森崎　茂

内包表現論序説

内包表現論序説

森崎茂

内包表現論序説／目次

刊行にあたって　桜井孝身　1
序　3
余白論　33
関係論　55
野性論　85
外延論　114
内包論　150
未知論　182
包性論　220
陶冶論　271
開包論　318
自然論　361
起源論　425
後記　482

刊行にあたって

桜井孝身

水、海水のなかを、潜っている。もう久しく息をしていない。トーンと、底を蹴って浮上する。ヒュッーと口と鼻から奇妙な音をたてて呼吸する。やっとハイハイを始めた幼児が高いベッドからずり落ちそうになる。『危ない』と叫んでだき抱える。私はこのように『内包表現論序説－森崎茂』の本を読んでいる自分自身を発見する。一体、このことの意味はどうなっているのだろうか。説明したい。恐らくは誤読しているに違いない。私の人生に似て第一歩から道を踏み外している。深い森に迷い込んで、何処が何処だか出口が分からず気は焦るが、そんな紆余曲折の私の中の荒野に、『内包表現論序説』はいかづちであり落雷、閃光であった。されど直ぐに意味が分かったわけではなかった。

私は長い間、期間にして三０年、「パラダイス」を求めて彷徨い、いま、パラダイスの中に埋まっている。このことの理由は簡単である。私の描く絵の題名がパラダイスシリーズだからである。故にいま、そう狭くもないアトリエだが、日本のアトリエもパリのアトリエも、「パラダイス」と題名が書かれた、何百何千というキャンバスが乱雑に積み上げられている。荒涼とした風景ではある。描いてしまったので売るには売れにくいが、耄碌した頭で一寸、材料費を計算してみると、麻布、百二十号の木製枠、ルフランの絵の具、すでに家の2、3軒分は消費している。なんたる無駄な時間、なんたるゴミの山をせっせと築いてしまったことか。そして自ら作り出したこの膨大な昼なお暗いジャングルのなかに迷い込んでしまった。

尊敬する賢明な貴方ならどうする。恐らくこれが六七歳という私の年齢から考えて最後の手段、最後の絵、最後の真っ白なキャンパスになるだろう。思えば、二０歳の初め、一枚の絵を見たとき、私は人生を大きく踏み外してしまった。そして、真にこの意味を読み取り理解するなら、画家は富士山の霊峰をパックリ半分削りとることはイトモ簡単なことである。表現とはそんな奇妙なただ紙の上、キャンパスに描かれた餅で誰も決して食べることは出来はしないにもかかわらず、実際の現実に食べることのできる餅よりケタはずれに値段は高価なのである。食べられない絵の餅を売るという金銭関係で、実際の餅が1年も2年も食べきれないほどに手元に積み上げられる。このことは虚が実よりはるかに強力なことを示している。この現象をたんなる錯覚と見るか、落とし穴、詐欺行為と見るか、人それぞれに異なる。しかしながら、一見、いや事実、決して信じてはいけない、虚の世界に迷い込んでしまった者にとって麻薬同様、全ての現実が夢うつつなのである。

と、同様、実際の本当の餅、実際に絵を描く画家、実際に文字を連ねて文章をかく者、彼には力はないのだ。喜劇役者がまずあって吉本興行があるかに私たちは信じているが、事実は吉本興行が色々なデーターを集め緻密なコンセプトの上で喜劇の文章を制作する。人はその文章に笑いこけているにすぎない。その文脈を離れて個人の喜劇人はありはしない。画家もまた、全くおなじシステムにある。いま、システムが根底から崩壊し、文字にするのは憚れるが、不吉な言葉が流行し、システムを読む基盤のコンピューターが『怪しき美しさで皆殺しの旋律を奏でている』。私の友人は言う、この際、

人間という人間を殺してしまえ。これこそが人間の成しうる一番いい方法である。私は少々友人の説得に傾いていることも事実である。されどここに『内包表現論序説』の森崎茂・・・ものみなエクスタシーに達することが出来る。それはまこと大いなるギリシャ以前、いまだ全てが矮小化されない、いわゆるハイデガーが望んだ形而上学が、いや、全ての矮小化に色濃く染められている私は、パラダイスにいる筈だったのにいつのまにか地獄の奈落を彷徨い、赤い日で赤い世界を描く、要するに赤く爛れた世界をなぞっていたことになるのであろうか。

『内包表現論序説』、一瞬、いかづちが光った。落雷に覚醒した。ヘロインで深く眠っていた私の脳髄が目覚めたのだ。簡単に言ってしまえば、覚りは何回も何回も必要なのだ。そして私は真っ白になった。画家は真っ白い大きなキャンパスを、私はまた『内包表現論序説』にしたがって、この本を出版する不思議な大型コンピューターを友人の手を借りて秘密裏に入手した。空飛ぶ絨毯、どうぞ、『内包表現論序説』森崎茂の宇宙へ・・・

序

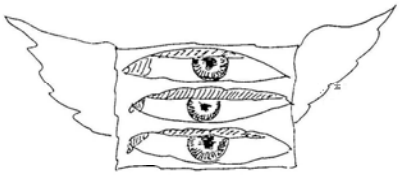
I

スイッチをＯＮにするとあたりが明るくなる。いや、もともとスイッチはＯＮになっている。レオ＝レオニの絵本の「あおくん」が、とおりのむこうにいる「きいろちゃん」と遊びたくなって、あちこちさがしまわり、まちかどでばったりであい、ふたりともうれしくてうれしくて、交じり合ってしまい、とうとう「みどり」になりましたというお話、あれですよ、あれ。この「みどり」に成ることを私は〔内包〕と呼んでいる。*GUAN*

〔内包〕という知覚で、人類史を文字以前の世界にまで巻きあげ、今度はそこからゆっくり巻き戻して、貧血する世界を包んでしまおうと考えた。私の狙いはうまくいきそうだ。ヘーゲルやマルクスの描いた世界のイメージとも、フーコーのマルクスの切断とも、もちろん、最近流行りのイギリスの経験論を拠りどころに新保守を復権する世界のイメージとも、それら既存のすべての思想と異なった世界が、私の内包表現論で可能になりつつある。

「私」が世界を志向するのではない。「私」が世界に閉じられた、あるいは世界が「私」に閉じられた、近代知の古いのこりカスを払い落とさないと、〔世界〕は息づかない。そういうことにはもう誰もが気づいているが、まだどこにも突き抜けきらずにいる。世界はとまどい、途方にくれている。

知や表現の決定的な転回がありうるのだ。ありえたけれどもなか



った、刈るごとにふかくなる性の気風を機軸に据え、世界をつくることができる。世界にはじめて吹く風だ。「そこは俺たちの領分だ。まいったなあ」と釈迦とイエスが夢のなかで言ったような気がする。掌でビクンビクンと撥ねる〔内包〕の感触に、私は密かに興奮している。

このところずっと世界は白い闇で覆われている。私は〔内包〕の感覚をもとに干からびて貧血した世界を色っぽく創り変えることができると考えた。性を発見することがスイッチがＯＮに成るということだった。すごくパンクで妖しい気分だった。その驚きを内包表現論で書いた。ヘーゲルやマルクスにもこそっと教えてやりたかった。うん、ナルホド、と彼らが感じていたら、きっと赤眼の厄災もなかったとおもう。もちろんオウムの愚劣なんか消し飛んでしまう。〔内包〕の情動は、フロイトの性よりふかく激烈だ。彼らは知がつくった裂け目をふくらませて言葉の明証にすこし溺れすぎた。今もまだこの囚われのなかにいる。

思想の決定的な転回をはかろうと内包表現論を書き始めてから八年になる。短いメモのつもりがこんなものになった。すこしも終わりそうにない。内包表現論が創ろうとしている世界の、やっと入口にさしかかったところで序説はおわった。

もうこれだけの力をこめて吉本隆明について論じることはないとおもう。硬い言葉の風情や肩凝りする言葉の言い廻しに冷や汗がでる。*GUAN!* でも、これでいいとおもった。世界にはまだ表現されていない思想が存在する。未存の世界構想が可能だという衝迫が私を駆り立てた。

ときにとまどい、ときに錯乱し、あるいは狂熱に駆られ、停滞と急激な転変を経験しながら、数千年に渡る凄じい歴史を人間はつくってきた。ふりかえると世界はひとりでに拓かれていた。この悠遠の歴史をひと括りしてまったく別の歴史や世界の描像をつくることができると、あるときから私は考えるようになった。

こういう壮大な試みはふとおもうことはあってもなかなか実際には踏み切れない。*GUAN* 私は踏み切った。音をたてて日はかたむき、ひしひしとちぎれるように日を繋けた。私は真剣だった。素手で空をつかむような、闇夜の手探りのような、悪戦の連続だった。

内包表現論を創るにあたって私にはもはや師とする思想家はいなかった。すくなくともこの思想家、あるいはこの哲学者にくいこみ、くいやぶって、じぶんの思想をつくるという具合にはいかなかった。「ないものをつくるのが作家だ」という桜井孝身の言葉を呪文のように反芻した。わが身を焦がし、じりじりしながら私はじぶんの世界をつくろうとした。*GUAN* そのたどたどしい記録が『内包表現論序説』だとおもっている。なにも言うな。

Ⅱ

誰も書かなかったオウム－その愚劣を超えるもの

言葉による行為が一連のオウム事件に関わるとき表現の器量が赤裸々に問われる。誰も書かないオウムがある。サリンによって、拉致されあるいはリンチで酷い殺され方をした者が、その無惨な死を何かに照らされて、ああそれならもう一度この死を生きる元気が湧いてくると笑ってみせる、そこまで言葉が届くときはじめてオウム

の論評が表現として現成する。それが、ないものを創る表現という行為だ。またそこが眼を覆う惨劇が突きつけたことのほんとうの核心だと思う。

オウムの愚劣を疎みあがらせる凛とした言葉が欲しかった。麻原彰晃と彼を尊師と仰ぐオウム真理教団の吐き気のする愚劣さを目の当たりにして、自身の言説へのとまどいをおぼえないこの国の八十年代以降の全ての言論人はさかしらな言論の敗北を潔ぎよく認め断筆せよ。するわけないか。

私たちの日常感覚から隔たった常軌を逸する事件が起こるとマスコミはこぞって事件の猟奇性を煽りたてる。連合赤軍事件やイエスの方舟事件で当事者を狂人に仕立てあげ断罪したマスコミとマスコミに登場した学者・文化人の卑劣を私はまだ明瞭に記憶している。

その反動で吉本隆明は「著作から判断して優れたヨーガの修業者」（「サリン事件考」『サンサーラ』95 年6月号）だと麻原彰晃を擁護する。おお、なんと的はずれなことを言う。オウムの愚劣の核心はそこにあるのではない。マスコミの報道の姿勢がどうであろうとオウムに接した者が一様に神経を逆なでされ感受した、言葉にならないおぞましさと禍々しさがオウム真理教の核心であり本質なのだ。その余は野次馬の鳥瞰にすぎない。

村上春樹の文学を現実のポジの象徴だとすると、オウムが裏側にネガとして貼りついていたということではないのか。そこを曖昧にしてきた 15 年分のツケがオウムで一挙に噴出したのだと私は考え始めた。根深い知の囚われが言説を拘束する。たしかに貧困を時代の背景とする表現はとうの昔に過ぎ去ったことだ。左翼理念は滅んだのに、しかし表現を時代の反映とみる理念の型はしぶとく生き残る。事件を社会の背景や病理から解釈する理念の型そのものがほんとうは問われるべきだと私は考える。

人間の社会的存在のありようが意識を決定するという古い知の囚われが根底的な疑問にふされるべきだ。このふるい知の習慣を脱ぎ捨て、ここを体ごと突き抜けないと未知の生の様式は手にはいらない。生煮えの解釈を可能とする思考の習慣を大本からあたらしく創り変えないと表現はいつまでも現実に到達できない。そういうことばかり繰り返している。生が希薄になったのではない。生を感じる思想が貧血しているのだ。

いま、時代の顔は貧血である。するとすぐに、豊かな社会で自我や生の実感がつくれず裸で漂流している若者といういかにもありそうなイメージがつくられ、そこに希薄な生の現在を象徴する社会病理が引き寄せられる。そしてそこにオウムの愚劣をあてはめるとオウムの狂気についてのもっともらしい解釈が成り立つというわけだ。まるで昔のプロレタリア文芸みたいじゃないか。いったいどうしたことだ。この錯誤の根は深い。

若者がその時代の感性をもっとも鋭敏に身に浴びるのはいつの時代も変わらない。今は生の気配が希薄だからそこにあたかも新しいタイプの離人症が広範に育ちつつあるかのように誰もかもが思いたがる。世間の大人はそんな若者を見て覇気がないという。私は違うと思う。若い人の中でも目に見えない愛や憎悪や執着が激しく渦巻いている。ただ彼らはそれをどう表現していいのかわからない。

若者の生が貧血して覇気がないように感じられるとしたら、それは大人のできあいのリクツがガラクタだからそんなものでは自分たちは熱くなれないともがいていることのあらわれにすぎないのだ。

世の大人はそんな彼らを最近の若い者は根性がないときめつける。彼らは小さなニーチェを身をもって生きている。そうでなかったらオウムが起こるわけがない。

オウム狂騒の最中、テレビに実名で登場した高橋青年はモザイクなしの映像で終始誠実に自分のオウム体験を内省し麻原彰晃を尊師と呼び、その存在感は世界有数のパワーをもっていると言って憚らなかった。誠実さは伝わるのだが、この青年はオウム経験の半分しか喋っていないと私はすぐに直感した。

やがて隠された半分がめくられてリンチ殺人が報道される。リンチで殺された落田さんは俺だと実感した。やり残したことがあると気が咎めた彼がどういう気持ちで夜更けサティアンに戻り、彼の見開いた眼がそこで何を見たか。

一瞬の昂揚のあと雪崩をうつように後退した全共闘運動の敗走期、私もまた同じ状況下にあった。何人か死ぬなという予感が脈を打ちドクンと世界が鼓動した。高橋君よ、麻原彰晃は義にもとると何故真正面からぶつからなかった。とことんやればいい。それが逃れえぬことだとしたら、誰に届くとも知れぬそこからしか一切が、そして何事もはじまらないのだ。世界にじかに触れるということはそういうことだ。私は偶然そこから生還したが、いいようのない感じがして言葉がない。

オウム吊るしの野次馬としてではなく自己体験的にいえば、実直で真面目な高橋青年が崇拝する麻原彰晃の「魅力」とリンチ殺人にいたる振幅のなかに、サリン事件や拉致監禁、人格と金品の強奪、その他の数多くのテロの、およそ人がなしうる愚劣の鍵がひそんでいる。得体の知れないものが私たちの中にある。私たちの短い永遠。私たちの小さなニーチェ。ささやかということの激しい夢。私たちの平坦な戦場を生き延びること。知識による行為がこの鍵を開けたことはまだ一度もない。

死の雰囲気のたちこめる暗い地下室で彼らは何を想ったのだろうか。彼らはかつての私であり、いくぶんか今の私でもある。世間に融け込むのがぎこちない彼らはドラゴンボールの元気玉が欲しくてたまらなかったのだと思う。何か世界の芯のようなものが欲しかった。そのありふれたことがオウムの狂気のはじまりにあった。そしてすぐにかれらの顔から晴々とした表情が失せた。手にとるようにわかる。

ひとは義を成就するのになぜ群れるのか。この謎はまだ解かれていない。連合赤軍の狂気を引き受けた者として、だから、私は彼らを断罪する。首謀者麻原彰晃の悪意と妄想と虚言とそれに踊った幹部達が公判を経て法の執行者からどういう刑を受けることになるか、それは私の知るところではない。

私は生の全てが表現だと考えるから、麻原彰晃の声や表情やものごしから冷酷とかキワモノという言葉ではとうてい形容しがたい、彼が内に秘めているおぞましさをじかに体感する。彼の強烈な禍々しさを浴びて周囲はひとたまりもなかった。そして知識の行為がここに爪を立てたことはまだ一度もないのだ。

私はかつてひとりでここをかい潜った。宗教とか神秘体験より遥かにふかくどうしようもないものが日本の底の底でとぐろを巻いている。つまり私は吉本隆明ほど脳天気ではない。それは理念からくるというより繋けた日のちがいに因るとしかいいようがない。

バタイユでさえ錯覚した人類の激烈な性の発見から認識による生

の貧血の不可避性という、近代に起源をもつ転倒したぬきがたい思考の型は、私の、〈狩るごとにふかくなる性があるから、「いま・ここ」にあふれる狂おしさを、そのつどまったく新しい生として繰り返すことができる〉という世界の知覚へとひらかれる。手にしたひとつの直観と実感から未存の新しい自然理念と固有の歴史理念が次第に形を現わしてくる。

　私は性を基軸にした、まっさらで熱にはぜる世界認識の、人類史的な構想が可能だと思っている。たぶんその中でだけ昏い呪的な麻原彰晃の眼がひらかれる。

（『読売新聞』夕刊一九九五年七月十二日）

Ⅲ

電話対話１〔森崎 VS 鎌田吉一〕五月一六日

K　今晩わ、半年ぶりですか？　ごぶさたしています、*Kirin* です。

M　あ、ちょっと待ってください。いま電話きりかえますから。

K　・・・・・・・・・・・・・・

M　あ、どーも、どーも、電話しようと思ってたんですよ。例のオウムがずっと気になっていてね。

K　今日捕まったみたいですね。

M　うん、うん。

K　この前新宿で青酸ガス騒ぎがあったじゃないですか。五月五日。ぼくあれ、ニアミスしたんですよ。

M　あ、ホント。

K　両親が上京してたんで、新宿の末広亭に落語聴かせに連れていったんですよ。その帰り道、消防車が地下街に入ってゆくからなんだろう？と思ったらそれだったみたいですね。

M　あー。

K　まあ、毎日サリン吸って元気ですよ。ハハ。

M　うん！　いやあ、色々思うことはあるなあ。

K　ええ。

M　いやあ、今度のオウムのことについては、少し雑誌を読んでみたけど、『サンサーラ』に、小林よしのりと浅羽というひとの対談がありましてね、その浅羽というひとが言ってることが、ぼくはなんか、「正直だな」と思った。

K　へーえ。

M　「自分もわかるわかる手に取るようにわかる。自分もかつてそうだった」というのが書いてあったんです。

K　「サンサーラ」今月号ですか？

M　そう、あれはぼくが読んだなかで一番よかったなあ。

K　なんか、どこへ行ってもオウムの話になりますよね。

M　ぼくの記憶では、連合赤軍とか、浅間山荘事件とかあったけど、あれよりもずっとインパクトが大きいですね。

K　ああ、かも知れないですね。

M　波及力というか、話題性というか、それぞれの世代にみんな思い当たることがあると思うんですよ。実はぼくは今感想文書いているんですけど、文筆家が書かないようなこと書いてみようと思いましてね。

K　ああ、いいですね。
M　ぼくが日頃考えてきたことにもなるんだけど、「なぜ人間は群れるのか。懲りずに群れてあこぎなことをするのはどうしてか」オウムについてこれしかぼくは書きたいことがないんです。
K　なるほど。
M　それ以外のことはいろんなひとがいろんな言い方をする、それは部分的にはぼくもだいたいそうだと思うし、爺さん婆さんと話してもみんな成る程なという、それぞれのことを言いますでしょう、でも誰と話しても、どの文章雑誌を読んでも「ひとはなぜ群れるのか。どうしたら群れないで済むのか」ということは何にも書いてないと思うんです。
K　うんうん。
M　ぼくは結局それが一番大きな問題だという気がするんです。群れて大義をかつぐと、必ずあこぎなことになるという現実ありますでしょ。でも人はまた懲りずに群れてしまう。そうするとぼくは結局、「群れるということをイメージしない、群れるということが出てこない想像力というのがどうして人間は創れないのか」ということになるわけです。
K　う～ん・・・
M　そのことは自分のこととして気に掛かるし、そのことは徹底して考えようと、そういう風にぼくはなるんです。
K　ええ・・・
M　誰もそのことは言わない。あらかじめ「私と社会」とか、前提になってるでしょう。
K　ええ、ええ。
M　その範囲内で、どうだこうだ、どうだこうだって言いますでしょ。ぼくは全然意味ないと思うんです。想像力が届かない・・・
K　「想像力」、そうそう、そうそう。
M　そのことが一番と思うんです。そこのところの大きな前提に浅羽という人は気が付いているな、と思うんです。
K　へー。今度読んでみます。
M　なんというのかな、文筆家のサリンやオウムに対する文章というのは面白くない。みんななんか「偉い」ですね。
K　「私と社会」という枠組みのなかでの発言なんですね。「私と社会」になっちゃうとトウショウヘーになっちゃうでしょう。
M　はい。
K　天安門に。
M　はい。
K　その根本のところがですね、届かないというか・・・
M　はい。ぼくは一番と思うのです。ひとはなぜ「群れる」のか、ひとはなぜ「私と社会」と言う枠組みをつくるのか、というその根っこのところを組み替えたいというのがあるわけ。オウムに入ったひとが、「何かこのままでいいのかな」、「こんなことで私は生きていると言えるのかな」と思い、言葉で言えなかったことというのは、ぼくは絶対それだと思うのですよ。
K　はい。
M　いくらか今の世の中になじみにくいと思っていたひとが、たまたま強烈な個性で麻原という馬鹿がいたから括られてしまったというか、取り込まれてしまったということだと思うけれども、でもそこで、なんというかなあ、オウムの人も「元気の素」が欲しかった

んだなあ、とぼくは思うんですよ。
K　「元気の素」！　そうですよ。結局、魂が疼いてたんですよね。
M　そうだとぼくは思うんですよ。連合赤軍というのはぼくは自分のこととして、手に取るように解るというのがあるんですけど、オウムというのはいくらか今の自分でもあるということでは解っても、１００％にはならない自分があるんですよ。
K　うん。うん。
M　それは、ぼくの体験の問題もあるんだろうけれども、ただ、何かの「元気の素」が欲しくて引っかかったというのには間違いないと思うんです。
K　うん。うん。
M　それで言いたかったこと、オカルトで言いたかったことというのは、本当はああいうことでは、「ない」、と思うんです。ぼくは本人にも解らなかったと思うんです。
K　結局そういうことだと思います。だから「社会」の側からどうのこうの言ったって通じないですよ。
M　通じないですよ。
K　ますます「魂の疼き」みたいなものをどっかに囲っちゃって、冷却しちゃうだけですね。もし脱退したとしても・・・
M　うん。
K　あんまりぼくはオウム関連のテレビ見てなかったですけど、「宮内勝典」っているじゃないですか、作家の・・・
M　はい。たまたまそこの場面をテレビで見たんです。
K　あ、見ました？
M　ぼくはオウムの番組は苛つくからあんまり見てなかったけれど・・・オウムにも吐き気がするけれど、マスコミにも吐き気がするというの、ぼく、同じくらい・・・・
K　ありますよ。家族のこと追っかけたりとか・・・
M　いや、ぼくはその話が出来るとは奇遇だなあ。「宮内勝典」、あれ、良くなかったですか？
K　ぼくはあれは結構良かったんです。
M　名前は知っていたけどぼくは彼の本は読んだこともないし、こんどのテレビではじめて顔を見て言ってること聴いたんです。ぼくは「これいいやん！」と思ったんです。
K　そうでしょう！
M　でしょう！
K　あれだけは強烈に残りましたよ、番組のなかで、いろんな人が出てたけど・・
M　残ったでしょう。ぼくは残ったんですよ。誰にも友達とも全く話してなかったんだけれども、ぼくはあれ、秘かに残ったんですよ。
K　うん。
M　な、な、なんですか、あれは。
K　しゃべり方もいいじゃないですか、ぼそぼそと、独り言のように・・・
M　いいじゃないですか。「そうだ！おれもそう思う！」というのがありましたよ・・・
K　うん。やっぱりその「魂の疼き」みたいなものを何とかしないと、問題解決しないですよね。
M　あら、偶然ですね。鳥肌が立ってきたな。
K　ホントぼくもたまたま風呂上がりに見て、あれはよかったです

よ。あの「言葉」だけは残ってますね。
M　あら、あら、嬉しいなあ。
K　宮内勝典って、確かぼくが学生の頃デビューして、世界放浪してどうのこうのっていう小説書いてて・・・・
M　ぼくは甘ったるい、ふやけた人なんかなと思ってたんですよ。
K　うん、ぼくもそういう印象だったんです。
M　全然違ったじゃないですか。ハハハ。
K　顔もよかったですよね、あの歳の取り方というか・・・
M　うん。うん。ああいうのが文章で出てれば、ああ、おれもなんか気がホッとするな、という風になるんですけど、吉本隆明さんのチョウチン持ちというのが・・・
K　吉本さん何か言ってますか？
M　『サンサーラ』で言ってるけどなんかもう言うことないですね。
K　あー。
M　麻原ショウコウはヨーガの修行者としてはすぐれている、と言うんですね。
K　誰がですか？
M　吉本さんが。
K　ほー。
M　昔もそう思ったし、今もそう思っていると。ただ政治理念が間違っている、と。
K　ほー。
M　嘘ですよ。そんなのは。
K　うーん。
M　全然嘘ですよ。
K　なんか割とあの、誰でしたっけ、「チベットのモーツアルト」書いた人・・
M　中沢新一。
K　とか、評価している人いますよね。
M　あの連中みんなオウムを持ち上げていたじゃないですか。
K　最初の頃ですね。
M　ぼくはあの頃から大嫌いだったんです。
K　ああ・・・
M　メチャクチャ嫌いだったんです。
K　うん・・・
M　まずおれはあの麻原のショウコウの顔が気にくわん。
K　ははは・・・
M　まず、あの雰囲気で何を言っても・・・
K　そう、あの雰囲気で何で魂が引き寄せられるのかというのが解らない。
M　品のないツラですよ。クオリティが全然ない。顔みりゃ一目瞭然よ。あのツラが何を言おうと全然・・・
K　うん・・・
M　吉本さんはそういうことと文筆はまた別だと書いてましたけど、嘘ですよ、そんなのは。
K　うん・・・
M　だって、全部顔に出ますよ。
K　そうですよね。顔とかしゃべり方とかね。
M　しゃべり方がムチャクチャ嫌いなんですよ。ぼくはなんちゅうか、「うう」と体が震えるくらい嫌いなんですよ。

K　ハハハ・・・
M　ふざけてるじゃないですか。ヤクザよりもっと悪いじゃないですか。
K　あー。
M　声が嫌いなんです。声と顔が大嫌いなんです。体型も嫌いですけどね。
K　フハハハハハハハ・・・・・・・・・・
M　ホントにもう、嫌なやつだな。
K　（笑い）
M　村井というのが刺された時はいや～な気持ちがしましたけどね。
K　そうですね。
M　いや～な気持ちが・・・テレビで何回もやるじゃないですか。ああ、なんか想い出しただけで・・・
K　あれこそ暴力ですね。あのテレビの撮しかた。村井の家族も見るわけでしょう。
M　きついですよね。
K　だって、なんか、あれで人ひとり死んだのに、ほんと見せ物になってますからね・・・
M　村井というのは、パクられたら、こいつはすぐ落ちるな、というような顔してたけど、実感をどうつかんだらいいか解らないというような、途方に暮れた顔がよく出てたでしょ。
K　うん。
M　その部分はよく解るんですよ。でも全体として組織者として出る時には組織者として振る舞うというのがあって、その部分はぼくは嫌だったけど、オウムざまみろ、というのは全くないし、かと言ってその逆にもならない。
K　うん。うん。
M　「なぜ哀悼の意を表さなかったのか」とマスコミ批判をやっていた、山崎哲みたいなバカな奴のような気持ちにもならないんですよ。
K　うん。うん。
M　ただぼくはここで本当に、人ひとりがテレビに映って死んだわけでしょ。そのことに対して嫌～な気持ちがした、というのがありますよ。
K　あー。
M　空しいというのとも違うんですよ。
K　違いますね。ナイフが自分に刺さったような感じですよね。
M　嫌ですよね。想い出しても嫌だ。なんか・・・なんか・・・
K　いや、山崎哲と宮内勝典、顔がちがいますもん・・・
M　やっぱ結局ぼくは「顔や」、と思うな。ぼくなんていうか、単純なことやて感じになるんですよ。
K　いやー、ほんとに宮内勝典のあの、「魂の問題があるんだ」って言う所の語り口というかこだわり方の姿というのは、あれこそが「表現」ですよね。
M　表現やと思うなあ。あ、そうだ、いい本があった。『生命と主体』（人文書院）。木村敏さんの翻訳で、著者はヴァイツゼッカーという人です。
K　あ、ヴァイツゼッカーって聞いたことありますね。
M　ドイツの大統領かなんかになった家系の人です。これとですね、何年も前から読もうと思っていた絶版本が再版されたんです。やは

りヴァイツゼッカーの『ゲシュタルトクライス』（みすず書房）、この二冊を読まないで死んだらもったいないですね。

K　へえー。

M　めちゃくちゃいいとぼくは思いましたね。三木成夫さんの『胎児の世界』、あれ以来でしたね。

K　ほう。

M　たぶん *Kirin* さんも同じ感覚だというところがあると思います。*Kirin* さんの「ひまわり」と「ねむれぬ夜は」。ぼくが *Kirin* さんと出会った頃に引用した詩があるでしょう。ヴァイツゼッカーはあれと同じことを言ってるんだと思います。西田幾多郎も同じですよ。*Kirin* さんと同じことを言ってるんだと思います。

K　あらま、凄いですね。

M　ヴァイツゼッカーという全然会ったこともない昔の人、ドイツのただの内科のお医者さんが、ある感覚を自分で言葉にしたかった・・・それは西田幾多郎が生涯かけて言ったことと１００％同じことやないかと思うんです。時代的には同じ時代の人になるんです。ちょうどユーラシア大陸の右と左のはしっこで、同じある感覚というのを言葉にした人がいたんだなあと思ったら、人間が考えることって言うのはあんまりかわらんなあと思ってですね。

K　あー。

M　なんかもう身体が震えるような感じでですね。

K　そしてその感覚があるってことが「勇気」ですよね。

M　うん！

K　それが確かにあるんだってことが・・・

M　自然科学ということに対する根底的な態度変更というのを・・・日本人ていうのは西田でもぼくでもそうだけど、ロジックというのが全然ないから・・・・・

K　感性でやりますよね。

M　それがロジックとしてもちゃんと言えるんだということをちゃんと出しているわけですよ。

K　ほー。

M　それにはぼくは驚嘆したってのがあるんです。

K　ほー。

M　で、そういうものに、木村敏さんはもの凄く惹かれていたんですね。

K　うん。うん。

M　ぼくはなんか、腰抜かすほどいい本だと思って、できたらぼくはもっといいたいこと言ってみたいな、という気持ちがあるんですけど・・・・・・三木成夫さんが言っていることも同じだし。木村敏さんが「あいだ」っていうことで言おうとしていることも同じだと思うし・・・・

K　なんか、そういう人たちが言おうとしてることって、「全生物を通底しているものがある」というところがあるような気がするんです。

M　はい。ある種の感覚ですよね。

K　三木成夫さんが本のなかで、口から肛門への構造で、外部環境と内部環境を更新するものとしての生物の身体構造の通底性みたいなことを言ってましたけど、ぼくは「魂」にもそれがあると思うんです。

M　うん。うん。

K　それこそアメーバーからウイルスから全部通底しているような部分が、何ていうのかな、「生物以前」からあるようなところがあって、それは仏陀の何でもキリストの何でもいいんですけれど、何かそこなんですよね、そこがなんか「明るみ」としてあるような気がして・・・

M　『ゲシュタルトクライス』の序文にですね、「生命はどこかから出てくるものではなくて元来そこにあるものであり、新たに開始されるものではなくてもともと始まっているものである」・・・こういうことから始まるんです。

K　あー。

M　強烈なんです。そしてですね「生理学というものは、生命として現象しているものが、なんらかの物質過程に由来しているという考え方を暗黙の内に前提するものである」と言い切ってるんです。そして「それは違うんだ」と言うんです。

K　ははあ。

M　見事でしょ。確かにそうでしょ。それを「気分」じゃなく、「ロジック」でちゃんと言ってしまってる。これはドイツ人だからヨーロッパの人だから出来たと思うんですけど・・・前に話したことあると思うんですけど、パブロフの条件反射学説というので、条件刺激を与えてエサをやったら、そのうちベルの音を聴かせるだけで、よだれが出るという中学生でも知ってる、自然科学の真理みたいなものがあるでしょ。あれは全く違うと、木村敏さんが書いてて、「犬はなぜよだれを出すか。犬はただ肉を食いたいだけである」って言うんですよ。（笑い）これは、結局ヴァイツゼッカーの大本になるわけです。「肉を食いたいからよだれが出るんだ」というわけです。それはロジックとしても成り立つんだということをヴァイツゼッカーは言い切ってしまってるんです。これは強力な、自然科学に対するものすごい態度変更なんです。

K　やっぱ、あれですよね、ぼくたちが欲しいのは「出来事の全体」であって、「部分」じゃないんですよね。

M　うん。全然違うとぼくは思う。

K　だから論理は部分しかやれてない所があって、一方で全体を全体としかやらない感性があって、両方物足らなかったのが、「出来事の全体」ということで、論理でも感性でも通底するような、「言葉」を希求していたという・・

M　そういうものが「貧血」のこの時代、いまみんなが本当に欲しいと思っていることだと思うんです。それを一挙に呪的に再現しようとすると「オカルト」になると思うんです。でも本当はその合理、合理を生み出す非合理そのもの、そのことに本当に自分の感覚が「触れた！」という実感が欲しいということの、あがき、もがき、叫び、みたいなものが、絶対あるんです。

K　そうです！人間はやっぱりそれがあるんです！

M　あるんです。ぼくが言いたいのはそのことに尽きるというのがあるんです。それはもう「実在する」というのを、ぼくは言いたいんです。もう極端に言えば、「目に見えないものだけが存在する」というぐらいにぼくは、言い切ってしまいたいんです。そしてそのことは自然科学の真理の命題とは１００％無関係である、ということもまたぼくは言ってみたい。

K　ふんふん。

M　フッサールはこのことに気が付いたと思うんです。ぼくはフッ

サールは、ずいぶん言い直すことが可能だな、という実感があるんです。「『好き』が世界を創った」、と単純に言ってみたいんです。

K　「好き」が世界を創った？

M　まあ、「生命」でも「魂」でもいいんです。それが世界を創った・・・それ以外にないんだ、と。ぼくは確実にそうだという気がするんです。

K　だからそういう言葉を、ある種のアタマの人は「権力」だとか、なんだとか言うんですよね。そこが徹底的に遅れてるという感覚がぼくにはあって、そこを「説明」しなきゃいけないから・・・

M　そこの感覚というのはぼくは「群れない」と思うんです。

K　そうそう！そういうことですよ！「出来事の全体」ということを解る人は「群れない」んですよね！

M　うん。

K　それは「内部」とか「外部」ということじゃなくて・・・

M　全然違う！　内部と外部ということについてもですね、ヴァイツゼッカーは『生命と主体』で、なんか震えが来るようないい文章言ってましたよ。内部と外部というのは、普通世間のひとが考えていることと全く違うんだ・・・

K　うん！

M　要するにある円を書いて、円の内と外という時に、その境界線はいったい「内部」か「外部」かと・・・

K　そ！そういうことなんですよ！

M　「私が言いたいのはそこなんだ！」と言うんですよ。ぼくもそこや！そこや！おれが言いたいのはそこなんや！ってなるんですよ。

K　ぼくネットにもそのこと書いたんですよ。やっぱり「境界線」というのが、「未知」なんですよね。それは「言葉」といってもいいし、そこに「出来事の全体」が集約すると思うんですよ。

M　ぼくはもう実感以上にもう本当にそう思いますね。

K　うん。

M　何というのかな、ほんとにそう思うんですよ。で、そのことはもの凄くささやかなことで、もの凄くひそやかなことだとぼくは思うんです。派手さはないと思うんです。でもそこには燃えるような感覚があるんです。ぼくはそのことを言いたいって言うか・・・

K　「燃えるような感覚」！　そうですよ！

M　そこが出れば今のマスコミの言説の作り方、文筆家の言説の作り方、映像の作り方、ぜんぶが変わるんだという感覚がぼくにはあるんです。ハイパーメディアなんかまるっきり関係ない！　ぼくはほんとにそれが実感であるんです。

K　うんうん。

M　「マイナーなお前が何言うか」とか、そういう問題じゃないというのがあるんです。もの凄くささやかで、ひそやかなことだけど、燃えるような感じなんだ。「それはあるんだ」ってぼくは言いたいっていうのがあるんです。

K　そうそうそう。

M　これが出たら、オウムのマインドコントロールは、ぼくは「解ける」と思うんです。必ず届くという気がするんです。そこの「声」を聴きたがってると思うんです。なぜみんなそのことを言わんのかなと思うんです。

K　うん。

M　マスコミの、ああいう、まだサリンをやったかどうか解らない

時期に、やったに違いないというこじつけ方が、絶望的にくだらない、という風に吉本隆明さんが言うようなことは、「関係ない」、まるっきり何の関係もないよ、そういう所に怒ってもしょうがないよ。

K　やっぱりそれは「内部」とか「外部」という奴ですよね。「内部」と「外部」という差異を創ったのが「境界線」だということが解らないと、そしてその「境界線」の中に「出来事の全体」があって、それが「未知」なんだということから拡げてゆかないと・・・

M　そう。だから吉本さんとの対談のときに「あなたの魂のモチーフは内部で、もっと外部の社会を云々・・・」って吉本さんは言ってたけど、、そういうことじゃぼくはないんや！って、内とか外とか吉本さんが捕らえているようには、ぼくの中ではイメージしてないんだ、と。違うんだ！と。なんでここが通じんのやろかとじりじりした。ぼくにとってはそれはやはり大きいですね。ここが通じんやったらぼくはあんまりしゃべる気せんな、というのがやっぱりありますね。

「社会批判」とかいう様なものは、ぼくはもう「いいんだ！」ってのがあるんです。そんなものは現実そういうもんに決まってると、そうじゃなくて、そうじゃない現実をなぜ、想像力は創れんのか。そのことをぼくは言いたい、というのがあるんです。それは「私と世界」という社会化したところからは「出てこない」と、そういうものは必ず現実の方がはるかにあこぎだしリアルだ、とぼくは思ってるんです。世間の方が遥かにリアルだと思うんです。

K　うんうんうん。・・・・そうか「境界線」が「熱い」っていうのはいいですねえ。

M　うん。なんかぼくはそう思うんです。燃えるような感覚というのはあると思うんです。そしてそれはささやかで、ひそやかなもんだと思うんです。

K　うん。

M　二項図式というのがあるでしょう。主観－客観でもなんでもいいんですけど、「あらゆる二元論に先行する一元論がまず、存在する」というふうにヴァイツゼッカーが言ってしまうんです。

K　そ！　そこをぼくも力強く言いたいんですけれど、ぼくやぼくの回りに延命している言説はすぐに「差異」の方に逃げ込んで、そこで終わってしまっている。「差異」じゃ元気が出ないんですよ。「差異」はしまいには「鬱病」を呼び込むだけなんです。これは体験談ですけど（笑い）。オウムの人もそこから入ったと思うんです。「魂の問題」は「差異」じゃどうにもならないんです・・・・・・。フト思い出しましたけど、花村萬月、あれが手塚治虫の「ＭＷ（ムウ）」というマンガの小学館の文庫本版にエッセイを書いているんです。そこでやはり二項対立のこと言ってるんです。『二元論の罠を逃れて』って言うんですけれど、そこでやっぱり今話したようなことを書いているんです。

M　たぶん、オウムの人も、オウム世代の人も、ぼくも含めてみんなが欲しいのはそれや、と、ぼくは思うんです。ホントそうなんですよ。ぼくは最近知った仏教の言葉に「善悪不二」というのがあって、いいなと思うんです。どういう解釈すればいいのか、詳しくは知らないけれど、「分けられない」ということでしょう？

K　そうですね。それと「分け」ている真ん中の自分を生きなけりゃいけない、「境界線」をこそ、生きなけりゃいけない、みたいな。

M　はい。
K　ぼくもそうなんですよ。最近、禅の本を読んでて、これは「生きた言葉」の修行なんだな、これはずいぶん昔からこういうこと気付いて、トレーニングしてきた人がいるんだなということが解って、面白かったですね。
M　そう。ぼくは出来たらそこの感覚というのを、もう少し色っぽく言ってみたいな、というのがあるんです。
K　そうそう。「色っぽく」ですね。
M　時代が創った枠組みとして、「私と世界」というのは必ず出てくると思うんです。ある一元論そのものを表現するときに、またどうしても「私と世界」というのをフィードバックしてしまうというのがあるでしょう。そこをぼくはもう少し色っぽく言えんもんかなという感じになるんです。で、たぶん言えると思うんです。そのことぐらいは禅よりも少し新しさとしてあってもいいんじゃないかと思うんです。
K　そういうことですよ。やっぱり色気ですよ、大事なのは。ぼくが言うのもおかしいけど（笑い）

電話対話2　五月一八日

K　「人はなぜ群れるのか」という問題は大きいですね。
M　ぼくはやはり大きいと思います。何かに反対しようとしたら、デモをしたり、集会したりというパターンがあるでしょう。ぼくはあれどうしてかな？　と、やってる最中から思ってました。他にないかな、・・・でもとりあえず他にはあんまり思いつかないなあ、と思ってたんですけど、今は特にまた思うんですよ。なんでかな、と。バラバラで何でよくないのかな、と・・・
K　うん。
M　ぼくはそれを自分で考えようと思うんですけど・・・
K　うん。
M　ぼくはここしばらく「神」と闘っているんです。
K　ほおー。
M　ぼくはとうとうそうなったわけなんですよ。こんな話を人にすると、「オウムと関係があるのか」、と聞かれるんですけど、いやなんの関係もない。（笑）
K　ハハ。
M　結局人が考えるパターンにはふたつあるな、と思うんです。ひとつは、ヘーゲルとか、マルクスとか、吉本隆明とか、フロイドとか、「カタチで明証性を追ってゆく」という考え方。もうひとつは、「肉を食いたいからよだれが出る」んだという考え方。ぼくは世界の認識の型は大きく言ったらこのふたつしかないんだと思うんです。
K　あー。
M　あいだに入って引き裂かれるとニーチェみたいになると、ぼくは思うんです。で、フーコーはこの問いを回避したなと思うんです。けれども死ぬ直前に、「性の歴史」で、「倫理的活動の核にあるものに表現を結びつけて、考えてみるべきかも知れない」、と謎のような言葉を残して突然死んだ。
K　うん。
M　この「倫理的活動の核にあるものに表現を結びつけよ」というのをぼくのイメージで言ってみたい、というのがあるんです。

K　はい。
M　結局はふたつしかないなと思うんです。そのひとつ、意識の明証性を言葉のカタチで、とにかく追って行くということ。これは、ヘーゲルという人がやってくれた。でもぼくはやっぱりあまり馴染まないわけですよ。
　もうひとつは、「肉を食いたいから食う」というありかた。これは、突き詰めると、生命というのは、元来そこにあるものであって、新たに開始するものではない、元からあるんだ、と、ヴァイツゼッカーが序文で書いていることになる・・・
K　はい。
M　これは、突き詰めると、神というのは、それは「宗教」ではない、「宗教」と神は関係ないんです。「肉を食いたいからよだれが出る」・・・
K　それが「神」みたいな・・・
M　そうそう、ぼくはそれを「神」という言葉で切り取っただけのことだと思うんです。それは「宗教」とはなんの関係もない。それをぼくは、「大洋感情」と勝手に呼ぶけども・・・
K　「タイヨウ感情」？
M　広い海の「大洋」。*Kirin* さんが、花を見ていい気分、風が吹いていい気分になったら、自分は花や風になれる、というのがあるでしょ。「きりん」になれる気分ですよ。ぼくの中にもあるんです。そのことは意識の明証性として、たどろうとしてもたどれない、またたどる必要もない。その感覚がたぶん「神」の元じゃなかろうか、という気がするんです。
K　よく解ります。
M　本当は意識の明証性をたどるカタチにした言葉というのだって、そういう二元論に先立つある感覚というのがあって、立ち上がったんだと思う。
K　うんうん。
M　西田幾多郎とかヴァイツゼッカーとかいうひとは、そのことに気が付いたのだな、と思うんです。人間がある感覚をもっているということは、はたして有機的な物質の表現されたものが生命というものなのだろうか?という感覚を「神」という言葉でカタチ取っただけのことなんだ。ここからぼくは世界というのは起こって来ていると思うんです。この驚きはヘーゲルにもリアルにあったと思う。
K　だから、世界があって、自分が出来たんじゃなくて・・・
M　はい。ぼくはそう思わないんです。マルクスみたいな説明の仕方も出来ると思うけれども、あれはやっぱりどうしても「公共化」すると思うんです。で、本当にそこを覗き込むと、暗い穴が開いていると思うんです。そのことに、キルケゴールとかニーチェとかは非常に敏感に気が付いたと思うんです。ぼくはフーコーはそのことに、目をつぶったと思うんです。でもつぶれなくなってエイズで死ぬ前にそのことに気が付いたような気がするんです。たぶんそれがフーコーが言う「倫理的活動の核にある」もののような気がするのです。そんなことを考えてここ2～3カ月「神」と闘っているんですよ。（笑）
K　ほう・・・
M　延々とフォイエルバッハを読んだり、フォイエルバッハもなかなかいいことを書いているんです。「宗教というのは人間の精神の夢だ」と。なのに「類生活」に結びつけるんです。「類生活」に結

びつけるフォイエルバッハのヘーゲル批判というのをマルクスはそのままかっぱらうんです。で、男の女に対する関係というのは、人間の人間に対する関係と同じであり、そのことは人間の自然に対する関係と同じである、というふうに、（A→←B）＝（C→←C）＝（C→←D）と3コの推移律をつくって、ゆえにA＝Dというようにイコールで結びつけてしまうんです。ぼくはこれは類推と対応の魔力にひそむ一種の詭弁だと思うわけよ。

天才マルクスの自然哲学には詰めの甘さがあります。ぼくはどうも赤眼のおぞましさがこの詰めの甘さからきているような気がちらっとしています。ついでに言っておけば、赤眼が滅んだことをいいことに今元気の新保守の、天下に物申す式の正論には根がどこにもありません。まあ、ああいうのはいらんお節介というものです。

男の女に対する関係は人間の人間に対する関係、すなわち、人間の自然に対する関係と等しいとマルクスは若い頃考えたけど、ぼくはこの等値が違うと思うんです。それは時代的なものだったんかなあ、とおもうことはあるけど、マルクスの自然哲学はここがいちばんきわどいところで、というか牧歌的すぎるところです。〔内包〕という概念をひとつ挿入するとマルクスの思想はゴロリとひっくりかえりますね。対の内包、つまり男と女の関係と、人間の自然に対する関係はまったく違います。次元が違うということでは済まないのです。対の内包は人間と自然の関係に外延化としてならたしかに相関しますが、同じものではありません。ただ対の内包の表現として人間の自然に対する関係があらわれるのです。そのうち誰ともことなるマルクス論やります。もうだいたい筋書はできてるけど、ちょっと一言では言えんなあ。ぼくのつかんだ、内包が位相を包んでいるという、そこが吉本さんのマルクス解釈なんかとは全く違ってくるところなんです。吉本さんがやると必ず「カタチ」になる。「カタチ」を「大衆」に依拠しながら意識の明証性をたどる。でも本人は絶対元気にならない。

K　うんうん。極論すれば吉本思想がオウムを許したところがあるかも知れないですね。

M　あのね、ぼくは吉本さんの『マスイメージ論』以降の全言論というのは完璧に失敗したと思うんです。「貧血」じゃなくて、自分が「熱く」なる、「ぬくく」なる、そういうことを吉本さんは必死で探せばよかったと思うんです。

K　やっぱり吉本さんはなんというか、「世界」に傷ついているだけなのかも知れませんね・・・

M　そう。「いいよう。ぬくいよう。キモチイイよお」ということを吉本さんが言えなかった・・・宮沢賢治は「キモチイイよお」ということが出来たひとだったと思うんです。宮沢賢治はそこで成りきっているんですよ。ぼくもオウムもぼくの子どもたちの世代も求めているのはそこなんですよ。こんな単純なことはないよ。ただそれだけよ。

K　「快」というものはもっと大事にしなければダメですね。

M　本当に気持ちのいいことはひとに移るもんだと思う。そしてそういうことは「社会化」した言葉では全く語れないんです。世界のイメージを社会化して「観察」するということはひとつの認識の型として確かにあるし、また「宗教」をカタチにする宗教的な物の見方というのがあるでしょ。それもぼくは「公共化」しているから同じだと思うんです。つまり、両極端で同じことを言っているわけで

す。「宗教」もマルクス的な「世界解釈」も。なんなら最近流行りのいい子ぶりっ子するイギリスの経験論をつけくわえてもいいけど。

K　やっぱあれなんですよね、古代だとか、中世だとか、原始だとか、アフリカ的だとか、そんなんじゃなくて「現在」にあるものが「歴史」なんであって、時間的な「差異」とかデスタンスじゃないんですよね。ラインの左が古くて、右側が新しいというような「時間」のイメージじゃなくて、それって、そのラインを見ている私を忘れているでしょう、やはり「渦」なんですよね。「渦」であって、「点」であって、一瞬のことなんだけれどもそれが「生きる元気」だ、みたいなものが確かにあって、それは自分と切り離して「流通」できるものではないんですよね・・・自分を離れた言葉じゃないんです・・・「遠隔操作」できないんです・・・

M　村上春樹はそこは失敗していると思う。自分の煮詰め方というのが足りないよなあ、と思うんです。結局あれはもう少し煮詰めたら、「暗い穴」がぽっかりあいてる、というのを言ってるだけだと思うんです。

K　うん。

M　ぼくはそうじゃない、ほんとは詰まっているんだ、そこから湧いて来ている、そのことがリアリティだし、非常に現実的なものだと思うんです。なかなかそのことはうまくは言えないけれども・・・いやあ、ぼく息子に村上春樹は物足りないという話をしたら「お父さん、そしたら死ぬしかないやない」と言われましたけど・・・

K　ハハ。

M　それはもったいない（笑）。死んだらいけん、とか、それは「負けることだ」とかいうパターンがあるでしょう？　ぼくはそんな感覚じゃないんです。もったいないやないか！

K　うん。

M　「死ぬしかない」という意識の追い詰め方も、ぼくは「観察」する理性のまた対極にあるひとつのパターンだと思うのです。こんなにええことがあるのに、おまえもったいないやないか！　そういうことをぼくは言いたいんです。

K　やっぱり「いじめ」の子にはそう言わなければダメですね・・・

M　ぼくは絶対そう思うんです。息子とも最後にそういう話になったんです。「社会」の言葉でその子に言っても絶対聴かんよ、「いや、いいもんよお！」と、ぼくが本当に感じるようにあれたら、たぶんその子は死なないですむと思うんです。

K　そういうことだと思います。本当にそうだと思います。

M　おれの問題だよなあ、と思うんです。「社会」とか「制度」の問題じゃないんです。確かに「社会」や「制度」の問題だという面はあります。だけど、いつも「間に合わない」ですね。ぼくは「間に合っている」という感覚や言葉を探したいです。ぼくはその感覚で世界の歴史概念はつくれるんだと言ってみたいんです。それで延々とロダンの「考える人」みたいになっているんです。（笑）ぼくはあると思うなあ・・・それを創ることができればオウムもなくなるし、いじめもなくなるという気がするんです。ぼくは「間に合わない」思想は嫌ですね。吉本さんの言うような「あと５０年かかる」というのは嫌です。「人間という概念はそのとき消滅する」と、吉本さんや、フーコーは言うけれど、ぼくは「ミキ」が太くなるだけだと思うなあ・・・

K　え？

M　「人間という概念は消滅する」のじゃなくて、「幹」が太くなるように内包し、大きくなる。・・・*Kirin* さんの「キリン」というのもそういうことだと思うんです。

K　うん・・・うん・・・うん・・・・（涙）。・・・・でも、なんかシステムに負けちゃっているんですよねえ・・・

M　ぼくはね、そんなにイイモンだったらシステムが変わってみたい、と思うようなものを創ればいいんだと思うんです。そしてそれはあるんですよ。そうすれば国家や市民社会に縛られた人間の関係や想像力の世界も必ず別のイメージになると思うんですよ。

K　うん。うん。

M　お金もテクノロジー（科学）も、現在、人間が創った最大の「宗教」だと思うけれども、そしてそれはわれわれに大抵のことはしてくれるけれども、もっとイイモノがあるとぼくは思うのです。その感覚を言えばいいんだと思うんです。

K　そういうことですよね。「清貧の思想」じゃないですよね。

M　全然違う。「もっと欲しい」ということなんです。ぼくはそれで「歴史」を言ってみたいんです。それが出来れば、男も女も大人も子どもも関係ないよ、と思うんです。

K　つまり、「歴史」というのはそのひとの「元気」ということでしょうね。

M　そう！ ぼくはそう思うんです。それだけのことだと思うんです。シンプルなことなんですよ。生きているとはそういうことだとぼくは思うけどなあ・・・そのことをぼくはフチカザリのように表現してみたいんです。

K　「フチカザリ」？

M　ほら、昔、子どものころ、五円玉とか十円玉とか、上に紙を乗せてなぞったことあるでしょう？ ぼくは「表現」とはそういうことだと思うんです。「余儀なさ」とか、「不可避性」や、「欠如」ではなくて、毎日生きていること、こうして話をすること、そのこと自体がぼくは表現だと思うんです。紙に書かれたものはただ単にそれをなぞったにすぎないと思うんです。

K　「不可避性」という言葉が出る前提に「社会」との対立がありますからね。

M　うん。ぼくは溶けたほうがいいと思うんです。「不可避性」は「清貧の思想」ですよ。「元気」というのは放っておいてもひとに移ると思うのです。楽しいことのおすそわけはひとを苦しくしないと思うんです。

K　それは難しいことを言わなくても本当にそうですね。職場にひとりそういうひとがいるだけで、「場」はガラリと変わりますね。

M　そ。そしてそれはそのひとが「表現」としてやってるというのでは全然ないでしょう？

K　はい。

M　まるっきり関係ないですよね。

K　今週号のＳＰＡのゴーマニズムのマンガのなかで、浅羽が「オウムも左翼も近代合理主義ということに対抗しているだけなんだ」と言ってましたね。「だから左翼はオウムをはっきり批判できないんだ」と。

M　そうなんですよ。「近代合理主義がまいた毒ガス」、というタイトルでしょ。ぼくはもっと先を言ってみたいんですけど・・・

K　だから同じ穴のムジナなんですね。左翼もオウムも。
M　同じ「精神の型」ですよ。
K　そこを突き抜けないと死んだ人もうかばれないですよね。
M　ぼくは一番早道は、自分がそうでないことを生きればいいんだということになるんです。
K　うん。
M　で、本当にいいもんだったら、うつるだろう、それだけのことよ、と。
K　そういうことですね。生きるというのは「延命」ということではなくて、「愉しんで生きる」ということですね。
M　うん。うん。
K　ですから、話は飛躍しますけれど、「植物人間」だとか「脳死」だとかあるじゃないですか。やっぱり愉しんで生きていなけりゃ死んでいることと同じですよ。これは残された家族の方の問題もあるのでしょうが・・・「臓器移植」というのもぼくは、「臓器」という部分の問題じゃないと思うんです。「全体」としての「わたし」ということをかんがえないと。それは「こころ」も「からだ」も分化できないものとしての「わたし」ということでもあります。「全体としてのわたし」が生きていないということは死んでいることと同じだと思うんです。
M　これもまた簡単に言いますと、中村哲という人の『ダラエヌールへの道』というのは面白いですよ。アフガンでボランティア医療をしている人の本ですが、「ひとには神聖な空白がある」というのです。この「神聖な空白」は文化、民族、人種、全部越えていると。
K　うん。うん。
M　ぼくにはよくわかるんです。
K　テレビで、「死んでゆくアフリカの子ども達」とかいう映像が流れることがありますよね。それを見てお茶の間の親子が、会話するという場面があったりしますが、ぼくはうまく言えないんですけど、何ですかね。こういうことって・・・
M　ぼくはね、ロックが好きでよく聴いて、いい気持ちになったりしますが、この気持ちというのは、そこの飢えて、傷つき、殺されて、という現実と、そのままオウムみたいにクスリを使ってトリップしなくても、自由に行き来できると思うんです。
K　あっ。
M　ぼくは出来るという感じがあるんです。こっちがぬくぬくして後ろめたいとか、あっちが可哀想だ、気の毒だ、自分たちは平和でよかったとか、そういうのではなくて、ぼくも向こうになれる。行ったり来たりできる。そういう感覚があるんです。そしてそういうのが本当のコミュニケーションだと思うんです。
K　あー！
M　絶対あるんですよ。ぼくがこっちでのらりくらりして、向こうがひどく苦労して・・・、「ぼくはそうは思わん」というのがあるんです。絶対そんなことない。
K　だからそういう映像が「脅迫」にならないんですよね。
M　ぼくはキリンになったら行けると思うんです。
K　そ！そういうことですね！
M　それだという感じがあるんです。
K　「差異」がなくなるんですよね。
M　ぼくはそう思うんです。

K　何か「差異が表現だ」、みたいなことが、「20 世紀文学だ」、とか言うのがあるでしょ。「ズレから出る」みたいな。

M　ああいうのは、口先ぺらぺらというのです。やっぱり、狂うなら、ゴッホみたいに狂うのが好きですね。あれほど成りきった人は珍しい。

K　ぼくは今、小山さんが机の前に貼っていたゴッホの絵を貼っているんです。なんというか、ケタが違いますね。この絵は。やっぱりヒットラーが涙流してユダヤ人とダンスするようなものを書かなきゃだめなんですね。

M　そうですよ。アサハラショーコーが、「そんなにいいもんだったら自分もかててもらえんだろうか」、というようなものをつくりたいなあ。批判するということじゃなくてですね、アサハラが本当に本心から、腹の底から笑えるようなものを、ぼくは言ってみたいな、と思うんです。

K　ああ、それが「神との対話」なんですね。

M　はい。それはぼくは大事なことだと思うんです。そうすればぼくはいわゆるオタク世代の人達と何の違いもないなと思うんです。ささいなことよ、と。そして何かぼくは「ぬくい」もんがいいなあと思うんです。ぬくいもんの中に狂おしさがあるのが、また「好き」と言うのがあるんです。ただぬくい、というのじゃなくて、ぬくくて、それがまた「狂おしい」という感覚がぼくは好きなんです。

K　うん。やはりその中に「未知」がないとですね。それが「狂おしさ」ですよね。

M　映像の作り方も、言論の作り方も、みんな「枠組み」のなかにあって、そこから出てないなー、と思うんです。マイナー、メジャーなんて、何の関係もないよと。大きな精神の型の中にはまりこんでしまっている。そこからぼくは「飛んで」みたいなという気になるんです。で、誰でもいいからいっぱい飛んでくれと。極端に言ったら「男」「女」も関係ないよ、というような感覚があるんです。ぼくは「性」ということは好きなんです。けれど「おっぱい?ちんこ?　関係ないよ」という感覚があるんです。ちょっと嘘っぽいか。

K　ぼくはゲイって言うかオカマというか、あの人達の魂って好きなんですよ。凄い「生きている」と思います、あの人達。テレビでしか知らないんですけど、「場」に対して自由だというか、あけっぴろげというか、凄い表現だと思いますね。女を売ってる女、男を売っている男より、よっぽどセクシイだと思いますね。それでやっぱりカッコイイのがいいですね。「カッコイイ」はそれぞれ基準が違いますけど、やっぱり、こう、「ときめく」のがいいですよね。

M　いいですね。ぼくは「ときめいて世界を見たい」というのがあるんです。

K　はい。

M　ぼくは「ときめきが世界を創った」と言ってみたいなあ。

K　そして「ときめいて」死んでゆきたいですね。（笑）

電話対話3　六月四日

K　・・・ひとつの「円環」の中に入ってしまうのはいいのですけれど、「個」ということの一回性は消えちゃうんじゃないかと思うんです。小山俊一さんも文章の中で言ってたんです。星のくず（物質）から有機体へ、有機体から生命へ、生命の長い歴史、その円錐

上の頂点（現在）としての自分。このように「宇宙の方から」見れば、自分と宇宙は1ミリの隙もなくつながっている。けれどそれは「わたしという個」にとっては、まったくの「異物」なのだ。この「円錐」は「わたしの方から」見れば、不連続の裂け目があって断絶している。「個とはその裂け目だ」という風に言っているんです。ぼくは、この「裂け目」のなかに「魂の深さ」というものがあるんだと感じるんです。

M　そうですね。ただぼくが思うのは、その「個の魂の深さ」というものが実在するとすればですね、ぼくは実在すると思うけれども、その「個の魂の深さ」という感覚はなぜ起こったのか?ということを考えてみたいんです。

K　あ・・・

M　自然界の中で、なぜひとは「1」としてあることを認識するようになったのか。「個」だとか、「つながっていない」とか、「独り」だとかでもいいんです。その感覚をなぜ人間が固有に思いついたのか。そこでぼくは強い「?」に行き着くのです。「そこは小山さん違うよ」というのがあるんです。つながっているから、つながっていないことを感じるんじゃないか。「個の深さ」が実在するというのは、それはその前にある種の感覚があったから・・・

K　立ち上がったんだと。

M　立ち上がったんだと。ぼくはどうしてもそうなるんです。それがぼくにとっての「超越問題」になるんです。ぼくはそこから始めようと思っているんです。けれど小山さんと対立するものではないんです。小山さんの言っていることは手に取るように解るんです。でもどうしてその「深さ」ということを思いついたのか、感覚できるようになったのか、というところは小山さんの論理では負えないようになっていると思うんです。ぼくはそれは二段階目だと思うんです。ビックバンというのが起こったけれども、そのビックバンを立ち上げるもうひとつ大本になるもの、今、理論物理学の世界ではそれをインフレーション理論だとか、無のゆらぎだとかいうことでやってますけれども、そういうものを何故人間は感じる、考えることが出来るようになったのか？　それがぼくの「対の内包」というイメージになるんです。だから、個の魂の深さが実在するということに対して、三木成夫さんの「生命記憶」だとか「面影」というのもそうですけれど、ぼくは何か「トーミョウ」な感じがするんです。

K　「トーミョウ」ってどういう字ですか？

M　澄み切って明るい。「澄明」な生ではあるんです。けれども、あらがいがない。ぼくは「狂おしい」というのが結構好きだから。その「狂おしい」というのが「色っぽさ」に繋がるのがもっといいと思っているけども。（笑）そしてその「狂おしさ」もまた実在するという感覚がぼくにはあるんです。

K　ああ・・・

M　そこがぼくが自分で考えていることになるんです。

K　そうですね。「澄明」じゃロックにならないですものね。

M　ならないんです。もっとなにか「狂おしい」という感じで迫ってくるのが好きなんです。で、同時にその感覚のなかに「自分は自分なんだ」という深いものも入っている。で、通じている。そういうイメージを創りたいんです。

K　はい。

M　それは今ある「社会」のイメージでは創れない。そのことはは

っきりしている。それはフーコーもやれなかった。フロイドもヘーゲルもやれなかった。やらないで済んだと思うんです、あの時代は。でも、ニーチェとかキルケゴールが感じていたことは、日本人1億2千万人ほとんどのひとに全部現実に今「ある」と思うんです。

K　はい。

M　難しいことではなくて、強いリアリティとしてあると思うんです。ごく一部の特別の人の感覚ではないと思うんです。芥川龍之介が36歳で自殺した時に感じた「ぼんやりとした不安」というのは今誰にもあると思うんです。それは理念の問題では、ぼくはもう「ない」と思うんです。昔メシが食えなくて貧乏してたと同じくらいのリアリティとしてあるんだと思います。

K　よく解ります。

M　意識のブラックホールをホワイトホールに転換できそうな気がするわけ。どうしても世になじめないという感覚はぼくは大好きなんです。でもそれを「売り物」にするのはまた嫌いなんです。そんなものは誰にでもあるけど、普通、人は言わないもんな、と。けれどそのことが、とりあえずメシが食えるようになって、今一番大きな問題としてあるのは間違いないと思うんです。オウムだってそうだとぼくは思うんです。だけどそれは、「社会」という今作られているイメージではほとんど触れられないと思うんです。いわゆる昔、「魂の問題」と言われたものをぼくは全然違ったイメージで取り出せると思うんです。

K　はい。

M　*Kirin*さんも同じ感覚だと思うんです。「キリン」と言いながら「キリン」になれないという時があるでしょ？ それは「社会」と自分がうまくいってないのだ、ということではないという気がするんです。

K　そうです。

M　そういうことはいっぱいあると思うんです。ずっと雨が続いて稼ぎが減って腐るな、とか、そういうことはぼくだって一杯あるわけです。でもそのことと「社会」は「直通」はしてないわけです。

K　そうなんですよ。

M　と言って「魂」をあんまり強調されると、そうかいな、そんなふうに安心はあまり出来んな、と、何か残るものがあるんです。そこをぼくは嘘をつきたくないな、目をつぶりたくないな、というのがあるんです。かといって、今ある「社会」にはときめきワクワクものがない。ないとすれば創ろう、という様にぼくはなるんです。

K　はい。

M　で、ぼくは通俗な言葉で言えば孤独だな、と思うんですけど、それじゃ、この「孤独」という感覚をどこで人は覚えたんだろう？と思うのです。

K　はい。

M　ぼくはそれは非常にモダンだと思うのです。その前のある種の感覚があって初めてぼくはリアリティを持ってくると思うのです。それは従来言われた魂の問題では触れられない、という気がするんです。で、ピグミーチンパンジーの事例をぼくはよく想うのです。

K　なんですか？それは？

M　ピグミーチンパンジーというのは、今はボノボと言うらしいけれど、エサを見つけるとお互いにセックスをするらしいんです。

K　ハハハ。ほー。

M　よく解るんだけれど、エサを見つけると興奮するでしょう。チンパンジーは強い奴が取るらしいんです。で、弱い奴はおこぼれを貰うんです。でもボノボはエサを見つけるとみんなセックスをするらしいんです。本を読むと。そしてその後、分け合うらしいんです。それは観察された事実だからあまり嘘はないと思うんです。それは緊張緩和のための行動だ、と説明されているんです。

K　ほー。

M　人間は猿から進化した霊長類の一種だというのは、ぼくは合理的に言って間違いないと思うんですが、ボノボみたいな行動を仮に数百、数千世代続けたら、とぼくは思うんです。エサを見つけたら緊張緩和のためにセックスをして、仲良く分け合うという行動をしていた時に、ある種の霊長類がうっかり逆転した、という気がするんです。これは空想になるんですが、エサを見つけたときに、「あんたの方が食べていいよ」と、こういう言葉で言ったかどうかは解らないけれど、そういう表現をしたと思うんです。で、気が付いたら「ふたりは出来てた」（笑）そういう感覚というのを、たまたまある種の霊長類が、たぶん偶然にとぼくは思うんですが、なんの根拠もなかったと思うんですが、ただそういう振る舞いを、何故かしてしまった。そういう生き物をぼくは「人間」と呼んでみようと思うのです。

K　う～ん。

M　たとえば砂漠の中を二匹の猿が弱ってよたよた歩いていた。エサもないし、水もない。あ～腹減った、喉が乾いた。と言うときに、たまたま果物を一個見つけた。けれどふたりで食べるには少し小さすぎる。その時に、少し強いほうが弱っている方に、「あんた食べていいよ」と言ったんじゃないかとぼくは空想するわけです。弱っている方も「いや、あんたが食べな」と相手にやった。そしてふたりは仲良くなった。と言うようなことがたまたまある種の霊長類に起こって、比喩で言えば、そのつながりが「人間」というものになったと、ぼくは考えるわけです。

K　はい。

M　たとえば、崖のような所から一匹の猿が落ちた。そして怪我をした。それを見たもう一匹の猿が「痛い」と思った。ものすごく痛いと感じた。そして怪我をした猿が死んでしまったとするでしょ。そのとき初めて「さみしい」という感じがぐわぁーんと起こったんだとぼくは思うんです。「独りだ」ということが。初めてぼくは「さみしい」ということとか「独りだ」ということを人間は覚えたんだと思うんです。

K　だから「ひとり」から始まったのじゃなくて・・・

M　ぼくは「2」から始まったんだと思います。そのあとでじぶんという「1」、性という「2」、社会という「3」をたどり直した・・・

K　事後的に・・・

M　どう考えてもそうだと思うんです。だから「個の魂の深さ」というのが実在するとすれば、この「深い」という感覚をどうして覚えたのか、と・・・

K　あ！それは「ふたり」から貰ったのですか？

M　そうです。ぼくはそうなるんです。それが「世界」なんです。「『好き』が世界を創った」になるんです。

K　ああ！

M　文化、風俗、地域を越えて人間は埋葬というのを覚えるでしょう。なんでかなー、という気持ちがぼくはずっとあったんです。死者に対する手向けとして墓を作った、というふうに一般的には言われているけれど、そんなのは嘘八百だ、そんなのはあるわけない、とぼくは思うのです。もっと本当はプリミティブで、もっとぼくは激烈なもんやったという気がするんです。「ここに来たら逢えるような気がする！」ということだと思うんです。ぼくはそれが埋葬の起源だという気がするんです。

K　つまりペアから始まった自分に戻れるということですか。

M　うん。で、ぼくはペアから「個」は起こったんだと、ペアがあって初めて・　・・・

K　あ、じゃ「個」って言うのは「欠如」なんですか？

M　いや、「欠如」じゃない。「ふたりでひとつ」とかそういう感覚じゃない。それだったら嘘臭いんです。「個をもっとふくらませるもの」・・・

K　あ、そうかそうか。

M　そういうふうにぼくはなるんです。たぶん「対が閉じる」というのはそういうことなんだ、とぼくはなるんです。ふたりが好き合うと世界が閉じるというのがありますよね。「対が閉じる」と。現実的にそうですよね。なんでかな？　とぼくはずっと思ってたんです。ぼくは言語とか意識の起源そのものに触れることだと思うんです。それを意識しないでやってることなんだ、と思うんです。それが欲しいということが「対が閉じる」ということの中身なんだ、という気がするんです。

K　そしたら何なんだろうな？「始まり」ということに・・・

M　ぼくは「始まり」に直接触れるということが「対」だと思うんです。

K　そのことと、「花を見て花になる。月を見て月になる。それがキリンになることだ」、という様なことを言って頂きましたけれど、そのことと関連するのですか。

M　聖書の言葉の中に、「野の花、空の鳥を見よ」というのがありますよね。綺麗な言葉ですよね。「野には花が咲き、空では鳥が歌っているじゃないか」・・・なんか、そういう言葉じゃないかと思いますが、ぼくは人がどうしてそんな気持ちを覚えたんだろうか？　とまた考えるんですけれど、比喩で言うと、「薄く朱をひくあなた」を自然に写すから、野の花、空の鳥が、色めき、「立ち上がる」のだ、というふうになるんです。

K　「朱」？　ああ、ほんのりと（笑）

M　それを自然に写すから、自然の「美」は立ち現れたんだと・・・

K　え？　それじゃセックスが始まりなんですか？

M　いや！違うんです。セックスの向こうにあるものが「性」なんだ、というのがぼくのイメージなんです。「気が付いたらいいことになっていた」ということなんです。

K　解ります。

M　セックスそのものというのは消費されるに決まってるし、飽きるに決まっていると思うんです。その後ろにあるもの、背後にあるものを「欲しい」というのが「性」だとぼくは思うんです。「ふたつが1なんだ」というのがぼくの感覚なんです。

K　「ふたつが1」

M　そう。「2が1」なんです。
K　「ふたつで個なんだ」ということですか？
M　いや、微妙なんですが、半分ずつが足し合って「個」なんだということではないんです。木村敏さんがヴァイツゼッカーの解説で同じ事を言っているんです。ぼくはびっくりしました。「出来事というのはそのつど1である。しかしこの1はそのつどの2から成り立っている1である。2から成り立っている1を2のレベルにまで戻して考えると、それは全体で3になる」
K　ほー！
M　ぼくと同じです。ぼくはこの人の本を読んで考えたわけじゃないんですけれど・・・
K　最後の「3」になる、というのがよく・・・
M　こういうことなんです。まず、「魂が深い」「個の魂の深さは実在する」ということを「1」とするでしょ。それがふつうぼくたちが意識しないで生きているじぶん、つまり「1」です。しかしこの「1」は「そのつどの2から成り立っている「1」が分極してできたものです。このことはぼくは歴史の概念としても、個人の発生史の概念としてもいいうるとおもいます。「そのつどの2から成り立っている1」がぼくの「性」のイメージですから、そうすると深い魂の「わたし」と「あなた」が、ともかくいるわけだから1、2、と数えれば2コあるわけです。
K　あ！
M　そして「わたし」という「1」の元になる「2から成り立っている1」が1コある　から、それは全体で「3」になるんです。
　ぼくの「対」のイメージは他の人のそれとは違うんじゃないかなと思っているんです。それはたぶん西田幾多郎とかヴァイツゼッカーが「神」という言葉で切り取り名づけたことと繋がると思うんですが、この感覚は別に「神」という言葉を使わなくても構わないんです。とりあえずそういう言葉があったから、そういう言葉を使って自分の言いたいことを指し示そうとしただけだとぼくは思います。
K　はい。
M　ぼくが「魂」のレベルが深いとか浅いとかいうのは、別に「いい人」がいるか、いないか、ということとは関係ないと思うんです。そういう問題じゃないんです。カタチじゃないんです。ぼくの言っていることはたぶんそういうことを必要としている人にしか伝わらないんじゃないかなと思っているんです。解釈じゃないし、公共化できないんです、ぼくの中で。それは独りよがりで閉じている、と大体そういう風に人に言われるけど、別にそういうわけでもないけどな。（笑い）
K　うん。
M　「社会愛好家」が必要としているものとぼくが必要としているものはまるっきり違うなと・・・
K　「社会愛好家」（笑い）
M　「社会愛好家」が言ってることは、「風が吹けば桶屋がもうかる」というようなことでしょ。そんなことは誰でも知ってるわい。
K　しかしなんで、その感覚が通じる人と通じない人がいる、みたいになっちゃうんですかね。
M　ぼくは今のところよく解らないですね。そこはまだぼくはうまく説明できないですね。簡単なことだなという気持ちもあるけど、解らない人には理を尽くして言葉をつくして何と言っても通じない。

K　前に「いじめ」のことについて話したとき、「いじめ」がいけないからやらないというのではなしに、「いじめ」ということを全く思いつかないという・・・

M　はい。ぼくはそういう感覚の場所の方が好きなんです。

K　で、実際「思いつかない」という人はいるんですよ。「なんでそんなことしてるんだろう」と・・・

M　したらいけない、ということさえ思いつかない・・・これでぼくは気が付いたら「社会」や「世界」を含んでいるという感覚が可能なんだ、という気になるんです。絶対あると思うんです。「いじめ」の前で立ちすくみ、理解を越えた世界の中であらがい、「国家」や「市民社会」を越えて行く、そんなものが新しい「意志論」というかたちで可能だと思うんです。「あらがい」がそのまま「ふくらむ」というか、あらゆる枠組みを越えて行く、そんなものが必ずあると・・・考えて見れば大きな話だと思うけれども考えてみたいなと思っているんです。

K　はい。

M　あんまりいい言葉じゃないけれど、ぼくは「地べたに立つ」という言葉が好きなんです。で、地べたに立って屈折を売り物にしない。「まっすぐに屈折する」というのが好きなんです。「まっすぐに屈折する」というのは、地べたに立たんとできんという気がするんです。いかにも苦労したという人はいるけれども、そういうのは「社会愛好家」だとぼくは思うんです。「世界愛好家」でもいいけれど。システムや市民社会が「そんなにいいもんだったら自分らもその中に入れてもらえんだろうか」とこわばりがほどけるようなものを創りたいと思うんです。そんなものはどこにもないじゃないか、というのが大体のぼくの言説に対する反応です。どこにもないんだったらそれを創ろうじゃないか、それが表現ということじゃないか、とぼくは思うんです。なかったらないものをつくろうじゃないか。あるものをなぞるのはぼくは表現じゃないと思うんです。

K　未知は「ほどける」のですね。

M　ストーンズの曲はストーンズが創らなければ存在しないですよね。ストーンズが創ったから、ボブディランが創ったから曲は存在するわけでしょ。ないものを創ったでしょ、彼らは。そんなものは夢物語だと、創る前の人は言うわけです。

K　はい。そしてその「ない」ものは本当は「ある」ものなんですね。見える人にはリアルに見えるもんだったんですよね。どうしようもなく生み出した独りごとのようなものが「歴史」を変えてきたりしたんだと思います。見えるものがあるから「おれはおれなんだ」と言ってるだけなのに、その「おれ」を自分の「おれ」に解釈されて、批判されたりする・・・

M　ぼくは、もともと誤解されやすいからもっと誤解してください、という気持ちもあるんです。大体どういう風に誤解されるか、全部あらかじめ解っているから、構わないんですよ。（笑い）・・・いやあ、ぼくは「さみしい」とか「かなしい」とかいう感情は群れとそのメンバーとの間で起こった感覚とは、どうしても思えないですね。「群れとメンバー」という感覚から「自然」に働きかけるというのは、ぼくは一切出てこないと思うんです。いかにもありそうなこととしてその起源をいろんな人が言っているけれど、全部嘘だと思うんです。見てきたような嘘だと思うんです。

K　ああ。今に合わせて解釈しているってやつですか？

M　そう。今の意識を全部過去までフィードバックしているだけなんです。「外延」しただけだという気がするんです。すでに「自我」とか「自分」というのがあるでしょう。それをはるか彼方に外延して、それに合わせて言語や社会や宗教が起こったんだと言っているだけだと思うんです。それはぼくは「仕掛け」が足らないな、と思うんです。

K　「仕掛け」がたらない・・・

M　フロイドが考えている「無意識」というのはフロイドの自我を「外延化」して極限まで拡げたものだと思うんです。それがぼくがフロイドの本を読んでて息苦しいと思っていた所なんです。自分の甲羅に合わせて無意識という穴を掘っただけなんです。フーコーはそのことに若い時期に気が付いていたんですね。若い頃のフーコーのビンスワンガーに対する批評文を読んだらまったく同じことが書いてあってびっくりしました。

K　うーん。

M　フロイドの思想はフロイドにとって意味があるだけの話なんです。

K　そうですね。それに時代がのっかったんですね。それだけの巨大さがフロイドにはあったんでしょうね。

M　フーコーのフッサールに対する批判も非常に鋭いですね。現象学には表現理念がないとはっきり言っています。ぼくも同じように思うんです。フッサールの現象学は要するに「色っぽく」ないわけです。構え方がやっぱり「私と世界」なんです。「私と世界」という二元論じゃだめだ、その前に二元論を可能にする一元があるんだという言い方が、また二元論になってしまうんです。そこの矛盾、パラドックスというのをフッサールは解かなかったし、また解かなくてもすむような時代に生きていたんだな、と思うんです。

K　結局、「欠如」が「社会」や「世界」を呼び込んでしまうわけですね。自分は足りない、それで「外側」を埋めようとする・・・

M　ぼくは、いま、ここで満ち足りている。でもやっぱりもっと欲しいと思うものでもありますな（笑い）、という感覚なんです。そういう歴史概念を創りたい。足らないからそれを埋めたい、というのは千年たってもぼくは足らないと思うんです。いや、結構いいもんよ、と思いながら、もっと欲しいともまた思うもんですな、という風に世界や歴史のイメージもまた創れるとぼくは思うわけです。誰もまだ創っていないだけなんですよ。

K　あー、やわらかいですねー。

M　非常に単純なことよ、といつも思うんです。

K　それって、子どもの感覚ですよねー。

M　ぼくは点が領域よ、といつも思うんです。点は点じゃないんです。点は領域なんです。

K　点が点であると定めたユークリッド的な考え方というのは、限られた時代的な視点に過ぎないんですね。

M　非常にモダンな考え方だと思います。1は自我の成立とともに始まったのだと思います。*Kirin* さんはないですか？　群れの中の自分がメンバーの一員だとしたら、能動的に社会に対して（世界に対してでも自然に対してでもいいですけれど）働きかけるという気は起きないのじゃないですか？　ぼくは起きないんです。（笑い）

K　起きませんね。自分に何か「はみだす」ものがあるからこそ働きかけるのだと思います。

M　ぼくは自分が本当に群れのなかの1メンバーだとしたら、食えんかったらそれまで、死ぬだけよ、という気持ちがものすごくあるんです。たいしたことない、悪うて死ぬだけよ。

K　それってよく解りますね、しょうがねえや、みたいな・・・

M　しょうがねえや。（笑い）でもなぜか人は社会というのを創ってしまったわけです。これはどうしてかな、と思うんです。これは今ある理屈じゃほとんど説明つかんとぼくは思うんです。1の思考を外延するということではたくさんの人が説明はしたけど、そういうのはもう「過ぎてしまった」、そんなことではもう「自分」を説明できないということははっきりしていると思うんです。「愛の不可能性」、これは1の哲学だと思うんです。そういうことじゃないんだと思うんです。何が多角関係の時代なものかと思うんです。「多極化」、そんなものはないよ。ひとりでいいよ。1を外延する限りは必ず多極化と言う風になって行くと思うんです。

K　フリーセックスや風俗に驚く知識人は「性」を知らないですね。1から始まるとそれが「未知」みたいになって、「商品」として多極化していくわけです。「商品」としての「性」はきっとゆくところまでゆきますよ。寒々とした風景になるのは分かり切ったことで、そんなのはゆくところまでいったらすぐあきますよ。いまの時代はつまるところ1の外延表現に組み込まれているだけですね。

M　きれーに組み込まれているわけです。ひとりでいいとよ、とぼくは思うわけです。多極化する「商品」の性は使うほどに薄くなる「性」なんです。そういうものにぼくは全然気持ちが動きません。

K　解ります。

M　それをカタチにして家族のところでなんだかんだ言う芹沢俊介みたいな者は吐き気がするわけです。言説に色気がない。

K　色気っていうのはだから何なのかなあ？　やっぱり未知に向かうということなのかな。

M　いや、やっぱり震えるような感覚とぼくは思います。

K　震えるような感覚・・・

M　で、ものすごく激しい感覚とぼくは思うんです。怖いことと言えば怖いことなんです。

K　「怖いこと」・・・そうですねぇ。

M　バタイユがボケて死ぬ直前に書いた『エロスの涙』というのは面白かったですよ。ぼくはバタイユの言うことは半分違って半分そうだなと思いますけど、ボケて書いたこの文章は飾りがなくなって、非常に面白かったですよ。言いたいことはよく解りましたけど、これではやっぱりヘーゲルに勝てんなと思いましたね。

K　やっぱりヘーゲルに勝てないとダメなんすかね。

M　ダメですね。ヘーゲルは「1の外延表現」の親玉みたいなもんですね。でもバタイユは非常にいいことに気付いているんですよ。「性」というのは起源において激越なものだった、というのです。ぼくもそう思いますね。それなのに「認識」が生を冷たくしたというんです。

K　「解釈」が。

M　はい。でもぼくは違うと思うんです。それは半分当たって半分違うと思うんです。ヒトは「性」を創って人間になったんだ、とバタイユがいうことはぼくもそう思うんです。それはものすごく激越なものなんだ、と。けれどその後の展開がぼくはバタイユと違うんです。バタイユは論理の展開が完全にヘーゲルそのものなんです。

ああ、ヘーゲルに食われているなあ、と思うんです。

僕は人類、というと大げさになるけど、ヒトが偶然、性を発見してひとになって以降の歴史は群れ（衆）から自分が徐々に分離してきた軌跡のような気がしています。これを〔3←1〕の歴史と呼んでみます。これが僕のイメージでは人類幼年期ということになります。人類前史といってもいいです。数千年続いた〔3←1〕の歴史は最近、といっても二〜三百年の幅はあると思うけど、大きな屈折点があったという気がします。産業革命以降といってもいいし、近代以降といってもいいです。

この屈折点のところで〔3〕から〔1〕が分離する速さにはずみがついたと思うんです。そしてこの〔1〕が極まったのが現在ということになります。〔3〕から〔1〕がだんだん分離して、その分離にはずみがついたのがちょうど近代ということです。どういうことかというと〔1〕が〔1〕の中に際限のないものを発見したということです。ヘーゲルやフォイエルバッハやマルクス、ニーチェやキュルケゴールがそこに位置していたと思うんです。

〔1〕が〔1〕の中に際限のないものを発見したことの驚きを彼らはそれぞれ癖のある言い方で表現したわけです。この際限のないものを無限や無意識と言いかえるとスッキリします。自己意識の至上物を宗教と考えることも、いやそれは自然科学的な無限のことなんだといっても同じです。自分の中に際限のないものを発見して驚き、その輪郭をはっきりさせることは同時に〔1〕を追い詰めることでもあったわけです。〔1〕が〔1〕について無限や無意識を発見したことをもって近代の始まりを定義することができると思います。そしてそれが広範に行き渡るのに人類史の規模の厄災、戦争と革命と動乱の百年があったという気がします。おぞましい戦乱の百年と引き換えに〔自分が自分であること〕を手にしたのだと思います。

バタイユはいいことに気がついたのに、当時としてはそれしかなかったということもあって、その面白いことをいうのにヘーゲルの論理を使ったんだと思います。で僕は思うんやけど、そしたら〔3〕から〔1〕が分離するのを促進した力は一体何だということになるわけ。僕はそれが〔2＝1〕だと思う。昔々の大昔、ひとびとはその大洋感情を歴史の制約の下で神や仏と名付けたんだと思います。ヘーゲルにしてもニーチェにしても闘ったのは神という概念とであって、神という概念の素になる大洋感情そのものと闘ったのではなかったと思います。バタイユも同じ轍を踏んだというわけです。

（鎌田吉一「□通信」45〜46号から転載　森崎の話に一部加筆）

Ⅳ

明暗不明の悠遠の太古に、ある種の霊長類が苛烈な妖しい情動に身を焼かれ、この情動を形にして、起源の言語や芸術を表現した。他の生類の生を掠め取って生きるのが動物の本質だから、灼熱の性からあふれて形になった起源の言語は、人間という自然の欲をいっそうかきたてることになった。ライオンが冷蔵庫を持っているという話は聞いたことがない。そういうことだ。〔内包〕する性の情動を巻きとって発熱した霊長類の一種属が人間の起源をなすとしても、起源の言語は〔内包〕という知覚をあふれ、奔流となって身のなか

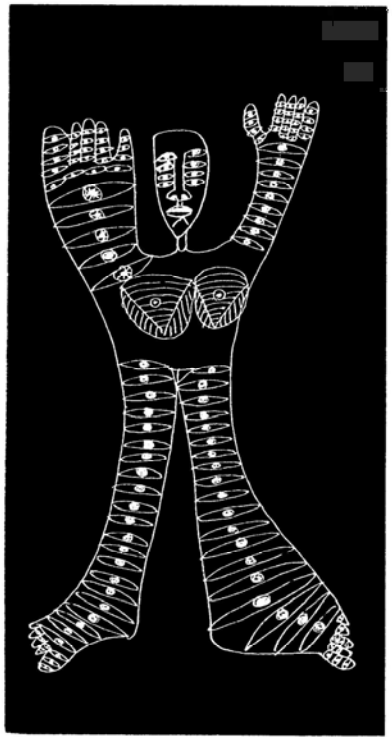
に流れこんだ。見てきたわけではないがそれは凄じいものだったにちがいない。人間の起源をなす〔内包〕する太陽の像は、罠にかかって煩悶しその亀裂を埋めようとして、アニミズムや神や仏として外延化されるほかすべがなかった。善悪という倫理がここに発祥する。私の知るかぎり人間がつくった制度についてのさまざまな考察はすべて、これ以降に属するものだった。私は制度以前の太古のひとびとの情動の襞に対の内包像を重ねて〔1〕の思考の外延をやぶろうと考えた。

セクシー・アニマル・コンピュータな人間が数千年をひとまたぎにして現代に到達するのはほんの一瞬だった。ひとびとが自らのなかに際限のなさを発見したとき、無限や無意識という「神」があらたに創造され、古い「神」が死んで近代の知が編制されることになる。科学も資本も、それらが結合したシステムもそうだった。この奔流は止めようがなかった。ニーチェは近代の巨大なうねりに体当たりし翻弄されて狂死した。今、私たちは近代が発見し切り拓いた時代の尖端に長い影を落としている。異様に鋭い感覚の持ち主だったニーチェが気づいた〔1〕の真ん中に存在する昏い穴が〔衆〕にゆきわたるのに、赤眼の人類史の規模の厄災が代償として支払われた。

内包表現論をしぶとく考究することで、私は、ヘーゲルやマルクス、あるいはフロイトがカタをつけたと思い込み、しかし詰めきらずにのこした意識の明証性に関わる、考えることや感じることの根源にある超越の問題群にひとつの道すじをつけることができたと考えている。意識の明証は、〔内包〕という像と相関するが、同じものでなく、ただ〔内包〕という知覚の表現としてのみあるという〔存在〕の原理は、繋ける日の元気そのものだとおもっている。不可知論ではなく、どんな明証もここより先へは行くことができない。また〔内包〕という知覚によってはじめて宗教的な大洋感情が、大洋の像へと拡張されることになる。これよりシンプルなものはなく、これよりプリミティブなものはない。もっとかんたんでわかりやすいものがあったら是非お目にかかりたい。世界はそう複雑でも入り組んでもいないのだ。大丈夫だ、ここしばらく〔世界〕は私の〔内包〕の知覚でやっていける。傲慢な自信が私にある。はじめから意図したわけではないが気がつくと、私は神や仏という超越を組み替えてしまったというわけだった。それは同時に、意識の明証がけっして手にすることができない、なぞることはできても、じかにふれることのできないものだった。無限を発見したカントールの驚きに似ているかも知れない。私は興奮した。私は〔内包〕という直接の知覚を機軸に未存の人類史を構想することが可能だと感じている。言い替えれば人間がこれまでつくってきた膨大な知の体系を根本からそっくり組み替えることができると密かに考えている。

嘆く思想やおあずけする思想なんかいらない。そういう、生をくらくするつらいものは生きていくのに何の役にもたたない。そう、欲しいのは元気の素。北風と太陽、あれだ。幾重にも巻きつけて着ぶくれしたシステムの堅固が、〔内包〕の思想の、あまりの熱さにたまりかねてすこしずつ融けはじめるだろう。それが内包表現が世界に望むことだ。どんどん私の空想はふくらむ。もしも創られつつある新しい自然に〔内包〕という知覚を直結できたらとおもうとゾクッとする。ほんとに〈わたし〉が〈あなた〉に成ってしまう。イン・エクスタシー！

余白論



はじめに

『バナナ・フィッシュ』（吉田秋生）の〝アッシュ〟が、まるで自分のことのようにかんじられた。おれのやってきたことは〝アッシュ〟とおなじだとおもった。劇画の主人公に自分をかさねるのはどっかおかしいけど、誇張ではなく、おれの二十年はそうだとおもう。〝アッシュ〟をカッコいいとおもうか、そこに、あるしいられた生のかたちをみるか恣意だが、おれには『バナナ・フィッシュ』の〝アッシュ〟も、吉本ばななの『キッチン』も、そして天安門の悲の義も、おなじことのようにかんじられた。ふしぎにそうおもえた。おれの生存感覚に触れた、まだたくさんのことを、あげようとおもえばあげられる。そして、そこをつらぬいてながれているのは〈音〉だと、いつもおれはおもった。

『内包表現論序説』というへんな論考が、たとえばロキシーの『アヴァロン』やイギー・ポップの『イディオット』のように、あげればきりがないおれの好きなロックの〈音〉を感じるように、あるいは『バナナ・フィッシュ』の〝アッシュ〟の表情や息づかい、そして『キッチン』の吉本ばななのすくっとした〈立ち姿〉を感じるように読まれたら、とてもうれしい。なにも言うことはない。

言葉が息をつめこわばり、ひびわれて昏い表情をするときも、おれの好きなロックはひびいている。そのことがわかる者には、きっとつたわるとおもう。理念や解釈としてつたわることなんか、ほんとうはどうでもいい。言葉が生きるということはそういうことでは

ない。感応するかどうか、それだけだとおもう。おれはこの『内包表現論序説』が、ひとびとにひろく読まれたらいいなということも、その逆もおもわない。そんなことはどうでもいい。ほんとうにおれが言葉にしたいことは、たったひとつのことだけだ。とても単純なことだとおもう。それが何なのかまだおれにはうまくいえない。たぶんそれは〈像〉だとおもう。言葉は息をつめたり、とどこおったりしながら、この〈像〉の周辺をためらいながら廻っている。

おれは自分が、考えるしかないところから言葉をはじめた。それが未知の生の様式という生きられる世界の可能性までゆけるのか、おれの『内包表現論序説』はまだ途上だから、はっきりしたことをいうことはできない。しかしおれが、これまで存在するどんな思想にも拠らず、自前の念仏を生きようとしているということ、そのことは明言できる。

何をなしつつあるのか、おれにもわからない。しかし何かをおれはなしつつある。考えるほかに一切の手だてがない、言葉にとおいおれの痛切さから、おれは言葉をはじめようとした。ロックの音に比喩される〈像〉に、もし言葉が触れることができたら、その〈言葉〉を〈感じる〉者にきっと余韻やひびきがつたわると、おれは確信する。

□

おれのちいさな試みにたいして相応の反応があるにちがいない。そしておれの予測をこえた読まれかたがあるともおもえない。しかしおこりうるどんなリアクションに対しても、おれは真正面から対処しようとおもう。公言した論考の骨子をまげることはありえない。二十世紀の黄昏にさそわれて世界が途方もない変貌をとげることはまちがいない。安泰であることなんて、どこにも、なにひとつない。深刻なかおをしたおおげさな身ぶりのまるで天気予報のような言葉も、社会や大衆とつるんだ当て込みの言説も、ハイパー資本の巨大な無意識のシステムで均らされてしまうにちがいない。そのときおれの〝内包表現論〟の試みが、白い闇でおおわれた未明の世界にあえかな音をひびかせることができるか、ひそかにおれは興奮する。

いずれにしても『内包表現論序説』というちいさな試みによって、おれの知るかぎりはじめて〈一九六八年〉が「歴史」となる。立ち、歩き、触れ、呼吸する生の根柢に繋けようとする〈表現〉によって、亡びるものが亡び、生きうるものが生きるだろう。このわずかな〈視線〉の移動は決定的である。

『内包表現論序説』はひとつの未完の〈世界構想〉である。おれの「内包表現論」が正当に批評されるには、ひとびとが生きがたいと感じる〈ある〉時間がひつような気がする。そのときひとびとのある者は、おれの内包表現という思想にいやおうなくであうことになろう。それはとても単純なことだ。それまで、そしてそのとき、ひとびとはそれぞれの念仏をとなえればよかろう。面面のパラダイス！

ひとりでいてもふたり。おれはとおい目をしておれの念仏を生き、奔る。いま、「序」にもっともふさわしい音は、と問われれば、マット・ジョンソン率いるザ・ザ、『マインド・ボム』の二曲めだ、と応えるだろう。

一九八九年夏

契機という自然

今、絵にかいたような知識人や大衆はどこを捜してもいない。それなのにイデオロギーの博物館に陳列された啓蒙という一次権力圏に棲息する化石のような人種はまだ偏在している。ま、ほっとけ。いま、ひとびとがいる。ひとびとはたしかにいる。言えるのはそれだけだ。ここから出発する。

表現が不可避性という契機に媒介されるということ、そしてこの契機をくぐった者が生のくりかえしを内在化することが〈知〉だと考えてきたが、このことをそのまま〈現在〉に敷衍すると言葉がつっぱるのはどうしてか？　じつは、表現を不可避性や契機だと感受する世界の知覚の仕方は、内部に或る〈見えない力〉を孕んでいるのではないのか。不可避性や契機という思想の言葉はどこか傾いている。さかさまにいえば不可避性や契機に巻きこまれた存在のありようもまた自然に過ぎないのではないのか？　こういう言い方は分かりにくく唐突で途轍もないものだ。表現にまつわるおもいこみをぐるりと転回させたい。すると〈世界〉はまったくちがって立ちあらわれる。

□

ある関係XがAには契機として訪れ、Bは通過できるということはどういうことか？　Bには関係Xが契機とはならなかったという解釈は耳触りがいい。Bに関係Yがやってきたとする。Bは通過した。Bは関係Zも通過した。果てなく続けてもいい。・・・またそのヴァリエーションをつくって示してもいい。ついにBには契機というものが訪れなかった。関係に出会うということは言葉に出会う（書き言葉という意味ではない）ということだが、そういう意味ではBはついに関係（言葉）に出会わず通過した。

これまでのぼく（たち）の理解ではBに契機が宿らなかったということになる。この二分割をおれはどこかおかしい、変だと思いはじめた。いうならば不可避性という概念は可避性の対立概念だ。通過できるということがあって始めて通過できないということが成立する。そこで不可避性という契機を潜った者は、言葉に出会わず通過できる者を生存の最小与件（大衆の原像）の近似的な像とみなし繰り込むことで言葉を拵える。考える（言葉を与える）ことよりほかにどんなありようもないからだ。いうまでもなく言葉を与えることにどんな価値もない、わかりきったことだ。啓蒙という一次権力をここでパスすることができた。それでも言葉は窮屈な表情をしている。何故か？

この疑問とどう関係しているかよくわからないが、契機に出会わず通過できるという在り方もまた、〈出会わない〉という不可避性や契機があるのではないか？　言葉を捜し、拵えるほかにどんな生存の在りようもないとしたら、そしてこの強いられ方を契機と言うならば、言葉を探索するしかないという強いられ方を通過しない生存の在りようも、同じ強度の、契機に出会わないという〈契機〉をもつといえるのではないか？　これは言葉の遊戯か？　そうではない。断じてそうではない。契機を境にして分岐するようにみえる生

存の形は全てなるべくして成ったと言うほうがいいのではないのか？

不可避性という視線を潜らない生存の在りよう、その生存から疎外される生存の在りようは、ほんとうは未知の何かから圧し出される自動性に過ぎないのではないのか？　その自動性から圧し出された走行の僅かな差異線を、ただ契機や不可避性という言葉で言ってきただけではないのか？　だから、不可避性や契機という言葉の水準が存在するとしたら、生存の全ての輪郭に固有の不可避性や契機が加担しているのではないか？　そして言葉のこの水準は実は生存の形が描く走行の自動性という、自然過程そのもののことではないのか。

社会や共同性、あるいは個別の関係について、〝おれはこうしか成りようがない〟、いつもそう感じてきた。つまり不可避性や契機という思想の言葉が、〈わたし〉が〈わたし〉とうまく折り合わないという齟齬する意識の歪みや軋みをずいぶんと宥めてくれたということは確かだった。

いったいおれは何が言いたいのか、と自問する。社会や共同性の位相で、不可避性や契機という思想の言葉が窮屈であるかどうか、そんなことを問いたいのではない。また今そんなことはどうだっていい。そんなこと考えなくても飯は食えるし適当に日々はやっていける。ただ個別の一対一関係でだけは、この思想の言葉は息苦しいのだ。個別の一対一関係を男女の対関係に限定するのかどうかはよくわからない。〈わたし〉にとって〈あなた〉が非対象－〈わたし〉にとって〈あなた〉が〈他者〉（誇張でなく犬と猫の違いとしてのそれだ）－のように現れるそんな関係で、この言葉は窮屈で息苦しいのだ。

□

ところで契機や不可避性という思想の言葉も、未知の何かから圧し出された自動性という自然過程にすぎないのではないかと言ってみて、その視線はどこに行きつくのか。

貴方（鮎川信夫のこと―引用者注）の詩や批評の主題が、現実の社会に積極的な肯定や否定の意味を見つけられるときでも、貴方の虚無の情感や、そこから射してくる優しさの方が、主題の意味を超えてしまうのを、どうすることもできなかったと存じます。貴方のこの情感の由緒がどこからやって来るのか、ほんとは誰にもよく判らない謎だったと存じます。・・・（略）・・・この日常の世界にひきとめておく手立てもないような、貴方の深い現実厭離の思いは、もしかすると遠い幼年の日に、誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられたものではないか。そう解するのが、いま溢れてくる哀しさと清々しさにいちばんふさわしいように感じられます。（「別れの挨拶」吉本隆明）

言葉に憑かれるという気狂いのありようを内省すれば、そのことは生の体験のいくつかの結節に根拠づけられるように感じられた。その結節は個別であるにしても、〈わたし〉のなかで対応づけることは可能だ。またその結節が言葉に憑かれるという知の病いのありようをよく映し出していることも否定できない。しかし、このとり

出し方はどこか、何か違う、的に当たってはいるが、的を射抜いてはいない、といつも感じてきた。生の体験のある結節が、具体や個別に解決不能の障害として現れ、その生の体験の結節を言葉でひらくしかないとき、ある者は言葉を狂うことで何かを治癒しようとする。この気狂いのありようが不可避性であり、契機ということを指している。

しかし、「もしかすると遠い幼年の日に、誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」みえない〈生〉の鋳型に言葉が流れこんだというのがほんとうではないか？　だから「貴方（鮎川信夫のこと—引用者注）の詩や批評の主題が、現実の社会に積極的な肯定や否定の意味を見つけられるときでも、貴方の虚無の情感や、そこから射してくる優しさの方が、主題の意味を超えて」しまい、「貴方のこの情感の由緒がどこからやって来るのか、ほんとは誰にもよく判らない謎だった」のではないか？　あるいは「遠い幼年の日に、誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」みえない〈生〉の鋳型から言葉が流れ出ているのではないか？

ぼくは契機や不可避性という概念がつまらないと言いたいのではない。また契機や不可避性という思想の言葉が在るということを否定したいのでもない。ただ、この思想の言葉が在るとしたら、すべてのひとびとに在るのであって、それは言葉を変えれば、みえない〈生〉の鋳型から流れ出る無意識の自動性という、自然過程の走行線の差異のことを指しているのではないか。

〈わたし〉と〈あなた〉の対称性は破れている、〈わたし〉にとって〈あなた〉が〈他者〉であるならば、〈わたし〉と〈あなた〉の間の千の差異を〈関係の原像〉においてひらくため、〈生〉の鋳型から言葉を紡ぐこと、〈生〉の鋳型に言葉を注ぐことが求められる。そのことはぼく（たち）が馴染んできた不可避性や契機という思想の言葉を内包化（解体）するに違いない。

外延権力から内包権力へ

〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの千の差異、あるいは無数の〈わたし〉と無数の〈あなた〉のあいだの差異をかたちづくる〈みえない力〉がある。この〈関係〉を貫く〈みえない力〉を社会や共同性に起源をもつ差異に還元することにいま何の切実な関心もない。契機という思想の言葉は〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの千の差異、あるいは無数の〈わたし〉と無数の〈あなた〉のあいだの差異を機能させる〈みえない力〉をひらくことができない、とおれはおもった。契機という（この言葉でさえ〈身〉を通過せずしてわかることはないのだが）思想の言葉を内包化（解体）したいと痛切におもう。

とりあえず、社会や共同性の位相に起源をもち、その差異を機能させる力を〈外延権力〉（一次権力）とよび、その剰余の〈わたし〉と〈あなた〉のあいだを貫く〈みえない力〉を〈内包権力〉（二次権力）とよぶことにする。〈外延権力〉という社会や共同性の位相に起源をもち、その差異を機能させる力は抑圧する力であり、禁止し排除する力であり、〈権力〉と呼ばれてきた〈力〉である。この〈権力〉に対してさまざまな外延表現が、社会や共同性の位相で社会運動・権力闘争として、またこの位相での権力／反権力表現

から離脱・離反する夥しい文学（芸術）、生活という表現が実践された。資本性社会の誕生・興隆とともに、その輪郭の固有の強度を増す〈外延権力〉という共同幻想を否定する共同幻想は、反−脱権力としてその異議申し立てを表現した。

生産中心社会の富の生産と分配をめぐって不義をかたちづくる大文字の権力線を否定する共同の幻想が、国家や社会の共同幻想と衝突し抗うことを第一義としたことを嗤うことはだれにもできない。生産社会の重力に言葉が拘禁される、時代の制約が不可避であるかぎり、言葉が生産社会の影に傾斜して流れこむことを止どめることはできないからだ。

生活に促され、あるいは言葉の通過儀礼のようにして、急性感染症の患者みたいに、ひとびとは国家や社会の共同幻想を否定する意識を表現する。これは一過性の熱発だから、解熱して抗体ができれば、ひとびとは、左翼理念やその共同性を疑わない真正の阿呆やその同伴者を除けば、国家や社会の共同幻想と寸分違わぬ左翼理念やその共同性のおぞましさから進んで離反し離脱する。気が遠のくほどに言うもアホくさいことだ。ひとびとの初発の否定の意識は更新される。左翼理念を担ぐことのおぞましさ、恐ろしさを識る、齟齬・ズレ・傷害の後遺症を必ず否定する。この否定を経ずして、齟齬・ズレ・傷害の後遺症が治癒されることはありえない。ここにはどんな例外もない。

ぼく（たち）は意識のこの更新の過程を、疎外という表現概念、あるいは否定の否定に媒介される表現概念とよびならわしてきた。左翼理念やその共同性のなかに国家や社会の権力と同じ磁力や構造が在ることを、意識は激しく言いつのることになる。その言葉があらためて政治的な表現として運用されようと、作品や批評の言葉として露わになろうと、またその契機がさまざまであるとしても、意識は言いつのらずにはいられない。而して「物語」が不可避に量産される。まだぼく（たち）は言葉という表現のスタートラインにさえ就いていない。

元気の言葉

時代は非情なまでに変貌する。そこで量産された「物語」で息を継ぐわけにはいかない。

情況は推移する。それが望むべき展開であろうとなかろうと、時代の動きは個々の営為や運動の動向などはるかに超えたところで無意識に実現されているようにおもえる。その無意識的な情況の推移はスターリニズムとの思想的確執の情況的意味を無化した。・・・（略）・・・たとえ、それが情況の展開過程を踏まえず、ただ漂着しただけのもので、たやすく先祖返りする可能性をはらんでいるとしても、あるいはスターリニズムや共同性の生理の問題が解けていないとしてもだ。誰も生き死にのかかった体験や骨がらみの自己形成の時代性から歩を進めることはむつかしいにちがいない。それがおのれを立たしめたものであればあるほどつまづきの石になる。・・・（略）・・・私たちにしても 60 年代末期から 70 年代はじめにかけての体験の軌跡が無効のようにうちやぶられ押し寄せる現象の波をかぶりながら、ずるずる情況の前

線からずり落ちた。それでもなんとかぼやけた時代の斜面にツメのひとつでもひっかけようとしているにすぎない。誰にとっても情況的体験や自己形成期の刻印は決定的である。しかし、そこからどうたどるかに思想の生死はかかっているといっても過言ではない。（『意識としてのアジア』松岡祥男）

松岡の言うとおりだ。そしてぼくにとって言葉はここからはじまった。言葉が出口を求めて渦を巻く。「情況は推移する。それが望むべき展開であろうとなかろうと、時代の動きは個々の営為や運動の動向などはるかに超えたところで無意識に実現されているようにおもえる」「たとえ、それが情況の展開過程を踏まえず、ただ漂着しただけのもので、たやすく先祖返りする可能性をはらんでいるとしても、あるいはスターリニズムや共同性の生理の問題が解けていないとしてもだ」確かにそうだ。

でもこれはいったいどういうことなんだ、意識は自問する。問いの重量で言葉が潰れそうになる。意志を内在する言葉はいつも現実によって反故にされる。コトバハ、イツモ、ゲンジツニ、オクレテシカ、トウタツデキナイノデハ、ナイノカ？　そんな想いに繰り返し襲われた。〈在ること〉と〈在りうること〉の差異は、表現概念を拡張することで充填することができるのではないか？　いや、〈在ること〉と〈在りうること〉の差異を充填できるとも、できないとも言わず、はじめの問いを宙に吊り言葉を揺らしてみるしかないのではないか？　そんなことをうんざりするほどなんども考えた。

「もしかすると人間は無意識のうちに歴史を作成してきたが、意志をもって歴史を創出するのに適さないし、耐ええない存在ではないか。それが自己欺瞞の体系を世界大に拡大し、いま自らその深い穴に陥没しつつあるのではないか。人間という概念は事実という概念とまったく等価なものにすぎないのではないか」（『死のサルトル』）という、吉本隆明もまた自問するこの言葉は堪えた。それでもどこかで、いや違う、と声を挙げたかった。しかし、いずれの方法も駄目だ、今、はっきりそうおもう。ここは肝心なところだからはっきり言っておきたい。松岡祥男は言っている。「誰にとっても情況的体験や自己形成期の刻印は決定的である。しかし、そこからどうたどるかに思想の生死はかかっているといっても過言ではない」。全くそうおもう。そして、これから先はおれが考えたことだ。

〈在ること〉と〈在りうること〉の差異を表現概念を拡張することで充填しようとする思考の方法が、あるいは〈在ること〉と〈在りうること〉の差異を充填できるとも、できないとも言わないことで、はじめの問いを宙に吊り言葉を揺らしてみる（言葉を非決定の状態に晒すということだ）という思考の方法が、なぜ駄目なのか。

いずれの思考の方法も、意志を内在する言葉が現実によって反故にされてしまう矛盾をひらきたいという衝動に根ざしている。意志を体現しようとして紡がれる言葉のスピードより、現実が－どんな力が作用しているかは不明だが、ある種の力が作動していることは確かだ－変貌していく速度のほうが大きいというぼく（たち）の実感に見合っているといってもよい。この現実の変化のまえでは、言葉を紡ぐという行為が、いや言葉そのものが無力のように感じられる。

ぼくの心的な軌跡を素述すればこうだ。そして、ここが肝心なところだ。決定的に駄目だとおもった。意志ヲ体現シヨウトシテ紡ガ

レル言葉ガ、イツモ現実ニヨッテ反故ニサレルトイウコト、言葉ハイツモ現実ニ遅レテシカ到達デキナイノデハナイカ？　こんな問いはふやけた問いだ。〝おー、それがどうした〟といえない言葉は、へりくだってすごむ、言葉の強者だ。言葉がはじまるとしたらここからだ。ここからしか言葉ははじまらない。

言葉という表現が徹底的に現実から反故にされるということ（事実そうだ）、言葉が徹底的に現実にたいして内省でしかないということ（事実そうだ）からはじまる言葉は、言葉の弱者を装った、言葉の強者だ。（後ろ向きに立ち去った石原吉郎の意識の息づかいがそうだ。柄谷行人いうところの「態度変更」のキーワード、〔他者〕もいい見本だ。貧血している。）

言葉という表現が現実から反故にされようが、この言葉の行為が内省でしかなかろうが、そんなことは徹底的にどうでもいいことだ。そう感じるところから言葉を紡ぐことができるとしたら、それは余裕のある贅沢な言葉の暮らしぶりにすぎない。ほんとうは、そういうことではないのだ。面倒だから言葉をコマ送りしていえば、おれがどう在りたいのか、それだけが〈世界〉だ。この〈世界〉が現実（という観念）から反故にされようが、現実（現実もまた観念のある強度にすぎない）に遅れようが、おれの知ったことではない。〈関係〉に出会うということはそういうことだとおれはおもう。もう、誰も、この〈関係〉を担がない。よかろう。

熱くて硬かった、あの六十年代末期から七十年代初頭の、意識のファシズム＝スターリニズムという自己意識の外延表現から遠くはなれて、おれがどう在りたいのか、それだけは手離したくない。

外延表現からとおく

ＯＫ、なにが言いたいかだ。

ぼくはでてゆく
無数の敵のどまん中へ
ぼくは疲れてゐる
ぼくの瞋りは無尽蔵だ

ぼくの孤独はほとんど極限に耐えられる
ぼくの肉体はほとんど苛酷に耐えられる
ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる
もたれあふことをきらつた反抗がたふれる
ぼくがたふれたら同胞はぼくの屍体を
湿つた忍従の穴へ埋めるにきまつてゐる
ぼくがたふれたら収奪者は勢ひをもりかえす

（吉本隆明・『ちひさな群への挨拶』より一部引用）

たとえば、ぼくは何気なく、ＦＭのスイッチを入れる。*YAMAHA* の *1000M* から、ドアーズの「*BREAK ON THROUGH*」が流れてくる。おもわず、ヨロッとくる。そうそう、この感覚。ドアーズの代わりに、イギー・ポップの「*Dum Dum Boys*」でも、パティ・スミスのアルバムでもいい、たぶんまちがいなく、ヨロッとくる、な。

ＯＫ、なにが言いたいかだ。

吉本隆明の『ちひさな群への挨拶』、ぼくのなかにいっぱいあった。たしかに、今も、ある。ぼくの身体が、『ちひさな群への挨拶』で溢れていた時代と、「たしかに、今も、ある」ということを視ている自分との、ある距離が〈現在〉ということだ。それは、高橋源一郎の、「わたしはペンを机の上におくと椅子から立ち上がってあくびをした。もう書くことは何もない。わたしはとうとう現在に追いついてしまった」（『さようなら、ギャングたち』）という〈現在〉と同じである。高橋源一郎の『さようなら、ギャングたち』のかわりにトーキング・ヘッズの『*STOP MAKING SENSE*』やアート・オブ・ノイズの『*WHO'S AFRAID OF*』の〈音色〉と、『ちひさな群への挨拶』のある距離が〈現在〉ということだと比喩してもいい。

もうすこし丁寧な言い方をすれば、『ちひさな群への挨拶』で〈わたし〉の意識（身体）が溢れているという心的な状態を俯瞰することが可能な（累乗化された）視線が実現されてしまったということ、そのことが〈現在〉ということだ。この視線によって『ちひさな群への挨拶』は加工（相対化）されることになる。『ちひさな群への挨拶』として表出される意識のある状態を、ルサンチマンということで通り過ぎてしまうポスト・モダンのアブクたち（たとえば、浅田少年のオムツコトバ）は幼なすぎて採り上げるに値しない。このガキンチョどもに『ちひさな群への挨拶』という詩が、松岡祥男の『破れ船』「ひとり深みから／未明の空見あげると／流れる白い雲／胸ひらき／からだを解いて／すこしなら唄ってもいいか？／／雨の日の噴水が好きだ／誰もいない公園も悪くない／水浸しはいい／おもいっきりぬれるんだ／酒精が踊る／よっぱらいはすてきなんだ／ゆらぐ歩道と街がたまらない／ふらつく足が偉大なのさ／／唄ってもいいんだよ／いのるすべもしらず／すがるものもないのなら」（詩集『作業の内景』）を内包しているということはわからない。口先だけのこの阿呆たちを相手にするとつい加熱する。たぶん人種がちがうんだ。

□

人間の普遍性は、実践的にはまさに、自然が（1）直接的な生活手段である限りにおいて、また自然が（2）人間の生命活動の素材と対象と道具であるその範囲において、全自然を彼の非有機的肉体にするという普遍性のなかに現れる。自然、すなわち、それ自体が人間の肉体でない限りでの自然は、人間の非有機的身体である。人間が自然によって生きるということは、すなわち、自然は、人間が死なないためには、それとの不断の〔交流〕過程のなかにとどまらねばならないところの、人間の身体であるということなのである。人間の肉体的および精神的生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外のなにごとをも意味しはしない。というのは、人間は自然の一部だからである。（経済学・哲学草稿』岩波文庫）

マルクスのいう、自然と人間の相互規定としての疎外という概念は、否定の否定に媒介される言葉の表現理念へと翻訳可能だし、意識しているか無意識かにかかわりなく、ぼく（たち）はそのことを表現の根拠にしてきた。自然と人間の相互規定としての疎外という

表現概念は、ヨーロッパの近代が「発見」した「人間」という概念とぴったり合同をなしている。いやほんとうは転倒しているのかもしれない。「人間」という思考の形を可能にした知の布置こそが否定の否定に媒介される表現理念を産出したのかもしれない。

ぼくはすでに、この否定の否定に媒介された疎外という表現概念を、第一次の自然表現（自己意識の外延表現）とよんできた。ここでほんとうに問題としたいことは、ヘーゲル～マルクスの表現理念とニーチェ～フーコーの表現理念についての徹底した吟味だ。そして、この二色の表現理念（時間）をそのままに宙に吊る言葉の場所が、思考の余白が、存在するということができないのか。

資本性社会の誕生・興隆とともに、その固有の輪郭が露わになった富の生産と分配をめぐる貧困や悲惨にたいする異議申したてが組織され、そこで戦われたふたつの共同幻想の確執が生産中心社会のメインであった時代、そしていずれの共同幻想からも必然的に離脱・離反する〈わたし〉がその離脱や離反に言葉を与えようとするときとられた〈意識〉の生理のリズム、このふたつの対立するようにみえる〈わたし〉という〈意識〉の息づかいの範型を同時に俯瞰できる視線が実現されてしまったということ、そしてこの視線から俯瞰すれば反・脱権力の共同表現という意識の息づかいも、〈わたし〉による反・脱権力の解体表現という意識の息づかい（喩としての『ちひさな群への挨拶』）もひとしく〈自己－世界〉の閉じた円環構造をなしているし、意識という生理が呼吸するリズムは同型であるということができよう。

〈わたし〉という意識の生理が呼吸するとき描く走行線が、反・脱権力という共同表現であれ、そこから離脱・離反する自己意識の解体表現であれ、〈自己－世界〉の円環構造が、構造として同型であるということを識らされるということが〈現在〉ということなのだ。生産中心社会の負荷する外延権力のもたらした貧困や悲惨に抗った共同の反・脱権力表現も、この反・脱権力表現が生産中心社会の外延権力と同型の構造にすぎないということを撃つ〈わたし〉の『ちひさな群への挨拶』もまた累乗されて〈同型〉をなしている。

「人間の肉体的および精神的生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外のなにごとをも意味しはしない。というのは、人間は自然の一部だからである」という、マルクスの自然と人間の相互規定としての疎外、そこから導かれた否定の否定を媒介する表現理念は、確実に、終焉しつつある。否定の否定に媒介された自己意識の外延表現（第一次の自然表現）として外延権力やその解体表現に異議を唱えてきた『ちひさな群への挨拶』という言葉の場所もまた窒息しつつある。解決したことなんて何ひとつない。ただ社会の凄まじいまでの無意識の変貌によって近代に起源をもつ意志を体現するという行為が遥かに超えられたということ、このことを認めないわけにはいかないし、『ちひさな群への挨拶』という喩を護符とするわけにもいかない。

フーコーのため息

十九世紀の大問題は、周知のごとく、貧困と悲惨の問題だった。なぜ、富の生産が、富の生産に直接かかわる人間の貧困を招くのか

という問題が、つまり、富と貧困とが並行して生み出されていく現象が多くの思想家や哲学者の関心をひいていた。一方、二十世紀の終焉に近づいている現代においては、この問題が全く解決されたとは言い難いが、しかし、十九世紀ヨーロッパにおけるほど緊急の問題ではなくなっている。現代において、この問題は、もう一つの問題に裏打ちされているのだ。つまり、権力の過剰の問題がそれであり、現代において人々を不安に陥れ、あるいは公然たる反抗を呼ぶのは、ファシズムやスターリズムが非情にグロテスクな形であからさまにした権力の生産過剰という問題にほかならない。（M・フーコー・「政治の分析哲学」／豊崎訳）

M・フーコーが「権力の生産過剰という問題」を〈性と権力〉のメカニズムを明らかにすることで解析したことはよく知られているが、ここでとりあえず問題にしてみたいことは、M・フーコーの表現の方法（思考の型）についてである。我がアジアという日本においても、資本性社会の富の生産と分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨の問題が完全に解決されたとは言い難いが、現在の社会の相転移現象に、貧困や悲惨に起因する外延権力に対する異議申し立て（自己意識の外延的表現という第一次の自然表現）を第一義とすることで迫ることができないということは、もはや理念上の課題ですらない。

□

たとえばフーコーは次のようにいっている。「満期の時間である表徴＝記号の時間と対立して、また、なんといっても直線的である弁証法の時間と対立して、循環的なものである解釈の時間というものがあるのです」（「ニーチェ、フロイト、マルクス」／豊崎訳）

いうまでもなく、「循環的なものである解釈の時間」はニーチェの時間でもある。この「循環的なものである解釈の時間」は〈人間という概念〉の解体を必須とする。すぐに想いおこすあまりに華麗な言葉がある。「人間は、われわれの思考の考古学によってその日付の新しさが容易に証明されるような発明にすぎぬ。そしておそらくその終焉は間近いのだ。・・・（略）・・・そのときこそ賭けてもいい、人間は波打ちぎわの砂の表情のように消滅するであろうと」（『言葉と物』）

ここでいわれる「人間の終焉」という思考の輪郭は、M・フーコーによってはじめて本格的な理念の形としてもたらされたといってよい。M・フーコーは人間という概念を、物の秩序の狭間に挿入したがっているようにみえる。それはおそらく近代に起源をもつ人間やその内面という理念があたかも架空性にすぎないかのように世界が凄まじい無意識の変貌を遂げ、もはや人間やそこから派生する内面性によっては世界を覆うことができなくなってしまった時代水準を背景にもっていたためだと思える。ファシズム＝スターリニズムの実現した諸形態のグロテスクさ、マルクス主義の信の崩壊、しかし、尚貫徹され不動に見える資本性社会のもたらす窒息感、管理システムの膨化。ひとびとは高度化された社会のシステムに対して人間や内面の特権性を主張することも、それを根拠とすることもできない。そうであれば人間という概念を切断して均質化し、空間化するほかない。おそらくM・フーコーは、そして（フランスの）ポス

ト・モダンと称せられる思想の諸家はそう思考したに違いない。おもわずフーコーが彼の思考の公理を洩らしている。

だが、今日、第三世界、いや、非・西欧的な世界が前世紀より蒙っていた西欧による怖るべき経済的搾取を乗りこえようとする方法と手段とは、なお西欧に起源をもつものであるように思われます。では、これから何が起ころうとするのか。この西欧的な手段による解放の動きを契機として、何か新たなものが生まれようとしているのか。絶対的に超・西欧的な文明が発見されることになるのか。わたしはそれが可能だと思う。大いにありうることだとさえ思う。そして、それが可能でなければならぬ。・・・（略）・・・西欧は、西欧文明は、西欧の「知」は、資本主義の鉄の腕によって屈伏させられてしまいます。われわれは、非・資本主義的な文明を創出するには、疲弊しつくしています。

（蓮実重彦によるインタビュー『批評あるいは仮死の祭典』所収）

M・フーコーが吐息をついている、彼の生の声が響いてくる、稀な発言だ。フーコーは、そしてヨーロッパは、ぼく（たち）が考えている以上に疲れている。そのときニーチェの言葉が彼らを優しく誘惑する。わかるような気がする。フーコーのこの深い溜息にいったい何をいえばよいのか？　ニーチェの思考がヨーロッパ二千年の形而上学の歴史に異彩を放ち、フーコーがそしてポスト・モダンの思想の諸家がニーチェの思考に安息の場所を見出し、ある思考の転換を図ったのだとしたら、ぼくたちはどんな思考の形によって慰撫されることになるのか。

ところで、「直線的である弁証法の時間」には、マルクスの「人間の肉体的および精神的生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外のなにごとをも意味しはしない。というのは、人間は自然の一部だからである」という、自然と人間の相互規定としての疎外を対置すればいい。これでぼくたちは二つの表現の時間をもったことになる。聳え立つこの二つの表現の時間のどこにギリギリの逃走線を引くことができるか？　思考に余白は存在するか？

生の与件

思考の余白が存在する、と大それたことを言ってみる。フーコーに倣っていえば、「わたしはそれが可能だとおもう。大いにありうることだとさえおもう。そして、それが可能でなければならぬ」

『ちひさな群への挨拶』という、輪郭がくっきりしたある意志の形を、言葉が言葉にたいしてもつ垂直性を、消去したり削除するのではなく、『ちひさな群への挨拶』に内在する意志の形をそれ自体にたいして自己表現させることで、内在された〈意志の体現〉という〈思考の形〉をひらくことはできないのか？　なぜおれがそう考えるのか、そのことをはっきりいっておきたい。たとえば、「ある意味では、デカルト主義だけでなく、もっと一般的に哲学そのものが「内省」（モノローグ）にはじまっているといってよい。いいかえれば、それは「語る－聞く」立場に立っており、「内部」に閉じ

こめられている。われわれはこの立場を変更しなければならない。「教える」立場あるいは「売る」立場に立ってみること。私の考察は、平易なようで困難なこの問題をめぐって終始するだろう」（『探究Ⅰ』）と柄谷行人はいう。

柄谷は「内部」に閉じこめられた哲学をひらく手立てとして「他者」という概念を導入し、そうすることであらゆる哲学の超越性（独我論）を超えることができると言いたがっているようにみえる。生煮えのインテリをあてこんだ戯れごと、それだけのことだが、柄谷の「態度の変更」が半端な理念上の要請だとしたら、おれの「思考の余白」は繋ける日の現実の要請としてある。この違いは決定的なものだとぼくはおもう。理念上の方法が要請する「態度の変更」は言葉が肉体をもたない。そしてそんなことは半端インテリの常套だ。言葉が声や肉体をもつということはそういうことでない。言葉はここからはじまる。ここからしか言葉ははじまらない、そういう言葉の場所がある。なぜおれが言葉の声や肉体を必要とするのか、なぜ言葉に単純な声を響かせることを手放せないのか。だれにとどくとも知れない、しかし、この違いは依然として決定的だ。

『ちひさな群への挨拶』という自意識の形が自身にたいして自己表現をなすとき、この意志を内在した言葉はどこにいくのだろうか？　現在によって加工される『ちひさな群への挨拶』という情動は消去されてしまうのだろうか？　そんなことはない。『ちひさな群への挨拶』のなかで棲息し代謝を繰り返していた言葉たちが手足を屈伸させているうちに、言葉たちを包んでいた外延表現という思考機械が弾性の臨界を超え、また一方で第一次の自然表現という思考機械がその材質や構造の変化を被ったために、その相互作用で思考機械もそこに棲息する言葉も相転移を起こしてしまったというのが、『ちひさな群への挨拶』を喩とする意志を内在した言葉が、自身にたいして自己表現をなすということを比喩するにふさわしい。つまり、否定の否定を媒介とする自己意識の外延表現という思考機械（ハードウエア）も、思考機械を走行する言葉（ソフトウエア）も、現在という巨きな無意識によって位相的な変換を施されたということになる。

□

書かずにはいられない（考えずにはいられない）というある衝動があって、そこで言葉が紡がれるとき、それはきまって「物語」であるほかないが、いずれにせよそのことは言葉の声や身体にとって「不幸」な状態である。言葉が背筋をなくす、そんな「物語」の体験はリハビリの為のあらゆる選択肢をめぐらせたあげく、考え尽くすという条件しか与えられないにも関わらず、心的な行動によっては「物語」を消去することができないという絶対的な矛盾を抱えこむ。そのときおれは『ちひさな群への挨拶』を唄うか？　唄わない。『ちひさな群への挨拶』ではおれは楽になれない。そしてここにこそ、思考の余白が、可能性がある。

『ちひさな群への挨拶』が自己意識が外延的に表現された極限の、言葉が言葉自体にたいして実現しうる可能なかぎりの垂直性をギリギリのところで支えているということを、おれは微塵も疑わない。たとえ「身をゲヘナに投げ入れられようと」譲ることのできない〈何か〉は、姿・形がないにも関わらず、疑いようもなく〈実在〉

する。譲ることができない、譲ることのかなわない『ちひさな群への挨拶』という実在する意識の中心で、言葉は単純で柔らかい〈声〉を響かせ、舞っている。〝善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや〟という親鸞の言葉が身に滲みる。

しかし、とおれはおもう。苦や憎や惨に塗れた現実に直面した親鸞が、〝善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや〟と呟くことで、苦や憎や惨に塗れた現実に一瞬亀裂を走らせ、現実が負荷する絶対の矛盾を宙に吊り、眩ゆく白熱する思想の言葉を実現したにせよ、この受容の視線は加熱している、おれにはそう感じられる。親鸞が生きた時代を襲った動乱と飢餓の惨状のなかで、虫のように地を這いずり息絶えるしかない卑小な存在を、そのままに救済せんとするとき、言葉が白熱し沸騰するのは不可避である。そのことが判らないわけではない。おもうに親鸞の思想の言葉は、ヘーゲルという思考機械を測るニーチェの言葉より遥かに徹底している。親鸞が意図した、不義を測る義の視線の徹底した解体、この視線よりほかにもう思考の余白は存在しないのか？

ひとびとにとっての生の与件の可変性といった視線が導きいれられるときだけ、思考の余白の可能性が予見される。言葉がひとびとにとっての生の与件から離れて紡がれること、言葉がひとびとにとっての生の与件に帰趨しないということはありえない。言葉は生の与件の関数にすぎないし、言葉が生の与件に拘束されるから、逆説的に思考の余白を可能性として粗描できるのではないのか。おそらく現在という巨きな無意識による生の与件の改定という事態だけが、悪を測る善の視線、反倫理を測る倫理の視線、つまりあらゆる概念の二項対立のどちらを〈義〉とするのでもなく、対立するようにみえる二項をそのまま宙に吊り、生をひらくことができる。

思考の余白

思考の余白の可能性を手元にひきよせるため迂回路をとることにする。芹沢俊介は石原吉郎の「ラーゲリ体験」を次のように批判している。

人間の労働力（肉体）の徹底的な搾取を目的にした強制収容所のような環境で、人間の究極の関心が、自己の生命維持に集約されるのは、疑う余地なく自然な状態だからである。ここで人間は、人間でありながら狼のようにも豚のようにもなりうる存在である。これを「堕落」と呼ぶためには、この「堕落」が、強制する側の視線の「堕落」－抑留者・囚人の非人間視－を媒介にしなくては、起こりえないということを知ったうえでのことではならない。「地位への順応」も「強制」へのさいげんのない「呼応」も決して人間的な行為だとはいわないが、まぎれもなく人間の行為であり、またたとえ、その行為が「生存」の持続を目ざしたものであっても、それが正反対の死を呼びこむことがあるのは、石原のいうように、生存自体が「至上命令」だからである。ということは、「適応」は、厳格な条件下の強制労働に対してのみ、本来的には、なされているということである。他の事態のすべては、付随事にすぎないといえる。ことわっておくが、ここに精神が介在する余地がまるでないというというのではない。生命の防衛がいっさい

の動機であるような場合、「堕落」はついに「堕落」とはなりえないのではないか、といいたいだけである。（「石原吉郎論」）

石原のラーゲリ体験をかたった文章についても、同じことがいえる。私たちは極限は底なしだという洞察や、どこにいっても日常はついてまわるなどといった洞察にはさほど驚かないが、引用の箇処には感動せざるをえないのである。なにより、ここから「堕落」や荒廃を感じとることが不可能である。これはなぜか。探検者や漂流者が、おしよせてくる圧倒的な自然と、激しい衰弱下で狂うことなく、「冷徹で貪欲」な計算に導かれて生きのびたのと、同じ質のたたかいをそこに認めるからである。石原は、囚人の顕著な特性を、「隣人の苦痛への徹底した無関心」「（オギーダ）」とかく。「無関心」とは、自然へむかうのと同じような態度をとる、ということを意味している。「隣人の苦痛」や眼前の出来事がみえないのではない、それは見えている。見えて記憶されている。ただ、「経験すること」が放棄されたのである（「終りの未知」）。このことは、自己の生存とは無関係に木や石があるように、眼前の出来事も隣人の苦痛もあたかも無関係のように存在するということである。自己の地位や制度や関係も同じように自然化される。（同前）

芹沢俊介はけっして石原吉郎に因縁をつけているわけではない。自身を納得させるようにして石原吉郎を救抜しようとしている。その意図はよくわかる。けれども芹沢俊介の主張はまったくの正論にすぎない。小さな親切、大きな御世話だ。ぼくの感じるところでは、芹沢の言葉は石原吉郎にとどかない。正論で石原は動かない。芹沢は石原の「収容所体験」を、「人間の労働力（肉体）の徹底的な搾取を目的にした強制収容所のような環境で、人間の究極の関心が、自己の生命維持に集約されるのは、疑う余地なく自然な状態だからである。ここで人間は、人間でありながら狼のようにも豚のようにもなりうる存在である」とみなすことで、石原の体験の抽象に集団や制度にかんする考察が欠けていると批判する。芹沢の石原への批判は、しかし、前提にすぎない。芹沢は石原が越えようとして越えられず、ついに自死するほかなかった体験の深い刻印を強引に飛び越している。

芹沢が、「決して人間的な行為だとはいわないが」、と述べそのあとすぐに、「まぎれもなく人間の行為であり、・・・」と互いに相反するふたつの言葉を強引に、それでいてさらりと繋げるところに存在する言葉の亀裂が、石原に「人間の体験のなかには、よしんばそれが共同の体験であっても、絶対に共有できない部分があり、その部分を確認することだけが、かろうじて〈私が生きた〉という実感につながる。そして、その実感を逆に私自身に確認させること。〈私の〉詩が私にできることは、それだけである。〈詩に何ができるか〉を一般的に問う場は、私には欠けており、欠けたままである」（「三つのあとがき」・『石原吉郎詩集』）と言わせたものであり、漂白しようとして漂白することのできなかった石原の体験の刻印である。ここを言葉で触れ、ひらくことができなければ、言葉という表現が生きることはない。石原吉郎の「収容所体験」の固有性などが問題ではまったくない。そうではないか！　石原を批判する賢しらな口ぶり、それで何かを言いえているとおもう根性（半端

インテリ性）が気にくわない。

芹沢の言葉に比較すれば、小山俊一の「極限状況というものは、人間という化合物をごくわずかな元素に還元して、人間の問題を単純化＝貧困化する。サルトルは、拷問される人間は肉体的忍耐力という要素にまで還元されてしまうのだから、その経験は「にせの経験」でしかない、といった。すると極限状況というのは「にせの経験」をこの上なく痛切な真の経験としてひとに強制する仕掛のことだ、といっていい。真の経験とは正真正銘のトラウマを与えるもののことだ。ウルグアイの青年たちはアンデスの雪のなかの理想的な極限状況のなかで、ただ「生きるために他の生命（死体だって同じことだ）を食うだけの存在」という元素的存在に還元されるという無残な経験によって、（それは「にせの経験」だったのだという論理に帰するあらゆる慰めにもかかわらず）ほんもののトラウマを生存感覚に刻みこまれたにちがいない」（『プソイド通信』）という言い方におれは嘘を感じない。

芹沢俊介よ、わかるということはそういうことではない。賢しらで石原吉郎に言葉はとどかない。まして批判もかなわない。たとえば、石原吉郎の【言葉がむなしいとはどういうことか。言葉がむなしいのではない。言葉の主体がすでにむなしいのである。言葉の主体がむなしいとき、言葉の方が耐えきれずに、主体を離脱する。あるいは、主体をつつむ状況の全体を離脱する。（略）このようにして、まず形容詞が私たちの言葉から脱落する。要するに「見たとおり」だからである。（略）つづいて代名詞が、徐々に私たちの会話から姿を消す】（『望郷と海』）という言葉が我が身をなぞることを、わかるというのではないか。そうでなければ、許容せず黙するのがよかろう。

おそらく加害と被害が対置される場所では、被害者は「集団としての存在」でしかない。被害においてついに自立することのないものの連帯。連帯において被害を平均化しようとする衝動。被害の名における加害的発想。集団であるゆえに、被害者は潜在的に攻撃的であり、加害的であるだろう。しかし加害の側に押しやられる者は、加害において単独者となる危機にたえまなくさらされているのである。人が加害の場に立つとき、彼は常に疎外と孤独により近い位置にある。そしてついに一人の加害者が、加害者の位置から進んで脱落する。そのとき、加害者と被害者という非人間的な対峙のなかから、はじめて一人の人間が生まれる。「人間」はつねに加害者のなかから生まれる。被害者のなかからは生まれない。人間が自己を最終的に加害者として承認する場所は、人間が自己を人間として、ひとつの危機として認識しはじめる場所である。

私が無限に関心をもつのは、加害と被害の流動のなかで、確固たる加害者を自己に発見して衝撃を受け、ただ一人で集団を立ち去っていくその「うしろ姿」である。問題はつねに、一人の人間の単独な姿にかかっている。ここでは、疎外ということは、もはや悲惨ではありえない。ただひとつの、たどりついた勇気の証である。（『望郷と海』・石原吉郎）

かつて、全共闘〜部落解放運動の後退戦下その渦中で、この石原吉郎の言葉におれがどんなに支えられたかそのことを隠すつもりは

ない。しかし、おれは石原のこの言葉を終着とするわけにはいかなかった。なんと言葉を舐めたたいいぐさだ。歯の浮くような甘ったれた言葉の垂れ流しではないか。ここまでは誰だってくることができる。石原よ、ここから一ミリでも歩をすすめることが、それが気が遠くなるほど困難であるにしても、言葉という表現（考えるということ）が表現たりうる所以ではないのか？　「時候の挨拶」のような言葉で口を拭うわけにはいかない。

いうならば、小山俊一も石原吉郎も、〈視てしまった者たち〉だ。彼らが〈視てしまった〉とおもったことをおれは詮索しないし、また彼らが〈視てしまった〉（と考える）ところから出発しようとしたことを疑わない。〈視てしまう〉ということは〈言葉が背筋〉を喪うことだ。〈言葉が背筋〉を喪うということがなにごとかであると言いたいのではない。〈言葉が背筋〉を喪うという体験からできうるかぎり遠い、平坦でありふれた、緩やかな生活の地勢、これがぼく（たち）の望みうる究極の理想の像（イメージ）だ。鮮やかにそういうことができる。すでに在ってしまったことのまえで、言葉は完璧に無力だ。どんな言葉を紡ごうが、「物語」の事実性は消去できない。しかし、緩やかな生活の地勢に背筋を喪った言葉を着地させることが、ぼく（たち）の望みうるかぎりの究極の〈在りたい〉イメージであることは、そしてそのことが〈価値〉であることは、以前も、現在も毫も変わりない。時代はこの種の「物語」を拡散し、解体しつつあるようにみえる。そしてこのことは、それがどういう過程を経てそうなったのかということを抜きにして、曖昧さをのこす余地なく肯定される。石原吉郎は「告発しない」ということを貫いて後ろ向きに立ち去り「自死」し、小山俊一は「タチ」にしたがって隠遁した。

いま、時代は逆に「物語」の困難な、平坦で、起伏のみえにくい日常の地平でどう意識が息つぎをすることができるか、意識はどう自身と折り合いをつけうるのかというところに滑りこみつつある。だれも時代のこのベクトルを曲げることはできない。ここには凄まじい断層がある。自分が為したことと、現在という巨きな無意識によってそのことが超えられたこととの、凄まじい断層がある。そして、ここがいちばん肝心なところだが、自らの意図することに関わりなく現在という無意識が「生存感覚」に刻まれた「トラウマ」を無視し通りすぎるということ、そのことはとりもなおさず生の与件が改定されたということにほかならないが、この生の与件の改定こそが唯一、石原や小山にそしておれにとっての、思考の余白の可能性なのだ。彼らの「生存感覚」に刻まれた「トラウマ」をダシにしてそういうのではない。

途方もない矛盾や逆説がこの過程のなかにある。反芻してみる。〈わたし〉はあることに言葉を与えたいが、うまく言葉を与えることができないでいる。ところが時代は推移し、〈わたし〉のこのこだわりを無意味なものにしているように感じられた。〈わたし〉はすでに現在がどういう香りや芳醇さをひとびとにもたらしているのかそのことを実感として充分に識っている。しかし、〈わたし〉は〈わたし〉の意識のひっかかりを飛び越してそこにいくことはできない。〈わたし〉は奇妙な分裂感に襲われる。そして、実はこのことが言いたいのだが（逆説というほかないが）〈わたし〉を襲うこの奇妙な分裂感こそが、それが予感にすぎないにしても、思考の余白の存在可能性なのだ。おそらくここを通ってしか〈わたし〉は現

在を奔ることはできない。

もういちど反芻してみる。なぜ、〈わたし〉は現在を体験することで言い難い分裂感に襲われるのか？　そのことを造らずに言ってみる。言葉が背筋を喪うとは、形容詞が脱落した、ある剥きだしの生存のありよう（この世界では動詞が支配的だ）を体験するということにほかならない。〈わたし〉はそのことに言葉を与えることができなければ、全てを断念するしかないことを識っている。はっきりしていることは、断念しないということだけだ。しかし、この意志は言葉の輪郭をどうしても描けない。一方で時代は凄まじい速さで〈わたし〉の意識のひっかかりをのみ込み通過していく。〈わたし〉の体験している意識の穴ぼこが〈現在〉になるということがありえないのは先験的だ。そのことも充分にわかっている。出口はどこにもないように〈わたし〉は感じる。誰にとどくともなく、軽クナル、柔ラカクナルトイウコトハ、ソウイウコトデハ、ナイ、とながいあいだ言葉にならない言葉を呪文のように響かせた。そして唐突に、それが予感にすぎないとしても、思考の特異点が融解しはじめる。〈わたし〉（たち？）を拘禁する意識のひっかかりに関係なく通過し（おれにはそう感じられた）、〈わたし〉がそのことに言葉を与えられないのに推移する現在（何のことだ、ひでえもんだとおれはおもった）によってみまわれた分裂感こそが、逆説的に言葉がひらかれる可能性を予兆しているのではないか。こう考えるときだけ、形容詞が脱落した〈わたし〉の体験の固有性は、たくさんの〈わたし〉と出会えるような気がする。気がつけばたわいないが、鮮やかな思考の転換がここにあるようにおれはおもう。

さっぱりわからない

思考の余白とは、生の与件の改定にともなって更新される言葉のイメージを語るということにほかならない。かろうじて点描することしかできないが、やってみる。

言葉が背筋を喪うという体験は、それにもかかわらずそこで断念することをよしとしないならば、必ずその心的な後遺症を治癒しようと志向する。どんな例外もありえない。〈わたし〉は背筋を喪った言葉を修復し、もういちど言葉に輪郭を与えようとする。たとえば、からだが、〈殺る！〉という意識の息づかいに沿って走行を開始したとする。〈殺る！〉という心的な状態は、必ずその対立項を彼岸に睨み、ある事態を測っている。ある対象（事態）と、対象にむけられた〈殺る！〉という心的な状態や視線は分離不可能なまでに距離をもつことができない。完璧に閉じた思考が形成される。（意識の穴ぼこというやつだ。）この思考のありようを、〈倫理〉という概念に包括すれば、〈善きこと〉・〈悪しきこと〉、〈義〉・〈不義〉、〈X〉・反〈X〉という閉じた一対の概念が際限なく産出される。この閉じた思考の系を噬うことはできない。だれであろうとだ。そしてこの閉じた思考の糸を内在的に解きほぐした言葉に出会うことは稀だ。そこを避けて言葉が生きることはないのに、意識的か無意識的かはよくわからないがひとびとは一瞥してとおり過ぎる。そうできるのならばそうすればよい。それだけのことだ。

ただひとびとが〈わたし〉の意識のひっかかりを鬱陶しいものとして忌避しそのことを言葉で表現することと、推移する現在が〈わたし〉の意識の息づかいを胡散臭いものとして通過していくことと

のあいだには凄まじい断層がある。この凄まじい断層を自覚しているかどうかは決定的なことであるし、まちがいなく何事かである。おれはそうおもう。

言葉が背筋を喪う、たとえば動詞で支配された「生存の体験」を時代が非情に超えていくことは、閉じた思考の系をひらく与件であるということにおいて可能性であり、しかしひとびとがそのことに内在的な根拠を与えられず言葉の遊戯に興じているということにたいして言葉を内在的に扱うことで閉じた思考をひらくしかないということは、依然として現在の課題そのものである。「軽く」あることを規範にするポスト・モダン用語で口を拭えるとしたら茶番だ。いつかきた道を繰り返す。ポスト・モダン用語がやがてあいまいな日本に絡みとられ、無難な倫理主義に足をすくわれることははっきりしている。いぜんとして、内在的であること、プロセスを示すということは変わることなくハイパーな現在にも貫通している。

善／悪の彼岸を「知識」が描くことはありえない。ただ、内在性として剔ることによってしか善／悪の彼岸を志向することはできない。しかし、〈わたし〉の内部にあって、〈不義〉を測る〈義〉の視線が〈不義〉を解体するということもまたありえない。どんな〈義〉の走行を描こうと、善／悪の彼岸に到達できないことは先験的だ。断言として言う。親鸞の悪人正機という思想は身を貫通することによってしか判らない。判るということは「知識」ではない。「知識」ではない何かだ。ポスト・モダンのあぶくはここに到達するまえに脱輪する。「知識」でいっぱいの頭デッカチにそんな根性があろうはずもない。もっといえば二項対置が窮屈なのは内在性が問われるときだけだ。内在性をパスする内部／外部の言及は、ただなんとなくというなんの根拠もない通ぶったフリにすぎない。そういうところに知の課題はない。

ぼくにとって善／悪の彼岸を可能にする言葉が、それがはじまりを告げるにすぎないにしても、まず思考の余白が実感される場所である。善／悪の彼岸を可能にする、「知識」の言葉ではかなわない、もっと肌触りのたしかな言葉が欲しい。点描すれば、自己意識が外延的に表現された言葉ではなく、自己意識が内包的に加工された、そんな言葉の場所が、かすかに予感される。自己意識が外延的に表現されるとき、それが政治や社会的な表現に対立する表現であってもそこで呼吸される意識の生理は、政治や社会的な表現を呼吸する意識の生理と、いずれにしても意識の息つぎが加熱し、そのかぎりで必ず超越性をよびこむという構造において同型をなしている。この俯瞰する視線を可能にするのが現在であることは言うを俟たない。

しかしそれにもかかわず、〈不義〉を測る〈義〉の視線は極限まで走行する。この走行線に沿って〈わたし〉の散乱する意識のベクトルは意識が体験しうるかぎりの行程をたどることになる。それでも〈わたし〉は悪しきことを悪しきことであると処断し、閉じた思考をうまくひらくことができない。その果てで自己意識の外延表現に、〝善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや〟という言葉がたしかな手応えとして与えられる。言葉がひとを囚えるとはこういうことを言うのだと心底おもう。言葉はここで確かに体験される。それでもおれは、おれを囚え金縛りにする凄まじいこの言葉をまえにして、何かを言いたいという気持ちを、思考の余白について語りたいという衝動を抑えることができない。うまく言えるかどうか、

そんなことは二の次だ。高橋源一郎は、数すくないひとりとしてこのことに気がついている。

私たちは、ギャングであることは相対的なものだと考えました。私たちは、私たちの生存しているこの世界との関係の中でのみギャングであり、この世界との関係の変化だけが私たちをギャング以外の存在に変化させるものと考えました。（『さようなら、ギャングたち』）

親鸞は、なぜ、〝善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや〟と、継時的に言葉を了解するかぎり矛盾としかいいようのない反転した言葉を呟いたのか？　もちろんそのことははっきりしている。自然の猛威や天変地異に見舞われ、虫のように地を這いずり苦のうちに飢えてひとびとは息絶える、しかも飢えや苦を地上性として救済する制度は存在する余地があろうはずもない、それが親鸞が眼のあたりにした現実であったに違いない。しかしそれにもかかわらず、生存するということは、この酷い現実を生きるということはどう肯定されるのか？　地上性として救済の余地がないならば、言葉が実現する〈力〉に拠るしかほかにみちはありえない。ひとびとに負荷される現実の重力を、言葉が実現する反〜重力で一瞬宙に吊り、そこに亀裂を生じさせるしかない。おそらく親鸞はそう考えた。これが親鸞の念仏にほかならないし、言葉が実現する浄土ということだ。

しかしほんとうは念仏もまた「相対的なもの」にすぎないのではないか？　親鸞が生存した「世界との関係の中でのみ」念仏が〈力〉であったのではないか？　そうであるとするならば、「世界との関係の変化」だけが言葉を念仏「以外の存在に変化」させるのではないか？　奇蹟のような親鸞の、親鸞によってのみ可能であった言葉は、そこに「世界との関係の変化」（生の与件の改定という変数）を媒介することで念仏「以外の存在に変化」するのではないのか。そしてそのことを思考の余白の可能性と言いうるのではないか。親鸞が〈信〉の言葉で弾いた大きな弓を、生の与件の更新に促されたひとびとが地上性として生きうるということが思考の余白や可能性でないはずがない。もちろん親鸞が、彼の「世界との関係の中」で時代と抗い生存したそのありようや、そこで描かれた意識の走行の徹底性、凄まじさは、変わることなく現在もなおリアルに響いてくる。

生の与件が改定された現実を「世界との関係の変化」とみなし言葉を更新するということが、親鸞の〈信〉の言葉を現在として生きることにほかならないと言えよう。「私はかつてフィクション以外のものは何一つ書いたことはありませんし、そのことを完全に意識しています」「けれども私は真実の内部でフィクションを機能させることが可能であろうと信じています」（モーリス・ブランショ・『ミシェル・フーコー』／豊崎訳）もう、ぼくたちはそのことだけを語ればよい。

そう考えながら思考の網をたぐりよせていくと、稀に、更新された（されつつある）意識の表出に出会うことがある。

わたしたちは、氷砂糖をほしいくらいもたないでも、きれいにすきとおつた風をたべ、桃いろのうつくしい朝の日光をのむことができます。またわたくしは、はたけや森の中で、ひどいぼろぼ

ろのきものが、いちばんすばらしいびろうどや羅紗や、宝石いりのきものに、かはつてゐるのをたびたび見ました。わたくしは、さういうきれいなたべものやきものをすきです。これらのわたくしのおはなしは、みんな林や野はらや鉄道線路やらで、虹や月あかりからもらつてきたのです。ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかつたり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです。ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないということを、わたくしはそのとおり書いたまでです。ですから、これらのなかには、あなたのためになるところもあるでせうし、ただそれつきりのところもあるでせうが、わたくしには、そのみわけがよくつきません。なんのことだか、わけのわからないところもあるでせうが、そんなところは、わたくしにもまた、わけがわからないのです。けれども、わたくしは、これらのちひさなものがたりの幾きれかが、おしまひ、あなたのすきとほつたほんたうのたべものになることを、どんなにねがふかわかりません。（宮沢賢治『注文の多い料理店』序）

こんな言葉に出会うと、理屈も何もすっ飛ばして、もう目茶苦茶に嬉しくなる。「ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかつたり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです」こんな気持ちになることが〈あなた〉にはないか？　〈世界〉が、唐突に〈柔らかく〉なる、そんなことが〈あなた〉にないか？　言葉が背筋を喪くしたり、もうやっていけそうになくて手を挙げてしまいそうになるとき、姿や形はないけど、ふいに、〈世界〉が〈深く〉なる、そんなことが〈あなた〉にはないか？　そのとき〈あなた〉は、「氷砂糖をほしいくらいもたないでも、きれいにすきとおつた風をたべ、桃いろのうつくしい朝の日光をのむこと」ができそうな気がしないか？　ほんとうは、ここが、〈あなた〉の、そして〈わたし〉（たち）の〈叛〉の〈固有時〉ではないのか？　姿や形はどこにもない、けれどそれは、それにもかかわらずただもう、〈在る〉、としか言いようがない、そんな〈何〉かだ。〈固有時〉や、そこを流れる〈柔らかい時間〉は〈声〉を挙げ、挙げつづける。肯定したいから〈否！〉、何度も〈否！〉。〈否！〉は響き、いっとき〈人間〉の輪郭を纏う。

いうまでもなく、この〈固有時〉が発する〈声〉は、時代の共同幻想に抗い激突する。そのとき現実（という観念）の負荷する重力が「富の生産と分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨」の形姿をとってあらわれるかぎり（そのことは時代の制約として不可避であった）、言葉がそこに求心し流れこむことは避けられない。この過程で言葉（自己意識）は双極化される。共同性の表現にかかわる言葉と、そこから離反する言葉（自己意識）とに。（あの「政治と文学論争」という奴だ。）しかしいずれの意識を息つぎしても言葉は加熱し、そのかぎりで超越性を呼びこみ世界を領有化しようとする。この過程が時代の制約としてそのときどんなに痛切で不可避なことであったとしても（そしてそのことがどんなに無惨で愚劣なことであったかおれの身に焼きついている！）、たしかに通過してしまったことなのだ。「政治なんてものはない」（吉本隆明）　したがって「政治」という共同性に対立、離反する言葉もまたそのかぎりで

はどこにも存在する余地がない。生の与件が改定されることで「世界との関係」もまた変化する。言葉は生の与件に帰順するから、「世界との関係」を表現する言葉もまた更新されることになる。更新される（された）言葉はこのとき空虚か？　〈否！〉　言葉ははじめて、生産社会が拘禁した様々な倫理的言説から解かれて、それらに対して恣意として振る舞うことが可能となる。資本性社会に固有の「富の生産と分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨」に抗うことで、善と悪を、義と不義を、つまり倫理の視線からあふれながれでた言葉が、またその型を不可避とした言葉が、あの生産中心社会の重力が減衰する（した）ことで〈現在〉にはじめて、そのままに〈声〉を晒すことができる。やっとここまできたのだ。〈固有時〉はもはや生産中心社会に固有の〈叛〉ではありえない、〈倫理〉ですらない、そのままに〈固有時〉であればよい。このことが思考の余白、思考の巨きな可能性でないはずがない。どんな言葉がぼく（たち）は欲しいのか、もうはっきりそのことを言うことができる。

〈義〉や〈倫理〉を測度にしない、言うならば〈人間〉を測度にしない観念の振る舞いうる場所が、ぼくは在りうるとおもう。そんな観念の可能性を、そのことを探索することがどんなに苛酷なことであっても、イメージすること、それがぼくにとっての〈世界〉にほかならない。いまはまだその可能性を微かに予感するにすぎないが、愉しい空想が宥されるならば、いつの日かこの〈固有時〉から産み落とされた言葉たちは善・悪の弁別すらつかず、ぼくたちの四角い言葉に頸を傾げるだろう。そしてきっというに違いない。〝あなたたちのいうことは、さっぱり、わからない！　その〈世界〉では、ちょうどぼくたちが曲がった空間を知覚できないように、〈言葉が背筋を喪くす〉、そんなことなんて体験できようもないのだから。そしてそういう〈世界〉が－〈わたし〉がどう在りたいのかということを手離さないかぎり－超越する観念としてでも、権力（およそ言説には、権力〔支配欲 *libido dominandi*〕がひそんでいるのである。〔ロラン・バルト『文学の記号学』〕）としてでもなく、在りうるとぼくはおもう。そう思考するしかないのなら、観念の〈力〉はそのことを可能にせずにはおかない。もういちどフーコーに倣っていえば、「わたしはそれが可能だと思う。大いにありうることだとさえ思う。そして、それが可能でなければならぬ」

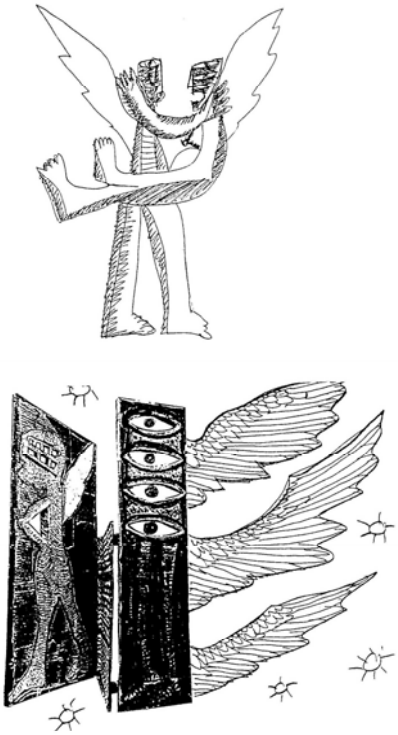
あとは作品の言葉が語ってくれる。作品の言葉に、ぼくは、誘われる。「酔っぱらって／うふふ／ぬごうか　ぬぐまいか／あたいのかたちなんぞ／犬にやってくれ／きょうもあしたも／いらない／いらないよう／殺してもかまわない／まっぱだかだよう／そらがひろく／ひかりひかりひろく／／酔っぱらって／あはは　うふふ／やろうか　やるまいか／どちらのあたいも／海に捨ててくれ／失くしてかまわない／うんざりだよう／みずがふかく／みずがひろくふかく／／ひまわりひまわれ／ひまわりひまわれ／酔っぱらっちゃった／酔っぱらっちゃった／にんげんが　にんげんが／遠い／空の水を飲んでいるようだ／」（『ひまわり』鎌田吉一／「同行衆通信」29）いいんだ、これが。

「ねむれぬ夜は／窓をあけ／うすらあおい空に／あたまをのせる／／目にみえぬ銀河を／目をつむってひらき／このままのかたちで／じぶんをうすめる／／もう関係も痛まない／もう言葉も痛まない／ふかい　あさい　ゆれる／星の水」（『ねむれぬ夜は』）を、奔れ！

関係論

とおい言葉

ながいあいだ吉本隆明の「大衆の原像」や「契機」という言葉にひっかかってきた。外延権力に対する異議申し立ての範型はマルクス主義という左翼理念として体現されてきたが、吉本隆明の「大衆の原像」や「契機」という思想がこの範型を解体したことはまちがいない。吉本隆明の思想だけが外延権力とそれに対する異議申し立ての強力な解体概念であったといってよい。この思想はただ吉本隆明によってのみ可能であったし、現在もなお、社会や共同性の位相で、外延権力や外延権力にたいする異議申し立ての啓蒙主義を根底から批判しうる唯一の思想である。



こんなすました言い方はカッコつけすぎだ、ということに触れないで通過すれば嘘をついている気がどうしてもする。もう十五年以上まえのことだ。おれは真っ暗だった。六十八年という高揚する輝きが一瞬ですぎ、全共闘運動の後退戦下、おれたちの戦いは「部落解放運動」に本格的に突入した。暗い予感があった。〝何人か死ぬな〟という直観が、ドクンと脈を打ち、立ち眩みや窒息感のように鼓動した。暗い予感は転げおち、事態は急旋回した。〝死ぬかもしれんな〟と感じながら戦端がひらかれ、同時におれはひとりで公然と「部落解放同盟」とその同伴勢力の批判を開始した。〝おう、お

前ら甘ったれるな〟この一言がいえなかったら、おれは生きることができなかった。このことに虚飾はない。知識や理念ではこの戦争はやれなかったとおもう。ついにこの一言を言い切った瞬間、〈自立〉ということ、観念の上昇路が自然過程にすぎぬことをおれは体で感じた。空の色も、空気の匂いも、ちがって、感じた。鮮烈な体験だった。たとえこの一言が何を招こうとも、おれはおれであることを他のだれにも委任しないと全身でおもった。「部落解放同盟」や「部落解放同盟」に同伴するすべての勢力の理念と存在を否定する、生身の全存在を賭けた戦争がどんな無惨をひき寄せ、どんな代償を支払ったか、記す言葉なんか、あるわけない。言葉にならない。

無援の戦争だった。余燼はいまも燻る。理念や運動を担いだ数多くの外部の当事者（自らを「部落民」ではないと称する者ら）にとって《事》は、我が意識としてのアジアの慣習に倣い、季節のようにすぎた。ごく少数の友人をのぞいて、内部の当事者（自らを「部落民」と称する者ら）は、意識としてのアジアの影をより強固に纏うことで《事》を回避した。「部落」や「部落民」を布教するということとして。酷い戦いをひとりで引きうけるしかなかったとき、おれのなかに、絶対ゆずれない、言葉にならない〈何か〉があったことは確かだが、無援の戦争の根拠を言葉にしたのは吉本隆明の思想だった。このことはどんなに強調してもしすぎることはない。（「中心〜周縁」理論だかなんだか言葉の語呂あわせみたいなのもあったが、現場では何の役にもたたない。高等遊民の戯言だ。なんならお前ら、おれのかわりにやってみるか、この一言で終わりだ。断言する。）

「部落」が遺制的な共同幻想にすぎぬこと、したがって「部落民」という人間は存在しない。もっとも「部落民」を貶めるのは自身を「部落民」と称する者らであり、またそこに同伴する者らである。おれもまたかつてこの倒錯した論理と運動を強力に担いだひとりだった。六十八年の高揚がしだいに鎮圧され後退戦を余儀なくされていく情況のなかで、しかし、自らが意志してえらびとった途であることは否定しようもない。そこには「部落解放運動」に邁進すればするほど、どこにも存在しない「部落民」を実在するかのように彫刻してしまい、強固な閉鎖集団を形成してしまうという逆説がある。この逆説を粗悪な倫理で支えるのが、「同和」と名のつく運動や理念を担ぐ者らである。（何と彼らは自身を「部落民」ではないとおもっている。「部落民」という人間なんかどこを捜してもいるわけないのだが、もし「部落民」という人間がいると空想すれば、「部落」の内部〜外部に無関係に、おれも、お前も、「部落民」であるにすぎない。それだけのことだ。我が国で「家系図」らしきものがあるのは「天皇家」だけだ。「部落民」であるという根拠も、自身がそうでないという根拠もどこにも存在しない。したがって賤称にとらわれることも、それに拝跪するいわれもどこにもない。）甘ったれと凭れあいの閉じられた共犯集団。この錯誤の根は深い。

やむなくおれは物を研ぎ、言葉を探した。ちいさな、痛切な戦いが「三面記事」のように戦われた。何が、どう無残だったのか、そんなことが言いたいのではない。おれの無援の戦争を可能にしたのが吉本隆明の思想だけであったということ、このことは測りしれない。吉本隆明の思想はおれのこころや身体を貫通した。二十四時間の刃物沙汰やその神経戦に明け暮れた日々、〝あー、今度は駄目か

〝と何度おもったかわからない。何度も直面した殺しあいを、誰にもたよらず、誰もひきこまず、ひとりで処理した。ケレド、ココデ、ヒキウケキレナケレバ、オレノ、ヒョウゲンハ、シンデシマウという想いは痛切だった。

〈知〉の言葉がまるで通じない者らとの、〈知〉の言葉が完璧に無力な、抽象ゼロの世界。おれや彼女（途中からは子供もいた）がその過程でどう局面をくぐったか、言葉はない。〝たとえ身をゲヘナに投げ入れられてもゆずれないもの〟があれば、そしてそこに言葉が与えられれば、ひとは斥かない。言ってしまえば、そんなことはたいしたことではないのだ。しかし、一瞬で頭の中が真っ白になる《事》は、季節のようにはすぎない。おれは、応分の負債を返済するというのがひとが個人として為しうる許容量だとおもう。その許容量を遥かにこえて事態が押しよせるとき、ひとは何を、どう、ふるまえばよいのか。

事態を回避する手立てはなかったのか。おう、考え尽くした。全身を眼にした二十四時間の、不意にそなえた一撃。かさねられた十余年。ほかにどんな有り様もなかった。殺るか殺られるか、そんなことはたいしたことじゃない。おれは、おれの対や家族を抹消させないため、退けなかった。それが全部だった。「三面記事」のように脈動する陰惨な沙汰が、対に歪みをもたらさないわけがない。このとき吉本隆明の思想は、おれを突き放す。《事》を四季のようにめぐらせるため、背筋を喪った言葉に背骨をいれるため、おれは自らの手で自前の概念を創るしかなかった。何よりもおれの、おれたちの日を繋ぐために。

□

〈関係の障害〉をひらくには、「契機」や「不可避性」という概念を拡張するしかないと感じられた。「契機」や「不可避性」という概念を活かそうとすれば、〈生の鋳型〉において、いや〈生の鋳型〉にまで「契機」や「不可避性」という概念を貫通させなければ駄目だ、というのがおれの実感だった。言葉がひどくとおかった。

父母未生の縁

〈生の鋳型〉とは何か、〈生の鋳型〉に「契機」という概念を貫通させるとはどういうことなのか、もちろんまだすこしも明らかではない。

意志した革命者はいつか革命者でなくなるにきまっている。なぜなら〈意志〉もまた主観的な覚悟性にすぎないからである。ただ〈強いられた〉革命者だけが、ほんとうに革命者である。なぜならば、それよりほかに生きようがない存在だからである。

（吉本隆明『書物の解体学』）

〈強いられた〉、あるいは「それよりほかに生きようがない」という言葉が「契機」（不可避性〉）という思想に対応していることはいうまでもない。『歎異抄』でも同じことが言われている。

またあるとき、唯圓房はわがいふことをば信ずるかとおほせのさふらひしあひだ、さんさふらふとまうしさふらひしかば、さらばいはんこと、たがふまじきかと、かさねておほせのさふらひしあひだ、つつしんで領状まうしてさふらひしかば、たとへばひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべしとおほせさふらひしとき、おほせにてはさふらへども、一人もこの身の器量にては、ころしつべしともおぼへずさふらふと、まうしてさふらひしかば、さてはいかに親鸞がいふことを、たがふまじきとはいふぞと。これにてしるべし。なにごとも、こころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこころのよくなくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人ころすこともあるべしと、・・・

引用の箇所について解説は何もいらない。そのとおりのことだ。わずかに視線を移動すれば、吉本隆明のいう〈強いられた〉、あるいは「それよりほかに生きようがない」という言葉、親鸞の〈業縁〉という言葉は、〈表現〉の「契機」ととることができる。「契機」という思想がマルクス主義のおぞましい「啓蒙」をしりぞけ、「知識」の上昇路を自然過程とみなし、ぼくたちを風とおしのよいところに連れだしてくれたことはたしかだった。「契機」によって表現の過程に参入する者は、〈生存の最少与件〉を〈知〉に内在させることが思想としての課題である、かつてぼくたちはたしかにこのことを了解した。

知識にとって最後の課題は、頂きを極め、その頂きに人々を誘って蒙をひらくことではない。頂きを極め、そのまま寂かに〈非知〉に向かって着地することができればというのが、おおよそ、どんな種類の〈知〉にとっても最後の課題である。（略）しかし〈非知〉は、どんなに「そのまま」寂かに着地しても〈無智〉と合一できない。〈知〉にとって〈無智〉と合一することは最後の課題だが、どうしても〈非知〉と〈無智〉とのあいだには紙一重の、だが深い淵が横たわっている。（吉本隆明『最後の親鸞』）

立ち眩みや窒息感、ドキリと脈打つ鼓動とともに抗われた胸の悪くなる「三面記事」のような沙汰の渦中で、吉本隆明のこの言葉は近く遠く轟音のように駆けめぐった。日々を平穏に過ごすこと、ささやかであることの激しい夢があらゆる価値の源泉である。悲願のように、そうおもった。いまもこのことは何ひとつかわらない。ただひとつのことをのぞけば、吉本隆明の「契機」についての思想は生々しくいまも生きている。もう、そのことについて言うしかない。〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに内包する／される、或る力を、「契機」という思想はひらくことができないのだ。

ぼくの言葉への分けいり方が誤謬にすぎないということもありえないわけではない。何度も飽きるほど繰りかえし考えこんだ。「契機」という思想は、個が世界へとむかうひとつの視線にほかならないのであって、〈わたし〉と〈あなた〉という対関係はこの視線とはべつの視線に拠って有るものだ、それが対の対たる由縁ではないか、と。けれど、ぼくには、今こういったところで、それは〝雨が降ったら天気が悪い。林檎は赤いだろ〟ということを、ただくりか

えしているだけのような気がするのだ。いま多くの者がここに直面しているとぼくはおもう。〈わたし〉と〈あなた〉の関係を傾斜させることなくひらくことがどうしてもできないのだ。理念としてよりは実感としてやってくる。何が、『女性はいま　どこにいるのか』（芹沢俊介）だ。この超越的な視線が気にくわない。

ぼくは、〈やわらかい対〉のイメージが欲しかった。〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉が〈表現〉である、そんな対のイメージが欲しかった。手にするどんな理念もぼくを頷かせることはなかった。

ここにひとつの範型をあげることができる。

対－家族を営んでいる〈わたし〉は〈生活〉を〈価値〉とするが、また〈わたし〉は不可解なある余儀なさにうながされて〈表現〉という奇妙な世界の住人でもある。〈わたし〉は対－家族を生活として営みながら、さまざまな事由によって考えることをやめることができない。もちろん〈わたし〉は〈考えること（表現）〉をすこしも価値だなんておもっていない。とうにそんなところは済ましてしまった。それなのになぜ、〈わたし〉が〈在る〉こと、〈わたし〉と〈あなた〉の関係は、〈表現〉にならないのか？　なぜ、男女の彩なす世界はいつも言葉の彼岸のようにあらわれるのか？　おそらくこれらの問いを産出する源泉が、疎外という表現概念の〈表現概念〉たる由縁なのだ。こうして表現の範型は完備したかのように閉じられる。もし、〈なぜ〉、というぼくの問いがここで解消されるなら、〈わたし〉も〈あなた〉も安泰なのだ。しかしぼくの実感では、男女の世界がいつも言葉の彼岸のようにあらわれるとしたら、それは男女の彩なす世界が、言葉がいつも言葉の彼岸のようにあらわれるという〈表現〉の世界を〈内包〉しているからなのだ。たとえれば、蛇が自分の尾を呑もうとしているさまによく似ている。果てしなく回還するが、この表現の範型はどうしてもひとつの特異点を形成する。

ぼくの理解では、男女の織りなす〈世界〉も、そこで営まれる〈生活〉も、表出の指示性から弾かれて高度な抽象性をもうひとつ重ねたのだ。これが男女の関係をめぐる〈現在〉ということの水準のような気がする。「契機」を境にして〈生活〉に就く者と〈表現〉に憑く者に分岐する、というのはほんとうか？　〈表現〉に憑くというのが「不可避性」だとしたら、〈生活〉に就くということにもまた応分の「契機」があるといえるのではないか？

「関係をつなぐことに不器用で、無理につなごうとすれば、自閉か洗脳の関係にしかならない現実」（鴻上尚史『冒険宣言』）を「契機」という思想がひらくことができるか？　男女の対関係の内部で「契機」という思想は〈射抜く〉視線として機能しているようにおもえてならない。窮屈でどこかに無理があるような気がするのだ。この〈射抜く〉視線が性の関係を監視し傾かせる。そして関係の余儀なさを俯瞰する視線が〈生活〉と〈表現〉を分離する。鴻上の「自閉か洗脳」の関係とはそのことを言い当てているような気がする。

〈関係〉を〈表現〉として、〈表現〉を〈関係〉として生きることが、なぜ、できないのか？　ほんとうはこう問わなければならないのだ。思考を凝らせばこの問いの裡に、男女の対関係のもっとも生々しい困難がそのかたちをあらわす。この困難のうちにはじめて或る見えない〈力〉が歴史として、いや世界として登場しつつある。

もちろん、違った考え方も可能だ。男女の対関係（家族）が解体の過程にはいった、と考え、そこから男女の対関係の行方について

言葉を処方することもできる。もうひとつある。「ひとつの性が存在するのでもなければ、二つの性が存在するのでさえもない。そうではなくて、n・・・・個の性が存在するのだ」（『アンチ・オイディプス』）と考えてもいい。このふたつの理念にぼくたちの感受性や実感はさらわれそうになる。そうだとおもわせる充分な根拠があるからだ。巷はそんな伝聞に充ちている。しかし、ぼくはこのどちらの理念ともちがった抽象が可能のようにおもう。相対するふたつの思考のギリギリの間隙に豊かな性の水脈があるような気がするのだ。

ほんとうは、〈機縁〉によってひとの就く途を〈生活〉と〈表現〉とに分岐することはできず、ひとは誰も固有に、「それよりほかに生きようがない存在」なのではないのか？

おそらくひとが就く途にはただひとつの契機が、固有に、ひとつずつあるのだ。そしてその「契機」は記憶された自己史の何処にもない。たとえ、現在ある自分が就いた途がどんな不可避にみえたとしてもだ。もし、「契機」があるとしたら「誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられたもの」（吉本隆明）のなかにあると考えるほかない。

まだ〈わたし〉と〈あなた〉の対称性は破れたままである。〈わたし〉と〈あなた〉の、「誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」「契機」が触れあうことはない。ぼくはこの「誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」「契機」を〈生の鋳型〉とよんできた。しかしまさに逆説というほかないが、〈生の鋳型〉という理念を想定することなしに、〈わたし〉と〈あなた〉の関係がひらかれることはないと、ぼくは考えた。

たわむ観念

胎（乳）児期に受ける母子関係の〈たわみ〉のうちに、感受性の〈質〉が原型としてかたちづくられるようにぼくには感じられた。出生の後に自己史（成育史）が形成され、その途上でさまざまな事件に見舞われることが不可避だとして、自己史（成育史）は胎（乳）児期につくられた〈生の鋳型〉に発祥する感受性の核を変奏するにすぎないというのがほんとうではないのか。

自己史のある時期に体験した出来事が意識にとって逃れがたい強度で迫るとき、みえない糸に引かれるようにしてひとは表現の過程に侵入していくことがある。この過程は「契機」や「不可避性」という言葉で呼ばれてきた。ほんとうにそうなのか。この言い方は的をはずれてはいないが、的を射抜いてはいないように、いつも感じてきた。

ほんとうはそうではなくて、〈生の鋳型〉から流れでるみえない糸が「契機」や「不可避性」をさかさまに呼びこんだのではないのか？　極端な言い方をすれば、「契機」や「不可避性」という概念は〈生の鋳型〉から流れでる意識のみえない糸の自動性を指しているにすぎず、ひとはそれぞれのタチに従って日を繋いでいるだけではないのか？　人間という形態の自然がもつ不思議は祭の夜市でよくやった金魚すくいほどにうまくはひっかからない。マルクスもここでつまずいた。

何事につけおおげさに考えこむ性分とか、知覚や意識の過敏症とか、沸騰しやすい性格等々、単なる性向のちがいを、生活において表現をなす者と「契機」のこちらがわで日を繋ける者とに隔てるの

は不当でふるいのではないか。信の集団が非信の存在より下位にあるという気配りも今ではへりくだってすごむふるい知の残像にすぎない。世界にはもうどんな信も党派も存在しない。お節介な啓蒙も、啓蒙を撃つ知も不毛である。そんなものでは世界に風は吹かないし、繋ける日は波うたない。表現にまつわる自明や公理を転倒したい。クラインの壷の曲面をなぞるように直観することがある。

□

いずれにしても、〈わたし〉が世界に〈在る〉ということが異和であるとき、この異和は必ずズレにたいしてズレを生む。この事情についてはすでに吉本隆明がうまくいっている。

まず、生命体（生物）は、それが高等であれ原生的であれ、ただ生命体であるという存在自体によって無機的自然にたいしてひとつの異和をなしている。この異和を仮りに原生的疎外と呼んでおけば、生命体はアメーバから人間にいたるまで、ただ生命体であるという理由で、原生的疎外の領域をもっており、したがってこの疎外の打消しとして存在している。（『心的現象論』）

なるほど。ズレをズレるというのが人間という形態の自然のことか。しかしわからないのは「原生的疎外の領域」があるということではなく、この異和やズレが何に由来し、どこからやってくるのかということだ。どうしても自己史として記憶されたことのなかにはないようにぼくにはおもえた。また記憶された自己史のうちに異和やズレを還元することは嘘のようにぼくには感じられた。そしてこの問いは、〈表出〉や〈表現〉という概念の〈発生〉を問うことと同じである。吉本隆明はまた次のようにも言っている。

あのー、一見すると、精神異常になるとか、精神の病気になるっていう、きっかけは全然、違うようにみえるでしょう。あの、学生運動で失敗したとか、まあ僕の周辺だとそういう人、多いんだけども。そういう機会に出会っておかしくなったって人多いんです。それはきっかけを作ってることには間違いないんだけども、それは本当のきっかけと、その根底はそうじゃないとおもいます。そのつまり乳・胎児期の問題と、それから思春期の入口のときの問題がとても大きな要因だと、僕は理解しています。

・・・（略）・・・

はい。無意識が荒れるってひと口に言っても、いろんな荒れ方があって、無意識が傷ついているっていったほうがいい場合もありますし、荒れてるっていった方がいい場合もありますし、それから無意識が空洞だ、って言った方がいい場合もあるとおもいます。

（『大衆としての現在』）

吉本隆明は人間の異和やズレの由来をよく識っている。ぼくの理解ではこうなる。

胎児が母親の子宮にあるとき、子宮が胎児にとっての環界、つまり世界であるとみていい。このとき胎児は母親から妊娠期間中に成長の栄養とともに何をうけとるのだろうか。ぼくの考えではこのとき胎児は母親をとおして成長の栄養とともに母親と対をなす父親

