

ていたのである。石牟礼と竹内の共通点は自己内部の矛盾を自覚的に抱えるために、「言葉の不自由を知りつつ真切一片の言葉を吐く」というその文学の特有性にある。

あえてここで水俣病を素材としつつ、石牟礼と竹内を比較的に論じたのは、この二人が他の一般の水俣病支援者のように「政治」と「非政治」の間を空間的、意識的に行き来するのではなく、むしろ「非政治」をどこまでも引きずりつつ「政治」にかかわる姿勢を保ち続けたからである。またそのことによって自身が「非政治世界」の常民とはなり得ないことを知りつつ、自己の文学が対象とする常民と向き合おうことを文学の方法としたこと、そのことの意味を明らかにしたかったからである⁷。

この意味で石牟礼や竹内は、前述した松下圭一や小林直樹あるいはダニエル・ベルやライト・ミルズなどの「大衆社会論」者とは異なっている。松下や小林は民衆の「非政治」を否定的に見て、これを「啓蒙者」的な立場から「政治」へと導こうとする姿勢を持った。この意味で彼らには「自己のうちに常民」を愛しんで見る視点がなかった。これに対して石牟礼や竹内はむしろ民衆の「非政治」と同様のものを自らが抱えることを自覚して、その「非政治」に自らの意識を係留しつつ、しかも「非政治世界」を越える「政治世界」に向けて言葉を吐くことを自身の使命とした。こうした姿勢は常識的な「啓蒙者」とは根本的に異なるが、しかし民衆自体が水俣漁民のように「非政治性」を抱えたまま「政治性」を帯びた住民運動に立ち上がる際に、その往く道を指し示す役割を担うという意味では、真正の「啓蒙者」と呼んでもよい存在だったのである。

[III]

坂口安吾と劉再復：戦後と革命後

かつて坂口安吾は日本の敗戦直後の昭和21年に「墮落論」を書いて次のように述べた。

「戦争は終わった。特攻隊の勇士は闇屋になっている。戦争未亡人はすでに新しい面影によって胸をふくらましている。人間はかわりほしない。ただうしなわれていた人間へもどってきただけだ。……人間は生き、人間は墮ちる。それ以外に人間を救う便利な道はない」⁸。

こうした坂口の態度は戦時体制下においても一貫していた。たとえば昭和17年友人大井広介について書いた文章の中で述べている。

「大井広介の評論もデタラメだ。……（しかし）これは非常にいい所だと僕は思う。（大井の）文学というものが孤立せず、生活の全部が文学の中に現れてくる。いったい日本の文学者達は、文学のことだけ語り、文学以外のことなど語らぬのが純粋だと思っているらしいが、之は逆だと僕は思う。真に文学が生きているなら、生活の全部が文学にならねばならぬ」（括弧内は筆者注釈）⁹。

さらに昭和18年7月号の『現代文学』の巻頭随筆に言う。

「戦時体制の文学と云う人もあるが、……僕は戦時体制の文学というものを考えられぬ。……飛行機があれば戦争に勝つ、それならば……全てを犠牲に飛行機をつくれ。……そんなとき、僕は筆を執るよりもハンマーをふる方がいいと思う。その代わり、僕が筆を握っている限り、僕は悠々閑々たる余裕の文学を書きたい」¹⁰。

安吾が『墮落論』で「失われていた人間」と呼ぶもの、それは「等身大」の生活の「非政治世界」に生きる人間にほかならない。戦時日本の国家体制は、そのような人間から生活を奪い、国家への「忠誠」という道義的な「政治世界」へと組み込んで成立した。それゆえ坂口は戦時に強調された

道義を否定し、「失われていた人間」を取り戻すために「墮落（反道義）にこそ「救い」を見たのである。一方で、安吾は戦時下でありながら、「真に生きた文学」とは「生活の全部が文学の中に現れてくる」ものだと言いつつ切っていた。それゆえにこそ、また安吾は戦時体制下に文学が「生活」から切り離されて「政治世界」に密着するよう迫られる時、その文学には「生活が現れ得ない」から、それはもはや文学と呼ぶに値しないものと考えたのだ。こうして安吾もまた竹内や石牟礼と同様に、自己の文学を「等身大」の「生活」の意識に係留し続けていた。

かえりみて中国の文化大革命（以下、文革と略）が終結した時点で、中国の文学者、劉再復も「情欲論」と「文学主体性論」を書き、坂口安吾とほとんど同様のことを述べた¹¹。劉再復もまた坂口安吾同様の「反道義」を肯定することによって人間が日常的に有する「等身大」の「情欲」を取り戻すこと、それなしには内心（内面的精神）に発する「文学」は復活し得ないと主張したのである。劉再復は述べる。

「宗教と芸術の区別は、まさに情感にいかに対するかという点での違いに発する。芸術は人間の全面的な感情（自然な欲望、情緒、社会的感情を含む）をもっとも尊重し、人間の情感を解放することを以て自身の使命とし、情感を通じて人間の偉大なことを認識するように教え、情感に自身の全面的本質があることを教える。これに比べ宗教は宗教自身の存在の全体系を優先して人間の全面的な情感とくに人間の自然的な情欲（愛情を含む）を律法に反する悪と見なし、これを制限しようとする。それゆえにまた苦行と禁欲主義を実行すべしとする。……宗教も愛を語るけれど、惜しむらくはその愛は弱者に対する憐憫や同情のような社会的感情に過ぎず、人間の情感の全面的な神聖性を認めないのだ。……これこそ神の道（神道）と人の道（人道）との違いである。徹底的な人道主義は文学芸術の中にのみ実現可能なのである」¹²。

