

(論 文)

亀井勝一郎の思想形成

— 文明批評家への道 —

渡 部 治

キーワード

文明 富める者 聖徳太子 親鸞 凡夫の自覚

1. 序

亀井勝一郎(1907-1966)が逝って前半世紀の時が流れようとしているのであるが、その残された諸論考をふりかえるとき、それらがなお瑞々しい今日性に溢れていることに改めて感銘せざるをえない。

特に戦後、亀井(以下、多くの場合、「亀井」と略称する)は広く日本人の生活の諸領域にわたる問題について、実に旺盛かつ柔軟な健筆をふるった。政治、経済や文化の問題、更にまた、夫婦、親子等の日常的人間関係の機微にわたる問題について、示唆に溢れたわかりやすい論を展開し、広く人間を考える明快な手引きを提供する旗手の役割を果たし多くの読者を得た。それらは社会時評や人生論、要するに文明批評と総称してもよいものであって、特に昭和20年代、30年代に集中的に生産されている。それは亀井が最早、単に狭義の意味における「文芸評論家」という枠のなかに規定しきれない存在であることを世に知らしめたのであるが、逆に半面、「超俗」を構える文壇や、一方ではアカデミズムの側からも亀井の文業を無視とは言わないまでも軽視する風潮があったことも否めないのである⁽¹⁾。例えば、亀井のライフワークとも言える『日本人の精神史研究』についても、これを「文芸評論」として一蹴する既存の学界の反応は根強かった。筆者にはそれらの見方はむしろ現代日本の「文壇」や「学界」の依然として変わらぬ唯我独尊の狭隘さを示すものと思われてならないのである。

ところで、冒頭に述べた亀井の文明批評的諸論考であるが、それらは常に人間と社会の根本的な地平に立とうとする亀井の思索と経験からの参照となっているところに特色があると言える。言い返れば、時流にぶれることがない。これが亀井の評論が時間を越えて「古く」ならない理由であると言えるであろう。言うまでもなく、時流や大衆に追従するということは亀井が最も忌避するところでもあった。本稿はそのような亀井勝一郎が文明批評家として脱皮してゆく道筋をその生涯の思索に沿って辿ろうとするものである。

2. 思想形成の原風景をたどって

20世紀初頭の日本はまさに動乱の時代の幕をあけようとしていた。日清、日露戦争の「勝利」とは裏腹に、開国以来の資本主義的膨張はようやく社会の諸矛盾を露呈しはじめていた。横山源之助の『日本の下層社会』が刊行されたのは1899（明治32）年であるが、それは開国以来の華々しい近代化の背後に人々の富と貧困の格差が紛れもない現実として顕在化しつつあることを示していた。さらに1910（明治43）年の大逆事件における過酷な判決はそうした社会の諸矛盾を告発する社会主義的運動に対しての国家権力の強烈な否定の意志を示していた。

亀井勝一郎の誕生は1907（明治40）年である。そこで、如上のような背景を考えると、戦後の昭和23年に刊行された『我が精神の遍歴』のなかで亀井自らが述べている少年時代のある追憶は、少年亀井の個人的追憶であることを越えて、「富」と「貧困」に激しく階級分化する時代の現実を暗示するものとしてみることができよう⁽²⁾。

それは小学校の学芸会で共演したある同級生との偶然の再会を述べたくだりであって、ある雪の朝に、亀井は「金ボタンのついた極めて上等な羅紗服を着、暖かい外套にくるまって」家を出ようとしたのであった。そのとき、彼は玄関で電報配達少年と出くわした。彼は「つぎはぎだらけの小倉の服を着、地下足袋をはいて、ひびだらけの手に電報をもってゐた。」ふたりははにかみながら微笑を交わしたが、少年は「君はいいなあ」という言葉を残し冷気のなかへ去っていったのである。

亀井はこの「貧しい」同級生との偶然の再会を「なぜか忘れられない」ものとして、この精神史的自伝のなかに記したのである。それはどういうことであろうか。ここには漠然としたものでありながら、「富める者」としての負い目の意識が少年亀井のなかに萌したことを示しているのである。亀井は函館の富裕な銀行家の長男として生を受け、経済的には恵まれた少年時代を送ったのであるが、鋭敏な感性はみずからの立場にある種の苦痛をもって受け止めざるを得なかった。幼少の頃から親しんでいたキリスト教の影響もあろう。「富める」ことは「罪」であると。然り、「富める」ことをあたかもひとつの黒点のように亀井はみずからの内面に深く刻印した。従って、中学校を終えて旧制山形高校に入学するようになったときにも、家族や周囲の祝福の声とはうらはらに、亀井自身の心底では、その旅立ちは「富める者」からの脱出の機会とさえ受け止められ、あたかも「伏目がちに隠れるやうな思ひで」故郷を去ったのである。いかにしてこの「富める者」の負い目から脱することができるのか。この思いは亀井のその後の精神史に暗い影を落とすことになった。

繰り返すなら、それは亀井という一人間の鋭敏な感性に固有のものとのみは言われない。すなわち、亀井の持った「富める者」の負い目の意識は、これを時代の鏡に反照させてみるならば、急速な近代化に突き進むこの時代が生み出す諸矛盾を受け止めるものとして、多くの鋭敏な感性に共有されたものであった。ここに生じる「反権力」的な衝動を受け止めるものとして、マルキシズムがあたかも新しい啓示のように若い感性の前面に立ち現われたのである。歴史に抗うものこそ「真実」の扉の前に立つ。それは歴史の「無告の民」の声を代弁する。マルキシズムのこの声は、聖書の言葉とともに、この時代の鋭敏な感性には最も素朴かつ強力な力をもって受け止められたのである。2 「富める者」は「罪悪」を背負うと。亀井の思想形成の原基としてこの「富める者」の負い目の意識が重要であるというのは、それが個人的なものであることを越えてそのような時代の影を背負っているがゆえなのである。

しかし山形の学生生活は亀井にしばしの「休息」の時間を与えたと見える。亀井は生涯を通じて、故郷函館にはある種の屈折した感情を抱き続けているが、高等学校時代の山形には素直な懐旧の情を寄せていた。函館と異なった豊かな山に囲まれた自然のなかでよき友とよき師との出会いと交流があり、本来、文学、芸術的なものへの志向を持っていた亀井はそこでのちの『人間教育』（昭和

12年)の主題に据えられるゲーテの文学にも親しむこととなった。大正15年(1926)、東京帝大の美学美術史学科に進んだのも亀井のそういう生来の感性が反映しているであろう。

しかし、亀井のなかの先の「富める者」の負い目の意識は東京帝大入学後、現実的な行動へと「止揚」されることになった。亀井の生涯の「政治の季節」が始まったのである。学内の政治組織であった「新人会」に入り、やがて組織の中核的な役割を担うようになった。そして、治安維持法容疑によって、昭和3年(1928)4月20日、亀井は逮捕、拘禁された。亀井21歳の春のことである。以来、2年半にわたる亀井の獄中生活が続くことになる。

