって開放しようとする反アカデミズムの知識人の間の論争と思われる。その論争において、日高と谷川の関係はさらに明白に表されていく。

工作者をめぐる論争の中心となった谷川の「工作者の論理」、そして谷川と日高の反対側となる藤田の主張内容を整理するとは次章(4.2)で行う。ここでは谷川と日高との関係の力学を析出ために、藤田の主な論点を読み取れる段落を引用する。

日本じゃあ生の価値観を出さないと価値観や世界観がないと評価されがちだが、それは評価者の側の読みとり能力がいかに浅薄であるかをあらわしているに過ぎないことなんだ。抽象能力がないというのはそういうのをいうんです。隠微なるものを発見できないのですね。もっとも僕にもないけどね。だけどそういうことが逆に日本の進歩的知識人の中に工作者追随主義や実践家追随主義を生んでいるですよ。非実践的なるもの非工作的なるもの間接の、従ってより大きいかもしれないところの実践性や工作性を理解することができないのですね。もしそれができたらそれこそ本格的に冷酷な知識が生れるんじゃないかと思うんです。大衆崇拜主義をどれだけ批判しても工作者追随主義がある間は決して知識は成立しないものだ<sup>12</sup>。

「実践的タクティクスを知識の世界でひけらかし知識を実践の世界でひけらかすことくらい不生産的な垂流性を倍加するものはない」<sup>13</sup>という、藤田が己自身を揶揄したかのようなコメント<sup>14</sup>が示すように、藤田は実践と知識の間に往復する「工作」においてではなく、むしろ「非実践的なるもの非工作的なるもの」のもとに、より大きい実践性や工作性としての冷酷な知識が生まれる可能性を主張する。

<sup>11</sup> 日高六郎「大地の詩人 “負のエネルギー”を挑む 正の工作者・谷川雁」、『東京大学新聞』1959年1月14日。

<sup>12</sup> 藤田省三「大衆崇拜主義批判の批判」(初出：『民話』、1959年2月)『藤田省三著作集 7 戦後精神の経験 I』みすず書房、1998年、p.128。

<sup>13</sup> 同上、pp.128-129。

<sup>14</sup> 「大衆崇拜主義批判の批判」はある「編集者」が藤田をインタビューした文体で構成されたが、実際にはその「編集者」は藤田に作られた対話者であり、全文は藤田の自問自答である。ここで引用した句は、「編集者」が文末に「藤田」についてのコメントである。

翌月、藤田の批判に対し、日高は同じ『民話』で「大衆論の周辺」を發表し（4月まで連載）、彼にしては珍しく「論戰的調子の高さ」<sup>15</sup>で藤田の論点を反論して曰く、その原理に収斂する冷酷な区分的論理には、「アカデミズムの内部には専門閉塞主義がおこるし、大衆のなかではむき出しのエゴイズムがおこるほかない」<sup>16</sup>と批判した。日高は、戦後における「知識人と大衆の失敗の交渉史」に谷川の思考を位置付け、知識人と対象の弁証法的関係を唱える「工作者」という概念を、「区分の論理」でもなく「密着の論理」でもない、知識人と大衆との新しい関係を促進する「第三の論理」<sup>17</sup>と見なし、二ヶ月にわたる紙幅をもってして、谷川の論点への支持を表明したのである。

4月、「日高六郎への手紙」と題する「伝達の可能性と統一戦線」の一文において、谷川は藤田の批判に応じながら、「日高さん、あなたは何をしているのか。藤田君でさえちよっぴり手品師の上衣を脱いだり着たりしているとき、あなたはまた例の手つきで砂漠のしんきろうでもこしらえているのかしらん。札をお出しなさい、札を。激越な調子で穩健な説を吐く私なんかより、あなたの方がよほど危険分子であることは文部省だってよく知っていますよ」<sup>18</sup>と、日高へ呼びかけ、彼のより直接的行動を期待した。6月、谷川は藤田と日高の戦場となっていた『民話』において、「観測者と工作者」を發表、直接の介入や行動をしない傍觀的知識人の姿勢を「観測者」という言葉で批判的に指し、「工作者」対「観測者」の二元図式を本格的に作り上げた。「伝達の可能性と統一戦線」で現れたような日高への呼びかけとは違い、谷川はこの文では、それまで『民話』で連載された日高の評論に対して、「私はあれを自分自身の意見としてそっくり肯定してもよいくらいです」と述べつつも、日高には「状況に対する責任の全面性が欠けている」として批判的評価をも付け加えていた<sup>19</sup>。

その論争での谷川の主な論敵は藤田と彼の論説に代表されたアカデミズム的な思考法ではあったが、「伝達の可能性と統一戦線」と「観測者と工作者」の内容からみれば、実際の論理上では、対話の可能性を含んだ批判を呼びかけた対象は日高であったと思われる。そして谷川は、「伝達の可能性と統一戦線」にて、前掲の呼びかけとは別に、異質なものを柔軟に受け入れる日高の「寛容さ」を知り尽くした上で、知識人と大衆の付き合い方について、日高へ疑問を投げかけた。

あなたが多元的なものを抱擁しようとするとき、その寛容さは彼の微視的な厳密さをもやもやと溶かし、戦闘性を失わせてしまうのではないか。また整然たる原則論者が論理の階段をきざむとき、その厳格さは彼の巨視的なバランスシートのなかに埋没し、なんの手ざわりも与えな

---

<sup>15</sup> 作田啓一「日高六郎論」（初出：『思想の科学』1965年7月号）『恥の文化再考』筑摩書房、1967年、p.238。

<sup>16</sup> 日高六郎「大衆論の周辺」（初出：『民話』1959年3・4月号）『現代イデオロギー』勁草書房、1960年、p.517。

<sup>17</sup> 同上、p.500。

<sup>18</sup> 谷川雁「伝達の可能性と統一戦線」（初出：『中央公論』1959年4月号）前掲『工作者宣言』、p.60。

<sup>19</sup> 同上。

いのではないか。つまり知識人の微積分法は、ある大衆のそれとまったくの倒立関係におかれていたのだ<sup>20</sup>。

「大衆に向っては断乎たる知識人であり、知識人に対しては鋭い大衆である」という双頭怪獣のような「工作者」を唱える谷川は、日高を「観測者」として批判するよりも、むしろ彼のラジカル化を促していたと言えるであろう。

1958年から1959年にかけての、この「工作者」をめぐる論争の往来においては、谷川は、学問の源の象徴となる「先生」への反論によって新しい知識を創造する、「学問と戦い」学生であり、そして一方の日高は「学生の放言を受けながら、学生を支持する」教員である、という具体的な姿が見られる。つまり、谷川のカリスマ性と、学問や既存の定型に対する破壊的性格（ほかのカリスマ性を攻撃するカリスマ性とも言える）、そして日高の「多元的なものを抱擁」する「寛容さ」、という二人の知的特徴がこの「工作者論争」において現れていた。

その論争の往来過程において、日高が両陣営の中間に分け入り、両者を媒介しようとした姿は、彼のアカデミー内の反アカデミズム的知識人の特殊な立場を表していた、とも言えるであろう。その日高の持つ媒介性こそが、谷川が彼に対話の可能性を求めようとした理由だったのではないか。しかしながら、見方の違いによっては、その媒介性が、曖昧さや不完全さにとられることもあり得た。日高の媒介的方法には、「ここまでは観測者の責任、これからは運動の責任」という、「責任の分業主義」<sup>21</sup>に陥ってしまう危うさがある、との谷川が「観測者と工作者」で行った批判は、まさにそこから来るものであった。

いずれにせよ、日高と谷川は、アカデミズムへの収斂として唱えられる「知識と実践、理論研究と政治運動、芸術と政治、そして知識と大衆等々を峻別する」<sup>22</sup>という、スタティックな区分の論理を拒否する点で共通の立場に立っていた。ただ一方では、そのような二元関数的図式に置かれる行動者が、その振子のような往復運動をどこまで貫徹させるのかという、ダイナミズムのダイナミックレンジ（動態範囲）においては異なっていたのである。このダイナミックレンジの差は、日高と谷川との最も著しい差異であり、そこから二人の行動と論理の特徴がそれぞれ生じたもの、と私は考えている。つまり、二元関数的図式の両端点を共に破壊する、谷川の激しい往復運動＝震え＝音響と、それと日高の両端点の衝突関係を重視しつつ、比較的温順な「抱擁」の姿勢で受け取り、往復運動を一定の幅にとどめる論理との決定的差異というものが存在する。それは、動的と静的の違いのような、論理の質における相違より、むしろ同じく動的な論理から振動してきた運動量（モメンタム、momentum）と運動の幅＝ダイナミックレンジに対応するものであり、そこから二人の音響性の差異が生ずるのではないかと私は考えている。

<sup>20</sup> 同上、p.51。

<sup>21</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.37。

<sup>22</sup> 前掲日高「大衆論の周辺」『現代イデオロギー』、p.517。

この仮説を証明するために、まずは思想の脈と経緯を究明する、という前置作業が必要であると思われる。具体的に言えば、ダイナミックレンジの差がありつつも、谷川の論理と響き合える日高が 1940 年代頃に教員として、東京帝国大学で谷川と出会った時期の思想を分析し、彼が何をもって谷川に影響したか。または彼自身はどのような思想的傾向があつて、谷川からの影響と共鳴できる受容器 (receptors) になれたか、という問いを調べていきたい。

## 3.2 戦争と「精神」

### 3.2.1 水俣出身の野砲連隊二等兵と青島出身の海軍技研嘱託職員

日高は 2005 年に出版された自伝『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』において、1943 年の谷川との初対面の思い出を以下のように書き下ろした。

ある日、彼〔谷川雁〕は全く物怖じしない調子で私に話しかけてきた。

「谷川巖（雁）です。熊本の水俣出身です。日高さんのことも聞いています。日高さんは壱岐と関係があるそうですね」

彼は〔…〕日本人であるまえに水俣出身者であることが大切であると考えている。それは、日本に生まれてきたことを誇りに思う人種への軽蔑でもあった。多分彼の反〈軍国主義〉の根がそこにあった。

私は即座に答えた。

「ぼくは中国大陸生まれですよ。青島です。父は壱岐の生まれです」

「根無し草のコスモポリタンですな」

しかし、彼は私の言葉を反〈帝国主義〉の表現として受けとったようである<sup>23</sup>。

当時 20 歳未満の谷川は、「熊本の水俣」の誇りを持って大日本帝国アカデミーの核心部に入った。彼の自己紹介に溢れ出た出身地への感情は、日高によれば、当時の彼の「反〈軍国主義〉の根」になっていた。この「村共同体への接近」の根の深さからこそ、吉本隆明による「不毛なる農本主義者」との批判がなされるのかもしれないが、そこには、後に彼が「原点」、「異端の民」または「東洋の村」、「サークル村」の創造など、村落共同体へ向かう様々な行動や思想と連結する点が垣間見えるであろう。「村」への愛着を持つ谷川「巖」は、昭和 18 年春に「根無し草のコスモポリタン」の日高と出会った。この後、彼の「村」への愛着に基づく反軍国主義は、日高を含む多々の人との往来過程、兵隊生活の経験、日本共産党オルグ時期、または党内の路線闘争と官憲による監視から

---

<sup>23</sup> 日高六郎『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』筑摩書房、2005 年、p.216。

の「逃避入院」とも言える結核病院での療養生活<sup>24</sup>の日々においてさらに立体化、ダイナミック化され、「工作者」としての谷川「雁」が形成される。比喩においても、リアルにおいても、村を越境しようと工作する「雁」は、村の根深い「巖」から飛躍してきたと言えるであろう。

無論、谷川の「反〈軍国主義〉の根」は日本の前近代村落共同体を誇りにするある種「民」の精神と近いものである。それは彼が柳田國男民俗学を批判的に継承していたことからみれば分かるはずである。前述（第一章）のように、「村共同体への接近」は、彼を柳田國男が「常民」概念によって提出した、「日本の二重構造の上半身」と対抗できる「下半身」への、「大衆のエネルギー」への眼差し——谷川はそれを「日本式の抵抗の歴史的な原型」と呼ぶ——と接近させる。しかし、50年代の彼の行動や文章において見られるように、彼は柳田が完成できずまたは意図的に回避する抵抗を、つまり「日本式の抵抗の歴史的な原型」、「上部構造を回転させることのできる鍵の鋳型」を「体制に対する鋭角」に発展させようとした。

昭和18年秋、「たとえ奴隷になっても寓話ぐらいいは書けるだろうではないか。イソップは奴隷だった」を演説した谷川雁は、千葉県野戦砲兵隊の経歴を経ても、戦争に対しての「不屈」ともいえる姿勢は変わらなかった。

わたしは一貫して太平洋戦争を馬鹿にしていた理由もすこしわかった。反戦でもなければ厭戦でもなく、奇怪な造語をもてあそぶならば「侮戦」あるいは「蔑戦」である。わたしは戦争をあなどり、ないがしろにして生きた<sup>25</sup>。

戦争を「侮蔑」する。とは言え、彼が侮蔑するのは戦争であり、「戦争を牽引した指導層」や「戦争を煽り、積極的に支持・加担していった知識人」<sup>26</sup>であり、軍国主義を支えてしまった民衆ではない。後者に対して、全面否定より、谷川はむしろそのエネルギーと重さを重視し、その「反転的な継承を企てさせた」<sup>27</sup>。そのような立体的な戦争責任の問い方によって民衆が持つ「日本式の抵抗の歴史的な原型」を戦争参加者に対する全面否定から救い出そうとしていたが、こういう考え方をしてきた「侮戦」「蔑戦」の谷川が持つ戦争体験とは、前線に行くことのない、九州から東京、そして「千葉県の九十九里浜のあたり、米軍上陸にそなえる野砲連隊の陸軍二等兵」という、日本「本土」に限られたものであったことは指摘せざるを得ない。

一方、壱岐の血脈を持つ、青島生まれの「根無し草のコスモポリタン」の日高は「村共同体への接近」から出発した谷川とは違い、「中国」、「日本」の間を往復した生活体感とアイデンティティの織り交ざった中で、戦争と国家の虚妄を察してきた。17歳の1934年3月、青島日本中学校を卒業

<sup>24</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、p.54。

<sup>25</sup> 谷川雁「吉本隆明編・解説『ナショナリズム』」（初出：『図書新聞』1964年8月8日）『無の造型——60年代論草補遺』潮出版社、1984年、p.323。

<sup>26</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、p.41。

<sup>27</sup> 同上。

して上(東)京するまで、日高はずっと青島で成長してきた。そこは、1898年からドイツに「租借」され、1914年に大日本帝国陸軍に攻め落とされ、後に『対華 21ヶ条要求』から始まった不平等条約のもとで、ドイツの諸特権が日本に移転され、大量の日本人が移住、1922年のワシントン会議におけるアメリカの介入によって、同年12月に中華民国北洋政府へ返還された都市である。当時、日本軍は中華民国北洋政府へ返還するはずの山東省における第一次世界大戦敗戦国ドイツの諸特権をそのまま継承することを強烈に主張した。パリ講和会議で列強が日本の要求を認め、そのことは1919年に近代中国思想に大きな影響を与えた五四運動の導火線になった。

日本軍は1922年末に一時撤退したが、5年も経たない1927年5月末に、また日本居留民の保護を理由にして、青島に戻ってきた。その時の時代背景は、蒋介石が率いる国民党軍が張作霖を中心とする北洋軍閥を撲滅するために北伐を開始したときである。その後、北伐軍の転進によって、日本軍は一時撤兵したが、1928年に再び山東に出兵した(第二次山東出兵)。その年、1917年に青島の「高瀬町」に生まれた日高は青島日本第二尋常小学校の六年生。彼は先生の指示の下、同学年の学生らと共に青島埠頭へ「在留日本人を保護するために」派遣されてきた日本の陸軍部隊を出迎えに行った<sup>28</sup>。

家事の助け人であった中国人のホームヘルパーに「六」<sup>リョウ</sup><sup>29</sup>という愛称をもらった日高は、戦後60年前夜の2005年7月、つまり彼が88歳の時に出版された自伝『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』において、家族の物語を軸にし、相当の幅で彼が青島で過ごした1920、1930年代の青春の歳月を記述し、当時の歴史背景となった山東問題、済南事件、九・一八事変(柳条湖事件)、満州国成立、盧溝橋事件、そして日中戦争の全面展開などにおける彼の考え、感情や矛盾などを書き下ろした。日高がその年月において、当地の中国人の友たち、ホームヘルパーまたは彼の父を訪問してきた中国知識人などと付き合った経験、そして「上京」後に見た東京と青島の戦争報道の巨大な落差や諸矛盾は、全て彼の戦争に対する立場や思想の多面性、立体性を形成してきた。

その自伝の中に、日高はこう書いている。

日本の運命だけでなく、中国の、あるいはアジアの戦後を考えないではいけない。それは、私が大陸で生まれ、育ち、幼児あるいは少年時代の青島体験が私の心の奥底に沈んでいたことと切りはなすことができない<sup>30</sup>。

### 3.2.2 「日本精神」に反対する精神の作戦

水俣出身の谷川と青島「高瀬町」出身の日高、この二人は昭和18年春の初対面で、既に互いが持つ異なる製造過程で生産した「反軍国主義」と「反帝国主義」を交流させた。その後、二人

<sup>28</sup> 前掲日高『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、pp.42-43。

<sup>29</sup> 同上、p.47。

<sup>30</sup> 同上、p.193。

はそれぞれ野砲連隊二等兵と海軍技術研究所の嘱託職員として、違う場所で「玉音」放送を聞いた。日高の回想録によれば、戦後の始点となるその8月15日に、彼は「独特」な「抑揚、音調、発声」の天皇の「終戦の詔勅」の放送が終わった安田講堂から研究室に戻ったら、一枚の軍用葉書に気が付いた。それは九十九里浜に駐屯していた谷川雁から送られてきた葉書である。

——砲兵士官となるならば、ナポレオンにも負けますまい。ひたすら精神の作戦を研究しながら、乱世に生きる安易さを警しめつつやっつけてゆきませう……。

私は、偶然、敗戦の日にその葉書を再読した。彼の「精神の作戦」という言葉、「乱世に生きる安易さを警しめつつ」という言葉は、戦争が進行していたときにも、平和が戻ってきた今日のこの瞬間にも、毅然と立っていると感じた<sup>31</sup>。

当時の大日本帝国が操る「必勝」の「精神の作戦」に対する抵抗は、その出身の差が激しい二人を繋げるキーワードになった。相手側の「必勝」精神とは、日高によれば、1923年の「国民精神作興ニ関スル詔書」の頒布から始まった、「国民精神」を題にする皇国ナショナリズムの思想建設工程の一部である。他に、1932年に学生思想の左傾を防止するために、文部省によって作られた、「我が国体、国民精神の原理を闡明し、国民文化を発揚し、外来思想を批判し、マルキシズムに対抗するに足る理論体系の建設を目的とする有力な研究機関」<sup>32</sup>としての「国民精神文化研究所」もあり、日中戦争の正式的宣戦の1937年に、長期の侵略戦争に備えるために、「挙国一致」「尽忠報国」などのスローガンで稼働する「国民精神総動員」も含まれていた。「日本精神の発揚による挙国一致の体現」<sup>33</sup>を呼びかけた「国民精神総動員」が唱える「日本精神」とは、自身を資源不足と考えた日本が、物質的弱点を超克し、「支那民族の発財主義」や「欧米の利己主義あるいは個人主義」<sup>34</sup>と戦うための、「皇運ヲ扶翼シ奉ル爲」の皇国精神である。日高は当時の「日本精神」の背後にある、「精神主義」によって「物質主義」と対抗する策略を指摘した。

こうした世界戦争は、日本の立場からは、〈精神主義〉と〈物質主義〉とのたたかいとされた。もちろんそういうとき、日本がわの資源不足という弱点も意識されていたかもしれない。それを凌駕できるのが「日本精神」であった<sup>35</sup>。

---

<sup>31</sup> 同上、p.215。

<sup>32</sup> 学生思想問題調査委員会「学生思想問題調査委員会答申」、掛川トミ子編『現代史資料 42 思想統制』みすず書房、1976年、p.36。

<sup>33</sup> 内閣情報部「国民精神総動員実施要綱」（昭和十二年八月二十四日閣議決定）『国民精神総動員実施概要 第1輯』内閣情報部、1938年、p.23。

<sup>34</sup> 前掲日高『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、p.221。

<sup>35</sup> 同上、p.222。

高唱された「日本精神」は言うまでもなく戦争に奉仕することである。しかし、それは単に一種の戦争の手段だけではなく、西洋が主導する「近代」と「近代の価値観」への批判と根深く繋がっている。つまり、「日本精神」の提唱は、単に銃砲刀剣などの実体兵器の補助手段ではなく、それ自体が精神戦場上で西方精神を攻撃（歴史的に言えば「反撃」）するために用いられた武器である。例えば、所謂「八紘一宇」の精神とは、単に文字通りの意味で言えば、世界を一家とする反差別の包容精神になるが、日本軍の戦時中での所為から見れば、その反差別の世界大同は、ただ「個人主義」と言われる西洋近代精神に対立するための有名無実な宣伝手段にすぎない。

欧米や中国の俗流物質主義に対抗する「東亜の新秩序」と称される「日本精神」は、当時の大本営の戦争宣伝講演において、一切の現実物質的存在を超える至高的地位に上げられた。「日本精神を失ったならば世界を得ても損である。吾々は日本精神の為には世界を失っても宜い、併しながら世界を得ても決して日本精神を失ってはならない」<sup>36</sup>。それは、1939年2月5日に日比谷公会堂で開催された「日本精神発揚大講演會」における徳富猪一郎（徳富蘇峰）の演説「精神日本の扶植と東亜興隆」の字句である。日本精神を、西洋の自己中心主義と対立する皇室中心主義の「皇道」への「奉仕」の「献身的精神」と連結するこの講演稿は、以下の言葉で結ばれていた。その言葉によって、当時西洋の個人主義を含む諸主義の反対側に「日本精神」を位置付けることができた。

私共は七十年来習い来た西洋流の個人主義、利己主義、征服主義、権利主義、功利主義などというものを、今日綺麗さっぱり洗いさって、精神日本を扶植するが、最も今日我が国家として東亜の建設を為すに大切な事であると信ずるのであります<sup>37</sup>。

竹内好が主張するように、「大東亜戦争は、植民地侵略戦争であると同時に、対帝国主義戦争でもあった」<sup>38</sup>。大東亜戦争時期の精神動員とその思想の意味は、「近代の超克」という「日本近代史のアポリアの凝縮」<sup>39</sup>と繋がり、複雑な脈絡を持つ二重性を帯びている。竹内によれば、もし敗戦により一旦凍結されている「思想の荒廃状態」の中から思想の創造性を改めて探し出そうとすれば、その歴史に残された「アポリアを課題にすえなおさなければならない」<sup>40</sup>。これ以上「日本精神」と関わるアポリアを議論するのは本稿の範囲外であるが、その軍国に用いられた「日本精神」には西洋対東洋の価値観の対立があって、外来思想対土着精神という思想的図式が潜んでいることを、本章の谷川と日高の思想関連性の論説、そして次章の丸山眞男と谷川の比較を読む前提的予備認識として念頭に置いてもらいたい。

<sup>36</sup> 徳富猪一郎「精神日本の扶植と東亜興隆」、国民精神総動員中央連盟編『日本精神発揚講演集』国民精神総動員中央連盟、1939年、p.20。

<sup>37</sup> 同上、p.30。

<sup>38</sup> 竹内好「近代の超克」（初出『近代日本思想史講座』第七巻、1959年11月）『近代の超克』筑摩書房、1983年、p.82。

<sup>39</sup> 同上、p.111。

<sup>40</sup> 同上、p.112。

何れにせよ、当時総力戦の一環としての「日本精神」によって、確実に皇国精神を信仰し、「聖戦」のために献身しようとする青年がたくさん動員された。例えば谷川より一つ年下の吉本隆明は皇国少年の一員であって、「コンプレックスなしの軍国主義者」<sup>41</sup>であった。吉本が『高村光太郎』において書いた以下の言葉からは、当時の皇国少年の精神状態が覗かれる。

わたしは徹底的に戦争を継続すべきだという激しい考えを抱いていた。死は、すでに勘定に入れてある。年少のまま、自分の生涯が戦火のなかに消えてしまうという考えは、当時、未熟なりに思考、判断、感情のすべてをあげて内省し分析しつくしたと信じた。もちろん論理づけができないでは、死を肯定することができなかつたからだ。死は恐ろしくはなかつた。反戦とか厭戦とかが、思想としてありうることを、想像さえしなかつた。〔…〕戦争に敗けたら、アジアの植民地は解放されないという天皇制ファシズムのスローガンを、わたしなりに信じていた。また、戦争犠牲者の死は、無意味になるとかんがえた<sup>42</sup>。

一方、それと正反対の立場に立つ「侮戦」や「蔑戦」の谷川と、「根無し草のコスモポリタン」として聖戦などを信仰しない日高は、東大研究室の中で皇国精神に抵抗できる「精神」を探し出そうとしていた。

聖戦を信じるものは、死を超越できる。しかし一億一心とはいえ、一〇〇人のうち一人のへそまがりはいたかもしれない。聖戦を信じないものは、どのようにして自分の死を自分に説得できるか？

私と谷川雁とは、皇国精神を説く教授を嘲笑しながら、一パーセントにとって、「聖戦」で死ぬことの意味がなんであるかを議論しあつたことである。つまり「皇国」精神に抵抗するどのような〈精神〉が、われわれの死生観となりうるのか。それは滑稽に近い議論であつた<sup>43</sup>。

この「滑稽に近い議論」は戦中の議論だつた。それ以降の出来事が周知のように、「必勝」の皇国精神は1945年8月15日に、「敗戦」という言い方を避け、「終戦」の名をつけて、事実上の敗北を迎えた。物理的意味上の戦争はこうして一段階の終結が宣言されたが、その精神的残響は、恐らく今でさえもまだあちこちで響いていると言えないことはない。昭和20年8月15日以降、「皇国精神」はもう政府の公式的用語ではないが、元植民地を含む皇国の過去の領土において、依然として

---

<sup>41</sup> 吉本隆明「〔インタビュー〕吉本隆明 詩と思想の60年」『吉本隆明：詩人思想家の新たな全貌：総特集』河出書房新社、2004年、p.11。

<sup>42</sup> 吉本隆明『現代作家論全集6 高村光太郎』五月書房、1958年、p.135。

<sup>43</sup> 前掲日高『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、p.221。

様々な捻られた変形の姿で「バンザイ」は斉唱され続けている。例えば、台湾の元日本兵の老人たちの軍歌斉唱や、中国に反対するために植民地時代の歴史を正当化する人々を見れば、色んなアクセントで現れる台湾なまりの「バンザイ」が聞こえてくるはずであろう。

日高が8月15日の「玉音」に満ちた安田講堂から出た後、ちらりと見た谷川雁の葉書によって心の底に毅然と立ってきた響きは、おそらくその後の「泰平」の中においてもその「精神の戦争」が続くのを心得ていたからであろう。

彼〔谷川雁〕の「精神の作戦」は、「必勝の作戦」に反対する精神の作戦であった。彼は、敗戦にいたるまでの何ヶ月間かの乱世のなかでの精神の作戦、あるいは敗戦後の何年間かの泰平のなかでの精神の作戦を、野砲連隊のあばれ馬を相手にしながら、葉書にかきなぐったのであろう……<sup>44</sup>

言ってみれば、日高と谷川が共有する「皇国精神に抵抗する〈精神〉」は「皇国」への抵抗に限らず、一種の批判的知性としてのものと言えるのである。この「精神」の知性は、戦時中「東亜解放」や「皇運扶翼」などのスローガンを大義名分として、あらゆる精神を強制的に空洞化、平面化、硬直化する「日本精神」に抵抗したと言える。戦後、この「精神」の知性は戦い続けて、あらゆる知識を空洞化、平面化、硬直化するアカデミー知識人に向かい、あらゆる人類の生的意味を空洞化、平面化、硬直化する支配体制や教条主義に向かい、砲弾を投げていた。日高は以下の言葉で、彼が戦時中頻りにノートや日記で使っていた「精神」という文字は批判的知性を指す、ということを説明した。

「精神の衰弱」という言葉は、私のノートでは、日本的「精神主義」の衰弱ではなく、むしろ、日本的「精神主義」を批判しなければならない知性あるいは理性の衰弱として使われていた<sup>45</sup>。

批判的知性としての「精神」は、日高と谷川という二人の教師と学生を連結してきた共通の思想である。前述（序論）したように、詩の文字的側面における「意味の事実性の記述」より、谷川 of 思想は詩の音響的側面における「意味の精神性の喚起」に近い。文字より音響を、「事実性の記述」より「精神性の喚起」を、谷川のこの思想の特徴は、恐らく戦時中の日高との付き合いから一定の影響を受けていると思われる。そうであれば、谷川思想における「精神性」の特質（本稿では「音響性」と繋がる）をさらに究明するためには、日高の「精神」についての思考を通じて、幾つかの有効な糸口を見つけることができる、と予想できるであろう。

---

<sup>44</sup> 同上、p.217。

<sup>45</sup> 同上、p.223。

日高によれば、彼も当時の多くの日本青年のように、「社会批判の眼をマルクス主義によってひらかれた」<sup>46</sup>。しかし、1938年、日高が「学問の国際性に敏感」な「ソヴィエトのなかの異色のマルクス主義者」<sup>47</sup>と評価し、彼の読書対象でもあるブハーリンがスターリンに肅清されたことがきっかけとなり、日高は軍国主義を批判しつつ、ソヴィエトの政治体制に対する疑惑を持って、「マルクス主義思想の枠を少しはみだして」、彼自身の「(あるいは人々の)〈精神〉を考えはじめていた」<sup>48</sup>。

大東亜戦争開始以後、日高は健康の事情で除隊され、東京帝大に文学部助手として戻った。彼は「学徒出陣で学生のいなくなった研究室の片隅で、だれもかえりみないアメリカの社会学や文化人類学関係の書物の頁を、ひっそりめくった」<sup>49</sup>。こうして、彼がマルクス主義以外のところに思想の源を探しながら、「精神」を思考する試みは、その時にジムメル (Georg Simmel) とベルグソン (Henri-Louis Bergson) の方に辿り着いていった。「国家というあいまいな中間形態の影がうすくなり、世界と個人との両極だけが残っていく」というジムメルの予測と、「ベルグソンが、とくに『道徳と宗教の二源泉』(1932年)のなかで、『閉じた社会』『閉じた道徳』『閉じた宗教』を熱烈に批判することをとおして、ショーヴィニズムを否定した点」に、日高は「強くひかれた」。「そうした形で、私は日本の軍国主義にたいする批判をもちこたえた」<sup>50</sup>。

伝統的マルクス主義の枠を溢れ出て、閉じたショーヴィニズムでなく開いた「精神」への探求によって日高はフランスの哲学者ベルグソンの思想に入っていた。以下、本稿は日高がベルグソンに影響された部分を析出してみる。先に言ってみれば、その析出作業によって以下のことが見えてくる。日高が解説してきたベルグソン思想は、谷川思想にも深く流れ込んでいった。そのキーワードとしたのは、「ダイナミックな集団」と「開く魂」である。日高や谷川は、この二つのキーワードをめぐる思想から出発し、さらに「知性」と「知識人」に対する批判と問い直しを具体化した、という発見である。

### 3.3 日高六郎のベルグソン研究

#### 3.3.1 その一：「集団の封鎖性と開放性について」

ベルグソンというフランスの哲学者は早期の日高に大きく影響を与え、当時の日高の重要な思考対象となった。その一つの例は、戦時中の1944年6月に書かれた「集団の封鎖性と開放性について」という一文である。その文において、日高はテニイス (F. Tönnies) が著作『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(Gemeinschaft und Gesellschaft) (1887) の中で述べた共同体についての分類と内容を再検討しようとした。

<sup>46</sup> 日高六郎「あとがき」『現代イデオロギー』勁草書房、1960年、p.583。

<sup>47</sup> 前掲日高『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、p.218。

<sup>48</sup> 同上、p.220。

<sup>49</sup> 前掲日高「あとがき」『現代イデオロギー』、p.583。

<sup>50</sup> 同上。

日高によれば、ゲマインシャフトは「信賴的、家族的、排他的共同生活」の中で形成された「血縁関係、地縁関係、友人関係」の共同体である<sup>51</sup>。その中に、「各人の差異は、ある限界にまでしか増大出来ない。なぜならその限界を越えれば、異なるものの統一としてのゲマインシャフトの本質が失はれるから。ゲマインシャフトの[...]内なる性格は必然に外への限界を定める」<sup>52</sup>。一方、「本質意志」に基づくゲマインシャフトに対し、「外を見る」ゲゼルシャフトは利益交換、契約などの実用主義関係の「選択意志」によって形成される。「時間と空間と精神によって束縛されている」ゲマインシャフトとは異なって、利益に駆動され、世界市場へ開放される「ゲゼルシャフトはその束縛から解放されている」<sup>53</sup>。一般的認識においては、家族や村落などのゲマインシャフトは「封鎖性」、経済的結社や大都市などのゲゼルシャフトは「開放性」と繋がる。

しかし、日高の論によれば、企業間の資本競争の例を考えれば、ゲゼルシャフトにも敵対的側面があり、ゲマインシャフトもまた外側に対する完全な敵対はせず、一定的条件におけば調和性も現れる<sup>54</sup>。日高は「封鎖性」とゲマインシャフト、「開放性」とゲゼルシャフトという一般的連結を再配置し、ゲマインシャフトの「開放性」とゲゼルシャフトの「封鎖性」を指摘した。しかし、彼の目的はただそういう逆接続ではなく、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの両方には同時に「封鎖性」と「開放性」があり、どちらも二つの方向を持つ<sup>55</sup>、という二重性（両義性）を指摘することである。閉じた社会にも開放性があり、開いた社会にも封鎖性があり、どのような社会にも開放的要素、封鎖的要素は共に含まれている。したがって、開いた社会の封鎖性に気をつけながら、閉じた社会の開放性を見逃さないように、社会の多義な可能性を掘り出さなければならない、と日高は主張する。

そして、日高はベルグソンの「開いたものと閉じたもの、静的なものと動的なもの」の間に存在するのは「質的対立」という考え方に基づいて、「閉じた社会と開いた社会との差は、程度に関わるものではなくて質的なものである」<sup>56</sup>と主張する。そして、「知性は閉じたものと開いたものとの中間にあるものと考えられる」ことを橋として、論述のテーマを共同体から知性へ運んでゆく。日高によれば、ベルグソンは知性以上の情緒と知性以下の情緒を区分けし、前者は表象の原因、後者は表象の結果と見做す。前者は対象に依存しない普遍的概念であり、後者は「特定の対象を知覚することによって触発される」<sup>57</sup>情緒（愛、恨など）であり、「心理学者の研究するところのものである」<sup>58</sup>。知性以上の情緒は「開いた社会」を構成し、完全に開いた社会の尖端には「神の愛」があり、知

---

<sup>51</sup> 日高六郎「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』高山書院、1944年6月、p.275。

<sup>52</sup> 同上、p.276。

<sup>53</sup> 同上、p.276。

<sup>54</sup> 同上、pp.278-281。

<sup>55</sup> 同上、pp.281-282。

<sup>56</sup> 同上、p.289。

<sup>57</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.235。

<sup>58</sup> 前掲日高「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』、p.296。

性以下の情緒は「閉じた社会」を形成し、完全に閉じた社会の尖端には「本能」がある。そして、知性は両者の中間的位置にあって、「開く魂」としての「媒介者」である<sup>59</sup>。

作田啓一は「日高六郎論」において、ベルグソン哲学を引き続く日高の立場は、以下の二つの特徴があると述べる。「第一は情緒や実感のような、もっとも個人的な内奥の経験を『開いた社会』の普遍的原理と結びつけるという特徴、第二の特徴はこの両者を結びつけるさいに用いられる媒介の論理である」<sup>60</sup>。

作田が指摘した日高の立場の第一点、つまり「個人的な内奥の経験を『開いた社会』の普遍的原理と結びつけるという特徴」は、その後に丸山眞男の言う「実感信仰」と「理論信仰」の二分法を超え、大衆生活の深部（表層ではない）から普遍性を持つ原理を掘り出す思考の経路を先に用意したと言える。この点について、作田も気がついた。

日高氏が開いた魂の「形而上学的」経験を日常生活のレベルにまで引き下げた、あるいは引き上げた [...] 知性以上の情緒が、閉ざされた集団をも対象としてとりうるということは、いいかえれば、閉ざされた生活空間の中に生きる平凡な人間でも、その空間の壁を越えて、普遍的な真理を実感しうる [...] この論点を強調するなら、閉ざされた生活の底を突き抜けることによって、普遍的なものへ向かう道が開けてくるという逆説に通ずるだろう<sup>61</sup>。

平凡な大衆の実感や情緒をさらに深部へ掘り、「閉ざされた生活の底を突き抜けることによって、普遍的なものへ向かう道が開けてくる」。それは、恐らく谷川が唱える「下部へ、下部へ、根へ、根へ」という、大衆の深部において一切の知識、思想や可能性の根源としての「原点」を探すという思想の傾向と連結している、と言わざるを得ない。これは、日高の「集団の封鎖性と開放性について」という文においての、谷川雁思想との第一の連結点である。

では、ベルグソンとの関連性に戻る。作田の分析によると、ベルグソンの理論を使って共同体問題を改めて論じようとする日高は、ベルグソンと同じ立場で、「知性的結合＝開放的、情緒的結合＝封鎖的」という図式を否定したが、ベルグソンの考えを全面的に受け取ったのではない<sup>62</sup>。繰り返しになるが、ベルグソンは「開いた社会」に対象に依存しない、知性以上の情緒があり、「閉じた社会」に「特定の対象を知覚することによって触発される」知性以下の情緒が存在するという。しかし、日高はベルグソンに向かって、「何故に所謂知性以上の情緒がただ開いた社会にのみ、具体的には人類へのみ向うのであるか」、という疑問を提起した<sup>63</sup>。日高の考えでは、「開いた魂」はもし「対象に依存しない」のであるとすれば、ベルグソンが「家族、氏族、都市、等の閉じた社会」と「人類

---

<sup>59</sup> 同上、pp.293-294。

<sup>60</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.234。

<sup>61</sup> 同上、pp.235-236。

<sup>62</sup> 同上、p.235。

<sup>63</sup> 前掲日高「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』、p.298。

なる開いた社会」との区別に固執するのは矛盾がある。その区分的考えに対し、「対象に依存しない開いた魂は同時にいかなる対象にも結びつき得る」ものであり、「動物や植物や自然全体にまでその愛の及ぶ開いた魂」は「家族、都市、国家」にも向うはずだ、とは日高の主張である<sup>64</sup>。つまり、日高は「開いた魂」の範囲を広げようとしていた。

日高の主張には、言うまでもなく戦中当時に沸騰していたナショナリズムへの配慮があった。作田によれば、ベルグソンが「家族、氏族、都市、等の閉じた社会」と「人類なる開いた社会」との区別に固執することに対する日高の批判は、つまり「開いた魂」は「家族、都市、国家」にも向うはずである、ということは「昭和十九年当時の強制された愛国心の昂揚を、知識人として受け容れることができるような仕方です、すなわち開かれたナショナリズムによって基礎づけようとした努力」である<sup>65</sup>。作田が注目した部分を第一層として、本稿でさらに注目しておきたいのは、日高のベルグソン批判段落の最後のところである。日高は以下のように書いた。

開いた魂は、まことに対象に——あるいは単なる概念に依存しないであろう。逆説的に表現するならば、われらは閉じた社会において開いたものを、開いた社会において閉じたものを見出すことができるであろう<sup>66</sup>。

この「逆説」は、ベルグソンに対する批判という「建前」を利用して、実際に言いたかった日高の「本音」と言えるかもしれない。文脈から見れば、それは先述したような、各共同体には「封鎖性」と「開放性」が併存する、という日高の共同体の二重性（両義性）についての強調の延伸と見られる。しかし、前の節末に引用した『『閉じた社会』『閉じた道徳』『閉じた宗教』を熱烈に批判する』ベルグソンを読むことによって、「私は日本の軍国主義にたいする批判をもちこたえた」、という日高の言葉と共に考えれば、文章の後半に書かれている、一見するとベルグソン批判のように見える言葉において、わざと「そのこと〔開いた魂〕は、情緒が燃え上り、一切の打算が忘却され、一切の係累が切断されることは〔…〕熾烈な家族的愛情や民族愛においても可能であるというわれらの体験を説明しない」<sup>67</sup>、または「開いた魂」は「単なる概念に依存しない」、という字句が書かれているのは、恐らく意図的な論及であると思われる。

文字上の表現は迂回的であるが、要するに日高の「逆接続」及び二重性の強調作業は、「解放」や「共榮」などの人類全体へ向かう「知性以上の情緒」を旗幟にする「開いた共同体」（当時の大日本帝国）における「閉じたもの」（閉鎖性、保守性、敵対性、反動性）を暗示すると同時に、そのような「開いた共同体」が敵人や解放すべき対象として、家族愛や祖国愛などの本能に根ざしている「知

---

<sup>64</sup> 同上。

<sup>65</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.235。

<sup>66</sup> 前掲日高「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』、p.299。

<sup>67</sup> 同上、p.298。

性以下の情緒」による「閉じた共同体」と見做す当時の中国や東亜諸地域における「開いたもの」の存在をも指摘すると思われる。それは、「東亜新秩序」や「反帝反殖」の共栄圏を建設しようとした、「開いた共同体」を目指す大日本帝国の戦いの中で、「閉じた共同体」としての伝統帝国の中国で生まれた「六」が、共同体の両義性を論じる学術文章というカムフラージュによって、行った「精神的作戦」と言えるであろう。

