

イロニーという隠語

布施 哲

「実証主義者なら、ハイデガーのテキストの欄外に〈理解不能〉と朱をいれることであろう。だがハイデガーは決して分かりにくくはない。むしろ彼は、どんな理解にせよ彼を理解すればただちに誤解になるというタブーを周囲に張りめぐらすのである。この思考が救い出そうとするものの救い難さが、巧妙に、この思考そのものの本領にされてしまう。反論可能な内容があったとしても、この思考はすべてを撥ねつけることができる」¹ - ハイデガーの難解な術語群とレトリックにアドルノが苛立ちとともに対峙していたのとほぼ同時期、ハイデガー同様、戦後、一向にはっきりしないその“戦争責任”を問われ続けていた保田與重郎の「すべてを撥ねつける」魔術的な言葉の束の背後にはいったい何があったのかを、橋川文三は見定めようとしていた。

保田の主張に国学的発想がつよくあらわれてくるにつれて、一切の政治的リアリズムの排斥、あらゆる情勢分析の拒否がつよく正面に押し出され、科学的思考の絶滅がほとんど必死の勢でとかれるにいたる。それは、私に、ほとんど敗戦と大崩壊を予感的に促進するもののようにさえ感じられる。ドイツ的イロニーに出発した保田は、国学的な絶対的現状容認を通じて、さいごには近代兵器の成立を説くことさえ、英米的(= からの心的)謀略のあらわれと断ずるようになる。これは現実的には敗戦と没落を肯定追及する心情にほかならない。事実、私たちと同年のある若者は、保田の説くことがらの究極の様相を感じとり、古事記をいだいてただ南海のジャングルに腐らんとした屍となることを熱望していた！²

壊滅状態にあった左翼知識人からはもとより、皇軍の必勝ならぬ必敗を志向しさえしたがゆえに、国家主義者や軍当局からも危険視されていた保田の思想は、

すでに命を捨てることを決定づけられていた人々にさらなる死への「熱望」を与えることになったのだと橋川はいう。そこには如何なる思想的な背景があったのだろうか。断定的な解を周到に避けながら、橋川は農本主義と「耽美的パトリオティズム」に保田の思想のアポリアに処するための重要な糸口を見出した。

満州事変前後における農村部の極度の疲弊は、権藤成卿や橋孝三郎といった非都市型インテリ層に失われた郷土の恢復を説かせると同時に、当時国民の大多数を占めていた耕作農民たちのあいだで、強固な官僚機構によって突き動かされてゆく中央政治に対する怨恨を惹起せしめた。そして後藤や橋の反中央主義、反資本主義、そして反近代主義が、かつて目で見、肌で感じることでできた牧歌的な生活実感と郷土への郷愁へと反転したとき、ここに日本型ファシズムの原型のひとつとされる政治的言説としての農本主義が形成されることとなった。すなわち、家族/郷土 = 小作農 = 国体の三位一体は、様々な亜種を生み出しつつも、「特定社会層(農村在地中間層)を運動の基礎的な力として出発し、農村郷土の組織化によって体制編成の単位をつくり、その原型のもとに国家の全体組織化を行おう」³とする革新官僚たちのための理念へと収束する道を進ることになったのである。そして保田は、「一は制度学の観念的論証によるユートピアな国家批判として、他方は、国学の主情主義的美学にもとづく文明批判として、ともに明治以降の新国家形成の原理に対し一貫した批判を加えた」⁴という点で、農本主義者たちの最も原初的な動機を共有していたのではないかと橋川は推論した。

“政治”を儒教的な概念として排除していた保田は、しかし、そうした政治的言説としての農本主義に完全に同調するものではまったくなかった。保田においてさらに重要なのは、失われた郷土に対する郷愁が、やはり失われて久しい日本の伝統、歴史、美意識へのそれと結びつくことで、政治的、社会的現状とそれを下支えする近代主義的な知の体系を無限に否定する反文明開化思想と重なっていたということであった。そして、そこにこそ保田の「救い難さ」があったのだ。

失われたまま決して取り戻すことのできない日本の伝統、歴史、そして美意識。それは保田によれば、承久の乱による武家の台頭以後、孤島での幽閉生活を余儀なくされた後鳥羽院によって、まさに失われたものとしてのみ詠われることとなったが、保田にとっては、それを明に暗に参照することで絶対的な現状否定を延々とおこない続けるための定点でもあったのだ。かつて本居宣長が、

