Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-16

吉本隆明と戦後市民民主主義――大衆と市民の交錯

王，小梅

(Degree)
博士（学術）
(Date of Degree)
2022-03-25
(Date of Publication)
2023-03-01
(Resource Type)
doctoral thesis
(Report Number)
甲第8211号
(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1008211

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。

博士論文

令和 3 年 12 月 10 日

吉本隆明と戦後市民民主主義――大衆と市民の交錯

神戸大学大学院人文学研究科博士課程後期課程

文化構造専攻（倫理学）

王　　小梅

目次

序　章　二

第一章
戦後市民民主主義と吉本隆明――悔恨共同体から見えるもの――　六

第二章
戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性
――一九六〇年代における吉本隆明の革命幻想と大衆論――　二〇

第三章
主体・共同体――吉本隆明と丸山眞男における伝統と近代　三四

第四章
エコロジー社会――　大衆と市民思想のゆくえ　五五

第五章
大衆論と「知」の境界――「悪」と「愚かさ」　七四

終　章
吉本隆明と戦後民主主義――大衆と「知」　八七

初出一覧・参考文献　九一

謝　辞　九八

序章

問題提起――戦後民主主義における「市民」と「大衆」

今日、いかなる国家の政治制度でも、「民主主義」を至上の理念として称揚し、それを公然と拒否する国はほとんどないだろう。しかし、戦後日本の平和・民主主義と進歩思想は、敗戦直後、明るい未来を指し示す希望であったが、その後、様々な批判にさらされている。しかも、戦後民主主義を批判する勢力は、マイナーなものではなく、きわめて強力な形で存在している。詩人・批評家の吉本隆明（一九二四～二〇一二）は、こうした代表的な一人とみなされている。吉本による戦後民主主義批判は、主に戦後論壇知識人が唱えるリベラル派の市民民主主義に向けられている。

市民について、例えば、古代ギリシアの源流としての都市国家ポリスは、共同体の「最善」という合目的論に基づき、その安定を支える必要として、ポリスの構成員と担い手たる市民（ポリテス）のみならず、奴隷をも前提とした。このような素朴な調和の社会は、西欧政治思想の根源とみなされる。そして戦後日本において、反体制運動の中から自由意志を持つ合理的な判断ができる自律の主体へ期待が、このような西洋の近代的思惟の上に基づいてもたらされたもののように思われる。このような自律した主体は、六〇年代の日本の民主主義の反体制運動において「市民」という言葉で表現されている。

しかし、このような「市民」という人間主体は、自己完結した人間の理想像として描かれて近づきがたい存在でもある。多様な知識を身につけ、現実の情勢に翻弄されずに、理性的な判断を行うことができる人間は、現実と結びづけて見る際に、果たしてどれほどのリアリティーを持ちうるか。このように、「市民」は、理念として追求すべき存在だが、「市民」の理念だけでは、現実を捉え損なうこともある。つまり、人間の大多数は、様々な私的欲望を持って、間違ったこともよくすれば、正しいこともする。「市民」よりも、このような「大衆」こそが人間社会の実態に寄り添っている。したがって現実社会の深層からその歪みと病理を探りだすためには、「市民」から「大衆」へ、という思考転換をはかる必要がある。

そこで、吉本の大衆の原像は、戦後日本の知識人が提起した「市民」への疑念をもとに、「あるがままの大衆の存在様式」として提起された。「大衆」「市民」は、まさに吉本と市民民主主義を結合する位置にある概念としてみなされる。しかし、従来の研究において吉本の批判が果たした役割については戦後民主主義社会の視点から、十分に考察されていない。というのは、吉本の言説にある戦後民主主義が果たした役割を積極的に評価するものが、しばしば看過されている。つまり、吉本は、戦後民主主義批判を行なっているが、それは、戦後民主主義を根底から否定しているわけではない。吉本は、戦後民主主義批判を通して、民主主義の再生を追い求めているのである。

以上のような問題意識を踏まえて、本稿は、吉本の「大衆論」を、従来の「大衆・市民」という構図にしたがい、吉本と市民民主主義を対立的にとらえるだけでなく、戦後民主主義の再構築をめぐる対立として位置付けて考察したい。本稿が主に問いたいのは、市民民主主義に対する吉本の差異化である。また、その差異化は、具体的な事象において、戦後民主主

義の議論に何をもたらしたか、という問題である。この際、吉本隆明と市民民主主義との関係を、否定的関連として捉えたい。こうした否定的関連は、吉本の批判を、戦後民主主義の外部からの超越性ではなく、内在的な理解を踏まえたものとしてあると考える。本稿は、具体的には、敗戦の「悔恨共同体」の感情論（第一章）、六〇年政治闘争と政治学の可能性（第二章）、主体と共同体をめぐる原理論の考察（第三章）、大衆消費社会とエコロジーをめぐる対立（第四章）、大衆の悪と愚かさ（終章）との五つの章を通して、戦後民主主義の問題に絡めながら、吉本とリベラル市民派との関係を検証する。

本稿の構成

第一章「戦後市民民主主義と吉本隆明――悔恨共同体から見えるもの――」では、「悔恨共同体」を入り口として、戦後市民リベラル派と吉本隆明との異同を通じて、戦後民主主義の議論の中で吉本を再配置する。吉本の戦後批評は、党派性・前衛批判から市民リベラル派の進歩主義知識人への挑発的な言論（六〇年安保闘争から）にまで及ぶ。また急進派学生運動を支持・擁護することなどから「心情的ラディカリズム」（丸山眞男の言葉）の絶対的革命主義の枠に入れられるのが一般的である。しかし、上述した理由から、市民リベラル派と吉本は、双方が、感情的に歩み寄って、互いの性質を共有する側面が看過されている。そこで、本章は、双方が接近するいくつかの局面をとらえて、悔恨共同体の中で吉本を位置付けてみたい。「悔恨共同体」という丸山眞男の定義が一般的に流布するが、先行研究では、「悔恨共同体」の議論はほぼリベラル市民派とその周辺の知識人に代表させて、吉本を悔恨共同体の中でいかなる位置を示すかに関して、明確な考察がなされていない。そこで吉本の悔恨意識は、戦後民主主義を唱える丸山のようなリベラリズム――市民民主主義に向けられるところに着目したい。つまり、悔恨共同体がリベラルな市民民主主義のイメージに取り囲まれ、観念される一方、それへの反発を含めた戦後民主主義のダイナミズムについて十分に検討されていないことがここでの問題である。具体的には、悔恨共同体をめぐる言説を踏まえて、悔恨共同体を「戦後民主主義の担い手」としての知識人のアイデンティティーの再構築に連なるものとして、市民民主主義の言説と吉本の批判を取り扱う。情念の次元で民主主義理念と革新陣営に内在する分裂と緊張をより可視化することを試みる。

第二章「戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性――一九六〇年代における吉本隆明の革命幻想と大衆論」では、吉本隆明の革命幻想と大衆論を、戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性を懐胎するものとして捉え直す。吉本のいわゆる「革命幻想」は、戦後日本のリベラル・デモクラシーすなわち戦後民主主義を「擬制」として斥け、よりラディカルな「自立」を希求する。吉本はここに「大衆の原像」を繰り込み、思想を「断罪」する根源的な根拠を求めた。吉本における「大衆」概念の成立過程には、戦後社会科学における「市民」概念との交錯が認められる。市民と大衆という概念的対立にのみ両者の相違を求めることには限界があることを指摘する。戦後啓蒙の担い手である丸山眞男の言説を、理性ある市民を理想とするものであると規定し、それに大衆の擁護者（ポピュリスト）として吉本隆明を対峙させるという構図は分かりやすいが、両者の真の対立点を捉えそこなうことになり

