



知識人と政治, 或いは想像力の貧困 : ライオネル・トリリングのリベラリズム批判

小野, 紀明

(Citation)

神戸法学年報, 7:1-47

(Issue Date)

1991

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81005123>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81005123>



知識人と政治、或いは想像力の貧困

——ライオネル・トリリングのリベラリズム批判——

小 野 紀 明

「内面を掘り下げよ。泉は心内にある。——おまえが
たえず掘り下げるなら、つねに湧き出る力をもち、
かつ善の源をなす泉が。……」(マルクス・アウレリ
ウス——鈴木照雄訳)

1. 問題提起——自由主義の歴史における現代自由主義の位置——

イギリス市民革命に淵源をもつ近代自由主義は、その出発点においては信仰に由来する不可侵の内面性と実践理性とを備えた合理的個人とそうした諸個人が織り成す宗派という自律的な道徳的共同体を前提としていた。その後、前者はロックの経験主義によって、また後者は経済的範疇を用いて宗派を市民社会へと世俗化しようとするスコットランド啓蒙主義の努力を通して思想的に基礎づけられることになる。しかしながら、こうした古典的自由主義は功利主義によって大きく変質する。認識論における感覚一元論の貫徹は、内面性を破壊し、実践理性を単なる打算の道具へと貶め、その結果、内在的な共同性を奪われて原子化した個人は、権力によって容易に操作しうる対象へと墮してしまう⁽¹⁾。加うるに、二月革命という現実的事件は、自由主義の歴史にとって分水嶺の位

(1) イギリス自由主義の変容過程については、拙著『フランス・ロマン主義の政治思想』(木鐸社、1986年)第3章第1節参照。

置を占めている。この点を強調するアープラスターは、第四階級が政治の舞台へと躍り出て民主主義を一層促進し、それに対応して国家が社会政策の担い手となるという事実の評価をめぐって自由主義が両極分解し始めることを指摘する。本稿の主題であるトリリングとの関連で言えば、民主主義と社会改革の推進への嫌悪から保守主義へと接近した代表的自由主義者として、アープラスターがマシュー・アーノルドの名前を挙げている点に、注意を促しておこう。¹²⁾

19世紀末からの福祉国家化とそれを弁証する新たな自由主義の抬頭、そして今世紀のケインズ革命の衝撃を考えれば、二月革命のもたらした自由主義の両極分解がその後一層激化したであろうことは、想像するに難くない。社会の改良に積極的な自由主義は第四階級のイデオロギーであるマルクス主義とも一定の親和性を有していたし、福祉国家化に伴う社会と国家の相互浸透は両者の峻別と緊張を原則とする古典的自由主義にとって好ましくない現象であった。その上、フロイトによる無意識の発見は、功利主義によって危機に陥っていた合理的人間観を決定的崩壊へと導いてしまった。アープラスターによれば、社会改革に消極的な今世紀の自由主義陣営は、更に二つの流れに分けられる。一つは、伝統的な夜警国家観を奉じるハイエクやフリードマン等の立場で、これは

- (2) Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, 1984, P. 267ff. 特にアーノルドの場合、自由主義に伝統的な国家に対する警戒の念を放棄して、国家に社会を道徳的に再生させる役割を期待するのであるが、その原因は19世紀自由主義の俗物主義にあり、この点についての仮借ない批判こそがトリリングに大きな影響を与えることになる。「アーノルドは、自由主義的資本主義のより俗物的な側面、つまり富の称讃と競争や『立身出世』の倫理といったものから疎外されていることを痛感していた。彼の孤立感を増幅させたものは、1848年のソネットが明らかにしているようにかつての自由主義者の希望と自信を彼がもはや持ちえないということ、そして産業資本主義も世俗的自由主義も教養或いは想像力に対して何らの役割も演じてこなかったということの鋭い認識であった。アーノルドは牢獄というかつて自由主義者が好んだイメージを使用する。但し、トリリングが指摘するようにそこには深く宿命的な色彩が付きまとっている。『騒がしい牢獄生活を送っている多くの人間たち。を見れば、これは、そこからの解放が真に可能な一つの情況というよりは『社会生活の不可避の情況。であることが判る。』(P. 277)

社会改革に積極的な側から見れば自由主義の保守主義化とも映るであろう。第二は、政治を逃れて内面世界へと「⁽³⁾隠遁。しようとする立場で、E・M・フォースターやアングス・ウィルソン、そしてライオネル・トリリングといった主に文学者たちによって代表される。⁽⁴⁾特にウィルソンやトリリングの政治的態度には冷戦の影が色濃くさしているのであるが、トリリングの場合、単に時局の反映にとどまらず、19世紀から20世紀にかけての西洋精神史がもたらした人間観や社会観における深刻な変化が、その根底に横たわっているように思われる。トリリングは、英文学及び文芸評論の大家であると同時に、政治評論の領域においても所謂リベラルたち、更には新左翼系の論者たちに反対して健筆をふるった。⁽⁵⁾本稿の意図は、トリリングのリベラリズム批判の根拠を明らかにし、併せて20世紀の自由主義の運命を計るための一つの素材を提供することにある。

2. トリリングによるリベラリズムの規定

(3) Angus Wilson(1913—) イギリスのリアリズムの小説家。代表作『毒にんじん、その後日談』(1952)では偽善や情欲など、人間性に内在する悪の問題が、社会的な規模で追求されている。

(4) Arblaster, op. cit., P. 299ff.

(5) トリリング(Lionel Trilling 1905-1975)はユダヤ系の家に生まれ、コロンビア大学を卒業後まずウィスコンシン大学、次いで1932年以降終生コロンビア大学で英文学及び比較文学の教鞭をとった。晩年にはオックスフォード大学の客員教授も務めている。英文学の研究者としては、アーノルドやフォースターの評伝やキーツの書簡集の編纂、そして晩年の傑作『誠実と本物』といった作品が、また文芸評論としては『自由主義的想像力』、『フロイトと現代文化の危機』、『文化の彼方』その他が残されている。小説家トリリングは幾つかの短編、そして就中長編小説『旅路のなかばに』によって高い評価を得た。彼はまたユダヤ系の雑誌『パーティザン・レビュー』の編集長も務めて積極的に時局に発言したことでも知られる。トリリングが政治思想史の上でどれ程の重要性を有しているか、私には計り難い。管見の限りでは、トリリングを西洋政治思想の流れの中に位置づけた研究書はアーブラスターのそれしかない。また私が参照しえた唯一のトリリング研究(Chase, W. M., Lionel Trilling: Criticism and Politics, Stanford University Press, 1980)も、彼の自由主義とバーク以来の保守主義との連

トリリングは、所謂リベラルたちの祖を大作『アメリカ思想史概説』の著者
 パリントンに求め、彼から継承された「リベラルな批判精神」の特質を真相⁽¹⁶⁾
 を把握しようとする努力の放棄に求める。すなわち、この精神は作家の社会的
 責任というものを強調しながら、現実をありのままに見つめることをせず、寧ろ
 真相^{リアリティ}を減殺する効果しかもたない観念を弄んでいるにすぎない。「但し、理
 想は観念とは異なる。パリントンから発するリベラルな批判精神にあっては理
 想は幸福にも真相^{リアリティ}と一致するし、せわしなく観念を弄ぶことへと我々を駆り
 立てる。『喜ばしい目標。の故に我々は、立ち止まってそのための手段を考え
 ることもしなければ、やり方が間違っているために目標を台無しにしてしまう
 のではないかと疑ってみることもしない。』こうしたリアリズムの欠如は、抑々
 近代自由主義がその誕生の時から、二人三脚を組んできた自然科学の精神を安易
 に人間的生へと適用したことに起因している。「単純化することがリベラリズム
 の傾向性の一つである。この傾向性は、リベラリズムが生⁽¹⁷⁾の諸要素を合理的

関に言及してはいるものの、それ以上の思想的考察を加えているわけではない。た
 だ、私個人にとっては彼の代表作『誠実と本物』は思い出深い著作である。まだ研究
 者の卵であった頃に翻訳でこの作品を読んだ私は、それまで漠然と考えていたことに
 明確な輪郭を与えられたような気がした。一言で言えば、そこに私が見出したものは、
 個人の自我のあり方と思想史一般とを緊密に織り合わせた精神史の可能性であり、そ
 の意味でヘーゲルの『精神現象学』の方法と視座とを如何に具体的に応用するかの特
 例を、私は得たと思った。それ以来、私の講義と論文の中には名前を明示しないま
 でも常に彼の影が宿っていたし、いつの日か彼についての論文を書きたいと私は念じて
 きた。本稿は、政治思想史の一学徒にすぎない私が英文学の泰斗トリリングに捧げる
 ささやかな頌辞である。

なお、自由主義の概念の多義性に鑑み、本稿ではトリリングの批判するそれをリベ
 ラリズムと呼ぶことにする。それは、功利主義から現代アメリカのリベラルに遡る
 進歩主義的、社会改良主義的自由主義の系譜をおおよそ意味している。

(16) Vernon Louis Parrington(1871-1929) 『アメリカ思想史概説』全3巻(1929-30)
 は、文学と精神風土の関連を説いて一時代を画したものであり、民主主義の理想の誕
 生とその定着の関いを描いて古典の位置を占めている。

(17) Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, First Published
 1950, Doubleday Anchor Books, 1953, P. 311.

に組織づけようとする努力に照らせば自然なことである。……単純化され組織化された観念が生き延びるためには、偉大さ、微妙さ、複雑さといったものを犠牲にしなければならない。偶然性や可能性、そして規則の例外をなすもの（それこそが本来は規則の目的であったかもしれないのに）、こういったものについての生き生きとした感覚は、組織化しようとする衝動とは相容れないのである。⁽⁸⁾そしてこの組織化の精神が^{リアリティ}実相を把握しえない根本的原因是は、想像力の貧困にこそある。「リベラリズムは好んで科学やプラグマティズムや仮説的方法との親縁性を説く。しかし、実際の行動の上ではそれは「理想」と絶対的なものを要求する。……リベラルな精神は、人間的事象の秩序が単純な論理に従っていることを確信している。すなわち、善は善であり、悪は悪である。……善且つ悪という観念を前にしてリベラルな想像力は躓いてしまう。それはこうしたありえない逆説を受け容れることができない。これは皮肉な事態である。というのも、リベラリズムの指針ともなるべき文書の一つは、まさにこうした逆説を受け容れうるまでに想像力を涵養することをリベラルな精神に説いているからである。⁽⁹⁾」ここでドリリングはミルトンの文章を引用した後で、柔軟な想像力の系譜をジョンソン博士、パーク、アーノルドと辿る。そしてこの系譜が断たれる上で大きな意味をもったのが、フランス革命であった。フランス革命は、リベラルな知識人という人種を産み出したのである。「おそらくフランス革命を攻撃しながらパークが議会における群小の法律家や僧侶に対する軽蔑の言葉を語った時、知識人というものが歴史上はじめて注目されることになった。彼らは単に精神を持っているにすぎないから統治には適していない、と彼は言った。周知のように、パークは、合理的知識やそれを使用する輩と長期にわたって論争を繰り広げた。いつもの明敏さをもって、彼は人間的事象の推移の中に大きな変化が到来しつつあることを察知したのだ。フランス革命は、

(8) *ibid.*, P. 9f.

(9) Trilling, E. M., Forster, First published 1944, The Hogarth Press, 1969, P. 14f.

精神——意識的で、言葉によって表現された精神——が国家の政治の場で重要な役割を演じた最初の大事件であった。勿論、利害や権力欲も一定の役割を果たしたが、精神は利害を一般化し、権力を正当化するという新しい機能を発揮したのである。⁽¹⁰⁾ 革命を支持したイデオログたちやイギリスの功利主義者たちは、自然科学に範を求める合理主義と道徳的理想主義との奇妙な結合をその本質としている。そのために、単純なあれかこれか（善か悪か）という発想を免れることができない。そして想像力の欠如或いは貧困に由来するこうした発想は、既にして知識人として彼らの父祖である十八世紀の啓蒙主義者に見られるところであった。

3. トリリングのロマン主義体験

『誠実と本物』は、西洋における個人或いは自我の誕生とその変容の跡を辿った作品である。トリリングは、自我の成立と他者の出現とを相即的に捉え、従って個と社会との本質的連関を前提としている点で、ヘーゲルの『精神現象学』に忠実である。16世紀末から17世紀初めにかけての時期のヨーロッパにおいて個人が誕生した。その証拠は、この頃に誠実という美德が尊重され始めたことである。誠実とは、自分の自我に忠実であることと他者に対して偽善的でないことが矛盾しないことである。それというのも、シェークスピア劇が好例であるようにこの頃から人間は偽装、韜晦、見せかけに専念し始めたからである。つまり人間は他者に対しては自己というものを反省するようになったのであり、そのことはとりもなおさず個人或いは自我の誕生を意味している。「それは私たちが今日考えているような社会の観念がそのとき出現したということ

(10) *ibid.*, P. 106f.

