

高松次郎は近代主義か

—李禹煥との対談を契機とする—考察—

大澤慶久

序

日本の現代美術の歴史において、表象作用の問題について積極的に思索し、それについての重要な文章を残した芸術家の中に、李禹煥と高松次郎がいる。李は1960年代末から、後に「もの派」と呼ばれることとなる美術動向のイデオログとして近代の表象批判を活発に行い、高松はそれに先立ち1960年代半ばから「影」や「遠近法」などの多くのシリーズにおいて表象作用の問題に取り組んでいた。この二人を、表象作用や人間中心主義を批判的に検討した日本の代表的な芸術家と考えて差し支えはないだろう。けれどもよく知られているように、李は1969年の「高松次郎—表象作業から出会いの世界へ」において、1960年代前半から半ばにかけての「点」から「影」に至るまでの高松を、表象作業、すなわち人間の意識を中心に置き、観念ないしイメージによって世界に対し意の通りに対象化を行う近代主義者として批判的に捉えている¹。この「高松論」の後半部において李は、「遠近法」シリーズはわれわれの認識の構造を検証するものとして、布やネットの「弛み」の一連の作品は「出会い」の世界に通ずるものとして1960年代後半の高松の仕事を肯定的に理解しようとしていたが²、後年、李は再び高松に対し近代主義のかどで批判的まなざしを向けることとなった。すなわち1973年の『美術手帖』誌上での李と高松の対談「理性・理念・情念・意識…」である。

李が高松を批判的に捉え直した主たる要因として、理性や意識に対する高松の積極的な言及が挙げられる。この対談において李は理性に積極的な役割を認める高松の一連の発言を論難し、対談末尾では「理性という概念を取り出してクローズ・アップすることこそいかにも近代的だと思う」と洩らしている³。さて、実のところ高松は李が批判するような近代的な理性主義者であったと言えるのだろうか。本論文では、高松の考える理性及び意識の構造を検討することによってこの問題を考察することにしたい。

そこで以下では、まずⅠにおいて、李が高松を近代的な理性主義者としてあらためて批判的に捉えることとなった上記の対談の論争を追い、理性をめぐる両者の見解を確認することから始めよう。次にⅡでは、同対談での李の見解の前提となっている彼のいう近代的な理性主義の要点を示し、Ⅲでは、高松のいう理性や意識についての考えを、この対談と比較的近い時期に書かれた彼のテキストを拠り所に示すことにする。そしてⅣにおいて、高松の意識論と李の考える近代的な理性主義とを比較検討する。

これまでの高松研究では、高松の諸作品一特に「遠近法」や「弛み」シリーズの作品、《日本語の文字》、《英語の単語》などに認められる表象批判的、あるいは匿名的、非人称的な側面を明らかにすることで、彼の非-近代主義的な態度が間接的に示されてきたと言える⁴。それに対して本論文は、ともすれば近代的な理性主義者という誤解を招きうる高松の理性論／意識論に敢えて切り込むことにする。それによって、理性や意識についての積極的な言及から近代的な理性主義者というイメージへの連想を断ち切ることができるだろう。さらに本論文は、高松の意識論の用語を点検し一つの理論として纏めてみることで、高松が好んで読んでいたと言われるサルトルとの共通性と相違性について考察する土台となることを目指す⁵。

I 李禹煥・高松次郎対談「理性・理念・情念・意識…」

本章では1973年の対談「理性・理念・情念・意識…」において、李が高松を近代的な理性主義者として再び批判的に捉えることとなった論争を追いながら、理性及びそれが関与する理念をめぐる高松と李の見解について確認していく。

1 理性に対する両者のスタンス

まずは、理性に対する両者の捉え方の違いからみていくことにしよう。本対談において理性をめぐる論争の契機となった高松の次の発言は、理性に対する彼の基本的なスタンスを率直に表明するものとなっている。

