慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	吉本隆明の初期思想(二・ 完)
Sub Title	The fundamental thought of Takaaki Yoshimoto (2. end)
Author	石川, 晃司(Ishikawa, Koji)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2004
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.77, No.8 (2004. 8) ,p.89- 131
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20040828-0089

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

吉本隆明の初期思想（二・完）

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　敗戦体験と思想の膂力
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」
……（以上七七巻七号）
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」
……（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

関係の絶対性を前にして宗教的な救済への道筋をつける――マタイ福音書の優れた点はそこにあった。もちろん、これは宗教の代わりにイデオロギーをおいても同じだ。だが、「人間は〈倫理〉が破壊されるまでに追いつめられたとき、宗教的な〈救済〉や、イデオロギー的な〈救済〉におもむくより仕方がないのか」（75.04＝128）。

周知のようにキリスト教に対する徹底的な批判はマルクスやニーチェによっておこなわれた。吉本はニーチェやマルクスのキリスト教批判を次のように要約する。ニーチェは「宗教の形で追いつめられてゆく人間の〈倫理〉の、矮小な、観念を呪縛し、息苦しくさせるような、極限化の世界を、ささいな背徳に眼くじらをたててほじくりかえす侏儒（こびと）どもの世界だ」（75.04＝128-9）と罵倒した。マルクスは「この種の〈倫理〉的な極限化が、一見、正当らしく提起されるのは、人間のそとに、客観的に根拠や原因をもとめられるべき欠陥を、個々の人間にぜんぶ背負わせようとする途方もないキリスト教の教義の仕業で、それがこの種の〈倫理〉の極限化を促す理由であり、根拠になっている。人間の〈倫理〉をこういう形で極限化することのなかに、すでに錯誤がふくまれており、この錯誤はキリスト教に、一般的に、宗教に固有なものである」（75.04＝129）と考えた。吉本は、このようにして「徹底的に異をたててゆけば、キリスト教的な〈倫理〉は、すくなくとも理論的にはけしとんでしまうことは疑えない」（75.04＝129）としたうえで、「しかし、それとはかかわりなく、ある種の人間が、キリスト教のように、一般的には宗教的に〈倫理〉を追いつめることをやめないのも確かである」（75.04＝129）としている。つまり、キリスト教批判に関して、観念の内側ないし内部構造からする批判の道は十分にきわめられてはいない。吉本はここに自らの思想展開の糸口を見いだしている。すなわち観念それ自体の問題として考えたときに、党派

的思想はどのようにして乗り超えることができるのか、というように。

すでに述べたように、マタイ福音書では人間の内面的倫理の領域を度外れに拡大し、そこで信ずるか否かを私たちに脅迫のように鋭く迫る。しかし、吉本はこの点について、これを択ぶか択ばないかどちらかだと絶対的な選択を迫る場合、その絶対的な対決を突きつける思想自体が、自らの相対性あるいは自己欺瞞についての省察をおこなわないならば、いかにすぐれていても、党派的な思想にすぎないと語り、「原始キリスト教の思想は、すぐれてはいますけれど、すぐれた思想が常に陥りやすい党派性に対して、どんな歯止めも加えられていない」（70.07＝180）と指摘する。ここでは選択は選択する側に委ねられており、その根拠を明確にしてはいない。吉本によれば、これはマタイ福音書に限られるわけではなく「ある意味では偉大な思想に、つまり、人間の生き方を左右するだけの力をもっている思想に共通」（70.07＝182）している。しかし、どのようなものであれ、選択の余地があるような思想は党派的な思想であり、真理を担う思想には値しない。もし誰もが真理であると認めざるをえない思想が成り立つとすれば、その条件や可能性はどのように考えられるべきか。「マチウ書試論」では、ここで「関係の絶対性」という視点が提示されたが、しかしその内実については明らかにはされていない。「関係の絶対性」とはなにか。それを明らかにするためには、「この〈観念の世界〉は、どういう構造をもっているかを、厳密におさえる」（70.07＝184）ことが第一の課題となる。

先取りして云ってしまえば、よく知られているように、吉本は人間の観念世界を腑分けする三つの軸――自己幻想、対幻想、共同幻想を設定し、これらの軸が「全幻想領域の構造を解明する鍵」（68.12＝16）となるとしている。これらの軸については概略的に次のように説明される。自己幻想は、個体としての人間が自分自身にかかわる際に疎外される幻想を意味している。対幻想はある個体としての人間が他の個体としての人間とかかわる際に疎外される幻想であり、ここにおいては性（幻想としての性）が介在するとされる。共同幻想は三人以上の人

間の関係において疎外される幻想を指している。こうした幻想の三つの基軸の「総合構造および相互位相性の相違を明確にするならば、われわれが生みだしてきたし、また現に生みだし、現に存在する全幻想性の領域、あるいは全観念性の産物の領域の構造は解くことができる」（67.11A = 230）とされる。これらの幻想の基軸は次元的な相違をもっており混同するわけにはゆかない。すなわち「個体を延長すれば対なる幻想、つまり家族になり、家族をたくさん集めていくと国家になるというような簡単なものでは」なく、「それぞれ位相性の相違として存在している」（67.11A = 230）のである。文学理論や芸術理論は自己幻想の問題であるし、家族や男女関係の問題は対幻想の領域に属する。国家や法や宗教は共同幻想の領域として取り扱わなければならず、それらの次元的な相違を混同するわけにはゆかないのである。

だが、このように表面だけをなぞってみてもまだ何も語っていないに等しい。これらの基軸は説明のための仮設モデルではないのかという「誤解」もやってくる。[1] だが、これらの基軸は対象を読み込み、構想力を駆使して理論的な考究を経たうえで、それ以外に考えられないという地点で提示されたものであり、恣意的に設定されたものではない。したがって、この設定の根拠がまず問題にされるべきなのだ。また同じことだが、それらの性格、相互の関係を検討することが重要なのだ。これらの基軸のおのおのについては、おそらくさまざまな思想によって語られているし、吉本がそれらの思想によって影響を受けていることも確かであろう。観念領域自体が疎外されたものという発想はもともとマルクスのものであるし、共同幻想の捉えかたに関してもその影響の下にある。対幻想に関していえばマルクスの影響はもちろん、フロイトの思想を批判的に摂取しながら形成されているし、対幻想から共同幻想への移行に関してもヘーゲルの影響があると考えるべきだろう。[2] だが、これらの三基軸を幻想（観念）領域に原理的に峻別されるべきものとして設定し、それらの間の連関を総合的に捉えたことは、あくまでも吉本の独創に属している。その根拠を問わないかぎり、吉本の思想の根幹に触れることはできない。もち

ろん、これらの基軸については『共同幻想論』や「心的現象論」でさらに体系的・具体的に展開されるし、また個々の論文でさらに深められてもいく。この設定の妥当性はそれを使って私たちの世界をどこまで深く究明することができるかにもかかっているからだ。

こうした考え方の萌芽はすでに「マチウ書試論」で、原始キリスト教が結局は党派的思想にとどまらざるをえないことを論じた箇所で出ている。吉本はマタイ福音書が矛盾をきたすのは、これらの三つの基軸に対して無自覚であったことに起因しているとする。原始キリスト教が「汝、姦淫することなかれ」という本来はユダヤ教の現実的な戒律であったものを、無限拡張して人間を追いつめてゆくとき、本来は対幻想の次元にあるものを故意に（あるいは無意識のうちに）宗教的な共同幻想の次元にまで拡大してみせるという矛盾をおかしている。すなわち、「汝、姦淫するなかれ」という言葉は「人間の個体が他のひとりの個体と関係する仕方の世界でだけ通用する」（70.07＝184）、つまり対幻想の領域においてのみ絶対的思想として通用するものであるにもかかわらず、マタイの作者は「いわば全人間性のなかで、それを突きつけているというふうに無意識のうちに考えて」（70.07＝184）いる。いわば、マタイの作者は「人間の〈観念の世界〉を、漠然と総体的な単一性と見做して」（70.07＝184）おり、次元的な差異があることに理解が及ばず混同してしまったことが、党派的な思想であらざるをえない原因になっているのである。逆に云えば、これらの基軸を峻別し、それらの関係を明らかにすることが、客観的な思想にいたりつく道筋だということになる。事実、原始キリスト教に限らず、これらの基軸間の次元的相違を無視して語られることにより、さまざまな混乱がこれまでひき起こされてきたのである。たとえば政治論文において、吉本は国家の本質は共同幻想であり、それは廃絶されるべきだという究極目的を手放したことはない。この地点から、個々の情況を対象とした政治論文が論じられている。だが、多くの論者は、こうした本質的な視点を見逃してきた。見逃してきたというのは、自分たちの議論の展開においても射程に入れていなかったし、吉

本のモティーフをすくいあげることができなかったという二重の意味においてである。

（1）たとえば吉本と伊藤勝彦の対談（67.11D）で、吉本が幻想の三領域を峻別して、そこから伊藤の著作に批判的に言及したのに対して、伊藤はカテゴリーの立て方はひとによって違うと応じている（67.11D＝525）。ここには吉本の幻想三領域の峻別が吉本固有の仮設モデルであるという認識が入っている。一般に、幻想三領域の峻別が原理にまで高められたものであることに対しての理解が乏しいという事情は今日まで続いているようにおもえる。

（2）フロイトについて「フロイトのかんがえ方は、個体が他者と関係する、つまり性としての人間というふうにしか関係つけられない、そういう対幻想の領域においてのみ正当性をもつきわめて本質的な理論だということができる」（67.11A＝221）と述べている。対幻想の理論としてはたいへん高く評価しているが、性としての人間という概念を対幻想の領域を超えて無媒介に社会や文化、芸術といった領域にまで拡大したことに関しては逸脱であったと批判を加えている。本稿で扱う範囲にないが、フロイトの思想に関しては『心的現象論序説』で詳しく触れられている。尚、マルクス、ヘーゲルの影響については後に触れる。

第二節　観念の自然的性格

人間とは何かという問いは、思想にとって定立すべき価値や当為を根柢的に考える場合、避けて通ることはできない。人間は第一に生物体あるいは生理体として存在しているが、同時に観念の領域を疎外せざるを得ないという意味で、他の生物体からは区別される。この観念の領域において、人間は独自の関係を創りあげてゆく。この観念の領域の構造を問うとき、観念それ自体がもつ性質（自然）をまず問題にせざるをえない。観念にとって自然とは何か。この点に関して、吉本は観念の「遠隔対象性」（遠隔対象志向性）という考え方を提出している。これは、観念あるいは知はその自然のあり方においては「だんだんなれ親しんだものを自分のうちにとりこんでしまって、まだとりこんでいないものに関心をうつしてゆく、つまりだんだん遠くのものに関心をうつしてゆ

