

新保守主義的文化論の諸相（下）

Aspekte der neokonservativen Kulturtheorien (die zweite Hälfte)

中 尾 健 二
Kenji NAKAO

目 次

- はじめに
- ハード派の季節は終わったのか
- 小春日和としてのソフト派（以上第24巻2号）
- ロマン派は何を待ち望むのか
- 日本という国家（以上本号）

ロマン派は何を待ち望むのか

前節でとりあげた山崎正和の『柔らかい個人主義の誕生』には別の方向からの批判も存在する。人類の解放をめざした〈近代〉という「大きな物語」の終焉をことあげするリオタールとはまことに対照的であるが、これらの批判は「大きな物語」すなわち拘束的な価値理念が現在の社会からは失われつつあることを悼むのである。日常のさまざまな集団のレベルでとりおこなわれる演技、おおくの「小さな物語」の創作もまた、それらを中心でつりささえる価値理念なくしては、浜辺の砂の城のようにニヒリズムの波にあらわれてやがて空無に帰してしまう、というのである。たとえば佐伯啓思は『偽装された文明』のなかでこう書いている。

……こうした「壮大な」物語の崩壊は、実は、もっと「ささい」な物語、つまり日常の愛や友情の物語、宝探しや出世物語といったものまでも実につまらないものにしてしまうのである。これが「啓蒙」のもたらした結果であり、理性の前に根拠なきものをすべて懐疑し去るという進歩の思想の帰結であった。

その結果、人々は自己を確証する手だてを失う。自己を確証するとは、生の充実であり、生の充実とは、自己をさし出すことのできるより高いものとの緊張のなかで生の軌跡をドラマタイズすることなのである。その意味では、確かに「生」とは「演技」に相違ないのだ。……

「演技的な精神」は、日常の人間関係を演技的に構成するだけではなく、日常を越えてた何がしか普遍へときり結ぶフィクショナルな観念との緊張のなかで鍛えられるべきではないのだろうか。だが、もしそうだとすれば、われわれは、山崎氏のいう「消費における演技」にそれほど期待をかけることはできないのである。「自己」の動揺、「自己」の分裂というこの時代の病が、人間の生に活力をそそぐ象徴的秩序の崩壊によるものだとすれば、人々⁽¹⁶⁾はもはや、生きいきとした「演技」をすること自体が困難な状況なのである。

こうした言説は、このところ西部邁によって大々的に展開されている。「柔らかな個人主義」にふれて『幻像の保守へ』のなかで、かれはこう書いている。

新たに探求され創造される「行動のスタイル」が小児病化を免れているためには、それが価値的にすぐれたものでなければならぬ。そして、その場合の価値判断の基準は自己を越えた次元に定位されているのでなければならぬ。そうでなければ、自分の望んだものを素晴らしいものとみなすエゴセントリズムが支配するだけのことであり、それこそ小児病の表れである。そのような基準は歴史を耐久しぬいた伝統のなかに推積しているのだというほかになく、具体的には、宗教や道徳や慣習のなかに埋もれている恒常的な価値基準を探求する仕事になる。だがそれは「柔らかな個人主義」とはむしろ逆の生き方を採用することである。というのも、市場経済や民主政治が歴史の伝統を瓦解させてきた経緯を知っているわれわれとしては、剛直といってよいほどの姿勢でビジネス文明と抗わねばならず、しかもその抗いは、個人主義を越え出て価値の核心へと自己を昇華させていくようなやり方でなければならぬからである。⁽¹⁷⁾

ニュアンスの差はあるものの、この二つの引用文で展開されている批判の姿勢はきわめてよく似ている。ある意味では、全体社会を不問にふす山崎の議論の弱点をついているともいえるが、どういう場所からついているかが問題になる。両者はともに「架空の」といってまずければ「解釈された」過去から現在を批判している。その過去は「象徴的秩序」であったり「恒常的な価値基準」であっ

たりするわけだが、かれらはそれを驚くほどの首尾一貫性をもって具体的に限定しようとはしない。それは好きな時に好きなだけ敵を攻撃するための要塞なのだ。だから見えてしまっただけは元も子もないのである。具体的に限定された価値の提起にたいして、啓蒙はその妥当性をめぐって議論をふっかけるだろう。まったく無限定な価値の設定は、啓蒙の攻撃をかいくぐるための巧妙な戦略なのである。

特定の伝統の保持や現に生きられている知恵の尊重を、あるいは特定の過去の理想化されたヴィジョンへの帰還を奨めるのが、いわゆる保守主義であるとすれば、そこに成長と開発をもとめてやまない「進歩する」社会への健全なカウンターバランスを、つまりは批判性の契機をみとめないわけにはいかないだろう。しかし、メタファーとしての「聖なる天蓋」の瓦解を悼む言説は、現在を「大いなる物語」がすでになく、またいまだ来てもいない〈中間の時期〉とみなすパセティックなわりには無内容な歴史哲学につながりかねず、啓蒙の弁証法から逸脱して批判性の契機を失ってしまうのである。佐伯の場合、「壮大な」物語つまり神話や宗教が、進歩の思想である啓蒙と端的に対立させられているが、この神話や宗教が「ささい」な地方的な神々を打倒し統合していった歴史的な運動は、啓蒙との関連でどのように評価されるのだろうか。鎮守の森の「ささい」な神々が国家神道に統合されていく過程は、その「壮大さ」（超越性）がましていくという意味で、佐伯によって祝賀されるだろうか。東南アジアや南米の奥地で、森林伐採によってその生活の場をうばわれていく狩猟採集民の姿に、このいまやほろびていく「ささい」な生活形式に、かつて「壮大な」物語も一役かったヨーロッパによるインディオ大虐殺という出来事がかさね合わせずにはいられない。しかし、ここで想起されなければならないのは、この出来事そのものではなく、「インディオが人間であるかどうか」をめぐってキリスト教会内部で長期にわたってたたかわれた大論争であり、そして「人間であれば殺すべきではない」という前提としておかれた確信の方である。啓蒙はこの前提と論争による決着という手続きを世界宗教からひきついたのであって、いままた森林伐採にブレーキをかけ、森の民の「ささい」な生活形式を守りうるものがあるとするならば、それは「壮大な」物語そのものからではなく、啓蒙の反省力からくるほかはない。こうした連関は、象徴的秩序対啓蒙という単純なアンチテーゼからはけっして見えてこないであろう。