この獄中の思索のうちに『獄中記』として書き留められ(全集補巻三に収められた未発表原稿)、さらに『我が精神の遍歴』のなかの「幽閉記」において改めて整理されて書かれているが、それらによって、この獄中体験が、亀井の内面において、政治から文学(芸術)への回帰、架橋の役割を果たしていたことを理解することができるのである⁽³⁾。

今、「幽閉記」の文脈をたどってみるならば、亀井はこの獄中で、ある「安堵感」を得たのである。その安堵感は「深く、且つ本質的なもの」につながっていた。なぜなら、それは亀井自身に、少年時代から自分を苦しめてきたあの「富める者」という自覚とその「罪悪感」が「今こそ償はれた」と思えたからである。「牢獄といふ人生の最低線に身をおとすことによって、自分はこの罪悪感から免れたと思った」からである。同時にそこから「唯ひとりで、自発的にものを考へる純粋時間」を持つことになった。芸術、文学への文字通りの新たな渴望が湧いてきた。そういう刹那に亀井が手にしたものこそエッカーマンの『ゲーテとの対話』であった。それは獄中の全期間を通じてみずからの「聖書」になったと亀井は言う。胸奥に封じられてきたものが再び芽をふいてきたのである。

そして、昭和5年(1930)の10月に、「共産主義の非合法的活動には以後一切関与せず」との上申書を出して出獄し、故郷函館に獄中で咯血した病身を養うことになったのであるが、亀井逮捕の1か月前に、いわゆる「3.15共産党大検挙」事件の起こっていることも想起しておかねばなるまい⁽⁴⁾。

ここに亀井のいわゆる「転向」の問題が生じる。ここで「いわゆる」と言わざるを得ないのは、すでに獄中で葛藤が示しているように、亀井が本来、「筋金入り」の強固な社会主義運動家でなかった事情による。なぜなら、マルキシズムとは、亀井にとって、「富める者」からの脱出の絶好の啓示として現れたのであり、客観的な歴史と社会の分析によって受領されたものではないからである。亀井の苦しみとはマルキシズムそのものを裏切ることの負い目というより、帰依すべき対象を喪失することの不安のなかにあったのではないか⁽⁵⁾。しかしそのことは亀井の苦悩の誠実性を貶めるものではない。

全集第1巻に収められている昭和5年から6年の日記、特に昭和6年の12月30日から31日の日付で書かれた長い独白の文章を読むと、釈放後の亀井の精神の葛藤がよく理解される。「政治的行動」と「芸術的行動」との狭間に苦悩し、また肉体(性欲)と魂の乖離に苦悩する極めてストイックな青春の懊悩をそれらは赤裸々に語っている。それは真率な亀井の苦悩の誠実性を示している。

そのような亀井にとって政治活動のもたらした意味があったとすれば、それは究極的にはいわゆる階級的な成果の有無の問題ではなく、人間の諸相をそれが如実に知らしめたところにあったと言うべきであろう。この「転向」の過程のなかで亀井が何を凝視し何を学んだのか、この挫折からいかに「自己再生」を図っていったのか、「転向」後のこの亀井の思想的葛藤の問題こそ核心的な主題でなければならない。

この思想的葛藤の経験、そこからついに消えることのなかった精神の「痛み」こそ、亀井の生涯を通じての評論活動の根幹をなしたものである。前掲『人間教育』(昭和12年)の一書⁽⁶⁾は『我

3

が精神の遍歴』とあわせて、亀井のこの思想的葛藤の様を伝える趣を持っており、戦前、戦後にそれぞれ書かれたものであるが、亀井の思想形成の最も原基的になるものを伝えていると言えるだろう。

亀井は政治活動に挫折した自己の「弱さ」を否定せず凝視した。そして、亀井が最も嫌ったのは自己の欺瞞を覆い隠すような「強者」の精神的偽装であった。組織の外にあって、人間としての自己の弱体性を糊塗し、いかにも「主義」の理解者や、あるいは強者を気取る姿勢であった。

そうしてみれば、かかる「偽善」をかユダヤシエストフ的立場から糾弾するところにひかれてゆくのであるが、他面、自己の弱さの上に開き直る「偽悪」的な姿勢にこだわり続けることもまた首肯することはできなかった⁽⁷⁾。そのように激しく揺れる内面的葛藤のおさまることはない。その意味で、8枚に綴られた転向「上申書」も亀井の内面において何ら救いをもたらすものではなかった。自己の内奥の苦悩は依然として存続する。前述の釈放後に綴られた日記がそのことを紛れもなく証明しているだろう。

その時に、あの青春の日に出会った前述のゲーテが想起されたのである。まさに「想起」という言葉こそこの場合にふさわしい。もしゲーテとの「再会」がなければ、亀井の「自己再生」は可能にならなかったであろう。

野田書房刊行の『人間教育』初版本には「ゲエテへの一つの試み」という副題が据えられており、それほどにこの書においてゲーテの持つ意味は重いのであるが、にも関わらず、この書はゲーテのいわゆる「客観的」研究とは見られない。ここに見られるのは、ゲーテの生活と思想を探究することにおける自分自身の苦悩との対面であり、それはまさに亀井の自画像にほかならないと見られる。

それならば、亀井はゲーテから新たな「戦闘的」な思想を得たのであろうか。否である。ゲーテを論じる亀井の文脈を追うならば、「剣」(思想)をもって「剣」を制するのではなく、むしろそのような「思想」への執着から自己を解放することを亀井がゲーテによって教えられたことが理解できる。注⑦にあげたように、その序章「精神の危機と再生について」は、人間の偽善を弾劾するユダヤシエストフの誘惑から自己を解き放ち、ゲーテの前に再び立とうとする亀井の精神の高まりを伝えている。「ゲエテは何びとに對しても彼自身を信仰せよとは言つてゐない。信仰するものは救はれるとは言はずに、努めてやまざるものは救はれると言う。私にはこの言葉が、廣大無邊な自然の、愛に満ちた招待のやうに思はれた」のである。

小さな自我を放棄せよ。それほどに偉大な「自然」を亀井はゲーテから学んだ。これは重大なことであった。「ゲエテは私にとって自然である。自然の如く雄大で慈悲深く、静謐のなかに暴風をはらみ、無尽蔵に豊かで、些の人為的歪曲もなく、百花繚乱として時には退屈のあまり眠くなるほどである」とも言う。ゲーテに接してわかったことは、「薔薇は生きてゐる、自分は死んでゐる」という実感であった。「ああいふ青春を扱ふには我々は完全に死んでゐるのではなからうか」と⁽⁸⁾。

4 このようなゲーテの導きの上に、『人間教育』第4章は「奈良の秋にローマ哀歌を憶ふ」と題せられて、亀井の大和への旅に連絡する。昭和12年の秋のことである。それまでの精神的葛藤に満ちた文体が影を潜めてゆくのも、ゲーテがイタリア紀行においてその自己再生を図ったように、自分もまた日本のローマたる大和への旅において自己再生を図りたいという祈願に支えられてのことであった。