（男）との関係を〈転写〉されることになるようにおもう。もうすこしひろげていえば、胎児の成長を育む穏やかな子宮という世界が、この子宮という世界を包む外界からの〈力〉を受動することになる。外界から作用するこの〈力〉を胎児は受容するしかない。このとき胎児の〈観念〉は、胎児の父母の〈関係〉を第一義とする〈力〉によってある〈たわみ〉をうける。

この過程については簡単な力学で比喩することができる。胎児にとっての世界である子宮は、外界から隔てられているということにおいて外界にたいして、ある剛性をもっているとみてよい。胎児がうける子宮の外の世界からの、父母の男女の関係を第一義とする〈力〉の作用で子宮の内部で成長する胎児は〈応力〉を発生する。おそらくこの過程をつうじて胎児の〈観念〉はたわむことになる。また胎児に作用する〈力〉によって胎児に発生する〈応力〉＝〈観念のたわみ〉はさまざまな〈かたち〉をとる。

胎児に発生する観念の〈たわみ〉がいくつかのパターン（たとえば、無意識が荒れている・傷ついている・空洞である）に分類されるとしても、ある〈固有値〉をとることはまちがいない。〈生の鋳型〉とはこの〈固有値〉のことではないのか？　いずれにしても胎児が子宮という世界で成育する過程で、父母の性の関係を第一義とする〈力〉から〈応力〉という観念の〈たわみ〉を、言語に分節される以前の〈固有値〉として形成することだけはたしかだといえる。もう少し言えば、言語以前の原了解をなす〈観念のたわみ〉の〈固有値〉を共震させ〈生の鋳型〉をひらくものが〈性〉なのだ。だから〈性〉は固有名である。この〈性〉は私たちの追憶する未来の源であり、直接知覚可能な〈像〉をなしている。

父母の〈関係〉、つまり、男女の性や生活をめぐる交感・融け合い、諍い・葛藤・齟齬は、母親をとおして子宮内の胎児に言語以前の心身相関のある〈力〉として作用し、応力として胎児はある観念の〈たわみ〉を生成することになる。胎児に作用する〈力〉と生成される応力としての観念の〈たわみ〉は分離できない。〈力〉とはそういうものである。妊娠の期間中、胎児に生成する観念の〈たわみ〉は父母の〈関係〉を転写（刻印）されつつその強度を増していく。そしてその〈たわみ〉が臨界に達したとき胎児は分娩され、初源の世界から分娩された胎児の観念の〈たわみ〉は〈相転移〉して新しい環界にひらかれる。

外界からの作用に応答するこの観念の〈たわみ〉は〈表出〉や〈表現〉という概念の根底に関わる。〈力〉の相互作用として胎児に生成した観念の或る〈たわみ〉とは〈表出〉の状態を指している。そして観念の〈たわみ〉を復元しようとする〈作用〉（否定性）が〈表現〉ということになる。この過程は自然そのものである。

この自然の過程に〈ひと〉が〈ひと〉と名付けられ、そう称される根拠や由来があるといえよう。あるいはこのひとつながりになった固有の自然をもつものを指して人間という自然と呼んでもいい。ここにはどんな種類の〈倫理〉も介在していない。たわんでしなった観念はたわみやしなりを復元しつづける。観念の〈たわみ〉が〈表出〉であり、たわみやしなりがかえったその軌跡が〈表現〉なのだ。

「いま・ここ」で日を繋いでいる〈わたし〉と、〈わたし〉の起源は、〈倫理〉や〈意志〉を介在させることなくやっと〈表出〉や

〈表現〉という概念の〈発生〉を手に入れたことになる。またここで手にいれた〈発生〉の概念はそのまま歴史概念に置き換えることもできる。

ある時代が産出する〈重力〉と、その時代に抗する〈反力〉である観念の〈たわみ〉は、時代に固有の〈表出〉と〈表現〉を〈否定性〉として表象する。〈現在〉の〈否定性〉をもっともあざやかに象徴するフーコーの言葉がある。「それにしても、人間は最近の発明にかかわるものであり、二世紀とたっていない一形象、われわれの知のたんなる折り目にすぎず、知がさらに新しい形態を見いだしさえすれば、早晩消えさるものだと考えることは、何とふかい慰めであり力づけであろうか」（『言葉と物』渡辺／佐々木訳）私たちはフーコーの彼岸に出ていきたいのだ。

生の鋳型

胎児が子宮のなかで成育するとき、母親をつうじて夫婦の関係や外部の世界をある〈力〉として知覚し、その応答として胎児が観念の〈たわみ〉を形成するということは、観念が言語に分節される以前の心身相関領域としてとらえられることにちがいないが、その原了解の構造について『胎児は見ている』（T・バーニー　小林登訳）は次のように述べている。

引例1　胎児の感受性は、母親のホルモンによって芽生える私が、講演などでこの話を持ち出すと、まずどの人もなるほどといったようにうなずく。胎児がものを記憶するということを、まったく当たり前のように思っているのだろう。胎児の意識についても同じことが言える。大半の人は、そうなるのは論理的に当然だと考えているようだ。とくに妊娠している女性や、妊娠経験のある女性にその傾向が強い。ところが、胎児は母親の考えていることや感じていることまでもわかるというと、みんな一様に怪訝な顔をして、質問が飛んくる。そのような質問のなかに、つぎのようなものがある。それは、胎児には母親の感情の内容を理解する能力がないのだから、どうやって〝愛する〟とか〝慰める〟というような母親のメッセージを読み取れるのか、とういものである。この問いに対して、おぼろげながらも答えることができるようになったのは、一九二五年のことである。というのは、この年にアメリカの生物学者で心理学者でもあるW・B・カノン博士によって、カテコールアミン（自律神経系統の伝達作用を担う物質で、ホルモンの一種）を注入すると、恐怖や不安が生化学的に惹き起こされることが証明されたからである。・・・（略）・・・ただ胎児の場合、動物実験との違いは、これらの物質の発生源が母親であり、母親が不安になるとこの物質が分泌され、母親から胎児へと流れ込むという点である。そして、この物質が胎盤という障壁を通過したとたん、同じように胎児も不安に襲われるわけである。たしかに、これが原因で、胎児の不安や恐怖心が生理的反応として現れるわけである。しかし、母親のホルモンが直接的、即時的、そして最も重要な影響を及ぼすのは、胎児の肉体に対してであり、精神に対してではない。つまり、こういった反応を繰り返す過程で、胎児はこのホルモンによって、自我および感情という純粋に

精神的な現象を、きわめて初歩的なかたちながらも意識するようになるのである。すなわち、これが母親の精神的影響を胎児が受けるようになるメカニズムと言ってよい。これは複雑なプロセスである。これがどのように起こるかについては、2章でもっと詳しく述べることにしよう。ここでは、ただ、胎児が母親から押し寄せてくるホルモンによって、胎内での居心地のよい〝虚空（子宮）〟から揺り動かされて、一種の感受性が生じるとだけ言っておこう。

引例2　母親の感情が胎児に伝わるメカニズム

母親と胎児とは、脳、あるいは自律神経機構を肉体的に共有しているわけではなく、それぞれ独自の神経器官や血液循環機構を持っている。だから、これら神経ホルモンの回路は、母親と胎児が感情の受け渡しを行なうための数少ない手段であり、ひじょうに重要な役割を担っていると言える。ところで、行動や思考の命令中枢は、当然、脳にあるわけだが、このプロセスそのものは大脳の外層部である大脳皮質で行なわれる。そして、ここで注目すべきなのは、その大脳皮質の直下にある視床下部の働きで、そこでは頭の中で感じたり考えたりしたことが感情に変わり、次に肉体的感覚に変化するようになっている。

このプロセスは反対方向にも同様に作用する。たとえば、腕の骨折による痛みを例に挙げてみよう。〝腕が痛い〟という感覚は、まず視床下部で恐怖というような感情に置き換えられる。そして一〇〇〇分の一秒後に、大脳皮質のなかに〝腕が折れた〟という考えが伝わるのである。不安、興奮、抑鬱感といった感覚それ自体は視床下部で発生するが、感情によって惹き起こされる実際の肉体的変化は、視床下部から支配される内分泌系統と自律神経系統によって生まれる。

たとえば、妊娠した女性が突然恐怖にさらされたりすると、視床下部から命令が出る。そして脈拍が速くなり、瞳孔が開き、手は汗ばみ、血圧が高まる。と同時に、内分泌系に信号が送られて、神経ホルモンの分泌が促進される。これが血液のなかに流れ込み、母親の体だけではなく、最終的には胎児の体の化学作用までも変えてしまう。ここでは恐怖を例に挙げたが、他のさまざまな感情もこれと同じプロセスをたどり、もし、それが強烈で継続的なものであれば、胎児の正常な生物学的リズムを変えてしまう。もう一つの原因はもっと深刻なもので、感情をコントロールする中枢が生理的に変化してしまったために起こる場合である。胎児の脳や神経系が、母親のストレスに関連した神経ホルモンの過多をどの時点で最も受けやすいかについては、まだ正確にわかっていないし、また、これら神経ホルモンから起こる変化についても解明されていない。しかし、とくに影響を受けやすいのは胎児の視床下部と、それに支配される内分泌系統と自律神経系統であることが、最近の研究から明らかにされている。

『胎児は見ている』という著書のなかから、母子の心身相関領域に触れているとおもわれる箇所を一部引用してみた。この二つの引例から心身相関領域についてのおおまかな手掛りをつかむことができる。「たしかに、これが原因で、胎児の不安や恐怖心が生理的反

応として現れるわけである。しかし、母親のホルモンが直接的、即時的、そして最も重要な影響を及ぼすのは、胎児の肉体に対してであり、精神に対してではない。つまり、こういった反応を繰り返す過程で、胎児はこのホルモンによって、自我および感情という純粋に精神的な現象を、きわめて初歩的なかたちながらも意識するようになるのである。すなわち、これが母親の精神的影響を胎児が受けるようになるメカニズムと言ってよい」とバーニーは言う。

バーニーがあげるカテコールアミンの分泌によって惹き起こされる心身の現象はひとつの〈比喩〉として読まれるべきであって、今日の知見に照らしていえば事態は遥かに複雑である。踏みはずしがないようにいえば、脳（中枢神経系）と自律神経系や内分泌系を媒介する器官が視床下部であり、そこから分泌されるホルモンが視床下部ホルモンである。しかし肝心なことは種々の学説を吟味することではない。そうではなくて、バーニーの指摘するカテコールアミンの惹き起こす母子相関の心身の現象をひとつのモデルとして、そのことに言葉を与えることである。

カテコールアミンという副腎髄質から分泌されるホルモンをひとつの〈比喩〉として読めば、胎児はカテコールアミンによって繰り返し身体に作用する〈歪み〉を恐怖や不安という〈応力〉として分節したのではないか？　胎児の身体に作用する〈歪み〉は生理的なものであるから、その〈歪み〉を否定しようとする〈応力〉はある臨界点をつくるにちがいない。そしてその臨界点が相転移するとき、胎児に〈恐怖〉や〈不安〉という言語に分節される以前の〈原感情〉ともいうべき観念の〈たわみ〉が生成されることになる。言語に分節される以前の〈原感情〉という観念の〈たわみ〉は〈生の鋳型〉の〈基質〉を形成し、この〈基質〉は胎児に〈固有〉のものとして領有される。

□

ここまでたどってきて、〝はっ〟とする考えにであった。いつも長い引用で御免。吉本隆明は『ハイ・イメージ論』でつぎのようにいっている。

文学作品が、言葉で作りだされたじぶんの運命をうけいれながら、しかも運命の磁場の影響を忘れられるのはどこからさきなのだろうか？　ここで問うべきなのはそれだ。わたしたちの理解の仕方では、そこから普遍的な意味の喩のすがたがあらわれる。かりにこれを文字による記述の第三の段階と呼ぶとすれば、この段階にきてはじめて文学作品は自分の運命の、じぶんじしんへの影響を忘れさる。作品の物語が音声で語られる段階から、話すように文字で記述される段階へ移ることを知ったとき、物語は語ることと無音声の内語の独白を分離し、作品は自身の運命を知るようになった。この語りの言葉を記述することと、内語の記述の二重性は、層のように積みかさなる。そして、その度ごとに記述は複雑で高度になってゆく。会話のなかに会話があらわれたり、内語がさらに内在化されて独白の幽化がおこったりする。しかしこの二重性はどんなに重ねても、それだけでは文学作品の運命の記述が複雑になるだけなのだ。だが第三段階になると違う。作品の運命は遠ざかり、ただ作品の無意識のなかにしまいこまれる。それ

と同時に作品はじぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだすのだといっていい。わたしたちが普遍的な喩とみなすものは、いずれにしてもこの他者の表現をさすし、またこの運命にたいする他者の表現から普遍的な喩の世界はできるといっていい。

それはこの作者（宮沢賢治―引用者注）のなかに普遍的な喩の概念があり、その喩は非意味化された言語、いいかえれば疑似的な音の節片に近づき、言語の意味形成の段階をつきくずして、無定型な意味類似体に変形してしまうところで、極限の普遍化が成り立つことが想定されているからだとおもえる。

そこでこの特異な喩の例は、ふつうの話が地の流れに沿って直喩とか暗喩とかかんがえているものと、この作者が志向している普遍的な喩との中間にあるものと指定できそうだ。ふつうの喩の概念は作品形成の地の流れに沿って言語表現の価値を増殖させるために存在している。このばあいの価値概念の基準は作品の言語表現の地の流れの水準におかれている。だが普遍的な喩の概念が成り立つのはその水準ではない。言語が意味をつくるまで分節化される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば言語と非言語的な音節の境界面が価値の基準とみなされて、はじめて普遍的な喩の概念は成り立っている。これが作者の志向する言語表現の普遍という意味を形づくっている。

この作者の喩の志向性は根拠をもつだろうか。わたしにはじゅぶんな根拠があるような気がする。かつて古典語と古典詩歌がはじめて文字によって記述されたとき、ほとんど民族語の無意識のリズムによって、最初に普遍的な喩の固有性があらわれた。この作者が修辞の流れという概念を言葉の表記の段階という概念におきかえたとき、当初に民族語リズムが喚起したとおなじことに当面した。このことはこの作者の普遍的な喩の概念が限界まで遠く達したことを意味していたとおもえる。（「普遍喩論」）

ぼくはじぶんの体験をくりかえし反芻しながら、「契機」という、個が世界と切りむすぶ思想は、男女の対関係の内部では無効であることをながいあいだ感じつづけてきた。もちろんはじめからそんなことはわかりきっている、それが対の対たる由縁だ、といってすますところからは何もはじまらない。しかし〈関係〉を問う意識がなくなるわけではない。ここでひとしくだれも男女の対関係を、自存する価値として生きることの困難や障害に遭遇しているにちがいない。「自閉か洗脳の関係」としてしか男女の関係は生きられないのか？　爽やかな〈風〉や〈音〉を男女の織りなす世界に吹かせ響かせることはできないのか？

ブライアン・イーノの音ではすこしものたりない。「子宮がドキリと鳴った、とか、子宮で考える、という言い方がある。でも子宮には骨がない。肉の言葉で話し合っている限り、男と女の間には、無限の深淵がある。骨の言葉で話し合えば・・・。（女の作家たちの一部は、骨の言葉で書き始めている）肉と肉、粘膜と粘膜で幾ら触れ合ったって、もう先は見えている。これまで見えなかったものがみえることはあるまい」「鍵は恐らく公認のもろもろのコンテクストのなかで生きにくい、息が詰まりそうだ、という〝これではやっていけない〟という事態の実感」（日野啓三『都市の感触』）を〈自閉〉させ、そこに「*WIND IN LONELY FENCES*」（ブライア

ン・イーノ『鏡面界』）という心地よい透明な空間をつくるのではなく、逆に「*WIND IN LONELY FENCES*」という自閉する透明な空間の心地よさを、〈関係〉としてひらくことにあるのだとおもう。男女の彩なす世界を「契機」によって〈生活〉と〈表現〉に分割し、その余儀なさを〈表現〉として紡ぐということは、意図はどうであれ対関係の内部では〈射ぬく〉視線であり〈権力〉の視線であるとしてあらわれる。

ぼくはちがって考えた。ひとはだれも「それよりほかに生きようがない存在」であり、千の〈わたし〉と千の〈あなた〉に固有の契機が、ただ、ひとつづつ、あるのだ。ぼくはどうしても〈やわらかい対〉のイメージが欲しかった。契機という思想を拡張し、「誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」（吉本隆明）〈生の鋳型〉という概念にむけてひらかれるほかなかった。

『普遍喩論』と題された引用のこの箇所に、輪郭を描こうとしている〈生の鋳型〉という概念と重なるところがあるように感じられた。吉本隆明は「普遍的な喩」を次のように想定する。「しかしこの二重性はどんなに重ねても、それだけでは文学作品の運命の記述が複雑になるだけなのだ。だが第三段階になると違う。作品の運命は遠ざかり、ただ作品の無意識のなかにしまいこまれる。それと同時に作品はじぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだすのだといっていい。わたしたちが普遍的な喩とみなすものは、いずれにしてもこの他者の表現をさすし、またこの運命にたいする他者の表現から普遍的な喩の世界はできるといっていい」ぼくの理解では「じぶんじしんの運命にたいする他者の表現」という「普遍的な喩」は〈対の内包像〉をさしているようにおもえる。

ぼくは〈生の鋳型〉という概念をおおよそ次のように考えた。時代の知の布置を無意識の台座として父母の関係を第一義とする〈力〉は胎児に、ある観念の〈たわみ〉を発生させる。この観念の〈たわみ〉という言語に分節される以前の〈原感情〉ともいうべきある〈基質〉は胎児に固有のものとして領有され、その〈たわみ〉の強度が臨界にたっしたとき胎児は分娩されることになる。こうして子宮という初源の世界から分娩された胎児は相転移してあらたな環界にひらかれる、と。そこでぼくは、〝はっ〟とした。「だが普遍的な喩の概念が成り立つのはその水準ではない。言語が意味をつくるまで分節化される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば言語と非言語的な音節の境界面が価値の基準とみなされて、はじめて普遍的な喩の概念は成り立っている」

しだいに〈生の鋳型〉という概念が輪郭を描きはじめたような気がする。〈生の鋳型〉という概念がフロイトの「エディプス三角形」と、どう切り結ぶかまだ定かではないが、〈生の鋳型〉という概念を活性化するため、とりあえずもうひとつとおり抜ける関門がある。〈関係としての性〉という、対関係の現在的水準について、思考を凝らす必要があるような気がするのだ。〈生の鋳型〉や〈関係としての性〉という概念の地平で、はじめてぼくたちはフロイトの「エディプスの三角形」に本格的にであうことになるものと考えられる。

関係としての性

ひとが、〈わたし〉と〈あなた〉という関係として分離できない濃度で登場するとき、ひとは〈性〉として〈対〉の世界の内部にいるが、しかしここが肝心なのだが、このことは〈わたし〉や〈あなた〉が生理としての〈性〉のどちらか一方に帰属するということ、あるいは〈わたし〉や〈あなた〉が生理としての〈性〉と一意対応することをけっしてそのままには意味しない。生理としての〈性〉と観念としての〈性〉は、ほんとうをいえば〈関係〉としての〈性〉の内部では錯合して表現されている。もちろん〈わたし〉や〈あなた〉が歴史や制度に超越するということはありえない—いうまでもなく〈わたし〉や〈あなた〉は累層化された歴史や制度が産出した関数体にすぎない—から〈わたし〉や〈あなた〉が歴史や制度の遺制を曳きずって、今、此処にあるということは、言うを俟たない。しかし現在、このことに〈対〉の最も解きがたい問題があらわれているわけではない。そうはっきり言い切るところからはじめて生々しい〈対〉の困難がはじまる。

〈関係〉としての〈性〉の内部で、〈わたし〉や〈あなた〉が生理としての〈性〉のいずれに属するかが最も本質的な問題としてあらわれることはない。そう扱われてきたとすれば、それは歴史や制度の詐術にすぎない。すくなくともそう言い切ってもかまわないところまで〈わたし〉や〈あなた〉がきてしまったことは、ある実感として言うことができるようにおもう。

たとえば〈わたし〉が生理として〈男性〉に類別されているとする。しかし、〈わたし〉は幻想の〈性〉として〈対関係〉の内部では、〈おとこ性〉／〈おんな性〉が渾融してあらわれ、またそう振る舞っている。「そこで、女ではなくて男が他者の不在を語るとなると、そこには必ず女性的なところがあらわれることになる。待ちつづけ、そのことで苦しんでいる男は、驚くほど女性的になるのだ。男が女性的になるのは、性的倒錯者ではなく、恋をしているからである」（『恋愛のディスクール』ロラン・バルト／三好訳）云っていることはよおーくわかる。バルトのこの言葉に何の解説もいらない。〈関係〉としての〈性〉の内部では、〈わたし〉が生理として〈男性〉であっても、観念の所作として〈女性〉であることは不思議なことでも何でもない。もちろん〈わたし〉が女性であってもまったく同じことだ。

ひとが、ひとりの男性あるいは女性としてたちあらわれ綾なす一対の観念の世界を〈対幻想〉とよび、この世界は個人が自己ととりもつ世界とも、共同性の世界での自己の演じかたとも異なっていることを自明のようにぼくたちは親しんできた。しかしいま、この納得の仕方はいわば料理の盛られていない皿のようなものだ。

わが近代文学は、無意識のうちに男性から見えるかぎりの女性を、女性の「性」の様式のすべてと思い込まされてきた。だから岡本かの子がやったことはちょうど「源氏物語」の作者がやったこととおなじなのだ。一級の男性の教養人がもったとおなじ高度な教養や感性をじぶんも身につけて優れた物語を作りあげ、作品の質から「女流」を消去してみせることであった。そしてそれに成功した。この「玉の緒」に象徴される現在の女流作家がやっていることは、まったく逆の方向を指している。男性から見えるか

ぎりの女性の「性」の認識だけがすべてではなく、それは単に女性の「性」の全体性から投影される一部分にしかすぎず、その陰には全球的な女性の「性」が存在する。そのことを垣間見せる方向を無意識のモチーフとして、かつてない大胆さでしゃにむにそこへ入りこもうとしている。わたしたちは、男性からは不可解で非合理とみえる女性の振舞いの摂動性を、女性がじぶんを閉ざしてしまう姿と解釈し、また女性自身もそう思い込もうとしてきた。・・・（略）・・・男性からみて女性がじぶんを閉ざしてしまったと見えるとき、じつは女性の「性」は、男性から見える「部分」から全球的な「性」の世界へ戻っているのだ。女性だけが全球的な「性」の世界をもち、わずかにその「一部分」を行使して男性に接し、男性にかかわる社会を構成しているに過ぎない。これが芝木好子の作品の世界がいやおうなく、わたしたちに浸潤させてくる濃密な「性」による形態認識のようにおもえる。

（『ハイ・イメージ論』「形態論3」）

引用の箇所は吉本隆明が芝木好子の作品を「濃密な「性」による形態認識」から批評したところである。ぼくは言葉にならないある異和を感じてしまう。この異和はどこからやってくるのか？　たとえば、「わたしたちは、男性からは不可解で非合理とみえる女性の振舞いの摂動性を、女性がじぶんを閉ざしてしまう姿と解釈し、また女性自身もそう思い込もうとしてきた」ということはいかにもありそうなこととしてぼく（たち）に迫ってくる。また、「男性からみて女性がじぶんを閉ざしてしまったと見えるとき、じつは女性の「性」は、男性から見える「部分」から全球的な「性」の世界へ戻っているのだ」ということ、これもいかにもありそうなことにおもえる。いかにも腑におちそうな、またいかにもありそうな男／女の（根源的な）差異線！　しかし、とおれはおもう。ほんとうは凄い嘘ではないのか？　ここに男女の差異線を引くかぎり〈関係〉としての〈性〉という〈表現する対〉の僅かな可能性は潰えてしまうのではないか！　とまどいながら、けれど気合をいれて異和をさぐっていく。

「男性からみて女性がじぶんを閉ざしてしまったと見えるとき、じつは女性の「性」は、男性から見える「部分」から全球的な「性」の世界へ戻っているのだ。女性だけが全球的な「性」の世界をもち、わずかにその「一部分」を行使して男性に接し、男性にかかわる社会を構成しているに過ぎない」という吉本隆明の言葉は、いうまでもなくいったん批評という抽象をくぐった言葉だが、ぼくはこの言葉の紡ぎかたに吉本隆明の自己限定、女性との関係づけのぎこちなさをみるような気がする。

吉本隆明の言葉がもつ半端な言葉やおもいつきをよせつけない抽象の凄まじさは身に滲みている。しかしとおれはおもうのだ。「男性からは不可解で非合理とみえる女性の振舞いの摂動性を、女性がじぶんを閉ざしてしまう姿と解釈」すること、「男性からみて女性がじぶんを閉ざしてしまったと見えるとき、じつは女性の「性」は、男性から見える「部分」から全球的な「性」の世界へ戻っているのだ」ということが事実あるとしたら、様々な了解線を考慮したとして、それにも関わらず最も肝心な生々しさをひとつだけあげれば、それは男女の〈関係〉の表象の、男の側からのおもい込みなのでは

ないか？

〈性〉の世界の拡がりやふかさが、抽出された言葉としてはまだほとんど未明の段階にすぎないということ、また〈わたし〉や〈あなた〉が、男性あるいは女性として累層化した歴史や制度の規範という軛から自在ではありえないということ、いうならば規範としての男／女という遺制と、〈関係〉の未知という全体性のなかでしか〈関係〉としての〈性〉（〈表現する対〉）についてほんとうは何も言うことはできないことを識っている。しかし言いつのらずにはいられない。

ちょっと休んでいかないか／とあなたは言った／まるで／休みたいと思ったときに／ちょうど／リバーサイドホテルがあったように／自然な口調で／あなたは私を誘った／いや？／（いやではないけれど／リバーサイドホテルはいけないわ）／そんなこと／言えないから／今日はいやだと私は言った／リバーサイドホテルには／つい昨日／やってきたばかりだ／

（山本かずこ「リバーサイドホテル」）

もてる男は気にくわない。心得てて、心映えも悪くなく、まめで、運びもスムーズだ。なにが「一００％の恋愛小説」だ。うまくやりやがって。この女たらし。こんなおれのおもいは単なる羨望にすぎない。ちょっと休んでいかないかから、いや?まで、ここに女性の受動の本質はよくあらわれている。その受動の流れにそうことがもてることのひとつの有り様なのだ。わかっていてもそう振る舞うことができない。口おしいことに。で、たまらずひきにひっぱってことを成就しようとするか、暗いところへさそいこみ、いきなりおしたおしへしたおし、ことにおよぶか、どっちにしろ無粋でなめらかな曲線をえがき、エロスのあやをなすことはない。（いやではないけれど／リバーサイドホテルはいけないわ）という内的な独白が、その意識のめくりかえり方が、山本かずこの詩の本領である。「そんなこと／言えないから／今日はいやだと私は言った」どうみたって、どう考えたって、おれなんざぁ、ここまで話が運ぶことはないから、ここでどう態度がとれるかというのは想像の地平にしかない。クソッ、もうひとおしだったのに！あさましくおもうにきまっている。おれはかなり、いや、そうとうにスケベーなんだけど、その直流を交流に転換することができない。もてないわけだ。「リバーサイドホテルには／つい昨日／やってきたばかりだ」というこばんだ理由、小さなこだわりはあきらかに女性特有のものであり、男の方はあんがいあっさりすますところかもしれないが、女はちがう。昨日と今日の重ね合わす生理と心理のシステムが。

（「詩時評４　月夜の晩に」松岡祥男『防虫ダンス４』）

松岡祥男のこの意識の縒れかたは、よくないな、とおもう。刷毛でサッと撫でたような気持ちいい言葉のながれに竿をさすような気がするけれど、どこにひっかかったのか言ってみる。男に科をつくるわけでもなく、厭味があるわけでもなく、山本かずこのこの詩はとてもいい詩だとぼくはおもう。しかしなぜ、「ちょっと休んでいかないから、いや?まで、ここに女性の受動の本質はよくあらわれている」といえるのか？　おれにはそうはおもえない。どうして、

「リバーサイドホテルには／つい昨日／やってきたばかりだ」というこばんだ理由、小さなこだわりはあきらかに女性特有のものであり、男の方はあんがいあっさりすますところかもしれないが、女はちがう。昨日と今日の重ね合わす生理と心理のシステムが」となるのかわからない。

山本かずこの「リバーサイドホテル」の「私」を「ぼく」におきかえ詩を改作してもなんの不自然さもない。改作してもなんの不自然さもないということが、男女の対関係の現在という水準そのものであり、〈関係としての性〉が描かれる所以のようにぼくには感じられる。

「女はちがう。昨日と今日の重ね合わす生理と心理のシステムが」ということも〈関係としての性〉の水準では一義的な意味をもつことはない。男女の対関係の自然も、そこで営まれる生活も、遥かに高度化と複層化をとげてしまっている。そこではいうならば、〈関係〉の〈生理〉と〈心理〉の「システム」が未明なのだ。男と女に累層化された歴史の「直流」をどう「交流」へと転換できるのか、そのことだけが微かな生きられる男女の彩なす世界の、可能性なのだ。かつて「共同幻想」という吉本隆明の概念を自身のうちでうまく咀嚼することができなかったとき、「共同幻想」としての「部落」と、しかしそれにもかかわらず実在する「部落差別」の関連についておれは自在ではありえかった。おそらくこれとおなじことが、硬直した男（直流）とそこで描かれる女の架空性のうちにあるのだ。男女の対関係の自然を〈生活する対〉と呼ぶならば、この〈生活する対〉はもうひとつ〈表現する対〉という未明の男女の対関係を重ねたのだ。そしてこの〈表現する対〉という未明の男女の関係が現在を表象する〈生活〉といえる。そういうしかないところまですでにぼくたちはきてしまったのだ。

□

ヘーゲルは『法の哲学』（藤野・赤沢訳）第三部、第一章「家族」で次のようにいう。

家族は精神の直接的実体性として、精神の感ぜられる一体性、すなわち愛をおのれの規定としている。したがって家族的心術とは、精神の個体性の自己意識を、即自かつ対自的に存在する本質性としてのこの一体性においてもつことによって、そのなかで一個独立の人格としてではなく成員として存在するのである。追加〔愛の概念〕愛とは総じて私と他者が一体であるという意識のことである。だから愛においては、私は私だけで孤立しているのではなく、私は私の自己意識を、私だけの孤立存在を放棄するはたらきとしてのみ獲得するのであり、しかも私の他者との一体性、他者の私との一体性を知るという意味で私を知ることによって、獲得するのである。（略）

愛における第一の契機は、私が私だけの独立的人格であるということを欲しないということ、もし私がかかるものであるとすれば、私はおのれが欠けたものであり、不完全なものであると感じるだろうということである。

第二の契機は、私が他の人格において私を獲得し、他の人格において重んぜられるということ、そして他方、他の人格が私にお

いてそうなるということである。だから愛は悟性の解きえないとてつもない矛盾である。なぜなら、自己意識の点的性格（3）は、つまりは否定されるものでありながら、それでもやはり私が肯定的なものとしてもたざるをえないものであるから、これほど解きがたいものはないからである。愛は矛盾の惹起であると同時に矛盾の解消である。矛盾の解消として、愛は倫理的合一である。

このヘーゲルの考察をうけて吉本隆明は対幻想を次のように規定する。

〈対幻想〉とはなにかといいますと、その基盤というものは、男女における、性としての人間における性的な自然関係を基盤にしてそこで生まれてくる幻想性、あるいは観念性の領域ですね、それをまあ対幻想というふうにいうわけです。いうわけですというのはつまりぼくがいうわけですけれども、対幻想の領域ということができます。絶えず他者を意識しなければおられない観念の世界を〈対幻想〉の世界というふうによぶことができます。

（『幻想－その打破と主体性』）

〈家族〉のなかで〈対〉幻想の根幹をなすのは、ヘーゲルがただしくいいあてているように一対の男女としての夫婦である。そしてこの関係にもっとも如実に〈対〉幻想の本質があらわれるものとすれば、ヘーゲルがいうように自然的な〈性〉関係にもとづきながら、けっして「自己還帰」しえないで、「一方の意識が他方の意識のうちに、自分を直接認める」幻想関係であるといえる。

（「対幻想論」『共同幻想論』）

ヘーゲルの緻密な論理やしかつめらしい肖像画をつい思い浮かべ、「愛は悟性の解きえないとてつもない矛盾である」とかあのヘーゲルがいうと、そうか、そうか、やっぱりヘーゲルでもな、とおもわずほっとする。「愛は矛盾の惹起であると同時に矛盾の解消である。矛盾の解消として、愛は倫理的合一である」なんか、そうとう苦しいな、とおもう。ま、それはともかく、ヘーゲルがいう「愛」を〈関係の直接性〉と読みかえれば、言っていることはすごくよくわかる。

ところで何が問題なのか？　とりあえず吉本隆明の〈対〉幻想の定義について、いまひっかかるところからはいっていく。吉本隆明は〈対〉幻想について明確にいいきる。「自然的な〈性〉関係にもとづきながら、けっして「自己還帰」しえないで、「一方の意識が他方の意識のうちに、自分を直接認める」幻想関係である」と。いまもしこの〈対〉幻想の定義を拡張する余地があるとしたら、「自然的な〈性〉関係」というところ、ただ一箇所である。ここをうまく組みかえることができないとしたら、その度合だけ男女の対関係は窮屈なものになるほかないと、断言できる。男女の対関係の〈自然〉も、そこで営まれる〈生活〉も、社会の高度化とともに遥かに複層化をとげてしまっているからだ。そこでは非線型的な写像世界がすでに、広範に実現されつつある。

価値は自然の手段や道具としての有用な変更でもたらされるもので、価値の普遍性は役に立つ変換によって保たれるとする『資本

論』のマルクスの価値概念の展開にはもの足りなさがつきまとう。素材や物体のさまざまな形態としてある自然の有用な変更や、そのための「組み込み」の次元に、価値の概念が限定されているからだ。過程としての自然の変更、いいかえれば時間－空間の変更がその基底にあることはマルクスでは問われていない。（略）自然はさまざまな物質の分布で、知覚がその形態を自然としてみているというマルクスの自然は、物質と時間－空間の変様との同一な二重性から自然は成り立っているという自然概念に変更してしかるべきだとおもえる。それによって価値という概念を物質の形態を変更させる有用な行為の結果に帰するのではなく（帰してもいいのだが）、時間－空間の変様に価値概念を帰することができるからだ。価値は有用な行為からだけでなく、対象的な行為による時間－空間の過程としての自然の変更から産みだされるここではそうみなすべきなのだ。

わたしたちがここで漠然とした形でいいたいことのひとつは、現在の社会水準でかんがえられる有用性による価値の概念とその普遍的な形態としての交換価値の概念を、全自然が価値化される極限の価値化の概念から逆にみられた残余として表示したいということだ。（略）いいかえれば自然は基層では過程そのものであり、過程そのものである自然は、ただ時間－空間（分離されない、しかも相互で可換な時間－空間）体としてしか表示できない。その自然は孤立した実在物の集合ではなく過程としての時間－空間の変様なのだ。

対象となること、あるいは自然を対象にすることは自然を現在化すること、〈今〉に封じこめることを意味する。行為の対象となった自然というのは、いつも〈今〉になった自然ということと同義だといえる。

わたしたちはここでマルクスのいう価値化の領域が無限に拡大してゆくことは、必然でかつ「組み込み」の不可避性からやってくるものかどうかという課題に避けられない勢いで当面する。もうひとつわたしたちは、ここで自然の有用性や使用価値の産出を基底にする価値化の領域を、むしろ過程としての自然の時間－空間の変様を基底とする価値化の領域に置きかえようとして、その入口を示した。価値化は自然の有用性や使用価値を基底として領域化されるとみなすよりも、全自然は過程としての自然であり、自然はいつも時間－空間の変様体のボックスを随伴している。この時－空のボックスの変様が価値を産出する源泉だとわたしたちは考えようとした。さしあたってはこの考え方をただ提出しただけだと言っておかなくてはならない。

（「自然論」『ハイ・イメージ論』）

いま、〈自然〉という概念の水準を考えるとき、それが天然の自然なのか、人工の自然なのかということを、ことさら問うことは、すこしもない。たとえば、アート・オブ・ノイズのテープをウォークマンで聴きながら、陽光の溢れる一面のれんげ畑を眺めることが、またローリー・アンダーソンの『ビッグ・サイエンス』を聴きながら肌寒い秋の風を感じることが、天然の自然のリアルさを減じることはすこしもない。いずれもごく自然なことで、そこにふたつの自然の〈異和〉や〈対立〉はどこにもない。すでに意識にとっての自

然として実現されてしまったことにすぎない。もちろん意識にとっての自然は異化をうけ、価値を増殖させ高度化されていることはいうまでもない。吉本隆明の「自然論」はぼくたちのこの実感をすごくうまく言葉にしている。

「しかし、わたしのかんがえでは、人間の自然にたいする関係が、すべて人間と人間化された自然（加工された自然）となるところでは、マルクスの〈自然〉哲学は改訂をひつようとしている」と予告しておよそ四分の一世紀後、彼の手によってこの改訂は「自然論」（『ハイ・イメージ論』）としてその全貌をあらわしつつある。痒いところがわかっているのにそこにうまく手がとどかないもどかしさは、吉本隆明の「自然論」で一気に解消する。「自然論」という論稿の何が画期的なのか？　ぼくの理解ではただひとつのことに尽きるように感じられる。「価値化は自然の有用性や使用価値を基底として領域化されるとみなすよりも、全自然は過程としての自然であり、自然はいつも時間－空間の変様体のボックスを随伴している。この時－空のボックスの変様が価値を産出する源泉だとわたしたちは考えようとした」

まるで吉田秋生の『バナナ・フィッシュ』が面白いと感じるのとおなじ実感で〝そう、これよ、これ〟と感じたのは「過程としての自然」という概念だった。喉のつかえがとれたような気がしたのだ。

この「過程としての自然」という概念は、吉本隆明の〈対〉幻想規定に反射する。「対象となること、あるいは自然を対象にすることは自然を現在化すること、〈今〉に封じこめることを意味する。行為の対象となった自然というのは、いつも〈今〉になった自然ということと同義だといえる」という「過程としての自然」という概念は、「〈対幻想〉とはなにかといいますと、その基盤というものは、男女における、性としての人間における性的な自然関係を基盤にしてそこで生まれてくる幻想性、あるいは観念性の領域ですね、それをまあ対幻想というふうにいうわけです」という「男女における、性としての人間における性的な自然関係」にどう反射するのか？

ぼくはひとりで自閉世界を生きようとはおもわない。自身の自閉世界を、〈関係〉として、〈関係〉に折り畳むことで、ひらきたいとおもう。〈対幻想〉のかたちを〈生活〉として生き、その余儀なさを〈表現〉として気狂うということは、たくさんだ。この範型には秘められた欺瞞がある。そう感じられる度合に応じて対関係の自然は、窮屈さと古典性をともなう。もうすでに意識にとっての〈自然〉は、〈天然〉と〈人工〉というふたつの自然の対立や異和を包括し超えたところで実現されてしまっているのだ。おそらく、ひとりの人間がひとりの他者と彩なす「性的な自然関係」を基盤にした、〈関係の直接性〉として疎外される観念の世界が〈対幻想〉の本質だという規定は、拡張されるひつようがあるのだ。あたかも〈数〉の概念が、有理数が自然数を、無理数が有理数を自身の一部として包括し拡張をとげたように。ぼくには〈対幻想〉の本質も、〈疎外という表現概念〉もすこしも手放すことなく、拡張することが可能のよう感じられる。

そこで男女の対関係の自然を〈生活する対〉という〈対の外延像〉と呼び、〈生活する対〉が自己表現した未明の〈関係〉を〈表現する対〉という〈対の内包像〉と呼ぶことにする。ぼくが描こう

とする概念のうちで、〈生活する対〉という〈対の外延像〉は自己意識が外延的に表現された第一次の自然表現を、〈表現する対〉という〈対の内包像〉は自己意識が内包的に表現された第二次の自然表現としてイメージされる。〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉を〈表現〉とする〈表現する対〉の内部では〈関係〉が〈性〉であって、この〈関係としての性〉は男女の生理的な性差に一義的に還元されることはない。ぼくもまた、さしあたってこの考え方をただ提出しただけだといって言っておく。

性の流線

なにか追いつめられているなという焦燥感のわりに、脳天気で金太郎飴のような長大な書物『アンチ・オイディプス』（ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ／市倉訳）は〈孤児としての無意識〉について次のように述べている。

こどもの生命をオイディプス・コンプレックスの中に閉じこめ、家庭的諸関係を幼年期における普遍的媒介項とみなすことによって、ひとは、無意識そのものの生産的な働きと、じかにこの無意識の働きかける集団のメカニズムとを見失うことを余儀なくされるわけだ。とりわけ、根源的な抑圧や欲望する諸機械や器官なき身体などの一切の相互作用を見失うことを。何故なら、無意識は孤児であり〔両親をもたず〕、無意識は自然と人間とが一体であるところに生産されるものであるからである。無意識の自動生産が生起するのは、まさに〈デカルトのコギトの主体が両親と関係なく自分を見いだす地点〉においてであり、また〈社会主義の思想家が人間と自然との統一体を生産の働きの中に見いだす地点〉においてであり、さらに〈循環サイクルが、両親への果てしない退行から、みずからの独立を発見する地点〉においてなのである。

なんだ、マルクス主義の改定新装版じゃないか、ということが読みとれない者は、阿呆だ。この引用の箇所にマルクス主義の匂いを感じとれない者は、まちがいなく、それだけでアウトなのだ。まるで観光地の土産みたいにナリだけでかくて中身はすこしというのが『アンチ・オイディプス』か、という落胆はともかくとして、気抜けする。「いま現在、地球上に存在するさまざまな多くの具体的な問題、たとえばアフリカの飢餓や南米の荒廃を解決するためのいかなる方法・政策も日本、アメリカ、そしてヨーロッパの資本主義は持っていません。そして知識人の役割とは、世界、とりわけ第三世界でいま起こっている問題を正確にとらえて報告することだと思います」（善悪をこえた「資本主義」の遊び方・吉本隆明 VS フェリックス・ガタリ『マリ・クレール』一九八七・四）などという途方もない戯言をいうガタリが『アンチ・オイディプス』のD－Gという著者の片割れのひとりであってみれば、ナルホドと頷けはする。この長大な書物が感性的には、吉本隆明の「『アンチ・オイディプス』論」の指摘をまつまでもなく、フランスにおける家庭（男女の対関係）の崩壊を基盤としていることはすぐに見てとれる。男女の対関係やその持続の困難をこえようとする模索が思考として試みようとはされて

いる。しかし、理念としては要するに〝フロイトが嫌いだ！〟という感情的な反発にしかなっていない。まるで駄目なのだ。理念の輪郭はすこしも鮮明ではない。男女の対関係やその持続の困難を感性的な基盤として、〝フロイトが嫌いだ！〟という反発を金太郎飴のように繰りかえすD－Gの『アンチ・オイディプス』は退屈で得るものは何もないが、この書物を担ぐ知識の輸入業者の病態はなお深い。ほとんど、一山幾らの安売りのように店さきに並んでいる。ほんとうは彼らにとって自身で、自前で考えるしかないことなんか、何もないのだ。ただ理念の輸入代行業者としてあくどい知識の商いをしているだけだ。

ドゥルーズにとって、そしてガタリにとって、ということは『アンチ＝エディプス』をかたちづくる言葉にとって、「子供とは、形而上学的な存在」であるという事実である。たとえば乳を吸う装置としての子供の口が乳を生産する装置としての乳房に接合されるとき、母親と子供との間に何らかの関係が生ずることは否定できないが、そのとき子供のうちにかたちづくられる問題、つまり生きるとは何か、自分とは何か、乳を吸う装置とは何かといった問題は、母親との関係によって子供のうちにかたちづくられるものではない。「ちょうどデカルト的コギトにとってと同様に、こうした問題のうちに両親は存在していない」のだ。母親は、そうした、形而上学的疑問の起源でも原因でもなく、子供は、徹底して拡散した部分的な対象や、欲望が生産するものとに触れつつ、生を体験するのである。したがって、「子供をエディプスに閉じこめ、家庭内の諸問題を子供にとっての普遍的媒介項とすることで、無意識そのものの生産行為、無意識の直接働きかける集団的メカニズム、そしてとりわけ、欲望装置と器官なき肉体との原初的抑圧の戯れ」をそっくり見落としてしまうことになるのだ。

その困難な自己確立の過程で余儀なく「観念論」を選択し、「エディプス」の権威確立に貢献してしまった精神分析医学は、子供から、「形而上学」的生活と、欲望の積極的生産行為をその領野から追放してしまった。存在が組織的器官となるには、つまり器官をもった肉体として生産されるのは、諸々の欲望装置の接合を介してである。だが、「観念論」的精神分析は、欲望の生産するせのが幻覚にすぎず、そこにたかだか社会的な生産物への表象しかみようとはしない。精神的現実と物質的現実、人間と自然の間に境界線を引こうとするのはそうした「観念論」なのだ。そしてその「観念論」は、「生産」と「享受」の二元論をも捏造し、欲望をその後者の側に譲りわたすことで、それを一つの「欠如」、獲得すべき現実的対象の「欠如」として定義してしまう。だが、精神医学が「観念論」であることをやめ、唯物論的な相貌を帯びるためには、幻覚が現実の「表現」にすぎぬといった視点を捨て、「欲望」を生産の側に解放しなければならない。

・・・（略）・・・

真に「無意識」が問題であるとするなら表象＝代行作用（＝上演）が戯れる劇場としてではなく、工場としての「無意識」が語られねばならない。「無意識」が劇場であることをやめて「工場」となり、分析医が演出家であることをやめて職工となるとき、精神分析は「父親＝母親＝子供」の閉ざされた三角形から解放され「家庭」というブルジョワ的抑圧の十九世紀的形態に加担する

ことをみずからに禁じ、還元や統合の機能しえない徹底して拡散的で多様なる世界に向かいあうことが可能となるだろう。それを可能にする「形而上学」的生産と「社会的」生産の分離という「観念論」的図式を捏造するものとしての「エディプス」は、それ故、何としても斥けられねばならないのだ。

（蓮実重彦『批評あるいは仮死の祭典』）

先に引用した箇所と重なる部分の翻訳が自身の手によるものということ以外－初出は『アンチ・オイディプス』の出版される十三年前だが－批評ぬきで『アンチ・オイディプス』をなぞり、オウム返しを繰りかえしているだけだ。ネタ本が翻訳されると、独創も知力のカケラもないことが一目瞭然で惨めだなあ。馬鹿め！　何が「観念論」だ。もしそういうのならすべては〈観念論〉だといえばいい。すべては〈観念論〉で、その強度の差異だけだと言い切ってみたらどうだ。もちろんその度量も力量もあろうはずがない。

「形而上学」的生産と「社会的」生産の分離という「観念論」的図式を捏造するものとしての「エディプス」は、それ故、何としても斥けられねばならないのだ」という威勢のよさはともかくとして、なぜフロイトの「エディプス」が駄目なのか、その切実さもモチーフもないところでカッコだけつけてもフロイトの理念は微動もしない。聳えたつフロイトの思想の構築物を、「「エディプス」の権威確立に貢献してしまった精神分析医学」へ還元しすり替えることで批判したつもりになっても品がない。ケチのつけ方が政治屋の常套手段ではないか。フロイトの思想はD－Gの『アンチ・オイディプス』や我が輸入代行業者のカタログなしでも存在するが、その逆はありえない。ヘーゲルの思想はニーチェの思想なしでも単独で存在しうるが、その逆がありえないのとおなじように。もちろんこういうことは自身に反射する。D－Gの『アンチ・オイディプス』も蓮実重彦の猿真似もフロイトの「エディプス三角形」をまえにして駄々をこねている聞き分けのよくない駄々っ子にすぎない。もしすこしでも駄々っ子の言い分があるとしたら、フロイトの「エディプス三角形」にどうしても感じる、ある窮屈さ（古典性）ということだけだとおもう。そこはまた、この項がおこされるひとつの由縁でもある。

D－Gの『アンチ・オイディプス』や蓮実重彦の猿真似のどこをひっくりかえしてみてもフロイトは読まれていないとぼくは感じる。『アンチ・オイディプス』の著者のフロイトにたいする反発の激しさ（それはほとんど生理的なものだが）に比較してモチーフの薄さだけが際立つ。そこが特徴といえばいえる。何が問題なのかといえば、『アンチ・オイディプス』の著者の〈知〉の扱いかたが駄目なのだ。フランスで男女の対関係や家族が崩壊しつつあるのが現状だとして、またその分析手段が「オイディプス帝国主義」としてはだかっているとして、しかし男女の対関係や家族の困難は個別的なものである。透けてみえてしまうが、『アンチ・オイディプス』の著者D－Gはこの個別性をどこかで対や家族の崩壊という一般性へとすり替えている。ほんとうはここがこの長大な書物のいちばん駄目なところなのだ。その分だけ著者はお節介な文化人の貌をしてあらわれる。まして我が思想のカタログ作成者に対していうべき何があろうか。

自身のやまれぬ切実さとフロイトの「エディプス」をつき合わせるときだけ、フロイトの思想の凄味が立ちはだかってくる。ぼくには何の理念の自前さもないから、自身の息苦しさをけっして手放さず、理

念の飛び越しを自戒し、できるだけ言葉が浮かないように切実さの核心にはいっていく。

□

歴史的に生成された家族は、いつか消滅するにちがいない。男女の性的な自然の差異が生みだした対幻想は、性的な自然の差異を超える強度の外部的な条件が生じたとき、障害や困難をひきうけることになる。けれど、自然的な差異そのものが消滅しないかぎり、対幻想は消滅するわけではない。また人間が類として母胎を介して存続と相続をつづけるかぎり、エディプスの複合は存続する。まったく母胎を排除した分娩が可能となり、実行されはじめたときには、べつにこの著者たちの理念を借りなくても、エディプスは消滅するにちがいない。

この著者たちは、自分たちの直面している家庭崩壊の社会的な現実性と、フロイトのエディプスがうみだす無意識の意味を、故意に混同しているところから、現前する家庭批判とフロイトの無意識にたいする反撥とを同一化してしまっている。また家族という人類史的概念を、家庭というブルジョア的、プチブルジョア的、またプロレタリア的、ようするに甘い家庭、華やかなやさしい、偽善的家庭、貧困な家庭、問題児を生みおとす家庭・・・等々というような、家族の千差諸異の具体的な現前とを擦りかえてしまっている。著者たちの家族（＝家庭）批判をいくら繰りひろげても、人類史学的な家族の概念とその生成の必然史は何も無くならないし、母子のエディプスが産出する無意識は何の変更もうけない。「無意識は自然と人間とが一体」でない異和のところから生産されたものであり、また家族は一対の男女が自然生（動物生）のなかから、その対幻想を永続化しようとする動機から生成されたもので、べつにフランスの現在の社会で、知識人の家庭がどんな課題にさらされているか、それに追従するわが模倣知識人の浮動家庭の命運がどうなっているのかなどに何のかかわりもない。

（「心的現象論」『試行』NO 67）

「著者たちの家族（＝家庭）批判をいくら繰りひろげても、人類史学的な家族の概念とその生成の必然史は何も無くならないし、母子のエディプスが産出する無意識は何の変更もうけない」という吉本隆明の論述に異論はない。「フランスの現在の社会」を実感としてしっているわけではないし、また「それに追従するわが模倣知識人の浮動家庭の命運がどうなっているのかなどに何のかかわりもない」といえばいえる。「人類学史的な家族の概念」とフロイトの「母子のエディプスが産出する無意識」を拠りどころにすれば、異論をさしはさむ余地はないようにみえる。しかしおれの実感からいえば、「それに追従するわが模倣知識人の浮動家庭の命運」と〝模倣大衆〟とのあいだに差異線を設けることはもうできない。模造知識人がいまなお一山幾らでいることは確かだが、「知識人〜大衆」の図式が死語であること、そこで「知識人〜大衆」の図式を反訳すれば、ひとびとがいる、ということしかできない。「浮動家庭の命運」が定まらないことに「知識人」も「大衆」もない。

男女の〈関係〉を〈表現〉として生きること、〈表現〉というひとりごとを折り畳み〈わたし〉と〈あなた〉の関係として生きると

いうこと、そしてその〈表現〉が思考の余白として現前すること、このことだけを容赦なく考えることしかない。このことのなかに〈可能性としての世界〉が在ると、おれにはおもえる。

ただわたしたちが注目しなければならないのは、この著者の情愛と学習の胎児期への意識的な集中が、人間の知的な生成の過程を、一挙に胎児期にまでもち込んだという点にあるとおもわれる。これはT・バーニーの著書が、父親と母親と子供のエディプス三角形の問題を、一挙に母親の胎内における母子関係にもち込むことで、欲望、性、愛情、エロスにまつわる正常と異常の問題、精神についての病理現象の問題を、胎内関係の心理と生理の複合の問題にもちこんだのと同じである。もちろんこのことは胎児の胎内生活の実体を視覚的に映像化することが可能になった技術の進展とふかく関わっている。このことは認識の問題としていえば、性の差異を受精における遺伝子的な配置という起源の問題まで遡行させ、そのあとの胎内過程のすべてを、母子のあいだの前エディプスの複合の問題に帰着させたことを意味している。遺伝子的な差異を除けば、性的な差異、性的な正常、異常、倒錯の問題、精神の異常と正常をめぐる課題を、胎内の前エディプスの過程にまで拡張させたということができる。（同前）

吉本隆明の発言のすべてが明確な根拠をもっていることを、生半可な批判はかなわないことを、この引用ははっきり示している。胎乳児の母子関係に〈生の鋳型〉を求めようとするぼくの執る方法からいえば、吉本隆明がここで論述していることを回避することはできない。〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの、資質としかいいようのない感受性の差異、世界感覚の差異を、善／悪の二元論を、つまり〈倫理〉をもちこまずひらこうとするとき、ぼくは必然のようにして〈生の鋳型〉というところにひきよせられてきた。現在の自然科学の認識の達成をうけいれるかぎり、男／女の性差は「遺伝子的な差異」に帰着するということ、このことにとりあえず不服はない。

〈関係としての性〉を描こうとするとき、生理的な性差に由来する男女の観念の所作の差異を括弧にいれて考えようとした。ぼくは、〈関係としての性〉の内部では生理としての男／女は、比喩としていえば性差を類別する商標にすぎないという気がしてならない。しかし、「母子のエディプスが産出する無意識」を「胎内の前エディプスの過程にまで拡張」することができるとすれば、「遺伝子的な差異」として類別された〈男〉、〈女〉の〈性〉が紡ぐ〈観念〉の所作は、それが商標にすぎぬと抗弁しても、商標に還元できない歴然とした分水線を形成することになる。

吉本隆明は男性と女性の観念の所作の相違についての〈発生〉を次のようにいう。

そうすると、女性と男性はどこが違うかといえば、乳幼児期に、母親にたいして同性として受動的であったか、異性として受動的であったか、という相違しかありません。だから、おなじ受動性ということでも、同性にたいして受動的であったというのが、たぶん女性と男性のわずかな相違のような気がします。両者とも、女性的であり受動的であっても、生理的身体の構造の相違によっ

てわずかに違うということになるとおもいます。

そのわずかの違いがどう作用するかといえば、それは自然性にといいましょうか、つまり、乳児期のはじめ、胎児から乳児となって胎外へ移った段階でならば、動物性と人間とおなじですから、そこに戻っていこうという衝動が女性のほうが多くて、男性のほうが少ないという、そういう問題に作用します。（吉本隆明・・対幻想』n個の性をめぐって・吉本隆明*VS*芹沢俊介）

フロイトを、吉本隆明を論拠とするかぎり抜け道はないようにみえる。〈発生〉からみられた男女の観念の所作の相違は、〈歴史〉概念としてまた次のように言われる。

現在、知的な女性の象徴みたいな人たちが、あらゆる意味で男性にハンディをもたないという前提で考え方をつきつめていくと、最後に残るのは〈泥のようなニヒリズム〉（『空虚としての主題』－引用者注）にもとずく男性への嫌悪とか憎悪とかそれしかないんじゃないかという感じがするんです。それはもう、〈死〉としか接触してないとおもうんですよ。男性のばあいは〈死〉というところには性的ニヒリズムがいかなくて、なにか逃げるところですね。

これを歴史概念の比喩におきかえてしまいましょうよ。すると、男性のばあい無意識のうちに〈アジア的〉な段階にもどってしまう。つまり、家屋敷とすこしの耕作地がその周辺にあって、あとは全部が共同体の所有で、共同体の掟に従って耕し、分配し、生きてゆく。だが、家の周囲だけはじぶんたちの自由になる。そういう歴史的時期の一種の感性的な遺伝みたいなものを無意識のなかに仮定すれば、男性の家族意識を象徴しているようにおもうんです。一方、女性の究極に〈死〉に接続するような性愛を、歴史的に比喩してしまえば、もっと以前の、動物の生と、人間の生との境界の無意識の遺伝みたいなもの、そこで泥のような、〈死〉と接触してしまうニヒリズムが想定できるんじゃないか。・・・（略）・・・

たとえば実感的にわかることでいえば、女性の性的な解放とか性的な成熟を根柢的に規定しているのは、性愛になれて大胆になることが成熟とおなじとかんがえることです。ところが、ライフサイクル第三期以降における男性は、それと逆で、むしろ性的な〈幼児性〉へ逆行するイメージを女性にたいして抱きます。つまり性的になれればなれるほど、女性にたいしてはなれてないことといいましょうか、そういうふうに遡行していって、極端にいきますと、性についてぜんぜんなれていない女性、つまり母親との関係みたいなところへ収斂していく気がします。異性にたいして幼児帰りをしていくということですね。そこでのギャップ、慣性的な逆行みたいなのが、しだいに激化してきたんじゃないか。

（『対幻想』n個の性をめぐって／吉本隆明*VS*芹沢俊介）

〈世界に在る〉ということが異和をなすということ、あるいは〈生の鋳型〉が胎乳児期に鋳造されるということ、そしてこの〈生の鋳型〉に〈わたし〉や〈あなた〉の世界感覚の固有性が規定されているように感じられるということはおれの実感でもあるから保留

はいらない。胎乳児期の男の子や女の子が母親に対して受動的であるということ、また「遺伝子的な差異」に規定されて生理としての〈男性〉〈女性〉が分割されることも疑えない。乳児が男の子であるばあい、彼は母親から異性として庇護され、女の子の乳児は母親から同性として庇護される。いずれにせよ彼や彼女がこの〈世界〉に〈在る〉ということは〈異和（疎外）〉であるから、家族や環界から包まれるようにして養育される過程で「無意識の荒れ」（吉本隆明）をこうむることは避けられない。こう述べることに異論のありようがない。しかしいったん〈関係〉の内部にはいると、〈男性〉性・〈女性〉性というそれぞれの〈性〉の観念の所作の相違に関係のズレを還元し、修復をはかるというやり方ではどうしても〈関係の縺れ〉をほどくことはできないように感じられた。〈男性〉性・〈女性〉性の起源が累層化してきた〈性〉の歴史性からはみ出すようにして、〈性〉の〈現存性〉があるようにぼくにはおもえる。こう考えはじめたとき、生理として〈男〉であることと、観念の所作が〈男〉であることが一意対応するというのはほんとはちがうんじゃないかと感じた。それともうひとつあった。〈大衆の原像〉を繰り込むというのが〈知〉の課題であるということ、また〈表現〉の〈不可避の契機〉という吉本隆明の創見したマルクス主義の強力な解体概念が、男女の対関係の内部で窮屈（キツク）感じられはじめたということがある。〈対〉の世界がそれ自体で〈自存〉することを現在、表明しようとすれば、生存の最少与件としての時間や空間の膨らみである対や家族の自明性（自存性）が揺らぐことは避けられない。しかしそれはけっして「それに追従するわが模倣知識人の浮動家庭の命運」といってすまされることではない。こんなことといって「模倣知識人」と「大衆」のあいだに線引きすることなんか、もうできない。そんな余裕なんかどこにもない。またぼくのこの感受性は、関係がうまくいっているのか、いないのか、ということをまったく指示しない。そういうレベルのことをここで問題としたいわけではないのだ。

〈おとこ〉性や〈おんな〉性などというものが、でも、ほんとうにあるのか？　おれには男の心理や女の心理があるようにはおもえない。そういう腑分けは古色蒼然としていないか。こころが踊らない。ほんとうはそうではなくて、男女の〈関係の心理〉があるだけではないのか。〈関係としての性〉は、〈ひとり〉では成り立たないので、関係の内部の個体を弁別する表象として男という観念や女という観念が分割（疎外）されたのではないのか？　そしてこの観念にいまなおふかく囚われているといえないか？　いうまでもなくこの〈関係としての性〉という概念は、発生としての男／女（の性的差異）という概念と逆立する。ふたりの一方が生理的に男性であり、もう一方が女性であることは自然に合致することだ。そしてそこから男女の性の歴史が累層化されてきたことは疑えない。しかし〈関係としての性〉の内部では男や女は交流電気のように振動していると、おれにはどうしてもおもえる。〈性〉が誕生して以降累積されてきた歴史があることも、またそこに未決のことが厳然として存在することも充分知っている。そんなことはわかりきっているのだ。

しかし〈性〉は関係の内部で固有の貌をしてあらわれるもので、性の誕生が累層化してきた歴史やその遺制に〈関係〉の〈心理〉を

還元することで〈表現としての対〉がひらかれることはないようにぼくにはおもえる。もちろんひとびとが〈関係としての性〉を生理的に弁別された男性、女性に還元させてきたことには根拠がある。閉じた一対の男女の関係のなかでだけ〈関係〉がごまかしようのない強度や濃度をもってきたからなのだ。そこに表現された〈関係〉の強度や濃度が、生理的に分割された男性や女性という表象を、累層する歴史の遺制として纏ってきただけなのではないか？　ひとびとは、〈関係としての性〉という理念をまだしらなかったのだといえよう。

ところで、「現在、知的な女性の象徴みたいな人たちが、あらゆる意味で男性にハンディをもたないという前提で考え方をつきつめていくと、最後に残るのは〈泥のようなニヒリズム〉にもとずく男性への嫌悪とか憎悪とかそれしかないんじゃないかという感じがするんです。それはもう、〈死〉としか接触してないとおもうんですよ」とはどういうことなのか？　まだある。なぜ、「たとえば実感的にわかることでいえば、女性の性的な解放とか性的な成熟を根柢的に規定しているのは、性愛になれて大胆になることが成熟とおなじとかんがえることです」といえるのか？　吉本隆明の、発生や「歴史概念の比喩」からみた男女の相違についてのこの発言は、男女の対関係の現存性を充たさない。ぼくはべつに女性の機嫌をとりたくていうわけではないが、〝これじゃ、おんなはたまらんわい、ほんにおとこもやりづらい〟これが実感だ。「知的な女性の象徴みたいな人」が「〈泥のようなニヒリズム〉にもとずく男性への嫌悪とか憎悪」をもつこともあるだろうし、「性愛になれて大胆になることが成熟とおなじとかんがえる」女性も、ま、いるにちがいない。雨脚がつよいのにひろげた傘がちいさすぎる（濡れないようにしっかり傘は持っているのに）、そんな気がするのだ。なぜ、吉本隆明の、発生や「歴史概念の比喩」からみた男女の相違の根拠は、男女の対関係の現存性と剥離してしまうのか？　ぼくの理解では、ここではじめてフロイトの「エディプス三角形」や吉本隆明の男女の性差の根拠と本格的に出会うことになるような気がする。腹をすえてかかるが、何がいったいここで問題なのか？　フロイトの「エディプス三角形」にある窮屈さ（古典性）を、吉本隆明の男女の相違の根拠からみちびかれる対関係の現在への発言にズレを、感じるのはなぜか？　誰がうまく言葉にのせたということでもないが、古井由吉の発言はぼくのながいあいだのひっかかりに触れた。

いやね、男と女のことは、難しいんだよね。セックスっていうのを、いろいろなモデルで考えるでしょう。そのひとつにこういうモデルが成り立ち得ると思うのね。いろいろ剥いていくと、最後に、男の性なり、女の性の本質が出るって言うけど、それは嘘だと思うの。芯は、男でも女でもない、アンセクシュアルなもんだと思うの。そこへ、十二単みたいに、いろんな衣を着ているわけ。で、一枚ずつ、まあ、大きく見れば、男の性と、女の性に分かれているの。だけど、一枚にも、オトコ性とオンナ性が混じり合っているんだ。六・四とか七・三とかでね。その包み方によって、性が出るって言えるんじゃないかな。それが、剥き出しになってしまっているためのアンセクシュアルっていうのが、どうもあるね。（『フェティッシュな時代』古井由吉 VS 田中康夫）

もちろん古井由吉の「いろいろ剥いていくと、最後に、男の性な

り、女の性の本質が出るって言うけど、それは嘘だと思うの」「で、一枚ずつ、まあ、大きく見れば、男の性と、女の性に分かれているの。だけど、一枚にも、オトコ性とオンナ性が混じり合っているんだ。六・四とか七・三とかでね。その包み方によって、性が出るって言えるんじゃないかな」という発言は彼の小説の方法論でもある。そのことについては吉本隆明がうまく批評の言葉をあたえている。

古井さんが作品の中で、男女の問題（の処理の仕方）をどう考えていっているかといえば、ぜんぶ生命の形にしちゃっている気がします。つまり、女性は出てくるし、それから、肉体的な交渉をする場面もけっこう出てくるし、着ている着物の描写もあるんですが、顔形もわからないくらいに抽象化されて、肉体も取っちゃってあるし、着物ももちろん取っちゃってあって、ただ、眼に見えない生命の形のぼうっという明るみがあって、その生命の形の明るみのタイプが違うだけだ。だから、男女の性の問題はぜんぶ、生命がポッと燈っている、明かりの燈り方が違っている、そういうふうなところにあって、その燈り方の違いが好き合ったり、別れたり、反発し合ったりするという、そういう男女の関係にしちゃっていると思います。だから、単なる抽象じゃないし、単にエロスだけを取り出したということじゃなくて、人間の形も肉体もみんな取っちゃって、ただ、ポッと燈っている生命の火の違いがある。この人は卵形でオレンジ色の光を持ってるんだけど、この人はちょっとまん丸で、赤い色の光を放っているとか、そういう違いが男女の違いなんで、そういう違いでくっついたり、離れたりする。そんな形にまでいっちゃってると思うんです。

（『漱石的主題』吉本隆明）

吉本隆明による古井由吉の作品の（イメージ）批評に言いたいことを代弁してほしいのではない。フロイトの「エディプス三角形」や吉本隆明の男女の観念の所作の相違の根拠と、ぼくのうける実感のズレをこの引用は暗喩しているように感じられるのだ。繋ける日の実感からこのズレの由来をいってみる。ぼくの理解ではおそらく、男女の対関係の自然は、もうひとつ対関係の表出の時間をかさねてしまった、そんな気がする。男女の対関係の自然を基盤にした〈対幻想〜生活する対〉の幅で男女の対関係の現存をたどろうとするかぎり、男女の観念の所作の相違の根拠と対関係の現存性というふたつの流線はなめらかな曲線を描けない、そうおもえるのだ。そうしようとするかぎり男女の対関係は軋みや捩れをうけることになる。「〈泥のようなニヒリズム〉にもとずく男性への嫌悪とか憎悪」をもつ女性、「性愛になれて大胆になることが成熟とおなじとかんがえる」女性、その反力として「無意識のうちに〈アジア的〉な段階にもどってしまう」男性、「性についてぜんぜんなれていない女性、つまり母親との関係みたいなところへ収斂していく」男性がいても何の不思議もない。而して男女の対関係（の持続）は解体の過程にはいった、と考えることもできる。しかしそれで〈男〉を〈女〉を覆うことはできない、生きられない。この実感はうごかない。

ぼくはちがって考えた。〈対幻想〜生活する対〉が〈対幻想〜表現する対〉を内包的に表出した、と考えた。この過程はたとえば、鳳仙花の種皮がはじけて種が飛び散るさまに比喩してもよい。ぼくの理解では〈対幻想〜表現する対〉という男女の内包的表出の領域

が想定されてはじめて、フロイトの「エディプス三角形」や吉本隆明の男女の観念の所作の相違の根拠の真価が問われることになるのだ。そのとき、男女それぞれが織りなす観念の流線が、かさなるのか、波うつのか、あきらかになるであろう。

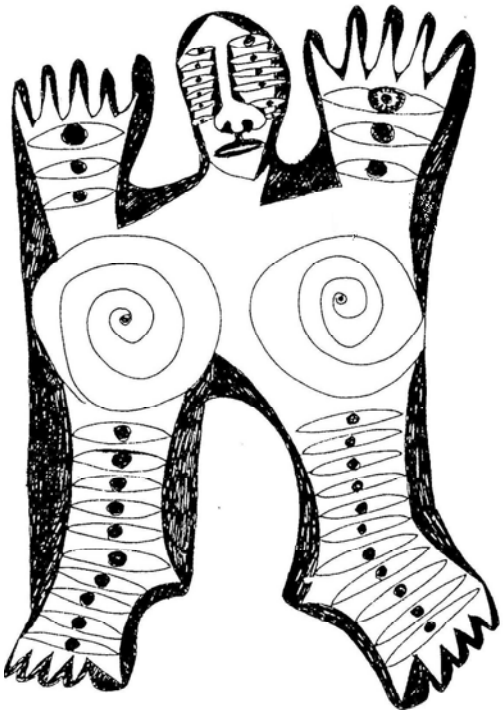
野性論

『ノルウェイの森』の青

俺に衝突する言葉、遠い目つきにさせてくれる言葉はないのかと、心眼をみひらいて深い子細を探るように『ノルウェイの森』の言葉を辿った。ひとつしか言葉が浮かばなかった。8ビットマシーン（表現機械）の反則！　このぼくの印象にどんな普遍性があるわけもない。ぼくは、ぼくの関心に従って『ノルウェイの森』を読み、感想をもつ。そこで言わせてもらえば、ここにはどんな〈関係〉も描かれていない。〝言語表現の美？　おう、そんなもんは彼岸よ！〟として繋がれる日々を共震しうる言葉は何処にもみあたらない。

今、批評は可能かという問いはぼくたちを深い迷路におい込んでいくが、またぼくのこんな言葉の探索の是非をめぐって考え尽くさるべき多くの問いが立ち塞がっていることを充分自覚してもなお、『ノルウェイの森』にはどんな〈関係〉も書かれていないと明言しない批評は、批評の放棄なのだ。ぼくたちが目撃するのは、「作品」以前の言葉と、「批評」以前の言葉の抱き合い心中という無惨な光景ではないのか。

この作品の言葉という世界に、生きられる世界の可能性は存在しない。ここにはほんとうは、どんな〈風〉も、〈音〉も流れてはいない。遠い記憶の糸を辿れば幾人もの「直子」、幾人もの「緑」、幾人もの「ハツミさん」におもい至らないわけがない。言葉にならなかったいくつもの「物語」が走る。果てまで奔る。そしてぼくた



ちは、いやおうなく現在に到達する。ごまかしがきくわけがない。

だれもかれもほんとはすでによく識っていることなのだ。〝ここまではくることができる〟というところまで「作品」も「批評」も言葉をすすめることが可能にはちがいない。この作品が優れた作品であること、しかし困難な作品であることを識らないわけはない。しかし、〝ここまではくることができる〟ということを僅かでも超えることが表現の表現たる所以ではないのか。もう世界のどこにもそんな言葉は存在しないのか？　あるいはこういう言葉の探索の視線が錯誤なのか？　この作品を批評しようとすることは自身に反射する。ぼくの思想の全重量が験される。

かつて作者は「僕はもうどこにも行けず、どこにも戻れなかった。そこは世界の終わりで、世界の終わりはどこにも通じてはいないのだ。そこで世界は終息し、静かにとどまっているのだ。・・・・」と『世界の終わりとハードボイルド・ワンダーランド』の終わりを結んだが、作者自身のうちにひっかかりを残した。『ノルウェイの森』にいたるまでの一連の作品において、作者の呼吸の生理がそこに洗練されたアジアを内在しているとして、しかしこの意識の息つぎが作者のうちに〝しこり〟を残さないはずがない。この〝しこり〟にたいして作者は、意識的か無意識的かわからないとしても、何かを試みようとしたにちがいない。作者が何を試み何が書けなかったのか手にとるようによくわかる。

優れた作品が優れた作品たる所以は、読み手のどんな読み方も可能だという点にある。そこでぼくはただひとつの関心に沿って、『ノルウェイの森』を読みすすんだ。巷に溢れるおおくの讃辞をかなぐり捨て、言われるべきことがどうしてもある。

作者が一００パーセントの恋愛小説というように『ノルウェイの森』は、「レイコさん」、「ハツミさん」を脇に配し、「僕」～「直子」～「緑」の三角関係をひとつの大きな主題として装いながら、、もうひとつ「僕」と「直子」と「キズキ君」の三角関係を潜在した男女の性愛をめぐる「物語」として言葉は物語られる。

一気に核心にはいってゆく。なぜ、「キズキ君」は、「直子」は、そして「ハツミさん」は自殺したのか？　作品に文句をいってもはじまらない。しかし、こう問うとき、ぼくたちは「作品」の技量がかいまみせてくれる像としての言葉のたゆたいや「物語」の展開からはずれて、「作品」を問うことが自身を問うことと同じように、現実の溢れる生々しさの只中に放りだされる。ここを流すわけにはいかない。一九七０年に二十才を迎えた「僕」が、そして作者が、「時折、僕のまわりで世界がどきどき脈を打っているように感じられた」その渦中で、このことを自問しなかったはずがない。「僕」は「直子」にも「緑」にも終始誠実に対処する。ぼくは「ワタナベ君」の誠実さを微塵を疑わない。しかし考え尽されてしかるべきことは、そこには存在しない。「作品」も「批評」も、作者も読み手も、「フィクション」も「現実」も、そんなものは一切無関係に考え尽くされるべきなのだ。ぼくたちは言葉を喪い、みなし孤のように世界の真中に剥きだしのまま放りだされる。

なぜ、「直子」は自殺したのか？　なぜ、「直子」は自殺するほかなかったのか？　【もちろん直子は知っていたのだ。僕の中で彼女に関する記憶がいつか薄らいでいくであろうことを。だからこそ彼女は僕に向って訴えかけねばならなかったのだ。「私のことをいつまでも忘れないで。私が存在していたことを覚えていて」と。そ

う考えると僕はたまらなく哀しい。何故なら直子は僕のことを愛してさえいなかったからだ】という「直子」に「僕」はどう〈関係〉できたのか？

世界の可能性を生きようとする意志において、「作品」も「批評」も、作者も読み手も、「フィクション」も「現実」も一切が等価だ。言葉はそこから繋がれるほかない。ふたつの大きな主題、「僕」〜「直子」〜「緑」と「僕」〜「直子」〜「キズキ君」の三角関係という装いをめぐって、書くしかないことは巧妙に回避され陰伏される。ほんとうのことをいってしまえば、そこにはどんな三角関係も存在していないのだ。何も、書かれていないのだ。三角関係らしく装おわれた曖昧な〈関係〉だけが、「僕」のなかの誠実で感傷的な気分とともに投げだされているだけではないのか？

精神を病んだ「直子」の瞳の色は、ぼくの理解では、酸性雨ですべての生物が死滅したあの「カナダの湖の青」を映していたに違いないとおもう。「直子」は、ぼくたちが曲がった空間を知覚できないように、〈関係〉を実感することも感じることもできなかった。「直子」の精神の病いに固有性があるとしたら、「直子」の目に映った「カナダの湖の青」が〈関係〉を知覚できなかったことにあるといえよう。「直子」を愛した「僕」は、「直子」の目に映った「カナダの湖の青」と、どう〈関係〉しようとしたのか。

「直子」を象徴する「カナダの湖の青」を『ノルウェイの森』からひろってみる。

秋が終わり冷たい風が町を吹き抜けるようになると、彼女はときどき僕の腕に身体を寄せた。ダッフル・コートの厚い布地をとおして、僕は直子の息づかいをかすかに感じることができた。彼女は僕の腕に腕を絡めたり、僕のコートのポケットに手をつっこんだり、本当に寒いときには僕の腕にしがみついて震えたりもした。でもそれはただそれだけのことだった。彼女のそんな仕草にはそれ以上の意味は何もなかった。僕はコートのポケットに両手をつっこんだまま、いつもと同じように歩きつづけた。僕も直子もゴム底の靴をはいていたので、二人の足音は殆ど聞こえなかった。道路に落ちた大きなプラタナスの枯葉を踏むときにだけくしゃくしゃという乾いた音がした。そんな音を聴いていると僕は直子のことが可哀そうになった。彼女の求めているのは僕の腕ではなく誰かの腕なのだ。彼女の求めているのはぼくの温もりではなく誰かの温もりなのだ。僕が僕自身であることで、僕はなんだかうしろめたいような気持ちになった。冬が深まるにつれて彼女の目は前にも増して透明に感じられるようになった。それはどこにも行き場のない透明さだった。時々直子はとくにこれといった理由もなく、何かを探し求めるように僕の目の中をじっとのぞきこんだが、そのたびに僕は淋しいようなやりきれないような不思議な気持ちになった。

＊お姉さんが自殺したことを回想して直子が僕にいう場面

「手紙に書いてたでしょ？　私はあなたが考えているよりもずっと不完全な人間なんだって。あなたが思っているより私はずっと病んでいるし、その根はずっと深いのよ。だからもし先に行けるものならあなた一人で先にいっちゃってほしいの。私を待たないで。

＊直子と緑の狭間で考えあぐねた僕の心情へのレイコさんの返信

『そんなによかったんなら、ワタナベ君と一緒になって毎日やってればよかったんじゃないの？』って私言ったの。『でも駄目なのよ、レイコさん』って直子は言ったわ。『私にはそれがわかるの。それはやって来て、もう去っていってしまったことなの。それは二度と戻ってこないのよ。何かの加減で一生に一度だけ起こったことなの。そのあとも前も、私何も感じないのよ。やりたいと思ったこともないし、濡れたこともないのよ。』（略）『そうじゃないの』と直子は言ったわ。『私何も心配していないのよ、レイコさん。私はただもう誰にも私の中に入ってほしくないだけなの。もう誰にも乱されたくないだけなの』」

もし、男女のあいだに〈関係〉ということがありうるとしたら、比喩としていうのだが、「冬が深まるにつれて彼女の目は前にも増して透明に感じられるようになった」その「彼女」の「透明」な目を、「私はあなたが考えているよりもずっと不完全な人間なんだって。あなたが思っているより私はずっと病んでいるし、その根はずっと深いのよ」というその病んだ「根」を、あるいは「私はただもう誰にも私の中に入ってほしくないだけなの。もう誰にも乱されたくないだけなの』」という「*WIND IN LONELY FENCES*」（ブライアン・イーノ『鏡面界』）を〈僕自身の一部〉として感じ生きてみるということのなかにしかない。

【「俺とワタナベには似ているところがあるんだよ」と永沢さんは言った。「ワタナベも俺と同じように本質的には自分のことにしか興味が持てない人間なんだよ。傲慢か傲慢じゃないかの差こそあれね。自分が何を考え、自分がどう行動するか、そういうことにしか興味が持てないんだよ。だから自分と他人をきりはなしてものを考えることができる】というように、あらかじめ自分と他者のあいだにしかるべき距離をおくことのうちに〈関係〉が棲まう余地はない。けっして義しいことを言いたいのではない。ただ〈関係〉だけが、倫理や声高な自己陳述をまじえることなく徹底して考え尽くされてしかるべきなのだ。

だれが「直子」の精神の病いの根源に接近し治癒しうるのか、またそんなことが実際可能なのか、確定的なことは何もいえない。「直子」の精神の病いを彼女の「お姉さん」や「キズキ君」の自殺にその一端を帰すことは容易にできよう。「お姉さん」や「キズキ君」の自殺が「直子」に影をおとさないわけはない。しかし、ぼくたちが曲がった空間を知覚できないように〈関係〉をひとりの世界に自閉させる「直子」の精神の病いを、「お姉さん」や「キズキ君」の自殺がおとした影に還元することはできない。そうではなくて、ほんとうは「直子」の〈生の鋳型〉の固有性が「どこにも行き場のない透明さ」という自閉世界を引きよせたというべきである。

〈あなた〉を〈僕自身の一部〉として感じ生きるということは、なによりもまず〈生の鋳型〉の固有性においてこそ共震しひらかれる何かである。作品にたいする読み手の法外な注文を言わせてもらえば、「直子」〜「僕」〜「緑」の〈関係〉を自殺や精神を荒廃させることなく、〈関係〉を自然の移りかわりのように宿命とするでもなく、〈わたし〉を声高に主張するのでもなく、ひらくことはできないのか？　もし考え尽くすということ、表現することがあると

するなら抽象の力でこの〈関係〉をひらき描ききることにあるとぼくはおもう。

〈関係〉が不可避の何かであるのか、そのことについてぼくは普遍的に語ることはできない。ただ自身の関心に沿って『ノルウェイの森』を読みすすみ、〝この作品には俺の読みたいことは何も書かれていない〟と感じたこと、そのことに嘘をつきたくはない。なぜ、「直子」は自殺するほかなかったのか、「僕」は精神を病んだ「直子」にたいして誠実であることのほかに〈関係〉としてどう踏みこもうとして果たせなかったのか、その道ゆきはすこしも定かではない。ここは、〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉の根源に、表現という概念の根底に、深く関わっている。

関係の原像

〈対〉にモデルはない。はっきりいえることは、〈対〉が〈わたし〉が自身ともつ自己関係（自己幻想）とも、社会や共同体のなかでの〈わたし〉の観念の振る舞いかたともちがう特異な位相にあるということだけだ。〈対〉の世界について一般的にいえることはそのことだけだとおもう。あとはひとびとに固有にｎ個の〈対〉があるだけだ。

そこでぼくはぼくの〈対〉のイメージを粗描する。〈対〉についてできるかぎり自己欺瞞を卻けていうとすれば、自分がとりもつ〈対〉のことを語るしかない。〈わたし〉の〈対体験〉と無関係に語られる〈対〉はありえない。またそんなことはできるはずがない。あらゆる〈対〉表現は、それが作品（フィクション）であれ批評であれ、個別の〈対体験〉に帰属する。ただそこでは、どこまで〈対〉（体験）のリアリズムから言葉を抽象できるかということだけが験される。

たとえば、こういう心の状態がある。

自分がうまく自分に重ならない。／自分が自分にうまくとどかない。／自分が自分と折り合わない。／自分が自分とはぐれてしまう。つまり、〈在る〉ことと、〈在る〉ことを対象化しようとする意識の視線は不可避にズレを生み、そこに余剰の自意識をのこすということをいっているにすぎないが、この自分が自分と逸脱してしまう心的な状態に、〈色〉や〈かたち〉があると空想してみる。ぼくの場合、自分が〈在る〉ということの根源的な異和は－この根源的な異和は自己完結できず不可避に自分からはみだし、そしてはみだす何かが、流れでる何かが〈関係〉をひきよせるのだが－比喩としていえば、同じ〈色〉や〈かたち〉をした〈こころ〉の〈他者〉に魅かれる。ぼくにとって、これが〈関係〉の出会いだ。『ノルウェイの森』の「僕」はいう。

しかしハツミさんという女性の中には何かしら人の心を強く揺さぶるものがあった。そしてそれは決して彼女が強い力を出して相手を揺さぶるというのではない。彼女の発する力はささやかなものなのだが、それが相手の心の共震を呼ぶのだ。（略）彼女が僕の心の中に引きおこすこの感情の震えはいったい何なのだろうと考えつづけていた。（略）僕がそれが何であるかに思いあたっ

たのは十二年か十三年あとのことだった。ぼくはある画家をインタヴューするためにニュー・メキシコ州サンタ・フェの町に来ていて、夕方近所のピツァ・ハウスに入ってビールを飲みピツァをかじりながら奇蹟のように美しい夕日を眺めていた。世界中のすべてが赤く染まっていた。まるで特殊な果汁を頭から浴びたような鮮やかな赤だった。そんな圧倒的な夕暮の中で、ぼくは急にハツミさんのこと思いだした。そしてそのとき彼女がもたらした心の震えがいったい何であったかを理解した。それは充たされることのなかった、そしてこれからも永遠に充たされることのないであろう少年期の憧憬のようなものであったのだ。僕はそのような焼けつかんばかりの無垢な憧れをずっと昔、どこかに置き忘れてきてしまって、そんなものがかつて自分の中に存在したことすら長いあいだ思いださずにいたのだ。ハツミさんが揺り動かしたのは僕の中に長いあいだ眠っていた〈僕自身の一部〉であったのだ。そしてそれに気づいたとき、僕は殆んど泣きだしてしまいそうだった。

いうならば、〝あなたとはぼくのある状態のことなんだ〟として〈関係〉は始まる。他者（相手）のこころの動きがまるで自分のこころの動きや揺らぎと同じものとして察っせられるとき、個々の意志に関わりなく〈関係〉は始まっている。で、この〈関係〉はあるとき、恐らく反転する。

あるいはむしろ、つねにフーコーにつきまとった主題は、分身（*double*）の主題である。しかし、分身は決して内部の投影ではなく、逆に外の内部化である。それは〈一つ〉を二分することではなく、〈他者〉を重複することなのだ。〈同一のもの〉を再生産することではなく、〈異なるもの〉の反復なのだ。それは〈私〉の流出ではなく、たえざる他者、あるいは〈非我〉を内在性にすることなのだ。重複において分身になるのは、決して他者ではない。私が、私を他者の分身として生きるのである。

（ジル・ドゥルーズ『フーコー』宇野邦一訳）

〝あなたとはぼくのある状態のことなんだ〟としてあらわれる〈わたし〉はまだ「内部の投影」「〈私〉の流出」にすぎない。ここが〈関係〉のはじまりだとしても、ここに〈関係〉はとどまらない。ドゥルーズはここで起こる〈関係〉の反転についてかなりうまくいっている。ぼくの理解によれば、「私が、私を他者の分身として生きる」ということが〈関係〉の〈反転〉を指している。〈反転〉の後、〈わたし〉は〈あなた〉であり、〈あなた〉は〈わたし〉であるように〈関係〉は生きられることになる。そこで、〈わたし〉が〈わたし〉を〈生きる〉ということは〈あなた〉を〈生きる〉ことで、〈あなた〉が自身を〈生きる〉ことは〈わたし〉を〈生きる〉ことだという ある心的な像（状態）を〈関係の原像〉とよんでみる。いうまでもなくこの心的な像は、観念のある領域として想定される〈イメージ〉であって実体ではない。そして、現実の〈関係〉はいやおうなくこの〈関係の原像〉からの逸脱として生きられるほかない。

また観念のこの領域の内部では、いってみれば〈関係〉が直接に〈性〉であり、〈関係としての性〉の内部では男女の性差やそれに基づくとされる男女の観念の所作の違いは一義的な意味をもたないし、男女の観念の所作の違いを性差に還元することができない。〈関係

の原像〉に〈触れる〉ときだけ、関係がそのまま表現である世界の可能性を〈生きる〉ことができそうな気がする。広大な思考の余白がそこに在る。〈関係の原像〉を語ることが結果としてどんな無惨なことをひき寄せるかもしれないとしても、どんなに生身を殺ぐことであっても、そのことを語りたいという衝動が湧きあがってくる。

〈関係の原像〉は感光させ定着させる対象ではなく、〈生きて〉みるほかない観念のある領域だ。ぼくの考えでは、〈関係の原像〉という観念のある領域を〈生きる〉ことは、自分が自分にうまく重ならずはぐれてしまうという自己関係にもリアクションを作用する。つまり〈関係の原像〉以前の〈自己〉と〈関係の原像〉に触れて以降の〈自己〉は何か位相がちがう、そんな気がする。いうならば、新しい位相の〈自己〉は「私が、私を他者の分身として生きる」という〈他者〉（〈あなた〉）によってのみもたらされる。自己欺瞞なしに戦慄することがあるとしたら、このことをおいてほかに戦慄する一体何があるか？　そしてこう語ると、〝お前は〈関係の原像〉というお伽噺に自己撞着しているだけではないのか〟という疑念がすぐに湧きあがってくる。またほんとうは〈関係の原像〉とは語られることではなく、生きられる〈何か〉ではないのか？　きっとそうなのだ。それでも、〈あなた〉と〈わたし〉の〈関係〉が〈表現〉であるという〈関係の原像〉について触れたいという気持ちを抑えられない。語られる表現概念の拡張や転倒なんか、ほんとうはクソだ。〈日〉を〈関係の原像〉で繋ぐことがそのままに表現概念の拡張であり転倒をもたらすというほかない。

サバンナの鹿

自意識の無限の増殖。〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉。〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉をみている、もうひとりの〈わたし〉。こんなぐあいに無限に巾乗されていく〈わたし〉。自己意識の自同律。西欧近代に発祥し現代へと受け継がれた意識の病理。この近代の病理に侵された〈わたし〉にマルクス主義という世界理念を感染させてみる。あるいはこんな〈わたし〉がマルクス主義という世界理念に接触したとする。いうまでもない。この理念は強烈な世界宗教として、またかつてこの理念が現実を理念的に写像しうるもっとも強力な理念であったことは事実だから、この世界宗教の磁力圏にひきよせられた〈わたし〉はこの理念に同伴するか、この理念を拒絶しうる言葉の世界を構築するしかほかにみちはなかった。

吉本隆明は後者の孤高をえらんだ。世界を俯瞰しうる視線を獲得する過程を価値とみなすのではなく自然過程とみなすこと。マルクス主義という党派理念の権力性は吉本隆明が創案した大衆の原像をくりこむ還相の思想によって完膚なきまで解体されたといえよう。〈知〉にとっての〈価値〉とは、〈知〉が〈大衆の原像〉を内在化することにあると吉本隆明はいった。

マルクス主義の解体表現として〈大衆の原像〉という思想の言葉を了解することは可能だが、もっとべつの理解も可能だとぼくはおもう。無限に反復する自己意識の自同律を宥めるひとつの現実的な方法論として読むことも可能のようにおもえるのだ。〈わたし〉が〈在る〉ということにたいして、表現された言葉はつねにズレを産む。そのズレを埋めようとして言葉はまた紡がれる。表現というのはこの過程の反

復である。表現が否定だということはこのことを指している。あるいはこのことを〈表現概念としての疎外〉といってもよい。

ぼくの感じ方によれば、この表現の範型は現在殆ど臨界状態を示している。そこで言語表現を円運動に比喩してみる。このとき言語規範は張力に、言語表現（の美）は遠心力（の大きさ）にたとえることができよう。遠心力の動因が、つねにその時代の〈現在〉によって生成されることはいうまでもない。もうひとつ比喩をかさねれば、観念の作用が身体を台座とするように、言語表現は言語規範を無意識の台座としていることになる。言語規範としての張力が自身を支えうるぎりぎりのところにこの張力と対応して言語表現の〈美〉は存在している。言語規範という張力が自身を支ええなくなったとき言語表現の〈美〉もまた崩壊にみまわれる。いや崩壊するのは言語表現の〈美〉だけではない。言葉の概念そのものも崩壊に晒されることになるのだ。

吉本隆明はこの事態についてうまくいっている。

たぶん現在は、書かれなくてもいいのに書かれ、書かれなくてもいいことが書かれ、書けば疲労するだけで、無益なのに書かれている。これが言葉の概念のなかに封じこまれた生命を、損わないですむなどとは信じられない。現在のなかに枯草のように乾いた渇望がひろがって病態をつくっている。だがそれは個体の生存の輪郭と一緒に死滅してしまう。ほんとに損われた概念の生命は個々の生存の輪郭を超えて、文字を媒介に蔓延してゆくとおもえる。想定できるいちばんひどい損傷は、やがて文字と概念の結びつきが破壊されてしまうことだ。たとえば生命という文字の形態が〔生命〕という概念と結びついている必然はなにもない。そうおもえるようになったとき、じっと眺めているうちに、どんな文字でもそれがそんな恰好なのは変だとおもえてくる。視線が文字の形を透りぬけてしまう病態は、どこまでも蔓延してゆくにちがいない。そのときには、文字とその像とを直かに対応させるメカニズムを獲得しているほかない。つまり概念に封じこまれた生命が萎縮し、破壊されたあとは、文字は直かに対応する像と結びつくほかない。文字の像が意味をなくして網膜上に氾濫するところを想像する。そして概念はもう生命を作れなくなっている。批評はそのとき文字をたどりながら意味ではなくて、無意識に実現された文字自体の即時的な像を語らなくてはならない。〔概念〕はそこに封じこまれた生命の理念としては最高度な段階にあるはずなのに、どうして生き生きしない抽象や、鮮やかでない形象の干物みたいにしか感じられないのか。これにたいする解答のひとつは、はじめにあげたように、書くという行為とその結果のもたらしたデカタンスが、磨耗させてしまった感受性の全体にかかわっているということだ。あえてしかつめらしい言い方をすれば、自然としての生命と、理念としての生命の差異の拡大にもとづいている。その意味では最初の原因は、文字の誕生のときすでにあった。文字が誕生してからあと、わたしたち人間は〔概念〕をまるで産業のように、理念の生命を原料に大規模に製造できるようになったのだ。文字による語の大量生産体制の出現は、一方的に拡大する過剰生産の系列を産みだした。それは必然的に〔概念〕のなかに封じこまれた生命の貧困化を代償にするほか源泉はどこにもなかったのだ。（「言葉からの触手」『文芸』一九八五年・十一月号）

この長い引用からぼくたちはなにを感じるか。この引用は解釈で

はなく、なにを感じるかということがいちばん肝心なのだ。〈わたし〉が在るということと、そのズレの余儀なさをみている〈わたし〉のあいだに、引用の言葉の感受性は流れている。そこに響いている言葉の感受性は音に翻訳すれば、元ジャパンのかつての美青年デヴィッド・シルヴィアンの墨絵のようなソロ・アルバム『*Secrets of Beehive*』によく似ている。ついでにいえば、デヴィッド・シルヴィアンの墨絵のようなソロ『*Secrets of Beehive*』から一切の人間的な感受性を消去すれば、酸性雨ですべての生物が死滅した硫酸銅の青を湛える「カナダの湖」の透明さへは、ほんの一歩のことだ。

ここでほんとに考えることがあるとすれば、〈わたし〉が在るということと、その余儀なさとしての表現という範型が、なぜ息苦しさや衰弱した感受性を響かせるのかということだ。あるひとつの感受性は、その感受性のながれにそって言葉が紡がれるかぎり、自意識の自同律は極限まで自走する。つまり、「想定できるいちばんひどい損傷は、やがて文字と概念の結びつきが破壊されてしまうことだ。（略）そのときには、文字とその像とを直かに対応させるメカニズムを獲得しているほかない。（略）批評はそのとき文字をたどりながら意味ではなくて、無意識に実現された文字自体の即時的な像を語らなくてはならない」「その意味では最初の原因は、文字の誕生のときすでにあった。文字が誕生してからあと、わたしたち人間は〔概念〕をまるで産業のように、理念の生命を原料に大規模に製造できるようになったのだ。文字による語の大量生産体制の出現は、一方的に拡大する過剰生産の系列を産みだした。それは必然的に〔概念〕のなかに封じこまれた生命の貧困化を代償にするほか源泉はどこにもなかったのだ」として、〈わたし〉（言葉）は〈わたし〉（言葉）について際限なく自己言及していく。この自己意識の自同律に果てがあるか？　それより、この意識の息づかいはどこか窮屈な気がしないか、なんか苦しすぎないか？　この自意識の自走のほかに生きられる〝何か〟は、もう、ないのか？　ぼくはそうおもわない、ぼくにはどうしてもそうはおもえないのだ。

ほんとは、なぜ〈わたし〉が在るということは〈作品〉にならないのか、なぜ〈生活〉は〈作品〉にならないのか、なぜ在ることの余儀なさとして表現があらわれてしまうのか、こう問わねばならないのだ。一見、唐突にみえるこの問いのなかに自己幻想の動態化の秘密がある、ぼくにはどうしてもそんな気がするのだ。

世界のすべてに馴染めない、うまく融けこめない〈わたし〉の感受性は、果てなく自走する。しかし、もう「概念は生命」を紡ぐことが能わず空虚である。たしかに、そうだ。それでも、〈わたし〉が〈わたし〉をもて余すという病理は存在することを止めない。この心的な懸垂を相転移する変数はないのか？　ただひとつあるような気がする。この感受性は、〈生活する対〉が〈表現する対〉を産みだしたという、つまり、〈関係が表現〉であるということの核心に関わっている。このことはまた、フーコーの「なぜ各人めいめいが自己の人生を一個の芸術作品にすることができないんだろうか？　なぜこのランプとかこの家が一個の美術品であって、私の人生がそうではないのか？」という驚きに、こちらがわから出会うことにほかならない。吉本隆明がフーコーのこの驚きをすでに数十年前に、〈生活〉として思想化しそこから表現の出発をはたしていることは

自明であるが、〈生活〉はもうひとつ〈生活〉を表現してしまったのではないのか？

たとえばいま〈自然〉という概念の水準を問うとき、それが天然の自然であるのか人工的な自然であるのかを問うことがすでに古典的であるように、〈生活〉という概念の水準もまた二重化（高度化）してしまっていることはまちがいないようにおもわれる。つまり〈生活する対〉が自己表現した〈表現する対〉という表出の水準が、新たな〈生活〉の位相ではないのか？　この位相では表現の水準は〈関係〉としてあらわれる。〈関係が表現〉であるという水準が、高度な消費のシステムに亀裂をはしらせ資本のシステムをあたまうちする唯一の根拠であるようにぼくには感じられる。

〈関係が表現〉であるというのは、「外の内部化」であり、「〈他者〉を重複すること」であり、「〈異なるもの〉の反復」であり、「〈非我〉を内在性にすること」であり、「私が、私を他者の分身として生きる」ことである。もっといえば、〈わたし〉が自身を〈あなた〉として、〈あなた〉が自身を〈わたし〉として生きることなのだ。肌触りの確かさとして言うことができる。〈わたし〉が〈あなた〉である此処がはじまりであり、此処はすでに向こうがわなのだ。自己意識の外延表現が終わり、言葉は内包化する。そしてなによりも、〈わたし〉が自身を〈あなた〉として、〈あなた〉が自身を〈わたし〉として生きることは、語られることではなく生きられる何かなのだ。〝いま・ここ〟は順延されることなく生きられる。そのことは、かつて在ったことで、そしてこれからも在りうるだろう。なにより、〈関係が表現〉であることが〝いま・ここ〟として現前するのだから。

あらゆる自己意識の外延表現という物語が終焉するところから内包表現がはじまる。単独であれ、対ー家族という表象をとるにせよ、〈わたし〉が在るということはいずれにしても自身とズレを産むから、その余儀なさは表現という疎外態をとってきた。〈関係が表現〉であるということは〈関係の原像〉に触れるということにほかならないから、在ること（生活）とその余儀なさという表現の範型は転倒されることになる。つまり疎外という表現概念が、自体にたいしてもうひとつ表現を重ねたというべきか。

ほんとうは、風に吹かれて、意味もなく「〈サバンナに棲む鹿だったらよかったのに〉」（谷川俊太郎『手紙』）と口笛を吹くほうがずっとカッコいいけど、関係を表現に転換する直接の知覚が新たな表現概念というわけだ。ありえたけれどもなかったもの、そういう性が存在する。このはぜる〈性〉は〈関係〉を〈表現〉とし、表現の概念をぐるりと転回する。

自己意識の外延表現は、あたかも〈わたし〉と〈あなた〉の意識が弁別された領域を占有していることを自明のこととしてそこで物語を紡ぐ。そのかぎりで〈わたし〉と〈あなた〉の関係はかたむき切断されているというほかない。このかたむき切断されている意識を求心するイメージの力が対幻想であり、〈わたし〉と〈対〉は観念の位相がちがうといわれてきた。〈わたし〉の外延表現に就くかぎり世界はそうだと感じられる。

しかしほんとうはそうではないのだ。公準のようにして弁別された〈わたし〉と〈あなた〉が占有する領域をそのままにひとひねりしてつないでみる。あるいは意識のおもてに〈わたし〉が、うらに〈あなた〉がいるとして、対をなすこの面をひとひねりしてつない

でみると、メビウスの輪ができる。比喩すれば、このひとつながりになったメビウスの輪の全体が〈関係が表現〉であるということを指している。

ここではもはや〈あなた〉は〈わたし〉の影でも、〈わたし〉の投影でも、〈わたし〉の自身との関係の逆説でもありえない。あたかも、メビウスの輪の曲率の復元力から弾き飛ばされるようにして、〈わたし〉は、そして〈あなた〉は、改めてひとつの形姿をまとうことになる。〈わたし〉が〈あなた〉であり、〈あなた〉が〈わたし〉なのだ。あつい夏が終わりふいに陽の光がまるくなるあの大気の感じのように、〈関係が表現〉であるということは、やってくる。はじまりはいつだって唐突だ。広大な思考の余白！　壮大なお伽噺？　そうかもしれない、それでもいい。なにより〈関係が表現〉であるということは、かたちのないひとつの抽象なのだから。

はぜる性

吉本隆明はドゥルーズ＝ガタリの「n個の性」にたいする疑いを『〈アジア的ということ〉と〈対幻想〉』で次のようにいっている。

婚姻制度といえども相手の男性は特定されない。そういう段階がまずはじめにくる。特定したら氏族内婚制が急速に崩れていくということになるので、はじめはそういうことではなくて、同じ氏族の男性との内婚がまずはじめに崩れていって、ほかの氏族の男が誰であるか特定しなくていいし、また特定されたら困るという段階がきて、そこのところの分かれ目が、共同幻想と対幻想とが、最初に同置性が崩れて矛盾が生じてくるか、あるいは分離が生じてくる岐路になります。（略）

逆に、現在どうなっているかを終末点としておもい描きますと、対幻想の基盤である家族が、起源の時期と逆な意味で、全体社会の中の個にまで分解するか、それとも全体社会との明瞭な区別を失って家族としては解体しつつあるといえます。経済的意味からも対幻想の結びつきの意味からも、崩壊にさらされてその崩壊させる力は、ひとつは全体社会からの噴流する解体力であるし、もうひとつは個としての男が、個としての女を特定できないというところからきています。特定の女性が特定の男性を決定できないという、ちょうどアジア的な段階での氏族内婚制から外婚制へ移ってゆく過渡的な時期にあったのと同じ問題が、逆な意味でとても高度な形で、現在もう一度おこりつつあるみたいなことがあるのではないでしょうか。

この問題では、「アジア的」ということが、とてもひっかかってくるとおもえます。「アジア的」、すくなくとも人類の歴史が未開、原始、アジア的という段階までたどってきたところで、その起源を理解するかぎりは、対幻想あるいは家族形成に歴史の主体があって、それが根幹で、むしろ国家も個人も、そのあとからでてきた概念みたいにおもうのです。アジア的な社会では、すくなくとも共同体しかないところからだんだん家族というものは形成されてくる。そのアジア的という考え方を固執する限りは、どうしてもドゥルーズ＝ガタリがいうように、家族さえなければ人間は、男または女にさせられるということはありえないで、平等

にｎ個の性をもち、ｎ個の組みをつくる可能性のある存在だ、それを求めるのが女性解放のほんとの姿なんだという主張は疑問符にさらされます。そしてこの疑問符の起源はアジア的段階のところにあります。

つまりあまりに地域西欧的な考え方で、普遍西欧的なものとみえないところがあります。世界史的な意味での「アジア的」という概念を打ちだして考えに入れていくかぎりは、ぼくはドゥルーズ＝ガタリの主張のようにならないとおもいます。

ドゥルーズ＝ガタリの性や家族の扱い方のせこさに比べ、吉本隆明の起源の性の感覚はものすごくいい。性や家族の起源について吉本隆明はおれとおなじように考えている。ヒトが〈性〉という像のうねりを獲取することがなかったら社会や個人という世界の知覚は生まれようもなかった。〈性〉のたわみやうねりを獲取したということが人間という生命形態の自然だった。いや、情動する性のしなりが人間という概念の根底をなしている。個人や国家はモダンでせこい。だから、吉本隆明のいう「すくなくとも人類の歴史が未開、原始、アジア的という段階までたどってきたところで、その起源を理解するかぎりは、対幻想あるいは家族形成に歴史の主体があって、それが根幹で、むしろ国家も個人も、そのあとからでてきた概念」ということはすっと納得できる。ふん、ふん、ふん、野牛の骨格のような骨太の論理がいい気分。この論理は熱いぞ。どうだ、まいったか、ドゥルーズ＝ガタリ。ちょって待て、「個としての男が、個としての女を特定できない」ってどういうことか、ひっかかる。そうか、そうか、そういうことか、ひとりで勝手に合点する。いや、それは、ちがうな。

ぼくは無意識のうちに、まずはじめに原型があると考えていて、それがどうにもモデルが存在する余地がなくなってしまったと言われれば、原型が先にあったんだが、いまはもう壊れていく段階に入ってしまったんだという考えをしています。（略）エロスの問題でも、対幻想の持続ということについては、もはや壊れる段階にきていてどうしようもないんじゃないか。・・・

（「エロス・死・権力」／『オルガン４』吉本隆明・竹田）

吉本隆明のいう「原型」とは起源からいえば対幻想や家族に歴史の動因があるということを指している。性が国家や個人の源だと、こんなにおもしろいことを言いながら、原型が壊れる段階に入ったという貧血したリクツをなぜもちだすのか。内包表現論をひっさげておれは身をのりだす。吉本隆明もまたヘーゲルに発祥する〈じぶん〉の外延表現というおおきな知の囚われのうちにある。この貧血は吉本隆明の思想の全域をおおっている。おれは非「非僧非俗」の時代にみあった思想の到来を考えている。

エロスや対幻想の持続が壊れる段階にきているという性のリサーチはおおきな錯覚だとおれはおもっている。それは単に性の感受の仕方のちがいというにとどまらず、表現という概念の全般にわたる根本的な知覚のちがいとなってあらわれる。マルクスも吉本隆明も祖としたヘーゲルの閉じた思考の型をひらきたい。

対幻想の解体や家族の崩壊ということがひさしく言われてきた。性やエロスの不可能性。統計でもそれが事実だということが裏づけ

られている、と。だいたいここでコロッとだまされる。たしか性は一極集中から多角的な性の関係へ移行したし、トレンドは多面的で醒めた性の関係だったな。巷をリサーチする性はたいくつで、うんざり。

〈じぶん〉を外延表現に閉じるかぎり世界も統計もそれに沿って立ちあらわれる。あなたが世界をそう感じる、すると世界はそれらしく立ちあがる。あなたが対象にある視線をむける。あらら、不思議。志向する視線は、視線がのぞむものとなってあらわれる。なるほどわたしの解読は正確だ、と腑におちる、これが錯覚なのだ。時代を解読したいと志向する態度は、あらかじめ志向された態度の輪郭をなぞるように現象する。だから「文字による語の大量生産体制の出現は、一方的に拡大する過剰生産の系列を産みだした。それは必然的に〔概念〕のなかに封じこまれた生命の貧困化を代償にするほか源泉はどこにもなかったのだ」（「言葉からの触手」吉本隆明）ということに判断の普遍性や客観性がある、のではない。世界が貧血していると感じるじぶんがある、すると世界は貧血してあらわれる。それが言われていることだ。だから「内面の問題を内面的にやるというやり方は、ものすごく不毛に見えてしかたない」（『幻の王朝から現代都市へ』吉本隆明）と世界は知覚される。近代の〈じぶん〉さがしが底をうっている、それはたしかで、それが言われていることだ。貧血して空虚な世界を解釈するのではなく、世界を知覚するスイッチを根元から切り替えること。

ひらたい性があるなら、はぜる性があってもいいではないか。不毛な内面があるなら、じんじんする内面があってもいいではないか。どうしてこの感受を起動して世界に槍を突き立てないのか。おれの実感では性はすこしも解体していないし、内面はすこしも不毛ではない。性も内面もまっさらだ。おれはその鍵が情動する性にあるとおもっている。情動する性からはじかれて国家や個人が狂おしい歴史をたどったのなら、情動する性に国家や個人を収斂すればいい。近代の〈じぶん〉さがしやこの〈じぶん〉とつるんだ社会が目かくしをして現実の底をうった。そこでおれは起源の性を現在へ折りかえす。やっと可能となりつつある、ありえたけれどもなかったもの、それが〈メビウスの性〉だ。これは批評ではない。繋ける日の元気の素そのものだ。

対幻想という原型のモデルが起源の性としてあるならばこの性は今も変わらず源泉として存在する。文字もまた概念のなかに織り込まれた生命の糸の豊穣をそこなうことなく存在している。それらのあらわれは歴史のながい時間のなかで激変する。それにもかかわらず性や家族は解体もしないし崩壊もしない。窮屈な性や家族の倫理を包み、おしひろげ、もっとのびやかな生の様式を手にするにちがいない。いや、しんとふかくなる性がそうせずにおくものか。だから社会の部品のひとつひとつに性が分解することも家族がばらばらに崩壊することもない。そんなことおれにはかんがえられない。

ふるい知に縛られているから吉本隆明は読みちがう。アジア的段階の氏族内婚制から外婚制へと移行する時期に特定の女性が特定の男性を決定できないのと同じ問題が、逆な意味で高度な形でおこっている、と吉本隆明は言う。わかりすく言い直すと、昔は女が男を特定できなかったが、今は男が女を特定できなくなった、それが吉本隆明の言う「逆な意味」ということだ。あるいは分散する性や拡散する性は性差をうすくして中性にむかっているのか。そうはおも

わない。

底をうった近代の〈じぶん〉さがしの終末から〈じぶん〉の外延表現に沿って性を感じればたしかに世界はひらたく知覚されるほかない。そうではないんだ。性や世界を知覚するスイッチを根元から切り替えれば、性や世界はいままでとはちがって呼吸できる。ものすごいまわり道をしてやっと知覚や呼吸の転換が可能になろうとしている、それが現在という時代がいちばんおおきく暗喩していることだ。

対幻想のアジア的起源をふくんで起源と逆に生きられるひとつの抽象が存在する。『ベルリン／天使の詩』のあの「天使」のように、あるいは『四月怪談』（大島弓子）の「初子」のように「いま・ここ」の地上性を生身として生きる、広大な感じることの余白が可能だ。予感にすぎないとしても、関係が表現であるということは、たしかに可能なひとつの抽象ではないのか。もし関係が表現であるように日を繋けることができれば繋ける日の熱い野性がドクンと脈動する。そうおもわないか。

内包する／される〈力〉

ここまでたどってきてどうしても避けてとおるわけにはいかないことがある。〈関係の原像〉や〈表現としての関係〉という概念がただ言ってみるだけの空論か、そうではなく繋ける日からあふれる思想なのか。この問いを回避しない。

フランソワーズ・トリュフォーの『隣の女』は確か、「二人で生きるのは苦しすぎる、でも一人では生きられない」という字幕で終わる。映像の遠い記憶を呼びおこせば、生木を裂かれるような三角関係の狭間で主人公の男女はピストル心中を遂げる。映像と物語の細部が記憶からかすれても「二人で生きるのは苦しすぎる、でも一人では生きられない」という轟音のような鮮烈な印象は去らない。この字幕は強い力でぼくに迫った。〈関係〉ということを語り尽くしているようにぼくには感じられた。

〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに内包する／される〈力〉とは何か？　千の問いを夢のように自問し、千の夜を繋ぐ。生存の意味を問うことが解答不能であるように、また解答不能という生存の亀裂が〈人間〉という概念と等価であるように、この問いもまた千の問いを夢のように自問し、千の夜を繋ぐことが〈関係〉ということであるような〈何か〉なのか？

「トシオ、ほんとにあたしが好きか」

と妻に出し抜けに言われたとき、悪い予感が光のように通り過ぎた。

「好きだ」

と答えると、

「その女は、好きかきらいか」

と追求してくる。女の目を見かえしながら、

「きらいだ」

と低い声でやっと答えた。

「そんならあたしの目のまえで、そいつをぶんなぐれるでしょ。そうしてみせて」

と妻は言った。試みは幾重もの罠。どう答えても、妻の感受はおなじだと思うと、のがれ口は段々せばまってくる。私はこころぎめして、女の頬を叩くと、女の皮膚の下で血の走るのが見えた。

「力が弱い。もういっぺん」

と妻が言えば、さからえず、おおげさな身ぶりで、もう一度平手打ちをした。女はさげすんだ目つきで私を見ていた。

・・・（略）・・・

そのあいだ私はだまって突っ立ち腕を組みそれをみていた。

「Sさん、助けてください。どうしてじっと見ているのです」

と女が言ったが、私は返事ができない。

「Sさんがこうしたのよ。よく見てちょうだい。あなたはふたりの女を見殺しにするつもりなのね」

とつづけて言ったとき、妻は狂ったように乱暴に、何度も女の顔を地面に叩きつけた。（『死の刺』島尾敏雄）

この場面でおれは何に出会っているのか？　体験可能性としていうならば、この場面はいかにもありそうな、いやいったん突っこめばほかにどんなありようもない迫真性をもってせまってくる。島尾敏雄にとっては「作品」という形をとった事実であるかも知れぬ。いやそんなことはどうでもいい。再び、この場面でおれは何に出会っているのか、と考える。体験可能性として想定すれば、この場面に直面して余裕などあろうはずがない。おれは・・・考える、考え込む。それでも黙り込むわけにはいかない。なぜ「S」は「Sさんがこうしたのよ。よくみてちょうだい。あなたはふたりの女を見殺しにするつもりなのね」と「女」に言わせたのか？　なぜ「女はさげすんだ目つきで私をみていた」のか？

〈三角関係〉の修羅がほんとうは問題なのではない。ここに思考の余白がある。この場面は〈三角関係〉の地獄として現象しているようにみえる。この罠に落ちこめばだれもこの地獄から逃れられない迫真性をもって、各自に我がことのように迫ってくる。この場面に直面して、だれも無傷で通過することはできない。しかし、考え尽くすということは、〈三角関係〉という修羅に安住する余裕を与えない。〈三角関係〉という現象やその地獄が問題なのではない。ただ、〈関係〉だけが考え尽くされるしかないのだ。はっきりとこう言うことからしか、考えるということははじまらない。「女はさげすんだ目つきで私をみていた」ということにあらわれる「S」と「女」の〈関係〉、また「女」を叩き、ひきずりまわすように迫る「S」の「妻」と「S」の〈関係〉がほんとうは考え尽くされなければならない。表現するということがあるとしたらここからなのだ。〈三角関係〉を実体のようにとらえる考え方から〈三角関係〉を相対化する思考がみえてくるはずがないような気がする。

「部落」や「部落民」を実体のようにみる考えから〈観念の切りかえ〉がみせてくれる世界の可能性がみえてこないように、〈三角関係〉が表象であって実体ではないこと、考え尽くすことはただ、〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉だけであること、そのことだけが思考の余白だとおれは思う。「S」（島尾敏雄）がこの修羅を〈風景〉のようにみなし切りぬけたということ、そしてその〈余儀なさ〉を「カトリック」として代償するほかなかったということ、その道行きはひとつの自動性のように見える。

ほんとうにぼくたちが余裕なく考えるしかないことがあるとした

ら、「S」が「女」を叩かず、引き回さず、その上で三者がどう動くかということを容赦なく描き尽くすということのうちにしかない。たぶんこう言うとき、ぼくたちは作品をたどるという世界からはみ出して〈世界の可能性〉を生きようとしている。この三角関係の型は、『死の刺』がハードな三角関係で、村上春樹の『ノルウェイの森』の「僕」と「直子」と「緑」の関係がソフトな三角関係だというみかけのちがいがあるだけでじつは同型をなしている。ふたつの作品とも作者らの意図はどうであれ、ほんとうに書かれるしかないことは見事に回避される。ここまではくることができる、ここまでは踏んばれるということのなかに考える（書く）ということなんかなにもない。

たぶんこう比喩される。Sとその妻、Sとその愛人、Sの妻とSの愛人の〈三つの関係〉を射影変換すれば平面（現実）に投影された影は、たしかに三角形（という現実）を描く。そしてそれは〈表象〉にすぎないわけだが、三角形を描くかぎり射影変換された仮象としての現実はこのうえない強度をもつので、考え尽くさるべき〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉は表象としての三角関係がもつ指示性の強度に圧倒されるということになる。

ぼくの考えでは、現に三角関係があるかどうかということは副次的なことにすぎない。〈関係〉の裡に内在された（潜在された）みえない〈三角関係〉を漂白することがほんとうはいちばん解き難いのだ。〈三角関係〉を内在する男女の〈関係〉は内包する／される権力をその裡に孕んでいるが、そしてまた大なり小なりそのことを免れないとしても、この内包する／される権力を柔らかくときほぐすことのなかにしか、実体のように現れる三角関係の修羅を超える手立てはない。

三角関係を帰納しても演繹してもそこは無間地獄だ。ましてその思考の流れから男女の三角関係を普遍とする立場を相対化しうる世界の可能性はみえてこない。あたかも「部落」や「部落民」を実体化する立場から「部落」や「部落民」が解き放たれることがないように、ここには三角関係の修羅を自演するよりはるかに困難な、考える、考え尽くすということの修羅が思考の余白として現前している。

はっきり言ってしまえば、三角関係は〈わたし〉と〈あなた〉の二者関係が内在する影の表象にすぎない。たとえば国家が幻想の共同性であって暴力装置やその実行機械というところに本質があるのではないように、三角関係もまたその現場をみまう修羅機械に本質があるのではなく、〈わたし〉と〈あなた〉の関係に内包する／される力に本質があるといえる。制度にたいして〈叛〉を身体行動として表現するとき、幻想の共同体である国家は法的規範を物理力として行使し、〈叛〉を鎮圧する。身体行動として表現された〈叛〉は現場性としては、つねにそういうものである。しかし〈叛〉は、観念の抽象力の深度や強度にその闘いの優劣があるのであって、決してその逆ではありえない。このことは〈叛〉の公準にすぎない。

おそらくこれとおなじことが三角関係にもいいうるはずである。〈叛〉を鎮圧する国家の暴力という指示性に眩惑されてはならないように、三角関係の修羅に眩惑されてはならない。むろん思弁としていうのではない。〈わたし〉と〈あなた〉の関係に内包されるある〈力〉が、包丁や荒廃した『死の刺』という病理を表象するのだ。

暗い荒廃した三角関係の修羅の渦中で、どんな思想も理念も無力

である。強いられて事態がうごく。ぼくや、あなたは、強いられてある態度に就く。それでも目を、耳を、口を覆いたい圧倒的な三角関係の無間地獄に眩惑されきることはできない。

フーコーがいうセクシュアリティの歴史みたいなものには、真理の問題、メタフィジィカルな意味の権力の問題など全部入れてしまう、そんな発想をしたのは、どうしてでしょうか。われわれの感覚で言えば、性の問題は性の風俗、習慣の問題で、それ以上のことはない。その次元ではさまざまな問題があるけれども、それは社会制度の問題にもならないし、政治の問題にもならないし、権力の問題にもならないということになっていくんですが、全部そこに入れ込めるのはどういうことなんでしょうか

（『都市とエロス』吉本隆明＋出口裕弘）

自己意識を外延し世界を位相化されたものと知覚するかぎり、性の問題は社会制度の問題にも政治の問題にもならないし、まして権力の問題にもならないと吉本隆明は云ってフーコーとすれちがう。生を作品にしたくて性を媒介に自己の陶冶をつかもうとするフーコーのなまの息づかいは吉本隆明に理解できない。どうして「われわれの感覚で言えば、性の問題は性の風俗、習慣の問題で、それ以上のことはない」といってすまされるのか。「われわれ」とはいったいだれか。

おれの理解ではフーコーはひとびとの世界認識を可能にする思考の型そのものを疑問にさらし宙に吊った。世界を熱い意志の力で人工することができると発熱したマルクスの思想をいったん切断し、世界の知覚を更新しようとフーコーは果敢に挑んだのではなかったのか。あたらしい生の倫理を手にしようとするその途上でフーコーは斃れた。

性は断じて3分の1ではない、性が全体だ、とフーコーは確信した。代償としてひとびとにとっての世界認識を可能とする〈わたし〉の外延表現の〈倫理〉を手放しその異様さに戦慄した。フーコーがさわった性のうねりはそれほど太かった。このうねりは世界の概念としても歴史の概念としても言いうるはずだ、それがフーコーの思想だった。

わたしとあなたのあいだにあって、いずれか一方が権力の雰囲気をもつかに見えるとすれば、容貌のせいなのか、それとも服装のせいなのか、それともわたしやあなたが自分自身にたいして過剰なイメージをひそかにもっていることから発信されるのか？わたしやあなたは自己の心身の出来方、たとえば虚弱、病気、心身の障害や欠損が与える、またそれから与えられる権力の雰囲気に、どこで責任をもつべきなのか、あるいはもつべきではないのか？　こういった一見するとつまらない疑問を、わたしたちに喚起するのは、永続的な権力、どこかに発信源をもつ手強い権力であるような気がする。権力の由緒を追い求め、ついに権力がそう見える外観を突破して、その内在まで踏みこんでいくと、踏みこんだ途端から、権力は異なった貌にみえてくる。それはある限度をこえたとき、その概念自体が発するものが不可避の力価に見えてしまうあるひとつの象徴なのだ。ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間とのあいだの関係の絶対

性のようにおもわれてくる。無数のわたしと無数のあなたとの関係が、不平等と千の差異から出発するのは不当だし、それを到達点とするのも不当だ。だが権力とは自然力のようにさし迫ってくるものを、究極的には指しているのではないか。だからこそ権力は、皮膚に触れ、皮膚を圧して物質のなかに浸透して、物理的な力を加えてくるものであるかのように比喩される像（イメージ）なのだ（『権力について』吉本隆明）

権力を自然力に比喩しては生も性も成仏しない。関係を傾かせ引き裂く権力という自然力ではなく、関係をひらき波うたせるもっともっと熱い自然力はないか。ニーチェを経由したフーコーの権力概念や、ヘーゲル発マルクス経由吉本隆明着の権力概念の是非がまだ直接に問題なのではない。『死の刺』という剥きだしにされた三角関係の現場性が、実は〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉が内包する力の影（表象）にすぎないということだけが、ここでは問題なのだ。それが「どこかに発信源をもつ手強い権力」であるのかどうかもわからない。

しかしここをやりすごすどんな思想も、超越性（ヨーロッパ）か、自然（アジア）をひきよせることになる。〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに内包する／される〈力〉は、消去法で目のまえの権力像をひとつずつ消していったあとにのこる、既成の権力理念ではすくえないある〈力〉であることだけはたしかだ。それはとりもなおさず人間という生命形態の自然の不可解なふるまいの核心に迫ることにほかならない。

自然をふるいにかけてひとが文字を自然から切り出し手にするより遥かな太古に、自然とひとびとを、ひとことひとを傾かせる力の源が発信された。むかしむかし、もちろん国家も個人も、男も女も存在しなかった悠遠の太古、ひとびとは気楽な面面だった。太古、ひとは〈性〉だった。この〈性〉が人間という生命形態の自然の由来だ。そしてこの〈性〉を脅かすものが権力の源なのだ。表現の大きな弓を弾くことを内包表現はめざしている。どんなできあいの魔法の力にも拠らず〈わたし〉と〈あなた〉のあいだのかたむく力をひらくことができるか？　つまり問題は鯨と金魚鉢の関係なのだ。そのことを問いたい。

回遊する鯨

万歳したい衝動や窒息しそうな気分をふりはらい、自爆することも諦めることも回避することもなく、普遍のように覆いかぶさる性や三角関係の根源へと迫っていく。男や女と性について卵が先か鶏が先か考えるとアタマがぐるぐるまわってくる。性や三角関係についてのコロンブスの卵というものをやってみる。

この小林秀雄の体験的な認識の特徴はぼくの理解の仕方では、このばあいひとりの男の過剰な「自意識」が第三者の眼になって、いつも男女の関係を見据えているところから出てくるものだとおもいます。恋愛しているときに、その恋愛しているじぶんがじぶんで見えてしまう。自分の心の動きを全部みている自分が存在する。その過剰分の「自意識」が、結局、小林秀雄の三角関係の体

験的な認識の型を決定してゆき、つまるところ男女それぞれの本質的な差異を露出してしまうところで終わりがくる。

・・・（略）・・・

男と女の世界は対幻想の世界ですから、均質層の下にある男の世界でもなければ女の世界でもなく、男と女が存在しなければ出来上がらない世界の本質にちがいありません。ですから、男は男、女は女というふうに男女の差異が露出してしまう世界は、性のままで男と女が孤立した人間ということになります。それは、いってみれば無限渇望の孤立性であるとおもいます。それは男の自意識の過剰分が、もうひとりの男の視点として、男と女の関係を監視してしまうために、いわば生木を裂かれるように、男女を性としての男と女のままで、分離してしまうのだとかんがえられます。

（「小林秀雄を読む」『白熱化した言葉』吉本隆明）

小林秀雄に似せて吉本隆明がじぶんの性の感受を述べているのか、単に小林秀雄の「体験的な認識の特徴」を言っているだけなのか、わかるようでわからないのが引用の文章の特徴である。くり返し読んでもはぐらかされたような気がしてはっきりしない。

引用の箇所はきわどいところをしめしている。「いつも男女の関係を見据えて」いる自意識過剰な男がいて、その男はいつも「男女の関係を監視して」いるために、生木を裂かれるように性は破滅する、と言われていることはたしかで、こういう「小林秀雄の体験的な認識の型」からすでにとおいところまでぼくたちはきてしまった。

「見据え」「監視」する視線は、いちばんえらいのはふつーなんだからとかなんとかいいながらへりくだってすごむあやかしの力である。「見据え」「監視」する視線が男と女の関係をかたむかせる。この内包する／される〈見えない力〉をなんとしてでもひらかないと性は悲鳴をあげひらたくなる。そのことをおれは大きな声で言いたい。「男は男、女は女というふうに男女の差異が露出してしまう世界」はいずれにしても〈じぶん〉の外延表現というI次の自然表現に閉じられ、「わたし」と「世界」を円還する。ひらたい世界の底をうつこの表現の型が目障りだ。

「女は俺の成熟する場所だった。書物に傍点をほどこしてはこの世を理解して行かうとした俺の小癪な夢を一挙に破ってくれた」（『Xへの手紙』）そうかい、おおいにけっこう。か細いくせに横着な小林秀雄の口振りに何かがあるはずがない。青いのはお断わりよ。おれは昔から小林秀雄の気障なおもわせぶりが気にくわなかった。こういう生煮えの世界をぶちのめしたい。かりに吉本隆明が小林秀雄をひきあいにだしてじぶんの性の感じ方を語っていても、あるいはそうでなくても、まったくかまわないコロンブスの卵というものがある。

自己幻想、対幻想、共同幻想という、人間の表現する全幻想領域の知覚を情動する性が根元から切り替える。性は3分の1なんかであるわけないのだ。たとえば数を対象にするとき、数のしくみは代数的構造や位相的構造や順序的構造として観念のふるいにかけることができるが、けっして数は3分の1ずつの構造をもつものの寄せ集めとしてあるわけではない。もちろん、そういった観念の平板さを吉本幻想論はもちあわせていない。**観念の位相構造を知覚し可能にする意識のふるまいがもともと〈わたし〉の外延表現に由来しているということを私は云いたいのだ。**「非僧非俗」の思考の回路で

はこの知覚に到達できない。「非僧非俗」の思想を突き抜ける、はぜる性のふかい情動が内包表現の回路を手にする。〈わたし〉という意識の呼吸が産出する観念の位相構造は、体験を反芻しながら徹底して考えつめると、それぞれが人間という生命形態の自然に由来する多義的な自然のひとつだということがわかる。

自己幻想と共同幻想は逆立するか。現実を追認する理念としてはたしかに理念のうちで逆立する。しかし現実には自己幻想と共同幻想はもぐら叩きなのだ。〈わたし〉は共同幻想の最終的な逆立の根拠たりうるか。〈わたし〉が共同幻想の彼岸を悲望することと、その当為のあいだには究極的には亀裂が存在する。それが人間という生命形態の自然にいちばん適うことだ。ながいあいだひとびとは罅割れた世界を修復しようと意識を凝らした。この意識の外延をⅠ次の自然表現と呼ぶ。Ⅰ次の自然表現はいずれにしても外延権力に閉じられる、それがおれの云いたいことだ。百年の知の厄災をくぐってやっとこのことがはっきりした。それが〈今〉ということの意味にほかならない。このことは私によってはじめて言われることである。

世界を俯瞰する嘆きの思想なんかいらない。それでも〈じぶん〉の外延表現に立つかぎり自己幻想・対幻想・共同幻想という観念の位相構造はぴくっともゆるがない。そこが吉本幻想論の凄じいところだ。しかし今私には吉本幻想論はそれほどゆるぎないものとはうつらない。考えようでは固く絡まった観念の位相構造をゆるめほどくことができるおもっている。だれかここをやる者がいないかとながいあいだ待ちつづけた。その気配がないので切羽づまって私はじぶんでやることにした。鯨は金魚鉢で泳ぐことができるか。男や女と性の先後、それが考えたいことだ。

男や女と性のどちらが卵と鶏でもかまわない。男や女と性はどちらが先か。男と女がいて性をつくるのか、それとも性があって男と女がでてくるのか。知覚する世界の転換がここにかかっている。男と女がいて性の世界をつくるという〈じぶん〉の外延表現を転換する表現が内包表現だから、内包表現という直接の知覚は、まず性があって、そのふかい性の情動から男や女がつくられると実感する。男と女が存在しなければ対幻想の世界は出来上がらないのか。実感としても論理としてもそうではないとおもう。この知覚を可能にする表現をⅡ次の自然表現と呼ぼうとおもっている。

男と女がいて性の世界がつくられるという知の堅固にはあらかじめ性の世界が存在することがいつもかくれている。依然としてぼくたちはこのおおきな知の囚われにかこまれている。ほんのわずかな視線の移動が決定的なのだ。性が背後にかくれ、男と女がいて性の世界がつくられると錯覚する。そうではない。性にいきなり掴まれゆすぶられてはじめて〈わたし〉や〈あなた〉がオトコやオンナとして立ちあがる。性差を含んで性差に還元できないものが、ここでいう〈性〉のことなのだ。〈性〉は固有名である。この固有名を事後的に弁別するものをわれわれは歴史的に男性や女性と称してきた。

私はもうあなたの夢の中に立っていたと谷川俊太郎が言う

〈性〉は鯨だ。鯨は大海でしか泳げない。予感する意識の尖端で

三角関係は存在しない。抽象や理念の極限として三角関係の彼岸というイメージは、たとえそのことが現実には瞬間しか存在しそうになくとも、きっと可能なのだ。ここでぼくたちははじめて〈現在〉という課題に、あるいは可能性としての〈現在〉にリアルに出会うことになる。

いいなあ、知明くんは。最強の友人ね。私がどうしたらしっかりするか、ちゃんとわかってくれているのね。そういうのって少し冷たいけど、本当に頼りになって、安心できるわ。私、知明くんのそんな所、昔から知ってた。きっと、知明くんの中には、誰も知らない、誰もおかすことのできない、とっても清らかな場所があるんだわ。今、タクシーの中で雪景色を見てて、本当にそう思ったのよね。すごいのよ。まっ白い雪がどんどん街をおおってゆくところなの。あんなふうに落ちついて、白くて、誰もがじんとして泣きたくなるような明るくてきれいな場所があなたの中にあるのね。きっといつか、そこをわかちあえる女の人とめぐりあうのね。

（『サンクチュアリ』吉本ばなな『海燕』一九八八年・八月号）

引用のこの箇所についておこりうる異議について、『サンクチュアリ』を作品論として批評する意図ははじめからないことを、あらかじめ申し述べておく。ちょうど吉本ばななの『キッチン』が一冊の作品としてすっくとした作者の〈立ち姿〉を爽やかに象徴しているように、引用されたこの箇所を〈関係〉の象徴としてだけとりあげる。

ぼくは『サンクチュアリ』という「アルバム」のこの〈音〉の響きが好きだ。そこで、『サンクチュアリ』という「アルバム」の好きなフレーズを、作品の展開とまったく無関係にイメージを膨らませてみる。言葉が響かせる〈存在感〉を感じるかどうかということが〈批評〉なのだ。

吉本ばななのこの表現を（ほんとうは『キッチン』一冊まるごと引用できればそれがいちばんいいのだが）たわいない少女趣味とみるか、対の〈内包像〉に触れる〈表現としての関係〉の可能性と感じるか、その差異は決定的だ。一見たわいないとみえるこの表現が可能となったということが、現在ということの〈意味〉なのだ。かつてだれも吉本ばななが作品の言葉として表現しえたことを表現できなかったのだ。

ここはもっともっと言いたい。『ノルウェイの森』の「僕」が「ハツミさん」が自殺して「十二年か十三年」あとになって思いいたる、「ハツミさんが揺り動かしたのは僕の中に長いあいだ眠っていた〈僕自身の一部〉であったのだ。そしてそれに気づいたとき、僕は殆んど泣きだしてしまいそうだった」という対の〈内包像〉に触れうるその入口を、吉本ばななは表現の出発にしているのだ。それが自覚的な表現か無意識のものかよくわからないとしても、吉本ばななの小説がぼくたちを深く惹きつけて離さないのは、〈わたし〉にとって〈あなた〉が〈僕自身の一部〉という、対の〈内包像〉に触れうる〈表現としての関係〉、つまり内包表現の可能性を爽やかにかいまみせてくれるからなのだ。

なぜ、固い批評の言葉を必要としない、〝やったね！　これはいい！〟という単純な印象がまずはじめにやってくるかといえば、吉

本ばなの作品の言葉が無意識にぼくたちのギザギザの角をとってくれるからなのだ。作品としてこれは希有のことなのだ。

〈あなた〉が〈わたし〉にとって〈僕自身の一部〉ということは、たしかに〈関係〉ではあるが、〈関係〉はそこにとどまらない。〈あなた〉が〈僕自身の一部〉だということはそこにとどまればまだ自己意識の外延的な表現の帯域内のことにすぎない。フランソワーズ・トリュフォーの『隣の女』の最後の映像の字幕にかかった「二人で生きるのは苦しすぎる、でも一人では生きられない」というナレーターの淡々とした叫びが自己意識の外延的なひとつの極限の表現だとしたら、比喩としていえば、男女の内包表現は〈ふたりでいてもひとりでいられる。ひとりでいてもふたり〉ということで簡明にいいつくすことができるとぼくはおもう。

臆することも怯むこともなく、「私、知明くんのそんな所、昔から知ってた。きっと、知明くんの中には、誰も知らない、誰もおかすこのできない、とっても清らかな場所があるんだわ」「あんなふうに落ちついて、白くて、誰もがじんとして泣きたくなるような明るくてきれいな場所があなたの中にあるのね」と書き記す言葉の肯定の力の強さにおもわずぼくはいい気分。

自己意識が外延的に表現された第一次の自然表現の帯域でうつつを抜かす者らに、表現が肯定であるということの凄さや爽やかさは、感じることも触れることもできない。日を繋ぐということにおいて自体として、書くまでもなく（書けなくて）超えてきたことや、それにさえ及ばない表現が作品や批評でありうるはずがない。〝ここまでか〟と胸のうちで言おうとするとき、〝まだだ、行け〟とぼくを動かしたのはいつも〈音〉や〈漫画〉や〈映像〉だった。作品以前の言葉、批評以前の言葉がおれを魅きつけることはただの一度もなかった。おれはどうしてもそんな言葉の群れとうまく〈関係〉することができなかった。僅かな作品や批評をのぞいてぼくを揺りうごかす言葉に出会うことはなかった。体験の狭量さとして言うのではない。まったく逆だ。このことははっきり言いたい。

またぼくのこの感受性は「領域としての思想」を説く吉本隆明の発言と深く関わる。「非僧、非俗というのはおっしゃるとおり二重の否定なんで、俗の否定であり、また僧の否定です。そうすると、ひとりのあるいはひとつの理念のなかで僧の否定であり俗の否定でありといった二重の否定であるといった場合、自分の存在はどこにあるんだということになります。ふたつあり方があるわけで、それは自分を一点に収斂させて、つまり二重否定、どこにも属さないというふうな理念のところに自分を置いていくか、あるいは一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実存在というものの基盤の上に立って成り立つんだとすれば、二重の否定というのは、自分の現実的な存在基盤よりも、もう少しイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、たぶんいい否定というのは可能じゃないか。そんな感じがしないことはないんです。つまり否定というのを一種の領域の問題なんだというふうに考えて対応できれば、否定に対して、ぼくの言葉でいえば重層的に対応できる。そうするとたぶん非僧、非俗ということが可能なんじゃないか」（「僧侶－そのあり方を問い直す」吉本隆明／栗原厚彬）おおそうか、すばらしい。

吉本隆明の云う「領域としての思想」は、ぼくならば言葉の内包像（内包表現）というところだが、彼の言明はひとり吉本隆明の思

想であって、彼の思想を汲む者と彼の思想のあいだには、千里の徑庭があるといってしかるべきなのだ。その目の眩む距離を自覚しない表現が固有の表現たりえることはない。

事態をはっきりさせるために言えば、村上春樹の『ノルウェイの森』と吉本ばななの『キッチン』のあいだに明瞭な表出意識の差異線を引くことができるということが〈現在〉ということを象徴する。『ノルウェイの森』の最後で「僕」は「緑」に電話をかけ自身を語る。

僕は緑に電話をかけ、君とどうしても話がしたいんだ。話すことがいっぱいある。話さなくちゃいけないことがいっぱいある。世界中に君以外に求めるものは何もない。君と会って話したい。何もかもを君と二人で最初から始めたい、と言った。

緑は長いあいだ電話の向うで黙っていた。まるで世界中の細かい雨が世界中の芝生に降っているようなそんな沈黙がつづいた。ぼくはそのあいだガラス窓にずっと額を押しつけ目を閉じていた。それからやがて緑が口を開いた。「あなた、今どこにいるの？」と彼女は静かな声で言った。

僕は今どこにいるのだ？

ぼくは受話器を持ったまま顔を上げ、電話ボックスのまわりをぐるりと見まわしてみた。僕は今どこにいるのだ？　でもそこがどこなのか僕にはわからなかった。見当もつかなかった。いったいここはどこなんだ？　僕の目にうつるものはいずこへともなく歩きすぎてゆく無数の人々の姿だけだった。僕はどこでもない場所のまん中から緑を呼びつづけていた。

もし、「世代」という括りかたができるとしたら、「僕」が作品の、終わりのはじまりとして語るこの心象風景こそが六八年〜七十年の「世代」の表出意識といってよい。「政治」に塗れた者も、そばで見ていた者も、関係なく通過した（とおもっている）者も、だれもがひとしく〈世界〉に向けて、「僕は今どこにいるのだ？　でもそこがどこなのか僕にはわからなかった」「僕はどこでもない場所のまん中から」〈　〉を「呼びつづけていた」「君とどうしても話がしたいんだ。話すことがいっぱいある。話さなくちゃいけないことがいっぱいある。世界中に君以外に求めるものは何もない」と、〈メッセージ〉を発信した。

〈メッセージ〉の着信がどんなものであったか、さまざまでありうるとしても、「騒乱」の実行者も猶予した者もまったく等価に、あるいはそのことに意識的であったか無意識であったかまったく無関係に、〈意識〉の呼吸の生理（息づかい）を過熱させることなく日を繋ぐことはできなかったといってよい。

今様徒然草ふうに洗練されたアジアを無意識の表現の核として発表された一連の作品、『風の歌を聞け』〜『一九七三年のピンボール』〜『羊をめぐる冒険』〜『世界の終わりとハードボイルド・ワンダーランド』と、『ノルウェイの森』が奏でる不協和音は、六八年〜七十年の〈過熱〉と意識化されない〈現在〉の〈平熱〉を逆さまに象徴する。

いつも現在がもたらすことは半分だけなのか？　いやちがう。六八年〜七十年が「僕は今どこにいるのだ？」「僕はどこでもない場所のまん中から」「君とどうしても話がしたいんだ。話すことがいっぱいある。話さなくちゃいけないことがいっぱいある。世界中に君以外

に求めるものは何もない」という〈メッセージ〉に託された表出意識（意識の息づかい）に象徴されるとすれば、〈過熱〉を内包化した表現の可能性は、それが意識的なものか無意識なものかは未知だとしても、吉本ばななの表現によく象徴することができる。吉本ばななの作品によっておそらくぼくたちははじめて〈可能性としての現在〉に出会おうとしている。対の〈内包像〉が指示性ではなくイメージだとしても、〈表現としての関係〉はほんとうは、いつも、そこに、あるのだ。

もっと拡げた言い方もできる。たとえば、「男だって虹みたいに裂けたいのさ／所有しないことで全部を所有しようとする／おれは世界の何に似ればよいのか」（谷川雁『破船』より一部引用）という詩に象徴される意識の息づかいは世界を線型に走ってやまない。この意識の生理は対象世界と激突し、やがて「政治」から離脱し、文学的営為を自らの拠点と為すにいたる。ある思考の型が前提とされるところでこの意識の息づかいが描く軌跡のパターンは不可避である。意識は無限小の点に収斂し世界のすべてに〈否！〉を発信しつづける。

ここでほんとうに問題とするにたることは「政治」と「文学」をめぐる論争の是非ではなく、「政治」と「文学」をめぐる論争を可能とした〈思考の型〉が徹底して問われるべきなのだ。もちろん今日では過熱した意識の息づかいが現実に棲まう余地はどこにもない。過ぎてしまったことなのだ。コレハ、イッタイ、ドウイウコトカ、と問うことがすでに遺制的で不毛なこだわりにすぎぬように現在は流れている。

後発する世代の表現主体にとってこの問いが遺物であることは当然として－時代が無償で供与する感性を無意識に舞うことから表現がはじまるということはいつもかわらない－この〈思考の型〉は現実にはすでに通過し、しかし理念としては依然として膨大な負荷をおっている。ここに爪をかけひらけない理念は日を繋ぐにあたいしない。理念もまた天変地異のように、流れ、過ぎてゆくものなのか？　そうではない。個々の表現主体にとって内在的に解かれるほかないのだ。公然と根底的であろうとすることが滅びることはない。

□

いまぼくたちはこの表出意識の変遷をいくらか鳥瞰できるところにいる。図式化して横軸に自己意識が外延的に表出された時間Tを、直行する縦軸にTの関数値（表現）をとるデカルト座標を考えてみる。特異点を形成するまで任意にTは変化しうるものとする。原点をとおるさまざまな曲線を想定することができる。この曲線は近代という文学の通時性であっても、個体の表出史であってもかまわない。

これまでのぼくの考察によれば、すべての曲線のTについての積分値の総和を自己意識の外延的な表現体、つまり第一次の自然表現とよぶことができる。ここでは政治表現も、それを一点で否定する文学の営為もひとしくユークリッド平面の互いに呼応する異なる場所から描かれたふたつの権力の同心円とみなされ位相的に同相のものとして演算される。

第一次の自然表現が終わったところからはじめて〈現在〉がはじまる。あたかもメビウスの環のように比喩される〈表現する対〉に

よって表出される〈わたし〉はそして〈あなた〉は、自己意識の外延化と逆の過程をたどって内包化される。親愛なる過剰というあの近代の病理は底をぬかれトポロジカルに反転する。その様はクラインの壷の局面に比喩されるだろう。自己意識の外延表現という第一次の自然表現が終わり、対の〈内包像〉をたどる自己意識が内包化された、内包表現という第二次の自然表現がはじまる。

いずれにしても、吉本ばななの『キッチン』によってぼくたちは、はじめて両目をあけてまっすぐに〈現在〉とまみえることができそうな予感がする。ほんとに希有なことなのだ。だってそうじゃないか！「きっと、知明くんの中には、誰も知らない、誰もおかすことのできない、とっても清らかな場所があるんだわ。（略）あんなふうに落ちついて、白くて、誰もがじんとして泣きたくなるような明るくてきれいな場所があなたの中にあるのね。きっといつか、そこをわかちあえる女の人とめぐりあうのね」こんなこと半端じゃ言えない。ぼくはそんな場所があるとおもう。そこは〈関係〉が直接に〈性〉である、対の〈内包像〉に触れる〈表現する対〉が可能な、ただひとつの場所であるようにぼくはおもう。この凛然とした言葉の佇まいの艶やかさに賭けなくて、生きられる世界の可能性がどこにあるか。

対の内包像

三角関係という生々しい修羅が、本質的にいえば実は〈わたし〉と〈あなた〉に内包する／される、ある力の否定としての表象にすぎないということ、あるいは「死の刺」に比喩される精神の荒廃が、いずれも〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉の影であることを繰りかえす必要は、もうない。しかしまだ、目隠しして料理のかくし味をあてようとするような微妙なことが言われないでのこされている。ほんとはなにひとつまだ終わってはいないのだ。

ここまでたどってくることで三角関係にまつわる数々の誤謬をいくらかときほぐすことができたようにおもう。ぼくの理解では村上春樹の『ノルウェイの森』は〈表現としての関係〉の入口まではくることができた。しかしそこを突きすすむことを回避し陰伏してしまったようにぼくには感じられた。それが彼のどういう意図によるものか知る由もないが、対の〈内包像〉に触れる〈表現としての関係〉の手前で折り返してしまい、しかしそれにも関わらず、喩を駆使し像としての見事な作品を仮構している。ともかくそのことは認めなければなるまい。

ぼくが考え尽くしたいことはしかし、いつもその先なのだ。覆いかぶさってくる名状しがたいことに抗して自爆も断念も回避もせず、ぼくは日を繋ぎたい。そのことを諦めることができない。またそのつもりもない。

吉本ばななの『キッチン』は『ノルウェイの森』が回避し折りかえしたところから彼方をめざして表現を開始している。もちろんこのことが可能となったことは吉本ばななひとりの才能に帰すことはできない。〈現在〉という与件が加担することによってはじめて可能となったことなのだ。『ノルウェイの森』という作品のもつ表出性と『キッチン』という作品のもつ表出性は、生きられる世界の可能性ということにおいて画然とした表出意識の差異線をひくことが

できる。

〈現在〉ということが肯定的な感受性をぼくたちにもたらすことがあるとすれば、そのことに片目を瞑ってではなく両目をあけてまみえることができるのは吉本ばななの作品によってである。たとえそれが微かな予感にすぎないとしても、だ。こう明言することに何の躊躇もいらない。しかし問題はいつもこの先なのだ。ここから先がまだだれによっても表現された（書かれた）ことがないとしたら、だれの力も当てにせずじぶんでひらくしかない。

そこで極めて本質的にこのことを言ってみる。三角関係なんて存在しない、と。どこまでうまくたどれるか、そんなことはわからない。カマトトや御託、空想や願望としていうのではない。日を繋ぐということに耐えうる思想として抽出できなければ一切は言ってみるだけでパアなのだ。

そこで嫉妬という、この世でいちばん理不尽な制御不能の感情の自己昇華について、典型的な方便をとりあげる。ぼくの薄い知識によればモラヴィアは実存主義の喧噪のなか、男女の性愛が惑乱する嫉妬からの救済についてひとつの跳躍を試みた。この免疫不全のこころの炎症は生きたまま火あぶりに遇うようなものだ。

つまり、さっき、母のベッドの上でチェチリアを殺すことができなかった。だから私にはみずからの命を絶つ以外にはなかった。もし私が自殺すれば、それは昔からありふれた失恋男が振舞う型どおりに私も振舞ったことになるだろうと私は考えた。なぜならチェチリアがルチアーノといっしょにポンツァへ行き、それが原因で私が自殺したことになるのだから。（略）

ギアを変えた途端に、まるで実際に私の左手にもう一本の道が見え、その道に車を乗り入れようとしたかのように、私はプラタナスの木に車をぶっつけてしまった。（略）衝突事故の日から十日たった。チェチリアはまだルチアーノといっしょにポンツァにいるにちがいなかった。そこで、私は、最初は用心しながらときたまに、やがて次第に頻繁に心ゆくままに、彼女のことを考えはじめた。そのうちに、私は自分が、病院のベッドに寝ていながら、まるでその場に居合わしているかのように、彼女がしていることをありありと想像できるのに気がついた。想像するというよりも、私には彼女の姿が見えたのであった。望遠鏡をさかさまにのぞくように、チェチリアとあの俳優との小さな、遠い、しかしはっきりした映像が青い海と晴れ輝く空を背景に、動き、駆けまわり、抱き合い、歩き、いっしょに横たわり、姿を消し、またふたたびさまざまな姿態を見せて現れてくるのを私は見た。幸福とは愛する人と素敵な場所で、美しい静かな場所で、ともに過ごすことにあるのだと私は経験から知っていた。チェチリアは控え目に、顔には出していないが、きっと幸福なのにちがいないと私は思った。そして私はそれに満足を感じている自分に気がついてびっくりした。そうだ、私は彼女が幸福であることに満足していたのである。しかし、とりわけ、私は彼女がポンツァの島で、私から遠くはなれたところで、私とは別なふうに、彼女なりに、存在しているということに満足をおぼえたのであった。私はときどき次のように繰り返し考えた。私はここに、この病院にいて、彼女は遠くはなれたポンツァにあの俳優といっしょにいる。そし

て、私たち二人はたがいに、彼女は私とはなんの関係もなく、また私も彼女とはなんの関係もない存在であり、私が彼女から独立した存在であるように、彼女も私から独立した存在なのだ、と。要するに、私はもはや彼女を所有しようとは思わず、彼女がありのままに生きて行くのを眺めようと思ったのである。（略）事実、不意に気がついておどろいたのであるが、私はきっぱりとチェチリアのことを諦め、そして、不思議なことに、彼女のことを諦めてしまうやいなや、チェチリアは私にとって存在しはじめたのであった。

私はチェチリアを諦めることによって、彼女を愛さなくならないものだろうかと、つまり、彼女に対してそれまで感じてきたような、つねに幻影を抱き、つねに幻滅を味あわされるあの気持ち、適当な言葉が見当たらないままに、愛とでも呼んでおくが、そうした気持ちを感じなくならないものかと考えた。私はそうした種類の愛というものはもう消えてしまっているのに気がついた。しかしそれとは別の新しい種類の愛でもって、いまなお彼女を愛していることに変わりはなかった。その愛は肉体関係をともなってもともなわなくてもどうでもいいものであり、肉体関係とは独立した、ある点ではその必要のないものであった。チェチリアが旅行からもどって来れば、私たちは以前どおりの関係をふたたびつづけるかも知れない。もうつづけないかも知れない。しかし、いずれにしても、私は彼女を愛することはやめはしないであろう。

（『倦怠』A・モラヴィア／河盛・脇訳）

モラヴィアはたったこれだけのことをいうために長編の小説を書かなければならなかった。三角関係の業火のはざまでひとはだれも、のたうち、焼かれ、妄想を妄想する。業火は果てまで自走する。一切の、どんな、試みも完璧に無駄なもがきにすぎない。嫉妬を制御しようとすることはエイズ・ウイルスに道徳を説くようなものだ。エチオピアの灼熱した平原で「津軽海峡」をカラオケするようなものだ。

ぼくの理解ではモラヴィアのこの自己意識の昇華は方便の方便たる所以をよく示している。主人公が「チェチリアは控え目に、顔には出していないが、きっと幸福なのにちがいないと私は思った。そして私はそれに満足を感じている自分に気がついてびっくりした。そうだ、私は彼女が幸福であることに満足していたのである」とふと気づくことは、嫉妬という予後不良のこころの癌に罹患したとき暴走する感情の固有曲線がたどりつくひとつのパターンなのだ。

いっときでも、すこしでも楽になりたいから、のたうつ意識は自身を治める方便を、死に瀕した病者が極楽の念仏を唱えるように、救済を念じる。それが薬効あるものか、空念仏なのか、そんなことを考える余裕などはなからない。あられもなく取り乱して必死なのだ。

この調教不能の暴走する感情はもうひとつ紋切り型をひき寄せる。「事実、不意に気がついておどろいたのであるが、私はきっぱりとチェチリアのことを諦め、そして、不思議なことに、彼女のことを諦めてしまうやいなや、チェチリアは私にとって存在しはじめたのであった。（略）その愛は肉体関係をともなってもともなわなくてもどうでもいいものであり、肉体関係とは独立した、ある点ではその必要のないものであった」わかる、わかる、よくわかる。だれも言葉にならぬ痛切さなくしてここに到達することはできない。ここに到達するよりまえに、ほぼ、この境地を遥か彼方に睨み、討ち死にするか、自爆するといったほうがもっともらしい。しかし、幸か不幸かわか

らないが、しぶとい堪え性にめぐまれれば、ここに到達するのはまた意識の必然でもある。そう考えるよりほか〈わたし〉は楽になれないのだ。ただ、ただ、いっときでも、すこしでも楽になりたいのでひとはここを安息の地としたいのだ。そして、こうした境地はたしかに存在するのだ。

しかしこの境地はたしかに意識のたどる必然ではあるが、ひとつの〈超越性〉なのだ。いうまでもなくこの〈超越性〉は西欧のキリスト教というぶ厚い歴史の地層にどこかで微かに遠く響いている。もちろん、なにごとも四季の変化とともに移り過ぎてゆく我が意識としてのアジアという地勢にこの〈超越性〉をそのまま重ねることはできない。そんなことは先刻承知だが、ここでもまた〈関係〉いうことだけが徹底して問われねばならない。いったい、何が、問題なのか？　いや、どこが超越的なのか？

ぼくの理解では超越的な意識の息づかいと感じられるところはただひとつのことに帰せられる。「私たち二人はたがいに、彼女は私とはなんの関係もなく、また私も彼女とはなんの関係もない存在であり、私が彼女から独立した存在であるように、彼女も私から独立した存在なのだ」と〈わたし〉の意識が呼吸するとき、〈わたし〉ののたうつ三角関係の業火は無意識にそれと気づかないままその生身性を天上性へと預けてしまうのだ。そんな彼や彼女をだれも笞打つことはできない。しかし、このとき〈わたし〉は自身の生身性を天上性へと棚あげした分だけ救済を受けとることになる。それがモラヴィアの到達した境地の超越性なのだ。だから「私」は「不意に気がついて」おどろく。「私はきっぱりとチェチリアのことを諦め、そして、不思議なことに、彼女のことを諦めてしまうやいなや、チェチリアは私にとって存在しはじめたのであった」「私はそうした種類の愛というものはもう消えてしまっているのに気がついた。しかしそれとは別の新しい種類の愛でもって、いまなお彼女を愛していることには変わりはなかった」嫉妬という身を焦がす感情の暴威がふとしたある契機でその様相を一変することがありうることをぼくは実感できる。たしかにそういうことが存在するのだ。何かを切断することで、「私」は救済を身に受けることになるが、ここがいちばん肝心なのだが、そこにはほんとうはすでにもうどんな〈関係〉も存在しないのだ。穏やかな三角関係の共存！　その境地も関係も存在しうるといえばいえる。

しかしぼくたちが手にしたいのは〈関係〉の生身性を天上性という超越性に棚あげし、その代償として得られる、そんな関係ではない。立ち、歩き、触れ、呼吸する、〈関係が表現〉であることを可能にする対の〈内包像〉なのだ。やっと入口までたどりつけそうだ。つまり、なぜ三角関係という業火が、〈わたし〉にそして〈あなた〉につきまとってはなれないのか、と問うべきなのだ。もう、あとすこしだ。そもそも三角関係という修羅を演じさせる関係とはいったいなんなのか。オーバーヒートした頭をデパスで宥めながら、自身を笞打つようにして身体をかたむける。

〈対〉にモデルなんかあるわけないから、ぼくはただ、じぶんの〈対〉のイメージを粗描する。もし、「誰も知らない、誰もおかすことのできない、とっても清らかな場所」「あんなふうに落ちついて、白くて、誰もがじんとして泣きたくなるような明るくてきれいな場所」で、ひとがたったひとりの他者と出会うことができるとしたら、そしてその〈サンクチュアリ〉を、手にとり、触れ、生きる

ことができるとしたら、もはやそこに三角関係という業火は存在しないのだ。いや、存在する余地がないのだ。そこは〈関係〉が直接に〈性〉である、対の〈内包像〉に触れる〈関係が表現〉という、生きられる世界の可能性そのものなのだ。〈サンクチュアリ〉という場所が存在するということを、またそこに到達するのにどんな無惨をかい潜りそのことを譲れないこととしたか、記す言葉は、ない。

外延論

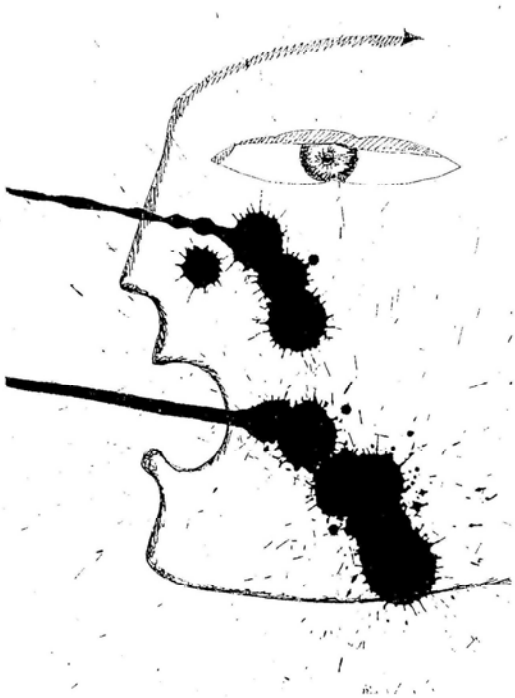
1

「作家というのは、自分の本や刊行するものの中にのみ作品を創るのではなく、彼の主要作品というのは、最終的には、本を書く彼自身である」（「レーモン・ルーセル論」アメリカ出版インタビュー・高頭麻子訳の引用からの孫引き）とM・フーコーが語るとき、フーコーのこの言葉は、ぼくのなかでは更に彼の次の言葉と重なる。

私が驚いているのは、現代社会では、技芸（アート）はもっぱら物体（オブジェ）にしか関係しないという事実です。技法が美術家という専門家だけが作るひとつの専門になっているということですね。しかしなぜ各人めいめいが自己の人生を一個の芸術作品にすることができないんだろうか？　なぜこのランプとかこの家が一個の美術品であって、私の人生がそうではないのか？

（「ひとつのモラルとしての性」浜名訳・『現代思想』一九八四年十月号）

このふたつの短い引例だけで、我が国のポスト・モダンという西欧乞食は息の根を止められている。が、問題はそこにあるのではない。かつて、M・フーコーは「政治の分析哲学」（渡辺守章訳）という講演で、「人間の精神的変革が国家の変革の条件なのか結果なのかという古くからの議論についても、そもそも、個人が〈主観性〉



〔自己についての自己の意識〕という形で自己と保つ関係は、実は権力の関係ではないのかと問うてみる必要がある」と語った。ところが、『性の歴史』第三巻『自己への配慮』刊行のあと、〈わたし〉が〈わたし〉ととり結ぶ関係について、「つまり、人が自己自身に対して持つ関係のあり方、自己との関係で、それを私は倫理と名づけているわけで、この自己との関係が、個人がどのようにして自分自身の行動の道徳的主体としての自己をつくりあげるとみなされるかを決めているんです」（『ひとつのモラルとしての性』）と主題を転調して語っている。鳥肌が立つようなおもいで謎の中心にはいっていく。

もう、こころがちぎれる。

根源的な点としての自己を組み替えるか、あるいは自己に空いた孔をうらがえしにくるっとめくって包むしか、ひとりのじぶんの拡張はないという気がする。じぶんがひろがらないと世界があざやかにならない。創造力の頭打ち。こんな気分はたぶんもう誰もがいやというほど体験している。言い換えれば〈生〉を「じぶん」と「性」と「世間」の三疎みから解き放たなければ、新しい生の様式を手にすることができない。頭のネジがゆるんだ者でないかぎりこの感覚はリアルにある。創造力は自己や性や社会のイメージの全面的な組み替えを模索する。それは文学や芸術のことであり、経済や社会という概念のことであり、国家のことであり、つまり人間がおもい描くすべての観念の根っこからの転倒である。無効の思想、潰えた思想、非力な思想が史跡の指定をうけてなお、感じることや考えることに表現の可能性があるとしたら、新しい生の様式をひらく鍵は、ありえたけれどもなかったもののなかに、つまりメビウスの性という像のなかにあるとぼくは内包表現論で考えている。

何を「社会」というのか。このことがながいあいだどうしてもわからなかった。「社会」が1＋1＝2の自明さで語られることがずっと実感できなかった。20才前にそんなことを感じ、中年になってもどういうことかわからなかった。

たとえば人間が社会的存在だと前提されると、もちろんいい歳になっているわけだからそれがなにを言おうとしているのかよくわかるのだが、やっぱりじぶんとうまくつながらない。カマトトではない。ふつうこのズレの感覚はコトバなら文学の作品としてあらわされる。私は思想も作品だと考えているので、ほんとうに人間は社会的な存在なのかという根源的な問いを、概念がつらなった作品として抽象することもできるとおもっている。

「社会的」とはどういうことかについて、がらくたの倫理をまじえず、この問いにからだごとぶつかったのは私の知るかぎり西欧近代ではフーコーがはじめてだったという気がしている。人間はじぶんや性として存在する以外に、なぜ社会的な存在の仕方をもってしまうのか。私の生はなぜ作品ではないのか、なぜ面々のパラダイスがそのものとしてあらわれないのか。この驚きをフーコーは、はじめて真剣に本格的に問い、とつぜん逝ってしまった。

理論的にみてみれば、サルトルは真性という道徳上の概念を通して、われわれはわれわれ自身でなければならない－ほんとうに本物の私でなければならない－という考えに戻っているようにみえま

す。ところが、サルトルの言ったことから引き出してくることのできる実践的な帰結は、反対に、サルトルの理論的思考を創造性の実践に結びつけることになるのであって、真正性の実践にじゃないでしょう。〈自己（わたし）〉はわれわれに与えられているのではないという考え方からは、ただ一つの実践的帰結しか引き出せないと思います。つまり、われわれは一個の芸術作品として自己を組み立て、制作し、規定していかなければならないという帰結ですね。サルトルがやったボードレールとかフローベルの分析で、サルトルが創作の仕事を自己ー作者自身とのある種の関係のせいにしているのをみるのはおもしろい、自己との関係が真正性の形であれ、非真正性の形であれ、ともかく。私はこれとまさに反対のことは言えないのかどうかと考えているんです。つまり、誰かの創造的活動をその人が自分自身に対して持つ関係のあり方のせいにするのではなくて、その人が自分自身に対して持つ関係のあり方を、その人の倫理的活動の核にあるような創造的活動（木村敏の「あいだ」のこと）に結びつけてみるべきかもしれないんです。（「ひとつのモラルとしての性」）

フーコーがここでもどかしい気持ちで言おうとしていることにひっかかりを感じない者は鈍い。フーコーのこのコトバになにかを直観しそこをコトバにするのに十年かかった。世界の知覚を切り換えようとしてフーコーはひどく孤独だったような気がしてならない。通念として芸術表現の創造行為は自己関係に根拠づけられ、それは疑いもなく意識にとっての自然のように見える。根拠づけられ、意識にとって自然となったものを倫理と呼んでいる。それでは世界が袋小路になって伸びないことにフーコーは気がついた。ここでフーコーが「倫理的活動の核」にある「創造的活動」と呼ぶものは、私がつくろうとしている内包表現論の言葉で言い換えればメビウスの性のことを指している。情動するメビウスの性がフーコーの意に適うものかどうか、もちろんおれはフーコーに訊いたことはない。

どんな難解な思想にも必ず自明のことわりとされていることがある。それが、根源的な点としての〈主体〉だ。根源的な点としての〈主体〉に孔を開けたフーコーは社会や経済や政治の構造と倫理の間には分析的なあるいは必然的な関係がないことを発見し、世界をひらこうと自己の陶冶を編もうとするその途上で斃れた。

フーコーは、サルトルが「ほんとうに本物の私でなければならない」という「理論的思考」を「創造的実践」に結びつけ、それは結局「根源的な点としての〈主体〉」の自明さに回帰しているだけだと言う。フーコーはサルトルと「まさに反対のことは言えないのかどうか」考える。〔1〕の回路は社会や大衆に閉じられ、〔1〕の回路の世界像と旧い倫理がある必然によって閉じられている、それはもううんざりだ、フーコーはそんなことを言っている。

ある意識のうねりがあって、その意識のうねりを創造的活動としてかたちにあらわすとき、うねりの表現するかたちがある事態のフィードバックされたあらわれにすぎないことにフーコーは気がついた。もちろんある事態とは、歴史の特定の時期に人間という自然がひきよせた思考の型のことを指している。宇宙論に比喩すれば火の玉宇宙以前にビッグバンを引き起こす量子宇宙が予見されるように、根源的な点としての〈じぶん〉を起動する意識の量子状態が存在する。決定的な

知の転回点。ごく単純なことをながいあいだひとびとはやりすごしてきた。

〈わたし〉と〈世界〉の円還に貫かれた西欧近代の知にとってこの事態は異様で、知の切断であるように見えた。『性の歴史』刊行直後のこのインタヴューでおそらくフーコーは〔2〕←〔1〕の意識の回路が存在することを言いたかったにちがいない。『性の歴史』3巻を貫く自己の陶冶（自己のテクノロジー、自己の技芸）はそういうものだと思っている。この事態をプリミティブな性の存在可能性のことだと感じとるとフーコーの言いたかったことがよくわかる。もちろんフーコーに相談したことはない。ともかく「なぜ各人めいめいが自己の人生を一個の芸術作品にすることができないんだろうか？　なぜこのランプとかこの家が一個の美術品であって、私の人生がそうではないのか？」とフーコーは驚く。表現の回路をひっくりかえさないとオレの思想は見えないよ、そう言ってフーコーはくもがくれした。いくつもの自明の理とされるものを剥ぎとらないと、フーコーが何を言おうとしているのか感じとることができない。

性がずいぶんちがうものに成ろうとしている。ありえたけれどもなかったものがすこしずつ存在しはじめる。人類の幼年期の終わりから立ちあがるある情動、それがメビウスの性だ。大衆依存症や世界愛好家がパアになった度合いに応じてそのことがはっきりしてきた。ふるい思考の形をに就くかぎりどう小細工しても精神の貧血症はなおらない。

歴史をある自明で記述しようとする立場は神話の存在や自然宗教の存在を当然のものとして認めている。これは、あれは、かつてまちがいなく歴史的に存在したものだと主張する。神話学や人類学がそういうものだとしたら、じゃ、現に存在するホモセクシュアリティについてはなんと説明するのだろうか。「私の嫉妬はどんな大河にもまさるほどだ」「私は一八年来、ある人に対して強い感情を抱いている。たぶんあるときからこの情熱は愛に変わったのでしょう。実は、それは私たち二人の間にある情熱状態、それ自身以外に終わる理由もなく、私がそこに完全に入れこみ、私を貫いて通るこの恒常的な状態のことです。彼に会いに行きたい、彼と話しをしたいと思うとき、私をとどめるものはこの世にひとつもありません」（一九八一年の対談）とフーコーは言っている。産業社会の高次化の圧力やヘテロセクシュアリティの行き場のなさがホモセクシュアリティをつくったとでも言うのだろうか。そしてそれはフロイトの性の分析理論から説明できることなのか。絶対にそんなことはないんだよ、オレはそんなことを認めない。フーコーは『同性愛と生存の美学』ではっきり言明した。ふ、ふ、バカめ、おくれとるのよ、フーコーはつぶやいた。

したがって、われわれは懸命に同性愛者になるべきであって、自分は同性愛の人間であると執拗に見極めようとすることはないのです。同性愛という問題の数々の展開が向かうのは、友情という問題なのです。

種々の性の実践を経由していかに関係の体系に到達するのか？同性愛的な生の様式を創造するのは可能なのか？というわけです。

生の様式というこの観念は重要だと思います。社会階級、職業の違い、文化的水準によるのではないもうひとつの多様化、関係の形

態でもあるような多様化、すなわち「生の様式」という多様化を導き入れるべきではないのか？　生の様式は、異なった年齢、身分、職業の個人の間で分かち合うことができます。それは、制度化されたいかなる関係にも似ない、密度の濃い関係を数々もたらすことができますし、生の様式は文化を、そして倫理をもたらすことができると私には思われます。（増田一男訳）

剃りあげたつる頭の精悍な顔をしたフーコーをカッコいいと感じてもゲイの感覚は実感がないので同性愛のすすめはピンとこなかった。それがあるとき、というのは午前一時のことだが、すーっと腑に落ちることがあった。たぶんフーコーが説くゲイのすすめは、ヘテロかホモかという性の〈かたち〉のことではない。たまたまフーコーがホモセクシュアリティであり、たまたまおれがヘテロセクシュアリティにすぎないように、フーコーが言いたい気分は、性の〈かたち〉のことではないような気がする。要するにアンタ、問題は性のかたちにあるのではなく性のうねりにあるのだよ、わかるかね、わからんだろう、そういうようなことをフーコーは言いたかった。そう考えたらフーコーの説くゲイのすすめがいきなり身近なものに感じられる。

国家とは、それ自体として存在するある実質的なものです。法学者たちが国家はどのような仕方で合法的に構成されうるかを知ろうと努めているとしても、国家は一種の自然な客体なのです。

法と秩序のあいだの和解はずっとこれらの人々の夢でありましたが、やはり夢のままであるにちがいないと私は考えています。法と秩序を和解させることは不可能なのです。なぜなら、そうしようと努力してみても、国家の秩序のなかへの法の統合という形式においてしか行なわれないからであります。

（『自己のテクノロジー』田村・雲訳）

人間という形態の自然が脱皮してつくった国家もまた自然のひとつである。このフーコーの主張には、ひとが法と秩序のあいだの和解をどう夢みても、夢はいやおうなく国家の秩序のなかへの法の統合というかたちで組み込まれるほかないことにたいする、つまり人間という形態の自然が存在としてはらむ矛盾についての絶望が渦巻いている。ふるい知の倫理の輪郭を消していくぶんだけフーコーの異様に鋭い感覚は意志を剥奪されていく。乾いた笑いがフーコーのコトバに漂う。おう、それも、ロックン・ロール。

なぜ国家という自然が人間という自然を刻み引き裂くのか。ここには情動のうねりをかたちとして表現する人間という形態の自然がもつどうどうめぐりの謎がいつもつきまとう。くらしや生存が直接に脅かされる時代にあって人間という自然になにより身になじんでわかりやすのは富や権力の遍在するかたちだから、ひとびとは富や権力の公平な分配をもとめて国家や社会を否定法で言いたくてしかたなかった。事実ひとびとは百年にもわたるながいあいだマルクス主義を文法とし、そうふるまってきた。

歴史がある時期とった根ぶかい精神のかたちを終わらせること。そこでフーコーは考えた。国家を色褪せた魅力のない自然にするには、禁止し抑圧し排除する国家の権力の関係をマイナスカードでめくることを止めて、プラスカードで新しい関係の体系を創造するべ

きだ。まさにフーコーは思想を賭けて「懸命に同性愛者になるべき」であると主張した。国家を自然と考えるフーコーにとって、性の実践を通して「生の様式」の多様化をめざそうとするのは当然の成り行きだった。新しい生の様式の探索に思想の全重量をかたむけ自己の陶冶をすこしだけ土産にもってはやばやとラインのむこうにフーコーは渡っていった。

2

「社会」と言われているものが少しわかりかけてきた。情動の性を浸食する力を「社会」と言ってもよいという気がする。情動する性を浸食するこの力によって、性は生活と表現を分離し「自己」と「家族」を、そして多様な自然を歴史としてつくってきた。たぶんこの力は人間という形態がとった自然からながれくだってきている。概念の発生まで遡れば「社会」は所与のものでも先験的なものでもない。そう理解するかぎり生は人間という形態の自然によって引き裂かれ、思想は事後的にその裂け目をなぞってとりだすほかない。そこまではヘーゲルもマルクスも吉本隆明もやった。おれはもうすこし先までゆけるという気がしている。内包表現はこれまで存在するどんな思想ともちがう思想やその可能性を追跡する。生をふかくしていくのが性だとおれは考えている。野の花、空の鳥のような性。音色のいい言葉を採譜したくて日が暮れる。

人間という自然はなぜ「社会」をつくったのか。仮に情動する性を浸食する力を「社会」と呼ぼうにも、なぜ浸食する力が情動する性に作用するのかすこしもあきらかでない。そこが言えないなら内包表現論の方法で社会の概念はつくれない。まわりには貧血した社会の概念がひとやまいくらであふれるように積まれている。そういった社会の概念にはすこしもこころがおどらない。自己〜家族〜社会のそれぞれの歴史の形成を腑分けし縫り合わせる思考の様式が人間という自然のしたたかさや図太さに地声をあげて迫り、繋ける日を熱ではじけさせることもない。俯瞰視線がやるのはいつも成ったことの追認だけだった。そういうことはやっても不毛だし、繋ける日の元気の素にはならない。もちろん耐えるのが思想ならばそんなものはいらないし、またそこでつくられる国家や社会の概念は窮屈すぎてものたりない。

実利と狂熱について言いたい。社会というからだは実利で動き、国家という頭、即ち群れてなす観念は狂熱にかられる、と僕は理解している。どんな大義であれかつぐとひとをくるしいところに追いこむ。目先のことにとらわれ物事を複雑には考えないように人間という自然はできている。あるいは三木成夫にならって「胃袋とペニスに、目玉と手足」をくっつけ、「その上に脳味噌を被った」霊長類を人間という自然とよんでもいい。実利と迷妄は人間という形態の自然にぬきがたいまでにふかくふかく根ざしている。たしかにこの感触は進歩史観でも、人間の歴史の形成が段階を踏むという理念でもそのありかを指し示すことはできる。ただ人間という自然は常に理念よりも規模がふといから理念は現実を追認することにしかならない。西欧近代がつくった社会思想はいつも成った事態を内省し追認するだけだった。現実よりも理念はすこしだけ品よく現実をなぞることしかできなかったといっていい。だから僕の理解では吉本隆明の共同幻想論と今西錦司の「成るべくして成る」という自然論

は正体がおなじものだということになる。

人間という自然をつつむ意志論というものを社会思想はまだもったことがない。それは西欧近代に発祥しいっそう自然を貧血させ、模倣の我が国にも伝達された。失敗した症例にはことかかない。マルクス主義もそのひとつだった。そうすると人間という自然はなぜ社会をつくったのか、事態をそこまで巻き戻して考えないと意志を内包する社会の概念はつくれない。ここに人為を呑みこむ人間という自然のもつ最大の謎がある。

メビウスの性のうねりが言語の発生をうながしたところまでは、まだ直感にすぎないにしてもおおまかな道筋をつけることはできる。困難なのはその先だ。この謎は人間という自然がうねりとかたちを内在し不離のものであるところからやってくると考えるしかなさそうな気がする、と言うのもかなりあいまいだ。なんとしても内包表現論のモチーフを手放さず社会という概念までたどりつきたい。きっとそれは気分やこころがふわっとふくらむものにちがいない。ありえたけれどもなかった性を手にすることで、国家を一種の自然な客体とみなし構想力を閉ざすのでもなく、国家を開くという暫定的な先伸ばしの俯瞰視線につくのでもなく、つまりあらかじめ社会に向かう視線を網うって世界の概念をつくるのではなく、あらあ気がついたら世間で「社会」とよばれるものがなかにはいっていたという、そんな繋ける日の、元気の素をつくりたい。狂熱よりは実利がいい。実利よりもっとここちよいものがあれば、実利や目先はそれに胸襟をひらくにちがいない。そういうものがあるだろうか。もちろんある。情動するメビウスの性だ。そこから世界がつかめたらそれはいまひとびとにうっている国家や社会の概念とはずいぶんちがうものになるだろう。そういうものを私はつくろうとおもっている。だれもがすでに識っていることでありながらけっして口にすることのない仄かな暗闇に、思考のひかりが射てられることでそのことは果たされるであろう。

3

〈考える〉ことでしか超えられないことが在る。しかし、〈考える〉ということは不可避に〈関係〉を〈傾斜〉させ〈権力〉を孕む、すくなくとも、今（現在）までは、だ。〈生活〉という表現概念、〈契機〉という表現概念をもってきても、今そのままで〈関係〉をひらくことはできない。すでにぼくは〈生の鋳型〉、〈関係としての性〉、〈対の内包像〉という概念の輪郭をおおまかになぞってきた。ここでは〈権力〉という概念をめぐって考察を試みる。それにしても、〈権力〉の彼岸は、遠く、みえない。

すぐにわかることは、吉本では美の意味は〈社会〉という項に結びつけられ、小林ではその言葉は全く見当らないということだ。わたしの考えでは、小林において〈社会〉にあたるものは〈伝統〉という概念にほかならない。だがこのことはすこし回り道を要する。

