

## 転向論における「記者的姿勢」(上)

— 磯田光一『比較転向論序説』の戦略の脱政治性 —

柳 瀬 善 治

### 「はじめに」

磯田光一『比較転向論序説』は日本浪曼派のヘゲモニーの問題と転向論、私小説的自己との連関について考察した数少ない著作の一つである。そこでは平野謙についても「組織の論理と日常性の精神」という一章が割かれ、「默契の論理」「詩的感受性と政治」「現実と理想の間」「相対化の二局面」「私小説的自我の問題」といった問題設定のもとで分析が行われている。<sup>1)</sup>

日本の党組織には、単なる契約関係ではない「默契」という日本の現実内に在する特殊な日常性の関係があり、これに気づいていた平野は、詩的感受性による理想論から政治に飛び込みそのなかで理想と政治とのギャップに苦しんだ他の左翼文学者を、相対化する論理をもっていたのであり、その論理は島崎藤村と転向問題を二重写しに書いた『「破戒」論』の分析によって裏づけられるというのが

磯田の分析の骨子である。

だが、この分析にはある危うさが潜んでいる。それは「西欧的なもの」とひとくくりにされた党組織の関係性の問題をマルクス主義の問題としてとらえ、それを相対化する論理として「默契」という曖昧な関係の理想化を行い、さらにその二つを西欧的理想—日本の(庶民的) 現実に対応させて、前者を後者で相対化するという点であり、これは「日本的(庶民的) 現実」なるものの物象化と最終的な肯定へとつながる。

そして磯田が日本の左翼文学者に当てはまり、平野が否定したとする「記者的姿勢」—ロマンティッシュのイロニーとしての残存—は磯田が肯定的に扱った保守の文学者にもそっくり当てはまるものである。ここには思想的な偏向に基づく戦略的記述がある。

その偏向と戦略の問題について、磯田の平野謙の『島崎藤村』分析を軸に、橋川文三『日本浪曼派批判序説』などとの比較を通じて

批判的に吟味し、最終的に「美学イデオロギー批判」(フォレスト・ビール)の理論の援用を通じて相対化・対象化を試みる。

なお、本稿で対象化するのは、磯田の他者の言説の戦略化の部分、つまり磯田の言説が、どのように、平野謙・島木健作・保田與重郎の言説を戦略的に再構成したかという変換の仕方、その部分への吟味であって、各々の事例―平野謙・島木健作・保田與重郎・吉本隆明の言説―とその固有の文脈については、それ自体独立して分析することはない。

『比較転向論序説』の引用はすべて磯田光一著作集第1巻(小沢書店1990)による。

### 一 黙契という用語法：吉本隆明との同異

磯田の概念規定の最大の問題点として、「民族的意識の基底部に根ざしている」(P393)「美意識」「土俗的、庶民的領域」「日本のもの」という概念を十分に吟味する事なく扱い、それを論理の基底においてしまうため、「西欧」対「日本」、「理念」対「庶民的領域」という二項対立のなかで論理が止まってしまい、それ以上の議論ができなくなってしまう点があげられる。

この前提のまずさは磯田のいう「黙契」という概念設定にもっともよく現れている。

考えてみると、政治組織にせよ、家庭という共同体にせよ、

そこには常に集団の構成員の間に一種言い難い暗黙の前提というものがある。正義をめざす前衛組織もまた官僚組織や家庭とともに、幾多の「黙契」によって成立している。前衛組織がしばしば陥る自転運動を例にあげてみても、それを組織の力学と呼ぶにせよ、その組織の力学を支えているのは「黙契」と「黙許」という、個人的な小状況の集積としてあらわれてくるものではないだろうか。(P472)

このように「黙契」をとらえた磯田は、そこから「組織を支える黙契のもたらす効果を、誰よりも痛切に感じていたのが平野謙である」という彼の論理を導出し、平野が「庶民感覚」を手放さなかったことが、左翼文学者への批判たりえたのだと論じる。

つまりは組織における「組織の力学」の空転、觀念の「自動運動」もまた党という表象に回収し切れない「黙契」＝「個人的な小状況の集積」によって支えられており、その「もたらす効果」として「運動体の基底に潜む世俗的、微視的現象」が現われるのであるとしている。この「世俗的、微視的現象」への着眼が平野を左翼文学への批判者たらしめたのである。