その大和逍遥における百済観音像との出会いは『人間教育』のなかでも特に亀井の清冽な感情表出として際立っているだろう。百済観音像の前に立ち、亀井は「二十代にやってきた仕事の一切」を次々に思い出すのである。痛みなくして思い出せることではないが、しかし、「過去のすべては忘却するに如くはない」と思うことができた。「あのやうにも憧憬と信仰にみち、生存を歓喜しな

がら天上に舞ひ上がらんばかりの姿の前には、すべてを忘れることができる。忘却のうちに合掌する信仰の有難さが身にしみてくるやうだった」と。

ここで繰り返される「忘却」という表現は蓋し亀井の内面において重要な意味を持つであろう。それは文字通り「忘れる」というような安易な意味合いではない。精神の傷跡は消えるはずもなかったが、しかしそれはそのままでのよいのだと。

格闘を捨てよ。この声が自身の内面からたちのぼってくる。傷跡は傷跡のままに抱き続けるほかにはない。その覚悟を亀井はゲーテの「自然性」から示唆された。百済観音像との遭遇の叙述は亀井のそのような内面の喜びを伝えているものである。未だ思想的探究はなされていないが、仏教思想の持つ深淵のバトスの扉を亀井は開こうとしていた。

「富める者」の負い目の自覚に発した亀井の彷徨はマルキシズムへの同一化を経て、彼のうちに権力や強者に対する否定的感覚の根を与えた。これは言うまでもなくその後の亀井の全評論を通じる基底的な姿勢である。歴史のいわゆる「敗者」のなかに人間の真実を見ようとする姿勢、あるいは「強者」のなかに人間の虚しさをみようとする姿勢となってそれは貫かれた。その意味で、少年時代のあの冬の日の貧しい学友との遭遇は亀井の精神の「原風景」と言ってもよいものである。

しかし同時に、もう一つ忘れてならないのは、その学友から「君はいいなあ」と言われたとき、とっさに、それは違うという言葉にならぬ言葉が口に出かかったという述懐がそのあとに記されていることである。それは「漠然としているが必至の感情」であった。既存の用語をもって言えば「一切は空だ」というものであった。まさに亀井の精神の「原風景」としてこのことも付け加えられなければならない。『我が精神の遍歴』のなかで亀井は言う、「一切は空である」というのは自分の基本感情であると。この基本感情を亀井少年に与えたのは祖母で、亀井は祖母によって育てられたと言ってもよいほどに、幼い頃に祖母に添い寝されながら、祖母の呻きのような念仏を聞いていたという。「寂寞として暗澹たるひびき」を持っていた祖母の念仏は、あたかも「一切の希望を捨てよ」と言っているかのごとくで、「地獄、罪、死などといふ観念のどすぐろい隈取を心に刻印」したのである。人間はただ人間としてあるというそのことだけで罪深い存在なのか。この祖母の念仏のもたらす陰影もまた亀井の精神の根底に残る原風景であって、それは人間存在そのものの無常性を見抜く眼差しをもたらす。あるいは、根源的な罪の意識であると言ってもよい^⑨。

同書のなかで吐露しているように、亀井はあの熾烈な政治運動のなかにあってさえ、常に政治的・集団的な大衆行動について「みずから腕を組み歓声をあげることはどうしてもできない」おのれ、「いかなる大衆行動にも一種の白々しさを」感じるおのれを抱き、違和感を持ち続けたのである。それは観念的なものというより生理的な感覚（亀井の言う「肉體的嫌忌」）であった。大衆行動の向こうに人間存在の根源的無常性を見据えるこの眼差しは「富める者」の負い目の自覚とあわせて、亀井の思想形成の根底に流れている感性であると言えるだろう。これらの思想的原風景はライフワークとなった『日本人の精神史研究』の根底に流れる情動でもあろう。

3. 『聖徳太子』における思索について

こうして昭和10年代は亀井にとって極めて重要な時期となったのである。時代は戦争への鼓動を高めていくが、大和逍遥によって自己再生の入口に立ち得た亀井は日本の古代史と仏教への関心を急速に深めていくことになった。その大和逍遥の成果としての『大和古寺風物誌』（昭和18年）も忘れてはならないものであるが^⑩、思想的には『親鸞』（昭和19年）と『聖徳太子』（昭和21年）に亀井がこれらの先人から学んだ内容が凝縮されていると言える。この二書に、『信仰について』（昭和17年）を加えれば、これらの書によって亀井の原基的な思索はほぼ確立されているとみてよい

と思う。

これらの著作は他の時期の亀井の著作に較べてみても、その精神的集中度は格段に高い。語るべき人と思想を得た人間の内面的歓喜が濃密な緊張感のなかにあふれ出ている。そこにはまた、高まりゆく戦争の時代的翳りが少しも見られない。それほど対象に向かう集中力がここには見られる。しかし、それならば亀井は自己の置かしめられた時代の現実に無関心であったのであろうか。明らかにそうではない。これらの文章を虚心坦懐に読むならば、亀井が自己の直面する現実を、というより、歴史と人間の持つ普遍的意味を、古代、中世の思索において見つめていたことがわかるであろう。言い換えれば、亀井はこれらの対象の考察に重ねて自己の生きる時代の意味を凝視しているのである。亀井の関心が「今」という時期から遊離したことはないのである。

刊行は『親鸞』が先になったが、亀井の思索はまず聖徳太子との対話から始まっている。『聖徳太子』がその第一章を「金刺宮」に説き起こすことは注意すべきである。すなわち太子降誕にはるかに先立つ時代から筆を起すのであるが、その巻頭に亀井は「文明」という見出しを置いた。このことは『聖徳太子』一書の内奥の主題を示して極めて示唆深いものがあるだろう⁽¹⁰⁾。

亀井がこの時代に見たものは「国内的には氏族の私権拡大と帰化人の台頭、対外的には、任那日本府の衰亡および仏教伝来」の史的事件であるが、そこに亀井は日本の国家が肥大してくるなかで、「文明」というものの異常な肥大と矛盾の相の顕現するのを見るのだった。否、実は文明そのものが混乱と悲劇の種子を本来抱えているものと亀井は見た。「文明そのものが当初からの危険物」であるということは、それが多くの魅惑を人間にもたらすものの、同時にそれが「人間の辛い重荷」となるからにはほかならぬ。華麗な大陸文明との出会いと交流は明らかに人間が背負わねばならないところの悲劇の諸相を予感せしめており、むしろこの悲劇性のうちにこそ文明の本質がある。聖徳太子の生きた時代をこのようにとらえるところに亀井の文明観があった。やや論を先取りして言うならば、この眼差しこそ戦後の数々の文明批評の基調をなすものにほかならない。

それは文明の光を見るよりは闇をみる眼差しである。そしてこの文明の闇を見据えるためには「清澄な眼」が必要なのであるが、それは「時代の混迷に身を横たへ傷痕を身に深く受けた」者、すなわち「病める者」のうちにこそ存在するのである。ここに聖徳太子の実存的場所が与えられるのである。

