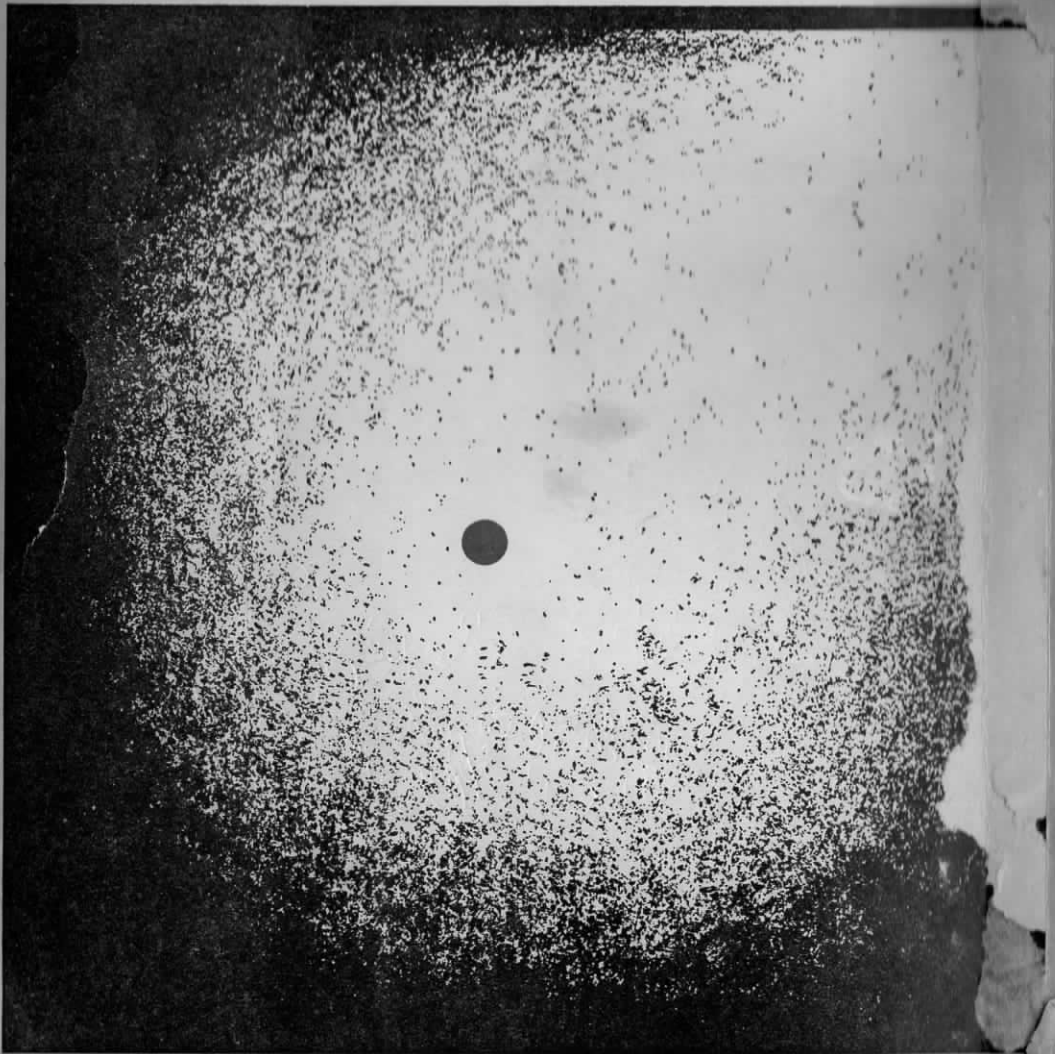


706  
黒の手帖



定価 200円

# 俺は俺である

俺は何にも無関心

万々才!

だからこの世は結構づくめ

万々才!

俺の仲間になる者は

さかづき鳴らし、酒飲み干して

声を揃えて歌わにゃならぬ

俺は黄金に身を委す

万々才!

だけど失う、あらゆる喜び、楽しみを

ああ、悲し

そこにも、ここにも、金はうなるが  
こっちとらえりや

あっちが逃げる

そこで色目を使うは女

万々才!

だけどあるのは苦しみばかり

ああ、悲し!

やりそこなつて、別口さがし

うまく止止めりや、すぐと退屈

極上物は売りにはでぬし

旅に心を惹かれてみたが

万々才!

急いで故郷を離れにゃならぬ

ああ、悲し!