このような「黙契」という特異な概念は、では、どのように形成されたのか。

恐らく、磯田は、吉本隆明の「転向論」もしくは「状況とは何か」に代表される「大衆の原像」論からこの概念を着想し、その内包を

日本浪漫派を連想させる(『文芸文化』時代の蓮田善明・三島由紀夫の言説には「ささやかな黙契」という言葉つかいが見られる)「黙契」という保守的なシニフィアンに組み込み、挑発的な効果をねらったものと思われる。<sup>32</sup>

というのは、この「理論的な表象としての党」に還元できない微細な世俗的要素である「黙契」は、『転向論』における中野重治の『村の家』の孫蔵の存在が念頭に置かれている可能性が高いからである。昭和四十五年六月から四十六年六月まで『早稲田文学』に連載され、昭和四十六年十月に審美社から出版された『吉本隆明論』の「花田・吉本論争の位相」には次のように「黙契」が使われている。

庶民の子が大学教育を受けるとき、そこには常に親との黙契が成立している。親は子の出世を願い、子は親の期待を満たすことによって知識人足りうる。(略)しかも出世を遂げた当人は、親との黙契に対して、ほとんどといっていいほど無自覚である。また無自覚であるために、大学自治という温床のなかで、どのような革新的幻想にもふけることができる。この奇妙な黙契の回路の実体に、『村の家』で中野重治はつきあっていたのである。

(引用は『磯田光一著作集』第二巻 P 321～322)  
無論、吉本の『共同幻想論』の冒頭で展開された「禁制論」(初出 昭和四十一年十一月)における「黙契」が影響を与えたとする

可能性も仮定として想定できなくはない。<sup>33</sup>

吉本の『共同幻想論』では「黙契」は、「(正常)な個体は大なり小なり共同の禁制にたいして合意させられている。そしてその合意は黙契と呼ばれるのである。」「黙契の体系である生活共同体からの自立の恐れ」(『共同幻想論』 河出書房 1968 P 38～39)といった文脈で使われる。

前述の『吉本隆明論』の「幻想としての人間(2)」(これは『共同幻想論』以後である)では、他ならぬ『共同幻想論』の「共同の禁制と黙契」にふれた一節を引きながら次のように論じている。

ここにいう禁制が既成政党の画一的な内部統制としてあらわれ、黙契が知識人の党派性を暗黙のうちに支えていることはいうまでもない。そしてそれを支える心性は、日本の共同体の、あるいは天皇制の残像のもたらしだところの、陰湿な風土につながっている。ここにおいて、「党派」という共同幻想からの脱皮が自立と呼ばれ、その条件として、自然過程としての大衆離脱とは逆に、意識過程として、「大衆の原像を思想に繰りこむこと」が要請されるのは当然のことであった。

(引用は『磯田光一著作集』第二巻 P 368～369)  
ただ、『共同幻想論』の「黙契」は、磯田が『比較転向論』の平野論で使用する「黙契」とはニュアンスが異なっている。平野論では党概念への抵抗性として使われている「黙契」と吉本の「共同の

禁制にたいして」の「合意」としての「黙契」とは別種のものである。

磯田の吉本論では、さらにその差が明確になる。「知識人の党派性を暗黙のうちに支えている」「自然過程」としての「黙契」と、「意識過程」としての「大衆の原像」とは弁別されており、さらにこの「大衆の原像」は親との「奇妙な黙契」に関わるとして『村の家』の孫蔵的な存在に重ね合わされているのである。

そして、もっとも重大なのは、「平野論」と「禁制論」の初出の時期である。『比較転向論序説』は『試行』（吉本隆明編集）の十二号から二十三号、昭和三十九年十一月から四十二年十二月まで十二回にわたって連載されており、平野論の初出、「黙契の論理」を論じた『比較転向論序説』（七）は『試行』の十八号、昭和四十一年八月であって「禁制論」の初出、昭和四十一年十一月より完全に以前である。だから「この時点での」磯田が『共同幻想論』の「用語法」の影響を受けることはありえないのである。