儒仏はおろか、神道さえも本来あるべき御国の道から外れた「人智のさかしら」として退けたのと同様に、保田はあるべき、しかし永遠に失われたまま沈潜し続けるほかない“失われた日本”をもって、ありとあらゆる現代の「さかしら」を攻撃し続けた。むろん、そこには欧米型拡張主義へと邁進する帝国日本の姿そのものも含まれていた。「どんな理解にせよ彼を理解すればただちに誤解になる」とアドルノを嘆かせたハイデガー哲学の、まさにその同じ「救い難さ」を、保田の「ロマン主義」に接した者たちは感じずにはいられなかった。竹内好などもまたそのひとりであった。

保田の果たした思想的役割は、あらゆるカテゴリーを破壊することによって思想を絶滅することにあつた。この点で彼は、概念の恣意にカテゴリーを従属させた京都学派よりもさらに前進していた。彼は文明開化の全否定を唱えたが、彼のいう文明開化は、一つの思潮でもなく、流行でもなく、論理でもなく、しかし思潮であり流行であり論理でもあるもの、つまり近代日本の全部であった。・・・彼は絶対攘夷を主張するが、絶対攘夷は相対攘夷、つまり彼のいう「情勢論」のアンチテーゼとしての絶対攘夷であつて、したがって対立物を予期せぬ主張であるから、その内容は無限拡大されて無内容化する。⁵

そこから異者を排除すべき“日本”は常にすでにない。保田の「攘夷」は、救うべき実体がもはやどこにもなくなつてしまつたあとでなお、巨大な重力だけが取り残されているブラックホールの如く、救うべきものがあたかも今ここに在るかのように喧伝する相対攘夷論/情勢論を次々と呑み込んでいった。したがつて後藤や橘らの場合とは鋭く異なり、失われたものへの抽象的なパトスが現実の社会変革のための具体的な運動計画へと繋がることは考えられないことであつた。「近代兵器の成立を説くことさえ、英米的(=から心的)謀略のあらわれと断ずる」ほどに、あらゆる体系的な知と知の体系とに激しい嫌悪を示していた保田が、“具体的な運動計画”のための構想などを練るはずもなく、ましてや実際の「情勢」の渦中に積極的に身を投じることなどなかつた。保田は、如何なる意味においても、フライブルク大学学長就任演説のなかで軍事教練と労働キャンプへの参加を通じたドイツ民族への奉仕を学生に向けて説くハイデガーではあり得なかつたし、また、石原莞爾の冷徹な戦略性とも一切無縁であつた。

かくして、“美しい日本の理念と文化”という不可能な定点を梃子とする絶対的な現状否定は、現実の姿においては「絶対的現状容認」へと帰結する以外には

なかった。良くも悪くも世直し運動の萌芽を胚胎していた素朴な農本主義とは対照的に、保田の「ロマン主義」は徹底的な否定性を肥大化させてゆくのみであって、それは少なくとも政治的には、カール・シュミットがかつて痛烈に批判したドイツ・ロマン主義が含みこんでいた問題系の一部を確実に共有していたのである。このことに関しては後にまた触れることになるだろう。

橋川が、保田の「ロマン主義」に通底する挫折した革命への熱情を読みとったのもここであった。つまり、それは「前期共産主義の理論と運動に初めから随伴したある革命的なレゾナンスであり、結果として一種の倒錯的な革命方式に収斂したものにすぎないのではないか」⁶と。

日本ロマン派は、現実の「革命運動」につねに随伴しながら、その挫折の内面的必然性を非政治的形象に媒介・移行させることによって、同じく過激なある種の反帝国主義に結晶したものと私は思う。その組織論が「日本美論」であり、その戦略が「反文明開化官僚主義」であったといえれば私のいう意味も明白であろう。⁷

実際、保田は、かつてマルクス主義の鉄の法則によって強力に魅了され、世界を本気で変えようとしていた日本の革命主義者たちの熱情に深い共感を示しもした。むしろ保田が“共感”したのは、彼らが信じていた教義・学説の内容などではまったくなく、革命に対する彼らのナイーヴな“熱情”であり、もしくは“心情”そのものであった。それは、現実の運動が挫折に終わればその分、ますます輝きを増すような無垢と素朴さの美の称揚であり、この一点において、理論的にも哲学的にも決して相容れることがないはずのソレルやベンヤミンに対してシュミットが示した“共感”を、保田も共有していたのであった。カール・レヴィットが鋭く指摘したように、シュミットは自らが批判したドイツ・ロマン派と遠い血縁関係にあったのである。⁸したがって、保田の思想の分析に難渋していた橋川が、シュミットのロマン主義批判、そしてシュミット自身に対する批判を導きの糸としたのは、間違ったことではなかった。文芸批評とも詩とも古典研究とも、ましてや哲学とも違う、箸にも棒にもかからない保田の言辞のうちに、「喪失ではなく、精神と神の存在を、その裏返しとしての不在を待ち続ける営為によって生起させる『祈り』」⁹を見出しまった挙句、保田與重郎の“深さ”を感得するという偉大な特権を自らに賦与する福田和也のような近年の文学者がどれほど“繊細さの欠如”のかどで橋川を攻撃しようと、橋川

