

志賀直哉論

——クローディアスと范——

田中 希生

[Article]
Kio Tanaka
Naoya Shiga: Claudius and Han
(Received 14 February 2025)

A Noon of Liberal Arts, No. 13, 2025

序論

本稿は志賀直哉の初期の代表作「クローディアスの日記」(一九二二年)と「范の犯罪」(一九一三年)を論じるものである。

戦前には「小説の神様」といわれて文壇で頂点を極めた志賀は、戦後には「志賀天皇」^{★1}といわれ、あるいは東條英機になぞらえられて、戦前社会のひとつの象徴として、それまでの称賛を掻き消す猛烈な批判を一身に浴びた。志賀に懐きながら死んでいった初期の絶賛者である芥川龍之介や小林多喜二。志賀を乗り越えることを課題としてその影響を隠さなかった横光利一や川端康成をはじめとする新感覚派の作家たち。文章修行のため志賀を模写した伊藤整や梶井基次郎といった次世代の作家たち。作家生命どころか現実の

死生を懸けて志賀と戦った織田作之助や太宰治といった無頼派たち。さもなければ「伊勢屋の店先に飾られた神棚」^{★3}と批判した中村光夫や「深読みしたほうが化かされた」^{★4}といった吉本隆明のような批評家たち。これらのことはあまりによく知られているが、そうして戦後、嘲笑に近い批判を浴びた志賀は次第に文壇に場所を失い、志賀の固有名が消えていくと同時に、不思議と純文学そのものも、日本社会から消えていった。

しかし、そうした批判が「志賀直哉」なる痕跡を消し去っても、武田麟太郎が「それにしても、固有名詞ではない『志賀直哉』が日本文学のうちに……残してある痕跡の如何に生々しいことか。故郷のやうに、人々は時々そこへ帰省する」^{★5}といったように、志賀の刻印は、むしろわれわれの書く文章のなかに滲んでいる。

歴史家として、この状況は非常に興味深い。歴史家は、消え去るものをこそ惜しむからである。またそれをいかに再生させるかが課

題だからである。ところで、藤枝静男がある座談でこういつている。

「大体志賀さんのだと『范の犯罪』、クローディアスの日記」あれから何か引いて大抵の人が同じようなことを言うんです^{★6}。藤枝がいうのは、この二作品からしばしば導かれる共通した作家像、すなわち「自己中心主義」や「自我至上主義」のことだ。自己や自我、という言葉がならぶが、実際、志賀は近代日本が生み出した近代的主体の典型、一種の結晶のようなものと論じられてきた。だからあえて、本稿は同じこの二作品について語ろうとする。純文学はずっと前に死んだが、ついで現代社会に生じているのは、その必然的な帰結といていい、『読むこと』の喪失である。止むことなきテクノロジーの急激な発展は、人間から『読むこと』を刻一刻奪つていく。もちろん、「読解」はこれからおこなわれる。それは文字通り万人の読書に妥当する共通解を求めることであり、解があるならテクノロジーの助けを借りてますます容易になり、ほとんどゼロに等しいほど時間のかからぬものになっていくだろう。だが、『読むこと』はそういうものではない。あえていえばそこにあるのは問いであつて、さらにあるのも問いなのである。答えはむしろわれわれの側にあるのだが、『読むこと』が問いを起動させるのではないなら、われわれは、われわれの人生に格別の満足を与える何らかの答えをもちうることに気づけない。

『読むこと』の失われたわれわれの時代に歴史家が志賀を読むことは、おそらく以前と同じ結論を導かない。純文学の再生と『読むこと』の復権とが、おのずと本稿に懸けられているからである。

第一章 恋愛について

第一節 性の歴史

武家諸法度はいう。「私二婚姻を締フヘカラサル事」。この規定は重い。幕府は重婚の許可を出さなかった。また同時に参勤交代が課され、幕府公認の正妻は江戸に住まわせるのが前提である。さらに幕府の認めた嫡子相続が前提であり、しかも末期養子（後継のない当主が死に瀕した際、断絶を防ぐ目的でなされる緊急の養子縁組）は禁じられた。幕府成立から家光までのあいだ、無嗣断絶は六一家にのぼる^{★7}。大名とその妻の背には、彼らにしたがう家中の構成員の人生がかかっている。世継ぎを成すための半年にわたる夫婦の努力のあと、残りの半年、男は郷里に戻つて過ごし、女は江戸で孤独を託つことになる。子ができねば、また次の半年を禁欲生活のうち待ちわびねばならない。

近世社会が各地の為政者に課したこの性愛は異様なものだ。一方で、大奥には三〇〇〇の女がいた。將軍だけはその数の女との重婚が認められ、男女は年中会えたが、それでも神君家康からつづく親子継承は三度で途絶え、以後は二度を越えてかなうことがなかった。

紀州藩家老三浦為時に仕えた下級武士、石橋辰章（生菴）は『家乗』にいう。

二十五日夜雨……今晚、垂花出づ。……雲雨の遊（男女の契り）
を為すや^す已に七年、一日も我を負かず、去月の約婚の後より、夜々
共に別離の情を嘆ず、嗚呼、後会期し難し、伏して憶う、往時
夢の如く幻の如し、將に離別の近きに在りて愁情の切なるに堪
えず、因て以て別涙に攪りて始末を書す、時に垂花歳三十二、
出て玉井八大夫の臣僕作兵衛に嫁すと云う。^{★8}

一六七二年（寛文一二）、三十歳のときに三浦氏用人の娘を娶る
よう命じられる。その際の記述である。前日には「夜、垂花と共に
別涙を拭う」とあり、離別後二週間もたずに「垂花来る、潜かに
相語らいて人世の改変を歎じ、且つ終身相忘るべからざるを約
す」として、別れがたいわずかな時間の逢瀬を永遠の誓いに変え
ている。身分ちがいと一緒になれなかつたと思しき生菴と垂花とは、
たがい三十をすぎると独り身で逢瀬をくりかえした七年間、ま
ちがいなく恋愛関係にあつた。

頂点に立つ將軍家から末端の百姓にいたるまで、主家をもつ、社会
すなわち封建社会が課した恋愛の美り難さをあえて特筆するのは、
日本の近世史研究において、信じがたい議論が蓄積されてきたから
である。すなわち、日本には近代にいたるまで《恋愛》はなかつた、
という研究群である。その中心といふべき柄谷行人はいう。

古代日本人に「恋」はあつたが恋愛はなかつた。同じように古

代ギリシア人もローマ人も「恋愛」を知らなかつた。なぜなら、
「恋愛」は西ヨーロッパに発生した觀念だからである。^{★11}

柄谷のいう「古代日本人の『恋』」がなにを意味するのと言及が
ないが、万葉集から源氏物語を経由するような歌物語にあらわれた
恋をイメージしているのは推測される。しかし、「恋」と恋愛がど
う異なるかの言及はなく、その「恋」が中近世はどうなったのかの
言及もない。力点は恋愛は「なかつた」というところにあるとみな
すほかない。また恋愛は「溺れるもの」という北村透谷に由来する
言及はあるが、古代光源氏はまさに溺れたのではないのか、ある
いは武士身分を捨ててまで娼婦を妻として身請けした男たちはどう
なるのか、遊女綾絹と心中した旗本藤枝外記はどうなるのか、とい
うとうぜんの疑問にも答えていない。

近代西欧のモデルを正統としてなからなまで輸入したとみな
したがる戦後の傾向は、恋愛にかぎらずいたるところに存在する。
このタイプの議論は本来的かつ原理的に、その様態をあつかうこと
しかできない。要するに、西欧キリスト教社会の恋愛と日本の恋愛
はその様態が異なる、というにすぎない。しかし、千年単位で社会的・
文化的な蓄積が異なるのだから、違うのはあたりまえだ。いいかえ
れば、この種の議論は、論者が主張しているような、文字通りその
有無を問題にできるほど、《存在》に達することができない。恋愛
の存在を前提に、日欧の様態の差を論じることができるだけなので
ある。社会や時代を貫いて存在する人間の根源的な性愛の秘密に迫

るような問いではまったくなかった。

生菴の日記が示しているのは、「恋愛はなかった」という規定に対する決定的な反証である。ここからいえるのは、ほぼすべての家が仕える主家を持ち、嫡子相続を原理＝道德とする社会において、この原理＝道德を崩さない条件の揃ったケースしか、恋愛は成就しなかったということ、本居宣長の表現を借りれば、すべての恋は「道ならぬ恋」だった、ということである。

誤解の発端は、ミシエル・フーコーの『性の歴史』（一九七六年）にある。ニーチェのいう「真理への意志」の変奏というべき「知への意志」という副題をもつこの書物で、フーコーは、近世のキリスト教世界では性が抑圧されてきたという通俗的な仮説を批判していた。むしろ性についての記述はいたるところに散乱・増大し、公共的なものとなって、人口増大に関心をもった国家が一夫一婦制の家族制度を権力の維持基盤として活用すると同時に、性を管理する科学さえ形成される事態が生じていた、という。たとえば大人と子ども、未成年男女を分離しつつ自慰の禁止指導がなされるなど、人口政策にもとづいて国家が性をソフトに管理・保護するようになり、それにともない、同性愛や少年愛などは異常性愛として取り締まりの対象となるなど、西欧社会は、性を通じて「生命を管理する政治学」、さらにいえば性を公共的な問題に変える「性の科学」が機能する社会だったというのである。

ここでフーコーが批判したがっているのは、性愛の抑圧に対して、たんにその反対の性愛の解放を主張するタイプの議論である。そし

てむしろ政治学や科学を追究することでかえって作られていく、複雑な権力の形成過程を問題にしている。

われわれは、西欧についてなされたフーコーの考察を否定する必要を感じない。ただ、彼が通りがかりに触れた議論には問題があった。西欧の「性の科学」に対して、中国や日本には「性愛の術」があった、という指摘である。性愛の術において、快楽はそれ自体のために追求され、権力とも実用性とも無縁であった、というものである。オリエンタリズムに対する批判的考察を引くまでもなく、洋を東西に分かつ二元論は危険なものだ。しかし、困い者や湯女、比丘尼や船饅頭、飯盛女と呼ばれた遊女たちの背景にどんな苦悩があるのか、それを強いる社会構造の想定なしに近世社会に「性の解放」^{★13}をみている日本の研究者は総じてこの構図を受け入れてしまった。また、構図を受け入れる過程でフーコーの議論——抑圧仮説の批判——を無視したねじれも生じている。日本の近世社会に快楽に対する純粹な貪婪を認める以上、それに対して、「恋愛」を西欧から輸入されたものとして、とりわけキリスト教に由来させながら、性愛とは異なる精神的なもの、神聖なものともみなす傾向である。たとえば、それは阿部謹也とリチャード・バーバーの騎士道物語における宮廷恋愛の把握のちがいによくあらわれている。まず阿部の説明。

愛する者は人格的に向上し、政治や経済のしがらみの中で成立する結婚とちがって、相手は自由に選ばれ、愛は相互のもの、とみなされる。そこからして、他の者に思いを向けることによつ

て、純粹に私というものが意識されるようになる。また肉体の合一は、たいていのばあいには実現せず、宮廷風恋愛は抑制された愛となる。^{★14}

それに対して、バーバー。

トルバトゥール〔吟遊詩人〕たちの歌には、いつも、ともに分かち合い楽しむ愛という肉体的な面と、満たされない愛の願望とのあいだに絶えざる緊張関係がある。ある詩人が肉体的な愛の成就を唯一の本当の喜びとして讃えれば、べつの詩人は、そんなものは一時的な情熱にすぎず、叶えられない愛、あるいは恋に遠ざけられた愛の苦しみほど、強烈に喜びを与えるものはほかにないと主張する。^{★15}

阿部のそれが、恋愛について、教会道徳とじつは齟齬しない、肉欲を抑えた神聖さを強調しているのに対して、バーバーのそれは、教会道徳に代わる道徳であることを示唆しながらも（「宮廷風恋愛には、きわめて道徳的な傾向があるというか、教会の代わりとなるような一種の世俗的な道徳があった）、肉体・精神の両面があったことを強調している。このように、日本の研究者は、西欧由来の「恋愛」を肉欲を欠いた神聖なものと捉えたがる傾向がある。

こうした恋愛＝神聖なものという図式によって、じつはもとのフーコーの議論とも疎隔が生じて、かえって西欧における性の抑圧

仮説を受け入れる方向に収斂しているのだが、いずれにせよ、「輸入」論を好む日本の研究史もまた、べつの二元論的構図——すなわち、フーコーが批判していたような、恋愛を抑圧する神聖な恋愛に対して、恋愛の解放を意味する江戸時代への回帰という、もつとも単純な構図——を拵えてしまったのである。

本稿は、重畳した誤解にもとづくこうした研究史の構図を全面的に見直さなければならないと考えている。たとえば次の井原西鶴『好色一代男』の文章はいかに理解されるだろうか。

こころと恋に責められ、五十四歳までたはぶれし女、三千七百四十二人、少人のもてあそび七百二十五人、手日記にしる。「井筒によりてうなぬこ」より已来、腎水をかへもして、「さても命はある物か」……

「これぞ二度都へ帰るべくもしがたし。いぎ途首の酒よ」と申せば、六人の者おどろき、「こころへもどらぬとは何国へ御供申し上ぐる事ぞ」といふ。「されば、浮世の遊君・白拍子・戯女見のこせし事もなし。我をはじめてこの男ども、こころに懸る山もなければ、これより女護の嶋にわたりて、抓みどりの女を見せん」といへば、いづれも欲び、「譬へば腎虚してその土となるべき事、たまたま一代男に生れての、それこそ願ひの道なれ」と、恋風にまかせ、伊豆の国より日和見すまし、天和二年神無月の末に行方しれずになりにけり。

この作品の主人公、世之介は但馬屋の主人と何人かいる娼婦のうちのひとりとのあいだにできた子であり、彼は家を継ぐこともなく、したがって子をなすこともなく、ひたすら性愛に、「世一代のおのれの欲望のすべてを解消している。七歳から六十歳にいたる五十四年のあいだに四千人の男女と交わり、さらにまだみぬ女を求めて、「女護の嶋」を目指して——一種の補陀落渡海——海に消える。

もし、フーコーのいう「性愛の術」、研究史の語る輸入された神聖な恋愛——一夫一婦制の近代的家族道徳に帰結するような——に對する自由奔放な快楽説をこの時代に想定するならば、たんにその見方に沿って死に臨んでもひたすら性愛に興じる、恋愛ではなく快楽に溺れた男の最期をみるだけのことになる。

だが、われわれは、報われぬ恋にもかかわらず、精神における永遠を誓った生菴の日記を見ている。この事例だけでも「なかつた」といわれるかぎり決定的な反証だが、そもそも、なぜ近世の男女のあいだで心中が——幕府がそれを禁じ、処罰対象にせねばならないほど——流行するのか、また、『好色一代男』出版（天和二年）と同年の事件である八百屋お七の放火がなぜ起きたのか、快楽説ではまったく説明できない。とすれば、当然、べつの疑問が生じる。恋愛が禁じられていた、という伝統的な解釈に立ち戻るなら、世之介がひたすら性欲の発露に興じたのは、やはり伝統的な解釈、すなわちたんに封建的な禁忌への反逆とみていいのか。

広くみて元禄時代は將軍繼嗣問題が先鋭化した時代である。三〇〇〇人の女を抱えた大奥で夜を過ごした三代將軍家光の男子は

五人。跡を継いだ長子の家綱には成人した子がなく（嫡子継承の途絶）、次男は夭折、三男の綱重も家綱より先に死んでいたため、身の低い女とのあいだにできた四男に將軍位がまわってきた。五代將軍綱吉である（五男も夭折）。だが、その綱吉にも子がなかつた（唯一の男子も天和三年に数え五つで夭折）。『好色一代男』が江戸と大坂で同時出版されたのは、こうした政治状況下であり、三〇〇〇人の女を抱えて子のほとんどいない將軍と、三〇〇〇人の女と寝てあえて子をなさない、あくまで「一代男」の世之介が好対照となるように、西鶴が政治的な危険を冒して描いていることは誰でもわかる。世之介の異様に歪な性愛をめぐる環境を、意図するところをのぞけば將軍家も共有しているのである。

こうした歪さは、大名も庶民も変わらない。幕府公認の女と大名とは半年ごとにしか会えず、そのあいだに男子をなさねば藩ごと潰されることは先に述べた。子をなせない大名は家ごと社会的に去勢された存在となり、去勢された家に仕えた者たちが浪人として都市にあふれた。庶民とはいえ、江戸や上方の男女比は、二対一、男が女の倍である。長子相続を原則とする封建社会において、ストックとなる次男三男が必要とされる一方で、長子に問題が生じないかぎりは、都市で奉公人になるか雑業に身を投じる以外に行き場所がなかつた。当然、カップルの実現はきわめて困難である。過剰な独身男性の向かう先が必然的に遊郭にならざるをえない構造を、近世社会はつくりあげていたのである。

近世都市において人口再生産が可能になるのは幕末である。それ

まで、都市は地方からの流入で人口を維持していた。流入人口の大半が次男三男の雑業従事者である以上、家族を養う（「世帯持ち」という）経済基盤がなかったからである。いいかえれば、取り潰される大名にせよ、土地を追われる次男三男にせよ、不満をもつ階層はソフトに去勢された状態で社会に投げ出されることになる。その意味するところを本稿に即して原理的につきつめていえば、原則として恋愛は成就しなかった、ということだ。恋愛がなかった、といいたければいつてもいいが、それは社会に対する批判力を欠いた権力側の言い分をなぞっているにすぎない。厳密には、なかったのではなく、事実上、管理されていただけなのである。

こうした歴史的背景にもとづけば、『好色一代男』は次のように解釈するのが正しいことになる。厳格な長子相続を原則とする封建的な家道徳を補完すべく、継ぐ家をもたず、子を持つことが事実上許されぬ一代男として、満たされぬ性欲を抱えてひたすらその虚しい発露だけを強いられる裏の道徳を守り抜いた男の孤独な物語である、と。家を継がぬ者がひたすら性欲だけを発露させても封建社会はびくともしない。封建社会への反逆にならない。

いいかえれば、性は、フーコーの語る西欧とはちがったかたちで、日本においても、幕府ないし近世封建社会によって巧妙に管理されている。幕府は極度に厳格な長子相続を強いる、みずから作り上げた社会構造上の問題から、郷里からあぶれて都市に流れてきた男たちのために、吉原、松原、新町など遊郭を公認せざるをえなかった。時代が進み、これらの廓では高価さゆえ下級武士や庶民は遊女

をほとんど買えなくなったが、代わりにいたるところにある非合法の安価な岡場所で女を買った。^{★16}春画や好色本の出版も放任ではない。隠微な形で管理が中心である。出版物に関する最初の取締は一七二二年の町触（最初に江戸、次いで京都、大阪）である（「一唯今迄有来候板行物ノ内好色本之類ハ風俗之為ニモ不宣儀ニ候間段々相改絶板可申附候事」享保七寅年十一月七日町触）。好色本のたぐいは「風俗の為にもよろしからざる」という理由で絶版が命じられ、しばらく好色本・艶本の出版は途絶えたが、すぐに出版数は回復した。版元や絵師などの名前は消えても、その代わりに、たとえば歌川国芳が「妙開猫よしと名乗ったように（猫好きで著名だった）、隠号や「隠し落款」が用られて地下出版物として流通した。国芳にかぎらず、名こそ明記しないが、正体のヒントを作中にのしこばせた絵師は少なくなく、またほとんどの浮世絵師は春画・艶本に筆をとった。表向きは禁止の春画・艶本であったが、表で活躍した絵師や作家がそれらの制作に関わっていたことは公然の秘密だった。いいかえれば、名を隠しさえすれば黙許されるものだったのであり、それどころか、厄除けのため鎧の下に忍ばせたり、火事除けのために蔵に入れられたり、さらには花嫁の性教育にさえ用いられるなど、ある種の道徳性さえ帯びるようになっていたのである。