むしろこのアンチテーゼは、佐伯とは逆の意味で日本社会にとっては有意義である。なぜなら、伝統を磨耗するにまかせることにではなく、それと対決することのなかにしか啓蒙はないからである。わが日本の象徴的秩序である天皇

制という民族宗教は、そもそも論争というものを発動させないものであるし、普遍主義へとつきぬける前提ももってはいない。これが厳然として存在する日本社会は、いまだ啓蒙という学習過程をはじめていないのではないだろうか。われわれの象徴的秩序はいまだ理性の法廷のまえに召喚されていないのであって、それがすでに終わったかのごとく言いたてるのならば、そこにある種の隠された護教論の意図をさぐられても仕方ないものである。われわれにとって「生を充実させる」とされる「壮大な」物語は、われわれのエネルギーをむしるあやまった方向へみちびく罫かもしれず、それよりは散文的な現実にも耐えることをわれわれは学ぶべきなのである。

しかし、そういうことはすでに自覚されており、散文的な現実にも耐えることのなかから「価値の核心」が要請されてくるのだ、という反論が当然予想される。この「価値の核心」は、西部の「フィクションとしての天皇制」論にうかがえるように、従来のごとき有無をいわせない伝統の自然的な妥当請求とは区別されている。日本の風土と文化の同質性の象徴として、日本文化の継承性の核として天皇制を理解することに西部は反対し、「日本人自身の抱えた矛盾、逆説を何とかするためのフィクション」としてそれを考える。「神でないことを知りつつ神として見ようというわけです。しかし、神に見立てたとしてもやっぱり神ではないんだということをわかっている。神であり神でないというぐるぐる回しの論理を、⁽¹⁸⁾ コモンセンスとして認めるべきである。」つまり天皇制には実体的根拠はなにもないが——したがってそれをめぐる左右の論争ほど西部にとって阿呆くさいものはない——、日本社会が存立していくためにどうしても必要な虚構なのである。いわば日本版社会契約である。そうすると、この西部の考えは外にむかっても通用しうるような認識（「ソフィスティケートされた神学」）としてまず学問的なレベルで提起されているのだから、そこでの論議をへて一定の承認を獲得し、つぎに生活者のレベルで大方の合意（「コモンセンス」）を調達しなければ意味がないであろう。「言論戦」を重視する西部の姿勢とこれは整合的である。つまり西部の天皇制論は自然と自然化された社会＝慣習にではなく、もっぱら合意に、自覚された選択に依存する。しかし、このためにはまさに西部が攻撃してやまない「民主政治」というエレメントが前提されねばならない。（特定の退廃現象とその本質とをごっちゃにするのはやめてもらいたい！）幸か不幸かは別にして、場合によってはわれわれは天皇制というドラマを演じつづけることを、合意のうえでやめてしまってもいいのである。これは西部の議論から原理的に出てくる可能性である。つまりかれの議論に内在するディレンマは、民族宗教という実定性を現実にも耐えうるものと

して普遍化しようとする手続きが、この実定性を逆に掘りくずしてしまう可能性をはらんでいることである。したがって、ここから普遍化を「五割」にとどめるという〈ご都合主義〉が出てきてしまうのである。ある種の実定性は許容され、賛美すらされる。恣意的と言うほかない。

たとえば元号についてはこう語られている。「歴史感覚をもつためにはどうしても時間の生命化が必要です。／元号はまさにその必要に根ざすものです。民族としてのコンティニューイティの原点みたいなものとして、歴史を時代として区切るというかたちでの、時間にかんする共通感覚が必要になる。それがなければ社会のソリダリティはつくられないということだ⁽¹⁹⁾と思う。」たしかに明治・大正・昭和といった元号はある具体的な感覚を喚起する力をもっているが、これとて日本の近代社会総体の歴史や個人々の生活史を、明治の開始を別にすれば、ある個人の偶発的な死をもって暴力的に句切ってしまうことにかわりはない。それ以前については「時間の生命化」どころか、せいぜい受験勉強でおぼえこまされる些末な死んだ知識にすぎない。われわれの歴史の遠近法からすれば、たとえば徳川X年の方がよほど意味があり、元号を西部とともに「すばらしい発明品」という気にはどうしてもならない。さらにこの「発明品」はつかいたくない人間にもおもに行政ルートをつうじてなかば強制されているわけで、西部のような文化的正当化の議論がつねに権力による強制の契機を無視するとすれば、こうした議論そのもののイデオロギー性を指摘されても仕方がないであろう。権力の契機を排除しなければ、あるいは同じことだがそれを視野に入れなければ、文化的正当化をめぐる互角の議論などそもそも成り立つはずもないのである。

「ぐるぐる回しの論理」といっても、西部の意図とは逆にけっきょくぐるぐる回って慣習と癒着するだけに終わるのではないだろうか。かれの微妙であやうい尾根歩きにともなう最大の危惧はここにある。そして「保守すべき伝統は、私たちの手元に数片の痕跡を残したままで、私たちの視界から消え失せつつある⁽²⁰⁾」のであってみれば、その痕跡を手がかりに「発掘」されてくる伝統は選択的なもの、つまり西部の観点から解釈された過去であり、さしあたってその説得力はもっぱらかれのセンスに依存している。このセンスがコモンセンスになりうるかどうかは、かれの嫌う「民主政治」という回路をくぐらせてみるほかない。この回路こそかれの好む「善き言葉遣い」を訓練する必須の条件なのである。

