

経済と経営 19-4 (1989. 3)

〈論文〉

戦後思想の断章 ——吉本隆明論——(承前)

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

4

戦後、吉本があらたに依拠し、その読解を媒介にして思想的自立を歩むことを可能にした一方に『資本論』があったとすれば、もう一方には『聖書』があった。『詩文化』(昭24)に発表された前節で検討した3論文は、たしかに『資本論』探究を媒介にした秀作ではあったが、その問題構成の枠組は、戦前すでに小林秀雄が試みたものと相同であった。それはなるほど、小林を超え、マルクス派を超える可能性としての内実を含んでいたが、しかも情熱(詩的思想)と科学(方法=非詩的思想)との「逆立」を語って独自の思考の歩みを始めたことを強く印象づけはしても、決定的な施回がそこでなしとげられたと語りうるには、いまだなにかが不足していた。そのなにかが語りはじめられるのは、昭和29年~30年にかけて書かれた「マチウ書試論」をまたねばならない。だが『聖書』読解を通じて、吉本にとって独自の思考要素を獲得するその作業について語る前に、戦争一戦後の思想転位を徹底的に自己清算—自己確認する契機をみておかなければならない。なんといっても、吉本は「宮沢賢治論」においてみたように、戦後にいかなる「解放」も感じ

ることなく、祖国の独創が歴史の暗闇の中でじっと諦念せざるをえない宿命として、つまりはありうべからざる運命として敗戦を迎え入れた、としたのであった。吉本は自分の無知、自分を取りまく世界に対する無知にきずく。彼が、科学と『資本論』を武器にして世界と交渉することを要求したのは、当然であった。しかし、徹底的に解き明されなければならないことがあった。

それは、あの戦争がいかにも無謀で、狂気に満ちていたとしても、否、ひとが非難するように、無謀で狂気に満ちていたからこそ、では何故に国民大衆（大衆とは厳密な意味で多数者ということだ）がああ戦争を受け入れ、聖戦へと自ら高揚していったのかという問に答えることである。これに答えることは、とりもなおさず、聖戦を信じ、それに殉じようとした吉本自身の自己解剖なしには不可能である。この作業を『高村光太郎』で吉本ははたした。これは、高村光太郎を媒介にした、痛切な自己批判書としてまず読まれるべきものである。『高村光太郎』（飯塚書店・昭32・7）を構成する諸論文で、最もはやい時期に書かれたものが「高村光太郎ノート——「のっぽの奴は黙ってゐる」について」（『荒地詩集1955』昭30.4.15）である。吉本の思想的自己清算の、戦後10年間、その持続していた時間の長さにも驚かされる。通常のケースでいえば、戦後ただちに自己批判をおこなって、戦前の思想的ホコリを払った思考者たちが、徐々に、10年もたてばその多くが、いまいちど施回をとげて、なしくずし的に戦後思想の嫌悪者、批難者に転じてしまった時期に、吉本はまさに戦後転換の意味を徹底的に明らかにしようとして登場するのである。本節の課題は、どのようにして吉本は自己清算をとげたかの主題解明につきる。

吉本が、高村光太郎にたいして「微かな異和感」をみとめたのは、戦後になってからである。それは敗戦直後に発表された1編の詩に端を発する。

◀ 一億の号泣

綸言一たび出でて一億号泣す

昭和二十年八月十五日正午
 われ岩手花巻町の鎮守
 鳥谷崎神社々務所の畳に両手をつきて
 天上はるかに流れ来る
 玉音の低きとゞろきに五体をうたる
 五体わなゝきてとゞめあへず
 玉首ひゞき終りて又音なし
 この時無声の号泣国土に起り
 普天の一億ひとしく宸極に向つてひれ伏せるを知る
 微臣恐惶ほとんど失語す
 たゞ眼を凝らしてこの事実 directly
 苟も寸毫も曖昧模糊をゆるさゞらん
 鋼鉄の武器を失へる時
 精神の武器おのづから強からんとす
 真と美と到らざるなき我等が未来の文化こそ
 必ずこの号泣を母胎として其の形相を孕まん > (8)

はじめて生じた高村に対する異和感を、吉本はこうのべるのである。

<いまでは、こんなことをいっても誰も信じまいが、わたしの異和感は、高村の天皇崇拜が、骨がらみであるのを知ったためでも、天皇の降伏放送にたいして、懺悔を天皇個人に集中しているのが異様だったためでもない。わたしがもっていた天皇観念は、高村と似たりよったりであった。わたしには、終りの四行が問題だった。わたしが徹底的に衝撃を受け、生きることも死ぬこともできない精神状態に墜ちこんだとき、「鋼鉄の武器を失える時、精神の武器おのづから強からんとす 真と美と到らざるなき我等が未来の文化こそ必ずこの号泣を母胎として其の形相を孕まん」という希望的なコトバを見出せる精神構造が、合点がゆかなかつたのである。高村もまた、戦争に全霊をかけぬくせに便乗した口舌の徒にすぎなかつたのではないか。あるいは、じ

ぶんが死ととりかえっこのつもりで懸命に考えこんだことなど、高村にとっては、一部分にすぎなかったのではないか。わたしは、この詩人を理解したつもりだったが、この詩人にはじぶんなどの全く知らない世界があって、そこから戦争をかんがえていたのではないか。》(⑧)

あの「戦争に全霊をかけぬくせに便乗」した者のみが、この敗戦を前にして、前途に「希望的なコトバ」をみいだせるのだ。敗戦を前にして「希望的なコトバ」を発する者は、時代の便乗者にすぎぬ。ひるがえって、聖戦に殉じるとした高村も、あのとき時代便乗者的要素をあわせもっていたのではなかったのか。吉本の「異和感」はこうして生まれる。その「異和感」は、最も身近に感じられた者の裏切りを確認することと似ている。「ブルータス、おまえもか」ということである。

しかし、この「異和感」は、「宮沢賢治論」が敗戦直後、まったくの孤絶状態で書き綴られたのはことになって、すでに戦後10年へた時点での、「マチウ書試論」を書き、戦争責任の論戦を闘いはじめていた、1人前の思考者として自立していた時期での確認であることにやはり注意をうながしておきたい。

高村光太郎の「一億の号泣」は、敗戦直後、昭和20年8月17日の朝日新聞に掲載されたものである。吉本はそれを読んだ(としている)。しかし、最も身の内にこたえるはずのこの「異和感」にひっかかることなく、当然言及されてしかるべき「宮沢賢治論」では沈黙で通りすぎている。そればかりではない。「一億の号泣」の終りの4行、「希望的なコトバを見出せる精神構造」と同じ構造を、敗戦直後の吉本もまたあわせ持っていたのではと推測させるに十分なのである。たとえば賢治論の次のような文である。

《私は宮沢賢治を前にして新しい日本の叡智が進むべき方向を、一つの可能性として見出し、未来に明るい光を見るやうな気がするのです。あらゆるものが行きづまつた、そのやうな日本に於て、新に急旋廻してくる光明の方向はどんなにか私たちの勇気を振り起させるかも知れません。》(9.17 ⑮)

そして、「宮沢賢治論」のモチーフもまた、普遍的、汎人類的、非日本的な宮沢賢治の感覚、主張、行為の背後に、ついには顕現する無形の日本的なものを発見すること、それと重ねあわせて、祖国の敗戦という現実の前で、汎西欧的、ヒューマニズム的、非日本的なものに制圧されたにもかかわらず、この運命に徹底的に耐え抜くことによって、日本的なものの創造がありうる「希望的なコトバ」を見出すことにあった、とみなしうるのである。祖国の宿業に暗惨たる諦観を生きるということと、そこから日本的なものの創造を夢みることとは、敗戦直後の吉本の唯一の可能性であったのだ。だからこそこういえたのだ。

《祖国はその間に悲しむべき現実を迎えました。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うことです。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を感じます。》

(11. 2 ⑮)

では、かの「異和感」とは何を指差すのか。高村に対してはもちろんのこと、敗戦期の吉本に（こそ）向けられている、としたい。では、その「異和感」をテコにして吉本は何をいおうとするのか。戦争期の、もとより吉本を含む大多数の人びと〔大衆〕が経験した、聖戦へと自発的にもおもむかせしめた「核」をさぐりあてることである。問題の中心は、敗戦後、戦争期の言説を掌のひらをかえすようにかえしてしまった表現者たちを摘発、批判することにあるのではない。単純化していえば、敗戦を境に180度転換した、大衆の言説、価値感、行為基準にもかかわらず、戦前も戦後も明確な形でとり出され解明されぬままにきた、思想や体験の底とでもよびうるものを明らかにすることであった。戦前、大衆を動かした思想の動力はどこにあったか、を論究することである。それゆえに、高村光太郎でなければならなかった。小林秀雄でも、保田與重郎でも、横光利一でもありえなかった。賢治ではも