かねない。問題は、このような歴史的地平に吉本の「大衆」を置き直し、戦後民主主義革命における主体の性質を捉え直すことにかかっている。

そこで、この章では、戦後民主主義革命の場と代議制の限界を越えていこうとするラディカル・デモクラシーの思想との共振に着目することで、二人の対立を新たに提示し、一九六〇年代の吉本隆明の革命幻想と大衆論に民主主義理論の射程を見定める。ラディカル・デモクラシーの闘技的民主主義が熟議の圏域を超えられないように、丸山においては、敵対として反逆の契機も大衆も、すでに作為としてのダイナミックな民主主義のメカニズムに内包され、機能しているものとされている。吉本による大衆の言説と革命幻想が市民の論理と対立しながら邂逅する場として、日本における「ラディカル・デモクラシー」の可能性を捉える。

第三章「主体・共同体――吉本隆明と丸山眞男における伝統と近代」では、「主体・共同体」という問題を、吉本隆明と丸山眞男における「伝統と近代」と関連づけて考察して、両者の関係を解明する。吉本と丸山は、それぞれ、日本戦後思想を代表する初期作品『共同幻想論』（一九六八）と『日本政治思想史研究』（一九五二）をもって広く認知されている。両作品において、「主体（人間）・共同体」が中心的なテーマになっている。しかし、吉本と丸山は、「主体と共同体」という問題を共有しているが、両者において共通点と差異が見られる。丸山は、徂徠学から人間が能動性を持って秩序を作るという作為の論理を取り出し、それを思想史における政治の発見とした。しかし、吉本は、大衆の立場から、丸山の政治学の志向が必然的に民衆の生活実感からかけ離れるとして、丸山の政治学と思想史の方法論を批判する（『丸山真男論』一九五三）。秩序を作る作為の人間に対して、吉本は、『共同幻想論』において、主体の幻想性を措定する。つまり、吉本は、民俗学を対象として取り上げ、共同幻想に不断に侵入される幻想としての人間を見ている。この点について、吉本の姿勢は、丸山と異なる。主体と共同体の関係をめぐって、丸山に対する吉本の批判が果たした役割は、主体性とフィクションのはざまにいること、つまり、作為された新たな規定性に注意を促すところにあることを指摘する。だが、吉本は、共同幻想と個人幻想とが逆立するという前提には、強固な主体性を暗黙に想定している。共同幻想から対幻想や自己幻想の独立を主張する吉本は、個の自由を主張して丸山と同じく相対的に近代的理念を共有していた。また、吉本において、共同幻想に対抗できるのは、個人幻想だけではない、ということを指摘したい。つまり、吉本によれば、問題になる共同幻想は、縦（垂直）の共同幻想である。こうした共同幻想に対抗できるのは、横（水平）の共同幻想である、という可能性は、吉本の考えの中にもあった。

第四章「エコロジー社会―― 大衆と市民思想のゆくえ」では、エコロジー社会をめぐって吉本と市民派リベラル側との間で闘われた論争と言説を取り扱い、資本主義とエコロジーをめぐる吉本の考えを明確にする。七〇年代以降、日本の高度経済成長がさらに進み、大衆は、具体的な消費者になった。吉本の思想的課題とモチーフも、国家から都市へ転換していく。こうした吉本に起きた転換は、吉本による批評対象とリアリティーの喪失問題として

みなされ、市民活動家/ エコロジスト（宮内豊、土井淑平、田川建三）から激しい攻撃を受ける。しかし、六〇年代における資本主義に関する吉本の言説からみれば、こうした吉本による消費社会の肯定は、六〇年代までの吉本の思想と断絶しているわけではないことを指摘したい。つまり、従来の吉本の捉え方は、六〇年代においてブルジョア民主主義に対する吉本の強調と期待の側面が看過されている。また多くの論者は、『共同幻想論』における共同幻想の打破から、国家を転覆させるような社会主義革命を目指すラディカリズムの表象として六〇年代の吉本を見ていた。しかし吉本は、インテリ左翼と決別したのも、まさに資本主義社会の変容に応じたものである。なぜなら、消費社会において、アモルフで離散化した大衆（実質上のプロレタリアート）は、もはや社会主義革命の主体になりえないからである。この意味において、吉本は、資本主義の変化に対するインテリ左翼の無自覚を的確に指摘している。他方、吉本は、エコロジー社会を否定して、消費社会において経済的な自由の主体を通して民主主義を目指している。このような吉本の消費社会の考えは、消費に飲み込まれる受動的な自由の側面を十分に理解していない。消費社会は、必ずしも民主主義を意味しないことを指摘したい。最後に、自然史過程という概念に着目して、吉本の科学技術論を検討する。科学技術と自然との関係において、自然と人間との一体感は、人間の能動性を過大評価する嫌いがあることを指摘する。

終章「大衆論と「知」の境界――「悪」と「愚かさ」」では、吉本隆明の大衆論から、「悪と愚かさ」の視点を見出して「知」の境界の見地から吉本の大衆論を捉え直す。吉本の大衆の原像という造語は、しばしば大衆擁護・大衆信者というふうに捉えられている。しかし、吉本の戦争責任論と転向論などが示しているように、大衆の「悪」の側面は、吉本の言説の中に存在する。「大衆の原像」という言葉が作られるまでの大衆をめぐる吉本の議論をピックアップして、大衆をどのように捉えるか、をもう一度明確にする。最後に、吉本の大衆論の着地点となる『最後の親鸞』を考察する。親鸞の宗教の問題から倫理の問題への転換において、吉本が見た「悪と愚かさ」と知の放棄の問題を取り上げる。結論としては、三つの点を指摘する。まず吉本の大衆論は、安易な大衆擁護論ではないことを指摘したい。むしろ大衆の悪と愚かさをいかに思考に取り込むかは、吉本の課題である。戦争責任論において吉本が指摘する大衆の悪の問題は、戦後市民民主主義文学者たちが主張する「面従腹背」によって曖昧にされてきた。また、吉本の大衆の原像は、弱さと強さという相反する両面性をあわせもっている。己を示すことのできない受動的な側面は、ポストコロニアル理論におけるサバルタン（subaltern）――己を示すための独自の言語を持たない従属的な被支配集団――とも類似する。他方、大衆の強固さは、「自分の目の前の生活にしか関心をもたない」その具体性ゆえに、現実の生活から離れた空疎な知や理念を拒否しうる。最後に、吉本の大衆論は、問題をはらむが、政治哲学における「愚かさ」の議論に呼応している可能性を指摘したい。つまり、吉本の親鸞論における知の放棄は、「悪」と「愚かさ」を内面的に思考の内部に取り込むことで「知」の理性の自己反省的なものとして評価されてしかるべきである。

第一章　　戦後市民民主主義と吉本隆明
――悔恨共同体から見えるもの――

はじめに

本稿は、「敗戦感情」の複数性と「悔恨共同体」を着眼点として、吉本隆明と戦後市民民主主義を代表する市民リベラル派とを比較検証することを目的とする。

「悔恨共同体」とは、丸山眞男が「近代日本の知識人」の中で戦後知識人を指し示してはじめて用いた言葉である。「知識人の再出発――知識人は専門の殻を越えて一つの連帯と責任の意識を持つべきではないか、そういう感情の拡がり、これを私はかりに「悔恨共同体」と呼ぶ[1]」のが、丸山によるその定義である。戦争に対する「悔恨」という感情は、戦後に再出発した知識人たちの大多数に共有されている。戦後知識人の自己批判は、総じてこの「悔恨共同体」の内部から発せられ、それを強化してきたと言える。