「新保守主義的文化論の諸相」と題した拙論のなかで自分がとりあげられることに、西部はおおいに不満であるだろう。なぜなら、かれは新保守主義を

「進歩的文化人」が退場したあとに出てきた新手の「進歩主義」と見ているからである。新保守主義を一般に流通している意味に限定すれば、たしかに西部の立場は新保守主義のそれではない。しかし、かれの保守主義は、保守主義がすでに成り立たないことを意識した保守主義であり、大衆社会化状況のもとで神が不在であること、つまり実体的伝統が消え失せつつあることを痛覚をもって受けとめる反省された保守主義である。この意味で、どのような意図から出るにせよ、実体的伝統の擁護を静かにあるいは声高にかかげる言説——そのもとも高い水準の仕事に柳田、折口、南方らの民俗学の言説をかぞえることができよう——とは区別すべきものである。一方、「ロマン派」というこの節の命名にかんしては、西部自身「理性一元論的の狂気」に対抗して「保守はロマンとリーズンの双方を引き受けることによって、節道をもった面白い物語を自分自身に、そして世界に、与えようとする⁽²¹⁾」と述べている以上、あながち不当でもないであろう。ただかれの指摘するように「保守主義と浪漫主義の発生は同根である」のはそのとおりであるにせよ、ロマン主義の世紀はナショナリズムのそれでもあったことを忘れてはならない。国家あるいは民族という地方的な物語が待望される気運のなかに、ロマン主義もまたあったのである。いまさまざまな局面で、脱国家的な運動が兆している時、西部はどのような物語をこの世界に与えようとするのだろうか。一読者としては、それが過去の蜃気楼でないことを祈るのみである。

崇高を望みつつ、その可能性を絶たれているという緊張のなかで、知識人が頼りにする文体はユーモアである。ユーモアは理性と感性、絶対と相対、理想と現実、そのほか様々の相克を引受けつつ、それらの解決が根源的には不可能であると自覚するところから生まれるペーソスマじりの諧謔である。⁽²²⁾

西部の文体にこうしたユーモアがそなわっているかどうかは、大方の判断にまつしかないが、かれが本格的にユーモアに磨きをかけたいのならば、この反抗心に富んだ思想家はもうすこし自らの内なる「荒野のおおかみ」を調教してはどうだろうか。同名の小説のなかでヘルマン・ヘッセは、作者の分身でもある主人公ハリーにむかって、このハリーは当時最先端の文明の利器であるラジオが精神にとって破壊的な作用をおよぼすとしてこれを攻撃してやまないのであるが、そのハリーにむかってユーモアの大家であるモーツァルトに語らせている。モーツァルトはラジオから流れてくるヘンデルを聞きながらこう語る。

人生全体がそうしたもんだよ、ちびさん。われわれはそれをそのままにしておくほかはない。われわれはろばでないとすりゃ、それを笑ってやろう。君のようなたちの人間には、ラジオや人生に批評を加える資格はまったくない。むしろまずよく聞くことを学びたまえ！⁽²³⁾

日本という国家

節のタイトルがどうにもおおげさで、もちろんそれに正面から取り組む力量も準備もないのであるが、ただ日本の経済大国化につれて〈国際化〉がさげばれ、英会話ができないと肩身がせまい気分させられるかと思うと、政権党からは〈日本文化、日本人のアイデンティティ〉なる言葉が聞こえてきて、日本語を話す種族に生まれたことに誇りをもてということかと思ったりもし、そんなご時世とあっては、この小心と自信のうずまく国について考えないのは「非国民」とそしられそうなので、ついこんなタイトルをつけてしまったのである。

その手がかりとして、最近柄谷行人が「西田哲学が復活している」という挑発的な議論を提起しているので、それにのってみることから始めたい。この柄谷の西田哲学復活論は、現在の日本社会の状況が30年代の再現であるという包括的な理論戦略の一環としてそれに組みこまれているもので、この理論戦略は、まず政治・経済構造の類似性の認識があり、それにもとづいて哲学ないし思想と文学における動向の類似性（反復強迫？）⁽²⁴⁾が語られる。「現在の世界は第二次大戦前、つまり1930年代の状態に戻っている」とかれは考える。それは、米ソ対立という戦後の「冷戦」構造が無効化し、世界資本主義がこうした二元対立構造によって保たれてきた安定性をうしなって複数間の対立が露出し、世界のブロック化と再編成が進行するなど、ほぼ戦前の地政学が再現するにいたったからであるとされる。事実の記述としてはほぼそのとおりであり、戦前との差異も考慮されている——その最大のものは経済的対立を戦争によって解決することの不可能性である——ものの、やはり疑問を感じざるをえない。かつてのブロック化が帝国主義本国とその植民地からなるのに反し、例として挙げられているヨーロッパ統合は主権国家同士による協調的主権制限であり、かりに世界的にブロック化の傾向が認められるにせよ、その内部の実態はおおきく変化しているのである。民族自決といういわば抽象的個の論理が戦後40年間に定着し、旧植民地を中心に世界地図をおおきく塗り替えてしまった。24時間戦えるにせよ、ビジネスマンが出ていくのと鉄砲をもった兵隊が出ていくのとは質的にちがうのである。日本だけがアジアで近代化に成功したがゆえに、日本が

アジアの盟主であるというかつての日本帝国主義（ブロック）のイデオロギーはもう無効であるし、虫の息ならばとどめをさすしかない。さらに経済レベルでの地球規模の相互依存のふかまりは、つとに指摘されているところであるし、環境問題への対応もブロック化では話にならない。スター・ウォーズぬきでの地球まるごとブロック化論でも提唱したほうが、いまやアクチュアルかもしれない。帝国主義論は用済みとはいわないまでも重大な改訂を必要とすることだけは確かである。ではなぜ柄谷は「再現」にこだわるのか。まったくのつたない直観で言わせてもらえば、それは第一には日本社会が「共同体＝物語」⁽²⁵⁾に閉ざされていくことへの苛立ちであり、——これへの対抗戦略がかれの世界宗教と単独者をめぐる論である——、第二には戦後啓蒙への低い評価である。戦後40年間になにもなかったとすれば、元にもどるしかないというわけである。先走りはこのくらいにして、つぎに柄谷が思想と文学について述べているところを見ていこう。

日本では、それ（ブロック化へのイデオロギー動員）は「東洋哲学」とか西田哲学の評価というかたちであらわれている。私は、それを一口で、「ライプニッツ症候群」と呼んでいる。ライプニッツはヨーロッパの統合を考えた人であり、個（モナド）が個でありつつ有機的な全体的調和を形成するというような思考のモデルを提供した。戦前の日本では、それは西田幾多郎らの京都学派によって用いられ、「大東亜共栄圏」の哲学的基礎づけとなった。それはたかだか近代の産物にすぎない国家（個）などをこえたブロック（種）を形成するという意味で、ポストモダンであった。