総合していえば、性にまつわる欲望は放任ではなく管理されていた。それどころか近世家父長制を前提に、人間の性欲は嫡男の場合と次男以下とで、別の形で分割統治される——将軍、大名、名主等の土地所有者は嫡男を産む器官——生殖器として、それ以外の男

子はひたすら子をなさず性欲を発露するだけの器官——性器として。女もそれに殉じるほかない。遊女の平均寿命は三〇歳前後。病を得て治る見込みがなければ楼内の薄暗い部屋に放り込み、死ぬば三輪みづらの浄閑寺（投込寺）に葬った。共同の穴に投げ入れるだけである。^{★17}維新後に禄を失って零落した武士階級の女たちのなかには遊女に転じたものが相当数あり、行き場所を失って乞食淫売婦に落魄する者も多かった。^{★18}著名な「宿無お勝」や「土手のお金」はその最たる事例だが、不治の性病、日の目をみない懐胎を前にしても、若い男女はいまを生きること、そして欲望のはけ口を求めて廓に入りしたのである。近世社会に「性の解放」をみる視座はまちがっているというほかない。むしろ驚くべき生殖管理の時代である。世之介が太平洋に消えたように、精神においても肉においても想いを遂げる恋愛の余地は、この列島には存在しなかつたのである。

第二節 告白と主体化

前節で長く恋愛について語ったのは、次の一文の理解にかかっているからである。

恋愛は人世の秘鑰ひやくなり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抽ひき去りたらむには人生何の色味いろあじかあらむ。

想世界と実世界との争戦より想世界の敗将をして立籠らしむる

牙城となるは、即ち恋愛なり。

此恋愛あればこそ、理性ある人間は悉く悩死せざるなれ、此恋愛あればこそ、実世界に乗入る欲望を惹起きおするなれ。

北村透谷「厭世詩家と女性」（二八九二年）の一節である。「恋愛は人世の秘鑰」、この一文は、島崎藤村をはじめ、若い作家を震撼させたことで知られる。当代一流の知識人である森鷗外や夏目漱石がどういう理路をたどつてか恋愛小説を書いたことを考えても、簡単に見過ごせる一文ではない、純文学百年のあゆみを貫通する出発点になつている。だから「恋愛」が西欧から輸入されたものか、それとも歴史を通じてあらゆる人間存在が抱えつつも近世社会が長く禁じてきたものか、その理解ひとつで、純文学なる営みの理解の方向性が変わってしまう。——すなわち、西欧から輸入された恋愛こそ近代化の鍵があると言っているのか、恋愛という根源的で人類史的な人間の欲望に端を発してこの社会を見よ、と言っているのか。そしてフーコーの『性の歴史』における重畳した誤解にもとづいて形成・人口に膾炙した八〇年代以降の恋愛輸入論は前者の道を選び（それ自体が墮落した輸入論だが）、すでに恋愛の内面化を終え、輸入物のひとつにすぎないものに拘泥する必要のなくなつた戦後日本にあつて純文学は致命的な打撃を被り、ついで文芸批評も自殺的にその意義を失つたのである。しかし、もとはといえば、前近代の日本に恋愛はなかつたという荒唐無稽な前提がこの議論を可能にしているのだから、実態的にも論理的にもその前提は崩れ去つてい

フーコーはいう。

キリスト教の悔悛・告解から今日に至るまで、性は告白の特権的な題材であった。それは、人が隠すもの、と言われている。ところが、もし万が一、それが反対に、全く特別な仕方でも人が告白するものであるとしたら？ それを隠さねばならぬという義務が、ひよつとして、それを告白しなければならぬという義務のもう一つの様相だとしたなら？（告白がより重大であり、より厳密な儀式を要求し、より決定的な効果を約束するものとなればなるほど、いよいよ巧妙に、より細心の注意を払って、それを秘密にしておくことになる。）もし性が、我々の社会においては、今やすでに幾世紀にもわたって、告白の完璧な支配体制のもとに置かれているものであるとしたなら？すでに述べた性の言説化と、多様な性的異形性の分散と強化とは、恐らく同じ一つの装置Ⅱ仕組みの二つの部品なのである。それらは、人々に性的な異形性の——それがどれほど極端なものであつても——真実なる言表を強要する告白という中心的な要素のお陰で、この装置のなかに有機的に連結されているのである。……我々にとっては、真理と性とは結びられているのは、告白においてであり、個人の秘密の義務的かつ徹底的な表現によつてである。^{★20}

もともと秘密や内面があるのではない。告白という制度が、秘密

にすべき内面を作り上げる。フーコーのこの洞察が優れているのは、近代的な主体化のプロセスにおいて、べつの歴史がありうることを明晰に示唆したことである。これまで信じられてきた、政治・社会・経済・宗教的な理由で前近代には抑圧されていた個々の内面的な主体が、それに反発・克服することで近代的な主体化を遂げる、という反動的な物語ではなく、告白という制度によつて、あらかじめ定められた流路を通るべく規律化された秘密の内面、あるいは「真理」が形成される、という形の管理された主体化——いわゆる服従する主体化の弁証法的なプロセスである。性に即していえば、告白という制度を通して、秘密にすべきもの・恥ずべきものが設定され、真理として再構成されるのである。

しかし、こうした構図は、西欧のそれと完全に一致するわけではないとしても、日本の近世社会がおこなつた欲望の分割統治によつても、じゅうぶんに想定可能だつたものだ。近世社会において、あるべき表向き人間存在が、嫡子をなすための生殖器として肯定・推奨される一方で、快楽のみを求める性器としての人間存在もまた、遊郭・艶本の形で暗々裡に求められ、性病を得ながら一種の裏道徳としてやはり肯定・推奨されさせえていた。継ぐ家も新しく所帯をもつことも不可能な男女のあいだに子が生まれても、養育はほとんど不可能だつたからである。こうして性にまつわる欲望は二重化され、前者は儒学的な理と性で表現される公共的な家道徳を実現するものとして、後者は気や情、心によつて表現される公然の秘密、恥ずべき内面における人間真理として、総体として知の再構成

が生じる。近世社会における性の全面的な奔放さを強調する言説は一九八〇年代以降の研究者が抱いた幻想にすぎない。封建社会は表の道徳と裏の道徳とで欲望を両側面からコントロールする厳格な一線を引いている。すなわち、近世社会が推奨する表裏一体の道徳にいたがう、ことよつて、かえつて欲望の内面化をとまなう主体化が生じるのである（これについては次章で再論する）。

こうした《服従する主体化》は、近世ではなく近代日本を論じる研究においておおいに取り入れられたものだ。たとえば柄谷行人。

キリスト教がもたらしたのは、「主人」たることを放棄することによつて「主人」（主体）たらんとする逆転である。彼らは主人たることを放棄し、神に完全に服従することによつて「主体」を獲得したのである。明治の没落士族をキリスト教が震撼させたのは、この転倒にほかならなかった。……

注目すべきことは、このような「主体」確立の弁証法でありダイナミズムである。近代的な「主体」ははじめからあるのではなく、一つの転倒としてのみ出現したのだ。十九世紀西洋の近代思想をどんなにとりいれても、このような「主体」は出てこない。平板な啓蒙主義にはこの転倒が欠けている。今日の眼からみて「近代文学」とみえるものが例外なしにキリスト教を媒介していることは、影響といつたような問題ではない。そこには「精神的革命」があつたのであり、しかもそれは「時代の陰」、すなわちあるルサンチマンにみちた陰湿な心性から出てきたの

だ。しかも、「愛」が語られたのは、まさに彼らからなのである。彼らは「告白」をはじめた。しかし、キリスト教徒であるがゆえに告白をはじめたのではない。たとえば、なぜいつも敗北者だけが告白し、支配者はしないのか。それは告白が、ねじまげられたもう一つの権力意志だからである。告白はけつして悔悛ではない。告白は弱々しい構えのなかで、「主体」たること、つまり支配することを狙っている。^{★21}

『主人』たることを放棄することによつて『主人』（主体）たらんとする逆転」。これはフーコーのいう主体化を柄谷なりに変奏したもので、その役割を果たしたのがキリスト教とされる。こうした主体はそれ以前にはなく、啓蒙思想によつてももたらされなかつたという。しかし、この理屈は原理的に「告白」を実践しうる「教会」に依存する。つまり、一八七〇年代にあいついで設立され、没落士族のごく一部が参加していた、日本三大バンドと呼ばれた札幌（メソジスト派）、横浜（長老派）、熊本（会衆派）、東京なら築地（カトリック）、愛知なら名古屋美以教会や熱田神宮近くのキリスト教講義所、京都なら熊本バンドの影響下にあつた同志社の周辺、等々でしか起きえない事態にすぎない。ならばたとえばキリスト教との距離のあきらかに大きい夏目漱石や西田幾多郎、柳田國男らはどうなるのか、彼らに近代的主体など期待すべきではないのか——漱石の恋愛文学は近代文学ではないのか——ポストモダン主義なのか？——、ひいてはキリスト教に無関心だった大多数の国民は主体

化を遂げていないのか。つまるところ、一部没落士族やキリスト教徒を除いて、日本の国民に近代的主体などありえない、という結論に行き着く。前近代日本に恋愛がなかったように。

そもそも、近代的主体の確立について、西欧におけるキリスト教が果たした役割を強調するなら、日本に同じものを求めるのは不可能になる。近代主義的な主張をいくら講じても、前提からしてすでないものねだりであり、実現可能性をはね除けている。むしろ重要なことは、主体形成の前提を近代日本に入ってきたキリスト教に求めるのではなく、日本の歴史に固有の近代的主体形成のメカニズムを探ることである。そしてそれは、近世日本における性の分割統治——性愛の成就を禁じて生殖行動の公共的実践と暗がりでの性欲の発露とを分割する——が十分に実現していたはずのものなのである。だからあらためてべつの問いが可能なのだ。没落士族の周辺に広まったキリスト教は、性の分割統治にもついでに形成されていた内面——近世的自我に、いつたいなにをもたらしただのか、と。

第二章 秘密とはなにか

第一節 秘密のふたつの定義

《秘密》は告白され、露わにされ、おおよけにされるのを待つて

いるなにかである。告白されるや、秘密の資格を失うかといえ、そうでもない。こつそり打ち明ける、ということが可能であり、むしろこちらこそ行為としての秘密の中心だといつていい。誰かに共有されても、そこが閉域であれば、秘密は秘密のままである。共有されたものや共時的なものが、しばしば公共的といわれると同時にネーション形成的といわれうるのは、たとえば日本語の話者の範囲に言説がとどまるからである。つまり秘密は維持されているのだ。

行為に先立つて規定される「恥ずべきもの」が、特定の行為を「秘すべきもの」とそれ以外とに配分したとしても、この世界にまったく現れないというわけではない。それは「恥ずべきもの」という規定にしたがつて、しばしば「内面」にとどまるが、「恥ずべきもの」という規定を保つたまま、ある特定の区画——教会であれ、廓であれ、あるいはネーションであれ——を設けてそれはおこなわれ、共有され、そして機能するのである。すなわち、前章で主張したかったのは、近世西欧において教会が果たしたのと同じ役割を、日本では遊郭が果たした、ということである。ちがいは神がいるかないかだけ——ただし重大なちがいが——である。

しかし、あらためて《秘密》の定義をやりなおすなら、なんらかの表明をともし瞬間に秘密はその資格を失う、という定義をもつと考えることもできる。ならば、誰にも表明されることなき秘密は、この世界に在る、といえるのだろうか。ないのと同じだろうか。

ジャック・デリダによれば、秘密はつぎのようなものだ。それは芸術における秘技ではないし、啓示によつて伝授される奥義や宗教

的な神秘にも属さない。「私的な内面性」のようなプライバシー的なものでも、軍事機密や国家機密、製造上の秘密、医者や弁護士の上の職業上の秘密等々のようにパブリックに許されたものでもない。自己の告白や第三者の暴露によってさらされる可能性をもつ、特定のひとびとのあいだで意識的に隠されたものでもない。秘密、「それは自らを隠蔽しない」。「秘密は異質的なのである」。なぜなら、覆いを剥がすことによつてあらわれるタイプの秘密は、その瞬間、すでに秘密であることをやめてしまうからだ。それらはむしろ、適合し一致の真理や、記憶としての真理に属すもので、現象学や、もつと一般化すれば科学Ⅱ学問に、あるいは代理表象の問題群に属したものでしかない。だから秘密は、覆うことや覆いを剥がすこととは関係しない。秘密は「名」とも関係しない。なぜなら「名」に還元された時点で、やはりそれは秘密であることをやめてしまうからだ。ひとは秘密についていくらでも語ることができる。だが、どこまでも「異邦的なまま」である。「どんな *nistoirie* にも……Geschichte もしくは *res gestae* の意味においても……異邦的なまま」である。「歴史的な語り」の意味においても……異邦的なまま」である。「秘密は言葉に異邦的であるのと同じように、言葉のうちにあるのではない。秘密は言葉に応えない」。つまり秘密は言葉でさえない。秘密とは、「絶対的な非応答」である。「そこにはもう時間はなく、場所もない」。

デリダによれば、秘密は絶対的に在るといわねばならない。誰かに打ち明けるや秘密が秘密であることをやめる、という定義から出

発すれば、その手前で秘密は自分以外の誰からも知られずに存在している。時空間規定を持ってない以上、實在論的に語ることはできないが、存在論的にはないのと同じではないのである。

絶対的な秘密の主題は、ついで「文学」に移行する。「文学とは、近代になって創出されたものであり、さまざまな慣習的約束事や制度のうちに登録されている」^{★23}ものにはすぎない。だが、著者の意図からは完全に引き剥がされてしまった、つまり著者が隠しておいたどんな意味とも無関係に撒き散らされたテクスト（＝痕跡）があるなら、そこになんの秘密もないとしても、秘密の文学であるはずだろ。なぜなら、それは、永久に、覆いとも、覆いを剥がすことと関係できないからである。秘密、それは、「ひとりの孤絶した主体の孤独 *solitude d'un sujet isolé*」とさえいわれえないような（つまりどんな「共通の尺度」もありえないような）、「殉教なきパッションという絶対的孤独」である。「孤独、それは秘密の別の名である。……そういう孤独は意識の孤独ではなく、主体の孤独でも現存在の孤独でもない」^{★24}。

秘密はデリダにとって、非文学的なものだ。原理的に文学は秘密を告白の形でしか描けないからであり、描かれた瞬間にそれは秘密であることをやめてしまうからである。秘密は歴史とも^{★25}知ともかかわらない、従属する主体ともかかわらない、とデリダがいうとき、まがいがなくフーコーが批判されている。近代的な主体形成とはまったく別の、非文学・非物語としての秘密。殉教を促す告白の装置とは無関係な主なき外部、徹底的な異邦性・外国語性において、

秘密は存在している。

ここで、われわれは二つのタイプの秘密を手にしたことになる。ひとつは、フーコー的な、告白することが作り出すような、つまりプラトニズムとカトリシズムとがないまぜになった新約的な、《従属する主体》形成的な秘密。こちらは歴史的なものだ。そしてもうひとつは、歴史の外部にあつて、主体とさえかかわらないような、絶対的な孤独の別名としての秘密。こちらは超歴史的で、ブライの(旧約的)なものであるといつていい。

ここで問題になるのは、近代日本に流入したキリスト教は、どちらの秘密をもたらしただのか、ということだ。《従属する主体》形成的な秘密か、《絶対的な孤独》としての秘密か。前者の秘密に代替可能なものとして、すでに近世日本に独自の性の歴史があつたことを論じてきた。だから、キリスト教が恥ずべき秘密の告白とともに恋愛を捨てるものとして日本に輸入されても、固有の意義をもたない。思うにむしろ、日本に輸入されたキリスト教がいかなるものか、ここで特筆すべきは、後者の《絶対的な孤独》である。たとえば内村鑑三にとつて、「キリスト教」はどのようなものだったのか。

神々が多種多様なため、それぞれの神の要求が矛盾衝突して、一つ以上の神を満足させねばならぬ場合、良心的な人間の立場は悲惨なものとなつてしまう。こんなにも多くの神々を満足させ、またなだめなければならなかつたから、自然私は、いら

らした、臆病な子供であつた。私は、どの神にもさきげられる一般用の祈祷文を組み立てた。もちろんそれぞれの神社の前を通るときには、その神に合う願いごとを、それに付け加えるのである。……以前の私は、一つの神社が目に入るや否や、心の中で祈りをささげるために、会話を中断するのが習いだつたのに、今は登校の途中も愉快に談笑をつづけながら歩く……。私は「イエスを信じる者」の誓約に強制的に署名させられたことを悲しまなかつた。一神教は私を新しい人にした。私は再び豆や卵を食べはじめた。私はキリスト教を理解しつくしたと思つた。唯一の神という考えは、それほど^{インスパイリッド}霊感的だつたのである。^{★25}

一神教は、多神教的自然観に囚われて苦しむ青年期の内村が見つけた合理主義的自然観であつて、散乱する精神／道徳をひとつにする主観の専制政治——人格の統一——を受け入れたことを意味するにすぎない。つまり新約か旧約かによらず、要するに一神教であればよかった。しかし、なかでも彼を震撼させたのは、エレミヤだつた。

半ば好奇心から、なかばこわごわと、今、エレミヤ記をのぞいてみたのだ。そして見よ！これは何たる書か！実に人間の、実にわかりやすく、未来ものがたりはごくわずかで、現世への警告は実におびただしい！全巻を通じて一つの奇跡も行なわぬ人間エレミアが、人間のあらゆる強さと弱さとをむき出しにした姿で、私の前に示されたのである。^{★26}

旧約聖書『エレミヤ書』に登場する預言者エレミヤは、バビロン捕囚とエルサレム神殿破壊とを予言し、同族のユダヤ人から迫害を受けながらも監視の庭で預言者として活動を続け、依然として彼の言葉を聞かぬユダヤ人にエジプトに連行されて死んだ人物である。彼の言葉は隠されなかった。厳密に言えば、誰からも異邦的であるという意味で、隠されることなく隠されていた。「エレミヤはネリヤの子バルクを呼んだ。バルクはエレミヤの口述にしたがつて、主が彼にお告げになった言葉をことごとく巻物に書きしるした」(『エレミヤ書』三六、四)。「つかさたちはバルクに言った、「行つて、エレミヤと一緒に身を隠しなさい。人に所在を知られてはなりません」(同三六、一九)。ユダヤ人のなかであつて彼はつねに「場所」をもたず、「孤独」であり、またつねに「異邦的」であつた。彼の言葉——「そして主はみ手を伸べて、わたしの口につけ、主はわたしに言われた、「見よ、わたしの言葉をあなたの口に入れた。見よ、わたしはききょう、あなたを万民の上と、万国の上を立て、あなたに、あるいは抜き、あるいはこわし、あるいは減ぼし、あるいは倒し、あるいは建て、あるいは植えさせる」(同二、九—一〇)——は隠れなき預言であつたが、誰も耳を貸さず、にもかかわらず、したがつて、秘密のままであつた。

