

経済と経営 19-3 (1988. 12)

〈論文〉

## 戦後思想の断章

——吉本隆明論——

鷺田小彌太

### 第1章 敗戦期の自己意識——宮沢賢治論と高村光太郎論

#### 1.

吉本隆明と同じように、20歳で敗戦をむかえた者はたくさんいる。当時は特権的身分であった大学生（吉本は東京工業大学生）で、しかも勤労働員先の工場で、天皇の詔勅と対座した者はそれほど多い数にのぼるまいが、稀だったわけではない。そして後に、吉本は次のような感想をのべているが、それも敗戦時の心情としてごく平均的な青年のものだとみなしてよい。むしろ程度を過すほどにはロマン主義的情緒に支配されていた、といった方がよい。

〈敗戦の日、わたしは動員で、富山県魚津市の日本カーバイトの工場にいた。その工場には、当時の福井高等工業学校の集団動員の学生と、当時の魚津中学校の生徒たちがいた。わたしは天皇の放送を工場の広場できいて、すぐに茫然として寮へかえった。何かしらぬが独りで泣いていると、寮のおばさんが、「どうしたのかえ、喧嘩でもしたんか」ときいた。真昼間だというのは、小母さんは、「ねててなだめなさえ」というと蒲団をしき出した。わたしは、漁港の突堤へでると、何もかもわからないといった具合に、いつものように裸になると海へとびこんで沖の方へ泳いでいった。水にあおむけになる

と、空がいつもとおなじように晴れているのが不思議であった。そして、ときどき現実にかえると、「あっ」とか「うっ」とかいう無声の声といっしょに、耻羞のようなものが走って仕方がなかった。

八月十五日以後の数日は、挫折感のなかの平常心のようなものであった。せっかくつくった中間実験工場の設備をこわしたり、工場の石炭を貨車につみこんで運んだりする作業をやった。無表情、無感情で、まさに生きながら死んだものは、こういう具合でなければならぬ典型的な貌をしていた。何かの拍子に笑いがかえってくると、ひどくはずかしい気がした。わたしがリアリスティックに現実を認識するとは、どういうことかを、まなんだ最大の事件は、敗戦である。》(「戦争と世代」『自由劇場3』昭34. 12. 1 ⑤〔吉本隆明全著作集第5巻・勁草書房〕)

吉本は、佃島尋常小学校4年生ごろから、今氏乙治の私塾へ通う。そこで、学習とともにかなり特異な文学書、哲学書体験を与えられ、書くことをおぼえる。「自己形成の最大の場であり、自由であることの意味をおしえた最初の学校」(「過去についての自註」昭39)であるこの私塾へは、約10年間通うことになる。昭和17年、東京を去って、米沢高等工業学校(現山形大工学部)に入学して後は、「自然」が最大の師であり友となったが、私塾で習得した精神世界のありようは、本質的には変っていない。書物を通じた詩人高村光太郎、宮沢賢治、作家横光利一、太宰治、批評家小林秀雄、保田與重郎を間接の師としたのであった。ここで愛読したものも、また当時吉本が書き綴ったものも、何か特別の色彩とか変異性を示すものではない。私などは、成熟度を含めて、むしろそのきわめてよくある知識人の経験タイプそのままなのに驚くほどである。

吉本は、「自然」にちかい部分を斬りすてずに歩んできたとみなす自分の思想行路を、後にこう概括している。

《すべての思想体験の経路は、どんなつまらぬものでも、捨てるものでも秘匿すべきでもない。それは包括され、止揚されるべきものとして存在する。

もし、わたしに思想の方法があるとすれば、世のイデオログたちが、体験的思想を捨てたり、秘匿したりすることで現実的「立場」を得たと信じているのにたいし、わたしが、それを捨てずに包括してきた、ということのなかにある。それは、必然的に世のイデオログたちの思想的投機と、わたしの思想的寄与とを、あるばあいには無限遠点に遠ざけ、あるばあいには至近距離にちかづける。かれらは、「立場」によって揺れうごき、わたしは、現実によってのみ揺れうごく。わたしが、とにかく無二の時代的な思想の根拠をじぶんのなかに感ずるとき、かれらは、死滅した「立場」の名にかわる。かれらがその「立場」を強調するとき、わたしは単独者に視える。しかし、勿論、わたしのほうが無形の組織者であり、無形の多数派であり、確乎たる「現実」そのものである。》（「過去についての自註」昭39 ⑮）

もとより、それが誰にしろ、自分自身に与える説明・分析をあまり重々しく考えない方がよい。吉本は、いったん抱え込んだ思考を終生いだき続けるタイプの思考者である、といっているにすぎないからである。つまり、現実によってそのよって立つ立場の変更が余儀なくされても、そのことによって思考内実そのものを右から左に忘却するようなことをあえてしないタイプの思考者なのである。あるいは、こういった方がより分りやすい。

吉本は、戦前、知識人の立場から庶民の立場にまで下降してきて、戦争讃歌を詩にたくした高村光太郎に大きく影響、鼓舞された。敗戦によって、その戦争讃歌詩は批判にさらされ、葬り去られた。高村自身、総懺悔して隠棲するにおよんだ。しかし、吉本は、高村の詩が、まぎれもなくかつて庶民に訴え、庶民を鼓舞しえたりリアリティを抽出せぬまま、これを丸ごと葬り去ることを、むしろ思想の怠慢、敗北とみなすのである。つまり、思想のリアリティを批判的にしろ、肯定的にしろ継受しえない思考は、けっして「無形の組織者」「無形の多数派」になりえない、とみなすわけだ。

とはいえ、このような思考タイプは、実のところそれが思想たりうるためのいわば最低条件に属するといつてよいのである。本当のところ、敗北や敵

から学ぶ者がよく勝を制するというのは、実戦の場合だけでなく、思想の場合にこそあてはまるのである。「すべての思想体験の経路は、どんなつまらぬものでも、捨てるものでも秘匿すべきでもない」のは、この理由にこそよるといってよい。そして、言い添えておけば、吉本は、「どんなつまらないもの」でも秘匿しないだけでなく、自分のうちに大切に保存しかつ表現してゆくタイプの思考者でなのである。この点、まことにこまめである、といつてよい。自己が馴れ親しんだものすべてをいつくしむといった具合なのである。

以上のように前置したうえで、しかし、やはりこういわなければならない。

吉本が 20 歳で、しかも勤労働員先で、敗戦体験をはじめたことは、その思想行路上からいって、決定的に重大な意味を持つことであつた、と。小林秀雄や中野重治は、敗戦時、すでに 40 代のなかばに達しようとしていた。江藤淳や山崎正和は、やっと中学生になる年齢に到達したばかりであつた。小林や中野はすでにしてなにものかであつた。江藤や山崎がどれほど早熟であつたにしろ、どのような意味においても、思考者としては、いまだなにものもなかつた。次のように戦後の第一声を吐いた丸山真男は、30 歳に達しており、文字どおり、なにものか（重要人物）として自らを戦後思想界へと初登場せしめたのである。

《私はこれまでも私の学問的関心の最も切実な対象であつたところの、日本に於ける近代的思惟の成熟過程の究明に愈々腰をすゑて取り組んで行きたいと考える。従つて客観的情勢の激変にも拘はらず私の問題意識にはなんら変化がないと言つていい。ただ近代的精神なるものがすこぶるノトーリアスで、恰もそれが現代諸悪の究極的根源であるかの様な言辞、或はそれ程でなくても「近代」に単なる過去の歴史的役割を容認し、もはや——この国に於てすら、いなこの国であるだけに——その「超克」のみが問題であるかの様な言辞が、我が尊敬すべき学者、文学者、評論家の間でも支配的であつた茲数年の時代的雰囲気をば、ダグラス・マッカーサー元師から近代文明 A B C

の手ほどきを受けている現代日本とをひき比べて見ると、自ら悲惨さと滑稽さのうち交った感慨がこみ上げて来るのを如何ともなし難い。漱石の所謂「内発的」な文化を持たぬ我が知識人たちは、時間的に後から登場し来つたものはそれ以前に現はれたものよりすべて進歩的であるかの如き俗流歴史主義の幻想にとり憑かれて、ファシズムの「世界史的」意義の前に頭を垂れた。さうして今やとつくに超克された筈の民主主義理念の「世界史的」勝利を前に戸迷いしてゐる。やがて哲学者たちは又もやその「歴史的必然性」について喧しく囁き始めるだろう。しかしこうしたたぐいの「歴史哲学」によつて嘗て歴史が前進したためしはないのである。》（「近代的思惟」『文化会議』第1号・昭21. 1〔『戦中と戦後の間』みすず書房・昭51〕）

小林や中野にとって、思想問題はきわめて深刻な形で過去形としてまずあった。江藤や山崎には、未来形としても存在しえなかった。丸山はそれを現在進行形としてつかみえた。しかし、吉本は、いまだなにものでもないが、すでにしてなにものかでありたいという精神状況のなかで、自分の身近近くに馴れ親しんできた思想環境に大転換を強いられることとなる。吉本と同年齢に、三島由紀夫や、いいだももをはじめとする「世代」グループがいる。彼らは、新時代を担う新世代<sup>ジェネレーション</sup>として自己規定もし、世間に注目を求めて進出した。早口でいってしまえば、彼らが持っていた「自然」を、なんのおおいもなく表現しえる世界の到来として、敗戦を迎えた、といてよい。

粕谷一希は、「世代」グループの遠藤麟一郎（学生の手になる初の戦後総合誌『世代』〔昭21年7月創刊〕初代編集長）に焦点をあて、遠藤を「二十歳にして心朽ちたり」とキャッチ・フレーズ化した。三島やいいだには、たしかに、「朽ちる」ほどの程度といてよいかどうかいささか躊躇するが、20歳にしての成熟はあった。羨ましいほどの、といてよい。否、彼らばかりではない。自己形成途上にあった多くの若者たちをとらえたのは、敗戦を機に、なにものかたりうるという、漠然とはしているが、ほぼ確信に似たものだった。ひらたくいってしまえば、過去と未来に対する解放感である。