とよりありうべくもない。

なぜ高村なのか。

『高村光太郎』は、光太郎の留学の分析からはじまる。留学を「後進社会の特産物」とみなす吉本は、その上で、森鷗外、夏目漱石、永井荷風と対比して、高村のが、独特の意味を持つことを、次のようにいう。

高村は貧乏息子である。その息子はパリで×××女史と遊ぶなどのために、りちぎ者の父（光雲）の金をだまし取るようなことをせざるをえない。しかも、この息子は、このりちぎ者の父親の、自分の息子にだけは不如意を与えたくないといういじらしい心理を、ふみにじるような形で、ブルジョア息子を範とするような芸術的生き方をしなければならない。しかも彼は、鷗外や漱石や荷風とも違って、その出自意識からして、ブルジョア息子にも昂然と対峙しなければならなかったのである。

〈高村に父親一息子のコムプレックスをつきつめさせたものは、西欧と日本との眼もくらむばかりの文化と社会と人間意識との落差であった。ここから、ロダンを芸術家とすれば、父光雲は職人であり、ロダンを芸術上の血族とすれば父光雲は憎悪すべき敵であり、しかも、光雲と自分とは、肉親の父と子であるという宿念がうまれざるをえなかった。このような宿念からは、種の問題が誕生する。高村は、ロダンは西欧近代の嫡子であるが、自分は、どうしようもない辺境の異人種であるという劣等感からも、腹背をつかれることになった。この種の問題は、ただたんに文化的落差の自覚からもうまれるだろうが、父と子の排反をくぐることは、多くの留学がたどらなかったとおもわれる径路である。〉 (⑧)

ここから高村の孤絶感は生まれる。それは二重のものである。一方で、インテリゲンチヤ高村は、西欧近代の水準を意識に入れたうえで、自己の意識をとりまく社会環境を無としなければならない、他方、出生としての庶民環境のうえにたって、インテリゲンチヤたる自己の孤独を確認しなければならない。そして、詩集『道程』(大3)前半の比類ない独創性は、西欧近代の水

準に立つ世界意識とインテリゲンチヤとしての孤絶意識とのなかに、環境社会を奪回しようとする意欲の中ではじめて開花したのである。ところが、長沼千恵子との恋愛、結婚を境にした『道程』後半部は、「自己の世界性と孤絶性のあいだに、環境社会を架橋しようという努力をうしなうて、突如として個人的環境の肯定に転じたのである。」当然、庶民情念や風俗に対する愛着とともにあった批判、日本人（庶民）批判がなくなった。このようにのべる吉本は、高村に何を期待し、そこに何を読みとろうとしているのか。他でもない、変革者の意識である。途絶された変革の思想形成といってよい。『高村光太郎』と同時期の昭和30年に書かれた次のテーゼ的文章を読むと、一目瞭然である。

《わたしのかんがえでは、庶民的抵抗の要素はそのままでは、どんなにはなばなくとも、現実を変革する力とはならない。

したがって、変革の課題は、あくまでも、庶民たることをやめて、人民たる過程のなかに追求されなければならない。

わたしたちは、いつ庶民であることをやめて人民でありうるか。

わたしたちのかんがえでは、自己の内部の世界を現実とぶつけ、検討し、論理化してゆく過程によってである。この過程は、一見すると、庶民の生活意識から背離し、孤立してゆく過程である。

だが、この過程には、逆過程がある。

論理化された内部世界から、逆に外部世界へと相わたるとき、はじめて、外部世界を論理化する欲求が、生じなければならぬ。いいかえれば、自分の庶民の生活意識からの背離感を、社会的な現実を変革する欲求として、逆に社会秩序にむかって投げかえす過程である。正当な意味での変革（革命）の課題は、こういう過程のほかから生れないのだ。》（「前世代の詩人たち」『詩学』第95号・昭30. 11）

高村は、この「逆過程」の可能性を放棄してしまう。したがって、吉本は、高村のこの変換を「近代的転向」と位置づけるのである。『道程』分析を通し

た吉本の結語は次のとおりである。

《詩集『道程』は、はじめに世界共通意識と、人は人を理解することができないとする孤絶意識のために、日本の庶民環境を脱落し、また、それを奪回しようと努力する近代日本のインテリゲンチヤとして比類のない独創的なたたかいを記録しながら、後期においてこのたたかいをうしない汎人間的な「自然」の理法を絶対とする思想に転じた、ひとつの近代的転向の独得な意味をはらむものであった。》(⑧)

ここで「転向」とからめてのキイ・ワードとして、吉本は「自然」概念を登場させる。およそ吉本の思考を論じるほどの者なら、常にその念頭におかなければならないほどの鍵概念が、「自然」概念である。

吉本はこういう。

《おそらく高村にこの転向をうながした発想は、はじめに、世界性と孤絶性とのあいだの環境社会の脱落——(デカダンス)を補償するためによった情欲の生理的特質を、「自然」の理法であるとかんがえることによって生じた。いわばデカダンスを補償するためにやむをえず掘りどころとした性欲の生理的解放の表現を人間の「自然」性とおきなおしたのである。「人間を思うよりも生きた者を先に思へ」という即物的な自然性の讃美を、孤絶性や思想性や、環境社会の奪回よりも優先する絶対的なよりどころとしたために、もはや高村が設定した「自然」の絶対性のうえには、高村の個人的環境のほかには乗るものがなかった。自己の個人的環境の肯定と拡張のうえにたって、庶民社会は、情緒を卑俗的なセンチメンタリズムとし、剛直な生産性とするモデルニズムスにちかい、ヒューマニズムの主張に転化されたのである。》(⑧)

おそろしく分りにくい文章である。後半は、誤植でないならば、文法上からいっても支離滅裂である。これを吉本の意をくむようにして理解するのは、おそらく至難の術である。しかし、いくつかの枝木をさしこみながら、ともかく理を通してみよう。

「情欲の生理的特質」とは、いうまでもなく自然である。しかし、それ

は、環境社会の理法に代位できる、そこから独立自存のものなのではない。その自然的性格は、社会性と骨がらみなのである。つまりは、社会的拘束性によって絞りあげられた自然である他ない。ヘーゲルを借用すれば、どこまでも「第二の自然」である社会の法、習慣、世論などによって拘束されている自然なのである。

だから、吉本が解するように、性欲の生理的解放を唱うことが、『道程』前半部までの高村にとっては、世界性と孤絶性とのあいだに環境社会を奪回しようとして、できないでいる脱落状態デカタダンスにたいする補償なのである。そこでは奪回の努力はやんでいない。むしろ、かの自然の讃美は、脱落状態を確認させ、それを奪回する努力をよびかける表現となっている。

ところが、後半部で、「情欲の生理的特質」は、環境社会の理法から独立自存の、ただの（純粹な）自然に転じてしまう。かつて環境社会を奪回しようとしてできない脱落状態を補完する行為が、いまや一切のデカタンスを超越する玉座につく。その「自然」に社会性が、それがどんな性質のものであれ、持ちこまれると、不純になる。だから、自分の情欲の生理に忠実に生きること、社会的環境に制約されない（高村の）個人的環境の樹立こそが、「自然」の理法に適った生き方だとして、肯定されるわけだ。人間の個体的「自然」がこのように全的に肯定され、絶対唯一のものとして組み立てられるのが、個人の自己保存欲を原理とするエゴイズムの社会である。モデルニスムスである。

ここまでは、どうにか言葉を補えば理解することができるであろう。しかし、最後の一文である。文法上からいうと、「庶民社会は、情緒を卑俗なセンチメンタリズムとし、情緒を剛直な生産性とする、モデルニスムスにちかいヒューマニズム社会に転化する、」、ということになる。きわめてやっかいだ（他人様のとんでもない悪文を解きほぐして何になるのか、というつまらぬ大疑問がある。しかし、ここでは、潔く眼をつむろう。）。)