どこにいても異邦人だつた——同じヘブライ人のなかでさえ——エレミヤが非常にヘブライ的な、いいかえればデリダ的な絶対的秘密の保持者であるのが容易に見てとれる。したがつて、語る者とそ

れを聞く者、もつと厳密には、語つてよいものと語つてならないものとを区別しながら後者について神に語る、という告白の装置をもつたフリーコー的な秘密にはかかわらない。しかし、エレミヤを敬愛し、無教会主義を標榜し、告白の舞台装置をもたない内村のキリスト教が、近代的な主体形成にかかわりえない、ということとはできない。もつとずつと厳密で、かつ無限定であり、それ以上のものが考えられないという意味で、内村の秘密は近代の《法》に似ていた。神なき近代において、法以上のものを考えるのが容易ではないのだから、逆説的に法は神と同じ場所を占めているのである。異邦の世界の教えであるキリスト教は、その本質においても異邦のまま、むしろ異邦的であることにおいて、日本に受け入れられたとみたくがよかつた。

第二節 秘密を解く鍵

本稿の課題は恋愛から秘密に移つたが、本来これらは一体のものだ。秘密について、われわれはふたつの定義を手している。ひとつはフリーコーが論じ、柄谷行人が近代文学に適用したような、告白という制度がかえつて作り上げる内面であり、それによつて形成される「服従する主体」の発生装置でもあり派生物でもあるようななものかである。ここでは、性愛は秘密にされると同時に告白されるものとして、重要な役割を果たしている。

もうひとつは、デリダが論じるような、告白＝制度としての文学とは区別される、絶対的孤独を意味する異邦的言語、あるいは非文学的なもの、応答／責任^{レスポンス／リテラチャー}不可能なものに対する絶対的な敬意^{レヴェンゲリヤ}によつてのみ、その輪郭が反照的に理解される一種の空虚である。ひとこといえば、秘密とは、もつぱら黙秘のことであり、性愛とはついにかわりえない。

秘密とは、告白という行為がもつぱら作り出す事後的な効果なのか、それともつねに、すでに言葉の手前にあつて、黙秘を徴として事前性^{プリオリタテ}を占拠するなものかのか。告白か黙秘か。事後か事前か。けつきよくのところ、これらふたつの定義は相補的にみえる。

あらためて北村透谷の「厭世詩家と女性」の言葉をふりかえつておこう。

恋愛は人世の秘鑰^{ひで}なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抽き去りたらむには人生何の色味^{いろあじ}かあらむ。

想世界と実世界との争戦より想世界の敗将をして立籠らしむる牙城となるは、即ち恋愛なり。

此恋愛あればこそ、理性ある人間は悉く悩死せざるなれ、此恋愛あればこそ、実世界に乗入る欲望を惹起するなれ。

一八六八年、旧小田原藩の没落士族の家に生まれた透谷は、自由民権運動に身を投じて大井憲太郎率いる朝鮮内政改革運動（大阪事件）に加わるも、活動資金を得るための銀行強盗に絶望して運動を

離れ——仲間の小林樟雄や天野政立らは司法の裁きを受けた——、教寄屋橋教会で洗礼を受けたのち、文学者の道を歩んだ男である。

旧小田原藩は戊辰戦争に際して箱根を守護し、三度変節して没落している。その藩士の子である透谷が、その後にできた藩閥政府と戦う自由民権運動に加わりながらそれを裏切つたことは、彼の父の歩みと重なつて「敗将」なる言葉を選ばせたにちがひなく、それが彼を「厭世詩家」にしたといつていい。だが、恋愛は、彼をふたたび実世界に誘う、といつていいのである。ここで間違えてはいけないのは、政治的挫折に対して想像の世界に遊ぶことが文学、とりわけ彼のロマン主義文学だ、というおおかたの戦後の透谷解釈とはまったく逆、ということだ。その「厭世詩家」をふたたび現実の世界に連れ出すのが「恋愛」であり、そこにおいて語ることが彼の文学なのである（もつと正確に言えば、厭世により脱・性化 *desexualisation* を遂げ、やがて恋愛によつて再・性化 *resexualisation* する、その反復が文学なのである）。だから次のような文章が可能になる。

人は記憶す、人間は戦ふ為に生まれたるを。戦ふは戦ふ為に戦ふにあらざして戦ふべきものあるが故に戦ふものなるを。戦ふに剣を以てするあり、筆を以てするあり、戦ふ時は必ず敵を認めて戦ふなり、筆を以てすると剣を以てすると戦ふに於ては相異なるところなし。^{★27}

恋愛とは、孤独を選んだ男が、他者——女を求めてふたたび「実

世界」の扉を開ける鍵そのものである（「倒錯的な再性化の力は、脱性化の冷淡さが並外れたものであっただけ、よりいっそう強力であり、また広範囲にわたっている」^{★28}）。その意味で、恋愛は内に閉じこもることではなく外に出ることであり、しかも言葉という武器でふたたび現実の世界で戦うことを意味できる。ここにおいて、物理的な武器——武士のもつ刀であれ、テロリストのもつ爆弾であれ——を失った元武士が言葉でもって戦う「純文学」が、あるいはその担い手たる「文士」が登場したのである。

もうすこし、彼の秘密に深く分け入ってみよう。純文学はどのような言語活動なのだろうか。彼の恋愛Ⅱ文学が、教会という暗い装置の内部でなされる暗い告白であるはずもない。まず、彼が精神を二つの宮に分けていたのを確認しておこう。

心に宮あり、宮の奥に他の秘宮あり、その第一の宮には人の来り観る事を許せども、その秘宮には各人々に鑰かぎして容易に人を近ちかかしめず、その第一の宮に於て人は其処世の道を講じ、其希望、其生命の表白をなせど、第二の秘宮は常に沈冥にして無言、蓋世の大詩人をも之に突入するを得せしめず。^{★29}

精神を二つの宮に分割する時点で、《告白が作り出す内面Ⅱ近代的主体》という二元論的・弁証法的な構図から離れている。言葉を用いる大詩人にも突入を許さない、という追記が意味しているのは、彼の文学が通常の文学とは異なることを示す。第二の宮にはなにか

あるのだろうか。

人には各自に何事かの秘密あるものなり……日常思惟するところのもの極めて高潔なる事あり、極めて卑下なる事あり……^{★30}

すなわち、大詩人であれ、彼らの言葉は「高潔」に、あるいはせいぜい「卑下」なるものの手前にとどまるにすぎない。第二の宮にある「卑下なる事」とはなにか。それが秘密を解く鍵とされた「恋愛」であるのは容易に想像がつく。そこであらためて「恋愛」について語る透谷の言葉をみてみよう。

恋愛の性は元と白昼の如くなり得る者にあらず。若し恋愛の性をして白昼の如くならしめば、古来大作名篇なる者、得難かるべし。恋愛が盲目なればこそ痛苦もあり、悲哀もあるなれ、また非常の歡樂、希望、想像等もあるなれ。……故に恋愛が人を盲目にし、人を癡愚ちぐにし、人を燥狂さうきやうにし、人を迷乱まじらんさすればこそ、古今の名作あるなれ、而して古今の名作は愛を以て造化自然の神に貫ぬくを得て、名作たるを得る所以なり。然るに彼の粹なる者は幾分か是の理に背きて、白昼の如くなるを旨とするに似たり。盲目ならざるを尊ぶに似たり。恋愛に溺れ惑ふ者を見て、粹は之を笑ふ、総じて迷はざるを以て粹の本旨となすが如し。粹は智に近し、即ち迷道に智を用ゆる者。粹は徳に近し、即ち不道に道を立つる者。粹は仁に邇ひかし、即ち魔境に他を怒いっむ者。

粹は義に近し、粹は信に邇し、仮偽界に信義を守る者。乃ち迷へる内に迷はぬを重んじ、不徳界に君子たる可きことを以て粹道の極意とはするならし。之れ即ち恋愛の本性と相背反する第一点なり、凡て恋愛は斯の如き者ならず、粹道は恋愛道に対する躓石ならんかし。^{★31}

ここで「恋愛」と、近世社会に特有の「粹」とが対比されている。「粹」は、「迷はずして恋するを旨とする」。白昼とはいえぬ夜にありながら白昼のごとく、「粹者は女を好まず、嫌はず」^{★32}、溺れ惑うものである恋愛のぎりぎりの手前にとどまること、子をなさずに一代男を保つこと、精神を二つの宮に分けるとするなら、痛苦も悲哀もない、ひたすら快原則に徹した第一の宮にとどまること、最後から二番目の言葉にとどまること、「イキ」といいながら「イカナイ」ことの謂いである（娼婦はこれに「徒・仇」で対峙する——最後の言葉を吐かせようとする）。別言すれば、最小の徳徳であり、それを固守すること、最小の主体を残すこと——すなわち、「粹」は近世的主体のことである（付記すれば、透谷はここでもうひとつの近世的主体化である「侠」もあげている）。柄谷は近世社会をもっぱら非・主体的なものとしなしたが、近世には近世の主体化がある。透谷は、この「粹」の境界を越えて進み、とうていキリスト教的な神とはいえぬ、痛苦と歓楽とが混在する、卑しくも「造化自然の神」に達することを求めている。

俗人は之を蓋はんとし、至人は之を開表して恥づるところを知らず、俗人は心の第一宮に於て之を蓋はん事を計策す、故に巧を弄して自ら隠慮するところあるなり、然れども至人は之を第二の心宮に暴露して人の縦に見るに任す、……^{★33}

透谷の秘密概念が、秘密のある第二の心宮の手前にとどまってこれを温存する主体に近世的主体「粹」を痛烈に批判するものであるのはいうまでもない。それだけでなく、フリーコー的な近代的主体形成とつながる、神なる聞き手を前提に語ること、すなわち告白Ⅱ内面化の装置とも、デリダ的な表象不可能で不可知の他者性と異なるものもあきらかである。前者は、重層化した精神のせいぜい第一層にしか当てはまらず、後者は感覚的な世界の彼岸に温存するほかない語り、えぬことであり、恋愛とも文学とも無関係である。恋愛や文学と一体化した透谷の秘密は第三の秘密——出来事としての秘密である。第一の秘密も第二の秘密も、それを聞く・あるいは内に秘める主体を前提している。だが、秘密にかぎらずどんな言葉であれ、その主体の意図が他の主体にすべて伝わるかどうかはわからないのだから、聞かれるか聞かれないか、という主体にもとづく二者択一、さもなければ他人に聞かれることの種類（どの程度なら秘密で、どの程度なら秘密でないのか）は、現象的には秘密の定義と無関係なのである。むしろ秘密は、ある宙吊り状態、これから生じる出来事の予期や予兆、すなわち語られる可能性をもつたものである。それらはなんらかの表白を通じて晒され、それで秘密はなくなってしまう

うとしても、同時に秘密の存在証明がなされるという意味で、出来事としての秘密の重要なモメントとなる。

それは、たとえ可能性のままだったとしても、ある印象をもつ。もつと厳密にいえば、なんらかの徴にもとづいて諸主体のあいだに生じる印象の強弱をもつ。それは、たとえ言葉と無関係なごく些細な心身の動揺であれ——言葉に代わってなされる唇や指の震え、瞬き、発汗、肌の粟立ちや脈拍の変化——、かならずなんらかの徴として表示される（たとえばものを語らぬ自然にさえ、われわれは秘密をもつという印象を抱く）。やがて可能性で充滿し、はち切れんばかりの強度を実現したところで、次第に、あるいは急速に、さもなければ破裂的につぎの様態に向かう。すなわち、黙秘すること、仄めかすこと、すべてを伝えないこと、こつそりと打ち明けること、見せることで隠すこと、告白すること、晒すこと、明け透けに語ること、暴露すること。最高の強度をもつた黙秘から強度ゼロの暴露まで、語られる可能性をもつたものから出来事に向かう線分のなかに配置される。

恋愛にせよ文学にせよ、これらはもつぱらこの秘密Ⅱ徴にかかわる言語活動である。文学は秘密を秘密のまま——つまり可能性として、かつ出来事として表現可能な唯一の手段なのだ。たとえばエドガー・アラン・ポーの盗まれた手紙をあげてもいいし、志賀直哉の三つある処女作のひとつ、「網走まで」において、主人公がたまたま同乗した列車で子連れの女から預かった二枚の端書をあげてもいい。子連れの女は網走に行くといい、主人公は宇都宮で下車する、

その短い邂逅を描いた短編だが、別れ際に預かった端書の文面を見ることができた主人公があえてそれをせず投函するまでが、いわば出来事としての秘密である。なぜこの親子は最果ての網走に行くのか、夫はどこにいるのか、端書にはなにが書かれているのか。そのすべての問いが投函によつて閉じられる。読後に残るのは、秘密にされることできわだつた女の美しさと、そのかわりに不在の答えの座をめぐつて示唆される、主人公の同情をふくむかすかな、そして過ぎ去つた性愛の予兆である。

さらに進もう。問題は、この第三の秘密はいかなる主体を生み出すのか、ということだ。そのために秘密の文学が必要とされている。なぜか。そこには透谷に固有の政治哲学がある。

……之を被ふにあらず、之を示すにあらず、其天真の爛漫たるや、何人をも何者をも敵とせず味方とせず、わが秘密をも秘密とする念はあるざるなり、然り、斯かる至人の域に進みて後始めて、その秘密も秘密の質を変じ、その悪業も悪業の質を失ひ、懺悔も懺悔の時を過ぎ、憂苦も憂苦の境を転じ、殺人強盗の大罪も其業を絶ちて、一面の白屋、只だ自然の美あるのみ、真あるのみ。

この美こそ、真こそ、以て未来の生命を形くるものなるべし。基督を奉ずるもの、当さに専念祈欲すべきもの、蓋しこの美、この真の境なるべし。……

人須らく心の奥の秘宮を重んずべし、之を照らかにすべし、之を直うすべし、之を白からしむべし、之を公けならしむべし。

大罪大悪の消ゆるは此奥にあり……^{★34}

透谷は秘密の表白によつてすべての罪が消え去るといつている。別のところで破運の王ヨブを讃えている（「彼は神を恨まず、己れを捨てず……心を照らかにして神意を味はへり」^{★35}）が、罪の消滅という主題は、人間の原罪に端を発するヘブライ的なものとはとうていいえない。たとえば内村鑑三は「罪」についてこういつていた。

罪とは普通に盗むこと、殺すこと、姦淫すること、偽の証拠を立つること、思はれて居る、而して是れ皆罪であることは何人も疑はない所である、然しながら是れ諸の罪（*sins*）であつて、罪其物（*the sin*）ではない、聖書は前者を称して違法と云ひ……、後者を称して特に罪と云ふ……

而して此罪とは何である乎と云ふに、夫れは反逆であるのである、即ち人が神に対して犯したる反逆の罪であるのである。^{★36}

聖書のいう罪とは、*the sin* であり、神への反逆をいう。もうすこし読んでおこう。

罪は前にして違法は後であつたのである、彼等は心に反逆を蓄へ、之を發表せんとして、神に対して面当に違法を敢てしたのである。^{★37}

罪の本質は、ここではどうやら先後関係によつて表現されるものようだ。つまり、違法の「前」にもつといえは行為の「前」にすなわち心に、罪は置かれる。違法は肉体が犯すが罪は心が犯すのである。したがつて、罪は「發表」によつては消えず、終わりもしない。心に残りつづける。ではどうすればいいのか。

罪とは神を離るゝことであり、義とは神に帰ることである事が解つて、救済とは何んである乎が解る、救済とは単に罪を去て義人となることではない、斯かる事は又実際に人の為し得る事でない、救済とは神の側より見て人を己に取反す事である、人の側より見て反きし神に帰る事である。^{★38}

神の救済（＝神への再帰）なしに、罪が赦されることはない。墮落したいいかたをすれば、心で反逆するたびに心でまた帰順すればいいだけなのだが、恐ろしいことに、反逆と帰順の円環から出られなくされている（本当の意味での反逆、すなわち神を信じない可能性がなくなっている）のである。ここでは、罪＝反逆はゼロ記号のようなものだ。ゼロは有が無になるとき（事後）にしか意識されないにもかかわらず、一よりも前に置かれ、しかも無内容の記号を残して無くなることがない。原罪とは、すなわちゼロ記号である。ひとの一生は再帰可能な形で神に反逆した状態からはじまる（地に生える果物を齧ることさえ罪である）のであり、神は出し抜けに赦すのだ。残された選択肢はふたつ。神を信じ、信仰に身を捧げて一

天国を目指すか、まさかありえないことだが、赦しを拒絶してゼロ以下の地獄に落ちるか。われわれは地に生える作物を食すことなく・心で姦淫の罪を犯すことなく生活することがほぼ不可能なただから、引き返すにせよ、墮落の道を進むにせよ、欲望がなんらかの行動に現れるたびに、何度もゼロ記号の真上に立つことになる。そしてそのたびに聞こえるのだ、神の赦しの声が。こうした規定はあきらかに内面Ⅱ主体形成的である。内面が違法を犯すというよりも、違法がひるがえって事後的に事前の内面を形成する。

それに対して、秘密の表白によって罪が消え去るという透谷の神は、内村の神とはまったく異なる。厳密に読むなら、秘密は質を変じるといい、罪や憂苦については質を失う・過ぎる・転じる・絶つという言い方が選ばれていて、微妙な区別がある——つまり秘密は質を変えてもその名目を保っている。秘密の質の変化がトリガーとなつて、罪や憂苦が「一面の白屋」あるいは「自然の美」にむけて抹消される、という理屈である。いかなる質の変化によってそう見えるのか。

「質を变じる」前の秘密はどのようなものだろうか。本来、それはのちに予期される表白によって消え去る可能性としての秘密である。つまり表白されれば秘密は罪／主体ごと消え去るのだ。逆からいえば、行為とともに消え去る主体、いいかえれば「思う」「在り」とともに消え去る「我」、これが第三の秘密が生み出す第三の主体なのである。

だが、ただだけ他者に向かって告白されようと、秘密の保持者、

あるいは共犯者が増えるだけで、秘密は依然として孤立的で秘密のまま、というケースがありうる。このケースでは、主体はひとつの困難を抱える。主体も罪もとも維持されてしまう。保持する者と保持しない者とがいるかぎり、そのあいだに内面と外面の境界線によって規定されるが、法の秘密が共有されているかぎりで機能するものだ。法知識が一部の人間に独占されていれば、その程度にしたがつて当該社会は民主的とはいえないが、そもそも法が特定の言語や文化を背景に持つ以上、法が秘密をもつことは避けえない。通常、ひとは法の知識から疎外され、知らないうちに、罪を犯すのであり、仮に意図して犯すとしても、法自体が己のものでないⅡ疎外されているのであれば、罪を犯すことはできない。法は本質的に秘密維持的なのである。《秘密Ⅱ法》は告白されねばならないが、それによって罪が抹消されるというより、薄まることはあつても共有されることでますます同族意識を形成させる。秘密を共有した者たちの紐帯は強くなり、その外部への敵意は増す。ひとの行為は法が先立つて形づくる境界線にしたがつて善と悪とに区分される。その意味で、一般的に秘密は共同体形成的であり、主体Ⅱ内面形成的でもある、その一方で孤立的であり、あからさまにされる言葉を持たないという意味で非歴史的で非文学的なものである。

透谷が破壊したいのは、共同体形成的で敵味方思考に囚われた《秘密Ⅱ法》の作用である。世代を越えて敗者の宿命を帯びた彼が戦わねばならなかったのは、その独占をめぐる戦いをつづけてきた《秘

