

恥辱・受動性・集団の橋

—情動と集合性に関するノート1—

柳瀬 善治

〔はじめに〕

近年のナシヨナリズム研究の中で、注目されつつあるのが情動 (Affect) の組織化の可能性である。そしてそのひとつとして重視されるのが「恥」である。従来は精神分析でも重きを置かれなかった「恥」の概念だが、鶴飼哲の周到なサーヴェイ「ある情動の未来」にあるように、恥との対概念になりうる「名誉」、戦争において先鋭化する国家的恥辱、さらには第二次大戦下において「人間であることの恥」(フリーモ・レーヴイ) などさまざまな問題系が浮上する。

さらにはナシヨナリズムの附置の変容やテロリズムの勃興、そしてそれに随伴する新たな情動の編成への危惧が高まる中、ナシヨナリズムを形作る共同性・集合性への着目がされつつある。これと関連して、ナシヨナリズムの共同体を支えるいはそれに抗する集合性への着眼としてマルクス主義のアソシーシ

ョン論や戦後におけるサークル村への着眼などがはじまっているのも、現在の思想的状況を映し出すものとして興味深い。

ここで課題となるのはそうした情動の組織化はどのように行われるのか、そして他者による触発 (Affect) から集合的実践への転化はどの地点で開始されるのかというすぐれてアクチュアルな問題である。

そうしたいくつかの視座から晩年の三島由紀夫の発言を顧みたとし、浮かび上がるのはこれら先取りしていたともいうべき三島の視座の先駆性と際立った独自性、そしてある種の視野の限定性である。本稿では、上記の観点から晩年の三島の政治論の可能性と限界を探り、そこから翻って現在の政治実践にかかわる思想的課題への示唆を読み取ってみたいと考える。

なお、本稿の試みは「情動と集合性に関するノート」と題された論考の一部であり、前半部の議論は今後その他のさまざまな理論的検討によって補完される予定である。

1 前提1 情動と組織化—たとえば「恥」について—

6・11以前からその兆候がみられ、その後はつきりと目に見える形で顕在化したナショナリズムの附置の変容やテロリズムの勃興、そしてそれに随伴する新たな情動の醸成への危惧が高まる中、そうした傾向へのさまざまな抵抗のあり方と組織化への模索が見られている。たとえば、ネット界でうごめく情動は性的なもの、国家主義的なものの萌芽がみられることとその過度の内向性・攻撃性を含めて今後どのように展開していくか予断を許さない。

こうした情動の在り方は鶴飼と宇野邦一・西谷修との対話『アメリカ・宗教・戦争』で「9・11以後のアフェクト(情動)』の重要性として述べられ、鶴飼は「ある情動の未来—(恥)の歴史性をめぐって」で、ルース・ベネディクトの『菊と刀』「罪の文化と恥の文化」の対概念を近年の研究をふまえながらその政治的限定性(アメリカの占領政策との対応)を指摘し、さらに「直接のコンテクストを超えた別の読解をも求めている」とする。そして「恥」が常に国民主義的コンテクションと結びつくことを指摘しながら(日本人として恥ずかしい)「西洋人は恥を知らず」(国民主義は常に人間主義的であり、ナショナリズムはグローバリズムと常に折り合いをつける)ことができると述べる。

鶴飼はさらに、フリーモ・レーヴィの「人間であることの恥」

という言表はここから外れていることを述べた上で、ドゥルーズのスピノザ解釈を援用しながら「恥という情動」を「情動的变化は二つの状態の量的な移行ではなく「人間が人間でないものになるような」「生成変化」であるとして「情動が同時に「国民」と「人間」の外部へ漂い出す可能性」(p.68)を示唆するのである。この示唆は次の鶴飼のコメントと対応しているだろう。

「そのとき、「プロローグ」に引かれた『群衆と権力』のカネッティとともに、死者たちの群れを動物の群れに比較せずにいることは難しい。来るべき死者たちの都市はもはや人間の死者たちだけのものでさえないだろう。」。

『応答する力』(青土社 2002)でも鶴飼はジュネ『恋する虜』について「その恥を生きる方法というか能力」「恥というのは本来生きることができない感情または情動なのですが、この情動には恥じることができない感情または情動なのですが、この情動には恥じることが恥じるといって、固有の自己参照的で自己防衛的な論理が発生します」「ジュネはこの恥の自己参照に抵抗できるとした」「ここにこそ、ジュネの政治的感性と、ファイジむが要請する政治の美学化とを隔てる極微にして最大の距離があります。この距離とは、ジュネが決して自らの屈辱の体験の中に閉じこもらず、常に開かれていた」と述べている。

ベネディクトにおいては戦略的に(キリスト教の罪の文化と対比される形で)構築された「恥」の概念が実際には「名譽」概念とカップリングされること、さらにこの名譽が貴族・軍人

といった地位と戦場／決闘などの特殊な文脈によってより先鋭化されるものであることは社会学や法社会史の研究によって明らかになってきている。(精神分析的な枠組みを社会に拡張することの危険性はドウルーズ・ガタリの『アンチ・エディプス』などがつとに指摘するところだが、この点についてはここでは触れない。)

そうした研究史と精神分析的な枠組みを社会に適応することの危険性を承知の上で、鶴飼は「恥」という情動を国民主義だけでなくジュネ・レーヴィ・ドウルーズにならって一挙に人間主義のリミットに置き、「その恥を生きる方法」の模索を通して、そこから開かれた、「動物たちの都市」「来るべき死者たちの都市」を構想する鶴飼の指摘は新たな社会的連帯と記憶の分有のありかたを指し示すものとして興味深いものである。

さらに『国家とは何か』の著者である萱野稔人が鶴飼哲との対話²⁾において、スピノザとドウルーズに示唆された論点として国家論における「イマジナリーな空間、感情やアイデンティティ、情動などが織りなす社会空間の分析」をフリーコーの権力論と接続する必要性を述べているのも大いに示唆に富む。

ナシヨナリズムを形成する情動の布置が変化したこの時代において、「恥」が「国家的恥辱」という形で対外的な攻撃性をもったナシヨナリズム³⁾また内側には移民や野宿者への暴力として向かう「恥」を形成する様態を、萱野のいう「イマジナリーな空間、感情やアイデンティティ、情動などが織りなす社会空

間の分析」としてどのように分析できるかがまず課題となろう。

またそれを別の情動の編成へと組織しなおせるかどうか(この情動は社会的連帯と抵抗の軸にもなるはずであり、いわゆる性愛・異性愛同性愛などといった「の文脈を超えて」「フリーター・独身者であることの恥」⁴⁾も現在同時に問われつつあるといえよう。「動物たちの都市」「来るべき死者たちの都市」はこの意味で歴史の苦い記憶の召喚と未来への連帯の模索とが交錯する場所となるはずである。

(もちろん、もう一つここで付け加えるべきは「友愛」(デリダ⁵⁾)「敵」(シュミット 填谷⁶⁾)の問題であるが本稿では扱わない。)

2 前提2 共同体・集合性について

では、ナシヨナリズム・社会的連帯いずれにおいてもその基礎となる共同性・集合性については現在どのような議論があるのだろうか。

共同体論の「古典」としてはブランショ・J・L・ナンシーの『明かしえぬ共同体』、『無為の共同体』そして近年ではそれらを受けたG・アガンベンの『来るべき共同体』(未邦訳)⁷⁾、現象学者リンギスの『なにも共有していないものの共同体』⁸⁾があげられる。

ナンシーの『無為の共同体』は共產主義社会が果たして共同

体の問題を扱いたのか、という問いから、バタイユのテキストの解釈を通して「内在」の思想、そしてヘーゲル流の主体の弁証法を批判する。そこで存在者は共同体に単に回収されるのではなく、それに対立するのではなく、有限性を維持したままみずからをさらしあうものとして描かれる。

「共同体は有限性を露呈させるのであって、その有限性にとつて代わるものではない」(p80)。「有限性は共一現する、つまり曝し出される、それが共同体の本質なのである。」²¹