どこへ行っても溜息ばかり  
寝床はきたなし、食事は不馴れ

おまけに俺は異邦人

大 沢 正 道

## 黒 の 手 帖 第9号目次 1970年6月

俺は俺である	大 沢 正 道	1
官尊民卑について	田 木 繁	14
文学のアナ・ボル論争(1)	秋 山 清	17
書評 切拓かれた思想的緑野	蓮 台 寺 晋	26
ヴィルヘルム・ライヒ論	M・L・ベルネリ 江川允通訳	31
ブルードンと現代(2)	長 谷 川 進	41
大杉栄とベルグソン(中)	三 浦 精 一	54
スペイン革命に おけるCNT(8)	J・ペイラツ 今村五月訳	61
編集後記		

表紙 高木 昭

位階、勲等に身をささげたら

万々才!

人は俺をば蹴落とすばかり

ああ、悲し!

たとえ知名になったとしても

町を歩いて、そっぽを向かれりゃ

なんの満足、あるものか

そこでいくさに身を投ずれば

万々才!

輝く勝利、あまた勝ち得て

万々才!

敵の領土を横切り渡り

友はばたばた傷つき、倒れ

結句失う、俺の足

俺は何にも無関心

万々才!

世界全体、俺のもの

万々才!

歌とうたげに日は暮れて

底の底まで、さかづき干して

津を残しぢやなりませぬ

この即興的な詩の作者はゲーテ、作られた年は一八〇六年、ゲー

テが五十七才の時である。金とか現世的な事柄の空しさを歌う詩は、そう珍しいものではないだろう。人間にはだれしも、すべてのことが空しく、ばかばかしく思えてならぬ刹那があるものである。しかし、この刹那にどっかり腰をすえ、むしろ、それを逆手に取って、新しい世界を開示したところに、ぼくは関心を寄せる。

ゲーテが、この詩の題を、「空や空、空なり Vanitas i Vanitatum i Vanitas」と名づけているところから察して、彼は、この詩を書いている時、たぶん、旧約聖書の「伝道の書」を念頭にとどめていたにちがいない。

イスラエルの王コーヘレスに託して語られたこの一篇は、われわれの心を時折通り過ぎていくあの空しさを、もっとも美しく歌いあげた文学といえよう。

それは、次のように語りはじめられている。

エルサレムにある王ダビデの子コーヘレスの言葉。

「空の空である」とコーヘレスが言う。

「空の空」、いっさいが空である。

天が下で人間がいかに労しても、

その労苦が、およそ何の益にならう。

世は移り、世は来たる、

しかし地は永遠に変わらない。

日は昇り、日は沈み、

その所に急ぎ、そこからまた昇る。

風は南に吹き、北をめぐり、

めぐりめぐって、その道に帰る。

川はみな海に注ぐが、海はあふれない。  
川はいつまでも河口にむかって流れる。  
目でいくら見ても果てがなく、  
耳でいくら聞いても尽きることがない。

かつてあったことは、またあろう。

かつてなされたことは、またなされよう。

天が下に、およそ新しいことはない。

『見よ、これは新しい』と人がいう物でも、

われらの生まれぬ前の昔からすでにあったのだ。

前の世の事は記憶されず、後の世の事も、さらに後の世に記憶

されることはない」

(中沢治樹訳による)

「天が下で行なわれるいっさいのことを、知恵によって探り究めよう」と志した「コーヘレスがたどりついた地点は、「いっさいは空であり、風を捕えるようであった」という実感であった。「知恵と知識、狂乱と愚行」のかぎりをつくした揚句、コーヘレスが得た結論は、「人間は生きている間におもしろおかしく暮らすにしくはない」ということであった。「人間はおのがわがを楽しまむにしくはない。それが彼の分なのだ」ということであった。

この「伝道の書」には、「空の空、いっさいが空である」とか「いっさいは空であり、風を捕えるようであった」という言葉が、なんどもなんども繰り返されている。それは、ゲーテの詩のように、パロディめかしたものではなく、もっとずっと荘重で厳肅な調子を帯びているが、その帰するところは、不思議に一致している。

そこで、わしは快楽を讃える。なぜといって、天が下で、人間にとり、飲み食いして楽しみ、神によって許された年月の間、労苦の中に楽しみを伴うこと以外に善いことはないのだから。

この一節など、およそいわゆるキリスト教信者とは縁遠い、一種の刹那主義的な気分をただよわせている。だからこそ、後代になって、「神を畏れ、その戒めを守れ」というような、およそ調子を異にしたエピソードが挿入されることになったのだろう。

ところで、空という時、ゲーテが「伝道の書」を思い出すように、われわれ日本人に思い浮ぶのは、「色即是色」という『般若心経』の一句であろう。空の哲学的な考察については、仏教哲学にま