密Ⅱ法》そのもの——大日本帝国憲法でさえ——なのである。したがって、透谷のいう秘密は、「被ふ」ことも「示す」ことも避けられるが、重んじられると同時に照らあきらかにされる、という独特な道をたどって肯定されることになる。元は秘密のうちに始まるのでなければならぬが、にもかかわらず、内なる欲望に促されて自然に表白されるもの——それは恋愛にほかならない。共同体形成的というより、共同体の間——たとえば家と家の、性別の——で振動しているものであり、だから敵味方の区別とは無縁で、そしてむろん孤立的でもなければ非歴史的でも非文学的でもないものである。《秘密Ⅱ恋愛》的言語活動にもとづいて《鍵》なす《純文学》とは、敵味方の別と勝敗とをもちたらず《秘密Ⅱ法》的言語活動と戦う一種の政治哲学であり、ドゥルーズⅡガタリ風にいえば、異質なものの・異質な空間をつなぐ準親密圏をつくりだすひとつの機械なのである。

第三章 クローディアスと原始的主体

性的快楽と生殖の分割統治。これが近世封建社会の政治学的実践——性の統治である。恋愛に期待されるのはこの分割の再統一だ
が、そのぎりぎり手前で——他者の存在を丸ごと欲する恋愛の手前で、さもなければその境界線のうえで綱渡りをして、ただ快楽だけの享受で満足するのが、近世的主体「粹」である（法抜きの予定調

和的なそれへの対抗が「徒・仇」である。つまり「粹」は純粹に
従うだけの近世封建道徳と齟齬そごしない、ぎりぎりの主体化である。
では、日本に輸入された「基督教」はなにをもたらしただろうか。志賀直哉の『濁った頭』をふりかえっておこう。

基督教に接する迄は私は精神的にも肉体的にも延び／＼としたり子供でした。運動事が好きで、ベイスボール、テニス、ボート、機械体操、ラックロース、何でもしました。水泳では鎌倉と江の島の間を泳いだ事もあります。学校の放課後も雨さへ降らなければ夕方迄は屹度運動場きょうどうじょうばで何かして居ました。

……然し学問の方はそれだけに怠けて居ました。夕方帰つて来ると腹が空ききつて居ますから、六杯でも七杯でも食う。で、部屋に入ればもう何をやる元気もない、型ばかりに机には向つても直ぐ眠つて了うと云ふ有様です。これが当時の日々にちじふの生活でした。

それが基督教に接して以来、全まるて変つて了ひました。

……それからの私の日常生活は變つて来ましたが、さういふ事が如何にも無意味に思はれて来たのと、一方にはみんなと云ふものと、自分を区別したいやうな気分も起つて来たからです。

……得意でした。これは今まで味つた事のない誇りでした。當時宗教によつて慰安されなければならぬやうないたでも何も無い私にはこれが宗教から与へられる唯一のありがたい物だつた

のです。皆の仕てゐる事が益々馬鹿気て見える。私は学校が済むと直ぐ帰つて、色々な本を見るやうになりました。……

暫くはそれでよかつたのです。然し間もなく苦痛が起つて来ました。性慾の圧迫★39です。

ひとりの健全な少年が「基督教」に接し、友人との遊戯のうちにまどろんでいた自我の満足を覚える。主体の目覚めである。だが、それと同時にこの若い「基督教」的主体は「性慾の圧迫」を感じるようになる。すなわち、「基督教」がもたらしたのは主体の分裂である。しかし、近世にもこうした分裂は当然ありえた。石橋生菴がそうだったように、家道德が課す、あらかじめ定められた婚姻とどこかに収斂はしても、そのはじまりにあつては特定の方向性をもたない無限定な肉欲のあいだで、ひとは分裂したのである。これが近世社会であれば、昼と夜、表と裏、公的かつ暗々裡に認められたふたつの封建道德で一方を飼ひ慣らせばよかつた。しかし、封建道德に期待できない近代社会にあつて、これらは「基督教」が認めた欲望の唯一の逃げ道である「愛情」によつて統一されねばならない。

此処で私は不意にお夏の肉のある腕に首を巻かれて、引き寄せられました。二人は其儘、横に倒れました。が、其瞬間、私
 はこんな事は初めての経験ぢやないといふ事を、冷やかに、しかも妙に痛切に感じました。で、お夏のするが儘に私は体の抵抗もせずに接吻したのです。

女との関係では嘗つて、かうした事はなかつたけれども、基督教に接する以前に男同士の恋で度々経験した事だつたからでせう。

私は其の夜、遂に二十何年来の神秘を解きました。異つた性。

これはそれを識らぬ若者には永遠の神秘です。私は遂にこの神秘を解きました。智慧の実を食ひました。

其夜独りになつてからの私の心持は今思つても実に変なものでした。大罪を犯したと云ふ苛責の苦しみもありましたが、実はそれ以上に神秘を識つたと云ふ喜びを感じてゐたのでした。

然し其時分の私として、そんな事は到底意識的に考えられる事ではなかつたのです。只々大変な罪を犯した、といふ後悔の念が其時の全心理を支配してゐるものやうに感じてゐたのです。

で、此行おなひの唯一の逃げ道は、愛情に依つて二人はさう云ふ事をしたのだという事です。★40

しかし、大罪と喜びという主体の分裂を愛情によつて統一する、とはどういふことだろうか。それはけつきよく、愛情によつて結ばれたひとつの主体がふたつの肉体をもつ、といふことにほかならない。要するに、肉体のほうを分裂させる。したがつて、必然的に、今度は肉体の統一を——すなわち、一方が他方を所有し、あるいは食らい、さもなければ殺す、そうした統一を促すことになる。

其時お夏は不意と身を起すと、黙つていきなり倒れるやうに

私の身体の上に被ひかぶさつて来ました。発作的にこんな事をするのはお夏には始終の事でしたが、其時は私もビクツとしませんでした。何故なら私は自分がお夏に殺される事を想つてゐたからです。

お夏は起き上りかけた私を抑え付ける様にして強い接吻をします。私はそれが自分の馬鹿馬鹿しい妄想だとは考えながら尚何となく、不安で／＼、堪りませんでした。ぢつと動かさずにゐる内に其不安は見る／＼大きくなつて行つて、今にも吸はしてゐる舌の先をガツチリと嚙断られさうな気がして来たのです。^{★11}

すでに自身の妄想のなかで女に殺されていた主人公は、混濁する愛欲の狂気のなかで女を手にかける。唯一の主体の座を賭けて他者とそれを暴力的に奪ひ合う激烈な主体化は、「粹」と「仇」のあいだでふたつの主体を宙吊りにする近世的主体と異なるのももちろんのこと、研究史が「基督教」に期待した主体化とも別のものだ。どのみち人間の性欲が収まらないものだとして、これを適当なところで飼ひ慣らす《従属する主体》化は、近世的主体化となんらかわるところがない。折り目正しく内面に収まるべき——すなわちどちらかの主体による統治を受け入れる貴族政治——葛藤は、志賀においてむしろどちらか一方を殺さないかぎり収まりえない反動的な奔流となつて猛り狂っている。つまるところ、「基督教」は分裂をもたらしはしても主体をもたらさなかつたのである。

*

透谷も志賀も、研究史が期待する主体化を遂げていない。むしろそれを乗り越えんとする奔馬のような強い前進気勢がある。透谷は戊辰戦争からつづく世代を越えた敗者でありながら、敗北を内面化するよりむしろ精神を外部に解放し、戦いそのものから離脱する勇氣と、それまでとはまったく別の形で戦いを継続する執拗さとを備えていた。では志賀はどうだったろうか。

志賀は譜代六万石、相馬中村藩中老の直道を祖父に、総武鉄道總裁・足尾銅山経営者・帝国生命保険取締役等々を務めた直温を父に、父の銀行員時代の赴任先宮城県石巻に生まれた。父直温は数え十六で戊辰戦争に旧幕側で出陣している。直哉は次男だが、長男直行は直哉誕生前年にすでに病死していたため、最初から嫡男として育てられた。先行研究はほとんど注目しないが、彼は例外的な経歴をもっている。学習院に通つた白樺派同人の面々をみればそれはわかる。武者小路実篤、有島武郎、里見淳、有島生馬、長與善郎、木下利玄、柳宗悦、正親町公和、園池公致、細川護立、児島喜久雄、那虎彦……。最少で入学も志賀より十三年も遅かつた郡を除けば、公卿の実篤や薩摩藩出身の有島一族をはじめ、彼ら全員が戊辰戦争における勝者の家の子弟である（郡は石渡栄次郎の孫。石渡は幕末に幕府御船手組として勝海舟のもとで軍艦役を勤め、維新後は民部省通商司のもと設立された汽船回漕会社を主宰した）。つまり志賀だけが、奥羽列藩同盟に属して官軍と戦つて敗北した旧幕側に出自

をもつ。志賀はいっている。

今日の日本人の多くは楠公を殺せしものゝ子孫なる事を記憶せよ。……皇室を罵りでもしたら、真赤になつてそれを怒る父や祖父は明治の前如何にしてゐたか、少なくとも我が祖父と父とは官軍に抗して戦つたではないか阿々⁴⁴。

また、生母銀は江戸話の伊勢亀山藩士、佐本源吾の娘である。亀山藩も相馬藩と同じく帝鑑問話の譜代大名であり、戊辰戦争でははじめ旧幕につくも流れに逆らえず恭順したが、その罪は許されず対桑名藩への先陣・東征参加を強いられている。母の弟（つまり直哉の叔父）が佐本家当主だったが、志賀は彼について「如何にも敗残の江戸つ子まる出しの人物⁴⁵」といっていた。「如何にも」という言葉に、当時そうした表現が一般に流通していたことを示唆しているが、血のつながりは否定できない。若き志賀には、そこに嫌悪を覚えながらも、敗者側に自分の身を置く自意識がある。その点で維新後の社会を内面化できた級友たちとはまるで異なる位置にいた。教室をともにする華族に対してもつぎのようにいっている。

○全く活動力なき今日の華族を以て、国家の干城なりといふ君主若しいつはりなずとせば其愚笑ふべき哉、彼は実に国家の民のみ、国家の礎を食ふ虫のみ⁴⁶。

彼の不快は天皇にもおよぶ。

○天皇とは一体何ンだろう？ 何の為に。どうして、出来たのだらう？ 誠に妙なものだ。こんな妙なものがなければならぬのかしら？

天皇といふのは恐らく人間ではあるまい、単に無形の名らしい。

其名がそんなにありがたいとは実に可笑しい 其無形の名の為に死し、其為に税を納めて。其名の主体たる、一つ平凡なる人間を及び其一族（交際する事以上何事をも知らぬ。交際せんが為に生れて来た人間）をゼイタクに遊ばせて加之それを尊敬する、何の事か少しも解らぬ、

さういふ人から爵位をもらつて嬉しがる、嬉しがつて君の為めなら何時でも死す、ア、実に滑稽々々⁴⁷。

若き志賀の筆はこのあと「天皇廃止論」にまで進んでいく。学習院という、維新後の社会を象徴する場の真つ只中にいながら、それをまったく内面化できず、みずからを疎外している。藩閥政治につながるいわゆる「勲功華族」でも「大名華族」でもなく、それにつながる子弟でもない。ましてや敗者である。その彼が学習院に通えた理由ははつきりしている。士族出身者としては稀有な事例だが、祖父直道は廃藩置県後に旧相馬藩主の家令として、戊辰戦争の際に抱えた旧主の莫大な負債をすべて返済することに成功するなど、維新後に窮地に陥つた志賀家の礎を固め、父直温は事業を広げて志賀

家繁栄を確固たるものにし、明治二六年には新聞報道でも擲擧されるほどの財産形成に成功している。^{★48}すなわち、敗北と負債を抱えるマイナスから出発して、旧士族でありながら巨万の富を得たがゆえの、一種の財産政治である。^{★49}

戦後は貧富を問題にする階級闘争史観が優勢だったこともあり、あきらかに等閑視されているが、若き志賀は、家系からいつて封建的なものを一身に背負う嫡男として——ただし志賀家が仕えるべき主君相馬誠胤は発狂していた——、祖父以来敗者の列につらなりながら、勝者の子弟に囲まれて少年・青年期を過ごした。封建制国家はもちろん天皇制国家にもなじめなかった。端的に維新の矛盾を一身に背負ったその主体化が特異なものになるのは必然性がある。キリスト教に触れた志賀に主体の分裂をもたらした性欲の横溢を、彼の「健康」^{★50}に還元してきた先行研究のする単純な議論はできない。むしろ勝者であると同時に敗者でもある彼の主体化の複雑なメカニズムをみなければならぬ。

志賀が女を知ったのは明治四〇年八月二五日。二四のときである。それまでの彼はキリスト教に触れて手淫を罰すべく擦ったマッチを腿のうえに乗せ（「行く所は如何^{どう}しても独りでする恥かしい行^{おこな}です。この為にはどれだけ苦しんでせう。ナイフを腿へ突き立てようとした事もありました。マッチを擦つて腿へのせた事も二三度ではありませんでした。……」^{★51}）、肉体を捨て頭部だけになることを願うような青年である。

吾人は理想的に総ての情慾に打克ち立派に聖く其肉体を保たんか 曰く捨てよ 首以下の部分を 頭部のみになれよ^{★52}

それが女を知り、結婚前の女との交わりを内村鑑三に相談するも罪といわれて納得しなかった。

それにしても、彼はたしかに「健康」を望んでいる。だが、それはずっと奇妙なものだ。「健康が欲しい。健康なからだは強い性欲を持つ事が出来るから。ミダラでない強い性欲を持ちたい」。^{★53}「ミダラでない強い性欲」とは特異な概念である。厳密とはいえないが、彼はおのれのコーパスのなかで性欲と肉欲とを区別している節もある。いずれにせよ、健康だから性欲が横溢したのではない。因果が逆である。性欲のために健康を欲したので。性欲は健康よりもずっと深いところにある肉体的性そのものから溢れている。また「強い」という言葉にも注目しておこう。それは「欲望」そのものが物体をなすようなものだ。のちの志賀は、為永春水と西鶴とを比較している。前者は「その場面をただ書いて」いる。それに対して後者は場面を書かない。「性欲なら性欲そのものを、^{★54}ぢかに書く」。「性欲を掴み出して書く」^{★56}。欲望は、掴むことのできるものにならなければならない。また志賀は谷崎潤一郎の「鍵」が性欲を描くよりも「探偵小説」になつてしまったことを惜しんでいた。^{★57}ひとつの身体にキリスト教的・性的ふたつの主体を抱え、それを「愛情」によつて統一して後者を内面化するようなことは生じない。むしろ愛情は、——否、もつと強くあれと願つた性欲は、今度はひとつの

主体を奪い合うふたつの身体という別の闘争に彼を誘う。分裂は終わらないのである。

これまで、研究史は志賀文学について、その特異な主体にかかわって「ウルトラ・エゴイスト」・「理智と欲情」が「協和」した「古典的な人物」・「思索と行動」の一致した「原始性」(小林秀雄)^{★59}や「稀に見る自己信奉者」(尾崎一雄)、「分裂を知らぬ絶対的な自我信頼」(磯貝英夫)や「本能」(高田瑞穂)、「壮烈な自己中心主義」(ベルセルク)^{★64}(本多秋五)、「行為と意志との統一なき混沌」・「自己喪失」(矢崎弾)、「他者」が欠落しているが、「私」^{★66}もまた欠落している・「無私」・「自己」の多数性^{★69}(柄谷行人)をみてきた。どちらかといえば自我の強さが強調されてきたといえるが、同時に否定され、あるいはその多数性が主張されるという、研究史自体が非常に矛盾した状況に置かれている。

こうした主体のさまざまな様態を、弁証法的に矛盾から調和へいたる物語として作家の作品史・個人史に配列してしまうこともできるかもしれないし、じじつ、多くの研究史はそうしてきた^{★71}。だが、われわれはそうは考えない。ただ、本稿の限られた紙幅で作家の作品史全体をたどることはできない。作品史上前期(一九一〇年四月に世に出た処女作「網走まで」から「兎を盗む話」まで)に分類される作品のうちの犯罪小説、とりわけ「クローディアスの日記」と「范の犯罪」に注目することで、作家の主体独自のあり方を示すにとどめよう。

なぜ犯罪小説なのか。透谷と同様、志賀にもまた、『法』につ

いての深い洞察がある。ふたりにもし違いがあるとすれば、自由民権期の雰囲気の色濃い透谷には、まだ法の外部、すなわち厭世の余白がありえたことだ。志賀はそうではない。大日本帝国憲法発布後に青年期を迎えた彼には——ましてや大逆事件以後に小説を書き始めた彼には、彷徨うことのできる『法』の外部、無政府状態は国内にはなくなっていた。法が画した限界規定の先は無・法ではなく不・法の世界、厳格な処罰の定められた犯罪の世界でしかなかった。

犯罪——過失であれ故意であれ、また肉体によるか言葉によるかにかかわらず、他者を毀損する暴力は強弱を問わないならつねに生じている。ところで法のもとで受けた損害は罪と呼ばれ、それに対する報復は罰と呼ばれる。故意により、あるいは過失により他者に損害を与える者も、被害に対して報復する者も、どちらが主体で、どちらが客体なのか、主体をめぐる剥き出しの闘争のただなかに投げ込まれる。この闘争は復讐の連鎖を生み、円環をなして終わりをもたない。そこで双方ともに主体を別の誰かに——裁きをなす第三者(たとえば神や王)に、あるいは法そのものに、さもなければ国家に——委ね、闘争する二人の主体をともに客体にして均衡させることが裁きや法、国家の効用である。モーセのいう「命には命を」は悪事に報復が認められる、という意味ではない。「報復を制限するために」法がある^{★73}。しかし、イエスの「隣人愛」により、あるいはプラトニズムによつて、法は『善』と分離していく。『善』は法より高次のものであつて、法は文字通り次善のもの、最善のものだ。その二次性は前近代においてはよく自覚されていた。なぜなら

法の外部に神がいた（「何ぞ我を善と称ふるや、一人〔神〕の外に善者はなし」『マタイ伝』）——プラトン風にいえばイデアがあったからである。そのため、法を超えてよりよき《善》を目指す求道的な余白も、自力救済に委ねる裁きの放棄の余地も、じゅうぶんに残されていたのだ。

だが、近代においてはそういうものではなくなった。いかに個々の法に改善の余地を認めていても、『法そのもの』は《善》と入れ替わるように登場した道徳と一体化して、それ以上のものを考えることができないほど（ある意味ではユダヤ的な法と区別できないほどに）無限定に君臨している。もちろんその外は存在しているが、そこは端から犯罪の世界として厳密に規定されているのである。しかし、志賀はこうした《法》を認めなかった。本来的にはすぐれて主体形成にかかわるこの主題を、唯一の長編『暗夜行路』にいたるまで手放していない。

まず、小林の批評からみていこう。小林は志賀の「思索と行動」の一致に「原始性」をみていた。志賀を原始人とする評価はある程度受け入れられているが、なぜそういえるのかをみなければあまり意味がない。もともと、小林の評価の根拠は、志賀が造形した先代ハムレット王の弟クローディアスの吐いたこの言葉にある。

自分に於ては「想ふ」といふ事と「為す」といふ事には、殆ど境はない。⁷¹

小林がこのクローディアスの言葉を志賀自身をあらわすものとして強調するのは、そこに小林なりの鋭い歴史の洞察があるからである。「想ふ」ということと「為す」ということは、歴史——あるいは近代において、明確に区別される。たとえば近代的な心身二元論の根源であるコギト、わざわざ「ゆえに」でつながらねばならなくなつた「我思う」と「我在り」の区別を思い返してみるだけでいい。

