

「孤独」なる「自問」の循環： 吉本隆明「マチウ書試論」をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-06-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 足田, 雅昭 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/559

「孤独」なる「自問」の循環

——吉本隆明「マチウ書試論」をめぐって

疋田 雅昭

評論を「論じる」ことは、当然ながら詩歌や小説などの文学を論じることとは別の問題系を呼び込むことになる。たとえば、ある評論の内容を詳細に検討した結果、事実誤認や致命的な論理的欠陥が見いだされた場合、それを指摘した論考は、対象となる論文の「無効性」を結論とすることになるのだろうか。

だが、論証過程においての欠陥が即結論の否定とはならないケースも多いわけであり、その欠陥が修正される形で対象となる論自体がさらに強固な形で補充されることも少なくない。さらに、たとえその結論が現在の見地からは否定されるのだとしても、その論がある同時代の言説水準を典型的に反映していたり、多くの影響を与えたりしている場合にそれを論じる意義は、文学の場であるならば小さくないと言える。

また、他の文学ジャンルに比して評論は作家主体との切斷がより困難であるという特徴もある。テクスト論の浸透とともに、実証的研究とテクスト論的研究に「傾向分け」された研究の場

では、既存の方法としてあった作家論的な磁場に違和感を表明し異議申し立てすることによって、テクスト論は自らの立場を明確にしていた。それが逆に表現主体を議論に立てるパターンが多い評論との差異を際立たせて、批評と研究という実態のよく分からない不思議な対立構造を生むこととなった。

さらに、これも不思議なことだが、柄谷行人等に代表される、顛倒理論などのポストモダン的な手法に意識的な評論の登場によって、表現主体自体が、ある一定のイメージとして読め、しまうという着眼点が一般的となり、作家の意図に対するベクトルの濃淡によって、批評と研究を分けることも困難となっている。

こうした状況下において、批評とは何かという問いにある答えを与えることは、この小論での任ではないが、一方で論者にこの問題意識を共有しておきたかったことは、当然ながら本論の議論と無関係ではない。

論の冒頭にこうした論者の問題意識を挙げてみたのは、本論で問題としたい吉本隆明の「マチウ書試論」を援用したある文化論のことを述べてみたかったからだ。

宗教も思想も、相対主義からは決して逃れられない。どれだけ倫理的であろうとしても「疎外」は起こってしまう。つまり、ほんらいであれば加担したくないようなものにも加担してしまう。だから、そのとき置かれた状況と人間関係のただなかにおいて、ただ「加担」するしかない。それだけが「絶対」的である。

こうした理解から、アイドルユニットAKBを「関係の絶対性」を生きた集団であると捉えようとした濱野智史の論⁽¹⁾は、そこから当時ユニットの中心的人物であった前田敦子を「キリスト」と比肩するもの、もしくはそれ以上の存在であると「批評」することによって、このユニットをめぐる文化的状況を説明しようとしているのだが、ここには「マチウ書試論」の典型的な理解例が述べられているように思える。

一つは、「関係の絶対性」というマジックワードのもつ危険性の典型例として。もうひとつは、AKBとともに「マチウ」の原始キリスト教を「関係の絶対性」を生きた団体であると捉えようとする典型的な解釈についてである。

吉本隆明の「マチウ書試論」は、一九五四（昭和二九）年から五五年にかけて書かれた評論である。それまでに自家出版な

がらも二冊の詩集を刊行していた吉本が、その活動の場を評論へと伸ばし始めた「起源」として、吉本を語る上で最も重要なテキストの一つと認識されている。その基本的な書誌を確認するには以下の川上春雄の言説⁽²⁾を引用しておけばよいだろう。

冒頭六十二ページ十一行までは、昭和二十九年六月一日、『現代評論』（第一号 季刊 東京都千代田区神田駿河台三ノ五 現代文学社発行）に、「反逆の倫理（左副題「——マチウ書試論——」）の標題で発表された。初出誌の仮名遣いは現代仮名遣いであった。

六十二ページ十二行から八十一ページ八行すなわち「2」の末尾までは、昭和二十九年十二月一日、『現代評論』（第二号）に、「反逆の倫理（Ⅱ）（左副題「——マチウ書試論——」）の標題で発表された。この初出誌での仮名遣いは歴史的仮名遣いであった。

八十一ページ十行すなわち「3」の第一行から一〇六ページ最終部までは、昭和二十九年あるいは昭和三十年に執筆され、未発表のまま奥野健男氏が保管されたものである、のちに全篇とりまとめて現代仮名遣いにより昭和三十四年『芸術的抵抗と挫折』に収められた。

ここで確認しておくべきなのは、この論の核心的な部分である「3」を含めた全体像がはつきりするの、最初の連載時から五年後のことであり、それは、ただまとまった形で読むこと

が出来なかったと言うのではなく、「3」は読者にとってみれば書き下ろしの様な形でしか出会えなかったことなのである。

だが、吉本の方から見てみれば、この五年間には、民主主義文学批判や詩人たちを中心とした戦争責任論、そしてその成果の一部となる『高村光太郎論』（一九五七（昭和三二）年）なども上梓されており、これらの評論活動を考える上ですでに「マチウ書試論」の思考は「完成」されていたと見るべきだろう。そのことは、『芸術的抵抗と挫折』（③）収録時に仮名遣いの変更に外大きな変更が加えられていないという点からも明らかである。

こうしたことの帰結として、民主主義文学批判や戦争責任論の文脈を検討する際に「マチウ書試論」から抽出される思考上の問題を議論の俎上に上げることが、問題がないばかりかむしろ必要なことである様に思われるが、これらの問題もまた別稿としたい。