日高の早期思想を代表するこの「集団の封鎖性と開放性について」には、共同体の「開放性」と「封鎖性」に対する問い直しが含まれ、「知性」を特定の共同体の束縛から切り離し、それを「開く魂」という「媒介者」の役割として、「閉じた共同体」をも「開いた共同体」をも変革させられる可能性を持つ動詞的な存在となす。1943年当時、この文章が「欧米諸国によるアジアの植民地を解放し、大東亜共栄圏を設立してアジアの自立を目指す」ということを大義名分として、学徒さえ出陣させてきた大東亜共栄圏の帝都においては「危険な所論」であるのは紛れもなかろう。何故かという、当時の、東亜の古い共同体を「解放」し、皇室を中心にする「共栄」に基づく共同体を建設する、という「理想」しか言えない社会状況において、日高のこの文章は共同体に対する弁証的論説によって、如何なる共同体も両義的に「開放性」と「封鎖性」を同時に持つ可能性があり、両者の差異は質的なものであり、従って、古い共同体から新しい共同体へという、開放程度の量的進化による単線的な道しかないのではない、ということを示した。そして、「知性」と「情緒」の違いを指摘することによって、当時の「燃え上るような情緒と歓喜と解放感」に熱中する集団的情熱から脱離し、改めて「知性」によって共同体を批判的に視る道筋を示していた。しかし、その日高が持つ「危険」を意識した人は少なかった。「学生のいなくなった研究室の片隅」で、ひっそり軍国主義批判を行った日高に対して、「学会誌という鳥カゴから逸脱しない限りで、特高警察からも、この程度が目こぼしはあった」<sup>68</sup>。

この文章において、日高の「危険性」は知性についてのダイナミックな論述によって表現されている、と言っても良いであろう。彼の「封鎖性」とゲマインシャフト、「開放性」とゲゼルシャフトという固定された認識に対する再連結とその二重性（両義性）の強調は、スタティックな（静的な）認識定型に対し、ダイナミックな新しい考え方を提出したと言ってよい。以下の引用において、ダイナミズムを追求する彼の問題意識が見られる。

われらは、この社会学徒にとっての常識を、又テニイス以後時としては機械的分類的に使い古されて生気を失ったとさえ思われるこの対立概念を、克明に繰り返したくない。しかしわれらは、封鎖性とゲマインシャフト、開放性とゲゼルシャフトと、あまりに容易に結びつけられ対

---

<sup>68</sup> 前掲黒川『日高六郎・95歳のポルトレ』、p.70。

立せしめられて、具体性を内に孕むことなく空転するようになったこれらの抽象的概念を、生き々とした有機的連関にまで救い上げ、その多様な現象形式を追求しなければならない<sup>69</sup>。

空転する抽象的概念を「具体性を内に孕むこと」のできる有機的連関に救い上げる、という彼の動機の後ろにあるのは、抽象的概念と具体性の間において、有機的様式で互に関連して織り成された「知性」の理想像である。作田はまたその日高思想におけるダイナミズムを指摘し、そしてそれと後の谷川思想との関係に言及んだ。

閉じたものと開いたものとのこの動的な関係は、谷川雁氏や吉本隆明氏が好んで追求するところだが、昭和十九年当時の日高氏はそこまでは深入りしなかった。[...] いずれにしても日高氏は、すでにその最初の労作において、個別者と普遍者とをダイナミックに関連させる方法論をもって出発している<sup>70</sup>。

ここまで、認識論における二重性（両義性）の前提から、日高の「開いたもの」の普遍性と「閉じたもの」の個別経験を有機的に接続または逆接続するという往復作業における、既存の枠に対する再構成、または批判のダイナミズムを示してきた。それはこの文において、谷川雁思想との第二の連結点である。

「集団の封鎖性と開放性について」の文末において、最後に日高はこのダイナミズムに関わる問いを提起した。

最後に、われらは尚最大の問題が残されているのを知っている。それは封鎖性と開放性との、かくも多様な現象形式が成立するための、諸原理、諸条件、は果たして何であるかということである。[...] 歴史的に、封鎖性あるひは開放性の原理が、どのような現象形式の下に、遂次展開し来っているか、それを動かす力は何か、そこには一定の方向が暗示されているか否か等が問われ説明されなければならない。しかしこのような構想について考える餘裕は今あたえられていない<sup>71</sup>。

つまり、日高は最後にそれらの共同体と共同体の性質を形成する原因を問い詰めた。昭和18年5月に書かれたこの文章では「このような構想について考える餘裕」がなかったため、彼の問い詰めはどの方向へ行こうとしていなのかは分からないが、ここで注目すべきなのは「それを動かす力は何か」という問いであると思う。勿論歴史における現象形式とは、歴史の文脈において成り立った

---

<sup>69</sup> 前掲日高「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』、p.274。

<sup>70</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.236。

<sup>71</sup> 前掲日高「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』、pp.299-300。

堆積岩であるから、歴史的「諸原理、諸条件」についての究明は避けられないはずである。しかし、日高が察した、そして問い詰めようとしたのは「それを動かす力は何か」という、一つの力学的問題である。物理学の言葉を借りれば、日高は歴史推移における位置（position）の変化だけではなく、その軌跡に潜む推進する力の運動量（モメンタム、momentum）を問い詰めようとする。

ベルグソンニアンとしての日高は、「動かないもの」「こわばったもの」と「動くもの」「流れるもの」というベルグソンの基本図式を継承している<sup>72</sup>。したがって、「動くもの」の痕跡より、もののダイナミズムまたはそれを「動かす力」に注目するのは意外ではないであろう。そういう眼差しは、谷川雁においてさらに叛乱的に暴れてきたと言って良いであろう。このようなダイナミックな眼差しは、さらに「形而上学的」経験を実感と繋ぐことによって、知性と大衆の日常生活の深部での連結を形成する。この連結を目印に、谷川雁はさらにつるはしを持って（炭鉱の方々と一緒に）掘っていく。その姿も日高がベルグソン研究の中で強調した「開く魂」と関連していると思われる。

普遍原理と個別経験の関係については、次章でも論及する。ここで、本稿はまず日高のもう一つのベルグソン研究について、論を進めていきたい。その研究のキーワードになるのは、「開く魂」である。

### 3.3.2 その二：「ベルグソンとデモクラシーの心理学」

前節において、戦時中日高がベルグソン研究において提出した考えを整理した。日高は完全にベルグソンの説に同意することはないにもかかわらず、ベルグソン哲学の延長線に沿って、それを受けながら批判し、初期——谷川と出会う時期——の思想様式を構成した。日高のベルグソン研究はそれに止まらず、戦争直後の1946年に、彼はもう一つのベルグソン研究「ベルグソンとデモクラシーの心理学」を発表した。その文章は「開いた魂」と「閉じた魂」の議論の延長線として、戦争の暑苦しい精神動員を脱けた以後、さらに明白に彼の考えを呈した。この文章における日高の初期思想を解明した上、その中に潜む谷川雁思想と連結できる糸口が発見できる、と考えている。

まず、日高は文の冒頭でベルグソンに対する評価を示しながら、二方向に哲学者を区分けした。それは、歴史における既に発生した出来事を注視する「後向きの哲学者」と、これから発生する未来を注視し、「創造」と「可能性」について思考する「前向きの哲学者」である。

うしろ向きの哲学者もあれば、前を向いて考える哲学者もいる。[...] 一方では時代と時代との境界点に、巨大な記念碑が建てられる。それは一つの時代の総決算であり、総合であり、完成である。それはわれわれにその境界点の上で人類が何を考えたかを教えてくれる。一方では記念碑は道しるべに置きかえられる。それは未到の時間を構想する。それは創造であり、課題

---

<sup>72</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.243。

であり、可能性である。哲学は黄昏れてから飛びたつばかりではない。梟の眼は暗闇でも見えるのである。ベルグソンは前を向いた哲学者である<sup>73</sup>。

1945年8月15日以後の時代になってからまだ一年を過ぎない当時には、改めて旧時代を総決算する上で新しい時代を開いていく気持ちが全くなかったとは言えない。歴史の記念碑を道しるべにするという、日高がここで強調した「前向きの哲学者」の立場は、前節の分析から見れば、決して戦後に転じたものではなく、それは彼の「精神の作戦」の続きである、と思われる。そうだとすれば、彼が大日本帝国が全力を尽くして皇道精神を盛り上げていっていた精神動員が退潮した以後の時点に行い続ける「精神の作戦」の対象は何であろうか。本稿の考えでは、それは「知性」、つまり精神や論理を構成し、物事を考える方法というものであると思われる。

日高は以上の段落に続いて、「後向き」対「前向き」、「記念碑」対「道しるべ」、「時代の総計算、総合と完成」対「創造、課題と可能性」という二元対立の図式の説明によって、彼が「前向きの哲学者」に傾く立場を示した。

彼〔ベルグソン〕は完成よりも可能性を信じた。彼の哲学が記念碑であるよりも道しるべであるのもそのためである。しかしそれはかつて実現されなかった可能性ではなかった。それは人類の選ばれた少数者によって幾度か現実化された可能性であった。否、幾分稀薄にはあろうが、それはわれわれの日々の営みのうちにさえ浸透してやまないものでもある。しかし実現された可能性が、過去の完成された形式のうちに閉じこめられてしまえば、それは可能性ではなくなる。ここで記念碑的な思索の仕方と、道しるべとしてのそれが分れるのである。完成されたものをそれ自身として眺める時、ひとは尊敬と敬虔の底にほとんど一種の悲しみの心にも似た感情を経験する。[...]もしそれが可能性とならないならば、そしてこれもまた人間の高貴な感情である。しかし逆にそれが可能性として信じられるならば、実現された過去は、未来に属するものとしてわれわれを牽引する<sup>74</sup>。

ここで日高は、「可能性」と「創造」を考えるならば、前向きの哲学を取るべきだ、という考えを語ったのである。その立場を表明しただけではなく、彼もまた「実現された可能性」を「過去の完成された形式」に閉じ込めるという、「記念碑的な思索の仕方」における静態性を取り上げた。しかも、彼が指摘する「可能性」というのは、これからやってくる全く見たことのないものではなく、少数者によってのみ実現できる前衛党的なものだけでもない。彼が想定しているのは、過去に「実現された可能性」であり、「われわれの日々の営みのうちにさえ浸透してやまないもの」、つまり大

<sup>73</sup> 日高六郎「ベルグソンとデモクラシーの心理学」（初出：『饗宴』1946年6月号）前掲『現代イデオロギー』、p.447。

<sup>74</sup> 同上、p.448。

衆のなかに潜む可能性である。このような可能性は、過去を未来の一部と見做し、道しるべとしての過去がわれわれを未来へと「牽引」することによって実現する。歴史は「後向き」の哲学において字句の意味と接続の可能性を総括し、「封鎖」(close)を意味するスタティックな句点「。」となるのに対し、「前向き」の哲学において、歴史は接続字句を牽引し、意味を発展させるダイナミズムを持つ読点「、」(それこそは「道しるべ」の意味であるが)として現れる。

日高によれば、このような「前向き」の哲学は、人間の可能性を信じるという「オプティミズム」に基づくという。

〔「道徳と宗教の二つの源泉」において〕も彼は過去をさぐりながら、未来をみつめている。そして人間そのもののうちに潜む人間の可能性を信じている。それは一種のオプティミズムである。何故ならそれは人間性への単純な信頼であるから<sup>75</sup>。

人間性への信頼という「オプティミズム」によって、ベルグソンは「同胞愛」を核心とするデモクラシー論を発展させた。その「同胞愛」はさらに「神の愛」へと繋がる。ベルグソンのデモクラシー論は最終的に濃厚な宗教的意味を帯びるものになり、「デモクラシーは福音書の本質のものである」という<sup>76</sup>。日高によれば、ベルグソンのデモクラシー論において、人類の発展は「振子」のように、一方の限界に至るところで、再び反対方向へと振り戻す。

一方の方向に、過度に、すなわち破局に突入するまでに進んだ振子は、そこから逆の方向に再び引き戻されるが、しかしその時振子は第一の方向の経験を記憶しているのである。(何故振子は必要な限度に止まらないのであるか。一つの方向が何を与えるかは、行けるところまで行ってみなければ解らないからである。限界は過度によってのみ与えられるであろう。ちょうど、未開人が、数千の星屑を捉えるような、さしあたって彼には不必要な視力によって、森のなかに走り去る獣たちを認めることができるように、)このようにして一方の方向に振りあげられた振子は、人間を神秘主義に導く支柱を携えて戻ってくる<sup>77</sup>。

両端点の間における往復運動を行い、限界を破ることによって限界を知るといふ、両方向における「過度」によって両端点のダイナミックな関係線を作る「振子」の姿は、後に述べる谷川雁思想の核心に居座る概念としての「双面的なラディカリズム」の「工作者」においても見えてくるであろう。それについては次章に展開するが、この振子の姿は「工作者」のモデルのように見えることを、ここでまず指摘しておきたい。

---

<sup>75</sup> 同上、p.448。

<sup>76</sup> 同上、p.450。

<sup>77</sup> 同上、p.451。

ベルグソンの神秘主義的なデモクラシー論に対して、日高はそれは問題ないとは思わない。彼は「多くの人々は、たちまち種々の異論や疑問を提出するに違いない」<sup>78</sup>と、多くの問題がまだ残されているのを指摘した。残されている問題は、例えば「事実の問題についても、権利の問題についても。すなわちそれは歴史的事実によって証明されないというものもあるし、またそのオプティミズムは誤っているというものもある」<sup>79</sup>。それらの疑問に対し、日高は反論ではなく、「注意を喚起する」という方式で応じていた。日高の考え方を理解するために、ベルグソンの理論よりその「喚起」の方に注目するのは恐らく重要である。彼はこう書いた。「しかし歴史的事実とは何かということも一つの大きな問題であるし、またオプティミズムが時としてゆるぎない地盤に根を下すことがあるということも忘れてはならない」<sup>80</sup>。

この「喚起」から、日高の思想に潜む二つの立場が見えてくると思われる。

第一に、「歴史的事実とは何か」という論題への問いから、日高が考えた「歴史」とは単一面的な記念碑という「記録」より、むしろ多面体の性質を持つ立体的道しるべであると思われる。文の冒頭において歴史に対する認識の違いによって、哲学者を「後向き」と「前向き」という二つのタイプに区分すること、そして、日高が「前向き」の哲学者に傾くことを連続的に見れば、次のような判断ができるであろう。日高にとって、歴史とは「創造の可能性」を目指し、違う時空における「今」の課題を、不断に問い詰めることによって、その中から未来へと「牽引」するヒントが絶えず探し出される「道しるべ」である、ということだ。この点において、つまり絶えず多重な意味が探し出される側面においてこそ、歴史は多面体の性質を持つ立体物と言える。このような、歴史と現実を多層的な立体物と見做す視角は、谷川雁思想においても見られる。それは、「東洋の村の入口で」の中の「歴史に書かれた歴史と実在の歴史がある」という論述からも知れよう。

第二に、日高は反論なしの方式で、「そのオプティミズムは誤っているというものもある」という批判を承認したにもかかわらず、「オプティミズムが時としてゆるぎない地盤に根を下すことがあるということも忘れてはならない」という彼の「喚起」は、言い換えれば、オプティミズムには時として根源的の正しさがある、という主張になる。つまり、日高はベルグソンに対する一定的批判を持つにもかかわらず、ベルグソンが唱える根源的に「人間の可能性」を信じるオプティミズムに追随していると言える。これを、第一点とあわせて考えれば、「絶えず創造しようとしている前向き」な人物像が描き出される。そして、この人物像は、谷川が「昭和十八年秋の音楽」において書いたような、「この地上のすべての美しく良きものは決して死絶えることはない」という絶対的オプティミズムの上で、自分自身の「不器用な掌」で「祖国」、「進歩」、「美と天才と平和」を創造する「創造者」と重なってくる。

---

<sup>78</sup> 同上。

<sup>79</sup> 同上。

<sup>80</sup> 同上。

そして、誤った判断の危険があるにもかかわらず、根源的にある「人間そのもののうちに潜む人間の可能性を信じ」ることによって、「正しい」の方に賭ける、という根源性に向かう博打打ちのようなオプティミズムは、谷川が「詩と政治の関係」において書いたような、「根源性」に賭けているリアリズムとしての「詩」と連結できると思われる。日高の文章や議論は文体としての詩や詩論との間に距離があるが、ベルグソンから引き継いだ「人間の可能性」を信じるオプティミズムという点では、思想の精神的レベルにおいて、谷川の「どこまでも潜在する不可視の否定的な力に対するためらうことなき肯定」という「詩の論理」と繋がってくる。それは、「創造的オプティミズム」をキーワードとして、この文章において日高が谷川と重なる二番目の点である。

以上、日高の「喚起」から見られる二つの立場によって、歴史を多層的な立体物と見做す歴史観、そして根源性に賭ける「創造的オプティミズム」、という谷川と繋がる二つの思想特徴が掘り出された。次に、日高のベルグソンのデモクラシー論における知性についての論述を分析することによって、彼のベルグソン研究についての究明を一旦終わらせようと思う。

前節に述べたように、1944年の「集団の封鎖性と開放性について」において、日高は知性を「封鎖」と「開放」の共同体の間において、共同体を変革させる可能性を持つ動詞として論じ、知性から共同体を批判するまたは問い直す道を差し出した。その続きとして、1946年の「ベルグソンとデモクラシーの心理学」では、知性についての論述をさらに立体化した。日高によれば、知性は確かに「閉じた魂」と「開いた魂」の間における「不動と運動との間の、立ち上りの姿勢」<sup>81</sup>の「開く魂」として、『開いた社会』への準備として働く性質があるが、それはただ知性が持つ二つの方向性の中の一つである。そのもう一つの方向性というのは、『閉じた社会』に奉仕するものとして<sup>82</sup>働くことである。従って、知性によって成り立たされたデモクラシーにもまた二種類がある。一つは「閉じた社会に仕えるものとしての知性」によって成立するものであり、このデモクラシーは「閉じた魂」の反響をもたらす。そして、もう一つは、「閉じた魂から解放されるようにする知性」、すなわち「開く魂」によって支えられるデモクラシーである<sup>83</sup>。

こうして、知性は共同体に変革の可能性をもたらす、という戦時中の日高の呼びかけに加えて、知性は「開く」ことができながら「閉じる」ことも可能である、という立体化の作業が補足される。この点において、知性は必ずしも人々を開放という「進歩」へ導くのではない。「進歩」か「保守」か、それは知性の方向によるものである。こうして、ゲマインシャフト＝「封鎖性」、ゲゼルシャフト＝「開放性」という共同体認識の定式の解体作業に続いて、日高はここで「知性＝進歩」という定式をも解体することができた。

解体作業はそれで終わるのではない。日高は開いてゆく知性によるデモクラシーについて、さらに次のように補充した。「もしこのようなデモクラシーが純粹に知性の領域にとどまるならば、それ

---

<sup>81</sup> 同上、p.453。

<sup>82</sup> 同上、p.454。

<sup>83</sup> 同上。

は古代ストア主義者達の『行動は観想の衰えである』という原則が主張するような形をとるであろう<sup>84</sup>。日高は直接的に「純粋に知性の領域にとどまる」デモクラシーを批判しなかったが、この段落によって、少なくとも日高にとって知性と行動は違う次元のものであり、「純粋に知性の領域にとどまる」デモクラシーは行動を起こさせるものではない、ということが判断できるのである。こうして、共同体の二重性、そして「知性＝進歩」定式の解体に続いて、今度は「知性」と「行動」の関係をテーマにする第三部が登場する。

日高のベルグソン研究においては、以上のような解体の三部作が見られる。ここまで、三部作の第一、第二部はそれぞれ谷川思想と繋がる所があることを論じてきた。それによって、ベルグソン—日高一谷川という思想の脈が一定程度見えてくると思われる。続いて次節からは、第三部の「知性」と「行動」について、日高と谷川の関連性を析出していききたい。それは日高のベルグソン研究と少し離れるように見えるが、実はその延長線の上にある議論である。

### 3.4 動機と行動における「参加」の全面性

#### 3.4.1 「有効性の原理」と「内面の原理」

知識人と大衆との絶えず相互侵入する関係を、相互破壊にまで迫らせることに力点を置く谷川と、相互侵入を一定の幅にとどめ、「破壊」ではなく「媒介」を行おうとする日高、この二人が知性と行動におけるダイナミックレンジの差異に関して、理解するための一つのテキストは、1967年に日高が「現代を生きる思想の課題——構造改革論の思想的反省——」というシンポジウムにおいて、政治的参加について提出した分類法である。彼は政治的参加を、「動機」と「行動」という二つの側面から、参加の程度によって計四種類に分類する。それは、a. 全面的動機＋全面的行動、b. 全面的動機＋部分的行動、c. 部分的動機＋全面的行動、d. 部分的動機＋部分的行動、という四類型である。その中で、cの代表は職業政治家、dは一般市民である。その二つについて、日高は、「部分動機と部分参加の市民が本来的に最も重要な主権者であるということが、じつは民主主義とよばれる政治原理だ」<sup>85</sup>、と述べる。残ったaとbは、本稿にとり重要なものである。日高によれば、「谷川雁は動機においても行動においても全面的ということを要求」する<sup>86</sup>という。つまり「a」である。しかし日高が考える広義的知識人は、「動機において全面的で、しかし行動においては、部分的だという関係を考えるべき」だという<sup>87</sup>。つまり、「b」である。その理由は、政治の側面以外に、教育、芸術、学問など「あらゆる社会的ファンクションの局面でヘゲモニーを取ることが無ければ僕〔日高〕は駄目だと思う」<sup>88</sup>からである。当時、全面的参加を唱え、北九州での長年の労働運動現場から離脱し

<sup>84</sup> 同上。

<sup>85</sup> 日高六郎・長洲一二・沖浦和光「現代を生きる思想の課題——構造改革論の思想的反省——」『現代の理論』1967年3月号、p.29。

<sup>86</sup> 同上。

<sup>87</sup> 同上。

<sup>88</sup> 同上、p.28。

たばかりの谷川とは異なり、日高は広い意味での知識人の多様性を配慮しつつ、それぞれがそれぞれに適した戦闘位置で起こす行動は無意味なことではなく、むしろ不可欠な政治的参加である、と考えていた。この戦いの路線の相違こそ、二人の思想的特徴の違いが再び見取される点であった。

日高が言及した、谷川の「動機においても行動においても全面的ということ并要求」する発言は、1966年フランスの哲学者サルトル (Jean-Paul Sartre) とボーヴォワール (Simone de Beauvoir) が来日した際、10月15日読売ホールにおいて開かれた、ベ平連<sup>89</sup>主催の「ベトナム戦争と反戦の原理」という討論集会での発言である。

その集会についての議論に入る前に、ここで谷川の時間軸を補充として説明したい。谷川はその集会の約一年前に北九州での闘争現場から離れて、東京へ行くことになり、1965年9月に開発部長としてテックに入社した。1966年10月、サルトルとボーヴォワールを囲む集会の時点では、谷川はラボ教育センターの常務理事として、社務に専念していた。つまり、当時の谷川は、ちょうど闘争から「沈黙の十五年」へ転進したばかりのところに立っていた<sup>90</sup>。

ベトナム戦争を軸に、知識人、大衆や核兵器問題などをも議論した集会の後半に、谷川はおなじみの異議あり的姿勢で単刀直入に「ベ平連の運動と僕のベトナムに対する気持ちは、まったく違ったものだ」と発言し、次のように自らの批判を論理上で展開した。

われわれが、こういう安全な雰囲気でもーティングをやることによって、実は逃げ回ったり、闘ったりしているベトナムの人間たちに、われわれは逆になにか一つの攻撃を加えている。そういう人たちに対してなにか一つの、ゆるんだ状況の網の目をかぶせているというふうにいえないことはないと思う。その問題を抜きにしては、僕はこのようなミーティングになんの興味ももたないということを申し上げておきます<sup>91</sup>。

戦いのリズム感をまだ拭落とせない戦場帰りの「工作者」による、口だけでしか戦争に「参加」しない論者たちに対する蔑視とも見える発言であるが、それに対してすぐ応じたのは戦前から谷川のそういう攻撃的発言を受け入れ続けてきた日高であった。ただ、それは「ベ平連の活動家の方々もじゅうぶんに考えてみる必要がある」ことは確かだが、谷川の見解は「神経質でありすぎる」<sup>92</sup>、という媒介者的な応答でもあった。そして、谷川はそれに続いて、さらに批判を明白にし、「僕が言ったのは、参加、アンガージュマン [engagement] <sup>93</sup>ということをするならば、そのなかの

---

<sup>89</sup> 全称「ベトナムに平和を!市民連合」。

<sup>90</sup> 多くの谷川雁研究は、1965年をその転換点としているが、実際には1966年12月に、「吉本隆明『自立の思想的拠点』」という書評が『展望』に掲載された。

<sup>91</sup> 「[ベ平連討論集会記録] ベトナム戦争と反戦の原理——J.P.サルトルとともに」『世界』1966年12月号、p.99。

<sup>92</sup> 同上。

<sup>93</sup> engagement、サルトルの用語。「社会参加」「政治参加」「現実参加」などの意味で使われている。

全面性、それがどれだけ充実しているか」<sup>94</sup>、が問題だとする。一方、日高は当時の状況に基づき、サルトルの言うアンガージュマン概念に問い掛けた谷川の質問に対して、また以下のように応じた。

アンガージュの全面性ということについては、私は谷川さんに賛成なんですね。しかし同時に、アンガージュの全面性を言う以上は、いわば部分的アンガージュのもつ意味あるいは問題を考える必要がある。つまり部分的アンガージュは、自分自身の不完全性をたえず自分自身に問わざるを得ないわけです [...] トータルなアンガージュというのは、実は存在し得ないのであって、われわれはつねに部分的にしかアンガージュしてない。しかし、その欠如性をわれわれは自覚しているということにおいて、その全体性がわれわれの内部に意識される。またされなければならない<sup>95</sup>。

全面的アンガージュマンを唱える谷川に対し、日高の返答は「全面的動機、部分的行動」という参加の立場を表明しただけではなく、彼の選択の理由をも説明している。日高にとり、そのような「部分的参加」とは全体性に対する認識が欠けたものではなく、むしろ全体性を意識した上で「自分自身の不完全性」を認識し、その認識を元を選び出した現実的で実行可能な参加方式である。つまり、「欠如の必然性」は全面的アンガージュマンの存在を否定し、部分的アンガージュマンへ導くのである。このような日高の現実的戦略とは異なり、谷川の、アンガージュマンの全面性について絶えず突きつめている点からは、彼の理想主義の個性が現れている。

谷川の会議でのアンガージュマンの全面性についての「神経質な」問い詰めは、1966年当時彼が長年参加した闘争から東京へ敗走したこととともに考えなければならないだろう。1958年に上野英信、森崎和江などと『サークル村』を創刊することに始まり、1960年に大正行動隊成立、1962年に「大正鉱業退職者同盟」結成、そして1965年の上京、テックに「転職」するまで、谷川は北九州の炭坑夫たちと緊密な連帯を持つことによって、共に戦ってきた。その約7年の闘争を通じて、異なる主体間の連帯はどう可能にするかという問いだけでなく、主体自らの動機と性質についての反省や要求も問われてきた。この後者の問題——主体自身の動機と性質への問い——は、単に組織を形成するための実践面での問題として提起されたのではなく、主体がどう論理と行動を創造するかという、認識論における問題でもあったと言えよう。

集会に出席した久野収（1910-1999）は、谷川の全面的参加へのこだわりを「主体の充実と、自分はどうかということ、問題にしてそこから一切を見る」<sup>96</sup>かという、内面の原理へ向かう問題意識としてまとめている。久野は、谷川の内面的問題意識には欠如があることを指摘するため、会議の主催者であるベ平連の中心人物・小田実（1932-2007）の会議前半の発言につき、「有効性の原理

<sup>94</sup> 前掲「[ベ平連討論集会記録] ベトナム戦争と反戦の原理——J.P.サルトルとともに」『世界』、p.100。

<sup>95</sup> 同上。

<sup>96</sup> 同上、p.101。

が内面の原理とともに重要になっている」<sup>97</sup>とまとめながら、谷川の見方には「有効性の原理」が欠けている、と主張した。その「有効性の原理」とは、内面の原理と共に、「ファクトを客観的に認識」することによって診断し、アンガージュマンが「行動によってどういうふうに持続され、実現され」<sup>98</sup>るのかを問い、行動の継続を可能にする原理だという。

その「有効性の原理」と「内面の原理」の対立から、また谷川が「詩と政治の関係」で語った、政治は「一種の過渡性に賭けるリアリズムである」のに対して、詩は一種の「根源性」に賭けるリアリズムである、という政治と詩のリアリズムの対立構図が想起される。つまり、「有効性の原理」とは、変化のやまない現実状況や政治的目的に応じて、常に調整を加えながら対策を出すという、日和見的な現実重視の原理であるのに対し、「内面の原理」は常に流動的に変化し続けている現実の流れの中から、時空変化を貫く主体のあり方、行為の動機や認識論を探し出し、形而上での「あるべき」理想像を重視する原理である。前述した谷川雁思想における二層のリアリズムの構図で言えば、「有効性の原理」は表層を見極めるリアリズムであり、「内面の原理」とは、深部を掘るリアリズムである。闘争の戦略面において、前者のリアリズムは避けることができないものではあるが、集会での谷川の発言は後者のリアリズムであるからなされたのは紛れもないであろう。その発言に内在する視点について言えば、認識論と動機などの「内面の原理」を容赦無く問い続けることこそ、長い時間の尺度においても持続的に作用する、根本的な有効性を持つ「診断」だったと言えよう。この点につき、谷川雁研究会の松本輝夫は、「革命家谷川雁がめざした革命がいわゆる政治革命優先主義ではなく本質的な意味での文化革命、教育革命であ」って、「時代変革の根源的エネルギーの在り処を探し求め」る「永続革命運動」である<sup>99</sup>、とも述べている。

### 3.4.2 双面的なラディカリズム

しかしながら、谷川の「原理」を、よく見られる谷川雁論のように、単に内面や根源へ向かう意図からのみ理解するのは、恐らく誤りだと言わざるを得ない。谷川本人は「根源的な意図を強く持つ詩と「過渡的な任務に硬着」する政治とを区分けした点に止まるのではなく、両者を「互いに克服しあう」ことこそが「新しい詩の出発点」であると、以下のようにはっきり述べていた。

根源的な目的を忘れて過渡的な任務に硬着しやすい政治的側面と、根源的な意図を強く持ちながら目的性を忘れてしまいやすい詩の側面とを互いに克服しあうような関係を保つことこそ、その矛盾をにぎりしめることこそ新しい詩の出発点だと思うのだ。すわなち僕が反政治的な政治派と自称するゆえんである<sup>100</sup>。

---

<sup>97</sup> 同上。

<sup>98</sup> 同上。

<sup>99</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、pp.122-123。

<sup>100</sup> 前掲「詩と政治の関係」『原点が存在する』、p.147。

彼が提起したのは、政治の過渡的傾向を批判し根源に帰ろうとする詩人でありながらも、詩を政治から切り離して根源性に逃げ込む者——詩に遁走する者を「非政治派」<sup>101</sup>と非難しながら、「政治の要求の強さ」によって詩人が「政治と統一する契機をつか」むこと<sup>102</sup>、その要求の強さを、「敵をたおすために自分自身を根源的に否定し、その否定の強さで相手をたおそうとする態度から」<sup>103</sup> 生み出すという、「反政治的な政治派」の主張であったのである。

上記のことは、「新しい詩」の創出を目指す「反政治的な政治派」としての「詩人」、という風に谷川の双面否定をさらに複雑にしよう。この双面否定は彼の詩と散文についての考え方においても見てとることができるし、また「知識人—大衆」の論題においても見受けられる。政治の既存論理や方法に反対するために、政治的なものを詩に接近させて限界を破る。と同時に、詩の既存論理や方法に反対するためにも、再び詩的なものを政治に接近させて限界を破る。彼はこのような螺旋的な方向性を「双面的なラディカリズム」と自称してもいる。1961年に発表した「私の図式」という、精神的図式について哲学的な論述を展開させた短文において、彼は以下のように「双面的なラディカリズム」を解説している。

双面的なラディカリズム [...] は一元論であるか二元論であるか、記号論的傾斜であるか意味論的傾斜であるか、解釈を拒否するところにこの種の精神的領域の不断の未来性はある [...] 双面的なラディカリズムは、当然に表層的象徴への全傾向を否定し、深層的象徴をめざすのである [...] 私などもどちらといえば意味論的な傾斜をもつ双面ラディカリストであって、この革命主義の限界をいかに破るかについて、無益な失敗をくりかえしつづけている。革命主義的なものが革命的な——方向ともエネルギーともつかぬ未見の領域に突入するためには、表層的象徴はもとより深層的象徴すらものりこえねばならないのである。そこが言葉の正当な意味における前衛の次元である<sup>104</sup>。

「表層的象徴はもとより深層的象徴すらものりこえねばならない」。谷川の「内面の原理」はまさにここにあると思われる。「私の図式」の論述内容をまとめれば、第一に、その「内面」と言われたものの所在は精神の深層である。つまり、まず「無限に薄い膜」<sup>105</sup>によって区分された外在の物質世界と内在の精神がある。精神は外界から自立していると同時に外界にも支えられている。「外界と精神の接続関係は順接と逆接の同時成立」<sup>106</sup>であって、その接触面である「無限に薄い膜」は両者

---

<sup>101</sup> 同上、p.148。

<sup>102</sup> 同上、p.149。

<sup>103</sup> 同上、p.152。

<sup>104</sup> 谷川雁「私の図式」（初出：『外語文化』1961年11月号）前掲『影の越境をめぐる』、p.133。

<sup>105</sup> 同上、p.130。

<sup>106</sup> 同上。

間で物質的な直接交換もしないし、積極的にエネルギーを排出することもしないが、加圧と減圧の機能が持ち、エネルギーを受動的に交換することはする。谷川本人は述べていないが、ここでその膜を、耳の鼓膜と見做しても良いだろう。

そして、精神の中はさらに表層部分の意識と深層部分の下意識とに分けられ、そこに表層の象徴と深層の象徴が設定される。このように、「内面」と言われるものは、単に外界に対して内側の精神が存在するという二元一次方程式に理解されるものではなく、精神の中にはさらに表層と深層があるという二元二次方程式で解かなければならないものである、と思われる。

第二に、内部精神の立体性にに基づき、そこでのエネルギーの運動も二種類に分けられる。それは、「精神の記号論理化」と「精神の意味論理化」と谷川が呼ぶものである。その二つの運動の作用により産生される主体には、必ず「記号論的なオートマティズム（意味の解体）」と「意味論的なシンボリズム（記号の消滅）」との間の動揺が含まれる。その動揺を「自己超越的に克服しようとするか、自己抑制的に解決しようとするかによって精神の位相（思想）は大きく変化する」<sup>107</sup>。その「超越的に克服しようとする」方は、「ラディカリズム」と谷川に称される。そして、一方的なラディカリズムや双面性を自己抑制的に解決するより、谷川は「双面的なラディカリズム」という両面的「自己超越」の方式でその双面性に直面しようとする。

「双面的なラディカリズム」というのは、記号論の限界を超越しようとする企図であると同時に、意味論の限界をも超越しようとする両面作戦である。言わば、Y軸において上下を同時に指し示す二重矢印のような方向性であり、または前述したような、両端点の間における「過度」な往復運動による限界とダイナミックな関係線を作る「振子」でもある。こうして、この「双面的なラディカリズム」としての振子は、内面の深部へ突破しようとする際、また同じ強さの強弱記号を持つ反作用力で表層へとも突破しようとする。具体的に言えば、意味の限界を超える意味を探求しつつ、記号の限界を破る記号をも探し出そうとすることである。このような「認識の限界をうちやぶるような認識の場」<sup>108</sup>の元にこそ、彼の言う「前衛」の真意がある。

谷川がベ平連の集会において提出したのは、この「双面的なラディカリズム」の意味における「全面性」だと思われる。それは日高が指摘した「全面的動機」＋「全面的行動」という、二重の側面から打ち破る「全面性」であろう。「双面的なラディカリズム」が持つ「方向ともエネルギーともつかぬ未見の領域に突入する」という、未知への冒険とも言える行動的特徴があつてこそ、谷川は上述の集会の後半部で、さらに「ある種の架空幻想性を[...] プラスに使う努力をしてみる必要がある」<sup>109</sup>、という呼びかけをしたのである。集会の総括で、参加者の鶴見良行は谷川のこの呼びかけを「幻視の必要性」と称した。前章に既に論じたように、このような知覚しえぬ「幻視」への眼差

<sup>107</sup> 同上、p.132。

<sup>108</sup> 同上、p.133。

<sup>109</sup> 前掲「[ベ平連討論集会記録] ベトナム戦争と反戦の原理——J.P.サルトルとともに」『世界』、p.112。

しは、常に谷川雁思想の核心に据わっていたのである。それは「創造的オプティミズム」とも繋がっているのである。

こうして、谷川は「内面の原理」を重視しただけで、「有効性の原理」は欠けている、という久野のまとめ方は、単純すぎるようにしか見えない。言ってみれば、谷川の方法論に欠けているのは、現前の時空条件下に「実現可能なこと」に対して、如何に一定の時間内において一定の効果を得ることを確保するかという「有効性」である——それを現時空の枠内の有効性と呼ぼう。このような「双面的なラディカリズム」による「幻視」が引き受けるところの、現実に対する「有効性」の欠如についても、谷川自身がおそらく自覚していた。例えば、前段引用にある「革命主義の限界をいかに破るかについて、無益な失敗をくりかえしつづけている」という大正行動隊の闘争の真最中に書かれた自覚がそれである。また、それよりも前の1959年、「観測者と工作者」における「成功しないと覚悟することが私の散文的出発」<sup>110</sup>という宣言などから分かるのは、谷川は単に行動の中で遭遇した諸「失敗」を踏まえていただけではなく、最初からその失敗をも予想していたとさえ言える。だが、彼は、自ら「決して成功しない」と断言したにもかかわらず、命を懸けて出発するというモチーフを、ついに手放さなかった。

### 3.4.3 ベルグソンと谷川が共有するモチーフ

このような命懸けのモチーフに基づき出発しようとする行動とは、その認識論のレベルにおいて言えば、それは思想や文化から着手する「根本的有効性」だと思われる。物事についての認識、考え方、つまり知性の在り方からやり直せば、物事の流れを根本的に変革できるはず、というオプティミスティックな考え方による有効性とでも言えるであろう。そこに必ず成功するという前提はなく、常に根本的なレベルにおいてランプやヘッドライトがまだ照らしていない暗黒の「未見の領域に突入する」。そこに前衛たる言葉を創造し、それによって根本的有効性と変革を生じさせる。こういう方法は、実はベルグソンと関わる部分がある。

ベルグソンは『道徳と宗教の二源泉』において、「ものを書く方法」を以下の二種類に区分けした。一つ目は、概念と言葉の領域において、社会に提供された既存の諸観念を再編成することによって書かれ、一定の時間内に完成でき且つ一定の成果を得られるものである。二つ目は、何時達成できるか、または達成できるかどうか分からない「不確実な方法」である。それは、「創造の要求を生み出す魂の一点」に遡り、物事の根底から受ける「動揺」の情動に基づいて生まれたものとして、「実現不可能なこと」を実現しようとするために、「さまざまな言葉を作り出し、さまざまな観念を創造しなければならない」書き方と作品である。ベルグソンによれば、前者は既存の資源の操作に過ぎず、根本から社会の知性を増加することができない。根本から新しい価値を創造できるのは、後者である。ベルグソンはその「不確実な方法」につき、具体的にこう述べている。

---

<sup>110</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.27。

この方法は、知性的、社会的平面から出発して、創造的要求を生み出す魂の一点にまで遡ることにある。この要求を宿した精神がそれを十分に感じたのは、生涯のうちただの一度だけであったかも知れない。が、この要求は、独特な情動として、事物の根底そのものからうけとった動揺あるいは飛躍として、いつでもその精神のうちにある。こうした要求に全面的にしたがうためには、さまざまな言葉を作り出し、さまざまな観念を創造しなければならないだろう。が、これはもはや伝達することではなく、したがって書くことではなくなる。にもかかわらず、文筆家は実現不可能なことを実現しようところみらるだろう。かれは単純な情動を、つまり、自分の内容を創造しようとする形式を、捜しに行くだろう。そして、その情動をともなって、既成の概念や既存の言葉を、要するに、実在の、社会的に切りとられた部分を出迎えにいくだろう。そこへ行く間中、かれは、その情動が、それから生じた記号のうちに、つまり、それ自身の有形化の断片のうちに、顕在化されるのを感じるだろう。[...] かれは、もはやただちに使い果たされるような金額によってではなく、限りなく利子を生み出す資本によって、各世代ごとに新しい姿をとりうる思想によって、人類を豊かにしたであろう<sup>111</sup>。

既存の領域内で一定の成果を確保できる行動をとるか、或いは既存の領域を突破し、「事物の根底そのものからうけとった動揺」に「全面的にしたが」って、言葉や観念を創出し、実現不可能なことを実現しようとするか、この二つの選択は、まさに客観診断の「有効性の原理」と内面から「根本的有効性」を創造する谷川の方法との対比に対応していると言える。ベルグソンが真の創造と見做し、根底からうけとった情動を顕在化して行く「不確実な方法」とは、後に、谷川が大衆の深部に埋蔵される原点における「原詩」から出発し、「顕在しないものを存在として認める」<sup>112</sup>ことによって「新しい言葉」を創造し、「決して成功しない」ことを決行しようとする行動と重なってくる。

「顕在しないもの」への「幻視」から「革命」を実現しようとする谷川の戦略は、彼自らが言うように、観念と物質の疎隔を取り除こうとするものであり、「イメージ」から現実上の変革を促そうとするものだと言える。

観念論を拒否する者のみが観念の力を物質的に知ることができる。[...] 世界の映像を裏返さないかぎり、永久に現実を裏返すことはできない。イメージからさきに変われ！これが原点の力学である。よし凡百の唯物論に対立するものであろうとも、民衆にとって変革の正当な順路というものは物質的条件が変るまで待つことでは断じてない<sup>113</sup>。

