

自律とは何か? : 中上健次の「書くこと」の意味について

著者	高屋敷 真人
雑誌名	関西外国語大学留学生別科日本語教育論集
巻	16
ページ	73-98
発行年	2006
URL	http://id.nii.ac.jp/1443/00005890/

自律とは何か？ —中上健次の「書くこと」の意味について—

高屋敷 真人

要旨

言葉の意味、すなわち、一つの言葉によって炙り出されるものは常に変化し、それに伴う「自己決定」も一つのところに留まらず相対的に変化する。中上健次（1946—1992）は、そういった言葉の意味に係わる根元的な問題を文学の問題として捉えた作家の一人であった。中上は、歴史や文化によって異なる様々な共同体のルールの中で、ある言葉が目の前の他者と「今・ここ」での一回限りのコミュニケーションを成立させる時、その言葉の意味しうるものは何かという問題について文学の場から生涯を賭けて問い直そうとしていたように思う。本稿では、主に中上健次の初期エッセイを読み解きながら、小説家を志したばかりの中上が自身の文学的営みの原動力の一つとして自覚していた、個と共同体が相補的に互いの前提として働きあうための自律性、主体的自由といった概念について考察し、中上文学における「書く」という行為の自律性を文学理論の一つと看做することができるかどうか、その可能性を探るものである。

【キーワード】 中上健次、自律、書くこと、永続化、相補性、矛盾

はじめに

本稿は、中上健次（1946—1992）が遺した初期エッセイ、講演会資料などを含む諸作品を読み解きながら、自律とは何かという問題を小説家中上にとっての「書くこと」という行為とどのように関係づけられるか考察を試みたものである。自律、あるいは、意志の自律とはカントによれば、「意欲の主体である意志が、意欲の対象の諸性質に依存しないで、直接に自分自身に対して普遍的法則となる」ように自己立法した法則に従うということである。これに対して、自分の欲求や傾向性は、経験的に意欲の対象の性質、すなわち、自然法則のうちに従うものと考えられ、他律であるとみなされる（カント事

典 1997)。自らの意志が規定した法則に自らが従うことは、いわば、意志の自由ということに他ならないが、では、この自由意志とは一体いかなる瞬間に生れるものなのであろうか。結果的に快楽を最終目的とした行為が他律として退けられるのなら、ある行為が純粹に自律的であるとは具体的にどういうことなのであろうか。また、かかる自由な意志決定の行為の結果として行為者に帰するところの「責任」とは如何なるものであろうか。ある行為の責任を行為者に帰す場合、その行為のどこまでが行為者の純粹に自由な意志に因るもので、どこまでが自然法則に因るものなのかを判定することは非常に困難な問題と言える。イラク人質事件の際、自己責任という言葉がにわかに関心の注目を集めたことは記憶に新しいが、ある人間の行為においてどこまで個人の責任を問えるのかという線引きの難しさ故、昨今、政治思想や社会学からフェミニズム、医療倫理にわたるまで様々な分野で自律すなわち意志の自由についての倫理的な議論が交わされている（柄谷 2000；宮台、仲正 2004；斎藤 2005；江原 2002 など）。そのような状況を反映してか、このところ、自由主義、リベラリズム、丸山眞男あるいは、J・S・ミルなど政治思想に関する書籍も相次いで出版されている。

冷戦後の 90 年代に入り、大量消費型の高度資本主義経済はますます巨大化の道を辿り、それに呼応するようにネット型情報化社会も肥大化を続けている。そのような世相を背景としてアメリカ化へと一元化するグローバリゼーションというような現在の世界の状況下において、デカルトのコギトに始まる近代の「私」は、ここ数十年に渡るポストモダン理論の洗礼を受け続けた結果、我々の行為の司令塔、あるいは、根源的に物事に意味を発生させる場としての役割を喪失し、ある一定の歴史や文化によって創られた想像の産物に過ぎないのではないかと看做されるようになった。自由意志を持つ自我と肉体を持つ「私」という存在は生身の人間としてのその実体を急速に失い、概念的な記号の塊りの中に雲散霧消させられてしまったようである。生身の他者が住む現実社会との身体的な関わりは失われ、自分の意識の中に作り上げた架空のユートピア世界に一つの記号に過ぎない「キャラ（クター）」として閉じ籠もってしまうような現象は、昨今の急速に増大するネット型情報化社会で生きる私達にとって他人事で済まされる話ではないだろう。このように中心を持たず異様なスピードで平面的に増殖していくような状態で多元化し続ける情報化社会では、個人が拠り所とするための新たな確固たる主義（-ism）や普遍性などを求めたとしても、そのような場を特定することは非常に困難な試みであると言えよう。このような現代社会の状況下で、個人の自律（自由意志）、すなわち、自分で判断して決めるということ、あるいは、自己責任を伴う自己決定につ

いて我々一人一人が自分の言葉で考えてみることに、自分の言葉で改めて自律の意味について語り直してみることは可能であろうか。自律の意味を文学の言葉、日本の現代作家の言葉で捉えなおしてみるという本稿の試みが、自律について再考、再定義する際の端緒になれば幸いである。

唯一者中上健次と無数の中上健次

中上健次は、初期エッセイ、「犯罪者永山則夫からの報告（1969）」と「時は流れる…（1975）」で1968年の連続ピストル射殺事件の実行犯で当時19歳であった永山則夫（1949 - 1990）について書いている。このエッセイの中で、中上は、東北から集団就職で上京した少年永山の貧しい生い立ちに思いを寄せる。そして、我々が近代社会における「他者ともつにせの関係を発見し、それを真に拒もう」とする時には、必然的に「暴力（犯罪）」、「自殺」、「宗教」、「発狂」、そして「書くこと」のうちから一つを選ばざるを得ないと述べ、永山の場合も、やはり自己分裂や人間疎外から逃れるために、上の選択肢のうちから「暴力（犯罪）」を選ばざるを得なかったのではないかと述べている。小説家として大成する前の20代前半に書かれたこの初期エッセイで、中上は、このように同年代の永山にとって犯罪とは何であったのかと考えながら、と同時に、自身に対して「ぼくはなぜ書くのか？」と反問し、作家としてペンを持ち「書く」という行為の意味を根元的に自らに問うている。そして、自身の「書くこと」と永山の「暴力（犯罪）」を共に「生きのびる道」に準え、読者である私たち一人一人にも容赦なく「永山則夫はあなたであり、あなたの、本当はそうあってしかるべき姿」なのではないかと問いかけている。我々の多くは「暴力（犯罪）」を選ばないけれども、結局、生きのびるためには、そして、「他者ともつにせの関係を発見し、それを真に拒もうとする」こと、すなわち「私権のなにもものにも束縛されることのない最大限の謳歌」を実現するためには、好むと好まざるとにかかわらず、上の「暴力（犯罪）」、「自殺」、「宗教」、「発狂」という選択肢の中からどれかを選ばねばならないはずだと、問い詰めてくる。近代社会が形成して来た「人生の意味」への反抗者として、永山と自分自身を重ね合わせ、永山を称して言葉を持たない単独者であると表現している。そして、実のところ、我々も「唯一者永山則夫」になりきれない「無数の永山則夫」の一人であるにすぎないのではないかと繰り返し矛先を読者にも向けてくる。中上は言葉を使って書くということについて、更にごう述べている。

たとえば、唯一者中上健次と無数の中上健次という具合に考えてみ、それを書くという行為の現場においてみる。ぼくはものを書く。そしてそれを活字にする。読者という他人（もちろん書き手である中上健次も活字に対しては他人になるが、ここではそれをのぞく）が読む。おまえの考えていることはこうで、つまりなんのことはない、世間にざらにあることじゃないか、と言われる。そうなんだ、実際にぼくらは同じか、似たりよつたりの考えなりをしかいていない。もっと深く考えなければ、考えていることを活字にした時、活字そのものによる手痛い反乱を食うことになるぞと好意的にからかわれる。だが、しかし、唯一者であるぼくは、俺の傷は俺自身だけのものであり、無数の中上健次なんぞに、なんのことはない、などと言われてたまるか、と思ってしまう。つまり、言葉を使って書くと言うことのなかには、わかってくれ、みんなわかって素裸の俺を、いや内臓の奥の奥、性の奥なる俺をわかって抱きしめてくれ、俺は君（他者）と完全に同化したい、という願望があり、そしてその奥には他者との癒着を激しく拒絶する、俺は俺だしどこまで言っても俺だ、というものがある。それは、完全に「私」という領域に属する世界であり、それが書くという行為の永続化の要因でもあるのだ。「私」自身のうらみつらみ、そして死や生に対するおぞましきがあり、そこから近代人の誰でもがもつというあの自我というものやら根なし草というものへの、実にねじれた否（ノン）を永山則夫は言い、ぼくは言っていたいと思っっているのである。（中上 1996, 232）