何百年前何千年前からかどうかわからないけれども、理性がはじまってからの歴史ということを書いてもいいと思うけれども、理性ほど人間の意識にとって、生命的なメカニズムはないというとらえ方なんです。ふつうは逆なんです。理性というのは、人間が先細りになっていく世界だと考えがちです。いちばん最初にいったように、物心ついたときに飛び上がるエンジンというのは、けっきょく理性なんで、このバイタリティというのは、理性にコンプレックスをもっている情念とは別のバイタリティですね⁶。

この発言から、高松は理性を人間を先細りさせてしまうような消極的なものではなく、「生命的なメカニズム」あるいは「バイタリティ」を備えた積極的なものとして捉えており、また理性は「物心ついたときに飛び上がるエンジン」であるということから、人間にとって本質的なものとして考えているということが分かる。このように理性に積極的価値を与える高松の発言に対して、李は次のような異論を展開する。

これは理性ということばを厳密に規定しなければならないようだな。ぼくの場合は、いま高松さんが使ったことばは、たぶん悟性ということばで使うわけです。[...] たとえば悟性というのは、ぼくは自分の頭とか、知能とか、要するに事物を受けとめる理解能力のことであり、理性というものはそのような知る能力というより、判断能力とか価値措定の能力、認識とカテゴリーの構成能力といった一種の後天的な概念によって思惟する能力—合理精神をさ

すことばと解するのです⁷。

このように李において、理性は、知る能力、理解する能力である悟性とは区別されるものであり、物事を合理的に捉えそれに対し価値を措定する能力のことを意味している。つまり悟性によって得られた諸々の認識を、合理性と価値付与をもって纏め上げるのが理性の仕事であるということだろう。そして、李は続けて次のように述べている。

しかもぼくは、この理性ということばを使う場合は、近代概念としてとらえたい。近代以前にはそういった理性がなかったわけじゃないですが、ことそういった人間中心的な合理主義的な価値判断の操作能力にすべてを委ねた時代という点で、それは近代的な原理といえるわけですね⁸。

すなわち上記の理性の概念は、主として近代に認められるという点において、近代固有の原理であると李は捉えている。さらに「人間の合理精神には限界があり、今や理性はマンネリ化・官僚化して、ホルクハイマーじゃないが、もはや理性は硬直し腐蝕しかけていますからね。近代的な理性というものは、ブツ毀されなければならない」⁹と述べており、人間を中心に据え合理精神をもって価値措定を行う理性は無用の賜物として批判的に捉えられていることが分かる。以上、理性を積極的・肯定的に捉える高松の見解に対し李は真っ向から異論を呈していることから、理性に対する両者の対照的なスタンスが読み取れただろう。

2 時代を越えた機構としての理性

では、両者の理性についての考えを具体的にみていきたいが、李においては少なくとも本対談では上記に類することが繰り返し述べられている。それゆえ李の考える理性についての説明はここではさしあたり上記の見解に留めてその詳説はⅡに譲ることにし、高松の考えをさらに確認していくことにしたい。

まず高松の考える理性とは、意識についての意識のことを意味している。このことは例えば次のような発言から窺える。「生まれた瞬間の重みみたいなものを、赤ん坊が意識したらすごいことだと思うんですよ。ところが、その生まれっぱなしが、物心が必ずつくし、物心ついたときに、天空高く舞い上がっちゃうでしょう」¹⁰。つまり、赤ん坊には事物に対する何らかの意識があるのは当然であるとしても、生まれた瞬間の自身の重みのような事柄に関して自ら意識することはないだろう。けれども、「物心」がついたときには何らかの意識についての意識が生じることになる。これは、先に引用した理性であるところの「物心ついたときに飛び上がるエンジン」のことであり、それゆえ高松のいう理性が意味しているのは意識についての意識、すなわち自らを省みる意識のことである。

また高松にとって理性は、李においては近代に固有の「近代的な原理」¹¹であるのに対して、時代に固有のものではない、人間が本質的に備えている機構のことである。高松がこの考えを強く抱いていることは自己超越に関する以下の問答によく表れている。まずは高松の李への問いである。「一つ質問すると、あなたも自己超越的な、つまり、自分で自分を否定しながら、世界に

