

2008年唯物論研究協会大会シンポジウム「怒りと批判の獲得—現代社会における感情と正義」報告

現代日本における閉塞の構造

—— “道徳的包摂” の視点から ——

景井 充 KAGEI Mitsuru

新自由主義改革に邁進する小泉改革が本格化し、その社会的帰結が誰の目にもはっきりと見えるようになった頃、日本の自殺者数はそれまでの2万人台前半から3万人台半ばにまで一気に増加した。ある推計によれば、何らかの経済的理由による自殺者数の増加は7~8千人と見積もることができるとのことである。このことは、新自由主義イデオロギーによる現代日本社会の「構造改革」が、そこに生きる者の生物学的生存を左右する次元にまで及ぶものであることを明らかにしていると言えるだろう。新自由主義的「構造改革」の結果出現している格差社会の進展が、私たちの生命的レベルでの存在をまでも危機に陥れるものであることは、ただでさえ貧困な社会保障政策および制度の一層の後退や、ワーキング・プア問題に典型的に見て取ることができる。life-chanceの不平等どころか、lifeそのものが危機に瀕せしめられている状況だと言ってよいだろう。

しかし、そのような危機的状況が現在進行しつつある中で、他方には本協会をして、シンポジウムのテーマとして「怒り」と「批判」の不在というテーマを掲げさせるような知的・社会的状況も存在している。新自由主義的「構造改革」の政治的・社会的帰結として現れている目下の諸問題は、紛れもなく公共の問題の範疇——社会正義の範疇——に属すると言わねばならないはずであるが、新自由主義に篡奪された「公」それ自体への「怒り」=義憤=と批判は、不可逆的にかつ深く進行してしまった大衆社会状況の中にくすぶりつつ、矛先を向けるべき対象を特定できないままアモルフな状態にある、という印象を免れることができない。

こうした状況がなぜ生じているのかについて、

またその克服の方途はどのような次元と方向へ求めていくべきなのかについて、社会学的視点から検討してみたい。その際、以下の3つの視点をたどりながら検討を試みたいと思う。まず、社会学がどのようなパースペクティブと水準において批判的社会認識を蓄積してきたか、次に日本社会と文化のなかで伝統的習俗の次元はいかなる原理を機軸に動いているのか、そして最後に、とりわけ戦後日本の社会構造はどう変容を遂げたのか、である。それらを踏まえ、最後に今後の我々にとっての、「怒り」を起動力とする批判的社会認識の課題を提起してみたいと思う。

1. 社会学による批判的近代社会認識の構図

～ 伝統社会と近代社会

ではまず、社会学という学問が特徴的に持っている批判的社会認識のパースペクティブを問題にしてみたい。

近代産業社会の急速な膨張に対する19世紀後半の危機的・批判的意識を出発点とし、そのような観点からの《近代社会の自己認識》を自任する社会学は、合理化の果ての「鉄の檻」を予想したウェーバー、集合的モラルの崩壊によって生じる近代社会のアノミー状態を指摘したデュルケム以来、さまざまな観点から、近代社会に対する原理的および具体的な批判的社会認識を蓄積してきた。

例えば、〈実質合理性〉と〈機能的合理性〉との対立と、近代社会にける後者の一面的深化を問題視したマンハイム、近代社会の一次元化による全体主義化・精神的貧困化を問題視したマルクーゼ、生活世界の植民地化を近代社会の危機と捉えたハーバーマス、そして最近の論者では、個人化やリスク社会化を問題視しているベックやバウマン、

疎外論的視点から感情社会学を切り拓いたホックシールドなどはその代表格と言ってよい。これらの論者とその批判的近代社会認識は、それぞれ批判の立脚点や分析手法を異にする面があるとはいえ、近代社会の本質的な構造的危機——近代合理主義による社会的世界の一元化——を捉えたラディカルな批判となっており、今日の社会学的近代社会批判にとって意義深い共有財産となっている。

ここでは特に、フランス社会学の開祖であるデュルケムの、モースやブルデューに引き継がれていく社会思想的特性に触れておきたい。近代日本社会に対する批判的な社会学的分析にとって極めて啓発的だからであり、したがってまた、上掲の「怒り」と「批判」を我々が何に向けべきなのかを見定める上で、貢献するところ大だと思われるからである。