中上健次は、このように、永山則夫の「犯罪（暴力）」に自身の「書くこと」を重ねて、永山則夫の犯罪の連続運動と自らの書くという行為は、唯一者としての個が近代によって形成される「自我」に向けてノーを放ち続けるためだと言う。「近代人の誰でもがもつというあの自我というものやら根なし草^{クズ}というものへの、実にねじれた否」を言うために書くのだと自らの書くという行為を定義づけている。

この点を裏付けるように、以上のような犯罪者永山に小説家としての自己を同一化させるような言及の6年後、永山則夫が獄中で手記を書き綴り発表したことに対して、中上は、一転して、全く情け容赦のない批判の言葉を浴びせている。永山が自らの殺人を貧困や家族の崩壊に帰して「言葉」でもってその罪を説明していることに怒りを隠さず、永山のそのような言葉は「クズ言葉」であり、「嘘」であり、その論法は、皮肉にも永山が敵だと言った「警察、ブルジョア、市民社会、法律、国家の側の論法」であると切り捨てている。貧困の体験など誰にでもあるが、だからと言って、犯罪などに短絡するものでは決してないと厳しく永山の行為を叱責している。中上は、連続ピストル殺人という「暴力」を選んでしまった少年永山則夫は言葉のない単独者であったが、しかし、その単独者永山は、「言葉」をもつことによって汚されたのだと言う（中上 1996, 239-242）。永山が自らの犯罪は貧困や家庭の崩壊が原因であると言い、自己を近代社会

における自我崩壊による犠牲者の一人として語る時、そのような自己弁護の「言葉」は、「他者ともつにせの関係」を「真に拒もう」と無間地獄で銃を撃ち続けるしかなかった唯一者の手を離れ、逆に近代国家という名の他者が操る虚構の嘘で固められた多数の「ざらにある」責任逃れの言葉、無責任な自由（＝自己決定）を騙る者の方便と看做されたのではないだろうか。このように考えると、中上が言葉で自己弁護した永山を批判した理由は、言葉をもつ永山の言葉が、唯一者としての「個」が近代という無数の「私」に永続的にノー（自律＝自由意志による一つの自己決定）を言い続けるために使われたのではなく、自らの行為（犯罪）の責任の所在が曖昧になるような無数の永山達の論法、近代市民社会の論法の側（＝無責任）すなわち、近代そのものに与したものと捉えたからだと考えることができる。

このように、中上は、永山の暴力（犯罪）を自身の書くという行為と同一視する一方で、永山が一般論を語り、犯罪を正当化するのに多数者としての「言葉」を用いたことに憤りを隠さない。中上はこのエッセイの後半で多数者の側から発される言葉を音楽に例えて、これを「内実」のない単にコードを追っただけのものであると表現している。多数者の言葉とは、どこかから借りてきたようなコードを形づくるものであり、そのようなコード上では「フレーズの次のフレーズはほとんど決まっている」のだと苛立ちを隠さない。このコードを一線上で進化発展を遂げていくとされる近代合理主義のルールと考えれば、中上が 20 代前半にして、唯一者中上（個人）対無数の中上（近代社会）という構図を「書くという行為の現場」に置き、無数の中上の言葉、すなわち、近代の言葉をこのように形骸化したものとして理解し、それを文学の問題と捉えている点は、大いに注目するに値する。

書くという行為の永続化

小説家を志して間もなかったこの当時の中上健次がウィリアム・フォークナーに強く影響を受け、「日本のフォークナー」になると宣言していたことは広く知られているが、前出の初期エッセイ「犯罪者永山則夫からの報告（1969）」にも次のような箇所がある。

なぜぼくはものを書いているのだろうか？ 新しい日本文学をつくるためか？ そんなものは糞だ、新しい日本の美をつくるためか？ そんなことを言っているヤカラには、ションベンをのませよ、ぼくはみんなぶちこわしてやりたいのだ。…（中略）… かくてぼくは、ミシシッピー州ヨクナパトーフア郡ジェファスン在日本において作りあげようと思うのである。幸福などいらない。神の御手による救いなどいらない。永山則夫にとつ

て犯罪の連続運動が、結局は無間地獄を志向していたように、ぼくも無間地獄を志向しつづけるために書く。(中上 1996, 236)

ここにおいて、青年小説家中上は、「永山則夫にとって犯罪の連続運動が、結局は無間地獄を志向していたように、ぼくも無間地獄を志向しつづけるために書く」(傍点筆者)のだと「書くこと」の永続性を「無間地獄」に例えて言及しているのだが、前章の引用の中にも永山則夫の犯罪の連続性と「書くこと」の永続化について触れている箇所があった。中上健次が「無間地獄」と呼んだ、この「書くこと」の永続化とは一体何に起因するものだったのであろうか。中上にとって「書くこと」は、何故、永遠に繰り返されるものとして捉えられていたのだろうか。前章の引用を再度読み直してみよう。中上にとって「書くこと」とは、まず、「俺は君(他者)と完全に同化したい」という他者への同一化(甘え)である。しかし、それは、同時に「他者との癒着を激しく拒絶する、俺は俺だしどこまで言っても俺だ」というような他者との同一化の否定(自己同一性の確立、自己の特異性の確立)でもあると全く逆のことを述べている。中上にとって、「書くという行為の現場」では、他者との完全な同化と他者との癒着の否定という二つの相反する態度が複雑に絡み合うように同時に存在していることがわかる。つまり、中上健次が言葉を使って書くと言う時には常に、「俺をわかってくれ」という他者/社会あるいは自分の周りを取巻く世界との同一化と「俺はどこまで行っても俺だ」という他者を拒絶する「私」の主体性/主体的自由の確立がねじれて同時に存立しているとも言えるだろう。桜井哲夫は、中上の初期エッセイ「犯罪者永山則夫からの報告」が書かれた年と同じ1969年に行われた東大教養学部での三島由紀夫と東大全共闘との討論を分析して、次のように述べている。

ここにあらわれてくるものを、一体化への欲望(「甘え」)につき動かされている三島由紀夫とこれに対立したかたちで「甘え」を拒否する全共闘という風に読みとることはできる。しかし、注意すべきなのは、あらゆる「かたち」を拒否し、すべては関係のなかに解体される、実体など何もないと述べながら、つねにその背後に一体化への衝動がうごめいていたのが、全共闘運動であったのではなかったのかということだと思う。(桜井 1985, 112-115)

小説家を志したばかりの中上が「書くこと」という行為に際して抱いていた他者との完全なる同化と他者との癒着の拒絶という相反する思いと似たものが同時代の全共闘運動の学生達の言動にも同様に現われていることが指摘されており、大変興味深い。全共

闘の運動家達の態度に、他者との癒着（甘え）を拒否して個として主体を確立するという近代化を目指すことと近代の法／制度、合理主義を批判し、前近代的な共同体（甘え）へ回帰することという相反する思いが同居していたという桜井の指摘を、若き日、大学試験のための仕送りを使い込み新宿のジャズ喫茶に入り浸りながら学生運動のデモにも参加していたという中上に重ね合わせてみることは難しいことではないだろう。

若き中上が「書くこと」の意味を根元的に問い直し、書くという行為の現場において近代化（個としての同一性の確立）と近代批判（共同体への回帰）の間を揺れ動き相反するような態度を示していた 60 年代後半から 70 年代初頭にかけて、中上同様、近代の産物である現代日本語への批判が端的に現れた領域の一つが、ヨーロッパの近代劇を移入した従来の新劇への批判として 60 年代に端を発した「アングラ演劇」、そして、その後の「小劇場運動」ではなかったかと思う。当時、演劇は戯曲そのものではないと考え、演劇を言葉そのものから解放しようと試み、新劇に新しい風を吹き込んだ劇作家に別役実がいた。別役もまた 60 年の安保闘争に活動家としてかなり深く関わっていた。別役は、「私は日本語を知らない。」と言い放つ。その発言の意味するところは、自身が満州出身でその後も日本各地を転々としたため、「私自身のことば」が「極めて中性的」になってしまい、言葉が「本来持つエネルギー」を見失っているということだと説明を加えている。別役にとって、それは劇作家として致命的であると感じるくらいの重要な問題であった。そして、そういったエネルギーは標準語ではなく方言の中しか見出せないと言い、方言を知らない自分を嘆いている。しかし、方言を知ると言っても、それは単に形骸化された大阪弁や東北弁などの言いまわしを知識として知るといような単純なことではない。別役は、次のように言葉を定義している。

