

季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1985

2号

特集

●戦後四〇年と知識人

戦後「啓蒙主義」の危機と再生の問題

大衆社会論を越えて

社会問題の領域とコモン・センス論

「ポスト・モダン」と唯物論

《座談会》

戦後思想と「ポスト・モダン」

新原道信／桃井健／村田常一

《研究ノート》

「ニュー・カリズム」再考

《権威主義的ポピュリズムをめぐる》

湯川和夫

加藤哲郎

吉田傑俊

矢澤修次郎

小川晴久

浦地 実

古茂田宏

浦地実

白石書店

岩崎允胤編著

現代の倫理

——平和と民主主義のために——

日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとっての現代の倫理、ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。

おもな内容 現代倫理学の課題／人間とその生活／生活と倫理／個人と社会／倫理的価値／倫理的自由／倫理的行為の構造／倫理的人格とその形成／現代日本の倫理思想批判／平和と民主主義の倫理／仏教における平和の倫理／キリスト教における平和の倫理／近世以降のヨーロッパにおける平和思想

定価 2,500円

東京都千代田区神田神保町1-28
☎03-291-7601 振替東京2-16824

白石書店

中小商工業者必読の税金事典

税金 | 何が問題か

谷山治雄著

定価九八〇円 千250

◎今一番気になる税の問題が、ずばりとわかると大評判。

◎増税反対のテキストに最適。

おもな内容 商法「改正」の問題点／給与所得控除の問題／法人税の課税根拠／自家労賃問題／大型間接税導入の問題／納税の義務と納税者の権利／不公平税制は正のねじ曲げ／申告制度の「見直し」

一般消費税論

谷山治雄著

定価一七〇〇円 千250

財政危機打開のための切り札として、再び導入が画策されている一般消費税の国民生活に与える深刻な影響を分析。

白石書店

千代田区神田神保町一・二八
☎03(310)1911 七六〇〇一

季刊 思想と現代

1985年 7 月

第 2 号

唯物論研究協会編集

白石書店

目 次

特集 戦後40年と知識人

- 戦後“啓蒙主義”の危機と再生の問題……………吉田 傑俊 2
大衆社会論を越えて——知識人と大衆の弁証法—— ……矢澤修次郎 18
社会問題の領域とコモン・センス論……………小川 晴久 33
——戦後における古在由重氏の仕事——
〈ポスト・モダン〉と唯物論……………浦地 実 46
《座談会》戦後思想と〈ポスト・モダン〉 ……古茂田宏・新原道信 63
桃井健・村田常一・浦地実

ぶっく・えんど

- 「欲望」の現在……………古茂田 宏 82

研究ノート

- ナショナリズム再考——福沢諭吉と大川周明—— ……湯川 和夫 86

ニュー・カレント

- 〈権威主義的ポピュリズム〉をめぐって……………加藤 哲郎 98

書 評

- 仲本章夫著『理性の復権』……………梅林 誠爾 108
新時代工房制作『喫茶店のソクラテス』……………中村 行秀 109

第3号（次号）からの誌名変更について／編集後記
装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

戦後 “啓蒙主義” の危機と再生の問題

吉 田 傑 俊

はじめに

戦後四〇年をむかえた今日、知識人の危機が内外で問題となっている。たとえば、わが国の知識人たちは、豊かな“大衆社会”のなかでいまや“知的タレント”化しつつあると指摘され（富岡多恵子「今どこにいいのか・知識人」、『朝日新聞』一

九八五年一月四日）、他方では、西欧知識人が“核兵器文明のイデオロギー”のもとでベシミズムに陥っているとも報ぜられている（藤村信「セーヌ左岸の暮れ方」、『世界』一九八五年三月

号）。このような知識人の危機は、彼らが一般に“高度産業社会”における“イデオロギーの終焉”状況に埋没し、人類存亡の危険につながる“核時代”や地球的規模の環境破壊などの現代的問題に有効に対処しえない現状に求められるだろう。しかし、このような知識人の危機についての指摘は、反面で真に創造的で批判的な知識人の今日における再生を期待するものでもある。

このような状況をふまえて、今日のわが国の知識人の問題を検討しようとするとき、それは、主として“戦後知識人”とその変貌の問題が主題となるだろう。戦後知識人とは、一

般に、憲法に体现された平和と民主主義という戦後理念の確立と定着に努めた啓蒙的知識人たちといえよう。だが、やがて彼らの「転回」を機として知識人の変貌が起る。すなわち、五〇年代後半に出現した「大衆社会」状況や六〇年代初頭の反安保の国民運動を機にして、戦後知識人の「破産」や「神話」が主張され、さらに六〇年代以降の「高度経済成長」による「追いつき型近代化」の終了が唱えられる段階においては、「戦後啓蒙主義の終焉」さえ宣せられるに至った。

だが、このような戦後知識人への非難や攻撃が全く無根拠であるともいえないであろう。なぜなら、戦後時代は、ある意味で二度の大きな変革を経由したからである。すなわち、一九四〇年代の前近代的体制にたいする民主的改革と、六〇年代以降の「近代的市民社会」の成立という事態である。この点からするならば、戦後知識人とその「啓蒙主義」が絶対化されるべきではないし、それ自体が戦後時代の歴史的変容に対応した発展が求められるべきである。したがって、戦後精神と戦後知識人の新たな再生を期すためには、その機軸をなした「啓蒙主義」の思考方法にまで立ちいった批判的再検討が必要な作業となるだろう。

では、この戦後啓蒙主義は、いまだどのような視点から検討されるべきであろうか。現代におけるさまざまな危機の模様が、その本質において近代市民社会の腐朽的な段階の諸現象

として捉ええるならば、われわれはその視点を改めてマルクスに基づくべきであろう。なぜなら、マルクスこそは、市民社会の根本的な批判と止揚の途を解明するなかで、その必須の条件として「啓蒙主義」への批判を完遂したからである。マルクスの啓蒙主義批判については、それを全体的に追考した労作に、佐藤春吉「啓蒙主義批判とマルクス」がある。この論考は、「啓蒙主義」を広義の意味における「ブルジョアイデオロギー」の「最も誠実な最高の批判意識」として捉えるとともに、それがゆえにもつその「アイデオロギー全体の限界構造」をその思考方法と歴史形態にそくして原理的に解明批判したマルクスの思想を、明確にしたものである。

この佐藤論文に拠って、マルクスの「啓蒙主義」への批判的分析をみるならば、啓蒙主義とは、「分析の対象、現象の矛盾を観念的なものとみなし、これに対して、析出した本質の方は自然なものとみなす」「抽象的反省」を方法とする世界観である。その古典的形態は、宗教的世界と世俗的・市民的世界を対立させたフォイエルバッハの思考法にみられるが、それは「誤った意識にもとづく人為的外面的な現存の制度と、意識の欠如の故に実現されていない自然的、合理的制度、あるいは永遠の真理という二元論」、すなわち「歴史的観念論」と「ブルジョア自然主義的唯物論」の二元論として規定される。このような啓蒙主義は、歴史的形態としては、

「古典派経済学」やヘーゲルにも妥当する。彼らは、「人為」（封建制）と「自然」（市民社会）の対立を「過去」と「現在」の二元論としても捉え、眼前の矛盾は「過去の残滓や観念的なもの」か「自然に伴うやむをえない欠陥」とみなした。

啓蒙主義は、さらに、ブルジョアジーと敵対するプロレタリアートの成長の時期には変質してゆく。すなわち、この段階には、「完全に無批判的で物象化された日常的経験の意識を定式化する」「俗流経済学」が現われるが、それは「対象を喪失した批判意識」たる「啓蒙主義の墮落形態」である。

また、このような俗流的ブルジョア意識に対しては、プロレタリアの立場に立ち、「ブルジョア批判意識をブルジョア社会に對抗して再興する」「再興された啓蒙主義」が登場する。だが、それらも、たとえば資本と労働の矛盾を指摘しつつも資本の現存を「主観的錯誤」とみなすことによって、結局は両者の同一性の主張に終る（リカード派社会主義）か、「思弁的構成」によって現実的諸関係をものろの「カテゴリー」に抽象化してこれと闘う、「自己満足の啓蒙」（新ヘーゲル派）となった。

佐藤論文がこのように鮮明にした、マルクスにおける「啓蒙主義」への原理的批判が、当面する戦後「啓蒙主義」を、直接的に分析・解明する方法とはならないであろう。しかし、

このような方法意識に基づく検討が、その思考方法における一定の特質とその後の歴史的形態を考察するうえで、有効なものであることも否定しえないと思われる。以下に、戦後知識人の再生を期す立場から、このような方法によって戦後啓蒙主義の若干の検討をおこなってゆきたい。

一、戦後「啓蒙主義」の理念と特質

平和と民主主義を原理とする戦後精神を形成した戦後初期の知識人たちの思想は、一般に「市民的民主主義」もしくは「近代主義」とも規定されるが、これを戦後の「古典的な啓蒙主義」として捉えることには大きな異論はないと思われる。なぜなら、彼らの思想的共通性は、全体としてつぎのうちに特徴づけられるものであったからである。「近代主義者たちに共通なものは、日本の近代化とその性格そのものについて強い関心である。同時に制度的変革としての近代化だけではなく、その変革になう主体としての、いわゆる近代的人間確立の問題にたいする強い関心である」（日高六郎「戦後の『近代主義』」日高編『近代主義』筑摩書房、一九六四年）。そして、その具体的課題としては、「封建的土地所有関係の一掃、資本主義的生産様式の確立、市民的自由権の保証」などに集約された。

ここには、まさに前近代から近代への転換という啓蒙主義の古典的な形態の思想的要件が備わっていることは明らかである。戦後啓蒙主義は、実際に前近代的なものとしての戦前体制に対する鋭い批判のうえに立って、戦後に近代的なものを樹立することを激しく志向した。その代表的見解を、いま丸山真男の主張にそくして概観してみよう。

丸山は、すでに戦前から、前近代的イデオロギーの批判的分析において「近代的思维」の創出過程の研究をすすめていた。すなわち、彼は、徂徠学における、朱子学的「自然的秩序」の論理から「主体的作為」への論理の転回を、「儒教的思想構造の自己分解過程」として鋭く究明した（『日本政治思想史研究』）。このような研究を前提として、丸山は戦前ファシズム体制とその精神構造の批判に向った。ここでは、戦前の前近代的国家の本性が、その「正統性」を「合理性」ではなく「天皇の絶対的価値」におく「超国家主義」として鋭く分析され（超国家主義の論理と心理）、軍国主義者の「主体的責任意識」の稀薄性は「体制」そのもののデカダンス^①として厳しく批判された（軍国主義者の精神形態）。ここからさらに、丸山は戦後の向うべき方向として、福沢にみられる「実験的精神」や「主体的行動的精神」を軸とするプラグマティックな思维方法に依拠しつつ、「事物の惑溺」から「主体的精神」へむかう人間精神と、「権力の偏重」から「自由」

へむかう社会の進歩の基底となる、近代的精神の確立を説いた（『福沢諭吉の哲学』）。

このような戦後啓蒙主義には、前近代Ⅱ近代的意識と近代的Ⅱ民主的体制および近代的市民Ⅱ近代精神を対立的に捉え、後者による前者の克服の視点が明瞭である。まさに、この基本的思考法において、古典的啓蒙主義の特徴を再現しているのである。したがって、これが、「誤った意識」（前近代的意識）にもとづく「人為」的制度（前近代）を近代的な「意識の欠如」による「自然」的な「制度」（近代）に抽象的に対立させ、前者を後者へ転化する視点が濃厚である。ここには、さしあたり近代社会自体への批判的分析の視点は弱い。しかしながら、その厳しい前近代への批判と近代を希求する激しい思想的態度は、まさに「最も誠実な最高の批判意識」として評価するべきものであろう。

戦後啓蒙主義のこのような古典的啓蒙主義としての一般的特徴をふまえて、われわれは、さらにこの思想の戦後日本の特殊性を検討しなければならない。その際、その思想的特質は、これにたいする批判に照らすときより鮮明となるだろう。戦後啓蒙主義を少なくとも思想内在的な批判を行ったのは、マルクス主義と大衆社会論であった。ここで問題の中心となったのは、当然であるが、この啓蒙主義の主張する変革、方向と変革主体のあり方であった。マルクス主義は、周知の

ように、この啓蒙主義の成立後まもなく、これを「近代主義」と規定し厳しい批判を開始した。その中心的論点は、それが「近代」を絶対化・固定化し、そこに向う主体を「市民」として設定したことにあり、自らはプロレタリア革命とその主体としての階級を対置した。また、五〇年代後半に登場した大衆社会論は、現代がすでに近代の崩壊に面しているという状況認識に立って、啓蒙主義の「近代一段階論」を批判した。

当時のマルクス主義からの批判は、近代主義が一般に、「近代資本主義の末期、特にその帝国主義の時代のうちに現われた一つの退廃的な潮流」と規定し、戦後の帝国主義と民主主義との対立のなかで、「その攻撃を帝国主義的な、ファシズム的なものに対してよりもむしろ民主主義的な社会主義的なものに向けることによって、反動的なものになりつつある」(蔵原惟人「近代主義とその克服」『前衛』一九四八年八月号)と批判した。より具体的には、それが「後進国論、資本主義の美化、社会主義革命を遠距離目標とするブルジョア革命論、ブルジョア革命の指導力としてのプロレタリアートの亡却、これらは一貫した脈絡をもっており、一つづきになって近代的自我確立の説を合理化するものである」(見田石介「近代主義の主体性論」同右)と規定するものであった。

また、五〇年代後半に再編復活を乞った独占資本による

「大衆社会」状況の成立をふまえて、大衆社会論が登場した。大衆社会論は、マルクス主義と併わせて啓蒙主義への批判を行ったが、その主張はつぎのように要約できるだろう。⁽³⁾

第一に、二〇世紀における欧米資本主義そして今日の日本の独占段階への移行は、「生産の社会化」を基礎として社会の形態変化をもたらしたことで、すなわち「労働者階級を中核とする人口量のプロレタリア化」「テクノロジーの社会化にもなう大量生産・大量伝達の飛躍的な発展」「これらを基礎とした……政治的平等化」を前提として、社会が「機械化された大衆社会」として位置づけられること、第二に、したがって、「神から君主へ、君主から理性へ、理性から市民へ」と歴史的に移行していった社会像の形象核は、「市民」から「大衆」へ下降せしめられる。ゆえに、大衆社会論は「市民社会から大衆社会へ、市民リベラリズムから大衆デモクラシーへ」というかたちで近代・現代二段階論を提起している」として、「『封建対近代』という戦後一〇年間の啓蒙思想の再検討」を提起したのであった。

このような啓蒙主義にたいするマルクス主義と大衆社会論による批判をおして、この三者の変革方向と変革主体について的主張を整理するならばつぎのようになるだろう。すなわち、変革方向は、順に、前近代↓近代、前近代↓現代、前近代↓近・現代となり、変革主体は、市民、階級、大衆(大

衆化した階級)となるだろう。ここで問題となるのは、マルクス主義や大衆社会論が批判した、啓蒙主義における「近代」固定化という問題である。この問題は、戦後啓蒙主義が、その前近代批判の際に必然に近代をそのまま「自然」として「真理」として設定するという、あの「歴史的観念論」と「ブルジョア的自然主義的唯物論」の二元論に直接陥っていたか否か、という問題にほかならない。

この点に関して概括的にいうならば、戦後啓蒙主義は、単純な意味における近代固定・美化論には立っていないといわざるをえないであろう。そして、この点にこそ、この啓蒙主義の、一面における普遍的な規範主義と他面におけるきわだった状況認識を媒介した、その思想的特性と意義が見出せるだろう。

このような理論的特性は、たとえば、丸山の近代化過程における「民主主義」概念に端的にみられる。この概念は、たんに前近代から近代への転回において実現されるものととどまらない「超歴史のカテゴリー」でもある。なぜなら、丸山において「民主主義は現実には民主化のプロセスとしてのみ存在し、いかなる制度にも完全に吸収されず、逆にこれを制御する運動としてギリシャの古から発展してきたのである。

……こういう基本的骨格をもった民主主義は、したがって思想としても諸制度としても近代資本主義よりも古く、またい

かなる社会主義よりも新らしい。」(『増補版現代政治の思想と行動』未来社、一九六四年、追記)。しかるに、このような普遍的規範としての民主主義の設定にもかかわらず、あるいはこのような設定においてこそ、「当面の問題は既存の民主主義の防衛ではなく、漸く根の付いたばかりの民主主義をこれから、発展伸長させてゆくことなのだ」(「ある自由主義者への手紙」同右所収)という、当時の特殊的状況認識とそこの実践方向が導き出されたのである。

そして、このような「規範」と「状況」を媒介する主体としてこそ、近代的人間や市民を設定したとみられる。たとえば、丸山は有名な「主体性論争」(座談会「唯物史観と主体性」へ一九四八年)前掲『近代主義』所収)において、マルクス主義の主張する理論における「科学性」や「歴史性」の重視に対して、「価値」性を対置した。すなわち、プロレタリアートが自らの「歴史的使命」を自覚しようとするとき、マルクス主義はそれを「科学」とか「歴史」といった「客体的なもの」に解消するが、「主体性」は「下部構造と上部構造との決定関係」からは理解しえないとして、その要因を「価値」「理想」もしくは「内面的自我の実現」等に置いた。これは、マルクス主義における「階級」概念にたいする、主体的な近代「市民」の積極的対置であった。他方で、丸山は、「市民社会」が必然に「大衆社会」状況に向うことをも射程

に入れていたといえる。なぜなら、彼は、そのファシズム分析において、それをたんにナチス・ドイツや戦前日本のものとしてだけでなく、独占資本を中心とした現代的な「成熟したファシズム」をも考察していたからである。すなわち、現代的ファシズムの政治的機能をマスのな「社会的同質化」あるいは「強制的セメント化」として捉えることにしている（『ファシズムの諸問題』前掲書所収）、すでにファシズムの大衆社会的形態を看取していたのである。

したがって、戦後啓蒙主義は全体として（もしくはその最良の形態に限定するかぎり）、卑俗な意味におけるあの二元論には堕してはいなかったとみれよう。では、このような思想的特質はどのような条件を根拠として成立しえたのであるうか。その根拠は、あえていえば、戦後初期の歴史的特殊性に求められるであろう。当時には、前近代から近代への急激な進展があったとしても、いまだ近代化を完了したとはいえなかった。したがって、近代そのものの矛盾は醸成されつつあっても露呈しつくされてはいなかった。このなかで、前近代的なものと積極的に闘い、市民社会と市民の創立すなわち近代化の促進に努めたかぎり、戦後啓蒙主義はこの特殊の歴史状況において啓蒙主義としての、格別の機能と役割を果したといえよう。このような歴史状況においては、マルクス主義からの批判は一般的な正当性をもちつつも、自らの機軸と

した階級は当然に形成されつつはあったがいまだ確固とした現実には致っていないかったといえよう（それゆえに、マルクス主義が労働者階級を主体とした「民主主義革命」としてその変革路線を確立したのは六〇年代初頭であった）。また、「市民」と「階級」の接点を「大衆」に求めて、一定の変革路線を提示した大衆社会論の大衆概念は、市民や階級に比してその歴史的現実性と規範性において薄弱なものであり、結局は再び「市民」的路線に帰着する理論的限界性を内包するものであった。

概して、戦後啓蒙主義の特質は、その超歴史的な「市民社会」「民主主義」さらに「市民」といった規範構成によって、苛酷な前近代から急激に近代に向う過渡期としての戦後初期の歴史状況とのリアルな接点を結んだところに成立した。そして、このような超歴史的な「近代」の理念に立った理論的特殊性が、過去としての前近代とやがて現実化する現代という両極を併せて批判しうる理論的可能性をも開かせたのである。ここに、戦後啓蒙主義の存在根拠と存在意義があったといえよう。しかし、歴史内、在的な理論的可能性が、その歴史の進展においてどのような試練を受けねばならないかは、この啓蒙主義が自ら経験することになる。

二、啓蒙主義への反動とその転回

いかなる思想・理論もその抽象的な理論的可能性は、実践の場において具体的に検証されざるをえない。その普遍的な規範主義が特殊な歴史状況とリアルな接点をもつことにおいて成立した戦後啓蒙主義が、およそその最後にして最高の展開を遂げたのは六〇年代初頭の反安保の国民運動という実践の場だった。

しかるに、「六〇年安保は戦後史の転機であり、闘争の間決算であり、一つの段階の終了であるとともに新しい段階のはじまりであった」(山口正之「現代の革新と新文化の創造」講座現代日本資本主義第四巻『イデオロギー』、青木書店、一九七三年所収)。このような規定は、この転機を境として戦後「民主化」の諸政策の課題が一応達成されたこと、そして、支配層の意図がすでに「前近代的諸関係のブルジョアの解体」から、そのことが発展させる国民的基盤での民主主義的自覚の高揚を一定の限界内に封じこめる資本主義的「近代化」の方向に向かったこと、さらに、ここにブルジョアの「改良」と「自由」を「拒否」するか「讃美」するかの思想的動向をも生起したこと、などとして説明される。

だが、戦後啓蒙主義は、この新しい局面への転機としての

反安保の対処を、あくまで民主主義の確立と擁護の市民的運動として貫徹した。ここに、啓蒙主義への反動とそれ自体の転回が生起する原因があった。

反安保の運動の頂点の時期における、啓蒙主義の態度と方向はつぎのように端的に定式化された。「民主か独裁か、これが唯一最大の争点である。民主でないものは独裁であり、独裁でないものは民主である。この唯一の争点に向っての態度決定が必要である。そこに安保問題をからませるはならない。安保に賛成するものと反対するものとが論争することは無益である」(竹内好「民主か独裁か——当面の状況判断」『図書新聞』一九六〇年六月四日付)。このような「民主主義擁護」に集約された運動の中心に設定されたのは、当然に「市民」であった。条約の強行採決後の運動の盛り上りの意義とその後の展望について、丸山真男はそれを「擬似プログラムからの脱却」と「混迷」に求めつつつぎのように位置づけた。「全体を指導するプログラムがどこにもなくて、いわばむなし、しかし、無数の人や集団がとにかく行動に立ち上ったということ、それは僕はやっぱり画期的なことなんじゃないかと思う。というのはそれまでは戦後ずっと擬似プログラムがあつて、歴史のコースがあらかじめきまつていて、そのおしきせに従つて運動が展開するような、安易な考え方があつた。……現在では混迷だが、混迷の中に民主主義が地につきは

じめた徴候をみるんです」（座談会「擬似プログラムからの脱却」『中央公論』、一九六〇年七月号での発言）。さらに、このあと、「普通の市民」によるしろろとの政治活動が「デモクラシーの基礎」であることにも触れられる。

丸山のこのような運動の捉え方が、たんに運動の自然発生の性格の評価に終るものではない。これは、あくまでこの歴史的实践の場に、規範としての市民的民主主義の貫徹を追求しようとするものである。すなわち、それは、一つには、反安保の運動に戦後の初発的理念を規範的に導入することであり、他の一つは、この運動の中核たるべき市民を階級と大衆の狭間に自立させることであつた。丸山は、まず、安保条約の強行採決後すでにその論潮を変化させつつあつた言論機関に主として向けて、「復性復初」すなわち「ものの本性」「本源」に立ちかえることを提起した（「復初の説」『世界』一九六〇年八月号）。それは、「初めにかえれ」ということは、敗戦の直後のあの時点にさかのぼれ、八月十五日にさかのぼれということでもあります。私たちが廃墟の中から、新しい日本の建設というものを決意した、あの時点の気持というものを、いつも生かして思い直せということ」を意味した。さらに、丸山が、安保闘争後の総括として強調したことは、「市民」における「大衆」と「階級」の結合という観点であつた（「八・一五と五・一九」『中央公論』、一九六〇年八月号）。これ

によれば、戦前の総力戦での極限状況は「一億翼賛と滅私奉公」がそのイデオロギイ的表現となつたが、戦後の民主主義は「臣から民への大量還流」として出発した。この環流した「民」は、大きく「私」化の方向と「アクティブな革新運動」の方向に分岐した。前者は「滅私奉公の裏返し」として、農村では主として個々の農家の経済的な「利益関心の増大」と「名望家秩序の崩壊」として現われ、大都市などでは消費面における「私生活享受」への圧倒的な志向として現われる。他方、後者は「エトス」としては滅私奉公的なものを残す。したがって、前者からすれば、後者の運動や行動様式は「どこか押し付けがましく」「おぞましく映る」。このような「民の分岐」をふまえて、支配層は前者の「『私』主義にもとづく政治的無関心」を後者の「封じこめ」に利用して、「『民』の分割支配」をおこなう。かくして、丸山は、安保闘争におけるこの両者（それは明らかに大衆と階級を意味する）の「相互交通」の進展に大きな意義を位置づけたのであつた。

ここには、戦後啓蒙主義の思考方法が、その実践の場においてきわめて明確に提示されている。すなわち、規範と現実、階級・大衆と市民、過去と現代等の対抗軸が二元論的に設定されつつ、主として前者の後者への環元法による両者の合一が志向されているのである。しかし、この段階ではすでに資本主義的近代化が進行し、階級的対立が顕在化する一方

で社会の「大衆化」状況さえも出現しつつあった。このなかで、啓蒙主義があくまで規範としての市民的民主主義と市民確立を追求することは、理論的にも実践的にも、それが内包していた限界を露呈することになったといえる。したがって、この時点から、啓蒙主義へのマルクス主義からの批判が本格化するとともに、他方⁽⁴⁾でそれへの直接的な反動が登場しはじめることになった。

啓蒙主義への反動は、資本主義的近代化による一定の「大衆社会」的状况をふまえつつ、啓蒙主義の規範と現実、市民と大衆等々の二元論的に分岐された各々の極に立ち、その論理的間隙を狭撃するものであった。すなわち、それは、あるいは反大衆的な「個人」の名において、あるいは「大衆」自体の名において、啓蒙主義への非難・攻撃であり、そこからの反動的離反であった。

前者の立場から啓蒙主義への攻撃を開始したのは、まず、今日の国家主義者江藤淳である。彼は当初に安保闘争への一定の関わりをもちつつも、この運動の高揚に「政治の過剰支配」をのみ見ることに終り、そこからの退却を反「大衆」的な「個人」の名において弁明しはじめた。『「大衆」という言葉が、これほど陶然と呼びかわされたことはなかったが、これはおそらく『大衆』を構成している一人一人とは似ても似つかぬものであった。これが『民主主義が日本に土着し

た』という言葉の意味であらうか？……個人が『大衆』に合体しようとし、政治を不必要に精神的なものとし、利害得失の代りに情熱を論じる『民主主義』とは一体何であらうか？』（『政治的季節の中の個人』『婦人公論』一九六〇年九月号）。

このような、いささか精神的に貴族主義的な「個人」概念は、明らかに啓蒙主義における内容的には抽象的な「市民」的規範の一面を逆手にとったものであり、これによって「功利」的政治の次元への参加を拒否する道具立てとして立てられたものである。江藤は、さらに、「戦後知識人」の「理想主義」を衝いて、その「破産」を宣告するに至る。『「も

の本性、事柄の本源』を八月十五日に求めるといふ仮構、——戦後の日本の知識人の大多数の思考の底にひそんでいる規範は、おそらくその過程から生じたが、虚脱の合理化の意味するものは一種の思想的鎖国の完成である」「政治的な判断という自他の生活に関する問題については、相対的に考えるほかに賢明に生きる方策はない。政治の世界に絶対などというものはないと観念するがいいのである」（『戦後「知識人の破産」』『文芸春秋』一九六〇年十一月号）。ここには、たしかに啓蒙主義の抽象的な「規範主義」の一面を指摘するところがある。ただし、この規範主義の抽象性は、「ものの本源」を「八月十五日」に設定したことにあつたのではなく、「八月十五日」を「ものの本源」として完全に展開し

えなかったところにあるだろう。

啓蒙主義へのもう一つの反動は、「大衆」の名によるものであった。「民」の分解についての丸山の見解を「進歩的啓蒙主義・擬制民主主義の典型的思考」と弾劾したのは、吉本隆明であった。彼によれば、「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った。……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。……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」（『擬制の終焉』『全集』勁草書房版、十三巻）。このような吉本の大衆への密着の背後には、彼の「啓蒙的思考法」の拒否と独自の大衆像がある。すなわち、吉本によれば、啓蒙的知識人が大衆を名にするとき、それは「現に存在しているもの」ではなく、「当為」か「可能性」ではない。だが、「大衆は社会の構成を生活の水準によってしかとらえず、けっしてそこを離陸しようとしなない理由で、きわめて強固な巨大な基盤のうえに立っている。……もっとも強固な生活基盤と、もっとも微少な幻想のなかに存在するという矛盾が大衆のもっている本質的な存在様式である」（『情況とはなにか』、同右）。このような大衆像によって、吉本は丸

山らが現行の憲法が「民主化の契機」として擁護されるべきだとしたのに対し、「議會制民主主義の否認」を対置した。それは、およそ「憲法」や「制度」が大衆の「共同的幻想」を本質としており、それらがすこしも「具体的な物質」ではないとする、吉本独自の「共同幻想論」に拠るものであった。ここにみられるのは、まさしく「幻想」的に捉えられた大衆の名における啓蒙主義の拒否である。そして、それは現実の矛盾を「主観的錯誤」とみなすか、もろもろの具体的関係を「思弁的な構成」による抽象的カテゴリーによって闘う、観念的な「再興された啓蒙主義」の如実な再現といえるだろう。

ともあれ、戦後啓蒙主義は、安保後の資本主義的近代の急激な進行のもとで、また、それに鼓舞された反啓蒙主義の勃興のもとで、しだいに転回することになる。それは、たとえば、丸山真男が日本思想史の専門的研究に復帰するか、清水幾太郎のように現代社会とその思想を丸ごとに容認するかの形態においてである。両者には、民主主義的規範の保持か廃棄かにおいて決定的な相異がある。しかし、その思考方法において、丸山が「現在」の諸問題を「過去」の思想的原理に探り、清水が「現在」の無批判的肯定に帰して自ら啓蒙主義の墮落に陥っていた点では、啓蒙主義の転回といわざるをえない。

このような啓蒙主義と反啓蒙主義の対立と分解は、なににより近代「市民社会」的現実への対応によるものであった。一方（丸山ら）は、この現実にあえて内、在しないことによってその規範性を抽象的に保持しつつしようとし、他方（清水や反啓蒙主義ら）は、現実は無批判的に没入することによって規範性を喪失したのである。問題はこうして、近代的現実それ自体における規範性をいかに構成するかという、今日の問題として具体化したのである。

三、啓蒙主義の「墮落」と再生の方向

古典的な啓蒙主義の転回と後退、反啓蒙主義の進出のあと、今日における知識人そしてその啓蒙主義の形態は、どのような様相を示しているであろうか。

六〇年代の「高度経済成長」によって資本主義的近代化を達成したわが国は「高度産業社会」を実現し、いまや「脱工業社会」の段階にもあるとされている。だが、現実には、わが国は先進資本主義に共通な構造的危機の渦中にあり、苛酷な競争を軸とする「新自由主義」の提唱のもと、おそらくは資本主義の最終的な活性化が企図されている段階にある。

このような段階で、今日の知識人の状況は、端的に言って、民主的・革新的知識人の全体としての後退と停滞、それ

に代る体制的な知識人の跳梁する事態といえよう。そして、このような体制的知識人の思想状況は、まさに「完全に無批判で物象化された日常的経験の意識を定式化」する、「対象を喪失した批判意識」たる「啓蒙主義の墮落形態」の見事な今日的再現といえるものである。このような啓蒙主義の墮落形態は、およそ三つの潮流において捉えられる。その一つは、現代を新しい「大衆社会」の段階としてそれをそのままに無批判的に美化し肯定するものである。他の一つは、この大衆社会に抽象的に対峙されたものとしての「国家」の再建に狂奔するものであり、いま一つは、この両者の間で相対的に「懷疑」する「保守的精神」である。

無批判的な大衆社会肯定論（山崎正和『柔らかな個人主義の誕生』中央公論社、一九八四年）は、現代を「近代化」の完了の時期としての、「脱産業化社会」の時代と捉える。そして、その特徴を、近代化を目的志向してきた「国家」のイメージの縮小と、集団への「帰依」や「一貫性」を超出する新しい柔軟な個人主義の成立にあると位置づける。すなわち、人間を集合化する産業化の時代には、人は「誰でもよいひと」であったが、いまや人は「誰かであるひと」たる条件ができてつある。前者は、「生産する自我」として、その欲望を達成するためにむしろ禁欲的な「硬い自我の個人主義」者であった。だが、後者はいまや「消費する自我」であり、消費とは

「ものの消費と再生」を仮りの目的としながらも、じつはその過程において充実した「時間の消費」をこそ目的とするものである。前者は純粹に「能動的主体」であるのたいし、後者は「能動的でありながら受動的な主体」であり、両者は「技術的人間」と「芸術的人間」として対比され、後者が推賞されるのである。だが、このような消費行動の「スタイル」の形成において、果たして真に「他人とともに満足を味わふ、幸福な自己の姿を確認する」ことが可能といえようか。これが意図するものが、まさに現代の主役たる「消費社会」という虚飾の舞台の上で、せいぜい傍役を享受する「演技的人間」の賞讃でしかないことは明らかである。