しかし、吉本に解放感は訪ずれなかった。吉本が戦後最初に「書いた」のは、戦争期から続けていた宮沢賢治ノートをまとめることであった。敗戦からわずか 20 日あまり後、昭和 20 年 9 月 8 日の日付をもつ「宮沢賢治の倫理について」を貫流している主調音は、およそ同世代の知的青年たちがむかおうとしていた思考ベクトルと逆方向へむかって流れていたのである。

《私はこの詩の中に掬めどもなお底を見せない深淵をのぞくやうな気がいたします。これらについては日を改めて語るときがくるだらうと思ひます。東洋が近代ヨーロッパを超克し得る唯一つの残された道を私は宮沢賢治から学ぼうとするものです。私たちがむしろ宗教的な信仰に似た謙譲な心で、彼を巨大な星のやうに仰ぐことが出来るのは、ゲーテの言ふ「どんなときにも青空を仰ぐやうな眼と心の余裕」を彼が持つてゐるためではないのです。掬めども掬めども尽きぬ深淵が、恐らくは波音一つたてずに静かに青く湛えられてゐる彼を見るがためなのです。どんな嵐がきてもゆるがない静かな巨大な肯定精神の源泉を彼が持つてゐるからなのです。

T 君よ。宮沢的イデーはわたくしにとつては故郷そのものに外なりません。私は宮沢賢治を踏み越え踏み越え、全の中に身を燃やしつくすことを自己の念願として来ましたが、祖国の遭遇した情勢は私が迷ひに迷ひ、苦しみに苦しんで築いた体系を根こそぎにくつがえしてしまひました。わたくしは今は何も持つてゐません。それ故謙譲に宮沢賢治のふところに還つてゆきたいのです。

東北のもつてゐる自然と風景こそ彼も持つてゐる肌合に外なりません。私たちは「国破れて山河在り」といふアジアの夜の倫理を味ふべきときに至りました。想像だにしなかつたところですが、すべての自然にいこひを見出すことも又やむを得ない倫理として亭受しなければならない日を迎へたのです。光栄の道はついえました。日本なくしてアジアなしの言葉の如く、アジアは日本の敗退と共に再び夜を迎へたのです。

文学の精神はみだりに屈従しません。まして敵国に遠慮するような情勢論

は意に介しない所です。私たちは楠正成の湊川出陣の心境を幾許か身をもつて理解することが出来ました。そして在りし日の隠遁詩人たちの志をほんとうに理解することが出来たやうに思ひます。死ぬか何らかの意味に於て隠遁を事とするか、これは国の正統が行われなときの日本人の身の処し方であることを知りました。私は宮沢賢治をこのやうな眼からも又眺めてゆきたいと思ひます。》 (15)

《T君よ。私は昨今特に宮沢賢治のように自然の大に参入する夢を描きます。何か在るに違ひない。人間の世界にない絶対的なものがそこに脈々と生きてゐるやうな気がするのです。自然の呼吸を感じて見たい。

「おれの思想があのお木に移つて行つたもな」と言ふ彼ほどにも自然の中に参入してゆきたい。そこにはいこひがあるやうな気がするのです。絶望してはゐけない。光榮の道でなくともよい、光のない道でもよい、一燈を抱いて暗夜をゆく、私たちは泣きながらその修羅の道をたどつてゆかねばなりません。

宮沢賢治は私の前にあつて常に静かに青い光を放つてゐます。宮沢的イデーを肯定の故郷としてわき目もふらぬ道を歩んでゆくのです。

日本の敗退は理念を喪失した人々だけが導いたものであることは論をまちません。理に依つて動く偏狭な現実主義者は終に決定的な悲劇を導入致しました。願くは偏狭な国際観念を排して、静かに難局に這入つてゆく豊かな日本の道を得たいと思ふのです。》 (15)

一読して分るやうに、敗戦後ただちに書きつがれ、出版を目された「宮沢賢治論」は、明らかに、臨場感あるうしろむきの「戦後」(批判)論である。敗戦時まで、自らがいつくしんできた思考どもの再確認——言葉の本当の意味では、かつては自然過程であつたものを意識過程に変じる——である。そして、宮沢賢治のなかに、一見してある「粗雑な人類主義」を難じつつ、しかしその「遙かに底の方には意外な執拗な暗い人間性をたたえてゐる」ことを発見するにいたる。宮沢にある非日本的な普遍性と日本的・アジア的なも

のとの非調和を、吉本は吉本なりに次のように解いてみせる。

〈彼の作品の中の非日本的な豪華さや、彼の感覚や言行の汎人類的な主張と、彼の行為の背後に流れてゐる無形の日本的な思想と、それらは如何にしても調和するとは考へられませんでした。

そして私は終に一つの結論に達しました。それは独創することは彼の場合には一つの宿命への諦観を意味したのだという一事でした。彼は一切の伝統をしりぞけ、既成の思想や手法をしりぞけ、新たに自己の一点から創造するときに、それが歴史的な生命と必ずや一縷の繋りを示すことが出来ることを彼が体認してゐたといふ事なのです。「すべてのもの伝統ならざるものあらんや思想ならざるものあらんや」という彼の豪壮な決断と諦観なくしては、彼のあの非日本的な感覚のきらめいてゐる作品は生れなかつたのです。私は彼のその諦観が宿業に対する大乘仏教的な暗惨たる諦観から生れ出たことを思ひ、ここに宮沢賢治の非日本的と日本的と、作品と思想とを結合するすべての鍵があつたと信ずるに至りました。

祖国はその間に悲しむべき現実を迎へました。私はいまは多くを語る事が出来ません。心痛み涙滂沱として、如何して私の筆は進むことが出来ませうか。唯言ひ得べくんば、祖国は独創することが宿命への諦観を意味する日を導入したといふことです。そしてこの言葉の背後には幾多の嵐が吹きまくつてゐる、その嵐は静かな夕に私の精神を吹きまくつてゆくのを感じます。〉

(「孤独と神秘とユーモア」11. 2 ⑮)

諦念によって運命や伝統との和解をはかるという便法は、西田幾多郎流の「絶対矛盾的自己同一」と同様に、少しも独創的かつ卓見でもない。歴史や伝統に対する諦念というごく平凡なテーゼも、しかし、宮沢賢治にあるコスモポリタンの、汎西欧的な、非日本的なヒューマニズム(「粗雑な人類主義」)へという通路をいったんは遮断するという点で、思想史的にはきわめて有意味なものであった。というのもこういうことなのである。

日本軍が大陸へ侵略の歩を進めるのと併行して、日本主義や日本浪漫主義



が抬頭してきた。これは、西欧近代中心主義の価値原理である民主主義と科学（万能）主義に対立するとともに、開国以来受容してきた西欧を模範とする日本近代化に対する前むきの反動（「昭和維新」）であった。政治・経済的には、国外において、西欧植民地支配を脱して、日本をリーダーとする「大東亜共栄圏」を樹立するとともに、国内においては、昭和経済恐慌をのりきるために新しい市場・労働市場を確保するという、きわめて有力な原因にささえられていた。日本主義や日本浪漫主義の共通のスローガンであった「近代の超克」は、世界的にいえば、1930年代の、資本主義諸国を同時的に襲った大恐慌（からの脱出）を背景に語られたのである。共産主義が資本主義的近代の「超克」であり、ナチズム（国家社会主義）もまた近代の「超克」をめざし、天皇主義も近代の「超克」を主張したのである。

しかし、日本軍の敗北・解体と連合軍の占領は、かの日本主義や日本浪漫派が標榜した「近代の超克」を無用の長物、歴史のガラクタ、狂信者のたわごととして、一挙に葬り去ったのである。しかも、あのようなスローガンは、軍国主義者にいやいやながら追随した結果のたんなる便法にすぎぬ、という態度を、かつてはそれを一度ならず口にもし、旗にも書いた多くの人びとがこともなげに言い放ったのである。悪夢の時代、暗黒の谷間というフレーズによって、多くの人びとはかの戦間期を、ありうべからざるもの、忘却の対象とみなそうとしたのである。もとより、自己批判がなかったわけではない。むしろ痛烈この上なき形でなされた。多くは、胃の腑をえぐり出すような仕方になされた、とあってよい。しかし、20歳の吉本の眼に映じたものは、囚われざる批判精神の獲得としての、自己批判なり戦争批判ではなかった。それは吉本にとって、「現実否定の孤高の精神」を媒介しない、たんなる「周囲の低俗との調和」にすぎぬものであった。それは、かつての体制翼賛の合唱と変るところなかった。

宮沢賢治論の「或る孤高の生涯」（10. 31日）で、吉本は、賢治とともに夏目漱石をあげ、その孤高の精神が現実の社会に対する反駁と考える以上に、

何か自身の内部の声にうながされているように思われる、として、漱石について次のようにいう。

《彼が禅寺の「門」をたたいて、自意識の錯交を超克しやうとしたその苦悩は、実は偉大な精神が、周囲の低俗に自己を対比して、自身を疑ふはげしい孤高の悩みに外ならないでせう。彼の「則天去私」の解脱の思ひですらが孤高精神が求め得た最後の調和と思はれます。》(15)

周囲の低俗に自己を対比して、その「周囲の低俗」を疑う＝批判する程度の「孤高」は、吉本のまわりにかぎりなく多くいた。漱石の孤高がレベルを絶した偉大な魂の悩みたりえたのは、「周囲の低俗に自己を対比して、自身を疑ふ」というベクトルを持っていたからである。賢治もまたそうであった。しかし、その上に、賢治は、かく孤高の精神を持ちながら、しかも、外面的には「周囲の低俗さと調和を保つ」という驚くべき境地を得ていたのである。

《宮沢賢治の孤高もレベルを絶した偉大な魂の悩みとしては、漱石と同様なものに外なりません。けれど不思議な事に彼の孤高の精神は少なくとも外面的には低俗な周囲との調和を失っては居りません。ここに宮沢賢治の特異性があつたやうに思はれます。