出会う形態をしばしば書いているんだけど、そのメカニズムに対してはどういうことを考えていますか¹²。この質問に対して李は、「理性をどんどん否定して自己を無にして有を限定してい」くものであるということ、また「理性で存在が規定されたり律される前の出会いの段階というか、あるいはできるだけ表象的な意識を小さくさせる」ものと述べたあとで、高松は「〔それを行う〕意識というのは理性的な意識ですか、情念的な意識ですか」と問う¹³。李は「少なくとも、これが意識だという限り、それは理性的な意識なんじゃないかな¹⁴」と答え、高松はさらに畳み掛けるように質問をする。「李さんがよく『出会い』とか『しぐさ』ということばでいうことは、非常に面白いと思うし、なるほどと思うけれども、それを確認する意識に対して、どういう命名をしますか¹⁵」。

高松がこの一連の質問において李から引き出そうとしているのは以下のことである。すなわち、現在の意識を越えて李のいう「出会い」の境地に至るためには、現在の意識を対象化するそれとは別の意識、つまり理性を用いる必要があるのではないだろうか。そうであるならば、実のところ李自身も自己超越の過程において理性を用いていると言えるのではないだろうか、ということである。さらに、李の主張とは異なり、理性は近代に固有のものではなく、人間が先天的に備えている意識を意識する機構である、ということが李への問い直しにおいてつまるところ高松がいわんとしていることである。この一連の質問の少しあとで高松はやや語気を強めて次のように述べている。「ぼくはそう〔理性が時代に制約されるものであるとは〕思わないのです。意識の働きのなかで、理性的なものが、それほど歴史や時代に左右されない性格をもっている。〔…〕どんな時代にあっても、怒りたいときに、まてよ、これはどういう形で怒るか、ワン・チェックをするのが理性だと思う。だから時代をこえていると思います、その機構をいっているんだから¹⁶。例えば、ある対象に対して怒りの意識を向けている時に、感情の赴くままに怒るのではなく一旦立ち止まって怒り方を考えること、つまり怒りの意識に対して意識を向けることはわれわれにとって至極自然なことであるだろう。高松においてこのような意識の機構こそが理性であり、したがってそれは時代に限定されるものではないのである。

3 理念について

それでは、理性が時代に限定されずそれを越えるものであるならば、その理性が行う判断もまた時代を越えたものとなるのだろうか。この点について考えるには、理性の判断に関与する理念を検討してみなければならない。

高松は理性と理念を区別しその違いに注意して、理念をあくまで時代に制約されたものとして捉えている。次のような高松の一連の発言をみてみよう。「李さんの話で、理性と理念がかなり似ているということだけれども、ぼくはすごくちがうと思う。理念というのは理性のつねに過程的な結果だと思う¹⁷。また、「理念のほうは完全に時代的であり、個人的だと思うのですよ¹⁸」と述べており「理念というのは、時代によって内容が規制されるのですよ。もちろん、理性もすべて時代と無関係とはいわないけれども¹⁹」とも高松は述べている。このように高松は両者を区別し、理性は（李にやや譲歩しつつ）およそ時代を越えたものであると考えるのに対して、理念は時代的なものであり、また個人的なものであると考える。

ところで、上記発言において高松は理念を「理性のつねに過程的な結果」と述べている

が、これはどういうことなのか。高松は別の箇所でも「理性というメカニズムを通過したところの情念的理念」²⁰という言い方をしており、理念を情念に対する理性作用の結果として考えているように読み取れる。けれども、理念を理性作用の結果物とすると、時代的であるのは理念というよりも、むしろ理性もしくは情念ということになりはしないだろうか。つまり、理性あるいは情念が時代的であるからこそ、理念は時代性を帯びたものとして結果する、ということになりはしないだろうか。高松はしかし、このようなやや誤解を招きやすい言い方をしつつも、結果というよりもむしろ（ものとの出会いの）基礎と考えていることが次の発言から窺える。「ぼくは理性というのは、実感をふまえて、いかに理念にもっていくかということであって…」²¹。ここでは、理性の（出会いの場面での）仕事において、理念が前提されている、すなわち、結果物として出てくるものというよりも、すでにわれわれが有している基礎として考えられていることを読み取ることができる。では、高松は、理念は基礎であり結果であるという矛盾したことを考えているのだろうか。このことはただ本対談における理念についての彼の言葉が不足しており、次のように考えれば彼のいう理念を矛盾なく捉えることができよう。すなわち、高松の念頭には二種類の理念が置かれている。一つは、理性の仕事において基礎となる理念であり、もう一つはその仕事の結果として出てくる情念的理念である。