⁽¹¹⁾だ。」18世紀のルソーの『告白』に代表される自伝の流行も同じ事実を表現している。「歴史のある時点において、人間は個人になったということである。」⁽¹²⁾トリリングが理論的に大きな影響を蒙ったヘーゲルが説いたように、自我の成立は、他者に対して自己と他者の眼差を免れている自己という分裂が自己の内部で生じることに等しい。或る評論においてトリリングは、こうした事態を同時代のアメリカ社会を観察しながら外見と実相⁽¹³⁾の分裂と呼んでいる。彼は、あらゆる小説は外見と実相^{アピアレンス リアリティ}の分裂という『ドン・キホーテ』の主題

(11) Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, 1971, P. 20 (邦訳『誠実』と『ほんもの』——近代自我の確立と崩壊——、筑摩書房、1976年、33頁——引用は邦訳に依る。)

(12) *ibid.*, P. 24 (同上、39頁)

(13) 自己意識内部における所謂主 (Herr) と僕 (Knecht) の分裂についてヘーゲルは次のように述べている。「この〔他者の現前による意識の單純な統一の〕解体によって、純粹の自己意識と、純粹に自分だけであるのではなく、他方の自己意識に対して在るような意識とが、指定されている。この後の意識は、存在する意識もしくは物態 (Dingheit) という形で意識である。両方の契機は共に本質的である。つまり、両者は、初め等しくなく、対立しており、統一へと反照 (Reflexion) することもまだ起こっていないので、意識の二つの対立した形態として在る。一方は独立な意識であって、自分だけの有を本質しており、他は非独立的な意識であって、他者のための生命つまり存在を本質としている。前者は主であり、後者は僕である。」(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Bd. 3, S. 150 邦訳、世界の大思想12、河出書房新社、119頁——引用は邦訳に依る。)

チェイスに依れば、自己の内部における分裂という近代的自我にまつわる問題は、既にしてドストエフスキーの影響が濃厚な彼の処女小説『障害 (Impediments)』(1925)の主題をなしている。この二重性は、心理的次元では抑圧されながらも自己を主張しようとする自我の内部の堅固な部分に起因しており、社会的次元では個人が共同体の中で生きていく限り否定せねばならない自我の或る部分の所産であり、道徳的次元では有徳であるためには抑圧せねばならないあの掟を破ろうとする自我の欲求を反映している (Chase, W. M., *op. cit.*, P. 20f.)。第二の短編小説『今度は、あの場所で (Of This Time, of That Place)』(1943)においても同様に、ルソーの『学問芸術論』やフロイトの『文化への不満』が提起した問題、すなわち社会的存在になるために個人は何を断念せねばならないか、が追求されている。そこでのトリリングの解答は、「社会が社会であるためには或る種の狂気を個人に求めるのであり、その結果として社会は別の狂気を個人に禁じなければならない」という悲観的なものであった (*ibid.*, P. 261)。

の要奏でしかないと言う。この分裂は拝金主義という俗物性の所産である。ドン・キホーテは、前近代社会の堅牢な組織を融解させてしまう金銭のもたらす外見の世界を前に自己の所属する前近代社会の^{リアリティ}実相を喪失して、錯乱状態に陥った悲劇的英雄なのである。「金銭は、良きにつけ悪きにつけ流動的の社会を導き寄せる媒体である。それは、平等な社会ではなく、諸階級の恒常的の移行や支配階級の人間の絶えざる交代が起こる社会を導き寄せる。揺れ動いている社会において重大な意味を持つのは外見である。」外見と^{リアリティ}実相とが錯綜している社会では善と悪もまた簡単に二分できるものではない。単純な正義を振り回すことは危険ですらある。そこに求められるべきは^{リアリティ}冷徹に^{リアリティ}実相を見通す眼差、⁽¹⁴⁾「道徳的リアリズム、とも呼ばれるべきものである。⁽¹⁵⁾近代社会の深化に伴いあらゆる行為が演技的振舞いと化した状況下で、誠実という徳目はもはや空しい題目でしかない。代わって今度は、他者の前で演技する自己の背後に本物の自己を採求せねばならない。「要するに、私たちは自分自身である役割を演じ、誠実な人間の役を誠実に演技するわけだが、その結果私たちの誠実はほんものではないという判決が下されるとしても、それは覚悟していなければなりませんまい。」⁽¹⁶⁾こうして、道徳的リアリズムを弁え、^{リアリティ}実相を洞察する眼差を備えた人物として、ラモーの甥がトリリングにとって大きな意味をもってくるのである。

周知のように、ディドロの『ラモーの甥』は『精神現象学』の中で重要な位置を占めている。ラモーの甥は、ヘーゲルの所謂自己疎外的精神の体现者である。つまり彼は、自らは偽善的な世界の外に立ち、それを客観的に眺める眼差

(14) Trilling, *The Liberal Imagination*, P. 204.

(15) *ibid.*, P.212f.

(16) Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 11 (前掲邦訳、20頁)

をもっている。⁽¹²⁷⁾しかし、自己確信的精神とは異なり、彼はこの現実的世界の外に自己の道徳的判断の根拠となるべきもう一つの世界を樹立するに至ってはいない。それ故に彼は、人間の行為はすべて演技であり、人間の価値は所詮は他者の評価にかかっていることを熟知しながらも、それに優位する真正の価値を定立しえないニヒリストである。⁽¹²⁸⁾そればかりか、彼はこの他者の評価を決

07 自己疎外的精神も自己確信的精神も共に「不幸な意識」として、現実の国と純粹意識の国という二つの世界を定立し、その両者へと引き裂かれているが、但し、自己疎外的精神或いは所謂純粹透見（具体的には18世紀啓蒙主義）にあっては確固たる真正の価値の源泉を見出してはおらず、従って純粹透見の徒の為し得ることはただ現実の国の無価値を高踏的に嘲笑することだけである。それは漱石が描く高等遊民の如きあり方である。「この純粹透見は、自己自身を把握する自己として教養（Bildung）を完成する。透見は自己以外には何物をも把握しないで、すべてを自己として把握する。すなわち、透見はすべてを概念把握する、(begreift) が、すべての対象性を抹殺し、すべての即自存在を対自存在にかえる。本質という彼岸にあった見知らぬ国である信仰に立ち向かうとき、透見は啓蒙となる。啓蒙は、[本来は]そこで疎外された精神が自らにふさわしい平安の意識の中で自己を救済するところのこの信仰の国においてさえも疎外を完結する。啓蒙は、此岸の世界の家具を信仰の国に持ちこんで、精神がそこで嘗んでいる家計を混乱させる。そのときこの精神は、自分の意識がこの世のものであるため、これらの家具が自分の財産であることを、否定することができない。このような否定的な仕事をしている間に、同時に純粹透見は、自己自身を實現し、認識不可能の絶対的實在〔感覚的对象〕と有用なものという、自分自身の対象を作り出すのである。こうして現実はずべての实体性を失い、もはやそこに自体的には何物もなくなるので、信仰の国も實在的世界の国も共に崩壊してしまう。」(Hegel, op. cit., S. 362 前掲邦訳、283-4頁——但し、訳文は一部変えてある。)

08 ラモーの甥或いは自己疎外的精神がニヒリストであるという指摘は、Wahl, J., *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951, P. 56. 例えば、ラモーの甥は、一般的良心からかけ離れた（正確に言えば、そんなものは存在しない）道徳的特有語法について語る。「それは一種の信用です。そのものとしてはくだらないものだが、ただ世間の評判のおかげで値打が出てくるんです。」（デイドロ、「ラモーの甥」、岩波文庫、53-4頁）或いは、彼がバントマイムについて語り、自ら数々のバントマイムを演じてみせる有名な条り。「貧乏人はいろんな姿勢をとったり、してみせたりすることで一生をすごすんです。……〔それだけではなく〕上流社会は〔バレエ教師の〕ノヴェールの芸術でもまねられないほどいろんな姿勢を提供していますよ。……わしは、ごく月並なやり方でゆくとします。あたりを見まわして、自分の姿勢を採用するか、さもなければ、ほかの連中が姿勢をとるのを見て楽しめます。わしは、今にあんたもおわかりのように、バントマイムがなかなか得意なんですよ。」（同上、150頁）

定するものが金銭の力であることも承知している。そこで彼は、金持ち連中にへつらい (Schmeichelei) を述べ、彼らに寄食する生活を送っているのである。⁽¹⁹⁾ヘーゲルが、下賤な意識の行うへつらいというヒロイズムと呼ぶものである。しかしながら、権力を、同じことであるが金銭を自己への抑圧と看做し、それを輕蔑しながら、背信を秘めてそれに従う下賤な意識は、分裂を知らず、それ故に権力や金銭に対して従順に奉仕している高貴な意識或いは誠実な意識或いは正直な意識、つまりは甥の対話の相手である私＝哲学者よりも優位に立っている。⁽²⁰⁾なぜならば、「このように語り手自身には明晰ではあるが〔客観的には〕支離滅裂でしかない語り〔甥のこと〕と、真と善とを單純に受け取る意識〔哲学者のこと〕とを比べて考えるならば、後者は、教養の精神の明け放しで自己意識的な能弁と比べて單調なものでしかあり得ない」⁽²¹⁾からである。つまりはヘーゲルの思维様式に従うならば、高貴な意識は、自己意識の分裂そのものを止揚するに足るまでに分裂が深まってはならず、換言すれば疎外が徹底化されてはいないということになる。分裂が尖鋭となりニヒリズムを極め尽くした果てに、ラモーの甥にはもかわらず消えやらぬ良心の在り所を求めて自己確信の精神へと深まり、⁽²²⁾やがては理性へと高まっていくであろう。トリリングは、このヘー

19 「金持でありさえすれば、職業などあろうとなかろうと、いっこうにかまいません。ひとは金持ちになりたいばかりに職業につくもんじゃありませんか？自分の義務を果たす、そうすれば一体どうなりますか。嫉妬され、妨害され、迫害されるのが落ちです。そんなふうで出世ができるものでしょうか。おべっかを使うんです。いまいまいが、おべっかを使うんですよ！お偉がたに会い、その好みを研究し、その妄想に鬨子を合せ、その悪行を手つだい、その不正をほめる、これが秘訣でさ。」(同上、58-9頁)

20 例えば、私＝哲学者は、哲学者だけは金銭もバントマイムも必要としないといった陳腐な反論を行って、ラモーの甥の嘲笑をかうばかりである。

21 Hegel, op. cit., S. 387 (前掲邦訳、303頁——但し、訳は一部変えた。)

22 「ただ、しかし、自分自身にたいする輕蔑というやつを、つまり天がわれわれにそれぞれ分け与えてくれたたまものを無駄にしたために生まれるあの良心の苛責というやつを、わしが知っていることは、今までの話から結論してもらいたいですね。そいつはあらゆる苛責のうちで一番残酷なものでさ。それを思えば人間に生まれてこなかったほうがましなくらいですよ。」(前掲書、35頁) 漱石の描く高等遊民たちもまた、

ゲルの弁証法的論理を高く評価する。「かくして、ヘーゲルの尊敬を勝ちとるのは、**＜私＞**=ディドロではない。単純な真実と道徳を古風に愛し、明確な自我を保持して誠実に自らを捧げる18世紀哲学者²³⁾ではない。むしろ、それはラモーだ。忠実たるべき自我を見失ったかの道化、追従の寄生虫、無理無体な物質似猿だ。彼こそ次の発展段階にとつき進む**＜精神＞**を代表している人間なのである。」²⁴⁾トリリングが正しく指摘しているように、ヘーゲルが「ラモーの甥」に注目した所以は、それが社会こそが人間の疎外の原因であることを洞察した作品であるという点にもまして、そこには「倫理的判断は究極的なものではなく、人間の本質と運命は必ずしも美德と悪徳との間の狭い範囲のなかで理解できるものとは限らない²⁴⁾」という見解が披瀝されている点に存する。実相^{ワラナイ}を見抜くことができず、それ故に単純な善悪二元論に捉われているお人好しの私^{ワラナイ}=²⁵⁾哲学者の姿と、18世紀啓蒙主義者の後裔であるリベラルな知識人とがトリリン

現実社会の辛辣な批判とは裏腹に自己の救済を求めて苦悩する。「死ぬか、気が違うか、それでなければ宗教に入るか。僕の前途にはこの三つのものしかない。」(『行人』)自己疎外的精神から自己確信的精神(信仰に生きる「美しい魂」)へと一直線につながっているということが、カラマゾフの三兄弟のうちで最も自堕落で放蕩な生活を送る陋劣漢、その意味でラモーの甥の親族であるドミトリイこそが最も神に近いという逆説を説明してくれる。「もし神様を地上から追っ払ったら、我々は地下で神様に会う！ 囚人は神様なしに生きていけない。囚人でない者より一そう生きて行けないのだ。だから、われわれ地下の人間は地の底から、歓喜の所有者たる神様に悲愴な頌歌を歌おう！ 神とその歓喜に榮あれ！ 俺は神様を愛している。」(米川正夫訳)因みに、トリリングは、ラモーの甥とドストエフスキー的人物との類似性に言及している(Trilling, Sincerity and Authenticity, P. 29 前掲邦訳、46頁)。

23) Trilling, Sincerity and Authenticity, P. 44 (前掲邦訳、65頁)

24) *ibid.*, P. 32 (同上、49頁) ここでも、トリリングの指摘は名高いドミトリイの述懐(三島由紀夫が『仮面の告白』のエピグラフとして掲げた一節)を想起させる。そこでは、実践理性に基づく単純な善悪二元論を相対化してしまう美の力、想像力を根源とする美の力が語られている。「美——美という奴は恐ろしい怖かないもんだよ！ つまり、杓子定規に決めることが出来ないから、それで恐ろしいのだ。なぜって、神様は人間に誰ばかりかけていらっしやるもんなあ。美の中では両方の岸が一つに合って、すべての矛盾が一しょに住んでいるのだ。……いや、実に人間の心は広い、

グの目には重ね合わされて見えていることは、明らかである。

『精神現象学』においては自己疎外的精神から自己確信的な精神への発展は、『ラモアの甥』からドイツ・ロマン主義者とりわけノヴァーリスへの移行という形で叙述されていた。同様に本物の自我を求める近代精神の彷徨の跡を辿るトリリングは、いわば自己確信的な精神の例としてルソーの後継者としてのワーズワースに注目する。ルソーは、他者の現前によって外見^{フバウンス}を装い仮面^{マスク}を被る以前の統一的な自我を人間は何よりも自己の存在感情 (sentiment de l'existence de soi) によって確認する、と主張した。このルソーさながらに、ワーズワースもまた本物の自我を存在感情 (sentiment of being) によって確認する。「私たちが読みとる〔ワーズワースの詩『マイケル』の主人公〕マイケルの存在感情——こう言っているなら——悲歎のなかにいるという彼の存在感情は、あたかもそこにしかと存在しているという現実感において非凡であり価値あるものであるかのように、一つの驚き戦慄となって私たちに襲ってくる。かかる存在の本質を表示し、私たちがそれに与える高い価値を説明してくれる言葉はないものだろうか、是非とも見つけなければならぬ。そう、《ほんものの自我》⁽²⁵⁾ authenticity、こそその言葉にほかならない。」

