

# 近代の宿命と知識人

## ——二二つの原型——

野 家 伸 也

### 1 「ストレイ・シープ」としての近代人

安倍晋三首相は第一九三回国会の施政方針演説（二〇一七年一月二〇日）において「自由貿易の旗手として、公正なルールに基づいた、二二世紀型の経済体制を構築する」と宣言して、「TPP協定の合意は、そのスタンダードであり、今後の経済連携の礎となるものである」と述べている。いずれにしても、本来個人の自由な経済活動である貿易に国家が関税という形で制約を加えることに反対するTPPの理念を支持しているわけであるから、その点では安倍首相は個人の自由を国家という共同体に優先させようとする自由主義（リベラリズム、あるいはその徹底化されたものとしてのリベタリアニズム）の信奉者であるということになる。

しかし一方で安倍首相は、かつて天皇制共同体のために命を捧げた軍人・軍属を祀る靖国神社に参拝することに異様なこだわりを見せ、韓国・中国との関係が悪化することも顧みずに参拝を強行したことがある（二〇一三年二月二六日。それ以降は、代理を通じて私費で玉串料を奉納するにとどめている）。靖国神社

に参拝するということは、共同体のために命を捧げた個人を神として崇敬することであるから、その点では安倍首相は個人に対して国家という共同体を上位に置く共同体主義（コミュニタリアニズム）の信奉者であるということになる。

安倍首相は共同体を悪であるとする思想と、共同体を至高の善であるとする思想を両方同時に信奉しているということになる。いったい彼の中で、これら二つの相矛盾する思想はどのように折り合いをつけているのであろうか。

安倍首相のケースは、その揺れ幅が極端に大きいという点で、たしかに特異な例ではある。しかし一般人に言っても、程度の差はあれ、自由主義と共同体主義という両極に分裂し、その間を揺れ動くというのは近代人に共通する精神構造である。近代人の場合、精神が単に両極に分裂しているというだけでなく、分裂したものを統一する中心がなく、精神が全体としての統一性（あるいは同一性）を失っているのである。こうした精神のあり方は、多重人格障害者が自らの人格を一つに統合することができずに、複数の人格が入れ替わって現われるということと基本的には同じである。近代において起こったさまざまな社会変動も、そうした近代人の精神構造の分裂、統一性のなさ、不安定さの反映に他ならない。精神分析的に言えば、近代の歴史とは神経症的な異常反応が連続して起こっているようなものである。

それではなぜ近代人の精神構造はかくも不安定になってしまったのかと言えば、それを説明してくれるのも、精神分析的な見方であるように思われる。近代人とは共同体の束縛から解放されて「自由」を獲得した人間のことである。しかし共同体というものは、うっとろしい束縛であると同時に、人を優しく包み込み甘えさせてくれる母親のような存在でもある。そこから切り離された近代人は、ちょうど幼いときに母親か

ら引き離された子供が母親の面影を追うように、共同体の幻影を追いかめるようになる。この共同体への渴望が満たされないことから来る心理的空虚感を、夏目漱石は「淋しみ」と呼んでいる。

漱石の言う「淋しみ」とは、願望と現実との間の不均衡から生ずる混沌とした精神状態のことである。しかもその願望というのは、もう一度共同体に帰りたいという、自由と独立を求める近代人の建前からすれば本来「あってはならない」はずのものである。それだけに、この精神状態は複雑な陰影を帯びることになる。漱石の小説『心』の中には「私は淋しい人間です」と語る「先生」が登場する。「先生」は「私」に向かって「私は淋しい人間ですが、ことによると貴方も淋しい人間じゃないですか」と問いかけ、次のように語る。「自由と独立と己（おの）れとに充ちた現代に生れた我々は、その犠牲としてみんなこの淋しみを味はわなくてはならないでせう。」

ここで言われている「淋しみ」とは近代化の特殊なあり方（漱石自身も「現代日本の開化」という講演の中で、日本の近代化のあり方を「外発的」と特徴づけ、西洋の「内発的」な近代化と対比させている）に起因するものではない。もちろん近代化の特殊なあり方に起因する問題も、それはそれとしてあるのだが、むしろこの複雑な感情は、近代化（合理主義化、自由主義化、資本主義化）の過程そのものの中に孕まれた矛盾であるから、それは「内発的」に近代化を達成した西欧人の心の奥底にも宿っているものなのである。

