

自然史的なものとしての思想

—— < 自然 > から思考する態度もしくは事後的なもの ——

高橋 順 一

第一章 吉本隆明と柄谷行人のマルクス認識

1. 初期マルクスと後期マルクス

吉本隆明と柄谷行人——この二人の思想家について検討するにあたって、例えばマルクス思想の解釈問題という視角から入ってみたらどうであろうか。すると現在マルクスの思想をどう捉えるかに関するほとんど自明な前提として、『経済学 = 哲学手稿』までの「初期マルクス」と『ドイツ・イデオロギー』以降の、とりわけ『経済学批判要綱』と『資本論』を中心とする「後期マルクス」のあいだに根本的な理論的切断が存在するという認識——アルチュセールや廣松渉のマルクス研究にもとづく認識——とまず向きあうことになるだろう [アルチュセール『マルクスのために』(平凡社ライブラリー)、廣松渉『マルクス主義の地平』(岩波書店版『著作集』10巻所収)等参照]。この「初期マルクス」と「後期マルクス」の理論的切断の認識は、さらにいうならば「初期マルクス」の、とくに「疎外論」的視座の中に残存するヘーゲル主義的(観念論的・形而上学的)傾向が「後期マルクス」に至って「物象化論」的視座を通して克服され、そこにおいてはじめて本来の意味でのマルクス思想の地平が可能になったという認識——いわゆる「疎外から物象化へ」という視点——へとつながっている。そうしたマルクス思想の捉え方にはもちろん十分な根拠があり概ね正当なものであるといってよい。だがこの視点を過度に図式化しマルクス思想のコンテキストを一途にその図式の中で整理しようとするとき、マルクス思想の中の重要なニュアンスが欠落してしまうこともまた事実である。

*

今マルクス思想の核心をどのように捉えるかという問題にそくして吉本隆明と柄谷行人のそれぞれのマルクス認識を対比しようとするれば、吉本のマルクス像が主として「初期マルクス」の疎外論に依拠しており、柄谷のマルクス像が「後期マルクス」の物象化論のもっとも重要な方法的環としての価値形態論に依拠しているという理解になることは、これまた常識といってよいだろう。したがって二人のマルクス像は極めて対照的であり、さらにいえば「初期マルクス」に依拠する吉本のマルクス像はもはや時代おくれでしかないという理解が自明視されがち

である。だが先ほど触れた、「初期マルクス」と「後期マルクス」のあいだの理論的切断という認識を過度に図式化するとき生じるマルクス思想の中のもっとも重要なニュアンスの欠落という問題が、吉本と柄谷の各々の思想の核にあるものの理解という問題ともからみながらはつきり浮かび上がってくるのはまさにこうした仕方です二人のマルクス像を対比する際においてである。

2. 近代における意識の形而上学とその批判の系譜

ここで少し廻り道をする。マルクスの思想が登場したのは19世紀半ばのヨーロッパにおいてであった。この時代が思想的にいかなる時代であったかを、とりわけマルクスの生まれ育ったドイツにそくして見ようとするとき、そこにもっとも重要な歴史的与件として現れてくるのがカント以来のドイツ観念論の伝統であることはいうまでもない。それは、古代ギリシアのプラトン・アリストテレスに始まるヨーロッパ形而上学の流れを徹底的なかたちで反省かつ総合し直した巨大な思想体系であり、その中では自然、世界や歴史、さらには人間や社会の原理や意味についての根本的な考察が行われていた。このようなドイツ観念論の思想体系から私たちが、マルクス思想との対質化という課題に関連して取り出すことが出来る最も主要なポイントは、その「意識の形而上学」としての性格である。

(1) デカルトからカントへ——近代観念論の系譜

中世的世界秩序の崩壊の後現れた17世紀以来のヨーロッパ近代思想には一個の根本的な矛盾、アポリアが存在した。それは、「神」という宇宙 = 世界の絶対的中心が失われた後で世界秩序がどのように構想されるかという問題をめぐって生じた矛盾、アポリアである。すなわち「神」という現世——此岸の世界——を超えたところに存在する超越的な秩序原理の客観性が失われたにもかかわらず17世紀以降のヨーロッパ近代思想の歴史においてもなお、この世界には何らかの超越的かつ客観的な秩序原理は存在する筈だし存在しなければならないという当為が維持され続けていたという矛盾、アポリアである。

周知のように十七世紀ヨーロッパ近代思想は世界の新たな秩序原理を「自然の幾何学的秩序」に求めようとした。すなわち自然それ自体のうちに幾何学的な秩序が内包されているという認識によってそれは支えられていた。だがここで「自然の幾何学的秩序」の成立根拠に関して新たな問題が発生する。世界の秩序原理が「神」であったならば、その原理にもとづいて実現される秩序の明証性は「神」の完全性によってア・プリオリに根拠づけられうる。したがってそうした秩序の認識の明証性もまた「神」の完全性から導かれうる——存在と認識の一致——。だが理神論を経て幾何学的自然観が生まれたとき、すでに触れたように「神」はもはや被造世界の原理として働いていない。したがって「自然の幾何学的秩序」の明証性と其の認識の明証性の根拠が「神」とは違うかたちで求められなければならない。

この問題に最初に直面したのはいうまでもなくデカルトであった。デカルトはその課題を、「神の存在論的証明」という中世のアンセルムスに由来する論理——神のこれ以上ありえない完全性から神によって創造された被造物の存在の明証性を導く論理——とデカルトが新たに見出した世界構成原理である人間の意識作用（コギト）の明証性を接合することによって解決しようとした。だがここには大きな問題が存在するといわねばならない。

というのも、「神の存在論的証明」の論理によって導かれる世界の客観的明証性とコギトによって導かれる世界（認識）の主観的明証性がどのように、またなぜ一致しうるのであるのかという問いが、デカルトの証明にたいする疑問として必然的に浮かび上がってくるからである。デカルトの証明はそれに答えることが出来ない。その背景にあるのは、中世的世界の一元的秩序が客観的世界と主観的世界（意識）へと分裂してしまったという事態であり、さらには存在と認識のあいだに明証的な平行関係がもはや想定しえないという一種の不可知論的状况である。そこからは、世界を自体的な客観性として捉えるのか、それとも主観的意識の側から人為的に構成されたものとして捉えるのかという世界認識の根本的な態度決定の問題が出てくると同時に、じつはその決定が不可能であるというアポリアもまた出てくるのである。これが17世紀に始まるヨーロッパ近代思想の根本的矛盾、アポリアに他ならない。