では、デュルケムによる近代社会に対する危機的認識の特徴を浮き彫りにするために、テーマ群を簡略に列挙して、ウェーバーのそれと対比してみよう。デュルケムの批判的近代社会認識を構成している問題群は、[社会的分業 (=近代社会) の成立要件としての集合的モラル][近代社会の自己運動としてのアノミー][共同態的“習俗”が持つ価値創造力 (“事物の本性”) と経験世界の分節化][「集合意識」の歴史的变化 (抽象化)] といったものである。これら道徳論的問題群は、モンテスキューの啓蒙思想をデュルケムなりに継承する中から生み出されてきたものであり、「全体的社会的事実」なる概念を提起したモースの人類学研究、ブルデューのハビトゥス論、アナル学派の心性史研究などへと継承されていくものである。他方でウェーバーの近代社会認識は、[呪術からの解放][近代社会の逆説的成立過程 (『プロ倫』)] [エートスの転換 (“プロテスタンティズムの倫理” から “資本主義の精神” へ)] [合理化の貫徹][官僚制の全面的展開][生の意味喪失] といった、疎外論的でペシミスティックな認識を構成する問題群から構成されている。もとより、ウェーバーの近代社会認識が社会学という学問に与えた影響は計

り知れない。

ところで、では両者の大きな相違点は何だろうか。それは、「近代社会」を「前近代社会」からいわば“脱皮”して自己運動する (ことのできる) 社会システムと捉えるか否か、という点に関わっている。結論を先に言えば、デュルケムが非“脱皮”派であるのに対して、ウェーバーは“脱皮”派と言うことができる。デュルケムの観点は、近代社会それ自体というよりも、近代社会を成立せしめるはずの基盤的条件から近代社会が遊離することを危機とみなすものである。デュルケムが問題視したのは、近代社会それ自体というよりもその成立条件であったのであり、近代社会がその基盤的成立条件から遊離すれば近代社会それ自体が安定的に存立し得ない、という認識であった。デュルケムは、近代社会が、近代社会に至るまで長期にわたって伝統という形で蓄積されてきた強固な社会的習慣や習俗を離れて、独自の社会的領域として自己運動を開始し、また続行する (この事態こそ周知の「アノミー」現象である) ことは不可能であるし、また望ましいことでもないと考えていた。最晩年の宗教社会学研究は、近代社会のアノミー状況を解消することのできる社会的価値の源泉を、歴史的習俗次元における集団的価値創造現象に求める探求の営みであった。

それに対してウェーバーの近代社会認識は、上掲の『プロ倫』に典型的に見ることができるように、歴史の逆説 (「意図せざる結果」) を含み込みながら展開する、「前近代社会」から「近代社会」への不可逆かつ全面的な転換と、その不可避的帰結を描出するものとなっている。そこには、デュルケムの歴史—社会的パースペクティブとは大きく異なり、「近代社会」と「前近代社会」の共存や重畳さらには錯綜といったテーマは、ウェーバーの社会学研究全体が一つの理念型の性格を持つということを念頭に置かねばならないが、基本的にはまず存在していない。

そしてここから、近代社会が必然的に持っている危機的モメントに対する両者の対応の相違も生まれてくる。近代社会が独自の起動力——デュ

ルケムは「欲望」、ウェーバーは「合理化」——を内包させていわば恣意的な自己運動を開始し得るという認識に関しては、両者はそれほどの隔たりはない。また、そうした近代社会の自己運動が、何らかの意味での人間疎外を含めてネガティブな人間的帰結をもたらすという点についても、相通じるところがある。ところが、この事態に対する対応の仕方が大きく異なるのである。一方のデュルケムは、伝統的かつ制度的な習俗を近代化して復活させることを追求し、そこに由来する道徳的規範の影響力を以って、近代産業社会を突き動かす「欲望」の無制限な膨張と暴走とを抑止しようと企図した。実際、彼の道徳論は、近代産業社会の恣意的自己運動という現実を踏まえ、それに対抗するために、近代社会に相応しい形へと道徳を近代化＝合理化することを目指すというテーマを含んでいる。これに対してウェーバーは、前近代の伝統社会を編成していた制度的習俗を呼び戻そうとは決してしなかった。近代産業社会の自己運動の原理とゆく末を冷徹に見届けることをひとえに自らの学問的ミッションとするとともに、対比的に「政治」に関心を寄せ、後発の近代国家であるドイツにおける国民大衆の政治的成熟に希望を見出そうとしていた。

