

吉本隆明の初期思想（二）

石川晃司

はじめに

第一章 体系という思想

第一節 難解と無理解

第二節 敗戦体験と思想の脅力

第三節 原理的思考

第四節 体系という思想

第二章 マルクス思想の受容と継承

第一節 マルクス思想の基本構造と吉本思想

第二節 自然哲学と疎外論

第三節 マルクス思想の継承

第三章 観念の絶対性と「関係の絶対性」

第一節 党派的思想の観念構造

第二節 党派的思想と「関係の絶対性」

.....(以上本号)

第四章 幻想領域の基軸

第一節 「関係の絶対性」と幻想領域の基軸

第二節 観念の自然的性格

第三節 対幻想

第四節 共同幻想

第五章 「大衆の原像」と思想の根拠

第一節 転向への思想的視点

第二節 擬制と前衛の終焉

第三節 思想の根拠としての「大衆の原像」

.....(七七七八号)

はじめに

吉本隆明は日本という思想風土にあつて稀有な思想家として屹立している。稀有である所以の一端を思想それ自体に即していえば、この思想家の思想が日本において類例を見ないほどの規模の大きさと深さ、そして体系性を備えているところにある。私たちはその初期思想を論じるが、本稿で初期思想というとき、必ずしも時系列でみて初期に書かれた論文にあらわれた思想を意味しない。吉本は『言語にとつて美とはなにか』（以下『言美』）以降、『共同幻想論』（以下『共幻』）「心的現象論」（以下「心的」）をはじめとして、『初期歌謡論』『マス・イメーヂ論』『ハイ・イメーヂ論』『母型論』『アフリカの段階について』と一般性を志向する思想的著作を書き継ぎ総合的な世界認識に向かつてゆくが、本稿ではそれらの作品群の基礎を形成しているとおもわれる基本的な考え方をして初期思想としたい。このような視点からは、時間的に初期に書かれた論文の主題を忠実にたどり逐条的な解釈をおこなうのではなく、個々の論文からその総合的・体系的に展開された世界認識としての思想に寄与した部分を抽象することに主眼がおかれることになる。こういう読み方は決して不当ではないとおもう。吉本の思想の場合、対象として何をとつて論じても、自分の思想原理に強烈にひきつけられており、そのことによつてその思想原理が強化されるという構造をもっているようにおもわれるからだ。体系的な思想の基礎をなした部分とはいえ、体系を暗黙のうちに含ま込みながらそれを完成させるように思索が進められている。また同じことだが、体系的な著作群にあつて、それらを支える根本的な考え方——初期思想もまた、影響を与えたり与えられたりしながら、深化・拡大されている。もとより思想は体系的思想、そのもとになった初期思想などと截然と分けられるような単純な成り立ちをしてはいるわけではなく、その意味では、初期思想といういい方自体が形式的なものである。だからこそ本稿では単に初期著作を組上に挙げるだけでなく、吉本の思想の全体像からもそれを評定する

という視点を強調することになる。初期思想が文字通り初期の著作に多くあらわれることはいうまでもないとしても、だ。

管見では、この初期思想には、総合的な世界認識のための枠組みと方法の確定、党派的思想を乗り越えて思想の客観性を確保するための視点の確定、思想における価値の措定といった、大きな柱がある。もちろん、これらも形式的に切り離されるだけであって、実際には密接に結びついているし、また具体的には『言美』や「心的」『共幻』などの体系的著作を通して深化されていくことになる。以下、これらの柱について論じていくが、その前に吉本の思想の基本的な性格や体系的思想の構築に向かわざるをえなかった内的必然性、思想的必然性について最初に触れておきたい。

第一章 体系という思想

第一節 難解と無理解

吉本の思想には誤解と無理解がつき纏ってきた。これは、彼の体系的思想の本流をなす著作についてはいうまでもなく、初期著作や情況論についても同じだ。この誤解と無理解の根底には吉本思想それ自体の難解さがあるが、単にそれだけではない。これを探ることは、吉本思想の性格とその意義を明らかにする一助となる。

日本のアカデミズムとの関連でいえば、誤解と無理解のほかに拒絶が加わる。この場合の拒絶とは吉本が日本のアカデミズムを拒絶したといっても同じである。引用文献の妥当性や形式的な厳密さを欠くといった揚げ足とりや党派的な思惑による誹謗に類する批判は問題外としても、アカデミズム側からの拒絶にはさらに根が深い問題が隠されている。吉本の論文に対してアカデミズムの研究者からなされた批判の多くは、吉本の思想に対する

誤解と無理解が先立っており、その結果、本格的な議論にいたりついていない。もちろん、吉本の立つ場所とアカデミズムの立つ場所は異なる。アカデミズムにおいては専門化が必至でありその反面で総合性が弱くなるのはいたし方ないし、また「講壇禁欲」を前景に押し出せば思想という価値問題が逆に後景に押しやられる傾向があることもいたし方がない。一方、吉本はアカデミズムに籍を置かず在野で思想的な営為を積み重ねてきた。この「非学問の場所」の特色として吉本は「総合性」と「現在性」を挙げ、次のように語っている。

「僕は学問という領域の外にありましたから、いつてみれば、非学問の場所から学問をみることになると思うのです。(改行) 非学問の場所というのは(中略)ひとつは総合性というものをいつも頭においている場所だという気がします。(中略・改行) もうひとつは現実的なことで、いつでも大衆的な現象、現実の文化現象にたえず接触して、そこから脅かされたり、波を受けたりしている場所だと思えます。つまり、現在性というものの現象的な波を絶えずかぶっている場所です。」(81.06 = 157)⁽¹⁾

「総合性」と「現在性」はいずれも思想を鍛え上げる際に不可欠なものであり、実際吉本はその思想の本流において総合性を強く志向しているし、その都度の状況に対する発言もおこたらなかつた。(実際、吉本は一九五五年以降のほとんどの文学・思想論争に絡んでいる。)この総合性と現在性を相互に往復させながら思想を鍛えあげていったのである。一方、アカデミズムはこれらと抵触せずに存立しうるから吉本の思想に「出会う」ことがなくとも一向に構わないが、拒絶となると話は別だ。不当に拒絶されてきたという観は否めないのである。この拒絶はいま挙げた思想という立場に対する誤解と吉本の思想に対する無理解に通じている。

吉本は篤実な学者に対して謙虚であり敬意を払っているが、同時に明治以降の日本の輸入アカデミズムの弱点について知悉している。『心的現象論序説』のはしがきで吉本は次のように書いている。

「わたしの〈言語〉の考察(『言語』として美とはなにか)——註)がひきおこした反響のうち、もっとも関心をそそ

られたのは、言語学者、外国文学者、外国哲学者、あるいはその予備留学生たちからの（外国ではもっとすすんだ言語の考察がすでになされている。それに比べればこの試みにはかくべつの新味も水準もない）といった類のものであった。わたしはにわかはこの種の評価を信じないが、それでもべつな意味で苦笑した。わたしのいいかえしたいことはいつでもである。（もともとこの領域はきみたち自身がやるべきものなのだ。もしできるならやってみせてくれ。それだけわたしの手間ははぶけるのだから。）（改行）わたしは、かれらが文献よみと解釈と知的密輸の専門家であることを知っているが、みずから創りあげるべき能力も水準もないことをよく知っている。そこでわたしのようなのが、逆説的な世界に歩み入らなければならなくなる。」（71.09 = 6）

たとえば『言美』の言語本質論でとりあげられているのは、翻訳で手に入る言語に関する代表的な論文ばかりである。当然のことながら、それらに関して外国ではさまざまな研究がなされ深化されていることが想像される。専門の研究者はその分野の最先端の知識を手に入れており、当然「もっとすすんだ言語の考察」があることを知っているであろう。だが、吉本が格闘している領域は断片的な知識によって批判されるようなものではない。問題になっているのは総合性なのである。吉本の思想があらゆる領域の知を涉猟し、それを総合しようとする志向と射程の大きさを持つのに対し、専門化したアカデミシヤンの方ではそれに対応し評価するだけの思想的力量をもちえなかった、あるいはそうした発想が存在しなかったのである。だからこそ個別性へと掘り下げていく専門の言語学者からの批判がもつとも貧しかったと述懐することにもなったのだ。⁽²⁾（82.12 = 14）。

横文字を縦に直して紹介しただけで論文と称してまかり通るこの国のアカデミズムの風土においては、また西欧から借りてきた概念を使ってそれにあてはまるように現実（対象）を解釈しているにすぎないにもかかわらずそれを真正の解釈であると錯覚するようなことがままたまあるこの国的知的風土においては、自らの頭で考え、一つの独立した思想を創り上げようとする営為が理解されなかったのである。⁽³⁾驚くべきことに、この事態は今日に至

るまで変わってはいない。全共闘運動が盛んな頃、吉本は日本のアカデミズムや大学教員に対して痛烈な批判をおこない⁽⁴⁾、学生たちから「教祖」に祭り上げられた。想像をたくましくすれば、そのルサンチマンの遺伝子が今日に至るまでアカデミズムに残存しているのか。

だが、吉本を教祖に祭り上げた、当の全共闘運動をたたかった世代の「無理解」についても触れておく必要がある。六十年代から七十年代初期の状況を論じた吉本の論文は若い世代に圧倒的な影響力をもったが、当の若い世代によっても『言美』や『共幻』といった思想的本格をなす著作が正面きって本格的に論じられることが少なかったようにおもわれる。吉本が全共闘運動に対してシンパシーをもったのは確かだ。また、全共闘運動をたたかった世代が吉本にシンパシーをもったことも確かだ。思想に近づく契機は個人的なものであり、倫理やシンパシーを媒介にしようがいつこうにかまわれないが、しかし思想それ自体の問題は倫理やシンパシーとは別次元にある。情況に対する卓抜した眼、それを論理化する強靱な思考、そこに込められたパトスと心情、それらが形象化した魅力的な文体——これらに魅せられ多くの「吉本信者」が生まれた。しかし、意外なことに一方では、ここでも吉本の思想的本流に対して十分な理解がなされてきたとはおもわれない。『言美』や『共幻』「心的」などの思想的本流は、埴谷雄高の『死霊』があたかも盲目的に「名作」に祭り上げられたのと同じように、名のみ高く、その実、内容はほとんど理解されていないようにおもわれるのである。その理由は単純で、これらの吉本の著作はその射程の広さ、恐るべき論理と構想力とが相俟って難解極まりないものとなっており、これらについていくためには実際のところ、こちらの側にも相当の思想的臂力と知的な修練が要求されるからである。

さらにいえば、以上のことは単に全共闘世代に限らず、吉本に共鳴した知識人の多くにも共通していたといっている。吉本の論文は、たとえ情況を論じたものであっても、その思想の根源(コア)にひきつけられて書かれており、この根源(コア)に触れずしては十分な理解は不可能なはずだ。この点で多くの「吉本信者」の理解は

偏頗なものとならざるをえなかった。後に問題にするが、吉本の有名な「大衆の原像を繰り込む」という命題が、大衆へのシンパシーという倫理的な次元だけで解され、客観的な思想の次元で解されることが少なかったこともこれを例証する。学生運動の沈静化とともに、吉本の思想は「人氣」を失つてくる——少なくとも、学生運動はなやかなりしころほど熱狂的に読まれることはなくなる。吉本に共鳴した多くの知識人についても同じだ。たとえば「核戦争の危機を訴える文学者の声明」とそれへの「署名についてのお願ひ」をめぐる埴谷雄高との論争などはその象徴的な例だろう。⁽⁵⁾だが、後に明らかにするが、ここで使われた吉本の論理は六十年反安保闘争後に書かれた「擬制の終焉」などで使われた論理と同じである。吉本は同じことを繰り返したのだ。⁽⁶⁾ということは、吉本の思想が表層だけで理解（誤解）され、その本質に触れられてこなかったということの意味する。そしてその無理解の一方で、吉本の本流をなす思想はその後も、今日に至るまで驚くべき強靱さで持続され拡大されてきた。芹沢俊介が云うように、吉本は思想のマラソンレースにおいて遠くを独走しており、⁽⁷⁾ここでも吉本は思想的に孤獨なのだ。

吉本の思想それ自体に即していえば、難解さはその客観性（ないし根源性）と体系性にある。いま客観性（ないし根源性）について考えるならば、その志向は彼の敗戦体験に由来しているようにおもわれる。敗戦体験は吉本にとって思想的にどのような意味を持っていたのか。

(1) 吉本の著作からの引用、該当箇所、等に関しては文中に略号、頁数の順に示した。略号は数字の最初の二桁が発表年であり、次の二桁は発表月である。アルファベットは同月に二本以上の論文等がある場合の識別である。引用文献は最後に一覧挙示した。大幅な修正・加筆が加えられて再録された文章については、わかる範囲で再録された「年・月」を採用した。一文のなかに、吉本の著作の同一頁から二箇所以上引用した場合、煩瑣を避けるために最後の引用のみに出典を挙示した。論文が複数の著作にわたって収録（再録）されたり、単行本で版を変えて新たに下さ

れたりしている場合があるが、論文の後に記した単行本は本稿において使用したものを挙げてある。尚、本稿における引用文中の傍点は、ことわりがないかぎりすべて原著者のものである。

(2) 『言美』に対する言語学者からの批判の中で興味深いのは時枝誠記の批判である。『言美』の言語本質論で、吉本は、時枝の言語過程説にもとづく詞・辞の概念を自らの指示表出・自己表出の概念にそれぞれ対応させて肯定的に取り上げている。これに対して、時枝はそれは誤解であるとして退けている。吉本は言語(表現としての言語)を指示表出(対他的側面)と自己表出(対自的側面)の錯合としてみており、したがってそれらを時枝の詞・辞に対応させれば、詞・辞の間には連続性が出てくることになり、詞と辞は傾向性ないしアクセントの相違として区別されることになる。だが、時枝は自らの理論にあつては詞・辞の峻別が説かれるのであり、連続性を説く吉本の理論とはまったく異なるのである(時枝誠記「詞辞論の立場から見た吉本理論」、所収『吉本隆明をどうとらえるか』、芳賀書店、一九七〇年。初出は一九六六年)。この問題については野村精一「表現としての言語——吉本隆明と時枝誠記の遭遇と交渉」(『吉本隆明をへ読む』現代企画室、一九八〇年。初出は一九七四年)が詳しいが、ただ、ここで指摘しておくべきは、この時枝と吉本の「すれ違い」には言語学者と思想家の相違があらわれているようにおもわれることだ。時枝も吉本も同じように表現としての言語から出発しており、通常の言語学の立場とは異なる。しかし、時枝が表現としての言語があるという地点からはじめているのに対し、吉本は言語は表現されなければならないという地点からはじめている。吉本にあつては「表現する(言語として表出する)」ということの意味や価値が鋭く問われることになり、そこから推して自己表出と指示表出の錯合という考えが提出されている。これは思想として根源的な立場に立っていることを意味する。