く」（65.10＝68）という性格を指しており、分かりやすく次のような例を挙げている。「ある一定の年齢に達した人間は、まず、近親のところで、親や、親の世代と葛藤し、見くだしはじめる」（75.04＝8）。そして次には「学校はくだらない、教師はくだらない」……と次々に否定してゆき、より遠隔のものを対象として志向してゆく。ついには「〈かれ〉の観念的な対象は、観念そのものの物質的な証拠である〈書物〉に移る。そして、観念の往路としては、ここが最後のゆきどまりである。なぜならば、観念にとって、観念そのもの以上に〈遠隔〉にある対象は存在しないからだ」（75.04＝8）[1]。さらに吉本は次のように続ける。

「〈かれ〉は〈書物〉において、気に入った対象に出遇うかもしれない。そして、大抵気に入るのは、ドストエフスキーとか、ランボーとかいう、まあ滅多にあらわれそうにもない例外的な天才である。けれど〈かれ〉は、ただひとつのことに気付いていない。もしも、ドストエフスキーとか、ランボーとかが、〈かれ〉の身近にいたとすれば、賭博の好きな飲んだくれ、どうしようもない、鼻もちならぬ文学少年あがりの商人として、まっさきに〈かれ〉の否定の対象となっただろうということである。」（75.04＝8-9）

いくつかとりあげておくべき重要なことがある。

ひとつは観念あるいは知は絶えず上昇してゆくが、それは自然過程に過ぎないから「人間が、現存在として、近親や、隣人や、他者に、どう振舞っているかという内省と、無関係でありうる」（75.04＝9）という点である。観念が上昇してゆく過程は、近くにある対象を乗り越え捨て去ってゆく過程にほかならないが、これは現実から遊離し現実の重みを忘却してゆく過程ともいえる。つまり、観念の自然過程においては（より遠くにある）観念が現実であるかのように、あるいはより価値があるかのように倒錯されていく。自然過程にある限り、観念は自らの背後を振り返ることをしない。だからこそランボーやドストエフスキィに最終的にいきついた観念から見れば、実際のランボーやドストエフスキィは真っ先に否定の対象となるのである。

次に注意しておくべきは、観念が遠隔へ対象を求めてゆく起点（観念が離脱してゆく起点）として家族関係が考えられていることである。観念が遠隔へと拡大してゆく、最初の出発点として家族が考えられるのは、それが人間にとってもっとも根源的な関係であるといっていることに等しい。これは対幻想の問題として展開されることになる。

さらに、ここでは個人の観念領域に即して語られているが、この観念の性格は社会全体に関しても同じようにいいうる。「〈観念の世界〉は、いったんもたざるをえなくなったかぎりは、無限に拡大していって、宗教を生み、法律を生み、国家を生み、制度を生み、それで悪を生み善を生みというようになって」（70.07＝183-4）いく。「無限に拡大し」ていくとは、いわばより遠隔のものへと対象をとってゆくことを意味している。これは共同幻想の問題として展開されることになる。

（1）この観念の遠隔対象性という考え方は、「マチウ書試論」に既に出ている。というより、「マチウ書試論」自体が、この考え方をもとに組み立てられている。また、他にも多くの箇所で述べられているが、ここでは分かりやすく書かれていることを勘案して『書物の解体学』に述べられた箇所を使う。尚、引用の箇所はバタイユを論じたもので、特に近親相姦の禁止を論じるための前哨として書かれている。近親相姦の禁止を吉本は観念の遠隔対象性から説明している。近親相姦禁止の理由については、論者の数ほど説があるような現状だが、吉本の説は、私見ではもっとも説得力があるようにおもわれる。

第三節　対幻想

同じ共同性の観念とはいっても、家族が生み出す共同性の観念が社会や宗教が生み出す共同性の観念と次元を異にすることを、私たちは経験的に知っている。だが、これは理論的にはどのように考えられるべきなのか。家

族の共同性の本質はどこに求められるのか。結論的にいってしまえば対幻想であり、そしてこれこそが観念領域の根本にあるものだと吉本は主張する。対幻想とは何か。対（ペア）の関係が疎外する観念（幻想）というだけでは、事態を表面的にとらえているにすぎない。

自然体としての人間、自然の一部としての人間を考えるとき「食」と「性」がもっとも根本にある（自然として存在する）。この自然体としての人間は、自己も他者も区別できない（人間的な観念の領域をもたない）。区別しようとするならば、自己に対する他として他者を区別するほかない。自己が自らを認識するためには他者を介在させるほかない。つまり他者との関係を観念的に疎外することによってしか自己の認識は可能にならない。そして他者との関係において「性」という自然は貫徹される。人間は観念の領域を疎外するという点において他の生物から区別されるが、この観念の疎外の根源は、したがって「性」を媒介にした他者との間に生み出される幻想であるということができる。[1] そして、この幻想をして吉本は対幻想と呼んだのである。

この対幻想をもとに形成される典型的な関係が家族にほかならない。吉本は家族の本質について次のように語っている。

「〈家族〉が人間にとって本質的な点があるとすれば、それが〈個人〉としての人間がはじめて〈他者〉と出会うしかただということである。ひとりの人間は〈他者〉と友人として出会うこともできるし、同僚として出会うこともできる。また、親子や兄弟姉妹として出会うこともできる。しかし、これらの出会い方の原型をなすのは、〈性〉としての人間、いいかえれば男性または女性として〈他者〉と出会うということである。〈家族〉は〈個人〉が〈性〉としての人間というところから〈他者〉と出会う根源的な場所を意味している。

それゆえ、〈家族〉の本質は、自然的な〈性〉行為をもとにして成り立つ男女の対（ペアー）となった幻想の共同性であると定義することができる。こういう条件を完全にそなえているのは、現在の婚姻制でいえば夫婦だけである。し

かし、対となった幻想という条件だけでみてゆけば、兄と弟のあいだにも、姉と妹のあいだにも、兄と妹のあいだにも、弟と姉のあいだにも〈性〉的な関係があると考えてよい。だから、人間は〈家族〉の一員としては、必ず〈性〉としての人間というしかたで存在している。」（68.07＝457）

ここで考えておかなければならないことは、最初に男性ないし女性という意識が存在し、それをもとに関係を取り結ぶわけではないことである。性としての人間という視点に焦点を当ててみせたのはフロイトだが、吉本はフロイトを高く評価しながらも「〈性〉としての人間という範疇を〈個人〉の心的な世界の根源であるかのように了解した」（68.07＝458）ことは錯誤であったと退けている。「〈性〉としての人間という概念は、本来的には〈個人〉の心的世界に属するものではなく、人間が〈個人〉として他の自分以外の〈個人〉と出会う時はじめてあらわれる概念」（68.07＝458）だからである。対幻想は個体としての人間だけでは生み出すことがない幻想であり、したがって「対」なのである。対の関係が「幻想としての性」を疎外する。

通常、私たちは個人と社会といった構図を思い浮かべる。観念に関していえば、たとえばデュルケムが個人意識と集合意識（個人表象と集合表象）の峻別という構図のもとに理論を展開したことはよく知られている。これに対し、仮に個人意識を自己幻想にみたて、集合意識を共同幻想にみたてることにして、その間に対幻想を配置したのが吉本の独創だなどといってみてもはじまらない。対幻想が根源的な自然の関係を形成するというとき、幻想領域に関していえば、共同幻想や自己幻想よりも基本的なものだと考えられている。私たちは自己幻想を最初に設定してしまいがちだが、理論的には対幻想が生み出されてはじめて自己との関係づけ（自己幻想）がなされると考えられるべきものである。自己幻想があって、それに基づいて対幻想が形成されるというわけではない。[2] だからこそ、前節で触れた観念の遠隔対象性の起点として家族関係、対幻想が据えられることになる。また、だからこそ、この関係が人類の自然史をはかる段階の基準ともなりうるのである。吉本は対幻想の基本的な考え方

をマルクスから学んでいるようにおもわれるが、吉本が次のマルクスの一文を引用するのは当然のことだ。

「人間対人間の直接的・自然的・必然的関係は男性対女性の関係である。この自然的な類関係では、人間対自然の関係は直接に人間対人間の関係であり、同様に人間対人間の関係は直接に自然対人間の関係であり、人間自身の自然的規定である。この関係ではしたがって、どの程度まで人間にとって人間的本質が自然になっているか、また自然が人間の人間的本質になっているかが、感性的に直観できる事実に還元されてあらわれる。だから、この関係から、人間の全形式段階を評価することができる。」（マルクス「経済学―哲学手稿」、64.05＝425）[3]

夫婦関係において対幻想はもっとも純粋で完全な形であらわれるにしても、対幻想自体は必ずしも具体的な性行為をともなうわけではない。くどいようだが、重要な点は「ひとりの人間が他のひとりの人間となんらかの意味で関係づけられる時、その関係づけの本質を、〈性〉としての人間というカテゴリーにおいている」（68.07＝459）ということである。この視点から家族を考えれば次のようになる。

「〈家族〉とはひとりの〈個人〉が他のひとりの〈個人〉と出会うしかたがあらわになった様式のことを意味している。人間は、〈個人〉として他のひとりの〈個人〉と出会うしかたを心的に意識しはじめた時、はじめて〈家族〉を構成することを知ったのである。もちろん、人間以外の動物もひとつの〈個体〉が他の〈個体〉と出会うしかたを本能的に先験的に知っている。しかし、動物は心的に知ってはいないのである。」（68.07＝459-60）

この家族の関係には掟や法律は存在しない。ありのままの自然の関係、あるいはもっとも自然に近い関係である。家族――血縁関係は「たとえば父親がひじょうに絶対的な権力をもっていて〈こうしなければいかん〉とか〈そういうふうにしなければいかん〉とかいう強制力を持っているということはありますけれども（中略）本質的にはセックス、性というものを中心にして、そこでつくられた世界ですから、たとえば養育が主であるように、けっしてとりきめ、法律なんてものを必要としませんし、そういうところで人間はいきていないのです」（65.10

= 70-1)。家族関係においては、個人はありのままの個人としてあらわれる。あるいは「性」としての人間という視点から見られる。これは私たちが体験的に理解できるところだ。たとえば優秀な教育者が自らの子女に対して優秀な教育者であるとは限らない。子女にとっては、その優秀な教育者はまず第一に「父」であり、家族関係のもとに捉えられるのであって、教育者としてではない。これはさらに引き延ばすこともできる。私たちは先に、マタイ福音書の「預言者は故郷では受け入れられないものだ」という箇所に対する吉本の言及を見たが、ここでも明らかに共同幻想と対幻想の次元の相違があらわれている。思想が普遍性（共同幻想の絶対性）を目指すとき、私たちから距離が離れていることが大きな条件である――この場合でいえば神あるいは預言者は一般の民衆から隔絶していることが条件である。だが、故郷の人々にとっては、預言者イエスはごく身近な存在、かれらの仲間であった大工の息子にすぎない。ここでの「故郷の人びとの眼は、いわば〈家族〉の人びとの眼の延長したもの」(68.07 = 463) に他ならない。いわば対幻想の次元で関係が捉えられており、したがって奇跡をおこなうことができなかったのである。