さて、以上の整理を踏まえて考えてみたいことは、日本社会学の“日本的近代社会”に対する学問的認識のあり方であり、その社会思想的な批判的認識のパースペクティブである。言い換えれば、日本社会学は、その社会思想的次元において、上に記したような意味での批判的な《“日本的近代社会”の自己認識》足り得ているかという問題である。社会学における批判的認識のパースペクティブは、あえて単純化すれば、デュルケムが示したような伝統社会と近代社会の両方を収めるものと、ウェーバーが示したような近代社会のみを対象とするものと、大きく二分することができる。では、日本社会学は、批判的な《日本的近代社会の自己認識》の学であり得るために、いずれを採用すべきであろうか。

2. 日本社会の伝統的な生活世界とその編成原理 ～ 習俗・世界観としての「世間」と“道徳的包摂”

西欧生まれの社会学は、その社会思想的次元において、既述のような批判的社会認識をこれまで営々と蓄積してきた。とはいえ、歴史的現実には照らして、かつて素朴に信じられてきた単線的な発展段階的近代化のイメージの信憑性が消滅している以上、上に列挙したようなヨーロッパ近代社会に対する内在的な批判的認識が、過去においても、現時点でも、また将来においても、日本社会の歴史的現実そのまま妥当するものでないことは、言うまでもない。日本的近代社会の特質を的確に掴んだ上で、日本的近代社会に対する内在的批判の構築が、日本社会学にとっての重要な学問的ミッションでなければならない。そして有意義な内在的批判を展開するためには、日本文化・社会の構造的性質とその編成原理および動態が、的確に把握されていなければならない。日本が独特の近代化の途を辿ってきたという歴史的事実に鑑みつつ上掲の疑問に自答するならば、日本社会学は、その社会思想的な批判的認識を構築するために、デュルケム型のパースペクティブを採用すべきであると思うのである。

ところでその、日本文化・社会の構造的性質および編成原理を、私見に基づいて最も抽象的に表現するならば、“道徳的包摂”と言い表すことができる。それは、日本社会において人間をさまざまな集団へと組み入れ統合する、極めて有力で巧妙な、伝統的かつ原型的な編成原理であり、そこに生きる者の世界観の原型である。ここでは、森永の砒素ミルク事件や水俣の公害事件に関わる言説を考察の事例としながら、“道徳的包摂”という社会編成原理・世界観とはどのようなものであり、それは現在どのような姿をして作動し続けているのかを、それが当事者に経験されるありように着目しつつ、概略だが検討してみたい。

社会的インパクトが大きく、また現在も終結に至っていない社会問題ないし事件としては、たとえば上掲の森永砒素ミルク事件、水俣公害事件の他にも、香川県の豊島で発生した産業廃棄物不法

投棄事件など極めて多数にのぼる。実際、日本の近代産業社会において生じた社会的「事件」は枚挙に暇がない。あるいは我々の日常に目を転じて、「KY現象」や女子高生の間でのルーズソックスの全国的な浸透を挙げてもよい。甚大な被害をもたらした公害事件と、一見すると単なる表層的な流行現象。その隔たりの大きさの印象とは裏腹に、これらは紛れもなく“世間”の構造力学によって生じている現象である。

『中坊公平・私の事件簿』（中坊公平著）には、森永砒素ミルク事件に関わって、次のような印象的な文章がある。

「私は原告弁護団長を引き受けて以来、数多くの被害者のお宅を一軒一軒訪問して回りました。そして、そこで多くの母親たちに面会しました。その母親たちが私に一番強く訴えたことは、それは意外にも被告森永に対する怒りではありませんでした。その怒りより前に「われのわが手で自分の子に毒物を飲ませたという自責の叫び」でございました。……この一八年間、被害者が毎日苦しむ有様を見た母親が自責の念にかられたのは当然でございます。母親たちは言いました。私たちの人生は、この子供に毒入りミルクを飲ませた時にもう終わりました。それから後は暗黒の世界に入ったみたいなのです。私たちは終生この負い目の十字架を負って生き続けなければならない、かように叫んだのであります。この母親たちのこの自責の念というものは一体どこから出ているのでしょうか。この母親がなぜこういう叫びをするのか、これは自分の子供が自分に寄せている絶対的な信頼を裏切ったことに対する自責の念なのです。安らかに眠っている子供を見て、母親だけを信じているその子供を裏切ったことに対する自責の念なのです」(pp.59-62を参照)。