本論では、「マチウ書試論」の「1」から「3」の内実を検討してゆくことにより、「関係の絶対性」という語彙のもつ「危うさ」を検討しこの批評のもつ限界を見定め、その上で、その後の吉本を考える上でこの評論がどういった射程を持ちうるのかを考えてみたい。

1

ここまでの迂遠な経路に重ねて、さらにその愚考を重ねる様ではあるが、「マチウ書試論」のテクストを検討する上でもう

二点考えておかねばならないことがある。それは、まず論の実証的な部分をA・ドレウスの『キリスト教神話』（③）を下敷きにしていることである。この点に関しては、田川建三からの厳しい批判^⑤がある。

その後の福音書の歴史的批判の大幅な進展によって、今日ではもはやA・ドレウスは歴史的批判としての価値は全くない。したがってまた、『マチウ書試論』三部作のうち、ドレウスに頼って歴史的な問題を論じた第一部は、ほぼ問題にならない。マタイ福音書が二世紀になって書かれたこととしてみたり（二世紀に書かれた書物が、一世紀の末頃知られていたり、また、二世紀の始め頃に既に四福音書の中でももともと権威あるものとみなされたり、ということはあるにない）、マタイがヨハネ黙示録に基づいていることにしてみたり（著作年代が逆）、マタイの記述のほとんど全部は旧約聖書の創作的焼き直しである、と断定してみたり（マタイとマルコの関係がふまえられていない）、等々は、ドレウスだけに頼ってしまった結果生ずる歴史的無知である。

よく引用される箇所であるが、この批判全体を精読した時、議論すべき問題は、この引用とは全く別の箇所にある様に思われる。確かに、別の箇所では田川は、ドレウスのキリスト教不在説自体も批判しており、それは今日の新約学でも継承されている水準の議論である。しかし、そうした実証的神学からの否定

は、この論を考える重要な点ではないことを田川自身が述べている点はまだ注目されてこなかった。

田川は、「マチウ書試論」の幾つかの解釈を批判的に検討した後、立原信弘の「自立論と観念の革命」⁽⁶⁾において、吉本がマタイの姿と自身のそれとを重ねて論じているのだという立原の結論に関して、以下のように述べている。

などと言っているのは、吉本が取り組んでいる対象をぬきにして、吉本だけを見つめすぎたことから生じる誤読、としか言いようがない。たしかに部分的には吉本はマタイ伝の作者に自己を擬しているようなところがないわけではないが、全体としては、そして根本的には、吉本はマタイとマタイによって代表される原始キリスト教とを、批判的対象として設定しているのであって、つまりマタイの思想方法を克服する地点を探しているのであって、マタイの思想方法を自己の思想方法と同一視して言い直そうとしているのではないのである。

田川がこの論で強く主張しているのは、実証的な不備による吉本論の批判の方ではなく、吉本の方から「マタイ書試論」を読もうとする態度への批判である。評論から吉本の思想に近づくためには、吉本が対象としたものの自体を検討した上でないとその有効性はないという極めて明瞭なスタンスである。

田川は吉本が「マタイ伝」から見いだしたものに、「現実」

と対峙する「観念」の強烈さを見ており、それは「マタイ伝」を見知っているキリスト教徒からは読むことができない文脈であったのだという。また、この「観念」の強さこそが、その後の「マタイ伝」の人氣を支えており、そしてその裏にある「通俗化」という要素を後の吉本の大衆論と結びつける契機として捉えている。

田川が指摘する「マタイ伝」の実証から見える「マチウ書試論」の諸問題は、後に検討するとして、本論でも「マタイ伝」と「マチウ書試論」の問題を田川の指摘する方法から考えてみたいというのが一つの見取り図となる。

そして、もう一つ急いで確認すべきなのは、この論で使用される人物名についてである。このことについて、『芸術的抵抗と挫折』の「あとがき」では以下の様に述べている。

「マチウ書」というのは、いわゆる「マタイ伝」のことであり、わたしは、ここで勝手に「マチウ書」とかえてしまった。登場人物の名前も、書名もかえてしまった。

この「あとがき」では、ドレウスの実証に依拠した論であることと、キリスト教批判は、ニーチェとマルクスから教わった由が書かれているが、なぜこうした名前に変更したのかということについては書かれていない。また、このことを考える上で論の末尾に吉本自身が加えている「註」もよく引用される。

聖書のテキストは、Le Sainte Bible par Louis Segond (nouvelle édition revue avec parallèles : Paris 58 rue de Clichy 1949 : imprimé en Angleterre)を用いた。日本語訳聖書も参照したが、あの文語体の、莊嚴で曖昧な一種の名訳を引用する気になれなかったのである。

つまりは、引用した聖書の言語がフランス語であったので、人名がフランス語であったというわけだ。しかし、これでは、なぜフランス語の聖書を使用したのか、という問題を即座に引き込んでしまう。

この疑問に対して、「ただ、被疎外者の語りという観点が必要だった」という川鍋義一⁽⁷⁾の論や、「思想の類型を、普遍的な意味で取りだそうとしたのであり、そのためには、すでに固定した宗教的概念が付着しすぎている」という北川透⁽⁸⁾の論も、もちろん十分に首肯し得るのではあるが、それでは、やはりフランス語という語彙の選択理由とはなり得ていない気がするのだ。