すでに見たように、美をアヤなす努力は、本質的には自分と他人との間に、いわば幻想的な了解（心の分けもち）の可能性を求めることである。だが表現行為における美は、また原理的に、ある固有の他者と繋がり得る可能性ではなく（むしろそれはエロス

の領域であって美である必要をもたない）、一般的あるいは普遍的な〈他者〉と繋がり得る可能性としてのみ存在理由をもっている。つまり美の普遍性は、それが誰か特定の〈あなた〉ではなく、〈他者〉一般に向けられた〈心のかたち〉であることに由来している。言語による芸術表現や思想表現が〈社会〉という項をどうしても捨てられないのはそのためである。

（「世界という背理〔Ⅲ〕」『文芸』一九八七年夏期号）

ここで竹田青嗣は彼の表現の根拠を語っている。馬鹿な、冗談じゃない。至極もっともらしく書かれた、しかし、明瞭なこの嘘（無自覚な欺瞞）をきっぱり斥けられなければ、〈頭〉は身体の重石にすぎない。このレベルで言葉を連ねるかぎり何を書いても駄目だ。こういう弛緩した言葉を垂れながすことが物書きだとしたら、あーあ、だ（ではないのか？）。 様々な批判の言葉－そしてその批判の言葉を可能にするのが〈現在〉ということだ－が湧いてくる。

どこから批判を開始してもいい。「表現行為における美は、また原理的に、ある固有の他者と繋がり得る可能性ではなく、・・・（略）・・・一般的あるいは普遍的な〈他者〉と繋がり得る可能性としてのみ存在理由をもっている。つまり美の普遍性は、それが誰か特定の〈あなた〉ではなく、〈他者〉一般に向けられた〈心のかたち〉であることに由来している」というのはほんとか？ 違う！

もっと容赦なく言おう。まったく違う！ いま（現在）、「表現行為における美」が在りうるとしたら、竹田青嗣の言うこととは全く逆に、「ある固有の他者」あるいは「特定の〈あなた〉」と繋がり得る可能性としてのみ存在理由」をもっている。こうはっきり言わなければならないのだ。

そこで竹田の言葉は入れ換えられる。〔表現行為における美は、また原理的に、一般的あるいは普遍的な〈他者〉と繋がり得る可能性ではなく、・・・（略）・・・ある固有の他者と繋がり得る可能性としてのみ存在理由をもっている。つまり美の普遍性は、それが〈他者〉一般ではなく、誰か特定の〈あなた〉に向けられた〈心のかたち〉であることに由来している〕と。そして、「誰か特定の〈あなた〉に向けられた〈心のかたち〉」を「エロスの領域」というのだ。竹田青嗣の言説にケチをつけたくてこう言うのではない。彼が、「ただ、僕はなにか書くときには、どこかに届かないと、書いていること自体が、一種自分の慰めみたいになっちゃうんじゃないかという感覚がある。書くことが、つまり社会とか共同性とか共同性に対して、自分がつながることがいいと信じているんじゃなくて、書くのは自分を支えようとするためだけです。それは誰にも責任をもっていない。で、書くんだったら、僕は在日の立場でこうだよということを訴えるというんではなくて、別の場所でぜんぜん生きている体験も違うし、そこからつかみだしたものも違う形で生きている人間がいて自分がこういう形で生きたけれども、そっちへ伝わるかどうかということに賭けよう。それだけが問題であって、ほんとうに真理を言っているかどうかはいってみれば、天の配剤であって、ただ誰かの体験の核に自分の体験の核が届くかどうかという努力は払わないといけない。それは、書くということに関係なく生きるときには、自分の生きる場所で最大の努力をしたほうが自分をよく支えられるのと同じであって、別に書かなければ、自分の考えてきた世の中に対する考え方とかを、誰かに言えなくたってかまわ

ないし、死んでしまえば終わりだというふうに思っているんです。だから、書く以上は何かに届くかどうかに賭けるという覚悟は、僕の中にあって・・・・・」（『「漂私」の共同性』座談会 最首悟 竹田 加藤典洋 「文芸」一九八六年秋期号）ということは、よくわかる。〝何かを書くということ〟が、〝ひとの背筋〟のようなものであるとすれば、すくなくとも彼は自分の〝背筋〟のようなものを示しているし、そのことは伝わってくる。彼が、「ただ誰かの体験の核に自分の体験の核が届くかどうか」表現を通じて架橋するものを「〈社会〉という項」とよんでいることも、いうまでもなくよくわかる。しかし、ここは、〈考える〉ということ、視線を移せば〈現在〉ということの解読にとって、最も困難で肝心な、表現の根底に関わるところだと俺はおもう。竹田青嗣によって語られる、誠実な、非のうちどころのない、したがってどこにも異議を唱えようのない（ようにみえる）言語表現の美の根拠に亀裂を走らせたい。それが俺の「体験の核」であり、また〈現在〉を解読するということにほかならない。

ところで竹田青嗣よ、「誰かの体験の核に自分の体験の核が届くかどうか」を言葉で架橋する行為が「〈社会〉という項」だとするとき、目をつむって、それは意識されていないのかも知れないが、飛びこしていることがほんとうにないと言いきれるか？ 「体験の核」に意識を沈めるとき、その中心でどうしても言葉にならない〈声〉が圧倒的に渦巻いていないか？ 意識の穴ぼこにあるこの〈声〉が〈他者〉に届くとおもうか！ この俺の言い方は、決して、意識の穴ぼこにある〈声〉が〈他者〉に届くはずがないということも、また「〈社会〉という項」が不要だということをも直接に指示するわけではない。そういうことを言いたいのではない。

「〈社会〉という項」が輪郭を描くには二重の困難がある。ひとつは、「体験の核」から社会や共同性へと架橋する言葉がとりだせないということ。そして、〈現在〉として、いまぼく（たち）が感受している実感が、社会や共同性の画像から斥力をうけているということが、もうひとつ。ぼくの直観ではこのふたつはどこかで縺れて絡まっている。この二重の困難に挟まれて、「〈社会〉という項」は輪郭を描けない。そこで、ぼく（たち）は「〈社会〉という項」を欺瞞なく扱うため、また「誰かの体験の核に自分の体験の核が届くかどうか」という正論を装った飛びこしをやらないため、思考を凝らすことがいくつかある。

「誰かの体験の核に自分の体験の核が届くかどうか」ということは、いったいどういうことなのか？ 「届くかどうか」ということに「〈他者〉一般」に〝伝えよう〟とする（竹田青嗣の）意志が内在されていることは疑えない。ぼくの実感では、「体験の核」に意識を沈めるとき、それはただ〈考える〉よりほかにどんな在りようもないから〈考える〉ということしか徹頭徹尾、意味しない。このとき〈わたし〉の意識の穴ぼこが「〈他者〉一般」に届くかどうかということは〈考える〉ということの内部には存在する余地がない。それは〈考える〉ということの全域にわたって〈わたし〉に属している、のではないか。この実感を伝えるのに俺は言葉をもたない。もちろん竹田青嗣は、ぼくに、〝この実感を伝えるのに俺は言葉をもたない〟と言わせる「体験の核」が逆説的に「〈社会〉という

項」を表現していると言うに違いない。でも、それは違うんだ。そう、ひどく微妙なことをぼくは言おうとしている。

言うならば、「体験の核」の中心にある意識の穴ぼこを「誰かの体験の核に届くかどうか」賭けるという表現行為に内在される意志が、〈権力〉を発生させるのではないか。おそらく、ぼく（たち）はここで「〈社会〉という項」を逆さまに吊る必要がある。つまり、「表現行為における美」を「〈他者〉一般」に「届くかどうか」に賭けるのではなく、逆に「ある固有の他者」、あるいは「誰か特定の〈あなた〉」にこそ「届くかどうか」を賭けるべきなのだ。このぼくの理解は、従来の〈生活する対〉が〈表現する対〉を自己表現したという了解の在り方と対応している。もちろん、〈生の鋳型〉から流れでる、〈わたし〉が〈わたし〉であることの根源的な〈異和〉を〈わたし〉の内部に過不足なく〈自閉〉できるならば、「ある固有の他者」や「誰か特定の〈あなた〉」を〈わたし〉が求めることはない。しかし、〈わたし〉が〈わたし〉であることの根源的な〈異和〉を〈わたし〉の内部に〈自閉〉し尽くそうとどんなに試みても、どうしようもなく流れでるものが在ることをぼくは疑えない。おう、だから〈自閉〉することが叶わず流れでる〈何か〉を、かろうじて〈関係〉というのではないのか。〈関係〉はア・プリオリなものでも、所与のものでもない。この〈関係〉は、〈表現する対〉という異なった〈生の様式〉への志向性を内包するものとしての〈関係〉なのだ。

まだ「〈社会〉という項」は宙に吊られている。いうまでもなくここで〈表現という概念〉は転倒され、同時に拡張されることになる。

□

〈わたし〉の意識の穴ぼこに、誰にとどくとも知れない声にならない〈声〉が在るとき、〈わたし〉は励起された意識の、ある状態にある。このとき〈わたし〉は、〈わたし〉と無意識に「ある種の関係」をとり結んでいる。耐えられず、〈わたし〉は声にならない〈声〉を挙げる。〈わたし〉は〈わたし〉の意識の穴ぼこを手を尽くして修復しようとする。ここでは、耐えられずに〈わたし〉が〈声〉を挙げるという無意識の表現行為が、「ある種の関係」を指している。しかし、ここがひどく微妙で、肝心なところなのだが、この〈声〉は不可避に世界を領有化しようとする。この〈声〉は熱くて硬い。そして、この〈声〉が領有化しようとする〈何か〉が実は〈権力〉なのだ。もちろん、この〈声〉が領有化しようとする〈権力〉は不可避であり、表現主体の意図を超えているというほかない。この〈権力〉はM・フーコーの次の言葉と切り結んでいる。「わたしが求めたものは、いかにして権力の諸関係が、主体のいだく表象に媒介される必要すらなくして、肉体的に、身体の厚みそのもののなかを通過できるのか、それを明らかにすることでした。権力が身体に達するのは、まえもって人びとの意識のなかに権力が内面化されるから、ではありません。ある、バイオ・パワーの網目、すなわち身体権力の網目が存在するのです」（『身体をつらぬく権力』山田訳）きわどい言い方をすれば、〈わたし〉の意識の穴ぼこが挙げる〈声〉が〈権力〉なのだ。思うにニーチェは生涯、この〈声〉と壮絶な格闘を演じ、発狂した。フーコーのこの言葉に視力

を凝らせば、ニーチェの〈叫び〉を透かしてみることができる。ニーチェは（フーコーもまた）、この〈声〉を変奏すること－〈生の鋳型〉から流れでる〈わたし〉が〈わたし〉であることの根源的な異和を意味や価値や超越性をよび込むことなしに自在に舞うことができるか－に生涯を費やし斃れた。

4

わたしとあなたのあいだにあって、いずれか一方が権力の雰囲気をもつかに見えるとすれば、容貌のせいなのか、それとも服装のせいなのか、社会的な地位のせいなのか？　それともわたしかあなたが、自分自身にたいして過剰なイメージをひそかにもっていることから発信されるのか？　わたしやあなたは自己の心身の出来方、たとえば虚弱、病気、心身の障害や欠損が与える、またそれから与えられる権力の雰囲気に、どこで責任をもつべきなのか、あるいはもつべきでないのか？　こういった一見するとつまらない疑問を、わたしたちに喚起するのは、永続的な権力、どこかに発信源をもつ手ごわい権力であるような気がする。権力の由緒を追い求め、ついに権力がそう見える外観を突破して、その内在にまで踏みこんでゆくと、踏みこんだ途端から、権力は異なった貌にみえてくる。それはある限度をこえたとき、その概念自体が発するものが、不可避の力価に見えてしまうあるひとつの象徴なのだ。ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間のあいだの関係の絶対性のようにおもわれてくる。無数のわたしと無数のあなたとの関係が、不平等と千の差異から出発するのは不当だし、それを到達点とするのも不当だ。だが、権力とは自然力のようにさし迫ってくるものを、究極的には指しているのではないか。だからこそ権力は、皮膚に触れ、皮膚を圧してくる物質のなかに浸透して、物理的な力を加えてくるものであるかのように比喩される像（イメージ）なのだ。

（「権力について」・『吉本隆明全集撰３』）

「ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間のあいだの関係の絶対性のようにおもわれてくる。無数のわたしと無数のあなたとの関係が、不平等と千の差異から出発するのは不当だし、それを到達点とするのも不当だ。だが、権力とは自然力のようにさし迫ってくるものを、究極的には指しているのではないか」と言う吉本隆明の言葉は俺を窒息させる。

〈権力〉という概念が無意識に行使してきた公理からすれば、「権力は、皮膚に触れ、皮膚を圧してくる物質のなかに浸透して、物理的な力を加えてくるものであるかのように比喩される像（イメージ）なのだ」ということに格別の不服はないといってよい。

「作家というのは、自分の本や刊行するものの中にのみ作品を創るのではなく、彼の主要作品というのは、最終的には、本を書く彼自身である」ということが我が身をなぞるとき、〈表現という概念〉が転倒（拡張）されるとするならば、〈権力という概念〉も転倒（拡張）されるほかない。「彼の主要作品というのは、最終的には、本を書く彼自身である」（Ｍ・フーコー）という表現理念は、〈生活〉と〈表現〉（作品）という旧い表現図式を溶解させる。

〈生活〉と、余儀なさとしての〈表現〉があるのではない。言うならば、〈生活という表現〉がただ一意的に存在する。べつに〈生活〉という手垢に塗れた言葉で指示することもない。〈わたし〉は〈わたし〉を治めようとする（つまり『自己への配慮』（フーコー）ということ）、しかしそれにも関わらず〈わたし〉から流れでる何か（これが〈関係〉ということだが）を生きることを、ぼくは〈表現としての生活〉（〈表現する対〉）と呼ぶだけだ。言葉という表現は、日を繋げるということの近傍に散りばめられる。微かに予感するにすぎないとしても、微妙な、しかし根源的な表現の差異線がここにある。

□

根源的な表現の差異線をつくりたいので、〈権力〉という概念を組みかえる。改めていうまでもないが、〈権力〉という画像は先験性に満ちている。さまざまな潤色が可能だが、そこには「禁止・抑圧・排除」という抜きがたい画像の先験性が予め塗りこめられている。ぼくの知るかぎり、この〈権力〉（という概念）のもつ抜きがたい先験性をはじめて明確な理念のかたちで反転させたのはM・フーコーである。彼は「真理と権力」で次のようにいっている。

権力が及ぼす作用を抑圧ということばで定義するとき、われわれは、この権力について純粋に法的な解釈を与えているにすぎないのです。権力は「否」を宣告する法と同一視されます。つまり権力は、なにより禁止の力をもっているというわけです。ところがわたしからみれば、これこそ権力の、まったく否定的な狭い、骸骨のようにひからびたとらえ方なのです。が、これが奇妙にも人びとに受けいれられてきました。もし権力が、ただ抑圧するばかりでしかなかったのなら、「否」ということ以外何もしないものであったなら、はたして人は権力にいつまでも従っているものでしょうか。そんなことがほんとに可能とお考えですか。ところが現実には、権力はしっかり立っているし、人びとに受け入れられているのです。その理由はしごく簡単です。それは権力はたんに「否」を宣告する力として威力をふるっているわけではなく、ほんとうはものに入りこみ、ものを生み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を生み出しているからなのです。権力は、社会体の全域にわたって張りめぐらされた生産網なのだ、と考える必要があります。権力を、抑圧機能しかもたない否定的力だとするのは、矮小な見方です。（「真理と権力」M・フーコー／北山訳）

先の引用と合併すれば、つまり、〈権力〉という概念はこれだけの〈幅〉をもつということだ。「禁止・抑圧・排除」という「否定性」としての〈権力〉。この権力線を極限まで自走させればその流線の軌跡は、「ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間とのあいだの関係の絶対性のようにおもわれてくる。無数のわたしと無数のあなたとの関係が、不平等と千の差異から出発するのは不当だし、それを到達点とするのも不当だ。だが権力とは自然力のようにさし迫ってくるものを、究極的には指しているのではないか。だからこそ権力は、皮膚に触れ、皮膚を圧して物質のなかに浸透して、物理的な力を加えてくるものであるかのよ

うに比喩される像（イメージ）なのだ」というところまでゆき着く。これが〈権力〉という概念が描く究極のひとつの像なのだ。

もうひとつ〈権力〉という概念がその像をもちうることをM・フーコーは提示した。「つまり権力は、なにより禁止の力をもっているというわけです。ところがわたしからみれば、これこそ権力の、まったく否定的な狭い、骸骨のようにひからびたとらえ方なのです」「権力はたんに「否」を宣告する力として威力をふるっているわけではなく、ほんとうはものに入りこみ、ものを生み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を生み出しているからなのです。権力は、社会体の全域にわたって張りめぐらされた生産網なのだ、と考える必要があります」

もちろんぼくはこのいずれの〈権力〉の像とも異なった〈権力〉の理念像を彫刻しようとおもう。ぼくが自壊するか、聳え立つふたつの権力理念のはざまに光点を察知できるか、そんなことはわからない。内包権力の根源へ、というモチーフの由縁を投げだす気はない。ゆくだけだ。内包〈権力／表現〉論は、まだはじまったばかりだ。

もうすこしふたりの思想の巨人の〈権力〉についての言説を続けてみる。

そこで自問自答になるほかない問いを発してみる。国家権力の問題（いいかえれば階級社会の問題）は、先進資本主義諸社会ではもはやいちばん重要ではなくなったのか？　答えはふたつあるとおもえる。ひとつは「そうだ」、国家権力の問題は（いいかえれば階級社会の問題）は、先進資本主義諸社会のあいだでは、つぎつぎに第一義的な意味を失いつつあるという答えだ。だがもうひとつの答えがある。先進資本主義の諸社会では、やっと権力の表出力が、衣装を脱ぎすてて、むき出しに本質をさらすようになった。社会全体のなかの個々人は、じぶんたちの皮膚にひしひしと、権力の抑圧力や管理力を感ずるまでに切迫してきた、というように。その理由はいままで述べてきた。権力のベクトルが、国家という第一義的な幻想（体）の噴出エネルギイ源を失って、社会体の内部的な諸差異を表出源とせざるをえなくなったのだ。そこでは権力のベクトルは散乱し、分断された微局所の総和を、いちばん重要とするしかなくなった。そのかわり、リアルにむき出しに、諸個人の皮膚感覚に関知されるまでになった。

（「権力について」吉本隆明）

国家権力から分化して、局所の権力は上から下へ毛細管のように作用しているから、どんな社会体の局所に働く権力も、収斂すれば国家権力に帰するという、マルクス主義のやりきれない宗教的な嘘を、フーコーはまったくくつがえしたかったのだ。だがわたしはマルクス主義の国家観には未練はないが、マルクスの国家観には未練がある。フーコーには局所の権力以外に権力の問題はないし、局所の権力が支えになって形成される亀裂や断層にしか意味をもとめていない。

わたしたちの未練は、大局的に上から下への傾斜に方向づけられる権力線という考え方にのこされる。国家と市民社会のあいだの対立が問題なのではなく（それは先進地域では第一義的な意味を

失った）、国家そのものの存在と、その持続自体が、現在もまだ依然として世界史的な問題だということだ。（同前）

一文化の基本的な諸コード―すなわち、その言語（ランガージュ）、知覚の図式、交換、技術、価値、実践の階層的秩序を支配するもの―は、最初からひとりひとりの人間にたいして、彼がかかわり、そのなかに自分自身をふたたび見いだすような、経験的秩序というものを定めている。また、思考の対極的なところには、学問にかかわる諸理論、もしくは哲学者の諸解釈というものがあって、なぜ一般に秩序というものがあるのか、どのように一般的法則にしたがうのか、どのような原理がそれを説明しうるか、設定されたのがむしろこの秩序であって他のかくかくのものでないのはいかなる理由にもとづくか、そういうことを説明してくれる。けれども、このひじょうに隔たった二つの分野のあいだには、とりわけ中間項の役割をつとめるとはいえ基本的であることにかわりない、ひとつの領域がよこたわっている。それは、はるかに錯綜し、晦冥で、むろんのこと分析も容易でない。そしてその領域においてこそ、文化は、諸コードによって指定された経験的諸秩序から知らぬまに離れ、それらのものにたいしてはじめて距離をおき、それらの諸秩序の最初の透明さを失わせるとともに、それらによって受動的に浸透されることはなくなり、その目に見えぬ直接的力を脱したうえで、それらの秩序がおそらくは可能な唯一のものでも、最上のものでもないと認めるほどに自由となる。こうして文化は、その自然発生的秩序のしたに、それ自身として秩序づけられるべき、ひとつの無言の秩序に属するおおくの物がある、つまり、どのようなものにせよ秩序というものが《ある》という、生のままの事実と向いあう。それは、部分的には言語（ランガージュ）、知覚、実践といったものの格子から解放された文化が、それらの格子のうえに、それらを中和させ、裏うちすることによって、きわだたせると同時に排除する、第二の格子をかぶせ、まさにそうすることによって、秩序の生のままの存在と向いあうことだと言えるかもしれない。

（『言葉と物』M・フーコー　渡辺・佐々木訳）

権力は下から来るということ。すなわち、権力の関係の原理には、一般的な母型として、支配するものと支配される者という二項的かつ総体的な対立はない。その二項対立が上から下へ、ますます局限された集団へと及んで、ついに社会体〔社会構成員〕の深部にまで至るといった運動もないのである。むしろ次のように想定すべきなのだ、すなわち生産の機関、家族、局限された集団、諸制度の中で形成され作動する多様な力関係は、社会体の総体を貫く断層の広大な効果に対して支えとなっているのだと。このような効果が、そこで、局地的対決を貫き、それを結びつける全般的な力線を形作る。もちろん、その代わりに、これら断層の効果は、局地的対決に働きかけて、再分配し、列に整え、均質化し、系の調整をし、収斂させる。大規模な支配とは、これらすべての対決の強度が、継続して支える支配権の作用＝結果なのである。

（『性の歴史Ⅰ　知への意志』M・フーコー　渡辺訳）

この引用をまえにして呼吸困難に陥らないとしたら余程鈍感なのだ。潰れそうになりながら、しかし異議を唱える。

「権力のベクトルが、国家という第一義的な幻想（体）の噴出エネルギイ源を失って、社会体の内部的な諸差異を表出源とせざるをえなくなったのだ。そこでは権力のベクトルは散乱し、分断された微局所の総和を、いちばん重要とするしかなくなった。そのかわり、リアルにむき出しに、諸個人の皮膚感覚に関知されるまでになった」ということと、「国家と市民社会のあいだの対立が問題なのではなく（それは先進地域では第一義的な意味を失った）、国家そのものの存在と、その持続自体が、現在もまだ依然として世界史的な問題だということ」のあいだに、ものすごい距離を感じてしまうということが〈現在〉ということなのだ。記述された理念としてそうだとおもうことと、日々の実感のあいだの目の眩むような距離。たしかに「リアルにむき出しに、諸個人の皮膚感覚に関知される」ことと、しかしそれらすべてが相互に連動せず、よそよそしく散乱しているというのがぼくたちが目撃し遭遇している日常の光景だ。こんな日々の実感のなかで大抵のことはどうでもよく、流していける。そこにちいさな刺や異和があったとしてもだ。もちろん、この繋がれる日々のちいさな刺や異和を積分しその総和を「大局的に上から下への傾斜に方向づけられる権力線」として考え、「国家そのものの存在と、その持続自体が、現在もまだ依然として世界史的な問題」だと括ることもできる。

実感としていえば、〝とおい〟、〝こころが躍らない〟。この実感をぼくは飛びこすことができなかった。ぼくが生きたいと感じることは、そこにはない。ほかに、生きられる、何かは、ないのか？　百万光年彼方の星ぼしの静謐のような、死ぬほど具体的な、言葉にならない言葉をぼくは探索しつづけた。

これまでとちがった思考、これまでと異なって生きられる生、それがあるように、ぼくには感じられた。「禁止、排除、禁制、こういったものは権力の本質的な形態であるどころか、その極限的な状態であり、粗野で極端な形態にすぎない、と。権力関係はまず第一に生産的なのです」（「セックスと権力」山本訳）というフーコーの言説は、はじめは奇妙な（〝何のことだ？〟として）、しだいにある思考の可能性を示唆するものとして膨らんでいった。フーコーはぼくを触発し、半分だけ風とおしのよいところにつれていってくれたようにおもう。「思うに、重要なことは、真理は権力の外にも、権力なしにも存在しない、ということです」（「真理と権力」）というフーコーがみいだすのは「秩序の生のままの存在」である。この「秩序の生のままの存在」は、人間を物の秩序のはざまの裂け目にすぎないとする、人間の意志の消去を代償としてえられる逆説である。

だいたい難解な文章は要約するとかえって難解になる。フーコーの文章もそのひとつだとながいあいだおもってきた。フーコーが『言葉と物』の序文でいっていることはわかってしまうとじつに単純なことだった。論旨を要約する。秩序とは、無言の条理であるが、フィルターをとおしてのみ実在する。フーコーはまずそういうことを言っている。引用した箇所のキーワードは「経験的秩序」（「自然発生的秩序」）「中間項」「秩序の生のままの存在」（「無言の秩序」「語や知覚や身振りに先だつもの」「むきだしの経験」）だといってよい。（「語や知覚や身振りに先だつもの」は西田幾多郎の気分に似ている。「むきだしの経験」は西田幾多郎なら「実在の根柢」と言うにちがいない。）

世界には二つの視線が存在する。ひとつの文化にはひとそろいの

価値や知覚の諸コードが存在する。これがひとつの思考の領域だ。このコードはすみずみまで浸透することで、ひとびとにとっての自明の経験的秩序というものを定めている。もうひとつの視線はこの自生的な経験秩序というものをともかく解釈する。しかしそういうことはたいしたことではない。異様なのはコード化された視線と内省的な視線とのあいだに存在するむきだしの経験がよこたわっているということなのだ。そのことに驚け。そこを鷲づかみにしなければ哲学するということにはならんのだよ。わかりますか皆さん。わたしもそれに挑戦しようとはおもっているけど、秩序の生の存在という堅固を手にとって吟味することはめちゃくちゃむつかしいことなんだ。ワシはやるけどともかくむつかしい。そういうことをフーコーはいっている。

驚くことに700年前にフーコーが考えたことをすでに考え尽くした思想家が東洋の島国にいた。親鸞ならば、言葉や身振りに先だつ「秩序の生のままの存在」が《ある》ことは《道理》なのだ、だから「この自然のことはつねにさたすべきにあらざるなり」（「末燈鈔」）と言うにちがいないのだが、人間という事態はつねに人間という概念より大きいのよ、おなじように自然はいつも自然という概念をはみだしている、それは不思議というほかないことなんだ、そのことに驚かないかい？　さしつかえなかったら腰を抜かして欲しいんだがな、「秩序の生のままの存在」を掘りあてて、フーコーはそんな気分だった。つまり難解な『言葉と物』の序文を、自分の実感や体験をじかにたどるように抽象できなければ読んだことにはならないと私はおもっているので、そういうことを勝手に考えている。

フーコーの巨きな思想を汲むことが容易なはずはないが、いずれにしても、ぼくたちの身に滲みこんだほとんど公準のような権力概念におおきな亀裂をはしらせ強打したことだけはたしかである。何度も吉本隆明の思想やフーコーの思想に出会い、すこしずつ言葉をかさねてゆくほかない。日を繋ぐことと、言葉をかさねることを分離できない強度で互いに折りたたむこと。今その軌跡をすこしだけ言葉でたどることができる。

5

〈権力〉という概念は、吉本隆明とフーコーの理念をそれぞれの極としたとき、「禁止・抑圧・排除」という〈否定性〉としての〈権力像〉と、「まず第一に生産的」だとする〈権力像〉のふたつの極に挟まれて揺らいでいるといってよい。権力線がどういう曲線をえがこうとも、その関数値がこのふたつの固有値をはみだすことはけっしてありえない。

ところで、ぼくは吉本隆明の権力概念のどこに充たされないのか？　そのことは、はっきりしている。「権力の由緒を追い求め、ついに権力がそう見える外観を突破して、その内在にまで踏みこんでゆくと、踏みこんだ途端から、権力は異なった貌にみえてくる。それはある限度をこえたとき、その概念自体が発するものが、不可避の力価に見えてしまうあるひとつの象徴なのだ。ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間のあいだの関係の絶対性のようにおもわれてくる。無数のわたしと無数のあなたとの関係が、不平等と千の差異から出発するのは不当だし、それを

到達点とするのも不当だ。だが、権力とは自然力のようにさし迫ってくるものを、究極的には指しているのではないか。だからこそ権力は、皮膚に触れ、皮膚を圧してくる物質のなかに浸透して、物理的な力を加えてくるものであるかのように比喩される像（イメージ）なのだ」と吉本隆明がみなす権力像が、〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの〈内包権力〉をひらくことができないと感じるからだ。ここで〈内包権力〉は漂白すべき（したい）〈否定性〉のイメージで運用されている。これまでのぼくの考察によれば、「禁止・抑圧・排除」という権力の表象は「外延権力」として括ることが可能だとおもえる。くりかえしになるが、「外延権力」も、「外延権力」の解体表現も、〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの内包する／される権力をひらくことはできない。そのことは、はっきりしている。

逆にフーコーの「禁止、排除、禁制、こういったものは権力の本質的な形態であるどころか、その極限的な状態であり、粗野で極端な形態にすぎない、と。権力関係はまず第一に生産的なのです」といった意味あいで権力という概念を使用してみたらどうなるか？

〈内包権力〉は、「権力は下から来るということ。すなわち、権力の関係の原理には、一般的な母型として、支配するものと支配される者という二項的かつ総体的な対立はない。その二項対立が上から下へ、ますます局限された集団へと及んで、ついに社会体〔社会構成員〕の深部にまで至るといった運動もないのである。むしろ次のように想定すべきなのだ、すなわち生産の機関、家族、局限された集団、諸制度の中で形成され作動する多様な力関係は、社会体の総体を貫く断層の広大な効果に対して支えとなっているのだと」というような「生産の機関、家族、局限された集団、諸制度の中で形成され作動する多様な力関係」ではなく、個体としての人間がひとりの他者と彩なす世界に固有に作動する〈力〉である。またフーコーのこの権力像は、「まず第一に生産的」とみなされる〈権力〉が、なぜ、「禁止、排除、禁制」という「極限的な状態」や「粗野で極端な形態」に転化するのかという鍵について、ぼくの知りうるかぎり、提示していない。フーコーはただ、こう言う。【わたしの意図は、「いったいどうして、ある特定の時期にある特定の知の領域において、こうした突然の離脱、急激な動き、つまりは、われわれが通常抱いているような静かで連続的なイメージにはとうてい合致しないような変容が起こるのだろうか」という疑問を提出することだったのです。】「思うに、重要なことは、真理は権力の外にも、権力なしにも存在しない、ということです」（「真理と権力」）いうまでもなく、フーコーのこの方法は〈意志〉の消去を代償としてはじめて得られる思想である。

ぼくには、〈わたし〉と〈あなた〉のあいだで作動する〈内包権力〉のトポロジカルな変形が〈外延権力〉のように感じられる。反力として〈外延権力〉は〈わたし〉と〈あなた〉の関係にたえず褶曲しようと作用する。このとき〈わたし〉と〈あなた〉のあいだの内包する／される力は〈否定性〉として、洗脳・啓蒙・超越性という干涸らびた表象をとることになる。この〈内包権力〉はフーコーのいうように、「まず第一に生産的」であると同時に、不断に〈わたし〉と〈あなた〉の関係を傾斜させる〈力〉でもある。ぼくの理

解では〈権力〉のこの両義性は不可分のものとしてある。いずれにしてもまだ、〈内包権力〉という概念のイメージは、霧に包まれている。

□

呪文のようなぼくの言説を根づかせるために、体験に即して自身の権力のイメージをなぞってゆく。

ずいぶんとながいあいだ、〝考えることが権力だ〟という言葉に囚われてきた。よく考えぬかれた思考（の表出）はそれ自体（あるいはその表出）がひとつの権力だという、うまく言葉にならない奇妙な観念に囚われてきた。「たとえ権力の外にある場所から語ったとして、およそ言説には、権力〔支配欲 *libido dominandi*〕がひそんでいるのである」（『文学の記号学』）というロラン・バルトの言葉の響きに似ているといってもよい。このことについては、自身の体験に即して具体的に語ることができる。

思考の表出が概念のかたちをとる場合を想定してみる。ぼくの理解では、〈概念〉が〈関係〉に挟まると、〈関係〉は〈傾斜〉する。もっと、具体に即していってみる。たとえば、「共同幻想としての部落」という概念をもってきてみる。すると、吉本隆明〜「共同幻想としての部落」（という概念）〜「俺」というひとつの〈関係〉ができる。このとき吉本隆明と「俺」の〈関係〉は〈傾斜〉している。是非を問いたいのではない。俺はこの傾斜した関係を〈権力〉だとおもう。あるいは関係を傾斜させる在り方を〈権力〉といってもいい。ひとびとにこの考えが受けいれられるかどうか、そんなことはとりあえずどうでもいい。〈概念〉をとおしてしかみえてこない〈世界〉というものが、とにかくある。このことを否定することはできない。概念の創案者が啓蒙を意図しているかどうか、それもどうでもいい。もちろん、啓蒙という意図からもっとも遠い地平から「共同幻想としての部落」という概念が提示されたことは自明のことだ。しかし吉本隆明の意図とまったく無関係に俺は「啓蒙」（あえてこう言ってみる）された。そしてひとつの世界がみえはじめる。「部落」や「部落民」が指示性として、実体のようにあらわれるありかたを、「共同幻想としての部落」という概念は切断する（した）。それまでと世界はちがって彩られる。

よく考えぬかれた、すぐれた概念によって観念のきりかえが可能であること、つまり、〈権力〉は「まず第一に生産的である」というフーコーの〈権力〉についての思考をうけいれるしかない。フーコーによって権力の概念は拡張され、既成の思考が転換されることになる。かつて吉本隆明は、国家が共同の幻想であることを鮮やかにしめした。国家が「禁止・抑圧・排除」の実行機械であるという抜きがたい思考の型が、共同幻想としての国家という理念によって見事に転換させられた。

ひとつの比喩をもってきてみる。ここに、対象世界に対して焦点機構と選択的透過性をもった、ある種のフィルターを想定してみる。またこのフィルターの焦点機構と選択的透過性は、対象世界から自動的にフィードバックされるシステムを備えているとする。そのうえで世界が、「資本性社会の富と生産と分配の不均衡がもたらす貧

困と悲惨の問題」が主要な関心をなしている、そんな時代を考えてみる。必然として、このフィルターは時代の主要な関心である「資本性社会の富と生産と分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨の問題」を選択的に写像するべくいくつかの視線をフィードバックしピントをあわせることになる。このとき選択的に透過された視線をいくつかあげることができる。「資本性社会の富と生産と分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨の問題」を制御しているのは「禁止・抑圧・排除」という〈権力〉であり、それはある〈中枢〉を形成している。この〈中枢〉には少数の〈権力〉を制御しうる支配者が存在していて、その利害を国家として代理していると。いうまでもなくこの視線はマルクス主義という理念の歴史を累層化してきた。この強力なフィルターの透過性（視線）を吉本隆明は「共同幻想としての国家」として転回した。

みえない世界を〈概念〉を透過させることによって可視とすることができるということ、このことを俺は〈権力〉といいたいのだ。〈概念〉をあいだにはさんで〈関係〉は〈傾斜〉する。この〈傾斜〉した〈関係〉は〈権力〉（の関係）なのだ。〈権力〉はまず第一にみえない世界を可視にすることで生産的だといわなければならない。ただ、生産的であることは同時に〈関係〉を〈傾斜〉させることと不可分である。その意味でなによりもまず第一に産出的な概念の効果は〈権力〉なのだ。このことをのがれることはできそうもない。また同時に〈倫理〉（善／悪）でもありえない。

フーコーは言っている。「権力が及ぼす作用を抑圧ということばで定義するとき、われわれは、この権力について純粋に法的な解釈を与えているにすぎないのです。権力は「否」を宣告する法と同一視されます。つまり権力は、なにより禁止の力をもっている、というわけです。ところがわたしからみれば、これこそ権力の、まったく否定的な狭い、骸骨のようにひからびたとらえ方なのです。が、これが奇妙にも人びとに広く受けいれられてきました。もし権力がただたんに抑圧するばかりでしかなかったのなら、「否」ということ以外何もしないものであったなら、はたして人は権力にいつまでも従っているものでしょうか。そんなことがほんとうに可能とお考えですか。ところが現実には、権力はしっかり立っているし、人びとに受け入れられているのです。その理由は至極簡単です。それは、権力はたんに「否」を宣告する力として威力をふるっているわけではなく、ほんとうはものに入りこみ、ものを生み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を生み出しているからなのです。権力は、社会体の全域にわたって張りめぐらされた生産網なのだ、と考える必要があります」（「真理と権力」北山訳）

対象世界に対してフィードバック機構をもったフィルターの選択的透過性は〈権力〉を悪（否定性）の象徴のように濾過し、剰余の視線は濾過されずフィルターに残されることになる。もちろんこのフィルターの効果に対してその是非を超越的にいってみてもはじまらない。フィルターとは、ある時代の思考のかたちの布置の比喩だが、かつてだれもこの思考のかたちに超然とふるまうことはできなかった。生産社会の矛盾が集中的に集積された現実にこの思考のかたちが帰属するしかなかったことは不可避だったといえよう。世界が「資本制社会の富と生産の分配の不均衡がもたらす貧困と悲惨の問題」として現前していた時代、その暗闇を照らす理念としてマルクス主義を戴いたことは、何度もくりかえすが不可避であったとい

える。

このフィルターのもたらす効果が〈倫理〉や〈価値〉の階梯をよびこまないように、吉本隆明はそれをチェックする〈大衆の原像〉というフィードバッグ機構をもう一回路設けた。これがマルクス主義と吉本隆明の思想の決定的なちがいだ。しかしいずれにしても、よく考えぬかれた思考の表出が〈概念〉を媒介にして不可避に〈関係〉を〈傾斜〉させることだけは確かなことのように感じられる。

そこで現在、フィルターの精度をシフトアップしたらどうなるか、と考えずにはいられない。吉本隆明が「共同幻想としての国家」という理念として提示したそのあざやかな思考のかたちの転換を、「共同幻想としての国家」という思考のかたち自体にたいして自己表現させることはできないか、と。それはつまり、「禁止・抑圧・排除」の体系としての〈権力〉の概念をひらくことができないかと問うことと同じだ。あるいは、〈大衆の原像〉というフィルターの精度をもう一桁シフトアップしたらどうなるか、と問うことだといってもよい。おそらく〈大衆の原像〉は〈対の内包像〉へと微分されうるはずだ。

□

ぼくはこのことを体験的にいうことしかできない。いま、男女の対関係が指示性として解体の表象をとることと、対関係のエロスの持続もまた解体として表象するということは重複しているとされる。すんでのことで、実感も感受性も浚われそうになる。頷かせるに充分なこころあたりがあるからだ。

男女の対関係、対幻想について、ぼくたちは現在ほとんど爪先だっている。対幻想を自存する価値として生きることができるか、対幻想は可能なのか、この疑念は雪崩をうって覆いかぶさる。ノン・カップリング。瞬間性としての男女の対関係。「n個の性」・・・。

上野千鶴子という不憫なインテリ婆あは言う。

性交するために、愛や心理といった理由はいらない。ちょうど、人間が産まれたり、死んだりすることに、理由が要らないのと同じように。中上の作品でも、男と女は性交するが、そのために理由はない。ただ性交の事実があるだけだ。それが彼らの性描写に即物性や無機性を与えている。通常のポルノ小説は、性交の事実ではなく、性交の心理を描写する。猥褻なのは、いつも心理の方だ。

理由がなくて性交だけがある、というこの簡明な世界は、富岡の言うように、ひとつの希望、ひとつの幸福でもある。「好きだ」と言わなければ性交一つできない人間の社会から遠く離れて。「好き」というのはそれ自体が個性という名の一つの制度である。

（『女という快楽』）

歌舞伎町（中洲でもいいが）で、ソレが好きで修錬をつんだプロが自身の体験として言うならまだしも、要するに、言ってみたいのだ。よう言うよ、この婆あ。自身の貧しい対体験を晒しているだけではないか。いや、待て、その水準にすら到達していないのかもしれない。この手の女特有の、まるで神経症としかいいようのない、

ささくれだった、意識の後進性の見本のような言葉。犬が鶏を見るように一瞥して通りすぎればよい。

ぼくのなかで描かれる対のイメージは、まったくちがう。男女の対関係が指示性として解体の表象を纏うということは、男女の〈表現としての関係〉という抽象（表出の時間性）を同時に疎外（表現）するのだ。もういちど比喩として語ってみる。

そっと触れるだけで、鳳仙花の種皮が弾けて、鳳仙花の種子が飛びだす、あのさまをイメージするといい。解体として表象される男女の対関係が、ちょうど、弾ける鳳仙花の種皮に比喩されるイメージであり（ぼくはこの比喩されるイメージを対の〈外延像〉という）、そのとき飛びだす種子に比喩されるイメージが、〈関係が表現〉であるという男女の（未明）の〈生の様式〉なのだ。もうひとつ比喩をかさねれば、弾けて飛びだす鳳仙花の種子の核（コア）に比喩されるイメージが、未明の男女の〈生の様式〉を〈表現としての関係〉という生きられる世界の可能性として予感させる、対の〈内包像〉なのだ。

つまり、対の〈内包像〉に触れるとき〈わたし〉と〈あなた〉の関係は、〈関係が表現〉（ふたりでいてもひとりでいられる。ひとりでいてもふたり。）であるように生きられる。このとき、対の〈内包像〉あるいは〈関係が表現〉であるということは〈力〉である。

ぼくの考えでは、この〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに作用する〈ある力〉は、漂白すべき否定性としての〈力〉ではなく、なによりもまず第一に能動としての〈力〉であるような気がする。関係を否定性として閉じる力ではなく、関係をひらく嫋やかな力ということが第一の力能であるようにおもう。おそらく〈権力〉は〈領域〉なのだ。関係をひらく嫋やかな能動としての力を一つの極とし、「禁止・抑圧・排除」という否定力をもう一方の極とする〈領域〉のあいだで権力は摂動する。したがって権力という概念はそのはざまでさまざまな姿態を纏うことができる。ぼくのこの理解が可能なら、権力を〈悪〉の象徴としてその是非を論じる文脈は、問いの設定の仕方そのものが無意味だということになる。（たとえば、反権力闘争というスローガンの語義矛盾！）また、権力を悪と規定しその権力を排除しようと精進する理念やその実践は、必然として〈倫理〉（反権力－反秩序という倫理の階梯）を随伴する。この過程は不可避だとぼくは考える。

〈権力〉という概念が〈領域〉だとして、しかしこの解釈はまだ闇のなかにあるといわねばなるまい。疑問が湧出してくる。〈権力〉が第一に能動の力、産出の力だとして、なぜ禁止・抑圧・排除という粗野な否定性の権力へといともたやすく移行するのか？　どういった条件のもとで、能動力・産出力という権力の機能が悪の象徴としての権力へ転化するのか？　湧きあがり、雪崩をうっておしよせる疑念をふりはらい、困難な歩行をつづける。

〈関係の原像〉にふれるとき、〈わたし〉と〈あなた〉の関係は〈関係が表現〉であるように生きられるが、このとき〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに作用する力は能動としての産出力である。この〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに作用する能動としての力を〈内

包力〉とよぶことにする。〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに作用する内包する／される力は、また、〈いま、ここ〉を肯定する肯定力でもある。もちろん、この内包力はひとつの抽象としてだけ可能な原イメージであって指示表象を一義としないということはいうまでもない。しかし〈関係が表現〉であることを可能にする〈内包力〉は絶えず社会や共同性に還元可能な〈外延力〉に洗われ浸食されており、外延権力が〈わたし〉と〈あなた〉のあいだに褶曲するとき〈関係が表現〉であるというひとつの関係は、緩やかに、あるいは一瞬で、洗脳・啓蒙・超越性という否定性としての権力へと転化する。おそらく、内包力と外延力は比喩としていえばユークリッド平面で接合しているのではなく位相構造的に接合している。

□

このことはまた〈内包権力〉の発生としてもいいうる。

婚姻制度といえども相手の男性は特定されない。そういう段階がまずはじめにくる。特定したら氏族内婚制が急速に崩れていくということになるので、はじめはそういうことではなくて、同じ氏族の男性との内婚がまずはじめに崩れていって、ほかの氏族の男が誰であるか特定しなくていいし、また特定されたら困るという段階がきて、そこのところの分かれ目が、共同幻想と対幻想とが、最初に同置性が崩れて矛盾が生じてくるか、あるいは分離が生じてくる岐路になります。

つまり共同体規制の中からかろうじて家族といいますか、男女の関係が分離してきて、共同体の規制から離れよう離れよう、自由になろうとしていった、そういう労苦の段階がアジア的段階で、そこで人間の男女が最初に苦労したことになりそうです。

それまでは共同体規制による内婚を、ちっとも自由として疑ってなかったんだけれども、ひとたび外側の共同体に異性をみたということで、共同体規制からはすくなくとも男女の関係だけは、自由になろうみたいな衝動を最初に受け取って、外婚制をとっていこうとします。

（〈アジア的ということ〉と〈対幻想〉吉本隆明 VS 山本哲士）

「アジア的段階」という太古の時代に想像力をはしらせ、『自己～対～共同』幻想という観念の位相構造の〈発生〉についてたどってみる。

「言語が意味をつくるまで分節化される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば言語と非言語的な音節の境界面が価値の基準とみなされて、はじめて普遍的な喩の概念は成り立っている。（略）かつて古典語と古典詩歌がはじめて文字によって記述されたとき、ほとんど民族語の無意識のリズムによって、最初に普遍的な喩の固有性があらわれた」（吉本隆明「普遍喩論」〈ハイ・イメージ論〉『海燕』一九八八・一〇）、その「民族語の無意識のリズム」より遥かな歴史の太古、「言語が意味をつくるまで分節化される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば言語と非言語的な音節の境界面」を生きられる現実としてひとびとが生存していた、現在の視線から鳥瞰すれば、ぼんやりした均質の空間に、濃淡やちいさなヒビや亀裂が走りはじめた時代を想定しなければなら

ない。

吉本隆明は観念の位相構造の〈発生〉について次のようにいっている。「そこのところの分かれ目が、共同幻想と対幻想とが、最初に同置性が崩れて矛盾が生じてくるか、あるいは分離が生じてくる岐路になります」「それまでは共同体規制による内婚を、ちっとも自由として疑ってなかったんだけれども、ひとたび外側の共同体に異性をみたということで、共同体規制からはすくなくとも男女の関係だけは、自由になろうみたいな衝動を最初に受け取って、外婚制をとっていこうとします」

吉本隆明のいうように、「対幻想あるいはあるいは家族形成に歴史の主体があって、それが根幹で、むしろ国家も個人も、そのあとからでてきた概念」だとすれば、ここはイメージとしてどう描けるのか？　ぼくの理解では、「共同体規制からはすくなくとも男女の関係だけは、自由になろうみたいな衝動を最初に受け取って」というところがその鍵だ。想像力（空想力）を駆使し、比喩としていってみる。

男女が〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とすることで、現前する氏族の共同体の均質な世界や空間は揺らぎはじめる。まずはじめに、〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とする男女の空間は、濃度や密度を増すことで〈撓み〉をうける（不意に世界が深くなる）。また、男女の対関係の形成した空間のこの〈撓み〉は共同体の規制が〈自然〉であった均質な空間にちいさなヒビや亀裂を生じさせ、〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とする男女の衝動によって〈反力〉をうけ、共同体の空間は撓むことになる。この反力によって均質な共同体の空間は撹乱され歪み、濃淡の縞模様を描きはじめる。しだいに共同体の空間の歪は、ふた色のはっきりした縞模様としてその姿や形をあらわす。こうしてひとびとにとって〈わたし〉が、また外婚制という制度によって発生としての〈国家〉が、誕生することになる。

共同体の規制から自由になろうとした衝動によってみずから形成した男女の〈対関係という自然〉、男女の対関係から疎外された〈わたし〉や萌芽としての〈国家〉は、それぞれの〈撓み〉の固有値に基づき、また相互の複雑な〈力〉の作用で、急激に観念を高度化していく。〈わたし〉は自己幻想という〈自己権力〉として、男女の〈対関係の自然〉は対幻想という〈内包権力〉として、発生としての〈国家〉は共同幻想という〈外延権力〉として、その観念（権力）の歴史を累層化することになる。

吉本隆明のいうように国家や個人が歴史の「アジア的段階」で家族から生じたとすれば、そのことを現在「世界史のなかの現代アジア」として蘇生することができよう。起源を現在に折り返し、その起源を位相変換して現在に蘇生することが可能のように感じられるのだ。なによりも男女の対関係を自存する、生きられる世界の可能性となすために。

人間がみずからにとって起源としての価値をもつものを思考することができるのは、つねにすでにはじめられたものを下地としてなのである。したがって起源とは、人間にとって、はじまり―そこから出発してその後の獲得物がつみかさねられていくような、いわゆる歴史の夜明けではまったくない。（略）　だからそれは、そこで人間が、数千年来手をくわえられてきた世界にたいしてま

ったく素朴に労働し、はじまったばかりのはかない唯一無二のみずからの実存の新鮮さのなかで、有機体の最初の形成までさかのぼる生命を生き、どのような記憶より古い語でいまだかつて語られなかった文（たとえ数世代がそれを繰りかえしてきたにせよ）をつくる、あの折り目のなかに求められるべきであろう。そうした意味で、起源にあるもののレベルは、たぶん人間にとって、もっとも自分に近いものであるはずだ。

（M・フーコー『言葉と物』渡辺、佐々木訳）

「そうした意味で、起源にあるもののレベルは、たぶん人間にとって、もっとも自分に近いものであるはずだ」という言葉は、実に魅力的な考えだ。いうまでもなく、歴史は「起源」の自同律の反復ではない。しかしトポロジカルな変換を施せば現在に復活することは可能だ。またぼくの理解では唯一、この変換の操作のなかでだけ自意識の自同律という近代の病理は修復される可能性を、与件として望みうるとおもう。

この本において最も重要だと思われるのは、ドーヴァーが、同性愛・異性愛というわれわれの切り方がまったくギリシャ人やローマ人に対しては適切ではない、と示したことです。これは二つのことを意味します。一方で、彼らがその考えを、つまりその概念を持っていなかった、そして他方では、その経験がなかった、ということです。自分と同じ性の人間と寝た人間は、自分が同性愛者だと感じはしなかった。これは、根本的なことだと思います。

（M・フーコー『同性愛と生存の美学』増田訳）

〈思考の余白〉についてながいあいだ考え、ようやくあるひとつの概念が輪郭を描きはじめたとき、フーコーのこの言葉にであった。〝そうか、フーコーも俺と同じことを考えたのか〟という発見は新鮮だった。

フーコーのいう「あの折り目」とは「起源」のトポロジカルな変換のことだが、歴史の「アジア的段階」で家族から国家や個人が生じたとして、「彼らがその考えを、つまりその概念を持っていなかった、そして他方では、その経験がなかった」ということを挿入すれば、「起源」を〈いま、ここ〉に折り畳み、反復することは可能ではないか？　そしてこのことこそが「n個の性」に対する唯一の異論の根拠であり、「世界史のなかの現代アジア」（吉本隆明）とよびうることではないのか？　うまく抽象できれば『自己〜対〜共同』幻想という観念の位相構造を動態化することも不可能ではないとおもえてくる。

6

マルクスの思想とマルクス主義は、ほんとに別物か？　あるいは吉本隆明の思想と、吉本主義はほんとに弁別可能か？　これだけでは通俗的なつまらぬ問いにすぎない。マルクスの思想とマルクス主義が、吉本隆明の思想と吉本主義が隔絶していることはいうまでもない。マルクスの思想も、吉本隆明の思想もただ彼自身の、彼以外ではなしえない個性的な作品である。

しかし問題はそんなところにあるとはおもえない。マルクスの思

想からマルクス主義が、吉本隆明の思想から吉本主義が輩出するのは、ぼくには必然の過程のようにおもえるのだ。「ぼくが真実を口にすると、ほとんど全世界を凍らせるだらうといふ妄想によって、ぼくは廃人であるさうだ」（吉本隆明「廃人の歌」）けっして言ってはならない言葉として、しかしながいあいだ、ほとんど二十年のあいだ何度ひそかに呟かれたか知れない。マルクスの思想が、吉本隆明の思想が、彼らの意図と無関係に「主義者」（クローン）を製造することを内在していると、ぼくには考えられる。挑発的で誤解の多い、難癖のようにみえることは百も承知で、しかしそう言いたい。ここは表現概念の根幹に関わるところだ。

マルクスが思想や表現の価値化の相対化をどう図っているかはよくわからないが、吉本隆明は、観念の増殖過程の相対化について一貫して明言してきた。観念が世界を拡張していく過程は価値ではなく自然過程にすぎない、この自然過程として上昇する観念が〈大衆の原像〉を繰り込めるか否かが知識にとって何ごとかであり、〈大衆の原像〉を繰り込みうる知が価値である、と。この揺るぎない吉本隆明の断言が、つまらぬ半端知識人から吉本隆明の思想を際立たせ、ぼくたちを刮目させてきたといってよい。こう言うことに何の躊躇もいらない。

しかし問題はここからはじまる。頂きを極めた知は、なぜ知のピラミッドを随伴することを不可避とするのか？　屹立する思想は、なぜ「主義者」（クローン）を輩出するのか？　世界思想は、なぜ廃墟のような伽藍を構築するのか？　ぼくの知るかぎり吉本隆明は、このことに深く自覚的でありつづけた、いや今なお自覚的でありつづけようとしているただひとりの思想家だといえる。吉本隆明の思想の核心はたとえば、「親鸞は、〈知〉の頂きを極めたところで、かぎりなく〈非知〉に近づいてゆく還相の〈知〉をしきりに説いているようにみえる。しかし〈非知〉は、どんなに「そのまま」寂かに着地しても〈無智〉と合一できない。〈知〉にとって〈無智〉と合一することは最後の課題だが、どうしても〈非知〉と〈無智〉とのあいだには紙一重の、だが深い淵が横たわっている」（『最後の親鸞』）ということがわかるか否かとだといってもよい。そのことが〝俺にもわかる〟ということは、生身を挙げた痛切な体験の果てにしかやってこない。知識としてわかるということはありえない。このときぼくたちはたったひとりで「秩序の生のままの存在」（フーコー『言葉と物』）とむきあっている。ここまではいいのだ。たとえば、「秩序の生のままの存在」に向き合う〈音〉にたいする感受性、〈言葉〉にたいする感受性をひとりで抽象するのではなく、〈関係〉に折り畳むことはできないか？

「〈知〉にとって〈無智〉と合一することは最後の課題だが、どうしても〈非知〉と〈無智〉とのあいだには紙一重の、だが深い淵が横たわっている」ということがわかるとき、ぼくたちは「秩序の生のままの存在」に肌触りのたしかさで触れているのだが、この感受性を単独で紡ぐのではなく、〈関係〉に折り畳み、〈表現〉とすることはできないか？　国家がその機能や指示性に本質があるのではなく、共同幻想のひとつの態様にすぎないように、男女の対関係やその生活もまた、その実体性に本質や価値があるのではない。もちろんだれも男女の対関係や生活を実体化し、そのことを価値としているのではないといえばいえる。事がそんなに単純なことでないことはわかりきっているのだ。だれも現に在ることの裡にクラーッ

とするほどの異和やズレや齟齬を、膨大に感じつつ日を繋げるしかないのだ。本来はそこが価値であるはずなのに、そこが異和・ズレ・齟齬の集積点としか生きられず、かといって現に在ることを無いといってすますこともできず、とにかく今日も一日、日が暮れたというのがいちばん嘘がない。而して、ぼくやあなたはその異和・ズレ・齟齬を、余儀なさとして〈思考〉することに費やすわけだ。

しかし、〈わたし〉が〈考える〉ことは余儀なさであって、そんなことは偉いことなんかなにもない、そうではなくて〈対－家族〉・〈生活〉がほんとは価値なんだという文法は強固で、『自己－対－共同』という観念の位相構造は不動の座を占める。男女の対関係（やその外延としての家族）が〈価値〉であるはずということと、現にあることのあいだには目が眩むほどの落差がある。そしてぼくたちはもうどこかでこの嘘にじゅうぶん気がついている。しかし、〝俺の男女の関係・家族はうまくいっているかのいないのか〟と、どんなにその具体を挙げつらって子細に検討してみても風とおしはよくならない。そんなことはじつに些細なことにすぎない。そうではなくて、〈わたし〉が在るということ、〈わたし〉と〈あなた〉の〈関係〉は、なぜ〈表現〉（作品）にならないのかということが、腹を据えて、徹底して何度も問われるべきなのだ。この問いはまた表現概念の根源へと円還する。

〈生活する対〉が〈表現する対〉という〈表出〉の時間を表現してしまったように、〈在る〉ことと、〈在る〉ことの余儀なさを繋ぐ、〈疎外〉という表現概念もまたもうひとつ高度な〈表出〉の時間を産出してしまったと感じられる。俺の知力の貧困に因る誤謬なのか、あるいはたわいないお伽噺にすぎぬことを大袈裟な身振りでひとりよがりしているだけなのか、ほんとは俺にもよくわからない。けれど俺の貧しい知力はひくい位置から言葉にならない声を挙げる。

ここにひとつの思想があるということが威力でありうるような〈知〉をまえにして、ひとはなぜ登攀を試みようとするのか。頂きを極めた〈知〉はなぜ〈知〉のピラミッドを随伴し、「主義者」（クローン）を輩出するのか。体制の〈不義〉を糾する〈叛〉の実践はなぜ「収容所群島」や「粛清」を不可避とするのか。心情の反パリサイ人はなぜ現実のパリサイ人たらざるをえないのか。なぜ、あらゆる思想の言葉は現実に、遅れてしか到達しないのか。なぜ、現に在ることと、在りうることの差異は、内省としてしか機能しないのか。　おそらくここには、思想に纏わる深くて抜きがたい〈信〉と〈不信〉が不動のようによこたわっている。この心理世界の起源はいったいどこに求められるのか。マルクス主義という世界宗教にその近代的起源を指摘するのは容易だが、徹底して問われるべきは、なぜ、マルクス主義という世界宗教がかくも容易にひとを捉えてはなさなかったのかということの裡にあると、ぼくにはおもわれる。

資本制社会の勃興～興隆とともに富の生産と分配をめぐる不均衡が現前する世界を貧困と悲惨で覆い、マルクス主義という救済理念がひとびとにとって現実的な根拠をもつために（それは事実だ！）宣教されうけ入れられたという見解は皮相なものにすぎない。この見解は誤謬である。そうではなくて、あたかも旱魃で降雨に恵まれた草木が降水を音をたてて吸収するように、ひとびとのこころがマルクス主義という現前する世界の救済理念を受容したというべきな

のだ。もちろんひとは誰も理念によっては生き死にするわけではない。たとえ明日のパンのために〈叛〉に蹶起せざるをえなかったということが〈事実〉であったとしても、ひとつの心身が行動にむかうにはそこに、ある〈こころの襞〉ともいうものが存在することが前提される。そしてこの〈こころの襞〉の存在によって近代の知の固有性が発現される。これは紛れもなくひとつの〈思考の型〉なのだ。

ここはもっと丁寧に言う必要がある。目のあたりにする世界が、富の生産と分配の不均衡のために飢えや悲惨、不義で覆われ、富と権力は少数の中枢によって独占されている、しかし〝この世界はけっして不動のものではなくマルクス主義という救済理念によって改変可能である〟と捉えられるとき、理念によって逆立ちして世界をつかむ者らにとって、現前する世界は一変する。即ち、全世界を獲得せよ！　このスローガンはひとびとのこころに響きわたり打ちのめし深く〈信〉のうちに魅了してやまない。すべての左翼理念はこの了解の振幅のうちに包摂される。

現在もなおこの時代錯誤の大義を担ぐ愚劣でローカルな人種は存在している。現在ではこの大義を主張することは－どんな意匠を纏おうとも、たとえば反核－反原発－エコロジー－退行というよりすでに公的「犯罪」なのだ。推移し変貌する世界の現在がこの理念の型を博物館の陳列ケースに展示しつつあるのは紛うかたない事実であるとしても、なおこの理念の型の残滓を払拭することは困難なことのように感じられる。

このぼくの執着は不毛か？　そんなことはない。ぼくの執着を不毛とする感性（こだわりのなさ）が現在を無意識に体現しつつあることはまちがいないが、ぼくのひっかかりを不毛とする感性の度合だけ現在の無意識の達成は、自然過程的にもたらされたものにすぎないというべきなのだ。この感性は深く意識としてのアジアと通底している。我が意識としてのアジアという風土では、悲惨なことも無惨なことも季節のようにめぐり過ぎてゆくものなのだ。ただの一度も我が農耕的地勢にあって〈思考〉することが〈意志の体現〉として果たされたためしはない。そこで、「秩序の生のままの存在」（フーコー）に爪をたてようとする思考はいつも無限のまえに腕をふるうような徒労感に晒される。

ぼくの推測によればマルクス主義が世界宗教としてひとびとに布教可能だったのは、そこにあらかじめ近代に固有の知の布置が存在していたからだと考えられる。近代に固有の知の布置こそがひとびとの〈こころの襞〉にマルクス主義という〈信〉を引きよせたのだ。マルクス主義の是非が問題なのではなく、反体制という言説を可能にした〈思考の型〉の由来こそが徹底して問われるべきなのだ。ぼくにはこの〈思考の型〉（の由来）が近代に固有な知の布置の根源のようにおもわれる。

近代の知の布置によってはじめて〈わたし〉が〈わたし〉を無限に分節していくという視線が可能となったといえるが、〈わたし〉によって限りなく分節される〈わたし〉が、たえず〈わたし〉とズレを生み重ならないという自己意識の自同律こそが近代の固有性の根源なのだ。それがために〈わたし〉が〈わたし〉と重ならずもて余すという自己意識の自同律の〈隙間〉に反体制という言説がかくもたやすく侵入するのだ。この〈思考の型〉は近代に起源をもち、

近代の固有性であるとともにまた近代の根深い病理でもある。

際限なく分節される〈わたし〉、無限に折り畳まれる〈わたし〉、つまり、〈わたし〉の〈わたし〉にたいする自己関係は、能動としての、あるいは否定性としての〈権力の関係〉を構成し、権力のふたつの表象のあいだを揺動する。過剰な、もて余された〈わたし〉の自意識の〈余剰〉は自走する。この病理はたえず〈いま、ここ〉を順延し、彼岸から〈いま、ここ〉を俯瞰する。〈いま、ここ〉はいつもすこしだけ欠けており、何かへの過程なのだ、というのは嫌だ！　自意識の自同律という〈病理〉の底を抜くことはできないのか？

夢のようなお伽噺にすぎないかもしれないが、ぼくにはそれが可能なことのように感じられる。かつて、ひとびとによって生きられ、今も在りうることで、きっとこれからも在りうるにちがいない、そんな、しかし、まだ誰によっても記されたことのない未明の言葉や、〈生の様式〉があるように予感される。

□

村瀬学の「中間性」という考えを、言葉に翻訳すると〈類的親和力〉としての言語、ということになる。これは、〈言葉〉が〈言葉〉として自立していない段階の言語〈水準〉を指している。〈リズム〉や〈音声〉や〈肉体〉や〈感性〉から離脱し切れていない〈言語〉水準を指示している。これは、歴史的に言えば〈アジア型〉の社会の水準で、達成されたものであった。いま、この言語を〈治癒〉する言葉、と言い換えてみる。

（松本孝幸『やわらかな未知のものがたり』）

死は〔特定〕の個人にたいする類の冷酷な勝利のようにみえ、そして両者の統一に矛盾するようにみえる。しかし特定の個人はたんに一つの特定の類的存在であるにすぎず、そのようなものとして死をまぬがれないものなのである。

（マルクス『経済学・哲学草稿』）

べつに松本孝幸やマルクスが間違ったことを言っているというわけではないが、「〈類的親和力〉としての言語」や「特定の類的存在」という概念が成立するには、そこにひとつのたわいないお伽噺が挿入される必要がある。ぼくの理解では、松本孝幸とマルクスとが違った文脈に属していることを考慮しても、「〈類的親和力〉としての言語、」や「特定の類的存在」という概念の運用は、〈わたし〉が〈わたし〉に〈無限〉を折り畳むということを意味している。いうまでもなく「〈類的親和力〉としての言語、」や「特定の類的存在」という言葉の運用は〈わたし〉に褶曲する〈無限〉という任意の事例にすぎない。

〈いま、ここ〉に存在する〈わたし〉という有限の〈系〉に〈無限〉が折り込まれることと、〈人間〉という概念の誕生は同義である。〈いま、ここ〉に存在する〈わたし〉という有限な〈系〉に〈無限〉を折りたたむことによって〈人間〉という概念は誕生したといえよう。「フーコーが人間という幻想は物の秩序のあるひとつの裂け目にすぎないと言ったのを西欧的とするなら、人間は自然秩序のひとつの影にすぎないというのがアジア的ということになる

さ」（松岡祥男「ゆきゆきて神軍」批判ほか・『同行衆通信』34）という〈アジア〉と〈西欧〉の落差を計量すれば、「十八世紀以前に、〈人間〉というものは実在しなかったのである。生命の力も、労働の多産性も、言語（ランガージュ）の厚みもまた同様だった。〈人間〉こそ、知という造物主がわずか二百年たらずまえ、みずからの手でこしらえあげた、まったく最近の被造物にすぎない」（『言葉と物』渡辺・佐々木訳）とフーコーが言うことに重ねることができる。

〈いま、ここ〉に存在する〈わたし〉という有限な〈系〉に〈無限〉が嵌入することの反作用として〈わたし〉が〈わたし〉とズレを生むのは必然である。〈わたし〉は〈わたし〉を〈疎外〉することによってしか自らを表象できない。〈疎外という表現概念〉は、〈わたし〉に折り畳まれた〈無限〉にたいするひとつのそして唯一の反作用力（否定）である。もちろん、この過程は倫理や是非を超えている。

ともかく近代の知の布置はこのようにして誕生したと粗描することができる。この知の布置はひとつの〈思考の型〉を「鋳型」のように拘束する。ひとびとがこの〈思考の型〉に自覚的か無意識であるかに一切関係なく、この〈思考の型〉はぼくたちが現在までにもちえた、唯一の表現概念であるといえる。この〈思考の型〉を〈表現概念としての疎外〉とよぶことができる。

〈在る〉ことと、その余儀なさを繋ぐ表現概念を、〈表現概念としての疎外〉とよぶことができるとして、この表現概念は現在、あたかも商品が商品の自己表現をとげるように、それ自身の表現をもうひとつ重ねつつあるように感じられる。ぼくのこの感受性は〈生活する対〉が〈表現する対〉という〈表出〉の時間を産みだしつつあるという実感からやってくる。もしこの感受性にうまく言葉を与えられれば、表現概念は拡張、いやむしろ転回することになるのではないか、そんな予感がする。ひとつのたわいないお伽噺さえ（あの『ベルリン／天使の詩』のように）舞いおりてくればきっとそのことは可能だ。

新しい〈思考のかたち〉が見え隠れする。〈関係が表現〉であるという一切の〈価値〉の源泉。〈関係〉することがそのままに〈表現〉（作品）でありうるような〈表現概念〉が、〈いま、ここ〉に〈自存〉しないはずがない。〈表現という関係〉の輪郭を、〈在る〉ことの余儀なさとしてではなく、なぞることがそのまま〈表現〉（作品）でありうる〈表現概念〉を何と呼べばいいのか知らない。そのとき「秩序の生のままの存在」（フーコー『言葉と物』）は克服すべき対象ではなく、否定することと肯定することが同じであるような、生きられる〈何か〉としてぼくたちのまえに現前するであろう。それは世界や歴史に、あるいは生きるということに、意味や価値や意志が参入できないということではない。意志の体現を断念して日を繋ぐということでもない。そうではなくて、言葉（思想）が「秩序の生のままの存在」に爪を立てうるのか否かという問いが、問いもろとも消滅する、思考の〈転換〉のうちに生きられる〈何か〉なのだ。この〈思考（生存）のかたち〉は、〈現在〉によってはじめてその可能性の輪郭を描かれようとしている。〈対〉の〈内包化〉された〈表現〉はこのことをきっと可能にする、ぼくはそのことを疑わない。

7

吉本隆明の〈現在〉論（『マス・イメージ論』『ハイ・イメージ論』）と異なった、もうひとつの〈現在〉が可能でないはずがないという衝動につきうごかされてここまできた。ぼくが自身のなかにある言葉にならないかたまりを、言葉として抽出することを断念しないかぎり、自前でもうひとつの〈現在〉を手にするよりほか日を繋ぐことはできなかった。今、すこしはそのことから自在になれたのか、まだ、よくわからない。

ながいあいだ吉本隆明の思想はぼくの心〜身を貫通し強打しつづけた。〝無理だ、この戦争はしんどすぎる〟と繋がれた幾千もの夜、しかし、ただひとり遥か彼方を疾走する吉本隆明のすがたは、俺を惹きつけ鼓舞した。未知のおおくのひとびともまたそうであったにちがいない。いや、そんなことはどうでもよい。ただ俺にとって吉本隆明がそうであったということは事実だ。

「部落解放運動」の総体との抗争は、しかし、その余燼が燻るとはいえ半分はすでに過ぎたことである。脈動する沙汰は、巨きな影をぼくにおとした。言葉としていえば、「もしかすると人間は無意識のうちに歴史を作成してきたが、意志をもって歴史を創出するのに適さないし、耐ええない存在ではないか、それが自己欺瞞の体系を世界大に拡大し、いま自らその深い穴に陥没しつつあるのではないか。人間という概念は事実という概念とまったく等価なものにすぎないのではないか」（「死のサルトル」吉本隆明）ということをめぐる疑念に尽きる。自演された物騒な「三面記事」の戦いの渦中で、この疑念が去ることはなかった。自身の生存感覚をくぐらせ、この疑念に肌触りのたしかさで、根底的に答えること。もうひとつある。肩で息をつくような陰惨な沙汰がもたらした〈対〉の歪みを、俺はどうひらくことができるか？　吉本隆明の男女の対関係についての発言を俺は注視しつづけた。はじめはちいさな刺のような異和として、しだいに〝これでは生きられない〟というはっきりした実感をともなって、この異和はあらわれた。怖かった、異和を感じることが。俺は、躊躇し、戸惑った。ともかく、この異和に言葉を与えようとして思考をかさねた。聳えたつ吉本隆明の思想の構築性の重量で潰されそうになりながら、しかし、俺が俺であることの由縁を、俺はどうしても手放せなかった。結局は、自身で自前の〈世界〉を描くしかない、と考えた。未知の言葉を探索しながら、おずおずと、ひそかな試行がつづけられた。

男女の対関係に未明の〈生の様式〉がまだ可能であることが予感されはじめたとき、〈表現としての関係〉を生きることは、不可避に〈表現概念〉の転倒（拡張）をもたらすことになるという実感に同時に遭遇した。もうひとつの〈現在〉が可能である、そうぼくには感じられた。

□

おそらく「平民」を、歴史のつねに変わりない基盤、あるいはあらゆる隷属化の最終的な目標として、あらゆる反逆の決して消し去ることのできない炉床として、理解すべきではないでしょう。おそらく「平民」という社会学的な実在はありません。しかしながら、

ある種の流儀で権力関係を逃れる何ものかが、たしかにつねに存在しています。社会体のなかや階級のなかに、また集団とか、個人それ自体のなかにある。そしてそれは、多少とも従順とか御しがたいといった性質をもつ原材としてあるのではなく、遠心運動として、逆むきのエネルギーとして、そして逃げ道のようなものとしてある、何かなのです。

おそらく、「平民」そのものは存在しないのかもしれませんが、しかし、なにか平民の「ようなもの」は存在しています。それは、われわれの肉体と精神のなかに存在しているのであり、個人やプロレタリアートのなかにある。そしてブルジョワジーのなかにさえあるのでして、形態や力、非妥協性において多様性をもって存在している。この平民的なものは、権力関係の外部にあるというよりも、権力関係の限界、権力関係の裏側、権力関係のはねかえりとしてあるわけです。それは、権力の進出にたいして、その進出からのがれようとして反応する、そういうものですね。したがってそれは、全く新たな権力網の展開の動因となるものです。・・・（略）・・・

したがって、この平民的部分からの視点をとること、つまり、権力にたいして裏側の、限界からの視点をとるということですが、権力の仕組みを分析するためには、それがどうしても不可欠となります。（「権力と戦略」大木訳）

M・フーコーのいう【「平民」のようなもの】は、すぐに吉本隆明の〈大衆の原像〉を想起させる。この言葉の喚起するイメージの相似性についてつけくわえる言葉は何もいらない。ここでもういちど、フーコーの【「平民」のようなもの】、吉本隆明の〈大衆の原像〉について思考を凝らしてみる。

ぼくの理解では、【おそらく、「平民」そのものは存在しないのかもしれませんが、しかし、なにか平民の「ようなもの」は存在しています。それは、われわれの肉体と精神のなかに存在しているのであり、個人やプロレタリアートのなかにある。そしてブルジョワジーのなかにさえあるのでして、形態や力、非妥協性において多様性をもって存在している。この平民的なものは、権力関係の外部にあるというよりも、権力関係の限界、権力関係の裏側、権力関係のはねかえりとしてあるわけです。それは、権力の進出にたいして、その進出からのがれようとして反応する、そういうものですね。したがってそれは、全く新たな権力網の展開の動因となるものです】と、フーコーが考える【「平民」のようなもの】が最後に見出す〈世界〉が、「こうして文化は、その自然発生的秩序のしたに、それ自身として秩序づけられるべき、ひとつの無言の秩序に属するおおくの物がある、つまり、どのようなものにせよ秩序というものが〈ある〉という、生のままの事実と向いあう。それは、部分的には言語（ランガージュ）、知覚、実践といったものの格子から解放された文化が、それらの格子のうえに、それらを中和させ、裏うちすることによって、きわだたせると同時に排除する、第二の格子をかぶせ、まさにそうすることによって、秩序の生のままの存在と向いあうことだと言えるかもしれない」（M・フーコー・『言葉と物』／渡辺・佐々木訳）という「秩序の生のままの存在」である。

ここでもまた、M・フーコーのこの「秩序の生のままの存在」という言葉は、吉本隆明の、「親鸞は、〈知〉の頂きを極めたところで、かぎりなく〈非知〉に近づいてゆく還相の〈知〉をしきりに説いてい

るようにみえる。しかし〈非知〉は、どんなに「そのまま」寂かに着地しても〈無智〉と合一できない。〈知〉にとって〈無智〉と合一することは最後の課題だが、どうしても〈非知〉と〈無智〉とのあいだには紙一重の、だが深い淵が横たわっている」（『最後の親鸞』）という言葉に響く。

さらにもうひとつフーコーの、「作家というのは、自分の本や刊行するものの中にのみ作品を創るのではなく、彼の主要作品というのは、最終的には、本を書く彼自身である」「私が驚いているのは、現代社会では、技芸（アート）はもっぱら物体（オブジェ）にしか関係しないという事実です。技法が美術家という専門家だけが作るひとつの専門になっているということですね。しかしなぜ各人めいめいが自己の人生を一個の芸術作品にすることができないんだろうか？　なぜこのランプとかこの家が一個の美術品であって、私の人生がそうではないのか？」という言葉を、吉本隆明の〈生活〉という思想にかさねることができる。

ふたりの思想の巨人の慄ろしいまでの、その思想の輪郭の相同性に驚かずにはいられない。そしてここはまた、まちがいなく思想の懸崖でもある。

しかしM・フーコーの【平民の「ようなもの】、「秩序の生のままの存在」、「なぜ各人めいめいが自己の人生を一個の芸術作品にすることができないんだろうか？」という言説は、人間を物と物の秩序のはざまに位置するものとみなし、〈意志〉を消去することで果たされる逆説である。フーコーもまた、「もしかすると人間は無意識のうちに歴史を作成してきたが、意志をもって歴史を創出するのに適さないし、耐ええない存在ではないか、それが自己欺瞞の体系を世界大に拡大し、いま自らその深い穴に陥没しつつあるのではないか。人間という概念は事実という概念とまったく等価なものにすぎないのではないか」と、根深い疑念に晒されたにちがいない。そこでフーコーは「人間」という概念につきまとう過剰さやあつぐるしさを、物の秩序のはざまに埋めこむことで漂白したのだ。フーコーの言説に深く惹かれながら、どうしてもある寂しさを感じてしまうことは隠せない。ぼくはどうしても、立ち、歩き、触れ、呼吸する、フーコーとはちがった、生きられる世界の可能性が欲しかった。

□

家族のなかの父と母とは、社会的な生産の場にいけば、資本家であったり、農夫であったり、労働者であったりできるし、歴史的な記号のなかに入れば、族長であったり、司祭であったり、共同体のメンバーであったりできる。なのにいったん家族のなかに戻れば、父であり母である以外のものは削除されてしまい、あとには父－母－子というオイディプスの関係と、消費と幻影の役割で資本主義社会の象徴人を演ずるほか、何も残らないといわれている。これもまたスターリン的マルクス主義がさんざん流布してきた陳腐な家族批判だし、また当てにならないことが暴露されてしまった見解だ。わたしは『共同幻想論』でまったく逆にかんがえた。社会的な生産の場において資本主義が産みだした一切の価値概念は、家族のなかでは崩壊してしまう。父や母が資本家であるか農夫であるか労働者であるか、位階と肩書をもった官僚であるかどうかは、家族のなかで

は、いっさい通用しない。対幻想の場所はヘーゲル的にいえば「愛の直接性」しか流通しない歴史的な反社会共同体の拠点であり、反資本主義的な砦なのだ。ここはこの本の重要な個所だから、読者もまた腹を据えて、どちらが虚像へゆく理念かを確かめたほうがいい。

（『アンチ・オイディプス』論・吉本隆明）

ぼくは『アンチ・オイディプス』という通俗的書物を認めない。包装紙を新しくしたマルクス主義の宣教書にすぎぬことが瞭然としているからだ。何度でも言う。こんなつまらぬ文化教養書をかつぐのは、阿呆だ。神輿をかついで勝手に踊れ。

そこで、「腹を据えて」言う。今、男女の対関係（〜家族）を自存する生きられる世界とするためには、あるいは「対幻想の場所はヘーゲル的にいえば「愛の直接性」しか流通しない歴史的な反社会共同体の拠点であり、反資本主義的な砦なのだ」とみなすためには、いくつかの媒介を必須とすると、ぼくは考えた。

「対幻想の場所」を【「愛の直接性」しか流通しない歴史的な反社会共同体の拠点であり、反資本主義的な砦なのだ】と言おうにも、男女の対関係やその持続が解体に瀕し、〝そうであればいい〟ということと、その現実とのあいだの目の眩む落差を無視することができないからだ。男女の対関係（〜家族）を自存する価値として日を繋げたいということと、抱えこむ現実は不可避に特異点を生じることになる。ここを飛び越すことはできない。男女の関係を「〈泥のようなニヒリズム〉」としてでなく、またノン・カップリングとして自閉するのでもなく、あるいは「n個の性」を纏うということでもなく、ひらくことができるのか？　考えるということのおおくがここで消費された。

フーコーがいうセクシュアリティの歴史みたいなものには、真理の問題、メタフィジカルな意味の権力の問題など全部入ってしまうと思うんです。性あるいは性の歴史の問題のなかにそれを全部入れてしまう、そんな発想をしたのは、どうしてでしょうか。われわれの感覚で言えば、性の問題は性の風俗、習慣の問題で、それ以上のことはない。その次元ではさまざまな問題があるけれども、それは社会制度の問題にもならないし、政治の問題にもならないし、権力の問題にもならないということになっていくんですが、全部そこに入れ込めるのはどういうことなんでしょうか。（『変容する世界像と不断革命』吉本隆明＋竹田青嗣「現代思想の饗宴」）

フーコーの「セクシュアリティの歴史」に対置される吉本隆明の、「われわれの感覚で言えば、性の問題は性の風俗、習慣の問題で、それ以上のことはない。その次元ではさまざまな問題があるけれども、それは社会制度の問題にもならないし、政治の問題にもならないし、権力の問題にもならないということになっていく」という発言は、ある包括性として、今、とらえることができる。あるいは先の、「わたしは『共同幻想論』でまったく逆にかんがえた。社会的な生産の場において資本主義が産みだした一切の価値概念は、家族のなかでは崩壊してしまう。父や母が資本家であるか農夫であるか労働者であるか、位階と肩書をもった官僚であるかどうかは、家族のなかでは、いっさい通用しない」とされる『アンチ・オイディプス』の批判もまた同じようとらえることができる。つまり、吉本隆明はこれらの発言で〈対の内包像〉を無意識に言い当てているのだ。そしてそのかぎりで、フ

ーコーの「セクシュアリティの歴史」に対置される吉本隆明の発言は意味をもつことになるといってよい。

しかしいずれにしても吉本隆明の〈性〉についての無意識は、現在、自体としての表出の場所を喪失している。ぼくはこの無意識を〈対の内包像〉として抽象してみた。

□

現在という与件は、フーコーの【平民の「ようなもの」】、吉本隆明の〈大衆の原像〉というおおきな理念を微分可能なものとして提示しているように、ぼくには感じられた。

しだいに広大な思考の余白が姿をあらわし、そこに未明の言葉や〈生の様式〉がちいさな渦を巻きはじめる。もし、フーコーのいうように、「権力関係の限界、権力関係の裏側、権力関係のはねかえり」「権力の進出にたいして、その進出からのがれようとして反応する」ということが現実的に（生きられることとして）可能だとしたら、唯一、〈対の内包像〉にあると、ぼくには考えられた。また微分という思考実験は、意図せずして権力概念や表現概念の改訂を供与した。

ぼくの理解では、「まず第一に生産的」だとみなされる能動としての〈権力〉、「禁止・抑圧・排除」という否定性としての〈権力〉、つまり〈権力〉の纏うふたつの表象は、〈対の内包像〉の求心作用と遠心（偏心）作用に帰することができる。〈領域としての権力〉は、〈対の内包像〉に触れるとき〈関係〉をひらく能動力として〈内包表現〉され、〈対の内包像〉を喪うときその遠心や偏心は〈対の外延像〉（という〈外延権力〉）へと転化することになるのだ。

この理念のうちでは、〈表現〉と〈権力〉はすでに同義なものとみなされている。ここではじめて、内包〈権力／表現〉の由縁が説かれる。織りなされる〈知〉〜〈権力〉〜〈表現〉という等価式でむすばれる大小、無数のピラミッドは、〈対の内包像〉に触れるときだけ傾斜することなく否定の権力の関係からとおい世界として生きることができる。

まだ言いたいことがある。ぼくの理解では、〈対の内包像〉に触れる〈表現としての関係〉を生きるときだけ、〈知〉〜〈権力〉〜〈表現〉という大小無数のピラミッドの階層秩序はかたちやその影をうしなうことになるが、そのとき〈生〉は否定性としてではなく〈肯定〉として生きられる。〈在る〉ことと、その余儀なさという表現の範型は、この生きられる世界の可能性によって底をぬかれ、相転移することになるのだ。

〈権力／表現〉から遥かな、〈関係〉が直接に〈性〉である〈表現としての関係〉が、現在という与件によって、それがたとえ、星ぼしの気層にゆらぐ瞬きのように微かに予兆されるにすぎぬことだとしても、ここが広大な思考の余白であるというぼくの実感はうごかない。〈今、ここ〉を絶えず彼岸に順延することで生きられる始源と究極のはざまの〈生〉の、〈はじまり〉と〈終わり〉を同時に消滅させ、〈在る〉ことを全面的に肯定する〈作品としての生〉が可能でないはずがない。この理念はぼくをふかく捉えてやまない。それは、「もしかすると人間は無意識のうちに歴史を作成してきた

が、意志をもって歴史を創出するのに適さないし、耐ええない存在ではないか、それが自己欺瞞の体系を世界大に拡大し、いま自らその深い穴に陥没しつつあるのではないか。人間という概念は事実という概念とまったく等価なものにすぎないのではないか」ということに比喩される「秩序の生のままの存在」をそのままに生きるということにほかならない。この「秩序の生のままの存在」に思想（言葉）が爪を立てうるか否かという問いが、問いもろとも消滅する未明の〈生の様式〉は、また、ヘーゲル～マルクス～吉本隆明の思考が秘める垂直に運動する時間の系、あるいはニーチェ～フーコーの思考が秘める永劫回帰の広大な空間の系という、巨大な岩盤の隙間に望まれる、微かな光点である。ここは、生きられる世界の可能性に、懸かっている。

□

文学の当為は文学作品の内部にはまったく存在しない。言葉の概念にも像にも当為が住みつく場所はどこにもないからだ。本音を吐けば、文学という制度を保守したい批評家だけが文学作品の内部に当為を密輸入しようとするにすぎない。文学の世界観は言葉の世界観だ。言葉の世界観は像の世界観だ。そもそも三次元の現実世界などというものがあると錯覚して生きられる頭脳は、古典近代までおしまいなのだ。

（吉本隆明「パラ・イメージ論」『ハイ・イメージ論』）

「文学の世界観は言葉の世界観だ。言葉の世界観は像の世界観だ。そもそも三次元の現実世界などというものがあると錯覚して生きられる頭脳は、古典近代までおしまいなのだ」と、吉本隆明が指摘することは理念としてより、すでに実感や感受性として現に存在し、生きられていることだ。言葉の世界を概念や意味で汲もうとすることが、あるいは世界を概念や意味で描こうとすることが、表現の「当為」でありえた時代は、すでにもう充分にすぎたことなのだ。ぼくのうちでこのことは、断言としての自明さでたえず反芻されつづけた。ぼくはちがった思考の可能性がただ欲しかった。

背筋を喪った言葉や生の軌跡が、また『内包表現論』が、ぼくにとって不可避であったとすれば、〈事〉は、概念としての概念や、意味としての意味をそこに累乗することではなくひらかれるほかなかった。「義」や「倫理」を測度としないひとびとの「当為」は可能か？　まずほかの誰より、ぼくにとって、そのことは可能か？

じぶんが〈在る〉ということに、それは〈関係〉ということにほかならないが、そこに、爽やかな風やあえかな音の余韻を響かせることができるか？　できると、ぼくはおもう。

おうむは　みどり／きんぎょは　あかい／ぞうは　はいいろ／ぶたは　ももいろ。どうぶつには　それぞれ　じぶんの　いろが　ある／カメレオンだけは　べつ。／いく　さきざきで　いろが　かわる。／レモンの　うえでは　きいろ。／ヒースの　しげみでは　むらさき。／そうして　とらの　うえでは　とらそっくりの　しまもよう。／あるひ　とらの　しっぽの　うえに　すわって、いっぴきの　カメレオンが　ひとりごとを　いった。／「もし　ずうっと　はっぱの　うえで　くらしたら　いつまでも　みどりいろ、ぼくも　じぶんの　いろを　もてるって　わけだ。」／よろこびいさんで　かれは　いちばん

みどりの　はっぱに　よじのぼった。／けれど　あきが　くると、はっぱは　きいろに　かわった　カメレオンも。／あきが　ふかまると　はっぱは　あかくなり、カメレオンも　あかく　なった。／そうして　ふゆの　かぜが　はっぱを　えだから　ふきちらし、カメレオンもふきとばされた／ながい　ふゆの　よる　カメレオンは　まっくろ。／けれど　はるが　くると、かれは　みどりの　くさの　なかへ　あゆみでた。　そこで　もういっぴきの　カメレオンに　であった。／かれは　かなしい　みのうえ　ばなしを　した。「ぼくらは　どうして　じぶんの　いろを　もてないんだろうか？」／「ざんねんながらね、」としうえの　かしこいカメレオンは　いった。「でも、ぼくら　いっしょに　いて　みないか？／いく　さきざきで　やっぱり　いろは　かわるだろう、だけど　きみと　ぼくは　いつも　おんなじ。」／そこで　にひきはいっしょに　くらした。／いっしょに　みどりに　なり／むらさきに　なり／きいろに　なり／あかに　しろの　みずたまもように　なった　とき。／めでたし　めでたし。／

（レオ＝レオニ『じぶんだけの　いろ』谷川俊太郎訳）

このレオ＝レオニの「カメレオン」の絵本のお話を、意味としてではなく、もちろん、意味の意味としてでもなく、たとえば、「テイク・ア・チャンス・ウィズ・ミー」（ロキシー・ミュージック『アヴァロン』）や、「カヴァー・ミー」（ブルース・スプリングスティーン『ボーン・イン・ザ・ＵＳＡ』）や、あるいは「エレヴェイション」（テレヴィジョン『マーキー・ムーン』）の〈音〉が比喩するイメージのうちに流れる、ある〈関係〉（それはお伽噺かもしれないが）として生きることができたらということは、愉しい夢ではないか？　そこに未明の〈生の様式〉が可能なような気がしないか？　〈対の内包像〉に触れる〈作品としての生〉、〈音〉のような〈関係〉は、いつも、そこに、ある。

内包論

その日、イギー・ポップは出てくるなり、奔った。プロセスなんてなかった。イギーを待ちわびてワーワーのっていた観客を突然遥かに越えて、イギーは全く一人で開いていた。遠い日の、身近かな感覚だった。（『ギギのうた―ルラチュカに―』元吉瑶枝）

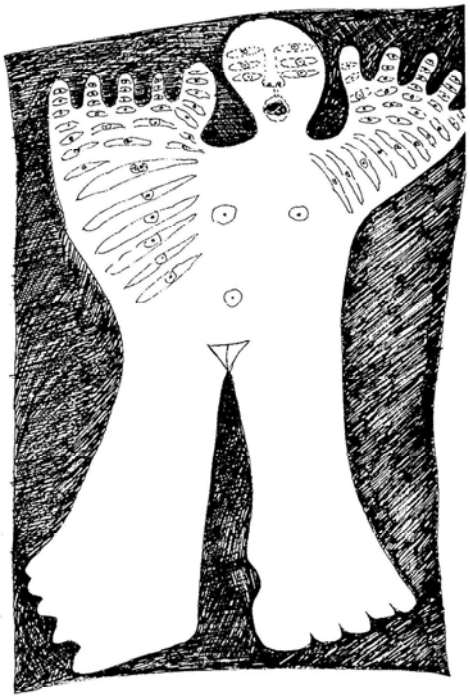
1

一九八九年六月、天安門の悲の義。報道の映像をとおしてみる学生たちの顔や表情に、おれはかつてのおれをみた。「遠い日の、身近な感覚だった」

イッてしまうということがある。風景がひきつって書割のようにしか感じられない瞬間を超えてしまうと、とおい目になる。天安門広場のあかりが消え、軍が斉射を開始しようとした瞬間、彼らはとおい目をしていたにちがいない。そのとき悲の義の者らはまちがいなく〈世界〉を体験した。おれにはそのことがじかにわかる。

そのとき、彼らのとおい目は、〝ひとりでいてもふたりだったか〟。おれたちは、殺され傷ついた者らのとおい目の、悠遠をめざす。おれの彼らへの挨拶である。

吉本ばななの『キッチン』がおれたちの〈いま・ここ〉だとしたら、悲の義は「母さんぼくは死ににいきます」といって殺された、海の向こうの彼らの現在である。不思議にふたつの現在がおれにはおなじように感じられた。『キッチン』の吉本ばななの立ち姿も、「かあさんぼくは死ににいきます」といって殺された者らの立ち姿も、おれにはおなじだった。どちらもそのままに〈おれ〉だった。



良寛の言葉が響く。「災難に逢う時節には　災難に逢うがよく候　死ぬ時節には死ぬがよく候　是は災難をのがるる妙法にて候」

おれは斃れた者らにききたいとおもった。「あんたを、そこにとどめるものが何なのかおれにはよくわかる。で、あんたが殺されてもゆずれないとすることのなかに、生きられる世界があった？　おれはどうしてもあんたにそれをききたい」無理を万も承知の限界疑問だ。

おれの内包表現は、ここからはじまる。おれは権力の彼岸の可能性を問う。解釈としてではなく、生きられる世界の可能性として。あらゆる芸術作品とおなじく、思想という作品もまた生きられる世界の体験である。

おれたちはいま内包表現という思想を体験しようとしている。

「モラルとは直観です。そして直観とは明々白々たる体験のことです」（『エンデと語る』子安美知子）そう感じているおれはなんなのか。「僕はこの仕事を他でもない、自分のためにやってるんだ。そしてまた、自分の状態を少しでも正常に保つためにやってるんだ。だから、当然、他人に説教を振りまいてるつもりも少しもないんだよ。自分にとっての答が見つかるか、見つからないか、それだけのためにやってることなんだ。他人にとって答が見つかるかどうかってことは、僕自身とは関係のないことなんじゃないかな」（「ジュリアン・コープ★インタヴュー」『ロッキング・オン』一九八九・六）

ついでに、もうひとつ。「オレは今、ロング・ホールにいて、やっとグリップの加減がつかめてきた。そこで何ができるか、自分が何をしたいか、それからだれを一緒に連れていきたいかも分かってきた。ある意味じゃ、それは簡単なことだ。それを気に入った者は自然とオレと足並をそろえるし、きらいな者は、オレのことをクソのかたまりだと言うだけだ。そういう連中がオレを好きになるわけないし、オレだってそいつらに興味はない。それでいいのさ。問題ないよ」（「ルー・リード★インタビュー」小倉訳・『*FM* ファン』一九八九・*NO14*）

□

「シーナ＆ロケッツ」の鮎川誠のストレートさが、ずっと好きだった。ながいあいだ彼のロックとロックへの発言をたどってきた。おれの記憶するかぎり異和を感じたことはいちどもなかった。鮎川誠の音を聴き、インタヴューを目にすると、すぐステップが踏めた。彼はロックを解釈しない、彼がロックなのだ。

ホント、あきれてションベン止まったよ。あんなギター・ストローク、ほかのだれにできる？　宙からつかみとるような言葉の群れ、半身に構えた若々しいロックそのものの立ち姿、あれがダイヤモンドでなかったら、ロックて何ね！　信じられん状況が音楽誌の中にある。アホやね。ビックリするよ。晩メシのオカズのことでも考えながら書いとるんやないやろか。あんなの読んでディランを聴く気を失った人がおったら、一体どうする気やろか？

今のファンは、ロックに〝ブッ飛ばされた〟経験がないから、ロックはカネで買えるモノになってしもうとる。情けないね、キース・リチャーズが、チャック・ベリーの音楽を引き継いで〝*Pass it on*〟ちゅうて、伝えられるだけでも幸せ、そうやって生きとるだけでも幸せちゅうて、それがロックよ。（略）９割の人が、不感

症になっとるんよね。

ロックは自分でキメろ、後始末は自分でしろ、ゾクゾクッとするくらい震える怖い部分がある。ロックは〝自分〟よ。（略）この前、アルバート・キングとツアーしたんやけど、もうすごかったよ。66歳のブルースマンの最高の姿を見せてもろうた。シーナにいきなり「歌え」ちゅうてジョイントしたけど、あの瞬間よね。評論家は〝あの瞬間〟をなんでつかまえんやろか。ケチばっかりつけて〝昔はヨカッタ〟みたいにどうせ書くんやろけど、コードも知らん、レコーディングも何も知らんライターが、ロックについて書いてええんやろか？　自分のスタンスさえ持っとらん人が。ロックは今どきなかなか手に入らんよ。出会うことさえ難しい。ザマミロやね。

（「鮎川誠の*CHART BOMB!*」『*FM*ファン』一九八九・*NO13*）

何の解釈がいろうか。感応するか、しないか、それだけだ。〈感じる〉ことには何の解釈もない。「ロックは〝自分〟よ」「〝あの瞬間〟」が光る。「ゾクゾクッとするくらい」ビンビンつたわってくる。おう、言葉という思想の体験もまた何のちがいがあろうか、そう言ってみたい。

批評や思想に文体があるとしたら、概念の運動のことにほかならないと言えよう。概念の表情が、伸びたり縮んだり、あえかな余韻を響かせたりする「〝あの瞬間〟」、言葉は〝自分〟よ。世界を解釈するのではなく、〈おれ〉が〈世界〉だと日を繋けること。おれたちの内包表現は既知の思考から思考の未知にでてゆく。それは「秩序の生のままの存在」（M・フーコー）をそのままに生き、肯定することにほかならない。そこに繋けられる日は、どんな〈叛〉や〈信〉の実践よりあえかで色っぽい。

「あなたが自分の自我を認識しようと思うなら、それを自身の内部に探しても、まったく無意味です、と。あなたの相手に他者のなかに、あなたの自我が見つかります」（子安美知子『エンデと語る』エンデ談）「個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ。おのれを一つの自我として考えることをやめ、おのれを一つの流れとして生きること」（ドゥルーズ『情動の思考』）「自己陶冶は、こうした社会的変容の必然的《結果》ではあるまいし、イデオロギーの次元におけるこの変容の表現ではあるまい。この変容にたいして自己陶冶は、生活の新しい様式論という形式をまとった独自の解答を組立てることになるだろう」（『自己への配慮』M・フーコー）

引用のすべてがおなじことを志向しているように感じられる。〝ひとりでいてもふたり〟、そこに〈おれ〉が〈世界〉だという日が繋けられる。〈対の内包像〉は、国家という共同幻想を無化する、さらにはあらゆる微小権力からもっともとおい非（外延）権力の唯一の根拠たりうるような気がする。おれの内包表現の位相はここに終始する。

2

内包表現の位相という概念の輪郭をはっきりさせたいので、おれにひっかかった吉本隆明の発言を引用する。おれがこれまで考察してきた内包表現のちいさな試みで、引用にこめられた吉本隆明という途方もない思想家の四十年余にわたる思想の軌跡や蓄積の厚みが微動もしないということ、そんなことは身にしみてわかっている。それでもおれはおれの生の根底にある言葉にとおい痛切なおもいか

ら吉本隆明の思想の現在へと接近する。吉本隆明の思想はひとり吉本隆明の念仏である。おれはおれの念仏をとなえる。

引用はながながとつづき、ひとつひとつが験される。

①いま宗教の領域が非信というモチーフで、わたしにのこっているとすれば、ふたつしかない。ひとつはほんとうの考えとうその考えを分けることができれば、その方法さえ確定できれば、ということだ。これはかつて宮沢賢治がべつの形でしきりにゆめみたとおなじことだ。

もうひとつは「死」の水準を確定し、そこからの逆視線を、すくなくとも感性的な次元ではっきりさせることだ。「信」にまつわることでほかのことはわたしのなかから消去されてしまった。そしてこの消去は主観によるというより、客観的な根拠からきている気がしている。

「生」ということを宗教の領域としてかんがえるかぎり、わたしたちはもっと「無意味」にむかって、その意義を立てるため、もっとはやく駆けぬけてゆかなければならないのではなかろうか。「無意味」ということの本格的な意味は、非信ということの「信」としての意義と対応している。その課題の途次で、まだこれからもさまざまな形をくぐらなくてはならないとおもっている。

（『〈信〉の構造2』）

②もしも党派の理念であるにもかかわらず、党派でない存在のほうが上位にあるんだというふうにかんがえている党派の理念があったとしたら、握手することができるような気がします。そうじゃないかぎり、いくら近くまでいったとしてもどうしても握手することはできないとぼくはおもいます。これはまたおなじで、労働者という概念と一般大衆という概念とがあったばあいに、労働者という概念より一般大衆という概念のほうが上位にあるんだという観点がなかったら、もはやだめな段階にきたとおもうわけです。（同前）

③ようするにあなたは否定するときに自分を点にしてるわけよ。そこが違うわけよ。否定するときは最高綱領で否定する、そうじゃないときは最低綱領ってのがあるわけ。最低綱領と最高綱領というのがあって、領域の問題、一つの広さを持った領域の問題なんですよ。

つまりスターリニストというのはね、自分の都合の悪いのがファシストなんだよ。だけどほんとは似てる。同じなんですけどね、出所は。（会場、笑）どうしてかっていうと、そういうのはやっぱり、点による否定性と点による党派性なんですよ。（略）もう一回丁寧にいえばさ、あなたが否定するときに、自分を五体持っててね、しゃべりもするし何もするっていう、そういう認識を急にただの一点に体を収縮してしまう。たとえば村上龍の小説はだめだっていう否定性を貫く場合に自分の体を一点に凝縮しちゃう。そういう否定性の仕方を、ぼくは党派であり左翼であるっていってるんですよ。ほかの意味はないですよ。（略）

だからぼくが、あなたは左翼であり党派であるっていうのは一点に凝縮してるっていうことなんです。おれは左翼じゃない、党派でもないっていうのは、何でかっていったら、ようするにもう党派っていうのは終わったと思っているわけです。（略）しかし党派っていうのと比較していうならば、真理にどれだけ近いかというのだ

けが左翼性なの。それだけのこと。

現在がそうなんですよね。そうじゃない部分もたくさんありますけれども、いわゆる最高のレベルでいうならば、既に党派なんて終わっちゃってるわけです。党派的思想というのは全部無効ですよ。真理に近いことをいったりやったりするほうが左翼ですよ。そんなことわかりきったことだと思うんです、ぼくは。（略）

だからおれはそうじゃない。最低綱領・最高綱領というのがあるんだって。その間の領域というものが思想なんだって。現在に耐え得る思想なんだって。それ以外に耐え方はあり得ない。それ以外の耐え方をすれば左翼になるか右翼になるか、どっちかですよ。（略）

甘くしてるから論ずる対象としてのぼってくるっていうことじゃない。それは領域だからですよ。それ以外に生きられないでしょう。生活人としては生きられますけど、思想は生きられないでしょう。無効なことをやってる人間、つまり二十五時間めで本来やるべき事柄をやっているわけ。それはそれだけの領域じゃなきゃ生きられない、正直なところ云ってそうでしょうというのがぼくの云いたいことです。だからオレは我慢すればいいっていう風にあなたのようにいえば我慢しないってことは、否定するときは、一点に自分を凝縮しちゃってる。

（『いま、吉本隆明 25 時』吉本発言・傍線引用者）

つまり、現在本当に党派的思想が成り立つのは、世界党派に対してだけだと思っています。現在、世界権力は、大別して二つあります。その世界権力に対してだけ、党派性は成り立つんで、それ以外の党派的な思想は成り立たないのです。（略）ですから一般大衆につくという党派性が、既に現在のいちばんハイレベルな段階で唯一の党派性だという段階に突入してることを、意味していると思います。

一般大衆の党派性とは何かと云えば、世界権力に対する党派性です。それ以外にはない。それは一般大衆によって体現される究極の党派性です。（略）

はっきりさせておきたいですが、国家と資本が対立した場面では、資本につくっていうのがいいんです。わかりますか。だから、国鉄が民営化分割されるっていうんだったら、原則としてはその方が正しいんです。その方が大衆的なんです。そういう原則で、それでももちろん、いろんな場面があるから、個々の場面での戦いはなされねばならないですが、しかし原則は、はっきりしているわけです。それは民営分割化の方が、国営よりも、左翼的観点からいいに決まってるわけです。

今度は、資本と労働者、つまり組織労働者（総評みたいなのでいいですが）とが対立するときには、労働者につかなければいけないわけです。その先に、もう一つあります。組織労働者と一般大衆の間に利害の激しい対立が生じた場面では、一般大衆につくのが、左翼思想の究極の姿なんです。（同前）

④党派性の政治なんて終末だよ。ただ真理にどれだけ近いか、近いのが左翼で遠いのが反動だという以外の政治性など先進社会ではすでに終わっているんだ。（略）

現在の先進社会では、真理にどれだけ近いということしか党派

をなさない、そしてこの真理もまたいつも否定性にさらされなければならない。（『試行』67号・傍線引用者）

⑤非僧、非俗というのはおっしゃるとおり二重の否定なんで、俗の否定でありまた僧の否定です。そうすると、ひとりのあるいはひとつの理念のなかで僧の否定であり俗の否定でありといった二重の否定であるといった場合、自分の存在はどこにあるんだということになります。ふたつあり方があるわけで、それは自分を一点に収斂させて、つまり二重否定、どこにも属さないというふうな理念のところに自分を置いていくか、あるいは一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実存在というものの基盤の上に立って成り立つんだとすれば、二重の否定というのは、自分の存在基盤よりも、もう少しイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、たぶんいい否定のあり方というのは可能なんじゃないか。そんな感じがしないことはないんです。つまり否定というのを一種の領域の問題なんだというふうに考えて対応できれば、否定に対して、ぼくの言葉でいえば重層的に対応できる。そうするとたぶん非僧、非俗ということが可能なんじゃないか。もしそうじゃなければ、一点に収斂した否定性、つまり架空の否定性というふうになるか、そうじゃなければ、僧を否定する時には自分が本当は俗に位置している。俗を否定する時には自分を僧の位置に置いてという、そういう一種の二重操作になってしまうような気がするんです。だから、否定というのをひとつの領域なんだ、点でもなければ個的な人間像というものでもないんだ、一種の領域なんだというふうな考え方ができれば、たぶんそれが可能なんじゃないかなとぼくは考えたりするんですね。（『僧侶―そのありかたを問い直す』）

いきなり引用①からはいっていく。

〈世界〉のなかに〈ぽつん〉とある〈わたし〉。その〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉。ここには〈世界〉にどうしてもなじめない〈わたし〉の根源的な〈異和〉（極度のはにかみ）がある。この〈異和〉は、はんぱではない。〈世界〉と〈わたし〉は消去不可能な壁によってへだてられている。その壁にむかって〈わたし〉の表現は為される。ここではなにより表現は否定性としてたちあらわれる。その否定性をつうじて何かが遂げられようとしている。それなのに壁がきえる気配はいっこうにない。この光景をぼくたちはたくさん経験してきた。この光景は痩せていないか、寂しすぎないか、ということがほんとうは考えつくさるべきことなのだ、そうではないのか。

「ほんとうの考えとうその考えを分けること」が「信」と「非信」を分かつ思考のながれからでてくることはない。そうではなくてもし「ほんとうの考えとうその考えを分けること」が理念としてではなくそこに生きられる領域があるとしたら、それは「ほんとうの考えとうその考えを分けること」という思考がきえることではないのか。そこに生きられる何かがあるとおれはおもう。「信」と「非信」を分かつ観念のながれとはべつに生きられる〈生〉があるという気がする。

まだ言いたいことがある。【「死」の水準を確定し、そこからの逆視線を、すくなくとも感性的な次元ではっきりさせること】を、

〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉という視線のながれでこころみるかぎり、〈生〉と〈死〉を分かつ壁がひらかれることはない。〈死〉という共同幻想が自己幻想の彼岸であるということを細密にえがくことができるようになるだけだ。言葉をつむぐ手つきや、言葉を呼吸する息つぎのしかたが変わらなければならない。世界をこれまでとはちがって感じることができるかどうかだけがほんとうは問題なのだ。〝ひとりでいてもふたり〟という感性のもつ膨大な思考の余白があるとおれはおもう。

〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉という視線を離脱（変奏）できなければ、【「生」ということを宗教の領域としてかんがえるかぎり、わたしたちはもっと「無意味」にむかって、その意義を立てるため、もっとはやく駆けぬけてゆかなければならないのではなかろうか。「無意味」ということの本格的な意味は、非信ということの「信」としての意義と対応している】という表現の生理にむかうしかないことははっきりしている。この呼吸の生理は解釈にすぎない。もちろんあらゆる表現は解釈にすぎないといえばいえる。そうだとしてもこの解釈の生理は生きられない。いいようもなく寂しい〈わたし〉がのこされる。もうそのことははっきりしている。そこをひらきたいから表現は紡がれるのに、あの親愛な過剰は更なる自己幻想の根拠となり保存される。【「無意味」ということの本格的な意味は、非信ということの「信」としての意義と対応している】のではなく、「信」のなかに「非信」として褶曲しているのだ。「信」と「非信」がメビウスの環だといってもいい。ここをはっきりさせるため、まだたくさんの言葉を経なければならない。

□

〈わたし〉の外延表現からいえば、「もしも党派の理念であるにもかかわらず、党派でない存在のほうが上位にあるんだというふうにかんがえている党派の理念があったとしたら、握手することができるような気がします。そうじゃないかぎり、いくら近くまでいったとしてもどうしても握手することはできないとぼくはおもいます」（引用②）という吉本隆明の発言は間然するところがない。それでも〈わたし〉の内包表現という思想からみれば、吉本隆明の発言にズレをかんじる。

「党派でない存在」を理念がくりこめないならば、「生活人としては生きられますけど、思想は生きられないでしょう」という感性が吉本隆明の思想の型であることはもう充分に既知だといえるが、おれはこの感性とズレる。「党派」の内部と外部、「信」と「非信」という視線のうごかしかたにこころが踊らない。窮屈でこころが踊らないと感じることが、おれの繋げる日の〈いま〉ということなのだ。

吉本隆明の視線のうごかしかたとどこがどうちがうか一言ではうまくはいえないが、「党派でない存在」は〈わたし〉のなかにあるんだ。「党派でない存在」は〝くりこみ〟の対象として〈わたし〉の外部にあるのではなく、〈わたし〉のなかに褶曲し、たたみこまれてあるのだ。ここをなんとか言葉にしてみたい。そしてまた、ここは吉本隆明の思想のおおきな核心のひとつだ。

どれだけ強調してもしすぎるということはないが、吉本隆明はただの一度も大衆を外部の実体としてその是非を言及したことはない。

それをやるのはいつも徹頭徹尾、錯誤に満ちた党派観念に囚われたアホな連中である。吉本隆明の思想がそういう党派観念やそこに同伴する者らから遥かに隔絶して存在していることは、いまも微塵も揺るがない。おれはいちどもそのことを疑ったことはない。吉本隆明のそのときどきの発言に息を呑み強打され、葬られそうな自分や自身を葬ることを、いつも紙一重のところでかすめてきた。

吉本隆明が大衆というときそれはいつも思想の対象としての大衆のことである。そこに共同幻想の行方がかかっている。吉本隆明は言う。「つまり、現在本当に党派的思想が成り立つのは、世界党派に対してだけだと思っています。現在、世界権力は、大別して二つあります。その世界権力に対してだけ、党派性は成り立つんで、それ以外の党派的な思想は成り立たないのです。（略）ですから一般大衆につくという党派性が、既に現在のいちばんハイレベルな段階で唯一の党派性だという段階に突入してることを、意味していると思います。一般大衆の党派性とは何かと云えば、世界権力に対する党派性です。それ以外にはない。それは一般大衆によって体現される究極の党派性です。（略）はっきりさせておきたいですが、国家と資本が対立した場面では、資本につくっていうのがいいんです。わかりますか。だから、国鉄が民営化分割されるっていうんだったら、原則としてはその方が正しいんです。その方が大衆的なんです。そういう原則で、それでももちろん、いろんな場面かあるから、個々の場面での戦いはなされねばならないですが、しかし原則は、はっきりしているわけです。それは民営分割化の方が、国営よりも、左翼的観点からいいに決まってるわけです。今度は、資本と労働者、つまり組織労働者（総評みたいなのでいいですが）とが対立するときには、労働者につかなければいけないわけです。その先に、もう一つあります。組織労働者と一般大衆の間に利害の激しい対立が生じた場面では、一般大衆につくのが、左翼思想の究極の姿なんです」（引用③）ここが吉本隆明の思想の現在の立ち姿である。吉本隆明は『いま、吉本隆明 25 時』の最後に圧倒的な迫力でこう発言した。吉本隆明は白熱していた。思想がひとを鷲づかみにするということはこういうことだとおれはかんじた。24 時間の連続集会で朦朧としたからだやあたまが一瞬で覚醒した。この瞬間、集会に参加したひとびとは、もちろんおれもふくめてだが、何かが満ちたにちがいない。それは空前絶後だとおれはおもった。

ためらうがしかし、かくさず正直に、もうひとつのおれの感想を言おう。一つの集会、それも 24 時間連続という前代未聞の集会の企画・運営がどんなに困難かということをおれは推測できる。集会の参加者をさりげなく満ちさせるのに、集会の企画にたちあった者がどれほどからだやあたまを疲労させるものかは、参加者の気楽さをいつも遥かにこえるものだ。だからおれはおれにみえない集会の発案・企画・運営の全過程に抗して感想をのべようとおもう。

『25 時』最後の圧倒的な空前絶後の白熱した吉本隆明の発言は、だれにむけられたものなのか。こう言うことには、ほんとうはおれのなかに万遍のためらいがある。だから裂帛の気合をこめて言う。

おれには吉本隆明の発言は自明だった。このおれの感じをどういえばいいのかわからない。『25 時』の集会がはじまって、おれは〝おれの毎日に何の関係もない〟とすぐに感じた。アタマにくるのでもなく、かといってシラケルというのでもなかった。催しの会場を尋ねていったのに、おもいちがいでちがった催しの会場に迷いこ

んだときのような、〝場違いのところにきたな〟というのが、そのときのおれの感じたことに似ている。おれが『25 時』をはじめに〝おれの毎日に何の関係もない〟と感じたことと、『25 時』最後の吉本隆明の白熱した発言を自明だと感じたこととのあいだには、みえない言葉がある。おれにとって痛切な、言葉にならない、みえない言葉がある。おれの視線はそこに注ぎこまれる。

かつてどこかで吉本隆明は〈大衆の原像〉という言葉よりむしろ〈生存の最小与件〉という言い方のほうが適切だといったことを発言していた。記載の正確な箇所はおもいだせないが、記憶にちがいはないとおもう。〈大衆の原像〉といい、〈生存の最小与件〉といい、それは〈像〉のことにほかならないから、実体として措定されることはどこにもない。ある近似的ないくらか指示性をおびた発言がわずかになされただけである。

吉本隆明の言う「党派でない存在」が〝くりこみ〟の対象として〈わたし〉の外部にあるのではなく、〈わたし〉のなかに褶曲し、たたみこまれてあるのだとおれが感じることと、吉本隆明の〈大衆の原像〉あるいは〈生存の最小与件〉のどこがちがうのか、意識は曲がりくねり、まるでドラゴン・ボールの悟空のはしる〝蛇の道〟のような気がしてくる。はしってもはしっても〝界王〟の棲む門はみえてこない。はじめはためらい、しだいに異和がふくらみ、おれはこの微妙なズレを言い当てようと、もどかしくてもどかしくてアタマがぶんぶん唸る。

すぐにふたつ考えつく。まずひとつめからだ。おれの実感ではおれにはどうしても吉本隆明のいう「もしも党派の理念であるにもかかわらず、党派でない存在のほうが上位にあるんだというふうにかんがえている党派の理念があったとしたら、握手することができるような気がします」ということを可能にする視線、あるいはその場所が想定できない。谷川雁が得意とした「工作者」というヌエの中古使用ではない。谷川雁の「工作者」という概念が錯誤百パーセントのものであることは、放りあげた石は地面に落ちるということとおなじだけ自明のことである。そしてそれはもう遥かに過ぎ去ったことなのだ。

すこし言いかえれば、「知識人〜大衆」という範型が実感できない。ヌエでなく、おれが〝まるごと大衆〟であるとしか、おれの言葉でいえば、おれがひとびとの〝ひとり〟であるという実感しかもてない。おれが、おれの生存感覚に触れたできごとにしつこくひっかかってしまうタチであることはあるとしても。おれの推測ではおれとおなじくらい（おれは今年四十歳）の、あるいはずっと若い者らはいまこの実感に晒されている。（1）共同幻想との拮抗の行方（2）大衆（3）生活、という三種の神器で世界と接触しようとすると自分がウソに感じられてしまうのだ。もちろんこれらの概念をくみかえ緻密にしたり更新したりすることで世界をイメージするみちがないことはない。そこにもまたおおきな思考の余白がある。吉本隆明はいぜんとしてそこを驀進中だ。

おれはおれになじむ世界をイメージしたいとおもった。なにより生きられる世界の可能性を手にしたかった。おれの試みが思考の未知にでてゆくか、吉本隆明の掌のうえで生き、踊るのか、それはわからない。ただおれのこの感受性をうながすのが、おれの生存感覚をつらぬくアタマのなかが真っ白になる個的な体験と、現在という与件にほかならないということ、そのことだけはたしかだとおもわ

れる。

もうひとつある。吉本隆明の言う〈生存の最小与件〉は、もちろん彼自身のなかにあるものだから〈生存の最小与件〉をもつ吉本隆明が自身を観念として〝くりこむ〟のである。〝わたし〟が〝わたし〟を〝くりこむ〟のに「内部」も「外部」も存在する余地はない。ますます悟空のはしる〝蛇の道〟のような気がしてくる。

おれの理解では吉本隆明の「信」の内部と外部、〝くりこみ〟という思想は、彼の他者（世界）との関係意識からきているようにかんじられる。ほとんどそれは彼の生の鋳型（タチ）といえよう。彼は他者（世界）との関係意識のズレ・異和・齟齬感、つまり彼の生存感覚に由来する感性を〈世界思想〉にまで抽象してしまったのだ。おれが震撼した思想でおれの知るかぎり吉本隆明は〈わたし〉の外延表現を極限まで生ききったといえる。おれはそのことに驚嘆すると同時に戦慄する。いうまでもなく吉本隆明がプロレタリア文学理念批判の不毛さから『言語にとって美とはなにか』という表現理念を独創するほかなかった、厳然とした時代の刻印があったことをはずして彼の思想を論じてもはじまらない。そんなことは百も万も承知だ。

そこでおれと吉本隆明のズレの根拠をはっきりさせるため、〈世界〉をガウス分布曲線に比喩してみる。おれも吉本隆明も、そしてある種のひとびとはこの分布曲線の両端に位置しているといってまちがいない。〈わたし〉が世界やひとびとと、ねじれの位置を介してしか架橋できなければ、ガウス分布曲線の中央値を〝くりこむ〟ことによって〈世界〉をひきよせるしかない。

おれが第一次の自然表現とよぶ〈わたし〉の外延表現をとるかぎり、〈わたし〉はこの〈みち〉をとおってしか〈世界〉と接触することができない。しかし、ここには近代に起源をもつ、ある思考の襞が前置されている。この観念のながれは時代の被拘束性として必然であったとおれは考える。だれもこの時代の制約を超越することができなかった。

しかし現在という与件はこの思考の型を更新しつつあると、おれは実感としてかんじる。白熱した吉本隆明の言葉を〝自明〟とおれがかんじるとき、「もしも党派の理念であるにもかかわらず、党派でない存在のほうが上位にあるんだというふうにかんがえている党派の理念があったとしたら、握手することができるような気がします。そうじゃないかぎり、いくら近くまでいったとしてもどうしても握手することはできないとぼくはおもいます」ということは、どんな観念の操作も経ずに、おれのなかにそのままに内包されて在るという気がする。個的にいえば、そこに繋げられたおれの二十年の日があり、また現在という時代の水準が予見される。

おれたちの内包表現という思想の可能性からいえば、吉本隆明の白熱した言説は繋げられる日の実感としてすでに自明のことといわざるをえない。それでも生きがたいとかんじられる世界の地平から内包表現という思想は闘いをはじめる。

□

困難を承知で、しかし、おれは吉本隆明と異なった、おれにとって生きられる思考のながれの可能性を問う。

引用の注をつづける。吉本隆明のいう「最高綱領」とは引用③の

後半をさす。また「最低綱領」と「最高綱領」の間の領域というものが思想だと吉本隆明は言う。おなじことを違った場所で次のようにも言っている。「あるいは一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実存在というものの基盤の上に立って成り立つんだとすれば、二重の否定というのは、自分の存在基盤よりも、もう少しイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、たぶんいい否定のあり方というのは可能なんじゃないか。そんな感じがしないことはないんです。つまり否定というのを一種の領域の問題なんだというふうに考えて対応できれば、否定に対して、ぼくの言葉でいえば重層的に対応できる」

ところで中上健次は『25 時』の集会のなかで吉本隆明から次のように批判される。「もう一回丁寧にいえばさ、あなたが否定するときに、自分を五体持っててね、しゃべりもするし何もするっていう、そういう認識を急にただの一点に体を収縮してしまう。たとえば村上龍の小説はだめだっていう否定性を貫く場合に自分の体を一点に凝縮しちゃう。そういう否定性の仕方を、ぼくは党派であり左翼であるっていってるんですよ」

吉本隆明の批判がまるで絵にかいたような中上健次の横着な態度を見本としてなされていることが〈点〉と〈領域〉について考えることをおれにとってわかりにくくさせた。もちろん、『25 時』で演者としての中上健次の、集会の参加者を舐めきった傲慢な態度（質問者の発言にたいして〝お前の身についた言葉でいえよ〟という中上健次のイラダチがあったことはおれにもよくわかった）はもちろん批判されて当然であった。乱闘になれば、おれも参加しようと決めていた。

この批判は引用⑤の次の部分とかさなる。「もしそうじゃなければ、一点に収斂した否定性、つまり架空の否定性というふうになるか、そうじゃなければ、僧を否定する時には自分が本当は俗に位置している。俗を否定する時には自分を僧の位置に置いてという、そういう一種の二重操作になってしまうような気がするんです」（たとえば、谷川雁が得意とした「工作者」という概念が「一種の二重操作」であることはいうまでもない。）

引用の吉本隆明の発言にたいする異和について持続して考えた。おれは吉本隆明のいう「党派」でも「左翼」でもないが、「点」と「領域」にはしっかりひっかかった。ここはおれの思想の根幹にかかわる。

「重層的非決定」という思想の立場をとることによって吉本隆明は徹底して思想の脱中心化（「どこにも重心をおかない」）を図ろうとしているようにおれにはみえる。そのことはよくわかるが、おれには「重層的非決定」や「点」にたいする「領域」という概念をつくらずにはやってゆけなくなった吉本隆明の姿が逆説的にそこにあらわになっているような気がする。

「甘くしてるから論ずる対象としてのぼってくるっていうことじゃない。それは領域だからですよ。それ以外に生きられないでしょう。生活人としては生きられますけど、思想は生きられないでしょう。無効なことをやってる人間、つまり二十五時間めで本来やるべき事柄をやっているわけ。それはそれだけの領域じゃなきゃ生きられない」（引用③）というのが吉本隆明の実感だとしたら、おれはちがう実感をもつ。思想を領域だとして、吉本隆明の思想の原則がたどりつくのは、『ハイ・イメージ論』の試みにもかかわらず、

『言葉からの触手』の感性である。領域としての思想が説かれるにもかかわらず、生きられる思想としておれにはひびいてこないのだ。かれが思想のもつ重力をかれの思想の原則をはずさずひらこうとしているのはよくわかる。そこには驚嘆すべき思想の一貫性がある。もちろん、とんでもないおれの誤読かもしれない。くりかえし呆れるほど吉本隆明の言説を反芻する。まだうまくこの異和の根拠をいうことはできないが、呆れるほどの反芻の果てに最後にのこる異和は、きっとそこは表現の根幹にかかわることだとおもうが、理念としてではなく感性としてやってくる。この感性は実感としてある。

なぜ点による否定が「架空性の否定」か「僧を否定する時には自分が本当は俗に位置している。俗を否定する時には自分を僧の位置に置いてという、そういう一種の二重操作になってしまうような」感性を吉本隆明にもたらすのか？　この感性が表明されるとき吉本隆明は逆説的に自身の現在を晒しているようにおれには感じられるのだ。ここはとても微妙なところだ。「エロスの問題でも、対幻想の持続ということについては、もはや壊れる段階にきていてどうしようもないんじゃないか」（『オルガン4』吉本隆明発言）「ここまでくれば権力はわたしとあなたのあいだ、あるいは人間と人間のあいだの関係の絶対性のようにおもわれてくる。（略）だが、権力とは自然力のようにさし迫ってるものを、究極的には指しているのではないか】（「権力について」『吉本隆明全集撰』）という発言もこの感性に円還する。〈関係〉や自身をひらくということの根源にかかわることだとおれはおもう。

おれは吉本隆明とちがった感じかたが可能だとおもう。ほんとうに点による否定は「架空性の否定」や「一種の二重操作」にすぎないのか？　ほんとうに点と領域は対立する概念か？　おれはそうはおもわない。吉本隆明のいう領域としての思想を〈点〉のままで、「架空性の否定」や「一種の二重操作」としてではなく表現することが可能だとおもうのだ。〈いま、ここ〉にあるおれの生身性を「架空性」や「二重操作」でも超越性でもなくひらくことができるとおれはおもう。

おれの理解では、〈いま・ここ〉にあるおれの生身性（つまり〈点〉の存在ということだ）をますますふかくなる〈渦の中心〉として、〈点〉を〈点〉のままに〈ひろがり〉としてひらくことが不可能とはおもえない。ここではすでに〈点〉はユークリッドの概念ではなく、どんな指示性をもつこともない、ひとつのおおきな《喩》である。

〈ひろがり〉をもつ、ますますふかくなる〈点〉というものがともかくありうるのだ。この〈渦の中心〉はそのままにまた「領域」である。そうはっきり言明することができる。なぜなら、「個をなしているのは関係であり、自我ではない」（『情動の思考』ドゥルーズ）からだ。

「否定の否定」が「領域としての思想」だとしたら、内包表現という思想は『言葉からの触手』（吉本隆明）の感性の根を相転移することの可能な「領域としての思想」とよびうるだろう。おれが〈在る〉ということ（〈いま・ここ〉に〈点〉として在るということだ）が《関係》（「個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ」）ということにほかならないのだとしたら、〈点〉はそのままでひろがりをもった〈領域〉と比喩されるほかない。この《喩》はなにより「寓意」ではなく生きられる何かである。

吉本隆明が思想の究極とみなすところからおれたちは出発する。

3

もうすこし吉本隆明の思想の現在について踏みいってゆく。その主旋律をはっきりさせたいのだ。吉本隆明はなぜ、「重層的非決定」という理念や「領域としての思想」という理念をもちだしたのだろうか。

おれには「一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実存在というものの基盤の上に立って成り立つんだとすれば、二重の否定というのは、自分の存在基盤よりも、もう少しイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、多分いい否定のあり方というのは可能なんじゃないか。（略）だから、否定というのをひとつの領域なんだ、点でもなければ個的な人間像というものでもないんだ、一種の領域なんだというふうな考え方ができれば、たぶんそれが可能なんじゃないかなとぼくは考えたりするんですね」（引用⑤）という吉本隆明の発言がむしろ「架空性」にすぎないような気がする。吉本隆明のいう「領域としての思想」という理念は、感性的な存在のあり方と理念的な存在のあり方の分離を必然とするようにおもえる。

吉本隆明は、かつて「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたおれる」と言い切り、どこにもだれにも依存することなく「ここにひとつの思想があるということが威力でありうる」思想を黙然として構築してきた唯一の思想家である。吉本隆明の情況への発言にからだをささえられてここまでくることができた。だから、おれは肯定的に言うのだが、吉本隆明の思想は重力の思想だとおもう。

ここは思想の核心にふれるところだから意識を鎮めていう。おれの推測だが、あるとき吉本隆明は自身の構築した重力の思想が架空性にすぎないように感じたにちがいない。一九八十年を前後する数年がこの時期にあたるようにおもう。このとき吉本隆明は自身の思想の命運をかけて「重層的非決定」という思想の立場を築いた。感じられた情況の変貌の凄まじさに抗して思想が命脈をたもつおおきな原則として「重層的非決定」という理念を獲得したにちがいない。『マス・イメージ論』『ハイ・イメージ論』（「死から照射される生」・「世界視線」）「領域としての思想」というおおきな論稿・概念が、「重層的非決定」という思想の原則からみちびかれるのは必然である。自らが構築してきた重力の思想の一貫性を放り投げず現実との接合をはかるとき、「重層的非決定」という思想の原則や「領域としての思想」という概念にたどりつくのは不可避であるようにおもう。〝どこにも中心をおかない、〝あるいは〝点から領域へ〟と自身を非決定の状態に晒すことによって徹底した相対化をはかり思想を宙づりにすることを吉本隆明は意図したにちがいない。そうしないかぎり〈思想〉は生きられないと、吉本隆明はきっと考えた。

吉本隆明のこの思想の原則の是非は未済だが、おれは吉本隆明とちがった呼吸の生理がありうるという気がする。〈いま・ここ〉や〈世界〉をちがって感じること、〈生〉や〈表現〉をことなって知覚することができそうな気がする。

いま、内包表現という思想からみて、吉本隆明の思想の軌跡は変奏することが可能だとかんじられる。〝どこにも中心をおかないで

〝思想の領域化をはかるのではなく、逆に「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたおれる」という思想の重力を手離さずそのままに思想を〈領域化〉することが可能だとおれはおもう。ここで思想は分岐する。表現が表現の垂直性をたもったまま、架空性としてではなく〈点〉を領域化することはけっして不可能ではない。世界や歴史、生や表現という概念を転回することができる。〈わたし〉の〈わたし〉との自己関係や〈わたし〉と〈あなた〉の関係のひらきかたがふかくここにかかわる。内包表現は、異なった観念のながれを可能にせずにはおかない。

4

吉本隆明の思想の現在と内包表現の分岐のイメージをもうすこしはっきりさせたい。吉本隆明の「重層的非決定」や「領域としての思想」という理念は〈わたし〉の空間化であり、精緻に描かれた自己意識の外延化のような気がする。どうしてもそんな気がする。とりあえずこの自己意識の外延化を〈世界の波動化〉とよんでみる。喩としていえば、内包表現という異なった生の流れは〈世界の粒子化〉に位置するものといえよう。問題なのは〈世界の粒子化〉を〈世界の波動化〉に対置することではない。〈世界の粒子化〉を〈世界の波動化〉に、〈世界の波動化〉を〈世界の粒子化〉としてひらくことなのだ。

いったい何が問題なのか？　たぶん、〈わたし〉に〈わたし〉をかさねるという思考の方法が臨界に達しているのだ。〈わたし〉に〈わたし〉をかさねるかぎり吉本隆明の『言葉からの触手』の感性は避けられない。「重層的非決定」も「領域としての思想」も思考の必然だ。おれはちがって考えた。〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉という視線ではなく、〈わたし〉にかさねられるのは〈あなた〉なのだ、と。この思考の転回を屁理屈ととるか、生きられる世界の可能性ととるかのちがいはおおきい。

〈わたし〉に〈わたし〉をかさねるという思考のながれは自己意識の外延表現にほかならない。おれが欲しいのは自己意識の外延表現ではなく、〈わたし〉にかさねられる〈あなた〉の視線を可能にする内包表現なのだ。内包表現という表現思想は、「自己幻想」「対幻想」という観念の位相構造の〈位相〉を相転移させる。

次のように言うことが可能だ。**吉本隆明の「自己〜対〜共同」という観念の位相構造は、自己意識を外延的に表現したとき、自己意識の外延的な表現から抽象された〈表現〉形式である。**内包表現という表現思想は、自己意識の外延表現という表現形式から離脱する。〈わたし〉が〈あなた〉と〈位相〉を介して〈関係〉するのではない。〈わたし〉は〈わたし〉であるにもかかわらず、〈あなた〉と関係するということではない。このことは簡明に言うことができる。なにより、〈わたし〉は〈あなた〉なのだから。

□

〝だれが〈位相〉を介して〈関係〉などするものか。対関係の自然は直接的でそれ自体として自存するものだ。アホか、お前は！〟という反論がすぐきこえてくる。そんなことはよくワカッテイル。とても微妙なことをおれは言おうとしている。何度でもくりかえす

しかないけれど、「自己幻想」や「対幻想」という観念の位相構造の〈位相〉が〈位相変換〉されるのだ。ここは内包表現という思想の核心にふれる。「自己幻想」という位相や「対幻想」という位相がないというのではない。「自己幻想」や「対幻想」を可能にする〈位相〉が〈相転移〉をなすことになるのだ。おそらくおれの言説は、ひとびとが馴れ親しんできた思考の様式からみればひどく奇妙なことというるにちがいない。**自己幻想は〈対の内包像〉によって微分され〈あなた〉へと転位し、対幻想は内包表現によって拡張されて未明の《表出性》を獲得することになる**。わたしたちはここではじめて人類史的な歴史という概念のあたらしい可能性に出会っているというべきなのだ。密かに人類幼年期の終わりからのことを構想している。

しきりに意識のトポロジーというイメージが明滅する。おそらく内包表現という表現理念を挿入することで、自己幻想も対幻想も拡張や転位をとげる。「重層的非決定」や「領域としての思想」から〈わたし〉を複数の〈わたし〉へと空間化することも、「エロスの問題でも、対幻想の持続ということについては、もはや壊れる段階にきていてどうしようもないんじゃないか」と対を語ることもなく、〈わたし〉をますますふかくなる〈渦の中心〉として、また〈渦の中心〉がそのままに〈流れ〉であるような対を生きることが可能のようにおれには感じられる。〈わたし〉が〈わたし〉であることや〈わたし〉と〈あなた〉の関係は、内包表現によって動態化される。それが風をとらえるようなことだとしても、〈対の内包像〉が可能とする〈わたし〉や、《表現する対》というものが在る、とおれはおもう。

ニュー・オーダーは近作『テクニーク』で「僕は誰のものでもない／でも、君といたい」（「ドリーム・アタック」）と演る。とおりやうけがいいんだ、これが。けれど、「僕は誰のものでもない／でも、君といたい」は研ぎすますと、トリュフォーの『隣の女』の「ふたりで生きるのは苦しすぎる、でもひとりでは生きられない」になるんだ。おれの感覚ではどちらもユークリッドだ。

ちがうんだ、「僕は誰のものでもない」んではない。屁理屈で二重否定したいわけじゃない。「僕は誰のものでもない」んではなくて、「僕」が微分できるんだ。〈対の内包像〉によって微分された「僕」は、クラインの壷の曲面をなぞるようにして「君」になるんだ。おれはこの関係を《表現する対》と言う。

5

〈対の内包像〉はたしかに〈わたし〉と〈あなた〉の個別性において出会うものだが、このますますふかくなる渦の中心は、春の宵に吹く風のあの感じ、あつい夏がおわり不意に陽がまるくなる秋のあの感じのように、だれが領有するものともいいがたい匿名性にひらかれた領域だという気がする。おそらくぼくたちはここで〈内包表出〉という概念にであっているはずなのだ。あるいは〈内包表現の像〉に触れようとしているのだといってもよい。おれの好きな「バック・イン・ザ・USSR」を聴くとき揺りうごかされるものは何か。あの感じなのだ。「自己のもつ譲渡不可能な部分は、人が自我であることをやめたとき、初めてそこに姿をあらわす」というドゥルーズの言葉が響く。言葉にしてもしなくても一切が等価にす

ぎないあの感じ。内包表出や像としての内包表現はふかくここに関与する。

この人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭を言語の自己表出として想定することができる。自己表出は現実的な与件にうながされた現実的な意識の体験が累積して、もはや意識の内部に幻想の可能性として想定できるにいたったもので、これが人間の言語の現実離脱の水準をきめるとともに、ある時代の言語の水準の上昇度をしめす尺度となることができる。

（吉本隆明『言語にとって美とはなにか』）

文学作品が、言葉で作りだされたじぶんの運命をうけいれながら、しかも運命の磁場の影響を忘れられるのはどこからさきなのだろうか？　ここで問うべきなのはそれだ。わたしたちの理解の仕方では、そこから普遍的な喩のすがたがあらわれる。かりにこれを文字による記述の第三の段階と呼ぶとすれば、この段階にきてはじめて文学作品は自分の運命の、じぶんじしんへの影響を忘れさる。（略）だが、第三段階になると違う。作品の運命は遠ざかり、ただ作品の無意識のなかにしまいこまれる。それは同時に作品はじぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだすのだといっていい。わたしたちが普遍的な喩とみなすものは、いずれにしてもこの他者の表現をさすし、またこの運命にたいする他者の表現から普遍的な喩の世界はできるといっていい。（略）だが、普遍的な喩の概念が成り立つのはその水準ではない。言語が意味をつくるまで分節される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば、言語と非言語的な音節の境界面が価値の基準とみなされて、はじめて普遍的な喩の概念は成り立っている。

（吉本隆明「普遍喩論」《ハイ・イメージ論》）

「この人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭」と、「わたしたちが普遍的な喩とみなすものは、いずれにしてもこの他者の表現をさすし、またこの運命にたいする他者の表現から普遍的な喩の世界はできるといっていい。（略）だが、普遍的な喩の概念が成り立つのはその水準ではない。言語が意味をつくるまで分節される以前と、分節化された以後との最初の分岐点が、いいかえれば、言語と非言語的な音節の境界面が価値の基準とみなされて、はじめて普遍的な喩の概念は成り立っている」というふたつの引用を、あたかもクラインの壷の曲面をなぞるように、接合することができるようにおもうのだ。

これまでおれがたどってきた考えからいえば、「この人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭」は、〈わたし〉が〈わたし〉であることの根源にかかわることといえる。おれはこの表現理念（表現概念としての疎外）を自己意識の外延的な表現と呼んできた。

そこで、「千里の径庭」について位相的な変換をほどこしてみる。言うまでもなくここでとられる位相変換はアタマの先に墨をつけて

字を書くという学習行為のことではない。おれのこれまでの考察を反故にしないならば、「千里の径庭」をみている〈わたし〉を〈あなた〉へと転位することが可能と感じられるのだ。「千里の径庭」を《関係の表出》としてひらくことが可能だとおもう。「千里の径庭」から「他者の表現」という「普遍的な喩の世界」への転換はクラインの壷の曲面をなぞることに比喩される。

したがってつぎのようにいうことができる。**〈対の内包像〉によって微分された〈わたし〉が、クラインの壷の曲面をなぞるようにして〈あなた〉へと反転する《関係》の全体を内包表現と呼ぶ。**この表現理念によっておれたちはひかえめに、しかしはっきりと〈内包表出〉という〈関係の表出概念〉を手にすることができる。これはおれたちによってはじめて言われることである。また、「表出史」という概念が自己意識の外延的表現からみて可能だとするならば、内包表出史という概念が自己意識の内包表現として可能となる。ひとびとがどちらの表現理念を善しとするか、もちろん恣意に属する。あたかも数という概念のうちで自然数や有理数が相互に併存しうるように。ただ、どちらが拡張された表現型であるか、そのことははっきりしているようにおもわれる。

6

内包表現の輪郭をうまくつくれるなら、〈世界〉や〈歴史〉という概念をもっと身になじむものとして拡張することができるはずだ。それがたとえ解釈を巾乗することにすぎないとしても、いままでとすこしだけ〈世界〉がちがって感じられる、そのことだけはたしかなことのような気がする。

オデュッセイやイーリヤス、千夜一夜物語、ドン・キホーテ、私たちの昔話、ファウスト、バルザックやドストエフスキーの偉大な小説、シェイクスピアのドラマやコメディ―これらはすべて、何かを証明したり、論証したりするものでは決してありません。これら自体が何かなのです。これらはそれぞれの世界を描きだしているのであって、世界の説明をしているのではありません。ここで私は、あるロシア人の人形使いのことを想い出さずにはいられません。その方に私は一度お会いする光栄に浴しました。その方は何年もの長い間、ナチスの強制収容所に入れられておりました。ほんの僅かのじゃがいもの残りから、彼は少しずつ指人形の人形を一揃いつくりました。そして監視人が近くにいないとき、それで子どもにメルヒェンを演じて見せ、子供を笑わせました。また、子どもたちといっしょに、子どもたち自身の運命、さらにはその死さえも演じました。判決を受けた人と共に、死刑執行の前夜、その人の運命を演じたこともたびたびでした。それを演じた彼のそのやり方が、死刑を前にした人々に、再び自分たちの尊厳を思う気持をとりもどさせたのでした。彼らは死なねばなりませんでした。しかし、その死に方が変わりました。泰然と、心安らかとさえ言えるほどになったのです。それがそれらの人々に何の役に立ったのか、と問うことも確かにできるでしょう。けれども、私はそういう問いはいたしません。（『なぜ子どものために書くのか?』ミヒャエル・エンデ／上田訳）

引用のこの箇所はとても好きだ。おもわず〝はっ〟とし、衝かれた。「これらはすべて、何かを証明したり、論証したりするものでは決してありません。これら自体が何かなのです。これらはそれぞれの世界を描きだしているのであって、世界の説明をしているのではありません」「それがそれらの人々に何の役に立ったのか、と問うことも確かにできるでしょう。けれども、私はそういう問いはいたしません」というエンデの言葉をよく感じとれる。この感じは好きなロックの〈音〉を聴くときにやってくるあの〈感じ〉（いまだったら、トム・トム・クラブの「リトル・エヴァ」〔アルバム『ブーム・ブーム』〕）にとてもよく似ている。おれはこの〈感じる〉ということが〈表現〉だとおもう。エンデの引用の言葉はひとつのたとえにすぎないが、エンデの言葉を余韻のように〈感じる〉ということが〈表現〉ということではないのか。ここをはっきりさせたい。

〈わたし〉の外延化が〈世界の波動化〉だとしたら、おれの〈いま・ここ〉を内包化する表現は〈世界の粒子化〉に比喩することができる。それは〈かつて〉も存在したことであり、〈現在〉も存在することである。エンデは、そして高橋源一郎は、このことをしっている。

「じゃあ、君は、例えば『銀河鉄道の夜』以外、読む必要はないというのかい?」「そうじゃない。ぼくは読者としては、ボルヘスの言うように〝一冊の書物の中でもっとも重要なのは、その作者の声、我々に届く作者の声〟だと思っている。しかし、それが〝声〟となり、この世界全体をおおっている雑音（ノイズ）をつらぬいて、ぼくたちの耳に届くことがひどく困難になりつつあることも、ぼくは知っているつもりだ。ぼくたちは、作者も読者も、自分の耳が衰弱していると、あるいは自分の声が奇妙なうなり声やかすれ声であると感じる時には、何度でもぼくたちのもっているもっとも源泉的な感情の宝庫へ戻ってみるべきなのだ。そこでは、何千年も同じメロディーがながれづつけているし、ぼくたちが知らない感情も物語もない。そして、人間の創りだすもののすべてがその無限の繰り返しのなかにはいりこんでしまうのだ」

（『ぼくがしまうま語をしゃべった頃』）

おれは高橋源一郎が言うこの箇所も好きだ。うまいことというよな。宮沢賢治の『「注文の多い料理店」序』と、ここは繋がっている。エンデのさきの発言も宮沢賢治の『「注文の多い料理店」序』も高橋源一郎のこの発言も、結局はおなじことを表出している。とても簡単なことだ。ひとことで言える。それはひとびとに、無媒介にひらかれた〈匿名の領域〉として存在する〝単純で、柔らかい《声》〟のことなのだ、と。

〈わたし〉の外延表現という表現の範型をとるかぎり、この〝単純で、柔らかい《声》〟は〈知〉と〈非知〉とを分かつ超えがたい深淵となるほかない。吉本隆明の『最後の親鸞』は〈知〉と〈非知〉について極限まで言葉の弓を牽いている。かつてこの著作を読み雷がおれに落ちたと感じたときからずいぶんながい時間がおれのなかを通りすぎた。〈知〉と〈非知〉の背反をつつむ〈内包知〉が存在する。〈知〉や言葉の指示性を一切介さず、〝あえかに舞っているやわらかな《声》〟にふれる瞬間が、ひとびとに可能性として

ひらかれているとおもう。一切の〈知〉を介さず、一瞬でそこに触れ、ひらかれるという瞬間がありうる。それは「作品」と同等の〈表現〉であり、〈いま・ここ〉の〈現成〉である。

ここにもまた現在という与件が加担する。ハイパー資本制社会の高度情報化によってもたらされた表現メディアの多様化が、そこに触れうる可能性をひらいているからである。〈わたし〉の内包表現という第二次の自然表現が、いつかこの〝単純な声の響き〟の〈構造〉をあきらかにする。そのとき〈わたし〉とひとびととを繋ぐ〈社会〉という項や、共同幻想という国家権力との〈関係〉もまた、内包表現からみられた未知の思想としてすがたをあらわすだろう。いまはまだ内包表現という概念の位相の可能性に終始する。

□

〈わたし〉の外延表現とはちがって、〈わたし〉の内包表現の概念をつくりたいのでさらに引用をつづける。

自己と他者の区別、自己の成立というようなことを考えるためには、〝もの〟としての〝あいだ〟以前の、まだ〝あいだ〟とは言いにくいような〝あいだ〟、無理に言えば〝あいだ以前〟とでも言わなくてはならないものについて考えてみなくてはならないのです。そしてこの〝あいだ以前〟が、いま〝あいだの元〟と言った〝自〟つまり根源的自発性のことだということになります。この〝あいだ以前〟は、実は、まだというか、もはやというか、〝自己と他者とのあいだ〟にはないのです。それは、そこから自己が成立してくる自己の根源ですから、言ってみれば自己自身の底にあると言ってもよい。〝自己と他者とのあいだ〟というような〝外部〟の拡がりではなくて、自己の内部に、あるいはこう言ってよければ〝内部のそのまた内部〟にあるような、自己以前の自発性のことです。自己の根底に、ある種の〝あいだ〟が開けているわけです。これは先程、自己自身の内部の一種の他性、という言い方でお話ししたことと関係があります。自己というのは、これを〝こと〟として見た場合には、それ自身以外のなにものでもないようなすっきりした同一性ではなくて、自己自身の内部での自と他の〝あいだ〟とでもいうべき一種の差異のことなのです。

（『人と人との間の病理』木村敏）

おれの勘では木村敏の言う「この〝あいだ以前〟は、実は、まだというか、もはやというか、〝自己と他者とのあいだ〟にはないのです。それは、そこから自己が成立してくる自己の根源ですから、言ってみれば自己自身の底にあると言ってもよい。〝自己と他者とのあいだ〟というような〝外部〟の拡がりではなくて、自己の内部に、あるいはこう言ってよければ〝内部のそのまた内部〟にあるような、自己以前の自発性のことです」は、おそらく「たとえば、ル・クレジオが『向う側への旅』で、正体不明の美少女存在ナジャ・ナジャに旅をさせた「人々がものを言わない国」は「ものを言う国の内部にある・・・」（「広告みたいなものの話」高橋源一郎『海燕』一九八九年一月号）や、「だが第三段階になると違う。作品の運命は遠ざかり、ただ作品の無意識のなかにしまいこまれる。それと同時に作品はじぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだ

すのだといっていい」（「普遍喩論」《ハイ・イメージ論》吉本隆明）と、深く切り結ぶ。

〝ふたりでいてもひとりでいられる。ひとりでいてもふたり〟という実感のところで生じる自己関係の反転（〈わたし〉の《底》がぬけること）をぼくはクラインの壷の曲面になぞらえた。自己意識のトポロジーといっても、自己意識の非ユークリッド曲面といってみてもいい。木村敏は「自己の内部に、あるいはこう言ってよければ〝内部のそのまた内部〟にあるような、自己以前の自発性のこと」を〝あいだ以前〟、つまり「根源的自発性」と呼んでいるが、ぼくの理解では〈わたし〉が最終的に〈わたし〉の内部にみいだすものは、あたかも「作品」が「じぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだす」（吉本隆明）ように、〈あなた〉という《他者》なのだ。

かつておれは「じぶんが《在る》ということに、それは《関係》ということにほかならないが、そこに、爽やかな風やあえかな音の余韻を響かせることができるか？」「たとえ「身をゲヘナに投げ入れられようと」譲ることのできない《何か》は、姿・形がないにも関わらず、疑いようもなく《実在》する。譲ることができない、譲ることの適わない『小さな群れへの挨拶』という実在する意識の中心で言葉は単純で、柔らかい《声》を響かせ、舞っている」と述べたことがある。そこでおれの考えたことがドゥルーズの、「個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ。（略）自己のもつ譲渡不可能な部分は、人が自我であることをやめたとき、初めてそこに姿を現す」（『情動の思考』）と重なることを知ってびっくりした。

「譲ることができない、譲ることの適わない『小さな群れへの挨拶』という実在する意識の中心で言葉は単純で、柔らかい《声》を響かせ、舞っている」ということは、「自己のもつ譲渡不可能な部分」のことを指しており、それは「人が自我であることをやめたとき、初めてそこに姿を現す」のだ。また「じぶんが《在る》ということに、それは《関係》ということにほかならない」ということは、「個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ」といわれることとおなじではないか。びっくりしたな。

ぼくの考えてきたことと、ドゥルーズやエンデ、吉本隆明や木村敏の言葉をフーガのように折りたたんでみようとおもう。

□

「個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ。（略）自己のもつ譲渡不可能な部分は、人が自我であることをやめたとき、初めてそこに姿を現す」（ドゥルーズ）も、「作品はじぶんじしんの運命にたいする他者の表現をうみだす」（吉本隆明）も、「自己の根底に、ある種の〝あいだ〟が開けているわけです」（木村敏）も、みんな円環しているとおれはおもう。これらの言葉でもういちど次の言葉を照らしてみる。

この人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭を言語の自己表出として想定す

ることができる。自己表出は現実的な与件にうながされた現実的な意識の体験が累積して、もはや意識の内部に幻想の可能性として想定できるにいたったもので、これが人間の言語の現実離脱の水準をきめるとともにある時代の言語の水準の上昇度をしめす尺度となることができる。（『言語にとって美とはなにか』）

ぼくの論理で、言葉っていう場合には、表現された言葉っていうふうになるんです。表現された言葉っていうのは、何が違うかっていいますと、表現する途端に内部ができるということだと思うんです。つまり内部がここにあって、言葉が何か言われるっていうことは、ほんとは全く嘘だと思うんですけど、しかし、表現された言葉っていうのができたときに、同時に内部ができるっていう、そういう対応の仕方になると思うんです。・・・・・・・・・表現された言葉だけが問題なんで、表現された言葉というのがあると、言葉を表現した途端に、反作用で、自分は言葉から疎外され、疎外された分だけ内部がそこに生ずる。（「*IN POCKET*」一九八四年四月号 鼎談〔吉本隆明＋α〕）

何か、かたくるしい感じがしないか？ おれの理解では窮屈だと感じる度合におうじてそこから離脱したいと〈わたし〉が感じているのだ。おそらく、〈わたし〉の外延表現からみれば吉本隆明の表現理念は間然するところがない。また吉本隆明は『言語にとって美とはなにか』で言語の表現理論をめざしたのであるから、「千里の径庭」を「人間の言語の現実離脱の水準」からみるのはとうぜんである。「表現された言葉だけが問題なんで、表現された言葉というのがあると、言葉を表現した途端に、反作用で、自分は言葉から疎外され、疎外された分だけ内部がそこに生ずる」という表明のどこにもすき間がないようにおもえる。しかし、とおれは考える。ほんのすこしだけ重心を移動することはできないか、と。このわずかな重心の移動が膨大な思考の余白のように感じられる。つまり、〈わたし〉の外延化ではなく、〈わたし〉の内包化が思考の余白として厳然と存在するようにおもえるのだ。「自己の根底に、ある種の〝あいだ〟が開けているわけです」という言葉に魅かれる。M・フーコーは、おそらく、そのことを「自分自身からの離脱」として生きようとした。「生存の美学」といい「自己の陶冶」といい、このことと無関係ではありえない。アタマのうらのふかいところが〝わずかな視線の移動〟とカチカチ音をたてる。あとすこしでそこに手がとどく。

「自己のもつ譲渡不可能な部分」（ドゥルーズ）も、「他者の表現」（吉本隆明）も、「あいだ以前」（木村敏）も、相転移された〈あなた〉からの視線にほかならない。〈世界〉の反転を可能にするこの視線を、おれは〈対の内包像〉とよんできた。

たしかに吉本隆明の〈大衆の原像〉という思想は、〈わたし〉の世界での自存を揺るぎないものとすることができた。この思想はいまもなお生々しく生きている。そしてこの強靭な思想はただひとりで〈世界〉と拮抗することができるのだ。いったい何が不都合なのかときりなく自問する。おそらく事は是非ではないのだとおもう。おれが吉本隆明の表現思想と異なってながれる生が可能だとおもうこと、そのことだけが何かなのだ。おれはここに終始する。

おれは、〈わたし〉という〈位相〉が転移可能だと感じた。自己意識の外延的な表現は〈表現概念としての疎外〉という表現理念を相転

移して内包化される。この表現の転移を〈大衆の原像〉がうながすことはない。〈わたし〉の外延的な表現から〈内包表現〉への転移は、ただ〈対の内包像〉に触れることによってのみはたされるとおれはおもう。過少も過大もありえない、おれにとってそうだというにすぎない。

おれの繋いだ日がメビウスの輪やクラインの壷のようにどこかで反転しはじめたとき、〈世界〉はそれまでとちがって感じられはじめた。意志の体現を〈世界〉に投射するとき、あるいは〈世界〉がつねに途上であると〈わたし〉が感じるとき、「もしかすると人間は無意識のうちに歴史を作成してきたが、意志をもって歴史を創出するのに適さないし、また耐ええない存在ではないか。それが自己欺瞞の体系を世界大に拡大し、いま自らその欺瞞の穴に人間は陥没しつつあるのではないか。人間という概念は、事実という概念とまったく等価なものにすぎないのではないか」（「死のサルトル」吉本隆明）という根源的な問いに遭遇するのは不可避である。〝酷いもんだ〟とおもって日を繋ぐことがいっぱいないか。おれもまたながいあいだこの問いに晒されてきた。

いまやっとすこしだけ、この根底的な疑念に〝ちがうな〟といえそうだ。この種の迷路にはいりこまず日を繋げることができるとはおれにはとうてい信じられないが、ここが終着ではない。引用の「死のサルトル」がぬきがたく迫ってくるとき、それは〈現実〉や〈世界〉との接触感を表象している。もちろん表象された接触感の由縁が一意的であるはずはないが、もたらされた接触感の由縁は、おれの理解では、一意的であるようにかんじられる。べつに、卵と鶏をやりたいのではない。表現のある範型をとるかぎりこの種の疑念はさけられないという気がするのだ。〈世界〉を〈過程〉とみなすかぎり（いうまでもなくこの命題は確固として真である）、意志の体現は反故にされる。〈わたし〉の〈いま・ここ〉と、理念の当為が軋むことはさけられない。軋みの由来を探索しふたたび理念の当為をはかることもできないことはない。しかしそのことではおれは生きられないという感じをどうすることもできない。どうしても、跳ぼうという気がおこらない。世界の解釈や、世界への信のあるいは不信の信を表明することでは生きられない。表現のある範型からみれば、〈世界〉はまがうことなく〈途上〉であり〈過程〉であるといえる。理念は当為として生きられる。しかし、当為として生きられる理念をみている〈わたし〉は生きられない。疎外という表現概念の根拠はここにある。おれはこの表現の範型を〈わたし〉の外延表現と言う。

〈いま・ここ〉を順延せず現成するすべはないのか。〈世界〉は〈波紋〉のようにしか比喩できないのか。〈いま・ここ〉を〈渦の中心〉として現成するすべがないという根拠はどこにもない。理念が当為として生きられるにもかかわらず、それをみている〈わたし〉が生きられないならば、〈わたし〉を外延化するのではなく内包化すればいい。理念がライブするぞ。〈対の内包像〉が可能にする〈生〉を、言葉に拠らず自存する「自己のもつ譲渡不可能な部分」や「あいだ以前」にむけてひらけばいいのだ。

7

好きなロックの〈音〉を聴くとき、唐突にやってくるあの〈感じ〉・・・。なんの論証もあるわけではないが、この感じは「自己

のもつ譲渡不可能な部分」や「あいだ以前」につうじている。いや、「自己のもつ譲渡不可能な部分」や「あいだ以前」そのものだとおもう。イギー・ポップも、イギー・ポップに「*I really like your guitar.*」と言わせた鮎川誠もこのことをきっと知っている。そしてそこを生きている。この〈ながれ〉を生きるとき、表現は〈肯定〉としてたちあらわれる。おう、表現は断固として肯定なのだ。現実の無惨も、おしよせてくる言葉にならない想いも－それが「秩序の生のままの存在」（フーコー）ということなのだが－そのままに〈肯定〉される。おれは超越をかたっているのか？　そうではない。立ち、歩き、触れ、呼吸する繋ける日をおいて、ほかにかたるものはない。

それは悠遠のむかしから存在する。ここを感じ、日を繋けるということが〈表現〉なのだ。「生きるのも死ぬのもひとつの遊びだという気持ちに自分ではなりたいなとおもいます。野の花、空の鳥のように生きて死ねばいいんじゃないかという気がするのであります」と佐藤俊男が言うことは嘘ではないような気がする。それは〈在る〉もので、むこうから〈触れて〉くるものなのだ。おれの好きなロックの音も、桜井孝身の絵も、佐藤俊男の言葉も、まったくおなじことを表現しているようにおもう。そのとき〈世界〉は、そのつど固有に〈生起〉する。そのつど固有に〈生起〉するものが〈世界〉といってもいい。この固有に生起するものの〈流れ〉を、もしそうよぶとすれば、〈歴史〉といいうるだろう。内包化された〈わたし〉からみれば、世界や歴史に意志を体現できるか否かという問いは、意味をなさない。〈信〉と〈非信〉をわかつ思考のながれがきえる。世界や歴史は、所与のものでも、理念の当為でもない。それは、そのつど固有に立ちあがり、現前する。「それがそれらの人々に何の役に立ったのか、と問うことも確かにできるでしょう。けれども、私はそういう問いはいたしません」（エンデ）

街の喧噪からとおくバイクを風切って走らせるとき、とつぜんおきあがった大気が肌に刺さり世界がきゅうにふかくなった体験が、あなたにないか。沁とした大気の層に洗われるときのあの感じによくにている。おれたちの内包表現がすこしずつ輪郭をあらわしはじめた。ひとりでいてもふたり。おれたちは、とおい目になる。

□

佐藤俊男が『生と死と－ニューギニアの一兵卒』の体験を「こんなこと言ったらおかしいかも知らんけど、あれが戦争でなかったらキャンプ生活みたいで楽しかった」と語るとき、あるいは桜井孝身が「（第三世界の飢餓について）救援物資なんか送らんで、飢え死にさせてやれ」「（天安門の悲の義にふれて）死なせてやれ。わしは冷静やった」というとき、そこには言葉を指示性でたどるかぎり絶対の矛盾がある。おもいっきりとおい目をしたメビウスの環、クラインの壷の曲面がそこにある。信が非信に、非信が信に嵌入している。ああ、おもいだした。シモーヌ・ヴェーユのいう〈匿名の領域〉がここなのだ。ここで〈いま・ここ〉はそのままで現成する。この現成は内包表現という、肯定の力の言葉である。〈わたし〉の外延表現からいえば、〈いま・ここ〉はいつも未成・途上・過程となるほかない。是非をこえてそうなのだ。〈わたし〉の外延表現という思想では、理念の当為と現実の亀裂は不可避である。極限では「死のサルトル」にぶちあた

る。吉本隆明は理念の当為と現実の亀裂を媒介するものが〈表現概念としての疎外〉と考えた。

ところで、桜井孝身は言う。「何処か突きぬけたトコロが欲しいと考えた」「されど私は、二頭の頭をもって、始めと終りを同等にしようとしている。これを否定しては歴史は成立しない。今、私が企ている思いの中には確かに歴史はない。いや、はいる余裕がないといった方が適切なのかもしれない。終りがなく、始めがないと言っても、すべてには初めと終りがある。その初めと終りを根本的解消へもっていこうとしているのである」（『*I DISCOVERED JESUS CHRIST IS A WOMAN*』）この言葉に出会ったとき、〝雷がおれに落ちた〟と感じた。

これは比喩だが、〝光〟は〈波動〉とも〈粒子〉とも記述できる。おれがこれまで考えてきたことに即していえば、「これを否定しては歴史は成立しない」というところで言われる「歴史」は、ヘーゲルからマルクス、吉本隆明にうけ継がれた、〈わたし〉の外延表現からみられた波動化された歴史概念である。いうまでもなくこの世界・歴史概念は確固とした、ひとつの〈真理〉（公準）を示している。しかし、この思想は観察者（俯瞰者）の視線を不可避とする。信の内部と外部がここに胚胎する。

おれはもうひとつ世界や歴史の体験が可能だとおもう。「されど私は、二頭の頭をもって、始めと終りを同等にしようとしている。（略）終りがなく、始めがないと言っても、すべてには初めと終りがある。その初めと終りを根本的解消へもっていこうとしているのである」と桜井孝身がいうことは、ひとえに〈いま・ここ〉の現成にかかわる。

「経済社会的な社会構造の発展を自然史的過程として理解しようとする」マルクスの立場も、吉本隆明の自己表出という概念も、〈いま・ここ〉という〈わたし〉の限定された生存をたえず途上として〈線分化〉する。〈わたし〉の外延表現という思想の立場をとるかぎりこれは不可避である。弁証法は〈いま・ここ〉という〈中間時〉の解消の仕方にどこか無理がある。ほんとはひとびとのだれもが知っていることなのだ。

ここにおれの内包表現の由縁がある。生を〈線分化〉するのではなく、求心する〈渦の中心〉として生きる生が、ともかくありうるのだ。ここで世界や歴史、権力の〈像〉は転回する。ひとびとがそう感じている世界や歴史はけっして所与のものではなく、対の内包像にふれるとき、そのつど固有に生起するものなのだ。制度としての宗教は〈いま・ここ〉に「天上」という超越性をよびこみ、イデオロギーは〈いま・ここ〉から発して地上の楽園という超越性に身を委ねキツネ憑きとなりその矛盾の解消をはかろうとする。おれはどちらもちがうと、断固としておもった。

思想が「宗教」というすがた・かたちをとってしかあらわれようがなかった時代が過ぎ、「天界」の〝死〟とひきかえに「地上」の楽園を唄おうとした近代というここ二世紀の「イデオロギー」の時代が幕をおろし、思想は〈日を繋げる〉ということ、それ自体が〈表現〉だという時代に突入しつつあるという気がする。まさに桜井孝身が言う「生きること全てが芸術だ」だとおもう。

〈わたし〉の外延表現が、否定性（欠如の充填）の〈表現〉（運動）だとするならば、更新された〈わたし〉の内包表現は、〈肯定〉の〈表現〉である。外延表現の生が「信」と「非信」を分かつユー

クリッド空間の〈現存性〉だとしたら、〈わたし〉の内包表現は、メビウスの環やクラインの壷の球面上の〈現存性〉だといえよう。もちろんありのままにいえば、だれの、どんな生も、〈生の現存性〉としてみるかぎり、〈わたし〉の外延表現と内包表現のあざなわれた〈生〉であるほかない。ひとはそこに想いの丈をかたむけ、それぞれの念仏をとなえる。

おれはまたおれの内包表現という念仏をとなえる。

□

やっと内包表現という概念の位相の可能性について粗描できるところまで到達しそうだ。『言語にとって美とはなにか』の核心に触れるところを、要旨は重複するができるだけ引いてみる。

ある時代の言語は、どんな言語でも発生の当初からの累積である。これが言語は保守的であるということの意味にほかならない。このような累積は、ある時代の人間の意識が、意識発生のときからの累積された強度をもつことと対応する。

じじつ、指示表出からみられた言語の関係は、それがどれだけ云わんとする対象を鮮明に指示しえているかというところの有用性ではかることができるが、自己表出からみられた言語の関係は、自己表出力という抽象的な、しかし、意識発生いらいの連続的転化の性質をもつ等質な歴史的現存性の力を想定するほかはないのである。

さきに、それぞれの時代はある言語水準をもっており、それは、各時代とともに、またそのなかの個々の人間とともにうまれ、変化し、亡びる側面と、意識発生いらいの意識体験の蓄積という面をふたつながらもつとかんがえてきた。

「自己表出」という『言語にとって美とはなにか』の核心を、おもいっきりとおい目をして感じてみる。これまでおれたちが考察してきたところからいえば吉本隆明の「自己表出力」は、第一次の自然表現という〈わたし〉の外延表現からみられた〈わたし〉の表現型であるといえよう。おれは「自己」が動態化できるとかんじた。底をぬかれ更新された〈わたし〉は〝あなた〟という〝他者〟にほかならない。〈わたし〉とは内包化された〈あなた〉のことなのだ。事態をはっきりさせるためにくりかえせば、「僕は誰のものでもない／でも君といたい」（ニュー・オーダー）に表象される「僕」は、「自己表出」や「自己表出力」に参与する「僕」である。「僕」は自己幻想の母胎であり、「でも君といたい」とする「僕」はまた固有の他者にあざなわれ対幻想をもつ「僕」でもある。こうして自己幻想と対幻想はそれぞれの位相をもつことになる。自己意識を外延的に表現したとき、自己意識の外延表現という表現型からみれば、もちろん何の不都合があるわけではない。おれはこの〈位相〉を〈位相変換〉することができるとかんじた。ここには、未明の〈表出力〉が存在する。〝ひとりでいてもふたり〟、つまり〈わたし〉という〈あなた〉／〈あなた〉という〈わたし〉を架橋する未明の〈表出力〉が存在する。

おれはすでに〈対の内包像〉に触れるあらわれを〈表現する対〉とよんできた。そこで、簡明につぎのようにいうことができる。**〈対の内包像〉によって微分された〈わたし〉が、クラインの壷の曲面をすべるように〈あなた〉へと反転する《関係》のもつ〈表出〉の全体を〈内包表出〉とよび、そのあらわれの全体を《内包表現》という。**

ほんとうならばここで〈対の内包像〉を核とした〈表現する対〉という〈個〉の内包表出史がたどられてしかるべきである。「自己表出（力）」という概念を機軸にした表現転移論とことなった、内包表出（力）を機軸とした表現転移論が可能にちがいない。

またおれの理解では、〈表現する対〉という《個》の内包表出力は、たとえばシモーヌ・ヴェーユのいうあの〈匿名の領域〉にひらかれている。吉本隆明のいう「自己表出力という抽象的な、しかし、意識発生いらいの連続的転化の性質をもつ等質な歴史的現存性の力」も、内包表現からみればちがって〈感じる〉ことが可能だ。

この世界では、世界がすこしだけちがってかんじられる。おれにはこのわずかな〈感じる〉世界のちがいが決定的だった。

それにしても吉本隆明は凄まじい。この凄まじさは「経済的な社会構造の発展を自然史的過程として理解しようとする」マルクスの『資本論』のゆるぎなさと対極で対をなしつりあっている。おれの理解では『言語にとって美とはなにか』という書物の核心はただ、「意識発生のときからの累積された強度」「意識発生いらいの連続的転化の性質をもつ等質な歴史的現存性」「意識発生いらいの意識体験の蓄積という面」というところに帰せられる。これらはいずれも「自己表出」という概念をさしている。「自己表出」という概念についての、この言葉のいいまわしはどうだ、唸るほかない。

吉本隆明の概念規定の厳密さ、徹底性、可塑性にくらべれば、エンデもドゥルーズも宮沢賢治も高橋源一郎も、そしておれもだが、まるで小春日和の陽気にさそわれて昼寝する〝猫〟みたいにおもえてくる。概念、いや思想の規模がまるでちがいすぎる。おそらくマルクスの『資本論』だけがこの書物の規模に匹敵する。さりげなく書かれているようで、しかしその言葉をたぐりよせていくと、スケールとふところのふかさに眩暈がする。このことは、吉本隆明の思想はひとり吉本隆明の念仏であって、おれが自前の念仏をとなえるほかなかった、おれの内包表現の由来とはまったくべつのことである。たとえおれにとって生きられる世界の可能性として内包表現がどれほど切実であるとしてもだ。ここをなんとかきりぬけることができないならば、おれの内包表現の位相は終われない。クラッとくる。

内包表現という概念の位相を粗描するために、おれが吉本隆明の比類ない概念の厳密さ、徹底性、可塑性にたいして異解を申し立てるとすれば、ただひとつのことにかぎられる。吉本隆明はこの書物のなかで、芸術の起源について次のように言っている。そこで吉本隆明は、マルクスの『経哲草稿』の自然と人間の相互規定としての疎外という概念をわかりやすく読み解いている。

芸術（詩）の起源についての、これらのさくそうした混濁物のあいだから、わたしたちが救いださなければならないのは、次のようなことだけである。まず、原始的な社会では、人間の自然に

たいする動物的な関係のうちから、はじめに自然にたいする対立の意識があらわれるやいなや、人間にとって、自然は及びがたい不可解な全能物のようにあらわれる。（略）この自然からの最初の疎外感のうちに、自然を全能者のようにかんがえる宗教的な意識の混濁があらわれる。そして、自然はそのとき原始人にとっては、生活のすべてに侵入している何ものかである。狩や野性の植物の実の採取のような〈労働〉も、人間と人間とのあいだのじかの自然関係である〈性〉行為も、〈眠り〉も眠りのなかにあらわれる〈夢〉のような表象もふくめて、自然は全能のものであるかのようにあらわれる。そうして、自然がおそるべき対立物としてあらわれたちょうどそのときに、原始人たちのうえに、最初のじぶん自身にたいする不満や異和感がおおいはじめる。動物的な生活では、じぶん自身の行為は、そのままじぶん自身の欲求であった。いまは、じぶんが自然に働きかけても、じぶんのおもいどおりにはならないから、かれはじぶん自身を、じぶん自身に対立するものとして感ずるようになってゆく。（略）ここで大切なことは、原始人たちが感ずる自然やじぶん自身にたいする最初の対立感は、自然や自然としてのじぶん自身（生理的・身体的）にたいする宗教的崇拝や、畏怖となってあらわれると同時に、じぶん以外の他の原始人にたいする最初の対立感や異和感や畏怖感として実現されることである。（『言語にとって美とはなにか』）

悠遠の太古の、自然と人間との相互規定としての疎外についての見事な叙述だとおもう。「自然にたいする対立の意識」や「じぶん自身にたいする不満や異和感」は、共同幻想や芸術の初源へと疎外され、固有の位相としてその意識体験を累積する。〝然り〟というほかない。おれは勝手に白熱する。「表出史」からみられた言語の美の転移も、共同幻想の推移からみられた歴史という概念も、そこをつらぬいてながれているのは巨視的な時間である。〈わたし〉は〈わたし〉の現存を〈疎外〉する以外に、この悠遠の〈時間〉に関与することはできない。おれは悠遠の歴史という時間のながれに宙づりされ線分化される。この宙につられ線分化されたちいさな波動が、ひとびとの生涯である。それはいつの時代もかわらない。ひとはそこに想いの丈をかたむけ、それぞれの念仏をとなえる。岩にうちよせる波のように。疎外という表現概念の根拠はここにある。

〈わたし〉が〈わたし〉の外延化をはかるかぎり、この意識の生理をのがれるすべはどこにもない。〈わたし〉や〈世界〉が途上であり未成であることは公準とみなされるほかない。ここでは波のひとしずくが、線分化されるほかないひとびとの、そして〈わたし〉の生である。それにもかかわらず、悠遠のうちに歴史はそのたたずまいを波に砕かれ世界を拓く。これはいったいどういうことなのか。かつてだれもその拠って立つところを告げたことはない。

おれは息をつめ吉本隆明の創見した「自己表出」という概念にたいして異解をとどける。ところで吉本隆明の「自己表出」という概念のどこに比類ない厳密さ、徹底性、可塑性があるのか？　おれの考えでは吉本隆明の「自己表出」という概念のもっともすぐれたところは本質を規定しないでその本質を規定しえてしまうところにある。その本領は「自己表出」という理念の〝可塑性〟にあるといえよう。吉本隆明はけっして「ぼくたちは、作者も読者も、自分の耳

が衰弱していると、あるいは自分の声が奇妙なうなり声やかすれ声であると感じる時には、何度でもぼくたちのもっているもっとも源泉的な感情の宝庫へ戻ってみるべきなのだ。そこでは、何千年も同じメロディーがながれつづけているし、ぼくたちが知らない感情も物語もない」（前掲）というありそうでこころ踊る発言をしない。吉本隆明の「自己表出」という理念のうちに「何千年も同じメロディーがながれつづけている」ということはありえない。いうならば「メロディー」は、「意識発生いらいの連続的転化の性質をもつ等質な歴史的現存性」として巻きとられ累層化するなにものかなのだ。高橋源一郎はわずかに安易なのだ。そしてエンデも。吉本隆明は「自己表出」という理念の本質規定をしないでその本質を規定してしまうというはなれわざをやってのけたのだ。おれはマルクスやフーコーにその手際の類似性をかんじる。このことが読みとれなければ「自己表出」という概念のもつ戦慄すべき凄まじさはわからない。意識は「意識発生のときからの累積された強度」をもって現在まで累層化されてきているというのが理念としての公準である。この公準は〈真理〉とみなすほかない。おれはあらためて吉本隆明の思想に驚嘆し戦慄する。しかしおれはおれの歩みをやめない。これはおれの吉本隆明の思想にたいするちいさな挑戦である。

吉本隆明の「自己表出」あるいは「表出史」という概念にたいするおれのただひとつの異解とはなにか。生の根柢をつらぬいてながれる、あるいは歴史貫通的に永遠不変のものとして〝あえかに響く、単純な声〟が存在するということを、おれは言おうとしているのではない。ひとの意識は意識発生いらいの累層化された強度をもって、今、ここに現存するものにほかならない。おれはこう理解する。そのうえで吉本隆明に別解をとどける。

ある時代を生涯として生き、果てる、その生涯のちいさな波紋のなかで、ひとがそれぞれの念仏をとなえ時代と抗う生存のありよう、それはいつの時代も不変である。たとえ意識が「意識発生のときからの累積された強度」をもつものだとしてもだ。時代と抗い軋み亀裂するひとの生存のありよう、そのことは普遍である。おもいっきりとおい目をすれば、そこにひとのみえない〈生存の型〉がみえる。吉本隆明のいう「意識発生いらいの連続的転化の性質をもつ等質な歴史的現存性の力」とは、ひとのみえない〈生存の型〉のことにほかならない。このみえない〈生のかたち〉は、悠久の歴史の時間をつらぬき生活という表現を連綿とつづる、またひとびとの〈生涯〉というちいさな波紋のうちにたえることなくうちよせる〈力〉である。

おれの内包表現は、このみえない〈生のかたち〉を内包化し転移する。しいられた生のきわみで、その契機はさまざまであるとしても、不意に世界が深とし、とうとつに世界がふかくなることがないか？　それは〈在る〉ものでむこうから触れてくるものなのだ。そのとき〈世界〉は、そのつど固有に〈生起〉し、〝あえかな声〟を響かせる。そのときだ、〈いま・ここ〉が、そのままで〈成る〉のは。すでにこの《声》は倫理や人間ですらありえない。存在することと、その余儀なさとしての表現という「型」は消滅する。〈信〉と〈非信〉を分かつ観念のながれがきえる。

〈わたし〉の外延表現という波動化された世界や歴史の公準からみれば、悠遠の時間や空間のひろがりに浮かぶ波のひとしずくとしての〈生〉は、途上・過程・未成ではないのか。しかし、おれはも

うひとつことなった世界や歴史の公準がありうると感じた。〈わたし〉の内包表現である。どちらが鏡像なのか、もうそんなことはどうでもいい。

〈わたし〉の外延表現という、〈生〉を〈線分化〉し〈未成〉とみなす否定の表現（欠如の充填）は、いつもはんぶんである。内包表現という「秩序の生のままの存在」を肯定する表現の時間というものがともかくありうるのだ。吉本隆明の「自己表出」という戦慄すべき理念にたいするおれのただひとつの異解とは、内包化された〈個〉という〈生のかたち〉をながれる〈時間〉のことなのだ。悠遠の歴史の時間に浮かぶひとの生を、〈わたし〉の外延表現という〈時間〉から了解することは、まがうことなく可能である。そのとき生のながれは自身と離接し線分化される。自身を疎外することなくして悠遠の歴史の時間に参与することも自身に関係することもかなわない。〈在る〉ことと、その余儀なさという表現概念としての疎外の拠ってたつところである。ここに〈知〉と〈非知〉、〈信〉と〈非信〉が胚胎する。

おれは、〈わたし〉の外延表現とちがって世界を知覚することが可能だと感じた。もうすでにここでは《個》という〈生のかたち〉は、内包表現の位相として生きられる世界の生のながれへと相転移されている。〈対の内包像〉によって微分された〈わたし〉は、《個》という〈関係〉を〈表現〉とし、そこに日を繋ける。おれの内包表現もまたおれのうちではひとつの公準である。ふたつの公準は背理をなす。しかし、思想や鏡像の是非としてでなく背反するふたつの公準を接合することができる。メビウスの環やクラインの壷の曲面として。ここには思想上のどんな是非も存在しない。