(3) 当初、吉本の思想の射程の大きさ、深さ、さらには体系性に対して頭から懐疑的な眼を向ける向きも少なくなかった。たとえば山口昌男「幻想・構造・始原——吉本隆明『共同幻想論』をめぐって」(『人類学的思考』せりか書房、一九七一年)は、吉本の『共幻』に対してかなり揶揄的な口調で書いている。思想的な目配りがよくきき柔軟な思考の持ち主であるようにおもえる山口昌男にしてからが、である。但し、山口のこの論文は『共幻』のもつわかりにくさについて率直に語ったものとしても興味深い。

(4) 特に『情況』(70, 11) 所収の諸論文を参照。ここに収録された論文は、一九六九年から七十年にかけて書かれた

ものであり、ちょうど大学紛争が激化した時期にあたっては、このなかで吉本は知の特権階級（たとえば大学教授）に対して完膚なきまでに批判している。なお、この問題を委曲を尽くして論じたものとして磯田光一「古典知識人の終末——大学紛争を中心に」（『吉本隆明論』審美社、一九七一年）がある。

(5) この反核声明をめぐる問題についての吉本の一連の発言は『反核』異論（82-12）に纏められている。谷合雄高（および大岡昇平）との「論争」については「情況への発言（「反核」問題をめぐって）」（82-09）および『重層的な非決定へ』（85-09）所収の「政治なんでもものはない」（85-03）、「重層的な非決定へ」（85-05）、「情況への発言（中休みのうち2）」（84-05）、「情況への発言（中休みのをばせ）」（84-11）、「情況への発言（中休みの自己増殖）」（85-07）を参照。

(6) この点については、田川健三『思想の危険について——吉本隆明のたどった軌跡』（イザラ書房、一九八七年）でも指摘されている。「吉本の「反核異論」は、その当時（六十年安保前後の——註）彼の進歩的文化人の批判からの連続として存在して」おり、「その限りで「反核異論」の発想の出発点には基本的な正しさがある」（二九二頁）とされている。ただし田川のこの著作は吉本批判が眼目となっている。田川は「平和運動が実際には政治党派に領導されることが多かったという事実と、すべての平和・反核の運動は政治的党派によって領導されたものにきまつている」という断定的命題とを混同した点（三〇一頁）で吉本は間違っており、「前者が六五年の吉本であり、後者が「反核異論」のピエロになった吉本である」（三〇二頁）と批判をくわえている。私は吉本の批判の本質においても、（この問題に関する）状況の本質においても、何も変わっていないと考えているから、にわかはこの批判に賛同しない。後に吉本の政治論文を検討する際に明らかにするが、吉本の思想からすれば、共同幻想としての国家の廃絶が政治のもっとも重要な課題であり、自由主義国家群と社会主義国家群との対立の構図などに本質的な意味を認めることはできないし、党派的な行動（共同声明）に対しても新たな共同幻想を立てるだけで根本的な解決には何もならないどころか弊害でしかない。しかし、田川の「今になって吉本は「反核異論」だからけしからんなどと文句を言う人達は、何故六〇年代後半にそれを言わなかったのか」（二九八頁）という指摘自体はよくわかる。

(7) 芹沢俊介は『母型論』に触れて次のように云っている、「吉本隆明『母型論』を一読して分かったことがある。それは吉本隆明が現在、思想のマラソンレースにおいて、いかに遠くを独走しているかということだ。確かに難解に

見えるかもしれない。しかしその主な理由は、この長距離走者の目がとらえている前方の光景が、未知で新しいことによる」(『大洋のイメージの渚』、所収『主題としての吉本隆明』春秋社、一九九八年、一〇三頁)。まったくその通りだともうが、吉本の思想に対する当初からの無理解を考えると、八十年代以降のイメージ論や『母型論』などに限らず、それ以前から未知の光景を捉えていたといってもいいようにおもえる。

第二節 敗戦体験と思想の膂力

思想は個人が素朴に思い描いている考えや信条から宗教、哲学、世界観にいたるまで様々な次元で捉えられる。いまここで思想というとき、主観的な思い込みではなく世界に対する総合的で客観的な認識を指すことにする。吉本が思想的に拘泥しているのは、この客観的な世界認識である。客観的な思想であるかぎり、吉本隆明という個人を捨象して思想自体として扱うことが可能である。だが、かつて自分の魂の慰安のために詩をかいていたひとりの詩人がこのような思想家として立ちあらわれるには個的な契機が必要である。この契機から普遍性として取り出されたものがその思想に反映されることになる。自己にとって切実な体験を徹底的に内省することによってしか普遍性へとわたる道筋はつけられない。客観性をめざした思想といえども、このところを逸してはその思想の価値を十分に評価することはできないのである。何がして彼をそのような思想の方へ赴かしたのか。とりわけ、吉本は根源的な部分から思想を組みなおそうとしている。どうしてそのような発想が必要だったのか。発表された論文からみれば、吉本の思想的な出発点を「マチウ書試論」あたりにとることができようが、また体系的な思想の表象という点からみれば『言美』にとることができようが、体験としてみるならばまず敗戦をとりあげなければならない。というのも、敗戦体験の強烈さが思想を根本的に組みなおす作業を必然的に吉本に強いたし、その際の基本的な考え方を獲得したようにおもわれるからだ。ひとが思想家になるのは意志によってで

はなく、ある種の必然性によってうながされてであるとすれば、まさしく敗戦の体験が吉本にとっては決定的な意味を持った。

昭和二十年八月十五日を境に、公的⁽¹⁾には、価値観が逆転した。この価値の逆転状況に対して、そのまま戦前の価値観を抱いて戦後を生きていった者もあれば、戦前・戦中の自らの思想を反故にして無批判的に戦後の価値へと乗り換えた者もいる。あるいは戦中、牢獄に入っていたこと「抵抗」の証であるとして戦後にはなばなく復権を果たした者もいる。だが、こうしたいき方はすべて内省を欠いており、したがって誠実さを欠くものである。吉本にとってはそのようなわけにはゆかなかつた。⁽¹⁾

敗戦において吉本は切実な価値の崩壊感覚、強烈なニヒリズムに出会っているようにおもわれる。吉本は敗戦直後の心境を「恥ずかしかった」と述懐している。⁽²⁾この感慨には吉本個人のさまざまな思いが込められているであろうが、思想的に取り出しておくべきことは、戦中において熱狂的に軍国主義や愛国主義を奉じていた少年であつた自分に対して、あるいは思想のあり方に対しての深刻な反省である。軍国主義や愛国主義への傾倒の度合が真摯で深ければ深いほど、戦後への滑り込みは困難であつたと考えられる。いうまでもなく、思想的な負債は思想によってしか返済されない。吉本はこの負債を忘却することもできなければ、何かに韜晦させることもできなかった。徹底的な内省を経て思想的に止揚するほかない。その意味で後に戦争責任をめぐる論争にかかわることになつたのは内的な必然であつた。

天皇制に支えられた国家主義思想がどのようにして自分の心を捉えたのか。冷静になつて、あるいは状況が変わってみると、相対的なもの、党派的なものにすぎなかつた思想がどのようにして自らの観念世界に絶対的なものとしてここまで浸潤することが可能だつたのか。吉本は、自らの体験を反省して、知識と愚かさは両立するといつて⁽³⁾いる。どうしてそうなつてしまつたのか——この問題を解明するためには観念の動きあるいは構造といつ

たものに対する分析が不可欠だ。ここでは知識を正の価値をもつものとして最初から前提してかかる立場は排除される。知識それ自体の性格——あるいはさらにいえば観念それ自体の性格や存立構造を検討することが課題としてあらわれるのである。自らの愚かしさへの深刻な羞恥と内省は、単なる主観的な思い込みや党派的な思想を超えた思想とは何か、それはどのようにして導かれるのか、その条件は何か、といった問いへと接続される。しかも、もはや既成の思想の権威を当てにするわけにはいかない。これらの権威をすべて疑問に付し一つ一つを自分の頭で確かめながら、⁽⁴⁾ 独力で思想の構築をめざすほかに道は残されていない。敗戦の体験は吉本に根源から思索することを強いたのである。こうした思想的な問いに戦後の吉本は真摯に全力を挙げてこたえようとし、⁽⁵⁾ そして驚くべき強靱さでこの思想的営みが持続されてきた。思想の質はそれを支える精神の強靱さに裏打ちされるところがあるが、この敗戦体験の強烈さはその後の吉本の思想展開の強靱さにそのまま跳ね返っているともいえる。

世界認識というとき、その世界は私たちによって生きられている世界を意味しているのであって、抽象的に考えられたものではない。私たちの思考は現実の中に巻き込まれているのであって、そこから自由になることもできない。認識する主観の対象も絶えず生成する世界の一部であってみれば、完全なる認識は最初から可能を刻印されている。また、思想は私たちと世界とのかかわりから導き出されるものであり、私たちと世界とのかかわり方は、少なくとも表層においては、無数にありうる。とすれば、客観的な世界認識にどのようにして到達することができるのか。もちろん無原則というわけではありえない。すべてを疑えという命題は最初に存在するし、事実にくくこともあたりまえだ。だが、それだけでは充分ではない。思想の認識において問題となるのは、ひとつひとつ積み重ねられた事実のレンガや知識の平面的な拡がりではなく、認識する側の精神の深さでありモティーフの切実さ⁽⁶⁾ ともいえるべきものである。単純に比喩的なことをいえば、知識量が同じだと仮定しても、そ

こからみちびきだされる思想的な認識はひとによって異なる。この差異は問題と対峙する精神の在り方に由来する。否応なく課される現実と、どれだけ真摯に渡りあうかである。精神の在り方などという表現をすると、それは個人の問題であつて客観的な認識の問題ではないという反論がきそうだ。だが、決してそうではない。私たちは現実のなかに既に絡め取られており、その中で思惟し新たな認識を紡ぎ出すのである。客観的な世界認識、壮大な知の体系の表象行為といった現実から一步身を引いたところでおこなわれるように見える作業においても、絶えず養分は現実との接触から得ている。その意味では、現実をどのように引き受けるかという個人的な契機が、あらゆる思想の第一歩なのだ。思想の表象はこの問題をどこまで追い詰めることができるかにかかっている。

最後にもう一点、吉本が敗戦直後に感じた「奇妙な感じ」について補足的に触れておきたい。これは主題的に述べられたことではないし、外側からみる限り些細なことなのだが、吉本のその後の思想展開を考えると無視することができないようにおもえる。吉本は次のように書いている、「一夜にしてすべてが変わってしまったのです。ところが、自然は変わらない。空はきのうも晴れていたし、今日も晴れているわけです。何事もなかったかのように、きのうのままです。何も変わっていない。それはずいぶん奇妙な感じでした。（中略）日本は、きのうとちがつて今日は敗戦国です。ほくらも敗戦国民になってしまった。ほくら日本人は、きのうと今日とではまるでちがう。だから何かが変わってくれば、わかりやすいのですが、自然は何も変わらないのです」（04101 = 209-10）。この「奇妙な感じ」は吉本の思想において「自然」が果たす役割を考えるうえで重要な体験をなしているようにおもえる。私たちの個々人にとっては、私たちの事柄が最も重要であり切実であることはいうまでもない。しかし、その私をはなれてしまえば、自然は今までと同じように流れていることに気づく。おそらく、吉本はこの「奇妙な感じ」から、思想を定位する場は人間的意識や倫理、あるいは人間それ自体ではなく、それを

第三節 原理的思考

敗戦の体験は吉本に根底から思惟することを強いた。これはすべてを説明し解釈し判断してゆく際の根源的な基準、こういつてよければ一種の思想原理を手に入れることに他ならなかった。吉本の思想の本流はこの思想原理の表象をめぐって展開されているし、状況を論ずる場合であっても、この思想原理を中心にまわっている。

吉本は鶴見俊輔との対談「どこに思想の根拠をおくか」のなかで思想原理の考え方に触れて次のように語っている。

「あいまいさは残らないのだということが一つの原理としてくみ込まれていなければ、それは思想じゃない。(中略) 思想というものは、極端に言えば原理的にあいまいな部分が残らないように世界を包括していれば、潜在的には世界の現実的基盤をちゃんと獲得しているのだというふうに思うんですよ。思想というものは本来そういうものだ、そういうことがなければそれは思想といえないのだと思います。」(67.04 = 473)

この対談は六十年安保闘争やベトナム反戦運動への対処をめぐって展開されたものだが、この対処の仕方、吉本からすれば思想原理の地点から第一に考えられるべきであり、その他の部分は余剰に過ぎない。「自分の思想的な課題、思想的な方法から展開してゆけば、どうしてもそこへ突き当たるといふような、最後の問題」(67.04 = 475) にこそ焦点を当てるべきだとされるのである。だから、鶴見が参加しているベ平連の運動を「戦争か平和か、世界中どこに戦争があつても、それはいやだ、反対だという運動」(67.04 = 469) と要約したうえで、次のように批判をくわえることになる。「ぼくにとつてはそういうこと(戦争か平和かということ——註)は、何か第二義、第三義の問題であつて、これをどういふふう積み重ねて、どういふふう国家権力を棄揚する思想をつくれるのかという、それが最大の問題だと思ふのです」(67.04 = 469)。状況の本質、正鵠を射当てることにこ

そ思想はかわるべきであり、それを射当てているかぎり「潜在的には世界の現実的基盤をちゃんと獲得している」とされるのである。

だが、表面的に理解するかぎり、こういう考え方には異論がすぐに予想される。そのような思想原理は見出すことが可能なのか。事実、この対談で鶴見はすべてのことがそこに照らし合わせて判断されるような、絶対的な権利を持つ原理という考え方に否定的であるとして次のように語る。⁽¹⁾