あまり広すぎるくらいだ。俺は出来ることなら、少し絞めてみたいよ。ええ畜生、何かなんだかわかりやしない。ほんとうに！ 理性^{ラッセン}の目で汚辱と見えるものが、感情の目には立派な美と見えるんだからなあ。——たい悪行の中に美があるのかしらん？——ところで、お前は信じないだろうが、大多数の人間にとっては、全く悪行の中に美が潜んでいるのだ。——お前は^ツこの秘密を知っていたかい？ 美は恐ろしいばかりでなく神秘なのだ。これが俺には^ツ怕かない。いわば悪魔と神の戦いだ。そしてその戦場が人間の心なのだ。」(米川正夫訳)

- (25) Trilling, Sincerity and Authenticity, P. 93 (前掲邦訳、128-9頁) チェイスはルソーの「自己の存在感情」とワーズワースの「存在感情」の相違をトリリングは無視していると主張するが (Chase, W., op. cit., P. 153f.), この点は首肯できない。確かに第2論文で使われたこの語は他者の意見や判断に依存している人間の属性を指示しているが、それは悪しき存在感情であって、真の存在感情については寧ろ「エミール」の一節を参照すべきである。そこでは、内的分裂を蒙る以前の人間の証左としてこの感情に言及されている。

ワーズワースの詩『幼年時代を追想して不死を知る頃』に精緻な分析を施した論文においてトリリングは、この詩に頻出する光のイメージに注目する。それは、幼児が我がものとし、やがて成長して本物の自我が隠されるにつれて喪失する認識能力であり、事物の^{リアリティ}実相⁽²⁶⁾を洞察する力の比喩的表現である。「フロイトと同様に、ワーズワースは^{リアリティ}実相⁽²⁷⁾の観念に捉われていたし、子供の認識の仕方は自然のなりゆきによって別のものに席を譲らねばならない一段階にすぎないことを承知していた点でも、フロイトと同様であった。」しかし、表面的には失われたこの認識能力は、我々の見せかけの自我の背後に本物の自我が脈打っているのに対応して、社会生活の中で曇らされた我々の眼差しをいつでも矯正してくれるはずである。「要するに、ワーズワースは人間を二重の眼差しで見つめている。つまりその理想的本性においてとその地上的活動の下にと。二つの観方は互いに矛盾するというよりは補完し合っている。第5連から第8連まで人間は病の中で生きていることを語るワーズワースが、第9連から第11連にかけて矮小化した人間が彼自身の理想的人格と永続する関係をもっていることを語るのである。子供は束縛された大人に壮厳な自然〔本性〕、⁽²⁸⁾今迄あり、将来もあるべき/本能的同情 (primal sympathy)、宇宙に適応した精神と精神に適応した宇宙を手渡す。この同情は、もはや成熟した大人にあっては子供の

26 「われらより次第に遠ざかり消え行く/感覚および外界の事物に対する/執拗なる疑念のために、/理解されざる世界を彷徨う/生物の漠然たる疑惑のために、/われらの人間性が不意を襲われし罪人のごとく/ふるい恐れる高貴なる霊的本能のために捧ぐる。/はた、この世における最初の感動、/おぼろなる前世の回想のために捧ぐる。/この感動、回想はいかなるものなりとも、われらの日々の生活を照らす光の泉、/われらの物見る眼の主要なる光、/そしてわれらを支え、いつくしみ、/さわがしき年月を永遠の沈黙の存在における/刹那に過ぎずと思わす力を与うるもの。」(田部重治訳)

27 Trilling, *The Liberal Imagination*, P. 144.

28 「われらは悲しまず、寧ろ、/後に残れるものに力を見出さん。/今迄あり、将来もあるべき/本能的同情のうちに、/人間の苦しみより送り出ずる/人の心の和らぐ思いのうちに、/死を通じて永遠を見る信仰のうちに、/賢明なる心をもたらす年月のうちにそれを見ん。」(田部重治訳)

そのように純粋で濃密ではないが、その唯一の理由は、人間と自然との関係の他に、困難と苦痛に満ちた人間的⁽²⁹⁾世界の中での他者との関係が生まれてくるからである。」トリリングはまた、評論『ワーズワースとユダヤの律法博士⁽³⁰⁾』においてフランス革命を熱狂する当時のリベラルな知識人たちとは対照的な、そして詩に対する彼の情熱と奇妙な対照をなすワーズワースの政治的静寂主義について強調する。政治に対する彼のストア的無感動⁽³¹⁾、感情を動かさないこと (not-feeling) は、マッシュー・アーノルドが的確に説明したように寧ろ倦怠の時代にあって真に感情をもつこと、つまり存在感情の重要性こそを我々に教えているのである。「ワーズワースは単に感情をもつこと以上のことを我々に教えた、或いは教えようとしたのだ。彼が企てたのは、我々に如何に存在するかを教えることだった。」ここで、トリリングはワーズワースの存在感情を、ヘーゲルが不幸な意識或いは自己確信的⁽³²⁾精神の本質として剔出した純粋な心情 (Gemüt⁽³³⁾) と等置する。「ワーズワースは、後に全く異質な精神の持ち主であるヘーゲルが人間の新しい能力つまり Gemüt の能力と呼ぶことになるものを叙述しているのだ。私が選び出したこの言葉は、完全に英語に置き換えることは不可能である。^{*}心、(heart) とでも訳せば、その機敏な感応性や毅然とし

(29) Trilling, *The Liberal Imagination*, P. 149f.

(30) Trilling, *The Opposing Self*, First published 1955, Harcourt Brace Jovanovich, 1979, P. 120

(31) トリリングは、『精神現象学』の自己意識の章における最終部分からこの概念を採用したと考えられる。そこでは、外界への嫌悪からストア主義、懷疑主義と遁逸を経てきた自己意識が、最終的に自己の内面へと還帰して彼岸に純粹意識の国を樹立することが説明されている。「だが、さしあたり、心情が自分自身に帰することは、心情が自分にとって個別的なものである限りの現実をもっていることと、受け取るべきである。われわれにとって、または、自体的にあったもの、自己に満足しているもの、それは、純粹の心情である。というのは、その感情においては、実在が自己から分離していることを自覚しているとしても、この感情は自体的には自己感情 (Selbstgefühl) であるから、自己の純粹な感情の対象を感じたのであり、この対象は心情自身であるからである。」(Hegel, op. cit., S. 170. 前掲邦訳、134頁)

た態度、そして寛大さを伝えて多少は近いであろうか。ヘーゲルは、この Gemüt という能力を次のような欲求または意志を表現するものとして定義している。すなわち、それは「富や名誉といった特定の目的をもたない。実際、それは財産や威信等の此岸的条件ではなく、魂の全体的条件、一般的な意味での享楽にのみ関心をもつのである。」⁽³²⁾

最初期からトリリングは、ワーズワースと並んで、彼の頃よりも一層倦怠が深まったヴィクトリア朝時代に生きた二人の思想家、J・S・ミルとマシュー・アーノルドに関心を寄せていた。言うまでもなく両者は、自由主義の歴史にとって重要な位置に立っている。前者は当時のリベラルな知識人のイデオロギーである功利主義に修正を施し、後者はそれと全面的に対決した。周知のように、ミルは精神の倦怠という青春の危機をコールリッジに触れることによって克服した。コールリッジは、彼にリベラリズムが感情と想像力に及ぼす危険を教えたのである。「リベラリズムは、精神の力に寄せる信頼を強調するに急の余りに、精神の本性についての概念を狭く捉え、それを機械論的なものにしてしまう傾向がある。自らの最近の経験を引き合いに出しながら、ミルは、想像力はまさに感情と分ち難く結びついていることを理解した。そして知性はどうかという、それは感情によって慈養を与えられるのであり、感情がなければ知性は衰弱し死滅してしまう。感情なき精神は機能することができず、自らを構想することすらかなわないであろう。」⁽³³⁾次に、トリリングに対するアーノルドの影響は、より広くより深い。「誠実と本物」の序章においてアーノルドの詩を引用しつつ、ロブスによって捉えられる明るい表面的な自我の背後に潜む暗い「私たちが本当に感じているもの、の探求の旅に出発するトリリング

(32) Trilling, *The Opposing Self*, P. 127.

(33) Trilling, *The Liberal Imagination*, P. 9

ではあるが、彼にとってアーノルドの真の偉大さは、その本物の自我をロマン主義者のように知性と切り離された放恣な感情の中ではなく、両者の調和の中に認めようとした点にこそ存する。「エトナ山のエンベドクレス」において近代人の倦意を嘆いた詩人アーノルドが、積極的に政治的発言を行う『教養と無秩序』の批評家アーノルドへと変貌した背景には、知性への一定の評価が横たわっていた。近代の主知主義的、進歩主義的オブティミズムへの辛辣な批判の眼差は変わらない。しかし、だからといってロマン主義者のように主観的憂愁の底に沈んでいても、事態は打開されないのである。今や再び知性が評価されなければならない。ロックの「人間知性論」を読んだアーノルドは、こう記している。「この貧しい誇張された異常に興奮した人間どもから身を守る岩陰として、いやましに理性を尊重するようになる。」⁽³⁵⁾ここに、アーノルドの教養の観念が成立する。教養とは、人間性全体の円満な発展の所産であり、過激な反合理主義から生まれるものでもなければ、無論その原因となった知性の一面的な伸長によって可能となるものでもない。⁽³⁶⁾教養の理念は、『教養と無秩序』で説かれているように、近代合理主義とその基礎をなすプロテスタンティズムの構成要素、すなわち行為と服従、良心の厳しさ、罪の観念といったヘブライズムの理念と対極をなすヘレニズムに由来する。それは、知的観想、自発的意

³⁴ Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 5 (前掲邦訳, 13頁) トリリングの引用する詩は以下のようなものである。「感じていると私たちが語るものの、浅く明るい/表層の流れの下で——感じていると私たちが考えるものの/光の如き流れの下で——強く、暗く、深く/私たちが本当に感じているものの本流が/音もなく、とうとうと流れている。」

³⁵ Trilling, *Matthew Arnold*, First published 1939, Harcourt Brace Jovanovich, 1979, P. 139ff.

³⁶ *ibid.*, P. 257f. トリリングによれば、ミルとアーノルドは多くの点で一致しながらも、次の一点で決を分つ。「ミルが理性に寄せる信頼は、それを確立するためにはそれを行使しそれを表明する以外には何もする必要がないと考えるほどに強固なものであった。他方、アーノルドは、理性を確かなものにするためにはその反対物である権力を用いねばならないと考えた。権力なくしては理性は無力なのである。」(*ibid.*, P. 260)

識、知的美德といったものの濫觴なのである。⁽³⁷⁾更にその後、アーノルドは、スピノザの『神学政治論』の影響の下に想像力の重要性に開眼する。成程、『エチカ』では知性によって数学的な確実性をもつ知識を獲得するが如くに神を認識する方途が示されている。しかし、『神学政治論』ではそうした『思弁的理性』ではなく、『道徳的理性』を通して神性を認識する可能性が説かれて⁽³⁸⁾いるのである。そしてこの道徳的理性とは畢竟、想像力に他ならない。

知性と感情の調和とその際に想像力が演じる役割について認識論的考察を加える上で、トリリングに示唆を与えたのはT・S・エリオットであった。ロマン主義の後継者エリオットは、シェークスピアの作品に知性の優越を認めるカーライルに反対して、何よりも彼の中に詩人を見ようとする。知性は、感情、或いは同じことであるが生そのものに対する脅威である。エリオットは、ロマン主義者と同様に生が主知主義化されて自発性を喪失すること、換言すれば生が虚偽の観念に屈すること——真の観念とは異なりイデオロギーとは⁽³⁹⁾幾何学的理性により発見され盲信された観念である——を恐れた。但し、

(37) ロマン主義とヘブライズム或いは合理主義を共に批判するアーノルドの立場は、当然ヘーゲルの美しい魂と律法主義の両者に対する批判を想起させる。

(38) Trilling, Matthew Arnold, P. 323ff. 書簡集の編纂者としてトリリングが熟知していたキーツの創造的知性について、彼は以下のように述べている。「キーツが感覚及び詩と知性及び知識の間の伝統的な対立を受け入れなかったとすれば、その理由は知性や知識についての彼の理解に求められよう。つまり彼は、精神は感覚や感情とは異なる、それらと対立する実体であるとは考えなかったのである。寧ろ精神は、感覚や感情が外部の抵抗にあって阻止され、両者の間に葛藤が生じた時——フロイトの言葉を使うならば、快感原則が現実原則に直面した時——生れるのである。……彼にとって知性の所産である哲学や知識は、古い伝統的な形で生の重荷と結びついていた。『哲学的、であることは、精神をもって世界苦を承認することを、そして如何に為すべきかを考慮することから勇気を引き出すことを意味している。』(Trilling, The Opposing Self, P. 27f.)

(39) Trilling, The Liberal Imagination, P. 270ff. エリオットの詩と知性の二元論とは、彼の群論『形而上詩人』において提示された『感性の分裂、という概念に等しいことは言うまでもない。この概念については、拙著『精神史としての政治思想史——近代的政治思想成立の認識論的基礎——』(行人社、1988年)第2章第1節を参照されたい。

トリリングは、エリオットによる詩と知性の二元論を斥ける。重要なのは、想像力、つまり「感情と思考の両者に共通する根、なのである。この言い廻しは、我々をして直ちに『純粹理性批判』緒言の問題を孕んだ一節を想起させずにはおかない。そこでカントは、感性と悟性とを媒介する或る未知の根について語っている。この根を産出的構想力或いは超越論的構想力と考えるハイデガーの解釈の詳細については、別稿を参照されたい。⁽⁴⁰⁾要約すれば、超越論的構想力に認識の中心的役割を付与するハイデガーにとって、悟性による知性的綜合に先行する形像的綜合こそが重要であった。形像的綜合の中でも重要なのは図式ではなく、形像である。認識の本質は、悟性の与える概念ではなく、構想力の与える形像^{イマージュ}にこそ帰せられねばならない。認識論において感性的対象と密接に結びついた形像^{イマージュ}を重視することによって、人間は形相的知性を所有することで質料の世界から超越した存在ではなくなる。そこに彼の世界内存在という人間の存在論的規定が許されるのである。そして存在の本質は、超越論的構想力を媒介として存在物と交流することを通して開示されるのである。

私の結論はこうである。チェイスと同じく私も、トリリングの想像力をハイデガー的な意味での超越論的構想力⁽⁴²⁾と考える。この意味での想像力を欠いた知識人は、自らの本物の自我にも社会と人間の真相^{ワリアライ}にもけっして迫りえないであろう。なぜならば、人間は、何よりもまずこの経験的世界の中で存在物や他者と相渉りながら自己の本質を形成するものだからであり、想像力の貧困の故に感性と切り離された偏頗な知性をもってしてはこの本質を捉え損うことは必定だからである。それはただ、人間と社会の偽善的な表層を勘透するイデオ

(40) ibid., P. 273.