や竹内、あるいは藤田省三といった戦後の政治学者や思想史家たちによる“粗雑な”イデオロギー分析の視点の導入には十分な理由があったのである。

しかし福田が正しく指摘するように、橋川によるシュミットやドイツ・ロマン主義の導入の仕方それ自体には確かに問題があった。とりわけ、「保田與重郎の語る『浪漫』とドイツ・ロマン派の差異」¹⁰についての哲学的な分析がほとんど見られないことは、橋川の研究の「序説」という位置づけを考慮に入れたとしても、限りなく欠陥に近い不足であったというべきだろう。たとえば保田のイロニー概念ひとつをとりあげる際にも、橋川はハイネの規定やヘーゲルの批判を散りばめただけの散漫な記述に終始しつつ、遂には折角導入したドイツ・ロマン派、端的にはフリードリッヒ・シュレーゲルのイロニー概念に対する立ち入った考察さえをも省いてしまう。結果、橋川は、「情緒化された形での革命思想」、「政治から疎外された革命感情の『美』に向かったの後退・噴出」もしくは「デスパレートな飛翔」¹¹などといった、それ自体きわめて“保田的”な表現から決定的な一步を踏み出すことがないまま保田を論じざるを得なかったのである。

もしも保田のロマン主義が、確かに政治的言説として機能し、戦地で死を免れ得ない状況にあった人々をその甘美な呪文によって酔わせたということが本当であるのなら、問題提起、分析手法の導入と分析の方向性、そして何より現象の把握という点でいまだに一定の枠組みを提供し得る橋川の仕事、保田自身のレトリックから出来得る限り引き離し、なお且つそれを単なる心理学的な記述へと矮小化してしまうことなく再構成する必要がおそらくあるだろう。それは言い換えれば、保田の隠語群をあらためて政治的言説分析の土俵へと引きずりおろすことなのである。

保田のテキストにはおびただしい数の奇妙な言葉が散りばめられているが、そのなかでもとりわけ奇妙に映るのは、やはり「イロニーとしての日本」だろう。

竹内が述懐したように、保田が「破壊」したものが「近代日本の全部」であったのだとすれば、その思弁的な「全部」の「破壊」のあとで、にも拘らずなおもゾンビのように在り続け、且つ破局に向かって突き進む現実の日本の姿は、保田にとって、「イロニー」という語によって表現する以外ないものであった。そして「日本浪漫派」は、そうした「イロニー」を表現するための文学運動であると保田はいう。

この数年間の文學の動きは、合理から合理を追うてある型を出られぬ「知性」がどんな形で同一の墮落形式をくりかへすかを知る一つの標本的適例であった。そんな時代に於いて、己の頹廢の形式をまづ豫想した文學運動があらねばならぬとすれば、日本浪漫派などはその唯一のものであらう。この意識過剰の文學運動は、従って、今日から云っても、舊時代の没落を飾る最後のものとして十分なデカダンスである。日本浪漫派の一つの主張であった「没落への情熱」と、「日本のイロニー」(あるひは「イロニーとしての日本」)は、前者がイデーであり、後者が現實であつたから、この現實の造型に於いて、過剰な知性の行使中、一般の頹廢の形式をも予想せねばならなかつたのである。さうして、日本浪漫派のその意味の積極性は恐らく、後世の史家の認めるものとなるだろう。¹²

保田によれば、「墮落」と「頹廢」のうえに、さらに「情熱」をもって「没落」を欲することこそが「イデー」であつた。すなわち、「没落への情熱」は「イロニーとしての日本」をよりいっそう先鋭化させることへの情熱にほかならなかつたのである。しかし、いったい、「現實」の何が「頹廢」し、そのうえにどの地点にまで「没落」せよと保田はいうのだろうか。そして、如何なる理由で「没落への情熱」が「イデー」たり得るのか。