*

このアポリアに一定の解決を与えたのが18世紀末に登場したドイツ観念論の鼻祖カントであった。カントは世界の自体的客観性の原理としての「物自体」は認識しえないとした上で、私たちが認識しうるのが私たちの意識にア・プリオリなかたちで備わっている時間 空間形式に対応する現象世界だけであると考えたのである。これによって、世界は超越論的主観性に内属する意識（統覚）作用を通じて構成された存在としてのみ私たちの認識にたいして妥当するという超越論的構成主義への道がはじめて開かれたのである。もっともカント自身は微妙なところでそうした構成主義の立場へ赴く手前に留まっている。それは、カントに依然としてデカルト以来のアポリアが「なぜこの現象世界（その認識）は物自体の世界に妥当しうるのであるのか」というかたちで残っていたからであるとともに、意識が自らの根拠を問う反省の無限累乗の過程がついに意識のみならず世界の無根拠性^{アプグルント} = 無底性へと至りついでしまう逆説への怖れがあったからだと思われる。

このカントによって開かれた超越論的構成主義への道は続くフィヒテにおいて、自我 非我世界の総体が自我（意識）の定立にもとづいて措定されるという、いわゆる「事行」^{タートハンドルンク}の論理を返して明確なかたちで意識の形而上学の確立へと到り着く。そしてそれはさらにヘーゲルにおいては「精神の自己展開過程としての世界（史）」——実質的には個的な自己意識が自他の区別を超えて間主観的な世界意識へと上向してゆく過程——という考え方へと発展してゆく。このヘーゲルの考え方を通じて、世界はすっぽりと意識の拡がりの中に包摂されることになる。それこそが意識の形而上学の完成といってよいだろう。自らの思想形成の途上にある青年マル

クスが目前にしていたのは、ヘーゲルによって頂点へと導かれた存在と認識の完全なる一致を旨とする意識の形而上学としてのドイツ観念論のかかる体系に他ならなかった。

(2) 唯物論的思考の登場——マルクスとニーチェ

だがこうしたドイツ観念論の精緻な思考体系においてほんとうにデカルト、あるいはカントが直面した存在と認識（意識）の不一致というアポリア、そしてその根底にある世界（意識）の無根拠性という根本的な矛盾は克服されたのだろうか。意識の形而上学はほんとうに世界を明証的に説明しうるのだろうか。

それは別ないいかたをすれば、意識の形而上学において論理的にありえないものとなった意識の「外部」の契機が意識存立の制約条件として考慮されなくてよいのかという問題である。ヘーゲルの死以降の時代においてこの問題は次第に重要性を帯びてくるようになる。ここには、たんに思想的なだけに留まらない当時の時代状況の問題、すなわち19世紀近代市民社会（産業社会）の自己準拠的なシステム、ヘーゲルの言葉を使うならば「欲望の体系」に根ざす市場＝資本制システムの膨張とその支配力の増大があり、さらにそうした「欲望の体系」の持つ私的性格を公的なものへとまとめあげる市民社会の上位概念としての国民国家形成が推し進められる——もっともヘーゲルとマルクスの祖国ドイツに関していえば、市民革命を通じた社会の近代化のメルクマールとなるはずであった1848年革命の挫折によって市民社会 国民国家体制の内発的確立は水泡に帰してしまうのだが——という状況の中で、次第に新たな世界認識の条件としての「社会」の自律性——個々人の意識から独立した「外部性」としての社会——が拡大し、それにともなってそこに帰属する各々の個人にとって自らの個別性を超越する集团的・共同的なもの＝現象としての「社会」の核心が不透過なもの、不透明なものとしてしか感受されえなくなるという事態が次第に明瞭になってゆく。そこには、個々人の主体としての自律がその根拠である意識の内在性ともどもその外部性としての「社会」の存在＝自律によって徹底的に浸食され、もはや個人自身のなかでそのリアリティを信じるのが出来なくなってしまったという事態、もう少し具体的にいえばそうした主体存立の根拠としての意識の内在的な中心性とそれによって支えられてきた意識の形而上学の世界観としてのリアリティ——デカルト的**ポジティヴィテ** **実定性**——がそれをとりまく時代の現実とうまく対応しえなくなって没落に向かっていったという事態が投影されている。

*

こうした状況を思想的に表現していたのが、意識の形而上学としての**イデアリスムス** **マテリアリ** **スムス** **スムス**の観念論を批判する唯物論の台頭という事態である。このとき注視すべきなのは、唯物論という思考態度がただたんに世界の存立根拠を観念（意識）から物質へと転換させるということだけを志向していただけではなく、むしろある中心的原理、つまり**プリマ・プリンキピア**のもとづく形而上学的な普遍本質＝根拠定立とそこからの個別現象の演繹的導出という思考法——ヨーロッパの思想伝統において古代ギリ

シアから中世を経てドイツ観念論にまで共通して見出される思考法——にたいする根底的な批判と転倒を旨としていたという点である。唯物論的思考態度においてその方法的環となっていたのは、意識の「外部性」として意識の内在的中心化——形而上学的本質化——にたいする制約条件となる物質への着目であったのだ。

こうした意識の自律性・内在性とそれを否定するように現れる外部性のあいだの逆立的関係を問おうとする唯物論的思考は19世紀において急に登場したわけではない。それは、自然の生産性の認識——意識もまた自然の産出物にすぎないという認識——に根ざす「自然哲学」のかたちをとってヨーロッパの思想史にしばしば登場してきた。古代ギリシアのデモクリストスやエピクロス、あるいはルクレティウスらの原子論はその早い例であるし、オッカムに代表される中世の唯名論もまた自然哲学のヴァリエーションとして考えることも出来るだろう。しかしもっとも重要な意味を持つのはほぼデカルトと同時代に現れたスピノザの思想である。スピノザにおける「産出する自然 (ナトゥラ・ナトゥランス)」の概念は19世紀の唯物論的思考の直接的な先駆と考えることが出来る。そしてスピノザの思考を19世紀的な文脈の中で唯物論的思考の課題としてもっとも深く受けとめたのがマルクスとニーチェであった。