「私は思想として原理的に定立するのは、あくまでも思想のわくぐみの次元のこととして考えるんです。それを現実とからめて考えるときには、かならず適用の形態で、こういうふうにも適用できる。別のふうにも適用できると、あいまいさが思想の条件として出てくる根拠があつて、そのあいまいさは思想からどうしても排除できない。（中略）だから私は、思想を原理として定立すれば、世界をすでに獲得しているというような考え方に立たない。」(67.04 = 473-4)

だが、吉本が思想原理という場合、主観的（恣意的）に捏造された形而上学的なドグマを意味するわけではない。それは実体験の考察や知の涉獵、思想的な修練の果てに見出されるものであり、その見出された原理はそんなに現実を繰り込んでゆくことによって、たえず生命を賦活されるようなものと考えられている。あるいはそのようなものとしてしか有効性を保持しえないものと考えられている。⁽²⁾したがって鶴見が思考の枠組の次元で原理を考え、適用の形態で柔軟性をもたせるとする考え方と少なくとも現象面においては大きく矛盾するわけではない。根本的な相違点は先にある。

吉本はこの対談で思想原理として国家権力の棄揚をあげているが、吉本の思想に即してより包括的に語れば共同幻想の廃絶ということになる。国家は共同幻想の極限形態として考えられているからだ。吉本にあつては、この共同幻想の廃絶とそこにいたる道筋こそが肝要ととらえられており、後に問題にするが鶴見らの市民主義の論理ではこの課題に対処しえないと考えられている。この共同幻想の棄揚を思想原理として定立するにいたる吉本

の思想的経路を理解しないならば、議論がかみ合わないのは当然である。実際、鶴見は吉本の思想原理に対して十分な理解が行き届いておらず、原理の無謬性といったアレルギーのようなものが先に立ってしまっている。吉本の原理的思考を批判するにしても、まずはその思想原理に対する批判的検討が不可欠である。

共同幻想の廃絶は吉本が掲げたもつとも大きな思想的命題のひとつだが、この命題に関連して、幻想領域の三基軸（共同幻想、対幻想、自己幻想）の峻別、大衆の原像の練り込み、等の基本的な考え方が出てきており、それらがひとつのまとまりとして彼の思想原理を形成することになる。

(1) 吉本の原理的思考に対する批判的な見方は、鶴見以外からも、色調こそちがえ指摘される。たとえば江藤淳との対談「文学と思想」で江藤はやんわりと「吉本さん自身が無謬に駟らされつつあるという危険が生じているのではないか」(96:01 = 428) と指摘している。また山口昌男前掲論文にも同じような指摘が見られる(「幻想・構造・始原」、四四九頁)。吉本の原理的思考に対するもつとも激しい批判は田川健三の前掲書だが、これについては次節の註(7)を参照。

(2) 現実を練り込むという表現をしたが、対談の中では「その原理が明晰さを保持しうるためには、原理の中に絶えず可変的なもの、大衆の状況を練り込んでいかなければならないという課題があって、ここで状況論が必要になってくるわけですね。範疇として固定化するわけではなくて、原理的な思想の中へ状況の問題、あるいは大衆の問題が絶えず練り込まれていかなければならない、そうしなければ原理としての明晰さは保持できない。それを練り込むことができれば、世界は要するに獲得されているのだと思うわけです」(67:04 = 474) と語られている。もつと的確に吉本の思想に即していえば「大衆の原像を練り込む」ということになろうが、この問題については後述する。

第四節 体系という思想

学において客観的認識はいかにして可能かという問いは近代以降特に重要な意味を持つてきた。デカルトが客

観的な学を成立させるためにコギトを中心にすえた「方法」の問題に固執したことは周知の事実だ。自然科学や社会科学において方法論の類が最初に議論される場合が多いこともそれを例証している。だが、吉本は(次章でみるように)マルクスの自然哲学を受け入れ、方法として使っているが、一方に認識主観を、他方に認識の客観をおいて、いかにして主観が客観に到達するかという近代の理性主義的な問題構成をしていない。⁽¹⁾

吉本がとっているのは、認識に関してはより妥当で包括的な「解釈」が可能ならば、それを採用すればよいといったきわめて単純な準則だけのおもえる。だが、この単純な準則の裏に込められた意味の重さを見逃すわけにはゆかない。真正の(客観的な)世界認識が存在するとしても、それはさまざまな解釈が相互に乗り越えあつて、ひとつの決定的な解釈の核に徐々に接近してゆくことができるようなものには他ならない。ちょうど文学作品の評価がそうであるように、科学的認識におけるような絶対性は保持しえない。真正の(客観的な)世界認識に対する漸近線のように存在するほかないのである。⁽²⁾ その解釈の是非は議論を通して接近することができるという開放性がなければならない。解釈の正しさがあるとすれば、議論の果てにあると解される。解釈の妥当性を決めるのは絶えざる接近である。自然科学のように一定の手順を踏めば、論理的な整合性を通して、ひとつの解答に行きつくといった類のものではない。吉本は『言美』の序で率直にこの事情を語っている。

「本稿の特長は、何よりも誤謬があれば、どんな読者にも論理的にそれを指摘することができ、どんな読者も、本稿を土台にして、それを改作し、修正し、展開できる対象としての客観性を持っていることだ。どんな文学理論も政策論か、あるいは、個性的な独白であるという現状で、わたしが企図したことのひとつはその点にあり、それは誇ってもいいことだとかんがえている。」(65.05 = 12)

『言美』で問題にされているのは第一に個別の作品論(ないしその陳列)ではなく、言語表現の全体像を対象とする、一貫した文学理論である。恣意性を排除してこの文学理論を客観的なものにするためには、言語表現(あ

るいは表現としての言語)の「価値」とは何か、「意味」とは何か、といった根本的な問題から始めなければならぬ。文学作品が言語を媒介として表現されることを最低限の条件とするならば(そしてこれは誰も否定できない)、この著作が言語の「本質」や「属性」の論議からはじめられているのは当然のことなのだ。「美」が問題になるのはあくまでも「言語にとつて」であり、個人の主観にとつてではない。⁽³⁾

吉本がここでとりあげている言語とはあくまでも表現としての言語であり、言語学者が扱うような意味での言語、つまり私たちの外部にそれ自体実体として存在するかのようにとらえられる言語ではない。表現としての言語に「指示表出」だけでなく、「自己表出」の側面をみていることから明らかなように、⁽⁴⁾それは現実と渡り合う格闘の過程の表象を意味している。つまり、ここでは文学理論はそれ自体として完結したものとは考えられていない。『言美』を書いた時点で吉本がそこまで意識していたかは不明だが、後の彼の仕事から振り返ってみると、この文学理論はより包括的な一般理論の中に位置づけられるような性格をもっている。だからこそ、『言美』の後に『共幻』や「心的」が書かれることにもなったのである。『共幻』の冒頭で次のように語っている。

「言語の表現としての芸術という視点から文学とはなにかについて体系的な考えをおしすすめてゆく過程で、わたしはこの試み(『言美』——註)には空洞があるのをいつも感じていた。ひとつは表現された言語のこちらがわで表現した主体はいつたいどんな心的な構造をもっているのかという問題である。もうひとつは、いずれにせよ、言語を表現するものは、そのつどひとつひとつの個体であるが、このひとつひとつの個体という位相は、人間がこの世界でとりうる態度のうちどう位置づけられるべきだろうか、人間はひとつの個体という以外にどんな態度をとりうるものか、そしてひとつの個体という態度は、それ以外の態度とのあいだにどんな関係をもつのか、といった問題である。」(68:12=7)

前者の問題意識が「心的」で追究され、後者は『共幻』で追究されることになった。これらの追究は事実として一般理論の追究に——総合的な世界認識の追究に他ならない。根源的に思惟しようとするれば、問いは問いを、

知は知を必然的に呼び込む。この必然性を極限にまで押し進めようとしたところに吉本の思想の重さがある。これらの著作の後も一連の体系的著作が書き継がれ、この世界認識は拡大され深化されていくことになる。

吉本隆明の思想の特徴をひとことといえは「体系という思想」という表現が正鵠を射ているようにおもわれる。彼がその思想的本流をなす著作で表象してきたのは、あるいは表象しつつあるのは、思想の体系あるいは「体系という思想」であり、彼の思想の価値もこの体系からして標定されるべきものである。おそらく個別的な知識の妥当性を取りあげて批判ないし肯定しようとしても、吉本の思想の核心には至りつかない。吉本の論文は、それがどのような具体的な問題を対象にとつても、基本的には一定の体系的立場から立論されており、正確に理解しようとするれば、あるいは批判しようとするれば、その全体系を前提しなければならぬという性格をもっている。逆にいえば、個々の発言を取りあげて批判をおこなおうとするれば、その全体系に対する批判を呼び起こさずにはおかないといった性格をもっている。これに関連するが、しばしば吉本の思想の難解さについて、独特の用語の問題があげられる。たとえば、自立や大衆といった一般に使われる語にしても、吉本の思想体系のなかにあつては、私たちが経験的に知っている意味を前提にしなから、それを遙かに超えたところまで引き延ばしてみせる。この引き延ばし方に吉本の思想が表象されている。また、たとえば疎外、幻想といった用語は、本来はヘーゲルやマルクスによって使用されたものだが、そこに彼なりの解釈を加えて使用される。また、世界視線、原生的疎外、自己表出、指示表出といった、ほとんど独自に編み出された概念もある。こうした独特の用語の使用が、吉本の論文に対して、厳密さを欠くのだの、「奇怪な造語癖」だの、「詩」的であつて「学問」的ではないのだといった批判を許すことになった。これらの批判が不当であり、今からみれば、彼の思想を丹念にたどることをせずに、部分的に吉本の「造語」を取り上げて「奇怪」であるとしたにすぎないことは明らかである。問題になつてゐるのは、世界を認識すること——思想として表象することであり、そのためには日常的な語に新たな生命を吹き込

まなければならぬ場合もあれば、新しい概念や語を創出しなければならぬ場合もあるというだけのことだ。関係の絶対性、自立、大衆の原像、原生的疎外、幻想、世界視線、等、吉本の思想において使われる独特のキー・タームは一つの統一的立場——思想の体系的なかに結びつけられており、それらのうちの一つを独立して取りあげ論じることが不可能なようになっていく。

吉本は松本清張の『日本の黒い霧』を例に挙げて素朴な事実主義とでもいうべきものに批判を加え、文学のアクチュアリティを論じている。ここで「文学」は「思想」とおきかえられてもいっこうにかまわないのであって、吉本の体系的思想へと向かう視点が示されている。吉本によれば、この著作には「文書とか記録とか物件、そういうものについて過剰な信仰」(207=18)つまり事実偏重主義とでもいうべきものがある。ここでは事実はそのまま真実と等置され、事実と真実ないし現実の真実とは別であるということに対して無頓着になっている。いわば、事実はそれを事実たらしめる個人があつてはじめて事実たりうるにもかかわらず、事実がそれ自体として存立しうるのかのように考えるために結局は錯誤をおかしてしまうのである。吉本の言葉を使えば「現実における事実、あるいは事実の記録にたいして自己の存在、主体をはっきり対置させることができないで、記録、物件そのものについて自己を解体させる、密着させる」(207=19)のである。事実が一方的に意味を指し示すのではない。事実から私たちが意味を紡ぎ出すのであり、そうしてはじめて事実は真実になる。いわば事実を真実たらしめるためには、私たちの構想力と創造力の加担が必要なのである。この構想力と創造力にたいして無自覚なために、松本清張は主体的立場をとりえない⁽²⁾。だが、本質的なのはこの主体的立場なのである。

重要なのは全体(体系)であり、この全体(体系)をどのように捉えてゆくのか、その中において個々の知識や事実はどのように確定されるかということなのだ。専門領域の研究者が一個の思想家として姿をあらわすのは、専門領域における知見を全体のなかに位置づけてゆこうとするときである。私たちが思想と呼びたいのは(また

吉本が思想として提出しようとしているのは、まさにここである。知識や事実の涉猟はそれ自体ではなにもものでもない。それらの知識や事実を結びつける「糸」が見出されてはじめて意味をもつ。この「糸」が常に可視的ならば何も問題はないのだが、実際はそれほど単純ではない。この世界が可視的なもののみから成り立っているならば学はその成立根拠を失う。不可視なものを可視的なものにするところにこそ、学の真骨頂があるというべきであろう。さまざまな事実を結びつける「糸」は何本もあるように見える。その中から、唯一確実な「糸」を紡ぎ出す基準はどこに求められるのが問題なのだ。事実とはなにか。極端なことをいえば、事実なるものは私たちが思考を始める前には存在しない。逆にいえば、事実なるものは私たちの思考によってもたらされるものである。もちろん、ここで私たちは観念論的な逸脱をしていくわけではなく、事実が事実でありうるのは、その周りのもの（単に空間的な意味のみならず、時間的な意味もここには込められている）との相互連関を保つてでしかないのであって、この相互連関を正しく結びつける「糸」が表象されなければ、私たちにとって本当の意味での事実にはならないということである。事実を成立させるのは、いわば関係であって出来事そのものではない。私たちが事実を把握するとき、この関係を表象することを意味している。そして、この関係は単に実証的な証拠を平面的に並べ表面だけを見渡して見たところで明らかにすることはできないような性質をもっている。個々の事実が全体の構図、体系のなかにおかれて初めてその意味を確定することができる。吉本が執拗にくだきがついているのはこの「糸」——思想の体系である。

批判されるべきは一種の素材主義であり、吉本もいうように「現在の情況は、事実の次元といえますか、現実におこるそういう事実の次元を事実としてながめる、または事実として自己をそのなかに解体せしめるといふ問題意識ではとうてい救済されない」(GTM=20)のである。(本質的にいえば、これは別に当時の「現在の情況」に限られることではない。) こうした批判は多方面に波及させることができる。吉本は素材積極主義を取りあげて

批判してみせる。現在の最もアクチュアルな問題を素材として小説を書いてみても、その小説の面白さや生命が全くちがったところに出てくる場合が往々にしてある。つまり素材自体のアクチュアリティがその小説のアクチュアリティにそのまま必然的に連続することにはならないのである。逆に云えば、全くアクチュアリティをもたないように思える主題を選んでも、最もアクチュアリティをもつ小説ができあがる場合がありうる。あるいはこんなふうにもいえる。政治活動にコミットするからといって、政治にたいして本質的になつていくとは必ずしも限らない、と。問題なのは、そこにある見えない回路、見えない関係であり、これを明らかにすることが肝要なのである。吉本は六十年安保闘争以後、政治運動への直接的関与を止め、⁽⁶⁾いわゆる市民運動家、左翼活動家から批判を加えられる。だが、この間、吉本は『言美』をはじめとする体系的思想の構築に取りかかつており、「現在の情況」を以上のように捉える吉本の立場からするならば、まさにこの作業自体がアクチュアリティを保証するものであった。⁽⁷⁾この作業を全面的に引き受けることによって、吉本は、たぶん情況にたいして同時代の誰よりも切実であったのである。こういう切実さの意味は、理論と実践、存在と当為、事実と価値といった問題との関連で、現在でも誤解され続けている。