ここに明らかなように、亀井の聖徳太子観は太子を権力闘争に敗れた「歴史の敗者」とみるところにある。すなわち「時代の混迷に身を横たへ傷痕を身に深く受けた」者とは紛れもなく聖徳太子のことであって、同族相食むその熾烈な権力闘争のなかで、太子はむしろそこから身を引いて敗者たることに甘んじたと亀井は見るのである。いわゆる「敗者の美学」—しかしまたそれゆえにこそ、太子には人間と歴史の深層（あるいは真相）というものが明確に見えていたと亀井はみるのである。「若き太子は苦しかったのだ。言葉として云へば簡単だが、夢中に苦しかったのだと私は思ふ。骨肉の流血を体験された太子が、馬子をいかなる眼で御覧になってみたか明らかではないか。解決の道を仏法に求められたことはたしかだが、太子の感得された仏法とは、解決や安心を与へるものでなく、ただ死ぬまで苦悩と対決することを迫る態の、酷烈無比な菩薩道であった。誅伐の拳は必ずや念頭に閃いたに相違ない。幾たびか狐疑逡巡されたこともあったらう。断行されなかったのは、状勢論や仏法的消極性の故ではない。太子の生涯は人間凝視の刻々に深まり行く相を如実に伝へてゐるが、馬子に対しても薨去の日までいかなる安堵解決なく、ただ年々に苦しくなる対決のみがあったのではないか。対決による呻吟—これが太子の信仰のすがたではなかったらうか。」これはすでに歴史の客観的分析ではあるまい。亀井の思惟は一挙に太子の内面に想到する。そして、滅びゆくものの中に歴史の底に眠る人間の魂の声を聞こうとするのだ。

こうしてみれば亀井にとって、かの「十七条の憲法」もまた大所高所からの無機的な命令、訓戒とのみは受け取れなかったのであって、それは太子の苦衷を表現するものであり、深刻な自己内省の温もりを持つものでなければならなかった。「人皆心あり、心各執るところあり」として人間に内在する我執（あるいは煩悩）を凝視し、しかし「相共に賢愚なること環の端なきがごとし」と結ぶとき、そこに亀井が見たものは、我執のなかに迷走する人間の混迷と、一切の権力闘争の無力性を見抜く太子の眼差しであった。しかるにその根拠をなすものは「共に是れ凡夫のみ」という人間観にほかならなかった。この「凡夫の自覚」こそ、亀井が聖徳太子から親鸞につなぐ人間観の中核としてみたものであり、またその文明批評の骨子をなしてゆくものであった。そこには前節に述べた亀井本来の感性が反映していることも納得できよう。

こうして亀井は太子の人間性のなかに文明の批判者、懐疑者としての相貌を追うのである。急速に大和地方に広まった大陸文明。産業の開発。国富の充実。聳え立つ壮麗な寺院の数々。群衆の鮮やかな衣装。かかる時代のなかに、むしろ人間の我執の実態を痛切にとらえる太子の孤独を亀井は別決する。したがってこの節を結ぶ次の叙述もそのまま現代を見る亀井自身の眼差しとなって作動してゆくものにほかならない。そこには原爆や原子力という現代科学の反面の恐怖や人間性を無遠慮に蹂躪してやまない現代の情報社会の熾烈さを凝視する亀井の眼差しが貫かれているのである。それはさながら「現代の批判」であった。「文明とは何か。悪夢は走馬燈のごとく再びよみがへってきたであらう。何が進歩したか。謀略は確かに進歩した。殺戮の方法は巧妙になった。人間はさかしらを加へた。野蛮から文明への進歩とは、人間の悲痛な夢ではなかったか。法隆寺の塔は、祈念の結晶であるとともに、また文明の辛い重荷と感ぜられなかったであらうか。十七条憲法は、太子こそ当時文明に懐疑した唯一者であったことを示してゐると思ふ。文明の仮面をかぶった人間の野蛮を、凝視されたのだ。文明とは太子にとって深い傷痕であったこと、これが十七条憲法の真意であると私は思ふ。」

繰り返すが、亀井は聖徳太子を階級的次元において考察するのではない。亀井は一举に太子の内面に参入するのだ。そして、時代の混迷のなかで政治的に「敗者」に殉じたものとして太子をとらえる。またそれゆえに歴史と人間の深層を見抜くことができたとする。亀井は関連の歴史資料を涉猟しつつ自己の聖徳太子像を彫琢していったのであるが、その営みは同時に自己自身の内省を図ることに通じていた。亀井にとってものを書くことは生涯、自己再生の祈念と乖離することはなかったのである。この強い主観性は亀井の全評論を貫く特性である。

未曾有の戦争下の時代、いつ空爆にさらされて死してもよいという覚悟をもって亀井は聖徳太子を書き綴っていった。そのことは「敗者」のうちに身を処した聖徳太子の生き方に自己を重ねることとひとつであった。戦時下に聖徳太子と対面し続けることにおいて亀井ははじめて未曾有の戦乱のもとに自己を律しえたのである。そして亀井の思想形成の中核をなす文明観が形成されたのである。

4. 『親鸞』における思索について

聖徳太子と親鸞は亀井の内面において、「凡夫の自覚」という点において確かに接続されてくることはすでに述べた。講談社から昭和40年に刊行された「亀井勝一郎選集」（全8冊）は各巻に亀井自らの解説が付されている点で貴重なものである。その第1巻（『私の宗教観』）に収められた『親鸞』の解説において亀井は「私をはじめ親鸞の教に接したのは、昭和15年頃であったと思ふ。歎異抄を讀んだときの感動は今も忘れられない。聖徳太子への讃仰の念をいだき、佛教に心を傾けてみたとき、親鸞の教はそれを側面から深めてくれたやうなものであった」と述べているが、何よ

り亀井はまず『歎異抄』によって親鸞の思想に入っていたことがわかる。

ひとつの「人間研究」の書として「憲法十七条」を太子の呻吟の声としてとらえ、そこに人間赤裸々の相をみた亀井からみれば、『歎異抄』における「悪人正機」の声は乾いた大地に水の沁みこむように受け取られるのは自然であった。「六百余年の歳月を隔ててゐるにもかかはらず、親鸞の言葉は太子の御心に見事に相応する」と亀井が述べるのも、そのような人間観において親鸞と聖徳太子が通底するとみるところによる。

「凡夫の自覚」とは何か。言うまでもなくそれは親鸞の独創ではなく、日本仏教の相承の過程で深く内面化されてきたものであろう。親鸞の背後には、聖徳太子はもとより、源信、法然等の痛切な自覚が揺曳している⁽²²⁾。亀井によれば、それは人間存在を一切の装飾を剥ぎ取って赤裸々に凝視する眼差しによってのみ得られるものである。すなわち「人間の在るがままの相を正確にみること、邪見や空想なく直視すること」にほかならない。つまりは「人間そのもの」を心底に徹して凝視することである。かくて初めて「人間判断の空しさを、太子も親鸞も痛感」されたのだというとき、亀井の視野にとらえられていたものはおのれの主観的判断、「自己のはからひ」の放棄そのものであった。すなわち「凡夫の自覚」とはおのれの主観的な、すなわち単なる自己の否定的自覚ではなくして、「滅私の上に立つ強烈な人間凝視の精神」によって支えられるものであった。しかしそれならば、そのような自覚が実はこの自己の力によって可能となるはずもない。それは「如来の本願力」によって促されるものにほかならなかったのである。そうしてみれば、そこに見える「人間の在るがままの相」とは捨てがたい煩惱にとらわれた自己の現実であり、それを心底徹底して自覚することにおいて自己の、そして人間そのものの「空無性」を自覚することこそ「凡夫の自覚」というものにほかならなかった。