しかし、在野知識人の吉本隆明は、丸山に代表される正統的な知識人とは異なる感情を抱いていた。後述するように、無垢な若い世代としての吉本と、責任を負うべき年長世代の知識人とでは、戦争認識に差異が見られ、そのギャップによる感情的対立も際立つ。吉本隆明の批評的言説は、文芸批評はもちろん、文学の党派性・擬制的前衛に対する批判から、市民リベラル派の進歩主義知識人への挑戦まで多岐にわたる。吉本と市民リベラル派の知識人との間の差異は、敗戦感情の違いを基底としている。

吉本によれば、「戦争そのものにのめりこみもしないが、それに抵抗することもしない[2]」丸山眞男のようなリベラルな日本知識人は、一般大衆の敗戦感情＝大衆の存在様式とかけ離れている。そのような進歩的なリベラルの立場に基づいて構築された丸山の戦後政治学を「虚構の立場」として捉える吉本は、いわゆる大文字の知識人＝権威、ひいては戦後民主主義への強い反感に拠って立つ。吉本が一般庶民との結びつきの中で戦争責任論を語ったのは、無知（？）な庶民大衆よりも、「知っていることを言わない」というインテリゲンチャの黙従と戦争協力のほうが倫理的責任は重いという認識による。「何が問題なのかはっきりしている。戦後日本の民主革命が決定的に挫折した現在、こういう言辞によってかれら前衛的部分が、自己の戦後責任を横流しにしようとしていることが問題なのだ[3]」。こう述べる吉本は、戦時中の大衆をどう捉えるかという点で、戦後プロレタリア文学者や民主主義詩人と一線を画している。だが、そのような前世代への憤慨によって、吉本は、丸山が定義した「悔恨共同体」とは異なり、いわば「憤怒」の共同体を形成しようとしたといえる。

術語としての「悔恨共同体」は一般に流布しているが、戦後民主主義理念との内在的な関

---

[1] 丸山眞男「近代日本の知識人」（『学士会会報　特別号』一九七七年一〇月→『丸山眞男集』一〇巻、岩波書店、一九九六年、二五六頁）

[2] 吉本隆明「丸山真男論」（『一橋新聞』一九六二年一月一五日号～一九六三年二月一五日号→『吉本隆明全著作集』一二巻、一九六九年、一七頁）

[3] 吉本隆明「まえがき―文学者の戦争責任」（吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』、淡路書房、一九五六年、一三頁）、傍点は原文。

係性は必ずしも明らかではない。都築勉は、吉本の丸山論を踏まえつつ、敗戦直後の文学グループと社会科学知識人たちの動向を背景として、丸山政治学のパラダイムの形成をたどっている[4]。都築によれば、敗戦直後、悔恨共同体の知識人は、上からの民主主義を下からの自主的な民主化へ転換させようとする共通の関心のもとで様々な運動と議論を展開していた。例えば、清水幾太郎は、人間の非合理を前提としてその非合理の実質を外部化するという科学的方法論に信頼を寄せた。また、オールド・リベラリストたる津田左右吉は、軍部が中心となった政治体制を伝統からの逸脱としてとらえ、文化国家理念への希求を唱えた。以上のような敗戦後の動きに比べて、都築によれば、丸山の悔恨共同体の目指すところは、近代と伝統と重なる中で、主体としての人間の内面の世界と精神構造を解明することであった。独自の政治学の方法論を獲得した丸山による日本のファシズム研究と福沢論は、現実に対する人間主体の意識という社会認識の科学的方法の可能性を切り開き、清水の人間主体の外部化と津田の文化国家の思考を相対化した、と都築は評価している。

しかし、小熊英二が都築の研究を踏まえて述べているように、「悔恨共同体」という名づけを行なった丸山の「近代日本の知識人」以降、戦後における文学者や思想家の「悔恨」の含意をめぐる研究は、いまだ十分になされていない[5]。また竹内洋は、丸山の悔恨共同体と並んで「無念の共同体」の言説の存在を強調した上で、戦時中の皇国主義をひきずる形で敗戦に「無念」を感じる「無念の共同体」の存在を隠蔽するものとして「悔恨共同体」を捉えている[6]。これらの悔恨共同体論は、ほぼリベラル市民派とその周辺に戦後知識人を代表させている点で共通している。そこでは、丸山による悔恨共同体の定義が固定化され、悔恨共同体は、共通した意識と理念を有したものとして狭く捉えられていることが問題である。吉本への注目もなくはないが、吉本の敗戦感情と「悔恨共同体」との関連性について、未だ明晰な考察はなされていない。

本稿は、吉本の憤怒の感情が、戦後民主主義を唱える丸山のようなリベラリズム――広い意味での「市民」民主主義に向けられたところに着目したい[7]。つまりここで考察したいのは、悔恨共同体がリベラルな市民民主主義のイメージに取り囲まれ、観念される一方で、吉本のような知識人の感情にも民主主義への重要な問題提起が含まれていたことである。後者の展開についてはこれまで十分に観察されてこなかった。そこで本稿では具体的には、市民民主主義の言説と吉本の批判を対象に、「悔恨共同体」という理念を「戦後民主主義の担い手」としての知識人のアイデンティティの再構築に連なるものとして捉え直す。民主主義

---

[4] 都築勉『戦後日本の知識人―丸山眞男とその時代』（世織書房、一九九五年）、第二章「敗戦直後の「悔恨共同体」」を参照。

[5] 小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉―戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、二〇〇二年、八五一頁、第五章の注釈による。

[6] 竹内洋『革新幻想の戦後史』（中央公論新社、二〇一一年）

[7] 塩川喜信（他）編『新左翼運動４０年の光と影』新泉社、一九九九年、一六頁。塩川喜信は、新左翼と旧左翼を含む体制批判派を一括して「社会主義派」、リベラル左派を「市民派リベラル」と呼んでいる。本稿は、その規定に従って、市民の思想と戦後民主主義とを結びづける側を、暫定的に一括りにし、「市民」民主主義と呼ぶ。

理念と革新陣営に内在する分裂と緊張を、とくに情念の次元に着目することで可視化することが、ここでの狙いである。

第一節　悔恨共同体――吉本隆明と丸山眞男

リベラリズムは戦後の精神史の核心となった重要な思潮である。戦前・戦中と比較すれば政治的自由の度合いが高まった戦後において、同じ失敗を二度と繰り返すまいと決意し、リベラルな理念を持続的に実践せよ、という要求が、戦後日本の革新思想の形成の核心にあった。この要求の背後にあったのは、戦時中のリベラリズムが、戦争を阻止するだけの抵抗をなしえなかったという悔恨である。一部繰り返しになるが、「悔恨共同体」について最も象徴的かつ端的に規定した丸山の言葉を改めて引用しよう。

> けれども実際には、敗戦後、知識人たちをふたたび共同の課題と任務にまで結びつけ、立ち上らせた動機はもっと複雑なものでした。「配給された自由」を自発的なものに転化するためには、日本国家と同様に、自分たちも、知識人としての新らしいスタートをきらねばならない、という彼等の決意の底には、将来への希望のよろこびと過去への悔恨とが――つまり解放感と自責感とが――わかち難くブレンドして流れていたのです。私は妙な言葉ですが仮にこれを「悔恨共同体の形成」と名付けるのです。つまり戦後直後の知識人に共通して流れていた感情は、それぞれの立場における、またそれぞれの領域における「自己批判」です。一体、知識人としてのこれまでのあり方はあれでよかったのだろうか。何か過去の根本的な反省に立った新しい出直しが必要なのではないか、という共通の感情が焦土の上にひろがりました[8]。（傍点筆者）