さるものはないだろう。

般若とは真実の知恵という意味であり、般若経典という空は、この真実の知恵に到達するための瞑想の対象としてとらえられている。つまり、自我のとらわれから解放されるために、すべてが空であると観念しなくてはならない、というのである。

原始経典中でも最古の経典の一つとされている『経集』に、釈尊がバラモン学生モーガラージャに語ったという言葉が伝えられている。

モーガラージャよ。常によく、自己にとらわれる見解を除いて、世界を空であると、そなたは観察せよ。されば、死を渡るであろう。死王は、このように世界を観察している者を見ない。

この思想は、般若経典のなかでさらにふかめられ、「法もまた空

である」という法空の教義において頂点に達している。般若の空によると、いかなるものも述語的な規定をもたず、すべては言語表現として否定的に言い表わされざるをえない、という。したがって、諸法といえども、その例外ではない。固定した実体存在というものは一つもなく、そのように考える空観それ自体もまた固定した実体ではなく、空である、とされるのである。

ここで、「伝道の書」にみられる空と、仏教、とくに般若経典における空とを比べてみると、仏教の方が、はるかに積極的な意味を空に与えていることが理解されよう。古代ヘブライ人にとって、空は無とはほとんどシノニムであり、「空の空、いっさいが空である」という詠嘆から引き出されるは、刹那的な快樂のうちへのみ、手ごたえあるものが見出され、それこそが、神ならぬ人間の「分」だという思想である。空の巨大な鏡のまえに映しだされた、人間の貧しくもはかない存在が語られている。

これに対して、古代インド人は、むしろ、無を超えたところに空を見ており、「世界を空である」と観念することを通して、自我を超越した知恵(法)に到達し、さらにその知恵をも空であると観ずることによって、世界そのものと一つになる道を開こうとする。

このような空観の哲学に対して、「伝道の書」の作者は、「これもまた空であり、風を捕えるようなものだ」とせせら笑うことも可能である。いくら世界そのものと一つになる道が開かれたといっても、その道を歩むべく難行苦行を重ねたとしても、所詮、待ち受けているのは、自我にとらわれて生きる愚者とおなじ運命——死であり、永遠に記憶されるわけでもない、「これもまた空」ではないか、と。

しかし、また逆に、般若の哲人たちは、空であるがゆえに、人は、死をも超え、永生に生きる悟りの境地に到達できるのだ、と反駁することであろう。そして、この架空の論争を繰り返していけばいくほど、一方はますます生身の人間をまるごと肯定する方向に突き進み、他方はますます超越的な霊的存在へと人間を拡散させていく方向をたどっていくように想像される。しかしそれは、同時に、地球上のある一点から、東と西へ別れていけばいくほど、近づいてくる、という関係にあるともいえるだろう。

そのことは、冒頭に掲げたゲーテの詩の最初の一句「俺は何にも無関心 Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt」をキイ・ノートとするシュティルナーの唯一者の哲学にも、読み取ることができ、次のように人間を定義している。

シュティルナーは、『唯一者とその所有』の「人間の生涯」の章で、人間は、この世の光を見たその瞬間から、彼が他のあらゆるものと一緒に無茶苦茶に抛りこまれている、その混沌、Wirwarから、彼自身を発見し sich herausfinden、彼自身を獲得し sich zu gewinnen と努力する。(單問平作訳による 以下同じ)

つまり、個別化の過程である。この個別化の過程は、子供、青年、壮年の三段階に分けられる。いま、それを図式化すると、右のようになる。

子供	非精神的 無思想の 無観念の	精神的	血の通った 自己自身の 自我的の
青年	子供は相手にすることのできる対象を持たない時、退屈を覚える。なぜなら、彼はまた自分自身を相手にすることを知らないから。	最初の自己発見 青年は対象を脇へ投げすてる。彼には、対象から思想が浮んでくるからである。	第二の自己発見 人は体のある自分を愛し、そのままそっくり自分を悦ぶようになる時——ただしそれは成熟期、すなわち壮年でなければ起らない。
壮年	世界の事物に囚われている。	思想によって感激する。	物と思想とを彼の思いのままに処理し、彼の個人的関心をあらゆるものの上位に置く。
現実主義者	理想主義者	自我主義者	

この子供→青年→壮年の発展段階は、シュティルナーの哲学の基本型でもあるが、それはともかくとして、この説明をみていくと、その行き着く先は、生身の人間をまるごと肯定する、あの「伝道の書」の到達点とおなじであることが分かる。もちろん、シュティルナーのアプローチの仕方は、「いっさいは空であり、風を捕えるようであった」という諦観とは異なり、むしろ闘争的である。生身の

