

原始精神の美学

——石川三四郎『虚無の靈光』評——

野 本 三 吉

ふるさとのとおい土の匂いよ
ながい盲目の群れからはいあがり
しずかな眠りからさめよ

(永島卓詩集『碧南偏執的複合的私言』)

I

マルクス主義は経済学に基礎づけられ、アナキズムは生物学を本として——とH・リードは書いているが、大杉栄の全集を読んだ時、まっ先に浮かんだ印象が、H・リードとほぼ同じものであった。

大杉栄についての追求は、さまざまになされているようだが、彼の「生物学的」なアプローチについての本格的な研究は、いまだなされていないように思われる。

現在、ぼくらをとりまく、いわば、全国的規模での「公害」問題というのは、表面的な対策の次元をこえて、より本質的な問題に接近してゆけば、どうしても「生態学」的な問題にならざるをえず、

すれば、これから支えうるものは「生命の論理」ではなからうか、というのが、ぼくの大雑把な考えなのだが、そのためには、若干、大杉栄にふれておかねばならない。

大杉は、かなりの量の翻訳を残しているが、その翻訳に目を通すと、ある共通のものに気がつくはずだ。全集の中からひろってみると『昆虫記』『科学の不思議』(アンリ・ファブル)、『種の起源』(ダーウィン)、『相互扶助論——進化の一要素』(クロボトキン)、『生命の道徳』(マリイ・ギイヨネ)、『男女関係の進化』(シャルル・ルトウル)、『人間の正体』(ハワード・ムーア)、『物質不滅論』(ギュスタブ・ルボン)といった感じになる。大杉が、ある野心をもって追求し構築したかったものは、生物の中の一つとしての人間の生き方のようなもの、あるいは「生物史観」といった世界ではなかったかと思う。大杉は、丘次郎の次の文章をよく引用している。

「生物学的の物の見方というのはいかなる見方かと言うに、一言で言えば人間を生物の一つとして見ることである。すなわち人間を他の生物とはまったく離れた一種特別のものとして、単に生物の一種と見做し、人間社会の現象をも生物界の現象の一部と見做して観察するのである。それにはまずバクテリアのごとく簡単で細かな生物から猿人類のごとき高等なものまでを一箇所に集めた想像し、全部を見渡しながらその一部なる人間を見るようにしなければならぬ。」

そうした追求の姿勢の中から生まれたのが「生の拡充」という考え方だと思し、
「労働運動」への姿勢だと思ふ。

それに対して石川三四郎は、より「地球的」「宇宙的」な視点から人間を見ようとする。例えばそれは「太陽と地球との微妙な関係

それは、いわば生物学的体系の中で考察されなければならないはずである。つまり、人間がこの長い歴史の中で築きあげてきた科学文明、機械文明といわれるものも、所詮は「生産性向上」と「利潤追求」の枠から自由でなく、また一方、どれほど現代の技術や科学を動員してみても、人間は生きている限り、最も保守的な生命集団の基本的な秩序の枠の中でしか、持続的な発展も繁栄も期待できないという事実がある。

いわば、人間は共存者としての他の生物や自然を抜きに生きてゆくことはできない。

例えば、あれだけ文明を誇ったエジプトが現在、砂漠の中に遺跡と廢墟を残していること、また、メソポタミアの文明、ローマ帝国が崩壊したのも、すべて自然の縁を食いつぶし、荒廃させた自然のむくいであつたといえる。これらの事実は、ぼくらに、既成の社会を支えてきた価値体系が崩壊し、それに代わるべき価値と思想の創造が、今緊急に必要とされていることを物語っていると思われる。