続けて丸山は、知識人の各職業領域のタコツボ化を「各分野の専門的・技術的知識人にも、自分たちはあまりに社会政治情勢に対して無知で、専門以外のことについては、いわゆる「学のない」国民大衆と全く同じ[9]」だと批判し、知識人がそうした視野の狭隘さゆえに面従腹背のような消極的な抵抗しか行ないえず、戦時の支配的な潮流に飲み込まれ、徹底した体制批判ができなかったと指摘する。

ここで注意すべき点は「共通の感情」という丸山の表現である。丸山によれば、敗戦に伴なう知識人の悔恨と自己批判は、「知性の共通の基盤」の欠如とその再構築という戦後思想の原点に据えられてしかるべきだが、知の共同体は実際には様々に分断され、また互いに激しく敵対する局面を迎えたことも事実である。

他方、『高村光太郎』では、吉本は戦時中に抱いていた思想と敗戦時を回想して次のように述べる。

> わたしは徹底的に戦争を継続すべきだという激しい考えを抱いていた。死は、すでに勘定に入れて

---

[8] 丸山眞男「近代日本の知識人」（前掲、二五四頁）
[9] 丸山眞男「近代日本の知識人」（前掲、二五五頁）

ある。年少のまま、自分の生涯が戦火のなかに消えてしまうという考えは、当時、未熟なりに思考、判断、感情のすべてをあげて内省し分析しつくしたと信じていた。（中略）死は怖ろしくはなかった。反戦とか厭戦とかが、思想としてありうることを、想像さえしなかった。傍観とか逃避とかは、態度としては、それがゆるされる物質的特権をもとにしてあることはしっていたが、ほとんど反感と侮蔑しかかんじていなかった。戦争に敗けたら、アジアの植民地は解放されないという天皇制ファシズムのスローガンを、わたしなりに信じていた[10]。

しばしば引用される右の吉本の回想をみれば、戦時中に反戦思想と日本の敗戦を予見した丸山のような年長者の進歩知識人の姿勢が吉本の目には奇妙に映り、丸山が定義した悔恨意識は、吉本にはなかったようだ。年少世代の無知ゆえに、吉本は、年長世代の知識人のような悔恨を持たずに済んだ。こうして吉本が自ら作った熱狂的な皇国少年のイメージに疑念を呈したのは、小熊英二の『〈民主〉と〈愛国〉』である。吉本の感情論を検証した小熊は、戦争への積極的参加を呼びかける「武断派」との対抗関係などといった断片的回想に依拠して、吉本が兵役逃れを行なったのではないかという仮説を立てる。小熊によれば、理系進学によって兵役を逃れた吉本には、「死地に赴く同窓生を裏切り、苦闘する「同胞」に背をむける行為であるという罪責感[11]」と悔恨があった。兵役逃れという小熊の仮説は、吉本周辺の人々から注目を集めたが、後に吉本自身はこれを否定した[12]。

その検証の成否はさておき、戦後吉本の思想的形成と営為を「悔恨共同体」の中に位置づけようとする小熊の動機づけと考察は、悔恨共同体と吉本との関連性を処理する際に生じた困難――吉本には悔恨の要素が必要だった――を明らかにしている。しかし、戦死した同級生への悔恨意識という仮説は、いわゆる他者との結びつきの中で倫理的な罪責感を想定している。このような対他的なものより、吉本の場合、むしろ熱狂的な皇国少年だった自己の信仰の崩壊に伴なう「対自的悔恨意識」が存在したと考えられる。例えば、戦後において、共同幻想論の幻想の諸形態の分類（共同幻想、対幻想、個人幻想）や南島論に天皇制国家の論理を根源的に相対化しようとする知の営み、反体制運動の中で、主体的に立ち上がって、自覚なき「市民」として闘った政治参加からは、過去の自己および自己の信仰への徹底的な否定を吉本が行なったことを示す。前世代への「憤怒」の感情によって他者としての大衆への吉本自身の自責の念は見えにくくなるが、以上のような対自的な悔恨意識は、ある程度前世代の知識人と共通している。無論、吉本には「憤怒」という感情が、自責の念よりはるかに強い。以上の意味において筆者は、丸山が定義した「悔恨共同体」を拡大解釈する必要があると考える。なぜなら「悔恨共同体」の言説は、悔恨共同体を丸山という一つの極に限定

---

[10] 吉本隆明「高村光太郎」（『高村光太郎　現代作家論全集６』五月書房、一九五八年一〇月→『吉本隆明全著作集』八巻、勁草書房、一九七三年、一三九頁）

[11] 小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉―戦後日本のナショナリズムと公共性』（前掲、六一一頁）

[12] 吉本隆明／高岡健『時代病』（ウェイツ、二〇〇五年、六〇～六一頁）。吉本は、自分が小学校を出てから化学のコース一筋の上に、戦争ビラも配った熱狂的な軍国主義少年だったことを告白し、柄谷などによる徴兵逃れのために工学に入った説を否定している。同じ吉本の証言は、「詩と思想の６０年」（二〇〇四年、加藤典洋、高橋源一郎、瀬尾育生との対談）にもある。

して「遮蔽幕効果」[13]を過剰に強調する傾向が見られるからである。

たとえば、竹内洋による敗戦感情の分析がその一例である。竹内は、林房雄の『大東亜戦争肯定論』や大熊信行の「戦後民主主義虚妄説」を「無念共同体」に分類し、「戦後をこうした悔恨感情と無念感情のせめぎあいとして見る視点が、丸山の単一悔恨共同体論からは抜けている[14]」と指摘する。竹内洋が知的反応に限定して整理した、戦前日本の否定・肯定を縦軸、対自性（敗戦という出来事それ自体に即応した精神状態）・即自性（敗戦を契機とした反省と再生の精神状態）を横軸にした敗戦感情の大まかな四類型―「悔恨（革命）」「罪悪（自虐）」「復興（皇国再建）」「無念（遺恨）」――には、吉本の「憤怒（革命）」という立場を取りこぼしてしまう。

このように、感情の複数性に注目する竹内洋の指摘は示唆的だが、決して十分とはいえない。また竹内による分類は、吉本のような感情を取りこぼしてしまうばかりでなく、それに基づく主張も論理の飛躍を感じさせる。同じ革新派に属するとしても、戦後民主主義革命において、吉本は、思想的にも感情的にも丸山と対蹠的な位置にあった。吉本によれば、戦後も現実的には天皇制は温存され、支配体制は継続している以上、敗戦による「解放」は幻影にすぎない。戦争責任論を精力的に追及した吉本は、戦後民主主義を虚妄とする戦後反動派の論者とこの認識においては近い立場に立っている。とはいえ、戦後における吉本の根本的な立場は、竹内がいう「無念共同体」のような戦前日本の肯定ではなく、丸山と同じ「革命」に属するのである。竹内による悔恨共同体論への批判は、革新派を一概に丸山が代表するような悔恨共同体に局限させてしまったゆえに生じた混乱であるとも言える。

日本戦後民主革命の挫折という、敗戦の荒廃・疲弊に続く二回目の「悔恨」、つまり六〇年代の安保闘争の過程で吉本に襲いかかったのは、彼の政治評論文に頻出する言葉でいえば、戦後体制という「頽廃」「擬制」「混迷」に対する否定的な感情だった。吉本は、「擬制の終焉」において、「市民民主主義の運動を、戦後史のなかに側面から位置づけた[15]」人物として丸山を名指し、安保闘争をめぐる丸山の言説に対して、「このような「私」的利害の優先原理の滲透を、わたしは真性の「民主」（ブルジョア民主）とし、丸山真男のいう「民主」を擬制「民主」であるとかんがえざるをえない[16]」と批判したことは有名である。