人間を、なんらかの意味でのロボットに変えようとするもろもろの圧力に対して、それが虚構にすぎないことをばくろし、それによって、生身の人間を取り戻そうとしている。シュティルナーにおける無は、この点からすれば、むしろ、般若における空に近い。  
シュティルナーは、彼の無を、創造者の虚無と名づけるのだが、創造者の虚無とは、「一人で創造者と被造者 Schöfer und Geschöft とを兼ねている」場にははかならない。

僕は僕の力の所有者 Eigner である。僕が自分を唯一者 Einzige として知る zu wissen 時にそうである。唯一者において、所有人その人さえも彼の母胎である創造者の虚無に帰る。

所有人はただ所有人であるだけでは足りない。力はいいものである。しかし力はずねに新陳代謝を必要とする。固定して、凝固した力——権力は、虚無のなかに取り戻され、解体され、あらたな力へとエネルギー転換させなくてはならない。

対象に関する一切の賢辞 Prädikat は、僕の立言 Aussagen であり、僕の判断 Urteil であり、僕の——被造物である。もしそれらが僕から分離し、なんらかの独自なものになろうと欲し、あるいは僕を畏敬せしめようときえするならば、その時候はそれらをそれらの虚無、すなわち創造者たる僕の内へ取り戻すことが、何よりの急務である。

つまり、無をて、ことすることによって、シュティルナーは、被造

物と創造者との倒錯した関係を、転倒させて、正常な関係に回復させようというのである。

「この世に一の完きものはなし」善男善女はこの惨めな言葉をもって世界に別れを告げ、神に捧げた彼らの小室ないしは彼らの高慢な「自意識」『Selbstbewusstsein』に逃げこむのである。しかし僕は、どこまでもこの「不完全な」世界に踏みとどまる。なぜなら、僕は世界をこのままになお僕らの——自己享楽 Selbstgenuss のために使用しうるからである。

所有としての世界が僕の意のままに処理することのできる材料となったように、所有としての精神もまたその前に僕がもはやならん神聖な畏怖を感じないような材料にまでなり下らなければならぬ。

ここには、創造者が、創造者の虚無を通じて、つねに被造物に隸属するというような倒錯した関係にはまり込まずにすむ、その有り様が語られている。それは、つづめていうならば、自己享楽である。つまり、自分が、なにかに成ったり、なにかのために努め、はげむのでない以上、なにかは、逆に、自分のために、自分が使うためにのみ存在することとなり、そのような使い方は、たんなる消費、たんなる享楽としか言いようのないものである。

僕一個のことをいえば、僕は僕自身を仮定するところの一つの仮定 Voraussetzung から出発する。しかし僕の仮定は、「自己の完成をもとめて努力する人間」のように、その完成をもとめ

て努力することではない。むしろそれは僕がそれを享楽し zu genießen、消費する zu verzehren 点でのみ役立つのである。

僕はまさしくただ僕の仮定を消費するのみである。そして僕がそれを消費することによってのみ、僕は存在する zu sein ののである。それ故この仮定は畢竟ならん仮定でもない。なんとならば、僕は唯一無二のものであるから、仮定するところの僕と仮定されるところの僕との（「不完全な」および「完全な」自我あるいは人間の）二元性について何事も知らない。むしろ僕は僕自身を消費する、すなわち僕は存在する、ということを知るのみである。

僕は僕を仮定しない、なぜなら僕は各利那 Augen-blick に初めて僕を設定し zu setzen、もしくは創造するからである。そして僕が仮定せられるのでなく、むしろ設定せられる、ということによってのみ、僕は存在するのである。そしてまた、僕が僕を設定するその瞬間においてのみ、僕は設定せられるのである。

だいぶ引用が長くなったが、ここにシュティルナーの哲学の真骨頂の一つが、見事に表現されている、といつてよい。それは、彼の思考の一つの到達点を示している。そして、それが、享楽であることに注目してほしい。それは、「伝道の書」の作者やゲーテが到達したのと、まったく同じ帰結なのだ。

生身の人間、観念の亡者や主義の化身でない、生きている人間が、人間として生きていく有り様が、ここに語られている、ということが出来るだろう。それは、シュティルナーにいわせれば、壮年としての人間の段階であり、「超感覺的 übersinnlich であると同時に、超真理的 überwahr」であり、「名づけがたのない Unsagbare