*

マルクスとニーチェの思考に共通して見てとることが出来るのは、意識の中心性の原理とそこから派生してくる様々な表象形態の整合性・合理性にたいするラディカルな批判の態度である。それはあらゆる「外部性」を内在化し統御しようと考える意識の形而上学にたいするラディカルな批判を意味している。一見整合的な合理性によって馴致されているかに見える「外部性」がじつはそうした合理性の表象形態の背後・下層においてアノーマルなカオス・力として潜勢的に生き続けているのだという認識を、マルクスもニーチェも持っていた。意識をつねにその制約的な条件となる「外部性」の契機・条件との葛藤関係において見ようとする視点、そしてそうした葛藤関係を隠蔽・消去するように働くすべての意識中心主義的な表象形態を倒錯ないしは虚偽意識として批判しようとする視点——、ここにマルクスとニーチェの唯物論的思考の神髄が見てとられねばならない。そこに現れているのは古代ギリシア以来の長い形而上学の思考伝統——近代の意識形而上学に凝集する思考伝統——にたいするラディカルな^ソ否の姿勢である。

3. 吉本隆明と柄谷行人における「自然的なもの」

今まで見てきた観念論 = 形而上学批判としての唯物論の意味を吉本と柄谷のマルクス認識に引きつけて問おうとするとき、とりあえずそこに「意識と自然」と名づけうるような問題が浮上してくることをまず指摘しておこう。そしてこの問題を考える上での前提として、吉本と柄谷の思考態度の深層に共通して、意識の内在性を自律化させようとする意識の形而上学的な思考とは対照的な、むしろその根本的な制約条件としての「自然」の側から外在的に意識の存在

を思考しようとする姿勢が存在しているという事実につきあたることも併せて指摘しておこう。この点で、二人の思想的モチーフのうちにはある共通した性格が見出されるのである。

(1) 吉本隆明——「死ねば死にきり」

今吉本隆明という思想家について考えようとするとき、その思想的モチーフがもっとも直截的に現れていると思えるのは、例えば『自立の思想的拠点』（徳間書店）に所収されている「ひとつの死<岩淵五郎 i>」のようななにげないエッセーにおいてである。この親しい編集者の死を悼むエッセーの中で吉本は高村光太郎の「死ねば死にきり、自然は水際立っている」（傍点筆者）という詩の一節を引用している。ここで表現されているのは、「死」という絶対的な自然過程——それはいうまでもなく意識（主体）の現存性の絶対的かつ不可逆的な否定の過程を意味する——への畏怖・畏敬の感情であるといつてよいだろう。この高村の詩篇に表現されている自然（過程）への畏怖・畏敬の感情に向かって吉本は、彼が「現存するもっとも優れた大衆」と呼んだ岩淵五郎への畏怖・畏敬の感情を共鳴させる。ここから吉本の「大衆論」の根本的モチーフを読みとることが許されると思われる。

そして私は、吉本の「大衆論」を彼の思考の根本的モチーフとしての自然哲学に読み換えて受けとめるべきだと考える。すなわち吉本にとって「大衆」とは、意識の自律的な内在性の過程——意識の上向過程——にたいする外在的な制約条件としての「自然（過程）」を示す概念に他ならないのである。

ただ吉本のこうした「自然（過程）」の認識が独特なのは、意識が自然を離脱し、あたかも自然を包摂するかのように上向と累乗を重ねる過程もまた一種の自然過程にすぎないと見ている点にあると思われる。そしてこの意識の内在性の側において成立するもう一つの自然過程は、「死ねば死にきり、自然は水際立っている」という言葉によって象徴されている意識にとっての絶対的な外在性としての自然過程にたいして決定的に盲目である他ないものなのである。視点をかえていえば、意識と自然のあいだの継ぎ目・非連続点を消去するかたちでしか成り立ちえないような意識の自律的な内在性＝中心性にたいし、吉本はそれもまた自然過程にすぎないという認識をつきつけることによってそれを根底的なかたちで脱構築しようとするのである。

するとそこで吉本の中に成立するのは、意識が自律的な内在性＝中心性にもとづいて限りなく上向してゆく過程——意識の形而上学の基底——とそうした意識の自律的な内在性＝中心性を無化するがごとく意識にたいして外在的な制約条件として現れる自然過程のあいだには「逆立的」と呼ぶ他ないような関係が成立するという認識である。この認識はさらに、意識が真の意味で意識的でありうるのは、意識が自らを逆立的なかたちで否定する外在的な自然過程を自らの成立条件のうちに繰り込むことが出来ることによってだけであるというモチーフにつながってゆく。この逆立性に盲目的であるかぎり意識もまた自然過程にすぎない。とするならば意識を意識たらしめるものはこの逆立への徹底した問いかけしかありえない。吉本はそれを『共同幻

想論』（河出書房新社）や『心的現象論』（「序説」のみ北洋社 本論は雑誌『試行』連載 [未完]）で試みたのである。そしてそうした意識と自然の逆立関係を定式化する媒介項となるのが「疎外」の概念であり、かつ「疎外」概念を軸に構成される自然哲学に他ならない。そして吉本はこうした自然哲学をマルクスの思想的骨格として見出すのである。

*

「すくなくともマルクスは〈プロレタリアート〉や〈階級〉をみちびきだすのに周到な手続きをふんだ。かれは、まずいっぽうで人間と自然との疎外関係を基底にして、単純な直接労働を担うものという単位から現実のプロレタリアートに到達しようとする。もう一方では、人間の観念がうみだす幻想の現実性を宗教から法へ、法から国家へと追いもとめていった。わたしの理解しているかぎりでは、マルクスの〈プロレタリアート〉や〈階級〉という言葉は、先験的でもなければ直接性でもない。人間の幻想と自然とからはさまれた媒介性としてとらえられている」（『自立の思想的拠点』 31頁）。「これらの論策 [『ユダヤ人問題によせて』、『ヘーゲル法哲学批判序説』、『経済学 = 哲学手稿』] 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考えつくし、ある意味では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」（『カール・マルクス』 5～6頁 試行出版部）。

