

坂口安吾における戦争

——「白痴」と「墮落論」をめぐる——

早川 恭 只

序

戦争とは何か。この問いに答えるためには何が必要か。詳細な歴史的調査か、緻密な理論研究か。それとも、現実の戦争体験がなければ無理なのだろうか。

ここでは、私なりに戦争を知ろうとする方策として、一つの短編小説と一つの評論を取り上げ、それらを読み解きながら、戦争の本質に近づくことを試みたいと思う。小説は虚構であり、現実からほど遠いと思われるかもしれない。しかし、現実の体験によってすべてがとらえられるとはかぎらず、それに基づく歴史的記述や理論も、常に現実全体に接近しているとはかぎらないだろう。ここでは、文学作品を読み解きながら、そこに理論的な考察を加えることによって、我々と戦争とのかかわりを模索する。

坂口安吾の文学的記述の読解を通じて、記述の背後にある戦争に少しでも近づきたいと思う。選択の理由は、安吾の記述には、戦争体験に関するある確かさがあると思ったからであるが、選んだテキストに関しては、主題を戦争だけには限定できない、より多様な読み方があるだろう。ここでは、そうした読みのうちの一つを呈示するにすぎない。

1. 「白痴」における戦争

「その家には人間と豚と犬とあひると家鴨が住んでいたが、まったく、住む建物

も各々の食物も殆ど^{ほとんど}変わっていやしない」という一文から作品は始まる（註1）。人間と家畜が同等の生活をしているかのような家の母屋から離れた小屋に主人公の伊沢は暮らしていた。

物語の軸になるのは、伊沢と隣人との関係である。隣人は、気違いと記される三十前後の男で、母親があり、二十五六の女房があった。女房は白痴と記される（註2）。二人の様子が、次のように綴られる。

気違いは風采堂々たる好男子であり、白痴の女房はこれも然るべき^{しか}家柄の然るべき娘のような品の良さで、眼の細々とうとうしい、瓜実顔^{うりざねがわ}の古風の人形か能面のような美しい顔立ちで、二人並べて眺めただけでは、美男美女、それも相当教養深遠な好一对としか見受けられない（註3）。

白痴の女房は特別静かでおとなしかった。何かおどおどと口の中で言うだけで、その言葉は良くききとれず、言葉のききとれる時でも意味がハッキリしなかった。料理も、米を炊くことも知らず、やらせれば出来るかも知れないが、へまをやって怒られるとおどおどして益々へまをやるばかり、配給物をとりに行っても自身では何もできず、ただ立っているというだけで、みんな近所の者がしてくれるのだ（註4）。

白痴と記されるだけに、重度の精神障害を抱えているという設定であろう。会話も仕事もできず、常に周囲に依存して生活しているようだ。そして、ある晩、おそくに、伊沢が帰宅すると、押し入れの「積み重ねた蒲団^{ふとん}の横に白痴の女がかくれていた」（註5）伊沢は「多分叱られて思い余って逃げこんで来たのだろう」と事情をさとり、女への質問を省略する（註6）。どうにでもなるがいいと思い、「二つの寢床をしき女をねせて電燈を消し一二分もしたかと思うと、女は急に起き上り寢床を脱けでて、部屋のどこか片隅にうずくまっているらしい」（註7）

このように寢床から起き上がり寝ようとしないうる行為が繰り返され、伊沢は信用されていないことに腹を立てるが、女性は伊沢を見つめて何か早口でブツブツ言う。

え？ なんです、そして伊沢は飛び上がるほど驚いた。なぜなら女のブツブツの中から私はあなたに嫌われていますもの、という一言がハッキリききとれたからである。え、なんですって？ 伊沢が思わず目を見開いて訊き返すと、

女の顔はしょうぜん悄然として、私はこなければよかった、私はきらわれている、私はそうは思っていなかった、という意味の事をくどくど言い、そしてあらぬ一ヶ所を見つめて安心してしまった（註8）。

「私はあなたに嫌われていますもの」、これが、白痴と呼ばれる女性が、主語を明確にしなが、めずらしく伊沢にハッキリと聞きとらせた言葉である。

伊沢ははじめて了解した。

女は彼を怖れているのではなかったのだ。まるで事態はあべこべだ。女は叱られて逃げ場に窮してそれだけの理由によって来たのではない。伊沢の愛情を目算に入れていたのであった。だがいったい女が伊沢の愛情を信じるのが起り得るような何事があったであろうか。〈中略〉電燈を消して一二分たち男の手が女のからだに触れないために嫌われた自覚をいだいて、その羞しさに蒲団をぬけだすということが、白痴の場合はそれが真実悲痛なことであるのか、伊沢がそれを信じていいのか、これもハッキリは分からない。遂には押し入れへ閉じこもる。それが白痴の恥辱と自卑の表現と解しているのか、それを判断する為の言葉すらもないのだから、事態はともかく彼が白痴と同格に成り下る以外に法がない。なまじいに人間らしい分別が、なぜ必要であろうか。白痴の心の素直さを彼自身も亦もつまたことが人間の恥辱であろうか。俺にもこの白痴のような心、幼い、そして素直な心が何より必要だったのだ。俺はそれをどこかへ忘れ、ただあくせくした人間共の思考の中でうすぎたなく汚れ、虚妄の影を追い、ひどく疲れていただけだ（註9）。