しかしそれは当然のことながら困難な問題をも提起していた。亀井は言う。「あらゆる煩惱のなかで最も捨て難いのは、自己に関する幻想である。親鸞はそれを「我のはからひ」といった。求信の途上にあるものほど不思議にこの幻想にとらはれ易い。自分はかく修道し、かく念仏を唱へたがゆゑに、本願に近いであらうと、他力宗門のものすらなほ幻想につきまとはれる。親鸞はそれを「他力の中の自力」（「末燈抄」）と言った。しかも我我はこれを煩惱と思はず、むしろ煩惱克服の段階のごとく思ひこんでゐる。さういふ煩惱を追い払へと彼は教へたのだ。法敵は内部にある。一凡夫の自覚といひ、煩惱具足といひ、親鸞心底の叫びはかくのごとくであつたらう。」ここにとらえられているのは人間の根源的な我執（エゴイズム）の問題であり、幾多の宗教や哲学がその究極に直面した問題でもある。

親鸞における「凡夫の自覚」はしかし他者に対する「思ひやり」に接続すると亀井は説く。この「思ひやり」の共有において「凡夫の自覚」は温かい人間肯定の地平へと転ずる。言うまでもなくそれは聖徳太子の「憲法十七条」の人間観に通底する。自己の心底に徹して自己のはからひから突き抜けてみれば、そこに生まれるのはこの日常に共生する人間の様であり、我も人も凡夫という自覚である。その思いやりを親鸞は師法然とともに追放され流罪になった越後の地での生活のなかから得たと亀井は言う。

史的対象に対する亀井の「想像力」は史書の空白を埋めてここでも光彩を放つ。すなわち、親鸞はこの追放の地で、はじめて労働することの味わいを知り、一切の学識、虚飾から脱することを知ったという。すなわち親鸞にとって配所の生活とは「生きることの敬虔」を学ぶ日々であったはずだと。この地平は親鸞にとって極めて重要なことであった。親鸞の日常は、日の出の勢いであった法然門下の生活から奈落の底に突き落とされたに等しいものであったが、しかし、思想や観念で自己を粉飾するのではなく、働き、食べ、眠り、祈る人間の生活の原点を身につけたと亀井は述べる。

ここまで論じてくれば、「凡夫の自覚」の問題がいわゆる「悪人正機」の問題に重層してくることも容易に知られるであろう。『親鸞』第6章「凡夫の自覚」に続いて展開される第7章「悪人往生」の章がそれである。『歎異抄』の「善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世の人つねにいはいく、悪人なほ往生す、いかにいはんや善人をやと」の一節に亀井の論は想到する。

自力作善、自力聖道の徒にはついにこの「逆説」を理解することはできない。自力作善、自力聖道の根底に潜む「一步一步向上する己を計算する」その心底には、人間にとって避けがたい「信仰の愉悅」が存在するがゆえである。それこそ信仰の「惑ひ」というものでなければならない。そうではなくて「むしろ一步一步下向する己を痛感する」ところにこそ、信仰というものの本質があるはずであろう。しかし人間にとって困難なのは、そのような下向意識のなかにすら、否、むしろそのなかにこそ、一層困難な傲慢が潜んでいることであった。すなわち「他力浄土の偽善者」である。「偽善の徒」がみずからの偽善に気づかぬように、「偽悪の徒」もまたみずからの偽悪に気づかない。そこには一種の「ロマンチズム」が潜んでいるがゆえに、それはこの真相を見抜く目を曇らせるのであると亀井は言う。

このような論の脈絡のなから亀井は親鸞の「罪の意識」の実体を導出しようとするのである。「宿業」という言葉を亀井は味わっている。亀井が親鸞のその語を味わうとき、その語にはそれが「先験的な範疇」であることを越えて、「はるかに生々しい実感」のこもる語であるとするのである。それは人生には自他のあらゆる分別を超えてどうにもならぬものがあるという認識である。すなわちこの人生の不定性、不条理、そのいのちの危うさ、そういう危うさを、しかも生きねばならぬという人間の辛さが込められていると亀井は言う。そうであれば、親鸞の「罪の意識」の実体とはすなわち「罪の可能性」そのもののことであり、人間存在の危うさであり、そういう存在の深淵を生きねばならない人間存在の不条理の自覚のことであった。「親鸞の罪の意識とは、罪の分別ではなく、もっと根源の、つまり罪をつくらしむる人生自体の不如意への嘆きであったといってもいいのではなからうか。たとひ自分は罪を犯さずとも、不定の生を生きるかぎり、罪を犯す危機を絶えず生きてゐるといはねばならぬ。つまり罪悪の可能性を裡にはらんだまま我々は生きてゐるのだ。時と場合によっては何をしでかすかわからない。人ひとり害ふ器量にあらざるものといへども、時によっては害ふ可能性は不断に内包してゐるのだ。それが外部に現れぬのは、親鸞のいふとほり、「わがこころのよくて」ではない。」言うまでもなく、ここにはまた『歎異抄』における唯円とのやりとりが想起されてもいよう。かような亀井の親鸞理解は前掲の『信仰について』の第4篇をなす「信仰の無償性」において凝縮されていよう。「煩惱の深さか、知識の禍か、愛の不足か。信ずるとはどういふことなのか。確かに明らかになってくる唯一のことは、信仰に一步近づくと、地獄に一步近づくといふことだけだ」⁽⁴⁹⁾。そういう覚悟のうちに自己の実態が見えてくることを亀井は念じた。亀井の用語をもっていえば、いよいよ「明晰」に見えてくるのも、本来、「如来の本願力」によって「回向」されてくる「明晰」の眼差しによるものにほかならなかった。すなわち「凡夫の自覚」とはそういう態のものでなければならなかったことはすでに述べた。

聖徳太子や親鸞を論じる亀井の根底にはかつての政治行動の渦中で経験した人間的葛藤の痛切な記憶が反照しているかに見える。偽善と裏切り、挫折と再生、すなわち亀井は聖徳太子や親鸞の思想と生活を追うなかで自己の経験した葛藤を反芻していたのである。言い返れば、『人間教育』がゲーテ論に重ねて自己の生き様を検証していたように、『聖徳太子』や『親鸞』もまた、太子や親鸞の生き様に自己を重ね合わせた自己葛藤の記録なのである。繰り返すなら、亀井のこの強い主観性は亀井の全評論を貫く基調であった⁽⁴⁹⁾。

戦後の数多の社会評論、文明批評のなかに生かされるのは亀井の叙上の眼差しであって、それは

一切のイデオロギ－的先験を排し、文明と人間の固定観念を無の地平に戻し、その底から改めて照射することにより存在の真相を明らかにしようとする姿勢である。以下、本稿は戦後の亀井の評論のなかに生きるその眼差しを追うことになるであろう。