ブランシヨの『明かしえぬ共同体』はナンシーの『無為の共同体』を受けて書かれ、デユラスのテキストの「恋人たちの共同体」²²あるいは「88年9月」の「自分を限定しないために何もしないことを受け入れる無限の力としてある「民衆」と「有限的なもの呼びかけに答え、それを引き継いで有限性に対抗した無限なもの」(同書 p80-83) 重ねあわせながら「たとえそれが存在したとしても、崩壊するときには何一つありはしなかつたのだ」という印象しか残さない」(p111)「かつて一度も生きられたことのない」「明かしえぬ共同体」(p116)を描き出す。

アガンベンの『来るべき共同体』は「かつて一度も生きられたことのない」「明かしえぬ共同体」を先に推し進め、「アイデンティティなき単独性」「任意の」属性の(属性への無関心に基づく)人々の共同体というヴィジョンを提出し²³、さらにリンギスは自分と「何も共有するものがない」「世界のそこかしこで

死に行く人々の「他者性」、それを「もう一つ別の共同体」―「合理的共同体の分身として、あるいはその影として、合理的共同体を攪乱する」―なにも共有していない者にたいして、人が自らを曝すことによつて実現される²⁴―としていかに組み入れるかを様々に模索する。これは先の鶴飼の「動物たちの都市」「来るべき死者たちの都市」というヴィジョンと重なりあう(田崎英明は彼らの議論を受けて「無能なものたちの共同体」²⁵)。も共有していないことにおける共同体 像を提出している²⁶。

都市の部族II小集団 (tribe) というユニークな視座からミシエル・マフエゾリは『小集団の時代』『政治的なものの変貌』(ともに法政大学出版局)を書き、「情動の星雲状態」²⁷としてさまざまな部族II小集団 (tribe) の様相を描き出したが、この設定を受けて上野俊哉は現在のクラブやパーティーなどを対象に日本における最良のCSの成果である『アーバン・トライバル・スタディーズ』をまとめている(月曜社 マフエゾリへの言及はp20-21)。

そして社会的連帯のための議論として近年着目されているのがアソシエーション (Association) 論である。マルクスのアソシエーション論を再検討した田畑稔『マルクスとアソシエーション』(新泉社)やカントとマルクスの接続から新たな対抗運動の可能性を模索した柄谷行人の『トランスクリティーク』(批評空間) がその先鞭を開いた感があるが、社会科学の歴史研究においても関心がアソシエーションへ向けられ、田中拓実『貧

困と共和国』高村学人『アソシアシオンへの自由』などのいくつかの史的研究が公にされはじめている⁸⁸⁾。

(アソシエーションが「政治」結社であることにも留意しておく必要がある。「結社」の歴史については『シリーズ結社の世界史』全5巻(山川出版社)。さらに協同組合論の歴史については相馬健次『戦後日本生活協同組合論史』(日本経済評論社)、石見尚『協同組合論の系譜』(家の光協会) 参照⁸⁹⁾。)

さらにマイケル・ハート『ドウルーズの哲学』の翻訳者の一人である浅野俊哉は「スピノザにおける集団的共同(アソシエーション)の理論」⁹⁰⁾『社会思想史学会』でスピノザ哲学をホップスと比較しながらその様態と活動力の概念を詳細に検討してそこから集団的共同の政治哲学を導き出している(当然この議論にはネグリのスピノザ論とネグリ・ハートの『帝国』—マルチチュード—の反響がある⁹¹⁾)。

近年、日本文学研究者の間で戦後のサークル運動への注目が始まっている⁹²⁾のもこうした動向を敏感に感じ取ったことといえよう⁹³⁾。こうした動向はグローバリゼーションや格差社会論として表象される資本主義の状況と国家との結合、そしてその変容に対し、何らの抵抗運動を起そうとする試みであり、そしてその手がかりを過去へ探るための補助線として国家と個人をつなぐ「中間団体」への史的ならびに理論的検証作業がなされ始めているのだと思われる。そしてそこではかつての共産主義運動への反省とフアンシズムへの警戒から安易に共同体に個

体を回収してしまうのではなく、その単独性・運動性をいかに維持しながら組織化をなすか、そして情動の水準を組織のために機械的に押し殺すことなくかつフアンシズムへの回路を開きかねない熱狂にも陥ることなく「善用」するかが試されているのだといえる。

—共同体を論じる場合、当然共同体と時間(神話)との関係、すなわち共同体の儀礼的側面とそれぞれの共同体が創設の言説をどのように形成し、その後どのように変遷してきたかという歴史的な問題が浮上するのだが、この小論では膨大な論の蓄積のある儀礼的側面と歴史性については扱わない。ここでは未来へ向けての組織化という側面を持つ集合性と共同体形成の原理的—すなわち無時間的な—存立機制を扱うためである。もちろん過去の時間性を考慮に入れずに未来について語ることはできない⁹⁴⁾わけで、未来に向けての組織化を語る運動の理論はそのための集合体の創設において過去の共同体にまつわる記憶と負債—革命や戦争の死者の鎮魂、賠償をふくめ⁹⁵⁾—をどのように処理するのが課題として問われるはずであり、それを超自我的なものを設定して調停してしまう思考⁹⁶⁾は結局「神」を導入するのと同じことになり、集合性理論として問題であろう—

3 前提3 受動性について

本稿において情動 (Affect) という用語法が選択されている理由は、これが他者に「よる触発 (Affection)」とそれによる生成変化 (Event) を可能にする⁸⁷⁾とされているためであり、これはドゥルーズによるスピノザ解釈とそれを社会変革理論の基礎付けに応用しようとしたネグリ・ハートの議論に基づいている。情熱 (Passion) は passive⁸⁸⁾、つまり受動的な態度と対応する感情であり、それが受動的になる献身の対象は神である。

先に述べたレヴィナス、ブランシヨ、アガンベンの共同体論を軸に共同体論を受動性 (passivity) という視座から再検討した著作として、Thomas Carl Wall Radical Passivity (State university of New York Press)がある。

興味深いのはリンギスの共同体論と Thomas Carl Wall の論とともにハイデガーのカント論『カントと形而上学の問題』の図式論が検討されていることである。⁸⁹⁾ Thomas Carl Wall の議論ではハイデガーの図式論がアガンベンの「来るべき共同体」との類縁性の中で検討される⁹⁰⁾。つまりアガンベンの共同体の「任意であるもの」とハイデガーの「存在」、さらにカントの「対象 X」とが関係つけて論じられ、それを表象する思想上の装置として「像-図式」が求められるのである⁹¹⁾。

これに対し、リンギスはカントの定言命法を他者との対面における感覚の受動性、特に苦痛の感情に見いだしている。この点については同書所収の解説での堀田義太郎によるパラフレーズがある。

「私は、彼 (他者) の意思の中で動機となる普遍性、そしてその意思の諸対象に付随する感覚的なものを遮断する普遍性に、苦しみが伴うのを感じる。法が書き込まれた表面として、そのむき出しにされた表面を私に向けてくる他者を目の前にして私が見抜くものは苦痛である。」

(堀田義太郎「解説2」p247 によるリンギス deathhood subjectivity の引用)

「リンギスによれば、まさにこの受動性によって、あるいは「私を苦しめ私に強制的に訴えかける」という切迫性をもって、他者は私に命令を与える。」(堀田「解説2」p247)

ここで命令法は他者の苦痛への受動性を契機として自ら生み出す実践的なイメージという形で処理されることとなる。人間はその受動性ゆえに他者の苦痛や声なき声を受受する力を持ち、それを思い描きつつ法則にしたがって自己を構築し直していくこととなるのである。

鵜飼が、補助線としたのはドゥルーズ經由のスピノザ、リンギスが補助線としたのはハイデガー經由のカントであり、ドゥルーズがカントとハイデガーに批判的なのは哲學史的には周知だが、ここでは二人の実践的思想家が全く異なる思想的源泉から共通の課題―他者の苦痛や声なき声を受受する力を持ち、それを思い描きつつ法則にしたがって自己を構築し直していくこと―を引き出そうとしていることを評価するにとどめたいと思う。 (そもそもカントから生成変化の哲学は説けまいし、ドゥ

