

小林秀雄「無常といふ事」と〈力〉の認識論

——自由と必然をめぐる——

有田 和臣

序

小林秀雄の「無常といふ事」(1942)は、風変わりな断定にみちた、とりとめのないエッセイであるようにみえる。それでいてこの文章には、われわれを強く説得する力が潜んでいる。

かつて吉田瀝生氏は、こうした小林の文章の「『歴史』や『美』についての」「『思想』を検討すること」よりも、「エッセイとしての表現価値」を検討するべきではないか、と提言された⁽¹⁾。小林の文章に思想家よりも詩人をみいだす、江藤淳氏『小林秀雄』(講談社、1961)を嚆矢とするとらえかたの流れを汲むものだろう。

それに対しておおかたの論考は「思想」を検討しようとするもので、本稿もこれに属する。小林の文章の、文そのものとして、すなわちテキストとしての魅力をとくほぐすためにこそ、「思想」を検討することが有効だと思われるからだ。また、「思想」を述べたテキストとしての検討が、いまだ十分に精密化されているとは言えないように思われるからでもある。

「無常といふ事」とほぼ同時期の小林の作品に「オリムピア」(1940)がある。両者は「肉体」の重視をモチーフとする点で共通項をもっている。小林は「砲丸投げの選手」の「心が本当に虚しくなる瞬間」、「精神が全く肉体と化する瞬間」の「あまりの美しさにほんやりとした」と言う。

これについて清水孝純氏は、「『心が虚しくなる』というのは、どこまでも、肉体と精神の合致のために他ならない」のであり、「無常感とつながる如き日本の虚無感情ではない」⁽²⁾とされる。さらに「一般的通念においては、極めて日本の発想ともみられている秀雄の伝統回帰の根底には、最もヨーロッパ的な思考がその重要な源泉として潜んでいる」⁽³⁾ととらえられる。

本稿もまた「秀雄の伝統回帰の根底には、最もヨーロッパ的な思考がその重要な源泉として潜んでいる」と考える⁽⁴⁾。小林の発言は、「ヨーロッパ」の思想史の流れに敏感に対応していると考えられる。その意味で清水氏の論考の延長上に本稿もある。小林のテキストは、西欧の思想史と対照されることによって、より十全な文

脈の中で読まれうる。

清水氏は、昭和十年代後半の小林にみられる、具体的なフレームをもつ「物」として対象を見る方法（本稿第1節末尾を参照されたい）に、ヴァレリーの芸術論が「大きな示唆となった」と推察する。また、「思ひ出す」ことを『無常といふ事』の中での方法にした点^は、「ベルグソンに連なる考え方とも思われ、どうやら、昭和十年代の秀雄の批評は、この両者の交錯する所に成立していくようである」⁽⁵⁾とされる。

この点では本稿の考えは異なる。ヴァレリー、ベルグソンの影響は決定的ではなかったと考える。清水氏の言われる、対象を「物」と見る方法は、ある程度小林の批評の特質を説明づけられるが、充分ではない。それがヴァレリーに由来するとする氏の説も憶測にとどまっている。ヴァレリーの思想と小林のそれとの間の距離を、充分に連続的な筋道でつなぐことが困難だからだ。

のみならず、小林がヴァレリーから摂取したとされる観点は、ニーチェ思想にもまたみいだせる。ヴァレリーがニーチェの影響を受けたか否かは明らかにされていないが、両者が無関係だとは思われない。そして小林はヴァレリー以前にニーチェを受容した、と考えたほうが、小林の批評の方法論形成をより整合的に説明することができる。

小林のベルグソン受容についても、それ自体は疑う余地のないところであるが、小林の批評「思想」の核心にかかわる部分を、充分に説明づけることはできない。ヴァレリーやベルグソンの思想は、小林の批評スタイルの“装い”として利用されているのではないかとさえ思われる。

本稿は、清水氏の論の延長上にあって、「心を虚しくして思ひ出す事」、「死んでしまった人間」、といった言いまわしを手がかりとし、「無常といふ事」という作品がどのような文脈上にあるものであるかを考察する。清水氏も小林における「自由」の問題を論じておられるが⁽⁶⁾、そこに自由と必然の問題がからんでくる。小林の「自由」が、どのような自由であるのかをも、小林の発言の背後の文脈も含めてより詳細に検討したい。

たとえば最近の稿として中村完氏の論考がある。「無常といふ事」に「我を忘れる身心一如の体験」を読み、「見ようとして見る自分を忘れた身心実動の体験を反芻することで、小林は自分をひらく意識解放の原形式を得たのである」⁽⁷⁾とされる。これも身体的知覚に言及した清水論文の延長上にあるが、こうした「意識解放の原形式」が、要するに何を小林にもたすのかが今ひとつ明らかにされない。

本稿が目指すのは、小林の発言がどのような文脈上にあるかを、西欧思想史との関連から、より具体的に掘り起こすことである。それによって、小林秀雄をより十

全な文脈において読むことである。背後から照らす光で、テキストが鮮やかな色彩をよみがえらせる、そのような視線をさぐりあてることである。

なお、本稿は小林秀雄の“思想”の時代的変遷を捨象するきらいがあるやもしれない。それは従来の時代区分から還元することなく、小林の批評テキストをとらえようとしたことの結果である。作品という枠すらも超えてつらなる、小林の批評姿勢の、ある一貫した文脈を浮上させることにこそ、本稿は力を注いだ。それはまた、整合性を欠く断片的な読みからのがれようとしたことの結果である。整合性をもって読むこと、ただそれだけのことで、従来の多くの小林論の前提が無効となるように思うのだ。

1

「無常といふ事」には、次のような一節がある。

解釈を拒絶して動じないものだけが美しい…（中略）歴史には死人だけしか現れて来ない。従つて退つ引きならぬ人間の相しか現れぬし、動じない美しい形しか現れぬ⁽⁸⁾。

こうした言いまわしがしばしば、あまりに表面的に読まれてきた。かつて坂口安吾は小林秀雄を、人間の生の相をとらえることを断念した「鑑定家」だと言い、「何々教の教祖の如きもの」だと決めつけた。

生きた人間を自分の文学から締め出してしまった小林は、文学とは絶縁し、文学から失脚したもので、一つの文学的遁世だ、私が彼を教祖というのは思いつきの言葉ではない⁽⁹⁾。

安吾の言うような読みは、小林のテキストの“形”を充分に見定めた上でのものではあるまい。われわれの前には、この一節にかかわる、小林のさまざまな言葉の堆積がある。その堆積の上に浮かび上がる文脈にこそ、小林の指し示すものへのよりよい指標がみいだされる。

上の引用中の「死人」と対比されるのは「生きてゐる人間」である。「無常といふ事」と題されるひとまとまりのテキストの中で、「生きてゐる人間」は「一種の動物」と言い換えられ、計5箇所て繰り返される。その5回の用例のうちに、小林の言う「一種の動物」の文脈が形成される。

次の部分は、小林がある日、川端康成に語った言葉として提示されている。

「生きてゐる人間などといふものは、どうも仕方のない代物だな。何を考へてゐるのやら、何を言ひ出すのやら、仕出来すのやら、自分の事にせよ他人事にせよ、解つた例しがあつたのか。鑑賞にも觀察にも堪へない。其処に行くと死んでしまつた人間といふものは大したものだ。何故、あゝはつきりとしつかりとして来るんだらう。まさに人間の形をしてゐるよ。してみると、生きてゐる人間とは、人間になりつゝある一種の動物かな」⁽¹⁰⁾

「何を考へてゐるのやら、何を言ひ出すのやら、仕出来すのやら」わからないのが、「生きてゐる人間」である。それはいまだ「人間」ではなく、「人間になりつゝある一種の動物」だとされる。

「一種の動物」とは、まったく不確定であるなにものかであるには違ひない。それに対して、そのような予断を許さないふるまいをまったくしない、「はつきりとしつかりと」した「形」をしている「死人」こそが「人間」だと言う。

小林の言う「人間」が、通常の意味での人間を指すものでないことには、すぐに気づかされる。死んだほうが人間らしいというのはいかにも逆説的である。では、安吾の言うように、予断を許さないふるまいをする「生きた人間を自分の文学から締め出」すのが小林の“真意”であるか。

＊

「一種の動物」について、次のような記述がある。

思ひ出が、僕らを一種の動物である事から救ふのだ。記憶するだけではいけないのだらう。思ひ出さなくてはいけないのだらう。多くの歴史家が、一種の動物に止まるのは、頭を記憶で一杯にしてゐるので、心を虚しくして思ひ出す事が出来ないからではあるまいか⁽¹¹⁾。