(41) 拙稿「構成するということ——二十世紀政治思想の認識論的基礎——」(『神戸法学雑誌』第39巻第4号、第40巻第1号)

(42) Chase, W. M., op. cit., P. 111 但し、チェイスも述べているように、トリリングは超越論的構想力を哲学的に探求することをしなかった。

ロギーを生み出しうるのみである。トリリングが真の知識人に求めたものは、徒らにイデオロギーを唱道することではなく、寧ろこのイデオロギー性を暴露する、そして人間と社会についての真の観念をもたらし透徹した眼差を我がものとするのであり、そのためには本来の知性を可能にする豊かな想像力を養うことが絶対の条件であった。「想像力はこの世界に新しい観念をもたらし、と私は信じる。それは、単に文学の中でのみ働く観念ではなく、世界の中で働く観念なのである。」⁽⁴³⁾

4. トリリングのフロイト体験

しかしながら、本物の自我を探索するトリリングの旅はここで終わるわけではない。ロマン主義が発見した本物の自己は、世紀末に至って無惨な姿をさらすことになる。『誠実と本物』ではトリリングは、この事実を示す象徴的な作品としてコンラッドの『闇の奥』に注目する。『ラモーの甥』における正直な意識＝^{フロイト}哲学者と下賤な意識＝甥という図式が、ここでは前者＝マールロウと後者＝クルツという構図へと置き換えられている⁽⁴⁴⁾。しかし、『ラモーの甥』では下賤な意識は文明の偽善性を暴露し嘲笑するだけであった。だからこそロマン主義者は、表面的な自我の背後に文明に毒されていない本物の自我、^{*}自然、を見出すことができた。コンゴ川を遡り、同様に文明世界を遠く離れたクルツは、しかしながら、そこに醜悪さしか認めない。もはや美しい^{*}自然、への信頼は損われ、文明的自我の背後には目をそむけたいような野蛮な獣性しか存在しないのである。⁽⁴⁵⁾人間本性の闇の奥にまで遡ったクルツの発見したべ

⁽⁴³⁾ Trilling, *The Opposing Self*, Preface

⁽⁴⁴⁾ Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 106 (前掲邦訳, 146-7頁)

⁽⁴⁵⁾ *ibid.*, P. 107ff. (同上, 148頁以下) 但し、トリリングが『闇の奥』の中に文明への否定と肯定という背反する二つの傾向を看取している点は、疑問である。私にはイギリス文明の偽善性に対するコンラッドの絶望の念は、いささかの肯定の余地もない

シミズムは、同じく世紀末を代表する作家ワイルドをして、「人間は素面で語る時一番自分自身でなくなる。彼に仮面を与えよ、そうすれば彼は眞実を語るであろう。」(『芸術家としての批評家』、1890)というアイロニカルな言葉を吐かせるまでに深刻なものであった。⁽⁴⁶⁾

時期を同じくしてフロイトによって発見された無意識が、クルツの見た醜悪な本物の自我の別の表現であったことは、言うまでもない。但し、当初フロイトは、この本物の自我を統御する理性の力、つまり文明の力を信頼していた。人間の意識は、快感原則に従う無意識的なエスと現実原則に則ってそれを統御する自我という比較的単純な構造をなし、しかも最終的には後者は十分に前者に優越しうる、と考えられていたのである。しかし、このオプティミズムは、

までに深いものに思われる。例えば、マーロウが文明国の船員たちに隔る次の言葉を見よ。「だが、僕等のもっとも慄然となるのは、——僕等と同様——彼等もまた人間だということ、そして僕等自身と、あの狂暴な叫びとの間には、遙かながらもはっきり血縁があるということを考えた時だった。醜悪^{グロテスク}といえど——そうだ、たしかに醜悪だった。だが、君たちにして本当に勇気があるというなら、いやでも承認しなければならぬと思うのは、現に君たちの胸の奥にも、あのあからさまな狂躁に共鳴するかすかなあるものがたしかにある、しかもその共鳴感にはちゃんと一つの意味——なるほど、それは、もはや原始の闇黒からあまりにも遠ざかってしまった君たちには、とうてい理解できないものであったかもしれぬが、——たしかに一つの意味があるらしいということだ。」(中野好夫訳)

なお、人間性の本質を見たクルツが最後に呟く「地獄だ! 地獄だ!」という言葉に対する進歩主義的知識人の浅薄な解釈を、トリリングは次のように批判している。

「リベラルな或いはラディカルな立場をとる批評家がこのクルツの最後の言葉を帝国主義の性格づけとして解釈することは稀れではないが、無論、そうした解釈には全く根拠がない。」(Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 133 前掲邦訳、182頁)

(46) *ibid.*, P. 118ff. (同上、162頁以下) 自然。に対するワイルドの不信については、以下の文章を見よ。但し、代わって人間的な美を彼が賞讃する時、我々はそこにアイロニーを見るべきであろう。古典主義的な理性への信頼も彼にはないからだ。「とにかく自然。ってやつはいかにも不愉快だ。……家のなかだと誰しも正しい調和というものをを感じる。あらゆるものがはくらのに隷属し、はくらの使用とはくらの快樂のために作られている。エゴティズムそのもの、これは人間としての正しい威厳感にとって必要欠くべからざるものなのだが、もっぱら室内生活の結果なのだ。屋外だと人間は抽象的かつ没個性となる。人間の個性というものがまるでなくなっちゃう。」

(『嘘の衰退——ひとつの観察——』西村孝次訳)

第1次世界大戦を契機にして急速に失われていく。そして代わって色濃くなっ

47) 小論ではあるが、戦争がフロイトに及ぼした衝撃の大きさとその後の彼の理論的修正の方向を示すものとして重要な『戦争と死に関する時評』（1915年）においては、第一に、文化——フロイトは文化と文明を区別しないことを明言している——によって陶冶されえなかった人間本性への、従ってそのことに失敗した文化への深い幻滅が語られている。文明化とは、即物的暴力という外的強制を良心等の内的強迫——後に超自我の理論へと発展していく——へと転換する過程であるが、にもかかわらず徹底的に反社会的、利己的な人間本性は残存し、文化によって隠蔽されているだけである。つまり、文明人とは、獸的な本性を文化的表層によって隠蔽した「偽善者」なのである。「文明利益社会は、善い行為を要求するが、その行為の基礎となっている欲動については意に介さない。そのためにこの社会は、多くの人々を文明に服従させはしたが、……彼らが本性から服従したわけではなかったのである。……現在の我々の文明が、この種の偽善者をつくりあげてをひとかたならず助けていることは、否定しえない事実である。あえて主張するならば、現代文明はこのような偽善によって構築されており、人々が心理学的事実を範として生きようと企てようものなら、その文明は根本的な変革をこうむらなければならない。」（人文書院版フロイト著作集5、405-6頁）第二に、戦争が文明人の死に対する態度を反省させる契機となったことが強調される。文明人は、死を黙殺し、それを必然性から偶然性へと貶めることが常であるが、実はその文明人の無意識の底にも未開人の死に対する態度が残存しており、それは戦争のような状況下で奔出してくるのである。後の死の本能や破壊衝動の理論へとつながる暗い見通しが、そこでは述べられている。「我々の無意識は、自己の死を思い描きたく、見死らぬ人に対しては殺意を抱き、いとし人物に対しては両価的態度をとる〔エディプス・コンプレックスのこと——小野〕」のであるが、これは原始時代の人々と同様である。だがいったい、死に対する我々の慣習的・文明的態度は、このような原始的状態から、どれだけ遠ざかっているといえるのだろうか！」

（同上、419頁）『快感原則の彼岸』（1920年）では、戦争のために増大した外傷性神経症に特有の反復強迫の研究に基づいて、従来の自我とエスの葛藤に加うるに、「自我がより高度の統合的自我へと発展する際に心的装置の内部に生じる葛藤と分裂」が指摘される。これは、その後の超自我の抑圧についての理論を予想させる。更に、重要な死の本能という概念がはじめて披瀝されるのもこの著作であるが、これについては後述される。「自我とエス」（1923年）では、意識的自我と無意識のエスという従来の二元論が斥けられ、意識—前意識—無意識という構造が想定され、自我もその大部分は前意識的なものと考えられるに至った。また、エディプス・コンプレックスの所産である超自我の理論がその言葉とともに初めて導入される。こうした理論的修正のもたらす重要な帰結は、自我の合理性と自立性が崩壊することである。自我はもはやエスに対する十全な統御力を有しえない。「自我もエスのように本能の影響を受け、自我はただ単にエスの変化した部分にすぎない。」（同著作集6、285頁）その上、それ自体無意識と化した超自我が、不断に自我に抑圧を加えるであろう。「超自我は不断にエスと密接な関係を保ち、自我に対してエスの代表として振舞う。超自我はエ

ていくベシミズムが頂点に達するのが、彼の遺言ともいえるべき「文化への不満」であった。まず、彼は、次のように文化を定義する。「文化。とは、我々の生活と動物だった我々の先祖の生活とを隔てており、かつ自然に対して人間を守ることおよび人間相互のあいだの関係を規制することという二つの目的に奉仕している、一切の文物ならびに制度の総量⁽⁴⁸⁾を意味する。」では、人間本性は文化によってよく馴致しうるであろうか。答は否である。人間本性を構成する生の本能と死の本能とは分ち難く結びついており、後者は前者に基づく共同体の形成に常に抵抗し、それを無化する可能性を秘めているからである。「人間が持って生まれた欲動にはずいぶん多量の攻撃本能も含まれている。……我々にとって隣人は、たんに我々の助手や性的対象たりうる存在であるばかりでなく、我々を誘惑して、自分の攻撃本能を満足させ、相手の労働力をただで利用し、相手をその同意をえずに性欲の道具として使用し、相手の持ち物を奪い、相手を貶め・苦しめ・虐待し・殺害するようにさせる存在でもあるのだ。」人間は

スのうちに深く入りこみ、そのために自我に比べて意識から遠く離れている。」(同上、291頁)『トーテムとタブー』(1913年)に続くフロイトの宗教論『ある幻想の未来』(1927年)では、まず自然対文化という構図の下に全てが人間本性に委ねられた自然状態の悲惨さが強調される。あらゆる文化は、内的強迫による欲動断念つまり超自我の形成に基づく自然の支配であり、その最たるものが宗教という「幻想」なのである。次いで、フロイトは、幼児がエディプス期に程度の差こそあれ体験する神経症の痕跡が成人の神経症の原因であるように、自然の猛威を前にして未開人が味わった神経症的心理状態の文明人における痕跡こそ宗教に他ならないと述べる。従って、個々人が成長の過程で父親の権威を乗り越えて神経症から癒されねばならないと同様に、今や人類は宗教を克服せねばならないのである。「けれども、幼年期というものは、結局は克服されるために存在するのではなからうか。人間は誰しも永久に子供であり続けることはできず、いつかは「敵意に満ちた実人生」の中へ出てゆかねばならない。……反対論者はおそらく、人間はこの試練に耐えられないのではないかと心配しているだろう。しかし、ともかく希望だけは捨てないようにしようではないか。」(同著作集3、399頁) この著作は、人類を文化と和解させること、が可能であるという自信をまだかろうじて維持している。しかし、この自信は、その三年後に発表されることになる『文化への不満』ではもはや姿を消すことになるだろう。

(48) フロイト著作集3、452頁

人間にとって狼である。(Homo homini lupus)といわれるが、人生および歴史においてあらゆる経験をしたあとでは、この格言を否定する勇気のある人はまずいないだろう。」このようにエスの力が強ければ、それを抑える文化の力、つまり超自我の力はそれだけ増大せざるをえない。肥大した超自我は無意識と化して罪責感を昂進させ、その結果自我は苦境に陥ることになる。「文化が家族から人類への必然的な発展過程であるとすれば、罪責感の増大は、人間に生まれつきそなわっているアンビヴァレンツの葛藤の結果として、文化とは切っても切れない関係にあり、ひょっとするとこの罪責感の増大は、個々の人間には耐えられない程度に達するかもしれない。」⁽⁴⁹⁾自我を崩壊へと導くものは、単にエスの衝動だけではない。文明が発展すればする程肥大化する超自我は、自我にとってそれ以上の脅威となろう。自我は、いわばエスと超自我の挾撃にあって身動きがとれないのである。ここに、フロイト晩年のベシミズムの原因があった。文明社会が迷いこんだこの隘路を脱出する道はあるだろうか。確かに彼は、個人の神経症を癒すと同じように文明社会の病理に立ち向う文化共同体病理学なるものの構築を提唱してはいる。⁽⁵⁰⁾そしてその企ては、フロイト左派やフランクフルト学派によって実際に試みられることになる。しかし、『文化への不満』をこの提案で締めくくるフロイトの声は余りにも暗く弱々しい。

トリリングは、『文化への不満』の重要性を倦むことなく主張する。なぜならば、「それは社会生活の根本的な修正によって幸福を獲得しようとする一切の希望の道にまるでライオンのように立ちはだかっている」⁽⁵¹⁾からである。その意味で、フロイト左派やフランクフルト学派の企図は、フロイトの思想の誤解に基づいており、従って無益である。フロイトの真に言わんとするところは、