であり、従って単に考えられただけのものではない僕」である。「僕は観念 Idee ではなく、むしろ観念以上である。すなわち、名称し難いもの unaussprechlich である。」だから、おまえはなにか、と問われた時、生身の人間——唯一者は、「俺は俺である」という同一律の答しかできないのである。

ところで、生身の人間である俺は、天にも地にもひとりきりであり、まさしく唯一無二であるが、このひとりきりの俺は、ひとりきりであるがゆえに、ひとりではない。なぜなら、もし俺が全体であったら、もはやひとりではありえず、ひとりという概念は成り立たない。ひとりは、当然、もうひとり、そのまたもうひとりのひとりを想定するところのみ、成り立つのである。

それでは、このひとりともうひとりのひとり、つまり、唯一者と唯一者とは、どういうかわかり方をしているのか。この思索のなかに、シュティルナーの哲学のもう一つの真骨頂が見出される。

最後の最も断乎たる対立 Gegensatz、唯一者対唯一者のそれは、根本において対立と呼ばれているものを超越している。しかもそれは「一致 Einheit や統一 Einigkeit に逆戻りすることはない。君は唯一者として、もはや他人とならん共通のものを、従ってまたなんら分離するもの、もしくは敵対するものを持たない。君は他人に対して第三者の前に権利を求めない、君は彼とともに「権利の根柢」にも、またその他の共同の基礎の上にも立たない。対立は、完全な——分離 Geschiedenheit もしくは独一 Einzigkeit のうちに消え込む。

このような人間関係を、シュティルナーは交態 Verkehr、結合 Vereinigung、協合 Übereinkommen、結社 Verein など、いろいろ名づけているが、このすべての対立を超越した世界の開示は、般若の哲人たちが望見した真実の知恵を想起させせるものがあ。個別に徹することをつうじて、はじめて全体に達する弁証を、ここにもみることが出来る。

さて、これまで述べてきた哲学論議は、じつは、最近、強く感銘を覚えた二人の詩人の発言と作品がもつ力の謎を解き明かそうという思いに駆られたからにはほかならない。

二人の詩人とは、秋山清と秋山の紹介で知った田木繁である。ここ数年の秋山は、生意気な言い方を許していただければ、大変に冴えている。成熟している、というべきなのかもしれない。シュティルナーの発展段階の図式をあてはめれば、まさしく「壮年」にふさわしい。

たとえば、本誌八号に発表された「アナキストの文学とアナキズムの文学」(「アナキストの文学」表社に所収)は、「アナキストの文学」と「アナキズムの文学」の「質的な違い」を明らかにしようとした画期的な力作である。

ごく常識的にいえば、「アナキストの文学」と「アナキズムの文学」に質的な違いがある、というようなことは、およそ考えられない。アナキストとはアナキズムを自分の立場とする者のことであり、したがって、アナキストの文学とアナキズムの文学とは同義語であるべきはずであるし、少なくともこれまでは、そのように理解されてきた。この常識的な理解に疑問を差しはさむことができるよ