このような新しい「大衆社会」美化論の対極に立つものは、その抽象的廃棄としての「国家」主義であり、そのイメージの増大に努めるものである。今日の国家主義は、この軟かい大衆社会論が「国家」に「興奮」せず、「かけがえのない個人として個別的に処遇されたい」と願う点で、自己の立場に照らして「ユダ」の徒党に数え上げる（江藤淳「ユダの季節」『新潮』一九八三年八月号）。さらに、この国家主義は、かつては評価した戦後文学の「第三の新人」作家たちへの露骨な攻撃を行う（江藤「自由と禁忌」河出書房新社、一九八四年）。すなわち、彼らはかつての近代化途上では「その前代未聞の変化と喪失の時代」を描出したことにおいて評価された。し

かるに、今日、これらの作家たちが「戦後の言語政策と検閲」がつくりあげた人為的言語空間から自由にならず、いま「地理も歴史も奪われた戦後の言語空間を、あるいは浮遊し、あるいはのたうっている」か、もしくは戦後の一定の民主的な「制度の擁護者となり、代弁者」となっているとして罵倒する。つまり、彼らに要求されるものは、「通時的」な私語としての「パロール」に代る、「共時的」な「ラング」の回復であるが、このことが戦後の「大衆社会」的現実の抽象的廃棄による、戦前的な国家主義への回帰を説くものであることは余りに歴然としている。

このようなソフトな個人主義とハードな国家主義の中間に登場するのが、一見アンビバレントな懷疑的保守主義である（西部邁『大衆への反逆』文芸春秋、一九八三年。「生まじめな戯れ」筑摩書房、一九八四年）。この思想的ニュー・モードは、オルテガに依拠しつつ「高度産業社会」における「大衆」批判をもってはじめる。大衆は、ここではこの社会の産物である「物質的幸福と民主制の成果である社会的平等とを、いささかも懷疑することなく、ひたすらに享受し、やみくもに追求する」ものとなる。したがって、たとえば、今日の大衆による「田中角栄批判」は本末転倒とされる。なぜなら、高度産業社会という量的社会に最も適合する「集金」と「集票」能力の持ち主たる田中への「愛情と憎悪」こそは、大衆のこ

の社会への「信仰と懐疑」を表わすものでしかないからである。このような現代社会へのイロニカルな「批判」をもって登場した「懐疑」的精神も、その向うところは帰するところや新しく色づけされた「国家」にみえる。それは、ミュートス（神話）とロゴス（理性）の適当に組み合わせられた、オルテガ流の「皮膚としての国家」である。すなわち、皮膚が筋肉や骨のそれぞれに自在な動きを許容しながら、全体的にまとめあげるように、「国家は各人の生を解き放ちつつ抑えこむ」ものである。ここにみられるものも、逆説的な意味における「市民社会」の否定であり、相対的な意味における「国家」の肯定であるかぎり、現代社会にたいするその「批判的懐疑」は対象への真底に到らぬ、その表層での安住に終るものでしかない。

このような体制的な知識人の今日の状況は、概してつぎのようにいえるだろう。それは、現代社会への無批判的な日常意識の容認に墮するか、その疎外的状況を一挙に抽象的に廃棄する国家への帰順に陥るか、その中間を左右する懐疑に満足するかである。みられるように、ここには古典的啓蒙主義のもった過去に対する批判はおろか、一切の批判的意識を喪失し、現代に怠惰に安住するか拒否するだけに終っている。こういう形態こそは、啓蒙主義の最悪の「墮落形態」とするほかに規定しえないものであろう。

全体として、今日の知識人の状況がこのようなものであるとき、真なる意味で時代に機能する知識人のその知的営為はどのようなものでなければならぬであろうか。その前提として確認しえることは、われわれがすでに近代社会の、それともいまやその成熟と腐朽の形態の渦中にあることである。したがって、近代の実現に向けて主として過去（前近代）に向けられた批判は、過去の問題をも複合した現在の批判へと集約されねばならない。勿論、その際には、現在への無批判的埋没やあれこれの観念的断罪ですまないことは当然である。しかし、この作業は決して容易なものでもないことも明らかである。民主的な立場と観点に立つ知識人がなお、あれこれの「啓蒙主義」的思考法に拘束されている状況が今日依然として存在するからである。

その一つの例は、現在の優れた思想家である加藤周一の最近の論考（「自由と・または・平等」『世界』、一九八五年一月号）にもみられよう。加藤が、現代における自由と平等の問題を考察の対象にとり上げたことは、この問題の理論的・実践的な重要性からして、積極的であり、時宜にかなったものである⁽⁵⁾。しかし、その考察方法にそくしてみれば、そこには一種の典型的な啓蒙主義的特性がみられる。

加藤の論考はつぎのようなものである。日本社会の現状は、一方における「平等主義」の徹底と他方における「個人

の自由のタテマエと実際上の個人主義の不徹底」に要約される。平等主義は、経済、教育、文化等の領域に実現されているが、政治、集団、もしくは精神の領域においては實際上多数派による少数者への横暴、差別、圧迫がある。それは、

「タテマエ」からではなく「慣習」によってなされる。その原因はなにか。平等主義は、もともと「内発的平等主義的傾向を含む社会」であった日本で維新後前進し、戦後もそれは「長い伝統」との係わりがあったから定着した。しかし、「個人の自由と人権の觀念」は大多數の国民にとって「悲惨な経験」とも「日本社会の習慣」とも深く係わらなかったで定着しなかった。近代日本では、「天賦人權」の考えは「外」からきたもので、「自由」と「伝統」とは別のものであった。したがって、今後、平等から自由への道は、自由を天賦人權の部分と考えるかぎりはありえない。だが、自由を「個人の自発性と創意」「集団内部の多様性の増大」と理解すれば、自由拡大の条件は、今日の日本の「経済的成功」をあらしめた「競争的集団主義」にある。その内部に一定の「平等主義と大勢順応主義」を組みこんだこの集団は、将来その能率を追求するダイナミズムにおいて「個人の自由の拡大」を生み出すことになるだろう。

このような加藤の主張が、現代における最も重要な自由と平等の問題を考察し、とくに政治的次元における多数者の横

暴、たとえば政党法制定の動き、教科書検閲などの言論表現の自由の制限、また労働基本権などの剝奪などの問題を取り上げ、自由拡大の方向を模索していることは全体として積極的なものである。しかし、いま、日本の現状が「平等の徹底」とする考察の前提自体がはらむ問題は措くとしても、その検討方法自体に疑問なしとはしない。

その問題点を指摘するならば、第一に、今日の「平等」達成と自由の欠如について、その根拠が歴史的な条件、すなわちその歴史的基盤の有無によって説かれていること、第二に、自由の規定が「個人の自発性と創意」や「集団内部の多様性の増大」といったきわめて限定的なものとして捉えられていること、すなわち自由の自然権的把握ではなく、すでに成熟した市民社会たる十九世紀的功利主義的なものであること、第三に、今日における自由拡大の方向が、まさに資本主義的原理の一つである「競争的集団主義」に求められていること、などである。

このような加藤論文に指摘しうることは、それが未だあの啓蒙主義的思考法による限定を受けているということであろう。ここでは、自由に関する現在の問題性が過去に根拠をもつものとして主として歴史的な批判に終っているものであり、その解決方向においても、現代社会自体の批判においてではなく、その内的構造や原理の変更もしくは進展に求めること

にとどまっているのである。

こうしてみると、今日における知識人の思考法は、一方における啓蒙主義の「墮落」形態と、他方におけるその最良の形態にも残存する啓蒙主義的「限定」の形態としてみとれよう。このような状況で、当然今日の知識人のあり方が問われるのであるが、いまそれをごく結論的に提示するならば、それはもはやあらゆる形態における「啓蒙主義」的思考法からの脱却でしかないことになるだろう。そして、このことは、とりまなおさず「市民社会」の現在の矛盾と問題をその構造的全体性において理論的実践的に立ち向ったマルクスの態度と方法を、今日の知識人がそのまま自らものとするべきことを意味しよう。また、この方向こそが、戦後知識人の継承的發展の内実でもあらう。しかし、本論では、その一つの思想的前提である戦後啓蒙主義の再検討にとどめ、この課題の具体的展開は今後に期さざるをえない。

(1) 佐藤春吉「啓蒙主義、批判とマルクス」(岩崎允胤編『科学の方法及社会認識』沙文社、一九七九年、所収)なお、本論は、この佐藤論文が今後の課題としている「今日の啓蒙主義」のあり方、ブルジョア批判意識のいつそう複雑化した現代的態様をさぐる仕事の一環をなすことを期したものである。

(2) ここにおける「人為」「前近代」、「自然」「近代」の定義は、丸山の俎俎論では逆であるが議論全体の展開の障害にならないと思われる。なお、戦後思想全体にかかわる筆者の考察、およ

び丸山真男論をふくむ戦後啓蒙主義のよりたちいった批判的検討は、拙著『戦後思想論』(青木書店、一九八四年、とくにその第二章を参照されたい)。

(3) 大衆社会論については、その代表的著作として、松下圭一『増補版現代政治の条件』(中央公論社、一九六九年)がある。なお、ここでは、大衆社会論とマルクス主義との間で行われた興味深い論争には全く触れない。この論争については、加茂利男「大衆社会論争」(『現代と思想』青木書店、十三号所収)参照。

(4) マルクス主義からの啓蒙主義批判は、安保闘争前後に、その「市民的民主主義」の限界についてのより内在的批判が行われはじめた。その六〇年代の代表的なものとしては、芝原拓自他「思想としての現代社会科学」(『現代史の課題と方法』校倉書房、一九八二年)、芝田進午「近代主義の批判」(『科学』技術革命の理論』青木書店、一九七一年)等がある。

(5) 今日、たとえば、「臨時教育審議会」が、アメリカの保守主義的「自由経済主義者」フリードマンの所論(『資本主義と自由』、『奇跡の選択』等)などに依拠して、「模倣と物量と画一の時代」にかわる「創造力と質の充実と個性の發揮」を名目とした教育の「自由化」を企図する状況においては、自由と平等の問題は現在の基本的な思想問題である。なお、加藤論文を含めたこの問題についての最近の論考として、吉崎祥司「能力と平等をめぐって」(札幌唯研『唯物論』第三〇号)参照。

(よしだ まさとし、鹿児島大学・哲学)

大衆社会論を越えて

知識人と大衆の弁証法

矢澤 修次郎

いわゆる論壇において、「大衆社会論」が華々しく論じられ、ほぼ同じ文脈において「知識人の自殺」とか「知識人の終焉」が宣言されつづけている。この意味で現在は、戦後何回目かの「知識人と大衆」の問題が論壇で問われている時期であると言えるのではないか。改めて言うまでもなく、論壇は日本社会や思想の現実から著しく乖離したり、現実を歪めて反映する側面を持っている。そこで、この点を留意することなく無媒介に、論壇の問題を即日本社会の問題と等置することは却って問題の本質を見失う結果を招き易い。だがしかしそれとは全く逆に、論壇の提起する問題そのものを全否定

してしまうことは、結局のところ先の立場と同じような結果におちいることになりはしないだろうか。何故ならば、いかに論壇といえども、何らの実体的根拠もない問題を創作することは殆んど不可能であって、要するにわれわれが検討しなければならぬことは、問題そのものというよりも問題設定の仕方にあると考えられるからである。

本稿は、以上のような基本的認識の上に立って、「知識人と大衆」問題の戦後史を簡単にたどり、この古くて新しい問題の今日的意味をさぐると同時に、知識人の今日的課題を明らかにすることを意図したものである。

一

一九五九年に日高六郎は戦後日本における「知識人と大衆」の交渉史を以下の如く整理したことがある。⁽¹⁾

第一期、「大衆とは知識人にとっては、働きかけられるべき、指導されるべき対象だった」時期、レッド・ページ、朝鮮戦争の時期まで。

第二期、「大衆が学ぶべき対象」となった時期。

第三期、「知識人と大衆とをそれぞれ否定的に媒介する『工作者』の発見」がおこなわれた時期。

また、このような日高の整理に基本的には賛成しながら、竹内成明は一九六八年に、第一期、第二期の知識人においては、「究極的には自分が大衆とは異なった別の存在となっている」という認識が持たれていたが、第三期の「工作者」においては「自己のなかに同時に知識人と大衆を持つ存在」であることが強調されたことを重視している。そして彼は、第三期においては「大衆を否定すべきものであると同時に肯定すべきものとしてとらえる視点」の確立が重要課題になり、その課題をあくまで知識人の立場に立ちながら追求していくやり方（日高六郎など）、知識人としての近代的自我の否定を媒介しながら果していこうとするやり方（鶴見俊輔など）、

あくまでも大衆の立場に立ってその課題を追求していこうとするやり方（小田実、吉本隆明など）等によって追求されていったことを強調したのである。

このような日高や竹内の試みは、いささか形式的な色合いが濃厚であるものの、整理としては一定の意味を持っている。そのことを前提とした上でしかし、「自己のなかに同時に知識人と大衆を持つ存在」とか「大衆の立場に立つ」「知識人の立場に立つ」といったことが何なのか、どういふことなのか、いささか簡単にしか説明されていなかったり、不分明であつたりすることが気にかかる。たとえば日高は、「アカデミシャン、ジャーナリスト、それからインテリゲンチヤ、知識人とはそういうイメージのばくぜんとした総称ではある」と言う。それに対して大衆の中にもさまざまなものが含まれようが、先の知識人の規定に対比すれば「高度の知識を売って生活をたてるというより、ごくあたりまえの精神的肉体的労働で生活をたてる人たち」と規定できることを明らかにする。さらに彼は「インテリゲンチヤとは考える人間」であり、「考えるとは概念に正確な外延と内包―遠心力と求心力を与えることに他ならない」と規定する。⁽³⁾そして考えるためには、人民の意識と意識を貫く赤い糸がなければならぬのだが、二〇世紀にはその赤い糸が失われてしまったために知識人たちは絶望と無力感にさいなまれているのだと主張

している。他方竹内は、あくまで状況内存在でしかないのが大衆であり、「自己を状況の外からみようとする」⁽⁴⁾のが知識人であると割り切っているのである。

見られるように、日高の場合は知識人を実体的に規定するとともにその機能をも見ているが、実体的な規定があいまいであるのと同時にその機能がきわめてペシミステックにしか考えられていない。これに対して竹内の場合は、知識人の実体的な考察はなくその機能のみを考察の対象にしているが、この規定では知識人と大衆との「『量的』差異」⁽⁵⁾しか明らかにならずに、知識人論それ自体は余り深められないままに放置されているのである⁽⁶⁾。

以上のようにみると、われわれは知識人の実体、存在条件とその機能に関する精緻な考察を必要としていることが判るであろう。そうした考えが根底に有ったことであろう。馬場修一は、実体としては広義の精神的労働者を指す現代知識人を生産、科学技術、文化、政治という四つのシステム内に位置づけそれぞれのシステム間の連関を問題にすると同時に、機能としての知識人としてはA・グラムシの「有機的知識人」を、従って「ヘゲモニー」の機能の担い手であることを重視し、究極的には実体としての知識人と機能としての知識人の内的連関性、相互転換の論理を問う現代知識人論を構想したのである⁽⁷⁾。

それでは、この現代知識人論に照して見た場合、現在戦後二度目の大衆社会論の展開のなかで「知識人と大衆」の問題が再び人びとの関心を集めているのは如何なる事情によるものと判断されるであろうか。なによりもまず第一に、「知識人と大衆」双方の精神労働者化が一段と深化し、独自の社会階層を形成するものとしての知識人、古典型知識人⁽⁸⁾（小田実）がほぼ終焉してしまったことである。また第二に、「工業化の過程で誇張された物質的な条件と精神的条件との」乖離、さらには「知識人と大衆」の乖離がほぼ解消されたことが重要である。つづいて第三に、生産、技術の面では「精神的労働者」の役割が一段と重要なものになったが、文化面では大衆文化の成立と発達がみられたのに比して、文化創造の点で「三流の時代」と呼ばれる状況がつづき、政治においては変革運動における知識人の役割の相対化とは対照的に支配の正当化・合理化における知識人の役割が増大したことが重視されなければならない。そして最後に、高度に発達した資本主義社会において生活におけるパラダイム革新がおこり、従来の文明のあり方がトータルに問われる状況に明らかになうに、新しい文明の形成が今日的なアジェンダとして提起されており、知識人がそのためのリーダーシップを発揮することを期待されながら、彼らが未だ依然としてそのリーダーシップを発揮することができずにいることが重視されなければ

なるまい。

二

周知のように、一九五六年から六〇年にかけて日本の論壇では大衆社会論争が華々しく展開された。そしてそれからほぼ三〇年が経過した今日、再び大衆社会論が論壇をにぎわしている。何故そのようなことになったのであろうか。

現在の時点から振り返ってみると一九五〇年代末の大衆社会論は、「現実よりも理論が先行した早生的大衆社会論」であつたという判断が成り立つかもしれない。換言すれば、当時は物質的条件と精神的条件の乖離が厳然と有つたのである。その上に独自の日本の大衆社会論が展開されたのである。そしてむしろ、その後に続く本格的な高度成長がその乖離を徐々に突き崩すと共に、本格的な大衆社会を現出せしめ、それを把えるべく今日再び大衆社会論が登場しているのではなからうか。

一九五〇年代末以来の大衆社会論関連の理論の流れを一瞥しておくのが便利であろう。一九五〇年代末の大衆社会論には、一切の問題を階級の問題に一元的に還元してしまうマルクス主義の体制像批判と、前近代―近代という二分法をとる近代主義批判とを同時に射程に入れた松下圭一氏の大衆社会

論と、「理念としてのエトスとしての『近代』にあくまで執着し、これを拠点としつつ、日本における大衆社会を近代Ⅱ市民社会の『未確立』とその『疎外態』との特殊な重なり合いと捉え」る藤田省三氏の大衆社会論とがありながら、次第に前者が優勢になっていったことに、まず注意を向けておこう。そして松下大衆社会論は、マルクス主義と「近代主義批判」を共有しながら、マルクス主義から「マス状況とムラ状況の二重構造」を指摘され、その問題に本格的に取り組むようになっていったが、高度成長の過程における「上からの『マス化』と『ムラの再編成』による支配の強化」という現実を見据えるなかで、それへの抵抗の原点として「市民」原理を持つようになり、急速に「市民民主主義論」へと収斂していった。また一九六〇―七〇年代には、松下大衆社会論との関連の有無は別にして、当然のことながら「管理社会論」の抬頭、大衆社会論から管理社会論への推移が見られた。さらに一九六〇―七〇年代には「近代主義批判」が一段と進行し、従来「啓蒙主義」を超えたところに成立していると考えられてきた丸山真男や大塚久雄の理論までもが批判の集中砲火を浴びることになったので、先の藤田省三氏のそれに代表されるような大衆社会論は、ますますマージナルなところを追いやられざるをえなかったのである。

それでは、以上のような形で展開された早生的大衆社会論

は、「大衆社会の成熟とともに市民社会が形成されつつある」現在の日本社会を捉えるべきは今日の大衆社会論に受け継がれその視角を豊富化することにつながっていったのだろうか。恐らくその問いに対する答えは否であろう。今日の大衆社会論は、まるで早熟的な大衆社会論の展開などは無かったかのごとく、再び大衆社会論の古典に依拠しながら、大衆の作るユートピアを描いたり、反対に激しい大衆批判を展開したり、あるいは保守支配の大衆の基盤を探究したり、さらには大衆の時代の終焉を宣言する形で進行しているようにみえる。一体今日の大衆社会論には、過去の大衆社会論と比べて新しい論点や視点の深まりはあるのかどうか。われわれは急いでこの点を「知識人と大衆」の問題に焦点をあてながら見ておかねばなるまい。

まずはじめにわれわれは、今日の大衆社会論の旗手の一人として西部邁氏を指名しないわけにはいかない。西部氏自身が明らかにしているように、彼の大衆社会論は大衆社会論の古典を著わしたオルテガとの対話によって得られたものである。彼によれば、大衆とは「懷疑的な姿勢を失った人びと」「進歩の名にかくれた意味から逃走する人間たちの巨大な集団」であり、現在の日本社会はこの大衆の社会である。そして彼が「高度大衆社会」というのは、「政治なのであれ経済のであれ、さらには文化のであれ、社会の全域にわたって権

のほぼ一切が大衆によって掌握された」社会であることを意味するといふ。⁽¹³⁾

そこで彼は、大衆化によって「なぜ易々と」「陰伏的価値であった自己懷疑の精神」が消え失せてしまったのかを探究する。第一に技術の問題があろう。現在のわれわれの社会は、「未来技術に期待をかけてきわめてダイナミックに動いている」ようにみえる。しかし現実には、「技術の方向に余りに偏倚した未来しか見通せない」ために、生のダイナミズムではなくて生のオートマティズムに落ち入っているのではないか。

第二に知識人の役割放棄の問題がある。たしかに大衆人は自己満足にふけりつつあるように考えられるが、それはみかけ上のことであってその背後には不安が黒雲のごとく立ち込めている。このような状態に概念形式を与えその不安を生の活力としていくのは知識人の役割であるが、現在知識人はこうした役割を果たすどころか却って満悦をふくらます役割を担っている。

第三に理性主義の問題が喚起されなければならない。この理性主義のなかには「理性の確認方法としての実証主義と理性の増大に進歩をみる進歩主義」が含まれるが、それは「生の躍動を単なる幻覚とみなす」ことによって生の方向喪失を促進してしまう。

もつとも、だからといって理性主義への反動として相対主義に逃げ込むことはもつと問題であろう。したがって第四にわれわれは相対主義をも問題にしなければならない。相対主義によって真理が否定されてしまえば、あるのは相対主義をも信ずることができない無意味な暗やみであろうから。

このような大衆化を促進する諸問題点に対峙する形で、西部氏は「自由な生」が何であるのかを提示する。それは、理性主義と相対主義への分裂を架橋しようとするものであり、自由へ向かうと同時に拘束へとひきもどされる自由と拘束の弁証法をよく承知しており、「生の孤独と歴史の悠久をつなぐものとして」の言葉を持つものである。そして「言葉は、幻想の助けをかりて、とめどなく新たな意味を創造するもの」であるから、自由な生は、究極的に言って、価値や意味への願望であり、自己解釈の闘いであり、真実を欲して生きていくことなのである。

一読して判るように、西部氏の大衆社会論は、古典的大衆社会論、早生的大衆社会論が提起した論点を超えるものではない。⁽¹⁾ それにもかかわらず彼の大衆社会論がもてはやされたのは、高度成長の結果として登場した成熟した大衆が価値、意味、自己解釈を追求せよといういささか高踏的な氏の叱責を興味深く聞いたためであろう。しかし彼の議論において、大衆、大衆社会、知識人といったものが内在的に豊富な

規定をもつたものとして概念的に把握されていないという欠陥が有るのではなからうか。大衆は懐疑の姿勢を失ってしまった人びとと規定されているけれども、その規定と大衆が満悦の背後に不安を持っているという把握との関係を如何なるものと考ええるのだろうか。大衆を懐疑の姿勢を失ってしまった人びとと規定するにしても、大衆は何らかの形で価値、意味、自己解釈を追求しながらも、様々な条件の下で疲れ、破れ、その追求に失敗しその結果として懐疑の姿勢を喪失する場合が多いのであって、このような過程までをもの確に位置づけることなしには事の本質を大きく見誤るのではないであろうか。

また西部氏は、先にも書いたように、高度大衆社会を「社会のほぼ全域にわたって権力のほぼ一切が大衆によって掌握された社会」と規定しているが、その規定があたかも当然自明のごとく何の説明も加えていない。だがしかし、懐疑の姿勢を失ってしまった人びとが大量に存在することがどうして権力の掌握につながるのか。多分西部氏は、現代社会のあらゆるものが大衆に奉仕する形で存在せざるをえないと考えているのであろうが、実際には大衆の満悦を作り上げているのは支配する側、管理する側ではなからうか。

さらに西部氏の知識人概念は、近代におけるヨーロッパ知識人のそれである。懐疑の姿勢を失っている人びとが大衆で

あり、それを保持している人びとが知識人であるという。したがって知識人と大衆の関係、両者間の転化の論理、とりわけ大衆から知識人への転化の論理は全く不分明なままに放置されている。いやそれらの論理は無いと言って良いだろう。

また西部氏は「自己懷疑を剝離させた近代的精神が大西洋をわたってアメリカに移植され、次に大西洋をわたって我が国に流入するにつれ、その大衆性がますます過激になっていった」と把握している。アメリカや日本がそうだったのは、歴史的條件、存在條件に大いに関係してのことだろう。それに対して西部氏は、ヨーロッパ的な精神條件をいささか乱暴に對置するのみである。彼の意図するものは、存在條件と精神條件の乖離、存在と精神の二重構造を再び作り出そうとすることなのかもしれない。このような意図のために、大衆を嚮導するような顔をして大衆に「慢心せる文化」をばらまいた似非知識人に対する非難は激烈なものになるのである。

三

さてわれわれは次に、現代における大衆社会論の代表的なものの一つとして山崎正和氏のそれを検討しておくことにしよう。

山崎氏は一九七〇年代以降の日本社会を分析しながら、日

本社会の外的條件は「個人をより個別化する方向に働いてゐる」と判断する（国民の意識に落す国家のイメージの縮小その他）。そこで問題は「個人を真の個人として自立させる内面的な條件」があるかないかということである。この問題に対して山崎氏は、その條件が完全な形で存在するとも、全く存在しないとも答えていない。むしろ山崎氏は「個人の個別化の傾向を認めたらうで、その先に、より積極的な新しい個人主義の萌芽を探すほかはあるまい」と考える。換言すれば、新しい個人主義の萌芽を天眼鏡でひろいだしてそれを何十倍にも拡大して消費社会のユートピアを構成し、この未来に向けて現実を構成していけば良いというのである。

ほぼ同じことを山崎氏は別の表現をとって説明しようとする。彼によれば、現在の日本は脱産業化社会の第二段階にあたるという。脱産業化とは、一方においては「産業化そのものの超高度化」を意味すると同時に、他方においては従来の生産性概念をも一変するような「人間の生活態度の質的变化」をも意味する。現在の日本社会には、この生活態度の質的变化、人間関係の変化があらわれ、「より柔らかで、小規模な単位からなる組織」が抬頭しつつある。言うなれば「抽象的な組織のシステムよりも、個人の顔の見える人間関係が重視される社会」が到来しつつあるというのである。

「硬い戦闘的な生産組織」でもない「隣人の顔の見えない

大衆社会」でもないその中間に人間的な集団を日本社会が持ち始めたということは、歴史的に画期的なことである。その画期的な意義を浮き彫りにするために山崎氏は、「顔の見えない社会」の歴史をたどる。すなわちM・ウェバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の世界が論じられ、E・デュルケムの『自殺論』から「同業組合」論までがたどられ、D・リースマンの「他人志向」の問題が検討された。その結果、「顔の見えない社会」に一貫しているのは、大衆が情報を生産するという観念が欠落していることだという結論に、山崎氏はたどりつく。裏返せば、現在の日本社会が到達しつつある社会は、大衆が情報を生産する社会であり、それをわれわれは保証してやり促進してやればよい。そのために山崎氏は、日本的社交集団の機能の現代的展開を計ることを提唱する。要は、「人間の無限の欲望の膨張を抑へ、大衆社会の嫉妬と羨望の爆発を予防しうる」と同時に、新しい個人主義を涵養する中間集団が大切だというのである。

ここまで彼の論理をたどってくれば、山崎氏が脱産業化社会における大衆と知識人の関係についてどのような思考をめぐらすかはほぼ判ってくるだろう。彼は脱産業化社会において、「無数の大衆が、ひとりひとり自分が自分自身を十分に知ってゐない、という事実気づく可能性を持ち始めた」

と考える。したがって、現代社会における選択に迷いはじめている大衆は、オルテガの『大衆の反逆』における大衆をはるかに超えてしまっている。何故ならばオルテガにとっての大衆は、「共通の欲望にもとづく『標準的な生活』を求めるものであり、『すでにある自己』に安んじて、その保持のみに腐心するものにほかならなかった」からである。勿論、現代社会の大衆は、自分を克己的人間と考えるようなオルテガ言うところの「選ばれた少数者」とも異なっている。彼らにとって自己とは、頑固に保守すべき存在でも克己的に否定すべき存在でもなく、「みずからが日々に見えていくべき柔軟な存在」なのである。そこでその大衆性に対置されるべき個人主義も、古典的な知識人の孤高の精神に求められるのではなく、「個人を際限ない自己分裂から救ひ、変化のなかに一定の同一性を回復し、安定した生活の常識と、行動の落着いたスタイルを作る」、言うなれば現代的知識人の努力のなかに求められなければならない。

山崎氏の大衆社会論は、彼の著書の副題が示すように、消費社会の美学を説くことである。いささかつましいものの消費社会というユニットピアが構成されており、彼の大衆把握がオルテガのそれと微妙に違っているが故に、彼の議論は楽観論のごとくみられがちであるけれども、根底にあるのはやはり悪しき大衆化に対する恐怖であり、この点で彼の議論は

オルテガ・西部氏の大衆社会論に限りなく接近する。また彼らの議論が外的構造論、外的条件に関する議論をほとんど括弧の中に入れてしまつて、もっぱら大衆の欲望や価値、倫理といった内的条件に関心を集中してしまつている点でも、彼らの理論はほとんど同類であろう。ただ山崎氏は、社会的に進出した大衆が排除できないものであるならば、小さくそれらの大衆をくくるコンパートメントを沢山つくる以外にない⁽¹⁶⁾と政策的な提言をして一步を踏み出そうとしているのである。

ところで、われわれは以上のような西部、山崎両氏の大衆社会論に加えて、もう一つの大衆社会論を検討しておこうと思う。それは村上泰亮氏の大衆社会論である。彼の大衆社会論は『新中間大衆の時代』で展開されたものが有名であるが、最近になって大衆社会論そのものに対する興味深い考察を全面的に展開しているので、まずそれをみておくことにしたい。

村上氏は、ヨーロッパの伝統の中で作られた諸々の大衆社会論を検討した結果、いくつかの大衆社会論がエリートや大衆を「実体的な階層概念」ではないとすることによって、結局のところ生産的な結果をもたらさなかったことに鑑み、大衆社会概念を実体に近い社会分析概念と結びつける努力をする。するとマス・ソサエティのマスとは「形態の定まらない

質量^{マッス}」のことであり、その「質量^{マッス}」とは更に言えば、「社会を構成する人々のもつ始源的な欲望、利害計算のすべての単純な総和^{じやうわ}」のことである。そして村上氏によれば、このような欲望や利害を方向づけるパターンとしての「構造」には二つのものがある。一つは外的な構造すなわち制度であり、もう一つは内的な構造すなわち自律的な判断パターンである。こうした二つの構造をうまく使つて一つの社会における「中核的な価値を仕分ける共通な判断」を作っておけばその社会はバランス回復能力を持つことを明らかにしながら、そのような二つの構造が失われてしまった社会を村上氏は大衆社会と呼ぶのである。

さらに村上氏は、有名なW・コーンハウザーの整理図式を修正して図のような考えを打ち出し、「大衆社会」は文明の中核的価値を守る構造が内的・外的の両面で衰えている社会であることを再確認すると共に、そうした事態に直面してもわれわれは階層制度の強化という方向はとりえないことを明らかにする。言うまでもなく、それは村上氏の独創ではない。むしろそれを言わない大衆社会論者の方が稀であらう。しかし西部氏や山崎氏が何かの拍子に階層制度の強化への郷愁を感じさせるのは異なつて、村上氏は階層構造の実体を探究しているが故に、その発言が重みを持っているのである。

もともと村上氏の大衆社会論は、「ほとんど突然に、保守

		中核価値の判断構造への内化	
		有	無
階層制度化	強い	共同体社会	全体主義社会
	弱い	多元的社会	大衆社会

党支持が一九七〇年代後半に復活⁽¹⁸⁾したことをどう説明するかをめぐって提出されたものである。彼は在来の仮説がいずれもその現象を説明するのに不十分なものであることを論じ、それらに代わって、「新しい大衆社会」の成立とその力が政治システムをどのように変えていったのかという視角を選び、豊かさが階層構造をどのように変化させたのかを検討すればその現象をうまく説明できるのではないかと考えた。

彼は階層化の各種次元（経済的、政治的、文化的など）を区別すると共に、「各種次元での階層化を整合する働き」としての「構造化」に注目しながら、現在の日本では「非構造化」が進行しており、更には言えば先進産業社会においては「構造化のメカニズム」が崩れつつあると考える。その結果は「中流階級」の崩壊であり、「新中間層」についてはその「輪廓の溶解」で

あり、「新中間大衆」の登場である。

注意しなければならないことは、村上氏は各種次元の階層化が一律に弱まったと主張しているのではないということである。今起っていることは、各次元での階層化が斉合的でなくなっていること、非構造化していることである。その結果、従来の階級・階層のあらゆる部分を含むような（「九割が中と自らを位置づける」）人びと、「階層的に構造化されない厖大な大衆」が歴史に登場してきて、それが保守を選択したのだと村上氏は説明するのである。日本社会の基本的動向を決定しているのはこの大衆なのだ。