まずは保田と宣長の国学との関係に触れておかなければならないだろう。保田は宣長を、「わが古の道によつて、民族更生の原理をたて」、国学もつてして「神のみちの回復を、わが御歴代繼承の歴史と傳統によつて基礎づけた」¹³ 希代の教養人であると考えていた。「わが國人が殆ど宣長らの思想を古いものとして考へなかつたことは、實に奇妙の現象であり、これは我國の思想界に雄大な世界構想がなく、又思想の學び方が、なほ少兒期を出なかつたからである」¹⁴ と明言するほど、保田にとって宣長の国学は比類なきものであつた。

国学は「古の道」を説くが、しかしその「道」は、人為的に構築され体系化された道徳律などとは何の関係もなく、ただ神 = 自然 = 人が不可分離的に融合し、充足した古の世界のあり様のことであつて、それは『日本書紀』、『古事記』あるいは『万葉集』に描写されているのだ、と宣長は主張した。すなわち、皇祖天照大神が生まれ出た日本においては、神代から「神ながら」の傳統が連綿と続いており、人間社会の統治においては統治者も“統治”概念も、あるいは人々の生活を律するための道徳体系や戒律などの余計な“ことあげ言筈”すらも必要ないまま、すべては平安に保たれ、治まっていたというのである。「國學の考へ方の根據は」と保田はいう、「古代に於いて人間の心が大部分なほ神々であつた時代の

創造思想である。」¹⁵

むろん宣長において重要なのは、そうした「古の道」の何たるかについての積極的な規定ではなく、むしろ、彼の生きていた時代に支配的であった儒仏、そして半ば儒仏化された神道によるペダンティシズムへの批判であった。そして先述したように、自ら国学の徒を宣言する保田も、儒仏、神道、そして新たにキリスト教を加え、さらには維新以来立て続けに流入してきた西欧の諸思想、なかんずくマルクス主義にその極点を見る啓蒙主義思想に対し、かつて在った古の日本の「道」や「美」を不可能な定点としつつ際限のない攻撃を続けたのであった。しかし繰り返せば、保田の「ロマン主義」においては、宣長の場合などよりも遥かに、そうした「定点」の不可能性、もしくは回復不能性のほうが重要な意味を担っていた。

自己のみちたりなさを意識するとき、始めて人間の魂は望郷の嘆きに眼をひらく。芸術人の母胎であり、十九世紀以降連綿と続くロマンテイクの心情の歌である。そして以降の藝術家たちは、各々の心情の世界を歌った。描いた。しかも主として失つたものゝ嘆きである。初めより失つてゐたものと改めて失つたものと、純情の詩人は狂氣して嘆きの歌を浄化した。狂氣し得ぬ詩人たちはイロニーに伴狂の鬱憤と憤怒を表情した。¹⁶

「人間の心が大部分なほ神々であつた」時代が二度と取り戻し得ないということそれ自体を、保田は自らの執筆活動の方法とした。いやむしろ、そうするよりほかなかつたのであった。というのも、保田が生きた昭和初期においては、宣長が生きた時代とは比べようもないほど、日本は「古の道」から逸脱しており、さらに逸脱に逸脱を重ねたすえに到来した現実はといえば、それはもはや、「鬱憤と憤怒」の念を「文學」や「藝術」の世界にのみ向けていれば済むようなものでは到底なかつたからである。

僕には文藝評論の使命も、文藝の利用法もわからない。偽りのない告白である。まして他人の問題に關與し、あなたは どうするが いい といふ 社會關心を教へることなどもつての他と考へてゐる。今日の知識階級を導く文學など考へやうもないし、ただ一途に現在の没落と古典の光榮の間にあちゆきこちゆきしてゐる己を示せば足りると分に安じてゐる。僕らはまづ事情と現象の闡明から進めばいいであらう。今日は没落してゐるから、何かの方法を考へやうといふのではない。一番

健康な顔のうらにある俗物根性をあばきたてる方を有利と思ふのでもなく、さういふ間の僕の事情をそのまま示さねばならない、といふことを事實を事實としてここに開陳するだけである。¹⁷

世界恐慌の勃発から6年、関東軍による満州鉄道の爆破から4年の月日が経ち、二・二六事件まであと数ヶ月という暗く危機的な時代に書かれたこの文章のなかで、保田は「現在の没落と古典の光榮の間」にいる自分を強調している。保田の「イロニー」概念の把握において欠かすことができないのは、この「間」の意識にほかならない。いったい、何と何の「間」か - それは、『古事記』や『万葉集』から『新古今和歌集』へと継承された偉大なる「文藝」の美の伝統と、彼が“植民地の知性”と蔑んで憚らない近代日本の知的風土との「間」というだけではない。保田が「あちゆきこちゆき」しつつ留まろうとしたのは、唯一無二の「古の道」を有した「神ながら」の国“日本”と、欧米列強の植民地支配にかつて脅威を感じ、しかし今やそれに対抗するために自ら大陸の植民地化を企てる帝国日本との「間」であり、そしてさらに、その頂点に鎮座する「神」の直系の子孫である天皇と、アジアを戦渦に巻き込む軍国主義国家の大元帥との「間」であった。保田にしてみれば、これら両極のどちらか一方のみの正統性や正当性を云々することは、日本の真の現実を見ていないことと同義であったのだ。