> おそらく、安保過程での市民・庶民の行動性は、市民・民主主義思想家の啓蒙主義とちがっていたばかりか、むしろまったく無縁でさえあった。漠然とした何もかも面白くないというムードから、物質的な生活が膨張し、生活の水準は相対的には上向しはしたけれど絶対的には窮乏化がすすんで、たえず感覚的に増大してくる負担を感じながら、五五年以降の拡大安定化した社会を生きてきた実感にいたる多様のなかでかれらは、安保過程で、はじめて自己の疎外感を流出させる機会をつかんだので

---

[13] 竹内洋『革新幻想の戦後史』（前掲、四七～四九頁）
[14] 竹内洋『革新幻想の戦後史』（前掲、四四頁）
[15] 吉本隆明「擬制の終焉」（『民主主義の神話』現代思潮社、一九六〇年→『吉本隆明全著作集』一三巻、一九六九年、六六頁）
[16] 吉本隆明「擬制の終焉」（前掲、六八頁）

ある。すくなくとも、労働者運動にあっては、戦後何回か体験した大規模な大衆行動の機会も、市民または庶民にとって戦後はじめてつかまれた機会であった。かれらは市民主義または国民共闘会議の旗じるしの下にあっても、思いだしていたのは戦争の記憶だったかもしれず、また焼け出されてほうりだされた敗戦時の無権力状態の記憶かもしれなかった。すくなくとも国民共闘会議や、市民主義のイデオローグにはない破壊力が、これらの市民や庶民のなかになかったと考えるのはイデオロギー的盲目にしかすぎない[17]。

吉本によれば、安保闘争において人々が立ち上がって大規模な運動をなしたのは、市民民主主義などの啓蒙主義によるものではない。戦後、生活の相対的な向上およびそのなかから感じた疎外感は、人々を自覚的に運動に参与させたのである。

このように、吉本の丸山批判は、「進歩的啓蒙主義・擬制民主主義の典型的な思考法[18]」を非難する論理の一点張りである。事実、大衆の私化の傾向を政治的に問題視する丸山の念頭には、大衆民主主義の両面性と病理の克服といった現代社会状況を踏まえた懸念があった[19]。それらの事情を吉本があえて見過ごし、丸山批判に取り組んだ背後に、二人の思想の違いが透けて見えてくる。

両者の六〇年安保闘争についての総括文を比較すれば、吉本の詩人的感性がにじみ出る情緒的な筆致とは対照的に、丸山の文章は、安保の自然承認に対して、国会の正常化と議会政治回復の問題（「安保闘争の教訓と今後の大衆闘争」、「八・一五と五・一九」）や自然的事実の存在理由を問わない日本の精神風土や言論機関のあり方（「復初の説」）などを問うなど、政治学者としての政治的リアリズムの感覚を伝えている。しかし吉本に言わせれば、このように現実認識と生々しい問題意識を以て対象を客観的に捉える丸山の政治的リアリズムは、あくまでも「虚構の立場」からのものであった[20]。

丸山は常にバランス感覚を維持して物事を捉える知識人としてしばしば評価されるが、過激な反体制行動を心情ラディカリズムとして揶揄する際には、その言説のなかに感情的なものが露出することがある。「自分の精神に傷を負った心理的ラディカルが多いですね。（中略）ある場合は、俺は一流大学を出て本来は大学教授（？）とか、もっと「プレスティジ」のある地位につく能力をもちながら、「しがない」「評論家」や「編集者」になっているという、自信と自己軽蔑のいりまじった心理に発している[21]」。たとえば、吉本への批判と思われるこの丸山の言葉は、感情に走った問題発言の一つとしてしばしば取り上げられる[22]。

---

[17] 吉本隆明「擬制の終焉」（前掲、七〇頁）
[18] 吉本隆明「擬制の終焉」（前掲、六七頁）
[19] 佐藤昇・丸山眞男「現代における革命の論理」（『講座　現代のイデオロギー』三一書房、一九六一年六月→『丸山眞男座談』四、岩波書店、一九九八年、一三八～一四二頁）
[20] 都築勉『戦後日本の知識人―丸山眞男とその時代』（前掲、四二四頁）。都築が注目しているのは、『日本政治思想史研究』への吉本の評価である。つまり、政治的な意味を荻生徂徠から読み取った丸山について、吉本は、思想と政治を混同していると指摘する。
[21] 梅本克己・佐藤昇・丸山眞男座談「心情ラディカリズムとその背景」（『現代日本の革新思想』河出書房新社、一九六六年、一九七～一九八頁）
[22] 都築勉『戦後日本の知識人―丸山眞男とその時代』前掲、四三八頁。都築は「東京大学法学部教授の言

しかし重要なのは、吉本が安保闘争の中に見た疎外感情を、丸山は、日本社会の共同体的な生活に潜む「甘え」の心情として軽視した点である。つまりその疎外感と急進性は、「制度の可能性をフルに活用する思考と能力が鍛えられないで、既成の制度への反撥だけが亢進しやすい」、「絶対革命主義が結果としては絶対現状維持に」[23]なる傾向を持つと丸山は退ける。ここには、ラディカリズムと絶対革命主義を唱える吉本と、長期的な制度内の変革を目論む丸山との、革命段階をめぐる情勢認識と政治感覚の違いが明白である。だが、六〇年代のクライシスに覆われた知的風景は、吉本だけによって創出されたものではない。

第二節　市民民主主義の焦燥感

六〇年安保改定反対運動に伴なう市民民主主義の高揚は、立ち上がる市民による連帯意識を形成した。政治参加が空前の高潮を迎える中、市民派知識人が精神的な変革や憲法の擁護・政治的革命を唱えた背景には、上からの戦後民主主義を下からの民主主義へと主体的に転換させようとする意図があった。こうした市民的抵抗の雰囲気の醸成に貢献したメディアとしては、市民派知識人の一拠点であった『思想の科学』が挙げられる。

しかし、吉本らが使う「市民民主主義」という呼称は、市民派知識人に必ずしも歓迎されるものではない。吉本はこの語を、むしろ市民派への批判・揶揄の言葉として使ったからである。また、市民派知識人思想の内部にもさまざまな矛盾と緊張があり、市民の理念も「抵抗」という大きな規定以外に互いに了解できる意味内容を含むものではなかった。

例えば、思想の科学研究会のリーダーであった鶴見俊輔は、抵抗運動を徹底させようとする呼びかけ、かつて東海道線こだま転覆計画を目論んだことが今日では知られている[24]。議会制民主主義の回復に期待をよせるような丸山の目論見と、鶴見の動向との間には、戦略的なレベルでは齟齬が認められ、後者には大文字の市民主義の枠を超えたラディカリズムが内包されている。ただしその急進性は、リベラリスト鶴見の戦争経験者ならではの強烈な感情の土台によって支えられている。そのことは、五〇年代前半を回顧する鶴見の発言からも窺われる。「われわれ戦後派は、前に屈辱があるわけで、戦後逆コースが来た時に、今度こそ行為によって実証してやろう、この前にできなかったから、二度目の屈辱の機会が与えられることが、むしろ、われわれ自身にとってはありがたい。今度こそ何らかの仕方で実証できるんだという、つっこみ方があるんです[25]」。このような鶴見の心情と戦後への関わり方