---

<sup>111</sup> ベルグソン著、中村雄二郎訳『道徳と宗教の二源泉』白水社、1978年、pp.306-307。

<sup>112</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.32。

<sup>113</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、p.37。

ベルグソンは『物質と記憶』（1896年）において「イマージュ」（image）という概念を使い、物質と精神の二元対立を、より根源的次元にて統合し、ある動的世界像を作り上げようとする。ここでの「イマージュ」と谷川の語る「イメージ」につき、どこまで対比可能なのかについては、より精緻に哲学上の究明がなされなければならないが、同じく動的思想のコアを持つ基礎のもと、精神の次元と物質の次元の連関に力点を置いていることは、さらに追究されるべき問いであると思われる。

この可能な接点から敢えて考えれば、認識論における「内面の原理」は、現実面における運動の「有効性の原理」とは必ずしも対立的ではない、ということが言えるのであろう。「イメージからさきに変われ！」という谷川雁のスローガンは、表象面における変革より、むしろ表象と物質をとともに意味する「イマージュ」の流れに介入することによって、変革を成り立たせる呼びかけとして解読できるであろう。こうして、まずは「内面の原理」から考えよう、という谷川の主張に対して、単に現実における「有効性の原理」が欠けているという久野のような批判は、恐らく当たらないと言わざるをえない。

政治革命より先行すべきなのは思想革命、知性革命であり、そこからしか統一戦線ができない。それが無い限り、戦闘的組織なし行動はない、という谷川の立場がよく見える一例として、1959年4月8日の『東大新聞』に掲載された「明日へ生きのびること」にある以下の段落を引用する。

日本人は存在する。その原点は存在する。民衆の思想的エネルギーは存在する。ただ、そこに接続した思想運動がないのだ。したがって、問題は政治革命に先行する文化革命という課題に発展する。それなくして統一戦線はおろか、組織論の根が定まらないことになる。いってみれば組織論の前提となる組織論がいま必要であり、それはすべての大衆運動をつらぬく基礎であると同時に、文化統一戦線の方法論でもあるのだ。歴史的類推は危険であろうが五四運動を経過しなかった中国革命が考えられないように私たちもまた革命前の革命に迫られていることを知らねばならぬ<sup>114</sup>。

「組織論の前提となる組織論」、「革命前の革命」などの字句から見えるように、谷川の「原」(ur-)に向かう執拗さは大衆の深部の大衆への方向性だけで表されるのではない。詩に「原詩」があるように、「組織論の前提となる組織論」としての原組織論、「革命前の革命」としての原革命、そして原政治、原思想、原知識、原行動……などの言い方も相次いで口から出てくるであろう。しかし、「原」への執拗ばかりになるとすれば、現前する諸問題を見逃してしまい、解決は言うまでもなく、反省することすらもできなくなり、視野に原理しか存在しない、実践や行動は皆無の現実逃避的な

---

<sup>114</sup> 谷川雁「明日へ生きのびること」（初出：『東大新聞』1959年4月8日）前掲『工作者宣言』、pp.87-88

書齋派になる。こう言う恐れは、恐らく久野が提出した批判の真髓であるのではないか、と思われる。

しかし、谷川は「原理から先に変われ！」とは言っていない。逆にそういう「観測者」的なアカデミズム知識人に対し、彼は徹頭徹尾反対する。「全面的アンガージュマン」、そして「双面的なラディカリズム」を唱える谷川の原理は、ここまでに論じたように、恐らく「内面の原理」とのまとめ方よりも、むしろ「内面から出発する全面アンガージュマンの原理」とした方が適当であろう。その「内面から出発する全面アンガージュマンの原理」とは、政治革命を必然的彼岸に想定し、「明日のために死ぬ言葉」のような「接続詞」としての思想行動である。それは、形而上学的な原理や歴史の究明を行動の完結と見做し、結局のところ書齋に遁走してしまう観念論的な書齋派らの思想（不）運動とは、恐らく根本的な相違があり、両者は激しく対立していると言っても誇張ではないであろう。谷川が要求したのは、内面「へ」引き籠もることではなく、内面「から」出発する全面的アンガージュマンである、と総括できるのではないか。

ベ平連の集会における谷川の全面的アンガージュマンの「神経質でありすぎる」要求は、彼の主体、批判性、革命や前衛などに対する思考と繋がっている。それらの思想はさらに知識人と知性に対する批判的立場と緊密に関連する。日高はアンガージュマンの全面性について、「われわれはつねに部分的にしかアンガージュしてない」という比較的悲観的な考えを持つ故に、谷川と異なる行動の様式を選択し、比較的狭いダイナミックレンジになったが、二人の異なる戦闘路線の中身において、「知性」に対する批判的立場はまだ互いを連結できるものとして残っていると思われる。

これまで、日高がベルグソンから引き継いだ思想内容によって、谷川へ影響を与えたこと、そして日高のアカデミズム知識人との間の相違を見てきたと思う。次の節において、日高のもう一篇の早期の文章を取り上げることによって、日高の知識人批判の原型を覗いていきたい。その分析を本稿における日高の早期思想へと谷川雁思想の源を遡る作業の最後のパートとする。

### 3.5 工作者を生み出すざわめき：日高六郎における知識人批判

本節の主な軸としたのは、日高が『近代文学』の1947年2、3月合併号に発表した「知識人の位置について」（原題「大知識人論」）という一文である。この文章が発表された当時の時代背景は、元々1947年2月1日に実行する予定であったが、GHQ政府の命令により、1月31日夜に中止を発表せざるを得なかった二・一ゼネストに象徴される。1945年8月15日を切断点にして、その後の時代に新しい元号をつけるならば、当時は新元号の「〇〇」三年であった（例えば、戦後三年や玉音三年とか、GHQ三年という言い方もあり得る）。二・一ゼネストが象徴する時代のエネルギーの沸騰状態の中で、当時はソーシャリスト、コンミュニストなどをも含む諸モダニストが、思想面でも行動面でもその新時代の名とする「〇〇」の言い方と定義の解説権を争っていた時代であった。

戦後の混沌たる「荒地」において、多くの旗が GHQ の統治下で合戦していて、これから新しい何かにならざるを得ないであろう、という未来への眺望が強まっていた時代であった。

あちこちから未来社会の設計図や発展の予測表を持ち込む多くのモダニストに直面して、日高は知識人と思想を再定義することによって、その時代の潮流に応じた。この文の冒頭において、彼はまずインテリゲンチヤを「考える人間」と定義することから論を始めた。日高は「インテリゲンチヤとは考える人間である。考えることを放棄して真実のインテリゲンチヤは存在しない」<sup>115</sup>、という。

「考える」ということは、一般的に認識されているように、日の丸帝国の縛りの下では「自由」に展開することができなかつた。「日本精神」からようやく解放されて未だ二年経たない当時において、多くの思想が合戦する光景は、まさに思考の解放とも言えるように見える。が、日高はそう思わなかつた。当時のインテリゲンチヤの騒ぎは、厳しい冬が去って生気の満ちる早春より、むしろ荒地における根無し草の混乱として日高には見える。

かつて自由こそが考えるための空気であるとひとは信じていた。しかし八月十五日は我々にその空気をあたえてくれた筈であるのに、ひとは考えることを始めようとはしなかつた。彼は自由な人間として発言することの困難に初めて直面したのである。いかなる場合にも責任を引きうけるということはずいぶん仕事なのである。それ故考え得ない理由を、もはや空気のせいにすることは出来ないということも亦同断である。恐らくひとは空気と共に、考えるためのもう一つの条件が——そして実はそれこそが考えるための最大の、もし誤解を招くことをあえて避けないとすれば、唯一のと言いたいのであるが——必要であるということとを全く忘れていたかの如くであった。

「芸術が自由であればそれだけ高く上昇すると信ずることは、風のあがるのを阻むものは其の糸だと信ずることだ」（ジイド）。そして考えることも亦同様である。考えるとは概念に正確な外延と内包——遠心力と求心力とを与えることに他ならない。[...] 真実に考える時代には、風の糸は常に太かつた<sup>116</sup>。

谷川に「根無し草のコスモポリタン」と言われた日高は、当時の「自由」な空気におけるインテリゲンチヤの「自由」な騒ぎに対して、考える「根」の重要性を唱える。彼は風と糸の関係を比喻に、思考の風のような自由な上昇は、過去、または過去から発展してきた現在によって形成された地盤と連結する、無限な上昇の牽制としての「風の糸」を伴わないと成立しない、という、考える

---

<sup>115</sup> 日高六郎「知識人の位置について」（初出：『近代文学』1947年2、3月合併号）前掲『現代イデオロギー』、p.435。

<sup>116</sup> 同上、pp.436-437。

ことと地盤の分断できない関係性、そして糸の重要性を語っていた。「自由」な空気より、むしろ思考とそれを支える地盤との連結の方が考えることの必要な条件であると。そして、連結する糸には、作用力と反作用力を同時に持つという二重性の特質がある。その「糸」の重要性は、地盤におけるエネルギーや可能性に対する見方によるものである。日高の言う、二重性を持つ糸によって凧と地盤が連結されている風景は、谷川においては「前衛」と「後衛」という関係に形を変え、谷川はさらに地盤の主導性に重きを置く。

〔革命の陰極という原点〕は決して後衛でもなく反動でもなく、符号を異にする前衛と見るべきである。前衛とは後衛を牽引するそれ自身に内在するエネルギーの動力機関ではなく、後衛から打撃されることによってエネルギーを獲得する方向指示の機能しかないという思想は、果して今日の歴史の実態に背いているであろうか。したがって前衛が進行するためには、後衛を打撃することによって後衛からの打撃を得なければならぬ。前衛の責任は最初の点火の責任にほかならぬ。一瞬の点火のエネルギーが内在するかどうか。それが前衛に向って問いつづけられる不断の告発である<sup>117</sup>。

谷川の言い方によれば、凧が地盤から上昇して地盤を牽引するのではなく、むしろ地盤が凧を引っ張ることによって凧がはじめて動力を得られるのである。谷川は社会の進行における前衛の主導性を否定するために、こういう後衛から駆動するメカニズムを唱えたといってもよい。しかし、このような言い方によって後衛の始動性を重視しながらも、それはスタティックな後衛信仰（例えば大衆崇拜主義など）というより、むしろ社会進行における前衛と後衛のダイナミックなメカニズムを説いているのである。前衛は進行するための点火を行い、後衛を打撃する。後衛はそういう前衛からの牽引力の反作用力として前衛を打撃する。前衛はまたその打撃を受けて方向指示の行動に動き出し、その行動は次の循環への点火となる。こうして、前衛と後衛が互いに打撃するエネルギーを持つ限り、そしてエネルギーの有効伝達率が喪失率より高いものである限り、社会の進行は自動機械のように動き続けて行く。

凧と地盤の比喻に戻れば、谷川が描写したのは、ただ凧が地盤から飛んでいて、両者の間に糸があるというスタティックな光景ではなく、凧と地盤は糸によって繋がれ、互いを綱引きのように引っ張っている、というようなダイナミックな力関係である。連結の存在というより、連結する糸に内在され、常に張力を持つ不可視的な力場が、谷川の眼差しに映っているものである。思想という凧の機能はひたすらに上昇するのではなく、地盤から離陸すること（谷川の言う点火）によって糸に張力を与え、地盤を牽引すると同時に地盤に引っ張られるという動力機関を作ることである、と理解できる。谷川の言う「高くて軽い意識と低くて重い意識を衝突させつつ同一の次元に整合する

---

<sup>117</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、p.36。

という任務」<sup>118</sup>としての「工作」は、まさに凧と地盤を繋ぐ「糸」の張力を強めることを意味すると思われる。

日高のテキストに戻る。日高は凧と糸の比喻から続いて次のように主張した。「思想の世界では、正しいものが常に偉大であるとは限らず、偉大なるものが常に正しくないのである」<sup>119</sup>。学説や解釈は、如何に正しいとしても、その所在する時代の喧騒の中から思索の源泉を探し出した上で思想を結晶させるという過程がない限り、それは創造とも言わなければ、偉大でもないという。日高はディーツゲンとヘーゲルの比較を例にして、時代との連結から創造される思想を評価する。ディーツゲンは正しいが、ヘーゲルは時代における「形なきもの」に形を与えたことで偉大な思想家である、という。

〔ヘーゲルは〕の全思索のエネルギーの源泉を、彼の時代そのものの上げ潮から汲み上げたものである。そうして彼はこの力強い上げ潮のエネルギーを、独自の集中的精神によって媒介して、独自の純粋な結晶体にまで晶化させたのである。この結晶体は彼の時代にとって恐らく最初のものであった。新しい一つの創造であった。それは無からの創造ではなかった。しかしそれは形なきものから一つの形づくられたるものへの創造であった。このように偉大なるものは、結局は形なきものの偉大と形を与えるものの偉大との結合からのみ誕生するのである。そしてこの偉大がディーツゲンに——そして我がインテリゲンチヤたちに欠けているのである<sup>120</sup>。

日高が見たヘーゲルの「偉大さ」は、地盤（形なきもの）と思想（形を与えるもの）を繋ぐ糸を造ることによるものである。繰り返しになるが、地盤におけるエネルギーや可能性の発見を抜きにすれば糸の重要性は見えなくなり、糸造りの「工作」についても怠慢になる。日高の糸を重視する思考法においては、やはり前述したような根源的に「人間の可能性」を信じるオプティミズム、という思想の傾向が含まれる。その実現していない可能性を如何に探し出すのか、という問いは日高を戦争の悲惨な経験によって、戦後の荒地をそのまま耕作不能な土地と見做して廃棄する、という考え方に対して、その荒地を鋤き返すことによって、考える地盤を再発見しなければならない、という主張に導く。

われわれは未曾有の騒音のなかに立たされているのである。この混乱と無統一とをもう一度ふり出しから考え直してみることに、すなわち今我が国のインテリゲンチヤが立たされている位置

---

<sup>118</sup> 前掲「さらに深く集団の意味を」『原点が存在する』、p.74。

<sup>119</sup> 前掲日高「知識人の位置について」『現代イデオロギー』、p.438。

<sup>120</sup> 同上。

が、一体どのようなものであるかをもう一度確かめてみることに、それは我々にとって一つの課題である<sup>121</sup>。

デッド・サイレンスから新しい音響を発するより、むしろ騒音に満ちる荒地より時代の音響を聴き取り、それに形を与える、というのは日高が評価する偉大な思想の糸造り方である。当時のインテリゲンチヤはあちこちから斬新な社会改造図を持ち込んで合戦するが、日高によれば、それは「明日を荷う人民たちの意識と意識とを貫く赤い糸」を見失ったことであり、当時のインテリゲンチヤの混乱もその「見失ったことの反映に過ぎない」<sup>122</sup>のである。そういう思想と地盤の断裂は、それらの「進歩的」インテリゲンチヤと「考える」ことの断裂によるものとも言える。「彼等の頭のなかにあるのは思想ではなく、その解説であり、考えるということではなく教えるということである」<sup>123</sup>。諸理論や解釈を持ち込む「進歩的」インテリゲンチヤはひたすらに思想を解説し、その他所で結晶された学説を根拠として所在の地盤における人々を指導するだけで、地盤に基づいて思想を創造すること、そしてそういう人々と一緒に同じ地盤に立って明日を作ろうという責任を回避してしまった、と日高は考えた。

われわれは遅れているし、またそのことを確実に知っている。われわれは追いつかなくてはならない。そしてそれもいつかは可能なのである。そのことは我が国の進歩的インテリゲンチヤも教えてくれる。処方箋は作られている。恐らく薬のみ方や順序までも。一段革命、二段革命とひとはそこまで考える。そしてこれは誤っているであろうか。否誤っているどころではない。確実に正しいことなのである（恐らくは！）。しかし——しかしそれは思想ではない。考えるということではない。それはわれわれの現実生活と同じく一つの手持品主義である。すり切れてしまおうとしているわれわれの手持品<sup>124</sup>。

日高によれば、「思想」や「考える」ことになるかどうかについての判断基準は、それが正しいかどうかなのではなく、その所在する地盤と繋ぐ風の糸、そして人民たちの意識と繋ぐ赤い糸があるかどうか、というところである。日高が戦後三年の時代において考えたのは、如何に所在の地盤に根拠をもって思想を創造するかであった。この問いから出発する彼の思索は、以下のようにまとめられる。

時代の喧騒から思想を創造するヘーゲルのような「偉大な思想家」とは異なって、下部構造のエネルギーと断裂する当時のインテリゲンチヤは持ち込まれた「正しい」理論を根拠として、常にあ

---

<sup>121</sup> 同上、p.437。

<sup>122</sup> 同上。

<sup>123</sup> 同上。

<sup>124</sup> 同上、pp.438-439。

る種の予言者の位置に立つことになった。彼らの予言は持ち込まれた理論に基づいて、ある意味での正確性がある一方で、所在する地盤の未来と可能性の滅びを宣言したことに等しいのである。「彼等は、現実にはこれから始まろうとしているある一つの段階の限界を、すでにもう今から予言できるのである。ここでは未来はすでに完了してしまっている」<sup>125</sup>。

不断進行形としての現実インテリゲンチヤ予言者によって未来完了形になってしまう。現実の地盤におけるあるかもしれない可能性——少しでも歴史の模型とズレるという可能性——と未来の未来へ向かう行動のモチーフは、このような未来完了形において取り消されてしまう。元々ある「考える」知識人の能動性は、こうして自分自身が絶対正しい、という行動不能性になる。日高はその点について、「この正しさこそは、日本のインテリゲンチヤの賢明であると同時に、その矮小である」<sup>126</sup>、というように批判した。独善に陥ったインテリゲンチヤの目において、戦後の荒地は可能性とエネルギーに満ちる喧騒の混沌より、むしろただ既に解説済みの現象に過ぎない。「彼等の眼には現在のこの混沌は、未来完了形として与えられている。それ故その混沌は、創造的ではなくて既定的なのである」<sup>127</sup>と。時代に残された、または現在進行形の諸問題について、彼らは最後まで——「絶望の壁に突きあたるまで」<sup>128</sup>——考えることをしなかった。何故ならば、そのまだ未完成の諸解答は、「彼等にとってはすでに条件付で完了している」<sup>129</sup>という。「しかしもし最後まで考えるならば!」、と日高はそういうインテリゲンチヤの彼等に対して叫んでいた<sup>130</sup>。

「最後まで考えるならば」、日高は予言者型インテリゲンチヤを厳しく批判したが、知識と啓蒙を全面的に否定する立場または実感主義に向かって進んでいたことを意味するのではない。また次節において展開するが、理論と実感の論題について日高が知識人として望むことは、「体験に根をおろす価値と、原理から出発する価値との結婚」<sup>131</sup>、という「媒介」の役割である。予言者型インテリゲンチヤに対する批判に基づいて、彼が提出した行動は、「進歩」と啓蒙の価値を予言の中から救い出す救援行動とも言えるような、常に未知に満ちる領域へ入り込むという「考えることの冒険」<sup>132</sup>である。日高はこのような徹底的に考える冒険者を「大知識人」と呼ぶ。この大知識人について、日高の描写は相当に音響的である。

かかる思想の典型——それをひとは名付けて大知識人という——を産み出す母胎は、すなわち無限に新しい問題をはらんでいる一つの世界でなくてはならない。それは形を知らない。たとえばそれはアフロディテを生み出そうとするあの海のざわめきである。ああ、この潮騒のうち

---

<sup>125</sup> 同上、p.439。

<sup>126</sup> 同上。

<sup>127</sup> 同上、p.441。

<sup>128</sup> 同上。

<sup>129</sup> 同上。

<sup>130</sup> 同上。

<sup>131</sup> 日高六郎「歴史の教訓と理性の立場」(初出：『展望』1964年11月号)『戦後思想と歴史の体験』勁草書房、1974年、p.90。

<sup>132</sup> 前掲日高「知識人の位置について」『現代イデオロギー』、p.440。

に、どんな切実な誕生への祈願がこめられたことであろうか。あるいはまたそれは前進を夢みる一つの予感的な和音である。一つの和音は一つの旋律を決定し、一つの旋律は一切を決定する。すなわちその和音は無限と完結との切点にもなるのである——このいまだ完全に誕生していないもの、形なきものの莫大なエネルギーを想像するがよい。それは考える人間の内側にあるとも、外側にあるとも言い切ることが出来ない。何故なら人間の内部に流れるものは、また彼の外をも音たてて流れているものであるから<sup>133</sup>。

騒音遍在の現実の海におけるざわめきが、「前進を夢みる一つの予感的な和音」という導音として、絶望の壁に突きあたるまで波立って行き、そして反射されることによって新しい音波の震源となる、という絶えることのない思想の母胎の姿が浮かんでくる。母なる海、それは後に谷川の言う「万有の母」、「存在の原点」の原型であるのではないか。そこに、これから誕生すべき「形なきものの莫大なエネルギー」が存在し、それは内部か外部かという区分的原理によって定位できるスタティックな「粒子」的存在ではなく、内外ともに流れている「波動」的存在である。そういうダイナミックな「初発のエネルギー」へ接近するために、谷川の言う「工作」が「考えることの冒険」として始動する。日高における海のざわめきから誕生する思想典型の延長（テヌート、*tenuto*）もしくは変奏（バリエーション、*variation*）として、谷川の「工作者」が産み出される。

鶴見俊輔は、教師の日高は「学生の谷川雁に影響を受けて〔いる〕んだ」と言ったが、日高の「大知識人論」（「知識人の位置について」）についてこれまで取り扱ってきた論点から見れば、日高は確かに年代的には、谷川より先に以上のようなダイナミックな思想の母胎像とそこから産み出される冒険者像を形成した。この点において、日高の「大知識人論」は谷川の言う「工作者」を生み出す海のざわめきと言える。

もちろん、二人の付き合いは「大知識人論」（「知識人の位置について」）が発表された1947年以前の1943年から始まったのであり、歴史の現場に戻らない限り、1943年から1947年までの間に、日高が谷川から当時まだ文章の形にしていなかった「工作者」の発想を受け取った可能性がないとは言えないけれども。しかしそれにしても、谷川より先にその概念を文章化した点において、少なくとも日高は単に一方的に谷川に影響されたのではなく、彼の思考の中にはそもそも谷川の考えに共鳴できる弦があったと言わざるを得ない。何故ならば、日高の「大知識人論」（「知識人の位置について」）と戦前から始まった彼のベルグソン研究には、ある種のダイナミズムが鳴り続けているように聴こえるのであるから。

### 3.6 「媒介者」と「工作者」

---

<sup>133</sup> 同上、pp.440-441。

### 3.6.1 ラディカルな媒介者

日高と谷川、この二人が持つ教師と生徒の関係においては、同じ思想の水脈が共有されている。本稿がこれまで取り上げたテキストから言えば、それは、批判的知性としての「精神」を重視すること、日常生活の底から普遍的原理を探すという思想傾向、既存の定型と批判的創造の間におけるダイナミズム、歴史を多面体の性質を持つ立体物と見做す視角、そして「正しい」学説を根拠とする予言による指導的姿勢ではなく、「形なきものの莫大なエネルギー」を未来を創造する原点と見做す音響的な認識論によって、「考えることの冒険」を敢行することである。これらに共通する部分は、谷川雁思想の核心に据わるものの一部分とも思われる。

しかし、日高が選んだ戦闘路線と位置は谷川とは異なるのである。動機と行動における全面的参加を要求し、アカデミーの外において全面作戦を行う谷川に対し、日高は1969年に安田講堂事件への東大側の対応に対する不満を抱いて教授を辞めるまで、教員としてアカデミーの内部で反アカデミズムの知性的作戦を続けていた。その矛盾を抱える戦闘位置の選択とは、彼が「全面的動機＋部分的行動」という方法論をもって表したところの、二重性のある行動方式でもあったと言えるだろう。

作田啓一が指摘した日高思想の第二の特徴は「ダイナミックな媒介の論理」<sup>134</sup>である。作田によれば、日高は「みずからを媒介者として意識的に規定した」<sup>135</sup>という。これまで既に幾つかの所において、日高の「媒介者」としての姿、またはそういう思想的特徴を述べた。例えば、ベルグソン研究における「開く魂」としての知性が持つ「媒介者」の役割に対する重視、ベ平連の集会における谷川との対話により現出した日高の「媒介者」の姿、またはヘーゲルのような思想と地盤の間における媒介者としての知識人に対する肯定など。本節においては、日高が持つそのような「媒介者」の思想を検討することによって、それと「工作者」の脈絡を究明していきたいと思う。

「媒介」というキーワードにつき、1959年出版の思想の科学研究会が編集初版『哲学・論理用語辞典』（初版）では、「媒介」（mediation）を以下のように解釈している。

昔風の見合結婚では、本人同士がまったく顔もしらぬ二人、前に出あったことのないAさんとB夫さんとをひきあわせて、ナカウドが二人の男女のあいだをとりもつ、つまりバイカイする。人間の思想の中でも、このような役割が、しばしば果されるが、それを、弁証法では、《媒介》とよぶ、つまり、〈AからBへモノゴトがうつるとき、AとBの中間にあって、それをつなぐモノ〉。

<sup>134</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.241。

<sup>135</sup> 同上。

媒介とは、直接に対する語。認識には直接に相手を見知る、つまり体験による認識がある。（これは恋愛結婚にたとえられよう）だが世界についてのわれわれの認識の大部分は、直接の認識ではなく、何ものかによってとりもたれた、つまり媒介された認識である。つまり、直接に目でみたわけではないが、考えて推定された法則によって媒介された認識を、世界にたいして、われわれはもつ。世界の現象的な面（目や耳に明らかな面）は直接にわかるが、その本質的な面（世界の各部分の相互のつながりなど）は、媒介された認識によってでないに到達し得ない<sup>136</sup>。

見合結婚における媒酌人の役割を例にした「媒介」のイメージは、「体験に根をおろす価値と、原理から出発する価値との結婚」を目指す日高と、まさに呼応するかのように見える。『哲学・論理用語辞典』におけるこの項目の説明において、「媒介」とは、AとBの間における「つなぐモノ」である、という意味以外に、「世界の各部分の相互のつながりなど」の世界の本質的な面を認識するための不可欠な行動だという、認識論の側面の役割も説かれている。

日高の思想を「媒介」というキーワードで取り扱ってきた作田は、その思想特徴を以下のようにまとめた。

日高氏のユニークな点は、対立者のそれぞれのもつ固有の意味を探ることによって、両者が結びつく契機をみいだそうとするところにある。[...] 日高氏の社会学は、分離された二つ以上の変項の相互浸透の過程、体制とその変革の関連のもとで、それぞれの変項が相互に影響し合いながら、順機能が逆機能に、逆機能が順機能に転化する過程を研究目標としているという意味で、きわめてダイナミックである。スタティックな分類学ほど彼に無縁のものはない<sup>137</sup>。

前掲の引用においても述べたように、作田の日高論は日高のダイナミズムに重きを置く論である。そのダイナミズムは「順」と「逆」という二つの対立変項の相互浸透、反転や再接続する思想行為として表される。作田によれば、「二つの変項のあいだの浸透の可能性を追及する」<sup>138</sup>「媒介」の論理を持つ日高は、1956年以降さらに「媒介」の論理を「媒介者」の論理に深めていく。

マルクス主義と社会学、教条主義と経験主義、階級論と世代論、理論信仰と実感信仰、イデオロギーと社会心理、階級と民族、インテリゲンチヤと民衆、ヨーロッパと日本などの区分された両項が、生きた運動という観点からとらえ直される時、負が正に、敵が味方に転ずる可能性（あるいはその逆の可能性）をもつことが、そしてそれがどんな条件のもとで可能であるかが、媒介の論理学の操作によってではなく、運動の中に生きる媒介者の理論によって追及されてい

<sup>136</sup> 大淵和夫編『哲学・論理用語辞典』三一書房、1959年、p.211。

<sup>137</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、pp.241-242。

<sup>138</sup> 同上、p.241。

る。だが四十年代の彼はまだ、与えられた二つの変項のあいだの浸透の可能性を追及するにどまっていた。[...] これらの対立は五十年代の後半において、もっと具体的なレベルに還元され、そこでは、相互浸透の可能性を現実化する条件が、可能性への強化された信念とともに追及されるようになった<sup>139</sup>。

作田が打つ傍点に従えば、日高の思索の重点は媒介の論理「学」から媒介「者」の理論へと深化した。その変化を成立させる歴史的背景——観念の対立を「具体的なレベルに還元」させる現実上の諸変化——は、谷川の「工作者」の誕生をも促したと思われるが、本稿においては、思想の脈絡から「工作者」を産み出したのはこの「媒介者」である、ということに重点を置きたい。「媒介者にまず要求されるものは、共感ないし同一化の能力である」<sup>140</sup>。日高はこのような「媒介」の能力を持つ者であるからこそ、谷川に「整理王」<sup>141</sup>と呼ばれたのであろう。

ただし、「工作」と比べて比較的に優しいイメージを帯びた「媒介」という語が使われていたとしても、日高その人本人は、如何なる主体も平和共存する、調和的な音楽を求める媒介（者）であるよりは、むしろ「現実を構成するあらゆる主体に対し具体的批判を投げかけ知的認識を触発する。ラディカルな媒介である」<sup>142</sup>。作田によれば、「日高氏においては、断層や分裂として現れる矛盾そのものが進歩の原動力と考えられている」<sup>143</sup>。

1956年に発表された「異なった学問的立場の協力——社会学の場合——」では、その「非平和的共存」を求める積極的媒介性を見て取ることができる。

思想的学問の協力とは、ことなつた二つの体系的思想あるいは学問が、それぞれ相手の体系からその方法あるいは理論を、自己の体系に創造的な意味で導入することである。[...] ことなつた二つの体系のあいだの「平和的共存」は、本質的にこのような積極的協力ではない。[...] 「思想の平和的共存」の名分で、ことなつた思想体系のあいだの相互の自由な批判を禁止したり、あるいは抑制したりするようなこと、すなわち思想間の「一時的休戦」が要求されるようなことがあれば、それは思想それ自体の自殺行為であろう<sup>144</sup>。

互いに根本から厳しく批判し、相手の方法や理論を自分自身の中に取り込むことによって、「二」が新しい「二」になるという創造、それは真の共存、真の「結婚」である。日高の主張はそう言い

---

<sup>139</sup> 同上、pp.241-242。

<sup>140</sup> 同上、p.242。

<sup>141</sup> 谷川雁「分からないという非難の渦に」（初出：『図書新聞』1959年7月27日）前掲『工作者宣言』、p.161。

<sup>142</sup> 宮下祥子「日高六郎研究序説——『社会心理学』に根ざす戦後啓蒙の思想——」『社会科学』第48巻第4号（2019年2月）、p.128。

<sup>143</sup> 前掲作田「日高六郎論」『恥の文化再考』、p.242。

<sup>144</sup> 日高六郎「異なった学問的立場の協力——社会学の場合——」（初出：『思想』1956年2月号）前掲『現代イデオロギー』、pp.172-173。

換え可能であろう。このような共存（結婚）は、谷川の言葉遣いにおいてさらに激（情）化され、「私は性愛と革命の共存または相互作用ではなく、両者が同義詞の反覆となることを目標にしている」<sup>145</sup>、というエロスになる。そこで、「二」はさらに熱い情動を持ち、交わりながら「一」となっていく。このような積極的接合は、例えば知識人と大衆との間、組織語と生活語との間、または散文と詩との間に見られるように、谷川雁思想に遍在する。それは、「詩から出発して散文を否定し、否定するために散文の方へみずから近づけ、接近することによって詩を否定し、詩を否定することでその否定の限界を知り尽くす」<sup>146</sup>、という両端点の間を往復する振子のような双面的なラディカリズムによって表現される積極的接合である。「ラディカルな媒介」である日高と「双面的なラディカリズム」である谷川との繋がりは、ここに見いだされるのである。

### 3.6.2 異質、混血性、衝突からの思想

戦前の日高は既にマルクス主義の枠をはみだし、「精神」をキーワードとして「マルクス主義者からいえば反動的というほかない」<sup>147</sup>ベルグソンを含む多様な学問へ向かって考えはじめていた。戦後、そのような「精神」を追究したアプローチは、「社会学と心理学との連携」という「社会心理学」の提唱へと発展し、日高の学術的作業の傾向を形作った。このような混血的学問、または違った立場の思想や学問の「積極的協力」を求める日高の「ゆれ」<sup>148</sup>とは、おそらく戦前彼が注目したソ連の「異色な」理論家・ブハーリンが、ソヴィエトにて処刑されたことによるソヴィエト政治体制に対する不信<sup>149</sup>と、日本軍国主義に対する批判が最初のきっかけであり、教条主義の硬直性に反対することから生じたものと考えられる。このようなモチーフを通して、日高は『現代イデオロギー』（1960年10月）の「あとがき」にて、思想とは、「混血性」と「異質のものとの衝突」によってしか発展し得ない、ということを唱える。

私はむしろマルクス主義者がどんらんにかうした思想〔フロイト風の発想、「社会心理学」的方法、実存主義的な問題意識など〕を、自分自身の体系のなかにとかしこむことを期待してやまない。それこそが二〇世紀後半にふさわしい創造的なマルクス主義を生み出すだろう。思想の純潔性ではなく、混血性が——かつてマルクスが、ドイツ観念論とイギリスの経済学とフランスの社会主義思想を混血することで、もっともユニークな思想体系をつくりだしたように——思想をきたえ、ゆたかにする。異質のものとの衝突なしに、思想は発展しない。ところが、こうした混血以前に、衝突以前に、ある思想の「純潔性」だけがその思想の価値として評価され

---

<sup>145</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、p.14。

<sup>146</sup> 同上、p.28。

<sup>147</sup> 前掲日高「あとがき」『現代イデオロギー』、p.583。

<sup>148</sup> 同上。

<sup>149</sup> 前掲日高『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』、pp.218-219。

るような空気があったので、私はそれに抗議せざるをえなかった。学問や思想の多様性の問題をとりあげたのはそのためだった<sup>150</sup>。

教条的よりは創造的、純潔性よりは混血性、このような「異質のものの衝突」を求めることによる思想を発展させる認識論は、「異端の民」という「負の前衛」との衝突することにより社会の変革を成さしめようとする谷川の「工作者」の認識論と相似すると言わざるを得ない。そのような思想の傾向は、日高が「媒介者」として、または谷川が「工作者」として現れる思想のダイナミズムとも繋がるであろう。それは、既存の思想を発展させるため、または新しい思想を誕生させるために、調和的響き合いよりは、不調和的な音響の衝突がなされなければならない、というダイナミズムである。

マルクス主義によって「社会批判の眼が開かれた」日高が持つ教条マルクス主義に対する不満は、彼をマルクス主義を全否定する立場に連れていくのではなく、むしろ「日本底辺に下りていけば、[...]そこで民主的な大衆運動を理論的に支えているものが、社会科学としてのマルクス主義以外にはない」<sup>151</sup>、「マルクス主義が提供しているような首尾一貫的な社会理論は、他の何人によっても、他のどのような学派によっても提供されず、また大衆をつかんでいないというのが現実である」<sup>152</sup>、というマルクス主義への期待を抱えつつ、教条マルクス主義や組織より開放的なマルクス主義の思想と実践を唱える方向に導く。

上記の引用は、1959年4月『現代の理論』の創刊号に掲載された「マルクス主義者への二、三の提案」から引用した日高の言葉である。この日共非主流派雑誌<sup>153</sup>の創刊号において、「もしそれ[マルクス主義]が頹廢し、硬直し、現実をまちがって把握して、教条主義にしがみついているような事態がつづいたら、それはマルクス主義者にとっての損害であるだけでなく、民主主義を支持し守ろうと決意している非マルクス主義学者の損害であり、また統一戦線によってのみ自己の未来をきりひらくことのできる日本の民衆にとって致命的損害である」<sup>154</sup>、と厳しく警告し、後の1960年10月に「思想の「純潔性」だけがその思想の価値として評価される」教条マルクス主義を批判した日高は、60年安保前夜の当時において、既に「闘わない既成左翼」より「闘う新左翼」の方と近い思想様式を持っていた。

---

<sup>150</sup> 前掲日高「あとがき」『現代イデオロギー』、p.585。

<sup>151</sup> 日高六郎、「マルクス主義者への二、三の提案」(初出:『現代の理論』創刊号(1959年4月))前掲『現代イデオロギー』、p.218。

<sup>152</sup> 同上。

<sup>153</sup> 第一次の発刊のことばで、「かつてマルクス主義は人類の英知の遺産を貪欲なまでに吸収してことごとくみずからの血肉と化した。こんにちまたマルクス主義は、自己完結の体系的の殻をうちやぶる広い討論と交流のなかでのみ、その生命力を燃焼させるであろう。この雑誌は同じく進歩と平和を愛しながらマルクス主義とは異なる立場にたつ人々とのあいだに、真剣な批判と刺激をあたえあう場所でありたい」という立場をかかげる『現代の理論』は、反日共刊行物と見なされ、共産党中央からの強圧によって1959年9月の第5号で発行不能となった。『現代の理論』ウェブサイト <http://gendainoriron.jp/about.html> を参照、(最終閲覧日:2020年6月1日)。

<sup>154</sup> 前掲日高「マルクス主義者への二、三の提案」『現代イデオロギー』、pp.218-219。

日高の硬直化したマルクス主義に対する批判は、後にも続く。核拡散防止条約（Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons）署名前夜の1967年3月において、冷戦中の米ソ軍拡競争に応じ、中国を含む諸大国が核兵器の開発や実験を急速推進していた。世界は核競争の真最中であった。当時の中国は共産主義国家同士のソ連との対立を続けていて、1964年に新疆ウイグル自治区での核実験の初成功を得た上で、1967年6月に初の水爆実験をも試みようとしていたところであり、文化大革命の初期であった。当時、資本主義・自由主義陣営の成員としての日本においては、冷戦によるマルクス主義への警戒、経済高度成長による革命より構造改革への偏向、そして中ソ対立と文革によるマルクス主義陣営内の路線闘争の激化などの課題にマルクス主義者は直面していた。そのような歴史背景の中、日高は「現代を生きる思想の課題——構造改革論の思想的反省——」というシンポジウムの記録において、改めてマルクス主義の知性価値を守る立場から、硬直化してしまったマルクス主義信者を批判する。

マルクス主義のあの絶対否定のすさまじい批判的精神が、ひとたび自分自身に向かうと、どうしてあれほど弱くなるのか。たとえば、スターリン主義の問題にせよ、中国の現在の状況にせよ [...] そうした問題が起る以前に、いわゆるマルクス主義者たちが、ソヴィエトなり中国なりをひたすらユートピア的にえがきだすのではなく、現にそれがだきかかえている諸矛盾をリアルに分析することも怠らなかつたとすれば、マルクス主義の科学性、客観性への信頼は現在ほどにはくずれなかつたと思うのです。逆にマルクス主義的分析の優越を示すことができたろうと思うのです。そして、そのことは決して社会主義革命の無意味を示すことはないと思う。 [...] 後進国で社会革命がおこり、急速な原蓄過程を強行せざるをえないとき、ましてや軍事的脅威に身をさらしながら、そのことを実行しないわけにいかないとき、どのようなひずみが生じやすいか、ということは、マルクス主義的に分析できます。そういう危険の可能性を日本のマルクス主義者が指摘していたならば、マルクス主義的政権の現実の失敗あるいは錯誤を防止することにも役立っただろうし、また錯誤がおこったとき、逆にマルクス主義的見透しの正しさを実証することもできたろうと思う。ところが、そうではなくて、一辺倒的ソ連礼讃、中国礼讃に終始した。このことがかえってマルクス主義への不信の原因となった。 [...] 現状認識がつねに大本營発表的であって、リアルな科学的分析にたえ得ないということは、おそろべき知的頹廢だと思うのです<sup>155</sup>。

マルクス主義的分析を怠り、ひたすらに「一辺倒的ソ連礼讃、中国礼讃に終始した」日本のマルクス主義者は「知的頹廢」を招き、「マルクス主義への不信」助長する、という。このような批判が

---

<sup>155</sup> 前掲日高など「現代を生きる思想の課題——構造改革論の思想的反省——」『現代の理論』、pp.13-14。

青島出身者として、中国に対する強い感情的連帯を持つ日高の口から言い出されたことは、より一層深刻な意味を帯びているであろう。

繰り返しになるが、日高のマルクス主義批判の目的とは、マルクス主義に改めて認識論の面における原動力を獲得させることである。従って、上述したように、日高は教条マルクス主義を批判し、マルクス主義者と一定の距離を取った者であるにもかかわらず、彼が持つ思想のダイナミズムを解説した上で、日高をマルクス主義「精神」者と認定するのは妥当なことであろう。

国家であれ、党であれ、主義であれ、思想におけるダイナミズムについて言えば、日高からしてそのような特定された対象への信仰とは無縁であろう。ラディカルな媒介としての思想は、彼を「純潔性」よりは、「異質のものとの衝突」によって得られる「混血性」へと導く。このような傾向は、さらに「混沌」への接近に辿り着かせる。この思想傾向こそが、戦後直後の日高は当時の予言的な指導者、あるいは啓蒙主義的な知識人とは異なり、戦後の荒地を可能性とエネルギーに満ちる喧騒的混沌と見做し、その「混沌」へ入り込むことで「考える冒険」を唱えさせたのである<sup>156</sup>。ここに、前述した工作者論争での日高による、藤田式アカデミズムに対する批判の原型を見てとることができるだろう。さらに、日高が東大教員を辞めた後、1970年に書いた「入門以前ということについて」——彼と「赤門」との訣別の手紙とも言える——の一文には、彼が持つアカデミーの理想像が書かれている。

混沌から分析・抽出する作業がどのように見事であっても、ときにはその成果をもう一度混沌へもどしてみる必要がある。私の経験では、確実な真理はおおむね索漠としており、おもしろい話はたいてい不確実な議論にすぎない [...] 自称アカデミシャンには、真理に忠実であるふりをして、索漠とした〈真理〉を荘重に表現する技術者が多いのである。すぐれたルポは、退屈な入門書よりはるかに学問的であるし、見事な学問的労作は、文学作品よりもはるかに文学的でありうる。不確実な認識が確実なそれよりも、学問というものさしではかってみて、より貴重だという例はいくらでもある。確実な認識だけをめざすものがいてもよいが、不確実であっても、また、別の意味をもつ仮説をたてる冒険者がむしろたいせつである<sup>157</sup>。