彼の生涯は大部分農夫達と共に行はれ、彼に接する処のあつた人々はすべてその多面レイロウな風格を讃へる言葉を以て回想してゐます。孤高の精神が多くは周囲への反撥となつて現はれてゐるとき、彼の場合だけは単に自己への反撥を積み重ねて、前人未踏の高さへよち登つて行つたという事実は私達を大きな示唆に導かずにはおきません。》(15)

宮沢賢治の「特異性」は「孤高」と「低俗との調和」という、一見すれば矛盾する二つの境位を統一していたところにある、と吉本はいうのだ。だが賢治における「精神の孤高」と「低俗との調和」との統一あるいは併存を、吉本は、ただちに肯定的なものとして受け容れはしない。むしろ、賢治における統一あるいは併存に、鋭い批判の言葉をつらねずにはおかないのである。つまり、その統一あるいは併存に、「限界を暴露した精神的な低迷」を認めず

にはおかない。漱石との対比において、次のようにいわれるのである。

賢治には、漱石がそうであったように、近代の人間性が敢てする「自意識の錯交」や「格闘」という、精神の広大な領域に足を踏み入れて苦悩するということがない。それは、賢治が、青年期から直ちに信仰の世界に踏み込んだこと、さらに科学的な教養の結果だと考えることができる。だから、賢治の「孤高」は、漱石のような「惨澹たる自意識の格闘」に由来するのではなく、「自然科学的な修練」の結果なのである。だから、賢治の「孤高」には、漱石が周囲の低俗に激しく反撥しながらも自意識の徹底した苦悩を通過して根源的には人間性に対する暖い愛に達したのとは異なって、周囲の低俗（な人びと）との調和をたもちながらも、人間性に対する愛に欠けるところがあるのだ。こういうだけでは不十分である。実は徹底した冷たさを感じずにはいられない。彼の孤独の中に、人間性の底に横たわる愛を発見することができないのである。彼の孤高の心を思いやるとき、寒くふるえずには居られないのだ。賢治の心底深く横たわるこの冷たさ、寒さは、彼の科学的修練が、人間性への開眼に先行したがゆえである。それはこういうことだ。

《彼の孤独の精神は宇宙の輪廻の中に於ける人間の立場という形態を取つてゐることは或る示唆を与へてやみません。彼の孤独は低俗に対する孤独ではなくて、大きな自然の輪廻の中におかれた人類の心の孤独と言ふことが出来ます。彼の孤独に接するときわれわれの感ずる寒冷はこのさびしさの反映に外なりません。彼の諦念も又ここに端を発しました。彼の宗教的修練でさへも明らかに宇宙の輪廻に対する人間の孤独という立場にかへつてゆきます。》 (15)

賢治の「孤高」は、「宇宙的な輪廻に対する人間の寂しさ」であり、その宗教心もこの宇宙観から由来している、と吉本は解するのである。だから、賢治の「周囲の低俗との調和」は、実のところ、周囲の低俗さに対する根底での冷徹さ、あえていえば、無関与性（自然科学的な「中立性」、あるいは「必然性」）に由来する、とみなすのである。つまり、すべてのものに愛をそそぐ

という「周囲の低俗さとの同調」は、明らかに特定の誰をも愛さないということと連結するのである。それゆえの「孤高」なのである。吉本は、このような賢治の「孤高」の激しさに堪ええ<sup>ない</sup>、と告白している。しかし、さらに言葉を継いでいけば、堪えたく<sup>ない</sup>、と主張しているように私には聞えるのである。こういう「孤高」さでもって、時代の低俗さを超えることを拒否するということである。

吉本は、賢治論の冒頭で、ただひたすら「賢治のふところに還つてゆきたいのです」と訴えた。しかし、賢治の「孤高」さは、とうてい吉本の堪えうる（堪えたい）境位ではなかったのである。その「粗雑な人類主義」、<sup>ヒューマニズム</sup>「周囲の低俗さとの同調」、の背後にある「非日本的な普遍性」「科学的精神」に由来する「孤高」でもって、敗戦後の低俗さを超えることは可能だが、そこには「歴史的現実はなく、自然の絶対的な時間の流れとそのなかに立つてゐる人間の相があるだけ」（「創造と宿命」<sup>⑮</sup>）だからである。では、吉本は、賢治と対比された漱石の「孤高」さを受容するのか。敗戦直後に書き出され、「11月6日」で終わっている『宮沢賢治論』では、解答はでていない。むしろ、敗戦後の「周囲の低俗」さからの超越は、相当程度に混乱を背負いこむものたらざるを得なかった。おおよそ、うしろむきの<sup>アンチ・ヒューマニズム</sup>超越を試みる論理が不可避免的に随伴している本質的要素を、吉本もまたかかえこんでいたのである。

吉本は、賢治のなかに「粗雑な人類主義<sup>ヒューマニズム</sup>」をみる。言葉をかえていけば、「周囲の低俗さとの同調」ということになる。ところが、それと鋭く対立する形で、「遙かに底の方には意外な執拗な暗い人間性」、宇宙的な輪廻（＝法則）の前では人間やその社会の運命いかなぞ何ものでもないとする<sup>アンチ・ヒューマニズム</sup>反人類性をみることができる。これは、賢治の科学的精神から由来するのである。

吉本は、思考の前提において、後ろむきの超越者にふさわしく、日本的な

もの、特殊アジア的なもの、伝統的なもの、自然のふところをプラス価値にみたて、それを非日本的なもの、普遍ヨーロッパ的なもの、進歩的なもの、科学的なものから身をまもる盾としている。ところが、非日本的で、普遍主義的な科学的修練によって習得した賢治の「暗い人間性」は、まさに、宇宙の輪廻に包摂された人間観という、アジア的宗教観に他ならないのである。いま、「他ならない」といったが、吉本の論理をたどれば、そのようだ、といいたいのである。しかし、ここでいわれるアジア的考え方とは、(きわめて常識的な二分法をいちおう採用するとしたら)、まさに、科学的精神を媒介することのない宇宙の輪廻観に他ならないのである。ヘーゲルのいえば、自意識が自然(宇宙)によって未分化・非自立化のまま包摂されている状態のことなのである。(ただし断っておけば、このような状態が、自意識が分化・自立した状態より劣っている、などということをもヘーゲルのようにいいたいのではない。)

だから、賢治のなかに、非日本的な「粗雑な人類主義」にもかかわらず、根底には、アジア的な諦観がある、とみなす吉本の理解は根本的に誤っているのだ。誤っているというより、思想的に未熟なのである。思想史的文脈でいえば、後ろむきで単純な「近代の超克」論理と同じなのだ。それは、西欧対非西欧を、文明対未開、理性(科学)対蒙昧(無知)、進歩対停滞等々とみなす西欧中心主義の図柄を、そのまま半転させた、東洋対西洋＝自然対人工＝温和(平和)対野蛮(戦争)＝義(精神)対利(物質)等々の図式にすっぽりおさまる体のものである。図柄は、西欧中心主義と同じなのである。つまり、吉本は宮沢賢治に内在し、そこにしか自らの思考が還るふところがないという思いで書きつづった賢治論を、単細胞的な「近代の超克」論理でくくってしまったのである。賢治に内在して吉本が獲得した思考が、平板な思考論理で一括され、動きのとれぬものになりおおせてしまったわけだ。戦前に支配的であった図柄から一步も脱け出しえなかったのである。未成熟とはこの点をいう。まだ、支配的な社会意識(無意識あるいは大衆意識といった

方がより適切であろう)の旧形式にはめこまれたままであったのだ。

では、吉本の賢治理解を旧意識の定<sup>ステレオタイプ</sup>型から解き放ってみれば、どういうことがいえるのだろうか。吉本は、賢治論をとうして、何が良かったのか、あるいは何をいおうとしていいえなかったのか、視点をかえて考察してみよう。

吉本は、賢治に「孤高」の精神をみる。しかも、その精神と奇蹟的な形で「周囲の低俗との調和」が併存しているのをみる。「周囲の低俗との調和」とは、より簡明にいえば、大衆的ということである。「孤高」であることと大衆的であることは、通常的にいえば、対立的たらざるをえない。吉本は、この対立的二項を接合する結び目を、自意識の分裂的葛藤(漱石に典型をみるような)をへずに獲得された、科学的精神にありとする。噛み砕いてみれば、こういうことだ。

すべての人びと、多くは周囲の農民たちに「レイロウ」(玲瓏)な風格をもって讃えられた賢治ではあったが、その底にはいい知れぬ、測り難い「冷徹」さを窺い見ることができる。それは、人間を含む一切の生きとし生けるものが、自然(宇宙)の輪廻(法則)の前では何ほどのものでもないという、科学的識見(教養)に起因する性格である。吉本が「春と修羅」第2集の序文から引いているように、あくせくするわたしたちの生活は、つまるところ、北上川が汎濫すると百万疋の鼠が死ぬが、この鼠の生存と変るところがない、とする生命観=宇宙観なのである。一切は、つまるところ、無に帰し、また同じことを繰り返す他ないという諦念がここにはある。賢治の人となり作品なりの根本を流れている思想をこのように概括することに、私として異論はない。賢治の作品の魅力は、アニミズム的な神秘性にあるのではなく、自然のメカニズムをとことん追い求めたはてに、自然がもつ、人間の知恵や力ではもはやいかんともしがたい威力の前にひれ伏す他ないという、静かで乾いたニヒリズムから生じる神秘性に発している、と思えるからである。

吉本における問題は、この宇宙観における諦念を、ただちにアジア的諦念

や非西欧的なものに結びつけて説明せざるをえなかったことにある。なるほど、賢治には、漱石におけるような、今少し言葉をすすめると、近代ヨーロッパに特有な、自己意識の惨澹たる格闘はみられない。しかし、その宇宙観は近代ヨーロッパで典型的に展開された科学的精神に裏打ちされているのである。吉本のように、近代ヨーロッパ的な科学精神によって裏打ちされた、アジア的諦念などと、賢治の輪廻観を規定して済ませるわけにはいかない。問題の所在は次のようなところにあると見定めるべきである。