また、内村鑑三のいう、諸々の違法unlawfulの前に置かれた罪crimeを思い返してもいい。思索と行動とのあいだに境がない、という特異な主体——つまり打ち明けられる可能性で満ちているという意味でもはや秘密を持たない——を想定するかぎり、違法と罪とは区別できない。それは歴史以前に——原始時代に——遡らねばならない、ということなのである。

また《法》の観点から論じてもいい。『ハムレット』の主題はもちろん復讐だが、原作の結末において王子ハムレットにもクローディアスにもたらされた死による均衡以外のあらゆる均衡を放棄して、オレステスのようにただひとり生き残ることを目論む復讐は、もちろん《法》以前のなもの、原始的なものだ。《法》は、欲望を必要とすると同時にそれを抑圧する矛盾したものが、復讐においてそうしたことは生じえない。ぶつかりあう複数の欲望は重なることなく円環のなかに分配されて矛盾は回避される。

この主張は主体の問題化であると同時に、書くことの問題に接近する。というのは、歴史以前とは、法以前のであると同時に、もつと根源的に文字以前のだからである。文字以前にそれを代替した手

段はふたつある。音声と文字、以前の文字である。前者の音声の問題、すなわち口にするのを思いとどまるだけでは、「想ふ」ことと「為す」こととのあいだに確たる境界はできない。それは内面⇨主体を形成するより先に、境界もろとも消えていくだろう。また、文字以前の文字を考えることもできる。^{★75} われわれは土器に線を引くこと、模様をつけることを知っているが、それ以上に重要なのは肌 directly 刻まれた刺青である。それは苦痛をとめない、債務や被所有を、あるいは服従の義務を、さもなければ苦痛を共有する共同意識を——敵味方の区別を——直接他者に表示する。だからいかに疚しい内面があれば、主体は内面とは別のものであり、主体は文字通り体であり、外に表明されて主体と存在のズレは原理上存在しない。

しかし、書くこと、とりわけ歴史時代の書くことは異なる。書くことは紛れもなく外界への思考の表出のはずだが、箱にしまつて実践しないことができるからである。歴史以前の奴隷が身体におのれの地位を示す徴を直接刻まれたのと異なり、ひとと変わらぬ日常を送りながら、一枚の契約書によつてその地位が衆目に晒されることなく維持される。つまりたんに黙っているのとはちがう黙秘——心に書くこと、秘密が生まれたのだ。逆にいえば、思索と行動の境界が移動して、主体が存在や行動ではなく内面に属するようになることこそが、歴史時代、ないし近代の特徴なのだ。

だからけつきよく主体をもちたらずのは、石板にであれ紙にであれ心にであれ、書くことなのである。たとえば約束や宣言、告白といった言表行為を考えてみよう。とりわけ書かれたそれは、自分、自身の

言葉に率先して従うこと、すなわち主体の問題を作動させるのである。いわば、書くことをひとつの折り目にして、二つの襲を——ひとつはそれとずれた「『想ふ』といふ事」を、もうひとつはそれとずれた「『為す』といふ事」を——もちたらず。書くことが、その手前にある意識を、そしてその彼岸にある現実を、もちたらず。内面化といつてもいいし主体化といつてもいいが、近代的主体は、思索と行動の明確な境なしにはなりたちえない。志賀文学は、そうした近代的な内面化・主体化をすべてなげうつて、想うことも書くことも生きることも、襲に襲を連続させるように成立するのであり、志賀文学の「原始性」は、のちに小林が参与することになる「近代の超克」の運動にひとつのヴィジョンをもちたらずと思われる。

しかし、クローディア自身は、小林が期待するような簡潔なエゴイズムに達しているわけではない。クローディアはこう語る。

心は自由である。想ふといふ事に束縛は出来ない。それは愉快な事では確かになかった。然しそれをどうする事も出来ないではないか。自分は自分の心の自由を独り楽しむ事がよくある。

又同時にそれが為に苦しめられる事もあるのだ。其意味では自分にとつて自分の心程に不自由なものはないのである。実際今の自分には、自分を殺さうと考へてゐる彼よりも、どうにもならない自身の自由な心の方が恐ろしい。^{★76}

この言明を、精神の内側での非現実的な自由と、その外部にある

現実的な世界のどうにもならなさを二元論的に対立させていると考
えないようにしよう。^{★77} それではありきたりな近代的主体化とな
も変わるところがない。「想ふ」ことと「為す」こととはべつのも
のだ、というに等しくなってしまう。むしろ、心の自由さは、現実
の自分自身を殺すこともできる、といっている、だから、彼にい
れなき復讐心を燃やす王子ハムレットよりも、自分のほうが恐ろし
いといっている。それにしても、無罪のクロードディアスになぜ自分
自身を恐れさせねばならないと、志賀は考えたのか？

「クロードディアスの日記」はシェークスピアの『ハムレット』を
翻案した、志賀文学にはめずらしい、読むに準備のいる、作品である。
シェークスピアを批判的に読むという意味でも、若き志賀の作家的
「覚悟」^{★78}を示す作品ともいっていい。『ハムレット』はクロードディ
アスが兄王ハムレットを殺害、その王妃ガートルードを妻とする、
という前提にはじまる王子ハムレットの復讐譚である。志賀が翻案
を試みた動機はつぎのようなものだ。

文芸協会の「ハムレット」を見、土肥春曙のハムレットが如
何にも軽薄なのに反感を持ち、却つて東儀鐵笛のクロードディ
アに好意を持ったのが一つ、もう一つは「ハムレット」の劇で
は幽霊の言葉以外クロードディアスが兄王を殺したといふ証拠は
客観的に一つも存在してない事を発見したのが、書く動機とな
つた。^{★79}

つまりクロードディアス冤罪説である。これを成立させるためには、
殺害され幽霊となった先王の証言は別にして、その証言を聞いて復
讐者となった王子ハムレットの主張は客観的とはいえないから措け
ば、残るは小説には登場しないものの原作にあるクロードディアス自
身の次の二つの独白をどう処理するか、である。志賀が読んだ坪内
逍遙訳にしたがえば、ひとつは「塗立て、美しげに見ゆる売女の頬
が、紅白粉に比べて穢いよりも、我行ひは、我極彩色の言葉に比べ
て、尚幾段も穢いわい」という^{★80}「良心に鋭き筈」を感じてなされ
た独白。もうひとつ、こちらが決定的だが、「兄殺し！」「此呪はれ
たる手に、兄の血が凝着いて」「殺いて取つた王位、王冠、王妃」^{★81}
という独白である。

ところで、志賀は異様な夢を記述している。クロードディアスは生
前の兄と二人で狩りに出かける。宿泊中、隣で兄がうなざれている
のを見たクロードディアスは、兄の夢を妄想する。それは、兄の夢の
なかで自分が兄を絞殺しようとしている、というものだ。

暗い中にまざまざと自分の恐ろしい形相が浮かんで来た。自分
には同時にその心持まで想ひ浮かんだ。——残忍な様子だ。残
忍な事をした……もう仕て了つたと思ふと殆ど気違ひのやうに
なつて益々烈しく絞めてかかる、其自身の様子がはつきりと考
へられるのである。^{★82}

異様なのは夢の内容ではない。主体の位置である。すなわち、自

分が兄を殺す夢をみる、というなら、どれほどの凶行であれ、ありふれたものだ。そうではなく、兄が自分に殺される夢をみている、という妄想を抱く、というのである。饗庭孝男や柄谷行人はこの点に注目して、饗庭は「自然」と「夢」の分裂を、柄谷は「自己」の多数性」をみた。それを裏付けうる日記もある。

○二つの我は段々離れて行くやうな傾向を持つてゐる。今の自分は二つをもう少し近よらせなければならぬ。離れて行く二つはこれが続くともう近よらす事が出来なくなるかも知れない。

○かうも考へられる 相離れた二つの物を自分の内に自分は存在させる事の出来る性格である、(矛盾を苦しむ事はあつても) 安っぽい自分——高尚な自分。無反省な自分——反省的な自分

etc.

これは然しいづれも真実なのである。此二つを調和させるといふ事は或時は二つの真実を多少づゝ偽はつて一致さすといふ下等な事になりかねない。これは恐ろしい事である。^{★84}

驚くべきことに、志賀は分裂した自我を統一しようと思っていない。だが、これを「多数性」と解して考察をとめるべきではない。一方でどうもいつている。

自分のは自分の一つ／＼の行為を反省し批判し、冷汗を流し自己嫌悪に陥入る。自分は自分の行ひが一つ／＼で勝手に其場合

／＼に出て来る。この位不安心な事はない。それらがどうしても自ら統一する事が出来ない。寧ろ病的な位である。行ひつゝある自分とそれを見てゐる自分とが全く別々になる。自分が二つになる、その二つが、ゴチャ／＼になる、それは見てゐる自分が、行つてゐる自分を見てゐられない程に悲惨に思ふ時、アワテ、二つがゴチャ／＼にこんぐらかる。もう何もかも滅茶々々になる。極端にミゼラブルな自分が残る。此分裂を自分は時々惹き起す。自分はいふ状態が段々烈しくなれば生きてはゐられない。^{★85}

たんに多数にとどまるのではないが、自分を見る自分——すなわち客観、あるいは超越論的統覚——、というような単純な話でもない。そのもう一人の自分も混乱し、闘争し、そして「極端にミゼラブルな自分が残る」のである。これを書く志賀に、複数の自我に適切な距離を与え、唯一の自我にとどまろうとする出所不明の力がはたらいているのがわかる。

いまいちど小説に戻ろう。そもそも、先王はクロードディアスが殺した、という考えを王子ハムレットの妄想にするつもりなら、志賀はこの夢を先王に見せないほうがよかつた。また、ひた隠しにしていた兄の妻への恋の成就に際して、「喜びと苦しみとの間に彷徨してゐなければならぬ」^{★86}と思わせる必要もなかつた。それに、その後、王子に向けられたクロードディアスの葛藤の記述も必要ない。さらにはえば、父子関係に悩まされてきた志賀が、義理とはいえ王

子の父となるクロードディアスの側に立つことも、この作品を不可解なものにしている。本多秋五がこの作品について「モティーフのわからない小説である。私には、何が書きたくてこれを書いたのかわからない」と評価したのも理由のないことではない。「制作期間が長期にわたって、その間に初めには予期しなかった方へ作品がふくらんでいったためではないか。他にハタと横手を打つような見方があつたら、教えてほしいものだ」。

志賀は先述したクロードディアス自身の独白（「此呪はれたる手に、兄の血が凝着いて」……）の場面を描いていない。『ハムレット』の記述とまったく矛盾させないことを目標に描かれたはずのこの作品が、この独白を書かずに無視しているとすればその目標は失敗しているというほかになく、『ハムレット』の翻案という点にこだわら論者にはしばしば批判されてきた。だが、そうではないのだ。

兄の夢についてのクロードディアスの妄想に戻ろう。そして「自分に於いては『想ふ』といふ事と『為す』といふ事には、殆ど境はない」というクロードディアス自身の言葉に戻ろう。また、「実際の自分には、自分を殺さうと考へてゐる彼（王子ハムレット）よりも、どうにもならない自身の自由な心の方が恐ろしい」という言葉にも戻ろう。志賀がなにを描こうとしているかはあきらかである。クロードディアスは無罪である、という前提からさらに先にすみ、無罪であるにもかかわらず、兄を殺したのはたしかに弟の自分だという妄想に次第に囚われていくプロセス——「此呪はれたる手に、兄の血が凝着いて」……というクロードディアスの独白は、彼の心理におい

て、真理になつていくことが示唆されているのである。

なぜなら、「自分に於いては『想ふ』といふ事と『為す』といふ事には、殆ど境はない」からである。考えてみれば、なぜクロードディアスはわざわざ兄王の夢に兄を殺害するおのれを登場させねばならなかったのか。「多数性」はなにも関係がない。そうではなく、兄王の幽霊は王子の妄想ではなく、クロードディアス自身が生み出したものでなければならなかったからである。「想ふ」と「為す」とことが同じである、というのはその伏線であつて、べつに作家の思想信条が突然記述されているのではない。これはきわめて幽霊的な命題なのだ。

この夢は、生前から兄王が弟を警戒していたということ、ひいては兄王の心残りが幽霊となつてあらわれる根拠になる。たんに自分が兄を殺害する夢をみるだけでは根拠にならない。しかしもちろん、それはクロードディアスの妄想にすぎない。ということは、逆に、幽霊にその存在の根拠を与えようとするクロードディアスがいることになる。ここでこの作品の表題、つまり「日記」であることに意味が出てくる。書くことは折り返して妄想を秘められた意識（内面）に定着させる。書かれたものが書いた自分に復讐してくる——「悲しい事には、その『彼』（ハムレット）は自分の内にも住んでゐたのだ」^{★90}。この作中にはないが、原作のハムレットはこういつている。「そもく、演劇は、今も昔も、いはゞ造化に鏡を捧げて、正邪美醜の相容や当国、当世の有りのまゝを写つて見する筈のものぢや」^{★91}。シェークスピアの芸術論を示すとされるこの言葉は、志賀の作中で

はもつと異様な響きを帯びることになる。造化は自然を意味する語である。自然と「鏡」とが入れ替わること、すなわち、鏡（をもつハムレットの想い——というかそこに映るクローディアス自身の意識）が現実（のクローディアスの行為）を優越してしまうのだ。つまり、この小説はたんなるクローディアス冤罪論ではない。冤罪の彼が奇怪にも自身を有罪とみなす異常心理を描いているのである。

それを志賀がどのように描いたか、あらためて読みかえそう。

兄の死により寡婦となったガートルードをクローディアスは妻にした。その結果、王子ハムレットは義理の息子になった。ガートルードは「平和」な女であり、「自分は妻のあの平和な性質を其儘に此家の中の調子にしたいと思ふ」^{★92}。妻のために王子を愛そうとし、

あるいは同情しようとし、さもなければ理解しようとする。「自分は妻の爲めにも彼を憎む事はしたくない。自分は彼の勝れた才能と得がたい人格とをまだまだ愛している。どうにもして早く理解し合わねばならぬ」。しかし、父たらんとするかといえば、そうではない。そのたびに志賀は彼に息子を否認させる。愛を表明したつぎの日記ではもう訣別を宣言させる。なぜそうさせるのか。王子を愛した瞬間に、父が再生してしまうからだ。つまり玉座を奪つても、父の座

までは奪わない。志賀はそういう人物として彼を周到に造形している。裏を返せば、この世界には父が存在しない。幽霊^{★93}となった兄は、この世界における父の空位／空虚の象徴なのだ。ここで志賀が問題にしたがつているのは、やはり誰が幽霊を生み出すのか、である。

ところで、志賀はクローディアスについて、「心理からいへば全

く自分自身^{★94}」と書いていた。しかし、先王はクローディアスの兄

であり、父ではない。原理的に父のいないこの世界には女もない。

息子と、母と未^{プロト}、母がいるだけだ。この母権的な世界を象徴するガ

ートルードは、批評家の好むフロイディズムから借りれば子宮的母親

ではなく口唇的母親であり、クローディアスはいわばこの二番目の

母の息子である。彼の妻への愛は、オイディプス的なそれとは違っ

た意味で近親相姦の愛である。一方、王子にとつて、実母ガートル

ードはむろん子宮的母親である。つまり前夫の父王にせよ、後夫のク

ローディアスにせよ、オイディプス的な意味で母との共犯関係にあ

る。王子は、復讐によつてますますオイディプス的なものとなる。

彼もまたもうひとりの志賀である可能性があるが（志賀は「ハムレ

ットの日記」をも書こうとしていた）、いずれもガートルードの息子

（心理学的・肉体的）であるという意味で、「その『彼』（ハムレット）

は自分の内にも住んでゐた」。ただし、ふたりは原理的に相容れない。

玉座は奪つても、父の座を虚ろなままにする男と、幽霊の存在を信

じて義父に復讐し、結果として虚ろな父の座を維持させようとする

男との、つまりふたりの志賀の戦いを避けることはできない。

しかし、これは奇妙である。彼ら是对立していない。王子を息子

としては否認し、父にならないことではかえつて空虚な座を生み出し、

幽霊にその出現の根拠を与えているのは、ほかならぬクローディア

ス自身ということになるからだ。王子が幽霊の維持者なら、クロー

ディアスこそ幽霊の創造者なのだ。こうして、彼は空位の父の座を

めぐつて王子と同じ主張に追い込まれていく。彼にとつて父の不在

を意味する幽霊が、王子にとつては父の弟に対する想い残しを意味できる。「想ふ」ことを「為す」ことに変えようとする二人の幽霊をめぐる奇妙な争いは、ともに死ぬることによって決着するが、幽霊を生み出したクローディアスには現実とは無関係な兄殺しの汚名が残るのである。彼を死にいたらしめるシエークスピアのこの心理劇には、彼が兄の実際の殺害者である必要がまったくない。志賀がいうように、そうでなくても成り立つてしまふ。^{★95}だから、われわれが一番驚くべきは、小説の末尾に付け加えられた作家の言葉、「然し此クローディアスの運命は必ずしも『ハムレット』の芝居のそれと同じになるものとはかぎらない」である。決定的な変更を加えているにもかかわらず、志賀はあきらかに同じになる、かもしれないと考えているからだ。

母権的なものを頂点とする復讐の共同体、それは法なるものが生まれる前の原始共同体を想像させる。ガートルードはいう。「あの子（ハムレット）の心の狂つたのがお前（オフィリア）のきり、やう故であれと念じて居ます。それなら又お前の氣立であれを正気にさす事も出来ませうから……」。^{★96}狂気を正すのは《法》ではなく、女の愛なのである。ガートルードからオフィリアへと連なる母系社会において、無力な男はつねに復讐者の位置にいる。だから、小林のいいかたはいささか樂觀的に聞こえるものの、「思索と行動」の一致した「原始性」論はじゅうぶんに維持可能である（柄谷の「多数性」論は維持できない——彼の時代に主流のポストモダンズムがそうした読解を求めた、ということだ）。

ただし、志賀はその立場にとどまるべきとはしていない。「思索と行動」に距離がないということは、他者の殺害に有利というより——それは現実のさまざまな障害が阻止するだろう——、なりに自己を殺すことになんの障壁もない、ということになるからだ。小林のいう「原始性」の刃はまず自分自身に向かつてしまふ（芥川龍之介に、あるいは「近代の超克」の理念そのものに自殺的な結末をもたらした大きな理由ではあるまいか？）。要するに、真の主題は、無罪のクローディアスを殺すのは自分自身ではないのか、ひいては作家を殺すのは文学ではないのか、なのである。

志賀以前にこれほど複雑な主題をもった近代文学は存在しえなかつた。複雑でありながら、的確にその中心だけを射抜く驚異的な簡潔さをもっている。だが、志賀文学の真髄はここにあるというより、ここから始まる。父祖以来の封建的桎梏から飛び出して純文学者たることを——自由を——選んだ自分を殺すのは、本来無垢であるはずの純文学そのものではあるまいか。高橋英夫はこの作品を「想像力の両義性」がもたらすいかがわしさや人の心を射抜く苛烈さを描いたと捉えて、「物語」や「フィクション」につなげているが、^{★97}われわれはむしろそれを反対に捉える。志賀はハムレットに憤ったクローディアスにこう言わせている。「全体貴様は乃公をおびやかして兄殺しの大罪人とすればそれが何の満足になるのだ？ 貴様の考は正しくブルカンの鐵砧ほどにもむき苦しい想像に過ぎないのだ！ そんな事を疑つて見た事はないか？ その想像は貴様の安価な文学、といふ悪魔から貰つたに過ぎない」。^{★98}〔傍点筆者〕。志賀はこ