以上、本章では1973年の李と高松の理性をめぐる論争を追いながら、理性及び理念についての見解を説明してきた。ここまでを一旦纏めよう。まず李において理性とは、合理的精神をもって価値措定を行う近代に固有の原理であり、毀すべき否定的なものとして捉えられている。対して、高松にとっての理性は肯定的・積極的なものとして捉えられるものである。それは意識についての意識という、人間が本質的に備えている、時代の制約を受けない機構である。またそれは、時代の制約下にあり、かつ、個人的なものである理念のもとで働くメカニズムである。

II 李による近代主義的な意識批判

李の近代主義批判は究極的には、西洋における主体／客体の二分法そのものにまで及んでいるといつてよいだろう。このことは1969年の「デカルトと西洋の宿命」の後半部（V、VI）において確認することができる。ここでは同論考における近代主義的な意識—すなわち先の対談における李の批判対象であった理性—の要点を取り出すことにしよう。

まずこの論考の冒頭で李が問うていることは近代に固有の意識と存在との関係である。それはつねに前者によって後者が決定されるという関係であり、そしてその場合の意識とは「意識するわれ」（エゴ・コギト）となる。では、「意識するわれ」が「存在を決定する」とはどういうことか。このことはハイデガーを依代とする李の次の主張から具体的に読み取れる。

意識するから存在し、意識しなければ存在しないということが確認されるのは、こういった表象作用においてであるが、その場合、自己自身の存在根拠や対象を確として定位せしめること、すなわち世界を存在たらしめる根拠を与えるものはどこまでもエゴ・コギト—意識主体であることが強調されていることを見逃してはならない²²。

意識するわれが存在を決定するとはつまり、われわれ人間の意識が「世界を存在たらしめる」ことの「根拠を与える」ということである。ただし問題は、意識主体である人間が存在にその根拠を与えるということだけではない。このことにおいてより着目すべきは上記引用に続けて述べられている次の点である。

神という存在の啓示によって、人間やあらゆる事物がその存在を根拠づけられ規定を受け、神中心主義が中世の特徴であるとすれば、〈真理の絶対不変の基礎〉を人間に置き、それ以上疑うべからざる意識主体（自己確認）を拠り所に、〈神からの解放〉〈自らの自由〉を意志しようとしたのが近代のそれであることは判然であろう。意識主体こそは実体なのである。根拠が意識主体にあること、これのみが近代人の全的な要求を満足せしめる絶対的なものといえる²³。

中世の特徴は神中心主義であり、存在決定の根拠を神に置いていた。対して、近代では存在決定の根拠を神から解放し意識するわれに置くこととなった。神に代わって人間こそが「真理の絶対不変の基礎」となったのである。これが李が批判対象とする近代主義的な意識である。そして前章の対談において李のいう「ブツ毀されなければならない」近代における理性とは、このような絶対的な存在定立を行う意識であるということが読み取れただろう。

Ⅲ 高松の考える理性／意識についての意識と理念

では序で予告したように、高松の考える理性の働きを、対談と比較的近い時期に書かれた彼のテキストを拠り所に示すことにする。具体的な考察に入る前に、Iの要諦を振り返っておくことにしよう。高松の考える理性とは、意識についての意識であり、時代を越えた機構である。そしてその働きにおいて理性は、時代の制約を受けている理念を基に、情念をそこへ向かわせしめることを行う。その働きの結果として出てくるものは、基礎となる理念と情念との合成物である情念的理念であり、それは理念が時代的なものであるがゆえに時代的なものとなる。なお、以下の論述にあたって、この対談でいわれていた「情念」に位置付けられるもの（つまり理性の作用対象）を、それだけに限定せず、本論文では広くある事物についての意識として捉えることにしたい。というのも、高松は彼の多くのテキストにおいて現在の意識ないしは認識から越え出ることを主張しており、理念に向かわせしめるところの意識は必ずしも情念に限らないからである。