言葉というものは日々生産されるものであり、刻々変化するものである。ごく厳密に言えば、それが口から出された途端に、一つの決定が下されるのであり、同時にその言葉はその言葉として形骸となるのである。従って言葉は、常に決定され、持続的に決定しつづけることによって言葉なのだ。方言を知ること、つまり言葉を知るということは、その決定の法則性を知るといことにほかならない。私が知らないのはそれである。（別役 1972, 32-34）

更に、別役は、劇作家としての自身の「言葉を決定し、さらに持続的に決定し続ける才能」の欠如を指摘し、自分の使う言葉は何者かによって「既に決定された言葉」言い換えれば「言葉の死骸」であるのではないかと自問している。「言葉を決定し、さらに

持続的に決定し続ける」こと、このように言葉の根元的な意味を常に自分に問い、言葉を決定するという行為を実践し続ける姿勢は、小説を書き始めた頃の中上が自らの書くという行為の意味を問い直し、「無間地獄を志向しつづけるために書く」のだと言った地平と同様であるように思われる。

永続化する二項対立と中上文学

中上健次が他者への同化（甘え）と自己の特異性の確立の同時存在という形で、「私の自己同一性の確立を巡る矛盾を言葉を生成するという行為、つまり「書くこと」の中に見出し、そのことが「書くこと」の永続化の要因になっていることをここまで見てきたが、この点について中上と同時代を同じ小説家として歩んできた津島佑子（b. 1947）が次のような興味深いコメントを残している。2004年の熊野大学夏期特別セミナー「中上健次と近代文学の終り」のなかで行われたシンポジウムで、パネリストの一人であった津島は、中上の文学について次のように語っている。

むずかしいことはわたしにはよくわからないんですが、中上さんの作品は、すべて矛盾していると思うんですよ。結果としての矛盾ではなくて、攻撃的な矛盾というか、自覚的な自己矛盾というか。ですから、言葉でまとめなければならない評論家のかたがたは苦勞なさるんだろうなと思って聞いていました。彼の作品にはつねに相反するものがあって、それがいつもせめぎあい、けっして噛みあおうとしない。そんな世界だと思うんです。作品そのものが解説のことばを拒んでいる。受け入れない。…彼としてはその場の即興の本気で言っているとは思いますが、なにか言うとすぐにそれを打ち消したくなって、筋がぜんぜん通らなくなってしまう。それに翻弄されるとわけがわからないことになっちゃう。……それがまた彼のすぐれた魅力なんだな。と、…（早稲田文学 2004・11 Vol.29-6, 40）

この発言からもわかるように、津島は中上の作品の随所に顔を出す「矛盾」、あるいは、「相反するもの」について、それが中上文学のすぐれた点であることを見抜いており、それをうまく言葉にまとめることの困難さにも気づいている。津島が指摘する中上作品に見られる「自覚的な自己矛盾」あるいは決して噛み合わず常にせめぎあっているような「相反するもの」とは一体何であろうか。津島の指摘を裏付けるように、文芸評論家の佐藤康智も評論「地の果てからの手紙」の中で、中上の作品の中に頻出する「Aだ、いやBだ」という表現を抜き出し、「中上健次の〈いや〉は、立ち止まらない為の呪文のようなもの」、あるいは「決定しがたいが故の判断保留」ではないかとこれを評している（佐藤 2005, 276-285）。

では、このように津島佑子らが看破していた中上文学に頻出する「相反する」構造について中上健次自身は小説家としてどう自覚していたのだろうか。この点について最近になって発見された熊野大学の講義の未収録テープに中上健次が自身の文学観を語っている大変重要な叙述がある。中上は、市民大学「熊野大学」の設立に際して準備講座として故郷の和歌山県新宮市にて 1989 年から毎月山本健吉の『いのちとかたち』を講読する会を開いていたのだが、死の 2 年前にあたる 1990 年に行われた講読会で、二項対立の永続性について語っている。『源氏物語』に代表される「たましい」の文学と『枕草子』に代表される「ざえ」の文学の対立やインドネシア芸能の魔女ランダとバロンの対立、果ては大鵬と柏戸の対立などを二項対立の例として挙げ、書くことの現場でもやはりこのような対立がフィクションを生み、物語を「コンストラクト」し面白くさせるものとして働くのだと当時の脱構造主義やポストモダン理論に代表される文学理論を噛み砕いて説明しようと試みている。しかし、面白いことに、中上は、講読会の終了間際に参加者の質問に答えて、二項対立とは実は対立しないものだともここでも前の発言を打ち消すような一見矛盾するような発言をしている。

そうですね。そうそう、その形がね、さっき言ったインドネシアのバリ島である魔女ランダとバロンとの永遠の戦いなんですよ。勝ったり、負けたり、つまり和合もしないし、どちらも勝敗は決まんないわけ。勝ったり負けたり、勝ったり負けたりっていうさ。それでこうつまり延々と終りが引き伸ばされるんですよ。

だからあの、おそらくね二項対立に一番の究極のあれはさ、結局永遠にその運動が繰り返していくと。和合するんじゃなくて、あるいはどっちが負けてしまうのではなくて、永遠に繰り返すってのが、それがこう一番楽しいことだと思うんですよ。(中上 2006, 81)

中上は、この後、ドゥルーズを例に挙げ、二項対立は対立の果てに和合するものではなく、永遠に終わりを引き伸ばすものであり、「文学原論の一つ」としてこれを見ていると述べている。上の引用を改めて読み返してみると、作品を生み出す上で中上がこのような相反する二項対立構造に非常に自覚的だったことがわかる。であるからこそ、津島佑子が指摘していたように、中上作品には一貫して、このような相対しながら反復を繰り返すようなものが通低音として随所に流れているのであろう。しかし、ここが重要なポイントの一つでもあるのだが、中上はこのような二項対立構造はゲーム理論、物語の法則として、物語を非常に面白くするものではあるが、唯一正しい考え方ではないともここでも自分が言及したことをすぐに相対化するような発言をしている。二項対立から生

み出される勝ち負けを争うようなゲームは、面白くて「相当力を持つ」ものであるから、どっぷりはまって抜け出せなくなってしまう恐れがある。であるから、これはあくまで単なるフィクションであり、「いいようにも悪いようにもなる」のだということに「自覚的」であるほうがいいのだと注意を促している。そして、結局、このような二項対立がどちらかの極で終わるということはなく、永遠に運動は繰り返されていくのであり、むしろ永遠に終わらないことが楽しいのではないかと話を締め括っている。中上健次が小説を書き始めた時に、自らの「書くという行為の永続化の要因」であると感じていた、書くという行為においては相反するものが同時に存在し永続化するという構造、すなわち、他者への完全な同化と他者との癒着の拒絶という自己同一性を巡る二つの意志が複雑に絡み合いながら、くんずほぐれつし続けるような構造は、小説家として名を成し、時代の先端に行く批評家や哲学者と交流し、ポストモダンや脱構造主義の新しい文学理論の言葉に触れた後も、変わることなく中上文学の底流を成していたのではないかと思われる。

言葉にまつわるパラドックス：ラングとパロールの相補性

では、この中上作品の中の「Aだ、いやBだ」という表現形式や中上が自覚していた永続化する二項対立構造が中上の言うように「文学原論の一つ」と呼ぶことができるのなら、それは理論的にどのようなものなのであろうか。中上は、自らの「書くという行為の現場」には他者への同化とその否定という「相反するもの」が同時に存在するということが、「書くこと」を永続化させるのだと述べていたが、ここで文学理論の祖とも言えるソシュールの言語学における言葉自体が持つ相補的な性質について考え、比べてみることにしよう。

日本語教師であり、ソシュールの『一般言語学第三回講義—コンスタンタンによる講義記録』の訳者の一人でもある相原奈津江は、日本語教育の現場で日本語教師という視点からソシュールのラングとパロールにおけるパラドックスについて大変興味深い指摘をしている。彼女は、日本語の母語話者として外国人に「日本語」を教えていた時に、ソシュールの言語学に出会い研究を進めるうちに、自分が教えている「日本語」が果たして「完全なもの」であるのかという疑問を感じたそうだ。やがて彼女は、「日本語」それ自体も「教える者」も無意識に日本語は完全だという振りを演じているだけではないのかという問いに行き当たる。そして、ソシュールがラングを社会的な産物であると捉え、「どのような個にも画定されない、完全とは言えないある種の平均なのです」と