ここで、文学を現実から切り離された、たんなる「想像力」の問題に還元しようとしているのではない。逆である。文学は、すくなくとも自分自身に対しては、現実にも働く——すなわちおのれを殺害できる、といっているのである。それは彼にとって存在論上の深淵である。彼は勝者の子弟に囲まれて、彼らのように無垢な気持ちで文学に取り組むことができなかった。決定的な敗北を通過しながら世代を越えて家名を守ってきた父祖の努力を裏切る選択（貴様のようなヤクザな奴がこの家に生れたのは何の罰かと思ふ^{★99}……）——文学は、罪なのか、それも、それに取り組む作家自身をも殺害しかねない罪なのか？ 近代的主体が、書くこと——文獻——を折り目に、その手前に成立して、その彼岸にはフィクションナルな主体とは異なる（ちがつていてもいい）現実を置くことで安定した構図を得られるのだとしたら——近世的な料が最後から二番目の言葉にとどまることだとしたら——、志賀の原始的主体はそうした安定とはまったく縁のないものだ。「書くものと生活とが一緒になる事を望む^{★100}」。書くことは、想うことでありかつ生きることであり、そして死ぬことなのである。

第四章 范の犯罪

夏目漱石はいう。

志賀直哉氏の「范の犯罪」は他の人には書けぬものである。さきごろ東京朝日に小説を頼んだ時、五十回ばかり書いてよこしてくれたが、自分はどうしても主観と客観のあいだに立って迷っている、どちらかに突き抜けなければ書けなくなつたと言つて、止めてしまった。徳義上は別として、芸術上には忠実である。自信のある作物でなければ公にしないという信念があるためだ^{★101}。

漱石のいうとおり、志賀にしか「范の犯罪」は書けない。この作品以前にこの水準で書かれた主体は存在しない。

この短編はつぎのようなものだ。奇術師の范は、妻の婚前の不義——妻を紹介した友人の子を孕んだまま夫婦になる——に悩み、許せないでいる。「妻が眼の前に出て来る。何かする。そのからだを見てみると、急に圧^{おさ}へきれない不快を感じるのです^{★102}」。夫婦間係は冷え切り、一時はキリスト教に救いを求めるも叶わず、疑いは憎悪に変わって妻を殺す妄想さえ抱くようになった。そして妻のからだ（志賀がこのひらがなの「からだ」の文字に傍点をふるときは、往々にして性欲が問題になっているときだ）^{★103}に輪廓をとるように打ち込まれるナイフ投げの奇術のさなか——三百あまりの観衆がそれを見つめている——、ナイフが妻の頸動脈を切つてしまふ。妻は死に、范は捕まる。これは故意か過失か。裁きの予備審問^{★104}での裁判官とのやりとりの結果、范は無罪となる。

漱石はこの作品が世に出た二ヶ月後、一九一三年二月二日の第一高等学校での講演でこういつている。

泥棒をして懲役にされた者、人殺^{ひところし}をして絞首台に臨んだもの、——法律上罪になるというのは徳義上の罪であるからして公に所刑せらるるのであるけれども、罪を犯した人間が、自分の心の径路をありのまゝに現わすことができたならば、そうしてそのままを人にインプレスすることができたならば、総ての罪悪というものはないと思う。それをしか思わせるにいちばん宜いものは、ありのまゝをありのまゝに書いた小説、よくできた小説です。その人はいかなる意味からみても悪いということを行ったにせよ、ありのままをありのまゝに隠しもしせず漏らしもせずに描きえたならば、その人は描いた功德^{くどく}によつて、まさに成仏することができる。法律には触れまず懲役にはなりません。けれどもその人の罪は、その人の描いた物でじゅうぶんに清められるものだと思う。……いかに傍^{はた}から見て気狂^{きちがい}じみた不道徳な事を書いて、不道徳な風儀を犯しても、その経過をなんにも隠さずに銜^{くは}わずに腹のなかをすつかりそのまゝに描きえたならば、その人はその人の罪がじゅうぶんに消えるだけの立派な証明を書きえたものだと思う……^{★106}

漱石はあきらかに志賀の作品について語っている。当時『東京朝日』に連載していた「こころ」のあとの紙面は志賀にと思うほど、

この作品に震撼したのである（付記すれば、三年後に世に出た森鷗外の佳作「高瀬舟」は、志賀のこの作品の主題をダウンスケールしたものだ）。

だが、本稿に必要なのは、いまはその点ではない。依頼を断つた志賀の不道徳である。書簡では忌憚なく、こうもいつている。「志賀の断り方は道徳上不都合で小生も全く面喰ひました」^{★106}。志賀の不道徳を責めている。現代社会が広く受け入れている区分だが、漱石は芸術——美的なものと、道徳的なものとを区別している。ここに、彼一流のカント主義をみないわけにはいかない。感性にもとづく美的なものと、理性にもとづく道徳的なものは、その出所が異なるのである。たとえば、芸術家ならある程度、の不埒が許される、というとき、漱石が志賀を許しているように、近代人は芸術家に対してそうしている。また、そうすると同時に、道徳が美的なものに一定の制限をかけるのを許す。つまり、行為に対して法が果たす役割と同じものを、美に対しては道徳が果たす。

近代社会は、法なししそれと一体化した道徳を超越する力を認めない。美的なものがときに法や道徳を超える神性を帯びること——ヴァルター・ベンヤミンの言葉を借りれば、前近代的なアウラを纏うことを、認めない。こうした観点からすれば、天皇でさえ、日本社会の法（大日本帝国憲法）的・道徳（教育勅語）的な額縁以上のものではない。美はこの額縁のなかでなら何でもできるが、ただ、額縁をはみ出すことだけはできない。

実際、漱石の志賀評を裏付けるように、志賀は道徳に否定的であ

る（『何々でなければならぬ』といふ考へは自分は嫌いである。かういふ意味で固定した宗教、道徳、主義、主張、を自分は嫌いである）。それは道徳とはべつに芸術の領域を認めよ、というのではない。端的に、道徳にその独自の場所を認めない芸術至上主義者であり、芸術に道徳という額縁をつけることにもむろん否定的である。志賀はクロード・ディアスにこう言わせている。

——自分が兄の死を心から悲しめなかつたといふのはそれは寧ろ自然な事ではないか。自然だといふのが立派なチャステイフィケーションである。^{★10}

また、自分でもこういつている。

道徳から自由になりたいといふ望みから、それが本統の生活であると思ふ点から、女との関係でも欲望のまゝに勝手な事をする。嘗ては下等な行ひとしてみたやうな事を敢てする。而してそれが或る満足を自分に与へる。所が自分は何故か急に不愉快な淋しい心持になる。……自分は自分の欲望に従つて自由に行った。然し本統の自由と云ふ物が与へねばならぬ筈の延びくとした気あがりも少しも感じられなくなる。何故だらう？^{★11}

志賀は道徳から自由になろうと自己に放埒を許す。放埒が「満足」を逸して「淋しい心持」を抱かせても、理性がそれを禁じるのでは

ない。あくまで「淋しい」という感情ないし不快に起因する次の行動／非行動があるだけである。スピノザ風にいえば、自己保存の欲望が度を逸してかえつて自己保存の原則に反すれば、感情が心身に不快をもたらす、というわけである。

志賀にとって、漱石は道徳的な人である。だから敬意は抱いても、もとより同じ道を歩むことができない。依頼された新聞小説も、「新聞の読物故豆腐のぶつ切れは困るから、その心算で書くやうに」と漱石に注意されて断つてしまった。だが、志賀に対する世評はまたちがったものだ。よく知られるやうに、芥川龍之介は漱石とは正反対の評価——道徳の観点から絶賛している。

志賀直哉氏の作品は何よりも先にこの人生を立派に生きてゐる作家の作品である。立派に？——この人生を立派に生きることには第一には神のやうに生きることであらう。志賀直哉氏も亦地上にゐる神のやうには生きてゐないかも知れない。が、少くとも清潔に、（これは第二の美德である）生きてゐることは確かである。勿論僕の「清潔に」と云ふ意味は石鹸ばかり使つてゐることではない。「道徳的に清潔に」と云ふ意味である。これは或は志賀直哉氏の作品を狭いものにしたやうに見えるかも知れない。が、実は狭いどころか、反つて広くしてゐるのである。なぜ又広くしてゐるかと言へば、僕等の精神的な生活は道徳的属性を加へることにより、その属性を加へない前よりも広くならずにはゐないからである。^{★12}

芥川の志賀評は絶賛を通り越して痛切だが、漱石のもとにいた芥川には、志賀にかぎらず神のいない近代の道徳がつねに《善》に一段劣る「第二」のものであるのがよくみえている。みえているのが芥川の強みでもあり弱みでもある。志賀はこの区分自体を疑っている。上から数えて何番目の道徳か、というの馬鹿げている。その考え方自体がおのれの行動にエクスキューズをつける不道徳の証なので、それならいつそ、いま自分のいる大地から出発して、（小林の表現を借りれば）木が成長する苦しみ——たとえば伸びようとする先に障害があれば、木はどうふるまうだろうか、躲すのか、貫くのか——だけを行行動の原理とすべきではないのか。「自然だといふのが立派なヂャステイフィケーションである」。

ともあれ、志賀の道徳性を特筆する作家は多い。ほかに目についたところで尾崎一雄と青野季吉、柄谷行人を順番にあげておこう。

志賀直哉の芸術行動は、作者のうちに如何なる契機をもつてスタートするか。わたくしの見るところでは、秀れた芸術家が常にさうであるやうに、ヒューメンなる道義的感動によつてそれは発弾されるのである。^{★III}

氏ほどはつきりと自己のモラルをもつた知識人を他に求めることができなかった。^{★III}

志賀直哉の作品はすべて「気分」をベースにして書かれているが、それは彼の恣意的感情に染めぬかれているということの意味はない。……彼の「気分」はつねに倫理的判断をふくんでいるばかりでなく、倫理的判断そのものなのだ。^{★III}

ほかにも「志賀直哉にあつて倫理が制作のモチーフとして決定的な役割を果す」といった中村光夫など、いや伊藤整もと、あげればきりがなが、井上良雄のそれはやや一線を画しているか。

これは世の常の道徳ではない。われわれがここに語られた様な強力健康な道徳律を捨てて了つてから既に久しい。今日のわれわれには最早、恐怖戦慄に値するこれは道徳律だ。未だどのやうな類廃も知らぬ野獣の世界のこれは道徳律だ。人間獣の道徳律だ。^{★III}

志賀の判断が善悪よりも好悪や快不快にもとづいている（「善悪を好悪の感情によつて判断するのが最も正確である」）、もつといえ「気分」にもとづいている、というのはいわゆることだ。ただ、その「気分」——判断が結果的に道徳性を帯びていることも、よく指摘される。それが、「人間獣の道徳律」という言葉に表現される、数多くの作家を震撼させた志賀の「自己中心主義」ないし「自我至上主義」であり、そのピークを示すと考えられているのが「范の犯罪」である。たとえば、それまでの志賀評を覆すべく、そのと

きどきの「気分」があるだけで「自我も他者も存在しない」といい、「自己の多数性」といったはずの柄谷がこの作品についてはこういつている。

志賀直哉にとってこういう共同世界との背馳は「不快」として意識される。そのとき彼は『范の犯罪』におけるように、攻撃的に「不快」をはねかえす。「自分であること」を確保するためなら、アモラリティも許されるという信念が志賀直哉にはあつたのである。^{★10}

この作品は柄谷を撞着させている。志賀に無私と倫理性を読み取ろうとした彼でさえ、この作品に強烈な自我と非倫理性を、「気分」ではなく「信念」をみてとつている。志賀批評を語るうえで決定的な位置を占める小林・井上の両批評もこの作品を中心にすえて志賀を讃えることに徹しているし、戦後も本多秋五が「神なき自我の肯定、絶対者を知らぬ自我の怒張は、陽の目を見なかつた長篇『時任謙作』を潜流して、名作『范の犯罪』にいたつて絶頂に達する」^{★11}と書き、くわえてこの評を平野謙が肯定するにいたつて、志賀評の標準は固定的に定まつたといえる。

この作品から志賀の「自己中心主義」が導かれるのは、実際、この短編の執筆時期に残されたつぎのようなメモ、あるいは創作にあつた談話が裏打ちするからである。

……自分は全然自由で欲しい。自分は自由で自分を出来るだけ深く掘らうと思ふ。

自分の自由を得る為めには他人をかへりみまい。而して自分の自由を得んが為めに他人の自由を尊重しよう。他人の自由を尊重しないと自分の自由をさまたげられる。二つが矛盾すれば、他人の自由を押しやうとしやう。^{★12}

私の近い従弟で、あの小説（『范の犯罪』）にあるやうな夫婦関係から自殺してつた男があつた。私は少し憤慨した心持で、どうしても二人が両立しない場合には自分が死ぬより女を殺す方がまじだつたといふやうな事を考へた。気持の上で負けて自分を殺してつた善良な性質の従弟が齒がゆかつた。^{★12}

作中の范もまた、志賀の胸中を再現するように、ナイフ投げ前日の心理をつぎのように裁判官に語つている。

……いつになく後まで興奮してゐました。私は近頃自分に本統の生活がないといふ事を堪らなく苛々して居た時だつたからです。……其位なら、何故殺して了はないのだ。殺した結果がどうならうとそれは今の問題ではない。牢屋へ入れられるかも知れない。しかも牢屋の生活は今の生活よりの位いいか知れない。其時は其時だ。其時に起ることは其時にどうにでも破つて了へばいいのだ。破つても、破つても、破り切れないかも

知れない。然し死ぬまで破らうとすればそれが俺の本統の生活といふものになるのだ。——私は側に妻のゐる事を殆ど忘れてゐました。^{★126}

妻のために自分が死ぬくらいなら妻を殺してしまおう。たしかに、この強烈な自己中心主義に、広津和郎のいう「男性^{★121}」性や、あるいは小林や井上のいう歴史以前の古典的な野蠻さを認めるのはたやすい。こちら「クローディアスの日記」同様、創作余談にひきずられてはいるのだが、もうすこし中身に即していこう。

范のこの述懐は、妻と床をともにしながら不眠のまどろみのみなかなざれた迷妄にすぎない。夜が明ければまた仕事である。当日の朝、范はこう思う。「——然しこういう事を考えたという事と、実際にやろうと思う事との間には未だ大きな堀が残っていたのである^{★125}」。クローディアスとは正反対である。范はたまたまナイフ投げをその日の芸に選んだことを悔いる。「あぶない」と思う。

「……時は来ました。私は先ず最初に頭の上へ一本打ち込みました。ナイフはいつもより一寸も上へ行つてさざりました。次に妻が両手を肩の高さに挙げた其腋の下に一本づつ打ちました。ナイフが指に先を離れる時に何かべたつくやうな、拘泥^{こたね}つたものが一寸入ります。私にはもう何処へナイフがささるか分らない気がしました。一本毎に私は（よかった）という気がしました。私は落ちつかうと思ひました。然しそれは反つて意識的に

なる事から来る不自由さを腕に感ずるばかりです。頸の左側へ一本打ちました。次に右側に打たうとすると、妻が急に不思議な表情をしました。発作的に烈しい恐怖を感じたらしいのです。

妻はそのナイフが其儘に飛んで来て自身の頸へささる事を予感したのでせうか？ それはどうか知りません。私は只その恐怖の烈しい表情の自分の心にも同じ強さで反射したのを感じたのでした。私は眼まひがしたやうな気がしました。が、其ま力まかせに、殆ど暗闇を眼がけるやうに的もなく、手のナイフを打ち込んで了つたのです……」

裁判官は黙つて居た。

「たうとう殺したと思ひました」

「それはどういふのだ。故意でしたといふ意味か？」

「さうです。故意でした事のやうな気が不意にしたのです^{★126}」

范は妻を故意に殺したと思う。だが「過殺と見せかける事が出来ると思つた」。「自分が何処までも過失だと我を張つて了へばそれ迄だ」。彼は過殺と見せかけるようにふるまう。そこにふとべつの疑問がわき上がってくる。「何故、あれを自身故殺と思ふのだらうか」。范は故意か過失か、自分でもわからなくなり、興奮し、愉快になり、そして大声で叫びたい気持ちになる。「何も彼も正直に云つて、それで無罪になれると思つたからです。……私はもう過失だとは決して断言しません。そのかはり、故意の仕業だと申す事も決してありません。で、私にはもうどんな場合にも明白といふ事はなくなつた

と思へたからです」……。

この驚くべき転回のみか——多くの批評家が、妻を殺すという行為に男性的で原始的な自己中心主義を認めている転回のみか——、まず注意すべきは、「無罪」の意味はみな同じかどうかである。ヒントはある。范が一度はキリスト教に救いを求めていたことだ。内村鑑三の罪の区分を思い出しておこう。当初、范が望んだのは、殺害が過失なら、殺人罪 *murder* には問えない（違法ではない）、というタイプの無罪である。違法ではないとしても、行為の手前つまり内面において、罪なるもの、*the sin* は残っている。だが、転回の際の「無罪」はその意味がおそらく異なっている。過失の事故死であれ、なんらかの罪には問えるのだから、それとは別のことを主張している。すなわち——法なるものの無効、ひいては罪なるもの *the sin* の無効を語っている。いいかえれば神への根源的逆行である。なぜそういえるのか。《法》は主体Ⅱ内面の問題だからである。法は、行為ひとつ裁くにさえ、故意か過失かを問題にする。それだけでなく、裁く対象が故意であれ過失であれ、裁くことで加害者・被害者のいずれの主体をも客体に変える。復讐がもたらす終わりになき主体の奪い合い——どちらが加害者で、どちらが被害者なのか——を、法は双方の主体から、主体の資格ごと奪うことで決着をつける。近代社会において、法こそが主体であり、法の前では誰もが——王でさえ、客体なのだ。他人による判決が抱える本質的な不服は内面に閉じ込められ、それによって内面としての主体が形成される。不服だからこそ、したがう——服従する主体の形成である。

しかし、范はいまや語るべき内面をなにももたない。すべてを打ち明け、「*告白*という事はなくなつた」のだから、彼は最初から主体Ⅱ内面をもたない。范が、法Ⅱ裁判官に問われるがまま己が精神の秘宮を漏らさず答え、不服なしに法に服従すればするほど、かえって法が奪うべき主体が希薄になり、法は限定を失つて発散していく。この法廷には、法が奪うべき主体が存在しないのだから、法は成り立たず、罪に問うことはもちろん、法廷を開くことさえできない。これは文字通り、透谷のいう「一面の白屋」である。「……之を被ふにあらざり、之を示すにあらざり、其天真の爛漫たるや、何人をも何者をも敵とせず味方とせず、わが秘密をも秘密とする念はあるざるなり、然り、斯かる至人の域に進みて後始めて、その秘密も秘密の質を変じ、その悪業も悪業の質を失ひ、懺悔も懺悔の時を過ぎ、憂苦も憂苦の境を転じ、殺人強盗の大罪も其業を絶ちて、一面の白屋、只だ自然の美あるのみ、真あるのみ」。実際、どうみても過失とも故意ともいえない、あるいはどちらにも取れる妻の死について、范をどう裁けばいいのか。裁判は開廷されもしなかった。