(1) 既に敗戦の体験が吉本に根底から思考することを強いたと論じた。これは権威をもつ学問、方法もいったん疑問の中に投げ込まれることを意味する。近代哲学に対してもしかり。吉本の根源的思考(原理的思考)に近代理性主義の影響はほとんどみられない。近代理性主義の二十世紀版ともいえる現象学にたいしても(主題的にとりあげてはいるわけではないが)吉本は批判的である。

(2) 渡辺直己と江中直紀が、筒井康隆とロブ・ブリエの作品を吉本が「誤読」していると批判したことに対して、吉本は次のように反批判を加えている。「文学作品の解説や鑑賞が相対的な「誤読」の無限の系列を介して「正読」に接近してゆくもんだという認識は、最低限の批評の資格」であり、「ある作品があつて一方が「誤読」し、だれかが

「正読」により近い「誤読」だと納得できれば、もちろんだれでも「正読」に近いほうを択べよ。」(84.11=120) だけである、と。こうした考え方は世界認識についてもあてはまる。

(3) 優れた文学作品はこの言語の時代水準を最大限に表現し、そのことによって新たな何ものかを付け加えるのである。個人に即して言えば、この言語の時代水準を前提としながら、時代が強い課題を一杯に引き受け、言語を媒介として現実と格闘し表現するということになる。もちろん、ここでは文学作品の表面的な主題などは問題にならない。たとえばその時代が直面する最も大きな政治的問題を主題としてとったとしても、それがそのまま現実に対して切実になっっている作品だとは限らない。現実に対して切実になるということ、そしてそれが作品として表現されるということは、主題の如何とは本質的な関係は持たないのである。プロレタリア文学や大江健三郎の一種の「主題主義」を吉本は鋭く批判している。

(4) 「自己表出」の側面から言語がとらえられることによって、言語が人間存在の根幹にかかわるものとして捉えられることになる。人間に固有の自己意識の形成に絡んでくるからだ。言語を既になされた思惟の運搬者という一種の道具説に矮小化する見解はとれない。この問題の一端は次章でも取り上げる。また、拙著『保守主義の理路』(木鐸社、一九九六年)第三章「制度論への前哨」の「根源的制度としての言語」の項でも論じている。

(5) 尚、吉本は松本清張の弱点として、さらに次の一点も挙げている。清張には「社会あるいは人間、他人から抑圧された人間というものは、抑圧したものにたいして悪をもってむくいていいのではないか」という倫理観(2007=19)があるが、これは自分のなかで対象化・自己分離されないままになっているために心情的なものから抜け出ることができない。「心情を対象化し、思想化せしめる」という問題意識が清張にはなくて、いつも直接的に、なまのかたちで、そういう倫理観」がでてくる。この対象化の不在が、結局は清張を純文学作家たらしめず、推理小説作家にとどめおくことになったとしている。

(6) この間の事情については吉本隆明「頽廃への誘い」(91.06)に詳しい。

(7) 田川健三の前掲書『思想の危険について——吉本隆明のたどった軌跡』は「吉本隆明のかつてのあれ程の鋭い発想が、いったん「思想」の構図を作る作業におぼれると、いかに屈折してしまったか、ということを示す」(十一頁)ことを目指したものである。ここで「構図」という表現は「体系」と云い換えてもかまわないようにおもわれる。田

川によると、『言美』以降の吉本は理論偏重の体系的思想の構築にのめり込んでゆき、『共同幻想論』においてそれは決定的になった。そして、この「思想」の構図をつくる作業」と平行するように「すぐれた現実認識を摩滅させるという危険」(同前)にはまり込んでいったのである。私は『言美』以降の吉本が「すぐれた現実認識を摩滅させ」たとは思わないし、本文で指摘しているように、むしろ思想の体系化に応じて深められていったと考える。田川は吉本の使う概念の内包の変化などに着目して批判しているが、これは本質的ではない。というのも、当然のことながら使用されている概念の内包は思想の成長に応じて変化してゆくものだからだ。また多くの論者によって細部ディテールはこれからも修正されてゆくであろう。問題なのは細部ではなく、思想の基本構図基本構図なのだ。思想がその生命を保持し伝達されてゆくのは、基本構図においてである。

管見のかぎり吉本自身は田川の批判に対する本格的な応答をおこなっていない。田川のこの著書に対する論評としては小浜逸郎「思想の呼吸について——吉本隆明と田川健三」(『而シテ』二十号(特集・吉本隆明)、白地社、一九八九年)がある。

第二章 マルクス思想の受容と継承

第一節 マルクス思想の基本構造と吉本思想

吉本の思想にとってマルクス思想の影響は決定的である⁽¹⁾。思想の枝葉末節においてではなく根本においてマルクスの影響が投影されている。吉本が本格的なマルクス論(『カール・マルクス』)を書いたのは一九六四年だが、その影響を考える場合、戦後まもなくの時期に遡ることができる⁽²⁾。直接マルクスに言及していなくても、その影響のもとに戦後の思索がおこなわれたといつてよい⁽³⁾。

吉本の思想的本質は人間の観念領域の体系的・総合的な把握にあるが、この対象の切り取り方自体が既にマルクスの思想的影響下になされている。だが、吉本のマルクス思想の理解は通俗的な理解やいわゆるマルクス主義

とは大きく異なっている。⁽¹⁾吉本はマルクスの思想の何に衝撃を受けているのか。戦後まもなくの吉本が思想的に既存の権威をすべて疑ってかかることから出発したことは述べた。ここでは近代哲学すらもいったんは疑問の坩堝に投げ込まれている。だが、吉本からすると、それでもマルクスの世界認識は「基本的にあらを見つけたすことのできない」(66:12 = 267) 見事さを備えているのである。さらに、戦時中、国家（国家主義）に骨がらみにされた吉本の体験と反省に即せば、国家が現実の生活基盤たる社会から疎外された観念を本質領域として、社会に覆いかぶさっているというマルクスの指摘は、国家に対する魅力的な批判的視座をあたえることになったといえる。

吉本によれば、マルクスは「ユダヤ人問題によせて」「ヘーゲル法哲学批判」「経済学―哲学手稿」までの著作でほぼ全体的な世界観を確立しており、その世界観は、「宗教から法、国家へと流れくだる道」(上部構造論)、「当時の市民社会の構造を説明するカギとしての経済学」(下部構造論)、「かれみずからの形成した〈自然〉哲学の道」の三つの柱からなる(66:12 = 104)。曰く「これらの論策で、マルクスは、宗教、法、国家という幻想性と幻想的な共同性についてかんがえつくし、ある意味でこの幻想性の起源でありながら、この幻想性と対立する市民社会の構造としての経済的なカテゴリーの骨組みを定め、そしてこれらの考察の根源にあるかれ自身の〈自然〉哲学を三位一体として環のようにむすびつけ、からみあわせながらひとつの体系を完結したのである」(66:12 = 103)。⁽²⁾

マルクスの思想の何が吉本を捉えたのか。まず徹底的な〈自然〉哲学であり、さらにそれをもとにして考えられた「上部構造と下部構造という基本的な構図」である。マルクス以後に生きている私たちにとって、特にマルクス主義者にとっては、上部構造、下部構造といった概念は自明であるかのように考えられているが、マルクスの独創の一つは、そういう腑分けが可能であることを示し、それらの根源的關係を明らかにしたところにあった。

いわば世界認識の基本的な構図を描いてみせたのである。

このような立場からするならば、マルクスの初期思想は後期に対して観念論的色彩を残した未熟な思想である。とされる見解は妥当性を欠くことになる。通俗的な理解においては、マルクスは経済領域の第一義性を主張し上部構造をそれに付随する領域と考えたとされる。確かに、後期になるにしたがって、マルクスは経済学批判や市民社会の分析に没頭してゆき、上部構造に関する議論はなりをひそめる。また〈自然〉哲学が主題的にとりあげられることもなかった。だが、下部構造論へのマルクスのめり込みは、観念の運動が宗教を形成し、国家を形成し、法を形成してゆくという彼の上部構造論が忘れ去られたことを直ちに意味するわけではないし、また上部構造を単なる下部構造の反映にすぎないとして軽視したことを意味するものでもない。これに関しては、私たちはいつだって現実との接点で思想を展開するのであって、それが彼に下部構造論へのめり込みを強いたとしても、他にない。要するに彼と彼を取り巻く現実との必然的な契機の問題としかいいようがない。〈自然〉哲学についても、経済学批判においてそれを背後から支える不可欠な方法として使われている。いわば血肉化されているのである。したがって全体的な世界把握ないし基本的な世界観に關していうならば、マルクスの最大の思想的結実である『資本論』も初期のマルクスの思想ほど直截的なたかたではあらわしていないことになる。たとえそれが初期思想と比較して、経済学批判や経済分析の緻密さ、歴史的興行きの深さにおいて格段に優れているとしても、⁽⁶⁾だ。

吉本はこのような独自のマルクス思想理解のうえに立って、「わたしは思想的にやるべきことは残されている」——マルクスがやり残した仕事を引き受け展開しようとする。「思想的にやるべきこと」とは、マルクスがやりおこななかった上部構造論、吉本の言葉を使えば「幻想」論を指している。吉本は「幻想」論に新しい思想的境界を切り開こうとするのである。その後の吉本の思想的射程は幻想領域の総合的・体系的な把握におかれること

になる。

もちろん上部構造が下部構造の単なる反映にすぎないという説を承認するならば、ことさらに幻想論を展開してもさしたる意味はないことになる。だが、吉本によれば、マルクスの思想の真の偉大さは観念の領域に対する弁証を残しているところにある（71.09 = 9）。つまり、上部構造は下部構造に対して相対的に独立しており、それ自体として考察を加えることが可能な領域として残されているところにある。あたかも、下部構造に考察を加える際に、上部構造をいったん捨象して考えることができるのと同じように、⁽⁷⁾だ。そして、「基本的にあらを見つけたすことができない」マルクスの理論や方法が、吉本の上部構造の分析に際しても最大限に援用されることになるのは当然の成り行きである。

そこで取り上げてみなければならぬのがマルクスの〈自然〉哲学およびそれに対する吉本の理解である。その思想において方法的な要を形成した〈自然〉哲学は、吉本の思想においても決定的な重要性をもってあらわれることになるからだ。

（一）『カール・マルクス』に付された「ある感想」の次の言葉はこれを例証している。「それを（マルクスの思想を――註）救出することができなければ、この世界は、わたしにとって思想的にはすべて崩壊するという思いのために緊張した。わたしは、いままるクスの著作から基本的にあらを見つけたすことができないということに驚いた。つまりマルクスの思想的力量に驚いたのである。ただ、かつてとちがって、マルクスのやったことと、やりえなかつたこととは、わたしに相当よく見えるようになっていた。わたしが思想的にやるべきことは残されているという思いと、かつてあり、いままある誰のマルクス理解にたいしても、それはちがうという思いとが、本書の底に流れるものであ
る。」（66:12 = 267）。

その後、吉本のマルクスに対する評価は細部で変化するのは事実だが、基本的には変わっていないというべきだろ

う。その後の吉本のマルクス評価の変化との関連で、最も大きかったのは、おそらくフーコーの『言葉と物』にふれてのことだとおもわれる。吉本によれば、フーコーはマルクスの思想もすっぽりと十九世紀的な（ひいては近代の）思想の構図に収まってしまわないものであり、普遍性をもたないのではないかという疑義を提示しており、これは自分たちももしかしたらそうなのではないかと考えていたことであつたとしている（たとえば「ミシェル・フーコーの死」(84.06) 参照)。だが、それでも、歴史における「段階」という観念に触れて、吉本はマルクスの思想は世界解釈として有効であるとしている。もちろん、マルクスの修正はなされているにしてもだ。本章第三節の註(3)も参照。

もう一点ある。マルクスの理論は一九世紀の現実、具体的にいえば第二次産業が中心になりつつある時代を背景に表象されている。だが、現在、先進資本主義産業国においては、第三次産業が中心となり、資本主義自体も新しい段階に入っている。この状況にマルクスの理論をそのまま当てはめることは不可能というものだ。だが、思想はすべて時代的な制約を負うとしても、同時にその中に普遍性を含む。マルクス思想における普遍的な側面は簡単には風化しないであろう。したがって、この問題は要するに組みかえが必要だということに帰せられる。尚、吉本自身は、八十年代から超資本主義論、消費資本主義論というかたちで、この問題を展開している。

(2) 吉本は「わたしが、マルクスの著作にかなり熱心にうち込んだのは、敗戦後三、四年を出ない頃と、ここ数年まえのふたつの時期である」(66.12 = 266) と述べている。前者の時期に「ラムボオ若くはカール・マルクスの方法に就いての諸註」(49.08) が書かれているが、これはマルクス思想の総体を扱ったものではないため、そこからマルクス思想に対する傾注の度合をはかることは難しい。しかし、そこには詩的なものと非詩的なものの逆立という視点が既に出されているし、その後の吉本の思想展開をみるとマルクスの影響は明らかである。

(3) 吉本の文学論にしても政治論にしても、その根底にある思想原理へのマルクスの影響は圧倒的であり、一貫している。吉本は、折口信夫の発生論にニーチェが甚大な影響をあたえているにもかかわらず、折口の「学問の方法が日本の古典の無意識の深部にまで入っていく入り方の中に、ニーチェはひとつも顕在化していない」(81.06 = 160-1) ことをとりあげて、それほど影響の受け方は根底的であると語っている。吉本は折口と違ってマルクスについて多くを語ったが、その影響の受け方は吉本の方法、基本的な考え方に血肉化されており、折口とニーチェの関係に似ている。