今日の日本のポストモダニズムは、戦前に「近代の超克」という言葉に集約されるにいたった思想的・文学的傾向と基本的に類似している。戦前では、それはマルクス主義の壊滅と転向においてあらわれた。これは一方において抑圧だったが、他方において解放を意味した。昭和十年（1935年）小林秀雄が「私小説論」において示唆したように、公式的で非情なマルクス主義は、日本の精神風土にとってかつてない絶対的な他者性としてあらわれたものである。それゆえに、マルクス主義からの「解放」は、この他者性が、近代を意味しているかぎりでは近代からの、西洋を意味しているかぎりでは西洋からの解放を、また歴史を意味しているかぎりでは歴史からの、「解放」を意味した。そこに、ポストモダニズムと「日本回帰」が出現したのである。⁽²⁶⁾

西田哲学そのものの再評価が、中村雄二郎ら二三の例をのぞけば、いま学会や論壇で勢いづいているという事実はないであろう。ただ西田的発想の反復強迫が勢いづいているということはあるかもしれない。柄谷もそれを念頭においているのだと思う。西田幾多郎自身の議論はあとで検討するが、戦時下「ライプニッツ症候群」が局地的なりとも蔓延しえた条件の一つには、国家権力による情報・言論の抑圧・遮断・統制の事実があったことは否定できない。「種」の論理のヴェールのもとで進行していたのは、「個」の論理の肥大化、つまりウルトラ・ナショナリズムと自文化中心主義の猖獗であったわけだが、情報・言論の公開性という反事実的な想定のもとで、このヴェールがどの程度機能しえたかは考えるにあたいする問題であろう。後半の引用文で述べられていることにはおおすじで同意したいが、問題なのはこの議論を戦後の日本社会にあてはめた場合の妥当性である。戦後において絶対的な他者性をになったものはなにか。単純にマルクス主義とも近代主義とも言えないであろう。そもそも戦前においてこの他者性を創造するにあずかったのは、獄死を覚悟させた権力であり、つよい倫理的動機づけをあたえた、貧困をかかえた日本社会の構造そのものである。この両者は変化したのである。マルクス主義が「非情で公式的」であったのではなく、そのコンテクストがそういう性格をあたえたのである。戦後社会に絶対的な他者性を指定できないとすれば、その崩壊からポストモダニズムと日本回帰を説明することは困難である。おそらく柄谷は、現在の日本社会はその批判的なポテンシャルを枯渇させてしまったと断じ、「外部」に新たな批判の拠点をさぐろうとしているのであろう。そのような断定の当否はしばらく留保し、もうすこし戦時下の「近代の超克」論と現在のポストモダニズムの言説の差異にこだわってみたい。

「近代の超克」という思想動向——1942年の同名の「文学界」座談会と1943年刊行の西田の弟子たちによる座談会『世界史的立場と日本』という二つのイベントによって象徴される——は、左右の批判勢力の消滅のあとにやってきた。当時、昭和維新をめざす民間右翼や青年将校の運動は、2・26事件を契機として、また革命をめざす左翼の運動は、官憲の弾圧と自発的転向を契機として、軍部統制派を中心としたテクノクラートによる統制資本主義に回収されてしまっていた。この二つの運動は、天皇制をめぐる、かたや「天皇親政」かたや「天皇制打倒」とはっきり対立する構図を形成していたが、両者ともに、一方は「経済の大政奉還」他方は「社会主義」であるにせよ日本資本主義のラディカルな改変を志向した点で軌を一にしていた。しかしながら、両者はともに、かれらの敵による天皇制の顕教／秘教の巧妙なつかいわけ——民衆にたい

しては天皇は〈現人神〉としてその忠誠心を吸収し、エリートたちの自己了解としては天皇は〈機関〉として権力政治を補完する——を十全に認識しえなかったがゆえに挫折したように見える。つまりシステムと文化の区別と連関をとらえそこなっていたように見える。2・26に決起した青年将校の心情倫理は、天皇の逆鱗にふれないまでも、はじめからリアルポリティークの展望を欠いており、現実からの復讐はどのようなかたちであれ、必至だったように思う。一方、佐野・鍋山の転向声明後の左翼の雪崩的転向もまた、左翼の超越的（＝モスクワ直輸入の）理論と心情倫理の合成物がいかに現実性を欠いていたかを、吉本隆明流に言えば、それがいかに大衆から孤立していたかを物語っている。そしてあとに残ったのは、内面へと屈折した、非現実を売り物にした「正義をたたく純粹な心情」（保田与重郎）であり、現実の無限肯定としての「永久戦争」（亀井勝一郎）の心情であった。挫折の内発的理由は、もともとこれらの運動に内在していた心情と現実、理論と現実との埋めようのない落差であり、これを柄谷のように「他者性」としてポジティブに評価することは一面的である。たんなる主観主義的急進化と真の批判性を弁別する尺度が問題である。

結局のところ、佐野・鍋山が転向声明『共同被告同志に告ぐる書』（1933年）のなかで、天皇をいただいた一国社会主義のごときものを語った時、その像はすでに実現されつつあった日本社会の構造にきわめて近いものであった。いわば天皇を軸に左右の対立が平定されてしまったかの感がある。明治維新以来の文明開化—富国強兵の論理への抵抗と批判は、危機を背景に一気に急進化し、そして消滅してしまった。こうした批判勢力の組織としての、あるいは認識としての消滅という意味で、たしかに柄谷のようにこの事態を「解放」と呼べなくもないが、この「解放」が国家総動員の国防国家体制という上からの「指導」のもとで進行したこと、また日米開戦後の一部知識人たちの「ハジケ」ぶり——『世界史的立場と日本』におさめられた真珠湾攻撃以前と以降の座談のトーンを比較！——に見られるように、英米との戦争が彼らにとって「解放」と感じられたこと、このことは念頭においておきたい。つまり柄谷の「外部」パラダイムよりは、権威主義的な精神風土のなかでかならず醸成されてくる「サド／マゾ的心性」という観点から記述すべき側面が存在するということがある。そして戦後社会の発展はこのような風土を着実に腐食させ、パーソナリティ構造を変えつつある。新たなパーソナリティ構造には、新たなパラダイムで臨まざるをえない。