1 理性／意識についての意識と理念

高松の考える理性と理念およびその関係は、1970年の「世界拡大計画（2）」という論考—ここでは理性や理念という語は用いられていないものの—から引き出すことが可能である。この論考は一言でいえば、われわれの意識と事物との関係のあり方を追求するものである。そしてそこで示される関係とは、高松によれば、意識と事物との「無関係性の関係」というものである。まずはそれについての高松の例示を確認することにした。

通りがかりの広い空地の中ほどに、火が燃えている。〔…〕それは何ら不思議な光景ではなく、また特にめずらしいものでもない。〔…〕しばらくして、われに返るような形で意識の活動が開始される。まず、火というものをはじめて見るかのような自分に意外な感じさえもつ。彼は生まれてからこの方、何千回、何万回となく火を見てきただろう。しかしいま彼の前にあるような火は、一度も見てこなかったと感じる。炎はこんなにも不透明だったろうか。その色彩はこんなにも濃いものだったろうか。〔…〕見ていればいるほど、それはえたいの知れないものに見えてくるのだ。《それはたき火といわれるものである》とか、《それはいつもよくある物体の消却作用である》とか、《それは強い熱と光を発するものである》とか、理解といえるようないくつかの関係の糸を除けば、その実体に対して多くの糸の付着が眼の前で拒絶されるのを見ることができる²⁴。

このたき火の経験の例において高松は、意識と事物との固定的な関係から無関係性の関係への移行を描いている。われわれの意識と事物との関係は、多くの場合、広い空地にあるたき火を見たときたんに「たき火である」と認識するように、固定的なものであると言える。それを高松は意識と事物の固定的な関係と呼んでいる。対して、その関係から脱却し、「燃えていること自体、その発光、その発熱、そのゆらめき」²⁵などの新たな知覚を得ることが彼のいう意識と事物との「無関係性の関係」である。

この無関係性の関係についての高松の論考において、本論文が着目したいのは以下の三点である。第一に、無関係性の関係において意識が結ぶところのものが、「無垢の事物」²⁶、「実体」²⁷、「事物のあらわな肌」²⁸と言いつづけていることである。言うまでもなく、これらの語によって表現されているのは意味から解放された事物の純粋な姿である。高松は、事物のこのような側面にわれわれは目を向けるべきであると次のように述べている。「われわれはいままであまりに関係それ自体にだけ意識を向けすぎていたといえないだろうか。理解されたものに、見出だされた意味や意義に、すでに認識されたものに〔…〕われわれに必要なのは、何よりもそれ以外の態度であり、関係の糸に対する操作である。それは〔…〕実体のザラザラした肌に眼を向けることであり、その奥にひそむ実体のもっている複雑さに関心を向けることである」²⁹。第二に、「実体」ないし「無垢の事物」、つまり事物の純粋な姿—あるいは、もの派の用語を借りれば、あるがままのもの—は、実在するものではなく、あくまで「抽象概念」として考えられていることである。次のように高松はいう。「関係の糸の付着していない無垢の事物は、この世界に無限定に実在していることは確かだが、それはわれわれにとって存在しないも同然であり、存在するとしたらあくまで抽象概念としてである」³⁰。おそらく同時代における「無垢の事物」に対する積極的な主張に譲歩しているためかいささか婉曲な言い回しになってはいるが、高松にとって「無垢の事物」は、あくまで観念として存在するものであると言ってよい。そして第三に、そのような「無垢の事物」や「実体」を、実際の事物においてみるべく、意識を観察する意識が必要であるということである。「関係の糸をそれ自体目的的に固定化させるのではなく、無関係性の開かれた世界のために、それを動的に操作することである。そこでは意識を観察し、動かしていくもうひとつ以上の意識が要求される」³¹と高松は述べている。以上、三点を纏めると、事物の固定的な意識から脱却し意識が事物と無関係性の関係を結ぶには、その固定的な意識を観察するもう一つの