では、対幻想から共同幻想への拡大はどのようにおこなわれるのか、対幻想や自己幻想と共同幻想の関係はどのようになっているのか、またそれは私たちにとってどのような意味をもつのか。

(1) 講演「人間にとって思想とはなにか」で次のように述べられている。「他者というものをかんがえるという場合には、自然体を、根本的には性ですね、男または女というふうに区別するいがいには、自己対他者という意識は区別できないんです。だから要するに、他者との最初のであい方の原型あるいは根源というものは、必ず性としての人間という範疇であらわれてくるわけです」(67.11C = 307)。

(2) 自己幻想と対幻想の発生について、時間的な前後関係を云々することは意味がないとしたうえで「一次的二次的ということでいえば、性的な関係の意識というのは自然に生じて、そこからはじめて自己を他者と区別する意識が第

二次的に形成された」（76.01＝35）と語っている。

（3）この部分が吉本氏私訳か出典があるのかは不明。前掲三浦和男訳「経済学―哲学手稿」では一三五頁。

第四節　共同幻想

人間は共同生活を営まざるをえない。これは必然的である。その共同生活は必然的に共同性の観念を疎外せずにはおかない。それがどのような性格をもつのか、望ましいものであるか否かを問うことは無意味ではない。この点に関して吉本は「人間はもともと社会的人間なのではない。孤立した、自由に食べそして考えて生活している〈個人〉でありたかったにもかかわらず、不可避的に〈社会〉の共同性をつくりだしてしまったのである」（68.07＝465）という。なにものにも拘束されず自由に暮らしていけるならばそれが理想に違いない。だが、共同生活においては一定の「とりきめ」がなされ（共同性の観念が疎外され）ざるをえない。このとりきめは、最初は誰にとっても利益にかなうし納得できるものとしてとりかわされるかもしれない。だが、ひとたびつくりだされてしまった社会の共同性は、社会の発達とともに強大なものとなり「それをつくりだしたそれぞれの〈個人〉にとって、大なり小なり桎梏や矛盾や虚偽として作用するものとな」（68.07＝465）る。

対幻想がある個人と他の個人との関係から疎外される観念であり、その関係をつかさどるものは「性としての人間」であるのに対し、共同幻想は三人以上の人間の関係から疎外される観念である。なぜこのように区別されなければならないのか。もちろん、これまでみてきた範囲でいえば、対幻想が「性としての人間」という範疇から生み出されることにある。だが、これは別の視点からもいえる。対幻想は対手が消失すれば消失するが、共同幻想はひとりが欠けたとしても消失するわけではない。つまり、対幻想が個人（性としての人間）のもとにおかれているのに対し、共同幻想は個人から独立した観念領域を形成しているということができる。これは、共同幻

想の方からみれば、個人はその具体性においてではなく――つまりありのままにではなく観念的にこの共同幻想に絡むことを意味する。そして、この観念的に絡んでいるにもかかわらず、それを現実であるかのように錯視するのだ。この間の事情を吉本は自己幻想と共同幻想の「逆立」という表現を使って述べている。

「〈個人〉の心的な世界がこの〈社会〉の心的な共同性に向かう時は、あたかも心的な世界が現実的なもので、具体的に日常生活している自分は架空のものだという逆立によってしか、〈社会〉の心的な共同性に向かうことができないということである。いいかえれば、〈個人〉は自分が存在しているしかたを逆立させることによってしか、〈社会〉の心的な共同性に参加することができない。この関係は、人間にとって本質的なものである。」(68.07 = 465)

「それゆえ、〈社会〉の共同性のなかでは、〈個人〉の心的な世界は〈逆立〉した人間というカテゴリーでだけ存在するということができる。そして、この〈逆立〉という意味は、単に心的な世界を実在するかのように行使し、身体はただ抽象的な身体一般であるかのように行使するというばかりではなく、人間存在としても桎梏や矛盾や虚偽としてしか〈社会〉の共同性に参加することはできないということを意味している。〈社会〉の共同性のなかでは、〈個人〉は自分の労力を、心情を、あるいは知識を、財貨を、権威を、その他さまざまなものを行使することができる。しかし、彼（彼女）が人間としての人間性の根源的な総体を発現することはできないのだということは先験的である。この先験性が消滅するためには、社会の共同性（現在ではさまざまな形態をとった国家とか法とかに最もラジカルにあらわれている）そのものが消滅するほかはないということもまた先験的である。」(68.07 = 465-6)

共同幻想と自己幻想は「逆立」する。[1] 共同幻想においては個人はその具体性を削ぎ落とされ抽象的な一般者としてしかあらわれない。そこでは全人格的な発現は可能とはならないのである。現在に生きる私たちの視点からいうならば、共同生活を営むのはそれによってえられる利点があるからだ。現代における共同生活のうえでのさまざまな「とりきめ」は生活の利便のために意識的になされる。現代ほど科学技術が発達し、複雑に機能分化し

た先進産業社会においては特に相互依存が不可避だという現実もある。だが、こと共同幻想という点に限っていうならば、共同社会であろうが利益社会であろうが、その本質は矛盾や虚偽、桎梏としてあらわれざるをえないのである。（これは先進産業社会において、精神疾患が増加していることと無関係ではあるまい。）矛盾や虚偽、桎梏としてあらわれるとすれば、それは廃棄されるべきものとかんがえざるをえないことになる。共同幻想の廃棄はここまできて、それ自体として思想の課題として定立されることになる。あたかもマルクスの思想において、経済的範疇における疎外の廃棄がそれ自体として思想の課題として定立されているように。

吉本の思想には、ちょうどマルクスやニーチェ、折口信夫などと同じように始原や原型への志向が根強くある。観念は累積的に展開される。観念の遠隔対象性によって乗り越えられ否定されていった観念は（思い込みとしてはどうあれ、事実としては）捨て去られ無に帰してしまうわけではない。遠隔へと対象を移してゆく過程で潜在化してゆくと考えられるべきものであり、無になってしまうわけではない。つまり高度な抽象度をもった観念といえども、それ自体において立っているわけではなく、より抽象度の低い観念つまりより生活に根づいた観念を前提にして可能になっているのである。最初にあるものは最後まで貫徹されるのだ。フィクショナルなものを取り去ったときに最後に残る観念として対幻想は措定されている。

私たちはさまざまな共同幻想に取り囲まれ浸潤されて生きている。そして最も抽象度の高い共同幻想、共同幻想の極限として措定されるのが国家（共同幻想としての国家）である。近代的な思考からみれば国家は契約によって成り立つと考えたいところだろうが、これはあくまでも規範的な理論であって、国家（共同幻想としての国家）の始原を原理的な理論としていいあてるものではない。国家が共同幻想の極限であるとすれば、そして最初にあったものが貫徹されるとするならば、対幻想がいかにして共同幻想に結びつけられるか、その原型に焦点が当てられなければならない。現代に生きる私たちを起点にして国家を考えてしまうと、このような議論の立て方

は分かりにくいかもしれないが、本質的な議論とはそういうものだ。[2]「共同幻想性というものが最初に発生するためには、どうしても家族という関係を媒介にしていかなければならない」ということが「人間の歴史のなかに一般的に存在する」（67.11A＝223）のである。

共同幻想は習俗や道徳、倫理、さらには宗教、法の問題でもある。国家の問題が難しいのは、それがたんなる機能的な組織、権力機構にとどまらず、歴史的に累積された共同性の観念を本質とするからである。だからこそ、国家がひとつの宗教のようにあらわれることにもなるのだ。戦中期に国家主義に骨がらみに絡めとられた体験を持つ吉本にとっては、この側面を無視して国家を論じることはできないし、またそれが理論的にも正当なことであった。

家族的な共同体から部族的な共同体への拡大がどのようにして可能になったかについてはマルクス主義でも問題になる。代表的な見解はエンゲルスの『家族・私有財産および国家の起源』にあらわれている。エンゲルスは原始的なある段階で集団婚の時期があったと想定することによってこの問題に解決をあたえようとした。集団婚はその集団内のすべての男性と女性が性的な自然関係をもつことを意味するから、そのような想定をすれば「家族というものがそのまんま部落大にあるいは共同体大に拡大でき」（67.11A＝224）ることになるのである。必然的に集団婚をとるという説は現在では実証的に否定されているが、吉本は原理的にも首肯しえないとして以下の三点を挙げている。ひとつは、エンゲルスは原始集団婚の時期においては、子供の母親は特定できるが父親は不明であるため、家族系列の発展を女性をつまり母系を基盤としてかんがえる以外にないとするが、現実に即してかんがえれば父親がわからないということはありえない。次に、人間が原始集団婚を持続しえた要因として、男性の嫉妬からの解放あるいは相互寛容が挙げられているが、原始集団婚になったから嫉妬から解放されるということがありうるとしても、逆はありえない。つまり原始集団婚にいたる最初の契機として嫉妬からの解放がある

わけではない（67.10B＝184-6）[3]。さらに、これが決定的なのだが、エンゲルスは「性的自然行為における範疇を、経済的な範疇においてかんがえ」（67.10B＝183）、それが幻想性を疎外するという視点を入れることができなかった点が挙げられる。だからこそ原始集団婚を想定するほか道がなかった。逆にいえば、幻想性という視点から推してしか、つまりいかにして対幻想が拡大し共同幻想に同致するかという視点から推してしか、この問題に解答を与えることはできない。

吉本によれば対幻想のもっとも完全で自然なかたちは夫婦間において具体的な性関係をもとに、観念として自己疎外された対幻想である。しかし、この対幻想は夫婦の間で完結しており、「〈空間〉的には縮小する志向性」「できるならばまったく外界の共同性から窺いしれないところに分離しようとする傾向」（68.12＝152）をもっているため、空間的な拡大には耐えられない。一方、幻想としての性、対幻想は具体的な性関係をともなわず、より緩やかなかたちでも存在する。家族においては息子の世代、娘の世代においても存在する。つまり「兄―弟」、「姉―妹」、「兄―妹（姉―弟）」の関係も幻想としての性を疎外する[4]。これらの対幻想のなかで、空間的な拡大に耐えられるのは「兄―妹（姉―弟）」の間の対幻想であるとして、ヘーゲルに示唆をうけながら、吉本は次のように述べる。