庶民社会は、西欧近代と共通な意識に立った高村には、帰還不能の密封

された情熱と執念の支配する世界である。しかし、生理をいっさいのものがそれに従属すべき「自然」とみなすならば、エゴ（「自己保存」）の肯定と拡張によって樹立されるべき庶民社会は、生理から発する情緒によって結ばれる卑俗な「ヒューマニズム」の社会に、エゴの肯定と拡張を欲求＝情緒の衝動力＝生産力とする近代主義の社会に転じる。別にたいしたことを行っているわけではないのである。自己保存欲をどこまでも拡張してゆこうというところに、近代社会の生産性はその衝動力の保証を持っている。アダム・スミスの「自由放任」である。他方、エゴの排他的な拡張は、衝突の激化をまねき、万人に対する万人の闘争場を生む。だから、自己の欲求を充足させるためには、相手のエゴもこれを承認しなければならない。スミスの「共感」である。ヒューマニズムである。

「自己の個人的環境の肯定と拡張」のうえに樹立される社会は、モデルニズム＝ヒューマニズムであるが、それは高村の出自たる庶民社会とは似て非なるものである。なるほど、高村は、その庶民社会に同化することを拒んだ。彼のインテリゲンチヤとしての世界性と孤絶性がそれを許さない。しかし、それは、日本の庶民社会を、世界性と孤絶性とのあいだに奪回する努力をやめることを意味しなかった。だが、生理を「自然」とおき、エゴの肯定と拡張のうえで樹立されるべき構想としては、かの庶民社会は放擲されてしまう。

西欧的近代の世界意識に立って、日本の庶民社会を奪回しようとした高村の試みはやむ。では、高村は、自らの出自たる庶民社会を断念し、近代主義ニズムにおもむいたのか。然り、かつ、否である。やはりキー・ワードは「自然」である。

自己の生理＝自然に忠実に生きることを讃歌したのが『知恵子抄』である。高村は智恵子と大正3年(1914)に結婚する。それから10数年たった、昭和2年(1927)の詩を、吉本は引用して、いう。

＜ あなたはだんだんきれいになる

をんなが附属品をだんだん棄てると
どうしてこんなにきれいになるのか。
年で洗われたあなたのからだは
無辺際を飛ぶ天の金属。
見えも外聞もてんで歯のたたない
中身ばかりの清冽な生きものが
生きて動いてさつさつと意慾する。
をんながをんなを取りもどすのは
こうした世紀の修業によるのか。
あなたが黙つて立つてみると
まことに神の造りしものだ。
時時内心おどろくほど
あなたはだんだんきれいになる。》

次の吉本による注解に口をはさむべきものはない。

《この詩は、だれにもあきらかなように、夫である一人の男が、あるかけはなれた距離から妻である一人の女性をながめ美化しているところに成立している。これを、正常な意味で夫婦の感情とよぶことはできないのである。すくなくとも、庶民社会の通念にまみれ、物質的窮乏におびやかされた生活意識からは、夫婦とよぶことはできない。環境社会の意識を脱落したひとりの男が、ほとんど生活感情をもたない一人の女性をながめているにすぎない。両者を結んでいる紐帯は、愛情にしてはとおくにすぎ、情念にしては冷却にすぎ、奇怪な貌をした「自然」理法のメカニズムのようなものがのぞいている。》 (⑧)

はっきりいえば、近代(西欧)のコゴイズムで、^{ヒューマン・ネチャー}「人間自然」として定立されたエゴは、実のところ、ヒューマン・ソサイティ=ヒューマニズムを導出する原理に他ならなかったのである。エゴは環境社会と対立したが、同時に環境社会を必然化させるのである。ところが、高村のエゴは、環境

社会と切断したところに成立する。情欲の生理的^{メカニズム}機制＝自然に忠実に生きるという構図は、近代的擬制をもつが、そこには環境社会を必然化させる契機を欠いているのである。これを、吉本のように「近代以前の自然的生生活」ということはできない。いってしまえば、近代社会が生みだした極度に倒錯した生活とあってよい。こういうことだ。エゴはエゴの自然にしたがって生きるだけでよろしい、それは環境社会から切断され、純粹になればなるほど如実となるという論理のゆき着く先は、高村において次のように現われた。彼は、世界性と孤絶性とのあいだに、智恵子の異常さでもって橋を架けようとする。吉本はいう。

《この狂気の妻をうたった詩のなかで、高村の美化は完璧であり、うかつかすると自分の妻の狂気をこれほどまでに美化できる高村の冷眼は、いったい何であろうか、とかんがえてみることを忘れそうになってしまうが、われにかえってみれば、夫人の狂態を美化したこれらの詩に、非情な高村の美意識をみとめ、秘められた高村のすさまじい諦観と決断とを垣間みるおもいがするのである。ここで、高村は、千鳥と遊ぶ智恵子夫人の狂態を、人間倫理のむこうがわに一片の「自然」のようにみようと試みた。高村の独特の「自然」思想のカテゴリイにたたきこまれるとともに、夫人の狂気は美と化したか、実生活は、こんなものではなかったはずだ。》(⑧)

問題は、完璧な美化とか、実生活はこんなものではなかった、というところにあるのではない。「智恵子夫人の狂態を、人間倫理のむこうがわに一片の『自然』のようにみる」というところにある。私は、吉本の解説の的確さに驚くわけではない。むしろ、高村の論理の一貫性——それは自己のたてた原理をどこまでも貫く一面性をも意味している——のすさまじさに驚ろかざるをえないのである。

エゴの自然に忠実に生きるということは、人間倫理のむこう側にあるものとして生きるということだ。この自然の前では、したがって、狂気も狂態も存在しない。一切は自然過程としてある。だが、このような生き方が、どの

ような障害に出会ったとしても、ともかくも可能でありえたのは——結婚から智恵子の死（昭13）まで、ほぼ4半世紀の長きにわたっていたのだ——、少くとも、近代的エゴイズムの成立が日本においても進行していたからに他ならない。エゴの自然の純粋な肯定は、^{イデオロギー}仮構であったが、非現実ではなかった。^{イデオロギー}現実的意識だったのだ。吉本がいう「近代以前の自然法的生活」は、けっして、「人間倫理のむこうがわ」で、仮構にもせよ現実性をもちうるものたりえなかったのである。それは、きわめて濃密な共同体倫理のなかにおいてのみ現実性をもちえたのである。実のところ、エゴの自然の純粋な肯定は、近代エゴイズム（個体原理）＝ヒューマニズム（相互原理）からの仮構物、抽象物に他ならず、しかも、それは空無性においてあるのではなく、社会的リアリティを持つものなのである。

とはいえ、高村の「転向」は、社会倫理に密封されたエゴの自然性という主張により、日本の庶民社会の通念に対する反措定とはなりえても、仮構物を自然（実体）とみなす錯認にかわりはなかった。そして高村の転回はもう一度生じる。「自然」概念の転換によってである、と吉本はのべる。

実のところ、高村の「環境社会意識なしにいとなまれた自然にもとるまいとする生活」が、けっして「近代以前の自然法的生活」ではないことを、吉本も確認せざるをえないのである。日本資本主義が上昇しながら成熟していった大正期を基盤として形成されたデモクラシズム（エゴイズム＝ヒューマニズム）が自己破壊をとげたため、「環境社会意識なしにいとなまれた自然にもとるまいとする生活は、底をつかざるをえなくなった。」としているからである。大正デモクラシの崩壊は、プロレタリア大衆デモクラシと非・反プロレタリア大衆意識に両極分化したのである。

生活史においても、理念においても、個人的な生活に極限された「自然」法にもとづく生き方は、高村において退路を断たれていた。高村の脱出口はどこに求められたか。中国市場をめぐる米英の帝国主義と相克する日本権力

の動向にふかい関心と傾倒をしめした高村について、吉本はこう分析する。

《高村にとって、おそらくこの時期のもっとも中心的な課題は、つきつめられたじぶんの出生としての庶民意識を、いかにして時代の大衆的な動向と調和させるかにあったにちがいない。このとき、高村がえらんだみちは、時代的な大衆の動向を、「自然」の運行のように必然とかがえることによって、じぶん自身の「自然」法的な思想をすてることなしに庶民がえりする道であった。いいかえれば、かつて智恵子夫人との個人的な生活の軌道のうえにえがいた「自然」法的な理念を、高村なりに時代の大衆的な動きの方向に社会化しようところみたのである。高村のこの時期の、大衆意識への共感、戦争へと流れこんでゆく時代的動向への同時的な傾斜とは、高村にとって自分の庶民意識を徹底化することと、「自然」法的な思想を社会化することが、おなじことを意味したことによっている。》(⑧)