劉再復がここで用いている「宗教」という言葉を「政治」という言葉に置き換えれば、この文章が言わんとするところは明らかだろう。

文革期の中国社会では、戦時国家体制下の日本社会と同様に、人間の日常的な「情欲」を過酷なまでに抑圧する一方で、神格化されたカリスマ（毛沢東）への絶対崇拜と国家への忠誠がすべての人々に求められた。しかし未曾有の混乱を経て文革の末期に至ると、1972年頃から辺境地域に下放されていた紅衛兵や造反派の青年たちが厳しい政治的規制を破って都市部に舞い戻るようになり、それとともに文革の実相が徐々に明らかになるようになった。そしてこの時点から中国社会全般に急速に「信念危機」「信仰危機」と呼ばれるイデオロギー不信とくに社会主義イデオロギーへの不信の状況が広がった。さらに1976年9月に毛沢東が死去し、10月毛夫人の江青女史を初めとした「四人組」が打倒され、1978年末に鄧小平の推進する改革開放の時代が幕を開けるや、一気にイデオロギー終焉状況に突入し、金銭第一主義、物質主義が社会を覆い、社会的道義・倫理崩壊の危機状況と「無思想」状況が深まった。それは確かに敗戦直後の日本社会の状況に酷似していたと言える。

こうした状況を多くの政治指導者や知的エリートは否定的にとらえかつ憂え、倫理道義の回復の必要を説いたが、そうした中で1985年劉再復はむしろこの状況を肯定的にとらえると同時に、「情欲論」を唱え、「反道義」的な情欲解放論を主張したのである¹³。劉は文革期に唱えられかつ民衆が受け入れた「雷鋒精神」に代表される道義や倫理がすべて人々の内心（内在的精神）に発する道義ではなく、むしろ外面的な政治権威に従属する意識（これを外面的権威主義と呼ぶ）に基づくものだったと見る。劉はこのゆえに今やひとたびこの外面的権威主義が否定されねばならず、そのためにはこれまで外面権威的な倫理道義によって抑圧されてきた「情欲」を解き放つ必要があると考

えた。

その上で再建されるべき文学は、この解放された「情欲」を基礎とした自己の内心（内在的精神）に発する「言語」によって再建されねばならず、そこにこそまた求められるべき「文学の主体性」があると主張したのである。それは竹内の言う「一片真切の言葉」による文学の確立という表現と同根であると言える。ここでは「非政治」的な「情欲」と「政治」を撃つ「文学の主体性」の確立が不即不離の一体的なものとして語られている。そこに既述の竹内好や石牟礼道子、さらには坂口安吾同様の自己内部にあり矛盾する「非政治」と「政治」を抱え込んだまま、その矛盾のただ中に文学の可能性を見る態度が読み取れる¹⁴。

この点に関連して、前述のシンポジウムで張寧が、次のように述べたのは示唆的である。

「(中国に) 今、『竹内魯迅』が登場したことは、一定の強力な触媒となり得ると思う。すなわち魯迅研究を再び現代思想の前線に押し出す一方で、言語空間（中文で語境）の転換を進めて、中国の現代の思想観念と主体性の再建過程に参画することが可能になるからである」¹⁵。

張寧がここで「言語空間の転換」と呼ぶもの、それは竹内好が「言葉の不自由を知りつつ一片真切の言葉を吐く」と言い、鶴見俊輔や松本健一がシンポジウムで「竹内好特有の寡黙さ」と述べたことと関係している。「等身大」の「非政治的」な日常世界に自己の意識を係留させ続けるという方法は、言語空間としては常に「イノチ」ある有機的な空間に基盤を置くため、無空間的な心理描写や空間超越的な無機的な言語を自由に駆使することを困難にする。そこに新たな「言語空間」が必要にもなり、独特の言葉が吐き出される理由もある。石牟礼道子の小説にはこの意味で言葉に「イノチ」と「タマシイ」を載せた「言霊（ことだま）」が現れる。

[IV]

根拠地および根拠地の思想

視点を文学者の態度の問題から、再び常民の態度の方に移そう。

常民である水俣漁民が水俣病闘争に立ち上がる時、彼らは空間的に見て、みずからが生業の場とする「等身大」の自然空間の世界である不知火海を離れることが終始なかった。これに比べ、竹内好を初めとする文学者たちが自身の生業とする文学は、作家がどこに自分の身を置いていても書ける。つまり農山漁村などの自然空間に縛られる性格のものではない。その意味で言葉を生業とする文学者たちは「漂流民」的性格を抜きがたく持つ。ただ「漂流民」として空間意識までが自己の身体に根ざす「等身大」の世界を切り捨てて「政治世界」へと飛翔すること、またそれによって「内なる常民」の世界を見失うことを拒絶する点で共通していた。

ところで元来「非政治世界」の住民である常民が「政治世界」に足を踏み入れるとき、そこにはしばしば社会変革（革命を含む）や戦争の問題、さらに民族主義（ナショナリズム）などの問題が現れてくる。

竹内好は20世紀前半の中国革命を「農村根拠地」に基盤を置く常民の革命と見て、これに強い共感を示していた。さらにその「根拠地革命」から一定のナショナリズムが立ち現れること、しかもそれは国家権力擁護のナショナリズムではなく、むしろ社会革命に向かうナショナリズムであると見なした¹⁶。

この点をめぐって、前述のシンポジウムでは、主に菅孝行から、竹内好は中国革命を肯定的に評価した結果、毛沢東ないし毛沢東思想に対する過剰な思い入れを引き起こし、文革が勃発したのち、これへの批判を抑制し、結果的に文革後の現代中国に関して語るものがほとんどなくなったとの指