(4) 吉本は一貫していわゆるマルクス主義(特にソヴィエト・ロシア的なマルクス主義)に対して批判的であるし、マルクスの思想とマルクス主義を混同している理解についても批判的である。思想の正統性はそれを信仰する人々の多寡にあるわけではない。吉本は自らのマルクス思想の理解に対して自信をもっており、だからこそ次のように書くこともできたのである。「マルクスに関して——註)もしおまえの云ったことなど、おれがとうに云いつくしたことだというひとがあつたら、かれは、まだ遇わぬわたしの思想の恋人であるかもしれぬ」(66:12 = 151)。

(5) 「幻想」という表現は吉本が好んで使うが「観念」といいかえても同じである。したがって「幻想領域」というとき、上部構造といつても同じである。「共幻」で、上部構造といつてもいいが「上部構造」ということには既成のいろいろな概念が付着して」(68:12 = 16)。いるから使わないことわっている。なお、マルクスも「幻想」という表現を使っている箇所があり吉本の勝手な造語というわけではない。たとえば、「ドイツ・イデオロギー」で国家に対して「幻想の共同体」illusorische Gemeinschaftlichkeit」という表現を使っている。

(6) もちろん吉本は『資本論』をマルクスの初期の著作に対して低く評価しているところではなく、資本論の圧倒的な論理はどうしようもないとその凄さを指摘している。だが、このような読みが可能になるのは、『資本論』が経済領域を中心として語りながらも初期の総合的な世界観をそこに凝縮しているという視点があればこそであろう。その点を逸するならば、資本論は単なる経済学(批判)の書に矮小化される。

(7) 『共幻』で次のように述べている。「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おけることができる」、「少なくとも反映とか模写じゃなくて、ある構造を介して関係があるところまでは経済的範疇というものはしりおけることができる」、逆に(マルクスがおこなったように)「経済的諸範疇を取り扱う場合には幻想領域は捨象することができる」(68:12 = 17-8)。

第二節 自然哲学と疎外論

吉本のマルクス思想理解の大きな特徴は、マルクス思想の三本柱の一つとして〈自然〉哲学を挙げその重要性を指摘したことであろう。既に、私たちは吉本の敗戦体験の思想的意味を論じた箇所、吉本の思想形成にあつた

て自然への着目がなされていたことを述べた。

思想の根拠として自然を設定する流れは、西洋においても、また形こそ違え東洋においても共通して存在する。西洋思想の歴史において自然が嚮導概念としてつかわれてきたことは周知のことである。マルクス自身そう考えたであろうし、吉本がマルクスの〈自然〉哲学をとりあげるときも、思想の根拠という問題意識が投影されている。思想の根拠を考える場合、あるいは思想をその根拠から問い直そうとするとき「自然」の問題を避けて通るわけにはゆかない。自然というとき、根源的な質量と同時に、主観的に否定することができない私たちのありのままの在り方——世界との、自分自身との、他者との、変えることのできない、あるいは変わることはない、ありのままの関係の仕方をも指している。それが思想の根幹におかれることになる。

この〈自然〉哲学の読解が吉本のマルクス思想理解の要になっており、マルクスの初期著作から全思想体系を貫くものとして、その〈自然〉哲学を抽象してみせたことは吉本の独創というべきものである。確かに吉本がいうように、その全体系を貫くものとしての自然哲学という考え方をマルクスはあらわには書いていないし、だから素朴に字面だけしか読むことのできない者にとつては、吉本の勝手な思い込みということになるのだろうか、思想はそういうものではない。⁽¹⁾ その思想の構想力を読み取ることができなければ、その思想の真価を評定することはできない。まさしく吉本はマルクスの思想の真価を読み取ろうとしているのであり、そのためにこそこの論文が書かれたともいえる。そしてその読解の見事さが私たちを驚かせるのである。さらにこの読解は吉本の思想に徹底的に活かされることになる。自然の概念を媒介としなければ、吉本の後の「大衆（大衆の原像）」論などは理解しようがない。

マルクスの自然に対する関心は既に学位論文「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学の差異」に見られるが、吉本によれば、その〈自然〉哲学はフォイエルバッハの哲学の批判的な検討を経由して「経済学—哲

学手稿」において徹底した形で現れる。そして、この〈自然〉哲学において要をなすのが疎外概念である。

マルクスがヘーゲルから疎外（外化）や弁証法といった多くの概念、方法を批判的に継承していることは知られている。だが、その批判的継承は単に観念論を唯物論に転倒させたといったものではなく、〈自然〉哲学と結びつけられてあらわれていることが重要なのである。ヘーゲルの弁証法を方法として継承しながら、それを自然にまで拡大してみせたのである。ここで自然というとき大自然の意味がそこに込められれば、人間もその一部をなすことになる。

私たち人間にとつて、人間が究極的な問いである以上、人間とは何かという問いから出発しないわけにはゆかない。マルクスも（さらにまた吉本も）この問いに根源的に答えようとしているのだ。この問いに対して、自己意識をもつ、言語をもつ、道具を使用する等、さまざまな答が可能であり、これらはなるほどそれなりに説得力があるように見える。だが、これらは人間を前提したうえで、その特質を列挙したにすぎない。その意味では根源的な答にはなっていない。それから出発するわけにはゆかない。本質的に問おうとするならば始原からはじめるべきである。既に完成した人間を前提するのではなく、人間になろうとする時点、あるいは人間という現象を可能にしている条件、地平からはじめなければならない。マルクスが自然に執着するとき、あるいは吉本が自然に執着するとき、この人間という現象を可能にする地平を問題にしているということが出来る。このように考えるとき、人間（人間的世界）は徹底的に相対化されることになる。どのようにして言語や自己意識を持つようになつたのか、それはいかなる事態を意味するのか——こうした問題を、フィクショナルなものを取り去って、ありのままの根源的な状況として俎上にあげようとしているのである。もちろん、思想は時代との格闘によって表象されるものであり、その意味では時代の子なのだ。マルクスの諸論文が、現実の社会や政治を対象として分析をおこなっているのは周知のことだ。そのかぎりで人間（特にその時代における人間）が前提されている。しか

し、その後には如上の視点が控えていると解すべきものである。こうした視点を持たない限り、本質的な議論にはならない。

こうした射程をもつマルクスの思想もすさまじいが、そこに焦点をあててみせる吉本にも感嘆すべきであろう。吉本は言語にとつての美を論じる際に(『言美』)、言語の発生論・本質論から始めなければならなかったが、そこでマルクスが「ドイツ・イデオロギー」で言語と意識(精神)の発生について触れた部分を引用したのは象徴的である。以下にこの箇所を書き抜いてみる。これはマルクスも吉本も如上の問題意識を繰り込んでいることの証左のようにおもわれる。意識(精神)をもつことは人間が他の動物から区別される重要な指標には違いないが、意識から出発することは決して根源的ではない。

「言語は意識とその起源の時を同うする。——言語とは他人にとつても私自身にとつても存在するところの実践的な現実的な意識であり、また、意識と同じく、他人との交通の欲望及び必要から発生したものである。一個の関係が存在するとう場合、それは私にとつて存在する。ところが動物は何物に対しても『関係』しないし、一体、関係というものを持たないのである。動物が他のものに対する関係は、動物にとつては関係として存在するのではない。故に意識は、元来一種の社会的産物であり、そしてこのことは、一般に人間が存在する限り変わらない。言うまでもなく意識は最初は、最も手近かな感性的な環境に就ての意識にすぎず、意識化しつつある個人の外部に横わる他人や事物とのごく局限された関連の意識たるにすぎない。それは同時に自然に就ての意識である。」(G.05 = 24)⁽²⁾

この部分は通俗マルクス主義者の言語発生に関する実用説・道具説、つまり社会的な交通のための手段や道具と解する立場への論駁として引用されている。吉本は「かれらは「他人にとつても私自身にとつても存在するところの実践的な現実的な意識」(他の人々にとつて存在するとともに、そのことによってはじめて私自身にとつてもまた実際に存在するところの現実的意識)というような、捨てるには惜しい微妙な言いまわしを投げすてて、言語は

人間の交際の手段として奉仕するために存在し、創造されたと改ざん」(65:05 = 215)⁽³⁾ しているのである。もちろん意識（精神）を前提したうえで、その内容や思考を運搬する器のようなものとして言語を考える立場は現在では問題とならない。だが、ここで吉本が、遡っていえばマルクスが、主張しているのは、その発生において言語と意識は同時的であるということだ。「かれが（マルクスが——註）〈意識〉とここでいうとき、じぶんに対象的になった人間的意識をもんだいにしており、〈実践的〉というとき、〈外化〉された意識を意味している。こういう限定のもので、外化された現実的な意識としての〈言語〉は、じぶんにとって人間として対象的になり、だからこそ現実的の人間との関係の意識、いわば対他的意識の外化になる」(65:05 = 215)。

人間は自然の一部であるが、二重の意味で〈疎外〉された存在である。まず、無機的自然とは区別される有機的自然であり、さらに自己意識に拠る観念の世界をもつことよって他の生物とは区別される存在である。自己意識に関連させていえば、自然と人間の疎外関係からそれは分婉される。したがって、このとりあげ方は自己意識から出発する立場よりも、一段根源的な次元から考えていることを意味している。この疎外関係は、単に人間が成立した後に妥当するということだけではなく、人間の成立それ自体の根源に遡ることができるという射程をもつ。要するに自然と人間の〈疎外〉関係は、人間という現象自体の成立にもかかわらずなのである。「人間の普遍性は実践的には、自然の全体を自分の非有機的な身体にするという、ほかならぬこの普遍性において現象している」⁽⁴⁾ のであり、このことは逆に人間が自然の有機的な身体になることを意味する。人間が生存する限り、この自然と人間との相互の働きかけが消滅することはありえない。つまり、この自然と人間との相互作用は、人間にとって本質的な行為である。そして、ここで注意すべきは、このことをマルクスは自然の自己疎外と考えていることである。すなわち、「人間の肉体生活および精神生活が自然に関連していることは、自然が自分自身に関連していること以外の意味をもっているわけではない」⁽⁵⁾。自己意識のみが人間の本質領域を形成していると考

えられているわけではなく——つまり自己意識から出発しているわけではなく、自己意識をも生み出す関係の総体が人間の本質領域として認定されることになるのである。フォイエルバッハは人間的なものの概念を感覚や身体の領域にまで拡大したが、マルクスはさらにそれを徹底していく。だからこそ「フォイエルバッハは宗教的なものを人間的なものに解消する。しかし人間的なものはけっして個々の個人に内在する抽象物ではない。人間的なものとは、その現実性においては、社会的諸関係の総和 (ensemble) である」⁶⁾と語ることもなったのだ。マルクスは人間のありのままの姿 (自然) を事実に捉えようとしており、そのこと自体が人間や社会の秘密を明らかにすることに他ならない。人間的世界の意味はこのような次元から推してしか明らかにならない。こうして疎外関係を根底的に考えていくと、自然が自然 (自然の一部としての人間) にかかわるのであって、人間は自然の一部であるという以上の特権的な地位を要求することはできない、ということになる。ここでは徹底的に事実 (誰もが認めざるをえない根源的事実) に就こうとしているのであって、価値の問題は第一には排除されている。意識 (精神) をもつようになってから、私たちは様々な価値の体系をつくりあげる。だが、それらはフィクショナルなものであり、根底におくわけにはいかない。問題はどのようにしてそのような価値の体系を構築することが可能になるのか、その遡源である。この地点が踏まえられなければ、根底から思想を組んでいくことはできない。ここで自然が問題にされている。そして自然と人間とのありのままの関係を〈自然〉哲学の範疇で、マルクスは〈疎外〉の関係としてとらえた⁷⁾と吉本は考えるのである。

「全自然を、じぶんの〈非有機的肉体〉(自然の人間化)となしうるといふ人間だけがもつようになった特性は、逆に、全人間を、自然の〈有機的自然〉たらしめるといふ反作用なしには不可能であり、この全自然と全人間の相互のからみ合いを、マルクスは〈自然〉哲学のカテゴリーで、〈疎外〉または〈自己疎外〉とかがえたのである。これを、市民社会の経済的なカテゴリーに表象させて労働する者とその生産物のあいだ、生産行為と労働 (働きかけること) とのあ

いだ、人間と人間の自己自身の存在のあいだ、について拡張したり、微分化していても、その根源には、かれの〈自然〉哲学がひそんでおり、現実社会での〈疎外〉概念がこの〈自然〉哲学から発生していることはうたがうべくもない。」(66:12 = 108)

ここで全自然というとき文字通り包括的であり、そこには他者も制度も、すべてが含まれると解するべきだろう。人間はこの自然に対する対象的行為によって関係を結び、自分自身を関係として拡大してゆくことになる。このとき自然から反作用的に影響を必然的にこうむり、自らを変化させざるを得ない。つまり「自己自身がそれにつれて、本来的な自己から疎外される」(67:10A = 162)のである。そしてこの自然哲学あるいは疎外の関係が普遍的な構造としてあらゆる領域に貫徹されることになる。

通常、私たちは疎外を社会経済的な領域で、その現象形態を直接に問題にする。だが、もともと疎外や外化といった概念はヘーゲルが弁証法の論理として使用したものであり、マルクスはその発想を継承して自然哲学を形成していった。吉本によれば、マルクスの〈疎外〉の概念にしても、まず第一には〈自然〉哲学の範疇から出てきたものであり、いわゆる社会的、経済的、政治的な疎外だけを意味するものではない。社会的、経済的、政治的な疎外は〈自然〉哲学における疎外概念を理解せずしては把握しきれないのである。

マルクスの疎外論の基本構造について吉本は次のように述べる。こうした自然哲学が「経済的な範疇を基本構造とする市民社会というものに表象されたときに、(中略) 経済的範疇としての自己疎外という関係が成立します。それは労働者と、その結果としてできた生産物とのあいだに、それからまた、その生産物を一定の法則に従って利潤を所有しながら展開している資本家にたいして、組織労働者にたいして、やはり自己疎外、疎外される関係というものが成立するわけです」(67:10A = 162)。さらにまた観念の世界にも同じように適用されることになる。「市民社会のそういう経済的な範疇を基盤にする人間関係が、観念の世界つまり幻想性の世界というもの

を生みだしていくわけですが、その場合に、その市民社会における生活諸関係、あるいは経済的諸範疇というものから幻想性の範疇へ移し植えられる、それをもまた疎外といいます。これは観念的な疎外、あるいは観念的な自己疎外です。疎外という概念は、空間的な概念であるとともに、時間的な概念です。もつといいかたをかえれば、人間の全範疇のもつ位相性への転換というもので、そういう概念をもまた疎外というふうにする⁽⁷⁾」(67.10A = 163)。