既成の価値体系が、「資本の論理」または「商品化の論理」だと

により、地球を母とし太陽を父として生れ、地球を環境としてその知識をだんだん発達させたのが人間であります」(土の権威) というような形で結晶する。

従ってそれは、いまだ人間が他の生物や自然と切り離されておらず、融合していた状況の中における「自由な精神」への復帰という形をとる。

「ルソオの自然に還れといふは即ち原始精神に還れといふことである。原始の自由にして平等な、単純にして剛健な、素朴にして真実な、超道徳の大道、超宗教の感激に還れといふことである」(土民芸術論) という文章でハッキリするように、石川三四郎は、原始精神に、一つの美意識を持っているのである。そして彼自身は、自らの理念を貫くべく東京郊外の千歳村に半農生活をはじめ、農民たちとの交流を深めつつ、農民運動に投入してゆくのである。彼ら二人の生き方は、表面的にはかなり違ったように見える。しかし、人間の観方を、共に、生物の中から、また、自然の中からみつめようとしている点で、新しい価値の創造への大きな契機を潜在させているとみなくてはならない。ぼくには、この二人の業績を一つによりあわせ、より深い地点から再創造する意味が現在こそある、という気がしてならない。

II

ぼくが石川三四郎を知ったのはごく最近のことだ。彼の『虚無の靈光』を手にした時、「この本は、日本の土着のなにか、原点に深く入り込んでいるに違いない」という思いがあつたが、ほぼ、この予想は的中していた。

重く深く口を開きしている日本の中の「無」の伝統の中に、感性和組織の両面から入り込んでいった石川は、そこから「土民生活」という発想を生みだしてくる。

土民とは「土着する民衆」ということであって、自らの生活の場に足をつけ、そこで生産活動を行い、それにふさわしい「自治社会」を形成している人々のことを言う。

ぼくらは現在、この「生活の場」を奪われ、分断させられてしまっている。それは端的には、生産手段を持たない故に「仕事の場」としての「職場」と「家庭」とが分離させられたことで示される。昼は会社で、夜は家庭という分断生活を余儀なくされている。

これは、「生産の場」と「消費の場」の分断といってもいい。このプロセスの中で、ぼくらは真の「生活の場」を失った。もともと一つであったものが分断されてしまったことによって、どちらにも足がつかず、浮動する不安の中に投げ込まれてしまったのだ。

そうした地域共同体の喪失に対して、石川は「土にかえれ！」と主張する。

「真に土にかえることは我々の原始生活をこの現在社会に恢復することでありませぬ。地表に我々の生命が植えつけられた時の環境を愛護し、仮令文明の利益を利用して、益々我々の原始の生活は政治によって支配される中央集権の社会には実現されない。自治の社会にのみ実現されるのであります。」

他人が他人を支配しない、又は統治しない社会にのみ実現されるのであります。」

この場合、石川の言う「原始生活」とは何かということを明確にしておかなければなるまい。彼は、それを単なる「大昔」という意識ではなく、資本主義体制以後の土地の所有化、及び関係の商品化によって現代の農民は（農民ばかりではないが）ゆがめられ、エゴイズムをギラギラさせているようにみられているが、その奥には豊かな世界——自然我——が眠っているとぼくには思えるのだ。

石川三四郎が、長いフランス生活から戻って半農生活に入り、その中で農民との交流を始めたことは、単に農本主義という言葉で片づけるより深い問題を提起したはずである。

かつて農耕共同体の中には、彼ら自身の言葉があり、感性があったと思うのだが、今、それはない。そして、中央集権化された体制の言葉が、いわば「伝達」の手段という形で与えられている。したがって、農民を中心にした人々の中に生きていた「宇宙的生命」と結びついた言葉も今はない。それは空白の沈黙と「無」の世界に沈みこんでいるのだ。

石川三四郎の仕事は、その空白の部分へ浸入し、そこから「原始精神」をよみがえらせようとする努力だったのであるまいか。

谷川雁が追いつつ依然として堀り起こせなかった問題も、このあたりにあるようにぼくには思われてならない。

この豊かだった自然と一体だった人間が、自然から離れた時、自我の分裂は何をひき起したかというところ「即ち天国地獄の思想であり、即ち選民土民の思想であり、即ち中央集権と地方搾取の事実」となって具体化した。

つまり「権力」が生まれ、その「権力」が絶対化され、中央の権力をもつものの価値が絶対的な基準となった時、言葉を失い、沈黙する人々が誕生することになるのである。

故に、石川三四郎のいう「土民思想」は、それら失われたもの

味ではなくて、今までの歴史を維持してきた「原理」そのものを意味しているとす。

「それは、アダム、イブ以前の、渾然一味を成せる自然我である」ともいわれ、人間は勿論、動物や山川と一体になってしまいうような内部世界のことをも表わしている。

「意識は諸感情の総合である。個人の意識も社会的であり、宇宙である。△我△と称する感情も決して社会から隔離せる孤我ではない。吾々の△我△と称する思想には常に△我等△が含まれている。△我等△人間ばかりでなく、△我等△を繞る山川草木、森羅万象が含まれている。更に適切に言えば、最小の意識も絶大の無限と連なるものである。」