こうした記述を見てゆくと、吉本が疎外論の視角から初期マルクスに定位しつつ彼のマルクス像を作り上げたというような理解が極めて皮相なものにすぎないことが明らかになる。大切なのは、吉本自身も『カール・マルクス』の中で触れているように、戦後まもなく書かれた「ラムボオ若しくはカール・マルクスの方法に就いての諸註」（『擬制の終焉』 現代思潮社所収）においてすでに胚退されていた「詩的なもの」と「非詩的なもの」の逆立関係という吉本に固有な思想的モチーフが、マルクスの「疎外」概念を通じて、「幻想的なもの」と「非幻想的なもの」の逆立というかたちで捉えられた意識と自然の逆説的関係の認識へと到り着いたということなのである。この意識と自然の逆説的関係の認識は、「意識とは意識された存在のことである」（『ドイツ・イデオロギー』）という認識に始まり、「彼らは意識しないが、そう行う」（『資本論』）というような表現や「富の第一義的な源泉は労働でなく自然である」（『ゴータ綱領批判』）という考え方に示されているマルクスの思考の「意識の形而上学」批判としての性格と吉本の思考が深く共鳴していることを示している。

（2）柄谷行人——「掘立小屋での思考」

さてそうした吉本のマルクス像の意味を踏まえて柄谷のマルクス像を見てみよう。ここでも問題は柄谷のマルクス像の客観的妥当性や意味ではなく、何が柄谷の固有な思想的モチーフとして彼のマルクス像に投影されているのかという点にある。

私がまずおもい起こすのは柄谷が吉本と行った対談の中における発言である。柄谷は吉本に今主要な関心を持っているテーマは何かと尋ねられて次のようにいっている。「『自然過程論』というのを書いたのですが、それを拡大していくということで、幻想論を逆の側からやってみようということなんです」(『どこに思想的根拠をおくか 吉本隆明対談集』 361頁 筑摩書房)。そしてそのテーマは次のように敷衍される。「意識が自由に生みだしていくようにみえるときの、その都度限界性として自然が現れます。あるいはそういうものを「自然」とよびたいわけです。そいつをひっくり返しちゃうって自然の側からむしろ意識をやっつけるという、そうしたモチーフですね」(同上)。

この柄谷の発言には、吉本が「自然哲学」に込めたモチーフと極めて似かよった性格、要素が現れている。すなわち意識の自律的内在性にたいして外在的な制約条件として現れる「自然(過程)」から思考を出発させるというモチーフである。しかし同時にここには、吉本の思考と微妙にずれる柄谷の問題意識、志向性も読みとれる。それは、「幻想論を逆の側からやってみよう」という表現に込められている問題意識、志向性の内容である。「幻想論」という言い方はいうまでもなく吉本の議論を指し示している。とするならば柄谷は吉本の今まで見てきたような議論の枠組みを「逆の側からやってみよう」と考えていることになる。ここで柄谷が考えている吉本の議論の「逆の側」とは何だろうか。

*

吉本の「自然哲学」のモチーフが、自然を連続的に包摂することを旨として自己拡張を遂げてゆく意識の自律的内在性=中心性の累乗過程とそれを外在的性の側から否定的に制約し、ついには意識の無化にまで至る自然過程とのあいだの逆立関係としての「疎外」——吉本が『心的現象論』に用いた用語を使えば「異和」関係——に根ざしているとするれば、そしてそうした吉本のモチーフの基底をなしているのが、意識過程と自然過程の逆立をメタ・レヴェルで反省化する——「繰り込み」うる——真の意識性への超出の当為であるとするならば、柄谷の場合に働いているのは、意識の自律的内在性=中心性が自らを整合的な同一性として自己構成してゆく過程の中で蔽い隠されてしまう非同一的なものの契機としての自然過程を露わにするというすぐれてニーチェ的なモチーフであるように思われる。つまり吉本の場合、意識と自然の逆立関係という、自らを同一性へと構成する二つの完全に対立する極・領域のあいだの垂直な拮抗関係を問題にしようとしているとするならば、柄谷の場合は意識と自然の関係が、内在性・同一性へと凝集しようとする意識の運動とその運動の内部から生じる非同一的なずれ・偏奇へと向かうとする自然の運動のあいだの「力の遠近法」(ニーチェ)的關係として問題にされているということである。これは、吉本の幻想論が真の意識性の獲得——それを吉本はヘーゲルを媒介にしながら「意志論」的課題として構想していたと思われる——に向かおうとしていたのにたいし、柄谷がニーチェの「系譜学」的思考を媒介にしながら幻想論の基盤そのものの脱構築へと向かったということの意味する。

*

ここで柄谷の思考のモチーフを明確化するために、吉本のときと同様にあるさりげないエッセーを取り上げておきたいと考える。それは『意味という病』（河出書房新社）に収められている「掘立小屋での思考」である。そこには同時に柄谷がマルクスに何を見ようとしたかも明瞭に示されている。

柄谷はこのエッセーの中で、マルクスの学位論文『デモクリトスとエピクロスの自然哲学の差異』の一節——そこでマルクスは、エピクロスの体系が「エピクロスの著作のなかにあるだけで、意識的な体系化のなかに存在しなかった」と述べている——を引用した上で次のようにいっている。「しかし、マルクスが、意識的な体系とはべつに「内的な体系」があると“確信”したということ、ここには実はマルクスの人間の〈実践〉というものに関する根本的な洞察がある。それをここで述べる余裕はないが、たとえば、マルクスは資本制社会の「意識的な体系」の背後に見えそうみえるものとは別の「内的構造」があるのだと“確信”していた。重要なのは、これが彼の“確信”であるということで、彼のロンドンの三十年間はむしろその“確信”が彼をひきずっていったものにほかならない」（『意味という病』 272～273頁）。

柄谷がここでマルクスに見ようとしているのは、意識が自らの自律と自由を矜みながら対象を捉えようとするとき成立する「意識的な体系」から実はつねにずれたところで、当の対象の「内的構造」がかたちづくられているという認識のあり方である。この「内的構造」が、意識の外在的な制約条件としての「自然（過程）」を意味していることはいうまでもない。とするならば対象を認識するという意識の実践は、意識の内在的自律性＝中心性を極北まで上向する過程においてではなく、むしろそうした意識の存立を、つまりは「意識的な体系」を否定するように現れる「自然（過程）」としての「内的構造」に意識がにじりよってゆくという逆説的な過程においてのみ成立するということになるだろう。柄谷はそれをマルクスにそくして次のようにいっている。「ここには（中略）、対象に向かいあい、対象の求めてくるものにあくまで従うという無私の姿勢があるだけである。むしろ弁証法的方法などという都合のよいものを彼はもっていない。弁証法とは、対象との対話に存する。そして、それが弁証法ということばの活きた意味である」（同 271～272頁）。