ポストモダニズムの言説の原点には、故大平元総理のスピーチ（1979年）がある。ここには、なるほど「近代の超克」のモチーフ、その布置の回帰がある。

しかし、われわれはこれを平常心で、すなわち獄死を覚悟せずとも批判することができる。大平はこう語っている。

わが国は、戦後三十余年、経済発展を求めて脇目もふらず邁進し、顕著な成果を収めてきた。それは殊に明治以降の百余年において、欧米先進諸国を手本として進めてきた近代化、工業化の偉大な精華でもあった。しかしいまや、近代化、工業化による経済社会の成熟化、大きな構造変化のもとで国民の意識や価値観には重要な変化が起こってきている。人々は、近代合理主義に基づく物質文明のなかで、ともすれば見失われがちであった人間性の回復に思いをいたし、人間の内面に深く根ざした精神的、文化的な豊かさ、生活の質と多様性、自由と責任の均衡、家庭や地域や職場におけるあたたかい人間関係、人間と人工と自然との調和のとれた共存、などを強く求めるようになって⁽²⁷⁾いる。

今日の日本の経済的達成が「顕著な成果」「偉大な精華」とまず自画自賛され、つぎにその成熟を前提とした国民の意識の変化が指摘されている。ここではしかし、変化をめぐる言説は記述のそれではなく、「日本の近代化と工業化にとってこそ西洋はモデルであったが、いまやそういう時代ではない」という厳命の言説である。西洋というモデルの有効範囲は、せいぜい物質的達成という目的に限定され、それどころか現在の「人間性の喪失」状態の張本人は、西洋に由来する「近代合理主義」という心的姿勢だといっているのである。屋根にのぼるために梯子を平身抵頭して借りうけ、のぼってしまえばもう用済みだ、梯子が悪いので足をくじいたと突き返す、恩を仇で返すとはまさにこういうことだろう。西洋というモデルの物質的レベルへの縮減が一方にあり（洋才論）、他方に「近代合理主義」というその精神的レベルへの縮減があって、これは宗旨替えの対象とされる（和魂論）。理論としては、こうした主張自体にすでに自己矛盾があることは明らかであるが、物語としては、これが受けいられる条件は現在たしかに存在する。かつて高山岩男が座談会のなかで「ハワイ海戦を見ろ。マレー沖海戦を見ろ。一切を解決した絶対的な事例がそこにある。科学と日本精神とがいかに調和しているか⁽²⁸⁾」と叫んだ、あの有名な主題は、いまもなおより洗練されて変奏されているのである。

こうした意味では、たしかに「近代の超克」論はいま回帰してもいる。しかし、その言説の内容も、そのコンテクストを形成している政治文化も一変している。〈反近代〉という名目上の系譜の連続性にとらわれると、演出も観客も

変わっていることが見逃されやすい。「近代の超克」論がせいぜい知識人の範囲でのトピックであったのにたいし、高度成長以降のライフスタイルの模索としてのポストモダニズム文化の問題は、すべての社会成員に日々かかわっている。同じ「文化」でも、かつてのそれはエリート層のハイ・カルチャーであり、〈転向〉をめぐって対決した検事も政治犯も、同じ東大法学部の同窓生であるような時代は、大衆からの距離が、マルクス主義への転向とマルクス主義からの転向を発動させたような時代は終わったのである。『文化の時代の経済運営』の文化は、むしろマス・カルチャー——西部邁に言わせれば、知識人も大衆になったわけだし！——であり、新たな動機づけを大衆に植えつけようとするその政策運営は、にもかかわらずマス・デモクラシーからの不確定な入力に依存せざるをえない面をもっている。現憲法の普遍主義がどのくらい根づいているか判断するのはむずかしいが、「イエ社会」論から教科書検定にいたる自文化肯定の問題点を摘出するくらいの力量はそなえてきていよう。「西洋モデルが時代遅れになった」というポストモダンの表面上の主張の背後には、じつは「戦後啓蒙を途中で切りあげよう」という真の主張が隠されているのである。西洋という外部を消去したいのではなく、むしろ内部のコンフリクトを消したいのである。戦時下の「近代の超克」論は、内部のコンフリクトが暴力的に消されてしまったという既成事実の枠内を運動しているにすぎない。ポストモダンの言説は、未来にむけてこのコンフリクトを平定するために、伝統文化を動員しようとしている。その差異は明白である。

「日本への回帰」の言説にしても、戦前のそれは転向という出来事以降に突然生じたのではなく、日本の西洋化の開始と同時に始まっている。しかもこの言説は、国家が體現していた文明開化の論理への抵抗と批判として、地方的な常民の伝統とむすびついており、いわば下から国家にその政策の改定をせまるものであった。「近代の超克」論は、こうした思想的伝統とはほとんど無関係に生じた。その概念装置はドイツ・ロマン派から輸入されたイロニーであったり、ヘーゲルの歴史哲学の右派的解釈であって、それによって論じられるのが〈日本〉であるのは、戦争が「近代の超克」論者にとってそうであったように、ほとんど偶発的である。これにたいして、ポストモダンの言説は、日本国＝日本株式会社のサクセス・ストーリーの機能的条件を伝統のなかに再構成しようとするのである。はじめから批判的プログラムは放棄されており、いわばこの上からの「日本への回帰」が、どの程度文化的動機づけの能力をもっているかは疑わしい。反抗の言説は正義感から怨念にいたる情念を組織化するだろうが、ポストモダンの言説はつかのま気分をよくしてくれる物語として消化され

るか、科学的言語ゲームのプレーヤーの一人にすぎない。

依拠すべき実体的伝統を欠き、大衆に動機づけを供給するには迫力不足の日本のポストモダンの言説は、しばしば西洋の近代批判の言説に応援をもとめるが、西洋人の自己批判を日本文化礼賛ととるますます面妖な事態に陥るばかりである。一例としてここでは、ガタリと会った時の模様をつたえる江藤淳の名文を挙げておきたい。

そのうちにおのずから話題は、天皇陛下の御不例と、それをお案じ申し上げて雨中ものともせず、続々と皇居前に詰めかけ、御平癒を祈願している老若男女の日本人の上に移って行った。