中坊公平氏が森永砒素ミルク事件の原告弁護団長として法廷で行った冒頭陳述の一節であるが、ここで問題としたいのは、お母さんたちがこの自責の念に圧倒されてしまったことである。「負い目の十字架」を背負って自分の人生は終わったと諦念を抱く、その精神のあり方である。この自責の

念それ自体が、上述の“道徳的包摂”の中に生きる者の精神のありようなのだが、ここでそれ以上に問題としたいのは、お母さんたちがそうした私的な感情に圧倒されて、原因企業である森永の責任追及を法的つまり公的次元に持ち出そうとしなかったことである。もとよりお母さんたちを非難する意図はここでは一切ない。そうではなく、お母さんたちの意識と感情の大半を自責の念が占め、客観的な因果関係を解明して責任の所在を明確化させた上で、原因を作った主体にその補償と事後処理の責を帰すという近代的発想を実質的に持っていなかったということ、またそのための社会的資源を動員することへ踏み出さなかったという事実である。お母さんたちの前近代性と指弾することはたやすいが、ここではそこには関心がない。むしろ、こうした公私の断絶の意識はどこから来ているのかが問題なのだ。

有賀喜左衛門は、日本の歴史の中に独特の公私の構造を見出して次のように解説している。

「オオヤケとワタクシとの関係は、集団の規模を全体社会に拡げて考える場合には、たとえば、明治以降の時代のように天皇の統治する国家を考えれば、英語のパブリックとプライベートの関係にやや似たもののように見えないことはない。英文を日本語訳する時、こういう表現〔パブリックを^{オオヤケ}公と訳し、プライベートを^{ワタクシ}私と訳する訳し方〕を用いることも多いが、英語の場合には、個人の個性をもっと強くみとめている点や、パブリックがいくつもあるということはない点で、かなり大きな違いがあるように思われる。日本の場合でも、個人が存在しないのではないが、個人の認め方がちがう。西洋でも個人の自由をみとめたのは近代以降であったとしても、封建時代においても個人のみとめ方は日本とはちがっていた。……ともかく、日本封建社会においては、集団ごとにオオヤケとワタクシがあり、下位集団に対する上位集団（下位集団を内包する — 編者註）にもそれがあり〔下位集団の中でのオオヤケは、それを包摂する上位集団のオオヤケに対してはワタクシにすぎない〕、こうして次第に上位のそ

れに包摂されていき — 編者註)、終局に、全体社会に統合されて、そこにも大きい、高位のオオヤケとワタクシが成立していた。それが江戸時代には徳川幕府の政治機構と極めて密接な関係を持っていた」(『有賀喜左衛門著作集 第四巻』pp.231-234を参照)。

つまり日本の歴史において、さまざまな集団は、序列的・階層的な包摂—被包摂関係を構成することで、重層的な公私の枠組みを形作ってきたということであり、重要なポイントは、こうした公私の秩序を侵犯することは制度的にも観念的にも無論許されなかったということである。この国の文化・社会の中で、女性と子供がいかなる社会的処遇を受けてきたかということを考えれば、単一の「公」と単一の「私」が直に対峙するのではなく、集団の力関係で構成される「公」と「私」の重層構造の中で、おそらく徹底的に「公」性を剥奪された、公私の重層構造の中で最底辺の「私」の領域に置かれていたことは確実である。その最底辺の「私」にとって、その「私」の世界が尽きるところが、自身の力の及ぶ限界に他ならない。そこがすべてを断念させるラインである。伝統的生活世界の変化の速度は、その気になれば暴力的な自己運動をすることもできる近代の功利主義的社会システム(現在のグローバリゼーション!)とは異なり、深海流のごとく極めて緩慢なものである。森永砒素ミルク事件に巻き込まれたお母さんたちがどこで、何によって、何を断念したか、させられたのか、我々は深く理解しなければならぬ。