葉としてはいささか毒が多過ぎた」「およそ丸山の発言の中でも最大級の毒舌」と評している。

[23] 梅本克己・佐藤昇・丸山眞男『現代日本の革新思想』前掲、一九七〜一九九頁、傍点は原文。

[24] 谷川雁・吉本隆明・埴谷雄高・森本和夫・梅本克己・黒田寛一『民主主義の神話』（現代思潮社、一九六六年、一九二頁）。黒田は「すなわちプチ・ブル急進主義者をつのって、国会の電源を切ったり、〝コダマ〟を顚覆させたりしよう、などという計画を立案した鶴見俊輔の、プチ・ブル焦燥感にかられたこの無原則な言動とともに――既成左翼諸政党の指導性喪失]と堕落とし、鶴見の言動を批判する。黒田の証言は、ラディカルではなさそうな鶴見のプラグマティズム由来の中間的な印象をくつがえすものだった。絓秀実『吉本隆明の時代』（作品社、二〇〇八年一一月、二二一頁）を参照。

[25] 久野収・鶴見俊輔・藤田省三『戦後日本の思想』（中央公論社、一九五九年→岩波書店、二〇一〇年、一三四〜一三五頁）

は、戦争を経験した戦後市民派知識人に概ね共通していると言える。

他方、丸山眞男は『日本の思想』で言うように、日本の知識人は、理論信仰と実感信仰の分裂により二分化されていると認識していた。戦時中の全体主義と戦争責任の自省は、市民民主主義のような民主主義の擁護と理論深化の時代精神と結びついただけではなく、むしろ戦後民主主義を否定する風潮をももたらした。その風潮は、林房雄の『大東亜戦争肯定論』や大熊信行の「戦後民主主義虚妄説」など、竹内洋のいわゆる「無念の共同体」の陣営が提起した戦後民主主義に対する反動の言説によって醸成された。江藤淳の場合も、警職法反対や六〇年安保闘争経験を経て、戦後派の世代としてこの陣営と連帯する。「大日本帝国の「実在」よりも戦後民主主義の「虚妄」の方に賭ける[26]」という丸山の名言が、以上のような動向に対して発せられたものであることは言うまでもない。

六〇年代には、戦後民主主義に対する反動の側からのみならず、市民革新派内部からも組織の非民主性などをめぐって批判が提起された。思想の科学研究会の天皇制特集号廃棄事件が研究会内外に引き起こした、天皇制に関する言論の自由をめぐる議論は、安保闘争後の市民知識人のありかたを物語っている。発行を引き受けた中央公論社による天皇制特集号発売停止の通告に対して、思想の科学研究会は、評議員会を開き、発行を断念する声明を出し、内部反対派の意見を排除しつつ、形だけの総会を開こうとした。藤田省三は研究会のこうした非民主的運営を訴え、退会を決意している[27]。事件処理に見られる研究会の妥協と非民主性は、自ら掲げた個人と思想の自由を担保するはずの多元主義の民主主義が建前化し、かえって民主主義の理念を妨害したことを示している。

天皇制特集号廃棄事件の後、武井昭夫は、多元主義を標榜してきた思想の科学研究会が、「思想の物理（その機能性・有効性）にのみ着目してついに思想の倫理を抹殺」しつつあると懸念し、無原則、独占支配体制内部へ立ち止まるという偽装された市民革命派の集団転向によって、研究会が「市民としての抵抗」という五・一九の運動原理から逸脱し、市民民主主義の解体を引き起したと見る[28]。

無論、こうした事実から遡行的に市民民主主義が六〇年反安保闘争に果たした役割を論難するような論じ方は、大した意味をなさない。むしろここで浮き彫りにされたのは、政党や組合闘争、ブントの急進性、市民革命派などが共通して直面する組織論の問題であり、その打開策を模索しようとする際に、様々に描かれる分岐点を民主主義革命の中でいかに配置するか、というダイナミックな課題であろう。市民革命派に関していえば、市民民主主義の言説には、連帯意識をめぐる焦燥感がうかがえる。その焦燥感をモチベーションとして書かれたのが、山田宗睦のベストセラー『危険な思想家』である。山田は、戦後民主主義を擁

---

[26] 丸山眞男「増補版　現代政治の思想と行動　後記」（未来社、一九六四年五月→『丸山眞男集』九巻、岩波書店、一九九六年、一八四頁）

[27] 藤田省三「自由からの逃亡批判」（『日本読書新聞』一九六二年二月一九日号→『藤田省三著作集』七巻、みすず書房、一九九八年、三二〇～三二五頁）

[28] 武井昭夫「市民民主主義の解体―安保闘争後の市民派知識人の動向と批判」（『現代の眼』一九六二年七月号、三六～四〇頁）

護するか陳腐なものとして退けるか、「戦後二十年が勝つか、明治百年が勝つか」という二者択一を読む者に迫り、前者を擁護するために「戦後を否定して明治以来百年の歩みを復活しようとする〈危険な思想家〉を告発」する[29]。久野収の勧めによって実現した本書の出版は、左右から批判され、山田自身も筆の滑りを反省するなどスキャンダルを巻き起こしたことが知られる。日高六郎ら市民民主主義の側から寄せられた推薦の辞も示すように、コミュニズムの自壊と相まって、米国の軍事占領や天皇制の問題などで戦後の平和と民主主義の理念が問われる情勢下、市民民主主義への焦燥感が本書の底流にはあった。

山田の焦燥感は、彼自身がいう反動勢力の危険よりも、市民民主主義の連帯の危機にこそ起因している。『危険な思想家』に対して次のように反応したとき、吉本隆明はその危機をよく洞察していたと言える。

> そこでわたしたちが山田宗睦の著書や、この著者におおげさな推せんの辞をよせている市民民主主義者や進歩主義者の心情から理解できるのは、じぶんたちがゆるく結んでいる連帯の人的なつながりが崩壊するのではないか、孤立しつつあるのではないかという深い危機感をかれらが抱きはじめているということだけである。そしてかれらの党派を崩壊させるような言葉をマス・コミのなかでふりまいているようにみえる文学者、政治学者、経済学者を＜告発＞しようというわけだ。しかし、これらの＜戦後民主主義＞者とやらは、思想と現実のあいだの契機を逆立ちさせたり、自らの存在を過大評価すべきではない。[30]

この孤立への危機感は、六〇年代の反体制運動の過程でさらに顕在化していく。進歩的知識人の間では、市民という自律的な人間およびそれが構成する市民社会が、専制政治と不平等な経済関係から抜け出し、個の自由や平等を保つための領域として普遍的に観念されていた。だが、同時代に露見したのは、彼らの連帯の根拠であったこの観念の欺瞞性である。例えば、山田は同書の中で、「戦後日本においては、戦前とちがい、国家とは相対的に独立した市民社会が成立した。この市民社会では、すべての人間がかけがえのない存在となった[31]」と断言して、社会的な役割や歴史形成を担う人間像以外、たとえば日本文化体系の中に存在する求道的な人間という伝統的な人間像は、人間の役割を軽視して戦後の市民社会を弱めるものとして断固拒否すべきだと強く主張する。だがその一方で、山田は占領下の言論弾圧の実態を認めてもいる。こうした断絶が、「戦中よりは自由がはるかにあった」といって容易に取り繕われているのである。こうした山田の見解は、現前の民主主義擁護を自己目的化して、それによって「進歩」以外のあらゆる価値を戦後の反動として拒絶することになる。前節で述べた丸山の診断――絶対的現状維持に陥る可能性は、急進的革命派にだけでな

---

[29] 山田宗睦『危険な思想家　戦後民主主義を否定する人びと』（光文社、一九六五年、二二頁）傍点は原文。
[30] 吉本隆明「戦後思想の荒廃―二十年目の思想状況」（『展望』一九六五年一〇月→『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、三一八頁）
[31] 山田宗睦『危険な思想家　戦後民主主義を否定する人びと』（前掲、五三～五四頁）