伊沢は女の枕元で、髪のをなでつづけ、一夜が明ける。こうして二人の生活が始まる。女性のまさに「真っ白」な点に伊沢が好意を抱くことは、先の引用で述べられていたが、人間的な精神の欠如を目の当たりにするときは、極めて醜悪なものを感じてしまう。

彼には忘れ得ぬ二つの白痴の顔があった。〈中略〉二つの顔をふと思い出し、そのたびに、彼の一切の思念が凍り、そして一瞬の逆上が絶望的に凍りついているのであった。（註10）

その顔の一つは彼が始めて白痴の肉体にふれた時の白痴の顔だ。〈中略〉その日から白痴の女はただ待ちもうけている肉体であるにすぎずその外の何の生活も、ただひとときの考えすらもないのであった。常にただ待ちもうけていた。伊沢の手が女の肉体の一部にふれるというだけで、女の意識する全部

のことは肉体の行為であり、そして身体も、そして顔も、ただ待ちもうけているのみであった。驚くべきことに、深夜、伊沢の手が女にふれるというだけで、眠り痴れた肉体が同一の反応を起し、肉体のみは常に生き、ただ待ちもうけているのである。眠りながらも！けれども、目覚めている女の頭に何事が考えられているかと云えば、元々ただの空虚であり、在るものはただの魂の昏睡と、そして生きている肉体のみではないか。目覚めた時も魂はねむり、ねむった時もその肉体は目覚めている。在るものはただ無自覚な肉慾のみ。それはあらゆる時間に目覚め、虫の如き倦まざる反応の蠢動を起す肉体であるにすぎない。(註11)

以前はこの女性の心が「幼い、素直な」といわれたが、その魂は眠り続けていて、性欲と不可分の肉体だけが常に覚醒しているという描写がなされている。彼女は、ほとんど言葉を話せず、何かを選び、決めたといえ、伊沢の家に押し掛けたことぐらいである。肉欲に関しても、「ただまちもうけている」といわれているのだから、自発性はなく、どこまでも受け身のだろう。何もできない様子から、日常生活において特に目立つことはないのだろうが、肉体的な存在感は感じられるのだろうか。

も一つの顔、それは折から伊沢の休みの日であったが、白昼遠からぬ地区に二時間にわたる爆撃があり、防空壕をもたない伊沢は女と共に押し入れにもぐり蒲団を楯にかくれていた。〈中略〉押し入れの中で、伊沢の目だけが光っていた。彼は見た。白痴の顔を。虚空をつかむその絶望の苦悶を。(註12)

白痴の苦悶は、〈中略〉それはただ本能的な死への恐怖と死への苦悶があるだけで、それは人間のものではなく、虫のものですらもなく、醜悪な一つの動きがあるのみだった。〈中略〉

言葉も叫びも呻きもなく、表情もなかった。伊沢の存在すらも意識してはいなかった。人間ならばかほどの孤独が有り得る筈はない。男と女とただ二人押し入れにいて、その一方の存在を忘れ果てるということが、人の場合に有り得べき筈はない。人は絶対の孤独というが他の存在を自覚してのみ絶対の孤独も有り得るので、かほどまで盲目的な、無自覚な、絶対の孤独が有り得ようか。それは芋虫の孤独であり、その絶対の孤独の相のあさましさ。心の影の片鱗もない苦悶の相の見るに堪えぬ醜悪さ。(註13)

芋虫の、あるいは虫以下の、他の存在を消し去るような絶対の孤独をもたらす本能的な死への恐怖と苦悶。先に指摘された肉慾だけの存在には、まだ

人間性が感じられるかもしれないが、ここではとても人間とは思えないという記述がなされる。白痴と呼ばれる女性は、ここで一層、自らを律する精神性、主体性のまったくない、人間としての存在意義が疑われる存在として、ただいるだけ、ただあるだけの存在として描かれているかのようである。

三月十日の大空襲の焼跡が、以下のように描写される。

人間が焼鳥と同じようにあっちこちに死んでいる。ひとかたまりに死んでいる。まったく焼鳥と同じことだ。怖くもなければ、汚くもない。犬と並んで同じように焼かれている死体もあるが、それは全く犬死で、然しそこにはその犬死の悲惨さも感慨すらも有りはしない。人間が犬の如くに死んでいるのではなく、犬と、そして、それと同じような何物かが、ちょうど一皿の焼鳥のように盛られ並べられているだけだった。犬でもなく、もとより人間ですらもない。(註14)

爆撃後の焼跡には、もはや物体化した人間や動物の死体が、生前のあり方が区別できないようにして、塊として、ただ存在する。そして白痴の女の焼死が、「元々魂のない肉体が焼けて死ぬだけのことではないか」(註15)と想像され、ここでは魂がないとされるが、その直前では次のように、完全に物質的な存在として描写される。