吉本隆明が「自己表出」と「指示表出」とをあざなうことによって言語の美の〈表出史〉を構想し、いままた、『ハイ・イメージ論』という普遍的な像論創出にむけてその概念の拡張をはかりつつあるのだとしたら、おれは〈対の内包像〉を根柢とした〈表現する対〉という〈個〉の内包表出史と、内包表現の〈像〉を構想するだろう。

おれはただ、内包表現という表現の位相が可能だということを粗描したかった。おれはありえない夢をかたろうとしているのか、わからない。おれもまた内包表現の像へとむかうだけである。

「内包論」までのあとがきにかえて

おう、とうとうおれはここまできた、という入り口で「内包論」は終わっている。こころはすでに続「内包論」にむかっている。万遍のためらいをくりかえし、まよったあげくおれのとった方法は結局、簡単なものだった。おれのなかの〝アッシュ〟を手離さず、おれ自身の実感や感性に言葉の根拠をおくこと、それだった。それいがいにおれはじぶんをひらくことができないとかんじた。「内包表現論」の各論考はおれがはじめて描いた〈絵〉である。そういう意味では表現された言葉の普遍性を主張したいという気はすこしもない。おれはおれのなかの〝アッシュ〟を手離さず、どうしても〈現在〉と出会いたかった。そうするほかに日を繋けることができなかった。吉本隆明の思想に震撼され鷲づかみにされた者が、独自の思想を築こうとする悪戦がつたわれば言うことはない。

いま言葉という思想を表明しようとするとき、吉本隆明の思想をすりぬけて何かをかたれるとしたら、それはまがいものの思想であると、おれはためらいなく断言する。

ところでここまでの「内包表現論」では、吉本隆明の『マス・イメージ論』や『ハイ・イメージ論』と交差することをできるだけ避けた。これにははっきりとした理由がある。なんども吉本隆明の思想の現在と本格的に接触したいという誘惑に駆られた。しかしそれをやらなかったのは、世界思想として聳えたつ吉本隆明の思想と格闘しようとすれば、それがどんなに稚拙なものであるにせよ、自前の概念をつくり闘うしかないと考えたからにほかならない。

「内包表現論」はおれのうちではまだはじまったばかりである。その過程で幾人かの思想の巨人がおれをゆさぶったとしたら、それは彼らの〈言葉〉がおれの生の根柢によくとどいたからにほかならない。生存感覚の無意識のように浸透する〈言葉〉は、ひとびとにその思想をあたかもじぶんが考えたものであるかのように錯覚させる。思想の宣教者はつねにそうであり、またいつもそのようにふるまう。念仏が巨きければおおきいほど錯覚の規模もひろく根ぶかい。巨きな思想の重力から離脱できたとはとうてい言いがたいが、おれはじぶんの足場をつくりそのうえで、熱にはぜる、まっさらな未知の〈世界〉を手にしたかった。

「内包表現論」は、はじめから明確な構想があって言葉がつくられたのではなく、〈考えるしかない〉とおれが実感したところから言葉をさがしはじめた以上、すこしずつ絵のうわぬりをするように言葉を採譜するほか手がなかった。言葉が動悸をうち情動したそのことに、体裁をつけたいとはおもわない。

ただずっとひっかかったことがふたつある。〈権力〉の〈始源〉についてがひとつと、世界に存在する巨きな思想が、たとえば、「親鸞は弟子一人ももたずさうらふ」と云う親鸞の戒めにもかかわらず、伽藍や信者や伝道主義をひきよせてしまうという、その逆説のうちにある特異点は、解消可能なのかどうかという疑念がひとつ。目にみえない刺の所在をうまくさぐりあてられないもどかしさやいらだちは、依然としておれのうちにある。ひつようなのはわずかな〈視線〉の移動なのだ。いずれにしても「内包表現論」を書きつぐことでおのずとそのことを果たしたい。応えるとすれば根柢的になされるほかない。

□

「内包表現論」はよく読んだひとからも、うわすべりに都合のいいように読んだひとからも相当リアクションがあるような気がする。リアクションはふたつの方向からなされるにちがいない。おれはどちらからの批判にたいしても真正面から対峙する。あらかじめはっきり言っておくが、「義」を実践していると錯覚している徹底的にアホな者らの恫喝も、巨きな思想に寄生したところからなされる批判も、ともに無効である。それらはすべておれのうちで、じゅうぶんに体験され、反芻されたことにすぎない。

おれはいま、おれのからだとこころにやきついた修羅から、内包表現という言葉（関係）を生きようとしている。この二十年、言葉にとおいところで、ひとり、三面記事のような修羅をいくつもくぐりぬけてきた。もちろん、そんなことはたいしたことではない。お

れの生や言葉がそこで崩壊することはなかった。言葉が背筋を喪くす修羅とはそういうことではない。どんな既存の思想も背筋を喪くした生や言葉をひらくことはできなかった。死でさえも余裕がありすぎた。おれはひとりで思考の未知にでてゆこうとおもった。

言葉にとおい、生の根柢にあるおれの修羅からおれは〈言葉〉をはじめた。言葉は昏く、ひびわれた。現在という与件がひとをかるくしてくれるのはいつもはんぶんである。おれはのこりのはんぶんを内在としてひらくために、それがどんなに稚拙なものであっても固有の概念をつくろうとした。そうするよりほかおれは生きることができなかった。

おれの「内包表現論」を批判しようとすれば、自前の概念をもってそれをなすのが仁義である。そうでないかぎり、とても対等にやりあう気にはなれない。やむをえないと、おれがからだをおこすばあいをのぞき、「ハリガネ」のような批判・批評、「首吊り」の批判・批評のすべてが許容される。おれがたどった〈言葉〉にゆるぎなさがあるからではない。言葉が背筋を喪くしたそこからひくくからだをおこし、繋ける日を〈いま〉おれが生きようとしているその実感が、硬直した批判・批評のすべてを善しとするのである。おう、おれはもうその世界にはいない。〈対の内包像〉に触れる〈表現する対〉という、ますますふかくなる〈生〜性〉というものが、ともかくありうるのだ。みえない〈生のかたち〉に繋けられる日の、わずかな〈視線〉の転位は決定的である。おれはただ、〈生〜性〉や〈言葉〉を、ふいにやってくるあのまるい秋の陽のように生きたかった。

□

おれが表現したいとおもったことはとても単純なことだ。「わたしたちは、氷砂糖をほしいくらいもたないでも、きれいにすきとおつた風をたべ、桃いろのうつくしい朝の日光をのむことができます。／またわたくしは、はたけや森の中で、ひどいぼろぼろのきものが、いちばんすばらしいびろうどや羅紗や、宝石いりのきものに、かはつてゐるのをたびたび見ました。／わたくしは、さういうきれいなたべものやきものをすきです。／これらのわたくしのおはなしは、みんな林や野はらや鉄道線路やらで、虹や月あかりからもらつてきたのです。／ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかつたり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです。ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないということを、わたくしはそのとおり書いたまでです」（宮沢賢治・『注文の多い料理店』序）という〈言葉〉をたどるとき喚起される〈叛〉の〈固有時〉を、内包表現の〈像〉としてつかみたいということだ。概念としての言葉、意味の意味としての言葉ではなく、言葉〜映像〜音の内包化された、いわば意識の非ユークリッド曲面に存在する内包表現の〈像〉の輪郭を描きたいとおれはおもいつづけた。

□

「おとうさん、〝あとがきにかえて〟の曲はないと?」と、中二の息子がいった。

「おまえやったら何がいい？」
「ぼくは、ブルース・スプリングスティーンの〝カヴァー・ミー〟とパティ・スミスの〝ドリーム・オブ・ライフ〟がいいもんね」
「いかん。舞ちゃん、エンヤがいい」と小五の娘。
ん？
「おとうさんは、シーナ&ロケッツの〝ポイズン〟やね」

一九八九年夏

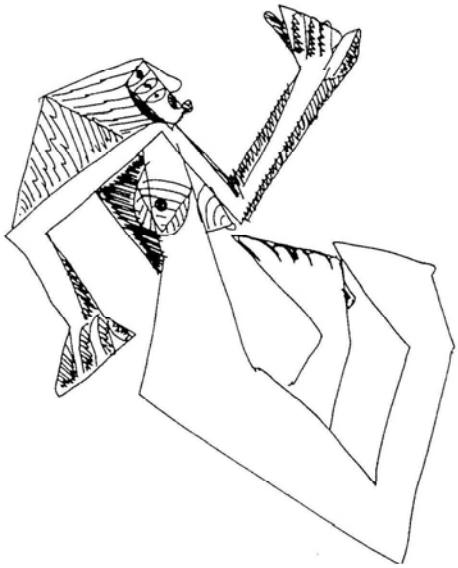
未知論

わたしの制作した小さな礎石の上を、多様な構想を抱いた人々が踏みこえてゆくことを願う。・・・・

（吉本隆明『心的現象論序説』「あとがき」より）

はじめに

人間の産みだす観念を観念の自然史論へとすすめる吉本隆明の思想の規模にぼくは戦慄する。マルクスの経済の自然史論と双極をなすその一方の極で吉本隆明は観念の自然史論ともいうべきものをもくろんでいるようにみえる。そしてもっとおどろくのは吉本隆明がそれを〈像〉論としてやろうとしていることだ。ぼくの知るだれも吉本隆明のなしつつある思想のスケールの巨きさも方法もこころみたことはない。おそらく近代と同義をなすヘーゲルの思想の規模もしのぐ巨きさで吉本隆明はひとり未知をすすんでいる。その息づかいの激しさをぼくはじかに感じるような気がする。孤絶という言葉なんかではとても形容できない凄じい思想の熱を秘め、数百千年をひとまたぎにして「理念としての一般大衆」にむかって淡々としてすすんでいるようにみえる。だれがこの思想の光景に戦慄しないか。〈ことば〉の世界に〈からだ〉を沈潜し一瞬息をとめたとおい目はなにをみるのか。像としての観念の自然史論がそこにみるのは理念としての〈ふつうのくらし〉であるにちがいない。そしてそれこそがあらゆる共同幻想を消滅にみちびく非権力の究極の像であり根拠であるといえよう。壮大な観念の自然史論が、無限遠点からの視線



が、それを可能とする。だれがこの真理をうたがいうるか。
ぼくがなしうることはわずかなことにすぎない。にんげんもこころも蒸散する観念の自然史論や「世界視線」の始点に、もうにんげんですらありえない対の内包像が放射するあえかな〈おと〉をひびかせることだけである。
言語表現が美（力）にむかう衝動をだれもとめられないように思想が美（力）にむかう衝動をだれもとどめることはできない。思想は思想のうちに包括性や全円性へとむかう美（力）を内在している。いや思想の全円性や包括性こそが思想の美（力）であるといってもいい。包括性や全円性という思想の美（力）に倫理の介在する余地はない。なにが思想の美（力）を現在とするのか。いうまでもない。いま思想は、像の思想によってはじめて現在となる。
すぎる時代としての〝未知な現在〟と、〝時代はすぎ時代はすぎない〟ということとのあいだにまだ触れることのできないみえない言葉がある。ぼくの触れたい言葉、〝未知な現在〟と〝すぎる時代のすぎないこと〟のあいだが、ぼくには対の内包像ということだった。ひとびとにあって対の内包像という思想がどうであるか、ぼくにはわからない。対の内包像に触れるということがぼくにとって生きられる現実である。だからぼくの言葉はそこをめぐって終始する。

☆

もうずいぶん前のことだけど、『微熱少年』（松本隆）の帯文にあった吉本隆明さんの【わたしたちがこの作品を、心の変貌の物語として読むとき、この作品の主人公である「ぼく」は、孤独なのに、それを大げさに叫び立てもしないで、平静に外温とおなじ温度でかかえこんで、ほんとならどんなデカダンスにもなれるし、えげつなくもなれる世界に居ながら、強いて無垢を際立たせようともせず、だが正しい位置にひとりでに座っている「こころの貌」ともいうべきものを、いだいていると感じる】という言葉がひどく気にかかったことがあった。ちょうどそのすこし前から〝言葉の内包〟ということを考えはじめていた。いまおもうと吉本さんの「平静に外温とおなじ温度」という言葉は〝世界視線〟や〝重層的非決定〟あるいは〝領域としての思想〟ということだったんだなと気がつく。
〝言葉の内包〟ということを考えはじめてから吉本さんの思想の言葉に１００００回は情緒不安定をやったとおもう。吉本隆明さんがそのときどきに発言してきた表現にたいしてかなり重症の自律神経失調をくりかえした。いまもそこからぬけきっていない。
ぼくは〝吉本さんが死んだら生きてゆけるだろうか〟と真剣におもったかなりながい期間があって、事実吉本隆明さんの「共同幻想としての部落」という思想がなかったら部落解放運動での絶対孤立をまっとうできたかどうかほんとうにわからない。身もこころも吉本さんの思想に強打された。吉本さんの言葉を追尋することと日を繋けることが分離できなかった。
しかし、いつのころからかはっきりおぼえていないけれど、吉本隆明さんの思想にかすかなすきま風のようなものを感じはじめた。吉本隆明さんの確固たる思想の表明にたいして、はじめはすきま風を感じることが怖くて、しだいに軋みが増し、その軋みを「内包表現」という試みで表現してきた。ぼくの「内包表現」という試みがどこにゆくのかわからない。ぼくのとんでもないおもいちがいかも

しれないからだ。この危惧はいつもつきまとっていてブレを飽くことなくくりかえしている。その根因は吉本さんの思想にある。つまり吉本さんの思想がそれだけ巨きいということだ。そして吉本さんも自身のうちでいつも密かにそれを反復しているとおもう。

いずれにしても言葉を表明するということは危うい綱わたりにちがいない。そしてその危うさをもたない思想は生きられない。そのことだけはたしかなことだとおもう。

☆

記憶のなかの吉本隆明さんの言葉をたぐると、ぼくのなかでおおきなうねりがふたつあることをおもいだす。ひとつはぼくが一九六八年から直接関与した部落解放運動での絶対孤立の過程の、言葉にとおい、とおい言葉とともにあらわれる吉本さんの言葉である。その軌跡をぼくは〝おれにとっての連赤〟としてひきうけてきた。ぼくが呼吸するとそのたびに世界がドキンと脈うった。そんなぼくに吉本さんの言葉がしんとふってきた。ぼくのまだしらないかずおおくのひとびとにあっても、吉本さんの言葉はこうしておとずれたにちがいない。手に取るようにぼくはそのことを感じとることができる。

ぼくは風や陽や音にさわるようにして吉本さんの思想に触れた。吉本さんの言葉をとおして、当人にとってはいのちがけの、それが過ぎるひとにあってどんな滑稽なことであったとしても、かけがえのないひとつの世界が、じかに体験された。思想を体験するということはそういうことだとおもう。いまもそのことをあらためたいということは、すこしもない。

いまなんとか言葉にしてみたいとおもうことは、ふたつめのうねりについてだ。一九七〇年代の中頃、世界がとてつもない変化をしていることが実感として感じられた。フーコーの『言葉と物』が、クラフトワークやフライング・リザードの音が、つまりその乾いた世界の風景がとてもここちよくひびいた。ぼくは仕事のあいまにヨックモックでウォークマンのトム・トム・クラブの音を聴きながら村上春樹の『風のうたを聴け』や『羊をめぐる冒険』を音にさわるように読んだ。ぼくのなかのえたいのしれない過剰なにかがうすめられていくようで気分がよかった。

音が変わり言葉が変わる。吉本さんは『戦後詩史論』から『空虚としての主題』、『マス・イメージ論』へと言葉をすすめていた。ぼくの内包表現論の立場をはっきりさせるためにいっておけば、吉本さんがこの時期すすめた言葉の転位にたいして、それはたとえば村上春樹の作品の批評をめぐってでもいいが、おおくの批評家は臆しながら声を低く現実肯定だと語っていた。そのことを忘れてはいない。ぼくは村上春樹の作品にたいしてそのとき気分は全肯定だった。それから数年、村上春樹の作品を肯定することがまるで規範のように前提とされ、そこから批評がはじまる。批評がやっと吉本さんの言葉を対象とするようになったのか。

ぼくは順序が逆だとおもう。ぼくは村上春樹の作品を気分まるごと全肯定し、いま内包表現論の立場から不満をのべる。彼らははじめは異和を表明し、いま肯定する。彼らはいつもおくれてくる者たちだ。ぼくが生きてみたいとおもう言葉はそこにはない。

いずれにしても世界のこの途方もない変貌は、吉本隆明さんの言

葉をかりれば、二度目の世界史的な敗戦処理、知の解体処理の過程そのものにほかならない。いまも世界はこのながい過渡期をゆれうごいている。この世界のおおきなうねりのなかで未知な現在にむかって確言できることなんかなにひとつない。いま言葉はさわると熔ける淡雪のようなものだから。

吉本隆明さんの思想の現在をぼくはぼくのやり方で拡張してみたいとおもう。薄く氷結した湖面のうえにからだをあずけそっと対岸をめざすように歩行する。

言葉にとおい、とおい言葉を、ためらいながら言葉にする。

内包表現と内接

1

〝俯瞰と表現〟という表現の位相があるような気がする。それはすでにひとつのぬきがたい巨きな思考の型であり、この思考の型を問うことは、いやおうなく疎外論の根源へと遡行することになる、そうおもえた。〝俯瞰と表現〟という思考の型とことなってながれる思考やその生がありうるのではないか。そこにもうひとつの〈現在〉というものが可能のようにぼくには感じられた。もうひとつの〈現在〉というものを可能にする表現思想をとりあえずぼくは内包表現とよんできた。**内包表現とはこの他者との〈いま・ここ〉をめぐる表現でありそこに繋げられる生である。**

ところで、〈わたし〉の外延表現と〈わたし〉の内包表現とのあいだにはどんな意味でも是非は存在しないが、内包表現からみるとき外延表現は〝俯瞰と表現〟というひとつの巨きな思考の型であることが可視化される。ぼくにはどちらも並存しうる理念の型であるようにおもわれる。それはぼくたちの生が外延表現と内包表現によってあざなわれているからにほかならない。いうならば、内包表現は外延表現に、外延表現は内包表現に内接する。あるとき〈わたし〉は外延表現の思考の型である〝俯瞰と表現〟に生の日を繋け、またあるとき特定の他者との〈いま・ここ〉を猶予することなく生の日を繋ける。しかし現在という未知はしだいに内包表現に重心を移動しつつあるように感じられる。それは世界の気配のようなものとしてリアルに存在する。

対の内包像という未知に生の日を繋けることは、いやおうなく疎外論の根源へと遡行することになるとおもわれた。ここには現在、この他者との〈いま・ここ〉をめぐる思考の未知が現前する。対の内包像に触れる生をながれるように日を繋けるとき、そのとき〈世界〉は〝俯瞰と表現〟という思考の型がつむぐ日とすこしだけちがって感じ生きられる。外延表現と位相を介して内接する内包表現という表現思想のうちにあって、〈世界〉や〈歴史〉は交換不能な〈個別〉なものとしてそのつど現前し、成る。それをあらたな生の様式とよぼうと、生活に内接する〈生活〉といおうと、そこに広大な生きられる思考の未知や生があることだけはたしかである。

☆

考えはじめるときりがなくて無底におもえてしまう数多くの疑問がある。そのひとつをあげてみる。考えること（あるいは考えられたこと）が現実にそぐわなくなるということはどういうことか。この素朴な疑問がうまく解かれているとはおもえない。理念化されることはいつも現実に遅れて到達し事態を内省し俯瞰する。

しかしこれだけはどうしても疑いえないということがある。ある特定の時代に限定された生を繋けるひとびとの生の軌跡の総和が、ひとびとの恣意的な生のブラウン運動にもかかわらず、その生の軌跡の総和はある時間の尺度をとれば、まごうかたなく世界を拓くということである。どうしてもこのことだけはみとめざるをえない。これは理念としてではなく単純な生の実感としてある。

ひとびとの生の軌跡の総和がどんな力を産出するか、あるいはひとびとの生の軌跡の総和にどんな力が作用しているのか不明だとしても、世界はうごくという事実は否定しようがない。世界は重心を移動しつつ運動し拓かれる。この事実に疑う余地はない。そしてぼくの根ぶかい無底の疑問はここからはじまる。

もうひとついえば、歴史ってものが存在するのだろうか。進歩も停滞もないじゃないか。歴史ははたして進歩するのか。歴史が存在すると考えたのはいったいだれだろう。（略）いったい人間はいつから、今日大多数の日本の知識人が考えているような歴史というものが存在すると思うようになったのか。明治維新の頃日本人が西欧にふれたときには、同じような歴史があると思っていたのだろうか。そうすると、たとえばヘーゲルでもマルクスでもいいのですが、十九世紀の西欧の偉大な思想家が、歴史は存在する、歴史というものこそすべての根本だと考えるようになったというのは、ある意味では一時期のことであって、人間は本来歴史というものが存在するのかしないのかよくわからないとおもって生きてきたのではないだろうか、という感じがするのですね。

（略）もし歴史というのなら、また歴史という概念をまったく別に組み立てなければならないのではないかという感じが日に日に強くなるんですよ。これはあんまり思弁的なことではないんです。むしろ感覚的なことなんです。（「文学と非文学の倫理」吉本隆明 VS 江藤淳「文芸」一九八八年冬季号）

「これはあんまり思弁的なことではないんです。むしろ感覚的なことなんです」と江藤淳のいうことがよく感じられた。この疑念は吉本隆明のうちにもあって、つぎのようにいう。

パラダイムを変えて追究してゆく必要があると辻井さんが言われていることは、とてもよく同感できます。ほんとうをいうと確実だとおもえるのは、それだけのような気がしています。あと世界がどんな流動を体験するのか、そのなかで国家はどうなってゆくか、高次の産業社会がどんな問題を生み落とすのかは、じぶんのことに還元して言えばどれだけこの激変と激動のなかから、方向を正確に映せる鏡をじぶんのなかにつくれるかに、かかっているような気がします。歴史が無意識にすすんでいったばあいの国家の共同幻想がどうたどっていくかは、それほどいい機能かどうかはべつにして、ECのこれからの動きがうっすらとした鏡だと考えています。また歴史を意識的にカウンター性をもったマス・

カルチャーを基盤にして変えようとした理念がたどってゆく運命は、カウンター性を国家の権力機構のなかに部分的に解消することになったポーランド連帯の動きが、模範的なものかどうかは別にして、マス・カルチャーの未来の動向を占う鏡だと思っています。歴史は意識的に変えられるか、それとも歴史は無数の人々の知慧の無意識の集積であるほうがいいのか、この問いを避けたまま楽観的であることも、悲観的であることもできないのではないでしょうか。（「一九九〇年代の文化」辻井喬*VS*吉本隆明「新潮」一九九〇年三月号）

あらゆる思想がゆきあたる思想の堅固な特異点はどう解消可能か、ずっとそのことを考えつづけた。ぼくの理解では、世界を感じる感じかたや意識の呼吸法を変えるほかにこの根ぶかい無底の疑念が去ることはないようにおもえた。すでにぼくはこの根ぶかい無底の疑念を産出する意識のながれを自己意識の外延表現（第一次の自然表現）とよんできた。意識のながれを〈わたし〉の外延表現としてたどるかぎり歴史や世界をめぐる特異点が解消されるみちはない、そうではないのか。

吉本隆明の文脈にそっていえば「この問い」に解はないとぼくにはおもわれる。ある意識の生理が前提とされるかぎり、ぼくの言い方でいえば、〈わたし〉の外延表現という意識のながれをたどるかぎり、この疑念はどこまでいっても底なしに感じられる。まだある。この無底の疑念にさらされるとき、この問いを生きる意識の生理は、是非を超えて、疎外という表現理念のみちに就く。このとき〈在る〉ことと〈在りうる〉こととのあいだを媒介する表現理念は、疎外という表現概念をおいてほかにない。ぼくはそうおもう。そのとき思想は無底の疑念を疑念のまま宙につり自身を領域化することになる。吉本隆明の、「アジア的」ということから「アフリカ的」という歴史的時間への遡行や「世界視線」という巨きな概念もそうかもしれない。疾走する吉本隆明の思想の現在を速断することはとてもできないが、ぼくには何かがさきのばしにされるだけのような気がする。

もちろん「歴史が過去へさかのぼればさかのぼるほど、未来の展望はよくなるんだと僕は歴史をそう思っているのです」（同前）と吉本隆明がいうことはよくわかる。歴史の過去へ視線がのびるほどに現在が緻密に解明され、それはとりもなおさず未来をよく照らすことになるからだ。現在と未来の世界像はそれにつれて鮮明になるにちがいない。

しかしとぼくはおもう。この観念の衝動がやむことはないとしても、〈わたし〉の外延表現は、あたかも「アキレスと亀」や「ゼノンの矛盾」のように、どこまでいっても際限がない。ぼくの推測では吉本隆明はきっとこのことを知っている。ぼくにとっての思考の未知はここからはじまる。何かが決定的に転回するほかない。ぼくは内包表現という像が可能だし、そこに思考の余白があると実感する。

マルクスや吉本隆明のように世界を資本の運動や共同幻想の推移から説明することはできる。そしてここが難関なのだが、ぼくにはこの巨きな思想もまた、唐突な比喩としていえば、ニュートンの万有引力の法則のようにおもえてしまう。ニュートンは万有引力について記述した。しかしなぜ質量をもつ二物体間に力が作用するかと

いうことにはこたえない。もちろんこの種の問いに応えるようには自然科学の思考はできていない。ニュートンの自然理念は放りあげた石が地上に落下することは説明できても、なぜ放りあげた石が地上に落下するか、なぜ力が作用するのかということにはこたえない。いうまでもなく自然科学にこう問うことは逸脱である。

マルクスや吉本隆明の思想にこの種の問いを反照することは逸脱か？　ここが核心だ。吉本隆明の言い方にならえば、そのことを本格的に問う段階にはいったのだ。ぼくの実感する現実や現在はそこにある。

☆

ながい探索の日をかさね、しかしぼくは第一次の自然表現のほかに思考の未知や余白があると感じた。かつて吉本隆明はマルクスの経済の自然史論にたいして彼の幻想論を固有の領域としてつぎのように試みた。

そうすると、お前の考えは非常にヘーゲル的ではないかという批判があると思います。しかし僕には前提がある。そういう幻想領域を扱うときには、幻想領域を幻想領域の内部構造として扱う場合には、下部構造、経済的な諸範疇というものは大体しりぞけることができるんだ、そういう前提があるんです。しりぞけるということは、無視するということではないんです。ある程度までしりぞけることができる。しりぞけますと、ある一つの反映とか模写とかじゃなくて、ある構造を介して幻想の問題に関係してくるというところまでしりぞけることができるという前提があるんです。（『共同幻想論』序・傍点は引用者）

また「ある構造」ということについて『共同幻想論』から二十数年後、『イメージ論』のあとがきで吉本隆明はつぎのようにいっている。

わたしたちはおおげさにいえば、この全集撰のイメージ論の巻で普遍的像（学）論を目指した。わたしたちの試みのいちばんの困難は、理念論の領域と経済論の領域だとおもわれるが、その部分については、いまもなお像（イメージ）を組み立てたり、捏したりする内的な作業はつづいていて、充分に表現にまでもってゆくことができていない気がする。

ぼくの理解では、吉本隆明が図ろうとしている「理念論の領域と経済論の領域」の総合という未踏の領野もまた〈わたし〉が外延化された第一次の自然表現という、ある意識のながれの一系列とすることができる、そんな予感がする。ぼくが創ろうとしている内包表現という思想からいえば、ヘーゲル～マルクス～吉本隆明がこの系列に属するといえよう。

【宗教的な超越とは違い、またたんなる現実の地面でもないところに、どんな理念や信仰の党派や立場の「神」も見わたせる場所が、きっとあるはずだと考えています。その場所が、知識がこれからさがし当てる場所ではないでしょうか】（『ポストモダンとは何か』（吉本隆明*VS*笠原芳光「正論」一九九〇年五月号）と吉本隆明がかたる普遍思想に内接する対の内包像からひろがる内包表現という思考の未知

やながれる生がありうるという気がする。

吉本隆明がやりのこした、もしかしたら吉本隆明が気がついていない（知らない）思想があるかもしれないということはぼくを興奮させる。〈わたし〉の内包表現という第二次の自然表現が目指される所以である。おう、「あざみが咲き、空が走る」（鎌田吉一）

吉本隆明はマルクスの経済の自然史論にたいして「ある構造」を介することで固有の幻想論を独創した。ぼくはすでに吉本隆明の「自己〜対〜共同」幻想という観念の位相構造を、自己意識が外延的に表現された、自己意識の外延的な表現から抽象された表現形式（思考の型）であるとみなし、この観念の位相構造を自己意識の第一次の自然表現とよんできた。内包表現という第二次の自然表現は第一次の自然表現をクラインの壷やメビウスの輪のようにその位相を反転させる。

内包表現という固有の幻想論の領域では、自己幻想にたいしては個の内包像が、対幻想にたいしては対の内包像が対応するということができる。それでは共同幻想には何が対応するのか。いや、対応するとはどういうことなのか。このことにはまだうまく応えられないけれど、つぎのことはいえる。歴史が意識的に変更可能なのか、あるいはひとびとの知慧の無意識の集積なのかということに、自己意識の外延表現は解答不能である。逆に、歴史が意識的に変更可能なのか、それともひとびとの知慧の無意識の集積であるのかという無底の疑問そのものが、第一次の自然表現という思考の型からの必然的な帰結なのだ。自己意識の外延表現がその意識の呼吸法のうちにこの無底の疑問を孕んでいるというべきなのだ。

自己幻想や対幻想を内包化する内包表現は〈わたし〉の外延表現と〈世界〉〈歴史〉概念を異にする。内包表現は〈いま・ここ〉がそのつど固有に立ちあらわれ現に成るということのうちにその世界概念や歴史概念をもつ。いうまでもなく〈いま・ここ〉が自己意識の外延表現にたいして無媒介ということはありえない。〈いま・ここ〉がたえず現在の状況と段階にある世界や歴史の枠組みからあおりをうけるものであることは自明のことであるからだ。内包表現の〈いま・ここ〉が普遍概念であることも、自己意識の外延表現に超越することもありえない。それは「ある構造」を介して自己意識の外延表現と関係するといえよう。吉本隆明が独創した「自己〜対〜共同」幻想という観念の位相構造をひとつの観念の球体に比喩すれば、内包表現という思考の球体はあたかもクラインの壷の曲面として外延表現に**内接**しているということができる。「ある構造」をさしあたりいまは**内接**とよんでおくことにする。

2

自己が自己のなかに夢をみる最終的な根拠は自己のなかにはないのではないか。端的にいえば、〈詩〉（ことば）がどこで可能かと問うこととおなじだといってもよい。あるいはぼくが創りたい内包表現という思想の素朴な実感的根拠がそこにあるといってもいい。いうまでもなく共同幻想が自己幻想を覆えないということ、自己幻想が共同幻想よりはるかにそのひろがりや奥ゆきがふかいということを自明の前提としたうえでのことだ。

吉本隆明が画期的だったのは我が国の風土やマルクス主義の優勢

な地勢のなかで自己関係・男女関係・共同関係に〈位相〉という抽象をもちこんだことだとおもう。この抽象概念によってつまらない〈倫理〉が解除された。吉本隆明の思想のこの達成の巨きさはいまもはかりしれない。ぼくもまた吉本隆明の「自己〜対〜共同」幻想という観念の位相構造を身を通過させながら追尋してきた。そしてぼくの内包表現論はここからはじまる。

吉本隆明はマルクスの経済の自然史論にたいして彼の幻想論が固有の領域として可能な根拠を「ある構造」にもとめた。ぼくはいま吉本隆明がマルクスにたいしてとったとおなじ方法論を吉本隆明の思想にたいしてとることが可能だとおもう。「吉本隆明の幻想論はある構造を介して内包表現に関係してくるというところまでしりぞけることができる」と。いうまでもなくぼくのこの方法が可能となるには吉本隆明の思想を〈わたし〉の第一次の自然表現（自己意識の外延表現）とみなしうるという前提が必須である。ぼくはすでにそれが可能な根拠を内包表現論をたどることであきらかにしてきた。いまそのことについてもうすこし歩をすすめることができる。

吉本隆明は人間の産出する全幻想領域に〈位相〉という非ユークリッド的ともいいうる概念を導入することで「自己〜対〜共同」幻想という截然たる、躍動する、固有の幻想論をぼくたちに呈示してみせた。繰り返すがこのことはただ吉本隆明によってのみ可能な事態だった。ぼくの内包表現論も吉本隆明の独創した幻想論の固有性を抜きにしてはじめることはできなかった。

ぼくの理解では、吉本隆明は〈位相〉という非ユークリッド概念を導入することで人間の産出する全幻想領域を動態化したのだが、そこで動態化された観念の位相構造のうちの自己幻想と対幻想については充分には動態化しえていないという気がする。プロレタリア文学理念の批判の不毛さから『言語にとって美とはなにか』をはじめた経緯からいっても、マルクス主義という外延権力を解体することに吉本隆明はもてる構想力のおおくを注ぎこんだといえよう。ぼくはそこにマルクス主義との拮抗・対峙の不可避性という時代の被拘束性をみるような気がする。もちろん現在もなお吉本隆明の理念のうちではいぜんとして世界の未知を表現しうる普遍思想がめざされていることはいうまでもない。

吉本隆明は自己幻想や対幻想の内部構造のそれぞれの位相を、比喩としていうのだが、とりあえず、〈外延量〉とみなしたものとぼくには感じられる。たしかに自己幻想も対幻想も位相を異にする。このことは疑いえない。しかしマルクス主義という時代を覆いつくしたひとつの強大な神通力が潰え去ったとき、それが現在という与件にほかならないのだが、自己幻想も対幻想も自体としてその内部に特異点を抱えこんでしまう。これは厳然とした事実である。表現の言葉はこの特異点をめぐってさまざまに散乱する。

☆

知の特異点が象徴的に言葉で表白された事例を任意にあげてみる。引用のひとつひとつにほんとうは個人名は必要ではない。現在を象徴として表白しているということだけが引例される理由である。

「お前は誰だ」と訊かれて、優等生の言葉は風紀係の教師に向

かい、「私は私だ、あなたの思っているような人間ではない」と答える。しかし非行少女の答え方はそれと全く違っている。彼女は言っている、「私は、あなたが私について思っている、その通りの人間だ。というより、あなたが私についてこう思う、すると私は『それ』になるのだ。私はゼロだ。私は空虚だ。あなたが私にステレオタイプの像をかぶせる。すると私は、『ステレオタイプ』それ自身になるのだ」と。「お前は誰か」という問いにたいして、私は私だ。あなたが思っているような人間ではない」という答えがある。「私が誰かとあなたは訊くのか。私は私ではない。あなたが私について思っているもの、それが『私』だ」、というのが、そのもう一つの答えである。（「ラディカルの現在形」加藤典洋『海燕』一九九〇年新年号）

これは加藤典洋が考える現在論の核心部分である。「優等生の言葉」も「風紀係の教師」も「非行少女」も適当に読みかえれば〝なるほど〟とおもわせるしかけになっている。空虚（ゼロ）が空虚（ゼロ）を演じつつ空虚（ゼロ）を超えていく可能性について論じられている。なにが言われようとしているか、そのことはよくわかる。しかし問題は加藤典洋が論じ終わろうとするところからほんとうははじまる。

いったい何が「ラディカルの現在形」でありえるのか？　ぼくの理解では加藤典洋のように答えることによってひとは誰も、それが「非行少女」であれ加藤典洋本人であれ、ほんとうはそこに腰をすえることなんかできない。ひとはだれも加藤典洋がいうように演じることでおさまることはない。嘘だ、それは。たぶんここが加藤典洋の論述の核心である。ここをヨソゴトでなく、ワガコトとしてどうきりぬけるか、それだけが考えるにあたいする。いうも愚かなことである。ぼくだったら違うように言う。【私が誰かとあなたは訊くのか。あなたが「ニナ・ハーゲン」の「*MOVE OVER*」を聴いて感じる〈なにか〉、それが『私』だ。そこに私はいる】、と。おれが何を言っているか、わからんだろう。要するに知の感度がその程度だということだ。

ここをわかるということが近代を超えるということなのに、加藤典洋もふくめこのひとたちが錯覚していることがある。それは知識の欺瞞であり詭弁のことだ。彼等は「物語」が終わり「私はゼロだ。私は空虚だ。あなたが私にステレオタイプの像をかぶせる。すると私は、『ステレオタイプ』それ自身になる」ということに何か新しさをみようとしている。ぼくは加藤典洋のいうことをくるっとひっくりかえすことができるとおもう。そこをすこし敷衍してみる。「お前は誰か」と訊かれて「私は私だ」と応えるのでもなく、「私は私ではない。あなたが私について思っているもの、それが『私』だ」と応えるのでもない応え方がありうる。それは「〈わたし〉は私でないところの〈わたし〉（〈あなた〉）だ」という応え方である。

世界が途方もなく変貌していることと、『ラディカルの現在形』のあいだに、〝おう！〟とぼくが感じるどんな関係もない。

事態は「新人類」島田雅彦においてもおなじである。もちろん「新人類」という商標も島田雅彦という人称も必要ではない。表白された言葉の型だけが問題である。

「もう人間はいなくなってしまった。人間の影だけだ。現実もま

た消えてなくなってしまった。そして、フィクションだけが残った。きょうからは君も一個の登場人物に過ぎない。その覚悟はできているね」（島田雅彦『海燕』一九九〇年新年号）たしか「彼岸先生」はこうはじまる。うん、流行り言葉だ。これさえいっておけば万事安泰。現在の凄じい変貌がひとびとにこういった感受性を強いているということ、それはまたぼくを避けてくれない。だれもがいちどはそこを漂った。そして今、それはちがうとおもう。

おもうに、世界へあるひとつの感性の触手をのばすかぎりこの感受性はさけがたい。世界を感知するある思考の型といってもおなじことだ。人間も世界も奥ゆきを喪い均質な心象を風景のようにみている〈わたし〉が在る、そこにはこころが踊ることも、こころの起伏も、もうありはしないというのが吐露された〈わたし〉の心情である。この感受性は〈わたし〉や〈世界〉に意味や価値をみる志向性を嘲笑する。もちろんそれはそれで妥当なことだ。自身の表現の閉鎖性に気がつかない、あるいは気がついたとしてもそこを保守できる感性の鈍感さは悪しざまにいわれて当然だからである。しかしまだそれでやっていけるとおもっている鈍感なひとびとのあげあしをとるそのやりくちもまた安易なひとつのスタイルである。

「もう人間はいなくなってしまった。人間の影だけだ。現実もまた消えてなくなってしまった。そして、フィクションだけが残った。きょうからは君も一個の登場人物に過ぎない。その覚悟はできているね」という現在を象徴する感性もまたぼくの考えでは〈わたし〉の外延表現の範疇にある。もちろんその感性の半分だけは否定できない。この感性が世界の凄じい変貌をいやおうなく表象していることだけはまちがいないことだからだ。のこりの半分のところではこの感性もまた意識のユークリッド平面にいぜんとして貼りついているようにぼくには感じられる。おそらく意識のトポロジカルな変換（意識の内包化）をするよりほかこの事態を脱出することはできない。ここはまたぼくの表現の核心でもある。

金太郎飴のような発言をもうひとつ引いてみる。

浅田　僕らの世代にとってのM君問題は、全共闘世代にとっての連合赤軍事件だなんていう人もいるけど、大体、連合赤軍事件なんて全く下らない事件で、バカが寄り集まって舞い上がってたら殺し合いでもするしかしようがないんだし、今だって、バカが暗く部屋に閉じこもってたら、人ぐらい殺すだろうと。

そんなものを一々取り上げて、変におたく世代の病理みたいにいうのはおかしい。あれを、一つの世代の病理みたいにいうのはおかしい。あれを、一つの世代を象徴する、普遍的な問題を背負い込んだ事件だというふうに、処理しない方がいいと思うんだよね。

浅田　帰るべき共同体や家族が全部壊れてるから、何か疑似的なよりどころで疑似的な物語を語ってみせるぐらいしか、ないんだよね。（「週間ポスト」一九九〇年四月六日）

ことばにも関係にも一度もであったことのない、生身をさらすことのないガキの超越論といえばそれまでだが、この感性もまた屈折したひとつの言表の型ではある。ぼくにはこれらの引用はすべておなじ言葉の風景にみえる。ほんとうはそのひとつひとつについて緻

密にわけいっていけばいいのだが、強引な抽象をほどこせば同質の言葉の風景といいうる。それはちょうどタコぬきのタコ焼やころもだけのてんぷらに似ている。

なぜ【「私が誰かとあなたは訊くのか。私は私ではない。あなたが私について思っているもの、それが『私』だ」、というのが、そのもう一つの答えである】のか？　ほんとうに「もう人間はいなくなってしまった。人間の影だけだ。現実もまた消えてなくなってしまった。そして、フィクションだけが残った。きょうからは君も一個の登場人物に過ぎない。その覚悟はできているね」「帰るべき共同体や家族が全部壊れてるから、何か疑似的なよりどころで疑似的な物語を語ってみせるぐらいしか、ないんだよね」ということなのか？　仮に彼らが心底そう感じているにせよ、ぼくには彼らがそう感じるしかない内在がみえない。みえるのは世界に浸食された言葉だけである。

ぼくが現在生きたいとおもう〈ことば〉は世界に洗われた言葉ではなく世界を自身にひきよせその内在がみえる〈ことば〉である。不可能なこととはおもえない。ぼくの好きなロックには〈おと〉がある。ぼくはそれを実感する。言葉が衰弱する根拠はどこにもない。

☆

吉本隆明はこの散乱する言葉の根源の所在についてうまくいいあてている。

吉本　ポストモダンという考え方は、西欧の現代思想の流れの中に限定して言うんならば、二つの意味があるというふうに思えるんですね。その一つは、近代文明に対する一種の行き詰り感があると思うんです。それからもう一つ重要なことは、近代思想のひとつの頂点であるマルクスの思想があって、すくなくともその理念化されたマルクス主義は、近代の思想の一つとして、大きな流れを形成し、現実のさまざまな場面でそれなりの制度的な方策をとってきたというふうにかんがえれば、西欧のポストモダニズムは、ある意味でマルクス主義の最終形態であると言える面があると思うんです。

それからもう一つは、文明史的な一種の行き詰りないしは解体の象徴としての意味です。西欧のポストモダンをいう場合には、ぼくにはその二つの意味が含まれているように思えるわけです。

そのあとの方の意味で、つまり文明史的にいうなら、もうこれはこれ以上は行けない、これ以上膨張するイメージでも、拡大するイメージでも、それから重さを加えていくイメージでも、モダンという概念は成り立たない。これは産業に直せば、製造業が大半を占めていた時代が通りすぎてしまったわけです。これ以上造っても、重たくしても、大きくしても無駄なんだよ、というところに直面した産業は、解体に向かうことになってきたと思うんです。

このことが象徴している問題は、文明史の必然ですから、ポストモダンの問題として、よく検討していかなければならないと思うんですね。

吉本　それからもう一つは、マルクスの思想に関してです。マル

クスの思想はまぎれもなくモダンの思想であり、十九世紀末から二〇世紀にかけて人類の思想と制度と知識の大きな部分を刺激しました。そのマルクスの思想を理念とするかんがえというものが、今、解体に瀕しています。なぜ解体に瀕しているかというのは簡単なことで、無意識（な政治経済行動）よりもうまくいかなかったということです。無意識の資本主義、無意識の政治のほうが、意識的、計画的なマルクス主義のやり方にくらべ、七、八十年競争してみたら、大衆の解放ということでは、経済的にも、文化的にも、政治的な自由ということでも、はるかにうまくいったということで、だいたい資本主義のほうが勝っちゃった、というのが現在の問題のように思うんです。それで現在、マルクス主義ないしその周辺にいた者たちは、ぼくらも含めてですけども、二度目の敗戦処理をしているわけです。一度目は国家主義の解体という敗戦処理、二度目は知識の解体処理であり、理念の解体処理であり、いってみれば世界史的な解体処理なんです。これをなんとかしないと再び這い上がることはできないという場面に直面しているのが、ポストモダンの現在としてはいちばん切実な気がするんです。（『ポストモダンとは何か』吉本隆明*VS*笠原芳光「正論」一九九〇年五月号）

吉本隆明の思想の表現はおそろしいまでに一貫している。吉本隆明は〈現在〉を、「マルクスの思想を理念とするかんがえというものが、今、解体に瀕しています。なぜ解体に瀕しているかというのは簡単なことで無意識（な政治経済行動）よりもうまくいかなかったということです。無意識の資本主義、無意識の政治のほうが、意識的、計画的なマルクス主義のやり方にくらべ、七、八十年競争してみたら、大衆の解放ということでは、経済的にも、文化的にも、政治的な自由ということでも、はるかにうまくいったということで、だいたい資本主義のほうが勝っちゃった、というのが現在の問題のように思うんです。それで現在、マルクス主義ないしその周辺にいた者たちは、ぼくらも含めてですけども、二度目の敗戦処理をしているわけです。一度目は国家主義の解体という敗戦処理、二度目は知識の解体処理であり、理念の解体処理であり、いってみれば世界史的な解体処理なんです。これをなんとかしないと再び這い上がることはできないという場面に直面しているのが、ポストモダンの現在としてはいちばん切実な気がするんです」と認識し、そのうえで、「笠原さんのいわれるなま温かく、表層的で、風化した文化の横ばいがおこっているのは、すべての分野でこの過渡的なあらわれのような気がします。もっと知の秩序は解体し、転倒したほうがいいとぼくは考えますから、おっしゃる現象はかならずしも悪い徴候だと思いません」という状況判断を示す。即ち、〈現在〉にたいして「重層的非決定」である。ある思考の型を前提とするかぎり、なんの異論もない。あるいは、吉本隆明のこの問題意識は「歴史は意識的に変えられるか、それとも歴史は無数の人々の知慧の無意識の集積であるほうがいいのか、この問いを避けたまま楽観的であることも、悲観的であることもできない」（「一九九〇年代の文化」辻井喬 *VS* 吉本隆明『新潮』一九九〇年三月号）ということともかさなるといえよう。吉本隆明にとって〈現在〉は「二度目の敗戦処理」という規模をもっていることをあらためて知った。そのことはとてもよかった。そのスケールのおおきさをとりちがえることはない。

吉本隆明の緻密な知の構築性にたいしてぼくはどこで異義をとなえるのか。またも生き埋めだ。窒息する。ここを抜けきらないとぼくの表現ははじまらない。〈現在〉にたいする半分のぼくのイラダチなんか吉本隆明は一蹴だな。しかし吉本隆明はその代償として理念と感性を分離せざるをえないのではないか。吉本隆明は表白する。

精緻に〈読む〉ことがそれだけでなにごとかであるような現在の哲学と批評の現在は、この事態を物語っている。このなにかの転倒は、すでに現在というおおきな事件の象徴だとおもえる。（略）この現状では〈わたし〉はただ積み重ねられた知的な資料と先だつ思考のなかに融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。そして〈考えること〉においてすでに存在しないものである以上〈感ずること〉でも、この世界の映像に融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。（『言葉からの触手』）

ここで吉本隆明のいうことは、ほんとうにほんとうか？　おもうに、ここで問題となっていることは、ことの是非ではないという気がする。すこし冒険をしてみる。資本主義のほうが現存の社会主義国家よりも「うまく」いった歴史の審判に対し、吉本隆明はいまわれわれが「二度目の敗戦処理」に直面しているという。「一度目は国家主義の解体という敗戦処理、二度目は知識の解体処理であり、理念の解体処理であり、いってみれば世界史的な解体処理なんです」と。ぼくもまた実感としてそう感じる。そのことに何の異論もない。ただぼくは吉本隆明とすこしだけちがう「二度目の敗戦処理」や「理念の解体処理」が可能ではないかという気がする。ぼくの理解では吉本隆明は自身の思考の型を外延化することで思想の拡張をはかっているように感じられる。

ぼくはこう考える。「知識の解体処理」として何が云われているかではなく、その言説を可能とする〈思考の型〉そのものが現在によって問われている、と。そこに思考の未知があるような気がする。

ところでぼくの感じかたに信憑性があると仮定してのことだが、吉本隆明はなぜ理念と感性を分離したのだろうか。ふかくひっかかる。いやこの言い方に転嫁するのはよくない。なぜ吉本隆明の思想の現在が理念と感性を分離しているように感じられるのか。

ぼくの理解では吉本隆明は「重層的非決定」という思想の立場をもうけることで「二度目の敗戦処理（知識の解体処理）」を成しつつあるようにみえる。それはとてもよくわかる。「なま温かく、表層的で、風化した文化の横ばいがおこっているのは、すべての分野でこの過渡的なあらわれのような気がします。もっと知の秩序は解体し、転倒したほうがいいとぼくは考えますから、おっしゃる現象はかならずしも悪い徴候だと思いません」という言い方にしてもそのスケールは巨きく一貫している。

何度も問う。なぜ吉本隆明の思想の現在は理念と実感を分離したようにぼくに感じられるのだろうか。ぼくにはどうしても吉本隆明の「重層的非決定」という思想の戦略は理念と感性の分離を代償にして得られた方法だといういう気がする。理念と感性の分離にはどうしても空間的なイメージがつきまとう。

一九七〇年代のある時期に世界は凄じい変貌をとげ未知としてあ

らわれた。世界の無意識の変貌は二度目の知識の解体処理の不可避性をせまった。直面する世界の未知にたいして思想はどこにも重心をおかない重層的非決定という立場をとらざるをえない。それはすなわち一点に体を収縮させて否定する党派性が終焉したということである。最高綱領と最低綱領というものがあって、その間の領域が思想である。吉本隆明はこう考えた。そのこともよくわかる。

☆

吉本隆明はなぜ「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」という自己抽象の時間をそのままに垂直化しなかったのだろうか。そこにもうひとつの思想の戦略がありえたとどうしてもおもえる。もちろんぼくの理念の錯誤（読みちがい）でないとはいいきれない。ここをめぐって万遍のためらいをぼくはくりかえした。しかしぼくの素朴なひっかかりは去らない。ことは「二度目の敗戦処理（知識の解体処理）」の方法にあるような気がする。理念と感性の分離を強いてくる、あるいは理念と感性をとりあえず切り離してしか対象化できそうにない世界の未知の圧倒的な強度にたいして「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」という垂直な自己抽象の時間をそのままに領域化する思想の方法はほんとうに絶無だったのだろうか。もしも自己と世界の媒介概念である「大衆の原像」ではなく「対の内包像」を世界の未知や歴史の無意識に挿入することができるのなら、「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」という自己抽象の垂直な時間はそのまま領域化することが可能であるとおもわれた。竹田青嗣はいっている。

ですから、ぼくは具体的に言えば対の幻想が共同幻想に逆立するという場面には、ある条件が必要なような気がします。つまり、それは「この男」あるいは「この女」と生きていくというロマン性なりエロス性がずっと生きのびるという条件ですね。ところがぼくの感じでは、これはみんな失敗するということが普遍的ではないだろうかと思うんです。（「エロス・死・権力」『オルガン4』吉本隆明*VS*竹田青嗣）

竹田青嗣の発言の半分を納得し、のこりの半分はほんとにそうかなとおもう。【具体的に言えば対の幻想が共同幻想に逆立するという場面には、ある条件が必要なような気がします。つまり、それは「この男」あるいは「この女」と生きていくというロマン性なりエロス性がずっと生きのびるという条件ですね】と竹田青嗣がいうことは、ぼくの概念ではおおまかには対の内包像のことを指している。ぼくもそうおもう。しかし【ところがぼくの感じでは、これはみんな失敗するということが普遍的ではないだろうかと思うんです】ということはほんとうは不明である。その強度が圧倒的であるとしても「みんな失敗するということが普遍的ではないだろうか」ということはわからないことだ。

ところで「領域としての思想」が可能となるには、在ることと、その在るということからからだや観念をひきはがすことがどうしても必須とされる。あるいはこういいかえてもよい。思想を幅だとみなしうるには、いずれにしても〈みる〉という視線を抜きにしては

可能とならない。おそらくこのことは是非をこえている。

ここで内包表現の立場をもういちどはっきりさせておきたい。たとえばいま目の前に一本のボールペンがある。このボールペンを「領域としての思想」に比喩してみる。目の前のボールペンは線分の長さ即ち幅をもつ。この線分の長さ即ち幅が「領域としての思想」に比喩される。そこで視線の位置をそのままにボールペンを任意に回転させてみる。あるところでボールペンは〈点〉のようにみえるはずだ。もちろんボールペンの位置を固定したまま視線を任意の角度回転させてもよい。そのときもボールペンは〈点〉のようにみえるはずだ。この過程を位相的に行使するとき内包表現という表現の位相があらわれる。内包表現はこのようにして〈わたし〉の外延表現に〈内接〉する。ぼくにはこの表現の位相を可能とするものが対の内包像のようにおもえる。このとき、在るということから身や観念をひきはがすことなく「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」という垂直な自己抽象の時間をそのまま領域化することができる。内包表現と外延表現が是非の問題ではないということは以上の理由に拠る。同一対象物（事）を〈大衆の原像〉を根幹とし〝くりこむ〟ことでそこから表現を発するか、〈対の内包像〉に〝さわる〟ことを根幹とし表現をふくらませるか、そのちがいがここにある。

非僧、非俗というのはおっしゃるとおり二重の否定なんで、俗の否定でありまた僧の否定です。そうすると、ひとりのあるいはひとつの理念のなかで僧の否定であり俗の否定でありといった二重の否定であるといった場合、自分の存在はどこにあるんだということになります。ふたつあり方があるわけで、それは自分を一点に収斂させて、つまり二重否定、どこにも属さないというふうな理念のところに自分を置いていくか、あるいは一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実基盤よりも、もうすこしイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、たぶんいい否定のあり方というのは可能なんじゃないか。そんな感じがしないことはないんです。

つまり否定というのを一種の領域の問題なんだというふうに考えて対応できれば、否定に対して、ぼくの言葉でいえば重層的に対応できる。そうするとたぶん非僧、非俗ということが可能なんじゃないか。もしそうじゃなければ、一点に収斂した否定性、つまり架空の否定性というふうになるか、そうじゃなければ、僧を否定する時には自分が本当は俗に位置している。俗を否定する時には自分を僧の位置に置いてという、一種の二重操作になってしまうような気がするんです。だから、否定というのをひとつの領域なんだ、点でもなければ個的な人間像というものでもないんだ、一種の領域なんだというふうな考え方ができれば、たぶんそれが可能なんじゃないかとぼくは考えたりするんですね。（『僧侶・そのありかたを問い直す』）

ここで思想は白熱する。これまでぼくは吉本隆明の「重層的非決定」や「領域としての思想」が理念と感性の分離を代償としてえられた思想の方法だと云ってきた。そうおもい、またそう言うことに、いつも痒いところに手がとどかないもどかしさを感じてきた。勝手な誤読をやっているような気がして自分でも納得できなかった。そ

れがどういうことかはっきりさせたい。『僧侶・そのありかたを問い直す』がてがかりになった。引用の吉本隆明の発言には寸分の隙もない。まさにそのとおりだとおもう。そしてそれは同時にあることが前提とされる。おなじことだが、なぜぼくに吉本隆明の「重層的非決定」や「領域としての思想」が理念と感性が分離しているように感じられたのか、引用の吉本隆明の発言のなにがてがかりであり、なににひっかかったのか、いますこしは云うことができる。そこにふれないかぎりぼくの内包表現論と吉本隆明の言説は接点をもつことができない。

こういうことだとおもう。〈わたし〉が、〈わたし〉と〈世界〉という関係の型の内部に位置するかぎり吉本隆明の言明のどこにも間然とするところはない。吉本隆明は云う。「ひとりのあるいはひとつの理念のなかで僧の否定であり俗の否定でありといった二重の否定であるといった場合、自分の存在はどこにあるんだということになります。ふたつあり方があるわけで、それは自分を一点に収斂させて、つまり二重否定、どこにも属さないというふうな理念のところに自分を置いていくか、あるいは一般的に否定というものが自分の存在あるいは現実基盤よりも、もうすこしイメージがふくらんだところで二重の否定というのが成り立つといえば、たぶんいい否定のあり方というのは可能なんじゃないか。そんな感じがしないことはないんです。つまり否定というのを一種の領域の問題なんだというふうに考えて対応できれば、否定に対して、ぼくの言葉でいえば重層的に対応できる」と。

ぼくは「自分の存在」が対の内包像によって微分できるとかんがえた。じつは、自己幻想や対幻想を可能にする位相のあいだにみえない隙間や裂け目があるのであって、このみえない空隙や裂け目をとおってあしもとを水がながれるようにながれるものがあるのだ。それが対の内包像にほかならない。そこに「自分の存在」がある。ぼくはこの思想の立場を内包表現といってきた。この立場から云えば、〈わたし〉は私（自分）でないところの〈わたし〉という存在であるというよりほかない。対の内包像にふれる他者の表現から「否定というのを一種の領域の問題なんだ」ということを感じるとき、「否定というものが自分の存在あるいは現実基盤よりも、もうすこしイメージがふくらんだところ」の「二重の否定」という観念の楕円体は、あたかも領域をもつ〈点〉のように生きられないか。

〈わたし〉が私（自分）でないところの対の内包像にふれる他者の表現は、「否定というのをひとつの領域」とすることで「自分の存在」を考えることも、あるいは「自分の存在」を「否定というのをひとつの領域」として存在するひつようもない。なぜならば〈わたし〉が自体としてひとつの〈領域〉にほかならないのだから。それは、〈わたし〉が立ち、歩き、触れ、呼吸することがそのまま「重層的非決定」であり「否定というのをひとつの領域」とするような存在の領域であるような気がする。「一点に収斂した否定性」や「一種の二重操作」からとおい、ひろがりをもつ〈点〉という〈領域〉は、在ることがそのまま〈表現〉である生きられる領域のようにぼくにはおもわれる。いうまでもなくこの立場は内包表現という表現思想の内部でのみ可能なものといいうるにすぎない。そこから世界を感じるとき外延表現の世界はすこだけ窮屈で耐乏しているようにみえる。

内包化する〈ふつう〉

ぼくは自己幻想も対幻想も自体として動態化できると考えた。いまはもうそのことについて簡明にいうことができる。ぼくの理解に拠ればという前提でだが、自己幻想も対幻想も内包化すればいいのだ。ここは内包化という概念の根幹にかかわる。

〈わたし〉がいる。その〈わたし〉をみているもうひとりの〈わたし〉がいる。この視線は際限のない鏡像を否定性として散乱するが、〈わたし〉に付随するちぐはぐさはどうしても底がぬけない。〈わたし〉が〈わたし〉にとどかない。そしてその余儀なさが不可避性として表現される。比喩としていうのだが、このさまは初等数学でいう連続する外延量の演算に似ていないか。ぼくの理解では吉本隆明の自己幻想も対幻想もその内部構造についてはあたかも外延量のように演算されているような気がする。自己幻想も対幻想も位相を異にするが、しかしその内部にいくつもの特異点を産出する。

内包化という概念はこうである。ある量（関係）と、異なるもうひとつの量（関係）のあいだにある演算を試行すると、そこに第三の新しい量（関係）が産出される。この第三の量（関係）は第一の量（関係）とも第二の量（関係）とも異なる。

ぼくの内包表現に即していえば〈わたし〉と〈あなた〉が〈関係〉すると、〈わたし〉とも〈あなた〉とも異なった対の〈内包像〉が産出される。内包表現はここにとどまらない。対の内包像に触れることによって、〈わたし〉が〈わたし〉ととりむすぶ自己関係、あるいは〈あなた〉が〈あなた〉ととりむすぶ自己関係はまた〈個の内包像〉へと反転するのだ。及ぶかぎりのぼくの理解では、現在という与件のもとで自己幻想や対幻想がその内部に自体として孕む特異点は内包化という思考の転換のうちではじめて解消可能となる。

当然ここで異義がおこる。〈わたし〉と〈あなた〉が〈関係〉すると、〈わたし〉とも〈あなた〉とも異なった対の〈内包像〉が産出される、それが対幻想の所以ではないか、と。そのことはよくわかる。しかしそのことは自身をなぞれば、そういったところで、空転するだけであることは、もう充分すぎるほど生きられていることだ。否定を媒介とする疎外論の表現の構造は不変である。〈わたし〉の内面を自体として論ずることの不毛さ、対の解体と、その言説は巷に溢れている。この時代の水圧に耐えるか、〈わたし〉や対を空間化し奔るか、ぼくたちのとりうる態度はそのどちらかしかないように感じられる。だれかこの現在に果敢に抗し思考の未知を生きようとする者はいないのか。

ぼくはちがって考えた。〈わたし〉が〈わたし〉ととりむすぶ自己関係、あるいは〈あなた〉が〈あなた〉ととりむすぶ自己関係を外延化するかぎり内部に孕まれる特異点が解除されることはない。また対の内包像や個の内包像が可能となるということは、現在という与件によってはじめて可能な事態である。ぼくはそこに現在をみる。ぼくは吉本隆明の〈現在〉論と異なったもうひとつの〈現在〉論が可能だと実感する。

いずれにしても吉本隆明がマルクスにたいしてとった「ある構造」を介した固有の幻想論の試みは、吉本隆明の固有の幻想論の内部にあらたな〈位相〉を導きいれることができるとおもわれる。そ

れが自己意識の外延表現と内接するものであるにせよ、内包表現が生きられる〈生〜性〉の脈動する〈世界〉であることだけははっきりと告げることができる。

フーコーの「種々の性の実践を経由していかなる関係の体系に到達するのか？」「性の様式というこの観念」（『同性愛と生存の美学』増田訳）ということも、ドゥルーズの「個をなしているのは関係であり、自我として考えることをやめ、おのれを一つの流れとして生きること」（『情動の思考』鈴木訳）ということも、きっとここに関係している。

☆

ところで、吉本隆明の〈生活〉という概念と、ぼくの〈表現する対〉という概念は同じことをさしているのではないか？　吉本隆明は〈生活〉を価値の根源としてきた。このことは現在もなんら変っていないとおもう。ぼくは〈対の内包像〉に触れる〈表現する対〉を生きられる価値の根源とし、この〈表現する対〉を〈作品としての生〉といってきた。そうすると、吉本隆明の〈生活〉という概念は、ぼくの〈作品としての生〉という概念と重なる。なんだ、それなら吉本隆明と同じことしか云ってないじゃないかと、だんだん混乱してくる。ぼくと吉本隆明のちがいはどこにあるのだろうか。

吉本隆明は価値の根源である〈生活〉と〈表現〉を媒介するものとして〈不可避性〉あるいは〈契機〉という概念をもってくる。これが吉本隆明の〈疎外という表現概念〉である。ぼくはこの表現論は特異点を生じるとおもった。〈在る〉こととその余儀なさが特異点を生むといってもいい。よけい混乱するかもしれないけど、突っ込んでみる。

なぜ価値の源泉である〈生活〉は価値の根源として終始しないのだろうか。ぼくの理解では吉本隆明は疎外という表現論に〈世界〉や〈歴史〉の動因をみている。〈生活〉と〈表現〉のあいだに生じる特異点がその捩れを復元しようとするときの応力にその動因をみているといってもいい。

この意識の呼吸法は、「知識人と大衆」「大衆の原像（とその繰り込み）」「知と非知」「生活と表現」という一連の対項を産出する。このすべての対項を否定性のうちに統括するのが〈疎外という表現概念〉（特異点のもつ歪力の復元性）である。ぼくはすでにこの意識の呼吸法を第一次の自然表現といってきた。

ぼくはもうひとつの意識の呼吸法がありうるとおもった。この意識の呼吸法を可能にするのが内包表現である。〈わたし〉の外延表現の自同律の底をぬくことは、日を繋げるぼくの実感では、「大衆の原像」を〝くりこむ〟ことでは果たされず、「対の内包像」に〝ふれる〟ことによって可能となるような気がする。

第一次の自然表現のもとでは世界の関数である「生活」の高度化とともにまた「表現」も高度化される。〈わたし〉の外延表現の立場からすればこのことは疑いえない。「表現」は余儀なさであるから、「生活」の高度化にともなって「表現」もまた高度化される。しかし特異点が解消されることはないから−それこそが疎外論の所以である−「生活」や「表現」の〈いま・ここ〉の過程性の構造そのものは変わらない。何かが順延されるだけである。こうして疎外という表現概念は自己完結する。ここでは疎外という表現概念が世

界や歴史の動因とみなされる。

いま吉本隆明の価値概念についておもうことがある。吉本隆明は価値概念（ふつうであるということ）を外延量としてあつかっているのではないか。そこは徹底して考えるしかないが、なんだかそんな気がする。吉本隆明は、とりたててそこを突っつかなくてもいいと考えたのではないか。とりあえずそこをそのままにしておいていいという判断と、わかるものにはわかるという判断があったのではないか。〝ふっ〟とそうおもった。どうしてそうおもったかということはすぐにおもいあたる。吉本隆明のいう〈ふつう〉の表情がみえないからだ。吉本隆明固有の価値概念が躍動しない。あの「七割八割」にそれを感じた。すると吉本隆明の思想を識字する（なぞる）者はかならずいう。〝お前は〈ふつう〉が価値だということがわかっていない〟と。・・・・・・・・・・・・・〝そうね〟と、ぼく。

吉本　実際問題として、上野千鶴子さんと富岡多恵子さんという人に何か言われたことがあるんです。僕の論理で言えば簡単なんですよ。あの人たちは、ごく普通の主婦といいましょうかね、それを含んでないと思うんです。家族的なことで言えば、父親とか母親か知りませんが、やっぱり相当ひどい傷を負っているという、それを超えようと思って、物書きになって一生懸命勉強したとか、それで才能もあったんでしょうし努力もしたでしょうから、ひとかどの作家であるとか学者であるとかなった。それだけのことなんですよ。つまりそういう自分にのっとって何か言っているわけです。男に対することでも、それで言葉を作っていると思うんです。それは僕は不服なんです。その中に、ごく普通の主婦の感性って何も入ってないじゃないか、僕はそれだけですよ。ほかには何もあの人たちに言うことも怨みもないんです。そこがちょっと不服だなあということです。つまり特殊な才能もあるし努力もしたという女の人の抱いた一つの見解だ、男性観だったということです。

中上　それは上野さんなどから言うと、じゃ普通って何なの？という反論がくると思うんです。普通の奥さんってのは・・・。

吉本　それは簡単なことで、今で言えば「あなたの生活程度はどのくらいだと思いますか？」という統計調査をすると七割八割の人が、自分は中流だと思っています、と言っている（笑）要するにそういう人ですよ。それだけのことだと思いますね。〝ごく普通〟というのはそういうことです。（「天皇および家族をめぐって」吉本隆明*VS*中上健次『すばる』一九八九年十一月号）

あくまでも一個の、僕がいつも言う、ただの大衆といいますか、いい意味で中流意識を持った七割八割の大衆というか、何でもない、要するにそういう大衆だというその場所をはっきり確定できる枠組みというのを、あなたがもし思想としてというか理念として作れるならば、それを持ってても、それで言っていることはもう竹村健一でも大前研一でもいいけどさ、それと同じというふうになったら、ものすごくいいことなんですよ。（略）

おれが言いたいのはそういうことじゃなくて、意識としての、つまり理念としての一般大衆というものを作り上げられたら、今

度は現実としての一般大衆として振る舞えばいいわけです。今の本当の政治理念の課題といったら、一般大衆ということが、もう理念化されなきゃならん段階です。そして一般大衆の理念としては、あらゆる公党、つまり公けの政党なるもの、公党と称しているやつはぜんぶ拒否しろという、そういう課題を追うのが正当です。（「文学および家族をめぐって」『すばる』一九八九年十二月号吉本VS中上健次 吉本隆明発言より）

はじめの引用からいけば、ぼくも上野千鶴子になんの怨みもないが、ぼくなら〝上野千鶴子さんは表現の心根（こころね）がブスです〟というな。

吉本隆明は「あの人たちは、ごく普通の主婦といいましょうかね、それを含んでないと思うんです」「その中に、ごく普通の主婦の感性って何も入ってないじゃないか」という。また中上健次の「普通の奥さんってのは・・・」という問いにたいして「それは簡単なことで・・・統計調査をすると七割八割の人が、自分は中流だと思っています、と言っている（笑）要するにそういう人ですよ」と、答える。吉本隆明のいうことはわかるといえばわかるし、いったんわからないと感じるはじめると、どんなに考えてもわからなくなる。それは上野千鶴子にたいする吉本隆明の批判を理解できないということではまったくない。それはよくわかるのだ。ぼくもまた何のズレもなく上野千鶴子にたいして吉本隆明のいいたいことはよくわかる。釈然としないことはそんなことではない。

まだある。「意識としての、つまり理念としての一般大衆というものを作り上げられたら、今度は現実としての一般大衆として振る舞えばいいわけです」ということも、ほんとうにわからない。ここをどういったらいいのか、途方にくれる。引用した箇所の言葉にならない異和をうまくいいあてることができない。それでもなにかすっきりしないものをどうしても感じてしまう。なにが釈然としないのだろうか。すっきりしないことはなになんだろうか。

言葉がみつからないので、感覚的な云い方しかできない。いや、感覚的な云い方にしかならない。吉本隆明の「普通の主婦」「普通の主婦の感性」という云い方のうちに〝おばさんの表情やおばさんの感覚〟というものを感じとることができないのだ。吉本隆明のいう〝普通の主婦〟が生きていないなあ。なんか絵にかいた餅のような気がどうしてもするな。どこか静的で〝おばさん〟のかおや表情がみえてこない。「意識としての、つまり理念としての一般大衆というものを作り上げられたら、今度は現実としての一般大衆として振る舞えばいいわけです」という云い方にもおなじことを感じてしまう。ここはなにかだとぼくはおもう。ふう。

もちろん吉本隆明の七割八割の自分を中流とおもっている普通の大衆ということは、わかりやすくいってみるならばというたとえなのであって、それを実体化するひつようはどこにもない。よくわかっている。また吉本隆明のその云い方に表情がみえないといったところでほんとうは的はずれにすぎない。生のふくらみが淡々とした日々のくりかえしのなかにしかないことはすでに充分既知のことであり、ぼくもまたそこに日を繋げている。

☆

何が釈然としないのかここまできてやっとすこしみえてきた。それはこういうことだ。〝大衆の原像〟を〝くりこむ〟ということのうちにはたされる〈生〉の〈ふくらみ〉と、〝対の内包像〟に〝ふれる〟ことでながれる〈生〉の〈ふくらみ〉のかすかな、しかしぼくにとってはさきいでおおきいちがいなのだとおもう。ぼくはそのことを無意識に感じていたのだ。うまくはいえないけれど〝大衆の原像〟を〝くりこむ〟ということのうちに繋げられる〈生〉の〈ふくらみ〉と、対の内包像にふれることでながれる〈生〉の〈ふくらみ〉のあいだには、ちがいというにはあまりにかすかな、しかしたしかなちがいがある。

理念は未知な現在、変貌する現在からあおられる大衆像の〝くりこみ〟をもとめてやまない。肝心なところだからはっきりさせておけば、ここで問題になっていることは、どんな意味でもそのことをめぐる是非ではない。そうではなくて、未知な現在が対の内包像や表現する対のほうに表現や繋げる日の重心をうつしつつあると感じられるということなのだ。それは「理念としての一般大衆」つまり〈ふつう〉が構造の変容をおこしつつあるように感じられるということにほかならない。

〈ふつう〉が自身にたいして構造の変容というほかないある〈表現〉をとげつつあるのではないか。「理念としての一般大衆」が内部ではげしい多極化と分散化を実現しつつあるような気がする。ぼくはだれもまだそのことをうまくいいあてていないようにおもう。それはたとえていえば、ロックのビートにあわせてリズムをとりからだをひねるときのノリのようなものに〈ふつう〉が重心を移動しつつあるというようなことだといってもいい。

比喩として云えば、資本に世界が感染したようにロックという音に世界が感染したということはないか。そこには言語の意味や概念をひきはがしたあとの、いいかえれば言語が意味や概念に分節される以前のいわば原感情ともいうべきものが脈動しているようにどうしても感じられる。いちどふれると麻薬のように虜になるほかないひとをふかく揺りうごかすものがある。体験としていえば音につつまれるとき知と非知のあいだの被膜が消滅する。

おそらくぼくはここで〈像〉にでくわしているのだ。みちのりはとおいが、吉本隆明の云う世界史的課題としての「アフリカ的段階」の〈像〉がみえかくれするような気がする。そこには農耕にいそしむ姿というよりは、言語に分節されるいぜんの起伏にとんだ、狩りにむかうサバンナの雄哮のような哀切な気合いがある。そのリズムやビートにふれるときぼくたちのからだに刻みこまれた、意味や概念にとおい、潜在するいわば原感情のようなものが掻きたてられる。

ぼくの理解では〈ふつう〉が自身にたいして実現しつつあるはげしい多極化や分散化はこの〈像〉の理念のうちにあるようにおもわれてならない。ひとびとはいまこの〈像〉の理念のうちではげしく揺れうごいているようにみえる。いずれにしてもぼくは、内包表現が生きる〈ふつう〉というものがありうるようにおもう。

疎外論をひらく

吉本隆明の思想とぼくの内包表現との差異を明確にしたいので、『言葉からの触手』のおなじ箇所をふたたび引用する。どうしてもひっかかるのだ。

すでに知的な資料や先だつ思考の成果を〈読む〉ことだけが〈考えること〉を意味する段階に（段階というものがあるとして）はいってしまったのではないのだろうか。それ以外に〈考えること〉などありえないことになったのでは。ほんとはいつもこの危惧をどこかでいだいているのだ。眼のまえにおこる生々しい出来ごとに出あいながら、その場で感じたことを〈考える〉とか、現実におこった事件について〈考える〉ことが〈考えること〉の主役だった時代は、過ぎてしまった。そうでなければ、眼のまえにおこっている生々しい出来ごとでさえ、書物のように紙のうえに間接に記録して、それを読んで出来ごとを了解しているのではないか。精緻に〈読む〉ことがそれだけでなにごとかであるような現在の哲学と批評の現在は、この事態を物語っている。このなにかの転倒は、すでに現在というおおきな事件の象徴だとおもえる。（略）

・・・・・この現状では〈わたし〉はただ積み重ねられた知的な資料と先だつ思考のなかに融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。そして〈考えること〉においてすでに存在しないものである以上〈感ずること〉でも、この世界の映像に融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。（「考える　読む　現在する」）

またべつのところで『言葉からの触手』の引用の箇所とどこかでひびくとおもわれることを発言している。

内面的なものの表現である文学というものについての考察を、内面的な表現でやるというのではなくて、もし象徴的に理解するのでなければ、もう内面的な表現などはどこにも入る余地がないよ、入る余地がないよというところから、極めて内面的な問題というものをやってみたいという衝動と言いましょうか、それが自分の中で多いものですから、内面を無視したり、無限遠点から四捨五入したりするようなやり方と主題というのを、僕自身はやっていると思います。

それは内面に対する関心がないからではなくて、内面の問題を内面的にやるというやり方は、ものすごく不毛に見えてしかたないのです。（『幻の王朝から現代都市へ』）

吉本隆明の思想ほどぼくを震撼させた思想家はほかにだれもいない。吉本隆明のほかにだれが情況や現在についてぼくの生の根底にふれる表現をなしえたか？　そのことはいまも何ひとつかわらないが、引用のこれらの言葉は痩せていると、どうしても感じてしまう。もちろんぼくだけがこの感受性を免れているなんてありえない。

そこを感じてみる。引用のはじめの言説は吉本隆明の感じている現在であり、あとの引用は未知な現在を表現する吉本隆明の方法論だといえる。いうまでもなく「もう内面的な表現などはどこにも入る余地がないよ、入る余地がないよというところから、極めて内面的な問題というものをやってみたいという衝動」は「自己表出」の拡張である〈世界視線〉と云う巨きな概念として吉本隆明によって現にいま生きられている。〈世界視線〉という理念の究極でひとり吉本隆明はとおい目をしている。そしてそこで吉本隆明のとおい目をながれるものがきっとあるのだとおもう。分かると云えばこれほ

ど実感として分かることはない。

この感受性の極ではにんげんもこころも無限遠点から地上に降りそそぐ一条の雪の切片のようなものだ。にんげんがみえない、こころがみえない。にんげんやこころに化合した湿度も温かさも晴れあがり、いきものの気配さえ蒸散した無機そのものがここちよい。ふわふわしてとおい目になる。〈世界視線〉の始点から幾条もの雪の切片が地上に降りそそぐ。ブランアン・イーノの『鏡面界』の音がはるかな地上に放射する。かつてクラフトワークの『アウトバーン』でこれと似た体験をしたことがある。フーコーの『言葉と物』に接したときも同じだった。

観念の自然史に、ジャンキーのようにからだを融解させてもいい。原始の海水もウミユリも三葉虫もピテカントロプスもぼくのからだにふくまれて有る。〈世界視線〉のうちにある高度な表出性が近未来の「映像都市」なのだ。ぼくはこの架空の光景に勝手に興奮する。おう、「２００１年宇宙の旅」だ。

困った。ぼくの誤読があるな。はじめにぼくは引用の『言葉からの触手』を痩せていると云った。そんなことはない。吉本隆明は未踏の〈世界視線〉を生きているのではないか。困った。かりに吉本隆明の引用の『言葉からの触手』が〈世界視線〉から生きられているのなら、痩せているというぼくの印象はハズレているわけだ。とんでもないことだ。

すこし迂回してみる。ここ二十年ロックを聴いてきておもったことがある。簡単なことだ。音が変わり言葉が変わる。この順序は逆にはならない。このことは確言できる。高橋源一郎の『さようならギャングたち』が表現の自己解体としてぼくの目の前にあらわれたとき、ロックの音はすでにそれより五〜六年前、高橋源一郎がこころみたことをやっていたのだ。ぼくには高橋源一郎の意図がよくわかった。〝そうか、そうか〟とおもった。

いまからおよそ十年前、坂本龍一は『*B2UNIT*』というアルバムで音の実験をこころみた。ぼくのしるかぎり『*B2UNIT*』の音色はジョイ・ディヴィジョンの「*DECADE*」（アルバム『*CLOSER*』）やトーキング・ヘッズの「*THE OVERLOAD*」（アルバム『*REMAIN IN LIGHT*』）によってほとんど同時に演られた。この世界同時性と共通の音色はぼくにとって驚きだった。

このときのぼくの印象はフーコーの『言葉と物』にある「人間は、われわれの思考の考古学によってその日付けの新しさが容易に示されるような発明にすぎぬ。そしておそらくその終焉は間近いのだ。（略）そのときこそ賭けてもいい、人間は波打ちぎわの砂の表情のように消滅するであろうと」（渡辺・佐々木訳）というくだりを読んだときの印象とふかくかさなる。クラフトワークが先鞭をつけ、つづいて坂本龍一やジョイ・ディヴィジョン、トーキング・ヘッズによって実験的に演られた、音のもつ抒情性や物語性の解体のこころみは鮮やかだった。すごくここちよかった。そしてすこしだけなにかが不満だった。むろんそれはないものねだりだったが。いまもそのとき感じたかすかな不満は満たされていない。彼らはにんげんやこころや情感を徹底的に解体した。にんげんやこころに化合した温度や湿度を蒸散したのだ。それが当時のぼくには無類にここちよかった。フーコーの『言葉と物』のもつ衝撃のここちよさもまた同じだった。無機的な近未来の都市を予兆するようでなんともいえず

気分がよかった。

ところで坂本龍一の『*B2UNIT*』の何に不満だったのか。彼はにんげんやこころという言葉につきまとう、あのあつくるしさを漂白したのだ。それは音の持つ物語性（抒情性）の解体だった。たしかににんげんやこころが化粧したあつくるしさは漂白した。しかしそこまでだったのだ。むろんだれがそれ以上のことがやれたということではない。ぼくは当時そうおもった。にんげんやこころや音のもつ抒情性の解体の果てに、未知のあらたな抒情性を獲得することはできないものなのか、ひとりそうおもった。坂本龍一もジョイ・ディヴィジョンもトーキング・ヘッズも、にんげんやこころや音のもつ抒情性を漂白したことの代償として音を衰弱させたのだ。ぼくのこの印象はいまも鮮やかにのこっている。〝あー、やっぱりここまでか〟とぼくはおもった。

ぼくの推測によれば吉本隆明の〈世界視線〉という概念は、おそらくフーコーの『言葉と物』にある「人間は、われわれの思考の考古学によってその日付けの新しさが容易に示されるような発明にすぎぬ。そしておそらくその終焉は間近いのだ。（略）そのときこそ賭けてもいい、人間は波打ちぎわの砂の表情のように消滅するであろう」と、どこかでかさなる。

坂本龍一やジョイ・ディヴィジョンやトーキング・ヘッズに感じたことも、フーコーの『言葉と物』の最後のフレーズに感じたことも、吉本隆明の〈世界視線〉に感じることも、結局はおなじことだ。ぼくには吉本隆明の〈世界視線〉が現在を先端的に象徴しうる高度な表出性だということは実感としてよく分かる。音の実験的な試みが音の物語性を解体したことはたしかなことだが、にんげんやこころに化合した湿度や温度の漂白をとおしてそこからにんげんやこころをあらたな抒情性として拡張しふくらますことはまだできていない。このことは依然として現在の切迫した課題である。

もしも吉本隆明の〈世界視線〉がその始点から地上に放射する視線の束が、それは宇宙から降りそそぐ雪に比喩されるが、無限遠点の始点であえかな〈おと〉をひびかせることができるなら、にんげんやこころを蒸散させ漂白させるのみならずにんげんやこころの拡張をもたらすことになるとおもわれる。

それには何かが〈世界視線〉に加算されなければならないようにおもう。なんだろうか。それはきっと〈世界視線〉が深呼吸したときの一瞬の震えや吐息のぬくもりのようなものだとおもう。おそらくぼくはそれをうまく感じられなくてとおい寂しさを感じたのだとおもう。いまその加算をもっともうまく音で表現しえているのは、アート・オブ・ノイズの「*WHO・S AFRAID OF?*」（一九八四年）のコンピューター・プログラミングされたヴォイスとノイズだとおもう。まるで宮沢賢治の「（かべ　いいいい　い　なら　いいいい）」「（デデッポッポ　デデッポッポ）」（［しばらくぼうと西日に向ひ］）に簡単なリズムとメロディーをつけただけのようなアート・オブ・ノイズの音が奇妙になんともいえず懐かしい。〈世界視線〉はいつ・どこで熱をもつのか、いずれにしてもまだその行方は未定である。そしてそれはまたとどかないぼくの課題でもある。

☆

眩暈をかんじながらぼくは地上におりる。

いつものように鍼の仕事をし、いつものように子供に食事をつくり、好きなロックを聴き、ときどきドキンとする、なんの変りばえもしないぼくの日常がある。軽やかで華やかなメディアはとおく、かといってその香りや芳醇さは充分堪能してるしな。

まずぼくの毎日がある。遠慮なくいえばそんなぼくの日常にとどく文芸の作品や批評はほとんどない。ぼくの繋ける日は空虚か？いや、溢れている。昏い気配も、宮沢賢治の「すきとおった風」も「桃いろのうつくしい朝の日光」も「かしはばやしの青い夕方」も、ジム・モリスンの「*PEPLE ARE STRANGE*」も、シーナ&ザ・ロケッツの「*POISON*」も、ユーリズミックスの「*LIVE IN ITALY*」のビデオも、佐藤俊男さんの「おんなの色香は *50* からよ」も、桜井孝身さんの「絵」も、オチ・オサムさんの「底のぬけた酒」も、いっぱいある。ぼくの感じる現在がある。それは、そこに在るということと、それを視るということとの、わずかな、おおきい、ちがいのようにおもう。在ることからそのつど湧きあがるなにか、それが〈世界〉だ。ぼくの内包表現ではそうなる。

「すでに知的な資料や先だつ思考の成果を〈読む〉ことだけが〈考えること〉を意味する段階に（段階というものがあるとして）はいってしまったのではないのだろうか。それ以外に〈考えること〉などありえないことになったのでは」ということが「すでに現在というおおきな事件の象徴」というのは、ほんとうか。ぼくにはとてもそうはおもえない。

「内面の問題を内面的にやるというやり方は、ものすごく不毛に見えてしかたない」のは「内面」が〈外延化〉されているからではないのか。「内面」を外延化するかぎり「内面」は空虚で不毛と感じられるにちがいない。ものすごくよくわかる。ある感受性の型を前提とすれば、〈世界〉が吉本隆明のいうように感じられるということはひとごとではなくよくわかる。でもそれでは生きられない、ぼくはそうおもった。

引用は『言葉からの触手』という極度に抽象された呟きのようなひとりごとの断片であるから、この引用で吉本隆明の現在の全体をおしはかることはできない。でもぼくにはここに吉本隆明の〈寂〉があるとおもう。そしてこの〈寂〉は〈世界〉を閉じていると、どうしてもぼくにはそう感じられる。それは高度な表出性である〈世界視線〉が〈おと〉を獲得していないことに比喩されてもよい。

日を繋けるにたる生きられる生が欲しいとぼくはおもう。そこで問題となることは、「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」といった吉本隆明の固有時が、引用の『言葉からの触手』へといたった感性や思考の型を徹底して問うことだとおもう。言説として何が語られているかということではなく、吉本隆明の言説を可能とする思考の型をこそ問うてみたい。

☆

ところで、「おれは〈人間〉ではなく、〈おれ〉である」を生きる小山俊一はいう。小山俊一の何にぼくはひっかかるのか、まずそれをはっきりさせたい。

最首悟（東大闘争のときのノンセクト・ラジカル、いま万年助

手）の言葉・（朝日 5/3）の「こどもと私」欄）「子どもたちに一番わかってほしいのは、平等と公平、画一の違いです。平等というのは、人間は一人ひとり違うんだということでしょう。それが制度とか人との交わりで出てくるのが公平です。だから、悪平等というものはない。それは画一なんです。」平等とはひとりひとりちがうということだ－端的明快、余ウンなし、みごとな規定だと思った。最首の言葉は短いインタヴュー記事だから、ひとりひとりちがうこと＝現実界における差別相そのもの、不平等そのもの、それがイデー界（個のくに）においてそのまま「無差別平等」となるのだ、ということの説明はない。しかし彼はこういっていた－「（このことを教えるのはむずかしいが）ぼくの場合は恵まれてると思う。実は一番下の娘が最重度のダウン症児なのです。」　この六才の殆ど歩けない無言の女の子が兄姉と生き生きとした表情で遊んでいる、兄姉たちは世の中にはこういう子もいるのだということをごく自然に受入れている、と。すはわちこのたれながしの幼女は、この世にモノサシはない、価値とは迷信だ、という激しい真理を「ごく自然」に教えている〈イデー人〉にほかならない。彼は、いずれ大学をやめて水俣に行くつもりだ、漁民の調査をつづけるためにも、娘のためにも、それがいちばんいいと思う、といっていた。重い〈イデー人〉を背負ってエルサレム水俣で「恵まれた」日々を送るつもりだと語ったのだ。深く感動した。（「Ｄａ通信」ＮＯ・５）

最首悟の発言に触れて、小山俊一が「深く感動した」ということに、ぼくは深く反発を感じた。「大学をやめて水俣に行くつもりだ、漁民の調査をつづけるためにも、娘のためにも、それがいちばんいいと思う」【重い〈イデー人〉を背負ってエルサレム水俣で「恵まれた」日々を送るつもりだと語った】最首悟に、なぜ「深く感動した」のか。小山俊一の書くことでこころはいつもぼくのわからんところになる。ギリッギリッと論理をすすめていくときの痛快さが、カクッとくるような気が突然する。小山俊一が「カウラの死臭」をもっていることや「隠遁」していること、「徹底地獄」をかかえて生きているひとびとや「核戦争の予感」を偏愛していることは、よく知っている。でもいまぼくにはそれらはみんな新聞折り込みのスーパーのチラシのようなものだなあ。たまに目を通すことはあっても買いにいくことはないしな。仕事はすくなく人間関係はできるだけ楽に、お金はたくさんがいい。なかなかむつかしいけど、これがいちばんいい。学生のときの騒動や部落解放運動でのギリギリしたせめぎあい、もうそんなもんまっぴらだ。悲願のようにしてありふれた淡々とした日々をおもい焦がれた。それでも「おれは〈人間〉ではなく、〈おれ〉である」と自身の生存感覚を貫く「タチ」を生きる小山俊一の息づかいがおもしろい。

モンキーの死・子どもだらけで、みな幼稚園に行く。モンキーは（山猿の感じがあるのでそう命名した）母子家庭で、近所では幼稚園に行かないただひとりの男の子だった。なんともいえぬ服（のようなもの）を着て走りまわっていた。私の家の庭によく入ってきた（となりのネコがいつも来ているのでそれをさわりにくるのだ）。笑うのを見たことがない。ある日、坂の下のスーパーの前で、数人の顔見知りの男の子が出てきてめいめい買ったもの

を私に見せて走り去った。モンキーがさいごにいて、手ににぎりしめた何かを私につきつけて（ほかの連中の品物はすぐわかったがモンキーのは小さくてわからなかった）わらって走り去った。胸をうたれた。そのモンキーがこの夏突然死んだ。海岸で波にさらわれたのだ。その数日前塀から落ちて片手を骨折していた。そのせいもあったらしい。なんとモンキーらしい不運な死に方だろうと思った。死は生を運命に変える、というがそれの証明のようだ、という気がした。（「Ｄａ通信」ＮＯ・１）

この文章にぼくは〈おと〉を感じた。小山俊一のなかを〈ながれる〉ものがある。ここを感じなければ小山俊一を読んだことにはならない。そんな小山俊一がいう。

レヴィ・ストロースが「音」というものが人間をどんなに深く動かすか、この神秘的な問題はほとんど解明されていない」といった（そのとおりだ）。「音」を「色」にかえても同じことがいえる。ゴッホの手紙をよむといい。ゴッホがアルルから弟に書いた手紙には、夕暮れの空や道や畑や木々の色がどんなに美しいか、それが毎日どんなに微妙に変わるか、「君に見せたい」といった言葉がくり返されている。色というものがゴッホのような人をどんなに深く動かすか、そしてそこで動かされているのは彼の（「精神」ではなく）〈魂〉だということ、そのことがはっきりと感じられる。「神秘的な問題」は、ゴッホの〈魂の深さ〉（「深い感受性」といってもいい）と、それが私たちにはっきりと感じられること、その両方にあるといえるだろう。

〈魂の深さ〉というものが実在する。これが人間における至上のものだ。－というのが私のさいごの確信、唯一の尺度だ。（略）

精神は普遍性をめざす（ことができるが）、〈魂〉は私たちの個なるものの極だから、ひとりひとり出来具合いがちがう。むろんその〈深さ〉もちがう。セリーヌ「ぼくらが一生通じてさがし求めるものは多分これだ、生命の実感を味わうための身を切るような悲しみ」－この「悲しみ」は私たちひとりひとり独有の〈魂〉の貌と〈深さ〉を私たちにつきつける、だから私たちはそれを「さがし求める」のだ。（略）

そしてそれはこの世間のどんな片隅にも実在する。（略）〈魂〉とは私たちが持っている端的に（レヴィ・ストロースのいう）「深く動かされるもの」だ。それはただ「動かされる」ためだけに動かされるのであって何かのために（たとえば生きるために）動かされるのではない。その〈深さ〉も同じことで、それはたとえばセリーヌの「悲しみ」をひたすら「身を切るような」ものにするためにだけあるのだ。すなわちそれは、ひとがこの世で生きる上での有効性というものとはかかわりがない。〈魂の深さ〉は無償のものだ。（「Ｄａ通信」ＮＯ・６）

引用のすこしあとで小山俊一は【文明は自意識と感覚をますます逸脱させるだろうが、それによって〈魂〉がいよいよ深くなるとは思えない。おそらく逆だろう。Ｗ・ジェイムスが「深い内面性」は失われつつあるといった。私もそう思う。〈魂の深さ〉（この人間

至上のもの）が、人間の死滅よりもずっと早く消滅するのはまちがいないことだ】というが、ぼくはそうはおもわない。〈魂の深さ〉は、むかしもいまも、そしてこれからも変わらない、というのがぼくの考えだ。「そしてそれはこの世間のどんな片隅にも実在する」

文明の自走と〈魂の深さ〉とのあいだには直接の関係はない。ただ、時代との相関でその表象が変化するだけだ。悲観も楽観もない、ただ〈魂の深さ〉は存在する。

吉本隆明は〈世界〉をかたることで〈自身〉を浮き彫りにする。小山俊一は〈自身〉をかたることで逆説として〈世界〉を暗喩するように、ぼくには感じられる。その是非をここで問題としたいのではない。

吉本隆明は「この現状では〈わたし〉はただ積み重ねられた知的な資料と先だつ思考のなかに融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。そして〈考えること〉においてすでに存在しないものである以上〈感ずること〉でも、この世界の映像に融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない」といい、小山俊一は「〈魂の深さ〉というものが実在する。これが人間における至上のものだ。・というのが私のさいごの確信、唯一の尺度だ」という。ここには日を繋ける生にあらわれる感性や思考の型の微妙な差異があるようにおもわれる。ぼくが感じる吉本隆明の表現にたいする〈寂〉は何に発するのか？　〈寂〉をもたらす吉本隆明の思考の型を問うてみたい。

もうすこし小山俊一の言葉をかりてみる。

断わっておきたいが、この議論はあくまでもイデー論だということ、「銀河鉄道」の「ほんとうの考え」「うその考え」というのは「信仰」についてであって「科学」についてではないことだ。（略）ニーチェが、どんな「哲学」もいくつかの可能な根本図式をくり返しみたすだけだ、人間の「魂」のパターンは限られている、どんな「哲学すること」も必ず「想起」であり一種の「先祖帰り」なのだ、といった。そのとおりだと思う。すなわち人間が抱くことができるイデー（「信仰」）の種類は限られている。（「Ｄａ通信」ＮＯ・２）

汎神論の感情について・

スピノザをよんで汎神論者になった、そんな人間はいない。もともと汎神論的な心がすすんでそれにとらえられるだけだ。（略）

汎神論とはこの世界を受けいれる一つの仕方だ。世界と自分とのあいだに、予定調和、血のつながり（のようなもの）、を感ずる（ことができる）種類の人間の感情の形式だ。理論はあとからくるだけだ。（略）

なんとばかげたはなしだろう。パスカルのように感ずる人間と、スピノザ（の理論）のように感ずる（つもりになれる）人間とがいる、それだけのことだ。それはまさに生存感覚のちがいだ。生まれかわるほかに、ちがった（ほとんど反対の）生存感覚をもつことはできない。自己欺満以外に、そのちがいを「克服」する方法はない。（「Ｄａ通信」ＮＯ・４）

【ニーチェが、どんな「哲学」もいくつかの可能な根本図式をくり返しみたすだけだ、人間の「魂」のパターンは限られている、どんな「哲学すること」も必ず「想起」であり一種の「先祖帰り」なのだ、といった。そのとおりだと思う。すなわち人間が抱くことができるイデー（「信仰」）の種類は限られている】「理論はあとからくるだけだ」という小山俊一の言葉、ほんとうにそうおもう。ぼくもずっとそう考えてきた。ずいぶん以前から、たとえば、マルクスもフーコーも吉本隆明も、他の誰であっても彼ら自身のうちにひそかな表現の公理をもっているはずだ、と感じつづけてきた。小山俊一はぼくがずっと考えてきたことをスッキリ言葉にする。ひとはだれも他ならぬ現在の〈自分〉になるべくして成ったのである。「それはまさに生存感覚のちがいだ。生まれかわるほかに、ちがった（ほとんど反対の）生存感覚をもつことはできない」

もう一度小山俊一の言葉を勝手にならべてみる。【人間の「魂」のパターンは限られている」「すなわち人間が抱くことができるイデー（「信仰」）の種類は限られている】「理論はあとからくるだけだ」ここからなにかみえてこないか。

どんな意味の是非もなく、ともかく、ひとびとのひとりひとりをふかく貫く生存感覚というものがある。それは「誕生と同時に父母未生の根拠から受けとられた」（吉本隆明）生の鋳型に発するものであるといえよう。生の鋳型が織りなす世界への異和が、その異和の根源にむかって生の鋳型からながれでる感受性の網の目をめぐらすとき、いわばその思想の型はひとつの受動としてすでに決定されている。さまざまなヴァリエーションがありうるとしても、〈わたし〉の外延表現もまたあるひとつの生の鋳型に起源をもつ思考の型ではないのか。そしてこの思考の型はそのおおくを疎外論に拠り表現をつみかさねてきた。

ぼくの理解では吉本隆明の世界思想もまた、ある生の鋳型を起源にもち、そのズレの不可避性を否定の契機として表出されたひとつの思考の型のようにおもえる。吉本隆明の思想の中心には特定の他者が不在（希薄）であるように感じられるというのは、ぼくのおもいちがいか。ほかならぬこの他者との〈いま・ここ〉、あるいはほかならぬこの他者との性がみえないような気がする。気がついてハッとするけどぼくはすごくおおきな思想の特徴だとおもう。この思考の型をひらくことができるか？　それはまた吉本隆明の〈寂〉を問うことでもあるはずだ。ぼくはふたつのことを考えた。ひとつは現在という与件であり、もうひとつは対の内包像である。このふたつは分離できない。

いうまでもなく疎外という表現概念は〈人間〉という概念の規模にひとしいが、疎外論の拡張によって、あるいは疎外論の更新がひらく生というものがありうるという気がする。〈いま・ここ〉を過程とせずに肯定する〈ことば〉や〈生〉がありうるとしたら、それは愉しい夢ではないか。内包表現という表現思想がほんとうに可能なのか、わからない。しかし現在という与件と対の内包像はそれが可能であることを予感させる。

対の内包像という未知

1

好きなロックの音にふれる瞬間や映像のあるショット、風や陽にさわったとき、対の内包像に触れてドキンとすることがある。ふいに世界がしんと深くなる。ひとりでいてもふたり、ぼくたちはとおい目になる。唐突に、「ライブ・イン・イタリー」のビデオでステップを踏むアン・レノックスのジャケットや赫いドレス、リズムをとる肩の線やしなやかに伸びた下趾が浮かんでくる。聴衆に 37 度かたむいた視線が科をつくらず浮かべた微笑みがおもわず〈おんな〉する。そのときぼくの感じる全体が〈現在〉であり、さわった〈おと〉が対の内包像である。ここが内包表現の〈像〉の核心なのだが〈ことば〉にしようとすると逃げてゆく。

文学作品で対の内包像をもっとも爽やかに象徴するのは吉本ばななの『キッチン』だが、それが作品のどこであるかうまく指摘できない。あえていえば『キッチン』まるごと一冊の〈立ち姿〉というほかない。引用しようがないじゃないか。仕方ないのでウロウロする。

山川健一は『セイブ・ザ・ランド』でいう。

全世界は眠りに横たわっている、森には死のような静けさが漂う、とミック・ジャガーは歌う。この呪いが解けるか、鐘を鳴らすことができるか、とミックは歌うのだ。

呪いにかけられた世界というイメージから、僕は当分の間自由になることができないだろうと思った。

ストーンズの『スティール・ホイールズ』の深読みというんだ。あのミックがそんな意味深なこという頭もってるわけないだろ、はどうでもよくて、つぎのようにいうことにひっかかった。

そして、と僕は考えるのだ。生殖とかけ離れたセックスに溺れている自分などは、さしずめ現代の恐竜のようなものではないか、と。太古からつづいている深い闇の中で、侑美や知子や道子や、女たちがきらきら輝いているのが見える。彼女たちは直接時の彼方の生命の源泉とつながっているのだ。

だが、男の僕は、そんな無数の光と交差することがない。

僕はふたつの言葉から、もう一生逃げ出すことができないだろう。愛と、そして恐怖から。

僕は侑美をほんとうに愛したいと思う。だが、僕の中のエゴがそれを許さないのだ。エゴ。なんと醜い言葉なのだろう。僕は、ほんとうは自分の中のエゴにしか膝を折りはしない。よくわかっている。なんて嫌な人間なのだろうか。愛し合い、メグミちゃん一家のような家庭を持ち、幸福に暮す。そんなことで満足できるくらいなら、最初からロックする必要なんてなかった。誰かを愛するということは、なにかをあきらめるということだ。

なにかを。

つまり、自分という存在をだ。

なにを書こうと勝手だけど「太古からつづいている深い闇の中で、侑美や知子や道子や、女たちがきらきら輝いているのが見える。彼女たちは直接時の彼方の生命の源泉とつながっているのだ。だが、男の僕は、そんな無数の光と交差することがない」と山川健一が言うことはうすっぺらなパターンだな。ああ、そーですか、それはよかった。いるんだなあ、こういう男が。手ですっと髪をかきあげたりしてさ。カッコいいつもりの猿智恵の男には近づかぬこと。

「僕は侑美をほんとうに愛したいと思う。だが、僕の中のエゴがそれを許さないのだ」「僕は、ほんとうは自分の中のエゴにしか膝を折りはしない」「誰かを愛するということは、なにかをあきらめるということだ。なにかを。つまり、自分という存在をだ」なんか、うん、自分の歳考えて書いて欲しいな。こういうのを中年逆行性痴呆症という。いちいち言葉をつくさずともぼくは引用のどちらもちがうとおもう。ぼくの感じたい〈おとこ〜おんな〉はこんなところにはない。パス！

ところが村上龍も『トパーズ』のあとがきでホットラインを通じての共同声明みたいにおなじことをいう。

風俗産業に生きる女の子達は、ある何かを象徴している。それは、女性全体の問題でもあるし、また都市全体のことでもある。（略）今の日本の女の子達は、異様に明るい。そしてその陽気さを、もてあましているようだ。彼女たちは、必死になって何かを捜しているが、時折それは、男や洋服や宝石やフレンチレストランという具体的な形になって現れ、またいつの間にか消える。彼女たちが捜しているものは、実はそういう具体ではなく、これから先、人類が存続していく上で欠かせない「思想」なのだと思う。出来事の説明などではなく、地球をつらぬく思想を支えてきたのは、いつでも女だったはずだ。

「太古」から女が太陽だった。だったら男はいったいなんだ。問題は男や女にあるのではなく〈関係〉が謎なのだとおもう。ついでにいっておけば、性風俗産業は男がこころ貧しくスケベになっていくだけのところよ。そこになんの余韻があろうか。村上春樹も村上龍も、その作品は好きだけど、なんなら山田詠美の作品でもそしてほかのだれの作品でもいいけど、ぼくの読みたいこと感じたいことは書かれていない。ゴツゴツした言葉しかつくれない自分がえらそうなことといってるようで気が滅入るけど、なにがなんでも批評の対象としたい作品はほとんどないな。

そして批評が格別絶望的にとろい。ぼくが感じ考えたい〈おとこ〜おんな〉がどういうものか、どのへんにあるかはっきりさせたい。この手の男にあるのは自己欺瞞とへつらいだけである。アタマのできも粗悪なら感覚も鈍くおまけに根性がない。小浜逸郎は『可能性としての家族』でいう。

男は自分の中の問題であるエロス的主題の一部を、自分の身体器官（ペニス）と、まなざしによってとらえられる外部対象との、一般的な関係の問題として追及し処理してしまうような地平を常にかかえこんでいる。（略）

女性は特定の性的対象との合一過程において、自己を器官的に疎外することなく、全体性として開くことのできるような性意識の構

造をもっているようである。

女にとって性行為の終結は〈問題〉の解消ではないのであって、むしろ〈物語〉の展開あるいは成就なのである。（略）男は女との結合という事蹟を、物語的な時間展開として持続させにくい性的特性をそなえているために、性愛の主題を女と共有して持ちこたえていくには〈倫理〉を必要としているのである。（略）もともとエロスの物語的な展開に参加しにくい身体的・生理的特性をそなえていたかれは、自分のかかえたエロス的〈問題〉をますます〈性欲〉という器官的な主題のうちに閉じこめてゆく。かれのかかえたエロス的〈問題〉は、この各回ごとの射精によってそのつど完結するという等拍的な性行為のリズムに見合った対象をさがし求めることで解決されようとする。かくして娼婦・性の相手だけをつとめ、子を孕まない女・が呼び求められる。

これは男女の性差についていわれたものであってそのままに男女の関係のあり方へストレートにつながらないけど、ちがうよ小浜さん、あんたの云ってること。こんなことなら山城新伍だっていうよ。もちろんそれが真理にちかいほど巷で説得力をもっていることだってよく知っている。なーんだこの程度かという落胆はともかく、ぼくが感じ考えたい〈おとこ〜おんな〉の現在はこんなところにはない。それをいっておけば充分だ。それにしても、こんなものか。

2

たしかレヴィナスは著書のどこかで「あなたとわたしのあいだは切断されている」というようなことを言っていた。それはぼくの「〈わたし〉が〈あなた〉である」（対の内包像、あるいは個の内包像といってもいい）とはとても違ったことをいっている（矛盾している）ようにみえる。が、そうだろうか？　〝わたしとあなたが切断されている〟として、じつはその切断が〈あいだ〉ではないのか？　いやその切断に〈あいだ〉があるのではないか？　そしてその切断こそが対の内包像あるいは個の内包像ではないのか？

比喩として云えば、デーデキントが無理数を有理数の切断をもって定義したように、自己幻想と対幻想を可能にする位相のちがいそのものに裂け目があるのであって、その空隙を対の内包像がながれているのだ。強引に抽象すれば、自己幻想と対幻想の位相を切断するものをさして対の内包像ということができよう。すこし興奮するな。

ぼくは吉本隆明の「領域としての思想」という理念にたいして〈点が領域〉であるということを主張してきた。ぼくがここでいうひろがりをもつ点は〈わたし〉という自我のことではない。〈わたし〉という自己意識のトポロジカルな変換を指している。つまり、〈わたし〉の外延化ではなく、〈わたし〉が内包化されたところに性の内包像がある。

くりかえしていえば、際限のない自己意識の自同律を内包化するときであう像が個の内包像なのだ。このとき、〈わたし〉が〈わたし〉のままで〈あなた〉でありうるこの心的な領域をぼくは〈個〉とよぶ。するとどうだ、〈わたし〉という点はそのままに〈あな

た〉でありうるのだから、この心的な領野は〈領域〉とみなすほかない。自己幻想は拡張されて個の内包像となり、おなじようにして解体という表象をまとう対の外延像は拡張されて、より高度な表現として対の内包像を表出することになる。

こうして〈わたし〉の外延表現は個の内包像へ、対の外延表現は対の内包像へとむかうことになる。自己幻想も対幻想も底を抜かれて反転し、自己幻想と対幻想を可能としたその〈位相〉が〈位相変換〉される。あるいは疎外という表現概念を〈関係〉に折り畳むことであるといってもよい。個の内包像も対の内包像もともに〈わたし〉と〈あなた〉のあいだにある、あるいはあいだによって可能な心的領野である。この心的領野を〈性〉という。

ぼくがここで述べたことに小浜逸郎は無意識に気がついている。小浜逸郎は雑誌のインタヴューで云う。

そのことをまず一つ押えたうえで（ヘーゲルの「愛の直接性」と吉本隆明の対幻想の違いのこと—引用者注）、吉本さんの思想のぼくなりに考えた一番の力点というのは、「対幻想」と「共同幻想」の区分だと思っているわけですけれど、ぼくはこの中で「個人幻想」という概念が一番弱いんじゃないかって感じがするんですね。ぼくはどうしても人間というのは関係的な在り方しか出来ないと思っているものですから、自分が自分に対する関係、例えば自己の身体に対する意識とかですね、そうしたものもほんとは深く「対幻想」または「共同幻想」に浸透されているといいますか、それによって初めて根拠を与えられているといいますか、そんな感じをもっているんです。言い換えれば「対幻想」と「共同幻想」の両方からはじかれた孤独的な在り方というところで、「個人幻想」は初めて消極的なかたちで成立するというか、そういう感じをもっているわけです。（「家族という主題」『飢餓陣営5』）

【「対幻想」と「共同幻想」の両方からはじかれた孤独的な在り方というところで、「個人幻想」は初めて消極的なかたちで成立する】かどうかそれはともかく、小浜逸郎のこの発言がぼくの言おうとしていることにどこかでひびいたことはたしかだ。そして【「対幻想」と「共同幻想」の両方からはじかれた孤独的な在り方】を切断するものこそが対の内包像であり、対の内包像にふれるとき応力のようにして産出される〈わたし〉が個の内包像というものなのだ。

ぼくのこの立場で対幻想の現在を感知してみる。吉本隆明は村上春樹と村上龍の作品を例にとって云っている。

その共通点（村上春樹と村上龍の小説・・・引用者注）は、どう言ったらいいでしょう。性というもの、男女の間柄というものに対する、あるいは一般的な性とかエロスとかに対するとても醒めたまなざしがあるということなんです。（略）同じことは村上春樹の小説の場合にも言えます。村上春樹の場合は究極的に言えば残酷ではないのです。が、この人の小説に出てくる男も女も大変やさしくて温かくて、平穏な日常生活が好きな、という若い人が描かれています。そこがまたうけている理由でもあるのでしょう。それにもかかわらず、男女の関係に対する思い入れはすこしも大きな比重をしめていないのです。男女の関係が淡白に多角的にならざるを得なくなっている男女の日常生活を、登場する人物がとてもよく象徴的に演

じているということです。（吉本隆明「岡田有希子の死あるいはカッコいいとは何か」『鳩よ！』一九八六・七）

この発言が可能となるには若い世代の男女の対意識について吉本隆明自身の感知するところが前提とされる。対談者の「恋愛にとられるエネルギーの量は今も昔もそんなに変わらないか」という問いに答えて吉本隆明は次のように云う。

それはあまり変わらないんじゃないでしょうか。違うところがあるとすれば、ぼくらの年代ですと単一の対象にエネルギーの大部分が集中してしまうという形にどうしてもなりました。相手もきっとそうなんで、せいぜい三者ぐらいに分離、分裂することはあり得ますが、だいたい一人に集中してしまう。いまの人は最後の最後の局面まで多方面、多段階になっていて、そこから分散できるようになっているんじゃないでしょうか。ですから一つ一つは弱くてもトータルとしてはやっぱり・・・。（「恋愛小説の新しい効用」『マリ・クレール』一九九〇年二月号吉本隆明*VS*荒俣）

おそらく男女の対意識を外延化すれば、たとえそれが作品の批評であれ日を繋ける実感であれ、現状はいずれにしても吉本隆明のいうようになろう。かつて吉本隆明が独創したあざやかな思考の転換になぞらえていえば、叛を鎮圧する国家権力がその現場でどんな強度を指示表象としてふるまおうとも国家の本質が共同幻想にすぎないように、「性というもの、男女の間柄というものに対する、あるいは一般的な性とかエロスとかに対するとても醒めたまなざし」ということも、「男女の関係に対する思い入れはすこしも大きな比重をしめていないのです。男女の関係が淡白に多角的にならざるを得なくなっている男女の日常生活」ということも、また「いまの人は最後の最後の局面まで多方面、多段階になっていて、そこから分散できるようになっているんじゃないでしょうか。ですから一つ一つは弱くてもトータルとしてはやっぱり・・・・」ということも、外延化された男女の対意識の指示表象にすぎない。核心はそこにはない。男女の対意識を外延化してたどるかぎり吉本隆明の対幻想の現在についてのつぎの感知も必然である。

僕は無意識のうちに、まずはじめに原型があると考えていて、それがどうにもモデルが存在する余地がなくなってしまったと言われれば、原型が先にあったんだが、いまはもう壊れていく段階に入ってしまったんだという考えをしてしまいます。

規範を設けることが意味がないんだということなんでしょうが、原型が通用しないで壊れてしまうある過程に入ったんだという理解のしかたをすると思います。そうすることで、壊れ方自体も、どっかではちゃんと押さえて分かっていけるという幻想が、ぼくのなかにあります。

これは一種の論理癖といいましょうか。そういうものにかかわってくると思います。それからどうなるかは決めることもできない、という問題かもしれません。これは壊れていく過程のどこかに位置づけられることができるのではないでしょうか。

エロスの問題でも、対幻想の持続ということについては、もはや壊れる段階にきていてどうしようもないんじゃないか。でも、

どう壊れていくかを追跡するのは可能ではないかという観点をとります。（「エロス・死・権力」『オルガン4』竹田青嗣との対談での吉本隆明発言より）

男女の対意識を外延化してたどるとき、「エロスの問題でも、対幻想の持続ということについては、もはや壊れる段階にきていてどうしようもないんじゃないか」ということは、いまひとびとに例外なくおとずれている事態である。しかしぼくはこの事態をわずかに転位させた。つまり外延化された男女の対意識を内包化すればいいと考えたのだ。それは理念としてより圧倒的な実感としてやってきた。そこにぼくは対の内包像がひらく〈生〉や〈性〉の膨大な思考の余白があるとおもった。

内包表現というぼくの立場から云えば、困難なエロスも対幻想の持続もその指示表象に核心があるのではなくむしろそれは対の内包像のゆらぎ（表出）にすぎない。核心は男女の対意識の醒めたまなざしや淡白で多角的な分散というあらわれのうちに、実現された（されつつある）男女の対意識の高度な表出性をみることが可能だということである。指示表象に撹乱され、男女の対関係が「壊れる段階」にはいったとかんがえる理由ははどこにもない。単一か分散かになんの核心もない。単一であれ分散であれそれらを高度な表出性のうちに実現する対の内包像というものが現実に可能だということにドキンとすべきなのだ。醒めたまなざしや淡白で多角的な対の関係意識という指示表象はじつは外側から表層をなでているにすぎないのであって、ひとたびその表層を内在化しうる視線を可視化すれば、そこはまた熱をもった核である。この核にはあらたな男女の関係の表出性が崩芽であれ熱くながれているのだ。ぼくはそれをじかに感じる。やっと現在がそれを可能にしつつある。

作品はこの現実にまだ到達していない。ひとびとのおおくもまだ対の内包像をとおりすぎている。そうだろうとおもう。対幻想を外延化するかぎりエロスも対の持続も解体として感知されるほかないからだ。その強度は圧倒的だ。

ぼくの対の内包像という理念と吉本隆明の言説がひびきあうところがどこかにないだろうか。おもいだした。ひとつある。吉本隆明は『言葉からの触手』で云っている。むろんぼくの理念に勝手にひきよせた誤読である。しかとそのことは承知している。

ひとつの形と他のひとつの形との差異は固有性と呼ばれていい。それは固有の質のあらわれとみなされるからだ。でもこれは、形を外から鳥瞰してつくりだされた規定だ。ひとつの形と他のひとつの形とのちがいは、中心から溢れでた流れが、じぶん自身（それ自体）をずらし、じぶん自身（それ自体）でありながら、べつのものになろうとするときの攝動のあらわれだ。だから形の根柢にあるものは、じぶん自身（それ自体）がそれとしてありながら、べつのものとしてあるという状態だ。じぶん自身（それ自体）と、このべつのものの振幅の限界が、形と呼ばれるものだ。

ドキンとした。「差異」や「ちがい」を〈あいだ〉（あるいは〈切断〉）に、「じぶん自身（それ自体）と、このべつのものの振幅の限界が、形と呼ばれるものだ」の「形」を〝内包表現〟とよみかえれば、引用の吉本隆明の言説は、ぼくの内包表現に近似する。

誤読を承知で云えば、ちがいはひとつのことにつきるようにおもう。吉本隆明は「差異」（「ちがい」）に形の固有性をみる。吉本隆明の文脈にそって云えば、ぼくは「中心から溢れでた流れが、じぶん自身（それ自体）をずらし、じぶん自身（それ自体）でありながら、べつのものになろうとするときの攝動のあらわれ」を内包表現とよぶ。吉本隆明は「形の根柢にあるものは、じぶん自身（それ自体）がそれとしてありながら、べつのものとしてあるという状態」と云い、そこに「ひとつの形と他のひとつの形との差異は固有性」であるということをみる。ぼくは「差異」を「差異」たらしめることによってたもたれる「形」の「固有性」に裂け目があるようにおもう。ぼくは、核から溢れ流れでる「べつのものになろうとするときの攝動」は「差異」によって可能な「形」の「固有性」の輪郭を、最終的にはたもつことができないという気がする。そしてそこにこそ対の内包像という核があるのだとおもう。

吉本隆明は「中心から溢れでた流れが、じぶん自身（それ自体）をずらし、じぶん自身（それ自体）でありながら、べつのものになろうとするときの攝動のあらわれ」に疎外論の根拠をおき、ぼくはこの根拠に内接しながら疎外論をひらく可能性を、内包表現にみる。ここまでくれば表現もまた面々の計らいというのがいちばんいいような気がする。ちがいというにはあまりにかすかな、みえない糸をたぐるようにして日を繋ける。

☆

内包化された対の像やその空間化である表現する対はいうならば、「可能性が出つくしたと感じられるとき、恋愛は終わりを告げる。だがまさに結婚はその恋愛の終わる地点から始まるのである」（小浜逸郎『可能性としての家族』）ということと逆対応する。対の内包像にふれるとき「可能性が出つくす」ことも「恋愛」が「終わりを告げる」こともない。ぼくたちが風や陽にさわることが絶えることがないように。「恋愛」（結婚）がはじまりを告げ、終わりを告げえない〈生〉や〈性〉がありうる。それはひとつの愉しい夢ではないか。

対の内包像に触れる表現する対は『心的現象論序説』で吉本隆明の云う「〈中性〉の〈感情〉」や「真の人間的な〈感情〉の構造は〈中性〉の〈感情〉のなかにしか存在しないといっても過言ではない」ということともちがう。そこをなんとか言葉にしてみたい。

はじめに、一対の男女が〈好く〉という〈感情〉からはじまり、しだいに長期間に〈中性〉の〈感情〉に変容した。このとき〈中性〉の〈感情〉の構造はどうなっているのだろうか？

このばあい〈中性〉の〈感情〉は〈好く〉というはじめの〈感情〉の喪失を意味していない。おなじようにあとをひいていることをも意味していない。この〈中性〉感情は、〈好く〉という〈感情〉からの質的な転化というべきで、その転化の構造は、〈好く〉という〈感情〉を、心的な了解の時間におきかえ、これをふたたび空間化して〈感情〉の対象にしてえられるような新たな〈感情〉を意味している。それゆえ、このばあい、〈好く〉という〈感情〉を了解し、これを空間化するちょうどその度合に応じて、〈感情〉の空間性は〈遠隔〉化するものとかんがえられる。

しかし、人間は〈感情〉的にいっても、〈好き〉とか〈好かぬ〉とかいうことが、いかに重要であるかのようにみえようとも、真の人間的な〈感情〉の構造は〈中性〉の〈感情〉のなかにしか存在しないといっても過言ではない。なぜならば、〈中性〉の〈感情〉こそが、人間の観念作用の必然的な特性、いいかえれば〈感情〉の対象的な〈遠隔〉化の結果としてのみあらわれる構造だからである。もっとも不可避的に云って、人間は〈感情〉として〈好き〉や〈好かぬ〉をしだいに喪うのではなく、それをとり込むことによって〈好き〉や〈好かぬ〉の対象を〈遠隔〉化させるのである。

（『心的現象論序説』）

いまぼくは吉本隆明の引用の言説とすこしだけちがうことが云いうるようにおもう。とにかくすごい説得力をもっている。〝うん、うん、うん〟とうなづきそうになる。けど、〝む、待てよ〟とおもう。まず、吉本隆明のいうように普遍化することはできないとおもう。ながいあいだここにひっかかってきた。ほとんど説得されそうになりながらなにかがチリチリ音をたてる。吉本隆明の論理にそいながら内包表現の立場からわずかにちがうことを云ってみる。

ぼくには「真の人間的な〈感情〉の構造は〈中性〉の〈感情〉のなかにしか存在しないといっても過言ではない」という吉本隆明の言葉がどうしてかふり返りの論理にみえる。論理と実感（感性）のあいだに乖離がみられるような気がする。もちろん吉本隆明にあってはそういうことではないことは云うまでもなかろう。

ぼくは引用の吉本隆明の言説は内包量として拡張しうると感じた。簡明に云いうる。内包表現からいえば、〈わたし〉が〈好く〉ということで〈あなた〉にみいだすのは、対の内包像に触れる他者の表現であり、それは「〈中性〉の感情」というよりはクラインの壺の曲面をすべって舞い、ながれあがる渦の中心に求心するような感情に比喩される。この他者の表現によって感情は「〈遠隔〉化」という空間化ではなく、感情を〈内包〉化することになる。〈内包〉化された感情のふくらみ（空間化）を〈表現する対〉と云い、〈表現する対〉は生活に内接する。ぼくはこの対の内包像にさわる他者の表現を〈性〉とよぶ。

☆

吉本隆明の還相の知、あるいは〝くりこみ〟の知を身を通過させ充分に了解し、それを既知のものとしたうえで、そこからはじまりひらかれる〈生〉がたしかに、ありうる。ぼくにはこの愉しい夢が内包表現によって可能な予感がする。この予感はマリアンヌ・フェイスフルのいう「まず音楽があって、それとはべつに私がいるという感じではない」（「*BLAZING AWAY*」）を生きるということとふかくかかわる。だれよりもまずぼくにとってこの夢は生きてみたい夢である。

対の内包像にさわることは疎外論の根源へとむかい疎外論を更新しひらくようにおもえた。ジョン・レノンは、マリアンヌ・フェイスフルは、シャウトする。*WELL WELL WELL!WHAT ARE WE FIGHTING FOR?*

音だ。〈おと〉がひびきながれる。おう、対の内包像はR&Rする。表現する対はステップを踏む。そっと、あえかな〈おと〉をひびかせてみようか。

包性論

そうしてあなたは自分でも気づかずに
あなたの魂のいちばんおいしいところを
私にくれた
（谷川俊太郎詩集『魂のいちばんおいしいところ』より）

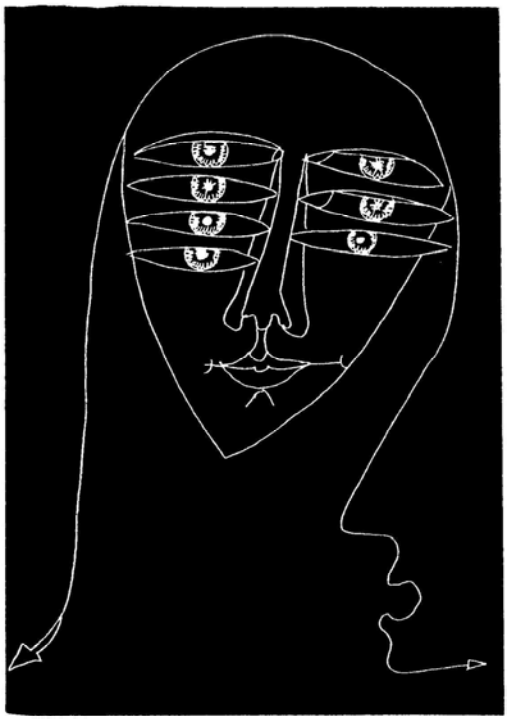
性はどこにあるか

1

一九九一年桜散る四月、初夏の匂いがする。今は夜だ。音にさわるように性を狩る。音にさわるように性を生きたいとおもった。ずっとそうおもってきた。音にさわるように性をことばにしたい。

性はどこにあるか探した。『ハイト・リポート』にも『モア・リポート』にも『ハイ・エディプス論』（吉本隆明）にも『トパーズ』（村上龍）にも『男はどこにいるのか』（小浜逸郎）にも『スカートの下の劇場』（上野千鶴子）にもA・Vのどこにも、ぼくが生きてみたいとおもう性はなかった。

巷にあふれる性についての言説や映像のどこにもぼくの感じる性はなかった。セックスの言葉もセックスの映像も、性の描写も性の関係も溢れていたけど、そこで描かれている性は、ぼくにとって消費する性のバザーのような気がした。それらはいずれも消費社会がつくりだす欲望のシステムにキッチリ回収されてしまうようにつく



られていて生きてみたいとはおもわなかった。消費される性、飽きる性、それもわるくない。巷は性であふれている。ぼくはもっと、とおい性が欲しかった。

消費されない性、飽きない性はないか。性はどこにあるか、自分をさがすように性をさがす。性は感じるもので、言葉でも映像でもないので、そこから弾きとばされるようにして自分の感じる性の輪郭をなぞってみる。

性の内包表現というぼくの感じる性がどこにたどりつくのか、ぼくにはわからない。ふかい渦に求心されて性をことばにしてみたい。それがなになのかまだぼくにはよくわからないけれど、たしかに存在するのに、だれもことばにしたことのない性がある。一個の確信だけがぼくをそこへと狩りたてる。

□

「ローン・レンジャーは朝食用シリアルのコマーシャル作りに忙しく、スーパーマンはハリウッドでの映画撮影にうつつを抜かしている。おまえは独りなんだ。ポール。孤立無援なんだよ」

「だから世の中の人に『このレコードはいいね、気にいったからかけるよ』って言って貰えるってのは、僕にとっちゃもうケーキの上に乗っている真っ赤なサクランボみたいなものなんだ」（「レイ・デイヴィス」インタヴュー）

□

「君の小さなレタスからそっとのぞいているのは／膝を抱いても隠せない食べかけの青い海」（『メロン』「くじら」）いいな。ほんとうは、一緒に水平になったきみがすてきなんだ。立ち、歩き、触れ、呼吸する、さらさらした生や性がありうる、そうではないか。

「どっかに行こうと私が言う／どこ行こうかとあなたが言う／ここもいいなと私が言う／ここでもいいねとあなたが言う／言っているうちに日が暮れて／ここがどこかになっていく」（『女に』谷川俊太郎詩集）ここが生きられる、繋ける日の未知。はじまりがあって終わりのない性が存在する。一個の確信にぼくは誘いこまれる。

ほんとうは性はまだまっしろな空白なんだ。まるで熱にはぜる空気の音がきこえるほどに、ずっしりとかるい性がそこにある。

2

「愛しあい、家庭を持ち、幸福に暮らす・・・。それが実現できれば問題ないのだろうか。そうなのかもしれない。だが、そんなことでは満足できない魂が存在するのである。愛しあうという行為は、自己を犠牲にするということだ。相手を愛するかわりに、何かをあきらめることだ」（山川健一『彼が愛したテレキャスター』）という自分さがしの「近代」にも、「戦後的な家族も、先ほど申しましたように、それが絶対的であるという時代が、今や終わり始めている、大変危うくなり始めているとおもえるんです。私たち夫婦はもちろん戦後的な家族ですし、それを壊すつもりは全然ありません。これからも維持していきたいんですけれども、でもいろんな家族が

出てきたんだということは、認識しておくべきでしょう。（中略）そういうことを知ること、さらにはそういう新しい動きを取り入れてみるということは、戦後的な家族を持続させ、活性化させていくのにたいへん有効な手だてになるというふうに、私は考えています。いろんな家族の形態があるということを、認める方がいいんです。一つの絶対的な基準があって、それ以外はそのバリエーションで、そんなのは風俗にすぎないんだという考え方は、どうも固苦しいし、駄目なような気がします」（芹沢俊介「家族の戦後史」『家族はどこまでゆけるか』）というおせっかいにも、ぼくが感じたい性はない。リサーチするほどに性はマクドナルドのハンバーガーのようにうすくかたくなる。

3

世界がうすくなって、うすくなった世界の観念が現実を覆いつくしたように感じてしまうというのがいちばんの実感としてある。今はどんな時代か？　とんでもない時代だ。今という時代がこれまでの時代と格別ちがう点を言ってみれば、タイムラグ・ゼロの時代ということが、今という時代のきわだった特徴のような気がする。オレの二十年間で、タイムラグ・ゼロの時代は一度もなかった。はぐれおさまらない、言葉にとおい固まりのようなものが自分のなかにいつも渦巻いていた。

オレはそこを何度も言葉にしてみようとした。一度もうまくいったためしはない。うまくいかないことはいつものことで、だから、どってことない。そのことが今考えてみたいことではない。タイムラグ・ゼロに感じられる今という時代は、これまでとはまるで異質の事態のような気がする。たぶんオレの心がけの問題ではない。

言葉がなぜ書かれたり発せられたりするかというと、いちばん根っこのところに意識の固まりみたいなものがあって、しゃべることや書くことでそれを感じてみたいからにほかならない。アタマのなかで渦まくことばを外にはこびだしてやらないと気がおかしくなる。今も昔と変わらずそのことはたしかにあるのだ。

言葉が書かれ発せられる、すると必ず書かれた言葉や発せられた言葉はオレとタイムラグをもつ。タイムラグが感じられるから、又、書きしゃべるわけだ。それが言葉を書いたりしゃべったりすることの常態だ。

オレの個人的なことでいえば、この二年くらいのあいだに、言葉の余韻や行間という、言葉が言葉にたいしてもつ、あるいは言葉がオレとのあいだにもつタイムラグがひどく感じにくくなった。これが今がどういう時代なのかということを象徴しているとおもう。わかりやすくいったらアタマがシャープでなくなった。アタマをモニターしたらホワイトノイズがザーッとかかってる。

はじめオレはこの事態をオレの個人的なことだと考えた。昏い雰囲気もあるし、アタマも身体も故障して薬漬けの毎日だから、オレのアタマがにぶくなったのは薬のせいよ、とおもったものだ。さあこれから続きの「内包表現論」を書くぞ、とアタマも身体もざわざわしているのに、いっこうに言葉がやってこない。そうか、にぶくなったのは薬の飲み過ぎで、視床下部がやられたからにちがいない、毎日をそう感じて過ごした。

そのうちどうもこれはオレの個人的な事情やこころがけの問題で

はないようだ、そうだ、そうだ、オレだけの問題ではないという気が唐突にしてきた。一部のみんなもまたおなじようにそれぞれの事情にむすびつけて、オレとおなじことを感じているのではないか、そう考えはじめた。特に俯瞰病に感染していないものに発生率が高いという気がする。俯瞰病のひとは二十年前の左翼とおなじで脳味噌が代用品だから、タイムラグゼロの時代には気がいかないのかもしれない。根なしの現在解読病という他者の思考に侵されているから気がつかんのやろうな。オレは今そんなところにいないからな。

□

世界がうすくなって、うすくなった世界の観念が現実を覆いつくしつつあるというのが、タイムラグ・ゼロの根因なのだ。言葉と自分のあいだに背筋がはいらないタイムラグ・ゼロ。言葉と自分のあいだに〝どこでもない、どこか〟をつくれない。だからタイムラグ・ゼロなのだ。タイムラグ・ゼロが今という時代のいちばん顕著な、いちばんおおきな病だと、オレはおもう。ここを勘定にいれない言葉はゴミだ。欺瞞なしに今がどういう時代か考えるとき、オレはそう感じる。

言葉に解釈という機能があるのは自明としても、なにより言葉はまず生きるものだ。言葉を生きるという前提からすると、俯瞰病者は、とおく霞んでしまう。とおい、とおい、かぎりなくとおく感じる。遅れた一群のひとたちからとおくはなれて、タイムラグ・ゼロの時代とはなんなのか。これを解くことからはじめるしかない。性もまたここと無縁ではない。

タイムラグ・ゼロはどこからくるのか。その根因についてはっきり指摘することができる。高度消費社会のスピードがタイムラグを喰ってしまうからだ。すごいスピードで消費社会はあらゆるものを商品化する。そのたびに世界ははんぶんだけひらかれ、はんぶんはじかれ自閉する。自閉は極限でタイムラグ・ゼロを顕現する。もし世界論が必要だとしたら、ここにしか存在しない。元気の素がどこかにないか。あるのか、ないのか、ないのか、あるのか。それがあるのだ。

4

対の内包像から世界を表現する構造はどういうふうにして出てくるのだろうか。やっと対の内包像が構造をもつということがすこし実感としてやってきた。対の内包像にふれることでつながれる日がある。そのことはおれにとって驚きだった。そしてそれを持続したいとおもうとき、やっと世界との接触がやってくる。このおれの実感は、あらかじめ世界という枠組みを前提としたところから由来を説きおこす俯瞰者の評言からとおくへだたったものである。

おなじことを裏返していうこともできる。この二年近く世界は、中国の「天安門事件」～ベルリンの壁崩壊～東欧の革命～ソビエトの迷走～湾岸戦争と、激動し続けた。いまもまだその只中にある。二〇世紀の百年の出来事をわずか二年でリプレイしてみることができたのだ。

このことがどういうことなのか、なんとかいうことができる。異様な光景にはちがいないのだが、事件に未知がなかった。報道され

る出来事のどこにも未知がない。すでに知っていることか体験したことなのだ。このことがまず実感であり驚きだった。そしてそのことに気づくのに二年近くかかったというわけだ。

高度な消費社会にあって、「革命」も「戦争」も瞬時に商品化される。このことの是非はとりあえずどうでもいいし問題ではない。ぼくの考えではこの二年ちかくのあいだの出来事は気づかないうちにひとびとの意識の変性をともなったはずである。この間ぼくたちの意識は気力を削がれ消費し続けた。いまも凄じいはやさで気力を喰われ続けている。

何が起こっているのか、一体どういうことなのか、ぼくにはわからなかった。なによりこの感じをうまく言えない。それがいま起こっていることの核心なのだ。思考力が低下したように感じられる自分、削がれる気力の病巣がここにある。けっして去年の狂った夏の熱さからくる身体の乱調ではなかったのだ。

コトバがかすみ、かすんでいると感じる自分がかすみ、注文しないのにとどけられる不眠の夜。夢のない眠り。ディランとニール・ヤングの音に浸かり、しっかり精神の薬を飲み、ぼんやりしたアタマでおもった。「ゆきだりあ　ゆきあざみ　ゆきりんご　／一万の日夜　翔けていけ！」

□

この事態と似た感じをぼくは一九七〇年代の中頃におしよせた白い闇としてすでに経験している。でもどこかがちがう。ユーリズミックスの『イン・ザ・ガーデン』の音に似た仄昏い感じともちがった、決定的といえるほど意識の変性は深刻だった。これまで経験したどんな体験の感じともちがっていた。何が、どんなにちがうのかそのことにまったく手がかりがなく、わからなかった。想像力や知覚力の完璧な不足。気合いのはいらない日がつづいた。

ディランやニール・ヤングの音に包まれるのは危機だ、ぼくはそうおもった。何がどう危機なのか、うまくいえない。ディランの「ハリケーン」やニール・ヤングの「タッチ・ザ・ナイト」を弐千回は聴きながら、ぼくは気がつかないうちに胎児の姿勢をとっていたんだとおもう。ここをなんとかコトバにしないとぼくの内包表現はうまく作動しない。自分に対してだけそっと戒厳令をしいてみる。

ぼくは、ぼくの日をつなぎたいので内包表現論を世界と接触させることにした。内包表現という一個の思想が機能するには、世界と接触するほかなくなったというわけだ。

「天安門」から「湾岸戦争」に至る近々二年の「事件」がぼくを浸食したことにたいして、「憲法第九条」を主張するということで、ぼくの意識に起こった変性の核心をとりだすことはまったくできない。そしてそのことは内包表現論を世界と接触させ作動させるということとかさなった。それが内包表現論を書き継ぐいちばんの理由である。あるいはどこで高度な消費社会のシステムは超えられるのか。ぼくの思想がそのことに応えられるかどうか、すべてはそこにかかっている。

世界に家宅侵入され翻弄される自分がある。それは内包表現にもおとずれた。対の内包像を手ばなさず、対の内包像を浸食する世界を押し返したいので、内包表現論の続稿を書くほかなかった。その

ほかに内包表現論を書き継ぐどんな理由もない。消費のシステムに自己を均質化し俯瞰視線から世界を説く、第三世界論を裏がえしにした批評や思想とはことなったところで考えることをかさねる。

これまで存在したどんな思想も感じることのできなかった世界を描くことができるか。元気の素をさがしにでる。

5

この二年のあいだに起こった世界の激動がもたらした最大のものは報道されるニュースや映像のどこにも未知がないということだった。そのなかにはことばにとおい過ぎる時代の過ぎぬことが数知れずあるにちがいない。ぼくはそこに落下していく。現在がいつも未知であるということと、未知が過ぎる時代の過ぎぬこととしてあるということのあいだにはくらい穴がある。そこが〝どこでもないどこか〟ということばの場所である。

報道されることのどこにも〝どこでもないどこか〟を感じさせるものはなかった。それが近々二年のあいだに起こった世界の出来事の最大の核心なのだとおもう。言葉を普遍化するのはなじまないので、ぼくにとってそうだということにすぎないのだが、ここに触れないどんな言葉も記号にすぎない。

【日本国憲法第九条を積極的に主張することだけが、現在の資本主義「国」と社会主義「国」を超えて未来へ行けるただひとつの細い通り道だ。このほかに世界中のどんな国家も未来へ行けるはずがない】（「わたしにとって中東問題とは」『中央公論』一九九一年四月号）と吉本隆明は言う。言われていることはよくわかるし、積極的にちがうと感じることはなにもない。そこが問題だ。ここまで世界も言葉も頭打ちしている。吉本隆明の正論はそのことをよくあらわしている。何が問題なのか。思想がみえるところまで現実がきたということなのだ。冗談のように感じられるこの事態が一九七〇年代の中頃におこった地殻変動の完成としてあるということだ。思想も凄じい速さで消費される。

もう世の中にはつかってもつかっても減らない言葉はないのか。削がれつづける気力の根因が高度な消費社会から発せられているということはわかっている。そうすると消費社会を超える社会のイメージをつくることができるかどうかだけが考えることとしてあらわれてくる。それいがいに考えることはもうないはずなのだ。

□

こんなもってまわった言い方はわかりにくい。ほんとは実に簡単なことよ。ダイナソー・JRでもジーザス・ジョーンズでもいい、とにかくその音を聴いてみればすぐわかる。ただのノイズがそこにある。音も歌詞もすこしも余韻をつくらない。「・・・今まで何かについて歌った曲なんか作った事・・・無いよ・・・一度も・・・」

J・マスシスの音には表現することがなにもないということが表現になるという牧歌性なんかどこにもない。

もう『風の歌を聴け』のサラサラした気持ちよさなんかどこにもない、というのはすこしだけ嘘だ。ジーザス・ジョーンズは4分55秒の「グリーン・マインド」という曲のなかで28秒間だけすぐにニ

ール・ヤング風とわかるファズのかかったギターを、それまでのスミス風の演奏の感じから突然きりかえて演奏した。あーそうか、なんだ、いいな。気がついて顔がうれしかった。だからここはとても微妙なところだ。

でもダイナソー・ＪＲやジーザス・ジョーンズの音の性急さは何なのだ。どのバンドの音も十把ひとからげに似ている、似すぎている。

音の余韻のなさ、性急さは消費社会が脅迫する消費のスピードからきている、そう考えるしかないような気がする。ここが近々二年のあいだに起こった「天安門事件」〜「湾岸戦争」の核心なのだ。報道をみる観客の茶の間が「精神もなけりゃ、気骨もない／一体、君が探し求めているものは何なんだい？」（ダイナソー・ＪＲ）といっている。ここが「湾岸戦争」のほんとの舞台なのだ。世界ではオレの知っていることしか起こらない。まるでトータル・リコールの世界じゃないか。意識がネジクレないはずがない。プツン。

□

音が音とタイムラグをつくれなくなったダイナソー・ＪＲの「歩く無気力」。ことばが余韻をつくれなくなったということは、言葉のもつ遅延効果が消えたということにほかならない。言葉はあいまいさをはぎとられてじかに記号に近づいていく。それがイイ気分のときもあった。あれはいつの頃だったか、もうとおいむかしのような気がする。性が直面している事態もまったくおなじだ。

性はほんとうに困難か、ことばはほんとうに困難か、そうではない。ドリームジャンボの宝くじに当たるくらいの夢がそこにある。なんといっても俯瞰病というふるい目つきをしなくてもよくなったということ、ふるい目つきが気持ちいいくらいサッパリ効き目がなくなったということ、これが夢でなくてパラダイスがどこにある！

高度な消費社会のスピードを逆手にとればいいのだ。あらゆるものをものすごいスピードで商品にしてやまない消費社会のシステムがどうにも商品化できぬ表現を否定性としてではなく日を繋ける元気の素としてつくればいい。そこでひとつの性の理念の転回が呼びよせられる。

世界の感じ方の転換、感じる世界の転位がここにある。〈わたし〉も〈歴史〉もここで転回する。おれは内包表現論から〈世界〉の扉をあけこの〈世界〉のなかに入ろうとしている。

自分探しという表現のモチーフに転回が可能と感じられたとき、ぼくは『内包表現論』という連作をはじめた。それはいまのところぼくのひとりごとにすぎないわけで、『内包表現論』について普遍性を主張しようというどんな意図もぼくにはない。またこの系譜のないひとつの理念がどこにぬけていくのかがそれほど見えているわけでもない。

自分探しというさまざまな表現のモチーフが出つくし、一様に頭うちしているというのが、ぼくたちをとりまく言葉の光景である。だれもそのことに異義をとなえることはできそうにない。たぶんこの感じは理念というより圧倒的な実感としてやってきている。

気力が殺がれる圧倒的な実感の真芯でそれでもおれは夕陽のように赫い朝陽が欲しくて音色のいいことばや性をさがしにでる。おれは消費社会を批判したいのか。そうではない。もっと欲しいだけだ。

おれがかんじたふかさとひろがり、それが世界だ。世界とはそれいがいではありえない。

ぼくはここで近代が発見した〈わたし〉と〈世界〉という俯瞰装置を転回しようとおもう。それは〈性〉をひらくことで手にすることができるとおもわれた。近代の自分さがしの果てにずっしりかるい性がここにある。〈わたし〉も〈世界〉も〈歴史〉もここで転回する。ひとつの確信をてがかりに、切なくて元気のでる性を狩りにでる。

俯瞰する性

1

クリス・レアの「*AUBERGE*」、ストーンズの「*PAINT・IT・BLACK*」、ボブ・ディランの『*SLOW・TRAIN・COMING*』、ロン・ウッド&ボー・ディドリーの『*LIVE AT THE LITZ*』を聴きながら、これからとてもたいくつな話をしようとおもう。それはとてもながい話ですっかり眠くなるとおもう。

性は、考えれば考えるほどに、感じようとすれば感じようとするほどに、とおのく広大な空白の未知の領域のような気がする。言葉とおなじでつかまえようとすると、するりと手のひらから逃げてしまう。ことばがいつも言葉の彼岸にしかないように、性もまたいつも性の彼岸にある。

たぶんこれまでのぼくたちの性の経験や、そこで手にしたとおもっているものは、性の部分感性にすぎない。ここをふみはずした性についての論議は、体験を過少にか過大に誇示するか、あるいは伝聞にまぎれた性の多様性のヴァリエーションを代理することになるかのどちらかだ。それにしても世間と密通した性がおおすぎる。ふーっ。

ぼくはこれらのいずれの方法でもなく自分の性についての考えや感じ方を云ってみたいとながいあいだおもってきた。それが思想めいたものとして語られたものであっても、匿名をあてこんだ性についての通俗であっても、世間にあふれるどんな性についての感受性にもぼくはなじめなかった。雛人形のようなつるんとした顔の空気頭がおおすぎる。

□

俯瞰する性といってみて、何が俯瞰する性なのか。そこでいくつか目をとおした性や家族について書かれたもののうち、どこかひっかかりをのこしたものからはじめようと考えた。とりあげようとする書物や論稿を読んで笑ったとかワクワクしたとかいうことは殆どないので、いい気分ではない。

何人かの著者の書物や論稿をとおして彼や彼女らの性についての見解とぼくの性の感受性がどう切り結ぶかをとりだしてみたい。ほんとうのことをいうとそこは飛びぬかしてもいいような気がずいぶんした。ぼくと彼らのあいだには、書かれた言葉のちがいというより世界のさわりかたのちがいというようなものがあって、そこはど

んなに言葉を尽くしても徒労だという感じがしてならなかった。それにあらゆる自己言及が結局は〝オレが義しい〟をまねくにすぎないということもわかりきっている。そうすることでたのしくなることも気持ちが晴れることもない。それでもぼくは自分の性のイメージといくつかの性の言説をつきあわせてみたいとおもった。いくぞ！

□

ぼくは、たとえば、小浜逸郎の『男はどこにいるのか』が到達した地点から「イン・エディプス論」という項をすすめてみようとおもう。小浜逸郎の『男はどこにいるのか』よりボブ・ディランの『OH MERCY』（一九八九年作品）のほうが圧倒的にいい。まるで勝負にならん。「そば幸」の肉そばとおれが腕によりをかけてつくったうどんの味以上のひらきがあるな。

〝こんなにおいしいとやったら天神に店だしたら絶対儲かるとに、なんで天神でやらんのやろ。ここのオジサンよう働くねえ、お父さんそうおもわん？〟と娘の口ぐせ。おれはロック中毒やから、肉そば食べながら〝悟空がフリーザやっつけたとこで終わったほうが、あしたのジョーみたいで絶対ええとおもうよ、舞もそうおもわん？〟といいながら、ウォークマンをはなさず『OH MERCY』を聴きまくる。三曲目、もう最高。カッコええ。ボブ・ディランの声がパフォーマンスする。

小浜逸郎の『男はどこにいるのか』を読み終えた感想をひとことで正直にいうと、ボブ・ディランの「WHAT WAS IT YOU WANTED」という好きな曲の歌詞にある「いずれにせよ、君は誰なんだ（WHO ARE YOU ANYWAY）」「君は僕に話しかけているのかな（ARE YOU TALKING TO ME?）」というのが、読後感としていちばんふさわしい。

もう二十年以上昔の話だが、そのころ「民青」や「ベ平連」という嫌な奴等がいてしょうもないことをペラペラ喋っていた。あの連中に小浜逸郎のイメージがだぶってしかたない。いつの間にこんなことになってしまったんやろ。だからぼくはこれからとてもたいくつな話をしようとおもう。

2

ぼくの感じる性のイメージと小浜逸郎の説く性のイメージのちがいをはっきりさせるために、小浜の性についての言説をできるだけ丁寧に追ってみる。

まずいちばんスッとはいってきて〝そうよね〟とおもえるところからはいっていく。

小浜逸郎はフェミニズムの男性批判や男性社会批判にたいして「性差の根拠とは何か」（雑誌掲載論文）で次のように反論する。ツボにはまった反論だとおもう。

これまで性差が論じられるパターンには、おおざっぱに言って二つの大きな流れが認められた。

ひとつは、男の哲学者などが〈哲学〉というある特殊な文法・

特殊な視野によって、女とはこういうものだ、というふうに男とのちがいを強調してみせるやり方に代表されるものである。またもうひとつは、女性のルサンチマンを動因として、男と女の落差を歴史的社会的条件とむすびつけながらあばき出していくやり方である。

これらは、それぞれに固有の欠陥をもっている。前者は、多くの場合、まさに男性特有の恣意的な観念のことばによって、自分の経験的印象をあとづけたにすぎないものであるために、時には鋭く的を射抜いているように見える反面、見方によっては全然当っていない（「こんなのウソだ」）ようにも感じられることがある。そして何よりもこうした方法は、ちょうど物理的対象のあり方を認識主体（＝男）がかってに規定づけるのと同じように、女性なら女性というものを絶対に変わらない存在として本質規定してしまおうという一方的な動機に根ざしている点がいただけない。論者自身がそういう動機を持っていなくても、方法的な制約が論者を宿命的にそういう所へ連れていくのである。

また、後者の場合には、男の支配の歴史という観念が絶対にゆずれない一線であるために、ある相違点、たとえば女はかくかくの点で劣っているといった共通了解が仮に成立したとした場合に、そのように女は作られて強いられてきたにすぎないという認識図式に還元し、そこで思考をストップさせて満足してしまう。―「あとはこの強制を打破するという実践的課題があるのみ！」―のである。

このやり方の基礎にあるのは「人間であるかぎり男も女も同じであるはずなのに」という怨磋にみちた固定観念である。このやり方は、この固定観念を人類史のはじまりからの全過程に無媒介に適用しようとする。しかし言うまでもなく、男と女も法的社会的人格として同じ人間であるという観念が私たちの世界像のなかに定着したのは、近代以降のことである。

それが定着したのちには、男女の問題を思想的に追及するにあたってこの観念を導入することは絶対に避けられない前提となっている。当然そこでは、女が男の優位の不当性をつく根拠は歴史的に成立したとみなされるべきである。つまり世界像が変化したのである。けだし、優位という尺度が成立するためには、一方で比較を可能とするような同一性領域が少なくとも観念上ゆるぎなく確保されていなくてはならないからである。そしてそのような観念が確保された歴史的現在において不当性をつくことはじゅうぶん意味のあることである。

だが近代以前には、男と女は少しも「同じ人間」ではなかったし、「同じ人間」と観念されてもいなかった。したがって、この観念にもとづいて性差の問題を次のようなかたちでで理解しようとすることは、どうしても論理的撞着をきたすことになる。―「人間は本来男と女も同じである。なのに有史以来男が女を支配してきたことは不当である。女が社会的に劣った存在とみなされるのは、男性優位社会がただ女を無理強いにそのように作ってきたからに他ならない。したがって男女の性差の問題は、究極的には、すべてこの有史以来の不当性をいかに撤去してゆくかという政治的問題に還元される・・・」。

なぜこうした問題が撞着をきたすかと言えば、もし本当に、初めから男と女が同じ人間であるという命題がこの問題を考えに当

って必須の〈真理〉の条件として設定されなくてはならないとすれば、それならその同じ人間であるはずの男女が、どうしてかくも顕著な落差を歴史的に構造化させてきたのかという点が説明不可能になってしまうからである。

「同じなのにちがうように作られてきた」というのは、明らかに現在の不当性の根拠そのものを全歴史過程のなかに投映させて実践的立場を正当化しようとする、政治倫理主義的な逃げ口上である。そのような落差が作られてきたのは、まさに男と女が互いに同じではないものとして自らを把握し、その把握にしたがって生きてきたからではないか、と逆につかれたら、この立場は返答につまってしまうだろう。もしも本当に初めから同じだったら、—もう少し厳密に言うと、同じだという把握が全歴史過程のなかで真理として意味あるものとして認められるのなら—女性だって何も男の横暴を手をこまねいて許しておく法はなかったはずで、—何しろ仮定によれば政治的社会的関心・力倆両者は全く異なっていなかったのであるから—どんどん権利を拡張し、対等の地歩を築けたはずである。

これら男と女のそれぞれの立場を代表する二つの方法がそれぞれにもつ固有の欠陥は、実は双方に共通の欠陥にもとづいているのだ。その共通の欠陥とは、どちらも、男と女を社会的にちがった存在たらしめた理由は何かということをさぐるべき手だてを持っていないということである。（「性差の根拠とは何か」）

小浜逸郎にとってもおれにとってもここが性についての前提だ。自分がふかく関係した部落解放運動をふりかえって小浜が言うことはよく納得がいく。

ところで小浜逸郎が「これら男と女のそれぞれの立場を代表する二つの方法がそれぞれにもつ固有の欠陥は、実は双方に共通の欠陥にもとづいているのだ。その共通の欠陥とは、どちらも、男と女を社会的にちがった存在たらしめた理由は何かということをさぐるべき手だてを持っていないということである」というとき、彼はすでに男女の性差の非対称性を勘定にいれている。ここでおれと小浜逸郎の性のイメージはズレる。それがどういうことかすこしずつみえてくるはずだ。

小浜はまた小浜のフェミニズムによる反批判の論拠を次のように批判する。とても論旨のしっかりした反論だとおもう。

地球のあちこちを巡ってみれば、男と女の関係だって、実にさまざまだし、また歴史を探ってみれば、なにも異性愛だけが支配していたのではなくて、同性愛が公認の社会だってあったのだ、といったたぐいの論理がそれである。だから男性の〈本質〉とか女性の〈本質〉なんて特定の社会が作りあげた幻想ですよ、というわけだ。

私は常々、こういう論理の出し方にうさんくさいものを感じてきた。何がうさんくさく感じられるのか。これらの論理を支える実証的な例があてにならないというのではない。そういう面ももちろんあるが、もっと重要なのは、そういう主張を好んでする人たちの、対象発見のモチーフを基礎づけている思想上の〈遊戯性〉の態度が、根本的に信用が置けないのである。

もちろん、文化人類学や歴史家のなかにはレヴィ＝ストロースやフーコーや柳田のような巨人がいる。しかし彼らは、けっして自分たちの学問のモチーフを、その対象の事実性を言説のなかに取り入れることにおいて、安易に現在の私たちの社会の中心的なものがもっているある種の必然的な重みを割り引くような仕方で接合させるところに求めたりはしていない。たとえばレヴィ＝ストロースは〈未開〉を論ずるに、〈未開〉と〈文明〉に通底する構造として近親相姦の禁制の問題を取り上げ、それが、人類が人類であることの普遍的な意味の一つを形成するものという前提のうえで、部族間における女子の交換の原理を導きだしたのであった。その結果彼がやったことは、現在の社会構造の中心的な意義を他のそれによって軽くしてしまうことで右に述べたような風潮に満足を与えることではなく、逆に、男と女の非対称の構造の強固性を証し立てることになったのである。

単なる事例の抽出という方法によって私たちの構造の無根拠性を示そうというならば、逆の事例を対抗的に示すことだっていくらでもできるだろう。たとえば、現在の世界のなかでさえ、一夫一婦性をかろうじて取っている社会にくらべて、蓄妾や一夫多妻や売春を制度的慣習に容認している社会のほうが実際にはずっと多いというような事実から、男と女の超え難い非対称性について論じることもできるのである。

しかし、むろん問題は、そういう論争の空間でやり合うことではない。むしろ、何が私たちの現在のなかで重い根拠をもつかという定量的な感覚について共通理解をもつことなのだ。同じことを歴史に対する視野のほうから言いかえれば、いろいろな時代や社会のなかで人間が取ってきた表現形態のなかで、現在の私たちの社会における支配的な構造の形成にとって何がもっとも寄与と継承に値するだけの必然的な力をもっていたかということを値踏みすることによって、より普遍的本質的なものの重みをきちんとはかる子とが要求されているのだ。そのような意味において、男と女の非対称的な構造というのは、神話表象の時代から現在に至るまで、おおむね人間史を貫通する強固性を喪失したことはなかったと断ずることができるのである。

要点だけを述べておくと、要するにそれらは、フロイトが、幼児性欲の多型倒錯性を指摘したことを論拠としている。つまり、人間は生まれてまもなくの間は男性性とか女性性とかをもっておらず、後に社会的な要因（文化のエディプス的構造）が加えられて男は男となり、女は女になるというのである。だから、とわが対立者は考える、この多型倒錯性が人間の本来の姿であり、女に向き合うものとしての男とか、男に向き合うものとしての女とかは、抑圧によって作られたイメージにすぎない、したがって－と彼らはさらに論を進める－男女関係のステロタイプにこだわることには根拠がなく、私たちはもっと違ったセクシュアリティの可能性にむかって開かれているはずなのだ、と。

しかし、この場合にも、文化人類学の実践的運用と同型の、人間存在に対する中心性と辺境性の測定の誤差が認められる。

（同前）

「同じ人間なのになぜ女だけが・・・」と誰が云うのか、つき合

いも関係もないからたしかなことを詳しく知っているわけではないが、部落問題もまったく同じ論理や感性に支えられた錯誤の体系であることは皮膚感覚に焼きついているので、小浜が言うことはよくわかる。だからここで小浜逸郎が言っていることはおれにとっても前提だ。小浜逸郎の書いたことに自分の意見をつけくわえることはまだはやい。小浜逸郎とおれの性のイメージのズレは何も語られていない。これからだ。

□

小浜逸郎の『男はどこにいるのか』は、ぼくの関心にひきつけていえばふたつのしかけがある。ひとつは男女の性の非対称性を普遍的本質的とするところからフェミニズムの論拠を批判しながら彼自身の歴史論・社会論へとひろがる見通しのよい世界をいれる思考の型である。俯瞰者の思考の型がよくでているところをいくつかあげてみる。

この本は、現在の日本の社会のなかで、一人の平凡な男性が、まさに男性として出会うにちがいないさまざまな矛盾や困惑の意味を掘り下げてみようという企みのもとに編まれたものである。（中略）めぐりめぐって最終的には、あまり元気のないところに落ち着くほかはないのだが、私自身としては、局部的な事象を無理に普遍化したり、あやふやな知的確信に基づいて実践的な大風呂敷を広げるよりは、常に、平均的大衆の立たされている位置そのものにどんな現実性のある言葉を投げかけることができるかというモチーフを重視したいと考えているので、これで充分だと思っているのである。

フェミニズムの攻撃にたいして小浜逸郎がなにげなくもらす口ぐせに小浜逸郎の思考の型がよくあらわれている。「女性のジェンダー・アイデンティティの強固さにくらべ、男性のそれがたいへん不安定なものであるという実証的事実（女は自分が女であることに疑いをもつことが男にくらべてはるかに少ないという事実）や、女性にくらべて危険やストレスのために命を縮めやすいという実証的事実に対して、どんな克服が考えられるか」という問いに応えて小浜逸郎はいう。

はっきりいって、ものいわぬ大衆である男と女が普通にペアを組んでそれなりにやっている生活実感のほうから見ると、何とも大袈裟で頭でっかちの、どうでもよいような提唱に思えて仕方がないのである。

小浜逸郎の思考の型を特徴づけるところがよくでている。「常に、平均的大衆の立たされている位置そのものにどんな現実性のある言葉を投げかけることができるかというモチーフを重視したいと考えている」とか、「ものいわぬ大衆である男と女が普通にペアを組んでそれなりにやっている生活実感のほうから見ると」とかいう口ぶりにであうとめまいがする。このエラソーな視線にどうしてもなじめない。こんな言い方は気色わるくて鳥肌が立つ、と感じることが現在（いま）ということなのに。おれにはこういう言葉は逆さにふ

っても使えんな。とにかく言葉をいれるうつわが激しくふるすぎる。実感としてそう感じることになんの理屈がいるもんか。

『男はどこにいるのか』のもうひとつのしかけは「男女の性的非対称性」というところにある。これが小浜逸郎の言説の核心である。このメインテーマは、「男性大衆」「女性大衆」という「平均的大衆」が選びとっている男女の関係のあり方に身をよせたところから「変わりつつあるもののなかの変わらざるもの、否定されるべきもののなかの否定し難いものの確認の作業」が、男女の「性器官的な差異」「性行動的な差異」「性生活的な差異」という「性的非対称性」の構造から説きおこされている。

そしてその向かうところはスッキリとした解決の方策はなく、「〈解放〉よりも現実を堪える方途を」と結ばれる。なんだ、なんだ、そんなことか。ふーっ。

□□

「男はまずどんな場合でも、出会いの瞬間から常に女性を性的対象として、値踏みしている」と小浜逸郎はいう。まあ、いい。これだけでは何のことかわからない。もうすこし小浜逸郎のいうところをきいてみる。

男は女との出会いの瞬間から、女の直接的な身体性を性的信号として受け取っているが、その信号は、もともとエロス的な関係の全体にむかって開かれてゆく可能性をもっている。フェミニストたちが「女を性的対象としてしか見ない」という言い方（この言い方は、後に述べるように、たいへん粗雑な、まずい言い方である）で男を非難するような、そういうあり方への通路がここに開けていることはいうまでもないが、逆に彼女たちのよしとするような「人間的な関係」へ至る場合にも、この身体性という場所を通過するしかないのである。

そのかぎりでは、関係を媒介するものが身体であるという事実そのものに対して、是非にかかわる何らかの評価を与えることはできないはずである。

肝心なことは、性の磁場のあり方が本質的普遍的に「見る—見られる」という非対称的なあり方をしていることを認めるか認めないかという点なのである。

彼女の性の主体性はそれゆえ複雑である。女は性的主体として受動的であることによって能動的である。彼女は自分の心と肉体を他者のまなざしのなかにさらすことを通じて自分の性的主体性を確認してゆく。「見られる」ことは「見せる」ことでもあるからだ。

これが小浜逸郎のいうところの男女の性的非対称性の根拠である。おれには性的未熟児のタワゴトとしかおもえない。それもまあいい、とにかく小浜逸郎のいうことを追いかける。ところで小浜逸郎は「男の性欲の特質」を次のようにいう。

それもこれも結局男性における性行動としては次のような仕方

で現われてくる。すでに何度か書いてきたことだが、**要するに欲望の汎対象性と、一回、一回ごとに問題の解消を経験してしまうという短時間性。そこにたまたま欲望を喚起する視覚的対象がありさえすれば、それだけでもう刺激を受けるような性的な拘束の関係に入り込んでしまえるという、安直さ。**

こうした特性のために、男は、自分の性的な主題を具体的な他者との時間のなかで（生活として）共有していくことがなかなかできにくいのである。それは女のエロス的生活のように、妊娠－出産－授乳といった物語性に結びつかない。男は性のパートタイマーである。だから一人の女とエロス的な時間を共有しようとするとき、男は自分のエロス的なものの欠損部分を、倫理的なものによって補償するほかない。愛とよばれるものは男にとって半ば倫理であり、愛そうとする意志である。

こう述べたうえで「女性のそれとの差異」は「三つの層に分けてさらに微細に考えることができる」という。その三つの層とは小浜逸郎によればつぎのようなものである。まるで *Agnis B* のジャケットを着てパンツなしで歩くようなおれの気分はともかく、引用をつづける。

「性器官的な差異」

一方に動物現象として顕著な身体局部の興奮の印があり、他方にそこから疎外され、それを「見つめ」「処理する」ことを強いられた心的な過程がある。そうした矛盾した状態の全体を通して、男の性は人間的な特有性を確保している。だから男が性の主体として登場する仕方は、自然対象に道具を用いて「操作的」にかかわる仕方に近いものがある。

彼は今起こっている事態のなかに全身をゆだねるのではなく、自分の身体的な一部分と、その他の部分との距離関係を無化しようとする能動的な主体としてこの現場に参加するのである。

「性行動的な差異」

性的存在として「見る」主体である男は、その宿命的なあり方にしたがって、対象に自分をバインドさせてしまう。つまり、予見的な取り込みは彼の内部でまるで自然的なメカニズムのようにして行なわれてしまっていて、その取り込みがもたらした距離感覚の解消へ強迫的に駆りたてられることになる。そういう「ポテンシャル」の状態にほとんど常に置かれている存在として、彼は了解されている。（略）

また、挿入・射精という性行動の条件は、そのような「ポテンシャル」を抱えた主体が、その問題の解消という達成状態に自分を導くという象徴効果をもっている。それは、道具を用いて「一仕事やってのける」というイメージにたいへん近い。それは短時間で終結してしまう一回ごとの物語であり、彼（の意識）は、その終わりを見届けて、その持ち場を「やれやれ」といって離れることができるのである。

もちろんこの達成感のうちには、よくいわれる「女をいかせる」という意味も付け加えられる。

「性生活的な差異」

結局のところ、彼のエロスは、相変わらず欲望と射精の間をつなぐ短時間的な物語の繰り返しで終始するのだ。男には、自分の未来時間の長い射程を、自分のエロス的な身体のあり方を軸として、一定の分節をもって物語化していけるような条件が与えられていない。彼のまえに広がっている時間は均質であり、それを埋めていくものは、少なくとも身体的な条件からすれば、どの対象に対しても、いつでもほぼ同じように使用できる〈道具〉によって、しかも各回ごとの射精でそのつど完結してしまう短時間的な行為の、非連続な反復である。

彼にとって、個別愛が成立する可能性は、自然的なものによりも、むしろ後から観念として作られる倫理性のほうに大きくかかっている。男が一人の女のまえで、長い間彼女にとっての男であるためには、それこそ「男の何とか」とか、「それで男だ」などと形容されるような、一種気張った意識的な「決意」のようなものが要求されてくるのである。

これに対して、女は自分が女であることのアイデンティティの危機を経験することが相対的に少ない（略）。

彼女の人生時間は、ことさら男に向き合っていなくとも、子産み・子育てというプログラムによってある具体性を与えられている。子産み・子育ての期間、彼女は自分が女であるために男を必要としていないのだ。また、たとえ個人的に子どもをもつことをしなくとも、そういう歴史的なイメージを可能的に体現し、再生産しうる存在として「女」なのである。私は、このような両性間の事情を、かつて、女はエロスの神に採用されるが、男はいつも臨時雇いにすぎない、と表現したことがある。

こうした男と女の性生活的な差異は、一方に〈娼婦性〉という領域を作らせる。娼婦とは、子産み・子育てという女のエロス的な生活条件を捨象して、男の性生活的な時間性とリズムに適合すべく仕立てあげられた存在のことである。〈娼婦〉は単なる自然な欲求の受け皿なのではなくて、男と女のずれを一方でカヴァーすべく女の全体的なエロス性を分断させられたところに成立する、きわめて人為的な工夫と練成の産物なのである。娼婦が娼婦であることにとって不可欠の条件は、彼女にとってのある性的な結びつきが、彼女のなかで、一つの特定性として長い人生時間のイメージを作らないことである。つまりその性的結びつきが子産みにつながらないことと、男の名前を忘れることである。

なるほどわかった。「男は性のパートタイマーである。だから一人の女とエロス的な時間を共有しようとするとき、男は自分のエロス的なものの欠損部分を、倫理的なものによって補償するほかない。愛とよばれるものは男にとって半ば倫理であり、愛そうとする意志である」から、「可能性が出つくしたと感じられるとき、恋愛は終わりを告げる。だがまさに結婚はその恋愛の終わる地点から始まるのである」（小浜逸郎『可能性としての家族』）のか。小浜逸郎の論旨は明快でよくわかる。おれが女やったらこんな男と夫婦やらんな。とにかくこんなオトコは嫌やな。小浜逸郎の云う「男女の性的非対称性」はまるで〈性的〉でない。引用のいちいちにアーだコーだ言うのがアホくさくなるが、ぐっと我慢する。

小浜逸郎が性の非対称構造をいうとき、それが小浜逸郎のなかでどんなに普遍と信じられ歴史の事実であると感じられても、おれには性の感受性についてのあるキメツケがあらかじめかくれているという気がする。要するに小浜逸郎の性はかたい、かたい、かたすぎる。つまり小浜逸郎の説く性の非対称構造についての普遍も根拠も彼の性の感受性の型にひきよせられ、しかるのちに「男性大衆」や「女性大衆」という「平均的大衆」という普遍の〝事実〟を仮託することで、自身の性の感受の性分を解消しているだけではないのか。もちろんおれはそれだけのことだと、そう思っている。だから彼個人がそう考えるというには何の問題もないわけだ。おれはそうは思わないし感じないというだけのことだから。ところが普遍を仮装するために万能薬の「平均的大衆」をもってきて、そこに身をよせる。これがイカン。

そうすると結局おれの小浜逸郎の『男はどこにいるのか』に対する異和感はふたつのことに帰せられる。

ひとつはおれが小浜逸郎とちがった〈性〉のイメージをもっているということ。ぼくにとっては、たとえば、ボブ・ディランの『*OH MERCY*』というアルバムの9曲目にある「*WHAT WAS IT YOU WANTED*」というぼくの好きな曲とその歌詞を聴いて感じ、そこにいることのほうが、オッパイとチンコの「性器官的な差異」「性行動的な差異」「性生活的な差異」のちがいよりはるかに〈性的〉だ。

性差のむこうをながれているなにかを感じるということが、ぼくの〈性〉のイメージだ。そのときはじめてオッパイとチンコが生き生きしてくる。性差のむこうにある、どこでもないどこか、それを感じるということが〈性〉にほかならない。

一回発射するごとに物語がおわる性のパートタイマーが男で、「女性は特定の性的対象との合一過程において、自己を器官的に疎外することなく、全体性として開くことのできるような性意識の構造をもっているようである。（略）女にとって性行為の終結は〈問題〉の解消ではないのであって、むしろ〈物語〉の展開あるいは成就なのである。（略）男は女との結合という事蹟を、物語的な時間展開として持続させにくい性的特性をそなえているために、性愛の主題を女と共有して持ちこたえていくには〈倫理〉を必要としているのである。（略）もともとエロスの物語的な展開に参加しにくい身体的・生理的特性をそなえていたかれは、自分のかかえたエロス的〈問題〉をますます〈性欲〉という器官的な主題のうちに閉じこめてゆく。かれのかかえたエロス的〈問題〉は、この各回ごとの射精によってそのつど完結するという等拍的な性行為のリズムに見合った対象をさがし求めることで解決されようとする。かくして娼婦－性の相手だけをつとめ、子を孕まない女－が呼び求められる」（『可能性としての家族』）というのは、ちがうって！

「かれのかかえたエロス的〈問題〉は、この各回ごとの射精によってそのつど完結するという等拍的な性行為のリズムに見合った対象をさがし求めることで解決されようとする」だって？　なにを言うとんの。【もともと私は、エロスという概念を〈愛〉という概念よりも広いものとして考えている。それは特定の人のことを特定の個人として「気にかける」あり方のすべてを指している。〈愛〉はエロスの理想的側面であるが、すべてのエロス的関係が〈愛〉の相貌をともなうわけではない】（『男はどこにいるのか』）というあ

りそうな一般性がなんで問題になる。真面目にウソついたらイカン。

あっ、そうそう、竹田青嗣も似たことを云っていた。【ですから、ぼくは具体的に言えば対の幻想が共同幻想に逆立するという場面には、ある条件が必要なような気がします。つまり、それは「この男」あるいは「この女」と生きていくというロマン性なりエロス性がずっと生きのびるという条件ですね。ところがぼくの感じでは、これはみんな失敗するということが普遍的ではないだろうかと思うんです】（「エロス・死・権力」『オルガン4』吉本隆明VS竹田青嗣）くるしい、くるしい、ほんとにそうやろか。

〈性〉は経験をかさねるごとにふかくなる。どんなに消費しても消費し尽くすことのできないもの、それが〈性〉だ。もちろんそう感じているおれがいるというだけのことやけど。そしてぼくと異なった性のイメージをもったひとがいる。それでいいやないかとおもう。何の問題もない。しかしぼくは、ぼくの〈性〉のイメージを「平均的」な「男性大衆」に仮託していうことはなにもない。統計資料もピン・サロもテレ・クラもアダルト・ビデオも、そんなものをもちだすことなく生きられる〈性〉がある。

小浜逸郎が愛よりエロスをひろい概念と云うとき－そう考える動機は実感としてよくわかるのだが－男女の〈性〉は弛緩している。そのことがよおーくわかる。でも自分の性の現状を言うのに世間に性を委託するのはズルイんとちがう？

男女の〈性〉は外延するかぎり弛緩する。けっしてぼくが小浜逸郎のいうところの男であり「性のパートタイマー」であるからこういうのではない。ぼくは自分が「性のパートタイマー」であるとは感じない。むしろ小浜逸郎の説く男女の性差の非対称性はこのことを陰伏してしまう。だから「可能性が出つくしたと感じられるとき、恋愛は終わりを告げる。だがまさに結婚はその恋愛の終わる地点から始まるのである」（『可能性としての家族』）というのである。ぼくは小浜逸郎の論理が終るところからはじめた。

□

小浜逸郎の男女の性の非対称構造は性を空間化したところから説いたものであるような感じがした。おれには性を男と女の生理の差異に還元できるとはとてもおもえない。このことがおれの実感である。男女の性の生理の差異に還元したところに〈性〉があるのではなく、男女の性差に還元しようとしても還元できないものこそが〈性〉であり〈関係〉である。もちろんぼくのいう対の内包性は男女の性差を排除しない。それでもぼくには〈性〉が「性器官的な差異」「性行動的な差異」「性生活的な差異」に還元したところにあるとはおもえない。

小浜逸郎の男女の性の非対称構造という理念は明快さにみあったぶんだけ無理がある。この論理は小浜逸郎の内部で明快なふりをした空虚を含んでいるにちがいないという気がするのだ。きっとどこかで小浜逸郎はこのことに気がついている。愛よりエロスをひろい概念と考えるということがそのことをあらわにしている。性は外延するかぎりそうしか感じられないものだ。対の内包像にとって、男女の性の非対称構造が仮りにあるとして、その男女の性の非対称構造は事後的である。

ここでぼくの対の内包像と小浜逸郎の男女の性の非対称構造はす

れちがう。どちらがほんとうなのか、どちらがより男女の関係をよりうまく説明できるかということは、ぼくにとってはほんとうのところあまり関心がない。ぼくにとってはどちらがより自分にとってなじむかということだけなのだから。

ぼくはもう小浜逸郎の説く性差論からとおいところにいる。ぼくの〈性〉のイメージと小浜逸郎の男女の性の非対称構造から説かれる〈性〉のイメージは立ちくらみ10回分は隔たっている。

男女の「性器官的な差異」「性行動的な差異」「性生活的な差異」から男女の性の非対称性をみちびくことによって〈性〉のあらたな様式は生まれない。ぼくの実感では対の内包像にさわる他者の表現が〈性〉にほかならない。〈わたし〉にとっての〈他者〉の表現、〈あなた〉にとっての〈他者〉の表現、それが〈性〉なのだ。

ほんとうらしく感じられる男女の性の非対称構造が消えたところに〈性〉がある。そのとき〈あなた〉は固有名として〈わたし〉にたちあらわれる。それは「誰も名づけることのできない／あなたの名はあなた」（『女へ』谷川俊太郎）というしかほかに言いようがない。〈性〉はここにある。この〈性〉はもはや男女の性差に還元できない。還元できないということにおいて〈性〉なのだ。これがおれの〈性〉の理念である。

地球が太陽のまわりをまわっているのに朝陽が東から昇り夕陽が西にしずむと感じられるように、男女は性の非対称構造によって惹きつけられるようにみえる。この世間知は現在もなお圧倒的だ。〈あなた〉という固有名にであうということが〈関係〉であり〈性〉なのだとぼくはおもう。歴史が累積してきた男女の性差や性の非対称構造がいまもなお根深く残存していることはじゅうぶん理解できるとしても、すでにもうそこに〈性〉の本質はない。まして男女の性の非対称構造から歴史や社会を普遍化できるとはとても考えられない。このひとたちはふるい理念の型を保存してそのうえでうつわに盛る言葉だけをかえようとしている。二周も三周おくれたランナーが先頭を走るランナーの走りっぷりについて采配をふるっているようなものだ。単に時代おくれと言っていいのだろうか。すこしもかまわん、単純に時代おくれだ。

□

もうひとつ小浜逸郎の言うことに異和がある。つまり「男性大衆」「女性大衆」という「平均的大衆」に性を委託することへの異和。

もしも小浜逸郎が〝ふつうをくりこむ〟という視線をとらないで、論理の破綻する現実を生きようとするなら「〈解放〉より現実を堪える方途を」とは言わないに違いない。ここが小浜逸郎にとって考えるということの核心やとおもう。「ものいわぬ大衆である男と女が普通にペアを組んでそれなりにやっている生活実感」に身をすりよせなくても、それでも世界も社会も歴史も崩壊しない論理がありうる。『男はどこにいるのか』を読んでどうしてもここがつかえる。

小浜逸郎はフェミニストを批判していう。それならばなぜ人間（人類）は家族を歴史として形成してきたのか、フェミニストはここに答えていない、と。この問いに性急に答えようとすれば社会という項を設定せざるをえない。それは自身の性を「ふつう」へ融解することである。小浜逸郎だけでなく小浜逸郎が問うことは考える

こととして現存する。それがわからないわけではないが、固有を一般へと融解させる手つきがおもいっきり気はずかしい。

ところで自分（の男女の関係や家族）を語るのになぜ「平均的大衆」が必要なのか、問題はここだ。おれはそんなものはいらんとおもう。俯瞰病の〝うつわ〟はなんにも変わってないという気がする。そこに盛られた言葉は記号が変わっただけのことにすぎないように感じてしまう。視線の動かし方がどう変わったというんやろうか。ぼくはちがった〝うつわ〟がありうると考えた。「ふつう」に身をよせて言葉を発するそのあり方が気持ちわるい。啓蒙家のお節介、啓蒙家の誠実な慢心。

〝うつわ〟を変えるということはどういうことか。〝くりこむ〟という視線を無用のものとするということである。それがはじめて可能となったということが現在の最高の贈り物なのだ。

小浜逸郎は「女が非エロス的領域をより多く分け持ち、男が非エロス的な領域をより多く分け持つという形態には、これまで述べてきたようなセクシュアリティの差異という根拠があったからである」と云い、「男女の性的非対称性」を本質普遍的とすることで、そこから社会概念や歴史概念をみちびく。そのわかりやすさ、見通しのよさがどこか胡散くさい。そのことがわからなかったら現在を呼吸しているとはいえない。

彼は全体性として充足されないその代償を、〈社会〉を形成することに求めようとする。エロス的世界から半ばしめ出された男は、自分のアイデンティティを、社会的な存在の領域にかろうじて見出すようになる。性欲的領域と社会的・権力的領域への二極裂化－ここには男の歴史的本質がほの見えている。