たとえば漱石と同様に近代人の内面世界の複雑な陰影を卓絶の筆で表現した詩人にボードレールがいる（漱石は一八六七年、すなわちボードレールが死んだ年に生まれたのであるが、これも何かの因縁であろう）。彼は自らの散文詩群に「パリの憂愁」という総題を与えたが、この「憂愁」とは「近代人であること」の原罪のようなものであり「近代の憂愁」のことである。

もう一つ漱石の小説から例を挙げると、『三四郎』の中に次のような一節がある。

「人生と云ふ丈夫さうな命の根が、知らぬ間に、ゆるんで、何時でも暗闇へ浮き出して行きさうに思はれる。三四郎は慾も得も入らない程怖かった。」

これも直接には三四郎の内面を描写したものであるが、深読みをするならば、共同体から解放されたことで「命の根」がゆるんでしまって浮遊している近代人の不安に満ちた魂——それを象徴するのが、美禰子が三四郎に投げかける謎の言葉「ストレイ・シープ（迷える羊）」であろう——を描写していると解釈することもできる。

また哲学者の例を挙げると、ハンナ・アーレント（ドイツ系ユダヤ人で、ナチスの迫害を受けてアメリカに亡命した）は『全体主義の起源』の中で、第一次大戦後の全体主義（ナチズム、スターリニズム）を成立させたものは「フェアラッセンハイト」だと論じている。「フェアラッセンハイト」とは「見捨てられている」ということを意味するドイツ語であるが、これは近代産業社会の出現の中で、解体した共同体から寄り辺なき群衆として大都市に流れ込んだ人々が陥った「満たされぬ思い」を指している。アーレントによれば、この「満たされぬ思い」が共同体への渴望を生み、その渴望こそが全体主義を出現させたのである。

アーレントは一九四一年にアメリカに亡命し、五年後にアメリカ市民権を獲得したが、その年に『全体主義の起源』をまず英語で発表し、それを加筆・修正したドイツ語版を五五年に刊行した。「フェアラッセンハイト」というキー・ワードはドイツ語版に出てくるのであるが、英語版でこれに対応する言葉は「ロンリネス」（淋しさ）となっている。興味深いことにアーレントは漱石と同じ言葉を使って近代人の内面を表現しているのである。

では近代人の「淋しさ」はなぜ全体主義を出現させてしまうのだろうか。このことについて示唆を与えてくれるのは、エーリッヒ・フロムが『自由からの逃走』（一九四一）で述べた、近代人の「社会的性格」についての分析である。フロムによれば近代人は共同体的束縛から解放されて「自由と自立」を手に入れたものの、反面では孤独と無力感にさらされている。その結果、近代人はこれらに耐えかねて、かえって権威への服従や画一性への同調を進んで求めるようになるという。そのように言うとき、フロムの念頭にあったのはドイツのナチズムやアメリカの大衆文化状況である。

それでは近代という時代が人間にとって、そこから逃げ出したくなるほど辛いものであるのはなぜであろうか。それは近代という時代が人間に「強さ」を要求するからである。近代人とは本来、理性と合理的な科学と歴史の進歩を信じる人間である。理性によって人間の生活を、あるいは社会の制度を合理化できるといふ、啓蒙主義時代以来の確信が近代人の思想と行動を支えている。フランス革命にしてもロシア革命にしても、既存の社会秩序の不合理を正そうとする革命は、このような理性信仰がなければ起こりえなかったであろう。信頼できるものは理性の提示する規範だけであるという立場からすると、共同体の伝統や慣わし、あるいは親や年長者の権威などというものは、それ自体では何の価値もないだけでなく、むしろそれらは理性の規範にしばしば対立する非合理的なものともみなされる。近代人とは、そういう非合理的なものを一切振り捨てることを決意した人間であり、そうしてただ理性のみを拠りどころとして「自由と自立」の道をどこまでも進んでいくということが近代人の「強さ」なのである。

ところがここに問題がある。それは、現実の平均的な人間はそれほど「強く」はないということである。彼らはともすれば「自由と自立」の重荷に耐えかねて「自由からの逃走」を企て、いつの間にか「依存と従