いくぶん論理的になると、単純化がある反面、難解になるという吉本の性癖がいかんなく現出している文である。

高村が選んだ道は、「個人的な生活の軌道のうえにえがいた『自然』法的な理念」を「時代の大衆的な方向に社会化」することであった、と吉本はいう。

自己の生理が要求するところから従うエゴイズムを社会化するためには、(吉本は言及していないが)、二つの道がある。一方は、自己の利益の自由な競争的な追求が、結果として社会全体の利益を増大させるという、アダム・スミスの自由放任を原則とする国富への道である。他方は、個々の利益や欲求を実現するためには、まずもって社会全体の利益がはかられてはじめてそれが可能であるという、富国への道である。この両者は、現実には、明確に分離された形で、あれかこれかとして現存するわけではないが、日本近代の道は、後者のますますの優位性が確立される過程であった。高村光太郎の転換は、前者から後者への転化を意識的におったという形になった。大衆の生活意識は、日々の生活の糧、職業、仕事を得るためには、つまりこの私の生の欲求を充足させるためには、大陸進出をてこに市場拡大、資源確保が必要

だ、必然だ、前提だ、という主張に要約される。つまりは、ナチズム（国家社会主義）への道である。国益あつての私益、純粋なエゴイズムは帝国主義的ナショナリズムに包摂されてはじめて可能だ、ということである。

「人間倫理」のむこうがわに、もとより生活倫理の拘束を越えたところに、形成しようとした純粋エゴの世界から、高村は、帝国主義的ナショナリズムに包摂された庶民意識に同化した世界にまで転進をはたそうとする。これは、世界性と孤絶性とのあいだに環境社会を打ちたてようとする、かつての試の完全なる放棄である。

しかし、高村は自我の主体性を単純に放棄したのではなかった。庶民意識に先祖がえりするが、その自我が一方的に屈服せしめられたのではなかったのである。吉本の言によれば、こうなる。

《高村の崩壊の過程には、ひとつの暗示があるとおもう。それは、近代日本における自我は、内部にかならず両面性をもたざるをえない、ということである。それは一面では近代意識の積極面である主体性、自律性をうけつぐとともに、近代のタイハイ面、ランジュク性をよぎなくうけつがざるをえない。他面、かならず、自己省察の内部検討のおよばない空白の部分、生活意識としてのこしておかなければ、日本の社会では、社会生活をいとなむことができないのだ。おそらくこの両面性は日本の近代社会の矛盾した両面性にアナロジカルである。これから動乱期の現実のはげしい力は、この内部の両面性にくさびをうちこむとともに、社会が要請してくる倫理性は、近代のタイハイ面を否定するようにはたらき、同時に、生活意識としてのこされた内部の空白の部分、日本的な庶民の生活倫理から侵されざるをえなくなる。いわば、内部が、思想的な側面と、生活意識の側面から挟撃されるというのが、動乱期の日本的自我につきまとう宿命に外ならなかった。戦争期に、日本的な近代意識のタイハイ面の批判者としてあらわれたのは、日本的ファシズム、民族主義であり、実生活意識から批判者としてあらわれたのは、日本の庶民そのものである。したがってたとえば、共産主義者はおおく擬ファシ

ズム的に転向して、日本的近代の批判者として更生 (!) するか、または、擬ローマン的にうつぶして、庶民意識の変種にすぎない内部世界を露呈するにいたった。➤ (⑧)

「単純な庶民的屈服」をおしとどめたものは、(高村の)「自然児的な理想意識が近代性のもつタイハイ面を抑制」していたからである、と吉本はするのだ。

「日本近代における自我」の二面性などといわれると、分ったつもりになりがちだ。だがそうは簡単にいかない。

第1に、意識の主体性・自律性ということと、生活意識にその主体性・自律性の不可浸透な部分が存在するという、吉本が設定した二面性は、なにも日本近代に特有な自我のあり方ではない、ということである。生活意識圏は、純粹意識や意識の自律性を抽象物として、そもそもから排斥するのである。だからこそ、デカルトをはじめとする近代思想の古典家たちは、理性の存在論的な自律性をなによりも強く主張しなければならなかったのである。つまりは、「コギト・エルゴ・スム」を、である。単純に言えば、近代の門口では、理性(自律的意識)は、圧倒的に、日常生活意識たる感性(他律的意識)に抑圧されていたのである。理性の純粹存在理由を主張した古典家たちの発言の背後に控えていたのは、てこでも動きかねる習俗とか常識とかという形で定着していた日常生活意識であった。

第2に、しかしこのようなことを確認した上で、次のようにいわなければならない。西欧近代思想史上における営為は、自我の自己洞察を無限に押し進めうることこそ、自我本来の姿である、という方向に進んだ。自我は、自己反省を押し進める自我にとって、全的にクリアーされうるのだ、と提示したのがヘーゲル哲学の努力に他ならなかった。ヨーロッパ近代の自我観として定着したのが、自我は「自己省察の内部検討のおよばない空白の部分」(吉本隆明)を残すべきではない、という格律であった。これが理性主義である。理性の省察(審判)にかなわないものを、自己意識、つまり自我から追放す

る歴史こそ、近代的自我の確立過程であった、とあってよい。

これに反して、日本近代の自我観は、世界史的にいえばすでに徹底した理性主義がその限界性を指摘されだし始めた時に、ヨーロッパ近代と遭遇して形成されたのである。ヨーロッパで理性が抑圧し追放した感性や無意識の意義が問い直されたまさにその時に——マルクス、ニーチェ、フロイトなどを想起せよ——、日本では近代自我観が構成されはじめたのである。その場合、近代ヨーロッパの初発におけるように、徹底した理性主義に対する抑圧は起こり得なかった。日本的自我の方も、吉本のいうように「自己省察の内部検討のおよばない空白部分を、生活意識としてのこしておかなければ」ならないという地点から出発し、おのずと定着したのである。

したがって、吉本が指摘する日本近代の自我の二面性とは、ヨーロッパ的尺度でいえば、前近代と超近代との両形式をあわせもつものだ、といっているのである。

徹底した近代的エゴの純粹化をはかった高村にとって、彼の出自である「庶民意識」への帰還は、前近代への単純な復帰ではなく、主観的には、まさに、ヨーロッパ的近代を超える営為を意味した。それは、エゴの純粹化が陥った出口なしの状態を解放する道——世界史の課題であるとともに、高村個人史の課題でもある——であったことは、いうまでもない。

前近代と超近代を抱合した日本近代における倫理性は、徹底したエゴイズムを抑圧するとともに、生活意識から発する集団的エゴイズムを世界史的意義づけによって解放する。近代からの解放は、ヨーロッパからの解放であり、大東亜共栄圏の樹立であった。そして、初発から「自己省察の内部検討のおよばない空白部分」を生活意識としてかかえこんでいた日本近代の自我こそ、ブルジョア的エゴイズムの倫理的タイハイを超出すべしという、超近代の歴史的主体たりうるという地位に上昇せしめられたのである。

ファシズムへの道は、日本では、庶民の生活意識を、超近代の課題をもつ倫理性へとひきあげる役割を高村に与えたのであった。高村こそ、漱石が意

識内で徹底した近代的エゴイズムを生き抜こうとしたように、実践的にもこのエゴイズムを生き抜こうとして関門にぶち当たり、その突破口を超近代の方向へと求めた稀な人なのである。そして重要なことは、高村のこの転換は、高村においては、世にいう単純な本卦還り、転向ではなく、世界史的な転進、超近代への必然的な道程をも含むものだった、ということである。

「自己省察の内部検討のおよばない空白部分」を残しておく生活意識を、超近代という世界史的発展方向へと解放するとは、庶民意識を世界史の過程を担う主体へと結びつけることである。この媒介項を高村は主体的に担おうとしたのであった。高村の努力は、大衆の生活意識を解放した、とってよい。個々の庶民の生活感情が世界史の形成と直結しているという一体感を形成した、とってよい。「聖戦」への道である。しかし、それは超近代への最悪のコースを踏んでいたのである。吉本の声の調子は、めずらしく急激に上高する。

〈高村が「東方の倫理」とかんがえ、三好達治、神保光太郎ら四季派、日本浪漫派を先頭とし、壺井繁治、岡本潤らプロレタリア詩系を殿りとする現代詩人たちが、擬ファシズム的言辞を弄して強調したところのものは、「東方の倫理」でも何でもなく、たんに日本的なもの、しかも、日本の半封建的な社会構造に基盤をもつ、半封建的な庶民意識のうえに狂い咲きした擬アジア的な思想に外ならなかった。〉 (⑧)