述べていることに注目するようになる。その時、はたして「日本語」もそのような諸ラングの一つなのだと気付かされることになったと述懐する。そして、結局、ラングの根底にあるのは常に「絶対的恣意性」であるがゆえに、諸ラングの一つである「日本語」も「ある種の平均」に過ぎないものであり、「画一された一つの理想」とは言えないものなのだと認識するに至る。しかし、そうと言っても、日本語学校という実践の「場」では、発話（音）とエクリチュール（書かれたもの）との間に横たわるズレを無視して、エクリチュールを前提にした文法でもって「日本語」をアプリアリに恰も「完全なもの」と看做して教えていかざるを得ない。そのような事実気付いた時、教師として目から鱗が落ちるようだったと述べている。つまり、たとえ教師がエクリチュールとして存在する正しい文法など幻想であり、「日本語」は決して完全なものではなく、「穴だらけ」の不完全なものだと気付いてしまったとしても、日本語教室という実践の「場」の刹那においては、教師も学習者も、不完全なままで常に変化している日本語を一時的に完成されたある一つの完全体と見なすことによってしか、その場の「教える・学ぶ」という実践を成り立たせることができないということである。

そして、勿論、この指摘は、日本語教室という場に限らず、私たちの日常での他者とのコミュニケーションの現場でも同じである。私たちは、コミュニケーションのその時その時、一瞬一瞬において、不完全な穴だらけの日本語を一時的に恰も一つの正しい規準に裏打ちされた完全なものとして見なすことによってしか、その時その時の、一瞬一瞬のコミュニケーションを交わすことができないのである。ソシュールは、ラングを穴だらけで「どんなに破損していても絶えず動き続けている機械」に例えている一方で、パロールは個的な実践の中にしかないものであると規定する。更に、「パロールが、言い換えれば、受け取られたパロールの総体が、直接的にも、間接的にもラングの中に混入していないものはなく、逆もまた真なりで、パロールを構成し得る諸要素を個に供給するような産物、ラングという産物が生れている時にだけ、パロールは存在し得るので。」と結論づけ、ラングとパロールの相補性について言及している。そうして、「個々に内的なものとは、同時にあまりにも集団的なものであって、個の意志の外に置かれているもの」なのであり、そこがパロールとラングの境界線なのだと説明している。しかし、言うまでもなく相補的に絶えず変化する社会的産物としてのラングとその場の一回だけの個の実践との間に絶対的で固定化した一本の境界線を引くことなどは、不可能なことだと認めざるを得ない。同様に、「言葉」を「自律＝意志の自由」に基づく自己決定に置き換えて考えてみると、ある人間の行為のどこまでを社会的な規則に準じたもの

(=ラング) でどこまでを個の実践による個人の責任 (=パロール) にするかという自己決定の線引きがいかにか曖昧で複雑なことであり、いかに困難なことなのかが理解できるであろう。何度も繰り返すが、それは、相補的に互いの前提として存在するからだ。

中上は、「書くこと」を一方で、犯罪(暴力)に準え、個(唯一者)を侵蝕する近代社会に否を唱えるものとして捉えていた。と同時に、他方で、永山則夫が自己正当化のために使用した言葉のように、「言葉」は、社会の産物(ラング)による不完全なある種の平均(共同幻想)で個(唯一者)を阻害し抑圧するものだと見なし、「言葉は嘘である」という認識も有していた。中上がこのように「言葉」に対して相反する二つの態度を有していたこと、そして、このような二項対立構造そのものもいいようにも悪いようにもなるので、無間地獄のように止むことがなく、それがまた「なぜ書くのか?」という問いの答えとなっていると認識し自覚していたことは、注目に値する。ここにおいて、不完全なラングとしての日本語を完全なものだとして行われる個の実践(パロール)を「嘘」だと言って、糾弾するとしても、その糾弾自体を「嘘」である日本語で行わなくてはいけないという堂々巡り、すなわち、無間地獄と捉えれば、中上の感じていたジレンマ、言葉は「嘘」であるが、ぎりぎり「最後の一ミリ」のところで信じて書き続けるというような言葉の本質を問うような根元的な姿勢が透けて見えてくる。文学を志した20代になったばかりの中上健次は、「言葉」にまつわるパラドックスをこのように「なぜ書くのか?」という自身の文学の問題として自覚し、近代という社会的産物の諸ラングの一つである「日本語」に疑義を唱えるところから小説家としての第一歩を踏み出した。そして、唯一者中上という一パロールの実践という視点から近代に生れたある一つの個(秋幸)と近代社会の関係を『岬』、『枯木灘』、『地の果て至上の時』の秋幸三部作、そして、熊野サーガとして知られる作品群において重層的、反復的に描き、そこから、近代日本、あるいは、日本語自体が包含する「差別」の正体を作家としての一生を賭けて炙り出そうとしていたように思う。では、次に、このような自律(=意志の自由)に基づく個の実践の総体としてのある社会的枠組みやルール(共同体の規則)の中で、一つの個が自己の欲求や経験(自然法則)に頼らずその場その場で新たに言葉を決定し続けること(自己決定をし続けること)とはどのような実践であったのか更に考察を続けていこう。

丸山真男のオートノミー：社会的オートノミーと個人的オートノミー

ここで、「書くこと」には自己同一性の確立を巡る自己と他者の二項対立的なものが

存在しているのが見てとれるが、それがどちらかの極で終結を迎えることなく永続化すると中上が表現したことについてもう少し理解を深めるために日本思想の立場からの考察を試みてみよう。ロックや福沢諭吉の思想哲学、更には、日本に移入された近世の儒学思想（主として朱子学など）について、戦後すぐの1947年に丸山眞男が表した論考において、丸山は福沢の主張していた「価値判断の相対性」を強調しているのだが、この点に注目して、リッキー・カーステンも、丸山が福沢諭吉の哲学を通して考えていたオートノミー（自律／主体的自由／主体的能動性）とは、社会的オートノミーと個人的オートノミーの二つが相補的に絡み合ったものであったと鋭く指摘している（Kersten 1996）。丸山は、福沢諭吉の著作から、個人と社会が相互にそれぞれを「機能化」しあい、そうすることによって、伝統や慣習という名の価値の固定化に寄り縋ることなく不断に新しい規準を模索することに自由を見出し、以下のように述べている。

かくして、福沢の場合、価値判断の相対性の強調は、人間精神の主体的能動性の尊重とコロラリーをなしている。いいかえれば価値をアプリアリに固定したものと考えずに、是を具体的状況に応じて絶えず流動化し、相対化するということは強靱な主体的精神にはじめてよくしうる所である。それは個別的状況に対して一々状況判断を行い、それに依じて一定の命題乃至行動規準を定立しつつ、しかもつねにその特殊的パースペクティブに溺れることなく、一歩高所に立って新しき状況の形成にいつでも対応しうる精神的余裕を保留していなければならない。

（中略）

… 固定した閉鎖的な社会関係に置かれた意識は自から「惑溺」に陥り、能動的な、また開放的な社会関係にはぐくまれた精神は自から捉われざる潤達さを帯びる。また逆に精神が社会的価値規準や自己のパースペクティブを相対化する余裕と能力を持てば持つ程、社会関係はますますダイナミックになり、精神の惑溺が甚だしい程、社会関係は停滞的となる。ただし、社会関係が閉鎖的で固定している場合には人間の行動様式がつねに同じ形で再生産されるから、それは漸次に行動主体から独立して沈殿し、ここに伝統とか慣習が生れる。それらは人間が作ったものでありながら恰も自然的存在であるかの様に人間を繫縛する。かくしてそこでは価値規準がそうした伝統や習慣によってあらかじめ与えられ、それが社会の成員に劃一的に通用する。（丸山眞男集3巻 1995, 177-186）

丸山が福沢諭吉の哲学として見出した個と社会のオートノミーとは、このように相補的に互いの働きの前提として機能しあうのである。つまり、社会の「多元的自由」を求めた社会的オートノミーの実現は、個人（精神）のオートノミー、すなわち、個人精神の