つづいて村上氏は、新中間大衆政治の特徴を探究することにとりかかる。第一の特徴は、階級イデオロギーに基づく政治の衰退であり、政党への支持の弱化であり、究極的には先進産業諸国の政治システムの非構造化である。またその第二の特徴は、新中間大衆の「保身性」の表面化である。新中間大衆を登場させたのは所得水準の上昇もさることながら、政治力学の生み出した様々な権益であり、その権益の保守が大衆の政治指針となっている。そして第三の特徴は、新中間大衆の批判性の表面化である。新中間大衆は管理者でもなければ文化的リーダーでもない。しかし彼らは「即自的価値」に傾きつつあって、「手段的価値」を代表する存在に対して潜在的に不満を向けつつある。また現在は手段的価値群が正

統性を失いつつあるために、その不満が反抗や叛乱につながる可能性は充分に考えられるのである。しかし村上氏はそれらが現実的に大きな政治運動になることはありえないと見る。その理由は、新中間大衆の権益依存という存在基盤をそのままにして、その「批判性」だけをとり出すことができないからである。

このような大衆社会論を村上氏は現象の科学的説明のための理論として提出しており、大衆社会に対する価値的評価を一切加えていない。しかし大衆社会は内的構造、外的構造ともに弱体化した社会であり、かつまた階層制度化も弱く中核価値の判断構造への内面化も弱い社会であるのだから、彼にとっても克服されるべき対象である。換言すれば、村上氏にとって大衆社会は、オルテガと共に頂点を過ぎた下降期に現われる社会に他ならない。したがって大衆の持つ欲望がぶつかり合って一定の混乱が現出することも充分考えられる社会である。だがしかし村上氏は、その社会を否定的にのみ捉えることをしない。その社会はその混乱のなかに現存文明とは異なった次の文明を準備しているかも知れないからである。その転換を担うのは文化指導者としての知識人ではないだろうか。村上氏はそのことについて何も言及してはいないが、A・トックヴィルにひきよせて、そうした機能を果しうる知識人に期待を寄せていると考えるのはあながち間違いでない

いだろう。

村上氏の大衆社会論には外的構造に関する議論があり、それが六〇―七〇年代の日本社会の変化をふまえているという点、それに現文明からX文明への転換の問題を提起しているという点において、彼の大衆社会論はそれなりの新しさを持っている。それは内的構造のみを追いかけていって宗教や国家の問題などに行きつく議論よりも数段すぐれている。しかし、彼の議論の新しさには何か問題はないのだろうか。そのことの探究が次のわれわれの問題である。

四

以上のような村上氏の大衆社会論には、これまでも様々な批判が投げかけられている。今それらの批判のなかで注目に値する特徴的なものを列挙してみると、それは次のような三つの批判になる。

第一の批判は、村上氏の現状分析の誤り、甘さをつくものである。たとえば元島邦夫氏は「……この『新中間大衆』論も『中流意識』論と同様に、国民の内部を一樣なもの、階層分化構造の弱まったものとみている点に、われわれは批判の目を向けざるをえない」と言い、「たしかに現在の日本社会は、他の先進国社会ほどには、不平等な構造となっていない

ようにみえる。だがそれは不平等化の軸が多様であり、またそれぞれの軸に沿っての上下格付けが細かく区切られているというにすぎない」とつづけ、この見方では労働者の「社会的関心の拡大も自己のイデオロギーの形成も生じない」「消極的な大衆となる」と批判している。

われわれも、このような批判の大部分を共有することができらる。しかしそのことを前提にした上で、村上氏の議論とこうした批判とはどこかで微妙にすれ違っているように思えてならない。たしかに村上氏は、日本社会の不平等構造をリアルに見据えることに失敗している。しかし彼は不平等構造を強める手段はとれないことを表明しているのであるから、われわれは彼の議論を肯定的に乗り越え、「より一層の平等」を求めて運動を展開すればよい。その運動には確かな正当性が与えられよう。さらにこの批判の後段の部分はより一層問題が多いだろう。山崎氏や村上氏の議論は、大衆を決して受動的なものともみているのではない。むしろ「新中間大衆」の登場によって、その大衆がとりわけ文化面では他をリードするまでになっており、文化の中核的価値を大きく踏みはずし始めているので、それらを次のX文明の形成のなかでうまく再統合していく必要があるという議論なのである。

第二の批判は、現在の大衆化現象を正しく把握するために村上氏は先のような理論的枠組を根元的に改めなければならない

らないだろうとする庄司興吉氏の批判である。すなわち庄司氏は、村上氏の議論を「世界社会」内部に位置づけるような「世界社会」論を提唱する。すると「かりにそこに生きる人びとの『九割』が中と自らを位置づけるとしても、それは大きな社会のなかではきわめて限定的な現象であるかもしれない」し、なによりも「村上らの眼に『大衆社会』と映じている社会は……世界社会の中心部かつ上部に生じた——そしてそこにのみ生じた——新しい型の管理社会」とみえてくるというのである。

このような庄司氏の批判はきわめて根底的な批判であると言える。それは、大衆社会論が国民国家をほとんど所与の前提として議論を進めてきたことを突いており、さらに議論を進めていけば、現在の世界社会の構造から派生してくる世界社会の緊急問題——核戦争による人類絶滅の危機の問題、圧倒的な大量貧困の問題、地球生態系の危機の問題、「先進」諸社会を中心としてみられる各種の形態の人間性の崩壊の問題——を根本的に解決することなく、新しい文明の構想ができるのかという批判になっていくだろうからである。そして庄司氏は、大衆社会化ではない、中枢部日本の管理社会化をこそ論理化すべきことを説いているのである。

第三の批判は、見田宗介氏の批判である。見田氏は、村上氏らの議論が「人間の欲求は互いに相克的であり、それゆえ

秩序が維持されるには、外部から他者規制するか内部から自己規制するかいづれかしかなりえぬという地平に描かれている。この地平で社会の解体も全体主義への移行も避けようとするれば、『内的構造』を強化して古典モデルへ（あるいは前近代化のモデルへ）逆戻りする方向しか残されていない。……これに対して、欲求の相克性の平面でなく、性的関係や芸術創造の享受の関係やへ生きがい欲求のように、へ他者のよろこびが自己のよろこびであるという人間たちの欲求の相乗性を軸とした社会を構想することが可能かという問いを立ててみるができる。……その時その社会はこの平面をいわば離陸し、外的規制も内的規制もミニマムにしてゆく方向に解放たれてゆくという進路をもつことができる。現代の社会の内部にこのような胎動があるか否かは、事実判断の問題である」と述べている。この批判もまた、きわめて根源的である。確かに様々な規準にもとづく階層化及び内的構造の強化は、いろいろな欲求や価値の相克性を整序する、というよりはそうした事態を最大限回避する工夫であったのである。欲求や価値の相克性という前提を批判することなく新しい文明を構想することは不可能であろう。今必要なのはSFの古典的名著E・Aボットの『フラットランド』にちなんで言えば、「フラットランド」に現われた異次元を持つ「スぺーランダー」に注目することであり、その「スぺーラン

ダー」たちを牢獄につなぐことではないのである。

以上要するにわれわれは、今日における良質な大衆社会論を、旧来のヘゲモニーの危機の発芽に気づき、新しいヘゲモニーの形成を志向しているものと位置づけなければならないと考える。またわれわれは庄司氏の提案を受け入れ、現代日本ではJ・ハバース言うところの「内的世界の植民地化」をも押し進める形で「超管理社会化」が進行しているという判断を持たなければならないとも考える。すなわちわれわれは、「超管理社会化」の進展のなかでヘゲモニーの危機の発芽を経験する状況におかれていると言えよう。現在の文明の中核価値に挑戦する新しい価値が登場し、正統性の危機がさげばれ、平和・反核の追求は根強く、生態系破壊への危惧は加速されていきつつある。それらが旧来のヘゲモニーの網の目をほころばす可能性は充分にある。支配階級の有機的知識人たちがそのことに気づき、それらの問題をうまく解決することのできる新しい文明の構想をし始めているが、根本的な問題解決には程遠いであろう。そのためには現在の世界社会の構造の根本的な変革を伴わなければならないからである。被統治階級の有機的知識人たちは、この機を捉えて、構造論的世界認識を再建し、その構造をのりこえる主体を明確にすべきである。それこそが現段階の知識人の第一の責務である。ここ数年論壇で進められてきた知識人攻撃は一体何だった

のだろうか。それは専門家としての知識人に対する攻撃ではなかった。やはり、支配階級の有機的知識人は免罪されて、専門家であると同時に階級的全体の有機的品格を保つ機能を果そうとしてきた知識人、知識人政治、大衆をそのかす知識人が攻撃の対象になってきたのだから、ことはヘゲモニーの次元にかかわっていたのだろう。

A・グラムシが明らかにしたように、知識人は「社会的諸関係」のもとで考えられなければならない。「すべての人間は知識人である」がしかし「すべての人間が社会において知識人の機能を果たすとは限らない」。⁽²³⁾グラムシはまた、文化的「自然発生性」を①直接の生活経験とくに労働（実践）にもとづく「現実的」要素、②それを自生的（迷信的）な意識にとどめる過去から無批判に継承してきた「常識的」要素、③指導的階級の教育に由来する「受動的」要素の三要素に分けると共に、それらを重層的に考えて「第一の要素を自覚化して批判的に第二の要素を克服し、新しい自律的なヘゲモニーの形成に参加して第三の要素を集団として克服する過程」を重視した。したがって知識人の役割は、大衆の「自然発生的」思考様式のなかにある第一の要素を育成し、「これらを自覚的批判的なみずからの能動的行動規範に体系化しうるようにして第三の要素の克服へと志向づけること」によって、労働者階級の自律的な世界観を形成することである。

またここで忘れられてならないことは、知識人—大衆の弁証法的関係が「一つの感情的結合」によって裏打ちされていなければならないこと、かつまたその弁証法的教育的機能によって後者の知的水準が絶えず向上させられることがなければならないということである。われわれはこの弁証法的関係のもとに大衆社会論を前方に、乗り越えなければならない。

(1) 日高六郎『大衆論の周辺——知識人と大衆の対立について——』『現代イデオロギー』勁草書房、一九六〇年、五〇〇—五〇七ページ。

(2) 竹内成明「吉本隆明と小田実——体験と思想表現」『戦後思想への視角——主体と言語』筑摩書房、一九七二年、一七四—一八一ページ。

(3) 日高六郎「知識人の位置について」前掲書、四三六ページ。

(4) 竹内成明、前掲論文、一七二ページ。

(5) 竹村英輔『グラムシの思想』青木書店、一九七五年、二三—八ページ。

(6) しかし竹内は次著において知識人論をかなり深く展開していることもみておかねばならない。竹内成明『闊達な愚者』れんが書房新社、一九八〇年。

(7) 馬場修一「現代知識人論の課題——『イデオロギーの終焉』論争と知識人論——」『思想』一九七二年五月号。

(8) 小田実『日本の知識人』講談社文庫版、一九八〇年。

(9) 加藤周一「外からみた日本——その国際的孤立について——」『日本人とは何か』講談社学術文庫、一九七六年、五八—六二ページ。

(10) 細谷昂・元島邦夫「戦後日本の社会状況——日本型『大衆

社会」の安定装置——」『講座今日の日本資本主義』日本資本主義の支配構造』大月書店、一九八二年、三〇九ページ。

(11) 加茂利男「大衆社会論争——今日の時点での一考察」『現代と思想』第十三号、六四ページ。

(12) このことは、日本のマルクス主義が次のような藤田氏の批判と全面的に対決する機会を失ってしまったことを意味し、大衆社会論復活の余地を残す一つの要素になったのではない。

「戦後、天皇制意識の繫縛から解き放たれたとき、公的関心よりも、むしろ、私的生活価値に重点を置く実存感覚——実存主義ではない——がひろく表われたこと、しかもその上に戦後の『民主化』によって普及した人権観念がのっかっているという状況が、現在日本の意識形態の重要な部分を占めている（もちろんこのことは歴史的には日本にとってプラスである）。ここでは人権とは私的衝動乃至欲望の自己主張形式である。『太陽族』などは明らかにこれである。だから人権の観念は、私的生活範囲を超えた思想的イデオロギズムとして、普遍的形態をもって結晶することはできない。だから人間性、一般への侵害に対して消極的反対は示すけれども、きびしい倫理的対決を行なうことはできない。インテリゲンチヤも——私も含めて——多かれ少かれ、このような状況に規定されているから、従って、きびしい倫理的反発が生れて来ない。

しかし、くすぶった形で存在するその倫理的なエネルギーを、日本の将来にむかつて組織化していくことが、現在のようなマルクス主義の考え方ではできないのではないだろうか。非政治的な、あるいは超政治的な倫理的モメントを政治的に組織できないところに、革命運動は決して成功しない。」藤田省三「現代革命思想の問題点」『中央公論』一九五七年二月号、二

二四ページ。

(13) 西部邁「高度大衆社会」批判」『大衆への反逆』文芸春秋社、一九八三年、七九ページ。以下の引用はすべてこの論文からのものである。

(14) ある意味では、西部氏の議論は、その方向性や方法は全く違うけれど、先の藤田氏の議論を引きつぐものかもしれない。

(15) 山崎正和『柔らかな個人主義の誕生——消費社会の美学——』中央公論社、一九八四年、二五ページ。以下の山崎氏の議論の引用はすべてこの書からおこなわれている。

(16) 山崎正和vs西部邁「高度大衆社会と知識人の姿勢」『VO ICE』一九八三年十一月号、一一九ページ。

(17) 村上泰亮「ゆらぎの中の大衆社会」『中央公論』一九八五年五月号、五五ページ。以下「新中間大衆の時代」以外からの引用は、この論文による。

(18) 村上泰亮『新中間大衆の時代』中央公論社、一九八四年、一六一ページ。以下の村上氏の議論はこの書による。

(19) 元島邦夫「企業内人生と日本の大衆」『社会学研究』第四八号、一九八五年、三五ページ。

(20) 庄司興吉「大衆社会論とパラダイムの問題」『エコノミスト』一九八四年八月二十一日号、一二三ページ。

(21) 庄司興吉「核時代の世界社会学」『社会科学研究年報』一九八四年版。

(22) 見田宗介「論壇時評(上)」『朝日新聞』一九八五年四月二十五日、夕刊。

(23) 竹村英輔、前掲書、二三八ページ。以下のグラムシの知識人論は、この書による。

(やざわ しゅうじろう 法政大学・社会学)

第3号(次号)からの誌名変更について

——お詫びとお知らせ——

『思想と現代』第2号のご購読、ありがとうございます。ひきつづき第3号の9月末刊行をめざして、いま鋭意その準備をすすめているところですが、じつは、その第3号から誌名を変更しなければならないことになりました。それは、誌名の選定にかんしてわたしどもに重大な手落ちがあったためにほかなりません。

本誌創刊号が去る5月24日に刊行された直後に、或る出版社から、誌名『思想と現代』は同社によって特許庁に登録ずみのものである、という指摘をうけたのでした。まさに青天のへきれきでした。そうした事情についてまえもって調査することなく雑誌を出してしまったのは、まったくわたしどものミスで、議論の余地がありません。この手落ちにたいして、同社が、わたしどもの陳謝を受け入れて、既刊分の回収や損害賠償などといった要求をもちだされず、ただ第3号からの誌名変更だけを求められたのは、きわめて寛大な好意的なご措置でありました。あらためて感謝するしだいです。

それだけに、わたしどもは、誠意と責任とをもってこのご要求におこたえしなければなりません。すでに、登録ずみのものとちがうことのないできるだけよい新誌名を選びだすという、むずかしい作業にとりかかっています。次号にご注目ください。

以上、経過と現状についてご報告し、はやばやとこうした遺憾な事態を招いたわたしどもの不手際^{ふてぎわ}をお詫び申しあげるとともに、本誌にたいする変わることのないご支援をお願いするしだいです。

1985年7月

唯物論研究協会
白石書店

社会問題の領域とコモン・センス論

戦後における古在由重氏の仕事

小 川 晴 久

はじめに

古在由重氏が一九七四年の時点で戦後史をふりかえった一文「戦後史とわたし」の中に次の一節がある。

「戦後はおわり、マルクス主義理論のただしさの確信をわたしはなお一層つよめた。しかし、わたしにとっては、問題はむしろそれ以後にあった。敗戦直後の予想についてはすでにのべたけれども、それから今日までにもいくつかの予想外の事態にわたしはつきあたっている。人はいう。戦

前とはちがって、戦後はあらゆる事態が複雑になったのだ、と。しかし、理論はいつでもあたらしい現実、そして過去よりはさらに複雑な状態にぶつからざるをえないのではないか？ しかもこの創造的な現実の事態によるきびしい試練にたえぬき、あたらしい未来の到来を先取りするということ。まさにこのことこそ科学的理論の力、科学的世界観の使命ではなかったか？」

昨年六月に、一九六七年から六九年に氏が岩波講座哲学に発表した三本の論文を一冊に収めた『和魂論ノート』が出た。本稿のために本書を精読し、その上で上記の一節をよむ

とき、本書に収められた論文の一つひとつが科学的理論（マルクス主義）の上記の使命にもとづいて書かれたものであることがよくわかってくる。とりわけ現代の日本の状況と私自身の切実な問題関心にもとづいて本書に向かうとき、第三論文「現代唯物論の基本問題」の第三章——史的唯物論と「社会問題」——がもっとも魅力あるものとして浮かび上がる。

氏はそこでいわれる「社会問題」とそれに対処する市民運動、市民組織による闘争形態に注目し、この領域が「物質的土台と上部構造から成立する全社会のいずれの領域」に位置するものかについて一つの問題提起をしている。この「社会問題」という領域は今まで、新聞の社会面が一番身近な記事として読まれながら大事に扱われることがないように、学問や理論の対象としてまともに考察の対象とされることはなかった。とりわけ史的唯物論（マルクス主義）の世界では、今回古在氏がこの領域を史的唯物論を構成すべき新しい領域として二十年も前からメスを入れ問題提起されていたのに気づくとき、この間古在氏がコモンセンスの大切さを一貫して説いておられたことの意味が私にはじめて得心でき、また「和魂論ノート」までが一つにつながってきた。「社会問題」——「市民」——「コモン・センス」——民衆のセンスとしての「和魂」。ひずみや矛盾の多い高度に発達した資本主義国日本、平和的民主的な現行憲法の具体化と担い手の問題、依然

として課題の続く思想の土着化の問題、これらの民衆＝人民が真に主人公となるための日本のマイナスとプラスの諸条件をいかす鍵は人間感覚、人間の尊厳をふみにじる者への抵抗の感覚に根ざしたコモン・センスであることが今やはっきりと浮かび上がってくるのであるが、そのためには古在氏の提起された「社会問題」の領域の重要性をしっかりおさえることが大切である。それは我々の中にある現代にとりくむ姿勢の弱さを克服するたしかな手がかり、足場となるであろう。本稿は遅まきながら私の古在由重氏の問題提起への応答、コモン・センス論への開眼、公人と私人の新たな結合の問題から構成される、私の古在論であるが、同時に現代へのとりくみの弱い私の体質改善の処方箋である。

一、社会問題——市民運動という新しい領域

社会問題とは新聞の社会面を賑わす問題といえるが、現代にあつての最も具体的で簡潔な規定は「諸種の公害や犯罪や退廃の諸現象」であるといえよう。氏はもう少し厳密に、「本来の意味での経済問題や政治問題の範囲外にぞくする肉体的ならびに精神的な害悪」と規定し、かつ「その規模と多様さとは、高度に発達した資本主義社会においてはおよろくべき増大をしめしつつある」と、その領域が拡大しつつある

ことに注意を喚起している。

社会問題の筆頭は何といっても公害である。大気や水の汚染、騒音、薬害、それに交通事故を加えると公害の範囲と比重はぐんとふえる。

公害について「道徳的・精神的な退廃または破壊」が指摘される。

「とくにわが国における老年層ならびに低年層の自殺の激増、少年の『麻薬遊び』の流行、性愛の混乱、不健全なマス・コミュニケーションによる風紀の退廃、犯罪への刺激、ノイローゼの増大、凶悪な犯罪の頻発なども無視することはできない。」

今日ではこれに少年少女の非行・校内暴力や陰湿ないじめの問題、離婚の激増の問題を加える必要があるだろう。そして氏はこれらすべては「こんにちわれわれの住む資本主義社会の表情であり、症状である」とし、「窮乏化」の全生活面進行ととらえる。「社会問題」の次のようなとらえ返しはけだし圧巻である。

「われわれの社会において人民は貧困だけではない。さまざまな原因によって全身心の健康と安全がそこなわれ、おびやかされている。いわゆる『窮乏化』はたんに経済生活の面でのみ進んでいるのではない。われわれの全生活のあらゆる面においてそれは、われわれ自身の全生活を脅威

し、侵害し、破滅させようとしている。」⁽⁴⁾

社会問題がこのように全身心の健康と安全をそこない、おびやかすにいたって、それから身心や生活を守る市民・住民の反対運動が起こるのは必然である。問題別にさまざまな対策組織や反対運動が生まれる。氏はそれを「直接に労働運動でもなく、政治運動でもなく、一種の市民運動ないし市民組織の出現」とよぶ。この「あたらしい形での市民運動、市民組織による闘争形態」は階級闘争の三つの形態（経済闘争、政治闘争、思想＝理論闘争）に結びつきながらも、なおそれらに解消されない独自性をもつ。古在氏は高度に発達した資本主義社会での社会問題、それへのとりくみの比重の増大に注目し、この領域の独自性の解明に向かう。

まず運動の担い手である「市民」とは何か。この社会でどういう「資格」をもつ生活者であるか。氏はマルクスが『ユダヤ人問題によせて』で行なった「同一の人間における公人と私人との、公生活と私生活との両面の分裂」の指摘、及び両面の新たな結合という展望をふまえ考察する。

a マルクスの「私的生活（市民社会）」分析

マルクスの分析によれば中世（封建社会）は国民生活と国家生活、国民と国家とが実質的に一体（同一）であり、そこでは両者の分裂はなかった。農奴、封土、職業団体、学者団

体等の私的諸圏が一つひとつそのまま政治的諸圏をなしている。⁽⁵⁾人間は身分、出生、職業の枠の中にとじこめられており、決定的に不自由であった。それがブルジョアジーを含む、いわゆる第三身分の成長による政治革命（フランス革命他）によって身分制・封建制がうち倒され、ここに真の政治社会が成立する。正確に言えば政治社会（生活）と市民社会（生活）の分離、公人と私人（公民と市民）の分裂の実現である。この分離・分裂は人間の平等と解放のために経なければならぬ必然の道であり、そのための巨大な一歩である。まず人々は公人（公民）としての政治的権利を獲得した。共同体（政治的共同体）、国家への参加の権利で、これは「他の人々との共同においてのみ行使される権利」である。選挙権、被選挙権等々のいわゆる公民権である。

同時に私人としての権利（人間の権利とも称するが）も実現する。良心の自由、信仰の自由、所有、財産、安全の保障等である。良心の自由、信仰の自由とは、ある特定の信条や信仰を拒否する自由でもあり、所有、財産、安全の保障とは自分の所有（私的所有）、財産や身体を他人の侵害から守ること、総じてこれらの権利（人権）は「人間と人間の結合ではなく、かえて人間の人間からの隔離にもとづく。それはこの隔離の権利であり、柵に囲われ自分だけのところへ限られた個人の権利である。」⁽⁶⁾と。

マルクスはこの特徴をズバリ、エゴイズム、その本質は私的所有の人権であるという。

「いわゆる人権なるものはどれ一つといえども、エゴイスト的人間、市民社会の成員としての人間、すなわち己れ自身だけのところ、己れの私利と私意のところへ、引き退いて共同体から隔離された個人としての人間を越え出はしない。⁽⁷⁾」

自分のもの（信条、財産、身体等）を他（国家権力、組織、他人）の侵害から守り、自分で自由に処理できる権利は人間が個として自立する根拠であり保障である。プライバシーの保護もこの範疇に入るもので、この私的領域の権利の確立は画期的なことであった。しかしこの領域、この権利には次の二つの問題があった。一つは他人との共同とは正反対の、他人からの分離、結合ではなく離反の論理が貫いていることである。いま一つは私的領域の自然状態性（自然性）、無定形性である。この領域、この側面の人間をマルクスは次のように描写する。

「この人間たるやそれは野生のままの現われ方、非社会的な現われ方における人間、偶然的な在り方における人間、あるがままの姿における人間、われわれの社会の全機構によってこわされ、己れをうしない、他にゆずり渡され、非人間的な状態と要素の支配に委ねられている姿の人間、一

言にして尽せば、まだどんな現実的、類的存在者でもないところの人間だからである。⁽⁸⁾」

マルクスは中世の固定的な政治的身分から解放された、市民社会の流動的な私的身分を活写したのであるが、現代の我々は公人ではない私人としての、我々のあるがままの姿、なんの背のびもない無理もない、自分そのものという楽な姿をここに読みとる。しかし私的領域についてこの二つの特徴（問題点）が等置され、同一である点に実は最大の問題があるのである。

「現実的な人間はエゴイスト的個人の姿においてはじめてみとめられ、真の人間は抽象的な公民の姿においてはじめてみとめられる。」⁽⁹⁾

我々が安らぎを覚えるつろいでいる私的な領域は、それが我々の偽らざる姿、本当の姿であるといういみでは真ではあるが、自分のことしか考えていない利己的な姿における真実であった。他人を愛し、他人と共同して生きるもう一つの真実はもちろん現実の人間（私人）の中に存在するが、なかなか現実化できず（現実化する条件がなく）、この側面は理念として抽象的な公民（公人）の姿に体现される。憲法で保障されている政治的人間は、偶然的で個別的な要素が一切「捨象された、作りものの人間である」と規定される所以である。そのいみで類的存在者は現実にはまだ存在しないといわ

れた。この事態は明らかに矛盾である。類的存在者としての真の人間のあり方は現実化されなければならない。公・私の分裂を止揚する土台は私人である。それを現実的基盤にしてマルクスはこの止揚を次のように展望した。

「現実的な個体的人間が抽象的な公民を己がうちへ取り戻し、個体的人間として彼の経験的生活のなかで、彼の個人的労働のなかで、彼の個人的境遇のなかで類的存在者となつたとき、人間が彼の『固有の力』を社会的な力とみとめてこれを組織し、したがって社会的な力の姿において己れから分離することをしないとき、このときにこそはじめて人間的解放の成就があるのである。」⁽¹⁰⁾

公人と私人の分裂のもたらす矛盾の解決はこの方向しかない。私人を土台にしてその上で公人を実現するというこの構造は論理的にも実践的にも極めて魅力にみちたものである。この方向（構造）に示唆をうけ励まされつつ、今は矛盾の現場、欲望のうごめく私人の領域（私的領域）に下りていかねばならない。

b 「小人間居して不善をなす」——欲望うごめく私的領域

マルクスの示唆を受けて先程みた社会問題は全てこの私的領域で起きている、起きるものというのが古在氏の着眼の一つである。公害という名称からしてすでにそうであるが、あ

る企業が元凶であるとしてもその害は社会的身分や職業のちがいは拘わりなく、住民として平等に一律にふりかかる。家に帰った私人としてみなこの害にあうのである。交通事故（災害）にしてもそうである。仕事中にあらうことはもちろんあるが、車の運転者、同乗者として、または歩行者としてあらうのである。道徳的、精神的退廃やいわゆる社会犯罪も然り。私的な領域で、私人としてかわるということのいみは市民として一様に蒙るといういみであるが、いま特に悪の温床になるという意味での私的領域「小人間居して不善をなす」というテーゼに注目しよう。

誰も人がみていないとよからぬ心がむくむくと湧き起くる。出来心というのもこのケースに入るが、私は主として密室と性的衝動の関係をつけた命題、それを戒めた格言と考える。この言葉は中国古代の古典『礼記』の大学篇のものである。人間が一人きりになったときの弱さは二千年の昔からみぬかれ自覚されていたのであるが、公人と私人が分裂し、私人の領域が積極的に確保された近代以降はとくに深刻さを増しているといえる。私人の確立はすでに見たように人間の自立と解放にとって不可欠な橋頭堡であるが、同時にこれが自分をくずす場ともなるという矛盾した役割を果たす。これは自発性のもつ二面、自発性は善にも悪にも向かうという問題である。ルネッサンス期にヒューマニスティックな神学者

ピコ・デラ・ミランドラは先駆的に次のように言っていたという。神は人間に自由意志を与えた。神のように気高く生きる自由も、また進んで自らを墮しめ獣のように生きる自由も、と。⁽¹¹⁾

これはまた哲学者真下信一氏がよく言われた「知性は悪魔とも寝る」という知性の二股膏薬性でもある⁽¹²⁾。

今それ程高度な悪を問題にしくとも、性的欲望をおおられてそれに身をゆだねていくポルノ志向、性的退廃への自己率先を指摘すれば、この問題の一般性と深刻性がわからうというものである。

現代日本の資本主義社会の中で性はますます商品化され、性的欲望を肥大化し、性的刺激をおおる性風俗、性文化・出版は止まる所を知らない。女性を裸でしかとらえようとせず、ますます裸にしていく傾向、性愛そのものを自己目的化するこの態度はマルクスがその初期にすでに指摘したように動物的である。

「飲食、生殖、等々はなるほどまた、もともと人間的な機能でもある。だが、それらをその他の周囲の人間の活動から切り離して、究極の、それだけが最後の目的にするような抽象のなかでは、それらは動物的である⁽¹³⁾。」

この指摘でポルノを志向する人間がどういう人間であるかははっきりしたとしても人間が動物である限り、この認識だ

けでそれが解決するとは限らない。人間にはそれを求める欲望がある（主としてこれは男性に強い）。そして密室という条件が加わる。すると動物的人間への、性的墮落への自発性が作動するのである。これに解決への手がかりが一体あるのであろうか。自発的にのめりこんでいく自分を内側から、くいとめる道が。

c 解決の場としての私的領域

古在氏は私的領域で成立する各種社会問題の解決の形態と方法は市民運動であるという。

「さまざまな公害を防止するための地域的な住民運動、子供の幸福を守るための組織、母親大会、原爆被害者救援の組織、あるいはまた精神面の害悪についてはこれを防止し、健全な精神的成長を育てるための悪書追放運動、歌ごえ運動、学習その他サークル運動など。これらをひとまとめに言えば直接に労働運動でもなく、政治運動でもなく、一種の市民運動ないし市民組織の出現とよぶことができるだろう。」

止むにやまれず、階層をこえて自発的に登場してきた新しい闘争形態、新しい現象。ここにマルクスが展望した私人（私的領域）を土台にした公人（公民権）の実現の形がはっきりみてとれる。私人の特徴はエゴイズムであった。エゴイ

ズム（私欲）から種々の社会問題、社会悪が成立したのであった。この私のエゴを外（公）から規制しようとしても、それは滅私奉公のやり方であり、エゴは決して解決しない。戦前の失敗のくり返しでしかない。そうではなくて私的人間たちが私的に、市民としての共通性のみに依拠して、自分たちの内部のエゴを明るみに出しつつ、それを互いに協同しあうことによって解決していく。主要舞台、主戦場は市民としての私的領域である。本来互いに排除しあう、離反の論理のはたらくこの領域で、公的人間に必要とされた他人と協同しあう資質を意識的に発揮していく。私的領域を土台として私的人間同志の間に公的人間の資質を実践する。私の中で私のエゴを共同の力で退治する。市民運動という新しい形態はこれを実践的に切り開いた。そのいみで古在氏の解決策の着眼は正解である。ただこの解答は今から十七年前のものであり、個別の社会問題の解決策を論じたものでもない。私は現在の自分の問題（関心）に根ざして古在氏が先に「性愛の混乱」と名づけた社会問題にとくに切実な関心がある。マルクス、古在氏の処方箋に導かれつつ、以下この問題に限ってこの処方箋をもう少し具体化してみよう。

(1) はじめから公的人間のモラルをもち出しても、建前と本音の矛盾の再生産になるだけのこと。したがって組織（政党）人としてのモラルを組織（政党）の中でもち出して活

かそうとしても、いつでも私的領域へ逃げこむ余地は残される。「小人間居して不善をなす」

(2) 少なくとも、大事な他人の協力が必要であること。但しこの他人は私人（の側面）としての他人であること。妻、子供、義兄、親友。このうちの一人だけでもよい。私人として本音を語ることである。しかし性的欲望について語るには前二者ははじめから相手として無理があるだろう。だから同性の親友、とりわけ自分のもっとも信頼する友に自分の赤裸な心根をぶつけ議論することである。それをするだけの勇気がなければ少なくともその大切な友人を想起することである。そして次第にその友人に自分の私的な領域の欲望や悩みについて話す勇気を獲得し、時間がかかってもいい、それを実現すること。そうなれば、ここに私的な領域で私人同志が互いに共通する悩みや問題を語りあい、解決のために協同するという形が成立する。公人としての協同するというモメントが私的領域で、そこを土台にしていかにされていく。マルクスが展望した公私の再結合の形である。

(3) 自然そのもの、美しい自然にふれること。光、風、雲、水、海、山、大地、植物、動物、鉱物……。生まの自然に直にふれることである。その中で自然児となること。自然の前では万人は平等である。そのいみで私人である。エゴを忘れさせ、克服させてくれる私人である。人間は自然に

支えられ、自然によっても墮落から救われると常々考えてきたが、人間が自然に親しみ自然の感覚をとりもどすことは、すべて私人としての行為（営み）であることが改めてはつきりした。槇村浩が原始共产制社会を美しく想い起こしたとき、それはいつも太古の雄大な自然を伴っていたが、その根拠もここに⁽¹⁵⁾ある。