「兄と妹、姉と弟の関係だけは〈空間〉的にどれほど隔たってもほとんど無傷で〈対なる幻想〉としての本質を保存することができる。それは〈兄弟〉と〈姉妹〉が自然的な〈性〉行為をともなわずに男性または女性としての人間でありうるからである。いいかえれば〈性〉としての人間の関係が、そのまま人間としての人間の関係でありうるからである。それだから〈母系〉制社会の真の基礎は集団婚にあったのではなく、兄弟と姉妹の〈対なる幻想〉が部落の〈共同幻想〉と同致するまでに〈空間〉的に拡大したことのなかにあったとかんがえることができる。」（68.12＝153）

「兄―妹（姉―弟）」つまり兄弟と姉妹の間の対幻想は、父親と母親の世代が死滅したときでも、また兄弟がそ

れぞれ妻をもち、姉妹がそれぞれ夫をもち対幻想の関係を結んだときでも、ゆるい関係ながらも存続する。したがって共同体としての幻想性へ転化しうる――つまり空間的な拡大（遠隔化）に耐える対幻想は兄弟と姉妹の間の対幻想であるということができる。「兄弟と姉妹とが家族系列としては、つまり最初の人間と他者との関係の仕方としてはまったく別系列でありながら、しかし、そのあいだに対幻想の関係は存続し、そしてたとえばおなじ母親からであったというような意識が存在するかぎり、だいたいわれわれは、それを前氏族的な共同体というふうに規定することができる」（67.11A = 225）。

だが、血縁で規定される「氏族制あるいは前氏族制の段階では、人間の集団は統一社会を形成することができない」（67.11A = 228）。これが部族的な統一社会つまり国家に転化するためには断続的飛躍が必要となる。「氏族的あるいは血縁的集団が、部族制つまりなんら血縁を含まないけれどもひとつの共同体をなすというような社会に転化するためには、共同幻想性のある位相の相違あるいは位相の飛躍というものが存在しなければならない」（67.11A = 228-9）のである。すでに「マチウ書試論」を論じたところで見たが、普遍性を目指す思想にとって家族的共同性（対幻想）は最も大きな障害となる。それを超えない限り、普遍的な共同性（共同幻想としての国家）にはいたりつかない。

共同幻想の立場からは、氏族的な共同幻想と部族的な共同幻想の間には断絶と飛躍が存在するのであり、決して連続的な発展とは捉えられない。この点について吉本は次のようにいう、「氏族的な社会における血縁集団あるいは家族集団を基盤にする社会における共同幻想、共同体における共同幻想というものは、もしなんらかの契機で部族的な統一国家の共同幻想性へ転化していく場合には、必ず、個々における共同幻想性というものを家族あるいは家族集団が、慣行律といいますか習慣といいますか習慣的宗教といいますかそういうものの段階へいわば蹴落とすことによってみずからが氏族的な共同性から飛躍したあるいは断絶したそういう段階に転化するとい

うことなんです」（67.11B＝275）。当然のことながら、断絶と飛躍があるということが普遍的で、この断絶と飛躍の具体的な態様はさまざまでありうる。この普遍性と具体性の双方から問題はつめられるべきなのである。

エンゲルスの説では、この部族共同体への移行に関しても、血縁を基盤とする共同体から土地所有を基盤とする共同体へ発展していったと、もっぱら経済的な範疇だけを考えて無造作に処理されている。だが吉本によれば、経済的範疇はかならず幻想性を疎外するという視点を入れない限り国家の形成を本質的に論じたことにはならないし、また逆に幻想性を加味することによって国家の問題はエンゲルスがいったように単純には取り扱えないことが明らかになる。たとえば、経済社会的な構成つまり経済的範疇だけで国家を問題にしようとすれば、日本もアメリカもおなじであろうが、実体構造を考えればそのように単純には取り扱うことができない。「国家というものは、共同幻想性としてひじょうに原始的段階からの歴史的な、ある意味で必然的な累積をおって存在」しており、したがって同じ資本主義国家だとしても「日本資本主義国家の実体構造は、もちろんアメリカ資本主義国家の実体構造とはちがっているわけで、そんなことはとうぜんなこと」（67.10B＝229）なのである。経済構造を変えたからといって、政治的国家がそれに直接対応するように変化するわけではない。先にも述べたが、難しいのは、共同幻想を本質とする政治的国家が歴史的な累積を持つために、そう簡単には変わることができない点である。（本稿では扱う範囲にないが）吉本は『共幻』において『古事記』と『遠野物語』を資料として日本国家の起源を原理的に論じた。古代の問題を扱いながらもこの著作がアクチュアリティをもつのは、現代の共同幻想としての日本国家が、この始原からの累積のうえに成り立っているからである。

共同幻想の廃棄という課題は、その極限のかたちとしては政治的国家の廃棄としてあらわれることになる。この共同幻想の廃棄との関連で「大衆の原像を絶えず繰り込む」という命題が据えられることになった。この問題は彼の政治論文においてさらに鮮明に現われていくことになる。政治はまさしく共同幻想の領域に他ならないか

らだ。以下、政治論文の検討を通して、さらに追求を続けてみる。

（1）自己幻想と共同幻想の「逆立」について、吉本はある鼎談のなかで次のような例を挙げて語っている。――三人集まって同人雑誌をつくることにし、会費として一人あたり月千円集めることに同意した。しかし、そのうちの一人が事情があってこの千円が払えなくなったとする。すると、この一人は同人誌会員から外れざるをえなくなる。つまり、この個人にとっては、「じぶんも参加して取り決めた三人の規則っていうのは重荷になって」（99.03B＝64）くる。また残りの二人からすれば、この一人は「取り決めだけに照らしていえば」もうそのグループではないことになる。これはいうまでもなく、国家と個人といった関係にまで引き延ばすことができる。「国家でいえば、法に照らしてだけいえば、もう、法にはずれたんだ」（99.03B＝64）となる。「そういうふうにして個人と、三人のグループで決めたことはだんだんに反対して相互否定的になっていくことはありうるわけで、そういうふうにかんがえてみると、どうしても、共同の取り決め、国家のなかでの個人っていうのは、本当は、自分も暗黙のうちに同意して国家の法律っていうのはできているんだけど、じぶんがそれを守れなくなったら途端に共同で取り決めたそれと、個人の精神性とは違和感をもつようになって、もっと極端になれば、反対に否定的になっちゃう。だから、ぼくは、共同幻想というものと個人の幻想というのは元来が逆立するもんなんだというふうにかんがえた」（99.03B＝65）。もちろん自己幻想と共同幻想が違和感をもたずに接続されているようにみえる（感じられる）こともある。通常はこちらの方が一般的であり、一種の違和感ないし同和感としてあるというだけであり、逆立まではいかない。だが「とことんまで押し進める事態がやってきてしまえば逆立してしまう」（99.03B＝66）のであって、これを本質ととることができる。すなわち「一番本質的に規定して、この二つは逆立する本質をもっているととれば、全部包括されるだろう、違和感もそのなかに包括されるし、違和感がゼロっていう意味あいでとれば同和感っていうのもそのなかに含まれるとかんがえていい」（99.03B＝66）のである。

（2）たとえば強大な力をもつ者が周りの者を次々と支配下におさめ、一定の期間、権力を持続させたとする。当然、その支配下では一定の秩序のもとで一定の交流関係が成立するから、この交流関係が共同性を成立させることになるのではないか。この場合は、家族的共同性（対幻想）と全く無関係に国家は成立しているように見えるし、いかにも

ありそうに見える。だが、こういう議論は個人、家族、共同体といったものがはっきり形成された後に可能になるものであって始原をいいあてるものではない。事実、国家の現象形態は表面的に見る限り多種多様である。問題はそこから何を本質として取り出すことができるかなのだ。国家本質論として考えるとき、共同幻想という次元でしか抽象できない。吉本の議論はそこで展開されている。

(3) エンゲルスの『家族・私有財産および国家の起源』にあらわれた見解については、本稿で引用した講演のほか、多くの箇所で批判的に論及されている。特に『共幻』の「母系論」「対幻想論」。

(4) もちろん「父親―息子」「父親―娘」「母親―息子」「母親―娘」の間の対幻想も存在する。いうまでもなくこれらはフロイトが重視した関係である。これらはいわば対幻想を時間的な側面から場合にクローズアップされる関係であり、対幻想の空間的拡大という、吉本のここでの問題意識には直接入ってはこない。

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

転向というとき一般には共産主義者の転向を指しており、吉本の「転向論」も、佐野学・鍋山貞親の転向や小林多喜二・宮本顕治・宮本百合子らの転向論、また『村の家』に示された中野重治の〈転向論〉を取りあげて論じているが、その扱い方、モティーフは大きく異なっている。吉本の「転向論」においてまず第一に問題とされているのは、転向を評価するアクシスであり、このアクシスは彼の思想原理に関係している。そこでは転向の概念の拡大と普遍化が思想の根拠にひきつけられて企図されている。逆にいえば、転向をあつかうことによって、吉本は自らの思想原理を深化させ明らかにする作業をおこなっているのである。(1)

また吉本が問題にしているのは転向の内発的条件であり、これは弾圧などの外発的条件とは区別される。(2) さら

に、吉本の論文はいつも普遍性を志向しており、個別的な問題を扱ってもそこから引き出される意味は普遍的な貌をもっているが、その特徴がここにもあらわれている。つまり、共産主義者の転向を扱ってはいても、ここで引き出されているのは、日本のインテリゲンチャ一般がはらむ問題である。そしてこれは単なる歴史的事実ではなく、現代日本の知識人が抱え込んでいる問題に底通しているものとしても捉えられている。

吉本は一般に転向を現象としてみれば本多秋五の三分類につきるとして、本多の見解を次のように要約している、「第一は、共産主義者が共産主義を抛棄する場合、第二は、加藤弘之も森鷗外も徳富蘇峰も転向者であったという場合のように、一般に進歩的合理主義的思想を抛棄することを意味する場合、第三は、思想的回転（回心）現象一般をさす場合」（58.12＝5）。この本多の見解では共産主義者の転向以外のものにまで転向の概念が拡大されてはいるが、しかし外側から現象的になぞった分類にとどまっているにすぎずその内発的な条件にまでたちいたって考察されていないうらみをもつ。これに対して、吉本は次のような転向概念を提示する。

「日本の近代社会の構造を、総体のヴィジョンとしてつかまえそこなったために、インテリゲンチャの間におこった思考変換をさしている。したがって、日本の社会の劣悪な条件に対する思想的な妥協、屈服、屈折のほかに、優性遺伝の総体である伝統にたいする思想的無関心と屈服は、もちろん転向問題のたいせつな核心の一つとなってくる」（58.12＝6）。

転向をこのように定義することの妥当性あるいはモティーフがまず問題となる。なぜ本多の三分類を採らないのか。そこには明らかに「日本の社会構造の総体にたいするわたし自身のヴィジョンを、はっきりさせたい」（58.12＝5）という思想的なモティーフが絡んでいる。現象としてみれば本多の三分類で済むのだが、転向がいかなる意味を持つのかを考えるとき、眼に見えない部分をも視界に入れなければならない。吉本が「優性遺伝の総体である伝統にたいする思想的無関心と屈服」までも転向に含めていくとき、その転向概念は普遍的なものに