5. 文明批評の展開について

最初にも述べたように、亀井の文明批評は戦後の昭和20年代、30年代に集中的に生産されているのであるが、そこで論じられている亀井の見方が現在の日本の政治や社会の動きに適用しても依然として瑞々しい光を放っているという私の見方についてはこの稿の最初にも述べた。それは亀井の論がものごとの根幹のところを常にめぐっているからというのも繰り返し述べたところであるが、以下、許容される紙数の範囲において、亀井の文明批評の具体相を論じたい。

すでに明らかなように、亀井の文明批評の根底にある眼差しは、文明と人間存在の意味をその根底から照射しようとするものであった。それは文明の光よりは闇を凝視する眼差しとなり、また人間存在の無常性、また歴史の勝者よりは敗者の地平に降りてゆこうとする感性に支えられているものであった。かかる視点から、まずあげらるべきは、戦後旺盛な発言権を持つに至った階級的歴史観への反論である。

(1) 「人間不在」の歴史観への反論について

「文藝春秋」昭和31年3月号に発表された亀井の論文「現代歴史家への疑問」⁽⁸⁾は、当時、各地の歴史勉強会のテキストとして人気を博していた歴史学者遠山茂樹らの『昭和史』（岩波新書）の批判であった。この書には「人間が描かれていない」、これが亀井の論の要点であった。いわゆる「昭和史論争」の端緒となった論文であるが、亀井によれば、『昭和史』においては、歴史や人間が階級的に裁断され、「時代が彼らに強ひた異常な性格やその微妙な変化」にはまったく関心が向けられていない、人間が「一統計的人物」としてしか描かれていないと言うのである。要するに歴史がひとりひとりの人間にとって内在的なものとして把握されていないと要約できるだろうが、この批判は戦中を生きた亀井の内面的姿勢を如実に反映するものであった。

昭和の未曾有の戦争のなかで、時代に向き合うものは、誰であっても、何らかの覚悟を要求されたのであるが、ここで振り返っておきたいのは、当時の自己の思いについて、「昭和史論争」に関連して書かれた一連の論文のひとつ、「日本近代化の悲劇」（昭和31年8月 全集第16巻所収）のなかでの次の発言である。亀井は次のように述べていた。「戦争とは当時の私にとっては、「近代化」された日本の精神の病的状態への、抵抗と快癒を意味するものでなければならなかった。すでに述べた様々の危機の克服の意志であり、民族の起死回生の祈りをひそめたものでなければならなかった。戦争は民族再生の祈願であり、戦争は「近代の超克」である。無数の戦死者は、その端的な行動において、一つの「純粋性」を実現した神聖なものとして私の眼に映じた」と。

10 筆者がこの発言を取ってここに引くのは、この表現をもって亀井が未曾有の戦争の「積極的協力者」であったと速断してはならないと考えるからである。重要なことは「戦争」が亀井の内面においていかに咀嚼されていたかにある。言うまでもないが、亀井は戦争をその緒戦の勝利に酔って権力に迎合し、付和雷同、万歳を叫んでいたわけではない。戦争の現場だけが戦場であるのではない。人間日常の場ですら極限の状況として自己のうちにとらえ血肉化することを亀井は祈念した。昭和19年の『続 人生論』後記に「戦争を人生の深みにおいて吸収し、むしろ我々の人生そのものを戦争として一体化」せねばならないと言うとき（全集第10巻所収）、亀井にはこの未曾有の戦争の結果は念頭になかったはずである。上掲の文章の根底にもこの覚悟はあるとみられる。そうしてみ

れば、「戦争」を論じる当時の亀井の文章には「痛切に沈潜している」という空気がみてとれる。「地獄は一定すみか」という親鸞の言葉も念頭にあがっていた。そのように戦争をひとりひとりの人間の死の覚悟の問題として人間存在の普遍的意味の次元においてとらえることこそ、亀井の戦争論の真意であった。このような見方がのちに人間を語る亀井の論のなかにも生かされてくるのである⁽¹⁶⁾。

そこで『昭和史』の歴史観、人間観の問題に戻るならば、歴史を単に階級闘争の問題として裁断する手法は、人間存在の多様性、微妙性、内面の真相を無視するものとして亀井にとって到底受け入れることのできないものであった。人間存在の「階級的裁断」、それは『我が精神の遍歴』においてもすでに批判されたところであるが、およそ対立観念の批判は亀井の人間論の根幹をなした。「社会生活とはある意味で裁断の生活といへる。とくに政治は裁断の上に成り立つといつてよい。かうして人間は抽象化される」。これは「混乱期の精神—機械的な対立観念を破壊せよ—」と題せられて昭和28年8月に「新潟日報」に寄せられた論である。亀井のなかに『昭和史』を批判する素地はすでに準備されていたのである。

人間は階級の操り人形なのではない。人間は歴史の外にあるのではなく中にある。「現代歴史家への疑問」の文脈をさらに追うが、歴史にかかわるということは「様々な人間や事件と翻弄の関係に入る」ことにほかならない。そうしてその場で「史上の人物の自分にのしかかってくる重量感」を背負わねばならない。これは親鸞や聖徳太子を書いた亀井の当然の覚悟そのものであり、帰結であり、この見方こそ亀井が戦後の文明を問うときの基本的視座にほかならなかった。すなわち人間精神の微妙性への凝視であった。

亀井はこの「昭和史論争」を契機に、「歴史家の主体性について」（昭和31年7月）、「日本近代化の悲劇」（前掲）、「疑似宗教国家」（昭和31年9月）、「革命の動きをめぐって」（昭和31年10月）の諸論文を発表したが、これらは人間の内在的意味の根底から論ずる亀井の視座が押し出されたものであり、これまでの亀井の思索から必然的に導出される論にほかならなかった。

(2) 「熟練者」への注視について

歴史と人間を「階級」によって裁断するのではなく、個々の人生に思いを馳せるという亀井の視点は、人生の要点は「大事」にあるよりも「小事」、すなわち平凡な日常性の堆積のなかにこそあるという思いへと当然つながってくる。そしてそのことは、さらに歴史や文化を作ってきた無名の技術者、芸術家への思いにもつながってくる。つまり人生の真実はこの平凡な日常性のなかにこそあるのであり、そこで持続される営みこそ、たとえば「職業」ということの持つ意味なのである。『二十世紀日本人の可能性』において⁽¹⁷⁾、亀井が「熟練者」の項をあげて論じるのもその意味においてである。いわゆる「職人」という職業のなかにひそむ精神の秘密とは「熟練者たることへの持続的な意思」にこそあるのであり、それこそ「人間が人間になる」ための秘密なのである。

かつての大和逍遥の旅路において、亀井が最も心を寄せたのは、歴史に名を遺した著名な仏師であるよりも、むしろ数多の無名の工人、仏師たちであった。かれらの名は歴史の底に埋もれ、今や振り向く人もないが、彼らこそ歴史や文化を形成した主人公なのである。亀井のライフワークとなった『日本人の精神史研究』を貫く視点もまたこれにほかならなかった。それはこの作品の随処において亀井が述べているところではあるが、言い返れば、亀井はここにおいて「滅び」を奏でる歴史の「哀音」を聞こうとしている。この書を心底に徹して読むものはそうした亀井の心を痛切に感じ取ることができるであろう。それは歴史の深奥に眠る「声ならぬ声」を聞こうとする所作である。亀井は言う。「歴史とは精神の古墳のやうなものだと私はくりかへしてきた。その奥の方から、様々