私もそれについて、パリから遠望しての所感を述べた。「おそらくいま日本人は、知らぬ間に戦後の“ごっこの世界”から解放されて、自分自身に立ち戻っているのです。そのうちにまた、必ず“ごっこの世界”に復帰しなければならぬ日がやって来るでしょう。しかしいまだけは、天皇の御不例のおかげで、日本人は自分にとって最も大切なものが何であったかを、思い出しはじめているのだと思います」と。

ガタリ氏が話しはじめたのは、そのときであった。……「私たちフランス人は、神を殺し、王を殺しました。……そして皇帝を追放し、もう一人の皇帝をも倒しました。更には人民戦線の神を殺し、共産主義の神を殺し、実存主義の神をも殺してしまいました。その結果、私たちの国は、御覧の通り解体の一途をたどっているではありませんか。それに引き換え、日本人はどうでしょう。私は精神病理学者ですが、皇居前に集う日本人の心理を、個人の病理からは説明することができません。これはおそらく一つの祭儀であるに違いないのです。日本人にとってこの上なく深い意味を含んだ、厳粛な祭儀であるに違いないのです。そのなかで、終焉が再生を喚び起こす大切な祭儀——それに日本人は参加しつつ、いま再生しようとしているのです」

私は、熱弁を振るっているガタリ氏の顔を注視していた。この若い知識人は、自分の言葉で、自分で考えたことを語っていた。それはまた、かつて王を殺し、皇帝を倒し、その結果をになわされているフランスの知識人の言葉でもあった。私はガタリ氏の誠実さを、少しも疑わなかった。宴が果てて、別れるとき、ガタリ氏と私は堅い握手を交わした。私たちは、おそらく深い言葉を通じ合わせる⁽²⁹⁾ことができたのである。

成人した人間が、むしろそこで完全性が実現されていたかのように、その幼

少の時代をなつかしむことはよくあることである。「神を殺し、王を殺した」意識の経験をへた社会の痛みを、そうした経験をもたない社会がはたして知りうるのだろうか。日本人にとって精神の宿駅となりうる、もっとも近い経験は、第二次大戦とその敗北をおいてないが、この冬の時代を透過して見えてくるインディアン・サマーとしての戦前の山の手文化への懐旧を、江藤はかくそうとしない。⁽³⁰⁾この中産階級と庶民とが、一定の文化的差異をたもちながら安定した階層を形成していた時代への懐旧は、敗戦経験をエピソード化し、ひいては、戦後啓蒙の全否定につながりうるものである。江藤もまた、敗戦が「これまでに日本人の持ち得た真の経験の最後のもの」⁽³¹⁾であると述べているが、しかしかれにとって、そこから出発した学習過程は「敗北した共同体の運命を引き受ける」ことのない「ごっこ」でしかないのである。そしてアメリカによる占領によって毀損された「真に共同体に由来する価値」の復権が、対外的には日米対等という条件のもとに展望されるのである。これは国内的には、公の価値を軸とした階層秩序を要請するのではないか。階層化論は最近のトピックであるが、主に経済的ないし風俗的な側面からのアプローチにとどまっているように思える。階層化が成立しうるには、それを正当化するイデオロギー、ひいてはそれぞれの階層にその地位を指定するコスモロジーがなければならないだろう。分配の公正からの批判に耐えられないような階層化は階層化ではない。江藤の最近の闘いは、この失われたコスモロジーのために、戦後啓蒙の虚構性をつくことに力をつくしている。こうした江藤の志向とガタリの発言とが共鳴している。その位相については、かつて加藤周一が「戦争と知識人」（1959）なかで、京都学派について語ったことがいまなお妥当する。

体制と権力が議会民主主義を組織的に破壊してゆく過程のなかで、……京都学派は西洋で「ゆきづまった」議会民主主義の先へ出ることを夢み、つまるところファシズム権力の正当化に手をかした。西洋人自身が西洋文化のゆきづまりをいっている！もちろんだ。今でも東京でパリの文化はゆきづまっているなどという言葉をきくことがある。しかしたとえ、西洋がゆきづまった、と西洋人がいうとしても、ゆきづまりの意味がわからぬとすれば、それを東京でいうのは、単に喜劇的でしかないだろう。「近代の超克」で西洋についていわれていることは、字面の上ではおおよそ正しい。そしてそれは正しいければ正しいほど、それだけ喜劇的なのだ。⁽³²⁾

引用の冒頭でいわれているような与件は現在存在しない。しかし、同じよう

な思考のパターン——西洋の先端的な言説と日本的伝統への回帰の言説との癒着——は、舞台をかえてくりかえされている。すなわち、呉越同舟・同床異夢であることを無視してしまえば、この両者が敵としているのは政治と文化における〈近代〉なのだから、パワー・ポリティクスの上からは同盟は可能というわけである。「後進性ゆえに先進性の先へ出る」という発想は、概念だけが急進化する傾向に陥りやすく、缺状にひらいていく現実との距離によって挫折するか（転向）、権力そのものが急進化（＝ファッション化）した場合、逆にこれの同伴者をつとめることになるのである（翼賛）。そしてこれは先進性との対抗上、どうしても自文化の物神化をとまなわざるをえない。しかしいま、日本経済の「成功」がこうした発想にある余裕と変化をもたらしていることも事実である。経済的には「横にならんだ」という現実と自信が、意識の急進化をもはや必要とはしなくなり、この経済の成功そのものが伝統を掘り崩したこともあるが、自文化の物神化の政治的意味あいも低減させたからである。現在の日本株式会社の要請としては、経営者の秩序におさまってくれるおだやかな文化的アイデンティティで十分なのである。このおだやかさという点で、西田哲学が歓迎される雰囲気がいま醸成されつつあるのかもしれない。つまり西田幾多郎は、戦時下一貫して日本主義・国粹主義に反対して「日本文化の世界性」を主張し（国際化の時代にかなう！）、なおかつ科学・技術的精神と親和する日本文化の独自性を主張しつづけた（日本人のアイデンティティ論にかなう！）からである。統計によると、足腰のたつ日本人はほとんど初詣にでかけるようである。そこにあらわれている行動の画一性とそこで祈願される「無病息災」や「商売繁盛」といった私事の個別性との統一は、まさに西田の「多と一との矛盾的自己同一」を地でいくものである。