属」の道、つまり共同体へ回帰する道に迷い込んでしまうのである。

## 2 自由主義者としての阿部次郎

司馬遼太郎は明治維新以後の自由主義の時代（「坂の上の雲」の時代）のあとにやってきた昭和ファシズムの時代を「魔法の森の時代」と呼んでいた。「ストレイ・シープ」となった日本人が「魔法の森」の中へ迷い込んでしまった時代である。「魔法の森」の中の道は共同体へ回帰する道である。阿部次郎は、「魔法の森」の中へ迷い込んでしまった人々を叱咤し「自由と自立」の道へ復帰するよう説いた知識人の代表格である。阿部は戦前・戦中・戦後を通じて一貫してアーレントの言う全体主義（ファシズムと社会主義）を批判し、リベラルな個人主義という西欧近代の思想伝統をしっかりと守り抜いたのである。

阿部を指導的存在とする大正教養主義は、個人の人格と自由を尊重し、それを集団や国家に優先させようとする自由主義や、それにもとづく民主主義の思想を前提としている。阿部が東京で若き評論家として華々しく活躍していた大正中期は、第一次世界大戦後の世界的な変動期で、国際連盟が設立され（一九二〇）、全世界が「二度と戦争をしてはならない」という気持ちで一致した（つかの間ではあったが）国際協調の時代、つまり人々が国家や民族というものをあまり意識しないで済む「よき時代」であった。日本も大正デモクラシーと呼ばれる時代に入り、自由主義的民主主義（リベラル・デモクラシー）の感覚が社会全体に浸透していった。しかし関東大震災を転換点として、国家や民族というものを強烈に意識せざるを得ない時代に入っていくと、大正教養主義は衰退し、時代遅れで化石化しつつある信条という様相を呈するようになったのである。

大正教養主義にとって、もう一つの対抗勢力となったのが社会主義である。日本の社会主義運動は明治三〇年代に始まったのであるが、明治末に起こった大逆事件以降、大弾圧を受けて「冬の時代」を迎えた。しかし大正六年（一九一七）にロシア革命のニュースが世界を駆け巡ると、その余波は日本にも及び、社会主義運動は再び活発化した。大正七年（一九一八）には赤松克麿、宮崎龍介（歌人柳原白蓮と駆け落ちして有名になった人物）ら東京帝国大学法学部学生有志を中心とする社会主義の団体「新人会」（「人類解放」と「現代日本の合理的改造運動」を綱領とする研究・運動団体）が結成され、大正十一年（一九二二）には徳田球一、野坂参三らが中心となって日本共産党が創立された。このように社会主義運動が活発化する中で、阿部の人格主義は社会主義者から激しく攻撃されるようになった。大正十一年（一九二二）に竹内仁（たけのうち・まさし）は、労働者は資本家をも愛し、人格として尊重すべきだという阿部の主張はブルジョアジーに現状維持の口実を与えるものだと非難<sup>①</sup>し、同じ年に京都の第三高等学校に乗り込んで講演をした荒畑寒村はその中で「人格主義などというバカげたことをほざく阿部次郎の、ツラの皮をひんむいてやりたい」という乱暴な言葉を吐いていた<sup>②</sup>。

国家主義と社会主義という、激しくぶつかり合うこの二つの思想に「左右」から挟み撃ちにされて、阿部を代表とする大正教養主義は追い詰められていった。阿部は国家主義者からは「国賊」呼ばわりされ、社会主義者からは「ブルジョア思想家」として批判された。しかしそんな時代にも阿部は自由主義者として、「国家への滅私奉公」を求める国家主義（民族主義）にも、また「階級への献身」を説く社会主義にも同じことはなかった。彼は『秋窓記』（一九三七）の自序において次のように言う。

「私は社会主義の提出する問題の重大性を認める。この問題の実践的解決の切要を認める。しかしその唯

物論的前提の偏頗と低調とに与し得ぬのみならず、それが青年の心情に道義的荒廢をもたらす徑路を眼前に見て、とくにこの一点において深憂を抱かざるを得なかった。私はまた民族主義の根深き眞実を認める。事が生活や文化の歴史的発展に関する限り、この眞実を顧慮せぬ一切の公式の抽象性を排斥する。しかしこの方面においては、世界的パースペクティヴの欠乏が日本の船を隘路に導いて、ついにこれを破滅に陥れることが、私の疑懼せざるを得ぬところであつた。<sup>(3)</sup>