ただ、吉本の『自立の思想的拠点』（昭和四十一年十月二十日発行 徳間書店）に収められた「状況とは何か」ⅠⅥ（昭和四十一年二月～七月「日本」）には、のちの『共同幻想論』に結実する論理が、「禁制」も含めてほぼ展開されており、（平野論の直前という時期から考えても）磯田がこれらの論に影響されている可能性は否定できない。しかし、「状況とは何か」では「黙契」という用語は

全く使用されていない。むしろ順序から行けば磯田の用語法が『共同幻想論』発表直前の吉本にヒントを与えた可能性の方が高いのである。

この「黙契」という用語法には、磯田光一の吉本隆明からの影響とそこからスレた独創性の部分がある、あるいは吉本の理論を自分なりに応用した論理の核心部分が現れていると言えるだろう。<sup>1)</sup>

## 二 戦略としての「黙契」：日常性の形而上学

磯田は「私にとって平野謙と保田與重郎は思想的に全く等価である」（P 392）というテーゼをその序論に記している。これは序論に置かれたもので、論の前提とも取れるものだが、実際には論証の過程で全く疑われずに論理のなかで機能しており、ほとんどドグマに近い物として機能している。

磯田は、「形而上なもの」（マルクス主義の理念、殊に理念的な代表装置＝表象としての党）が「形而下なもの」（庶民的現実）を切り捨てている点を批判した存在として平野、保田を捉えたりえて、それを「思想的に等価」なものともみなす。

磯田は保田を中心とする日本浪漫派を「古い「血」と「野性」の再生が、他ならぬ「近代」の割れ目からあらわれたという逆説」であり「昭和文学史のアイロニー」であると述べている。この「古い「血」と「野性」の再生」が「同時に昭和初年の左翼運動者の心に

も生起していたはず」(P 392) であるという仮定が彼のこの仕事を支えているのである。

しかし、ここには、①保田における、過去に求められたいわば「架空の美の規範」に基づいて作られたそれ自体想像的な概念としての「夢」「血統」—磯田のいう「昭和文学史のアイロニー」—と、②平野においての、理論的な表象としての党に還元できない「運動体の基底に潜む世俗的、微視的現象」(P 476) Ⅱ「默契」への着眼と、この二つを、共に「反西欧的なもの」Ⅱ「形而下なもの」で割り切ってしまう思考が存在しており、比較検討としては粗雑の誇りを免れまい。

つまり蓮田善明・三島由紀夫の「默契」などとも通底する保田の、想像的な概念としての「血統」「夢」(これらは「土俗」「土着」という表現ともたやすく結合する)と、磯田が平野に見出そうとしている「理論的な表象としての党」に還元できない微細な世俗的要素である「默契」とは全く別種類のものであり、それらを「形而上学」「西欧の理論」に抵抗するものというだけで無批判につないでしまつては、それ以上の分析ができなくなつてしまうのである。

保田のいう「血統」は喪失や欠如を埋め合わせる或る種の全体性の論理であり、むしろこれこそ一つの形而上学なのだが、磯田が平野に見出そうとした「默契(のもたらず効果)」はそのような形而上学に還元できない抵抗性としてとらえるべきものなのである。

「始めから世俗の默契の論理を背後にひきずり、己を鍛えるという意味で自己の理念を獲得した平野」(P 487)「かつて理念の実現の媒体であった党の代わりに、実生活上の現実の総体が現れる」(P 487)という記述は磯田が平野に読み取ろうとしたものが何であるかを示していると言えよう。

いうなれば、磯田は、平野を論じつつ、そこから読み取った「抵抗性」を「默契」として表象し、党Ⅱ西欧的代表性の論理に対する批判的概念として展開するという記述戦略をここで取っていると見える。

しかしそれが一度保田の「血統」と等価であるとされたとき、その記述戦略は空転し、保守の論理を支えるドグマと化す。

磯田には、平野の見たような微細な「世俗的」要素は、左翼理念の産物である「党」には還元できないものであり、「默契」という「個人的な小状況の堆積」こそが、そのような微細さを「効果」という形で生み出すのだというオプティミズムが存在している。

そのオプティミズムを支えるのは、平野のもつ(と磯田によって見なされる)「運動体の基底に潜む世俗的、微視的現象をあますことなく見極めることを可能にさせ」た「自己認識の鮮度」(P 476-477)や、「観念的自己欺瞞からもっとも遠い」「詩的な感受性」(P 477)といったものに共鳴するところの、磯田の「文学的な明晰さ」への過度の信頼である。