ルーズは他者の声なき声など聴きとることを「定言命法」として規定しないだろう。しかしながらスピノザ・ドウルーズの「多様体として世界が開かれる哲学」を実践すればそこではあらゆる悪や苦痛や怨念が永遠回帰するはずであり、鵜飼はデリダにならってそれをまず認めろとしている、しかしそこで命法の裁きを立てずにいれば、それをひたすら受け入れるしかない。この点は三島に即してもう一度触れる。

またキリスト教世界では徹底した受動性 (passivité) を信仰の核に置く静寂主義という一派があり、この派のフェネロンの思想をカント、マンツホ、フロイト、ラカンなどと比較しつつ論じた Jacques le Brun Le pur amour de Platon a lacan (Seuil) があつた。

三島の天皇観にカトリシズムの刻印があることは筆者が最初に指摘し、千種・キムラ・ステイヴンは筆者の議論を受けてそもそも明治期の天皇概念がキリスト教の影響下に作られていたことを踏まえてより広範に批判的に検証しなおしている。また富岡幸一郎は三島の「待つこと」の思想にブルームハルト神学との類似性を見て取っている。

「私は先ほど三島由紀夫の天皇の神学といったが、ある意味では三島はここで無意識のうちに文字どおり「神学」的な思考に近づいているともいえるのである。ここでいう「神学」的思考とは、近代的なキリスト教ではなく、たとえばイエスキリストの再臨を「待ちつつ急ぎつつ」というプラクティカルな、実践

家の姿勢で受けとめようとしたブルームハルトのような神学のことである。(略)三島由紀夫が二・二六事件と磯部浅一から抽出する「待つこと」の思想は、このような「神学」的思想とクロスするといつても決して過言ではない。」⁴⁵

富岡が指摘したブルームハルト神学以外にもキリスト教神学の中で徹底した「待ち」の思想があることは興味深いと言つてよく、三島のカトリシズム化された天皇観が受動的な態度にならざるを得ない理由の一端を垣間見れるように思われもするのだが、問題はそれがどのようにして能動的な行動へと転化するかである。

4 三島の政治学における「恥」と「待つこと」——情動と受動性——

ここまで引いたいくつかの補助線をもとに三島の晩年の軌跡を検討してみたい。

三島がヒロシマについて残した数少ないコメントである「私の中のヒロシマ」(週刊朝日、1967・8)に興味深い記述がある。三島は、直接体験していないため(認識を超えているため)、自分は文字の中に原爆を描くことはしないと断つたうえで、原爆が新型爆弾であると聞いた時、三島は「世界の終りだと思つた。この世界終末観はその後の私の文学の唯一の母体を成すものである。」原爆に対する日本人の民族的憤激を正当に表現し

た文字は、終戦の詔勅の「五内為二裂ク」といふ一節以外に、私は知らない。「そのかはり、日本人は八月十五日を転機に最大の屈辱を最大の誇りに切りかへるといふ奇妙な転換をやつてのけた。」¹⁵こののち、三島は「彼らは言ひわけなしに、それを作る事ができない。良心の呵責なしに作りうるのは、唯一の被爆国・日本以外にない。我々は新しい核時代に、輝かしい特権をもつて対処すべきではないのか。そのための新しい政治的論理を確立すべきではないのか。日本人は、ここで民族的憤激を思ひ起こすべきではないのか。」¹⁶と述べている。

これはいわば最初の〈原爆文学〉をこどもあろうに玉音放送に見る驚愕すべき視角だが、ここで注目すべきは三島が「恥辱」をその核に据え、その憤激に基づき新しい政治的論理を提出しようとしていることである（問題はそれが単に「核武装」ではないということであり、経験していないから自分の理解を超えているという理由から自己の文学のテーマから外した原爆を経験論的にコントロール可能な政治的道具として使おうという点ですでに矛盾しているのだが）。たとえばこの「恥辱」にもとづく「憤激」は内戦的なテロとして当時の国家権力に向けられた場合このような形をとる。

「かくて二種の極限形態は、このやうな倫理的憤激の最終的な責任を、自己に負ふか、他者に負わせるか、という反対の方向へ裂かれるだろう。究極的に自己に責任を負うとすれば自己があり究極的に他者に負わせるとすれば制度自体の破壊にゆき

つく。」「なぜなら変革者の考える制度悪は制度自体に対して無限の近似値になり、この悪に関する変革者自身の道義的責任は無限に免除され、ゾルレンの制度の純粹性を自分たちが分かつ可能性は無限に希薄化するであらう。」¹⁷

三島の天皇論を含む一連の政治論文に共通しているのは「行為」「行動」の強調だが一連の論考を読みとおした際に感じるのは、行動を説きながらもそこに「受動性」が著しく影を落していることである。

三島は、『道義的革命的論理』の磯部解釈において「国体思想に『変革を誘発する契機』『永久革命的性格』を読み込んでいる。そして、『道義的革命的限定』によって繰り返される「敗北」と言い換えている¹⁸。この「限定性」は、「待つ」という態度としてとらえられ、それが、磯部らの「権力把握」の「スタティック」さ¹⁹「権力の変容の政治学的ダイナミズム」の忘却と連動しているとされる。ここで、「待つことのロス」²⁰「道義的革命の本質」と三島が呼ぶものについて、ブントの理論家であった長崎浩は『超国家主義の政治倫理』のなかでアナーキズムと倫理性の問題と絡めて次のように論じている²¹。

「それゆえ、三島という政治のダイナミズムとは、蹶起主体と天皇その人の双方における「政治と道徳の闘争」であり、かつ同時に、両者の関係としてのダイナミズムなのである。なによりも「道徳的権威」であるありのままの天皇は、蹶起を前にしてその本質を覚醒され、「政治的権威」との葛藤状態に入る。

(略) 政治と道徳との矛盾が、このように天皇と主体の相互に外化しあうダイナミックスこそ、三島のいう政治のダイナミックスであり、『道義的革命』における『待つ』ということであつたろう。⁸³

「磯部一等主計の遺稿においては、この「待つこと」と「癒しがたい楽天主義」とが、事件の力学と個人との情念とを一つなぎにして、不気味なまでに相接着している。そして人も知るように、楽天主義とは、実践家の持つべきもつとも大切な素質の一つなのだ。」

「想像力はそのやうにして故意に高められた理性を基盤にして栄え、精神の自由の核ともいうべきものを形づくる。そのとき、自由人はフアナティズムと容易に結びつくのである。」⁸⁴

三島が「政治学的ダイナミズムの変容の忘却」と連動しているととし十全には展開されなかつたとする。「道義的革命の本質」を、長崎はあえてその可能性において「政治と道徳との矛盾が、このように天皇と主体の相互に外化しあうダイナミックス」と呼びその核心を見事にパラフレーズしてみせる。そのうえで「ありのままの天皇にすればこれほど有難迷惑なことはない」と揶揄して見せるのだが、長崎も見て取っているように、三島はそれが不可能であると知りつつひたすら「待ち」、そして「信じる」。ではなぜ不可能となるのか。それは天皇の到来を「ひたすら待ち続ける」受動性の姿勢、そこでの「癒しがたい楽天主義」がしかし絶対性を迎え入れんとするものにとって大きなアポリア

を生むからである。受動性の姿勢をとる限り、主体は自らに到来するものの性質を（選択できず）、また（決して拒み得ない）が故に、すなわち自らが望むものとは違うものの到来を、絶対の中に含まれるノイズを、自己の純粹の中に含まれる他者性を決して排除できないのである。

デリダの死の直後に行われた長原豊との対話の中でデリダの「コーラ」について鵜飼哲は「コーラそのものは決して傷つけない。しかし、何でも受け入れるがゆえに、もつとも醜悪なもの、もつとも傷つけるものがすべてがそこに投下されてくる、そういう場」⁸⁵「この世のあらゆる出来事が叩き込まれる場」と述べている⁸⁶。デリダの「来るべき民主主義」のヴィジョンと三島の天皇観はあらゆる意味において対極的だが、三島の受動性の政治学は、その徹底した「待ち」の姿勢ゆえに皮肉なことにその到来を待ちうける瞬間だけあらゆる他者に向かつて「開かれてしまう」のである。そしてその「感染」（デリダ）を論理的に許容しないゆえに三島の政治学は原理のレベルにおいて破綻し、想像の水準でかろうじて維持されるしかない。「想像力はそのやうにして故意に高められた理性を基盤にして栄え、精神の自由の核ともいうべきものを形づくる」⁸⁷しかないのである。