これではもはや、法が法たるべき資格を失うひとつの喜劇である。だから范に「愉快でならなくなりました」と語らせる——ソクラテスの死に弟子たちがみな笑つたように。だから、裁判官の「お前には妻の死を悲しむ心は少しもないか？」の問いに、「全くありません。私はこれまで妻に対してどんな烈しい憎みを感じた場合にもこれ程快活な心持で妻の死を話し得る自分を想像した事はありません」と語らせる。これはイロニーに満ちたサド的な「悪徳の栄え」という

より、小林のいう「思索と行動」の一致した、「古典的」で、「原始的」な、すなわち法以前の的で主体以前の笑いである。——これでは問いは閉じられただろうか。漱石にもたらした無罪の震撼がこの作品のすべてだろうか。いや、これではまだ、不可解な笑い、というほかない。これですべてなら、漱石をひとりの理解者として、志賀は依頼を断る必要はなかった。

この小説が語ろうとしているのは、いまや不明瞭となった法もたらす悲喜劇なのだろうか。たがいにそれを守るべく努力することによってやく成立するような、原初の、そのじつ虚構の契約としての近代法を、そのすれすれを行くことに長けた奇術師が、自然法的な——野獸的で原始的な境地からただ笑っているだけなのだろうか。おそらくそうではない。たとえ法的な問題を主体の根源的な不明瞭さがすり抜けさせるとしても、男が女を暴力的な仕方死に至らしめる点において、つまり一方の性は生き、他方の性は死ぬ、この不公平に起因して、かつて漱石がいつていたような道徳的な問題は依然として残っているのではないか、という今日的な疑念を振り払うことはできていない。

しかし、まだ先がある。妻の死に覚える范の「愉快」は二重の意味で倒錯的なものだ。たんに妻の死になんの悲しみも覚えないことだけでも倒錯的だが、考えてみれば、故意であれ過失であれ、いずれに転んでも、それによつて范は救われてしまう。もちろん、過失ならば殺人罪から逃れられるが、故意ならば前日願った「本統の生活」に向けて意を遂げたことになるからだ。故意でも過失でもない

という范はその可能性を双方とも放棄しているのである。

話をすこし遡らせよう。殺害前日の夜更け、范が寢床で「本統の生活」のために妻の殺害を意志したという、批評家がその「攻撃」性を絶賛するその供述の場面である。奇妙なことだが、それを聞いた裁判官は、范にこう問いかけている。

「お前は何故、妻から逃げて、了、お、うとは思わなかつたらう？」[★]（傍点田中）

これは違和感のある表現である。言葉に潔癖な配慮を注ぐ作者がそういう言葉をあえて使用しているのしか思えない。なぜ、裁判官は逃げる、という言葉を使つたのか。つまり、裁判官は范に攻撃性を認めてその緩和をうながすよりも、隠された臆病を読み取っていることになる。殺すのを加減して、たとえば追い出す、ではいけないのか。たしかに、裁判官は先になぜ離婚しなかつたのかと聞いている。それに対して范は、まず妻がそれを望まなかつたと答え、ついで仕事のできない妻は生きていけないからそういつたのだろうと答えている。裏を返すと、范が逃げて同じことなのだ。どのみち、范のいなくなつたこの一座に妻の居場所はない。ということは、裁判官はこの短い対話で同じ問いを二度繰り返しただけになる。ナイフ投げの芸の保持者は范である。ナイフの前でじつとして、ことも芸ではある。が、すくなくともこの一座にとつて、助手も離縁をすすめていたように、不義のない范が逃げるより、不義のあつたと

思しき妻を追い出すことのほうがはるかに合理的であり、自然な質問である。だが、裁判官は逃げ、という言葉を用い、范はそのことにはさして疑問もなしに、逃げるのは自分の望むところではないと答え、その応答のあと、裁判官は和らいだ顔つきで背き、ついで范の、殺そうと考えることと実際に殺すこととは異なっていた、という供述につづいていく。

逃げ、という言葉を使わねばならなかった理由がある。裁判官は、おそらく気づいている。百年にわたり読み継がれながら、管見のかぎり批評家のひとりとして気づいていないこの一件の奇妙さに。ナイフの前でじつとしていることも芸ではある。——というのは、この芸は妻の自由を奪つてするものではない。ナイフが頸動脈を切つたときの助手の証言——「見ると女の首からは血がどつと溢れました。それでも一寸の間は立っていました。ガクリと膝を折ると、ささったナイフで一寸身体がつかれ、そのナイフが抜けると一緒にくずれるように女のからだは前へのめつてしまいました。妻の行動——「愛嬌のある笑を見せて客に挨拶すると厚板の前へ行つて直立しました。」「次に妻が両手を肩の高さに挙げた……。また范の証言——「頸の左側へ一本打ちました。次に右側に打たうとすると、妻が急に不思議な表情をしました。発作的に烈しい恐怖を感じたらしいのです。妻はそのナイフが其儘に飛んで来て自身の頸へささる事を予感したのでせうか？」次の一投が妻の命を奪うことになるのだが、妻はすでに死の恐怖を感じていた。また助手の証言によれば、しばしば生じていた諍いになれば、激しく抗論もでき、すぐに

黙つてしまう范に対して残酷にもなれる妻であることも示されていた。つまり志賀は肉体的にも精神的にも妻が逃げられる状態にあったことをさりげなくも丁寧に記述している。じつはそこで裁判官がしたかった不可能な問いがありえた。「お前は何故、夫から逃げ、了、おうとは思わなかつたらう？」

妻は逃げようと思えば逃げられた。躲そうと思えば躲せた。あの夜、范と背中合わせに床をともにした妻がずつと起きていたことは、すでに范自身が証言していた。妻は夫の心理的異変にじゅうぶんに気づいていただろう。最後の一投の前に、すでに恐怖を感じてもいた。だが、夫が逃げなかつたように、妻は逃げなかつた。ナイフをからだで受け止めたのである——それまではからだの輪廓を縁取るだけだった、そのナイフを。「私は只その恐怖の烈しい表情の自分の心にも同じ強さで反射したのを感じたのでした。私は眼まひがしたやうな気がしました。が、其まま力まかせに、殆ど暗闇を眼がけるやうに的もなく、手のナイフを打ち込んで了つたのです……」。

裁判官だけが気づいている——范もその妻も、どちらも互いから逃げなかつたことに。だから裁判官は范に「無罪」の判決を下した。しかし、范も供述するなかで、あるいは妻の表情が自分の心に同じ強さで反射したときに、ほとんどそのことに気づいているといつていい。なぜなら裁判官が最後に念を押して「ところでお前には妻の死を悲しむ心は少しもないか？」と尋ねたとき、まったくないと答えたからである。悲しみがあるならば彼は業を——the sinを——背負うことにならう。それは心の深いところで故意だったことを意味

する。それはとりもなおさず主体の罪なのだ。だが、故意でも過失でもない、悲しみすらない、と語つてすべての「我」を捨てたとき——つまり有罪であれ無罪であれ、法に裁かれるよりも先にみずからその主体を廃棄して「無」罪^{★12}を確信したそのときに——つまり心の底を焼く憎悪と殺意のさらにその下方にある《無底》で、范の心は妻の心とほとんどひとつになっている。

范もその妻も、互いから逃げなかつた。法も、死を忌む道德も乗り越え、ただ互いの愛のために——妻の愛を感じるために、性欲の重みに等しいナイフが必要だつた、というだけのことだ。范の感じている「愉快」は、尋常ではないほど倒錯的な、そして孤独な、「快感原則」を超えた性愛の絶頂である。妻はその死によつて、ようやく范にみずからの愛を伝えきることができたのである。

結 論

志賀の文学のなかで、なにかが起きていた。読者は『范の犯罪』になにか言葉にしがたいものをずつと感じていたはずだ。「無罪」と手許の紙に書く裁判官と同じ昂揚を感じていたはずなのである。それはいったい何だつたのだろうか。

本多秋五は『范の犯罪』の主人公は全身錐か槍のようなものになつて、前途を遮るものを突き破つて行く。ここでは、作者はその

鋭く険しい主人公に密着し、ほとんど彼と一体化している^{★13}』といつた。広津和郎から柄谷行人まで、みな同じ解釈の俎上に乗せる。だが、極度に先鋭化はしていても単純な「自己中心主義」だけで、この作品を説明していいはずがなかつた。

ここは、まだ志賀文学を総括する場ではない。彼にはまだ、これからもつづく長く暗い道のりが待っている。本稿は、ただ、小林秀雄以来、志賀評価を決定づけてきた「自己中心主義」の深みにおいて、奇妙な穴が開いているのを発見しただけである。内村鑑三のキリスト教のみならず、近代そのものがそこに閉じ込めようとした内面を突き破る意志、その切先が志賀を他者に出会わせるのだ（われわれはまだ、文学における出来事について、性について、そして死生について、志賀文学を中心に語る余地を残している）。古くから絶賛されてきた文体上の評価を取り除いて、彼の心身をいいあらわす言葉をあげておけば、「男性」的であり、「原始」的かつ「古典」的で、「健康」と「獣の道德」をあわせもち、「自己中心主義」の「重力」を帯びた「肉感的直接性」……これらの評語で志賀文学が尽くされたと感じていたのは、戦前の批評家、あるいは彼を崇め、また崇めたがゆえに戦後にはなにか自己嫌悪気味に、あるいは戦前社会もろとも葬り去るべく同じ言葉で非難した数多くの小説家を目指す青年たちである。つまり近代法で埋め尽くされて身動きの取れない近代人が求めた志賀である。しかし、これらすべての評語から自由になつて志賀を眺めてみれば、志賀の精神の奥底には、それらが汲み尽くしていない、小さな、しかし深い亀裂があつた。

一九一二年（明治四五）三月七日の日記にこうある。

人間は——少なくとも自分は自分にあるものを生涯かゝつて掘り出せばいいのだ。自分にあるものを mine する。これである。

……★¹³³

彼はこれを比喩でいつていない。文学に携わるのではないなら、そういう意気込みをもつていければいい、という程度に社会的に薄められた、一種の身振りの話になるが、それとはまったく異なる。心の奥底にあるのは、言葉になるのを待っているなにかなのだから、比喩なしに、ほんとうに掘り出して衆目に晒すのだ。問題はここからである。底に達したとき、奇妙にも彼は自分とはべつなのなにかに出会っていた。あつかった二作品の共通点、すなわち、ハムレットの側からも妻の側からも書けると志賀が考えた、そのことの意味である。たとえば「クローディアスの日記」ではどうだったか。この小説のなかのクローディアスは、自身の兄にしてハムレットの父である王をけつして殺害していない。そして「思索と行動」の一致を願ったクローディアスは、しかしなぜか自分が兄の夢のなかで兄を殺しているところを想像してしまう。もし「思索と行動」の一致を願うというなら、むしろ王子ハムレットの思い込みどおり、兄を殺すのは、自分だということではないのか。彼は自身の無罪を信じて精神の奥底を掘り起こしながら、奇妙にも底に開いた穴から復讐を試みる王子ハムレットの精神を覗いてしまうのである。

あるいは「范の犯罪」。「本統の生活」のために妻を殺そうと思ひ、しかし翌朝にはそう思うことと実際に行動することは違ふと諦めながら、故意か過失か、心の底の不明な領域に絡め取られて妻を殺した（殺してしまつた）とき——彼はついに、妻に出会うのである。あれほど憎んでいた妻に。范もまた、クローディアス同様に深淵を覗いたのである。

ただし、後者については、そう解釈しきるにはべつつの補助線があるかもしれない——補助線というより決め手になるだろう。志賀はのちの書かれた「城の崎にて」のなかでこういつている。

自分は「范の犯罪」といふ短編小説をその少し前に書いた。范といふ支那人が過去の出来事だつた結婚前（夫）の妻と自分の友達だつた男との関係に対する嫉妬から、そして自身の生理的圧迫もそれを助長し、その妻を殺す事を書いた。それは范の気持を主にして書いたが、然し今は范の妻の気持を主にし、仕舞に殺されて墓の下にゐる、その静かさを自分は書きたいと思つた。「殺されたる范の妻」を書かうと思つた。それはたうとう書かなかつたが、自分にはそんな要求が起つてゐた。其前からかつてゐる長篇の主人公の考とは、それは大変異ちがつて了つた氣持だつたので弱つた。^{★134}

志賀は奇妙にも、范の心の底に走る亀裂から妻の精神を覗いてしまつてゐる。わたしは先に木の成長する苦しみについて述べた。障

害があれば、貫くか、躲すかだと。いまや志賀は、クローディアスの魂の底に王子ハムレットを見たように、貫かれる障害の側に立っている。鋭い木の枝がおのれを貫くのを静かに感じている。女の側から書ける、ということ自体、それまでの志賀文学では類をみない。いかに「自己中心主義」といい「道徳上不都合」といおうと、また「男性的」といい「原始的」といおうと、作家の目はすでに別のところをみている。自己を通して他者を、女性を、ポスト近代を。それを実現するのは、日記や手帳に記された動機や構想ではないし、ましてや創作余談ではない。書くことが、動機や構想を超える主題を彼に与え、書くなかで、作家自身がそれを奇妙にも自覚している。

たしかに、彼は男性的な作家である。はじめに広津がいい、それを福田恆存が肯定した（いまではそのことがリテラルに受け取られてフェミニズム批評の槍玉にあげられている）。また本多も『范の犯罪』について「男性本位の戦前の日本社会を反映した作品^{★105}」と分けている。福田によれば、日本の文学を男性文学と女性文学とに見る文学である^{★106}。——泉鏡花や谷崎潤一郎、川端康成や太宰治はいちにおよばず、漱石にせよ鷗外にせよ女性文学であって、文壇の正統はつねにこちらにあった、という。「志賀直哉の男性文学はむしろわが文壇にとつて異質の存在であり、それが祭壇に祀りあげられたときすら、文壇の内部にあつては女性文学がつねに正統派と目されてきた^{★107}」。日本人は、古来、文学を物すとき、つねに女性にならうとしてきた。漱石や鷗外を筆頭に、政治の世界から距離

を取る韜晦が総じて文学者の態度だったともいっていい。だが、志賀はちがった。中篇「大津順吉」以来、男の性になると文学を書くことがひとつだった。福田はいう。

志賀直哉はこの文壇外部の無風帯に船出した。そよとの風もないこの地帯には、一片の帆影すら見あたらずといふあたりまで、たちまちにして神格化され、いつぼう颯風の吹きまくる文壇地帯にあつて波間に翻弄される小舟のなかからは、たえまない嫉視羨望の声が放たれたのだが、所詮かの無風帯にまではと^{★108}かず、直哉の地位は微動だにしなかつた。

「免罪符的性格はぜつたに見られない^{★109}」「花卉一枚の乱れも見せぬ作品^{★110}」——それが福田の志賀評である。こうした男性性を当分の若者が志賀に求めた理由の一端は、近代社会がもたらした徴兵制と戦争の影があるのだろう（志賀は徴兵忌避的な行動に出ながら男性性を失わなかつた）。また近代家父長制と核家族化しつつあった家庭のもたらす矛盾の影があるのだろう（父に廃嫡を迫って籍を抜きながら、男性性を失わず妻と二人だけの家庭を築いた）。加速度を増す近代化が招く思考と行為との分裂に対して、これを統御する強靱な主体が求められたこともあるのだろう（思索と行動の一致した男性的な主体を構築した）。鈍りがちなおのれの錐を研ぐことが当時の青年の内面的課題なのだから、その解決に足る内面を志賀に認めるのでじゅうぶん反時代的だったのかもしれない。

たしかに、志賀文学が稀有な男性文学である、ということを確認したい。彼は日本の文壇では例外的に、女になるために小説を書いている。だが、だからこそかえってわれわれを驚かせるのは、精神の奥底で女とつながって——たんに肉体でつながるのではなく——たとえナイフが必要だったとしても——女の側から男をみつめるその瞬間を、文学が彼にもたらずことだ。しかも彼はそれに気づいて、そうしているのである。

それは自我ではないが、もちろん超自我でもない。高みに登っていくのでも、高みから見下ろすのでもない。地上からさらなる深みに向かつて降りていく主体である。志賀文学を読む、とは、その徹底した自己中心主義にもかかわらず、あるいはそうであるがゆえにこそ、その精神の奥底に走る亀裂から世界をみつめる新たな主体を感じることである。それはおそらく、志賀文学がもっている、アンチ近代としての原始性や古典性とも異なる、ポスト近代の来たるべき民衆を招来する新しい主体の予兆なのである。

いつたい、いかなる主体が、志賀にこれを書かせるのか。——われわれは新たな主題を得たようだ。ここでいったん擱筆する。

註

- ★1 古来侃「解説——志賀直哉研究概史——」『日本文学研究資料叢書 志賀直哉』有精堂、一九七〇年、三〇三頁。
- ★2 福田恒存「志賀直哉の功罪」一九四九年、(前掲註1)『志賀直哉』

所収、八九頁。

- ★3 中村光夫「志賀直哉論」一九五四年、『中村光夫全集』第四卷、筑摩書房、一九七一年、五九八頁。
- ★4 吉本隆明「感性の自殺」『井上良雄評論集』国文社、一九七一年、一九八頁。
- ★5 武田麟太郎「横光利一」『武田麟太郎全集』第二三卷、六興出版社、一九四九年、八一頁。
- ★6 志賀直哉、瀧井孝作、藤枝静男、島村利正「志賀さんの話を聴く」『志賀直哉対話集』大和書房、一九六九年、三四四頁。「クロード・アスの日記」と「范の犯罪」の二作品を合わせて論じたものとして、たとえば饗庭孝男「近代の解体——知識人の文学」(河出書房新社、一九七六年)、高橋英夫「志賀直哉——近代と神話」(文藝春秋、一九八一年、とくに「想像力の両義性」の章)がある。高橋は「この二つは、高度に知的で明晰であり、同時に高度に情念的で複雑である」(『志賀直哉全集』第二巻、岩波書店、一九九九年、四五六頁)といている。
- ★7 『廃絶録』近藤瓶城編『史籍集覧第十一冊改定』近藤出版部、一九〇六年。
- ★8 『紀州藩石橋家乗 二』清文堂、一九八四年、寛文十二年五月二五日、二八三〜二八四頁。原文は漢文。
- ★9 同前、二四日、二八三頁。
- ★10 同前、六月八日、二八七頁。
- ★11 柄谷行人『定本柄谷行人集1 日本近代文学の起源』岩波書店、二〇〇四年、一一〇頁。原本版の発行年は一九八〇年。
- ★12 ミシェル・フーコー(渡辺守章訳)『性の歴史I 知への意志』新潮社、一九八六年(原著一九七六年)。