此意識が無限と連なることを自覚する時、其意識は宇宙的となり、自ら無限の感性を生ずる。」（「土民芸術論」）

ぼくは、石川三四郎が、目には見えない「宇宙的生命」を語る時、日本のアナキズムがおりることのできなかった、日本の「原思想」との結びつきを、彼がなすとげつつあったという感慨を抱かずにはいられない。

それは、いわば、農耕と、温帯気候区の中に位置づけられた日本人の精神的風土と切り離すことはできないのだが、彼の思想の根拠を支える「何れにも存在の理由があり、価値があって吾々の連帯的生活を豊富にする」という確信は、豊かな自然に囲まれ、定着型の農耕生活の中から生まれたものにまちがいがあるまい。そこには、豊かな共同体生活がいと生まれ、人々は全ての自然と——その限りでは全宇宙と——共存関係を成立させていたのかもしれない。その意味からいって、農民の中に、絶対平和と非暴力の思想があったと

奪還であり、中央に対する地方の復権を意味している。更に、土民生活とは、単に農民生活ということではないのだ。

「土民生活」ということは、それ故に政治上では自治の生活ということである。農民が土地を耕しつつ、自分たちの社会生活を営み、労働者が自分たちの工作に努力しつつ組合生活を発展させて行くことは、同じく土民生活であるべきだ。」（「自叙伝」）

ここで彼の思想は、きわめて土着的な発想に支えられつつ、アナール・サンジャリズムに接近していると、とらえることができる。

III

「自然界には相互連帯生活はあるが、権力服従の生活はない」と彼は考える。そして、自然のままの「社会」を構成しようとするれば、その美的系列はアナキズム以外にはないと考える。そこから彼の発想は限りなく拡がってゆく。

「アナールシスムの第一原理は、個性の完全なる自主的拡充といふことである。第二原理は、その個性は自然の相互の連帯関係に於て生命の根を張っているといふことである。第三の原理は、個性が自発的に社会生活を達成する場合には、その形体と色彩は千差万別にして多様多趣に発展するといふことである。そこに平等の差別はあるが、権力服従はない。分業はあるが、階級はない。強権化の分子は反発して遠心的だが、自由下の分子は求心感情によって一味になり、強固な集団が成立する。アナールシストの社会に於ては利害の一致した、または趣味の一致した民衆が自由にコミュニティを組織し、そのコミュニティが利害または趣味に従って自由の連合を拡張して行く。それは地域的に集団することもあり、職

業別に広く世界的に集団することもあり、或は趣味によつて集団することもある。」〔社会美学としての無政府主義〕

彼の発想は、この観点から更に発展し、無政府社会の組織についての粗描に至っている。彼は「各人の創造を最大限ならしめよ」ということを、無政府主義経済学の第一原理におくのだが、(1)経済的協同機構、(2)文化協同機構、(3)融通機関、(4)中央協同委員会なる組織見取図をつくり、経済的協同機構の中には消費者協同組合、生産者協同組合、運輸協同組合を含め、また、文化協同機構には、文学、美術、工芸、音楽、演劇、科学、教育、宗教などの文化活動の連合を考えている。

中央協同委員会は、(4)から(1)まで各機構の代表者による連絡機関という意味なのだが、こうした連合が、ごく自然に国家という境界線をも乗り越えてゆくと彼は考える。

しからば、無政府主義の実現はいかなる方法によるかというに、彼は三点を掲げる。

「第一に無政府主義は非強権主義であるが故に攻撃的暴力は避けなければならぬ。第二に無政府主義は自由連合主義であるが故に永い経験と訓練とを必要とする。第三に思想の確立せられない処には無政府社会は樹立し難きが故に啓蒙、教育の爲事が最も肝要である。」〔無政府主義の原理と其実現〕