「主体的独立」という前提なしには成り立たない。そして、社会の閉鎖性や固定化、単一化は個人的オートノミーを脅かす。相補的に、個人的オートノミーの実現は諸価値の流動性が保たれている多元的な社会において、個人が公的領域において民主的な役割を果たす時に初めて達成されることになるのだ。(Kersten 1996, 3-4)

ここにおいて、我々は、丸山眞男の社会と個人の相補的なオートノミー（自律＝能動的自由／主体的自由）の在り方のモデルと、「書く」という現場では自己同一性の確立を巡る自己と他者の二項対立的なものが生じて永続化すると中上健次によって認識されたものとの間に相似に気付かされはしないだろうか。中上にとって、「書くこと＝言葉」とは、画一的な市民社会の論理、あるいは、近代社会の単一的で絶対的な倫理観やイデオロギーによる個人精神への抑圧に対抗する手段であった。つまり、その時の具体的な状況に応じて自律した個人による自由意志（能動的／主体的自由）によって《今・ここ》の新たな「価値規準」を発現させるための道具であったことは間違いない。であるから、「書くこと＝言葉」が「無間地獄」を彷徨い、永山則夫の「暴力（犯罪）」の連続運動と根元的なところで一致する時、その言葉は《今・ここ》で中央権力への価値集中に対峙する個の特異性によって「価値規準」を更新するものとして認識され、自己は、唯一者永山則夫に同一化した唯一者中上健次として立ち現われる。しかし、と同時に、言葉を使って書くということの中には無数の中上健次（他者）と完全に同化したいという願望が潜んでいることも忘れてはならない。であるからこそ、同時に、永山が獄中で書いた手記において、価値規準を受動的に「あらかじめ与えられた」近代の法や制度、「市民社会の論法」に託して自己の責任を転嫁し、自分の犯罪を正当化しようとした時、中上は、永山が一つの極で自分の犯罪に結論を出そうとしたと捉えることが可能だったのであり、そのように用いられた言葉を「クズ言葉」と呼んで罵倒したのではないだろうか。このように現在の個別的状況を一つ一つ判断し、言葉の意味を問い直すことなしに「言葉」を使用し、ある一つの結論に落ちてしまうことを中上は激しく拒み、そのような言葉は「嘘である」と叫んだのではないだろうか。自らの自由意志によって言葉の意味を更新し続けることは、自分を取り巻く世界を不断に見続けることを通して初めて可能になるということは言うまでもない。自らの自由意志でもって言葉の意味を常に更新することと世界の中で自分がどのように存在しているのかを見続ける行為は、相補的に存在するからである。中上が無間地獄を志向するために書くのだと言い、書くことの永続性について言及する理由、あるいは、二項対立は実は対立しておらず永遠に終わらないと結論づける理由もここにあると思われる。

近代文学における倫理としての自律あるいは、主体的自由、つまり、「自由意志で決めること」の意味を考える時、中上健次が、文学者として自らの「書くこと」の永続性の要因を「俺は君（他者）と完全に同化したい、という願望があり、そしてその奥には他者との癒着を激しく拒絶する、俺は俺だしどこまで言っても俺だ」というアイロニーに見出し、多数の中上健次の論理を内包した近代の言葉である「日本語」そのものから「活字そのものによる手痛い反乱を食うこと」を予測し、そのような固定化した言葉を疑い、それでも、新たな価値判断を生み出す道具として言葉を「最後の一ミリ」のところで信じて、「近代人の誰でもがもつというあの自我というものやら根なし草というものへの、実にねじれた否（ノン）」を生涯に渡って書き続けようとしたことを看過してはならない。私たち一人一人が流動的に変化する社会とどう向き合いどう関係しているかということ、すなわち、個人精神の主体的自律と流動性を保つ社会の多元的自由が複雑に相補的に絡まり合う姿を刹那刹那に、それ自体がラングとパロールのパラドキシカルな関係の中で成立している「言葉」で言い表すなどということは、終りのない試行錯誤というような営みであったであろう。

自由 VS 決定論

つまるところ、中上健次が「書くこと＝言葉」の問題として捉え、問い続けていたのは、個人の自由意志による自己決定や自由などについて考える時、どこまでを決定論の因果関係に帰すことができるのかという自律の問題である。これは、言うまでもなく、自然法則の因果律、あるいは、機械的決定論と自由におけるアンチノミーの問題であり、ギリシャ哲学から脈々と続いている哲学的アポリアの一つである。私たちが自ら考え選びとるような主体的自由の実現は果たして可能なのか、それとも単なる幻想に過ぎないのか。何か自分の身の上のことで個の意志の外に置かれていると見なされているもの、私たちが普段「運命」や「自然」と呼び、自分の意志の及ぶ範囲にないと考えている事象、例えば、性別や出自、天災や事故などについても自分で決めたとすべきなのか。身の回りに起こった事のすべてが自らの自由意志による行為から起因したことだと言えるのか。それとも、我々には自由意志など全くなく、どのような行為もすべては自然法則の支配下にあるものなのか。我々はこのようなアンチノミーにどのような解答を用意すればいいのだろうか。

丸山眞男は、福沢諭吉の著作から、「人間を一方で蛆虫と見ながら他方で万物の霊として行動せよ」というような主旨を随所に認め、これを明白なパラドックスと捉えてい

る(丸山眞男集 3 巻 1995, 198)。福沢は、宇宙から比べてみると一人の人間など蛆虫のようにちっぽけな存在であり、その人生などは戯れのようなものであると言っている一方で、人生は根本的に真面目なものだとも言っているのだが、丸山はこれを「二つの側面は相互に補完し合って初めて意味を持つ」ものであると言って、一方の極だけに偏りすぎたり、一方だけを切り離すと、それは「誤謬と偏向の源泉」となったり、「宗教的逃避」、「虚無的な享楽主義」に陥ったりする危険性を指摘し、このパラドックスを「真面目な人生」と「戯れの人生」が「相互に相手を機能化」しあうものだとして同時に捉えるべきだと、「機能化作用を不断にいとむ精神の主体性」に目を向けた。

宮台真司や仲正昌樹は、このような自由やリベラリズムのアイロニーの問題について、我々のとるべき態度とは、その時その時に、ある共同体における「人のなす区別を受け入れつつ永久に信じずに実践」し続けることではないかと言い、「社会的文脈の変化を永久に観察しつつ線引きの選択性を意識し続ける『終わりなき再帰性』しかない」のではないかとこれを表現している(宮台・仲正 2004, 217)。更に、リベラル・アイロニストという概念を提唱したリチャード・ローティはこの問題について次のように言及する。

ユートピアの実現を、そして更なるユートピアの構想を、終わりのない過程であると考えるのである。つまり、現にある《真理》に向かって収斂してゆくというよりも、むしろ《自由》を永遠に際限なく実現してゆくことだと、考えるのである。(ローティ 2000, 8-9)

或は、遡って、浅田彰が 80 年代半ばに『逃走論』で既に言い当てていたこと、すなわち、どのようにして「スキゾ的な運動性とパラノ的な抑圧の間でうまくバランスをとる」のかという問題、定型的で固定した役割から「逃れ続ける」ことであるとこの問題を言い換えることも可能であろう(浅田 1986, 14 & 27)。

更に、敗戦直後の戦後派(戦後実存主義作家)の思想と中上健次の「書くこと」の自律性を比較してみると、驚くほどの共通点を挙げることができ興味深い。大江健三郎は、野間宏、大岡昇平、武田泰淳、椎名麟三らに代表される、所謂「戦後派」に属する作家を「ほかに披見するものを見出せぬ、決定的な意味合いを実現」したものとして高く評価し、「かれらが作り出した、日本、日本人の 1945 年から将来にかけてのモデルというものは、まずそれらの多様性と、それらを作り出すに際しての作家たちの能動的な姿勢ということで、日本の近代、現代文学の枠組を一举に押しひろげ、かつは革新するもの」であったと述べている(大江 1988, 206)。また、鶴見俊輔と久野収は、戦後派が直面した敗戦直後の日本では「犯罪がこの時代の思想の典型となっている」ことを指摘し、焼

跡に跋扈する闇市で生き抜くため、「一般の市民も、多かれ少なかれ犯罪的な生き方をしなくては、生きられない時代」であり、「国民が各個人としての才覚と決断によってこれほどがんばって生きてきた時代は少ない」とこの世代がどのように実存主義的に人間存在を認識するに至ったかに焦点をあてている。そして、そのような時代背景を生きてきた戦後派世代（「終戦当時の10代および20代前半の世代」）が犯した犯罪を調べ、戦後派を次のように描写している。