- ★13 川村邦光『セクシュアリティの近代』講談社、一九九六年、一〇〇頁。
「江戸時代には夜ばいがあり、多くの枕絵（春画）や艶本（春本）
が出版され、遊郭が股賑をきわめていたところから、「性の解放」
の真つ只中にあつたと思われている。現在はどうか。……「性の
抑圧」が少なからず健在だといふべきであらうか」。
- ★14 阿部謹也『西洋中世の愛と人格——「世間」論序説』朝日新聞社、
一九九二年、二〇〇頁。
- ★15 リチャード・バーバー（田口孝夫訳）『図説騎士道物語——冒険
とロマンスの時代』原書房、一九九六年、一〇一頁。
- ★16 永井義男『江戸の性愛業』作品社、二〇〇四年、一八六〜一九〇頁。
岡場所は江戸時代後半期に江戸に三十数箇所存在し、繁盛のため
新吉原はかなりの打撃を受けている（石井良助『吉原——公儀と
悪所』明石書店、二〇一二年、六四頁）。
- ★17 同前石井、一九一頁。遊女のみならず、江戸の下層民のうち、檀
那寺（家族）を持たない日用（日雇い労働者）層の埋葬は基本的
に「投げ込み」である。また、一応家族を構成していた裏店層は
檀那寺に埋葬されたが、三年ほど付け届け（布施）がなければ無
縁になったと判断されて「あばき捨て」にされた。西木浩一「江
戸の社会と「葬」をめぐる意識——墓制・盆儀礼・おんぼう」——
『関東近世史研究』第六〇号、二〇〇六年、木下光生「近世の葬
送と墓制」勝田至編『日本葬送史』吉川弘文館、二〇一二年、
二〇八頁。
- ★18 笹間良彦『図録 性の日本史』増補版、雄山閣、二〇〇二年、
一七八〜一八〇頁。乞食淫売婦を「オカン」という。明治期には
取り締まりの対象となり、官憲の目を逃れるために情夫が見張り
役を務めた。この情夫を「タカモノ」という。
- ★19 北村透谷「厭世詩家と女性」『透谷全集』第一巻、岩波書店、
一九五〇年、二五四頁。
- ★20 フーコー（前掲註12）、七九〜八〇頁。
- ★21 柄谷（前掲註11）『日本近代文学の起源』一一五〜一二六頁。「サ
ブジェクト」のルビは原本版にもとづく。
- ★22 ジャック・デリダ（湯浅博雄訳）『パッション』未来社、二〇〇一年、
六一頁。
- ★23 同前、六四頁。
- ★24 同前、六九〜七〇頁。
- ★25 内村鑑三（山本泰次郎、内村美代子訳）『余はいかにしてキリス
ト信徒となりしか』角川文庫、一九五五年、一八〜一九二五、
二六頁。原著一八九五年。
- ★26 同前、一五五頁。
- ★27 透谷「人生に相渉るとは何の謂ぞ」『全集』第二巻、一一五頁。
- ★28 ジル・ドゥルーズ（運實重彦訳）『マゾッホとサド』晶文社、
一九七三年、一四五頁。
- ★29 透谷「各人心宮内の秘宮」『全集』第二巻、九頁。
- ★30 同前、一三頁。
- ★31 透谷「粹を論じて『伽羅枕』に及ぶ」『全集』第一巻、二六八〜
二六九頁。
- ★32 志賀直哉「手帳1」『志賀直哉全集』補巻五、二〇〇二年、四頁。
- ★33 透谷（前掲註29）「各人心宮内の秘宮」一三頁。
- ★34 同前、一三〜一四頁。
- ★35 同前、一四頁。
- ★36 内村「罪と救ひに関する研究」『内村鑑三全集』第八巻、岩波書店、
一九三三年、三三四頁。

- ★37 同前、三二五頁。
- ★38 同前、三二七頁。
- ★39 志賀「濁った頭」『全集』第一卷、一九九八年、一九一〜一九三頁。
- ★40 同前、二〇三〜二〇四頁。
- ★41 同前、二二二頁。
- ★42 この点では、安岡章太郎『志賀直哉私論』（文藝春秋、一九六八年）がひとり、祖父直道からさらに戦国時代に近江にいた志賀直為にまで遡って志賀家の歴史的な過程に注目したものである（とくに九六頁）。安岡が志賀のキリスト教体験に注目しなかった点は惜しまれるが、志賀の主体をめぐる重要な問題に手をかけている。
- ★43 学習院は明治九年の「華族学校設立大意」にもとづいて華族学校として具現化されたのだが、当初から一部に士族・平民が加わっている（志賀入学時の学習院予備科六級生一九名の内訳は、華族一五名、士族二名、平民二名である）。一八八四（明治一七）年制定の学習院規則第一条によれば、「学習院ハ専ラ勅諭ノ旨ニ基キ華族ニ適当シタル教育ヲ施シ真才ヲ養成センカ為メ其子弟ヲ教育スルノ所トス／但本院ノ都合ニ依リ士族平民ノ子弟ニモ亦入学ヲ許スコトアルヘシ」とある。この但書にもとづいて志賀は入学したのである。志賀が入学した頃の院長は長州藩出身の三浦梧楼であり、「特別の国民たるに適する教育」として華族教育が非常に重視された時期でもある（学習院百年史編纂委員会編集『学習院百年史』第一編、学習院、一九八一年、一八七頁、二一九頁）。
- ★44 志賀「手帳7」『全集』補巻五、二〇〇二年、一九二頁。
- ★45 志賀「身辺のこと」一九四六年、『全集』第七巻、一九九九年、二〇五頁。同じ表現は谷崎潤一郎にもある。
- ★46 志賀「ノート1」一九〇五年、『全集』補巻五、三四六頁。
- ★47 志賀「手帳2」一九〇六年、『全集』補巻五、二二頁。
- ★48 明治二六年九月一日の『萬朝報』は相馬事件で渦中の人となった祖父直道およびその娘を取り上げ、女学校に通う際には「簪などは金銀珠玉の高価なる者を毎日取替て挿し来る」だとか、「志賀が一家令たる身分を以て非常なる贅沢を極め居し」などと書かれている。柳澤広識「志賀直哉「憶ひ出した事」論——記憶による「私」の差異化——」（明治大学文学研究会『文芸研究』一四三号、二〇二一年五月）を参照のこと。
- ★49 阿川弘之「志賀直哉 上巻」（新潮文庫、一九九七年）によれば、阿川が友人に子供の学習院入学を勧められた際、自分は「華族」でも「旗本」でもないと答えたあと、それを聞いていた志賀が「それに成金でもないしネ」といつている（五五頁）。図らずも志賀の時代の学習院入学の条件をよく示しているが、阿川は、直哉が入学した一八八九年（明治二二）時点での志賀家は「成金」ではない、としている。阿川の「成金」の基準は定かではないが、すでに一八八三年の段階で足尾銅山が意想外の盛業をみせ、一八八六年に祖父直道が銅山の組合を抜ける（持分を古川市兵衛に一二万円で譲っている）まで、毎年かなりの金を志賀家にもたらしている（茂野吉之助編『古川市兵衛翁伝』五日会、一九二六年、一五〇〜一五二頁）のはたしかである。なお、銅山が鉱毒問題をもたらずのは一八八八年からである。
- ★50 尾崎一雄「志賀直哉」一九三六年、筑摩書房、一九八六年、五二頁。井上良雄「芥川龍之介と志賀直哉」（前掲註4）『井上良雄評論集』所収、九七頁。
- ★51 志賀「濁った頭」『全集』第一巻、一九四頁。
- ★52 志賀「人身発達の理想的理想家」『全集』補巻二、二〇〇一年、三頁。

- ★53 志賀「日記」明治四四年一月二六日『全集』第二二卷、一九九九年、一〇〇頁。
- ★54 志賀、徳川夢声、林麟、辰野隆「志賀氏を囲んでの芸術夜話」一九五七年、『夕陽』桜井書店、一九六〇年、三二七頁。
- ★55 同前。
- ★56 志賀『西鶴全集』推薦『全集』第八卷、一九九九年、三五六頁。
- ★57 志賀、徳川、林、辰野「志賀氏を囲んでの芸術夜話」前掲『夕陽』所収、三二四～三二五頁。
- ★58 小林秀雄「志賀直哉——世の若く新しい人々へ」一九二九年、『小林秀雄全作品1』新潮社、二〇〇二年、一六〇頁。
- ★59 同前、一六一～一六二頁。
- ★60 同前、一六二頁。
- ★61 尾崎「雄」志賀直哉——作家と作品」一九六七年、(前掲註50)『志賀直哉』所収、二五三頁。
- ★62 磯貝英夫「自我意識の展開——私小説の変貌をめぐって——」『国文学攷』一八号、一九五七年、二四頁。
- ★63 高田瑞穂「志賀直哉——私自身の為に——」(前掲註1)『志賀直哉』所収、四頁。
- ★64 本多秋五「志賀直哉(上)」岩波新書、一九九〇年、一〇二頁。
- ★65 本多「志賀直哉における自覚の問題」『文学』第三八巻第二号、岩波書店、一九七〇年二月、一二四頁。
- ★66 矢崎弾「志賀直哉と自我の発展」一九四四年、(前掲註1)『志賀直哉』所収、三四頁。
- ★67 同前、三六頁。
- ★68 柄谷「私小説の両義性——志賀直哉と嘉村磯多」一九七二年、『意味という病』所収、講談社文芸文庫、一九八九年、一〇九～
- 一一〇頁。この時点での柄谷は志賀文学にあるのは自己でも他者でもなく、そのあいだにある論理的判断をあわせ持った、「気分」のみといっている。
- ★69 同前、一一〇頁。
- ★70 柄谷(前掲註1)『日本近代文学の起源』、二二八頁。(前掲註68)「私小説の両義性」発表の一九七二年から、八年後の原本版発行(一九八〇年)の時点で、見解が「自己」の多数性に変化している。
- ★71 広津和郎「志賀直哉論」(坂本育雄編『廣津和郎評論名作集』三書社、一九八八年)、赤木俊(荒正人)「私小説家としての志賀直哉」(前掲註1)『志賀直哉』所収、今野宏「志賀直哉の調和的精神」(前掲註1)『志賀直哉』所収。
- ★72 志賀の犯罪小説に注目した評論として、たとえば荒井均『志賀直哉論』(教育出版センター、一九八五年、二三頁以下)などがある。
- ★73 フェルナンダ・ピリー(高里ひろ訳)『法の人類史』河出書房新社、二〇二四年、三五頁。
- ★74 志賀「クロードディアスの日記」『全集』第二巻、一三五頁。
- ★75 フリードリヒ・ニーチェ「道德の系譜」第二論文「ニーチェ全集」第一一巻(信太正三訳)、ちくま学芸文庫、一九九三年。
- ★76 志賀「クロードディアスの日記」『全集』第二巻、一三五頁。
- ★77 鶴谷憲三「クロードディアスの形象化(一)——「クロードディアスの日記」を中心として——」『日本文学研究』第二七巻、一九九一年、一三八頁。
- ★78 本多(前掲註65)『志賀直哉における自覚の問題』一三〇～一四頁。
- ★79 志賀「創作余談」一九二八年、『全集』第六巻、一九九九年、二〇三～二〇四頁。
- ★80 シェークスピア(坪内逍遙訳)『ハムレット』早稲田大学出版部・

- 富山房、一九〇九年、一一〇頁。
- ★81 同前、一四八〜一四九頁。
- ★82 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一三七頁。
- ★83 饗庭孝男「志賀直哉論——その「自然」と「夢」——」町田栄編『日本文学研究大成 志賀直哉』国書刊行会、一九九二年、三三三〜三三四頁。
- ★84 志賀「日記」明治四五年三月四日、『全集』第二卷、一五九〜一六〇頁。
- ★85 志賀「暗夜行路草稿6」『全集』補卷三、七六頁。一九一二年から一九一三年にかけて書かれたもの、という。
- ★86 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一一九頁。
- ★87 本多（前掲註64）『志賀直哉（上）』七一頁。
- ★88 同前、七八頁。
- ★89 喜志哲雄『「ハムレット」とシェイクスピア的認識』笹山隆編『ハムレット読本——作品をめぐる評論と創作』所収、岩波書店、一九八八年。
- ★90 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一三五頁。榊敦子は「志賀直哉の『クローディアスの日記』——父と子の問題を中心に——」（『比較文学』三二卷、一九八九年）のなかで、クローディアスの発言「貴様の考は正しくウルカンの鐵砧^{鐵砧}ほどにもむさ苦しい想像に過ぎないのだ！」について、重要な指摘をしている。この比喩はもともとハムレットがクローディアス不在の場所^{場所}で口にしたものであり、「正しく」というクローディアスの言葉は、「貴様」が自分で言う通り、という意味になり、クローディアスがこの比喩をなぜか知っていたことになる、というのである。これについても、クローディアスが全知全能であるとか、あるいは志賀
- が間違えたと考えるよりも、本稿のように解釈するのが正しいと思われる。
- ★91 シェイクスピア（前掲註80）、一一九〜一二〇頁。
- ★92 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一二三頁。
- ★93 宮越勉「志賀直哉——尾道行前後の生活と文学」（『文芸研究』第四三号、明治大学文学部紀要、一九八〇年）によれば、兄王は志賀の父、ガートルードは義母浩である、という。だが、われわれはそう考えない。兄は兄であって、父ではない。本文でも強調しているとおり、不在の父の座がこの作品の見えない中心である。父なるもの不在（父Ⅱ兄）という主題はのちに『暗夜行路』において生かされることになる。
- ★94 志賀「クローディアスの日記」に就いて——船木重雄君に——『全集』第二卷、四〇九頁。
- ★95 志賀の類を見ないシェイクスピア読解の正当性はあきらかだが、それと同時に、われわれはそれによっていつそうシェイクスピアの偉大さを感じる立場にある。
- ★96 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一二八頁。
- ★97 高橋（前掲註6）『志賀直哉』二五二頁。
- ★98 志賀「クローディアスの日記」『全集』第二卷、一二八〜一二九頁。
- ★99 志賀「児を盗む話」『全集』第二卷、二八四頁。
- ★100 志賀「手帳14」『全集』補卷六、四七頁。
- ★101 夏目漱石「文壇のこのごろ」『漱石全集』第一二卷、角川書店、一九六〇年、一三四頁。
- ★102 志賀「范の犯罪」『全集』第二卷、二六九頁。
- ★103 須藤松雄「近代文学鑑賞講座・志賀直哉」（角川書店、一九六七年）はこの点に気づいて、「肉体、感覚、感情などの重視」（九六頁）

をみているが、用法としては一九二一年一月二六日の日記が初出である。

- ★104 山口直孝「志賀直哉『范の犯罪』論——「范」の形象と舞台設定とをめぐって——」『日本近代文学』第五集、一九九四年一〇月。
- ★105 漱石「模倣と独立」(一九一三年一月、『全集』第一卷、二五三〜二五四頁)。
- ★106 漱石「東京朝日新聞社山本松之助宛書簡」一九一四年七月一日付、「漱石全集」第二卷、三三二頁。本文の引用のあと、「が芸術上の立場からいうと至極もつとめます。今まで愛した女が急に厭になったのを強いて愛したふりで交際をしると傍からいうのは少々残酷にも思われます」とつづく。結果として、漱石は「心」連載終了後の新聞紙面を埋めるのにしばらく苦勞することになる。
- ★107 志賀「日記」明治四五年三月二三日、『全集』第二卷、一六三頁。
- ★108 志賀「手帳15」『全集』補卷六、二〇〇二年。「いゝ人がいゝ芸術を作り出すといふよりも、いゝ芸術を作り出した人はいゝ人だ」(六四頁)。
- ★109 志賀「クロードディアスの日記」『全集』第二卷、一三五頁。
- ★110 志賀「暗夜行路草稿6」『全集』補卷三、七五頁。
- ★111 志賀「続創作余談」一九三八年、『全集』第六卷、二二三頁。
- ★112 芥川龍之介「文芸的な、余りに文芸的な」一九二七年、『芥川龍之介全集』第九卷、一九七八年、一一頁。
- ★113 尾崎(前掲註50)、六一頁。
- ★114 青野季吉「志賀直哉論」(前掲註1)『志賀直哉』所収、七六頁。
- ★115 柄谷(前掲註68)「私小説の両義性——志賀直哉と嘉村磯多」一一九頁。
- ★116 中村(前掲註3)、五七二頁。
- ★117 井上(前掲註50)、一四二頁。
- ★118 志賀「ノート4」『全集』補卷六、二〇九頁。
- ★119 柄谷(前掲註68)「私小説の両義性——志賀直哉と嘉村磯多」一四二〜一四三頁。
- ★120 本多「志賀直哉小論」『白樺』派の作家と作品、未来社、一九六八年、一五三頁。
- ★121 志賀「日記」明治四五年三月一日、『全集』第二卷、一六四頁。
- ★122 志賀「創作余談」『全集』第六卷、二〇五頁。
- ★123 志賀「范の犯罪」『全集』第二卷、二七二頁。
- ★124 広津(前掲註71)、二六頁。
- ★125 同前、二七三〜二七四頁。
- ★126 同前、二七五頁。
- ★127 同前、二七三頁。
- ★128 本多「志賀直哉(下)」岩波新書、一九九〇年、一一頁。
- ★129 研究史的には、通説の延長上で須藤が「自我貫徹の生の凱歌」「自我主義の凱歌」をこの作品に見(前掲註103「志賀直哉」一〇一頁、「志賀直哉の自然」明治書院、一九七九年、三九頁)、それに対して「自我主義の信念自体の腰くだけ」と語った重松泰雄「范の犯罪」解説(前掲註83「志賀直哉」所収、二〇六頁)のような例外があることを付け加えておこう。
- ★130 たとえば中村「直哉は少なくとも著述の形で現はれた鑑三の思想などにはまったく興味がなかった」「鑑三のなかで最後まで信用するのは、その『顔』だけ」「彼は鑑三によつても基督教の『真理』の中核として説かれ、それを認めるか否かが入信の岐路になる原罪、基督の降誕、贖罪といふ教義の問題で、かつて心を苦しめたことはない」(前掲註3「志賀直哉論」四九〇〜五一二頁)にせ

よ、安岡『大津順吉』の問題で内村鑑三をはなれてしまうことになったからであり、はなれる時、すでに志賀さんは、内村氏のところで交わされた言葉や会話を一切棄ててしまわれたのであろう」(前掲註42『志賀直哉私論』三六七頁)にせよ、柄谷「キリスト教もまた彼には一つの禁欲思想にすぎなかった」(前掲註68『私小説の両義性』二二六頁)「志賀直哉は、内村鑑三の思想についてろくにわかつていなかった」(同前、一四七頁)「志賀にとつて、キリスト教のなかで『姦淫』ということだけが真剣な問題となっている」(前掲註11『日本近代文学の起源』)にせよ、高橋「志賀直哉の中に内村のキリスト教思想はほとんど痕跡を止めてはいない」(前掲註6『志賀直哉』二二八〜二二九頁)にせよ、志賀のキリスト教体験を非常に皮相的なものとみたる傾向があるが、そう言い切るのは学問的には非常に危険である(この点ではひとり井上良雄が一線を画している)。一九〇六年、志賀がドストエフスキーの『罪と罰』の英訳を書店に求めた際、『Sin and Punishment』と伝えて『Sin』を『Crime』に修正されるといふエピソードがある(『白樺』座談会)一九三五年、『志賀直哉全集』第一四卷(旧版)、岩波書店、一九七四年、一三三頁)。志賀にとつて、「罪」の概念が内村的なものであったことがよくわかる。わたしは、「城の崎にて」までの志賀の小説には、内村的な罪の概念が、克服すべきものとして一貫して底を流れていると考える。

★131 小林(前掲註58)、一六〇頁。

★132 矢崎(前掲註66)、三六頁。

★133 志賀「日記」明治四五年三月七日、『全集』第二卷、一六一頁。

★134 志賀「城の崎にて」、『全集』第三卷、六〜七頁。

★135 本多(前掲註64)『志賀直哉(上)』一〇八頁。

★136 福田(前掲註2)、九三頁。

★137 同前、九二頁。

★138 同前、九三頁。

★139 同前。

★140 同前。

たなか・きお(日本近現代史・思想史)