拡大される。すなわち「「非転向」的な転向も、「無関心」的な転向もありうる」（58.12＝6-7）ことになる。無意識のうちに思想的に無関心になり、同化してゆく場合も、転向に含められる。こうした捉え方は、思想の根拠をどのように捉えていくかという問題意識をはっきりと反映している。

吉本によれば共産主義者の転向の経路は三つの類型に分けられる。

第一の類型は日本的な封建制の優位に対して屈服する場合である。これは、知識や論理的な思考法を身につけるにつれて、日本の社会が理に合わないつまらないものに見えはじめ、それを思考の上で離脱しインターナショナリズムに接合していった上昇型のインテリゲンチャが、かつて「見くびった日本的情況を（たとえば天皇制を、家族制度を）、絶対に回避できない形で眼のまえにつきつけられ」それとの対決を迫られたとき、「日本封建制の優性遺伝的な因子によって」（58.12＝17）この日本的情況がそれなりに自足したものとして認識されてくる場合を指している。いわば頭のなかだけで知的に上昇した者が、現実に引き戻され、否応なく現実との対峙を迫られたとき、いわば盲点のようにやってくる日本封建制の優位に思想の全体を譲り渡すのである。佐野・鍋山の転向はこれを意味している。佐野・鍋山の転向は、吉本によれば「天皇制権力の圧迫に屈した、ということの外に、大衆からの孤立に耐ええなかったという側面」（58.12＝16）があり、内発的条件を考えてみるとき「大衆からの孤立」の方が重要な意味をもっていたとされるのである。

もう一つの類型は日本の封建的劣性との対決を回避する、「広い意味での近代主義（モデルニスムス）」（58.12＝19）の場合である。「日本的モデルニスムスの特徴は、思考自体が、けっして、社会の現実構造と対応させられずに、論理自体のオートマチスムスによって自己完結することである」（58.12＝19）。この自己完結の論理は〈転向〉することがない。なぜなら「自分は原則を固執すればよいのであって、天動説のように転向するのは、現実社会の方だから」（58.12＝19）だ。思想的な節守という意味では非転向だが、吉本に云わせれば本質的な非転向

ではなく「佐野、鍋山と対照的な意味の転向の一型態」（58.12＝20）に他ならない。「彼らの非転向は、現実的動向や大衆的動向と無接触に、イデオロギーの論理的なサイクルをまわしたにすぎ」（58.12＝20）ず、「日本の近代社会の構造を、総体のヴィジョンとしてつかまえそこなった」ことにかわりはないからである。

この二つの類型は「いずれも日本の後進性の産物に他ならない」（58.12＝22）。

さらに吉本は中野重治の転向小説『村の家』に示された型についても言及しており、これは先の二類型よりも遙かに上の水準を行っているとしている。革命論をかきまくったあげく挫折した主人公勉次は父孫蔵に、刑死するのが怖くて転向するくらいなら最初から何も書くなといさめされる。ここで父親は日本封建制の優位を象徴しており、勉次はそれに屈服しているのだが、それでも「書いていきたいとおもいます」とあえて答えることによって「対決すべき実体をつかみ取る契機に転化している」点ですぐれているとしている（58.12＝14）。

では、このように論じてくる吉本の立場は何か。吉本の積極的な主張は何か。思想は現実との相関関係において成立している。つまり「現実的動向や大衆的動向と無接触に」（58.12＝20）思想は成立しえない。思想の準拠点は現実にこそあるのだ。上述の第一の立場では、思想や知は上昇過程を辿るだけで、その分だけ「現実的動向や大衆的動向」から遊離してゆくことになる。第二の立場では、思想を定点と定め、そこから現実をはかるという錯誤をおかしている。思想や知に課題があるとすれば、逆に下降の過程にこそあるのだ。宗教と違って、思想に絶対的真を求めることができないのは、それが現実との相関関係にあるからである。現実から様々なものを汲み上げ、それによって思想を絶えず肉づけし、組み替えてゆく作業なくしては、思想はその命脈を保ちえない。この問題について吉本は知の往相過程と還相過程の問題として後に主題化することになる。知の課題は往相ではなく還相にこそあるとするのである。(3)

社会は時々刻々と変化してゆく。ということは、つまり「総体のヴィジョン」も、実は時々刻々と組み替えら

れてゆくべきものである。逆にいえば、自らのヴィジョンに固執し、変化する社会を捉えきれなかったならば、これは自分自身が変わらなかったからこそ逆説的に（事実として）転向していることを意味する。このとき、この時々刻々と組み替えられる社会が、いわば基準におかれていることを意味する。時々刻々と組み替えられる「総体のヴィジョン」は「大衆の原像」に関わっていると解釈すべきものだ。だからこそ「大衆の原像」を絶えず繰り込むことが、知の課題となるのである。絶えず現実を繰り込まなければ有意義な認識に到達しえない。これは、私たちに思想的怠惰・停滞をゆるさないということであり、それを怠ったときに「転向」が生じる。第一の転向類型において「大衆からの孤立」を転向の最も大きな要因と視たことをここでもう一度想起してもいい。

（1）吉田裕は「転向論」について、問題になっているのは単に「転向」ではなく思想原理であるという視点から言及し、この思想原理は「大衆の原像」にかかわるとしているが、私もこの見解を支持する（吉田裕『吉本隆明とブランショ』、弓立社、一九八一年。「知を越えて」の章を参照）。

（2）外部からの弾圧による転向やたんなる思想的変節については問題とされていない。あたりまえだが、そこに思想的意味を見出すことはできない。

（3）この問題については親鸞に関する一連の論考で取り扱われている。特に『増補　最後の親鸞』（81.07）。

第二節　擬制と前衛の終焉

論文「擬制の終焉」は六十年日米安全保障条約反対闘争についての総括だが、同時に戦後日本の政治思想についての総括ともなっており、吉本個人の思想に即せば新しい段階への出発点となるものであった。安保闘争を自ら庶民のひとりとして戦った吉本にしてみれば、[1] この過程で明らかにされた既成左翼や進歩的知識人、文化人のとった行動に対して不信と絶望を感じているし、またそれに関連するが、安保闘争を中心としてあらわれた彼ら

の状況に対する認識、ひいては世界認識に対しても不信と絶望を感じ取っている。吉本はあらわには書いていないが『言美』で述懐した「もう自分の手で文学の理論を、とりわけ表現の理論をつくりだすほかに道はないとおもった」（65.05＝10）というおもいを政治思想に関しても強くもったはずである。事実、この論文を契機として吉本は政治の領域に本格的に踏み出してゆくことになるし、安保の翌年から、その後の彼の思想の根拠地となる雑誌『試行』が創刊され、『言美』が書き始められる。いわば自らの思想を単なる批判としてではなく、自ら立つものとして表象しようとする作業が前景に押し出されてくるのである。「自立」や「大衆の原像」といった吉本思想の基本概念が編み出されてくるのはその過程においてである。

この論文で終焉したとされる擬制とは何を指しているのか。「擬制」が終焉するとすれば、何を「真性」として立てるのか。吉本の批判は共産党や社会党といった既成左翼に対してのみならず、安保を主導した急進的インテリゲンチャ運動（革命的共産主義者同盟）や漸進的インテリゲンチャ運動（市民民主主義運動）に対しても向けられている。これらの批判を通して、あるいは批判の原理として、その思想が明らかにされていく。

最初にもっとも辛辣な批判の対象になっているのは既成左翼である。今日では社会主義・共産主義（党、国家）の退落は明らかであり、その限りではこの現実の退落を問題にする意義は乏しい。しかし、その理論的な解明は別の話である。吉本はその理論的な解明をおこなっており、その根拠となった考え方は今でも意義を失っていない。またその後の吉本の思想展開においても重要な意味を持つことになったことはいうまでもない。吉本の既成左翼批判は、文学の領域においては、戦争責任論、社会主義リアリズム論批判、文学における政治的傾向の批判といった形でそれ以前になされていた。しかし、それが政治思想の批判という形で徹底的な姿をとったのは「擬制の終焉」以後である。

吉本は安保のデモ行動の過程における日本共産党について「安保闘争のなかで、もっとも奇妙な役割を演じた

のは日共であろう。なまじ前衛などと名のってきたために市民のなかに埋没することもできず、さりとて全運動の先頭にたつこともできないために、旧家の意地悪婆のように大衆行動の真中に割ってはいり、あらゆる創意と自発性に水をかけてまわった」（60.10＝48-9）と批判をくわえている。日共がこのような行動に出た理由について吉本は党派的思想が持つ性格（陥穽）および一種の近親憎悪として触れているが、これらは「マチウ書試論」で本質論的に問題にされているので、ここではこれ以上立ち入らない。だが、日共の状況認識、世界認識の錯誤については言及しておく必要がある。吉本は、「日共トリアッチ主義者の芸術的支柱」である花田清輝が、安保闘争はほとんどナショナリズムの立場からなされており、中国革命との関連が明瞭にとらえられていない点で不満だとしたことに対して、「花田などが考えているコミンターン式のインターナショナリズムと、それにともなう一国革命――ソヴィエト革命・中国革命の評価は、ソヴィエト一国社会主義擁護論の所産と思考法であり、本来的にはナショナリズムの変態にほかならない」（60.10＝51）と批判をくわえている。花田の見解にはナショナリズムとインターナショナリズムに対する根本的な錯誤がひそんでいるとし、吉本は自らの考えるインターナショナリズムについて次のように語る。(2)

「わたしたちがインターナショナリズムというばあい、ソヴィエトや中国の一国革命の影響などによって、時代を区分することではありえない。国家権力によって疎外された人民による国家権力の廃滅と、それによる権力の人民への移行――そして国家の死滅の方向に指向されるものをさして、インターナショナリズムと呼ぶのである。一国社会主義指導部の成立を世界史の指標とするのではなく、それぞれの国家権力のもとでの個々の人民主体への権力の移行の方向をさしてインターナショナリズムというほかには、幻想のなかにしか、インターナショナリズムは設定できない」（60.10＝51）

いうまでもなく吉本はここで本質的な思考をおこなっている。ネーションがありそれらをつなぐものとしてのインターナショナリズム、さらにその核としていちはやく「社会主義社会」を実現したソ連や中共を措くという