生きている「僕ら」はもちろん、「一種の動物」であるはずだが、それは「僕ら」が「頭を記憶で一杯にしてゐる」からだ。そして、「思ひ出」によって「僕ら」も「一種の動物である事から救」われる。

生きた人間も「思ひ出」をもてば動物であることからまぬがれるのであり、必ずしも文字どおりに死んでいる必要はない。「死人」とはやはり、一種の比喩である。

では「思ひ出」とは何か。ここでも、テキストの中のコントラストに注目する。「思ひ出」と対比される「記憶」である。この「記憶」が、どのような文脈上にあるかをみる。

歴史の新しい見方とか新しい解釈とかいふ思想からはつきり逃れるのが、以前には大

変難しく思へたものだ。さういふ思想は、一見魅力ある様々な手管めいたものを備へて、僕を襲つたから⁽¹²⁾。

「生きてゐる人間」は「一種の動物」であり、明確な「形」をもたない不確定な存在だった。その例が、「頭を記憶で一杯にしてゐる」「歴史家」であった。そうした「歴史家」たちの「記憶」は「新しい見方とか新しい解釈」にかかわる。それは一見、「様々な手管めいた」魅力を備えている。

こうしてみると、「頭を記憶で一杯にしてゐる」「歴史家」像は、小林が文壇デビュー作「様々な意匠」(1929)で批判した、様々な流行の理論的スタイルを身にまとつた学者や批評家像と重なってくる。

小林は彼らが「騒然」とふるまうことに、皮肉をまじえて疑問をなげかけている。「私には文芸批評家たちが様々な思想の制度をもつて武装してゐることを兎や角いふ権利はない。たゞ鎧といふものは安全ではあらうが、随分重たいものだらうと思ふ許りだ」⁽¹³⁾と。

「生きてゐる人間」とは、「様々な思想の制度をもつて武装して」「騒然たる」ふるまいにあけくれる思想家たちになげかけられた言葉ではないか。さまざまな理論分析の「眩暈」のなかに「彷徨」する彼らのふるまいは、少なくとも小林の文脈の中では、まさに不確定である。

小林はそうした、「鑑賞にも観察にも堪へない」「生きてゐる人間」に対して、確定した形をもつ「死んでしまつた人間」を置く。これは、批評家たちの騒然と横行する「様々な思想の制度」に、「唯一つ」の「宿命」の追求を対置した、「様々な意匠」の結構と重なってくる。すなわち「死人」は、動じない「宿命」につらなるのである。

小林の「死人」肯定は、なるほど清水氏の言われるように、対象を「物」としてみることによって思念の不確定性、抽象性から逃れるための方策だ、ととれば、矛盾なく説明される。しかし単に思念の具体性を獲得することでは、小林の問題意識は充足されない。小林のつかんだ、対象の動じなさは、観察者の意図的な姿勢を「拒絶」する次元にある。「様々な思想の制度」によっては、はかりがたい何かに、小林は注目しているのだ。「思い出」されるのは、「解釈を拒絶」する「宿命」でなければならない。

すると次には、小林の“反・思想”的姿勢が、ただひとつの真実を措定し、それを信奉する、一種の浪漫主義に流れ込むものか否かという疑問が起こる。「思い出す」とは、ひとつの固定化した信条に身をよりそえることによって、思念の具体的手延えを演出する身振りなのだろうか。

小林の言う「死んでしまつた人間」と「宿命」の重なりかたを検討することによって、それを読み解く鍵が得られる。以下にそれを見る。

2

小林の批評“思想”（もしそれを思想と呼んでよければ）の骨格が、ニーチェの認識論を受容することによって形成されたものであることはこれまでに述べてきた。小林の批評の核心をなす「宿命の人間学」は、ニーチェの「力への意志」に由来する⁽¹⁴⁾。「無常といふ事」の文脈をたどるにあたっても、ニーチェのテキストを横に置いてみることは有効である。

たとえば小林の言う「解釈」の背景には、次のようなニーチェの言葉がある。

現象の前に立ちどまつて、『ただ事実があるきりだ』と言ふところの実証主義に対して、私は言ふであらう——否、事実こそ存在しない。存在してゐるのは解釈であると⁽¹⁵⁾。

ニーチェが言うのは、客観的真實を追い求めるいとなみの倒錯性である。ありのままの「事実」と思われるものがすでに、特定の視点から「解釈」された、恣意的映像である。そして解釈なしには、なにももの人に意識されえない⁽¹⁶⁾。

「事実」は、「解釈」することによって現前させられた映像である。それなのにみな、“ありのままの事実”を求めて、「解釈」をくりかえしている。

要するに、人間に意識されたところのものはつねに、すでに人間的解釈の産物である。「あらゆる人間的真實の保証を、それが人間的であるといふ事実以外に、諸君は何処に求め様とするのか？」⁽¹⁷⁾と小林が言うのはそうした文脈においてである。したがって、意識されたものに基礎を置く人間のエピステーメ、すなわち認識のための光学はすべて、決して最終的な「客観」には行き着かない。

訓練又は本能としての科学的な傾向。——希臘の哲學者等に於て私は、諸の本能の衰亡を見る。でなかつたら彼等は、意識的狀態をより価値ありと見なすほどのひどい間違ひをやらなかつたであらう⁽¹⁸⁾。

ニーチェは理智的反省に始まる近代の認識論を攻撃する。意識に出発点を置いたところに、近代のニヒリズムが始まるのだとする。決して実体でなどないものを、普遍的真實として追い求めることがニヒリズムをもたらすのだ。

ニーチェの戦略は、意識の背後に遡及することだった。意識以前の次元に、人間を動かすより根源的動機を措定することによって、ニヒリズムを指向しない、生き

る力を増強するための認識論への経路を開こうとした。それが「力への意志（権力意志）」という“概念”の形をとった。

小林もまた、文壇デビュー期から意識の「背後」に焦点を定めていた。「凡そあらゆる観念学は人間の意識にけつしてその基礎を置くものではない」⁽¹⁹⁾、「世紀がその最も生々しい神話を語るのは、吾々がその世紀の渦中にあつて最も無意識に最も澁刺と行動してゐる時に限る」⁽²⁰⁾、等の言葉がそれを示している。

そのような認識の文脈上で、彼は芸術家の作品制作を次のように言う。

作家は、己れの情熱に関して、どんな精密な意識を持たうと、これが制作といふ行動に移る時には幾多の無意識を許さねばならぬ事も知つてゐるのだ⁽²¹⁾。

つまり「作家」は、「己れの情熱」を理智的に反省することはできない。できると思うのは錯覚だ⁽²²⁾。小林が「諸君の制作過程には、恐らく諸君の議論にはおかまひのない澁刺たる制作固有の法則が動いてゐるのではないか」⁽²³⁾と言うのはそのことだ。本源的な制作動機は、意識的反省の網の目から逃れ去る。

小林が和辻哲郎『ニーチェ研究』（1913）を手引きとしてニーチェを摂取したことについて、以前に論証を試みた⁽²⁴⁾。その和辻は次のように言っている。

生理学者や哲学者は意識の明度を以て確實の度を量り、最も冷静な論理的思考を最も尊重するのであるが、ニーチェは意識として明らかならざる物ほど生活の深味を暗示するとしている⁽²⁵⁾。

和辻はつづけて、「凡て人間の活動には意識以上のものが根本動力となつて活らいてゐるので、これなくしては例へば芸術の創作や恋愛などを根本的に了解することは出来ない」と言う。小林もまさに、「芸術の創作や恋愛などを根本的に了解」しようとする⁽²⁶⁾。

上にいくつか引いた小林の言葉と、「芸術家にとつては創作の急所は無意識的である」⁽²⁷⁾、「意識的なものは凡て眞の創作を動かし得る力を持つてゐない」⁽²⁸⁾、といった和辻の言葉を比較したい。

さらにニーチェは、「意図にもとづく総ての現象は、権力を増大する意図に帰してしまへる」⁽²⁹⁾とする。この「権力」、より正確に訳せば「力への意志」は、生命個体としてのわれわれを「保存」し「成長」させる、意識以前の「根本動力」である。それが「意図にもとづく総ての現象」の背後にある。

諸の評価の中に保存及び成長条件が表白されてゐる。総ての我々の認識器関^(ママ)及び官能は保存及び成長条件を眼中に置いてのみ発達して来てゐる⁽³⁰⁾。

すべての価値評価の背後には、「保存及び成長」への欲求がはたらいている。この欲求、すなわち「力への意志」を増強することが、強く輝かしく生きることである。こうしてニーチェは「超人」——力への意志を最大限に発現しうる自由人——への道を指し示す。