確実な分析作業、つまり学問——谷川はそれを散文と呼ぶ——よりも、確実になっていないもの——谷川はそれを詩とする——に向かって仮説をたてる冒険者の方が大切である、ということを語る教員日高のもとで、「原点の幻視者」の谷川雁のごとき学生が生み出されたのは、恐らく不思議ではない。日高はこの文において、さらにこう書いている。

---

<sup>156</sup> 前掲日高「知識人の位置について」『現代イデオロギー』、pp.435-446に参照。

<sup>157</sup> 日高六郎「入門以前ということについて」（初出：『思想の科学』、1970年1月）『日高六郎教育論集』一ツ橋書房、1970年、p.377。

政治的国境線も好まないが、学問の垣根もわずらわしい。私の好みは野放図であって、社会学と政治学の垣根をとりはらえというだけではなく、学問と非学問の世界の垣根も、じつは眼中になくなってしまふ。混沌未分化への衝動がおさえがたい。[...] 見事な仕事は、じつは異質の価値のやむをえない侵入、あるいは意図的な受容と切りはなせないことが多いのだ<sup>158</sup>。

「根無し草のコスモポリタンですな」——1943年の二人の初対面時に、谷川が語ったセリフはいまだに使えるであろう。アカデミーの壁を完全破壊（これは無視をも意味する）して、知性や思想を学問の枠から混沌未分化の原野へと解放し、そこで異質的なものと積極的に互いに侵入し合わせる。その行為は知性に対する拒否や放棄ではない。それは、谷川が日高に対して「逆工作」だと明言した、「観測者と工作者」における「知識というものはそもそも思想それ自身ではなく、思想のパターンなのですから、知識即思想という手品をやらないこと」<sup>159</sup>であった。つまり、知識をその原型に遡り、思想あるいは知性へと還元する作業でもあった。1969年での日高のアカデミーからの「出門」は、ある意味で谷川が1959年から行い続けてきた「逆工作」の成果とも言えるかもしれない。

日高先生と谷川君——ラディカルな媒介者と双面的なラディカリズムの工作者、本章が取り上げたテキストに沿って言えば、この二人を繋げるのは、批判的知性としての「精神」であり、思想のダイナミズムでもある。「知的能力主義を軸とする社会編成をこわすということがどうやって可能であるかということほどに、知的に魅力のあるテーマはない」<sup>160</sup>、ということを教授した日高の門下から「出門」した谷川君は、その精神を引き継ぎ、さらに次世代の大学生に向かって、以下のことを伝えようとしていた。

一つの規範を解体し、テーゼを消滅させ、それらを支える現実の基盤の止揚にむかうための思考運動を名付けて思想というのであり、規範やテーゼを設定し、確固たるものにしていく過程は、根源的な思想の運動の裏目でしかない。[...] テーゼ、範疇、概念.....これらの系列のみが意識世界ではない。その対極にある、言葉にならないけれども言葉をうみだすところの原意識を意識することの方が、はるかに上位の意識生活である。テーゼはほろび、範疇はこわれ、言葉はつきても意識はのこる。この意識が何をうみだすかはまだ分前でないにせよ、いわばサンボリズムのゆきついた断崖のむこうから先が知的世界であると認識している人間たちは、学生の外にすでに存在するのである<sup>161</sup>。

---

<sup>158</sup> 同上、pp.377-378。

<sup>159</sup> 前掲「観測者と工作者」『工作者宣言』、p.32。

<sup>160</sup> 前掲日高「入門以前ということについて」『日高六郎教育論集』、p.379。

<sup>161</sup> 谷川雁「もう一つの私性」（初出：『北海道大学新聞』1963年3月25日号）前掲『無の造型——60年代論草補遺』、p.234。

こうして、日高において媒介的「導音」とされたざわめきは、さらに新しい「導音」である谷川雁の不協和音を作り出したのである。

## 小結

1943年に付き合い始めた谷川雁と日高六郎は、その後「双面的なラディカリズム」の工作者と「ラディカルな媒介者」として、それぞれの思想と行動を展開していった。ここまでの本稿の探究によって、その「工作者」と「媒介者」は論理上では、「アンガージュマン」の全面性というダイナミックレンジにおいて差異を持ちつつも、定型を批判するダイナミズムを共有していたことが明らかになったはずだ。専門閉塞主義に陥るアカデミズム、硬直化した教条主義や大衆崇拜主義などスタティックなテーゼを批判、異質なものととの衝突による生成した混血的思想を促し、精神における認識の限界を破ることによる現実の変革の追究、このダイナミックな論理は、双頭怪獣ともいえる工作者・谷川だけでなく、それを受け入れながら媒介的作業を行う日高の側にも存在していた。この連結点を析出することによって、不世出の伝説と見做される谷川の伝説のベールを少しでも剥がし、その包まれた思想をより広い時間と脈絡に置くことができるのではないか。

日高と谷川の実際の往来と思想上の連帯関係を整理することによって、日高六郎の思想は谷川雁の「工作者」の「導音」であることを論じてきた。一つの音としての「工作者」は決して無音室から生み出されたものでもなければ、別の響き（無音も含む）と響き合わずに独自で時代の楽章を織り成すこともできなかったであろう。本章においては、工作者を生み出すざわめきを検討してきた。次の章では、「工作者」の位置と性質を分析するため、別の響き（無音も含む）とのクロストーク（crosstalk）によって、「知識人—大衆」の図式における工作者のダイナミズムを析出していきたい。対照するものとして主に取り扱うのは丸山眞男である。そして、本章の3.1において言及した藤田省三の「工作者」批判も、丸山の思想の延長線として、「工作者」のダイナミズムを究明するために分析する。

## 第四章 「主旋律」と「低音」の間に挟まれる工作者

### 4.1 戦後の「荒地」から響き始める主旋律

#### 4.1.1 日本の精神構造を究明する試みの盲点

戦後日本は国を挙げて精神から物質まで動員した軍国聖戦が凄まじい失敗を招いた結果（周知のように、大本營のヤマトは寸地も地上戦にならなかったが）、神が交代したような混沌の荒地において、共同体、近代性、精神、大衆、知識ないし前衛、啓蒙、進歩や解放などの概念についての問い直し再び発動された。前章において、日高六郎のテキストに見られるように、当時はマルクス主義者を含む近代主義者はそれぞれの設計図を仕立て、戦後の混沌の中に未来への入り口を探そうとしていた。知識人らは一定の主導権を握り、大衆を指導するという啓蒙的運動が一時期の主流であった。日高によれば、当時は「体験に根をおろす価値と、原理から出発する価値との結婚」は「かなりうまくいった瞬間」があったうえ、「知識人内部のセクトが一時破れかかり、社会学者、作家、文芸評論家、自然科学者、また政治的指導者のあいだの交流がやや活発になろうとした」<sup>1</sup>。

時代の推移に伴い、革新運動が次第に政治優位の「政治主義的指導の方向」に硬直化してしまう一方、終戦直後の高温状態下に一旦境界を開放し、互いの交流を形成した知識人内部も、次第に「専門閉塞化の方向」に再固定され、それに対して、大衆の間には「知識人不信の感情が動きはじめました」<sup>2</sup>、と日高は述べる。その時期に、「山びこ学校」を含む戦後再興の「生活綴方」、「生活記録」運動、または「うたごえ」などのサークル運動の発展はピークを迎えた。一般大衆だけではなく、一部の知識人も大衆の生活、日常体験の内部から（知識人が外部から持ち込む論理ではなく）前進、革新の根拠に当たる知的価値を掘り出そうとしていた。

1955年以降、各経済指標が順次戦前の水準に回復したことに伴って、六全協における日本共産党の方針転換を含む広義の55年体制が確立された。時代は次の楽章に進んでいた。この時期における日本の精神や知性を問い直す試みを代表するのが、1957年に発表された丸山眞男の「日本の思想」である。丸山はその文において、社会科学的発想における「理論信仰」と文学的発想における「実感信仰」を同時に批判した。その批判は翌年、社会学者と文学者の間における激しい「実感論争」を引き起こしたが、その根源のところに現れたのは、戦後の啓蒙の方向転換、つまり「知識人—大衆」論題における知的、精神的認識論の方向的な差異であると考えられる。

「日本の思想」における丸山の動機は、日本の知性（intellectual、インテレクチュアル）の精神構造の歴史的究明である。彼は、日本の精神の特徴は中核を持たない雑居性にある、ということ

<sup>1</sup> 日高六郎「大衆論の周辺」（初出：『民話』1959年3・4月号）前掲『現代イデオロギー』、p.500。

<sup>2</sup> 同上、p.501。

出発の前提として提起した。「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え、すべての思想の立場がそれとの関係で——否定を通じてでも——自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった」<sup>3</sup>と。このような、中空であることによって、なんでも持ち込んで共存させる精神的雑居性がある故に、「そうした精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理的および価値的な整序を内面的に強制する思想」であるキリスト教とマルクス主義は「あらゆる哲学・宗教・学問を一相互に原理的に矛盾するものまで—『無限抱擁』してこれを精神的経歴のなかに『平和共存』させる思想的『寛容』の伝統にとって唯一の異質なもの」になった。しかし、その異質な思想はその「要請をこの風土と妥協させるならば、少なくとも精神革命の意味を喪失し、逆にそれを執拗に迫るならば、まさに右のような雑居的寛容の『伝統』のゆえのはげしい不寛容にとりまかれる」。こうして、「逆説が逆説として作用せず、アンチテーゼがテーゼとして受け取られ愛玩される。たとえば世界が不条理だという命題が、世はままたらぬもの、という庶民の昔からの常識になっている」<sup>4</sup>。丸山によれば、一切を吸い込む日本精神の中空（後述する藤田省三においては「本音の不在」になる）は一特にマルクス主義を受け取る際に、その批判性を脱文脈化する—理論信仰あるいは制度の物神化、そして物神化される制度が風土の土着的慣性と衝突する際に、反作用力として生み出されてきた実感信仰—制度のところにおいては「反中央・反官僚主義」<sup>5</sup>と表現される一の発生源である。

丸山の論説によって、延焼してきた論争は「実感論争」と名付けられてしまったが、彼は「実感信仰」だけではなく、「理論信仰」も同時に批判していたことを忘れてはいけない。丸山の「理論信仰」批判は、単に日本のマルクス主義者が思想を脱文脈化してしまう、ということの批判だけではなく、「知性」も再検討するルートを照らしてくれたと思われる。上述したように、そもそも丸山のこの文章のモチーフは日本における「知性（インテレクチュアル）」についての検討である。つまり、彼が本当に論じたい焦点は、「理論信仰」と「実感信仰」を生み出す、後に「執拗低音」(basso ostinato) と名付けた日本の知性的精神構造である。彼の批判が実際に集中したのは「実感」でもなければ「理論」でもない、むしろその精神における「信仰」という行為である。この羅針盤を見逃してしまうと、丸山が思想の深海層（彼の言葉なら「古層」）に置いた批判の錨は、その表面または浅海層の思想様式レベルに底上げされ、簡単な「実感」対「理論」の二元対決に退化してしまうのではなからうか、と私は思う。この前提を念頭に、これからは丸山の「日本の思想」を全面的に取り扱うことより、本稿の焦点と関わるいくつかの点に注目していきたい。まず、実感信仰について、丸山が以下のように批判したところがある。

---

<sup>3</sup> 丸山眞男「日本の思想」（初出：『岩波講座 現代思想第11巻、1957年11月』）『丸山眞男セレクション』平凡社、2010年、p.280。

<sup>4</sup> 同上、pp.290-292。

<sup>5</sup> 同上、p.324。

文学者が [...] 官僚制の階梯からの脱落者または直接的環境（家と郷土）からの遁走者であるか、さもなくば、政治運動への挫折感を補完するために文学に入ったものが少なくない、いずれにしても日本帝国の「正常」な臣民ルートからはずれた「余計者」的存在として自他ともに認めていたこと——などの事情によって、制度的近代化と縁がうすくなり、それだけに意識的な立場を超えて「伝統的」な心情なり、美感なりに著しく傾斜せざるをえなかった。

それでは制度にたいする反撥（＝反官僚的気分）は抽象性と観念性にたいする生理的嫌悪と分ちがたく結ばれ、また、前述した「成上り社会」での地位と名誉にたいする反情と軽蔑（ときにはコンプレックス）に胚胎する反俗物主義は、一種の仏教的な厭世観に裏づけられて、俗世＝現象の世界＝概念の世界＝規範（法則）の世界という等式を生み、ますます合理的思考、法則的思考への反撥を「伝統化」した<sup>6</sup>。

区分的論理は丸山の思想構図を「正常—不正常」、「合理—不合理」の二元対立的平面様式へ導き、合理性（合理化できるとも言える）を核心にする立論の上に、不合理（合理化できないとも言える）の対象を、「正常」から脱落または遁走した「余計者的存在」という剰余物と見做すことになる。こうして、丸山は制度より「実感」の方を信仰する文学者の「反制度」の特徴を厭世的、「脱俗」的行為と連結してゆく。

しかし、もし谷川が言うような、「反科学」と「非科学」は同じものではないという観点、または日高がベルグソンによって指摘した「閉じたものの開放性」と「開いたものの封鎖性」の思考から考えれば、丸山のこの論述における盲点は見えてくるであろう。言ってみれば、「俗世＝現象の世界＝概念の世界＝規範（法則）の世界」という世界観に反対する「思想」の選択肢は、ただ世を捨てて厭世観をもつということに限られるのではなく、その両者の間に「反規範（反法則）の世界」の世界観も存在するということである。それは、世を捨てることと真逆に、世の中心部に立って、俗世の現象、概念ないし規範（法則）に反対する行為をするという、実際に左翼仏教（Engaged Buddhism、人間仏教もしくは社会参画仏教とも訳す）の路線に存在するような批判的実感主義である。それと繋がって、次の盲点も見えてくる。それは、「抽象性と観念性にたいする生理的嫌悪」と「合理的思考、法則的思考への反撥」は丸山が考えたような完全なイコールではないということである。なぜなら、両者の間において、「合理的思考、法則的思考への反撥」という立場に立つ「抽象性と観念性」への接近、つまり反合理性、反法則的思考の立場に立つ「抽象性と観念性」が存在するからである。このような谷川雁や日高六郎思想の核心に据わる「捻った考え方」は丸山の視野には入らなかった。

---

<sup>6</sup> 同上、pp.329-330。

丸山の視野には入らなかったのは「逆説や反語を得意とする評論家」たちの捻った考え方だけではない。丸山の論述において、不合理または非合理的「余計者」にはそれ自体が「別の」意味を持つ或いは産出することはなく、ただ合理的なものの合理性を証明する「補完」の機能しかなかった。「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的疎隔」を書いた長原豊の批判によるなら、丸山の政治の論理においては、その論理からは解釈を付けられない大衆も視野から排除されていくことになる。

丸山における政治の「論理」とは、記述における論理（性）によって整序されうる限りでの、画定・固化された「今日の人々」の論理であっただろう。彼の「論理」がその内部に収納可能な人びと（大衆）にのみ関わっていることを、言い換えれば、丸山の記述こそが彼の「論理」を身に纏いかつ彼に絶望あるいは落胆を与える大衆を制作していることを、それは意味している。したがって丸山に絶望を与えるものは丸山自身（の「論理」にある「人々」）なのである。彼はこの自身の絶望を彼の「今日の人々」に化体させて、語っている。[...] こうした彼自身の大衆の論理的制作が、それ〈以外〉という彼が与り知らない大衆を同時に外化し、またそれは不可視とされたままに、彼の記述の絶対的外部を不可避に制作するという絡繰りである。そしてそれは、彼の「論理」的な記述の結果、対象化された「日本（人）」による彼の非「日本（人）」という大衆の制作にほかならない。[...] 彼の「政治的論理」から導き出されたこの「日本人」大衆が対立する不可視（したがってつまり、非在）の外部としての他なる大衆は、丸山のいわゆる「革命の論理」を担うことさえない無である。それは空集合でさえない無とされている。それは単純に消え去っているだけである<sup>7</sup>。

この点について、谷川と日高の思想方法から考えれば、ここにおける丸山の二元的な区分は、おそらく「混沌」や「無」（非在の無ではなく、存在の無）から知性や精神が生まれる可能性を無視してしまうと言える。合理か非合理か、という丸山の二分法ではなく、非合理の中に「反合理」という「理」の新しい範型がある——このような谷川の工作者認識論は、丸山が処理できなかった困難を引き受けた作業である、と長原は主張する。

谷川の原点とは、「思想の範型の終点」である。しかしそれは同時に、「終点」を超出する「新しい範型の始点」である。[...] そうして谷川は、丸山が諦念にも似た絶望を觀たみずからが制作した大衆に対極的な契機をみるという困難を引き受ける。それはいわば〈ファシズムを欲望する人びと〉という唯一の現実に逆転層を発見する作業である<sup>8</sup>。

<sup>7</sup> 前掲長原豊「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的疎隔」『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』、pp.314-315。

<sup>8</sup> 同上、p.352。

#### 4.1.2 丸山の一步及ばないダイナミズム

しかし、知的ダイナミズムは丸山のところに全くないのではない。彼が「実感信仰」と「理論信仰」とを同時に批判したのは、おそらくそのダイナミズムの表現であると思われる。彼が「実感信仰」と「理論信仰」を批判するのに用いられる言葉に、この点でのヒントが見られる。彼の「実感信仰」批判は、次のように述べる。

ヨーロッパのロマン主義者のように自然科学的知性そのものを真向から否定するには、近代日本全体があまりに自然科学と技術の成果に依存しており、またその**確実性を疑う**ほどの精神の強烈さ（あるいは頑固さ）もわが国の文学者は持ち合わせない。こうして一方の極には否定すべからざる自然科学の領域と、他方の極には感覚的に触れられる狭い日常的現実と、この両極だけが確実な世界として残される。文学的実感は、この後者の狭い日常的感觉の世界においてか、さもなければ絶対的の自己が時空を超えて、瞬間的にきらめく真実の光を「自由」な直観で掴むときにだけに満足される<sup>9</sup>。

自然科学と技術の「確実性を疑う」精神についての強調、そして交雑せず、各自の境界を守っている自然科学と日常現実によって形成される「両極だけ」の静的状態に対しての否定から、丸山の知性の理想像は動態への指向性を持っているように見える。つまり、自然科学と日常現実との間で「確実性を疑う」精神を持つ知性主体を丸山は希望していたといえよう。それだけではなく、丸山の「理論信仰」に対する批判からもその知的ダイナミズムが見えてくる。

理論信仰の発生は制度の物神化と精神構造的に対応している。ちょうど近代日本が制度あるいは「メカニズム」をその創造の源泉としての精神——自由な主体が厳密な方法的自覚にたって、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——からでなく、既成品としてうけとってきたことと平行に、ここではともすれば、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してしまう。[...] こうして、現実と同じ平面に並べられた理論は所詮豊饒な現実に比べて、みずぼろしく映ずることは当然である。とくに前述のような「実感」に密着する文学者にとっては殆んど耐えがたい精神的暴力のように考えられる。公式は公式主義になることによって、それへの反撥も公式自体の蔑視としてあらわれ、実感信仰と理論信仰とが果てしない悪循環をおこすのである<sup>10</sup>。

<sup>9</sup> 前掲丸山『日本の思想』『丸山眞男セレクション』、p.330。

<sup>10</sup> 同上、p.334。

丸山が批判するのは「理論」ではなく、「理論信仰」である——この判断の根拠はここからはっきり見えてくる。丸山によれば、制度の物神崇拜、そして「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」の不在によって、マルクス主義が持つ精神的革命性はそれが近代日本に転入される過程において消去されてしまった。誕生地のヨーロッパにおいて、その思想は「近世合理主義の論理とキリスト教の良心と近代科学の実験操作の精神」<sup>11</sup>という前提と緊密に連結していて、これらの前提との弁証法的に生ずる関係において精神の革命性を形成した。マルクス主義に対する『公式』というものがもつ意味や機能は殆んど反省せず」という物神崇拜的受け取り方において、もともと「現実からの抽象化作用」から生み出される革命性が「公式主義」の既成品崇拜になってしまう。その生気を失う「公式主義」に対して、実感信仰が反作用力として発生し、結局のところ「公式自体の蔑視」になってしまう。

言ってみれば、丸山の批判の目的は、「公式」の価値と、「現実からの抽象化作用」による「理論や概念」を、現実と断裂している公式主義から救い出そうとすることである。ある意味で、丸山の公式主義に対する批判は、日高が「凧と糸」の比喻を使うことによって、考えることを放棄したインテリゲンチヤに提出する批判とある程度重なっていると思われる。「凧が空に飛んでいる」という静的写真より、「凧が地盤と繋ぐ糸で空へ飛んでいく」という動画の方が意味を持つ、という点を強調することで丸山のダイナミズムへの接近性は現れてくるであろう。しかしながら、地盤の混沌に注目する日高、またはその無の深部を掘っていく谷川とは違って、丸山の眼差しはこれから空に飛ぶはずの凧に投げられたのである。それは丸山と日高、そして谷川との最も核心における認識論的相違であるのではないか、と考えられる。何故丸山の眼差しは日高や谷川の方と違って、地盤ではなく凧の方に向くのかと言うならば、それは最初に提起した「日本の精神の特徴は中核を持たない雑居性にある」という前提があるからである。

歴史的現実のトータルな把握という考え方が、フィクションとして理論を考える伝統の薄いわが国に定着すると、しばしば理論（ないし法則）と現実の安易な予定調和の信仰を生む素因ともなったのである<sup>12</sup>。

地盤に対する「オプティミズム」——それを不可視の可能性に対する「オプティミズム」とも言ってもよからう——は丸山には存在しない。丸山が持つのはむしろ地盤に対して常に公式とズレてしまうという、「絶望」（長原の言葉を借りれば）である。したがって、彼のダイナミズムは不断の「対象を概念的に整序」すること、つまり、現実を絶えず抽象化する作業、合理性の内部に吸収可能な

---

<sup>11</sup> 同上、p.333。

<sup>12</sup> 同上、p.335。

ものと吸収不可能なものを区分する作業の形で表される。しかし、いかに追求しても、「所詮豊饒な現実」を完璧に整序する概念を見出すことはできない。この点について、丸山もしっかり理解していた。理論をもって「無限に複雑多様な現実」を完璧に解釈することはどうしても不可能であるゆえ、理論には常に一定程度の「断念」が伴わなければならない、と彼は自覚していた。

本来、理論家の任務は現実と一挙に融合するのではなくて、一定の価値基準に照らして複雑多様な現実を方法的に整序するところにあり、従って整序された認識はいかに完璧なものでも無限に複雑多様な現実をすっぽりと包みこむものでもなければ、いわんや現実の代用をするものではない。[...] 理論家の眼は、一方厳密な抽象の操作に注がれながら、他方自己の対象の外辺に無限の曠野をなし、その涯は薄明の中に消えてゆく現実に対するある断念と、操作の過程からこぼれ落ちてゆく素材に対するいとおしみがそこに絶えず伴っている。この断念と残されたものへの感覚が自己の知的操作に対する厳しい倫理意識を培養し、さらにエネルギーに理論化を推し進めてゆこうとする衝動を呼び起すのである<sup>13</sup>。

中国の東アジア政治思想史研究の代表的研究者・孫歌は、「丸山眞男のこのような理論の有限性に対する自覚には、理論と現実の間の張力関係が含まれる」<sup>14</sup>と指摘した。この張力関係のダイナミズムをさらに詳細に言えば、以下の幾つかの層に展開できる。理論の解釈範囲は常に一部分の現実のみに限られる、という「理論の有限性に対する自覚」は、理論を操る人が、部分的にすぎない理論が現実を満遍なく解釈できる、という理論を物神化する理論信仰に落ちることを避けさせる。そして、この「理論の有限性に対する自覚」は現実に対する理論の永遠の不足という「欠如感」としても作用する。この「欠如感」はさらに「エネルギーに理論化を推し進め」る衝動になる、という。これは「理論の有限性に対する自覚」に内包されるダイナミズムだと思われるが、本稿の関心から見れば、問題は恐らく後者の「欠如感」から生み出されてくる。

その「欠如感」において、現実と理論はどう連動していくか、そして理論はどこまで「創造的」になれるか、という疑問が残されたままである。理論の操作過程において排除される (omit) 「残されたもの」に対しての「いとおしみ」はただの「いとおしみ」に留まってしまったら、つまり、理論と現実の間において、ズレは必ず存在するという前提の上に、理論と見做される主体が自分自身と現実と見做される主体の間の差異に対して、ただいとおしみを持つ凝視だけに留まってしまえば、恐らくそれは「創造的」とはいえないのではないか、と思われる。いとおしみを持つ凝視というのは、実は凝視する主体と凝視される対象の間における差異を設定した上でそれを保持し続けることであり、それだけで両主体の間においての理論と現実の距離を無くすることはできず、ただ理論と

<sup>13</sup> 同上、pp.335-336。

<sup>14</sup> 原文：「丸山眞男這種對於理論有限性的自覺，暗含著理論與現實間的張力關係」。孫歌「文學的位置——丸山眞男的兩難之境」『亞洲意味著什麼：文化間的「日本」』巨流、2001年、p.118。

見做される主体が「罪悪感」を持ちながら現実と見做される主体へ眼差しを投げるだけである。見る主体は積極的に両者の距離を短縮することが可能であるが、いとおしみを持つ凝視が存在するかぎり、見る主体と見られる対象の間に必ず一定の離れが保持されている。従って、このいとおしみを持つ凝視の目的は、「残されたもの」へのいとおしみより、むしろ見る主体＝自分自身の「欠如感」に向かい、その行為によって他人からその理論的主体の無力に対する諒解をもらうためである。つまり、われらは理論的だからしょうがない、という言い訳になる。谷川の言う「責任の分業主義」に陥る観測者のジレンマは、まさにそういうことであろう。

1959年1月の『民話』に掲載された「対談 現代の政治的状況と芸術」という丸山と埴谷雄高の対談録において、丸山は映画『宿命』の「多元的なモチーフを同時に進行させる」という複数性を評価した。この音響的な比喻を通じた評価において、丸山の理論的主体の「欠如感」がさらに明確に見えてくる。

われわれの貧弱なる論文でいうと、思想的なすじみちを論理的に書こうとすると、どうしても [...] いわば単旋律の流れになる。ところが「宿命」はプルーラルな問題、しかも互に噛み合っている問題を対位的に同時に進行させる。つまりポリフォニックなんだ。ちょっとねたましくなったね。 [...] 現在の世界の事象っていうのは、「かかるが故に」という因果に一直線隊じゃなくて、たしかにカノン [canon] やフーガ [fuga] みたいに声部と声部が互に呼応しながら同時進行する。だからどっちが原因でどっちが結果かわからなくなってる<sup>15</sup>。

「思想的なすじみちを論理的に書こうとする」論文はモノフォニック (monophonic、単一声部的、単層的) な「単旋律」であるのに対し、映画もしくは小説などは「ポリフォニック」 (polyphonic、多声部的、多層的) であって、理論的主体は後者に対し「ちょっとねたましく」と言うのである。この丸山の発言について、長原は次のように指摘する。

後の「執拗低音—古層」論をすでに暗示している丸山のこうした発言は、論理的記述における〈言い得ないこと〉の記述に関わる方法論的な限界についての深刻な本音だった。しかしこの本音は、論理的に記述しうることにみずからを制限し、それ以外を論理的記述の外部として事後的に与件化する社会科学者の禁欲を語りながら、記述されたことが世界の総てではないことを記述者自身が同時に諒解していることを提示しておくという、退路の確保によってしか癒やされない。そこには**記述への懷疑の不在**が条件づけられている<sup>16</sup>。

<sup>15</sup> 埴谷雄高・丸山眞男「〔対談〕現代の政治的状況と芸術」『民話』第4号(1959年1月)、pp.6-7。

<sup>16</sup> 前掲長原「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的阻隔」『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』、p.310。

この指摘は長原の丸山批判の出発点であり、彼は丸山の合理的論理によっては解釈するこゝろのできない大衆の排除をさらに「記述の暴力性」に繋げていく。長原によれば、丸山はこの排除を通じて、自分自身の論理を自分自身の選んだ人々にしかテストしなかった。こうして、ひとつの理論内に閉鎖した自己完成の「調和」(harmony)が出来上がることになる。

丸山は忘却あるいは掩蔽することで、みずからの「論理」が、みずからの論理で編制＝変革した彼の「今日の人々」以外の人々によってテストされることを回避している。[...]彼は、そうした循環によって描きえないものを、つまり論理的記述からあらかじめ消去＝排除することによって彼のいわゆるポリフォニーを構成するものを拒否する。彼自身が世界なのだ。したがって彼のポリフォニーとはせいぜい対位法という調和と均衡において把握されるのみである<sup>17</sup>。

長原の批判に従えば、こうして、自己消化のように丸山のダイナミズムは彼の論理が規定した循環に回収されてしまう。本来丸山が提出した「理論—現実」の間に存在する知的ダイナミズムは、両側の端点を静止不動ではなく「動的」端点と見做すという、量子力学の比喻を用いれば、両端点は粒子的性質からの固定的位置関係ではなく、波動的状態から互いに干渉するという連動関係、という前提から生ずるものである。しかし、一旦丸山が「記述の暴力性」——排除(omit)によって、本来理論の対向物として「合理化させられるもの」と「合理化させられぬもの」を内包する「無限に複雑多様な」現実を、合理化させられるものと「不純物」と見做し、そしてさらに理論でそれを純粋化したとき、現実が理論の対向物ではなくなり、ただ理論を補完するために作られた案山子になって、振子のように知性を振らせる位相落差を提供できなくなってしまう。つまり、理論と現実はそういう排除作用によって、高低差のない同一の平面に置かれてしまい、もともと高低差により形成された対流的、対話的ダイナミズムが消え去る。結局のところ、安定するシンフォニー(symphony、交響曲、「音の調和」を意味する)——それは単に大きい編成の単旋律にすぎない——のみになってしまう。こうして、一度丸山思想において現れたダイナミズムは、結局のところ遠心力と求心力を同時に持つ立体且つ動的な「音響」にはならなかった。

「異質のもの」の不在——詳しく言えば、異質的なものの強制排除によって出来上がった不在——は、丸山のダイナミズムを自己消却してしまう。その不在の形成原因を言えば、それは「不合理なもの」の可能性を信じる「捻った考え方」の不在からである。反合理性、反規範(反法則)、反理論的、しかしまた「抽象性と観念性」を持つ批判的実感主義の不在、つまり長原が言う「記述への懐疑の不在」からこそ、記述の論理と記述し切れない対象の緊張関係が、記述の論理とそれに合わせられる記述対象の非張力関係に弱化してしまう。もし「記述への懐疑」が視野に入れられれば、

---

<sup>17</sup> 同上、pp.316-318。

「捻った考え方」によって、記述の立体性、被記述対象の立体性が見えてくる。そのときに、理論と理論信仰、実感と実感信仰の間における知的レベルでの重要な差異に触れることができるのではなかろうか、と思われる。

このような、ダイナミズムを創造に発展させることにあと一歩及ばない丸山の限界について、谷川は「工作者の論理」において論及したことがある。

私の嗅覚は、そのエネルギーが「古い型の村落」の底にかくれていた全一的なものであったにちがいないと断定します。[...] ここをぴしりと定めなければ、丸山眞男のように「理論信仰」と「実感信仰」の二つの大洋を同時に漂流し、両者が「裏はらの形で共通して刻印されている日本の〈近代〉の認識論的特質」であることを暗示しつつ、ついにそれは**認識論に終って世界観へは到達しない**のです。「それが社会学者と文学者によってともに自覚される時、そのときはじめて、両者に共通の場がひらける」といった悲しいエリートのサークル論。それでたしかに共通の場が生まれましょう。けれどもこいつには座標がありませんからね。どこまでいっても磁石の北をもたない羅針盤です。

このようにして私の工作者はあなたがたが**区分するところで統一し**、あなたがたが**統一するところで区分**します。つまりそれは**論理で語る**ことのできないものを語ろうと決意し、ついに**新しい論理**を切り開く人間です<sup>18</sup>。

この一節は、谷川と丸山の違い、そして谷川自身の目的を明白に言い切れっていると思われる。谷川は丸山を批判した、というよりはむしろその「悲しいエリート」に「いとおしみ」の視線を投げたとも言えるであろう。谷川が「工作者」概念を主張する目的は、丸山のところで区分され、排除され「不合理」とされたものを、「全一的なもの」というエネルギー源と見做して統一し、理論に収束されてしまった認識論の分離作業を改めて行い、「論理で語ることのできないもの」を語り「新しい論理」を切り開いていく、ということである。実感を反転することによって「実感信仰」を越えると同時に、新しい理論を作り出すことによって「理論信仰」を越えるという、双面から既存の限界を突破する「双面的なラディカリズム」は、「裏はらの形で共通して刻印されている日本の〈近代〉の認識論的特質」を止揚する形で、丸山の一瞬のダイナミズムを引き継いでいる。

#### 4.1.3 磁石の北をもたない羅針盤

---

<sup>18</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、pp.23-24。

「工作者の論理」を發表する 1959 年 1 月の少し前の 1958 年 9 月の『サークル村』に、創刊宣言として掲載された「さらに深く集團の意味を」においても、谷川は理論信仰と実感信仰について提起している。

サークルは今のところ丸山眞男のいわゆる理論信仰と実感信仰を同時にそなえた、すなわち内部分裂をかかえこんだ集團である。それを恐怖する必要はない。それこそようやくにして現代における組織人の思想的、芸術的出発点である。だから、自分の狭さをうちやぶることはただ巾広く交流すればよいというような、いぜんとして量的な視角にとどまるものではない。異質のものを自分のうちにくわえこみ、ひきずりこんで食べてしまうことでもない。そればかりでなく、相手にも自分を消化させるためにおしつけ、自分の異質の肉を食べさせなければならない。[...] 彼〔工作者〕は理論を実感化し、実感を理論化しなければならない。知識人に対しては大衆であり、大衆に対しては知識人であるという「偽善」を強いられる。いずれにしても彼はさげがたく「はさまれる」。この危機感、欠如感を土台にした活動家自身の交流が現在の急務である<sup>19</sup>。

後に「磁石の北をもたない羅針盤」と名付ける「エリートサークル論」に対し、工作者たちのサークル論はここでしっかり座標を定めている。しかもその座標は北を南に逆転するような形<sup>20</sup>で定められている、「理論を実感化し、実感を理論化しなければならない」と。そして、注目すべきは、異質のものに対する対応方法である。丸山のように異質のもののかかしにならせることによって、その異質性を取り消すこととは逆に、相手の異質のものを「自分のうちにくわえこむ」と同時に、相手にとって異質である自分の肉を相手に消化させるように食べさせなければならない。このように食い合いながら、ひとつの新しいもの——両者にとってともに異質でありながら自分のものであるもの——を創造するという積極的接合は、日高と一脈相通ずるところであると言えるであろう。そして、丸山の理論と現実の差に対する「欠如感」は、工作者のところで知識人と大衆に「はさまれる」という「危機感」を加えた欠如感になり、「断念」と「いとおしみ」という理論の境界内に立つ視線を生み出す前者に対し、後者は境界を破壊する積極的接合を追求することになる。それはただ理論的側面においてだけでなく、実感の面においても「異質の実感との衝突交流が必要」<sup>21</sup>なのである。日高によれば、「実感信仰と理論信仰という二つの型の底に、共通の意識が流れていると思う。谷川は、それをたくみにみみちい小所有者意識、『感覚の五反百姓』と名付けた。[...] 彼

<sup>19</sup> 前掲「さらに深く集團の意味を」『原点が存在する』、pp.73-74。

<sup>20</sup> 谷川雁晩年の一文「(南)の北としての文学」にはその逆転が、本当地理的意味での反転として現れているであろう。

<sup>21</sup> 日高六郎「『実感』と『理論』について」(初出:『世界』1958年8月号)前掲『現代イデオロギー』、p.384。

の説に従うならば、『実感』にも所有権があり、そのことが問題だということになる<sup>22</sup>。こうして、「双頭の怪獣のような媒体」である工作者が形成される。

不純物と共に結晶できる晶核を作ることと、合理的なものだけに精錬する排除的結晶法、両者の違いは、おそらく「自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった」という丸山の原点の否定から生じたと思われる。丸山は鋭く日本精神の核心における「精神的雑居性」の空洞を指摘してきたが、その空洞を生産性のある思想源と見なさなかった。つまり、丸山は原点の不在を言ったのではない。彼は原点の存在を鋭く見出した、が、その原点の座標性を認めなかったのである。こうして、彼はこの「精神的雑居性」の空洞を理論に整序されなければならないものと見做し、その複雑性、多層的意味を抹消すると同時に、自分自身の理論のダイナミック性をも一緒に抹消してしまったと言える。

戦後の混沌に直面した知識人の中で、その混沌の座標性を認めなかった人は丸山だけではない。詩誌『荒地』の主宰者の一人である詩人・評論家の鮎川信夫（1920-1986）も、1951年に発表した「現代詩とは何か」の中で似た考えを述べていた。

われわれにとって唯一の共通な主題は、現代の荒地である。戦争と戦争に挟まれた時代に生き、一度は戦場に生身を賭けたわれわれは、今もなお暗い現実と引き裂かれた意識から脱することが出来ずに、冷たい戦争の成行きを見守っている。われわれの生活は、ヨーロッパやアメリカのような共通理念としての《文明》というものを持っていなかった。伝統の根のないところによく言われる植民地文化の雑草が生えていただけである<sup>23</sup>。

大日本帝国を植民地と見なしそうとする、昔の皇国植民地の人間にとって違和感に満ちるこの見方は、敗戦の反作用力や敗戦後のGHQ政権による施策から来たのかもしれない。「ヨーロッパやアメリカのような共通理念としての《文明》というものを持っていなかった」という考えは、後に丸山が論じたようにある意味で正しいが、日本を「伝統の根のないところ」と見なすのは、敗戦によって日本の「近代」をまるごと見捨てようとする衝動の表れであろう。中森美方は鮎川の考えを次のように批判する。

鮎川信夫は、戦後社会を〈荒地〉として捉え、共通理念としての文明を持っていなかった、わが国の文化構造の特質を植民地文化の雑草になぞらえた。これこそが、ファシズム、敗戦、戦後の荒廃を生んだ源として憎悪した。ここで鮎川が見捨てたものの、ある部分を、谷川雁は“灰色の道を知り／村を知った”、としてはじめて自己のものとして定着した。モデルとしての西欧

<sup>22</sup> 同上、p.378。

<sup>23</sup> 鮎川信夫「現代詩とは何か」『荒地詩集 1951』国文社、1975年（初版：早川書房、1951年）、p.134。

文化のオミットした部分にこそ、谷川雁は日本の近代の文化構造をくつがえす根源的勢力を想定したのである<sup>24</sup>。

恐らく「見捨てたもの」、「オミットした部分」の中にこそ、共通理念としての文明がある。谷川の言葉を借りて言えば、戦後日本の思想情況は荒地であれ雑草であれ、欧米文明を基準にして、その荒地や雑草の文明と可能性を「一気に捨象してしまうならば、はたしてどのような民族固有の前プロレタリア的思想がありえましょうか」。

「最初から専門的に分化した知識集団あるいはイデオロギー集団がそれぞれ閉鎖的な『タコ壺』で「基底に共通した伝統的カルチュアのある」<sup>25</sup>「ササラ文化」を受け入れる際、ミスマッチ (mismatch) が止むを得ず発生するのは、言うまでもない当たり前のことであろう。問題は日本にはタコ壺ばかりがあつて、ササラはないことから発生するのではなく、そもそもタコ壺とササラを製作してきた用途が違うからであろう。お祭り用のたこ焼きを作りたいからタコを捕まえてくれと言われたら、ササラを持って海にいても磯辺の濡れた岩を掃除することにさえ役に立たないに決まっている。欧米の思想や理論はその文化における諸前提と繋がっているから、その連結を無視して理論信仰になってしまつてはいけない。それと同様に、日本の「タコ壺ばかり」の思想情況もその文化に繋がる諸前提があるから形成されたのである。丸山はその諸前提について分析したが、その諸前提にそれについての分析と批判を加え、現在の新しい前提へと生まれ変わらせていく作業を断念してしまつた。

日本の近代と近代主義を欧米の「文明」のもとで批判するのは違つて、谷川の一見して前近代共同体への復帰と見える近代主義批判は、当面する思想情況の諸前提を見極めることによって、外部または内部の表面からではなく、内部に疎外された深層から批判と止揚の作業をすることである、と思われる。こう見れば、彼は「欧米—日本」の内外関係、そして「理論と現実」の内外関係、その二重の座標系において原点を定めていたと言える。「原点が存在する」、それは日本の思想と論理を創出する「原点が」日本の思想、及びそれを形成する地盤の深層に「存在する」、という意味であろう。もちろん、この「日本」はナショナリズムの意味ではなく、地盤所在の地名の意味しかない。谷川が鮎川や丸山が考えたことに対して、つまり欧米にある「座標軸に当る思想的伝統」は日本にはないという考えに対し、「東洋の無」に弁証法的に接近しようと主張してきたのは、おそらく彼の言う「ふみ越えた石にすぎない」日本の近代と近代主義に対して、「東洋の村の思想」によって<sup>26</sup>それを再定義しようとするモチーフであろう。

しかも、それを観測者ではなく、工作者という身振りで発動することである。

---

<sup>24</sup> 前掲中森『谷川雁論』、p.21。

<sup>25</sup> 前掲丸山「日本の思想」『丸山眞男セレクション』、p.340。

<sup>26</sup> 前掲「農村と詩」『原点が存在する』、p.122。

丸山のいわゆる近代主義にたいする批判は、まったく異なった視座から、すなわち近代＝資本主義的な合理性の限界、あるいは近代合理主義が、この合理主義によって形成されたバイナリーの一極としてのいわゆる非一合理によって、辛うじて成り立っているという視点からなされねばならない。それは丸山の永遠に外部観測的な記述の方法とその「変遷」を厳密に再構成することによってではなく、そうした疎外論的計測それ自体を批判することによって、説かれねばならない。なぜなら、そうした再構成は永遠に、〈本来的なるもの〉への憧憬と〈現実なるもの〉への絶望との乖離の測定、したがって基本的には主観において同一の二つの思いの測定（たらざる測定）という、不断に自己へ帰一する知識人固有の〈疎外論〉的な認識論に閉ざされているからである〔る〕<sup>27</sup>。