このように、戦後派の犯罪は社会全体がすくいごとく悪いという確信から出発し、その中で、とにかく、自分なりに自分のコースを責任をもって引いて見たいという動機から犯罪に入っている。社会にゆすぶられているだけの存在でなく、社会を逆にゆさぶりかえしてやりたいという理念がある。そこでは、犯罪は、自己確認の道具となっている。…（中略）…だが選択がゆきあたりばったりであるにしても、とにかく自分で選んだことにたいしては自分で全責任を負う。あとでどんな困難が生じて、そのことの責任を人に負わせたりすることがないことでは、戦後派の青少年は、戦前のモダンボーイ、モダンガールと同類ではない。大人から見ると実に気軽すぎるくらいに、口笛をふいて決断し、自分の決断した行動コースに自分の全身をかけてしまう。…（中略）…老人は戦後派は無責任だとか、自由をはきちがえていると批判するが、私たちにはそう見えない。自由と責任とふたつながらあることが、戦前の若い人々から戦後派を区別するものであり、その故に戦後派が実存主義とよばれる資格が生じるのだ。…（中略）…世界の本質をすでににぎっていると言言する人々にたいして、戦後派は本能的な反感をもっている。戦後派の実存主義は、左翼、右翼いずれもの教条主義にたいする対立地点^{アンティポデイス}に位置する。（鶴見・久野 1956, 181-211）

このような戦後派の犯罪に対する姿勢は、前章で論じてきた中上の永山則夫への思いに通じるものがある。また、戦後派の既成概念や法／制度に因らない自己責任を伴う自己決定の在り方、教条主義に対抗するどちらの極にも偏らない「対立地点」^{アンティポデイス}に立つ独自の倫理観などが、面白いくらいに中上健次と共通するのは何故だろうか。小田切秀雄は、戦後派作家が問題作を次々と発表し始めた1947年前後にサルトルの実存主義思想がさかんに紹介されていたと述べているが（小田切 1975, 565）、では、この当時日本に紹介され、日本の実存主義者に影響を及ぼしたとされるサルトルの思想とは、一体どのようなものであったのだろうか。1945年10月にサルトルが行った講演「実存主義はヒューマニズムか」を再読してみると、デカルト的コギト（個人的主体性）を出発点にしてはいるものの、サルトルが真に到達しようとしていた主体性は彼が「相互主体性」と呼ぶものであったことがわかる。そこで、デカルト的コギトと異なる点として強調されているのは、サルトルの説く実存主義的主体性では「コギトのなかに自分自身だけをでなく

他者をも発見」しているという部分である。

われわれは「われ思う」によって、他者の面前でわれわれ自身を捉える。そして他者はわれわれにとって、われわれ自身と同様に確実なのである。こうして、コギトによって直接におのれを捉える人間は、すべての他者をも発見する。しかも他者を自己の存在条件として発見するのである。彼は他人がそうと認めないかぎり…中略…自分が何ものでもありえないことを理解している。私にかんしてのある真実を握るためには、私は他者をとおってこななければならない。他者は、私が自分にかんしてもつ認識に不可欠であるとともに、私の存在にとっても不可欠である。こうした状態において、私の内奥の発見は同時に他者を、私の面前に置かれた一つの自由、私に同調しまた反対してしか考えずまた意思しない一つの自由として私に発見させる。こうしてわれわれは、ただちに相互主体性とわれわれの呼ぶ一つの世界を発見する。人間はこの世界においてこそ、現に自分があるところのものと、他者があるところのものとを決定するのである。(サルトル 1945, 66)

このような「相互主体」的な世界観で人間存在について考えたサルトルにとって、アブリアリな人間の普遍的性質などは認められない。しかし、「人間が世界内に存在し、そこで仕事をし、他人のなかに生き、やがては死ぬという必然」を「条件」とする人間の普遍的限界は誰にとっても「客体的」に存在するものとして認識可能であると言う。が、その時同時に、この限界とは、人間によって「生きられるもの」であり、「もし人間がそれを生きなければ、すなわち自分の存在において、これらの限界と関連して自由に自分を決定するの でなければ、この限界は何ものでもない」ものであるとも述べ、この限界が「客体的」であると同時に「主体的」にも存在しうることを強調している。であるから、その意味において、個人の「投企」に人間の普遍性を見ることができると述べている。その理由は、ある一人の人間の「投企」は、時空を越えて万人に理解され再発見され繰り返されることが可能だからである。このサルトルの講演の中で、更に、興味深い箇所として挙げておきたい点は、サルトルが、この個人の「投企」とは、「与えられたもの」ではなく、「不断に築かれるもの」であると語っている点である。

このようにサルトルの言葉で、改めて実存主義とはどのような思想であったのかを読み直してみると、中上健次が永山則夫の犯罪に触発されて書いた初期エッセイにおいて何故「書く」のかと自問し導き出した、個と社会（共同体）の二項対立構造の中で「無間地獄を志向するために書く」という答えとサルトルの実存の哲学との間に多くの共通点を見ることができる。サルトルの実存主義的哲学では、「個人の投企」によって個人が人間の条件としての限界をいかに生きるかという意味で、コギト（私）の中に「自分

自身」と「他者」の両者を見い出していたことが明らかになった。同様に、中上健次の文学作品では、自己と他者（社会／共同体）の自律が相補的に絡み合いながら互いの前提として存在することがわかった。中上は、「書くという行為」において、他者への同化と他者との癒着の拒絶のうち、どちらかを否定したり肯定したりするというのではなく、双方が同時に存在すると見ていた。この点において、サルトルの実存の哲学と中上の「書く」という行為の間に非常に相通じるものがあるように思われ、興味深い。サルトルによると、その実践（個人の投企）は「^{アンティポデス}対立地点」という場で「不断に築かれるもの」であり、中上の「書く」という行為は、二項対立のどちらかの極で終局を迎えることのない「無間地獄」であったのだ。

自由と責任：柄谷行人のカント論

ここで、もう少し「自律」概念に関する歴史を遡り、カントが説くような自律、すなわち、自らの意志が規定した法則に自らが従うこととは具体的にどのようなことであったのかについて考え、中上健次文学の根元に通低音として存在する二つの自律性、すなわち、個と社会の自律が同時に互いの働きの前提として存在するという問題についてももう少し考察を深めていこう。

柄谷行人は、『倫理 21』や『トランスクリティークーカントとマルクス』といった一連の著作においてカントのアンチノミーを読み直すことによって、意志の自由と決定論の対立を巡る同様の問題について一つの解答を提示することに成功している。柄谷は、カントが主観的であることを「超越的な括弧入れを行う『意志』」に見ていることを指摘する。更に、私たちが普遍的であると見なすものは、歴史的に形成された、ある「共通感覚」、すなわち、「共同体の規則」にもとづいているという点も前提として付け加えている。そして、我々がある事物について下す判断は、真か偽かという認識、快・不快を問う美学、善悪を問う道徳というそれぞれの領域が複雑に絡まりあったものであり、ある判断を下す際には、意識してはいないが各領域のいくつかを括弧に入れて一つの判断を下していることを指摘している。そして、そのような括弧入れは、自然に行われている訳ではなく、その時その時、自分を取り巻く世界との関係（いわゆる、他者）に対して自分がどのように応答するかという態度の決定、すなわち、自らの意志の命令に従うことによってなされているのだと説明する。柄谷によれば、我々は普段、括弧に入れてものを見ているということを忘れてしまっているのであり、それが日常化すると、真善美などの領域はあたかも客観的に存在するようになって来る。しかし、客観的にアブ

リオリに存在する領域などはないのであり、あくまで我々がある領域を括弧に入れて何かを見ようとしたときに初めて、ある一つの領域が現われて来ると強調している。

例えば、もし、道徳という領域が客観的に存在すると言うのなら、それは、歴史的に作られた「共同体の規則」にもとづいて判断されたものであり、それでは「他律的」であり、「自律的」とは言えなくなってしまう。柄谷はここで、しかし、カントは、道徳をそのような「共同体の規則」や個人の快・不快や幸不幸を一旦「括弧に入れて」考えたのだと説明する。そうすることによって、道徳は、善悪よりむしろスピノザ的な決定論と「自由」のアンチノミーの問題になるという結論を導いている。「自由」がなければ、善悪もないというのだ。ここにおいて、柄谷は、「自由とは、自己原因的であること、自発的であること、主体的であることと同義である。」と自由についての重要な定義を行っている（柄谷 2004, 172-176）。さて、では、「自由は自己原因的であること」とは具体的にどのようなことか。