一方小林秀雄は、意識や意図を超えてその人に「所有」される「宿命」を最大限に発現する文芸活動（創作およびその批評）への道をさぐろうとした。近代のニヒリズムを超える道——小林の模索は、西欧認識論の流れに極めて敏感に対応したものであったし、そこに生じた問題に真正面から答えようとするものだった。

3

「無常といふ事」のテキストにもどる。小林は「死人」が「退つ引きならぬ人間の相」をしていて、「動じない美しい形」をあらわしていると言う。動じないとは、どのようなことか。それを以下に追う。

先に、「生きてゐる人間」が「様々な思想の制度をもつて武装してゐる」批評家に重ねられる言葉として読めることをみた。「鑑賞にも観察にも堪へない」状態とは、「頭を」新しい思想の制度で「一杯にしてゐる」、観念だらけの状態を指すことになる。

「無常といふ事」と同時期に発表された「当麻」に、それを裏づけるさまざまな言葉をみいだせる。小林は能楽堂の場内に集まった「顔」に、「どれもこれも何んといふ不安定な退屈な表情だらう」と感慨をもらす。

しかも、お互に相手の表情なぞ読み合つては得々としてゐる。滑稽な果敢無い話である。幾時ごろから、僕等は、そんな面倒な情無い状態に墮落したのだらう。さう古い事ではあるまい⁽³¹⁾。

生きている人間の「顔」は「不安定で退屈」であるのに、その「表情なぞ読み合つては得々としてゐる」。「顔」の「表情」はうつろいやすく、不確定なものである。そうすると「顔」の「表情」もまた、「新しい思想の制度」につらなるものではないか。すなわち、「顔」の「表情」は、不安定な「観念」を象徴する言葉ではないか。

仮面を脱げ、素面を見よ、そんな事ばかり喚き乍ら、何処に行くのかも知らず、近代

文明といふものは駆け出したらしい。

たゞ、罰が当つてゐるのは確からしい、お互に相手の顔をジロジロ観察し合つた罰が⁽³²⁾。

「表情」、「素面」といったことばの指し示す方向が、「近代文明」という言葉に集約される。「表情」に注目するところ、すなわち「観念」の偏重に、「近代文明」が方向を失つた理由があると言う。明らかに、近代のエピステーメの陥つたニヒリズムを標的とする発言である。

意識や観念は自分自身をすら、正確には知らない。「生きてゐる人間」は「何を考へてゐるのやら、何を言ひ出すのやら、仕出來すのやら、自分の事にせよ他人事にせよ、解つた例しが」ない（傍点筆者）。では何を基準とするべきなのか。

肉体の動きに則つて観念の動きを修正するがよい、前者の動きは後者の動きより遥かに微妙で深淵だから、彼〔世阿彌〕はさう言つてゐるのだ。不安定な観念の動きをすぐ模倣する顔の表情の様なやくざなものは、お面で隠して了ふがよい、彼が、もし今日生きてゐたなら、さう言ひたいかも知れぬ⁽³³⁾。

「不安定な観念の動きをすぐ模倣する顔の表情の様なやくざなもの」ではなく、「遥かに微妙で深淵」な「肉体の動き」を基準にせよ。ここに、観念や新しい思想の氾濫する近代文明へのアンチ・テーゼとして、「肉体」が置かれていることを確認できる。すると、「死んでしまった人間」もまた、同様である。

当然それは、「動じない美しい形」を表象している。そうすると「動じない」ものとは対象のうちに、近代のエピステーメを超えるエピステーメによってみいだされるなにものかだ。そしてまた、生きる力を回復するための指標である。

＊

では「肉体」とは何か。ニーチェは「肉体の現象は、より豊かな、より明瞭な、より捉えやすい現象である」⁽³⁴⁾、「肉体に対する信仰は、靈魂に関する信仰より根本的である」⁽³⁵⁾、と言う。「靈魂」に対して「肉体」を取るとは、次のようなことだ。

大切なのは、身体からから出發し、それを手引として用ふることである。それはずっとより豊富な現象であり、またより明白なる觀察を容すのである。身体に關す信仰は、精神に對する信仰よりもより善く確立されている⁽³⁶⁾。

「精神」よりも「身体」の「現象」がより豊かである、というこのニーチェの一節が、そのまま小林のテキストに取り入れられているのがわかる。

「精神」や「靈魂」，「觀念」は一貫してしりぞけられる。なぜか。意識されたものに基準を置く認識論がもたらすニヒリズムから逃れるためである。

精神や觀念は、自由意志の主体ではなく、何かの運動の結果でしかない。あるいは、意識が起こった瞬間以降に空想された、影のようなものにすぎない。ニーチェはそうに言う。

要するに、意識されるところの一切の物は、一の現象であり、一の結論であり、——そして何物の原因ともならない⁽³⁷⁾。

つまり「精神」とか「意識」といったものの自体が、実体のない、空想の産物である⁽³⁸⁾。

小林に、「マルクスが言つた様に、『意識とは意識された存在以外の何物でもあり得ない』のである」⁽³⁹⁾という言葉がある。意識は、意識されることによって、何かの主体としてあるもののように空想された、その意識自身の投影物と考えられる。

「意識」というものの自体が、ある心的活動によって仮構された映像であることを、ニーチェもマルクスも同様に指摘していることに注目しておきたい。両者はヘーゲル以後、ヘーゲ尔的觀念論の超克を試みた点で、同じ認識論の系譜に属する。両者の思想の、認識論としてのフレームに多くの類似点がみられるのは、両者がともにヘーゲルのいわば裏返しであることによる。

“理念”から社会改革の実践的理論へ、あるいは“觀念”から「経験の基盤に戻ろうとする」⁽⁴⁰⁾動きとしての“生の哲学”へ。それぞれ、後者は前者を批判しつつ継承した⁽⁴¹⁾。

後者による前者の克服劇が、小林秀雄という日本の思索家の中で、生ま生ましい問題として体験された。その体験が「無常といふ事」のフレームをかたどっている。運命愛をとえ、新しい自由へ、強い生へと向かう、ニーチェ思想の文脈上でそれがみえてくる。

さて、小林はニーチェ同様、「觀念」に「肉体」を優先させる。それは前意識的運動への遡及という、ニーチェの戦略によって導かれるものだ。

つまり「肉体」は、意識以前と意識を結ぶ、結び目なのである。意識的次元で認識をすすめるはかないわれわれが、どうやって意識以前の運動をかいまみることができるのか。これは大いなるパラドックスにみえる。小林は次のように考えすすめる。

心理とは脳髄中にかくされた一風景ではない。また、次々に言葉に変形する太陽下にはさらされない一精神でもない。ある人の心理とは、その人の語る言葉そのものである。

その人の語る言葉の無限の陰翳そのものである、と考へればその人の性格とは、その人の言葉を語る、一瞬も止まる事なく独特な行動をするその人の肉体全体を指す、といふ考へに導かれるだらう⁽⁴²⁾。

ここで「肉体」は「言葉」と等置される。「言葉」に発される以前の「心理」などない。まず「脳髄中」に「心理」がはたらいて、それが言葉にされるのではない。みな、因果論的順序を誤解している。

「心理」とは、「言葉」が発されたあとに空想された幻影のようなものだ。ただ、「心理」を問うための最も確実な根拠はと言えば、すでに発された言葉がある。だからもし、「心理」や「その人の性格」があるとしたら、それは「その人の語る言葉そのもの」であり、また、「その人の言葉を語る、一瞬も止まる事なく独特な行動をするその人の肉体全体を指す」と言うよりほかない。

発された言葉（肉体の動き）という“痕跡”にしか、「その人の性格」はうかがえないのだし、むしろそうした“痕跡”の中にしかそれはないとさえ言える。いわば“痕跡”こそが、先立つ原因である。

小林のこの奇妙な論理は、われわれの生活常識に照らすと奇異なものであろう。その背後に、西欧の認識論の流れを背負った小林の姿がある。その姿はみえにくいかもしれない。しかしいったん、小林が背負ったものの重みを理解すれば、彼の仕事、認識の限界に直面し、その臨界点に立ちつつ新たな認識の方向をさぐってきた、西欧近代の認識論的潮流の中に位置づけられることを知る。

4

小林は文壇デビュー期より、独立した「精神」なるものは、何等主体でも実体でもないことを言いつづけてきた。彼は文芸の「認識論」を、最初から指向していた。

作者の精神は常に彼の技術と不離である。人は思案するものが画家の頭であるか指先であるか知る由もない。作者の技術論とは彼の認識論以外のものを指しはしないのである⁽⁴³⁾。