長原が丸山の思想における外部観測的な合理主義に対して、それを「知識人固有の〈疎外論〉的な認識論」と見做した批判は、花田清輝の丸山眞男に対しての批判と繋がっている。花田は1958年7月に『思想』で発表した『『実践信仰』からの解放』という一文において、「理論」と「実感」をめぐる論争をさらに「認識—実践」の次元に還元した。

花田によれば、丸山が提出する、そして後に数多くの社会学者と文学者が参加した実感論争の争議のテーマになる「理論—実感」の対立は、実は同じ「認識」次元における往復運動にすぎない。彼は毛沢東の「実践論」を借りて、「理論」や「実感」という同じ「認識」次元における両者の形式変換より、かかる議論はむしろ「認識—実践」の方に身を置かねばならない、と主張する。

一言にしていえば、「実感をはなれた理論はからっぽの理論であり、理論を離れた実感はめくらの実感である」というわけであって、両者の関係は、実感→認識→再実感→再認識ということになるのであろう。[...]「実感」と「理論」との関係を、かれ〔毛沢東〕流に、「感性の認識」と「理性の認識」との関係としてとらえるなら、「実践」のあとで、両者のあいだに往復運動がおこるのは当然のことであって、それは、つぎの「実践」のための不可欠の手つづきにすぎない、ということになる<sup>28</sup>。

こうして、「理論」と「実感」の議論は「認識—実践」の次元に還元されることになった。「理論信仰」と「実感信仰」が発生する共通の——信仰する行為の——意識源を見出したにもかかわらず、結局のところ「理論」に帰還した丸山であれ、「ひたすら『実感』の肩をもって『理論』を軽蔑」す

<sup>27</sup> 前掲長原「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的阻隔」『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』、pp.334-335。

<sup>28</sup> 花田清輝『『実践信仰』からの解放』（初出：『思想』1958年7月号）前掲『花田清輝著作集IV』、pp.56-57。

るという、「理論—実感」対立の反対側の観点であれ、両方とも「認識—実践」における概念的「認識」の片方のみにはすぎない<sup>29</sup>、と花田は断言した。

丸山眞男は、ただ、単に日本における社会科学者の「理論信仰」と文学者の「実感信仰」とをとりあげ、両者の発生の社会的原因を、手ぎわよく「解釈」してみせているだけのことではないか。むしろ、その「解釈」もまた、一つの「理論」にちがいない。しかし、「理論」が、正しいかどうかをきめるものは、くりかえしていうが、「実感」ではなく、「実践」なのである<sup>30</sup>。

花田はあえて「理論—実践」という左翼教科書風な構図を持ち出して、「実践」によってテストされない限り、「理論」はどこまで正しいのかを測ることはできないと強調した。しかし、戦後の混沌たる「荒地」から幾多の思考が増殖していた、概念ストームの中での50年代において、そういう諸概念が改めて「実践」に「テストされる」ことの意味は、多少構図の古臭さがあっても否定できないものである。

長原によれば、丸山の致命的欠落は、まさにその「政治の論理的記述」が「記述」から排除された人々によってテストされることを回避するところであり<sup>31</sup>、「実践」によって現実にテストされるかどうか、という点においては、外部観測者である丸山と『思考の範型』であると同時に際限なく個別に独異 (singular) でもある『原点』のらびとによって不断にテストされる恐怖=悦び (邂逅) とともに、記述することに衝迫される独異の工作者との決定的な異なり<sup>32</sup>があるのである。

次の節で論じることになるが、絶えず消滅する音のような「工作者」の死体により作られる「殺風景」の中で革命楽章を進める「工作者」は、あえて「原点」の人々にテストされ続けること——その人々をテストすると同時に——を求めていたが、エネルギーのクライマックスに至るまで、その過酷なサディズムとマゾヒズムが一つの肉体に共存する「サドマゾヒズム」(sodomasochism) にどこまで耐えられるか、という問題がここに残されている。

無論、戦後民主主義の教祖とも揶揄された丸山眞男の思想を究明するためには、さらにぼう大なテキストや論述に触れなければならないであろうが、それは本稿の範囲外である。後の節(4.3)でまた丸山の執拗低音説を論じるが、本稿はそもそも谷川雁論であるので、この節の目的は「理論信仰」と「実感信仰」という丸山が提出した図式を鏡にして、谷川雁思想における「理論—実感」面の認識論の複数性的特徴を反射された形で掴もうとする定位と測量の作業であった。その位置とダイナミズムの幅(理論—実感—実践)を得た所で、この節をいったんを結びたいと思う。

<sup>29</sup> 同上、p.59。

<sup>30</sup> 同上、p.58。

<sup>31</sup> 前掲長原「こうして世界は複数になる——谷川雁と丸山眞男の絶対的阻隔」『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』、p.317。

<sup>32</sup> 同上、p.324。

要するに、丸山は「理論信仰」と「実感信仰」を生み出した日本の知性の「雑居性中空」を歴史的に究明した。その推論過程において、二つの既成概念の間でスイング (swing) できるダイナミズムが一瞬生成されたが、異質のものを論理によって排除 (omit) してしまったことで、結局は自己完成的な認識論に留まった。そのダイナミズムを消滅させた排除とは、彼が見出した日本の知性の精神構造を座標性を持つ原点として認めないことからきたものと思われる。

丸山に比べて、異質のものを互いに食い合いながら積極的接合をするという「工作者」の方法論を実行する谷川は、「原点が存在する」を主張しながら、その存在の地盤の深部を掘り続ける。谷川の「工作者」概念をめぐる議論は、次の節で展開していきたい。

## 4.2 「工作者論争」をめぐる

### 4.2.1 「工作者の論理」：干渉の渦を形成する二つの焦点の幻視

#### (1) 複数の表現形式における飛躍

「工作者の論理」の冒頭は次の宣言から始まった。

私は見えないものについて語る人間です。前方の霧のなかでうごめく形を愛する男です。工作者というイメージはいわば音楽のような抽象です。あなたはそれを語れと求められた。しかし、それは私にとって思想でもなければ科学でもないことを御承知ですか。それは一種の本能の呼び名であって、あなた〔鶴見俊輔〕のいわゆるメタロジーなのです<sup>33</sup>。

「工作者の論理」の冒頭で、谷川はこのように自身の音響的傾向を語っていたが、この「見えないもの」を幻視する「音楽のような抽象」的イメージを持つ工作者の音響性とは一体どういうことであるか。音楽と言えば、複数の点によって成り立つ線の関係性で構成されるものである、とすれば、不可視の力や物を語ろうとする、一種の音響としての工作者は、どのような関係性の線の網において音を作ろうとしているのであるか。

1959年1月の『思想の科学』創刊号において、谷川の「工作者の論理」は発表された。しかし、それは彼の生涯を貫く核心概念となる「工作者」の論理の始点、というふうに考えてしまうのは間違いである。少なくとも1958年6月に一気に発表した、「幻影の革命政府について」「無を噛みくたく融合へ」「工作者の死体に萌えるもの」において、谷川はすでに「工作者」の概念を繰り返して使用した。ゆえに、後に発表した「工作者の論理」は、1958年6月の三つの文章の中に使用した「工作者」という概念のおそらく補足或いは解説、とも言うて良いであろう。

---

<sup>33</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、p.7。

1956年12月の『群像』に掲載された「東京の進歩的文化人」という一文の冒頭に、谷川は「生活を粘土のようにこねまわし、あくどい色彩でぬりつぶすことに、私は戦後の十二年間を使った。北九州の工業地帯から南九州の貧農地帯へかけて貧乏と病気の許すかぎりわがままに歩き、工作と煽動の日々を過した」<sup>34</sup>、というふうに戦後自身のオルグとしての足跡を「工作」として総括した。これを見れば、「工作者」という言葉は、労働組合や左翼政党の組織拡大のために活動する人、または大衆運動の組織活動を行う人を意味する「オルグ」(organizer) からきた、と考えられるであろう。例えば台湾では、社会運動活動家を「社会運動工作者」と呼ぶ。戦後の一時期に、日本共産党のオルグ(山村「工作」隊)の一員として、組織工作を実行した谷川が作り出した「工作者」という言葉、その由来はそこから推測できると思う。しかし、言うまでもなく、言葉の由来に比べて、「工作者」に内在する概念の方が遥かに重要な意味を持つ。

谷川雁研究会を立ち上げた松本輝夫が人物伝記のような方式で書いた『谷川雁 永久工作者の言霊』によれば、谷川が第五高等学校時代に書いた作文「蒔く人・刈る人」の中に描写した「種子を蒔く人」は「後年の雁が構想した『工作者』の原型となっている」<sup>35</sup>。その時にまだ高校一年の谷川が、「種子を蒔く人、さうだ、それを忘れてゐる。例ひ、刈る時が来なくとも、種子を蒔く事にはそれ自身、聖なる響がある、魂の愉悦がある、孔子、仏陀、東洋の聖者達は悉く、その青い頬に淋しいほほえみを残しながら、その事に倒れて行つたではないか」<sup>36</sup>、と描写した「種子を蒔く人」には、後に「工作者」になり、そして後年ラボ時代に子供の活動と成長の「触媒」になる谷川の原型があった、と松本は考えた<sup>37</sup>。

「種子を蒔く人」—「工作者」—「触媒」、この一連の言葉のニュアンスからは、日高六郎の「媒介者」との近似性が見えるであろう。しかし前章に既に論じたように、「媒介者」より、「工作者」の方が破壊的接合を強調する。「媒介者」の積極的接合としての「結婚」は、「工作者」になると、さらに革命の同義語としての「性愛」に激(情)化する。前掲の長原の話で言えば、工作者には、常に『原点』の人びとによって不断にテストされる恐怖=悦び(邂逅)が伴う。谷川はこの「テストされる恐怖=悦び(邂逅)」を「浸蝕」と呼び、その「浸蝕」の不可避を「工作者の論理」で改めて強調する。「だが人々から浸蝕されないことによっておこる陥没を恐怖しないことはすでに工作者の圏外にみずからを去らせることだと考えざるをえません」<sup>38</sup>。このように双方向から互いの「浸蝕」を行う双頭怪獣になり得るには、その前提とする認識論において、互角の二つの極点が必要とされる。つまり、二つの波動が相互破壊=再構成する干渉(interference)的渦を形成するためには、「二つの焦点」が必要である。こういう眼差しの原理について、谷川はすでに「工作者の論理」

<sup>34</sup> 前掲「東京の進歩的文化人」『原点が存在する』、p.216。

<sup>35</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、p.36。

<sup>36</sup> 谷川雁「蒔く人・刈る人」(初出：旧制第五高等学校校友会誌『龍南』第248号(1941年))『不知火海への手紙』アーツアンドクタフツ、2014年、pp.174-175。

<sup>37</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、pp.36-37。

<sup>38</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、p.13。

の前年に発表した「幻影の革命政府について」という一文において述べていた。「なぜなら、互いに補足しあい、拮抗しあって渦を形成する楕円の二つの焦点を想定することなしに、深淵の巨視的な運動をなにがしかの古典的な輪郭でとらえることは不可能だからである」<sup>39</sup>。二つの焦点を設定することによって、ある種のダイナミズムをとらえようとする、そこにおいて工作者の音響性が聴こえてくる。

「幻影の革命政府について」において、二つの焦点による干渉のダイナミック性が現れている段落を引用する。

どのような眼もそのまま眼自身を直接見ることはできない。眼はそれ自身一箇の反射装置であるがゆえに、眼をして眼を見らしめるものもまた反射装置……鏡でなければならぬ。と同様に論理が自分自身を見るためには必ず異質の反射装置としての別な論理を必要とするであろう。対照となる論理——全く排斥しあう根を持っていながら、自分の影絵を切り抜いたのではあるまいかと思われるほどに相似した命題を探す。二つの論理を噛みあわせてみる。できるだけうまく対応するように重ねていく。すると範疇の周辺に**あいまいな領域**が浮ぶだろう。もしこのあいまいさが行為によって飛びこえる許容限度内の懸隔であるならば、むしろ**飛びこえる**ことが溝の大きさを知る最も有効な測定法であろう。[...] 思想の理解というものはいつも枝から枝へ羽を散らさずに移ることだとすれば、仏教の無常観の上に国家の死滅に関するレーニンの学説を、不浄観の上に機械的唯物論を重ねあわせることは可能であり、民衆に抽象能力、工作者に**誤差**の近代的意義を、そして思想一般に**土着性**を与えるかもしれない。一点を通り、与えられた直線に平行な直線はただひとつしかないというユークリッド的規定を葬るならば……一箇の思想を表現する**複数の形式**が可能である。陽子に対する**反陽子**の世界が考えられるならば……一定の論理体系に対する「**反**」**論理体系**を想定しうる。[...] 一つの思想の骨格をなす主要な論理がなにがしか反対の側面からの充填を受けなければ行為の領域に移動することができないのは思想の当然な運命なのだ<sup>40</sup>。

つまり、谷川は二つの論点を含む仮説を持ち出している。まず、如何なる論理にとっても、「行為の領域に移動する」ためには、それと対応する反射装置としての「反」論理を探し出さないと、行為するダイナミック性を生ずることはできない。次に、この二つの論理の間について、谷川は「飛びこえる」ことによって、両端点が「複数の表現形式」で連結する、と主張する。

<sup>39</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、p.36。

<sup>40</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、pp.33-34。

論理と「反」論理という二つの焦点の相互干渉により形成されてくる「渦」に触れる前に、後者の「飛びこえる」という、二つの焦点の間における連帯方式——渦を形成する方法——について論じる必要がある。

二つの論理の間の「あいまいな領域」は「許容限度内の懸隔」であれば、「飛びこえる」ことによって、二つの論理や概念を連結し、その二つの論理が互いに補完して、一つの対流的回路を持つ思想を形成する。谷川によれば、それは「論理の連続性に頼らないで飛びこえること」である<sup>41</sup>。谷川思想において、論理の此岸から彼岸へ「飛びこえる」ことは、思想を形成する際の鍵的なダイナミックな行為とも言える。それは、彼のテクストにおいてメタファー (metaphor) が多々あることによって見えてくるであろう。直接の接続部はないが、神経元と神経元間の電気化学作用のような「飛びこえる」ことによって伝達の回路は作れる。そして、その「飛びこえる」の飛行経路は、必ずしも単一的ルートに規定されるのではなく、自由度のある「複数の形式」の可能性を持つメタファーによって繋がれる、というような「伝達の可能性」を信じるものが、谷川の言う「工作者」であろう<sup>42</sup>。

「metaphor」のギリシャ語語源「μεταφορά (metaphorá)」は、「の間」(μετά, meta) と「持つてくる」(φέρω, pherō) により構成された単語であって、意味のある場所から別の場所へ持ち運ぶことを意味する<sup>43</sup>。詩の技法としてのメタファー (隠喩、暗喩) によって、言葉の間に移動が持ち込まれる、ということは鮎川信夫も指摘した。鮎川は谷川の「商人」という詩を「隠喩的表現に独得の魅力があり、いささか難解ですが、その圧縮された詩語には、今までの詩にみられない豊かな含蓄がみとめられます」<sup>44</sup>と評価した上で、隠喩について、「隠喩には、隠喩によってしか把握されない微妙な事物の関係やニュアンス、または啓示的な照応があり、単なる説明ではなかなか言いつくせないものがあります」<sup>45</sup>、と述べた。つまり、「言いつくせないもの」を伝達しようとすることは、メタファーの特有の機能である、ということである。そこでは、「伝達の可能性を信じる」飛躍的なメタファーは言語の論理に収まらない「難解さ」と繋がっていて、論理に基づく明白な伝達と対立する。

その「難解さ」は思想の飛躍と繋がる一方、地味な陳述における現実との距離をも持ち込む。谷川のメタファーについて、吉本隆明は次のように批判的に指摘した。

谷川さんの詩は、暗喩を連続的に使うところに特徴があります。その点で、戦後詩人のなかでユニークな存在であると思います。そこが谷川さんの詩の根本的な問題になってくるんじゃないかと思います。[...] 暗喩の連続的行使によって詩を成立させている谷川さんの方法の根底

<sup>41</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、p.11。

<sup>42</sup> 同上、p.10。

<sup>43</sup> 古河春風編『ギリシャ語辞典』大学書林、1989年を参照。

<sup>44</sup> 鮎川信夫『現代詩作法』思潮社、1967年（初版：牧野書店、1955年）、p.171。

<sup>45</sup> 同上、p.172。

にあるものは、おそらく、日常性を拒絶している、あるいは、日常世界から拒絶されている、あるいは日常世界を拒絶することを強いられている、そういう生き方だと思います<sup>46</sup>。

吉本のこの批判は、テック労働争議の真最中にテック労組の闘争運動の一環としての講演会における発言である。その「日常性」の拒絶という批判は、恐らく当時左翼運動を裏切ったものと言われ、テック資本側の一員になった「谷川常務」の虚妄性に対する戦略的批判も含まれると考えられる。しかし、当時の時代背景を抜きにしても、メタファーによって日常世界からの浮びや飛躍——一種の逃走線——ができ、谷川は特にその「メタファーの使い方の達人」<sup>47</sup>である、という谷川思想の特徴が吉本の指摘によってさらに明白になったのは間違いない。

そもそも谷川のメタファーに対する吉本の批判は、実は上記のテック争議が起こった 70 年代ではなく、1956 年においてすでに抱えられていたものである。

〔谷川雁の詩において〕メタフォアが一義的でなく、あいまいである。このあいまいさは、しばしば読者に難解さとして映るが、いうまでもなくそれは、谷川 of 思想の内実が難解なためではなく、非論理的であるためである。内部意識にある単純で、陶酔的なリズムに釣られて、眼をつぶって表現するところから来るのである<sup>48</sup>。

吉本の指摘は吉本と谷川という二人が持つ語法の音響性の差異を示している。谷川の「一義的でなく、あいまいである」メタファーは、単一の記号表現 (signifiant) から複数の記号内容 (signifié) へと自由度のある飛躍を持ち込むことができ、このような流動性をもつゆえに、リズムに乗ることによって「眼をつぶって表現する」という非視覚的な音響的レトリックを成すことができる。このようなメタファーの流動性による「難解な」レトリックに映る谷川雁思想の弁証的思考法と、「海老すきと小魚すき」の一文において、「海老漉舎人」=インテリと「小魚漉舎人」=大衆との間の絶対的分業を唱え、「海老漉舎人」のインテリが「海老とりアミ」を完全に捨て、「ただの大衆」にならなければ「小魚漉舎人」に変容することはあり得ず、大衆が「雑魚とりアミ」で、サークル運動や大衆記録をし始め、知識人式 of 思想という「海老」を取ろうとすることを「海老漉舎人」になる「墮落」と見做し、両者 of 間における往復運動を拒絶し<sup>49</sup>、谷川に「関係 of 絶対性」にとどまり、「運動することはない」<sup>50</sup>と批判された吉本 of 一元的なレトリックや思想とは、ダイナミズム of 面においてやはり「スケール of ちがいがい」<sup>51</sup>があると云わざるを得ないである。

<sup>46</sup> 吉本隆明『政治的知識人の典型——谷川雁論——』テック・グループ労働組合、1972年、pp.5-6。

<sup>47</sup> 同上、p.5。

<sup>48</sup> 吉本隆明『谷川雁詩集『天山』』（初出：『現代詩』1956年8月号）『吉本隆明全著作集7』勁草書房、1968年、pp.299-300。

<sup>49</sup> 前掲「海老すきと小魚すき」『吉本隆明全著作集4』。

<sup>50</sup> 谷川雁『庶民・吉本隆明』（初出：『思想の科学』1959年9月号）前掲『工作者宣言』、p.113。

<sup>51</sup> 酒井隆史は「いま、谷川雁を読むということ」という一文において、「谷川雁 of 文書を読んでいるとスケール of ちがいがいといった言葉が浮かんできます」と述べた上で、「谷川雁が吉本隆明を批判する決定的なポイントは、『理念的トータリティ』としての大衆

谷川と吉本の音響性の違いについて、平井玄は、相当狂乱な響きを帯びる谷川の音響とは違って、吉本の語法は一人呟くように聴こえると、以下のように述べた。

吉本の詩はエッジを拒否する。心の中でくぐりながら一人呟かれる「内語」といえる。キリコが描いたモノクロームの絵のような絵画的な直喩で語られている。その「孤独」の影に弱い人も多かった。いや多すぎた。レトリックがぶつかり合っておりえない意味を突き出すといった音響的な語法を回避することが、むしろ吉本の「倫理」だろう。どうもその重い「内語主義」が苦手である。谷川にはその響き合いの狂乱状態の底に、ハンマーが放つ鉄の火花のような含意を一瞬叩き出して、即座に時空を飛び越えていくスピート感があった<sup>52</sup>。

音響性において顕著な差は、この二人を全く違うダイナミズムを持つ大衆像へと導く。ステイックな「大衆の原像」に密着する思考法を唱える吉本が、「日常性」の観点から谷川の破綻を指摘するのは意外ではない。しかし、同じく大衆を深く凝視する詩人思想家——黒田喜夫も、谷川の連続的メタファーによる飛び過ぎた詩語で表される「過信」に対し、現実における「反詩の詩」は簡単に飛び越えられるものではない。飛躍的な詩語を過信する詩人工作者、あまりにも矛盾に満ちる民衆、両者の落差による思想の挫折を表現するのを拒むことは、工作者を死に導いてしまうと語っていた。

〔底なる民の〕沈黙を破る言葉そのものが二重化された沈黙の現われに他ならないというような民衆の沈黙の矛盾、その飢えと意識の自己背理的なはざまの深さこそが、本当に彼の工作者の死をもたらしたものだということなのだ。彼の〈無〉とコンミュンにかかわる思想が、そういう民衆の二重化された沈黙を抱えこみ自ら持続するような内質をもっていなかったということが、ここにその死になって見えているといえるのである<sup>53</sup>。

自己の思想の挫折そのものを表現のなかにくり入れつつ、全的な詩～近代の止揚への志向を持続することが、いままで見てきた一人の詩人・工作者にとっても途上の死に耐える唯一の方途だったとは思えるのだ。けれども彼は、事実としての〈無〉とコンミュンの思想の挫折が起こったとき、それを表現のなかにくり入れることを拒んで表現を棄て、それにつづいてその全志向の途上の死へ眠ったといえるのである<sup>54</sup>。

---

の設定が、つねにすでに一元的に統合されたものとしてあらわれるそのやり方に対してでした」と指摘する。前掲『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』、pp.17-18 を参照。

<sup>52</sup> 前掲平井『彗星の思考：アンダーグラウンド群衆史』、p.139。

<sup>53</sup> 黒田喜夫「詩と反詩の間のコンミュン——死せる工作者へ」（初出：『展望』1967年5月号）『詩と反詩』勁草書房、1968年、p.175。

<sup>54</sup> 同上、p.176。

黒田によるこの「工作者」死因診断は谷川のいわゆる「沈黙の15年」の初期の1967年（5月）に書かれたものであり、その後のテック争議、そして児童教育における谷川の「工作」の続きなどを見て書かれたものではないが、テック争議における谷川の労組に対する凄まじい弾圧から見れば、事実の矛盾による挫折をさらに進み続けた要因として、黒田が、「くり入れること」をうまくしなかったことが、「工作者」が硬直化した死体になってしまった原因である、と言ったこととは間違っているとは言えないであろう。

とは言え、谷川は工作による伝達の「誤差」に全く気付かないのではない。実は、「工作者の論理」において、「工作」は常に誤解、誤差を伴うことを語っていた。

工作とは伝達の可能を信じることです。そのゆえにまた伝達の困難を知りつくすことです。この意味で工作は避けることのできない誤解に沿って進んでゆきます。工作者はつねにその誤差が目的にとって許容範囲内のものかどうかを測定します。それがまた論理の浸透しうる限度でもあります。彼がしばしば逆説を用いるのは花田清輝氏のばあいとおなじく、彼の放胆さのせいではなく細心さによるのです。不用意な飛躍によって肉離れすることをおそれるからです<sup>55</sup>。

谷川は伝達の誤差の恐ろしさを配慮しながら工作を進めていたにもかかわらず、結局のところその誤差に埋もれて溺死させられるのかもしれない。工作者の死因についてはさらに議論する必要があるが、二つの焦点の間における「飛びこえる」行為は、谷川のメタファーに満ちる文体、そして工作者の行動法におけるダイナミズムを作り出していることを、ここで一先ず指摘しておきたい。

## (2) 「負の前衛」の必要

実は、二つの焦点への眼差しは谷川の視覚の基本構図になっている。例えば、「書かれた詩」と「実在の詩」により表現された「二層のリアリズム」の存在、諸所属状態で表現される「日本の二重構造」など。単眼的な発想を拒否する複眼的眼差しは、谷川思想に遍在する。しかし、それは単に同一平面において複数の焦点がある、という静的な構図だけではない。平面を「変形する多様体」に改造し、出発点とした二元構造を破壊的に接合し、新たな何かを創出しようとする、という「動詞」的動きは谷川の核心的モチーフとも言える。例えば、散文と詩の間からの散文詩の生成、組織語と生活語の闘いからの新しい言語の生成、または知識人と大衆の間に自身を双頭怪獣に位置づける工作者の絶えざる死亡、などに見られるように、まずは二つの焦点への眼差しから始まって、さ

---

<sup>55</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、pp.10-11。

らにこの二つの焦点を同時に攻撃する形に接近する。こうして、振子のような二点の間に不断に運動するダイナミズムが生ずる。それこそが谷川の言う「工作」と思われる。

行為の領域に移動しようとする思想であれば、複数の表現形式を、論理と反論理を同時に持たねばならない、と谷川は主張する。比喩的に言えば、行為する思想は、陽極と陰極の間における複数の不特定の磁力線——特定の単一連結ではない——によって構成される磁場のようなものである。その思想の創造性の強度は、両極間の電流の強度によって決められる。この認識の傾向は、谷川が持つ反前衛思想の始点と思われる。つまり、エリートインテリが単一旦つ絶対的「前衛」として大衆を引率するという前衛党の路線に反対し、思想は「複数の形式」で表現できるという発想から、前衛の反対面にもう一つの焦点としての「革命の陰極」の存在を設定し、それを表現しようとする発想である。彼の発想は、大衆の深部の「革命の陰極」の存在こそが、「革命の陽極」に意味を与える關鍵であり、「二つの焦点」への眼差しこそが、行動を可能にする構図である、というふうと考えられるであろう。

谷川によれば、当時の「前衛」集団は「革命の陰極」の持つ解放、啓蒙対象ではない変革的エネルギーを見逃してしまう故に、両前衛の間における本来ダイナミック性に満ちるはずの緊張関係は平面且つ単眼的思想に退化してしまった。

この世の矛盾の渦の総体……これを深淵とよぶならば、深淵もまた成長する。すなわち深淵それ自身の矛盾が存在する。この矛盾の核は、それがまだ解決されない矛盾であるかぎり、二箇の拮抗する中心を持つ。現代とはその一方の極に解決の責任を主体的に背負った政治的、論理的前衛をうみだした時代なのだ。たとえ、それがどのように貧弱で錯誤にみちたものであろうとも、渦巻の眼としての意識集団を欠くことはできない。だが——ややもすればこれは三角形の頂点に前衛を置くことで世界の全視野を見通すことができるというピラミッドの意識に落ちてしまう。遠近法を成立せしめない単眼の思想だ<sup>56</sup>。

「前衛」の対極——「負の前衛」は必要とされる。それは丸山が考えたような、その対極は理論の有効性を補完する作用しか持たない「余り」として、後に論理によって排除するという、知的主体の対象にされる扱い方を意味するのではない。または前衛党が考えたような、その対極を党や組織の先導に従うことによってしか解放されない大衆として、革命の補填物にすぎないものとして見るような見方を指すのでもない。「負の前衛」とは、それをその対極の「正の前衛」と同等に扱う、つまりそれを「抽象性と観念性」を持つ、論理が生成可能な知的主体として扱う方法である。「負の前衛」の人々はただの記述対象、旗に従う群れ、または複数扱いの集合名詞「people」ではない。彼らは「個別に独異 (singular)」な大勢の単数であり、彼らの持つ陰極の引力で正の電荷を吸引し、

---

<sup>56</sup> 前掲「幻影の革命政府について」『原点が存在する』、p.35。

工作し、変革させることのできる、行為を発動する主体である。谷川が構想する両極の関係場は、勢力が伯仲している「正の前衛」と「負の前衛」、プラスとマイナスの両極が「互いに補足しあい、拮抗しあって」、常に緊張関係を持つ力場である、と私は理解している。「負」が「正」に従属している——それはエリートインテリまたは前衛党の場合——のでもなければ、「正」が「負」に従属している——それは大衆崇拜主義の場合——のでもない。この点からこそ、谷川の立場は前衛党批判または知識人批判であると同時に、大衆崇拜主義批判でもある、と言えるであろう。そして、同等の「正」と「負」の対照によって作られた磁場の中に身を置く「工作者」は、両極の存在と引力を同時に意識する故に、谷川の言う「はさまれる」状態である。

### (3) 正／負工作者

正と負の両極に「はさまれる」工作者について、谷川はさらにその中に「正」「負」の二種類がいてと語る。彼は自身を「正の工作者」と定義し、対極の人々を「負の工作者」を呼ぶのである。

いわば私のそれは猫が苦しみのあげく虎と化したのです。しかしほんとうの虎がいるにちがいません。私はそれを特殊部落民に、農婦に、炭鉱納屋にさがしあるいているのです。だから私は自分を正の工作者と呼んでいます。これに対してみずからをひたすら行為の陰極に置くことで私を動かしている相手……うまれながらの虎を**負の工作者**と名づけるのです。はなはだ直観的な言い方をすれば、私の感覚はそこではじめて女というものの実体につきあたります。自分を分解することなくして共有感覚を抱き、その凍結されているまぼろしのごときエネルギーを上昇させる可能性としての女に、私は**起爆装置にすぎません**。核融合をもたらす最初の核分裂であろうとしてもだえているのです<sup>57</sup>。

「私」のような正の工作者「を動かしている相手」である「負の工作者」は、「私」のような苦しみの「猫」ではなく、本当の爆発的エネルギーを持つ「虎」である（可能性を生む主体を「女」で形容する方式は、また谷川雁らしい言い方であるが）。谷川の言うところでは、負極の人々はただ正極の補正項ではなく、彼や彼女らこそが真の変革の「エネルギー」の持ち主であって、正の工作者の「工作」はそのエネルギーを上昇させて爆発反応を起こすための、「沈黙する重さを表現する重さへ変化させる強大な電流の下向きの衝撃」<sup>58</sup>を持ち込む仕事にすぎないという。つまり、谷川は「二つの焦点」の必要を強調していながら、一番肝心な変革のエネルギーは「負の前衛」からしか生まれないと断言する。

<sup>57</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、p.14。

<sup>58</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.56。

しかし、谷川の立場は「大衆を絶対に敵にしない」と明言する吉本隆明や一連の大衆崇拜主義者と断じて違う。なぜなら、彼は常に大衆を攻撃する形によって大衆と密着するからである。詳しく言えば、「知識人—大衆」の図式においては、彼は大衆の方へ接近する。しかし、その大衆は一枚岩というより、むしろ多層の歴史の跡を持つ堆積岩である。その中に知識人の対立項としての大衆の表層があり、その反動性である「沈黙」の中間層があり、そして最深層に「東洋の無」と呼ばれるコア(core)がある。谷川はこのように大衆を多層的な地層と見なし、「大衆の沈黙を内的に破壊し」、積極的接合によって大衆と密着しながら攻撃する。

この弁証法的な大衆の扱い方について、日高は「工作者の論理」の公表の直前に、1959年1月14日の『東京大学新聞』に掲載された「負のエネルギー」に挑む「正の工作者・谷川雁」において、以下のようにまとめた。

彼〔谷川雁〕の最大の敵は正の工作者としての彼のまえに立ちふさがる負のエネルギー——東京の沈黙の無なのである。そして彼がめざすのはいうまでもなく正の工作者と負のエネルギーとを結びつけることと敵のエネルギーを味方のエネルギーに転化させることわが憎むものを愛することである。

この弁証法をマルクス主義者として彼は語る。弁証法を全く形式論理的にしか語れない日本のマルクス主義者のなかで、彼は——おそらく中野重治と花田清輝をのぞいて——弁証法を弁証法らしく語ることのできる例外的存在である<sup>59</sup>。

「弁証法を弁証法らしく語ることのできる例外的存在である」、日高は谷川に相当高い評価を与えた。それはこの教師と生徒の二人には思想における相当な共通点があるからであろう。そして、日高は「工作者の論理」がまだ未公表であるにもかかわらず、その内容を先に「放りだしてしま」ったことは、谷川が後に書いた「観測者と工作者」の中で、「彼は私の意見なるものを全国にばらまき、私に恥じらいと怒りを感じさせました」という一行で指摘した「谷川雁放送」の行為である。いずれにせよ、日高はまさに「整理王」の本領を発揮して、「工作者」における弁証法的<sup>60</sup>コアを分かりやすくまとめた。

#### (4) 工作者の分裂必至

---

<sup>59</sup> 前掲「負のエネルギー」を挑む「正の工作者・谷川雁」『東京大学新聞』。

<sup>60</sup> 本稿は主に日高の用語にしたがって、谷川雁の論理におけるダイナミズムを「弁証法的」と述べてきたが、厳密に言えば、その谷川のダイナミックな論理は、本質的に統合した命題へ収斂するスタティックなヘーゲルの弁証法——正⇒反⇒合の「合」に重きを置く論理——とは異なり、むしろ破壊と変化の流れ——正⇔反の往復運動に重きを置く論理——に親近性を持つのである。そのような、「合」という調和状態ではなく「正⇔反」の運動性をモチーフにすることこそ、谷川の音響論であると私は考えている。

「谷川雁放送」をやっていたのは日高一人だけではなく、鶴見俊輔も久野収と藤田省三との対談「戦後日本の思想の再検討：社会科学者の思想」<sup>61</sup>において、「工作者」という概念を放送した。鶴見の「谷川雁が近ごろいつている工作者の必要ということなんです。工作者という新しい人間類型が出て来なければいけない」「工作者は片道の交通を担当するのじゃない。逆に大塚、丸山自身の思考を変えて行くようなエネルギーを持った人を工作者として考えるわけです」<sup>62</sup>という「谷川雁放送」に対して、谷川はまた異議を申し立てた。

私は類型としての工作者なんかを考えたことは一度もないのです。まして工作者——私の言葉でいえば正の工作者がはたして新しいものでしょうか。今日まで私たちのまわりにつみ重なってきた古い工作者の死体をみないでよいものでしょうか。私の言いたかったのは、[...] **これまでの工作者は正の工作者にすぎなかった。**私自身もいぜんとしてそうでありがちのように**自己分裂の必然性**をつきとめていなかった。しかしまた分裂しているようにみえて分裂すらもしていない大塚、丸山氏あたりにくらべれば、彼等とはともかくも実体的に分裂していたのだ。いまやそれを認識することくらいは常識になった。実体として分裂したものはもはや類型でないからこそ、怪獣のような媒体なのだ。しかし、分裂していない負の工作者を発見し、それと抱きあうために、おそらく私たちはなおも死につづけなければならないだろう。その決意を共有した者のみがかすかに新しい会話を現在の時点で共有しうる<sup>63</sup>。

谷川は一つの新しい類型としての「工作者」を提出したのではない。彼によれば、「正の工作者」は昔からすでに多数存在しているのである。彼が指すのは「オルグ」たちで間違いないであろう。彼自身もその一員であった。彼が新しく提出したのは、「分裂していない負の工作者を発見し、それと抱きあうために」、「自己分裂の必然性をつきとめ」る新しい工作者、つまり同時に「正」と「負」を持つ工作者であると思われる。「大衆に向っては断乎たる知識人であり、知識人に対しては鋭い大衆である」「工作者」が「双頭怪獣のような」双面作戦ができるのは、「双面性」ではなく「二重性」からなのである。つまり、谷川が提出した新しい工作者は、それまで正の工作者にすぎなかった工作者たちが、自身の内部における「正」と「負」の「二重性」を発見し、その二重性による「自己分裂の必然性」をつきとめ、負の工作者を発見し、正の工作者である自身を分裂の意味でいったん死なせる、ということだと思われる。そして、その「しかばね」の上こそ、明日のための新しい会話——本稿の言葉なら、「革命と開放へ向かう音楽」——は萌え出す。

---

<sup>61</sup> 「戦後日本の思想の再検討」を題にした一連の対談の第五回である。初出は1958年11月の「中央公論」、後に一連を『戦後日本の思想』の題名で、単行本として発行した。

<sup>62</sup> 久野収・鶴見俊輔・藤田省三『戦後日本の思想』勁草書房、1966年、pp.175-176。

<sup>63</sup> 前掲「工作者の論理」『工作者宣言』、pp.15-16。

「負の前衛」の必要性は、こういう意味で成り立つのである。「正の工作者」の分裂=死によって、明日を開こうとする「新音響」が響き出す方法は、「無を噛みくたく融合へ」においても見える。

私は彼を必要とする。でなければ私の詩はつまるところ沈黙を伝達する道具でしかない。私のなかの彼と衝突し、うめき声をあげさせ、彼の私有の軍旗をうばいとり、彼の中間性を絶滅しなければならぬ。そのことによってしか私は私の旗を棄てられないのだ。私は自分のなかに二種類の人間……プラス・プラスとプラス・マイナスの人間がいることを確認し、その争闘の最大値をもって統一の契機、いわば工作者としての新しい次元を開こうとつとめてきた。[...] ここ数年の現代詩は点火器のないガソリンの状況にみずからをおくことで衰弱した。数千年の「東洋の無」の表現法に拮抗し、その無限に近いエネルギーに点火するためには衝撃力の強さをなくして反応を得るすべはない。[...] 工作者という媒体のなやみは、それが結局媒体でしかない限界にも——また組織語に対しては生活語をもって、生活語に対しては組織語をもって答えなければならぬ倒錯にも存在しないであろう。彼は必然に孤立する。ついに死すべきものだ。それを恐れない工作者を戦慄させるのは、ただ次の一事である。すなわち彼はただひとり豊かになる危険があるのだ<sup>64</sup>。

まず、後半部はつまり、「連帯を求めて孤立を恐れない」の言い換えであろう。「工作者」の唯一の恐れるべきものは、連帯せずに「ただひとり豊かになる」こと、と谷川は断言する。それは、「正」と「正」との間の連帯より、むしろ「正」と「負」（「正」内部における「負」の存在も含む）との間の連帯の不可欠性を意味する、と思われる。谷川の比喩に従えば、点火器としての、そして点火器にすぎない「正の工作者」が持つ唯一の任務は、「その無限に近いエネルギーに点火する」ことしかない。それ故、彼らにとって、自分だけが燃えていること以外に失敗の同義語はないのである。

「その凍結されているまぼろしのごときエネルギー」に点火する、死すべき工作者の姿からは、魯迅が「死火」という散文詩の中に描写した、氷の山谷で「死火」と出会い、「死火」を「重溫」し、最後に笑いながら「大石車」に轢死させられた主人公が連想される。

複雑なのは前半部である。谷川は「正の工作者」の中に「プラス・プラスとプラス・マイナス」という二種類の組成が存在すると述べた。ここで、彼の運動量（モメンタム、momentum）を重視する考え方が見えてくると思う。仮説的かつ数学的解釈ではあるが、ここから見える彼の思考は以下のように解釈できるのではないかと私は思っている。

まず、「プラス・プラスとプラス・マイナス」における二重の正負記号(+,+)と(+,-)については、二つとも同じ座標系における位置を意味する関数 $(x, f(x))$ というより、むしろその後者を「変化の量」——微分学における  $x$  の導関数 $f'(x)$ ——として考える方が、谷川の本意に接近できるように

---

<sup>64</sup> 前掲「無を噛みくたく融合へ」『原点が存在する』、pp.48-49。

思う。つまり $(x, y)$ における「 $x$ 」をある位置の意味として、「 $y$ 」をその点の方向性あるいは変化量—— $(x, f'(x))$ ——と見做す。ここで、「 $x$ 」の「+」を「主旋律」、「-」を「低音」の意味とすることで、「 $y$ 」における「+」は上昇、「-」は下降を意味する。こうすれば、谷川が言う同時にある $(+, +)$ と $(+, -)$ という二種類の存在は、上昇する主旋律と下降する主旋律の併存へと移行できる。そう考えれば、谷川が言った「プラス・プラスの極点にある空洞、それはマイナス・マイナスの極点にある実在感覚と結ぶことではじめて満ちるのである」<sup>65</sup>、ということは、「上昇する主旋律」である空洞と「下降する低音」である実在感覚の抱擁を意味する、と考えられるであろう。そして、「正の工作者」はその「 $y$ 」における「-」、つまり下降しようとするモチーフを意識する上で、 $(-, +) =$ 「上昇しようとする低音」を持つ「負の工作者」と響き合い、 $(+, -)$ と $(-, +)$ の積極的接合を創造する。こうして、ひとつの絶えず繰り返される「対流」が生み出される、と私は考えている。

谷川が考えた二つの焦点によって形成される「互いに補足しあい、拮抗しあ」う干渉的渦は、ただの「正」と「負」という二元一次式—— $x$ による $y = f(x)$ の変化量 $f'(x)$ は $x$ の位置と連動せずに固定される。つまり、 $y = f(x) = ax + b$ の $f'(x) = a$ ——から作り出されるのではない。「+」と「-」を同時に持つ「正」と同じく「+」と「-」を同時に持つ「負」で構成された二元二次式—— $x$ による $y = f(x)$ の変化量 $f'(x)$ は $x$ の位置と連動する。つまり、 $y = f(x) = ax^2 + bx + c$ の $f'(x) = 2ax + b$ ——でなければ、その「渦」の「互いに補足しあい、拮抗しあ」う連動のダイナミズムは生み出せないと思われる。つまり、見えないものへの幻視は、その不可視のもの「二次性」を同時に見つめることでなければならないのである。それは、谷川の「工作者」が、前衛党と知識人批判でありながら、大衆崇拜主義批判でもある、という双頭怪獣の姿を取るという思想における最も肝心な心臓部、と言えるであろう。