すでに触れたように柄谷のこうしたマルクス理解からは、意識と自然の逆立的関係を反省化の中から真の意識性へと超出しようとする吉本の「意志論」的モチーフとは異質な性格がうかがえる。それはもちろんシニシズムやニヒリズムではない。あえていえばスピノザ的な、認識する自己の展開過程がたえずそうした自己の否定へと反照せざるをえないような逆説の契機がそこには読みとれる。柄谷のマルクス像の基底に働いている思想的モチーフとはこうしたものである。それはマルクスとニーチェが期せずして共通に用いた言葉である「自然史」、あるいは「自然史的認識」——マルクス『資本論』序文およびニーチェ『人間的な、あまりに人間的な』第二部184節参照——によって示唆されているような本質の意味における反形而上

学的な思考姿勢と通底している。柄谷はそうした思考態度を具体的に確証すべくマルクスに立ち向かい、『資本論』における価値形態論の論理のうちにその結節環を見出すのである。それが『マルクスその可能性の中心』（講談社）という著作の意味に他ならない。

*

柄谷がこの著作でつかみ取った問題意識がよく現れていると思われる一節をここで引いておこう。「彼らは「意識しないが、そう行ふ」というとき、実はマルクスはほぼフロイト的な意味で「無意識」について語っている。たとえば、ジャック・ラカンは、無意識は言語と同じように構造化されていると述べている。同様に、貨幣形態において消去されてしまう「価値形態」は、マルクスのように象形文字なのである。われわれの「意識」には、もはやそれはみえず、その結果だけが映っている。フロイトがいうように、意識するとは音声言語化することだ。われわれが意識するのは、貨幣＝音声文字というかたちをとったものだけである。経済学はこの「意識」から出発する。つまり、それが暗黙に貨幣を前提しているといったのはこのことにほかならない。どんな厳密な反省も分析も、すでに形成された「意識」のなかでなされているかぎり、いつも結果を原因ととりちがえるほかないのだ」（『マルクスその可能性の中心』33頁）。

ややペンダンチックなものに惑わされることなく冷静に読めば、ここで柄谷が言おうとしていることは明らかであろう。例えばここで柄谷が触れている「結果と原因のとりちがえ」という問題に関してはすでにアルチュセールが「重層的決定」や「構造因果性」というような概念　アルチュセールの論文「矛盾と重層的決定」「唯物弁証法について」（『マルクスのために』所収）参照　を通じて言及しているが、それもまたマルクス思想の根幹としての「自然史的認識」の問題として捉えることが出来るはずである。こうした思考圏がひらかれていったことに柄谷の描こうとしたマルクス像の意味が見出されなければならない。

4. 小 括

吉本隆明と柄谷行人は私たちの思考作業にとってつねに前提とならざるをえない重要な先行者である。しかしその意味を彼らの「意識的な体系」のレヴェルで受けとめてはならない。必要なのは彼らの思想を、柄谷のいう思想の「内的構造」において捉えることである。それは、彼らの思想をめぐって自然史的に思考することと言い換えてもよい。そのとき否応なく浮かび上がってくるのが「意識と自然」の問題であり、さらにいえばそこにひそむ意識の逆説と無底性の深淵なのである。このとき自然史的に思考するという課題は、「事後性」、あるいは事後的思考という新しい問題に直面することになる。つまり意識の現在というのはつねに構成された事後的なものとしてしか現れえないということ、したがって「意識の体系」からはみ出す唯物論的なものを思考し認識するためには、事後的なものをほんとうの意味で事後的なものとして受けとめることが出来るような、つまり事後的なものからしか出発しえない自らの制約条件を徹底的に外部化＝「意識」化するような思考態度が必要であるという問題にである。

この事後性はあらゆる思想が本質的なものとして成立するために不可欠な条件である。だがこの思想の成立条件としての事後性という課題に近代日本の思想状況のなかで気づいた人間は極めて希薄である。それは近代日本において「思想」がつねに輸入文物かそれへの生理的反発によってしか構成されてこなかったことの投影である。吉本と柄谷はそのことに自前の思考を通して覚醒しえた数少ない私たちの先行者なのである。次章ではそのことについて吉本隆明の『最後の親鸞』（春秋社）を題材に取りながら考えてみたい。

第二章 『最後の親鸞』における吉本隆明の事後的思考

1. 『最後の親鸞』という著作

1976年刊行された『最後の親鸞』は、ある面で吉本の思想の最終的境地を示した書といえるだろう。思想者としての吉本が追い求めてきた思考の極北がこの書には表現されている。それは、この書のなかで吉本が、思想行為というものの持つ本質的生理とそこから導かれる思想の内的な「倫理」を極限まで追いつめようとしているからである。もう少し具体的な言い方をすれば、思想行為に必然的なかたちで訪れる内的な観念とその外側に広がる世界のあいだの「軋み」や「拮抗」といったものに対してあたうる限り自覚的でありたいという、「大衆論」から「心的現象論」へと至る吉本の思想者としての衝迫が、この書においては、思想行為の抱え込まざるをえない世界という「事実」——思想者もまた身体を持ち、現実のなかで様々な関係を取り結び、無名の一存在者として世界のうちの位置づけられ相対化されるという「事実」——との根源的な背理という問題を通じてぎりぎりの次元にまでつきつめられているということである。そのことによって吉本は、思想の生成する瞬間が帯びる身体的なものと観念的なものあいだの葛藤をその生々しい息づかいとともにありのまま伝えようとするのである。それは、すでに触れたように「思想」というものを西洋の「理論」知の表層的な移入の産物か、それへの生理的反発の所産という次元で扱うことに終始してきた近代日本の「思想」の歴史のなかでは稀なことであったといわねばならない。そして逆説的になるが、じつはそうした吉本の思想的格闘のなかから西洋思想の最深部に潜む思考の核心もまた浮かび上がってくるのである。