富岡幸一郎は先の『仮面の神学』において『待ちつつ急ぎつつ』というプラクティカルな、実践家の姿勢で受けとめようとしたブルームハルトのような神学」と三島を引き比べながら、三島の「急ぎ」、すなわち実践への姿勢は『豊饒の海』をはじめ

とする自死の直前の言葉 (dilio) によって補わなれていたのではないか、そして彼の天皇にたくした「希望」、磯部から読み取られた「実在としての希望の能動性」(pilot)こそがその本質だったのではないかという。興味深い指摘といえようが、しかしブルームハルト(あくまでも井上良雄を経由した)においてはキリスト者としてのキリスト再臨を待ちつつなされる「急ぐ姿勢」によって補填されていたものが、磯部・三島においては、ついに来ない天皇を待ち続け、そしてそれを己の想像力において「理性の劇場」を形作り、そこで「自由」を夢見るものでしかなくなっていく。

こうしてみると、三島の議論は相対的な他者の身体的触発(Affect)によるものでなく超越的な絶対者に対する受動的(passive)な情熱(passion)の産物である。絶対者に対して受動的であろうとする態度そのものが既に他者の媒介(表象⇨代行)を前提にして成立しており、その点で自律的ではない。そして触発による変形を許容しないがゆえにそれは決して開かれた場⇨コーラ足りえない。その意味で三島の議論は強い「限定性」を被っており、その臨界(critical point)において自壊するのだが、その徹底性ゆえに読む者に深い示唆を与えるのである。

そして三島が四方田犬彦がいう「ポップ的行為」⁸を可能にする戦後のトリックスターでもあり、『文化防衛論』を書くと同

時に「アンアン」に創刊の辞を書き(1968)、『憂国』と同時に『スタア』を発表できる人間(1960)であったことが、この「もつとも醜悪なもの、もつとも傷つけるものがすべてがそこに投下されてくる、そういう場」「この世のあらゆる出来事が叩き込まれる場」をめぐる議論にある種の陰影を与えるだろう。こうした時代の交錯点にいた三島像を描き出そうとしたものとして椎根和の近著『平凡パンチ』と三島由紀夫、井上隆史の『80年代と三島由紀夫』、板坂剛の『切腹とフラメンコ』などがある⁹が、猥雑なマスカルチャーの交錯点でもありまた同時に超越的な天皇像を希求した存在でもあった三島は、原理的にも超越・相対的な他者とその記憶を欲待する主体、そうした遭遇の場所の可能性を考察する時に示唆深い存在であるといえる。

すなわち、三島の天皇論と「来るべき死者の都市」「来るべき共同体・民主主義」が(なぜ部分的瞬間的にもあれ)似てしまうのか⇨三島に起きた極点における自壊の事態が逆の論理で「来るべき共同体」にも起こりうる⇨到来した他者が犠牲になつたマイノリティとは限らず、彼らの声をたれが聴きとるのか分からない⇨という問題である。つまり天皇は原理上「人間が人間でないもの」⇨「国民」と「人間」の外部である存在であり、そして臣民にある種の「生成変化」をほどこし、そこで最悪の意味で「情動が同時に「国民」と「人間」の外部へ漂い出す可能性」もはらんでいるからである。三島が東大全共闘に向かって発した「君らが「天皇陛下バンザイ」とさげんんだら

ばくは安田講堂にいっしょにたてこもったぜ」(三島由紀夫最後の言葉) ⑧での発言)はこの点で実に意義深い。

—なお、日本文学で「恥」の問題系を追及したものとして思い浮かぶものには太宰治の『人間失格』(1948・6〜8) — 「恥の多い生活を送ってきました」 — や武田泰淳の『司馬遷』(1943・4) — 「司馬遷は生き恥さらした男である」 — のほか、竹内好の終戦体験を語った「屈辱の体験」(1953・8「世界」)がある(竹内のこのテキストに触れたものとして松本健一『竹内好論』丸川哲史『リージョナリズム』⑧)。これらのテキストがいずれも戦争体験を刻印されていることは注目すべき問題だろう。 —

5 「集団の橋」として言語表象のリミッター『太陽と鉄』

三島の言説の中で「受動性」の姿勢は、「肉体」・「苦痛」とつながりつつ表象されていく。苦痛と行為(の挫折)との関係性を述べた「石原慎太郎氏の諸作品」⑨では、三島は、石原の「知性なものへの侮蔑」が「苦痛は厳密に肉体的なものである」という事実の発見につながっているとする。「肉体は知性より、逆説的到達が可能である。何故なら肉体には歴然たる苦痛がそなはり、破壊され易く、滅び易いからだ。かくてあらゆる行動主義のうちには肉体主義があり、さらにそのうちには、強烈な力の信仰の外見にもかかはらず、「脆き」への信仰がある。」とい

うことから来ており、「石原氏の共感が、いつも挫折する肉体的力、私刑される学生、敗北する拳闘家へ向かうのは偶然ではない」「肉体と力とは、敗北の際にはじめて生々しい知性への侮蔑をあらはす。なぜなら肉体的敗北は明白な苦痛であり、苦痛こそ純肉体的領域であつて、目前の歯痛を鎮めることはできないのだから。」(31 p442~444) といふ。

この「苦痛」と「肉体」をめぐる考察はまた、後の『太陽と鉄』⑩の「苦痛」をめぐる議論につながる。「苦痛とは、ともすると肉体における意識の唯一の保証であり、意識の唯一の肉体的表現であるかもしれない。筋肉が具はり、力が具はるにつれて、私の裡には、徐々に、積極的な受苦の傾向が芽生え、肉体的苦痛に対する関心が深まつてあつた。」(33 p531)

「鉄を介して、私が筋肉の上に見出したものは、このような一般性の栄光、「私は皆と同じだ」といふ栄光の萌芽である。」(p625)これは「一見普遍化を目指しながら、実は、言葉の持つもつとも本源的な機能を、すなはちその普遍妥当性を、いかに精妙に裏切るか」(p524)という言葉の栄光と異なつた部分だとされる。(しかしその同一性の体験をみんなの見る青空、神輿の担ぎ手が一樣に見るあの神秘的青空」(p525)と言葉を介して表象せざるを得ないところに三島のジレンマがある。)

「言葉による存在の保証を拒絶したところに生まれたそのような存在」を「筋肉」(p550)だとしたうえで、それを見るためには「普通の赤い不透明の果皮におほわれた林檎の外側を、い

かにして林檎の芯が見得るか」(p551) だとする有名な比喻が現れる。

「言葉が相手にするものこそ、この現在進行形の虚無なのである」(p554) 「私は言葉の本質的な機能とは、「絶対」を待つ間の長い空白を、あたかも白い長い帯に刺繍を施すやうに、書くことによつて一瞬一瞬「終はらせて」ゆく呪術だ」(p562) が、特攻隊の遺書にそれを飛び越える「死を賭した果斷」「獨創性の禁止と、古典的範例への忠実」(p564) 「疑いやうのない同性のうち、すなはち悲劇のうち」に「包括された」(p565) のだとする。

たどりづらい行論であるとはいえず受苦と筋肉(身体)と死との関係を記述し、それが「疑いようのない同性」「一般性」を保障するにいたるものであり、そしてそれがいかに言葉による表象を拒絶するのかを纏説した『太陽と鉄』の記述は、集団性との接続において、にわかに不透明さを増し飛躍をはらむ。

「集団こそは、言葉といふ媒体を終局的に拒否するところの、いふにいはれぬ「同苦」の概念にちがひなかつた。なぜなら「同苦」こそ、言語表現の最後の敵であるはずだからである」(p568) 「肉体は集団により、その同苦によつて、はじめて個人によつては、達しえないある肉の高い水位に達する筈であった。そこで神聖が垣間見られる水位にまで溢れるためには、個性の液化が必要だった。のみならず、たえず、安逸と放埒と怠惰へ沈みがちな集団を引き上げて、ますます募る同苦と、苦痛