白痴の女が焼け死んだら——土から作られた人形が土にかえるだけではないか(註16)。

空襲による焼跡において、人間も動物も、もはや生前の個性はとらえにくいだろう。しかし、それらはなお、死体として、物体として存在する。遺骨は原型が保存され続ける場合もある。生前の個別性は、ほぼ死と共に失われるといえようが、死後の非生物はあり方を変えて存在し続ける。人の記憶に残り続けることもある種の存在といわれることもあるが、故人の個性の残像が記憶内で維持されるには限界があるかもしれない。白痴といわれる女性は、生きながらにしてそのような——個性を感じさせず、人間としての生を感じさせない——存在なのだろうか。

2. 安吾の「ふるさと」とエマニュエル・レヴィナスの「ある」(il y a イリヤ)

植山みどりは、坂口安吾における「ふるさと」の重要性を指摘する(註17)。安吾による、たとえば、帰郷した「私」が「自己同一性を失い周囲の景色に融解している」姿の描写や、空襲体験の描写をあげ、「世界の約束事からはみ出るものがふとした拍子に剥き出しにする、我々が名付けも意味付けすることも出来ない相貌を「ふるさと」と呼んでいるのである」(註18)と述べている。「ふるさと」は「白痴」にもある。最初に白痴といわれる女性が伊沢を訪れた夜、伊沢はこの女性をまさに「ふるさと」の住人と呼ぶのだ。

私はあなたを嫌っているのではない、人間の愛情の表現は決して肉体だけのものではなく、人間の最後の住みかはふるさとで、あなたはいわば常にそのふるさとの住人のようなものなのだから(註19)

植山によると、安吾にとって人を日常生活の埒外に放り出す戦争は、「ふるさと」が現出する契機となると考えられており(註20)、エマニュエル・レヴィナス(1906-1995)のいうただ「ある」状態が安吾の「ふるさと」に非常に近いと指摘される(註21)。レヴィナスの「ある」(il y a、イリヤ)は、もはや周知の表現であろう。精神や人格がないかのような、人間とは思えず、動物以下のような、物質であるかのような白痴と呼ばれる女性の描写、あるいは焼鳥の様な遺体の描写は、確かにそれだけで、人間としての人称や主体性を欠き、非完結的な存在の広がりを見せる点で、レヴィナスのイリヤを連想させるといえるのではないか。やや誇張すると、作品全体が、イメージ化されたイリヤにも思えてくる。そうしたことを念頭に置いて、さらに安吾の記述を検討してみよう。

3. 戦争の魅力

安吾は爆撃の恐怖を語りながら（註22）、自らの根源に引き寄せられるような戦争被害への愛着を記している。「白痴」では、白痴の女が押しかけて来た夜に、伊沢の心情として次のように語られる。

ああ戦争、この偉大なる破壊、奇妙^{きでれつ}奇天烈な公平さでみんな裁かれ日本中が石屑だらけの野原になり泥人形がバタバタ倒れ、それは虚無のなんという切ない巨大な愛情だろうか。破壊の神の腕の中で彼は眠りこけたくなり、そして彼は警報がなるとむしろ生き生きしてゲートルをまくのであった。生命の不安と遊ぶことだけが毎日の生きが이었다。警報が解除になるとガッカリして、絶望的な感情の喪失が又はじまるのであった（註23）。

「戦争」が「偉大なる破壊」、「破壊の神」といいかえられ、そこから「虚無の」「巨大な愛情」が導かれる。「生命の不安と遊ぶことだけが毎日の生きが이었다」と戦争被害を楽しんでいるかのような思いが述べられる。これは小説からの引用だが、同様の記述は安吾の評論にも見られる。

けれども、私は偉大な破壊が好きであった。私は爆弾^{しょういだん}や焼夷弾^{おのの}に戦きながら、狂暴な破壊に劇しく^{はげ}亢奮^{こうふん}していたが、それにも拘らず、このときほど人間を愛しなつかしんでいた時はないような思いがする。（註24）

戦火があらゆる人為的なものを焼き尽くそうとする光景が、苦しみながらも、表層的なものを剥ぎとった、自然な、根源的な、人間の姿に共感や郷愁を覚えるのは、先の「ふるさと」観から理解できるが、続く文章の中で、「運命に従順な人間の姿は奇妙に美しいものである」（註25）といわれる。「運命に従順な人間の姿」は、主体性を欠き、自由を奪われながら、自己の運命にひたすら受動的な姿に思われる。それが果たして美しいといえるのだろうか。こうした徹底的な意識の「受動的状態」は、主体による自発性を放棄し、「偉大なる破壊」といわれる運命へ完全に身を委ねるような意識状態である。「偉大なる破壊」の先にあるものは、非生物的な、物質的な、イリヤ的なものかもしれない。

「偉大なる破壊」に「巨大な愛情」を感じる伊沢には、それに対する依存状態が読みとれる。何かに依存し、自己のすべてを委ねること、いっさいの自由を奪われ、何も選ばず、何も決めない徹底的な受動的状態には、ある種の快が伴うかもしれない。幼児が親に対してそうであるように、なくては自己の実存が不可能な対象なのだから、それは原初的な愛の対象となり、直ちに愛されたい対象、さらには愛されているはずだという対象にもなり得よう。そうした対象が、「運命」として拡大し、受動的であることのある種の快感と依存の対象である「運命」に愛の関係を感じ取れた場合、それに従順であることは、そうした快と愛の全面的な肯定を表明し、そうした姿に感性的価値をとらえることはあるのかもしれない。「従順」とは、特に日本においては社会的価値を表す肯定的な言葉にほかならない。