柄谷は、この問いに対して、「われわれが自由意志だと思うことは、様々な因果性によって決定されているのだ」という決定論をまず受け入れ承認せよと言う。確かに、我々の行為は、社会的、自然的因果性に規定され支配されているということは一方で厳然たる事実である。その意味で人間の自由意志など存在しないし、すべては自然法則によって決められている。そのことは、あるがままに認めざるを得ない。しかし、すべてが様々な因果関係の結果だとすると、責任主体が消滅し、私たちが自己の行為の「責任」を私たち行為者に帰すことも不可能になる。永山則夫の犯罪も彼の極貧という不幸な家庭環境など様々な因果関係によって決定され導かれた結果だとすれば、当然、彼の犯罪の責任を行為者である永山本人に帰すことはできなくなる。そうすると、やはり、もう一方で、ある現象は、自由意志にもとづく個人の行為、「自由」による原因から導かれるのだという対立命題が存在することは否定できなくなる。

このようなアンチノミーに対して、柄谷は、我々の行為の自由とそれに伴う責任が立ち現われる地平は、ある物事の原因を究明するという理論的な立場からは現われないことをまず指摘する。そして、「自由」と「責任」は、そのような原因究明のための自然の因果律を括弧に入れて、犯罪者の行為にどのような態度をとるかという実践的な立場で「現実には自由ではなくても、自由であったかのようにみなす時」にこそ立ち現われて来るのだという点を強調する。すなわち、自分の行為がたとえ自分の意志で決めて行っていないような場合においても自分が行ったことはすべて自分で下してきた決定に起因しているとみなした時に初めて「自由」と「責任」が現われ出てくるのだということ

である。これは、かかる行為の原因を社会や他者、周りのもののせいにならずに自らの責任であると自らが選択し受け入れよという命令に自ら従おうと決めることである。

もう一度、ここまでをまとめると、我々が自らの自由意志に基づく行為を認め責任を持つことは、現実的に「自由（自己原因的）」でなくとも、実践的に自然的因果性を括弧に入れて、自らの行為のすべてを「自由（自己原因的）」であったと見なせよという自らの意志の命令（＝義務）に従うことによって実現されるということ。つまり、自分の周りで起こった現象の一切を他者や「所与の条件」のせいにならずに、恰も自分が創り出したかのように振舞うという選択を実践することで、我々は自由を獲得できるということと考えていいだろう（柄谷 2004, 182-200）。

柄谷は、ここで、更に、カントが「自由は義務（命令）に対する服従である」と言った意味について、一見、義務に従うことは「自由」に反するように聞こえるが、これは、読み違いで、カントが言っていたことは、客観的に存在するかのように見える「共同体の規則」に従うのではなく、自らの「自由になれ」という命令に従うことであり、それを自らに問われた義務として自らの意志で選択することではないかと解釈しているが、この点は注意すべき点である。カントが自由とは、義務（命令）に従うことだと説いたことで、これを強制的なものだと取り違えて解釈してしまいがちだが、そうでなくて、従うべき義務を「自由であれ」と個人個人が自分自身に命令することで、柄谷の指摘通り、確かにこの矛盾を解決できる（柄谷 2004, 180）。

しかし、ここで一つ疑問が残る。「自由であれ」という義務（命令）は一体、何処から来るのかという点だ。柄谷は、カントの道徳法則である、「君の人格ならびにすべての他者の人格における人間性を、けっしてたんに手段としてのみ用いるべからず、つねに同時に目的〔＝自由な主体〕として用いるように行為せよ」という一節を引用して、この「自由であれ」という命令とは、「他者」の存在があって初めて自己に問われるものであり、自己は「つねに同時に」「他者を自由な存在として扱え」という命令とも同義であることを強調している。このように、柄谷のカント論から「自律」にまつわる「自由」と「責任」について考察してみると、我々人間が言葉で何かを考える時、自ら問うているという時空間では、常に同時に、自分の周りを取り巻く世界の側（すなわち、他者の側）からも問われてもいるのだという考えが導き出されて来る。柄谷は、実存主義や構造主義、そして、ポスト構造主義にいたる現代思想は、何ら新たな思想ではなく、単に、上記で考察したような理論的な態度であるか、あるいは、実践的な態度であるか

という「二つ姿勢の交替に過ぎない」と鋭く洞察した上で、カントは、これら「二つの姿勢を同時にもたねばならない」こと、つまり、理論か実践かのどちらかを「括弧に入れると同時に、括弧をはずすこと」を自覚することの重要性を説いているのだということとを強調している。

丸山眞男が福沢諭吉を通して見た価値判断の相対性という主張は、事物の善悪などの価値判断はそれ自体で絶対的に存在するものではなく、他のものとの関連において成立するものであったことを思い起こしてほしい。その主張でも、自由は、二つのオートノミーの複雑な絡み合い、すなわち、個人的オートノミーと社会的オートノミーが相補的に相手に対して機能性を発揮することで存在しているのだと定義されている。あるいは、ソシュールのパラドックスにおける、諸ラングの一つである、不完全であるのに完全だと見なされる「日本語」とその不完全な「日本語」を一時的に完全なものだと見なして行われる個の実践的使用であるパロールの相補的な関係も同様のことである。なぜなら、パロール（個の実践）の総体から導かれたある種の平均がラング（共同体の規則＝共通感覚）であり、逆に、「パロールを構成し得る諸要素を個に供給するような産物、ラングという産物が生れている時にだけ、パロールは存在し得る」のであるから。更に、サルトルの実存主義では、世界の内では生き、そして死ぬという人間の限界の中で不断に行われる個人の「投企」、すなわち、一つの個としての人間がどんな時空でも条件的（客体的）に存在する人間の限界の中で主体的に生きうるという点に人間の普遍性を見ていることを確認した。ここで提示されている概念も、つまるところ、全体（世界）と個が絡まり合い相互に働きあいながら同時に存在しうるという相互主体性という概念の中で個としていかなる実践を生きるのかということを示しているのであり、個と全体にまつわる矛盾を提示しているという意味において多くの共通項を認めることができるように思われる。

このような見地に立って、もう一度中上健次の「書く」という行為を返ってみよう。そこにはやはり一つの極に絶対的に止まることのない姿勢、全体と個が互いの働き的前提として同時に複雑に絡まりあいながら存在する矛盾に「書くこと」を通して個としていかにして関わっていくのかという態度が見られた。中上は、作品の中で一つのこと言うのにあれかこれかと言いよどみながら下した結論を次の作品でまたすぐに打ち消し、作品ごとにあれでもないこれでもないと同じテーマについて様々な声を重ねていくというような方法で、その時その時の言葉を決定し続けていたように思われる。中上が20歳の頃に書いた初期エッセイ「犯罪者永山則夫からの報告」では、永山則夫の「暴力（犯

罪)」の連続性（唯一者永山の自由）に強く共振したかと思うと、1975年のエッセイ「時は流れる・・・」では、翻って永山の他律的な手記（多数の永山の共通感覚）に対して激しい非難の言葉を浴びせている。が、そのような態度に固執していたわけではなく、1990年には文芸家協会の永山則夫入会拒否に抗議し、同協会を柄谷行人、筒井康隆の両氏ともに脱会している。永山則夫の犯罪は永山が永遠に自責し続け償い続けるべき問題だと厳しく追及しながら、永山の「書く」という行為は別だと述べている（中上 2006, 94）。中上は、「書くこと」の中に、一方では「俺をわかってくれ」という「他者」との完全なる同化を望む自己、他方では「俺は俺だしどこまで行っても俺だ」という「私」の特異性の確立を望む自己、このような二つの自己の存在を認め、そのどちらかが現われたり消えたりを繰り返すだけであり、決して終わることがないと自覚していた。それが自身の文学活動を続けさせる要因であることを認め、「無間地獄を志向するために書く」という認識に至った。が、しかし、このような二項対立図式は物語を面白くするので人を惹きつけるが、二項対立図式そのものは、あくまで創られたものであり、幻想（フィクション）であり、ゆえに一つの二項対立図式を普遍的と見なしたり、一つの図式に永遠にはまったりしてはならないということにも自覚的であった。