なるほど、デカルトやパスカルのような、近代思想の先達者たちは、近代的自我論と自然科学的宇宙観とを、同時に確立し、かつ調和せしめた。「人間は考える葦である」というパスカルの言は、人間は全宇宙の（大きさの）前では、なにほどのものでもない。それを前にしてはまったく無力に等しい。しかし、そうゆう卑小な人間ではあるが、まさにその人間が、この広大無辺な宇宙を思考においてつかまえることができるのである。人間の精神は全宇宙をその中に内包しえるのである。この点では、人間はその精神において宇宙よりも大きい、と語るのだ。宇宙の無限さと法則性の解明、人間精神の無限さの宣言、つまり、自然科学の勝利と人間理性の勝利との同時成立として近代（ヨーロッパ）思想は出発した（といちおうはいい）のである。

しかし、通例的にも、特殊的にも、科学的宇宙観が、もっぱら人間の無力さ、卑小さをデフォルムして抽出する動力となることはあるのだ。そして、宇宙に対する諦念が、能動的なニヒリズム——だから、人間なぞはシラミのようなもので踏みつぶしてもよろしいという思考——に進むのか、受動的ニヒリズム——だから、卑小同士の間人間が、差を競い合い、覇を争うなどは無意味に等しく、協同しあってやつのこと生存可能なのだとする思考——におもむくのかは、時と場合によりけりだが、同じ諦念に発しているのである。こういう諦念は、ヨーロッパ近代にもかなり汎通的に存在してきたし、現に存在している、といつてよい。賢治の「周囲の低俗さと同調する」は、（吉本の理解を前提とするならば）、かの受動的ニヒリズムということになろう。こ

れを、ヨーロッパ対アジアの対抗図式で、アジア的諦念と一義的によぶことには、そもそも無理があるのだ。(このような「アジア的なもの」に対する極端なバイアス、ア・プリオリな肩入れは、吉本にとって致命的な形で今日まで持ちこしてきているとあってよい。)

とはいえ、吉本の敗戦後にただちに書き継がれた賢治論のメイン・テーマは、どこまでも「周囲の低俗さと同調」しない「孤高」の精神のあり様いかん、にあったのである。吉本は、漱石のような近代的自我の葛藤という方向へ進む決意を固めることはできていない。そこにどんな魅力を感じても、それはただちに近代ヨーロッパ的思考への敗北を意味したからである。そこへ進むことは、なるほど「周囲の低俗さとの同調」を断って、精神の「孤高」を保持することではあったが、同時に、吉本がそのふところへ帰還したいといった「アジア的なもの」を放棄することに他ならなかったからである。吉本は、いまだにかつて愛した思考群にまとわりつき、いまだすすむべき方向を見いだしていない。そして、「周囲の低俗との同調」をがんとしてはねつけようとしている。こんな頑く々な精神境位が透けてみえる作品が「宮沢賢治論」である。

ところで、この作品のテーマ「孤高の精神」ということに関して一度だけ、吉本は時局的な発言に触れている。短いが、突如とした生々しい肉声を発している、とあってよい。

「或る孤高の生涯」(10. 31日)章に出てくる次の一節である。

《河上徹太郎氏はこの思想の混迷したとき、孤独を怖れるものは真の文化人ではないと述べて居られますが、私は深い共鳴と涙なくしてはこの意味を反芻することは出来ません》(15)

この章の末尾で、「孤独を怖れるものは真の文化人ではない」という河上の言を、賢治の実践(生涯)に重ね合せているところから推して、この時、吉



本が時局、具体的にはどのような方向で「孤高」を考えていたかをうかがい知ることはできる。

吉本が引照したのは、河上徹太郎「配給された『自由』」（『東京新聞』昭20.10.26, 27）という短いエッセイからである。河上は、人も知るように、昭和17年、「知的協力会議」を組織し、座談会「近代の超克」（『文学界』昭17.10）の座長を務めた。この座談会に出席した各人は、あらかじめ「近代の超克」という共通テーマで論文を執筆した（掲載は『文学界』昭17.9, 10）。この諸論文に加筆と訂正を加え、さらに二三の論文を追加して『近代の超克』（創元社・昭18.7）が公刊された。その「結語」で、本書成立の意図を河上はこう語っている。

《大東亜戦開始のや、以前から、新しき日本精神の秩序に関するスローガンが、国民の大部分の<sup>ユニゾン</sup>斉唱で歌はれてゐた。此の斉唱の陰に、すべての精神の努力や能力が押し隠されようとしてゐる。危機は表面的には去り、すべては観念上の名目論で片づけられようとしてゐる。我々が起つたのは、此の安易な無気力を打破するためである。それは所謂「いひたいことがいへない」のに反抗してではない。所謂「いひたいことがいへない」というのは、感傷的な自己告白に過ぎない。我々は「如何に」現代の日本人であるかが語りたかつたのである。》（『近代の超克』富山房百科文庫・昭54.2）

ここで河上は、「近代の超克」などという「ただ一つの標識燈が、臃気ながらも各自の壁を突き透して共通に皆の眼に映」る契機を与えたのは、大東亜戦争開戦に端を発する「知的戦慄」に他ならないとしながらも、そこで歌われた「新しき日本精神の秩序」という内容空疎な大合唱に異をとねえる形で、知識人の独自の役割をはたそうとしたところにある、と主張したのであった。手短かにいってしまえば、「新しき日本精神の秩序」を、「近代の超克」論をもって実体化しようと試みたわけだ。単なる観念上の空疎なスローガンから、西欧的近代化を越える日本的現代の論理をみちびこうとしたのである。それは、河上たちの論理と主観において、自立的で主体的な（おしきせで観念的

ならざる) 思考行為であった。「いひたいことがいへない」のは、大合唱に和す「安易な無気力」さに由来する、というのだ。

河上は戦前「新しき日本精神の秩序」を実体化しようとした「近代の超克」論者として、戦後鋭い批判の前にさらされる。しかし、河上にしてみれば、それらの「批判」(者)は、戦前、空疎なスローガンを唱和するだけで、「いひたいこともいへない」者たちが、戦後、おしきせ(「配給」)の自由をふりかざして唱和を繰り返さず空疎さに転じた姿に他ならないのである。このような「批判」を河上は、かつての日本主義者がそうであったように、「政治上の文化主義」とみなす。こういうことだ。

〈大体政治上の文化主義というものは、内容の文化の実質は二の次にして、形だけ整えた政治のカムフラージュや政治の代用品であり乃至政治の威を藉<sup>か</sup>りた文化の張り子の虎である。それが如何に愚劣なものであるかは、戦時中厭という程我々は見て来た筈だ、それを今内容だけ反対のものにすげかえて再びやってみようという御座なりは決して許さるべきではない。〉

だからこそ、河上はこういうのである。

〈文化の自由とは囚われざる批評精神を持つこと以外にない。この意味で文化人は一応対社会的立場や政治的陣営を去って自分に返って出直さねばならない。現在の危機に文化人の運命は必ず孤独だ。それを恐れる人は真の文化人ではない。我々の眼前には泥沼の混沌<sup>こんとん</sup>たる深い霧が立て籠<sup>か</sup>めているが然しこの霧を消散する手段を講ずることは文化の任務ではない。従来の政治的  
文化主義の錯覚はそこにある。文化の力は、如何に濃い霧でも、それを透して彼方に見える強烈な光と自ら化することだ。〉

この河上の主張は、文字通りに解すれば、まさに正論である。こういう文脈で吉本が「孤独を恐れる人は真の文化人ではない」という言葉に共鳴し涙したことに、いちおうにもせようなずくことはできる。しかし、「政治上の文化主義」を批判し、「文化の自由とは囚われざる批判精神を持つこと以外にない」と主張する河上の言は、次のような主張と表裏一体関係にあるのである。

《私は今更不ざまな戦時中の政治の死屍に鞭<sup>むち</sup>つ興味を持たぬ。その頃「自由主義を撲滅せよ」というスローガンの下に、彼等の頭の悪い観念論に同化し得ぬ風潮を味噌も糞も一しょくたに葬ろうとしたのに対し、今更「自由」の旗印の下に共同戦線を張って復讐をすることは、之亦、反撃の相手と同じく捉われることであり、目標の不明確なことであり、志の低劣なことである。》

だが「囚われざる批判精神」を標榜するならば、「不ざまな戦争中の政治の死屍」に鞭つことになんのためらいがあるのか。しかも、そのような「死屍」を生きてあるうちに徹底的に批判できず、空疎な「新しき日本精神の秩序」を「近代の超克」論によって実体化＝補完しようとした自らの試みを批判対象から除外することは到底できない。それなくば、隠された「政治的文化主義」を実践するに及んでいると批判されてもいたし方あるまい。なるほど、戦前における空疎なスローガン（「自由主義を撲滅せよ」）に唱和せず、戦後の「自由」の旗印の下に共同戦線（＝大合唱）をはることをあえてしないのは、それこそ河上の自由でもあり、志の高さを示すものでもあろう。しかしそのことと、次のようにいうこととは思想的にもつながらないのである。もし、河上が「政治的文化主義」を排する自立した思考者ならば、でのことである。

《此の敗戦を戦争責任者の失敗と怨むより、いわば天災の一種と観ずるのが、<sup>いつわ</sup>佯らざるわが国民の良識に近い。かかる時、専ら戦争責任者へのヒステリックな憤懣を喚き立てることが、「言論の自由」だとすれば、民意は必ずしも言論の自由の中にはないかも知れぬことになる。》

もとより、戦争責任者へのヒステリックな憤懣を喚きたてたからといって、事柄は解決するわけではない。しかし、このことは、戦争責任者を、政治上のこととしてばかりでなく、思想上の事柄としても徹底的に究明し、あえて指弾することこそ「囚われざる批判精神」のなすべきことであることを語っているのであって、民意（「唱和」、と同じである）なるものを持ちだして、

敗戦のよってきたる責任解明を余計なものとするを合理化してよいなどと語っているわけではないのである。同じように、なるほど、「自由」は配給されたものであった。しかし、そのことは「自由」を無用の余計物とすることを意味するのではない、といいうるのである。「言論の自由」という点で、どのような制限をさえもみいだす思考は、真に自立した思考などとはいえないのである。あるいは、吉本が共鳴し涙せずにはおれなかった「孤高の精神」とは決していいえないのである。そして、吉本の「賢治論」に即していえば、河上の「孤独を恐れる人は真の文化人ではない」という言を、ただちに賢治の「孤高の精神」と結びつけることは、とてもものごとできないのである。