意識によって、観念であるところの「無垢の事物」あるいは「実体」へと意識の眼を向けさせなければならないということである。なお、当然ここではその観念をあくまで事物において見ているわけであるから、観念に対してのみ眼を向けているのではなく、同時に事物に対しても眼を向けていることになる。

さて、高松が示した上述の意識の原理は、1973年の対談で主張されていた彼のいう理性、理念、そしてその関係と同一構造であると指摘することができる。まず高松にとって理性とは意識についての意識であったが、それと「意識を観察し、動かしていくもうひとつ以上の意識」とは同じものであると考えてよいだろう。次に、理性と理念の関係について、1973年の対談において理性は現在の意識を「理念にもっていく」³²役割を持つものでもあった。固定的な関係にある意識が無関係性の関係の意識へと向かうところの「無垢の事物」や「実体」とは、対談で言われている「理念」と同じものであると捉えることができる。付け加えると、高松において「無垢の事物」が抽象概念であり、あくまで観念としてのみ存在するものであるということも、「無垢の事物」や「実体」などが「理念」に相当するものであるということを支えている。

2 理念の時代性と主観性

それでは、理念が時代の制約下にある、かつ個人的なものであるということについてはどうだろうか。まずは前者から考えることにしよう。高松は「世界拡大計画（2）」において、「無垢の事物」や「実体」が時代の制約下にあるものと説明してはいないものの、次のように捉えることができる。それらは1960年代末から1970年代初頭にかけて「もの派」を軸として着目された概念である。高松は1960年代の「不在性」の概念をおおむね放棄し、1970年、特にこの「世界拡大計画（2）」からそれと取り替えるように「無垢の事物」、「実体」、「事物のあらわな肌」という言葉を使い始めている。理念が時代の制約下にあるとはこの場合、1970年前後のもの派の言説の影響下にあるということであると理解できる。

次に、理念が個人的であるとはどういうことだろうか。このことについては具体的に以下のように考えてみよう。事物においてみる「無垢の事物」という理念は、規定された概念ではない。言い換えれば、それは「無垢の事物」であることの必要十分条件を備えた概念ではない。それゆえ「無垢の事物」という理念は、いま眼前にある事物に客観的に適合することはなく、かりに理性が現在の事物についての意識を「理念にもっていく」ことを成しえたとしても、それはどこまでも個人的／主観的な一致に留まるだけである。

このように理解できるのも、高松が、意識と事物との無関係性の関係を充実や満足といった心的状態で言い表しているからである。例えば、先のたき火の例で「燃えていること自体、その発光、その発熱、そのゆらめき」³³などの特性を見出したときの経験について高松は次のように述べている。「それは彼に完璧な満足をもたらすものではないが、そこにひとつの強い充実感があることは否めない。だが、もし彼のかたわらに友人がいたとしても、その友人が彼のその充実感を理解することは困難だろう」³⁴。このように、かたわらにいた友人が彼のその感覚を理解できないのも、「無垢の事物」、「実体」を見出すことはあくまで主観的／個人的な感覚に基づいているからである。高松は上記の引用に続けて次のようにも述べている。「彼はその火から何か特定のものを出したわけではなかった。したがって何も言葉になりはしない。もし言葉でそれを近

似的に表わすとしても、百万言が必要だろう」。このことはつまり、「彼」は規定された概念にしたがって火のそのような特性を見出したのではないということ³⁵、そしてたき火における「無垢の事物」は充実ないし満足という心的状態において見出されたがゆえに陳述しえないということである。上述の意味において、高松のいう理念は個人的であると言えるのである。