の極限の死へみちびくところの、集団の悲劇性が必要だった。集団は死へ向つて拓かれていなければならなかつた。」(p568) (p569)

それまでに続いたさわやかな断定が薄れ、議論は「戦士共同体」「同一性の確認に他ならぬあの「悲劇的なもの」」(p569) へと「ちがひなかつた」「筈である」「必要だった」「ならなかつた」という倫理的なレトリックによつて語りの水準では保証されないまま誘導されていく。筋肉の一般性と(個体の)苦痛の伝達不可能性がなぜ死を前にした集団の同苦の悲劇性、必然性に関わるのか、そして受苦・同苦である以上受動的な経験に他ならぬものがどこから集団による行動に転化するのかが、一切明らかにされないまま、議論は滑り出し、「かくて集団は、私には、何ものかへの橋、そこを渡れば戻る由もない一つの橋と思はれた」(p570) という結語へといたるのである。

(ちなみに『文化防衛論』ではこうした「獨創性の蒸発」「個性の液化」は文学史の水準では天皇の御歌の模倣、「みやびのまねび」によつて保障される⁸⁰⁾。

自決の年の年頭の雑誌に書かれた「同志の心情と非情」⁸¹⁾では「感情的なものから出発しながら、共同体の要求する非情を、いかにしてその心情が容認するか」(36 p15) という問いをたて、「一つの政治的行動は、その戦術面において、つねに心情と非情とに引き裂かれること」(p16) 「私は政治行動においても、ことばのやうな、あるひは、ことばに匹敵するやうな厳密なもの

が、内側と外側との断絶を乗りこえるたゞ一つの橋になるべきだと思ふ。」(p17)とし、資本主義社会では金はそうした純粹に公共的性格を持ち得ないことを指摘した上で、「同志的結合」を「彼は自分の知らない他人であると、法廷でさへ証言できること」(p18)として、拷問に耐えるという意味で「秘密権を死につなげることを主張する。ここでもやはり「同志的結合」のための「死」が浮上しているのだが、たびたび行動性を説きながらも、三島の議論はどこで情動の受動性が行動に転化するのかのポイントをあきらかにしない。行動性を説いた「革命哲学としての陽明学」においても、行動性は明快な形では問われない。

「革命哲学としての陽明学」³⁶では、革命理論にはその楽天主義を裏側から補完するニヒリズムがある(例えばフランス革命におけるルソーとサド)という前提から、現在の革命哲学としての陽明学を次のように説明する。

「同一化とは、自分の中の空虚を巨人の中の空虚と同一視することであり、自分の得たニヒリズムをもつと巨大なニヒリズムと同一化することである。」(36 p301) かうして陽明学の行動的な側面があらはになるのは、結局、太虚をデコにして認識から行動に跳躍するその段階である。「陽明学は良知が到達した果ての太虚、言い換えればニヒリズムをデコにして、そこから能動性のジャンプを使ってしやにむに行動に帰ってくるための帰りの道³⁷でもあるとよいへよう。」(p303)

ここでは議論が不分明なまま行動原理は太虚にあずけられ

それがニヒリズムと同一視される。太虚と個人のニヒリズムを重ねあわせるところに己を空しゅうするに、受動性の機制があらわれているといえようが、そこからなぜ「認識から行動に跳躍することができているのか、「能動性のジャンプを使ってしやにむに行動に帰ってくる」プロセスを三島は説明しない。そして1970・11・25の「決起」を間近に控えたこの論で、そのニヒリズムが「同苦」「集団の橋」と(そして「文化概念としての天皇」と)どうつながりどう解消されるのかも三島は語らないのである。

『英霊の声』(初出『文芸』1966・9)もまた、「集団の橋」「同志的団結」と「声に対する受動性」を表象したものだと言えるが、ここでは「集団の橋」の〈情念〉は英霊たちに、受動性は憑依される青年の身体に、それぞれ分離されており、また憑依されるまま最後には「何者かのあいまいな顔」³⁸として一命を落とす青年が描かれるこの作品では、受動性から能動性への転化、そして単独的な身体の情動がいかにその有限性を失わないまま組織化されるかという現在の政治的課題は決して問われることはない。戦後の日本社会、そして象徴天皇制への一つの政治的異議申し立てであることはまぎれもない『英霊の声』は、しかしながら、そのままでは現在を生きる我々に示唆を与えてくれない。では何が異なっていて何が我々から隔たっているのだろうか。

6 舞臺と戦いへの「問ひ」 — 『蘭陵王』

（二）で三島最後の短編である『蘭陵王』と『英霊の声』を並べ、そこで行われた「舞踏の政治学」（酒井直樹）「法の創出」（ルジャンドル）とその是非について述べてみたい。

『蘭陵王』⁸⁷についての研究は数少ない。かつて磯田光一が「苛烈なるソドムの仮面」で部分的に触れ⁸⁸、三好行雄が「認識と行為」をめぐって⁸⁹でかつての『作品論の試み』⁹⁰での評価を苦い思いを込めつつ修正して述べた印象深い論のほかは、青海健が遺著『三島由紀夫の帰還』（2000 小沢書店）⁹¹に収録された「異界からの呼び声」で「心境小説」という範疇で論じたのが記憶に新しい。近刊の椎根和『平凡パンチと三島由紀夫』にもダヌンツイオのモリス・バレスへの献辞と比較する一文がある⁹²。（むろん田中美代子⁹³などいくつかの書評でのコメントはあるが）

『蘭陵王』の分析に入る前にもう一つの補助線を引く。

フランスの法制史家P・ルジャンドルの「ドグマティーク」という概念について酒井直樹とルジャンドルの翻訳者の西谷修が次のような示唆的な視座を提出している。

「酒井 ルジャンドルは「ドグマ人類学」を提唱していますが、そこで先日西谷さんが触れられた『ドグマ』という考え方も、実は、社会的正義に関する理性の使用は、実は、劇的なファン

タジーに基礎付けられているという点を指摘するために採用されているように思えます。法的なものや倫理的なものとの劇的なものを分けて考えるわけには行かない。むしろ、社会正義に関する理性は多くを劇的なファンタジーに負っている。つまり、広い意味での劇的なものは社会的理性を基礎付けるのではないのでしょうか。」

「酒井 「ドグマ」という概念は、社会的正義に関する理性には基礎がない、あるいは、少し言い方を変えようと、社会的正義に関する理性に基礎は理性的なものではなくむしろ感性―美学的なものだ、ということになるのではないのでしょうか。」

「西谷 「ドグマ」というのは、最も広い意味での「法」であり、それも制定者を知らない、主体を通して、社会において、反復されることで機能する、純粹機能としての「法」のようなものだと思います。そしてそれは演劇的に上演されることによって、目に見え、生きられるものになる。」⁹⁴

この二人の読解は「美学を欠いたドグマティークは存在しないのだ」⁹⁵とし、「ドグマというギリシャ語は、見えるもの、現われたもの、そう見えるもの、そう見させるもの、ひいては見せかけを意味する。」⁹⁶とするルジャンドルの記述を裏づけ強化するものである。すなわち、「社会正義に関する理性」を基礎付け、表象するのは「劇的なファンタジー」であるところの「ドグマ」であるということである⁹⁷。酒井は『過去の声』の結論部「舞踏学の政治」で「18世紀の言説空間に起こったことを」「それは

身体が何よりもまず、世界における社会的・文化的制度の投錨点であるという概念と、別の身体概念、すなわち概念化に抵抗し、その物質性を絶えず指摘し、その他者性や、個人の社会的性、意識、間主観性に対する異質性を強調する身体概念との間の闘争なのであった」²⁰と述べており、その後西谷との対話の中ですでに一冊法とダンスをめぐる著書を書いている。ブルジョアンドルとの思わぬ類似に驚くことになる。²¹

舞楽と身体運動は「純粹機能としての「法」を「演劇的に上演されることによって、目に見え、生きられるものに」変える。そしてそれは制度に身体を従わせるだけでなく、制度攪乱的なものともなりうる。「有限性である個体が人間主義と国民主義のリミットで自らを「過剰露出」(surexpose)とし、曝し合う共同体。「なにも共有していない者にたいして、人が自らを曝すことによって実現される共同体を構想するには、「受動性ゆえに他者の苦痛や声なき声を感じる力を持ち、それを思い描きつつ法則にしたがつて自己を構築し直していく」ためには、この舞楽の媒介によって法を身体的な技法で創出しつつ、たえず更新していくという「舞踏の政治学」は一つの手がかりを与えてくれるだろう。