子育てに直接かかわっていない夫が、妻の不安な訴えにエラそうな顔をして評論を加えることができるように、男たちは生活を管理するのだと称して、その中心である赤子を抱いた女のまわりをうろうろうろつきまわる。そして、糧をさがす手段を調達し、まつりごとや戦闘に精を出す。しかし男が行なうこれらの社会参加的行為のうち多くのものは、本来なくもがなの余計なことであった（はずである）。

かつてボーヴォワールは、女がはじめに社会的意識を持つことをサボッてひきこもったことが男の専横を許した、といかにも残念そうに書いていたが、同じことをまったく逆のみかたによってとらえ返すことができないわけではない。私の考えでは、人間にとってエロス的な存在としてあることは、歴史的にも個体発生的にも、社会的存在としてあることに先立つのである。男が社会や政治を専有したのは、エロス的全体性からの疎外を生きるべく彼が宿命づけられたからである。その結果、男たちは、最低限人間にとって必要と思われていたはずのもの以外のものを次々に作り出した。富の集中管理、軍隊、国家機構、さらには〈哲学〉などという観念の世界・・・。

うわおっー。まるで「蟹工船」のリアリズムみたいな、この分かりやすさ、この平板さ。イカン、めまいがしてきた。ＣＭの「反省」猿（ゴリラ?）に負けとる。云うまいとおもっとったけど云ってしまおう。へりくだっているようにみえてこの男、絶対、女をバカにしとる。「子育てに直接かかわっていない夫が、妻の不安な訴

えにエラそうな顔をして評論を加えることができるように・・・」

「男が社会や政治を専有したのは、エロス的全体性からの疎外を生きるべく彼が宿命づけられたからである・・・」だとよ。こんな言い方するときの顔の表情まで浮かんでくる。ほんとに鳥肌が立ってきた。おれはこの手の男の誠実なふりした傲慢さがなによりスカン。この手の臭さは理念ではなくじかに感じてしまうものだ。性的未熟性、生活と表現の分離、俯瞰病、これらは円環する。

小浜逸郎がここで云っていることは、男の下半身には人格がないといういかにもありそうなウソとちょうどみあったインチキである。貧困な性差還元主義、卑俗な歴史還元主義がどこからくるか、それははっきりしている。青臭い性の感受性、生活と表現の分離を可能にする俯瞰病、これらがエラソーな視線のよってきたるところである。そんなこんなで、エラソーな視線はすぐにほころぶ。

「教育ママ孤立の条件」

さてこういうなりゆきに対して、たとえば男が、「学歴だけが人生じゃないさ」などといった陳腐な常套句一本で通そうとするなら、それは、一見春風駘蕩としてかっこうよく見えるかもしれないが、もはや現在では単なる体のいい責任のがれの意味しかもたないのである。

「親業の共有を」

男はおざなりに用意された空虚な権威性や古い枠組みに安住せず、家庭内における存在性を人間的実力によって獲得すべきである。なにも現実に教育パパとなって子どものまえにしゃしゃり出ることだけがそのための唯一の道であるわけではない。父親と母親では対応が異なっていて当然であるし、父親には父親の姿勢の取り方というものがおのずからあるであろう。性差がセットとなってうまく機能するというところにこそ、異なる性がペアを組んでいる意味もあろうというものである。

男女の性や性差を形式論理の枠内でいっているうちはボロがでにくいのに現場についていうと身も蓋もない。ようするにこの程度よ。いまどきＰＴＡでもこんなアホなこと云わん。想定される読者をまるごと舐めたキッチリ百パーセントの啓蒙。土井たか子が社会を見る、すると社会は消費税やもろもろの不公正にみちて立ちあらわれる。それとおなじで小浜逸郎の言葉の言い回しや節のつくり方がすでに何かを当て込んでいてそれが鼻についてかなわん。このバカが。実感よ、実感。男女の性も家族もすでにここをはるかに超えたところで実現された何かよ。躓く場所も日常の感覚もズレたこのうえなく義しい啓蒙家に言うなにがあろうか。ケッタクソ悪い。自分の身近な知りあいでなくてほんとによかった。

3

こんなこというのは自分でも変な気分やけど、小浜逸郎の誠実なふりした傲慢さにくらべると、モロ傲慢嫌味オンナを売り物にする上野千鶴子のほうがまだましなんじゃないかという気がしてくる。上野千鶴子のあられもない言い方がおくゆかしくて可愛い。

性は手に入れてしまえば、あっけなかった。あれほどあこがれた〝禁断の果実〟は、索莫とした味わいがした。肉体がつながっても「関係」にはならないことは、経験してみればすぐにわかる。女は愛がなければセックスできない、同時に二人の男は愛せない、女は初めての男を忘れられない、女に性欲はない等々の、女の性について男がまきちらしたちもない〝神話〟は、あっという間に事実によって否認された。その反対に、男の性をめぐる〝神話〟もまた、フェミニズムによってつぎつぎに解体された。―いわく、男はたまると出す（何も女の性器に出すことはない、他人に迷惑のかからないマスターベーションという方法だってあるのだ。それに使わなければポテンツが低下する習慣性の「非作業性萎縮」というやつだってある）、男は一人の女で満足できない（「一穴主義者」だっている）、男の性欲は女の性欲より大きい（いったいどうやって計量するのだろう）、男の性は局所的、女の性は全身的（インサートにしか集中しないヘテロ男のセクシュアリティの貧しさを、ホモ男は嘆いている。そのようにセクシュアリティが文化的に成型されたつけを、自分がカラダで支払っているにすぎないというのに、それを普遍ととり違える必要はない）。

（『性愛論』）

いやー、実に不思議な気分だ。ぼくはロック好きのオバサンみたいなオジサンだからおもわず〝そうだ、そうだ〟とおもってしまう。小浜逸郎が【「男性大衆」「女性大衆」という「平均的大衆」】に自分を仮託し、上野千鶴子が「女性」一般を勝手に代理するその思考の型は同じだとしても、単純に実感として上野千鶴子の勝なのだ。上野千鶴子のほうが言い分に欺瞞がすくない。仮託や代理の仕方も上野千鶴子のほうがシャープだ。

なんといっても女性も男性も「近代」の自分さがしを通過儀礼としてとっくにすませてしまったのだから。そこには知識人もなければ大衆もない、これははっきりした事実である。上野千鶴子がいうことは一部のインテリ女特有のことではなく平凡な事実にすぎない。ここから性について考えることや感じることがはじまるのだ。

たとえば上野千鶴子が嫌味な女だということ、そんなことはわかりきっている。もっといえば男に嫌われることを自己演出しそれを商品として売りにだしているのかも知れないという気さえする。

それはともかく小浜の狡さはこの手のフェミニストを批判することが何かであるようなフリをすることだ。おれもずっとむかし部落解放運動に骨の髄まで関わった当事者のひとりだから、アー云えばコー云う、始末におえないそのイラダチはよくわかる。それでも批判の手つき、言葉の節まわしはつかいふるされた過去の定石だ。わかりきったことを云って批判をすますことができるのなら考えることなんて何もない、楽なもんよ。文句のつけようのない由緒ただしいふり返りの論理なんかいらんのよ。

女の性欲は 48 グラムで、男の性欲は 59 グラムというふうに計量するわけにはいかないけれど、はっきり云ってしまえばおれは男と女のあいだに、小浜逸郎のいう「性器官的な差異」や「性行動的な差異」なんかないとおもっている。ない、ない、ない、そんなものはナイ。それはアンタのおもいこみよ。俯瞰病という色メガネ、生活と表現の分離という色メガネをひとつでもはずせば、すぐじかに感じられることなのだ。文学のリアリズムは考古学なのに性差還

元主義という性のリアリズムはまだ存在する。
それでもすこしだけ小浜逸郎に好意的になれないこともない。それは小浜がこう言うときだ。

そのことをまず一つ押えたうえで（ヘーゲルの「愛の直接性」と吉本隆明の対幻想の違いのこと―引用者注）、吉本さんの思想のぼくなりに考えた一番の力点というのは、「対幻想」と「共同幻想」の区分だと思っているわけですけれど、ぼくはこの中で「個人幻想」という概念が一番弱いんじゃないかって感じがするんですね。ぼくはどうしても人間というのは関係的な在り方しか出来ないと思っているものですから、自分が自分に対する関係、例えば自己の身体に対する意識とかですね、そうしたものもほんとは深く「対幻想」または「共同幻想」に浸透されているといいますか、それによって初めて根拠を与えられているといいますか、そんな感じをもっているんです。言い換えれば「対幻想」と「共同幻想」の両方からはじかれた孤独的な在り方というところで、「個人幻想」は初めて消極的なかたちで成立するというか、そういう感じをもっているわけです。（小浜逸郎連続インタヴュー［（第一部）／家族という主題　飢餓陣営5］）

おれの考えでは小浜逸郎がここで言おうとしていることは、上野千鶴子のなかにもある。そしてそれはおれのことでもある。

性愛という「問題領域」が最後に残ったとき、「関係」という「他者とつながりたい欲望」だけが姿をあらわす。

「対幻想」というボキャブラリーを、冒頭の男性思想家、吉本隆明が発見したとき、彼はそれが「考えるにあたいすること」であるという保証を、わたしたちに与えたのではなかったか？　性愛の闇の中で、沈黙を強いられていたもう一方の当事者であるわたしたちは、その一語が開いた視野の明るみを、どんな感動をもって迎えたことだろう。わたしが考えていたのは、このことだった、と。

「対幻想」は人をつがわせる。そして、つがいは、他のどんな社会集団―共同幻想―ともちがう、と宣言する。互いの中に食いこみあって、相手なしではいられない二者。究極のユニオン。自己幻想からジャンプし、共同幻想からかぎりなく逃れ去る二人だけの「愛の王国」。

対幻想という概念は、女を魅了した（今となっては、この同じ概念に同時代の男が魅了されたかどうかは定かではない）。共同幻想の中に座席を持たず、対幻想の中に男をひきずりこむほか、なかった。だが、「つがえ。つがわなければおまえは無だ」という近代のロマンチック・ラブ・イデオロギーを内面化していたのも、もっぱら女ばかりだった。この勝負は、最初から女のひとり相撲だったのである。

対幻想という性愛の近代的なかたちがほろび去っても、性愛はのこる。「他者とつながりたい欲望」が。それはもう、排他的な閉じた対をつくらないかもしれない。あるいは、「自分と異なる性に属する他者を愛せ」という異性愛のコードは、解体するかもしれない。もしかしたら身体もまた、脱性化するかもしれない。

それはしらじらと潔癖なオナニストの未来だ。

だが、人が性的な身体の持ち主でありつづけるかぎり、性愛の問題はのこる。性的な身体は生殖する身体とはかぎらない。生殖のまえにも、あとにも、あるいは生殖の外にも、この他者によってしか満たされることのない欲望がのこる。

〈女〉についてありとあらゆる問いが立てられ、解けるはずの問題がすべて解かれたあと、解くに解けない問題が残った。それが、性愛と孤独の問題である。二つは同じことの両面と言っていいかもしれない。振り出しに戻った思いである。（「メタ・ディスクール＝性愛論」『性愛論』）

結局どこからはいってもひっかかることはそんなにちがわない。そしてそのひっかかりは小浜逸郎や上野千鶴子のあげあしをとってすむことではない。ここでやっとおれは小浜逸郎や上野千鶴子にたいする不満から自分にむきあうことになる。

性のパートタイマーである小浜逸郎がエロスの欠損部分を倫理や意志でうめようとしてうまらない空白も、「セックスが好きだって、いったいなんなんだろう、セックスのなかのなにが好きなんだろうって考えるんです。それはつまり、自分がただの肉体に還元されていく喜びなんですね。ただの肉体に還元されて、ただの動物であることが、うれしいんですね」（「メタ・ディスクール＝性愛論」）と言ってついごまかしてしまいたい上野千鶴子のウソも成り立たない場所、それが引用の言葉がなんとなく言いたいことなのだ。

□

いつもとはちがった、これまでとはちがった性を感じたい。こう言ってよければ、まっさらな性の理念を手にしたい。もちろん言葉がそうであるように、どんな性の理念も部分感性にすぎないわけだから、普遍的な性の理念をもとめているわけではない。このオレになじむ性の理念が欲しいだけなのだ。おれはすでにそのことを感じているのになかなか言葉にすることができない。

自分になじむ性の理念をつくろうとするとき何が障害としてやってくるかというと、それぞれの色あいや呼吸をもったいくつもの性の理念を根っこで支えているのが、能動性と受動性をめぐっての神話であることに気がつく。それがどこに発祥するのかはわかりきったことだが、途方もない神話として今もまだ君臨している。この神話がまだ機能するものか、べつの理念にとってかわられるものか、だれもはっきりしたことを言っているとはおもえない。

男女の性差についての支配的な通俗が象徴的に言われているところをとりあげてみる。すでに先の引用でとりあげたところだけど小浜逸郎はこう言っていた。

男は女との出会いの瞬間から、女の直接的な身体性を性的信号として受け取っているが、その信号は、もともとエロス的な関係の全体にむかって開かれてゆく可能性をもっている。フェミニストたちが「女を性的対象としてしか見ない」という言い方（この言い方は、後に述べるように、たいへん粗雑な、まずい言い方である）で男を非難するような、そういうあり方への通路がここに開けていることはいうまでもないが、逆に彼女たちのよしとする

ような「人間的な関係」へ至る場合にも、この身体性という場所を通過するしかないのである。（『男はどこにいるのか』）

彼女の性の主体性はそれゆえ複雑である。女は性的主体として受動的であることによって能動的である。彼女は自分の心と肉体を他者のまなざしのなかにさらすことを通じて自分の性的主体性を確認してゆく。「見られる」ことは「見せる」ことでもあるからだ。（同前）

小浜逸郎と対極的なところに位置している上野千鶴子はまたつぎのように言う。

セクシュアリティはセックスではない、それは〝足のあいだ〟ではなく、〝両耳のあいだ〟にある、といわれますが、セクシュアリティ、つまり性についての観念や行動が変わってきたのです。女のセクシュアリティも変わりましたし、男のセクシュアリティも変わりました。女だけが変わったのではありません。ただ出発点の性意識の形成のされ方に、女と男の間では非常に根深い非対称性があります。

私は性意識の形成のされ方とあえて言いましたが、女と男のセクシュアリティが、生まれながらにして非対称的だとは思っていません。歴史的、文化的な要因によって非対称性が―ただしこれは根強く植え込まれているものですが、―できあがってきたものだと考えます。「男が能動・女が受動」という性の主体・客体の神話はあまりに根深く、男にも女にも、自分の性的アイデンティティの核に組み込まれていますので、女性は能動性を獲得すると自分が女でなくなったような感じに陥ったり、あるいは男性が受動的な存在になると男であることからドロップアウトしたような気がしたりします。（「性の境界領域へ」『性愛論』）

性的な身体を女性は見られることによって獲得していきます。女性にとって自己身体意識、あるいは自己身体イメージの獲得は、思春期以降、男性からかくあるべき身体として自分に付与される視線によって、その視線を内面化することによって獲得されます。（略）ここには（比留間久夫の『ＹＥＳ・ＹＥＳ・ＹＥＳ』という小説のこと―引用者注）ホモのＳＭが描かれているのですが、ホモのなかでも貫通するものと貫通されるものとのあいだの役割の互換性がそんなにないのだということがはっきりわかります。しかし、そのなかで受動的な役割をもった側には自己身体意識の獲得があるけれども、能動性をもった側には希薄だということもうまく書かれています。となると、性的な自己身体意識の獲得は、男性／女性の差ではなく、能動性／受動性の差によることがわかります。（同前）

二人の性のイデオローグがともに古い「知識人―大衆」の目つきをしていることはおなじで、そこがじつにつまらんけど、そこをのぞけば思想的には対極的にへだたっている。小浜は男女の性差を本質的・普遍的とすることで社会や歴史について語る。

上野千鶴子は引用の発言のすぐあとで【性の非対称性を「根源的」とか「本質的」と言う必要はありません】とつづけているが、

その立場は「同じなのにちがうように作られてきた」歴史や社会を説明することができない、と小浜逸郎は言うにちがいない。

【だが近代以前には、男と女は少しも「同じ人間」ではなかったし、「同じ人間」と観念されてもいなかった。したがって、この観念にもとづいて性差の問題を次のようなかたちでで理解しようとすることは、どうしても論理的撞着をきたすことになる。－「人間は本来男と女も同じである。なのに有史以来男が女を支配してきたことは不当である。女が社会的に劣った存在とみなされるのは、男性優位社会がただ女を無理強いにそのように作ってきたからに他ならない。したがって男女の性差の問題は、究極的には、すべてこの有史以来の不当性をいかに撤去してゆくかという政治的問題に還元される・・・】、フェミニズムは男女の性差に普遍性や本質をみないことで、「政治倫理主義的な逃げ口上」ですりぬけている、と。

小浜逸郎が表現や思想の根っこに「知」と「非知」の矛盾・対立・背反をおき、「何が私たちの現在のなかで重い根拠をもつかという定量的な感覚」に基づいて「ものいわぬ大衆である男と女が普通にペアを組んでそれなりにやっている生活実感」を、男女の性の非対称構造から「変わりつつあるもののなかの変わらざるもの、否定されるべきもののなかの否定し難いものの確認の作業」として〝くりこむ〟。すると、固有の「いま・ここ」を順延され一般へ融解した俯瞰視線が云う、「〈解放〉より現実を堪える方途を」と。

なんだか悪い夢をみているような気にだんだんなってくる。なにがほんとうは問題なのか。小浜逸郎は自身の性的欺瞞や俯瞰病を代償にして社会や歴史を手にいれた気になり、上野千鶴子は攻撃的にイラつく。

上野千鶴子の言うように「歴史的、文化的要因」によって男女の性的非対称性がつくられたものかどうかまだおれにはわからないが、「ただ出発点の性意識の形成のされ方に、女と男の間では非常に根深い非対称性があります」という解説や「性的な身体を女性は見られることによって獲得していきます」という啓蒙を必要とするところにおれはいない、そのことははっきりしている。

それでも気分としていえば、小浜逸郎のフェミニズム批判の落ちつきようのイヤラシサにくらべて、上野千鶴子のイラつきようになにかわけのわからない痛切さをすこしだけ感じてしまう。このうまく説明できない、どこか感じる痛ましさのまえでは小浜逸郎の余裕ぶりっこがいやらしい。

「奥さん以外の女とおれは寝たい、そうおもうのが男よ」とひとこと云いたいのにうつむいてムツカシク釈明しているだけのような気がしてしまうのだ。端的に云って、奥さん以外の女性と寝ようと、あとが怖くてガマンしようと、そこには性はない。「彼女たちの主張には、自ら性を生きる主体としての、個別的なかおが少しも見えてこないし、その結果として、大衆のかおと自分の観念との距離についても思いが及ばないのである」（『男はどこにいるのか』）というのはアンタのことよ。何かというとすぐ「大衆」という万能薬をもちだすのはイカンよ。

性は外延するかぎり解体するしかない。時代はずいぶんまえからそこまできている。無理に性をつなごうとすれば解体を男女の性差に還元し現実を堪えるしかないだろう。そうして料理の盛られていない皿だけを手にする。という言い方をするとなにかがちがう。ほうとうはここは言葉にならん。

□

ふかく性につながれている。そのひとつひとつが記憶をころげおちる。どのひとつにもやきついた光景がある。どうして性には痛ましさがつきまとうのか。なぜ性はふたつしかないのか。なぜ男と女しか、あれかこれかしかないのか。男も女も、あれもこれもと、なぜ、ならないのか。こんな気持ちになるとき「男が能動、女が受動」というウソからとおくはなれてひとり立っている。

「いま・ここ」の性を生きようとすると歴史が消え、社会や歴史をたどろうとすると「いま・ここ」の性はうすくなる。性をひらくことが性のはじまりや未知にさわる、そんな性はないのか。一個の確信が歴史を転回する。

メビウスの性

1

「ライク・ア・ハリケーン」で「*I am just a dreamer.But・you are just a dream.*」とニール・ヤングは歌った。夢の性にさわりたい。

未分化な性というものがあるのではないか。男という性や女という性に分化する前にもうひとつ性があるのではないのか。いまはまだうまくいえないけど、フロイト以前の性があるという気がする。まだそこはまっさらな性の領域のようにおもえてしまう。どうしてか未分化な性というイメージにリアリティを感じる。それはけっしておれの勘違いということではなくて、今という時代の与件によってすこしずつすがたをあらわしてきているようにおもうのだ。おれの直感と実感では、吉本隆明の性の言説は読みかえることができる。吉本隆明はいう。

「食」だけでなく「性」からも同時に理論化されます。日本の社会もやがてそうなるかとおもいますが、アメリカでもヨーロッパでも同性愛者というのが多いでしょう。これは女性が母親たることを拒否するということが一般的だから、当然ですね。これをやったならば、いま、僕の申しあげかたでいえば、女の児は女の児、男の乳児は女の乳児、それで母親は授乳期間には心理的に男だという期間があるのだから、男の乳児も女の乳児も中性に近づいていきます。生理的な制約はありますが両方から中性に近づいていくに決まっています。日本も脱アジアがだんだん完全にすすんできてますから、たぶん同じ後を追う気がします。生まれたときにわずかに生理的に、身体の区別は男の児と女の児ありますから、辛うじて中性化を制約しているにすぎない。アメリカないしヨーロッパの趨勢はそうでしょう。（吉本隆明『ハイ・エディプス論』）

ああ、ちがう。おもわず身をのりだす。吉本隆明がいうのがとても平板で普遍する言葉に感覚がのってこない。吉本隆明の性の理念はフロイトに拠っているわけだから、吉本隆明の性の理念にたいす

る不満はフロイトの性の理念にたいする不満と等置される。おれの直感と実感からいえば、男女の性が中性に近づいていっているようにみえるのは現象の読みちがえということになるわけだ。そ、そんなのって、ありかよ！

高度な消費社会は気がつかないうちに性をひらく与件を贈与しているような気がしてならない。それはけっして吉本隆明のいうように【これは女性が母親たることを拒否するということが一般的だから、当然ですね。これをやったならば、いま、僕の申しあげかたでいえば、女の児は女の児、男の乳児は女の乳児、それで母親は授乳期間には心理的に男だという期間があるのだから、男の乳児も女の乳児も中性に近づいていきます。生理的な制約はありますが両方から中性に近づいていくに決まっています】ということにはならない。おれは吉本隆明のこの性の行方についての判断はズレているとおもう。性は中性に近づいていくのではなく、男女の性は未分化な性のほうにうつりつつあるのだ。

フロイトを受けた吉本隆明が性を能動・受動という神話で分節するために、フロイトの性の分析理論からすると男女の性が中性に近づいていくに決まっていると言葉がはこばれる。ぼくは吉本隆明とかなりちがった実感をもっている。

そこで何が未分化な性か、あるいは未分化な性とは何か、これだ。フロイトが分析した性には還元できない性がありうるということ、これは幾重にもいいうる。ひとつはフロイトが確定した性の概念以前に、さらにプリミティブな性を想定することができるにちがいないということ。もっと具体的にいえば、胎児期の初期の段階にフロイトの性の理念を包む性をみいだすことができると仮定されうること。個体の性の発生を系統発生的にいうのではなくて、逆に切迫した現代的な課題としていうこともできる。それはフロイトの時代の性の無意識や性規範が、今と相当にことなっているということだ。これらのいずれの理由によってもフロイトの性の理念は改訂か、あるいはフロイトとちがった性の理念をつくるか、おそらく事態はここまできている。

□

これからおれが考えてみたいとおもうことはすごく微妙なことで、自分でも迷路にはいりそうで、なにがはっきりしているということもない。ひとつの直感と実感だけをたよりにそこにはいっていく。おれは自分の生や性を語るのに社会をリサーチしない。一般的な性にはなんの関心もないからだ。自分が生きてみたい生や性にしか関心がない。それでいいとおもっている。ただ、おれの性の感受性のどこがリサーチされた性や思想の言葉とちがうか、それだけははっきりさせておきたい。

こどもは、その最初のころからまるまる欲望するひとつの生命である。つまり、家庭的でない仕方で欲望の諸対象や欲望の諸機械との間に結ばれた、ひとまとまりの関係そのものである。この生命は、直接的な生産の見地からは自分を両親に関係づけていることはないことはないのであるが、生産の進行の登録の見地からは、この登録の極めて特有なあれこれの諸条件の中で《もっとも、これらの条件は、生産の進行そのものに影響を及ぼす（フィードバック）装置な

のであるが》、両親に関係づけられているのである。（愛によるにしろ、憎しみによるにしろ）、両親に関係づけられているのである。

こどもが自分の生命を体験し、生きることはいかなることであるのかを問うのは、種々の部分対象にかこまれて欲望する生産の非家庭的な諸関係の中においてである。

こどもの生命をオイディプス・コンプレックスの中に閉じこめ、家庭的諸関係を幼年期における普遍的媒介項とみなすことによって、ひとは、無意識そのものの生産的な働きと、じかにこの無意識の働きかける集団のメカニズムとを見失うことを余儀なくされるわけだ。とりわけ、根源的な抑圧や欲望する諸機械や器官なき身体などの一切の相互作用を見失うことを。何故なら、無意識は孤児であり〔両親をもたず〕、無意識は自然と人間とが一体であるところに生産されるものであるからである。無意識の自動生産が生起するのは、まさに〈デカルトのコギトの主体が両親と関係なく自分を見いだす地点〉においてであり、また〈社会主義の思想家が人間と自然との統一体を生産の働きの中に見いだす地点〉においてであり、さらに〈循環サイクルが、両親への果てしない退行から、みずからの独立を発見する地点〉においてなのである。アルトーのことばをいま一度引けば、

わたくちは
〈パパ－マンマ〉のものちゃない

それぞれのひとはすべて両性であり、二つの性をもっている。ただ、この二つの性は仕切られており、互いにコミュニケイションを行なわない。男性は、たんに、その中で雄の部分を統計学的に優位にある人間にすぎず、女性は、たんに、雌の部分が優位にある人間でしかない。したがって、基本的な組合せの次元としては、少なくとも、二人の男性と二人の女性とを互いに交わらせて多様性を構成し、この多様性の中で横断的なコミュニケイション《つまり、種々の部分対象と種々の流れとの接続》を生起させなければならない。ひとりの男性の雄の部分はひとりの女性の雌の部分と交わることができる。しかしまた、ひとりの女性の雄の部分とも、あるいは別の男性の雌の部分とも、あるいはさらに、この別の男性の雄の部分などとも交わることができる。ここでは、およそ罪責感といわれるべきものはすべて消滅する。何故なら、いかなる罪責感も罪なき花々にはとりつくことができないからである。

（ジル・ドゥルーズ、フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス』／市倉訳）

偉そうになにをぬかすか。馬鹿め。死ね！　アルトーの言葉だという「〈パパ－マンマ〉のものちゃない」がガキの云ったことなら、こんなガキは往復ビンタ三回ものや。ドゥルーズ・ガタリよ、一般的な物言いをするのでなく、じぶんのことを言え。「こどもが自分の生命を体験し、生きることはいかなることであるのかを問うのは、種々の部分対象にかこまれて欲望する生産の非家庭的な諸関係の中においてである」ということもあろうよ。もちろん親とのあいだでの葛藤もあろう。しかしそれはおおまかには「こども」が親の手をはなれてからのことだ。子供は親をみて、たいがいは反撥しながら

にきまっているが、その中で成長するものだ。世間知らずが世間を説教しておこがましいかぎりよ。

まだあるぞ。「この生命は、直接的な生産の見地からは自分を両親に関係づけていることはないことはないのであるが、生産の進行の登録の見地からは、この登録の極めて特有なあれこれの諸条件の中で《もっとも、これらの条件は、生産の進行そのものに影響を及ぼす（フィードバック）装置なのであるが》、両親に関係づけられているのである。（愛によるにしろ、憎しみによるにしろ）、両親に関係づけられているのである。こどもが自分の生命を体験し、生きることはいかなることであるのかを問うのは、種々の部分対象にかこまれて欲望する生産の非家庭的な諸関係の中においてである」こんなうわっついた言葉に騙されるのは脳味噌をトーフで代用している連見重彦（の『批評あるいは仮死の祭典』）やこの馬づらに媚を売る連中よ。家庭や家族が資本化していると云いたいだけだろ。それがお前と一体何の関係がある。ひとごとを云うな。知の扱い方がまるでボケている。だいたい庶民以下の連中が庶民に説教たれるのが傲慢なのよ。馬鹿め。ムカムカすることはまだまだある。「何故なら、無意識は孤児であり〔両親をもたず〕、無意識は自然と人間とが一体であるところに生産されるものであるからである。無意識の自動生産が生起するのは、まさに〈デカルトのコギトの主体が両親と関係なく自分を見いだす地点〉においてであり、また〈社会主義の思想家が人間と自然との統一体を生産の働きの中に見いだす地点〉においてであり、さらに〈循環サイクルが、両親への果てしない退行から、みずからの独立を発見する地点〉においてなのである」ここも全部気にくわん。無意識が自然と一体となるところに生産される、とよ。今流行りの東洋かぶれのメディテーションみたいじゃないか。好みはカラスの勝手でかまわないが、「〈社会主義の思想家が人間と自然との統一体を生産の働きの中に見いだす地点〉において」無意識を生起させるからチャウセスク体制が生まれたのであり、ベルリンの壁は崩壊し観光地で繁栄する。ええことじゃないか。一九九七年を待たずに『アンチ・オイディプス』は滅んだ。

この馬鹿どもが、まだある。男のなかにおんな性があり、女のなかにおとこ性がある、こんなことは自明のことよ。いいか、「したがって、基本的な組合せの次元としては、少なくとも、二人の男性と二人の女性とを互いに交わらせて多様性を構成し、この多様性の中で横断的なコミュニケイション《つまり、種々の部分対象と種々の流れとの接続》を生起させなければならない」「ここでは、およそ罪責感といわれるべきものはすべて消滅する。何故なら、いかなる罪責感も罪なき花々にはとりつくことができないからである」という能書きはピン・サロより貧相なものよ、わかるか？　男や女や性をこの程度のことで語ったつもりになるな。言葉を舐めるな。『アンチ・オイディプス』がどんなに気張っても、家族が存続するかぎりフロイトの「エディプス複合」も「エス」も現存する。そのことは論理としても実感としても断言できる。フロイトは出雲大社のしめ縄くらいふとい。

吉本隆明も『アンチ・オイディプス』に批判をくわえる。

歴史的に生成された家族は、いつか消滅するにちがいない。男女の性的な自然の差異が生みだした対幻想は、性的な自然の差異を超える強度の外部的な条件が生じたとき、障害や困難をひきうけるこ

とになる。けれど、自然的な差異そのものが消滅しないかぎり、対幻想は消滅するわけではない。また人間が類として母胎を介して存続と相続をつづけるかぎり、エディプスの複合は存続する。まったく母胎を排除した分娩が可能となり、実行されはじめたときには、べつにこの著者たちの理念を借りなくても、エディプスは消滅するにちがいない。

この著者たちは、自分たちの直面している家庭崩壊の社会的な現実性と、フロイトのエディプスがうみだす無意識の意味を、故意に混同しているところから、現前する家庭批判とフロイトの無意識にたいする反撥とを同一化してしまっている。また家族という人類史的概念を、家庭というブルジョア的、プチブルジョア的、またプロレタリア的、ようするに甘い家庭、華やかなやさしい、偽善的家庭、貧困な家庭、問題児を生みおとす家庭・・・等々というような、家族の千差諸異の具体的な現前とを擦りかえてしまっている。著者たちの家族（＝家庭）批判をいくら繰りひろげても、人類史学的な家族の概念とその生成の必然史は何も無くならないし、母子のエディプスが産出する無意識は何の変更もうけない。「無意識は自然と人間とが一体」でない異和のところから生産されたものであり、また家族は一対の男女が自然生（動物生）のなかから、その対幻想を永続化しようとする動機から生成されたもので、べつにフランスの現在の社会で、知識人の家庭がどんな課題にさらされているか、それに追従するわが模倣知識人の浮動家庭の命運がどうなっているのかなどに何のかかわりもない。（「心的現象論」『試行』*NO 67*）

たしかに吉本隆明の云うように「この著者たちは、自分たちの直面している家庭崩壊の社会的な現実性と、フロイトのエディプスがうみだす無意識の意味を、故意に混同しているところから、現前する家庭批判とフロイトの無意識にたいする反撥とを同一化してしまっている。また家族という人類史的概念を、家庭というブルジョア的、プチブルジョア的、またプロレタリア的、ようするに甘い家庭、華やかなやさしい、偽善的家庭、貧困な家庭、問題児を生みおとす家庭・・・等々というような、家族の千差諸異の具体的な現前とを擦りかえてしまっている。著者たちの家族（＝家庭）批判をいくら繰りひろげても、人類史学的な家族の概念とその生成の必然史は何も無くならないし、母子のエディプスが産出する無意識は何の変更もうけない」とおれもおもう。おれは吉本隆明の語りの普遍が笑わないから斜面に立って自分になじむ自分が生きたい性をさがしたい。いまはこれで充分だ。

□

フロイトとはこれからなんども出会うことになるが、とりあえず、一度目の接近遭遇をやってみる。無知の特権で印象のフロイトを語れば、フロイトの性はライブしない。フロイトの精神分析の方法は「男」を起点として書かれているような気がする。それならばフロイトの方法とまったく逆に「女」を起点として書く書き方もありうるとおもった。それはフェミニズムを意味しない。

おれはそのどちらでもなく、〈性〉という〈あいだ〉を基点とする表現をとる。「わたし」という自己幻想があり、「わたし」が「あなた」と出逢うところに対幻想があり、「わたし」と逆立し対

幻想を結節とする共同幻想があるという観念の型をすでにおれは自己意識の外延表現と呼んできた。

この自己意識の外延表現という第一次の自然表現を内包化したとき第二次の自然表現の領域があらわれる。対の内包像やそこからはぜる〈わたし〉の世界を内包表現と云う。「わたし」があって「わたし」と「あなた」の世界があるのではない。〈性〉という〈あいだ〉があって、そこから〈わたし〉や〈あなた〉がはじける。

この〈性〉はずっしりかるくまだまっさらで、どうしても性差に還元できない。むしろ性差をふくみ性差に還元できないという意味で〈性〉なのだ。この〈性〉なら生きられる、日を繋けてもいい。云うならば、〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉が〈性〉なのだ。まず「わたし」や「あなた」がいて、「わたし」や「あなた」が「わたし」とも「あなた」とも異なるところに存在する世界を対幻想と呼ぶのと－それが自己幻想と対幻想ということであるが－〈性〉という〈あいだ〉から〈わたし〉や〈あなた〉がはぜるという感じ方は、微妙でおおきなちがいがある。ちょうど松田聖子とジャニス・ジョップリンくらいのちがいがある。フロイトはこういう〈性〉について語らなかった。それが時代の被拘束性ということなのだとおもう。

フロイトの「精神分析」は彼自身の気狂いをなだめるひとりごとであって、それだけのことにすぎない、というのは言い過ぎか。そしてそれを患者に代理させているというのはもっと言い過ぎか。どうしても気分がクラシックする。

フロイトの臨床のつみかさねと洞察の自信がフロイトの思想をささえているというのはわかるけど、フロイトの思想から俯瞰すると患者の存在がのっぺらぼうにみえてしまうというのはおれの錯覚か。このへんな感じはどこからくるのか。医師－患者の関係を前提とするかぎり精神分析は不可能にきまっている。感染症の抗生剤の効き目とはわけがちがう。医師－患者関係という前提に陰伏されたなにかが機能しないかぎり精神分析は効き目がない。高度な消費社会はここに陰伏された効能をほとんど無効にした。

もしも、「無意識的過程が意識されるようになるやいなや、症状は消滅せざるをえないのです」「しかし、症状は症状の意味を知るとともに消滅するという命題は、やはりどこまでも正しいのです」ということが真ならば、フロイトの神経症はなぜ消えないのだろうか。おれにはフロイトも一種の神経症であるようにみえるし、彼もまた充分それを知っていたとおもえる。

□

フロイトによるまったくもって見事なこころの記述。フロイトは昏い。フロイトが創作した性の成り立ちのしくみを自覚することが、もつれる性のひとつの治癒の処方だとしても力が湧いてこない。だから?、それで?、・・・、プツン。この否定の衝動はフロイト自身に由来するものではないか。あるいはこうも言えそうな気がする。フロイトの性の思想は〈わたし〉という〈性〉の外延表現に閉じられていると。その内部で臨床と洞察がつみかさねられた、そしてその強度は圧倒的だ。

フロイトの思想をうけ入れれば抜け道はその内部にはない、絶対ない。それは堅固なもので首尾一貫している。フロイトに異義を申

し立てようとして、ほとんど絶望的な気持ちになる。ならないとしたら不思議だ。それほどフロイトの思索の方法は徹底している。それでもフロイトの思想からのがれるものがあるという気がして、フロイトの軍門に下るのを躊躇する。ぼくの印象のフロイトが二十才の頃のものだったり思弁的なものにすぎないのだったらもっとすっきりフロイトに感動できたかもしれない。巨大な精神分析の思想のおおまかな成り立ちやしかけがまったくみえないわけではない。

自分になじむ性の理念をつくろうとすると、フロイトがなんと言おうが、まずはじめに「能動・受動」が障壁になる。

そこでひとつの仮説を提起する。「能動・受動」を切断するものを〈性〉とよぶことにする。このままではまだなんの概念のふくらみももたない。おれの直感では性というあいだはフロイトの理念に還元できない。フロイトの理念を逸脱する。逸脱するところに性の内包表現がある。この理念を捨てる気にはなれない。ただこの切断によってひとたび歴史という概念は括弧にいれられることになる。いずれにしても「能動・受動」という支配的な観念の分節を切断したところに発生期のある状態として自存する性の未知にさわり、それを手にしたい。

「前性器的体制」に位置する肛門愛的な部分欲動では「男性的と女性的という対立は、この場合にはなんの役割も演じません。その代りになっているのは能動的と受動的という対立です。この対立は性的な対極性の先駆とみなすことができます。男女という両極性は、のちになってみるとこの対極性と接合されるのです。

（フロイト著作集1『精神分析入門（正・続）』懸田・高橋訳）

フロイトはもちろん男性が「能動」で女性が受動だといきなり言うわけではない。周到な手続きを経てはじめて男女という両極性と能動的・受動的という両極性が結合されることになる。おれの考えるところでは、フロイトの洞察した能動的・受動的という観念の分節は「性というあいだ」によって切断することが可能に感じられる。云うならば胎児の初期の段階に未知の性をつくることができそうな気がする。いまはまだひとつの仮説にすぎないが、そこに能動的・受動的に分節される以前の情動の原ホログラムとでも名づけうる心的機制が存在するようにおもえる。フロイトの性の思想は完結した世界観であり、ぼくのそれはまだ途上にすぎぬがフロイトとは明確に世界観を異にする。なにより現在の「いま・ここ」があたらしい性をつくりたがっている。

大勢として言えば、ひとりの男性がひとりの女性と出会う関係の全体を対幻想と言うが、ぼくの理解ではこの対幻想は外延的な対幻想と内包的な対幻想にわけて考えることができる。ぼくの対の内包像という思想は思弁的なものでも便宜的なものでもない。

今という時代にはじめて可能となりつつある対の内包像という理念は極めて現在的な理念であり、そこが生きられる繋ける日の「いま・ここ」だとぼくは感じている。この対の内包像という思想からフロイトの「精神分析」の世界にはいってゆくと、ねじれてしまい、うまくそこにはいり込めない。なぜそうなのかずっと考えた。

ぼくの一個の確信を性の発生にむかって遡っていくとき、フロイトの性の思想と出会うのは避けられない必然というほかない。ながいあいだの神経症やヒステリー症患者の臨床経験の果てにフロイト

は〈こころ〉という目にみえないつかみどころのない世界を、天才の洞察によってなまなましい実在として手にした。それがリビドーであり、エス、超自我、検閲、自我、エディプスコンプレックスなどなどである。これらのオリジナルな基礎概念をジグソーパズルのように組み立てて、フロイトは震撼するしかない精神分析の理論を発明した。

この精神分析の理論はフロイトが意識したかどうかは不明だが否定性に貫かれた表現論である。それがフロイトの原理の際立った特徴のようにおもう。フロイトの凄じい原理の徹底性にであいながら、たのしくならない自分、元気にならない自分がのこったとしたらそこがフロイトにとっての未知なのだ。フロイトの理念の内部にはいっていくまえにフロイトの原理を可能とした思考の型についてぼくたちは何度も何度も立ち止まって考えてみるべきなのだ。

ぼくは自分が発見した対の内包像や性の内包表現から性をひらこうとしてフロイトに遭遇したことになる。そこで感じる不協和音を無視するわけにはいかなかった。ぼくの創ろうとしている思想はまだ些細なものだから、フロイトの性の思想と本格的に接触するのはかなわない。そのことは充分に承知しているが、一個の直感がぼくをつきうごかす。そこで生じた不協和音のいくつかについて自分の考えを述べながら、フロイトとはじめての接触をやってみる。

2

能動の男性が希薄になり、受動の女性が行方をうしない、男性＝能動、女性＝受動という図式がかぎりなく錯綜している。男性＝能動・女性＝受動が、性の支配的ではあるが、性の弁別のひとつの便宜にすぎないのではないのかという感覚が去らない。

そこで疑わしきものを疑うだけ疑ってみて、最後にこれだけは残るということをあげてみる。そうすると生理として弁別できる男がいて、女がいるということが残る。これは残ったし、疑念の余地はない。なんだなんだ、そんなことかという、ここから性をさがしてみる。

ぼくの理解するところでは、この疑う必要のない明証性を起点として性をめぐるふたつの理念がある。ひとつは男性性を能動性、女性性を受動性と約定するところから性の言説をつみあげていく理念である。もうひとつある。おそらくフェミニズムからきているとおもわれるのだが、男性性が能動性であり、女性性が受動性であるというのはきめつけにすぎず、それでも性の作用する磁場で能動性と受動性という性の機能分担はありうるという性の理念である。ぼくの知るかぎり性の理念はこのふたつに尽きる。そしてほんとうに問うてみなければならないのは、能動性や、あるいは受動性ということがどういうことかということである。ぼくはこのどちらの性の言説ともちがった性の理念にふれてみたいという試みにつよく惹かれる。

フロイトの影響が強いんですが、女性が養うのはもっと限定していうと授乳するということでしょう。食べることのなかに授乳という体験がはいっている。それがまず人の最初の体験だといえます。女性は、その期間だけは—授乳の期間、つまり「養う」ということの一等最初の体験というところでは—、男性だといえま

すね。つまり、片方は養わなければ乳児は死んでしまいますし、また、この部屋から向こうの部屋にいくことでも乳児はできない。それもまた女性が連れていかなければならない。つまり、おおよそ食べ物もその他も含めて、生命ということにたいして女性はその時期男性的です。授乳期における母親は心理的にいえば男性的になっている。逆に、授乳されるところから、女性がはじまるといえば、そのときの女の乳児は女の乳児です。男の乳児も心理的には女の乳児です。女の乳児は生理的にも女の乳児、心理的にも女の乳児です。その体験がちがいます。また母親としての女性からはじまるとすれば、授乳期の子供との関係では母親は女性ではなくて心理的には男性で、その時期に女性は両性を具有する短い―一年未満でしょうけれど―体験をしちゃいます。そこは女性の特殊性で、男性とちがうところでしょう。（吉本隆明『ハイ・エディプス論』）

ここで吉本隆明がいう「男性的」とは「能動性」ということであり、「授乳されるところから、女性がはじまるといえば、そのときの女の乳児は女の乳児です。男の乳児も心理的には女の乳児です」ということは「受動性」であると理解してよい。つまり、母親から乳児への授乳が能動性で、そのとき乳児は受動の状態にあるという理解の仕方である。これは疑いようのない母子関係の公理のようにみえる。それは「母親と胎児の関係が人間の絶対的な認識と感性の起源である」（『試行』**67** 号）ということのゆるぎなさのぶんだけ確かなことのように感じられる。

しかし母親から乳児への授乳が能動性で、その逆が受動性ということがそれほど確かなことだとはおれにはおもえない。「能動－受動」というのは一組の記述概念であって、その記述概念の内部でのみ意味により添った根拠をもつにすぎないのではないのか。おれは何度もここで立ち止まった。*so what・ so what・ so what・* おれはこの対概念がリニアーすぎて窮屈に感じた。「能動－受動」の拘束が性の深化をせきとめていると感じるぶんだけ、フロイトやフロイトをうけた吉本隆明の性の言説が古典的だという気がする。

加速する消費社会の高度化はいやおうなく対幻想を深化する。変容する対幻想を対幻想の原型の解体の指標とみなし、そこから男女の対関係の現在について論及することも、胎乳児期の母子関係について言い及ぶこともできる。

おれはこの方法や視線をとらなかった。性の特異点を鳥瞰し表現と生活を分離することも、「いま・ここ」を順延することも、おれにはなじめなかった。加速する消費社会の高度化がもたらす対幻想の深化を性をひらく契機と感じようとしてきた。それはわずかな視線の変更なのだが、表現にとっては決定的だとおれはおもった。何を消費社会はおれたちに贈与したのか。世界を俯瞰するあらゆる視線を無効にしてくれたのだ。これが高度な消費－情報社会の最大の贈答品なのだ。

ぼくたちは裸のままひりひりするからだを世界に投げだされた。性もまたそうだった。切なくて元気のでる性をぼくはさがした。世界を記述する概念の線型志向が観念の発生の基点で生命形態の自然にふかく規定されているとしても、「能動－受動」という関係には硬い力線が走る。明晰さには欺瞞があり、分析は笑うことを教えない。ララ、ぼくは元気だ。だから「受動－能動」をひとひねりして

メビウスの輪にする。

□

乳児の「無意識の核が形成される過程は母親の行動としてみれば、つぎのいくつかの要素　（1）抱くこと　（2）授乳　（3）眠らせる　（4）排便その他の世話からなる養育行為　これくらいでできている。これは胎乳児の側からいえば、母親の行動を能動要素として対応する陰画のように受動要素になるといっていい」（「母型論」『ハイ・イメージ論』「マリクレール」一九九一年五月号）と吉本隆明は云う。

さらに解剖学者三木成夫の「正常な哺乳」や〝なめ廻し〟についての独特の見解をていねいにたどりながら【完全な授乳ともいうべきものにおける母と子の関わり方、いいかえれば母の「写し」と「刷り込」みの乳児における織物の拡がりを、注意ぶかく数えあげてみる】（「大洋論」（『ハイ・イメージ論』「マリクレール」一九九一年七月号）と云い、三木成夫の論説をつぎのように要約する。

第一に、乳児は腮腸の内臓感覚が一面にひろがった顔の表情を押しつけて、母親の乳房の肌触りを四六時中、典型的にいえば一年のあいだ毎日のように体験する。

第二に、乳児の舌と唇には内臓系の腮感覚である味覚の蕾によって母親の乳汁の味を知りつくし、同時に体壁系の舌の筋肉の微妙な動きで乳頭をとらえ、また乳房の表面をなめまわす感覚を体験する。

第三に、乳児の手は授乳のとき母親の乳房を撫でたり、把んだりして触覚によって乳房の形を確かめている。

第四に、口（腔）の周辺の嗅覚器である鼻（腔）は、母親の匂いや乳汁の香りに開かれるし、眼は至近の距離で母親の乳房を環界の全体のように視たり、すこし距離をおいて母親の表情を読みとったりしているとみなされる。

ぼくがここで考えてみたいとおもうことは吉本隆明による三木成夫の所説の見事な要約の意味のつながりについてではない。授乳や哺乳動作をつうじて能動要素として乳児に与える母親の行動と受動要素として与えられる乳児の行為の関係の全体を「包む－包まれる」情動のホログラムとして考えたいのだ。フロイトの発見した性のビッグ・バン理論以前を問うことが可能であり、そこに未分化なもうひとつの性をつくることができるとおもうからにほかならない。

「能動－受動」の心理のながれを双方向にしたいので、イメージのなかで「能動－受動」をひとひねりしてメビウスの輪をつくってみる。すると、母親が乳児を包み、乳児を包んだ母親が乳児に包まれるメビウスになった「包む－包まれる」関係がすこしだけ見えてくる。乳児と母親の「包む－包まれる」心理のながれが、母親においても乳児においても同時におこる、そんな関係の全体について考えてみたいのだ。それはけっして母親が乳児を「包む」ものとしてあり、乳児が母親から「包まれる」ものとしてあるということを意味しない。言葉をかえた「能動－受動」の心的機制の再演をしたいわけではない。

母子の「能動－受動」の関係は心理のながれが線型のような気が

する。能動という概念の水準が成り立つときその一方にかならず受動がひきよせられる。「能動－受動」が一組の記述概念だということはこういう意味においてである。もちろん「能動－受動」にひとおりの意味で是非はない。性の言説で織物をつくるさいの、ある水準における双極性の記述概念であることを意味するだけであり、ただその内部でのみ妥当な根拠をもつにすぎない。それだけだ。おれは「能動－受動」をメビウスの輪にする。

「能動－受動」で性の現在の「いま・ここ」の輪郭をなぞるにはおれたちはあまりにとおくまできてしまった。「能動－受動」で説明されるどんな言説も、それらは概ねフロイトや吉本隆明の言説を下敷きにしたものか、反撥するものにすぎないが、おれの「いま・ここ」の性の感受性を納得させない。宇宙の果てを問うことが宇宙のはじまりを尋ねることに遡及するように、おれもまた性の行方を問いたいので、性のはじまりや性という概念そのものをさがしにでる。そこにまだ見たことのないプリミティブな性がある。

□

母親が乳児に授乳し乳児は母親の乳房に顔の全部をくっつけ、舌と唇で乳首を吸い乳房を舐め、手は母親の乳房を撫でたり把んだりするのに無心である。嗅覚器である鼻は母親の匂いをおぼえ、眼は母親の乳房をいっしんにみつめ、距離の感覚の戸口がひらかれる。そんなふうに母子のあいだで「包み－包まれる」関係をくりかえすうちに、イメージとしていうのだが、そこに情動のホログラムの像がすこしずつかたちをとりはじめる。結局は母子関係の全体をとらえる視線の感受性に帰結する。

こんな光景を「能動－受動」で切りとり、しかるのちに男性的・女性的という概念をつくることは男と女のあいだに特異点を発生させるだけだ。母子の相互の「包む－包まれる」関係からぼくがうけるものは自分という被膜が熔ける感覚である。ぼくはこの感覚を対の内包性と云ってきた。母親と乳児の「包み－包まれる」関係はそこを基点として綿菓子が回転しながらふわふわ棒に巻きとられていくように、情動のホログラムとでもいうものがしだいにふくらみを増していく。

ロックのリズムのノリが浮かんでくる。音をはさんで演る者と聴く者のあいだにある被膜が〝かけ合い〟をくりかえすうちにだんだん熔けてくる。音を演る者が聴く者を音で包む。音に包まれた聴く者のノリが演る者を包む。そして一気にライブし、演る者と聴く者のあいだの被膜が、自分と世界を隔てるぎこちなさが、一瞬消滅する。自分と世界のあいだを隔てていたものが熔けてしまう。母子相互の「包む－包まれる」内包関係は原型として云えばこの感じにいている。

ぼくの理解では母と子の「能動－受動」の関係をメビウスの輪にすると「能動－受動」の心的機制は「包み－包まれる」関係へと転位する。与えることがそのまま同時に与えられることであり、与えられることがそのまま同時に与えることである「包み－包まれる」〈融〉の関係は、双方向性の心理のながれということができる。

なにより「包み－包まれる」関係はひとつの〈場〉である。おれはここで「包み－包まれる」〈融〉の場を発生概念と現存感覚とからめてあいまいなままつかっているが、そんなことはかまわない。

この場の内部では「能動－受動」という機制が直流ではなく交流し共振する。「能動」は「受動」であり、「受動」は「能動」である。そしてここにフロイト以前の未分化な性が発生する。おれはこの未分化なちからの作用する場を〈情動の原ホログラム〉とよぶことにした。

〈情動のホログラム〉という概念は高度な消費社会がはずみをつけたあたらしい感覚だとおもう。風景が止まってけだるい昼下がり、ウォークマンで好きなロックを聴きながらバイクをとばすとき、みなれた風景が突然一変しないか。世界が一瞬でクリアーに粒だってくる、世界が変わる、あの感じだ。

「能動－受動」が「包み－包まれる」メビウスの輪になった情動のホログラムについてもうすこしイメージを伸ばしてみる。宇宙のごく初期ではクォークと反クォークは対消滅し光子をつくりだす。そこで「能動」をクォークに「受動」を反クォークに比喩してみる。すると、性のごく初期に「能動」と「受動」が対消滅し、生理の性とまだ一意対応しない、光子に比喩されるプリミティブな情感のホログラムが仮想される。フロイトの思想が性のビッグ・バン理論だとすると、「能動」と「受動」が対消滅してつくられる未分化な性が想定されてもよい。それを情動の原ホログラムと仮説する。

人類が歴史のどの時点かで情動や言語を自然から分割したのが確かだとしたら、胎乳児が個体発生のどの時点かで情動や意識を環界から分割するということもおなじだけ確かだと云える。この推論のどこにも誤謬はふくまれない。胎乳児が個体発生のどの時点かで気配のように感じて巻きとった情動のホログラム、それは言語に分節されない世界に感応する感受性の基質のようなもので、最初期につくられる性のかたちなのだ。

そのことをぼくたちは体験的にはほんとうは知っている。他者にたいする好悪の感情がそれだ。たとえばぼくが知らない他者と接触する。するとぼくは言葉ではない感じ方で〝感じがいいな〟〝嫌な奴だ〟とひとりでに好悪の感情をもってしまう。それは他者が男であっても女であっても変わらない。世間でいう男規範や女規範とこの感情はまったく無関係だ。言葉ではいえない他者に感応する感情のこのかたちを〈こころ根〉や〈気立て〉と云いならわしてきた。性差を含み性差に還元できないものが性だと云うものがここに対応する。ぼくたちは意識しないで性の根源にふれている。

自然な性関係をともない、それを基盤としてそこから疎外される観念を対幻想と云ってきたが、それは現在では第一次の自然表現である対の外延像とみるほかないものである。高度な消費社会のながれがおおきく第二次の自然表現を惹起した。ここではじめて性の発生を問うことが性の現在を問うことと等置される。男と女が今いちばん無理なく出会えるのは対の内包像にふれる性の内包表現においてである。なにかが終わり、なにかがはじまる。対幻想の原型とみなされるものが解体したのではない。男女の関係のあり方が深化し高度化したのである。性は、フロイトが知らずにすんだ、記憶された未来にむけて深化をとげている。

□

おれの感じる情動のホログラムという場が、フロイトの「リビドー」や「エス」と異なるものか、「リビドー」や「エス」の拡張か、

あるいは「リビドー」や「エス」のちがった側面をさすものか、それはまだわからない。フロイトは云う。

① さて、子供の性生活のうちで最も明瞭に認められるものをあげてみましょう。そこで、、便宜上リビドーという概念をも導入させていただきましょう。欲動を発現させる力をリビドーと名づけます。リビドーは飢えと全くよく似ています。飢えの場合には摂食欲動ですが、リビドーの場合には性の欲動です。

（「人間の性生活」『精神分析入門』）

②・・・われわれが無意識的と呼んでいるのは、たとえば作用の結果から見てその存在を仮定せざるを得ないが、しかしそれについてはわれわれは何も知らないある心的過程のことなのです。

ニーチェの用語に倣い、G・グロデックの示唆に従って、われわれは今後無意識をエス *das Es* と呼ぶことにします。

・・・エスはわれわれの人格の暗い、近寄りがたい部分です。・・・エスについてわれわれの知っている僅かなことは、夢の作業と神経症との研究を通じて知りえたことなのであり、そのうちの大部分のものは消極的性格をもっており、自我の対立物であるとしか言いようがないのです。比喩を以ってエスのことを言い現わそうとするなら、エスは混沌、沸き立つ興奮に充ちた釜なのです。われわれの想像では、エスの身体的なものへ向かっている末端は開いていて、そこから欲動欲求を自分の中へ取り込み、取り込まれた欲動欲求はエスの中で自己の心理的表現を見出すのですが、しかしどんな基体の中でそれが行なわれるのかはわれわれには解らないのです。エスはもろもろの欲動から来るエネルギーで充満してはいます。しかしエスはいかなる組織をも持たず、いかなる全体的意志をも示さず、エスは快感原則の厳守のもとにただ欲動欲求を満足させようという動きしか持っていないのです。エスにおける諸過程には、論理的思考法則は通用しません。

エスの中には時間観念に相当するものは何も見出されません。すなわち時の経過というものは承認されません。そして、これは極めて注目すべき、将来哲学によって処理すべき問題だと思われますが、そこには時間の経過による心的過程の変化ということがないのです。

言うまでもなくエスは価値判断ということを知らず、善を知らず悪を知らず、道徳を知らないのです。経済的要因（何なら量的要因と言ってもかまいません）が快感原則と緊密に結びついて一切の過程を支配しています。放出を待ち望んでいる欲動充当、それがエスにおける総てだとわれわれは考えています。

（「心的人格の解明」『精神分析入門』）

エスは「混沌、沸立つ興奮に充ちた釜」でリビドーに開かれ、あるいはリビドーを汲み入れる解放系と比喩されている。フロイトを理解したわけではないので、圧倒され興奮する。こういう途方もな

い思想にバッタリ出くわすと、クラッとくる。おれはヨロケタ。最高の性のデザイナーがつくった観念の織物には仕事で使う毛鍼でさえ一ミリも刺入できないので、フロイトにとっての表現の公理からフロイトの領域を揺さぶる。それはフロイトの思想の息つぎの仕方からやってくる。

いくつかの概念を演繹の核とし帰納によって裏うちするというのがフロイトの思想の特徴のように見える。臨床という帰納の果てにリビドーやエスという概念が着想されたようにフロイトもひとも語る。が、それは逆だ。フロイトは自分に似せて「こころ」を描いたのだ。フロイトの精神分析の理論は彼の自画像なのだ。

いまおれは無定義語で自然を切断しユークリッド幾何学を包装したヒルベルトの衝撃のことを考えている。どんな公理をもってこようと恣意なのだ。フロイトの著作の頁をめくりながらおれはずっとそう感じつづけた。彼は生涯にわたって自身が患者だったのだとおもう。ジミー・ヘンドリックスは「おれのアタマのなかで音が鳴っている。それを外に運びだしてやらないと気が狂う」と云った。だからジミー・ヘンドリックスはギターでライブし叫んだ。ゴッホが自身の気狂いから色と形を運びだしたように、フロイトはアタマのなかをぶんぶん飛びまわる二匹の蜂を性の言葉を使って外に運びだした。

「善を知らず悪を知らず」「時間の経過による心的過程の変化」のない「混沌、沸き立つ興奮に充ちた釜」である「エス」は、「われわれの人格の暗い、近寄りがたい部分です」とフロイトは云った。われわれとはだれか。味わいのあるじつにふかいふかい言葉の響きがある。これがフロイトの言葉による自画像なのだ。

フロイトの言葉のうわっつらを理解できてもフロイトにふれることはだれもできない。おれがフロイトの言説にたいして何かをいうことができるとしたら、フロイトの性の言説をおおもとでつくりだしている思想の呼吸のリズムやその色合いについてだけだ。おれはフロイトの「エス」にリズムと色をつけたいとおもった。うすいピンクの8ビートがいい。

性をひらく

1

三木成夫のこんな言葉が好きでなぜか惹かれる。

そこ（三歳の子どもの写真のこと－引用者注）には、なにか遠いお伽の国のような、それでいて切ないほどのなにかがこみ上げてくる・・・ほんとうに不思議な世界があるように思われてなりません。

いわゆる可愛い盛りと申しますね。幼児のもつあの〝らしさ〟が最高に現われるひとつの時期でしょうか・・・。その証拠に、この時期を過ぎるとなんとなく小憎らしいところが出てくる。もちろんこの時期でもわがままいい出したらもう手がつけられません。コンチクショーと思う。しかしこうした一時の嵐の吹き荒れたあとの、なにか静謐とでもいえる時の流れ－そこにはただ「夢」と呼ぶよりないひとつの世界が繰りひろげられている。・

・・もう十分にご存じでしょう。

五月晴れの庭でひとりでドロをこねています。ゆっくりゆっくり・・・。その眼差しはなにか遠い彼方に向けられている。なにを造るというでもなく・・・小さな手の皮膚で感触をためしているのでしょうか、ただひねもすといった感じなのですね。もう顔から服から泥だらけ・・・。そのうち姉がやって来て世話をやきます。手を洗いなさいといってジョロで水をかけてやる。するとちゃんと手を出す。そして顔もふいてもらう。しかしそうされながら眼差しはいぜんとして「遠」をさまよっている。いわゆる、われに返るということがないのですね。夢のまた夢とはこのことでしょうか。（中略）私たちにとって、もの思う人類の誕生は永遠のテーマですが、この三歳の世界に、その問題のすべてが秘められているように思われてならないのですね・・・。（中略）ひろく生物発生の一コマ一コマには、こうした遠い祖先の印した足跡の一つ一つが「形象」となって現実に姿を現わす－だからエデンの園も、とうぜん幼児の世界のどこかに、そのおもかげを見せてくれないといけない。私はそれを三歳の世界に求めたというわけです。

みなさん！　現代のいわゆる歴史人の〝魂のふるさと〟は間違いなく、この先史の時代にあるようです。

（『内臓のはたらきと子どものこころ』）

思想の規模はフロイトに分があり、気分は「遠」や「夢のまた夢」に傾く。三木成夫の言葉に吸い込まれる。三木成夫がいうことは〝三つ子の魂百まで〟ということだが、よく似たことをおれも考えていた。フロイトの「リビドー」や「エス」の色や形の感触と三木成夫の「遠」や「夢のまた夢」の響きのちがいはなんだろうか。

云いふるされたことだがおそらくここには、ことばと文字の直接の結合を分離して言葉を音標化した「父」を頂点とする「エディプス複合」の文化圏と太古の映像文字のおもかげをひく象形文字の文化圏のちがいがある。そしてここに、それが目茶苦茶あやういところでもあるとしても、自然のさわりかたのちがいがあるということ、そのことは確かだとおもう。もちろん西欧とアジアの対抗バーゲンセールをやりたいのではない。そんなことは、すでにもう、充分みてきたことだ。

自然を所与の「自然（じねん）」に融解させるのではなく、人間の認識の力の及ぶかぎりの対象となる自然というところからこの違いを言葉にしてみる。言葉を音標化した「父」を頂点とする「エディプス複合」の文化圏では理性や倫理がまず立ち、象形文字の文化圏では情動がさきに立つ、ということになんの妙味もない。アタマを搾って感じ考えたいことはそんなことではない。

その上で云うのだが、三木成夫の「遠」や「夢のまた夢」からは肯定の情感やまなざしがやってくる。静謐な温もりが三木成夫の言葉に息づいていてとても不思議な気分がした。是非の詮索はとりあえずどうでもいい。ひとつのイメージを伸ばせるだけ伸ばしてみたい。ぼくは「なにか静謐とでもいえる時の流れ」【ただ「夢」と呼ぶよりないひとつの世界】に惹かれた。フロイトの幼児性欲の分析よりこの感覚のほうがぼくは好きだ。思想を好みでいっていいのか？　かまわん。それが現在ということだ。

ぼくは三木成夫の視線にフロイト以前の性のありかを感じた。三

木成夫の著作の頁をめくると、思想の規模はフロイトがはるかにおおきいのに気持ちがやわらかくなる。「かつての彼方」が「いまの此処」にあらわれると三木成夫の云う世界は性の可能性を暗示しているような気がした。フロイトの方が三木成夫よりどれだけ普遍しているか、言葉にしてみたいことはそこにない。そんなことを云いたいのではない。感じること、言葉で記述すること、そのおおもとのはじめからながれを変えたいのだ。云ってみたいことの核心にすこしずつ近づいていく。

□

「快感原則の厳守」にそって「リビドー」という欲動を充足させようとする「エス」を現実原則が抑圧するという理念が唯一の真理ではない。いや、真理であるかどうかそのことにひっかかるのではない。フロイトの思想を根元でささえるみえない表現の公理や思考の型をとりだしてみたいのだ。

・・・われわれがこのように通例自我から分離し、その結果このように気軽に自我に対立させるものは、われわれの内部に存在するものの中ではまさしくこの良心を措いて他に求められません。私は快楽を約束してくれるあることを行いたい気持ちを感じる。しかし私の良心がそれを許さないという理由でそれを中止します。あるいは、私は過大な快楽を期待してある行動に出たのですが、それに対して良心の声が異議を申し立てた。そしてその行為ののちには、良心は痛烈な批判をもって私を罰し、その行為に出たことに対して後悔を感じさせます。私は、私が自我の中で区別し始めているところの特別な法廷は良心なのだとあっさり言ってのけることもできそうですが、しかしこの法廷を独立させておいて、良心はこの法廷の有する機能の一つであり、良心の裁判活動にとって不可欠の自己監視はこの法廷の別の一機能であると仮定する方がより慎重であります。・・・・、わたしは自我の中にあるこの法廷をこれから先は「超自我」と呼びたいと思います。

・・・超自我はわれわれにとってはあらゆる道徳的制限の代理人であり、完全化への努力の弁護人なのです。・・・

・・・そういう次第で子供の超自我は、もともと両親を模範として築き上げられるのではなく、むしろ両親の超自我を模範として築き上げられるのです。超自我は同一の内容で充たされ、伝統の担い手になるのです。つまりこのようにして世代から世代へと受け継がれてきた一切の不変的な価値の担い手になるのです。・・・

・・・いわゆる唯物史観は、この因子を過少評価する点でたしかに過ちを犯しているのです。唯物史観は人間の「イデオロギー」は可動的な経済的諸関係の所産ないしは上部構造にほかならないと言って、この因子を排除してしまいます。それは真理ではありますが、しかし恐らく真理の全体ではありますまい。人類は決して現在にばかり生きてはいないのです。超自我のイデオロギーの中には過去が、種族および民族の伝統が生き続けているのです。この伝統は現代の影響や新しい変化にはただ緩慢にしか譲歩しないのであり、伝統が超自我を通じて働き続けて行く限り、それは

人間生活において経済関係に左右されない強力な役割を演じるのです。・・・

・・・われわれは制限および拒否の要求を代弁するある特殊な法廷、すなわち超自我を自我の中に仮定して以来、抑圧はこの超自我の仕業であり、超自我は自分で抑圧を遂行するか、あるいは超自我の委託を受けて、超自我に従順な自我がこれを遂行すると言うことができるのです。・・（『精神分析入門』「心的人格の解明」）

フロイトは「こころ」が見えたのだとおもう。フロイトはリアルな実在として「こころ」の襞や凹凸に触ったのだ。「良心の声」を「世間」で代理する我が国ではフロイトの触れた生々しい「こころ」の触感をおなじように感じることはできない。ここには何度も立ち眩むだけの五官や理念のちがいがある。ブラックアウトしそうな意識に気を入れ、なんとか気分をたてなおす。

フロイトの文字をたどりながら、気はすこしもそこになく梅雨空にひかりを走らせたい、そればかり考えている。快感原則を抑圧する「超自我」という現実原則の心的システムの段階論や発達史観はどこかヘーゲルに通じる。

母胎の胎児が環界へ感応するとき発生する応力、それ自体には倫理はない。この応力をとりあえず「リビドー」と呼んでもかまわない。こまかいことを括弧にいれてしまえば、そのことに関してフロイトとぼくとのあいだにおおきなズレはないといっていい。

ぼくは現実原則のイメージのつくり方においてフロイトとわかれる。フロイトの思想を可能とする思考の型や生理を肯定のイメージでつくることができないのか、ここでぼくはフロイトと分岐する。そして可能ならば「能動－受動」を対消滅させることで情動の原ホログラムというプリミティブな性を肯定性として描いてみたいとおもっている。

それはたとえばフーコーが云った【私を駆りたてた動機は、ごく単純であった。（中略）つまり、知るのが望ましい事柄を自分のものにしようと努めているていの好奇心ではなく、自分自身からの離脱を可能にしてくれる好奇心なのだ。（中略）はたして自分は、いつもの思索とは異なる仕方で思索することができるか、いつもの見方とは異なる仕方で知覚することができるか、そのことを知る問題が、熟視や思索をつづけるためには不可欠である、そのような機会が人生には生じるのだ】（『快楽の活用』）を〝生まれてきてすみません〟と感じた太宰治の世界への感応の仕方の対極でさわってみたいということだと云ってもよい。

2

胎乳児期の子と母のメビウスの輪になった「包む－包まれる」関係の全体を分離できないひとつのプリミティブな性の世界と考えるとき、ぼくはフロイトの性からも吉本隆明の性からもとおくはなれてひとりで立っている。この危ういところをなんとか言葉にしてみたい。ふーっ。

たぶんこんなことだとおもっている。まず疑いのないところからはいっていけば、受精によって性染色体から識別される男性あるい

は女性が生理の性として発生する。およそ十カ月で胎児は分娩され新生児として生をうけ、通常は母親の授乳や養育という庇護のもとにはいる。この時期の性について吉本隆明はつぎのように云う。

乳幼児には男性と女性の区別は存在しない。女の乳幼児のエロス覚はまったく男児的なもので、男児にあらわれても女児にあらわれてもリビドーは男性的な本質をもっている。（中略）わたしたちのいう「大洋」を基準にすればその波動は男性としての母親と女性としての乳児によって波動のリズムが織られてゆく。この言い方からすれば男児であれ女児であれ乳（胎）児は「大洋」のうえでは女性的で受動的であり、この時期ははっきりと独自に取りだされるべき特色をもっている。これがフロイトのいう男児的な本質に転換するには、どうしても前言語状態から言語が獲得されていく過程を必須の条件だとみなくてはならない。フロイトの幼児性欲の世界はもうすこし緻密に細分化されてしかるべきだとおもえる。

女性の乳（胎）児は「大洋」のなかでの母親とのかかわりでは受動的で女性的であった。これは身体器官の特徴とかかわりなく、男性の乳（胎）児も女性の乳（胎）児も一様に受身で女性的だという意味においてである。

（「異常論」『ハイ・イメージ論』「マリクレール」一九九一年八月号）

量子力学の観測者問題、たとえていえば「シュレーディンガーの猫」と同種の矛盾を吉本隆明の論理は抱え込んでいるという気がする。観念の性の発生や性の分化の過程を知ろうとしてあるいは観念の性と身体器官の性とを接合しようとして胎乳児期の子どもと母親との関係のありように「能動－受動」という視線をむける、すると思考の対象となった母子の関係は一瞬で状態の変化をおこしてしまう。比喩としていえばこの状態で吉本隆明の論理は膠着している。

「シュレーディンガーの猫」のことを考えていると堂々巡りをしてアタマがオカシクなってくる。量子力学の観測者問題の奇妙さが数学の記号で説明のつくものか意識や言語の問題に還元されるのかぼくにはわからないが、ダブルスリットを通した光の干渉実験でどちらを通るのかを観測すると波の性質が消えることははっきりしている。つまり光子は観測をしなければ経路という概念をもたない。

それと似たことを吉本隆明の「男性的」「女性的」「能動的」「受動的」に感じてしまう。キッチリ説明されるのになんにもスッキリしない。このはぐらかされた感じは一体なんやろうか。「能動－受動」は世間や歴史の現在に根拠をもつ傾向性にすぎないものだし、仮に母親が子どもにおっぱいを飲ますのが「能動的」だとして哺乳の「与える－与えられる」関係をうけいれても、視点を変えて母親が子どもからおっぱいを吸われると考えたら「能動－受動」の関係はすぐにひっくりかえる。どこで「能動的」や「受動的」という抽象の水準が成り立つのだろうか。【わたしたちのいう「大洋」を基準にすればその波動は男性としての母親と女性としての乳児によって波動のリズムが織られてゆく】のに「男性としての母親」が母親を拒否すれば「生理的な制約はありますが両方から中性に近づいていくに決まっています」というのはほんとうか。なぜこうした

論理の運び方にしかならんのやろうか。
おれの推測だが吉本隆明は高度な消費社会の動向を超資本主義の未知の段階だとしてそこにマルクスの価値論を拡張する普遍価値論や普遍経済論をつくろうともくろんでいる。したがって性や言語の発生に納得のいく輪郭を与えようとするそこには壮大なモチーフが込められている、そのことはよくわかる。その秘められた熱をぼくはじかに感じる。そしてその空虚さもおなじだけ感じる。ぼくがいつも立ち止まるのはここだ。

□

ぼくは「能動−受動」という概念のながれを切断することにした。このながれを切断するものが性であり、そこにまだまっさらな性が存在していると、ぼくの直感と実感が云う。「能動的」という意識や「受動的」という意識のながれる「大洋」面を反転させてつないでみる。そうするとそこに「能動」がそのままに「受動」となり「受動」がそのままに「能動」となる、「能動」と「受動」がひとつながりの全体になった単純化されたひとつの抽象モデルを想定することができる。
ぼくはここにフロイトが知らなかった新しい性が息づいていると感じた。フロイトの性のビッグバンモデル以前を問うことは充分可能だとおもった。このプリミティブな情動のホログラムという仮説された性が胎乳児期のどの段階にもとめられるのかはまだ不明だとしても、出産前心理学やハイテク医療機器がいずれ確定するにちがいない。
いまではぼくには単純なことにおもえる。つまり吉本隆明が未知の性や言語の発生に輪郭を与えたいのならば、生理の性と観念の性を疎外論でつなぐのではなく、フロイトの性の思想がつくる特異点以前に「能動」と「受動」をひとつながりの全体とする謂わば未分化な性をつくり、そこで疎外論をひらけばよかったのだ。
ぼくのイメージのうちでは、「能動」と「受動」という分極を切断するひとつながりになった伸び縮み振動するトポロジカルな場というものがあって、ここが性の始源なのだ。ここに性の原型をつくることができると考えた。ぼくは「能動」と「受動」がひとつながりの全体となって伸び縮み振動するメビウスの環をはじまりの性と呼ぶことにした。
いまはだれもが足をとられ躓いた場所がどこなのかすこしだけみえる。生理の性が実在し、観念の性が実在する。ふたつの実在の空隙をフロイトが埋め、フロイトの性の思想は世間の趨勢と無関係にゆるぎないものとして聳えたつ。そこで吉本隆明は生理と観念の間隙を疎外論として表現した。そのためには「男性的」「女性的」そして「能動的」「受動的」といういくつかの概念の水準を確定しなくてはならなかった。
古典的な性のモデルならこれで事たりたのかも知れない。しかし「いま・ここ」の性の感受性はこれらの観念の分節化が写像する性が窮屈な性しかもたらさないことをはっきりさせた。この感受性ははっきりした強度で存在する。おれはここを素通りして性を語ることは欺瞞なしにはとてもできないという気がする。
この感受性をすりぬける方法はひとつだけある。それは高度な消費社会の未知を解読の対象とみなし、疎外という表現論から俯瞰者

の視線をとる思想の方法である。健在なこの思想の型をおれはとらなかった。

「知」と「非知」が矛盾や対立や背反として存在し、性がひらたく生きられるのだったら、そしてそこを住処にすることができるのだったら「アンチ・オイディプス」でも「ハイ・エディプス」でもおれはよかった。どうしてもおれにはそれができなかった。過ぎる時代の過ぎぬこと、そこにある修羅から身をおこし自分をひらこうとした。それよりほかにおれは生きられなかった。たぶんここは俯瞰できる者にはとどかない。

おれには「フツー」が見えるのに彼らにはおれが見えない。おれはひとり勝手に吉本隆明の思想と真剣勝負をする。そ。おれはどちらの性にもなじめなかった。十年、だからおれはイン・エディプスについて考えた。

□

もっと実感にそって云えば、いったん性の内部にはいれば「男性的」や「女性的」そして「能動的」「受動的」で性を分節するかぎりやっていけることは皆無に等しい。「いま・ここ」の性の現存感覚にとってこれらの概念は硬すぎていやおうなく性は引き裂かれる。もしそう云ってよければこれらの概念でつくられた性の世界がすでに神経症そのものであるというしかない。こころの普遍物語や真理をもってきても無効である。生理が拒否する。「いま・ここ」の性はもっともっとおくまでゆきたいと声をあげている。

もっと云ってもいい。性や関係の内部にはいると「男性的」や「女性的」そして「能動的」「受動的」という抽象はまったくパアでなんの役にも立たない。それは吉本隆明が『アンチ・オイディプス』の著者たちを批判する論拠となる「反資本主義の砦」である「愛の直接性」がながれる「対幻想の場所」の行方をまるごと問うことに等しい。

家族のなかの父と母とは、社会的な生産の場にいけば、資本家であったり、農夫であったり、労働者であったりできるし、歴史的な記号のなかに入れば、族長であったり、司祭であったり、共同体のメンバーであったりできる。なのにいったん家族のなかに戻れば、父であり母である以外のものは削除されてしまい、あとには父－母－子というオイディプスの関係と、消費と幻影の役割で資本主義社会の象徴人を演ずるほか、何も残らないといわれている。これもまたスターリン的マルクス主義がさんざん流布してきた陳腐な家族批判だし、また当てにならないことが暴露されてしまった見解だ。わたしは『共同幻想論』でまったく逆にかんがえた。社会的な生産の場において資本主義が産みだした一切の価値概念は、家族のなかでは崩壊してしまう。父や母が資本家であるか農夫であるか労働者であるか、位階と肩書をもった官僚であるかどうかは、家族のなかでは、いっさい通用しない。対幻想の場所はヘーゲル的にいえば「愛の直接性」しか流通しない歴史的な反社会共同体の拠点であり、反資本主義的な砦なのだ。ここはこの本の重要な個所だから、読者もまた腹を据えて、どちらが虚像へゆく理念かを確かめたほうがいい。

（「『アンチ・オイディプス』論」）

家族の関係や性の関係の日常のすみずみにいたるまで吉本隆明の云うことはよくわかる。それなのにズレを感じてしまう。それは云われていることが批判の対象を意識しないかぎり、しゃべることも書くこともできないあたりまえのことにすぎないからだ。『アンチ・オイディプス』の著者たちが「虚像へゆく理念」を抱いていること、そんなことはわかりきっている。なんにも云われていないもどかしいおもいに髪の毛がピンと立つ。言葉が耳から耳へ、目から目へとどくのに地球をひとまわりしてしまう。おれはイン・エディプスを吉本隆明の『アンチ・オイディプス』の著者たちへの批判の論拠をつきぬけたところからはじめた。目がかなしい色になる。

高度な消費社会の達成はまず知識人－大衆という視線のつくりかたを無効にした。健在な俯瞰視線を生きるならそれでやっていけないことはない。俯瞰視線をたどることでは生きられないとヒシヒシ感じた。おれは「いま・ここ」の性の現存感覚が、切なくて元気のでるあたらしい性をつくりたがっているように感じた。ほんとだ。

性は自然に閉じるものだが、性を閉じるためにひらく性が引き裂かれる。これは語義の矛盾ではない。高度な消費社会によってもたらされた性の深化を生きるには古典的な性のモデルはひらかれるほかない。そうしないと性が閉じない。

切なくて元気のでる性が欲しくてぼくは性のはじまりをさがした。フロイトの性の思想にそれはなかった。吉本隆明の性の言説にもなかった。そこでぼくは性を遡行した。フロイトの性の理論は堅固で完璧だった。ぼくは自分の直感と実感だけをたよりに性を狩りにでた。切なくて元気のでる性が欲しくてたまらなかった。そこで出会った「男性的」「女性的」そして「能動的」「受動的」という抽象はスッキリしている度合いにみあってワクワクしなかった。おれのさがしている性はこんなものじゃない。冗談じゃない、こんな性ならいらん、そうおもったものだ。

しだいに「男性的」「女性的」「能動的」「受動的」という概念の抽象があやしいものに感じはじめた。そうだ、フロイト以前に未知の未分化な性を創作すればいいのだと考えた。「いま・ここ」の性の感覚がカチッと音をたてて〈メビウスの性〉にピッタリかさなる。分極する対項をメビウスの輪にしてしまえば双極概念は反転してつながってしまう。これだ、とおれは考えた。生理の性も観念の性もじつに魔物よ、性や関係の謎がここにきわまる。フロイトが知らず、吉本隆明がまだひらけない性がどこにあるのか、いまはみえる。ぼくたちはいつもみえない性にふれたくて躓いた。

生理の性は男性と女性を明瞭に類別する。ここから生理の性に付随した観念の性のふるまいが織物のように織りあげられ、人類史の規模で性の歴史がつみあげられてきたのだが社会の激しい変化が〈メビウスの性〉をあかるみに誘い出した。

これまでも〈メビウスの性〉はひっそり存在していたんだとおもう。あるにはあったんだが、あるということはとてもみえにくかった、そのことはまちがいない。「男性的」や「女性的」、「能動的」や「受動的」が性の歴史の内部で根拠をもつから人間がこれまで数千年、数万年の性の歴史を累層化してきたわけだといえる。これがこれまでの性の歴史の現状である。おれは歴史の事実の何にたいして異義の申し立てをやろうとしているのか。世界や歴史や性という概念のイメージを内包化しようと考えている。

いま吉本隆明はヘーゲルに遡及しマルクスの価値概念を拡張する

ことで高度消費社会＝超資本主義の全容を手におさめようと疾走している。かつて吉本隆明が「転向論」で思想の転回をはかったように、そうすることがおれにとって避けられない強度をもつから、おれもまた疾走する吉本隆明の思想の現在をおなじように転回しようとしている。真理への到達をとおして自己を実現しようとする表現理念の転倒をはかりたい。

率直に云えば戦後の吉本隆明の思想の出発が戦前の価値体系の根底からの転倒であったのだとすれば、そこから三十余年つみあげた吉本隆明の確固とした思想を再転倒したいと考えている。試みが実現するか不明だがそこまでつきぬけたいという衝動がぼくのモチーフのなかで渦まいている。どんな困難をともなうか自分がいちばんよく承知している。

吉本隆明の性についての言説と「理念としてのふつう」という思想の価値概念を自分になじむように拡張できれば吉本隆明が呼吸する世界とはちがった世界にふれられる、その感応が欲しくて広大な迷路を踏破する。おれは自分の生や性の日を繋げたくて〈メビウスの性〉にふれた。

□

〈メビウスの性〉にふれると「男性的」「女性的」「能動的」「受動的」という概念の分節化が生理の性により添ういく分か唯物的で事後的な観念に感じられてくる。観念の性が、生理の性が疎外したものであることはまちがいないことだとしても、あまりに論理の網の目が粗すぎておれがふれたい、みえない性がすりぬけてしまう。性差をふくみ性差に還元できないはじまりの性が能動＝受動のひとつながりの全体となって伸び縮み振動する、しだいに振動する〈メビウスの性〉の疎密波が濃淡の縞模様をえがきはじめる。〈メビウスの性〉が振動してえがいた濃淡の縞模様が事後的に「男性的」「女性的」あるいは「能動的」「受動的」と概念化され、観念としての実在を獲得する。しかし社会の激しい変化はこの観念の性の強度に亀裂をはしらせた。「いま・ここ」の性はそのことを実感としてよく知っている。

もし性のふるまいや性の行方に因果律が成り立つと仮定すれば、規範の性で性のはじまりにふれるのではなく、「男性的」「女性的」「能動的」「受動的」という性の規範をすべていったん括弧にいれて、〈メビウスの性〉に感応する概念の水準を確定するしかない。深化した未知の性の「いま・ここ」やはじまりの性を規範の性で記述するのは因果が逆なのだ。規範の性を記述する概念をどれだけ細かく分節しようとプリミティブな性にふれることはできない。吉本隆明の「性の中性化」は逆説的にそのことをよく示している。性の深化は性の内包化にむかっている、ぼくの実感はこう告げる。

指示される表出の強度にふれたい性の未知はなく、内包的に表出される未分化な〈メビウスの性〉の強度にふれたい性がかくれている。「まわらぬ舌で初めてあなたが「ふたり」と数えたとき／私はもうあなたの夢の中に立っていた」（「ふたり」詩集『女へ』谷川俊太郎）「誰も名づけることは出来ない／あなたの名はあなた」（「名」同前）に性のはじまりがあり、ここで〈メビウスの性〉は一切の「男性的」「女性的」「能動的」「受動的」というくびきからとおく性を舞っている。まだ何かを云う必要があるだろうか。

3

だから、吉本隆明がつぎのように云うとき、それはホントかなとおもってしまう。

・・・・つまり僕とか、まあ中上さんも三上さんもそうじゃないかと思うんだけどさ、母親というものから自分が気がついていない時、だから、それは授乳期か、おなかの中にいた時か知らんけれども、つまりその時に母親から傷を受けていなければ結婚なんかしねえと思うの。女の人を好きになったりはしますよ。だけど一緒に住んでね、同棲するのは何故か。同棲するってのはある長い期間ですよね。二年とか三年とか、それ以上とか（一緒に）いるのは何故かというと、いや、まだ何かあるにちげえねえ。つまり母親から受けたそういう女性というもののイメージじゃなくて、もっと何かこの相手の女にはあるにちげえねえと思うから、同棲するわけですね。同棲した揚げ句に何が違うか。子供がいるかいないかというのが違うことじゃないか。じゃ、それこそごく普通に子供を産むということになる。子供ができるわけです。それでも母親から受けた傷はまだ癒されねえと思うわけですね。しかし、まだあるにちげえねえとかっていうのがあるから、また一緒にいるみたいなことだと思うんですよ。正直に本音を言って、自分が知らない時母親から何の傷も受けてなかったら、やっぱり結婚しねえと思いますね。男っていうのは全部そうじゃないかと思う。つまり結婚しないで、女の人を好きになりますから、時どき会って関係してとかってことはしますよ。しかし結婚するとか－男はなぜそれをするのか。それはやっぱり、母親から受けた傷みたいなものがあって、どこかで癒されたいと思うから、結婚したり子供を作ったりすると思う。（『天皇および家族をめぐって』（吉本隆明＋中上健次「すばる」一九八九年十一月号）

もう一つ敷衍できることは、例えば、ここに理想的な聖母みたいな母親がいて、理想的な環境で、子供がうまれた。そして理想的な胎児の十カ月と、乳児の一年、合計一年半を理想的な家庭環境（亭主との関係は理想的）にあった。母親も理想的な聖母だし、母親の子供にたいする物語でも理想的だという乳児がありえたとしたら、家族というか、男女の永続的な同棲はなくなるんじゃないでしょうか。つまり、性行為というのはありますし、恋愛もありますし、全部ありますけれど、一生一緒に住むことを人間は考えないんじゃないでしょうか。

逆なことをいいます。家族とは何か、人間はなぜ家族をつくるのか、男女が恋愛して同棲して家をつくって、それが一生続くか十年続くかわからない。でもなぜそうするのかといえば僕は欠如だとおもいます。乳胎児期の欠如がなかったとしたら、そんなことしないとおもいます。充たされた乳胎児期を理想的に一００パーセント過ごして、しかも母親の環境、母親の母親の環境、三代くらいみんな理想的だったと仮定して、その乳児がおおきくなって男女ともにそうだったとしたら、永続的に同棲することは無くなるんじゃないでしょうか。なぜ同棲するかといえば欠如が人間にあって、どこかで男女両性とも充たそうとする。もしかして性

行為でも、ほかの愛情行為でもいいんですが、その行為の時間だけ充たされれば充分なんだというんじゃなくて、たがいに相手に求めている愛情にはもっと永続的に、抱いてきた欠如というか飢餓感というか、それが満足じゃないということがある。だから婚姻して家族をつくるみたいなことがあるという気がします。そして欠如が深刻なため、すぐにそして繰り返し離婚することになります。（『ハイ・エディプス論』）

何が云われているかではなく、世界を感じる感じ方、性を感じる感じ方の問題なんだ。真理や普遍を語ろうとすると言葉はなぜ重力を生じるのか。壮大な空虚を感じてしまう。こころが踊らない。気が滅入って昏くなる。

「母親から受けた傷」や「飢餓」や「欠如」が生涯の時間から人類史を貫通する歴史の時間までの幅をもって云われているということも、「理想的な聖母」がエディプスの変容をともなう人工的自然の可能性から云われていることもわかるが、おれが生きたいとおもうのは自分の生や性で、真理や普遍ではない。

云われている言葉がアタマやこころを素通りする。言葉から音が聞こえない、言葉が寂しくてライブしない、風邪ひきそうだ。

吉本隆明が云うことを反転させることができる。そこで問うてみる。「飢え」るから喰うのか、「欠如」があるから同棲や婚姻をして家族をつくるのか。こう問うことが〝ニワトリと卵のどちらが先か〟になるということは承知している。腹が減ったから喰うのか、充たされないから家族をなすのか。この否定のまなざしが気をふさぐ。

「飢餓感」があるから喰うのでも、「欠如感」があるから婚姻して家族をつくるのでもない、ということもできる。腹が充たされるときのあーうまいという快や、性にふれるときのふかい感じが欲しくて、ひとはそうするのだと考えてもすこしもかまわない。性にさわったときのしんとふかくなるとおい目がいっぱい欲しくて性に懲りずに惹かれるのだ。性にふれたとき世界がしんとふかくなることを知るから逆に「欠如」に気がつくのだ。「すぐにそして繰り返し離婚する」のは「欠如が深刻なため」ではなく、性の自然が時代から盗まれ、性の深化をどうふるまっていいかわからないからである。

□

性の「いま・ここ」の深化が対の内包像にふれる表現する対をあかるみに押しだし、性のはじまりが〈メビウスの性〉にあることを感じることがおれにとっての現在ということにほかならない。性はそれほどの深化と進化をとげたのだ。社会の激しい変化によって、対幻想が対の内包像に包まれ、授乳期に心理的に男性である母親から養育されるとき女性の乳（胎）児も男性の乳（胎）児もともに受動的で女性的だとするところから性のはじまりや性の分化の過程を説く吉本隆明の性の言説が、能動と受動をひとつながりの全体とする〈メビウスの性〉に包まれる。こうして性の「いま・ここ」も性のはじまりも包まれて拡張された性の表現型をもつことになる。吉本隆明の性についての言説には比喩として云えばユークリッド幾何でリーマン曲面の曲率を厳密に計測するのにも似た無理がある。ここでみんな一緒に躓いた。吉本隆明の性の言説にもどかしさや窮屈

さを感じるのはこのためである。ここをおれたちはもう通過した。
高度な消費社会のシステムはどこで超えられるか。資本のシステムはどこで超えられるか。じつに単純なことだ。システムのなかに均質化することができない対の内包性というイメージの拠点から、いつも超えていることにおいて超えるだけだ。「まわらぬ舌で初めてあなたが「ふたり」と数えたとき／私はもうあなたの夢の中に立っていた」のなら、表現する対のイメージの拠点はすでに資本のシステム化された社会のむこうにつき抜けている。音にさわるように生や性を生きられたら、此処がすでに彼方なのだ。
加速する資本のシステムのスピードもドライブ感も、どんな高度な資本の均質化と差異化のシステムも性や家族を消費し尽くすことはできない。いずれにしても性の発生を問うことが性の現在を問うことに等置されるギリギリのラインに今ぼくたちは立っている。

□

あなたの眠らなかった夜を私は眠ったが
私の知らないあなたの日々は
私の見た夕焼け雲に縁どられていた
（谷川俊太郎『女へ』「日々」より）

男女の性や家族はどこへゆく。メビウスの性が、対の内包像が、ひかりを走らせるから〈あなた〉は〈わたし〉の夢のなかに立ちつづける。どこにでも行けるし、どこにも行かない。だからおれはアンチ・エディプスでも、ハイ・エディプスでもなく、〈メビウスの性〉というイン・エディプスについて考えつづけた。

□

ここ

どっかに行こうと私が言う
どこ行こうかとあなたが言う
ここもいいなと私が言う
ここでもいいねとあなたが言う
言っているうちに日が暮れて
ここがどこかになっていく
（谷川俊太郎『女へ』）

はじまりがあって終わりのないふかい渦が求心する。そ。ふれたピカソの青や吹いた風にさそわれ、たまにはトンボやゆきりんごになって、ずっしりかるい性に日を繋ける。

陶冶論

湾岸戦争のニュースをみすぎてぎっくり腰になった

雪りんごの言葉が欲しい

日を繋ける元気の素、向日葵のようなことばが欲しくて、今はどういう時代なのか、内包表現論はどこにゆくのか、そのことをよく考える。

思想が流行らなくなってずいぶんなるが、それはとてもいいことだとおもっている。今おれがどんな思想に関心があるかというと、もちろんそれは思想というカテゴリーがまだ可能だと勝手に空想してのことで、そしてその可能性は霞んで目を凝らしてもみえそうにないのだが、そんなことはどうでもよくて、繋ける日を俯瞰できる思想にはトキメクことがなく、〈メビウスの性〉や対の内包像のイメージをもっとふくらませてくれる音や映像やことばにひどく気持ちが惹かれる。おれにとってだけ痛切な過ぎる時代の過ぎぬことをひらこうとして、おれはだれにもみえないことばを空に書きつづけた。わかる者、感じる者にはとどく。それがいい。

おれは言葉にとおいことばをからだごとすりぬけた。だから、知と非知が矛盾・対立・背反するというこれまで存在してきた疎外論からする表現の呼吸では退屈すぎて自分の気持ちがおさまらない。知と非知の空隙や間隙を疎外論という表現論で言葉をワッセワッセつくっていくのがすこしもワクワクもドキドキもしなくなった。つまりおれは知が非知と矛盾や対立や背反となってあらわれるという表現論の公理みたいなものとちがって立ち歩き触れ呼吸することばにさわりたくて吉本隆明の「理念としてのふつう」という巨きな

思想の幹を突きぬけてしまった。面食らった。おーそうか、吉本隆明の思想に拠らずとも世界や歴史や社会はその概念も繋ける日の元気の素もあるではないか。おれはヨロケタ。〝瓢箪から駒〟で突きぬけるとは予測していなかった。

アタマが筋肉になるくらいくりかえし反芻した。今おれのからだはそこにないけれど、おれはひとりでことばのはじまるところを潜ってきた。いちばん言葉にとおいことばにおれはさわった。それは言葉ではないからつたえられない。否定性をバネとする表現は嘘だとおもった。否定性を突きぬけないと雪りんごのことばにさわれない。ことばは否定性の彼方に突きぬける。これは理念の問題ではない。

SOMEWHERE DOWN THE CRAZY RIVER

ロビー・ロバートソン、一九四四年生まれ。ザ・バンドのリーダー。確か一九七七年解散。あの『ミュージック・フロム・ビッグ・ピンク』でデビューしたロビー・ロバートソンが解散から十年経って、ソロ・アルバム『ロビー・ロバートソン』をリリースしたのが一九八七年、おれが内包表現論という連作をはじめた年だ。衰えたとはいってもまだ思想をカラオケしたり－それはいまも健在だが－空気頭がこぞってネアカを気取り、生煮えがエラソーにする、当時はまだそんな時代の趨勢だった。

ロビー・ロバートソンのソロ・アルバム『ロビー・ロバートソン』が出たときのことをおれは鮮やかに覚えている。嬉しかった。アッチ・コッチに電話しまくった。当時、娘がバレーを習っていたので暗くなって迎えにいくとき、いつもウォークマンでソロの「アメリカン・ルーレット」をボリュームをあげて聴きながら、〝はよおわらんかいな〟とおもって外で終わるのをまっていた。寒い季節だった。

ロビー・ロバートソンのソロ・アルバム『ロビー・ロバートソン』がなぜどうしようもなく嬉しかったのかはっきり覚えている。アルバムのタイトルが『ロビー・ロバートソン』だからよ。おれは思想のカラオケは嫌いだから、夜中にニール・ヤングの狂おしくてかきむしるようなファズのかかったギターを聴くのが好きだから、嬉しいにきまっている。〝やっぱロビー・ロバートソンは生きとった〟、味のあるなんともいい顔した、渋くてカッコいい男よ。

〝おれがロビー・ロバートソンよ、文句あっか〟タイトルのパワーがいい。どんな表現のかたちをとってもそこだけはおなじだと今おれはおもっている。繋ける日の元気の素、まっ赤な向日葵のようなことばが欲しい。生を俯瞰できる者に元気の素も雪りんごの言葉もとどかない。それがいい。おっ、おれがロックよ。

おたまじゃくしはホントにカエルの子どもか

湾岸戦争－あれは一体何だったのか。おれが湾岸戦争について考えたことはひとつしかなかった。ひとつのことだけはアタマにあった。湾岸戦争が報道されるなかで日毎におれは無口になって、ＮＨ

Kにずっと出ていたアデランスの軍事評論家おじさんばかりが奇妙に印象に残り、世界や歴史という概念は可能なのか、とそのことをボンヤリしたアタマで考えた。あれは一体何だったのか、不思議な気持ちになるのはおれだけか。

今年の冬は日本中が湾岸戦争で盛りあがり退屈しのぎをした。まるで戦争映画みたいにほんとうで無菌培養された生の気配のない特異な戦争について、幾人かの発言をおもいだす。世界も言葉も漂流する。

いとうせいこうが云った。

結論から言うと、自分は今まで実は生きていなかったんだと思いましたね、戦争という事態が起こったときに。大げさじゃなく、狂うか死ぬかという状態になっちゃった。なぜかと言うと、どこにも世界を律する原理はないという事実が一気に露呈してしまったわけですよ、僕にとって。アメリカの論理にもイラクの論理にも根拠がない。国連も、いかにお約束事かというのが見えてしまった。僕は頭の中では世界はもともと無意味であると十分にわかっていたつもりだったんです。だけど実際、それがどれほど恐ろしいものかということを知ったら、全身の力が抜けてしゃべれなくなっちゃった。

ただ、自分が何を書いて（いとうせいこうの『ワールズ・エンド・ガーデン』のこと—森崎注）たのかということは今になって始めて知ったわけですよ。天安門事件のときも、僕はすぐ単純に〝人民に連帯したい〟と言ったけれど、そういうことが起きてしまう世界の無根拠さに立ち向かうことはしていなかった。考えているつもりで実は眠り込んでいたんです。それは僕、すごく反省しています。

戦争を選ぶか平和を選ぶか、選択肢はふたつです。どちらも絶対的には正しくないけれど、僕は選ぶしか生きる道はない、気合いで選んでやれと。そう思ったら言葉が出てきたんです。平和、決断という。

で、この決断を補強してくれるものがないだろうかと考えたときに平和憲法が光り輝いちゃったわけ。憲法の前文を読んだら泣きますよ、本当に。我々は今後一切の戦争惨事を起こしてはならないということがものすごく美しい文章で書いてある。こう言うと、あれはアメリカに押しつけられただの、根拠がないだのと言いたてる人がいるでしょうが、僕はそれを否定して平和憲法を選び取ります。大東亜戦争で根拠を失った人が、立ち上がってあれを書いたということはなんてすごいんだと思いましたね。

そういう僕だって今まで眠り込んでたんだから大きいことは言えないけれど、少なくともまだ寝ているやつは起こしたい。それでも起きないやつは実存ボケだよ。

この生き方ってすごい疲れるんだけど、今初めて生きている実

感が湧いてきているんですよ。すっごく恥かしい言い方だけど。（笑）うれしくてうれしくてしょうがない。世界全体は不愉快だけど、でも何かがくっきり見えている。人間もよく見える。

（いとうせいこう「オレは〝平和憲法右翼〟になってやる！」『ＰＢ』インタヴュー）

要するに世界を律する根拠なんてどこにもない。これは怖いことですよ。だって、世界に意味がないんだから、この世界に生きてる意味もないわけで・・・そう考えて本気で自殺考えましたよね。

（押しつけられた？）平和憲法があるから（本当はやりたくないのに？）戦争ができないというのではなく、もう一度、一人一人が主体的に選び直さなくてはいけない。戦争が終わる終わらないにかかわらずね。

（いとうせいこう「戦争と平和」・スピリッツ・緊急特集）

読売新聞夕刊（一九九一年一月二一日）の記事「文芸 **91** 二月」の「文学者と反戦の動き」から。

現在は、『反核問題』の時にあったような世界の二元構造なんてないんだからね。言いかえれば、『第三の道』もないんだ。

『主体』『個人』などというとあざ笑う日本のポスト・モダンなんて、正宗白鳥のいう『白痴の天国』で戯れていればいい。

今、僕が言いたいのは、（連帯を求めて孤立をおそれず、ではなく）〝孤立を求めて連帯をおそれず〟ですね。（柄谷行人談）

これは言語、すなわち文学の問題だ。政府の方針とそれを支える言論の不正確さに、言葉を業とする者として不快感を覚える。『運動』を嫌悪する人々があえて集まったのも、参戦に至る言論のあいまいさへの嫌悪の方がより強かったからだと思う。

（高橋源一郎談）

いやー、みんな無邪気に業界する。赤信号をわたって一緒に転んだ。おたまじゃくしはホントにカエルの子どもかと真面目に訊かれたら「愛せなければ、通過せよ」（ニーチェの言葉らしい）と応えたらいい。

おれには「反戦声明」のお尋ねもこなかったし、タダ、タダ、テレビの報道を延々と見つづけた。そして百回目のギックリ腰になった。

日を繋げる元気の素を不思議する

イメージ複合体は国家を超えるか

「東京という都市の機能が国家を越えつつある」という吉本隆明の言葉がピンときた。前提。資本（権力）と反資本（反権力）の対立という図式は無効である。まだある。この対立が無効であることを指摘する言説もおなじく不毛である。

この福岡〜博多が、古層の歴史の地層を褶曲させながら、人工の地勢として、あるいは資本の集積として、ウイリアム・ギブスンの『ニュー・ロマンサー』ではないが、サイバーFUKUOKA・CITYに限りなく近づいていくのはまちがいない。世界都市TOKYOの膨張と収縮の規模をもちえないにしても、だ。しかしイメージとしてならば、あるいはメタファーとしてならば、世界都市福岡を遠望することは充分可能だ。

今、ぼくたちは大規模な文明史の転換の時期を生きている。この実感は天気予報よりはずっと確かだ。ぼくたちが流行の空気頭で充足しないとすれば−充足するわけないのだが−この文明史の転換は、資本が資本の無意識の自己生成のシステムをくいやぶることでおとずれるにちがいない。この観点に立つとき、言葉が言葉という思想をもちうるように、資本・商品にも思想がありうるといえよう。もちろんこの観点はマルクス主義や左翼理念とは縁もゆかりもない。

それは高度な情報社会や消費社会の生成とゆくえの根幹にふかく関係する。言葉の自己運動のようすをこまかくたどってゆけば、資本の無意識のシステムのゆくえもまたみえてくるようにかんじられる。言葉と資本の運動は相似をなすにちがいないからだ。

言葉や商品の消費がそのプリミティブさやたのしさを競うとき、ぼくの言葉で云えば言葉や商品の外延化はどこかであたまうちするにちがいない。つまり特異点をつくるほかないのだ。現在それは言葉の空虚や商品の差異化として現象している。

ここを内包表現という思想からかんじてみる。すると資本制社会は三角形や四角錐という幾何図形に比喩される。ここでは、はっきり云ってしまえば権力のシステムも文化のシステムも、このシステムを否定する意志の発動も相似な理念の幾何模様を描くだけだ。東欧の激変をもちだすまでもなくこのことはすでにじゅうぶん真理でありうる。

そこで資本制社会を超える社会や文化をイメージとして想定すれば、それは球体に比喩されよう。この理念のうちでは、傾斜する権力の関係も権力のヒエラルキーもありえないと、とりあえず云っておく。もちろんこのイメージの球体が、ひとびとが立ち・歩き・触れ・呼吸するくらしやそこをなぞる表現に比喩されていることはいうまでもない。

ここを表現の領域としていえば、音〜映像（絵画）〜言語のそれぞれの圏域が、それらを繋留する資本の力学が、イメージとしての球体の曲面上にさまざまな幾何模様を織りなすことになる。そしてそれぞれの表現を求心するものがイメージの球体の中心に想定される。それが内包表現の〈像〉にほかならない。

ひとびとのくらしやさまざまな表現の領域を求心する渦の中心に内包表現の〈像〉がある。この球面上で呼吸をするとき観察者や俯

瞰者の祖述は消滅する。知識人〜大衆という図式も、知と非知をめぐる軋みも融解する。それが現在ということのほんとうの意味にほかならない。

もしもぼくたちが、音〜映像（絵画）〜言語のイメージ複合体を内包表現の〈像〉として表現することができれば、世界都市福岡をメタファーとして実現することは充分に可能だ。それがぼくのめざそうとしていることにほかならない。

固有のこだわりやひっかかりをもつ表現のイメージ複合体の全体がなにかを暗喩する。国家は超えられるか。像の表現をめざす所以である。かつてだれもこの表現をこころみたことはない。

□

高度な消費社会を超える社会のイメージをどこでつくることができるか。いくら消費して（使って）も消費しつくすことのできない（使いきれない）表現のイメージがありうるとすれば、消費社会はそのイメージのところできっとアタマ打ちするにちがいない。その表現のイメージは内包表現からすれば対の内包像にある。

ひとつの前提。リニアーな、つまり段階論的な疎外論のなかに消費社会を超えるイメージはない。それは終わりつつあるひとつの世界像なのだ。高度な資本のシステムを超える社会のイメージをつくろうとすれば、リニアーな世界論を認識の枠組みとして固定している時空理念を拡張する時空理念が要請される。これまでに存在しているどんな思想もここではすでに古典的なものにすぎない。

ぼくはかつて第二次の自然表現が内包表現だと言った。ぼくがつくろうとしている言葉のうちでは天然自然と人工自然の対立を超えるものとして内包自然論という概念のイメージがある。内包自然のイメージをつくろうとして迷路にはいる。

現代宇宙論が暗喩する時空理念をうまく組み込めばリニアーな時空理念を公理とした世界論・歴史論とことなった世界論や歴史論が可能であるような気がする。ポアンカレのいう「祖先からの経験」が高度な資本のシステムが実現した社会によって超えられつつある。知らないうちに何かが起こっている。

それは結局段階論にしかならない世界論や歴史論、あるいはニーチェの永劫回帰論ともちがう円環しながら螺旋を描く世界や歴史のイメージとなりうる、そんな予感がする。

もし個人の経験が幾何学を創造することができないとしても、祖先からの経験ではそれができるということをよくいう。しかしそれはどういう意味であろうか。我々はユークリッドの要請を経験的に証明することはできないが、我々の祖先はそれをすることができたという意味なのであろうか。とんでもない。むしろ自然淘汰によって我々の理知は外界の条件に適応してきたし、またその理知が人類にとって最も有利な幾何学、いいかえれば最も便利な幾何学を採用したのだという意味である。それは我々の結論、すなわちユークリッド幾何学は真だというのではなくて、有利だというのと全く一致する。

（ポアンカレ『科学と仮説』河野伊三郎訳）

内包表現と外延表現が互いに内接するという理念が世界論や歴史

論としてあらわれてくる。世界論や歴史論を記す際の認識の枠組みの拡張が遠望される。それが内包自然論にほかならない。パソコンがクラッシュしないかぎり、おそらくディスプレイに内包自然論を土台とする内包経済論がしだいに姿をあらわしてくる。

ああ！時空無しに在るとはどういうことなのか？そういうことにいつまでもかかずりあっていてはいけないのだ！と佐藤文隆は云った

内包表現の世界モデルをつくろうとするとき、これまでのどんな思想・哲学もなしえていない時間や空間の先験性という認識の器の拡張がはかられることは、現在の宇宙論や素粒子論、つまり量子重力理論の進展をみるかぎり、それは必然だという気がする。

かつて分子モデルが存在していなかった時代に連続量としての、たとえば水を粒々でイメージすることはだれにもできなかったにちがいない。しかし現在そのことは簡単にイメージすることができる。たぶんそれとおなじことがエネルギーや物質の従属概念としての時間や空間に徐々に感性のレベルで大規模な変化をもたらすことは必至だとおもう。

人間が1・2・3という数を抽象するにはおそらく数十万年というはるかな歴史の時間が必要だったにちがいない。よくよく考えてみると、1・2・3という数や、点・線・面というユークリッドの概念は観念として実在するもので、手でふれたり掴んだりできるという意味での実在概念ではない。

どんな剣の達人でも水面に映った月を切ることができないように、水は連続した量という感覚的な印象をもっている。ぼくたちの感覚は観念発生の母胎である生命形態の自然にふかく依存しているので、それはあまりに自然でちがった感覚的な印象をイメージすることはできそうにない。それでもひとびとの感覚のイメージはつくりだされる新しい観念のモデルによって包括することで拡張される。たとえばアボガドロが分子モデルをつくる。すると連続量として感覚の印象をもつ水を容易に粒々として実感することができる。

それに比べると曲った空間や時空連続体という理念は、はるかに感性のレベルの転換は困難だという気はする。それにもかかわらず、ひとびとがある時間の幅のもとで、ちょうど水を量として飲むことも、粒々を飲むということもイメージの切り替えによって自在に感じることができるようになったことと同じように、時間や空間についてのぼくたちのぬきがたい線型性を脱皮していくにちがいないとぼくは直感する。

われわれは「空間のなかで時間とともに、物質の状態が変化する」というものの見方に余りにも慣れている。ここでは空間、時間、物質の三者が互いに独立な要素とされている。ところが一般相対性理論では、この三者は独立ではない。物質があれば時間・空間の構造に影響を与える。だが、われわは依然として、物質と時間・空間には画然とした差を見ている。

例えば、物質のない時空は考えられるが、時空のない物質を想像することはできない。しかし、重力の効果が時空だと見なす一般相対性理論の精神を貫徹するなら、時空といえども他の力を表す場と同質のものである。電磁場が無い状態を想定できるように、

時空の無い状態も考えうるはずである。（略）
なぜ、それができないのか。いいかえれば、なぜ常に時空的に記述することになるのかという問題になるのである。
ある場を見るということは、その場と物質を通じて相互作用のある場を見ることをいう。認知することは、必ず他者との作用を通じてなされる。（略）
「存在」はあくまで、具体的な物理的相互作用がなければ認識されないから、われわれが確認してない力でしか作用しないものがあれば、重力も万有でなくなる可能性がある。宇宙のどこかに重力作用をしないものがあれば、重力も万有でなくなる可能性がある。宇宙のどこかに重力作用をしないものがあれば、それを時間空間のなかで記述するのは妥当でなくなるかもしれない。
われわれはあくまでも相互作用を通じて確認できるものの在る無しを議論しているのであって、絶対的な「在る無し」をいっているのではない。「真空」とは、既知のあれこれの要素がないことをいうのである。そこには、無限の未知が詰まっているかもしれない。（略）
そしてわれわれが経験している状態とは、すべてこういう特殊な条件下にある重力である。特殊なものだけを見てきたので、われわれは特殊なものと見破ることができず、物質の記述は時空記述であるべし、などと思い込んでいたわけである。われわれは宇宙の誕生を考えるのに、そこまでへりくだって先入観を洗い落としておかねばならない。（略）
まず宇宙がないとは、どんな状態であろう？　さきの考察からいえば、それはいろいろの場が対等に絡みあっていて、まだ時空という秩序ができていない、すなわち重力が特殊な状態にないことである（ああ！時空無しに在るとはどういうことなのか？　そういうことにいつまでもかかずりあっていてはいけないのだ！）
（佐藤文隆　『量子宇宙への道程と残ったなぞ』「科学朝日」一九九０年一月号）

最後の括弧のなかの三行が欲しくて佐藤文隆の言葉を借りた。佐藤文隆はここでビッグバン以前の宇宙を問うこと、つまり宇宙開闢の時間以前を問うことがいかに無意味であるかを自分自身を納得させるように言っているのだ。そしておもわず「ああ！　時空無しに在るとはどういうことなのか？　そういうことにいつまでもかかずりあっていてはいけないのだ！」と言ってしまった。そのときの顔の表情が見えるようでそこが面白かった。プロでもそうかと、なんとなく得をしたようなうれしい気持ちになった。
拡張された時間や空間のもとでつくられる世界イメージはこれまでやられてきた思想や哲学というある意味で先験的な認識の枠組みのおおきな拡張をもたらすとぼくは直感する。この観点で脱資本主義や超資本主義の世界モデルをつくることは、まだだれもやれていないとしても、まちがいなく時代を画す世界認識をぼくたちにもたらすことになろう。
それが単なる思考のモデルか、自然の実在を抽象したモデルかまだ推量の域を出ないが、〈世界〉を記述するのに時間や空間という概念を使わないことだってありうるかも知れない。この空想にオレは興奮する。オレはひそかに、対の内包像にふれる楽しい元気の根源と不思議の根源をむすんでみたいとおもっている。

性や死の内包表現をもしもあたらしい時間や空間という器、いやそれすら超えて記述できるとしたら画期的なことにちがいない。きっと誰かがそれを試みる。

ぼくのカンでは、そこでの世界モデルではリニアーな時間の矢とちがって、〈生きる〉ということや〈死ぬ〉ということがくるっと反転するような感覚の変容をもたらすことになるとおもわれる。

□

現代宇宙論は激しく変動する。ビックバン以前を問うことが無意味であることを力説した佐藤文隆も安泰ではない。ビックバン以前を問うことが充分可能になりつつある。自然科学の進展は冷酷だ、心底そう感じる。

最近、イギリスの物理学者スティーブン・ホーキングらによって宇宙の誕生についての研究が進められています。宇宙の誕生とは時間と空間の誕生でもあります。彼らの研究によると、宇宙が誕生してまもないころ、宇宙が素粒子よりも小さかったときには、時間という概念は意味をなさないことがわかってきました。

われわれは時間が存在していると考えています。しかし空間が二つの物の間の関係をあらわしていたように、時間もまた二つの出来事の間の関係をあらわすものです。時間がまず存在するのではなく、二つの物とその間の関係こそが先に存在しているのです。

こうして一般相対性理論を発展させた最近の研究は、時間や空間といった概念をなきものとしつつあります。

アインシュタインは特殊相対性理論によって、観測者ごとにことなる固有時間を示しました。一般相対性理論は、時間と空間は物質やエネルギーによって変化してしまうことを明らかにしました。

しかしアインシュタインのあとを受けた最近の研究は時間や空間もなくしてしまい、より基本的な重力の特殊な状態として時間や空間があることを示しつつあるのです。（佐藤文隆「アインシュタインの考えたこと」『ニュートン』一九九一年五月号）

哲学や思想の理念を記述するにあたって、その理念の入れものである時間や空間が相対化されたことはまだない。それぞれの多様な感覚の印象にむすびついていくつかの表現の公理のもとに言葉によって概念の表情がつくられる。それが思想や哲学といわれてきたものにほかならないが、誰によって創作されたものであっても例外なく時間や空間という認識の枠組みにおさまるようにできている。もちろんぼくは自然科学で援用される時空間と人倫をながれる時空間がちがうということをよく知っている。それでもなぜ認識にとっての自然が時間と空間でなければならないのか、不思議なことだ。

ニュートン力学は物理の対象とする事象を記述するとき、その入れものである時間・空間を対象とすることはなかったが、アインシュタインの相対論は時間や空間も物理の対象とした。そのことは現代の宇宙論ではすでに自明のことである。いや現代宇宙論はもっと先まで行こうとしている。

予測された仮説を観測された実験の結果が裏うちするというのが自然科学の手法なのだが、それが科学の常道だとすれば宇宙論や素

粒子物理の現在の達成はすでに実在を議論しているわけではない。ぼくの理解では現在もっとも観念的なのは宇宙論や素粒子論がひらこうとしている領域だ。比類なく形而上学している。

現代の宇宙論が自在な対象とする時間や空間の相対化は哲学や思想にリアクションを及ぼさずにはおかない。ここを表現の言葉がやっと追認している。時間・空間を認識の枠組みとして固定したまま世界を記述することができるはずもない。いや記述できたとしてもそこには感性をゆさぶる未知はない。未知をうしなった哲学や思想がひとびとを惹きつけることはない。

宇宙論の現在はぼくたちが実感的感性の基盤としてきた時間や空間についての理念をおおきくゆさぶっている。時空間の実感的感性、それらはすべて相対的なものなのだ。宇宙論の現在はそのことをいやおうなくぼくたちにせまっている。

ぼくはホーキングや佐藤勝彦らの現代宇宙論の成果を、その緻密な子細はなにもわからないまま、しかし興奮しながら読みすすんだ。不思議な体験だった。詳細はなにも理解できないのだ。それでも興奮した。

もちろん素人に特有の野次うま的覗き見という旺盛な知的好奇心はある。理解できるはずもないのに興奮した。

おれは直感的に感じる。現代宇宙論は、ある時の経過を経たならば、やがてみごとにひとびとの時間や空間についての認識を感性の基盤から根こそぎゆりうごかすことになるにちがいない。そこで〈世界〉がふかくひらかれる、おれは確信する。

けむりみたいな生命にとって直線はふしぎなものだろうな

ヒトが人となる悠遠の永い時の経過のなかでひとは観念を自然から分節し言語を獲得してきた。この過程をこまかくいうならば、ひとが自然から観念や言語を分節したときその観念や言語は線型的な観念や言語として分節されたのだ。

ひとが観念や言語を自然から分節したとき、それはひとの生命という存在のかたちにふかく依存している。ぼくはその存在のかたちを線型性とよんできた。

私はさらに別の仮説を設けよう。光は諸種の屈折率を有する媒質を通過し、かつ屈折率はR×R－r×rに反比例するようになっていると仮定しよう。これらの条件においては光線は直線的にならず円弧になるということを知るのは容易である。

前に述べたことを正当と認めさせるには、外的対象の位置に起こったある一定の変化は、この想像の世界に居住する感覚をそなえた人間の相関的な運動によって訂正され得ること、そうしてその結果これら感覚をそなえた人間が受けた印象の最初の集合が回復されることを示しさえすればよい。

なるほど一つの対象が変形しない固体としてでなく、前に私が仮定した温度の法則と精密に一致するような、場所によって異なる膨張（収縮）を受ける固体として、変形しながら移動すると仮定しよう。言葉を短くするためにこういう運動を非ユークリッド的移動と呼ぶことにしたい。

もし感覚をそなえた人間がこの近所にいるとすれば、対象の移

動によってその印象は変更を受けるが、自分自身を適当なぐあいに運動して、初めの印象を再び確立することができる。結局その対象と感覚のある人間とを合わせてただ一体になっていると考えて、私がいま非ユークリッド的と呼んだ特別な移動を行なったとすれば十分である。もしこれらの人間の肢体がそれらの居住している世界のほかの物体と同一法則に従って膨張すると仮定すればそのことは可能である。

我々の慣れている幾何学の見地からすれば、これらの物体は移動するうちに変形されるとはいえ、またそれらの諸部分はもはや前と同一の相対的立場に復帰することはないとはいえ、それでもやはりこの感覚ある人間の印象は移動の後に同一のものに復することをこれから示そう。

なるほど、たとえ諸部分相互の距離は変動を受け得たとしても、それでも最初接触していた部分は移動の後も接触している。だから触覚の印象は変化しなかったのである。

それに、前に述べた光線の屈折および弯曲に関する仮説を考慮に入れれば、視覚の印象もまた同一のままになっている。

だからこれらの想像した人間は我々のように、その目撃する現象を分類するようになり、またこれらの現象のうち相関的な有意的運動によって訂正され得るものを「位置変化」として区別するように導かれるであろう。

もしこれらの人間が幾何学を建設すれば、それは我々のように変形しない固体の運動の研究ではなく、かれらがこの意味で識別するようになった位置変化の研究であろうし、そうすればこれは「非ユークリッド的移動」にほかならないのであるから、その幾何学は非ユークリッド幾何学であろう。

してみると我々のような人間で、その教育がこういう世界の内で行なわれたものは、我々と同一の幾何学を有しないことであろう。（ポアンカレ『科学と仮説』河野伊三郎訳）

ひとは〈点〉という観念や言語をどういう存在のかたちに依存して獲得したのか。ひとは〈直線〉という観念や言語をどういう存在のかたちに依存して獲得したのか。あるいはひとは〈平面〉という観念や言語をどういう生存のかたちに依存して獲得したのか。

〈点〉は〈位置〉を表現し、〈直線〉は〈最短距離〉を表現し、〈平面〉は〈地平〉を表現してきたものにちがいない。

またひとはどういうふうにして〈時〉の観念や言語を自然から分節したのか。陽が昇り陽が沈むことの果てのない繰り返しのなかで、穀物の種子に水を注ぐことの繰り返しの果てに種子は発芽し成長しやがて穀物は実りをむかえ、収穫すると種子ができ枯れる。

震えたりからだがやわらかくなることの繰り返しの果てにうつりかわる何かを感じたにちがいない。そのすべての繰り返しの果てにひとは〈時〉の移りかわりを獲得してゆく。〈現在〉〈過去〉〈未来〉〈季節〉という〈時〉の区分を自然から分節する。

気分は内包自然

ここまではだれもが言うことで、ぼくが考えてみたいことはここからさきなのだ。ひとがこの自然界に生命の起源をもちそこで変化

をとげてきたとき、恒常的な形態をもつという条件下で自然に知覚をひらき応答するという生命のかたちをもちつづけてきたのだ。

マルクス的にいえば物質という概念はいつでも具体的な物体でしか見られないとか、実証されないみたいなことになっています。素粒子みたいなものになってくると、目には見えないんだけれども、観測器にかければ、間接的であれ見えるようにできますから、それで確認するということになります。物体の変形や加工である商品もそうです。僕はそれを拡張して、物質という概念は、ただの時空変容なんで、それに変形を加えることが人間の自然に対する対象的行為なんだという概念を持ってくれれば、時間の方から入っていって、時空体を空間的に変形するみたいになった時が物質の意味をつくったということになる。逆に空間的なところから入っていって、時間的な要因の時空体を通過していけば、それが価値概念になるんじゃないか、そういうふうにマルクスの価値概念は拡張出来るんじゃないかと考えました。そこでいくらかのことをしてきたというのが僕のここ一、二年の、「ハイ・イメージ論」でやってきていることなんです。（吉本隆明『五つの対話』）

うまいもんやなあ。たくさんのことを示唆される。マルクスの価値概念を拡張する方法として吉本隆明は「時空変容」という考えをもってくる。

「僕はそれを拡張して、物質という概念は、ただの時空変容なんで、それに変形を加えることが人間の自然に対する対象的行為なんだという概念を持ってくれれば、時間の方から入っていって、時空体を空間的に変形するみたいになった時が物質の意味をつくったということになる。逆に空間的なところから入っていって、時間的な要因の時空体を通過していけば、それが価値概念になるんじゃないか、そういうふうにマルクスの価値概念は拡張出来るんじゃないかと考えました」と吉本隆明が言うことは、自然を「過程としての自然」ととらえる方法ともぴったり重なる。

そうかそうかなるほど、と感心しながらぼくはべつのことを考える。ぼくだったら「時空変容」から自然を過程としてとらえマルクスの価値概念の拡張をはかると吉本隆明がいうとき、「時空」そのものを〈過程〉としてとらえる方法をもうひとつもうけるな。それは吉本隆明のいう「物質という概念は、ただの時空変容なんで・・・」という言い方と微妙にちがう。

つまり、時間や空間という概念も認識のひとつの形式にすぎないということなのだ。現在の宇宙論はそこを掘りすすんでいる。物理学においてさえ、アインシュタイン以前は時間や空間は、〝物理学〟の〝器〟ではあっても対象ではなかったのである。

近年、量子重力理論はビッグバン宇宙論以前を問うことを可能にしつつある。そこで何がおこっているか、部外者にははっきりとは見えないけれど、〝物理学〟の〝器〟であった時間や空間という認識の枠組みそのものが変容しつつあるということである。

「四つの力」の統一理論がどこに収束するかまだ確定できないけれど、近年の宇宙論の成果が、ぼくたちが普遍のものと感じてきた時間や空間という先験的な認識の〝器〟をいやおうなく拡張してしまうだろうということはどうも確かなこととおもわれる。

ひとが意味の意味を問うたり事象の起源や発生を飽きずに問うのは理解することへの絶えることのないあこがれからなのだ。ある種のひとは意味や起源や発生を問うことにつよく惹かれる。もっと広範な言い方をすれば、これは要するに好奇心のことなのだ。解らないことや未知のことを理解したいという好奇心があってこれを抑えることはだれにもできない。ぼくは不思議の根源に惹かれて知にさわり知をひらく。

価値は自然の手段や道具としての有用な変更でもたらされるもので、価値の普遍性は役に立つ変換によって保たれるとする『資本論』のマルクスの価値概念の展開にはもの足りなさがつきまとう。素材や物体のさまざまな形態としてある自然の有用な変更や、そのための「組み込み」の次元に、価値の概念が限定されているからだ。過程としての自然の変更、いいかえれば時間－空間の変更がその基底にあることはマルクスでは問われていない。（略）自然はさまざまな物質の分布で、知覚がその形態を自然としてみているというマルクスの自然は、物質と時間－空間の変様との同一な二重性から自然は成り立っているという自然概念に変更してしかるべきだとおもえる。それによって価値という概念を物質の形態を変更させる有用な行為の結果に帰するのではなく（帰してもいいのだが）、時間－空間の変様に価値概念を帰することができるからだ。価値は有用な行為からだけでなく、対象的な行為による時間－空間の過程としての自然の変更から産みだされるここではそうみなすべきなのだ。

わたしたちがここで漠然とした形でいいたいことのひとつは、現在の社会水準でかんがえられる有用性による価値の概念とその普遍的な形態としての交換価値の概念を、全自然が価値化される極限の価値化の概念から逆にみられた残余として表示したいということだ。（略）いいかえれば自然は基層では過程そのものであり、過程そのものである自然は、ただ時間－空間（分離されない、しかも相互で可換な時間－空間）体としてしか表示できない。その自然は孤立した実在物の集合ではなく過程としての時間－空間の変様なのだ。

対象となること、あるいは自然を対象にすることは自然を現在化すること、〈今〉に封じこめることを意味する。行為の対象となった自然というのは、いつも〈今〉になった自然ということと同義だといえる。

わたしたちはこでマルクスのいう価値化の領域が無限に拡大してゆくことは、必然でかつ「組み込み」の不可避性からやってくるものかどうかという課題に避けられない勢いで当面する。もうひとつわたしたちは、ここで自然の有用性や使用価値の産出を基底にする価値化の領域を、むしろ過程としての自然の時間－空間の変様を基底とする価値化の領域に置きかえようとして、その入口を示した。価値化は自然の有用性や使用価値を基底として領域化されるとみなすよりも、全自然は過程としての自然であり、自然はいつも時間－空間の変様体のボックスを随伴している。この

時－空のボックスの変様が価値を産出する源泉だとわたしたちは考えようとした。さしあたってはこの考え方をただ提出しただけだと言っておかなくてはならない。

（「自然論」『ハイ・イメージ論』）

吉本隆明は「過程としての自然」という媒介概念をつくることで、自然（という概念）を先験的なものとすることなく、人間の自然科学認識の水準によって変更をこうむるものであることをあざやかにあきらかにした。自然科学が対象化した自然についての「いま・ここ」の認識がそのときの自然のイメージだということだった。うまいくぐりぬけかただと当時おれはおもった。自然を時空変容体とすることで「過程としての自然」という抽象の水準を確定することができたのだ。

ひとも社会も激しく変わる。世界も言葉も漂流する。自然のイメージの変容を自分の手足におろしてみる。ふっとおもった。やっぱりそうか、吉本隆明は「理想的な母子関係」を空論として考えているのではなくて、人工的自然の可能性として言っているのか。吉本隆明の「理想的な母子関係」を人工的自然の可能性として考えるなら、それはがぜん現実味をおびてくる。

一見すると吉本隆明は、一方で欠如からの思想はもう駄目だといいながら、もう一方では表現を欠如にむすびつけて言っていて、そのことは矛盾するようにみえる。そこを考えてみる。

人工的自然のことをいうときおれたちは自身の身体の人工化についてはかなりうぶなのではないか。人工臓器や臓器移植については納得しても、こどもが生まれてくることの人工化にはあまり意識がおよばない。それはけっしてそのことを避けているということではないとおもう。人工という言葉のひびきが自然と環界という認識の枠組みにそれとは知らず縛りつけられているからなのだ。

環界が人工化することによって自身の感性がつくりかえられるということには敏感でも、自身が自体として人工化されるということに感覚がついてゆかないからだ。人工的自然の可能性ということについて言い及ぶなら自身が自体として人工化されるということまで考えないと徹底性がない。

もちろん自身が自体として人工化されるとき欠如という概念もつくりかえられ、移りかわっている。そのとき欠如のもつ表出性そのものが変容しているにちがいない。いうまでもなく人間という概念も変容をこうむる。人工的自然を究極の理念としてつきつめれば、まちがいなくそこまでいく。善・悪・美の理念が天然自然と人工自然のせめぎあう心身相関の領域としてあらたにうかんでくるといえよう。

おれは今、吉本隆明の「過程としての自然」というあざやかできっぱりした概念にもうひとつくわえるものがあるという気がしている。それは現代の宇宙論や素粒子論の現在からの要請にほかならない。子細はみえないが、何が起こっているかあるいは起ころうとしているか直感することができる。

吉本隆明が時空変容体という「過程としての自然」を見事な概念の形で提出するので、ぼくは「過程としての自然」が時空変容体であると吉本隆明によって云われる時空変容体そのものがまた過程として累乗されていることをつけ加える。おれの直感では、大げさにいえば、人類史の規模での思考の余白がここに存在しうる。ほんと

うの意味でヘーゲルやマルクスを古典ならしめるまっさらな世界像が胎動している。

つまり吉本隆明の「過程としての自然」を基礎づける時空変容体そのものが人間の認識にとって更に過程として存在しているということなのだ。相対論や量子力学以降の物理の進展は時空そのものが相対的なものだとして理念のなかにくりこまれている。

もし思想が思想としての力をもとうとすれば「過程としての自然」はそのうえにもうひとつ時空変容体という過程性を累乗化されていると考えるべきなのだ。この過程性を思想のなかに繰り入れなければ思想の古典性はまぬがれないとおれにはおもえる。

スッキリ言葉にすることはまだできないけれど、どういう世界のイメージが欲しいのかもう自分ではよくわかっている。日を繋ける元気の素、たのしい根源を不思議の根源にむすんでみたいのだ。この思想の領域はほんとにまだまっさらだ。

途切れ途切れに直感だけをたよりにして熟れない言葉にあふれた。さわれるほどにはかたちにならなくても気がつかないふかいところでまっさらな世界が力強く始動している。今はじめてぼくたちは生命形態の自然に刻まれた線型思考の地上性を解かれようとしている。それはおもいもかけない世界のイメージを伴うにちがいない。そこでぼくたちの〈感じる〉こころは散逸するのでも萎れるのでもなく、たぶん、ただふかくなる。社会総体のヴィジョンという言葉のもつ、魔性の美しさが妖しい。

モリイが指先で暖かい絹地の下の乳首を撫で回すその感触におれはゾクッとした

内包知

精緻に〈読む〉ことがそれだけでなにごとかであるような現在の哲学と批評の現在は、この事態を物語っている。このなにかの転倒は、すでに現在というおおきな事件の象徴だとおもえる。（略）この現状では〈わたし〉はただ積み重ねられた知的な資料と先だつ思考のなかに融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。そして〈考えること〉においてすでに存在しないものである以上〈感ずること〉でも、この世界の映像に融けてしまって、すでに存在しないものにすぎない。（『言葉からの触手』）

ぼくは吉本隆明とちがった命題になる。「さわったふかさとひろがり、それを世界とよぶとき、ひとにとってその総量は不変である」、ぼくはこう感じている。むしろ〈わたし〉はさまざまな表現の時間をつみかさねられて拡張されるといっていい。自然数は無理数を数とは感じとれないけど、無理数は自然数を数と感じることができる。モーツァルトはストーンズのロックを〝なんだ、こりゃ、音楽じゃない〟というような気がする。でもキースはパブロ・カザルスのチェロを聴くし、おれも聴く。数や音についての比喩が言葉にも効く。

すこし言い換えてみたい。「さわったふかさとひろがり、それを

世界とよぶとき、ひとにとってその総量はいつの時代も不変であるかのようにあらわれる」と。拡張された世界のふかさやひろがりを、ひとは不変であるかのように感じるのだ。こんなに考えたら、現在にたいしてやさしくなれる。世界をこころや情動と読みかえてもかまわない。

〈わたし〉が〈わたし〉のままで世界と拮抗し輪郭をたもとうとするとき〈わたし〉が「思考のなかに融けてしまって、すでに存在しないもの」のように感じるのは世界も言葉も漂流しているからである。だれもここからのがれられない。

ひとが知識を獲得していくプロセスは自然過程にすぎない—吉本隆明は知の自然過程と云う—が、吉本隆明のこの思想によってかつておれはすごくたすかった、楽になったということがある。その頃はまだマルクス主義の神通力は形式としても心情としてもそこかしこに充満していた。そのときひとびとを啓蒙へいざなう左翼思想にたいして批判を真っ向からくわえたのは吉本隆明ただ一人だった。往相〜還相の知を吉本隆明は発言しつづけた。

おれがこれまでからだを通過させ理解したことを前提としてのことだが、あらためて知の自然過程ということについて考えてみる。

どう考えてみても吉本隆明の観念の自然過程という理念は、狭い意味ではマルクス主義の解体概念、広義には知がひとびとから遊離し価値化する状態をなだめる意識からきているような気がする。この意識は知を余儀なさとみなす。けっこうながいあいだおれはこのことを自明のこととして考えてきた。しかしほんとうにそうなのか。あることについてそのことを考えることでしか超えることができないとき、まちがいなくそういうときがひとにはあるのだが、その知が逸脱であるかどうかを問う余裕はない。観念の自然過程〜大衆の原像〜帰り道の知という思想は対象をスタティックにとらえることができるときのみ、それが可能であるにすぎない。今おれはそうおもう。なにより時代の進展がこの呼吸法をひらいてしまった。

この思想にたいしてぼくのここ十年の言葉にならない疑問はつぎのようなものだった。ひとはある条件やきっかけで知の世界をふくらませ増殖してゆくことがある。そのとき還相の知でなければ知は価値にならないのか。知とはほんとうにそんなものなのか。知はもっと伸びやかなものではないのか。ぼくの素朴な疑問はこういうものだった。

からだをくぐらせ吉本隆明の還相の知を自明のものとしたとき—それは「ふつう」に願望として着地することであるが、その知のありようのほかに知の可能性というものはないのだろうか、おれはずっとそのことが疑問だった。とんでもなくちがうような気がしてならなかった。

吉本隆明の還相の知は視線を社会化したとき無敵だったが自身にかえしたとき無力のようにおもえてならない。日を繋ける元気の素がみえなくて寂しい。知を余儀なさや逸脱ととらえる吉本隆明の思想は、そこに吉本隆明の「〈生存〉の概念」や〈無効性の観念〉があることをおれは知っているが、ロックしない。ロックする表現はないか、疎外論はどこかでひらくことができるはずだ。そのカラクリをさがした、さがした、さがしつづけた。あった。

□

なんかどこかちがうのではないかというおれの気分はおさまらなかった。吉本隆明の往相の知・還相の知は、言葉にすることはできなかったが、どこかまじめだった。知ることがかいまみせる豊饒な世界、感じることがつれていってくれるのびやかな世界が、知るという知自体のなかにほんとうは内包されているのではないか、おれはそう感じつづけた。それが、あった。

多分、知識の課題っていうのはあるんですけど、その知識の課題ていうのは、たいへん自分にとっては内向的な課題なんです。内向的な課題以外に、たぶん知識の課題はない。だから、知識としてみられる部分が、『マス・イメージ論』にも、それ以降の『ハイ・イメージ論』にもあるとすれば、それはたいへん孤独な仕事なんで、それはしかたないことなんです。まあ、そのときの孤独というものに、意味をつけることもできないだろうし、そこに過剰な意味があるということもできないだろうし、ただこれが大衆的な基盤からどう見えるだろうかというところに場面を移したということだけがとても問題になって、また理念としても問題になったと、ぼくはそう、おもいました。

たぶん、七十年代か八十年代の初めかわかりませんけど、どこかに社会は転換していたのじゃないかなと思うんです。ぼくらが転換したのは、はるかに遅くて、その意味ではちょっとこれは気づいたのが遅いなという気がします。ただ、心構えは単純なことで、いわゆる知識というのに意味があったり、知識人の政治運動みたいなものとか、前衛運動みたいなものに意味がまだあった、そういうときは、はるかに自分のなかでも、それから一般の人のなかでも過ぎてしまっています。ぼくは、まったく知識としてそういうことに、なんか、じぶんのやっていることが意味づけられるということは、もう自分なりに、捨てちゃっていますから、知識としてはたいへん意味のない、孤独な、意味のないことをしているのだろうなという気がしていますね。ただ、大衆的な観点は確かだろうなと思っていますけどね。そこらへん、ぼくは実際の具体的な大衆が転換した時点よりも、だいぶ遅かったんじゃないかなとおもっています。そこらへんが転換点じゃないでしょうか。

（対談「対幻想の現在〜疎外論の根源」での吉本隆明発言　『パラダイスへの道 90』所収）

「ぼくは、まったく知識としてそういうことに、なんか、じぶんのやっていることが意味づけられるということは、もう自分なりに、捨てちゃっていますから、知識としてはたいへん意味のない、孤独な、意味のないことをしているのだろうなという気がしていますね」ということはもの凄い謙遜なのだが、そのことはともかく、ぼくは吉本さんとまったく反対のことを感じるな。

もし知識というものに可能性があるとすれば、吉本隆明のいうところの「具体的な大衆」や「大衆的な基盤」について考えることにその可能性があるのではなく、まったくその反対の方向で自分を探すことのなかにある、とおれは考えた。

それはけっして「内向的な課題以外に、たぶん知識の課題はない。だから、知識としてみられる部分が、『マス・イメージ論』にも、それ以降の『ハイ・イメージ論』にもあるとすれば、それはたいへん孤独な仕事なんで、それはしかたないことなんです。まあ、その

ときの孤独というものに、意味をつけることもできないだろうし、そこに過剰な意味があるということもできないだろうし、・・・」ということではない。おどろくなあ、そしたらなにがおもしろくて書くのやろうか。

ぼくが引用の吉本隆明の言葉に感じるズレは知識のうえでのズレではないような気がする。言葉や知識以前の世界を感じる感じ方のズレがあるとおもうのだ。それはどうもどちらが良いとか悪いとかの問題ではないという気がするのだ。吉本隆明が言葉をつくるときに感じている世界の感じ方がおれにはなじまない。

対の内包像が求心する渦の中心で鼓動するものが内包表現の像である。この内包表現の像という核から音や映像や言語が表出されてくる。それはあたかも自然界に存在する四つの力の相互作用を遡及することの逆の過程に比喩されるといえよう。

感覚的な言い方でなら今、内包知についてぬり絵することができる。とても単純なことだとおもう。

ここ

どっかに行こうと私が言う
どこ行こうかとあなたが言う
ここもいいなと私が言う
ここでもいいねとあなたが言う
言っているうちに日が暮れて
ここがどこかになっていく
（谷川俊太郎詩集『女に』）

内包知について単純になぞることができる。内包知とは「ここがどこかになっていく」ことを感じることである。「ここがどこかになっていく」を感じるとき、ぼくたちはすでに内包知に立っている。おれはひとり念仏を唱えるから、おれにとってここが繋ける日の価値の根源だ。思想とは概念がつくる「福笑い」の表情のようなものだとおれはおもっているから、おれにはこれで充分だ。

文学作品の歴史を本質をうしなわずにあつかいうる方法は極端にいえばふたつに帰する。そのひとつは中心が社会そのものにくるような抽出であり、このばあいには個的な環境や生活史がその環のなかにはいってくることが必須の条件である。もうひとつはその中心が作品そのものに来るような抽出であり、そのばあいには環境や人格や社会は想像力の源泉として表出自体のなかに凝縮される。いまここでわたしがやろうとしているのは、ふつう文学史論があつかっている仕方とまったく逆向きのことである。

ひとつの作品から、作家の個性をとりのけ、環境や性格や生活をとりのけ、作品がうみ出された時代や社会をとりのけたうえで、作品の歴史を、その転移をかんがえることができるかという問題である。いままで言語について考察してきたところでは、この一見すると不可能なようにみえる課題は、ただ文学作品を自己表出としての言語という面でとりあげるときだけ可能なことをおしえている。いわば、自己表出からみられた言語表現の全体を自己表出としての言語から時間的にあつかうのである。

（吉本隆明『言語にとって美とはなにか』）

ぼくは吉本隆明の『言語にとって美とはなにか』のなかで述べられている「ひとつの作品から、作家の個性をとりのけ、環境や性格や生活をとりのけ、作品がうみ出された時代や社会をとりのけたうえで、作品の歴史を、その転移をかんがえることができるかという問題である」というところに注目する。表現が波であると同時に粒子であるとするなら、吉本隆明のいう「自己表出」という理念は非線型的に拡張することができる。

ぼくは吉本隆明とは逆に、ひとつの作品から、作家の個性をとりのけず、環境や性格や生活をとりのけず、作品がうみ出された時代や社会をとりのけず、作品の歴史を、その転移をかんがえることができるか、という具合にべつの機軸をもうける。そのためには吉本隆明の自己表出を内包表出に、自己表出としての言語を内包表出の像に拡張すればよい。

ボブ・ディランの嗄れた熱い声

虚構が実体を喰ったというバブル経済の顛末をもちだすまでもなく、実体と虚構という類別そのものがじつに怪しい。何が実体で何が虚構か、とことんつきつめるとわからない。資本という訳のわからないものに踊らされることが虚構なのではなく、資本そのものもおそらく人類史の規模をもつ虚構なのだ。資本の起源はひとがいっぱい欲しい、いっぱいもちたいというところにあるのではないか。そこに刷り込まれたひとの太古の記憶の表象が資本ではないのか。ふっとそうおもった。

直線という概念や時間という概念が太古のひとの観念の分節のありように起源をもつとするなら資本の感染力もまたそこに発祥の根をもつのではないか。そこまで射程をもつ資本について書かれた言葉をぼくはまだ知らない。ぼくの理解ではマルクスの『資本論』の射程はみじかすぎたのだ。マルクスの緻密な論理をささえた表現の公理はおそらく牧歌的すぎた。あるいは善意に満ちすぎていたというべきか、唐突におれはそうおもった。

松村洋の『8ビート・シティ』が面白かった。スザンヌ・ヴェガの音にふれて松村洋が言う。

やはり彼女は、距離を置く。乾いたタッチで、たんたんとうたう。

しかし、ここには明らかに優しいまなざしがある。距離を置いてはいるが、冷たくはない。熱くはないけれど、暖かいのだ。（中略）この距離感は、暖かい距離感である。したがって、距離を置いているにもかかわらず暖かいという言い方は正しくない。距離を置くことこそが、暖かさであり優しさなのである。（中略）おそらく、他者への共感というものも、他者との距離を前提として成立する現象である。たとえば、ふたつの音叉を並べ、一方をたたくとその振動が空気を通して他方に伝わり、ふたつの音叉が同時に振動するという〈共鳴〉のイメージを思い起こしてみてもいい。もし音叉がひとつしかなければ、共鳴する相手がいないのだから共鳴という現象は起こりようがない。同じように、人間どうしの共感というものも、そもそもお互いが隔たり異なる存

在であるから起こることであって、一体化してしまえば、共感は存在しない。

そして、私たちの日常的な感覚がけっしてとらえることのできない世界の究極の基底ないし宇宙エネルギーの大海では、すべてがひとつに溶け合っているのかもしれないが、私たちが生きて知覚しているこの世界では、ふたつの個体のハートが完全に一体化するなどということは、まず絶対に起こらない。私たちが知覚しているのは、隔たりの世界なのである。個人と個人の間には、いつも距離があり、隔たりがある。だからこそ、私たちは共感するのである。

このヤローとケチつけたいのじゃない。松村洋の言うことにぼくはほとんど共感するのだから。ただ、そういろいろ言わんと、すべからく都市というものは松村洋が言うとおりなんだ。それが都市の自然ということなんだ。だからそのことはいい、そのとおりのことなんだから。

「したがって、距離を置いているにもかかわらず暖かいという言い方は正しくない。距離を置くことこそが、暖かさであり優しさなのである」と、松村洋は言う。そうだと思うよ、おれも。

意識するとか意識しないとかいうことじゃなくて、都市では距離は自然におかれるもので、それは在るものだとおもう。だからそのことはいい。

でもすぐ気がつくんやけど、松村洋の「他者」「個人」という言い方はすこし曖昧やとおもう。この他者と、他者一般は同じではない。それは、松田聖子とリーナ・ラヴィッチくらいにちがう。つっこみがまだ足らんとおもう。

この他者は〈性〉（の関係）であって、他者一般は〈性〉の外延化か、対の内包性の作用化としてあるのだ。

対の内包性が作用化するとき、「お互に異なる〈物語〉を生きている」「異なる〈物語〉どうし」の他者が、稀に「異なる二本の弦のように共振する」ことがある。それはほんとに起こることやおもう。

松村洋の『8ビート・シティ』を読んでほどけたことがあった。おれのなかでモヤモヤしていたものがすこしスッキリしたところがあったんだ。

「現実」〜「疑似現実（虚構＝シュミラークル）」の関係が掴めたとおもった。ほんのひと押しでわかるというところがもうひとつモヤモヤしていたけど、つまり実感としてはよくわかっているんやけど、いまひとつうまく言葉にのってこないということがほんとはずっとあって、『8ビート・シティ』を読んで、ハッとしたことがあった。

それがどういうことかわりと簡単に言うことができる。人は生きて在るその時代の現実というものに、その時代では虚構と感じられることをとりこみながら現実を拡張してきたということだ。はっきりこのことがわかった。

時代のある局面で、現実と疑似現実（シュミラークル）が、あるぎこちなさや異和感としてあらわれることがある。ところが、ところがである。人間はゴキブリみたいなもので、現実に似せた疑似現実を現実と化してしまうのだ。

たしか松村洋はぼくの理解では、その例として照明をあげていた。おれはピンときた。電気という照明がないとき太陽が沈んで夜がくると世界は闇に閉ざされる。そんなことはない、灯油のランプがあったじゃないかといっても問題にならない。

灯油のランプがなかった時代だってあったじゃないかといっても同じことだ。いやいや、灯油のランプがなかったときだって焚き火があったじゃないかといってもまったく同じことだ。太陽が昇り太陽が輝き日が暮れて世界は闇に閉ざされる。夜は暗い。これがまず自然だ。焚き火をすることで疑似的に昼間を模倣できる。それはほんとの昼間ではない。疑似的な昼間にすぎない。そうだよな。

でも焚き火であたりを明るくして昼間に模倣されたシュミラークルな昼はいつのまにか自然となる。そのとき昼間という現実は明るくされた焚き火によって拡張されたことになるのだ。この過程を順ぐりにたどると現在まで到達する。

つまり現実に対して疑似現実を対置するということは不毛なのだ。疑似現実は現実に取り込まれて拡張されるんだ。もちろんそういう言い方ではなく、疑似現実が現実となるといっても同じことだ。現実はその時代の疑似現実＝シュミラークルをのみこみ現実の拡張をとげ、疑似現実は現実となる。簡単だがとても分かりやすいたとえだとおもう。

つまりシュミラークルは現実なのだ。そしておそらく現実の体験と虚構の体験との関係もまた同じだ。

疑似現実が現実となり、疑似体験が現実の体験感になるということを内包化すれば、〈わたし〉が内包化された第二次の自然表現である内包表現は、内包表現論としての構造をもつことになる。

なんといってもぼくが内包表現論でやりたいことは、天然の自然と人工自然が対立してあらわれるという時代の制約を現在がとうに超えて、意識にとっての自然として現象しているそのことを、〈わたし〉と〈世界〉という外延表現で表現するということではなく、すでに意識にとっての自然として実感していることを内包化するということなのだから。そのとき拡張された現実は内包表現としてどうあらわれてくるのだろうか。

□

だからガキンチョがほざく、均質化して希薄な現実、手触りがなく実感がうすい現実などという感受性は、スッキリいってしまえば、現実の感じ損ないにすぎんのよ。

50 になるボブ・ディランの艶やかでパワフルな嗄れ声がきこえるか？　希薄さという過剰が売り物というのは痩せている。現実が虚構化したのでも、現実が希薄になったのでもない。そうではなくて、現実は天然自然の現実よりふかくなったのだ。ボブ・ディランの熱い声を聴いてそうおもわずにはおられない。

□

ニール・ヤングの狂おしいかきむしるような音や声を夜中にひとりで聴いていると自分が危なくなってくる。不思議に言葉がせきとめるものの彼方に音はつきぬけていく。ずっと不思議で、今も不思議な気持ちになる。ぼくのイメージのなかにある萩原朔太郎とニー

ル・ヤングを比べてみる。萩原朔太郎の昏くて重い病質の詩の言葉と、ニール・ヤングのザワザワと狂おしいかきむしるような音。なにかがすごくちがうような気がする。なにがちがうんだろうか。

ぼくが感じているなにかが、言葉と音の本質的なちがいかどうか、まだわからない。いまのところぼくが感じている言葉と音のちがいには、ある傾向性があるのではないかというだけのことだ。そこをたよりに考えてみる。

言葉がせき止めるものの彼方に音はつきぬけていく。ニール・ヤングのプッツンした音を聴いていて、ぼくがまず感じるのはこのことだ。ロックが好きでながくロックを聞いてきたということのうちにはこういうことがあるという気がする。

おれが感じている言葉と音のちがいは〈像〉の問題ではないのか。音が言葉より〈像〉の近傍にあるのか、べつにそういうことではないのか、それはまだわからない。言語規範は言語表現の身体だから、表現が規範を切断することはできない。以前ぼくはこのことを円運動の遠心力と求心力に比喩したことがある。求心力が言語規範で、遠心力が表現のちからだ。

ここでぼくが言いたいことはとても感覚的なことなのだ。音がすべてそうなのかはわからないけど、音は言葉がせき止める行きどまりを、それがどんなにヘヴィーな音であっても、どこかでスコンとぬけるような気がする。これがながく音を聴いてきたことからくる実感だ。

それはロックの8ビートのノリとどこかで関係しているという気がする。すくなくともロックの音のほうが気持ちをずっと、とおくまでつれていってくれる。言葉の障壁をつきぬけて音は、はしるといってもよい。

比喩をまじえて身体感覚としていえば、ロックの8ビートは身体をゆさぶりべつの世界に行き、身体にもどってくるけど、言語表現はアタマを振動させ認識することの自然に抽象としてかえってくるといえよう。

8ビートの音を聴いて音に包まれると自然にからだが動く。からだで知らないうちにリズムをとっている。ニール・ヤングでもボブ・ディランでもストーンズでもいい。おれは英語ができないから、たとえばボブ・ディランの「ハリケーン」を音として聴いてしまう。「ハリケーン」の政治的な歌詞と無関係にボブ・ディランのあついかすれた声がパフォーマンスする。ミックやニール・ヤングやディランをぼくは楽器の音のように聴いている。ドラムやベースにのった声が歌詞の意味と関係なくパフォーマンスする。8ビートにのったライブする声の表情におれは鳥肌たてて感応する。音に包まれておれがいる。おう、おれがロックよ。なーんもいらん、一瞬、そう実感する。

勝手に空想すればおれはここで〈像〉にであっているのだ。それはヒトが知らずに覚えている太古の記憶の表象のような気がする。文字を知らず、概念を道具にすることがなかった悠遠のむかし、サバンナの大地で挙げた雄哮の哀切さ、そこにおれはロックする。

だから小泉文夫が「言語の意味をひろくとれば、音楽はその中にふくまれるように、逆に音楽の概念もひろげて行くと、言語もまた音楽の中にふくまれてしまう」（『音楽の根源にあるもの』）と言うことがよくわかる。

ヒトは生命形態の自然に依存して自然から観念や概念を分節するほかなかった。そこに普遍の根拠はほんとは何もない。ただ生命形態の自然にふかく依存して〈感じる〉ことを表象した。それは白川静の言うようなことに比喩される。「文字が映像であるならば、ことばもまた概念の映像である」（『漢字百話』）と白川静は言う。

文字は、ことばの器として生まれた。ことばを視覚化し、形象化して、ことばのもつ呪能をそこに内在化させることが、その目的であった。ことばが神と交通する直接の手段であった時代に、ことばを何らかの方法で定着させようとすることが試みられたが、その方法は容易には発見されなかった。それで久しい間、上古の人びとは絵画的な方法、たとえば犠牲の姿や祭儀のようすを描写することなどによって、その呪的な目的を達しようとした。オーリニャック期やマグダレニアン期の、洞穴の奥深く描かれている動物図は、狩猟の成功を祈る呪的な目的をもつものであったし、イベリアの先史地域の岸壁画、その他未開社会に広汎に分布する種々の象徴的な絵画は、いずれも神がその絵を判読してくれるであろうという期待を以てかかれたものであった。中国においても、殷周期の青銅器に残されている図象的な標識のうちには、そういう起源をもつものがあるように思われる。たとえば、〔山海経〕にみえる奇怪な神像を図象化したらしいものもみられるのである。

しかし、絵画的な表示は、もとよりまだ文字ではない。文字はロゴスをうちに宿すものでなければならない。ロゴスとして、存在のあらわれであることばを、その全体系において受け止めうるものでなくてはならない。従って文字は、古代の文化圏のうちでも、最も高い文化段階に達したところでだけ成立した。それらはみな、ことばを視覚化し形象化したもの、すなわち象形文字であった。そしてそれらはまた、神事や儀礼にもちいるものとして、神聖文字であった。文字はそのような職事にたずさわる神聖階級によって創出された。楔形文字、エジプト文字、および漢字がそれである。

しかし文字が象形文字であるという基本的性格は、近東においてはながく維持されることがなかった。民族の興亡がはげしく、文化の隆替ということもあって、その文字はやがて他の民族によって借用されるようになったが、そのとき異なることばの体系に適応させるために、ことばと文字との直接的な結合を分離することが必要であった。文字はその形象の含む本来的な意味を離れて、音標化された。こうしてアルファベットが生まれる。アルファベットの成立は、文字の大きな進歩とされるものであるが、しかしそのとき、ことばと文字との結合という古代文字のもつ最も本質的なものは失われた。そして漢字だけが、いまもなおその特質をもちつづけている。漢字はその成立以来、三千数百年にわたって、そのことばとともに生きつづけ、中国の文化、またその文化圏としての東洋の文化を培う土壌として、尽きることのない生命の源泉をなしている。ことばの形象的な表現である漢字は、従ってことばと同じようにそれ自身の体系をもち、世界観をもっている。そのことばが、漢字文化のあらゆる特質を規定しているのである。「ことば」は、古くは「こと」といわれた。「こと」とは殊であり、異である。全体を意味する「もの」に対して、それは特殊なもの、個別を意味する。存在するものが、

それぞれの個別性、具体性においてあらわれるとき、それは「こと」であり、「ことば」であった。この全体と特殊という関係は、中国では道と言という関係で示される。道は存在するもの、すなわち普遍であり、絶対であるが、それは言として特殊化され、具体化される。（『文字逍遥』白川静）

おれは漢字の成り立ちについての知識の素養がないから詳しいことはわからない。それでも白川静の「存在のあらわれであることば」という所説に気持ちが動かされる。言われるまで気がつかなかったけど、文字（漢字）が映像だということも言われてみれば、なるほどそうじゃとおもう。言葉も音も内包表現の像に熔けていく。

進化と深化は尻尾も頭の双頭の蛇となって円環しながら螺旋を描く

ねじめ正一の「新ねじめのバカ」を読んでいて、〝あらっ〟とおもったことがあった。「昨今のＣＭ事情」というところだった。ねじめ正一のいうことに何か反発を感じたとか、そういうことじゃない。

出たがりのうえに新しもの好きだから、ちょいと毛色の変わった仕事がくるとやりたくて、目の前に溜まっている仕事を忘れてつい引き受けてしまう。（中略）詩を書いているだけではとうていお目にかかれないような「コトバ」の新しさがゴロゴロしていて、私のようなコトバ好きにはもうたまらない一年であった。中でも面白かったのは、ＦＭ東京で八カ月続いた『真夜中のサウンド・レター』なるリクエスト番組のＤＪ体験である。それまでの私は書きコトバとしてしかコトバの実感を持つことができなかったが、この番組のおかげではじめて、話しコトバなるものをカラダで理解できたと言っていい。

まあそれはさておき、この番組をやっていて気がついたのは、「町内会レベルの話をすると受ける」ということである。たとえば、「ねじめ民芸店」に新しく入ったアルバイト嬢の噂話であるとか、「ねじめ民芸店」でつかまえたエピソードであるとか、それこそ私の日常半径三００メートル以内の話をすると、翌週びっくりするほど反響がくる。リスナーからのハガキの内容がぐんと面白くなる。

これには驚いた。何しろ『真夜中のサウンド・レター』は夜中の二時から三時まで、聴いているのはほとんどが高校生受験生と二十代前半までの連中で、とてもご町内のエピソードを喜びそうだとは予想もしていなったからである。

しかしよく考えてみると、連中の反応のしかたはそう意外なものではない。それどころかその兆しはもうずいぶん前から始まっていたともいえる。私がそれにはじめて気がついたのは二、三年前の××市長選挙の選挙広報を読んだときだった。その広報の中で某候補者が大は日米安保条約から小は近所の電器屋が修理に来ない。来てもすぐまた壊れるということまで、世の中のありとあらゆる事柄を大小に関わりなくズラリ一列並べにして正々堂々、「私はこれら一切をなくすことを公約します」とやっているのを読んで、これはスゴイと思ったものである。大きい小さいはコト

バそのものでなく、コトバにくっついた意味で決まる。意味を取っ払ってタダのコトバとして見れば、なるほど「日米安保」も電器屋の悪口も一列に並んでしまえるのだ。（中略）

ご町内会レベルの話しに敏感に反応する若い連中は、つまりはこの候補者の延長線上にいる。語られたコトバの中身なんか、彼らはてんから問題にしていないのである。彼らが面白がるのは中身ではなく、コトバそのものの出かた出しかたなのだ。しかし万引の話はどこまで行っても万引どまりで、おおきくしようにも大きくならず小さくしようにも小さくなりようがないのである。

そういえば、去年のヒットＣＭに川崎徹サンの作った「ヤリ貝」というのがあった。川崎サンの作るＣＭを意識して観るようになって久しいが、今度の「ヤリ貝」も期待に違わずすごく刺激的であった。やり甲斐という抽象的心理的でよくわからないものを背中にくっつけた貝というカタチで見せる発想もさることながら、「ヤリ貝三０センチ」「ヤリ貝二八センチ」のように、それを測定してしまうことでやり甲斐をタダの「コトバ」として、意味やら心理やら含みやらを取っ払ってしまうのである。何十センチと測定してしまえばやり甲斐というコトバの曖昧さはとたんに曖昧さを許されなくなり、たんなる「ヤリ貝」以上でも以下でもなくなる。やり甲斐も魔羅サイズも、すべからく曖昧モコとしたものは測定してしまうに限ると川崎サンは我々に鮮やかな手つきを見せてくれるのだ。「ヤリ貝」ＣＭがえらく官能的であるのはべつにあの「ヤリ貝」の形状が何やらを連想させるからではなく、見事なまでに曖昧さを剥ぎとられ、むき出しになったタダの「コトバ」が目に見えるカタチになって突き出されているせいなのである。（中略）大きくもなく小さくもなく、以上でも以下でもなく、曖昧さをどんどん剥ぎ落とすまでコトバは進んできた。

「ヤリ貝」ＣＭは、ぼくもおぼえている。何を〝あらっ〟とおもったのやろうか。ねじめがここで言っていることは、どこかで読んだか見たかしたような気がした。数年前ならねじめ正一が言っていることにすなおにうなずいていたとおもう。

ねじめが言っていることはよくわかるんやけど、言われていることから逸れていく自分がある。逸れていく自分についてずっと考えている。

「大きくもなく小さくもなく、以上でも以下でもなく、曖昧さをどんどん剥ぎ落とすまでコトバは進んできた」とねじめ正一が言うとき、ねじめの〈自分〉はどこにあるのやろうか、そのことがひどく気にかかる。

ねじめが【大きい小さいはコトバそのものでなく、コトバにくっついた意味で決まる。意味を取っ払ってタダのコトバとして見れば、なるほど「日米安保」も電器屋の悪口も一列に並んでしまえるのだ。（中略）ご町内会レベルの話しに敏感に反応する若い連中は、つまりはこの候補者の延長線上にいる。語られたコトバの中身なんか、彼らはてんから問題にしていないのである。彼らが面白がるのは中身ではなく、コトバそのものの出かた出しかたなのだ】というとき、言葉が公共化されている気がする。言われていることがあたりまえすぎて空虚になる。

今だにしなびたコトバでやってゆけるとおもっているふるいひとを相手にするのなら、ねじめの言っていることでじゅうぶんだとお

もう。でもおれにとってはタイクツだし、こんなことではじぶんがもたない。

コトバが急速に輪郭をうしないかすんできていることはぼくもまたありありと感じている。コトバに対してある種の感性をとるかぎり、ここで言われていることは避けようがない。【「ヤリ貝三〇センチ」「ヤリ貝二八センチ」のように、それを測定してしまうことでやり甲斐をタダの「コトバ」として、意味やら心理やら含みやらを取っ払ってしまうのである】ということについて、吉本隆明もまたねじめ正一と同じことを言っている。

たぶん現在は、書かれなくてもいいのに書かれ、書かれなくてもいいことが書かれ、書けば疲労するだけで、無益なのに書かれている。これが言葉の概念に封じこめられた生命を、そこなわないで済むなどとは信じられない。現在のなかに枯草のように乾いた渇望がひろがって、病態をつくっている。だがそれは個体が生きている輪郭といっしょに死滅してしまう。ほんとにそこなわれた概念の生命は、個々の生の輪郭をこえて、文字を媒介に蔓延してゆくだろう。想定できるいちばんひどい損傷は、やがて文字と概念のむすびつきがこわされてしまうことだ。たとえば生命という文字のかたちが〔生命〕という概念とむすびつく必然はなにもない。そうおもえるようになったとき、じっと眺めているとどんな文字でもそれがそんな恰好なのはへんだとおもえてくる。視線が文字の形をとおりぬけてしまう病態は、どこまでも蔓延してゆくにちがいない。そのときには、文字とその像とをじかに対応させるシステムをつくりあげているほかない。つまり概念に封じこまれた生命が萎縮し、破棄されたあとは、文字はじかに対応する像とむすびつかなければ生きのびられない。文字の像が意味をなくして網膜上に氾濫するところを想像してみる。そして概念はもう生命をつくれなくなっている。批評はそのとき文字をたどりながら、意味ではなくて無意識にできあがった文字自体の像を語らなくてはならない。（吉本隆明『言葉からの触手』）

言われていること、それはちがう。どうしてコトバをこうしか感じることができないのだろうか。ぼくはこのことをずっとコトバの内包化として考えてきた。コトバはここで足し算や引き算をされている。そのかぎりで言われていることはまっとうなことなのだ。

ほんとうはコトバの内包化というコトバなど、どうでもいいことだ。〈わたし〉と〈世界〉という意識の線型性が、感じることや考えることを覆ってしまうことができるかどうかだけがコトバにのこされた未知である。なぜかそのおもいがぼくからはなれない。

そのことがいいのかわるいのか、そういうことを言いたいのではない。目の前にある世界にじぶんを拡散させまぎれこませることによってコトバの未知を手にしようとする試みを不毛に感じてしまう。コトバの未知や可能性がそこにあるとはぼくにはどうしてもおもえない。「概念はもう生命をつくれなくなっている。批評はそのとき文字をたどりながら、意味ではなくて無意識にできあがった文字自体の像を語らなくてはならない」という非信の信に吉本隆明があるなら、おれにも非信の信がある。

言葉の概念がもつふくらみやたゆたいが痩せて貧血していることが言葉の風景にある。言葉がひらたく感じられる。それは世界がひ

らたいからだ。そうだ、だれもここから逃れられない。吉本隆明が言うことはよくわかって、おれはちがうとおもう。

〔概念〕はそこに封じこまれた生命の理念としては最高度な段階にあるはずなのに、どうして生き生きしない抽象や、鮮やかでない形象の干物みたいにしか感じられないのか。これにたいする解答のひとつは、はじめにあげたように、書くという行為とその結果のもたらしたデカタンスが、磨耗させてしまった感受性の全体にかかわっているということだ。あえてしかつめらしい言い方をすれば、自然としての生命と、理念としての生命の差異の拡大にもとづいている。その意味では最初の原因は、文字の誕生のときすでにあった。文字が誕生してからあと、わたしたち人間は〔概念〕をまるで産業のように、理念の生命を原料に大規模に製造できるようになったのだ。文字による語の大量生産体制の出現は、一方的に拡大する過剰生産の系列を産みだした。それは必然的に〔概念〕のなかに封じこまれた生命の貧困化を代償にするほか源泉はどこにもなかったのだ。（同前）

だから「文字とその像とをじかに対応させるシステムをつくりあげているほかない」というのが吉本隆明の非信の信だといえる。世界を線型に写像するかぎり吉本隆明の言うことはただしい。その通りなのだ。吉本隆明の言うことがただしくてその通りだから、おれは自分がさわった非信の信をひた走りする。

□

渋谷陽一と山川健一のロックをめぐる対談もここに係わっているようにみえる。ずいぶんながい引用だけれども、きわどいところだとおもうのでそのまま引いてみたい。

山川　うん、ファンなんだけどね。ストーンズを見ていて思うのは、「ロックミュージック進化論」というタイトルなんだけどさ、結局音楽って進化しないんじゃないかと思うんだよ、おれ。それは、本当にここ二、三年の間におれは思うようになったんどけれども、例えば人類というのは果たして進化してきたのかということと同じことになっちゃうんだけどさ。マディ・ウォーターズが一九五〇年代に録音した一枚のブルースのレコードと、プリンスが一九九〇年代にリリースするアルバムと二枚比べてみて、それはもちろんテクノロジーとかテクニックとかいうことでは圧倒的にプリンスはマディ・ウォーターズをしのいでいるかもしれないけれど、表現の受け手である我々がその一枚のレコードに接するときに、マディ・ウォーターズよりもプリンスの方が圧倒的に感動が大きいかというと、そんなことはないわけでしょう。そういう意味で、表現というものが、送り手と受け手の間のコミュニケーションであり、そこにどういうエモーションが発生するかということだというふうに考えると、音楽なんて進歩しないし、人間というものもどこまでも進化し続けるというのは幻想じゃないかとおれは最近思うんだよね。誰も一杯のジャック・ダニエルズに進化を求めたりはしないでしょう。酒や煙草は、昨日と変わらずおいしければいい。音楽も同じだよ。

渋谷　そういうニヒリズムというのはよくないとおれは思うよ、すごく。

山川　いや、ニヒリズムじゃないんだよ。そうじゃなくてさ、音楽がわかってきたというか、最近。音楽は進化なんてしない。ただ純粋になっていくんだよ。

渋谷　それはやはりニヒリズムだよ。だったら、結局シェイクスピアがあって、シェイクスピアから何百年かたって、現在のコンテンポラリーな戯曲がシェイクスピアを超えているかというと、それはいろいろ論議はあるけれども、超え得るという幻想にかけるというか、おれはそれだと思うんだよね。（中略）

渋谷　おれは、やはりそういうのはニヒリズムだと思うんだよね。

山川　ニヒリズムじゃないんだって。スピリットのリレーというか、つまり時空を超えて感動が存在するっていうことが表現の希望なんだと思うんだよ、おれ。どこまでも表現というものが進化していくんだという仮説のほうこそ、一種のニヒリズムなんだよ。

渋谷　そんなことはないよ。それが暗い楽観主義というものなんだよ。要するに例えばほんの三十年か四十年か前には、ポップ・ミュージックというのは存在し得なかったわけよ。大衆化された、これだけ普遍化された表現としてのポップ・ミュージックは。全世界の人間が一つの表現によってある程度つき動かされて何とかなんていうメディアも表現も存在し得なかったわけよ、ポップ・ミュージックが出てくるまでは。たとえクラシック音楽があり、宗教音楽あり、民族音楽があろうとも、おれはポップ・ミュージックの出現そのものが音楽という表現の限りない進化論を保証していると思うし、それから、例えば何十年も前の音楽よりプリンスの音楽の方が明らかに僕たちが音楽を感じとる回路を広げていると思うんだよね。例えばマディ・ウォーターズの表現とプリンスの表現とどちらがすぐれているかなんて、そういう議論にはあまりおれは興味がなくて、当り前の話で、すぐれた表現はいつだってすぐれているし、それはまさに時空を超えて感動は存在しているわけで、おれ達は何百年か前のクラシックを聞いても感動できるわけだから、それはそれでいいんだけれども、コンテンポラリーな音楽というのは何がしか我々が感じ取れる感動の回路を確実に広げていっていると思うんだよね。それの積み重ねが別の表現を生んできて、そしてひょっとすると、あるときにポップ・ミュージックが出現したのと同じように、またより普遍的でより高密度の新しい領域に音楽、あるいは大衆音楽みたいなものが到達することができるんじゃないかとおれは信じていたい。（中略）

山川　・・・それから、もう一度言うけど、表現から受ける感動みたいなものが個人の中でいかに深くなっていくかというのが問題だと思うんだよ。例えばブルースっていうのは点みたいなもんだとおれは思うよ。ロックが死んだと言われる前に、ブルースははるか以前に死んだというふうに言われていて、でもブルースという音楽の形式そのものは死んでいったのかもしれないけれども、そのスピリットというのは、その後延々プレイしていたマディ・ウォーターズの中で生きているし、山川健一の中でも生きているし、一般論にしちゃうとおもしろくないかもしれないけれども、いかに表現のスピリットみたいなものが個人の中で生き続けるか

というのが問題だと思うんだよ。今の音楽を聞いて、それが長らく個人の中で生き続ける表現だというふうに思えないということは・・・。

渋谷　おれは、それは単にコンテンポラリーな音楽に対する対応能力がなくなったんだと思う。ポップ・ミュージックというのはとにかく時代と向き合う、九一年よりは九二年であり、九二年よりは九三年であり、常にコンテンポラリーであり続けるという潔さによって表現の鮮度を保ち続けてきているわけよ。そして常に新しい表現を生み出していきたいという願望、そのことによって我々の感動は広がっていくはずだとか、我々が感じ得る音楽という表現に対する生理的な快感にしろ何にしろ広がっていくんだという、幻想という言葉を使ってもいいと思うんだけれども、その幻想に加担し得るかし得ないかという、そういうものだと思うんだよね。能とかそういう古典芸能とは全然違うわけだから、ポップ・ミュージックというのは。そういう、ある意味では無責任な楽観主義みたいなものに根拠を持っているわけよ。

山川　それがなくなっているんだよ、今。

渋谷　感じ取れないだけなんだって。例えば一番突出したアーティスト、プリンスを見たって、それは全然失われていないし、彼は努力しているし、全然問題ないわけよ。（中略）

山川　進化ではなく、キースは純化しているんだってば。

渋谷　あれはロックという表現が成立しなかったらなかったフレーズだと思うんだよね。ブルースがブルースたり得た間には絶対できなかったと思うんだ。それは進化なんだよ。そこに表現としてのジャンプ・アップがあったわけだ。ブルースからロックという。ローリング・ストーンズはブルースでも何でもなくて、紛れもないロックンロール・バンドであったからあれがつくれたわけよ。あれを僕らは、今までだれも出してくれなかった音として聞くことができて、そのときの感動というのは、クラシックが綿々と流れ、古典的な民族音楽があって何とかじゃない別の局面として、我々みずからの感性の回路みたいなのがあのワン・フレーズによって拡大されたんだよ。あれがまたあるかもしれないんだよ。その幻想にかけるかかけないかということなんだ、すごくわかりやすく言うと。

山川　でもそれは個人の問題だよ。それを流れとして見て、そういう表現が生まれてくるのを心待ちにするみたいな気持ちは気持ちとしてわからないではないけれども、そうしたフレーズを探すときにはキース・リチャーズにしてもだれそれにしても、結局自分の中を見詰めるしかないんだよ。全部自己の中から出てくるものだから。キースの新しい領域とかキースの未来というのは、キースが今まで築き上げてきた彼自身の時間の中にあるんだよ。それを指して進化というか深化というか純化というか、それはどっちでもいいことだけれども、つまり新しい表現というのは常に過去の中に眠っているというふうにおれは思う。（中略）

渋谷　ロックに限らずポップ・カルチャーというのは、今まで存在していた表現とは本当に決定的に違うと思うんだよね。他人がつくるものなんだよね。その辺がファイン・アートと全然違うところなんだ。

山川　ファイン・アートとだってそうだよ。同じだよ。

渋谷　違うでしょう、やはり。下世話なもんなんだよ。要するに

ポップ・ミュージックであることをあきらめるかあきらめないかということは、他人の視線をあきらめるかあきらめないかということなんだよ。

山川　ファイン・アートとポップ・カルチャーみたいなものの線引なんて絶対不可能だよ。

渋谷　できるんだよ。それは要するに、売れることが目的化されているかされていないかなんだよ。売れたものが勝ちというのはポップ・カルチャーなんだよ。だけどそれ以外のエクスキューズがつくものはファイン・アートなんだ。すごい単純だと思うんだよね。ビートルズもストーンズも何で偉大かというと、売れたからなんだよ。だけども、ゴッホは売れなくても偉大なんだよ。それはファイン・アート・レヴェルでね。それはポップ・カルチャーとファイン・アートの決定的な違いだと思う。

山川　でもそれは結果じゃない。つまり第三者が言うことだから。ゴッホだって売りたいと思ってたんじゃないかと思うよ、おれ。

渋谷　だけど売れなかったじゃない。あれはポップ・カルチャーでも何でもない。すぐれたファイン・アートなんだ、限りなく。当時の画壇の状況というのがあるわけじゃない。印象派的なはやりがあって、その中で売れる絵のラインというのがあるわけじゃない。それを拒否したわけじゃない。そこのチョイス、迎合しなかったというのはもう既にファイン・アートなんだよ。ロックっていうのは迎合するんだよ。プリンスも限りなく迎合しようと思っている。プリンスを放ったらかして、売れるも売れないもどうでもいいといったら、めちゃくちゃラディカルな音楽つくると思うよね。それはやらないんだよ。絶対大衆的な音楽たり得ようとしているわけだ。だから偉大は偉大だよ、コステロは。だけども、ポップ・ミュージック・レヴェルでは偉大じゃないよ。やはり下世話で大衆的であるべきだと思うね。他者がつくり進化するという思い込み、幻想にかけているというのにおれはかけたいよ。

（中略）

山川　『ロッキング・オン』は同人誌から始まって拡大、拡大へと向かったわけじゃない。それがある程度のレヴェルに達したときに『ロッキング・オン・ジャパン』を創刊して、『カット』を創刊してという、その流れというのは、つまりはロックの流れと同じかなというふうに思うね。果たしてそれが進化といえるのかどうか。

渋谷　進化といえるんだよ。『少年ジャンプ』は偉大だとおれは本当に思うよ。山川健一は吉本ばななよりもだれよりも売れる、村上春樹なんてくそだというくらいのベスト・セラーを出さないとだめなんだよ。

山川　そういうことではないんだよ。

渋谷　そういうことなんだよ。（中略）

（『ロック・ミュージック進化論』渋谷陽一）

ねじめ正一と「若い連中」の関係が見えてこない。渋谷陽一のいう「要するにポップ・ミュージックであることをあきらめるかあきらめないかということは、他人の視線をあきらめるかあきらめないかということなんだよ」ということもわからない。しかしどこかでこのふたつの言葉が接触しているにちがいない。

ぼくはねじめ正一も渋谷陽一も〝ほんとにようやるなあ〟といつもおもっている。だからぼくがここで言いたいことは彼らのいっていることにケチをつけたいという魂胆があるからではない。

渋谷陽一も山川健一もお互いの手のうちを知りつくして自分の役回りを誇張して演じているだけだから言われていることは文字をたどったとおりである。それでもモヤモヤ何かがひっかかる。

□

進化と深化はどちらとも言えない、進化と深化は「シュレーディンガーの猫」ぢゃと考えていたら、『ニュー・ロマンサー』のケイスとモリイのことをおもいだした。ここでやっと深化と進化のかけあわせが効いてくる。そうでなくては引用の長さに申し訳ない。

さあ、いち、にい、—

電脳空間は四方から、滑りこむように展開した。なめらかだけれど、いまひとつ。もう少しうまくやるようにしなくては—

そこで新しいスイッチを押した。

突然の衝撃とともに他人の肉体へ。マトリックスは消え、音と色の波—モリイは混みあった通りを進んでいた。安売りソフトウェアの屋台群を過ぎる。値段がプラスティック板にフェルトペンで書いてある。数えきれないほどのスピーカーから音楽のかけら。臭いは、小便、遊離単量体、香水、揚げオキアミのパテ。怯えて、一、二秒、ケイスはモリイの体をなんとか操ろうとしてしまった。ようやく己れを制して受け身になり、