IV 李の近代主義的な意識と高松の理性／意識についての意識

以上の考察を踏まえて、李が批判対象とする近代主義的な意識と高松のいう理性／意識についての意識とを比較検討することにしよう。李のいう近代的主義的な意識とは意識するわれ（コギト）であり、絶対不変の基礎を神ではなくわれわれの人間の意識に置き、存在を定立するものであった。それは近代に固有のあり方である。対して、高松のいう理性あるいは意識についての意識は、われわれ人間がみな本質的に備えている機構である。意識について意識するという機構そのものはいつの時代においても不変であると言える。ただ、高松にとってそれが意識と事物との無関係性の関係を結ぶに際して基礎となるものは理念であり、それは時代の制約を受けるものであった。まず、この点において理念は絶対不変の基礎にはなりえず、理性はそれによって時代を越えて存在を定立することはできない。また、高松において理念は時代的であるだけでなく個人的なものでもある。つまり、理念を基礎とする意識と事物との無関係性の関係は充実や満足といった心的状態において結ばれるものであって、例えば理念が「無垢の事物」、「あるがままのもの」などのある時代に固有の概念であったとしても、事物をそのようなものとして判定する基準は主観的なものである。そしてそれが主観的なものである以上、理性／意識についての意識は存在を客観的に定立することは不可能である。したがって、この点において李の批判する近代主義的な意識と高松のいう理性との間には齟齬があり、高松の意識論は李の批判対象にはそぐわないことが認められる。

結語

本論文では、近代主義的な理性や意識をめぐる李禹煥と高松次郎の対談を契機として、両者の理性論／意識論について考察してきた。李は1969年の「高松論」において、1960年代前半の高松の仕事近代主義として批判しながらも、1960年代後半の仕事については布やネットの「弛み」の作品に「出会い」の可能性を認めようとしていた。だが1973年の高松との対談において李は、理性や意識に積極的な役割を認める高松の態度から、再び高松を近代主義として批判的に捉え直すこととなった。本論文は近代主義として誤解を招きうる高松の理性論／意識論に敢えて切り込み、李の批判する近代主義的な理性と高松のいう理性とが、存在の定立に関する基準が絶対不変であるか否かという点において異なるものであるということを示した。すなわち高松の理性論／意識論では意識が事物において無垢の事物、実体等の理念的なものを見出す場合、その判定は時代や人によってどこまでも千差万別であり絶対不変の存在定立に寄与するものではない。したがって理性や意識に積極的な役割を認める高松の態度はそれから連想されることとは相反して、非-近代主義的なものとして理解されなければならない。

最後に、以上の考察から展開される今後の課題・展望を示すことで本論文を結ぶことにしたい。一つは、高松がいかにもの派、特に李の批判に対して意識的であり、その美術動向を横目で見つつ独自の作品を展開したかということについてである。この問題を考察する一つの手掛かりとして以下のことが挙げられる。1969年12月に李は前述のように高松の《布の弛み》と《ネットの弛み》に「出会い」の可能性を認めようとしていたが、高松は翌年の3月に「世界拡大計画(2)」、すなわち意識についての意識の働きの役割を主張するその論考において、《布の弛み》と《ネットの弛み》を参考図版として掲載している³⁶。このことは高松において両作品は「出会い」の理論にはそぐわないということを示唆していると捉えられる。もう一つは、本論文の冒頭で記したサルトルとの関連性についてである。高松の理論とサルトルの理論との関連性に言及した先行研究はいくつかあるが³⁷、そこでは本論文で明らかにした高松のいう意識を観察するもう一つ以上の意識、言い換えれば、反省的意識については言及されていない。意識の反省作用が無限に繰り返される「自己自身の永久革命」³⁸に、サルトルの理論における脱自構造のダイナミズムを読み取ることができるのではないか。この問題についても稿を改めて論じることにしたい。