の謎をこめてひびいてくる亡霊の声といふものがある。田楽、申楽、白拍子、遊女、山伏、旅僧、琵琶法師等、流離の人々の心底にもそれは宿ってゐた筈だ。」(『室町芸術と民衆の心』)これらの人々は「戦う民衆」ですらない。階級的裁断からすらも到底掬い取られる人間ではない。この延長に亀井は「敗者」の声を聴く。「熟練者」に思いをおく亀井の心底にはそのような「無告の民」への愛情があり、その声こそ亀井が文明の底に追い求めたものにほかならないのである。

亀井が特に戦後の社会において注視したのはジャーナリズムの異常な発達であるが、それは商業性という性格につきまとうところの飽きやすい好奇心に満たされていた。いわゆる「教養」は至るところに氾濫しているが、「自分の傾倒する理想像を持たない人が多い。何か一筋のものにしがみつくといった鈍重さがない」(昭和26「自警」)という。言い返れば持続性の欠如であるが、それは亀井の言う「飛地文化地帯」、西欧とアジアのなかからすら分離されたこの島国の持つ運命的な文化的性格の持つものであった。これを亀井は明治以来の日本の「近代化」の持つ宿命であると考えた。それならば重要なのは性急な裁断でもなく、効果や結果を性急に求めることでもなく、この平凡な日常性に身をおいて生を貫く持続性であろう。この姿勢こそ亀井のいわゆる「人生論」を貫く基本的な視点となっていたのである。

(3) 日常的人間関係への注視について

前項において述べたように、亀井のライフワークと言える文業は『日本人の精神史研究』であるが、それは昭和34年に「文学界」に連載が開始され、その第1部『古代智識階級の形成』が刊行されたのは昭和35年7月である。その刊行の順序のみを言えば、第2部『王朝の求道と色好み』は昭和37年5月、第3部『中世の生死と宗教観』は昭和39年3月、第4部『室町芸術と民衆の心』は昭和41年4月である。この年の11月14日に亀井は病に倒れてこの世を去った。

この稿では『日本人の精神史研究』についての詳論はできないが、大和への遣遺以来、日本人の精神と文化の探究に思いを潜めてきた亀井がその生の最後の時間を費やして書き綴ったこの多忙な数年間においてなお、日常の人間の生活について語ることを忘れなかった点をこの稿の最後に注視しておきたいと思う。

たとえば、昭和32年10月から昭和38年まで「主婦の友」に書き綴られた『現代夫婦論』(昭和34年6月刊行)、『現代親子論』(昭和36年5月刊行)、『現代女性論』(昭和38年3月刊行)等の一連のまとまったいわゆる「人生論」を具体例として考えてもよい。それらは夫婦、親子の人間関係、そして女性の生き方という、人間日常の問題をあたかも「人生相談」にこたえるかのような筆致で書き綴られたものであるが、『日本人の精神史研究』に打ち込む多忙な日々においてなにゆえ亀井はそれらの仕事を「放棄」しなかったのであろうか。そのほかにも、亀井はこの時期に、現今の様々な社会、文化の問題に旺盛な関心を向け、多くの社会時評を並行して書き綴っている。「三鷹事件」や「チャタレイ事件」への積極的発言などもそれらの例である。全集第19巻にそれらの論が集中的に収められている。

12 そのことにはいろいろな見方が可能であろうが、亀井には自分の立ち位置が本来この日常のなかにあるという覚悟があったのではないかと筆者は考える。確かに亀井の日記を読んでゆくと次のような想念が浮上することもあった。昭和26年1月16日の日記に「解説その他の雑文の注文が実に多い。すると他方で、何か一貫した仕事をしたいといふ欲求が起る。雑文の中に埋れるのではあるまいかといった不安におそはれる。しかしこの不安はほんたうは誤りかもしれない。雑文をいかに書かうとも根本の大事は一刻も忘れず、つねに根本の一なるものが千変万化してゐると思ひ、それが自然になるやうになつたらいたいのだが、さうはゆかない。まとまった一つの仕事をつね

に少しづつでも試みて、精神のゆるみと筆のがさつになるのを防止しなくてはならぬ⁽⁸⁾ こういう思いはときとして、あたかも自戒するかのように亀井の胸中に去来した。また昭和31年4月9日の日記には「心すすまぬ原稿を書くこと多し、いやなれどもこれもつとめなり⁽⁹⁾」といった「つぶやき」が散見できないわけではない。「心進まぬ原稿」が具体的に何を言うのか書かれてはいないが、各種の原稿に追われるそれは亀井の正直な思いの一面であった。その意味でも『日本人の精神史研究』に着手したことは、文字通り、「根本の大事」への帰還であった。

しかしそれでも亀井には、自己が生きる「状況」について凝視する覚悟があった。それは「ジャーナリスト」としての覚悟にほかならなかった。亀井勝一郎をこの語で形容するのは果たして異様であろうか。

私がここで亀井のジャーナリストとしての覚悟というのは、現代のジャーナリズムの商業主義について厳しい見方を持つ亀井ではあったが、にもかかわらず、この現実のただなかにいる以外、自分の立ち位置はないという覚悟のことを言うのである。それはさらに言えば、日常の人間の営みから高踏的に乖離していくのではなく、あくまでこの日常の人間関係の呼吸に寄り添うことこそ、自分の文業の覚悟であるということである。昭和20年代、30年代において、驚異的な批評の量産をした亀井であったが、すでに述べたことながら、それらはほとんどいわゆる文芸批評から離れた文化、文明、政治の問題に集中されていた。そしてそれらの批評が決して時流に便乗した軽薄なものとなっていないのは、それまでの歴史と人間の考察に思いを潜めた亀井の人間観によってそれらが支えられているからにほかならないことは繰り返し指摘したところである。その意味において亀井は真のジャーナリストとしての感覚と覚悟を有した「最後の文士」であったろう。その「才能」は今あげた三著のなかにも現れている。以下、その要点を垣間見ることにする。

たとえば、『現代夫婦論』のなかで亀井は文字通り「人間の研究」という章を設けている。この論を書く亀井の根本的姿勢が窺われるのである。言わんとするところは、夫婦が互いのかかわりのなかで「凡夫性」をとりもどそうということである。「少なくとも人間は本来、不安定な存在で、いつも不安であり、自信とか強気とか、様々なことを口にしながらか、臆病で小心に生きているものだということを、一個の人間同士として、お互いに知ろうというゆとりがほしい」というとき、亀井には親鸞から学んだあの「凡夫の自覚」が反照していたであろう。人間存在を特定の思想、観念、あるいは役割や期待等の外的条件からみるのではなく、その根底に降りてあるがままの相においてみるということは、亀井が親鸞の思想において徹底して知りえた要点であった。その思惟がここに反映しているであろう。