さらに次のような文章を読むとき、我々は我々の生活世界の深さと重さを思い知ることができる。近代日本民衆史研究を開拓した歴史家・思想家である色川大吉氏が、水俣病事件をあれほどにまで深刻化させたものが中世以来この地域に残存してきた封建的支配構造であったことを明らかにした、大変貴重な調査報告書の一節である。

「しかし、私たちがこの四年くらいの間、患者さんたちとだんだん深くお付き合いして、そのお気持ちをお聞きしていく過程でわかったことは、不知火海の漁民あるいは町の人も入れて、患者さ

んたちの中に、ただ物事を経済の価値とか、お金というものを基準にして判断する、そういう考え、思考方法ではなくて、もっと深い、内面世界と申しましょうか、心の世界があるんだということを、だんだんと私達が教えられてきました。……ところが一年、二年、三年と調査を重ねていきますと、この精神世界の中にある、あの方々の倫理と申しますか、そういったものの厳しさに、だんだん触れるようになったんです。というのは、最もあの方たちにとって避けたいこと、つまり被害者が一番恐れているものが何であるか。それはお金がはいるとか、はいらないとか、そういうことじゃないわけです。そうじゃなくて、世間様から後ろ指を指されるような、そういうことになる、それを最も恐れている。世間から後ろ指を指される、ひるがえって自分の気持ちの中に、世間から非難されても仕方がないんだというようなことをする、そういう状況に落ち込むということを、最も恐れていますね。それは私が自分流の言葉で言い直すと、あの方々はこの世に生きているだけではなくて、あの世を信じている方が非常に多いわけです。で、今はこんなに苦しいけれども、あの世に行ったら又家族と一緒にになりたい。あの世に行ったらつつましく侍せにくらいしたい。そういう、この世、あの世というものを同時に感じながら生きている方々が非常に多い。これは都会の人の考え方と違いますね。そういう方々の気持ちの中では、この世だけの価値で、人生を生きていこうとはしていないんです。あの世のこと、向こうへ行ってしまう人のこと、向こうに行ってからのことを更に考えていらっしゃる。ですからその中には、非常に厳しい自己規律があるのです。ましてや不義不正を働いて、よからぬ金をもらう、そういうことをして人を欺いて、後ろ指を指されるようなことを仮にもしたら、自分のこれから続く長い生命というか、命の連鎖くわんというものにとって、決定的なマイナスになるんだということを感じていらっしゃる。……」(『水俣 — その差別の風土と歴史』pp.29-34を参照)。

もとよりここで着目したいキーワードは「世間」

であるが、それは「世間」という概念がここでは死生を包含する世界観の役を果たしていることが見て取れるからである。通常「世間」という言葉は現世的な人間関係を指すものと理解されることが多いが、ここではその仏教的由来をよく残して、「娑婆世間」の元々の意味で、なお生々しくリアルに観念され体感されている。

本稿の副題に掲げた“道徳的包摂”とは、このような、究極的には世界観として日本社会と文化とを構造化してきた原型的な編成原理であり、その主観的・客観的現象形態が「世間」である。“道徳的包摂”こそ、一般に“世間”という言葉で言われている、我々の生活世界を貫く構造原理であり、日本的集団内および集団間の編成原理である。“道徳的包摂”の最も身近な事例は、かつて〈母原病〉という言葉で指弾されたような、子供に対する主として母親の取り込み現象である（AC論以降、〈母〉に限定しない議論に成熟した）が、より社会的な次元でいえば、“道徳的包摂”は、差異化と排斥の力を内在させているがゆえに、〈序列的包摂〉の形をとり、それを主観的・客観的に生きる者に対して脅しと恐怖を与えながら、上述のような重層構造をなしつつ「公」（中心）と「私」（縁辺）とを分節し統合する力である。それは日本社会において「集団」を〈聖なるもの〉とし、最終的には「個人」を〈賤なるもの〉とする構造力学である。“世間”からは、その成員に向かって《包摂されよ!!》というメッセージが明瞭あるいは暗黙のうちに発せられ、そこに組み込まれているさまざまな客観的・主観的装置によって人を無力（空虚）化し奴隷化して深い依存状態に沈める。“世間”から排除されることへの不安から逃れることを動機として発生する同調競争や、献身と欲望充足を複雑に混合した日本的マゾヒズムの土壌がここにある。また脅しと恐怖は、成員の側に“包摂への欲望”を生ぜしめ、精神構造の最深部に及ぶ「恥」と「自責」という感情（上掲引用文中における「自己規律」である）や、包摂圏外への追放に対する恐怖を作り出す。学生が事務室に、「校舎の玄関前広場で『おにごっこ』やってもいいですか?」と