のが、いわゆる既成左翼またいわゆる進歩的知識人が採った通俗的な思考である。だが、吉本はこの時期に既にソ連や中共がまず第一にひとつの「国家」にほかならず、国家である以上、国家それ自体がもつ抑圧の構造、人間存在に対してもつ桎梏の構造から自由ではありえないことを明瞭に読み取っている。マルクスにおいてはいうまでもなく、レーニンにおいても国家の枯死は社会主義運動のもっとも大きな目的となるものであった。プロレタリア独裁もこの目的のための過渡的な一形態として措定されたのであり目的それ自体ではない。しかし、ソ連にしても中共にしても現実には国家であることを脱しておらず、本質において変わらない、しかも自由主義諸国家よりも遙かに苛酷な専制的で官僚的な警察国家を作り出したにすぎない。社会主義の理念にシンパシーを寄せることと、現実の社会主義「国家」にシンパシーを寄せることは全く違う。進歩的知識人の多くはこの点を見誤っていた。社会主義や共産主義であるという理由によって国家を正当化するような根拠は存在しない。

この理念と現実の乖離は社会主義に固有のものではなく、党派的な思想に固有なものである。自由主義であろうが、社会主義であろうが、それが党派性を脱することができないならば、国家へと収斂されざるをえないのだ。だからこそ「それぞれの国家権力のもとでの個々の人民のたたかいの動向の総和以外に世界史の動向とか、革命のインターナショナリズムなどは存在しない」（60.10＝52）のである。(3)

ここで国家とは何を指しているのか、国家の本質とは何か。こうした問題に触れない限り、「国家権力によって疎外された人民による国家権力の廃絶と、それによる権力の人民への移行」といった、国家と人民を対立的に捉える吉本の言葉は、人民の意志を無視して成立している独裁権力ならばいざ知らず、例えば国民の大半が中流意識をもち国家に対する親和の感情を持っているようにおもわれる現在の日本においては妥当しないのではないかという反論が当然予想される。また、後年「大衆の原像」に触れて、六十年代に吉本の思想が前提としていたような大衆は消えてしまっており、もはや大衆の原像を云々することには意味がないといった批判がなされるこ

とにもなったのもこれに関連している。[1] 要するに、人民の信託を得た国家においては、このような議論は意味を持たないのではないかという疑問がやってくる。

だが、この問題を扱うまえに、吉本の前衛理論に対する批判を見ておくことが是非とも必要である。反安保闘争に参加した集団、個人のおもいは、国民の意思を無視してあるいは国民の十分な同意を得ずして日米安保条約を締結しようとした岸内閣の強硬姿勢に対しての抗議といった緩やかなものから、政権の奪取、さらには革命を思い描くものまで様々であったはずである。だが、吉本はこの点に関しても原理的な場所から捉えていた。国家にしても、行政府にそれを収斂させてみていたわけでもなければ、物理的な強制手段を独占する権力体に収斂させていたわけでもない。政府を代えてすむならば――権力を奪取してすむならば、問題は技術的なものに還元される。だが、国家本質を共同幻想の極限にみる吉本の立場からするならば、国家の共同幻想を壊すことなくして国家の止揚はありえない。そして、この共同性の観念の極限としての国家は内側から、その国の人民によって乗り越えられる他ないのである。こうした課題に前衛の思想はこたえることができるのか。

既成左翼の「前衛」の思想に対する徹底的な批判はさらに深い射程を持つ。安保闘争は実質的には社共らの既成左翼によってではなく、全学連の学生運動にあらわれた急進インテリゲンチャ運動と市民・民主主義イデオローグの漸進的インテリゲンチャ運動によって主導されたが、「前衛」の思想は急進インテリゲンチャ運動の一方の旗頭である革共同にも底通するし、またその本質においてみるならば市民・民主主義イデオローグにも底通している。そして、こうした立場に立つ限り、権力を奪取してみたところで、権力に就く者が交代するだけで、権力の構造自体は変わりはしない。吉本はこれらのインテリゲンチャ運動に関しては一定の評価を与えているが、「擬制」がそこに存在しないわけではないのである。

吉本は全学連を主導した一方の旗頭である革共同全国委を次のように批判している。

「革共全国委が共同をブランキズムとし、市民主義の運動をプチブル運動として（中略）原則的に否定するとき、かれらは資本主義が安定した基盤をもち、労働者階級がたちあがる客観的基盤のない時期――いいかえれば前期段階における政治闘争の必然的な過程を理解していないのだ。プチブル急進主義と民主主義運動しか運動を主導できない段階が、ある意味では必然的過程として存在することを理解できないとき、その原則マルクス主義は「マルクス主義」主義に転化し、まさに今日、日共がたどっている動脈硬化症状にまでおちこまざるをえないのである。」（60.10＝60）

革命もインターナショナリズムも内発的（自発的）でなければ意味がない。この内発性（自発性）を考えるとき、労働者が一気に共産主義革命の意識を持つなどということはありえず、現実の革命運動は資本主義の発達の現実に応じた態様をもつほかないのである。これを理解しないならば教条主義に陥る。ところが革共同は逆の方向に引き伸ばして「労働者階級のなかに大規模な影響を与えうる前衛の創設に安保闘争の総括を集約」し「たんに労働者階級に組織的な基盤をもった前衛党の創設のためのたたかいによって、万事解決し、あとは経済的危機さえ将来すれば、という安っぽいかんがえかた」（60.10＝60-1）を採ったのである。吉本はこの前衛の理論に対して「高々原理的な（現実的なではない）真理にしかすぎ」ず、その「信者」は「現実をかえるために、現実的にたたかったことはないということを意味している」のであって「ただ頭脳の理解から入り事象に吠えかかっているだけにすぎない」（61.06＝82）のである。このような考え方は、国家本質を物理的な権力装置に見て、さらに自らの立場が絶対的に正しいという前提のもとでしか正当化されない。

さらに、前衛の考え方をその本質において捉えるならば、市民・民主主義運動にも底通するものだということだ。もちろん吉本は漸進的なインテリゲンチャ運動が「市民・民主主義の思想家たちが、はじめて政党コムプレックスから自立して独りあるきの大衆行動にむかったこと」（60.10＝66）を意味しているとして評価している。ただし、この文の直後に「かれらの民主主義（現実にはブルジョア民主）の浸透運動は、そのまま民主主義（ブル

ジョア民主）の死滅運動にほかならない」（60.10＝66）と続けていることからもわかるように、現時点（当時）において漸進的インテリゲンチャ運動を評価はするが、それは擬制に対する「真性」を意味するわけではなく、かれらの主観においてはどうあれ、客観的には「真性」に向かう運動になっているとの認識からである。いずれにせよ「「前衛」的コミュニケーションの方法は、現在の「進歩」的末端にいたるまで採られている方法の範型」（61.12＝91）であって、既成左翼や新左翼だけの問題ではない。ここでは前衛という考え方に対して本質的な問いが投げかけられている。

吉本は「市民民主主義の運動を、戦後史のなかに側面から位置づけたのは丸山真男であった」（60.10＝66）として、丸山の論文「八・一五と五・一九」[5]を検討している。吉本は丸山論文を以下のように要約する。

「丸山真男によれば、戦争期の天皇制下に統一的に組織化されていた「臣民」としての大衆は、戦後、「民」としての大衆に環流し、これはふたつの方向に分岐した。ひとつの方向は、「私」化する方向で、個的な権利、私的な利害の優先の原理を体得する方向へ流れてゆき、一方はアクティヴな革新運動に流れたが、これはエトスとして多分に滅私奉公・公益優先的な意識を残存しているとかんがえている。丸山真男によれば、この第一の方向の「民」は、政治的無関心のほうへ流れてゆき、支配者による第二の方向の「封じ込め」に間接的に力をかすことになった。安保闘争は、まさに、このふたつの人「民」の間に、人間関係でも、行動様式でも、望ましい相互交通の拡大される一歩をふみだしたものだと評価された」（60.10＝67）

これに対し吉本は安保までの戦後十五年は「たしかにブルジョア民主を大衆のなかに成熟させる過程」であり、「全体社会よりも部分社会の利害を重しとし、部分社会よりも「私」的利害の方を重しとする意識は必然的に根づいていった」（60.10＝67）と認めながらも、丸山とは全く逆の評価をくだす。つまり「丸山はこの私的利害を優先する意識を、政治的無関心派として否定的評価をあたえているが、じつはまったく逆であり、これが戦後

「民主」（ブルジョア民主）の基底をなしているのである」（60.10＝67）。そして「この基底に良き徴候をみとめるほかに大戦争後の日本の社会にみとめるべき進歩は存在しない」（60.10＝68、傍点引用者）。吉本はここで主観的な感想を述べているのだろうか。否。客観的な思想の問題として述べているのである。なぜ「良き徴候」なのか。「ここでは組織にたいする物神感覚もなければ、国家権力にたいする集中意識もない」（60.10＝68）からだ。逆にいえば「組織にたいする物神感覚」や「国家権力にたいする集中意識」がゆえに大衆が戦争へ駆り出されていったのであり、もしこれを負の財産だとすれば「私」的な利害を優先させる意識は当然のことながらプラスに評価されなければならなくなる。前衛批判であきらかにしたところだが、共同幻想は廃絶されなければならないという課題を前にするとき、「私」的な利害が共同の利害よりも優先させるべきであるという命題が導かれることになる。前衛的な思考様式では結局のところ新たな共同幻想を生み出すだけだ。国家という共同幻想に対して新たな共同幻想を対峙させてみても、せいぜい新しい共同幻想が支配的になるだけで共同幻想の廃棄という本質的な課題はなにも解決しない。共同幻想に対峙できるのは自己幻想であり、幻想論からみるとき鍵はここに見いだすほかないのである。だからこそ共同幻想をたのまない「自立」が主張されることにもなる。事実、「組織にたいする物神感覚」や「国家権力にたいする集中意識」から自由な、「これら社会の利害よりも「私」的利害を優先する自立意識は、革命的政治理論と合致してあらわれたとき、既成の前衛神話を相対化し、組織官僚主義など見むきもしない全学連の独自な行動をうみ、まず、戦前派だったら自分でこしらえた弾圧の幻想におびえてかんがえもおよばないような機動性を発揮した」（60.10＝68）のである。かくして吉本は次のような判断をくだすことになる、「このような「私」的利害の優先原理の浸透を、わたしは真性の「民主」（ブルジョア民主）とし、丸山真男のいう「民主」を擬制「民主」であるとかんがえざるをえない。いわば、それは、擬制前衛思想のピラミッドから流れくだったところに生まれる擬制進歩主義の変態にほかならなかった」（60.10＝68）。(6)

前衛的な思考様式と啓蒙的な思考様式には親縁関係があり、吉本はこれらの思考様式ひいては行動様式に対して徹底的な批判をおこなっている。通常、私たちは知の獲得をプラスに考え、その知の段階にまで大衆を引き上げようとする。いわばそこでは、その知の立場を相対的に優位に置き、大衆は専らその立場からの啓蒙の対象として捉えられることになる。だが吉本は知と非知の間には一方的な啓蒙関係があるわけではないとして思考の転換を要求するのである。誤解を怖れずにいえば、知に対して非知の価値を主張するのである。