(49) 同上、469頁

(50) 同上、486頁

(51) 同上、495-6頁

(52) Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 151 (前掲邦訳、203頁)

人間本性に根ざす死の本能は社会のあり方如何で矯めることができるようなものではなく、だからといって社会的、道徳的規制を強めれば無意識と化した超自我の肥大化とその結果として死の本能と攻撃欲動の昂進を招き、同様に自我と共同体は破壊されざるをえないということであった。人間本性の善性を信じ、社会に全ての罪を着せるE・フロム、A・D・レインといったリベラルな知識人たちも、人間本性の危険を承知しながら、にもかかわらず社会構造の変革によってエロスを解放することに望みをつなごうとするH・マルクーゼやノーマン・O・ブラウンといったラディカルな知識人たちも、フロイトのベシミズムの深さを真に理解していない点では共通している。問題は社会を改革したところで解決されえないのである。⁽⁵⁸⁾

ここで、トリリング自身は、フロイトのベシミズムの原因となっている死の本能そのものに逆に自らのベシミズムを克服する根拠を求めるのである。『快感原則の彼岸』で導入されたこの観念は、フロイト自らが実証的というよりは思弁的考察の所産であることを断っているように、問題を孕んだ論争的観念で

58) *ibid.*, P. 159ff. (同上、213頁) フロイト自身は、『文化への不満』の中でおそらくエンゲルスの『家族、私有財産及び国家の起源』を念頭に置きながら、次のようにマルクス主義的な社会改良主義を批判している。「共産主義者たちは、人類をこの不幸から救う方法を発見したと信じこんでいる。人間は百パーセント善に生まれついていて、隣人にたいしては好意を持っているのだが、私有財産制度が人間の本性を蝕んでしまったのだ。……私には、共産主義体制を経済学的観点から批判するつもりはない。私有財産の廃止は有益かと有利であるかとかを検討する資格は私には無い。しかし私にも、共産主義体制の心理的前提がなんの根拠もない幻想であることを見抜くことはできる。私有財産制度を廃止すれば、人間の攻撃本能からその武器の一つを奪うことにはなる。それは、有力な武器にはちがいないが、一番有力な武器でないこともまた確かなのだ。私有財産がなくなったとしても、攻撃本能が自分の目的のために悪用する力とか勢力とかの相俟はもとのままで、攻撃本能の本質そのものも変わってはいない。……性生活を完全に解放してこの〔性的関係の〕特権も廃止した場合——つまり、文化の基礎単位である家族を廃止した場合、文化の発展がどういう新しい道をたどる可能性があるかは予見できないにしても、ただ一つ、文化の発展がどのような方向をとろうとも、攻撃本能という人間の本性にまつわるこの不死身の特性があくまで文化につきまとうであろうということだけは充分予想できる。」(著作集3、470-1頁)

ある。本能とは有機体が以前の状態を回復しようとする衝迫であるから、あらゆる生物には当然無生物の状態へと回帰しようとする欲動が備わっているはずである。⁽⁵⁵⁾それが死の本能である。生の本能が快感原則に従うのに対して、死の本能は快も不快も含めて一切の刺激緊張を除去しようとする⁽⁵⁶⁾涅槃原則に従っている。死の本能は生の最終的到達点である死を支配しているが故に、そこに到る道筋を支配しているにすぎない生の本能(リビドー)は、死の本能と結合し、寧ろそれに従属している。⁽⁵⁷⁾その結果、両本能が結合して他者の破壊へと向かえばサディズムを、自己の破壊へと向かえばマゾヒズ

54) 「要するに、本能とは生命ある有機体に内在する衝迫であって、以前のある状態を回復しようとするものであろう。以前の状態とは、生物が外的な妨害力の影響のもとで、放棄せざるをえなかったものである。また本能とは、一種の有機的な弾性であり、あるいは有機的生命における情性の表明であるとも言えよう。」(『快感原則の彼岸』、著作集6、172頁)

55) 「過去のいつの時代かに、今日まだ想像することもできぬ力作用によって、生命のない物質の中に生物の特性がよびさまされた。……それ以前生命のなかった素材の中に当時発生した緊張は、平衡を取り戻そうと努力した。それは、無生物に還ろうとする最初の本能であった。」(同上、174頁)

56) 「我々は精神生活の、いや、おそらくは神経活動一般の支配的な傾向として、快感原則においてうかがわれるように、内的な刺激緊張を減少させ、一定の度合いにたもつか、またはそれを取り除く傾向があるのを知った(パーバラ・ロウの表現による涅槃原則)。このことが、我々が死の衝動の存在を信じるもっとも有力な動機の一つである。」(同上、187頁)

57) 「二種類の本能のあいだにあって、自我は不偏不党ではいられない。その同一視の作業と昇華作業によって、自我はエスの中の死の本能に加担して、リビドーの征服を助ける。しかし、その際、死の本能の対象になり、生命を失う危険に陥る。それを救うために、自我はリビドーで自己を満たさなければならないし、それによって自分自身がエロスの代表者になって、生きかつ愛されようとする。」(『自我とエス』、著作集6、297頁)

58) 「性欲論三篇」(1905年)以来、自我の成長諸段階におけるリビドーの発現形態の一つとして理解されてきたサディズムとマゾヒズムは、『マゾヒズムの経済的問題』(1924年)に至って新しく導入された死の本能との関連の下に説明される。「この〔破壊〕欲動の一部が直接性愛機能に奉仕させられ、そこである重要な役割を演ずること

ムを生み出す。⁽⁵⁸⁾そして文化の発展に対応する超自我の肥大化、換言すれば罪責感の増大は、この他者と自己に対する破壊衝動の昂進をもたらすであろう。⁽⁵⁹⁾この暗鬱な思想を、トリリングは如何にしてベシミズム克服の基礎に据えようというのか。彼によれば、『文化への不満』の結尾で示唆された社会改革による問題の解決の可能性は、実はフロイトその人によっても全く信じられてはいない。「彼の悲観主義は私たちの希望に対する礼儀からはっきりと口に出して言われていないにしても、実に深々としたものなのだ——それはおよそ徹底している、そのことはいやでも納得せざるを得ないのである。」⁽⁶⁰⁾なぜならば、死の本能とは、社会改革への甘い期待など一撃の下に打ち砕いてしまう絶対的なものだからである。「畢竟、それは人間の本質を決定する生物学的与件なのであり、それが生み出す結果を逆転しようとしても叶わぬ相談なのである。」⁽⁶¹⁾だが、この我々のうちなる絶対的なものこそが、『戦争と死に関する時評』で語られたように全てが偽善と化した世界、全てが相対的なものと化した世界の中で浮遊する我々が自らを定立すべき最後の拠り所になるであろう。思想にまで高められた生物学的な死、これこそが、自ら宗教を幻想であると断じたフロイトが神に代わって樹立しようと願った絶対者なのである。或いは遂に文化の前に屈しなかった自然、その意味で最後の規範的意味をもった「自然。なのである。「なぜフロイトは彼の知的生涯の大詰——『文化への不満』とはまさしく

になる。これが本来のサディズムである。死の欲動の別の一部分は外部へ振り向けられることなく、有機体内部に残りとどまって、上記の随伴的性愛興奮作用によってリビドーに奉仕する。これが本来の、性愛的マゾヒズムである。」(著作集6、303-4頁)

58) フロイトによれば、超自我が強制する利他的、博愛的態度は、性愛的マゾヒズムが転化した道徳的マゾヒズムである(『マゾヒズムの経済的問題』参照)。従って、「超自我の中で支配しているものは、死の本能の純粹培養のようなものであって、自我が躁病に転変することによって、あらかじめその暴君をふせがないと、しばしば本当に自我を死に駆り立てることがある。」(『自我とエス』、295頁)

59) Trilling, *Sincerity and Authenticity*, P. 155 (前掲邦訳、209頁)

60) *ibid.*, P. 156 (同上、210頁)

そういうものだ——をこのような暗澹とした学説でくくらなければならなかったのか。一体、人間存在の苦悩と欲求不満は必然的なものであると私たちに迫る彼の動機はなんであったのだろうか。……私は次のような答を提出してみたいと思う。すなわち、フロイトは人間の条件が本質的にいかんとも有めがたいものであるのは精神の本性によって決定されていることなのだと主張することによって、かつては神によって裁可されていた人間のほんものの存在のありかたを護持しようとしたのであった、と。⁽⁶²⁾

フロイトの解釈を通して得られたこの逆説的論理は、『文化の彼岸』(1966年)に収められた二本のフロイト論においては一層詳細に論じられている。まず「^{フレイヤー}快感の運命」においては、ワーズワースが「快感という偉大な根本原理、と呼ぶものが注目される。それはけっして生物学的快感ではなく、想像力の戯れがもたらす喜びないしは憂愁である。それは社会によって付与される人間の「尊厳、ではなく、「自然の、そして「裸形の、⁽⁶³⁾「尊厳、なのである。快感のもつこれら二つの意味のうち、前者は合理主義と結合して政治の論理または政治的道徳を、後者は美の論理または美的道徳を各々形成し、両者が対抗し合うこの二分法こそが、現代の文化状況を最も特徴づけているものなのである。⁽⁶⁴⁾政治の論理の帰結をユートピアとして描いたチェルヌイシェフスキーの「何を

62) *ibid.*, P. 156 (同上、210—1頁)『快感原則の彼岸』においてフロイトは、生の原理である快感原則——文化の下ではそれは偽善を生み出す結果にしかない——よりも根源的なものとしての死の本能について語っている。「我々は心的装置の一つの機能について見通しをもつことができる。その機能は、快感原則に矛盾することなく、しかもそれから独立しており、快の獲得や不快の回避の企て以上に根源的なものと思われる。」(著作集6、169頁)また、『ある幻想の未来』では文化が対抗しながら遂に克服しえない最後の「自然、としての死について語られている。「死という、これまで、いかなる薬によっても対抗することができず、おそらく将来とても対抗することはできないと思われる、悲惨な、謎めいた現象」(著作集3、371頁)

63) Trilling, *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning*, Secker and Warburg, 1966, P. 58ff.

64) *ibid.*, P. 67f.

為すべきか」は、ドストエフスキーの反逆を招き、地下生活者から大審問官物語の挿話に至る偉大な問題提起の書が生み出されることになる。その主題は、「快感こそが善であるというもっともらしい理屈を嫌悪することが精神的自由を主張するための土台である⁽⁶⁵⁾」という点にある。そして生物学的快感の追求を生の根本原則と考えたフロイトが、死の本能或いは自我本能と彼が呼ぶ概念を自らの体系に導入した時、彼はドストエフスキーの後継者ともいべき地位に立っていたのである。その上、「この文化的事件は実際政治的次元で、つまりいずれは何らかの政治的帰結に達するであろうものとして理解されるべきである。丁度、人間の尊厳は快感原則の中に見出されるべきであるという18世紀の主張を我々が政治的次元で理解し、また事実政治的帰結をもたざるをえなかったように。」快感原則の彼岸に立つということは、通常の民主主義的進歩主義の範囲内には収まり切れない人間性の機微についての或る種の承認を要求する⁽⁶⁷⁾。しかし、フロイトがそれを死の本能と呼んだからといって必ずしもベシミズムに帰着するわけではない。「次のことを想い起こそうではないか。すなわち、確かにフロイトは『あらゆる生命の目標は死である』と言ってはいるが、彼の議論の流れは、『有機体はそれぞれの流儀に従って死ぬことを望む』〔孰れも『快感原則の彼岸』からの引用——小野〕という点を、つまり各人が自らのかけがえのない生を多彩で豊穡なものにすることを主張することへと向かっているのである。」次の評論「フロイト——文化の此岸で、そして文化の彼岸で」においては、快感原則を現実原則が駆逐していくことが今日の文化とその中に生きる現代人の心的生の趨勢であることが指摘される。今やフロイトにとってもエスの抑圧以上に超自我の抑圧が問題なのである。それ故に「フロ

65) *ibid.*, P. 76

66) *ibid.*, P. 84

67) *ibid.*, P. 85

68) *ibid.*, P. 87

イトは、文化の及ぶ範囲の外に立つことを可能にする地点があると信じねばならなかった。おそらく死の本能の導入はこの必要の表現であると解釈できる。⁽⁹⁹⁾我々の内部に文化の及びえないいわば生物学的な「理性」が存在することを承認して、フロイトは文化の抑圧に対抗しようとしたのである。⁽¹⁰⁰⁾「文化から切り離された自我が存在するというこの情熱的な確信は、文化自身によって到達された最も高貴な最も豊かな思想である。今日ではそれは、それなくしては共同体について我々が育んできた理想が挫折せざるをえないような解放的理念と考えられるべきである。自らの思想の中にこの観念を据えたことが、我々がフロイトを称讃する最大の理由である。」⁽⁷¹⁾

こうして、偽善的生の表層の背後に、分裂した自我の内奥に生の実相^{リアリティ}と本物の自己とを尋ねるトリリングの旅は、死という絶対的現実の前に首を垂れることで終りを告げる。生物学的な死という冷厳な事実の承認へと彼を強いたのは、自然科学者フロイトによる人間心理の鋭利な分析であった。もはや生は死の前奏曲であるといった甘美なロマン主義的旋律を奏でる余地は残されてはいないのである。同時に、死という事実とそこへと向かう我々の本能を認識した末期の眼には、快感原則に基づくあらゆる社会改良は無益と映るし、そればかりかそれを擁護し或いはそれを攻撃するあらゆる思想は偽善的なイデオロギーへと変貌してしまうであろう。残された道はただ一つ、政治的現実を前にして静寂主義的態度を持することだけである。しかし、それは、自然科学的決定論の膝下に屈して、生の無意味さを甘受することではない。翻って生物学的な死という事実を思想にまで高め、自らの生と内面を充実させることは可能で

(99) ibid., P. 108

(100) ibid., P. 115

(71) ibid., P. 118

(72) 「生は死の始まりである。生は死を希求する。死は終わりであると同時に始まりであり、別れであると同時に緊密な自己との一致である。」(Novalis, Werke, Schulz, G. (hrsg.), Verlag C. H. Beck, S. 325f.)