その、知識人の啓蒙主義と大衆崇拜主義の間に双面の戦いの姿勢をとる工作者について、また「整理王」の力を借りてまとめて行きたい。次の引用は1958年11月29日の『朝日新聞』に掲載された、日高六郎と埴谷雄高の対談録である。対談において、日高は以下のように谷川の「工作者」の位置を定位する。

考え方や意識を頭の中だけから説得しようという [...] 文化人、評論家の系列に対して、もっと「大衆路線方式」で大衆の中にとけ込もうという動きも現れている。木下順二の民話に取材した戯曲 [...] 山代巴の『民話を生む人々』や溝上泰子の『日本の底辺』 [...] 「山びこ学校」など、 [...] こういう動きも、注意しないと、一種の「大衆崇拜主義」になりかねない。大衆の意見や感じ方は生活の底からでたものだからなんでも良いという見方になりやすい。 [...] 良いものの半面、大衆の中の悪いものも容赦なく指摘するという知識人の役割が忘れられがちだ。 [...] いまの知識人には、大衆と断絶しているという“痛み”の意識が案外うすいのではな

<sup>65</sup> 同上、p.50。

いだろうか。上の方から大衆を啓発指導している知識人はもちろんだが、大衆崇拜主義の方も、自分が大衆の中にとけ込んでいるという自己満足が強いと思う。そこで九州在住の若い詩人の谷川雁が最近出している“工作者”という考え方は大へん重要だと思う。[...] 工作者というのは、こういう大衆と知識人の断絶をいつも自覚して、そのミゾを埋めるための役割を果す指導者だ<sup>66</sup>。

「大衆の中の悪いものも容赦なく指摘するという知識人」、この「容赦なく」という、魯迅の墓誌銘とも言える言葉は、恐らく「工作者」にも通用するであろう。彼等は、啓蒙臭い知識人にも、大衆にも、そして「工作者」自身に対してさえも、「どこからも援助を受ける見込みはない遊撃隊として」、常に既成の定型を死なせることによって、新しい甦生＝革「命」へ向かおうとする。しかし、それは疎外ではない。それは、異質のものを衝突し合わせることによって、思想を発展させるという、思想の純血性に断固反対するため、知識人、大衆と工作者、全員の死＝再生によって流し出した血を混血するような密着である。この互いを消化させるような密着のためには、まずそれぞれを分裂させる支点を探さねばならない。こうして、知識人の論理に対する「反」論理を持って分裂させ、沈黙の大衆に対してその沈黙と反動性を批判しながら「原点」の存在を訴え、明日の創出を目指す工作者に対して「しかばねになれ」と叫ぶ。この「分裂による密着」のダイナミズム＝音響性は、恐らく平岡正明が「俺の知るかぎりでもっともすどくジャズを理解した人物は谷川雁である」、という判定で語ろうとする谷川雁思想の核心部における「ジャズ的」原理である、と私は思う。

この「分裂による密着」に対して、藤田省三は「大衆崇拜主義批判の批判」において、区分的論理の立場から谷川を批判した。その批判は前章で言及した、谷川、日高と藤田によって行った「工作者論争」の重要な反論であり、それはまたこれまで本稿において論じたきたダイナミックな谷川雁思想の音響性を最も分かりやすい誤読法で反射したテキストである、と私は考えている。以下、この藤田の工作者批判について、論を進めていきたい。

#### 4.2.2 スタビリティ信者からの批判：「大衆崇拜主義批判の批判」

「工作者の論理」が発表されてから一ヶ月後の1959年2月、藤田省三は「民話」に「大衆崇拜主義批判の批判」という、工作者批判とも言って良い文章を発表した。この藤田と彼がデッチ上げた編集者とのインタビュー風の自問自答式の文章において、彼の論点は以下の三点にまとめられる。

##### (1) 実用的区分論より原理的区分論を、そして「冷たい『眼』」としての知識人

---

<sup>66</sup> 日高六郎・埴谷雄高「[対談] 知識人と大衆“両者の断絶”を考え直せ——限界にきた上からの指導」、『朝日新聞』1958年11月29日。

藤田はまず、「大衆崇拜主義批判は大衆の『プラス面』と『マイナス面』を区別して行くことが必要だ」という論点について、それを日本の「採長補短主義」に過ぎないものであり、「いささかも新しくない」思考だ、と批判する。そのような「日本的な区分論は自分に好ましかったり自分に利益だったりする要素をプラスと数え、反対をマイナスと考えるものなんですよ、実用的区分論であって、原理的区分論ではないんです」と評価する上、彼が考えた当時の大衆議論における課題——「『大衆』という言葉が含んでいる『意味』、そういうものを変革していく」——に向かい、原理的区分論を追求することが「思想上の変革の道」である<sup>67</sup>、というのが藤田の考えである。

その「原理的区分論」として、藤田は「イデー」(idee、理念)としての大衆、と「ダーザイン」(dasein、現に在るもの)としての大衆を提起し、その二つの「大衆観の分化が、日本の進歩主義の領域で超越的普遍者を形成して行く非常に強力な道すじの一つ」と見做し、知識人はダーザインとしての「大衆」に対して「冷たい『眼』」で処しなければならぬ、と主張する。

大衆路線主義の欠点はまさにイデーとダーザインの分化が行えないでゴツチャまぜにしたところからおこったものなんだ [...] 羽仁五郎氏が昔やったように「人民大衆」という観念を超歴史的な原動力、歴史を動かす原動力ですね、その擬人的な代名詞として使う仕方、そういう方法をうけついで行くことは非生産的なことではない思うんですよ。それが神のない日本の国に神を創ることになるかも知れないんだ。そのためにはダーザインとしての「大衆」に対する冷酷な眼を一方で失わないことが必要なことになってくるんだ。 [...] 知識人というのはこの冷たい「眼」の擬人的代名詞にしか過ぎないもの [...] 私の大衆観の変革というのはそういう脈絡全体をいっているんです<sup>68</sup>。

## (2) 日本には「原点不在」

次に、藤田は民話論によく使われる、人の話を「たてまえ」と「本音」のカテゴリーに分けて、「世間話」の方に「本音」があるという見方に対して、「場の習慣に同化しない本式の『本音』ってというのはどこにもないんだ。つまり『本音の不在』が日本の精神の伝統的な特徴だ」<sup>69</sup>と主張する。この主張は、さらにはっきり谷川へ向かって以下のように論じられる。

文化構造全体についていえば、谷川雁の本の題と反対に、「原点は存在しない」ということと見合っているわけだ。たとえば、ドイツだと民話の世界はあらゆる他の文化領域の根っこになっていて、だからすべての文化が一つの根を持つ同根異種の関係にあって、そこで、文化の体系(カルチュラル・システム)が存在しているといえるんですが、[...] 日本の場合にはそう

<sup>67</sup> 前掲藤田省三「大衆崇拜主義批判の批判」、pp.114-117。

<sup>68</sup> 同上、pp.120-121。

<sup>69</sup> 同上、p.126。

いうものはない。つまり原点不在なんです。[...] 木下順二さんが民話を生産的に再構成したものは、民話そのものの中から自生的に生れたものではなくて、逆に民話とは離れた大変現代的な思想世界を持っていてそれを軸にして民話はむしろ素材として作り直したものだといえるように思われます。つまり、民話が原点となっていない文化世界では、別に原点を自分でもっていないと民話自体を再構成することすらできないということを示していると思うんです<sup>70</sup>。

藤田のこの「原点不在論」は、彼の師匠である丸山の「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え[...] るような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった」という見方の延長線におけるものである、というのは疑いなかろう。

### (3) 工作者追随主義批判

その「原点不在論」に従って、藤田は日本で土着の価値観を作り出さなければならないという観点を否定し、その中にこそ「工作者追随主義」や「実践家追随主義」が生まれてしまう、と指摘する。

日本じゃあ生の価値観を出さないと価値観や世界観がないと評価されがちだが、それは評価者の側の読みとり能力がいかにか浅薄であるかをあらわしているに過ぎないことなんだ。抽象能力がないというのはそういうのをいうんです。隠微なるものを発見できないのですね。もっとも僕にもないけどね。だけどそういうことが逆に日本の進歩的知識人の中に工作者追随主義や実践家追随主義を生んでいるですよ<sup>71</sup>。

そして、藤田は「工作者追随主義」や「実践家追随主義」に反対する立場から、抽象的かつ「冷酷な知識」こそはより広い、高次的な「実践性や工作性を理解すること」のできる鍵である、という結論に至った。

非実践的なるもの非工作的なるもの間接の、従ってより大きいかもしれないところの実践性や工作性を理解することができないんですね。もしそれができたらそれこそ本格的に冷酷な知識が生れるんじゃないかと思うんです。大衆崇拜主義をどれだけ批判しても工作者追随主義がある間は決して知識は成立しないものだ<sup>72</sup>。

---

<sup>70</sup> 同上、pp.126-127。

<sup>71</sup> 同上、p.128。

<sup>72</sup> 同上。

藤田省三の厳しいかつ「冷酷な」批判は、言うまでもなく谷川の「工作者」に向かっている。そして、「実践家」という言葉から連想すれば、前掲の『実践信仰』からの解放で丸山眞男の「実践信仰」に批判を行った花田清輝も、恐らく藤田の射程内であると言えるであろう。丸山眞男の門下の一員である藤田は、この一文で丸山一門の立場を守ろうとするように見えるが、その論述において、先に結論を言えば、彼が丸山から引き継いだ論点も見えれば、一瞬で響いたダイナミズムを見逃してしまった丸山の欠如も見える。藤田のこの一文は、逆位相から「工作者」の音響性、そして丸山の一瞬のダイナミズムをより一層解像してくれた、とも言える。

#### 4.2.3 収斂的「逃走」に対する「闘争」

藤田の批判に対して、先に反応したのは谷川ではなく、日高六郎であった。日高は次期（1959年3月）の『民話』における「大衆論の周辺」という一文の刊行によって、谷川を支持する立場から藤田の工作者批判に反論した。そして、谷川はまず4月に「伝達の可能性と統一戦線」の一文によって藤田の批判に応じ、さらに6月の『民話』において「観測者と工作者」を発表し、この論争の最終応答とした。ところで、前掲の吉本隆明の「海老すきと小魚すき」は同誌の9月号に掲載された。その文の後半は上述の三人の論説に言及し、谷川と日高の説に関して主に批判を展開したことで、「工作者論争」の番外編と見做して良いと思われる。以上の経緯を踏まえて、これから日高、谷川という、もう一組の教師と生徒の反論と立場をまとめて、藤田の論点に対照する形で論を進めたい。

藤田は執拗に区分的「論理」と密着し、それと谷川の思考とは如何にも相違があること。それは論争の数年後の1963年に『思想の科学』に掲載された、彼と谷川との対談によく表現されている。対話の脈絡を把握していただくために、やや長く引用する。

谷川 プロレタリアートというものに、ほとんど絶望しているという状況が一般的にあるとき、つまり現在こそが、労働者問題をやるには絶対のチャンスです。チャンスだという前提がなければ、いまだき運動なんてものは成立しませんよ。

藤田 世の中にだんだん機構化されていくというのはよぎらない文明の宿命であって、機構化されたところに、機構内の労働者と、それから絶対的無産者の純粋なコンミュン的な人民との間に内的な意味での媒介がいかにして可能か。やはり問題は、——媒介可能であるという答えがでていないわけではないから——その問題に集約されているように思うのですが——

谷川 普遍性、普遍性というわけですね。

藤田 普遍性というのは二つありましてね、立体的な個別との関係における普遍と、横にひろがりさえすればそれが普遍であるとする二つがあって、同じ普遍であるがゆえにもっとも甚しくちがっているわけですよ。

谷川 そういう二種類の普遍の区別などを追求することをやめてしまって、かかる「分析」を拒絶することそのことが運動になるという運動をやらないかぎり、あなたのおっしゃる世界的な矛盾とか、思想的難関などは突破できませんよ。そのことをテーゼとしてだすことが大事であってね。

藤田 それはそうですよ。ただしね。突破点というのは、矛盾を解決する矛盾点という点、その点にあるのでしょうか。矛盾点がどこに、いかなるかたちで存在しているか、ということがあるわけですよ。

谷川 だからといって、そういうものがあるはずだと考えることよりも、下駄ばきでもその矛盾点そのものの上を歩きまわの方がゆかいですよ。だからぼくはその社会科学的論理というものをいったん消滅させてしまおうとおもってね。既成の論理の退屈さが消えてしまうような、論理の方へ歩いてゆこうと——

藤田 ぼくは人間の歴史の中で生み出されたポジティブな既成の論理を集約・集積する方へ歩いてゆこうと——

谷川 そういう時代が終ったんですよ。[...] 世界的なカテゴリーがあまり必要でないような世界に世界自体がなりつつあるのかもしれないね。

藤田 逆にいえば、世界的カテゴリーがはじめてあらわれたのは今はじめてですよ。はじめて、世界的カテゴリーが現実的地球的世界と見合うかたちで問題になってきたわけですよ。だからこそ歴史的な積極的契機を集約結合する方向も可能になったし、必要にもなった。

谷川 [...] あなたが、十九世紀的古典的世界観・イデーに愛着を抱きすぎるような感じをいただきました<sup>73</sup>。

媒介の可能性、普遍性、分析対運動、カテゴリーの行方などに対する思想の差異から見れば、二人の完全背反的な行進方向がしっかり見えてくるであろう。カテゴリーはもう必要でないと主張する谷川に対して、藤田は今はじめて「カテゴリーがはじめてあらわれた」と反論する。こうして、谷川は既成の論理のカテゴリーからの「開放」へ、つまり「脱領土化」への、まだ道になっていない道を飛んでいく。一方、藤田はそれと真逆の方向——「既成の論理を集約・集積する」という、カテゴリーの中に「収斂」する方向へ進む。その抽象的カテゴリーへの愛着から、藤田は大衆をプラス・マイナスに区分する「実用的区分」に対して、「イデーの大衆」と「ダーザインの大衆」という「原理的区分」を提出した。そこには「原理」は「実用」より高次である、という見方が潜んでいるであろう。しかし、問題はおそらく「原理」か「実用」か、というところ——それはただの表層に過ぎない——にはなく、むしろ認識論における谷川の「開放」と藤田の「収斂」の方向の違いから生み出されたのではないか、と思う。

---

<sup>73</sup> 谷川雁・藤田省三「[対談] 黙示録の響き」、『思想の科学』1963年1月号、pp.66-67。

谷川の場合において、藤田がプラス・マイナス区分論を「実用的」区分と見なしたのは恐らく正しい。なぜなら、プラスとマイナスを見出すことによって裂け目が現れ、そこからの分裂が「分裂による密着」状態へ導き、そしてそこを「開放」への基点として、「大衆—知識人」または「記述対象—記述主体」の Kategorie を破壊し得る新しい「大衆」を創造する、という一連の作業において、プラス・マイナスの発見は前期工作としての「実用的区分」であるから。この一連の連鎖起爆作用——つまり領土化、開放、再領土化、脱領土化——において、工作者は自己の死を代償にする起爆装置として、火達磨のように引火する。そこで、プラス・マイナスの区分は火花を作るための電極作りとも言える。つまり、谷川自身の言葉で言えば、それは「核融合をもたらす最初の核分裂」である。

一方、藤田は「原理的区分」において、知識人という「冷たい目」が「デザインとしての大衆」を批判することによって、大衆は、「イデーの大衆」と「デザインの大衆」に分化する。そして、「大衆の中の精神的生産性」を探そうとする目的の故に、「イデーの大衆」が焦点になる。ここまでなら、ある意味で谷川の思考と大きな差はなく、むしろ共通的な所があると言えるであろう。二人の距離は、区分行為を実行する火達磨のような「工作者」と冷酷な「知識人」との圧倒的な活性の違いから発生したと思う。藤田は「意味の発見こそが知識の任務」<sup>74</sup>である、というように「知識人」の役割を定めた。したがって、彼の「原理的区分」の最終的彼岸は、「本格的に冷酷な知識」を生み出すことになる。しかしながら、この「冷酷な知識」は『大衆』という言葉が含んでいる『意味』を変革したとしても、それは新しい大衆を創出することではなく、せいぜい大衆「観」を更新するだけである。しかも、それは「分析」における知識人だけの新しい大衆観であり、「運動」により生成された大衆の新しい大衆観ではない。ちょうど後者の方こそが、新しい大衆を創出する——私はそれを真の変革または革命と見做す——鍵である。こうして、前者のような大衆の生産過程とは無縁の思考法から出発すると、『本音の不在』が日本の精神の伝統的な特徴」という、存在感の強い「無」としての原点を無視し、別の原点をドイツ、イギリスやギリシアからテイクアウトして、**fish and chips** をお寿司にも使った指で食べるような軽い絶望にしか辿り着かないであろう。つまり、藤田の「原点不在」の判断は、ただ彼の自己規定により単層しか見えなくなってしまう「冷たい目」の視野に、「原点」は入らなかったからである。彼は「本音の不在」の表層は観測したが、その現象の地中側の熱い深層にある、谷川が「原点」と呼ぶエネルギー源を見逃してしまった。

藤田は「本音の不在」という「日本の精神の伝統的な特徴」＝原点を見出したにもかかわらず、「原点不在」を語りつづける。つまり、彼はその「本音の不在」を「原点」として扱うことはせず、それを深く掘ることを拒否してしまう。それは、丸山が「精神的雑居性」を「座標軸に当る思想的伝統」として積極的に接合しなかったのと一脈相通ずるように見える。しかし、「精神的雑居性」の存在を認め、それを作った「日本の精神の伝統」そのものを「古層」や「執拗低音」と名付けて、

---

<sup>74</sup> 前掲藤田「大衆崇拜主義批判の批判」『藤田省三著作集 7 戦後精神の経験 I』、p.125。

後に積極的「分析」（接合ではないが）して行く丸山とは違い、藤田の方——少なくとも「大衆崇拜批判の批判」において——は、「原理的区分」によって、「ダーザイン」となされた層を連動させずに単に削除して、スズメと遊ぶ案山子さえも作らない「冷酷な知識」へと収斂してしまう。

彼岸を同じ層に定めることによって、収斂する形で思考運動を完結して行く、このような藤田の歩行は、問題点を大衆から大衆「観」へ逃がすことによって、テストされることを回避する、つまり「闘争」ではなく、自己分裂を回避する知識人の「逃走」のように見える。谷川は丸山眞男について、「分裂しているようにみえて分裂すらもしていない」と批判したが、その分裂回避の身振りは、藤田にも上手く引き継がれているであろう。谷川が「下駄ばきでもその矛盾点そのものの上を歩きまわる」と述べ、矛盾の裂け目を「突破点」と扱い、「運動」で突きとばすのに対し、藤田は「矛盾点がどこに、いかなるかたちで存在しているか」という、矛盾の裂け目の「分析」に**執拗**にこだわる／とどまる。日高六郎の言葉で言えば、それは「出発しない」ことである。

区分の論理 [...]、ギリシャ以来のレーベンとガイストの論理は、百パーセント(?)正しいのかもわからないが、そこから出発することはだれにもできなかった。**まちがった出発をするよりは、出発しなかったほうがよかったという考えにぼくは反対だ。**まちがいをふくまない集団やサークルが、この日本の現実のなかで存在すると考えるのは狂気の沙汰だ。[...] 完全無欠の集団をつくるより、不完全きわまる前近代的感情の持ち主が、自分たちの手で集団をつくりながら、少しずつ個と集団とを**相互往復的**に強めていくほかに方法はなかったのです [...] そういう出発の仕方をしたサークル運動が、たしかにいま足ぶみ状態にきている。それは出発しなかったものには、笑いがとまらないくらい面白い材料かも知れないが、しかし、こうした「冷酷な」眼は知識人の眼だとは信じない。それは新中国の六億の人民を六億の蟻と見るヨーロッパ人の眼に近いだろうと思う。しかしそんな眼は出発したものには役に立たないのだ<sup>75</sup>。

後に安田講堂事件により「赤門」から出門した1970年の、「仮説をたてる冒険者」を大切にする日高の立場は、1959年のこの段落に既に表れて、しかも作田啓一の言う「論战的調子の高」い姿で出現した。分析が完了する前に、またはヨーロッパから原点をもたらしてくれる出前が到着する前に、出発を遠慮するような論理に反対して、ここで出現した日高の、誤差を含んでもひとまず出発しないとけいけない歩行は、あえて言えば、「東洋の無」へ歩いてゆこうとすることであろう。「イデーとしての大衆」だけを知識として取り上げるという、冷酷な眼しか持たない「知識人ばい」思考法に対して、「ダーザインとしての大衆」の内層に潜む「イデー」についても何とか出発して接近しないとけいけない、とは日高の主張である。それは、凄まじい大陸の大勢の人々をずっと見てきた青

---

<sup>75</sup> 前掲日高「大衆論の周辺」『現代イデオロギー』、pp.519-520。

島出身の「六<sup>リョウ</sup>」が、「原点の不在」と言われた東洋の人民と蟻ではなく、人として付き合い合ってきたからである。

とは言え、日高は人々の反動的側面を無視する単焦点の大衆崇拜主義を訴えるわけではない。そのどちらかを信仰するのではなく、両側間の対流関係を活性化することに力を入れる。日高または谷川は、この方法論を取っていたであろう。前述の丸山眞男が「理論信仰」と「実感信仰」の両方を同時に批判することによって、一瞬響いたダイナミズムも、この方法論と一瞬において共鳴したからだと思われる。日高が「大衆論の周辺」の中にも引用した、勝田守一と堀尾輝久の共著「国民教育における『中立性』の問題」にある以下の注釈を見れば、その一瞬響いたダイナミズムはさらに明白になると思う。

日本人の思想と行動のパターン（文化の基底）についていえば、それは「既成概念への盲信」と「既成事実への屈服」（経験への埋没）という、いわば分裂症的性格をもつと考えられるが、このような一見矛盾する性格は、実は、**知性と行動のサイクル**を絶ち切れ、概念は現実を媒介とせず、思想は実践によって検証されないことからでてくる同一物の表裏に過ぎない<sup>76</sup>。

「理論信仰」と「実感信仰」に対する丸山の両面批判は、ここで「既成概念への盲信」と「既成事実への屈服」に訳出されたとも言える。作者の一人である堀尾輝久は、丸山の脈も継承した丸山ゼミの学生であり、藤田省三の後輩であるから、この段落に表れる丸山的ニュアンスは、この系譜から来たものと思われる。本稿は前述において、すでに丸山の両面批判の核心としての共通部分は「信仰」への批判であると述べたが、この注釈からは、その両面批判の中で潜むもう一つの共通部分が現される。それは、「既成」への拒否である。概念や事実に含まれる知性と行動のサイクルの跡を読むことなく、そしてこれからのサイクルの生産性を見逃して、「既成」概念と事実をスタティック的（static）、つまり静的に受け取ってしまうと、その既成物を絶対的「真理」と見做す「信仰」に陥ることになる。丸山の理論信仰批判と実感信仰批判は、そのスタビリティ（stability、静態性）を批判する故にダイナミズムが響いていたと思う。丸山は結局のところ、異質のもの排除によって、「記述」の安全圏に引き籠ってしまったが、彼の思想は一瞬、音響的対流になったことがある。しかし、藤田はこの点から見れば、丸山先生が創出した響きを聴き逃してしまい、単にその引き籠り状態を学んだだけでなく、さらに「本格的に冷酷な知識」としての大衆「観」を追求することによって、その「記述」の安全圏を強化してしまったと言わねばならない。

谷川の批判によれば、藤田は「**概念のスタビリティ**の上に伝達の可能性を見いだそうとしているだけのことだ」<sup>77</sup>。藤田はこのようなスタティックな思考法に陥ってしまうことによって、工作者

<sup>76</sup> 勝田守一、堀尾輝久「国民教育における『中立性』の問題」（初出：『思想』1959年3月号）堀尾輝久著『現代教育の思想と構造』岩波書店、1971年、p.431。

<sup>77</sup> 前掲「伝達の可能性と統一戦線」『工作者宣言』、p.49。

のダイナミズム＝音響性を聴き取ることができなくなった。彼の「それは評価者の側の読みとり能力がいかに浅薄であるかをあらわしているに過ぎないことなんだ。抽象能力がないというのはそういうのをいうんです。隠微なるものを発見できないのですね」という批判の言葉は、まさに彼自身に通用するとでもいうように、谷川は以下の批判を返した。

藤田君も学者が非実践者だの非工作者だのという俗論の上に居直らないようにしたらどうであろうか。それというのも彼の価値観が隠微であるどころか、あまりにもむきだしであって、個人というものを西欧的な発想からしか理解できず、集団の成員として集団に帰着する表現形式 A から Z までをまるで見ていないからだ。私は一度も工作者追隨などに陥ったことはなく、つねに工作者の変革を主張してきたが、彼は工作者という概念をスタティックな状況のうちにしか見ない。それと同じようなすれちがいが彼の「本格知識」と大衆の本音の間に存在する<sup>78</sup>。

スタティックな目で見れば、ダイナミズムが見えないのは当然であろう。開放へ向かって、工作者の自己分裂の必然性を唱える、という谷川の「工作者の論理」は、藤田のところでは、フォロワーの大群が、特定された工作者というリーダーの後につき従うような「工作者追隨主義」に読み換えられてしまう。「強烈なカリスマ性を持つ男」と言われ、「天皇」、「法王」さえも愛称に使われ<sup>79</sup>、自身が伝説化を仕組んでしまった<sup>80</sup>谷川個人について言うならば、藤田の読み取りはまだ当たるかもしれないが、「工作者」という概念については、彼の解読はかなり外れている。開放へ向かう「工作者」を収斂的に読み取ってしまう誤読には、恐らく論理を「語る主体」を特定少数と想定し、それと不特定多数と想定された「語られる対象」との関係は、必ず後者が前者に追隨しなければならない、という単線的な、啓蒙式の思考定式が潜んでいる、と言わざるを得ない。

このような、大衆の生産過程における知識の生産性を見られない、単焦点の知識人の思考法は、恐らくそれと対応的關係を持つ、知識の生産過程における大衆の生産性を無視する、という単焦点の大衆の身振りを助長してしまうであろう。このような正極を正電荷だらけの所、負極を負電荷だらけの所に置く区分の原理は、正と負の衝突による発電がなければ、ダイナミズム＝音響性の「対流」もありえないはずである。この知識人と大衆の断絶による死滅状態について、日高六郎は次のように分かりやすく説明してくれた。

知識人にたいして知識人の言葉で、大衆にたいして大衆の言葉で、という実践方式を実践すればどうなるか。そこには必ず、「問題性を持たない学問」の世界と「欲望ナチュラリズムの大

<sup>78</sup> 同上、pp.55-56。

<sup>79</sup> 前掲松本『谷川雁 永久工作者の言霊』、p.18。

<sup>80</sup> 北川透「ロマン主義精神の陥穽」（初出：『図書新聞』1997年9月13日）前掲『北川透 現代詩論集成2』、p.463。

衆」の世界との分裂が起きるし、またアカデミズムの内部には専門閉塞主義がおこるし、大衆のなかではむき出しのエゴイズムがおこるほかないでしょう<sup>81</sup>。

ここまで論じたことにより、工作者をめぐる論争については、冷酷且つスタティックな目を持つ藤田省三は、如何にも谷川の火達磨のような工作者の論理に響くダイナミズム＝音響性を聴き取ることが不可能である。その故、藤田の工作者批判は工作者の真意から外れてしまっていた、という結論を下せるであろう。藤田の「大衆崇拜主義批判の批判」は、逆位相から「工作者」の音響性を解像してくれたと言う意味では、「知識的」価値がある。藤田はこの一文において、彼が丸山から引き継いだ論点と工作者の論理の対話不可能性（長原の言葉なら「絶対的阻隔」）を証明しただけではなく、丸山のダイナミズムを上手く引き継げなかったという形で、逆に丸山にはダイナミズムは一瞬に存在していたことをも証明してくれた。

ともすれば、丸山、藤田一連が「記述」の安全圏に引き籠ってしまった「逃走」により、谷川の「工作者」の「闘争」と「絶対的阻隔」があるとしても、丸山のところにあったダイナミズムならば、谷川のダイナミズム＝音響性との対話、もしくは共鳴の可能性はまだ残っているかもしれない。したがって、ここでもう一度丸山の思想に戻って、その音響的可能性を探していきたい。

#### 4.3 「原型」と「原点」：低音部のメリハリについて

この節では、丸山眞男の「主旋律」と「低音」の図式を借りて、丸山の「原型・古層・執拗低音」説における「原型」、そして谷川雁がいう「工作者」の「原点」を対比していく。つまり、違う類型の代表的知識人である両者が、土着の大衆について構想してきた大衆像を比較することによって、本稿に関わる音響的認識論の問題を掘り下げていきたい。論述を展開する前に、まずこの節の論述範囲をはっきりさせたい。

丸山は「原型・古層・執拗低音」説において、その執拗低音の存在を論証するために、膨大な古代史や中世史の史料を取り上げた。その一連の文において、最も代表的なのは1972年に書かれた「歴史意識の『古層』」であろう。本稿はその文に現れた「なる」、「つぎ」、「いきほひ」など、丸山が古層の「基底範疇」として説いた概念を、丸山の思想における認識論を究明するために論じるが、その概念を歴史の材料から抽出するサンプリング過程や方法については触れない。それは、その史学のサンプリングは本稿の焦点ではないだけでなく、私の解読能力の不足からでもある。

丸山の「原型・古層・執拗低音」説が正式に形になった時点は、本稿がフォーカスする谷川の工作者思想との間に多少時間のズレがある、ということを念頭に置いてもらいたい。丸山の執拗低音説は、1963年の講義から「原型」という形で始まり、そして1972年に前述の長文「歴史意識の『古

---

<sup>81</sup> 前掲日高「大衆論の周辺」『現代イデオロギー』、p.517。

層』において、数多くの古文からのサンプリング作業によって論証され、論説として形成されてきた。そして、後の 1976 年にアメリカ訪問時のゼミナー報告用英語原稿”Some Aspects of Moral Consciousness in Japan”（「日本における倫理意識の執拗低音——そのいくつかの側面——」という題名で『丸山眞男集』に収録）、1979 年の「日本思想史における『古層』の問題」、1984 年の「原型・古層・執拗低音」などの講演を通じて、さらに説かれていった。

一方、谷川が「原点」を掘ろうとする「工作者」という論理を形成したのは、丸山の「原型・古層・執拗低音」説より少し以前の時期であった。谷川が「工作者」を頻繁に使ったのは 1958 年と 1959 年の頃である。谷川が一生において、多様な姿で「工作者」という現実の闘争や知的領域における「双面的なラディカリズム」を実行したことについては、大部分の谷川雁研究でも指摘されるが、実は 1960 年以降には、「工作者」という用語自身はあまり谷川の文章に見つけられないのである。その転換はただ華麗且つ難解なメタファーを飛躍的に操る詩人がその用語に飽きてしまったからであろうか、もしくはまさに「1960 年」という年に、同時に安保闘争にも、三池や大正などの炭鉱闘争にも引っ張られて疾駆しようとした馬車が、結局の所どちらでも転覆してしまった、という挫折が原因なのであるか。その歴史的な究明については、またさらに別の研究によって詳しく解明されなければならない。本稿では、まず用語の面だけにおいて、丸山の「原型・古層・執拗低音」説と、谷川の「工作者」とは、「1960 年」を裂け目とする歴史的断層の違う側のプレートに成り立ったことを指摘しておきたい。

とは言え、それはこの二人の思想を同じ土俵において比較することができないことを意味しない。前にも論述をしたように、丸山の「原型・古層・執拗低音」説の核心における思考方式は、1957 年の「日本の思想」において、日本の知性の精神構造にあるのは「精神的雑居性」であり、それは「座標軸に当たる思想的伝統」として認められない、という主張によって「主旋律—低音」の図式が暗示された時点にまでさかのぼりうるからである。つまり、丸山の「原型」と谷川の工作者の「原点」とは、特定の時期における段階的意味しか持たない用語ではなく、思想全体を貫く根本的な思考なのである。したがって、各テキストが持つ歴史的背景の脈絡とその発想の連動性についての究明は必要である一方、その思考のそれぞれは「知識人—大衆」という論題における代表的類型として、思考そのものの間の対比も重要であるのではないか、と思われる。本節はこの点から、谷川の言う「原点」を掘ろうとする「工作者」という双頭怪獣を丸山の「主旋律」と「執拗低音」の図式に響かせて、丸山の「原型・古層・執拗低音」説と対比しながら、その双頭怪獣が持つ音響性に接近することを目指していきたい。

#### 4.3.1 「原型・古層・執拗低音」説

音響的アプローチや比喻によって、思想における認識方式を論じるならば、丸山眞男の執拗低音説を避けることはできないであろう。丸山は「日本の思想」において、外来の思想を「精神革命の意味を喪失」させ、「アンチテーゼをテーゼとして受け」という、日本の知性における「精神的雑

居性」を作り出したものとして、すでにその「原型」(prototype)の発想を予告した。後に、1963年の講義で正式に「原型」と呼んで以降、「歴史意識の『古層』」という一文が発表された1972年頃には「古層」に変更して、そして外国に発表することをきっかけに、「執拗低音」(basso ostinato)として定着した。彼自身によれば、「原型」は宿命論的な響きがして、「古層」はマルクス主義の「土台」や「下部構造」と混同されてしまうから、「執拗低音」に変更したという<sup>82</sup>。何れにせよ、その概念の中身はほぼ変わらない。その「低音」は、ベース(bass、base)<sup>83</sup>という基礎の意味を帯びている。

この執拗低音説の論述に入る前に、まず私がそれを単に日本思想の精神構造の歴史的究明ではなく、丸山の「知識人—大衆」論題の反映として扱う、というアプローチはどこに依拠しているのかを説明しておく。

小熊英二は、丸山が1972年の時点において、60年代の講義から述べ続けていた、日本社会に一種の非理想低音が執拗に鳴り続けているというアイデアを「歴史意識の『古層』」の一文で書き下ろしたのは、「全共闘運動への深い絶望」からではないか、と考えている<sup>84</sup>。

〔全共闘学生の情緒的な騒ぎと無責任〕は江戸時代の情緒的攘夷主義や、戦時期の情緒的右翼とほとんど変わらない。自分は敗戦直後には、日本に責任意識のある近代的人格を形成しようと呼びかける論文を書いたけれど、日本社会にそんなことを期待するのはそもそも無理だったのではないか。日本社会には結局、昔から脈々と流れ続けている古層のようなものがあり、その上で文明開化やファシズムや民主主義が踊っているだけなのではないか。おそらく彼はそんなふうに考えていたのではと思います<sup>85</sup>。

小熊の考えから見れば、丸山の執拗低音説は単に歴史的な考察ではなく、「戦後民主主義」の象徴として、全共闘の学生らの攻撃対象にされた彼自身の立場表明とも言える。つまり、執拗低音説における「主旋律—低音」の図式は、単に日本の歴史的出来事についての分析というより、丸山の「知識人—大衆」論題の反映として見なすことができる。丸山の執拗低音批判の中には、大衆の知、大衆の力を持ち上げようとする全共闘の知的様式に対する批判が存在することは否定できないであろう。従って、丸山の執拗低音説を彼の日本大衆思想論——もちろん、それは日本の大衆の思想そのものについての論説というより、むしろインテリは大衆についてどう考えるべきか、というテーマについての論説である。その中に、大衆の思想をどのように評価するのが含まれている——と見

---

<sup>82</sup> 丸山眞男「日本思想史における『古層』の問題」(1979年10月)『丸山眞男集11』、岩波書店、1996年、pp.181-183。

<sup>83</sup> ここで、カタカナ語の曖昧さを使おう。

<sup>84</sup> 小熊英二「丸山眞男の神話と実像」(初出:『KAWADE 道の手帖 丸山眞男』、2006年)『アントテイクス——小熊英二論文集』、慶應義塾大学出版会、2015年、p.226。

<sup>85</sup> 同上、p.225。

做す、というアプローチも成し得る。本稿は、そのようなアプローチを取り、丸山の執拗低音説を「日本の思想」における実感信仰と理論信仰の批判の延長線上、つまりその1957年の文章の問題意識——「日本の知性の精神構造への歴史的究明」からの連続作業と見做し、本章の関心である「知識人—大衆」論題の一つの分析音源として、論を進めていきたい。

#### 4.3.2 理想的低音の不在

丸山は「日本思想史の主旋律は外来思想」と考え、「儒・仏からはじまって、『自由主義』とか『民主主義』とか『マルクス主義』とか」の外来思想は「日本に入ってくると、元のものと同じかというところではなく必ず一定の修正を受ける」。その外来思想の「日本化されていく過程」を駆動するのは、その「古層」＝「執拗低音」である。「『古層』は主旋律ではなくて、主旋律を変容させる契機なんです」<sup>86</sup>、と述べた。その「主旋律を変容させる」「執拗低音」について、丸山は複数の文章において同様の解釈を書いている。本稿はその中から比較的に新しいものを引用する。

バス・オスティナート (basso ostinato) というのは [...] 低音部に一定の旋律をもった楽句が執拗に登場して、上・中声部と一緒にひびくのです。一つの音型なのですが、必ずしも主旋律ではないのです。主旋律はヴァイオリンやフルートのような木管で上声部に奏せられても構わない。ただ、低音部にバス・オスティナートがあると、主旋律に和声がつくだけの場合とは、音楽全体の進行がちがって来る。かりにこの比喻をもちいて日本思想史を見ると、主旋律は圧倒的に大陸から来た、また明治以後はヨーロッパから来た外来思想です。けれどもそれがそのままひびかないで、低音部に執拗にくりかえされる一定の音型によってモディファイされ、それとまざり合って響く。そしてその低音音型はオスティナートといわれるように執拗に繰り返し登場する。ゲネラル・バス (一般低音) のようにただ持続して低声部の和音をひいているのではない。ある場合には国学の場合のように表面に隆起してメロディとしてはつきりききとれ、ある場合には異質の主旋律に押されて輪郭が定かでないほど「底に」もぐってしまう。このように執拗に繰り返される一つのパターン、ものの考え方、感じ方のパターン——として「日本的なもの」をとらえるということにやっと落ちつきました<sup>87</sup>。

自身には特定の音型を持たない、中高音部との関係が数字で記譜され、主旋律との連動によって音型を決める通奏低音 (basso continuo) =ゲネラル・バス (general bass) とは異なって、執拗低音は「低音のくり返すパターンで、主旋律に色彩を与えるが通常は主旋律を構成しないで下部に横

<sup>86</sup> 前掲「日本思想史における『古層』の問題」『丸山眞男集 11』、pp.180-181。

<sup>87</sup> 丸山眞男「原型・古層・執拗低音」(初出：『日本文化のかくれた形』、1984年)『丸山眞男集 12』岩波書店、1996年、pp.152-153。

たわるモチーフである」<sup>88</sup>。丸山によると、中国大陸やヨーロッパから来た「主旋律」と見なされた外来思想を自身の音型によって常にモディファイする、日本の伝統における精神慣性としての「執拗低音」は、時に「表面に隆起してメロディとしてはっきりききとれ」、時に底部に潜る微音になる。その「執拗低音」は、こういう多様なメリハリと強弱程度で、主旋律と「まざり合って響く」が、「必ずしも主旋律ではない」または「通常は主旋律を構成しない」。

丸山は「必ずしも」「通常は」などの副詞を使って、執拗低音が主旋律になる可能性を保留したが、その低音を別の角度から、そのまま異型の主旋律として幻視することについては恐らく否定的であろう。彼が考えた主旋律と低音の区分とアレンジメントの中には、「主」になるもしくはなり得るのは、高音部や中音部であり、低音部は主に「主」ではない、という定式がある。その聴覚イメージを視覚的に表現すれば、真中のアクティングエリアにはヴィオラやフルート、そしてボーカルなど、「主旋律」を担当する楽器を配置し、その両サイドには伴奏楽器、後方にはドラムなどの打楽器を置くことになる。伴奏楽器がソロをする時には、スポットライトがその楽器に当たるが、大抵の場合はその「主旋律」を担当する諸楽器を中心的に聴く。このように、最も聴き取りやすい中・高音部のメロディーをそのまま焦点として、それを「主」と見做す一般的な聴き方は、そのメロディー以外の音響を「其の他」のようなぼける背景にする単焦点的な認識法に陥る危険性がないとは言えない。丸山はその低音を意識しているので、無思慮な単焦点までには行かないが、彼はその「日本の」低音を「戦後の精神革命」と「近代的主体の創出」を執拗に阻むもの<sup>89</sup>として扱う以上、その低音が主旋律になることは恐らく拒否すると思われる。丸山は、「古層のパターンはあくまで外来思想と一緒に交り合ってシンフォニックなひびきになるのであって、それ自体は独立の『イデオロギー』にはならない」、それを無理矢理「主」にすれば、「平田学から戦争中の皇道精神までのあらゆる日本精神イデオロギーの悲喜劇性」<sup>90</sup>になる、と述べる。

敢えて言えば、自身の音型を持つ執拗低音が響くかぎり、丸山にとって理想のシンフォニーにはならないとも言えるであろう。丸山が想定した理想的シンフォニーに相応しい低音は、思想の主旋律の音型（モチーフ）とテンポに合わせられる**伴奏的**低音である。こうして、丸山の理想型には、恐らく儒教には儒教に合うベース、仏教には仏教に合うベース、マルクス主義にもそれに合うベースなど、それぞれの「主旋律」に対応して、きちんと低音部に据わって、調和的に響き合えるそれぞれのベースがアレンジされるはずである。しかし、丸山によれば、日本の場合はそのような整然たる楽譜にはならない。

「日本的なもの」は [...] 外来思想の修正のされ方を見るよりほかに取り出せない [...] 日本思想の「日本的なもの」は実体的な形としては、取り出せないなんです。もう底辺まで外来思