また『現代親子論』の最終章「新しい精神の背骨」において、亀井は「幸福な家庭の条件」のなかに「職業への情熱」をあげている。すでに述べたように、亀井は職業の熟練を繰り返し述べていた。「熟練」とはそこをおのれの死処として生きようとする覚悟のことである。「子供への最大の教育とは両親がその持ち場で仕事に熱中している姿そのもの以外にない」、そして人間は幸福といえ、大げさなことを空想しやすいが、「幸福とは日々の平凡な生活のあいだに、ふと顔を出すささやかな天使の微笑のようなものである」とも言う。ここにも人生の本質は大事よりも小事にあり、人間が大事によってよりも小事によって足をすくわれると述べていたことも想起される。この日常性の平凡のなかに身を処すことの覚悟もまた亀井が親鸞から学んだことにほかならなかった。

さらに『現代女性論』の一章として設けられた「愛の技巧と自然」において、亀井は現代が饒舌と誇張に満ちた時代であることを述べている。亀井の現代批判の根底をなす見方である。しかし自然のなかにこそ人間の魅力があることを亀井は言う。大切なのは現代が沈黙を忘れたことである。この沈黙のなかに潜む魅力の発見、あるいは沈黙に耐え続けるその精神の持続性こそ亀井が現代文

明に提起したい要点にほかならなかった。

6. 結論

こうしてみれば、亀井がこれらの「人生論」において述べようとするのが現代文明の本質的性格にかかわる問題にほかならなかったことがわかるであろう。

亀井勝一郎の「人生論」とはその思想形成から必然的に生み出された「文明論」であり「人間論」なのである。亀井の語り口は柔軟で、それはすでに述べた通り、亀井が対象に寄り添って語ることでできる柔軟な現代感覚を持ったジャーナリストの才を有していることを語っているのであるが、しかし、亀井は時流に便乗したその場限りの方便を弄しているのではない。常に人間存在の根底に降り、その根底から人間の問題を論じる視線の確かさがあり、それが今なお亀井の文明批評、人生論を古いものにしていない根源の理由であると思われるのである。

思うに、亀井勝一郎の初期評論『転形期の文学』のあの戦闘的で硬質な文体から、例えば戦後の昭和24年に書き下ろされた『愛の無常について』に見られるような人間性の諸相に精通した柔軟な文体への変遷を顧みると、そこにあたかもひとつの誠実な魂の葛藤と成熟と老成の過程そのものをみる思いがするのであるが、同時にそれは亀井勝一郎という一個性がその最初から予見していた必然の道程であったことも納得されるのである。

亀井勝一郎をそのいわゆる「転向」において政治的に批判するのはたやすい。しかし、亀井が文明批評家として脱皮してきた内面的経緯を理解するのは難しいのである。なぜならそこに亀井が一貫して問うてきたのが人間の本質の問題であることを理解する必要があるからである。そのことを見逃して、亀井の「転向」を単なる変節として処断することは正確でない。私がこの論の冒頭に「瑞々しい今日性」を持つと言ったのも、人間存在の普遍的意味を問う亀井のそのような根本的姿勢がその生涯を通して主体的に持続されていたという理解のほかにはなかったのである。 (了)

【註】

※ 亀井勝一郎の文章の引用はすべて講談社刊行の亀井勝一郎全集に拠った。

- ① 松本徹「久しぶりの亀井勝一郎」(武蔵野日本文学第5号 平成8年 特集 亀井勝一郎)において松本氏がそうした文壇の事情を伝えている。
- ② 『我が精神の遍歴』は全集第6巻に所収。以下、本文の引用もこれによる。
- ③ 山本直人に『獄中記』に関わる具体的な考察がある。「革命家と詩人(一) 亀井勝一郎『獄中記』をめぐって一」(東洋大学大学院紀要 平成13年)
- ④ 小林多喜二は『一九二八年三月十五日』においてその実態を描写した。
- ⑤ 武田友寿「亀井勝一郎の転向—その軌跡と内実を探る視点について—」(清泉女子大学紀要29.1981.12) 参照。武田はこの論文のなかで、『人間教育』に先立つ亀井の処女評論集『転形期の文学』の亀井の内面における重要性を指摘しつつ、亀井の転向における問題がその「政治的・外表的行為の内化、つまり実存の深化」にあることを論じている。
- ⑥ 『人間教育』は全集第6巻に所収。以下、本文の引用もこれによる。
- ⑦ 『人間教育』序章「精神の危機と再生について」参照。
- ⑧ 武田友寿『美神の宿命—亀井勝一郎と唐木順三—』(昭和43年中央出版社) 参照。
- ⑨ 上掲『我が精神の遍歴』参照。
- ⑩ 『大和古寺風物誌』を和辻哲郎の『古寺巡礼』(大正8年)と比較すれば亀井の個性が歴然としよう。すでに多くの指摘があるように、筆者も『新訂 私倫理学ノート』(平成25年 現代思想研究会)において(「和辻倫理学の

風景)、そのことに言及した。仏像、美術に向かう眼差しにおいて、亀井においては何より信仰的な「痛み」の眼差しがあり、それは自己の挫折の体験から反映されたものである。その点において純粋な美術史的関心に支えられている『古寺巡礼』の立場と決定的に違う。

- ⑪ 『聖徳太子』は全集第7巻に所収。以下、本文の引用もこれによる。
- ⑫ 源信『往生要集』、法然『選択本願念仏集』等。なお全集では『親鸞』は第7巻に所収。以下、本文の引用もこれによる。
- ⑬ 「信仰の無償性」全集第6巻所収『信仰について』の第四篇をなすもの。昭和23年百華苑版のあとがきでは、みずから第4篇の「信仰の無償性」について、「これは私の一生の著述の中でも、最も大事な一篇となるであらう。現在の私の著述も、根底にはこれが骨子となっているものが多い。」と述べている。いわば自身のそれまでの思索の集約である。
- ⑭ 山崎龍明「亀井勝一郎の親鸞論——亀井勝一郎の中の親鸞、宗教、人間——」（武蔵野日本文学第5号 平成8年特集 亀井勝一郎）。
- ⑮ 全集第16巻所収。以下、本文の引用もこれによる。
- ⑯ 菅原実は亀井の「転向」後の姿勢について、その内面的必然性に理解を示しつつも、批判的な見方をも示している。「亀井勝一郎の文明批評をめぐって」（日本私学教育研究所紀要 第29号 平成6年）「文明批評と亀井勝一郎（その二）」（日本私学教育研究所紀要 第30号 平成7年）。
- ⑰ 全集第16巻所収。以下、本文の引用もこれによる。「職業」と人生の意味の問題は亀井勝一郎が随処で論じるところで、のちの『現代親子論』でもその論の帰結として論じている。また『我が精神の遍歴』第2章「戦争と自己」において、「職業に対する信仰の喪失」を「産業革命が人類にもたらした悲劇の一つ」であるとして、「私の考へる最も道徳的な人間とは純粋の職人なのである」とも述べている。
- ⑱ 全集第21巻所収。
- ⑲ 同上

(受理 平成27年8月24日)