翻つて、『蘭陵王』の記述を見てみよう。

優美な顔を持つ北齊の蘭陵王長恭がそれを隠すために癡狂で怪奇な仮面をつけて戦ったという故事に基づく舞曲『蘭陵王』を「楯の会」の富士山の裾野での演奏に参加した「烏帽子狩衣

が似合ひさうな」青年Sが横笛で演奏するのを「私」と他の隊員が聴くといううただそれだけの逸話だが、奇妙な読後感を残す作品である。

「この変幻を貫ぬいて、たえず背後に、青年の息の音があった、それが抒情の核をなしてゐた。激しい、懸命な青年の息の音は、たちまち午前の苦しい炎天下の行軍の喘ぎにつながり、又、涼気のまさる夜におかれた青春のはかなさを想起させた。笛が、息もたえだえの瀕死の抒情と、あふれる生命の奔溢する抒情と等しく関はり合つてゐるのを私は見出した。」(20 p.568)

結末部で「しばらくしてSは卒然と私に、もしあなたの考へる敵と自分の考へる敵とが違つてゐるとわかつたら、そのときは戦はない、と言つた。」²²と書かれる。ここでの舞楽は戦いへの問いそのものを誘発し「戦わない」という演者Sの言葉を引き出させている。ここで新たな問いのための法が、そのための政治学の萌芽が創出されているのである。しかしこれは敵そのものの実在までは名指さない。決定版全集に収められた創作ノートでは、この音は「純粹日本の音」²³と記されているが、作品自体からそれは読み取れない。この音が「日本」をあらわすのであれば、それを創出したこの雅楽は、二人が想起するそれぞれの「日本」、それぞれの敵の存在の差異をもまた創出したはずだが、それは暗示されるままにとどまるのである。青海健はそれまで三島の作品で二元論的に峻別されていたものがこの作

品ではじめて「統合」され、Sの「最期を遂げたい」という言葉と三島の心情を同一であるとし、死への傾斜の予感と行動の意思をそこに読むのだが⁸、それはあまりに立ち入りすぎた解釈かもしれない。そうした夢想が雅楽によって想起させられてゐるのは事実だが、結末部で「私」とSの断層が語られるのであるから。

「笛の音は、二度と引き返せない或る深み」「おそろく心情をつきぬけて、さらに深い透明で幽暗な堺に入つてゆ」(p570)くように聴こえそれは、『英霊の声』の、「なごてすめろぎは人間となりたまひし」⁸という繰り返される畳句の強度とその存在を想起させるものの、そこまではたどり着かず消えてしまふ。ここではすべてが息詰まる情念の世界にまでたどり着かぬままほのめかされ、問いだけが誘発される。

冒頭で書かれた「思い汚れた油がゆつくりと流れ落ちるやう」「茶色の斑らを葉間に散らしたやう」(p563)な印象深い蛇の挿話は、「決して発展しない」「奇跡のやうに停滞する」(p568)横笛の音と重なり「雅楽の演奏の際、横笛の音は箏の音のまはりを、あたかもくねってまっはる蛇のやうに纏綿するので、これを竜笛といふ、とのSの話は、たちまち私に、今朝見た樹上の蛇の姿を想起させた」(p1570)それは『太陽と鉄』エピソードの「F104」での「あらゆる対極性を一つのものにしてしまふ巨大な蛇の輪」「我々を見下ろしている統一原理の蛇」(33 p580) ⁸を連想させ、これと「純粹日本の音」と

いうノートでの記載を重ね合わせれば、三島がここに舞楽により創出された「日本」の暗示を見、それが戦いの間いの中で敵を分かち「法」となるとも読めるが、それはあまりに踏み込んだ解釈かもしれない。作品上ではあくまでもそれは「絶対的抒情」「生の持続に忠実な」「何一つ発展しない」(念)でしかないのである。

三好行雄は先の論で「ここで描き出されるのはまさしくある感覚、決して持続されない情緒のゆらぎ、情緒そのものでさえない、そのかすかななごりのような、消えゆく余韻のごときものである。」「ことばはすべての属性を剝脱されて、意味のない意味にまで純化し、文体は音楽的で、透明で、たえず流れつづけ、感動や情念の沈殿をこぼみつづける。」「実生活では、日常性の内部にたちまち拡散するはずの淨福のときが、書くことで作者の陶醉とともに持続され、純化される。その陶醉は、行動化のモチーフに甘美にささやきつづけるうたであつたにちがいない。」「⁸と述べ、三島の「文」が「武」に負けて行つたと論じている。ここで三好は、三島のその直後の自死との連想からこの言葉が既に「武」、行動を支援する言葉となつていてと読むのだが、魅力的な解釈とはいへ、やはり踏み込みすぎかもしれない。あらゆる作家の情報を読み込めるとはいへなくまでも「深みに入」らず「奇跡のやうに停滞」して宙づりにされているのがこの作品の表象の微妙さなのである。

また、『英霊の声』はまさしく舞楽によって個体を受動的な

ものに交え、「他者の苦痛や声なき声を感じ」し、戦後の「合理的共同体」の見えざる分身、「もう一つの共同体」の存在を表象せしめた。そこではたしかに一つの異議申し立てとしての「法」が創出され上演されているのだが、しかしそれは「任意の」「属性なき」ものたちの共同体ではない。特攻隊の英霊たちは戦後体制の外部にはあるものの、決して「国家主義と人間主義のリミット」に立つてはいない。彼らの「情念」は受動すべき大文字の主体（神としての天皇）を失っており、また他者を触発するにはあまりにも強度を持ちすぎている。それに対して「曝け出された」主体は「単独性」を失った「あいまいな顔」に「変容」するしかなく（優美と獯猛の仮面を付け替えることが可能な蘭陵王の逸話と対照的である）、そしてそれに憑依されるままの個体、それを聴くしかない聴衆もまたその後の実践を開始することができないのである。

『英霊の声』のあまりに重い答えすら許さぬ問いを受動体としての個体に突き付ける（情念）の召喚と、『蘭陵王』の戦いにまつわるあらゆる問いを誘発しつつ宙つりにする雅楽の音色。この二つの「舞踊の政治学」は、あらたな情動の組織化に、来るべき「もう一つの共同体」の召喚に、多くのヒントを与えながらも、その特異性と強度ゆえに、我々が単独性を保ちつつ再び生き直すことができる物語ではない。「他者の苦痛や声なき声」を感じする力を持ち、それを思い描きつつ法則にしたがって自己を構築し直していく「曝け出される共同体」の

構築と情動の組織化のためには我々はまた別の物語を語り直し読み直してみなければならぬだろう。この小論はそのための足がかりの一つである。

「この点で本稿は筆者の現在進行中の2つの作業を補完する試みでもある。『テロリズム・ナショナリズム・ポストコロニアル』(I) 19-11以後の文化批評理論の随筆と課題」「『日本学と台湾学』(静宜大学外語学院日本語文学系紀要) 4号 2015-6。『テロリズム・ナショナリズム・ポストコロニアリズム』(II) 文化批評と社会理論の臨界」「『日本学と台湾学』5号 2016-9。「原爆文学研究への一補助線 表象不可能性とイマジニユをめぐるノート1」『原爆文学研究』4 2015-9。「複数・可塑性・倫理―表象不可能性とイマジニユをめぐるノート2」『Probationary』7 2016-10。

² 鶴飼哲『ある情動の未来』『トレーシズ』(岩波書店 2010 p50)。

³ 鶴飼哲・宇野邦一・西谷修『アメリカ・宗教・戦争』(せりか書房 2003)。

⁴ この点については古くは柳田國男による批判「罪の文化と恥の文化」『民俗学研究』1950-5。『定本柳田國男集』80)があり、また正村俊之『秘密と恥』(勁草書房 1995)でも社会学者の批判が手際よくまとめられている。