### 三 文学者幻想による転向の形而上化

「西欧マルクス主義」の「観念的自己欺瞞」を暴き「世俗的、微視的現象をあますことなく見極めることを可能に」する平野の「詩的な感受性」<sup>11</sup>「文学的な明晰さ」への信頼。これこそ磯田いうところの「自己に内在する文学青年氣質」(P 476)による観念上の欺瞞と呼べるものである。

このような批評家の肉眼に仮託された「文学的明晰さ」とは実のところ「詩人信仰」「作家信仰」以外の何物でもない。そしてこれ自体、「形而下なもの」の「文学」という観念上の欺瞞」による「(小文字の)形而上化」とも呼べる巧妙な論理のすりかえである。「文学」詩人信仰」に支えられた「默契」は、その曖昧さゆえに保田の論理の肯定にも接合しうる。

『御鳥羽院』『戴冠詩人の御一人者』における保田の論理のなかでは、過去の歴史的言説や文学的伝統は、過去の偉大な「詩人」の「慟哭」とそれらをつなぐ「血統」によって現在へとつなげられているものとされている。その「血統」に想像的に自己同一化できる超歴史的な特権的フィギュール、「詩人」として自己を規定することによって、保田はやすやすと日本の「文学的伝統の総体」なるものがあつかもあるかのようにそれを語りえたのである。つまりここにおいて「詩人」信仰に裏打ちされた文学(史)の自律性の神話が

確立される。<sup>13</sup>

この保田の論理を磯田は次のように説明している。

完璧な調和のある充実した時代は、無限遠の過去にしか存在しない。日本武尊にせよ、白鳳天平の芸術家にせよ、何らかの点で時代の喪失感を感じていないものはいない。彼らはそれを感じ、そこに何等かの絶望を覚えたがゆえに芸術家足りえたのであり、芸術家の宿命はこのような絶望の意識と不可分のものと考えられている。いや、絶望を知り、己れの限界を意識したかゆえに、彼らは絶対につながる事ができたのであり、保田にとって「文化」の系譜とは「存在」の限界意識によって「当為」につながるうる知識人の系譜以外のものではない。(P 536)

「詩人」がここでは「芸術家」と置き換えられている。「時代の喪失感」「絶望」を受け取るのが「芸術家」の「宿命」であり、彼らは「存在」の「限界意識」から「絶対」という「当為」に至るのであり、それを記述するのが「文化」の「系譜」であるというこの説明の論理は、保田の論理の説明としてはよくできたものだが、実のところ、保田の論理から全く距離が取れていない。<sup>14</sup>

このように再構成された保田の論理は、実際には「前衛主義」や「文士意識」によって支えられていた左翼文学者の論理、平野によって否定されたとされるエリート意識と観念の空転に帰結する論理と

全く同型ではないだろうか。つまりは「芸術家」「文学的明晰さ」への信頼が磯田のなかで全くゆらいでおらず、そのような「芸術家」の時代を担った「絶望」なるものが「観念上の自己欺瞞」と無縁であると信じられているのである。

ただ、ここにはもう一つ別の問題が絡んでいる。この『比較転向論序説』は日本の転向の問題をイギリスロマン派に理論的参照点を求める事によって、「従来「特殊的」と考えられていた日本の転向の様々な要因を、よりいっそう広汎な世界文学の視野からとらえ直してみる」ことが全体の大きな目的とされている。すなわち「ロマン主義論」と接続することで、転向論を形而上学、日常性と理念を巡るより大きな問題系の中に入れてとらえ直すというように論の力が変化させられているのである。

つまりは「転向文学の問題も、普遍化された人間個人の問題としては青春の信念の転換や成熟の問題であり、転向論の問題は前衛的自我と現実との接点の問題という普遍的な意味を持ちうる」(P.489-490)とすることで、磯田は、転向論の言説に於ける主体の問題を「前衛的自我と現実との接点の問題」へと置き換えている。より抽象化しているならば、ここでは政治的関係性における主体が、近代の言説一般におけるメタレベル(形而上学)とオプジェクトレベル(形而下)の接点としての主体の問題へと変換されているのである。<sup>2)</sup>

ここに磯田の第二の記述戦略がある。転向論を近代一般の問題、形而下と形而上学の問題へと変換、収奪することで、日本のマルクス主義の文脈を脱色化し、かつ脱政治化する事である。