【附記】

本稿は、2016年12月17日に東京藝術大学にて行われた第2回美学・藝術論研究会研究発表会での口頭発表の内容を発展させたものである。

注

- 1 李禹煥「高松次郎—表象作業から出会いの世界へ」『美術手帖』美術出版社、1969年12月号、141-161頁。ただし「影」について李は影というモチーフが表象作業の思考を典型的に表すものであるとしながらも、高松の理想と実作との間には齟齬があり、同シリーズには表象作業に対する高松の曖昧さないし懐疑が表れ始めていると捉えている。
- 2 同前、161-165頁。
- 3 李禹煥・高松次郎（連載対談1）「理性・理念・情念・意識…」『美術手帖』美術出版社、1973年2月号、210頁。
- 4 例えば光田由里は『高松次郎 言葉ともの—日本の現代美術1961-1972』（水声社、2011年、204頁）において、特に《ネットの弛み》や《布の弛み》にその表象批判的性格を明らかにしている。また、匿名的、非人称的な側面は、沢山遼が《日本語の文字》、《英語の単語》、さらには「写真の写真」などの諸特徴において示している（『Jiro Takamatsu Critical Archive vol.1 繫辞なき反復—高松次郎の非=命題』ユミコチバアソシエイツ、2012年、16頁）。「写真の写真」の匿名性については特に野田吉郎『Jiro Takamatsu Critical Archive vol.2 高松次郎《の》アリバイ崩し』（ユミコチバアソシエイツ、2012年）が詳しい。先行研究の多くは、このように高松の作品に認められる表象批判的な態度や作者の非人称的・匿名的側面を浮き彫りにすることによって、高松は李の批判するような近代主義ではないということの間接的に示し続けてきた。しかしながら、対談での高松の発言や彼のテキストにみられる「理性」や「意識」の役割の積極的な言及に関しては、これまでの研究ではほとんど触れられてこなかったと言えるだろう。
- 5 例えば、中原佑介・峯村敏明・建昌哲（司会：藁科英也）の鼎談における峯村の発言を挙げておきたい。「彼の読んでいた本、私はこの間アトリエをお訪ねした時に書棚をチラッと見たんです。彼はサ

ルトルが好きでしたよね。非常によく読んでいた」(「高松次郎を発見する」『千葉市美術館研究紀要採蓮』4号、2001年、50頁)。

- 6 前掲、李禹煥・高松次郎対談、203頁。
- 7 同前。
- 8 同前。
- 9 同前、204頁。
- 10 同前、196-197頁。
- 11 前掲註8、203頁。
- 12 前掲、李禹煥・高松次郎対談、205-206頁。
- 13 同前。
- 14 同前。
- 15 同前。
- 16 同前、206-207頁。
- 17 同前、204頁。
- 18 同前、205頁。
- 19 同前、207頁。
- 20 同前。
- 21 同前、209頁。
- 22 李禹煥「デカルトと西洋の宿命」『SD』鹿島研究所出版会、1969年9月号、118頁。
- 23 同前。
- 24 高松次郎「世界拡大計画(2)」『季刊フィルム』5号、フィルムアート社、1970年、138頁。
- 25 同前。
- 26 同前、137頁。
- 27 同前、130頁、137頁、140頁。
- 28 同前、140頁。
- 29 同前。
- 30 同前、137頁。
- 31 同前、140頁。
- 32 前掲註21、209頁。
- 33 前掲註25、138頁。
- 34 前掲、高松、138頁。
- 35 事物との無関係性の関係が規定された概念を介するものではないということは次の発言からも窺える。「無関係性についてわれわれが考えるとき、どれほど言語的に、または論理的になりえるかということには大きな疑問が残る。それはあくまでも非言語的、非論理的な世界に関係をもつということであり…」(同前、140頁)。
- 36 前掲、高松、《布の弛み》136頁、《ネットの弛み》138頁。
- 37 谷新「高松次郎の『石と数字』について」(『宇都宮美術館研究紀要』1号、2004年、14頁)、梶田倫広「『点』、たとえば、一つの迷宮事件 1960-1963」(『高松次郎 ミステリーズ』展カタログ、東京国立近代美術館、2014年、24頁)、蔵屋美香「標的は決してその姿をあらわさない 1964-1970s」(同展カタログ、100頁)を参照のこと。
- 38 高松次郎「全体性について」『gq』2号、ジイキュウ出版社、1973年、48頁。