この〈自然〉哲学における人間と自然の〈疎外〉関係は、本質的であり、人間が存在する以上、時代や社会が変わっても不変であると考えられている。だが、この〈自然〉哲学における疎外関係を「市民社会の経済的なカテゴリーである人間と人間との関係、人間と自然との関係に表象したときの現実的なものもんだいは、社会がかわれば、かわってしまうし、社会的に消滅させようとすれば消滅する」(66.12 = 109) ものとしてあらわれる。つまり、現実の経済的カテゴリーとしてあらわれる疎外(疎外された労働)は消滅されるべきものとして「人間社会の自己目的としうる概念としてあらわれ」(66.12 = 110) ることになる。労働すなわち自己対象化を通しての自己産出行為(これも疎外関係である)は人間の本質的営為であるが、この営為はこれまで自然成長的におこなわれてきた。人間の自然成長的在り方においては、この労働が、観念の世界においても疎外された観念として現われ、また資本主義経済のもとにおいても分業を介して「疎外」として現われる。だからこそこの自然成長的在り方を自覚的な在り方へと転換させることをマルクスは強調することにもなったのである。マルクスが共産主義という言葉に拗め手から込めたのは、この不断に自然成長してゆく在り方を絶えず自覚的な過程へと転換させ人間本来の在り方に戻そうとする永遠の運動という意味である⁽⁸⁾。

私たちはここで「人間社会の自己目的としうる概念」という表現に注意すべきであろう。ここまで来てはじめて思想的な当為あるいは価値(この場合でいえば疎外された労働の止揚)が問題とされるのであり、最初からそれ

が当為の根拠として提出されているわけではない。主観的な願望を思想の当為として措定するわけにはゆかない。いかにも人間はフィクショナルな世界を創り上げる。そこではさまざまな精神的・倫理的な価値が生み出される。そのような価値こそが、人間に独自のものであり、したがって崇高なものだ、という根強い信仰がある。ニーチエが語ったのは、このようなフィクショナルなものの根拠は存在しないということだった。「神々の闘争」という以外の意味をもたない。根源的なところでは「無」に帰するほかない。問題はこのようなフィクショナルなものを取り去ったときに何が残るのか、何を究極に据えることができるか、なのである。マルクスはこの絶対に確實なものとして〈疎外〉の関係を表象してみせたと吉本は解釈するのである。

マルクスの思想に価値として措定されているものは、(単純化をおそれなければ)この人間の本質的な在り方の障害になるものがあるとすればそれを排除し、本来の在り方に戻さなければならぬとするネガティブなものではない。それ以外の当為はかれの当為ではあっても、他の人にまでは展き延ばすことはできない。要するに客観的な当為とはなりえない。もし歴史の中には何らかの目的を措定しようとすれば、このようなネガティブな形でしかあり得ない。それ以外の形で措定しようとするれば、形而上学的なものとならざるをえないのである。

(1) 『手稿』(マルクス「経済学—哲学手稿」——註)にはそんなことは露わにかかれていないから、ひとびとは、『手稿』の経済的カテゴリーをわたしが無用に改作し、拡張しているとかがえるかもしれないが、けっしてそうではない。ただ、わたしは『手稿』についても、定式化の定式化をやっている世のいわゆる創造的〈マルクス〉主義に与しないだけだ」(66:12 = 148)。

(2) 『言美』(65:65 = 17)。訳者は唯物論研究会となっている。この訳書には直接あたっていない。旧かなづかいは現代かなづかいにあらためた。他の翻訳書の該当頁は次註。

(3) 見ての通り、吉本は唯物論研究会訳の「他人にとっても私自身にとっても存在するところの実践的な現実的な意

識」の部分に「他の人々にとって存在するとともに、そのことによってはじめて私自身にとってもまた実際に存在するところの現実的意識」という注釈をつけているが、中野雄策訳ではこの箇所は「言語は、他の人間たちのためにも存在する実践的意識であり、それによってはじめて私自身のためにも存在する現実的な意識である。」(マルクス(エンゲルス)「ドイツ・イデオロギー」、所収『マルクス 経済学・哲学論集』河出書房、一九六七年、二二〇頁)となっている。

(4) マルクス「経済学—哲学手稿」三浦和男訳、(所収『マルクス 経済学・哲学論集』、一〇二頁)。

(5) 同前。

(6) マルクス「フオイエルバッハについての十一のテーゼ」高島善哉・高島光郎訳、(所収『マルクス 経済学・哲学論集』、一九六頁)。

(7) こうした自然哲学、疎外論は後期のマルクス(『資本論』のマルクス)にまで貫徹される基本的な考え方だと吉本はいう。「『資本論』というものは、疎外論としての自然哲学と、人類史を自然史の過程としてみる自然史学との交又点というもので論理がなりたっている」(67.10A = 164)のである。

(8) 「共産主義とは、われわれにとって確立されるべきなんらかの状態、現実をそれに適合させる [richten] べきなんらかの理想ではない。われわれが共産主義と名づけるのは、いまの状態を廃棄する現実的運動である」(マルクス(エンゲルス)「ドイツ・イデオロギー」、前掲訳書、二二五頁)。

第三節 マルクス思想の継承

吉本は、ある対象化行為は必然的に一定の観念を反作用的に疎外せざるをえず自らも変容を受けるというマルクスの疎外論(ないし自己疎外論)が根柢にないと「幻想性の問題、つまり国家の問題、法律の問題、宗教の問題、それから芸術の問題というような、そういう問題の考察は、なかなかむずかしい」(67.10A = 161)という。

もちろんこの疎外論は自然と結びつけられてあらわれることになるし、時間の厚みの中に引き入れれば「人類史

を自然史の過程としてみる」考え方がでてくることになる。こうしたマルクスの考え方を基本において、吉本は自らの上部構造論（幻想論）を展開することになる。マルクスが疎外概念を駆使して経済領域の自然過程について語りながら問題を抉り出したとすれば、吉本もまた疎外概念を駆使して観念の自然過程、自然的性格を射程に入れながら問題を展開していったのである。

マルクスの思想的影響は基本的な考え方として吉本の思想の全体におよんでおり、そのようなものとして吉本も受けいられているとおもわれる。したがって個別的な場面を指してその影響を云々してもしかたがないのだが、体系的著作については本稿では扱う範囲にないので、これを中心にマルクスの影響のいくつかを検証して本章を閉めよう。

前節でも触れたが、『言美』は言語の本質論から起こされている。しかも、既に言語を存在するものと前提して議論をはじめめるのではなく、その発生から論じている。いうまでもなく言語は人間の本質力を形成しているが、言語の発生から論じることによって、はじめて「自己表出」といった概念を導くことが可能となったし、言語を「自己表出」と「指示表出」の錯合として捉えるという考え方が導かれることになった。何ごとかをいわなければならぬ必然性が累積されてゆくといった方を想起してみればよい。ここでもマルクスの疎外論が使われているのである。事実、言語の「自己表出」「指示表出」といった概念にしても、マルクスの商品の価値との類比で捉えられている（65.05 = 82.3f）。さらに根本的なことをいえば、言語や文学に対する捉え方自体にマルクスの影響が及んでいるようにおもわれる。たとえば次のような箇所がある、「言語にとつての美である文学が、マルクスのように「人間の本質力が对象的に展開された富」のひとつとして、かんがえられるものとすれば、言語の表現はわたしたちの本質力が現在の社会とたたかいながら削りあげている成果、または、たたかわれたあとに残されたものである」（65.05 = 86f）。

敗戦の体験は吉本に自らが骨がらみになっていた国家について内省することを強いたが、ここでも「国家というものは共同的な幻想である」(67.10A = 160) というマルクスの考え方に吉本は衝撃をうけている。そしてその国家論においても、疎外論なしには読み解くことができない。共同幻想としての国家という表現自体が、国家が社会から疎外(外化)されたものであることをあらわしている。「共幻」は『古事記』と『遠野物語』を資料にして共同幻想としての国家の生成を正面きって論じたものだ。国家の形成はさまざまであり、吉本がこの著作で解明した国家形成の道が唯一のものであるかのように考えるのはおかしい、といった批判が差し向けられることがあるが、この批判は的を外している。たしかに古代の日本国家を対象にして論じてはいるが、それは普遍相において問題にされている。抽象度はそこにとらわれているのだ。現象としてさまざまに現れる国家を国家本質として抽象したときに共同幻想の極限という視点がえられる。この点でしかあらゆる国家を共通の枠に入れることはできない。吉本が問題にしているのは、この共同幻想の生成を觀念の自然過程から考えるときにどうなるかである。国家生成の普遍性を問題にすることができるのはその次元においてである。こうした抽象度のとり方はマルクスの下部構造と上部構造という世界認識の基本構図から学んだものであろう。⁽¹⁾

「心的」⁽²⁾でとらわれている方法にも、マルクスの影響がはつきり見られる。「心的」をはじめるにあたって吉本は「心的現象は自体としてあつかいうるか」という問いを立て、次のように述べている、「わたしはここで現象学とも悪しき唯物論ともちがった仕方、〈觀念論か唯物論か〉という二元論的な問題のたて方を超えてみたい。そのために必要な原則は、ただ〈自然過程〉に属するものを、ことごとく〈自然過程〉に還元し、なんらかの意味で〈自然過程〉がとうてい結果的解釈としてしかかんがえられない心的現象のありうることをとりあげればよいようにおもわれる」(71.09 = 9)⁽³⁾。ここでは自然ないし自然過程を根本に置くという基本視点が鮮明にされているというだけでなく、それが二元論的思考を超える可能性を持つものであることまで示唆されている。⁽⁴⁾

また、この著作ではフロイトの影響が大きいが、その思想の解釈にあたって疎外概念を援用している。この著作の根本的な概念のひとつである「原生的疎外」とフロイトの「エス」の領域の關係にふれて「わたしたちはいままで、フロイドの〈エス〉領域の世界を説明するのに、無意識という概念をつかわずに、原生的な疎外という概念をつかってきた。なぜならば、人間の最初の心的な領域は生物体の〈自然〉（有機的あるいは無機的あるいは人工化された）にたいする対象的な行為によって、しかも対象的な行為を異和として受容することによって形成されたという意味で外的な〈自然〉とも、自己の〈身体〉としての〈自然〉とも異なった領域とかんがえざるをえないからである」（71.09 = 51）と述べている。このような手続を踏むことによって、「エス」の領域を〈自然〉の中に組み入れることが可能となっている。

こうしたマルクスの思想の持続的な影響は近年の『アフリカの段階について』（98.05）にまで及んでいる。この論文では歴史の中に「段階」という概念を活かすことの有効性を再確認し、ヘーゲルやマルクスの史観の拡大がはかられているが、この「段階」の概念を成立させるためには自然過程という考え方が不可欠である。⁽⁵⁾

(1) 「国家は極端に言えば地域ごとに実体構造がちがうといえるくらいにちがう」のだから、「もし統一的、理論的把握をしたいならば、経済的範疇からのみ問題をかんがえてはだめで、経済的範疇は、かならず幻想的範疇を疎外するということをはつきり考察し、そういう抽象度で、国家哲学、国家論をかんがえていかないと、普遍的な意味での国家理論は、形成されな⁽⁶⁾い」（67.10A = 171）。

(2) 「心的現象論」は雑誌『試行』の第二五号（一九六五年一〇月）から第七四号（一九九七年二月）に連載された。このうち最初の部分が『心的現象論序説』として公刊された。

(3) 吉本は現象学の間理解（他者理解）が〈性〉（幻想としての〈性〉）を介在させないことに対して疑念を呈している。後述するが、吉本の立場では〈性〉としての人間という範疇を導入しなければ、他者との關係はときえない。

この視点もまたマルクスの影響のもとに〈自然〉の関係から導かれている。

(4) マルクスやフロイトの影響などを明らかにしながら、精神医学の立場から「心的」(特にそこにおける〈原生的疎外〉の概念を中心に)論じたものとして森山公夫「思想的自立」と〈心的領域の定立」(『吉本隆明を〈読む〉』現代企画室、一九八〇年)がある。

(5) 吉本の段階論については拙稿「吉本隆明と歴史の段階論」(『政経研究』第三七卷第四号、二〇〇一年二月)で論じている。

第三章 観念の絶対性と「関係の絶対性」

第一節 党派的思想の観念構造

「マチウ書試論」はマタイ福音書(マチウ書)を素材にして原始キリスト教を論じたものだが、ここでの吉本の立場は宗教の内側から宗教を語ろうとするものではない。そこに孕まれている共同幻想としての思想の普遍的な型を剔出しようとしている。¹⁾吉本には宗教関係の論文も数多いが、それらはあくまでも思想の普遍相に引きつけて論じられており「マチウ書試論」も例外ではない。この論文では宗教へ向かう人間の観念の動きともいうべきものに焦点を据え、ひとつの思想がどのようにして人びとの心を捉えるのか、その意味は何か、どこで限界を露呈するのか、そこから何が導かれるのかを明らかにしようとしている。ここではいわば宗教に示される「信」の構造ないし観念の構造のようなものが問題にされており、そしてこの「信」の構造は宗教に限らず思想一般の問題に関連するものとして考えられている。「わたしには〈信〉という状態はない。けれどこの状態が画定する内部には心を惹かれるものがある」(『Zb. 6』)。確かに人類史において思想が宗教としてしかあらわれなかった時代が存在する。しかし思想が現実化するときには宗教性をおびざるをえないという構造自体は今も変わっては

いない。思想が宗教として現れる迷妄は、宗教が思想として現れる迷妄として今もまた現実的な問題なのだ。

この論文ではイエス（ジェジュ）の実在は問題とはならない。⁽²⁾問題は、マタイ福音書をテキストとし、マタイの作者がイエスとその物語を造形してゆく、その仕方ゆえに思想的意味を読みとることである。吉本によれば、この思想の意味が普遍性をもっていたがゆえにマタイの作者は「史上屈指の思想家」に数えられるのである。