精神がまずあって、指を動かすのではない。かえって、指を動かしたから精神があると言うべきだ。小林はつづけて、「人人は精神の考へた処を言葉が表現するのだといふ迷妄を如何にしても忘れられない」が、「人は考へるのは自分の精神なのか自分の言葉なのか知る由もない」とする。次に述べるところも同様である。

文章といふものは、先ず形のない或る考へがあり、それを写す、上手にせよ、下手にせよ、ともかく、それを文字に現すものだ、さういふ考えかたから逃れるのは、なかなか難しいものです、(中略)書かなければ何も解らぬから書くのである。文学は創造であると言はれますが、それは解らぬから書くといふ意味である。予め解つてゐたら創り出すといふ事は意味をなさぬではないか⁽⁴⁴⁾。

いわば、考えるとは「一瞬も止まる事なく独特な行動をするその人の肉体全体」の活動を指す。意識以前のさまざまな状況が相互交渉しながら、ひとつの行為に結ばれている。より本源的に言えば、意識を超えた動機が互いに織り結ばれて、人を行為させている。

意識や観念、さらに精神は、その行為の結果から空想された影である。小林の言葉で言えば、「亡霊」のようなものだ。亡霊を追うには及ばない。

小林がこうした論法をニーチェに負っていることはすでにみた。おなじくニーチェに依拠する現代の批評家ジャック・デリダもまた「意味を、書く行為に絶対的に先立たせることは不可能だ、ということ」に注意をうながしつつ、次のように言う。

書くことはすなわち、次のようなことを知ることなのだ。

まだ文字の中に産み出されていないものは、他にも棲家を持たないのだということ、それは一種の *topos ouranios* [天なる場所] か神の悟性の中に あらかじめ じゐる されたもの (*préscription*) としてわれわれを待ち受けるものではないのだ、ということ⁽⁴⁵⁾。

作家の裡では、思考が外側から ランガーシュ 言語を操るのではない。(中略)書くことが苦しいのは、それが 事始め であるためだ。書きながら、自らその先は知れない⁽⁴⁶⁾。

「まだ文字の中に産み出されていないもの」、すなわち精神や観念は、「他にも棲家を持たない」。つまり文字の外に、文字に写されることを待っている、あらかじめ完全な形をもった精神なる実体があるわけではない。

だから、精神や観念、心理、といったものがあるとするならば、それは「その人の語る言葉そのもの」なのだ。あるいはその人の書いた言葉そのものである。デリダも小林も、“書くこと”を重視する。

デリダによればさらに、「記入にだけ詩的な力がそなわる」と言える。それは「一切の現在の知覚場から、あらゆるものが偶発的状況の感化を受けているようなあの自然的拘束力から、意味を独立させる」⁽⁴⁷⁾からだ。

すなわち話し言葉(声)の場合、その言葉が話された特定の状況がいまだ強い干渉力をもちつづけている。それは話者の意図や心理がそのまま言葉に写されている

かのような外観を呈する。

しかし書き記された言葉は、その言葉が書かれた時点の状況に干渉されない、まったく違った状況の中で読まれうる。そのようなとき、意図や心理から独立した、書き手の意識なるものに拘束されるところのより少ない、その文の〈意味〉があらわになる。

この〈意味〉によって、書き手自身も自分が何者か、何を考えているのかを知るのである。書くことによって、書き手の「性格」や「心理」があらわになる。「書くということが単なる《声の模写》（ヴォルテール）でない」⁽⁴⁸⁾のはそのためである。

小林が「考えへるといふ事と書くといふことは二つの事実を指してはゐないのである」⁽⁴⁹⁾と言うのも、まったく同じ事情を指している。

またたとえば、デリダの「作家は自らが構成されていく一つの新しい固有^{イディオム}名詞のようなものなのだ……」⁽⁵⁰⁾といった言葉に、小林の次のような言葉を重ねてみることもできる。

マラルメの十四行詩は最も鮮明な彼の心の形態そのものである。（中略）マラルメ自身が新しい国であつたのだ、新しい肉体であつたのだ⁽⁵¹⁾。

作家は、書くことによって、新たな“自分自身”をあたえられつづける。書き記された言葉が、「最も鮮明な彼の心の形態そのもの」であり、彼の「新しい肉体」を示す。

デリダと小林の論法の類似は、両者がよって立つ基盤を共有していることを示す。近代認識論の倒錯と、それによってもたらされたニヒリズムの克服を目指したニーチェの道程を、両者はともに受け継いでいる。

小林が「言葉といふ技術を飛びこして何か考へる等とは狂気の沙汰である」⁽⁵²⁾、と言うとき、かたやニーチェに「我々は言語の拘束の下に思考することを欲しないならば、思考することをやめる」⁽⁵³⁾といった言葉がみつかるのは、偶然ではない。

「無常といふ事」の出だしの部分で、小林はこれ見よがしに、「実は、何を書くのか判然しないままに書き始めているのである」⁽⁵⁴⁾と書く。これは彼の意志表明であって、とりとめのない気分の表白ではない。彼は書くことによって、新しい肉体を与えられつつあるのだ。理性の支配を何より前提とするような立場と小林の言葉が、鋭く対立しているのがわかる。

「批評家にとつて作品とは、その作家の生活理論の唯一の原因である。而も完全な原因である」⁽⁵⁵⁾という小林の言葉は、以上のような文脈上でとえられるべきだろう。書き記されて、はじめてあらわとなる〈意味〉、書き手の意図や観念から解放された〈意味〉に、「その作家の生活理論」が浮き上がる。

「生活理論」は「宿命」と等置される用語である。したがってニーチェの「力への意志」とも重ねられる。この「生活理論」もニーチェから摂取した用語であることは以前に論じたので参照頂きたい⁽⁵⁶⁾。

ここで注目したいのは、上に述べてきた近代認識論の克服というテーマが、「無常といふ事」につらなっているさまである。

デリダは意図から解放され、作家の特権的な「原意志」の干渉から離れた新たな〈意味〉を開示する、書き記された言葉を、「告知機能から解放された、自由な言葉」と呼ぶ。さらにこの、書き記された自由な言葉（エクリチュール）について、次のように言う。

書かれたものが言ランガー・ジュ語として現れるのは、それが告知記号（signe-signal）としては死んだ時だ。（中略）なぜならそれは、（中略）ある存在者から他の存在者へあるいはある能記（signifiant）から所記（signifié）にいたる通路として利用されることをやめるのだから⁽⁵⁷⁾。

「言語」ランガー・ジュ（langage）は「言語活動」、あるいは活性を与えられた状態の言語を指すが、ここでは特に、書き手の意識を逃れるような、その文の〈意味〉をあらわにするはたらきを指している。

このような〈意味〉をあらわにするには、書き手の意図を言葉に写し、それを読者に伝える、という「告知記号」性から解放される必要がある。言葉が、「ある存在者から他の存在者へ」用件を伝達する、透明な信号経路であることをやめることだ。

ここでデリダの指し示すところは、小林のそれと意外に近接していることに気がされる。

もちろんデリダは、書き手の意図という権威から解放された、読みの自由な戯れの方向を向いているし、一方小林は、書き手の観念という“亡霊”のあてどない追跡から解放された、しっかりと手応えのある、読みの実体化の方向を向いている。しかしこのふたりの基本的アイデアは同じなのだ。

たとえば上に、先に引いた小林の「不安定な観念の動きをすぐ模倣する顔の表情

の様なやくざなものは、お面で隠して了ふがよい」という言葉をならべてみればよい。小林は“観念の死”をとなえている。同じことをデリダは、「告知記号としては死んだ」と書き表わす。どちらにしても、実体のない“作者の観念”を写し取ろうとするのをやめることである。

小林の言う「生きてゐる人間」や「顔の表情」は、不安定な「観念」と、それを写し取ろうとする「告知記号」たる言葉の象徴だと言える。新しい思想の制度、歴史の新しい解釈、等はすべて、意識に基準を置くエピステーメである。そして意識は不安定に揺らめく、影のようなものであった。

小林同様、上のデリダが依拠するところも、ニーチェの次のような考えかたであろう。

意識は終局現象である。真に起こりつゝある事件は記号として意識に現はれるのでその時には事件は既に終つてゐる。意識が活らきかけるといふ事はない⁽⁵⁸⁾。

意識が始まったとき、現象や事件はすでに人間に理解しうる形式に「解釈」されている。意識はすでに終わった運動の結果から空想された幻影のようなものであり、実体もなく、それが何かに「活らきかけ」て動かすでもない。

その意味で、意識と同じ次元にある「観念」を追い求めても、虚しい幻影を追うことに等しい。小林が「観念だらけ」の「生きてゐる人間」を「鑑賞にも観察にも堪へない」、「どうも仕方のない代物」だとするのはこうした文脈の上での話である。