しかしその記述戦略はその論理自体が批判する対象と同一である点、すなわち平野によって批判したはずの前衛左翼の論理と保田の論理が同型であり、平野に仮託した磯田の左翼批判の論理は批判された左翼の論理と同型であるという点によって裏切られるのである。

#### 四 「默契の自動運動」とその二重性

平野によって否定したはずの左翼の論理と保田の論理が完全に同型であるという問題に入る前に、「默契」の論理について別の文脈からもう一度検討してみよう。「默契」は「私小説自我の問題」でも使用される。

考えてみると、日本の私小説は日本の社会および家族との微妙な默契の上に成立している。(中略) やや図式的な言い方を許してもらえば、自由な移民地テキサスは封建的土壌から遊離した場所に夢見られており、このテキサスを日本において実現したものが、『蒲団』に始まる私小説の默契を許容した「文壇」である、とも見ることが出来る。(中略) そして、そのような位相で文学を書く作家にとっては、二つの默契が支配する。ひとつは、文壇という社会的な場において「近代」につながる夢

を語ることであり、そして夢は暗黙のうちに価値を付与される。このような默契が默契のまま自動運動を起こすとき、小説的価値を生むために実生活に故意に危機を起こすという倒錯を招く。もう一つの默契は、作家(家庭における夫)が文学という価値に奉仕する限り妻たるものはいかなる屈辱にも耐えるという默契である。(P 495-496)

私人小説家の文士意識を支えていたのは「文壇という默契」と「家庭という默契」の二重性であり、前者が「夢を語るため」の「自動運動」を起こすとき、後者がさらに強化されていくという関係があるというのが、磯田の分析である。この二重の默契の論理を平野は「実生活」「庶民的な現実」をもって批判しようとしたのであり、それが「私人小説理論」であるとするわけである。さらには、私人小説家のエリート意識を批判した平野の理論は「告白者のエリート意識」に基づく「告白」が自己戯画化としてしかありえないこと」を「立証し」たという小島信夫の『抱擁家族』によってその「歴史的役割を完了した」とされる。<sup>8)</sup>

ただ、ここで磯田のいう「默契」は微妙な揺れを示している。

平野論での組織についての議論で語られた「默契」と「黙許」という、個人的な小状況の集積」とは党や組織という表象に還元できないものとして半ば肯定的にとらえられていたはずである。だが、私人小説家の「二つの默契」はまさしく庶民的現実(と磯田が呼ぶも

の)を破壊していくエリート意識を支える「観念の自動運動」と同一のものとして定義されている。さらにいえば、オーウェルとの比較の部分では、「默契」は「小状況における人間関係を規定している默契」(P 474)「そのような默契の巨大な集積体としてのイギリスの支配体制」(474)という形で人間関係を規定する制度の基底部にあるものとして捉えられている。<sup>9)</sup>

ところが、「理念」と「実生活」の分裂の問題を論じる際には、「ここに体制の默契の論理に加担することが、彼を後ろから引っ張っている大衆(家)の默契の論理を承認することと微妙に重なって来る」「しかも理念は理念として残存している限り、この理念の残存は、默契のリアリティにてらし出さずには置かないのである。」(P 489-490)という言い方から理解されるように、「默契」は、制度の基底部にあるものというよりむしろ体制への抵抗性を示す、いわば「リアリティ」現実の力」を暗喩的に示す「修辞」となっているのである。

磯田においては「默契」は、制度の基底部を支える曖昧な抑圧性であると同時に、党や組織(の表象)に還元できない抵抗性という制度批判の概念として、いわば二重の意味に使用されている。吉本との類比で考えるならば、「小状況における人間関係を規定している默契」は、むしろ、『共同幻想論』的な用法に近づいており、明らかに振れた定義となっている。



ここにあるのは「現実」「大衆」もしくはそれに類する言葉が、言説の修辭として使用されたときに起こる魔術的二重性である。つまり「リアリティ」現実の力」というオブジェクトレベルの關係の不透明性をネガティブにしめす言葉が、批判的言説の「修辭」として使用されたとたん、批判不能なメタレベルの概念—大衆の実体—絶対化—へと跳ね上がるのである。