古在氏は社会問題と市民運動の領域に注目した。氏は端的にそれを「こんにちの資本主義的生産関係に密着しているところの日常生活（くらし）の面」と⁽¹⁶⁾よんだ。日常生活の面、そうだこれこそコモン・センスの場ではないか。私は氏が常日頃強調されているコモン・センス論が俄かに、そしてはじめて私の中に甦ってくるのを覚えた。私的領域に本来の場を与えることによって。

二、コモン・センス——私人と公人を結ぶセンス

最近のエピソードから記させてもらおう。古在氏の『和魂論ノート』を合評した際であった。今でも日本の大学の哲学の教師は日本の哲学の研究をしない、日本のマルクス主義哲学者の日本の哲学や思想への関心が弱いというその場での古在氏の指摘をめぐって議論が進み、次のことが浮き彫りにさ

れてきた。日本の現実や実際問題から出発して研究することの弱さ、身近なもの、日本のものの徹底的な軽視というこれら一連の態度にはふつうの人の感覚がかけていると。ふつうの人はあることをいうのにフランスの現代の哲学者の言をひくより、福沢諭吉とか日頃なじみのある日本人の言葉を引くのではないか、ふつうの人のやり方でやればいいんだ、と古在氏が駄目を押すように発言されたのを受けて、私は「研究者がふつうの人に戻る、必要がありますね」とあいづちを打った。するとすかさず「戻るんじゃないや困る。ふつうの人なんだ。研究以外のところではふつうの人としてふるまっているのではないか。」と古在氏から批判された。「ふつうの人が気にしていることを気にしてやっていけばいい。ただふつうの人ではできないことをそこにつけたして。」と。私は「ふつうの人に戻る」という言い方をした。古在氏は「研究者(君)はいつもふつうの人なんだ」という。たしかに研究をしている以外のところでは私はふつうの人と全くかわりはない。自分の裏表のある生活を見てみると自分は本当に俗物だなというも思う位だ。古在氏の指摘の鋭さは研究しているときでもふつうの人(この場合は俗物の意)なのだというところにある。実体はふつうの人でありながら、意識の上では自分は研究者(学者、大学の教師)なのだと思っている、そういう人に限ってやっていることも、ひどく俗物的、と古在氏は追い打

ちをかけた。研究者が、インテリが、「ふつうの人」意識からこんなにも遠くにいる。戦前のように学者がエリートであった時代ならまだしも、今日のように学者や研究者が大衆化し、タレント化し、もはや実体はエリートでもない時代に、意識の上だけはエリート意識、大学の教師意識がついて離れない。このギャップ、矛盾が滑稽でもあり、病的な程深刻である。

以上の私自身にかかわるエピソードの意味するところは深刻である。「ふつうの人」意識からの距離は「ふつうの人」の感覚やセンス——これがコモン・センス——からのへだたりを意味するからであり、先程のべた足もとの問題(日本、身のまわり、現代、自分の抱えている、主として私的領域問題)の軽視につながっているからだ。私はここにきてはじめてコモン・センスという問題に真正面から向きあう必要を感じた。コモン・センスを日頃強調して止まない哲学者はやはり古在由重氏である。いま紙幅の関係からその要点を記せば次の通りである。

コモン・センスとは(1)「こみいった理論的な証明の系列によってひきだされた結論ではなくて、むしろ長期にわたる日々の(庶民の——引用者)生活実践のなかからうまれ、このような生活実践によって日々⁽¹⁾にためされてきたもの」であること、(2)もちろん不完全さや局部性という否定的側面はもち

つつも、そこには「ピカリとひかる真理の粒がある」こと、⁽¹⁸⁾
 (3)しかし、この共通性のセンスも、必ずしも自覚されている
 とは限らず、「支配者によるいろいろな操作によって、それ
 はくもらされ、おしつづされる場合もすくなくない」こと、
 「だからたんに、それぞれの時点での通念をそのまま意味す
 るとはいえないのであって、十分に自覚すれば、共通かつ正
 常なセンスにめざめうる」⁽¹⁹⁾ものであること、(4)そして、「コ
 モン・センスをいうときに、一步をすすめて、コモン・セン
 スとコモン・アクション、すなわち共通のセンスと共同の行
 動こそ大切」であること、⁽²⁰⁾「センスはアクションに展開され
 なければ」ならないこと。
 これらの諸規定をすべて集約して古在氏はコモン・センス
 を次のように描く。

「わたしのいうセンスというのは、生活実践による試練の
 なかからうまれてきたものです。ですから、これはふたた
 び生活および運動の実践のなかへもどして、わたしたちの
 運動や行動をみちびく一つの原理にしようではありません
 か」⁽²¹⁾と。

古在氏のコモン・センス論はこのように実践的な性格をも
 つことが一つの特徴であるが、そのコモン・センスが「人間
 の生存権」や「生活権」という根っこをもち、「自由」「平
 等」「友愛」という人間の基本的価値を内実として大きくは

ばたいていくのが今一つの特徴である。⁽²²⁾その規模は私が直接
 聞いた氏の次の言葉に端的に示されている。

「コモン・センスは友愛と結びついている。それはコミュニ
 ティ成立の条件であり、同時に個体成立の条件であると思
 う。」

私はいまコモン・センスと友愛との関係の指摘に最大の関
 心を払う。マルクスの分析を想起しつつ。

先述したようにマルクスによれば、公人としての権利Ⅱ政
 治社会の権利（公民権）は他の人々との協同において行使さ
 れ、私人としての権利Ⅱ市民社会の権利は他の人々からの隔
 離によって実現する権利であった。そしてこの矛盾Ⅱ分裂の
 止揚は私人の場で公人の権利を現実化することであった。こ
 のことは他人からの隔離を本質とする私人の場で他人との協
 同を実践することである。論理的にはこういえても、他人と
 協同できる資質が私人の中に内在していなければ、この解決
 のための構図は実際には意味をなさない。しかし友愛に注目
 するとき、それは私人間になりたつ人間関係であり、これに
 依拠すれば先の公人と私人の分裂は止揚できるという理論的
 確信がなりたつのである。人はどこで人を信頼するかといえ
 ば、その人の社会的地位や職業においてではない。その人自
 身においてである。もちろん公的な性格は判断材料の一つに
 はなる。しかし友としての信頼はその人の人間性への信頼に

本質的に根ざす。眞の友情は社会的地位、職業のちがいを越えてこそ眞になりたつとすらいえる。たしかに近代と共に私人が成立し、エゴはどんどん発達し、強固なものになっていく。ときどき性悪説を考えたくなるような残忍な人間もいる。しかしエゴを本質とする私人の中にも同じ生物として他人の生命を慮るセンスは息づいている。また事実人間は一人では生きていけない。これらの資質の上に友愛というセンスは長い間に培われてきた。自分たちの生命を脅すものに対しては共同でたち向かう太古の世界に身につけた感覚が。

私は友愛を手がかりにコモン・センスは私的領域の上になりたつ人間的センスであると断定しすぎたかもしれない。コモン・センスが人間の生存、自由で平等な自然のふるまいをいみずるとき、そこは地位や職業の別が意味をもたない私的領域である。そのいみでコモン・センスは時代をこえた勤労人民の生活のモラルである(勤労人民という階級性をそこにみることはできるが)。ただ生存や平等の権利の確立となると、これは政治社会(公的生活)の領域のものとなり、人類はコモン・センスの権利化のために政治的に多大の血を流してきた。先の古在氏のコモン・センス規定の(3)にあったように、コモン・センスは自覚される過程があり、それは権利意識にまで高まらないと共通の意識にならない性格をもっている。自由・平等・友愛が天賦の人権と意識されるのは近代で

あって、それは権利意識と一つのものであった(「生まれながらの権利」という意識の歴史性・近代性)。したがって権利意識化したコモン・センスは公的領域に公民権として定立されているものが多い。とすればコモン・センスは公的領域と私的領域の双方にまたがっているものということになる。私的領域の上にのみコモン・センスを位置づけようとするのはそのいみでは誤りである。コモン・センスは元来そんな狭いものではなかった。両つの領域にまたがるからこそ、マルクスは私的領域で公人の諸権利を現実化すると構想できたのであり、古在氏も両方にまたがるコモン・センスに期待をかけたのであろう。

ただ私は私の固有の関心事にのっとり、私人の領域で私人のモラルに依拠して私的問題を解決していくために、あえてコモン・センスを私的領域の上に据えたいと思う。こうすれば私的問題が切実である限り、その解決のためにこそコモン・センスが必要とされる問題においてコモン・センスを軽視することがなくなると思うからである。私がそのとき意識するコモン・センスは友愛であり、少なくとも友愛はこの設定を根拠づけ支えてくれると思う。

終りに

本稿は「戦後における古在由重氏の仕事」という副題をつけながら、私の問題関心に引きつけすぎて古在氏の「社会問題」論を正確に読者に伝えないきらいがあった。また古在氏のカラッとした男性的な明るさ、戦闘性はなおさら後景に退いてしまった。本稿を閉じるに当たって古在氏の二つの文を引用し、この点を補いたい。一つは「試練に立つ哲学」の末尾の戦闘的コモン・センス論である。

「われわれが異常な状態、病める社会、くるった事態にあればあるほど、コモン・センス——人間の尊厳のセンスは、たたか、いの基盤とならざるをえない。そしてときには、革命的な性格をさえおびざるをえない。それは自己の基本目標をわすれた科学や技術にブレーキをかけ、生活からうきあがつた哲学的思弁を地上にひきおろし、なにがわれわれに大切であるか、なにがわれわれに大切でないかをさししめす。

このセンスをこそわれわれはますます敏感かつ鋭利にとぎすまさない⁽²³⁾なければならない。」

「今日、コモン・センスの担い手はもはやブルジョアジーではない。プロレタリアートである。一般に勤労大衆のものであり、真にその名にあたいする知識人のものである⁽²⁴⁾。」
いま一つは「社会問題と史的唯物論」の結び。

「史的唯物論は、社会の物質的土台とその上部構造との関

係を究明した。これは的確な社会解剖学である。しかしさらにこまかくみれば、おそらく両者のあいだに物質的土台から分泌される皮膜状の領域の存在を想定すべきではなからうか？　そしてこの領域は、同時にまた上部構造の乱射にも身をさらしている。わたしはまさにこの局面に現代資本主義社会の症候群をみる。これをぬきにしては社会の臨床的な診断は不可能だろう。またたんに理論的な見地から、だけでは実践的見地からの闘争方式や組織形態を明確にすることも困難だろう。しかしそれらの点についてくわしい究明についてはここではふれないでおく。」⁽²⁵⁾（傍点引用者）

後者の文で古在氏は社会問題および市民運動というその闘争形態の領域を今から十七年前にこのように設定された。

「皮膜状の領域」という多分に比喩的な規定ながら現代の哲学者としての着眼は流石である。この領域の独自性にもとづく市民運動という闘争方式や組織形態のあり方についての言及も先見的である。古在氏がこの間コモン・センスを、そしてとりわけ友愛を強調してきたことは、戦争と核兵器の根絶のための巨大な平和運動、労働者の団結、革新の統一を真に願ってきたからに外ならない。本稿がこのような古在氏のスケールに全く反して私的な領域のそのまた私的な問題に焦点をあわせたことをご寛恕願いたい。ただこのように自分の私的な問題に焦点を合わせたからこそ、氏のコモン・センス

論にも開眼できたし、氏の「和魂」の考察の帰結が「民衆（人民）のコモン・センス」であることにも気づくことができたのである。

古在氏は先に紹介したコモン・センス論の中で、「常識という講座」を大学の全課程（入学から卒業まで）に設置したらどうかと提言されている⁽²⁶⁾。この提言は今やあらゆる社会、あらゆる組織にと拡大されなければならないだろう。

- (1) 古在由重著『自由の精神』（新日本新書 二二六ページ）
- (2) 十数年前この論文を読んだときこの章をすどおりしてしまっていた。
- (3) 「私人としての自己と公人としての自己との緊密かつ強固なつながり——この両面のあらたな結合が切実に要求されている。」「わたしがいいたいのは、公的場面だけでなく私的場面においても革新の思想によって自己を形成してゆくということだった。思想の血肉化、肉体化といってもいい。」古在由重著『思想とは何か』（岩波新書）「非転向について」一五〇～一五三ページ。
- (4) 本稿における当該論文の引用は『和魂論ノート』（岩波書店）所収より。
- (5) 「ヘーゲル国法論批判」国民文庫『ヘーゲル法哲学批判序論』（真下信一訳）所収、五六ページ。
- (6) (10) 同上、「ユダヤ人問題によせて」三〇五ページ、三〇六ページ、二九九ページ、三一二ページ、三一三ページ。
- (11) ルネ・デュボス著『人間であるために』（紀伊国屋書店）
- (12) 『学問と人生』真下信一著作集Ⅰ（青木書店）九八ページ。

(13) 『経済学・哲学手稿』（国民文庫、藤野涉訳）一〇三ページ。

(14) 注(4) 前掲書二二四ページ。

(15) 拙稿「榎村浩と共和主義思想」『科学と思想』五五号、七六～七七ページ。

(16) 注(4) 前掲書二二一ページ。

(17) (21) 古在由重著『草の根はどよめく』（築地書館）五六ページ、五八ページ、六四ページ、六六ページ、六六～六七ページ。

(22) 注(17) 前掲書一二九ページ。

(23) (24) 注(4) 前掲書一七一ページ、一六九ページ。

(25) 注(4) 前掲書二三三ページ。

(26) 注(17) 前掲書六九ページ。

（おがわ はるひさ 東京大学・東アジア思想史）

報告

〈ポスト・モダン〉と唯物論

浦 地 実

今日におけるマルクス主義のヘゲモニーの著しい減退——この事実の確認から私の報告は出発したい。それが商業論壇における地位低下ならばまだしも楽観できようが、左翼陣営内部で不信を買っている点に今日の退潮の深刻さがある。かつてあれほどの思想的権威を誇ったマルクス主義が、今や、体制変革を志す人々からも弊履のごとく捨て去られようとしている。それは一体なぜなのか。どのようにして今日のごとき状況に追い込まれたのか。その説明が本報告の目的を成す。結論からいえば、マルクス主義の側の近代主義的偏向こそ、今日の衰退の原因である、といたい。今日、論壇の主

流となりつつあるのは、いわゆる〈ポスト・モダン〉の思想群であるが、彼らもマルクス主義に対して〈近代主義〉という烙印を捺す。私はその批判に一定の正当性があると思う。それ故、彼らに対して「非合理主義」という悪罵を投げ返すだけで、唯物論の威信が回復できるとは思わない。むしろ我々の責務は、〈近代主義〉とは何なのか、その分析を彼らまかせにせず自ら行ない、近代主義や合理主義とマルクス主義はどこが違うのかを明らかにしてみせることではないだろうか。ところで私は、マルクス主義の欠陥をあげつらい責めたてようとしているのではない。日本のマルクス主義が近代主義

第Ⅰ期 (1945~1968年) 〈疎外論〉の時代	実体論	近代主義
第Ⅱ期 (1968~1975年) 〈物象化論〉の時代	関係主義Ⅰ	アンチ・モダン
第Ⅲ期 (1975~1985年) 〈文化論 - 人間学〉の時代	関係主義Ⅱ	ポスト・モダン

的偏向を犯すには、充分な歴史的理由があったと考えるからだ。つまり、敗戦直後、民主化が再軍備が最大の社会対立であった時期に、戦前の半封建的軍事国家の存続・復活を阻止する上で、近代主義的スローガンは、進歩的役割を担ったのである。しかし、今日、そうした言い訳はもはや通用しない。社会対立の軸は移動しているからである。戦後四〇年を通じて、保守と革新の、体制対左翼の対抗軸は不動であり、敗戦直後の平和か戦争かの選択が今なお基本的な社会対立であると説く人もいる。しかしそれでは、歴史のダイナミズムを捉え損なうことになる。国民諸階層の闘争が体制側のヴィジョンを挫折させる、そこで彼らは国民の同意を調達しうる新たなヴィジョンを提起しヘゲモニーの回復を図る。こうした過程を通じて社会対立の基本的な対抗軸も歴史的に推移してゆくのである。そして左翼の側もそれに応じて新しい対抗軸を仕切り直してゆかね限り、国民の要求に応え多数者の同意を獲得してゆくことはできないのだ。

そこで私は以下、主に左翼思想の観点から戦後思想史を三つの時期に区分し、各時期の社会対立と思想対立を分析してゆきたい。

1 戦後思想の三つの時期

第Ⅰ期 〈疎外論〉の時代 (45~'68年)

占領から朝鮮戦争―レッドパージ―単独講和―鳩山・岸戦犯内閣と続くこの時期、左翼思想内部で注目すべきは、主にウェーバーに依拠する市民主義者・近代主義者(大塚久雄・丸山真男氏など)と、マルクス主義者との間に協力共同関係が存していた事実である。両者の協同を単に現実政治レベルの配慮にすぎぬと捉えるのは皮相であり、私は、両者の思想的同型性をむしろ強調したい。内田義彦氏ら「市民社会派マルクス主義」と呼ばれる潮流が、両者の中間に存した理由もかかる同型性の反映である。では彼らが共有した問題意識とは何か。第一に、侵略戦争を惹き起こした大日本帝国が抱えた封建性を克服してゆかねばならないという課題である。そして日本の心情倫理が戦争への道を許したという反省から、理性的で明確な戦争責任の追及と知識人の公然たる反戦活動(象徴的には「平和懇談会」の単独講和反対の論陣)が展開されたのである。第二に、かかる封建制と共に資本制の

抑圧性侵略性に対する批判も、マルクシストの専売特許ではなく、市民主義者が共有していた課題であった。実際彼らが理想社会として描いた「市民社会」は、マルクス主義者が夢見た「共産主義」とそれほど異なったものだったとは思われない。両者とも「戦後民主革命」をスローガンとしていたのだ。そして、その実現のための武器として、科学に信頼を置いた点でも両者は共通している。いわば、啓蒙主義だ。違いはただ、この科学が、個人の理性に宿るのか、階級的理性なるものに宿るのかの差に過ぎなかった。もともと、この違いがその後、スターリン問題を契機に、前衛党の位置づけをめぐる深刻な対立へと至るのだが……。

しかしここでは、両者のさらに深い共通点に注目したい。彼らが共に、科学の倫理性を信じ、科学と倫理の究極的な調和を疑っていなかったことである。マルクス主義は、「党派性（労働者階級の解放という倫理）と科学性の統一」であると説かれたし、党派性の排除を唱え価値相対主義に徹するかに見えるウェーバー主義も実は、知識人の知的活動において価値判断の禁欲という職業倫理と科学性の統一が果たされると考えていたのだ。革命運動であれ、知識人の社会運動であれ、そこでの知的営為の中に、「完全に倫理的な営み」というものがありうるのだと、この時期の人はリアリティをもって確信していた。そしてここから、完全に倫理的な知識を有

したもののみが政治を指導する資格があるのだ、という潔癖主義が帰結した。

この点に關し、この時期、特に五〇年代に流行した実存主義や主体性の強調が、次の時期のように、科学と倫理の絶対的分裂の意識の反映ではなく、単に心構えの問題に過ぎなかった点に触れておきたい。すなわち、心構えさえしっかりしていれば（現実の貧困や抑圧に憤るヒューマニズムを忘れなければ）、後は理性が導いてくれる。何が正しい生き方か、何が理想社会でそのために何をすれば良いかは、心構えさえあれば、万人共通の理性が自ずと指し示してくれる、という前提があったのである。マルクス主義の側もこのような心構え的貞操主義の病に深く冒されていたのではないか。この時期マルクス主義が広く知的権威を保った理由は、一つには、戦前の講座派の現状分析がGHQの民主化政策によって支持される格好になったことであるが、他の一つは、軍国主義下で唯一節操を守ったのが共産主義者であったことによる道德的権威の上昇であろう。しかし結局、「親を捨てても革命に殉ずる覚悟」（サルトル）のレベルでしかマルクス主義の倫理が語られなかったために、「確かに獄中14年は偉いが、結果的に戦争を阻止できなかった政治責任を共産主義者はいかに受けとめるのか」（丸山真男）という反論にまともに答えることができなかったのである。

さて潔癖主義の哲学的前提を遡って問題とすれば、そこに実体論という観念論的独断があることは明らかであろう。科学と倫理の一致という至福の状態（市民社会）であれ（共產主義）であれ）を彼らは、単なる理念として考えていたのではない。それは、実在性（実体性）をもつ理念として確信されていたのである。我々凡俗の現象的意識の外に、その理念が実在することを、少数の知識人や革命家は確言しうると考えていたわけだ。その理念の妥当性は論証可能であるか少なくとも理性的に明証であり、我々凡俗の大衆は現象的意識（資本主義社会で身についたイデオロギー）を洗い流し、心構えを純化することによってその明証性に至れるとされたのだ。だが、少数の革命的知識人の意識として、既存社会のイデオロギーに汚染されたものではないのか。しかるに、マルクス主義も含め第一期の近代主義者は、それを本質的認識として特権化し、現象的意識と固定的に対立させたのであり、これは、意識内部の相対的区別（科学とイデオロギーなど）を絶対視する観念論的偏向といえよう。

かかる実体論は、解放理論としては、疎外論の形をとる。すなわち、まず、人間の本質（実体）を独断的に設定し、現実社会をそのようなユートピア（本質態）からの墮落態（疎外態）として批判し、本質態への回帰として人間の解放を捉えようとする枠組である。だが、このような把握は例えば、

エデンの園からの追放と千年王国の到来を主張するキリスト教とどこが違うであろうか。宗教は非科学的だが、共產主義は論証可能だという反論がある。しかしその論証可能性を論証するのも理性だとすれば、理性はここで、〈自己言及の罫〉に陥っているのだ。この時期の人々は、体制に向かって「非科学的」という烙印を捺せば、倫理的にも批判し終えたと考えることができた。だが、烙印を捺す自らが、独善という没倫理を犯してはいないか。かかる自己批判を永続的に遂行しなければならぬと考え始めたのが次の時期の人々であった。

第Ⅱ期〈物象化論〉の時代（68～75年）

六〇年代の高度成長は、日本社会をドラスティックに変貌させた。日本社会は急速に「近代化」をなし遂げたのだ。

第一期の社会対立は、平和か軍国主義かの対立にあったが、それは六〇年安保で最高潮を迎える。安保闘争の意義は、岸戦犯政治に終止符を打っただけでなく、平和勢力のイデオロギー的勝利として把握さるべきだろう。すなわち、従来、左翼のシンボルであった科学と倫理を、池田内閣も標榜せざるを得なくなり、彼の「所得倍增」政策は、たとえ欺瞞的であれ、福祉社会（倫理）と計画経済（科学）を理念としたのだ。そのため、六〇年代における保守対革新の対立は、

シンボルの争いというよりは理念の実行度をめぐる闘いの色合いを濃くする（「イデオロギーの終焉」）。逆に見れば、体制側の危機收拾策が巧みであったともいえる。安保闘争時の平和か戦争かの対抗軸をめぐる世論の分裂と支配の危機を、「安保ただ乗り論」（低軍事費下の経済成長）の創作によって切り抜け、ヘゲモニーの回復を即座に成しとげたからである（池田・佐藤の吉田学校路線）。その上で彼らは、新しい思想対立の軸として、国民が一岩となって経済成長を遂げてから公正な配分を図る「パイの理論」か、経済発展などお構いなしに福祉や賃上げを要求する「利己主義」か、の選択を設定し、国家社会あげてのGNP競争を主導したのであった。だがそれが欺瞞の対抗軸であったことは、その下で蓄積されてきた矛盾——物価高・労働強化（「モレツ社員」）・過疎過密・公害・都市問題など——が一挙に爆発した六八年以降、暴露されずには済まない。これ以降七五年にかけて左翼運動は再びヘゲモニーを奪回し、昂揚期を迎えた。

では、この時期の左翼運動は、いかなる選択を提起したのか。第一期のように、近代主義一般を標榜するのみでは左翼たりうる状況ではなかった。いやむしろ、六〇年代の経験は、第一期の近代主義が、体制側の近代化論（ケネディ・ロストウ）に容易にとり込まれうる弱点を持っていたことを暴露した。それは何も六〇年ブンドの転向（香山健一、西部邁

氏ら）のことだけではない。理性が支配する一元的・一次元的社会を理想とした近代主義の考え方全体が、高度成長が産み出した〈競争社会〉の現実の前で色あせていたのだ。〈競争社会〉自身が既に、GNPや生産性という名の「理性」に支配される一元的社会ではないか。〈大衆社会〉の群衆は、そうした「理性」を疎ましく思い「淋しさ」を感じていたのだ。加えて、六八年、「プロレタリアートの国際的責務」の名の下でのチェコ軍事侵入は、マルクス主義の道徳的威信を凋落させ、「階級的理性」に対する不信を決定づけた。

したがって第二期に指導的たりえた左翼思想は皆、近代主義批判を果敢に試みた思想であった。だが、そこに二つの志向性を区別することができよう。

第一は、近代主義の遺産の全てを清算するのではなく、その修正再建をめざす試みであった。彼らは、〈近代〉思想の真髓を、理性主義から自主自立の精神へと重心移動させて再評価し、体制側の近代化論（官僚主義、技術主義的管理）に対抗する陣地を構築しようとしたのだ。日本のマルクス主義政党が自主独立の国際路線を鮮明にし、「自由と民主主義の宣言」に代表される先進国革命の道の探究を進めたこと、内田義彦氏の系譜をひく平田清明氏や花崎卓平氏らが市民的自律を説き、生産と生活の現場における自主管理を提唱したのと、ベトナム人民の自決の思想に共鳴したベトナム反戦運動

の昂揚などが、この流れに属すであらう。

これに対し第二に、近代主義の解体をめざす方向があった。その代表は、吉本隆明氏や広松渉氏の共同幻想論、共同主観性論である。彼らは、近代主義の修正再建では手ぬるいと考えた。人間の解放をめざした近代主義が、簡単に支配の論理に転化した六〇年代の経験をもっと痛切に自己批判すべきだ、というのである。彼らにとって、修正近代主義者は第一期の人々と同様、科学と倫理の調和を素朴に信ずる「お人好しの近代主義」であり、冷笑の対象にすぎない。そこで彼らは、より根底的に、認識論レベルの問題から説き起こす。近代主義者は、科学によって真理（実体）に到達できると考えた。しかし、知識人や政党が真理として提示するものは、常に彼の独断であり幻想でしかない。なぜなら存在そのもの（物質）と人間の認識（意識）とは共約不可能なものであるから、認識の成立は物質の反映によるのではなく、意識内部での自己言及（自己関係）としてしか生じないのだ。例えば我々は、共産主義（あるいは自主管理協同体）という、客観的真理を認識するのではなく、共産主義なるものを勝手にデッチ上げ、それを客観的真理として（as ob.）認識するのである。このように、認識（知識・科学）とは常に欺瞞であり錯視なのだから、科学と倫理の調和など原則的にありえないのだ。一体に真理とは、我々の認識から独立しているように考

えられがちだが、実は主観性内部のものにすぎない。それを客観性とみなすのは、人間の認識構造に宿命的な幻想性（「として」構造）の故である。客観性とは、人間の共同幻想（避けられぬ夢）であり、共同主観性のことなのだ——このように論ずることによって彼らは、ともすると「客観的真理」を振りかざしがちな左翼知識人の独善と傲慢を戒めたのだ。ここに、〈実体論から関係主義へ〉という彼らの哲学的スローガンの実践的モチーフがあった。

しかし、この関係主義の主張には、もう一つ別の、理論的モチーフがある。すでにみたように近代主義の解放理論は疎外論的構図をとる。その際、なぜ国家支配や資本制といった疎外が起こるのかをどう説明したのだろうか。近代主義者は、人間の疎外されざる本質的なあり方を、知識人が大衆に示しさえすれば、大衆がまるで「目からウロコが落ちたように」疎外に気づき革命に立ちあがるという啓蒙主義的発想に陥りがちである。その場合、疎外は結局、大衆の無知から生じたということになろう。これほど大衆をバカにした話はないし、科学的説明としてもお粗末すぎる、と吉本・広松氏は批判する。そして、国家や貨幣が、あたかも（as ob.）客観的威力をもつものとして人間を支配するのは、人間の認識が共同主観的にしか行ないえないからだと説明したのだ。国家は、単に支配階級の道具ではなく、大衆の共同幻想の産

物である。貨幣の物神崇拜（物象化）も、大衆が愚かな故ではなく、社会的分業関係の必然的産物なのだ。こう説明することによって彼らは、一億総エコノミックアニマル化し左翼の退潮を招いた六〇年代の経験に総括を与えたのだ。これが〈疎外論から物象化論へ〉という彼らの第二のスローガンであった。

では、国家支配も金銭崇拜も必然だとしたら、そこからの解放はいかにして達成されるのか。認識はすでに物象化された非倫理的なもののだから、認識（科学）に基づく実践は、人間解放をもたらさないことになる。そこで、認識以前の情念の噴出こそが正しいとされ、彼らは全共闘のイデオログに祀り上げられたのである。一方、知識人の役割は、といえ、こうした大衆の情念の爆発や幻想産出の不可避性に理解と共感を示しつつ、大衆運動自体が陥る物神崇拜を批判すると共にそうした批判がまた一つの支配を生み出すことをたえず自己批判していく。こうした永遠の自己否定が、知識人の唯一の倫理的あり方だとされたのだ。

このように、〈実体論から関係主義へ〉〈疎外論から物象化論へ〉という標語は、反近代主義（アンチ・モダン）の試みだったのだが、実はそれが、裏返し近代主義に過ぎないことを私は指摘しておきたい。

第一に、依然として〈知識人—大衆〉図式を保存し、知識

の自己否定的あり方のうちになお、知識と倫理の完全なる調和を夢みている点である。第二に、彼らによる大衆の情念礼賛は、知識人の自己懺悔といえるが、その際結局、疎外論の構図へと先祖返りしている点である。大衆の情念といったところで、ある社会関係の産物であり決して神聖化できるようなものではないはずだ。それなのに彼らは、情念Ⅱ本質態、知識Ⅱ疎外態として捉え、情念による知識の支配を構想しているわけだから、これは全くの疎外論であり、近代主義（悪しきルソー主義）に他ならない。さらに第三に、知識人の自己否定であれ、大衆の情念であれ、そこに〈完全なる倫理性〉が存在すると考える点で、潔癖主義に陥っているのだ。倫理的に潔癖でなければ政治に参加してはならないと考える前提こそ独善を生む。潔癖主義がその裏に深い道徳的退廃を蔵していることは、全共闘の不寛容とそれが内ゲバへと進展する過程が、嫌というほど、思い知らせてくれた。

第Ⅲ期〈文化論—人間学〉の時代（75〜85年）

さて、〈自主自立〉をスローガンとした左翼思想が伸長の途上にあった七三年、オイルショックが起くる。高度成長神話を引き裂いたこの経済混乱は、圧倒的規模の国民に先行き不安の危機意識を募らせ、体制に対する〈依存〉心を急速に助長した。オイルショックが、日本のイスラエル支援に対す

る報復措置として生じた政治的事件であったことは看過されがちだが、実際、〈第三世界問題〉は左翼思想にとっても一つの空隙だったのではないか。かつて六〇年前後にA A勢力の台頭があった時は、日本人民も対米自立の課題を共有していた。しかし高度成長によって「先進国」の仲間入りを果たした七三年の時点では、日本人民も「加害者」として政治的糾弾を浴びたのである。それは、戦後派日本人にとっては初めての経験といってもよく、左翼の側の思想的準備も不足していた以上、国民の心理動向としては、自己批判を介して第三世界との連帯に向かうより、先進国との共犯関係を強めそこに依存してゆく（サミット）方向をとったのである。

こうした国民の保守化傾向を巧みに捉えた体制側は、その後すさまじいばかりの減量経営（総需要抑制から行革へ）と、ハイテク部門への急速な資本移転・資本形成を強行して経済危機を乗り切ると共に、一早くこれを正当化するヴィジョンを打ち出し、思想的ヘゲモニーを回復したのだった。行革や減量経営を主導したイデオロギーは、一方では、高度成長期の近代的「競争」原理の加速化であったが、他方では、高度成長政策の自己批判であったことを見逃してはならない。つまり、体制側も近代主義批判を掲げたのである。ただし、それを「自立と連帯」の方向ではなく、「自助と依存」の方向へ誘導することが、彼らのやり口であった。大平内閣

の「文化の時代」路線がその代表であろう。それは第一に、日本の文化的特性を強調することで第三世界問題の捨象を図った。そして、「前近代的」人格依存関係（「氣くばり」）を利用して労働強化を行なう「日本型経営」を誇示し、七〇年代に唯一安定成長を遂げた日本の独走的地位（「ジャパン・アズ・ナンバー・ワン」）を日本人の自助努力として弁証したのだ。第二に、産業構造の転換が「文化」の名の下に遂行された。鉄鋼・造船などの不況業種のスクラップ化と首切りを、ハイテク・バイテクなどの「文化的」業種の育成の名目で隠蔽したのである。したがって、「文化の時代」とは、単に中世的文化の復権ではなく、「ハードからソフトへ」という超近代の標語でもあったといえよう。さらに第三に、高度成長期に定着した計画経済や福祉政策、春闘方式といった社会民主主義的政策を、悪しき近代主義として葬り去ろうとしたのだ。かかる社民的政策は、どんぶり飯を盛るような野卑で無駄の多い下品な政策であると攻撃し（ここで既存社会主義や北西欧社民党のヨーロッパ病のイメージが利用された）、「下品な福祉国家」に対して「上品な文化国家」という対抗軸を新たにもち込むのだ。「自助」の美名の下に福祉切り捨てを強行し、相互依存の日本型福祉社会を宣揚して近代国家の責任を解除しようとするわけである。