(1) 自己意識の欺瞞

例えば『最後の親鸞』の次のような箇所から吉本の初発的なモチーフを探り当てることが出来るだろう。「<わたし>は<わたし>が偽瞞に躓くにちがいない瞬間の<痛み>に身をゆだねることを拒否する。すると<わたし>には、あらゆる宗教的なものを拒否することしかのことされていない。そこで二つの疑義に直面する。ひとつは、世界をただ相対的なものに見立て、<わたし>はその内側にどこまでもとどまるのかということである。もうひとつは、すべての

宗教的なものもつ二重性、共同的なもの個的なものとの二重性を、〈わたし〉はどう拒否するのかということである」(9頁)。

ここで吉本が「偽瞞に躓くにちがいない瞬間」といっているのは、個々人がその内的な意識や観念の内側において「真理」を求めながら知的な上昇してゆく過程を不可避的なかたちで襲う、そうした上昇の過程がついには「真理」の客観性・絶対性に到達しえないのではないかという苦い疑念やそれもたらず蹉跎感の噴出の瞬間をさしている。ではこうした蹉跎感の瞬間はいったい何に根ざしているのか。それは、意識や観念の内的な過程が存在それ自体の絶対的な充足から逃れ出る過程、言い換えれば意識や観念のももとの土台に他ならない個と存在それ自体の普遍性との幸福な一致としての「自然(過程)」の崩壊として現れる他ないからである。別ないいかたをすればそれは、存在の絶対的な自己充足(同一性への定位)において保証される内的なものと外的なもの、主観的なものと客観的なものの相互一致が破れた後に初めて意識や観念の過程は可能となるということであり、そうであるからこそ意識や観念の過程は内的に存在(外在性)のア・プリオリとの分裂という「病理」——「疎外」あるいは「異和」——を宿命的に負わざるをないということである。前に述べたカントにおける「物自体」の不可知性と主観にたいして構成される「現象世界」の可知性のあいだの亀裂の認識——それはつきめればこの世界の、あるいは世界認識の不可知性・無底性の覚知へとゆきつく——はまさにこの問題の所在を差し示している。ではこうした「病理」にたいして意識や観念はどのようなかたちで対応するのか。

吉本は先の引用箇所なかで「わたし」がこうした「欺瞞に躓くにちがいない瞬間」がもたらす「痛み」を拒否するという。それは、「真理」へと爪先立つ意識や観念の過程のなかに「相対的な存在にすぎないじぶん」に眼をつぶったまま絶対へ跳び超してゆく自己偽瞞をみてしまうからである(同)。そしてそのことは、やや唐突なかたちで「宗教的なもの」の拒否として表現される。言い換えれば、「相対的なもの」からの無媒介な「絶対的なもの」への跳躍を許すのが「宗教的なもの」であるがゆえに、意識や観念の内的な過程は、自らの運命に忠実であろうとする限りで、すなわち「絶対的なもの」の境位として出現する存在と個の一致の崩壊から出発する自らの宿命へとあくまで固執しようとする限りにおいて、「宗教的なもの」を拒否する他ないということである。ただそういったとしても問題は依然として残るだろう。とこの意識や観念の内的な過程が自らの負う世界の不可知性・無底性にたいしてどのように立ち向かうのかという課題は未解決なままだからである。

では、吉本が引用箇所の後段で言っている、「世界を相対的なものに見立て」「その内側にとどまり続ける」ということと、「宗教的なもの」の持つ「共同的なもの個的なものとの二重性」を拒否するということはいったい何を意味するのか。引用箇所が続く部分で吉本は次のように言っている。「たしかに、〈わたし〉は相対的な世界にとどまりたい。その世界は、自由ではないかもしれないが、観念の恣意性だけは保証してくれる」(同 10頁)。ここでキーワー

ドとなるのが「観念の恣意性」という概念であることは明白であろう。

＊

「観念の恣意性」という概念が前提としているのは、それぞれの個の内部の意識や観念の過程において生じる知や思考の展開過程が個の各々の固有性に帰属している限りにおいてはそれ自体として肯定されなければならないという了解の構えである。したがってそれは厳密にいうと相対性とは異なる。むしろ相対性の絶対化というべき事態かもしれない。相対性のうちにおいて個々の意識や観念はたしかに相対的なものとして各々の無底的な世界のうちに逼塞することを余儀なくされるのだが、しかし個々の意識や観念はけっしてその相対性を自覚することはない。どこまでいっても相対性の世界を分け進むだけであるにもかかわらず、個々の内的な世界のなかでは意識や観念の過程はそれ自体としては絶対的なものとして、言い換えれば自らの知や認識が上昇しながら世界の「真理」へと接近してゆくポジティブな過程として感受されるのである。それは別ないいかたをすれば、内的な意識や観念のプロセスがそれ自体の側から——カント的にいえば超越論的主観性の側から——構成的に外の世界を捉え自らのものとしてゆく過程として受けとめられ、そこにおいて内／外の自足した照応関係がかたちづくられるということである。吉本はそれを「観念の恣意性」と呼ぶのである。そこに現れる「相対的なものの絶対化」を吉本は次のように叙述する。「飢えるかもしれないし、困窮するかもしれない。だが、それとても日常の時間が流れてゆくにつれて、さほどの<痛み>もなく流れてゆく世界である」(同)。こうした「相対的なものの絶対化」の意味するものが意識や観念の内在性の自然過程化に他ならないことは明らかであろう。

＊

だがこうした意識や観念の自然過程にも破れ目は存在するのだ。「相対的な世界にとどまりたいという願望は、<わたし>の意志のとどかない遠くの方から事物が殺到してきたときは、為すすべもなく懸崖に追いつめられる」(同)。「相対的なものの絶対化」のうちに充足している意識や観念の自然過程は、それを超えて現れる「事物」としての外部世界の絶対性に触れるとき、いやおうなくそうした自然過程の無底性に直面せざるをえない。そしてそのことは、自然過程を成り立たしめている相対性への自足の枠組みそのものをも揺さぶらざるにはおかない。例えば愛するものを死によって喪ったときに訪れる逃れようのない孤絶感や三角関係におけるどす黒い嫉妬感の噴出といった事態には、そうした相対性のひび割れる瞬間が刻印されている。だが人にはどうやら意識や観念の自然過程のこのような解体の涯——意識や観念のプロセスの持つ相対性そのものが絶対的なかたちで相対化される瞬間——においてもなお意識や観念の内的な必然性が残るようなのだ。ではそれはなぜなのか。なぜ、なにによってそうした必然性は生じるのだろうか。そしてそうした意識や観念の内的必然性が自然過程の解体の涯の現れるとき、そのどこが自然過程のうちにあるときとは異なるのだろうか。吉本はそのことを問おうとする。「そのとき、<わたし>は宗教的なものを欲するだろうか。また理念を欲するだろ