⁵ 鶴飼前掲論 p56。

ティスロン『恥』では、レーヴィの「人間であることの恥」を「他者によって犯された罪を前にして正しき人が感じる恥」(p.80)としている。また、ルーマンを補助線にして日本社会論と「恥」の問題を考えた著作として正村前掲『秘密と恥』(勁草書房 1996)。

⁷ G・ドゥルーズ&F・ガタリ『哲学とは何か』(河出書房新社 原典 p163)。

8 鶴岡哲『方法としてのノスタルジア—『建築文化』2004・10』

9 鶴岡 禎と目目『応答する心』(青土社 2003 p155)。

10 名義概念(重き)が置かれるのは貴族、軍人などの地位にあるものであり、それが先鋭化されるのは決闘、戦場などの特殊な文脈においてである。シ

ーク・エリカス・ネットワーク『地位と羞恥』(法政大学出版局 1999) ノルベルト・

ト・エリカス『決闘が許された社会』『ドイツ人論』(法政大学出版局 1996) 和仁陽『決闘の法史と社会学』『罪と罰の法文化史』(東京大学出版局 1995)。

11 菅野裕人『国家とは何か』(以文社 2005)。

12 菅野裕人・鶴岡哲「対談 『国家とは何か』をめぐって」『図書新聞』2738号(2005)。

13 ただし、すべての社会的力—権力 (power) —を「力能 (guisance)」に回収するきらいのあるスピノザ経田の考え方(これはすべてをイマージュとアフェクトで割り切ってしまう考えと同じ危険性を持つ)については、次の市田の批判を参照。『市田』でも、それは、裏側から見ると果てしない現状肯定にもなりかねない代物です。権力は媒介者ではなく、その実質は無媒介の力能であると宣言したとたん、やがて壊すべきものである(しろ、いったんは権力がかくあるという事柄も承認肯定されるから)。「批評空間」Ⅲ-2(2002) 協同討議「帝国と原理主義」での市田良彦の発言。

なお、複数のものを許容する力としての力能 (guisance) を権力 (power) に対峙させる考えは教宗史を際立たせてマフエンリも提示している。「小集団の時代」p109, 270-272。

14 生田武志『野宿者襲撃論』(人文書院 2005)。

15 杉田俊介『フリーターにとつて自由とは何か』(人文書院 2005)。

16 この点について、拙稿「原爆文学研究への一補助線 表象不可能性—イマージュをめぐるノート—」『原爆文学研究』4(2005・9)を参照。

17 J・デリダ『友愛のポリテクス1・2』(みすず書房 2003)。なお、拙稿「複製・可塑性・倫理—表象不可能性—イマージュをめぐるノート2—」『Problematique』7(2006・10)を参照。

18 C・シムニット『政治的なもの』(未来社) 植谷雄高「政治をめぐる断章」『棘と油薬』(未来社 1958)。

19 Giorgio Agamben the coming community (Minnesota UP 1993)。

20 アルフォンソ・リンギス『なにも共有してはいないもの共同体』(洛北出版 2006)。

21 J・L・ナンシー『無為の共同体』朝日出版社1985(1986)

22 モーリス・ブランショ『明かすこと共同体』ちくま学芸文庫 p101 への言葉はナンシー論 p106 と呼応している。

23 Giorgio Agamben the coming community (Minnesota UP 1993 p19) 田崎英明『エンターテインメント』(岩波書店 2000 p119) など

24 アルフォンソ・リンギス『なにも共有してはいないもの共同体』(洛北出版 2006) p12' p128'。

25 田崎英明『エンターテインメント』(岩波書店 2000)。

26 上野『アーバン・トライブ・スタディーズ』(月曜社 2006) p21'。なお邦訳『小集団の時代』p130 では「感情的星雲」と訳されている。

27 田畑祐『マルクスとアンシエーション』(新泉社 1994) 柄谷行人の「トランスクリティーク」(批評空間 2001)。

28 田中拓実『貧困と共和国』(人文書院 2006) 高村孝人『アンシアシオンへの自由』(勁草書房 2007)。

29 協同組合論については「分析的マルクス主義」の立場からの稲葉振一郎・立岩真也『所有と国家の行方』(NHK出版 2006) p152-156 での稲葉の「稲葉振一郎・松尾匡・吉原直毅『マルクスの使いみち』(太田出版 2006) p139-176 での吉原の批判的コメント—市場経済に比べてポスト・フォーマンズが落ちる可能性が高い—を参照。また「かわゆる」アーシニック・インカムについて「アーニー・フィッツパトリック『自由と保障』(勁草書房 2005)。

³⁰ 浅野俊哉「スピノザにおける集団的共同（アソシエーション）の理論」『社会思想史研究』19（1995）。

³¹ いまだ未邦訳のネグリのスピノザ論についてアントニオ・ネグリ「以下ラケル」『現代思想』1987・9）、マイケル・ハート「スピノザの民主主義」『現代思想』総特集「スピノザ」1996・11）。ネグリーハートの『帝国』にたいするウルリッヒ・ベックに依拠した批判―「情報経済と新しい帝国主義」に対する左派による美化」（B・ジェンツ）であり現状に対応していないとする―として中村健吾「国家が、それとも「帝国」か?」『欧州統合と近代国家の変容』（昭和堂 2005）。

³² 竹内栄美子「戦後文化運動への一視角」（『日本近代文学』71集 2004・10）。『思想』2005・12月号は「戦後の年特集」であり、水窪真由美など数名の論者がサークル村を取り上げている。また佐藤泉もサークル村に関心を寄せ森崎和江に関する論を調査準備中とのことである。

³³ ハーバート・「思想の科擧」の共同研究の仕事、なかんずく「共同研究 集団」（この中には三島の楯の会への言及もある）を振り返っておくのも必要ではないかと思ふ。

³⁴ 大澤真幸が彼の共同体論『身体と比較社会学Ⅱ』と貨幣論（『恋愛と資本主義』）を過去から未来へと連なる時間論―他者論（『行為の代数学』）として構想しているのはそのためである。

³⁵ この点について拙稿「原爆文学研究への一補助線―表象不可能性とイメージをめぐるノート―」（『原爆文学研究』4 2005・9、筆者のコメントを含む共同討議「原爆をどのように語りうるか 原爆を描くこと 受容することとをめぐって」（『原爆文学研究』増刊号 2006・3）、その中で言及した佐藤啓介「救われない記憶―暗い記憶の行き場 宗教倫理研究会」『宗教と倫理』第五号 2005・10を参照。

³⁶ 柄谷行人が憲法第9条を国家の暴走に対する超自我的なモデルとして説明してしまふ（資本・国家・宗教・ネーション）『現代思想 いまなぜ国

家か』2004・8）のはこの点で疑問が残る。交換過程において（事後的に）成立したはずのアソシエーションの集合性がなぜカント流の「超越論的統覚X」（「トランスクリティーク」p47）に置き換わり、それが超自我的な統制力を持つのかそれが原初的な普遍宗教の空間の反復だとおぼ言えるのか（柄谷がカントの他者論にキルケゴールを導入して過去と未来の他者を含めようとしているにもかかわらず「トランスクリティーク」p186）―そもそもなぜ憲法9条だけが2条から8条を棚上げにして「超自我化しうる」（GHQ）に押しつけられた、あとで「自主的に選んだ」のはすべての条文について言えるはずであり、これ自体ジャンクと内村鑑三を念頭に置いている以上キリスト教のモデルのはずである）のか―それでは説明できまい。

³⁷ ドウルーズ「スピノザ 実践の哲学」（平凡社 1994）。

³⁸ Thomas Carl Wall Radical Passivity (State university of New York Press) 1999 p.129-135。

³⁹ この図式性と倫理との関係については拙稿「複数・可塑性・倫理―表象不可能性イメージをめぐるノート―」『Problematic』7 2006・10を参照。

⁴⁰ ドウルーズのカントへのコメントは「カントの批判的哲学」（法政大学出版局）。ここでドウルーズはカントの諸能力の概念を検討しながら「受動的主体が体験する触発が必然的に能動的能力に從属する」という風に、受動的主体が他面、能動的能力を持つということはいかにして可能であろうか（p23）という問いを立てている。