きわめて単純化していえば、賢治のふところへたった一人で還りたいと願い、河上徹太郎の「孤独」を恐れない（居直りに似た）精神に共鳴する昭和20年敗戦直後書きつがれたこの作品に垣間見える吉本は、なんとかして、戦前に自らが愛しみ孤独のうちに獲得した「日本的」な、「アジア的」な思考（とでもよびうるもの）を、手離さずに済まそうともがいている姿である。吉本の胸の内には、高村光太郎、賢治、横光利一、大宰治、小林秀雄、保田與重郎という面々があい変わらず息付いている。彼らととも精神世界に必死でしがみついている吉本の心の向き具合は、世の風向きに鼻をピクつかせて順応していった多くの同世代の知識人層と比較すれば、けなげであれこれすれ、あるいは思想的な未熟さの透けてみえることはいなめないにせよ、きたるべき飛躍を約束する停滞とよんでいいものであった。もとより、吉本において、当時、きたるべき飛躍なぞ予期せぬことではあったろうが。

## 2

しかし、粗雑な「近代の超克」論に通底し、敗戦を「日本的なもの」の死としてではなく、未来の復活のための苛烈なる試練と受けとめ、民主日本の合唱に孤高の精神を対置し、戦争責任問題を居直りの「天災」の類として

すり抜けようとする精神境位を、正真正銘の反動としてではなく、停滞として、しかもきたるべき飛躍を準備するに違いないものとして解するのは、いかなる趣意のものなのか、とただちに疑問がていせられるであろう。そのような理解は、それ以降の吉本の軌跡を逆にたどっての推論としてのみ可能なのだ、と論難もされえよう。だが私は、吉本が、この時期、反動的にも停滞しえたからこそ、戦後思想の根底的な、清算主義的ではない批判者にして、戦前思想の克服を高い水準で可能にする試みをなしえる者として登場しえた、と以下の論述を通して確証したいのである。言葉の正しい意味で、思想上の孤独に堪え、集団的原理を排する吉本生涯の歩みが、戦後ただちに、最初は遅々たる停滞のもとに始まったのである。その思想的歩みは、想像をこえてゆっくりしたものであった。吉本が、<sup>フ</sup>ラ<sup>イ</sup>・<sup>デ</sup>ン<sup>カ</sup>・<sup>ー</sup>として<sup>の</sup>登場を画期づける作品「マチウ書試論」や「高村光太郎ノート」を書くにいたるまでは、敗戦からゆうに10年という歳月を要したのであった。その時吉本30歳、けっして若いというわけにはいかない。では、この歩みの過程はいかなるものだったか。簡潔に節をおって素描してみたい。

詩を別とすれば、吉本が戦後発表した最初の作品は、「伊勢物語II」と「歎異鈔に就いて」であった。両作品は、「伊勢物語論(後半)と歎異鈔論を似て、僕は僕の思想を語った。さあこれが過去一年余の間、踏みわけた日本の古典文学と仏教古典のうちから僕が拾った二つの悲しみであることを誰に告げよう」という短い「序にて」(全文)を付して、創刊された『季節』(第1輯・東京工業大学電化会発行・昭22.7)に掲載された。「伊勢物語論I」(前半)の方は未発表で、後に、著作集④に収録された。)古典文学の論究、親鸞思想の研究は、この後も引きつづき吉本の一貫した対象となった。しかし、ここではひとまず次のことを確認しておけば足りる。

吉本はこの二古典から悲しみを拾う。ではその悲しみとはいかなるものか。伊勢物語に即していわれる。それは、日本の虚無思想が持つところの「悲劇」についてである。吉本はこういうのだ。

《それ〔悲劇〕は僕達が科学を持たなかったからだと僕には思える。ヴァレリを見給え。彼は虚無のどん底に在っても合理精神という盾に拠って殆んど雄叫びをあげてゐるのだ。彼ならば飽くまで「秋の夜の千代を一夜になずらへて」などは感傷として一笑に附することが出来たのだ。伊勢の作者にはそれが出来なかったのだ。敗戦の悲劇などはこれ以外に何処を探しても落ちていはしない。僕達は尚も何ものかを乗り越えゆかなくてはならないのだらう。僕が伊勢の作者を追わなくてはならないことはまたつらいことだ。》(「伊勢物語論II」④)

吉本は「真の虚無は1度は死を想うことにより切り抜ける他ないことは僕達が胆に銘じて知っていることだ。」という。ところが「次々に死の幻影を描きながら其処に安住していった日本の文学は美しいけれど哀しいものだ。」吉本は、この日本文学がもつ虚無主義の悲劇に重ね合わせるようにして、日本敗戦の悲劇を想う。それは、ヴァレリのように「虚無のどん底〔敗戦〕に在っても合理精神という盾に拠って雄叫び」をあげることもできず、死の幻影(敗戦)に安住している精神である。いうまでもないが、「合理的精神という盾に拠って雄叫び」をあげることも、また一箇の悲劇には違いない。しかし、この「雄叫び」には、死(敗戦)を徹底的に死に切ることによって切り抜けようとする精神、志向が貫ぬかれている。つまりは、そこに再生への潜勢力が内包されているのだ。しかも、「伊勢物語」を仔細に読めば、日本的な悲劇とは異質な、死の幻想に安住するあり方を「偽善」とみなす叫びに似たものを、吉本は発見するのである。かの安住を偽善とみなす「知性」=「諧謔」の精神とでもよびうるもので、合理精神という盾による雄叫びにつながる性質のものである。

私は、このような日本の虚無思想の悲劇と、それに反対して立てられた合理精神という盾によって死を考え抜くという悲劇との対立構図は、宮沢賢治論を通じて吉本がしぼりあげるのように言明した日本的なものへの肩入れと、かなり本質的に異なるベクトルを持つ、と感ぜざるをえない。宮沢賢治

論では、科学＝合理精神を持ったがゆえの限界が語られ、ここでは科学を持たなかったがゆえの悲劇が述べられているからである。つまり、科学に対する正負入れかわるような評価の転換がみうけられる。しかし、あくまでも西洋対日本との一面的対立図式でつかまえられていた構図を取り去ってみるとよい。漱石のごとく、徹底して自己の存在の深淵を懷疑する（その尖端に死がある、虚無がある）ことによって、虚無を切り抜けることと、合理精神を盾にすることとは背反しないことは、否むしろ、思想史上からみれば、両者は同時的に成立したことは、すでに先述したように、デカルトをみれば如実である。まさにヴァレリイがそうであったようにである。吉本は、1年余の停滞と沈潜によって、日本の敗戦をきっちりと対象化して（合理精神によって批判的に考察し抜くとはこのことである）、敗戦の悲劇をただそこにひたすら安住する境位<sup>エレメント</sup>としてではなく、克服する境位として生き抜こうという出発地点に達した、とあってよい。

いますこしポジティブにいえば、こうなる。親鸞の思想にたくして吉本はいう。

《さあれ僕は来世などを信ずる気にはならぬ。併し生きることが死よりも遙かに辛く悲しいことを少しも疑はない。僕たちの感官は「所勞」のために痛まず、むしろ精神のために痛むからだ。煩惱がない奴は人間ではないと親鸞は僕達に繰返してやまぬ。いやむしろ煩惱のない奴は人間の資格がないと、僕にはそのように聞えてくる。人間がなくして浄土など要るか、これは彼が抱いた最も確かな思想だ。》（「歎異鈔に就いて」④）

眼前にあるこの敗戦の悲劇を悩み抜け、それを「天災」としてではなく、「自らの意志と宿命とで得たもの」として悩み抜け、と吉本は自らに叫んでいる。死の幾倍もの悲しみをもて、この現実の生を生き抜け、こういう自らをはげます言葉を吉本は親鸞を通じて発見した。この発見は、「国に正統が行われないうち」日本人が身を処したやり方——「隠遁」——を肯定した、敗戦直後の吉本の決意とはっきり対照をなすものである。

しかし、ターニング・ポイントがあることを発見したこと、そのポイントがいかなるものであるのかを獲得することとのあいだには千里の逕庭がある。とはあれ、悩むことはあっても、もはや吉本は迷わない道への出発点に立ったのである。

なるほど、吉本は次のようにいっている。

《僕は古典の中から珍腐さと封建性だけしか感じないだろう批評家たちが近代文学だなどと称しているものを笑止の極みだと思っている。彼等は口を開けば「反動」「封建的」「戦犯」「合理主義」「ヒューマニズム」と題目を冠せるが斯んな言葉の何処に人間の思想が感じられるのか。どこに文学があると言ふのか。「反動」だとか「封建的」だとか「ヒューマニズム」だとかいふ呼称で、人間の思想を割り切らうとするのは全く良心が欠けてゐるのだ。》  
（「伊勢物語 I」④）

吉本は、「この十把一束の近代主義」を批判する。しかし「真の合理」はこれを明確に擁護するのである。「人間の思想について、真の合理とは資料を切捨て切捨てして終に把まえたその確かな無形なものを信ずるより他にありはしないのだ。」というのである。この「真の合理」とは、文学の精神との連関で語られているが、精神一般とおきかえても何の不足もない。「作品のなかから匂ひ出て来る定かにも判らぬひとり人間を無上のものと思」うこと、「仮りに相共に地獄へ落ちるともたぢろがない強い精神」のいいである。つまり、ヴァレリィのように、「虚無のどん底にあっても合理精神という盾に拠って殆んど雄叫びをあげ」る所為と相同のものである。あるいは、親鸞の「煩惱」と同じだ、といおう。合理精神と合理主義＝近代主義との原理的区別はなされていない。しかし、吉本は、その区別に注目し、その両者の間に太い画線を引くべきことを思想的課題として自らに命じているのである。彼はここで、日本主義的な「近代の超克論」とは区別される「近代の超克」の起点に立とうとしていた、といつてよい。