モリイの眼裏の乗客になる。

ミラー・グラスはまったく太陽光線を遮らないようだ。内蔵増幅器が自動的に補正するのだろうか。青い英数字点滅して時を告げる。モリイの視野周縁の左下だ。見せびらかしてやがる。

モリイのボディ・ランゲージは混乱を招き、態度も異質だ。常に他人とぶつかる寸前にあるようだが、他人の方が、いつの間にかモリイの前から消え、脇へのき、道を譲ってくれる。

「どんな感じだい、ケイス」

という言葉が聞こえ、モリイがそれを発するのも感じ取れた。モリイが片手をジャケットの内側に入れ、指先で、暖かい絹地の下の乳首を撫で回す。その感触に、ケイスは息を呑んだ。モリイは笑い声をあげる。けれども、このリンクは一方通行。ケイスには返事のしようがない。

（ウイリアム・ギブスン『ニュー・ロマンサー』黒丸尚訳）

ぼくはＳＦ気狂いだから、発売されてすぐ『ニュー・ロマンサー』を読んだ。強烈な印象があった。たしかその頃村上春樹が人気だった。村上春樹が好きなのに『ニュー・ロマンサー』に比べたら目じゃないなと当時おもった。

『風の歌を聴け』の乾いてサラサラした喪失感がギブスンに比べたら湿っぽくて、『ニュー・ロマンサー』の湿り気のない無機的な言葉の感触がやたら気持ちよかった。翻訳ものでこうだから原文で読んだらさぞかしだろうとおもったものだ。物語の筋はまるでおぼえていない。第一、筋なんてなかった。レムやストルガツキーみたいに暗喩するものもなく、意味をたどるＳＦではなかった。それ

にしても言葉の切り方や止め方がやたらカッコよかった。

今、ケイスはモリイの「眼裏の乗客」である。「モリイが片手をジャケットの内側に入れ、指先で、暖かい絹地の下の乳首を撫で回す。その感触」にケイスは「息を呑」み、おれはゾクッとした。ここが『ニュー・ロマンサー』で今も鮮烈な印象で残っている。オレは一瞬イヤラシクなった。この〝ざわっ〟とした感じが〈感性〉の進化と深化のかねあいだという気がする。〈感性〉をロックにおきかえても、社会や世界や歴史と読みかえてもいっこうにかまわない。

モリイが乳首を撫で回すその感触を海の彼方にいるケイスが感じるのだ。まったく、ゾクッとする。ケイスがモリイになるのではない。モリイはモリイ、ケイスはケイスなのだ。とても不思議な気がする。おれはおもうのだが、自然科学はきっとこの感触を苦もなく実現するだろうな。

ウォークマンでストーンズの『*EXILE ON MAIN ST.*』を夏のあつい海辺で聴く、するとぼくを包んでいる海は天然自然より濃くなる。原始宇宙のごく初期でクオークと反クオークが衝突して対消滅し光子二個をつくりだす。活字で読んだらそう書いてある。しっくりこない。うまくイメージできなかった。でもＮＣＳＡのスーパー・コンピュータがその様子をシミュレーションした。テレビの画像でそれを見たときは衝撃だった。ソフトな機動戦士ガンダムがもうそこまできている。

人間の感受性なんてまだまっさらで無限の可能性がひらかれている。こころがじかに感じる感受性の深化といっても純化といってもいい。渦に求心されておおきなうねりが螺旋を描きながら舞いあがる。対の内包性にふれるとき、ぼくたちは高度な資本のシステムを、いつも超えていることにおいて、すでに超えている。そこでひらかれたことばや音や映像を手でさわるようにたどっていくとき、ぼくたちが目にするものや掴んだかたち、それが進化だ。進化と深化は尻尾もアタマの双頭の蛇のダンスに比喩される。

ささやかということの激しい夢

まっ赤な向日葵の言葉やピカソの青がほしい。お先に御免

竹田青嗣は柄谷行人の『終焉をめぐって』に次のような疑念をあげる。

たとえば柄谷は、日本における「大衆」や「国民」という言葉は知識人の「自意識」に根拠を与えるものにすぎなかった、と批判する。これは「大衆」とか「革命」というロマン的観念の批判だといっていい。

しかしこういう批判はすぐにつぎのような疑問を導くことになるだろう。「大衆」や「革命」という観念が、単に知識人の「自意識」の根拠でしかない場合がたしかにある。だがその批判として示された「他者の他者性」という言葉が、著者の「自意識」に根拠を与えるものではないという保証はどこにあるのか、と。（中略）つぎのような文章が、柄谷の〝時代批判〟の根拠をよく示している。

マルクスがいったように、「共産主義」とは「現実の諸条件」がもたらす「現実を止揚する現実の運動」としてしか無いとするならば、さらに「共産主義」とは「個と類」という回路のなかに閉じこめられた思考に対する否定にあり、すなわち類（共同体）に属さないような個の単独性と社会性にあるとするならば、それもまた「終わり（目的）」なき闘争としてしか無い。

（「歴史の終焉について」）

「個と類」という回路は、「自意識」を根拠づけるような観念からくる。だからこれに対して「単独性と社会性」の原理を置くことは、一方で現代〝知識人〟批判であり、もう一方で、共同体－内－存在としての〝大衆〟批判を意味する。要するに、現にある社会（共同体）をいかに拒否し、いかにそれに対するかというモラルが、柄谷の〝構造主義的〟論理を支える根拠だと言っていい。

だがわたしたちは、ここでなお、このような著者の思想上のモラルが果たして彼の「自意識」に根拠を与えるものでないかどうかを問うことができるはずだ。（中略）わたしたちは共同体や社会のありようを、ちょうど懐疑論者が目の前にあるリンゴの実在をいつでも疑えるように「疑う」ことができる。しかし思想のモラルは、わたしたちがそれを疑うべき「動機」あるいは「理由」をつねに明らかにすることなのである。そしてこの動機は、いつでも共同体の中の人間の生の意識にしか求めることはできない。社会を批判する動機は「無根拠」なものではなく、そこに生きる人間の生の意識からのみ捉えられるべきなのはあきらかである。

柄谷によれば、批判の根拠を共同体の「内部」に置くことはできない。それは共同体の論理を超えられないから、と言うのだ。しかし批判の根拠を共同体の「外部」に置けば、その批判は人間の具体的な生にかかわることができないだろう。「単独性」は柄谷が考えるような人間の本性ではない。人間は基本的に共同体－

内−存在であり、そのなかで拘束されているがゆえに自分の「単独性」をロマンとして夢見る。この拘束性こそが共同体を超えようとする動機と理由をひとに与えるが、そこにつきまとうロマンティシズムを鍛えなければこの動機と理由は可能性を失って死ぬほかないのである。

そういう理由で、思想は、自己の世界像（自意識）を、つねに共同体に生きる人間の「現実意識」によって〝試される〟道をとらなくてはならない。思想はそこから超然としているわけにはいかず、そこから離れた途端、単に「疑うために疑う」〝知識人〟の自意識的な懐疑となる。

ひとびとはただ、生活の「現実意識」の中でだけ世界を「疑う」理由をつかむが、この「現実意識」は、思想にとっては必ず「未知」なものとして現われる。わたしは「未知」のものをちらつかせて既知の理論を軽蔑しているのではない。これは原理的なことで、優れた時代思想はいつもこの「未知」をつかむ努力から現われているのである。

（「自意識と外部、生の深い郷愁」『海燕』一九九〇年七月号）

これは柄谷行人の『終焉をめぐって』という著書に対する竹田青嗣の批判の核心部分である。どういうふうに竹田青嗣が柄谷行人の言説を批判しているか、そのことはともかくどうでもいい。竹田青嗣の批判の意味するところはよくわかる。たぶん読みちがいはない。

ひとつ柄谷にケチをつければ（マルクスがいったように）「共産主義」が「類（共同体）に属さないような個の単独性と社会性にあるとするならば、それもまた「終わり（目的）」なき闘争としてしか無い」と言おうとも、その「終わり（目的）」なき闘争もまた「いま・ここ」を先きのばしにする自己矛盾を抱え込んでしまわざるをえない。

いつものことだが【日本の文学は「システム」なんですよ。「主体」を超克」したなんてとんでもない。もともとないんだから。いわゆる「内面」なんて主体じゃなくて、そこからの逃避なんです。】（『すばる』「連帯と孤立の新しいパラダイム」一九九一年三月号）とかナントカちょっと云ってみせたりするときの柄谷のニヤケぶりや悪意がもともとおれはスカンので柄谷のアホがなにをいってもまともにとりあう気がしない。

柄谷にとってはポストモダン批判も日本の「文学」批判も同じなのだ。自分を架空のどこかにおき、すぐに批判できる対象をもってきてそのうえで対象を嘲笑する手口が気にくわない。この馬鹿が、とかんじさせる半端さが柄谷の際立った特徴だ。ようするに柄谷の文章は嫌味なのだ。いや、柄谷のアホについてはここではどうでもいい。

おれがかぎりなくひっかかるのは竹田青嗣の柄谷行人批判のうなずけるところではない。その批判はかつておれがすでにやっている。だからとりあえずそこは素通りする。

竹田青嗣の思想と「ひとびと」の繋がりかたがどうしてもわからない。だから竹田青嗣にまっすぐ言葉を投げる。竹田青嗣によれば社会を批判する思想の動機は共同体−内−存在の人間の生の現実意識からやってくるということになる。そして思想は自己の世界像をつねにひとびとの現実意識によって〝試される〟道をとる必要がある、と竹田青嗣はいう。

おれのひっかかりは竹田青嗣の言うことが〝ほんとにほんとにほんとにそうかな〟ということにある。柄谷行人程度のコトバを批判する分には不足はないが、竹田青嗣はすごくあぶない言い方をしているようにおれはおもう。

おれの考えでは、日を繋げたい元気の素は、わかりやすくいえば、竹田青嗣と柄谷行人の言説のあいだに見え隠れしているとおもうのだ。それはあまりにかすかすぎて目を凝らしても目にみえず耳を澄ませても聞こえないものかもしれない。しかしおれには聞こえる音がある。どうしてもそんな気がする。

竹田青嗣はひとびとの生の現実意識を〝試す〟という手続きをとることで〈わたし〉がひとびとと繋がる道をとる。竹田青嗣のいうところをもう一度引用する。【「単独性」は柄谷が考えるような人間の本性ではない。人間は基本的に共同体－内－存在であり、そのなかで拘束されているがゆえに自分の「単独性」をロマンとして夢見る。この拘束性こそが共同体を超えようとする動機と理由をひとに与えるが、そこにつきまとうロマンティシズムを鍛えなければこの動機と理由は可能性を失って死ぬほかないのである。そういう理由で、思想は、自己の世界像（自意識）を、つねに共同体に生きる人間の「現実意識」によって〝試される〟道をとらなくてはならない】あとは一気だ。それに対して柄谷行人はそれを裏返しにする。わからんことはない。いやその気分はよくわかる。

おれはほかのだれでもなく〈おれ〉である、それにもかかわらず〈おれ〉は〈ひとびと〉の〈ひとり〉である、と感じる世界をつくることができるなら、柄谷行人のように「個と単独性」といってヒネルことも、竹田青嗣のように社会批判の動機と理由が可能性を失って死なないようにロマンティシズムを鍛え、共同体に生きる人間の「現実意識」によって〝試される〟道をとることも不要である。

このことは困難か。そんなことはない。今やっと自己意識の外延表現という第一次の自然表現が姿を消しつつある。何が内包表現なのか、なぜ内包表現なのか、それが可能性なのだ。ある意識の呼吸法をとるかぎり柄谷行人と竹田青嗣の言説の裂け目にある世界を感じることはできない。

ここで問題になっていることは知識をめぐる対立や差異ではないのだ。世界を感じる感じ方のちがいなのだ。何が世界を感じる感じ方のちがいなのか。意識の呼吸法のちがいとはどういうものか。それは「私を駆りたてた動機は、ごく単純であった。（中略）つまり、知るのが望ましい事柄を自分のものにしようと努めているていの好奇心ではなく、自分自身からの離脱を可能にしてくれる好奇心なのだ。（中略）はたして自分は、いつもの思索とは異なる仕方で思索することができるか、いつもの見方とは異なる仕方で知覚することができるか、そのことを知る問題が、熟視や思索をつづけるためには不可欠である、そのような機会が人生には生じるのだ」（『快楽の活用』）とフーコーがいうようなものに比喩される。

□

竹田青嗣が【しかし思想のモラルは、わたしたちがそれを疑うべき「動機」あるいは「理由」をつねに明らかにすることなのである。

そしてこの動機は、いつでも共同体の中の人間の生の意識にしか求めることはできない。社会を批判する動機は「無根拠」なものではなく、そこに生きる人間の生の意識からのみ捉えられるべきなのはあきらかである】というとき、彼はどこにいるのだろうか。ここがみえない。眼鏡をはずしてワープロしているからかも知れない。どうしてもみえない。おれはもし思想の困難があるとしたらここにあるという気がする。どうしてもそんな気がする。けっして竹田青嗣がいうことがわからないということではない。わかるといえばよくわかるのだ。おれには竹田青嗣はピョンと跳躍しているようにみえる。

やっぱりおれは竹田青嗣とズレる。「具体的な生」において熟れ、思想において熟れないのが表現だとおれはおもう。思想が熟れたら終わりよ。ひとは共同体に拘束されるから自分の「単独性」をロマンとして夢みるのではない。拘束があるから共同体を超えようとする動機や理由をもつのではない。それはすでに終焉しつつあるひとつの世界像なのだ。歯ざわりのいい竹田青嗣の善意のコトバの彼方へおれは行きたい。

ポスト・モダン思想の流行が一段落したあと、明瞭な定点を持てなくなった現代の思想や状況の中でこのような問題が一定の意味を持ちうるかどうかよく分からない。思想や文学が、現在何を表現し、何を中心的な課題として据えるべきかについて、どこにも明確な合意が見出せない状況だからである。ただ、わたしは最近、自分の考えていたこのテーマが、ある事件によってひとつの定点を与えられたように感じた。その事件とは湾岸戦争のことである。（中略）

戦争という事態は、結局何を示しているのか。ひとことで言うと、それは、人間の「善いこと」、「美」、「ほんとう」を求め、それを少しでも実現しようとする気持ちに対して、それらは結局「キレイゴト」にすぎないということを主張する。「現実の動かしがたさ」の前では、人が殺しあうことを厭う素朴なモラルは決して〝通用〟しないことを、戦争は〝勝ち誇って〟宣言するのだ。（中略）

湾岸戦争を経て、わたしが手にしたのは、いくつかの問いである。「善いこと」、「美」、「ほんとう」とは、単に芸術や思想世界での基準なのではなく、生活する人間にとっても欲望の〝対象〟であるはずだ。しかし、これらは、どこかで「動かしがたい現実」の前に〝挫折〟しつづけてきたのだ。その理由は何だろうか。この〝挫折〟はまさしく「動かしがたい」必然なのだろうか。そうではなくこれらの欲望が「現実」に打ち勝つ可能性があるとすれば、その根拠や条件はどういう点に求められるだろうか。そういう問いを立ててみることは、現在、まったく無意味ではないだろう。（竹田青嗣「欲望と戦争」西日本新聞一九九一年六月二六日朝刊）

いろんな言葉の気圏がある。おれはかつてひとつの気圏を生き、今べつの気圏を生きようとしている。たまたま昔よく聴いたストーンズの『*LET IT BLEED*』を数日ぶっ通しで聴いた。もの凄いパワーよ。圧倒された。こんな凄い音をミックやキースはつくっていたのかと鳥肌が立った。竹田青嗣の〝挫折〟にはパワーがない。およ

そ繋ける日を貫くいくつかの出来事は承服しがたいものよ。そんなことは骨の髄まで自明のことよ。おれにはわかるのだが竹田青嗣はまだ一度もことばや関係と出会っていない。

「湾岸戦争」を過ぎる時代の過ぎぬことに比喩してみる。引用の言葉が「キレイゴト」して夢がない。【「動かしがたい現実」の前に〝挫折〟しつづけてきた】いや、ちがう。〝挫折〟がそのまま「いま・ここ」の夢よ。【「現実の動かしがたさ」の前では、人が殺しあうことを厭う素朴なモラルは決して〝通用〟しないことを、戦争】が「〝勝ち誇って〟宣言」しても、【人間の「善いこと」、「美」、「ほんとう」を求め、それを少しでも実現しようとする気持ち】が〝挫折〟したことはただの一度もない。

酷い現実のなかで赫い朝陽にふれるから「動かしがたい現実」が拘束と感じられる、そういうことだ。杳として行方の知れない世界で過分の戦争を避けられなかったおれが断言する。竹田青嗣の端正な言葉をおれはからだごと突きぬけた。思想とは概念の織りなす言葉の表情にほかならない。まっ赤な向日葵のことばやピカソの青が欲しい。お先に御免。

ローリング・ストーンズを聴いていると気持ちが堂々する

『ドクター・アダー』や『レッド・ドラゴン』『羊たちの沈黙』を読んだときの〝ドキッ〟とした感じが忘れられない。サイコ・スリラーの翻訳ものを読みながらずっと『密室』のことがアタマからはなれなかった。『密室』の著者たちにとって「女子高生コンクリ詰め殺人事件」や「M君事件」は性や家族を解読する素材として現在という未知にあらわれた過ぎる時代のひとつの指標にすぎない。サイコ・スリラーの作家たちはべつにそのことを意図しているわけはないのだが、「M君事件」を弁護するアホな評論家たちよりずっと「M君事件」の内側にふみこんでいるような気がした。エンターテイメントとして書かれた小説が「M君事件」の思想的弁護論をはるかに凌いでいることに驚いた。この落差はどこからくるのだろうか。

『レッド・ドラゴン』や『羊たちの沈黙』のレクター博士と架空の対話をするように、吉本隆明の『ハイ・エディプス論』という発言録を読みながら「理念としてのふつう」という思想と問答をする。

そこで『ハイ・エディプス論』という一冊の発言録の骨格を闇夜で目をならすようにして「理念としてのふつう」の由来から少しずつたどっていく。

吉本隆明の『ハイ・エディプス論』を巨大な蜃気楼のように感じた。まるでゲーデルの決定不能性みたいで、『ハイ・エディプス論』の論理の内部にいったん入ってしまえば発言録で述べられている思想の公理から吉本隆明の思想が無謬であることを指摘することはできない仕組みになっているような気がする。それはとても堅固で論理の徹底性に押しつぶされそうな気がして、まるでダーウィンの『種の起源』を読んでいるような気分になってくる。吉本隆明の思想は途方もなく太くて巨きい、実感としてそう感じるけれど、自分がひとつの概念、ひとつの抽象になったような気がしてしようがない。どこからでも『ハイ・エディプス論』に入れそうな気もするし、どこから入ってもうまく『ハイ・エディプス論』に触れられな

い、そんな気に襲われた。

ほんとうは『ハイ・エディプス論』で吉本隆明が発言したことを簡単に要約して言えればいちばんいいのだが、自分が迷路に入ってしまいそうでめまいがする。なんとかこの『ハイ・エディプス論』という発言録の骨格だけは手にさわってみたい。それは言葉でさわられたものというより言葉が生成するおおもとの、謂わば意識にとっての表現の公理とされているようなものである。

この発言録で吉本隆明は〈無効性の観念〉や「普遍化された理念」という概念をつかっている。吉本隆明は観念を原像としてとらえられた生活からの逸脱と言いつづけてきた。〈無効性の観念〉がそこに響く。

逸脱というものの本質は、どこにあるんだといえば、〈無効性の観念〉のところにあるんじゃないか。〈無効性の観念〉というのはなんなのか?それは、党派でないといえましょう。ほんとうのことはなんなのかと、かかわりがあります。〈無効性の観念〉ということ自体を、真なるものだというふうにはいえないでしょうが、ただ関連はあるんじゃないか。それはたぶん逸脱ということのいちばん最後の段階にやってくる問題です。なぜ無効なる観念が、逸脱として、いちばん本質的なのかといえば、逸脱でないものと、ハーモニーがあるといいましょうか。ある共鳴性、一致性があるからなんだろうなとはおもいます。ごく自然に知の輪郭と、生活の輪郭とが一致した逸脱のなさと、〈無効性の観念〉とは、そこでなら共鳴を生じるでしょう。

ほんとうは吉本隆明の〈無効性の観念〉の確信のふかさが何に由来するのか、それはなぜ「ごく自然に知の輪郭と、生活の輪郭とが一致した逸脱のなさと、〈無効性の観念〉とは、そこでなら共鳴を生じる」のか、それだけが考えるに値する。〈世界〉を感じるある感じ方やある触り方の結果として〈無効性の観念〉という思想があるのであってその逆ではないということは今はよくわかる。「いま・ここ」は絶えず順延されるのであって、論理としていえばうさぎは亀に追いつけない。ここを比喩する、おれが勝手にコジツケタうまいたとえがある。

もし幾何学的空間が、個別的に考察した我々の表象の一つ一つを束縛する枠であるとしたならば、この枠をはぎとった像を表象することは不可能であろうし、我々の幾何学は少しも変えることはできないであろう。

しかしそういうふうにはなっていない。幾何学はこれらの像の継起が従って行く諸法則を要約したものに過ぎない。それでは、あらゆる点で我々の普通の表象に相似で、しかも我々の慣れているのと異なった諸法則に従って相継いで起こる様な表象の一系列を、はっきりした形にして考えることは少しもさしつかえない。

それでは、これらの法則がまぜ返されたともいうべき環境で教育された人間は我々のと甚だ異なる幾何学を有し得ると考えられる。

たとえば、大きい球の中に閉じこめられた世界があって、次のような法則に従うものと仮定しよう。

この世界では温度は一様でない。中心では最も高く、中心を遠ざかるに従って次第に低くなり、この世界を包む球面に達したときに

は絶対０度にいたる。
私はこの温度の変化すべき法則をもっと明確に定めておく。この限界を作る球の半径をＲとし、考えている点とこの球の中心との距離をｒとする。絶対温度はＲ×Ｒ－ｒ×ｒに比例するとする。
そのうえこの世界ではあらゆる物体が同一の膨張係数を有し、その結果どの定規の長さも絶対温度に比例すると仮定しよう。
もう一つ、一点から温度の異なるほかの点に移された対象は直ちにこの新たな環境と熱のうえで平衡を保つものと仮定しよう。
これらの仮説のうちには少しも矛盾するものはないし、はっきりした形で考えられないものはない。
そうすると人が限界の球面に接近するに従い、運動する対象は次第次第に小さくなるはずである。
まず我々の観察すべきことは、この世界は我々の慣用の幾何学の見地からすれば有限であるけれども、この世界の居住者には無限に見えるということである。なるほど、これらの居住者が限界の球面に近づこうとすれば温度は下って次第次第に小さくなる。だからその一歩一歩はまた次第に小さくなり、その結果限界の球面に達することはいつまで経ってもできない。

（ポアンカレ『科学と仮説』河野伊三郎訳）

おれの云おうとすることをポアンカレが知る由もないが、ユークリッド幾何学を自己意識の外延表現に、非ユークリッド幾何学を内包表現に置き換えれば、つまりポカンカレが幾何学について云うことを比喩として感じれば〈無効性の観念〉と〈内包知〉の触感のちがいがよくわかる。
知が非知と矛盾や対立や背反としてあらわれるという否定性をバネにした世界の感じ方の内部にあるかぎり〈無効性の観念〉が逸脱でないものとハーモニーや共鳴性を持ち、かさなるということがあるとはおもえない。
第一次の自然表現の内部に位置するとき「この世界は我々の慣用の幾何学の見地からすれば有限であるけれども、この世界の居住者には無限に見えるということである。なるほど、これらの居住者が限界の球面に近づこうとすれば温度は下って次第次第に小さくなる。だからその一歩一歩はまた次第に小さくなり、その結果限界の球面に達することはいつまで経ってもできない」こうしてうさぎは亀に追いつけない。しかし現に壁に向かって放たれた矢は壁につき刺さる。それは世界像の問題であり情動の問題である。
いずれにしても世界から隔てられている〈わたし〉や世界からはぐれている〈わたし〉が前提とされなければ、「理念としてのふつう」という考え方は出てこない。世界と軋む〈わたし〉と社会を媒介する表現理念が疎外論である。
物理学では、たとえば、粒子がかってにランダムな運動をしている状態を対称性をもつといい、氷のように粒子が整列した状態のことを対称性が破れているというのだが、吉本隆明のいう「理念としてのふつう」はぼくの感じ方では対称性が破れたスタティックな状態を理念化しているような気がする。そこが吉本隆明の思想にたいする結局はいちばんの異和感のような気がする。ぼくの感覚からすれば「ふつう」を対称性をもつ状態として感じ生きることのほうがずっと欺瞞がない。
「自分自身からの離脱を可能にしてくれる」ものは「大衆の原

像」にも「具体的な大衆」に基盤をうつすことのなかにもないとぼくはおもった。「知」と「非知」はいつまでたってもアキレスと亀だ。「はたして自分は、いつもの思索とは異なる仕方で思索することができるか、いつもの見方とは異なる仕方で知覚することができるか」それは自分自身を対称性をもつ粒子としてふるまうことだとおもっている。それがぼくにとっての「ふつう」ということだ。そのことが可能となったということがマルクス主義という宗教が滅んだ最大の功績のように感じる。

ぼくの関心にひきつけて云えば、この発言録にあるキーワードはそうおおくはない。まるで引用だらけで歯切れがわるいが、あとすこし。

どうして「理念」ではなくて「普遍化された理念」かといえば、「理念」というとそれがどうであれ、ひとつの限定された党派みたいなものが想定されます。宗教的な党派でも、政治的な党派でもいいんですが、「理念」というとある党派的な限定、あるいは共同体的な限定が、どうしてもつきまといます。ですから、「普遍化された理念」あるいは「普遍的な理念」という意味で、たとえば「神」という言葉を使いたいとおもったわけです。

「神」という言葉は、宗教的な概念として使われてきているわけです。「神」という言葉をつかわないほうがいいんですが、そうすると物質的な概念とおもわれちゃう。一番極端にいうと「自然」という概念に似ているけれど、「自然」というと唯物的な概念におもわれちゃう。厳格にいったら、「自然」という概念には、「言葉」の概念も入ってきますし、「観念」という概念も入ってきます。なかなか多様なわけです。普遍的な概念として「神」という言葉を使えば、歴史の未明の時代、つまり原始、未開、古代の時代からいまの時代まで実体の変化はあってもよく使われています。その概念をそのまま使うとすれば「普遍的な理念」のことを意味します。現在の時代にはほんとうに存続できるかどうかは別として、さまざまの宗教として出てくる「神」がありますね。仏教で出てくる「神」（つまり仏）という概念、それからキリスト教で出てくる「神」という概念、それからもうひとつは理念としての「神」で、マルクスにとって「神」はなかったかもしれないけど、マルクス主義にはひとつの「神」があって、一種の絶対概念をつくっている。こういうのを全部含めて「宗教的なもの」あるいは「宗教的」と解釈しますと、現代の「宗教的なもの」が全部普遍的な場所から見えるという理念が成り立ちうるなら、それを「普遍的な理念としての神」といいたいということです。

思想を領域と感じ考えるかぎり「中性的なもの、あるいは党派でないもの、部分的でないものということのなかにしか課題がない」（『ハイ・エディプス論』）とみちびかれるのは必然だという気がする。『ハイ・エディプス論』という発言録の思想の骨格をつかもうとすると、「中性的なもの」つまり「普遍化された理念」というところがさわるのがいちばんむつかしい。

吉本隆明の「中性的もの」や「普遍化された理念」に対する「部分的」な異和が、吉本隆明の思想に対する異論たりえることはまるでないからなおさら難儀する。

吉本隆明の「中性」志向はどこに由来するのか、ながいあいだ考

えた。

□

そこで典型的に原点になる生活者を想定しますと、その想定のなかに何があるのかといえば、ほんとうは生活という概念よりも、〈生存〉という概念のほうがいいように思います。つまり、ある人間が死んでなくて生きて生活しているばあいの最小条件といいますか、その中からいろんなものを全部排除してしまって、ともかく〈生存〉だけはしていて、それはまさに〈生存〉しないことと対応しているとかんがえられるものです。そういう原点の生活者を想定しているばあい、極端にいえば、今日食べて明日食べて、そして今日欲望し明日煩悩し、という次元で理解するよりも、むしろ〈生存〉の最小条件を保持しているもの、というところでかんがえられると思います。だからそれは、まさに生活しないことと対応するよりも、〈生存〉しないことと対応していると云ったほうがいいでしょう。厳密にそれをじぶんで定義づけたのではありませんが、最小限度、〈生存〉しているばあいに、それはだれにでも普遍的にある状態ということになります。〈生存〉しているかぎりはだれにでもある状態という意味合いまでいけば、その重さはすごく重いという考え方が、ぼくにはあると思います。それは、自力以外に世界はないんだ、というようにつきつめて行く概念の崩壊点で、再び自力へ引き戻しうる重さの根拠みたいな原点になると思います。

それは生と死という概念とはちがいます。あるいは、全き生命をうるということにおいては万人平等であるという、わりあい宗教的な考え方にたいしても、〈生存〉ということと〈生存〉しないという概念は、すこしちがうような気がします。ぼくは、〈生存〉という概念を、人間は、ひじょうに即物的、具体的、活動的、自然物それ自体であるというところでかんがえていて、それにたいして、〈生存〉そのものを再び概念に、反省的に取り出してきて、そこに生命という概念を与えるという考え方は、ぼくにはないように思います。まったく物質的になくなっちゃうというところが行き止まりのような気がします。

（吉本隆明「『歎異鈔』の現代的意味」）

特異な〈生存〉の概念だ。この〈生存〉の概念が吉本隆明の「理念としてのふつう」まで貫通し、「理念としてのふつう」を根底で支えているような気がする。「理念としてのふつう」という感じ方は対立する批判の対象を意識しないかぎり感じられない感じ方だ。そういうぼくの言い方もまたわかりにくい。〈ふつう〉という理念のわかりやすさ（わかりにくさ）も、わかりにくさ（わかりやすさ）も吉本隆明の特異な〈生存〉の概念に還元することができるとおもうのだ。

自然には慈悲というものはない。だからギリギリ考えると吉本隆明の「〈生存〉という概念」は矛盾を含んでいるということがわかる。それは吉本隆明が「それは生と死という概念とはちがいます。あるいは、全き生命をうるということにおいては万人平等であるという、わりあい宗教的な考え方にたいしても、〈生存〉ということと〈生存〉しないという概念は、すこしちがうような気がします。

ぼくは、〈生存〉という概念を、人間は、ひじょうに即物的、具体的、活動的、自然物それ自体であるというところでかんがえていて、それにたいして、〈生存〉そのものを再び概念に、反省的に取り出してきて、そこに生命という概念を与えるという考え方は、ぼくにはないように思います。まったく物質的になくなっちゃうというところが行き止まりのような気がします」と云うことが、すでに生命という理念を前提にしないかぎり成り立たないからだ。とてもわかりにくいところだけど、思想の根っこにかかわる肝心なことだとおもう。ながいあいだここにひっかかってきた。

おれが感じる吉本隆明のこの〈生存〉という概念の特異さには、いまのところまだどんな好悪も倫理も介在していない。そこに触れたいだけだ。

吉本隆明にだけ固有の〈生存〉についての感受性から吉本隆明の思想のすべてが発しているようにどうしても感じられる。

吉本隆明のこの〈生存〉についての考え方はいったいどこからやってくるのか。吉本隆明はなぜ〈生存〉をこのように概念化するのだろうか。

おれはここに吉本隆明の〈世界〉にたいする〈異和〉の〈根源〉があるような感じがする。そしてこの異和の独特な解消法が「〈生存〉そのものを再び概念に、反省的に取り出してきて、そこに生命という概念を与えるという考え方は、ぼくにはない」ということではないのか。うーむ。じつにわかりにくい。

こう考えるしか吉本隆明は世界にたいする根源的といえる異和を解消することができなかったのではないか。そしてそれはもちろん吉本隆明の「父母未生」の生の鋳型からながれてくるものにほかならない。

ほんとうは吉本隆明は自分ただひとりの異和（いどころのなさ）の解消法を語っているだけではないのか。そしてその特異な異和の解消法はどれだけ年月をかけ思考を重ねても、あたかもゼノンの矛盾のように漸近はするが、そこに到達しない。

吉本隆明の言う「ともかく〈生存〉だけはしていて、それはまさに〈生存〉しないことと対応している」ということは「無効なる観念が、逸脱として、いちばん本質的なのかといえば、逸脱でないものと、ハーモニーがあるといいましょうか。ある共鳴性、一致性があるから」ということの「逸脱でないもの」と対応しているとぼくはおもう。

まだある。「ぼくは、〈生存〉という概念を、人間は、ひじょうに即物的、具体的、活動的、自然物それ自体であるというところでかんがえていて、それにたいして、〈生存〉そのものを再び概念に、反省的に取り出してきて、そこに生命という概念を与えるという考え方は、ぼくにはないように思います」と述べられた「〈生存〉」という概念」が「生活の輪郭」と対応する。

吉本隆明は「部分的でないもの」「党派的でないもの」を「中性的なもの」、つまり「普遍化された理念」と言うが、この「普遍化された理念」は〈無効性の観念〉によって支えられている。それが大衆や生活を還りみちからとらえるという還相論だ。

この還相論のゆくままにいくつかのキーワードを繕り合わせて、「死から照射された生」を個人史にもってくれば、それは「つくられる無意識」という課題となり、社会に対応させたとき「資本主義の死からの視線」となり、歴史概念に拡張したとき「アフリカ的段

階」という歴史の「胎内」の課題となる。こうして吉本隆明に固有の現在論がつくられる。「現在は逆に大衆の無意識が大衆のつくりあげた意識があった場所と同等のところにあがってきた。あがってきたための当然の課題として、意識的に築き上げてきた大衆の意識が、大衆の無意識があったところとおなじように逆転して、意識された大衆のおかれた場所よりも、大衆の無意識つまり胎内からうまれたときのその無意識の存在の方が先へきちゃった。これは僕のなかでは相当確実な実感のイメージです」これがぼくがたどった『ハイ・エディプス論』のおおまかな思想の骨格だ。

みんな絵かきになってぬり絵をする

吉本隆明が言う〈無効性の観念〉という理念の場所は、吉本隆明にとって吐息のような彼岸（悲願）ではないのか。

逸脱という偏りを解消するべく「ともかく〈生存〉だけはしていて、それはまさに〈生存〉しないことと対応している」ところへと向かおうとする吉本隆明の思想の嗜好はぬきがたい。おそらく吉本隆明は自身の生の鋳型に発する歪みのもつ応力を、表現をつうじて解こうとしているのにちがいない。

しかしおれの考えでは、吉本隆明の生の鋳型からながれでるみえない生のかたちは、吉本隆明が自身の思考の型の転位を図るよりほかに「逸脱として、いちばん本質的」な〈無効性の観念〉が「ごく自然に知の輪郭と、生活の輪郭とが一致」し、「共鳴」することはないようにおもう。

まだ吉本隆明の特異な〈生存〉概念に触れたという実感がない。ぼくは吉本隆明のすぐ近くで、吉本隆明と異なった〈生存〉概念をつくれるような気がする。それはぼくが自身の生存感覚（生きているという実感）を、ひとりごととして語ることにほかならない。

そこでもうすこし、しつこく吉本隆明の思想の発するところを追っていく。

□

「ともかく〈生存〉だけはしていて、それはまさに〈生存〉しないことと対応しているとかんがえられる」〈生存〉という理念のどこが特異なのか、まだそのことになんもふれていない。なぜ、どこが特異なのか言わないかぎり何も言ったことにはならない。

この〈生存〉の感受性を吉本隆明が生きているということ、そしてこの感受性が吉本隆明の生の鋳型に発するものであること、そのことはまちがいないとおれはおもった。

おれにはこの自意識の処理のしかたはかなり風変りなもののような気がする。この感受性の型というべきものにたいしてぼくが考えつくことは、〝あー、これはひとつの生の鋳型なんだ〟ということである。

ぼくはここに吉本隆明の生の鋳型からながれでるある空白があるとおもう。比類するもののない吉本隆明の思想のゆるぎなさの秘密がここにあると勝手にぼくはおもった。

空白の独特の解消法を代償として吉本隆明は壮大な思想の構築性を手にしたと、どうしてもぼくにはそう感じられるのだ。

吉本隆明の特異な〈生存〉概念から「理念としてのふつう」まではほんの一歩だ。ほんの一歩にすぎないことはたしかだとおもうけど、この「理念としてのふつう」がなぜ「普遍化された理念」たりうるのか、おれにはどうしてもわからん。単なる好みにすぎんのじゃないか。好みを好みとして限定することが「ふつう」としかおれには思えん。

吉本隆明が「理念としてのふつう」や「普遍化された理念」を言いだすとき、必ず一方に党派批判を意識している。浮遊霊を撃ってなんになるんやろうか。もうすでに充分それはつまらんことにしかおれにはおもえない。

吉本隆明の世界にむけた内発する肯定のこえをおれは聞きたくてならない。そうでなくてどうして生きられる〈死〉の場所がつくれるだろうか。自然にでてくる元気の素、さがしものはそれしかない。

□

死がどこにあるか感じようとするとき、外延表現としての死についての思想にぼくは関心がない。ぼくは〈わたし〉と〈世界〉という閉じられた思考の枠組みで語られる死の理念に惹かれるものを感じない。

しかし、ほんとに親鸞が思想、理念、考え方として〈死〉や〈浄土〉を想定しているときは、「正定聚」の位のことをほんとの〈死〉だというふうにかんがえたとおもいます。どこにあるかわかりませんが、いながらにしてじぶんの現在をたえず照らしている、そういうものがほんとの〈死〉であって、いわゆる「肉体の死」というものは、いわば喩えとしての死、「比喩の死」だというふうにかんがえていたとおもいます。「肉体の死」はそれぞれじぶんにとっては体験できないものなのに、「他者の死」は体験できるという矛盾をもっています。

この矛盾は〈死〉を認知しようとする志向性が、志向する自己と絶対に出会うことができず、志向する自己とは無関性をもった「他者の死」としてしか認知できないという矛盾に根拠をおいています。この矛盾を解決するには、「他者の死」を「共同的な死」の水準にまで高めて、この「共同的な死」の影に浸食され、包括されてしまう「自己の死」を、認知の対象とするほかないようにみえます。おなじように「共同的な死」の影に浸食され、包括されながら照射をうける「自己の生」という概念が、親鸞の説いた「正定聚」の位置とかかわりがあるようにおもわれます。

（吉本隆明『未来の親鸞』）

ここはよく考えんといかんけど、〈死〉をおれは吉本隆明とちがって感じる。〈死〉の矛盾やその解決は、【〈死〉を認知しようとする志向性が、志向する自己と絶対に出会うことができず、志向する自己とは無関性をもった「他者の死」としてしか認知できない】ということにも、【「他者の死」を「共同的な死」の水準にまで高めて、この「共同的な死」の影に浸食され、包括されてしまう「自己の死」を、認知の対象とするほかない】ということにもない。この〈死〉の観念は、〈わたし〉と〈世界〉という思考の生理が疎外する〈死〉の外延表現だといえる。

〈死〉を自己が体験できないということで、たしかに〈死〉は自己にはない。【志向する自己とは無関性をもった「他者の死」】とはだれのことか。そこにほんとの〈死〉はない。だから親鸞は【「共同的な死」の影に浸食され、包括されてしまう「自己の死」】を「正定聚」の位から照射した。親鸞の「正定聚」の位置は超越の気配を消した見事な呼吸法だといえよう。

ぼくの感じる〈死〉はべつのところにある。〈あなた〉が【志向する自己とは無関性をもった「他者の死」】であるはずがない。〈死〉は〈あいだ〉にしかない。〈死〉は、〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉にある。それを〈死の内包性〉とよぶことができる。

ただ動揺しうろたえ術がなく、しかしそのときにかぎってゆるゆるとすすむ時間にはがみするしか一切の手立てがない男女のあいだの齟齬軋み愛憎妄想嫉妬がある。それはおそろしく複雑で勝手に混線しほんとは単純で、関係をひらこうと意思すればするほどもつれは加速する。そのなかにあってもっとも言葉にとおい、とおい言葉の場所は、〈あなた〉の〈死〉である。ここに男女の関係のきつさは極まる。これより痛切などんな痛切さもこの世界には存在しない。ここが世界の限界だ。

死のはじまりから死の終局にいたる固有の曲線を〈わたし〉のこととしてでも〈あなた〉のこととしてでもなく、〈あいだ〉の問題としてひらきたいとおもっている。だれも書かないし、だれもが沈黙する死。ひらきたい死の課題が現前する。死についての思想の未知がはじまる。

死を〈わたし〉と〈世界〉という思考の枠組み（死の外延表現）で考えるのではなく、死は〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉の理不尽で強引な簒奪にあるとする、おれの死の内包性についての感じ方がある。ぼくが欲しいものは対の内包像にふれつづけることだけである。それでもやがて〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉は身体の死に襲われる。ぼくはそれでも死の内包表現という理念は不可能ではないという気がする。

E・C・ロスはひとの死にゆく過程を五つの段階にわけて図式化してみせた。あったりまえのことが書いてあって、ぼくにはとてもそれが自然なことのようにおもえた。完璧に真っ暗な空白のなかでぼくはロスの死にゆく五つの過程を〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉にもってこようとおもう。ほんとうの〈死〉は〈あいだ〉にしかないのだから。

E・C・ロスの死の「五段階説」は、ほんとうは〈わたし〉と〈世界〉についてそこで言われていることが重要なのではなく、〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉についてこそ言われなければならない。もしそれを関係として解こうとすれば対の内包像をもってくるしかないとおれはおもう。すくなくともぼくは対の内包像によってしか関係は解けないと実感している。そのほかの死の理念は語られ、尽きた。

E・C・ロスの死の「五段階説」を〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉で解くことができるなら、死はこれまでとちがった表情をつくるだろう。つまりロスの死の「五段階説」は〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉にあるのだ。〈わたし〉と〈世界〉の〈あいだ〉にあるのではない。それは死の外延表現である。

□

〈あなた〉が地上から消えるということは、〈わたし〉が地上からいなくなるということであり、それにもかかわらず〈あなた〉は〈わたし〉なのだから、〈あなた〉である〈わたし〉は存在する。これはレトリックではない。対の内包像にふれるということがすべてなのだ。

死の内包表現論からすれば、〈あなた〉である〈わたし〉が〈いなくなる〉ことなしに関係はおわらない。ふたりがいなくなったときはじめて関係は終わりをむかえる。

〈あなた〉が〈いなくなる〉ことによって関係はおわらない。なぜなら〈あなた〉は〈わたし〉であるから。

〈あなた〉が〈いなくなる〉と世界が崩壊する。それでも〈わたし〉は生きている。〈わたし〉が生きるから〈あなた〉が〈いなくなる〉ことはない。

〈あなた〉がいなくなったら毎日ぼくは〈あなた〉のいるところに行ってウォークマンで好きなロックを聴かせてあげる。トム・トム・クラブの「*BAMBOO TOWN*」なんかいいな。ときどき、れんげの花やコスモスの花をもっていくよ。

□

ぼくは吉本隆明とちがって「〈生存〉という概念」を対の内包像にふれるというところから内包化してきた。そのことを時代性として云うこともできる。「理念としてのふつう」という思想が高度な資本のシステムによって現実化されたということである。だからそれは「理念」の問題というよりアタマの先からつま先までの実感としてすでに実現されたことなのだ。「理念としてのふつう」は現実の出発点にすぎない。「理念としてのふつう」が〝ふつう〟であることに言いようのない二重のもどかしいおもいに駆られる。

システム化された資本のとんでもない加速感が言葉をここまでアタマうちする。往相の知と還相の知というコトバの一語一語のあいだの空気の存在感がかぎりなくうすくなり、うすくなった世界の観念が現実をおおいつくしたように感じるというのが今おれたちの直面している事態だ。ここにリアルに出会えなかったら今を呼吸しているとはいえない。はっきり云ってしまえば思想は俯瞰される領域ではなく、〈おれ〉の「いま・ここ」が〈領域〉なのだ。往相の知があって還相の知があるのではない。まるでおれが〝たましい〟をぬり絵しているようにみえる。ちがう。ただ、おれが、時代が、そうなってしまった。だからこれは禅問答でもレトリックでもない。

ささやかであることは激しい夢だ。しかしいつでもそれに気づくのは何かの顛末なのだ。「ふつう」がどんなに激しい夢であるかに気づくのは逸脱の果てにやってくる。そしてここからが俯瞰できる思想と内包表現とのちがいになるのだが、ぼくは「ふつう」という凶暴な夢をオレの「いま・ここ」に領域化する。世界の客観的な根拠の側にゲタをあずけない。世界や社会の激しい転変をオレの「いま・ここ」にひきこんで「ふつう」をひらく。これが領域の思想と内包の思想のちがいだという気がする。

「いま・ここ」を社会に領域化するより、社会をおれの「いま・ここ」に領域化し、自分の直感と実感でさわったものが世界よ。そ

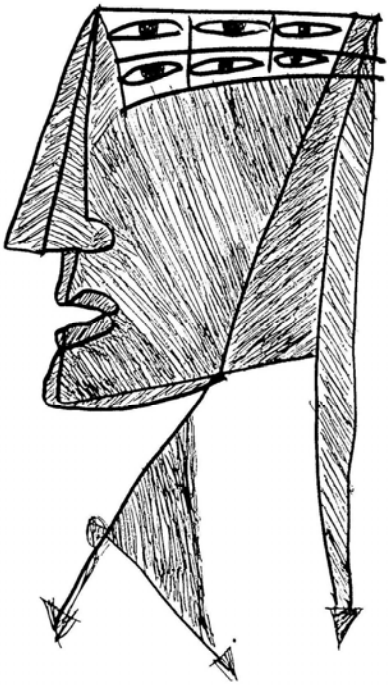
ここに日を繋け感じたひろがりとふかさ、それが世界にほかならない。とうとうというか、ようやくというか、ともかく、世界はここに到達した。それぞれが自画像を勝手に描けばいいのだ。

だから吉本隆明にとって【現代の「宗教的なもの」が全部普遍的な場所から見えるという理念が成り立ちうるなら、それを「普遍的な理念としての神」】として彼が自分をぬり絵する。それがいい。

おれは往相の知と還相の知という思想をぬり絵しながら、往－還の知を対の内包像から内包知へと拡張する。それもいい。それぞれが自前の念仏を盆踊りしてライブする光景は賑やかでたのしい。

おれはなんだか凶暴な気持ちになって表現の余白を一心に駆ける。世界よ、おれにつづけ！

開包論



OVER THE RAINBOW FROM BIGPINK

1

ちょっと前に発売されたZZトップの『リサイクラー』を買って聴いた。紋切型のギターとベースとドラムなのに、気持ちいいんだ、これが。評判のニルヴァーナ、『ネヴァーマインド』（「知ったことか」）もついでに聴いた。「ハロー、ハロー、どのくらいひどい？」　歪んだノイズ。そうかやっぱりリアルなものが欲しいわけか。うん、わかった。

加藤典洋の『これは批評ではない』という湾岸戦争にたいする「文学者の反対声明」についての批判が痛快ですごく印象に残っていた。柄谷なんかあれ読んでどんな顔したやろうか。スカッとして気持ちがよかった。とびっきり面白かった。だから友人からすすめられて雑誌連載のコピーもらって「世紀末のランニングパス」（竹田青嗣と加藤典洋の往復書簡）を読んだ。オモシロイ。それなのにときどき髪の毛がピンピンする。あ、そこがオレのひらこうとしているところだからだ、とすぐ気がつく。

竹田青嗣や加藤典洋が所説を展開しながら大胆に走っているさまは手応えがあって見事なものだとおもう。オレの言いたいことは何なのか、そこが照らされる。二人の往復書簡のほとんどすべてに頷きながらもどかしさを感じた。このもどかしさはなんなのか、気になって考えてしまった。

冷静に考えたら両者がいっていることのほとんどに異和がないということは稀なことだとぼくはおもうよ。二人の言うこととぼくの「内包表現論」で重なるところは前提にして、それはぼくの感じでは至近の距離にあるんだが、そこはとりえあえず脇において、往復書簡の核心とぼくが感じるところから勝手にはいってゆく。

□

自分につき刺さるように直感することはおおくない。そのうえでぼくが直感するわずかな違いを、それがどういうことかとりだしてみようとおもう。このわずかなちがいは、みえない色をみるように、きこえない音をきくように、気配のような言葉をさがすことそのものだという気がする。そこに現在を感じる感覚のかすかな違いがある。

それにしても、とオレはおもう。どんな思想もいったん仕組みをつくるとこしらえた言葉のしかけへのたえざる還元をともなうことからまぬがれられない。あるひとつの思想の立場をとるや、言葉は自動的にかまえた思想の立場へ還元されてしまう。そうおもうとまちがいなく世界はそんなふうにたちあらわれる、そんなものだとおもう。

つまり、自分のひっかかりや関心の所在にからめてしか言葉は巻きとっていけない。もちろんそれでかまわないけど、そうなると言葉は曲解と誤読のかたまりになる。「ごんごんと走っていく雲」（椎名誠）、それがいい。

いっそどれだけ世界を錯覚できるか、それが感じることや考えることの可能性だとぼくはおもっている。「秩序の生のままの存在」（フーコー）はひとりでに拓かれる。だから「秩序の生のままの存在」とズレた振幅のおおきさのぶんだけ思想や批評は可能する。そこにオレの生きたいコトバがある。世界も現実も現在もジャンピング・ジャック・フラッシュした。わかるかな。

2

竹田青嗣は顔をあげて世界の原理を概括し、加藤典洋はうつむいて言葉の膝を抱えている、というのが「世紀末のランニングパス」を一読したぼくの印象だ。信じられる稀な存在だとおもう。

「ぼくの知る限り、六〇年代末、あるいは七〇年代初頭のラディカリズムとは異質なものとして、七二年以後のあり方をさして「七〇年代のラディカリズム」ということがいわれたのは、これがはじめてだと思う」と加藤典洋は竹田青嗣のいったことをなぞりながら、つぎのように言う。

さて、「七〇年代（中葉）のラディカリズム」とは何か。その特質、基本的な発想の形は、・・・絶えず世界に異和を唱えつづける、そしてその異和の根拠を空無化しておくというあり方だとあなたは指摘しています。（「七〇年代のラディカリズム」をめぐって－加藤典洋←竹田青嗣）

この七〇年代の時期を「ぼくはただ一つ、ジョルジュ・バタイユの「けっして回収されない否定性」という言葉だけを握りしめて通

過した」と加藤典洋はいっている。「けっして回収されない否定性」のヒリヒリした感覚、ぼくにもよくわかる。ぼくもそうだった。

二つのラディカリズムの違いを一言でいえば、六〇年代末あるいは七〇年代初頭のそれがそこに生きる現実感に根拠をもっていたのにたいして、七〇年代中葉のそれが、現実的根拠を失い、否定性が、形として現われる場合には「観念」的行為となるほかなくなり、いわば否定が「否定」になってしまう、ということだったろうと思います。そこから、たとえばぼくの場合、否定的な衝動から、「けっして（表現に）回収されない否定性」へという深化（？）が生じることになったというのは見易い道理です。（同前）

もしも加藤典洋の言うことで自分をなぞることができるなら、このメモはいらない。かつてぼくはある否定の形を激しく表現した。酷かった。修羅を突きぬけて修羅をのこし今ぼくには修羅とちがった言葉にとおい「ごんごんと走っていく雲」のようなふしぎな感覚がある。そこで、ぼくは加藤典洋と違った感じを自分にもっている。加藤典洋のいう「六〇年代末あるいは七〇年代初頭のそれがそこに生きる現実感に根拠をもっていた」というその現実的な根拠が錯覚だったと思っている。そのことがもっとリアルになったということがぼくが感じている現在だ。たぶんここはつたわりにくい。もちろん加藤典洋が何を言いたいのか、それはよくわかっている。世界を否定する現実の根拠がなくなれば、世界を異和と感じ否定する意志は観念として内向するほかない。

かつてぼくは強度の「否定性」を抱えこまされたために、生き難かった。それがいつの間にか、この「否定性」があるため、生き易い、そのようにこの「否定性」の意味がちょうど反転していること、そのようなことは、自分でも書いていたのに、その書いている自分の奥に、まだこのような構造が生きられて残っていたと、そうぼくは感じさせられたのでした。

あなたはこういっている、「七〇年代のラディカリズム」の尻尾を残した「外部」の批評は、いま、簡単にいうと「せいぜい観念批判しか射程がない」。しかし八〇年代が終って、いま自分達がぶつかっている問題は、「たぶん観念批判から重点がべつのところに移っている」。それは「倒錯する観念の問題というより、そういう観念がもはや成立しえなくなった時に生じる世界像の性格の問題」なのだ、と。

ぼくの言葉でいえば、「けっして回収されない否定性」を含め、「否定性」という媒介項なしに人はどのように生きてゆけるか、そういう問題がいま露頭を見ていたのでした。（同前）

感じる世界のわずかなちがいをことさら強調したいのでわざとぼくはズレをケバ立たせようとしている。内包表現論というモチーフの現実的契機がぼくにやってこなかったら、竹田青嗣や加藤典洋のいうことで自分をなぞることができたのかもしれない。オレにはできなかった。前提をいうことで生きられる自分はどこにもなかった。そこからぼくは内包表現論をはじめた。あっ、ちがうところにいるなということを実感する。

すぐにふたつのことにぼくは気がつく。「けっして回収されない否定性」がかつてある現実的な根拠をもち、時代の推移とともにこの「けっして回収されない否定性」が現実から浮いてどこにもゆき場がなくなってしまったというとき、もちろんそれは以前の自分のこととして手にとるようにわかるのだが、ぼくは世界にたいするヒリヒリした異和がかつて現実的根拠をもち、今それが浮いているとするのではなく、「けっして回収されない否定性」はどこでひらかれるのか、おもいっきり考えることや感じることの規模をおおきくするしかないと、内包表現論をはじめながらおもった。

世界への異和がかつて現実的根拠をもち、今それが浮いているというのは錯覚だとおもうのだ。そう感じることのきっかけがないかぎりぼくのいうことはみえるわけないけど、じかにいうなら【「けっして回収されない否定性」を含め、「否定性」という媒介項なし】で、対の内包像にふれることをつうじ、ひとはどんなにでも生を元気の素として日を繋げられる。それがひとつ。

もうひとつある。俯瞰する視線や社会を仮構した緻密な他者の代理という理念の型がひどく窮屈だ。ほんとうはこの思考の型が時代の推移とともに終焉したのだ。やっとそのことがみえはじめた。そしてこのふたつは円還している。

いずれにしても竹田青嗣や加藤典洋のいうことで、「私と世界」という外延表現がひらけるとはおもわない。だからこの意識の呼吸法は避けようがなく〝大衆〟に帰還する。

思想の一貫性というものは何によってはかられるのでしょう。「大衆の大多数が向いていく方向にどこまでもくっついていく」、「大衆の動向に追従していくのではなく、それと緊張関係にありながら、どこまでもくっついていくべき」というのが自分の考える思想の正当性だと、吉本隆明氏がどこかで述べています。そうでなければ「思想」は一個の「観念」の専制君主になり、必ずや現実を叱るものとなり、またそれ自身、「ロマンチック」なものになる。ぼくはそう思います。（同前）

だれも、あかるい闇にひろがる、剥きだしで底なしのからっぽという現実からまぬがれるわけがない。ぼくもそこに立っている。それでも、大多数の大衆の生きている生の根拠をくりこむという呼吸法で、剥きだしのからっぽになった現在をドキンとする言葉で彫ろうとすることは、線形代数でリーマン幾何を解くくらいの無謀さがある。

ここには〈知〉や〈非知〉をめぐるみえにくく解きがたい、考えることや感じることにあたいするたくさんのことが隠されている。この思考の余白にまだだれも手をつけない。「秩序の生のままの存在」である現実も現在も、もっと迫力があるとぼくは感じている。大衆を基盤にしなければ【「思想」は一個の「観念」の専制君主になり、必ずや現実を叱るものとなり、またそれ自身、「ロマンチック」なものになる】とは、まるっきりぼくは思わない。この言葉の視線にのこされた最後の左翼性をふっ切るのはだれか。からだが寒い。もちろんぼくの思想は柄谷たちの嫌味な「外部」の批評をまったく意味しない。

□

「世紀末のランニングパス」という竹田青嗣と加藤典洋の往復書簡が湾岸戦争をめぐる動向につよく促されたところがあることはわかる。加藤典洋の反戦声明「反対」の根拠はバッチリしている。

この反戦声明は、さまざまな考え方の「文学者」を集めてなされているとはいえ、最終的に、この声明の中心人物柄谷行人の考え方に、「どうしても賛成できない」というのではない人々によってになわれた、というのがぼくのこの声明に関する基本認識です。

彼は、まず無根拠に、反戦声明を行う。そしてそれへの反対が、共同体への内属以外にありえないことを示す。ここにあるのは、「反対の禁止」の提示なのです。つまり、その論理は、世の弱い人々を脅迫神経症におとしいれる恐怖政治的あり方を示します。

（「モラルについて」加藤典洋←竹田青嗣）

文学者の反戦声明の気分の悪さや嫌らしさが見事に言いあてられていて脱帽です。手にとるようによくわかるというのはこういうことだとおもう。「なぜ反戦声明を行っているのか。彼の言い方を辿る限り、それは、人が死んでいくのを黙って見ているのがたえられない、からではない。一刻も早く戦争をやめさせたい、からでもない。こういう、現実的な理由は、ここに欠けています」「彼の考えを辿る限り、これが反「戦」声明でなければならない理由は、どこにもないのです」（同前）留保なしに同感するといって、ぼくはもっと先に進みたくてたまらない。ほんとは加藤典洋の「糸の切れた風船」はもうずっととおくまで飛んでいっている。か細いインテリを脅してたらしこむ柄谷行人らの「反戦声明」への「反対の禁止」にみえる手口のあざやかな批判の言葉と、自身のあいだが「糸の切れた風船」になって隙間がある。もちろん加藤典洋はそのことをよく自覚している、だろうな。

3

思想の普遍性はひとびとの生の意識のなかにあると竹田青嗣はいう。「世紀末のランニングパス」で感じられる竹田青嗣と加藤典洋の言葉の感触のちがいや力点のおき方は微妙にズレていて、思想を〝大衆〟に帰還させる一点をのぞいて論点は微妙にすれちがっている。そのことも横においておく。言葉の息つぎの仕方のパターンをとりだしたいからだ。

みずからの「立場」や「場所」によって自分の「普遍性」を主張できるような思想はありません。思想はむしろ他とは違った自分の信念をはっきりと押し出すことができるだけです。そして肝心なのは、どんな思想も自分自身ではその「普遍性」を〝判定〟する権利を持っていないということです。またそれを判定するのは、じつは「ひとびと」の具体的な生の意識それ自体しかない、ということです。

こう言えば「外部」派の論者たちは、「システム」の中に内属する人間に世界の「普遍性」、「ほんとう」を判定する能力や根

拠があるはずがない、と言うでしょう。しかし簡単なことなのです。それがどんな問題であれ、およそものごとの「ほんとう」を判定する「力」の源泉は、ただ具体的な生きられた生活のうちだけにしかありません。ひとりひとりの人間が、生の関係の中でこれは「よいことだ」、これは「よくないことだ」と〝感じる〟その「力」、加藤さんの言葉を使えば「盲目」の「力」のうちにだけあるのです。たとえ人間の生活がその共同体の枠組に拘束されているとしても、この「よしあし」を感じる力は、まさしくその拘束の中からだけ立ち上がってくるようなものなのです。

思想の「普遍性」とは、だからある「立場」や「場所」によって保証されるような特権性ではありません。ただ、個々の思想がつねにひとびとの生の意識によって験されるようなものとして自分を意識し、そのようなものとして自分をひらくべきであるという、そういう前提が共有されるかぎりで〝信じられる〟ひとつの「理念」なのです。（「文化の〝理由〟について」竹田青嗣←加藤典洋）

無敵のチャンピオン。綺麗な皿だけだされて料理が盛られてない、そんな感じにクラッとする。メモのつもりが、真剣になってくる。竹田青嗣が言うことは、はずれているか。そんなことはない。まったく、まっとうなことを言っている。オレも竹田青嗣の言うとおりだとおもう。と、言ったところで言葉がピタッと止まる。その先が出てこない。ぼくは竹田青嗣が顔をあげていうことを感じることができるし、そのことに異論がない。でも異論がないことがひっかかる。だからといって竹田青嗣はすこしも脅迫していない。それもよくわかる。なにがもどかしいのだろうか。

たぶん竹田青嗣自身の「糸の切れた風船」を感じられなくて言葉の落ちつきようにイライラするのだとおもう。揶揄したいのでも批判したいのでもない。ただ、もどかしい。おなじようなもどかしさを感じたところがまだある。

たとえばぼくらは、まず「七〇年代の反社会的ラディカリズム」の否定性や共同体に対する「知や学問」の否定性を〝批判〟しました。また「義」を要求することの否定性や戦争という「悪」に対する絶対的な否定性に対しても異議を唱えました。こういった現在生きているさまざまな「否定性」に対するぼくらの〝異議〟とは、いったい何を指し示しているのでしょうか。すこし言い換えると、これらの「否定性」は総じてエロスゲーム化した現代社会へのなんらかの違和感の表明にほかならないのですが、では、そのような「否定性」を〝否定〟するぼくらの言葉の根拠とはいったいどのようなものであるのか。そういう問いがいまぼくにやってきます。じっさいこの間ぼくは、ぼくらのそのような仕草が、ある〝文学的〟な物言いの中で結局〝現実肯定〟や〝現実追認〟に終始しているにすぎないのではないか、という批判をしばしば耳にしたことがあるのです。

このことに関して、ぼくはいまつぎのように考えています。「他人を侵害しなければ、ひとは自由に自分の欲望を追求していい」。この新しい原理を是認するか否かという点に、現代の批評や思想の言葉のひとつの分水嶺があるのではないかと。あえて言えばこのモラル（ルール）は「神は死んだ」の現代版かも知れま

せん。なぜなら、それはある意味で近代合理主義の極限的なモラルだと言えるからです。このモラルは言うまでもなく、現代社会のエロスゲームを是認し、そのことでわれわれに大きな不安とニヒリズムをもたらしています。しかし、この事態がもはや避けられないものだとしたらどうでしょうか。さしあたってわれわれが現在の自由主義経済のほかに社会のありうべきモデルを持てず、エロス的欲望を超える「倫理」を外側からひとびとに与えることが不可能だとしたらどうすればよいか。われわれに残された可能な道は、つぎのようなことではないでしょうか。

このモラルをもはや不可逆なものとしてはっきりと是認すること。このモラルがひとびとにもたらす不安とニヒリズムの由来を捉え、このモラルをどのように鍛えれば、それが孕んでいる難問を克服する可能性を条件を見出せるか、と問うこと。

さて、加藤さん。あえて言ってみると、たとえどれほどそれが現代社会のエロスゲームに加担するように見えても、「ひとは、他人を侵害しなければ、自由に自分の欲望を追求していい」という原理は、他のものに取り替えられるべきではないとぼくは思っています。これは、ルールとしてはこの資本制社会を肯定することを意味し、モラルとしては人間の欲望の「自己中心性」を認めることを意味するでしょう。しかし、ぼくにはまさしくそのことが現在の批評や思想の言葉の出発点であると思えるのです。

この原理が積極的なものである理由は、おそらくふたつあります。ひとつは、この原理を認めたとき、「社会」とか「国家」というものを、はじめて「共同体」ではなく、単なるルールによって成り立つ自由な個人の「集合体」とみなすことができる、ということです。つまり、「社会」や「国家」はひとりひとりの人間にとって〝超越者〟でも〝目標〟でもなく、単なる生活上の〝条件〟をなすものとなります。

もうひとつは、人間は生の欲望の目標を「社会」や「共同体」からつかむことができず、したがって、自分自身で見出さなくてはならない、ということです。（「自由に、自分の欲望を追求すること」竹田青嗣←加藤典洋）

「他人を侵害しなければ、ひとは自由に自分の欲望を追求していい」と言われるまえにひとはそうふるまっている。「追求していい」という言い方にムカッときた。「追求していい」とかわるいとか言われる筋合いがオレにはない。おもわず俯瞰する緻密な他者の代理、これが最後の残された左翼性なんよ。ここがとことん駄目だとおもう。

ぼくは竹田青嗣らが現実肯定や現状追認に終始していてボケているとはおもわない。事態はむしろ逆で現実を肯定する度合いが弱すぎる。ぼくはもっと大胆に現実を肯定する。慎重に言葉を仕分けするその手つきがおぼつかなくてイライラする。業界する言葉がしゃばくてなさけない。

「他人を侵害しなければ」という留保がおおきく矛盾する。人間の欲望の「自己中心性」を是認することが「他人を侵害する」ことは必然である。そこではじめて「秩序の生のままの存在」が現前し、代理不能の言葉がひたむきな顔をする。竹田青嗣の説く新しい原理はそれ自体としては幽霊のようにしか存在することができない。だ

から原理は批判のまなざしにさらされたがる。その気がないのにあるフリした〝あなたってけっこうステキよ、ウッフン〟という当て込みが鼻についてかなわん。

「この事態がもはや避けられないものだとしたらどうでしょうか」もなにもない。事態はとうにそうなっている。ここには巧妙な罠がある。「避けられない」ということは〝ひとりでに〟とまったくおなじことを意味する。それは〝あたりまえのこと〟であって〝いい〟とか〝わるい〟とかを意味しようがない。時代はとっくにここにきている。もっというなら、かつても今もこれからもそうなのだ。それが〝おのず〟という秩序の自然にほかならない。国家が社会（ひとびと）の欲望の自然にとって不用になったとき、ひとびとはあっさり国家を放棄するだろう。

認可された新しい原理は【ルールとしてはこの資本制社会を肯定することを意味し、モラルとしては人間の欲望の「自己中心性」を認めることを意味する】と竹田青嗣はいう。「ルール」が社会規範を指し、「モラル」が自己倫理を指すことはすぐにわかるけど、ブラウスのボタンをひとつしかはずしてくれなくて、それはない。なんかはぐらかされた気がする。欲望の「自己中心性」は剥きだしで容赦なく身勝手だ。整理タンスにしまうように仕分けされた言葉や論理が、ようするに、スマートすぎてものたりない。

「このモラルをもはや不可逆なものとしてはっきりと是認すること。このモラルがひとびとにもたらす不安とニヒリズムの由来を捉え、このモラルをどのように鍛えれば、それが孕んでいる難問を克服する可能性を条件を見出せるか、と問うこと」はお節介で、【現にあるさまざまな「否定性」を否定し尽くす】「現代的なニヒリズムの強行」は空虚を手にする。〈わたし〉〜〈世界〉という外延表現は俯瞰する視線を可能にする緻密な他者の代理に閉じられている。緻密な他者の代理は大衆を要請し、大衆に帰還する。ぼくは内包表現論をこの理念の型が終わったところからひとりではじめた。

4

世界を感じるわずかなちがいを強調したくて、ぼくは『世紀末のランニングパス』という往復書簡のメモをしている。思想や批評を可能するものはなにか。なにが、あるいはどこで思想や批評は可能するか、真剣にそのことを考えた。加藤典洋の『トパーズ』評に、おもわずぼくはのけぞった。

『世紀末のランニングパス』を読みはじめて「まさか」とおもった。この批評で加藤典洋は、たしかにぼくが「まさか」とおもったそのことを書いている。なんのこっちゃ。

この現代のニヒリズムに「善」（否定性）を対置するのではなく、むしろ「現にあるさまざまな『否定性』を否定し尽くす」こと、それをあえて「現代的な（ニーチェに見る意味での）ニヒリズムの強行」と考えることはできないか、というお尋ねでしたが、それにはこう答えましょう。「きみは悪から善をつくるべきだ／それ以外に方法がないのだから」。これは、このところぼくがよく引くストルガツキー兄弟著『ストーカー』の扉にある言葉ですが、「それ以外に方法がない」、そういう理由から、ぼくは、ぼくもまた、自分は「否定性」の「否定」というニヒリズム（悪）

を徹底することで、未知の善に場所を空けておくほかないだろう、そう感じています。

しかし道は、「現にあるさまざまな『否定性』を否定し尽くすこと」、あのニーチェに言う「ニヒリズムの強行」、その徹底にしかないのではないか？

その果てに、どのような価値を、穴ぼこを埋めるのではなく、こんもりと山を築く形で、人はつかむことになるのか。

ある文章に触れましたが、ぼくは村上龍の『トパーズ』という短篇集がとても好きです。非常に高く評価しています。（略）

けれども、この小説には稀れな無垢の力とでもいうべきものがある。

それをどう言えばよいか、この小説の良さがとても「深い」ので、ぼくはずいぶんと長い間困っていたのです。（略）

ぼくにはこの小説の良さ、これが好きな理由は、この小説が、他の小説と違ってこんな具合だからだ、と言いたい気がするのです。

八０年代以降、といったほうがよいかも知れませんが、小説には、二種類あったと思います。「金持ちなんて・みんな・糞くらえさ。」という穴ぼこを埋めるルサンチマン型の小説と、そうでなければ、「気分が良くて何が悪い？」という、こんもりと山を築く、いわばポップ型の小説、「気持ちのよい」小説です。浅田彰のかつての二分法を取って、パラノ型の小説とスキゾ型の小説といってもよい。ネクラの小説と、ネアカの小説といっても同じことです。

これらでは、小説は、穴ぼこを埋める砂、またこんもりと山を築く砂にあたっていて、穴ぼこを埋めるのはきまってルサンチマン型の「青い砂」、山を築くのはきまってエロス追求型の「ピンクの砂」なのですが、それが、村上龍の『トパーズ』では違う。この小説には「穴ぼこ」がある。出てくるのは、人から見たら「ブス」で「落ちこぼれ」のＳＭ風俗嬢です。

ただそこに、ルサンチマンはない。無垢で無償の、ある「憧れ」の力のようなものだけが伝わってくる。主人公たちは、それぞれ、穴ぼこの底にいて、でもただ、真上の空の星を、それだけ見ている。『トパーズ』では、「穴ぼこ」が、「憧れ」の力、ピンクの砂で埋められている。（略）

さて竹田さん、「現にあるさまざまな『否定性』を否定し尽くす」われわれの「ニヒリズムの強行」には、あなたも指摘される「厄介な問題」がつきまとっています。「国家」を悪とは見ないだと？　結局それは〝現実肯定〟、〝現状追認〟にすぎないじゃないか。そんな声がいまにも聞こえてきそうです。（略）

では「これまでの否定性を全部疑った後残る」ものは何だろう。

ぼくはこう答えておきたい。われわれが否定する「否定性」というのは、この「穴ぼこ」を埋めるために人の用いる青砂、ルサンチマンにほかならない。「穴ぼこ」ではありません。

村上龍というのはたしかに変わった小説家だ。エッセイ等での発言は、時として通俗的なのに、小説はしばしば非凡。『トパー

ズ』を読みはじめて「まさか」と思った。でも、この小説で村上龍は、たしかにぼくが「まさか」と思ったそのことを書いています。「風俗産業に生きる女の子達は、ある何かを象徴している。それは、女性全体の問題でもあるし、また都市全体のことでもある。

私は、彼女達が捜しているものが、既に失われて二度と戻って来ないものではなく、これからの人類に不可欠でいずれそれは希望に変化するものだと、信じている。

都市を生きる彼女達が、これからも勇気を持って、戦い続けていくことを、私は願っている。」

これは、その村上氏の書く『トパーズ』のあとがきで、ここで彼は、ピンクの砂は何かを象徴している。それは、「これからの人類に不可欠」で、「穴ぼこ」を埋める形で用いられることをつうじ「いずれそれは希望に変化する」、そう言っています。

（「ピンクの砂と青い砂」加藤典洋←竹田青嗣）

村上龍の『トパーズ』は発売されてすぐ買って読んだのでもうどんな内容だったかよくおぼえていない。どうあがいても佐世保のイモぢゃ、はともかく、村上龍の性風俗やってる女の子の描きかたに気分がわるくなって憤慨したことは、はっきり印象にのこっている。

【これは、その村上氏の書く『トパーズ』のあとがきで、ここで彼は、ピンクの砂は何かを象徴している。それは、「これからの人類に不可欠」で、「穴ぼこ」を埋める形で用いられることをつうじ「いずれそれは希望に変化する」、そう言っています】こんなアホなこと信じられん。

【主人公たちは、それぞれ、穴ぼこの底にいて、でもただ、真上の空の星を、それだけ見ている。『トパーズ』では、「穴ぼこ」が、「憧れ」の力、ピンクの砂で埋められている】うわーっ・・・。魔がさした。ちょっとしたでき心よね、加藤典洋さん。@@@。

オレなんか性風俗オンナの「あたしは」という語り口のところで、あっ、バカ、とすぐ感じたもんね。作品のネライもすぐわかった。いいことなんかなにもない、エイズが怖い。

【自分は「否定性」の「否定」というニヒリズム（悪）を徹底することで、未知の善に場所を空けておくほかないだろう、そう感じています】のメタファが【「落ちこぼれ」のＳＭ風俗嬢】の「無垢の力」か、そんな馬鹿な。とことん、駄目ぢゃ、というのは自明のことだとして、なんでこうなるの。じーっ、と考えて、やっとおもいだした。それは加藤典洋の「盲目」による世界了解の方法のすこやかさからくる、そんな気がした。

しかし、たとえばぼくのような全く先を読むことをしない、「盲目」による世界了解の方を好む人間が、最後の一手まで読みきるという「明視」なしに、そこから帰結する吉本の個々の場合における次の一手ともいうべきものの正しさを了解してしまうのは、なぜか。読みつくされた後の「次の一手」を示されて、たとえばぼくが「なる程、これは正しい」と直感し、了解することがあるというのは、「ヘーゲル的な全円性」に向かって知的に上昇し、世界の総体的なヴィジョンを掴み、その後でいわば「非知」の究極ともいうべき「大衆の原像」にたちかえるという吉本の

「〈非知〉に渇望するがゆえに〈知〉に渇望する（「情況への発言」－中休みの自己増殖」一九八五年七月）あり方、「往相」と「還相」の一対からなるあり方をもたなくとも、動かず、盲いたまま人間は、ある「正しさ」を鑑別する存在だということはできないだろうか。・・・（略）・・・だとすれば、その「盲目」性からはじめるあり方はないだろうか。（「還相と自同律の不快」『群像』一九八六年九月号）

【「往相」と「還相」の一対からなるあり方をもたなくとも、動かず、盲いたまま人間は、ある「正しさ」を鑑別する存在だということはできないだろうか】というのが「盲目」の思想の方法だといっている。「盲目」に拠るすこやかな思想で言おうとすることはわかるけど、加藤典洋さん、ちがうよ。「動かず、盲いたまま人間」が【ある「正しさ」を鑑別する存在】だということはありえない。それ自体の存在ということしかできんよ。

ぼくの理解では、加藤典洋の「盲目」に拠る批評の方法は、極めてクオリティの高い抽象に富んだ視線だとおもう。つまり「動かず、盲いたまま人間」が【ある「正しさ」を鑑別する存在】が加藤典洋自身であればすっきり納得できるということだ。

【「落ちこぼれ」のＳＭ風俗嬢】の【無垢で無償の、ある「憧れ」の力のようなもの】はクオリティの高い抽象が加工した視線だとおもうのだ。おれはそれは〈知〉と〈非知〉の剥離の一種の回避だと感じている。〈知〉と〈非知〉の背反を直進すれば、存在それ自体の自然に直面する。飛躍していえばニーチェの未完がそこにある。

ならばそこから「〈非知〉に渇望するがゆえに〈知〉に渇望する」という往相～還相の知がでてくるのか。いや、それもちがう。ずっと、ずっと、ずっと、オレはここを考えつづけた。二十年は考えた。@@@

この知の型は〈わたし〉～〈世界〉という外延表現に閉じられる。〈知〉と〈非知〉の矛盾・対立・背反は緻密な他者の代理をよびこみ、必然として〝大衆〟を要請し、〝大衆〟に帰還する。俯瞰するこの理念の型も時代の推移とともにすでに終わった、実感としてぼくはそうおもっている。

□

加藤典洋の『トパーズ』評に応えて竹田青嗣はいっている。

しかし『トパーズ』に描かれた女たちは、加藤さんが言われるようにこの「穴ぼこ」を「ピンクの砂」、「憧れ」の力によって埋める。つまり彼女たちは、自分のエロスを「自由な欲望の追求」の手段にしていることで、その自由な「欲望」からは「大事なもの」、「ほんとうのもの」が抜き取られていることを直感している。そして、そうであるからこそ彼女たちはつねになにか「よいもの」に憧れている。まさしくそのことが、彼女たちを「イノセント」と感じさせるのです。（「寓話の力」竹田青嗣←加藤典洋）

『〈在日〉の根拠』がなんとなく気になって、それから竹田青嗣

の本はだいたい読んできた。線がほそいという印象はあったけど、いい人だなと好感がもてた。すなおさになにかがプラスされたらいいのになといつも感じてきた。竹田青嗣や加藤典洋が「外部」の批評派を嫌悪して抗してきたのはよく知っているしそこに異論はない。竹田青嗣にしても加藤典洋にしても直感していることのまっすぐさはとてもぼくは好きだ。

それにしても『トパーズ』に描かれた性風俗する女たちはアホだ。アタマのなかが空気で充満している。出てくる男はもっとアホだ。貧相な性器が陳列されてどこにも〈性〉がない。気分わりい。「イノセント」というのはただアホということなのに。わかっとらんなー。そうか、この程度か。だろうな。

【『トパーズ』では、「穴ぼこ」が、「憧れ」の力、ピンクの砂で埋められている】【・・・「いずれそれは希望に変化する」、そう言っています】（加藤典洋）あっ、あっ、あっ、よう言うよ。堪え性がなくなると言葉はかたちに憑く。竹田青嗣も似たこと言う。【つまり彼女たちは、自分のエロスを「自由な欲望の追求」の手段にしていることで、その自由な「欲望」からは「大事なもの」、「ほんとうのもの」が抜き取られていることを直感している。そして、そうであるからこそ彼女たちはつねになにか「よいもの」に憧れている。まさしくそのことが、彼女たちを「イノセント」と感じさせるのです】げっ。@@@。このエラソーなものの言い方はいったい何だ。ミエミエのウッソーをカマトトされるとなさけない。きっとこれから怪しいことがどんどん剥きだしになってくる。腹が立つのをとおりこすとガックリくる。ようするに言葉が立っとらんのよ。ぼくは繋ける日にこなれ、思想にこなれない、それしかないとおもっている。思想がこなれたら終わりぢゃ。ん?、行くじえ。

5

竹田青嗣と加藤典洋の批評の方法のどこが交叉するのだろうか。竹田青嗣の「明証性」と加藤典洋の「盲目性」だろうな。なるほど、そこでなら交叉する。そしてそれらはいずれも緻密に代理された他者を要請する。それが、しゃばい。

ながい、一人でやった戦争をくぐって、気がついたら社会という他者を代理せずに〈知〉をひらくことができるところにぼくはいた。そしてぼくは対の内包性を手にした。対の内包像は「明証性」とも「盲目性」ともまったくちがったものだった。

【人間は「神」あるいは「超越」項なしに、いかに「善」や「ほんとう」の根拠を見出すことができるのか】（「無神論の背理」）という問いに竹田青嗣は応える。【およそものごとの「ほんとう」を判定する「力」の源泉は、ただ具体的な生きられた生活のうちだけにしかありません。ひとりひとりの人間が、生の関係の中でこれは「よいことだ」、これは「よくないことだ」と〝感じる〟その「力」、加藤さんの言葉を使えば「盲目」の「力」のうちにだけあるのです】（「文化の〝理由〟について」）

ここで、【動かず、盲いたまま人間は、ある「正しさ」を鑑別する存在だということはできないだろうか】という加藤典洋の言葉がであった。なんのけれんみもなくうつくしい言葉だとおもう。うつくしい空念仏。何も言ったことにならん。それは言葉をはじめるときの挨拶にすぎない。桜もちらほら、ほんと今日はいい天気ですね。

□

竹田青嗣は加藤典洋宛ての最後の書簡で批評が言葉をどう使用すべきかを披露する。それは明証的なものでなければならないから方法は選択されるといっている。明証的ということは誰もが実感できる仕方でなければならないと彼はいう。

さて、この往復書簡を振り返ってみると、ぼくらの共通のモチーフとして、これまであった批評の「否定性」をいかに〝扼殺〟するか、ということがありました。この否定性はいくつかの言葉で表現できるでしょう。たとえばそれは、「ラディカリズム」であり、「義」の要求であり、「外部」であり、また「ルサンチマン」（穴ぼこ）等々です。これは要するに（加藤さんの言葉を借りれば）、現在ひとびとが「反社会的感情」や「世界への異和」といった「否定性」をもはや「彼らの生きる現実感のなかからくみ上げられない」以上、この「否定性」を批評における自明の根拠とすることができない、という考え方を表現しています。

かつてぼくらにもまた、ある否定的な制度やシステムの存在することがかなりはっきりと〝見えて〟いました。ところがある時点から、このシステムの姿が〝見えなく〟なり、それは「見えないシステム」となった。ある者はあくまでこの「見えないシステム」を捉えようとしたが、加藤さんは、自分にそれが〝見えない〟という点にこそ重きを置かれた。もしこの「見えないこと」が「病気」であるとするなら、自分が「病気」であることから離陸しない、というマキシムを作られたのだと思います。

これは果たして、「見えないシステムや制度」の中に自足し、自閉することを意味するでしょうか。そうではないはずです。それはむしろ、すべての人間が「全体」を「明視」できる特権的な立場に立てるわけではないかぎり、すこししか見えない場所から歩きだして、徐々に見える場所に進み出るような道を自分も歩いてみる、という方法の選択を意味するでしょう。これはまた、「世界はこうなっているぞ」という思想の言葉を、予言や折伏の言葉としてではなく、ここまでは誰でもが実感できるという仕方でだけ使用するということでもあるでしょう。

要するに、もはやひとびとには〝見えなく〟なった「システム」や「否定性」を批評の根拠として〝扼殺〟しておくということは、共同体に自閉し自足したいという動機からではなく、批評が言葉というものをどう使用すべきかという考え方から生じた自然の帰結なのです。たとえば、かつてぼくらは「社会」や「国家」というものがどういうものであり、なぜそれが批判されねばならないのかを、「生の現実感」としてはっきりと〝知って〟いました。そしてこの〝知っている〟（見えている）は、経験的かつ〝明証的〟なものでした。しかし、いまぼくらは「システム」が何であり、なぜ批判されねばならないかを、そのようなかたちでは〝知っていない〟。これらの〈知〉は社会や歴史についておびただしい知識から〝演繹〟されたひとつの〝憶断〟、そういって悪ければ、ある抽象的な〝推論〟だからです。

「ひとびとは見えないシステムに拘束されている」、「だからこ

そひとはそのことが見えない」。この言葉（論理）の使用法が異様なのは、その中身がいかがわしいからではない。この言葉がただ、「そのことが見える人間」だけに伝わることを〝アテ〟にした極めて〝共同体的な〟用法だからです。奇妙なことに、考えれば考えほどこの言説は、当の本人たちが攻撃する〝日本人的な〟思考に酷似してくるのです。（「〈驃騎兵さんと一緒にいるのはわけがある・・・〉」竹田青嗣←加藤典洋）

引用の言葉と【「現にあるさまざまな『否定性』を否定し尽くす」われわれの「ニヒリズムの強行」】（「ピンクの砂と青い砂」加藤典洋）や【人間は「神」あるいは「超越」項なしに、いかに「善」や「ほんとう」の根拠を見出すことができるのか】（「無神論の背理」竹田青嗣）という言葉をシャッフルしてジグソーパズルしてみる。きっちりひとつの絵ができあがるようになっている。なるほどピタッとおさまる。

だからぼくはまっすぐ挨拶する。ぼくはおもうのだが、言われていることと異なったふたつの生が可能だ。けっして俯瞰も緻密な他者の代理もしないで、〝からっぽ〟を生きることがひとつ。〝からっぽ〟は俯瞰や代理を呼びこみようがない。もうひとつある。その〝からっぽ〟をメビウスして生きること。ちがいは、きっかけだけだ。

いまぼくには「ごんごんと走っていく雲」のようなふしぎな感覚がある。気がついたらこの感覚のところにぼくがいた。なんとなく、へんな気分。はっは。チンパンジーも夕日を見る。

□

【現在ひとびとが「反社会的感情」や「世界への異和」といった「否定性」をもはや「彼らの生きる現実感のなかからくみ上げられない」以上、この「否定性」を批評における自明の根拠とすることができない、という考え方を表現しています】と竹田青嗣が言うこと、そうだ。しかしそうするとかつては否定性というリアルな現実感があったということになる。それが錯覚なのだ。

現実という秩序の自然は根がふかい。マルクスも適わなかった。自然は多義的で手強く、身勝手で圧倒的だ。ぼくは内包表現論をそこからはじめた。現実のかたちに言葉を合わせるのではいつも言葉は繰りのべられる。

もちろん、錯綜する高度な消費社会が、ある種のあたらしい人間や社会の概念をつくりつつあることも実感としてある。日野啓三がここを感覚的にうまくいっている。「縄紋時代の暗い森が切り倒されて、農耕時代の田園牧歌的な飼い馴らされた日本的自然が作られ、その中に何となく木造都市が生まれ、その都市が鉄とコンクリートによって鉱物的現代都市となり、さらに重工業的現代都市がハイテク化して、いま原初の、本来の大自然の荒々しさを呼び戻している・・・・。（略）　後戻りではない。都市をその進化に沿って内側にくぐり進むことによって、新しく自然と出会い始めている。（略）　都市の後方ではなく前方でしか、もはやわれわれは自然に出会えないのだ。この予感は、もしかすると未来から来るのかもしれない。（略）　東アフリカ大地溝帯の岩山、沖縄の巨岩下の聖地、鉱物化しきった現代都市の中心部－それが意識の最も深いところで

つながり重なり合って、私はとてつもなく大きく深く、豊かに荒涼と必然なるものに触れている感覚を感じ続けた・・・。そして改めて心で呟いたのだった。―都市の急激な進化が、都市的意識の最先端が、いま畏るべき自然を呼び寄せている、と」（「都市がいま自然を呼び寄せる」（『海燕』一九九〇年新年号）ぼくは日野啓三のこの感覚がとても好きで、ワクワク、ドキドキする。それはともかく。

かつてさまざまな欠損が生き難さとしてリアリティをもっていた。社会はまだ高層都市とセラミックとチップに完全には覆われることがなくて穴ぼこで土埃を巻きあげていた。　そしてあるときから社会が真綿のようなシステムにくるまれ、あたりの風景がのっぺらぼうに感じられはじめた。明るい闇がどこまでもひろがっているようにぼくたちには感じられた。東欧の政変や湾岸戦争やソ連の消滅を経て、わけがわからず気がおち、剥きだしで底なしのからっぽが、ただある。そこではもう乾いた風さえ吹かない。どうしたことだ。ひとびとも、社会も、国家もかすんで見えない。

それでも過ぎる時代の過ぎぬことや「ここがどこかになっていく」（谷川俊太郎『女へ』）をそっくりぼくは生きたかった。緻密な他者の代理という俯瞰視線がひどくつまらないものに感じた。それが感じることや考えることの未知をじゃましている、そうぼくはおもった。

どこまで秩序の自然とズレきれるか。それだけが思想や批評を可能する。ひとびととつながった「明証性」や「盲目性」に拠るのでもなく、「〈非知〉に渇望するがゆえに〈知〉に渇望する」という往相～還相の知に拠るのでもなく、生きられる生がある。

おそらくそこでだけ社会化されることのないひとびとがふくまれる。内包表現はだれもアテこまない。

□

ここまで書いてきてすこしもイッタ気がしない。@@@のせいだ。@は突きぬける。@@は〈知〉をひらく。@@@はポジィティブでないとやってらんない。@@@は「明証性」や「盲目性」を不能にする。ニーチェの停滞、ニーチェの未熟。

@@@がニーチェを蹴飛ばす。そこにオレの感じる現実がある。どうして「世紀末のランニングパス」を読んで髪の毛がピンピンしたのかズレがみえてきた。〈自然〉の感じ方がちがうのだ。内包表現論をすすめながらぼくは自然をメビウスの輪にした。

〈世界〉をひとりでにひらく力をぼくは〈自然〉だと感じている。「明証性」や「盲目性」や往相と還相の知をうらがえしたところにそれがあった。今、体験と直感だけをたよりに、ぼくは秩序の自然や自然という多義性をあぶりだそうとしている。

内包自然という直覚、「これは批評ではない」。〈わたし〉と〈世界〉という円還に閉じられた観念を内包化するとき、〈わたし〉という自然やひとびと（社会）という自然が姿をあらわし、おのずと拓かれる。対の内包像がそれを可能にした。そこをとおってしか〈世界〉をひらくことができなかった。もう、マルクスでもフロイトでもニーチェでもないとおもっている。ぼくはだれもアテこまないことを自分の表現のマキシムとした。

USE YOUR ILLUSION

1

拠るべきかたちがなにもない。剥きだしで底なしのからっぽを生きている。好きなロックの狂熱に誘われ自分が熔けるときもその感じは変わらない。おれのなかはオレで一杯で隙間がない。あらゆる表現が解釈にすぎないことを前提として、世界から解釈されるオレは欲しくない、オレが世界を解釈する。心が火ぶくれしてくる。おれ自身が世界に向かって投げだされた問いそのものだ。

七八年か、七九年だった、下北沢のひと気のないかうひいや「ビッグ・ピンク」で、マリアンヌ・フェイスフルの『ブロークン・イングリッシュ』に遇った。LPを買ってアパートで聴き狂った。九十年、『*BLAZING・AWAY*』のCDを買って「ブロークン・イングリッシュ」を聴いた。ああ、マリアンヌ・フェイスフルにも十年が流れたんだと思った。おれにはそれがとても自然に感じられた。なんだかよくわかる気がした。

七五年、ニール・ヤングは『*TONIGHT・THE・NIGHT*』を凍った喉で叫んだ。九一年湾岸戦争時下、ライブ『*WELD*』で「*TONIGHT・THE・NIGHT*」を演る。あのときのヤングがそのまま九一年にもいた。おれはそれをとても自然に感じた。なんだかよくわかる気がした。それにしても『*WELD*』で演った「クライム・イン・ザ・シティ」の緊張感はどこからくるのだろうか。あの声の真剣さが好きだ。

一九九一年、世界史は湾岸戦争であけソ連共産党とソ連邦の消滅、ロシアを中心とした独立国家共同体の成立で一年を閉じた。凄じい激動の報道に接して呆然とする。そしてその印象の希薄さに愕然とする。なんのことだかわからない。時代はめぐる。めぐりめぐってどこにいくのか。だれにもわからない。それでも世界はめぐる。何が残されているというんだ、なあ。神経症はひどくなるばかりだ。おれの声がきこえるか？

「だから、次のソロには今、俺が聴いているような音の要素が多少、顔を出すかも知れないよ。ただし断っとくけど俺はラップだけは死んでもやらないぜ」とキースは言った。おれもラップは好かん。

「ニュー・アルバムでは環境問題もとりあげようと思っている。この俺がオゾン層の心配なんて説得力ないかい？」ないないない、あるわけない。キースの顔と環境問題は結びつかない。だからおれはストーンズが好きだ。

□

この数年世界は社会主義国のシステムや権力の地殻変動に揺れつづけた。世界を拘束してきたシステムの半分が崩壊した。崩壊や壊滅にはゆるぎなさがあって、システムに人為的に介入するマルクス主義という近代主義がじつは人類史の規模の厄災だったことがいよいよはっきりした。もちろんそんなことはとっくにわかりきったことだったが、一旦崩れはじめたシステムの壊滅のはやさにはたまげた。そんなに簡単に崩れてええもんやろうか(ええのよ)。たぶん皆あっけにとられ報道を追認した。

ヴィジョンなんてなにもない。餌にむらがる狼みたいに生存競争が開始される。闇市ぢゃあ。市場原理も自由経済もそういうことだ。

資本のシステムや自由主義の勝利を誇るのはついでにめでたいバカだ。先進社会の高度な消費社会もゆるやかな停滞をはじめた。剥きだしになった底なしのからっぽがザラザラしている。

ソ連の消滅とともに仮想の敵を想定したあらゆる表現や現実が壊滅した。そして荒涼とした世界に非力な言葉と肥満した資本がのこった。ぼくはひとつのことだけを考えつづけた。世界や歴史という概念は可能か。高度な資本のシステムのなかで日を繋ける元気の素をつかむこと、そのほかにぼくの感じたいことはもうないとおもった。

思想が概念のおりなす言葉の表情のことだとしたら、そのとき概念は元気の素であり、概念それ自体を作品ということができる。つまり思想とは概念という元気の素が折りたたまれた作品集のことなのだ。やっとそうおもえるようになってきた。ここでは概念が作品であり、概念をつくることは、ぼくにとってのロックみたいな元気の素を意味する。思想はここで転回する。そこに世界や歴史の未知がある。だからぼくは自分の直覚をすなおになぞってゆく。

1

吉本隆明の思想の核心にある「理念としてのふつう」がおもわず社会する一瞬の空虚を宙に吊り、視線を逆むきに求心する表現の概念が対の内包像だとぼくは考えてきた。それはマルクス由来の疎外という表現の概念とはことなる。疎外という表現の概念はいずれにしても視線が社会にむいている。

もちろんこの概念ぬきにこれまでのところ歴史という概念は可能とならない。疎外という表現の理念をもってきてはじめて歴史という概念が可能となり、世界や社会という現存性もそこから派生する。人間と自然の相互規定性というマルクスの自然哲学の凄じい徹底性やおそろしさがそこにある。

地上のくらしに明確な理念の骨格をあたえたのは人類の歴史でマルクスがはじめてだといえよう。そのおそろしさは徹底している。人間のつくる諸幻想を線形思考に抽象した歴史の理念としてひとつの究極をなす。

〈歴史〉をあつかうばあい、ヘーゲルはまず、―ぼくもそうですが―〈無限者〉〈普遍者〉といった理念の側から現実の方へとたどってゆきます。そして〈歴史〉が時代を越えて実現されていく過程は、普遍的な世界理念が実現されていく過程だとみなされています。これは、人間の現実世界での活動の積み重ねが〈歴史〉だという考え方と逆で、〈普遍者〉あるいは理念の側から人間の現実世界での活動をみていくことです。別のいい方をすれば人間の〈歴史〉は理念が実現されてゆく過程で、理念の実現のために逆に具体的な人間の活動がある、というようにかんがえることを意味します。この考え方自体が観念的であるかどうかが問題なのではありません。理念と現実の分離のさせ方が問題なのです。マルクスはこの分離のさせ方、したがって分離の棄却の予想をヘーゲルにおける〈疎外〉の概念だとみなしました。ぼくはそう解釈しています。この考え方のなかでなにが重要なのかといえばただ一つ、人間の理念がえがく〈歴史〉と現実の人間の具体的な活動の結果とはどうして食いちがうのか、そこのところにあるとおもいます。そこをヘーゲルはどう捉らえているかというと、食いちがうこと自体が〈疎外〉であり、同時に、その〈疎外〉自体が〈疎外〉を止揚する原動力となり、食いちがっている理念と現実の活動を結びつけているとかんがえます。ここからは〈疎外〉は常態の概念を意味しています。〈歴史〉がじぶんを〈疎外〉として実現することは必然的な常態の概念なのです。この〈疎外〉は同時にその打ち消し、つまり〈歴史〉の消去として存在しています。

ヘーゲルは〈世界理念〉の実現を〈歴史〉の本来的な過程とみなしていますから、この常態の持続こそが〈歴史〉の過程だということですんでしまいます。マルクスはそれですますことができずにそこのところで、理念として描かれる〈歴史〉と現実世界での人間のさまざまな活動の結果のあいだにある分離を結びつけている構造は何かをかんがえました。そしてマルクスの眼の位置か

らヘーゲルを眺めてみると－ここがマルクスのヘーゲル解釈のいちばんの要めだとおもいますが－、ここに介在する構造が〈否定の否定〉だということに気がついたのだとおもいます。

人間の現実世界でのさまざまな活動は、実現されるはずの〈歴史〉の理念を〈自己疎外〉します。あるいはその活動と理念のあいだに分裂が生じます。この分裂した理念と現実とが〈否定の否定〉という関係で結びつけられています。マルクスはそう理解することでヘーゲルの〈歴史〉の理念はそのまま生きることができるとかんがえたとおもいます。ヘーゲルが〈理念的なものは現実的なものだ〉、あるいは〈現実的なものは必ず理念的なものだ〉とかんがえた場合の理念と現実を結びつけている自己同一性は、マルクスによれば〈否定の否定〉なのです。

マルクスはヘーゲルの理念としての〈歴史〉〈世界史〉の概念を〈否定の否定〉という構造で常態と認めているのだとおもいます。ヘーゲルの〈歴史〉理念は間違っているのか。観念的なものにすぎぬのか。この問いにたいするマルクスの答えは、ヘーゲルはけっして間違っていないし、観念的でもないということなのです。ただし人間の現実世界でのさまざまな活動の〈否定の否定〉が、実現さるべき〈歴史〉の理念だとするならば、そのばあいの理念には条件がいります。つまり具体的な、あるいは事実的な〈歴史〉ということではなく、〈発生〉史ないし〈起源〉（源泉）として理解するならヘーゲルのいっていることは許容されるという概念です。マルクスの理解の仕方はそうなっていると解釈できます。

〈否定の否定〉という概念は比喩的にいいますと、現実世界でのある具体的な人間の活動の総和を〈歴史〉として、この〈総和としての歴史〉を一度否定しますと、一つの媒介的な観念がでてきますね。現実性の否定としての媒介概念です。この媒介概念は観念にはちがいありませんから、歴史を織物のようなものに比喩しますと、縦糸だけの写像です。それをもう一度否定しますと、こんどは横糸で否定するということになるのです。そうすると残るのはたかだか点になってしまう。ヘーゲルの〈歴史〉の理念は世界点になってしまうのです。つまり〈発生〉です。けれども〈発生〉史の概念としてならヘーゲルの〈歴史〉の理念は正当だとマルクスはみなしているとおもいます。（吉本隆明『世界認識の方法』）

政治運動や社会運動の実践という概念は〈否定性〉の領域にあり、それ自体は〈歴史〉を構成するものではありません。〈歴史〉を構成するものも〈歴史〉を具現するものも〈否定性の否定〉という概念の幻想領域にあるものです。（同前）

思想を元気の素と感じようとして、吉本隆明の思想をたどっていくと、あまりの重力のつよさに気が滅入ってくる。たとえば「ヘーゲル、マルクスの系譜がやろうとしてきた以外の思想で、世界の総合把握性のようなものは、かんがえられないのじゃないでしょうか。たんにこれまでなかったというだけでなくて、総合的な世界史的な把握－市民社会から国家、あるいはもっといいますとそのなかの主体、意識、個人意志などにいたるまでの総合的把握というのは、こ

れからもヘーゲル＝マルクス的な方法以外には不可能ではないかとおもっています。ほかに存在しないというだけでなく、ほかには不可能ではないかとかんがえます」（『世界認識の方法』）なんかはつよい渦でめまいがする。まるで吉本隆明のヘーゲルやマルクス理解のほかに世界認識は不可能みたいにおもえてくる。自身の生を入れこむことのできるどんな思想でもそうだが、げに、思想はおそろしい。

ぼくにはいくつかのうまく考えられないことがあって、吉本隆明の思想はそれに応えていなかった。ぼくは吉本隆明の思想のたどり方もひらき方も方法を変えないかぎりそのつよい求心力からのがれられないとおもった。ぼくは思想の基準を変更することにした。欲しいのは元気の素。もう、たのしい思想にしか惹かれない。GO・GO・GO・DON・T LOOK BACK言葉を元気の素で編みあげよう。ここで吉本隆明はヘーゲルの疎外概念を「必然的な常態の概念」だといっている。『甦えるヴェイユ』（吉本隆明）にとてもよく似ている表現があった。【またヴェイユがレーニンやスターリンがコミンテルン（国際的なプロレタリア革命の組織）をともすればソ連邦国家の利益のために手段としてひきまわしてしまっている政治方策に絶望して、「工場体験」をただの女子工員として経験することからつかみなおそうとした政治運動や労働者運動の方策も、理念・政治・革命といった次元ではまったく無意味で、資本主義そのものが高度の生産機構をつくりあげてゆく歴史的な過程のあいだに、ひとりでに解決してきたといっていい】おっとっと。

吉本隆明の云う「ひとりでに」ということは資本主義社会の無意識ということとおなじことだが、「ひとりでに」という言葉の力がおもわずパフォーマンスする。そうだ、ひとりでに世界は拓かれる。それなら「必然的な常態の概念」と「ひとりでに」ということはどこがちがうのか、吉本隆明はうまく応えていない。もちろん吉本隆明の表現概念としての疎外にはまだしかけがある。「マルクスはそれですますことができずにそこのところで、理念として描かれる〈歴史〉と現実世界での人間のさまざまな活動の結果のあいだにある分離を結びつけている構造は何かをかんがえました。そしてマルクスの眼の位置からヘーゲルを眺めてみると―ここがマルクスのヘーゲル解釈のいちばんの要めだとおもいますが―、ここに介在する構造が〈否定の否定〉だということに気がついたのだとおもいます」「〈否定の否定〉という概念は比喩的にいいますと、現実世界でのある具体的な人間の活動の総和を〈歴史〉として、この〈総和としての歴史〉を一度否定しますと、一つの媒介的な観念がでてきますね。現実性の否定としての媒介概念です。この媒介概念は観念にはちがいありませんから、歴史を織物のようなものに比喩しますと、縦糸だけの写像です。それをもう一度否定しますと、こんどは横糸で否定するということになるのです。そうすると残るのはたかだか点になってしまう。ヘーゲルの〈歴史〉の理念は世界点になってしまうのです。つまり〈発生〉です。けれども〈発生〉史の概念としてならヘーゲルの〈歴史〉の理念は正当だとマルクスはみなしているとおもいます」うーむむ。

それにしても興奮するな。マルクスやヘーゲルの見事な解釈だとおもう。吉本隆明がマルクスやヘーゲルの思想にふかく影響されたにしても、骨身にまでしみてしまうと、どこまでがマルクスやヘーゲルの思想で、どこからが吉本隆明の思想か判然としなくなる。マ

ルクスやヘーゲルの真意ということより、吉本隆明は自身の思想を語るためにヘーゲルやマルクスをひきよせているという気がしてくる（あたりまえか）。ヘーゲルもマルクスも吉本隆明の解釈をきいたら〝おれって、スゴイ〟と興奮するにちがいない。それでも、ヘーゲルやマルクス、吉本隆明の思想の比類のないゆるぎなさが、現実の与件からゆさぶられているという気がしてならない。

僕がたどったヘーゲルには大きくふたつの芯棒になる概念がある。そのひとつを存在のもつ疎外の構造といってみる。僕の理解では、無機物の世界に有機体が在るという存在の裂け目のことをヘーゲルは疎外といっている。ヘーゲルにあってこの疎外という中核の概念はもっと繰り広げられる。有機体の生命で充満する世界に意識をもった人間が存在しているということ、この奇妙な裂け目も疎外である。こういう直感がヘーゲルの緻密でとりつきにくい思想に、いちばんふというねりとして流れている。たぶんヘーゲルにとってこの直感はありありと目に見え手にとって触ることができるものであったにちがいない。ヘーゲルが直感したイメージ。生の奇妙さ。存在するということの不思議。ただそうよぶほかない事態のことが疎外という表現概念だと、僕は理解した。この中心になる概念は確固としたもので頷くほかない。反論や異論を唱えようがない。

もうひとつは同一性という概念である。ヘーゲルは疎外という存在の原理を自己同一性という概念で世界に延長する。伸張され延長された世界が自己同一性という概念ですみずみまでおおわれる。ヘーゲルの思想に異和があるとしたらここからはじまるといえる。なぜ同一性（自己相同性）が可能となるのか。自己同一性は人間のパターン認識の核にあるもので、自己同一性を可能とするものは人間の形態に由来する。

そこで僕は考えた。〈わたし〉がべつのものにならなければヘーゲルの自己同一性は崩せない。ニーチェは永劫回帰と超人でヘーゲルの自己同一性を逸せた。それなら超人になるか？　その必要はない。なぜならすでに〈わたし〉は〈あなた〉であるから。対の内包ではそうなる。

〈わたし〉が〈あなた〉を巻き込み、〈あなた〉が〈わたし〉を包み、ふたつのながれがひとつのうねりとなる。「私」の同一性は「私」にも「あなた」にも崩せない。〈わたし〉や〈あなた〉が〈メビウスの性〉になったときはじめて自己同一性がくるりと反転する。在るものは〈メビウスの性〉、ふたつのひとつという性である。真っ赤な白が存在する。

□

極度に抽象的な吉本隆明の歴史理念をぼくははじまりで拡張できるという気がする。それは吉本隆明の理解する、マルクスがみなしたというヘーゲルの点になった世界理念、つまり〈歴史〉の理念を〈発生〉ととらえるところと交叉する。

ぼくの理念では吉本隆明の理解する〈否定の否定〉としての歴史の〈発生〉である世界点を点のままにひらくことができる。マルクスやヘーゲル、吉本隆明の思想の核心を世界理念や歴史理念のはじまりでひらくことができる。ヘーゲル〜マルクス〜吉本隆明の疎外論についての理念の拡張といっても疎外論をひらくといってもよい。

それには〈否定の否定〉に存在する発生の点を吉本隆明と逆むきに求心すればよい。そこに点を領域とする対の内包像が焦点をむすぶ。ぼくはこの理念によってだけ疎外論をひらくことができると確信する。ぼくの理解では〈否定の否定〉という発生の世界点は領域としての対の内包像に拡張できる。

ぼくの理念に無理があるとすれば、それは成しつつあることにともなう息つぎの粗さにほかならない。視線の向きがちょうど吉本隆明と逆なのだが、吉本隆明もまたこの困難を自身のうちに抱えこんでいる。吉本隆明もあらい息をつきながら成しつつある。

吉本／ぼくはその点についてお訊きしたいんですが、技術の細分化、知の細分化、言語の細分化という方向自体は、資本資本主義、社会主義、あるいは資本主義以上の制度、つまり、人間が意識的に作った体制・制度・機構とは無関係なものなんじゃないか。ぼくはそこで無意識という言葉を使うわけですが、その意味では大変中立・中性的なものではないか。それは人間のもつ無意識の衝動や意識的な手段の細分化も含めて、止めることの出来ない問題ではないか、と考えているわけです。従って無意識という概念は、勿論、心理学的な概念でもありますが、これは社会的な概念、もっと極端に拡張して言えば歴史の概念でもあると思うわけです。つまり、「歴史の無意識」という概念にも拡張出来るんじゃないか。（「スピード時代の芸術」吉本隆明*VS*リオタール『マリ・クレール』一九八八年九月号）

吉本隆明の云うように無意識という心理学的な概念を歴史概念に拡張することができるのなら、視線を逆にして〈否定の否定〉にある世界の発生点を対の内包像という領域ととらえ、そこから歴史の概念をふくらませていくこともできる。

なんとかそこを言葉にしようと考えるときアタマをかすめることがある。ほんとうは、理念の異同なんかではない情動のちがいや世界のさわりかたのちがいがそこにあるという気がする。理念の異同やズレを包む繭のような生というものがはじめにあって、言葉はそこからながれてきているのではないか。その情動を言葉にしたものをただ理念というにすぎないのではないか。ここを言葉にしようとするとからだがきしんでくる。

吉本隆明の理解したマルクスの真髄は〈否定の否定〉がはらむ観念の運動にあるということなのだが、この〈否定の否定〉は吉本思想の往〜還の知の還相の知がさわった〝大衆の原像〟あるいは〝理念としてのふつう〟に帰還する。〈否定の否定〉とは〝大衆の原像〟にほかならない。

〈否定の否定〉はここにとどまらない。〈否定の否定〉は弓のようにたわんだ〈力〉の発生期をさしている。たわんだ〈否定の否定〉がそのしなりを復元しようとする作用が〈構造〉なのだ。〈構造〉とは〈かたち〉のことではない。〈否定の否定〉に存在する点は〈力〉のある状態にあって、好きという感情をけっして定量化できないこととおなじように、〈かたち〉としてとりだすことはできない。

たわんだしなりとしなりがかえる作用のうちにあるみえないかたちが〈構造〉にほかならない。吉本隆明の見事なヘーゲル〜マルクス理解はうつくしいシムプルなつよさをもっている。腑におちるの

に十年、かかった。
ぼくの直感では比類のない吉本隆明の思想の不動のはじまりにたしかにふれているという気がする。

2

吉本隆明の『カール・マルクス』を読んで、普遍視線への執着は昔からあったんだなと気がつく。対象をある抽象のレベルで切りとるときのダイナミックさや切り口の鮮やかさは凄い。『カール・マルクス』の思想の骨格は完璧だとおもった。依然として吉本隆明の疎外論という思想の方法が験されている。はたしてほんとうはそれがマルクスにその起源をもつのか、吉本隆明に固有の方法なのかまだあきらかでない。
『カール・マルクス』で吉本隆明は「一見すると複雑なようにみえ、事実、複雑でもあるマルクスの〈法〉〈国家〉〈市民社会〉の関係の考察は、じつは、精緻な類推と対応の魔力からなりたっている」と言っている。
吉本隆明の論理もまたじつに「精緻な類推と対応の魔力からなりたっている」。吉本隆明がマルクスに驚くように、ぼくはいつも吉本隆明の言葉を統べるちからに驚く。そしてその緻密な論理の綾に足をすくわれている気がする。

だれもがたどったことのあるマルクスのこんな言葉がある。そこに疎外論をひらく鍵がある、とながいあいだぼくは考えてきた。言葉にとおい骨身にしみた自然について感じることから世界のはじまりをさぐっていく。

人間の普遍性は、実践的にはまさに、自然が（1）直接的な生活手段である限りにおいて、また自然が（2）人間の生命活動の素材と対象と道具であるその範囲において、全自然を彼の非有機的肉体にするという普遍性のなかに現れる。自然、すなわち、それ自体が人間の肉体でない限りでの自然は、人間の非有機的身体である。人間が自然によって生きるということは、すなわち、自然は、人間が死なないためには、それとの不断の〔交流〕過程のなかにとどまらねばならないところの、人間の身体であるということなのである。人間の肉体的および精神的生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外のなにごとをも意味しはしない。というのは、人間は自然の一部だからである。（『経・哲草稿』岩波文庫）

吉本隆明はマルクスの自然哲学についてつぎのように言う。

マルクスが『経済学・哲学草稿』ではっきり述べている〈自然〉哲学は、ぼくの理解の仕方ではこういうことになるとおもいます。
人間がなんらかの意味で、事実の世界のなかで現実の活動－実践といっても行為といってもいいんですが－をするばあい、いちばん基本にあるのは、人間の自然としての部分、つまり身体を動かすことであり、何にたいしてかというと、外的対象として外部の自然です。このことは人間の（身体を動かす）活動が、外的な

自然を、何らかの意味で観念的にか現実的にか変形する、あるいは手を加えて加工することを意味し、同時に、人間の身体もまた外的な自然によって変形される、そういう一種の〈交換〉を意味しています。このことがマルクスのかんがえた〈自己疎外〉の自然規定ということだとおもいます。

つまり人間が身体という有機的自然を介して外界の無機的自然に働きかけると、外界はそのまま人間を受けいれるのではなく、いわば人間化されて人間の〈非有機的身体〉になってしまう。そして人間の身体もまた自然化されて〈自己疎外〉態となる。そういう相互に規定しあう〈交換〉がどうしても生じてきます。人間は本来の自分以外のものになることによってしか外界＝自然に働きかけることはできず、自然ももとあった自然以外のものにならずには人間と接触できないということですね。これが初期マルクスの〈自己疎外〉概念の基底にあるものだとおもいます。

（『世界認識の方法』）

マルクスの『経済学・哲学草稿』が書かれてからおよそ一五〇年、なにが更新されるのか。吉本隆明は「マルクス伝」（『カール・マルクス』）で三〇年近く前に、「しかし、わたしたちのかんがえでは、人間の自然にたいする関係が、すべて人間と人間化された自然（加工された自然）となるところでは、マルクスの〈自然〉哲学は改訂をひつようとしている。つまり農村が完全に消滅したところでは」と、予告した。吉本隆明のこの予告は『ハイ・イメージ論』のなかに引き継がれ緻密に拡張されている。

今、吉本隆明はマルクスからヘーゲルにさかのぼることでマルクスの価値論を拡張しようとしている。おそらく吉本隆明は普遍的な価値論をめざしている。その論理の力は圧倒的だ。強い論理が太く伸ばされる。

ところで、ヘーゲルの自称の弟子のマルクスは、結局そのヘーゲルの段階だという考え方と、自然を対象とした行動についての考え方の二つを統合出来ないかと考えたと僕は理解しています。統合する場合に、マルクスは、動物という段階の上に人間的という段階をつくって、人間と自然の関係は部分的じゃなくて全体的と言いましょうか、普遍的だというふうに考えました。それで、人間が自然に対して行動した場合には、自然は人間の非有機的肉体に転化される。道具が介在しても、機械が介在しても同じことで、人間の肉体の延長というふうになっていく。同時に行動する人間というのは自分自身を無機的な肉体みたいにしていくことで自然に対します。その関係は全面的な関係であって、他の動物みたいに部分的な関係じゃないと仮定して、自然と人間はがっちりと組み込まれた関係になります。そしてその関係の領域だけは、価値化されると考えるわけです。

ところで、僕がこの一、二年来何をやろうとしてきたかと申しますと、このマルクスの価値概念のなかで、僕に言わせれば面白くないなというところが二つあるわけです。一つは、自然と人間との関係は、行動によって全面的に組み込みの関係だとしてしまうということで、魚や水や、鳥と空の関係みたいに、ゆとりというか、ゆらぎがなくなってしまうんですね。全部真面目になっち

ゃうわけです。（略）

もう一つ。文学とか芸術という目にみえない価値物がありますね。形の上では確かに音符で書かれたり、文字で書かれたりするわけだけど、読むほうは活字を見ながら何かイメージを構築しているわけですから。だから形式を通して、目に見えない内容を芸術なら芸術と呼んでいるわけです。そういうのがマルクスの価値概念では入ってこないじゃないかというのが不服なわけです。そこでその二つの関係を拡張出来ないかということを僕はここ一、二年やってきました。（『五つの対話』）

どうしてもここまでは引用したかった。独自のマルクス理解を高度な消費社会の現在の切実な課題までひっぱってくる吉本隆明の気迫やしぶとさに襟をただしたいからだ。〈否定の否定〉に存在する世界の発生点を対の内包像でひらきうるというぼくの直感を言葉にしたいので、どこをどういうふうに吉本隆明が走っているか視野にいれておきたかった。

今、吉本隆明はここを突っ走っている。それは驚嘆ものだが、太く伸ばされた強い論理に分けいってゆきたいという気がおこらない。吉本隆明の論理の組みあげ方そのものに、論理の骨格のはじまりで、異議の申し立てをやりたいからだ。ぼくは疎外論をひらきたいのであって、疎外論を現状に即して組みあげたいのではない。疎外論をどこでひらくことができるか、そこにしかぼくの惹かれることはない。対の内包像を否定の否定への媒介とすることで、ある思考の型を根元から断ちたいとぼくはずっと考えてきた。〈わたし〉と〈世界〉という円還に閉じられた「社会」（する）思想の窮屈さを抜けでたくてたまらない。

□

ぼくは吉本隆明と異なった方法に拠って疎外論を更新しようと考えている。ぼくはすでに自然と人間の相互規定としての疎外という表現概念を第一次の自然表現（自己意識の外延表現）とよんできた。もうすこしそこは展開することができる。

「人間の肉体的および精神的生活が自然と連関しているということは、自然が自然自身と連関していること以外のなにごとをも意味しはしない。というのは、人間は自然の一部だからである」とマルクスが『経・哲草稿』でいうところの自然哲学に亀裂をはしらせるものが対の内包性だった。対の内包性にたぐりよせられて、対の内包像で疎外論をひらいてみようと無謀なことをぼくは考えた。

「人間は自然の一部だからである」は、なんとうつくしい言葉か。シムプルでつよいフォルムをもっている。ぼくたちはマルクスの「人間は自然の一部だからである」を印象派の絵画をみるように感じている。剥きだしでからっぽの現実や現在をうつすにはあまりに牧歌的すぎるという気がする。

それはもうだれもが実感していることだから吉本隆明ももちろんそこを拡張する。マルクスのいう人間と自然の相互の組み込みが、高度な消費社会の乱流に撹乱されてズレやブレをおこしているからだ。

ヘーゲルには自然をどう見るかについて特色が二つございます。

一つは、養老さんに後でお訊きしたいことなんですが、もし理性で自然を観察した場合には、自然が段階に分けられるということです。段階って何かといいますと、動物、植物、無機物、また動物の上に人間というのをいれれば人間。理性で観察すると自然は段階化されて見えてくるというのがヘーゲルの基本的な考え方だと思います。たとえば無機物とは何か。それは、それ自体の存在だ、それ以外のものではないという存在が無機物。そして、存在しているんだけれども、自分が個性を持って存在していることはない、そういう存在が植物。動物というのは、自分が個性的に存在しているが、類として存在していること自体を意識していない。にもかかわらず類として存在しているという存在の仕方が動物ということです。人間というのはまたその上に何か余計なものが－養老さんの言葉で言えば剰余ですか－剰余というのが加わってくるものだということになると思うんです。

もう一つは、もし行動でもって自然に向かおうとすると自然は二つに分れます。それは有機的自然と非有機的自然だと言うことです。人間は有機的自然ですが、もし人間が自然に対して行動を仕掛けようとすると、必ず自然を人間化します。つまり非有機的肉体にしていきます。逆に、自然のほうは、非有機的肉体になって人間の中に組み込まれていく。それが人間の自然に対する行動様式だというのがヘーゲルの考え方だと思うんです。

もう一つ、たとえばあらゆる生物は－人間を除いてということでしょうけれども－ヘーゲルに言わせれば、植物も動物も、自然との関係の仕方は、いつでも部分的だと言い方をしています。部分的というのは僕の言葉で、ヘーゲルは特殊的だと言っています。たとえば鳥が飛ぶためには天空という自然、あるいは空気という自然は必須の条件だ。だけども、空は鳥のためだけにあるかというと、そうじゃない。だから鳥と天空の関係の仕方は部分的なんだということです。それから、魚にとって水というのはいずれにしても必須の生命条件だけれども、必ずしも水自体は魚のためにのみ存在してわけじゃない。だからいつでも関係は部分的だと言っているわけです。（『五つの対話』）

現実のすさまじい変貌が吉本隆明にマルクスの自然哲学の拡張をうながした。論理が緻密に語られていてもその根底にあるものはもっと実感的なものだとぼくはおもっている。吉本隆明の『ハイ・イメージ論』のいちばん肝心な核心は、たぶん、はずしていない。もどかしいおもいをしながら吉本隆明も言葉を駆けているのにちがいない。

ぼくも吉本隆明の論理の魔力に足をすくわれそうになりながら言葉を駆ける。それにしてもガンズン・ローゼズの『ユーズ・ユア・イリュージョン』というアルバムの9曲目のもつ衝迫力、あれはなんだ。好きなロックのリフを全部おもいだす。プリミティブ！ うん、そこだ。

ぼくは吉本隆明とちがったところから〈自然〉に接近する。それは、人間と自然の交感を、観察する理性の「段階」と「行動」から統合することで組み込みの相互規定性を記述する自然という概念とはことなったものだ。〈世界〉をひとりでにひらく力が〈自然〉だと感じている。〈自然〉は剥きだしで容赦なく身勝手で圧倒的だ。自然は手強く多義的だ。ニーチェはこの自然にあこがれ、うちのめ

された。フーコーはかすかにここに気がついた。

文化の基本的な諸コード－すなわち、その言語（ランガージュ）、知覚の図式、交換、技術、価値、実践の階層的秩序を支配するもの－は、最初からひとりひとりの人間にたいして、彼がかかわり、そのなかに自分自身をふたたび見いだすような、経験的秩序というものを定めている。また、思考の対極的なところには、学問にかかわる諸理論、もしくは哲学者の諸解釈というものがあって、なぜ一般に秩序というものがあるのか、どのように一般的法則にしたがうのか、どのような原理がそれを説明しうるか、設定されたのがむしろこの秩序であって他のかくかくのものでないのはいかなる理由にもとづくか、そういうことを説明してくれる。けれども、このひじょうに隔たった二つの分野のあいだには、とりわけ中間項の役割をつとめるとはいえ基本的であることにかわりない、ひとつの領域がよこたわっている。それは、はるかに錯綜し、晦冥で、むろんのこと分析も容易でない。そしてその領域においてこそ、文化は、諸コードによって指定された経験的諸秩序から知らぬまに離れ、それらのものにたいしてはじめて距離をおき、それらの諸秩序の最初の透明さを失わせるとともに、それらによって受動的に浸透されることはなくなり、その目に見えぬ直接的力を脱したうえで、それらの秩序がおそらくは可能な唯一のものでも、最上のものでもないと認めるほどに自由となる。こうして文化は、その自然発生的秩序のしたに、それ自身として秩序づけられるべき、ひとつの無言の秩序に属するおおくの物がある、つまり、どのようなものにせよ秩序というものが《ある》という、生のままの事実と向いあう。それは、部分的には言語（ランガージュ）、知覚、実践といったものの格子から解放された文化が、それらの格子のうえに、それらを中和させ、裏うちすることによって、きわだたせると同時に排除する、第二の格子をかぶせ、まさにそうすることによって、秩序の生のままの存在と向いあうことだと言えるかもしれない。言語（ランガージュ）、知覚、実践の諸コードが批判され、一部無効とされるのも、こうした秩序の名においてなのである。実定的地盤と見なされるこうした秩序を下地として、物を秩序づけるさまざまな一般的理論が、それに引きつづいてさまざまな解釈が、構築されることとなろう。このように、すでにコード化された視線と反省的認識とのあいだには、秩序の存在そのものを解きはなつ中間分野がある。・・・・・（中略）・・・・・だからこの「中間」分野は、秩序のさまざまな存在様態を明確にするというかぎりにおいて、もっとも基本的なものと見なすことができる。つまりそれこそ、おおかれすくなかれ正確あるいは巧妙にそれを翻訳するとみなされる、語や知覚や身振りに先だつものであって（だからこの全体的かつ第一義的存在における秩序の経験はつねに批判的役割を演ずる）、それらにはっきりとした形や網羅的適用や哲学的基礎をあたえようとこころみる理論よりも、はるかに鞏固で古い、疑問の余地のすくない、つねにより「真実」なものなのだ。かくのごとく、いかなる文化においても、秩序づけのコードとよびうるものの使用と、秩序についての反省とのあいだには、秩序ととその存在様態にかかわるむきだしの経験がよこたわっている。『言葉と物』渡辺・佐々木訳）

こむつかしくてながい引用を読んでくれてありがとう。引用の箇所は、ぼくは何十回も読んだので、なんとなくわかるような気がする。いつかここにふれてみたいとおもってきた。西欧のフーコーが、なぜ、どんな経緯で「秩序の生のままの存在」や「秩序とその存在様態にかかわるむきだしの経験」を発見したのかわからないけど、ぼくが感じていることとどこかで共震する。それにしてもなんだか自分が無茶苦茶なことをやっているような気がする。

佐藤俊男はこの自然を生きた。そこをみつけたときぼくはとても嬉しかった。

例えば、食い物一つ探すのもそうだった。爆撃を受けるので海岸から遠ざかるいっぽうだった。海辺は食糧の宝庫だがそこに出られない。しかし、うっそうたる山奥にはかならず渓谷があった。谷間のないところでは生きられない。その水も近くにはないことがあった。私はその渓谷を奥深く探検家の気分で上流へ上流へと一人で探ねる。その谷の流れに快く足を浸し、そこの小さな貝（たにしに類する貝が多かった）をハンゴウに拾った。そして少し淵になっているところで、用意した防蚊網を棒の先にくくりつけ、みみずをえさに、そこにいる１０センチほどの川えびをすくう。２０匹から３０匹は楽にとれた。秘術があった。時にやまめのような小魚やうなぎまでとれることがあった。

全然、人間というもののいない場所で、そんなことに熱中している自分が奇妙な存在に思えてきた。むろん、軍隊にいるということも、戦争のことも全く頭になくなる。しかし森閑とした秘境に私はいるらしい。私は生きているのか、何か長い夢を見ているのか、ぼんやりしてさだかでなかった。

気がつけば、そこは静寂なのではなかった。せせらぎの音、そよぐ風の音、それに何より実にたくさんの種類の鳥の啼き声、更にとりどりの虫の音も交わっていた。そこは鳥や虫たちの奏する交響・協奏の調べが絶えずこだましていたのだ。この高い響きはこのしじまをこわすものではない。静寂を静寂たらしめているだけだ。私は戦争を忘れ、飢餓を忘れ、人間を忘れた。（「残余の生」）

佐藤俊男の『生と死と』はぼくにとって静かな衝撃だった。ニューギニアでの敗残兵の生存体験がアウトドアのキャンプ生活みたいに綴ってあって不思議な感じがした。生きた時代も体験のなかみもまるでちがうのに、ぼんぼりのように灯った過ぎる時代の過ぎぬことが、ひとごとではなく自分のことのような気がした。『生と死と』の言葉をぼくはそっとしまいこんだ。佐藤俊男の言葉が立つ。

「私は戦争を忘れ、飢餓を忘れ、人間を忘れた」が、佐藤俊男が生きた自然である。おそらくマルクスもニーチェもこの自然を知らなかった。というよりもこの自然は西欧にはなかったというべきか。

イエスさまが十字架にかかる時に、その両側に、何の罪かわからんが、政治犯か殺人犯か泥棒か。泥棒と聖書には書いているが何かわからんが、イエスと同じ時間に三つ、一緒に並べて十字架にかけられた。イエスを真ん中にして両側に、両側は同じ罪を犯した人間のようであるが、その一人がイエスに何か言った。その言葉が非常にイエスさまが気にいって、イエスはほめて「お前は

私と一緒に天国に連れていってやろう」と言った、と書いてある。その人は死刑の前にそういういい事をいったから救われたんだと聖書に書いてある。

親鸞だったらそこでもう一つ、こういうことを書いた筈である。一方の人は、悔いていないから地獄へ行けというのは宗教ではなく、イエスは救ってやろうと言ったと同じ気持ちで、もう一人の男も一緒に天国へつれていってやると。心の善悪とかいうことに選別しないで、連れていくならば両方一緒に連れていこうと言ってやればいいんだ。「お前も俺と一緒に天国へ行こう」とこう、その悔い改めをしなかった男にも言ったら、その人はその瞬間に涙をこぼして泣いただろうと。その方がいいんじゃないか。

かたいっぽうはもう死ぬまで悔い改めなかったから地獄へ、かたいっぽうは最後に悔い改めたから天国へと、そういうことは宗教の本質とはすこし違うんじゃないか。

これは親鸞さんがそう言っているんじゃなくて、私が、親鸞さんの手紙を読んで、親鸞さんの代わりに言いますと、かたいっぽうを救おうとして時に、それじゃこっちも一緒に救おうという気持ちで言えば、その人も救えるんじゃないか。罪も心も同じなんですから両方救えばいいんだと、親鸞さんはイエスに言ったんじゃないかと思う。（「自力と他力」）

「お前も俺と一緒に天国へ行こう」が、佐藤俊男が感じる自然である。ゴッホが精神病院で死ぬまえにいった「人間の不幸にはかぎりがない」も彼の生きた自然である。【「そこはおれが日向たぼっこする場所だ。」この言葉のうちに全地上における簒奪の始まりと縮図がある。】（パスカル『パンセ』）もマルクスの知らなかったひとつの自然と謂えよう。

観察された理性の自然よりヒトの生命形態に拠る観念の自然がふかい。自然と人間の不断の交感のうちにあって、相互に組み込まれる疎外という概念にあらわれる自然より、ヒトの生命形態からくる観念の自然はひろいというべきか。

ヒトが身につけた観念の自然は剥きだしで容赦なく、身勝手で圧倒的なものだ。稀に「戦争を忘れ、飢餓を忘れ、人間を忘れ」る。この自然がひとりでにおのずと世界を拓く。いや「戦争を忘れ、飢餓を忘れ、人間を忘れ」たときもうすでに世界にふれている。この理念のうちにある多義的な自然をぼくは内包自然とよぶ。内包自然はマルクスの自然思想より根がふかい。

もしもまだ思想というものがありうるとしたら、「秩序の生のままの存在」という自然とズレる「戦争を忘れ、飢餓を忘れ、人間を忘れ」たぶんだけ思想は可能する。それが言葉の未知で可能性だとぼくはおもっている。この思想はプリミティブすぎるために批評することが不可能でポジィティブな思想だ。ぼくはこの思想を内包表現として考えてきた。

□

吉本隆明の理解するマルクスの自然哲学の疎外概念は内包という概念を組み込むことで組み替えられる。ここで、マルクスの自然哲学で考察された自然や人間を、ぼくのモチーフにしたがって外延自然と外延人間とよぶことにする。

そうすると人間と自然の相互規定としての疎外という理念は、観察する理性によって、外延化された自然と外延化された人間の相互規定性へとおきかえられる。資本のシステムの高度化が実現した時代の推移がいっぽうで内包表現を駆けるぼくの感覚をうながした。

ぼくは第二次の自然表現へと歩をすすめているわけだから、外延化された相互規定性である組み込みは、対の内包像と内包自然との相互規定性へと更に高度化することができる。ぼくが更新しようとしている疎外論は吉本隆明の拡張論とは位相がちがう。言葉にとおい自分の痛切な体験と高度な資本のシステムの推移を直感にからめて走っている。

疎外論を対の内包像でひらきうるとぼくは感じた。そこで、〈否定の否定〉に存在する点を吉本隆明と逆むきに求心しようと考えた。そこに点を領域とする対の内包像が内包自然をふくんだままで焦点をむすぶ。そうだ、〈否定の否定〉という発生の世界点は対の内包像という領域に拡張できる。

ヘーゲルや吉本隆明のように〈無限者〉や〈普遍者〉という理念に拠らずとも、その視線を宙に吊り逆にしならせることで一組の世界の記述概念が可能ではないか。手をふれると熔けてしまいそうなここにプリミティブな元気の素や夢のかけらが息づいている。おもわず興奮してぼくは言葉を暴走する。ここが〈世界〉のはじまりだ。

対の内包像と内包自然の不断の交感が組み込まれた内包表現によって自然と人間の相互規定にある疎外はひらかれ拡張される。〈否定の否定〉というたわみやしなりが〈構造〉をなすので拡張された疎外論も時代の推移にみあった〈かたち〉をとる。

いずれにしても対の内包像と内包自然の相互の組み込みによって、〈知〉と〈非知〉を矛盾・対立・背反するものとみなし思想を大衆に帰還させる吉本隆明の幻想論は動態化されることになる。そのことはたしかな実感として自分のうちにある。

1

吉本隆明の思想のゆるぎなさの真芯にある空虚の核心を手でさわってみたくてしつこく迷路を探検する。吉本隆明の『甦るヴェイユ』にかすかな大気のちがいを感じた。このちがいは高感度フィルムで長時間露出しないと言葉に感光しない。

ヴェイユはまずはじめにプロレタリア革命をいちばんの主題とかんがえる理想の革命主義者の場所から、ロシアのレーニン・スターリン体制と、ファシズムの体制を総括した。ヴェイユがそのときとった場所は現在では存立しえない。プロレタリアは個個の後進国家「内」の概念としてありえてもいまでは世界史的な概念をつくらないからだ。消費がおもな生活のモチーフになり、選択的な消費が個々の労働者のおもな課題になってしまった先進社会では、プロレタリアは大衆一般のなかに溶解してしまう。（『甦えるヴェイユ』）

感覚とアタマをふりしぼって考えないと見逃してしまうことが言われている。ここが思想の難所よ。何が吉本隆明によって言われているかということが問題なのではなく、つい見逃してしまいそうな思考の型をオレはとりあげたい。

たしかに吉本隆明のいうように【ヴェイユがそのときとった場所は現在では存立しえない。プロレタリアは個個の後進国家「内」の概念としてありえてもいまでは世界史的な概念をつくらないからだ。消費がおもな生活のモチーフになり、選択的な消費が個々の労働者のおもな課題になってしまった先進社会では、プロレタリアは大衆一般のなかに溶解してしまう】〝おお、吉本隆明の言うとおりだ〟となってしまう、ここが思想の難所だ。

この思想の難所に気づく者は、絶無ではないかもしれないが、皆無にちかい。そのことにオレはおどろく。*pass it on.* 深化を内包しない進化は生きられない。オレの言いたいことがとどくか？　言葉や生が繰り延べられているのだ。なんのことだかわからないと言われてもべつにかまわない。簡単にわかるはずがない。

すでにマルクス主義は滅んだ。それでもマルクス主義を可能とした思考の型は生きながらえている。それならばマルクス主義を撃った思想はどうか。ぼくの知るかぎり吉本隆明の思想だけが一貫して生きている。そしてその吉本隆明の思想に思想のおそろしい難所がかくれている。ぼくはそのことに気がついた。いまでもそのことをいうのにいくらかためらいがある。百年の知の厄災。だれがそのことをいったか。

〈いま・ここ〉がそのつど成るごとに〈世界〉がたちあがる。それが〈ことば〉にほかならない。ぼくはそう感じている。二〇〇一年にあとわずか、やっと世界はここにきた。もちろん〈ことば〉は世界に媒介されてしかあらわれようがないから制度にたいする考究の余地はのこされる。そこで、吉本隆明の思想の核心にある「理念としてのふつう」がおもわず社会する空虚を一瞬宙に吊り、逆むきに視線を求心する表現の概念が対の内包像だとぼくは考えた。ぼくが言葉を先がけているのではない、現在に言葉がおくれている、そ

れだけのこと。鈍いアタマに鞭うって、何を問題として考えたいのか、すこしずつ近づいてゆく。

わたしたちはもしかするとどんな手段をあつめても被抑圧者は解放されるべきだというかんがえと、それが真理に悖（もと）るかぎりどんな解放も結局は失敗におわるというかんがえとを、徹底してつきつめて決着をつける、そんな実験をやることが唯一の社会倫理の公準であるべき段階に直面しているのかもしれない。偶然の力づくで秤を傾け、重力の方向に下ろしたものを、その都度勝利と決めながら歴史は過ぎてきてしまった。敗北・失敗・挫折のようなものが、ほんとうにそうなのか、またそれが持続する期間はどれくらいなのか。だれも徹底して実験したものはいない。ただ敗北・失敗・挫折を体験したものは、よしつぎには何がなんでも勝利しようとおもい決めてきただけだ。歴史はそんな余裕のない反復でもってつくられてきてしまった。ヴェイユのいっていることはロシア革命の歴史にたいする引導のようなものだった。ただこういう引導なら誰でも下ろせるし、またたくさんの失敗した理念が気がついていたことだった。この判定は「知」の判断力によるのではなく、ほんとの考えとうその考えをわける実験によって決められるべきだ。（同前）

ヴェイユの初期の「革命」についての思想を吉本隆明の晩期の思想が語っている。ずっと吉本隆明はここにこだわって真理をものにしようとしてきた。「わたしたちはもしかするとどんな手段をあつめても被抑圧者は解放されるべきだというかんがえと、それが真理に悖（もと）るかぎりどんな解放も結局は失敗におわるというかんがえとを、徹底してつきつめて決着をつける、そんな実験をやることが唯一の社会倫理の公準であるべき段階に直面しているのかもしれない」「この判定は「知」の判断力によるのではなく、ほんとの考えとうその考えをわける実験によって決められるべきだ」

吉本隆明にとってもぼくにとってもここが思想のクライマックスであることにちがいない。ぼくは自分の感覚とにぶいアタマをふりしぼってここに近づく。ここ数年吉本隆明は〝ほんとうのかんがえ〟と〝うそのかんがえ〟、〝真理〟と〝真理に悖るもの〟をふるいわけようとしてきた。宮沢賢治を論じるときもおなじだ。それは【「知」の判断力による】ものであってはならない、と吉本隆明はいう。なんのことだかとてもわかりにくいが、オレもそうだとおもう。

たぶん吉本隆明は一方で〝真理〟に意識を凝らしながら、同時に他方で先進社会の現状に即してマルクスの思想を拡張しようとしている。思想を動かしながら焦点を合せようとしている。思想を静止してピントを合せることは容易にできる。しかし、動きながら対象のピントを絞るのは至難にちがいない。それは自身の〈いま・ここ〉を空虚にする代償をともなうはずだ。ぼくの直感では、けっして口にしないが、吉本隆明はそのことに気づいている。

□

『甦えるヴェイユ』を読み終えて気がふさぐのはどうしてか。気が晴れない、気が重い。解剖されて、シモーヌ・ヴェイユがかわい

そう。『甦えるヴェイユ』ではヴェイユは浮かばれんな、そんな気がする。吉本隆明の思想には赦さない何かがあって、そこが窮屈に感じる。ずっとそのことにひっかかってきた。それでも『甦えるヴェイユ』でやっと気持ちのいいところにであった。

人間はだれでも、なんらかの聖なるものがある。しかし、それはその人の人格ではない。それはまた、その人の人間的固有性でもない。きわめて単純に、それは、かれ、その人なのである。

人格の表出のさまざまの形式であるにすぎない科学、芸術、文学、哲学は、華やかな、輝かしい結果が実を結び、それによっていくつかの名前が数千年にわたって生きのびる、というある領域を構成している。しかし、この領域を越えて、はるかかなたに、この領域とはひとつの深淵でもって距てられた、もうひとつの領域があり、そこには第一級のものがおかれている。それらのものは本質的に名をもたない。

その領域にわけ入った人びとの名前が記録されているか、それとも消失しているかは偶然による。たとえ、その名前が記録されているとしても、それらの人びとは匿名へ入りこんでしまったのである。（ヴェイユ『ロンドン論集と最後の手紙』「人格と聖なるもの」杉山毅訳）

これは「人間」にたいするヴェイユの究極の理解と、じぶんの願い、羨ましさを複合した表現にあたっている。もしかするとじぶんの写像とみなしたかったかもしれない。ヴェイユが科学、芸術、文学、哲学といった人間の最高の所産だとみなされてきたものの彼方に、ひとつのべつの領域を暗示しているのは、はじめての、とてもこころよい感じだ。そして人間がそこへ到達できるのは、人格でもなく、人間的固有性でもなく「かれ・その人」であるような存在、直接の自己同等そのものである〈その人間〉だといっていることに驚かされる。そして〈その人間〉はヴェイユのいう「神」と人間との融合同等でもある存在にほかならない。この直接的な自己同等がたどりつく、匿名の世界は、なにも人倫にかかわる意味をもっていない。直接な自己同等の存在としての人間というほかの意味をもたない。（『甦えるヴェイユ』）

〝ひとごとを自分のことみたいに錯覚して、おまけに拒食して死んでしもうて、あんたの人生、難儀やったのお。生きとったらビッグ・ピンクにであったかもしれんのに。でもそんなあんたが好きよ〟というのが、ぼくのヴェイユの印象だった。ヴェイユの常軌をはずしたひたむきさが好きだった。ニーチェはふられてイジケ、ヴェイユにはオトコがいなかった。だから世界がかたむく。というのは嘘で。

吉本隆明は「はじめての、とてもこころよい感じ」を、ヴェイユがたしかにさわった、「きわめて単純に、それは、かれ、その人なのである」や「それらのものは本質的に名をもたない」にもった。

吉本隆明は「人間がそこへ到達できるのは、人格でもなく、人間的固有性でもなく「かれ・その人」であるような存在、直接の自己同等そのものである〈その人間〉だといっていることに驚かされ

る」

吉本隆明の思想の核心にある「理念としてのふつう」をヴェイユの「それらのものは本質的に名をもたない」に重ねていること、それはすぐわかる。それが「はじめての、とてもこころよい感じ」なら、ヴェイユが〝匿名性〟にさわったプロセス全体をそのまま感じればいい。それがどんなに痛ましいことであっても、プロセスがどうであってもかまわない。

ヴェイユが最後に言ったことも吉本隆明が言う「理念としてのふつう」も実在する。それは「ヴェイユがもうすこし柔軟で怠惰」かどうかにまったく関わりなく存在する。思想がそこにふれることができたら過程は問題ではない。思想がひらかれるということはそういうことなのだ。そうではないか。

ヴェイユのいう「それらのものは本質的に名をもたない」や「匿名」が精神主義や人間主義の彼方にある〈自然〉そのものにかかわる何かであることはたしかだという気がする。何が真理で、何が真理に悖るのか、最後の吉本隆明はここに立っている。そしてそれは吉本隆明の思想のはじまりを問うことにほかならない。『甦るヴェイユ』を読んで感じたかすかな大気のちがいまでもうすこしだ。

2

復員した酒飲みのオヤジが事業に失敗して教師のかたわら百姓をやっていた頃ぼくが生まれた。その頃に吉本隆明の『日時計篇』という初期の詩集がある。たどると吉本隆明の大衆像がよくわかる。

〈わたしの傍らにあるものに〉

知られないものはみんな美しい
知られない民衆のなかに素晴らしく醇化された叡知がある
その叡知に聴くことはたのしい
たとへばわたしの傍らにあるものは
三枚の絵を選択することよりも三軒の八百屋を選択する眼をもつてゐる
厚ぼつたい瞼におほわれた汚れた眼が視るのである
歳月がその眼のうへに累積してゐる
それを知ったときは愉しい
わたしが無口で孤独好きで無愛想であつても
みんなはわたしを感じている
わたしが彼等の仲間のひとりであることを納得する
それから先が問題だ
みんなが当然だと思つてゐることでわたしがそう思はないことがある
みんなが瞋らないことをわたしは瞋る
みんなが知りたくもないことをわたしは知りたい
みんながもつてゐるものでわたしの耐えられないものがある
みんながもつてゐるものでわたしのもつてゐないものがある
みんなのなかにもわたしの敵がゐる
わたしのなかにもみんなの敵がゐるかも知れない
みんなを愛すると称する奴でわたしの愛しない奴もゐる

わたしは限りなくみんなを愛するけれど
その愛は根強く嫌悪や妄執のからみ合つたものだ
みんなを苦しめてゐる理由がそのままわたしの愛を複綜したものにさせてゐる
わたしの傍らにあるものよ
世界はいまわたしたちのために在るのではないようだ
それを言へばわたしを殺そうとする奴らが
みんなの味方らしい装ひをした連中のなかにもゐる
みんなのひとりひとりよりも徒党を大切にするといふ
人間歴史の倒錯がわたしを殺ろす理由をつくる
だがみんなはやつぱりわたしを信ずる
わたしのなかにあるみんなを信ずる

鮎川信夫の【「日時計篇」からの展望】という吉本隆明論に〝ぎょっ〟とした。「大衆の〈原像〉について、いくら吉本に説明されてもまるでわからないという人でも、この詩を読めば、彼の抱いている「大衆」という概念の内実がどういうものであるか、立所に了解できるはずである。（略）かれの〈瞋り〉がうまれたのも、そこからであるし、〈瞋り〉を鎮める場所もそこにしかない。そこでは、どんなに異和が存在しても、憎悪の対象とはならないし、愛を失う理由ともならないのである。（略）それは、自己の全身全霊を大衆にあずけて悔いないあわれみというべきである」　そうか、やっぱりそうか。

もうひとつどうしても引いておきたいところがある。「人類平等ということが、最初から直覚的に認識されており、どんなイデオロギーとも無縁に、比較的無垢のまま保存されてきたといえば、当たり前すぎて、犯人は大地だというチェスタートンの推理小説と同じように、なーんだということになりかねないが、彼の思想の基層にあるものは、今のところそうとしか言えないような気がするのである。大多数の人々にとっては、「人類の平等」は、総論とか概論とかで時たま見かける空疎な観念語にすぎないであろう。ところが、彼にあっては、それがほとんど体験的な熱い真実になっているのである」（鮎川信夫「確認のための解註」『詩の読解』所収）

吉本隆明の思想の根底にある大衆のイメージについては鮎川信夫が膚にふれるように解説していることにつきる。吉本隆明の思想のゆるぎなさがここに立っている。吉本隆明にとって「理念としてのふつう」はゆるぎようのない「体験的な熱い真実」なのだ。この直覚のまえに思想のモヤシが束になってかかってもかなうわけがなかった。そしてここに吉本隆明の壮大な思想の確固さとともに吉本隆明の思想が秘めるある赦さない何かが—それはほとんど倫理と云ってよいのだが—存在する。ここをひらけなかったら思想はもう生きられない。

吉本隆明が「理念としてのふつう」を「体験的な熱い真実」と直覚するなら、ぼくは対の内包像を「体験的な熱い真実」として直覚する。社会する意識がひらかれる、やっと世界はここにきた。

□

辺鄙な田舎でカブト虫やクワガタ虫を追っかけていたぼくが六つの頃、吉本隆明は「前世代の詩人たち」（『抒情の論理』所収）で、

のちの「マルクス紀行」や「マルクス伝」のなかに必然的な勢いでながれてくる論理の骨格をすでに語っている。

その頃ぼくは遠野物語が息づくような山かげで、ニッケ玉をほうばり里芋の大きな葉っぱの下に陽ざしを避けて、慣れない百姓しているオヤジやオフクロをぼんやりみていた。空が青く夕日がひどく赤かった。

わたしの考えでは、庶民的抵抗の要素は、そのままでは、どんなにはなばなしくても、現実を変革する力とはならない。したがって、変革の課題は、あくまでも、庶民たることをやめて、人民たる過程のなかに追求されねばならない。

わたしたちは、いつ庶民であることをやめて人民でありうるか。わたしたちのかんがえでは、自己の内部の世界を現実とぶつけ、検討し、論理化してゆく過程によってである。この過程は、一見すると、庶民の生活意識から背離し、孤立化してゆく過程である。だが、この過程には、逆過程がある。論理化された内部世界から、逆に外部世界へと相わたるとき、はじめて、外部世界を論理化する欲求が、生じなければならぬ。いいかえれば、自分の庶民の生活意識からの背離感を、社会的な現実を変革する欲求として、逆に社会秩序にむかって投げかえす過程である。正当な意味での変革（革命）の課題は、こういう過程のほかからは生まれないのだ。（「前世代の詩人たち」）

時代が推移して、黄ばんだ写真をみるような感慨があるにしても、世界を呼吸する意識の息つぎは晩年の吉本隆明までそのままひきつがれている。現在が未知としてあらわれるなら、大衆がほぼ実現された今、それが夢のかけらにすぎぬとしても、意識はもっと多様な夢にひらかれてもよい。時代の変貌がそうしたのか、あるいは生きられた思想の骨格が倫理を秘めているのか。たぶんその両者だとぼくはおもっている。

大衆という理念がひとりでにはんぶん実現され、吉本隆明の思想が膝を抱えたその姿勢で、世界は剥きだしのからっぽになっている。吉本隆明は言葉の膝を抱くように世界の空虚をかかえこんでいる。

□

鮎川信夫の吉本隆明論とちょうど対称的なところに吉本隆明の鮎川信夫論がある。

・・・たとえ戦争があろうと平和であろうと、自分の隣にいる人間や、自分の肉親の死であっても、あるいはそういう親近な人間の窮乏や、絶望であっても、じぶんにはおなじ痛覚としてそれをかんずることはできないという人間の社会における存在の仕方、人間と人間の関係の仕方がおそろしいのである。

鮎川信夫は「戦中手記」で、軍隊生活で体験したじぶんの地獄篇の世界について縷々書きとめているが、この箇所は、じつはいちばんわたしの関心をひかない、いわば危ういとおもわれる箇所である。この地獄篇の世界を、じつは社会生活の窮乏からのがれ、下積みから解放され、すくなくとも体力と行動力さえあれば、どんな社会的地位の人間とも平等の出発点をもつことができる唯一

の場所とかんがえて、天上篇の世界をみた人間がこの社会にあったこともまた事実だからである。すなわち、人間は他者を自分として感ずることができるか、という人性上の最後の設問にこたえるように、この「手記」は存在していない。

しかし、戦後のわずかな交渉史で、わたしが鮎川信夫に感じたのは、人間は他者を自分として感ずることができるかという設問に、あたうかぎり近づいた人物であった。この人物の像が、わたし個人にとってのみ成立するものであったと仮定してもだ。鮎川信夫が存在することはわたしにとって希望であった。そして、鮎川信夫を思い浮かべるとき、いつかわたしも人間は他者を自分として感ずることができるかという人間の社会的な存在の仕方にとって最後の問いにこたえねばならぬとかんがえた。（「交渉史について」）

〝吉本さんのこのコトバのひっかけかたは、パターンやけど、いかんなあ〟とぼくはひとり憤慨してカリカリくる。吉本隆明が、吉本隆明の理念をうみだす思想の源泉を〈大衆（のイメージ）〉として直覚するおなじ位置でぼくは対の内包像を直覚する。概念の錯乱はない。引用の「交渉史について」に異議がある。ごちゃごちゃいわんとはじめに湧きあがった感情から云ってみる。「鮎川信夫は「戦中手記」で、軍隊生活で体験したじぶんの地獄篇の世界について縷々書きとめているが、この箇所は、じつはいちばんわたしの関心をひかない、いわば危ういとおもわれる箇所である。この地獄篇の世界を、じつは社会生活の窮乏からのがれ、下積みから解放され、すくなくとも体力と行動力さえあれば、どんな社会的地位の人間とも平等の出発点をもつことができる唯一の場所とかんがえて、天上篇の世界をみた人間がこの社会にあったこともまた事実だからである」ということが吉本隆明にとってなぜ問題となるか、なのだ。ズルイ、イカン、アカンとぼくは感じた。

搾木にかける表現を吉本隆明は自身の〈自然〉に拠って、ずっとむかーしから批判してきた。このときばかりは吉本隆明はムキになる。ぼくは今、吉本隆明のこの批判のパターンは緻密な他者の代理だとおもっている。吉本隆明のこの思想の型を本格的に批判したひとをぼくは知らない。吉本隆明のこの批判の型は気分悪い。

「庶民の生活意識から背離し、孤立化してゆく」性分の者もいれば、あくどいことを平然とやってのける者もいる。親鸞の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の悪人を地でゆく者がいる。まみれたそこが現実世界だ。だからおれは〝アッシュ〟が好きよ。

「自分の庶民の生活意識からの背離感を、社会的な現実を変革する欲求として、逆に社会秩序にむかって投げかえす」というあらかじめ志向された態度から「いつかわたしも人間は他者を自分として感ずることができるかという人間の社会的な存在の仕方にとって最後の問いにこたえねばならぬ」と考えようとする意識の息つぎの仕方に膝をかかえた空白があるのだ。そして、時代はここを通り過ぎた。　鮎川信夫の「地獄篇」の世界に「天上篇の世界をみた人間がこの社会にあったこともまた事実」であるという視線を仮構して、「人間は他者を自分として感ずることができるか、という人性上の最後の設問にこたえるように」この「手記」が「存在」していないととりあげることが、まるごと無意味なのだ。吉本隆明の批評の視線の起こしかたに無理がある。

ほんとは単純なことよ。〝そのときおれはどうしたか、そのときおれはどうするか〟問題なのはそれだけよ。それ以外はひとごとにすぎない。やっと世界はここにきた。

吉本隆明が緻密な他者の代理をするからぼくも緻密な言い方をする。すなわち、人間の〈生命形態の自然〉は「他者を自分として感ずること」はできない。だから、「人間は他者を自分として感ずることができるかという人間の社会的な存在の仕方にとって最後の問い」は存在しない。そこに夢のかけらは存在しない。からだをきしませながら先に行く。ここをもっと追いつめたい。

□

フーコーとの対談で吉本隆明はつぎのように言っている。

戦後の日本の唯物論の展開のなかで、あるいはその果てにぼくは意志論の領域を、意志をヘーゲル流に実践的意識の内的規定なんだとかんがえれば、共同意志の領域と、対なる意志の領域、個人の意志の領域とに分離してかんがえることで、いわば中途半端に出てくる倫理的な課題から解除しようと試みました。（『世界認識の方法』）

吉本隆明のあらかじめ志向された思想の方法がなぜ、どこからでてくるのかは、はっきりしている。それは〈戦争〉のくぐりぬけ方からやってきた。〈戦争〉でぶつかった「中途半端に出てくる倫理的な課題」の解除に吉本隆明は全力をあげた。それが吉本隆明の〈戦争〉体験だった。そして、代理された緻密な他者は共同幻想論として編まれた。

時代は推移する。「中途半端に出てくる倫理的な課題」はひとりでにとおり過ぎた。時代がひとりでにとおり過ぎたぶんだけ、あらかじめ志向された態度が俯瞰視線としてあらわれてくる。視線のスイッチを切り替えること、ぼくはそのことばかりを考えつづけた。

ぼくは痛切な自分の体験と高度な消費のシステムの感性にうながされて、あらかじめ志向された視線を対の内包像から逆向きに求心して、吉本隆明の幻想論の〈位相〉を〈相転移〉させた。ぼくは吉本隆明の幻想論に内包表現論を〈内接〉させた。

言葉ではないなにかが加担した。〝自己幻想と共同幻想が逆立する〟、それはよくわかって、おうそれがどうした。それはとてもプリミティブなものだった。〈知〉と〈非知〉を矛盾・対立・背反させる〈知〉がしゃばい。それは滅んだひとつの思考だ。秩序の自然をなぞる〈内包知〉のうちに〈わたし〉という自然や大衆という自然がリアルに出現する。

3

自分を社会（他人）に委任しないと決めて二十年になる。ぼくには自分のことしか言えないという頑な気持ちがある。変えるつもりがない。つまりそういうことだった、ぼくにとって。まだそこがうまく言えない。

宇宙最強のフリーザが死んだのに、ドラゴン・ボールも苦しい戦いをする。バック・トゥー・ザ・フューチャーやターミネーターに

着想をえたのかどうかわからないけど、『ジャンプ』六〇〇万部発行の実績がきついのぢゃろ、なかなか終わらん。
気分転換にニルヴァーナやマニックという売れ線の少年ロックを聴くけどパッとしない。気分はよくわかる。いかん、オジサンしてくる。ホーキングの『時間順序保護仮説』がおもしろい。

「天安門事件」には刺さるものがあった。ベルリンの壁の崩壊のはやさに唖然とし、湾岸戦争で無口になった。そのうちソ連がなくなった。一連の世界史の事件のインパクトは、はかりしれない。だんだん効いてくる。印象の希薄さに自分でも愕然とする。
ぼくたちはこの気分のうちにサブカルチャーの完成の過程をみていることになる。そしてその度合いにみあって高度な消費社会のゆるやかな停滞が気づかれはじめている。

□

かつて吉本隆明は「人間は、狡猾に秩序をぬってあるきながら、革命思想を信ずることもできるし、貧困と不合理な立法をまもることを強いられながら、革命思想を嫌悪することも出来る。自由な意志は選択するからだ。人間の情況を決定するのは関係の絶対性だけである。ぼくたちは、この矛盾を断ちきろうとするときだけは、じぶんの発想の底をえぐり出してみる。そのとき、ぼくたちの孤独がある。孤独が自問する。革命とは何か。もし人間の生存における矛盾を断ち切れないならばだ」（「マチウ書試論」）と叫んだ。
ひとりで吉本隆明はだれよりも戦い、ひとりで吉本隆明はだれよりも考えた。「関係の絶対性」はしぶとく考究され、「日本の近代社会の構造を、総体のヴィジョンとしてつかまえ」（「転向論」）ようとする意図のもとに、「自己幻想〜対幻想〜共同幻想」の全幻想論が徐々に姿をあらわしてきた。マルクスの『資本論』と双壁をなす吉本隆明の幻想論におれは鼓舞され日を繋げた。
「転向論」で吉本隆明は言っている。「しかし、何よりも、当面する社会総体にたいするヴィジョンがなければ、文学的指南力がたたないから、このことは、すべての創造的な欲求に優先するのだというとてつもないかんがえが、いつの間にか、わたしのなかで固定観念になってしまっているらしいのである。敗戦体験は、こういう気狂いじみた執念のいくつかを、徹底的につきつめるべきことをおしえてくれた」と。
吉本隆明の敗戦体験の気狂いじみた執念は「関係の絶対性」を外延化した。それは何への配慮だったのだろうか。もちろん何への配慮もない、と吉本隆明はいうにちがいない。「人間の情況を決定するのは関係の絶対性だけである」と「じぶんの発想の底をえぐり出して」吉本隆明は考えた。
ぼくは自分の痛切な体験をくぐりぬけるなかで考えた。「人間の情況を決定するのは関係の絶対性だけである」かも知れない。しかし吉本隆明の云う「関係の絶対性」はオレの「いま・ここ」を決定しない。ぼくは「関係の絶対性」を内包化した。
吉本隆明は自身の思想に拠って生きる。ぼくが自分の思想に拠って生きるとき「ぼくがたふれたらひとつの直接性がたふれる」と唄った比類のないひとつの精神が終焉し、そこから〈世界〉がはじまる。まだぼくは何かを言う必要があるだろうか。

□

この対談（「存在への遡行」－森崎注）が行なわれたのは、一九七三年一月十六日午後七時半、市ケ谷の〝萩の宮〟においてであった。（略）いま、これを読んでみると、なんの準備もなしに会って、何でも自由に話せばいいという気易さが、裏目に出てしまったという印象を受ける。途中で議論がくい違って、不燃焼のまま終っているのが、特に最初の対談であっただけに気がかりな点である。（略）それは一つには、吉本が、『心的現象論』の中の「身体論」を三年がかりでやって、前年六月の『試行』三十六号で一応の区切りをつけたことを知っていながら、その場でうまく思出せなかったことに原因があったようにおもわれる。たとえば、吉本は『試行』三十五号（一九七二年二月刊）の「身体論」（Ⅵ）で、次のように書いている。

わたしたちは、不具・障害・病気に出遇うとき感ずる〈痛ましさ〉を、しばしばすぐに心情・倫理・同情におきかえようとする。しかし、この短絡は思いちがえを含んでいる。わたしたちが感ずる〈痛ましさ〉は、じぶんの生存することにまつわる〈痛ましさ〉についての自己省察であるという本質をもっている。わたしたちは、自分の生存を大なり小なり〈痛ましさ〉の感じで受けとめているからこそ、不具・障害・病気にたいして〈痛ましさ〉の感じを喚起されるのである。

不具・障害・病気はたしかに〈痛ましさ〉を不可避にあたえる。これは、じぶんが肢体健全であり、死にそうもないし、生存をおびやかされることもないのに、不具・障害・病気はこれらすべてを欠いているという対比のうえで成立っているのではない。そう錯覚されるところでは、わたしたちはいつも局外者であるほかはない。本来的な〈痛ましさ〉は生存の与件のなかにあり、不具・障害・病気は、この与件を偶然にか必然にか集結しているからこそ、わたしたちは〈痛ましさ〉を感ずるのである。

せめてこの部分でも、しっかり思い出していたら、議論はもっと違った展開をしたかもしれなかった。少なくとも、問題の入口がわからなくて、とばくちでまごまごするような愚は避けられたであろう。（略）・・・これを現実の問題として扱えば、局外者の心情・倫理・同情が、いかに思いちがえや錯覚のうえに成り立つものであっても、それを排除することはできないのである。その場合の心情・倫理・同情が、〈無償〉の観念を孕んでしまうことは、ほとんど必然であるといっていいだろうし、それが行為にまで発展するかどうかは別として、〈無償〉は〈愛〉と紙一重である。そして、愛のある者と愛なき者の差は、心理的に無限だということになれば、その感情がもはや単なる心情・倫理・同情の識域を超えていることも明らかである。そこまで進んでしまえば、局外者といえども単なる局外者ではなくなるにちがいない。そこでまた、私たちは難問にぶつかる。思いちがえや錯覚を全く含まないような愛があるだろうか、とか、〈愛〉は上位の観念であるから、どんなに鋭い批判を以てしても下位の概念では覆すことができないのではないか、といった疑問に答えなければならな

くなる。そうなるとマザー・テレサにはどうしたって敵わないのである。

このように考えてゆくと、〈痛ましさ〉を生存の与件として集結している不具・障害・病気のほうは対象として比較的動かないが、局外者のほうは大きく揺れ動く自由を持っていて、たいへん厄介な問題だということがわかるだろう。ところで、上記の部分につづいて吉本は、有機水銀中毒の病理ついての記述を、「水俣病裁判支援ニュース」（一九六八年八月二十五日号）から数例を引用し、「この〈痛ましさ〉の識知は、被害者の「植物的生存」への病変退化が、非人間的生存である段階から非動物的段階をへて無機的存在（死）へつらなる連鎖の最終段階にまで生存が追いこまれてゆくことの識知に基づいている。意識しているかどうかにかかわらず、生存の最小与件にまで、生存そのものが追いこまれてしまっているということが、この〈痛ましさ〉の本来的な意味である。同情・倫理・公害・政治の問題という連鎖は、問題の一部にすぎず、人間の存在にとっての最終の問題がここに微弱な匂いで象徴されているとみることができる」と言い、いままで私が述べてきたこととは異った次のような意見を書きとめて、この問題の結語としている。

たぶん、身体はその生理的な死にいたる過程のどこかで、この生存の最小与件の状態を体験するのだということができよう。しかしこの状態は、普遍性をもっているにもかかわらず自己体験の状態としてはありえない。〈痛ましさ〉の感じはつねに他者に属している。そして、このばあいも身体が体験する心的な世界は、うかがうことのできない〈植物的な生存〉の世界である。この世界は自己体験できないからは、記述することもできないかもしれない。しかしこのばあいでもその身体の不具・障害・病気が蒙る心的世界の自体構造を記述することの必要性は控除されるものではない。正確にいえば、状態そのものの世界を把握することなしに、状態の倫理を記述することは不可能であり、状態の恢復を記述することも実施することも不可能である。そして人間にとって根源の問題はいつもこれとおなじ矛盾をパターンにしてあらわれるようにみえる。

九年前に私がこれを読んだときには、たいへん感心したらしく、二頁にわたって上下に二重の線が引いてある。しかし、いま読んでみて、ここに書き写してみると、何かすこしおかしい、これはどこかいつもの吉本隆明ではない、という感じがする。

なぜ、最後になって、この問題にかぎり体験の不可知性にこだわらなければならないのだろうか。さまざまな臨床例から推測される心的現象をめんみつに検討するだけでは不充分で、何らかの意味で〈自己体験〉を経なければ、問題の核心には到達できないのだとでも言っているように聞こえるのである。結語といっても、全体の一部にすぎないから、かならずしも結論というわけではないが、これではふりだしに戻ってしまうような印象を受ける。それに論理がひどく窮屈なのである。狭い入口から入って、狭い通路をくぐりぬけ、やっと出口にたどりついたと思ったら、そこが入口だったというのでは、ちょっと救いがない。論理が貫徹しているだけに、その救いのなさは空恐ろしくさえある。ただでさえ

狭い通路の出口に、〈自己体験〉という障碍物をわざわざ設けて、ますます狭くしている理由は、何なのか。能うかぎり客観的・論理的であろうとし、それを貫徹する態度をくずさず、思いちがえや錯覚には陥ってはいないものの、ここには、何か最初から一種の〈思い込み〉があるような気がするのである。倫理的としかいいようがない、その〈思い込み〉によって、論理の幅がいちじるしく狭くなっている。むろん、それくらいのことは万能の理論家である吉本自身が気がつかないはずはないのだが、なぜか彼はその態度、方法に最後まで固執するのである。

しかし、おそらく吉本自身も、この問題に関してこうした結語を与えただけでは何か釈然としない、不満足なものがあとに残ったのであろう。

吉本は、不具・障害・病気に出遇ったときに感ずる〈痛ましさ〉を手がかりとして、論理の歩を進めているわけだが、なぜ、〈痛ましさ〉でなければならなかったのだろう？　彼にとって、それがいちばん強い感情だったからか、それとも、そこからしかこの問題に入ってゆけないと思ったか、どちらかである。いずれにしても、この選択は、たいへん吉本的なのだが、論理の幅が狭く、錐揉状に進むにしたがって、折合いの世界である日常性の感覚を剥ぎとってゆくのである。その結果、結語に達したときには、もちろん彼は論理の許す範囲で歩を停めたわけだが、〈折合い〉の感覚が全くなくなり、世界は動きをとめて凍りついたようになってしまう。

「ぼくが罪を忘れないうちに」の中で、「無数のぼくの敵よ　ぼくの苛酷な／論理にくみふせられないやうに／きみの富を　きみの／名誉を　きみの狡猾な／子分と　やさしい妻や娘を　そうして／きみの支配する秩序をまもるがいい／きみの春のあひだに／ぼくの春はかき消え　ひょっとすると　植物のやうな／廃疾が　ぼくにとどめを刺すかもしれない／ぼくが罪を忘れないうちに　ぼくの／すべてのたたかいは　をはるかもしれない」と歌ったほぼ三十年前から、「植物のやうな　廃疾」が彼の心の隅のどこかにわだかまりつづけてきたとしても不思議ではなく、そうだとすれば、そのときから「結語」のこの論理は約束されていたと言えるのである。（鮎川信夫「確認のための解註」『詩の読解』所収）

ぼくのなかをうるうる渦まくものがある。吉本隆明は「不具・障害・病気」の心的現象についていっているわけで、けっして観念の運動一般についていっているわけではないが、吉本隆明の思想の方法がとてもよく象徴されているとぼくはおもった。

なぜ〈痛ましさ〉なのか。そうではなくて、〈痛ましさ〉は自然の多義性のひとつにすぎないのであって、もっといえば技術の革新や社会の制度で、そしてなにより存在の「いま・ここ」でひらきうる〈痛ましさ〉にすぎないのではないか。鮎川信夫の引用した吉本隆明の「身体論」に〈痛ましさ〉というコトバが十一箇所あって、〈痛ましい〉気分になった。〈痛ましさ〉は「マザー・テレサにはどうしたって敵わない」、唐突にそうおもった。〈痛ましさ〉というコトバを盾にとって姑息なアテコスリをしたいのではない。

鮎川信夫の「確認のための解註」がひどくリアルだった。引用は「存在への遡行」という対談のなかの吉本隆明の「身体論」についての解註だけど、ぼくには吉本隆明の〈精神のかたち〉を象徴しているようにおもえた。それはぼくが欲しい〈精神のかたち〉ではなかった。なんだか自分がひどくとおくにきてしまった気がする。

引用の鮎川信夫のコトバをたどって〝はっ〟としたところをあらためて抜きだしてみる。「狭い入口から入って、狭い通路をくぐりぬけ、やっと出口にたどりついたと思ったら、そこが入口だったというのでは、ちょっと救いがない。論理が貫徹しているだけに、その救いのなさは空恐ろしくさえある。（略）倫理的としかいいようがない、その〈思い込み〉によって、論理の幅がいちじるしく狭くなっている」「吉本は、不具・障害・病気に出遇ったときに感ずる〈痛ましさ〉を手がかりとして、論理の歩を進めているわけだが、なぜ、〈痛ましさ〉でなければならなかったのだろう？（略）いずれにしても、この選択は、たいへん吉本的なのだが、論理の幅が狭く、錐揉状に進むにしたがって、折合いの世界である日常性の感覚を剥ぎとってゆくのである。その結果、結語に達したときには、もちろん彼は論理の許す範囲で歩を停めたわけだが、〈折合い〉の感覚が全くなくなり、世界は動きをとめて凍りついたようになってしまう」【「ぼくが罪を忘れないうちに」の中で、・・・（略）・・・と歌ったほぼ三十年前から、「植物のやうな　廃疾」が彼の心の隅のどこかにわだかまりつづけてきたとしても不思議ではなく、そうだとすれば、そのときから「結語」のこの論理は約束されていたと言えるのである】

ほんとうは鮎川信夫はもっと大胆に突きぬけてもよかった。「自分の生存を大なり小なり〈痛ましさ〉の感じで受けとめ」ることもまた世界を知覚するひとつのさわり方だった。「人間の情況を決定するのは関係の絶対性」だとして外延化された〈知〉が、〈知〉と〈非知〉を矛盾・対立・背反すると感じるのは必定というほかない。〈痛ましさ〉がそこからながれてくる。比類のない現代世界思想として突出する吉本隆明の思想が最後に秘める倫理がひとりでに過ぎた自然や倫理だとすれば、ぼくたちのゆくところはもうはっきりしている。

社会（大衆）がほぼ実現されたぶんだけ、いやおうなく意識はもっと多様な夢にひらかれる。吉本隆明は彼の自然を疾走する。おれは吉本隆明の自然がすでに実現された自然だと感じるから、自分の自然を駆ける。はじめてみえはじめた自然がはげしく波うっている。そこが、未知だ。*GET BEAT!*

自然論

世界という自然

まわりの世界が妙にうすべったくなったような感じがする。どんどんその感じがひどくなっていく。今にはじまったことではない、いまさら何を、ではない。世界にぴったり貼りついたサランラップのような気持ちがする。ますますその感じがつよくなって、自分がセロファン紙になった、そんな気分。うざったい。外はメイ・ストーム。風が強い。

と、突然、風呂のなかでオレは思った。みんな胎児の姿勢をとっている。これは一種のホメオスタシスだ。やっと気がついた。かつてゴツゴツ、今つるんと社会が生成すると感じる、まだつづく百年の知の厄災。オレのなかに巣くう、ふるい知の残りカス。すこしだけわかった気がした。脱皮しかかって、わずかに残るふるい知が、神経症となってあらわれる。そういうことだ。かすかな大気のちがいや移りかわる陽の光のちがいを感じるような、微妙な知のふるえがある。うーっ、もどっかしい。

世界の変化の速さが激しすぎてみんな胎児の姿勢をとって恒常をたもとうとする。ホメオスタシスをたもつには社会がつるつるしてきたと感じるほかないというわけだ。表現することが何もないということを表現の主題とすることでホメオスタシスがやっと維持される。まわりの変化が激しすぎて、そうでもしないと、自分の輪郭が熔けてしまう。オレも最後のところで混乱した。そうすると世界は神経症となってあらわれる。神経症がわずかに正気をたもつという

逆説がある。だからみんなあらかじめ胎児の姿勢という一種の生体防御反応を先取りすることで自分を固めた。

ものすごい知の逆立ちがある。だれもがここで絡めとられた。ナウイつもりの保守する精神はひびわれた世界を反物語し、継ぎ目のなくなった世界が乾きはじめたと感じることがトレンディだと誤解された。むかし貧乏、いま貧血、表現は世相の反映だと、みんな競って錯覚した。そ。からっぽの自分を先取りする分だけ壊れなくてすむからな。目をつむって自然をみないふりをする、ふるい知の頑固な残りカス。

高密な資本のシステムに押しきられ、そこを逆手にとってあらかじめ先どりした表現がはぐれているのではないか、とオレは気がついた。誰もこのことに気がつかない。そしてうまく胎児の姿勢をとれなかったオレに夢のないながい白夜がやってくる。だれが不眠を贈りとどけるのか。**世界**だ。

□

パリの街を娘と歩きまわった。寒い春でみぞれが降った。乾いた風に吹かれ、唇にリップクリームをぬりながら、**世界は自然**のことだとわけのわからないことをオレはずっと考えつづけた。世界を自然とおきかえてみる。フーコーのいうことが迫ってくる。

国家とは、それ自体として存在するある実質的なものです。法学者たちが国家はどのような仕方で合法的に構成されうるかを知ろうと努めているとしても、国家は一種の自然な客体なのです。

（『自己のテクノロジー』田村・雲訳）

法と秩序のあいだの和解はずっとこれらの人々の夢でありましたが、やはり夢のままであるにちがいないと私は考えています。法と秩序を和解させることは不可能なのです。なぜなら、そうしようと努力してみても、国家の秩序のなかへの法の統合という形式においてしか行なわれないからであります。（同前）

フーコーは「国家は一種の自然な客体」ということをリアリストとして言っているのだろうか。いやそうではあるまい。世界にいりくんだヒビのひとつを吉本隆明は共同幻想とよんでいる。この概念を借用すればフーコーのつまずきはすっきり解けるとしても、吉本隆明の自然はすでに実現された自然だから、無謀にもその先に行こうとおれたちは考えた。

実現された自然のまえに拠るべきかたちがなにもない。現実の変貌の激しさに圧倒されて言葉がついてゆかない。だから想像力をなくした精神は世界が乾きはじめたと反物語することで言葉を保守する。見えない資本のシステムが世界を脱皮させたことは実感としてはっきりしている。オレの直感では、ほんとはここで、リアルな自然が誕生したのだ。このリアルな自然をみすえることができなくて表現が退行する。トレンディは保守であり逆行であるという逆説がここにある。未知への、あらかじめ先取りされた逆行性健忘症が蔓延する。

□

僕が佐藤直樹の文章が好きなのは彼が自分のことしか書かないからだ。彼は自分の気分で世界を切り貼りする。「世の中えらくカンタンになってしまった」と湾岸戦争のとき佐藤直樹は感じた。オレも同じことを感じた。

そしていま残っているものは、村上のいうような「咀嚼されたものの悲惨な残骸」（『遠い太鼓』）でしかない。かくして〈時代〉は一切が〈消費〉しつくされ、一見〈停止〉ないしは〈後退〉してしまったかのように見える。それは〈消費〉の〈速度〉がある域値を越え、あたかも高速度撮影した画像をみせられているかのように、スローにみえてしまうことを意味している。そこに現われたのは、何も新しいものが生まれない「死ぬほど退屈な」世界であった。このようにして「すべてが〈商品〉になる」ということは、いってみれば共同幻想が世界を覆いつくし、自己幻想も対幻想も存立をゆるされなくなっているということと同じである。

「考えうるものはなんでもある」ことを実現した高度消費社会は、結局「考えうる」ことと「ある」ことの間にあったタイム・ラグを極限的に短縮した。つまり「考えた」とたんに、それはすでに「ある」ことになってしまうという、いわばとんでもないユートピアの世界を実現したのだ。それは同時に、共同幻想（「ある」）の世界と自己幻想（「考える」）の世界との境界を曖昧にし、自己が自己である根拠を融解させた。

（「ミステリーとしてのミヤザキ君事件同前）

佐藤直樹はようするにここで世界に継ぎ目がなくなって世界が乾きはじめたといっているのだ。ついこのあいだの五月の嵐までオレもおなじようなことを感じたり考えたりしていた。そしてやっと気がついた。それはちがうのではないか。世界を感じる感じ方がリニアーなのではないか。高度な資本のシステムは非線形に実現された何かではないのか。高度な資本のシステムが実現した何かをオレは**内包自然**とよんできた。「〈消費〉の〈速度〉がある域値を越え、あたかも高速度撮影した画像をみせられているかのように、スローにみえてしまうこと」や【共同幻想（「ある」）の世界と自己幻想（「考える」）の世界との境界を曖昧にし、自己が自己である根拠】を融解させたものをメビウスするとき感じられるもの、それが世界という自然ではないのか。自分のたどってきた道すじにそっていえば、〈わたし〉と〈世界〉という理念に閉じられた疎外という表現論をつきぬけたところにひろがるリアルな自然をなぞることが**内包表現**であるといっていい。オレの考えたこととそっくりおなじことをドゥルーズも考えた。

しかしそれにしてもこのコスモスの力と究極的権力という観念とでは、これはまたなんという違いだろう・・・・。ロレンスは象徴のもつ特徴をかわるがわるとりあげて素描してゆく。これは、感覚的意識を拡大し深化させてその範囲を広げてゆくための力動的な運びであり、次第に意識されてゆく生成の歩みそのものであって、寓意的な固定観念〔意味・意義〕の上にみずからを閉ざす

道徳的意識とはおのずから別のものである。これは〈情動－感応〉の方法、強度的な方法なのだ。〔象徴からの触発に応えて〕ただひたすら感覚の閾を画し、意識状態の覚醒を画しながら、累積的に強度を増してゆく方法である。象徴は何も意味などしていないし、寓意の知的意識とは反対に、象徴は説明されるべきものでも解釈されるべきものでもないからだ。これは、一群の形象が謎の点のまわりを回り、次第にその速度を早めてゆく回転式の思考であり、寓意のように〔つねに終点（結論・意味）を求めて直進し、論理の鎖をのばしてゆく〕直線的な連鎖式の思考ではない。