許可をもらいに来るのは、こうした日本的な“道徳的包摂”が厳然として作動し続けていることの証左である。彼らを幼稚だと断じて外的外れである。彼らにそのような行動を取らせている“道徳的包摂”の力が、彼らにそうした意識を植え付けているのである。端的に言えば、“道徳的包摂”は、その中に生きる者には専一の帰服を求め、またその外部に出ることを、その枠組みを破壊することを、そしてその外部で自ら創造活動を行うことを禁じ、その力を奪う。

《包摂されよ!!》という“世間”が発するメッセージとその力については、これまでにさまざまな事象に即してさまざまな観点から分厚い研究の蓄積がなされている。日本的権威主義の側面がタテ社会の構造分析として行われ、天皇の宗教的・政治的権威のあり方の特質を捉えて同心円構造論が提起された。あるいは中世の「御恩」と「奉公」（保護と従属）の服属関係の名残や、社会学者による日本的集団主義の集団論的分析など、さまざまに試みられてきており、広くいわゆる日本文化論および日本社会論として豊富な蓄積がある。ここには、丸山真男の「古層」論も含まれよう。他方で、“世間”を立ち上げてしまうメンタリティについても、“甘え”理論が共依存的精神力動を問題化した意義は大きいし、日本人の精神病理的特性に関する指摘の中でも、自尊心の低さに関する研究は重要である。上述の民衆史領域や社会史の分野、また宗教人類学や、とりわけ宗教民俗学の研究の蓄積は、批判的社会学の視点から見た場合、現在の日本社会の構造とその特性を把握する上で、きわめて重要な意義を持つものである。

しかしながら、近代主義と中世的ロマン主義というしばしば矛盾する思想的背景を同時に持ちつつも、基本的に近代主義の側に重心の大半を置く社会学という学問（社会学（者）は「××から〇〇へ」という社会変動の図式をよく用いるが、大抵は「〇〇」の側に暗黙裡に自身を位置づけている）は、とりわけ急速な近代化を国是としてきた日本にあっては、こうした生活世界——“道徳的包摂”の作動する世界——を社会学的認識の重

要な対象に包含してきたわけでは必ずしもない。日本社会学においては、日本的近代を問題にする研究と、伝統的生活世界を対象とする研究領域とは、しばしば深く切り離されている。基本的には、日本社会の“近代化”の猛烈な趨勢の中で、その中に自らを置き入れ、伝統的生活世界についてはいずれ自然消滅の運命を辿るものとして放置してきたと言ってよい（実際、日本の伝統的生活世界を取材対象としてきたNHKの番組「日本紀行」「新日本紀行」も「明るい農村」も今はない）。だが、日本社会の近代化は、その歴史的現実において、果たして上述のような伝統的生活世界とは無縁のかたちで進められてきたと言えるだろうか。水俣におけるチッソの繁栄と、そこで生じた公害事件の深刻かつ複雑な経過の背後に、地域社会に深々と根を下ろした中世的な支配-被支配構造と意識があり、そしてまたそれが産業資本による地域支配と結託して作り上げた強固な地域的支配構造があった（天皇のチッソ来訪はその延長上で行われたものである）ことを忘れてはならないし、豊島で発生した産業廃棄物不法投棄事件においても、封建的な支配-被支配関係の意識構造（いわゆる「お上」意識）を突破することが、事件解決の大きな鍵を握っていたことを看過してはならない。“道徳的包摂”を機軸とする生活世界である「世間」は、その時々々の社会的あるいは政治的な支配と結びつきながら、むしろその支配構造へ人々をいわば〈幽閉〉することにしばしば加担してきたし、政治的・産業的権力は“道徳的包摂”の力と効果を熟知した上で、それを存分に利用し、時には意図的に再生産してきたのではなかったらうか。

3. 戦後日本社会における「公」と「私」の変容の視点から

“道徳的包摂”が、日本文化・社会における集団編成上の原型の原理・世界観であり、現在も稼動し続けているとすれば、それは社会生活のトータルな分節化である「公」・「私」と密接な関係を持たざるを得ない。これは既述の通りである。ここでは、日本が近代的憲法を持って以降の時代を問