これに対して、左翼思想の対応は遅れたといえよう。国民

の体制に対する〈依存〉心の強さに直面し、あるいは自らの「加害者」性に気づかされ、左翼は深刻な自信喪失の時期を送らねばならなかったのだ。人間は自立などできないのではない。自立できたと思っても、足元を見れば、きつと誰かを踏みつけにしている。日本の革命も、第三世界人民の犠牲の上でしか実現できないのではない。例えば、左翼は七〇年代に高度福祉国家を作ろうと努力してきたが、先進国労働者階級の「いのちとくらしを守る」というスローガンも第三世界人民の目から見れば犯罪的なものではないか。いや、第三世界人民といえども神聖化されはしない。第Ⅱ期の左翼にとって「希望の星」であったインドシナも、七五年解放を遂げるや、ポートピープルやカンボジア問題を生みだしたではないか——こうした深い懷疑に取り憑かれた左翼は、容易に政治実践に踏み出すことができなかったのである。私はむしろ不断の懷疑こそ政治参加の原動力であると思う。ところが、潔癖を旨とした左翼は、自らも大衆も永遠に汚れているのだという懷疑から、没政治主義の結論を引きだしたのだ。そして、この懷疑に寄り抱え与えたのが、先に見た吉本・広松氏の関係主義の主張——人間は自立などできない。常に（抑圧を含んだ）関係に先行され、関係の中でしか（依存的にしか）生きることができない——であった。

しかし、第Ⅲ期の人々は、この関係主義を一層徹底化する

ことによって、吉本・広松氏が未だもっていた近代主義（実体論）的残滓を一掃し、新しい可能性を拓いたのである。それを象徴的に表わせば、「暗い関係主義」から「明るい関係主義」への移行であり、ルサンチマンの克服といえよう。

まず第一に、潔癖主義からの脱却という点である。関係主義に依れば、知識人がいかに自己否定を重ねようとも、関係の網の目からは逃れられない（完全に倫理的な知に至ることはできない）という結論が決まっている以上、吉本氏の如く、自らの知的営みの道徳的純潔さに自己閉塞的に悩むのは、不毛なことだと思われたのだ。そこで、第Ⅲ期の知識人の仕事からは、一見、道徳的緊張感が失われ、遊戯的気分が漂うことになる。その代表が山口昌男氏であり、「岩波文化の講談社化」といわれた『叢書 文化の現在』が七五年に刊行される。

私は、この潔癖主義からの訣別がもつ積極的意義を、ここで大いに強調しておきたい。第一に、〈知識人—大衆〉図式をきっぱりと取り払った点である。大衆とは異なるある種の特権的な知の営みがあり、そのみが倫理的であるかのごとき幻想を打ち碎いたのだ。山口氏らが「戯れとしての知」を主張する時、知の営みの倫理性を全く否定しようとしたのではない。戯れも幾ばくかは倫理的なのである。彼の真の狙いは、求道者的知識人のみが不当に独占していた知の倫理性を、

全ての知的営み（知識人、大衆の別なく）に返還することにこそあったのだ。アカデミックな形式にプロテストし、自らトリックスター（道化）を演ずる彼に、人氣が集まるのは理由のあることなのだ。第二に、潔癖主義者は、自己の知的倫理性についての自閉症的私小説的煩悶のみを繰り返していたにすぎないが、山口氏らは、自らの知が完全に倫理的でなくとも、〈取りあえず〉外の世界に目を開こうとしたのだ。こうして、文化人類学をはじめとして、言語学・記号論・精神分析・動物学・社会史民衆史など次々と新学問（これらを総称して〈文化論—人間学「文化—人類学」的潮流〉と呼べよう）が登場し、数多くの知見を我々にもたらしてくれたのだ。第三世界問題は、先進資本主義国内部の資本—賃労働関係のみに注意を払っていた従来の左翼に、重大な反省を迫ったわけだが、他にも我々が見落としていた抑圧関係はなかったかという真摯な反省が、これらの新学問を生み出したのだ。その結果、医者—患者、教師—生徒、大人—子供、健康者—障害者、市民—犯罪者など様々な関係における抑圧や、消費関係における抑圧などが次々に暴き出されていった。これに対して、一部のマルクシストは、従来の生産関係中心主義の理論の中でこれら様々な抑圧関係を位置づけ、まず理論的整合性を確保した上で実践に取り組もうとしたのだが、それは、吉本氏らの私小説的煩悶の保身主義と一体どこが違う

であろうか。山口氏ら新学問の担い手たちが、自己一身の倫理より、世界の抑圧に関心を抱き、〈取りあえず〉関係の中に身を置き入れて内側から抑圧を暴いていった姿こそ、より生産的でありラディカルではなかったろうか。

このように、潔癖主義との訣別こそ、左翼の政治離れを克服し、〈自立と連帯〉をめざした政治実践へと向かう可能性を拓くものだったといえよう。第一に、完璧に倫理的に自立した政党・知識人のみが政治を指導しようという潔癖主義の独善的前提の放棄こそ、全ての人が政治変革に指導的に（主体的にとは、指導的にと等置されねばならない）関わり、相互批判を通じてお互いの倫理的向上を図るという構えを生み出すからだ。第二に、第三世界人民や障害者に対してルサンチマン的懺悔を行なうのではなく、〈取りあえず〉交流を図り、互いに自立した立場で相互理解と相互批判を重ねる中でより抑圧性の少ない連帯のあり方を可及的に模索していこうとする方向性を指し示したからだ。

ところが、実際には、左翼の没政治主義は八〇年代に入って一層進行したといえる。様々な抑圧を暴き出した諸科学の成果が、フランスの構造主義やドイツの解釈学の影響の下に哲学的に総括された時、「どこにでも抑圧はある」↓「抑圧も仕方がない」という倫理的シニシズムへと流れたからである（私はここでレーニンの言葉を思いだす。諸科学の成果は

ブルジョア的なものであれ貪欲に吸収しなければならない、しかし彼らが哲学的言語を喋り始めたら、その三百代言に耳を貸す必要はない、というあの格言である。一方、遊戯的精神についていえば、その相対的倫理性に気付かずそれを不真面目だとする素朴な批判もあったが、何よりも、自らトリックスターを演ずるだけの犠牲的精神と文化的力量が左翼には欠けていたのである。

さて、第Ⅲ期における関係主義の徹底化の第二は、広松氏らが未だ残っていた疎外論の残滓を払拭したことである。

広松氏の〈物象化〉論は、近代資本制の抑圧的社会関係の宿命性を、社会的分業と認識の共同主観的構造から説明することによって、近代主義の楽天的な革命構想を克服しようとしたものだった。しかしこの論法では、人間の認識構造がかわらぬ限り、物象化からの解放もありえないことになる。また、物象化Ⅱ悪という広松氏の価値判断自身が、物象化を悪としてみてるに過ぎない恣意的なものだということになる。そのため広松氏は、解放理論を論ずる段になると、自らの関係主義を裏切り、近代主義的疎外論を採用せざるを得なかった。すなわち、社会関係（意識関係）の外に、神聖なる大衆的情念という実体を設定し、このアルキメデスの点から現実社会を断罪したのである。

これに対して、第Ⅲ期の人々は、大衆的情念といえども関

係の網の目の中に取り込まれていると考える。例えば、大衆がファシズムを推進したごとく、大衆的情念も抑圧性を含み、イデオロギー的分節（関係）を抱えているのだ。このように関係主義を徹底する時、その結論はこうなる。人間は常に関係（差異）の中でしか生きられない。関係の網の目の「外」というものは存在しないのだから、絶対的倫理判断を下しようようなアルキメデスの点（実体Ⅱ同一性）もない。したがって、全ての社会関係（文化）は倫理的には全く恣意的である（科学的には決定的であるというのが構造主義）、と。例えば、近代社会と部族社会との間には一切の倫理的優越はつけられず、全く同等の文化的意味を有しているのだ。このような結論によって彼らは、一切のユートピア志向（疎外論）と手を切ったのである。

その実践的意義はどこにあるのか。疎外論は、左右両翼を問わず、ほとんどの場合、証明されもしない絶対的倫理を押しつける欺瞞を行なってきた。全共闘的情念の独裁も、第三世界の開発独裁も同然である。そして大平首相は高度技術社会をユートピアとして描き（テクノトピア）、それに向けての倍化された生産性競争に国民を強制動員したのであった。かかる動きに歯止めをかけるため、近代文明を相対化し全てのユートピアを懐疑にかける視点を提示すること、これが第Ⅲ期の関係主義者の狙いである。例えば、近代社会の政治構

造は人権とか合理性とかによって動いているのではなく、バリ島の劇場国家や祝祭と同じ構造をもち、単に登場するシンボルが王権から人権にかわったにすぎないとか、中世の魔術も文化的合理性をもって機能していたのであって、それが人々の生活と意識に有していた倫理的意味以上のものを近代科学がもっているとはいえないとか、無縁・公界・衆といった中世的自由が、近代的自由概念より劣っているとどうしていえるのか、といった具合である。

こうした文化的相対主義が、近代主義の自惚れと暴走に対して、警鐘として働く意義は確かに大きいだろう。しかし、大平首相の〈文化の時代〉は、技術や管理の高度化・洗練化という近代主義一本槍の路線ではなく、人間関係や日本文化の見直しという両面作戦に出ていることを想起しなければならない。すなわち、体制側自身がすでに、近代主義批判を行なった上で積極的ヴィジョンを提出してきている以上、文化的相対主義だけでは守勢に立たされることになる。これに對抗するには、大平の描く日本文化像が、矛盾と抑圧を隠蔽していることを暴露し続けると共に、別のかわるべき理想社会像を提出するしかない。だがその時、この理想社会の姿を無矛盾のユートピアとして描くことはできない。それは疎外論への回帰であり、欺瞞と独善に繋るからである。すなわち現在の左翼は、ユートピアを拒否しつつ理想社会を提示すると

いう困難な課題に直面しているのだ。さてそこで、第Ⅲ期の左翼の戦略は三つに分かれる。

第一は、関係主義を偽装した疎外論であり、哲学的人間学の立場と命名できよう。代表的には、丸山圭三郎氏やイリッチ氏などである。彼らは、〈身分け構造〉といい、〈ヘジエンドー〉といい、自ら提示する理想社会像が、抑圧や差異を一つも含んでないとは考えない。しかし、それが有限な存在者たる人間に最もふさわしい社会関係であると哲学的に権利づけることによってより抑圧の少ない社会を作りうる人間の可能性を遮断するのだ。確かに彼らは、粗雑な疎外論やエコロジスムとは異なり、自然(本質態・実態)⇕文化(墮落態・関係)という単純な二分法をとらず、自然(言及不能)＝人間の文化(コスモス・関係態)⇕文化(ノモス／関係態)という三分法を採用するのだが、彼らが恣意的に描いた理想的関係を、人間のコスモスとして哲学的に権利づける点で、事実上、疎外論と同一の独断論に陥っているといえよう。有機農法(農業も文化である)を神聖視するエコロジスト、ノモスの安定性は否定するが、ノモス＝カオス(中心―周縁)の弁証法のレベルではコスモロジックな安定性に至る山口昌男氏なども、この哲学的人間学に含められよう。

第二の立場は、「自分達の提示する理想社会も確かに完璧な社会ではないが、体制側の描く社会よりはまだしもまし

ではないか」といういい方で、自ら独善に陥ることを自制しつつ、判断を国民の美的趣味判断に委ねようとする立場である。客観的絶対的倫理判断が不可能である以上、相対的倫理判断すなわち美的趣味判断（センス）における多数者の合意を作ろうとするわけだ。多くの個別科学者の立場がこれである。そのため彼らは、様々な社会像を、人類学や社会史の方法で明らかにすることを急いでいるのだ。しかし、一方で体制側の方も、魅力的な日本文化像を描こうと必死である（中曾根首相の日本学研究所・梅原猛氏山崎正和氏など）。そこで今日、様々な文化論が氾濫しているわけだが、それは、早

晩、体制側の勝利に決するだろう。なぜなら、様々な社会像・社会関係の選択に際して客観的倫理基準がない時、その選択が単純に各人の自然発生的な美的判断に委ねられるだけなら、階級社会における自生的なイデオロギーは私的所有の意識である以上、その美的判断（気分）は保身的保守的方向に向かうのは確かなことだから。しかも、大半の日本人民は世界的に高水準の生活を浴しているのだ。「どうせどんな社会も汚れているのなら、今の日本も（私にとって）結構いい社会じゃないか」——「先進国」日本人のかかる意識（ミーイズム）をかきたてることによって、第三世界や少数者問題を切り捨てながら、国家運営を図ろうとするのが、現在の体制側の方針なのだ。したがって、体制側の日本文化論の特徴

は、日本文化の特殊性を誇示し、抑圧を隠蔽するところにある。これに対し左翼の文化論は、日本文化を扱う場合でも、人類文化に貢献し民族的汎通性のあるものをとり出して評価し、その中に潜む抑圧性も率直に剔抉するものでなければならない（例えば網野善彦氏の如く）。

では、このような批判的態度は、いかにして可能となるのか。「人類文化」という倫理基準の「客観性」を大上段に振りかざすのか。それでは疎外論への回帰であり、独善に繋がる。我々はあくまでも、主観的美的判断における多数者の合意を追求すべきである。だが、同意形成という左翼の戦略は、アンケート調査や人気投票のことであってはならない。すなわち、自生的イデオロギーにからめとられた主観的判断（ミーイズム）に拝服するのではなく、美的判断力そのものの判断とその向上を、同時に図るべきである。しかし注意してもらいたい。我々のいう美的判断力の批判とは、「人類全体の立場に立って考えよ」という近代主義的な「お説教」——心構え主義のことではない。ミーイズムへの批判は、各人の個別的主観の実体性を否認する唯物論的原理によってしか、行ないえないのである。まず、ミーイズムというものが、単に無自覚な私的所有のイデオロギーではなく、個別主観の各「私」性のイデオロギーに根ざした自覚的な態度なのだということに注目すべきであろう。つまり、「私」の気分は

確かに「私」が感じているものなのだから、「私」の気分に従うことが「私」にとって倫理的なのだ（自律）」と考えているわけである。この時、「君の気分は、実は資本によって作られ操られているのだよ」といった批判だけでは済まないのである。それは単に、「作られた私」を解体して「真の私」を復権させようとする疎外論的戦術にすぎない。解体するべきは、むしろ「私」という器そのものなのだ。ミーイズムも近代主義も等しく当然視している「私」なるものの実体性・実在性を否認することこそ必要なのだ。物理的個体としてのヒト（の脳髓）に一個ずつ「私」というものが実在しているという考えは、私的所有を核とする階級社会においてのみ支配的となるイデオロギーにすぎない（資本側の誕生と「コギト」の哲学）。つまり、「私」というものの存在も実は制度なのであり、社会的諸関係の総体の反映にすぎないのである。それ故、真に実在するものは、「私」ではなく、「私」イデオロギーだといってよい。階級的社會關係が生成するときに、物理的個体を精神的個体（「私」）と見なす、イデオロギイ的編成がなされるのである。このように、判断する「私」が実在しない以上、「私」の判断も、実は、各種イデオロギー（抑圧の存在する社会は常に複数のイデオロギー・ブロックに分裂している）の複合体（イデオロギーの束）であり、「個性」とはその複合の順列組合わせの差にすぎない

いことも、また明瞭であらう。こうして初めて、真の倫理が、「私」が「私」の気分に従う（心構え）ところにはなく、世界秩序（イデオロギー編成）がどれほど抑圧の少ないものとなるか、のうちにこそ存すること（倫理の客観性）が主張されるのである。だから、唯物論が倫理を語る場合は、本来、主体性抜きで、「私」抜きで語られねばならないのだ。だが、我々は「私」イデオロギーが支配的な社会に生きているのであって（唯物論者といえども、それから自由ではありえない）、この現実を無視することもまた、唯物論的ではなからう。そこで、「私」イデオロギーを改作し逆用しながら「私」イデオロギーを死滅させる戦術を提起することこそ、最も唯物論的な態度であらう（国家の死滅とプロ独国家の比喩）。すなわち、ミーイズムの中で「私」イデオロギーが他の諸イデオロギーを統轄し安定させている連繋接合を様々に分断し、別なイデオロギーとの接合を図り、全体として「私」イデオロギーの解体を図るイデオロギー戦略を立てるのだ。心構えではなく戦術を提起すること、戦術としての心構えを語ること、ここに唯物論の「倫理」がある。さてそこで私も、あえて主体主義的に発言するならば、美的判断力の向上のイメージを次のように言うことができる。「私」への固執を捨て、他者（特に少数者）に共感し、他者の目で物事を見る想像力を涵養すること。できるだけ多様な立場に立ち（四五億人の

「私」になり、最も抑圧の少ない社会関係を構想すること。すなわち「私」が、世界全体のイデオロギー編成の主体となることである、と。

そこで、以上の二つの政治課題を自覚した立場として、ポスト・モダニストの第三の立場がある。その代表は、浅田彰氏であろう。ただし彼は当面の戦略として、第一の課題（理想社会の提示）を差し控え、第二の課題すなわち美的判断力の陶冶（複眼的思考・他者への想像力の涵養）に自己の任務を限定している。なぜなら、疎外論的思考が未だ根強い現在の日本社会で、理想社会について語ることは、「大衆に夢を売る」ことへと容易に転化する危険が大きいからだ。「夢を売る」ことは、現実の矛盾を隠蔽し、国民の自立的批判的判断力を眠らせることになる。それこそ、日本社会をユニットピアとして描く体制側の文化論の狙いではなかったか。夢ではなく、矛盾を提示し、〈課題として〉理想社会を提示すること（そこにおいて何が解決され何が解決されないかを明らかにしつつ不断の対話を進めていくこと）こそ、左翼の任務であろう。ところが、哲学者の人間学は、結局、夢を語り「若者たちの神々」となることによって、国民を怠惰にし批判力を眠り込ませたのだった。哲学者の人間学の疎外論Ⅱ独断的観念論を厳しく糾弾する浅田氏はそこでこういう。左翼は夢を売る必要はない。夢を作り出すのは体制側の機能なのだ。我々

が高度成長の夢から醒めると次にはハイテク社会の夢を描き、それがだめなら日本文化の夢を作る。この時、左翼の戦略は、体制が次々と夢を送り込むスピードを上回る速さで夢の裂け目を暴き出し、一つの夢の商品流通期間を極小化させ、もはや誰も夢に欺されなくなるような地点まで疾走することではないか。そこで初めて、〈課題としての〉理想社会についての大衆的討議が可能になるのだ、と。彼の「逃走」や「ノリつつシラけ、シラけつつノル」というスローガンは、かかる戦略的展望の上に立って、我々が様々な視点や立場に身を置き入れ入れ換えし体制の夢に裂け目を入れる複眼的思考（『ラモアの甥』）を身につけることが焦眉の課題だ、ということ唱えたものののだ。私は、彼の二段階戦略（まず大衆の自立的批判力を高めてから、自らも大衆の一人として理想社会の討議に加わる）に、未だ若干の知識人主義を感じる。同時戦略で構わないと思うからだ。しかし、浅田氏において私は、唯物論と政治を発見するのである。

こうして私は、現在、第Ⅲ期における思想対立が、哲学者の人間学が『ラモアの甥』か、観念論か唯物論にあるのだと結論したい。

2 今日の思想対立と唯物論の生命力

さて以上の思想史を概括すれば、次のようになろう。戦後の左翼思想（マルクス主義も含め）は、近代主義として始まった。その特質は実践的には潔癖主義、解放理論としては疎外論、存在論的には、科学と倫理の調和を信ずる実体論であった。しかしその後、体制側も近代主義を標榜し、また既成の近代主義的社会主义体制の欠陥が明らかになる中で、左翼は近代主義からの脱皮が求められた。そこで、現状分析をよりリアルに進めようとした人々、すなわち科学的解明に知識人の倫理的使命を感じた人は、関係主義へと向かった。一方、現状批判を行ない変革への展望を語り続けようとした人々、すなわち実践的指示こそ知識人の倫理であると考えた人は、どうしても疎外論的構図を手放すことができなかった。この二律背反に呻吟しているのが、今日の多くの左翼知識人の姿である。その中で、マルクス主義者は、とかく変革の展望を語るに性急なため、実体論的偏向をもつものとして映り、現状分析がお座なりで甘いとか、二律背反の苦悩を回避しているといった批判を受ける。逆にマルクス主義者は、関係主義者に対して、現状肯定的だとか、二律背反の苦悩の誇示は知識人の知的遊戯にすぎない、といった批判を行なう。

だが、私が強調したいことは、マルクス主義とは本来、実体論でも関係主義でもない、ということだ。両者とも実は近代主義＝観念論であり、これに対してマルクス主義は、近代

を克服した思想なのだ。先の二律背反に悩むのは、科学と倫理、理論と実践の完璧な統一を求める潔癖主義であり、一貫性の病に冒されているからではないか。さらに問題なのは、実体論という関係主義といい、その共通の前提として、〈哲学〉という名の特色な認識行為によって何らかの安定した世界了解が可能だと考えている事だ。このような安定志向、〈哲学主義〉こそ全くの観念論ではないか。

意識に対する物質の第一次性を断固として承認する唯物論は、いかなる種類の知識であれ、完全なものはないと考える。したがって唯物論は、意識を常に不安に追い込む思想なのだ。安定的な世界了解が遂には可能だとする知的怠惰とは全く無縁である。唯物論的意識は、懷疑と自己懷疑、批判と自己批判を不断に遂行するのであり、ここにマルクス主義の永遠的革命性が潜んでいるのだ。それは例えば吉本氏の如く、知識人のたえざる自己否定を永久革命と考える自閉症的小児病のことではない。いかなる知識も完全ではないからこそ、公共的実践（＝他者の意識との交流）へと踏み込まずにある。すなわち、体制的イデオロギーの安定性を突き崩し変革の実践に身を投じ、そこで遭遇した批判を引き受け自らを鍛え、より普遍的な連帯が可能となる同意を形成してゆく、開かれた実践である。ここで、普遍的連帯という絶対的倫理は、「客観的哲学」によって支えられるのではない。いかな

る知識も完全に普遍的でありえないということの絶対的確認から生ずるのだ。したがってまた唯物論は、一切の潔癖主義とも無縁である。いかなる意識も相対的である以上、道徳的完璧を誇るなどできないからだ。ここに頑迷なる観念論に対する唯物論的寛容と謙虚の理論的根拠がある。それ故、唯物論者の政治活動は、「真理を実現せねばならぬ」といった引きつった哲学的使命感からではなく、「かく変革したい」という志士的な自由の意識を伴うのだ。このように唯物論は、〈哲学〉ではなく〈政治〉を提起する。総じて唯物論思想に耐えうるためには、「確実性」ではなく、「不確実性」に快感を覚えるようでなければならぬといえよう。

このような主体的力量（ヴァルトゥ）の形成として、今日の第Ⅲ期の思想状況を評価できるのではないだろうか。民主主義の成熟というべき国民の文化的政治的教養の蓄積は、観念論最後の皆であった〈知識人—大衆〉図式を突き崩し、グラムシのいう知識人と大衆の同一化を進め、人間文化総体を問題の組上りのぼせた。その解析はもはや、知識—情念、ノモス—コスモスといった図式（構造主義）ではなく、物質的・社会関係という枠組でしかなさえないだろう。それは何も資本・賃労働関係のことを意味するのではない。資本—賃労働関係も、理論の中で認識された社会関係であって、物質的社会関係そのものではない。むしろ我々は、文化人類学などの新

学問を含め個別諸科学と協同して、様々な抑圧関係を剔出し、物質的社会関係の真相に迫っていくべきであろう。抑圧を剔出すればするほど、より抑圧のない社会関係の構想が可能となるからである。しかし、その構想すらも物質的社会関係そのものとは不同（意識と物質は不同）なのだと自覚することによって抑圧に目を塞がぬことができるのだ。これに対して哲学的人間学はもはや諸科学の指導者たりえない。抑圧はしかたがないという言い方で、よりラディカルな科学的探究の道を閉ざしているからである。今こそ諸科学は唯物論を必要としているのだ。また、今日における相対主義の流行は、観念論的教条主義や文化的全体主義の同化統合政策にもはや欺されぬという、国民の教養形成を意味しているのであり、以上の科学的探究を国民レベルで推進していくことが可能となりつつあるのだ。

したがって今日の思想対立たる近代主義かポスト・モダンかの選択は、実体論か関係主義かの選択を意味しない。真実は、観念論か唯物論かの選択なのだ。我々の任務は、自らが近代主義に観念論に感染していないかの不断の自己批判であると共に、ポスト・モダンに生きる唯物論の強化ではなからうか。

（うらじ　みる　東京大学・院生）

〈座談会〉

戦後思想と

〈ポスト・モダン〉

古茂田 宏

新原 道信

桃井 健

村田 常一

浦地 実

はじめに

古茂田 本日の座談会を企画した問題意識をまず述べさせていただきます。本誌の今号の特集テーマは「戦後四〇年と知識人」というものなのですが、正直に言いますと、少なくとも私にとって「戦後四〇年」という時代の区切り方はピンとこないですね。それは「明治百年」といった区切り方がピンとこないのとはほぼ同じです。私の世代に属する者の多くにとって——私は今三十二歳ですが——「戦後」とは「戦前」との鋭い対照において照らされるような、その意味で同一性に貫かれた一つの時代とは映ってはいないのではないかと、そういう印象をもつのです。むしろ私にとってリアリティのあるのは、例えば六四年の東京オリンピックあたりを境にする風景の急激な変貌や、東大闘争に象徴される七〇年安保を区切りとする「戦前」と「戦後」——すでに六〇年安保闘争ですら私にとっては幼い日のかすかな記憶の中にしかないのですが——といったものなのです。さらに言えば、七三年十月のオイルショックとそれ以降のいわゆる低成長期を所与の環境として育ったもつと若い世代の目から見たとき、こうした時代区分は別様に映っているのかもしれない。「近頃の若い者は……」というトシでもないのですが（笑）、それで

も私が今教えている学生たちと私との間にすら、愕然とするほどの落差を感じることがあって、ますます「戦後四〇年」といったくくり方に異和感を深めるわけです。

というわけで、ここでは「戦後四〇年」という連続性・同一性の側面ではなく、あえてその中で生起した諸現象の断絶性・差異性の側面に光をあてる形で、しかもそれを主として私たちの世代がものを考え始めた七〇年代以降の思想的対立軸の重心移動に照準を合わせる形で議論してみたい。三十歳前後の世代に属する皆さんに今日お集まりいただいたのはこういうことです。

前置きはこれくらいにして本題に入りますが、超若手のホープ（笑い）浦地さんが今日のために見取図的な試論（前掲論文『ポスト・モダンと唯物論』）を用意してくれましたので、これに沿って議論をすすめていきたい。まず、基本的な枠組である時代区分の問題から始めましょう。どなたからでも結構です……。

新原 浦地さんの三時期区分には賛成です。でもぼくとしては、第Ⅰ期と第Ⅲに本質的な区別があることをもっと強調したいと思うんです。というのは、戦争責任の問題でマルクス主義者と丸山等が一応、同じ土俵に立って闘うことが出来たということや、責任の問題が、とりわけ知識人の責任として考えられていたということは、Ⅰ・Ⅱ期に共通してみられる

からです。吉本によるマルクス主義批判も、知識人―大衆図式を前提とした上で、自らを大衆の立場へと仮りに置くことで可能になったのです。ところが、大衆社会の深化によって知識人―大衆問題は、克服されないままに風化した。知識人の責任が問題とされなくなったのが第Ⅲ期ではないでしょうか。

桃井 Ⅱ期とⅢ期の切れ目は、読書階級のマルクス主義へのコンプレックスの消失でもあるね。あの頃から、大学の生協でも、マル・エン全集やレーニン全集がならばなくなったのじゃないかな。

村田 日本やドイツの戦争責任を追及していく中で、マルクス主義だけが転向することなく残った。こういう図式を内側から切り崩した、つまり左翼の側の戦争責任やスターリン問題を問題化したのが吉本、広松等である。しかし、Ⅲ期においてはもはやそういうこと、責任などということが真正面から問題とされなくなったということでしょう。

新原 講座派の業績も含めたマルクス主義の理論的業績によってというより、転向したかしかかったかという戦争責任をめぐる問題によって、マルクス主義はまさに戦後日本の座標軸たり得たわけですね。

桃井 とすると、責任の問題によってマルクス主義がヘゲモニーをもっていたⅠ期と、問題そのものが消失したように見

えるⅢ期との間にあるⅡ期が当面の問題となるね。移行期としてⅡ期を考えた場合、Ⅱ期において活躍していた吉本や広松の關係はどうなっているんだろうね？

古茂田　ちょっと待ってください。各論に入る前にですね、浦地君の報告で出された思想上の区分については大体みなさんが一致しているとしていいのですか？（一同沈黙）では、一応一致したということにして、Ⅰ期からⅢ期への移行期であるⅠ期へと話を移しましょう。

移行期としてのⅡ期（'68～'75）——吉本と広松——

村田　吉本と広松は共同幻想、共同主観と同じようなチームを使っていたことから、その思想および論理構造も同じものだと考えられてしまっていたんですね。だが、よくよく考えてみると、Ⅱ期が進行していく中で両者の違いが徐々に明らかになってきた。まず、吉本の場合にはⅠ期の図式である知識人・大衆図式を前提していた。その意味で、吉本はⅡ期というよりⅠ期の思想家でしょう。たとえば「丸山真男論」などを見ると、知識人と大衆との緊張関係を強調している。吉本が言うには、戦後知識人は真実を語りさえすれば必ず解放が訪れるという樂觀に支配されていて、緊張の自覚が足りなかった。そしてもし、知識人がこの緊張を持続しえないと、

結局独善的となってスターリン主義を生むことになる。従って知識人は大衆との緊張関係を深く自覚せよ……というのが大体、吉本の眼目だったと思います。これに対して広松の内部には知識人・大衆という問題が見られない。広松曰く、知識人が何を考えようと、実は彼もある種の共同主観によって支えられているというのが「存在の実相」なんだ、と。従って広松の共同主観性論の眼目は、近代の主観・客観図式に対して共同主観を言うことであって、吉本の眼目とはズレるわけです。

古茂田　知識人一般の意識ということ言えば、まず片一方に国家、資本、天皇制、もう一方には抑圧されている大衆が別々に存在しているという表象がある。次に、そうした抑圧の構造を明らかにすることで大衆の怒りを引き出し、社会変革へ持っていくんだというのが、Ⅰ期の知識人の意識だった。ところが、共同幻想や共同主観をいうことで、①倒すべき敵は「内なる天皇制だ」ということで自己否定へと向かっていく流れと、②共同主観の構造を調べていくと、どうやっても共同主観の網の目に組み込まれていくしかないんだと現状を追認する流れとに分かれていくんじゃないかな。はじめは物象化を資本主義に固有のロジックとして見ていくうちに、人間が意識をもつ（言語・労働）ということ自体が物象化なんだというふうになってしまふ。そう簡単にはいかん

な、と。

新原 古茂田さんの言われた①の役割を果たしたのが吉本、②の役割を果たしたのが広松だと特定化できるでしょう。浦地さん、どう思います？

浦地 ええ、吉本と広松の差異に注目することも重要です。

ちなみに最近の吉本の転向ぶりは、彼が丸山氏等と共有していたエートスを捨て、より広松の方向にすり寄ったと評価できると思います。

新原 うん、女性雑誌の「コム・デ・ギャルソンを着た吉本」とかいった特集に出てくる彼は何か戦略があってやっているというより、むしろ巨大な共同主観の網にコビを売っていると言っている。

浦地 そうそう、だから私はですね、Ⅰ期の思想を良しも悪しくも継承したのは内田氏や平田氏であったことも強調したかったんですよ。

新原 つまり吉本流の自己否定は、良心的樂觀的知識人はダメ、かといって共同幻想の構造もそう簡単には変わらんということで、案外、現状追認路線へと向かう可能性があるんですね。

村田 ところで、今の吉本が転向云々の話とも関わるんだけれど、広松の共同主観性論は、和辻の間柄論への連続性を持つような気がするね。そして、そこから木村敏、さらには山

崎正和へとつながっていくラインも見える。

古茂田 山崎が出てきたところで、主たる論題であるⅢ期の思想状況、つまり現在の思想状況について議論していきましようか。

Ⅲ期（75～85）Ⅲ期における思想的対抗軸は何か

村田 Ⅲ期という時代区分は認めますが、内容の理解については、浦地君とぼくとはちょっと異なります。まず、浦地君は、①哲学的人間学、②美的相対主義、③浅田彰、と分けていましたが、それらの理論構造が十分に明らかになっていないような気がします。