では西田の日本論とは、どのようなものであったのか。ここで主要な論材となるのは、かれの「日本文化の問題」（1940）と「国家理由の問題」（1939）だが、この二つはその概念装置も論述の内容もほとんど重なりあっているのである。国家と文化とが同一の論理で説かれるところに、社会科学的啓蒙をへていない西田哲学の最大の問題の一つがある。しかし本稿では、西田の発想の基本線をスケッチすることで満足せざるをえない。これに格好の素材は、1935年に読売新聞にのった三木清との一問一答である「日本文化の特質」であろう。そこで西田はこう語っている。

現在の歴史はひとつのウルフォルムの形で、それは時間的に考えると動いており、空間的に考えると止まっているが、いつでも時間的であると共に空

間的である。歴史は時代から時代へ移ってゆくが、そのように移る代わりに同じ時代が繰返されると考えれば物質界になる。物質は空間的でそれに時間を加えると生物的になり、空間と時間とがひとつになったとき文化の世界が出来る。国家は特殊な社会であって、生物の種のように考えるとよい。国家は生物的であるが、同時に表現的統一をもった団体である。そのような表現的統一として法律のごときものも考えられる。表現は我々を動かす命令の意味をもっている。国家は表現的なもので、その形成作用の内容として現われるものがイデーである。国家はイデーを持つことによって個性を持つのだ。つまり国家は文化世界における生物の種みたいなもので、生物的であるが、それがイデーを持ったときに出来る。まあ、そんなように考えたらいいだろう。⁽³³⁾

西田自身にも、国家というシステムに自分の論理でどれほど立ち向うことができるのか、という点で多少の留保はあったようであるが、結局語られたのは、こういう生物モデルにたった国家観であった。ちなみにウルフォームはゲーテから発想されており、「日本文化の問題」では「文化原形」という概念が導入されている。これがいくらその形態が変わっても永遠なアイデンティティの核というわけだろう（機能主義的アプローチにかなう！）。ここで表明された国家観自体は、西洋の国家論の流れの一つにそったものであり、とくにユニークということはない。これは英仏の社会契約論的な国家観と対照をなす、ドイツ的な有機体論的な国家観であり、西田はこちらを選択したのである。社会契約論にたてば、国家は個人がよりあつまって人為的に創出した権力であり、この権力が契約にもとれば、原理的にこの権力を更改できる。一方、有機体論にたてば、個人はむしろ国家という全体を構成する細胞であり、もし一部の細胞が反乱をおこせば、これは癌ということで、切除手術をほどこされることになる。こうした国家が抜本的に変わりうるとすれば、それは環境の変化にたいする種の進化（＝ファッション化）であるか、その生の生命力の減衰による死（＝敗戦と占領）であるかである。さらに芸術論的な、イデーの表現として国家をみる観点が変わる。すくなくとも古典的な、成功した芸術作品は、その作品を構成する諸部分が調和的に協働しているとみなされるが、近代社会のシステム分化の現実に対抗してこういうイメージ（「政治の美化」）を国家に付与することは、ファシズムと親和的である。この国家を美的観照の対象とする立場はまた、国家を生活維持とのかかわりでとらえる生活者＝当事者の観点から超越してしまい、そこから無限後退してしまう。西田の国家論がほとんど皇室論になって

しまうのも、こうした文化主義的なバイアスからきている。こちらへの西田の議論を、中村雄二郎は「残念」とあっさりかたづけしているが、適用の問題性はただちに原理の問題性にまで遡及せざるをえず、これをほおかむりしてはたしてその「脱構築」がはかられうるのだろうか、おおいに疑問である。⁽³⁴⁾ 皇室論こそ西田哲学の真骨頂とみれなくもないのである。

何千年来皇室を中心として生々発展し来たった我国文化の跡を顧みるに、それは全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと何処までも作ると云うにあったのではなかろうか。全体的一として歴史に於いて主体的なるものは色々変わった。古代に於いて既に蘇我氏のごときものがあり、それより藤原氏があり、明治維新に至るまでも、鎌倉幕府を始めとして足利徳川と変わった。ただし皇室はこれらの主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあったと思う。上に全体的一として個物否定的な社会と云うものは、矛盾的自己同一的世界の種として、即ち歴史的種として成立するのであり、自己自身を否定して世界となることによって自己自身が生きるのであると云った。人間の社会は絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として社会であるのである。我国の歴史に於いては、いかなる時代に於いても、社会の背後に皇室があった。……我国の歴史に於いて皇室は何処までも無の有であった、矛盾的自己同一であった。それが紹述せられて明治に於いて欽定憲法となって現われたのであろう。故に我国に於いては復古と云うことは、いつも維新と云うことであった。過去に還ることは単に過去に還ることではなく、永遠の今の自己限定として一步前へ歩み出すことであった。⁽³⁵⁾

日本精神の真髓は、物に於いて、事に於いて一となると云うことでなければならない。元来そこには我も人もなかった所に於いて一となると云うことである。それが矛盾的自己同一として皇室中心と云うことであろう。物はすべて公の物であり、事はすべて公の事である、世界としての皇室の物であり事である。⁽³⁶⁾

今日の日本はもはや東海の孤島に位する日本ではない、世界の日本である、ランケの所謂大なる列強の一である。今日我国文化の問題は、何千年来養い来たった縦の世界性の特色を維持しつつ、之を横の世界性に拡大することになければならない。心身脱落脱落心身と云うごとき柔軟心的文化を発揚する

ことでなければならない。主体として他の主体に対することでなく、世界として他の主体を包むことでなければならない。而して矛盾的自己同一的に事物に於いて結合する一つの世界を構成することでなければならない。私は東亜の建設者としての日本の使命は此にあると思うのである。主体として他の主体に対し、他の主体を否定して他を自己となさんとするごときは、帝国主義に外ならない。それは日本精神ではない。⁽³⁷⁾

以上の三つのフレーズは「日本文化の問題」からであるが、つぎに「国家理由の問題」から引いてみる。

……全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、主体的即世界的に形成せられた我国国体と云うのは、絶対者の表現的自己形成として、勝義に於いての国家と云うべきものであろう。皇室は過去現在未来を包む絶対現在として、我々は之に於いて生まれ、之に於いて働き、之に於いて死して行くのである。故に我国に於いては、祭政一致と云われるごとく、主権は即宗教的性質を有するのである。……我国体は肇国の神話を以て始まり、幾多の社会的変遷を経ながらも、それを根底として、今日まで発展して来たのである。我国体に於いては、宗教的なるものが、始であり終であるのである。そこに我国体は真に主体即世界と云うことができる。歴史的世界創造と云うことがわが国体の本義であろう。此故に内に万民軸翼であり、外に八紘一宇である。かかる国体⁽³⁸⁾を基として、世界形成に乗り出すのが我國民の使命でなければならない。