題とし、有賀喜左衛門が示した日本的な「公」と「私」の重層構造を念頭に置きつつも、考察を分かりやすくするために便宜的に単純化して、憲法を時代区分に使うことにする。

さて、近代社会としての歩みを開始して以来の日本の文化・社会は、第二次大戦の終結を挟んで大きく二分することができると思われるが、それぞれの「公」「私」の特徴は、“道徳的包摂”論の観点からは、次のように言えるのではないかと思われる。すなわち、欽定憲法下における軍事的・全体主義的な“道徳的包摂”による圧倒的な「公」の屹立と「私」の抑圧、それに対して、民主憲法下における資本主義的な“道徳的包摂”による「公」と「私」の癒着・解体、という構図である。ここでは、この構図に社会学的な privatization の観点を含めながら、我々が置かれている今日的状況にアプローチしてみたいと思うのだが、ここでの見立ては、現代日本社会の構造的特質は「欲望」を起動力とする privatization の飛躍的昂進と捉えることができる、というものである。

上掲の有賀喜左衛門の指摘に従えば、前近代における日本社会の構造は、「“包摂”する側＝〈公〉」と「“包摂”される側＝〈私〉」とが作る多層的な包摂関係を形作っていたということになる。日本社会すなわち〈世間〉空間で作動している《序列的包摂》原理は、絶大な権力的効果を発揮して、〈欲望〉を抑圧する機能を果たす。「公」と「私」が重層的構造をなし、「公」への「私」の侵犯が厳しく禁じられる中では、集団と個人の関係は、規範としての「公」と未分化で混沌とした「私」という形をとり、「私」に対する「公」の絶対的優先（生命まで含めた「私」の滅却はその極限形態）が生じる。こうした状況の中では、公私の区別を侵犯することを禁ずる「禁欲」が、社会的倫理として最も有力となる。要するに、究極的には単一の「公」（天皇）による“包摂”が生み出す一次的序列社会が構築されたわけである。日本における家族主義的全体主義は、日本的な《序列的包摂》原理の一種“精華”だとさえ言えよう。

これに対して、第二次世界大戦終結後の日本は、

近代社会建設のスローガンとして掲げてきた「富国強兵」という国是から「強兵」がタエマエ上は外れ、「帝国列強」からアメリカ型近代大衆社会にモデルを切り替えて、「富国」にひたすら邁進することとなった。欽定憲法によって再構築された律令的・封建的社会構造の解体が社会のさまざまな領域やレベルで目指されたわけだが、ここで最も重要なことがある。それは、経済循環の中に消費ががっちり組み込まれるという資本主義経済のシステム変化が起こったことにより、戦後日本社会において「公」の地位を得た本格的な資本主義経済社会が、「豊かさへの欲望」を必要としたことである。かくして「豊かさへの欲望」は、「経済成長」という新たな国是を実現するための規範となった。つまり「禁欲」から「欲望」へと規範の180度の転換が生じたのであり、これが日本の大衆消費社会を出現せしめたのである。「公（社会的秩序）」と「私（個人的・集团的欲望）」の峻厳な分離から、両者の結合ないし癒合が生じたのである。より正確に言えば、単なる癒合ではなく、「私」による「公」の篡奪が起きたと言ってよい。日本の privatization は、一般的に観念されるような「公」の影響圏からの「私」の離脱（脱制度化）という現象としてだけでなく、「私」による「公」の侵蝕・占拠・篡奪つまりは〈私物化〉としても生じたと言える。個人的・集团的欲望は、安定的な長期政権下にあつて政治的装置をくぐることで束ねられ、最終的に国家的欲望に編成されて、「公」の地位を認証された。日本的な集团的利己主義の力が「成長」を推進する欲求として正当化され解放されることとなり、それ自体が「公」の地位を獲得したのである（かくして日本列島は「改造」された）。こうして《序列的包摂》は日本的な「公」「私」の癒合の中でその質を変じ、複雑化した。すなわち日本には、伝統的社会秩序と資本主義的生産様式が共に求めるエートスとして依然として従来の「禁欲」と従属が要求されつつ、同時に「豊かさへの欲望」を掻き立てられ、生産も消費も「豊かさへの欲望」を駆動力として行われる状況が出現した（しかし実はもちろん〈禁欲〉と肥大する