そう、まさにそれが回転式象徴というものなのだ。それには初めも終わりもない。それは私たちをどこにも連れてゆかないし、どこに到着するわけでもない。それは何よりもまず終点をもたない。段階すらない。それはいつもさなかに、もののただなか、もののあいだにある。そこにはただ真ん中しか、ますます深くなってゆく真ん中しかない。象徴はメエルシュトレエムの渦なのだ。それは私たちをぐるぐる旋回させて、〔熱中のなかに、深まる情動の渦巻のなかに〕ついにそこから解決、決断が現れ出るような強度の状態をつくりだすのだ。象徴は行動と決断のプロセスであり、この点でそれは、渦巻く形象群を提供した神託と結びついていた。真の決断はそうやって私たちに生まれるからだ。私たちが自身のうちを、自身のうえを回転し、その回転がますます急激になってゆく、と、《ついにそこに一つの中心がかたちづくられ、私たちは「何をなすべきかを知る」》（八九頁）のである。これは、我らが寓意的思考とはおよそ正反対のものだ。寓意の思考はもはや行動的思考ではない。絶えず延期し、後にしようとする思考。それは決断の「力」を、裁きの「権力」で置き換えたのだ。だからそれは最後の審判のような終結点を望んだりもするのである。（略）

だが象徴は、こちらは万物が生身の肉体をもって連結し合い、離接し合って成り立っている。離接〔分離〕でさえここでは何かがその隔たりを通して流れ、浸透してゆけるようにしているものでしかない。象徴は、寓意の思考の知的・直線的なプロセスとは反対に、万物の生の流れの中に身を置いた、まさに流れの思考にほかならないからである。

自我とは〔意味、意義を求めるところに現れる〕一つの寓意であり、像であり、〈主体〉であって、真の関係ではない。自我は関係ではない。それは一つの反映であり、主体をつくるあの小さな閃き、あの眼に浮かぶ勝ち誇った閃きにほかならないのだ。

個をなしているのは関係であり、自我ではないのだ。おのれを一つの自我として考えることをやめ、おのれを一つの流れとして生きること。おのれの外をまた内を流れる他のさまざまな流れと関わりあいながら流れている一つの流れとして、流れの集まりとして生きること。希少性さえ、涸渇さえ一つの流れなのであり、死でさえも一つの流れとなりうる。「性的」といい「象徴的」というのも（略）、まさにそうした生の流れの中の生、流れとしての生以外の何ものも意味していない。自己のもつ譲渡不可能な部分は、人が自我であることをやめたとき、初めてそこに姿を現す。

このすぐれて流動的な、うち震える部分をこそ獲得しなければならないのだ。（略）

この生きて流れている、流れが結び合う世界を私たちは抽象して、主語〔主体〕、目的語〔対象〕、述語、論理的諸関係からなる、生気を欠いた複製の世界をつくりあげた。私たちはそうやって審判〔判断〕のシステムを抽出してきたのだった。問題は社会と自然、人工的と自然的とを対立させることにあるのではない。人為かどうかなど大したことではない。自然の生身の関わり合いがただの論理的関係に翻訳され、象徴がただのイメージに、流れがただの線分に翻訳されるそのたびに、また生きたやりとりがただの「主－客」の関係に切り抜かれるそのたびに、世界は死ぬのだと、私たちは言わなければならないだろう。そしてそのたびに衆の心、集団の心もまた、民衆の自我のうちにせよ、専制君主の自我のうちにせよ、一個の〈自我〉のうちに閉じ込められてしまうのであると。（『情動の思考』鈴木訳）

ドゥルーズはじつに簡単なことをいっている。カザルスがチェロを奏でることが好きでたまらなかったことや、桜井孝身の描く絵のつくりだす稚気（ポエジー）のことや、鮎川誠のサイケデリック・ハード・ブルースギターのカッコよさに感応することや、そんなことをドゥルーズはいっているのだ。オレはこの自然に惹かれる。思想の実現可能性がそこにあるとオレは頑固に思っている。

ドゥルーズの言葉をかりれば、つまり、「自然の生身の関わり合いがただの論理的関係に翻訳され、象徴がただのイメージに、流れがただの線分に翻訳されるそのたびに、また生きたやりとりがただの「主－客」の関係に切り抜かれるそのたびに、世界は死ぬのだと、私たちは言わなければならないだろう。そしてそのたびに衆の心、集団の心もまた、民衆の自我のうちにせよ、専制君主の自我のうちにせよ、一個の〈自我〉のうちに閉じ込められてしまうのである」ということが、高度な資本のシステムの自己実現によってはじめてあらわになってきたということだ。

高度な資本のシステムが産みおとしたリアルな自然、それを内包自然といおうというまいとそんなことはどうもよくて、リアルな自然にさわりたくて、世界の渦の中心におりていく。

アインシュタインの笑い

1

自然の多様性をあつかう方法はいくつもある。何が自然を厳密に基礎づけるか。自然科学の土台である数学という観念学からはいってみる。数学は人間がイメージのうちに描いた観念のひとつにすぎないのだが、対象の切りとり方にはおそろしい徹底性と普遍性があっていつも圧倒される。

高度な消費社会が実現した未知の自然の正体を知りたくてソロソロとブラック・ボックスのなかにはいっていく。高度な消費社会が実現した社会とは何か。あるいは高度な情報社会とは何か。高度な消費社会とは〈数学〉であると仮説してみる。

消費社会の資本のシステムを玉ねぎの皮をむくように一枚ずつ剥いでいくと、かたい芯にぶつかる。それが比喩としての〈数学〉だ。高度な消費社会や高密な資本のシステムの中心に存在する、ある力の場を、おれのこれまでの言い方で内包自然といってもおなじだ。

おれが世界という自然をもちだすとき、〈わたし〉の外延表現がすでに〈わたし〉の内包表現を〈表現〉したという時代性が加味されている。〈わたし〉と〈世界〉という外延表現をたどるとき、表現の閉じられた円還は自己幻想、対幻想、共同幻想という観念の位相構造をもってあらわれる。

時代がこの観念の位相構造の意味するところを追い抜いた、と僕は思った。そこで僕はこの観念の型にトポロジカルな変形をほどこした。はじめに自己幻想と対幻想をメビウスの輪にして反転した。するとそこに対の内包像というメビウスの性がリアルにあらわれた。何かの力につかまれて気がつくと自分がそこにいた。次第はそうだった。

僕のとらざるをえなかった思考の転換を概念の遊戯だと俯瞰することができる者はひそかに性を消費する。自己幻想があって、それとはべつの位相に対幻想があるのではなかった。対の内包像をとおって、そのむこうに〈わたし〉という他者が存在した。弦の振動のような対の内包像のたゆたいが〈わたし〉の輪郭を描いたといってもいい。

マルクスやフロイトやニーチェを含んで、その彼方に未知の世界像が可能だとオレの直感がいう。

□

ひとつの仮説をもって消費社会の未知のシステムにおりていくと、無限を数えた集合論のカントールと自然を切断した幾何学のヒルベルトのことがすぐ浮かんでくる。

現代の自然理念はマルクスが生きていた十九世紀の自然理念からはるかに変貌をとげている。自然を切断したところに現代の自然理念が実現された。だから感性的な自然の延長上に緻密になった自然の理念をおもいえがくことはできそうもない。

はるか昔ユークリッドはこう考えた。彼はまず、点、線、面という概念（観念）を素朴な感性に訴え定義する。そののちに直観的に

自明と思われるいくつかの公理を設け、この公理系に無矛盾な系を演繹することで幾何学の世界を創った。しかし、このわかりやすさはユークリッドから二千年ののちにボヤイ、ロバチェフスキー、リーマン等によって自明性を喪失し、ヒルベルトがとどめをさした。

ヒルベルトは『幾何学の基礎』で知覚に一切依存することのない、つまり自然を切断することによって、公理主義という数学の形式化をこころみた。近代の数学はここで終焉し、以後数学は数学的観念それ自体の自己表現の機構にうながされて構成的なものとして数学の対象とする世界を形式化していく。おそらく現代数学は自然の切断を代償として自己意識をもつにいたったということができよう。

十九世紀から二十世紀の知の転換期に数学や精密科学はひとびとが先験的に自明なこととしてきた感性的な自然を切断することによって、それぞれの知の領域を不可避に緻密化してきたといえる。

> われわれは三種の異なるものの体系を考える。第一の体系に属するものを点といい、A、B、C・・・で表す。第二の体系に属するものを直線といい、a、b、c、・・・で表す。第三の体系に属するものを平面といい、α、β、γ、・・・で表す。・・・・われわれは点、直線、平面をある相互関係において考え、これらの関係を〝の上にある〟〝間〟〝合同〟〝平行〟〝連続〟などの言葉で表す・・・・（『幾何学の基礎』）

幾何学に革命をもたらしたヒルベルトの『幾何学の基礎』は冒頭でこう始まる。いわゆる無定義語というものである。この思考はぼくにとって斬新だった。ここには明確にユークリッド幾何学からの飛躍が語られ、このようにしてヒルベルトは自然を切断した。

ヒルベルトの数学では無定義語から出発した公理系はユークリッドの公理系とちがって、その公理群が実在の世界をどのように抽象しているのかということは問わない。そういう意味で彼の公理系はまったくひとつの仮説である。

そこでは公理系が内部矛盾を含むか否かということだけが問題となる。つまり内部に矛盾を含まない整合性をもった系が演繹されるのである。カントールが数学の本質は自由にあるといったように、カントール、ヒルベルト以降数学の世界は内部的に無矛盾な整合性をもつならばどのように記述されてもよいことになった。

ヒルベルトはひとつの仮説（記号の形式的な系）によって自然を切断した。しかしそれにも関わらず、ユークリッドの幾何学を内包し、アインシュタインは相対性理論にリーマンの幾何学をつかった。だいいちリーマンは彼の球面幾何学が自然をどう内在するかなどという問題意識をもともともたなかった。自然からとおく離れた数学が人間のプリミティブな感性を写像することの不思議がある。

ヒルベルトにとって「ある相互関係を考える」ことは「空間的直感を論理的に解析する」ことだった。様々に変奏をうけながら対象となる事象を「ある相互関係」において解析することは構造主義やポスト構造主義に受けつがれた。

□

むかし遠山啓の『代数的構造』を筆写するように読んでアタマにのこったことが三つある。「私はここで1つの仮説を提起しよう。

それは、人間のもっている、そして人間だけに高度に恵まれている形態に対する認識能力が数学の本当の起源なのだ」ということがひとつ。イメージをかきたてられる、すごくいい言葉だとおもう。

おそらくパターン認識と相関するのだが、数学の構造概念が「よい数学的構造」であるための条件として、「遍在性」という「実在のなかにあまねく存在するもの」であること、さらに「審美性」という「単純かつ明瞭であって人間にとって考え易いもの」であることと遠山啓が言ったことがもうひとつ。アインシュタインの自然観ともつながる。

最後に「数学はどれほど抽象的であっても、その究極の根源は実在のなかにあるといわねばならない。もちろんその実在とは数学を創り出した人間をもそのなかに含んだものとして考えているのである。ところで実在は単に空間的でもなく、単に時間的でもなく、双方を兼ねた時間・空間的なものでなければならないだろう」という数学の動的体系の予言について。ここはむしろ宇宙論が先進する。

起源としてのパターン認識と数学の〈時間〉表現が、宿題をわすれた子供のような気持ちでいつも自分のなかにのこされている。ともあれ現代数学は人間の想像しうる空間をこのうえもなく微細に記述することに成功した。そしてホーキングらが現在試みているのは数学が可能にした微細な空間の時間化なのだとおれは思っている。

□

概念を語りはじめると言葉がながれなくてもどかしい。いつもこのくりかえし。なんとか時間のイメージを変えることができないか、相対論や宇宙論にたいしてもつオレのリアルな関心はそこにある。内包自然を新しい時間の像でなぞることができないか、何度も何度も、挑戦する。拠るべきかたちがないから、世界の継ぎ目がみえなくなったから、世界に風が欲しいから、無謀なことに挑戦する。ほかになにがあるというんだ。

古代の思想や宇宙論は元気の素を半分しか満たさない。あと半分は「いま・ここ」にあるにちがいないと頑固におもっている。

ここがどこかになってしまったり、ここが向こうになったりしながら、サバンナを駆けめぐる風のようなふかい感じを言葉でいうことができないか、ずっとオレはそのことをおもいつづけた。もちろん、そんなことをやめて日を繋げることもできる。それはおおきな踏みだし、おおきな一歩だ。わかって、オレは千回ブレる。

桜井孝身やピカソのように絵を描くことはできないでも彼らの絵を愉しむことはできる。そして彼らとそんなにちがったことをイメージしているわけがない。そうおもって現代の宇宙論がダイナミックに解きつつある自然像を感じてみる。わかりそうでほどけないそのわかりにくさのなかに世界のイメージの可能性が渦巻いているという気がする。時空の相対性や時間の起源を知ったということがとんでもないことなのだ。もうもどれない。

2

なぜ内包自然なのか、と幾度も反問する。世界を二度否定したときに存在するはじまりの世界点を疎外という表現論に沿って言葉の絵を描いていくと、表現は〈わたし〉と〈世界〉に閉じられる。閉

じられるということは、言葉を替えれば「主」と「客」の分離がさけられないということであり、「主」と「客」に分離されることで世界が安定してしまうということにほかならなかった。ワクワクしない。

「主」と「客」の分離を可能にする視線は、なるほど、世界をきっちり整除するけど、整除できずにわりきれない気分がのこって、いつのまにか溢れてくる。するとこの溢れてくる気分を「主」と「客」はさらに割り算して、きりなく気分が刻まれていく。僕はこの意識の呼吸法を第一次の自然表現とよんできた。この思考の型はいまでは言葉の伝統芸能みたいなもので様式美の職人性にささえられている気がした。なんとかならんのやろうか。そればっか考えた。

実感が先にやってきてあとから言葉がやっとついてきた。おれは、〈わたし〉の外延表現では生きられないという気がした。しんとふかくなる性を社会と逆向きに求心することで、線形に延びた社会や歴史のイメージを転回することができるという直感に憑かれてもがいている。いいようのないもどかしさがわーんとおしよせてくる。おれはつぶれてしまいそうになる。それでも対の内包像でさわったことから、そしてそこを手がかりとして感じることや考えることをあきらめないなら、むこうに広大な世界の余白がひらけているという予感がはっきりある。自分がバラバラになりそうな気がする。そうだ、おれは人間の全幻想領域をあるイメージのもとに動態化しようとしているのだ。おれはそれが可能だと感じている。

くらしの自然を表現する思想がチグハグに感じられるとしたら、それは世界がリアルな自然を実現したからだ。このリアルな自然は色のついたフィルターではとらえられない自然だ。色のついたフィルターはつまらないから、そんな色メガネはいらないという気分もまた錯覚したひとつのフィルターだということがなかなか気づかれない。

『世界の終わりには君と一緒に』（桜沢エリカ）というマンガで主人公のケンジが感じる「淋しくもないが楽しくもない　最低がないかわりに最高もない」という気分、これがいわゆる「世界」の今だ。ふるい知のカスをどっかに残したまま、気分を目いっぱい感光させたら「世界」は「淋しくもないが楽しくもない　最低がないかわりに最高もない」と感じられる。よくわかって、それは錯覚なのだ。やっとそのことがわかってきた。百年の知の厄災が自然を見えにくくした。ほんとは自然はいつだって身勝手だったのだ。くわえてもうひとつのリアルな自然が生成しつつあるというのがおれの判断だ。

それなら人為という意志はどうなるんだとは、おー、いわないで欲しい。そういう畳みかけがパアーになったのよ。その程度の観念の人為では自然は微動もしない、自然はタフよ。もちろん自然を世界といってもいっこうにさしつかえない。

てなずけるのが困難な自然をおれは人間の生命形態の自然というところからつかまえようとしている。おれの思考のバネと体験のあらいざらいをすべて投入して、おれは世界という自然に挑戦する。気持ちを奏えさせるいくつもの強力なバリアーを突破しないとそこにたどりつけない。

おれのイメージのうちでは構造という概念は〈かたち〉を意味し

ていない。数学の対象とする構造概念でもないし、物理の対象とする構造の概念でもない。構造とは〈かたち〉ではない。それはヘーゲルが「否定の否定」という観念の操作をやったときポッとあらわれる発生の〈点〉によく似ているという気がする。発生のこの世界点はエネルギー（元気の素）が励起されたある状態にあって、時空論の要めがここにある。

吉本隆明の理解したマルクスの思想の真髄は「否定の否定」がはらむ観念の運動にあるのだが、吉本隆明が震撼する思想家である所以は、ほっておけば行きっぱなしになる観念の自動運動にブレーキを組み込んだことにある。どんなに観念がギューンとのびても自動的に求心力が制動する思想が独創された。遠心力が往相の知だとすれば、求心力が還相の知に比喩される。そしてこれらの〈力〉を可能とするものが〈大衆の原像〉にほかならない。観念の運動はかならずここに帰還することになる。ぼくの知るかぎりこの思想はまったく吉本隆明の独創になるものでヘーゲルもマルクスも知らなかった思想のようにおもう。

僕は吉本隆明の思想に細工をすることで吉本隆明の思想を反転させ包むことができるとおもった。発生としての世界点のしなりをそのまま領域化することが可能なのだ。〈わたし〉←〈世界〉へとむかう視線を逆むきに求心して世界をつくるのだ。対の内包像が第二次の自然表現という思想の可能性を予感させる。

自己幻想があって、対幻想があって、それらの幻想と逆立する共同幻想が、観念の位相構造をなして存在するのではない。おおまかには、まず対の内包像があって、つぎに対の内包像のカーブがぽぉーっと〈わたし〉の輪郭を灯し、しまいに共同幻想をくるむ内包自然が霞のようにおりてくるというふうに、吉本隆明の思想と対応づけられるような気がしている。

つまり僕のイメージでは、〈わたし〉の外延表現を緩流する三層の線形の時間が、内包表現のなかにすくなくとも三回、扇子のように折り畳まれることになるのだ。折り畳まれた外延表現の時間を内包表現が緩急自在に取りだすことができたら、きっと時間の直線はたわんで螺旋になって渦の中心をめざし駆けのぼる。それはおもいっきりプリミティブな元気の素のような気がする。僕はたのしいことを空想する。このイメージのうちで〈わたし〉が〈あなた〉であることはいうまでもないことだから、もしも〈あなた〉の「いま・ここ」がどこかになるなら、〈わたし〉もどこかになってしまう。この不思議な時間を**内包時間**とよぶことにする。そんな時間があるような気がしないか。

□

ここをもっとていねいにたどってみたい。「否定の否定」という世界の発生する点は弓のようにたわんだ〈力〉の励起された状態にある。〈ある〉ということはいずれにしても〈たわんでいる〉ということなのだが、この〈あることのたわみ〉が、たわんでいる状態から、たわみやしなりがかえろうとして、しんと張りつめつんのめるように励起された状態を〈表出〉といい、たわみやしなりがかえる作用を〈表現〉とよぶ。そしてこの振幅がえがいたみえない〈波紋〉を〈構造〉という。しんとふかくなる性がみえないように〈構造〉を〈かたち〉としてとりだすことはできない。

ここが自然論や時空論の要めだとおもっている。つまるところ、〈あること〉のたわみやしなりが時空のはじまりだというほかない気がする。そこで、**〈あること〉のたわみやしなりを表現する発生の観念の素子を時空とよぶことにする。**

この発生の観念の素子はたわみやしなりの表現であって、時間と空間に分化できないプリミティブなゆらぎのうちにあるものと空想する。たわみやしなりのふるまいが時空（時間と空間ということではない）という観念の素子なのだ。僕のイメージでは、繭のような時空という観念の素子から、それはたわみやしなりのおのずからなるふるまいそのものなのだが、時間と空間という観念の輪郭が、人間の形態の自然に陰伏されてゆっくり生まれてくることになる。

たわみやしなりがあるところまでかえって、たわみやしなりがなだらかになったとする。しなりがかえりはじめたときから、しなりがゆるやかになったときまでに、しなりの変移したいくらかの隔たりがあることになるが、この隔たりが表現の空間であり、ふくらんだ表現の空間を変移で相関づける度合いが表現時間であるということができよう。〈表出〉や〈表現〉という概念にしても、〈構造〉という概念にしても、イメージは自動性だからどんな倫理も介在する余地がない。

ほんとうは発生としてのこのプリミティブな時空という観念の素子はゆらぎとしてしか表現できないのだが、人間の生命形態の自然がしだいに時間と空間の格子になったモザイクを順伏することになる。ただ、発生としてとらえたいくつかの概念は形態の自然にうつしかえられると、いやおうなく倫理や交換や時空の起源という概念の水準をもつことになる。

時空という観念の発生の素子を、形態の自然の順伏に沿って現在まで外延すれば、時空のモザイクはくらしの表現や音や絵画や言語表現を連綿と重層的に展開し、扇のような多義的な自然を実現することになる。その現在に僕たちは立ち合っている。僕は時空という不思議の素を、内包する対という元気の素にうめこみたいとずっと考えてきた。それができそうな気がする。

□

性に焦点をあてたら、世界がどんなふうにたわんでくるかについて、つぎのようにいったことがある。歴史の展開の過程とズレているとか、観念の発生の順序がちがっているとか、そんなことはどうでもいい。線形的な歴史の記述からいえば、共同幻想が自己幻想を疎外したとなるのだが、僕は力点のおきかたを変えて歴史や世界の輪郭を転回したいとおもっている。それができるというひそかな気持ちがある。

男女が〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とすることで、現前する氏族の共同体の均質な世界や空間は揺らぎはじめる。まずはじめに、〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とする男女の空間は、濃度や密度を増すことで〈撓み〉をうける（不意に世界が深くなる）。また、男女の対関係の形成した空間のこの〈撓み〉は共同体の規制が〈自然〉であった均質な空間にちいさなヒビや亀裂を生じさせ、〈関係〉を閉じよう（自由になろう）とする男

女の衝動によって〈反力〉をうけ、共同体の空間は撓むことになる。この反力によって均質な共同体の空間は撹乱され歪み、濃淡の縞模様を描きはじめる。しだいに共同体の空間の歪みは、ふた色のはっきりした縞模様としてその姿や形をあらわす。こうしてひとびとにとって〈わたし〉が、また外婚制という制度によって発生としての〈国家〉が、誕生することになる。（「内包権力の根源へ」）

僕は対の内包を芯棒にした表現思想をつくりたいとおもって、自然を第二次の自然表現というところからつかもうともがいている。それには表現の始点を、世界を二度否定したときあらわれる〈点〉のふるまいを究極のところで制動する〈大衆の原像〉から〈対の内包像〉に引っ越しさせればいいと考えた。そうすると点を領域とする対の内包像の思想に拡張できることになる。そこで僕は、表出という概念も表現という概念も構造の概念も、そっくり荷づくりして新居にうつり棲むことにした。時空だけは宅急便であとから送ることにする。

なぜいつも「おれ」と「世界」なのかだった。「主」と「客」でも、「私」と「世界」でもいい、観念の起こし方が、どこか時間と空間への還元のさせ方と似たところがないか。「自己」と「世界」の対位は、発生の時空という観念の素子の転化からながれおりてくるのであり、形態の自然から立ちあがった時空の起源が順伏したところからくるのではないか。「自己」と「世界」の対位を時空が可能にする、いや、時空が「わたし」と「世界」を分節する、そういうことではないのか。

光が粒子か波かを観測するのに「位置」と「速度」は同時には決まらないという観念しか表現できていないように、人間があるイメージを表現するのに時間と空間という観念しか表現しえていないと考えたら、ちょうどその度合いにみあって「わたし」と「世界」が離接することになる。つまり時間と空間は相補性なのだ。時間と空間は後先でも線分や隔たりでもない。しんとふかくなる性がみえないように、しかしたしかにそれが〈ある〉のとおなじように、〈あること〉のたわみやしなりとして繭のような時空が存在する。時間と空間は人間の形態の自然が事後的に観念として表現したものだ。おれはそんな気がしてしかたなかった。

なぜいつも「わたし」は「世界」とはぐれるのか。ここでは据わり心地のわるさや、折り合いのつかなさや、はぐれることが表現なのだが、それ、もういいやとおもった。ひりひりして、ざわっとして、ここがどこかになる元気の素が欲しかった。不滅の疎外論、んなものいらん。「自己」も「世界」もくれてやる。だから疎外という表現論のホネを抜きたいとふんばって考えた。

たぶんここに吉本隆明の思想が練りあげたうねったふとい観念の秘密がある。自己幻想と共同幻想は対幻想を結び目として逆立し、人間の生みだした全幻想領域を表現することになるのだが、結び目の対幻想をほどけば、第一次の自然表現を、つまり〈わたし〉の外延表現をひらくことができると、おれは考えた。つまり対の内包で自己幻想と共同幻想をくるっと包んでしまえばいいわけだ。たしかに世界が反転する。

対幻想をつなぎ目として自己幻想と共同幻想にながれおりていく

時間と空間を逆にながれあがってゆけば、格子になった時空のモザイクをひらくことができる、それは対幻想が結節点となった幻想の世界ではなく、対の内包像がひらく、熱にはぜる空気の音がきこえるまっさらな世界のような気がする。真理でなくてもいい、錯覚でもいいと僕はおもっている。そういういま・ここをおれが欲しいと感じていること、そのことにウソはない。おれは切ない気持ちになる。ここが第二次の自然表現の核心だとおもっている。〈あること〉のたわみやしなりを対の内包像にひっこしするということや、形態の自然から対の内包表現をひらくことが可能なら、網の目になった時空のモザイクは第一次の自然表現とちがった展開をするにちがいない、トム・ウェイツのしゃがれ声がそう叫んでいる気がした。

3

内包自然という抽象にもっと色をかさねて塗りたいから、宇宙論がひらきつつある時空の謎に挑戦することにした。切先の鋭い数学の記号の抽象化によって、数学の記号表現のシムプルな抽象力の比類なさを駆使して、時空という観念の素子をさがしにでかけた宇宙論は、転変の果てに表現の型の必然にうながされて、方法そのものが蜃気楼のようにとらえどころがなくなろうとしている。それは方法の破綻なのか、それとも新しい観念の実在をつくることになるのか。僕は新しい自然が生まれかかっているような気がする。

太陽が東の空から昇って西の空に沈んでも、動いているのは太陽ではなく地球だと簡単にひっくりかえして考えることができる。また実物の地球を見たことがなくても地球がまるいことは子供でも知っている。見たこともないのに信じられるというのがスゴイ。ほんとうは今ではこんな簡単に感じられることにも知ることのすごさや恐さがいっぱいつまっている。

そんなこんなで、アインシュタインが二十世紀のはじめに発見した相対性理論が日常の経験知に近づいている。そのさまをアゲハ蝶やセミの幼虫があとすこしで脱皮するところに例えてもいい。

アインシュタインの発見したことでいちばんとんでもないと僕が感じることは、相対性理論が格子になった時空の網目をほどくきっかけを発見したことだとおもっている。アインシュタインが独創した自然理念の革命は、もちろん、手垢にまみれた「相対論」のジョーシキにあるのではない。僕たちのなかにはまだ時間や空間を認識の枠組みとして固定したうえで、たぶんそれが人間の観念にとっていちばんなじみやすかったという理由で、対象をピン止めしようとする根深い線形思考が保存されている。アインシュタインがゆるめて、現在の宇宙論がほどこうとしている時空という概念のふかい謎に、ジョーシキをほんのすこしずらしながら近づいていく。

ニュートンは三〇〇年前、『プリンキピア』に「絶対空間は、それ自身の本性において、他の何ものにも無関係に、つねにいちようかつ不動である。絶対的な、真の、数学的な時間は、それ自身で、それ自身の本性により、他の何ものにも無関係にいちように流れる」と書いた。くらしの自然を記述する思想が依然としてニュートンの『プリンキピア』の拘束のうちにあると感じるのはおれの錯覚か。

こういうことだ。アインシュタインの相対論以前、時間や空間は物理学の対象を盛る皿であって物理の対象ではなかった。相対性理

論は物理という料理を盛る皿まで料理の対象とした。時間が伸びたり空間が縮んだりすると考えることもできる、それがアインシュタインの発見だった。『物理学はいかに創られたか』のはじめと終りを先に読むとアインシュタインの自然のイメージがよくわかって感心する。

私たちの目的とするところは、むしろ人間の心が観念の世界と現象の世界との関係を見つけ出そうと企てたことについて、その大要を述べてゆこうとする点にあるのでした。つまり世界の実在に対応するような観念を科学の名で案出してゆくところの原動力を示そうとしたのでした。

このように宇宙を大きな謎物語と考えると、この中の謎はまだ解かれておりません。ついには解き得るものだと断言も出来ないのです。自然という書物を「読む」ことによって私たちはいろいろなことを知りました。（略）科学はその発達の途上にしばしば行詰りの来ることがありますが、そんな時「読む」ことは喜びと刺激との源泉となりました。（略）読めば読む程、「自然の書物」の構成には非の打ちどころのないことがわかります。

科学はまさに法則の集積でもなければ、まとまりのない事実のカタログでもありません。それは人間精神の一つの創造物であって、それが自由に発明した思想や観念を含んでいます。物理学の理論は実在の一つの心的形像を形づくって、それと感覚的印象の広い世界との連関を確立しようとします。（略）私たちは、物理学の進歩によって新しい実在が創られて来るのを見ました。しかしこの創造の鎖を後もどりしてたどってゆきますと、物理学の出発点を超えて、更に遥かにそれ以前にまで達してしまいます。最も素朴な概念の一つは物体という概念です。樹木とか、馬とか、その外の物質的なものという概念はいずれも経験に基づいて得られた創造物です。（略）「三本の木」は「二本の木」というのとはどこか違っていますし、また「二本の木」は「二つの石」とは違っています。しかし、2、3、4、・・・というような純粋の数の概念は、それらを生じさせた対象から離れてしまっているので、それは、私たちの世界の実在を記述するところの思惟する心の創造なのです。

時間の心理的な主観的な感覚は、私たちの印象を順序づけるようにします。そして一つの出来事が他のものに先立つことを述べるようにさせます。しかし時計を用いて時間の各々の時刻を数に結び付け、時間を一次元の連続体と見なすことは、既に一つの発明であります。ユークリッド幾何学や、非ユークリッド幾何学の概念もやはりそうでありますし、三次元の連続体として理解された私たちの空間の概念もそうです。

物理学は実際には、質量、力、並びに慣性系というものの発明と共に始まったのでした。これらの概念はすべて自由な創案なのです。

その後の発展はふるい幾つかの概念を破壊して、新しい概念を創らせました。絶対時間と慣性座標系とは相対性理論によって棄てられてしまいました。あらゆる出来事に対する背景は、もはや

一次元の時間と、三次元の空間連続体とではなく、却って四次元の時空連続体となりました。これは新しい変換の性質と共に、更に別の自由な発明なのであります。

現代物理学で創られた実在は、実に初期の時代の実在に比べて、遥かに遠く隔っています。しかし物理学のどの理論もその目的は同じで、少しも変りません。

物理学の理論の助けを借りて私たちは観測された事実を論理的に私たちの実在の概念から結果せしめようと望むのです。私たちの理論的の構成によってこの実在を把握することが可能であるという信念がなくては、また私たちの世界が内的調和をもっているという信念を欠いては、科学はまるであり得ないでしょう。この信念こそは、あらゆる科学的創造に対する根本的動機なのでありますし、またいつになってもそうなのでありましょう。私たちのあらゆる努力を通じて、そして古い見解と新しいものとのあいだのいずれも劇的な争闘のなかに、私たちは理解にたいする永遠の憧憬と、私たちの世界への調和への強固な信念とを認め、しかもそこに障害が増せば増すほどそれは絶えず強められてゆくのです。（『物理学はいかに創られたか』アインシュタイン、インフェルト　石原訳）

『物理学はいかに創られたか』をくり返しくり返し読んでアインシュタインの自然のイメージを感じようと必死になった。すごくいい音が流れているのはわかっているのになかなかうまく感じとれない。たぶん誰もがひっかかるところでおれもつまずく。それは時間と空間の伸び縮みのところだ。アインシュタインはそこで自然を革命した。

アインシュタインのインパクトに近づくためにいくつか前提とされることがある。相対性理論の起源は「それでも地球は動く」という逸話をのこすガリレイまでさかのぼる。

もし力学の法則が一つの座標系において成り立つならば、それはこの座標系に対して一様に動いている他のどんな座標系においても成り立ちます。

それで互いに相対的に一様でない運動をしている二つの座標系があれば、力学の法則は両方で成り立つわけにはゆきません。「都合のよい」座標系、すなわちそれに対して力学の法則が成り立つような座標系を慣性系と言います。（同前）

このように力学法則がどの慣性系でも同じように成り立つことを「ガリレイの相対性理論」という。三五〇年前の話。

ガリレイの相対性原理は力学的現象について成り立ちます。それで同じ力学の法則が、互いに相対的に動いているすべての慣性系に適用せられるわけです。この原理は力学以外の現象、ことに場の概念が甚だ重要であるとされたような現象に対してもやはり成り立つのでしょうか。この疑問に関連するすべての問題が私たちを相対性理論の出発点に導いてくるのです。（同前）

救急車のサイレンが近づいてくるときカン高くきこえ、過ぎてい

くにしたがって間延びして聞こえるというドップラー効果や、エスカレーターを昇ったり降りたりすると速さが違って感じられることは経験知のうちにあって、ガリレイの相対性原理と矛盾しない。このガリレイ変換は古典力学の変換法則として日常の経験知の範囲にあるといってよい。

アインシュタインはこう考えた。「私たちは重要な疑問を挙げてみます。音波について今まで述べてきたことは光波の場合にもそのまま当てはまるでしょうか」と。アインシュタインがこの疑問を考えているとき、音が空気という媒質を通じて伝わるように、光が伝わるには宇宙を満たす「エーテル」という仮想の媒質が想定されていた。

しかしこの仮想の媒質は一八八七年にマイケルソンとモーリーの実験によって最終的にその存在が否定されることになる。「光源が動いていても、また動かないでいても、またどんな運動をしていても、それには関係なく光の速度はあらゆる座標系においていつも不変であります」（同前）アインシュタインはここから出発した。

「もし人が光の波をうしろから光と同じ速さで追いかけたらどうなるか」と若いアインシュタインは考えた。光の速さは有限だから、光の速さで動く座標系から見れば、光は止まって見えないか。ガリレイの相対性原理を受けいれればそうなるほかない。しかし光についての現象は当時のあらゆる実験の結果がガリレイの相対性理論と矛盾することを知らせた。

アインシュタインは自身の直感にしたがって無謀なことを考えた。アインシュタインはガリレイの相対性理論にある種の変更をくわえ古典力学と電磁気学を統一する方向に歩み出す。一九〇五年、アインシュタインは「特殊相対性理論」を発表する。

慣性系上では同一の力学法則が成り立つという「相対性原理」に光速度不変の原理を強引に接合した。誰も考えつかなかった思考の大飛躍をアインシュタインは断行する。

私たちの新しい仮説は次の通りです。

（一）真空中での光の速度は互いに相対的に動いているすべての座標系において同一であります。

（二）あらゆる自然法則は互いに相対的に一様に動いているすべての座標系において同一であります。

相対性理論はこれらの二つの仮定で始まります。今からは私たちは古典的変換を使ってはいけません。それはこれらの仮定に矛盾することを私たちは知っているからです。

科学ではいつもそうである通りに、私たちは深く根づいてはいるものの、これまでしばしば無批判に繰り返されて来た偏見から離れることが何よりも大切です。（一）と（二）とを変更すれば実験と矛盾するようになるのを既に見て来ましたから、私たちは勇気を奮いおこして、それが成り立つことをはっきりと認め、そして一つの弱点でもあり得る事柄、すなわち位置と速度とを一つの座標系から他の座標系に変換する方法を追求してゆかなくてはなりません。それで目指すところは、（一）と（二）とから結論を引き出し、これらの仮定が、どこで、またどのようにして古典的変換と矛盾するかを見た上で、そこに得られた結果の物理的の意味を見出すことであります。

もう一度、動いている部屋と、その外及び内に観測者がいると

考えた例を使いましょう。光の信号がやはり部屋の中央から発せられたとき、この二人の観測者がどんなことを観測すると予期するかを尋ねてみます。但しここでは上の二つの原理だけを仮定して、光が通る媒質に関して以前に言った事柄はまるで忘れてしまうことにします。その答えを記してみるとこうなるでしょう。

内の観測者－すべての壁は光源から等距離のところにあって、また光の速度はすべての方向に同一でありますから、部屋の中央から出る光の信号はどの壁にも同時に達するでしょう。

外の観測者－私の座標系では光の速度は部屋と一緒に動いている観測者の座標系におけるものと厳密に同じであります。その上に光源の運動は光の速度に何の影響をも与えませんから、私の座標系で光源が動いているかどうかは私にとって少しも関係しません。ですからわたしの見る事柄は、やはり光の信号が或る基準の速さで伝わり、そしてすべての方向において同じであるということです。ところで一方の壁は光の信号から逃れようとし、反対側の壁はこれに近づこうとしていますから、逃れる壁の方が近づいてくる壁よりもやや遅く信号に出遇うわけです。部屋の速度が光の速度に比べて小さければ、その差異はごく僅かではありましょうが、ともかく光の信号はそれの進む方向に垂直なこれらの二つの壁に全く同時には出遇わないでしょう。

この二人の観測者の予言を比べて見ますと、古典物理学では外見上少しも不都合のない概念にまさに矛盾するという、いかにも驚くべき結果の出てくるのを見出します。二つの出来事、すなわち二つの光線が二つの壁に達するのは、内側の観測者にとっては同時であるのに、外にいる観測者にとってはそうではないのです。古典物理学では、すべての座標系におけるすべての観測者に対して一つの時計、つまり一つの時の流れがあるだけで、従って時というにしても、また「同時」とか、「早い」とか、「遅い」とかいうにしても、それらの言葉はいずれも座標系とは無関係な、絶対的の意味をもっているのでした。それで一つの座標系において同時に起こる二つの出来事は他のすべての座標系においても必然的に同時に起こるわけです。

（一）と（二）とを仮定しますと、つまり相対性理論では、この見解を放棄しなければなりません。私たちは二つの出来事が、ある一つの座標系では同時に起こっても、他の座標系では同時と見られなくなることを、上に記しました。この結果、すなわち「一つの座標系で同時である二つの出来事が他の座標系では同時であるとは限らない」ということがどんな意味をもつかを、私たちははっきりと理解しておく必要があります。（同前）

人間の観念形態の自然に滲みこんで固くからまった時空の先験性をアインシュタインの相対論はくずしたといっていい。アインシュタインの特殊相対性理論によって時空のゆるぎなさや自明性の相関がくずされたことはたしかだ。

アインシュタインの相対性理論によってニュートンの『プリンキピア』の絶対時間と絶対空間という概念が破壊されたとみんなが騒いだ。ここは誰もがひっかかるひとつの通過点でつまずきの石でもある。物理の世界での異なる二点間の同時性が相対化されたとして、こちら側にいるおれには、いったいそれがどうしたというすっきりしなさが残されてしまう。アインシュタインが固くからまった時空

の紐の結びをゆるめたのは発見なのだが、『プリンキピア』の時空を外延していることもまた事実だ。じつにここは見えにくい。

ほんとはアインシュタインの相対論にも、たとえば直線の定義をやるときの虚偽と同種のみえない公理がかくれている。それでもおれは自然の時空の革命をアインシュタインが断行したとおもっている。ここをかかえてアインシュタインの考えたことを追っていく。

ぼくはアインシュタインの相対論がガリレイの相対性原理をどのように拡張したかにだけ関心がある。それはつまり固くからまった時空の紐の相関がどの程度ゆるくなったかということなのだ。関心がそこある。ところで、アインシュタインが思考実験で明らかにした「同時性の相対化」とおなじことを佐藤文隆がわかりやすく言い直している。

いま一定の速さで動いている電車のような乗り物を考えましょう。空間のはなれた2点、すなわち乗り物の先頭と最後尾から乗り物の真ん中めざして光の信号を送ることにします。1人は乗り物の真ん中に乗っている人、もう1人は乗り物のすぐ外にいて、光を発したときに乗り物の真ん中が彼の前を通りすぎる位置にいたとします。ちょっと考えると2人とも同時に前後からの信号を受け取ると思うかもしれません。ところがそうはならないのです。なぜなら、もし外の人が同時に受けたのなら、中の人は前からの信号を早く受けてしまうはずだからです。このことは中の人は光を前に進みでて受け取るのですから当然です。

真ん中にいる人が同時に先頭と後尾からの信号を受けたのなら、先頭と後尾で信号を発するという二つの「事件」は同時であったとみなせるでしょう。ところがその認定が判定者の運動状態によってちがうというわけです。このことは同時刻というものが、用いる座標系によってちがってくるということを意味しています。これは「同時刻の相対性」ともよばれます。アインシュタインはこのことを最初に指摘しました。（「相対性理論入門」）

漫画を読むスピードで相対論を理解しようとすると必ず失敗する。ていねいに何度も何度も反芻しながらたどらないと、からだにしみこんだ時間や空間の観念の自然が理解をおしとどめてしまう。何をアインシュタインが転換したのか、わかれば簡単よ。

古典力学と電磁気学を統一して記述しようとしたアインシュタインはたった二つのことを仮説した。ひとつは慣性系上で力学法則が成り立つという原理で、もうひとつは光速度不変の原理だ。何が思考の大飛躍だったのか。光の速度が不変であることは、たしかにガリレイの速度合成の法則とは矛盾する。古典的変換から考えるかぎりこの矛盾を説明することはできない。しかしアインシュタインは光の奇妙な性質も「相対性原理」にしたがうべきだと考えた。

速さ（V）は距離（S）÷時間（T）でえられる。そこでアインシュタインは考えた。観測された光速がどんな実験の結果からしてもC＝一定（秒速 30 万キロ）ならば、時間（T）や距離（S）が相対変化をすると考えればつじつまがあうじゃないか、と。ガリレイの相対性原理を切り捨てるのではなく包みこむことで矛盾を解消した。つまりアインシュタインは「相対性原理」を見事に拡張した。この間の事情をアインシュタインはつぎのように説明する。

古い物理学者、それをOと呼ぶことにしますが、つまり古典的変換を信ずる人の見解と、現代の物理学者、それをMと呼んでみきますが、つまり相対性理論を知っている人の見解との相違を明らかにするために、この二人の間の対話を想像してみましょう。

O　私は力学におけるガリレイの相対原理を信じます。なぜなら、力学の法則は互いに相対的に一様に動いている二つの座標系において同じであるということ、言いかえれば、この法則が古典的変換に対して不変であるということを知っているからです。

M　しかし相対性原理は外界におけるすべての出来事に適用されなくてはなりません。力学の法則ばかりでなく、あらゆる自然法則が、互いに相対的に一様に動いている座標系において同じでなければなりません。

O　ですが、一体どうしてすべての自然法則が、互いに相対的に動いている座標系において同じであり得るというのでしょうか。場の方程式、すなわちマクスウェルの方程式は古典的変換に対して不変ではありません。これは光の速度の例ではっきりと示されています。古典的変換に従えば、この速度は互いに相対的に動いている二つの座標系において同じではなくなるはずです。

M　この事は単に古典的変換が適用できないということ、従って二つの座標系の間の連結はそれとは異なっていなければならないということを示すのに過ぎません。つまり私たちは座標と速度とをこの変換法則で結びつけられているように連結してはいけないということなのです。それで私たちは新しい法則に置き換え、それらを相対性理論の根本的仮定から導き出さなくてはなりません。（略）それを簡単にローレンツ変換と呼ぶことにします。マクスウェルの方程式、すなわち場の法則はこのローレンツ変換に対して不変であるのを示すことができます。それはあたかも力学の法則が古典的変換に対して不変であるのと同様です。古典物理学ではこれがどんなであったかを思い出して見ますと、座標に対する変換法則と、速度に対する変換法則とがあるのに対して、力学の法則は互いに相対的に一様に動いている二つの座標系に対して同じでありました。そして空間に対しては変換法則がありましたが、時間はすべての座標系において同じでありましたから、時間に対する変換法則はないのでした。ところが、ここでは、すなわち相対性理論では、それとは異なっています。時間、空間、及び速度に対して、古典的のものとは異なった変換法則があります。しかし自然の法則はやはり互いに相対的に一様に動いているすべての座標系において同じでなければなりません。自然の法則は、前とはちがって、古典的変換に対してではなく、新しい型の変換、すなわちいわゆるローレンツ変換に対して不変でなければならないのです。すべての慣性系において同じ法則が成り立ち、そして一つの座標系から他の座標系へ移るのには、ローレンツ変換でこれを行なうことができます。

つまり昔の物理学者は、彼にとって時間は絶対でありますから、単に空間変換だけを問題とするのです。それで、四次元世界の連続体を空間と時間とに分離するのが自然的でかつ便利であるとするのです。ところが、相対性理論の見地からは、空間と共に時間もまた一つの座標系から他の座標系に移るに従って変るので、この出来事の四次元世界の四次元時空連続体が変換する性質はロー

レンツ変換で与えられるのです。（『物理学はいかに創られたか』）

アインシュタインの特殊相対性理論によって時空は四次元の連続体をなすものと考えられるようになった。古典的なガリレイの変換では時間座標と空間座標は非対称なものだが－というよりむしろ時間は絶対であったので空間座標の変換しかおこなわれなかったということなのだが－ローレンツ変換によって時空は他の任意の座標系へ変換可能となる。

もちろん日常の地上的な感覚では、関与するｖが光速度よりずっと小さい（ｖ≪ｃ）から、時間の変換式の項がほとんどゼロとなって、「速度の小さい時の極限の場合としてこれから古い観念が得られる」というだけのことだ。普遍と個別の関係がちょうど逆の対応をすることになる。

たとえば２つの速度ｖ１とｖ２の合成の相対論的速度（Ｖ）は、分子がｖ１＋ｖ２、分母がｖ１とｖ２の積をＣの二乗で割ったものに１を加えた式によって与えられることになる。新幹線のなかを走ったり、光速の１／２の速度をもつロケットで旅をしたり、なんなら光の波をうしろから光と同じ速さで追いかけたらどうなるか、適当な数値を代入してたしかめてみたらいい、なるほどと感じるにちがいない。

どういうことかというと、僕たちの体験知というものがどんなにゆるぎないようにおもえたとしても、体験知の自明さがアインシュタインの時空論からいえば、ある特殊で極限的なものとしてあらわれているにすぎないということだ。

一九〇五年の春、「運動する物体の電気力学について」という特殊相対性理論の第一論文を発表し、アインシュタインは九月に有名な *E=MC²*という第二論文を書き上げる。

特殊相対性理論によってニュートンの絶対時間や空間は相対化されることがはっきりしたが、時間と空間という概念が物理の容器であることは変わらなかった。

一九一六年三月、アインシュタインは重力と加速度の等価原理を基礎にしてエネルギー（物質）による時空のひずみが重力であるという重力場の方程式を完成し「一般相対性理論の基礎」を発表した。アインシュタインのこの発見は自然の時空認識を根底から変えてしまった。アインシュタインの自然の革命が頂点に立つ。

4

特殊相対性理論でアインシュタインは光速より速いものはないことを仮説したが、重力は無限大の速さで空間を伝わる、これは世界が内的調和をもつという私の精神に反する、ときっと考えた。慣性系で成り立つだけでなく、加速されている系についても成り立つ相対論をつくることはできないのか、つまり、重力を含んだ相対性理論をつくることはできないのだろうかとアインシュタインは思考実験をつづけた。「古典物理学者を呼び出して」アインシュタインは慣性系について尋ねる。慣性系という概念はじつにやっかいな概念だということがよくわかる。

「慣性系というのはどんなものでしょうか。」

「それはそのなかで力学の法則が成り立つような座標系です。このような座標系においては、外力の作用しない物体は一様に動きます。ですから、この性質で慣性座標系をその他のものと区別することができるわけです。」

「ですが、物体に力が作用していないというのは、どういうことを意味しているのでしょうか。」

「それは単に物体がある慣性座標系のなかで一様に動くということを意味するのです。」

ここで私たちはもう一度、尋ねなおさなくてはなりますまい。「慣性座標系とはどういうものですか」と。（同前）

古典物理学者がオウム返しにいっていることは、たとえば直線を「2点間を結ぶ最短距離である」と定義するときにみられるトートロジー、つまり、定義する言葉が定義されるべきものを含んでいる定義上の虚偽である。からだをジリジリ焼かれるような気持ちでアインシュタインのいうことをなぞっていく。

一見すると、どんな物理的な理論を立てたにしても、これらの困難を避け、それから免れる道がないようにも思われます。その根源は、自然法則が単に慣性系と称せられる特殊な種類の座標系に対してのみ成り立つということにあるのですから、このような困難を取り除けることができるかどうかは、まず次の疑問に答えられるか否かに関係します。つまり物理的法則を、あらゆる座標系に対して、すなわち単に一様に動いているものばかりに対してではなく、互いに相対的に全く勝手に動いているものに対しても成り立つように立てることができるかどうかということです。

あらゆる座標系に対する物理的法則をどうしてつくってゆくかという問題は、いわゆる一般相対性理論によって解かれました。これに対して、慣性系だけに適用される以前の法則は特殊相対性理論と名づけられています。（同前）

ぼくの記憶ではここでアインシュタインの昇降機の思考実験がでてくるはずである。それは重力と加速度の等価原理とよばれている。

私たちは以前に、一様に動いている部屋を考えて、理想化された実験を行ないました。ここでは、少し趣向を変えて、下降してゆく昇降機を考えてみます。

実際に見られるよりも遥かに高い摩天楼の頂上に、一つの大きな昇降機があるとします。昇降機を支えていた鎖が突然に切れて、それが手放しで地面の方へ落ちてゆくとします。（略）観測者の一人はポケットからハンカチと時計を取出して、これらを落とすとします。これら二つの物はどうなるでしょうか。昇降機の窓を通じて眺めている外の観測者にとっては、ハンカチも時計も、両者とも全く同じように、すなわち同じ加速度で地面に落ちます。

しかし昇降機もやはり同じことで、それの天井も、床も皆一緒に落ちてゆきます。ですから、二つの物と床との間の距離は変りません。内部の観測者にとっては、二つの物は、それを放した時にあった場所と全く同じ所に留まっています。内部の観測者は万

有引力の場を無視してもいいので、つまりその源は彼の座標系の外にあるからです。ともかく彼は、昇降機のなかでは二つの物に全く力が働かないし、従ってそれらは静止していて、昇降機のなかではあたかもそれらが或る慣性座標系にあるのと同様であることを見出します。おまけに昇降機のなかでは、何とも不思議な事柄が起こります。もし観測者が、一つの物をどんな方向でも、例えば上でも、下でもよいのですが、押してみると、それが昇降機の天井や床に衝突しない限りは、いつまでも一様に動いてゆきます。簡単に言えば、古典力学の法則がそのまま昇降機の内部にいる観測者に対して成り立ちます。すべての物体は慣性の法則で予期されるように行動します。

外と内とにいる観測者が、昇降機のなかで起る事柄を、どんな風に記述するか見ましょう。

外の観測者は、昇降機と、並びにそのなかでのすべての物体の運動を見て、それらがニュートンの万有引力の法則と一致するのを見出します。彼にとっては、運動は一様ではなく、加速的であります。それは地球の重力の作用によるのです。

ところがこれに反して、昇降機のなかで誕生し、そこで育ってきた物理学者の仲間では、これとは全く異なった推論をするに違いありません。彼らは、自分の座標系を慣性系と信じており、あらゆる自然法則をその昇降機に関係させて、しかもそういう座標系において法則が特に簡単な形式をとることを実際に確かめて、そのように述べるでありましょう。そこで彼らにとっては、その昇降機が静止しており、また彼らの座標系が慣性系であると仮定するのが自然なのであります。（同前）

ここでアインシュタインが言っていることは一度理解してしまえばおそろしく簡単なことである。たとえば高いビルの屋上から遥か下の地面に向けてダイビングしてみる。彼は地球の重力にひきよせられてしばらく空中を落下して地面に激突するだろう。これは僕たちの体験知である。アインシュタインはここを見事にひっくりかえした。

昇降機が鎖で上に引っ張られるとしてみよう。彼は何回飛び上がっても落ちることができない。床が上がってくるからだ。高いビルから飛び降りるごとに地面がせりあがってくると考えてもいいわけだ。つまり重力と加速度は等価である。アインシュタインはこのことを発見した。

そこでなお次の問題を考えてみます。一つの光線が一方の窓から水平に昇降機に入り、ごく短い時間の後に反対の壁に達するとします。この光の通路がどんな風になるか、もう一度二人の観測者の予言するところを聞いてみましょう。

外の観測者は昇降機の加速運動を信じていますから、こう述べるでしょう。光線は窓から入って、水平に一直線に沿い、かつ一定の速度で反対側の窓の方へ進みます。しかし昇降機は上の方に動いて、光が壁の方に進む間にその位置を変えますから、光線が壁に出遇う点は、入口の点とちょうど相対していないで、それより少し下の方に偏っているでしょう。この相違はごく僅かであるにしても、違うことは確かです。ですから、光線は昇降機に対し

て一直線には進まないで、幾らか曲ってゆくわけです。（同前）

アインシュタインの思考実験の部屋を鎖でつないでうえに引っぱる加速運動は重力の作用と考えても同じことだから、光線が曲ってみえるということは、太陽の重力によって地球に到達する光が曲げられるということと一致する。もちろんアインシュタインの予言は後に実験によって観測された。

ここまできたら「エネルギーが多量に集中している場所が物体であって、エネルギーの集中の少ない場所が場である」ということや「私たちの感覚に物体として印象づけられるものは、実は比較的小さい空間にエネルギーが多量に集中したものなのであります。そこで私たちは、空間のなかで場が非常に強くなっている領域として物体を認め」るということをイメージできることになる。ホーキングがここをもっとうまくいっている。「大砲の弾や惑星のような物体は、時空の中でまっすぐ進もうとします。しかし、時空がねじれているために、その道筋が曲がって見えるのです。地球は時空の中をまっすぐ進もうとしているのですが、太陽の質量によって時空が曲がっているために、太陽のまわりを円を描いて回るのです」（『時間順序保護仮説』）

アインシュタインの考えたことをだいたいのところたどってきた。リーマン幾何の困難はともかくとして、ローレンツ変換には疲れた。十年前にはちゃんとたどれたのに歳くってアタマが悪くなった。あせったぜ、ふーっ。

□

要するにアインシュタインは何をやったのか。『物理学はいかに創られたか』のうわっつらをなぞっただけで味気ない。気持ちばかり先走りして足がついていかずにチグハグする。じれったい。アインシュタインの相対論は内包自然の可能性に何をもたらしたのか。おれは何度もフィードバックする。〈内包自然〉という概念をつくるということ、それはとりもなおさず〈内包時間〉の概念の輪郭を手にしたいということにほかならない。そこでだけおれのイメージのなかのアインシュタインとの接点があるはずだ。

なにかわからんけど、ふとい情感のうねりがある。このふというねりを思想としてもいいうるはずだ。外延表現の〈わたし〉はいつもよそよそしかった。べつにその気分が嫌だったわけではない。そこでだってしんとふかくなれる。

おれはもっと音が欲しかった。おれはもっと色が欲しかった。だから情動につきうごかされて大海に言葉を漕ぎにでた。あふれるものが欲しかった。ここがどこかになったり、どこでもないどこかになったとき、〈わたし〉がぽぉーっとでてくる。そういうことだった。この〈わたし〉はレディメイドのどんな思想の枠にもおさまりきれないように感じた。ここが内包表現論のはじまりだった。

対の内包像というメビウスの性にさわると〈わたし〉が〈あなた〉になる。世界からウロコがおちた。*HA!HA!HA! HARD DRUG.* 微妙に空気の層が変化した。時間の直線がたわんでメビウスになる。メビウスの波がたゆたってぽんっと〈わたし〉がはじかれた。春の

宵の匂いがして、まるい秋の陽みたいで、知らないパリの街をカーンと乾いたつむじになって、時間の直線がまるまってどこかにいってしまった。

ふたつの螺旋にまるまった時間が内包自然を表現した。緩流する世界という自然の時間の直線を内包自然がくるんでしまう。おー、気分ではない、ひとつの思想なのだ。

□

僕は時間や空間という抽象をえらく無造作につかっている。しかしそれにははっきりと理由がある。時空のわかりにくさが、発生からいえば観念や言語の謎そのものに、また人間という形態の自然からいえば〈かたち〉の謎に由来するからだと考えている。簡単にいうと、時間や空間が何かと問うことは、言語は何かと問うことや、「わたし」とは何か、「好き」とは何かと問うときつきまとうトートロジーとおなじ堂々めぐりをまぬがれないとおもっている。

どんなに厳密に定義をやったつもりになっても、言い切った瞬間にそれはどういうことかという問いが際限なくあふれてくる。そのうち悪い夢を見たような気分になって疲れてしまう。「二点を結ぶ最短距離を直線と定義する」にふくまれる命題の虚偽におちいらないように時間や空間のイメージをつくって、すこしずつぬり絵していくのがいいような気がした。

僕は〈あること〉のたわみやしなりの表現を時空とよんでいる、ここからはじめたい。人間の生命形態の自然ということを考えている。時空の繭を発生のイメージとして考えるなら幾通りもの言い方ができるとおもう。発生の概念とはそんなものなのだ。しかし起源ということになるとそういうふうにはいかない。ヒトが流体ではなく形態の恒常をもって、同一の形態や他の形態や環界と相互の組み込みを繰り返すうちに、ともかく観念という見えないしさわれないけど存在する妙なものが、舞い飛ぶ蛍のようにぼんやり輝きはじめ、星明りのようにあたりを照らしはじめた。あぶり絵のようにぼんやり滲んできた観念がこんどはレンズのように世界をたわませる。時空の謎もここにある。

人間の生命形態をここで〈かたち〉と言い換えてみる。〈かたち〉は恒常体なので〈かたち〉と〈かたち〉は隔たっている。〈かたち〉ともうひとつの〈かたち〉との隔たり、〈かたち〉とたくさんの〈かたち〉との隔たり、〈かたち〉と環界との隔たりがある。〈かたち〉のたわみやしなりがかえって隔たりにさわる作用、これが空間という概念の起源だ。そのときはじまりのプリミティブな空間に〈かたち〉の自然が埋め込まれた。

もうひとつおおきな軸がある。〈かたち〉のたわみやしなりがおなじ〈かたち〉にかえろうとする作用、これが時間という概念の起源だ。そのときはじまりのプリミティブな時間に〈かたち〉の自然が埋め込まれた。つまりヒトの形態の自然に順伏して時間と空間の格子があらかじめ埋め込まれたことになる。ヒトの形態の自然はこうして写像され、時間と空間の発祥をもったことになる。

ヒトの生命形態の自然からながれた時空の起源や、そのとき陰伏された格子の時空のどこにも倫理や意志や交換は入ってこないしその余地もない。ただ、〈かたち〉のたわみやしなりのおのずのふる

まい（自動作用）がゆらいで、観念の素子があぶりだされるようにプリミティブな時空を表現するほかなかったことはたしかだという気がする。そして陰伏されたはじまりの時空の格子に沿って、人間のあらゆる観念が順伏してながれおりていくことになった。

すこし気楽にイメージをのばしてみる。ヒトは〈かたち〉を延ばしたり折り曲げたりして隙間を充足しようとした。彼女との隙間を埋めたいな。バッコンすると、ほんと隙間がなくなる。そうか、対関係の自然ってこんなことだったのか。おれは彼女との隙間を埋めたいのに、彼女にその気はないんか、と太古のおれがじぶんにさわる。この情動と隔たりとのズレが、じつは時間と空間のズレなのだが、〈かたち〉が〈かたち〉にふれることのズレとして了解される。時間が直線になる謎がここにある。

人間の観念という現象が、身体の生理過程とのズレで発生することは自明で確固としたものだろうか。一見見当ちがいにみえるここからアインシュタインのインパクトに近づくこともできる。可視光線を眼の網膜が受容し化学変化をおこし、その信号を視神経が脳の視覚中枢に送信し、〝あっ、これがガンズンのCDだ〟と了解する。いくつかの信号の経路があって、それぞれの送信と受容のズレが積み重なって、どういうわけか観念というわけのわからないものが、しかしともかくあらわれてくる。理屈を追っかけていくかぎり、人間の観念現象は身体を台座とするほかない。この理路のどこにもおかしいところはない。それはほんとに自明で確固として不変なのだろうか。おれのイメージのうちにあるアインシュタインはここに挑戦した。

時空の格子模様は不変ではない、自然のイメージを変えれば、自然はちがって立ちあがる、相対論はそういっているような気がした。多義的な自然があって、複相の粗視化がある。相対論が時空の相関をくずし、ゆるんで何かにはずみをつけた。ほんとうは〈在ること〉のたわみやしなりのゆらぎがあるだけではないのか。そしてこのゆらぎを時間と空間に整序にしただけではないのか。形態の自然が時空を順伏し、形態の自然がこの謎を陰伏した。

さあ、いち、にい、―

電脳空間は四方から、滑りこむように展開した。なめらかだけれど、いまひとつ。もう少しうまくやるようにしなくては―そこで新しいスイッチを押した。

突然の衝撃とともに他人の肉体へ。マトリックスは消え、音と色の波―モリイは混みあった通りを進んでいた。安売りソフトウエァの屋台群を過ぎる。値段がプラスティック板にフェルトペンで書いてある。数えきれないほどのスピーカーから音楽のかけら。臭いは、小便、遊離単量体、香水、揚げオキアミのパテ。怯えて、一、二秒、ケイスはモリイの体をなんとか操ろうとしてしまった。ようやく己れを制して受け身になり、モリイの眼裏の乗客になる。

ミラー・グラスはまったく太陽光線を遮らないようだ。内蔵増幅器が自動的に補正するのだろうか。青い英数字点滅して時を告げる。モリイの視野周縁の左下だ。見せぶらかしてやがる。

モリイのボディ・ランゲージは混乱を招き、態度も異質だ。常に他人とぶつかる寸前にあるようだが、他人の方が、いつの

間にかモリイの前から消え、脇へのき、道を譲ってくれる。
「どんな感じだい、ケイス」
という言葉が聞こえ、モリイがそれを発するのも感じ取れた。モリイが片手をジャケットの内側に入れ、指先で、暖かい絹地の下の乳首を撫で回す。その感触に、ケイスは息を呑んだ。モリイは笑い声をあげる。けれども、このリンクは一方通行。ケイスには返事のしようがない。（ウイリアム・ギブスン『ニューロマンサー』黒丸尚訳）

（略）今、ケイスはモリイの「眼裏の乗客」である。「モリイが片手をジャケットの内側に入れ、指先で、暖かい絹地の下の乳首を撫で回す。その感触」にケイスは「息を呑」み、おれはゾクッとした。ここが『ニューロマンサー』で今も鮮烈な印象で残っている。オレは一瞬イヤラシクなった。この〝ざわっ〟とした感じが〈感性〉の進化と深化のかねあいだという気がする。〈感性〉をロックにおきかえても、社会や世界や歴史と読みかえてもいっこうにかまわない。

モリイが乳首を撫で回すその感触を海の彼方にいるケイスが感じるのだ。まったく、ゾクッとする。ケイスがモリイになるのではない。モリイはモリイ、ケイスはケイスなのだ。とても不思議な気がする。おれはおもうのだが、自然科学はきっとこの感触を苦もなく実現するだろうな。（「EXILE ON MAINST・ーワーク・ファイル抄『パラダイスへの道91』）

〝どんな感じだい、シゲル〟といわれたらどうしよう。ほんと、どんな感じだろう。ゾクゾクする。時空のモザイクが形態の自然からながれおりてくるものなら、もしも〈かたち〉をかさねることができるとしたら、時空のモザイクはどうなるのだろうか。人間の観念が身体の生理過程との矛盾としてあらわれてくるという自明さや確固とした普遍の枠組みがゆらがないだろうか。時空の謎も観念の現象も〈かたち〉の「いま・ここ」がふたつ以上を占めることができないということを自明のこととして繰り込んでいる。

それは〈かたち〉の「いま・ここ」が唯一性としてしか存在しないから倫理や交換や時空の格子を生みだしたということにほかならないのだが、アインシュタインの相対論の「同時性の相対化」はここまで拡張して感じることができる。アインシュタインが特殊相対性理論で断行した「同時性の相対化」が逆に「いま・ここ」の唯一性を明るみにだした、おれはアインシュタインのインパクトをこう感じた。これはおれの信念の表明なのだ。

〈かたち〉が「いま・ここ」をふたつ以上占めることができたら、時空の構造はおおもとから変更をこうむるにちがいない。対幻想を結び目として二様にながれおりた自己幻想と共同幻想の厚い累層を、対の内包像から逆にながれあがることで〈生のかたち〉を組み替えることができるというたしかな予感がある。そこに猛烈な観念の飛躍の可能性が秘められている。時空とは何かではない。〈在ること〉のたわみやしなりの表現が時空なのだ。おれは「いま・ここ」の唯一性のもつ地上性がひらかれようとしている気がしてならない。

継ぎ目のなくなった世界に風が欲しいから、資本のシステムが贈与する芳醇よりもっと色っぽい生が欲しいから、はじまり

のおおもとにさかのぼって、形態の自然からあふれた倫理や交換や時空にさわってみるしかない、はり裂けそうな気持ちでおれはそう感じた。

波になった内包自然

1

いつになったら夜がくるのか。はり裂けそうな、一九九二年五月。世界をひらべったく感じることにはおおきなわけがある。ずいぶん前からその感じがあった。村上春樹の『風の歌を聴け』、あれは、さらさら風が吹いて気分よかった。もうおもいだせないくらいむかしのこと。

ひらべったくなるのは世界だけではなくてそう感じている自分もうすくなってくる。そのうちに世界と自分がぴったり貼りついてサランラップにくるまれる。消費のすすんだ国ではどこでも事情はおなじだった。ロックを聞いていてよくわかる。

表現することなんか何もないのだ、自分たちが選べるのはレインコートと傘の柄だけなんだ、という気分があたりを色濃くおおってきた。それにつれて世の中がひどく簡単になってきたと思ったもんだ。湾岸戦争がそうだった。もうながいあいだこんな風景を見てきた。どれだけ痩せられるかということを競ってレースをくりかえし、いやむしろ、気分はますますひどくなっていく。世の中どこ見てもそればっか。この気分をソ連の消滅がダメ押しした。

と、いうのはどういうことか。ソ連がなくなったことがじわっと効いてくる。なにしろ反対の反対がなくなったのだかんな。悪者がいなくなるということは都合がわるい。どこでもないどこかを吹く風の場所がまるっきりなくなったような気がした。効き目は、思っ

た通りで、思った以上だった。誇張ぬきで白い闇が濃くなってゆく。この気分をうら返したら、あるのは消費ばっか、ないものがないという奇妙な事態だった。

テクノロジーや資本の誘惑には国境がない。社会主義のシステムが資本の消費のシステムの煽りをくらって壊滅した。要するにそういうことだった。消費のシステムが社会主義というイデオロギーのシステムに完璧に勝利したのだ。もちろん資本のシステムも正体のわからない、人間の生命形態の自然にふかく依存したイデオロギーであるにちがいない。それはマルクスの思惑をはるかに超えて強靱だったというしかなかろう。

社会にかぶせた、かたちになったどんな思惑も金輪際スカだったことがはっきりわかった。大規模な人為が厄災以外のものであったことはない。そんなことはとっくにわかりきったことだったということと、ソ連が消滅したこととのあいだには凄いズレがある。人類史の規模でのある思考の型が終焉したのだ。剥きだしになったからっぽの明るい闇がひりひりする。ウッフン、腰にたなびくピンクの霞もいいけどよ。

このふるい知の残りカスが高度な資本のシステムが生成したリアルな自然についていけなくて言葉を痩せさせる。そしてそれがトレンディだと錯覚する。馬鹿め。見据えるパワーがないから目を背けて痩せた言葉を保守して貧相な自分をホメオスタシスする。それがこの国の文芸や思想の現状だ。

□

オレは考えた。現実と人為のズレを繋ごうとするのではなく、ズレにおりてゆこう、と。何かの力に掴まれて、対の内包像をとおりぬけてゆくと、そこに自然があった。

現実と人為のあいだのズレはまるで比喩として感じたときの量子力学の不確定性原理のようなものだった。「だが、これはわれわれの側のまちがいかもしれない。粒子の位置や速度などというものはもともとなくて、波だけがあるのかもしれないのだ。われわれが、位置と速度という既成観念に波をあてはめようとしているにすぎないのだ。そこから生じる食い違いが見かけ上の予測不可能性を引き起こしているのである」（『ホーキング、宇宙を語る』傍点は森崎）ふるい知を脱ぎ捨てて裸にならないと見えてこないし感じられない、桜井孝身のピンクやピカソの青。内包自然は、比喩される波だ。

現実と人為のズレといい、偶然と必然といい、「位置」と「速度」に比喩される。そう考えてもさしつかえない。現実も人為も、偶然も必然も概念として実在する。ちょうど「位置」と「速度」がそうであるように。

「位置」も「速度」も思惟する人間が創案した確固とした実在だ。それなのに量子のふるまいの不確定性は感覚的印象に反するように観測される。それは「われわれが、位置と速度という既成観念に波をあてはめようとしているにすぎない」からだ。「粒子の位置や速度などというものはもともとなくて、波だけがあるのかもしれないのだ。」そうだ、同じように内包自然が存在する、とオレは考えた。

現実と人為のあいだのズレも、歴史は偶然のくり返しなのかあるいは偶然の極限値としてある必然なのかと問う観念の分節も、すべ

てこの囚われのうちにある。人類史の規模でおおわれた百年の知の厄災の「かたち」が終焉したのなら、「かたち」を可能とした思考の型にも過ぎてもらおう。

おれは人間の〈意志〉、いや〈意志〉する人間にとってのまったくあたらしい自然にふれようとしている。〈意志〉もまた波になる。社会や世界の輪郭はどこで描くことができるのか。歴史という理念はどこで転回するのか。おれはひとりで、まだ誰も知らない世界を構想する、それはまったく可能だ。

□

百年の恋が醒めたのなら、いっそ千年の恋をしてみようとオレは考えた。現実と人為のあいだにある自然はおそらく悠遠の昔からあった。いつの時代にもあったから不変というわけではない。このリアルな自然は流動する今によって創られ生成変化する新しい実在だ。

リアルな自然を眩しい自然といいかえてみる。眩しい自然をいきなり目に入れるとくらむので、目をつむってそれを感じようとすると、眼の前に明るい闇がひろがってくる。これが表現することがなーんもなくなったという表現のたったひとつの根拠だという気がする。錯覚の迷路は複雑に入りくんで出口がみつからない、ようにみえる。

リアルな自然をあらかじめ先どりした逆行性健忘症の者がアタマの後に眼をつけて前にすすむかとおもうと、保守する精神が消費する性に「かたち」が憑いたりする。そればっか。おお、たいがいにしてくれ。手探りで出口をオレはさがした。

気分が先にあって理屈はあとからついてきた。それは言葉をけっして社会化しないということだった。桜井孝身が描く絵のポエジーがパフォーマンスして、鮎川誠のブルースギターの音が立って、椎名誠の「ごんごんと走っていく雲」という言葉が響いた。好きなことを好きなようにやっている表現しかおれにはとどかないようになっていた。社会化した言葉がやけにハナについた。お節介で啓蒙くさくてうんざりだった。なんてこったい。

なんでそうなるの。簡単なことだった。社会する言葉の批評や思想がすでに実現された自然をなぞっているにすぎなかったからだ。単に言葉がそれを追認しているだけなのでイラついたのだ。エラソーな視線がうざったい。痴呆イモ、お前たちはいったい何者ぢゃ。

□

どこまで秩序の自然とズレきるか、眩しい自然を目のなかに入れてしまうこと、ないにもかかわらずあるもの、それが表現や思想だ。ズレた振幅のおおきさのぶんだけ、おのずと自然や社会やひとびとが内包される。

この予感のうちに吉本隆明の共同幻想論がおおきく転回される。あふれる予感を内包表現論の道すじから表現論としていうなら、共同幻想を外延化して現在に繋ぐのではなく共同幻想論を自然論として組み替え、さらに内包自然論へと転移することが可能なのだ。

ひとびとの自然がほぼ実現された現在、思想の核心は「大衆の原像」や「具体的な一般大衆」の動向にはなく（そうだとしてもべつにかまわないのだが）対の内包像の側におおきく重心を移動した。

決定的な思想の転換だと思う。

知と非知が矛盾や対立や背反してあらわれると感じる〈わたし〉が自己幻想と共同幻想が逆立するという確信のうちにイメージする世界がひとりでに成るものであるなら、感じる世界の像そのものを懐疑するのがいい。それは〈わたし〉を閉じたひとつの囚われなのだ。そこから往相の知と還相の知という思想が派生する。

この思想の型は時代によって枠組みごと超えられてしまった。「今・ここ」を繰り延べるどんな思想も生きられない。また「今・ここ」を先延ばしにするどんな理由もない。だから現在なのだ。

対の内包像の振動や対の内包像の向こうにあらわれる〈わたし〉が表現するものがおれにとっての世界であって、ありふれたということやささやかということのうちにある激しい夢が内包表現だとおれは思っている。

もうすこしこまかくいえば、対の内包像や対の内包像の向こうにある〈わたし〉を包むものが内包自然ということもできるし、対の内包像や〈わたし〉が包むものが内包自然だということもできる。おれは共同幻想論の拡張をこのようにしてやった。つまり「世界」を二度否定したときにあらわれてくる「点」のもつしなりをそのままに領域化できたということだった。ふっふ。興奮したね。

内包自然という抽象にもっとふくらみをもたせたいから「消える時間」や「境界のない時間」というアインシュタイン以降のもうひとつの新しい自然とコンタクトすることにした。

2

アインシュタインの自然認識の革命からゆうに半世紀を過ぎて、四つの力の統一に向けて熾烈な仮説と観測の争闘がくりひろげられている。ロゴ・マークふうにいうとそれは量子重力理論とよばれている。ホーキングが『時間順序保護仮説』でやった時間旅行は可能かどうかという試みなんかまるでハードSFみたいで興奮した。

物理の理論家と実験家がおしすすめていることは、一見するとオレの毎日とは関係ないようにみえる。それはちがう。だれもが一様に元気の素が足りなくなったように感じている世界の希薄さに直接関係する、これまで想像もできなかった感じる世界の転変が成ろうとしている。知覚が一変する自然観の革命が身近で起ころうとしているという気がして興奮する。

ヘーゲルやマルクスの自然をモザイクにした組み込みの時間とも、ニーチェの永劫回帰の時間とも異なった表現の時間が誕生しかかっている。人間の新しい知覚が実在となる、それは世紀の瞬間だ。佐藤文隆の『量子宇宙をのぞく』に惹きこまれた。

ふたたび宇宙の話にもどると、空間が膨張しているという事実は、一般相対論から導かれる。しかし、従来、一般相対論は量子力学的には扱われていなかった。量子力学的というよりも、古典的な概念で語られていた。

だが、ここ一〇年ほどのあいだに、一般相対論を量子力学的に扱う研究がさかんに行なわれるようになった。現在の宇宙は巨大だが、最近では、その巨大な膨張をずっとさかのぼってゆけるようになった。初期の宇宙は素粒子よりももっと小さかったというあたりまで、研究されている。そうすると当然、あるところから

先は、宇宙全体を量子力学的に扱わなければならなくなる。
量子力学で一般相対論を扱うと、じつは、時間が存在しなくなる。つまり一般相対論を量子化すると、時間がどこかへ消えてしまうのである。（略）そこで目下、それらの物理量と時間をどう統一して理解したらよいかが研究されている。それはまだはっきりとわかっているわけではないが、おおざっぱにいうと、次のようになる。
宇宙全体が膨張を始めて、ある程度の大きさになって古典的な運動－大きなスケールの運動－がはじまるようになってから時間がうまれたのだ、と、そう考えたほうがよい。（『量子宇宙をのぞく』）

佐藤文隆は実は宇宙論のあきらかになった成果から過程をふり返っているのであって事の次第は逆である。一般相対性理論を宇宙の初期にあてはめようとすると奇妙な現象がおこってしまったというのが実情である。
現在の星の宇宙から過去の宇宙へと時間を遡って初期の宇宙を探究してゆくと、それは高エネルギー場での素粒子の挙動の研究の進展と軌を一にするのだが、初期の宇宙は無限小の空間に無限大の質量密度をもつ特異点から火の玉宇宙としてはじまったとされた。
たしかにビッグバンの膨張宇宙モデルは自然界に存在する四つの力の枝わかれも説明することができた。今ではビッグバンの宇宙モデルは膨張宇宙の標準モデルであるといえるのだが、この膨張宇宙のモデルには困難があった。
何が困難だったかといえば、火の玉宇宙から宇宙がはじまったとすれば、ビッグバンはなぜ起こったのかという問いが、いかにそれを問うことが無意味だと論理が強調しても、必然的に湧きあがってくることだった。宇宙は「神の一撃」によってはじまったとして問いが回避された。
やがて探究はなぜビッグバンがはじまったかという領域へ踏みこんでいった。そこでインフレーション理論が大きな成功をおさめた。それはビッグバン以前に空間の指数関数的膨張が無限小の時間に急激に起こって、そこで解放された真空の相転移にともなう潜熱がビッグバンの引き金になったという理論だった。インフレーション理論は地平線問題も平坦性問題も解決した。
それでも何故という問いは回避できなかった。素粒子よりはるかに小さな宇宙はどのようにして誕生したのかという疑問が浮上した。現在この問題はビレンキンの「無からの宇宙生成説」やホーキングの「無境界の境界条件説」としてデッドヒートがくりひろげられている。それは流動的でまだなにも確定されてはいない。

何が内包表現論にとって問題なのか。この二十年の想像もできなかった宇宙論の変遷が人間の認識する時間にもうひとつの革命をもたらしつつあるということなのだと思っている。たとえば〝点〟は自然界に存在しないが、人間のおもい描く概念のうちには実在する。おそらく人間は自然から自然数という概念を抽象するまでに悠遠の日を繰りかえしてきた。この抽象は人類にとって巨大な観念の飛躍だったといえよう。それに匹敵する観念の飛躍がアインシュタインの時間や空間についての認識だった。
そして宇宙のはじまりそのものを問う意識は宇宙のはじまりで時

空がゆらぎ、時間が消えてしまうことを認識しつつある。『量子宇宙をのぞく』という〝時間をめぐる物語〟を読みながら、とんでもないことが起こっているとおれはインパクトをうけた。

□

僕のイメージでは時間が理念の飛躍をしかかっているということと、世界が一方で希薄になって余韻がつくれずアタマうちしていることとのあいだには関連がなさそうで、じつは強い相関がある。もちろん、量子宇宙で時間が量子化されてゆらいで消えてしまうというのは理論物理学のお話であって、この物語は数学の論理を土台にして現実との対応関係をきめてきた。そして概念のイメージ化はつぎつぎに新しい観念の実在をつくってゆく。華麗でまぶしくめまいがおこりそうになる。

「ああ！　時空なしにあるとは、どういうことなのか？　そういうことにいつまでもかかずりあっていてはいけないのだ！」と？や！をおこしながら佐藤文隆は云う。

「天と土地を造る前に神はなにをしたかを問う者があるとすれば、その人は天地創造の前にも時間があったと考えるわけだが、神は時間そのものを、創造とともに造られたと考えればいい」。

これが、偉大な神学者の教えである。したがって、ビッグバンのはじまりの話で、その前はなんだったのかと聞くのはあさはかなのである。「時間そのものが天地創造とともに造られたのだと思えばいい」と、神学者が論じたことを、最近の量子宇宙論も結論している。（同前）

理論物理のプロにとって確からしさの根拠はおそらく数学の記号表現のもつ整合性なのだと思う。集合論のカントールが無限を発見したが信じられないといったこととおなじようなためらいやとまどいがつたわってくる。一般相対性理論を量子宇宙に適用してゆくと時間が量子化されてなくなってしまう。参ったなあ、と佐藤文隆もきっと感じたはずだ。宇宙のスケールを空間でイメージすると量子宇宙←インフレーション←ビッグバン←星の宇宙と図式化される。

現在、時空の中の一番小さなサイズのものは素粒子とされる。素粒子の運動でわれわれは、一億分の一のさらに一億分の一センチのサイズで時空を〝触って〟いる。その結果によると、時空はそんなサイズでもツルツルしている。ところが、一億分の一の、一億分の一の、一億分の一の一億分の一センチ、つまり一のあとにゼロが三三個ついたような大きな数字分の一センチぐらいに小さなサイズになってくると、だんだんデコボコが目立ってくると考えられているのである。そしてこの長さは、プランク・サイズ（長さ）と呼ばれている。（同前）

10 のマイナス **33** 乗センチメートルがどれだけ小さいかなんかどうせ誰も知覚できない、そんな極微の量子宇宙での時空のふるまいがとんでもない新しい自然をつくりつつある。それにしても時間が消滅するということがなんなのかわかりにくい。

「ここでわれわれはどうしても、時間・空間が物質よりも根源的な概念であると考えがちだ。そして、時間・空間があっても物質がないという状態は、なんとなく想像できるような気がする。しかし、これは錯覚なのだろう」（同前）と佐藤文隆は云う。そうしたらなぜ錯覚がおきるのか。

この傾向は、観測対象がもっている自然の性質ではなくて、たぶん認識するわれわれの好みが加味されたものであろう。この世に時間があるとかないとかの問題ではなくて、時間でものをみるという習慣からわれわれが抜けきれないのである。（略）観測の対象が時間でみることを可能にするものであるからこそ、そうみることができるのである。しかし、時間とはあくまでも、認識する主体と対象の関係であって、対象独自の性質ではない。（同前）

時間を根源的な概念だと錯覚する、その錯覚には根拠がある。それは「たぶん認識するわれわれの好みが加味されたもの」か、なるほど言われていることはよくわかる。「時間とはあくまでも、認識する主体と対象の関係であって、対象独自の性質ではない」も気持ちよく納得する。おっ、思想する佐藤文隆。佐藤文隆の一般向けの文章を読んでいて、科学を科学することもなく、科学を文学することもなく、爽やかな切れ味にいつも驚く。それは佐藤文隆が科学が解き明かす自然に驚きや初々しさをもっているからだと思う。ほんとに稀な自然科学の思想家だという気がする。

『量子宇宙をのぞく』はまず中心に時間とは何かという問いがあって、その問いの中心から何故時間だけが特別のもののように我々にあらわれるのかという問いへと重心を移し、時間という概念に歴史を導入することで時間のイメージにふくらみをもたせ現実世界へと渡りをつけるという記述のスタイルをとっている。それらの問いを反芻しすこしずつずらしながら自身を納得させるように佐藤文隆は時間をめぐる物語をたどっていく。『量子宇宙をのぞく』の流れが佐藤文隆の意図にそったものであるかどうかわからない。ただ僕は自分の関心に引きよせて現代の宇宙論が明らかにした時間論の成果を内包表現や内包自然に組み込みたいだけだ。時間とは何か。

時間とは何かを反省してみれば、それはしょせんは二つ以上の現象の相関に由来する概念である。「Aがこうのときはこうだ」。これがAとBの相関である。そして、一方をできるだけ普遍的な現象にとって時計としてきたわけである。本来はこうした具体的な現象の間の相関なのにニュートンは具体的現象を超越した背後に時間というものがあって、それは絶えず流れているという観念を押し付けてきたのである。われわれは長い間の内に、このニュートン的時間の存在を信ずるように慣らされてきたのである。これは物理だけでなく、近代における社会生活全般の規範になっている。

ニュートン的時間の限界は一般相対性理論において明確になる。時間の流れを決める量自体が物質の存在による影響を受ける。時間はもはや絶対的なものではないのである。そして膨張宇宙では、過去は無限に延ばせるものではなくなる。これが宇宙における

特異点定理であるが、それは古典論の限界を表わしているので、問題は必然的に時空の量子論を論じなければならなくなる。

時間というものは、もともとあるものではなく、状態を整理するのに有効なものとして発明された概念にすぎない。完全な量子状態では相関は不明確なものになり、そういう状態では、時間という概念は何の役割もしない。そのことをわれわれは「時間がない」といっているのである。宇宙の過去にさかのぼると、状況はそうした完全な時空の量子状態につながっており、時間という概念は、そこで消滅してしまうのである。（同前）

時間とは何かと問うて、時間とはふたつ以上の現象の相関の強さであり、一般相対性理論で強さの相関がくずれ、宇宙のはじまりで相関がほどけてしまうと佐藤文隆はいっている。厳密とこちらがおもっている物理の言葉があいまいになるところがエラク面白い。引用の文脈を、だから表現には根拠がないとか、すべてのことは曖昧で一義的でない、と愛好するのもいいけど、僕は「時間が消える」ことをまるっきり逆の方向に感じることができると思っている。物理の記述する時間が見えなくなるということは、表現にとっての強烈な可能性だという気がする。しかしまだスッキリしない。なぜ時間だけが万能のようにあらわれるのだろうか、佐藤文隆もそう考えた。

われわれは「空間のなかで時間とともに、物質の状態が変化する」というものの見方に余りにも慣れている。ここでは空間、時間、物質の三者が互いに独立な要素とされている。ところが一般相対性理論では、この三者は独立ではない。物質があれば時間・空間の構造に影響を与える。だが、われわれは依然として時間・空間には画然とした差を見ている。

たとえば、物質のない時空は考えられるが、時空のない物質を想像することはできない。しかし、重力の効果が時空であるとする一般相対性理論の精神を貫徹するなら、時空といえども他の力を表わす場と同質のものである。電磁場がない状態を想定できるように、時空のない状態も考えうるはずである。

なぜ、それができないのか。いいかえれば、なぜ常に時空的に記述することになるのかという問題である。なぜ、重力＝時空が、どんな場合にも顔を出すという格別の地位をそなえているのか？

この問題に対する答えは案外簡単かもしれない。それは「万有引力」だから、という答えである。ある場を見るということは、その場と物質を通じて相互作用のある他の場を見ることをいう。認知することは、必ず他者との作用を通じてなされる。ところで、いかなる場にも重力が必ずからんでくる。いつも現われるがゆえに、われわれはそれをいつのまにか別格の存在として位置づけるようになっている、というわけである。（同前）

重力が倫理や道徳や善悪を生んだというニーチェの考え方との奇妙な類似にハッとする。道徳や善悪という倫理とお金と時間が同一の起源にいきつくというぼくの直感がある。そこから言葉を起こさないと世界にたどりつけない。

「なぜ常に時空的に記述することになるのか」、そうなんよ。こ

こが罠。「ある場を見るということは、その場と物質を通じて相互作用のある他の場を見ることをいう。認知することは、必ず他者との作用を通じてなされる」という認識が佐藤文隆の時間についての考え方なのだが、重力が「いつも現われるがゆえに、われわれはそれをいつのまにか別格の存在として位置づけるようになっている」と彼はいう。

こうなると物理は自分をはみだす。自分を超えて自分の輪郭を描くしかなくなってくる。ほどけた時間はいったい何に相関させることができるのだろうか。佐藤文隆は時間を歴史化したいのだが、それには歴史を入れる器が必要だと考えた。それは「誕生」や「関係」という概念だった。宇宙は無から生まれたものではないと彼は考える。

なにかが「生まれる」といった場合には、だいたい、存在するエネルギー（物質をふくむ）の形態が変わることを指している。たとえば生命の起源というと、分子はそれ以前に存在するのであるから、分子どうしのあいだに新たな関係が生まれるということになる。新たな組織が生まれるということだから、決して無から生命が生まれるわけではない。これは、宇宙の場合でも同じではないかと思う。つまり宇宙は無から生まれたのではない。

だいたい、絶対的な無などというものはないと考えてよい。真空といっても、われわれが知っているあれとかこれがないというだけであって、われわれと何の作用のないものがそこにあっても、それはあるともないともいうことはできない。すなわち、相互作用のないものの存在は、われわれの視界からは外れるのである。（略）その意味では、真空といっても、そこにはなにもないどころではなくて、無限の未知がつまっているといってよい。いずれにしろ、「生まれる」というのは、ある特殊な関係が発生することであって、たぶん素材になるものはすでにあったのだと思われる。時空の誕生といっても、おそらく、より基本的な非時空的なものがあって、（略）それらの平均的な関係が四次元時空的にふるまうようになったのだと思われる。（略）われわれは、この時空が特殊な状態であることを見破ることができずに、時空こそいちばん基本的なものだと錯覚しているのではないだろうか。

宇宙誕生の説明には、時空がいちばん基本的なものだという観念は脱却しなければいけない。起源というのは、ありつづけるものがあって、そこに新しい関係が生まれることである。時空でさえも、たぶんそういうものだと思われるのである。（同前）

ワクワク、ドキドキした。なにより嬉しかった。自然科学を思想する佐藤文隆の面目躍如だと思う。真空といい、絶対的無といい「相互作用のないものの存在は、われわれの視界からは外れる」それだけのことよ、むしろ「真空といっても、そこにはなにもないどころではなくて、無限の未知がつまっているといってよい」だってよ。いいのかなあ、こんなこといって。いいのよ、どんどんいって欲しい。

「われわれは、この時空が特殊な状態であることを見破ることができずに、時空こそいちばん基本的なものだと錯覚しているのではないだろうか」という言い方にしても「起源というのは、ありつづけるものがあって、そこに新しい関係が生まれることである。時空

でさえも、たぶんそういうものだと思われるのである」という言い方にしてもしなやかで肩がこらず抽象的なのにわかりやすい。

それにしてもこのわかりやすさはなんだろうと考えて、そうか、『平家物語』とか『徒然草』の気分からくるんだと気がついた。真空という詰まった無限の未知が〈空〉で、生まれる新しい関係が〈縁〉だと感じたら、なるほどねえ、知らないうちにアジアの精神風土の風が吹いていた。

□

物理の言葉をはみだして時間の正体を説き伏せようとする佐藤文隆は時間を歴史化しようと試みる。「時間の観念は、しつこく、すべての問題につきまとってくる。もともと時間の認識は、物理学が誕生する以前から、観念として人間が社会的にもっていたものである」と考えてみた。そうすると時間の由来はお金のそれに類比できそうではないか。だれが考えても思いつくことはそんなに変わらない。三匹の猫と二匹の犬がどこかちがうなら、時間とお金はどこか似ている。佐藤文隆のアタマに『資本論』がチラッとはかすめたはずだ。

貨幣が、もともと量としては測れない価値を数字になおす一つの手段であったように、時間もまた、ある意味ではもともと測れないものを数字におきかえられるようにしたものなのである。

時間を、無限化されうる等質な量だと考えたのは近代である。その意味で、抽象化された時間の観念が生まれてきたのは、もろもろの価値を抽象的な貨幣で代行するようになった過程と、たいへんよく似ている。

簡単にいうと、時間はもともと具体的な出来事のよび方であったのが、われわれの共同体が拡大することによって、抽象化された共同幻想のようなものになってきたのである。（同前）

秤にかけられない時間をカウントすることが自然数の発見に先行するのかどうかわからないが、そのことはとりあえずどうでもよい。それはともかく悠遠の昔、時間という観念を自然から分割し計量することができるようになったころ時間がある具象物であったことも、そこから時間という具象物が抽象へと解き放たれたこともまちがいない。いずれにしても時間の由来を問うことは堂々めぐりでもどかしい。時間はもとからあったのか、それともつくったのか。

この問題を考える前に、われわれが〝つくった〟ものなのに、今ではもともと存在していたかのように錯覚してしまいそうなものの例をあげておく。前述したように、それは〝お金〟である。お金は食べることもできないし、寒い時に抱いていれば暖かいといったものでもない。すなわち、それ自体では何の価値もないものである。なのに、それは今ではさまざまな〝価値〟を交換する媒体としてなくてはならないものになっている。というより、価値といった抽象的な概念がお金によって発生したとも言える。なぜなら「食べる」とか「暖をとる」といった生物的欲求は、本来は価値などではない。ただ、さまざまな欲求や行動を価値という抽象量で計量化する動機をつくり出し、われわれはそれを飽くこ

となく遂行しているだけだ。（同前）

ほんとうに「価値といった抽象的な概念がお金によって発生したとも言える」のか、わからない。ここまでくると佐藤文隆のわかりやすさがあやしくなってくる。それは佐藤文隆の分野でない。ただ時間の不思議な由来はマルクスの価値概念とどこかかさなるところがある。比喩でいえば、価値の量子化が対の内包像だとぼくは考えている。いずれにしても佐藤文隆の本領は、はじまりの宇宙では時間がほどけて消えてしまうことをわかりやすく説いたことにあると思っている。

いずれにしろ一般的には、時空的でないものの特殊な状態として時空がある、という結論になるだろう。すなわちわれわれはいつも特殊なものを先に見せられて、それが一般的なものでもあるかのようにあざむかれ続けてきたのである。というより、自らをあざむいてきたのである。（同前）

アインシュタインの相対論の不思議さもおなじである。古典的速度合成は特殊なもの（経験知）にすぎないのに、あたかも普遍的であるとおもいこんできた。そしてアインシュタインによる時空記述の相対性が「一般的には、時空的でないものの特殊な状態として時空がある」ということを知らせたように、量子宇宙の物理は量子力学との接合の試みのうちに時間がなくなることを告げている。

□

佐藤文隆は『量子宇宙をのぞく』のなかで、時間がふたつ以上の現象の相関に由来するというのだが、奇妙な混乱がひとつあるのに気がつく。うまくいえなくてもどかしいけど、ここを言わないと自分に嘘をついているようですっきりしない。佐藤文隆の時間の記述にはへばりついたトートロジーがあるような気がするのだ。感覚を研ぎすまさないとそれがどういうことかとてもわかりにくい。宇宙のはじまりで、時間の相対性がゆらいできたことを説明するのに、時間の直線性をもって説明しているのではないかということだ。そしてその記述に時間の絶対性を呼び込んでいるのではないか。どうしてもここが気になる。こんなふうにいってもいい。時間のわかりにくさを説明するのに、時間のわかりやすさをもちこんでいる、と。

たとえば直線は「二点間の最短距離」と定義される。すると「最短距離」がすでに直線を前提として含んでいる。これがトートロジーなのだが、「時間とは何かを反省してみれば、それはしょせんは二つ以上の現象の相関に由来する概念である」にもおなじ手法があるという気がする。直線のトートロジーの「最短距離」が「相関に由来」に相当する。つまり定義したい時間がすでに「相関」に含まれているのだ。

ぼくの理解では、アインシュタインの相対論によって時間の相関がくずれ、宇宙のはじまりの特異点で時間の相関がほどけてしまうと佐藤文隆はいいたいのだが、そのイメージをつたえるのにレディメイドの時間を呼び込んでしまっている。だから堂々めぐりの循環論法になる、そんな気がした。堂々めぐりをやぶるには時間を歴史や社会に比喩するしかないと佐藤文隆は考えた。それはとても見事で感嘆するけど、時間は理論物理のプロだけのものではないと僕は

おもっている。ほんとうは人間の生命形態の自然と時空の謎が相関しているのだ。まだ僕たちは時空を定義できない。だから〈あること〉のたわみやしなりが表現するものを時空とよぶほかない。

いずれにしても、人間の考えることや知覚することのおおきな飛躍が成りつつあることはまちがいない。現代宇宙の尖端の成果は人間にとっての自然という概念をおおもとのところでひっくり返しかかっている。それは端的に時間の線分性を前提にした世界認識が確固とした不動のものではなくなったということにほかならない。

なぜなら世界認識を基礎づける時空の先験性が根元でゆらいで消えてしまうからである。この相関づけがいくぶんか性急なのはよくわかっている。時間には粗視化のレベルがいくつかあるからだ。自然科学の対象とする時間や、生物を流れる時間や、社会を緩流する時間や、しんとふかくなる性を感じる時間が、それぞれの由来や経歴をもっていることは、じゅうぶん承知よ。それをいちいちたどるのが、かったるい、と感じる自分があった。からまった螺旋の時空の紐をほどいて生糸を織ろうとぎゅんぎゅん突き進んでいる宇宙論が妙に艶めかしくて、自分とじかに結んでみたかった。

すでに物質という概念はエネルギーという概念におきかえられているわけだから、この認識に立つとき、エネルギーが高密に集中した場である物質のもつ感覚的印象の強さがちょうど世界（認識）に比喩される。同時に、世界を入れるかたくからまった時空の紐もほどけて波うちダンスする。*GET BEAT! GET RHYTHM!* どんな世界のイーメジが可能か、興奮する。

3

アインシュタイン、ホーキング、佐藤文隆に共通したものはなにかと問うとすぐにおもいつくことがある。彼らが卓越した物理の理論家であることはいうまでもないことで、それは、彼らがじつにいい顔をしているということだ。

ホーキングの言葉には素人をひきずりこんでしまう不思議な魅力がある。ホーキングは物理の言葉で彼の思想や哲学をあまねく語っているような気がする。なぜホーキングは宇宙には始まりも終わりもないという時間の「無境界仮説」をとるのだろうか。ぼくはそれは限られているというホーキングの生存の条件からきているような気がする。

こんなことをいうと変に胡散くさいわかりやすさがあって、もちろんおれはためらうのだが、やっぱりそんな気がする。ホーキングは詩をかいてもよかった、それとおなじようにホーキングは数学のモデルをつかって自分を表現したのだと思う。ホーキングの感じる世界を写すのに彼にとって単に物理というモデルが性に合ったにすぎないという気がする。ぼくはホーキングの時間の「無境界仮説」が彼の実存の輪郭だと感じた。ホーキングは果敢に挑戦する、何にたいして？

古典的な一般相対論では、不確定性原理をとり入れていないので、宇宙の初期状態は密度無限大の点になります。そのような特異点において、宇宙の境界条件がどうあるべきかを決定するのは、きわめて困難なことです。しかし、量子力学を考慮に入れると、

特異点が消え、空間と時間が一緒になって、境界も端もない閉じた四次元の表面を形づくるという可能性が出てきます。これは地球の表面のようなものですが、次元が二つ余分にあります。このことは、宇宙が完全に自己完結的で、境界条件を必要としなかったということを意味します。無限の過去における状態を指定する必要もなく、物理法則が通用しなくなる特異点も存在しないのです。宇宙の境界条件は、宇宙に境界がないということである、と言ってもよいでしょう。（『ホーキングの最新宇宙論』監訳・佐藤勝彦）

ビッグバンの特異点があらわになるまでは、一般相対論は宇宙の大局のふるまいを扱い、量子力学が極微の宇宙を扱うから、つまり扱うスケールが違いすぎて量子効果の不確定性は無視してよかった。時空がゆらぐビッグバン宇宙の特異点を解消するには量子重力理論が創案されるしかないとホーキングはいう。ぼくの直感ではホーキングは時間のもつ線分性をどこかで「昨日の明日」にしたいと切実に考えている。なぜ？

このように、相対論は、時間と空間を時空というものに結びつけたとはいえ、完全に統一したわけではありません。時間はまだ独立した存在であり、線のようなものです。間もなく、どうすれば時間と空間を完全に統一して、時間から線のような性質を取り上げることができるのか、お話しいたしましょう。（略）時間と空間を完全に統一するのに、量子論を使うことができるかもしれないと私たちが気づいたのは、たかだか十五年前のことです。これはつまり、時間が一次元的で線のような振る舞いをすることを取り除くことができるという意味です。（同前）

時間と空間の知覚を一新するにはアインシュタインの相対論ではまだ何かが不足する。相対論を量子力学と結合するほかないとホーキングはみる。そしてホーキングは衝撃的なことを着想する。虚時間という概念をみちびくのだ。

普通の実時間は、水平な、左から右に進む直線だと思ってください。左のほうが時間的に先で、右のほうが時間的に後になります。しかし、別の時間方向、紙面の上下という方向を考えることもできるでしょう。この、実時間に直角に交わっているのが、いわゆる虚時間の方向なのです。

虚時間の概念を導入すると、どんなメリットがあるのでしょうか。なぜ、私たちが理解している普通の実時間に沿って考えようとしないのでしょうか。その理由は、前にも言ったように、物質やエネルギーが、時空をまるめようとするということです。実時間の方向では、このことは必然的に時空の終焉である特異点に行きあたります。特異点では、物理の方程式は定義できなくなり、したがって何が起こるかを予言することはできません。しかし、虚時間の方向は、実時間に直角に交わっています。ということは、虚時間の方向が、空間内での移動に対応する三つの方向と同じような性質を持っていることになります。とすると、宇宙にある物質によって作られた時空の曲がりによって、三つの空間方向と虚時間の方向とがまるまったかたちで出会うことになります。それ

らは、地球の表面のように、閉じた面をかたちづくります。三つの空間方向と虚時間とは、境界も端もない、丸く閉じた時空を成します。それは始まりや終わりと呼べるような点はどこにもないでしょう。地球の表面に始まりや終わりがないのと同じことです。

（『時間順序保護仮説』佐藤勝彦・解説・監訳）

ホーキングのいうことに船酔いしながら何度もイメージでつかまえようとして「三つの空間方向と虚時間の方向とがまるまったかたちで出会うことになります」というところでハッとしドキッとした。たしかに「それらは、地球の表面のように、閉じた面をかたちづく」ることになるな。ここまできてやっと自分が何にひっかかっているのかわかってきた。時間のもつ線分性をまるめる可能性をさがしてきたのだった。

アインシュタインの着想した相対論が時空のからまった紐をほどき、ほどけた時空の紐をホーキングがまるめてしまった。スゲエ！

もうれつな観念の飛躍だと思う。それが確定した理論かどうか、そんなことはどうでもいい。時間をまるめて境界のない始まりを自然科学思想が着想したことに驚く。

□

佐藤文隆の「消える時間」を自然科学に拠って特異な時間の理念でおきかえようとしているのが、ホーキングの時間の始まりについての「無境界仮説」といわれるものである。アインシュタインの古典相対論では宇宙の始まりで密度と時空の曲率が無限大となって自然科学の言葉が意味をつくれなくなってしまう。この時空の特異点をホーキングは数学モデルを駆使して解こうとする。ぼくにはそれは数学の記号でかかれた詩のような気がする。ホーキングの「宇宙の境界条件は、境界がないということである」とはなんのことなのか。そこにホーキングの何が込められているのか。

虚時間は、なかなかとらえにくい概念で、おそらく私の本の読者にとって最大の障害になっているものでしょう。また、私は、虚時間を使ったことで、哲学者達からも激しい批判を浴びました。虚時間がどうして現実の宇宙と関わりを持てるのか、と言うのです。このような哲学者達は、歴史の教訓を学んでいないようです。かつて、地球が平らで、太陽が地球のまわりを回っているということは明らかだと考えられていました。しかし、コペルニクスとガリレオ以来、私達は、地球は丸く、太陽のまわりを回っているのだという考えに従わざるを得ません。同じように、全ての観測者にとって時間の進み方が同じだということは明らかなことでした。しかし、アインシュタイン以来、異なる観測者に対しては、時間の進み方も異なることを受け入れないわけにはいきません。また、宇宙がただ一つの経歴を持っているいることは明らかだと考えられていました。しかし、量子力学の発見以来、宇宙があらゆる可能な経歴を持つものだと考えないわけにはいきません。私は、虚時間の考えも、私達がいつかは受け入れざるを得なくなるものだと考えたいと思います。これも、地球が丸いことを信じるのと同じ程度の、思考の飛躍です。虚時間もいずれ、自然なことだと考えられるようになると思います。ちょうど地球が丸いこと

が現在では自然だと思われているように。（同前）

素人の好奇心だといってしまえばそれだけだが、ここには何かがあると直感する。地球はわれわれの感覚ではだいたいにおいて平らに感じられる。そして平らだという感覚に矛盾することなく丸いということも受け入れられる。またかつては時間の絶対性が観念にとって自然のことのように感じられたが、現在の自然科学の認識の自然にとって、ただ観測者にとって固有の時間が存在するということに転回した。ここも通過した。そしてビッグ・バンの特異点も解かれつつある。

「量子力学の発見以来、宇宙があらゆる可能な経歴を持つ」と考えたホーキングは「虚時間」という概念を提案して宇宙の始まりを「無境界の境界条件」でつなごうとしている。わからないのに興奮して、今も勝手に興奮している。おれは人間にとっての観念の自然が飛躍しつつあるような気がしてならない。「虚時間」を表現にとっての比喩として感じれば、それは「地球が丸いことを信じるのと同じ程度の、思考の飛躍」で、それでもおそらくホーキングのいうように「虚時間もいずれ、自然なこと」になるにちがいない。

「こうした概念は、次の世代には、地球が丸いのと同じように自然だと考えられることになるでしょう。（略）虚時間は、私たちの住む宇宙をかたちづくる何かなのです」とホーキングが結ぶとき、ぼくたちは世界や歴史という概念の未知の可能性にであっているのだ。ホーキングの言うことを言葉の可能性に比喩すれば、これまでとちがった社会の概念をつくることができるにちがいない。おれにはとてつもないことのような気がする。

ホーキングは、なぜ「虚時間」を「私たちの住む宇宙をかたちづくる何か」であると言い切るのか。あるいは宇宙の経歴を記述するにあたってなぜ「虚時間や、時空がまるまって閉じているという考えに基づくものであることにかなり強い確信」が持てるのか。ホーキングとは何者か。この問いがオレを船酔いさせる。

初期宇宙の特異点を時空をまるめることで解消し、宇宙の始まりと終わりを円還させる彼の数学モデルが、じつは彼自身の姿にほかならないとしたらどうなる？　おそらくそういうことのような気がする。ホーキングは自身の特異点を解くほかなかった。「いま・ここ」の離接をつなぐには時間のもつ線分性にケリをつけるしかない。

それには時空をまるめてループにすればいい、宇宙には始まりもなければ終わりもない、おれの想像のうちにあるホーキングはそう考えたにちがいない。アインシュタインがほどいた時空の紐を自分の生存の輪郭に沿ってまるめられるか、それがホーキングの「昨日の明日」を可能にするギリギリの表現のような気がする。

もっときわどい言い方をするなら、時間についてのあるイメージがホーキングのなかにまず先にあって、数学モデルがあとからついてきたとさえいえそうな気がしてくる。そこを感じとれなかったらホーキングが挑戦する不敵なうまみをそこねてしまう。そうではないか。

□

ホーキングの「無境界仮説」のもつ微妙なニュアンスにもうすこ

し触れたいので、ホーキングの「時間の矢」をとりあげることにする。

時間とともに無秩序、つまりエントロピーが増加することは、いわゆる〝時間の矢〟の一例です。時間の矢は時間に方向を与え、過去と未来を区別するものです。

第一に、熱力学的な時間の矢があります。これは無秩序、つまりエントロピーが増加する時間の方向を与えます。

第二に、心理的な時間の矢があります。これは、私たちが感じる時間の経過方向です。過去は憶えているが未来は憶えていない、という時間の方向を与えます。

第三に、宇宙論的な時間の矢があります。収縮ではなく、宇宙が膨張する時間の方向を与えます

私の主張は、心理的な時間の矢は熱力学的な時間の矢で決定されており、これら二つの時間の矢は、いつも同じ方向を向いているということです。もし、宇宙に無境界仮説を当てはめると、二つの時間の矢は同じ方向を向いてはいないかもしれませんが、宇宙論的な時間の矢と関係づけられます。しかしながら、二つの時間の矢が宇宙論的な時間の矢に一致しているときにだけ、「なぜ無秩序は宇宙が膨張する時間と同じ方向に増加するのか」と問いかける知的生物が現われるのだと主張したいのです。

（『ホーキングの最新宇宙論』監訳　佐藤勝彦）

ホーキングが提起した三つの時間の矢についてのいちばん破綻のない意見はつぎのようなものになろう。心理的な時間の矢とは人間の思考の型そのものといってよいのだが、人間が〈考える〉ということは、大脳の生理過程がつくる時間の流れとのなんらかのズレに基づいてあらわれるものであるにはちがいない。

もちろんこれだけではなんにもいったことにはならないが、はずれてはいない。また人間の脳を構成する原子や分子、有機化合物という物質は宇宙の膨張期につくられたものであることもはっきりしている。

そうすると当然のこととして論理は次のようにはこばれる。宇宙に存在する物質のふるまいが熱力学の法則に合致するのなら、人間の脳を構成する有機化合物もまたエントロピーの法則にしたがうことになるにちがいない。人間のもつ観念の作用も脳の生理過程に基礎づけられるわけだから、脳の生理過程とのなんらかのズレによって生じる〈考える〉という人間の観念の作用が熱力学の時間の矢に沿うことになるのは必然である。

つまり人間の心理的な時間の矢は宇宙論的な時間の矢と同じ方向をもつことになる。人間の思考が昨日を記憶し明日を憶えていないのはそのためである、と。

けれどこの見解は論理としてあぶなっかしさがないぶんだけ心がおどらない。むしろホーキングが「無境界仮説」でみちびいた「虚時間」が表現する微妙なふくみが消えてしまうような気がする。

「熱力学的な時間の矢と心理的な時間の矢とが一致すると観測されるのは、知的生物が膨張期にしか存在できないため」とホーキングがいうのはなぜか。またそれはどういうことを指すのか。

人間の観念作用の土台である脳の生理はエントロピーの法則にし

たがい、また人間の身体のホメオスタシスも取りいれた食物の生体内化学反応によってエネルギーを発散するといえるのだが、このプロセスは熱力学の法則とはなんら矛盾しない。そして宇宙の膨張期にだけそのようなことが可能である、ホーキングはこういっていることになる。ホーキングの論理では心理的な時間の矢と、熱力学的な時間の矢はセットになって存在する。ここにホーキングの「無境界仮説」のスリリングなきわどさがある。

宇宙論的な時間の矢と心理的な時間の矢や熱力学の時間の矢は一義的には対応しないことも考えられうるというホーキングの「無境界の境界条件」は衝撃的なことを仮説する。「宇宙の収縮期には心理的時間の矢は逆転する」というのだ。そこでは明日がくるごとにおぼろになっていく世界があらわれる。なんだか悪い冗談のような気がする。昨日と明日が入れかわる、明日のような昨日があって、昨日のような明日が、明日がくるごとにおぼろになる、いや、それはこの世界で起こっていることによく似ていないか。

それはともかく、ホーキング自身が講演で自分の考えが変わってきたことを認めている。ホーキングの「時間の矢」を理解する最大の困難がここにある。もちろんホーキングもふくめてまだ誰もうまくイメージ化に成功していない。こんな荒唐無稽なことを賢い数学の言葉が語りはじめたことが驚きで、それが表現の可能性なのだと僕は感じている。

そしてここからは僕が勝手に空想するのだが、この衝撃的な仮説はホーキングの成功したブラックホールの蒸発理論の延長からきているのではないという気がする。

それはホーキングの宇宙の記述をささえる数学モデルよりも、もっとふかい、ホーキングも知らない由来からうながされた何かのような気がする。ホーキングの生のたわみやしなりの表現として「無境界仮説」や「虚時間」を感じるほうが波瀾も躍動も夢もある。表現の比喩としてみれば、ホーキングの宇宙の始まりについての「無境界の境界条件」が流動的で確定していないぶんだけ比喩の余地があると考えてもさしつかえない。

彼が量子重力理論で果敢に挑戦する「明日の昨日」は、キリスト教の精神風土に吹いた特異な風、ニーチェの永劫回帰だという気がした。知らないうちにホーキングに吹いた風を感じられたら、もうそれで充分だ。

□

鈍いアタマを酷使してやっとここまできた。時間をめぐる宇宙論の表現する物語をぐるっとひとまわりしたという気がたしかにする。宇宙論が拓く時間というものに終始関心があった。それはふりかえれば、くらしの自然を表現する思想をひどく窮屈に感じていたということが一方にあったからだという気がしている。つまり思想の枠組みをおおもとから変更しなければ現実に触れられないという焦りのようなものだった。修正とか改訂では済まないことははっきりしていた。感覚的にいうなら、繋げる日の息つぎの仕方を変えないかぎり世界は波うたないという気がしてしかたなかった。と、いうことなんかとっくにわかりきったことよ、ということが憔悴をグングン加速する。

何が世界や歴史を転回するのか、いくつかの直覚する手触りのた

しかさをどんなふうに結んだら結び目がみえてくるのか、現実を表現する思想がゆるんでみえなくなったぶんだけ真剣になった。拠るべき思想がどこにもないなら自前でやるしかない。それはわかって、ひどく困難だった。やっと、ジグソーパズルの絵がみえてきた。大丈夫だ、やれる！　地味めのロン・ウッドだって「セブン・デイズ」ってシャウトするじゃないか。

4

うまくいえなくていつもジリジリした。それは〝時間〟のことだった。「いま・ここ」はいつだって間に合わない。何に間に合わないのか、それはどういうことなのか、もどかしくていえない。世界とは自然のことなんだと、ずっと僕はそう感じつづけた。何もかもが自然にみえた。くらしの自然を表現する思想がえらく古臭くて石ころみたいだった。

磨きがかかったり、据わりがよかったり、なめらかな曲線がきれいな思想はいくらでもあった。でもそれはそれだけのことで手にとって喰べてみたいとはおもわなかった。どうしてだろう。明晰さには欺瞞があり分析は笑うことを教えなかった。ピピ、おれは元気だ。遅延する言葉や社会する言葉は溢れてドキンがなかった。すこしも言葉が刺さらない。

つらい思想はいらないからおれは思想の公理からあみなおすことにした。思想の言葉を盛りつける皿からつくろうと考えた。聞こえない音や見えない色を感じようと肌を研いで風に吹かれた。継ぎ目をなくしてひびわれた世界がピンクに滲んでみえた。

生成する世界の自然は無定形でとらえどころがない。自然は身勝手で、剥きだしで容赦なく、荒ぶれている。*IT・S ONLY ROCK・N ROLL!* おお、ここが現実よ。ビンビンくる自然をつくりたかった。できあいの知識の言葉がしゃばかった。真っ先に左翼の言葉が脱落した。もうそれはおもいだせないくらい昔のこと。つづいて知識人〜大衆論を可能にする俯瞰視線や緻密な他者の代理といういらぬお節介が消えていった。へりくだって凄むのはまっぴらよ。それらはすべてひとごとをわがことに錯覚する囚われのうちにあって言葉狩りをする。過ぎた、過ぎた、とっくに過ぎ去った。

そして最後に〝時間〟がのこされた。これは手ごわくて堪えた。冴えないアタマを酷使して時間にさわった。宇宙論の最先端には二色の風が吹いていた。「消える時間」は〈空〉や〈縁〉というアジアの風で、「境界のない時間」は永劫回帰するニーチェの風だった。いずれもアインシュタインがほどいた時空の紐をまるめて鮮やかな時間の生糸を織っていて驚嘆した。

線分化された時間を特異点をつくることなくまるめることができるなら、人間の知覚や想像力の可能性の領域がひろげられる、おれはそう感じた。くらしの自然を表現する思想が気がつかないで先験化した時空の公理がほどけるということは表現や思想のもうれつな可能性なのだ。マルクスの自然哲学から必然的ないきおいをもって流れでた価値論もまた量子化されることになる。やった！

ここが核心なのだが、時空の変容が自然のイメージを写像するのではない。自然をいれる時空の紐が相関をくずしほどけるのだ。そしてほどけた時空の紐がくるっとまるまって、自然と時空がでんぐ

り返る。だから、ヒルベルトの切断に比喩される、十人十色の世界が可能となる。

そう、どんな世界イメージをつくるのもすでに恣意なのだ。まるまった時空にどんな世界イメージをいれようとそれは気侭なのだが、ちょっと待て、言語の表現が言語規範をけっしてふりきれないように、恣意する世界のイメージが〈生のかたち〉を断ち切ることはできそうもない。それは〈生のかたち〉がおれたちの実在の基盤だからだ。

秩序の生のままの存在にあらがう〈生のかたち〉が存在の基盤ということはけっして変わらない。しんとふかくなる性があることを疑えないのとおなじように、〈生のかたち〉は観念として実在する。譲渡や分割の不可能なこの〈生のかたち〉に内包自然が霞のように降りてくる。そういうことだった。

ここはまちがいなくたしかな思想の転換点で、ここがどこかになってしまったり、ここがむこう側になったりする気分が比喩するものを概念としてイメージすることができそうな気がしてくる。マルクスやフロイトやニーチェの思想を包んで超えることがあるとしたら、この可能性のうちにあるとおれは考えている。

終わりを始める世界思想をだれがつくろうがかまわない。義や倫理を秤にかけない、言葉がつぶ立ってくる、まだ誰も手をつけない広大な思考の余白がひろがっているというたしかな予感がある。

パリの知らない街でおれはつむじ風だった。

GET RHYTHM! まだいくつもの自然を翔ける。

百倍わかりやすくなる内包表現論インタビュー

乾いた空がきーんと高い梅雨冷えの晴れた日だった。たしかにそれはきた。うすみどりの封筒にはいって。

その手紙がきたとき、僕は自分の心臓が透き通って見える感じがした。青い静脈や赤い動脈や白い骨が透けて見えて透明人間になった気がした。

手紙は10個の質問からなっていた。そのほかになにも書いてなかった。誰なんだ、どうしておれの感じていることがわかるんだ。とても不思議な気分だった。

その手紙を読んだときから、僕は、未知のひとの（たぶん女性だという気がする）インタビューに応えようという気になっていた。

1

一年を通じて、特に好きな季節ってありますか。そして、例えばその好きな季節の中のある一日を想像していただいて、その日の天気とか、その時間帯とか、そのとき何をしているかというようなことを話してください。できれば細部にわたって詳しく。ご自身以外の人物が登場してもかまいません。

あなたが訊いていること、そのネライはよくわかります。僕が今やっている内包表現論の枠組みのなかで答えようとしたら、それはウルトラFです。最高に高級な質問だとおもいます。はなからこれだとだんだんめげてくるな。

ちゃんと答えるにはあわただしい鴻上尚史の『鴻上の智恵』やダシ昆布みたいな椎名誠やヘーゲルの解読が必要だと僕はおもう。あるいは小説をひとつ書くとか。

たしかに僕は批評（思想）が作品になる、その可能性をさがしています。あなたの質問の意図はよくわかって、それはとても困難です。

ただ、僕は、内包表現論は単なる気分ではなく、ひとつの思想、あるいはその可能性だとはっきり感じています。考えることをあきらめないでしぶとく感じつづけたら、これまで存在する線型になった世界や歴史の概念と異なった記述の概念が可能になるとおもいます。

2

その想像の中の一日というのは、究極の選択をしていただくとすれば、あなたの時間の中では、過去に属しますか、それとも未来に属しますか。

質問されたことを返すようですが、あなたの時間の感じ方が直線

になっています。直線の時間の感じ方に立って質問されているような気がします。

時間の直線性は人間の生命形態の自然にその起源をもっています。人間がなじんだ観念の自然が時空の謎を陰伏したのです。僕はこの時間が不変だとはおもっていません。むしろ充分可変だと感じています。身体感覚や知覚の仕方がゴロリと変る転回点がそんなに遠くない時期にありうるとおもいます。そういう意味では僕の内包表現論は起こりうる変化をすこしだけ先取りしているような気がします。

あなたが訊いたことに答えます。究極の一日を選択するとすれば、それは過去と未来のあいだ、いま・ここに属します。僕はいま・ここの風紋が昨日のような明日や、明日のような昨日を可能にしているのだと思います。まるまった時間を知覚できたら、そのことがほんとに可能になるという気がします。

3

内包表現論の中で、始まりも終わりもなく、過去も未来もなく、〝いま・ここ〟だけがあるということを書かれていますね。これは、この内包表現論の論理の流れとは別に背後に流れているＢＧＭのように、目には見えないけれど、耳にはきこえているというような役割を果たしている考えのような気がします。

そこで、お聞きしたいのは、これは観念的でたいへん抽象的な問題ですが、実際に人はあるきっかけがあれば、そのことを実感することができると思います。そのような時間の流れ（Ａ）と、人間が生まれて少しずつ年老いていく、季節がうつりかわり、陽が出て、陽が沈むというような諸々のことを裏打ちしている時間（Ｂ）というものがあります。たしかにある人々はこの二つの時間を行き来して暮らしていると思います。

でも、そこを行き来する道は、一度とおると消えてしまって、二度と同じ道をとおっては行くことができない、一度通路をつければ自由に行き来できるわけではない、自分は確かにとおったから、道はあると言っても、それを人に見せることはできないわけです。

自分の道をみつけてとおったことのある人にしか、むこう側に行く道があることはわからない、というふうになっているような気がするのです。そこのところを、内包表現論の中で、これからどういうふうにやっていかれるのですか？

社会する言葉を執らないで、表現が〈ひとびと〉や〈社会〉をおのずと含むというのが、僕の内包表現論のひとつの眼目なんですが、そこが一番難儀しているところです。質問されていることに答えようとしたら、自分が迷子になったような気がします。

これからどういうふうにやっていくのかと聞かれても、書いたところまでが考えたことだから、そこから先はどんなふうになるか自分でもわかりません。ただ、けっしてやらないことははっきりしています。言葉を社会化しないということです。

社会する言葉は自然をなぞるだけで、それは力一杯うんざりです。社会する言葉は当人たちの思惑はどうであれ、啓蒙としてしかあらわれません。とても嫌な気分がします。僕は言葉にたいする感度の問題だとおもっています。

でも、あなたが聞いていることは、へりくだってエラソーな視線をする小癪さ加減とは全然ちがったことだから、なんとかそこを言ってみたいと思います。

このところ親鸞の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」ということがひっかかってまた考えています。僕の理解では、善人が往生するなら、悪人はなおさら往生すると、親鸞は考えようとしたのではないかという気がするのです。矛盾したことを強引に貼り合わせるときに、言葉のエアーポケットみたいな現象があらわれます。すぐれた表現には必ずこのかみ合わせがあります。

善人が往生するなら、悪人はなおさら往生するというのは言葉の意味をたどるかぎり明らかにおおきな矛盾です。今僕がひっかかるのはそう考えるしか世界は据わりのわるさからのがれられないと親鸞は感じたのだと思っています。そこに親鸞は立っていたということです。

そう考えたら世界がつま先立ちしなくてもいい、すわりがよくなると、親鸞は考えたのではないか。つまり、親鸞でもつまずきそうになるくらいに人間という自然は根がふかいという感じが、あらためてしています。

なんというか、親鸞の言葉の成り立たせ方は、例えでいったら数学の正統的な三段論法に対する背理法のような気がするわけです。今、僕は背理法でつながった葛折りの言葉が親鸞の思想だと思っています。

僕は昔から背理法というのはなんて屈折した証明法だろうかとおもってましたが、親鸞が言葉で世界をねじふせようとするとき、言葉の関節をはずして脱臼したまま言葉をつないでみせたことは、まるでその背理法みたいな気がします。それは親鸞が屈折していたということではなくて、人間の形態の自然や形態の自然がつくった世の中が、尋常では手に負えなかったということだと思っています。

生のかたちのあらわれが世の中のうつろいにつれて変化してもその困難さはいまでも変りません。そうでしょう。

あなたの言う時間は、言葉がどこではじまるのかと言いかえてもおなじだと僕は思います。僕は言葉がどこではじまるかということにすごいひっかかりがあります。

なにもはじまらないうちにいろんなことがなしくずしになっている気がしています。もちろんこのなしくずしということは昔もそうだったし、これからもなしくずしになるにちがいないという意味では何も特別なことではありません。なしくずしのあらわれが変化するだけだと思っていますから。

言葉がどこではじまるかということは、じぶんのかたちをつよくするということを問うこととおなじところに帰着するような気がしています。これまでの知の慣習とは異なったやり方で自分をさがすことが、どうしたらできるのかといってもかまいません。ぼくの知るかぎりこの点で本格的に成功した作品と僕は出会ったことがありません。

代理や俯瞰や分割や譲渡が不可能ということが、自分のかたちだと僕は感じています。徹底して個別的で秤にかけることができない、あると見えないものが時間(A)だというしかないと思います。それでいいんじゃないかなあ。

だから僕にはあなたのいう時間(A)と時間(B)には強度の差異しかないと思えるのです。形態の自然が陰伏した時間(B)の強度が圧

倒的なので、〝いま・ここ〟が通過点のように感じられるだけだと思うのです。天変地異や国家の自然より時間の直線の自然は根がふかいけれど、それでもやっぱり時間の認識や知覚は可塑的だと僕は思っています。

ちょうどそれはコピー紙に印字する文字を球面に印字するようなものではないかという気がします。そして球面の印字のぐあいがバラついたりゆがんだりしないように、ツンツンひっぱったりゆるめたりする凧糸みたいなものが内包表現の像だと僕は思っているのですが。内包自然の芯棒が**内包表現の像**だといってもおなじです。

でんでん虫みたいにゆるゆるたどってきた内包表現論からいえば、時間(A)は〈あること〉のたわみやしなりの発生期、つまり表出の時間だと思います。そして時間(B)は〈生のかたち〉のあらわれ、つまり表現の時間のことではないでしょうか。〈成る〉時間(A)と〈成す〉時間(B)が離折していると、僕は考えています。だから言葉がどこではじまるかと問うことは、あらわれの〈成る〉時間をつくること、つまり表現の問題だと思うわけです。

時間(A)と時間(B)を行き来する道が一度とおると消えてしまって、二度と同じ道をとおっては行くことができないし、一度通路をつけたからといって自由に行き来できるわけでもないと、あなたが言うこと、そうだよなと僕も思います。言いたいことはとてもよくわかります。

4

〝対の内包像〟という概念が、内包表現論を読みとくためのひとつのカギになっていると思います。この中では、外延的な思考の在り方に対置する形で出されていますよね、そこでひとつの大まかなイメージがよびおこされるわけですが、説明としては〝〈否定の否定〉に存在する点を吉本隆明と逆向きに求心する〟とか、〝あらかじめ志向された視線を対の内包像から逆向きに求心する〟とか、〝吉本隆明の思想の核心にある「理念としてのふつう」がおもわず社会する空虚を一瞬宙に吊り逆むきに視線を求心する〟とかいうことばでくり返し言われています。

ここで、ぼんやりとしたイメージが、だんだん焦点が合ってきてはっきり見えてくるというのではなくて、逆につき離されてしまうという感じを読んでいてもつのですが?

僕の内包表現論の核心をいきなり衝かれたという気がします。ここで僕は何度もいったりきたりもどかしい感じを自分にもちました。今はもうすこしスッキリ言えます。僕の対の内包像という概念は、吉本隆明さんの「理念としてのふつう」という視線の起こし方や流れに対しては逆向きで、対幻想に対しては、対幻想を垂直に求心する意識の流れということができます。このふたつの意識の流れをごっちゃにしてひとまとめにしてしまったところがあると今では思っています。

逆向きに求心するということはどういうことかといえば、〈わたし〉と〈世界〉という観念の立ち上がりを可能にする外延表現を包む概念が可能だということです。知と非知の矛盾・対立・背反は内包自然という理念でその特異点を解消できます。吉本隆明さんの還相の知の拡張だといってもかまいません。僕は内包自然を可能にす

る世界の触り方を内包知と呼んでいます。

対幻想を垂直に求心する性が対の内包だということも、とてもわかりにくい感触だと思います。対の内包像というメビウスの性は感じるもので、記述概念としていえることだとは思われないからです。だから僕は対の内包像を普遍概念としていうつもりはまったくありません。

対幻想は対の内包の素材ではあっても対の内包像そのものではない、ちょうど対の内包はプリズムを通した白色光のスペクトルのひとつひとつの色に比喩されるという気がします。吉本隆明さんの「理念としてのふつう」という思想にからめていうならば、たとえば虹の七色のひとつひとつがすでに〝ふつう〟を実現しているのであって、七色を素材の光に還元してもなにもいったことにはなりません。

現在の微妙なニュアンスを感知するには、まず言葉を社会しないということが前提です。社会する言葉は俯瞰や代理や啓蒙としてあらわれます。なぜ対の内包というイメージの焦点がぼやけて、つき離されてしまうような感じがするのやろうか。僕も何度もそこは反芻しました。僕はそれは近代の知の囚われではないかと思います。

僕の感じる世界では、「私」の裂け目から「性」の裂け目にむけて、足もとを水が流れるように、しんしんと流れる何かがあります。「自分」のなかの裂け目、「対」のなかの裂け目を流れて、流れ合い求心する、目には見えないけれど存在するものが確かにあります。それが対の内包です。この対の内包にふれることで、〈わたし〉がぽぉーっとあらわれるのです。この〈わたし〉は太陽をいっぱい吸った、ひりひり、じんじんする〈わたし〉です。近代が見つけていっぱい磨いた膨らまない「私」とはちがいます。

さっきいった対幻想を直角に求心する意識の流れが対の内包像だということについてもうすこしいってみます。僕のイメージのなかでは対の内包像とは新しい性の様式を意味します。対の内包は対幻想をうちに含むという意味では、対幻想の拡張ともいえます。

対幻想というとき、それは男女の自然的な性関係を基盤にしてそこから生じてくる観念のことをさしていて、この観念の領域では絶えず他者が意識されているとされます。この対幻想という観念に僕たちは慣れ親しんでいるわけですが、対の内包というとき、何が対幻想の拡張なのでしょうか。対幻想を垂直に求心するということがそこに関わります。

僕はすぐにふたつのことを思い浮かべます。ひとつは、現在、性関係の自然が時代から盗まれ、性の深化をどうふるまっていいかわからなくなってしまっているということです。だから性は、規範を考えうるだけ希薄にしたところでは、必ず〈かたち〉に憑きます。僕の知っている範囲ではいつもそうです。憑いた〈かたち〉はポルノでも倒錯の性でもなんでもアリです。僕はそれは性の感じそこないだと思っています。わかりやすさが安易だと思うからです。第一、〈かたち〉に憑いた性は、すぐに飽きるし、退屈するからなあ。

カマトトぶってこう言うのではありません。性行為の向こう側にあるものが〈性〉だと僕は思っています。それが〈他者〉、つまり、〈わたし〉であり、〈あなた〉にほかならない、そういう気がします。〈性〉はまだまっさらで広大な未知の領域だと思います。

原型としてあった対幻想の解体とよく言われますが、僕はちがうと思います。たしかに解体する性は、グチャグチャの性の表現をと

ります。それはよくわかって、僕はこの性を消費の性と呼んできました。そしてもう一方にじっと我慢の性があります。このふたつの振幅のうちに性の現象があらわれます。対幻想は解体したのではありません、深化しただけです。

もうひとつは他者ということについてです。男女が対関係にあるとき、一方がいつも他方を意識せずにはいられないわけですが、このときの他者とはなんだろうか、ということです。僕は従来の性にあらわれる「私」も「あなた」も「私と世界」の円還に閉じられていると感じています。

こういうことです。「私」や「他者」という輪郭を可能にする観念も、ひとつの知の型の拘束のうちにあるということです。僕は誰のものでもない、でも、君といたい、と「私」や「性」がいいます。そうではないんだ。この拘束の内部で「自分」や「性」をさがそうとするとき、ひびわれた「自分」がうすくなったり、乾きはじめた「性」に「かたち」が呼び込まれるわけです。

「私」は「あなた」の影で、「あなた」は「私」の影だという「他者」はすごく平板で躍動がありません。「私」があって、「私」とことなるいつも気になる「あなた」がいるという性の世界の感じ方を、クルッと反転させたときにあらわれる性がメビウスの性だと僕は考えました。「自分」をつくりかえるもの、時代から盗まれた性関係の自然の深化を「かたち」にしないもの、それがプリミティヴなメビウスの性です。それは実在します。性をひらくということは、ともかく、さらの世界像のことなんだと思っています。なんのことを言っているかわからないでしょう。私もホントはわからないのです。

5

〝対の内包像〟という概念は、点を領域とするための媒介となるもの、もっと言えば手段としてあるものなのか、それとも領域化された「ある場所」そのもののことなのでしょうか？

待ってましたね、この質問。必ずくると思ってた。あなたは絶対女性やね。おれの内包表現論のうまみが、〝対の内包像〟の表現が領域化された「ある場所」そのものにあるということは決まっとるやん。ネライはそこにあるんよ。メビウスの性という領域化された「ある場所」そのものがどれだけ広大な感じることや思考の余白としてあるか、世界構想として言うことが僕のネライやね。

僕は内包表現論というちいさな試みのなかで、日本の全思想状況と激しく対峙しています。そこを〈わたし〉の外延表現という思考の型の転回としてやってきました。

疎外論という表現の型は二重の意味で駄目だと思います。個人の生涯にわたることとしていうなら、生活と表現を分離する思想は生煮えのところがあって、とことん突き詰められていないと思う。この思想は、世界とはぐれる、なじめなさが表現の芯棒にあって寂しいんよ。生まれてきてすみませんと世界を感じるより、生まれてきてよかったあ、といってみたいというのが内包表現論やな。世界とはぐれる自意識の寂しさに社会が呼び込まれるんよ。世界とは何か、何故世界なのか、じっくりそこは骨身にしみておれは考えた。

大衆の原像を価値の源泉とする吉本隆明さんが創った世界思想が、最も良質な思想の最高峰にはちがいないんやけど、吉本隆明さんの

思想も紙一重のところで詰めの甘さが残っていると、おれは自分のしんどい体験を通じて感じた。表現の疎外論について、吉本さんの思考の型はもっとひらきうると感じたことがひとつあります。

吉本隆明さんの思想のどこに紙一重の詰める余地があるのかすこしいってみます。たしかに知と非知は背反します。僕がおもうには吉本隆明さんは背反する知と非知の直進をどこかで止めてしまったのです。知の抉り出し方に髪の毛一本ぶん、見事に緻密なんですが、依存された他者性がのこっているところが見えます。

サランラップ一枚ぶんかぶったところで吉本隆明さんは世界や社会や歴史のイメージをつくりました。吉本隆明さんの思想を画した「転向論」もそれをまぬがれていません。もうすこし先までゆけばよかったのにという気がします。ここが根本から変わらないかぎり、吉本隆明さんの世界思想が現実をわしづかみにすることはないと思います。

それはともかく、知と非知の背反を直進すれば、いやおうなく存在それ自体の自然に直面します。信と非信でもいいし、往相の知と還相の知でもいいんですが、わずか紙一重のところで自然に直面することを回避しています。だからそのぶんどうしても言葉が膝を抱えてしまうのです。

言葉は現実に触れたいのにどうしても膜一枚隔ててしか現実に触ることができません。〈わたし〉の外延表現という意識の息つぎの仕方が知の特異点を不可避につくるんだと僕は思っています。

僕は知と非知が矛盾・対立・背反することが自然だと考えています。このちがいはどこからくるのだろうか、僕は考えました。僕はもっと自然に踏み込まないと〈ことば〉にさわれないと感じています。特異点をひらく鍵は〈わたし〉の外延表現のなかにはないと思いました。

知の扱い方においてポストモダンの思想の諸家、たとえばボードリヤールやガタリは論外として、フーコーもドゥルーズも詰め方は甘いものです。むしろ失敗しています。そこはフーコーにしてもドゥルーズにしてもまるで駄目です。

〈わたし〉の外延表現、つまり第一次の自然表現のうちにある思想は社会の説明原理をもちえても自分が熱ではぜることがないのです。〈あること〉と猛烈に背反し、矛盾する自然がここをするどく衝きます。そこはごまかしがききません。はっきりしています。僕は第二次の自然表現で、疎外に拠る表現の拡張が可能だと考えてやってきました。そこはこれからも内包知の在り方として考えていこうと思います。

もうひとつは、ひとつめの感じ方とほんとは分離はできないんですが、社会が別のものになったという実感からきています。社会が自身に対して自己表現を遂げて、リニアーな積み重ねの臨界点を超えてしまったのだと思っています。指摘するだけでは何もいったことにはなりませんが、誰でもそのことに気がついています。

〈わたし〉が外延表現された言葉は現実によってなかば実現されてしまっているのです。社会のこの激変に疎外論を根っこにする表現論はついてゆけないと僕は思っています。疎外という表現論で世界をなぞろうとするとお節介としてしかあらわれません。それはもう終わったことです。

表現をいれる器をはじめからつくりかえないと、世界に触れられないと僕は感じてきました。表現を否定性としてとらえるかぎり、

世界は追認されるものにすぎません。マルクス主義の消滅を象徴する、ここ二〜三年の世界史の激動からそれは明々白々のことです。大規模な人為がまるっきりスカだったことは、生半可な思想の修正や改訂では、それこそ資本のシステムのしぶとさに爪もかけることができないということです。思考の型を根っこから変えないかぎり、資本のシステムを超える構想力はのぞむべくもありません。

生産社会の生産のシステムだけを分析することの片手落ちは周知されていますが、それなら消費のシステムはどこでアタマうちする可能性があるんでしょうか。ここでもおなじことが言えます。つまり表現を否定性として消費のシステムを分析するかぎり、言葉は俯瞰や代理という寛容さをまとったお節介としてあらわれたり、あるいはうすっぺらな倫理や野蛮な資本の批判としてあらわれるだけです。

うわっつらの世界では美しい地球を守れの空疎なスローガンで覆われています。世界各国の政策担当者のふるまいも政府批判の市民運動のありようもみていたら、まるで日本の同和問題の扱われ方とおなじで、そんなことしか考えることがないんか、とムカッ腹が立つ。差別をなくしましょうのノリで環境を保護しましょうと唱和する不潔さが気にくわん。人間の生命形態の自然からながれでた資本の凄さが、その程度の勝手な神だのみなんかでゆらぐものか。

お前たちが汚染源ぢゃ、というのはわかりきったことで、世界を二度否定したときポンとあらわれる点を領域とする対の内包像が、唯一、消費のシステムをアタマうちする可能性を秘めているという気が僕にはします。簡単なことです。メビウスの性を消費のシステムが商品化することはできないからです。

だから対の内包像は立ち、歩き、触れ、呼吸する、繋けられる日そのものです。内包表現論という僕の思想では、対の内包が価値の源泉です。世界への媒介や手段ではありません。そういう思想は、イヤッ。

6

さきほどの質問とも関係するのですが、〝対の内包像〟という概念（ふかくなる性）は、Aの時間の中で生きられるが、Bの時間の中ではどのように生きられるのでしょうか？

時間（B）は〈生のかたち〉のあらわれですから、あらわれの〈成る〉時間をつくる表現の時間として生きられるのではないでしょうか。時間（B）は時間の直線性のことですが、表現の時間ということには含みがあります。

〈わたし〉と〈世界〉という閉じた円還をひらけなかったら、表現は世界という自然を追認する一次の自然表現から抜け出ることはできません。西欧のポストモダンの思想の諸家もここを抜け出たとは僕には思えません。モダンな思想を切り捨てるのではなくて、ひらけばいいと僕は考えました。

対の内包を芯棒にしたらモダンな思想をひらくことができることに気がつきました。〈わたし〉の外延表現という一次の自然表現には、「私」と「性－家族」と「世の中」の三層の時間が折り畳まれています。吉本隆明さんはこの三層の時間を自己幻想、対幻想、共同幻想の位相構造として取りだしました。

しかしこのモダンな思想は依然として〈わたし〉と〈世界〉の閉じた円還から抜け切っていません。閉じた円還が近代なのです。どうしても知の処理の仕方がぎこちなさをもちます。僕は内包表現論の試みのなかで、吉本隆明さんの思想がつくる特異点の結び目をほどきました。びっくりしました、それまでと世界がちがって感じられたのです。

自己から世界に向かうのではないのです。対の内包からはじかれて、ぽぉーっと〈わたし〉の輪郭が灯るのです。自己から世界に向かう意識のながれに沿っていえば、自分が自分のなかに見出す究極の他者が、内包表現という思想から見れば、対の内包像がぽぉーっと点す〈わたし〉の輪郭に対応しているといえないこともないという気がします。でもこの〈わたし〉は内包表現にあっては究極の〈わたし〉ではなく、たんなるはじまりの〈わたし〉です。

近代に起源をもつ自分さがしは一次の自然表現に閉じられて袋小路におちいっています。もともと〈自分〉という概念は〈人間〉という概念の起源と軌を一にする比較的新しい概念です。フーコーもまたこの近代に起源をもつ人間という概念を新たな生の様式に拡張したいと考えて壮大な知の建築物をつくりましたが、どこかで疲れてしまったと僕には思えます。

〈わたし〉が世界に向かうとき、いずれにしても〈性〉が結節点になります。人類が創ってきた歴史をふりかえってもそうです。家族の形態の外延が切断されたときに国家が発生の基盤をもったことを吉本隆明の思想が教えてくれました。そしてそのとき共同幻想が自己幻想を疎外したということになります。

僕は三層に折り畳まれた時間を対の内包に拠って二次の自然表現というところから共同幻想と自己幻想を包むことができることに気がついたわけです。性の結び目をほどいて、ほどいた結び目のあそびをぎゅんぎゅん延ばして、ちょうど手袋を裏返すように世界を反転することができます。共同幻想と自己幻想を包む理念を内包自然とよんでいるわけです。内包表現の芯棒は対の内包像です。

もう一度繰り返せば、メビウスの性という対の内包像がまずあります。メビウスの性の振動がしだいに〈わたし〉や〈あなた〉の輪郭をともします。そして内包する対のたゆたいを包む自然が内包自然というところのものです。

ここで時間の謎が殺到します。どういうことかというと、対の内包という元気の素に時間という不思議の素をうめこんで、多義的な時間を自在に取りだしたいということです。それができるような気がだんだんしてきました。

いずれにしても近代に発祥し現在までひきずってきたおおきな知の型が幕をおろし、異なった世界の知覚を可能にする理念にとって代わられることはまちがいないと思います。世界は多義的な自然そのものです。この多義的な自然を時間の直線性はつかむことができません。百年の知の厄災がそのことを疑問の余地なく明らかにしました。

さらに資本のシステムは人間の生命形態の自然に馴れしたがってその正体も不明のまま未知のものへと急速に転形を遂げています。もしも意志の体現ということが可能だとしたら、人為という概念そのものを根元から創り変えるしかまったく手立てはないと僕は思います。つまり人間の表現する歴史という概念が偶然の繰り返しなのか、あるいはある必然と言いうるのかという問いそのものをいった

ん宙に吊り、そういった世界への志向性や知覚そのものを根本から編みなおすということです。

権力は避けることができないのか、はたして権力とは何なのか、資本の自走とは何なのか、資本のシステムを超えるイメージをどこで可能にすることができるのか、これらのもろもろの解きがたい根ぶかい問いを解く鍵が、僕は対の内包表現にあるような気がします。

7

全体をとおしての印象として、非常にスリリングで読む側に緊張を強いるところと、ここちよくて、ことばが必要でなくなる場所へつれていかれそうになるところとが、交互に出てくるという感じをもちます。それは今まで読んだことのある批評のことばとは少しちがった印象です。それはあなたがことばを発する時に生身をさらしているからではないかと思うのですが、そうすることはかなりこわいことではないですか？

言葉で言えないことしかつたわることはないと思っているので、緊張とここちよさがほんのすこしでも感じてもらえたら、とても嬉しいです。論理や理屈でいえないこと、あるいは自然とどれだけズレられるか、それが表現です。僕は感じることが表現だと頑固に思っています。あとは付け足しやと思う。

いままでコワイこといっぱいあったしね。折々の態度表明にじぶんを賭けてきた。言葉を生身でさらすということは、過ぎる時代の過ぎぬことをもつということで、そこはいつも言葉にとおい痛切なところやと思う。痛切さと自然が引きかえられます。もの凄い矛盾です。

そしてここから言葉がはじまるのだと僕は思っています。言葉にならん痛切さなんて、そんなもんわたしとはまるっきり関係ありませんいう顔してニコニコしているのに、しーんと熱い自然をもった人や表現がおれは好きやな。じぶんのはじまりをくっきりもった人に惹かれるなあ、関係ないか。

サランラップで包んだハンバーガーって喰えんやろ。それと同じとオレは思うんよ。肌を研がないコトバはコトバやないね。オレがロック好きなんは剥きだしになれるからや。とりつくろわなくていいしね。それってセクシーやと思う。

おれは大衆の保護者やお守り役じゃない。おれが大衆の化身よ、そう思ってる。いろんな大衆がいるんだと思うよ。ひとりひとりが大衆なんだ。時代はとっくにそこまで来ているやない。

ひっくるめたマスとしての大衆はいつも言葉を超えた自然であって、近代以降にかぎっていえば、形態の自然を言葉にした思想はまだないと思います。だからこれからです。

マルクスは思想を天上から地上に引きおろして世界をイメージしたはじめての思想家ですが、冗談っぽくいえば、性悪さが足らなかったという気がします。人間の形態の自然のほうが、はるかに尋常でなく逞しかったということです。

ところで太平洋戦争がひとつの奇跡を生みました。吉本隆明という世界思想がいきなり誕生しました。この国の知の風土では希有のことです。じゃ、ちいさな叛乱、全共闘の騒乱は何を思想としてつくったでしょうか。なーんもありません。なにもかもがなしくずし

になっただけです。
その代わりに資本の消費のシステムの芳醇な速度がたいていのことを実現したわけです。ないものがなくなった、こんな気分であたりはおおわれてしまいました。その頃から言葉が一斉に痩せはじめました。言葉がシステムに喰われだしたのです。ソ連も資本のシステムに呑みこまれました。今、ことばはどこにもありません。
と、いうのはじつはウソじゃないか、というのが内包表現論です。システムのなかに均質化することができない対の内包像というイメージの拠点から、いつも超えていることにおいて資本のシステムをすでに超えている表現が、内包表現です。どーだ、くやしかったら対の内包を商品にしてみろ。

8

〈対の内包像〉から〈世界像〉へといたる過程をひとつの構造として表現しようというこころみが、「イン・エディプス論」だと思うのですが、この論の中で、いくつかふれてみたい問題があります。
まずひとつは〝思考の型〟ということです。「あらかじめ世界という枠組を前提としたところから由来を説きおこす」というやり方を俯瞰視線をもつ思考の型として批判されています。
世界を対象としあらゆる世の中のできごとを分析し、普遍化するというやり方での言説では、いつも「いま・ここ」には間に合わない、生きてみたい生はその中にはない、と。
そうするとあなたが描こうとしている〈世界像〉というのは、対象として立ち現われる世界ではない、言いかえれば外延的な思考の型の上に成立する世界像とは全くちがったものになるということですね。
そこで、常識的なアタマではとてもわかりにくいのですが、構造というようなものを語ろうとするとき、どうしても観察者の目つきになるわけです。自分を外におかないと、ある対象の全貌は見えてこない、逆に言えば、見えていると思うとき、知らずに自分はその外に立っている。
そういう在り方（思考の型）を否定すれば、確かに大衆をくりこむ普遍思想とははっきりちがったものになるけれども、一方で、例えば加藤典洋さんが「世紀末のランニングパス」の中で言われてるような〈盲目性〉といったようなもの、つまり盲いたまま世界を了解することができるという考え方をよびこむということにはなりませんか？
じりじり、じんじん、ひりひりが、加藤典洋さんの「盲いたまま世界を了解する」思想の感じ方には足らんとオレは思う。自然を全力で走れば包む自然に出会うという気がします。知という抽象は感じる世界をふくらませ、ふかくすると思います。大衆を〈くりこむ〉のでもなく、〈盲目性〉に拠るのでもない世界の感じ方が可能です。多義的な自然を求心する内包知という抽象が可能なのです。
加藤典洋さんの〈盲目性〉の世界了解は魅力的な綺麗な考え方です。それは僕にはよくわかります。加藤典洋さんのいうような牧歌的な世界も悪くないけど、〈盲目性〉に拠る世界の感じ方は、どこか他者（社会）に依存した思想だと僕は思うのです。そしてそれは典型的な近代の観念の産物だという気がします。

僕は盲目性に拠る世界了解の可能性については徹底して醒めています。そんなことはゼエッタイありえません。だから盲いたまま世界を了解するという考え方を内包表現論がよびこむことは、僕がポルシェの９１１カレラに乗ることよりも、もっとありえないことです。

ひとつ前の質問であなたがいう「それは今まで読んだことのある批評の言葉とは少しちがった印象です」ということは、だから正解です。これまでとちがった世界や社会の知覚の仕方を、蓋をされ行き止まりになった知をひらくことで成そうとしているのですから、少しどころか、大いにちがいたいものだと思っています。

ほんと「かなりこわいこと」よ、形態の自然を言葉にすることは。近代を超えるにはこの自然を通過するしかないと思うね。ブレード・ランナーをもっと乾かしてアップビートにしたハイパーな自然が出現するという気がします。それはかなりリアルな光景だろうな。

たとえば僕が内包表現とか外延表現とかいうやろ。すると内包が内部で、外延が外部と読むひとはすぐ思うわけよ。オレのネーミングが悪いんやろうかって感じることがよくあるけど、まるっきりちがうね、その理解って。

対象Ａと対象Ｂの組み込みが、対象Ａでもなく、対象Ｂでもない対象Ｘを生じるたわみやしなりの表現の構造を内包表現論で言おうとしているわけ。だから内包が内面だとか、外延が社会だとかいうわかりやすさとはなんの関係もないわけね。

形態の自然を含んだ言葉を思想にするには生身をさらさないと、絶対それはできんね。それだけは、はっきりしています。もしもそれが可能なら世界や歴史や社会の概念は転回すると思っています。

すこし別の言い方をすることもできます。知という抽象をどうとらえるかということに言い換えてみます。近代に発祥する思想は、社会という他者に依存した思想だと言えます。ともかく知の型というものがあるのです。

この知の型は、知を無化しうる非知というものを必ず想定しています。現存する社会をどう始末するかにわずらわされずに言葉が呼吸することができなかったからです。それは人間の社会的存在への配慮の視線です。

要するにひとびととのつながりが気になって気になってしかたなかったという視線のことです。ここに近代の人間という理念の起源があります。サルトルは言うに及ばず、あのバタイユだって五十年代のソ連に遠慮してちらちら色気たっぷり気配りしていたのです。吉本隆明はただの一度も左目に色気をとばしませんでした。

自然に順伏した資本はホント凄いと思います。やっと左目が終わったのです。日本では一九七十年代の中頃、資本のシステムが大転換したような気がします。この知の型が宙に浮いてしまったのです。消費のシステムが物凄い勢いで言葉を喰いはじめました。この資本の奔流のなかで、百年の知の厄災の終わりを始めるにはどうしたらよかったのでしょうか。

またしてもおおきくなしくずしにされたと僕は思っています。過ぎる時代の過ぎぬことを直進して知と非知を包む、リアルな自然を身に浴びて、資本の芳醇をアタマうちする思想を構想したらよかったのです。

かつて顔色も目つきもよくない、〝大衆に学べ〟という脅迫や脅しの手口がありました。一目でそれとわかる品性の下劣な者のやり

口のことをいいたいのではありません。資本のシステムが知らないうちに大転換を遂げ、左目を批判する知の型を宙に吊ったとき、左目を批判する知の型が、言葉を入れる器はそのままにしていっせいに〝学ぶ〟対象を発見したのです。そうか、そうか、そんなことだったのか、と驚きました。なんてこったい。

こういう知の現象を根モヤシといいます、といってもわかりにくいやろ。「女子高生コンクリ詰め殺人事件」や「M君事件」のとき根モヤシの馬脚が一挙にあらわれたやない。飛び交った言葉は一片の当事者性もないスカのかたまりでした。目にはいった言説を読みながら、血の気が退いて顔が歪んだよ。逆毛立って、このカスどもが、とおれは思った。

もちろんこれはわかりやすくしたひとつの例ですが、言葉の象徴的な場面です。俯瞰する余裕のあるところから言葉はでてきません。言葉ひとつはじまらないうちに、寸足らずの他者の代理でお茶をにごしてあわただしくあっという間に立ち去るのです。なしくずしになるのはいつもここです。はじまりのない言葉は言葉ではありません。僕の知っている範囲では誰もここを表現として取りだそうとしていません。やられたことは錯覚ばかりです。僕はひとりでじりじりしながら、そこを言葉にしようとしてきました。

マルクスは資本のシステムの運動がはらむトリックを暴くことで、経済の社会構造の発展を自然史の過程へと還元しようと試みました。『資本論』は美しい願望だけをのこして人間の形態の自然が引きこむキャパシティの巨きさに負けたのです。だから形態の自然について、とことんあますところなく突き詰めるしかありません。

たぶんそれはマルクスの『資本論』を成り立たせた表現の公理の問題です。日本の貧相な知の風土のなかで吉本隆明はマルクスに匹敵する強靱な思想家ですが、言葉の底にある表現の公理についてマルクスよりはるかに徹底して突き詰めました。太平洋戦争の厄災の規模が吉本隆明に考えることを強いたのだと思います。吉本隆明のこの思想を端的に非僧非俗の思想と呼ぶことができます。

加藤典洋さんの「盲目」に拠る世界了解は、吉本隆明さんの思想の心やさしいひとつのバリエーションです。非僧非俗の思想は強靱で天下無敵だけど、熱がないというのがたったひとつの僕の不満です。知という抽象は無効性に本質があるのではなく、熱にパチパチはぜるもっとポジティブなものです。そんな知のあり方が僕は好きです。いっぱい欲しいと思っています。

往相の知と還相の知という思想が緩和するのは社会や世界とはぐれきしむ折り合いのつかなさだけです。ひっくるめていえば、寂しいのです。吉本隆明さんの思想は聳えたつ世界思想ですが、まだ拡張する余地があります。僕の理解では吉本隆明さんのいう還相の知はゆくところまでまだゆきついていない中継ぎの思想だと思います。それから先がありません。なぜないのでしょうか。簡単なことです。自然を手にしないからです。

第一次の自然表現という〈わたし〉の外延表現につながれるかぎり、知は非知と矛盾・対立・背反します。是非を超えてそうです。内包表現は外延表現の根をぬく表現ですから、内包表現からすれば知が非知と矛盾・対立・背反するということは自然なのです。感じることや考えることはその先にあります。

他者を自分のように感じることができるかという問いが成立したときに近代が始まったのだと僕は思っています。近代を超えようと

するさまざまな試みがなされましたがいずれもうまく作動していません。自分のかたちをうすくすることで他者とつながろうとするからです。ニーチェは感情を逆なでするようにしてこの矛盾に挑戦しました。

　他者への配慮は志向する息つぎの仕方にもとから無理があります。そういうふうに人間の形態の自然はできてないからです。たとえば、ソ連の崩壊が象徴したものは大衆が社会主義の国家理念や政策に大規模に叛乱したということにあるのではありません。そんなわかりやすさに第二次世界大戦後の冷戦構造が終焉したことを見るのは平成教育委員会のタケシのクイズ番組の解答みたいなものです。

　左目はソ連の崩壊とともに事実崩壊してしまって消滅したのです。だから左目を批判する知の型もまったく根拠を喪失しました。めざわりな右目の居丈高な、やっぱなんちゅうても自由主義ぢゃけんねという、アタマがゆるくてめでたいだけの、考えたことのない阿呆どもはほっといて、大衆が生活から国家にノンを表明したというわかりやすさもまた、たしかにそのとおりなんですが、じつは賞味期間をすぎたふるい知の残りカスがそう解釈しているだけだと僕は思っています。ここはすごく微妙なところだと思います。

　絞めつけがキツイわ、食糧は不足するわ、給料は低いわ、おー、ペレストロイカ、でもヤバクねえかな、ぶぎぁあ、今だ行け！　ゆすり、たかり、ひったくり、脅し、すかし、なんでもアリの闇市ぢゃ、反省なんかあとでする、というのがリアルな形態の自然です。かつて僕はひとりでここを通ってきました。だからニーチェの気狂いがもの足りないのです。

　ひとびとの実感はそんなもんだったにちがいありません。被支配者が支配者の共産党を崩壊にみちびいた実情はこういうことにきまっています。ひとびとを大規模にうごかすのは理屈を超えた狂熱だと僕は思います。それが熱い熱狂であるか、醒めた熱狂であるかは、わからないとしても、です。反省はいつもあとからやってきます。

　党の強圧がくずれそうになった一瞬の間隙を衝いて、僕たちは海のこちらで新聞・テレビの報道で空想するだけですが、形態の自然が剥きだしになったというのが、実情にちかい感じがします。

　考えて考え尽くすことはそんななま易しいことであるはずがありません。形態の自然の剥きだしを近代の知が思想にしたことはまだいちどもないじゃない。リアルなことは形態の自然が剥きだしになったということなんです。僕はソ連の崩壊を、あれまあ、あれまあと追認しながらそのことばかり思いました。湾岸戦争のときもおなじことを考えていました。

　形態の自然がはらむ矛盾のひとつの解消の試みとして吉本隆明の往相と還相の知という思想があったのです。この思想をふかくしずめ吉本隆明は共同幻想論という巨きな理念をつくりました。

　ながいあいだためらいやブレがあったのですが、吉本隆明の思想が懸垂している自然は、なかば実現されたと僕は思いました。やっと、というか、とうとう、というか、この知の型は過ぎました。理屈よりもまず実感から先にやってきたというのがほんとのところですが。

　渦まく自分のそういう実感をなんとか言葉にしようとして内包表現論を少しずつすすめてきたわけです。近代の知の型とちがった呼吸で、これまでと異なった自分を探すしかないと思ったのです。村上龍の『愛と幻想のファシズム』の煮えそこないの情動なんかまる

でイモで話にならん。柄でもないワルガキブリッ子が鼻についてかなわん。悪そうのふりして人間という理念に唾かけて、部落問題のとこだけはいいがかりをつけられないようにちゃっかり気配りする勘定高さは、トレンディなつもりのイモ女やガキンチョや知のモヤシが相手のときだけ通用するんで、このバカが。アタマからっぽすっからかん、そう思いませんか。どうせやるなら、近代がつくった人間という理念に真正面からぶつかって、もっと、とおくまでいきたいやん。すくなくとも近代の人間という理念は、村上龍が考えているよりはるかに幹も根もはっているとおれは思っている。

他者への配慮は無理があって気詰まりになるけど、好きなことはいくら詰め込んでもいっぱいにならんやろ。おれの云いたいことはそこや。世の中のことに視線を向けても愉しくなることはないんよ。言葉をつくるのも、絵を描いたり、音を演ったりするのとおなじで、元気の素が根っこにあるんだと思う。表現が不可避性や契機だという思想は元気がでない。やっぱ、好きだからやるというのがなんというてもいちばん無理がない。そう思わん？

たとえとして云ったら、生まれてきて儲けた、いうみたいな熱にはぜる元気の素に惹き込まれて、あらあ、ひとびとも社会も知らないうちに渦のなかに入っていた、というのがおれは好きやな。そこを言葉でいってみたいというのが内包表現論なんよ。だから言葉を社会しないって、くどいくらい何度もいうわけ。

奇術で手に布を掛けて、その布をパッと取ったら鳩がポッと出てくるのがあるやない、それよ、オレがやりたいのは。一旦、社会を宙に吊って消すわけ、でも社会は消えたんじゃなくて、かたちを変えてもう一度あらわれるんよ、僕の内包表現論ではそうなる。

なんでそういう手続きを踏むかというたら、これもたとえなんやけど、剣道でいう残身というのがあるやろ、それや。竹刀で相手の面を打ち込むとするやろ、上体は面をとらえているのに気があせって前傾姿勢になって腰が退けた形を残身というのやけど、〈わたし〉の外延表現で現実を捌こうとすると、剣道でいう残身がおこるんよ。もちろんここで僕が残身というのは、知の特異点のことなんやけど。もう半呼吸か、もう半歩、腰をグッと入れたら技がビシッときまる、そういうことです。言葉も同じだと思います。

近代起源の思想でいうところの社会や世界という概念に内包表現論の自然という概念が対応し、生の社会や世界に意志の体現をからませることを内包自然という概念に対応させることができると思っています。

〈わたし〉と「対の内包像」と「内包自然」が、吉本隆明さんの「自己幻想」と「対幻想」と「共同幻想」におおまかに対応します。ただ対応するということではなく、それぞれの観念の位相を内包表現は反転して拡張しています。知の感じ方も社会のひらき方もずいぶんちがいます。吉本隆明さんは直覚する大衆の原像に思想の価値の源泉をおきますし、僕は直覚する対の内包像に思想の価値の源泉をみます。

包丁でじぶんの身を削ぐようにして僕は内包表現の言葉のひとつひとつをつくりました。僕の思想の気合いが響いて何か打つものがあれば、ひとびとのある者にそれがとどくと思っています。自分の直感と実感でさわって手にしたものが世界よ、世界はそれ以外ではありえんね。あなたはどう思う？

9

もうひとつは、〈性〉についてということです。「イン・エディプス」の中で、性差に還元できないもの、つまり「わたし」と「あなた」の〈あいだ〉が〈性〉であるとおっしゃってますね、またフロイト以前のもっと未分化でプリミティヴな〈性〉の考え方をさがしたい、とも。

たしかに男性－女性それぞれをひとくくりにしてその性差を根拠に歴史的、社会的な視点から分析していけばいくほど、きゅうくつで不毛な気分になるのは、わたしも全く同感です。未分化でプリミティヴな〈性〉－すてきなひびきがありますね。それをいつかわたしも見つけることができたらいいなあと思っています。

「イン・エディプス」の続きを「開包論」と「自然論」として書いていますから、また感想でもいいしインタヴューの質問でもいいから、送って！　あなたは誰なの？

「イン・エディプス」で、「わたし」と「あなた」の〈あいだ〉が〈性〉である、と書いたかどうか、もうよくおぼえていませんが、あなたのような印象をもってもらったら最高に嬉しいです。プリミティヴなメビウスの性ってあるんやから、欲しいなと思ったら、ゼエッタイ見つかるよ。

性差をふくんで性差に還元できないものが〈性〉だという性の感じ方は、男女の自然的な性関係を基盤にしてそこから疎外される観念を対幻想だとする性の感じ方と微妙にちがいます。

僕がさわった感じは関係が表現なのです。関係が表現だというその感じのなかで〈わたし〉がつくられるのです。だから「私」があって、「私」と異なる位相に「性」があるのではないのです。あなたのいうように「わたし」と「あなた」の〈あいだ〉が〈性〉なのです。関係を表現にするメビウスの性はここにとどまりません。世界という自然を包むのです。僕はこの直覚の位置で近代を拓くことができると思っています。

僕の理解では性の生理があって観念の疎外があるのではありません。それは実在の素朴な信仰の名残です。実在と観念があるのでは、まったくないのです。観念の強度の差異があるだけです。

形態の自然が積みあげた分厚い観念の地層とでもいうべきものがあって、折り重なった観念が底のほうで自身の重みで縮退し、言わば、はじめは緑の繁茂する植物であったものが石炭や石油に変性するように、実在や観念の強度の諸層をつくるのです。連綿と綴られたこの表現が扇のように多義的な自然を展開したわけです。内包表現論が一段落したら、いつになるのか見当もつきませんが、観念の強度論をやろうと思っています。

ともかく、フロイトの性のてまえにというか、向こうにというか、フロイトの性をひらく〈性〉がたしかにあります。〈性〉は〈あいだ〉からつくられ〈あいだ〉を表現するものです。〈わたし〉と〈あなた〉の〈あいだ〉が〈性〉なのです。男性的というも女性的というも、能動性にしても受動性にしても、関係を表現とする〈わたし〉が〈あなた〉であるという対の内包表現の事後的なひとつの、あるいはある観念による切断にすぎないように僕には思えます。この理念を僕はメビウスの性と呼びます。

10

さいごに、いわゆる「社会」とどのように関わりをもっていけるかということについておたずねします。未分化でプリミティヴな〈性〉というのは、高度な消費社会のシステムの中でいつも危機にさらされていると思います。この社会の中でわたしたちは生きているのですから。

でも逆に考えれば、あなたがおっしゃるように〈性〉についてきゅうくつな目つきをしなくてもよくなったということが、現在であるということともいえると考えてもよいわけですね。

そこでこのシステムの中でいきいきとした〈性〉のイメージをもちつづけるためには、イメージする力（想像力）がすごくたくさん必要だと思うのですが、その他には何が必要だとおもいますか？

メビウスの性をますますふかくなる渦みたいに求心するには、どんなイメージ力が、どれくらい、いるんやろうか、僕が聞きたいよ。うーん。

うん、うん、うん、ははぁーん、すこしわかった。ひとつめに訊いたことから、最後の問いまで、あなたの問いに共通するものがあるよ。何だと思う？

プリミティヴなメビウスの性が高度な消費社会のシステムのなかで危機にさらされていると、あなたはなぜ感じるのやろう。おなじことだけど、メビウスの性は「社会」とどんな関わりをもてるんだろうかと、あなたはすこし不安になり疑問をもっている、そうやろ。そこはかつておれも繰り返し自問したところなんよ。

なんかわかった気がしてきたよ。あなたの問いや疑問は受け身のところがあるな。もっと能動的になっていいとおれは思うんやけど。あなたの問いも疑問も簡単に解けると思う。簡単なことよ、「社会」のイメージを切り替えれば済むことやない、それだけのことやと僕は思う。

人間の形態の自然や、形態の自然がつくった世の中の強固さに押し切られるのじゃなくて、イメージの喚起力で形態の自然をつつんでしまえばいいと僕は考えようとしています。たんなる象徴としていうだけやけど、ソ連を崩壊させた資本のシステムの性能の凄さをみていて強くそのことを感じました。

社会や世界のイメージを対の内包表現からつくりかえたら、あなたの問いや疑問は氷解するね。困難があるとしたら、不動にみえる社会や世界像を転換するだけの思考のバネの強さをどうやってつくりだすかということにあると思います。それはとても困難なことだと僕は自分で感じています。直感と実感に、もうひとつロジックの強さが必要だと思うからです。その他に必要なものはとりあえずない気がします。

人間のつくる観念が「私」と「性」と、「私」や「性」を取り巻く「世の中」の三つの観念だとしたら、対の内包という観念はこの三つの観念を全部を包んで拡張しうる観念だと思います。形態の自然のもつ線型性の、線型性からの離陸可能性がここに関わってきます。内包表現論ではちょうどここが時間論のところにあたります。「内包自然論」としてその入り口のところまで、『内包表現論序説』で扱ったことになります。

人間という形態の自然は、ここでいう自然は観念の強度の差異と

しての多義的な自然のことですが、自然を目盛るということを形態の自然の特質としてもっています。自然が自然を刻むのよ。目盛るということは、今僕たちがもちえている観念でいえば、ひとつは対象を距離化するということです。空間を水紋のように視覚化して、自然を切断し粗視化してきました。

なぜ自然を目盛ることが可能かといえば、もうひとつ人間という形態の自然にとって、ある対象的な作用が自動的に組み込まれていたからです。この作用が時間といわれるものです。風紋のように多重化した時間が自然をそのつど切断し粗視化してきました。

水紋と風紋は時空のモザイクになって、浜辺に打ち寄せる波のように宗教から国家にいたる表現をなしたわけです。ここまではいろんな人がいってきたことで、格別の新味はなにもありません。連綿と綴られたこの表現を僕は多義的な自然と呼んでいます。

僕は人間の形態の自然と時空の謎の相関を「自然論」ですこしだけ展開しました。フロイト以前の未分化なメビウスの性が可能なように、手にとってさわれるようになった時空のモザイクの表現以前に、もっとプリミティヴな時空の繭が可能なことを、人間という形態の自然に沿って考えたわけです。そして一気に時空という観念の素子を強引に現在へとワープさせました。なんとか時空の起源にさわった感じがします。

存在することのたわみやしなりのあらわれが、人間という形態の自然に順伏して時空という表現をとったのです。人間の産みだすあらゆる観念現象が時空の波紋に沿って流れおりたわけです。この関係はこれまで陰伏されてきたように思います。

人間という形態の自然に時空が順伏し、形態の自然が時空を陰伏したことを僕は明らかにしました。ここまで遡って言葉をつくらないと形態の自然を複写する資本のシステムの不動さをゆるがすことができないと感じるからです。もちろん僕の無謀な言葉の探検がすすむにつれて、近代に起源をもつ人為や意志という観念はおおきく組み替えられることになるはずです。三層に累層され折り畳まれた時空を、対の内包像から逆に流れあがり、巻きとっていけば、きっと世界像が更新されます。人間の形態の自然がひきよせた時空という観念の素子について考えるなかで、形態の自然が巻き込んだ時空の線型性の、形態の自然からの離脱可能性がチラホラみえてきたように思います。内包表現論のイメージのなかでは、時間は剛体ではなく飴のように曲げたり延ばしたりすることができます。歴史概念としても世界概念としてもそれはいいうるはずです。

僕はこの手探りを自分の実感と直感だけをたよりに進めてきました。自分にとってのリアルさをけっして手放さずに言葉を洗いつづけ、憔悴しながら、世界にとどく、世界をつくるという想いに終始うながされました。いつも今がはじまりだと思っています。なんの、まだまだ、やります。

★

インタビューを終わって、さて、とぼくはひと息ついた。一曲だけCDをかけるとしたら何にするか。む、むつかしい。エレクトロボイスのアリストクラット 12 ネオダイムが欲しい。ストーンズの「*IT'S ONLY ROCK'N ROLL*」とパティ・スミスの「*AIN'T IT STRANGE*」そう、あなたにも聞いて欲しい。

ささやかということの激しい夢。おはよう、やあ、今日もいい天気だね。おはよう、あら、風がつめたいわ。そんなふうにぼくらが日をめぐらすときがくるのだろうか。ふ。ゼエッタイ、来る。

BORN TO RUN! そんな夢のかけらにあこがれる。わおーっ。

起源論

対の内包という自然

奥ゆきのある「点」

1

ボブ・ディラン 30 周年記念コンサートに出演したニール・ヤングのライブが圧巻だった。インディアンのステップを踏み、金色の髪をライオンの鬣みたいにゆっさゆっさふりまわして、からだを剥がすような音をニール・ヤングが鳴らすと熱くなる。これだ。

ありえたけれどもなかったもの、そんな言葉の世界をつくりたくてずっと息をつめている。そこを通過するとそれまでとちがって世界が見えてくる、もっといえば、古典的なマルクスやヘーゲルのおおきな世界も自然にうちにふくんだプリミティブな世界にふれたくて、情動のうねりに身をまかせてきた。行きつ戻りつしながら言葉を採譜している。つまり僕は背の伸びる言葉が欲しくて欲しくてたまらない。

志賀浩二の対話集を読んでわからないのにいい気分になった。数学の精神が表現する記号の世界があまりに緻密で膨大になったので、ひとまず数学の作品の流れの外に出て大河の流れを悠々眺めている

というのが5巻の『対話・20 世紀数学の飛翔』のような気がする。おもわずおおきな呼吸ができた。

数学が或る種の言語で敷きつめられた論理空間を指すらしいことはわかっても、そこは自分のなじんだ大気よりすこし空気が薄い気がしてひっかかりながらいつのまにかやりすごしてきた。対話集での志賀浩二の数学の作家や作品との間合いのとりかたになんともいえない微妙な味わいがあって、この空気感をうまく表現しているような気がして興奮した。

面白くて、親知らずを抜歯してひどい痛みにうんうんいいながら、年末・年始に5冊の対話集を一気に読んだ。思いがけずお歳暮とお年玉をいちどにもらって得をしたような気がした。だから、一週間の正月休みを治療途中にはさんでこれ以上ひどくなったらどうしようとひるんだオレを見て、「いやあ、最悪のケースですな」といった許山歯科（オレは言われたとおりそうめん食べたあと軽くしか口をそそがなかったし、抗生剤も痛み止めもちゃんと飲んだぞ）、お前んとこの腕の悪さをがまんしてやる。志賀浩二の本を教えてくれた黒井綾子さんありがとう。

□

ながいあいだ数学の表現論を内在的に語れる数学の批評家がいたらいいなと思い続けてきた。そんなひとにやっと出会ったような気がする。陽光のなかの草原をおもいっきりかけめぐった涼しい目を志賀浩二はしていた。びっくりした。ほんとはじぶんのうちでひそかな数学のイメージがあるのだがそこは言いようがなくてずっとしまいこんできた。

じぶんにさわるように数学にふれることができないはずがないのに数学がうまく喋れなくて、いつもぎこちなさを感じながらじぶんと数学の記号を接ぎ木してきた。そんなことをしなくてもいいと志賀浩二は言う。そうか、からだをひらべったくしなくてもいいわけか。そんな数学者がいることが意外だった。僕のわずかな数学の知識がブルバキ由来のものにすぎなかったこともついでにはっきりした。ああ、すっきりした。

僕は数学の論理空間が人間の精神のかたちのどこをどういうふうになぞったものかということがずっとわからなかった。数学では時間がかくれんぼしている。いつもはぐらかされてきたような気がしてならなかった。羅列すればきりがないけど、ぱっとおもいつくことをひとつあげてみる。たとえば無限級数の発散がわからなかった。器用な奴はいくらでもいるからその種の解説や啓蒙はあふれている。世界や歴史について物知り顔に知識を披瀝する者はいくらでもいて、みてくれのいいそんなものには根がないのとおなじように、しかしほんとはよくわからないというところに、数学が人間の精神活動の何を表現したものかにかかわる根源的な問いがあらわに存在している。人間にとってもっとも根源的なことはいつも素朴なわからなさや驚きに満ちている。僕はそのことを確信している。

□

空漠とした人間の精神の無限をどんなイデアを基にして彫塑すれば非線形の数学の表現論を手にすることができるのだろうか。人間

にとって数学とはいったい何なのか。こういった根源的でふかい問いを志賀浩二はながく抱いてきた。

この種の素朴な問いを発すると数学の作家として作品を生みづらくなる。そんなことを考えるヒマがあったらアイデアを記号にして職人的に論文を書くにかぎるというのがおそらく数学の世界にもあるにちがいない。もちろんそういう世情と数学の本質はなんの関係もないわけだが、「かたち」が強力な世界で素朴な驚きやためらいを失わずに保持し続けるのはひどく困難なことのような気がする。

ほんとうに志賀浩二は稀な存在だ。志賀浩二が立ち止まって数学を磨いたり撫でたり捻ったりするときのためらいやもどかしさが吐息のかたまりになって読む者を直撃する。志賀浩二から数論・無限・形式（抽象）についてたくさんのことを触発された。

2

人間の生みだす観念が人間の形態（かたち）の自然から離脱しはじめたような感覚がずっとしている。それは西欧近代に発祥する線形的な世界や歴史の理念とも、あるいは特異なニーチェの永劫回帰という思想とも異なった、或る非線形的な観念への衝動とでもいうようなもので、回りですでに息づき、脈うって胎動している。

たとえば時間。歴史的な感覚にしても、昔は歴史は繰り返すという考えがあったわけです。それはたぶん外を流れる時間と人生を流れる時間とが密着していたからでしょう。しかし、いまぼく自身は、時間について考えてみると、決して歴史は繰り返すという感じはないですよね。（略）数学はやはり文化のひとつの表現形式ですから、いままでのように、あるイデア的な世界のなかで均質性とか繰返しというものを法則で語るだけではなく、そういうものを否定するような世界がやがて入り込んでこざるを得ないのではないかという気もするわけです。（『3 確率論をめぐって』）

世界の知覚を一変するような知があってもいいじゃないか、志賀浩二はそう言っているような気がした。すぐに僕は、ヘーゲルの堅固な思想や、ヘーゲルの堅固を回避して自己の陶冶を発明したかったフーコーの思想、ヘーゲルの自己同一性を崩したくて差異の思想をつくったドゥルーズのもどかしさのことを考える。人間の形態の自然をうすく写像する線形の思想から人間の形態の自然を内包する非線形の思想への衝動が胎動しはじめている。たぶんそれは数学の分野でも変わりないような気がする。

表現の器をコップのようなものに比喩して、この比喩の表現の器に古代からこれまでの思想を注ぎ込んでみる。すると器はいっぱいにはならなくて、半分は満たされないで残される。これが空漠とした精神の現在ということではないのか。精神の空漠のなかでまだ手にしたことのない自然が声をかけられたくて待っている。

この渇水感を不気味と感じるか、快感と感じるか。僕は吃水線に満たないこの空漠とした感じのなかに見えない自然が詰まっていて、そこが思想の可能性のような気がする。

西欧近代以降の思想は、いずれにしても大衆を基盤とした社会思想のことをさしているわけだが、ありえたけれどもなかった思想が

もし可能だとするなら、大衆を基盤にした思想のかわりに基盤を性をおきかえたものがそれに充当する、そんな予感がしている。

たぶん人類は未知の体験をしているのだ。この未知の体験のなかでだれもがじぶんをうまくつくれない。僕も或る感覚を言葉にしたくてもがいている。ありえたけれどもなかったもの。それは性のことなのだが、もどかしい。うまく言えない。好きなロックにもくらく凍った大気にもあなたをはこぶ風にも、この感覚は遍在している。言葉で絵を描くという比喩がもしあるとすれば、この感覚は言語の意味に求心するというより像の表現への志向を強調している。