日本のキリスト教受容において、古くはラテン語→日本語、近代では英語→日本語という対応関係が果たした歴史的役割は大きいことは言を俟たないだろうが、この両者が固有名詞の響きにおいて、日本人にとって大きな差が感じられなかったことは、固有名詞の「翻訳不可能性」という観点から考えても重要な問題を示唆しないだろうか。

周知の通り、ソシユール以後の言語学では、言語を差異の体

系と考え、差異が意味よりも先に存在すると考える。しかし、固有名詞は、意味の媒介なしに直接対象物と結びつくために、以下のような議論⁽⁹⁾が発生する。

しかし、固有名詞というのは、意味の媒介なしに直接的に対象物と結びつくために、特定の言語体系(ラング)からある程度の独立性をもっているのだ。「マリ」という固有名詞は、物ではなく人の、男ではなく女の名であるという程度のラングの制約はうけている。しかし、日本語の「マリ」はどんな外国語に移されてもそのまま「マリ」であって、フランス語では「マリ」が「ソフィー」に置き換えられるなどということはない。

この固有名詞の翻訳不可能性あるいはシステムの越境性といった問題は、一見簡単に了承出来るように思われるが、実際には越境の際に元ある発音の状態を変容して受け入れる言語は多く、それが同じ名詞とは認識されないレベルにまで到達することも少なくない。

「ジェジュ」(イエス)や「ピエル」(パウロ)「ジャンのアポカリス」(ヨハネ黙示録)などの変更は、そうした意味で日本人にとって馴染み深い固有名詞の響きからは逸脱している。巻末の「註」により引用元の聖書がフランス語版であることを知り注意深く語句を確認してゆくか、もしくは元からキリスト教の歴史にある程度精通しているものが、その知識から結びつけ

てゆくことにより固有名詞の内実を確定してゆくしかない。

こうした変更を吉本自身は「あとがき」で「勝手に変えてしまった」⁽¹⁰⁾ としか述べていない。先の北川は「思想の類型」を「普遍的な意味で取りだそうとした」際に、「付着」しすぎた「固定化した宗教的概念」を払拭して「記号化」する必要があると指摘⁽¹¹⁾ しているが、この「記号化」を「文学化」もしくは「物語化」と言い換えてもいいかと思う。

フランスのキリスト教は、その多くがカトリックであるが、比較的キリスト教信者が多いという欧米諸国の中では、その割合の低下が激しいと言われている。その背景には一六世紀の宗教戦争に端を発しフランス革命で一応の形が整う「世俗化」の産物であるとされる。もちろん、フランス革命には最初から政教分離の思想が含まれていたし、「世俗化」と政教分離の因果関係もどちらにでもとれる。こうした背景がどこまで意識されていたか定かではないが、少なくともフランス語の聖書によって「再構築」された物語世界は、ある意味宗教的な原理や実証性を重んじる立場とは真逆の選択肢であり、その意味で「マチウ書試論」の内実を神学的な立場から批評することは、設定上からも避けられていると言える。

もちろん、「世俗化」された物語（文学）として聖書を見るという視点は、「作者」「意図」といった概念を用いる文学批評にとつて不可欠なものであったことは間違いないが、それ以上に重要なのは、「マタイ伝」を「世俗化」した物語として考えたとしても、いや「世俗化」したものとして捉えられることが

まさに、「マタイ伝」を世界宗教の第一の經典におしすすめたという事実だったろう。

磯田光一は、吉本におけるドレウスの意味について、宗教批判である側面に加えて以下の様に語る⁽¹²⁾。

イエスの実在性を捨象しても、教養の幻想的支配は変わらないということである。しかも吉本の論の進め方で注意をひかれることは、吉本が仮構のイエスよりもその仮構を構築しているマタイ伝（マチウ書）の作者に関心をそいでいることである。

吉本は、ドレウスの議論で中心的なイエスの実在性について特に大きな関心をはらっていない。その意味で聖書解釈においてただけドレウスに依拠しようが、そしてその依拠した実証に問題があったとしても、吉本の論自体は、別の位相にあると言ってもよい。

この観点から「観念」と「現実」「近親憎悪」「関係の絶対性」などを見て、初めてこの批評の射程が見えてくるはずだ。

2

ところで、先に引用した濱野の言説は『前田敦子はキリストを超えた』というタイトル通り、アイドルユニットAKBの前田敦子をキリスト（以上）に喩えたものである。もちろん、こ

の比喩はAKBという現象をキリスト教そのものと捉えることとバラレルであり、「機能的に等価なメカニズム」であるとしている。

「推し」という行為に基づくファンの動向(思想)、さらには「総選挙」なるシステムによる、可視化されつつも流動的な「順位」というポジション。こうしたものを「関係の絶対性」で説明すること自体は、問題がないと思われるが、そもそも論が依拠する吉本論の「原始キリスト教」自体は、関係の絶対性を生きたわけではない(という風には読めない)のではないか。

己の卓越性を過信してやまなかつたマチウ書の主人公は、むらむらと、近親憎悪がよみがえるのを感じる。作者の手腕は、この短い挿話のなかで、それを見事にとらえるのである。言わば、ここには、思想が投影する現実と、生理が投影する現実とのあいだの断層を、あかるみに出そうとする意図があると言えるが、それは原始キリスト教が、人間の実存の条件として、はじめて自覚的にとりあげたものであった。(傍線部は論者、以下同様)