今日通行するリアリズムは在るものを語るが、絶対に世界を語らぬ。僕の浪漫主義はリアリズムの反語などではない。リアリズムの根柢である。世のリアリズムは物を外にみる。・・・こゝにもものがあるといった意識を僕らは尊びはしない。あるものを片つばしからかいてゆくといふいろいろのリアリズムとは何であらうか。僕らはもつと切迫されたところに立ちいたり、あらゆる現実拒絶の斷末魔に身を委ねる必要がある。¹⁸

「現実拒絶」とは、保田なりの現実認識の正確な裏返しであった。それは、もはや素朴に神話的“日本”を懐古することも、帝国日本のあるべき戦略を冷徹に練りあげることにも許されないまま、ただ「没落」を経験し、受け入れ得た者のみが抱くことのできる認識の顛れなのだ、と保田は信じた。そうした保田の「リアリズム」は、認識から如何なる政治的意図も宗教的熱狂も狡知も排除し去ったすえに残されたひとつの思弁的ポーズであり、彼が宣長の国学から引き継いだ重要な遺産のひとつであった。

今日の場合は無意識に日本市民社會の實用主義とそのヒュマニテイのデモクラシイに對し、僕らはむしろデカダンをとるのである。今日の罪惡と偽瞞を知つてゐるから過去の光榮を知つている。明日の光を過去の光榮の方法によつて、觀念的につくらうとするのでないだけである。僕らはさういふ健康な意志や健全な良心よりも、今日の没落を歌ひあげる元氣を愛してゐる。¹⁹

日本を取り巻く眞の「現實」は、「過去の光榮」からのどうにもならない逸脱であり、「デカダン」であり、そしてその逸脱の結果現れた政治的・社会的危機の手前で、ぽっかりと口をあけている奈落のような「間」なのだ - 保田の「イロニー」は、しかし、こうした「間」をめぐる曖昧模糊としたお喋りに止まるものではなかった。というのも、「あらゆる現實拒絶の斷末魔に身を委ねる」という保田のかけ声は、確実に、あるおぞましくも実践的な性質を帯びていたからである。

ここで、保田の「イロニー」概念をより正確に理解するために、国学とともに彼の「ロマン主義」に巨大な影響を与えたドイツ・ロマン派、なかでも、フリードリッヒ・シュレーゲルのイロニー概念を駆け足で見ておこう。

ルソー以後のヨーロッパのロマン主義者たちは、しばしば音楽や詩に特權的な地位を与えていた。周知のようにルソーは音楽を人間の前言語的な内奥の表現と見做し、そのルソーに強く感化されたドイツのロマン主義者、例えばヘルダーなどは、詩を人間の原初的言語であると考えていた。そして、それらいずれの場合も、いわば“内なる声”の出来得る限りの無媒介な表出こそが最も美しく、且つ崇高なものであるという発想があった。しかし他方、ドイツ・ロマン主義にあっては、そうしたいくぶん陳腐な文学的モチーフとは明らかに異なる、遥かに洗練されたかたちで美と崇高を称揚するための概念が用意されていた。ロマンティッシュ・イロニーがそれである。

比較的最近ではフィリップ・ラクー=ラバルトとジャン=リュック・ナンシーの分析が示すように、²⁰ ドイツ・ロマン主義には少なくとも二つの形而上学的な前提があった。第一に、それは、文学と哲学との統合による宇宙の絶対的摂理、つまりプラトン主義的ロゴスへの到達を密かに目指すものであるということ。そして第二に、そうしたロゴスの追究は、最終的には決して成就され得ず、永遠に不完全なままであり続けるということ。とりわけこの第二の前提は、ロマンティッシュ・イロニーを論ずる際には不可欠な点である。