〈高村の戦争期の屈服にいたる過程が、日本における近代的自我の典型的な屈服をあらわしているというのは、高村が、昭和初年、自然理性的な自我意識からやや左にかたむいて確保した主体性が、現代詩人たちの自我喪失の様相のなかで、ほとんど唯一のきわだった意味をもつものであったということの意味している。高村の主体的な自我が、庶民がえりのうえに狂い咲いた超越的な倫理、擬アジア的な思想によって戦争詩から追いおとされ、「金がはいるときまったように、夜が更けてから家を出た。心にたまる膿のうづきに、メスを加えることの代りに、足は場末の酒場に向いた。」(「暗愚小伝」)とい

うような実生活的な鬱屈にまで追いつめられた地点で、現代詩人たちは、自我の解体、喪失を原因として、狂躁的な庶民そのものへ、擬ローマン的な屈曲と、擬ファシズム的な挫折へと追いこまれていったのである。そして、高村の屈服と、現代詩人たちの屈服とが交叉して指すところには、帝国主義的段階にまで組織された、半封建的な日本の社会がおおきく横たわっていたのである。> (⑧)

「半封建的な庶民意識」「半封建的な日本の社会」というキイ・ワードに、私はギクリとし、ため息をつく。それは、吉本が主たる批判した、近代化論者や講座派（マルキスト）が依拠するキイ・ワードであるからだ。この鍵概念を軸に、高村らの営為を批判すると、超近代への志向はすべて虚偽意識にとらわれた、自我の解体を原因とする庶民への屈服から発したものにすぎないということになる。つまり、文字通りの転向である他のないものとみなすわけである。しかし、日本の庶民意識を、半封建的なもの、近代へと純化せざるものとみなすのは、吉本の高村光太郎論の枠組からいってもできない相談なのである。日本近代の庶民意識を、（ヨーロッパ的尺度でいえば）前近代と超近代とが抱合した二重性としてこそとらえるべきものだ、と吉本は指摘しているからである。高村の個人史の過程が、この二重化された庶民意識を超近代へと解放しようとしたこと、そのたんにアナクロニズム的でない大衆意識形成を可能にしたこと、の根拠（の一端）を示すことにこそ、吉本の課題は設定されたのではなかったのか。そうでなければ、吉本が、戦後、高村の自己清算的な言辞に対して持った「異和感」を説明できないのではないのか。大衆意識の形成者の中に、デマゴグとしての核しかみいだすことができないのではないのか。そして、これでは吉本自身、清算主義的な自己批判の域にしか達しえないのではないのか。日本近代の特殊性を、前近代性の方に過度に、一面的にひき寄せて理解するアナクロニズムの便法を、吉本もまたまぬがれていないのではないのか、ということになる。

私は、高村の転進が、どのような悲惨な結果を招来したとしても、そして

歴史事実にそのような結果に終わったのであったが、大衆意識を超近代へと解放させる仕方において、大衆意識へと下向していった方式から多くのものを学びうると考えている。世界性と孤絶性のあいだに橋を架かけ、環境社会を構築しようという高村の志向は、超近代の道においてしか可能ではなかった、とというるのである。では超近代とは何か、ということが問題になる。実のところ、吉本の理論的営為の核心は、「半封建的」な日本近代の特殊性の解明にあるのではなく、最初から、超近代への日本的道の模索にあった、とみるべきなのである。高村光太郎とは、その試みの端初たる位置にある、とみたい。それは、吉本もまた呪縛されていた、近代化論者ならびにマルクス主義者たちに共通な、特殊「半封建的」と規定された日本的近代意識を対象化し、克服しようとする論戦的努力として形成、展開されてゆくことになる。論戦のための自己基盤は、致命的な欠点をはらみつつも、ここに確保された、とみなしてよいだろう。

5

前近代と超近代が抱合した自我形式は、しかし、日本近代に特殊なことであり、とみなして済まずと、とんでもない誤りをひきおこすことになる。理性と感性、意識と無意識、能動と受動、精神と身体という二項対立図式を設定し、前者が後者を統制し啓発することによって、自我の自律性を確立しようとするのが、ヨーロッパに端を発した近代理性主義の流れである。いわれるように、デカルトからヘーゲルまでの知的営為のなかに、端的に表白されているものである。それは、意識化された^{エリート}少数による無意識の^{マス}多数(大衆)の教化、指導という構図を随伴する二項対立図式である。すなわち、啓蒙主義であり、その尖端としての前衛主義である。それは知的ヘゲモニーグループに対して特殊な歴史的使命を付与するのである。

吉本が、高村光太郎論を通して確認した第1位の点は、日本の近代的自我は、一方で理性主義を徹底するとともに、同時に理性主義を超出するという

課題を持って出発した、ということであった。この課題は、西欧的世界史の準位では、カール・マルクスを端的な嚆矢とし、ニーチェ、フロイト、ソシユールへと受け継がれてゆく知的流れと形態上は同じ方向をもつものであった。しかし、従来、マルクスやニーチェやフロイトは、すべからく近代的自我論の二項対立図式の枠組で把握されて終りという状態であった。いわく、科学主義マルクス——マルクスは、経済学という科学を樹立した。マルクス主義は科学的社会主義である。反知性主義ニーチェ、精神分析という科学を樹立したフロイト、言語科学を樹立したソシユール、というようにである。

吉本が資本論とならんで敗戦後むさぼり読んだ聖書読解を通して樹立しようとした知的境位は、右のような二項対立にもとづく近代的自我観の破壊のための橋頭堡を獲得することにあつた。したがって、問題の核心はマルクスとニーチェを相にらむ地点からのみ浮上するということになる。

吉本の『資本論』読みとり作業は、吉本の戦後思想家としての自立を決定づけた。それは、昭和初期、小林秀雄がマルクス派と論戦した構図とよく似ているが、吉本の自立は、小林からの自立でもあつたのだ。吉本が戦後きわめて強くインパクトを受けたもう一つのもものは、『聖書』であつた。その精神的受容の最初の成果は、はじめその前半部分が「反逆の倫理——マチウ書試論」の標題で『現代評論』第1号（季刊・昭29. 6. 1）に発表された「マチウ書試論」（後半部は『現代評論』第2号〔昭29. 12. 1〕）である。後半部を含む「マチウ書試論」全体がはじめて公表されたのは、評論集『芸術的抵抗と挫折』（未来社・昭34. 2. 25）においてである。

時間の流れにおきかえていえば、吉本は「マチウ書試論」を書くことによつてはじめて高村光太郎論を書きえたのであつた。戦後思想に対する総論的、あるいは各論的な批判に進みえた、と行ってよい。その意味で、周知のごとく、吉本の思想上のデビュー作と行ってよい。

論文のテーマを要約すれば、思想とは何か、ということである。新しい思

思想の形成はいかにしてなされるか、である。このきわめて一般的でかつ根本的な問いに、吉本自身の固有な思想形成という個人史が重なっている。吉本の思想家宣言といってもよい。そして、この問いに答える素材は、ユダヤ教から原始キリスト教への転換いかに、ということである。つまり「マチウ書」論である。「マチウ書」とは新約聖書中の「マタイ伝」のことである。卑俗なことばでいえば、キリストはなぜキリストになったか、という研究である。

ところで、いつ、なぜ、どのようにして、ヘーゲルはヘーゲルになりえたか、マルクスはマルクスになりえたか、ひいては吉本は吉本になりえたかは、たんに歴史の一齣を好事的に明らかにする作業対象なのではなく、思想にとって本質的な課題対象なのである。いつでも思想家は、自分の思考は独自に「なにものか以上」(etwas mehr)であることを、明示的であるか、暗示的であるかを問わず、宣言してやまないのである。宣言し、論証しようとするのである。膨大な精神史全体を敵にまわして、おのれの思考はそれ以上であることを論証することに生涯をかけたのは、ひとりヘーゲルだけではないのである。マルクスもニーチェもそうである。否、そんな大思想家を持ちださなくてもよい。思想家として身をたてようと思うほどの者はみなそうなのである。

ジュジュ (キリスト・イエスを吉本はこうよびかえる) とは何ものか、は、原始キリスト教のユダヤ教にたいする独自性とは何か、と同じ問である。その独自性いかに、現世的秩序と和合したキリスト教と鮮かに対立する。吉本が「マチウ書試論」で発した問いは、ただちに、マルクスは何ものか、ヘーゲルをはじめとする古典期市民社会思想に対するマルクスの独自性とは何か、そして、その独自性は制度化したマルクス主義といかに対立するか、という問と重ね合わすことのできるものである。マルクスでなくてもよい。高村光太郎でもよい。吉本隆明自身でもよいのである。私はこの節で、もっぱら吉本隆明自身と重ね合わせてみたい。しかも、論じたいのは4点だけである。第1は、新しい思想形成の推進力、衝動力は何か、ということである。