結論すれば、「死んでしまつた人間」とは、書き記された言葉（または行為としてすでに実現された身振り）そのものであり、デリダの言うエクリチュールを指す。

意識それ自体を追っても虚しい。われわれの〈意識〉は、意識以前のより根源的な運動につながるべきなのだ。たとえば「肉体の動き」、あるいは書き記されたテクスト——エクリチュールの次元で。

要するに小林が重視するのは、エクリチュールである。すなわち、「死んでしまつた人間」である。「告知記号としては死んだ」言葉が、作者の観念のしがらみから解放された、その作者のより根源的な「根本動機」をあらわにする。作者がエクリチュールに意図せずあらわしてしまつた〈意味〉が、その作者の前意識的運動の軌跡である。言いかえれば、観念から解放された「死人」が、その人間の本来的な生きる力そのものをかいまみせてくれる。

それは意識的、観念的な「解釈」のすべてを「拒絶」して動じない人間の〈力〉の姿をみせてくれる。「まさに人間の形」を開示してくれる。

「新しい解釈なぞでびくとも」しない、「解釈を拒絶して動じない」歴史。それ

は人の生きる力そのものの裸形である。小林はそのようなものだけが「美しい」と言う。陽炎のようにとりとめのない観念の動きにそって変転するような「脆弱な」ものではなく、まさに「しつかりと」した〈力〉そのものである。

＊

「死んでしまった人間」に、意識的「活らさかけ」でどうにも動かすことのできない、人間の生の実相があらわれる。言い換えれば「観念」から解放された、人間のそのような動じない姿が、その人の意識を逃れたところ、たとえば彼が書き記した言葉、彼の肉体の身振りに浮かび上がる。次も「無常といふ事」と同時期の小林の言葉である。

作者を、本当に動かし導いたものは、彼のよく知つてゐた当時の思想といふ様なものではなく、彼自らはつきり知らなかつた叙事詩人の伝統的魂であつた。彼自ら知らぬ処に、彼が本当によく知り、よく信じた詩魂が動いてゐた…⁽⁵⁹⁾

しかし、「作者」「自ら知らぬ処」を観察する読み手は「観念」から逃れられているといえるのか。読み手もまた、自らの意識や観念を介して「作者」のテキストに対峙するのではないか。「無常といふ事」に即して言えば、われわれが「歴史」をみる際も同じではないか。

なるほど次のような小林の言いかたは、直感的心象への没入を語っているようにみえる。読み手の意識の“偏向”を無視しているかにみえる。

一方歴史といふものは、見れば見るほど動かし難い形と映つて来るばかりであつた。新しい解釈なぞでびくともするものではない。そんなものにしてやられる様な脆弱なものではない⁽⁶⁰⁾。

しかし、こうした言いかたは“説明”ではなく、彼の“表現”である。小林は極力説明を避け、具体的な状況にそって、いわば身振りに即した語りかたを心掛けている。意識するところの少ない、「観念の跳梁」から遠ざかった語りかた、とも言える。

反・意識を、意識的思惟を介して、意識的に語るという逆説から、小林なりに逃れようとしているわけである。小林はすべてを具体例として語りたいのだ、と、乱暴にパラフレーズしてみてもよい。ヴィトゲンシュタイン風に、説明ではなく、用例を示すのみ、ということでもある。

さて、上は「新しい解釈」のような意識、観念によるはたらきかけからは逃れ去っ

てしまうような、ある対象の姿を言っている。対象が何であれ、小林は意識されたなもののかへの没入を言っていない。意識を超えた場所への〈意識〉を言うのである。これは歴史の“読みかた”にも適用される。

思ひ出となれば、みんな美しく見えると言ふが、その意味をみんなが間違へてゐる。僕らが過去を飾り勝ちなのではない。過去の方で僕らに余計な思ひをさせないだけなのである⁽⁶¹⁾。

彼は主体性の放棄の方向をむいているのではない。むしろ、ニヒリズムを超える新たな主体性の方向に向かおうとしていると言ったほうがよい。つまり、読みにおいても、観念から解き放たれ、意識を超えた「根本動機」につらなる身振りが求められる。「余計な思い」すなわち「新しい見方とか新しい解釈」のような観念的いとなみから遠ざかることが求められる。

「心を虚しくして思ひ出す事」を言うとき、小林の発想は次に和辻が解説するようなニーチェ的発想と結ばれている。

ニイチェは（中略）芸術家が或者を表現しやうとして努力するといふよりも、その或者が自ら必然的に表現を迫るのだとした。或者とは生命の本質であり、また芸術家の自己である。（中略）意識的なものは凡て眞の創作を動かし得る力を持つてゐない⁽⁶²⁾。

心を虚しくすればただひとつの眞実がみえてくると言うのではない。芸術家が創作するのと同様に、読みにも、意図を超えたより根源的なその読み手自身があらわれ出るべきなのだ。それが読み手の生命の力を、強い肯定の光として輝かせる。

だから、意図を超え、観念を超え、みずからの肉体の身振りに即した、意識の彼方の読みを願え。「或者が自ら必然的に表現を迫る」まで待て。

要約すれば、眞実な感動こそを見つめよ、という、きわめて常識的信条の形をとる。しかし小林はいわば“常識の形而上学”を試みるのだ。小林はしばしば「常識」に言及し、それによりそう⁽⁶³⁾。

とはいえ、無条件に常識を厚遇するわけではない。何気なくわれわれが“これは眞実だ”と感じている直覚、しかも観念的知によって反省され、否定され、曇らされているような直覚を、認識論的に磨きなおしつつ、かつ認識論的ではなく、それを信じてよい、と語ろうとする際に限られる。

意識を超えた動機、生命の、生きようとする根源的はたらき、すなわち「力への意志」を言うかぎり、通常の意味での主体性は無効となる。頭の中で考えられた理性のいとなみが人の生を主宰する、というような“常識”はくつがえされる。

確かなものは覚え込んだものにはない。強ひられたものにある。強ひられたものが、覚えこんだ希望に君がどれ程堪へられるかを教へてくれるのだ⁽⁶⁴⁾。

小林の批評文において、上にみるように、普通に言う自由意志は無効とされる。だからそれは、まさに「宿命論」の体をなす。だがこれは、運命に対する無抵抗または無気力の表明ではなく、運命愛（amor fati）へのいざないである。

強いられた運命を愛するところに、意識に依拠する不安定な自由ではなく、肉体に依拠する動じない自由が始まる。ここでも小林の背後にはニーチェがいる。

一定量の力が各の特殊な場合に於て、一定の仕方では自らを決定し且動作しようとも、それは決して『不自由なる意志』を証拠立てるものでない⁽⁶⁵⁾。

ある〈力〉が「唯一の仕方でおのれを規定しはたらくということは、その力を『不自由意志』たらしめはしない」⁽⁶⁶⁾。むしろそのように身振りを調整することが、より根源的な自由をもたらす。なぜならそれが生命の力を増大する、生命の根本動機にかなった身振りだからだ。

この身振りに即してみずからを調整しようとするとき、意識は抑圧されるどころか、ある充実した「信仰」とらわれる（本稿「結語」を参照されたい）。ところが近代理性は、それを許さない。主人は理性でなければならない。

かつて柄谷行人氏はその著書に『意味という病』（河出書房新社、1975）と題した。従来の「事実」認識の根本的な恣意性があばかれ、何重にもはりめぐらされた「意味」生産の“権力”構造の網に囚われているわれわれの意識の虚構性があばかれたとき、近代理性の直面したディレンマを、巧みに言い当てたタイトルであった。

しかしこのディレンマを認めるかぎり、われわれはいまだ近代理性の呪縛のうちにいる。理性の優越に対する強迫観念——素面を見なければ化かされる——のうちにいる。このときわれわれは、理性の呪縛を解くために理性のより細密な行使に向かうのみである。

「意味」は「病」であろうか。もし近代理性の徹底した脱構築を試みるのなら、「意味」を「病」とみるからこそが、「病」ではないか。

つまり、解釈それ自体、「意味」という人間的虚構を生むはたらき自体は悪ではない。生きるために強いられた解釈の結果であるところの虚構を受け入れることで、人はこの世界につながることができるのだから。

強制に対して無抵抗であれということではない。観念にけがされない、根源的な純粹性の次元にある虚構、とでも言うべきものの「必然」性を否定することはできないということだ。

それは、意識で左右できる次元を超えて人が強いられた、この世界との結ばれたスタイルそのものである⁽⁶⁷⁾。中立的でも普遍的でもない、その人のスタイルである。そこに「解釈を拒絶して動じない」、つまり意識次元での選択の余地はまったくない、その人の「ただ一つの宿命」がみいだせる。