## 3

吉本は、「過去についての自註」(昭39. 2)の中で、戦争直後の思想的彷徨の過程で、「わたしのひそかな自己批判があったとすれば、じぶんは世界認識の方法についての学に、戦争中、とりついたことがなかったという点にあった。」(15)と述べている。戦後どんな解放感もあたえられぬとした精神状況下で、吉本があらたに依拠するにおよんだのは、『聖書』であり『資本論』である。ランボオ、マラルメ、小林秀雄等は、戦前から親しんでいたものである。それに仏典(『国訳大蔵経』)や日本古典の影響があった。ところで『聖書』と『資本論』、マルクスとランボオ、マラルメ、小林秀雄と親鸞等という一見して奇妙な組み合わせは、吉本においては何ら奇妙なことではなく、ある主題上の必然性をもっていたのである。そのことを解明する前に、しかし、一つのことを言っておかなければならない。

「伊勢物語論」や「歎異抄に就いて」は、なるほど吉本の思想的ターニング・ポイント、正確に言えば、思想本来の歩みが始まる地点の発見を表明しているといえるが、明確な言葉でこのポイントの所在を語ったのは、「詩と科学との問題」「ラムボオ若くはカール・マルクスの方法に就いての諸註」「方法的思想の一問題——反ヴァレリイ論」という3論文である。これらは、昭和24年、『詩文化』(第8, 13, 15号)に発表されたもので、すでに、後ろむきの超克に特有な妙な口ごもりは消えて断固たる調子が張っており、吉本のその後の具体的な思想テーマが、きわめて単純な形で登場しているという点で、重要な諸論稿である。ここで、まだ未展開であるが、吉本は思想的には「なにものか」としての自覚をもった現われしているのである。

《1945年であつた。当時僕は科学への不信と自らを決定し得ない為の衰弱的な自虐とで殆ど生きる方途を喪つてみた。暗い図書室の中に虫のやうに閉ぢ籠つて数学の抽象的な世界に惑溺しながら、僅かに時間を空費してゐたのである。当時の僕には読むといふ操作と眺めるといふ操作と直感するといふ

操作とは同時的なものであつた。それは決して理解するといふやうなものではない。僕は唯時間が停止して動かぬといふ焦燥にやられてふるたのである。そんな時であつた。偶然な機会が僕を或る教室に運ばせた。僕は其処で遠山啓氏に出会ふことが出来た。あの〈量子論の数学的基礎〉なる講義は僕に異様な興奮を強ひた。最早動かすものもありはしないと思われた僕の虚無が光輝をあげた殆ど唯一度の瞬間であつた。今思へばあの劈頭に語られた非ユークリッド幾何学は何ら特殊な問題を含んでゐた訳ではない。驚きが將に壊滅しようとしてゐた僕の心の間歇をえぐつたのである。数学の認識的基礎を根底から脅威したと言われるカントルの集合論に出会つたのは確か秋のことであつた。僕は今でも遠山氏の辛い面持ちと重たい口調を想い浮べることが出来る。》 (⑤)

これは「詩と科学との問題」(『詩文化』第8号・昭24. 2)の冒頭文である。1945年、あの賢治論を孤独に堪えることを自らに命じて書いていた時期のことが、過去形で語られている。「伊勢物語論」や「歎異抄に就いて」では、45年の「悲劇」は進行形として語られていたのである。もとより、ここで過去形とは、吉本の心理時間上、ありていにいえば、思想時間上のこととしてである。戦後、吉本は東京工業大学に復学していた。そこで遠山<sup>ひらく</sup>啓(1909~79)の講義に出会う。かつて、吉本は、およそ少青年時代にひとりの人間が負うことができる最大級の形で、私塾の先生、今氏乙治の影響を受けた。遠山啓の講義は数学という単一学問の範囲にすぎなかったが、「科学」に関する吉本の蒙を啓いたという点でいえば、やはり決定的な出会いであつた。

吉本個人のことに関していえば、これまで自明の公理として受けとり、それらを応用することに意味を見出してきた科学(とりわけ数学)との関係が、科学それ自体を思考対象する、したがって、科学は不動のものでも自明でもない、まずもって思考という批判者の前にさらされる一対象に他ならないという科学との対応関係にとって変わられた。科学それ自体を思考対象とするとは、科学を科学するということと同義である。応用科学から純粹科学(理

論) の場へと吉本は招き寄せられたのである。

一切を疑うと宣言したデカルトも、理性の批判の前にすべてのものを引き出すとしたカントも、数学だけはア・プリオリな、したがって、一義的で自明かつ不動な真理とみなした。数学は思考の不動な基礎とみなされてきたのである。遠山の特別講義「量子論の数学的基礎」は、近代数学の絶対的地位を、したがってそこに依拠して自らの真理性を標榜してきた近代科学の優位性を、吉本の眼前でゆるがし、数学と科学とに対する別様な考え方への道を拓いたのであった。

近代科学が唯一依拠したのは、「量的因子の論理的演算」という、単一でしたがって厳密たりうる論理的階程による思考法＝論理性であった。しかし、カントルの集合論が証明したのは、対象を「量的因子」という単葉な論理に還元して、その対象の必然性や因果性を演算するという行き方を、教学にとって、したがって科学にとって、部分的な問題領域に属するとしたことである。集合論は、対象の量的性質の解明から、対象と対象との関係へと主題を転換させる。この場合、対象と対象との関係は、それぞれの対象がもつ「量的因子」によって決定づけられるような関係を意味しない。吉本は、量子力学が直面していた「微視的な現象の確率的概念」を念頭において、対象と対象との関係を「<非因果律的な>作用概念」によってつかまえることを「空想」したのであった。

《言うまでもなく近代科学の発達には厳密な論理性といふ殆ど唯一の根底によつて支えられて来たが、その発達の本質となると、明らかに単一の論理的階程を否定するといふ方向に進んで来た。そして、恐らくこの方向が示唆する処は自然現象が次元の異つた多葉な事実によつて支えられてゐるといふ、その単純な理由の提示に帰するのではなからうか。即ち論理性という単葉な次元は最早自然現象の全てを覆ふに足りないといふことの意味ではなからうか。》 (5)

吉本は、もとより、近代数学の論理性（必然性や因果性）を否定したので

はない。近代数学が依拠する「量的因子の論理」は、科学の一元的な論理ではないことをこそ確認しているからである。その場合、吉本が認識前提にしていたのは、自然現象の多様かつ多次元的な構造という性格であった。自然現象の多次元かつ多様な事実を、単葉な論理次元で把握することに、そもそも無理がある、ということである。ここで吉本は、単一な論理性をつらぬく数学や、それを根底におく科学の限界性を確認しているわけである。

もともと、あまり単純に感心しない方がいい。「量的因子の論理的演算」によって提示される必然性や因果性と、「単一な論理的階程」とを不可避なもの結びつける必要はないのである。というのも、集合論や確率論はまさに「非因果律的な」作用関係を対象にするが、それは「量的因子」の相互作用的な「論理的演算」によって、対象間の相互関係を析出するからである。「単一な論理的階程」の否定の方向に科学（数学）が展開してきたのは、だから、数学の「量的因子の論理的演算」の否定を通じてではなかったのである。集合論や確率論は、まさに「非因果的な」対象間に、「量的因子の論理的演算」を通じて、因果的な作用関係を発見あるいは確立することを目しているからである。それは、あくまでも数学の枠内での展開・転換なのである。

それにしても、「非因果的」な対象間に、因果的な作用関係を樹立するという様式は、純粋科学の中に、芸術や思弁がこととする「直感」や「思惟」を導入することと似ている。吉本の、自己の思想的自立の出発点にあたって、科学に詩的境位を、詩に科学的境位を発見、樹立しようとする問題設定が、ここで表明されたのである。それは、詩と科学との人であった宮沢賢治における科学の意味（おそらくかつての吉本による位置づけ）に根本的な改変をよびおこすものであった。だが、すでに吉本の思考線は明らかに戦後状況との対立上で動いている。その状況の中に、超然たる態度をやめて参入しようとする態度が吉本にみとれるのである。

戦後思想の主潮流は自己をまずもって「科学と民主主義」と規定した。こ

の規定は、左は共産主義的思考から、右は自由党までをつらぬく幅広い「共同戦線」を形成していた、とあってよい。たとえば、民主主義哲学者の第1の任務は、軍国主義的な野蛮政治や戦争哲学ともなりえたような戦前の哲学から、非人間的な極端に非合理的な本質を打ち砕いて、近代哲学の精神であった人間性と科学性とを徹底的に泌みこませることであるとして、その「創刊の言葉」でこういわれる。

《日本のこれまでの哲学は、自由民権の思想と共に入つて来た民主主義的な、また実証的合理的な英佛の哲学を次第に捨てて、絶対主義的なドイツ哲学を近代哲学の代表者としてとり入れて行つた。日本の哲学は絶対主義国家の官僚の手で育てられ、絶対主義国家が日本哲学の絶対的前提とされ、哲学はただこれに奉仕すべきものだと考えられて来た。この官僚的な講壇哲学が日本哲学の主流となつて、神道、儒教、佛教などの封建的な世界観や道徳、或は神秘的な直観や冥想や行や悟達やの東洋的な真理到達の絶対的手段に対して少しも批判を加えないで、却って東西哲学の融合といった名目で、かようなものをそつくり哲学の中にとり入れて行つた。》(民主主義科学者協会哲学部編集『理論』第1号・昭22. 2. 日本評論社)

つまり、第1の任務は、封建・絶対主義的思考と勢力との対決である。しかし、第2の任務は、近代哲学が持っている科学的精神やヒューマニズムを、実証主義や人間一般の解放やにとどめるのではなく、さらに進んで「生きて動く世界を全面的に把握し、実践のための柔軟、強力な理論」を形成し、勤労大衆の解放を実現するような、反資本主義的なしたがって社会主義的なヒューマニズムを樹立することにある、としたのである。とあれ、民主主義科学者協会哲学部会は、まずもって、第1と第2の、けっして簡単に調和しがたい任務——反封建と反資本——を保持してはいたが、けっして反資本でも労働者解放を志向していたわけではない田中美知太郎が編集委員に加わっていたことから明らかなように、第1の任務、「民主主義という枠の外は何らの制限も設けていない」(「編集の後で」)ものとして発足した、といっ