そうした実現方法に基づく具体的な実践になると、彼の考えは、更にハッキリしてくる。

「無政府主義の実現は平和の手段によらなければならぬ。それには無政府主義に眼ざめた者が各々自己の周囲に共和社会を樹立することが第一に必要である。それが漸次に殖民的に拡大され

るやうに絶えず努力を続けなければならない。その労働組合にも、消費組合にも、協同組合にも、機会を得次第加入して行くべきである。殊に農会や村会には積極的に加入し、自分の周囲を無政府思想に感化するよう努力すべきである。……故にわれわれは先づ自由社会のあらゆる種類の候補団体を準備せねばならぬ。その用意ができなければ無政府革命は成就しない。候補団体には純粋無政府主義的に錬成されたもの、未熟なものも存在するであろう。未熟な団体でも方向が無政府的であれば同伴して行ける。之を反動的勢力に対して防衛することは、些か困難ではあつても、同伴者として又錬成の候補団体として重用しなければならぬ。」〔無政府主義の原理と其実現〕

代だと考えている。

「公害」の問題は、今までの中央集権化及び人間中心のエゴイズム文明のなせる業であり、これを真に改造するためには、人々の中に眠り込まれていた「大自然の生命」の覚醒と、新たな地域共同体の建設が最も根本であり、人間と人間、人間と自然の新たな関係がその中から創造されるに違いない。

ほくは「自己の社会の周囲に、共同社会を樹立」しようという石川三四郎の言葉を、無数の「共同体」建設の運動と、その連合ととらえ、現在、些かな運動を進めている。

ぼくらの頭のスミには、共同体といえは、あの運命共同体としての国家、あるいは家族という問題があつて、いわばマイナスのイメージしかわかないのだが、それを、かつて存在したであろう、共に生かしあう集団としての共同体へ、あるいは個の実現が、共同体の

中で保障できるもの、更には閉鎖されたものでなく、開かれた流動的な共同体創出へ、再創造したいと考えている。

そうした方向をもつた土着の共同体が、日本の中にも自然発生的に生まれ、その中の幾つかは、石川三四郎のイメージと重なるものがある。例えば、ヤマギシ会という集団は、「無所有一体」をモットーにして、各地に完全共同体を結成し、すでにその数、五十ともいわれ、その連合も成立させている。また、村八分からはじまった「心境部落」は一時、白い共産部落としてジャーナリズムをにぎわせたが、三十年経た今日でも着実に、その生活を続けているし、神道の流れをくむ、大倭あじさい村は、ワークキャンプ運動の学生と結合し、独自の共同体をつくり、その他、大正期に生まれた、一灯園や新しき村なども健在である。あるいはまた、三里塚の新空港反対同盟の農民たちは、農民学校の創設を日程にのぼらせる中から「共同体」への志向をはじめたし、水俣病の「告発」グループは、患者の生活を共同体化の中で確立しようとしている。

積極的に現代社会をドロップアウトした「部族」のメンバーは、長野と離島、スワノセにそれぞれ根拠地を築いたが、今度は、各地に農業を中心とした「共同体」を結成すると言っている。沖繩には、奥部落をはじめとして、モアイという共同体が残っている。

いわば、資本の論理がつくりだす政治ナショナリズムとしての国家共同体、あるいは会社共同体——それらに対して「土民」による「自治」共同体が具体的に提起されるのが、まさに現代のぼくらの課題ではあるまいか。シェネラル石油、及び光文社の労働組合の動きはその典型をなすものだろう。彼らは、会社側のロックアウトの中で、それぞれがアルバイトをし、金をプールし、形なき共同体を

形成しつつ運動を続けているのである。

IV

石川三四郎は、日常性にぼくらの目を向けさせたものではあるまいか。最も重要であるのに、見すごし、踏みつけてきた存在の中に、実は最も無限な可能性があることを彼は示したのである。それは大地であり、そこに生きる人々「土民」であり、大自然である。

しかし、彼は、まだ幾つかの点に手をつけずに倒れてしまった。「父は独自の歴史観に基く『古事記神話の新研究』『東洋文化史百講』や『地人論』翻訳の世に問う日の来る事を念願し、これ等原稿を病床においては嘆じております」〔自叙伝〕と石川永子さんは言っているが、彼は日本古代思想に新しいメスを入れることと、地球と人間（生物）の関係をあらためて問い直したかったのに違いない。アナキズムが全ての生命をつつむ思想として生きること、石川三四郎は願っていたのだろうと思う。