「マチウ書」の成立過程を実証的に考える田川論¹³などでは、この「作者」という概念は吉本とはやや異なっている。

史的イエスについての伝承が、伝承の過程においてすでに、さまざまな神話的・護教論的変更を加えられつつ、最

後に編集者がそれを独自の方法でまとめあげる、という仕方 で書かれたのが福音書なのである。だから福音書には、実在のイエスから、様々な伝承、さらに編集者としての福音書著者にいたる、相互の思想的矛盾が拮抗して併存している。

だが、この「思想的矛盾」とはそのまま原始キリスト教のもつ矛盾であるとしたら、つまりは吉本の指摘する「マチウ」の作者が原始キリスト教の矛盾を引き受けた「実存」なのだとしたら、吉本と田川両者の距離は恐ろしく近いものに思えてくるはずだ。

ここで、吉本によって読み取られる(描き出される)原始キリスト教は、当時のユダヤ教との対立という「現実」の中で「觀念」の優位性(絶対性)をもつて対峙しようとした集団に他ならず、その集団的意識(無意識)を背負った存在として「マチウ」の「作者」が召喚されている。

「1」において、モデルとなったキリスト、物語の中のキリスト(マチウ書の主人公)、それを信じる人々(原始キリスト教)、それを物語化した「作者」、これら四つの因果関係が、無節操に交換されてしまっているという批判は成り立つかもしれないが、結果的にこれらは全て現前する「マチウ書」からの「解釈」であるという点を踏まえれば、その矛盾は結果としてのレトリックに過ぎない。

さらに、原始キリスト教とユダヤ教の対立構造自体は、吉本

の論証を経なくても現在に至るまである程度確定した「史実」として認識されていることを踏まえれば、「近親憎悪」という「原因」と「現実」に対抗する手段として「観念」が打ち立てられているという論理自体は強固であるはずだ。

ただし、この「近親憎悪」という思想原理は、読みとして事後的に発生しているのであって、当の原始キリスト教自体が、それを意識していたとは考えられないことに注意しなければならない。もし、意識していたのなら、彼らは自分たちの対立図式をシステムとして把握しつつ対立していたことになるが、そういったシステムに対する相対的な視点を当事者はなかなか持ち得ないからこそ、「関係の絶対性」という指摘が重要になるのだ。これが、先の濱野への指摘において重要な一点目である。先の引用の直前には、「作者」がキリスト（ジェジュ）を生き生きと生み出してゆく様相が描かれる。

作者は、自己愛と緊張症とのいりまじった夢想的なジェジュが、現実のささいな場面にあしをすくわれてつまずくさまをかんがえる。そこには、マチウの作者の、にがい実感がこめられている。人間心理の異様な病理につうじていた、この原始キリスト教最大の思想家は、ここではじめて、愚劣なこじつけを離れて、思想となつてばらばらになったジェジュの肉体をくみあわせる。人はたれでも、故郷とか家とかでは、ひとつの生理的、心理的な単位にすぎない。そこでは、いつも己れを、血のつながる生物のひとりとし

てしか視ることのできない肉親や血族がいる。己れの卓越性を過信してやまなかったマチウ書の主人公は、むらむらと、近親憎悪がよみがえるのを感じる。作者の手腕は、この短かい挿話のなかで、それを見事にとらえるのである。

「愚劣なこじつけ」とは、「作者」の「観念」から離れた資料の合理的な解釈である。それらが「思想」となったのは、「作者」が自己の裡の「観念」に意識的になったからであり、この「観念」によって、「ジェジュ」が造形されてゆく。創作者と創作物の間が溶解したかの様な相互浸透的な「執筆」の現場として描かれているのである。

ここで「ジェジュ」のもつ「近親憎悪」の感情が普遍的なそれとして考えられていることは、論理的には無根拠である。「予言者」が「故郷」や「親族」から「軽蔑」されていることは、現実だとしても、それは現象（結果）であり、その理由ではない。「今となつては、この理論もやや古いが、文学的人物の機能としては……」というエクスキューズでもなければ、現実のイエスの意識（無意識）という別の位相が必要になる。

前章で人物のフランス語表記をめぐる諸問題に言及したが、どういうアプローチをしても最後に残ってしまう残滓の様な感覚は、おそらく何語をつかっても最後はキリスト教の比喩であることが明確となってしまうことが避けられないからだと思われる。その意味で「物語化」や「世俗化」という説明では、結果、不徹底な試みであつたという結論に至ってしまう。

だが、どんな高度に抽象化、あるいは徹底した世俗化を経て、この評論にはキリスト教を語っているのだという「外枠」が必要不可欠であったはずだ。だからこそ、先のような「残滓」が残る。「聖書」を「文学」として読むというアプローチにおいて「聖書」であるという「文学」の外部に頼るという構造は、それ自体が方法的批判の対象となるかもしれないが、それが「マチウ書試論」の読解に大きく関わっていることは看過できない。さらに、外在的な情報に依拠するというのは、歴史的事項を扱った評論や文学の場合、むしろ避けることが難しい「ノイズ」あるいは欠かすことが出来ない「通底音」であると言うことも出来るはずだ。「キリスト」が暗示される人物を表象しておきながらそのコノテーションを一切排除するといったことが、文学的言説において果たして可能なのだろうか……。

いずれにせよ、こうやって「1」を読み込んでみると、田川らの実証的な批判において「1」が全面的に無効となるというのは受け入れられない結論であると思われる。なぜならば、この評論は、作者の観念を生成する環境＋作者の観念＋作中人物の観念が相互関係的であるという「文学」的な立場で「マタイ伝」を読むというものであり、そこに我々のもつ作中（のモデルと想定される）人物の「知識」が補助線となり成立する場であると言えるからだ。