もし、私小説家の「觀念の自動運動」を批判するならば、それは「默契」と呼ばれるべきではなく、また党の組織にも私小説家にも同様の「默契」があり、それがエリート意識に支えられた組織の論理とするならば、「默契」は「個人的な小状況の集積」「運動体の基底に潜む世俗的、微視的現象」とは結びつきがたいものであるはずである。

このような組織、選民の「默契（エリート意識の共有）」と世俗的、微視的現象としての「默契（觀念や表象に取り込めない抵抗性）」とに分離できるはずの二つの相反する要素を混在させた振れた默契の定義は前述した磯田のオブティミスムに起因しよう。

つまり、磯田のオブティミスムとは、世俗的要素を見定められる「文学的明晰さ」を有した「芸術家」「文学者」が存在するという「文学者信仰」であり、さらに觀念や表象に取り込めない抵抗性としてとらえられる微妙な「世俗的要素」が、文学作品のなかで「默契」としてたやすく表象されうるといふ「文学」といふ表象行為へ

の信頼である。<sup>19)</sup>

## 五 〈日本〉の表象の自明性：亀裂の隠蔽

ここに、さらに「日本的な美意識」の磯田のなかでの自明性—実定性が重ねあわせられるため、「默契」は、西欧的な表象装置である「党」「マルクス主義」に対する「日本的（な立脚点を実体化した）」な「現実（という修辭）」による批判の道具となる。

この点は「比較転向論序説」全体に内在する問題点である。例えば第一章「農本主義の思维構造—島木健作とワーズワース」では、島木健作について次のように説明されている。

『礎』の分析から「大正期の個人主義的近代精神にふれながらも、一方的にそれに同化することができず、減び行く明治の精神になお固執する心がやはり彼の内部にあった」「島木の理想主義は明治的エトスの復活による大正的個人主義の克服という要因を多分にもっていた」（P 401）という断定的な理解を引き出した磯田は、「彼は実感と理論とが矛盾しない限りにおいて理論にしたがったのであり、だから彼にとつて、転向とは多かれ少なかれ実感への回帰を意味していた」（P 415）という形で、島木の転向の問題を、彼のなかに始めからあった「近代」と「反近代」との接合のシレンマの問題に、そして実感への回帰に回収し、『黒猫』『赤蛙』に至るまで「農民を支えている倫理」「日本人の美意識を満足させるなにか」（P 402）

は島木の心を支配していたのだとする。

やがて戦争が末期に至り、軍部や指導者の焦燥、墮落が顕著になり、彼のウィジョンと現実との差が次第に大きくなっていったとき、彼のウィジョンは、現実を離れて理念の世界に凝結し始める。『礎』における明治的人格の見事な定着や『黒猫』

『赤蛙』の鮮烈な映像は、やはり理念と現実の落差からくる危機意識の結果と見るのが正しいであろう。(P 427)

磯田は、島木作品の「現実と理念の落差」を島木の同時代に対する「危機意識の結果」だとしている。その際、『赤蛙』の鮮烈な映像はそのまま疑われない与件として扱われ、例えば三好行雄が指摘した「観念と形象の亀裂」は具体的に論じられる事なく、「現実と理念の落差」という一般命題へと上昇させられている。<sup>11)</sup>

そこでは「黒猫が小林多喜二(亀井勝一郎に代表される黒猫に非転向者を見る読みへの批判；引用者注)であると同時に農民兵であるという二重性」(P 429)を担った寓意と読まれ、『赤蛙』も「黒猫」も思想としての戦争への殉教の決意」(P 428)であり、「底知れぬ「死への意志」を含んだ日本人の意識の基底部から生み出された作品」(P 437)へと変貌してしまうのである。

ここには、島木健作文学全体を「農本主義の思惟構造」という命題のなかで捉え、しかも「転向」を「実感への回帰」という形で処理することで、政治的代表制(一般的にいえば代行)表象行為全体

にまつわるジレンマであり、端的にいえば「前衛党」とそこからの挫折、さらに「転向小説」という形での事後的な表象化」の問題を消去してしまう論法のトリックが存在している。そしてその論理の基底部には「日本人の美意識を満足させるなものか」が全くその表象性を疑われることなく残されるのである。