夥しき信仰が存在せねばならぬこと。判断がなされ得ること。総ての本質的価値に関して何等の疑ひもないこと——これが総ての生物及び其生命の前提条件である。何物かが真実だと思はれねばならないことは必要である。何物かが真実であることは必要でない⁽⁶⁸⁾。

「何物か」を「真実」の实在だと感じるのが、最初になされねばならない。われわれにとってのこの世界は、そのときはじめて可能になる。「素面」をみる必要などない。むしろ虚構こそが発端となる。

我々はこの实在性を、この『真実』を征服する為めに、換言すれば生きる為めに、虚言を必要とする……⁽⁶⁹⁾

生きるために、この世界をわれわれの存在の形式にあわせて現前させ、それを支配すること。それがわれわれの隠された願いである。だから観念に曇らされる以前の、生きるための虚構こそを、われわれは真に「所有」している。

信仰は各の官能的印象に於てすらも全く発端的なものである。一種の「肯定」が最初の理知的活動だ！ 初めに於て『真実だと思ふこと』！⁽⁷⁰⁾

上のような意味で、「信仰」のないところに思惟も判断もない。官能的印象すらもない。自覚しているいないにかかわらず、われわれは多くのことを「信」じている。あるいは、強いられたものを受け入れている。

ここに、小林＝ニーチェの自由論の要諦がある。意識的に選択された信・不信は

観念の遊びにすぎない。強いられた「信」の中でその人の自由な個性は、生の力線に即してのびやかに発現しうる。

「無常といふ事」の冒頭に、小林が比叡山を歩いていたとき、「突然、この〔一言芳談抄中の〕短文が、当時の絵巻物の残骸でも見る様な風に心に浮」んだ経験が語られている。

そんな経験は、はじめてなので、ひどく心が動き、坂本で蕎麦を食つてゐる間も、あやしい思ひがしつづけた。あの時、自分は何を感じ、何を考へてゐたのだらうか、今になつてそれがしきりに気にかゝる。無論、取るに足らぬある幻覚が起つたに過ぎまい。さう考へて済ますのは便利であるが、どうもさういふ便利な考へを信用する気になれないのは、どうしたものだらうか⁽⁷¹⁾。

「取るに足らぬある幻覚が起つたに過ぎまい」と考えるのは「便利」だが、小林は「さういふ便利な考へを信用する気になれない」。「便利」だとは、合理的だということだろう。

たとえばヘーゲルの「美学」は、普遍的な概念として把握される以前の感覚や基本的情動性を、消滅すべき仮象だとする。そうした「即自的」、すなわちいまだ「単独者」である個別的主観的思惟は単なる“思いなし”であり、客観的思惟へ、普遍的概念へと高められて、いっそう高い実在性を付与されねばならない。芸術はその媒介者とされる。

この“思いなし”は理性に規定されて観念となる以前のものであり、小林の言う「幻覚」にむしろ近いと言える。小林の感概は、ヘーゲルによればまさに「取るに足らぬある幻覚」なのだ。だが小林はその取るに足らぬ幻覚にエネルギーを集中し、それを信じようとしている。

小林の経験した「幻覚」は、「観念」ではなく、むしろそれと対置されるものである。むしろ、「それを掴むに適したこちらの心身の或る状態」⁽⁷²⁾は、簡単に「消え去つて」しまうほど不安定なものである。それなのに、同じく不安定な観念の動きとは対照的に、一種理想的な状態として提示される。

なぜか。これまでの文脈に照らしてみればよい。小林が経験したものは、あるいは「幻覚」かもしれないが、生きるために必要とされ、強いられた「虚言」だからだ。意識を超えた何かにつながるよすがだからだ。この種の不安定な心の動きに対しては、小林は擁護にまわる。

このとき、「確かに空想などしてはゐなかつた」と言う。それが「余計な事は何一つ考へなかつたのである」(傍点筆者)と言い換えられる。すると、「空想」する

とは理智的に考えることを指す。初期小林はしばしばこの語を、理屈でこね上げた絵空事、の意で用いている。ここでもその用例に即している。

理智的反省は陰をひそめていた。そのとき何かが、不安定に揺れ動きながら、しかし確かな動じない美しさをもって思い出された。理智のはたらきによって曇られる以前の、“根源的な純粹性の次元にある虚構”である。それに、小林はこのとき到達した。

7

ヘーゲルは『精神現象学』第七章で、「神的実在という抽象の死」によって「自己意識の特殊性が死んで」、「自己の普遍態が内面に生じてくる」としている。これは「神の実在が個別的な自己意識から普遍的なものに、ないしは教団に成ることを」表現している」。

「自己意識が自分の〔純粹な〕知ることとなる」こと、つまり「実在」と「自己」が同一の価値をもつようになるのは、やっと〔教団の〕精神に於いてのことである」。のみならず、「この精神はその教団のうちに生き、そのうちにおいて日々に死すると共にヨミガエルことを得ている」。これをヘーゲルは「精神としてのヨミガエリ」と言う⁽⁷³⁾。

言い換えれば、みずからの心の動きをある「実在」として認知するには、認知するためのシステムをみずからのうちに受け入れ、それを介してでなければならない。すなわち、社会（教団）のうちでこそ、「自己意識」を「知る」ことが可能になる。その意味で、自己意識は社会的なものである。

不定形な単独者であったものが、その社会の公共的な規範の中で限定され、整形されることで、その社会の中で普遍的に認められうる「実在」となる。ヘーゲルはここに人間の意識の「自由」があるとする。みずからを普遍にまで高めてゆくこと、普遍的概念のうちにみずからをみいだしてゆくことに、人間の自由がある。

メルロ＝ポンティによれば、ヘーゲルにおける人間の意識は「自己自身を超えてゆく行為」であり、それは普遍的なものに向かう戦いをへて「客観的真理」に近づいてゆく。こうして人間は、たえず自己修正を行ってゆく点で、「ある種の不安定の場所と規定される」⁽⁷⁴⁾。ヘーゲルにおいても人間は「一種の動物」なのだ。ただし、「客観的真理」に向かってゆく動物である。

小林も人間が「社会に負け」る過程を通じて、かえって「自己」が創造されてゆくことを言う。自己の「ヨミガエリ」である。

…どんな個人でも、この世にその足跡を残さうと思えば、何等かの意味で自分の生き

てゐる社会の協賛を経なければならない。言ひ代へれば社会に負けなければならぬ。社会は個人に勝つ⁽⁷⁵⁾。

しかし、小林の場合、「ヨミガエ」るのは普遍的概念や客観的真理のうちにある自己ではない。

卓抜な思想程消え易い、この不幸な逆説は真実である。消え易い部分だけが、思想が幾度となく生れ変わる所以を秘めてゐる。俺は屢々思想の精髓といふものを考へざるを得ない⁽⁷⁶⁾。

「極く少数の人々にしか明かされないその精髓といふもの」に焦点をあてる小林が見ている「自己」は、ヘーゲルが否定する「単独者」の次元にある。そうであれば普遍への道ではなく、「消え易」くとらえにくいその「精髓」に至る道が、みいだされねばならない。それが小林流の自由への道となる。

もちろん小林流の、とは言っても、その背後には同じ方向に歩んだ先達たちの足跡があるのであり、西欧近代の歩んだ思想的道程と軌を一にするのにはちがいない。

たとえば小林の少しあとからはほぼ同じ方向に歩んだデリダは、「書く意志（vouloir-écrire）の瞬間」^{シニフィカシオン}、「意味の自由な働きが」^{シニヤリザシオン}「意味作用（告知作用）の限界からはみ出す」としている。つまり次のようなことだ。

書く行為とは、意欲説によって説明されるようなものではない。書く行為とは原意志のあとに来る決定態ではないからだ。反対に、書く行為が意志の意志たるゆえんを明らかにするのだ。これが自由というものである⁽⁷⁷⁾。

「書きたい」内容があらかじめあって、それを文字に写すのではない。むしろ書くことによって書かれる内容が決定されるのだ。これは書き手の主体性の欠如ではなく、むしろ自由をあらわしている。書くことによって、書くことを強いられた内容があらわになる——そのはたらきをデリダは「書く意志」と呼ぶ——のが、書くことの自由だ。

書く意志であって、書きたい気持ち（*désir d'écrire*）ではない。問題は傾^{アフェクシオン}性ではなく、自由と義務なのだから⁽⁷⁸⁾。

言い換えれば問題は自由と必然である。「肉体の動きに則つて観念の動きを修正する」こと、強いられたなにものかに「巧みに」したがうことが、生きるための自

由をもたらしてくれる。意識的はたらきに粹どられた、近代理性の住む領土から、「はみ出」した自由を、である。

＊

小林は戦後、「人間の運命といふ或る統一ある感情の経験」について次のように発言している。

悲劇を見る人は、どうにもならぬ成行きといふものを合点してゐる。(中略) あゝなるより他はない運命に共感するのであつて、決して事物の必然性といふものに動かされてゐるのではない⁽⁷⁹⁾。