ごく一部の引用であっても、上述したように、文化論と国家論のディスクールがまったく同じ点は感じとられるのではないだろうか。全集の解説に下村寅太郎が「時流に抗してあくまで学問的立場が擁護⁽³⁹⁾されている」と書いているが、そうであればなおさらその「学問的立場」が問われることになるだろう。ここでは二つの概念をとりあげたい。

まず西田の「世界」概念の融通無碍な性格は、皇室の融通無碍な性格にきわめてよく適合しており、それを鏡的に反映するものとなっている。西田は帝国主義に一貫して反対しているが、対外侵略以前の日本は縦の世界性を形成しており、それが軍事大国化を背景に横の世界性へ拡大していくという発想は、まったく帝国主義のイデオロギーそのものにほかならない。さらにこの世界概念は主体を消去するのに役立つ。国内的にはもちろん、対外的にも主体間の

対立をみとめないのは、かえってその対立をつうじて成立しうるかもしれない和解の地盤をうばうものである。「包む」といわれても「包まれる」方は暴力としか感じないかもしれない。西田の思想圏内では、時には死を賭すにせよ、相互承認をめぐる主体間の闘争がそもそも発動しえないのである。対等な主体がぶつかりあって、そこから何かが生じてくる余地はまったくない。お釈迦様の手のように、はじめから世界という場があって、いかなる闘争もまるくおさまる仕掛けになっているのである。

つぎに「永遠の今の自己限定」もまた、万世一系の皇室にじつにうまく適合する概念であり、おまけに現在が「歴史以降」の時代であるならば、それにもマッチするものである。もともとこの概念は、ギリシャ芸術（永遠の影）やキリスト教文化（永遠への途）との対照で、日本文化における時間のとらえ方をいったもので、文化論ないし芸術論としては傾聴にあたいするところもあるが、「どこから来たりどこへ行くかは問わない」ような時間把握で、はたして社会の歴史が語りうるものであろうか。普遍主義的な規範にそった方向性を提起しないどころか、それを貶価することによって、西田哲学は実定的なものの泥沼にはまりこんでいくのである。お弟子さんたちの「世界史の哲学」は、まさしくその見本なのである。

戦時下の西田哲学が明瞭に教えているものは、いわばそれを反面教師として、戦後啓蒙がどこから出発せざるをえないかということではないか。敗戦直後に西田幾多郎の本を売り出した岩波書店のまわりに、長蛇の列ができたというエピソードが伝えられているが、おそらくそういう意識をもった人はすくなかったのではないだろうか。引用したような西田の議論は、ある面で歴史事実そのものによって反駁されてしまったがゆえに、かえってそれとの思想的対決がなされずにきたところがある。そのために、それは戦後の「象徴天皇制」にひきつがれたともいえるし、ある種の日本文化論の発想パターン（ウルフォルム？）として生き残ってきたともいえる。さらに西田の皇室論をエピソード化しつつ、その原理論をポストモダンの地平へと救出しようとする言説もあらわれている。かつて「天皇親政」をとなえる右翼も「天皇制打倒」をとなえる左翼も、現人神をいただいた技術官僚国家によって組織的には一掃された後の思想的空白に、西田直系の「世界史の哲学」が登場した。いままた日本社会の批判的ポテンシャルが枯渇しているとすれば、「回帰」への柄谷の苛立ちもわからないではない。「回帰」という状況認識は、〈単独者〉と〈世界宗教〉を拠点とする、かれの批判の急進化とみあっている。しかしある意味では、戦後社会の現実がこの「回帰」をすでに断ち切ってもいる。この意味を反省す

るという課題のもとに、いまようやくわれわれは戦後啓蒙を開始するのである。

注

- (16) 佐伯啓思『偽装された文明』（TBSブリタニカ、1988年）
- (17) 西部邁『幻像の保守へ』（文芸春秋、1985年）
- (18) 同上
- (19) 同上
- (20) 西部邁『大衆の病理』（日本放送出版協会、1987年）
- (21) 同上
- (22) 同上
- (23) ヘルマン・ヘッセ『荒野のおおかみ』（新潮文庫、1971年）
- (24) 柄谷行人「＜日本＞に回帰する文学」（朝日新聞、1989. 7. 3. 夕刊）
- (25) 柄谷行人・蓮実重彦『闘争のエチカ』（河出書房新社、1988年）
- (26) 柄谷「＜日本＞に回帰する文学」
- (27) 大平総理の政策研究会報告書7『文化の時代の経済運営』（大蔵省印刷局、1980年）
- (28) 高坂正顕・西谷啓治・高山岩男・鈴木成高『世界史的立場と日本』（中央公論社、1943年）
- (29) クロード・レヴィ＝ストロース／江藤淳「神話と歴史のあいだ」（『諸君！』、1989年1月号）
- (30) 江藤淳・蓮実重彦『オールド・ファッション』（中央公論社、1985年）
- (31) 江藤淳「＜ごっこ＞の世界が終わったとき」（『落葉の掃き寄せ／一九四六年憲法－その拘束』所収、文芸春秋、1988年）
- (32) 加藤周一「戦争と知識人」（『日本人とは何か』所収、講談社学術文庫、1976年）
- (33) 西田幾多郎／三木清「日本文化の特質」（三木清全集第十七巻所収、岩波書店、1968年）
- (34) 中村雄二郎『西田哲学の脱構築』（岩波書店、1987年）
- (35) 西田幾多郎「日本文化の問題」（西田幾多郎全集第十二巻所収、岩波書店、1979年第三刷）引用に際し現代仮名づかいに改めた。
- (36) 同上
- (37) 同上
- (38) 西田幾多郎「国家理由の問題」（西田幾多郎全集第十巻所収、岩波書店、1979年第三刷）
- (39) 下村寅太郎「西田幾多郎全集第十二巻解説」（岩波書店、1966年）