このような言説では、「日本的な默契の代表」表象はどのようにして美意識として明示的に可能となるのか」「それが文学者の視点によって可能となるという根拠は何なのか」という反論の可能性が、問いの立て方のなかであらかじめ消去されている。つまりは西欧的な政治表象装置Ⅱ党への疑念は、同様に日本の現実の表象装置Ⅱ文学への疑念にも反転するという観点が欠如しているのである。<sup>12)</sup>

抵抗性としてとらえられる微妙な「世俗的要素」を「默契」としてたやすく表象できるという文学という表象装置への信頼が、前述したオプジェクトレベルとメタレベルの循環(への無自覚)とその脱政治的戦略化へとつながる。次節では、その点を磯田が平野の島崎藤村論について論じた部分に立ち返って考察してみたい。

(以下次号へ続く)

(注)

(1) 桂秀美は「貴種流離のパラドックス」(『現代詩手帖』1987.12)において、「磯田の転向論のモチーフは」「吉本の転向論のそれ」つまり「大衆の原像からの孤立こそ、転向の要因」を「もう一つ相対化するような視点」を

もつとする。その視点とは「その思想(マルクス主義：引用者注)によつて、「生の燃焼を求め」た知識人個人の自立性だけでは疑えない」という「ロマン主義的、実存主義的な人間観」への着眼であり、それを「積極的に顕彰すること」が「磯田の批評的立場」であるという(P160、161)。さらに、このような知識人は「貴種流離」(P165)の問題として捉えられ、それを「伝統」として近代文学に見出ししていくのが磯田の「課題」であり、その過去評価の仕方は「過去を事後的にいかに正当化するか」(P168)という磯田の問題設定に起因している。しかし、この理解は「默契」の問題を完全に脱落させているため、一面的なものではない。

また、吉本隆明は同じ『現代詩手帖』の磯田光一追悼特集号に掲載された「モダンな隠遁者」(『現代詩手帖』987.12)において、『比較転向論序説』を、次の二点から評価している。一つは、「イギリスロマン派の詩人や作家・批評家達の自然観と理念の転換の仕方」、日本の戦争期から戦後期への転換に対する磯田さんのモチーフを入れようとしていること、「もう一つは、批評の芸風として、研究者的な視点からいかにして文芸批評的な視点へと転換していくか、その一種の転換の仕方を最初に試みたもの」(P18)であるという二点である。

(2) 例えば、吉本隆明の大衆論では、「大衆の原像」は「これをどんなに汲み取ろうとしても、手の指からこぼれおちてしまうもの」(『自立の思想的拠点』昭和四十一年十月二十日 徳間書店 「状況とは何か」I P105 初出「日本」昭和四十一年二月)、つまりは表象や理論にたやすく還元できない抵抗性をもった微妙な概念として設定されており、これほど曖昧な形では提出されていない。「状況とは何か」ではのちの『共同幻想論』に結実する思考が展開され、「禁制一家」についても論じられているが、興味深いことに「默契」はまだ登場していない。

(3) この観点は四十宮英樹に示唆され、検討したものである。吉本の磯田

への影響は周知のことだが、「默契」の問題は吉本と磯田の論のある意味で根幹に関わるものであり、かつ、この点では磯田は必ずしも吉本の一方的な影響化にあつたわけではないことが本稿の検討の結果あきらかとなった。重要な問題を提示してくれた四十宮氏に感謝しておきたい。

(4) なお、昭和四十二年十一月の「比較ロマン主義論の基本問題」(『日本浪漫派研究』第一号)には、『比較転向論』のアウトラインともいうべき記述がなされているが、ここでは平野について全く触れられていない。さらに、『戦後批評家論』に収録された平野謙論(初出『文芸』昭和四十二年十二月号)では、「默契」という表現は出てこない。

(5) 保田の「詩人」概念が、どのように彼の言説内部で文化的、歴史的差異を抹消するよう機能したかについては、拙稿「異文化間の「架橋」と「日本」の浮上—保田與重郎に於ける西欧のヘアウフヘーベン」(『日本近代文学』56集 1997.5)を参照。