だから結局、「偉大なる破壊」に「巨大な愛情」を感じる伊沢の意識は、かなりの程度受動的状態にあり、実は白痴同様、主体を失いかけており、イリヤ的状态に近づいているといえるかもしれない。そして戦争における「恐怖」とこうした「魅惑」は、後述する「聖なるもの」におそらく通じるであろう。戦争において、主体性が保たれることはそれほど困難なのだろうか。

4. 個別的主体性の喪失

安吾は次の文章でも、日本人の従順さについて、また日本人は本来戦闘には向かないことなどを述べている。

元来日本人は最も憎悪心の少い又永続しない国民であり、昨日の敵は今日の友という楽天性が実際の偽らぬ心情であろう。昨日の敵と妥協^{かんたん}肝胆相照するのは日常茶飯事であり、仇敵なるが故に一そう肝胆相照らし、^{たふま}忽ち二君に仕えたがるし、昨日の敵にも仕えたがる。生きて捕虜の恥を受けるべからず、というが、こういう規定がないと日本人を戦闘にかりたてるのは不可能なので、我々は規約に従順であるが、我々の偽らぬ心情は規約と逆なものである。日本戦史は武士道の戦史よりも権謀術数の戦史であり、歴史の証明にまつよりも自我の本心を見つめることによって歴史のカラクリを知り得るであろう。今日の軍人政治家が未亡人の恋愛に就いて執筆を禁じた如く、^{いにしえ}古の武人は

武士道によって自らの又部下達の弱点を抑える必要があった。(註26)

ここで安吾は明らかに「戦争」と武士の戦い、そして武士道を重ねてとらえている。権謀術数の戦史において、日本人は自らの弱さをおさえこみ、戦闘における墮落を防ぐために、主君への忠誠を実現しうる「武士道」をつくりだしたという趣旨なのであろう。武士道における規約は「武士」に限定されたものであるが、「私」がこうあらねばならないのではなく、「武士」がこうあらねばならないということなので、この場合の主体性は、個人ではなく身分にあるというべきである。

日本人は話す相手によって、立場によって、一人称の主語を変えることがある。「私」、「僕」、「俺」、母親が子どもには「お母さん・ママ」、教師が生徒に対して「先生」など。一人称は、個別の実存を意識する場合もあれば、話し相手との関係による自分の立場、相手に対する自分の責任を含意することもある。一人称が三人称へと広がるようである。武士が多く用いた一人称は「拙者」であり、それはある程度身分——三人称としての武士——を伝えていたのではないだろうか。武士は君主のために命をかける。拙者は武士である。だから拙者は当然主君のために命をかけるべきである。「拙者は武士である」というときの拙者は、おそらく個別的存在から武士という存在への拡張を自覚した主体であるといえよう。拙者と語る武士は、個別の実存や相手に対する関係よりもむしろ、武士としての主体が当人の大部分を占め、それが、「弱点を抑える」方策だったと安吾は考えているのではないか。

「私」が存在するのではなく、「武士」が存在するのであり、「武士」という存在者は「私」を飲み込み、自らを「武士」の規約に縛りつける。「私」の個別意識は、武士道に対してひたすら受動的になり、「武士」としての意識がより自発的なものとして、その主体性を確立しようとするかもしれない。こうした「武士道」こそが、武士である者の支えであり、それに従うことに恐怖を感じながらも、魅力ある教えにも思えたのではないだろうか。身分を存在者として観念的に拡張することによって、個としての主体性が希薄化し、個別の実存を失いつつあるとすれば、その点では存在者不在のイリヤへの接近が窺えそうでもある。

安吾はまた、「天皇制」についても言及するが、これもまた当然、「戦争」と深く関係する。

すくなくとも日本の政治家達（貴族や武士）は自己の永遠の隆盛（それは永遠ではなかったが、彼等は永遠を夢みたであろう）を約束する手段として絶対君主の必要を嗅ぎつけていた。〈中略〉天皇を拜むことが、自分自身の威厳を示し、又、自ら威厳を感じる手段でもあったのである。（註27）

日本の政治家たちは、威厳を得て、政治生命を持続する極めて実質的な手段として天皇制を利用したというのが安吾の主張である。安吾は天皇を「聖なる」存在としては語らないが、第二次大戦において、天皇は「現人神」とされていたのだから、少なくともこの戦争との関連では、「聖なる」対象としてとらえるべきだろう。論理的ないし倫理的な納得を超えて、聖なる対象としての天皇の下に、大日本帝国臣民が大日本帝国へと融け込むような意識状態が一時的に成立したのではないだろうか。大日本帝国臣民は、固有名や私、さまざまな主語に優先され、主体性の大半を占めるべきとするのが戦時下の社会的教えないし圧力だったのであろう。個別的主体を乗っ取ってしまうような主体、拡張する主体は、時に不明確に曖昧化し、非人称に近づくといえるのではないか。主体の実存が曖昧化し、イリヤに近づく可能性が生じるのではないだろうか。ここで、あらためて、レヴィナスによるイリヤを振り返っておこう。