く、市民意識を至上価値とする市民民主主義側にも否定できないものであった。

第三節　感情・運動・主体――思想の原理

「世界史の哲学」「大東亜戦争」「近代の超克」などのような戦争合理化の論理にかわって、戦後には「平和」「ヒューマニズム」「民主主義」などといった理念が、新たな価値尺度として打ち出された。敗戦とともに、日本の大衆と知識人は天皇の絶対性という「公状況」[32]から自由となった。他方、戦後日本社会の全面的な民主化改革は、アメリカの占領政策によって押し進められたものである。この歴史的事実とその記述は、文字通り重大なパラドックスを構成しているように見える。戦後思潮の一本の軸をなすのは、占領と解放という敗戦の二重性格であり、それに伴なうアメリカへの複合感情である。

この事態について、西部邁は「これは文字通りのアムビヴァレンスである。つまり愛憎並存感情である[33]」（傍点筆者）と捉えている。「安保の輝ける東大委員長[34]」と言われた西部によれば、改定反対派の進歩的陣営は、新条約の意味を十分に理解しないままに戦後体制の枠内に止まろうとしたのであり、闘争は「空虚の祭典」という一種気分的なものにならざるをえなかった。西部の述懐は、空前の感情の高ぶりが、運動退潮後、一転して挫折に転じた運動当事者の心情をよくあらわすが、その反面、抵抗運動の意味を一元的に矮小化するきらいがある。新安保条約の是非はもちろん直接の重要な争点となったものの、この過程において闘った戦後民主主義の担い手（大衆や市民）を視野とした考察も、より開かれた議論を展開する上で欠かせない。その糸口となるのは、戦後民主主義革命の主体性にも関わる大衆社会論争において市民派と吉本との間に生じた対立である。

大衆社会論は、松下圭一の論文「大衆国家の成立とその問題」をきっかけとして展開された論争である。六〇年代の前半まで、文壇知識人たちの間に広く交わされた「市民と大衆」の議論の交錯の土台を作ったと見てよい。松下のこの論文は、当時の「日本が「半封建」どころか、いわばポスト・モダンともいうべき〈現代〉としての大衆社会への移行、それにともなう社会主義理論の変容[35]」を遂げつつあるという診断を下すものであった。

松下の大衆社会論は、独占資本段階における生産性の上昇に伴ない、大衆が大量に登場したこと（人口のプロレタリア化）によって、名望家支配層特有の思考様式のようなものの制限を受けるような市民民主主義の自由理性の限界を見るものである。だが、その立論は、大衆社会への診断を下すところから行われ、工業化と民主化を背景とした現代において、市民

---

[32] 小田実「「難死」の思想―戦後民主主義・今日の状況と問題」（『展望』一九六五年一月→『難死の思想』岩波書店、二〇〇八年、六～七頁）。小田実は、「敗戦は「公状況」そのものを無意味にし、「大東亜共栄圏の理想」も「天皇陛下のために」も、一日にしてわらうべきものとなった」と敗戦を「公状況」の崩壊として、それに取って代わるのは「「私状況」優先の原理」と述べる。この「私状況」優先の原理は、吉本がいうところの私的利害を優先することを戦後民主主義の良き兆候とする見方と一致する。
[33] 西部邁『六〇年安保　センチメンタル・ジャーニー』（文藝春秋、一九八六年、一六頁）
[34] 西部邁『六〇年安保　センチメンタル・ジャーニー』（同上、三六頁）
[35] 松下圭一「はしがき」（『戦後政治の歴史と思想』（筑摩書房、一九九四年、八頁）

を「エートス」として再定義して「市民感覚と政治訓練[36]」を通して市民の自発性を大衆規模に拡大させることができるとする。このように、松下においては、情緒的な非合理的エネルギーが合理化され、公共性を回復するための労働者を含めた広範な合理的な市民的成熟を想定し、市民の自由理性を取り戻す形になっている。その後、松下による都市型社会の構想、それに伴なう政策と政治理論の構想は、「市民」自治を根底に設定することによる市民の理念化を顕在化させた。

吉本隆明の大衆論は、松下の大衆社会論との時期的な並行性を持つにも関わらず、両者の関連性についてほとんど注目されていない。奇妙なことに、管見のかぎり、吉本は松下の大衆社会論について、直接には言及していない。しかし、大衆社会論争と吉本とを媒介する人物――藤田省三[37]が存在する。

吉本は、「海老すきと小魚すき」の中で、ダーザイン（現存在）としての大衆と、イデー（理念）としての大衆の分裂を論じた藤田の見解を「折衷的な理解」とし、「現実には、イデーとしての大衆とダーザインとしての大衆との分裂など存在していない[38]」と批判した。藤田のほか、野間宏、谷川雁や鶴見俊輔、日高六郎らの大衆の捉え方は、吉本に言わせれば、日本の「社会構成と生産様式の多様性」から大衆をとらえる視点を欠く点で不十分である。

> （前略）藤田省三のように、大衆の「いやらしさ」などといってダーザインとしての大衆をみつけてもはじまらない。大衆は沈黙もしていなければ、いやったらしくもない。日々、あたらしくもない雑魚とりアミを創り雑魚を生活そのもののなかからすくいながら、なるべきものになっているにすぎない。大衆が生活のなかでつくっているのが、ほんとうにあたらしい雑魚とりアミであるのか、だんだん安物の雑魚とりアミに変っているだけなのかを、決定しているのは、社会構成の疎外そのものである。かれらが、もともと日々あたらしい雑魚とりアミをつくっているのに、雑魚とりアミで海老をすくえなどとおしえるサークル運動の指導者は、どうかしているといわなければならない。
>
> おそらく、すべての大衆論は、大衆が日々あたらしく雑魚とりアミを創り、それであたらしく雑魚をすくっている生活過程を、本質的にあたらしいものとするためには、経済社会構成の疎外そのものをうち破らねばならない、という認識が根底にないかぎり無意味である。まして、雑魚とりアミで海老をすくうことをおしえるのは、まったく見当はずれといわなければならない。わたしたちは、大衆を理解しようとするにあたって、大衆の表現意欲と大衆の生活意欲とを峻別し、大衆の文化意欲と大衆の思想形成と解体の過程とを、はっきりとわけなければならないとおもう[39]。（傍点筆者）

---

[36] 松下圭一「〈市民〉的人間型の現代的可能性」（『思想』一九六六年六月号→『戦後政治の歴史と思想』同上、一八四頁）

[37] 趙星銀『「大衆」と「市民」の戦後思想　藤田省三と松下圭一』（岩波書店、二〇一七年、一七三頁）。趙星銀は、大衆社会論にかかわった藤田省三の「大衆崇拝主義批判の批判」を取り上げ、「状況」の中から「大衆」のプラスとマイナスの要素を見極めるという知識人への要求として藤田の大衆論をみる。その際、吉本からの批判を妥当なものとして言及している。

[38] 吉本隆明「海老すきと小魚すき」（『民話』一九五九年九月→『吉本隆明全著作集』四巻、勁草書房、一九六九年、五六四頁）

[39] 同上、五六五頁

吉本によれば、大衆の文化意欲や大衆文化の創造を見つけ出そうとするのは、知識人が大衆を引き上げようとする欲望から来ている。現実の大衆は、知識人の啓蒙や観念によってではなく、経済社会の疎外によって変わるのである。経済社会の構成に着目する吉本の視点は、その最終的ビジョンはマルクス主義的なものであることに変わりはないとしても、少なくとも当面の経済的状況への注目という意味においては、日本の資本主義発展段階に関する松下の診断と通ずるところがあるようにも思える。吉本も資本主義の発展段階――物質的な経済生活の安定と政治的面での民主主義の浸透――に関する一部の左翼革新陣営の認識の立ち遅れを強く指摘した。