安保反対のデモ行動はたしかに「旗じるしとしては、あるいは共同や革共同全国委のもとに、あるいは社共や国民共同会議または市民主義イデオローグのもとに」（60.10＝61）おこなわれたのだが、その本質は大衆のなかに醸成された不満や要求が、国家や党派から相対的に自由なところで噴出したところにあり、戦前ならばまず起こりえないことであったという点に求められる。「安保闘争のなかでもっとも貴重だったのはいかなる既成の指導部をものりこえてしまい、いかなる指導部をも波涛のなかに埋めてしまうような学生と大衆の自然成長的な大衆行動の渦であった」（60.10＝61、傍点引用者）のであり、だからこそ大きな破壊力をもちえることになったのである。間違えてはならないが、吉本の反安保闘争への加担は、この啓蒙による動員ではなく下から自然発生的に湧き上がってきた大衆の力に価値を、また反国家権力の運動の可能性を読み取ったからであって、直接に安保条約の撤去や修正を主眼にするものではなかった。

当然、この下からの力を解明することは思想的な課題ともなる。それはどのように考えられるべきか、その意味は何か――このような議論を通して「大衆の原像を繰り込む」という思想命題が導かれることになる。次節で触れるが、「大衆の原像」は固定したものではなく、時代とともに推移すると考えられており、「自然成長的な大衆行動」を「もっとも貴重」なものとする考え方はこの思想命題にあきらかに呼応するものである。基準として採られるべきは、この下からの力なのである。「擬制の終焉」に先立って書かれた「転向論」で、転向を論じる

基軸としてこの下からの力が措定されたことを私たちは想起しておこう。

（1）安保闘争で吉本は共産主義者同盟（共同、ブント）と共闘を組んだ。だが、あくまでも一個人として参加したのであり、徒党を組んだということではない。ブントとの共闘について、後に「そこに新しい思想感覚をみたからだ。日本の現代史がはじめて産みおとしたものの影をみたから」（61.06＝75）という理由を述べている。「擬制の終焉」のなかではブントに対する批判は述べられていないが、その後で発表された「頽廃への誘い」で、ブントが自分のプチブル急進主義を自己批判して革命的マルクス主義者の組織である革共同全国委に同調したとすればとんだ買い被りだったと語っている（61.06＝76）。

（2）問題になっている花田清輝の論文は（『中央公論』一九六〇年四月号）。この論文は直接に吉本を批判の対象にしたものではないが、それ以前から吉本と花田の間では、吉本の「転向論」に対する花田の批判を契機として論争がおこなわれていた。「『慷慨談』の流行」をその延長上に書かれたものと考えることができる。この論争での吉本の側からの応酬としては「アクシスの問題」「転向ファシストの詭弁」「不許芸人入山門」「乞食論語」執筆をお奨めする」などを参照。

（3）このような視点に立てば、吉本は花田よりもむしろ、花田がナショナリストと批判した竹内好の方がインターナショナリズムに近いことになる。安保問題に国際関係を絡ませてはならずあくまでも日本民族だけの力で戦わなければならないとする竹内の見解に触れて、吉本は「日本民族とか国民とかいう言葉にひっかかれば、ここにナショナリストの像をみちびきだせるかもしれないが、むしろ反対に、国家権力とのたたかいは、そのもとでの人民の主体によるものであるというインターナショナリズムの萌芽があきらかにされている」（60.10＝53）と述べている。後年、吉本は六十年安保闘争の頃を述懐して次のように語っている、「ほんとの「敵」と「味方」とは、空間ではなく縦の深層だ。いちばんこれを間違えるのは政治的な理念だ。だから多数を獲得することが理念の成就に近づくことだと錯覚する。空間的だからだ。政治的理念といえどおなじ水準の、進退を共にできる成員が三人あれば事足りる。それ以上は要らない。これは独裁ということとはちがう。千人、万人いても窮地におちいった一人を見捨てて知らぬ顔をするばかりの徒党は無駄だ。まして窮地におとしいれることを得意技とする徒党など消えて無くなったほうがいい」（98.

09＝77）。この見解は吉本の政治論文の底流に流れる考え方である。

（4）たとえば岩井克人と柄谷行人の対談「文学の外部」（『海燕』一九八五年七月号）における岩井の発言（一六五―七頁）を見よ。

（5）丸山論文は『中央公論』一九六〇年八月号所収。『丸山眞男集　第八巻』（岩波書店、一九九六年）にも収録。

（6）直後に「じじつ、丸山真男や竹内好のいう市民民主主義の運動は、社共と国民共闘会議の指導下に合流し、これらの指導から自由に奔放に自立することができなかった」（60.10＝68-9）と続けられている。自由な意識、何ものにもとらわれない闊達な意識、自立した意識をついぞもつことかできなかったのである。

第三節　思想の根拠としての「大衆の原像」

思想における価値はいかに措定されるか、客観的な思想の根拠とはなにか――このような問いを吉本は手放すことなく思想的な営為を進め「大衆の原像を繰り込む」という命題[1]を提出しているようにおもえる。「大衆の原像」という概念は吉本の思想において核となる地位を与えられているものの一つであり、思想や知の根拠として、また現実的当為の根拠として措定されている。この概念は吉本の思想が絶えず立ち帰る原点の意味をもっており、それは今日まで変わらない[2]。

前衛というとき、程度の差はあれ、知識人の集団のようなものが想定されている。一般に大衆を問題とするとき、知識人の対蹠点にそれを配置する。だが、吉本の議論では、これらは最初から実体化されて捉えられているわけではない。ある個人が大衆であり、ある個人が知識人である、といった実体論的な把握が最初になされているわけではない。もちろん実体的な取り扱いをしている場合もあるが、それは、知識人がひとつの勢力として自らを実体化する場合、それに対抗する形で大衆が実体として捉えられているというだけだ。大衆が実体化されるのは、知識人が実体化される、つまり、自らを知識人と考える人たちが、大衆を啓蒙しようとかかる場合である。

吉本は詩人や文学者といった知識人の戦争責任論の展開を通して、また前衛批判を通して、大衆の概念を深めていった。知識人の対をなすものとして大衆の概念が深化されたのだが、しかしよく読めば知や知の在り方（幻想の在り方）を媒介としてこれらの概念が結びつけられていたことがわかる。大衆は最初から実体化されて捉えられるわけではなく、知識人を批判する根拠として定立されているのである。同じことだが、本質的にいえば、知識人もまた実体化されて捉えられるべきものとは考えられていない。誰が知識人で、誰が大衆かといったような実体論的な把握が無意味なようにこれらの概念は定立されている。そこでは知とはなにか、知はどのようなあり方をするか、知の課題とは何かといった問いこそが重要なものとして捉えられている。だからこそ、その大衆の概念は伝統的な啓蒙の概念に修正を迫ることにもなったのだし、またこういった点を踏まえなければ、大衆を思想的価値の基準あるいは思想的当為の根拠として措定するという吉本の立論を理解することは不可能である。吉本が大衆というとき、いわば「大衆の原像」を指しており、直接に具体的な大衆を指しているわけではない。(3)

既に私たちは対幻想が観念領域の基本にあり、自己幻想がそのもとに発生し、さらに幻想（観念）の遠隔対象性という自然的性格から必然的に共同幻想を生み出していくことをみてきた。また、自己幻想と共同幻想は「逆立」することもみてきた。一般に大衆は啓蒙の対象として考えられており、このとき啓蒙は価値として措定されている。だが、翻って「どのような方向へむかって啓蒙されるべきなのか」と問うとき、「庶民は、半知識人に、半知識人は、知識人に、知識人は、前衛に、前衛は、官僚に、それで終着駅」とかわっていくだけのことだ。啓蒙はこれを「つくりかえ」の過程あるいは（政治的、思想的、文化的に）「めざめていく」過程と見なしたが、吉本にいわせれば「人間の観念作用にとっては〈自然〉過程にしか」すぎず、「ほっておいても、遅かれ早かれそうなる過程という以上の意味は」（72.05＝232）もたない。あるいは観点をかえれば、そうした観念の自然過程は、現実から遊離し、共同幻想あるいは党派的思想、イデオロギーを生み出していく過程に他ならないのである。知

識人と大衆とに絡めて吉本は次のように語っている、「大衆というものを、じぶんのくりかえし行なっている日常生活というもの、あるいはじぶんが日々つきあたる問題以外には知識の問題というものをかんがえない存在として規定するとすれば、知識人というものはそういうところから自然に上昇していくものを指す」（66.10A＝113-4）が、このような自然過程にある意識から知識人の役割や政治参加をかんがえてみても「永遠の同伴者的になり、また永遠の他立的になるというような過程を避けることができない」（66.10A＝114）[14]のである。そしてこれは「大衆から知的な上昇によって隔離されていった、そういうもののひとつの共同性」（66.10A＝114）を意味している。個人原理、市民原理を冠にいただいているにしても、共同性であることには、つまり共同幻想であることには変わりはない。したがって、もし知識人の課題を考えるとすれば、観念の自然過程（上昇過程）からではなく、意識的な過程を包摂したときにあらわれると考えるべきである。ここで「大衆の原像をくりこむ」という命題がひきだされる。すなわち「人間の観念にとって真に志向すべき方向への自覚的な過程は、逆に、大衆の〈原像〉（社会的存在としての自然基底）を包括すべく接近し、この〈原像〉を社会的存在としての基底というところから、有意味化された価値基底というところへ転倒することにある」（72.05＝232）とされるのである。これは「ある場合は、直接的に大衆の原型がもっている思想的課題に関与していくことを意味しますけれども、ある場合には、大衆の原型の思想的な課題を自己思想の問題としてたえずくりこんでいく」（66.10B＝126）ことにほかならない。もちろんこれは大衆へのシンパシーといった次元ではなく、思想的な次元で語られているのである。

大衆の原像は、なぜ思想における価値として措定されるのか、客観的な思想の根拠となりうるのか。個人において自然過程に属する知の獲得が実生活と対立するものであるとすれば、知が優位になればなるだけ、実生活の価値は貶められる。この実生活からの観念的な離脱が負（マイナス）を意味するならば、当たり前のことだが、論理的にいって「大衆の原像」は正（プラス）の価値とならざるをえない。「大衆の原像を繰り込む」ことはと

りもなおさず共同幻想を廃棄する方向を指しているのである。また「人間の生き方、存在は等価だとすれば、その等価の基準は、大衆の〈常民〉的な存在の仕方にある」（72.05＝232）と考えざるを得ない。すべての人間にとって基底であり、すべての観念がそこから離脱してゆく根源的な領域をそれは形成しているからだ。かくして「大衆の原像」は思想的・理論的に価値として措定されざるをえないことになる。