こうして、この「ジェジュ」のもつ「近親憎悪」は、「2」章以降においては原始キリスト教がユダヤ教にもつ「近親憎悪」に置き換えられてゆくことになるだろう。

「2」章において、「マタイ伝」におけるイエスと悪魔の間答を、ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』における「大審問官」の劇詩を参照しつつ考えている。ここでドストエフスキーが設定しているのが「十六世紀のスペイン」(吉本は「十五世紀」と明記しているが実際は十六世紀であるという解釈が多い)である。

愚直に読めば、ここで展開されている中心の問題は「自由」であると思われるが、吉本がこの詩劇を通して造形したドストエフスキーは、少し異なっている。

ここで、ドストエフスキーが言いたかったことは何か、悪魔の問いの原則のうえに、うち立てられた強権の秩序のもとでは、ジェジュに象徴される神との直結性の倫理が、しいたげられた、和解しがたい姿であらわれねばならない筈だと、ドストエフスキーは言いたかったのである。

吉本の見方では、当時のスペインという舞台は、人間を虐げる(と意識された「現実」とそれと拮抗する形で醸造された「理念」)の対立がのびきならない形で現前する場である。その「理念」的な実存が、「神との直結性の倫理」と呼ばれるものなのだろう。そしてこの「現実」と「観念」が二律背反的なものと

して「選択」を迫るという「悪魔の問い」は、ユダヤ的でありながらも一方では原始キリスト教的な特徴をふまえていると吉本は考える。

これに対して、同箇所に対する吉本の解釈はこうである。

マチウの作者によれば、ジェジュが荒野へきて、四十日、四十食断食したのは、自分が神と直結していることを信じたからである。この場合、断食というのは、原始キリスト教の修験の方法を意味しているよりも、人間が生きるために必要な条件を断ちきろうとする意志を象徴している。それ故に、ジェジュは、自分と神とが直結しているという意識の代償として、人間の現実的な条理を捨てたのである。

だが、この「神との直結性」の選択（観念）に伴う「飢え」の感情（現実）は忌避しがたいものであってここには明らかな矛盾（不条理）がある。そこで現実を選択しろという悪魔の問いに対して以下の様に答えたのは、その拒否と同時に拒否の理由をも明らかにしているという。

人間はパンだけで生きるものではなく、むしろ神の口から出るすべての言葉によって生きるだろうと記されている。

吉本は、ここに「人間の生存に必要な条件と和解するつもり

はない」と言い切っていると指摘した上で、「まったく同じ理由」で「ジェジュのこたえの意味」もなくならないと述べている。この「意味」を理解するには、引用部の「だけ」「むしろ」の部分と正確に押さえる必要があるだろう。

つまり、悪魔の問いの二者択一を、どちらも選ぶといった形で答えたのがこの問答であるということになるのだが、この答で同時に拒否されているのは「奇跡」（石をパンに変える）である。ドストエフスキーは、ここから「自由」や「自立」という見解を見いだし当時の政治状況に接続したのに対し、吉本はここに原始キリスト教のもつ原理的な問題を接続する。

人間はパンだけで生きるものではなく、と言ったとき、原始キリスト教は、人間が生きてゆくために欠くことのできない現実的な条件のほかに、より高次な生の意味が存在していることをほのめかしたのではない。実は、逆に、人間が生きるためにぜひとも必要な現実的な条件が、奪うことのできないものであることを認めたのである。つまり、悪魔の問いがよって立っている根拠をくつがえしたのではなく、かえって、それがくつがえし得ない強固な条理であることを認めたのである。だが、原始キリスト教の立っている条理は全く別だと、マチウの作者は言っているのだ。

現実には常に受け入れられるものではない。そこで奇跡（タブー）も現実も受け入れず、そこに対置した観念を守る。だが、

観念が現実を凌駕することなく、現実とともにあり続ける。そういった位置に「倫理」を押し上げたというのが吉本の解釈なのだ。

さらに、この原始キリスト教の倫理観は、対立するユダヤ教が「律法と生きる意味を調和させ、そこに現実的な社会倫理をうちたてること、現実と信仰とを一元化」していることが「癪にさわってしかたなかった」からだと言及するとき、再び「1」で論じた「近親憎悪」の問題が接続されている。この問題が先鋭化するの、次章になるが、この概念が既に、一人物の内面から描き出そうとした「作者」を経由して、その環境（原始キリスト教）へと接続されていることには注目しておいてよいだろう。

だが、ここで吉本はこの思想に根本的な欠陥があるという指摘も忘れない。

マチウ書のジェジュは、当然、悪魔の問いをうち砕くことは出来ない。ただ原始キリスト教の観念的二元論を強調して、われわれは別の価値観にしたがって生きると、こたえただけである。ここに原始キリスト教の思想的な精髓がある。すくなくとも、現実的な秩序から圧迫され、疎外されたものが、心情のなかに逃亡しようとするとき、この原始キリスト教がこしらえ上げた思想の型をのがれることは不可能である。

おそらくこの時点で吉本の「関係の絶対性」の概念はほぼ出来上がっていたのだと思われる。そして、これ以後の人間の実存の意味づけが、現実から心情の中に移されることを「危険な誘惑」と呼んでいる。神と人間の接続を「観念」を媒介にし「現実」と隔絶した地点で実現しようとしながら、原始キリスト教はその教義を完成していったのだという吉本の評価は、キリスト教に対するニーチェの評価⁽¹³⁾に近い。「心情の王国を是」として「ゆきつく果て」までゆきついたとする吉本の評価は、キリスト教のある側面を批評的に言い当てているとは言えないだろう。