5. レヴィナスのイリヤと「聖なるもの」

エマニュエル・レヴィナスは『実存から実存者へ』（1947）の中で、リュシアン・レヴィ＝ブリュール（1857-1939）の「融即（participation）」という語を用いてイリヤを説明している。

〈ある（il y a）が軽く触れること、それが恐怖である。〈中略〉恐怖は、いわば、意識からその「主体性（subjectivité）」そのものを剝奪する動きなの

である。無意識のうちに意識を鎮めることによってではなく、意識を〈非人称の目覚め〉のうちに、レヴィ＝ブリュールが与えた意味における〈融即 (participation)〉のうちに突き落とすことによって (註28)。

ここでイリヤの恐怖といわれるものは、意識から主体性を剥ぎとる恐怖といわれ、その剝奪が、レヴィ＝ブリュールの「融即」へと結びつけられている。「融即」とは、諸事物、諸存在、諸現象を論理的矛盾をもつともせず結び付けたり、自らの民族を特定の動物と同一視するような、主体と客体を同一化させる未開人特有の心性として提起された概念である (註29)。レヴィ＝ブリュールは次のように述べている。

原始的心性の集団的表象において、諸対象、諸存在、諸現象は、我々には理解しがたい仕方、それら自身であると同時にまたそれら自身以外のものでもあり得るといえるだろう。(註30)

そして、自らをコンゴウインコであると誇るボロロ族の例が説明されるが、「彼らが理解させたいのは、本質的な同一性である」(註31)とまでいわれる。そうしたレヴィ＝ブリュールを参照して、レヴィナスは次のように述べる。

恐怖が主な情動の役割を演じている実存を記述するために、レヴィ＝ブリュールによって導入された融即 (participation) という考えの新しさは、それまで「聖なるもの (sacré)」によって引き起こされる諸感情の記述に用いられてきたさまざまなカテゴリーの破壊にある。デュルケムにおいて聖なるものは、それが引き起こす諸感情によって、俗なる存在と対照を成すとすれば、これらの感情は、依然としてある対象と向き合う主体の感情である。主客二項それぞれの同一性は問われていないようである (註32)。

この記述をその背景を明確にして詳述するのは難しいが、理解できる範囲でレヴィナスの趣旨を汲み取りたい。先に主体性を剝奪するイリヤの「恐怖」が述べられていたが、ここでは主要な情動としての「恐怖」が「融即」に結びつけられている。恐怖のあり方には言及されていないが、その恐怖が自己と他者、主体と客体を同化し、両者に差異を認めない「融即」によってもたらされると考えることはできる。先に述べられたイリヤの「恐怖」とここでの融即の「恐怖」は、共に主体が奪われる「恐怖」といえそうである。そし

て、デュルケムにおける「聖なるもの」が否定的に語られる。デュルケム的な聖と俗の二分法においては、聖なる対象とそれに向き合う個人には、客体と主体それぞれの同一性が保たれているかのようであるが、そうした同一性が認められないところに、主客が同化する「融即」が生じるということであろう。「聖なるもの」から受ける「恐怖」は、その「魅惑」とともに、オットー（Rudolf Otto, 1869-1937）をはじめ（註33）、多くの論者が認めている。しかし、ここでレヴィナスは「恐怖」を「聖なるもの」の「恐怖」としては述べていない。融即における主体性喪失の恐怖としてのみ語られ、それはイリヤの恐怖と重なり合うとしたいのだ。

そして次のように続けられる。

レヴィ＝ブリュールにおいて事情はまったく違う。プラトンの類的分有（participation）とは根本的に異なる神秘的な融即（participation）において、主客両項の自己同一性は失われる。両項は、それらの実体性そのものを構成するものを失う。一つの項の他の項への融即は、ある属性の共有ではなく、一つの項が他の項なのである。存在する主体に支配されるそれぞれの項の私的な実存は、この私的な性格を失い、漠然とした底に立ち帰る。一方の実存が他方を浸し、まさにそのために、もはやそれは一方の実存ではなくなる。こうした実存のうちに我々は〈ある（il y a）〉を認める。（註34）

未開社会における「融即」がある意味で一般的だとすれば、私的な実存は認め難いものになる。実存する実存者が不明確になり、実存はより非人称的になる。「融即」によって、主体と客体はそれぞれが同一性を失い、不分明になりながら、客体が主体を乗っ取り、主体を略奪してしまうような恐怖をレヴィナスは強調しているように思える。イリヤは、すべての存在者の不在を示そうとする概念だが、レヴィナスは「融即」をかぎりなくイリヤに結びつけようとしているかのようだ。