うか。死を欲するだろうか。そしてやはり自己偽瞞にさらされるだろうか」(同)。

相対性そのものが相対化されるかたちで現れる過程においては、意識や観念はいかなる意味においても相対性に自足することは出来ない。それは、意識や観念が否応なく自らの無底性を露呈させられるからであり、そうした無底性にたいして自らの側からは絶対的に応えることが出来ないからである。応えうと思うことがもっとも本質的な「自己偽瞞」に他ならないのである。とするならば問いは次のように立てられることになる。「たぶん、〈わたし〉はこれらすべて〔直前で引用した内容——筆者〕を欲し、しかも自己偽瞞にさらされない世界を求めようとするだろう。そんな世界は、ありうるのか？」(同)。

(2) 親鸞における善悪の彼岸

鎌倉時代に法然のもとで念仏信仰に目覚め、その後自らの独自の念仏信仰の地平を切りひらいていった親鸞は、「悪人正機説」に見られるように信仰の成就の尺度から「善悪」という基準を追放した。そこには信仰という行為——「宗教的なもの」の行為——をめぐる親鸞の比類を絶するほどに深い洞察が込められている。ところで親鸞の信仰に関する洞察は、「自力説」と「他力説」という二つの信仰をめぐる立場の対比の中における「他力説」の立場の典型例といわれるが、はたして親鸞の洞察の意味はそこに尽きるのだろうか。

いうまでもないことだが、信仰における「自力説」とは、自らの修行や勤行——より幅広くとれば「善業」——によって信仰の成就の近づきうとする立場を指し、「他力説」は、あらかじめ定められた信仰の成就の過程はいかなる個人々の努力によっても動かせないものだから人は信仰においてそうした定めを全うする他ないとする立場を指している。このような「自力説」と「他力説」の対照的な関係というのは、色合いは異なって様々な宗教に多かれ少なかれ存在する。例えばキリスト教にもこうした対立は存在していた。そして重要なのは、「自力説」と「他力説」が一見信仰の成就のあり方において対照的に見えながら、本質的なところで同じ発想の構図をそのうちに潜ませている点である。それは、「自力説」においては「善業」と「信仰の成就」のあいだの関係を通して、「他力説」においてはあらかじめ定められた信仰の成就の理と個人々の信仰の関係を通して、信仰する個人々——その行為——とその救済のあいだにある絶対的な因果連関が設定されているということである。この因果連関はそのうちに内在する「~のために」「~のゆえに」という原因と結果の対応関係(因果応報の理)を通じて信仰を、「真理」への接近過程として定型化する。この定型化された「真理」への接近過程が目に見える「理」というかたちをとるとき教義となり、ひいてはそうした教義にもとづいて建てられる宗派へと結実してゆくのである。「自力説」も「他力説」もこうした教義や宗派の「理」である点においては、そしてそれを支えている因果応報の「理」を土台としている点においては本質的に同根であるということが出来る。

このことをもう一度意識や観念の過程の問題に差し戻して考えてみよう。信仰の過程はたし

かに一般的な意味での知や認識の上昇過程とは異なる。「信」というところの働きは「理」を超えたところにある絶対的なものへの帰依を含むからである。だが因果応報の「理」と先ほど言ったように、もし「信」が信仰と救済の連続的な因果連関のうちの位置づけられるとするならば、「信」もまたなんらかのかたちの「理」の網の目にとらえこまれることになる。するとこうした因果連関の涯に見えてくる救済の絶対性は本当の意味での絶対性たりうるのだろうか、という問いが必然的に生まれてくる。「理」の過程として定型化される信仰と救済の因果連関には、すでに「自力説」と「他力説」という立場の相違の現れているような相対性が分かちがたくつきまとっているからである。「信」もまた知や認識の「理」と同様に意識や観念の自然過程に、そしてそうした自然過程に不可避的に付随する「相対的なものの絶対化」——主観的な内在性への自足——に拘束されてしまっているといわねばならないのか？この問いはたしかに戦慄的である。もしこの問いをまっすぐに延長してゆけば一切の「宗教的なもの」の絶対性は無効にならざるをえないからである。現存する宗派もその教義もすべて相対性の虚無——アブグルント無底性——へと埋没する他なくなるからである。

(3) 「はからい理」の涯に見えるもの——「信」の構造——

親鸞に戻ろう。たしかに親鸞の信仰の捉え方は形式的には「他力説」ということになるだろう。だがそれは親鸞の信仰を教義の「理」において捉えたときはじめていえることなのだ。むしろ問題なのは、はたして親鸞がそうした「理」という意味での宗教的教義を求めたのかという点になる。吉本は『歎異鈔』における親鸞の「慈悲」をめぐる言を引用した後で次のようにいっている。「わたしたちはここで、とてつもない思想につき当たっている。もし自力と〈知〉によって他者を愛しみ、他者の困難や飢餓をたすけ、他者の悲嘆を一緒に悲しもうと考えるかぎり、それは現世的な制約のため中途半端におわるほかない。たれも、完全に成遂することはできないからだ。これは諦めとして語られているのではなく、実践的な帰結として云われている。そうだとすれば、この制約を超える救済の道は、現世的な〈はからい〉とおさらばして浄土を択び、仏に成って、ひとたびは現世的な制約の〈彼岸〉へ超出して、そこから逆に〈此岸〉へ還って自在に人々をたすけ益するよりほか道はない」(同 15~16頁)。