そして、更にぼくの独断を許してもらえば、日常性としての「労働」「食」「性」に新たな視点をもつことを、ぼくらは課題としなければならぬのではあるまいか。「労働」もまた、分離分断された存在であつて、「遊び」と「労働」とは融合しなければならぬし、人間の肉体形成という観点から「食」は本来の意味をとり戻すべきだし、「性」は、「性器」としてとらえられていた「母」の復権、あるいはまた「子の所有」という問題とからんでくるはずである。そして、これらの視点は、大杉栄と、石川三四郎、そしてあえてつけ加えれば高群逸枝などの積みあげたものを総合化し、展開させるところから新たな展望が開けてくると思われる。

大 沢 正 道

ぼくがヴィルヘルム・ライヒに関心をもつようになったきっかけがなんであったか、いま考えてみても、どうしても思いだせない。ぼくに、巨大な知的刺激を与えたシモーヌ・ヴェーユや、マルティン・ブーバーを知ったのは、ハーバード・リードのエッセーを通じてであった。

しかし、リードは、ライヒについては、ぼくの読んだかぎりでは、一言半句も語っていない。精神分析という新しい科学を、文芸批評や美術批評のジャンルに導入して、新生面を開拓したリードがもつばら援用しているのは、フロイトとユング、とくにユングである。リードは、人は一過去の偉大な教師達、老子や仏陀、キリストやマホメット、孔子やプラトン、トルストイやガンジー、フロイトやユングによって影響

されることができ、また影響されるべきである」(『カール・グスタフ・ユング』と、最上級の座をユングに与えている。一方、ライヒは、ユングを、フロイトの背教者扱いしているのである。

ライヒもユングも、ともに教祖的性格の持主のようだから、たがいに激しく排斥しあったとて、不思議はない。しかし、第三者であるリードが、ユングをきわめて高く評価し、ライヒを完全に黙殺しているのは、どうにもうなづけない。

ぼくが、ライヒに惹かれる機縁を作ったのは、あるいは小川正夫であったかもしれない。小川は、非常に鋭敏な感覚とやや衛学的ともみえる博識の持主で、しばしばぼくに知的な刺激を与えてくれたアナキストである。いまぼくの手許にあるライヒの

The Sexual Revolution, toward a self-governing character structure, 1952, Vision Press, London. は、彼の蔵書の一冊であった。ところどころに、赤鉛筆でアンダーラインが引かれたり、まるが書き込まれてあり、精読のあとを示している。

小川は、一九六一年二月から十一月にかけて、『クロハタ』紙上に、「アナキズムの立場からの性問題」を十回にわたって連載している。このなかで、彼は、ライヒの性経済の理論を全面的に取り入れ、ブルードン、クロボトキン、ランダウアーらにみられる性否定の傾向に批判を加えている。連載当時は、ほとんど反響を呼ばなかったが、いま読み返してみると、なかなか先駆的な内容の力作であったようにおもわれる。この内容から察して、小川は、『性の革命』のほか、『ファシズムの大衆心理』なども読んでいたのではないかと考えられる。

だが、もう一人思い浮ぶのは、片桐ユズルである。『クロハタ』二八号(一九五八年四月一日)に、「性の抑圧とファシズム——ヴィルヘルム・ライヒの性学説——」と題して、片桐の、短いライヒ紹介が載っている。

る。一九五七年にライヒが死んだことを知って、その頃、『クロハタ』の編集にあたっていたぼくは、片桐にこの原稿を書いてもらったのだ。

ということとは、その頃、すでにぼくはライヒに関心を寄せており、同時に片桐がライヒの著書を読んでいるのを知っていたことになる。しかし、それから先になると、記憶にもやががかってしまうのである。

これらのささやかな活動が一般の関心をほとんど呼ばなかったことはいまでもない。いまでこそ、ライヒの訳書がつぎつぎに刊行され、ライヒ夫人による伝記も上梓されるといふ盛況だが、一九五〇年から六〇年代前半にかけて、ライヒはごくごく少数の人々の手でほそぼそと研究されていたのである。