あるはずである。それは、唯物論に立つストアの賢者たちが自らに課した生き方でもあった。トリリングは、ロマン主義をはるかに越えて西洋に伝統的なこのストア的静寂へと回帰したと言えるのである。「そしてあらゆるばあいには、死はすべての生物の構成要素の分解にほかならずとして、心温かくそれを待ち迎える。この構成要素そのものにおいて、各要素がたえず他のものに変化する事態になんの恐れることもないならば、なぜにひとは万物の変化と分解とにたいし、上目づかいに胡散くさい見方をするのか。死は自然の本性に適ったものではないか。自然の性に適って、しかも悪いというものは、ぜったいに存在しないのである。」(マルクス・アウレリウス、『自省録』——鈴木照雄訳)

5. トリリングの政治的態度——小説『旅路のなかばに』における——

トリリングの残した唯一の長編小説『旅路のなかばに (The Middle of the Journey)』(1947) は、政治的理想主義を標榜する急進主義者とリベラルな知識人の問題性を剔出した思想小説である。この作品がマルクス主義及びそれに親近感を抱くリベラルたちに極めて厳しい評価を下している点で、それは間近に迫ったマッカーシズムを準備したアメリカ社会の知的雰囲気の所産であると言えなくもないが、しかし、そこで提起されている問題は、戦後の国際情勢がもたらした単なるヒステリックな妄想をはるかに越えて、近代精神史の底流にまで到達している。物語は、リベラルな知識人アーサー及びナンシー・クルーム夫妻、元共産党員であり、今は脱党してキリスト教的反動思想を鼓吹するギフォード・マキシム、そして都市計画、特に住宅供給の立案を携わっている主人公ジョン・ラスケルを軸にして展開する。猩紅熱のために生死の境を彷徨ったラスケルは、病後の静養を求めてクルーム夫妻の住む田舎へと赴く。出発直前にマキシムから脱党してテロリストに追われる身であることを告げられたラスケルは困惑し、彼の口からそのことを知ったクルーム夫妻もマキシムの道徳

的節操の欠如を非難する。ラスケルは、夫妻の家に雇われている自堕落な男ダック・コールドウェルとその妻エミリー、そして生来心臓に欠陥をもつ二人の娘スーザンと知り合う。性的な魅力に溢れたエミリーとラスケルは一度だけ肉体関係を結ぶ。マキシムとラスケルの仲介で彼を雇った富豪でリベラルな雑誌の経営者カーミットがクルーム夫妻を訪れた時、心臓の悪いスーザンが父ダックに殴打されたために死亡するという悲劇が起こる。この事件の真の責任の所在をめぐる議論の中で、もはやかつてのようにクルーム夫妻やマキシムと自分が意見を共有してはいないことを明確に悟ったラスケルは、夫妻の許を去ってニューヨークへの帰途につくのである。

さて、クルーム夫妻はリベラルな知識人として、人間本性は善であること、従って悪は社会的環境に起因していること、そして人間理性には環境を改良する力が備わっていることを信じている。それ故に人間は環境の所産であり、悪の存在についての責任は特定の個人にではなく社会そのものに帰せられねばならない。「私は境遇に対して個人的責任を絶対に負えません。社会的に考えて、いくら主観的には自分自身をその境遇から高く上げて、私はその境遇の創造物であることには変わりありません。⁽⁷³⁾」逆に言えば、社会的環境を改良すれば人間のあり方そのものも変わり、この世から悪は消滅するであろう。「私たちは結果として、人間の本性を変えることができると期待しなければなりません。⁽⁷⁴⁾」唯物史観という一種の環境決定論に立脚するマルクス主義もまた、同様の進歩主義的オプティミズムを共有していると考えられる。ところが、前衛として「特殊で秘密な活動」に従事してきたマキシムは、政治と政治的党派の現実に触れた結果として(リベラルな知識人は永遠の未来の理想にこそ共鳴はするものの、

73 トリリング、『旅路のなかばに』（斎藤数衛訳）、現代アメリカ文学全集17、荒地出版社、1958年、429頁

74 同上、351頁

そうした現実をけっして認めようとし⁽⁷⁵⁾ない)、突然正反対の見解を抱くに至った。彼は道徳的リアリズムに目醒め、人間本性の悪とそれ故に要請される権力を断固として承認するのである。彼は、メルヴィルの問題小説『ピリー・バッド』の解釈という形をとって自らの新しい思想を開陳する。善良な青年ピリーは、道徳的憤怒から悪魔的な性格を備えた下士官クラガートを殴打し、彼を死に至らしめてしまう。理性的徳性の持ち主であるヴィア艦長は、ピリーに道徳的責任のないことを承知しながらも軍船の法に従って彼を死刑に処する。艦られんとする直前、ピリーの口から「主よ、願わくばヴィア艦長に幸福を！」の言葉が洩れる。われ知らずその声に唱和する船員たちの目に、昇天していくピリーの姿が鮮かに映じる。結末が教えるように、作者の意図はピリーに仮託して不毛の時代に生きる神の子イエスの悲劇を描くところにあったことは疑いない。ヴィア艦長の苦悩は、さながらピラトのそれでもあろうか。しかし、マキシムはこの作品の主題をピリーの悲劇からヴィア艦長の悲劇へと転じてしまう。「それは必然の世界における精神の悲劇である。更に必然の世界における法の悲劇であり、法の生みの子である精神と対決する時には、法のいつも直面する悲劇である。……悪がこの世に存在する限り、法は存在しなければならない。そして精神ではなく、法が支配しなくてはならない。そしてヴィアは苦しむが、彼の苦しみは、自分の息子を咎め、死に処さねばならぬ父なる神の悲劇の選択である⁽⁷⁶⁾。」つまり、ヴィア艦長は単なるピラトではなく、善の根拠であると同時に、他方で人間本性の悪の創造者として帰責されるべき父なる神であり、彼の苦悩は、墮罪以前の人間本性の善性に賭けた息子を自ら殺さねばならないところに存する。それは、人間本性の悪故に人間に道徳的自由を承認する

(75) 「われわれは党に、そしてある意味ではその党の革命的目的にさえ共鳴する。しかし恐らく、われわれは同情的ではあるけれど、そうした党の実体がどんなものか、実は考えたくはないんだな。」(同上、377頁)

(76) 同上、385-6頁

ことを断念し、法とそれを担保する権力を行使せざるをえない大審問官の苦悩でもある。⁽⁷⁷⁾ マキシムの意図は明らかである。彼は、人間本性の善性と理性の王国を樹立しようとする進歩主義的知識人の素朴さを嘲笑しながら、⁽⁷⁸⁾ 人間本性を直視したために取えて剣を取らざるをえない自らをヴィア艦長になぞらえているのである。⁽⁷⁹⁾ この必然の世界にあってすべての人間の本性は墮落してい

77 「お前は世の中へ行こうとしている。しかも自由の約束とやらを持ったきりで、空手で行くつもりだ。しかし生まれつき下品で馬鹿な人民は、その約束の意味を悟ることができないで、かえって恐れている。なぜというに、人間や人間社会にとって、自由ほど堪え難いものはほかにないからだ！」（米川正夫訳）。「我々はケーザルの剣を取った。そして、これを取った以上、むしろお前を捨てて彼〔悪魔〕の跡について行った。おお、人間の自由な智恵と、科学と、^{アンソニオ・マッティ}人肉食食の放肆きわまりなき時代が、まだまだ幾世紀もつづくだろう（まったく人肉食食だ、なぜならば、我々の力を借りないで、バビロン塔の建設を始めたのだから、彼らはついに人肉食食で終るに相違ない。）しかし、最後にはこの野獣が我々の傍へ遣い寄って、我々の足をべろべろと舐め廻しながら、その上に血の涙をそそぐに決っている。そこで我々は、その野獣に乗って杯を挙げる。その杯には「神秘！」と書いてある。しかしその時はじめて、平和と幸福の王国が人類を訪れるのだ。」（米川正夫訳）

78 「近代の進歩論者は、精神はただちに完全な表現を見出さねばならないと信じている。精神をただちに表現しえないものはすべて、不名誉な道徳的無力と信じられている。このような人々からすれば、ヴィア艦長は、あらゆる法を無視しても、ピリーを放免しなかったが故に咎められるべきである。ヴィアがそうできなかった故に苦しむのは単なる感傷である。偽善でさえある。」（『旅路のなかばに』、385頁）

79 「魔の山」における啓蒙主義的自由主義者セテムブリーニに対するイエズス会士ナフタの反論を想起することもできよう。「セテムブリーニ氏の世界像に決定的なことは、氏が神と悪魔をふたつの異なる人格あるいは原理とし、³生、を、それも厳密に中世の範にならって係争物としてふたつの間に置くことである。しかし事実、神と悪魔は一体であって、一致して生に、生の市民性、倫理、理性、美德に対立しているのである。——神と悪魔とは共同で宗教的原理を示現しながら、……生が悪くにも自己目的と考えられ、それを超える意義と目的とが少しも問われないところでは、種族の倫理、社会倫理、脊椎動物の道徳は支配していても、真の個人主義はないのだ。——本当の個人主義はもっぱら宗教的なものと神秘的なものの領域、いわゆる「道義的に無秩序な全体」にのみ存在するのである。セテムブリーニ氏の道義とは、いったい何であり、何を欲するのであろう。それは生に結びついていて、有用なという以外の何ものでもなく、隣れむべきほどに非英雄的である。それは人が老いて、幸福になり、富んで健康になるためにあり、それでおしまいだ。この理性と労働の俗物根性が氏にとっては倫理なのである。」（高橋義孝訳）

るが故に、すべての人間は罪を負っているという点で共通している。そのことをマキシムは、スピノザの『エチカ』における存在と本質の相違をもって説明する。個々の人間存在の多様性は、悪に染まっているという人間の本質の共通性を否定する根拠にはならないのである。こうして、すべての人間は悪という互いに共有する本質に基づいて罪の共同体ともいべきものを構成していることになる。この理由をもってマキシムは、自己の殺人の罪を人類全体に及ぼすのである。⁽⁸⁰⁾「君は正しい——たしかに僕はわれわれはお互いの罪と手足の如く一体だと考えている。僕が党の一員であったために、僕の仕事は特殊で秘密なものとなった。僕が党の一員になったのは、僕が人類の一員であり、人類が現在こんな状態にあるからだ。」⁽⁸¹⁾

クルーム夫妻とマキシムの両者は、スーザンの死の責任をめぐって対立する。彼女を殴打したダックは彼女の心臓に問題のあることを知らなかったし、そんな事情よりもそもそも彼の粗暴な振舞いの原因は、酒びたりで自堕落な生活を

80) マキシムが引用しているのは、以下の一節である。「たとえば、一個の人間は、たしかに或る他の人間の存在の原因ではある。しかし、彼の本質の原因ではあるまい。なぜなら、本質は、永遠な真理の一つだからだ。それゆえ、原因たる人間と結果たる人間とは、その本質においては完全に一致しうるのである。それに反して、彼らは、その存在では、異なるものでなければならぬ。したがって、一方の人間の存在が減びたとしても、だからといって他の人間の存在が減びるだろうとはいえないのである。しかるに、一人の本質が破壊され、そして虚偽のものになるというようなことがおこりうれば、そのときは、他の人の本質もまた破壊されるだろう。」(第1巻、定理17、備考——高桑純夫訳)

81) その論理の共通性の故にマキシムは、カミュが小説『転落』(1956年)において描いた「改役した判事。クラマンズを想起させる。「要するに問題は、自由であることをやめて、自分以上のやくざに、悔悵の裡に、服従することです。われわれ皆が罪人ということになれば、それこそ民主主義だ。ねえ、ひとりで死ななければならないということ、その仕返しをすべきだということは一応別にして、死は孤独だけど、服従は集団的です。他の連中もまたわれわれと同時にひと口加わる。これが大切なんですよ。これでやっと万人が集まることになる。だが跪き、頭を垂れてね。」(佐藤朔訳)この小説が、『現代』誌に結集したサルトルをはじめとする当時の知識人を批判する意図で書かれたことに、注意しておく必要がある。

82) トリリング、『旅路のなかばに』、468頁

送る彼の意志の弱さにこそある、と言わねばならない。こうした場合、真の責任は誰に帰せられるべきなのか。言うまでもなく、クルーム夫妻は、真の責任はダックの性格を決定した社会そのものに求められるべきであること、従って一切の個人的責任を問えないことを主張する。「社会的原因、環境、教育ないしは教育の欠如、経済的圧迫、社会によって押しつけられた性格の型——この場合には混乱した社会なんだが——こうしたものがみんな、どのようなものであれ、一定の個人の行動を説明するのだ。」⁽⁸³⁾他方、マキシムによれば事件の原因はダックの「悪い意志」にある。しかし、この意志はダック一人にとどまらずすべての人間の共有されている。従って、すべての人間に責任がある。「ダックは——あなたや僕や、われわれのだれとも同様に——自分の行動に全責任があると僕は信じている。全責任がね。しかも永遠にだ。だから彼には価値があると僕の眼には映じてくるんですよ。彼の永遠の責任という点でね。彼のすべての行動は全宇宙を含んでいるように思われる。彼の行動が全宇宙の道徳律を破るとき、彼の罰は無限永久であると僕は考える。」⁽⁸⁴⁾ここに至ってラスケルは、すべての個人に責任からの絶対の自由を認めようとする「子供じみた、クルーム夫妻に対しても、すべての個人に絶対の責任を負わせようとする」⁽⁸⁵⁾「神がかりの形而上学」を振り回すマキシムに対しても同様の怒りを爆発させる。両者に共通しているのは、自分独りが道徳的責任を引き受ける事態を避けようとする

83 同上、482-3頁

84 同上、484頁

85 クルーム夫妻に対しては、「僕は、僕自身を作ったわけではないし、またあえて僕自身を作った世界におけるあらゆるものとのつながりを断ち切ろうとは思わない。僕はこれらのものから、いつも自由であることは出来ない。僕はこれらのものが、僕を傷つけ僕を参らせるときに、実際に一瞬一瞬傷つけているのだが、それらを非難するだろう。」(同上、485頁) マキシムに対しては、「君の罪悪感で、君の心のどんな目的が満たされたのかは知らないが、僕には君が全世界をまきぜえにしようとしていることは分る。いいかい、僕はまきぜえなんかくわないぜ。マキシム——僕は君の罪を分か合ったりはしないぜ。」(同上、467頁)