第2は、吉本が自らの特質としてつかんだ思想核心は何か、という問題である。第3に、それは超近代思考へとどうつながってゆくのか、という問題である。そして第4は、吉本に即していえば、宮沢賢治論と「マチウ書試論」との距離いかに、の問題である。すでに、宮沢賢治論と高村光太郎論とを語ることによって、この第4の問題に答えた形になっているが、もう少し凝縮した形で述べようと思う。

第1の問題から入ろう。吉本はアルトゥル・ドレウス『キリスト神話』の解釈にもとづき、マチウ書は神話的条件からも、伝記的条件からも失格しており、しかもこの失格の意味のなかにこそ、原始キリスト教の異様な特徴があるとして、次のようにいう。

《マチウの作者が、意識的にかんがえていたことは、ヘブライ聖書にあらわれている後期ユダヤ教のメシヤ観を、ひとりの人物の意味のなかに集成して、それによってユダヤ教の母屋に、原始キリスト教をすえるということであった。この詐術は史上最大の詐術にちがいないが、ユダヤ教が原始キリスト教との深刻な闘争にまけてからは、たしかに成功したのであり、ヘブライ聖書と、ジャンのアポカリプスは、あたかもキリスト教の遺産であるかのように変えられてしまった。原始キリスト教はひとりの架空の教祖をつくりあげることによって、イスラエル民族の史書であり、神話の書である、ヘブライ聖書にとどめを刺し、その思想的な流れを、教義のなかにそそぎこんだのである。こういう詐術をささえたのは、ユダヤ教にたいする敵意と憎悪感であるが、かれらはその生理的とも言える憎悪感を、思想の型にまで普遍化し、ヘブライ聖書の特異な解釈として、それを定着させた。現在、原始キリスト教の思想の型とかんがえられているものは、ほとんどこの生理的な憎悪感として分解することができるもので、教義としてあるのは、ヘブライ聖書と、ユダヤ教典からのひょうせつである。マチウ書は、これをつきつめることによってひょうせつと深刻な憎悪感の倫理化という、ふたつの臓器にふわけることができることを立証している。》

ここで吉本は、原始キリスト教の独自性がなにによって構成されているのか、を問題にしている。答えていわく、「ひょうせつと深刻な憎悪感の倫理化」である、と。私はこの回答を、原始キリスト教思考に独自な特徴としてではなく、新思考一般のこととみなしたい。なに、「ひょうせつ」が新しい思考を生み出す衝動力だと？剽窃とは思想的行為の対極にこそあるのではないのか。馬鹿なことをいうな、との叱声がただちにとんでこよう。しかしなのである。

プラトンの思考は、その師ソクラテスの全的な剽窃、そうやって悪ければ、講述ではなかったのか。しかし、その事実によってプラトンの思想は思想としての資格を失うのであろうか。そんなことをいいうる人はほとんどいないであろう。

例を、そんな遠いところにとらなくてもよい。周知のことではあるが、この日本において、それもずばり、「剽窃」をテーマにしてかの林達夫がのべるのである。否、実のところ、林は終生、「剽窃」こそ「文化継承の一手段」であることを、話題をかえ、書題をかえて主張したのである。思想とは、あるいはもっと広く文化とは「剽窃」より成り立っている、とのべるのである。

学友三木清が「剽窃家」と指弾され、その「擁護」に立ちあがって、林は次のように語る。

《ここで私は世間には「剽窃」に対して板垣夫人などとは全然ちがった見解をもっている人のあることを指摘しなければならぬ。アナトール・フランスの如き人がそれである。

彼はかつてドーデが剽窃のかどで攻撃されたとき、ドーデの擁護者として立ち、有名な「剽窃の弁」を書いた。彼によれば、剽窃家とは何でもかも、他の家から家財でも雑巾でもゴミ箱でも滅茶苦茶に盗んでくる人間のことであって、かかる徒輩は思想の殿堂に住むに値しない。「だが、他人から自分に適したもの、得になるものだけを取る作家、選択することを心得ている作家についていうならば、それは立派な人間である。」》（「いわゆる剽窃」『朝日

新聞』昭8. 1. 22～25〔林達夫著作集4〕)

板垣夫人に指弾された三木を、ここで、ドーデと、それを擁護する林をアナトール・フランスと擬すれば、話の筋はよく通る。問題の焦点は、「剽窃」の仕方にこそあるのだ。「剽窃」自体が、非思想だの、非創造的だのといつてとがめられる必要はない、というのである。至言である。

だから、もとより思想の殿堂に住むに値する「剽窃」とは、何でもかでも滅茶苦茶に盗んでくることとは別である。当然にも、「組変え」が必要になる。そのことによって、継承とともに「断絶」が可能となる。先行思想に対する独自性である。

ユダヤ教と原始キリスト教との間にどんな「断絶」があったのか。別に吉本は特異なことを指摘しているわけではない。「神にたいする意識というものが、人間の倫理と自然な関係で結びついてきた」ユダヤ教に対して、原始キリスト教は「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がら、かれらの倫理の純化を考えざるを得なかった」というのである。もっと単純化していえば、「ユダヤ教が律法〔神の掟〕を人間の生きることの意味と調和させ、そこに現実的な社会倫理をうちたてることで、現実と信仰とを一元化していること」を、原始キリスト教は許せなかったのである。ここで信仰を思想と置き換えてみるとよい。現実と一元化した思想は、思想としての生命を失うのである。非思想として存在するにすぎなくなる。思想だけで存在しようとするのがジュジュである。原始キリスト教である。だから、後にキリスト教が、現存する秩序＝現実と和解した時、その思想としての生命を失うということになる。ここで、原始キリスト教の読解を通して吉本によって語られているのは、小林秀雄がいい、林達夫がくりかえした、思想とは何か、その独自存在性の意味いかん、ということである。

ユダヤ教と原始キリスト教との教義関係は「せつとう」であるといわれた。「せつとう」であるが、その間には鮮やかな断絶がある。組み変えがおこなわれたのである。そして、その断絶にかりたてたものこそ「生理的な憎悪感」

である、と吉本は指摘したのであった。ここで新しい思想の形成へとうながしたのは、実に、先行思想に対する、「ひょうせつ」した思想に対する、「生理的な憎悪感」だ、というのである。すぐにニーチェのキリスト教解釈が思い浮ばれるであろう。実際、「マチウ書試論」が全体として発表・収録された『芸術的抵抗と挫折』（昭38）のあとがきで、「キリスト教思想にたいする思想的批判としては、ニイチェの『道徳の系譜』を中心とする全著作が、圧倒的に優れているとおもう」と吉本自身が述べているのである。ここで「生理的な憎悪感」をニーチェのキーワード「ルサンチマン」(ressentiment)といいかえてもよい。「反逆の倫理」の心理的根拠がこの言葉で表現されているのである。

ニーチェは、キリスト教を奴隷道徳だという。つまり、吉本隆明「マチウ書試論」との関係でいえば、ローマに征服され、ローマと妥協したユダヤ教に対する精神的な奴隷の反逆なのである。その奴隷たるゆえんは何なのか。こういうことだ。

《ルサンチマンとは外のもの、他のもの、自己のものでないものに対して否と言うとき、外へ向かうべき真の反応、つまり行為による反応が自己自身の無力さから拒まれているために、価値を定める眼ざしを逆転させ、想像上の復讐によってだけその埋め合わせをつけようとする根本的に反動的な心理的態度である。》（『道徳の系譜』）

ユダヤ教に対する原始キリスト教のあり方は、まさに、想像上の復讐によって否という、無力な弱者の態度に他ならない、というわけである。吉本を引用していえば、こういうことである。

《人間の心情と現実とのあいだには一まいの壁がある。マチウ書はそれをコップと皿によって象徴させている。現実の秩序にのっとして心情の秩序がさだまるといのが、ユダヤ教の思考の型であり、原始キリスト教はまったくそれを逆むきに考える。現実の秩序にのっとして、若し心情の秩序がさだまらないとすれば、それは原始キリスト教の攻撃するようにユダヤ教の不義