おそらく、当時、専門的にライヒと取り組んでいたのは、小此木啓吾一人であったろう。小此木が訳出した『性格分析』(一九六四年 青木書店)の「はしがき」を読むと、彼はすでにインターン時代に本書の下訳を完成していたという。そして、一九五七年(昭和三十三年)に、日本精神分析学会からタイプ印刷で三百部、頒価二千円で刊

行されたのである。

「当時はどこの出版社も刊行をひき受けてくれなかったし、無理に市販するほどの需要もなかったので、日本精神分析学会で、精神分析療法のテキストとして、限定三百部をタイプ印刷することになり、昭和三年に刊行されたのであった。」と小此木は述べている。

この三百部が品切れになったのが、一九六二年頃だったというから、五年を要したわけである。

「革命と反抗を生き甲斐とし、やや全学的連的なスピリットに満ち、《合理》を《現実》に優先させる理想主義に貫ぬかれたライヒの明快さは、それを訳出した、臨床的に追試する当時の訳者のありかた、生き方にふさわしいものだった。文字通り、本書は訳者の青年期の記念となつた。その犠牲も大きく、そして得るところもまた多大であった。」

もっとも、小此木のライヒ研究は、正統的な精神分析学の立場から、もつばらライヒの治療技術の技法を中心になされており、ライヒのファシズム批判、マルクス主義批判のようなイデオログとしての活動に

は、まことに批判的である。それは、日本精神分析学会の会員として、きわめて当然のことであろう。

しかし、精神分析の臨床医でないぼくなどが、ライヒに強く惹かれるのは、その臨床上の技法ではなくて、彼が、これらの技法を用いて治療した現場の体験に基づいて展開した社会理論にある。ライヒ自身が自負するところによれば、「フロイトの深層心理学と、マルクスの経済理論を統一する試み」である。「国家の死滅」を、人間の病理的な性格構造の発見を通じて探っていく壮大なパースペクティヴである。

ライヒは、『ファシズムの大衆心理』のなかで、「社会理論に課せられた課題は、基本的には経済問題から大衆の性格構造の問題に移行した」と書いているが、すくなくとも、「大衆の性格構造の問題」、言いかえるならば、文化革命の視点を抜きにして、現代の革命を語ることはもはやできないだろう。

ライヒの社会理論のなかには、十九世紀社会主義の全般的な破綻を越えて、あらたな変革の理論を構築していく上に、ぜひとも取り込んでいかななくてはならない部分

いくつかある。

その第一は、小川が鋭く指摘していたように、十九世紀社会主義のなかに無意識的に流れている性否定の基調の全面的な否定、つまり、性肯定の理論である。彼は、『オルガスムの機能』で次のように述べている。

「……人間が自然のオルガスムの性的満足にたいする生物的欲求を満足させないかぎり、人間が永久に追いつめられて、文化と自然・仕事と愛・道徳と性欲の統合は夢物語として存在するだけである。その統合が実現されるまで、真実のデモクラシーと責任ある自由はただの幻想にすぎないのであり、現実の社会的諸条件への無気力な従属だけが、人間存在を特徴づけるものである。また、その統合が実現されるまでは、たとえそれが強制的な教育、強制的な社会制度、あるいは戦争といったかたちをとるにせよ、人間ほんらいの生命と生活の消失がますますひろがっていくにちがいない。」

その第二は、第一に関連して、必然的に導きだされてくる、いっさいの権威主義、独裁、そして、政治の否定である。ライヒ

によれば、

「権威主義的な専制政治は、たんに全体主義的な国家のみに存在するのではない、という事実がいまやまじめにとりくむべきときがきたのだ。専制政治は、議会主義政治に依拠する国家だけではなく、共産主義者のあいだにも、そして学問の組織のなかだけではなく、教会のなかにもみいだされる。専制政治とは、その存在を生物体機能の抑圧に依存している普遍的な人間の傾向なのである。」

政治と性的抑圧とは、相互補完の関係にある。そこから、ライヒの「いっさいの政治行動を中止し、現実生活の実際的な課題に眼を転じよ」というスローガンがでてくるのである。