最後まで自由主義者としての思想的節操を守つた阿部の「ブレない」姿勢は見事と言う他はないし、筆者も阿部を知識人の鑑として尊敬する点では人後に落ちないつもりでいる。しかし筆者は同時に次のようにも問うてみたい。阿部の立場では漱石の言う「淋しさ」すなわち共同体への郷愁はどのように扱われるのか、それは非合理的な感情として理性によって制圧されるのであろうか。阿部は個人レベルにおいてまさにそのようにして共同体への欲望を根絶せしめ、共同体には決して帰らないということを決意した「強い人」である。しかし同じことを社会レベルで実現しようとした場合、そのようにして出来上がった「強い社会」は、一見したところ「理想状態」のようにも見えるが、かえって構造的な脆さを抱え込んでしまふのである。「強い人」に叱咤される「弱い人」すなわち平均的な人間としての大衆にとつて、感情も理性もともに心の不可欠な構成要素であるから、一方が他方を制圧してしまえば、心は全体性を欠いた不安定な状態に陥る。そうすれば、いつか心は再び全体性を回復しようとして動き始める。そして制圧された感情は「反乱」を起こすであらう。その「反乱」、すなわち共同体への欲望（精神分析的に言えば「抑圧された欲望」）がしだいに鬱積していつて、ついに爆発した状態が全体主義なのである。

心が理性と感情に分裂し、理性が感情を制圧するという「理性の専制」の状態は構造的に不安定であり、



それは感情が理性を制圧するというまったく逆の状態に相転移を起こす可能性を常に孕んでいる。このことは、一九三〇年代初めのドイツにおいて、歴史上最も理性的な国家体制と言われたワイマル共和国がナチス第三帝国へと反転していった経緯、あるいは一九九〇年代のユーゴスラビアにおいて、社会主義時代に抑圧されていた宗教心や民族感情の爆発が起こり、凄惨な内戦へと発展していった経緯などを想起すれば明らかであろう。

全体主義が「アジアの後進性」とか「前近代的心性」といった特殊な伝統や文化や国民性に起因するものであれば、問題はむしろ簡単であり、近代化を推進し徹底することによって全体主義を克服することができるとは思われる。しかしこれまで述べてきたように、全体主義は（「外発的近代化」とか「遅れた近代化」というような近代化の特殊なあり方ではなくて）まさに「近代化」という過程そのものが必然的に生み出す帰結、いわば「近代の宿痼」なのである。

ここに全体主義を克服するという課題に特有な困難がある。知識人が「魔法の森」に迷い込んでしまった大衆を叱咤し「自由と自立」の道へ復帰させたとしても、問題の真の解決にはならない。「理性の専制」を強化すればするほど、大衆の心の中の「淋しさ」（共同体への欲望）はマグマのように鬱積して次第にそのエネルギーを高めていき、やがて爆発するに至るであろう。大衆は再び「魔法の森」に迷い込んでしまい、再び知識人に叱咤され、……そんなことを延々と繰り返すことになるであろう。実際このことに対応するうちに、近代の歴史の過程が、共同体主義から自由主義への揺り戻しと、自由主義から共同体主義への揺り戻しの繰り返しになっているというだけでは済まなかった通りにある。

「理性の専制」を貫徹しようとすることが内面の分裂と不安定化をもたらし、自由主義と共同体主義とい

う両極の間を揺れ動くということが「近代」という時代の宿命であるが、このことを「近代」という時代がまさに始まろうとしていたとき（一八世紀後半）に芸術家的直観によって鋭く見抜き、近代の宿命を全体として克服していく道を模索していったのがジャン・ジャック・ルソーである。これに対して、あくまでも人間の「強さ」を信じる知識人の代表格はヴォルテールである。

ここで近代知識人の二つの型として「ヴォルテール型」と「ルソー型」を区別することができるであろう。「弱い人」に向かって「強くなれ」とひたすら叱咤し続ける「強い人」としての知識人が前者のタイプであり、人間の「弱さ」に寄り添いながら、近代の宿命そのものを思考しようとする知識人が後者のタイプである。明治・大正期で言うならば福澤諭吉や阿部次郎がヴォルテール型、夏目漱石がルソー型、戦後で言うならば丸山眞男や加藤周一がヴォルテール型、小林秀雄や吉本隆明がルソー型ということになるであろう。