さらに、あまり論じられないことがないが、この章において吉本は後に続く悪魔の問いについても考察している。そこで第三の試問である「あらゆる王国とその栄華」と「悪魔への崇拜」という部分にぜひぶん辛辣な評価を与えているが、実は吉本は第二の試問にはあまり詳しくは触れず、前者二つを「人間の生存によって奪うことのできない現実的条件」と称して「観念性」と鋭く対峙するものと捉えている。

おそらく、ここで吉本「ドストエフスキーは、第二の試問（高所から飛び降りたとしても神の奇跡が救ってくれるはずだという問い）は、神を試すことはいけないという倫理規範に繋がりが、それは「奇跡」を意図的に現出しようとするタブー、すなわち第一の試問でははつきりと示すことのできなかった部分を明確にしていると解釈し、基本的に同じ構造をもった問いであると読みとったのだと考えることが出来る。

しかしながら、以下の箇所を読むときある疑問が湧いてくる。

ところでマチウの作者はこの第三の試問で、この問答ゼンたいを、つまらない宗教問答に転落させてしまったようである。マチウの作者によれば、悪魔の見解というのは、倫理的な契機なくして奇跡を証されたいと願うところである。一種の功利的実証主義である。

つまり、ドストエフスキーやニーチェが読み取ったキリスト教の根本的な原理（観念を現実に対峙させる原理）を、その「深刻な意味」をマチウの作者がわざと回避したのだというのである。この回避させられた試問は、悪魔の意図からすれば誤読であったことになるわけで、悪魔の本質的な問いは、世俗的な問いに置き換えられてしまったことになる。

ここから吉本は、観念が醸造する本質的な問いを自らが回避した結果、その回避するために使った観念に自らの現実を近づけたのは、むしろ原始キリスト教自身であったという論に接続してゆく。この論証の特徴は、ニーチェやドストエフスキーに可能であったはずの解釈を、「マチウ」の作者はあえてしなかったという解釈の変更である。当然吉本が解釈の軍配をあげているのは、前者たちであるが、プレテクストに対する解釈という観点で、ニーチェやドストエフスキーだけではなく「マチウ」の作者を同一線上に並べていることに、文芸評論としての、「マチウ書試論」の面目躍如がある。言うまでもなく、この結

論は、「3」章の「関係の絶対性」に向かうためには不可欠な結論であった。

4

「3」章では、「マチウ書」における原始キリスト教のユダヤ教に対する独自性として「敵意と憎悪」をあげている。そして、それを思想一般の問題に普遍し「思想の生理学」と呼ぶ。

ひとつの思想は、それに近似している他の思想にたいして、かならず近親憎悪を抱くという原則をみとめるならば、ぼくたちは、あの空想と緊張症とのほげしくいくんだような架空の教祖ジェジュの性格を思い浮べ、そこに作者の共通の発想の根底を考えることが出来るだろう。ジェジュの性格が、肉親にたいする近親憎悪の描写のなかにはつきりと露出されているように、原始キリスト教の思想的な独自性は、ユダヤ教にたいするはげしい近親憎悪の表現のなかに、もつともよくあらわれている。

「ジェジュ」の近親憎悪を「作者の共通の発想の根底」を媒介として「原始キリスト教」の「ユダヤ教」憎悪に接続している。もちろん、これは結論ではなく、こうした背景にある「思想の生理学」の一例に過ぎない。ただし、この時点で言われている「生理学」とは、ある思想は他の思想に近親憎悪があると

いっただけであるが、この原理を原始キリスト教の特徴として見だし、そこに「心情のマソヒズム」を見出している。確かに、我々の知るキリスト教の教義の中には、字義通りには到底実践しえない徹底した倫理性が垣間見られる。

同時に吉本は、「マチウ書」の中のこうした「激励」や「脅迫」とともに、自らを批判するものに対しての「憎悪」や「反感」があることを指摘し、それらを「破綻」あるいは「支離滅裂」と評する。しかし、この矛盾する実存は、やはり「マチウ書」ではなく原始キリスト教に内在されているものとして捉えられ、「マチウ書」はそれが象徴的に示されたものであるという論理展開をとる。

結局、こうした「マチウ書」＝原始キリスト教の矛盾は、倫理を現実には則するのではなく、現実に対峙するものとして考えることからの派生であるが、それらを「心情の律法に固執」現実の秩序からの疎外」「異常な倫理性」と次々に厳しい評言で否定的に語り、こうした「わたし」＝「ジェジュ」という主体を「パラノイア患者」とまで言い切る。

こうした「マチウ書」の矛盾的評言を以後「ロギア」と称して列挙してゆく吉本は、以下の様に語る。

マチウ書の作者が、その最後のロギアにおいて提示しているのは、教義と実践的倫理とのからみ合った、ユダヤ教派にたいする比類のない攻撃的パトスであり、そこには矛盾も事実もふくめて、人間のなしうる最大の苛烈さがあら

われている。

ここで吉本がなした「マチウ書」の解釈は、これまでの単なる「攻撃的パトス」のみでない。「現実の秩序」の前で「人間の存在」がさらされなくてはならない「相対性」という問題を提示しているというものだ。この提示された「相対性」の前で、以後のキリスト教は三つの選択肢という形でこれを具現化する。

この「ルッター型」「トマス・アキナ型」「フランシスコ型」という三つの型は、後に笠原芳光が「秩序」「反秩序」「脱秩序」と整理して見せたように、秩序に対して取り得る型の類型としては分かりやすい。だが、もちろん、ここで吉本が指摘したいのは、この類型ではなく、以下の点である。