すべて思想には現実的な契機がなければならない。ひとつの宗教を創始することは新しい共同性を創りあげることであり、新しい共同性を創りあげるとは既存の共同性に対して何らかの意味で対立点を認めていることに他ならない。ようするに叛逆を企てていることに他ならない。「マチウ書試論」には「叛逆の倫理」というサブタイトルがついているが、この場合、叛逆の対象はまずユダヤ教であり、さらには当時の既存の秩序である。叛逆の根柢あるいは叛逆の思想構造を説明しようとするモチーフがそこには鮮明にあらわれる。叛逆の思想は、叛逆の対象となっている既存の（秩序の）思想を徹底的に否定することによって自らの存立の根柢を獲得する。この徹底性は既存の（秩序の）思想を否定的な媒介として自らの立場を確立するとき、最も強固なものとなる。というのも、全く異質で別個の次元から思想がもたらされても叛逆の倫理を人々の心の中に植えつけることはできないからだ。

なぜ原始キリスト教は自らをユダヤ教から切り離して、創りあげなければならなかったのか。原始キリスト教の成立を考えると、当時の時代背景をぬきにするわけにはゆかない。アッシリア人の圧迫と無政府状態、パピロン捕囚、さらにはローマ帝国による迫害という歴史的现实にくわえ、精神面においてはユダヤ教との深刻な対立——「血なまぐさい現実と、苛酷な思想的な抗争」(3406-7)が背景にあった。古代ユダヤ教は、単なる形式的な世俗宗教に墮してしまい、弱者に対して何らの救済のモチーフを示すことができなくなっていた。「よく知られているように、ユダヤ教がその立法の倫理を社会化することによって、ひとびとの現実の生活を規定し

ていったとき、神に対する精神の倫理は、しだいに俗化してゆくことは避けられなかった。言わば、信仰という神と人間との関係がそのまま、人間と現実との関係におきかえられてしまう」(5406=53)のである。秩序と一体化しそれを遵守する側にまわったのである。ここに原始キリスト教が反逆を企てた端緒があった。現実のなかにあって自らの反逆の拠点をもち得ない人々が、ユダヤ教にたいして不満をもち、自らの生の意味をもたらず新しい教義をうち立てようとするとき、このユダヤ教を媒介としながら、自らを徹底的にそれから差異化することによっておこなう他ない。その差異化は、ユダヤ教における自然や現実との一体化に対して現実とは別の秩序をもつ観念の王国を想定し、その観念の王国を徹底的に強化してゆくことによって現実に対峙させようとするという「詐術」を通しておこなわれる。そこにマタイの作者は全精力をつぎ込んでおり、この仕方こそ普遍的思想形成の鍵があつたと吉本は読むのである。

おりからメシヤ再臨が、ユダヤ教の律法学者たちによって信仰され流布されており、この熱っぽい風潮のなかで「原始キリスト教の天才たちは、メシヤ・ジェジュの事蹟と、性格についての物語を、懸命につくりあげて」(5406=53)ゆく。マタイ福音書が旧約聖書から剽窃に近いほど多くの引き写しをおこなっているのは、「ヘブライ聖書にあらわれたイスラエル民族の指導者たちの事蹟」(5406=53)をイエスの一身に収斂させ、それ以前のユダヤ教の教義をひとりの人物のなかに注ぎ込んでゆくためである。ユダヤ教の教典(旧約)をもとにして、イエスという統一のなかにまでそれを昇華することによってユダヤ教にとどめを刺し、自らこそが真正の立場であると主張するのである。この思想的な「詐術」において、「人間心理の異様な病理につうじていた、この原始キリスト教最大の思想家」(5406=53)の力量が遺憾なく発揮される。マタイの作者がおこなった、この剽窃をとおした「詐術」が天才的だったのであり、これによってイエスは歴史的な肉体を与えられ、その思想が普遍的な型にまで昇華されることになる。そして、この詐術においては「神と人間との距離の大きさという意識を、如何に

信仰の課題として転化し、再生するか」(5406=28)が最大の問題となっていた。この「神と人間との距離の大きさ」を人間に自覚させ、現実の意味を無化する程にまで、倒錯すれすれの論理を用いて——否、こういう論理だからこそ観念の領域の先鋭化がおこなわれてゆく。観念を観念として遊離させ、人間の内面的倫理の拡大がおこなわれてゆくのだ。「誰も思想だけで存在することはできない、ということが信じられるところでは、ジェジュは決して実在することはできない」(5406=29)のである。このようにしてキリスト教は民族の神から離脱し、あるいは民族の習俗や社会規範から離脱し、普遍性を獲得する——いわば世界宗教としての条件を獲得することになるのだ。

内面的倫理の拡大は具体的にどのようなしておこなわれていくのか。

たとえば、餓えて苦しんでいる人々におまえの力で石ころをパンに変え、分け与えてはどうかという悪魔の問いに対して「人間はパンだけで生きるものではなく、むしろ神の口から出るすべての言葉によって生きるだろうと記されている」(マタイ福音書)⁽³⁾とイエスが答えるくだりがあるが、吉本はこれを次のように解釈する。「原始キリスト教は、人間が生きてゆくために欠くことのできない現実的な条件のほかに、より高次な生の意味が存在していることをほのめかしたのではない。実は、逆に、人間が生きるためにぜひとも必要な現実的な条件が、奪うことのできないものであることを認めたのである」(5406=15)。ただ、それでもなお、「原始キリスト教の立っている条理は全く別だ」(5406=21)と主張しているのである。「人間の現実的な条件とは別なところで、神の倫理を自立させ、ほとんど、人間の生きることの意味を現実的なもの一切から隔離してしまうことにちがひなかった」(5406=76、傍点引用者)。全く違う倫理をこしらえてゆく——この仕方がマタイの作者は天才的だったのである。しかし、この全く違う倫理の内部にいるものにとつては、それは真理として感得される。

この倫理の純化にあたって、原始キリスト教は倒錯すれすれの論理を使う。吉本は有名な山上の垂訓の冒頭を

引用している。

「精神的な貧者は幸福である。天の王国はかれらに属するから！ 苦しみある者は幸福である。かれらは慰められるだろうから！ 柔弱なる者は幸福である。かれらは地上を相続するだろうから！ 正義に餓え、渴える者、それは幸福である。なぜならかれらは充ち足りるだろうから！ (中略) 正義のために迫害されるもの、それは幸福である。天の王国はかれらに属するから！」(マタイ福音書) (34:06 = 82)

吉本がいうように、ふつうの人間にとってみれば、これはほとんど倒錯に近い。もしこれが信じられるとすれば、現実によって徹底的に痛めつけられ、さらにその現実が自分たちの力では如何ともし難い圧倒的なものとして感受されるという心理状態が存在しなければならぬ。また、「人間と神との自然な結びつきというものが信じられないという意識を絶えず仲介としな」(34:06 = 84) ければ首肯できるものではない。私たちは自分たちの自然の延長上にある——あるいは自分たちとの連続性をもって捉えられる存在につき従うことはありえない。自分たちと隔絶したものであるからこそ従うのだ。「迫害をうけたら喜べというのは、いったいどういう心理なのか。天においてつぐなわれるというのは、幻影をもつて、現実的な迫害の代償とするということではないか。信ずることの苛酷さを、これほどまでにあばき出した例は、原始キリスト教を除いては考えられない」(34:06 = 84)。そして、この苛酷さは原始キリスト教の信者たちがおかれていた現実状況の苛酷さとパラレルである。この苛酷さと引きかえに信仰の強度が保証されることになる。

同じような倒錯的な箇所は他にもみられる。吉本はマタイ福音書の「諸君は、『おまえは姦通してはならない』と言われて知っているのを知っている。然し、わたしは諸君に言う。渴望をもって女性をみるものは誰も、既にこのなかで彼女と姦通を行ったのである」⁽⁵⁾ という言葉を引いて、「もしこのロギヤを倫理的なものとして受感するならば、人間は、原始キリスト教によって、実存の意識の全主領域を脅迫され」(34:06 = 86)、「人間存在自体を危

うくする」(68.11 = 365)と述べている。「おまえは姦通してはならない」という掟自体はもともとは、夫のある妻と関係してはならない、あるいは妻のある夫と関係してはならないといった社会倫理をあらわしたのだが、マタイ福音書ではこれが人間の内面領域にまで度外れに拡大される。このイエスの言葉は人間の自然性に反しており、ここまで私たちに要求されれば「ほとんど社会倫理としては通用しない」(88.11 = 365)。ということは、原始キリスト教における倫理の拡大の仕方は、社会的ではなく「個人の内面倫理として拡大していく」(68.11 = 365)ことを意味する。こうして極限まで追いつめられたとき、「人間は拒否する以外に方法はないか」(70.07 = 174)と考えるかするか、あるいは絶対的に受けいれて、もし違反したら懺悔する以外に方法はない」(70.07 = 174)と考えるかしかない。こうして原始キリスト教は「徹頭徹尾、自意識を倫理化し」(54.06 = 86)、人間性の自然さを払拭し内面的倫理の徹底的な拡大をおこなってゆくことによって、現実には拮抗しうる倫理を、つまり叛逆の倫理を獲得してゆく。吉本はいう、「原始キリスト教は神を愛するといったとき、その愛に現実感が薄れていることを、ほんとうはよく知っていたらう。人間と人間とのあいだには、ひとつの関係があり、それが現実的なものすべてである。それゆえ、神を愛するということが現実感となりうるためには、それが現実的なものすべてにたいする鋭い対立感にささえられていることが絶対必要であった」(54.06 = 100)。そのためにこそ、異常ともいえる観念の王国の絶対化をおこなったのである。

この内面的倫理（観念的世界）の絶対化こそが、キリスト教が普遍性を獲得する基盤であった。ここにおいて、神は自然神から倫理神へと転換され、「現実と観念とを鋭く分離することによって、人間の実存の意識を意味づけようとする思想」(54.06 = 76)が徹底的な形でもたらされてゆくのである。「社会倫理、つまり古代でいえば部族論理なんですけども、社会倫理であり同時に人間の内面的倫理であるというような両端にまたがる戒律がある」とすると、その戒律をどこまでも内面的な意味で拡大していった、社会倫理としての性格をどんどん捨てていく、

その代わり、人間の内面を支配する倫理という意味ではどこまでも浸透していくという福音書の倫理的な性格のなかに普遍性を獲得してゆく基盤があったということができるとおもいます。つまりそういう問題が福音書の世界に非常に特異な問題なのであって、その特異性というものがいわば普遍人間性というふうにいえるところまで、原始キリスト教の倫理に世界性を与えた基盤であったということができます」(98.11 = 370-1)。

この觀念の王国の絶対化(共同幻想の絶対化)にとつて、最も脅威となるものは家族および家族のもつ自然性であった。マタイの作者が「預言者は故郷では受け入れられないものだ」と語っているのはこのかんの事情を明らかにしたものである。この意味は軽くはない。キリスト教は徹底的に反自然性を媒介にしている。自然の意識を意図的に徹底的に排除することによつて觀念の世界が現実から遊離され独立した神の領域として設定されることが可能になる。私たちのありのままの在り方を否定するところにキリスト教の倫理が成り立っており、その否定が無理難題であればあるほど、神と人間の間の距離の大きさが自覚され、その分だけ觀念の王国が強化されていくことになるのである。

「わたしが地上に平和をもたらすためにきたと信ずるな。わたしは平和をもたらすためではなくて、劔をもたらすためにきたのだ。それゆえ、わたしは、人とその父を、娘とその母を、嫁としゅうとめを、分離させるためにきた。人の敵はその家のものである。わたしより自分の父または母を愛するものは、わたしに値しない。また、わたしより自分の息子または娘を愛するものはわたしに値しない。」(マタイ福音書) (54.06 = 92)⁽⁹⁾

ここには家族こそが、原始キリスト教の倫理にとつて最大の障害であることが語られている。家族関係は個人にとつて、(ヘーゲルのいえば)直接的な愛の現出形態であり、もつとも自然な連帯の関係である。だが、マタイの作者にとつては、この自然性がゆえにもつとも大きな障害となるものであった。「何故に原始キリスト教は、心理的にも、思想的にも近親にたいする憎悪を示さなければならなかったか。かれらは、すくなくとも近親とい

うものに、自己をたえず自然なものとして評価する存在をみつけ、そこにかれらの思想の形にたいする最大の対立物の象徴を認めたのである」(54.96 = 95)。マタイの作者は共同幻想を形成してゆく際に最も大きな障害となるものが、家族的共同性のもつ自然性にあることを充分に知っていた。マタイの作者が、イエスが故郷に帰って説教しようとしたとき、人々に受け入れられず、何も奇蹟をおこなうことができなかつたことを述べるとき、このことを知悉していたことを意味している。故郷の人々にとっては、イエスは偉大な救世主ではなく、まず第一に大工の倅つまり自分たちの仲間うちとして受け取られているために、その説教も効力をもたないのである。もつと普遍的に云うならば、思想が人々のところに根をおろすことができるためには、人々とそれとの間に一定の距離が存在しなければならぬ。原始キリスト教が、人々のところに根をおろし（共同幻想として確立し）、人々を叛逆の行動に駆り立てるためには、この自然性を断ち切らなければならない。「ここには、現実の秩序を構成している人間の連帯感にたいする鋭い性急な対立の自覚がある。人間心理につうじていたマチウの作者が、この性急さの意味を知らなかつた筈がない。そして、人間心理の一元性という制約のなかでしか、思想と実践とは結びつき得ないということ知らなかつた筈がない」(54.98 = 93)のである。マタイの作者はこのところを鋭く突いて、わたし（イエス）より家族を愛するものはわたしに値しないとイエスに語らせたのだ。この戒律・倫理を捉え、吉本は「社会的な意味で迫害されたもの、つまり社会的な秩序というものに対してなんらかの意味で異を唱える、叛逆するという立場にあるあらゆる社会的な実践というものが一様に蒙らなければならない心理的、精神的な倫理、或いは戒律」が「普遍的なかたちで表現されている」(68.11 = 366)としている。

マタイの作者は、人々の心の中に入り込み、掻き乱し、ある時はなだめすかし、またある時は脅迫することによって、現実の秩序とは異なる観念の秩序を絶対的なものとして定立し、それをもって、現実に対する叛逆を企てた。その意味では、マタイ福音書は第一に慈愛の書ではなく、復讐と憎悪を込めて書かれた叛逆の書なのであ

る。「復讐するな、恨みをいだくな、自分とおなじようにおまえの隣人を愛せ、という言葉を原始キリスト教が選んだとき、かれらは神の方へ面をむけていたのではなく、生々しい現実の方へ面をむけていた」(54.06 = 99)のである。