「あゝなるより他はない」強いられた「成行き」を、小林は「運命」と言いあらわす。「必然」という言いかたでは、合理的な因果論を思い起こさせるからだ。

強いられた「成行き」と言っても、因果論にしばられることを言うのではない。それを受け入れることでみずからの主体性を意識し、実感させられるような「成行き」を、小林は言いあらわそうとしている。

合理的に考へれば、人生のことはすべて必然的に生起する。合理的な思惟の下では、自由の問題そのものが不可能になります。併し自由はある。私達が生きてゐるとは自由を信じてゐることにほかならないからだ⁽⁸⁰⁾。

理性を主人として現象の因果的連関を反省してみれば、すべての事件は合理的に説明されるだろう。必然的に未来も、整然と予想され、決定されるだろう。そうすると「自由」とは一種の誤謬、もしくは無知のなかにしか存在しないことになる。しかし、自由を信じない生など考えられまい。

これを、「自由」は理性を超えた信仰のうちにあり、と受け取ったのでは充分でない。小林の立場はもっと周到である。自由は運命のうちにこそある。あくまで彼は、生きた人間の自由意志を掬いとりようとしている。

外的必然に屈伏すれば人間は一個のメカニズムとなるでせう。内的自由が全能ならば人間は神になるでせう。ところが人間は、そのどちらでもない⁽⁸¹⁾。

だから「運命」とは、「必然とか自由とかいふ図式的な区別を超えたもつと深い状態」を指すのだ。それは自由と必然の「有機的」な連関の中にたちあられる、新たなく自由の経験である。

いわば、自由も実は幻想である。しかし生きるために欲求される幻想である。そ

して自由（正）は、運命（反）によって可能になる。「運命」が実感されないかぎり、自由も主体性も意味をなさないだろう。そこで小林は、次のように言う。

生活の充実感とは、自由な意志が存在全体の必然関係から遊離せず、これと有機的に関係するといふ感覚ではないのか。個人の意欲と全体の存在との合一感とでもいふべきものは、緊張した行為が否応なく人間に自覚させるものではないか。これが運命感である⁽⁸²⁾。

乾坤一擲の緊張した行為に賭けると、われわれの「運命感」は最高値に達するだろう。「個人の意欲」と、その前を立ちふさぐ「存在全体の必然関係」は火花を散らしながら有機的につながりあっている。

運命の中の自由はそのような「緊張した行為」のうちで自覚される。「無常といふ事」によりそえて言えば、書く行為そのもの、読む行為そのものの過程で経験される。強いられた「成行き」としてのエクリチュールに、運命（宿命）と自由への意志が交錯してみいだされる。

とはいえ、小賢しい観念を遠ざけ、「自由な意志」が「存在全体の必然関係」と「有機的」な連関を保ちつづけるのはやさしくない。

上手に思ひ出す事は非常に難しい。だが、それが、過去から未来に向かつて飴の様に延びた時間といふ蒼ざめた思想（僕にはそれは現代に於ける最大の妄想と思はれるが）から逃れる唯一の本当に有効なやり方の様に思へる⁽⁸³⁾。

この「時間」意識はそのまま「歴史」意識につながるものであろう。ここでもヘーゲルの歴史観を思い起こさせられる。

ヘーゲルは、歴史を、「世界精神」が自己組織化し、みずからを発展させてゆく過程と考えた。歴史上の人物はその道具にすぎない。歴史がみずからの内在的論理を展開し、「遥かな目的」に向かってゆくはたらきは、個人の主観的意図を超えてはたらく。人間は我知らずこの発展の過程に奉仕している。ヘーゲルはこれを「理性の策略」と呼んだ。理性が歴史を支配している。

また、『精神現象学』末尾には、過去に生きた諸精神の、偶然性の形式での自由な定在、すなわち“記録された歴史”と、それぞれの精神に対する即自的に非時間的な把握、すなわち“主観的な歴史把握”の両側面が、「思い出」（Erinnerung）によって絶対知の次元で融合される、という意の記述がある。

小林も「個人の主観的意図」を超えてあらわれた歴史（エクリチュール）に運命（宿命）をみいだしている。しかし歴史が内在論理の必然的展開だとするヘーゲル

とは異なり、人間を超えた“理性”（世界精神）に向かうのではない。小林が目に向けているのは、意識を超えた“生きる力”である。ヘーゲルの「思い出」は理性的概念把握にほかならないが、小林の「思い出」は理性以前の“生きる力”の想起力を前提とする。

小林が執拗に意識や理性を排除しようとする理由は明らかである。彼はいったん理性によって解消された、生きる力の主体的動機を、ふたたび掬いだそうとした。運命を愛することによって。強いられたみずからの〈力〉を信ずることによって。

その小林の前にはニーチェがいる。理性の偏重によって転倒した価値観をふたたび生の経験の側にひきもどすための案内者として、ニーチェの思索は小林の中で、文芸の認識論となって生きたのである。

結語

小林は書くことの自由を語った。読むことの自由も、それによりそっている。「思ひ出す事」が読むことの新たな自由だ。それは、次の「様々なる意匠」の一節にすでにみられる姿勢である。

私には文芸批評家たちが様々な思想の制度をもつて武装してゐることを兎や角いふ権利はない。（中略）然し、彼等がどんな性格を持つてゐようとも、批評の対象がその宿命を明かす時まで待つてゐられないといふ短気は、私には常に不審な事である⁽⁸⁴⁾。

批評家は「批評の対象がその宿命を明かす時まで待」つべきだ。

たとえばすぐれたテキストを前にして、「無双の情熱の形式をとつた彼の夢」⁽⁸⁵⁾にさらされながら、われわれは、これは本当ではない、真正の現実を見なければ、と考えてしまう。

しかし、小林のテキストは、「これでいいのだ、他に何が必要なのか」⁽⁸⁶⁾、みずからの所有⁽⁸⁷⁾する運命として、ひとつの“虚偽”の中に生きることが人間として生きることなのだ、と説得してくれる。

「無常といふ事」には、そうした読みの様相が語られている。

僕は、ただある満ち足りた時間があつた事を思ひ出してゐるだけだ。自分が生きてゐる証拠だけが充満し、その一つ一つがはつきりとわかつてゐる様な時間が⁽⁸⁸⁾。

小林は「あの時は、実に巧みに思ひ出してゐたのではなかつたか」と続ける。「生活の充実感」は、「心を虚しくして」「巧みに思ひ出す」ことによって、「満ち足り

た時間」の中にあらわれる。

意識によって支配する（またはそうできると錯覚される）自由ではなく、味わい、満たされる自由がそこにあるのではないか。意識によって宰領できない〈力〉への自覚をまちつつ、対象がおのれに「表現を迫る」衝動に接近することが、読むことの自由と幸福をまねきよせる。

あるいは「満ち足りた時間」を誘い出すような読みの身振りに、みずからを調整することである。意識より「豊か」で「深淵」な「肉体」に依拠して読め。強いられた運命的な身振りと交錯し、結ばれあう次元で読め。そのように言うのではないか。

デリダは、本文に引いてきた「力と意味」という論稿ののち、読みの危機的な、その不確定性が露呈するような局面を舞台とする“戯れ”に、独自の境地を開いていった。そうした、読みの“脱構築”に焦点を定めてゆくデリダに対して、小林は、読みの再構築に向かおうとする。そこで二人の道は分かれる。

デリダのテキストは、刺激にみちた、読みのアトラクションである。小林のテキストは、読みの慶びをわれわれに語ってくれる。それはわれわれの生きる力に輝きを与える指針であろうとしている。意識を超えた神秘的な経験への畏敬をとまなう彼の読みのいとなみは、“喜び”と書き表わすよりも、むしろ“慶び”である。

「無常といふ事」末尾に、「現代人には、鎌倉時代の何処かのなま女房ほどにも、無常といふことがわかつてゐない。常なるものを見失つたからである」⁽⁸⁹⁾とある。

「常なるもの」とは、意識を超えてみずからを動かす何かを、あるいはその何かへの信仰を言うのであろう。別の言葉で言えば、それは「祈り」である。しかもあくまで、西欧思想史上の危機感をくぐりぬけて、認識論的に、“理性”的に磨きなおされた上での祈りなのである。