恐怖は主体の主体性、存在者としての主体の個性性を覆す。恐怖とは〈ある（il y a）〉への融即である（註35）。

この「イリヤへの融即」という表現は、レヴィ＝ブリュールから離れてもはやレヴィナス自身の表現である。レヴィナスは「聖なるもの」については特

に述べていないが、ここでの「恐怖」を「聖なるもの」への恐怖と関連させて考えるなら、その恐れは、聖なる対象から抱かれる主体的感情ではなく、むしろ主体の「聖なる」対象に関連するある種の「融即」による主体性喪失の恐怖と考えられ、その個別の実存の消去がイリヤに通じると理解することはできるだろう。レヴィナスは「聖なるもの」への恐怖をイリヤへの恐怖へと移行させているかのようである。そして「聖なるもの」は、戦争との関連を指摘されてもきたのである。

6. 戦争と「聖なるもの」

ロジェ・カイヨワ（1913-1978）は、「戦争は、聖なるものの本質的な性格（*le caractère essentiel du sacré*）を極めて高度に備えている」（註36）と述べている。彼は「原始社会において、聖なるもののは、祝祭の時である」（註37）と述べ、特に「祝祭」と戦争の類似性によって、戦争を「聖なるもの」と考えているようである。戦争と祝祭は、「規範の休止状態」（註38）であり、「浪費経済が蓄積経済にかわる」（註39）時期であり、「道徳的規律の根源的逆転」をともなう（註40）とも述べられている。祝祭でも命を落としたり、重傷を負うことがあり、こうした点では祝祭と戦争を区別できないが、祝祭は本質的に一体性を求める意志であるのに対して、戦争は何よりもまず、傷つけようとする意志であるとして、両者の差異も指摘されている（註41）。こうしたカイヨワの「聖なるもの」についての記述に関して、ジョルジュ・バタイユ（1897-1962）はカイヨワによる『人間と聖なるもの』（*L'Homme et le Sacré*, 1939）の図式を示すといつて次のように述べている。

この図式によれば、文化人類学が研究している未開人においては、人間の時間は俗なる時間と聖なる時間に分けられる。俗なる時間とは通常の時間のことであり、労働の時間、禁止が尊重されている時間のことだ。聖なる時間とは祝祭の時間、すなわち本質的に禁止が侵犯される時間のことである。（中略）本来的に宗教的な観点から、祝祭はとりわけ供犠の時間であり、供犠とは殺人の禁止を侵犯することである。（註42）

カイヨワやバタイユなど、フランスの文化人類学の流れを汲む人たちは、未開社会における「禁止」と「侵犯」という語に基づき、宗教的なものの原初的な形態を明らかにしようとした。死に関する暴力性は、タブー視され、禁じられる。しかし、拒否された部分は、禁じられることによってある種の魅惑を付加され、禁じられたことをあえて破り、「侵犯」することに結びつくと考えられている。「聖なるもの」は一般に語り得ないものとされるが、こうしたところに「聖なるもの」をとらえる考え方は、カイヨワとバタイユに共通すると思われるため、ここではカイヨワの考えをより簡潔に述べていると思われるバタイユを引用した。祝祭、供儀による侵犯が戦争に通じるという見解は、カイヨワにも、バタイユにも認められる。バタイユは次のように述べ、殺人の「禁止」とその「侵犯」としての戦争の性格を明示している。

「禁止は侵犯されるために存在している」という主張は、殺人に対する禁止が、普遍的であるにもかかわらず、どこにおいても戦争と対立したことはなかったという事実を理解できるようにするはずである。禁止がなかったら戦争はありえず、考えられないとまで私は確信している！（註43）

しかしカイヨワは、「集団的な、念入りに準備された、体系的な一つの闘争であると最初から定義しないかぎり、人は戦争を理解することはできない」（註44）と述べ、「戦争は単なる武力闘争ではなく、破壊の組織的企てである」（註45）と述べて、戦争の組織性を強調する。こうした組織的企ては、果たして「聖なるもの」といえるのだろうか。戦争における「侵犯」の方法が問題になるはずである。

7. 戦争と「俗なるもの」

カイヨワにおいて、戦争は、集団による組織的破壊であるといえるが、バタイユは、その集団的組織化に、まさに人間の「労働」の特質を指摘する。そして「労働」とは人間における「俗なるもの (le profane)」を端的に示す語にほかならないのである。バタイユは次のように述べる。

戦争は、ある意味で、攻撃衝動の集団的組織化に帰着する。労働と同じように戦争は、集団的に組織されている。労働と同じように戦争は一つの目的をかかげ、指導者の熟考した計画に応じている。(註46)

カイヨワは、戦争と祝祭の比較によって、戦争の聖なる側面について語ったが、戦争の方法——禁止に対する侵犯——においては、人間のあらゆる労働と同様、知性をつくした計画がなされるであろう。また、政治的な利害関係なども含めて、戦争には、明らかに俗なる側面があるのではないか。「聖なるもの」が人間の心情の最深部にかかわる、言語化困難なものであるとしても、それに触れるのは、ごく当たり前の日常生活の中でも不可能ではないはずである。いわば「俗なるもの」に囲まれながら、ふとした契機に、聖なる思いを心に宿すことはないのだろうか。そして聖なる思いは立ちどころに俗なる気分に変換するかもしれない。また、聖なる儀式に、俗なる要素がまぎれ込むことなども十分想像できる。ジャン＝ジャック・ヴェナンピュルジェ(1946-)は、「両者の間の境界は、実際には、可塑的で流動的なものとして現れる」(註47)と述べている。「聖なるもの」と「俗なるもの」の境界の曖昧さ、両者の交錯は、一般的ではなかろうか。戦争に関しても、「聖なるもの」の特質が見受けられながら、その基盤を成す日常的な諸労働は、まさに「俗なるもの」にほかならないのである。