### 3 カントと「非社交性」

カントは人間の自然的素質に「社交性」と「非社交性」という二つの契機を認めている（『世界市民的見地における普遍史の理念』一七八四）。つまり人間というものは、一方では他者と絆を結び合って共同体を形成しようとする傾向をもっているが、同時に他方においては、そうした絆をうっとうしい束縛と感じ、そこから解放されることを求める傾向をもっているわけで、カントは前者を「社交性」と呼び、後者を「非社交性」と呼んでいる。これらは「共同性」への欲求と「自由」への欲求にそれぞれ対応している。共同体的社會では社交性が前面に出て、非社交性は抑えられる。そこには相互扶助的な原理が働いているので勝者も敗者もなく、伝統や習俗に従うよう「同調圧力」がかかる。それはそれで安定した社会なのであるが、そ

ここには進歩や発展の可能性はないとカントは考える。一方、共同体的社会から解放された「自由で独立した個人」はそれぞれ異なる価値観や目的にもとづいて行動するので、いたるところで他者と衝突を起こし不和を生じる。個人間の関係は基本的に敵対的で競争的な関係となり、勝者と敗者が強烈なコントラストを見せることになる。しかしカントにおいては、こうした非社交性の働きとしての人間相互の敵対的關係は実は社会にとって不幸でも害悪でもなく、むしろ人間は競争を通じてこそその素質を完全に展開することができる。だから、非社交性こそが進歩や発展の根源をなすものとされる。そして市民社会は、まさにこの人間の非社交性が完全に働き得るような秩序として構想されている。このように非社交性を媒介として人類の進歩を目指す立場、これがカントにとつての「啓蒙」である。

カントは、人類の歴史の過程を一個の人間の生活史と比較することによって「啓蒙」を定義して、「啓蒙とは人間が自己の未成年状態から脱却することである」とした（「啓蒙とは何か」一七八四）。カントのこの言葉が意味しているのは、ちょうど親の庇護の下に成長してきた子供がひとたび大人になると自分の行動に責任を負うようになるのと同様に、それまで伝統や権威を後見人としてきた人類全体も、やがて後見人の手を離れて生活の主導権を自らの手に握らなければならないということである。「未成年状態」とは後見人に保護された状態、すなわち人類全体が子供であった状態であり、啓蒙とは人類全体が「大人」になること、すなわち自らの理性のみを拠りどころとして「自律」を実現することである。

カントによれば人間には、価値判断を下すべき問題について、理性に基づいて、他から強制されない状態で独自に判断を下す能力、すなわち自己決定の能力が本来的に備わっている。一個の人間が「子供」すなわち自己決定能力のない保護の対象から「大人」すなわち自己決定能力をもつ主体へと成長するように、人類

全体も「子供」から「大人」へと転換する。カントは彼自身が生きていた一八世紀後半がこの転換期だと考えていた。実際その考えを裏付けるようにカント六五歳のとき、すなわち一七八九年にフランス革命が起り、彼は革命に対して、冷静に見守りながらも本質的には支持するという姿勢を示した。

しかし人類は近代において、果たしてカントが考えたように「大人」になったのであろうか。とてもそうは思われぬ。これまで見てきたように、人類は今日に至るまで共同性と自律性という二つの原理の間を行ったり来たりしているだけで、大人にふさわしい安定した生き方をまだ確立してはいない。大人になろうとしたりできれず、青年期に特有な戸惑い（E・H・エリクソンの言う「アイデンティティの混乱」）の中で「いかに生きるべきか」を模索しているというのが実情であろう。こうした中でヴォルテール型知識人のように共同性への欲望を完全に断ち切ろうとすることは、かえって全体主義の危険性を引き寄せてしまうことになるのであるから、結局のところ共同性への欲望をうまく制御して、自由と共同性の間で何らかの均衡点を見出していくしかないであろう。

### 註

(1) 竹内仁「阿部次郎氏の人格主義を難ず」『新潮』一九三二年二月号参照。

(2) 桑原武夫「大正五十年」『桑原武夫集』第六卷（岩波書店、一九八〇）三二一頁参照。

(3) 『阿部次郎全集』第十卷（角川書店、一九六〇）八頁。