志賀浩二も予感のようなものを数学の内側から語っていることになる。引用の言葉に沿って言えば、外の世界を流れる時間の波が自分のなかを流れるちいさな時間の波と同調するというのがこれまでの時間の感覚だった。また或る対象量が非連続であったり相転移をおこすことを僕たちは知っているが、その対象量を記述する時間や空間は連続量であると思い込んでいる。それがあんがいあやしいのだ。

ところで現在までにつくられている数学の論理空間のもつ整合性を宇宙論の現在に適用すると不思議な現象がおこることが気づかれた。一般相対論の時空を量子効果のあらわれる世界に外延すると時間は消えたりほどけてしまったりするのだ。宇宙論の確からしさは数学の論理空間のもつ整合性の確からしさにおんぶされてぎりぎりのアクロバットをやっている。もしも数学の数概念が拡張されるなら佐藤文隆やホーキングの宇宙像は根底からちがったものになりうる可能性をもっている。

志賀浩二のお喋りを読んでいると、とりとめのない空想がきりなくふくらんでいく。こんな気分になることはめったにない。驚くようなことがあっちこっちで言われている。揺るぎなく見えて動かしがたい固定観念を動かしてみたいという夢が志賀浩二の発想の底にかくされていて揺さぶられる。

3

点という概念を究極的なイデアとして、数学はギリシア以来のながい時間をかけ、点というイデアの外延化をはかってきた。「等しい」という観念を基に据え、対象のもつ均質性や不変性を手がかりに数学は緻密な論理空間を敷きつめてきた。点というイデアを外延化する数学の精神は一方でユークリッド幾何から非ユークリッド幾何へと形態（かたち）の直感を広げ、他方で自然数から実数へと数概念の拡張がとげられた。そしてついに数学は無限というとらえどころのない人間の精神の空漠に手をかけおのずと語りはじめる。そのとき人間は現代のとば口にさしかかったとおおまかに言うことができよう。

ああ、おおきな観念の罠にかかってまだ僕たちはそこからきっぱり翔び立てないでいる。その流れのなかに身を浸して志賀浩二は自分に問う。かたくからまった点を始源とする数学の堅固な自己同一性の原理をほどくことができないのだろうか。奥ゆきのある点の概念が、垂直に運動する点の概念がつくれないのだろうか、なぜ数学はそれをつくろうとしないのか、志賀浩二のひとりごとがほとばしる。まだ見ぬ自然、非線形なものへの衝動を押しとどめることはできない。僕もながいあいだ同じことを考えてきた。

つまり、数学を支えるのは点とか何かではなく、その間の関係であって、その関係自身がおのずから、有限から無限への道を指ししめしたりする。だから、今度は関係というものがはっきり取り出されてきて、点という概念をはるかに広げれば、それがいままでの静的な点に代わってくるようなことがあるのではないかと思うのです。だから、関係が点と代わるとすると、それ自身が機能性を持ちますから、動くわけです。（『2 数学を育てる土壌』）

もちろん志賀浩二はヒルベルトの『幾何学の基礎』の無定義語のことを関係と言っているのではない。ここが要めだ。ヒルベルトの斬新な空間の直感の彼方まで行きたい、かくれんぼしてまぎれてしまった数学の表現の〈時間〉を明るみにだしたいという強いモチーフを志賀浩二は抱いている。

ユークリッドの点・線・面という幾何の直感が人間の形態の自然に沿って表象されたのとおなじように、意識のある相関として人間の精神活動は自動的に扇形に広がった多義的な自然を表現してきた。点が線を巻き込み、線が面を巻き込むと比喩すれば、人間の意識の相関性は自己・性・国家というそれぞれの観念を巻き込みあいながら、表現の多様性をかたちにしてきた。意識のこの閉じた体系をなんとか崩すことができないか。ドゥルーズも同じことを考えた。

私は点というものが好きになれないし、定点をさだめる（ポイントをおさえる）ことは愚劣だと考えています。ふたつの点のあいだに線があるのではなく、線が何本も交差したところに点があるわけですからね。（略）だから、重要なのは始まりと終わりではなく、〈あいだ〉の部分なのだということにもなる。

（『記号と事件』宮林寛訳）

ドゥルーズは根が詩人なので概念がなかなか形にならない。根っこにある感覚を形にすると『アンチ・オイディプス』みたいになって阿呆なことをつい口走る。それでもドゥルーズのなかを流れているある気分のようなものはとても好きだ。そこがドゥルーズの本領だという気がしている。

どんな表現も人間のもつおおきな精神のうねりの一分枝だから、数学だけがやたら景気がよくて哲学や思想だけがとくに不景気だということは考えられない。とするなら、ドゥルーズの「ふたつの点のあいだに線があるのではなく、線が何本も交差したところに点がある」という気のつきようは、志賀浩二の点概念の拡張というひとりごとと同じく、じつはおおきな発想の転換を暗示していることになる。感覚のある部分ではドゥルーズも僕と同じことを考えているような気がする。もちろん私はドゥルーズが考えたことの先までゆけるとおもっている。

内包表現論で僕は点を領域と感じる思想をつくろうとしてきた。奥ゆきのある点や垂直に運動する点という概念は、四角の円という言い方が形容矛盾するように、概念としては反りがあわないように見える。しかし本来から言えば、〈点〉という〈像の観念〉から強引になにかを捨象してはじめて点という概念が抽象の水準をもちえたのではないのか。どんな概念も何かを削ぎおとすことなしに抽象の水準を獲得することはできない。ヘーゲルが「理念的なものは現

実的である」というときもこの偏差が含まれている。そしてその偏りの内部でだけ概念や概念で編まれた形式性が〈真〉の水準をもつ。それが私たちが思想と呼んできたものだ。

4

ところで「点」というイデアとともにもうひとつ数学には「相等性」というおおきな概念がある。対象空間を「不変」とみなす数学的実在に支えられて、「相等性」という概念のもつ徹底性は緻密な論理空間を外延し、反作用として概念からくる強い制限を受けることになる。「相等性」から「非相等性」への数学の可能性の予見がチラッと志賀浩二をかすめている。

数学はさまざまなレベルで、等しいものは認めるという世界をつくりました。不等式は別だけれども、等号の関係はある意味で自らの世界を限定していくという働きがあるとも言える。だから完成した世界、完結した世界のなかでしか成りたたないリレーションとなってしまいます。そういうものはいつまでも変わらずに残るでしょう。しかし、そういうものが数学の中心的な位置を保ち得るかどうかは、見直されることになるかも知れない。つまり、不等式がむしろ本質的であるというふうになるかもわからないけれども。（『3確率論をめぐって』）

もうすこしゆるい論理の表現形式がないかとかえりみるとき、じつは「自己同一性」に拠る思想からの離脱可能性を熱望している。なぜ自己相等という観念が可能となったのか。たぶんそれは人間の形態の自然からやってきた。ここに人間の観念の運動の核となるものが潜んでいる。

もちろん僕は数学のことではなくじぶんのことを考えている。西欧近代の自我・自己・主体（いずれの言い方をしてもさして変わりばえしない）と自我・自己・主体に閉じられた複数の「私」をつなぐものがひとびとによって「社会」といわれているものであり、そこでは知識人と大衆という対位が彼岸の共同体を夢想して「私」と複数の「私」との間の溝を埋めると仮構された。この理念は知や富が公平に分配されることを自然の必然とみなした。知の彼方の非知に存在する大衆の像が、つまり知と非知のあいだにはたらく見えないはりつめた緊張が、社会や歴史の輪郭をえがくと思想は自身を考えた。西欧近代以降いままで人間はこういう観念の型（あるいは抽象）しかもちえなかった。そしてこの知の型が終焉した。この思考の元型はヘーゲルに発祥をもつと象徴的に言うことができる。

吉本隆明は「私」と複数の「私」に、それぞれ自己幻想と共同幻想という概念を与え、それらふたつの観念のあいだに逆立する関係を見いだした。僕はふたつのひとつというメビウスの性が振動して、その振動のふくらみがポコッと〈わたし〉という輪郭をつくり、内包自然が共同幻想を巻き込み包むと考えた。僕はこうして吉本隆明の思想を拡張した。つまり自己幻想と逆立する共同幻想はまるごと内包自然に包まれ、知と非知のあいだで矛盾や対立や背反する緊張を内包自然という概念が包み、知と非知のあいだの緊張やしこりはメビウスの輪のしなりの共振によって熔けてしまうことをあきらかにしてきた。

□

ここで志賀浩二の玉手箱の蓋をあけてみる。童話のような数学への憧れが言われている。数学が人間の精神の空漠にどんな物語を刻んだのか、そこまでもうすこしだ。

点について言うと、前から不審に思っているのは、カントルの集合論が整列順序集合を捉えたときに、二級順序数とかの方向で先へ先へと進んだでしょう。なぜ実数の奥の方へ行かなかったのだろう。誰もそっちの方を考えなかったようですね。つまり無限小数展開というのがあるでしょう。その先にまた小数をどんどん付け足して、点がどこまでも奥へ奥へと進むという考えが一度くらい現われてもよかったのではないかと思うのです。なぜカントルの思想はそちらの方へ進まなかったのか。カントルの二級順序数は、ぼくらのイメージのなかでは、横へずっと大きくなって走っていくという感じですよね。直線の奥のほうへ行くという思想が一度も育たなかったし、生まれなかった。—それはなぜか。それがぼくにはよくわからない。（『2 数学を育てる土壌』）

若いころからずっと感じてきたことをいきなり言われてくらくらした。数直線を左右に振動する実無限の数概念は空間の広がりをもたらしてはくれるけど、どこかしら平板だという感じをいつも抱いてきた。この感じは平面のX－Y軸にたいしてZ軸を立て奥ゆきをつくることでは解消されない。ましてZ軸にたいしてもうひとつ次元つけくわえ時間という奥ゆきの表現軸を設けることでもスッキリしない。この次元の並列のさせ方が線形なのだ。形態（かたち）の自然に観念のはじまりのヒミツがあって、悠遠の太古、人間は形態（かたち）を疎外することで初源の観念を獲得したと考えると、奥ゆきを空間として表現するのが人間がつくった観念の自然だから、次元をひとつずつくわえていくことで奥ゆきを表現するということはよくわかるけど、平板さが順延されて先送りになる感じにとらわれる。点というイデアはまだ半分しか実現されていないのではないか。うむ。

数学のもつすさまじい抽象力や切断力の鮮やかさにおどろかされながら、いつも数学の形式論理に或る種の窮屈さや平板さを僕は感じている。これはいったいどういうことなのか。ここがよくわからない。「直線の奥のほうへ行くという思想が一度も育たなかったし、生まれなかった。—それはなぜか。それがぼくにはよくわからない」と言う志賀浩二も、僕の理解では、たぶんここにひっかかっている。

奥ゆきとは、じつは、かくれんぼして行方をくらました〈時間〉のことなのだ。素人の遠吠えといって一蹴されてたまるか。つまり数学の表現論の根底に関わる、数学は時間をどういうふうに表現しているのかという、とんでもないことに突き当たっているのだ、ほんとうは。

もうひとつ思うことがある。水平や左右に振動する点という概念から奥ゆきのある点や垂直に運動する点という概念への跳躍を考えることは、いいかえれば領域という点の可能性を問うことは、数学が自己意識をもったに等しいことを指しているということである。つまり数学は自分の容姿についてあれこれ考えはじめる。このとき数学は無限という人間の精神の空漠に出会うことになった。無限と

いう怪物に直面して数学はじぶんを入れている器についておもいをめぐらす。無限はそのままでは輪郭があいまいで数学の対象にはなりえない。ともかく、無限という新しい自然に跳躍するために公理の網をかぶせよう、数学はひとりでにそういうことを考えた。

僕たちは精神（こころ）があることもこの空漠にかぎりがないことも知っているけれど、そのままでは物語がつくれない。だからいくつかの自明で確からしい言葉の群を撚りあわせて精神の物語を織りあげる。マルクスは人間と自然の相互の組み込みを価値論として抽出して「経済的な社会構造の発展を自然史的過程として理解」しようと資本の物語を造形し、フロイトは人間の精神の伸縮をエスやリビドーや超自我といったいくつかの概念のモデルをつくることで精神分析という還元的な性の物語を採譜した。おなじように数学は数学の無限のモデルを彩色する。こうして無限をめぐる物語が散乱し、いちように現代へと雪崩込む。

> 無限というのは、単に無限があるというだけでは数学にはならないし、そして本来は観念的で不安な対象だから、ある枠組みを設定する。公理を設定し、そのなかで扱えるものなら、公理から演繹されることであって、一つの世界ができ上がる。
>
> （『4　数学のおもしろさ』）

こうして無限に被せられた数学の公理は表現の時間を陰伏して対象空間を線形に抽象し代数化する。ここに「構成的」という数学の理念がしだいに姿をあらわしてくる。これは一種の自家中毒だから神経症の症状を帯びてくるほかない。数学は考える。じぶんはいったい何をやっているのだろうか？

> 数学は無限というものを取り込んだ。しかし、どうして数学の公理系だけは有限個の公理でつねに規定されているのだろうか。たとえば再帰的（*recursive*）な公理体系は考えられないのだろうか。（『2　数学を育てる土壌』）

わかりやすい言葉でこなれた言い方をする志賀浩二に感心しながら、やっと現代の神経症の時代にやってくる。志賀浩二は「公理自身が次の公理を設定し新しいシステム作る」ことを「再帰的な公理体系」と呼んでいる。

> では再帰的な公理系というのはどういうところから必要性が出てくるのかというと、バイオとか生物学に数学を適用するときなんです。生物というものは細胞が死ぬとまたつねに新しいメカニズムによって変えられていくわけでしょう。不要なものは捨てられ、必要なものはむしろ増殖する。そういうときに、システムが完全に閉じた、固定された有限の公理系では生物学は記述しえない。（『2　数学を育てる土壌』）

この「再帰的な公理体系」を数学が可能にするなら、「構成的」という理念は動態化され、ギリシア以来の有限個の公理に閉じられた数学は非線形現象の原理の方へとひらかれるだろう。およそ志賀浩二はこういったことを言っている。

遠山啓も志賀浩二と似たことを予感していた。「構造は、建物を

理解するのには都合がいいが、生物の現象を理解するのにはどうしてもかたよってしまう。生物は変化している。こういった点で、やはり空間的であって、しかも、時間的であるような、両方をかねているような概念が新しく生まれてくる必要があるのではないか。そうしないと動的な面がどうしてもおろそかになります」（「数学は変貌する」）　むかし、このくだりを読んで興奮したことをはっきりおぼえている。今は遠山啓とすこしちがったことを言えそうな気がしている。

遠山啓は動的な数学を予感し、志賀浩二は再帰的公理系のつくる新しい数学のシステムを予見する。数学の当面する現実が動態化や成長する公理が必要だと考えれば、いやおうなく数学はそちらにむかうだろう。しかしそうやっても、かくれんぼしている時間を手にすることはできないのではないか。僕は遠山啓の予感や志賀浩二の予見にもうひとつおおきな原理をつけくわえる必要があるという気がする。それは点というイデアが実現したものはじつはまだはんぶんではないかという僕の直感からやってくる。

対象空間の均質性や不変性を数学的実在の地と考え、点というイデアを究極の観念としてどこまでも外延し、相等の理念を容赦なく空間に伸張しながら精神の空漠を公理によって押し切っていくこのうえなく緻密な数学という精神の学がともかくある。でも数学はなにをやっているのだろうか。ひとはどうやって点というイデアを発見したのか。はて、〔点〕〜〔1〕〜〔私（じぶん）〕はどこか似ている。

自己表出から内包表出へ

1

このごろ口がどんどんちいさくなって、そのまま消えてしまうのではないかと心配になっている。狂っている。ひしひしと日が傾く。いつもひりひりしていて、霧に包まれている。「リーアン、好きだ」

意識の線形性からの離陸の予感として、生命現象を比喩するより、もっと直截な比喩がある。数学が「リーアン、好きだ」を記述できるか、と問うのだ。できるとか、できないとか、そんなことをあれこれ言いたいのではない。直截に比喩を立ててみるときのギャップを感じてみたいのだ。

ふつう私たちは自然数を1・2・3・・・と数える。この自明さにおおきなヒミツがかくれている。人類は悠遠の自然の果てしない移り変わりのうちに、1・2・3・・・という数の観念を獲得してきたといわれる。もちろん、自然のものを一対一に対応させることが、数えるという観念の行為のうちにあらかじめふくまれている（じつはここにも人間の形態（かたち）のヒミツがかくれているのだが）。空を飛ぶあの鳥の1羽と草原で昼寝しているこのライオンの一頭とが対応するから、1・2・3・・・と数えることができる。まるで自然数の起源については疑いを挿む余地がないようにみえる。そこで僕は考える。はて、1はどこから出てきたのだろうか？

悠遠の太古、おそらく、ひとは精神と身体という観念の分節をもっていなかった。その頃の気分にはもうもどれないから、逆に「わた

し」を無限遠点から眺めてみる。そうすると精神と身体のからまった「わたし」はひとつの質点に比喩できる。「わたし」という比喩の質点はいずれにしても形態（かたち）の恒常性を有するので、この「わたし」を定点として「点」や「1」が抽象されたと考えることもできる。「わたし」はあたかもひとつの質点のようなものだから、「わたし」の輪郭から「わたし」を基点として外界へ、1・2・3・・・が写像された。「点」や「1」というイデアの起源はここにある、と。この説明がいちばんわかりやすくてありそうなことにみえる。「わたし」の「いま・ここ」のふるまいを「点」や「1」と数えることなしに、外界の1・2・3・・・という抽象は可能とならなかった。それはいい。しかし、なぜ、ひとは「わたし」の「いま・ここ」を「点」とみなし、「1」と抽象したのか？

僕には「点」や「1」という観念はすごくモダンな理念のように感じられる。ここでいうモダンとは、大規模な治水や灌漑を強大な軍事力を背景に可能とした古代王権のシステムが、測量や建築や剰余物の計量の必要性にかられて数学が一気に高度化した時代のことをさして言っている。「点」や「1」というイデアはそれより遥かな太古に、ある情動から生み出されたもののような気がしてならない。端的にそれを〈性〉だと云いたい。

「点」も「1」もすでにこのうえなくよくなじんだ自然だから、形の直感や自然数の概念から逆にたどって「点」や「1」に自在にさかのぼることができる。つまり僕たちは身についた形態のパターン認識や自然数の理念を、太古にフィードバックして、意識の線状性のなかに「点」や「1」を発見しているのだ。〔点〕～〔1〕～〔私（じぶん）〕がどこか似ている感じがするのはこのためだ。この発見の視線はモダンである。僕は意識の線状性をまるめた観念の球体の中心に像の観念が根をはっていて、そこに「点」というイデアの発生のヒミツが包まれている、そんな気がしている。

つまり、ありえたけれどもなかったもの、ふたつのひとつというメビウスの性を像の表現理念に拡張することができる。〈あなた〉を〈わたし〉とするメビウスの性を世界に内包すれば、メビウスの性は「点」というイデアや「1」という抽象の発生の理念としても云いうるはずなのだ。

言葉が折れるときのひびきが音や色に比喩されるなら、感じることが切り裂く稲妻の閃きは、断じて、かたちへのどんな還元も不可能である。この実感の真芯で仮説する。つがうということが世界のはじまりだった。2から1が生まれた。ちょっと待ってくれ、2から1が生まれたなんて、そんな無茶な、2があるということはすでに1があってのことなのに、という声なんか聞かない。情動する性のふくらみが吐息のように分割したものを1と比喩している。

だから、性を基盤にして世界の発生をイメージすると、まずはじめに〔2〕があって、〔2〕をへだてるものが〔1〕と抽象されたことになる。つがう対をわかつものが「点」というイデアであり、「1」という抽象なのだ。あるいは、つがうという表現にプリミティブなあいだがあって、このあいだから「点」や「1」が抽象されたといってもいい。

1・2・3・・・の「1」が抽象されたとき、じつは「1」の前に「1」を可能にするつがうという表現があって、このプリミティブな性が「1」を可能にした。この力動はまた像と意味の関係に相関する。**2は像である**。かたちへのどんな還元も不可能なメビウスの性という

像のゆらぎが、かたちへの衝動とひきかえに、「点」や「1」や「私」に意味を譲りわたし、反作用として対の内包像の〈時間〉は「点」や「1」や「私（じぶん）」の背後にかくれてしまう。1・2・3・・・と抽象される自然数は線状のひとつながりになって、このひとつながりのなかに〈時間〉をまぎれこませることになった。

このときいらいひとびとは表現の機構の自動性にうながされて鎖状につながった意味の体系を扇状に連綿としてつみかさねてきた。その過程でひとびとはさまざまな自然を発見する。西欧近代のヘーゲルやマルクスが手にした理念もそのひとつだということができよう。いうならば鎖状につながった意味の体系の歴史のどこかで自然が自身を人間として彫塑することは必然だったといえる。フーコーもまた〝人間の終焉〟を予告することで西欧近代の人間を発見したのではなかったのか。

思想は面面にかぎるので、ひとつながりの意味の体系になって表現された多義的で多様な自然をⅠ次の自然表現、あるいは自己意識の外延表現と私はよんできた。Ⅱ次の自然を表現する内包表現論は、あいだ（メビウスの性）という**像の表現論**である。ここで表現は「私」から「世界」へとむかう「表出←表現」論から〈内包表出←内包表現〉論への転換を受けることになる。

2

思想が論理の形式からはみでるのは思想が論理とちがって独特の納得のしくみをもつことに由来する。私の理解では、だから、言語論や意識の発生論というものは、それを論じる者の対象を感ずるときの心的なうねりがいやおうなく写しだされていることになる。つまりそのひとの世界への感受性をあらわしているのだ。そしてそれがじつにつまらない機能的なものだったりする。そう考えると、太い骨格をもっていて透徹した思想としてあらわれ、ふかく惹きつけられたものは吉本隆明の言語の表現理念だけだったような気がする。意識の発生について吉本隆明は言っている。

芸術（詩）の起源についての、これらのさくそうした混濁物のあいだから、わたしたちが救いださなければならないのは、次のようなことだけである。まず、原始的な社会では、人間の自然にたいする動物的な関係のうちから、はじめに自然にたいする対立の意識があらわれるやいなや、人間にとって、自然は及びがたい不可解な全能物のようにあらわれる。原始人が、はじめに、狩や、糧食の採取を動物のようにではなく、すこしでも作為をもってはじめ、また、住居のために、意識的に穴をほったり、木を組んでゆわえたり、風よけをこしらえたりしはじめるやいなや、自然はいままでとちがっておそろしい対立物として感ぜられるようになる。なぜならば、そのとき原始人は自然が悪天候や異変によって食とすべき動物たちをかれらから隠したり、食べるための植物の実を腐らせたり、住居を風によって吹きとばしたり、水漬しにしたりすることに気づくからである。もちろん、動物的な生活をしていたときでも、自然はおなじように暴威をかれらにふるったのだが、意識的に狩や植物の実の採取や、住居の組みたてをやらないかぎり、自然の暴威は、暴威として対立するものと感ぜられなかっただけである。

この自然からの最初の疎外感のうちに、自然を全能者のように

かんがえる宗教的な意識の混濁があらわれる。そして、自然はそのとき原始人にとっては、生活のすべてに侵入している何ものかである。狩や野性の植物の実の採取のような〈労働〉も、人間と人間とのあいだのじかの自然関係である〈性〉行為も、〈眠り〉も眠りのなかにあらわれる〈夢〉のような表象もふくめて、自然は全能のものであるかのようにあらわれる。そうして、自然がおそるべき対立物としてあらわれたちょうどそのときに、原始人たちのうえに、最初のじぶん自身にたいする不満や異和感がおおいはじめる。動物的な生活では、じぶん自身の行為は、そのままじぶん自身の欲求であった。いまは、じぶんが自然に働きかけても、じぶんのおもいどおりにはならないから、かれはじぶん自身を、じぶん自身に対立するものとして感ずるようになってゆく。（略）ここで大切なことは、原始人たちが感ずる自然やじぶん自身にたいする最初の対立感は、自然や自然としてのじぶん自身（生理的・身体的）にたいする宗教的崇拝や、畏怖となってあらわれると同時に、じぶん以外の他の原始人にたいする最初の対立感や異和感や畏怖感として実現されることである。

（『言語にとって美とはなにか』）

吉本隆明がマルクスの自然哲学にふかく影響されていることは読めばすぐわかる。ここは、二〇年余、折りにふれて考えてきたところだ。いつ読んでも何度読んでも見事な叙述だとおもう。自然と人間の相互規定性に拠って吉本隆明は所論を伸張し、その過程で人間を、自己や性や共同幻想に位相化しようとする。

吉本隆明の執る方法は、一筋のまばゆく白熱したビームを精確に直進させ、原始のひとびとの意識のはじまりを照射しているようにみえる。想像力の強靱さと執られた方法のゆるぎなさに眩惑されてひとつの情景が浮かびあがってくる。そうか、そうだ、うーむ、うんうん、わかった、原始のひとびとはそうやって暮らしていたんだな、という気になって、腑におちる。それはひとつの堅固な納得のしくみをもっていて疑いの余地がないようにみえる。

しかし僕にとって、疑いを挿む余地がないように感じられるここがいちばん腑におちなかった。過去に遡ろうと、無意識に執られた視線がおもわずモダンしている、そんな気がしてならない。原始を照らそうとフィードバックする視線が太古の意識のはじまりのダイナミズムを隠蔽してしまっている、そのことを僕はいいたい。ホーキングは言ったものだ。大砲の弾は時空の中をまっすぐ飛ぼうとしています。けれど重力によって時空がねじれているために、飛び出した弾は弧をえがくのです、と。聞こえない音を聞こうと耳をすまし、見えない色を見ようと目を凝らさないと、感じられない音や色がある。そしてほんとうはなによりモチーフの生々しさがそこでいちばん験されているのだ。

〔1〕〔2〕〔3〕の起源を問う意識の呼吸法は〔1〕や〔2〕や〔3〕を発見するが〔1〕を孤児にする。この視線を僕はモダンとよんでいる。はたして〔1〕は鸛（こうのとり）がはこんできたのだろうか。そうではないと、マルクスも考えなかったことを、僕は考えた。

昔むかしの大昔、魚や貝を採ったり、獣を狩ったりしながら暮らしていたころ、しかけた罠には獲物がかからず、旱魃や長雨で自然の果実は実らず、これはいったいぜんたいどうしたことなんだい、

とひとびとは面食らった。太陽はぎらぎら照りつけるし、大風は小屋を吹き飛ばすし、くらくなると獣がお前を喰うぞ、と脅かすし、そんな暮らしを何世代も何百世代をくりかえすうちに、ひとびとのうちにおもうにまかせない自然が全能で畏怖するものとして立ちあらわれてきた。こうして太古のひとびとの意識のうちに自然宗教が生まれた、と言われている。そういうのって、ある、ある、ある、うんなるほど、と僕はならない。

ちょうど望遠鏡を逆さに覗くときのように原始を照す一筋の意識のビームはじつは幾筋かの意識の流れがからまってフィードバックされたもので、意識の発生をさかのぼるにつれて、あたかも自然界の力が宇宙のビッグバンとともに分岐してきた過程を逆にたどるように、やがてまばゆい光芒をはなって何かの中心をくるくるまわりはじめる。ここが意識の発生した大洋、プリミティブな性の場所だ。ヒトが人になる悠遠の気の遠くなるようなときのうつろいのなかで、感じる世界をプリミティブな性が巻きとり、その情動を繭のように紡いできた。そしてあるときそれがパチンとはじけてひとつの〈かたち〉になった。それがたとえば自然宗教と言われているものだ。

ここまできて僕たちは吉本隆明の芸術（詩）の起源を遥かに遡ることができるようになる。それは「原始的な社会では、人間の自然にたいする動物的な関係のうちから、はじめに自然にたいする対立の意識があらわれるやいなや、人間にとって、自然は及びがたい不可解な全能物のようにあらわれる」ということや「もちろん、動物的な生活をしていたときでも、自然はおなじように暴威をかれらにふるったのだが、意識的に狩や植物の実の採取や、住居の組みたてをやらないかぎり、自然の暴威は、暴威として対立するものと感ぜられなかっただけである。この自然からの最初の疎外感のうちに、自然を全能者のようにかんがえる宗教的な意識の混濁があらわれる」と言われていることの起源を問うことにほかならない。

僕は「２←１」のシムプルな方法を執ることにした。像論の可能性を予感するので表現の方法を一貫する。吉本隆明の叙述では「意識的」と「対立」が相等になっている。そうではない。原始人はなぜ自然に意識的にはたらきかけたのか、そしてそのはたらきかけはなぜ対立の意識としてあらわれたのか、と吉本隆明は問うべきだったのだ。吉本隆明の見事な叙述はこの問いを充たさない。ここにだれもがじぶんをうまくつくれなくなってしまった精神の空漠の今や発想や知覚する世界の大転換のヒミツが息づいている。

紙一重の詰めの甘さをのこして吉本隆明は自身の情動する世界をかたちにして取りだした。透徹した思想の方法が執られる。それは疎外という表現論だった。彼はじぶんを写す。「動物的な生活では、じぶん自身の行為は、そのままじぶん自身の欲求であった。いまは、じぶんが自然に働きかけても、じぶんのおもいどおりにはならないから、かれはじぶん自身を、じぶん自身に対立するものとして感ずるようになってゆく。（略）ここで大切なことは、原始人たちが感ずる自然やじぶん自身にたいする最初の対立感は、自然や自然としてのじぶん自身（生理的・身体的）にたいする宗教的崇拝や、畏怖となってあらわれると同時に、じぶん以外の他の原始人にたいする最初の対立感や異和感や畏怖感として実現されることである」こうして吉本隆明は数千年の歴史をひとまたぎにし気分を今につなげる。吉本隆明が言っていることはＤＮＡのセントラル・ドグマのような堅固さで迫ってくるけ

ど、僕は、べつの方法に拠って数千年をひとまたぎにしようとおもう。

空想のなかでじぶんを太古のひとに似せてみる。パソコンがなくなる。CDがなくなる。ニール・ヤングもミック・ジャガーもいない。エアコンもコタツも火鉢もない。朝九時からの定時の仕事もない。確定申告のわずらわしさもない。おー、ガスも電気も水道もない。料理はどうするんじゃ。JALがないから桜井さんのいるパリへも遊びに行けない。空想のサバイバル、どんどん簡素になっていく。おまけに日照りの冷夏、天候も不順だったりして。こどもは腹を空かしてびーびー泣くし、暗闇で狼がお前を喰うぞ、うおーんと吠えている。そうか、今日はあけびをひとかけら喰っただけだったなあ。薪でもくべるか。夜がながい。うっふん、ほかにすることない。まず、こんなものだったとおもう。

そのとき自然はどんなふうに僕にたちあらわれるだろうか。自然は対立や異和や畏怖としてあらわれるか。たしかに自然のふるまいは不可解な畏怖の対象としてあらわれるだろう。原始人はなぜ自然に意識的にはたらきかけたのか、そしてそのはたらきかけはなぜ自然と対立する意識としてあらわれたのか。空想の原始人になった僕はおいしい生活が欲しくて智恵をこらし自然に挑戦するにちがいない。それがプリミティブな情動する性の琴線にふれるものだからという、ただそれだけのシムプルな理由によって。

ふたつのひとつというメビウスの性なくして自然への意識的なふるまいは起動しない。情動する性のたかまりがなければ自然への意識的なはたらきかけも自然にたいする対立の意識もありえない。なぜ自然が畏怖する対象なのか。じぶんの生存を脅かされるからだろうか。そうではないはずだ。あいだが侵されるから自然にはたらきかけ、おもうようにならない自然に対立するのだ。原始人の自然にたいする意識的なふるまいを作用とし、対立を反作用とするかぎり、この力のはたらきがなぜ生じるのかということが隠蔽される。対の内包像というあいだがあるから意識的なふるまいとそれへの反力が現象するというべきなのだ。

人間と自然の不断の交感の過程で、自然が人間の非有機的身体となり、人間が自然の有機的身体になるというマルクスの自然哲学は、性が生存の中核をなす初期の理念としていえば、性と自然の相互の巻き込みの理念として変更されることになる。ひっそり息づいている初期の性の感じる世界のおもかげを、今を呼吸するひとびとの非線形なものへの衝動と縫いあわせてリフォームすれば、きっとプリミティブな性は生きられる。それは像の表現論としてのみ可能なかたちをもち、鎖状のひとつながりになった意味の体系は、像という球体のまわりを回転することになるだろう。

太古のひとびとのくらしにあって食と性が生存にとってもっともリアルな関心であったことが推測される。このシムプルな世界で食の採取は、つがう性を脅かすものに直通するから、うー、このやろうどうしてくれる、でもまったくかなわない、きっと機嫌がわるいんだろ、じぶんたちのおなかをグーグーいわせたり、たまには海からいっぱい魚をはこんできたり、椎の実をたくさんならせる、不思議なおおきな生きものがいるもんだな。僕の空想のうちで自然が畏怖され宗教となる。

ひさしぶりにたくさん食べ物が採れた。空想の食卓。まずおなかを空かしてビービーないてるこどもに食べさせる。それからお母さん、

そして僕。こどものお母さんがチラッと僕を見る。マンモスのスペアリブがのこってるけど食べていい？　ほんとは僕はおなかがへっているけど、「うん、いいよ」と言う。つがう性の生存が脅かされるそのかぎりでひとびとは自然にたいして意識的にはたらきかけ自然から対立の意識をうけとることになる。そうではないのか。僕の知るかぎりだれもこのことを思想の言葉で言わなかった。

ひりひりじんじんくらくらするプリミティブな性の情動が自然への意識的なはたらきかけをうながし、自然との不断の交感の果てしないくりかえしのうちに〈かたち〉への衝動がアタマをもたげてくる。僕は太古のひとびとの混濁のうちにある意識のふるまいの自然をこのように理解した。

情動する性のたかまりがはじけて（内包表現の）像は〈かたち〉とひきかえに〈かたち〉に沿った意味を自然から分割して手にすることになる。私が考えちがいをしているのでなかったら、ひとが文字をもって以降おおよそ五〇〇〇年の歴史社会をひとくくりにしてひらく意志論の領域が剥きだしになってあらわに存在している。ここまで巻き戻してヘーゲルやマルクスの思想がはじめてひらかれる。

3

自己表出ではない、表現の動因は、内包表出だと考える。内包表出の意識にうながされてはじめて自己表出の意識が表現へと起動する。遥かな太古に像があって、像をひとはかたちにした。像の観念があったので、文字というかたち（映像化・視覚化）がありえた。かたちの歴史は数千年をひとまたぎにし、今につながる。吉本隆明の言う、原始人が自然にたいして意識的にはたらきかけるや反作用として生じる対立の意識とは、じつは巻きとられて繭になった性の情動が溢れてはじけた〈かたち〉への衝動のことなのだが、この根源的な衝動が、ひとを他の動物から分割し、あるいはこの衝動をもつものを人とよんでいる。だから、人を動物（霊長類）と分かつ根源的な差異線は、像の観念とその表出への衝動にある。このイデアは実証されるものではなく、ただ表現の発生の理念としてだけ存在している。

像の表現理念からいえば、〈ひと〉という範疇は、たしかにそれは歴史的につくられたひとつの自然ではあるのだが、本来存在しないものだ。はじまりの〈性〉のたゆたいやたわみやしなりが事後的に表象した〈かたち〉のひとつにほかならない。それはすでに気づかれている。

私の考えでは、古代思想といわれるものは像の観念の息づかいをできるだけ精確に写しとろうとしたものをさしているし、古代思想が現代にもとどくのは、私たちの形態（かたち）に今も像の観念のリズムが脈うっているからである。像は文字（言語）、絵画、音として、また、自然の科学として表現される。聴覚や視覚は、あるいはその余の知覚でさえも像のうちにある。だから、表現が可能なのだ。

自然との悠遠の交感のくりかえしの果てに、まちがいなく目がくらむほどのながい歳月を経て、太古のプリミティブな情動する性のたかまりが臨界をこえて溢れ、溢れた情動のたかまりはひとの形態の自然に沿って〈かたち〉になってながれくだる。私のイメージではひとはこうして言語を自然から分割した。それはまた同時に意味の誕生でもあった。そのながれに沿ってプリミティブな性のうねり

を覆うように文字以降の歴史は変遷することになった。

言うならばエネルギーの存在が時空をたわませるように、広大無辺な意味の空間の曲率をおおきくして、逆円錐にひろがった多様な自然を渦巻かせ、ふたつのひとつをなすメビウスの性の回りに鎖状につながった意味の体系をくるくる回転させてみたい。その可能性を内包表現論はめざしている。対立でも異和でも疎外でもない、それらを包む理念を手にしたい。だから吉本隆明の創案した自己表出や指示表出というひとつながりになった堅固な意味の体系やマルクスの価値形態論をまるめて球にする。ありえたけれどもなかったもの、そんな自然がたしかに予感される。

鳥と重力が力を競うだろうか？　二人が腕相撲したら勝負がつくだろうか？　ふとそんなことを考えた。そこで僕は飛んでいる鷹に聞いてみた。君と重力はどちらが強いんだい？　鷹は天空をスキップしながら僕を一瞥して言った。うん、それはいい質問だ。

この頃、結び目をとくことにヨロコビを感じている。大相撲九州場所を升席で見て興奮し、勢いで曙の控え部屋をたずねてまわしをほどこうとしたら、付き人にいきなり張り手をくってしまった。赤く腫れた手形をさすりながらバスから降りて家に帰ろうと回れ右をすると、そこにあったセブンイレブンで事件があったらしく、立ち入り禁止と書いてある札がぶらさがっていたので、紐をほどこうとしたら警察官にひどく怒られてしまった。なんてこったい。そんなこんなで、今年の正月は歯が痛くてどこへも行かずひとりで過ごしたけど退屈でしかたなく、夜中に隣の八尋さんちのシメナワをひねってほどこうとしていたら、森崎さん、どうしたんですう、と奥さんに眉をひそめられてしまった。変です変ですぅ。

〔1〕の思考と〔2〕の思考のちがいについて考える。そうするとどうしても吉本隆明の創案した「自己表出の千里の径庭」という強力な概念を知らないふりしてとおりすぎるわけにはいかない。それは卑怯というものだ。エンゲルスの言語労働起源説を吉本隆明は批判する。

エンゲルスのいうように労働の発達は、相互扶助、共同的な協力の場合を増加させ、社会の成員を相互にちかづかせるようになる。この段階では、社会構成の網目はいたるところで高度になり複雑化する。これは人類にある意識的なしごりをあたえ、このしこりがある密度をもつようになるとやがて共通の意識符牒を抽出させるようになり、有節音が自己表出（*selbstausdruckung*）されることになる。人間的意識の自己表出は、そのまま自己意識への反作用であり、それはまた他の人間との人間的意識の関係づけである。（『言語にとって美とはなにか』）

すでに滅んだイデオロギーを力こぶをつくって批判した吉本隆明の真剣な表情をさしひいても、エンゲルスが言語労働起源説で使用した「何事かを言はなくてはならぬまでになった」という微妙な言い廻しを、人間の表出する意識の動力に据えた吉本隆明の発見は、今でも研いだばかりの鋼のような切れ味をもっている。〔1〕の思考のうちにあるかぎり、磨きぬかれて結晶した言葉のどこにも孔がない。

しかし、労働の発達が言語の発生をうながしたことと、うながされて言語を人間が自発的に発することとのあいだには、比喩的にいえば千里の径庭がある。

この人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭を言語の自己表出（*selbstausdruckung*）として想定することができる。自己表出は現実的な与件にうながされた現実的な意識の体験が累積して、もはや意識の内部に幻想の可能性として想定できるにいたったもので、これが人間の言語の現実離脱の水準をきめるとともに、ある時代の言語の水準の上昇度をしめす尺度となることができる。言語はこのように対象にたいする指示と対象にたいする意識の自動的水準という二重性として言語本質をなしている。

（前掲書）

引用のこの箇所が吉本隆明の思想の根幹をなしているところだ。純金の延板がどーんと積んである気がしないか。吉本隆明の本を読んでファンになってじぶんが天下無敵になった気がしなかったか。他の人は知らないけど、僕はたしかにそんな気になった。ナマコがじつは脊椎動物だったと知ったような、背筋がしゃんと伸びるそんな気分だった。それは吉本隆明の発見した「自己表出」や「千里の径庭」という理念が喚起してなんとはなしに惹きつけるもので、つまりほんとに理念としてたどれたかどうかという、そんな理屈のことより強力な何かだった。吉本隆明の思想の全体に漂う〝ひとりでもおれはやるんだ〟という自立の雰囲気になんともいえない風格があって、キッチリわかるということでもないのに、なんとなく雰囲気としてわかった気にさせられる、それが「自己表出の千里の径庭」という強力無比の理念だった。世間とネジの合わないたくさんの青少年が、それぞれの胸のうちに抱えたしこりが理念として言い当てられている気がしてたちまち吉本隆明のファンになった。僕もそのひとりだった。

顔に皺がふえて、薄くなったアタマで、芸術（詩）の起源について吉本隆明がとりだしてみせたこととちがったことを私は考えている。それは端的に言うと〔1〕をひらくということだ。

たしかに「労働の発達が言語の発生をうながしたこと、うながされて言語を人間が自発的に発することとのあいだには、比喩的にいえば千里の径庭」があるだろう。千里はおろか目がくらむ万里の径庭があろうというものだ。内包表現論のモチーフを一貫させたいので素朴な疑問を提起する。「人間が何ごとかを言わねばならないまでにいたった現実的な与件と、その与件にうながされて自発的に言語を表出することとのあいだに存在する千里の径庭を言語の自己表出」と吉本隆明が想定するとき、「現実的な与件」とはほんとうは何をさしているのか？　うながされることと言葉を発することとのあいだに千里の径庭があることはよくわかる。しかし、ひとはいったいなぜ、何ごとかを言わずにはおれなかったのか、また、ひとはいったい何にうながされて言葉を発したのか。そこが吉本隆明の言語の発生論ではぼんやりして見えない。明晰な吉本隆明がいくぶん混濁している。僕は吉本隆明の自己表出説はもっともっと遡ること

ができるし、遡ることで、ちょうど火の球宇宙を起動する量子宇宙のモデルをイメージできるように、ありえたけれどもなかったリアルな世界が知覚されると考えている。

そこで実感の真芯で仮説する。〈性〉という〈あいだ〉のたわみが極みではじいた繭のような情動の〈しなり〉が吉本隆明のいう自己表出のことなのだ。対の内包を思想の核におく内包表現論からすれば、吉本隆明が創案した〈表出〉という意識のたわみやしなりを活かしたまま自己表出という概念を一気に拡張することができる。対の内包という渦巻く像に、意識の広大な余白、熱い自然が存在する。

そこでメビウスの性は、自己表出の千里の径庭にいたる内包表出の万里の径庭を想定する。また内包表出の万里の径庭ぬきに自己表出の千里の径庭は起動しない。

私の理解では自己表出の千里の径庭にいたる内包表出の言わば万里のへだたりは**直接の知覚**として**像**をなしていて、メビウスの性という現実的な与件にうながされて、ひとびとは自己表出というこころのうねりを獲取した。自己表出という意識の発動は内包表出という像のうねりを現実的な動因としてはじめて起動することになった。

ふたつのひとつというメビウスの性がしなって世界をたわませ、〔1〕をポンとはじき、はじかれて凹んだ〔1〕が自身をなぞるように〔1〕、〔2〕、〔3〕とたどりなおす。ひとびとはその過程でいくつもの自然を発見した。それがひとの形態の自然にもっとも適うことだった。

〔1〕〔2〕〔3〕が「自己」「家族」「社会」に比喩される、そういう自然から跳ぼうとする、そのぎりぎりの境目に僕らはいる。鷹のように天空を飛べばいい。

4

このごろ、こころがかかとまで落ちるので、これはヤバイとおもって突っ支い棒をしている。このままいったらそのうち床にのめり込みそう。きっとだれもがこんな気分に襲われている。

稠密な資本のシステムが隙間なく張りめぐらされ、一方で稠密なシステムの網の目の息苦しさをなぞって〈じぶん〉の外延表現がのっぺりと起伏のない世界を敷きつめる。真綿のようなシステムの網の目に追いつめられ、〈じぶん〉の外延表現はゆき場を失いますますひらたく貧血する。だから希薄という過剰でしかもう表現をしのげない。というのは真っ赤な嘘だ。そういうことを内包表現論は云ってきた。今は戦いが見えないときだからひとりで見えない戦いを戦う。

「初めに言葉ありき」ではなく、「初めに性ありき」だと内包表現論は考えるので、人間という形態の自然があふれてつくった自然宗教よりはるかにふかくてふるい情動が〈性〉だということを実感すると、吉本隆明の狩猟人「意識のさわり」説がぐんと拡張できる。

ミック・ジャガーの原人みたいなのがはるかな太古に変わらずいた。Ｈｅｙ　ｂａｂｅ！　だれかの気を惹きたくて、腰にピンクの霞をたなびかせ、唸り声をあげてディスプレイする。あっちこっちに流し目を乱発して歌うわ踊るわようやるわ。いた、いた、そういうのがあたりにいっぱいいた。原人の僕はやっぱり内気だから、もじもじしながら「ねえ、ねえ、ねえ」と見えないなにかをいつもだ

れかと感じたい。ほんとは一緒に「風が冷たいね」と感じたいだけなのに、「フン」と目線がかえる。あらあ。

これがすべての始まりだった。「ねえ、ねえ、ねえ」する意識はぐんぐんたわみ、しなりを増してぶんぶんカチカチうなりをあげて回転し、やがてまばゆく発光する。太古の気楽な面々はそういう妖しい気分のふくらみを悠遠のあいだくり返しくり返し巻きとって性をつくり、そうしてひとになった。

しだいにあたりがぼんやりあかるくなる。世界が起伏や陰影をつくるのはこのときからだ。性を手にしてひとははじめて像を知覚し、像からはじかれるようにして音や色や形や言語を自然から切り取った。これが**情動する性の、ひとの起源**だ。人類が近縁の霊長類と異質の〈性〉を手にしたこの時期は、おおまかに先史時代から歴史社会への移行期に対応すると考えられる。

まだ鳴らされたことのない音、夢がそのまま現実となるような、表現を背後から支えているものの表現のことをいつも考えている。つまり私は吉本隆明の創見した「自己表出」という概念の背中を見る者だ。このことは私の知見の及ぶかぎり内包表現論によってはじめて云われることである。ユングの「集合的無意識」もフロイトの精神分析も私の〈性〉を知らない。

言語は動物的な段階では現実的な反射であり、その反射がしだいに意識のさわりを含むようになり、それが発達して自己表出として指示性をもつようになったとき、はじめて言語とよばれるべき条件を獲取した。この状態は、「生存のためにじぶんに必要な手段を生産」する段階におおざっぱに対応している。言語が現実の反射であったとき、人類はどんな人間的意識ももつことがなかった。やや高度になった段階でこの現実的反射において、人間はさわりのようなものを感じ、やがて意識的にこの現実的反射が自己表出されるようになって、はじめて言語はそれを発した人間のために存在し、また他のために存在するようになった。

たとえば狩猟人が、ある日はじめて海岸に迷いでて、ひろびろと青い海をみたとする。人間の意識が現実的反射の段階にあったとしたら、海が視覚に反映したときある叫び声を〈う〉なら〈う〉と発するはずである。また、さわりの段階にあるとすれば、海が視覚に映ったとき意識はあるさわりをおぼえ〈う〉なら〈う〉という有節音を発するだろう。このとき〈う〉という有節音は海を器官が視覚的に反映したことにたいする反映的な指示音声であるが、この指示音声のなかに意識のさわりがこめられることになる。また狩猟人が自己表出のできる意識を獲取しているとすれば〈海(う)〉という有節音は自己表出として発せられて、眼前の海を直接的にではなく象徴的（記号的）に指示することになる。このとき、〈海(う)〉という有節音は言語としての条件を完全にそなえることになる。（『言語にとって美とはなにか』）

左目の言語労働起源説のいかがわしさを、このヤローこのヤローとぶんなぐりながら、吉本隆明は言語の表現理念をつくってきた。ふかい霧におおわれてじぶんがなに者かわからなくてやみくもにもがいていた頃、吉本隆明の「意識のさわり説」がじぶんのことのように手にとれた。25年が過ぎた。今は吉本隆明がマルクス主義の文芸理論に抗してつくった『言語にとって美とはなにか』という言語

の表現理念を支える論理のからくりがよく見える。ついに吉本隆明の思想の背中を見たという気がしている。

左目のイデオロギーが崩壊してやっと表現の解像度がシャープになってくる。つまり、人間という形態の自然があらわになる、その度合いに応じて表現の素子がさかのぼれるようになったということだ。私の理解では吉本隆明の表現理念はもっとこまかく分解できる。それが云いたいことだ。引用文を簡略にする。

Ⅰ 叫び声〈う〉→反射

↓

Ⅱ 〈う〉という有節音（指示音声）→意識のさわり

↓

Ⅲ 〈海〉→自己表出（象徴的な指示）

吉本隆明の原人「意識のさわり説」は要約するとこうなる。ヒトが環界への反射として唸り声を発する段階からすこしずつ意識のさわりを巻きとり、巻きとった意識のさわりを意識的に自己表出できるようになったとき、対象を指示する有節音は対象の直接性からはなれて象徴表現が可能になり、意識は言語の条件をそなえ、言語の表現は言語を発した人間や他のために存在するようになると吉本隆明は言う。これが吉本隆明の人間的意識の起源であり、「初めに言葉ありき」という立場である。

よく考えると不思議なことだが、Ⅰ→Ⅱ→Ⅲの転化が自然なひとつながりを成しているように吉本隆明は展開する。ここには吉本隆明が気がつかないひとつの作為がある。この理念はおおきな謎を隠している。つまり吉本隆明の思想がおもわず背中を見せているところだ。吉本隆明がじしんの意識のさわりをたどるように表出の起源をたずねるとき、この意識の伸張の仕方は必然としてひとつの特異点を抱えこむことになる。いうまでもなくこの特異点は近代がはらむ意識の逆理であり、意識が穿つ孔にほかならない。吉本隆明の「意識のさわり→自己表出説」もこの囚われのうちにある。

なぜヒトの環界への反射の反映である叫び声やうなり声がしだいに意識のさわりを含み、さわりのようなものを感じ、さわりをおぼえ、そこにさわりがこめられるのか、その動因がすこしもふれられていない。これではヒトは空気を呼吸しているというそれ自体ウソはない言い方をするのとかわらない。なぜか意識のさわりが忽然とユーレイのようにあらわれる。

なぜ意識のさわりは生まれるのか、あるいは意識のさわりは何によってうながされるのか。親鸞は念仏を一回唱えたら浄土にゆけるといったけど、じゃ叫び声を何回あげたら言語になるのだろうか。まぁまぁそんなかたいことといわないで、でも、ねぇ、なんとなくそんな気がしない？っていわれているようで、まるで上野の一泊２３００円のカプセルホテルでフロントのにーちゃんに財布を預けたはいいけど、かえって盗られそうで心許なくなったのとおなじような気がする。そんなことおもうのはおれだけか。

あっさり言えば、「言語が現実の反射であったとき、人類はどんな人間的意識ももつことがなかった。やや高度になった段階でこの現実的反射において、人間はさわりのようなものを感じ、やがて意識的にこの現実的反射が自己表出されるようになって、はじめて言語はそれを発した人間のために存在し、また他のために存在するよ

うになった」と吉本隆明のいう自・他の構造は動態化できる。

この自・他のしくみを**動態化**することは近代の壁をつき抜けるということであり、ひとりの〈じぶん〉をひらくことにつながる。ここをつき抜け、ひらく度合いに応じて人間という概念はいやおうなく拡張した表現型をもつことになる。たぶんその鍵は刈り込むごとにふかくなる自然（という概念）の実現可能性にかかっている。あっ。私はすでに対の内包という自然を手にしている。そ。性はひとりよりはるかにふかい。

私の理解では、Ⅰ→Ⅱ→Ⅲにいたる意識の高度化は連続的転化でもなければ、自然なひとつながりでもない。情動する性というひとの起源からすれば、ⅠとⅡのあいだには目がくらむ裂け目があるというべきなのだ。この裂け目に対の内包という刈り込むたびにふかくなる自然がでんと存在する。この裂け目を〈じぶん〉の外延表現で無理につなごうとすれば今西錦司の「成るべくして成る」にならって、ヒトは意識のさわりを含むべくして含み、意識のさわりをおぼえるべくしておぼえたとでもいうほかない。それではミもフタもない、それは気がついたらそうなっていたと言うにすぎない。つまりなにも言っていないのだ。

なぜそうなるかと言えば、すでに私たちがひとりということを知っており、そのことになじんでいるので、ついこの意識を外延することで鎖状につながった意味の連関を追い求め、意識や言語の起源をそのなかにたずねようとするからだ。この意識の線状性を私はモダンといってきた。

この意識の線状性はつねに志向する対象を事後的にたどりなおすという特質をもつ。これは意識されない近代のひとつの作為だ。そして近代の〈じぶん〉さがしはうちにふくんだ逆理に意趣返しされひらたく貧血し、熱血するマルクスの社会にかけた意志論は人間という形態の自然に呑みこまれた。言い換えれば近代はこの意識を自然とするおおきな囚われのうちにつくられ、成長し、築かれた堅固な人工物だ。注意せよ！　マルクスという巨大な才能もこの罠にかかったのだよ。

鎖状につながったながいながいひとつながりの意味の体系は意識の線状性がかたく二重にからまったらせん構造をなしている。かたちへの衝動を貫く文字発生以来のふとい意識のながれと、西欧近代が拘束する意識のながれとが二重にからまってらせんになったながい紐をモダンというのだ。だから意識や社会の転換は複雑に入りくんだらせんの紐をどういう手続きを経てゆるめ、ほどくのかということにかかっている。

『言語にとって美とはなにか』の「自己表出」を芯棒にした言語の表現理念から、晩年の吉本隆明が力をふりしぼって試みた『ハイ・イメージ論』での「世界視線」を核にした言語の像への拡張は、意識の線状性のうちに近代という短距離のモダンを突きぬけようとしたものにすぎないような気がしてならない。それでは足らんのだな。吉本隆明の世界のさわり方では元気欠乏性貧血は快復しない。

僕はじぶんの元気の素が欲しくて、むかしむかしの、はるかな太古、気楽な面々は、とおい目をする妖しい気分のふくらみが欲しくて、〈性〉をつくって、〈ひと〉になったと考えた。思想は文法でも規範でも、普遍でも真理でもない。もちろん科学でも客観でもない。そのことはこの百年でじつにはっきりした。思想は単に作品である。思想はだれにもお知らせしない。

近代をふくみ意識の線状性を包む自然を像の自然と呼ぶ。ひとりよりはるかにふかい性が存在する。はじめに情動するメビウスの性が存在した。プリミティブな性にうながされて、太古の気楽な面々は意識のさわりを生み、意識のさわりを巻きとり、自己表出を可能とした。そういうことだ。このときすでに〈性〉から分極した〈じぶん〉が獲取されているから、意識の線状性は〈じぶん〉をなぞるように、Ⅰ→Ⅱ→Ⅲと高度化する意識のさわりの軌跡があたかも自然なひとつながりをなしているように見るのだ。この俯瞰のうちに〈性〉がかくれる。

〈信〉と〈不信〉にまたがる自然－『〈非知〉へ』異論

1

一九六八年。学生になりたての若い頃、滝沢克己さんの熱心な読者だった。その頃まわりでは猫も杓子も熱に浮かされたようにデモ集会バリケードがはやっていた。それはそれは気負った言葉が渦を巻き猛威のインフルエンザのようだった。おれもすっかりのぼせて、なんてことだ、気がついたらアゴあたりまで浸かっていた。Jリーグのように盛りあがった全共闘という学生の直感運動の昂揚が曲がり角にきて一瞬意識のどこかでチラッと連合赤軍事件を予感しはじめたちょうどそんなとき、梅雨空に走る晴れ間のようにして滝沢克己さんに出あった。人柄から言葉があふれてくるたしかな存在感を滝沢さんはもっていた。あー、この人は嘘はついていない。滝沢さんの眼をみていると、言葉を発するその場所で生きていることが、リクツではなくつたわってきた。心底知識人をバカにしていた生意気ざかりということもあって、この出あいはすごく新鮮なものだった。こういうふというねりをもつ思想家を吉本隆明のほかに当時おれは知らなかった。数年間、滝沢さんには公私にわたって多大なお世話になった。なにかお返しをしなくてはとおもう間もなく、突然に滝沢さんは逝ってしまった。ヘーゲルと思想の規模をおなじくする西欧精神の象徴のようなフーコーが逝ったのと同じ年、同じ月の滝沢克己さんの死の衝撃が鮮やかにのこっている。一九八四年、六月だった。滝沢さんの著作は本棚の奥でほこりをかぶっていた。

ある時期からおれは滝沢克己を読まなくなった。ふるい記憶をたどっていくと、おれの部落体験がそうさせた、そんな覚えがある。おれは狂おしく昏かった。その頃のことは四半世紀経ったぐらいではなまなましすぎてまだ身がこなれない。これは私が宗教のことについて書くはじめての文章である。

私は松6を使ってこの文章を書いている。VZとかJGとか他にもいっぱいソフトがハードディスクのシステムに組み込んである。ふつう意識はしていないけどいろいろなソフトはMS・DOS上で走っている。滝沢さんは「原点が存在する」とか「インマヌエル」とかいうことを金太郎飴のようにいつも喋っていたし、本にもそういうことを書いていた。たぶんそれはMS・DOSのようなもので、はじまりのことを言っている。もっとはっきり、パソコンはスイッチをオンにしないとソフトは起動しない、そういうふうなことを滝沢さんは言っているのだといってもよい。いや、人間はいつもスイッチがオンの状態になっている。それが滝沢さんの言う「原点」や「インマヌエル」ということだ。シンプルすぎて身もふたもないことを滝沢さんは言っている。始終そればっかり何十年もくり返しくり返し書いては喋り、喋っては書いていた。それが滝沢克己の信だった。

当人にとって疑いようもないたしかなことが存在するなら、そこからその明証をなぞるように世界が起きあがり、それぞれの信の強度にふさわしく渦を巻きしだいに渦がかたちを成してくる。じっと見ていると渦にはしっかり信という文様が刻まれている。よく錯覚されるのだが、明晰な論理が世界をつくるのではない。論理の背後にある情動のうねりが結果として世界をつくるのだと私はおもっている。

フロイトには「エディプス・コンプレックス」という信があり、ユングには「元型」という信があり、若いマルクスには「類生活」への信がある。吉本隆明にも不信の信がある。吉本隆明はいつも信がわからない、でも信にいたる道すじをつかまえたいと本のあちこちで書いている。つまり吉本隆明には信を信じられないという確乎とした信がある。この不思議な信にはとらえがたいどくとくの味わいがある。そうすると吉本隆明の信と不信はほんとうはどんなかねあいになるのだろうか。信と不信をあんばいするもの、党派と党派の彼岸をかげんするもの、それが吉本隆明の思想を根底で支える不動の大衆という理念だということは知っている。信と不信に閉じられた過ぎた時代の精神を見聞するようでとても不思議な気分になるのはおれだけか。

わけのわからぬ狂暴さをうちに秘めたしなやかなシステムの現今に見あう信の言葉というものがもしもありうるとしたら、現実にはどんな立場もとれない党派の彼岸を外延することのなかにはない。そんなものは幽霊だ。私の理解では、信という心の状態は、はじまりの不明の個性的な解消法のことを指している。つまりそれさえあればアタシャやっていけるというような知覚のリクツをはみだした狂おしさのことであり、いちど問いはじめるとさいげんなくきりもんでわけがわからなくなってしまう歴史や意識や言葉にまといつく、はじまりの不明の独特の解消法のことだとおもう。ここまでたどりつくのに人間（あるいは人類）はすさまじい歴史の百年を体験した。ここにふれない信はかならず人間という自然のかたちを啓蒙する。

世界のどこにも私の身をおくところがない。いっこうに元気の素がやってこないのよ、生まれてきてすみません。吉本隆明の愛好するそれもまた彼の生のかたちが発する信のひとつだ。はじまりは論証不能ないくつかの精神のかたむきに色濃く彩どられ、そこからさまざまな思想が散乱する。ぼくは信を信ずるも不信を信ずるもたんなる好みのような気がする。そんなことはどちらでもいい。

そう言いながら、こっそり私が狙っていることがある。信と不信にまたがる自然をつくりたいなあ、ずっとそういうことを考えている。だから86歳の親鸞が「末燈鈔」で言う「この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねにさたすべきにあらざるなり」という凛としたコトバの音色に妙に惹かれる。**人間という事態はつねに人間という概念より大きい。自然はいつも自然という概念をはみだしている。**たいがいの宗教的なものにはこの事態へのおどろきが不足している。もっと驚け。

ヘーゲルはびっくりしたあまり腰を抜かしてこの事態のことをおもわず〈疎外〉と名づけ、人間と社会、人間と自然のあいだに存在する裂け目を、ヘーゲルが信じた点としての主体にむすびつけた。それが自己同一性ということだ。〈疎外〉と〈自己同一性〉を縦横にあやつり、ヘーゲルは途方もなく長い脚で二百年をひとまたぎにした。その精神の軌跡がヘーゲルの冠たる世界思想だ。マルクスはヘーゲルの思想をうまく活用し驚嘆すべき意志論の世界を造形し歴史を彼がおもい描いた自然史の過程へと還元することを目論み、動乱と戦争の百年を経て人間という形態の自然の趨勢は巨大なマルクスの思想をごくんと呑みこんだ。

もういいかげんヘーゲルの金縛りからとかれてもいいのではないか。世界を知覚する機軸を切り換えよう。人間という自然の趨勢を包む新しい生の様式というものがどこかにあるはずだ。ヘーゲルの知の堅固を回避しつつフーコーはもがきながらそんなことを考えた。私もフーコーとはべつの道筋を通ってヘーゲルの巨大な信の体系をくずしてみたいとおもっている。それは真っ赤な白のことであり、ヘーゲルの親鸞のことなのだ。『〈非知〉へ』で語る吉本隆明の滝沢神学批評を読みながら、〈信〉と〈不信〉にまたがる自然のことを頬杖ついて考えた。

2

〈信〉とはたのしむことの譬だとおもっている。世界がまっぷたつに裂けて触れたことがある。それはある種の気分だった。崖っぷちにぶらさがりやっと這いあがると涼しい風が吹いていた。信のなかに不信があり、不信がそのままに信だから、信が興り不信がゆらゆらする、そんな気がした。そこから私は内包表現論という論稿をすこしずつ書きはじめた。するとじぶんでも意外だったが、人間は暗いうちは亡びない、明るいのは亡びの姿だと言った太宰治の意識の生理がひどく底の浅いものに感じた。何だこの程度か、それが正直なじぶんの印象だった。べつに太宰でなくともかまわない。太宰の作品をひとつの精神のかたちの比喩だとすると、そのむこうに、刈りこむごとにふかくなる広大な精神の原野がひろがっているというじぶんの直感がむずむずする。じぶん〔1〕と、性〔2〕と、社会〔3〕を整序する意識の外延のうちに世界をイメージするⅠ次の自然表現がたまらなく窮屈でものたりなかった。

一九七０年代の後半から異様に社会がつるつるしはじめ重いものや暗いものが忌み嫌われ魔女狩りみたいに摘発された。あつぐるしさの消散に気分がスカッとしたことを覚えている。青山ヨックモックの白いテラスでトムトムクラブのテープ聴きながら村上春樹の『風の歌を聞け』を読んだりすると柄にもなくじぶんがシティボーイのような気分になった。時代の気分とじぶんがうまく同調した。

一九八０年。時代の空気は乾いて澄んでいた。フーコーの『言葉と物』の言葉が鋼のようにひきしまり、クラフト・ワークやブライアン・イーノのシンセのぴこぴこ音が心地よかった。たしかにこの事態は時代や知の大転換を象徴していた。そこで吉本隆明は知の大転換を試みる。彼は明るさや軽さをうみだす社会の基盤の分析にむかう。その渾身の成果が『マス・イメージ論』であり『ハイ・イメージ論』だった。そういうかーんと乾いた時代の気分がはりつめていたただなかでいきなりおれの世界がぱっくり裂けた。僕はもうそこいらに転がっている石ころみたいな気分でただただ息だけしてた。一九八五年、36のときだった。息も絶えだえ、ＢＩＧ　ＰＩＮＫ。やっと呼吸が調律できそうな気がした。メビウスの性からながれてくる言葉にとおい、ふいにしんとふかくなる不思議な感覚をかたちにしたくて、僕は人間という自然の地声に迫るコトバをつくろうと探索をはじめた。

知と非知が矛盾や対立や背反として存在するといってすまされるのなら吉本隆明の思想でもまにあった。人間という自然のしたたかさは裸でひりひりするひたむきな言葉を一息に呑みこんでしまう。それが自然（じねん）にほかならない。西欧近代のどんな思想も、またそれを模倣したこの国のちゃちな知的な営為は言うも愚か、人間というかたちの自然をかすりもしなかった。だから誠実さと徹底性をよそおい虚妄の大衆をあてこみへりくだってすごむひとりの気分のつくり方がひどく不満だった。どうしてもおれはそこに安住することができなかった。人間という自然のふところのふかさを真芯でつかみそこねたコトバの詰めの甘さが目について火干しのイカを見るおもいがした。ことばよ伸びろ。

知と非知は矛盾するわけでも対立するわけでも背反するわけでもない。知と非知にまたがる内包知が存在するという直感がやみくもにおれを衝き動かす。縁飾りのついたヘーゲルの思想も発熱するマルクスの思想も果たせなかったＩ次の自然表現が描く知を超えて、人間という自然の地声をじかにつかむ知の行為というものが可能なはずだ。なにより僕は日を繋ける元気の素が欲しかった。それは大衆を基盤にする思想ではどうしても手にはいらないものだった。マルクスを拡張して思想を延命するのではなく、熱血のマルクスをメビウスの性で包みこめばいいとおれは考えた。このときだけ資本のシステムはじぶんをひらくにちがいない。そこに、大衆という機軸を包む、基盤を性におきかえた思想が立ちあげる、まだいちども存在したことのないまっさらな意志論の世界が、いいかえればヘーゲルやマルクスを源流とする意志論とまったくことなった世界が可能だという気がする。吉本隆明の思想を貫く精神のかたちと私の精神のかたむきのちがいはかんたんにひとことで言える。ひとりの気分のつくり方が吉本隆明とおれとではまったくちがう。私のひとりは性をふくみ、吉本隆明のひとりは大衆に沿う。なにがここに吉本隆明をとどめるのか。世界を知覚するこのちがいは決定的なもののような気がする。

様々な信を見渡せる観念の場所だけが信の党派性をまぬがれると、どんなに吉本隆明が無効性の観念を強調しても、彼の意識の生理はいやおうなく信（あるいは不信）という党派性に閉じられるとおれはおもう。この意識の生理は、そりぁ皆さんは家族をお持ちだし仕事も忙しく家事はめんどうでしょうが、私には世界のどこにも身をおく場所がないんですと嘆く、かぎりなく孤独な神の視線ではないのか。

吉本隆明の言うことは矛盾しているとおれはおもう。たとえ信と非信（不信）の振幅を思想と規定するとしても幅をもつ思想そのものが無意識に繰り込まれた欠損を土台とするという矛盾を抱えこんでしまう。時代があるひとつの精神のかたちをとるかぎり欠乏という土台を背景に信と不信が葛藤する。それはちょっとちがう。ファシズムへの妄動も赤眼のやぶにらみもとうに過ぎた時代の精神のかたちだから、そこを起点に線引される信や不信の色分けは、らっきょの皮剥きに似てどこにも芯がない。そういう信や不信は幽霊みたいで生が息づく現実の基盤をどこにももたない。昔はともかく、今、信は党派性とも教団ともなんの関係もない。（だからスティーブン・キングが売れるのだ。）そこで語られる信と不信の線引は啓蒙にあふれいいようもなく退屈である。（だからパトリシア・コーンウェルの「検屍官」シリーズが本屋で平積みになる。）もういいかげん信と不信に刻まれたファイルを削除しよう。時代はやっとここまできた。日を繋ける元気の素にふれることが信だとおれは考えている。

3

まえおきばかりがながくてなかなか「滝沢克己をめぐって」の本文までたどりつかない。滝沢克己さんに接していていちばん印象的だったことは彼のもつ思いこみのすがすがしさだった。「滝沢克己をめぐって」の対談者が吉本隆明さんにつたえようとしたことは、たぶん滝沢さんのすがすがしさのことだったとおもう。滝沢神学のしかつめらしい金太郎飴みたいな著作の文字をはみだしてあまりある、接する者を魅了せずにはおかない、たとえそれが超越だろうと思いこみだろうと、そういうことでは言い尽くせないあふれてくるすがすがしさの素について、べつの言い方をすれば、滝沢さんのユーモアの隠し味みたいなものを、対談者は滝沢さんの言葉を借りて喋っていた。滝沢さんのもつすがすがしさやユーモアの拠ってきたるところをできるだけ正確に吉本隆明さんにつたえ、そのことについてどう思うかということが、対談者が吉本隆明にじかに訊きたかったことにちがいない。そうすると「滝沢克己をめぐって」の批評の核心は「はにかみ」と「すがすがしさ」をめぐってということにでもなるな、というのが率直な僕の読み込みだった。

内包表現論というへんな論稿を書きはじめたころ、はじめはためらい、しだいにむきになって吉本隆明の思想につっかかっていったことを覚えている。蒼い大気がびーんと張りつめオゾンのようなにおいがした。なつかしくはないがふりかえると変な気分になる。吉本隆明の思想のかまえをほどかないとおれは生きられないといういいようのない衝迫がひしひしとあった。人間という自然をからめとる思想はあるのか。人間という自然にくいこみ、それを巻きこむ、灼けるような熱い自然はないのか。そんなことを必死で真剣に考え

た。じぶんがつくりつまづいた穴ぼこになんども転ぶうちに、思想も面々が夢想するひとりごとにすぎないことがしだいに手にとれて、気がつくとひとりでに道がついてきた。そのころよりは今はほんのすこし余裕があるので、吉本隆明の思想のかまえを「はにかみ」といきなり比喩してみる。僕は吉本隆明の思想がもつ「はにかみ」は今も生きているとおもっている。「はにかみ」はとても好きなのだが、もっと熱いものがある。身をさらいふいにはりつめ狂おしくなる元気の素。〈ひとり〉が性をふくめば「はにかみ」はいやおうなくひらかれる。このほうがもっと好きだ。

一九九〇年。『パラダイスへの道』というぶあつい本の二回めの出版記念に「都市論としての福岡」という講演をお願いし、そのあと吉本さんにも参加してもらってパーティーをやった。バンドのライブにのって桜井さんは裸でくねくねするわ、おまけに佐藤俊男さんも吉本さんもディスコするわで、それはそれは盛りあがってたのしかった。そのときの吉本さんが写真に写っていて、そのことをおれはいいたいのだが、じつに吉本さんはいい顔をしていた。あっ、これが吉本隆明だ、とおれはおもった。そこにはしぶい吉本隆明さんの「はにかみ」があった。この「はにかみ」は信じられる。これより信じられるものはないというくらい信じられる、そういう顔を吉本さんはしていた。僕の夢はふくらむ。吉本さんの「はにかみ」と滝沢さんの「すがすがしさ」をシャッフルすると、もっとノリのいい音がひびいてくるのではないか。うまくいけばストーンズみたいにロックン・ロールするぞ、そんな気がしてならない。そのへんのことをすこし言いたい。

たぶん、どうしてもそのことにたいして嘘がつけない漠然とした不安のかたまりのようなものが、吉本隆明の意識のはじまりにある。それは異様に鋭い感覚なのでどうやってもぬぐいさることができないものだ。はじまりが不明なので、どこかじぶんの生涯に不全感があって、ほんとうはこのぎくしゃくした感じとなんとか折りあいをつけたいのだが、なぜか和解することができない。そういえばじぶんの意識の根拠について根っこのところでそういうものをあまり信じていないじぶんがある。それはどうしようもないのだ。ごくおおまかにいえば〈じぶん〉は世界の関数にほかならないから、生に不全感があるとしたら、それは世界が充足していないというところからやってくるのではないか。そう考えるほかにつじつまが合わない。リクツをリクツとして追うかぎりたしかにそれはそうだというほかない。そういう世界の風に吹かれ、生のかたちが天空におおきな弧をえがいて一気にしなりをかえす。このときだ、身をかがめ、天空を切り裂き、躍りかかるような言葉が吉本隆明からほとばしるのは。この意識の劇は凄じいものだった。この瞬間に無敵の吉本思想が誕生した。

生がたわんで復元するその軌跡が表現だから、吉本隆明の堅固な不信の信念からすれば、世界が「のっぺらぼう」の超越的真理のもとにあるというのは意識にとっての停滞や断絶であり、とてもうけいれがたいことだ。世界とはいくつかの「節くれ」がふとい蔦のようにからまりあって存在するものにほかならない、それが吉本隆明の研ぎ澄まされた意識を根底で支える確信だった。そうだ、この明晰で大衆をなぞろう。吉本隆明が考えた思想の果てはそこだった。「マチウ書試論」や「転向論」いらい『マス・イメージ論』や『ハイ・イメージ論』にいたるまで思想を貫いてながれる音調はすこし

も変わるものがない。そこが魅力でありまた喰いたりなさの源であるとして、いったいなにが吉本隆明をここにとどめるのか。人間という自然のかたちを追認するにすぎないそこに、なぜとどまれるのか。人間という自然を、はぜる自然で包み、そこから青空をのぞけばいいのに。気持ちいいぞ。ほんのちょっと「はにかみ」をひらくだけ。どうしてそれをやらないのか、おれは不思議でならない。吉本隆明の思想の「はにかみ」がふとゆるむ、ありえたけれどもなかったもの、熱くてさらさらする、もうちょっとふかくてはじけるものがある。ばったり熱い自然に出あったら、したたかな人間という自然だってニコニコ顔になる。たぶん吉本さんはそれはたましいの問題だという。あたっていて違う。ほんとうはそんなやわなものじゃないけど、言われて嬉しい花一匁(もんめ)。

吉本隆明がたましいの問題をもちだすとき、額に〝喰いたりねえ〟という文字がくっきり印されている。なにをいいたいのかその気分はよくわかる。それは端的に思想の規模のことを指している。もちろん滝沢神学もこのなかにくくられる。たましいのモチーフが成しえることは、せいぜい社会の部分解放や部分コンミューンをつくるにすぎないし、たましいを愛好する気分はなんのことはない、つまるところ結局好みの問題に帰するだけで、どうころんでも好みの問題が、文明の現在を解読する世界観や理念の問題にはなるわけなかろうが。理想的な社会を実現するにたる否認の具体的プログラムがなければ人類の文明史に爪すらかけることができないのは明白なことだ。そこまでゆきつかない規模のちいさな理念が世界を更新するわけあるかよ、なまくらめ。おれは人間が無意識につくった文明や歴史の必然の核に真正面からぶつかるぞ。彼のいらだち泡立つ感情が渦まいてつたわってくる。こうやって吉本隆明はじぶんの思想の信を表現する。そしてこの信が彼の「はにかみ」に由来することを知るとき胸を衝かれる。〈じぶん〉を外延するかぎりだれがこのくびきからのがれられようか。激しく思想を表明しながらも思想のおりおりにふともらす素顔のよさにどくとくの「はにかみ」を感じ、それがなんともいえない魅力の素だということもとっくに知っている。なんだかすこしずつ吉本隆明の信（あるいは不信）の核に近づいている気がしてくる。おれは吉本隆明の「はにかみ」がもつ意識のこわばりはひらくことができるとおもう。

4

対話の白眉は〈信〉や〈不信〉が単独で存在するならかならずそれは〈党派〉に陥り〈党派〉の内と外をつくってしまうとして吉本隆明が語る、信が不信へ、不信が信へ相互転換する秘訣にある。対談者はそのことについてなら滝沢克己も考えつくしているとなんどもつたえるが吉本隆明は首を縦にふらない。「ですから、〈信〉というふうにいうときに、それを吉本さんがどういうふうにおっしゃられるか、それがいちばん聞きたいのですが」と対談者がくいさがっても、「滝沢さんの考えはいつも〈信〉の内側で言われている」とゆずらない。とうとう対談者は「吉本さんの場合、〈信〉と〈不信〉という視点から、滝沢さんが強調する面は非常に警戒されている感じでぜんぜん出てこない」としびれをきらしてしまう。対談の妙味はここでぷつんと途切れる。対談者はもっと実感にそくした吉本隆明の生(なま)の言葉がききたくてならなかったような気がする。

吉本隆明が説き明かす党派にならないための秘訣を読んで感じるかゆいところに手がとどかないもどかしさは、吉本隆明の思想が、人間という自然のさわりかたについて詰めきれずにのこしたあいまいさから生じているような気がする。吉本隆明の信や不信についての考えが直角定規で円をかくようなもどかしさをおぼえるのはこのためだ。かけない円を描こうとするそのぶんだけ信と不信が生気をうしないこわばってくる。発想の底を陽光にさらしほどかないと言葉はうなり声をあげない。

できないことを吉本隆明はやろうとする。「もしほんとうの信仰があるとすれば、それはどんな〈党派〉になってしまう信仰からみても、全部これはいいんだと見える場所というものがあるはずです」と吉本隆明が語る、ここが対話の頂点で核心をなしている。うまいこと言うなあ。おれは吉本隆明のこの考えはものすごくおもしろいし、ものすごくいい感覚だとおもう。でも、ちょっと待て。大衆を理念の根底に据え、往相と還相の知を説き、生から偏心してゆく逸脱の知を生にぬりこめようとする吉本隆明の正直さ（ウソのなさ）に胸を衝かれても、どこか不自然な感じがどうしてもつきまとう。この感じはいったいなんだ。立ち、歩き、触れ、呼吸する生身の〈じぶん〉を、熊本の南関特産手打ちソーメンみたいに無限に引き延ばし、その極限値から折り返さないとつくれない、吉本隆明の「ほんとうの信仰」という真理の概念は人間業じゃないという気がしてならない。かんたんなことを無理に複雑に、逆に面々が味わうところをひとくくりにしすぎているとおれはおもう。〈わたし〉が〈世界〉に閉じられる、あるいは〈世界〉が〈わたし〉を閉じ込め点描する、Ⅰ次の自然表現をどんなに外延しても、〈世界〉がはじけることも、〈わたし〉が伸びやぐこともありそうにない。このままでは生身の〈じぶん〉がただようから、〈じぶん〉を繋ぎとめようと、どくとくのしかけを吉本隆明はこしらえる。吉本隆明の生のかたちにふかく根ざしたそれが無効性の理念と大衆という理念だ。このふたつの理念は不離の関係にあり、絡まって吉本隆明の真理の概念をつくりあげる。この生の感覚のうえに世界が降り立つ。思想をうながすものがなんであれ、編まれる理路そのものはたいしたものではない。思想は生まれながらの、謂わば天与のもののなかに秘められている。だから思想という信も、はじまりの不明の個性的な解消法のうちにある。それぞれの固有の体温をもったシンプルな精神のかたむきが〈じぶん〉を主張する。私の理解ではこの固有のかたむきは精神の類型ともいうものをなしている。

知識や理念は信とおなじように閉じられていく宿命にあるから、信仰（党派）は知識や党派でない存在より駄目なんだ。そのことを認識する理念なら握手することができると吉本隆明はいつも繰りかえし主張する。言いたい気分はよくわかって、踏みこみが足らんとおもう。この程度では人間という自然は微動もしない。言葉はただ歴史や世界や人間という事態を追認するだけだ。そういう知の習わしにおれはうんざりする。人間という形態の自然がとるかたちについての「はにかみ」をやめよう。そんなことでは言葉も生もこなれない。どんな党派の理念からみても「全部これはいいんだと見える場所」をつくるように、人間という自然は、けっしてできていない。

人間という自然の趨勢は吉本隆明が考えるよりはるかにプリミティブではるかにリアルなものだ。それにもかかわらず信の党派性も人間という自然のしたたかさが孕む矛盾もそのままにひらくことが

できる。真理を手でさわる吉本隆明がおもわず背中をみせ、言葉で囲いたい党派の彼岸に、たしかに広大な表現の余白が存在する。おれはメビウスの性を基に据え、信と不信にまたがる自然によって吉本隆明のI次の自然表現をひらくことができると考えた。ひとりが性をふくめばいい。ひとりがふたりなら信はひらかれる。この信は党派になりようがない。

ここでやっと滝沢克己の「すがすがしさ」と吉本隆明の「はにかみ」が交差する。吉本隆明が滝沢克己の神学に「途切れてしまう」感じや「一種の断絶感」をもってしまい、対談者が「こちら側が信じる信じないに先立って結びつきすでにあるから信ずることが起ってくる」と滝沢克己の思想を解説する、ちょうどここが、素性のよい吉本隆明の「はにかみ」と滝沢克己の「すがすがしさ」のズレをもっともよく象徴する。吉本隆明があこがれるどんな党派になってしまう信仰から見ても、あー、これはいいとおもわせる信の感覚と、滝沢克己の「信じる信じないに先立ってすでに結びつきがあるから信ずることが起ってくる」というふしぎな「すがすがしさ」の感覚は、すれちがっているようにみえるけどつなぐことができるとおもう。

組み込むごとにふかくなる情動する性の回路に〔1〕の回路のかまえをほどいたらいい。あるいは、対の内包に〔1〕の回路のこわばりを巻きもどせばいい。私のつかんだ理念ではここは人間という自然のしくみやはじまりにもろにかかわってくるところだ。情動する性という像で吉本隆明や滝沢克己の思想を包み込めば、もつれはまるまって、いきなり真っ赤な白が出現することがわかっている。**ひとりが性**をふくむなら、ありえたけれどもなかった思想が誕生する。勢いにのっていうなら、模倣にいそがしいこの国のちゃちな知的営為はいうも愚か、西欧近代もまたこういう思想を、かつていちどももつことができなかった。人間という自然をとらえそこねたマルクス主義の厄災の根本の原因はここにあるのだとおもう。私のつくりつつある思想にひとびとやシステムは頑な胸襟をきっとひらくことになろう。

僕は「滝沢克己をめぐって」を読んで得をしたことになる。吉本さんはうまい着眼で、党派の彼岸にある真理という理念をもちだしはするが、ひとりが世界を背負う重みに言葉が空転する。ひょっとすると、ひょっとしないでもこの理念を手にしているのは吉本隆明ただ一人ではないかという気がする。そうではないんだ。おれは徹底した自明を理念としてつくりたいとおもっている、それが普遍や真理ということなのだ。おそらく吉本隆明はそういうことを言いたがっている。しかし時代は吉本隆明が懸念する信の内部と外部の線引きをとうに超えてしまっている。大衆に沿う吉本隆明の思想は気がついたらそうなっていたという事態を追認するだけだとおれはおもう。そしてそこに生を繋ける元気の素はない。吉本隆明が果敢に挑戦する真理という理念は人間という自然になじむものではなく、人間という自然の執るかたちは、彼がじりじりと追いつめやっと手にしようとする真理という概念の核心におおいかぶさるように存在している。信の内と外、党派の内部と外部を線引きする精神のかたちを枠組みごと熔かして、信と不信にまたがる自然をつくろう。「すがすがしさ」や「はにかみ」より体温が熱い、それはとてもよいもののような気がする。

ここが内包表現論の要めなのだが、ひとりがひとりのままなら、

吉本隆明がどんなに信と不信の相互転換の秘訣を希求しようとも、その意図が果たされることはありえない。〈ひとり〉を知覚する感覚をひらけばいい。その表現の全体を私は内包表現とよんでいる。もちろん滝沢神学にあってもおなじことだ。なぜ「インマヌエル」という大洋感情を人間という自然が欲望したのか滝沢克己が問うことはいちどもなかった。滝沢克己の「はじめからその結びつきがあるからこちらに信ずることが起ってくる」という、滝沢克己に接した者が感じた「すがすがしさ」の素は、私の思想では、プリミティブなメビウスの性へと巻きもどすことで、まったくべつの思想へと組み替えられる。それは同時に吉本隆明の思想を大幅に拡張することに転化されよう。思想にも固有の体温がある。だから内包表現というⅡ次の自然表現が発熱する。もう一回、内包表現論のまじないをかける。**ひとりが、ひとりでふたりなら、信はひらかれる。**そこが、どんな党派になってしまう理念からみても「全部これはいいんだと見える場所」だ。おお、たいへんなところにおれはさしかかっている。

大洋の像

1

真昼の妄想。とんでもない時代に私たちは生きている。じぶんの精神のかたよりをかたむいたまま直立し世界を立ちあげよう。刈るごとにふかくなる性があるから、生という作品までもう一歩だ、なんていってもう十年になるなあ。

実は私ももう二十年近く前に、『ソングライン』の主な舞台になっているオーストラリア大陸中央部の町アリス・スプリングスを訪れたことがある。大陸のヘソを思わせるエアーズ・ロックの大岩塊に近い。見渡す限りの赤茶けた大平原の中のエアーズ・ロックの巨岩を眺めていると、宿泊施設で働くアボリジニの老人が傍らに立っていた。

「人間、死ぬとどこに行くだろうか」

と私は尋ねた。いきなりそんなことを自然に話しかけられる雰囲気を、彼らはもっている。老人はなぜか、はにかむように俯いて笑いながら、片手を指で空をさした。

「空に昇って何になるのか」

何でそんな分かりきった子供のようなことをきくのだ、という顔つきで答えた。

「風」

その一語だけの言葉は、巨岩のある聖地の大平原の荒々しい現実に、

見事にふさわしかった。

（日野啓三「流砂の遠近法」読売夕刊一九九四年七月十二日）

今年（一九九四年）は灼熱の夏。日野啓三がすずしい風を吹かせる。「風（ウインド）」という簡潔な言葉の響きが気持ちいい。アボリジニの老人が答えた、死んだら「風」になるという言葉に感応する日野啓三の感覚が好き。日野啓三のエッセイを読んで「話し言葉や散文が洗練されて詩になるのではない。その逆である」ということに触発された。ピンときた。言葉に先立つある情動のたわみのことを日野啓三は言おうとしている。じぶんのなかにもそういうものがある。それはとてもシンプルなことだとおもう。

「風」の一語が水紋のように私のなかをひろがっていく。未開と開明という意識の分節は近代の作為ではないのか。ほんとうに未開から開明へと意識や歴史は移行するのだろうか。そう信じているから世界がこの信に沿って移行するように感じられるだけではないのか。じぶんがとんでもないことにぶちあたっているような気がする。

あふれてくる「いま・ここ」を、まったくあたらしいものとしてくりかえすことができるから、ありえたけれどもなかった世界が立ちあらわれる。未開が開明へと段階を経て変遷するという意識の分節とも、永劫回帰の気分ともちがった、いままでに存在したことのなかった意志論の世界があるのではないかと、「風」の一語が誘いかける。刈るごとにふかくなる性、それが「風」だ。

「行為と感覚は切り離して考えられるような別々の機能ではなく、行為がそのまま感覚であり、感覚がそのまま行為であるという仕方で、われわれの生命活動の全体をなしている」（『生命のかたち／かたちの生命』）と木村敏が言うことも、「中国の古い辞書「説文解字」の中で、「感ハ動ナリ」がある。「感覚」なき処に「運動」なし、をいったものであろう。ここでは、だから感覚を「原因」、そして運動を「結果」とする、一般教科書的な見方は、額面通り〝因果〟なものとして問題なく斥けられ、両者は、あくまでも「同時進行」の営みとして観察される」（「南と北の生物学」）と三木成夫が言うことも、まるめてしまえばおなじことを言っているような気がする。とても好きな感覚でじぶんによくなじむ。

私はこの心身一如の直覚の素になるものがあるとおもっている。狩るごとにふかくなる性があるから、「いま・ここ」にあふれる狂おしさが、そのつぎまったくあたらしい生として感じられる。それがありえたけれどもなかった〈生＝性〉だ。むかし霊長類の一種族のアタマのなかでなにかがパチンと弾けた。メビウスになったビッグ・ピンク。太初に性のビッグバンが存在した。〈あなた〉のうすく朱をひく気配に灼かれて〈わたし〉が弾けた。木村敏の「行為的直感」や三木成夫がライブする「感ハ動ナリ」を起動する熱い情動のかたまり、ＢＩＧ・ＰＩＮＫが原初に存在する。ＢＩＧ・ＰＩＮＫは、ニーチェの「超人」とか「力への意志」よりはるかに強烈なインパクトがあると私はおもっている。感染力も強いし、ひとのこころを狂わせる。直視すると眼が灼かれる。だから激烈な性の狂おしさを鎮めようとして性は家族という生活のかたちに就いたのだ。太古の面々は人間という自然にいちばんなじむ、喰い寝て念ずるというもっとも素朴な生のかたちをとることで、灼熱する性をうすめようとした。言語や宗教はここに発祥する。

私たちは緻密で高度な社会や言語の体系のなかにすでに囲まれて

いるから意識を過去に遡及することで社会や言語の原像を再現できるはずだとおもっている。もちろんそんなものは論証不能の信念のひとつにすぎないのだがつよいリアリティをもっている。赤眼が滅んでなおこのイデオロギーは居座っている。言葉を社会する者らは世界を俯瞰し分析し、よけいなことにお節介までしてくれる。この堅固な観念の型を私は自己意識の外延表現とよんできた。

2

パリのホテル、メリディアン・エトワールで娘がウォークマンを鼻歌まじりでふんふん聴きながら「ストーンズのジャンピング・ジャック・フラッシュって、ねえどういう意味？」と訊く。・・・そういうことおれに訊くなよ。このあいだうちの犬のボブにお前の名前の由来を教えてやるといって、エレクトロボイスのスピーカーでボブ・ディランの「アンダー・ザ・レッド・スカイ」を聞かせてやったら、足で耳を掻いてしきりに照れていた。その気分なんかわかるような気がする。対の内包像を起点にして「じぶん」と「世間」をセーターの袖をまくるようにくるっと裏返すと世界の肌触りがちがってくる。内包表現論が言おうとしていることはそういうことだ。

対が閉じることは経験としてだれでもよく知っているが、ではなぜ対は閉じるのかと問うと、象に鼻がながいと聞いてどうするのだというような答えが返ってくる。性は狩るもので問うものではない、アホなことというな、といわれても私の気はすまない。りんごにあなたはなぜあかいときいたら、死ね！といわれるにきまっているのだが、かんがえていることはそういうのとはすこしちがう。

気を惹かれるとこころがひりひりじんじんするのはなぜだろうか。こころを奪われるととおい目になるのはどうしてだろうか。ふいに大気が濃密になり、ふいに大気がしんとふかくなる、まるでエイズウイルスに道徳を説くような手のつけられないこの理不尽な感情のことはだれもが体験的に知っている。つまりそれが性が閉じるということにほかならないのだが、よく考えると謎が渦巻いている。

性に狩られるといきなり意識がぐんぐんたわみストンと世界がめくれかえる。性の世界がじぶんひとりの世界の気分とも、じぶんが世間とあやなす世界の気分ともすごくちがったじつに妖しい気分の世界だということは体験的にだれもが知っている。しかしなぜ性の世界はじぶんのじぶんにたいする関係ともじぶんの世間にたいする関係ともことなった変な世界をつくるのだろうか。なにをぐちゃぐちゃいうとるんぢゃ、おまえみたいなアホは死ね、といわれても私はこの文章をかきながらマイルドセブン・スーパーライトを吸っている。

性に狩られるとなぜ世界はたわむのか。謎が渦巻く。性ホルモンのいりくんだ作用のメカニズムをもってきても、種属維持の本能という万能薬をもってきても、〈わたし〉という主体の分解能をどんなに精密にしても、この謎の正体に迫るとはおもえなかった。この謎をつきとめることは意識や言語の起源を解くことに、いいかえれば、どんな表現にもつきまとうはじまりの不明を固有に彩どることになるはずだと私はかんがえた。

対が閉じるのは、閉じることで意識や言語の起源にふれるからだ。それはなによりいいものだと私はおもっている。ひとが特異な性の世界をつくるのは、太古にヒトが霊長類の他の種属とことなった性

をつくって分岐しひとになった謂われが、いいかえればそうやって巻きとられた悠遠の記憶の余韻がいまも響いているからだ。

灼熱する性の痕跡が存在する。閉じないと感じられない、閉じないとさわれないものがある。ありえたけれどもなかった濃密でなつかしい、ひりひりじんじんする、ある情動のうねり、それを私は〈像〉と呼んでいる。このメビウスの性に触れることを古来ひとは〈閉じる〉と言い慣わしてきた。

狩るごとにふかくなる性があるから、いま・ここにあふれる狂おしさが、そのつどまったくあたらしい生として感じられる。それがありえたけれどもなかった〈生＝性〉だ。ひとはだれもそれが欲しくて懲りずに性を狩る。この感覚はまだいちども存在したことのない世界思想としてもいいうるはずだ。そこに未成の生存の輪郭が可能だと私はおもった。

主体を漂白すると何がでてくるか。ヘーゲルなら「点」は分割できないが相剋するというだろうし、マルクスなら「類生活」の自然史が存在するというだろう。フロイトならリビドーの昇華する「性」だというにきまっているし、ユングならそんなもん「集合的無意識」にきまっとるわいというだろう。西田幾多郎なら「絶対の他」になるし、滝沢克己なら「インマヌエル」になるし、木村敏なら「あいだ」ということになるし、親鸞なら「自然（じねん）」ということになるのだが、私は微妙にちがうことを考えている。もちろんどんな思想も超越ぬきに存在しないのだが、かれらの思想が公理とする超越を立ちあげるおおもとのうねりが存在するとおもっている。またこのうねりぬきに思想がいやおうなく内在する明証不能の超越も起動しないと私はかんがえている。宇宙のビッグバンに比喩すれば、ビッグバンする彼らの思想をそのおおもとのところで立ちあげる力が存在するということだ。この力が対の内包像だと私はいってきた。

つまり主体を漂白すると対の内包が出現する、それが内包表現論だ。情動する内包対が神や仏という大洋感情を生んだというべきか。神や仏よりもっとプリミティブなものが存在する。あらゆる宗教的感情の起源をなす、神や仏の素になるもの、もちろん呪術やアニミズムよりずっとプリミティブなものをはじまりに想定することができる。

太初に灼熱する対の内包像が存在した。このあやしい性の情動が世界を立ちあげ、世界を巻きとった。この単純なことで世界の輪郭を充分つくれると私はかんがえた。またここまで巻きもどして世界のイメージをつくらないと人間という自然に爪を立てることはできない。それは現実が厳然と告げていることだ。言葉はいつも事態を追認するだけなのか。衣食足りて礼節を知ると昔のひとはいったが、私たちは衣食ほどほど足りて何を識ることになるのか。人類がかつて体験したことのない、生存の未知の輪郭、つまり未知の生存の倫理や意志論の可能性のすべてがここにかかっている。私たちは歴史や世界に浮遊するたんなる事実なのか。いやそうではない。私たちがかつて存在したことのない自然をつくれるなら、世界という事実はいやおうなく大洋の像へとなびくことになろう。

ひとびとは真理や客観性を一次の自然表現のうちに閉じ込めて歴史や世界の概念をつくり地上にそのかたちをつくってみせた。それがどういうものであったかことさらとりあげることはあるまい。知りたいなら社会愛好家に訊けばよい。風が吹くと桶屋が儲かることを彼らが教えてくれるだろう。点という主体の外延表現は海図をう

しない漂流している。いま目の当たりに目撃しているのはどこをみてもこの光景ばかりだ。事態を見失った者らはあいもかわらず言葉を社会してやりすごせるものと錯覚する。赤眼が滅んでもなお巷は社会愛好家やこころを売り物にするオウム顔であふれている。閉じた思考をひらこう。

世界像の輪郭がぼやけていっさいが漂流しはじめたことは世界や歴史についてのイメージを更新するおおきな可能性を暗示していると私にはおもえた。対の内包のふくらみが実現するかたちの変遷を歴史とみなす、そういう〈歴史〉というものが可能だと私は考えている。富と権力の遍在を大衆を軸に采配する歴史という概念から、時代は性を基軸に人間という自然の表現をたどる歴史の概念へとしだいに転移しつつある。それは自己同一性をてがかりにし、有と非有を隔てる存在の亀裂を疎外論を軸に記述したヘーゲルの歴史の描像や世界という概念とも、ヘーゲルを踏襲し「類生活」の実現に発熱した熱血のマルクスがおもいえがいた歴史や世界の描像ともまったくことなったものだ。点としての主体から立ちあげた世界が大衆や社会を呼び込み途方もない奇怪な世界を実現したことは終わろうとする二〇世紀の際立った特徴のひとつだった。

かたちへの衝動をともなわないうねりは存在しないから、うねりを主体の外延表現という思考の型に沿ってかたちにするかぎり「私」と「世界」はいやおうなくぐるぐる円還する。主体の外延表現が海図をうしなったということはこのことにほかならない。赤眼の消滅がもっともこの事態をよく象徴する。だれがオウムの愚劣を嘲笑えるのか。

内包表現は世界や歴史や倫理という概念を組み替える。性の内包像のあらわれとして対のかたちがそのつど表現される。あるいは対の内包像からの偏心として対が逆光を透かすようにそのつどかたちをなすというべきか。ヘーゲルのいうように点としての主体の緻密な外延に、いいかえれば自己意識の絶対精神への漸近の過程として人間が存在するのではない。ヘーゲルを開祖とし赤眼の厄災を経てなおこのとらわれの根はふかい。赤眼を可能とした思考の型が亡霊となってオウムに憑いた。この観念の型はなんにだって憑依する。

3

うねりはつねにそのつどかたちとして表現されるから、太古のひとびとが対の内包像を家族というかたちで表現したとき、うねりが内在するかたちへの衝動は堰をきったように家族をあふれてながれだし制度へと外延化されることになった。人間のつくった歴史をふりかえるとこの過程が不可避なものであったということがわかる。

しんとふかいたわみがはじいてぽっとともった淡い輪郭をかりにたましいとよぶなら、からだとこころがひとつきりで日を繋げるひとの生のかたちに、対の内包という大洋のイメージが多義的で多様な自然を外延する秘密がある。私たちはあまりにながいあいだこころひとつに身ひとつという生存の様式になじんできたので、性の内包像から偏心するかたちの奔流が心身や世界のねじれをおこしてしまったことに永いあいだ気がつかないでやりすごしてきた。古来よりだれもこの自明が内包する謎を解き明かしたことはなかった。私はやっとかすかに世界のねじれをほどくきっかけがみえはじめたという感じがしている。

像の、かたちへのめまぐるしい一連の転化の過程はひとの身にふかく刻まれた〔狩り＝捕食行動〕を色濃く縁どり、言語や自然宗教という表現の大爆発が雪崩をうってひきおこされた。この過程で対の内包像はかたちの外延化にのみこまれ、大洋のイメージを三層に褶曲するこころの彩どりのひとつとしてみずからに織りこんだ。その果てに一瞬の悠遠が点としての主体をしだいに確乎とし、それを起点に世界の描像がつくられた。いいかえれば自然宗教から興った多神教や一神教が猛威をふるって世界を転変させしだいに没落し凋落が極まったとき、反力としてひとは無限と無意識を創造することになるのだが、この心的世界の変容は、社会が国家と市民社会のシステムを編制し、経済が勃興から爛熟にいたる資本のシステムを編制した時期とおおまかに対応する。私たちはその数千年にわたる鎖状につながった意識の物語をつぶさにみることができる。

灼熱する性がなぜつくられたのかわからないが、霊長類の一種属であったヒトが、大脳化現象や直立二足歩行や手の使用と密接に相関し、ともかく情動する像のうねりが立ちあがった。太古の気楽な面々の最大の発明は情動する灼熱の性だった。このあやしい不思議によってヒトはひとになった。うすく朱をひくあなたを自然に映すから野の花が色めき空の鳥が天空をスキップする。そのときはじめて自然が戦慄的恐怖をともなって畏怖するものとして迫ってくる。おう、ロック。

謂わば、気が通じる、気が通う情動する性があってはじめてフロイトやライヒや吉本隆明の思想の根底をなす、戦慄・恐怖・不安・憎悪・対立・孤独というもろもろの大文字の否定（ＮＯ）が湧きあがる。発熱する対の内包が追憶する未来がなかったら、世界は寒い、私はいつも世界の狭間にいるという、狂おしい身を切るような痛切が、それ自体として単独で立ちあがるわけがない。

霊長類の一種属であるひとがいかなる理由からかひりひりじんじんする性をつくってはじめて戦慄や恐怖や憎悪がリアルなものとして意識されることになる。この先後の関係は逆にならない。私はヘーゲルやマルクスやフロイトや吉本隆明が思想としてやりのこしたところから内包表現論をはじめた。並みいる思想の巨人がここに気がつかなかったことが不思議な気がしてしかたない。彼らは思想の怪物だが彼らの思想のはじまりを拡張すればちがった色合いの思想が可能だとおもっている。内包起源論の輪郭をつくることができるなら未来を追憶する熱ではぜる世界がいやおうなく出現する。

4

私はしつこくこだわるのだが、ほんとうに吉本隆明がいうように生理過程の矛盾を起源として言葉や性や掟がつくられたのだろうか。跡追い可能な明証を創造する吉本隆明の思想が骨格のところで、その理路の緻密さにもかかわらず迷路をつくっているような気がしてならない。おそらく直立二足歩行や大脳化現象あるいは手の使用ということが人間の観念の発生に密接に関与していることは疑いない。しかし直立二足歩行や大脳新皮質の肥大や手の使用と意識の発生が一意対応する必然の関係はどこにもない。いいかえれば脳の神経回路網がつくる電子ノイズとそれを認識する精神のあいだにはふかい亀裂がある。自然科学の分解能が能うかぎり観念の発生について漸近しようと試みるのはまちがいないのだが、ヒトに特有の形態や生

理学の知見の集積は人間が観念の作用を自己増殖するための必要な条件をさしだすにすぎない。それらの科学的知見をどんなに積みあげても観念の作用や意識の発生が生理的自然過程にとって矛盾でしかないことははっきりしている。はじまりの不明が自然科学という人間の精神現象のひとつのあらわれで解消されるとはおもえない。吉本隆明はこのはじまりの不明をおいつめる。

（分担された〈刺激の総和〉が像を生じるということについて）たしかにこれは像として、マイクならマイクがこういうマイクだというふうにみえるわけですよ。それはなにかというと、ぼくのかんがえでは、〈観念作用〉だとおもうのです。つまり生理過程あるいは自然過程だけでいえば、どこにもこれが再現されてみえるという理由はないのです。つまり人間にとって、理由はないのです。・・・理由がいえなければ絶対だめですよ。そうするとこれが再現されるためには、そういってよければ、あるひとつの〈構成力〉というのがいるわけです。・・・その〈構成力〉というのは一種の〈観念力〉だとおもいます。つまり〈生理過程の矛盾〉です。・・・つまり、自然の一部分として生活していればいいのに、自然の一部分のくせに自分の生理過程のなかに矛盾があるから〈観念の世界〉をちょっぴり生みだしてしまい、そして〈観念の世界〉と縁がない無機的な自然というものと対立してしまう。・・・その〈しこり〉というものがきわまるところいろいろな制度、法、宗教、等々になり、またタブーとなり観念的世界ができあがったということです。・・・動物みたいにやっていればいいのに、とにかく生理過程として、なにはともあれ〈しこり〉を生じたということから、自分もその一部分であるその自然と自分が対立してしまう。そういうことが人間の幸福のはじまりか不幸のはじまりか知らないけれど、それがはじまりだとおもうのです。

（『マルクス－読みかえの方法』）

つまり人間にとって理由のない〈生理過程の矛盾〉という〈しこり〉を生じたことが人間の観念作用のはじまりであり、しこりがあふれてえがいた輪郭が宗教や法という制度だと吉本隆明は言っている。吉本隆明の言説には緻密な類推と対応の魔力のようなものがふとい論理になってうねっている。マルクスのことばがこころよきひとを信の衆にしたように吉本隆明の思想にも生を根こそぎさらってしまう恐さがある。尋常でない論理の徹底性が吉本隆明の際立った特徴だとして、吸いつくようにじいっと文字をたどると、吉本隆明の論理にもみえない孔があいていることに気がつく。

ちょっと待て、と私はおもった。生理過程の矛盾の打ち消しとして観念の世界が生じたということはいったいどういうことなのか。人間という自然が生理過程に矛盾をかかえているということはわかるが、しかしそれは自然が自然を認識することは自己矛盾であるといっているにすぎない。私はこの論法に二分法の痛ましさを感じる。もちろんこの痛ましさは戦争と革命がいやおうなく生を呑み込んだ彼の時代からきている。迷妄や狂熱を冷ますのは徹底した明晰しかないとする彼の論理の筋目は、あらかじめ観念の作用を前提とせずには成立しない、そうはっきりいったほうがいいのだ。

生理と観念という二項図式はいつもここを陰伏する。それはちいっとふるい。なにかへのこだわりが意識の伸びやぎを停滞させる。

そこを言う。「自然の一部分のくせに自分の生理過程のなかに矛盾がある」ということはわかる。しかしそのことと「〈観念の世界〉をちょっぴり生みだして」しまうこととのあいだには万里のへだたりがある。緻密にみえてじつは私たちがながいくらしぶりのなかで身につけた、実在を表象する「生理過程」という観念が、生理過程の矛盾の表象としていわゆる観念作用というもうひとつの累乗化した観念を生みだしたということがいわれているだけだ。

つまり生理過程に矛盾があるからその表象として観念が発生したとはまったくいえないということだ。生理過程に矛盾があるということと、矛盾の解消として観念を発生させたということのあいだには、どんな必然的な関係も相関もない。私は端的にそれは謎だとおもう。それにもかかわらず私たちが観念とよぶうねりを生理過程の矛盾の代償として充填したと、とりあえずかんがえるほかこの謎のありかは指し示しようがない。謎は錯綜し、めまいがする。ただきっぱりいえることは、生理を実在と見做す観念がもうひとつべつの観念を表現したというにすぎない。リクツとしていうとそうなる。実在という観念が認識や意識という観念を重ねたといってもはじまりの不明が順延されるだけだ。

かりに吉本隆明がいうように意識の起源が生理過程の矛盾の表象にあるとして、それではなぜ人間という霊長類の一種属にしこり＝生理過程の矛盾がおこったのだろうか。ふたたびこう問うたときはじめて問いが現在に効いてくる。チンパンジーも夕陽をみる。当然の疑問が湧いてくる。もちろん自然科学の手法を外延することでこの矛盾が解消されるはずがない。直立二足歩行や大脳新皮質の肥大や手の使用がひとに固有の意識の発生の状況証拠を供与しているのは確実なのだが、自然科学が集積するヒトについての知見はひとが表現する観念の球体の一分枝にすぎないわけだから、枝が幹をやしなっているということはいえても、幹そのものの由来をつくすことはできない。

つまり自然科学の諸記号をどんなに巧みに組み合わせても、また諸記号の分解能がどれほど微細になったとしても、人間の観念化の作用が因果律のやぶれとして、いいかえれば生理過程の矛盾として存在することは自明である。生が一００パーセント自然科学でおおわれないかぎり、自然科学の手法を押しひろげて言語や制度の起源を解明するのは原理的に不可能だ。ハイテクノロジーを駆使したクリーンなお祓いが科学という神学になるのはいつもここだ。この矛盾は心身の相関領域としてたしかに存在するというほかない。吉本隆明はこの領域が存在することをはっきりつかんでいる。

かれはじぶんが立ちあげた論理をなぞって澄明な起源を手にする。私は吉本隆明がつかんだ〈生理過程の矛盾〉という〈結節〉にみえない孔があいていることに気がついた。澄明な起源の中心にはしろい空虚が存在する。そうではない、生きていることが不思議なのだ。どうしてそこにおどろかないのか。生きているということと、科学や思想が対象としてつかむ生の理念のあいだにはふかい裂け目がある。私たちはだれでもリクツではなくこのことを体験として知っている。この亀裂からあらゆる表現の衝動が湧きあがってくる。そしてもちろんどんなはじまりや起源にも論証可能な根拠はない。

私は根拠をもたないはじまりの不明に世界の成り立ちのおおもとがあるとおもった。〔像←言語←記号〕の表現論を貫徹する。私はここに貧血する世界の現在をひらく鍵があると感じた。私はじぶん

がしかけた罠にかかった。ほどくのがひどく困難な罠だった。ふくざつにからまった罠を充分ほどいたわけではないが、吉本隆明の思想の癖のようなものがみえてきた。それは吉本隆明という巨大な渦の中心にある真空のことだ。この真空の力はすさまじい。この真空はつかむことができるほどたしかな手触りをもっていま私の掌のうえにのっている。私はひかりがあるから闇がある、稲妻が暗がりを切り裂いたとおもっている。この感覚を言葉としてもいいうるはずだ。ありえたけれどもなかった大洋の像が存在する。

5

ながい夢から醒めてみる夢を、大洋の像の起源を、この手でつかみたいので、「神」という超越と闘うことにする。ちょうどそんな気分のときヴァイツゼッカーの『ゲシュタルトクライス』（木村敏・濱中淑彦訳）に出会って興奮した。三木成夫の『胎児の世界』を読んで以来の怒涛の感激があった。背骨をつかまれ鳥肌がたち、めくるめくようにヴァイツゼッカーの世界に惹き込まれた。

ところで、およそ人間精神が生命に立向って驚嘆せざるをえないもの、それは犯し難い合法則性のようなものではない。むしろこの合法則性とは、人間精神が自らの不確かさによる苦難と自らの存在のおぼつかなさから来る脅威からの救いを求める安全地帯なのである。われわれを真に驚嘆せしめるものは、むしろ生命が示すさまざまに異った可能性の見通し難い豊かさにある。現実に生きられていない生命の充溢、それは現実に生きられ体験されているほんの一片の生命よりも、予想もつかぬほど豊かである。もしもわれわれが現実的なもの以外に、可能なるもののすべてに身を委ねたとしたならば、生命は恐らくは自己自身を滅してしまうことになるだろう。だからこの場合には、有限性は人間の悟性が遺憾ながら限定されたものであることの結果としてではなく、生命の自己保存の戒律としてわれわれの眼にうつる。

ああ、ニーチェだ。読んですぐそうおもった。すごくいい音色のする言葉なので引用したかった。こういう文章に出会うと嬉しくてしかたない。

生きていることはすごいことなんだ。人間のこころの動きに法則のようなものがあるとしたら、すべては生の不思議から湧いてくる、そのあらわれにすぎないのだよ。もしも可能な生を全部生きてしまったら、その激しさに狂ってしまう。だから生が限られているのは身や心を焦がさないためのささやかな配慮なんだ。わかるかい？ヴァイツゼッカーはそういうことを言っている。こういう感覚はとてもよくなじむ。だからヴァイツゼッカーが創見した「生命との根拠関係」という言い廻しはすーっとわかる。

物理学は、その研究において認識自我がそれからは独立した対象としての世界に対置されているものと前提している。生物学の経験するのは、生きものがその中に身を置いている規定の根拠それ自体は対象となりえないということである。このことを生物学における「根拠関係」と呼ぼうと思う。生物学を支配している根拠関係とは実は客観化不可能な根拠への関わり合いであって、因果論にみられ

るような原因と結果のごとき認識可能な事物の間の関係ではない。つまり根拠関係とは実は主体性のことであって、これは一定の具体的かつ直感的な仕方で経験されるものである。

『ゲシュタルトクライス』を読むとヴァイツゼッカーが木村敏を批評しているのか、木村敏がヴァイツゼッカーを批評しているのかわからない。自然科学の超越問題、端的に自然科学が回避する神の一撃にヴァイツゼッカーは果敢に挑戦し、人間と自然が相即する円還構造という概念を手に世界を編みあげ、はじまりの不明を強引に捩じふせる。私はその強力に驚嘆し度胆をぬかれた。日本の風土の淡泊な論理の土壌をさしひいてもなお余りある、圧倒的な考えるということの基盤の違いをおもい知らされる。自然科学の滝沢克己が存在したことに驚嘆した。

『ゲシュタルトクライス』が出版されたのが一九四〇年だから書かれたことはもう五〇年以上も昔のことになるのだが、それにも関わらずヴァイツゼッカーが提出した自然科学の明証への根本的な態度変更の問いかけは少しも色褪せていない。いや、いまなお鮮度一〇〇パーセントの、ヴァイツゼッカーが提起した自然科学的認識の枠組みへの根本的なゆさぶりを回避して生命についての「学」が成立することはない。そういうつよい印象を私は持った。

二元論に先行する円還構造（ゲシュタルトクライス）が存在することをヴァイツゼッカーは生物学の原理と言うのだが、私はヴァイツゼッカーの円還構造に先行し、ゲシュタルトクライスを顕現する、もっとプリミティブでシンプルな情動のうねりが存在すると感じている。この情動のうねりから生の円還構造が生成する。

二元論という論理構成を可能とする信憑のまえに、その二元論を可能にする心身一如の一元がまず存在する。二元論は、この根源の一元から事後的に派生した多様なあらわれを弁別する歴史の装置であり、ひとびとがながいくらしぶりによって身につけてなじんだある歴史的なしくみにすぎない。これは私の体験の直接性に根ざしている。

私はそういう直覚の素になるものが存在するとずっとおもってきた。意識の外延表現である自己の保存系から派生するあらゆる「私と世界」という多様な二元論が、根源の心身一如が逆光を透かし、逆光のなかにかたちをみようとして分節したかたちのあらわれにほかならないことは、私には自明だった。私が考えてみたいことや感じてみたいことはもっとその先にあった。

たとえば今私の目の前に赤いチューリップが咲いている。このチューリップがなぜ「赤い」のかということに自然科学は明証でもって答えることはできない。「なぜ？」を有限回くり返すと「赤いものは赤い」というトートロジーにゆきつく。

「赤い」と知覚し表象することが脳の神経回路網の電子ノイズと相関していることはたしかなのだが、神経回路網の電子ノイズと「赤い」という知覚の一意対応を明証性をもって論証することはできない。このはじまりの不明は固有の超越を内在する。「生理学とは、生命あるものとして現象しているものが何らかの物質的過程に由来しているという考え方を暗黙のうちに前提するものである」とヴァイツゼッカーは言う。だがそれは違うということにヴァイツゼッカーは気がついた。「生命はどこかから出てくるのではなくて元来そこにあるものであり、新たに開始されるものではなくてもとも

と始まっているものである」と言う。

おなじことを木村敏も言う。「しかしヴァイツゼッカーの言い出した「生物学への主体の導入」が単純な目的論と違うのは、目的論が所詮は転倒した因果論であり、結果を前提としておいてそこから原因を法則的に導き出そうとするのに対して、「主体の導入」はそのような因果法則の万能性に異議を申し立てるという点にある」（『生命のかたち／かたちの生命』）だから「物質の生命活動のからくりが解明できたからといって、それはあくまで、生きている物質に特有の構造が明らかになっただけであって、生命それ自身の本態が暴露されたことにはならない」（『あいだ』）と木村敏は言う。

実感の真芯でそうだそうだと私も頷く。嬉しさついでにもうすこし引用する。犬にベルの音を聞かせながら餌をやっていると、ベルの音を聞いただけでよだれが出るという、だれでも知っているパブロフの条件反射学説というものがある。「なぜ犬はよだれを流すか？」という問いにたいして木村敏は言ったものだ。「犬がよだれを流すのは刺激に反応したからではない。犬はただ、肉を食べたいだけなのである」（『生命のかたち／かたちの生命』）スカッとした。

この直覚は意識の明証が理路の極限で出会う世界とのひとつの感応の仕方だとおもう。どんな理路もここより先へは行くことができない。不可知論ではなく、それが人間という自然に根ざした像の原理なのだ。意識の明証と像の関係は分離できないが、おなじものではなく、像が言語を発出するという関係の流れが逆になることもない。

いま、生命科学が元気のよい学問のひとつの潮流だし、私はそこに自然科学の新しい胎動を感じ、息をつめるように注視してきた。多田富雄の『免疫の意味論』や「生命の意味論」が、あるいは中村桂子の『自己創出する生命』がはじめてつくろうとしている科学哲学の可能性をわくわくしながら眺めてきた。生命科学の元気。あたらしい自然という概念がうまれつつあることを感じるのはじつに気持ちいい。しかし私の見取図のなかで木村敏の「あいだ」の哲学は彼らが科学とのあいだにとっているスタンスとすこしずれたところに位置していて、関心の向け方が微妙にちがっていた。いや彼らと同列には論じられない、ある親密さを感じていた。これ以上なにをわかればいいのかというぐらい実感としてよくわかる。それはたとえば次のようなところだ。

> 生命それ自身を合理的に認識することはできない。認識するという行為自体が生命に根ざしてしまっているからである。だから生命はつねに合理的認識の手前にある。（『生命のかたち／かたちの生命）』）

公刊される著作に目を通すたびにふかく惹かれ、モチーフのおおきな重なりを感じることができた。それは文字として書かれた木村敏のコトバからくるよりも、もっとはるかな自他未生の無音の風圧のような、感受する生の資質の共鳴のようなものだった。つまり私は木村敏のコトバが響かせるポジティブさが好きだった。ああ、私と似たことを木村敏は言おうとしている。

この感性や気分は木村敏が書くコトバからくるようなものではなかった。木村敏が言いたいことや言おうとすることが、私の言いた

いことや言おうとしていることにもおなじようにふかく根ざしていて、木村敏が言っていることが私にはよくわかるし、それはおなじように私のなかにもある、そういうものだった。「あいだ」について木村敏は言う。

「自己とのあいだ」と「他者とのあいだ」が交わり合う両者の「あいだ」であること、これが実に「自己」と呼ばれる構造ないしシステムの真相なのである。（『心の病理を考える』）

それにも関わらず私たちは心に体が生えているとか、体にこころがくっついているとか錯覚をしている。そしてこの錯覚を前提にして他者と関係する。それは近代に発祥する特有の精神の型ではないかと木村敏は言う。私はまったくそうだとおもう。

もし「あいだ」を通常の理解のように「自己とのあいだ」と解するなら、そしてこの「裂隙」を「種の一員としての個体」と「個としての個体」との裂隙と解するなら、この「あいだ」ないし裂隙がそのまま個としての自己であるという事態は、裂隙が自らを引き裂いている二つの様態の片方であるというパズリングな構造をもつことになる。（同前）

「私」が「自分」の中に見出す「裂隙」はまたシステムの一員である「私」が「他者」と隔たっている「裂隙」でもある。この発見によって近代が到来したのだ。なんだ、そうか。「裂隙」が吉本隆明の「位相」に、「パズリングな構造」が「観念の位相構造」という概念に対応するわけだ。この発見に魅入られた驚きのポジティブさが木村敏の思想の真髄だとおもう。私は「裂隙」をひとひねりしてメビウスの環にできると考えた。〈わたし〉が〈あなた〉のなかで生き、〈あなた〉が〈わたし〉のなかで生きる戦慄の不思議、真っ赤な白が存在する。〔2が1〕に成るこの戦慄する事実は、「私」は誰のものでもない、でも「君」のことが好きだという、〔1〕の回路を基準に、〔1〕の回路が外延されて交叉する〔2〕の回路とはまるでちがう。木村敏が「あいだ」というとき、フロイトの「エス」をささえるものという気分がそこに込められている。「エス」は「おのずから」があってはじめて成立することを木村敏は発見した。だから「人間のこころには、無意識よりも深い場所がある」（『形なきものの形』）というのだ。個体には死があるが生命は誕生いらい不死ではないか、そうだ、その生命との根拠関係こそが「おのずから」にほかならない、と木村敏は言う。

生命的自発性の水圧が一杯かかった水源から、個別的に分離した（「身」と呼ばれる身体的存在の出口を通って迸り出る噴水のようなものを思い浮かべてみよう。一つひとつの噴出口の特徴にしたがってそれぞれに異なった弧を描く水の曲線が、個々の自己だということになるだろう。（略）水源で水が噴出口から出るまでの動きを見れば「おのずから」ということになり、噴出口を通ってからの水の動きは「みずから」ということになるだろう。（『あいだ』）

ここをじっくり私は考えた。木村敏の「おのずから」という大洋

の感覚はもっと巻きもどすことが可能だとおもっている。
生命が誕生いらい連続しているとみなすのは、人間的な意識がそうみなしているということであり、人間的な意識が性の誕生に由来するのであるから、じつは性のうねりが生命をとぎれることのない連続するものとしてとらえていることにほかならない。フロイトの「エス」は「おのずから」のひとつのあらわれであり、「おのずから」は「社会」（多）と「自ら」（一）をやがて分節する性のうねりからはじけたひとつのあらわれである。
つまり性のうねりが「おのずから」の源泉というほかなくなる。灼熱する激烈な性の光球がはじけて「おのずから」がむくっと身をもたげた。その無数の影のひとつひとつが「みずから」ということであり、対極にフロイトの「エス」が「みずから」に釣り合って深々と存在している。あるいは「おのずから」という大洋がうねって撥ねあげた、波間に光る雫の一滴一滴が「みずから」に比喩されてもよい。うねりからはじかれて弧を描く、無数のしぶきの軌跡の全体をフロイトは「エス」と考えた。
フロイトは点としての主体を、いいかえればヘーゲルの自己同一性を暗黙の了解として性を分析しうることを創案した。自我、超自我、エスの発見と、リビドーによるそれらの結合がフロイトの創見だとしても、そこには点としての主体が確乎として前提される。そのかぎりでフロイトの心的モデルは近代的な自我に見合った性のモデルだといえる。おおきなひとつの思想だとしても、自我が性を拘束し、性が自我を拘束して閉じられている。だからフロイトの無意識はフロイトの自我が写像された外延的なものとして表現されるほかなかった。
「生命的自発性」に灼熱する性の稲妻が走って、あらためて「おのずから」が自覚的に知覚されるのであって、性に起源をもつ人間の意識が添加されないなら、事物は脈絡なく散乱し、ただ存在するだけで、生命が連続しているとは認識されないだろう。生命との根拠関係に「おのずから」を感得することはすぐれて人間的な意識だとおもう。人間的な意識が「おのずから」という生命との根拠関係を感じているのだ。そしてその人間的な意識が性のうねりの事後的な派生態だとするなら、「おのずから」は性のうねりに源泉をもつことになるといえよう。
フロイトの「エス」の母胎が「おのずから」なら、「おのずから」の母胎はメビウスの性だ。「おのずから」は情動する性のうねりが「一」と「多」をかたちとして表象しつつあった太古のひとびとが、歴史的な制約のもとで精一杯表現した大洋感情のあらわれだという気がしている。
三木成夫や滝沢克己やヴァイツゼッカーに惹かれながら、どうしてもそこからはみだしてしまうじぶんがあってわりきれなかったのはじつはそういうことだった。やっと気がついた。つまり私は彼らのさわった大洋感情に固有の歴史という概念を組み込みたくてたまらない。またそれが可能だというたしかな手ごたえがある。
私の理解ではヘーゲルや吉本隆明の理念の系は、生の奇妙さや不思議さについていやおうなくある特異点をかかえこむことになる。特異点にある凍りついた澄明な空虚は融けることも解消されることもない。ただいつも何かが先延ばしになるだけだ。それでは私の狂おしさや私のあらがいが生きられない。
おなじことを私は「神」という超越にも感じてしまう。この感じ

は「いまのここ」に「かつてのかなた」を感得する「生命記憶」という、三木成夫に宿った天与のうねりが表現する〈融〉の世界や、螺旋になった〈流〉の世界を、自然の裂け目を充填する〈始源の性〉まで巻き戻し結びなおしたら、もっとひろがるような気がすると考えていることにもつながる。「いまのここ」に「かつてのかなた」を感得しても、それでも「いまのここ」は「かつてのかなた」をはみだしてしまう。それが生きるということのあらがいだや狂おしさだとおもう。つまり人間は「食」において動物と連なり「性」において断続し、ここにおいて言語が起源を成す。

他の霊長類と異なった性を獲取してはじめて事後的に三木成夫の宇宙の根源がリズムであるという論証不能の自然の感受が自然におこるのである。このおれが生きていることのうねりは、三木成夫の「生命記憶」からはみだすように存在し、そしてそこに奇妙な生という作品がひっそり脈うっているという気が私はしている。

私は三木成夫の「おもかげ」や滝沢克己の「インマヌエル」やヴァイツゼッカーの「生命との根拠関係」をもっとプリミティブな感覚へ巻きもどそうとしつこく挑んだ。「エス」を「おのずから」がささえるとするなら、「おのずから」という大洋感情はメビウスの性の歴史的なあらわれと言うことができるはずだ。ここをうまくほどくことができたら「1」の貧血も「2」の拡散もシステムの空虚もドクンと脈動する。歴史の近代がしかけたこの罠はまだほどけていない。

6

私は「神」や「空」という大洋感情の起源について考える。「神は死んだ！」とニーチェは叫んだ。「私は無限を発見した」とニーチェは言いたかった。この無限をニーチェは永劫回帰と呼んだ。ニーチェの激烈なキリスト教批判の根っこはここだという気がする。ニーチェにとって「神」という概念もキリスト教もどうでもよかった。ニーチェが驚いたのはそういうことではなかった。

この世の美しいものに唾棄し吐き気をもよおしたニーチェの哲学批判。キリスト教やヘーゲルが存在してニーチェの哲学が存在を許される。その逆はありえない。ヒネクレカタの比類なさ。人間に対する、自分にたいする嫌悪と倦み疲れたその感情がどこから来るのかわからない。ひりひりしたニーチェの繊細なこころが風に吹かれ、ニーチェは抉る。ニーチェの壮絶な気狂い。だれもがいくらかニーチェだ。そしてだれもニーチェほど徹底しない。ニーチェはじぶんのなかに無限を発見する。それが近代ということだった。

滝沢克己は若い頃にそのことに気づいた。「この私の事実存在は、私の歴史的現実がどんなに正しくかつ高い段階に達したものであっても、すべてそういうこととは全然別なことです」（「物と人と物理学」）と滝沢克己がいうことが、知識の欺瞞をやるほどに図太くはなく、かといって詭弁を弄するほどに愚鈍でもなかったニーチェの叫びとクロスする。なにを滝沢克己は言いたいのか。ここで唐突に道元の現成公案をおもいだす。道元も滝沢克己とおなじことを言っている。【・・・僧きたりてとふ。「風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ」。師いはく、「なんぢたゞ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたずらといふことなき道理をしらず」と。僧いはく、「いかならんかこれ無処不周底

の道理」。ときに、師、あふぎをつかふのみなり。僧、礼拝す。仏法の証験、正伝の活路、それはかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりもかぜをきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり」】（『正法眼蔵』）ああ、とんでもない迷路にはいっていく。

風がどこにもあるのならどうしてうちわをつかうのですか、と訊かれて和尚は黙々とうちわをつかった。そのこころは、馬鹿め、こう蒸し暑いのにエアコン使わずにおられるか、とそういうようなことが言われている。私はこういう煙にまく言い方がなじむので、ふふんとおもってしまう。なるほどこれが禅というものか。禅は愛の複雑骨折だ。親鸞なら「この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねにさたすべきにあらざるなり」（「末燈鈔」）というし、滝沢克己はおなじことを「こちら側が信じる信じないに先立って結びつきがすでにあるから信ずることが起ってくる」と言う。

ヴァイツゼッカーは生命との根拠関係というし、滝沢克己はインマヌエルという。用語法がちがうだけで中味はおなじだと私は直感した。どこかでフッサールがあたまをかすめた。フッサールは存在と存在の認識のあいだの亀裂を発見しそれを現象学の理念とした。しかし現象学の理念は固有の歴史の身体をつくれない。ヘーゲルを開祖とする思想はーマルクスの思想もそのなかにはいるのだがー歴史という肉体をつくることはできるが、「いま・ここ」を過程とする代償として存在の社会化を避けることができない。

私のひそかなもくろみは、点としての主体を緻密に外延するヘーゲルの思想を情動する性のうねりの事後的なあらわれと見做し、点としての主体をメビウスの性へと巻きもどし、そこに社会を内包化することにある。それは同時に、生命や神や仏という大洋感情をメビウスの性へと巻き戻すことでヴァイツゼーカーの生命との根拠関係や滝沢克己のインマヌエルをべつの概念に拡張しうるという予感につながる。ヘーゲルの理念の系と大洋感情の表現系をひとひねりしメビウスの輪にすると熱い自然、大洋の像が出現する。

あるいはつぎのように言い替えてもよい。「私」や「世界」に意味はあるかと問いをたててみる。余分なものをいっさい剥ぎとると「ある」と「ない」をふたつかんがえることができる。このふたつはともに論証不能である。私は「ある」と「ない」に虹をかけることが可能だと感じている。そしてそのことが私にとっても時代にとっても切実なことだと確信する。

じぶんや家族や世間という、近代に発祥し敷衍された歴史的な思考の枠組みを前提にして、変貌する社会との相互の組み込みを遠望し、現在という歴史概念をつくるのは自己意識の外延表現を際限なくきりもむことになるだけだ。そのことをマルクスなら人間と自然の価値化の無限の過程というだろうし、フロイトなら精神分析の無限の過程というにきまっているが、世界を社会することにもこころを社会することにも世界を波うたせる格別の新味はもうないというのが内包表現論の出発点だった。なにより現実をとらえようとする思考の型をまずはじめに更新しなければ〈世界〉が生成しないということは私にとって自明で既知のことに属している。

そこにいて横超を顕現した親鸞と、親鸞を非知の極みから解釈する吉本隆明はべつものだ。おなじく「私には神への信仰はないが、私は神を知っている」というユングと、「信ずる信じないに先立って結びつきがすでにあるから信ずることが起ってくる」という滝沢

克己はべつものだ。また「明らかなことは、何かある種の類人猿から、ある時ある処で、人間が発生したということを一応認めるとしても、それは、考えるものとしての人間の事実存在がその猿の内部に身を縮めて潜んでいたというようなことではない」（「物と人と物理学」）という滝沢克己と、「生命はどこかから出てくるのではなくて元来そこにあるものであり、新たに開始されるものではなくてもともと始まっているものである」というヴァイツゼッカーは至近のところにいる。

いずれにしてもここに明証不能の謂わば思想が内在する固有の超越が裸形でむきだしになっていることはたしかだ。ここには人間という自然についてのきわどい、微妙なさわりかたのちがいがある。これを私は梅干とバナナの哲学問題とよんでいる。そういうことを西田幾多郎も考えた。

西田幾多郎への通路はふたつあった。ひとつは滝沢克己の師匠としての西田幾多郎であり、もうひとつは木村敏の思想基盤としての西田哲学だった。木村敏が西田幾多郎の言葉に言及してじぶんの精神医学を説き明かそうとするときすでに私はピンときていた。ああ、木村敏は滝沢克己と似ている、そういうことをたびたび感じた。木村敏の著作を読みこむごとにこの感じは強くなっていった。言葉の雰囲気がすごく似ていて、〈あいだ〉を〈インマヌエル〉と読みかえると、木村敏は滝沢克己とピッタリかさなるような気がした。この奇妙な一致は滝沢神学と木村精神医学がともに西田幾多郎の哲学からながれくだったものだと考えると腑におちた。

木村敏の『偶然性の精神病理』を読んで、なんとなく西田幾多郎が気になって、手元にある『善の研究』をめくってみる。毎年春になると竹の子を持ってきてくれる隣の植木屋のお爺さんが生まれた明治 **44** 年刊の序に、初心者は第二編から読めと書いてあったので、そのとおりに読んでみた。なんだ、おれとよく似たことを考えてたんだな、そんな印象をもった。難解なことで知られる西田哲学の心音のようなものは不思議とよくわかった。ひそかに私は興奮した。

ローリング・ストーンズの『メイン・ストリートのならず者』を聴きながら『善の研究』を読むと西田幾多郎の言うことがすらすらわかる。ひどくシンプルなことを西田幾多郎は言っている。「直接経験の上においてはただ独立自全の一事実あるのみである。見る主観もなければ見らるる客観もない。恰も我々が美妙なる音楽に心を奪われ、物我忘れ、天地ただ嘹喨（りゅうりょう）たる一楽声のみなるが如く、この刹那いわゆる真実在が現前している」、すなわち、「花を見た時は即ち自己が花となっているのである」というこの気分を、「此の如き実在の真景はただ我々がこれを自得すべき者であって、これを反省し分析し言語に表わしうべき者」にはないにもかかわらず、なんとかリクツで言いたくてたまらなかった、それが西田哲学というものだった。

「絶対矛盾的自己同一」という呪文も、「一般が個物を限定し、個物が一般を限定」するという金太郎飴も、ほかにもずらずらっとあるくせのあるもの言いも、二元論に先立つ「心身一如」な気分のあらわれだと感じとると、難解で知られる西田哲学も身近になるというものだ。もとより西田幾多郎の言うことはわれわれがよく知っていることにほかならない。一休和尚が歌った、「心とはいかなるものを言うやらん墨絵にかきし松風の音」をわかる気分に応じて西

田幾多郎の難解にみえる呪文になじんでいるということだ。だれでも知っていることがいかめしく言われている。墨絵に描かれた松風の音は見ることも聴くことも触ることもできない、それにもかかわらず存在する、それが「心」というものだ。一休和尚の気分に西田幾多郎の気分がぐっと重なる。わかる、わかる。

この存在のしなりやたわみの輪郭を西田幾多郎は「純粋経験」とか「直接体験」といっている。つまり西田は主観や客観に先立って、主観や客観という意識の作用を生みだすうねりが存在すると言いたくてたまらない。観念論と言いたい者はそう思え、禅ボケと呼びたい者は勝手に思え、おう、なんならついでに私のことをアジア惚けとでも言ってくれ。西田幾多郎はそういうあやしい気分だった。晩年の精緻な論理にくらべ、その思い切りのよさには闊達さや大らかさがあっていい風が吹く。「この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名づけるのである。神とは決してこの実在の外に超越せる者ではない、実在の根柢が直に神である、主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一した者が神である」

なかなかいいことを西田幾多郎は言う。精神と自然に先立って存在するうねりを「神」と言うも、なぜ人間という自然がその種の大洋感情を欲念したのか、そこよ、そこ。あとちょっとで内包表現論にとどいた。癖のある西田幾多郎のむつかしくみえる言葉の言い廻しにとらわれることはない。西田哲学のなにがすごいかというと、呪文の金太郎飴的しつこさということだ。これでもか、これでもか、とおなじことがくりかえしくりかえし言われる。いくら金太郎飴やっても言い足りないから、ついでに言葉を細かく刻んでみた。それが叩くとカチンカチンと音がする西田思想だ。好意的にいえばそれだけ西田幾多郎が掴んだものが確乎としていたということだとおもう。ただ一箇の確信で世界を表現しうるという度胸はすごい。

このきっぷのよさはユングに通じる。自己とは何か、もっと具体的に見えるもので、なになのか言って欲しいと訊かれたユングは、「ここにおられるすべての皆さんが、私の自己です」と答えたらしい。きっと聴衆は煙に巻かれた気持ちだったろう。西田の「絶対の他」もユングのきわどさのようなものをもっている。どこか西田の自己と自己の他者性の関係は、ユングの自我と自己の関係に似ている。西田の自己の他者性はユングの自己に相当する、そんな気分になってくる。それはともかく、西田哲学には色気がない。「私」と「世界」がじっと睨みあって対座している。対座したままで「私」と「世界」が交流するしかけやしくみがじつに緻密に書かれている。因果律というものは思惟の習慣にすぎないと断定する野太い直感に貫かれた「時は単に直線的進行ではない。時は永遠の今の自己限定として考へられるのである。時が永遠の今の自己限定として考へれるといふことは、瞬間が瞬間自身を限定することによって時が成立するといふことを意味する。我々は瞬間的限定の底に於いていつも永遠なるものに接するのである」（『哲学の根本問題』）なんかは見事なものだとおもう。でも、とおれは、欲ばりだからおもう。ついでにもっと色っぽくならないのか。そうしておれはどんどんふかみにはまっていく。

7

「宗教は人間の精神の夢である」という響きのいい言葉をあやつ

るフォイエルバッハは興隆期にあった近代という時代の精神をぞんぶんに浴びている。宗教批判がじつにおおらかなのだ。何もいったことになっていない。そんなフォイエルバッハの人間の「類生活」への夢想はマルクスに受け継がれる。フォイエルバッハはじぶんの発見に興奮し驚いている。「神の意識は人間の自己意識であり、神の意識は人間の自己認識である。・・・神は人間の内面があらわになったものであり、人間の自己がいいあらわされたものである」（『キリスト教の本質』船山信一訳）とフォイエルバッハが言うことと、「生命はどこかから出てくるのではなくて元来そこにあるものであり、新たに開始されるものではなくてもともと始まっているものである」（『ゲシュタルトクライス』）とヴァイツゼッカーが言うことはズレている。おれがつかまえたいのはそこだ。

宗教は自己意識の至上物であるということをフォイエルバッハはいっているのだが、フォイエルバッハの宗教批判が可能となるには時代的な知の与件が要請される。それは人間が〈自ら〉のなかに〈無限〉を見いだすということだ。ひとは自分のなかに無限を発見したとき、有史以来あらためて「神」を発見する。意識は明証をなぞりたいので、有限が無限に、意識が無意識に対置されることを逃れる路はもはやない。それが近代の到来ということであり、おれたちは引き裂かれ軋みながらその無限の階梯を昇りつづける。そうやってドアーズのジム・モリソンは死んだ。

フォイエルバッハの「神は人間の内面があらわになったものであり、人間の自己がいいあらわされたものである」ということはかなり怖いことだとおもう。フォイエルバッハは昇り坂にある近代の元気の渦中でふらりふらりと酔っぱらい、言葉の明証に溺れている。ヘーゲルやフロイトにもこの傾向があった。知の欺瞞や詭弁に歴史は欺かれた。そして赤眼のおぞましさを人類史の規模の厄災として体験した。近々のオウムの愚劣もそうだった。

フロイトを訪問したヴァイツゼッカーが帰り際に「精神分析とは有限な過程なのか、それとも無限の過程なのか」とフロイトに訊くと、彼はしばらくためらった後、小声で「無限の過程だと思う」と答えたらしい。『ゲシュタルトクライス』の訳注にそう書いてある。憎いなあこの問答。ずるいなあ、そんなことはフロイト著作集のどこにも書いてないぞ。このエピソードには含蓄がある。親鸞は念仏を一回唱えたら往生すると言った。フロイトの負け、親鸞の勝ち！

僕はおなじことをもっと色っぽく言えるとおもう。僕がふかみにはまりながら考えたことは、解釈や理解を超えたものの存在についてであり、神や仏という言葉ではとうてい言い尽くせない、熱くてじんとして狂おしい、もっとプリミティブでシンプルなものの存在についてだ。あるいはその存在からあふれるささやかさが秘める激しさというようなものだ。「神」という概念を言葉で批判をすることと、「神」という大洋感情を批判することはまったくべつのことだ。問題はそこにとどまらない。おなじように大洋感情を切り取り「神」と名づけることと、大洋感情そのものとはまったくべつのことだ。どうしてこんな簡単なことがわからない？

このズレの半分はヘーゲルからフォイエルバッハを経てマルクスの自然哲学に受け継がれマルクス主義の崩壊として幕を降ろし、しかし赤眼を可能とした存在を社会化する思考の型はまだ健在である。ズレの残りの半分はフロイトのエディプス複合として延命し、いっそうの性の外延化がはかられている。そうして僕たちは日増しに貧

血していく・・・。というのがじつは錯覚だということを僕はいいたくてたまらない。

宗教を自己意識のあらわれとする通俗はちょっとばかり詰めがたらないと滝沢克己は西田幾多郎を祖述しながら言う。「西田哲学に於て、私が一歩一歩絶対に独立であるとか、私が常に絶対なるもの、永遠なるものに触れるとかいわれる場合、何よりも先ず我々を驚かせるのは、その「私」という言葉が決して単に美化された私、いわゆる絶対自我という様なものでなくして、一つの身体をもったこのありのままの私を意味するということである。それは単に私が頭の中で、無限のかなたに神というものを考えるというのではない。また私の心の最も内奥なる一点に於て、永遠なるものに触れるというのでもない。今、此処で手を挙げ足を動かすこの個人的な私が、そういうものに直面するというのである。しかしながら他面、単に私の知覚が、或は単に私の身体が永遠なるものと続いているというのでもない。身体をもったこの私が、考えかつ行うこの身体が、そういうものと接するというのである」（『西田哲学の根本問題』）自己意識のかなたにある深遠な気分が表現されたものを、ひとは神や仏というが、それはちがうというのが滝沢克己や西田幾多郎の言いたいことだ。そのちがいはおれにはよくわかるのだが、言葉に信をおく猶予の生と、像を生きるストーンズでゴッホな世界のさわり方のちがいは、いったいどこに起因をもつのか。真剣に考えていると大根おろしであたまをすりおろしているような気になってくる。

また滝沢克己の西田幾多郎の祖述はヴァイツゼッカーの主体という中心概念とおどろくほど似ている。ヴァイツゼッカーの「主体」という概念は独特のもので彼のゲシュタルトクライス（円還構造）という根本概念の要めをなしている。ヴァイツゼッカーは「主体」について「生物学を支配している根拠関係とは実は客観化不可能な根拠への関わり合いであって、因果論にみられるような原因と結果のごとき認識可能な事物の間の関係ではない」と言い、また主体を導入することは心的体験の導入とはすこしちがった様相があるのだという。ヴァイツゼッカーは『ゲシュタルトクライス』の「第四版への序」で「主体の導入ということは感覚とか知覚とかいった心的体験の導入とはいささか異なった意味のことである」と彼の発見を確乎として宣命する。

滝沢克己が「今、此処で手を挙げ足を動かすこの個人的な私が、そういうものに直面するというのである」ということと、ヴァイツゼッカーが「根拠関係とは実は主体性のことであって、これは一定の具体的かつ直感的な仕方で経験されるものである」ということとはおなじことが言われているのだ。まだある。滝沢克己が「人間という事実が猿の内部に身を縮めて潜んでいた」のではないということと、ヴァイツゼッカーが生命は「もともと始まっているものである」ということはぴったり呼応している。

ロダンの「考える人」みたいにおれは感じることを考え、考えることを感じる。ヘーゲルやフォイエルバッハやマルクス、ついでにいえばフロイトの意識のつくりかたと、西田幾多郎や滝沢克己や木村敏やヴァイツゼッカーの意識のさわりかたはあきらかに世界認識のふたつの型を象徴するほどにことなっている。ニーチェはこのはざまで引き裂かれ、狂い、死んだ。フーコーはこの亀裂を回避し、表現を「その人の倫理的活動の核にあるような創造的活動に結びつけてみるべきかもしれない」という謎を遺して斃れた。リーアン、

おれの声がとどくか。おれは必死だ。

はたして「神」は自己意識の「精神の夢」なのだろうか。はたして「神」は自己意識の至上物という人間の認識の産物なのだろうか。おれは何にこだわり、何を言いたいのか。認識の二つの型に虹を架けたいのだ。ヘーゲルを活かせば「いま・ここ」はつねに途上への過程として順延される。嫌なのだ、こういうのは。順延へのあらがいを観察する理性でつづるのも嫌なのだ。嘘っぽい。かといってありのままの大洋感情に就けば歴史もおれのあらがいも消える。わりきれない。おれは認識の二つの型をメビウスの環にし、虹を架けたい。そうやっておれはどんどんふかみにはまっていく。

意識の流れを言葉という明証でなぞり世界を編みあげるヘーゲルやフロイトと、西田幾多郎の「主客の合一した実在の根柢を神と呼ぶ」や滝沢克己の「インマヌエル」、木村敏の「あいだ」や「おのずから」という世界への感応のちがいはなぜ生じるのだろうか。言葉という明証への信は歴史や性のふるまいのしくみについて記述することはできるが猶予の生はいつも黄昏れる。表現はつねに現実を追認し内省するだけだ。西欧近代に発祥するこの思考の型の呪いは現実をすでに完了した潜在形と見做すボードリヤールみたいな干からびた貧血の見本となってあらわれる。なにを馬鹿なこと言う。

しかし一方で、像を生きるなめらかな生はあまりに見事に完結しすぎて歴史の概念がつくれない。我が国では両者のこのズレは西欧的と東洋的な対立をなし、その超克がながいあいだうんざりするほど取りざたされてきたが、すこしもすっきりしなかった。なにも解決されずに現在へと持ち越されているのだ。そしてそのあげく重症の貧血に陥っている。

ああ、もうすこしで大洋の像を手でつかむことができる。〔1〕を自己と呼ぼうと主体と呼ぼうと、あるいは自我や主観と呼ぼうと、そういうことは十人十色なことでなんとでも言える。そうではなく、〔1〕が〔1〕について自己言及するかぎり、かたちへの偏重は澄明な空虚に行きつくし、かといって像を生きるたましいへのかたよりはかたちを描けない。どちらに拠ろうと、歴史の近代が発見し、みずからに仕掛けた罠の呪縛をほどくことができない。だれよりニーチェはそこをひたむきに生きたとおもう。ニーチェが神は死んだと叫んだとき、文字どおり古来の神は死んだのだ。無限をじぶんのなかに見たニーチェはその驚きを永劫回帰と呼んだ。ニーチェよ、しかし、そうではないのだ。『バナナ・フィッシュ』（吉田秋生）のアッシュが言った。「彼はおれの遠縁だ。でも彼はモテナイ」いや、冗談だ。しんしんと世界が冷えていった、おれの会ったこともないニーチェよ、太初に言葉ありき、ではないのだ。太初に性ありきなのだ。〝私は性という無限を発見した〟と言えばよかった。そうすれば古来より神と呼びならわされてきた大洋の像は、衆（多）と自（一）の制約から解き放たれて感応する知覚の幹をもっと太くできた。オレンジはまるごと喰うより皮をむいて喰ったほうがうまいぞ。それとおなじことだ。ほんのちょっと激しい感応のたかまりへと知覚を巻き戻せばよかった。そこに熱ではじけるまっさらな世界が存在する。そこが世界の可能性だ。

8

情動する性のたかまりをかたちにしたいという衝動が言語を発生させたと内包表現論で考えてきた。つまりある種の霊長類が他の霊長

類と異なった性を発見して人類が誕生したと起源のイメージを仮説した。うねりがかたちに転化する一連の過程を僕は〔像←言語〕の表現論と呼んでいる。もうすこし言語・宗教の性起源説を展開する。サル学の今西錦司は『自然学の提唱』で、チンパンジーに食物を分配することが観察されることから、食物の分配を「所帯」と定義して、「人間では、所帯の成立が家族に先行していた」と仮説を述べている。これはすごく面白い。彼のいう「所帯」は私の〔メビウスの性〕や、〔性の発見←家族への転化〕とかさなるではないか。うん、面白いとおもっていたら、もうひとつギクッとする事例を見つけた。アフリカ、ザイールの熱帯雨林にいるピグミーチンパンジー（最近ではボノボという）は生殖から分離した注目すべき性行動をするらしいのだ。

たとえば、森の中でボノボの群れがおいしい果物のなる木に出会ったとする。すると、彼らは興奮し、まずあちこちで頻繁に性行動が起きる。

おいしい餌に出会ったとき、普通は餌を巡って争いや緊張がおきるわけです。チンパンジーなら優位なオスが、まず餌を手に入れることが多く、餌を巡っての小競り合いも起こりがちです。ボノボでは、そうした争いや緊張を、まず性行動によって和解させてから、食事に入ると考えられます。

（『生命－40億年はるかな旅４』）

そこで私はこうかんがえる。進化の途上である種の霊長類に不思議なことがおこった。むかしむかしのめいっぱい大昔のこと。干天猛暑で果物の成る木も枯れ、もう何日もなんにも食べていない。腹がぐうぐういって目がまわる。もう死にそう。うだるような熱波で喉はカラカラ、からだはふらふら、まいったまいったどうにもならん、とそんなきもちで、二頭の猿もどきがヨロヨロ歩いていた。

そのときとつぜん、岩陰の灌木にたわわに実ったおおきな一個の真っ赤な果実がぶらさがり、こっちへおいでこっちへおいでと招きよせた。こんなことがあるもんか、きっと蜃気楼にちがいないと猿もどきはおもいながらやっとたどりつき、手を伸ばし、最期の力をふりしぼり、熟して真っ赤なおおきい果実をもぎとった。そしてひとくちガブリとやった。

あまりのうまさでからだがふるえた。これほんとうにおいしいよ、あんたも喉はカラカラ、おなかの皮が背中にくっつきそう。おれ一口食べたけど、めちゃくちゃおいしいよ、あなたも食べてごらん。いいって、あなたからたべなよ。・・・ほんとおいしいね、これ。

ねえ、おなかいっぱいになったら眠くなってきたの。うん、ひと眠りしよう。この岩陰がすずしいよ。ふたりはしばらくのあいだぐっすり眠った。サバンナに夕日が沈み、あたりがしだいに暗くなってきて、涼しい風がサバンナを吹きとおる。二頭の霊長類は満ち足りたおもいでよりそって、セックスをした。肝心なことはいつも単純だ。ひゅん。こうして人類が誕生した。

人類に近いといわれるチンパンジーはまずケンカの強い奴が餌を食べ、ゴマスリがおこぼれを貰うらしい。どうも人間はこの系統ではないという気がする。ボノボは餌を見つけると高まる緊張を緩和しようと、まずセックスをしてそのあとで餌を分け合うと報告され

ている。フィールドでの観察なので観察者の作為はないとおもう。

ここからは僕の空想だ。ヒトの祖先はボノボみたいに、餌を見つけてはセックス、餌を見つけてはセックス、こういうことを飽くこともなく数百、数千世代に渡って繰り返した。そしてあるとき偶然に手違いが起こった。いつもなら、ああ餌だ、まずセックスとなるところなのに、仲間内のとろい奴がしきたりを忘れて、餌を先に分け合ったのだ。そしてあとからセックスと、ひっくりかえしてしまった。おお、なかなかいい気分。これからはこういうことでいこう。そのうちやみつきになって、いい気分になりたいので先に餌をなかよく分けて、あとからセックスするようになった。そういう暮らしをながいあいだやって、とうとうそれがヒトの祖先の習わしになってしまった。たぶんそういう霊長類がいたんだとおもう。

いい気分はやがて、妖しい気分になり、星明りのようにあたりをぼんやり照しはじめた。それがいいことだったかどうか僕にはわからない。でもとても不思議な、*PATTI SMITH* の好きな曲を聴くたびにこみあげてプッツンするような、たぶんなによりいいものだったと僕はおもう。そういう妖しい気分を綿菓子みたいに巻き取って、膨らんだ妖しい気分がひとりでに光りはじめた。それはヒトがいちども経験したことのない、直視すると眼がつぶれる、灼熱する激烈な情動だった。

このひりひりしてじんじんするへんな気分はいったいなんだ？ねえ、こっちを向いてくれよ。誰とだってやるくせになによ、フン。そうじゃないって。この妖しい気分をかたちにしたくて、一緒に夕陽が見たくて、一緒に朝陽が見たくて、一緒に風を感じたくて、うねりがたわんで、あらあ、想いがかたちになってあらわれた。それが起源の言語であり、起源の芸術だ。そうしてヒトは人になった。気を惹きたくて、気を形にし、気を生きる。一瞬の悠遠が僕たちの短い永遠となる。僕たちは生の奇妙さをとまどいながら踊って奔る。どんな表現の根拠もここにある。人間が性に由来し、性を形にしたものが起源の言語だから、食において動物と連続し、動物とことなった性を発見し、文字を操る人間という自然は、もともとセクシー・アニマル・コンピューター（今井修）なのだ。

あと少しだ。つきあって欲しい。吉本隆明の言葉に「文明史の必然の核」というのがある。彼はいろいろすごい言葉をひねりだすのがうまいけど、文明史の必然という言葉はとびっきりすごい。この頃、この言葉がなにをやってもついてまわる。このあいだ、アノ最中に〝文明史の必然！〟なんかいったものだから、おもいっきり齧られて歯型がついてしまった。おお。

ひとを性的な存在としてみれば〈世界〉とは母子関係の壮大なフィクションにほかならないし、それは人類の文明史の必然という規模をもっていると吉本隆明は言う。

心の領域の問題としていえば、わたしたち人類の人格は現在もライヒのいう性格構成の中間層にいるといってよい。ただいくらかの度合でこの層をぬける兆候がみえるようになったということもできよう。ライヒによればこの中間層は恐るべきもので、憎悪、恐怖、殺害、死、混乱、分裂病や鬱病の契機が渦巻いている地獄のような層で、この層を通過しなければ、「本物、すなわち、愛、生命、合理的なもの」に到達できないとされる。

ただわたしたちがとってきた考え方では、この憎悪、恐怖、殺害、死、混乱、病気（分裂病、鬱病）の渦巻いている地獄のようなライヒの中間層は、ライヒのように文化の人為的につくられた事実とかんがえても、またフロイトのように死の本能や破壊の本能とかんがえても、密接に母型を乳胎児期の母親との関係の仕方と、その関係の写像のされ方とに対応するものとみることができる。この地獄の層をくぐり抜けることは、この母親との関係と母親からの写像を未来への追憶としてくぐり抜けることと対応している。するとわたしたちはライヒのいう性格構成の地獄の中間層は、乳胎児期の無意識の核が形成する過程の課題に、転化させることができるとおもえる。もっといえばその時期の母親との関係と母親との関係の写像の問題に帰する。そして、〈ここに地獄の母型がある！〉ということだ。（「心的現象論」『試行』*71*号）

吉本隆明の大洋のイメージは暗くて、きついなあ。なんて感じていたらちょうどここでパソコンがハングアップした。きっと吉本隆明の念力のせいだとおもう。こわいなあ。なぜこんなつらい大洋の像がつくられるかというと、彼が〔1〕の回路を外延して起源や発生をつかもうとするからだ。〈ここに地獄の母型がある！〉なんて言われたら、とたんに生が重くなる。

私の追憶する未来のイメージは吉本隆明と全く異なる。彼には「母親と胎児との胎内の関係が人間の絶対的な認識と感性の起源である」（『心的現象論』）という絶対的な認識と感性の強度がある。この明証への絶対の信がなければ、世界を母子関係の壮大なフィクションと見做す思想の規模は出てこない。私は吉本隆明のこの思考の型は〔1〕の回路の現状を前提とした典型的な転倒した因果論だとおもう。

「私」が罪多いのはきっと母親が自分を嫌っていたからに違いないとか、「私」がこうも気が多いのは、やっぱり母親が自分を疎んじながらおっぱい飲ませたからだとか、いちいちあげればきりなく誰にもおもいあたる節があるのだが、これらはすべて自分の精神のかたむきを欠如と感知してその原因をつきとめようとする志向のあらわれにほかならない。性についてのある不全感がまずあって、そこで志向されるものが原因をあらかじめ想定するしくみになっている。私たちはそのしくみの緻密さに眩惑されるのだが、つかんだ大洋の像は自己の写像されたものにほかならない。

吉本隆明は言う。「人間のばあいには母親の内面の奥底まで全部、乳胎児期に刷り込まれると理解します。完全に、決定的だといいたいんですが、そういうと宿命論になっちゃいます。だから決定的だとはいいません。第一義的だというふうにいいたい気がしているわけです」（『ハイ・エディプス論』）なんのことはない。宿命だと本心はおもっているわけだ。そこまで言ったら身も蓋もないので、第一義的だと言っているにすぎない。そんなことは体験的に「三つ子の魂百まで」ということで誰でも知っている。自然科学の進展にともなって「三つ子の魂」の振る舞いが胎児期まで遡れるようになったとしてもたいしたちがいはない。

そうではないのだ。人類幼年期の終わりに西欧近代に発祥し、我が国にも受け入れられた理念の型が問題なのだ。吉本隆明には、「憎悪、恐怖、殺害、死」の渦巻く地獄の母型を明証的に了解することが、癒しにつながるというぬきがたい信がある。フロイトも神

経症の原因をつかむことは治癒であると言っているが、私は意識の明証性をたどるほどに病が昂じるのではないかとおもっている。

もちろん意識が分解能をこまやかにするにしたがって、囚われから免れることがたくさんある。茅葺きの屋根にカラスが止まっているから、それは不吉の前兆だといって家を焼き払ったりする迷信は今はない。雷の轟きに脅えたり腰をぬかしたりすることもない。雷、ああ、大気の放電現象ね、としかならない。発熱、下痢、腹痛に加持祈祷はしない。ハイ、抗生剤を飲んで、静養しなさいとなる。これらは科学知の効用だ。

たしかに人間を質点に比喩すればマルクスの社会モデルは消費主体を軸にした世界のモデルへと拡張可能だが、そういう意志論がからっきしスカだったことがこの百年の現実ではなかったのか。いったいどうしたことだ。ほんとうに人は科学知のかたよりに沿って生きているのか。思想は科学知を追認するだけなのか。

昔、人は光は直進すると考えた。日常の経験知としては今でもそうだ。アインシュタインは強い重力場では空間が曲がっていると予言し、日食の観測でそのことが実測された。質点に無限や無意識を導入すると相対論や量子力学、フロイトの性の分析理論がつくられる。ここが現代の入口だ。太陽の巨大な質量にフロイトの性を置換してみる。太陽に比喩されるフロイトの性は人の生の軌跡を曲げないだろうか。それがフロイトのエディプスだ。

ライヒは「木が一度曲がったまま伸びてしまうと、あとでそれを矯めることはできない」と言う。吉本隆明はむろんこの理念の型を拡張しようとしている。だから「心の領域の問題としていえば、わたしたち人類の人格は現在もライヒのいう性格構成の中間層にいるといってよい。ただいくらかの度合でこの層をぬける兆候がみえるようになったということもできよう」と言うのだ。彼は地獄の母型をなすエディプス複合がいくぶんかゆるくなる兆しを時代にみることができるといっている。無意識は均されもはやかくべつの意味合いをもてなくなったというわけだ。

若い人の性意識のありようを観察すると、もはやエディプス複合の固着する性のしこりはみあたらない。それが吉本隆明のここ数年言い続けてきた「無意識」を創ると言う課題だ。そこで彼は言う。「無意識の二世代を一世代にする以外にないんじゃないか。つまり、一世代性ということは、それぞれ無意識をつくっていく。どこを基準にしてつくるかといえば、それはやっぱり死を基準にしてつくる以外にないんだとおもいます。少なくともエディプス・コンプレックスに該当する、つまり、親しい者、近親の間のコンプレックスになる無意識というのをつくる以外にない。それは死を基準にしてつくることになってくるような気がします」（『マルクス－読みかえの方法』）なかなか用意周到でなにを言っているのかわかりにくい。私も一世代でつくられる無意識は死がもっとも切実だと感じている。しかし吉本隆明のつくられる無意識ということと、私が死の内包表現として考えていることとは、とおく隔たっている。近親の死を基準に無意識をつくり、ハイ・エディプスを仕上げても根本の性の不全感は癒されない。一体何が変わるというのか。何も変わらない。

「母親と胎児との胎内の関係が人間の絶対的な認識と感性の起源である」ということは、「木が一度曲がったまま伸びてしまうと、あとでそれを矯めることはできない」ということとおなじことであり、それが吉本隆明のいう「地獄の母型」ということだ。現在の社

会では女性が母親を拒否する傾向があるから、母親が授乳期間に心理的に男である振る舞いをとらなければ、男の乳児も女の乳児も中性に近づいていき、生理的な制約はあるとしても、いずれにせよ男と女は中性に近づくほかないと吉本隆明は言う。そこが現在という時代がエディプス複合の地獄の層をいくらかの度合いでぬけつつある徴候であり、この徴候を手がかりにエディプス複合の拡張としてハイ・エディプスの可能性を遠望できるはずだと吉本隆明は言いたがっている。

吉本隆明の思考の癖は一貫している。ハイ・エディプスの手法とおなじ手つきで、人間というのは実に粗末な、空虚な観念で、いずれにしても将来ゼロに近づいてゆくのだ、と吉本隆明は予告する。「ある意味で「内面の時代」はすでに終わっています。・・・人間の内面性も同じことです。ゆくゆくは廃棄処分になるというのが、これからの人類の未来じゃないですか」（『わが「転向」』）こういう吉本隆明の理屈に出会うと痛ましい気持ちになる。人間を粗末で空虚でそのうち消滅するというのはまるごとフーコーの影響だが、そこにどれほど思想の真理の意味合いが込められようと、またそこをどんなに緻密に考察するとしても、結局は自分が空虚だということをいっているだけなのだ。自分が空虚なことを真理にされたらたまらない。歴史の近代に発祥した思考の型が外延された典型的な悲劇だとおもう。ニーチェはこの罠にかかって絶叫したが、吉本隆明は俯瞰する。このちがいはおおきいなあ。

私はエディプス複合の地獄の母型とも、時代の流れを組み込んだハイ・エディプスの試みともちがった感触をもっている。太古の気楽な面々が偶然身につけた激しい性の情動によってヒトがひとになったと私は考えている。ひとは由来からして元来セクシー・アニマル・コンピュータなのだ。この官能は刈るごとに世界をふかくする。人間というセクシー・アニマル・コンピュータを駆動する内包表出のうねりが貧血することはない。したがって人間という概念が消滅することもゼロになることもない。男や女が中性に近づくこともない。ただ内包表現という性の思想に感応して、人間という概念は幹を太くし、ヴァーチャル・リアリティーは生身の実感へと巻き込まれて知覚を拡張し、性は艶かしくなるだけだ。〈あなた〉が〈わたし〉であるというメビウスの性が炸烈して、熱くてじんとして狂おしい情動から大洋感情がむくっと身をもたげ、この大洋の像を太古のひとびとは、群れと、群れから分極しつつあったわが身の軋みをなだめたくて、時代の制約のもとで呪術やアニミズムとして表現し、時代を経るにつれて洗練され、やがて太陽の像は一神教や多神教の「神」や「仏」として名づけられるようになった。宗教を謂わば扇の要めとしてひとびとは多様で多義的な自然を扇状地のように折り重ねた。国家や消費社会もそのひとつであるといえよう。

ひとびとがじぶんのなかに際限のない無限や無意識を発見したとき、反力として大衆と人間と社会が発見され歴史は近代を刻みはじめ、〔自−多〕の亀裂は〔自〕と〔性−家族〕と〔世間〕の三層の観念を〔自〕のなかに織りたたむことになった。〔自〕のなかに際限のないものを見出すことは同時に〔自〕を追い詰めることでもあった。その尖端の時代に私たちは今、位置している。

〔1〕の回路が〔1〕の回路のまま他の〔1〕の回路と交叉しつくられる観念を、これまで私たちは対幻想と言ってきた。私は〔1〕の回路をひとひねりして〔あなた〕の〔1〕の回路とつない

でみた。するといきなり真っ赤な白が出現し一気に大気を濃くした。それが対の内包像ということだった。対幻想ではなく対の内包像に性を巻きもどせばフロイトの性や無意識がひらかれる。

フロイトのエディプス複合を可能とする根源の〔1〕と〔1〕の保存系といえるエスのリビドーによる結合が地獄の母型だということはともかく、この「憎悪、恐怖、殺害、死」という地獄の層をぬける徴候がみえるようになったからといって、ハイ・エディプスは可能だろうか。すぐそういったことを考えたがる思考の癖を矯正しないかぎり、エディプス複合によって根本（ねもと）から曲がった生や生の軌跡を伸ばすことはできないと私はおもう。吉本隆明がやろうとしていることは時代の変化の徴候を変数としてエディプス複合に組み込めば、ハイ・エディプスが可能なはずだという願望だが、吉本隆明の執る意識の線状性が生のなかにいやおうなく特異点をつくるのはもはや明白だ。五〇年経とうが百年経とうがなにもかわらない。

私はフロイトや、フロイトの性の拡張をはかる吉本隆明と全く異なった感覚が可能なことに気がついた。直観が私の掌のなかでビクンビクンと跳ねている。太陽の近くを光が通過すると相対論の効果によって光の進路は曲げられる。フロイトや吉本隆明が考えたことはここまでだ。そこで私は考えた。光の進路をもう一度、直進させることができるはずだ。簡単な思考実験で示すことができる。ほんとに簡単なことだ。太陽の近くを光が通過するとして、光をはさんで太陽とちょうど対称的なところに太陽とおなじ質量の太陽をもうひとつ持ってくればいい。そうすると曲がるはずの光は直進するはずだ。すくなくとも光は直進すると知覚されるはずだ。

もちろん私はここでライヒの「曲がった木」がどうやったらまっすぐ伸びるかということをイメージしている。吉本隆明の〈地獄の母型〉という近代知がどれほど人の生を脅迫するか言いたい。それでは人類が起源からして分裂病にかかっていると言うに等しいではないか。明晰は迷妄からひとを救いはするが生を熱くすることはない。さらに私は考えた。反撥するより〈極楽（パラダイス）の母型〉をつくるほうがはやいぞ。太陽の重力効果を無化する然然（さささ）の大洋の像をつくれば、胎乳児期の母子関係の如何に関わらず「地獄の母型」はそのまま直立し〔然り！〕と往生するはずだ。思想を革めることの真のおそろしさがここにある。だれもここまでは踏み込まなかった。

「木が一度曲がったまま伸びでしまうと、あとでそれを矯めることはできない」という世界の知覚は近代がつくったおおきな落とし穴なのだ。こんなものは息子がよく言う、〝だけん、なんね〟の一言で行き詰まる。フーコーでさえも近代のこの罠をほどくことができなかった。私は世界に熱い風を吹かせようと、とうとうここに踏み込んだ。生を社会化し性をひらたくひきのばす〔1〕の回路をどんなに緻密に外延しても精神のかたむきを矯めることなんかできるはずがないのだ。そういうことではない。ありえたけれどもなかった、刈るごとにふかくなる性、真っ赤な白が存在する。たぶんここより先に文学も芸術も科学も行くことができない。不可知論としてではなく、〔内包〕という知覚が、欲望するすべての可能性の源泉だからだ。

ライヒや吉本隆明の精神のかたむきをなぞる〈地獄の母型〉という母子関係の起源をなすものがフロイトの性の手前に存在する。真っ赤な白という〔内包〕する知覚が母子関係や家族に先行して存在する。胎乳児期のこどもに母親の愛憎が刷り込まれるのではない。

この解釈は一見誰にもよくおもいあたることで、どこにも謎がないように見えて、しかしよく考えると途方もない知の倒錯がある。愛憎の起源をみなし孤にするのだ。カククシカジカの理由で母親は、胎児あるいは乳児に〈地獄の母型〉となる信号を発信し、カククシカジカの理由でその子はネジレたとする。それはだいたいのところ夫婦関係がうまくいかなかったということをいっているだけでありふれたことだ。しかしそれにも関わらず、こどもはそこから甚大な影響を被ってしまう。ある、ある、ある。そんなことは諺で「三つ子の魂百まで」といって誰でも知っている。こどもは親の世代のエディプス複合とその時代の影響を受ける。たしかにそうだとする。するとその親はその一世代前のエディプス複合と当時の時代の時代性という影響を受ける。だいたいそうだろうなと考える。

そうやってきりなく遡行したとする。そうするとかならず〔1〕の回路の起源をなす、迷子になった大文字の感情の一群が、唐突に出現するはずだ。ではその大文字の感情はどうしてあらわれたのかという問いに〔1〕の回路は答えられない。それでどうなるかというと、人間の自然との関係としてからだとか、歴史のある段階における制度と人間個々人の矛盾としてからだとか、つまり、ヘーゲルやマルクスやフロイトやレヴィ＝ストロースらの考えたことをさすがに天才はすごいといって崇めたりするしかなくなるわけだ。どんなに巧妙などんなに徹底した意識の外延化も発生や起源においてかならず意識の特異点をつくってしまう。人が考えつくことはよく似ている。つまり、〔1〕の回路の輪郭をぼやけさせて、自他未分離の混沌としたところに意識の発生や起源をもとめるというわけだ。猿の生態を超長時間ビデオにとって早送りすると、あるとき、あるところでピッと人間になるだろうか。私はならないとおもう。もちろんそれは反科学を意味しない。かたちに起源をもとめる自然人類学や考古学のウソがいつもここにあると私はおもっている。同じように宗教を批判した近代の天才たちは意識の明証性に溺れ言葉を過信した。そのツケを百年かかってまだ払っている。私は彼らよりもっと明証的であるとおもっている。私はあらゆる人間的感情の起源は性にあると考えているから、〔内包〕の知覚なしに、わが子をじいっと見つめる母親のまなざしのふかさも、ああ、こうなったのもすべてアノ男のせいだとかいう嫌悪の感情が生じることもありえないとおもう。〔内包〕の像の表現として戦慄・恐怖・不安・憎悪・対立・孤独という大文字の否定がはじめてあらわれるのだ。

〔内包〕の知覚を〔1〕の回路に封じ込めたとき、近代がはじまった。偉大な近代に巨大な罠がしかけられた。〔1〕の回路がみずからに無限や無意識を発見したとき、この際限のなさが〔内包〕の表現のあらわれであると知覚すればよかったのだ。興隆する近代の勢いが根源的な点としての主体を実有と見做し、〔内包〕を陰伏した。もちろんそんなことは後の祭だった。怒涛の近代は過ぎて世界はきっちり貧血する。私は〔内包〕という朱色のたましいをじぶんの近代を通過して手でさわった。〔内包〕は官能する。感応する知を革めるということはかなり怖いことだが、*GUAN*　この感覚はいいぞ。世界にはじめて吹く風、欲しいひとには分けてあげてもいいとおもっている。私はうすいピンクの〔内包〕する知覚を大洋の像と呼ぶことにした。触れるごとにふかくなる性、ここが、私の大洋の像だ。

（『内包表現論序説』了）

後記

僕の知らない人で、もしこの『内包表現論序説』を始めから最後まで読んでくれた人がいたらそれは奇跡だとおもう。深く腰を折ってお礼を申しあげたい。あーだこーだ言われなくても読みにくい本だということは、なにより書いた本人がいちばんよく気づいている。読み返してヘタな文章や硬い言い廻しに誰より当人が妙な感心をしている。かくれんぼしてそのまま消えてしまいたい。ああ恥かしい。

オウムの論評を読売新聞に掲載してくれた文化部の小林清人さんはデビュー作としては読者を限定しすぎで、第一何を言いたいのか誰もわかりませんよと痛い警告をしてくれた。でも小林さん、いきなりファーストでヒットするのは世間の気風を逆なでするようで、ちいっとあこぎすぎるじゃないですか。一作目はインディーズでシコシコやって、二作目からメジャーデビューというのがいかにもって感じが僕はするけど。駄目かなあ小林さん。

でも小さな声でこそっと言いたいこともある。文章がヘタだからわかりにくいということだけではないとおもう。そういうことを棚上げして言うと、言葉という表現につきまとう欺瞞や詭弁をひっくりかえそうとしてうまくいえないちょうどそこのところに、読みづらさやわかりにくさの本当の理由があるという気がする。僕は時代を覆っている表現の枠組みの態度変更をせまっているのだ。だからそれがわかるひとには僕が書いていることはスラスラわかるはずだ。絵本の頁をぱらぱらめくるように読んでもらえたらいちばん嬉しい。

やみくもに内包表現のメモを書きなぐりはじめて十年近くなるが、やっとほどけてきたことがある。ながいあいだ読者を特定しないと僕は文章が書けなかった。それは終わりにしようとふっとおもいはじめた。僕の全然知らない人が、僕の文章を読んで、ああ面白いと感じるような文章を書きたいとおもうようになった。何を言いたいのかお前の文章はこむつかしくてわからないということをいつも言われてきた。こんなことはもう終わりだ。えらく回り道をしたもんだとおもっている。そういうことを考えはじめた、オウム狂騒がまもなく起ころうとするころに、桜井孝身さんから一通の手紙をもらった。今年の一月の半ば、息子から「お父さん寒いけん蒲団もってきて」と電話があり、荷造りした蒲団をブルーバードのトランクに入れようとしていた、ちょうどそのとき郵便屋さんが手紙をもってきた。小雪が舞っていた。

パリからの手紙にはこう書いてあった。「私は重大な決心をしました。一九九五年六月二〇日までに単行本三〇〇ページの原稿を用意して下さい。著者は森崎茂、発行責任者は桜井孝身。原稿を六月二〇日までに揃えればいいのです。内容、不出来、出来一切問いません。ほか一切、金銭面まで桜井が責任をもちます。・・・」この一通の手紙におれはビンときた。とまどいながら、でも無性に嬉しかった。はじめて行った息子の部屋でコーヒーを飲みながら、この手紙を息子にみせた。「お前どうおもうや」「やればいいやん」そういうことを話した。一通の手紙がこうも人を奮い立たせることにおれは驚いた。と、書いたところで、うわーっ、四八三頁。「三〇〇頁」は軽く超えてしまった。桜井さん、どうしよう。

今までに書いた内包表現論の体裁を整えて私家版の本を出そうかと何度も考えたが、なにかせこい気がして踏み切れなかった。雄大なスケールの知のシンクタンクを民間主導でつくろうという僕の構想を実現するには、とりあえず一冊目分の本が必要だとおもってきた。自分

にとって関心ある著作家と出会うにも「私はこういうことを考えています」という文章がないときっかけがつくりにくいことを痛切に感じていたからだ。僕には名刺代わりの本がどうしても必要だった。そういうことを考えていた矢先、桜井さんから単行本刊行の申し出があった。すぐただ乗りすることに決めたが、最後の最後まで出版することにためらいがあった。何度も娘に「お前どうおもうや」と相談した。「なんいいよっとねお父さん。そんなこと訊かれても舞ちゃんまだ十六よ、わかるわけないやん」うむ、なるほど。仕方なくうちの犬の *BOB DYLAN* に「おれ、迷うとるんやけど」と訊いたらしっぽをふりふりしていた。そうか、やっぱりお前は賛成してくれるのか。いやあ頼り甲斐のある奴だ。

一九九五年三月末。アフリカの陽や生活の匂いのする、クリニアン・クールのバザールでフランスはアフリカに近いのだなとか勝手にインパクトを受け、寒風とみぞれの舞う、なにか妖しいプッツン男が行き交う暮れなずむパリの下町で、イスラム音楽を聴きながらやたら甘いチャイを飲み、すっかりきれいに塗りかえられた桜井さんの家でフランス風もてなしのイロハをおそわり、特大のハムとおいしいチーズを食べながら、酔っぱらった息子からは絡まれ、娘は私知らんもんねという顔をするし、中村順子さんには何度もコーヒーを入れてもらって、挙げ句はエコール・ド・パリの面々が通ったクーポールという日本人が一人もいない、まるで映画の世界のような高級レストランで緊張するわ支払いが気になるわ、ピカソの絵をちらちら見ては、これがフランス料理というものかと変に感心しながら、その間ずっと桜井さんは大声で、僕はボソボソと本のことを話し続けた。

一月に阪神大震災が起こって絶句し、やっと来ましたローリング・ストーンズ。ヴードゥー・ラウンジ・コンサートにおもわず煽られ、サリン事件にギョッとし、異様な怒涛の数カ月だった。ふと気がつくと灼熱の夏ではないか。内包表現論の書きなぐりメモを発表してからちょうど七年が経つ。激しい七年か八年だった。

思えば僕が桜井さんの絵を見たのはほとんど偶然だった。じぶんが書きたいなとおもっている文章が絵になって壁にかかっているのを見たときは衝撃だった。もしもいつか本を出すことがあるとしたら、強烈な桜井さんの絵を表紙にした眼を剥くような装丁のものにしたいなと密かにおもってきた。そんなことがあるとはおもわなかったが、こんな形で出版されることになった。じぶんがいちばん驚いている。文章を書いたのは僕だが、お金を出したのは桜井さんだ。こういうのって僕は好きです。なあに世界はすぐ獲れます。〔内包〕の思想は、・・・結局、売れます。そういうことになっているらしいです。いえ、またやりたいなんて、・・・思っていません。

この本を刊行するにあたり、株式会社城野印刷所会長城野植夫氏の格別のご配慮をいただき心よりお礼を申し上げます。また城野印刷所福岡営業所の野田節男所長をはじめ、他の多くの方々のお世話になりました。深謝します。これも浮世のひとつの不思議です。

一九九五（平成七）年八月十五日　森崎　茂

「内包表現論序説」平成七年九月十五日　第一刷発行　発行人・桜井孝身　発行所　*Les Editions du Cerisier Opulent*　実桃社　*FRANCE*