坂口安吾の「白痴」や「墮落論」においては、レヴィナスがレヴィ＝ブルリュールの「融即」を引き寄せながら語ったイリヤへと引き込まれるような個別的主体性の喪失が描かれているといえる。また、安吾が述べる武士道や天皇制に関しては、日本人的な合理性による「俗なるもの」が示唆されているが、武士道から感じられる「恐怖」と「魅惑」に着目することや、第二次大戦下の天皇への傾倒、むしろ安吾の語る戦争の「恐怖」と「魅惑」それ自体が、「聖なるもの」との深い関連を感じさせる。

8. 人間における聖なる側面と俗なる側面

坂口安吾は、戦争を以下のように振り返る。

私は戦^{おの}きながら、然し、惚れ惚れとその美しさに見とれていたのだ。私は考える必要がなかった。そこには美しいものがあるばかりで、人間がなかったからだ。(註48)

ここでいわれている「美しさ」は、とらえようによっては、爆撃の威力による「崇高」を思わせもするが、先の指摘を顧みると、むしろ、謙虚に、助け合い、運命に従順な日本人に対するものであろうか。しかしながら、「人間がなかった」といわれるが、この著作で「人間」は墮落する存在とされているのだから、「人間がなかった」とは「墮落」がなかったということであろう。

偉大な破壊、その驚くべき愛情。偉大な運命、その驚くべき愛情。それに比べれば、敗戦の表情はただの墮落にすぎない。

だが、墮落ということの驚くべき平凡さや平凡な当然さに比べると、あのすさまじい偉大な破壊の愛情や運命に従順な人間達の美しさも、泡沫^{ほうまつ}のような虚しい幻影にすぎないという気持ちがする。(註49)

「偉大な破壊」、「偉大な運命」は、安吾にとっては「ふるさと」を感じさせるものと思われ、その先にイリヤ的なものを連想させ、また、説明し難い「恐怖」と「魅惑」を伴う点で、「聖なるもの」が示唆されているようでもあった。他方、「墮落という驚くべき平凡さ」においては、逆に「俗なるもの」が強調されるのではないか。そして、この平凡な、墮落する存在である、俗なる者こそが「人間」であるという全体の趣旨において、「偉大な破壊の愛情」は、「虚しい幻影にすぎない」といわれる。つまり、戦争におけるいわば聖なる側面を安吾はことごとく「幻影」といつているようだ。「聖なるもの」についてもう少し考えてみよう。

人間的な「禁止」を前提にした「侵犯」によって「聖なるもの」が顕現するという考えから、バタイユは「殺害のため、狩猟者、人命を奪う戦士は、聖なる存在になっていた」(註50)と述べている。この記述によると、先に論じた武士はやはり「聖なる存在」といえそうである。「聖なるもの」の「恐怖」と「魅惑」、そこから果てしない距離を経て、さらに「崇拜」や「信仰」が生じ、宗教が成立してゆくと考えられているのだろう。バタイユは彼独特の表現で、「聖なるもの」を次のように規定する。

聖なるものとは、厳粛な儀式のなかで、不連続な存在の死 (la mort d'un être discontinu) に注意を向ける者たちに顕現するまさに存在の連続性 (la continuité de l'être) のことである。(註51)

「聖なるもの」の体験は、バタイユの言葉を借りれば、存在の連続性に触れる感触、生の外部、死の先を感じる可能性とでもいうべきだろうか。安吾が記述した戦争、そして、戦争に関連して述べていた「武士道」と「天皇制」にも「聖なる側面」はやはりあるのだと思う。しかし、「武士道」や「天皇制」は、安吾によっては、弱い人間の処世術、政治的な策略として、極めて合理的な面が強調され、「俗なるもの」が前面に出されて記述される。『墮落論』における「墮落」とは、生活のための労働の妨げになるものを禁じ、「俗なるもの」に徹することによって、本来の人間に戻るべきだという主張に通ずるとも思われ、戦争の「聖なる魅惑」は、もはや幻想として切り捨てられているかのようなのである。しかし、安吾の「ふるさと」とレヴィナスのイリヤの接近について触れたが、ある面戦争に強く魅せられていた安吾は、むしろ原初的な「聖なるもの」に郷愁を感じていたのかもしれない。戦中から戦後にかけて、日本人は聖から俗へという転換を余儀なくされたかもしれないが、いずれも人間がとらえうる両面であろう。人間は墮落するものだが、「墮ちぬくためには弱すぎる」と安吾は述べ、結局、「武士道をあみださずにはいられず、天皇を担ぎださずにはいられなくなるであろう」といわれるが、「自分自身の武士道、自分自身の天皇をあみだすには、人は正しく墮ちる道を墮ちきることが必要なのだ」(註52)と述べ、ほぼ文章は締めくくられる。聖と俗というなら、「墮ちる道を墮ちきること」すなわち俗に徹しながらも、やがて「聖なるもの」を求めることになろうと読める。しかし、この時の「聖なるもの」は「自分自身の」ものであり、主体的に選ぶとすべきものとされているのだろう。墮落によって、徹底的に「俗なるもの」に浸ることによって、つまりはごく普通の、禁止を守り、合理的に労働に励む生活によってこそ、個としての主体性の回復があると示唆されているようである。そして主体性の確立には、論理的、倫理的研鑽も求められることになるのではないか。聖なる側面と俗なる側面は誰の心のうちにもあるのだろうが、「墮落論」においては、両面を行き来する個別的主体性の確立が、最終的に、特に求められてい