注

小林秀雄の文章は『新訂小林秀雄全集』（新潮社、1978）によった。適宜、旧字は新字に改めた。句読点・傍点は論文書式に合わせた。

- (1) 吉田潤生「小林秀雄の古典論——『平家物語』と『徒然草』——」；『古典と近代文学』有精堂、1975、引用は『群像日本の作家14 小林秀雄』小学館、1991、p.165
- (2) 清水孝純「小林秀雄と『物』——『無常といふ事』の方法的基底」；『小林秀雄とフランス象徴主義』審美社、1980、p.126
- (3) 同、p.134
- (4) 拙稿「小林秀雄の主体論——『Xへの手紙』を中心に——」（『文学研究論集 第11号』筑波大学比較・理論文学会、1994・3、pp.157-176）でこの点に触れた。
- (5) 清水、p.134

- (6) 「小林秀雄における自由の問題」；『小林秀雄とフランス象徴主義』, pp.136-183
- (7) 中村完「『無常といふ事』」；『国文学解釈と鑑賞』至文堂, 1992, p.116
- (8) 「無常といふ事」1942, 小林秀雄全集第8巻, pp.18-19
- (9) 坂口安吾「教祖の文学」, 『坂口安吾全集7』冬樹社, 1947
- (10) 「無常といふ事」, p.19
- (11) 同
- (12) 同, p.18
- (13) 「様々なる意匠」1929, 小林秀雄全集第1巻, pp.14-15
- (14) 拙稿「初期小林秀雄の思想形成——ニーチェ『力への意志』と『宿命』——」（『稿本近代文学第19集』筑波大学日本文学会近代部会, 1994.11, pp.60-95）を参照されたい。
 なお, “Wille zur Macht” は慣例的に「権力への意志」と訳されてきたが, 「力への意志」と訳すのがもとのニュアンスに近く, 現在ではこの訳語が一般的である。
- (15) 生田長江訳『権力への意志(上・下)』〈ニーチェ全集第7・8編〉新潮社, 1924~1925, 481節, 以下, 節番号のみ記す。
 本稿ではこの, 小林秀雄が参照したと思われる生田長江訳全集を用いる。
- (16) ニーチェの次のような言葉をあわせて読みたい。
 絶対的なものは認識され得ない。でなければ, それは正しく絶対的でなかつたであらう！(555節)
- (17) 「様々なる意匠」, p.13
- (18) 439節
- (19) 「様々なる意匠」, p.16
- (20) 同, p.17
- (21) 「アシルと亀の子Ⅱ」1930, 小林秀雄全集第1巻, p.46
- (22) ニーチェは次のように言う。
 『内的世界』の現象論に於ては, 我々は原因と結果の年代順を転倒する。『内的経験』の根本事実は結果がつきとめられたあとに, 原因が想像されるといふことである…。
 (479節)
- (23) 「アシルと亀の子Ⅱ」, p.48
- (24) 前掲拙稿
- (25) 和辻哲郎『ニーチェ研究』東京内田老鶴圃, 1913, p.66
- (26) 拙稿「小林秀雄の主体論」にてその例を示した。
- (27) 『ニーチェ研究』, p.329
- (28) 同, p.300
- (29) 663節
- (30) 507節
- (31) 「当麻」1942, 小林秀雄全集第8巻, p.14
- (32) 同, p.15

- (33) 同, pp.15-16
- (34) 489節
- (35) 491節
- (36) 532節
- (37) 478節
- (38) 拙稿「小林秀雄の主体論」で、小林が同じ考えかたをしている点に触れた。和辻も次のように言う。
- 純粹なる心的活動はニイチェにあつては人間の全的活動に外ならぬ。独立した身体もなければ独立した精神もない。たゞ人間がある。権力意志としての人間がある。(『ニイチェ研究』, p.66)
- (39) 「様々なる意匠」, p.16
- (40) 新田義弘『哲学の歴史——哲学は何を問題にしてきたか』講談社, 1989, p.127
- (41) 当然のことながら、ニーチェも突然変異的に現れたわけではなく、ヘーゲルに代表される先行者を受容しつつ、それを乗り越えることでみずからの個性を形成した。その意味で両者の関係は、ヘーゲルの言う弁証法的過程（正は反なくして存在しえず、両者が対立であるためには両者の間に必然的に共通項を前提する）の上にある。
- (42) 「アシルと亀の子Ⅳ〈一つの根本的な問題について〉」1930, 小林秀雄全集第1巻, p.61
- (43) 「アシルと亀の子Ⅱ」, p.45
- (44) 「文学と自分」1940, 小林秀雄全集第7巻, p.145
- (45) Derrida, Jacques, 'Force et Signification'; "*Critique*" 193-194, juin-juillet 1963; "*L'Écriture et la Différence*", Éditions du Seuil (Collection Points), Paris, 1979, pp. 21-22, first published (as Collection *《Tel Quel》*) in 1967.
- ジャック・デリダ「力と意味」；『エクリチュールと差異（上）』若桑毅他訳，法政大学出版局，1977，p.19
- (46) 同, p.22, 邦訳, p.20
- (47) 同, p.24, 邦訳, p.22
- (48) 同
- (49) 「アシルと亀の子Ⅱ」, p.45
- (50) Derrida, p. 22, 邦訳, p.20
- (51) 「様々なる意匠」, p.23
- (52) 「アシルと亀の子Ⅱ」, p.45
- (53) 532節
- (54) 「無常といふ事」, p.17
- (55) 「アシルと亀の子Ⅱ」, pp.45-46
- (56) 拙稿「初期小林秀雄の思想形成」
- (57) Derrida, pp.23-24, 邦訳, p.22

- (58) 『ニーチェ研究』, p.65
- (59) 「平家物語」1942, 小林秀雄全集第8巻, p.22
- (60) 「無常といふ事」, p.18
- (61) 同, p.19
- (62) 『ニーチェ研究』, p.330
- (63) 題名として取り上げられたものだけでも, 「常識」1955, 小林秀雄全集第9巻, p.195, 「常識」1959, 小林秀雄全集第12巻, p.19, 「常識について」1964, 小林秀雄全集第9巻, p.316
- (64) 「新人Xへ」1935, 小林秀雄全集第3巻, p.153, がある。
- (65) 552節
- (66) 原佑他訳『権力への意志 下』〈ニーチェ全集13〉ちくま学芸文庫1993, 552節
- (67) 小林は「この世界を信じた方がいいのか, 疑った方がいいのか」といった「人間認識上の議論になんの興味も湧かない」としながら, 次のように言う。「人間」が「この世界」と結びつくために, 必然的に負わされた「解釈」スタイルを語っている。
- 俺の興味をひく点はたつた一つだ。それはこの世界が果して人間の生活信条になるかならないかといふ点である。人間がこの世界を信ずる為に或は信じない為に, 何をこの世界に付加してゐるかといふ点だけだ。この世界を信ずる為に或は信じない為に, どんな感情のシステムを必要としてゐるかといふ点だけだ。(「Xへの手紙」1932, 小林秀雄全集第2巻, p.93)
- (68) 生田長江訳, 507節
- (69) 853節
- (70) 506節
- (71) 「無常といふ事」, p.17
- (72) 同, p.18
- (73) ヘーゲル『精神の現象学(下巻)』金子武蔵訳, 岩波書店, 1979, pp.1129-1131
- (74) Merleau-Ponty, Maurice, “*Sens et Non-sens*”, Nagel, 1966, pp.129-139
メルロ＝ポンティ『意味と無意味』永戸多喜雄訳, 国文社, 1970; 滝浦静雄他訳, みすず書房, 1983
- (75) 「Xへの手紙」1932, 小林秀雄全集第2巻, p.95
- (76) 同, pp.93-94
- (77) Derrida, p. 24, 邦訳, p.23
- (78) 同
- (79) 「悲劇について」1951, 小林秀雄全集第9巻, p.151
- (80) 同
- (81) 同
- (82) 同
- (83) 「無常といふ事」, p.19

(84) 「様々なる意匠」, pp.14-15

(85) 同, p.13

(86) 「当麻」, p.13

(87) 小林は次のように言う。

人は様々な可能性を抱いてこの世に生まれて来る。彼は科学者にもなれたらう、小説家にもなれたらう、然し彼は彼以外のものにはなれなかつた。これは驚く可き事実である。この事実を換言すれば、人は種々な真実を発見する事は出来るが、発見した真実をすべて所有する事は出来ない、或る人の大脳皮質には種々の真実が観念として棲息するであらうが、彼の全身を血球と共に循る真実は唯一つあるのみだといふ事である。(中略) 血球と共に循る一真実とはその人の宿命の異名である。(「様々なる意匠」, p.14)

(88) 「無常といふ事」, p.18

(89) 同, p.19