ゆらいこの課題はけっして解かれたことがない。あらゆる思想家がみな見ぬふりをしてきただけであり、すくなくともマチウの作者は、幼稚で頑固なこの課題に、はげしくいどみかかったのである。

この課題とは「現実の秩序」にさらされなくてはならない「人間の実存」という問題である。ゆえに当然ながら、この課題は「マチウ書」の「作者」に解決されたわけでもない。むしろ「マチウ書」の作者も、「ジェジュ」も「フランシスコ型」あるいは何かの型であることから逃れ得ない。

偽善な立法学者とバリサイ人にわざわいあれ。なんとすれば諸君は、予言者の墓を建て、正義の人の墓碑を飾りそして言う。もし、われわれが父祖のときに生きていたら、予言者の血を流すために、かれらに加担しはなかつたろうと。諸君は無意識のうちに、自分が予言者を殺したものの子孫であることを立証している。

この手厳しい、あるいは原理的な批判は、実は、現在に至るまでのキリスト教も受け取らねばならないと吉本は言うが、我々は、急いでこの「加担」という語に注目しておかねばならない。「加担」とは「味方すること」であるが、その原義は「荷物を背負うこと」である。この文脈で背負わなくてはならないものは、他でもない「罪」の問題ではないか。

吉本は「加担の因果」は「秩序というものを支点」としてめぐると言っている。Aへの加担の結果はBの敵、Bへの加担の結果はAの敵である。もしくは、どちらかへの加担の結果がどちらかの補助あるいは攻撃へと繋がる。どちらの意味にせよ、そうした対称的な関係は、「秩序」により決定しているため、容易に反転可能である。

そして、この「秩序」の「支点」は「人間と人間の関係」と言い換えられる。人間は選択する「自由」があるが、その「自由」は「関係」の中での自由であり、立ちうる立場は常に反転可能なものであつたはずだ。

予言者への「反逆」に「加担」しないという人々が予言者に

「反逆」しているという状況は、誰が誰を「予言者」とするかによって決まる相対的なものでしかない。しかし、状況の当事者は、その「加担」あるいは「反逆」の根拠を絶対的なものであると疑わないだろう。

われわれは諸君の味方であると称することは自由である。何となれば、かれらは自由な意志によってそれを撰択することが出来るから。しかしかれらの意志にかかわらず、現実における関係の絶対性のなかで、かれらが秩序の擁護者であり、貧民と疎外者の敵に加担していることを、どうすることもできない。加担の意味は、関係の絶対性のなかで、人間の心情から自由に離れ、総体のメカニズムのなかに移されてしまう。

また、状況の中で「加担」か「反逆」かが「自由」に選択出来たとしても、それが結果的に「加担」となるか「反逆」となるかを、「関係の絶対性」の中で個人は「自由」に出来ないのである。

ここでやっと「関係の絶対性」にたどり着いた。あらためて引用してみよう。

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、人間の情況を決定するのは関係の絶対性だけである。

現在に至るまで、この「関係の絶対性」という言葉は、「マチュ書試論」論の中で最も議論されてきた言葉である。少し細かく検討してみよう。

前半は、行動と心情との乖離が可能である人間の特質を述べている。「自由な意思」とは、行動とは別の「選択」をする「自由」だ。ここで「しかし」という逆説を挟んで「人間の状況」という言葉が出て来る。心情（信条）と行動は異なることが可能なのだから前者は後者を規定しないし、もちろんその逆もないしかし、「人間の状況」は「関係の絶対性」「だけ」だと言っているのだ。「自由な意思」は行動を規定できない。しかし「人間の状況」とは「関係の絶対性」に規定されるのだとしたら、「人間の状況」とは行動（言表行為を含む）に相当するのではないか。どう思っ、どう行動したとしても、その行動の意味は事後的にかつ他者にしか規定され得ない。そして、その規定は、ある別の行為との差異でしか規定なし得ない。その差異こそが「関係性」なのだとしたら、「関係の絶対性」とは「関係」のみが「絶対的」にその行動の意味を規定すると理解される。この理解はソシユールの言語観⁽¹⁵⁾、さらにはそこから世界全てを「記号」としてみなそうとする「記号学」の見地に近い。

そして、吉本はこの状況を「矛盾」と呼ぶ。つまり、観念は現実（行為＝行動＝言表）と矛盾することが可能なのに、行動

は最初から相対的な関係によつて規定されているというのである。問題は、この「矛盾」の何が問題なのかということである。

「1」から「3」で展開されてきた具体的な内容から考えれば、それはある宗派が確立するにあたって、別の宗派への近親憎悪的な感情が必要であり、結果成り立った宗派も、また同じような近親憎悪を抱かれる対象になることが避けられない。なぜならば、思想とは常に近親憎悪的なものから発生するのが「生理」だからである。だとすると、少なくとも我々の思想は、対立から派生するという弁証法的な桎梏から逃れることは出来ない。その意味でこの思想は出口がない様に思われる。弁証法自体が弁証法で乗り越えられない様に、その意味で「関係の絶対性」という指摘は、強固な思想ではあっても何かを乗り越える武器とはならない。そこで、「関係の絶対性」は状況を指摘するためのツールとしてしか機能して来なかった。それは、ポストモダンの思想の様に状況を一気に相対化する力はあるけれども、現状を変える力に繋がらない。せいぜい、「関係の絶対性」を意識出来るか出来ないかという指摘に繋がる程度である。先に指摘した浜野の「関係の絶対性」を生きる」という議論などもその一つである。さらに、この「関係の絶対性」は、様々な状況を「説明」し得ると同時にその「絶対性」ゆえに、決して外部に出ることが出来ないシステムをマジックワードとして指摘するにとどまり、場合によってはニヒリズム的な境地に吉本が至っていたという結論⁽¹⁶⁾にすらなる。