のためではない。それは人間の存在にまつわる相対感情のせいであり、原始キリスト教とてそれを避けることは出来なかったのだ、つまり、外はきれいにして、内がわで掠奪と放縦がみちているのは原始キリスト教とて同じことなのである。原始キリスト教が、いわば観念の絶対性をもって、ユダヤ教の思考方式を攻撃するとき、その攻撃自体の観念性と、自らの現実的な相対性との、二重の偽善意識にさらされなければならない。この二重の偽善意識は、かれらの性急な鋭い倫理性からやってくるもので、かれらが、罪の意識をみちびいたのは、それにおびやかされた結果である。➤ (④)

原始キリスト教がユダヤ教を攻撃するとき、「観念の絶対性」をもってそれをする。しかしその攻撃は、現実的には無力な「攻撃自体の観念性」としてあるにすぎない。また心情の秩序にもとづいて現実の秩序が定まるという原始キリスト教の思考の型は、現実の秩序にもとづいて心情の秩序が定まるというユダヤ教の思考型と同様に、人間の心情と現実とのあいだには一まいの壁があることの意味をみまいとする偽善意識に他ならないのである。

しかし、吉本がニーチェから学んだことはこんな事につきけるのではない。反逆の倫理は、しょせんは、無力な者たち、自らすすんで現実的解決に手をつけない弱者たちの憎悪心から発する「観念の絶対性」なのだ、などという確認につきけるわけではないのだ。ニーチェは、原始キリスト教とそれから発した近代市民社会道徳とを奴隷道徳として排撃した。しかし、奴隷道徳は、まさに、弱者たちの、被支配者たちの反逆の倫理たりうる、革命への導火線たりうる歴史的実質をもつものとしてニーチェによって確認されているのである。

私はといえば、ユダヤ教から原始キリスト教への転換においてのみ「ルサンチマン」があったのではなく、広く、新しく抬頭する思考や実践はすべからく「ルサンチマン」を内蔵している、と主張してもよい。事柄を思考の世界に限っていえば、プラトンに対するアリストテレス、デカルトに対するスピノザ、シュリングに対するヘーゲル、ヘーゲルに対するマルク

スやキルケゴール、などなど枚挙にいとまがない。吉本が、敗戦後、高村の懺悔詩にみせた「異和感」も、水脈をたどれば同じ所にたどりつくといっ
てよい。しかしいうであろう。彼らはすべからく、新しい現実をこそ思考
という形式において語ったのであり、「観念の絶対性」にとちこもることか
らまぬがれていたのだ、と。そうには違いない。しかし、「観念の絶対性」
とは、現実において無力であることの照り返しではあるが、たんに無力な
非現実性のことにつきるわけなのではない。人は、新しい現実を、いまだ
あらゆる現実性を「観念の絶対性」としてしか語りえない時、言葉をかえ
ていえば、理念という形でしか未来を語りえない時にこそ、思考の力を信
じることができるのである。つまり、思考が現実を変えることを、である。
否、正確にいおう。思考が、いまだない新しい現実を、思考という形で、
つまりは観念性においてつかむ時、思考は現実変革の不可分の要素となる
のだ、と。ヘーゲルの否定的理性、マルクスのプロレタリアートなどとい
う概念は、まさにそれなのである。

だから問題の核心は、奴隷性や無力な者たちの復讐などということにあ
るのではない。かの「ルサンチマン」が反逆の倫理を構成しうる根本条件
いかにということにあるのだ。私たちは、ここですでに本節でたてた第2
の問題に足を踏み込んでいるのである。

まずは、「マチウ書試論」の吉本の結語とでもいえる、とびっきりの命題
を引用しよう。

《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
を嫌悪することも出来る。自由な意志は撰択するからだ。しかし、人間の
状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。》 (④)

吉本は、「観念の絶対性」に対して、「関係の絶対性」を立てる。平たくいえば、思想の客観性・真理性は、心情や確信にあるのか、人間と人間との関係性にあるのか、ということである。吉本は後に「関係の絶対性」を「関係の客観性」（『情況』『基準の論理』）とよびかえている。しかし、ここではあまり先回りしないで、吉本の断言的な物言いに少していねいにつきあってゆこう。

吉本はいう。人間は自由に選択する意識や意志を持っている。だが、その意識や意志も、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。関係を意識しない思想なぞ幻にすぎない。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である、と。

はじめはなだらかにすすんでみよう。

原始キリスト教思想を構成している「せつとう」も「生理的な憎悪感」も、ポジにいえば、思想の自立性・独自性と、ネガにいえば、思想の観念性・空無性ということである。どちらかという、吉本は、原始キリスト教の反逆の倫理を、そのすぎましい「観念の絶対性」にもかかわらず、「ルサンチマン」にもかかわらず、行論中ではユダヤ教の思考よりも優位的位置にあるとのべている、とあってよい。しかし、結論部分にいたって、それは反転するかのようなのだ。「関係の絶対性」が登場するからである。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」にとじこもるのである。そこにのみ、反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反逆の、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変えるに足る思想——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。端的に否定するといつてよい。だから最後にこういえたのだ。

《マチウの作者は、その発想を秩序からの重圧と、血で血をあらったユダヤ教との相剋からつかんできたにちがいない。原始キリスト教はそれがどのような発想であれ、ユダヤ教派をたおせばよかったのだ。エサイ書59の5に、「かれらは毒蛇の卵をかえし、また、くもの巣を織る。それらの卵を喰うものは死ぬ。そしてもし、卵が砕かれると、まむしが生れでる。」とあり、律法学者やパリサイ派にたいするマチウの作者の、蛇よ、まむしの血族よ。という憎悪の表現はここからヒントを得たのだが、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。》(④)

目的は手段を正当化する。相手をたおすためには、どのようなものであれ発動してよろしい。当方に善と義(倫理)があり、彼方に悪と不正がある。原始キリスト教を「深刻な憎悪感の倫理化」だとして、ニーチェとともに吉本は排撃するのである。ここで「倫理化」とは「正当化」とよんでもよい。私たちは、この原始キリスト教の革命的な心情に、戦間期のマルクス主義党派心情を重ねるだけでなく、戦間期の国民大衆をとらえた「鬼畜米英」「大東亜共栄」という解放心情を重ね合わせることができる。しかし問題の核心は、引用文の最後部にあるのだ。「関係の絶対性という視点」が革命思想の根本的で絶対的条件だ、と吉本は確認するのである。戦間期のマルクス主義党派心情や聖戦の論理を批判できる基準は、目的とか正義とかにあるのではなく、「人間と人間との関係性」にこそある、というのである。ここで、マルクスが問題になっていることが一見して明らかである。

「関係性」とは2つのことをただちに連想させる。第1に、関係の諸項が、この場合でいうとユダヤ教と原始キリスト教が、それ自体としては少しも変易しなくても、別な関係軸の中に置かれると、それがもっている意味も地位もまったく変易する、ということである。もっと分りやすくいうと、革命の思想や勢力も、別な状況の下では、まさしく反革命の、秩序の

思想や勢力になるということだ。第2は、関係とは力関係次第である、ということを含意している。関係の変化を、関係自体が内在的に持っているということである。つまりは、別な状況下を必然化する矛盾関係として、関係自体は存立しているということだ。

マルクスは、「関係の絶対性」というキーワードを、生産関係の総体たる社会構成体というキイ・コンセプトで表現した。吉本は、「マチウ書試論」では、この「関係の絶対性」を断言するのみで、それを少しも展開していない。その展開は、マルクスに学びつつも吉本独自の構想と論理構成をもつ時に始めて具体的に成されるというてよい。しかし、それをここであらかじめ触れる必要はあるまい。問題の所在だけは、吉本によって発見されたのである。

革命の思想たることの条件は、きわめてきわどいということがお分りだろう。変節などということが寸分なくとも、革命の思想が「関係の絶対性」を総体として把握することができなければ、「観念の絶対性」としてしか自らを見出しえないからである。しかし、私はもう少し別様に理解したく考える。「関係の絶対性」を総体として把握するとは、同時にその「関係性」のなかに変革への心情も同在させてみることなしには、不毛であるということだ。つまりは、変革へと人をうながす確信の形成を同在させることのない思考は、不毛であり不妊である、といたいわけである。原始キリスト教が反逆の憎悪心情を「倫理」にすりかえる誤りとともに、反逆の論理を「倫理」にまで高めえない時の愚も、同時に確認したいわけである。われ真理をみいだせりという孤高のひとりよがりもまた避けえなければ、思想の力として現実の秩序に対して屹立しえないのである。このことは昭和30年代の論戦のなかで、吉本自身によってくりかえし主題を変え、相手をかえて述べられることになる。