かつてカントが厳密に設定した人間の認識能力に関する両極の間の溝、すな

わち、知的なものと直感的なものとの間の深淵に、ドイツ・ロマン主義は架橋を試みたのであった。

ロマン主義文学は発展的総合文学である。その使命は、単に引き離されたあらゆる文学ジャンルをふたたび合一し、文学を哲学および修辞学と結びあわせるにとどまらない。……ロマン主義文学は、いくつもの体系をそのなかにふくんでいる最も大いなる芸術体系から始まって、歌をつくる子どもがその素朴な歌とともに洩らす溜息やくちづけに至るまで、文学的でさえあるならばあらゆるものを包括している。²¹

シュレーゲルによれば、「文学と哲学は、受け取り方によって異なった領域であり、異なった形式である」が、「双方ともに宗教の原動力である」²²という点では変わらない。理論的にロゴスを究明する哲学と直感的な美の世界に参与する芸術とは、ともに「あらゆる理念のなかの理念である」ところの「神性の理念」²³を抱いているという一点で繋がり得るというのである。

哲学と文学が分離している限りでは、なされるべきことはすべてなされ、完成された。つまり今や両者を一つにすべき時が来たのだ。²⁴

かくして、「発展的総合文学」としてのロマン主義文学は、「両者を一つにする」という「使命」を担うこととなったのである。

しかしながら、シュレーゲルはそうした「総合」が一足飛びに達成されるなどとは考えてはいなかった。むしろ、それは達成されないものとして考えられ、ただ、そうした不可能な「総合」の可能性をどこまでも追ってゆくということそれ自体に、ある種の美と崇高を見出したのであった。

ロマン主義文学はまだ生成の途上にある。それどころか、永遠にただ生成しつづけていて、決して完成することがないというのが、ロマン主義文学に固有の性質なのである。したがっていかなる理論によっても分析しつくすことはできない。予見的批評のみが、その理想体の特性描写をあえて企てることが許されるであろう。ロマン主義文学のみがひとり無限であり、そして自由である。……ロマン主義文学はジャンルを超えたものであって、いわば文学そのものであるということのできるただ一つの文学である。ある意味ではすべての文学はロマン[主義]的

romantisch であり、あるいはあらねばならないからである。²⁵

ただ「永遠の生成」においてのみ、「神性の理念」の具現化、哲学と文学の「総合」は、来るべき何ものかとして予期される。そして、そうした予期、予感、あるいは意識に対してシュレーゲルが付けた名こそが、イロニーであった。イロニーは哲学と文学、超越論的なものと美的なもの、作為的のものと素朴なものの、被制約的なものと無制約なものとの「間」に生まれる。それは両極のいずれにも避けがたく惹きつけられるが、しかし、両極のいずれにも属していない。したがって、おおよそ人間のあらゆる認識的営みのなかでイロニーほど自由なものはない、とシュレーゲルは考えた。それは、「二つの相争う思想のあいだの、絶え間なく自分自身を生みつづける交換現象」²⁶であり、それらの「あいだ」の空隙において無限の反省を続ける営みであり、そして、ロマン主義文学がそれにしたがうべき形式でもあったのである。

イロニーとは永遠の敏捷さの、無限に豊かな混沌の、明瞭な意識である。²⁷

シュレーゲルのイロニー概念に象徴されるドイツ・ロマン主義は、シュミットによれば、政治的には小市民階級の空疎な知的遊戯に過ぎなかった。それは、「政治的出来事を注釈的な描写や見出語や管見、アンダーラインや対比、暗喩や総合的な比喩によって追及し、時として激情をあらわしたり諷刺の論となるが、しかし終始己自身の決断、自身の責任、自身の危険は含まれない」²⁸ 限りにおいて可能な、極度に内省的な審美主義的主観主義、もしくは情緒主義のひとつであった。「無限の生成」とその可能性を称揚するロマン主義者たちは、「合理的・機械化的国家に対しては子供のような民衆を以って、その職業と業績によってすでに限界を与えられた大人に対してはあらゆる可能性と戯れる子供を以って、古典的なものの明晰な輪郭に対しては無限に多義的な素朴性を以って応ずる」²⁹ 一方、決してひとつの確定的、限定的な政治理念に基づく政治的決断に踏み切ることはない。結果、ドイツ・ロマン派は、現実には、ときの権威、なかんずく政治権力に随伴する「叙情的、推理的な思想のトレモロである」³⁰ よりほかかない - これがシュミットの下した結論となった。橋川が保田を形容して用いた「絶対的現状容認」という語は、シュミットがドイツ・ロマン派に対して述べた「絶対的受動性」とほぼ同義であったのだ。