<sup>88</sup> 丸山眞男「日本における倫理意識の執拗低音」『丸山眞男集 別集 3』岩波書店、2015年、pp.201-202。

<sup>89</sup> 米谷匡史「丸山眞男の日本批判」『現代思想』1994年1月号、p.150-151。

<sup>90</sup> 前掲丸山「日本思想史における『古層』の問題」『丸山眞男集 11』、p.189。

想によって浸透され、ごちゃまぜになっているわけですから。結局消去法でいく以外ないんです。具体的にある歴史的な思想のなかから、明らかに儒教的な思想、明らかに仏教的な思想、それを一つ一つ消去していきます。そうすると、ゼロになるかというとならない。“サムシング”が残る。それは儒教とかキリスト教とかと並ぶ**世界観ではない**。ものの考え方とか感じ方とか、そういう**フラグメント**にとどまります。しかしそれがまさに *basso ostinato* をさぐり出していく素材になるわけです<sup>91</sup>。

丸山の想定において、低音は独立的に存在することがあり得ないため、それぞれの思想旋律を主にして、厳密な対位法に従ってアレンジされるはずなものであるが、日本の思想における低音はそういう整然たる低音ではなく、外来思想の「主旋律」と「ごちゃまぜになっている」実体的な形を持たないものである。そのために、もしそのごちゃまぜな混血から「日本的なもの」を析出しようとするれば、それぞれの外来思想を基準に、クッキーカッターを使うように、その混血の生地をカットして「一つ一つ消去してい」くよりほかにはない。こうして、最後に残ったバラバラな、形にならないものが「日本的なもの」である。それは、もちろんクッキーカッターに合わせて作られた儒教型、仏教型、あるいはマルクス主義型などのクッキーのように、棚に並べられる商品ではない。敢えて商品化しようとしても、訳あり品のような安価な物になる以外にない。そのような、世界にあるほかの思想が持つ世界観と同じレベルに並ぶ資格のない「ものの考え方とか感じ方とか」が、丸山の耳に聴き取られた「日本の低音」である。

この丸山の説が歴史の表象に一致するかどうかはともかくとして、「日本の低音」を訳あり品や残り物にさせたのは、恐らくその低音の本質や特徴ではなく、そのクッキーカッターの使い方と、商品にできるかどうかについての認定基準——つまり丸山の低音認識法——であると思う。

旋律と低音——上述の文脈なら思想と思想のベース——の関係は、必ずしも対位された調和的な関係ではない。調和的な可聴音響現象のみを音楽と見做すのは、音楽についての想像力の欠如であり、音響、または音響の干渉についての無思慮である、とここで言い切れる。丸山のような聴き取り方では調和的不可聴音響を把握しているとしても、それは前文で論じた「ムジカ」の範囲内に過ぎず、「音響」に至ることはない。丸山は音響について定式的に、まず主旋律になり得る音型や音域を規定することから始めて、その規定や想定によって、その枠以外の音響を「低音」と見做し、そして「低音」と見なされた音響が主旋律に合わせてアレンジされる際に、自身の音型を持ってしまって、なかなか上手く主旋律の音型通りに響きを合わせてくれない場合は、それを「執拗低音」と名付ける。こういう混沌の音響から「執拗低音」を、主旋律を規定することによって分け出すことは、実は「低音」と関係なく、ただ主旋律を分け出すことをしているにすぎない。さらに言えば、その一連の過程の**最初**に行う区分作業において、すでに低音が「主」になる可能性を抹殺してしま

---

<sup>91</sup> 同上、p.190。

ったのである。なぜなら、主旋律の規定によって区分けされた低音の模様は、必ず逆位相の形で主旋律の模様に依存するからである。例えば、日の丸の旗から赤い日を取れば、残った白い部分は「空」の丸を囲む形になり、その真中の丸い「空」を見れば見るほど、他の形が浮かんで来るのではなく、赤い日の元々の存在を喚び起こすだけになる。こうして、丸を囲む白い部分はその中心の赤い丸を強調するための従属的存在になり、「それ自体は独立の『イデオロギー』にはならない」から、もし『君が代』を斉唱する際に間違えて、穴が開いた白い部分のみの「空の丸」旗を掲げたら、軍国少年らは困るであろう。このような推論がもし正しいのであれば、丸山の低音認識法は、実は主旋律を選び抜くこと、つまり聴覚のアクティングエリアの絶対性を強化することにほかならない、と言えるのではないか。

理想形を基準の枠にして、その「日本的なもの」を消去法で取り出そうとすれば、クッキーカッターによって「オミット」された、丸山の言う断片的な「サムシング」しか製作できないのは当然なことであろう。主旋律になり得る音型や音響の形を固定した上で、それと響き合う特定された低音を探れば、藤田によって「ダーザイン」と見なされたエネルギーの強いベースは、必ずその主旋律を阻む「執拗」な破片のように見られる。つまり、旋律と低音は同じ源から来たものではない限り、その低音は必ず旋律と違い、自分の既存の音型で「執拗に」響き出すことが避けられないのであり、通奏低音のような主旋律と調和的にしか響き合わない低音は、外来思想がやって来る場合においては、理想型の虚像にしか存在しないものである。

#### 4.3.3 「未開社会」の音型

繰り返しになるが、歴史的な考察によって、丸山の正しさを検証することには、本稿は関心も能力も共に持たない。本稿は、谷川が指摘してきた大衆の深部における「原点」の存在と有効性を論じる上で、丸山の執拗低音説が持つ認識論に対し、次のような批判的な疑問を提出せざるを得ない。

ある意味で、丸山の言う「執拗低音」は恐らく、同時代的に文化の優位性を持たない地域においては、相対的に優位な外来思想が到来または襲来する時に起こる、土着音型——土着的旋律（思想）と低音（思想のベース）が共に含まれる——の普遍現象であるのではないか、つまり、文化的劣位の地域における文化接触の際の普遍現象ともいえるのではないか。そして、丸山が土着音型を執拗な「低音」のみと聴き取るのは、土着音型に含まれる土着旋律＝土着思想の「主」になる可能性を無視することであるのではないか、と私は考える。

もちろん各地域の音型はそれぞれ違って、その強度にも差があるが、文化的優位性のある旋律の到来に対して、「執拗」な反響が少なくとも生み出される、というのが私の考えである。土着の音型はどの地域にも**必ず**存在する。外から見馴れない旋律がやって来る際に、必ず土着の音型と拮抗し、その土着の音型との相互モディファイ＝変奏が生ずる。文化の優位性を持つ地域であれば、土着音型と外来音型の拮抗は土着音型に回帰する傾向が強いため、「主」とされる旋律は比較的安定して聴こえる。「主」とされる旋律という音型の主導的核心が安定しているため、相互モディファイ＝変

奏の幅が比較的狭いのである。一方、文化の優位性を持たない地域では、土着音型と外来音型の拮抗は外来音型に移行する傾向が強いため、「主」とされる旋律は外来音型の変動によって方向が変動し、比較的不安定に聴こえる。さらに、「主」とされる旋律という主導的核心が揺らぐため、変奏の小節数は増え、相互モディファイ＝変奏の幅が広がる。つまり、前者のほうは、土着音型につねにヘゲモニーがあるため、「主」とされる旋律が聴き取りやすい。一方、後者のほうは、ヘゲモニーとなる音型は時代によって変動的であるので、「主」とされる旋律は整序されたものでなく、「雑居」的に聴こえる。

この説が正しいのであれば、丸山の言う「日本の執拗低音」が大陸から到来した諸文化を変容して受容することとは、当時の中国は日本の接触範囲内の優位的文化であるから、文化の相対的劣位の日本はその優位的文化を変奏して受け取る、もしくは受け取らざるを得なかったというだけであって、そして、明治維新前後以降の優位的文化は西洋に変わり、敗戦以後はアメリカに再び変更されたのである、と言えるのではないか。丸山が想定した、日本には主旋律がないというのは、ある意味で、ずっとその接触範囲内により優位的文化があつて、ヘゲモニーとなる音型が常に外来的であつたからともいえるのではないか。もしその自身の音型に旋律が不在と見做された日本が、前掲の鮎川の文句を借りるが、「伝統の根のないところによく言われる植民地文化の雑草が生えていただけ」だったとすれば、1872年の琉球処分以降、大日本帝国によって形成された旧植民地において、少なくとも数十年間の主旋律として、今日さえもまだ鳴り続けているヤマト臭い旋律はどこから来たものであろうか。

雑草の旋律にしても、旋律は旋律である。文化の相対的劣位にいる地域における外来音型を変奏する執拗さは、日本特有のものではない（もちろん日本の歴史背景や社会構造の特有性があり、本稿はその意味における日本の、または各地域の特殊性を否定するものではない）。それを日本特有なものに見做すことには、恐らく「日本」を中心とする**排他性**、そして「主」旋律になりうる音型を限定することによって成り立つ「**区分**」の**絶対性**を守る意図が潜んでいると言わざるを得ない。前掲の「空」の丸旗に再びたとえれば、丸山がカッターで日章を切り取って、残った白い部分を持ち上げて、「これこそ日本だ」と言っても、赤い日章を懐かしがっているようにしか見えない。その白い下地は日本特有なものではなく、どの国や地域の旗でもまず白い下地から色染めしたり、模様を縫い付けたりすることからはじまるのである。もしどうしても日の丸の「原型」を取り出したいならば、日章をそのまま切り取るのではなく、ハサミでその模様と下地を繋ぐ糸を切る方がましであろう。こうすれば、ほかの地域にもある白い下地に還元することができ、それこそが「低音」とも言える。そして、「日本的なもの」というのは、その還元された下地に残った縫い目の跡のあたりにあると思う。赤い日章を貼り付けられたベースは執拗低音と呼ぶよりも、執拗低音にされたものに見做す方が相応しいであろう。

中国やヨーロッパ文明などの優位的文化思想を基準の枠にして、切り取った残りの部分を「日本的なもの」に見做すことについて、歴史学者の石母田正は1973年6月の講演「歴史学と『日本人

論』において、その見解の問題点を指摘した。『丸山眞男集』に収録される、飯田泰三の「歴史意識の『古層』」の「解題」は、石母田の指摘を端的に概括している。

〔石母田の指摘によれば〕そのいわゆる「日本的なるもの」は、元来は南太平洋（ミクロネシア・メラネシア・ポリネシア）、さらに広く東南アジアからアフリカ・ラテンアメリカ等の、いわゆる「未開社会」に一般的に存在した諸原理——人類学者が解明したところの——と共通したものなのであって、それが大陸からのヨリ高度の思想文化と接触して刺激を受ける中でリファイン（洗練）され発達していったものではないか、という<sup>92</sup>。

石母田の考えでは、丸山の言う「日本的なもの」は、実は文化の相対的劣位である「未開社会」が優位的文化と接触する際に、その水位差によって派生する現象にすぎない。この批判に対して、飯田は、丸山も 1964 年の講義において、その「日本的なもの」は「南方諸島・朝鮮・南アジア・中国北部に見られる神話と大きな類似性を持っている」、と述べたことがあることを提起し、丸山を弁護しようとした<sup>93</sup>。丸山は後に、1981 年 6 月 15 日の講演内容に基づいて、1984 年に発表した「原型・古層・執拗低音」において、「こういう水平型の説話は大体、東南アジアとか南太平洋諸島にあるものと共通しています。要するに日本神話を個々の要数に分解すると、世界中どこかにある説話と共通し、日本に特有なものは何もない」<sup>94</sup>と述べ、そして子供の積み木の比喩を使って、日本にしかない特殊な要素の存在ではなく、その要素の組み合わせ方によって現れる「個性」の方が、彼が指摘したいものである、つまり、自分が指摘したいのは「そういう『特殊性』ではなく、全体構造としての日本精神史における『個性性』」である、と説明する。その説明に従い、飯田は「丸山のいう『古層』における『日本的』特質は、その歴史的な機能様式ないし全体構造における『個性性』を指示するものではあっても、個別的・内容的実体としての『日本固有なるもの』を意味しないのである」<sup>95</sup>、というふうに丸山の論理を弁護する。

音響的ニュアンスで言い換えれば、その「日本的なもの」とは、音響を構成する要素——それぞれの単音——ではなく、その複数の単音を組み立ててモチーフやフレーズ（phrase、楽句）を創った構成法、または主旋律と低音をミキシング（mixing）する作業など、音や音部を組み合わせる技の方が、日本の「個性性」（individuality）を表現するのである。丸山のこの説明における認識は、実は「日本の思想」の問題意識である「日本の知性の精神構造への歴史的究明」とは一致する。そうであれば、丸山のこの説明は、ただ自身の既存の問題意識を別の形で言い出ただけであって、「執拗低音」についての見解の中身、そしてその問題点に実は触れなかったと言える。

---

<sup>92</sup> 飯田泰三「解題」『丸山眞男集 11』岩波書店、1996 年、pp.371-372。

<sup>93</sup> 同上、p.372。

<sup>94</sup> 前掲丸山「原型・古層・執拗低音」『丸山眞男集 12』、p.137。

<sup>95</sup> 前掲飯田「解題」『丸山眞男集 11』、p.373。

言葉を「特殊性」から「個性」へ移すことによって、論理の完全性を守ろうとする丸山の解釈は、実は歴史事実における要素——行為主体が創った客体现象——の特殊性を主張することを避けるだけであり、論理自体を全く修正しない形で、知的精神構造——行為主体の思考方式——の面における日本の「唯一無二」——それは主旋律不在の「精神的雑居性」であり、執拗低音と呼ばれるもの——をそのまま唱え続けているのではないか、と思われる。つまり、丸山は客体现象の論証における問題を避けたが、行為主体についての視野や眼差しは従来通りのままである。しかし、本稿の問題意識から見れば、歴史学者の石母田の指摘において、最も鋭く丸山が批判されているのは、まさに歴史事実——要素——の面ではなく、その日本の固有のものを説明しようとする際の眼差し——精神——の面なのではなかろうか、と思われる。

その「日本的なもの」における「未開社会」と共通な成分を見逃してしまう丸山の眼差しの中には、中国とヨーロッパなど「文明社会」にしか論理の存在の可能性がない、という狭隘且つ固定的な思考の偏向が含まれている、というのが石母田の批判の正体であると思われる。彼はその偏向に「未開社会に対するものすごい蔑視」があると、次のように説いた。

中国にないものが日本にある。あるいは中国の思想が日本的な変化を受けるといって、すぐこれは日本的だ、これこそが日本だというふうに単純に考えがちなんですありますが、私はそういうふうな考え方には実はあまり賛成ではないのであります。[...] ここで非中国的なもの、すなわち日本的なものと言われているのは、実はもっともっと**広い基盤**の上に立っている [...] 従来の学者が日本的なものを論ずるときに何をやるかと申しますと、すぐ一方では中国であります。[...] 何を次にやるかと申しますと、ヨーロッパと比較するのであります。[...] そこで一つ抜けているのは何かと申しますと、いわゆる日本の南方の諸島であります。[...] なぜそういうふうな、南のほうに目を向けなかったかと申しますと、日本の学問には一つの偏向がありまして、たしかに沖縄からさらに南洋諸島のことの研究がないわけじゃないんです。しかし何をそこで問題にするかということ、日本人は南から来たか、あるいは北から来たかという、日本人の起源の問題にこれを転化するものですから、いつまでたっても、問題がほんとうに**原理的に**とらえられないという傾向が現在でも続いていると思います。

どこからきたかということが、実は問題なんじゃなくて、日本以外の諸民族のなかに日本の固有の論理というものを説明すべき、そういう原理があるかないか、ということをはっきりさせるのが目的でありまして、ここには**未開社会に対するものすごい蔑視**というものがある<sup>96</sup>。

---

<sup>96</sup> 石母田正「歴史学と「日本人論」」(初出: 岩波文化講演会、1973年6月28日)『石母田正著作集 8』岩波書店、1989年、pp.297-298。

「未開社会に対するものすごい蔑視」というものは、日本に理想の音型がない、という前述した丸山の判断と繋がっていると思われる。つまり、中国やヨーロッパなどの「文明社会」の世界観だけを思想に成り得る完成形と見做し、その他の「未開社会」が持っているのは形にならない「フラグメント」でしかない、という考えと連結させる。こうして、「未開社会」から「文明社会」へ上昇したい欲望と連動しながら、日本社会に現れた「非理想的音型」を聴いた時に、それこそは文明にならない古層なのだ、という判断を下したのではないかと思う。それを逆に言えば、丸山が聴き取った非理想の低音音型こそが、日本という社会共同体における「未開社会」の響きとも言えるのであろう。

「日本的なもの」と呼ぶか、「未開社会」の響きと呼ぶか、本稿はそういう名前、生産地などのレッテルを貼るレベルは問題にしない。本稿の関心は、「知識人—大衆」において、丸山は知性の姿、可能性またはそのルーツについて、どのような考えの傾向を表したのか、そしてその傾向はさらにどのようにその反対側にある——「負の前衛」との干渉的關係とダイナミックな「工作者」の方法を強調する——谷川の思想特徴を反射させられるのか、ということである。本節冒頭に引用した小熊が指摘したヒント——丸山の執拗低音説には「民衆の力を評価せよ」という主張への批判が含まれる——に戻って言えば、知識人と大衆を区分し、「知的指導なき大衆のエネルギーは盲目であり、大衆のエネルギーに支えられない知的指導は空転する」<sup>97</sup>と主張する丸山が想定する「主旋律」と「低音」の理想的關係は、「低音」が「主旋律」に従属することによってしか方向性や意味を生じない、という主旋律の絶対的優位性を担保する調和的対位法、と考えられる。このような主従關係に基づく調和的対位法においては、「低音」が持つ知的価値や変革の可能性に対するペシミズム、そして「主旋律」のあり方に対する硬直した定型的想像が見られる。そのペシミズムと定型的想像は、「主旋律—低音」、即ち「知識人—大衆」の論題において、丸山自身を外部注入式の啓蒙主義のスタティックな傾向へ導いてしまう。こうして、理論信仰と実感信仰のスタビリティを批判する丸山は、結局のところ「主旋律信仰」とも言えるスタティックな思考定型に陥ってしまっていると思われる。

#### 4.3.4 「つぎつぎになりゆくいきほひ」：低音の律動におけるダイナミズム

ここまで丸山の執拗低音説を批判的に論じてきたとは言え、その説には見事な正しい見解が全くないのではない。「つぎつぎになりゆくいきほひ」という、執拗低音についての音楽評論のタイトルのようなコメントは、まさに低音そのものの律動（groovin'）の特徴を言い当てている。その点から言えば、丸山の思考には一瞬のダイナミズム＝音響性が閃いたことがあった。しかも、その点からこそ、「低音」は「主旋律を変容させる契機」になり得る。

---

<sup>97</sup> 丸山眞男「春曙帖」『自己内対話：3冊のノートから』みすず書房、1998年、p.153。

丸山は「歴史意識の『古層』」において提起した古層の三つの基底範疇「なる」、「つぎ」と「いきほひ」をまとめて、その歴史の中に流れている低音を「つぎつぎになりゆくいきほひ」という一つのフレーズで形容する。丸山は「日本の歴史意識の複雑多様な歴史の変遷をこの単純なフレーズに還元しようつもりはないし、基底範疇を右の三者に限定しようというのでもない」<sup>98</sup>、というふう  
にこの「つぎつぎになりゆくいきほひ」の適用範囲を限定したにもかかわらず、丸山がこの三つの基底範疇を諸要素から選んできたのは、まさにこの三者が彼にとって、日本の知的精神構造——執拗低音——の最も代表的な特徴だからであり、彼の土着的知のベースに対する思考基調とも言えよう。従って、「なる」、「つぎ」と「いきほひ」という三つの基底範疇によって、丸山の思想における大衆の知的構造の像を解明することができると思われる。

この三つの基底範疇に関わる論述内容について、それぞれを細かに論じるのは本稿の問題意識でもなければ、そのための紙幅もないが、本稿の中心問題に沿ってのみ言えば、丸山が「つぎつぎになりゆくいきほひ」というフレーズにまとめた持続的に反復する低音は、前掲のドゥルーズとガタリが言う「脱領土化に関わる変化の流れ (flux)」のリズム、そしてリズムにおける「生成変化」を連想させる。この連想によって、ドゥルーズ哲学と親近性を持つ谷川雁思想の音響的認識論はより一層明白になる上、その思想の反啓蒙的土着性、連続性、そして区分的思想から連続的エネルギーへの反転の傾向も丸山との対比から見えてくると思う。つまり、丸山が語った「つぎつぎになりゆくいきほひ」はまたもう一つの反射装置として、谷川雁思想の輪郭を映してくる。

まずは、丸山が低音の連続的変化による「増殖のイメージ」を描写した段落の引用から論を展開していきたい。

「古層」を通じてみた宇宙は、永遠不変なものが「在」る世界でもなければ、「無」へと運命づけられた世界でもなく、まさに不断に「成り成」る世界にほかならぬ。こうした「なる」の優位の原イメージとなったものは、おそらく、「ウマシアシカビヒコヂ」の「葦牙」が「萌え騰る」<sup>あが</sup>景観であろう。[...] 有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとしての「なる」が「なりゆく」として歴史意識をも規定していることが、まさに問題なのである<sup>99</sup>。

「葦牙の萌え騰る」に代表される増殖のイメージは執拗低音の容態であり、その「つぎつぎ」に「なる」が「なりゆく」として歴史意識の進行音型を規定することに対して、丸山は批判的立場を取る。彼が「なる」や「なりゆく」に対比的に指摘したのは、「生む」と「つくる」という宇宙創成論の別の型である。丸山の考えでは、主語 A が自ら変化するという自動詞の「なる」に対し、「生む」や「つくる」の方は他動詞であるので、必ず主語 A を変化させる別の「主語 X が問われなけれ

<sup>98</sup> 丸山眞男「歴史意識の『古層』」(初出:『日本の思想六 歴史思想集』、1972年)『丸山眞男集 10』岩波書店、1996年、p.41。

<sup>99</sup> 同上、p.19。

ば、完結的な命題をなさない」<sup>100</sup>のである。その主語 X とは、元々の主語 A を変化させるため、主語 A より上位的絶対者を意味する。つまり、「生む」や「つくる」の場合には、主語 A 以外の主導的絶対者の存在と必要性が想定されている。その場合には、変化行為を発生する主語 A が変革するエネルギーを持つのではなく、その上位の主語 X にしか変化させるという造物主のような絶対的力はある種血縁的連続性があるのに対して、「つくる」の方は「主体と客体としてまったく非連続になる」<sup>101</sup>。こうして、連続性と絶対者の有無という二重の見分け方で分類すれば、「つくる」には不連続的且つ絶対者の存在、「生む」には血の連続性と絶対者の存在、そして「なる」には主語自体の連続性、そして絶対者の不在の故に自ら変化すること、がある。この図式において、丸山は「なる」の日本神話より、「つくる」のユダヤ＝キリスト教系列の方が、「主体への問いと目的意識性とは鮮烈に現れる」と主張する<sup>102</sup>。

不連続的分断性を持つ「つくる」は、連続性を持つ「なる」より「進歩」的、というのが丸山の立場であろう。それは、丸山にとって、日本の歴史における「なる」の連続性は、ある種の進んでゆく変化というより、頑固な「等質性」＝不進歩性と関連しているからなのである。

日本はなみはずれた等質性によって特徴づけられている。それは世界の高度に産業化した諸国のなかではとても珍しい。この等質性は日本歴史の過程で、連続性がいかに変化に関係するか、その仕方に深く影響してきた。しばしば強調されるのは、日本がその連続性にもかかわらず、いかに大きく変化してきたかである。しかしむしろ私が問いたいのは、歴史的变化が日本的経験の底に横たわる基本的な連続的要因にもかかわらずではなく、まさに連続的要因ゆえに起こったのではないかということである。そして日本の例外的な等質性がとくに関連しているのは、この文脈においてであると考え。そうした連続性がきわめて多様な歴史的变化を通じて長く存続したのは、この等質性によるからである<sup>103</sup>。

丸山にとって、その頑固に居座り続けていて、諸主旋律を邪魔する執拗低音は、変革のエネルギーや「民衆の力」、共同体の知恵など、土着的傾向を持つ「左翼」思想が唱えるような変革の原点と見なされるのではなく、逆に迷走し、反復し、保守的且つスタティックな等質性を意味するものにほかならない。従って、その等質的連続性を持つ「なる」は自ら変化することができず、外部からある種の力で、その等質的連続行為を断絶させることによって、変化や進歩が成されるしかない。丸山の耳の可聴領域においては、理想且つ進歩的変革の楽曲を演奏する際、新たな主旋律が飛び込

---

<sup>100</sup> 同上、p.8。

<sup>101</sup> 同上。

<sup>102</sup> 同上、p.9。

<sup>103</sup> 前掲丸山「日本における倫理意識の執拗低音」『丸山眞男集 別集 3』、pp.200-201。

むという感官の断裂の経験によって、「これからは革命の楽章でございます」のような明白なアナウンスをしないと、曲の進行や**流れ**の律動を聴き取ることがない。こうして、前述のようなデモ隊のシュプレヒコールや、東洋の祭典に満ちる反復的音響の旋回によって徐々に一体感を作りながら、定型（領土化、モル状態）から解放（脱領土化）に「なりゆく」リトルネロに対して、丸山の認識論はそのリトルネロにおける反復の表面のみ聴き取って、その音響の進行を等質的に**想定**し、その反復における微かな誤差から新しい音響が生まれる可能性を聴き逃してしまう。こうして、丸山の認識論と、毎回の反復の間における微小な差異を変革的エネルギーのモチーフと見做す思想との間には長原のいう「絶対的阻隔」が生ずると思われる。

丸山が批判するために指摘した低音の性質、つまり「流れ」——「点」と「点」の分断的關係ではなく、「線」を単位とする連続的変化關係——と「反復」は、『千のプラトーン』において、一切の音を疎外から解放するリトルネロへ導く鍵に転身する。持続的に反復する低音と『千のプラトーン』の「線」の思考との共通点は、「生成変化」という、『千のプラトーン』のリゾーム論を貫く概念と言える。生成変化を中心に語る『千のプラトーン』の第10章に、連続性と分断的区分論との差異を示し、その生成変化による非構造的表現形式を語るところがある。

あるベルグソン主義者の思い出。[...] 構造主義ではこうした生成変化を説明できないのは明らかだろう。なぜなら、生成変化の存在を否定しないまでも、少なくともその価値を貶めるところに構造主義の本領があるのだ。諸関係の照応では生成変化は成り立たないのだから、それも当然だろう。したがって、一社会をあらゆる方向に突き抜ける生成変化に遭遇したとき、構造主義はそこに、真の秩序から逸脱した、通時態の偶発事に属する**劣化**の現象を見ることになる。[...] 分類の枠組となる神話は、生成変化を受けとめる能力をほぼ全面的に欠いているということを認め、生成変化はむしろコント【奇譚】の断片だと考えるべきではないのか？デュヴィニョーの仮説を認めるべきではないのか？彼の主張するところでは、いわゆる「**アノミー【無秩序】**」の現象があらゆる社会を貫いている。そしてこれは神話的秩序の劣化ではなく、さまざまな逃走線を引き、神話の表現形式とは異なって、別種の表現形式をそなえた還元不可能なダイナミズムなのだ<sup>104</sup>。

ここでは、構造主義におけるアレンジされた図式に対して、生成変化はその構造主義が説明できないからこそ「劣化」という分類に捨てられた断片のダイナミズムであると強調される。前述したような、丸山の主旋律選別作業にオミットされた「サムシング」とは、このような「さまざまな逃走線を引」いて、ある種の変革的エネルギーを持つと言える。そして、谷川のところでは、それは「異端の民」が持つ「玄牝之門」「進歩思想の発生源」「潜在するエネルギーの井戸」「思想の乳房」

<sup>104</sup> 前掲ドゥルーズ・ガタリ『千のプラトーン』、p.274。

としての原点の力学なのではないか、と考えられる。谷川が使ったメタファーには、いずれも「源」から次々と流れてゆくというイメージがあって、つまり「原点」は「源点」とも呼べる位の連続的生成の意味を持つ、というのは一つのヒントであろう。

「葦牙」のような増殖のイメージに批判的立場をとる丸山は、その増殖のイメージをさらに次のように描写する。

記紀に共通した基本発想において、天と地との分離と定位に対比さるべき核心的なイメージは、さきにも一言したような「葦牙」である。ここにあるのは、「天地位焉」という空間的秩序の形成よりは、前述のように「葦牙の萌え騰る」生命のエネルギーから大地・泥・砂・男女身体の具体的部分が、つぎつぎとなりゆく過程の発想である（したがってそれは万物の化育というふうに一括した形では述べられない）。それはまた、天地の運行の「四時<sup>たが</sup>忒はざる」<sup>105</sup>（易経）循環という円環的法則性の表象よりはむしろ——究極者の欠如によってまさに無限の遡及性と不可測性を帯びた——「初発」のエネルギーを推進力として「世界」がいくたびも噴射され、一方向的に無限進行してゆく姿である<sup>106</sup>。

ここにおいて、二種類の反復が提起された。丸山に肯定的に捉えられるのは、整然たる法則性に従う「四時忒はざる」循環である。一方、丸山に否定的に捉えられるのは、ある種の『初発』のエネルギーによって推進される、「無限の遡及性と不可測性を帯びた」噴射である。前者は、サイクル状の循環として、一定の軌道に従って運行するので、ある種の閉鎖性と安定性を持つ反復である。一方、後者は、スプリングのように、円を廻しながら伸びてゆく形で、常に新しい（未知の、不可測的）平面へ「無限進行してゆく」。そこで、後者の方は『初発』のエネルギー」というキーワードから、まさに谷川の言う「万有の母」としての、「初発のエネルギー」としての「存在の原点」から派生する一連の発声行動を連想せざるを得ない。

前述のように、ドゥルーズの哲学によって谷川雁思想の連続性寄りの思考特徴を解明できるのは、実は理由がないわけではない。谷川に影響を与えた日高は、ちょうど敗戦前後谷川と濃厚接触した期間にベルグソン研究を行っていて、ベルグソン哲学と最も接近した時期であった。一方、フランスにおいて、ベルグソン哲学を強く継承したドゥルーズは、ベルグソン哲学における「持続」(durée)を「自己に対して差異化していくもの」<sup>107</sup>であると認識し、その連続的概念を「生成変化」に発展させ、「あらゆる事物を、存在全体の連続性における差異化のプロセスに内在させる」<sup>108</sup>、というよ

<sup>105</sup> 「四時不忒」、四季の変化はズレしない、不変の規律がある、という意味である。

<sup>106</sup> 前掲丸山「歴史意識の『古層』」『丸山眞男集 10』、p.36。

<sup>107</sup> G.ドゥルーズ著、前田英樹監修、宇野邦一など訳「ベルグソンにおける差異の概念」『無人島 1953-1968』河出書房新社、2003年、p.73。

<sup>108</sup> 千葉雅也『動きすぎたはいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2013年、p.39。

うにベルグソン主義の立場を引き継いでいた。従って、ドゥルーズの哲学思想によって、谷川雁の思想の解明ができるのは、実はこういう結びつきからなのである。

ここで証拠を一つ加えれば、本稿の序論において提起した平岡の言う「被抑圧大衆」の連帯による「音響」として、支配的文化と「相互に変質したり溶解しあったりしながら成長」する「ジャズ」から、谷川雁思想における自己分裂により異質のものと食い合いのできる切り口を作ろうとする「工作者」に遡り、さらに日高六郎においては「二つの変項のあいだの浸透の可能性を追及する」、積極的接合を求める「媒介」へと辿ることができる思考の脈絡は、物事を同一性ではなく差異により捉え、その実在を潜在的な持続における「相互浸透」(pénétration mutuelle)——本稿の用語では「干渉」——により変化し続けるものとして考えるベルグソンとドゥルーズの発想<sup>109</sup>と繋がっている。「未完了」状態の「持続=時間」を存在の実体と見做すベルグソン主義は、その時間的=質的なものの反対側である空間的=量的な「分割、不連続、離散」を「連続したプロセスの死——完了した状態」と考え、前者に対し劣位に置くという<sup>110</sup>。本稿の用語に置き換えれば、それは第二章における「リズム」と「拍子」の関係であり、異質のものと食い合う「分裂による密着の論理」と「区分的論理」の対立であると考えられる。

「相互浸透」=「干渉」を唱えるその一連の思想の特徴が、アナログな連続性、未知や不可測に対するオプティミズムまたはその領域へ入り込む冒険的行動性とだとすれば、区分的論理を信仰する丸山がそれを批判するために提起した「無限の遡及性と不可測性を帯びる「つぎつぎになりゆくいきほひ」は、恐らく逆に理想型ということになるであろう。

丸山の執拗低音説における考えが行動や連続性を強調する思想の鏡になって、ほとんど完璧に後者を映してくれるのは、その基底範疇 C の「いきほひ」でもそうである。

〔基底範疇 C の「いきほひ」は〕日本の歴史意識の歴史のなかでは、さきの A・B〔なる・つぎつぎ〕の範疇と化合しつつ、一種の歴史的オプティミズムの原点となる運命をもった。とくにそれが後述するような、「いま」中心の観念と結びつくとき、新たなる「なりゆき」の出発点としての「現在」(生る→現る)は、まさに不可測の巨大な**運動量(モメンタム)**をもった「天地初発」の場から、そのたびごとに未来へ向かっての行動のエネルギーを補給される可能性をはらむこととなる。この観念が、中世の「末法」的ペシミズムをくぐって生きのびたとき、それは『神皇正統記』の著名な命題——「天地の始は今日を始とするの理あり」——に再現するわけである。

<sup>109</sup> 同上、pp.131-132。

<sup>110</sup> 同上。

日本神話において [...] 絶対的始源者または不生不滅の永遠者がいないことは、神道を「神学」にまで体系化しようとするイデオログを昔から悩ませて来た。けれども、摂理史観や規範主義的史観の確立にとっては都合の悪いこうした「欠如」こそ、かえって「いきほひ」の歴史的オプティミズムを支えて来たのであり、むしろそれは生成のエネルギー自体が原初点になっている [...] 歴史的劃期においては、いつも「初発」の「いきほひ」が未来への行動のエネルギー源となる傾向が見られる<sup>111</sup>。

「永遠の今」が歴史の等質性を作り、永遠の過去から永遠の未来へというスタティックな無時間の中に嵌まってしまって、あらゆるものを差異抜きに吸収するブラックホールになり、結局のところ、西田幾多郎が「世界新秩序の原理」において書いたように、「天地の始は今日を始とする」が「大日本神国」の超越的且つ超静態的国体を形成する原理になってしまう<sup>112</sup>。丸山がこの段落によって批判したいのは、恐らく「いきほひ」がこのような「日本精神」を生成してしまうことであると思われる。

しかし、谷川の場合においては、既に引用したが、「日本の生活の根幹が無時間的な沈黙という表現法で成り立っている事実である。生活語はその巨大な無の穴をとりまいている叫びと身ぶりの代用物でしかない」<sup>113</sup>という段落から見られるように、谷川は「無時間的な沈黙」（という表現法）と「無」を分けて、生活語により表現される「無時間的な沈黙」はただの表層に過ぎず、実の「表現の核心」としてあるのは「無」であると主張する<sup>114</sup>。こうして、谷川の方には、日本の一見するとスタティックな無時間的な「つぎつぎになりゆくいきほひ」が表面の「沈黙」と実の「無」に分けられ、二つの焦点を持つ、ダイナミックな干渉の渦が生成される。従って、このようなステレオ的聴き取り方によって、民衆の二重性が解像されてくる。それによって、「現在」のモメンタム（momentum）との付き合い方が丸山の正反対側——丸山が批判のために書いた段落がまるでそのまま映されたようなもの——になり、『初発』の『いきほひ』が未来への行動のエネルギー源となる傾向が見られる」。

谷川は、ファシズムを産んだ民衆の夢は同時に「民族固有の進歩思想の前期的形態」でもあるように、「現」に在るもの——「ダーザイン」としての大衆や「東洋の村の思想」は、ファシズムになる恐れがあることは否定できないのと同時に、未来を創造するエネルギーの源として、「進歩」の始発点でもあると見做している。つまり、「いきほひ」が持つ「不可測の巨大な運動量」に対して、その勢いの増殖の不可測性や、アレンジできないものへの恐怖のために、その「つぎつぎになりゆくいきほひ」をまるごとオミットするというより、その持続的に蠢く低音が持つモメンタムと向き合

<sup>111</sup> 前掲丸山「歴史意識の『古層』」『丸山眞男集 10』、pp.37-38。

<sup>112</sup> 「哲学論文集第四」に補遺として収録。西田幾多郎「哲学論文集第四補遺」『西田幾多郎全集 第一二巻』岩波書店、1966年、p.434。

<sup>113</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.55。

<sup>114</sup> 同上。

い、積極的に接合する（無条件的な崇拜ではない）という肯定が谷川の主張である。こうして、低音のモメンタムによって形成された、あらゆるものを差異抜きに吸収するブラックホールについて、丸山は恐怖を感じたが、谷川は、その陰圧の「無」が持つ「爆発的な反作用の力」を「民衆の異様な想像の発端」と見做している。

東洋の無……それがゼロへ向って収斂するマイナスのエネルギーであり、その爆発的な反作用の力に民衆の異様な想像の発端を見ない者はついにアジアの何たるかを知らないのである<sup>115</sup>。

こうして、谷川の振子のように、絶えず両面の限界を突破しようとする双面的なラディカリズムは、まさに丸山の言う「いきほひ」の『勢』が『変』と連動する兵家的なダイナミックな側面<sup>116</sup>を示していると思われ、刻々と変化する「勢」に対応できるために、常に「現在」を「新たなる『なりゆき』の出発点」として、未来へ向う行動のエネルギーを補給し続ける。この常に「現在」を始点として行動する行為は、「永遠の今」という等質的歴史を作ってしまう恐れもある一方、闘争場の基本原則でもある。両者とも常に「現在」から出発するという傾向があるが、両者の根本的違いは、後者の場合において、その「現在」は常に「時勢」によって更新されるものである。ストライキ決起時点の「現在」、実力闘争の方針転換を決める「現在」、労資交渉の「現在」、闘争は成功か、失敗かを見分ける「現在」……など、それぞれの「現在」の「勢」に応じて行動の方式は随時変化しなければならない。この点から言えば、ある優位的な主旋律の音型と闘おうとする低音は、アレンジできるような調和的音型として、大人しく主旋律を主とする対位法の範囲内に居据わることにはあり得ず、執拗な抵抗的音響として、「つぎつぎになりゆくいきほひ」でなければならないのではなからうか。丸山はしっかりと低音の律動のダイナミズムを析出したが、その低音が執拗に「主旋律を変容させる」ものになり続けており、受動的に主体の響きを出そうとしている、という側面を聴き逃してしまった。丸山が聴き逃したのと対照的に、谷川はその「無」の「収斂するマイナスのエネルギー」を民衆の「想像の発端」と見做す。谷川がここで表している思想の土着性と想像力へのオプティミズムから言えば、丸山の谷川についてのコメント——「土着ナショナリズム」「詩的象徴による心情的なラジカリズム」<sup>117</sup>——は一定の正確さを持つことを否定しない。しかし、それは連続性を焦点にする思想にとってはある種の褒め言葉になるかもしれない。

## 小結

---

<sup>115</sup> 前掲「工作者の死体に萌えるもの」『原点が存在する』、p.55。

<sup>116</sup> 前掲丸山「歴史意識の『古層』」『丸山眞男集 10』、p.41。

<sup>117</sup> 丸山眞男「〔座談〕日本の知識人」『丸山眞男集 別集 3』岩波書店、2015年、p.93。

丸山が提起する「なる」、「つぎ」と「いきほひ」が「執拗に繰り返される一つのパターン、ものの考え方、感じ方のパターン」であるとすれば、それは本稿がすでに提起した「反復する音響の旋回」を連想させる。つまり、丸山の言う反復する低音の特徴は、実は現実における大衆闘争や社会運動が持つエネルギーの律動そのものの性質である、と私は考える。繰り返しになるが、勿論、丸山の説は大量な古文資料を分析した中から生まれたものであって、その執拗低音説は大衆闘争や社会運動を視野に入れなかったのは承知している。しかしながら、丸山が論証したいのは日本の土着的知性の精神構造であって、そして小熊によると、その説の批判対象は全共闘から遡って、戦後日本社会全体の知的様式までが含まれているのであれば、丸山の言う執拗低音には、恐らく大衆の知的様相が含まれていないとは言えない。こうして、その大衆の知的様相の執拗性からは、現実における闘争の音響的反復性が連想されると思われる。丸山がその低音の反復を批判的に評価したのに対し、本稿では、谷川雁やドゥルーズのような、アナログな連続性を重視する者にとって、その反復からこそ一種の「脱領土化の力を開放（連結）する創造的作業」が生まれる、つまり革命と繋がる「逃走線」が成り立つのではないか、というふう到大衆の知的様相に潜む変革の可能性を指摘したい。そして、谷川の言う「工作者」は、反復する大衆の知的様相に批判的に接近する方法であり、全開放を目指す「リズム」を作ろうとする音作りの作業であると考えられる。谷川はその持続的に反復する「つぎつぎになりゆくいきほひ」を「東洋の無」として、つまり変革や生成の「ゼロへ向って収斂するマイナスのエネルギー」と見做し、「無を噛みくたく融合へ」という積極的接合を唱えて工作してゆく。この点において、丸山の調和的対位法による「音楽」と谷川の敢えて緊張関係を作ろうとする「音響」の絶対的相違が見えてくる。

## 5. 終章

### 5.1 脈絡の補遺

「二次」的な思考から形成された「捻り」によって、谷川雁思想のダイナミズムが響き始める。しかし、その「二次」的眼差しは、選ばれた者のお告げでなく、諸思想と同様に歴史の条件から、この場合は戦後の諸実践と思索の死骸が堆積してきた有機層から萌え出てきたものである。

ここで、もう一度「整理王」日高の力を借りよう。谷川の言う「高くて軽い意識と低くて重い意識を衝突させ」、「理論を実感化し、実感を理論化し」、「大衆に向っては断乎たる知識人であり、知識人に対しては鋭い大衆である」という二次的捻りにおける「工作者」について、日高は「この言葉の背後に戦後十三年間に展開された知識人と大衆とのあいだのさまざまな形での交渉——衝突、離反、対立、結合の種々相——の歴史が潜んでいる […] ある意味ではそれは知識人と大衆とのあいだの失敗の交渉史をふまえた発言」<sup>1</sup>であると説いた。