浦地 と言いますと？

村田 ぼくはまずⅢ期への橋渡しであった広松の近代〔主観－客観図式〕批判が、近代〔生産力中心主義〕批判へと拡大されていったということに注目したい。五〇年代はソ連の計画経済が一定の効果を上げたかに見えていた。人工衛星の打ち上げもソ連の方がアメリカより早かったとかもあって……。つまり生産力を増大して豊かな社会を築こうという点で、近代化論とマルクス主義に一致点が見られた。しかしこういうⅠ期は過ぎ去って、生産力も一定の水準に達した。それでそれは近代化論者がめざしてきた近代とは何なのかが、

はじめて問われるようになったわけです。

新原 なるほど、コンピュータの場合顕著なのだけれど、ハードウェア「生産」の問題からソフトウェア「消費」の問題に力点が移っていますね。近代イメージを前提とした上でいかに近代化するかでハードウェアを土俵に争ってきた近代化論ではなくて、もはやハードウェア革新の歴史を回顧反省し、近代とは一体何であつたのかを問う近代批判へと力点が移った。現在の消費社会論などは、生産力中心主義という面での近代化を反省できる段階に達したことが前提されていると思います。従って我々は、Ⅰ期の近代化論とⅡ期の近代化論の両者と、Ⅲ期の近代批判との質的差異に注目しなければなりませんね。

村田 そういうことです。ただ、今述べられたことを踏まえて言うのですが、近代批判というところで一緒に見えるⅢ期の近代批判論が大きく分けて二つの軸を持っていることを、浦地君は十分に見てはいないのではないのでしょうか。二つの軸とは、①近代とは実は個人主義であつたとして、和辻的間柄主義を引き出してくる軸、②近代とは実は理性主義だったんだとして「感性主義」を持ち出してくる軸、この二つがⅢ期内部の対立軸です。

古茂田 それは中村雄二郎に両方とも出てくるモチーフだね。中村は一方で、ロゴスとかノモスとか国家とかの支配シ

ステムの中に人々が取り込まれていて、そこに取り込まれていないのが身体的自然、あるいは触覚的感覚だとする。その一方で、近代的テクノクラートが理性的・個別的であるのに対して、民衆は感性的・共同的——その意味で制度化をまぬがれない——であって、この共通感覚に依拠していこうとする面を彼は持っている。つまり、感性は、制度化をまぬがれた「自然」としてテクノクラートの理性批判の根拠ともなるんだけれど、しかしその一方で共通感覚が云々される時は、感性的なものが共同体的心性として制度化されている「反自然」であると位置付けられている。これがどちらの方向に行くのかは不明だけれど……。

間柄主義と感性主義、あるいは柔かい批判主義

村田 中村雄二郎はⅡ期の思想家だと思っています。もともと間柄主義と感性主義とは、一見同じものだと思うかもしれませんが、Ⅱ期においては両者の違いはまだ明らかにならず、中村雄二郎のように一個人の内部で交錯していたわけです。それが時代が進むにつれて人脈的にもはっきりと分化していきます。まず間柄主義は日本文化の再評価ということでも「もともと日本は……」という話になっていき、変革主体としての共同性ではなくなる。梅原猛や林屋辰三郎、上山春平、木村

敏等の京都グループから山崎正和にまでくる流れは、共同主義の重層構造である現代日本に対する批判性を失い、感性主義というより「気分主義」へと変化していきます。

桃井 確かにバルコ文化みたいなものが描き出す美的世界は、山崎正和の指摘を待つまでもなく、現前しているものね。僕は好きになれないけど。

古茂田 共通感覚論とか情念論はⅡ期にも在ったわけだから、それと村田氏のいうⅢ期の感性に依拠しての近代批判とはどう違うんですか？

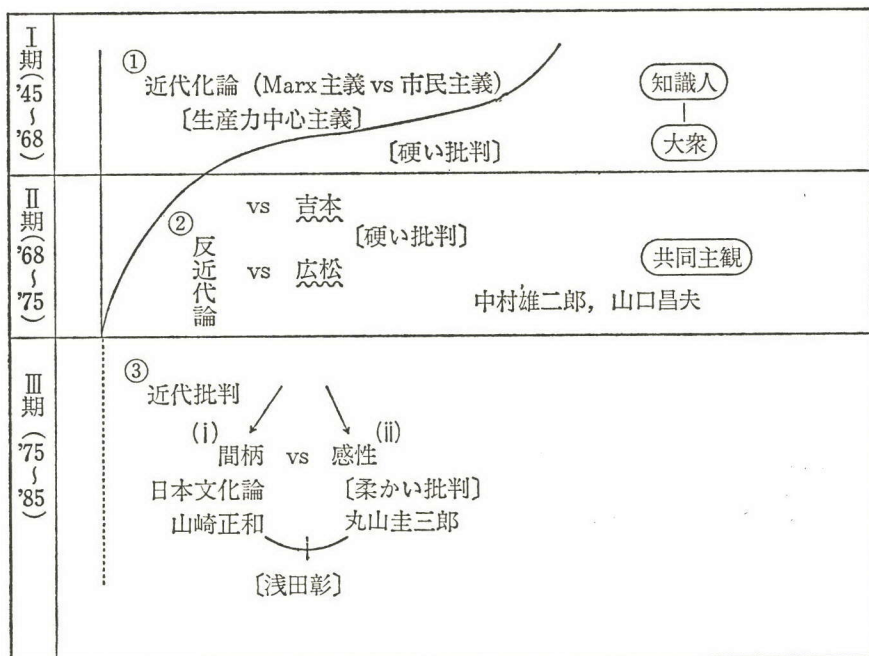
村田 批判という点では似ていますが、感性を振りどころにして何を批判するかという相手^{タリゲツ}が移動したということでしょうか。Ⅱ期の場合、感性の対概念は理性でしょうから、近代合理主義批判、生産力批判、近代的官僚制批判、等々の批判原理として感性がとらえられる。この時期では、だから感性というのは民衆の共同性、その意味では間柄とも近いカテゴリーとしてとらえられていた。ところがⅢ期になると、この民衆の感性——じつは制度化された気分^{気分}——がバルコ文化にからめとられていて批判の根拠にならなくなってくる。だからⅢ期における感性は、直接的に理性批判にむかうのではなく、この制度への批判を迂回しようとするんです。

古茂田 竹内芳郎や丸山圭三郎の言語批判が、その制度批判

だというわけですね。

村田 そうです。ところで、Ⅱ期において感性を振り所にして近代——その内実はバルコ文化ではなく、生産力主義だったわけですが——を批判しようとしていた潮流は、Ⅲ期に入って分裂した。今言った形で新手の近代、つまりバルコ文化をも批判しつづけようとするグループと、ポストインダストリアル社会ということで、以前の批判の対象であった近代——生産力主義——がすでに克服されたのだといって現代の消費社会（間柄主義）を肯定するグループと、にです。

新原 ぼくの見方はちょっとニュアンスがちがうですね。Ⅱ期くらいまでは、現状批判の根拠として、あるべき近代像とか古代像や中世像を設定しての外在批判であった。何しろ近代はまだ十分ではないんですから、あるものでいいとは言えないんですね。ところがかつてあるべき近代像として批判の根拠にしていたものが、ある程度実現されてしまったのがⅢ期です。そこで、一方は開きなあって「日本いい国」論へとつながる間柄主義です。もう一方は、村田さんの言う感性主義と少しズレるんですが、確かに以前ほど高らかに批判できないし、「原始共同体に帰れ」とも言えない、しかしそれでも批判性を保つべきだという立場、いわば「柔かい批判主義」です。Ⅱ期の批判が硬派ならⅢ期の批判は軟派へと近づくでしょう。



村田 たしかに感性による近代批判といっても、批判の対象がとおい向こうにあるというのではなくなってくるから、議論がこみいってはおくよ。そういう意味では、II期と比べてIII期の批判は内在批判になってくる。

古茂田 ただ内在批判なんでものはそう簡単にできるものじゃないね。丸山圭三郎の身分け、言分けあたりになつてくると、どんどん先鋭化していつて「奇型化した現代文化」の原因は言語そのものにあるつてことになつていくね。丸山から見ればもうネアンデルタールあたりからそろそろ「近代」なんだということになる。

新原 ただ先鋭化していつたにしても、丸山はちゃんとパルコ文化を見えていますから「近代の超克」へは向かいません。そこでおそらく丸山も行き先を模索しているのでしょう。ここで重要な区別は二つあつて、①「近代の超克」論も含めた反近代論と近代「生産力中心主義」批判との区別、②近代批判内部での間柄主義と「柔かい批判主義」との区別です。図式化すると大体こうなるでしょう(図参照)。

村田 確かにいさましい批判、硬派の批判がしにくくなつた今日、内在批判を可能とするのには内部矛盾をうまくとらえることが重要だろうね。

浦地 浅田彰が受けたのは、それをやったからでしょう。

浅田彰はなぜ受けたのか？

新原 浅田彰自身の図式では、①レヴィ・ストロース等の構造主義、②クリスティヴァ等の中心／周縁、③として中心／周縁に代わるべきものとしてニーチェを出してきます。フランスと日本とのズレはあるものの、批判性を欠く構造「間柄」と、ともすれば構造から遊離しやすい批判とを緊張を維持・結合しようと試みているのだと思います。

桃井 これまで問題になっていた近代「生産力中心主義」に起因する問題として教育問題、とりわけ受験競争の問題に衆目の関心が集まっている。その受験競争において典型的に現われている矛盾を浅田がうまくとらえたんじゃないかな。また彼は『構造と力』の「千の否のあと大学の可能性を問う」では大学のアカデミズムまで包摂して教育・学問として提示しているね。

村田 浅田自身も受験というものの影響を残しているわけですね。半ば意識して「チャート式」という受験参考書の手法を使ったりしている。

新原 受験の網の目——背後には差異化・選別化を押し進める競争社会がありますが——にがちりとつかまえられていて、「競争に勝つことが全てじゃないさ」というのがナイー

ブで力を持たないんじゃないかとみんな思っている。その時、なんとか受験競争に異を唱えられる論理を浅田に求めたんでしょね。

浦地 そうなんです！ 従来の受験競争批判は、ナイーブだといわれがちだったのに対して、いやナイーブはいけないと言ってるんじゃないくてナイーブだけでは不十分だと言っているんですよ（ホントカナリーというみんなの声）。こういったものに対して、浅田や不肖浦地による批判はこうなんです。つまり、受験競争は画一的競争である点がまずい。競争してもいいからもっと多様に、ハチャメチャにやるべきだと（ここでもよめきあり）。

村田 でも、それじゃ君や浅田と香山健一の教育「自由」化論とどこが違うんだ、と言われるよ。

浦地 いや香山氏も結局は画一的競争主義者なんです。確かに彼は個性主義とかいって戦後民主教育の全面発達論を目の敵にし、英語だけで、人間、数学だけで、人間、音楽だけで、人間を作った方が面白い、そういう多様な競争を認めようと言います。けれど結局それは、できることをめざした一元的競争にすぎない。金持ちだけが「自由な」競争を受けられる社会を作ることの意味しているんです。私の言う多様な競争とは、たとえばクイーンズイングリッシュができる、とふんぞりかえっている人間に「シンガポールイングリッシュ

やチャイニーズイングリッシュができるのか、それらを下品な英語だというのなら、アジアの人間と付き合わなくてよいのか」といった論理で対抗していこうというものです。

古茂田　でもその場合、やっぱりシンガポールイングリッシュができる奴とできない奴との差別・選別が起こらないかなあ。

浦地　私が言っているのはシンガポールイングリッシュによるハイアラキーを作れるということではありません。それでは香山氏と同じになってしまいます。なぜならば香山氏は多様を説きながらも実は生産力上昇を無前提に承認しているのです。生産力上昇のために労働力を効率的に配分したい、それにはまず労働予備軍である子供から……という発想です。

つまり効率的生産を頂点とするハイアラキーの中でのいわゆる「タテ型の多様」なのです。私が言いたいのはそうじゃなくて、生産力上昇も、勉強ができる奴、スポーツができる奴もそれぞれ単なるイデオロギーだ、だから国民の一人一人が評価基準そのもの、イデオロギーを様々に作り出すいわば「ヨコの多様」を作り出そう、そのためにはまず、「タテの多様」を異化する必要がある、それでシンガポールを持ち出したんです。私の言う意味での「ヨコの多様」をめざす競争を行なう力量を身につけるんだと。

古茂田　いやー話が浦地思想の展開になってきましたね。そ

れはひとまずおいて、思想のアンダーグラウンド自体に話が移ってきたので、受験競争に象徴される問題、つまり近代批判の焦点の一つを論じたいと思うのですが、いかがですか？
一同　いいでしょう。

受験競争にみるモダンとポスト・モダン

古茂田　最近、石川達三の『人間の壁』を読みかえしてみたんですが、あそこに描かれている佐賀県教組の闘い、とくに女主人公のほとんど崇高な姿の中には一種の神話的な強い単純さがあるんですね。そこには教育基本法という近代の普遍性を体現したような理念が自明な形で現前していたわけですね。どんな貧しい家庭の子供にも、能力に応じた教育——人間らしい教育——を受ける権利があるのだ。それなのにこうした一人一人の子供たちに十分に教育を与えるにはあまりにも貧しい現実がある……。こういう図式は戦後から六〇年安保のあたりまではかなりリアリティがあったのだと思います。しかし、教育の機会均等原則は、出世民主主義と表裏一体する形で近代化の徹底という方向と親和性を持っていますから、あの教育基本法の崇高な理念——理性と科学による人間の共同——は、グロテスクなまでの受験競争——「能力」と偏差値による人間の分断——というどろ沼の中におの

れの変わり果てた姿をみいだすという逆説をこうむらざるをえなくなった。こういう印象をもつんです。私が大学に入った年が、ちょうど七二年の国立大学学費値上げ阻止闘争の年で、全学無期限ストのキャンパスの中で学生生活を始めたわけですが、すでにこの時期では、もう教育の機会均等原則という論理で全国民的な合意を得ることはできなかったという印象をもっています。つまり、古典的な貧困概念と学問の公共性という論理で闘争が組織しにくくなったということです。しかし、古典的、あるいは絶対的な貧困概念が、高度成長期をとおして無効になったのだ、みんな「中流」意識でまづまず人生を楽しめるようになったのだ、という説を仮りに採用しても、ではどうして受験競争は弱まらないのか？ 大学卒と高校卒とを比べても、例えば戦前のようなけちがいの収入差があるわけではなし、大学に行かないと餓死といったせっぱつまったことになるというわけでもないのに、なぜ小学生が先行不安で自殺するというようなことになるのか、といった疑問が湧いてくるのですが。この辺から話してみたいと思います。どなたか御意見はありませんか。

新原 今、古茂田さんの言われた受験競争は「刻苦勉励」型の古典的なスタイルなんですね。確かに言われるように、「教育基本法」から「受験競争」への移行の中には、近代の明と暗といった逆転劇があるかといっていいと思うのですが、

大きくみればその両方ともモダンそのものであって、「刻苦勉励」型の人格主義であり競争主義なんですよ。しかしこういうモダンの枠組だけで考えると、じゃあなぜ一定の経済的達成を遂げた社会においても受験競争は加速する一方なのか、ということがわからなくなるでしょう。これは、刻苦勉励を知らない世代から言わせてもらえば（笑い）、競争の自由、すなわちエリートをめざす開かれた競争（ゲーム）が民主主義だという自由民主主義が多数者の合意を得てきた、ということなんです。刻苦勉励型の競争の場合、その競争の勝利者——「身を立て名を上げ」——には最終的に収入という実体的な功利が予想されていますけれど、現代の受験競争はこの功利それ自体より、勝利者として同感されたいという要素の方が大きいんじゃないかと思います。さっきの分け方というⅠ期からⅢ期への思想状況の推移もこういうことが底にあると思うんですね。

浦地 要するに、見栄ですよ。見栄！

古茂田 つまり教育基本法から受験戦争へ、という近代の展開というおさえ方ではもう古い、というわけですね。同じ受験競争といっても、明確な地位や収入という実体的な功利性の原理が予想されていた時代はもう過ぎ去っていて、競争それ自体が生み出す差異のたわむれの中で、各人が同感を求めている……これが現代でありポスト・モダンなのだ、と。

新原 いや、もちろん功利と同感という原理は常に併存していると思います。ただ、力点が、功利から同感へと移行したのだということです。そして功利が近代化論の個人主義から来ているとするなら、同感^{ドミナ}は間柄主義から来ているんですね。

桃井 その個人主義というのは、さっきの話でいうとI期を支配したウェーバー主義^{ユダヤ}の系と考えるわけですか？

新原 そうです。

古茂田 ふーむ。するとこういうことになるのかな。つまりむかしの東大に左翼が多かったというのも一種のコンプレックスがあったんだ、と。例えば福沢諭吉が帝大生に講演して、諸君ら帝大生はふつうの国民の何十倍も何百倍もの金を国家から与えられているんだ、というようなことを皮肉まじりに言う。そこから俺たちは普通の人間より何百倍もの責任を負っているし、またそれに値する出世の道——末は博士か大臣か——もひらかれているというエリートの気概を燃やす人間もいると同時に、逆に国民に対して尽くさねばならない、という非エリートのヒロイズム——それは新原くんからするとうらがえしのエリート主義だということになるんじゃないが——をもうみ出していった、と。

新原 そのとおりです。体制側、左翼側、どちらの側にも責任感が働く。知識人・大衆図式ですね。ところが現在の競争

「民主」主義では負い目もなければ気概もないでしょう。あの七〇年安保——ぼくにとってはもう大昔の伝説ですが——以降の大学のキャンパスはそうなっている。

桃井 その場合、ポスト・モダンということで、功利から同感へというまとめ方とは別に、普遍的・公共的^{パブリック}理念の喪失という視点が必要なんじゃないですか？

新原 そう言っていると思います。ウェーバー／マルクスのI期の段階では理念を立てることが可能だったわけですが、いわゆる「成熟」した市民社会が肥大化し自律化する中でそういう理念が不要になってしまったのです。

古茂田 ちょっと確認させてもらいますが、新原君のいう「成熟」した市民社会というのはさきに出た同感原理^{ドミナ}が支配^{ドミナ}になった社会という意味ですか？

新原 そうです。

「成熟」した市民社会とは何か

村田 ぼくはその新原君の見方に賛成できませんね。新原君の話は、功利と同感という二項^{二項}があって、近代化は功利でポスト・モダン^{ポスト・モダン}は同感だ、という図式^{図式}ですが、もともとこの二項対立はルソー対スミスといった形で近代的思维を貫通しているのだとぼくは見るのです。

古茂田 スミスが同感原理だというのはわかるけど、ルソーが功利だというのはわからないね。

村田 その話はちょっといりくんでから今ここでは展開できないんだけど、ルソーには他人の評判とか承認といったものをオピニオンという形で蔑視し、そういう他者の承認の中でしか自己の存在を確認できない精神を自己疎外的精神として否定するわけでしょう。

古茂田 amour propre (自尊心) を否定し amour de soi (自己愛) に定位しようとする……。

村田 そうそう。その場合ルソーはこの自己疎外的精神をまさに疎外だと告発しうる視点として一つには自然状態、一つには一般意志に基づく共和国を設定するわけだけど、この両方ともスミスの同感シンパシーだとか想像力イマジネーションだとかいった、間柄の中にしかないようなふわふわしたものを一掃した絶対的な実在性をもっているわけだ。

古茂田 ……ところで功利を同感と比べたとき、この功利性も一種の実在的な存在確認を前提している。だからルソーの原理はさきにみた功利性の原理と重なりつつ同感原理と対立する、というわけですね。

村田 そうです。それで、話をもとに戻して新原君の説を考えてみると、新原君はなにかポスト・モダンになると、古典的貧困に基づく階級分裂といった実体的な対立が、ゲーム的

な差異のたわむれの中に解消されてしまつて、同感に基づく「成熟」した市民社会が自立する、といったいみたいです。ね。それがポスト・モダンだ、と。しかし、もともと同感を求めている競争社会が予定調和的に自律するというのはスミスの思想を原型としているといつていいと思うのですが、スミス自体、この予定調和に疑問を感じているんです。皆が同感を求めて競争すれば必ず敗北して社会の底辺に沈む階層ができるわけで、この階層のルサンチマンをどうするかという問題をスミスは解いていないし、今の受験競争だって、何も全員がこれを楽しんでいるわけではないでしょう。

桃井 そういえば、最近のポスト・モダンを呼号するイデオログはみんなニーチェの息子を自称しているね。そのルサンチマン論ともつながっているのかしら？

村田 ぼくはそう思っているんです。デリダやドゥルーズから浅田彰たちにいたるまで、ニーチェをポスト・モダンの元祖に祀りあげていますが、まさにニーチェはこういうルサンチマンこそがキリスト教であり社会主義であり賤民思想だといつて切つて捨てるわけでしょう。その上に、楽しい知を謳歌するわけだ。彼ら自身は、こういう文脈でニーチェをとらあげているわけじゃないけれど、ぼくにはつながりがあると思うんです。

浦地 いやー、やっぱり村田さんの見方は古典クラシック的ですね。村

田さんは今の受験競争や、パルコ文化といった「つまらない」差異の加速化といった状況を、結局は資本による労働力の選別とか、購買欲求の病的な刺激といった視点から見ているでしょう？ つまりそこで「自律」した成熟社会も、要するに資本というおしゃか様の手のひらの上で踊っているにすぎないのであって、決して自律しているわけではない、と。

もちろんそういう側面がないわけじゃない。浅田彰でも、資本の整流装置として受験競争が機能しているのを見ています。批判的にね。でも、それだけ言っても一億総受験競争という現実は大問題じゃない。いくら教育基本法のような理念を掲げても、受験競争がなくなると思えますか？ そうだとすれば、この加速していくゲームそのものを、もっと過激に演ずるということをおして、今の支配構造を内側から破壊するという戦略を立てるしかないじゃないですか？ 確かに受験競争という単線ラインの上で見栄をはりあうだけでは不毛だろうけど、見栄をはりあう中で相互に承認すること自体は人間の力量の増大なんです。奇怪なファッションでもなんでも、いろんな方向で見栄をはりあうのがいいんです。そしてここが重要なところですが、今のこうした理念なき差異の積分化という状況は、資本側から言っても統御し切れるものではないんですよ。晚期資本主義は、おのれを維持しようとして次々に新しい差異をくり出していますが、

それはもう資本主義的な支配構造と予定調和するようなものではないと思います。だからこの流れに大いに乗るべきなんですよ。

新原 今の浦地さんの言われたことをひきついで言うなら、さっきぼくは第Ⅲ期になって公共的な理念が社会全体から消えていったと言いましたが、これは資本側から見ても困る事態なんです。まさに、資本が統御し切れない領域が拡大していると言っている。だからこそ、彼らは今、必死で外在的な理念——例えば日本ナショナリズム——を持ちこもうとしている。彼らは一方では競争の自由、各人の自発性、企業内の小集団づくりといった間柄主義を推進していますが、これと企業の絶対性の理念とをどう調和させるかということによって必死なわけです。

桃井 では山崎正和のような思想はどう位置づくんですか。

山崎もポスト・インダストリアルということ、まさに同感——彼は社交といいます——に基づく社会を構想しているわけですが、こういう差異の消費それ自体を目指す社会というイメージは資本と対立するんじゃないか？

村田 ぼくは浦地君や新原君の考えは、結局のところ山崎の議論と同じところに流されてしまっただけで、現在の支配構造を補完することになると思います。

新原 いや、山崎の議論は、例えば山本七平のような「勤

勉「イデオロギーを外から持ちこまないのですから、その限りでは浅田の議論と似ていると思います。でも山崎の場合、あの社交的世界の美的統一——茶道のような——だけを主張して、この美的世界と資本の価値増殖過程との間にありうるだろう緊張についてはあえて沈黙するという立場ですから、結局事実としては資本の側に取りこまれるでしょうね。でも、同感に基づく領域の自律を強調している点それ自体はまちがっているとは思いません。

村田 ぼくは新原君のように、間柄主義それ自体の中に批判の根拠がでてくるとは思えないんです。もちろん間柄なき批判が無効だとも思いますが……。批判なき間柄主義と間柄なき批判とをどう結合していくのか、というのが現在の問題だ、といったらいいのかな。

桃井 どうも私にはまだ、その間柄主義というものの内実がよくつかめないんですけれどね。和辻の人——間の存在構造のようなものだとなれば、それは例えば日本的集団主義といった形で資本の側にインテグレートされる方向でしょう。まあそれも反個人主義ということでポスト・モダンだとはいえるけれど……。ところが新原君たちのいう同感に力点を置いた間柄主義というのは、こうした資本による支配構造を内側から破壊する批判的機能をもつと考えられている。うーむ。混乱しているねえ。いや、これはさっき見た、中村雄二郎のい

う制度化された感性とか、共通感覚などが二方向——体制批判と体制翼賛——をもっているというのと同じことかな。

科学的概念と戦略的思考

村田 今言われたことから少し話をずらして言わせてもらいたいんだけど、浦地君や新原君の意見というのは、ぼくには浅田彰のそれと区別がつかないのだけれど、ともかくそこには現実を有効に分析しうる概念軸がでていないような気がするんです。加速してゆく差異化現象——受験競争もその一つでしょうが——の中に解放の契機を見るところのは、差異が差別へと転化したり、その中でルサンチマンが発生したりするという側面を見て見ぬふりをするものの上に成り立っていますよ。結局、パラノカスキゾか、といった分け方をみて、どうしてパラノにならざるをえないのか——スキゾ的に楽しく京大に入れる浅田氏には想像できないようなルサンチマンを持つ受験生が群れをなしている——という点を回避した概念設定になっていると思いますね。今、桃井さんは間柄主義の多義性を指摘したけれど、ぼくとしてはそれを自覚した上で現代の思想的対立軸としてこの間柄主義と、感性による近代批判との矛盾・対立を挙げたいと思っています。桃井 ますますわけのわからにくい話だね。間柄主義の対を

なすのは個人主義であり、感性主義の対立項は理性主義ではないの？

村田 いや、そういうふうに相互に排除しあう概念群を設定して——スキゾ／バラノもそうだけれど——あれかこれかを問うというやり方は観念論なんだ。そういうやり方は、そのどちらかの領域で問題が解決するという想定をはらんでいるのであって、つまり理論の中で問題が解決してしまうという想定をはらんでいるんです。そうではなくて、矛盾を自覚する道具として科学的概念装置は役に立つので、言いかえれば実践の中でしか解決できないような問題を自覚させるためにこそ科学は機能するんだと思うんです。

浦地 何だか抽象的な話ですねえ。スキゾ／バラノといったあれかこれかをつきつけること自体が観念論なんですか？それなら安保に賛成か反対かというあれかこれかをつきつけることも観念論ということになって、一切の実践的行動とかかわれなくなるでしょう。村田さんの議論では戦略的なレトリックが出てこないんじゃないですか？

村田 いやー、君の戦略こそ盲目的なんじゃないの？

桃井 戦略なき概念は空虚であり、概念なき戦略は盲目である……か。

古茂田 えーと。ちょっと議論が空中戦になってきましたね。村田君と浦地君の今の議論は、おそらくアルチュセール

の科学論・イデオロギー論とのからみで出てきたんだと思うけれど、そしてそれはそれで重要なんだけれど、今までの話とは議論のオーダーがずれてしまっていますので、ちょっとペンディングにしておいて、そろそろ收拾にかかりたい。

「記号論」的風景を前にして

今までの議論をうまくまとめるというのはほとんど曲芸ですが、私としては次のようにまとめてみたいと思います。七四年頃を境として高度経済成長がおわり——それは思想的区分としては第Ⅲ期に対応しますが——、鉄鉱とかセメントといったいわゆる物質らしい物質的生産の上昇が頭打ちになった。それはオイルショックという供給サイドの問題もあったけれど、高度成長期に各戸にテレビもステレオもマイカーも、つめこめるだけつめこんでしまったという事情もあって、需要サイドから言っても国内市場は飽和状態に近づいてしまっていた、と。コンピュータのような新しい市場開拓に今彼らは必死ですが、これだって本当に必要なかどうかは二の次で、資本はどんどん売れるものをさばかなければ自家中毒をおこしますから、とにかくマイコンを操れないような人間はとり残される、といったイメージを先行させて売りこむ。バイオテクノロジー関連産業もしかり。

これと併行する形で、既存の商品についても、その商品の実質的使用価値——まあこんなこというとポスト・モダン派から、もともと「実質的使用価値」なんていうのも幻想なんだといわれるのでしようが、それはともかく——とは関係のないイメージ性をどんどん付与していった、この多種多様なイメージを消費させることによって資本での回転を失速させまいとする。例えばビールの宣伝でも、このビールがいかにうまいかなんてことはどうでもいいので、やれペンギン缶だのビアシャトルだの生ダルだの……といった「どうでもいい」差異を加速させていく中で延命をはかっている……。最近ピンク色をしたビールをのみながら、マーマレードうどん——こういうものがあるんですね——を食う、というのが六本木や原宿のはやりだという……。Ⅲ期に入って記号論チームがおこりましたが、これも今言ったこと、つまり我々はモノを消費しているのではなくそのモノの帯びるイメージを消費しているのだ、記号を消費しているのだ、といった日常感覚の上にはじめて可能になったのでしょね。さっきの同感と功利、間柄主義と感性主義といった対概念でいえば、功利や感性といった系列は、具体的なモノの実在性につきあたるわけですが、間柄や同感という系列は、そういうモノの実在というのではなくて、例えば「俺は今〇〇のターボに乗っている」ということ自体を他人から承認されたい、という欲

望、「俺は差異ちがいのわかる男なんだ」ということへの同感を求める欲望の成立するエレメントなわけです。

そして、こういう、奇妙な状況が現実存在しているのだということをおさえた上で、理論を立て直さねばならない。こういう「記号論」的風景を正面からつかまえられる概念装置を鍛えることなしに、現実を有効に批判できない。……と、ここまでは皆さんの一致を見ることができないのではないでしょう。問題は、こういった状況そのものの中に解放の契機を見るのか、それともこれを資本の補完物として否定するのか——否定するといってもどうするんだ、という戦略を含まなければお説教になります——というところに煮つまってきた感じがします。最後に、この問題について一言ずつでも……。

村田 ぼくは基本的には、こうしたポスト・インダストリアルといった議論が無矛盾な「成熟社会」を肯定する方向に流れるだろうと思います。さっきいったルサンチマンの問題を抑圧するという意味では体制の補完物となりやすいでしょう。これに対して例えばエコロジー運動などといった、感性に基づく批判が必ず出てきますよ。

浦地 それじゃあやっぱり疎外論の図式そのものじゃないですか！

村田 いや何もエコロジー万歳といってるわけじゃないよ。

古茂田 いやいや、わかりました。しかし村田君が先に出した概念の設定のしかた自体についての議論はペンディングということにしておいたので、この話はそれまで、ということにして、浦地君の意見はどうですか？

浦地 第一に、こういう記号の生産と消費という現象は現実存在しています。今後も加速していくでしょうね。第二に、こういう傾向は、かりにそれが資本によって生みだされたものであるとしても、いずれは階級社会それ自体を揺るがすと見ています。古茂田さんや村田さんは、ああいうコピー文化、パルコ文化といったものを、資本に踊らされた愚かな水衆というふうに見ているんですが、彼らは踊らされつつ、自ら勝手に踊っているんです。資本の思うがままにヒット商品が出て一億総〇〇といった現象はもうおこっていないのであって、資本の方としても何が売れるかわけがわからなくなっているという部分も多いんです。こういうプロセスの中で国民の文化的な力量は増大してきている、と見ますね。

消費社会と政治的文化

桃井 しかし、国民の力量が^{ヴァイタル}増大したといっても、生ダ^{ヴァイタル}ルにするかピアシタルにするか、という「差異」を選択する力量にすぎないではないか、と言われたら、どう答えるんです

か？ 例えば『びあ』といった情報誌には、目もくらむほど「差異」に満ちたインデックスが並んでいます、あそこには「今週のデモ」とか「来週の中野区議会」といった「差異」は今のところないですよ。

浦地 それはそのとおりです。けれども、ぼくとしては『びあ』的な文化空間と別個な空間に「もっと大事なこと」として「政治」を設定することが間違いだと言いたいのです。

古茂田 よくわかりました。つまり『びあ』に政治が排除されているのは『びあ』の側の責任ではなく政治の責任だ、というわけですね。これは、政治的文化の問題としてまた機会を改めて議論してみたいと思います。新原君はどうですか？ 新原 ぼくは浦地さんともちょっとちがうのですが、大筋では一致していると思いますのでここではもう付け加えません。

古茂田 では最長老（笑）の桃井さん、沈黙気味でしたが、最後に一言。

桃井 いやー。カント、レッシング研究一筋の私としては、ずいぶん自分が老けこんだような気がしましたね（笑）。浦地君たちの世代とのギャップを感じました。しかし、最後に、出た、『びあ』的な世界と政治的な世界との結合という問題は、以前からいろいろと考えてはいた問題なんです。しかし、浦地君のやり方だとどうなるの？ 左翼が電通に対抗し

てコピーを乱発するってことになる。とすれば、結局、大衆社会の中に巻きこまれておしまい、という感じがするんですけれど……。浅田彰もやっぱり消費の対象となっちゃったと言えちゃうわけでしょう？

浦地 いや、今こそ電通に対抗すべきですよ！ 左翼はまだたちまわりが下手すぎて消費すらされてない。このままじゃ完敗だ！

新原 あー、そういうレトリックには、ぼくついていけないなあ。

古茂田 どうも司会の能力をこえた議論が続出して、收拾はつきそうもありませんね（笑い）。我々の世代から見ても戦後思想を時代的に腑分けするというのが今日の座談会の目論見だったのですけれど、逆にそのことをおして私たち自身の間にある世代差が腑分けされてしまったようです。桃井さ