大衆を「じぶんのくりかえし行なっている日常生活というもの、あるいはじぶんが日々つきあたる問題以外には知識の問題というものをかんがえない存在」と捉えるとき、厳密にいえば純粋な大衆などは存在しないことになる。私たちは程度の差こそあれ、知の過程に入らざるをえないからだ。とすれば、個人に即していえば、「大衆の原像」――「原形質として抽象された大衆」（68.05＝566）は、すべての個人の内部に厳然として存在する共通の心的領域のようなものとして考えざるをえない。「大衆」や「知識人」は個人の内部に実現されている領域である。そしてこの心的領域としての大衆は、知が離脱していく最初の地点、知の基底にある領域を形成している。人間は誰であっても、この意味での大衆からは程度の差こそあれ、現実には逸脱して生きざるをえない。そのとき様々な恣意や主観がはいる余地が生じる。しかし、この心的領域としての大衆は事実として存在する共通領域をなしており、誰もが絡まざるをえないのである。したがって、知識人の課題として「大衆の原像を繰り込む」というとき、個人の内部にある大衆の部分（「大衆の原像」）を繰り込むことを意味している。心的領域としての大衆（「大衆の原像」）は、あらゆる人間が保持し、あらゆる人間に対して開かれた普遍的な領域を形成している。それは全ての人間がそれをめぐって絡む、一種の磁場のように存在している。ここから逆に大衆の課題を設定しようとすれば、それは知的な上昇過程、啓蒙の過程に入ることではなく「日々の生活のくりかえしのなかでいやおうなしに当面する課題」を逆方向へと、つまり「知的な上昇の過程と反対の過程に意識化する」（66.10A＝121）ことにほかならないということになる。だが、これまでの議論でわかるように、知識人の課題も大衆

の課題も別のことをかたっているわけではない。知識人には知識人の課題があり、大衆には大衆の課題があるというわけではないのである。

この「大衆の原像」はけっして固定されたものではない。根本的なところでは、経済的範疇が観念領域を疎外するのであって、最初に規制をくわえてはいるのだ。この観念領域の根本、フィクショナルなものを取り去った、もっとも自然に近いありのままの状態を表象するのが対幻想であることは既に述べた。「大衆の原像」が知が離脱していく最初の観念領域を形成しているのだとすれば、それは対幻想に密接に関連しているということができる。対幻想がフィクショナルなものを捨象した、根源的な自然の領域として――つまり「大衆の原像」にかかわる領域として残る。そして「大衆の原像」は「支配制度の経済社会的な構造に対応する〈無意識〉の深層として、いつも制度の経済社会的な構造といっしょに〈変化〉しつづける」（86.02＝240）のである。これは形而上学的な価値や真理が宿る場ではなく、現実のなかに事実として存在する領域をなしている。それは歴史とともに進展するようなもの、観念に関する歴史の身体として絶えず更新されてゆく共同の心的領域であり、真理や価値がそこから湧出する根源をなしている。そしてこれを媒介しないで導かれた真理や価値は単なる思い込みにすぎない。

（1）「大衆の原像」という概念、あるいは「大衆の原像を繰り込む」という命題については多くの誤読がなされてきた。これについては拙稿「政治権力批判の視座」（『政経研究』第三十九巻第三号、平成十四年十二月）中、第三節「「大衆の原像」と価値の逆転」で触れている。この論文は政治権力批判という観点からマルクスの「プロレタリアート」概念と吉本の「大衆」概念を検討したものであり、吉本の「大衆の原像」という概念にあたえたマルクスのプロレタリアート概念の影響も評定している。あわせて読んでいただければ幸いである。

（2）八十年代以降「大衆の原像」という表現自体はあまり使われなくなるが、「大衆の原像」という考え方が依然として重要であり有効であると認識されていることに変わりはない。比較的最近の新聞のインタヴュー「「大衆の原像」

を求めて」（読売新聞、一九九九年十月六、七、八日）でもその旨を語っている。

「大衆の原像」の重要性については、既に一九七二年の段階で、遠丸立が「彼の（吉本の――註）全思想の根源に置かれ、全体系を統括する核はこの「大衆の原像」という概念であるといって過言ではなく、この原像は思想者吉本が到達すべき目標であって、遙かな高みに設定されている」（遠丸立『増補吉本隆明論』思潮社、一九七二年、四二八頁）と指摘している。

（3）高橋和巳との対談における次の吉本の言葉を参照。「ぼくが大衆と言う場合、――大衆とは、現実にそれを一人一人当たってみれば、別にどうということはない存在であるし、また非常にお粗末な持物しかもっていない存在であることは、それでいいわけなんですけれども、ぼくが「大衆」と言う場合には、自分が把握したある原形のことを言っているし、またそれを考えているので、別に具体的な、現実的な大衆がどうであるということとは切り離して考えていいんだと思うのです。そういうものから考えられる原形質みたいなものを、絶えず意識においているということであると思うのです」（68.05＝564）

（4）「永遠の同伴者」という表現はサルトルの立場を指している。この講演がおこなわれた頃、サルトルが来日しており知識人の役割、大衆の役割などがさかんに論議された。この点に関して吉本は次のように語っている。知識人は小市民性をもつものであり、「現在の階級対立、ブルジョワジーとプロレタリアートの階級対立のなかで動揺常なき存在であり、あるいは動揺を逃れるためにいっさいの階級的な対立というものに眼をつぶってしまう、そういう存在である」（66.10B＝112-3）という理解がなされる。この理解に立って知識人の役割を考えれば「サルトルがよく象徴しているように、さまよえるユダヤ人といいますか、つまり永久的な同伴者というような、つまり階級対立にたいして永久的な同伴者として存在するというような機能が最大限の役割であって、階級対立を解消するための、真の主役というものは依然として労働者階級というものにあり、知識人はそれにたいして直接的になんの加担もできず、なんの主体性、主導性というものももちえないというようになります」（66.10A＝113）。

引用文献

論文が複数の著作にまたがって収録（再録）されたり、単行本で版をかえて新たに出されたりしている場合がある。

論文のあとに記した単行本は本稿において使用したものを挙げた。

49.08「ラムボオ若くはカール・マルクスの方法に就ての諸註」『吉本隆明全著作集5』勁草書房、一九七〇年六月
54.06「マチウ書試論」『吉本隆明全著作集4』勁草書房、一九六九年四月
58.12「転向論」『吉本隆明全著作集13』勁草書房、一九六九年七月
59.01「不許芸人入山門」『吉本隆明全著作集4』
59.02「「乞食論語」執筆をお奨めする」『吉本隆明全著作集4』
59.04「アクシスの問題」『吉本隆明全著作集4』
59.09「転向ファシストの詭弁」『吉本隆明全著作集4』
60.01「戦後世代の政治思想」『吉本隆明全著作集13』
60.10「擬制の終焉」『吉本隆明全著作集13』
61.06「退廃への誘い」『吉本隆明全著作集13』
61.12「前衛的コミュニケーション」『吉本隆明全著作集13』
62.07「情況と文学」（講演）『吉本隆明全著作集14』勁草書房、一九七二年七月
64.05「性についての断章」『吉本隆明全著作集4』
65.05『言語にとって美とはなにかI』『定本言語にとって美とはなにかI』角川書店、一九九〇年八月
65.10「青年について」（講演）『吉本隆明全著作集14』
66.01「文学と思想」（対談・江藤淳）『吉本隆明全著作集14』
66.10A「自立の思想的拠点」（講演）『吉本隆明全著作集14』
66.10B「知識人――その思想的課題」（講演）『吉本隆明全著作集14』
66.12『カール・マルクス』『吉本隆明全著作集12』勁草書房、一九六九年一〇月
67.04「どこに思想の根拠をおくか」（対談・鶴見俊輔）『吉本隆明全著作集14』
67.10A「現代とマルクス」（講演）『吉本隆明全著作集14』

67.10B「自立的思想の形成について」（講演）　『吉本隆明全著作集14』
67.11A「個体・家族・共同性としての人間」（講演）　『吉本隆明全著作集14』
67.11B「幻想――その打破と主体性」（講演）　『吉本隆明全著作集14』
67.11C「人間にとって思想とはなにか」（講演）　『吉本隆明全著作集14』
67.11D「思想の発生する根本的基盤」（対談・伊藤勝彦）　『吉本隆明全著作集14』
68.05「現代の文学と思想」（対談・高橋和巳）　『吉本隆明全著作集14』
68.07「個人・家族・社会」　『吉本隆明全著作集4』
68.11「新約的世界の倫理について」（講演）　『吉本隆明全著作集14』
68.12『共同幻想論』　河出書房新社
70.07「宗教と自立」（講演）　『敗北の構造』弓立社、一九七二年一二月
70.11『情況』　河出書房新社
71.09『心的現象論序説』　『吉本隆明全著作集10』勁草書房、一九七三年一〇月
72.05「思想の基準をめぐって」（インタヴュー）　『思想の基準をめぐって』深夜叢書社、一九九四年七月
75.04『書物の解体学』　中央公論社
75.05「家族とは何か」（対談・鮎川信夫）　『思想の流儀と原則』勁草書房、一九七六年
76.01「対幻想とはなにか」（インタヴュー）　『思想の基準をめぐって』言叢社
78.09『論註と喩』
81.06「批評と学問＝西欧近代化をどうとらえるか」（インタヴュー）　『読書の方法』光文社、二〇〇一年一一月
81.07『増補　最後の親鸞』　春秋社
82.09「情況への発言（反核問題をめぐって）」　『情況へ』宝島社、一九九四年一一月
82.12『「反核」異論』　深夜叢書社
84.05「情況への発言（中休みのうちに）」　『重層的な非決定へ』大和書房、一九八五年九月
84.06「ミシェル・フーコーの死」　『重層的な非決定へ』

84.11　「情況への発言（中休みをのばせ）」　『重層的な非決定へ』
85.03　「政治なんてものはない」　『重層的な非決定へ』
85.05　「重層的な非決定へ」　『重層的な非決定へ』
85.07　「情況への発言（中休みの自己増殖）」　『重層的な非決定へ』
86.02　「情況への発言」　『情況へ』
88.10　「現代キリスト教の諸問題」（インタヴュー）『〈信〉の構造2―全キリスト教論集成』春秋社、一九八八年一二月
95.11　『母型論』　学習研究社
98.05　『アフリカ的段階について』　春秋社
98.09　『父の像』　筑摩書房
99.03A　『詩人・評論家・作家のための言語論』　メタローグ
99.03B　『ミシェル・フーコーと『共同幻想論』』（中田平との共著）　丸山学芸図書、一九九九年三月
01.06　『心とは何か　心的現象論入門』（講演）　弓立社
04.01　『「ならずもの国家」異論』　光文社