うになるには、イデオロギーと自己との激烈な格闘が繰り返されねばならない。そのような格闘なしに、このような鋭い疑問は発せられようもないからである。

それが、昨日、今日に発せられた疑問でないことは、一九五四年に『新日本文学』に書かれた秋山の詩「背なかにはない」を読めば理解されよう。

背なかに目は目がないから。

どうして私はうしろからついてくる人たちのことをしってるだろう。

どうしてうしろからついてくる人たちの舌をだしたり指さしたりする

いじけて人のわるい狐っつらをしってるのだろう。

背なかに目は目がないから。

私はそれがみえないのに。

いつも

人のうしろからついて行って

べろりと赤い舌をだした。

気どられぬように、げんこつで小づくまねをした。

私は、私のことをおもいだしているのだ。

うしろからやってきて、ねたみそねみの悪意をこめて

いつまでもくっついてる人たちの

知恵の足りん、だからいっそう狡猾な表情。

でかいものには上目づかいでよっかかる。

つよいものには尻っぼをまく。

ものほしげなほいとの身勝手、われとおのれの身のかわいさば

っかりだ。

おたがいがおたがいのうしろからついてまわって

べちゃくちやさえずるのも。

あわてふためて人をおしのけるのも。

あごをつきだし、一足でも、一寸でも。

おれが前。おれが先。

自分だけが最後列にいたい。

背なかに目は目がないから。

うしろからついてくるやつにも背なかに目は目がない。

そのうしろからくるやつも。そのうしろからくるやつも。

前の方ばかりにらんている。

前ばかり。前ばかり。

みんなおんなじ方角にむいて、

鼻っ先ばかりみて、押され押されてあるいている。

しってるのは自分のすぐ前をあるいているものことだけ。

うしろの方で

押しあって もみあって 目をまわして 下敷きになって。

ふまれて つぶれて 死んだって。

ありったけの声が

どなるうと

がなるうと。

二重橋の鉄のらんかんに

押しつけられて ひしゃげようと

ざーっとさげあげるとその声が中途でさえようと。

背なかに目は目がないのだ。

秋山は一九五六年に書いた『文学の自己批判』（新興出版社）のなかで、この詩を引用し、それが書かれた動機を次のように述べている。

一九五四年一月二日、庶民に年賀の参内が許されたというので、どつと二重橋に押しかけた群集が、押しあい揉みあって、圧死人や重傷者がでた。宮城へはいつて天皇を見るところがそんなにも有難く嬉しい日本人、私もまた彼らと全く無縁の存在ではない。共産党員、社会主義者といえども人間性の解放されぬものを内部に、多くふかく蔵しているのだと私は思う。

そこにひそんでいる手前勝手な、附和雷同と事大主義と追従。私はいいようもないさびしさとかなしさと怒りで、それらの封建的なものを私自身の内部にふかく刺殺する思いで一篇の詩をかいた。

『文学の自己批判』は、新日本文学会のなかにおいて、そこに参加した進歩的、民主的といわれる文学者たちの「従属的性格——われ自身内部の半封建的な、権威権力に弱い無批判な精神。新日本文学会という民主主義団体のなかのアキレス踵。個々の会員の内部にひそみ、団体活動のなかで所きらわす現われてくるプリミチー

ブなそれらのもの。名声や朋党的徒党的つながりが左右する懐古的な習慣。明日へかける希望の衰弱のあらわれ」を、事実にして徹底的に摘発した著書である。

そして、この詩が書かれた一九五四年から「ある孤独」と題する二十八篇の詩が、一九六七年までの間に作られている。これは、おそらく偶然ではあるまい。新日本文学会のグロテスクな内部闘争を体験した秋山の「自己批判」として、この一連の詩篇が書き続けられた、とほくはみたい。孤独を自分のなかに置くことによって、彼は、彼自身である世界を築いていったのである。

「アナキストの文学」と「アナキズムの文学」の「質的な違い」の摘発という提起は、このような彼自身である世界があつて漸くなされえたのである。

そこには、『文学の自己批判』で取り組んだ問題が、さらに深められた形でふたたび提出されている。それは、端的にいえば、政治と文学の問題であるといつてよいだろう。『文学の自己批判』では、文学の自立の立場から、文学に対する政治、具体的には共産党政治の介入とその支配が批判されていた。「従属的性格——われわれ自身の内部の半封建的な、権威権力に弱い無批判な精神」（傍点筆者）という指摘にみられるような時代的限界の制約はあるにしても（現在の秋山なら、半封建的というような規定の仕方はしないだろう）、その立脚点は、反政治主義、反権威主義、反権力主義におかれていた。

しかし、その立脚点そのものが、それ自体一つの政治となる時、それは、名目は反政治、反権威、反権力であっても、実質は政治であり、権威であり、権力に転化する。秋山が、昭和のアナキストラ

の文学を、「アナキズムの文学」と呼び、「『文芸戦線』『戦旗』によるマルクス主義者の文学運動のように政治とのかかわりの下に置かれなかったにしろ、反政治的思想たる『アナキズムの宣伝扇動のための文学運動』のように考えられる傾向があった」と指摘したのは、この点を衝いたものである。

つまり、文学の自立を支える立脚点は、反政治、反権威、反権力のアナキズムでは十分ではない。アナキズムもまた、イデオロギーである以上、政治となり、権威となり、権力となりうるからである。本当に文学の自立を支える立脚点、それは「ある孤独」以外にはない。孤独を自分のなかに置く精神にほかならない。そして、これは文学の自立にとどまらず、人間の自立の立脚点でもあるのだ。昨年刊行された『戦後詩の私的な回想』（大平出版社）のなかで、秋山は、田木繁を論じ、田木の詩的業績は、「党派性の放棄という自己肯定による孤独の道」の所産であり、「素手でひとり立つ孤独者の自由」に依ってこそ、『詩集・大東亜』の中に在って自己に執したあの『視線について』を書くこともできた、と私はおもう」と述べている。この言葉は、そのまま、秋山自身の歩みを語るものでもある。