ん、私、村田君は一九五〇年代のはじめに生まれ、浦地君と新原君は五〇年代のおしまいに生まれたわけですが、わずかな数年間のギャップでももの感じ方の基本がかなりちがっているような気がしました。私としてはそのことが確認されただけでも収穫でした。今日出された問題を、また各人が各人のしかたで考え続けるということで、今日のところはこれでおひらきにしたいと思います。どうも長時間、ご苦勞様でした。

（こもた ひろし 山梨県立女子短期大学・哲学）

（にいはら みちのぶ 一橋大学・院生）

（ももい たけし 東京唯物論研究会会員）

（むらた つねかず 東京唯物論研究会会員）

（うらじ みおる 東京大学・院生）

合同出版の新作

オルターナティブ社会学 UNA SOCIOLOGIA ALTERNATIVA

操作テクニクとしての社会学から

批判社会学へ

● フランコ・フェラロツティ（ローマ大学社会学研究所所长）

● 古城利明／R・マツヂ／元島邦夫（共訳）

現代の体制化した社会学のあり方へのラジカルな批判と、既成社会への鋭い批判を展開しつつけるイタリア社会学の重鎮である著者のきわめて論争的な代表作。産業、労働、階級、都市問題、国家、権力の多分野に及ぶ論争は、イタリア社会学の精華として、ひさしく邦訳が待たれていた。

■ 定価二〇〇〇円

〒101 東京都千代田区神田神保町1-52

TEL 03(294)3506
振替・東京0-65422

合同出版

「欲望」の現在

古茂田 宏

欲望論に関する書物が最近おびただしい数で出版され、かつよく読まれている。記号論、経済人類学、社会学、動物行動学、精神分析、文芸批評……といった様々な領域における議論が、この欲望概念を中心に回転していると言っても言いすぎではあるまい。欲望が

このように考察の中心的なテーマとして登場してきたということ自体、歴史的にみて注目してよいと思うが、この点に関して作田啓一は『個人主義の運命』（岩波新書）において次のように言う。中世的共同態の崩壊をとおして形成された近代社会は、その成立過程で二種類の個人主義をうみおとした。一つは狭い共同態をつきぬける普遍的理性に依拠する啓蒙主義的個人主義、一つは誰とも交代しえない絶対的個性に依拠するロマン主義的個人主義。この両者はともに反封建闘争において軌を一にしながらも、原理的な緊張をはらみながら近代社会を形成していった。ところが現代においてこの構図は崩れはじめている。この理性、個性といった価値の聖性がともに下落し、代わりに聖ならざる不定形の欲望に依拠する新手の個人主義が生誕しつつある、と。

この観察がどこまで妥当するかはひとまず措くとしても、欲望論ブームと呼んでよい現象が出版界にも生じているということは事実であろう。そこでここではその中の主だった議論をいくつかとりあげて、論点の整理を試みたい。

先に挙げた作田は、こうした欲望の個人主義が他面で管理——欲望の無政府主義を統制する——のイメージをともしつつ膨張してゆく様（消費社会と管理社会^{ナカニ}）を、一種の不気味さをもって捉えているが、この管理的国家というイメージの片面を欠落させた上で、これこそ『柔らかな個人主義の誕生』（中央公論社）なのだとして手ばなしの肯定論を展開しているのが山崎正和である。山崎の議論のポイントをここでは次の二点に絞ることにする。一つは、欲望とその充足について、ひいては生産と消費のカテゴリについて、である。山崎は言う。従来欲望とはモノの欠如（空腹）を埋めるための衝動と考えられてきた。それ故欲望の充足とは欲望の消失（満腹）を意味した。しかし生理学上の欲望であればこの充足への最短の道が選ばれてしかるべきであろうが、人間的な欲望はこの欲望が充足される過程自体を観察して楽しむという二重の構造をもつため、逆説的なことには一次的

欲望の充足を遅延させる方向に向かうのだ（何時間もかけて一かけらの茶を消費する茶道）。現代の消費社会とはこういう意味で、モノの消費ではなくこのモノにかかわる人間的な時間の消費を享受する社会なのだ。それは時間の節約、効率、生産性をモットーとした大量生産—消費社会とは正反対の、より全体的でのびやかな社会なのだ。あの「生産Ⅱ消費」といった図式は、結局消費Ⅱ労働力再生産という、生産力主義、能率主義の呪縛、近代の呪縛のうちにあり、真の「消費」を捉えられまいと。（この欲望の二重構造は、市場における消費者行動の「非合理性」を説明しようとしたTⅡシフトフスキーの『人間の喜びと経済的価値』（日本経済新聞社）で分析された「安楽」と「快楽」との関連とほぼ重なる。）

ところでこの欲望の充足過程それ自体に向けられる欲望とは、RⅡジラルが『欲望の現象学』（法政大学出版局）で展開した「欲望の三角形」図式と近似した構造をもつにいたる。即ちジラルの見たところでは、人間に固有の欲望とは主体と客体との二項関係（S↓O）のうちに直接成立するのではなく、必ず他者（媒介者）の欲望を欲望するという欲望の模倣（S↓M↓O）——それは欲

望の無限媒介へと道を拓くのだが——のうちに成立するのだ、と。山崎も言う。つまりこうした欲望とは、孤立した自己と対象との間で満たされるのではなく、この欲望充足の過程を他者のまなざしをいかくぐらせることをとおして確証されるのだ、と。ここから山崎の第二の論点、『演技する精神』（中央公論社）が導かれる。いわく、人間の純粋な内面というのは神話であり、素顔と仮面、本質態と疎外態といった二分法は近代の妄想だったのだ。「顔の見える」他者のまなざしへとひらかれた演技的空間（またしても茶道）をそれ自体として楽しむことの中にしか個人は存在せず、人生の意味もそこにしかないのだ。それは美的な社交の世界である、云々。

見られるように、山崎の議論は現代の、使用価値の観点からは全く無意味に見える無限の「差異」のたわむれへと人々の購買欲求を水路づけようとするパルコ文化に象徴される消費社会を最大限に肯定する議論になっているといつてよい。そしてこうした議論が、例えば博報堂生活総合研究所の編集した『「分衆」の誕生』（日本経済新聞社）——大衆の分解現象を分析する——に代表される資本の

側からの市場戦略論の基礎理論を提供することになるのである。（付言すれば、先に挙げたシフトフスキーの仕事はロックフェラー財団の研究基金の成果である。）

こうした欲望論が、資本主義の宿命ともいえる慢性的過剰生産傾向の現代的なゆりきり方（歴史的に見れば、恐慌による定期的解毒、帝国主義市場拡張、ケインズ型公共需要創出、に続く第四段階と言えようか）へとつながってゆくことはもちろん批判的におさえおくべきであるが、だからといってこうした山崎らの議論を全くの虚偽として斥けることはできないであらう。山崎の議論は、かつてHⅡマルクーゼが『エロスの文明』（紀伊国屋書店）で提起した、「現実原則（生産力主義）の転倒を超えた真のエロスの——プラトンの意味での——社会としての共産主義のイメージと重なると思われるが、この生産力主義に対するアンチ自体は正当なものを含んでいるように思うからだ。（ただしマルクーゼがこのエロスの空間を独占資本主義の解体の彼岸に表象するのに対し、山崎はすでにそれが生成しつつあると主張するのであるが……）合理化、時間の節約、能率、生産性……といった一連の生産力主義的パラダイム

が、労働や教育といった様々の場において人間らしい生活の転倒を強いてきたことは、もちろんその生産力の増大が人間にとつての富を様々な形でたらしたということを認めた上でもなお、真であるからだ。この意味で、山崎らの欲望概念は、生産と消費、労働時間と自由時間、等の関連でマルクス主義の欲望論を展開する上でも検討に値すると私は考える。また欲望の媒介性というジラールらの論点についても、自己存在に基づく欲望と他者の臆見に基づく欲望とをはじめて批判的に峻別したルソーの『人間不平等起源論』、ルソーとは逆のバクトルをもつ同感理論・市民社会論を展開したスミスの『道徳感情論』、承認を求める欲望についての基礎的図式を提出したヘーゲルの『精神現象学』といった哲学的古典の読み直しが要求されるのではあるまいか。

さて以上に見てきた議論は「消費社会万歳」派とも呼ぶべき陣営に属するが、他方これとは問題意識を共有しつつも対立しながら、やはり精力的な仕事をしているグループがある。『消費社会の神話と構造』（紀伊国屋書店）を筆頭に『生産の鏡』（法政大学出版局）、『象徴交換と死』（筑摩書房）等の著作

を矢つぎばやに発表しているJ・J・ボードリヤールや、このボードリヤール路線と並行する形で狂躁的に活躍している「幻想としての経済」（角川文庫）『パンツをはいたサル』（光文社）の栗本慎一郎、あるいは『ものぐさ精神分析』（青土社）の岸田秀、『文化のフェティシズム』（勤草書房）の丸山圭三郎、さらにはつい最近『欲望のアナトミア』（ポラ文化研究所！）という三巻本を編集した山本哲士……といった面々である。（ついでにこの三巻本に登場する各分野の研究者をアトラダムに挙げておく。前田愛。粉川哲夫。小原秀雄。村上陽一郎。今村仁司……）

このグループ——などとひとくくりにするのが乱暴だということを承知であえてまとめてみると——は、山崎らと近似した視角から消費社会を観察しつつも、山崎のようにもろ手を挙げての「万歳」をしないのが特徴である。紙面の制約上、これらの人々の間の相異について立ち入ることはもうできないが、最大公約数的な見解をまとめらば次のようになるだろう。人間の欲望とは、自然的存在としてのヒトに内在的な欲求とは全く異なる。人間が生産するのはこういう自然的欲求を満たす（自己保存）ためではなく、過

剰な力の蕩尽（ピラミッドを見よ！）破壊を目指す準備なのだ（栗本）。人間とは自然的欲求と自然的力能のバランス（本能）が破壊された存在なのであり（岸田）、対象と媒介的にかかわる（言語・労働）存在として自然的な対象分節（身分け）から非自然的な対象分節（言分け）へと移行した存在であるのだ（丸山）。現代の消費社会は確かに「異常」な富の収奪の上に成立するが、それはそれだけの量のモノが自然的存在としての人間の自己保存に必要なだけなのではなくて、このモノの帯びる社会的意味の記号性を消費したいという欲望に由来するのであり（ボードリヤール）、それ故この生産—消費の増大には果てがないのだ、云々。こうした破滅的・蕩尽論的な潮流は山崎からうらがえしの生産力主義として「俗流ニッチェ主義」のレッテルを貼られることになるのだが、それはともあれ、「万歳」派との対比でいえばこのグループは、「この世は狂っているが、それはもともと人間が狂っているからなのだ」派とも命名できるだろう。彼らは総じて、現代資本主義社会のはらむ「ゆがんだ」欲望、生態学的見地からみて過剰な自然の搾取、実質的使用価値から切斷された、空虚な交換価値として

の商品の記号性……といった事態を山崎のよう
に楽天的に受けとらないという点で批判性
を維持しているが、この「ゆがみ」の根源を
溯っていった挙句、結局こうなるのは元来人
間の根本的な反自然性（ホモ・デメンス）に
由来するのだという人間学をひき出すにいた
るのだ。

この「この世は狂っているが……」派から
「学ぶ」こととしては、とにかく現代の消費
社会のグロテスクな「非合理性」についての
事象記述の豊富さだろう。これらの論点を
「もともと人間とは……」という人間学へとす
りかえることは誤まりであるとしても、彼ら
の暴れていることがら自体をくぐりぬけない
批判もまた空虚で無力であるだろうから。

さて以上駆け足で欲望論の現状をスケッチ
してきたが最後にマルクス主義における議論
をごく簡単に紹介して終えることにしよう。
といってもこの領域においてはまた諸につい
たばかりという印象をもつのだが、その中で
はやはりAIIヘラーの『マルクスの欲求理論』
（法政大学出版局）が注目されよう。ヘラーの
議論を骨太く貫く「ラディカルな欲求」（資
本の価値増殖欲求という非人称的欲求の構造

を揚棄せんとする、目的としての他者への欲
求）の概念は、今まで挙げたどの論者も語ら
ない（あるいは冷笑する）論点であるが、今
もなおこれは握って離してはならない第一の
論点であるだろう。ここのヘラーの議論は、
未だマルクスの文献解釈のうちにとどまっ
ているが、これを武器にしてどれくらい現実を
批判し、未来を展望しうるか、が次に問われ
るべきであろう（もちろんその現実の切れ味
から逆に、理論装置自体の再検討も迫られる
わけだが）。FIIフェーヘル他の『欲求に対
する独裁』（岩波書店）は、この作業を現代
の東欧社会主義国家の解剖をとおして遂行し
ているが、高度に発達した消費社会を真正面
からつかまえる議論はまだ出そろってはい
ない。今後の課題の一つがここにある。

最後になったが、より具体的なレベルで、
欲望論への興味深い示唆を与えてくれるもの
として、『地域づくり運動新時代・地域と自
治体14集』（自治体研究社）に収められた加
茂利夫の組織論、佐々木一郎の人間類型論を
はじめとする諸論稿を挙げておきたい。刺激
的である。

（こもだ ひろし）

山梨県立女子短期大学・哲学）

第三号

〈予定〉

特集 問題としての理性

執筆者

〈対談〉

仲本 章夫・松井 正樹

河野 勝彦／永治日出雄

太田 直道／赤井 正二

渋谷 治美／下川 浩

山田 洗／福田 静夫

〈ニュー・カレント〉

長田 謙二

〈研究ノート〉

奥谷 浩一

ナシヨナリズム再考

——福沢諭吉と大川周明——

湯 川 和 夫

昨年、東京裁判のことをすこし調べたことがあった。その際、被告側首席弁護人・清瀬一郎の冒頭陳述や何人かの人たちの東京裁判についての発言、日中戦争・太平洋戦争にかんする見解などを読んだ。そのとき、ふと思ったのであるが、〈超国家主義（ウルトラ・ナシヨナリズム）も普通のナシヨナリズムも、本質的にはあまり変りはないんじゃないかな〉と、そんな気がしたのである。

極端なナシヨナリズムであろうと、普通のナシヨナリズムであろうと、ナシヨナリズムであるかぎり、本質的にはあまり変りはないだろうということ、これはある意味では自明のことかもしれない。結局のところ、問題は、ナシヨナリズムとは何か、あるいはナシヨナリズムの問題性ということになるんじゃないかと思う。

福沢諭吉は『文明論の概略』（第二章 西洋の文明を目的とすること）（一八七五）のなかで次のように述べている。

国体とは何ものを指すや。……体は合体の義なり。また体裁の義なり。ものを集めてこれを全うし、他のものと区別すべき形を言うなり。ゆえに、国体とは一種族の人民相集まつて憂樂を共にし、他国人にたいして自他の別をつくり、自から互いに視ること他国人を視るよりも厚くし、自ら互いに力を尽すこと他国人のためにするよりもつとめ、一政府のもとに居て自ら支配し、他の政府の制御を受くるを好まず、禍福ともに自ら担当して独立する者をいうなり。西洋の語に「ナショナルリチ」と名づくるものこれなり。

（傍点——引用者）

諭吉は、〈国体〉概念を規定しなおすことを通じて、ナショナルな結合・統一（「ナショナル・ユニティ」）にもとづいて「国家」が形づくられることを説明するとともに、その自立・独立の重要性を繰りかえし強調している。そして、たとえば、「国体論者」たちが繰りかえし呼号している「万世一系」「金甌無欠」について、つぎのように述べている。

ここに余輩をして大いに不審をいだかしむるところあり。そのゆえはなんぞや。世間一般の通論においてもつばら血統の一方に注意し、国体と血統とを混同して、その混同の際に一を重んじて一を軽んずるの弊なきにあらざるの事なり。もとよりわが国の皇統「天皇家の血統」は国体とともに連綿として今日に至るは、外国にもその比例なくして珍しきことなれば、あるいはこれを一種の国体と言うも可なり。しかりといえども、

よく事理を糺してこれを論ずれば、その皇統の連綿たるは国体「國家の獨立」を失わざりし徵候と言ふべきものなり。……わが国の政統「二政体」は古來たびたびの变革を経て、その有様は諸外国と異ならず、誇るに足らざるなり。しからばすなわちかの金甌無欠とは、開闢以來国体を全うして外人に政權を奪われたることなきの一事にあるのみ。ゆえに国体は国の本なり。……中古王室にて政權を失ない、また血統に順逆ありしといえども、金甌無欠の日本国内にて行なわれたることなればこそ、今日にありて意氣揚々たるべけれ。仮りに在昔ロシア・イギリスの人をして頼朝のことを行なわしめなば、たとい皇統は連綿たるも、日本人の地位にいてけつして得意の色をなすべからず。鎌倉の時代には幸いにしてロシア・イギリスの人もなかりしといえども、今日は現にその人ありて日本国の周囲に輻輳せり。時勢の沿革、意を用いざるべからず。

この時に當りて日本人の義務はただこの国体を保つの一か条のみ。国体を保つとは自国の政權を失わざることなり。政權を失わざらんとするには人民の智力を進めざるべからず。その条目ははなはだ多しといえども、智力發生の道において第一着の急須は、古習の惑溺を一掃して、西洋に行わるる文明の精神を取るにあり。陰陽五行の惑溺を払わざれば窮理の道に入るべからず。人事もまたかくのごとし。古風束縛の惑溺を除かざれば人間の交際は保つべからず。すでにこの惑溺を脱して心智活発の域に進み、全国の智力をもつて国權を維持し国体の基はじめて定まるときは、また何ぞ患うところかあらん。皇統の連綿を持統するがときは易中の易のみ。……西洋の文明はわが国体を固くしてかねてわが皇統の光を増すべき無二の一物なれば、これを取るにおいてなんぞ躊躇することをせんや。断じて西洋の文明を取るべきなり。（傍点——引用者）

一方において国家の自立・独立の重要性を指摘・強調するとともに、他方において国体論者たちの「万世一系」・「金甌無欠」を論難・批判した諭吉の立場は、言ってみれば「文明開花」のナショナリズムであった。しかし、どちらかと言えば、「民権」よりもむしろ「国権」に傾斜したナショナリズムであったということもできよう。

2

『文明論の概略』の十年後、「脱亜論」と題する文章のなかで、諭吉は次のように述べている。

西洋近時の文明が我日本に入りたるは嘉永の開国を發端として、国民漸くその採る可きを知り、漸次に活発の氣風を催おしたれども、進歩の道に横たわるに古風老大の政府なるものありて、之を如何ともす可からず。政府を保存せんか、文明は決して入る可らず。如何となれば、近時の文明は日本の旧套と両立す可らずして、旧套を脱すれば同時に政府もまた廃滅すべければなり。然らばすなわち文明を防ぎてその侵入を止めんか、日本国は独立すべからず。いかんとなれば世界文明の喧嘩繁劇は東洋孤島の独睡を許さざればなり。

是に於いてか我日本の士人は、国を重しとし政府を軽しとするの大義にもとづき、また幸いに帝室の神聖尊嚴に依頼して、断じて旧政府を倒して新政府を立て、国じゅう朝野の別なく、いっさい万事西洋近時の文明を採り、ひとり日本の旧套を脱したるのみならず、亜細亞全州のなかに在りて新たに一機軸を出し、主義とするところはただ脱亜の二字に在るのみ。

論吉のナショナリズムは、「文明開化」と「国体」（国家の自主・独立という民主主義の原則）のナショナリズムであるだけでなく、ここでは既に国際関係を国家間の権力関係としてとらえる国権主義的、リアリズムの視点をそなえている。そして、自主・独立をまもるために「脱亜入欧」を、つまり侵略者の仲間入りをしなければならない、と説いている。

わが日本の国土は亜細亜の東辺に在りといえども、その国民の精神はすでに亜細亜の固陋を脱して、西洋の文明に移りたり。然るにここに不幸なるは、近隣に国あり、一を支那と云い、一を朝鮮という。……我輩を以てこの二国を見れば、今の文明東漸の風潮に際し、とてもその独立を維持するの道あるべからず。幸いにしてその国中に志士の出現して、まず国事開進の手始めとして、大いにその政府を改革することわが維新のごとき大業を企て、まず政治を改めて共に人心を一新するがごとき活動あらば格別なれども、もしも然らざるにおいては、今より数年を出でずして亡国となり、其の国土は世界文明諸国の分割に帰すべきこと、一点の疑いあることなし。……今の支那・朝鮮は、我日本国のために一毫の援助とならざるのみならず、西洋文明人の眼を以てすれば、三国の地理相接するがために、時にあるいはこれを同一視し、支韓を評するの価を以てわが日本に命ずるの意味なきにあらず。……

されば今日の謀^{はかりごと}をなすに、わが国は隣国の開明を待ちて共に亜細亜を興すの猶予あるべからず。むしろ、その伍を脱して西洋の文明国と進退を共にし、その支那朝鮮に接するの法も、隣国なるがゆえにとて特別の会釈に及ばず、正に西洋人がこれに接するの風にしたがって処分すべきのみ。悪友を親しむ者は、共に悪名を免かるべからず。われは心において亜細亜東方の悪友を謝絶するものなり。

欧米諸国によって中国・朝鮮と同一視され、そのことによってわが国の独立が脅かされることを未然にふせぐには、あえて「脱亜入欧」、侵略者集団への仲間入りをしなければならぬ、という論吉の論理は、わが国の中国・朝鮮にたいする侵略政策を理由づけするための「理屈」にすぎないと見ることもできよう。しかし、また論吉のかかる論理は、国家、い、べ、ル、の、あるいは国権主義的な「自主・独立」の主張のアクセントの置きどころが、実になめらかに「防衛」から「侵略」へ移動するものだということ、また「自主・独立」あるいは「自由」というコトバの「実像」と「虚像」がいつの間にか入れかわっていることがあるということ、そういうことを物語っているというふうにも考えられる。

3

論吉の「脱亜論」の十年後に日清戦争と三国干渉、その十年後に日露戦争と米大統領の斡旋による日露講和があり、そして、その数年後、一九一〇年に韓国併合にかんする日韓条約調印、そして翌一九一一年には中国で辛亥革命。——その後、「脱亜入欧」、すなわち侵略競争への参加がますます本格化するなかで、とりわけ一九三一年の「満州事変」以後、日本と中国との対立・矛盾が、また日本と欧米資本主義諸国との対立・矛盾がいっそうあらわになり、また深まってゆく。また日本と中国と欧米諸国、この三者のいわば三つ巴の葛藤がそれぞれの内部矛盾、とりわけ中国内部の対立・抗争ともからんで、状況はますます複雑化し、いよいよ深刻化した。——そういう状況がその後もずっと続いていたわけであるが、一九四一年の太平洋戦争勃発によって状況は現象的にはかなり明確化した。しかし、そのためにかえってさまざまな意味での錯覚が日本国民のあいだにひろがったと

いうこともあったように思われる。

一九四一年、「大東亜戦争」勃発直後、一二月一四日から二五日にかけて、六回にわたって行なったラジオ放送、「四方の戦線より勝報刻々到り、国民みな皇天の垂恵に恐懼感激しつつありし間に行える」講演の速記をもとにしてつくられた著作『米英東亜侵略史』（一九四二年一月）のなかの「米國東亜侵略史」に即して、超国家主義者大川周明のナショナリズムについて考えてみたい。

この著作の冒頭で、かれは十六年まえ、大正一四年（一九二五）に公刊された小冊子、『亜細亜、歐羅巴・日本』の結びの文章を引用している。

いま東洋と西洋とはそれぞれの路を往き尽した。……世界史は両者が相結ばねばならぬことを明示している。さりながら、この結合は、おそらく平和のあいだに行われることとはあるまい。天国は常に劍影裡にある。東西両強国の生命を賭しての戦いが、おそらく従来も然りし如く、新世界出現のために避け難き運命である。この論理は、果然米国の日本にたいする挑戦となつて現われた。亜細亜における唯一の強国は日本であり、歐羅巴を代表する強国は米國である。……この兩國は、ギリシャとベルシャ、ローマとカルタゴが戦わねばならなかったごとく、相戦わねばならぬ運命にある。……建国三千年、日本はただ外国よりいっさいの文明を摂取したるのみにて、いまだかつて世界史に積極的に貢献するところがなかった。この長き準備は、実に今日のためではなかったのか。来るべき日米戦争における日本の勝利によって暗黒の夜は去り、天つ日輝く世界が明け初めねばならぬ。

この引用に続けて、かれは次のように述べている。

私のこの立言は、一六年後の今日、まさしく事実となつて現われたのであります。私は日米戦争の真箇の意味について、一六年以前と毛頭変らぬ考えを有つております。この戦争は固より政府の宣言する如く、直接に支那事変完遂のために戦われるものに相違ありません。しかも、支那事變の完遂は東亜新秩序実現のため、即ち亜細亜復興のためであります。亜細亜復興は世界新秩序実現のため、即ち人類のいっそう高き生活の実現のためであります。世界史は、この日米戦争なくしては、而して日米戦争における日本の勝利なくしては、決して新しき段階を上り得ないのであります。

然らば、日本とアメリカ合衆国とは、如何にして相戦うに至ったか。……その経緯を、探ることが取りもおさず私の講演の目的であります。而してこの経緯を明かにすることは、同時に我等の敵の本質を、その善悪両面についてあわせ知ることに役立つのであります。(傍点——引用者)

ここに展開されている主張は、これを論吉のそれに比べてみると、きわめて対照的である。「脱亜入欧」のかわりに東西の衝突と結合があり、日本の中国・朝鮮への侵略のかわりにアジアの解放、つまり「東亜新秩序実現」・「亜細亜復興」が、そして「世界新秩序実現」がある。論吉のリアリズムにたいして周明のロマン主義がある。しかし、日米のあいだの対立・矛盾については、日米が如何にして相戦うに至ったか、その経緯の説明、つまり歴史的考察をふまえた、すぐれてリアルな認識がある。その叙述は、あえて単純化していえば、日本が善玉、米国は悪玉、という仕組みになつてはいるが、しかし、なかなか説得力をもっている。たとえば――

ルーズヴェルトの調停によつて行なわれた日露両国の講和談判が、なおボーツマスに

おいて進行中のことであります。アメリカの鉄道王と呼ばれたハリマンが、条約によって、日本のものとなるべき南滿州鐵道を買収するために、一九〇五年八月下旬、ひそかに日本に來朝したのでありますが……。日本は遂にかれの提議を容れて、驚くべき内容を有する覚え書が、一二月二〇日付をもって桂首相とハリマンとのあいだに成立したのであります。その内容とは滿鉄および滿鉄に属する鉱山その他各種事業の権利の半ばを、ハリマンの支配するシンジケートに譲渡し、之に相当する代金を受取るということです。ハリマンはこの覚え書を手に入れたその日の午后に、すぐさま横浜から船に乗って帰国の途に上りました。

その丁度三日後、ポーツマス条約を携えて帰国した小村全權が、その覚え書を見て驚き且つ憤り、極力反対を唱えて遂に政府を動かし、これを取消させたのである。……日本は文字どおり國運を賭してロシアとたたかい、多大の犠牲を払って勝利を得ましたものの、これによって日本が獲得せるところのものは、必ずしも大でなかったのであります。日本國民はハリマンがひそかに東京に來たところに、講和談判に不平を唱えて焼打ちの騒動となり、戒嚴令まで布かれたのであります。しかるに、その少なき獲物のうちから、滿鉄をアメリカに売ってしまったえば、勝利の結果をまったく失ない去るにひとしいのであります。……ハリマンの計画が一たび失敗するに及んで、アメリカの態度は、次第に従前とはちがってきたのであります。それはアメリカが日本を以てアメリカの東洋進出をさえぎる大なる障害と考えはじめたからであります。ここにアメリカの甚しき無反省と横暴があります。東亞發展は日本に取りて死活存亡の問題であります。さればこそ國運を賭してロシアと戦ったのであります。然るにアメリカの東洋進出は、持てるが上にも持たんとする贅沢の沙汰であります。アメリカはその贅沢な欲望を満たさんがた

めに、日露戦争によって日本が東亜に占め得たる地位を、無理矢理に奪い去らんとしたのであります。実にこの時より以来、アメリカは日本の必要止むなき事情を無視し、傍若無人の横車を押しはじめたのであります。(傍点——引用者)

ここに引用・紹介したハリマンの満鉄買収の話は放送第三日に出ているのだが、第四日目の話も、「今日も引続きアメリカの横車について申し上げます」で始まっている。この言葉からも明らかのように、やはり、アメリカの横車の話。そして、第五日の話も、「東亜においてしやにむに日本の地位を覆えさんと焦り、国内においては没義道な日本人排斥を強行したアメリカは、さらに強大なる海軍の建設に着手……」ではじまっている。そして、ワシントン会議(一九二一・二二)・ロンドン会議(一九三〇)が太平洋における米海軍の圧倒的優位を確立した「軍縮会議」であったことを説明した後、結びにかえて、当時かれらの機関誌『日本』の一九三〇年五月号に発表した「ロンドン会議の意義」と題するかれ自身の文章の末尾を引用している。

ロンドン会議は、もしそれが単独に海軍協定のためのものであるならば多少の譲歩はこれを忍び難しとせぬ。ただそれ四半世紀にわたる米國東洋政策遂行の歴史を觀る時、而してその歴史の行程としてこの會議を觀る時、既にワシントンにおいて譲り、いままたロンドンに於て譲るならば、やがていつそう大なる譲歩を強要せらるべきこと、火をみるよりもあきらかである。繰返して述べたる如く、米國の志すところは、いかなる手段を以てしても太平洋の覇權を握り、絶對的に優越せる地歩を東亜に確立するにある。そのために日本の海軍を劣勢ならしめ、無力ならしめ、然る後に支那滿蒙より日本を驅逐せんとするのである。日本にして若し適當なる時期に於て、かくの如き野心の遂げら

れるべくもなきことを米国に反省せしむるに非ずば、米国の我国に対する傍若無人は、年と共に激甚を加へ来り、ついに我国をして米国の属国となり果てるか、然らずば国運を賭してこれと戦わねばならぬ破目に陥らしむるであらう。ロンドン会議は日本の覚悟を知らしむる絶好の機会なりしにかかわらず、ついにこれを逸し去った。

「軍縮会議」の話も、やはり、それなりの説得性と人びとの民族意識・民族感情に訴えるものをもっている。もちろん、検討と吟味を要する論点も少なくないと思う。しかし、ここでそれらの点をいちいち指摘・論難しようとは思わない。わたしがナシヨナリズムの問題性という視点から指摘したいのは、前述のような周明の主張、かれのナシヨナリズムの前提、あるいは構想の枠の問題性である。そして、その前提（あるいは構想の枠）はかれの思想、あるいは超国家主義だけでなく、かなり多くの思想家・政治家のナシヨナリズムに共通の前提になっているように思われる。

4

ナシヨナリズムの思想の原点がナシヨナル・インタレストであるということ、これはまず間違いないところだと思う。問題は、ナシヨナル・インタレストを国家レベルで考えるか、国民レベルで考えるか、いいかえれば、国権主義的に考えるか、民主主義的に、国民の生命・自由・幸福追求の権利、平和的に生存する権利をまもる立場で考えるか、ということである。ところが、多くのばあい、ナシヨナル・インタレストが国家レベルで、もっと正確にいえば国民レベルのナシヨナル・インタレストから切りはなされた国家レベルで考えられている。論吉にしても、周明にしても、かならずしもそのことに気づいていな

青木書店

哲学辞典

〔第4版〕

森

宏一編集

定価四五〇〇円

吉田傑俊著

定価一七〇〇円

マルクス主義の立場から編集された初めての本格的な哲学辞典として好評のロングセラー！ 第四版では、第三版発刊以来一〇余年の哲学思想の推移をふまえ、第二回目の増補を行ない今日の必要にこたえた。さらに巻末の索引を一新し、新たに欧文の人名・事項索引を付け加えた。

へ9月中旬発売

戦後思想論

戦後思想の原理とはなにか——へ丸山真男・竹内好・小林秀雄・江藤淳・森有正・加藤周一たちの、多様な思想的営為の核心に迫り、同時代の精神史として把える気鋭の書下ろし！

い、あるいは気づいていないような顔をしている。あまりウルトラでないナショナリストでも「既得権益」や「安全保障」を国家レベルでとらえているかぎり、自衛のためには「軍備拡張」も「武力行使」もやむを得ないと考える。また、論吉についてはある程度すでに述べたことであるが、一般に国際関係を国家レベルの思考枠でとらえるかぎり、もっぱら国家間の権力関係としてとらえることになるだろう。そして、国家の自主・独立・自由もそういう枠でとらえられ、自主・独立・自由と他国にたいする圧迫・侵攻・支配が一つながりのものとして把握され、それを実現する手段・方法として軍備が、そして終局的には戦争が積極的に肯定される、そういう関係になっているのではないだろうか。