(6) なお、この「存在(ザイン)」と「当為(ゾルレン)」を巡る議論には三島由紀夫の晩年の政治論文の反響が感じられる。

(7) これと類似した観点から、昭和の批評史を検討したのとして桂秀美と高橋順一の対談(『別冊宝島 保守・反動思想家に学ぶ』)がある。そこで桂秀美は小林秀雄について次のように述べている。「思想がそこに導入されたとき『思想と文学』、あるいははもっと端的に、政治と文学という問題になって、文学はそこで思想なり政治なりのオブジェクトに落ちる、それが小林が『私小説論』で主張したかったもともと肝心なところだともうんです。つまり思想とか政治とか、文学に対してメタレベルにあるものが導入されると、文学は「政治」「思想」、あるいは「歴史」、つまりは自分より超越的なものと関わることよってのみ、自分のアイデンティティを保ちうる。」(P159)。このような小林の認識を先行者のそれとして踏まえたうえで、さらに「文学」を、「思想」「政治」を想像力によって戯画化

し、相対化するものとしてさらなるメタレベルに押しあげたのが磯田の『比較転向論序説』であると言える。

(8) 『抱擁家族』については江藤淳の『成熟と喪失』(1967 河出書房)の、「父」「母」という「家族」的フィギュールと関連させた一種の精神分析的観点から行った分析と、それをジェンダーの非対称性の観点から再検討した上野千鶴子の「(女)から(他者)へ」(『日本文学における(他者)』新耀社 1994)がある。なお、磯田は柄谷行人との対談「陰画としての文学」(『初出』「情況」1972.6 引用は柄谷行人「ダイアローグ」1970 1979)第三文明社 1987-による。)において、「インテリとしての自分の崩壊感覚のようなものを採り出した」(P 48)作品であるとし、「肉体的に摩滅しているにもかかわらず、精神的に反対制の看板を降ろせない」(P 47)野間宏への批判の材料として使っている。

(9) このような「黙契」はむしろ、ピエール・ブルデューの「ハビトゥス」→明示化されない社会共同体の慣習→戦略の複合体→に近いものとして理解する方がわかりやすい。

(10) 前述したような観念や表象に取り込めない抵抗性への留保があるとはいえ、このような「庶民的現実」を対象とする表象→代表行為への信頼は「大衆の原像」を語る吉本隆明にもある程度まで妥当しよう。

(11) 三好行雄『作品論の試み』(徒勞→島木健作「赤蛙」(三好行雄著作集第5巻 1993)。

具体的にいえば、三好の論では、小説における「観念と形象の亀裂」は、たとえその観念が「死」であろうが、「前衛党の理念」であろうが、「日本の美意識」であろうが、文学的形象として客観性をもつ形で表象されていなければ、批判を免れないとされるのに比べ、磯田の論では、「前衛党の理念」は「近代社会によって卑小化されない人間性」(P 416)を表象できないもの、つまり人間の全体性を捉え切れないものとして否定され、反

対に「倫理」「日本の美意識」こそがそのような全体性を可能にし、文学の領域で描かれなければならないものとして捉えられる。では、そのような「美意識」はどのようにして表象されるのか、そこには「(記述された)観念と(記述している)形象の亀裂」はないのかという問いは磯田の島木論においてあらかじめ封殺されている。

(12) ただし、後年磯田は、吉本隆明の「重層的な非決定性」への書評「脱・亞論の重層性」(『海燕』1985.10)において次のように述べている。

この後者(マルクス主義の「アジア的」という概念→引用者注)の概念が、近代以前のアジアを近代化する方向に展開したら、問題は別様の帰結を見たかもしれない。しかし「西欧帝国主義」⇨「侵略者」という構図の枠内で展開するとき、前述の右翼側の、共同体を美化する論理に反転する。なかんずく、第二次大戦における日本が、アジアに対する加害者であったという事情が作用するとき、倫理的な自虐をパネとして被害者を美化する幻想の回路は、ほとんど無限の自己増殖を続けるのである。この幻想の回路を支えているものこそE. W. サイードの『オリエンタリズム』が解明している劣位の文化を美化する優者の楽園幻想にはかならない。(P 184)

この時点ではサイードのオリエンタリズムは邦訳されていなかった(邦訳は、1986.10 平凡社)。英文学者でもある磯田は原著でフォローしいち早くその問題設定を取り入れていたものと思われる。磯田はこの観点から自己の転向論の「日本的なもの美化」を再検討するべきだったのではないだろうか。

—— やなせ・よしはる、本学大学院博士課程後期在学中 ——