る卑劣な態度である。「ブルジョアのインテリなら誰でもやるように、君もあらゆる可能な世界とあらゆる可能な期待を利用したがっているのだ。罪をおかすのを避けることなら何でも、危険をおかす必要のないことなら何でもな。」⁽⁸⁶⁾ それというのも、彼らは偽善的な自己の背後に本物の自己を探索し、それを直視しようとする努力を怠っているからである。「ラスケルは何故彼らが自分に腹をたてているのか分っていた。それは、仮面をつけた意志が異質な (in modulation) 観念の出現に腹をたてたのだ。素面の意志はそのような怒りを示すことはないの⁽⁸⁷⁾であって、有徳の仮面をつけた意志のみが怒りを示す。」

ラスケルをして裸形の自己の凝視へと赴かせたもの、それは死の体験であった。⁽⁸⁸⁾ 病床にあって一本のバラの花を見続けた体験、彼の看護婦が揶揄して言っ

86 同上、485頁

87 同上、486頁

88 ラスケルとは対照的に、とりわけクルーム夫妻は死を思うことを意識的に避けている。例えば、「彼は彼女[ナンシー]の顔の中にその言葉[死]を受け入れたくない——つまり彼がそんな言葉を言ったために、その瞬間だけでも彼女が彼を憎らしいと思ったのを感じとったのだ。」(同上、302頁)このような態度は、やはり『魔の山』におけるセテムブリーニの忠告を想起させる。「病氣というものは絶対に品のいいものでも、尊敬に値するものでもありません。——そういう考え方それ自体がすでに病的であるか、あるいは病氣の原因となりうるものなのです。あなたがそういう考え方から遠ざかるように、私はこう申し上げたい。それは陳腐極まりない不潔な考え方だと。つまりそれは、人間という理念がボンチ画のように歪曲され辱められて、懺悔贖罪が人間の迷信を利用して栄えた時代、調和と健康がいかかわしい悪魔的なものと見なされる一方では、病氣が天国への入場券のように見なされた、あの暗黒時代に発生した考え方なのです。しかし理性と啓蒙によって、人類の魂を覆っていたそういう暗い影は追い払われてしまいました。」(高橋義孝訳)しかし、ナフタによれば、人間は他の生物とは異なって精神を所有しているが故に、それらが享受している天然自然な健康を奪われた存在である。「病氣はきわめて人間的だ、なぜなら、人間であることは病氣であることだから。たしかに、人間は本質的に病氣である。病氣であるという、このことこそ人間をして人間たらしめるのである。……精神こそ人間を、自然から高度に解放たれたこの存在、高度に自然との対立を自覚しているこの存在を、その他の全有機生命から区別するものなのである。したがって精神に、病氣に、人間の尊厳とその高貴が存在するのである。人間は一言でいえば、病氣であればあるほど、ますます高度に人間であり、病氣の守護神は健康のそれよりもより人間的である。」(高橋義孝訳)

たあのバラとの情事は、実は死への憧憬の表現に他ならなかった。「僕が思うに、僕が恋していたのは死だったんですよ。」その時、ラスケルが得られた平安は何だったのか。それは、死の本能に覚醒しそれを自覚することによって欺瞞的な自我を否定して、本物の自己を見出した結果として獲得された現実世界に対する、或いは同じことだが政治的世界に対する静寂主義的無関心であった。

「あの花との情事ね、とペインは言っていた。存在しないものとの真正銘の情事だ。バラとのかかわり合い、何物をも望まない欲求、それが死の影像でないなら、一体何だというのであろう？……それは自我の反対条件がすべて消えて行くこと、つまり無の中に生き、しかもそれだけで楽しんでいる個の存在であった。それは哲学者たちが神の存在とか、神と自己の結合と想像してきているところのものであった。また引き出されることを望まないで、子宮という取囲まれた天国に横たわっている生れざる子供について、心理学者たちが現在想像しているところのもののようにであった。」ラスケルが自己の深部に見出した個の存在とは、理性的に自己と自己以外のものとを峻別したところに得られる自我ではない。この本物の自我は、自己以外のものを理性的に対象化することを止める時に——バラの凝視は対象化ではない、それは寧ろセザンヌの眼差しである——獲得される自己である。「ラスケルが広いベッドに横になりながら、主に感じていたことは意識性ということであった。彼は自分で意識していると思うことを本当は知ってはいなかったのだ。彼は意識性は、意識とか思考とは異なるものであるということ以外にはそれが何であるかということさえ知らなかった。彼は現実の思想も願望も持ってはいなかった。彼は自分の仕事についても、また自分自身についても全然考えなかった。それでも彼の意識性という

89 同上、417頁

90 「彼の心と意志の上に、ある注目すべきことが起こっていたのだ。そこから生まれた完全な平和、それは彼にとって、一種の徳、一種の教習であるかのように思われた。」(同上、294頁)

91 同上、303頁

のは自分自身についての意識性であった。⁽⁹²⁾」この意識性こそ、後にトリリングが「自己の存在感情。と呼んで理論的に追求するものとなろう。

ラスケルは、この真の自己をチャタレイ夫人を思わせるエミリー・コールドウェルとの性的交渉の中で再び確認する。真の自己を発見するためには死を直視すること、自己の内部に潜む死への衝動に触れる必要があるからには、死と密接に結びついた性こそがそのための重要な契機となるはずである。⁽⁹³⁾「彼の心は、暗い何の抑圧もない自分の肉体の夢幻の下へぐんぐん深く沈んで行き、止めることも、見守ることもできなかった情熱の代償として、心が今にも進んで消え入りそうになるのを、やっとの思いでつなぎとめていた。そして彼の心は、彼が意識を失う前に、男は愛の最後の激しい悶えに対して、「死ね、という言葉を使うもので、男はそれを求めているのだということを思い浮べた。⁽⁹⁴⁾」この

92 同上、316頁 この意識性に到達した時にラスケルが学生時代に聴いた、存在についてのハイデガー流の存在論の議論を突然に想い出すという事実は、示唆的である。「もちろん、ウッドブリッジは形而上学の専門的な問題について話していたのだ。しかし、この質問とそのときの熱烈さが、突然今、彼の胸に甦ってきたのだ。」(同上、316頁)

93 トリリングは、作品の中でエミリーがチャタレイ夫人を思わせる女性であることを明示して、性と死の結合というロレンスの主題が盛りこまれていることをほのめかしている。実際、ロレンスにとって性と死は、欺瞞的な近代的個人が繰りあげる浅薄な生を免れ、真の自己と共同体を再生させるための手段であった。例えば、『恋する女たち』の女主人公アーシェラは、恋人パーキンとの熱烈な性的交渉に加えて以下のような認識に到達した時、真の再生への道を歩み始めることになる。「死はいかに美しく、いかに偉大で、またいかに完璧であることか。それはなんと期待に満ちていることであろうか。その時、人は地上において自分の上にかぶせられた虚偽や卑賤や汚穢を、きれいにさっぱり洗い落とし、清潔で爽快になり、知られざるもの、問われざるもの、卑しめられざるものとして出て行くのだ。要するに、人間は完全な死を想像してはじめて、豊かなものになりうるのである。この、死という純粋に非人間的な別世界が、まだわれわれに残されているということこそ、なによりも大きな喜びではないか。」(福田恆存訳) 他方、実業家として「メカニズム」と化した生を生きるに忙しいジェラルドは、たとえガドランとの間に性愛をかわしてもいずれ破滅せざるをえないであろう。

94 トリリング、『旅路のなかばに』、417頁

ような、死への衝動と結びついた深い意味での性愛の欠如こそが、マキシムやクルーム夫妻の政治的態度を特徴づけている。それは一見道徳的情熱に溢れているが、実はその背後には抑圧されたもののルサンチマンと社会的正義の名の下に自己の意志を他者に強制しようとする権力欲⁽⁹⁵⁾とが隠されている。彼らは、真の性愛を知らずに、従って死を直視することを回避しているために、赤裸々な自己を把握してはいない。それ故に彼らには人間の理解が不足している。彼らには単なるイデオロギーしか生み出しえない。ラスケルは、抑圧された弱者と権力を求める強者とが交錯するマキシムの背後に、生命力を欠いた木偶の如き偽善的な素顔を垣間見てしまう。「ただラスケルには、この二つの姿は、ともに男であるくせに、セックスがないように見えた。前者の顔は年老いて悲劇的であったが、後者は若々しく誇らしかった。それは二つとも、人間的なものの欠如が偉大で、賞讃しうるもののしるしであると確信して、人間が自分たちの讃美する抽象に与えるあの冥想的な盲目の表情をしていた。」⁽⁹⁶⁾

要約しよう。「旅路のなかばに」についてアーブラスターは、死を直視することを回避する政治的理想主義者における道徳的リアリズムの欠如、換言すれば人間本性の悪と苦悩についての洞察の欠如を主題とすると述べる⁽⁹⁷⁾。また、チェイスに依れば、そこでは政治的情熱をもたらすものが真正な省察の欠如であることが語られている。根本的問題は、生の多様に変化する相貌についての特有な感受性が政治的理想主義者には欠けていることである。ラスケルにこの感受性をもたらしたのは死の体験であった。それは彼に「無への欲望」と「存

⑨ 但し、マキシムは自己の内部の権力欲に気づいており、そのことに無自覚なクルーム夫妻を攻撃する。「知識人たちは誰でも心の奥に、自分自身では気がつかなくても、こういう【民主主義や自由といった】言葉が隠しもっている現実の希望を秘めている。それは権力という希望であり、自分の考えを仲間を押しつけて現実的にしようという望みです。」(同上、431頁)

⑩ 同上、359頁 ラスケルはクルーム夫妻の背後にも同じ表情を認める(同上、486頁)

⑪ Arblaster, A., op. cit., P. 306ff.

在の充実性、を教えてくれた。⁽⁹⁶⁾その結果、彼の目には「人間的障害が一掃された、自発的で透明な世界の秩序、が見えてくるはずである。⁽⁹⁹⁾この長編小説に先立つ作品「もう一人のマーガレット (The Other Margaret)」(1945)が教えているように、「死の前ではあらゆる社会的改革は幻想であり、ただ個人的責任のみがすべてである。⁽¹⁰⁰⁾」孰れにしてもそこに現れてくるものは、本物の自己を発見したために政治的な世界に対してワーズワースがとったあの姿勢やフロイトのペシミズムから帰結される実践的態度と同様、政治的現実に対する一種の静寂主義である。リベラルな知識人が喜々として社会的改革による悪の一掃とユートピアの実現を主張しうるのは、そうした夢想を軽々と打ち砕いてしまふ人間本性の悲劇性、すなわち生物的存在としての人間に備わる破壊衝動と社会的存在としての人間の引き受けざるをえない偽善性、そして両者が結合したところに生じる道徳的な、つまり対他関係に規定されているという意味でいけば社会的な悪の必然性に思いが及ばない彼らの想像力の貧困に原因がある。知識人に対するこの深々とした不信は、終生トリリングを支配したものであった。⁽¹⁰¹⁾しかし、トリリングにとってこの想像力は逆に人間に救済をもたらすものでもあった。なぜならば、この想像力の故に人間は偽善的自己への捉われか

99 「彼はばらが持っているように思われた不思議なエネルギーを凝視しながら、その完璧さにわれを忘れることができた。何故ならば、その美しさは静的なものではなかった。花卉を相互に完全な関係に構成しようとして絶えず働いているかに思われたのだ。それをじっと凝視しながら、ラスケルは何か欲望のようなものを覚えた。けれども、それは何ものも欲しないという不思議な欲望、その欲望自体が自らを満足させるものであるという不思議な欲望であった。……彼はこの無害の活動、存在の一種の充実性が自分に与えてくれる満足さを、十分一人で楽しんだのであった。」(トリリング、『旅路のなかばに』、294頁)

99 Chase, W. M., op. cit., chap. 4

100 ibid., P. 29f.