ここで吉本は親鸞に何を見ようとしているのか。たしかに表面的には親鸞の「他力説」の祖述と読めなくもない。だがそこに吉本の真意があるわけではないのは明らかである。「自力や〈知〉」という言い方に現れているように、吉本は「自力説」によって意識や観念の過程における「相対的なものの絶対化」の境位、すなわち意識や観念がどこまでも自然過程として充足し続け、そのことに無自覚のままにあり様を表象しているのである。とするならばそうした自然過程への充足が破れ、相対性の絶対的な相対化が容赦なく押し寄せてくる場面——それはすでに触れたように事物的なものとしての外部世界(現実=自然)の絶対性の前に意識や観念の自然過程が無効となり脱構築される場面を意味する——においては、もはや「自力説」の

立場は成立不能という他はない。しかもそれは、「他力説」への乗り移りによっても解決されるわけではないのだ。なぜならすでにいったように「他力説」もまた「理」= <はからい>としての次元に立つ限りにおいて、「自力説」の帯びている意識や観念の自然過程への充足という性格を共有しているからである。問題なのは、相対性の絶対的な相対化のただなかにおいて、自らの生成の過程そのものをそうした相対化にさらしながら、言い換えれば絶えず自らの生成過程にたいしてその無底性を自覚的に対置しながら、外部世界の絶対性と自らの相対性を同時にくし刺しにしてしまうような意識や観念の非自然的な過程を構築することである。それが「現世的な<はからい>とおさらば」することの、また「逆に<此岸>へ還る」ことの意味なのである。

*

では「理」(はからい)を脱する信仰はどこへ向かうのだろうか。もはや因果応報の理は信仰の土台にはなりえない。善悪は徹底的に相対化される。すると後に残るのは吉本が親鸞の「業縁」という言葉から引き出す「契機の不可避性」の思想に他ならない。「親鸞のいう<契機>(「業縁」とは、どんな構造をもつものなのか。ひとくちに云ってしまえば、人間はただ、<不可避>にうながされて生きるものだ、云っていることになる。もちろん個々人の生涯は、偶然の出来事と、意志して選択した出来事にぶつかりながら決定されてゆく。しかし、偶然の出来事と、意志によって選択できた出来事は、いずれも大したものではない。なぜならば、偶発した出来事とは、客観的なものから押しつけられた恣意の別名にすぎないし、意志して選択した出来事は、主観的なものによって押しつけられた恣意の別名にしぎないからだ。真に弁証法的な<契機>は、このいずれからもやってくるはずはなく、ただそうするよりほかすべがなかったという<不可避>的なものからしかやってこない」(同 28頁)。

この「思想」の意味するところを正確に捉えるのは大変難しい。ただ間違いなくいえることは、この「不可避的なもの」が、意識や観念の恣意性=自然過程が破れた後で、現実=自然として現れてくる外部世界の絶対性を前にしながら自らの無底性を徹底的に追いつめようとする意識や観念の自覚的な志向にたいしてのみ開示されるものだ、ということである。それは別ないいかたをすれば、意識や観念が絶えず事後的なものしかありえないということの自覚といってもよい。

自然過程に属しているかぎりにおいて意識や観念は自らの能動性(先行性)によってこの世界を知り尽くしたいと欲する。そしてその欲求は、世界があたかも意識や観念の「事後」において構成され説明されうるかのような世界了解の枠組みへと帰着する。世界を透明な因果連関において捉えうるというような発想はその典型的な現れである。だが繰り返すまでもなくカントが見たように、主観的なものに根ざす意識や観念の過程は無底的である他ないのだ。ヘーゲルがカントの超越論的主観性を「理性の詭計」の視点から批判したとき、ヘーゲルもまたそのことに気づいていた。だがヘーゲルはその疑義を弁証法の壮大な体系に回収して「解決」して

しまったのだ。明確に言うておかねばならないのだが、この問題は「解決」してはならないのだ。どこまでも背理を負いつづけなければならないのだ。

2. 最後に——事後的思考の意味

私はこうした背理に固執し続ける思想だけが本来の意味での思想たりうると考える。そしてその要となるのが「事後的に思考する」態度に他ならない。吉本はそうした「事後的に思考する」態度を次のように述べる。「<知識>にとって最後の課題は、頂きを極め、その頂きに人々を誘って蒙をひらくことではない。頂きを極め、その頂きから世界を見おろすことでもない。頂きを極め、そのまま寂かに<非知>に向かって着地することができればというのが、おおよそ、どんな種類の<知>にとっても最後の課題である。この「そのまま」というのは、わたしたちには不可能にちかいで、いわば自覚的に<非知>に向かって還流するよりほか仕方がない」(同 五頁)。こういう言葉の持つ「恐ろしさ」にたいして私たちはもう少し自覚的である必要があるだろう。骨を嘔むように苛酷な思想の生理と倫理にもし身をさらす勇気があるならば、だ。自らの存在が徹底的に「事後的」なものとして否定されることを通じてでなければ、どうして「<非知>に向かって着地すること」など出来ようか。どこにも根拠や土台(本質)など存在しない。このような苛酷さに耐えることのなかにしか「事後的」に思考する態度は成立しえないのだ。

最後にここでは指摘だけにとどめておきたいが、西洋思想の歴史においてこうした「事後的に思考する」態度にたいしてもっとも自覚的であったのは、すでにこの論考のなかでも幾度か言及した、『エチカ』第三部および『神学政治論』におけるスピノザと『資本論』第一巻におけるマルクス、そして『善悪の彼岸』『道徳の系譜学』におけるニーチェであった。スピノザが彼の比類なく独創的なデモクラシー観の基礎に「多数性」——これは基本的に「自然」としての大衆に他ならない——という概念を置いたこと、またマルクスが商品の「価値」という問題をめぐって結果と原因の転倒という認識を抜き出したこと——マルクスはこれを商品の「物神性」と呼んだ——、そしてニーチェがあらゆる「真理」や「善きもの」を解釈の遠近法のなかで相対化したこと——ニーチェもまたマルクスと同様そこに原因と結果の転倒を見ている——は、彼らが「事後的に思考する」態度を貫いたことと深く関係している。吉本もまた親鸞、正確には「最後の親鸞」から「事後的に思考する」態度の本質をつかみとったのであった。その前提になっているのが吉本の「大衆」概念であることを思い起こすならば、スピノザと吉本の思想的親近性という新たな視角が浮上してくるかもしれない。