日高の指摘によれば、1945年から1958年にかけての、その「失敗の交渉史」は三つの段階に分けられる。

第一期は、1945年から、1950年頃の朝鮮戦争、レッド・ページまでの時期であり、それは知識人が主導する戦争直後の「啓蒙」期である。その時期には、「大衆とは、知識人にとっては、働きかけられるべき、指導されるべき対象だった。知識人は大衆に働きかけ、大衆を指導することで知識人だった」<sup>2</sup>、とは日高の考えである。前章の冒頭(4.1.1)でも少し言及したように、その時期は知識人の中の「セクトが一時破れかかり」、相互間の交流が活発化していた時期であったが、運動が政治の優位性に支配され、当時のオルグたちの出世による「転向」、そして知識の「専門閉塞化」と言う三つの「発展」によって、大衆からの信頼を失った。

その後、朝鮮戦争、日本共産党の分裂、レッド・ページ、さらに新中国の革命における「大衆路線」の影響を受けて、知識人と大衆の関係は、前者に主導される啓蒙的關係から一転し、大衆は「学ぶべき対象」となって、「政党にも組合にもたよらぬ自然発生的なサークル運動がさまざまな形で——うた声、生活記録、学習、文学、演劇等々が起ってきた」。それは、日高の言う第二期である<sup>3</sup>。

その第二期はまた、「東京」の知識人が地方の文化運動やサークルの指導者を、独占資本家が「たくみに地方農民を搾取する」ように使い捨てて、片方だけが利益をえる一方通行的な関係になり、知識人における分化現象が起こった。そして、朝鮮戦争の米軍特需によって駆動された高度経済成長のもとで、消費社会の台頭による大衆側の分化現象が現れ、革命や戦争責任などよりは非連帯的

---

<sup>1</sup> 前掲日高「大衆論の周辺」『現代イデオロギー』、p.498。

<sup>2</sup> 同上、p.500。

<sup>3</sup> 同上、p.502。

エゴイズムを優先する、というような「大衆」に対する不信感も強くなってきた。そこで、谷川の「知識人と大衆とをそれぞれ否定的に媒介する『工作者』の発見は、『大衆』の意味を深化させていく第三の時期のめじるし」<sup>4</sup>というのが日高の考えであった。

序論に述べたように、谷川は戦後西日本新聞社で労働争議に点火をし、日本共産党の機関紙部長になった。日高はそれを谷川の第一期と見做し、1950年の日本共産党の党内闘争とレッド・パージから、1951年の水俣への「逃避入院」から1955年にかけて、主に結核での療養生活の日々を谷川の大衆路線主義時代と考え、その経過の中で、谷川が結核から再生した頃の「自身の位置を正確に測定」する作業として、「工作者」の概念が生まれた、という<sup>5</sup>。こうして、谷川雁思想における「二次」的な音響は、「進歩」的知性の結晶核が一度知識人と大衆の間の往復運動をしたその有機層の上における「二次」的结果として、知識人と大衆という両極に対する「双面的ラディカリズム」として生成される。そして、その音響は周知のように、当時エネルギー転換により衰退してきた石炭産業の暗黒の地下炭鉱で、真っ黒なエネルギー源を掘る労働者を象徴とする方向へ振れてゆく。

軍国主義の焦土に立った上で、移植されてきた民主主義を面しつつ、当時激しく延焼していた社会主義の諸運動の衝撃力をも受けた戦後知識人が抱えた悩みとは、過去の（または現在の、これからの）軍国主義を支える温床でありつつ、到来すべき理想郷を創造する胎盤でもある大衆をどう認識すれば良いか、そしてどう付き合うのかという間に止まるのではなく、さらに反射した形で、知識人とは何か、知識人がすべきことは何か、という反省に展開した。柳田民俗学が文字なき常民の土着的な「連続的契機」へ向ける眼差しを「日本式の抵抗の歴史的な原型」と見做し、それを知識人と大衆との間で双面破壊する「工作者」の論理によって先鋭化させる谷川の思索には、実はこのような時代の苦悩が凝縮されている。この谷川の思索による近代への問いが日高の整理によって明白になる。

「我も人もその内部が分裂していることを認め、その断層のはざまでもがくことに唯一のエネルギーを求めべき」、という第一章に引用した谷川という言葉のように、知識人の分裂、そして大衆の分裂——すなわち両者の裂け目から新たな接合が生成するのである。統一されたものを解体し、孤立のように見える「原」存在によって、そこからの新たな連帯を求める。このような定型を拒否する接合の力学は、谷川のメタファーに満ちるレトリックからも暗示されているであろう。

このような、統合的体制ではなく、零細な諸要素間のダイナミックな関係性を注目する谷川思想論理には、いわゆるポストモダンの論理との一定の接近性がある。ただし、それは、大嶽秀夫が前掲の『新左派の遺産』の「ポストモダン思想家としての谷川雁」の章において、「部落差別、フェミニズム、セクシュアリティ」といった問題への関心、そして「明治日本の近代化への批判」<sup>6</sup>という谷川の「反近代性」の二つの面から、谷川とポストモダンの接近性を論証しようとしたのと同じ

<sup>4</sup> 同上、pp.504-505。

<sup>5</sup> 同上、p.505。

<sup>6</sup> 前掲大嶽『新左派の遺産』、p.193

ことを意味するものではない。まず、「部落差別、フェミニズム、セクシュアリティといった問題への谷川（と森崎、石牟礼）のポストモダンの関心」というように、大嶽は谷川と森崎、または石牟礼の関心を混同してしまう。しかし谷川のテキストにおける母性への回帰性と、後者二人のフェミニズム、セクシュアリティの質や角度の相違は言うまでもないものと思われる（逆に森崎の叙述または谷川のテキストから見れば、谷川は一定程度の男性中心主義者と見受けられるところがある）。そして、谷川の「反近代性」を「明治日本の近代化への批判」だけから扱うのも簡単すぎるのであり、谷川雁の「反」を前近代共同体へのノスタルジアや回帰と見做してしまう考え方と思われる。そもそも、大嶽の根拠である中森が述べた谷川の「反近代」は、「日本近代をつき動かし規定し止揚していくもの」<sup>7</sup>であり、大嶽にまとめられた「明治政府が近代化を推し進めたとすれば、明治初期の反乱は反近代であり、谷川の共感も同様に近代批判、反近代ということになる」というような、「明治初期の反乱」と等しい意味をもつのではない。谷川雁思想には、確かにマイノリティー（谷川の言葉で言える「異端の民」）への眼差し、マジョリティーとマイノリティーの間における差別の力学についての分析（例えば「<sup>プラズマ</sup>無の造形——私の差別「原論」」<sup>8</sup>）や反近代性の傾向があるが、それはテキストや実践の痕跡といった表面でなく、むしろ深部における思想論理がポストモダンの論理と近い部分があるからだと思われる。

谷川の論理は、ポストモダンというテーマにおいてではなく、そのモチーフと論理のレベルにおいて親切性がある。このことに関して、九州でフリーター労働運動に関わった小野俊彦は、「谷川雁の労農同盟論と〈九州〉」の一文において、ラクラウ（E. Laclau）&ムフ（C. Mouffe）の言う「articulation」概念によって谷川雁思想における不安定な主体——「工作者」を論じた<sup>9</sup>。「articulation」という文化研究（cultural studies）によく使われる概念は、「節合」または「接合」と訳され、内在的必然関連性のない要素（elements）を必然的ではない、偶発的繋がりによって契機（moments）へ移行する実践を意味し、その実践の結果は構造化された全体＝言説だという。ラクラウ&ムフ、そしてホール（S. Hall）などが唱える「articulation」の概念は、構造化された全体＝言説の内部において常に変化する不安定な運動状態を強調した上で、その節合の結果としての構造化された全体＝言説を分節化し、諸要素を新たなアレンジで新たな意味の契機に移行することによって、新たな言説＝ヘゲモニーを構成するという、伝統マルクス主義の経済決定論の盲点を克服しようとする試みと言える。この概念において、「内部性と外部性との解決不可能な緊張関係は、あらゆる社会的実践の条件である。[...] 全面的な内部性も全面的な外部性も不可能であり [...] 完全

<sup>7</sup> 前掲中森『谷川雁論』、p.41

<sup>8</sup> 谷川は「<sup>プラズマ</sup>無の造形——私の差別「原論」」で展開した差別の力学について分析は、そのダイナミックな論理を見取る一つ重要なテキストであるが、本稿の論述構造に収ま難いため、割愛した。そのテキストに関して、高橋順一「谷川雁を読む：戦後史を駆け抜けた異貌の詩人思想者 移動する不定型な工作者の言葉=実践：剥き出しの物質性のイメージ」『変革のアソシエ』11号（2013年1月）、pp.43-59）、丹波博紀「谷川雁の差別「原論」：水俣病差別の後景と無（プラズマ）の造形」『変革のアソシエ』27号（2017年1月）、pp.42-52）などの解説文献がある。

<sup>9</sup> 小野俊彦「谷川雁の労農同盟論と〈九州〉」松本常彦、大島明秀編『九州という思想』九州大学大学院比較社会文化研究院、2007年。

に固定されることが決してない、このアイデンティティの場合こそ、重層的決定の場合なのである」<sup>10</sup>。この説をもとに、ラクラウ&ムフは、「明確に異なる所与の利害を持つ複数の集団の存在をそれとして認める上で、諸集団間の連合・連帯を探る政治的戦略ではなく、異なる集団間の差異を節合＝ヘゲモニー化し、新たな主体を追求する」<sup>11</sup>という、混ざり合う論理を主張する。この点において、その論理と谷川の論理——「異質のもの」との「食い合う」を唱える論理——との共通性が見取されるのであろう<sup>12</sup>。

構造化された言説、文体、安定した主体や単数的絶対性に関わる論理——拍子——を拒否し、分節による接合、メタファーに満ちるレトリック、「双面的ラディカリズム」という振子のような不安定の主体や**複数の流動性**の論理——リズム——を唱える谷川雁思想は、テーマの面ではなくモチーフの面においてポストモダンの発想法と近い。詩人・谷川雁が「articulation」という言語学の用語から発展された概念と共鳴するのは、果たして偶然ではないと思われる。

前述したように、その不安定の主体や複数の流動性の論理は非文字的認識論と関連するが、谷川の晩年のテキストにおいて、その内在する反文字的意図は知識人と大衆の関係という枠から溢れ出し、さらに大陸文化と相対する「海」の文化との、求心的国家的システムと相対する非国家的交流圏へのアプローチとして、文の表面に浮かび出ることになる。

1982年に書かれた「意識の海のものごとへ」はその一つの例である。まずその原題——「『環東シナ海』文化圏の創造をめざす」——を見れば、その趣きが見受けられるであろう。その文において、谷川は日本列島の「意識の原郷」を「台湾、福建、江南、山東、遼東、朝鮮とともに […] 循環する東シナ海沿岸島嶼文化の一部」と規定し、その「環東シナ海」文化圏は「華北の文字の工場」を中心にする「求心的傾斜」に対して、「劣等生が優等生の欠陥を根底から見ぬくように、かくも強烈な観念連合が人性にもたらさずにはおかない公害を知覚できる条件下にあった」<sup>13</sup>と述べる。

谷川が描き出そうとするのは、漢字文化と相対する非文字文化である。谷川によれば、その非文字文化は呪術世界、歌、音楽などに関わり、物語とリンクする。その東シナ海沿岸一帯の非国家的交流圏で発生すべき物語は、「観念につきずきた」漢字によって失われた。その東シナ海沿岸一帯の非国家的交流圏の記憶を口承する「物語」を「漢字とは別の、もう一つの交流記号の始源に」することは、東アジアの非国家共同体を呼び戻す方法になる、という。

---

<sup>10</sup> ラクラウ、エルネスト・ムフ、シャンタル著、山崎カヲル・石澤武訳、『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』大村書店、2000年、pp.178-179。

<sup>11</sup> 同上、p.93。

<sup>12</sup> このように、「土着的」と言われる谷川雁思想が西洋のモダンを過ぎてから(post-)の理論と一定の接近性を持つことは、欧米思想がヘゲモニーを握った近代以降の単線的知識論に改めて否定的事例を提供したと言えるであろう。もちろん、本稿は、同じ単線的知識論の不条理において行った逆説に沿って、東洋思想こそがあらゆる思想の原点だ、というような考え方も断固として拒否する。

<sup>13</sup> 谷川雁「意識の海のものごとへ」（初出：『朝日ジャーナル』1982年1月8日）前掲『意識の海のものごとへ』、pp.6-7。

物語である。どこまでも物語である。それ以外のものはいらない。心性の根を糸につむいで縫われた物語。意識の海の物語。それがほんのすこしでも共通または共同の社会的フィクションとして身体化されれば、そこが漢字とは別の、もう一つの交流記号の始源になる。それなくして中国は救われない。自分のなかの相対性を定位できずに、どうして思想が政治を越えることがある<sup>14</sup>。

「観念につきすぎた」<sup>15</sup>漢字文化と相対する「物語」の連帯可能性を唱える谷川は、疑いなく中国対反中国云々のような国家という狭い政治概念に閉じられた説を語ったのではない。そのような狭い国家概念による対立より、谷川はむしろ東アジア全体の変革を見出そうとしている。1993年に書かれた「東アジア黄藍戦争」において、谷川は中国の内部における豊饒な非漢字世界を指摘した上で、それと「海」の非文字文化とは「ひとつながりの内分泌の循環」であり、そのつながりから東アジアの根本的変革に点火が為されると予想する。

漢字世界をバイオ的に化学分解する力が〈藍〉である。〔…〕身体がふれるそこらじゅうを発酵状態に置きたい、〈かもしだす〉のが好きという情熱は、漢字世界に対抗するものとして、中国自身の内部にも大いにある。もともと中国の非漢字世界は、油性、粘性、彩度、直線の迷路、曲線の舞踊などにおいて、かなり癖が強い。エロスの過剰をユーモアと認める許容限度が高いのだな。それを了解すれば、中国の非漢字性と周辺民族のそれは、ひとつながりの内分泌の循環とみなしうる。〔…〕漢字世界〈黄〉をむかえうつこのエスプリが、東アジア全域で青く燃えるとき、事態が変わる<sup>16</sup>。

このような谷川の考えは、「精神的雑居性」が中心にいすわり、その意識に「なにものかの欠如」<sup>17</sup>が避け難く存在する共同体の人間からみた、観念に収斂する漢字文化と揺れ動く非文字文化の論理上の対立を用い展開した発想と言えよう。それは、カリブ海の詩人思想家エドゥアール・グリッサン（Édouard Glissant）の言う大陸的システムの思想と群島のクレオール思想を連想させる。

私〔グリッサン〕があえて「大陸的な思考」と呼んでいるこのシステムの思考は、いまようやく一般化した世界の諸文化の非システムを考慮しつつあります。より直感的で、より壊れやすく、脅威に曝されているけれど、混沌一世界とその予測不可能な結果にふさわしい別の形の思考が、おそらく人文社会科学の諸成果に支えられて、とはいえ世界の詩的なものと想像的なもの

---

<sup>14</sup> 同上、pp.13-14。

<sup>15</sup> 同上、p.10。

<sup>16</sup> 谷川雁「東アジア黄藍戦争」（初出：『文藝』1993年夏号）『幻夢の背泳』河出書房新社、1995年、p.45。

<sup>17</sup> 前掲「意識の海のものごとへ」『意識の海のものごとへ』、p.12。

のが与えるヴィジョンのなかを漂いながら、発展しています。私はこのような思考を「群島的な」思考と呼んでいます。つまり非体系的で、帰納的であり、全体性—世界の予見できないものを探し求め、口承性にはエクリチュールを、エクリチュールには口承性を合致させようとする思考です<sup>18</sup>。

カリブ海と東シナ海の詩人思想家の響き合いは、「詩」の力学からの共鳴なのか。それとも石母田の言うような文化の相対的劣位である「未開社会」同士が共通する、「文明」に対する抵抗なのか。この論題はさらに深く究明する必要は言うまでもないであろう。いずれにせよ、谷川とグリッサンが提起した、複数性、混雑性、関係性、流動性に基つき、エクリチュールと口承性の食い合いは、「定型」を破壊する論理と考えられるであろう。

「第三世界の革命家の行動と主張のなかに、ジャズの思想化を読みとることができる」。平岡正明は知性的一种として、「ジャズ」を第三世界諸国の被抑圧大衆の魂と結び付けた。そこで、「もっともするどくジャズを理解した人物」と言われた谷川雁の知性は、絶えず秩序を破壊、反転、再構成し、「異質のものを自分のうちにくわえこみ」ながら「自分の異質の肉」をも相手に「食べさせ」、新たな音響を生成するダイナミズムとしてそれを成り立たせながら、安定したアイデンティティの虚妄を容赦なく照らしたのではないかと、いつもアイデンティティの混乱に翻弄され続けている台湾島出身の私は思う。「精神の雑居性」を空洞状態と見做し、浮遊するアイデンティティをナショナリズムや構造化された言説に付着させ、帰属させることによって、焦りを鎮めようとする。このような台湾の所属感の構造について、本稿で展開することはできないが、ほとんどの社会運動や抵抗思想が結局のところナショナル・アイデンティティの対立に収斂してしまう苦境を超克しようとするモチーフから言えば、谷川雁思想における無所属による抵抗の範型の有効性は「日本」のみに適用されるのではない、と私は思いたい。不安定的所属感のノイズを何らかの安定した拍子を持つ調律に凝着させて無音化するのではなく、ノイズを**不安定のまま**、その音響＝ダイナミズムを極大化することによって、如何なる異質のものとも食い合える干渉の装置を生成することは、果たして根拠のないユートピア論であろうか。

本稿の谷川雁思想におけるダイナミズム＝音響の究明には、このような前提となるモチーフが内在することを、本稿の紙幅が尽きたところで補記させていただく。

## 5.2 共鳴するための終止符を

本稿における検討によって、以下の論点が明らかになった。

---

<sup>18</sup> グリッサン、エドゥアール著、小野正嗣訳「言語と言語活動」『多様なものの詩学序説』以文社、2007年、pp.57-58。

谷川雁の思想の核心にあるのは、異質のものとの相互侵入、相互変質するダイナミックな思想方式である。その思考方式は、社会体制、歴史体制、学問体制などの定型を拒否し、定型に排除 (omit) されたものへ耳を傾けるものである。それらの排除されたものに潜む顕在しない連続的契機を聴き取るために、谷川雁はラジカルな関係性に成り立つ「工作者」という方法論を主張する。その「工作者」は絶えず複数の端点において、限界を破壊する往復運動を生じさせるものとして、一種の振動＝音響と認識することができる。したがって、谷川の認識論と方法論を支えるのは、文字の区分的論理ではなく、音響の連続的論理である、と結論づけられよう。

この結論から、谷川雁は一人の詩人であるだけでなく、音響の制作者でもあると指摘できる、と私は思いたい。詩の文体を捨て去り、肉体のノイズが連なる労働闘争を離れた後、谷川の行動は以前にも増して「音響」の本源へと接近した。あるいは、谷川は単に一步ずつ自身の発声行為を深化させただけかもしれない。その範囲は可聴の範囲である詩から始まり、知覚しえる領域にある肉体のノイズへと発散され、最後には知覚しえぬ領域の音響へと抽象された。谷川雁を「音響的な詩人」とする平岡正明は、この音波のヴァイブレーションを体感した上で、その谷川雁の思想と行動に対する超克を開始したのだと言えよう。

原詩は大衆に内在するリズムである。このリズムは『千のプラトー』の中で言われるようなリトルネロの如く駆け巡り、谷川雁の思想リズムを始動させるモチーフとなった。谷川雁の認識論は、「異端の民」の知覚しえぬ振動を音響と見做す認識論だと思われる。谷川のアカデミズム知識人とアカデミー知識体制、差別の構造、及び労働者を疎外する現代社会に対する破壊行動もまた、谷川がこれらのリズムの音楽の中で行うノイズによるそれらへの爆破だと言えよう。

これらの爆破の残響に続く、この時代におけるノイズの作り方とはどのようなものだろうか。これは今日の音響工作者の課題である。この反知性主義が騒がれる時代において、反知性主義に対する抵抗は、もとよりファシズムへの回帰を回避するのに必要な行動である。しかし、反知性主義に対抗する戦いは改めて知識人の高尚さを照らすことや、アカデミーの知識の硬直化を守ることであってはならない——それでは知識の創造を拒む「非」知性と変わらない。改めて「反」知性に言及する目的は、アカデミズム知識と知識人に対する批判をファシズム式の、スタティックな、非対話的な「反知性主義」または「非知識人」の手から奪回し、知識に対するラディカルな立場から、知識を拒絶し、知識に対抗し、知識を破壊し、解体された知識の死骸から新しい知識の創造を試みることである。「反」知性が守らなければならないのは、知性の生産性、対話性及びダイナミズムの可能性であり、あるいは、知性のリズムに対する想像力である。

以上、谷川雁思想を改めて探求する過程において、ダイナミズムに溢れ、再創造を前提とする破壊性を持ち、そして、知識、知識人及び民衆の関係と可能性の再考に用いることのできる思想的アプローチを見つけ出すことができた。これらの谷川雁思想から発掘された音の塊は、今日の工作——新しいリズムの創造、新しい時代のノイズの制作——に用いることのできる音源となり得るものである。これらの音源によって、非正規雇用や国際資本、排他的または強制的ナショナリズム、反

知性主義が蔓延る今日において、思想を越境させ、連帯させ、「反」の音を轟かす爆音の遊撃隊の砦を作り出すことができる、と私は思いたい。

本稿の終止符として、これからの音響と遊撃戦を共鳴させるために、谷川が 63 年前に発した一つの残響を再生させていただく。

単なる地方でも大地でもなく、すなわち時と場所のユークリッド的交叉ではなく、淵のようにたたえられたこの世の矛盾の渦の総体を一点に引き絞ったときにあらわれる創造的危機の核、新しい価値形成のつぼが存在する。凝結する力の終点であり、新しい諸力誕生の起点である陰湿な暗黒が存在する。レーニンのいわゆる支配者にとって最も弱い特殊の環であると同時に、声なき民の最後のとりでであり、世界史を動かしてゆく静寂な領域が存在する。それは今東洋の名も知れぬ村の土壁にあるのではないか。僕のまわりにあるぶざまな歎きとよろこび、僕を引きずってきた民衆の陰影の底にひそんでいるのではないか。——僕のいわゆる原点という観念が声をあげようとしていた<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> 前掲「農村と詩」『原点が存在する』、pp.121-122。

## 参考文献

### • 谷川雁

#### ——単行本

『原点が存在する』弘文堂、1958年12月、現代思潮社、1963年7月、現代思潮社、1969年3月（新装第一刷）、潮出版社、1976年6月。

『工作者宣言』中央公論社、1959年10月、現代思潮社、1963年8月、現代思潮社、1969年9月（新装第一刷）、潮出版社、1977年3月。

『戦闘への招待』現代思潮社、1961年4月、現代思潮社、1969年6月、潮出版社、1977年6月。

『影の越境をめぐる』現代思潮社、1963年、現代思潮社、1969年10月（新装第一刷）、潮出版社、1977年9月。

『意識の海のものごたりに』日本エディタースクール出版部、1983年6月。

『無の造型——60年代論草補遺』潮出版社、1984年10月。

『賢治初期童話考』潮出版社、1985年10月。

『ものがたり交響』筑摩書房、1989年2月。

『極楽ですか』集英社、1992年6月。

『北がなければ日本の三角』河出書房新社、1995年2月。

『幻夢の背泳』河出書房新社、1995年3月。

『不知火海への手紙』アーツアンドクラフツ、2014年12月。

#### ——著作選

『現代詩論4 谷川雁 堀川正美』晶文社、1972年3月。

八木俊樹編『無の造形——谷川雁未刊行論集 1945-1968』私家版、1976年12月。

『谷川雁の仕事』（全2冊）河出書房新社、1996年6月。

『汝、尾をふらざるか——詩人とは何か』思潮社、2005年1月。

『谷川雁さんからのバトン』ものがたり文化の会、2008年9月。

岩崎稔・米谷匡史編『谷川雁セレクション』（全2冊）日本経済評論社、2009年5月。

谷川雁未刊行コレクション『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』河出書房新社、2009年、pp.32-87。

#### ——詩集・詞集

『大地の商人』母音社、1954年11月。

『天山』国文社、1956年5月。

『谷川雁詩集』国文社、1960年3月。

『谷川雁詩集』思潮社、1968年1月。

『海としての信濃——谷川雁詞集』深夜叢書社、1985年5月。

——主要作詞

谷川雁作詞、新実徳英作曲『白いうた 青いうた——十代のための二部合唱曲集』音楽之友社、1991年8月、1993年10月、1996年1月。

——主要共著

谷川雁、吉本隆明、埴谷雄高、梅本克己、黒田寛一『民主主義の神話——安保闘争の思想的総括』現代思潮社、1960年10月。

谷川雁、C・W・ニコル、高松次郎、間宮芳生『物語としての日本神話』テーマ活動文庫刊行会、1980年12月。

谷川雁、高野睦ほか『ピーター・パンの世界』テーマ活動文庫刊行会、1981年11月。

——上記所収以外の文献

谷川雁・藤田省三「〔対談〕黙示録の響き」、『思想の科学』1963年1月号。

谷川雁・鶴見俊輔「うら目おもて目対話編」（初出：『日本読書新聞』1964年1月1日）『同時代——鶴見俊輔対話集』合同出版、1971年、pp.164-180。

谷川雁、佐々木幹郎「特別対談 詩と革命の奪還」、『現代詩手帖』1984年1月号、pp.23-38。

『談論風発のすすめ——谷川雁対談・座談集』ものがたり文化の会、2010年9月。

「谷川雁 ある工作者の死貌 未公開対談座談集」不明、不明。

谷川雁の著作、谷川雁に関する文献は『谷川雁セレクション』（岩崎稔・米谷匡史編、日本経済評論社、2009年）の著作一覧、『原点が存在する 谷川雁詩文集』（松原新一編、講談社、2009年）の著書目録と参考文献（坂口博作成）に参照し、新しい文献を追加して、新たに作成した。

• 谷川雁に関する文献

赤井浩太「谷川雁の天啓詩」、『すばる』2019年9月号、pp.170-192。

新木安利『サークル村の磁場——上野英信・谷川雁・森崎和江』海鳥社、2011年。

鮎川信夫「現代詩とは何か」『荒地詩集 1951』国文社、1975年（初版：早川書房、1951年）、pp.130-198。

- 鮎川信夫『現代詩作法』思潮社、1967年（初版：牧野書店、1955年）。
- 上野俊哉「消滅する媒介者の面影」石崎晴己・立花英裕編『21世紀の知識人——フランス、東アジア、そして世界』藤原書店、2009年、pp.201-209。
- 内田聖子『谷川雁のめがね』山人社、1998年。
- 大嶽秀夫『新左派の遺産』東京大学出版社、2007年。
- 小野俊彦「谷川雁の労農同盟論と〈九州〉」松本常彦、大島明秀編『九州という思想』九州大学大学院比較社会文化研究院、2007年、pp.85-101。
- 菅孝行「国家と民衆 社会を変える力の萌芽を：黒田喜夫・福田善之・谷川雁を手掛かりに」、『変革のアソシエ』16号（2014年4月）、pp.26-36。
- 北川透『北川透 現代詩論集成 2』思潮社、2016年。
- 北野辰一『戦後思想の修辞学——谷川雁と小田実を中心に』アーツアンドクラフツ、2019年。
- 『雲よ一原点と越境——谷川雁研究会機関誌、創刊号～第7号（2009年～2012年）』。
- 黒田喜夫「谷川雁詩集から」（初出：『日本読書新聞』、1960年）『詩と反詩』勁草書房、1968年、pp.452-453。
- 黒田喜夫「詩と反詩の間のコミュニケーション——死せる工作者へ」（初出：『展望』1967年5月号）『詩と反詩』勁草書房、1968年、pp.163-179。
- 『現代詩手帖』特集 谷川雁——拒絶とメタファー、1976年7月号。
- 『現代詩手帖』追悼 谷川雁、1995年3月号。
- 『現代詩手帖』特集 2 谷川雁、1995年4月号。
- 『現代詩手帖』よみがえる 谷川雁、2002年4月号。
- 坂口博・米谷匡史編「谷川雁『詩作年譜』および拾遺詩篇」『近代文学論集』日本近代文学会九州支部「近代文学論集」編集委員会、2011年、pp.170-186。
- 佐藤泉「瑕のあるとびきりの黄昏」、岩崎稔・米谷匡史編『谷川雁セレクション II』日本経済評論社、2009年、pp.409-445。
- 佐藤泉『一九五〇年代、批評の政治学』中央公論新社、2018年。
- 『すばる』追悼 谷川雁、1995年4月号。
- 添田馨「“色”で読み解く『戦後詩』の風景 3 幻視のなかの革命 谷川雁と黒田喜夫」、『社会運動』299号（2005年2月）、pp.54-58。
- 高橋順一「谷川雁を読む：戦後史を駆け抜けた異貌の詩人思想家 移動する不定型な工作者の言葉 = 実践：剥き出しの物質性のイマージュ」、『変革のアソシエ』11号（2013年1月）、pp.43-59。
- 『谷川雁：詩人思想家、復活（KAWADE 道の手帖）』河出書房新社、2009年3月。
- 丹波博紀「谷川雁の差別『原論』：水俣病差別の後景と無(プラズマ)の造型」、『変革のアソシエ』27号（2017年1月）、pp.42-52。
- 鶴見俊輔「集団が動きはじめる時」、『現代思想』2007年12月号、pp.8-17。

- 仲里効「「無の造型」から〈虚数〉の海まで」(初出:岩崎稔・米谷匡史編『谷川雁セレクションII』日本経済評論社、2009年)『遊撃とボーダー 沖縄・まつろわね群島の思想の地峡』未来社、2020年、pp.154-178。
- 中森美方『谷川雁論』七月堂、1983年。
- 長崎浩「谷川雁・帰郷への呼びかけ」『超国家主義の政治倫理』田畑書店、1977年。
- 長原豊『敗北と憶想 戦後の日本と〈瑕疵存在の史的唯物論〉』航思社、2019年。
- 平井玄『彗星の思考:アンダーグラウンド群衆史』平凡社、2013年。
- 平岡正明『地獄系24』芳賀書店、1970年。
- 平岡正明『ジャズ宣言』現代企画室、1990年(初版:イザラ書房、1969年)。
- 藤田省三「大衆崇拜主義批判の批判」(初出:『民話』1959年2月号)『藤田省三著作集7 戦後精神の経験I』みすず書房、1998年、pp.114-130。
- 『文藝』追悼 谷川雁、1995年5月号。
- 「〔ベ平連討論集会記録〕ベトナム戦争と反戦の原理——J.P.サルトルとともに」、『世界』1966年12月号、pp.81-121。
- 前田速夫「谷川健一と谷川雁」『谷川健一:越境する民俗学の巨人:追悼総特集(KAWADE 道の手帖)』河出書房新社、2014年2月、pp.94-98。
- 松本健一『谷川雁 革命伝説——一度きりの夢』河出書房、1997年。
- 松本輝夫『谷川雁——永久工作者の言霊』平凡社、2014年。
- 水溜真由美『「サークル村」と森崎和江——交流と連帯のヴィジョン』ナカニシヤ出版、2013年。
- 『脈』特集 谷川雁幻の論考・エッセイ拾遺、87号(2016年2月)。
- 『脈』特集 谷川雁、82号(2014年11月)。
- 室伏志畔「方法としての谷川雁」、『季報唯物論研究』137号(2016年11月)、pp.114-124。
- 森元斎「谷川雁『谷川雁セレクションI・II』:鉱物的な眼」、『現代思想』2020年9月号、pp.246-250。
- 吉本隆明「谷川雁論——不毛なる農本主義者」(初出:『思想の科学』1959年12月号)『吉本隆明全集6』晶文社、2014年、pp.527-535。
- 吉本隆明「谷川雁詩集『天山』」(初出:『現代詩』1956年8月号)『吉本隆明全著作集7』勁草書房、1968年、pp.299-300。
- 吉本隆明「海老すきと小魚すき」(初出:『民話』1959年9月号)『吉本隆明全著作集4』勁草書房、1969年、pp.556-570。
- 吉本隆明『政治的知識人の典型——谷川雁論——』テック・グループ労働組合、1972年。
- 渡辺京二『新編 小さきものの死——渡辺京二評論集成II』葦書房、2000年。
- 綿野恵太「谷川雁の原子力(上)長い二十世紀」、『現代詩手帖』2014年8月号、pp.124-129。

綿野恵太「谷川雁の原子力（中）詩の隠喩としての原子力」、『現代詩手帖』2014年9月号、pp.144-150。

綿野恵太「谷川雁の原子力（下）『一万年』後の賢治童話」、『現代詩手帖』2014年10月号、pp.148-154。

- 日高六郎

——単行本

『現代イデオロギー』勁草書房、1960年。

『戦争のなかで考えたこと——ある家族の物語』筑摩書房、2005年。

——上記所収以外の文献

日高六郎「集団の封鎖性と開放性について」『年報社会学研究』高山書院、1944年6月、pp.273-300。

日高六郎・埴谷雄高「[対談] 知識人と大衆“両者の断裂”を考え直せ——限界にきた上からの指導」、『朝日新聞』1958年11月29日。

日高六郎「大地の詩人 “負のエネルギー”を挑む 正の工作者・谷川雁」、『東京大学新聞』1959年1月14日。

日高六郎・長洲一二・沖浦和光「現代を生きる思想の課題——構造改革論の思想的反省——」、『現代の理論』1967年3月号、pp.5-34。

日高六郎「入門以前ということについて」（初出：『思想の科学』1970年1月号）『日高六郎教育論集』一ツ橋書房、1970年、pp.374-380。

日高六郎「歴史の教訓と理性の立場」（初出：『展望』1964年11月号）『戦後思想と歴史の体験』勁草書房、1974年、pp.85-119。

- 丸山眞男

丸山眞男「歴史意識の『古層』」（初出：『日本の思想六 歴史思想集』、1972年）『丸山眞男集 10』岩波書店、1996年、pp.3-64。

丸山眞男「日本思想史における『古層』の問題」（1979年10月）『丸山眞男集 11』岩波書店、1996年、pp.172-225。

丸山眞男「原型・古層・執拗低音」（初出：『日本文化のかくれた形』、1984年）『丸山眞男集 12』岩波書店、1996年、pp.107-156。

丸山眞男「春曙帖」『自己内対話：3冊のノートから』みすず書房、1998年、pp.51-271。

丸山眞男「日本の思想」（初出：『岩波講座 現代思想第11巻』、1957年11月）『丸山眞男セレクション』平凡社、2010年、pp.277-341。

丸山眞男「日本における倫理意識の執拗低音」『丸山眞男集 別集 3』岩波書店、2015年、pp.197-228。

——座談・対談

埴谷雄高・丸山眞男「〔対談〕現代の政治的状況と芸術」、『民話』第4号（1959年1月）、pp.2-24。

丸山眞男「〔座談〕日本の知識人」『丸山眞男集 別集 3』岩波書店、2015年、pp.59-105。

• その他

飯田泰三「解題」『丸山眞男集 11』岩波書店、1996年、pp.393-406。

石母田正「歴史学と『日本人論』」（初出：岩波文化講演会、1973年6月28日）『石母田正著作集 8』岩波書店、1989年、pp.285-313。

今道友信「思想の自己呈示としての音楽」、今道友信編『精神と音楽の交響』音楽之友社、1997年、pp.11-45。

演劇博物館編『藝能辞典』東京堂、1974年。

大淵和夫編『哲学・論理用語辞典』三一書房、1959年。

小熊英二「丸山眞男の神話と実像」（初出：『KAWADE 道の手帖 丸山眞男』、2006年）『アントテイクス——小熊英二論文集』慶應義塾大学出版会、2015年、pp.201-232。

勝田守一、堀尾輝久「国民教育における『中立性』の問題」（初出：『思想』1959年3月号）堀尾輝久著『現代教育の思想と構造』岩波書店、1971年、pp.383-456。

金澤正剛『中世音楽の精神史』河出書房新社、2015年。

柄谷行人『遊動論 柳田国男と山人』文藝春秋、2014年。

川口由香「古代から中世における音楽と社会の変遷」『立命館大学人文科学研究紀要』112号（2017年3月）、pp.127-156。

菅孝行『〔増補〕戦後演劇——新劇は乗り越えられたか』社会評論社、2003年。

学生思想問題調査委員会「学生思想問題調査委員会答申」、掛川トミ子編『現代史資料 42 思想統制』みすず書房、1976年、pp.32-38。

久野収・鶴見俊輔・藤田省三『戦後日本の思想』勁草書房、1966年。

黒川創『日高六郎・95歳のポルトレ』新宿書房、2012年。

グリッサン、エドゥアール著、小野正嗣訳「言語と言語活動」『多様なものの詩学序説』以文社、2007年。

現代革命運動事典編集委員会編『現代革命運動事典』流動出版、1985年。

古河春風編『ギリシャ語辞典』大学書林、1989年。

好村富士彦『真昼の決闘 花田清輝・吉本隆明論争』晶文社、1986年。

後藤総一郎『常民の思想——民衆思想史への視角』風媒社、1974年。

- 京大日本史辞典編纂会『新編日本史辞典』東京創元社、1990年。
- 作田啓一『恥の文化再考』筑摩書房、1967年。
- 添田馨『吉本隆明——論争のクロニクル』東京印書館、2010年。
- 孫歌「文學的位置——丸山眞男的兩難之境」『亞洲意味著什麼：文化間的「日本」』巨流、2001年。
- 竹内好「近代の超克」（初出『近代日本思想史講座』第七卷、1959年11月）『近代の超克』筑摩書房、1983年、pp.53-113。
- 千葉雅也『動きすぎてはいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社、2013年。
- 鶴見俊輔『限界芸術論』筑摩書房、2015年（初版：勁草書房、1967年）。
- 徳富猪一郎「精神日本の扶植と東亜興隆」、国民精神総動員中央連盟編『日本精神發揚講演集』国民精神総動員中央連盟、1939年、pp.14-30。
- ドゥルーズ、ジル・ガタリ、フェリックス著、宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳『千のプラトーン』河出書房新社、1994年。
- ドゥルーズ、ジル著、前田英樹監修、宇野邦一など訳『無人島 1953-1968』河出書房新社、2003年。
- 内閣情報部「國民精神總動員實施要綱」（昭和十二年八月二十四日閣議決定）『國民精神總動員實施概要 第1輯』内閣情報部、1938年。
- 西田幾多郎「哲学論文集第四補遺」『西田幾多郎全集 第一二卷』岩波書店、1966年、pp.397-434
- 花田清輝『花田清輝著作集IV』未来社、1974年（第二刷、初版：1964年）。
- ベルグソン著、中村雄二郎訳『道德と宗教の二源泉』白水社、1978年。
- Ronald Bogue 著、李育麟・邱漢平・涂銘宏・陳佩筠・林宛瑄訳『德勒茲論音樂、繪畫與藝術』麥田出版、2016年。
- 宮下祥子「日高六郎研究序説——『社会心理学』に根ざす戦後啓蒙の思想」、『社会科学』第48巻第4号（2019年2月）、pp.107-137。
- 民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂、1951年。
- 柳田国男『都市と農村』岩波書店、2017年（初版：朝日新聞社、1929年）。
- 吉本隆明『現代作家論全集 6 高村光太郎』五月書房、1958年。
- 吉本隆明「情況とはなにか」（初出：『日本』1966年2月号～7月号）『吉本隆明全著作集13』勁草書房、1969年、pp.337-408。
- 吉本隆明「[インタビュー] 吉本隆明 詩と思想の60年」『吉本隆明：詩人思想家の新たな全貌：総特集』河出書房新社、2004年、pp.2-23。
- 米谷匡史「丸山眞男の日本批判」『現代思想』1994年1月号、pp.136-161。
- ラクラウ、エルネスト・ムフ、シャンタル著、山崎カヲル・石澤武訳、『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』大村書店、2000年。

## 謝辭

人生沒有幾個八年，從學習一種新的語言開始，到使用生疏的語彙爬梳一個陌生的社會體與歷史文脈，最後操演這個語言完成此篇論文，在這個過於漫長的旅途盡頭，看似在學術論文的制式下找到了某種發語方式，但其實也只是從一種失語狀態進入另一種失語。然而，重點從來就不是語言，而是本篇論文迂迴了 23 萬餘字卻依然只能盡力貼近而無從寫下的「」。自始，我構想的從來就不（只）是完成一篇「學術論文」，而是試圖製造一場得以在學院內轟鳴出噪音爆破的聲響實驗。意圖以有限的學術語法描繪某種無盡歸元的聲響，這個必然導向掙扎的書寫動機，在本文筆盡的此刻，究竟在多大程度上完成了對於那些虛空中殘響的回應呢？

當年無以名狀的怒火與激情，在旅途的盡頭，某程度上凝縮成了另一種無以名狀的熾火。本篇論文生成於絕望與對絕望之不服從的掙扎中。諸多抵抗的挫折使人絕望。然而，世上的不公義與壓迫仍方興未艾，我們沒有時間舔拭悲傷。

厳しいコロナ禍の中で、本論文の審査を行い、貴重なご助言ご指導を賜った平井玄氏、岩野卓司教授、本間次彦教授に感謝する。諸氏の審査により、本論文は最後の過程において修正の羅針盤を得られ、視野をより広げた。

そして、長い間理想郷の響きへ同行する「野戦の月」関係の皆様へ、お礼を申し上げます。泥まみれの呐喊、濡れ通った転換表、闇空に吊られる灯油の不気味、コーンが破ったとしても歌は止まる訳がない。「虚空はまだつついているさ。新しい文体には遠いからね」。

また、ご協力を賜った方々、丸川ゼミの諸君に感謝する。

最後、感謝指導教授の丸川＝盧哲史老師。當年在經堂的初次見面至今依然記憶猶新。請原諒不肖學生多年來的不長進，希望本篇論文的完成沒有辜負您的期待。多年來亦師亦友的指導沒齒難忘，願假以時日能在思想與實踐上做出得以回報的貢獻。任重道遠。

本篇論文獻給我的父母、我的愛人。

2021 年 1 月於三鷹台