101 「今日のアメリカの知識人の状況」と題された評論においてトリリングは次のように述べている。「知識人であるという意識から、また批判せねばならないという觀念からアメリカの知識人は、常に変化に富んだ複雑な現象を離れて、目にしたものを全て絶望か嫌悪しか生まない抽象的な体系へともたらしてきた。この体系に彼は極めて

ら解放され、それが巻きこまれている社会に対抗しうる本物の自己を発見することができるからであり、貧困な想像力の持ち主たちが疎外されている自然との調和を回復しうるからである。この意味でトリリングは、フロイトのペシミズムの洗礼を受けたにもかかわらず、依然としてロマン主義の後継者であった。では、本物の自己を見出した個人が形成する共同体は如何なるものであろうか。トリリングは、自らの理想的共同体像を積極的に提示しようとはしなかった。付度するに、それは、非政治的なロマン主義が志向した共同体、ヘーゲルの所謂自己確信的精神或いは『美しい魂、の織り上げる』^{グライディング}『教団』、の如きものであろう。確かにトリリングは、神という言葉を示明してはいない。だが、彼が人間の中に死への衝動という社会の左右しえない生物学的必然性を認めた時、彼はそれに相対的な現実世界の上に君臨する絶対的な位置を付与したのである。分裂した偽善的な自我を否定して純粋な内面的心情である本物の自己を把握すれば、他者の対象化は阻止され、そこに死を前にした人間相互の真の自他の融合が得られるであろう⁽¹⁰²⁾。しかし、『教団』にあってはヘーゲルが指摘するよう

高度の精神的威信を付与していたのだ。」(Trilling, *Gathering of Fugitives*, Beacon Press, 1966, P. 73) 求められるべきは、生の多彩な相貌を捉える文学者の精神である。「文学的精神、より正確には歴史的—文学的精神は我々の持ちうる最良の批判的精神であるように私には思える。それは神学的な精神よりも、哲学的なそれよりも、科学的そして社会科学的なそれよりも優っている。」(ibid., P. 73) 従って、この精神の欠如した知識人に対してトリリングは全く信を置かないのである。「一般的に言えば、自覚的で職業的な知識人が社会の中で高い位置を占めることが必ず高い文化を生み出すとは、私には信じられない。」(ibid., P. 68)

100 「かくて良心は、一定の法則や義務のあらゆる内容を越えた至上権をえて、自らの知及び意図のなかに、任意の内容をおくことになる。つまり、良心は道德上の天才であり、これは自らの直接知という内なる声が、神の声であると心得ており、やはりこの知においてそのまま定在を知るのだから、その概念のうちに生命力をもつ神の創造力であることになる。この天才はまた自分自身のうちで神に奉仕している。というのは、それが行動することは、自分自身が神性であることを、直観することだからである。この孤独な神への奉仕は、同時に本質的には、教団の神への奉仕であり、純粋に内面に自己自身を知りその声を聞くことは、意識の契機へと進んで行く。……自己の良心を言表することは、自己自身の確信を純粋な、そのために一般的な自己として立てることである。他人が行動を認めるのは、自己を本質として表現し承認するこの諸

に他者が欠如している⁽¹⁰⁹⁾。従って、それは、国家という他者たちが織り上げる共同体へと拡大されえず、せいぜいのところ国家の内部にあってその庇護の下に可能となる小集団にすぎない。真の自由を希求する人間は悪の跳梁する政治的領域を逃れて、この親密な小集団の中で静寂と平安を享受する他ないのである。この意味で、トリリングの自由主義はやはり「隠遁した、自由主義と呼ばなければならないのである。

6. 結びにかえて——我が国の戦後啓蒙主義における想像力の問題——

最後に、アメリカのリベラルに対するトリリングの批判が、戦後日本の思想・言論界の牽引役を果たした近代主義的知識人にどの程度まで妥当するかを若干検討してみよう。対象とするのは二つの小編、中村光夫の『想像力について』

(昭和35年)と丸山真男の『肉体文学から肉体政治まで』(昭和24年)である。

中村は想像力を以下のように定義する。「想像力は感覚と観念の中間のもので、現にないものを表象する点では、観念に似ているが、図式的な抽象ではな

らいのためである。だから、他人を結ぶ精神と実体は、自分たちが良心的であることを、自分たちの良き意図を断言し合うことであり、お互いの純真な姿を喜び合い、それほど優れていることを知り言表し、育て練らすことのすばらしさを見て、互いに元気になることである。」(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 481 前掲邦訳, 373頁)

(109) 「この意識に欠けているのは、外^{アウセン}化^{エクスツィレンツ}の力であり、つまり自分を物とし、存在に耐える力である。意識は、内面の輝かしさを、行動と定在で汚しはしないかという不安のなかに生きており、自らの心の純粋な姿を保とうとして、現実との触れ合いから逃れており、自己的な無力状態に執われているため、尖鋭化されて究極的な抽象となった自己を拒むこともできず、自らに実体性を与えることもできない。言いかえれば、自らの思惟を存在にかえることも、絶対的区別に身を委せることもできない。そこでいま、意識が生み出す対象は空ろであるから、意識を満たしているのは空しい意識である。その行為はあこがれであるが、これは自己自身が生成する間に、本質なき対象となって失われてしまう。またこの喪失を越えても、自分に^{フュルシツ}帰^{ヘンゲル}ってきて、自分が失われていることに気づくだけである。意識は、その契機が透明になり純粋になって、不幸ないわゆる^{シュルツ}美しい魂となるが、これは自らの中で光を失い、空中に崩れて行く蒸気となり、形を失って消えてしまう。」(ibid., S. 483f. 同上, 374-5頁)

く、印象と同じような具体的な像をつくりだす点では感覚に近いと言えましょ
 う。」中村は哲学的な議論に立ち入るつもりはないと断っているが、既述したカント的な構想力の捉え方がここで問題となっていることは、明らかである。想像力は、感覚的、質料的世界と悟性との中間に位置して形像的综合という営みを通して両者を媒介する機能を遂行しているのである。想像力が占めているこの中間的な位置が、それに両義的な性格を与えている。「この感覚の形をした観念は、物に即しながら、物をはなれる方向に働き、物の理想形を示して、僕等を欠除の意識を通して行動に導きます。この本質的にあいまいで、中間的な能力は、感覚のような直接性ももたず、観念のような不動の一般性も持ちませんが、それだからこそ僕等の生活と行為にもっとも直接につながる精神の機能です。」想像力は、一方では、⁽¹⁰⁴⁾「⁽¹⁰⁵⁾仮構性^{フィクション}の意識」を個人にもたらし、それ故に彼をして感覚的、質料的世界から一定の距離をとることを可能ならしめる。その意味で、想像力の飛翔は独立した近代的個人の成立に不可欠である。しかし、想像力は、他方では、「生活と密着した性格」を有しており、日常生活の中で大きな役割を果たしている。現今の言い方を用いるならば、それは生活世界に根ざしているのである。文学者中村によれば、芸術作品を創造する上で想像力の有している重要性は、まさにこの両義性のうちにこそ存する。なぜならば、芸術とは質料に内在する美的形相を発見する営みであり（形相＝質料）、そのためには質料的対象から超越する悟性ではなく両者を媒介する想像力の働きをまたねばならないからである（認識主観＝対象）。そのことを十分に認めた上で、中村の批判は、想像力の前者の側面すなわち^{フィクション}仮構性を創出する機能が近代日本文学において貧困であることに向けられる。この批判が近代日本における個の自立性の意識の稀薄さについての批判と等置できることは、自明である。近代日本文学において想像力の占める位置を決定してしまったのは、坪内逍遙で

004 中村光夫、「想像力について」、講談社版日本現代文学全集92、225頁——傍点小野。

005 同上、225頁——傍点小野。

あった。封建文学の勸善懲惡を排し、写実の重要性を説いた逍遙の没理想の主張は、二葉亭四迷や森鷗外の批判にもかかわらず、自然主義へと受け継がれ、ここに感覚的世界に固執し自己を対象化する力を欠いた誤れるリアリズムの伝統を築き上げてしまった。自然主義の圧倒的勝利の下に想像力を「人間精神の本質的機能と考えずに、ただ文学上の一意匠と見た、逍遙の呑気で不正確な思想が後世にそのまま伝承された結果、想像力はわが国の近代小説史上、一度も正当に評価を与えられなかったのです。」⁽¹⁰⁶⁾ トリリングによって自己を徹底的に抉り出し、社会的存在としての自己の^{リアリティ}実相に迫る能力と規定された想像力が中村のそれでもあることは、自然主義批判の名著『風俗小説論』(昭和25年)の次の一節からも確認される。「小説という仮構に自分の存在を賭け、想像力から生れた人間に自己の血と肉を盛るといような狂気じみた作業が、比喩ではなく実際に行われるのは、このような作家の孤独を前提として、はじめて可能になることなのですが、「私のような者もどうかして生きたい」という藤村文学のライト・モチーフをなす祈りの背後には、この自己を人非人とまでつきつめざるを得なかった、いわば怪物的な孤独と我執とが、低音ではあるが、はっきり響いています。」⁽¹⁰⁷⁾ 四迷から藤村へと受け継がれたこのような強靱な想像力は、人間の実存を突きつめた『野火』の大岡昇平、『懲役人の告発』の椎名麟三、『ひかりごけ』の武田泰淳といった第一次戦後派の作家たちにも確かに共有されている。極限状態を設定して裸形の自己を凝視した体験を持つ彼らが政治的発言を行う時、それが如何なるものであれ傾聴に値することは疑いないのである。

では、同様に戦後啓蒙主義を担った社会学者丸山真男の場合は、どうであろうか。丸山の日本自然主義批判は、例えば『日本の思想』(昭和36年)における有名な実感信仰の概念が示すように、それが「直接感覚への密着の伝統、

106 同上、232頁

107 中村光夫、『風俗小説論』、新潮文庫、27頁

に連なるものであり、従って作為の論理に立脚する「制度的近代化」を阻む日本人の心性に合致し且つそれを助長する作用をしたことに向けられている点で、中村のそれと軌を一にしている。⁽¹⁰⁶⁾『肉体文学から肉体政治まで』においては肉体文学、すなわち自然主義ないしは私小説について次のような特質が指摘されている。「感性的＝自然的所与に作家の精神が⁽¹⁰⁷⁾かきのようにへばりついてイマジネーションの真に自由な飛翔が欠けている。」こうした精神的特質をもつ日本人に^{フィクション}仮構性の意識が稀薄であり、従って作為の論理が欠如しているのも当然である。「感性的対象をそのまま模写するのがリアリズムというわけじゃあるまい。人間精神の積極的な参与によって、現実が直接的ではなく媒介された現実として現れてこそそれは「作品。(フィクション)」といえるわけだ。だからやはり決定的なのは精神の統合力にある。ところが日本のように精神が感性的自然——自然というのはむしろ人間の身体も含めていうのだが——から分化独立していないところではそれだけ精神の媒介力が弱いからフィクションそれ自体の内面的統一性を持たず、個々バラバラな感覚的経験に引き摺りまわされる結果になる。」⁽¹⁰⁸⁾丸山は、中村と同じ主旨を語っているように見える。だが、果してそうか。丸山が精神の統合力とか媒介力と呼ぶものは、如何なる作用を意味しているのか。丸山は、その点を形相と質料の概念を用いて説明している。「フィクション、を信ずる精神の根底にあるのは、なにより人間の知性的な製作活動に、従ってまたその結果としての製作物に対して、自然的实在よりも高い価値評価を与えて行く態度だといえるだろう。製作というのは、素材をあるアイディアに従って加工して行くことだから、製作過程を素材の側から見れば「質量、^(ママ)が「形相、になる過程であり、製作主体の側からいえば「質量、^(ママ)を「形相、にする過程だ。だから同じ製作物でも質量性^(ママ)が濃い

⑩ 丸山真男、『日本の思想』、岩波新書、53—4頁

⑪ 丸山真男、『増補版現代政治の思想と行動』、未来社、1964年、379—380頁

⑫ 同上、380頁

ほど『フィクション』としての性格は薄れ、形相性が濃くなるに従って、『フィクション』としての性格も強くなる。⁽¹¹¹⁾」この説明から判ることは、精神の統合力は感性的、質料的世界よりも精神が遠去かれれば遠去かるほど強まるということである。従って、精神の内実をなすものは、質料的世界に内在する形相的要素を抽出してくる、その意味で両者を媒介する精神というよりも、質料的世界から超越し、それを白紙へと還元した上で、そこに自由に秩序を描き出していく機能主義的理性である（形相→質料或いは認識主観→対象）。まだ實在論の残滓が認められることを不問に付すならば、『日本の思想』の中で丸山が明言しているのように、それは端的にデカルト的コギトである。⁽¹¹²⁾この理性を我がものとすることによって個人は感性的所与から完全に屹立し、機能主義的思惟を徹底化し、作為の主体となることが可能となる。精神ではなく、寧ろ機能主義的理性に寄せるこの絶大な信頼こそが、丸山をして質料的世界からの全き超越に基づく『人類共通の精神』、『普遍的知性』に自己を賭けることを強いたものであり、彼をしてオブティミスティックな『18世紀の啓蒙精神』を継承する戦後啓蒙主義のチャンピオンたらしめているものなのである。⁽¹¹³⁾

想像力の評価における中村と丸山の差は、各々文学と社会科学を専門とする者の学問的態度の相違に由来しているのかもしれない。想像力なき文学も想像

110 同上、382-3頁

111 丸山は中世的な自然の論理から近代の作為の論理への転換点としてのデカルトを強調する。「その論理的媒介をなしたのが、精神を物体からきり離し、コギトの原理に立つて経験世界の認識主体（悟性）による構成を志したデカルトにはかならない。」（『日本の思想』、42頁）

112 『日本の思想』（122頁）におけるH・G・ウェルズを讃美する高揚した調子を見よ。但し、丸山を想像力を可能な限り排除しようとする『科学主義』の徒と看做すことも実は間違っている。「肉体文学」では自然主義とは逆にフィクションを絶対視する物神論的態度が戒められているし、『日本の思想』の中では美感情仰の対極に立つ理論信仰ないしは偽科学主義が批判の標的にのぼせられている。更に、『フルトヴェングラー』（岩波新書）収録の対談の席では技術的合理主義に対するフランクフルト学派ばりの警鐘の言葉が語られている。

力に頼る社会科学も共におよそ考えられないからである。また、『古層』論文から窺えるその後の丸山のベシミスティックな論調から推測すれば、人間性と理性に寄せる彼の信頼が磐石であったとも考え難い⁽¹⁴⁾。しかしながら、近代日本の生んだ最高の知識人であり、疑いなく一時期我が国のオピニオン・リーダーの立場にあった丸山におけるかくの如き想像力の貧困は、近代主義批判の文脈とは別にトリリングの知識人批判の妥当性を示す一つの傍証と言えるであろう。

(14) 笹倉秀夫、『丸山真男論ノート』（みすず書房、1988年）の教えるところに従うならば、丸山は最初からけっして、人間本性についてのオプティミストではない。例えば、彼のニヒリズム体験については同書の104頁以下を、作為の論理の帰結をめぐるドストエフスキー体験については同じく123頁以下を、近代の人間中心主義に対する批判については、同じく224頁以下を参照せよ。丸山の理論的目配りの広さ、バランス感覚は抜群のものがあつて、その見事に構築された体系は全ての論点を包摂して微動だにしない。本稿での私の指摘も、丸山その人ではなく彼を囲む有象無象のエビゴネンにのみ妥当するものかもしれない。にもかかわらず、かつて拙稿で述べたように（『厳密な学としての政治学は可能か？——菊池理夫「ユートピアの政治学 レトリック・トピカ・魔術」——』、『松阪政経研究』第7巻、平成元年）、私は丸山の体系の背後に潜む彼の本質的パトスの性格を明らかにしたいと願った。私は想像力の貧困こそがそれではないかと考えたのである。