〈欲望〉は衝突する）。

つまり、戦後日本社会は、アメリカ型の豊かな大衆社会をモデルにして、それ自体規範化した〈豊かさ〉に包摂されたのである。こうして、「道徳的包摂」は新たな形で再生産され、「豊かさへの欲望」を含み込んだことによってむしろ深化したとさえ言えるだろう。「私」による「公」の篡奪による新たな“包摂”が、〈豊かさ〉を一元的な機軸とする新たな一次元的序列社会（日本の大衆社会）を生み出したわけである。日本社会は、〈豊かさ〉を作り出し、〈豊かさ〉を喜び、〈豊かさ〉に仕え、忍従し、〈豊かさ〉に寄生するに至った。

ところでこの新しい一次元的社会は、日本的な律令的・封建的社会構造や規範を払拭し得た正真正銘の「近代社会」なのであるか。否むしろ、戦後アメリカ型大衆社会という近代社会の一類型を国家的モデルつまりは規範として、それに包摂されることをみずから望んだ社会なのではないか。戦後日本社会は、《包摂（「公」）－被包摂（「私」）》という原型的・伝統的な集団間関係パターンをここでも用いて、「近代社会」を目指したのではないか。そして我々は、結果的にいわば『Hyper 世間』として、近代バージョンの「世間」を、日本的近代大衆消費社会を、こしらえてしまったのではないだろうか。

古いやり方で新しい事柄に取り組むというのはわが国の常套であるが、文明の中核への“近接”を通じて文化・社会の創造をすすめるというこの国の原型的パターンを、やはり繰り返したのである。

4. 怒りと批判のターゲットは？

豊かさの果てに閉塞状況が出現するカラクリは、以上の通りである。現代日本社会が直面している閉塞状況は、国内市場の飽和状態が慢性化するといった経済社会としての「成熟」だけをその原因としているのではない。戦後日本社会がその豊かさを《包摂－被包摂》という個人および集団の編成原理を縦横に駆使しつつ全体社会の編成を行い（公共事業のあり方を見よ）、最終的にたとえ

「近代社会」への被包摂を目指し続ける以上、モデルに近づこうとすればするほど“道徳的包摂”の力もいっそう強く作用してしまい、社会的な閉塞状況を生み出し強化してしまうわけなのである。言うまでもなく、日本社会における習俗レベルでの「正義」とは、究極的にこの《包摂—被包摂》の原理と不可分である。したがって、現代日本社会において我々が直面している閉塞状況を打ち破るためには、我々自身の社会的暗黙知でありハビトゥスであるこの《包摂—被包摂》の原理にこそ怒りを向け、徹底的な批判を加え、そして克服しなければならない。(豊かさ)に包摂されることへの忍従と(豊かさ)の享受との間にあったトレードオフ関係は消滅した。いまや、新たな「正義」を生産するのだからなければならない。

《日本的近代社会の自己認識》の学としての日本社会学は、その社会思想的次元において、伝統的習俗(ハビトゥス)に対する批判的認識を蓄積し、文化的・社会的次元においてオルタナティブを提起する営みとなることができるし、そうでなければならない。「怒り」の標的は、近代的社会とさまざまに結託し変容して我々を“包摂”し蹂躪する《包摂—被包摂》の原理であるし、そうでなければならない。我々が直面している一次元的包摂の閉塞状況を打開するためには、「近代社会」を批判するだけでは足りない。我々自身をも包み込んでいる「日本的近代社会」を批判することではなければならない。

第三共和制の時代を生きたデュルケムにとっては、急激な成長を続ける近代社会との対比において習俗はほとんど「善」であったと言えよう。彼の仕事の全体に漂うオブティミスティックな雰囲気は、おそらくそうした認識にその発生源を持っている。しかし、近代日本社会、とりわけ戦後日本社会の歴史的変動を目の当たりにし、また実際それを生きてきた者にとっては、新自由主義が問題であるのと同じだけ、新自由主義と結託して作動する日本的習俗の力——新自由主義への“包摂”を推進する勢力と他力本願的な“被包摂”を願う暗黙の社会的メンタリティとの双方——を

問題視しないわけにはいかない。日本社会学にとっての社会思想史的課題は、この結託の全体を批判することではなければならないのである。