戦中戦後、この孤立無援の貴さを自己の内側に抱くことのできた僅かの人々が、いま省みるに足る何ものかを残している。人々はしばしば、自分自身が、自己を「官尊民卑」によって自己分裂させていることに気づかない。そのことに自己嫌悪すら自覚していない。戦中戦後の田木繁の孤独の意味を理解するののでなければ、それを知ることには困難であろう。

なぜ「孤立無援の貴さを自己の内側に抱くことのできた僅かの人が、いま省みるに足る何ものかを残し」えたのか。秋山が体験的に断定するこの事実を説明する鍵は、先に述べた個別に徹することをつうじて、はじめて全体に達する、古くからの弁証のうちに求められよう。

ある全体性、普遍性をもった新しいなにかが創りだされるためには、まず、われわれをとらえている既存の全体性、普遍性のなかに没入するのではなく、逆にそこから自分を引き裂き、自分をひとり隔離しなくてはならない。シュティルナーのいう創造者の虚無、あるいは唯一者、秋山のいう「ある孤独」が必要不可欠なのである。とくに日本のように、自然から自立することができず、地球の外に自己を置き、そこから逆に総体として地球をとらえることのできない、地球にしばりつけられ、地表を這いずり回ることしかできない精神構造を伝統としている場合には、二重、三重の重味をもって、このことが不可欠になる。

文化とは、このような「孤立無援」、「素手でひとり立つ孤独者の自由」のなから、はじめて創りだされるのであり、徒党の集団でしかなく、必然的にそうならざるをえないいわゆる詩壇とか論壇等々の「政治世界」が不毛の花園であること理由も、またここに

詩壇という世界からまったく無縁であった詩人田木繁が、もつともすぐれた詩を書いていたという事実は、だからアイロニーでもなんでもなく、ごく当然のことなのである。

一九四七年の作である「跛の百姓」の一節で、田木は次のように書いている。

### 三

俺の身体に一番らくなことが、  
俺の心の一日も耐えられぬことで、  
俺の心の一番打ちこめることが、  
俺の身体に一番不向きなこととするならば、  
跛の百姓とかけて何と解くと問われたら、  
まず才能の無いのに生涯をかけた  
文学の如しとでも答える外はあるまい。

### 四

どうせ何もかも見込みはずれの上に立った  
俺の生涯だ。  
今になって、何で節をまげる必要があるだろう。  
俺はあくまで心の意地を通す。  
その代り身体をいくらでも苛める。  
ウンウンウン、  
重い堆肥背負って  
坂道よじのぼる。

### 五

誰が面白くもない、

時間々に役所へなど通えるものか？

誰がキチンとかしこまって、  
四角い椅子になど腰かけられるものか？

何らの感動もなければ、意慾もなしに、

一日中帳面をつけたり、算盤を弾いたりする、

思っただけでも、ゾツとすることだ。

俺の万年筆、俺の文字というものは、

胸底から突きあげる激動なしに、

一字だつて書けないんだ。

### 六

傾斜がきつくなる。

全然片足が使えない。

片足だけをくりかえし、

山登りのツルのように、

岩角へ叩きこむ。

それにたよって、もう一方の足と、

背中荷物引摺りあげる。

もう前へ進めぬ。

倒れる、倒れる。

仕方がないから、腹這いになる。

岩角にしがみついて、

フウフウ息を吐いている。

何を！ 何を！

くそ！ くそ！

たとえ一字も書けなくたって、

俺はこの比類のない感動の中で、

死んでやるんだ。

(以下略)

ここには、田木の詩に対する、文学に対する、文字通り、生涯を賭けたい姿勢を読み取ることができる。「俺の万年筆、俺の文字というものは、胸底から突きあげる激動なしに、一字だつて書けないんだ。」そしてまた、「たとえ一字も書けなくたって、俺はこの比類のない感動の中で、死んでやるんだ。」——これらの句は、詩を、文学を自分の生き場所、そして死に場所と見定め、人でもなければ出て来ようがない。「書く」という行為の根源的な姿勢が、なんの衒いも気負いもなく、ずばりと打ち出されているのである。

ぼくが田木を知ったのは、秋山の『戦後詩の私的な回想』によってであり、『田木繁詩集』（現代思潮社）を読んだ時の最初の驚きは、日本にもこんな写実に徹した詩人がいたのか、ということだった。それは、ぼくが多く日本の詩を読んでいないゆえの短見であるかもしれないが、一九二九年に『戦旗』に発表された「拷問を耐える歌」から、一九六八年『新日本文学』に掲載された「早春」にいたるまで、一貫して感得されるのは、対象のなかに感情をのめり込ませていくのではなく、逆に対象を対象としての確に、客観化していく精神である。『機械詩集』はその典型であろうが、「かつてなかった愛の詩集」（秋山遼）『妻を思い出さぬために』にも、そ