しかし、「容認」すべき「現状」によっては、ロマン主義的イロニーは呑気な知的遊戯であるどころか、尋常ではない特定の政治的言説をもたらし得る。シュミットが批判した、その政治的決断の契機の欠如とは正反対に、それはきわめて凶暴で危険な“決断”へと導くことが可能なのである。哲学と文学の「あいだ」にあって「無限の生成」や反省と戯れるドイツ・ロマン主義のロマンティッシュ・イロニーは、保田の「ロマン主義」における「イロニー」へと引き継がれたことによって大きな変貌を遂げることになったのだ。

再び保田の「リアリズム」を思い起こしてみよう。

今日浪漫主義の明瞭な方向を知つてゐるもの、ないし立派な浪漫主義の不當さを、史上の記憶から知つている人に、まことに浪漫主義は不用であらう。リアリズムという一手法をとれば、現實否定の還元法をとく浪漫派など不要であらう。一應それで充分なのだ。百度もためらひなく充分だといへる。³¹

「リアリズムという一手法」があれば「浪漫派は不用」という保田の言葉は冗談に過ぎない。というのも、「リアリズム」を手に入れたとき、人はすでに「浪漫派」だからだ。「浪漫派」のみが、神話的“日本”と帝国日本との「間」に立っているという日本人の真の「現實」を知り得るのであり、つまりは「イロニー」に到達するのである。では、如何にして、あるいは如何なるときに、人は「浪漫派」になり、「現實」を知り、したがって「イロニー」に達し得るのか。

今も僕らは瞬間を専ら考へてゐる。その中の悲しみや憤りや嘆きを旨とする世紀の受難の相を専ら無理に考へる。現状打開を旨とせぬ、むしろ現代の閉塞から發足する。いくらか狂ひ間違つてゐるといふ、それでいいのだ。むしろその時人生に對し人工的でさへあることを強ひられてゐる。混乱に光明を與へることではない、混乱の激烈な助長である。³²

「悲しみや憤りや嘆き」がある臨界点に達したとき、喪失したものとその喪失をもたらしたものとの両方からともに突き放され、距離をとることを「強いられ」たある強烈な「没落」の意識が、すなわち「イロニー」が芽生えるのだ、と保田は考えた。「イロニー」は「日本市民社會の實用主義とそのヒュマニテイのデモクラシー」に加担することもなければ、「明日の光を過去の光榮の方法によつて、觀

念的につくらうとする」のでもない。復古主義的夢想家にとっても進歩的知識人にとっても、それは「狂ひ間違つてゐる」ものとして映るだろう。しかし「イロニー」は、まさに宣長が主張した「神ながら」の伝統に唯一則った仕方で、“あるがまま”の状況を意識し、且つそれを経験する術なのである。そうであるがゆえに、「混乱の激烈な助長」は必要とされたのであった。

そして、ここにはラクー=ラバルトとナンシーが見てとったドイツ・ロマン主義の形而上学とは違ったものが前提されていることに注意を払わなければならない。ドイツ・ロマン派のイロニーが哲学と文学との「あいだ」でロゴス顕現の可能性を際限なく謳歌するのに対し、保田の「イロニー」が表現すると称したのは、そうした可能性そのものの喪失であったのだ。保田は、とどのつまり、フランス革命に「フランスの国民性の中心点であり頂点」³³を見てとったシュレーゲルでさえなかった。というのも、保田が満州事変に見てとったのは、本質的にいって、そのような「国民性の中心」の欠如であったのだから。

「混乱」が「激烈」になればなるほど、「イロニー」が育まれる環境は整う。「混乱」は「イロニー」の母胎であった。最も理想的な環境は、したがって、必然的に最も「混乱」し危機的なもの、そして最も「没落」したものとなる - それは端的に、戦争であり、あるいは戦場であった。

精神が最も果敢な形式で表現されてゐる場合を考へなければ今日の考へ方として正當と云へないし、それでなければ文化の精神を考へることは不可能と云ふべきであらう。しかもそこにある最も神聖で純粹な瞬間の思念と回想は、國民一様の心の部分に共通してゐるものと思はれる。/日本の信念、ないし理想、精神といったもの、文化の本源になればならぬものは、今でも我國の學術や文藝、その他の藝能によつて表現されてゐると一應考へてよいが、それらは同時に政治や外交によつて、又將軍や兵士によつて、あるいは宣撫によつて、全體として日本の行つてゐる戦争によつて、さらに強烈に表現されてゐる。³⁴

「文藝」さえ、日本の今日の「精神」を表現しているという点において戦争に及ばない。ここにこそ、保田の「ロマン主義」ならびに「イロニー」が、ロマンティッシュ・イロニーからの「デスパレートな飛翔」を果たしてしまう地点があった。