第三は、これも重要な命題だが、大衆の物神化の拒否、自然成長性への拜跪の拒否である。ライヒは、四千〜六千年にわたる権威主義制度が、人間の性格構造に及ぼした影響、彼のいわゆる二次的性層の存在を強調する。

「政治的反動は、抑圧された大衆の性格構造、思考、行動の内部において生きう

ごめいている。それは責任の恐怖、自由獲得の不可能性、それに注目すべきは生物上の機能の部分的疾患によって性格武装した大衆である。このような大衆の性格を解決するかしないかが、将来の運命を決定する。……普遍的な自由を求める願望が砕かれるのは、人間構造とその社会制度の困難な変革に、どうやったら責任をとらずに自由に達せられるかという、虫のいい考えをもつ者が多すぎるからである。」(『ファシズムと大衆心理』)

ライヒが期待するのは、「大衆が自発的に自分自身を越えて成長する」ような「民主的指導」であり、大衆自身が責任を進んで果すようになることであつた。それは、大衆に甘い幻想をばらまいたり、大衆の憎悪や恐怖を煽ったりする政治と、まったく逆の運動である。

批判したり、攻撃したり、不平を言ったりはするが、決して自分から進んで責任を負おうとしない、常に受身の、安全地帯にあぐらをかいている大衆と、その大衆の性格構造を助長する一切の政治運動をライヒは拒否するのだ。

(五六ページにつづく)

て、神風を待ったように。

ベルグソンは、生物としての生命の進化の一系的でない進化をもう一度説明し、「行為は前進しつつ、みずからその進歩を創つてゆくのであり、またこの行為が遂行される諸条件をも大部分新たに創つてゆくのであり、およそ計算というものを寄せつけないからである。かくして、われわれは前方へどこまでも突き進み、たいいていの場合破局が目前に迫らぬ限りは停らない。破局が来てもとまらぬこともある。「ある一つの方向が何をもちし得るかは、この方向をとることまで進んでみないことには分らない」。こうした人間の悲しい傾向は、産業にも文明の上にも現われる。利欲や娯楽やを中心にして、食料や人口の問題をよそに、機械化に進む。こうしたことを二分法などを提案して人間の現実の動きを説明しようとする。精神の上の宿命は排するが、生物学的宿命をどうすることもできないベルグソンの悲哀がここにある。生物ベルグソンならば弁証法的必然に屈しても良いだろうが、少くとも自由を求めるベルグソンは持続する生命の不屈の魂を知っている。そしてこの道徳と宗教の二源泉を、「人類の将来が、一にかかつて人類自身にあることが、充分に自覚されていない。まず、今後とも生き続ける意志があるのかどうか、それを確める責任は人類にある」と言い、さらに、人類はまた「ただ生きていくだけでよいのか、それとも、その上にさらに、神々を生み出す機関とも言うべき、宇宙本来の職分が——言うことを聞かぬこの地球上においても——成就されるために必要な努力を惜しまぬ意志があるのかどうか、それを問うのも、ほかならぬ人類の責任なのである」と結ぶ。

生きなければならぬ。しかし迷信によって、静的宗教によつ

て、弁証法的必然によって生きようとすることは、人類の死である。開かれた社会は、個の革命、そして社会の革命によってしか到達できない。

(四四ページよりつづく)

第四に、機械文明の拒否があげられる。ライヒは、「動物は人間から区別されるが、機械ではないし、加虐的性格をもたない。同族で構成される動物社会は、人間社会と比べものにならないほど平和的である。その場合の根本的な疑問は、動物的な人間を、機械と同程度まで退化させた真因はなんなのか、ということになる」と問い、その答えを、「わたしは動物ではない。わたしは機械を發明した。わたしは動物のように性的存在ではない」とする「動物性」と「性欲」の抑圧の歴史のうちに求めている。

このように、ライヒが残した遺産は、たんに臨床上の技法にとどまるものではない。いまここにあげた四つの問題だけでも、それぞれきわめて本質的な、根本的な問いかけをそのなかに内包していることは、明らかである。彼が、四面楚歌の逆境のなかで、荒削りに提出した問題を仕上げていく責任は、ほかならぬ、われわれの肩にかかっているのである。

×

×

×