れがある。

写実とか客観化といえ、いかにも没主体的に聞えるかもしれない。しかし、それは逆なのだ。ある対象を、そのありのままに描写するために、自分自身が対象から完全に離脱していなくてはならない。対象の外へ出て、外から対象を観察する場を設けなくてはならない。つまり、もっとも主体的でなければ、もっとも客観的たりえないし、もっとも写実的であるには、もっとも自己自身に徹しなくてはならないのである。

田木を知って日の浅いぼくには、彼の写実の精神が、彼を「自己否定の道」に押しやり、「生産点を衝くこと」に思い至らせ、「パルタイリヒカイト（覚醒性）抛棄」という「大それた方法」を選ばせたのか、あるいはその逆であるのか、分らない。しかし、彼の詩の力が、もっとも主体的であるゆえに、もっとも写実的たりうる逆説のなかに潜んでいることはたしかであろう。

「一九五七年六月二日の記録——私の脊椎骨右側の横突起が四本、並んで折れていた——」と題する一九六四年に書かれた詩は、そのことの見事な例証といえよう。

この詩は、一九五七年六月二日朝、田木が通勤の途中、阪和線鳳駅で乗り換えの際に起こった事故を対象にしているが、それは、次のように書きはじめられる。

「第一二一号列車」というのは、箕島駅を五時四十九分に発車する。途中、東和歌山までの汽車区間は各駅停車、東和歌山で、頭を電気機関車にとりかえた後、終着駅の天王寺までの電車区間では、途中、鳳駅にしか停車しない。遠隔の地から大阪

周辺の学校に勤務している私には、週一回、一時限の授業に間に合うためには、この列車に乗る外はない。

六月二日の朝、鳳駅で乗り換えようとした田木は、逆にこの列車めがけて殺到する通勤客の「敵意——ほとんど殺意の中へ」投げ込まれ、「連結部の穴へつきおとされてしまった。」その時、彼の「脊椎骨右側の横突起が四本、並んで折れ」たのだが、この詩においては、彼のその時の心境がじつに淡々と語られている。

このときになって、私ははじめて自分の立場というものを思い知らされた。私はその半生を通じて、おこがましくも民衆の中へはいることを意図した人間であったが、その実、私の立場は人々と真向からむかいあった、反対方向にむかうものであることを。

しかしこの電車車輪の間にはない穴、が汽車フォームにおけるよりはるかに深い、その底へ転落しながら、同時に私はまた何かしらホッとした気持ちになったことも否定出来ない。これで私の長年の努力も終りをつげた。結局これでよいのだ。こうなる外はなかったのだ。その流れと一緒に流れながら、どうしてもとらえられなかった民衆の本体というものが、それと正面から向いあってとらえられた。線路の上に身体を横たえてみて、はじめて私に分ったのだ、民衆を齎すなどということのために、私などの立場の者にとっては、その民衆の前へ身を投げ出してみせる、民衆によって殺されてみせるより外にないということ。

「小石と枕木の間に横にな」りながら、民衆と真向から向かい合う孤独を写実するこの詩は、それ自体、田木の到達した頂点の一つを示すものではないだろうか。

田木の傑作といわれ、日本のプロレタリア詩の代表的作品の一つに数えられる「拷問に耐える歌」を読んで、ぼくが感じたことは、この詩は、たしかに警察の拷問に対するプロレタリアの抵抗を歌ったものであるけれども、それは同時に、人間を抹殺しようとする世界総体に対する抵抗の精神を歌いあげている、という実感であった。田木のその後の生涯そのものが、この詩のうちに籠められているということであった。「俺は俺である」と断じた人の歩まねばならぬ道と、屈することのない精神の息吹きとが、ぼくに伝わってきたのである。

× × ×

〔追記〕

校正刷の段階で、たまたま、坂崎二郎のスペイン美術展の感想を読んだ。ぼくはまだこの展覧会を観ていないから、坂崎の感想が妥当かどうか、的確にはいえないが、その指摘に興味をもったのだ。彼は、スペイン美術の特質として三つを挙げている。「はげしい宗教感情」、「きびしいレアリスムにささえられた庶民感情」、「破壊的 성격」と「孤独」である。たとえば、ゴヤの写実力と孤独。——それに関連して思われるのは、日本美術には本当の写実がない、というある信頼できる画家の言葉である。ということは、本当の孤独もない、と言い換えられるかもしれない。