⁴¹ この点については筆者が継続しているイメージ論の続編でハイデガー、田辺らと比較の上さらに考察する必要がある。

⁴² 認識の受動性と四肢の構造を基軸に独自の物象化論を展開したのは廣松渉だがここでは十分に触れられない。（立命館リンチ事件と反米闘争をめぐった彼の哲学が情動の組織化と能動性について、苦痛と闘争について、どれだけの展望を与えてくれるかは興味深い、また検討すべき問題だが、「神の死」を前提としている廣松の議論とキリスト教的的世界観が濃厚な前

述のヨーロッパの思想家の議論とを同列に並べることは慎重でなければならぬであろう。

※ドゥルーズはカントの実践理性について「カントは悪が感性と何らかの関係に立つと、どこまでも主張し続ける。しかし、それでもやはり悪は、我々の可感的性格のうちに根拠を持っている。虚言あるいは非科は感性的結果には違いないが、それでもやはり時間外の可感的原因を持っている。まさにそれゆえにこそ、我々は実践理性と自由を同一視すべきではないのである。つまり、いつでも自由の中には、我々が道徳法則に反して選択することを可能たらしめる、自由意志の地帯が存在するのである。」(『カントの批判哲学』p51)と述べている。

※ブルランのこの本では、ブルランシヨの『災厄のエクリチュール』がラカンの『精神分析の倫理ゼミナール』と並んで何度となく援用されている。ブルランシヨの共同体論とそれを検討したウォールの著作を各頭に置いたとき興味深い事例である。

※拙稿「アロールにおける倫理の表象可能性」三島由紀夫の「ドグマティーク」――『三重大日本語学文学』第十一号(2001・6)。

※千種・キムラ・ステイヴン『三島由紀夫とテロルの倫理』(作品社2004)第二章「三島と『現人神』天皇」。

※富岡幸一郎『神をすくひたまへ』『仮面の神学』(p101-104)

※決定版三島由紀夫全集34 p448

※「私の中のヒロシマ」(決定版三島由紀夫全集34 p448)。この視角は昨年来の日本の保守系政治家・言論人の核武装容認論(ホスト日米安保をにらんだ)のロジックを先取りしているといえる。

※この観点は原爆文学研究者の川口隆行氏との対話に不喩を得ている(2)とをとお断りしておく。

※『道義的革命的論理』(決定版三島由紀夫全集34巻 p354)。

※『道義的革命的論理』(決定版三島由紀夫全集34巻 p353)。

※(1)での議論は拙稿「テロルにおける倫理の表象可能性」三島由紀夫の「ドグマティーク」――『三重大日本語学文学』第十一号(2001・6)と部

分的に重複している。三島のテロ論との関係はこの拙稿を参照されたい。

※長崎浩「変革原理としての天皇――三島由紀夫の天皇論」(『超国家主義の政治倫理』1977 p208)

※『道義的革命的論理』(決定版三島由紀夫全集34巻 p357)。

※鶴岡哲・長原豊『遺産相続』現代思想 緊急特集 ジャック・デリダ(2004・12)。

※四方田大彦「三島由紀夫あるいは善用のための祈り」『最新流』(青土社 1987 p314)。

※権根和「平凡パンチと三島由紀夫」(『新潮社2007』井上隆史(9)年代と三島由紀夫(『三島由紀夫 虚無の光と闇』試験社2006)板坂剛『極説三島由紀夫 切腹とフラメンコ』(夏目書房 1997)。

※古林尚編『戦後派作家は語る』(筑摩書房 1971)。

※松本健一「竹内好論」(『第二文明社 p178-179』丸川哲史『リージョナリズム』(岩波書店 p107)。

※この箇所は拙稿「三島由紀夫における『闘争のフィクション』――ボクシングへの関心から見た戦略と時代への視座」『三島由紀夫研究』第2号(2006・6)と部分的に重複している。

※「石原謙太郎氏の諸作品」初出『新説文学叢書8』解説 筑摩書房 1960・7)。(決定版三島由紀夫全集31巻)。

※初出『批評』1965・11～1968・6 全集33巻。

※拙稿「『言論の自由』と『文化防衛論』における『表現』と『倫理』の問題」『三島由紀夫論集 II 三島由紀夫の表現』2001・3 勉誠出版。

※初出1970・1『潮』(決定版三島由紀夫全集36)。

※『革命哲学としての陽明学』(初出1970・9『諸君』)。(決定版三島由紀夫全集36)。

※『英霊の声』(決定版三島由紀夫全集20巻 p514)。

※初出1969年11月『群像』(決定版三島由紀夫全集20)。

※磯田光一「苛烈なるソドムの仮面」初出『現代の文学』1972・5。(磯

田光一著作集1』小沢書店所収。

89) 『三好行雄「認識と行急」をめぐって』『別冊国文学 三島由紀夫必携』(1983)。

70) 青海健 『異界からの呼び声』『三島由紀夫の帰還』(小沢書店 2000)。

71) 権根和 『平凡パンチと三島由紀夫』(新潮社 2007 p221)

72) 田中美代子 『鍵のかかる部屋』解説

73) 酒井直樹 『西谷修「世界史の解体」』(以文社 1999 a265-266 p272)。

74) Plaegeandre L'empire de la verite (FAYARD 1983 p30) 邦訳『真理の帝国』(2006 p57)。

75) P.ニジヤンメン 『エッセイ的「リトニクニオン」』(『現代思想』1996・4 p131)。

76) この部分もまた拙稿「テロルにおける倫理の表象可能性―三島由紀夫の「マグマテイク」―」『三重大日本語学』第11号 (2001・6) と部分的に重複している。

77) 酒井直樹 『過去の声』(以文社 2002 p443)。

78) Plaegeandre La passion d'etre un autre seui 2000° 部分的な英語として the dance of law. Ed.Peter Goodrich Law and the unconscious A Legendre reader Macmillan press 1997 P37-66° 1) S論を論じたこと(2) Lior Barshack The body politics in dance Ed.Peter Goodrich, LiorBarshack & Anton Schutz Law/text/terror glasshouse press 2006 p47-60°

79) 酒井直樹・西谷修 『世界史の解体』(以文社 1989 a273-274)。

80) P・ウイリリオが浅田彰との対話の中でニーチェに触れて述べた言葉。浅田彰 『歴史の終わり』と世紀末の世界』(小学館 p165)。

81) 『蘭陵王』(決定版三島由紀夫全集20巻 p571。)

82) 『蘭陵王』創作ノート(決定版三島由紀夫全集20巻 p781)

整理 佐藤秀明。

83) 青海健 『異界からの呼び声』『三島由紀夫の帰還』(小沢書店 2000

p81-82)。

84) 『英霊の声』(決定版三島由紀夫全集20巻 p513°)

85) この箇所を先に拙稿『暁の寺』論「芸術・救済の否定」(『三重大日本語学』第10号 1999・6) では「奔馬」で飯沼勲が(南国の王女に転生した夢の中で)嘔まれる「緑の淡緑のかなり太い蛇」「いかにも人工的な彩色のその蛇」(決定版三島由紀夫全集13 p736-737)および「ハンリーストークス」「三島由紀夫死と真実」(タイアモンド社 1986)での「ドル紙幣のグリーンネットワーク」の呪いと、三島の発言を重ねて資本主義の象徴と読んだのだが、本稿のよって対応せねば、「日本」の暗ずりも読むことができる。事実坂坂剛は審判との対比から「英霊と受け取る読みを提出している(『新説三島由紀夫』夏目書房 1998 p188-90)。「二」の全く相反する解釈を許容するこの表現についてはさらに考えてみる必要があるだろう。

86) 『三好行雄「認識と行急」をめぐって』『別冊国文学 三島由紀夫必携』(1983 p44)。「三島由紀夫の〈文〉は、ついでに、〈金〉に奉仕しながらみずから滅んでいったのだが、そこにいたる道の端緒を『金閣寺』に見るのは、読み違えで済まない深読み過ぎるのだろうか。」という記述はかつての『作品論の試み』での『金閣寺』評価との断層をもがたっている。

[2007.5.29 於台湾]

『なせよ』はる 静宜大学外語学院日本語学系助理教授]