てよい。しかし、思想上のこととしていえば、第2の任務は、科学的精神とヒューマンイズムの徹底化である、とされた。近代ブルジョア思考が中途半端に投げ捨てた科学と民主主義の旗をどこまでもかかげて前進することを意味した。「生きて動く世界を全面的に把握」し、実践の指針となりうるもの(「弁証法的唯物論」と名ざされてはいないが)こそ真の科学であり、「社会主義こそ現代のヒューマンイズムであることはもはや今日の常識である」と述べるのだ。

吉本の思考はこのような「科学と民主主義」を公理とする戦後思想の主潮流に対する対抗線上を動き始めている。吉本もまた、すでに見てきたように、日本敗戦の悲劇は、科学精神を持ちえなかったことにある、と確認している。(「伊勢物語論」)そして、「詩と科学との問題」では、数学を俎上にあげ、科学を「量的因子の論理的演算」に還元する単一の論理的階程による思考方法＝数学に依拠する行き方を批判する。正確に言えば、実証主義的、機械論的科学観の限界を表明するのである。つまり、近代科学では多様かつ多次元的な自然現象の全てを覆うに足りない、というのだ。吉本が科学についてこの批判段階にとどまるかぎり、彼もまた民主主義科学者協会が表明した、民主主義哲学の第2の任務たる、近代科学(実証主義——その根幹には数学主義がある)批判と同水準にあることを表白したということになる、とあってよい。戦後思想の基本公理に反対表明をしようとして出立しようとする吉本は、はたして、実のところは、かの基本公理の枠組にスッポリおさまる境位しか保持しえていなかった、保持しようとしていなかったのではなからうか。

一見して、吉本は科学に対する新水準を樹立すべしと要求しているのであって、それはまさに自然現象の全てを覆う論理を科学に要請しているところからも判明する。つまり、吉本もいうように、吉本の科学批判は、単一の論理性という概念でもってもっぱら科学性という言葉を用いている今日の批判家達に対する批判を前提においているのであって、通俗的な科学概念を、その正しい意味に建て直すことを目しているといっているわけだ。

科学に弁証法的な論理を要求した、とのべてもさしたる問題は生じないであろう。この点では、第2の近代を超えてという任務を前提とする、社会主義派、マルクス派の民主主義科学者たちと本質的に異なるわけではない、ということを確認しておこう。

吉本の科学観の、1980年代にまで引き続き一貫している特徴は、すでにこの論文で明確に定式化されている。それは、科学の科学性次元の問題と、科学の応用的次元の問題との区別立てである。そして、科学の応用的次元の重要さは、科学的意味のうちにはではなく、むしろ倫理的意味のうちにある、としたことである。

吉本は、科学の科学性いかに、「科学は自然を模倣する」というテーゼによって表現する。「科学が無限に多くの自然現象を組合わせて新たな現象を獲得することは可能なのだが、それが且て自然が試みた現象以外の現象を得ることができない」とまでいうのだ。自然の模倣を科学性の根拠におくこの考え方は、意識は物質を反映するという唯物論（科学）と密接につながっている。それは、きわめて一般的である。むしろ通俗的といってよい。ただし、このテーゼは、科学があくまでも、即对象的であるということ<sup>を述べてはいるが、模倣であるからには、自然それ自体ではないこと、したがって科学がテオリア（理論）として、イデア（観念）としていかなる性格をもつかについては、何ら語られていないことに注意しておく必要がある。</sup>

吉本は、科学の応用的次元を、いわゆる「科学は自然を変革してゆく」というテーゼを媒介に示そうとする。だから、このテーゼを科学の科学性いかにの問題とごちゃまぜにしたまま使用することは吉本にとって許し難いのである。「科学が無限に多くの自然現象を組合わせて新たな現象を獲得する」という普通に「科学による自然の変革」とよばれるものも、しょせんは自然がやる通りのことをやる以上のことを意味しないのである。だから、原子核破壊による膨大なエネルギーの応用的獲得ということも、それがもたらす影響

が大であるにもかかわらず、科学性いかんという問題次元でいえば「自然が悠久の以前から試みて来た現象の新たな模倣の一例にすぎないのである。」だから本当のところ、それは「自然の変革」などごく簡単によびうるものではないのだ。

科学の応用、たとえば原子力の応用ということが重要なのは、倫理的意味のうちにこそある。こういうことだ。

《高度の科学技術の発達による人間生活の簡便化といふようなことがどうして自然の変革であり、人間の進歩を意味するだろうか。それが自然の変革といふ外観を与えるのは技術の複雑な組合わせが僕らに強ひる錯覚にすぎないので、その根底を貫く原理は幾つかの自然現象の単純な模倣に外ならない。そして高度の器械が与へる僕達の実生活の簡便化といふことも、人間の進歩と考へるより、むしろ僕らが着々と自らの復讐を受けつつあると考へる方が正しいのだ。原子力の応用的実現といふことが僕らに提示した唯一の問題は恐らくこの人間的な問題であつて人達が考へ勝ちな科学的意味の重大さでは断じてない。僕達の人間性が実生活の簡便化の極北で科学とぎりぎりの対決をしなければならない時がきつとやつて来るだらうし、それは人間存在の根本に繋がる深い問題を僕らに提示してやまないだらう。今日原子エネルギーの応用によつて巨大な破壊力を獲得したなどといふ奴隷科学者の自負など下らぬものである。》 (5)

科学の応用である科学技術の発達は、自然の変革などとよびうるものではない。第1に、高度な科学技術といえども、その根底を貫ぬく原理は幾つかの自然現象の単純な模倣にすぎない。第2に、高度の科学技術が与える実生活の簡便さは、人間の進歩などを意味しない。むしろ、科学技術の発達は、一方で実生活の簡便さをもたらすが、他方、それがゆきつくところで人間性＝人間存在のぎりぎりのところと決定的な対決を強いるのである。つまりは人間性の破壊にゆきつくのだ。これが科学がもつ倫理的意味である。

吉本はここで、正確に言えば、科学技術において、科学性の側面と応用性



(なにを採用するか、いかなる目的であるかという点で、倫理的意味をもつ)の側面との区分が必要なことを主張しているのである。科学技術も、科学であるかぎり自然を模倣する。自然のロジックに従わざるをえない、ということである。第2に技術の目的は生活の簡便さであるが、技術はそのドンツマリで人間生存それ自体をおびやかすものとして登場せざるをえない。科学技術がその応用的側面で、技術が目的とするところと矛盾するにいたる、ということである。

技術に対するこのような区別立ては重要である。それは、一方で科学技術ニヒリズムと、他方で科学技術万能主義と自己区別する尺度となる。しかし、いいそえておけば、本当に困難なのは、具体的な科学技術上の問題が、常にこの2側面を表裏一体のものとして包含して生じる、ということである。技術それ自体のロジックと、どのような技術を採用すべきかという問題は、不可分離のものとして立ち現われるのである。たとえば、原子エネルギーの(ある程度の)制御なしに、原子エネルギーの応用はありえない。しかし、このエネルギーの応用の拡大化は、原子エネルギーのコントロールを不能にする閾値を突破する可能性を常に秘めている。単純にいえば、応用が科学を追い越すというテーゼは、科学技術のロジックなのだ。技術のロジックだ、といってよい。もっとも、最初からすべてをいう必要はない。ここでは、吉本の変らない科学と技術とに対する原理的思考法を確認しておけば足りる。この点でいえば、吉本の科学観はきわめて卓越した出発をはたしたといえよう。

しかし、吉本が戦後思想史のなかで卓絶した地位を占めてきたのは、「詩と科学との問題」における、詩の問題についての解答の仕方に端を発するのである。

吉本は、本当のところ、詩について述べるために科学を露払いとして登場せしめた、といってよい。より厳密にいえば、科学を述べたのは自然のためであり、詩を述べたのは言葉のためである。端的にいって言葉は、科学にお

ける自然の位置を占めるのである。「第二の自然」なのだ。

ところで、昭和 24 年に発表された「詩と科学との問題」も「ラムボオ若くはカール・マルクスの方法に就ての諸註」さらには「方法的思想の一問題」も、ごく単純化していえば、昭和の劈頭で生じた、小林秀雄対マルクス派という「論争」の問題枠組を継承している。戦後、吉本はその思考の自立的出発にあたって、小林秀雄の弟子として、しかも、きわめて忠実な追随者として登場した。ごく若い頃から小林の思考に馴れ親しんできた吉本ではあったが、戦後自立の出発が小林に依拠してなされた点でいえば、そこに内的（＝主観的）必然性をもつものであったとはいえ、きわめて幸運な出立の部類に属したとってよい。

では、かの問題枠組とは何であったか。吉本の問題設定という点でいえば、小林秀雄の「様々なる意匠」（『改造』昭 4. 9）以下の評論文を読んでもらうにしくはない。ここでは、かの「論争」の小林による集約的表現を示しておけば足りる。小林はマルクス派との論争に対して、あるいはマルクス派内の論争介入に際して、もっぱらマルクス自身に依拠して論陣を張る。

マルクス主義文学の不可能性、不毛さは、マルクスが「詩人を、その『資本論』から追放した」（「様々なる意匠」）ことにある。どういうことか。マルクスは「この世の経済機構を生ま生ましい眼で捕へる為に、文字の生ま生まじきは率直に捨てたのだ。文字は彼にとって清潔な論理的記号としてだけで充分であつたのだ。」しかし、「言葉という記号が、合理的理論を込めてゐると共に無限の非合理的な陰翳を孕んで現存するのみだ。」だから芸術的天才は、マルクスとは逆に、論理的記号としての文字（ことば）の一性格を率直に捨てるのである。そして「若しマルクスが『資本論』の代りに『藝術論』を書いたとすれば、彼はプレハノフの様にトルストイの『芸術とは何ぞや』の解析からは始めなかつたらう。率直に『アンナ・カレニア』から、いや言葉の分析から始めたであらう。」