だが、おそらく吉本の論のアクセントはそこにはない。

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。

「マチウ書試論」における、この部分の重要性を指摘したのは山城むつみ⁽¹⁷⁾であるが、以後この論に追隨した論者は管見の限り見当たらない。だが、「関係の絶対性」とは状況の把握であつて、それを意識した上でどうするかが問われる問題であるはずだ。

「この「矛盾」を「断ちきろうとする」とき「だけ」は」というのは、ある種の限定付きの条件文である。そう考えて問題なのは、末尾にある「矛盾を断ちきれないならばだ」の部分も条件文とみなされることだ。「断ちきれないならば」「断ちきろうとすれば」の矛盾から、山城はこの問いの徹底した不可能性を見いだし、そこを永遠の「自問」として読み取っている。これは、非常に魅力的であるが、それだけに文学的な読みであるが、ここに「文学」を許すことにしか、この部分の可能性は開示しない気がするのだ。

「じぶんの発想の底」には「孤独」があるという。現実の「革命」に「関係の絶対性」を意識すれば、その「矛盾」に向き合ふしかない。しかし、それはあらゆる他者から「孤独」になることを意味する。この絶対的な孤独こそが「孤独」における「自

問」だ。その「自問」の出口が示されることはない。そもそも、その出口があるのかすらわからない。

だが、「断ちきろうとする」には、「関係の絶対性」に気がついていなくてはいけない。気がついた上であえてその中で「生きる」という選択肢もあるわけだ。しかしながら、「断ちきろうとす」れば、「断ちきれないこともある」。そう、「断ちきれない」というのは、「断ちきろう」という自覚の後に事後的に生じる状態である。その答えは、どちらにしても「孤独」の「自問」である。だからこそ、最後の文章は「ならばだ」と倒置しているのだ。「断ちきろう」「孤独」「断ちきれない」「孤独」……という永久循環。

しかし、ここに関係の絶対「性」が、「絶対」ではないという吉本が賭けたわずかな可能性を見いださなくてはならない。「絶対」に見える「性（質）、性（格）」は強固であるかもしれないが、その「関係」には必ず外部があるはずだと。吉本はニイチエを経由し「マチウ書試論」を書いたが、「超人」と同様「関係の絶対性」をめぐる諸問題も、ニヒリズムという彼岸に置かれる誤解にさらされ続けてきた。我々は、これを「断ち切る」ことが出来るか……「自問」し続けねばならない。

- (1) 濱野智史「前田敦子はキリストを超えた」二〇一二(平成二四)年二月、ちくま新書
- (2) 川上春雄「解題」『吉本隆明全著作集』第四巻、一九六九(昭和四四年)四月、勁草書房

(3) 吉本隆明『芸術的抵抗と挫折』一九六三(昭和三八)年四月、未來社

(4) A・ドレウス著、原田瓊生訳『キリスト教神話』一九五一(昭和二六)年一月、岩波現代叢書

(5) 田川建三『歴史的類比の思想』一九七六(昭和五二)年六月、勁草書房

(6) 立原信弘『自立論と觀念の革命』『構造』一九七〇(昭和四五)年一二月、経済構造社

(7) 川鍋義一『発想の底をえぐり出してみる』——吉本隆明『マチウ書試論』考——『現代文藝研究』

(8) 北川透『「マチウ書」試論』『鑑賞日本現代文学30 埴谷雄高・吉本隆明』(磯田光一・北川透、一九八二(昭和五七)年九月、角川書店)。なお、吉本の論の語彙選択の不明瞭さについては、呉智英『吉本隆明という「共同幻想」』(二〇一六年一〇月、ちくま文庫)における強い批判がある。

「予約」についてなど一部検討すべき事項も含まれているが、引用の問題並び全体の結論を「関係の絶対性」に集約させていることなどは、他の論と同様であるので、本論では詳しい検討はしないことにした。

(9) 立川健二『固有名詞』『現代言語論』(立川健二・山田広昭、一九九〇(平成二二)年六月、新曜社)

(10) 註(3)に同じ。

(11) 註(8)に同じ。

(12) 磯田光一『吉本隆明論』一九七二(昭和四六)年一〇月、審美社

(13) 註(5)に同じ。

(14) 吉本は『芸術的抵抗と挫折』の「あとがき」にて「わたしに、キリスト教思想にたいする批判の観点をおしえたのは、ニイチェとマルクスであつた。」と述べている。

(15) ソシユールと吉本隆明の言語観は、根本的に相容れない相違

が存在したと考える方が簡単だが、二項対立的な概念把握を特徴とする吉本の論理構成の特徴は、記号学が文化を解析する手つきに近いものがあるとも言える。

(16) 註(14)のように吉本はニイチェの「道德の系譜」から多くを学んで「マチウ書試論」を書いている。だが、このことが「ニヒリズム」と「関係の絶対性」という概念を簡単に結びつけてしまう原因ともなっていることに留意する必要がある。

(17) 山城むつみ『関係の絶対性という発想の底』『現代詩手帖』四六巻九号、二〇〇三(平成一五)年九月