我らの文學史そのものの考え方さへ、今日では西歐の植民地状態に近いものにすぎぬのではないか。それを考へるとき、私は傳統の詩が、今日の姿であらはれて

ある唯一のものを思ふのである。それらは今は兵士らの會話やひとりごとの中にあるものかもしれない。それは戦場から送られて、けふの文藝の眼で選ばれてある詩歌以上に壮大なものかもしれない。³⁵

兵士たちは、戦争が本当に命を賭して戦う価値のあるものかを疑わしく思っており、また、八紘一宇やアジアの開放などという大仰な標語とは裏腹に、実際の自分たちの行動がアジアの人々の悲惨な大量殺戮でしかないという矛盾に気づいている - 彼らが戦場で生々しく直面するそうした矛盾は、しかし、彼らをして「浪漫派」たらしめる究極の「現實」にほかならなかった。あるいはむしろ、保田の考えでは、兵士たちは「浪漫派」を凌駕しさえしていた。なぜなら、彼らが戦場で纏うことになる「イロニー」は、もはや思弁的なそれではなく、経験され、実践され、そして体現された「イロニー」だからである。彼らは「イロニーとしての日本」を実際に生きている、と保田は信じ、そして「人為によつてうちたてた人口力や、それが近代社會で當然のこととしてうけるさまさまの特権といふものが、何一つも認められず、しかも當方ではそのことに對して何の云ひ分もなく、進んで一雑兵としての戦ひに於て生命を生きる」³⁶ そのような兵士たちを讃えた。

「未來の神話はおよそ今日の廢墟の中にのみ育まれる」³⁷ という保田の言葉が訴えかけたのは、逆説的にも、「未來の神話」など入り込む余地が寸分たりとも残されていない現實を生きる人々に対してだったのである。そして不幸なことに、その訴えかけは少なからず届いてしまった。

注

- 1 テオドール・W・アドルノ 『本来性という隠語』、笠原賢介訳、未來社、1992年、112頁。
- 2 橋川文三 『日本浪漫派批判序説』、未來社、1995年、42頁。
- 3 藤田省三 『天皇制国家の支配原理』、未來社、1985年、139頁。
- 4 同、72頁。
- 5 竹内好「近代の超克」、『近代の超克』(河上徹太郎、竹内好他)、富山房百科文庫、1994年、334頁。
- 6 橋川 同、32頁。

- 7 同、33 頁。
- 8 レヴィットのシュミット批判については、「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」(カール・シュミット『政治神学』田中浩・原田武雄訳に所収)を見よ。
- 9 福田和也『保田與重郎と昭和の御代』、文藝春秋、1996 年、56 頁。
- 10 同、159 頁。
- 11 橋川 同、33 頁。
- 12 保田與重郎「文明開化の論理の終焉について」、『保田與重郎全集』第七巻、講談社、1986 年、11 頁。以下、頁数は講談社版『全集』のものとする。
- 13 同、「本居宣長」、『全集』第十七巻、1987 年、156-157 頁。
- 14 同、157 頁。
- 15 同、「文藝の古典性」、『全集』第二十巻、1987 年、32 頁。
- 16 同、「日本浪漫派のために」、『全集』第二巻、1985 年、447 頁。
- 17 同、「今日の浪漫主義」、『全集』第三巻、1986 年、43 頁。
- 18 同、「浪漫主義文學と表現」、『全集』第七巻、1986 年、353 頁。
- 19 同、「今日の浪漫主義」、『全集』第三巻、1986 年、41 頁。
- 20 Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute*, State University of New York Press, 1988.
- 21 フリードリッヒ・シュレーゲル『ロマン派文学論』山本定祐訳、富山房百科文庫、1978 年、43 頁。
- 22 同、90 頁。
- 23 同、86 頁。
- 24 同、95 頁。
- 25 同、44 頁。
- 26 同、46 頁。
- 27 同、91 頁。
- 28 カール・シュミット『政治的口マン主義』橋川文三訳、未來社、1989 年、199 頁。
- 29 同、84 頁。
- 30 同、199 頁。
- 31 保田「今日の浪漫主義」、『全集』第三巻、1986 年、44 頁。
- 32 同、45 頁。
- 33 シュレーゲル 同、75 頁。
- 34 保田「日本の現代的文明の悲劇」、『全集』第七巻、1986 年、239 頁。
- 35 同、「アジアの廢墟」、『全集』第七巻、1986 年、150 頁。
- 36 同、「歴史と詩」、『全集』第二十二巻、1987 年、217-118 頁。
- 37 同、「今日の浪漫主義」、『全集』第三巻、1986 年、44 頁。