おわりに

中上健次は1978年に新宮で開いた部落青年文化会の連続公開講座の第一回講座で「物と言葉」について語っているが、その中で島崎藤村の『破戒』の主人公、丑松が「たまたま被差別部落ということで、人から差別されたりしている状態だけで、自分で部落民になったことはないのではないか」と語っている。この発言に注目して、絳秀実は、丑松は共同体の規則ではあってはならない「差別」という名の「もの」（＝自然）としてあり、丑松自身がそうであることに一切の責任はないが、共同体の論理でもって部落民は実は存在しないとのみ言うことは、猪子が遭遇したようなテロルへの道につながっているのではないかと指摘している（群像日本の作家 中上健次 1996, 88-102）。そして、「部落民は存在しないと繰り返し言いながらも、同時に、『自分で部落民に』不断になることが重要なのだ」と言い、中上もこうした姿勢で積極的に部落民になったのではないかと考察している。このような中上の「能動的な姿勢」（大江）は、近代社会の枠組によって規定された「部落民である」という定義に揺さぶりをかけるものであろう。「部落民である」のに、「部落民にならなければならない」とは、言わば、自らの意志で不断にそれを選択し続けるという「攻撃的矛盾」（津島）である。ここで注目しなければ

ならないのは、「不断に」という言葉である。その意味するところは、「部落民である」ことを否定するものではなく、「部落民である」ことと「つねに同時に」「不断に部落民になる」ことを意味する。「部落民である」という判断は歴史的な産物であることを認めた上で、同時に、部落民という一つの生のあり方を固定化、絶対化せずに、《今・ここ》という一刹那で不断に「部落民」という言葉の意味を問い直し再定義し、新しい価値観を創造するということ。それが「不断に部落民になる」ということの真意なのではないか。丸山眞男の「自由は置き物のようにそこにあるのではなく、現実の行使によってだけ守られる、いいかえれば日々自由になろうとすることによって、はじめて自由でありうるということなのです」（丸山眞男集 8巻 1996, 24-25）という言葉の中の「日々自由になろうとすること」という一節が指し示している地平も同様であると思われる。

中上健次の作品群に立ち現われる自律とは、相補的に存在する個の実践と個を取巻く自然法則（共同体のルール）が複雑に絡まりあう場では、一つの個の実践的行為（書くこと）には終りが無いということの「自覚」と呼んでいいかもしれない。しかし、自分を取り巻く世界は刻一刻と変化するので、「書く」という行為にも終りが無いということ認識し「自覚」できたというこの「自覚」に安住することもできない。次の瞬間から異なる状況でまた新たな「自覚」に向けて言葉を決定し続けているのであるから。このような中上文学に見られる、永続化する二項対立の中で捉えられた自律概念を戦後の日本文学の結節点として近現代の日本文学を見直してみると、これを一つの文学理論として結びつくある作品群が炙り出されてくる。戦前の中原中也、宮沢賢治、戦中戦後を生きた坂口安吾、そして、大岡昇平、野間宏、武田泰淳、椎名麟三などの戦後派（戦後実存主義作家）と呼ばれる作家、別役実、唐十郎、寺山修二をはじめとする 60 年代から 70 年代にかけての劇作家、津島佑子、笙野頼子、高村薫、吉本ばななの今を生きる現代女性作家の作品に潜行し重低音として共通に響いているものが確かに存在する。これらの作家の作品や文学論には、個人の自律と社会（共同体）の自律が相補的に互いの前提として存在する矛盾（自己同一性の確立と他者への同化の複雑な絡まり合い）が、言い換えれば、自然法則を前提条件とした世界の限界の中でいかに個として主体的に生きられるかという様子がその時の時代や場所に応じた姿で描かれているように思う。

更に、それらの作品には、中上健次の文学を語る上で重要な二つのキーワードのどちらかが必ず通低音として響いている。その二つとは、「言葉（共同体の規則）への懐疑」と「肉体／身体（個の実践／投企）への傾斜」である。私たちが自分の意志で何かを決める時、それは言うまでもなく近代の「言葉」によって行われる。しかし、フーコーや

デリダらのポスト構造主義者達が問い直したのは、そのような近代の知（近代合理主義）を支える枠組、すなわち、言葉そのものであったと思う。それは、私たちがこの世に生まれ現存する言葉で否応なく世界を切り取り知覚し、見聞きする一つ一つの事象に名前をつけ、それによって物事を考えていかざるを得ない以上、私たちは近代の枠内（＝言葉の枠内）、つまり私たちを取り巻く世界の内からどうしても出ることができないということを意味している。中上健次が初期のエッセイで表明していた言葉への不信や肉体礼賛の根もまさしくここにある。中上は日本語を詰まるところ天皇によって統括されている「天皇の書き言葉（エクリチュール）」であると捉え、日本語自体が内包する差別の構造がどこから炙り出されてくるのかを見ようとしていた。しかし、それは皮肉なことに、どうしても世界の内の「言葉」＝日本語によってしか見ることができない。時には、それを「異貌の言葉」、すなわち、「書くこと書かれることを拒む」被差別部落の老婆達の「語りの言葉」でもって見出そうとしたりしたが、それは、中上自身が「書かれてある語りとはムジュンもはなはだしい」と絶句してしまうような「最後の一ミリほど」で文学や言葉を信用して書くようなぎりぎりの綱渡りのような試みであった。中上同様、世界の内でも無間地獄を志向し生き続けるために「書くこと」を選択し、個と全体が同時に存在する矛盾の様々な在り様を一つの個からの視点を通して描いた上記の作家達の試みがいかなるものであったのかについては、次回の論でまとめることを約束して、本稿のペンを置くこととしたい。

参考文献

- 浅田彰（1986）『逃走論 スキゾ・キッズの冒険』ちくま文庫
江原由美子（2002）『自己決定権とジェンダー』岩波書店
エマニュエル・カント（1960）『道徳形而上学原論』岩波文庫
大江 健三郎（1988）『最後の小説』講談社
小田切秀雄（1975）『現代文学史下巻』集英社
柄谷 行人 編（1996）『群像日本の作家 24 中上健次』小学館
柄谷行人（2000）『倫理 21』太田出版
柄谷行人（2004）『定本 柄谷行人集 3 トランスクリティーク ―カントとマルクス―』岩波書店
柄谷 行人・渡辺 直己 編（2000）『中上健次と熊野』太田出版

- 石川文康他編 (1997) 『カント事典』 弘文堂
- 齋藤純一 (2005) 『自由』 岩波書店
- 桜井哲夫 (1985) 『ことばを失った若者たち』 講談社現代新書
- 佐藤康智 (2005) 「地の果てからの手紙」『牛王 3号』 熊野大学 pp.276-285.
「シンポジウム 中上健次と『近代文学の終り』」『早稲田文学 2004・11 Vol.29-6』 pp.40.
- J-P・サルトル (1995) 「実存主義とヒューマニズム」(伊吹武彦訳)『実存主義とは何か』
人文書院
- 結秀実 (1996) 「性の隠喩、その拒絶—中上健次の『紀州』以降」『群像日本の作家 中
上健次』 小学館 pp.88-102.
- 鶴見 俊輔・久野 収 (1958, 1971) 『現代日本の思想』 岩波書店
- 中上 健次 (1995) 「犯罪者永山則夫からの報告 (1969)」 「時は流れる… (1975)」 柄谷
行人 他編 『中上健次全集 14』 集英社
- 中上健次 (2006) 「二つの後宮サロン」『牛王 4号』 熊野大学 pp.69-82.
- 中上健次 (2006) 「栄枯盛衰」『牛王 4号』 熊野大学 pp.83-95.
- 別役 実 (1972) 『言葉への戦術』 からす書房 pp.32-34.
- 丸山 眞男 (1995) 「日本における自由意識の形成と特質」松沢 弘陽・植手 通有 編『丸
山眞男集第3巻』 岩波書店 pp.153-162.
- 丸山 眞男 (1995) 「福沢諭吉の哲学 —とくにその時事批判との関連—」松沢 弘陽・
植手 通有 編『丸山眞男集第3巻』 岩波書店 pp.163-206.
- 丸山 眞男 (1996) 「『である』ことと『する』こと」松沢 弘陽・植手 通有 編『丸山
眞男集第8巻』 pp.23-44.
- 宮台真司・仲正昌樹 (2004) 『日常・共同体・アイロニー 自己決定の本質と限界』 双
風舎
- リチャード・ローティ (斎藤純一他訳) (2000) 『偶然性・アイロニー・連帯 リベラル・
ユートピアの可能性』 岩波書店
- Kersten, Rikki (1996) *Democracy in Postwar Japan, Maruyama Masao and the Search for
Autonomy*, London and New York: Routledge.

(mtakayas@kansai.ac.jp)