(1) 「マチウ書試論」に対する無理解も多い。例えば、鮎川信夫は吉本の内面の最もよき理解者だったようにおもわれるが、その鮎川にしてからが「現代のキリスト教を批判するために」云々などの外的なことを云っている(鮎川信夫「吉本隆明私論——「マチウ書試論」まで」(初出一九六八年、所収『日本文学研究資料叢書 吉本隆明・江藤淳』有精堂、一九八〇年)。もちろん、この論文を使って現代のキリスト教の在り方を批判することはできよう。だが、本質的なことをいえば、現代のキリスト教などどうでもいいことだ。さらにいえばキリスト教などどうでもいいことだ。問題はそれが孕む思想的意味である。

なお、マタイ福音書がキリスト教理解の素材として適切である理由について、共観福音書のなかで最も古いとされているマルコ福音書の性格をよく保存していること、極端に強調されたキリスト教倫理があらわれていること、文学的にも思想的にも優れていること、旧約聖書の預言者待望の思想との作為的なつながりがはっきり出ており「マタイ伝の主人公であるイエスは、旧約聖書の全重量をせおい、かつそこに新たな思想をつけ加えたという要素、つまり継承と断絶とが明瞭になっていること」を挙げている(70.07 = 172)。

(2) 吉本はこの論文を書くにあたって、アルトゥル・ドレウス『キリスト神話』に大きな触発を受けたと語っている。だが、この書はイエスの実在を証明するものは存在せず新約聖書が旧約聖書を換骨奪胎して造り上げられたことを実証的に明らかにしようとしたものであり、「マチウ書試論」の思想的内容の展開に直接的な寄与をなしたものである。旧約をもとに新約のイエス像が造形されたのだとすれば(そのこと自体は明らかである)、その造形の仕方にも新約の思想的な秘密があることになる。吉本が問題にしようとするのはここであり、かりに今後の研究によってイエスの実在が証明されたとしても「マチウ書試論」で論じている内容には何の影響も与えない。なお、吉本は後年、「マチウ書試論」を書く際に影響を受けたものとして、ニーチェの『アンチ・クリスト』、『道徳の系譜』、ルナンの『イエ

ス伝』、エンゲルスの『原始キリスト教史』を挙げてゐる（88:10=123）。

(3) マタイ福音書からの引用は、吉本が「マチウ書試論」で訳して引用したものをそのまま使った。これは、「マチウ書試論」の註で「あの、文語体の、荘厳で曖昧な一種の名訳を引用する気になれなかった」とことわっていることを配慮したこと、私の関心が吉本の思想にありマタイ福音書自体にあるわけではないこと、に拠っている。なお前田

護郎訳「新約聖書」（所収『聖書』（世界の名著12）、中央公論社、一九六八年）では三〇四頁。

(4) 前掲前田訳「新約聖書」では三〇五―六頁。

(5) 前掲前田訳「新約聖書」では三〇七頁。

(6) 前掲前田訳「新約聖書」では三二〇頁。

第二節 党派的思想と「関係の絶対性」

マタイ福音書の最後の部分ではユダヤ教派に対する苛烈な攻撃がおこなわれている。たとえば次のような言葉がみられる。

「偽善な律法学者とパリサイ人にわざわいあれ。なんとなれば諸君は、予言者の墓を建て、正義の人の墓碑を飾りそして言う。もし、われわれが父祖のときに生きていたら、予言者の血を流すために、かれらに加担しはしなかつたらうと。諸君は無意識のうちに、自分が予言者を殺したものの子孫であることを立証している。それゆえ、諸君の父祖たちの尺度を補え。蛇よ、まむしの血族よ。諸君はどうしてゲアンの懲罰を逃れられようか。」（マタイ福音書）（54:06=104）¹⁾

だが、このようにいってみても、逆の立場つまりユダヤ教派からすれば、自分たちは勝者であり、諸君は敗者である、「諸君もわれわれとおなじような方式をとらないかぎり、決して秩序から疎外されることを免れない」（54:06=101）といたえておしまいである。吉本によれば「構成された秩序を支点として展開される、思想と思想との対立の型は、どれほど幼稚に見えようとも、これ以外の型をとることはない」（54:06=101）のである。

マタイの作者の呪詛は「意志による人間の自由な選択というものを、絶対的であるかのように誤認している律法学者やパリサイ派には通じない」(54.06 = 105)。「パリサイ派は「きみは予言者ではない。暴徒であり、破壊者だ」とこたえればこたえられたのであり、この答えは、人間と人間との関係の絶対性という要素を含まない如何なる立場からも正しいと言うよりほかはない」。つまり、原始キリスト教倫理の絶対的な観念性あるいは観念の絶対性も、ここでは倫理の相対性の前にさらされることになる。人間の観念の動きに通曉していたマタイの作者は観念の王国を造り上げて見せた。しかし、この観念の絶対性は一つの共同性の観念の絶対性であり、この共同性の外部にいる者にとっては何ら絶対的な意味をもつものではない。そこではこの観念の絶対性は相対化されてゆくことになる。

だが、吉本は、それでもマタイの作者はこの問題に対して「はげしくいどみかかっ」(54.06 = 101)していると指摘する。いわば「人間と人間との関係が強いる絶対的な情況のなかにあつてマチウの作者は、「それなのに諸君は予言者であるわたしを迫害しているではないか。」と主張しているのである」(54.06 = 105)。いわば、ここでマタイの作者は「関係の絶対性」において、このような言葉を吐きつけている。「加担する」か否かは、たしかに秩序を支点としてまわるが、それを決定するのは意志ではなく「関係の絶対性」なのである。すなわち「加担」というものは、人間の意志にかかわりなく、人間と人間との関係がそれを強いるものであるということだ。人間の意志はなるほど、選択する自由をもっている。選択のなかに、自由の意識がよみがえるのを感じることができ。だが、この自由な選択にかけられた人間の意志も、人間と人間との関係が強いる絶対性のまえでは、相対的なものにすぎない」(54.06 = 104)のであつて「秩序にたいする反逆、それへの加担というものを、倫理に結びつけ得るのは、ただ関係の絶対性という視点を導入することによってのみ可能」(54.06 = 105)なのだ。マタイの作者はこのことを知悉していた。⁽²⁾「マチウ書試論」においてではないが、吉本はマタイ福音書のなかの有名なエピソード

ドを取りあげている。

「ペテロは応えていった「たとえ皆があなたにおもわざる背信をすることがあっても、わたしはあなたに背信することはありません」。イエスはいった「あらためておまえたちにいうが、今宵、にわとりが暁のときを告げて鳴くまえに、おまえたちは、わたしを三度拒否するだろう」。ペテロはいった「わたしはあなたと一緒に死ぬべきことに出あつても、あなたを拒否することはありません」。他の弟子たちも皆そういった。（中略）ペテロは中庭にすわっていると、一人の使い女がきていった「おまえも、あの十字架にしばられているガラリア人イエスと一緒にいた人だ」。ペテロは群衆の皆のまえで打消していった「わたしはおまえがなにをいっているのか、さっぱりわからない」。そしてペテロが門まで出てゆこうとすると他の使い女がかれをみて、そこにいた群衆にむかつて「この人はナザレ人イエスと一緒にいた人だ」といったところ、ペテロはまたも打消し、契ちかつて「わたしはその人をしらない」といった。しばらくして、そこに立っていたものたちが近づいてきてペテロにいった「おまえもたしかに、あのイエスの仲間だ、おまえのくに証まをがその証拠だ」。ここでペテロは誓いをたてて「わたしは、そのひとを知らないのだ」といはじめたとき、にわとりが鳴いた。ペテロは「にわとりが、暁のときを告げて鳴くまでに、おまえたちはわたしを三度拒否するだろう」といったイエスの言葉を思い出して、外へ出て身もだえして泣いた」（吉本氏私訳、75:04=127-89）。

吉本によれば、このエピソードは「人間が人間であることの限界の内側でだけ〈倫理〉は成立するものであり、この限界を超えた状況では、人間はどうすることもできない破産に出遇うほかないことを指摘して」（75:04=128）いる。マタイ福音書が（宗教として）優れているのは、その地点から「宗教的な〈救済〉が登場する」（75:04=128）ところにある。いわば「関係の絶対性」を前にして宗教への道筋がつけられるのである。吉本はいう、「マチウの作者は、律法学者とパリサイ派への攻撃という形で、現実の秩序のなかで生きねばならない人間が、どんな相対性と絶対性との矛盾のなかで生きつづけているか、について語る。思想などは、決して人間の生の意味づけを保証しやしないと言っているのだ」（74:06=105、傍点引用者）。原始キリスト教の異常な世界は「関係の

「絶対性」においてはじめて正当化しうるものである。「原始キリスト教の苛烈な攻撃的パトスと、陰惨なまでの心理的憎悪感を、正当化しうるものがあつたとしたら、それはただ、関係の絶対性という視点が加担するよりほかに術がないのである」(54.06 = 106)。

しかし、マタイの作者は、ユダヤ教派つまり自らと異なる倫理において生きていく人々の前で、挫折する。原始キリスト教を人々が受け入れるのが「関係の絶対性」においてだとしても、この「関係の絶対性」は当時の秩序のもとにおいて徹底的に迫害され、しかもその現実がいかなんともしがたいような圧倒的なものとして自分たちの前にあらわれていた人々に対しては絶対的なものとして作用するにしても、異なる立場の者たちにとってはとうてい受け入れられるものではない。そこでは、原始キリスト教の反逆の倫理は、相対性のもとにさらされることになる。党派的な思想の一つとして処遇されるほかないのだ。時代的な制約を考えれば、マタイの作者はこの問題を（宗教として）究極にまで追いつめ、そしてそこで挫折しているのである。

この原始キリスト教が原型的に提示した問題は普遍的な意味をもつ。つまり、現在でも全く同じかたちの問題に私たちは遭遇するのである。私たちは、自らの意志というよりも、ある種の必然性、「関係の絶対性」によって導かれている。意志や思想が先導しているように見える場合でも、それは「関係の絶対性」に合致している限りにおいてである。また「加担の意味は、関係の絶対性のなかで、人間の心情から自由に離れ、総体のメカニズムのなかに移されてしまう」(54.06 = 105)。こゝは人間の倫理の届かない、あるいは人間の倫理とは次元を異にする世界である。「マチウ書試論」で提出された「関係の絶対性」の説明が吉本のその後の思想の中心主題となる。もちろん、これは客観的思想を表象することといっても同じだ。吉本は「マチウ書試論」の最後の個所で云っている、「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できる。自由な意志は選択するからだ。しかし、

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きれないならばだ」(34.06 = 106)。(1)

(1) 前掲前田訳「新約聖書」三四七頁。

(2) 鷺田小彌太は『吉本隆明論——戦後思想史の検証』(一九九〇年、三一書房)の中で、マタイ福音書と「関係の絶対性」の関連について「原始キリスト教はこの「関係の絶対性」を意識しなかった。もう少しいえば、「関係の絶対性」などを決して認めようとしなかった。徹底して「観念の絶対性」にとじこめるのである。そこにのみ、叛逆の倫理のすみかを見出すのである。だから、吉本は、原始キリスト教が抑圧された者たちの叛逆の、革命の思想であったとしても、その事実から、その思想の客観性——新しい現実を、人間と人間との関係性を根本的に組み換えるに足る思想——を、すなわち思想に値するものだということを、承認しないのである」(八八頁)と述べている。この本は吉本を丁寧に読み込んで書かれているが、マタイの作者が「関係の絶対性」を認めていたか否かについていえば、逆だともう。もちろんユダヤ教派に対してこれは通じなかったにしても、だ。はっきり認識していたがゆえに、マタイの作者が吉本によって「史上屈指の思想家」に加えられるのである。

(3) 前掲前田訳「新約聖書」三五四、三五七頁。吉本はこの新約聖書のエピソードと『歎異抄』のなかの次のエピソードを人間の倫理の極限を示すものとして好んで引用する。すなわち「また、あるとき「唯円房は、わたしのいうことばを信ずるか」と云われたので、「おおせのとおりに信じます」と申しましたところ「それならわたしのいうことに背かないか」と、再度云われましたので、つつしんでおおせの主旨をうけたまわる旨申しあげましたところ「たとえば人を千人殺してみなされや、そうすれば往生は疑いないだろう」と云われましたが、「おおせではありますが、一人でさえもわたしのもっている器量では、人を殺せるとおもわれません」と申し上げました。すると、「それならば、どうして親鸞の云うことに背かないなどと云ったのだ」と申され、「これでもわかるだろう。何ごとでも心に納得することであつたら、往生のために千人殺せと云われれば、そのとおりに殺すだろう。けれど一人でも殺すべき機

縁がないからこそ殺すことをしないのだ。これはじぶんの心が善だから殺さないのではない。また逆に、殺害などすまいとおもっても、百人千人を殺すこともありうるはずだ」と申されましたのは……」(吉本氏私訳、81.07 = 26-7)。
 このふたつのエピソードについて、吉本は「わたしの知見の及ぶかぎりでは、人間の〈倫理〉を極限まで追いつめて、その崩壊のすがたを露出させているという意味で、人類史がうみだしたもつとも優れた言葉に属している」(75.04 = 128)と述べている。この倫理の極限をおさえて、その崩壊点から宗教的救済に道をひらいていくという点でも両者は共通しているとしている。

(4) 後年の講演のなかで、この部分を次のように分かりやすく述べている。「現代の社会秩序から疎外されているとか、ひどい目にあっている人間存在が現代の社会秩序に対して否定的な考え方、否定的な行動をもつかというところ、必ずしもそういうことは一義的でないわけです。あるいは逆に、現代の社会秩序はまったく日常生活として快適であるにもかかわらず、精神の、観念の世界を独立に取り出した場合に、現在の社会秩序に対して叛逆する思想というものを、そういう人々が生み出すこともできるわけです。そういうことについてはすこしも一義性というものはないわけで、つまり迫害されている者は必ず社会秩序に対して叛逆の思想をもち、叛逆の行為をするかというところと決してそうでもない。そこには一義的な基準というものはなにも存在しないのです。このことは、思想というものが社会秩序に対して叛逆するか、あるいはこれを肯定するのかと問われるときには依然として当面する問題です。そういう問題のいわば原型というものが福音書の中で極めて鋭いかたちで提出されています」(86.II = 368)。なお、後年、吉本は「関係の絶対性」を「関係の客観性」といい換えてもかまわないとしている。

(追記) 前号において、田川建三氏の御名前を誤って「田川健三」と表記いたしましたので、お詫びして訂正します。