第3の、吉本が日本近代の総体的のりこえを自らの思想課題として立てた論点について一瞥してみよう。

マルクスとニーチェの思想課題を一言に圧縮すれば、超近代——資本家社会を超えて——である。もとより、両者のその目的へとたどりつく軌跡は、両極的である。マルクスは労働者階級大衆を変革の担い手としたし、ニーチェはその大衆をこそ揚棄の対象としたことはよく知られている。しかし、両者は、西欧的近代思考を別な視角——切り口といった方がよいかも知れない——から根本的に揚棄することを第一課題においたのである。吉本は「マチウ書試論」で顕在的に論究していないが、ニーチェとマルクスに自らを結びつけて自己の思想課題のアウトラインを引こうとしていることは、透けて見える。

まずニーチェから。吉本が「マチウ書試論」で直接参照した『道德の系譜』（1887年）で排撃している「奴隷道德」はキリスト教に由来し、宗教改革を経て、フランス革命へと続く、西欧近代、すなわち西欧民主主義と社会主義を浸透しつくす実践原理である。それは、主人道德が「優良」と「劣悪」を価値判断の尺度とするのに対し、「善」と「悪」を尺度とする。簡単にいえば、弱い者、貧しい者、無能な者を抑圧し支配する者は、「悪」人だ、ということである。この価値尺度には、優れて人の上の立つ者こそ、むしろ「悪」にちがいないということが含まれている。だから、「奴隷道德」を、ニーチェは、弱く、貧しく、無能な大衆の、強く、富んで、有能な少数者に対する、ルサンチマンから発する支配原理とみなすのである。つまり、民主主義と社会主義に根本的に敵対することと「奴隷道德」を排撃することとは、同じ一つのことであることが分る。

「マチウ書試論」で、近代民主主義にも社会主義にも、かかる「奴隷道德」が存在していることを、批判的に語っている箇所を読み取ることは難しいことではない。しかし、ニーチェの思考が、原始キリスト教に発し、近代民主主義へと貫流してきた「奴隷道德」と「主人道德」とを二項対立的に固定化してつかまえることでつきているならば、ニーチェこそ事柄を一面的にネガから照射している当人であると批判されてしかるべきである。マルクスは

けっして「奴隷道徳」を否定しなかった。（勿論、そんな呼び方はしなかったとしてもである。）しかし、弱く、貧しく、無能な者たちが、自らを支配者の地位にまで高めるだけでなく、そのことを通じて、強く、富んだ、有能な者たちへと転化する、一ことでいえば、自立的存在になるプロセスを可能にすることが、まさしくマルクスの社会主義、共産主義構想だったのである。だが、マルクス主義の、あるいは現代民主主義——これに敗戦直後からはじまった戦後民主主義をスッポリ重ね合せてもよい——の現状は、いまだ「奴隷道徳」の準位にとどまっている、というのが吉本の認識である。そして、マルクス主義の構想が、大衆の自己解放という素晴らしいものであるだけ、その「奴隷道徳」に準拠した実践は汚物にまみれ悲惨である、ということになる。

だから、ニーチェの「奴隷道徳」批判は、戦後民主主義やマルクス主義が「奴隷道徳」にとどまっているかぎりでは、そのまま吉本に援用可能であった。しかし、批判はこの準位にとどまっているわけにはいかない。まさに「奴隷道徳」をくぐり抜けて、奴隷の自己解放＝自立的存在者化を実現することこそ、超近代をめざすマルクスの構想だったからである。吉本の民主主義やマルクス主義批判の構図を、右のように理解しないと、彼をたんなる民主主義の清算者、マルクス主義の対抗者、大衆追随主義者と一面化した誤謬判断で済ましてしまうことになる。

前近代と超近代とが抱合した日本近代は、とりわけ、この「奴隷道徳」に準拠する変革のくりかえしに終始することになる。大衆は選良^{エリート}の支配を脱しようとする。しかし、大衆は選良なしには何ごともできない。大衆的反逆と啓蒙主義の繰り返しである。明治維新がそうであった。大正デモクラシー（知識人デモクラシー）に対する昭和の大衆デモクラシーの反逆がそうである。しかし、この大衆デモクラシーは、マルクス主義的前衛主義に領導される。しかも、この前衛主義は天皇制ファシズム（大衆国家）にふみつぶされる、云々。大衆自身が、大衆自身に依拠して自らを自立的存在たらしめるようなマルク

ス本来の社会革命の過程解明の端緒を、吉本は「マチウ書試論」でつかんだ、とみなしてよい。

第4の問題に移ろう。敗戦直後に書かれた『宮沢賢治論』と「マチウ書試論」との距離いかにについてである。戦後ほぼ10年して、やっとのこと、吉本は論理と倫理の双方において、堅持すべき革命思想のモメントの核を持つことができたのである。

「マチウ書試論」の分りにくさは、本質的にこれが「自己清算」的位置づけにおいて書かれているところから来ている。マルクスにおける「ドイツ・イデオロギー」がそうであるようにである。ジュジュとは誰か。私たちは、敗戦直後、日本を敗戦に導びいた、理念を喪失した現実主義者や、敗戦後、掌をかえすように群生した、民主日本へと追随する現実主義者を、胸裡深く呪う吉本自身を重ねあわせてみることができる。そして「マチウ書試論」によれば、吉本は戦前、戦後において、二度の思想的敗退を余儀なくされた、ということになる。戦前の敗北については高村光太郎論で詳論されたとうりである。二つの場合とも吉本に欠けていたのは反逆の倫理などではなかった。それは十分すぎるほどに備っていたとってよい。むしろ過剰にすぎるほどあった。戦前の習作期のものを読んでみてすぐ分るのは、青年期特有の客気ではなく、一切の現実を無へととかしこんでしまうニヒリズム、あるいは絶対的主観性とでもよびうるものである。

◀ 無方針

○女の人

或日私の家を訪れた女の方は、随分お喋りであった。ほ、けたような私の顔を見て、何かしきりにお世辞を言った。もう四十年以上もこの世に生活していて、私を軽んじたような眼付きをして眠ったような美言を吐いた人よ。私は何も言わないけれど、私を心のどこかで馬鹿にしている人が、この世に絶えない間は、私は生甲斐があると思った。▶ (15)

昭和18年、『からす』（米沢高等工業学校同期回覧誌・第1号）にのった断

章である。この種の人間は、秩序の重圧、肉親の裏切り、苛酷な思想的抗争、総じて存在の危機、実存の諸条件が危機にさらされることによってのみ「生き甲斐」を感じる性の者である、とあってよい。あるいはこういった方が適切である。「人間の心情の奥にひそむ恐怖に呼びかける響きを感じとる」（「マチウ書試論」）ことのできる人間である、と。吉本が解析したジュジュがそうであった。吉本も同型の人間である。吉本が宮沢賢治の読解をとうしておちいった迷路は、「孤高の精神」を持して「周囲の低俗さと同調しない」かたくなな自愛の心情であった。そこに出口はなかった。「マチウ書試論」は、この敗戦直後に吉本がゆきくれた心性を徹底的に追いつめ、その極限の姿を抽出することによって、のりこえる方途を獲得する作業に他ならなかった、というるのである。この10年の間に、マルクスがいた。彼は「関係の絶対性」を教えた。ニーチェがいた。憎悪感情を倫理化する反逆の論理の批判者である。そして、吉本が立っている。「マチウ書試論」によって、長い「自己清算」の道程をともかくも歩み切った、吉本隆明がいる。彼は、今や、小林秀雄ではない。もとより、宮沢や高村ではない。マルクスではない。ニーチェでもない。ジュジュではない。思想家吉本がいるのだ。吉本にもうあともどりはない。否、許されない。彼は、自からを思想闘争の表舞台につれてゆく。そこで、まず型どうり血を流して論戦これつとめる。

思想家としての時も熟している。彼は30歳なのだ。丸山真男が敗戦直後、同じ年齢であった。進撃するのには申し分なき時機に当るわけだ。それに、戦後が、時間の一定の積みあげによって、同時代史として語りうる厚みを持ってきた時期でもある。主観的にも、客観的にも、戦前との対抗で戦後を、そして戦後それ自体を思考の対象として語り得る時代が到来したのである。おそらく、個人史においてどのような困難が山積みされていたとしても、思想史の中で吉本は水を得た魚よろしく感じたに違いない。すでに習作期も準備期も終えた一人の相貌豊かな思想家がスタン・バイしている。

〔当論稿は、1988年度札幌大学研究補助金によるものである。〕