るということではないだろうか。

結論にかえて

東日本大震災以降、私は、災害と芸術ないし感性の関係を検討してきた。戦争災害も社会的災害の一つにほかならないのだが、大きな困難を予測し、この問題を先送りしてきた。昨年から、ほぼこうしたかたちで、いくつかの芸術作品を通して、戦争に向き合うことを試みている。これからもう少し、このようなやり方で戦争について考える予定である。

本論は坂口安吾論とはいえず、レヴィナスのイリヤや「聖なるもの」の再検討ともいえないだろう。この度は戦争への接近だけを目的として、こうした論述を試みたとしかいえない。論述によって戦争というものにいくらか近づけた手ごたえは感じているが、さらなる接近に向けて、道のりは長いといわねばならない。

【註】

註1 坂口安吾「白痴」(1946年)、『坂口安吾全集4』所収、筑摩書房、1990年、7ページ。

註2 同書、10-11ページ。

註3 同書、11ページ。

註4 同書、12ページ。

註5 同書、16ページ。

註6 同書、16ページ。

註7 同書、17ページ。

註8 同書、19ページ。

註9 同書、19-20ページ。

註10 同書、25ページ。

註11 同書、25-26ページ。

註12 同書、26-27ページ。

註13 同書、28ページ。

註14 同書、29ページ。

註15 同書、29ページ。

- 註16 同書、29ページ。
- 註17 植山みどり「坂口安吾の戦争—「ふるさと」の展開としての「墮落」、『同志社國文学49』所収、同志社大学国文学会、1999年、41-42ページ。
- 註18 同論文、42-43ページ。
- 註19 坂口安吾「白痴」（前掲書）、20ページ。
- 註20 植山みどり「坂口安吾の戦争」（前掲論文）、43ページ。
- 註21 同論文、46ページ。
- 註22 坂口安吾「墮落論」（1946年）、『坂口安吾全集14』所収、筑摩書房、1990年、517-518ページ。
- 註23 坂口安吾「白痴」（前掲書）、22ページ。
- 註24 坂口安吾「墮落論」（前掲書）、516-517ページ。
- 註25 同書、518ページ。
- 註26 同書、512-513ページ。
- 註27 同書、514ページ。
- 註28 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, 1947, Librairie Philosophique J.VRIN, 1990, p. 98.
- 註29 「融即」は *pariticipation* の訳語である。プラトン哲学における「分有」という別の訳語もすぐ後に続く。「融即」は、レヴィ＝ブリュール『未開社會の思惟』（1922）の山田吉彦による翻訳（1935）に基づく。訳語決定の根拠はわからないが、「とける、とけあう」ことを意味する「融」と「直結」を意味する「即」を組み合わせることで、レヴィ＝ブリュールの意図する原語とほぼ同じ概念が形成されると考えたのだろう。
- 註30 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris Librairie félix alcan, cinquième edition, 1922, p. 77.
- 註31 *ibid.*, pp. 77-78.
- 註32 Levinas, *op.cit.*, pp. 98-99.
- 註33 Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917, Verlag C. H. Beck, 1979.
- 註34 Levinas, *op.cit.*, p. 99.
- 註35 *ibid.*, p. 100.
- 註36 Roger Caillois, *BELLONE ou la pente de la guerre*, 1963, Flammarion, Paris, 2012, p. 151.
- 註37 *ibid.*, p. 229.
- 註38 *ibid.*, p. 232.
- 註39 *ibid.*, p. 230.
- 註40 *ibid.*, p. 231.
- 註41 *ibid.*, p. 237.

- 註42 Georges Bataille, *L'érotisme*, Les Éditions de Minuit, 1957, p. 284.
- 註43 *ibid.*, p. 72.
- 註44 Caillois, *op.cit.*, p. 15.
- 註45 *ibid.*, p. 15.
- 註46 *ibid.*, p. 72.
- 註47 Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, 1981, Presses Universitaires de France, 2009, p. 62.
- 註48 坂口安吾「墮落論」(前掲書)、520ページ。
- 註49 同書、519ページ。
- 註50 Bataille, *op.cit.*, p. 82.
- 註51 *ibid.*, p. 29.
- 註52 坂口安吾「墮落論」(前掲書)、521-522ページ。