小林秀雄は、「若し」という假定形で、マルクスが、『資本論』を「商品分

析」からはじめたように、『芸術論』を「言葉」の分析からはじめていたなら、という夢想さへ語るなのである。

しかし、私はこの小林の夢想をきわめて根拠のある夢想だと考える。というのも、『資本論』も「商品」という「カテゴリー」(範疇)から分析を始めており、それは1個の理論として、カテゴリー体系以外のなにものでもないからである。率直に言えば、言語(論理的記号としての)の体系なのである。しかも、マルクスは、言語は意識の発生とともに古く、「実践的かつ現実的な意識」(『ドイツ・イデオロギー』)であると述べているのだから、この現実的な意識たる言語の性格を、論理的=科学的記号にだけ限定したならば、マルクス自身の言明からいっても、片手落には違いないのである。

とはいえ、小林はマルクスになりかわって、言語の分析から始めて「芸術論」を書いたわけではない。小林いうところのマルクスの「夢想」を意識的に実現しようとした最初のランナーこそ、吉本隆明なのである。しかも、80年代の後半にさしかかったにもかかわらず、競争場のトラックに、いまだ第2走者の走る姿は見られないのである。

もっとも、戦後ただちに、吉本は、言語分析による「芸術論」を書こうと目論んだといったら、いいすぎになるだろう。昭和初期の小林がそうであったように、吉本も戦後文学論争軸を転換することをめざして、言葉の問題を詩の中心課題としてかかげるのである。そうではあるが、その短い断定口調の文章は、事柄の中心をはっきりと指し示している。吉本の言をテーゼ化してみよう。

第1 —— 詩作行為とは、外的な意味で、不安定な流動的な言葉の状態を瞬間的に固定化し意識化する操作であり、内的な意味では、瞬間的に明滅する僕らの精神の状態を持続し恒久化しようとする希求に他ならない。

第2 —— だから、詩の科学性とは言葉の科学性を、言葉の科学性とは意識の野の科学性を意味する。意識の野の科学性とは、僕らの意識作用の十全な同時的な触発以外のなにものでもない。

第3 —— 詩の表現上のリアリズムとロマンチズムの対立・抗争は、意識の野における感性と理性という次元の異なった要素の多寡ということに帰着する、きわめてナンセンスなものである。マルクス派のようにこの問題を社会意識との関連でつかむのではなく、「言葉の構造の曇りない解析」を通して（社会意識をも含む）人間存在の本質にせまることが必要である。

第4 —— 「詩が言葉を創造し或は変革してゆく」という考えは空しい。人間の思想が時代を追って進歩してゆくと考えるのは僕らの架空な自慰にすぎない。進歩の外見は、思想表現の組合わせの方法が複雑化したための錯覚にすぎない。ただ、個性に依存する質の差異の他に、時代の推移が、人間の思想を変革していない、と知るのみだ。

第5 —— 言葉の無数の組合わせの発見によって無数の詩を創造することはできる。詩の技術者が生ずるゆえんである。しかし同時に、古代人以来の「瞬間的に明滅する精神の状態を持続し恒久化しよう」とする「人間飢渴」や「夢」——なぜに書くのか、書くに価することが書かれているのか、という倫理問題に連関する —— を言葉にたくして詩はできるのである。

第6 —— いかなる詩人も、表現上の方法論がその思想を制約し、思想が方法論を空しいものだと観ぜしめるのは、以上の言葉の構造が人間存在の本質と不可分離だからなのだ。

ここには、小林秀雄を介して吉本が到達した、言語と意識とは同年齢であり、言語は社会的産物であると同時に物質＝自然である、というマルクスの意識＝言語観の展開が簡潔に述べられている。しかも、小林において転倒されたマルクス主義が不幸にも反マルクスとつらなっていたのに対して、吉本においては、転倒された反マルクス派が真のマルクス思想受容への志向とつらなっているのである。戦前、マルクス派に挑んだ小林と、戦後、マルクス派に挑んだ吉本とのこのような形態上の違いにこそ、戦後思想の展開が止目しておかなければならなかったキイ・ポイントがあったのである。（だが、そ

うはならなかった。)

吉本がマルクス『資本論』を読むことからその戦後自立の歩みを始めた思想上の内的必然性について、これ以上語る必要はないであろう。

吉本の『資本論』を対象にして論じた、詩的思想と非詩的思想との「逆立」問題に入ってゆこう。

マルクスは、その経済学批判としての『資本論』を商品の分析から始めている。しかし、吉本のみるところ、マルクスは、商品の分析を以て始めるのではない。マルクスは、資本制社会変革への情熱と、唯物弁証法的な方法をもって始めるのである。この方法は「一つの現実理解の原則的真理」である。しかし、この原則的真理は、真理であるかぎりにおいて、人を納得せしめるだろうが、けっして人を動かすことはできない。「真理は唯情熱の形式を以て貫かれたとき始めて人を動かすのである。」

マルクスの方法がどのようなものであるかについての吉本の説明は省略してよいであろう。いわゆる、『資本論』が「商品」から「利子生み資本」まで「上向」する過程には、社会の表層を流通する経済現象の分析からはじめて、商品という神秘的な抽象的な分析に達する「下向」の過程が先行する、ということについてである。まずは妥当な説明である、とっておこう。方法と情熱との連関をマルクスから離れて一般化していうと、こういうことだ。吉本は特別なことをいっているわけではない。

《思想は言語といふ意識作用の表象によつてのみ媒介される。実践行為は実在の場における単純なる自己運動によつて表現される。故に思想は実践行為の原動としてこれを媒介することはない。如何なる実践思想といへども永遠にさうである。思想と実践とを媒介するものは意志と情熱とに外ならない。

意志と情熱という不明瞭な概念体は、一方において意識作用に連結し、一方には神経組織の原動として自己運動に連結する。斯かる意志と情熱との特性が思想と実践とを媒介するのである。マルクスの方法と思想との本来的性

格は実践思想としての性格である。実践思想とは実践出来得る思想ではなく、実践を表現している思想だ。故に斯かる思想を実践するためにも自己自身と闘ふに要すると等価な苦痛が必要なのだ。即ちこのやうな苦痛は意志と情熱との行使において生ぜねばならぬ筈だ。》（「ラムボオ若くはカール・マルクスの方法に就ての諸註」）

この文章は、思想は実践活動——端的には理論的实践——を含まない、とか、実践行為は意識作用によって媒介されない、というように読まれてしまうと悲惨である。また、マルクスの思想が、実践を表現している思想であり、マルクス自身、「肝腎なのは、世界を<sup>変革</sup>することである」とどのように強調したという事実があったとしても、それは思想であることにかわりがないのである。自分を含めて多くの人間たちを動かすに足る思想とは、情熱や愛憎一般でなく、やはり情熱の<sup>テオリア</sup>理論、愛憎の理論として存在しなければ、理論の欠けたところは聞くもの実践（行動）でという小児病で終るのだ。まだ、真理（なのだから）それを受容して、実行に移すことでよろしいのだとする、当時の単純なマルクス派に対するアンチ・テーゼ的側面がこの当時の吉本の思考に目立っている。つまり、デリケートさに欠けているのである。

ただし、見逃してはいけないのは、上の文章とのつながりで吉本がのべていることである。吉本は、思想闘争において、真理が非真理を放逐するのではない。基礎の次元が異なる思想間で決着がつくと考えるのは滑稽事である。思想が思想を放逐するのは情熱が情熱を放逐するという、人間性相互の一般的原则に他ならない、という。だから、ある思想が他の思想より進歩しているとか、進歩の仮構（思想）が反進歩の仮構を放逐するとか、などということとはできないのである。ただし、こういうことは、思想間の放逐いかんという力関係の問題についていいうるのであって、思想問題において、真理—非真理の問題がどうでもよいなどと吉本が言っているわけではもとよりない。

以上のことをきわめて通りのよいい方でいうと、真理をこととする科学（非詩的思想）としての『資本論』には、科学に対立する情熱をこととする

詩的思想が前提となり、先行している、ということである。これをマルクスのテーゼに即して吉本は次のように集約する。

「意識とは意識的存在以外の何物でも断じてありえない。そして人間の存在とは彼等の現実的な生活過程のことである。」

マルクスはあらゆる芸術を彼の思想から放逐した——小林秀雄そのままの口調である。だから、意識とは意識的=意識された存在である、存在の反映にすぎぬ。マルクスのこの根本図式のうちに、芸術の、詩の成立しうる余地は存在しない。

しかし、意識は意識的=意識ある存在である。存在は意識がなければ意識的存在でありえないわけだ。「詩的思想とは正に意識の実在を、あたかも樹木があり建築があると同じ意味で確信するところのみ成立するのである。」

ここに、意識ならびに言語を人間の社会的交通の所産と解するマルクス(科学者)と、意識ならびに言語の実在化が詩人個人の内部で成遂げられるとする詩人(ランボオ)との「対峙」が、実のところ、矛盾としてではなく「逆立」関係としてあるのだ。つまり、吉本はここで、マルクスのなかに、いわゆるマルクスと、もう一人のマルクス(詩人ランボオ)を発見し、この二つながらを「逆立」関係として自ら生きぬこうと決意表明しているわけである。科学は詩を断念する。しかし詩を排除しない。詩は科学を断念する、しかし科学を排除しない。科学と詩の関係は、対立しつつ共生してゆく。情熱と方法とが「逆立」するように、詩と科学は「逆立」する。マルクスの中に、非マルクス=ランボオを発見する吉本は、吉本自身の内に、この「逆立」を発見し、それを生き抜こうと決意する。この地点で、吉本が、小林秀雄的思考枠から出発した境位を脱出したことをみてとることができるであろう。しかも、マルクスの内に「逆立」を発見しようとした試みは、戦後マルクス派を中心とした戦後リアリズム論争への果敢な挑戦という意図を強く現わしている。この点については、別章で詳しく論ずることにしたい。

昭和24年、『詩文化』に書かれた第3作目「方法的思想の一問題——反ヴァ

レリイ論」については、触れなくてよいだろう。すでに前 2 作で述べられたことの繰り返し以上のものではない。(以下・次号)