（ゆかわ やすお 法政大学・哲学）

東京都千代田区神保町1-60
〒101 電話 03(292)0481

New Current

〈権威主義的ポピュリズム〉 をめぐって

加藤 哲 郎

1 ポスト福祉国家期の政治状況と国家

ここでとりあげるイギリスにおける「権威主義的ポピュリズム」をめぐる討論は、筆者がかつて紹介・整理した「マルクス主義国家論ルネサンス」の一環であり、その今日的展開の一つである。そこで具体的に表象されているのは、一九七九年に政権についたサッチャー首相の統治、特にそのイデオロギー的側面である。この意味では、主としてフランスの経験からひきだされたニコス・ブーランツァスの「権威主義的国家主義」、西ドイツのヨアヒム・ヒルシュによる「フォード主義的安全保障国家」、アメリカのバートラム・グロスのいう「笑顔のファシズム」などと同一次元に属し、「新自由主義」「新保守主義」あるいは端的に「サッチャーリズム」「レーガノミクス」などと呼ばれるポスト経済成長期・ポスト福祉国家期の政治に係わるものである。無論それは、ある程度の修正を加えるならば、わが国の「臨調行革」や「民間活力」「自立自助」論の台頭、あるいは「新中間大衆」や「分衆」の問題とも、つながりうるものである。

「権威主義的ポピュリズム」概念は、社会学者スチュアート・ホールにより、一九七九年十月の『マルキシズム・

トゥデー』誌上の論文で提起されたもので、後に論集『サッチャーリズムの政治』に収録され、多くのラディカルな社会科学者たちにより援用・言及されている⁽²⁾。ホールの最も端的な規定によると、それは「古典的ファシズムとは異なり（すべてではないが）大部分の形式的代表制度をしかるべく保持しながら、同時にそのまわりに能動的な民衆的合意（an active popular consent）をくりあげる」ことができる。資本主義国家の「例外形態」である。その背景にあるのは、世界資本主義システム内でのイギリスの構造的衰退、ケインズ主義的福祉国家の崩壊、社会民主主義的労働党政権の失敗、政労資の「ネオ・コーポラティズム」の機能不全、そこにつけこんだ急進右翼の台頭、世界的な「新冷戦」の巻きかえし、総じてグラムシが「有機的危機」とよんだ性格の資本主義国家の危機であり、危機への右からの応答である。その特徴をなすのは、「家族」「個人」「人種」「規律」「義務」といった反集産主義的・道徳主義的言説と、「社会的市場価値」を唱え「新自由主義」的に社会保障・公的福祉領域の削減・再私有化をすすめる外国人労働者や社会的弱者のきりすてを強行しながら、「小さな政府」とは裏腹に「法と秩序」や「国益」の言説で警察力・軍備は増強する権威主義的抑圧との結合¹¹。「自由市場／強力な国家／鉄の時代」である。しかも重要なこ

とは、サッチャーの〈ポピュリズム〉的言説が、七九年選挙やフォークランド紛争後の八三年選挙で、労働者階級を含む広範な民衆の支持を実際に獲得していることである。労働組合や左翼へのむきだしの敵意が、長い労働運動の伝統をもつほかならぬイギリスで政治的喝采を得「反動的コモンセンス」を組織している——このことが、ホールをして〈権威主義的ポピュリズム〉概念を提起させた。

ここではイギリス政治の現実過程にはちいらない。「戦後危機国家」から、アメリカ帝国主義のヘゲモニーとケインズ主義的国家介入により未曾有の経済成長を経験した「経済成長国家」段階をへて、オイル・ショックと一九七四～七五年恐慌を機に「過剰民主主義」「財政危機」をテコとした「危機管理国家」段階に入った、アメリカ、イギリス、西ドイツ、日本など発達した資本主義諸国の比較国家分析も興味深いテーマだが、ここでは省略する。ここではただ、ポスト成長国家、ポスト福祉国家期の保守主義的国家再編を〈権威主義的ポピュリズム〉概念でとらえようとするイギリス・マルクス主義者たちの問題関心と方法意識のみを、問題にしてみよう。

ホールの発想は、明らかにグラムシに由来する。特にその、「トランスフォルミスモ」「受動的革命」「シーザーなきシーザー主義」など「旧いものは死に瀕しているが、新

しいものは生まれてこない」局面での国家と社会の権威主義的再編を示す諸概念が、「ヘゲモニー」「陣地戦」との係わりで参照される。ホブズボームの表現を借りるならば、「世界資本主義の危機は一九三〇年以來もっとも深刻な危機に陥っている」のだが「一九三〇年代と違って、今日左翼は、危機のない代わるべき社会（ソ連がそう思われたように）を指し示すことも、短期間に危機を解決することをおおいに約束した具体的政策（ケインズ学派や同種の政策が当時約束したと思われるように）を示すこともできない」ような西ヨーロッパ左翼の閉塞状況が、グラムシの危機分析を想起させるのである。

だが、〈権威主義的ポピュリズム〉概念には、より直接的な二つの理論的源泉がある。一つはプーランツァスの〈権威主義的国家主義〉概念であり、いま一つはラクロウの〈ポピュリズム〉研究である。すなわち、プーランツァスは、遺著となった『国家、権力、社会主義』⁽⁵⁾のなかで、「自由主義国家が資本主義の競争段階と関連し、介入主義国家がさまざまな形態をとりつつ独占資本主義の先行諸局面と関連を有するのと同じように、まさに権威主義的国家主義は、支配的諸国における帝国主義および独占資本主義の現局面に照応しているように思われる」として、「庇護者国家もしくは福祉国家の神話の廃墟」のなから「国家

の危機」との係わりで生じてくる、「全体主義」とは異なる「権威主義的国家主義」Ⅱ「現局面におけるブルジョア共和政の新たな〈民主主義的〉形態」を見ていた。それは、「政治的民主主義の諸制度の決定的衰退、およびいわゆる〈形式的〉諸自由——これらが失われつつある今になって、「左翼により」その実質性が認められている——に対する厳格かつ多様な制限と連接した、国家による経済Ⅱ社会活動の諸領域全体に対する独占の進行」として先進資本主義国家の一般の特徴づけとされており、サッチャー政権のもとの〈法と秩序〉的反動化、国家機構の権威主義的再編をも示唆したものとして、イギリス・マルクス主義者に受容された。しかし、プーランツァスが、その分析を「国家行政の不可抗的上昇」に集中したのに対して、ホールが注目したのは、この概念に欠けている（と彼が考えた）国家による民衆の合意調達のメカニズムである。そこで参照されるのが、グラムシの「ヘゲモニー」概念がイタリヤの歴史過程で具体化された「革命と復古の弁証法」「受動的革命」「トランスフォルミスム」「倫理的国家」などであり、ラクロウのオリジナルなポピュリズムの研究とその延長上にある〈階級闘争〉とは種差的な人民・民主主義闘争（popular-democratic struggles）の概念である。

2 〈言説／審問〉理論と〈ポピュリズム〉

エルネスト・ラクロウの名は、わが国では、その「生産様式の接合」論やミリバンド・ブーランツァス論争への介入によって知られているが、彼の『マルクス主義理論における政治とイデオロギー』（一九七七年）のオリジナルな仕事には、その副題「資本主義・ファシズム・ポピュリズム」に示される、ファシズムやポピュリズムのイデオロギイ的研究が含まれていた。⁽⁶⁾ 国家論上でのラクロウの一つの問題提起は、「階級」の位置する「生産様式」レベルと、諸生産様式の「接合（articulation）」のうえに政治的イデオロギー的諸闘争と国家が位置する「社会構成体」レベルとを、厳密に区別したことであるが（単純なことだが、一つの社会構成体内にはいくつかの生産様式が共存しうるが、国家は通常一つである）、その〈ポピュリズム〉研究においてラクロウは、ナショナリズムやポピュリズムを「階級」に還元・帰属させがちな従来の諸研究を批判的に総括し、ラテン・アメリカのペロン主義などのポピュリズム運動を実証的に検討したうえで、「人民／権力ブロック（people／power bloc）」の矛盾から生じる〈ポピュリズム〉を、「人民・民主主義的な審問（interpellation）概念」

として再指定した。

〈ポピュリズム〉は、ナチズムにも毛沢東主義にも用いられ、一九世紀ロシア・ナロードニキのように農民のイデオロギーとしても表現される。北米では都市化と資本主義化へ反抗する小農イデオロギーと特徴づけられるが、南米では都市小ブルジョアジーのイデオロギーとしても民族ブルジョアジーの反帝主義イデオロギーとしても動員される。

ナショナリズムは、ビスマルク・ドイツで封建領主に、革命後のフランスではブルジョアジーに、中国革命では社会主義にさえ結びついた。これらに共通する特徴は、その社会的基盤や階級的「内容」ではなくむしろその「形態」であり、イデオロギー的政治的レベルで諸階級がそれを「接合」することにより、階級対立を「中立化」することである。それは、「人民的伝統」と結びついてくりかえし長期にも現われるから、「近代化」論や単線的「唯物史観」が想定するような「過渡的」ないしは「小ブルジョアジーの」イデオロギーでもない。したがって、（一）「人民」と権力ブロックとの矛盾は、その了解可能性が生産諸関係に依存するのではなく、ある特定の社会構成体を構成する政治的イデオロギー的支配諸関係の複合に依存する、敵対である、（二）「生産様式レベル」での支配的矛盾が階級闘争の固有な領域を構成するとすれば、具体的な社会構成

体レベルでの支配的矛盾は人民・民主主義闘争の固有の領域を構成する」、(三)「しかしながら、階級闘争は人民・民主主義闘争に対して優位するので、人民・民主主義闘争はただ階級的プロジェクトに接合されてのみ存在する。しかしひるがえっていえば、政治的イデオロギー的階級闘争は、非階級的諸審問・諸矛盾によって構成される範域上に位置するため、階級闘争は、これらの非階級的諸審問・諸矛盾との接合のための敵対的プロジェクトによってのみ成り立つのである。」

この視角からすれば、「民主主義」も諸階級によりあらそわれる「人民・民主主義的」審問の構成要素であり、マクファーンソンが明らかにしたように「自由主義」とも「社会主義」とも「接合」可能である。そこで「『人民的伝統』は、階級諸矛盾とは区別される、『人民』と権力ブロックの諸矛盾を表現する、諸審問の複合を成す」「諸階級は、彼らの言説(discourse)の中に人民を接合することなしには、彼らのヘゲモニーを主張することはできない。そして、ある階級が権力ブロック全体と対決しようとする場合の、そのヘゲモニーを主張するための接合の固有の形態が、ポピュリズムである」と述べ、「支配階級のポピュリズム」と、「被支配階級のポピュリズム」を区別し、前者が人民的審問(例えば人種対立)の革命的ポテンシャル

を「中立化」させるばかりかある限界内で「発展」させようとするのに対し、後者は民主主義的審問に内在する敵対を自己の階級的言説に接合し最大限の融合をはかる、したがって「社会主義的ポピュリズム」は労働者階級のイデオロギーの「最も遅れた形態」どころか「最も発達した形態」であり、「社会主義においては『ポピュリズム』の最高の形態と階級諸対立の究極的で最もラディカルな解決とが一致する」とする。

ホールが注目したのは、ラクロウの「言説／審問」理論であり、「支配階級のポピュリズム」の論理をグラムシの「民族的人民的次元」「コモンセンス」の分析と理論的に「接合」することにより、これをサッチャー主義に援用することであった。ただし、ホールはラクロウの基本理論を受容しながらも、「ポピュリスト的」言説と「人民・民主主義的」言説を区別し、前者を「支配階級のポピュリズム」に、後者を「被支配階級のポピュリズム」に連関させる。つまり、グラムシの「受動的革命」から学ぶべきは、「伝統」の根強さとその保守性が主として支配諸階級の諸実践に審問に効果的にくみこまれうることであり、サッチャーの言説が、社会民主主義Ⅱ「上からの受動的革命」への民衆の失望を利用しながら「国家主義」「官僚制」「社会民主主義」「しのびよる集産主義」などを攻撃して否定的極

に追いやり、「所有的個人」「個人のイニシアティブ」「自由」などの言説を前面に出して肯定的に据えているのは、階級対立を「中立化」するばかりでなく、急進右翼の「下からの受動的革命」の性格をも帯びた「ポピュリズム」だからである、というのである。この観点からホールは、「法と秩序」「コモンセンス」「道徳性」「福祉」「家族」「人種」などの領域でのサッチャーの言説／審問の、「ポピュリズム」的にして〈権威主義的〉な性格を抽出する。

3 〈新自由主義〉〈新保守主義〉〈新右翼〉

このホールの見解に対して、八四年秋の『ニュー・レフト・レビュー』誌上で、ボブ・ジェソップらが批判を加えている⁽⁷⁾。批判は大きく三点になる。第一は、〈権威主義的ポピュリズム〉というタームそのもののあいまいさであり、ホールが時にその〈権威主義的〉側面を強調し、また時には〈ポピュリズム〉的側面を強調することにより、また、「上から」にも〈下から〉にも同じ概念が両義的に用いられることにより、分析概念としては無意味化して行く。第二は、その「イデオロギー主義」であり、「言説・理論アプローチ」がサッチャー主義の民意動員、典型的には

マス・メディアとイデオロギーの分析に集中しがちで、その経済的基盤や国家機構の編成などの具体的分析がおろそかにされがちなことである。第三に、その結果、このアプローチではしばしばサッチャーリズムが「一枚岩の怪物」として描きだされ、その内部矛盾・試行錯誤的性格が捨象されてしまうことである。ジェソップらは、そこで、ジェソップ『資本主義国家』で示されていた方法論を用い、サッチャー主義を、「ケインズ主義的福祉国家」が「議会制的代表」でも「コーポラティズム的（機能的）代表」でも正統化しえなくなった「イギリス国家の二重の危機」のもとで登場した、これまでの多面的水平的諸階層をすべてとりこむ「一つの国民」戦略から、国民を「生産者／寄生者」を軸に「富者／貧者」「被雇用者／失業者」「東側世界と西側世界」などの二分法で一面の垂直的に分断しその対立性をあおりたてる「二つの国民」戦略への転換として、位置づける。そこには、シテイⅡ金融資本、CBIⅡ産業資本など権力ブロックを構成する資本諸分派との関係でも、諸政党・労働組合との関係でも矛盾が内在しており、〈権威主義的ポピュリズム〉は、イデオロギー的領域での「コモンセンス」「政治的論議」「ヘゲモニー的企図」「蓄積戦略」「選挙イデオロギー」などに分節化して内在的に分析され、そのうえで政治的・制度的分析により補われなければ

ばならない、とする。無論それは、政治変革の展望とも係わってくる。

こうした視角からすれば、「一つの国民」か「二つの国民」かという「イデオロギー的企図」レベル以外でも、サッチャーリズムの注意深い内在的分析が必要となる。この点で示唆的なのは、ラクロウの共同研究者でグラムシ研究で知られるシャンタル・ムーフェの「民主主義と新右翼」と題する論文である⁽⁸⁾。彼女は、今日のイデオロギー状況を、〈自由民主主義〉に内在する「自由主義」と「民主主義」の矛盾が危機のもとで顕在化し再編されたうえでの、〈自由保守主義〉の台頭ととらえる。支配イデオロギーとしての〈自由民主主義〉は、「福祉国家」のもとではさしあたり市場メカニズムの保護・促進を意味する「自由主義」と社会的平等・政治的参加を意味する「民主主義」との潜在的矛盾を「中立化」させることができたが、危機に直面して「新しいコンセンサス」を創出しようと〈自由保守主義〉へと再編された。しかし〈自由保守主義〉自体が「一枚岩」ではなく、少なくとも、フリードリハ・ハイエク、ミルトン・フリードマンらの〈新自由主義〉、日米欧委員会報告やダニエル・ベルにみられる〈新保守主義〉、それにフランスのヨーロッパ文明研究センターなどにみられる〈新右翼〉の、三つの種差で相互の矛盾もはらんだ源泉をもつ

それらの複合であるとともに、それぞれの要素における再定義を含んでいる。例えば、〈新自由主義〉は、かつての〈自由民主主義〉の審問から「個人的自由」「経済的自由」を「政治的自由」と切りはなして市場的に純化し、「経済的自由も民主主義もない全体主義レジーム」は拒否するが「民主主義はないが経済的自由は存在する権威主義レジーム」は許容しうるところまで「民主主義」観を変化させた。〈新保守主義〉は、「平等」概念のレベルで、六〇年代の「機会の平等から結果の平等へ」「個人の平等から集団の平等へ」のシフトを「民主主義の統治不可能性」過剰」「荷重超過」を根拠に逆転させ「社会的平等・正義」の理念を捨てて、「政治的参加」の制限を合理化しようとする。〈新右翼〉にいたると、「差異」≡「不平等」≡「自由」≡「平等」≡「同一性」≡「全体主義」の等式で「平等」理念そのものを攻撃し、テクノクラート支配の必要を公然と主張する。こうして〈自由保守主義〉は、イギリスの「福祉国家」やアメリカでの「貧困との闘争」の時代に「対抗文化」「寛容社会」「集産主義国家」に対して中間層や一般民衆が抱いていた保守的不安・不満の感情を最大限に動員し、反国家主義・反集産主義の「右翼的ポピュリズム」と結びつく。それは、長く「経済主義的・国家主義的社会主義」「左翼ケインズ主義」に執着してきた社会主義勢力への右からの「道

德的文化的攻勢」であり、フェミニズムや人種差別の審問を接合しうる、「参加」や非国家主義的な「社会生活の民主化」を包摂しうる、「社会主義」と「民主主義」の新たな概念化を要請しているのだ、と。この分節的説明で、「小さな政府」を主張する〈新自由主義〉や〈マネタリズム〉がなにゆえに〈新右翼〉の主張する「強力な国家」と〈接合〉されるのが、またそこには労働者〈階級〉と「人民・民主主義」勢力が衝くべき矛盾もはらまれていることが、明らかになる。

4 むすびに代えて

イギリス・マルクス主義者たちの討論は、まだ継続中である。〈権威主義的ポピュリズム〉概念そのものが、いわ

岩崎允胤著

白石書店

恒久平和と人間の尊厳

核の時代に生きて

白石選書 18

現在の日本は、核の脅威、すなわち人間としての生存を根こそぎ否定し、地上を一瞬の地獄と化している。核兵器の脅威にさらされている。本書は、「恒久平和と人間の尊厳」という人類の歴史的な課題を、今日のきびしい人類・民族の危機にたいし、対置しようとするものである。

定価1700円 下250

平野義太郎

平和の思想

——その歴史的系譜

■好評発売中 1600円

東京都千代田区神田神保町1-28

☎03(291)7601 振替東京2-16824

ば新しい情勢の総括的表象にすぎず、論争的なものである。しかしこうした討論の中から、いくつかの共通の了解が生まれてきていることも、注目すべきであろう。第一は、サッチャーリズム、レーガノミクスに代表される統治の新しいスタイルが、決して一時的なポーズではなく、第二次世界大戦後の資本主義国家の一段階を画する形態的変容(筆者の考えでは「経済成長国家」から「危機管理国家」への突出した表現であり、民主主義勢力・社会主義勢力への本格的で全面的な反撃を意味しているということである。第二に、それが国家の位置する政治的・イデオロギ一的審級・次元でとりわけ攻勢にでており、「ヘゲモニー」「言説／審問」の問題がこれまで以上に重要になってきていることである。第三に、こうしたレベルでの〈階級闘争〉は、外国人労働者・婦人・青少年・障害者など社会的

政治的弱者の問題、環境・自然保護や反核など人類的でグローバルな運動、総じて「人民・民主主義闘争」との「接合」なしには、社会的辺境に追いやられ孤立してしまうだろうということである。そして第四に、マルクス主義理論と社会主義像も、深刻な反省を迫られており、新しい問題設定・方法が求められているということであろう。

これらを日本の唯物論者がいかに受けとめるべきか、と問うことは、実は、今日の日本のイデオロギー状況をどのようにとらえ、首相ブレーンやシンクタンクから、臨教審や右派ジャーナリズムを通じてつきつきにうちだされる、支配的な言説／審問といかに対決していくかを考えることと、ほとんど同義なのである。

- (1) 拙稿「西欧マルクス主義の国家論と政治学」、日本政治学会編『現代国家の位相と理論』岩波書店、一九八二年。
- (2) 以下を参照。S. Hall/M. Jacques eds, *The Politics of Thatcherism*, 1983. S. Hall, *Popular-Democratic vs Authoritarian Populism*, in, A. Hunt ed, *Marxism and Democracy*, 1980.
- (3) 小林丈児「戦後イギリス政治とサッチャリズム」、『科学思想』五四号、一九八四年十月。同「サッチャリズムの現状」、『経済』一九八五年一月、参照。
- (4) E・ホブズボーム「西ヨーロッパ左翼の現状」、『世界政治』六三二号。

- (5) N・ブーランツァス『国家、権力、社会主義』（田中／柳内訳）、ユニテ、一九八四年、第四章。

- (6) 以下、E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, 1977, chap. 4.

- (7) B. Jessop/K. Bonnett/S. Bromley/T. Ling, *Authoritarian Populism, Two Nations and Thatcherism*, in, *New Left Review*, No. 147 (Sept./Oct. 1984). なお「言説／審問」「人民・民主主義闘争」などの含意を含め、B・シェンツァ『資本主義国家』（田口／中谷／加藤／小野訳）、御茶の水書房、一九八三年、をも参照。

- (8) C. Mouffe, *Democracy and the New Right*, in *Politics and Power*, No. 4, 1984. なお、新著 E. Laclau/C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 1985. 以下「民主主義闘争」と「人民闘争」とを区別して論じている。

(かとう てつろう 一橋大学・政治学)

唯物論研究●バックナンバー

創刊号

特集 現代日本の反動化と思想の問題

第2号

特集 民主主義 (品切)

第3号

特集 現代の感性と理性

第4号

特集 世界史の現段階

第5号

特集 人間の幸福とはなにか

第6号

特集 現代日本の文化を考える

第7号

特集 転換の時代

第8号

特集 現代のマルクス像 (品切)

第9号

特集 われわれにとって国家とは何か

第10号

特集 科学・技術と現代文明

第11号

特集 歴史の進歩と現代生活

圖書評

仲本章夫著

『理性の復権』

梅林 誠爾

わたしたちの住む資本主義社会は、その繁栄から腐朽への道を歩んでいるかに見える。

この社会を支えてきた生活規範やものの考え方——近代民主主義や近代合理主義——に対する懷疑が生まれ、非合理主義、反理性主義の傾向が強まっているのも、その現われであろう。

そうした腐朽の過程をただ眺めるだけでなく、明日への光明を見出したいと思ひ努力しているのは、何もわたしたちばかりではない。無気力、無感動などと言われながらも、二十代前後の若い人達にとってこそ、それは切実な問題であろう。むしろ、無気力、無感動も現代社会に対する若い人達なりの批判であらう。

仲本章夫氏の『理性の復権』は、現代資本主義社会の混沌の中で明日への展望を得たい

と思う若い人達のために書かれた、哲学の入門書である。大学や労働学校における学生や勤労青年と著者との交流をもとに、また詩を引いたりして、わかりやすく読めるように工夫されている。固い論文調ではなく、随想ないし談話風に書かれている。

著者、仲本章氏は、この混沌と危機の時代を生きぬく精神態度として「新しいタイプの合理主義」を提唱している。それが本書のテーマである。近代合理主義の制限をふまえないが、非合理主義、反理性主義の流行に対抗して、「理性の復権」を訴えているのである。

本書は三つの部分から成る。「理性との出会い」、「生活のなかの理性」と題された初めの二つの部分では、一見縁遠く思われる理性がわたしたちの日常の生活において重要な働きをしていることが分析される。悲しみや怒りの一時的感情を確固とした意志へと高めるものは理性であること、ゆたかな人間の感情を生み出すのも理性であること、科学的発見における直観も悟性とは区別された高次の理性的なものであること等が示される。

氏によれば、これら感情や意志や直観などは、ベーコン、デカルト以来の合理主義によつてはとらえられず、むしろ、反理性的なものとみなされ、非合理主義の基盤となつてきた。ここに近代合理主義の制限がある。新し

いタイプの合理主義は、これら感情や意志などを理性の側から説明するのである。感情や意志との調和を保ち、社会的現実を批判的に分析する理性こそ、未来を見通すことのできる現代の精神態度であろう。それが、著者の言う「新しいタイプの合理主義」である。

最後の「非合理主義を超えて」と題する部分において、今日流行の非合理主義の諸思想が批判される。近代的理性の代りに情念を置く中村雄二郎氏の考え、クーンや廣松渉氏のパラダイム論の不可知論的相対主義、また浅田彰氏の知をブレイク化するニヒリズムなどがとりあげられている。どれも、合理主義の否定、理性を破壊するものとして、また未来を展望することのできない思想として批判されている。

著者による「新しいタイプの合理主義」ないし「理性の復権」の提唱に、私は賛成である。とりわけ現在の思想動向の中でこうした入門の書の意義は大きいと思う。だが、欲を言えば、現代文化論ないし社会論あるいは科学技術論のどのような問題を、新しいタイプの合理主義は課題とし、解決しようとするのか、内容面にわたつてあと一歩具体化して示していただければ、もっとよかつたと思う。

(うめばやし せいじ) (新日本新書、五六〇円)
熊本女子大学・哲学)

■書評

新時代工房制作

『喫茶店のソクラテス』

中村 行秀

「古来のすぐれた哲学の巨匠は、例外なく、彼の生きた時代のもっとも焦点的な問題と取り組み、ひとり哲学だけでなく、時代そのものの文化一般、生活一般の批判をやっていた。」

「厳密に言えば、現代批判についての発言権を持つとしない『もの識り』は、哲学者ではなく職業的な知識の売り手に過ぎない。」

一八年前に刊行された『岩波講座・哲学』の第一巻の巻頭を飾る論稿で、務台理作氏はこのように書いていた。それは、氏自身が、「今になって解ってきた」という痛恨の思いをこめた、日本の哲学のあり方に対する根本的な批判だった。

それからの二十年足らずの期間に、日本の社会は大きく変貌した。日本の哲学は、氏の

批判に応えるかたちで変りえたか。

折しも、『新岩波講座・哲学』の刊行が始まった。予告の内容をみるかぎり、このシリーズに「現代の批判者」としての期待を寄せることは不可能だと思われる。

では、この「新講座」から慎重に敬遠された唯物論者の側のとくくみはどうだったか。こちら側でも、いく人かのすぐれた仕事はあるにしても、全体として唯物論哲学が、国民のなかに時代の批判者として根を下ろすための探究をなしえてきたとはいえないだろう。

『喫茶店のソクラテス』は、哲学のこのような状況を打開する新鮮な力にあふれた作品である。この本は、衝撃的な仕方、ほんものの哲学とは何か、を問いかけている。

「新時代工房」の五人の筆者たちのターゲットは、高度経済成長強行の過程で歪められた日本人の生活の実現である。「田舎の解体とウラハラに成立した都市という空間においてぼくたちはどういうヒトとヒトとの結びつきをきたえあげてきたでしょうか」という批判を通して、真の都市生活のあり方としての共産主義を展望する都市論（古茂田宏）。

日本人の生活に浸透した「消費文化の底にある、本ものの貧しさ」を、トコトンあばき出し

てやろうじゃないか、このウスッペラな幻想のゆたかさを、もう一度テッティ的に晒しものにしてみようじゃないの！」という視点から、消費者をやめて愛用者をめざす消費文化批判（佐藤春吉）。「今の青年にとって学校と教育って一体何なのか」の問い直しから、学校と教育によって失われた「生き方の選択」能力の現状を解明し、そのとりもどしの道を探る学校論（汐見稔幸）。「きみは、女性をすることによったら女性としてのみ考えていて、相手が同時に、人間であること、つまり、男と同じようにあらゆる個性をもつ人間集団であることを忘れてはいないだろうか。」と問いかけて、女は堂々と女らしく人間らしく、男は「多少女らしくなるべきだ」とラジカルに説く男女論（佐藤和夫）。「一言でいって悪のなかに善と真と美を求めようとする、これが友情の生ける論理であり、友情が生きることになる認識の方法論なのだ。」という立場から論じられる友情論（清真人）。いずれもが日本の青年たちの生き方に向けられた熱いメッセージだが、中高年の哲学研究者にも是非一読をすすめた作品である。

（なかむら ゆきひで 千葉短期大学・哲学）
（汐文社、一三〇〇円）

■編集後記

◇「戦後は終わった」というスローガンが最初にあらわれたのは昭和三十一年度『経済白書』においてであった。それ以来体制側はくりかえし「戦後の終り」を言い続け、ついに昨年来中曽根首相は「戦後政治の総決算」を意図しての、民主主義的諸理念・諸制度の「見直し」にのりだしてきている。「臨教審」はそれを端的に示すものである。にもかかわらず「戦後」は「終って」いない、というのが、広範な民衆の常識ではなからうか。そしてこの常識には敗戦をはさんでこの数十年日本の民衆が歩んできた生活体験の重みがこめられているのだと思う。

◇本特集は四十年目をむかえた戦後の諸思想の再検討を、そこにおける知識人のあり方という角度からおこなおうとした。戦後と言ってもすでに四十年という長さに達している今日、仮りにこれを前期と後期に分けるとするならば、近代主義や主体性論などの戦後前期の思想を扱うだけ

では足りない時点に来ている。そこで本特集では前期を主対象とした吉田、小川各氏の論文と、後期を主対象とした矢澤論文、浦地報告をめぐっての若手研究者の座談会を用意した。今日の思想潮流をどう把握するかとなれば、当然まだ定説にはいたりえず、若手座談会ではかなり大胆な仮説が提示されていると思うが、それもまた論議のためのたたき台のひとつである。総じて本特集が、戦後の諸思想をどう受け止めて現代を切りひらく思想形態へと継承していくかという問題提起になりえていれば幸いである。

◇「文化時評」は好評であったが、筆者の島田氏の御都合で今回は残念ながら休載とした。次号から筆者を交替して継続の予定である。御容赦を願いたい。また今号から「ぶっく・えんど」欄を新設し、古茂田氏に担当願った。新刊・旧刊を問わず各ジャンルでの食指をそその本を紹介しようというねらいである。

◇『思想と現代』創刊号は大かたの

好評をえて、我々としても意を強くした次第であった。ところが、当研究協会の重大な手落ちによつて、次号から誌名を変更せざるをえなかった。くわしくは別掲の「第三号（次号）からの誌名変更について」を御覧になっていただきたいが、そのような事情で次号から別誌名で本誌を継続する。読者の御寛容を願うとともに、初志は不変であり、本誌上を、現代の思想状況に鋭角的に切りこみ、志ある広範な人びとと共同して時代の課題を解明していく場にしたいと決意しているので、変らぬ御支持を願う次第である。御意見、御批評、御投稿をいただきたい。

（石井）

編集

唯物論研究協会

東京都保谷市本町四一―二四

『思想と現代』第2号©

1985年7月31日発行

（季刊） 定価 980円

編集責任者 秋間 実

発行人 白石舜市郎

発行所 株式会社白石書店 東京都千代田区神田神保町1-28 〒101 ☎03-291-7601

印刷所 東銀座印刷 製本所 坂本製本

出版案内



鯀坂真著

現代思想の潮流

2500

北村実著

哲学と人間

1800

宮原将平著

科学との対話

1800

岩佐茂著

唯物論と科学的精神

1800

日隈威徳著

現代宗教論

1800

岩崎允胤著

恒久平和と人間の尊厳

1700

守屋典郎著

日本資本主義分析の巨匠たち

1700

林田茂雄著

漱石の悲劇

1900

佐木秋夫著

宗教と時代

1800

佐木秋夫著

新興宗教の系譜

1800

林田茂雄著

親鸞の思想と生涯

1500

平田哲男著

現代史における国家

2500

林田茂雄著

人間行動の弁証法

1500

平野義太郎著

平和の思想

1600

白石書店

出版案内



岩崎允胤編著

現代の倫理

2500

岩崎允胤著

学問・科学と青春

1500

伊藤セツ著

現代婦人論入門

1600

小林良正著

日本資本主義論争の回顧

1500

中濃教篤著

宗教の課題と実践

2200

佐藤伸雄著

文化財と歴史科学

1500

日本科学者会議編

科学者運動の証言

1500

永原慶二・松島栄一編

元号問題の本質

1700

磯村栄一・松浦総三編

国立国会図書館の課題

1500

大島博光著

レジスタンスと詩人たち

1600

谷山治雄著

一般消費税論

1700

川口幸宏著

生活綴方研究

1500

新藤東洋男著

在朝日本人教師

1500

内藤功著

国会からの証言

1500

白石書店



歴史文学の傑作、

五〇〇をはるかにこえる登場人物

全16冊に革命の大河は流れる

小説

プロメテウス

マルクス・エンゲルスの生涯

(全16冊)

「苦しみながら生きるか、戦いのなかで死ぬか。抑圧と窮乏に呻吟するなかで選択を迫られるプロレタリアート。おれたちの救世主」はいないのか……!!

激動する歴史の歯車は、十九世紀ヨーロッパの舞台に二人の天才的革命家を生みだした。人類解放の壮大な理論をきずきあげたマルクス、エンゲルスの姿を、その歴史的背景と土壌から描きだした大長編歴史、伝記小説。激動の時代を生きた人間群像をきばりにする。

ガリーナ・セレブリヤコワ著 西本昭治訳

申込受付中

豪華セットケース入
特装版 全16冊
一挙刊行!!

セット定価24,000円



分割払いをご希望
の方は民主月販へ

03(320)7123

カクログ星

新日本出版社

東京都渋谷区本町1-8-7 電話151
03(320)7111代振替東京3-13681