吉本においては、「大衆の原像」とは、「倫理的なあるいは政治的な拠りどころとして語っているのでもなければ、啓蒙的な思考法によって語っているのでもない。あるがままに現に存在する大衆を、あるがままとしてとらえるために、幻想として大衆の名を語るのである[40]」と述べているように、それ自体として生きる生活者の即自的な像である。吉本が有する大衆的基盤への下降志向は、戦後、彼自身の思想上の立ち位置を明確なものにした。何よりも吉本は、リベラルな陣営によって枠付けられた知識人の戦争をめぐる言説と知識人の常識を更新して「大衆」の絶対性という最大の武器を手に入れた。無論、東京工業大学出身の技術者であり詩人である吉本と、生活だけに没入するような大衆との間に深い隔たりが存在することに疑いの余地はない。何よりも、吉本がいう「大衆の原像をたえず繰り込む」ことは、それが知識人の課題となる以上、インテリゲンチャの実存＝存在様式を解明せざるを得ないという強烈な衝動にかられた必然であるともいえる。

吉本は、後の大衆の構想の胚胎を彷彿させる『文学者の戦争責任』のまえがきで、こうも述べている――「庶民が軍部や翼賛議員を圧倒的に支持していたというのは、岡本のいうような歴史の偽造ではない。厳たる事実である[41]」。このような善にも悪にも行くようなウルトラとしての大衆性に対応できるのは、吉本が鶴見との対談で提示した、次のような原理的な思考のほかにない。

> しかし、ぼくに言わせれば、思想を明確に原理的に提出しえているならば、知識人はそんな場面でぜったいにうろうろしないと思うんです。そういう場面で指導者に対してチェックできるし、大衆に対しても原理的にチェックしうるのが知識人の一つの原型だとぼくは考えているのです。知識人を原型として描けば、指導者をも大衆をもチェックできる存在を指すと思う。ぼく流のことばで言えば、それは自立しているということであって、その世界を包括しえていれば、いかなる事態であろうと、だれがどう言おうと動揺することはない。行きすぎだといって、そこから身をしりぞくこともいらない[42]。（傍点筆者）

---

[40] 吉本隆明「情況とはなにか」（『日本』一九六六年二月～七月号→『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、三三九頁）
[41] 吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』前掲、一四頁
[42] 鶴見俊輔・吉本隆明対談「どこに思想の根拠をおくか」（『展望』一九六七年四月→『鶴見俊輔座談　思

このような動揺しない原理によって世界を包括できるという吉本の立場は、自立主義と呼ばれる。そこでは、曖昧さを許容しない超越論的観念による強さが、「自立」の条件であるとされる。このとき、吉本が思考から排除するのは、ラディカルな知識人同士の間にも現実的には存在するはずの、鶴見のいうような人間の感情の曖昧さと連帯意識である。

他方、六〇年安保闘争の市民運動のモチーフとスローガンに見られるように、鶴見における「連帯」の思想の根源には、「同情」という感情的なつながりがある。鶴見の「市民」の理念には、そうした共感性が階級と党派性をも乗り越え、より広範な連帯を生み出すという期待が織り込まれていると言える。小熊英二は、戦争中に書かれた「哲学の反省」を鶴見の思想の原点として評価し、こう述べている――「鶴見がここで述べている「同情」は、他者に憐憫を注ぐことではない。彼のいう「同情」は、他者が自分と異なった存在であることを認めたうえで、他者と共感し、連帯を生みだすことである[43]」。

他方、吉本は、藤田省三と同席した座談会「ゼロからの出発」で、彼が提示した階級抜きの「法律の外で自分で生きるということを権利づけるという精神」と「私生活享受式」を体現した戦後の「原人性」＝シトワイヤンに共感を隠さなかった[44]。無限に日本の大衆の生活のイメージの底辺まで行きつこうとする吉本のラディカルな自立と原理主義においては、近代的な思惟が表象する「市民」のような上への「止揚の契機」が見当たらない。このような下降思考は、上山春平が丸山と吉本のナショナリズムを論じた際に指摘する、「帰巣願望めいた情念[45]」ともいえよう。言い換えれば、いわゆる近代的合理的な人間像への志向（幻想）を拒み、日本の原初的な起源を突き止めてはじめて、あらゆる外在的な規範から自由であることができる、と吉本は考えた。市民派が依拠する広範な連帯ではなく、吉本は、革命プログラムにおいていつまでも単独者――人の肉体として闘うことの意味を追究する。

戦後民主主義の革命は、丸山眞男が代表する、思想化された理念としての民主主義とそれに基づいた主体の現実的実践を通じた「永久市民革命の論理」に準拠する。対して吉本は、「いっさいの外在的価値を拒否する徹底した自我主義を確立」しようとした[46]。だが、生活を基盤としたラディカルな自立を要求した吉本の自我主義は、宿命的に世界を背負うという革命的な自覚をも持っている。それが小林秀雄の語ったような抗いようのない個の宿命と異なるのは、吉本がいうように、「文学者に、人民、市民、大衆からきりはなされた特殊人としての性格をあたえずにはおかない」からである。「文学者自体のなかでも people としての自己と芸術家としての自己との分裂がうまれざるをえない[47]」（傍点筆者）と語る吉本

想とは何だろうか』晶文社、一九九六年、一六二頁）

[43] 小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉―戦後日本のナショナリズムと公共性』（前掲、七三〇頁）

[44] 谷川雁・鶴見俊輔・吉本隆明・藤田省三「ゼロからの出発」（「日本読書新聞」一九六〇年九月五日、一二日→『藤田省三対話集成１』みすず書房、二〇〇六年、一三二頁）

[45] 上山春平「丸山真男と吉本隆明―ナショナリズムについて」（『展望』一九六五年一〇月→『日本の思想土着と欧化の系譜』岩波書店、一九九八年、三一〇頁）

[46] 小林一喜『吉本隆明論』（田畑書店、一九七〇年、二七七～二七八頁）

[47] 吉本隆明「文学的表現について」（『思想』一九五九年一二月→『吉本隆明全著作集』四巻、勁草書房、

は、この「分裂」に自己の存立条件を見出していた。吉本のいう people としての自己は、まさに政治的あるいは社会的なシトワイヤンとして、エゴと情念を込めてある事象に実践的にも働きかける対抗的思想の担い手を意味している。吉本が市民派知識人と感情的に一番近いところは、おそらくこうした変革の担い手たろうとする自覚にあると言える。

結びにかえて

戦後日本の民主主義革命を理解する際には、市民派リベラルと社会主義派の双方に目配りをする必要がある[48]。吉本隆明といえば、市民民主主義の批判者として印象付けられることが一般的だが、両者の間にある本質的な差異についての考察が求められる。そこで、本稿は、丸山眞男のいわゆる「悔恨共同体」に着目して、吉本と市民派知識人らとの感情面の差異と共通性を検討した。

敗戦と六〇年安保体験の挫折を考慮すれば、市民派知識人が体現した広義の「悔恨共同体」には、吉本も含まれる。たしかに思想と感情の差異は言葉遣いにも行動にも目立つが、闘争の体験を共有した事実は、彼らを強く結びつけている。吉本の場合、感情的ラディカルからやがて思想的ラディカリズムへと転換してゆくが、日本戦後社会変革の主体的意識に関しては、彼は、五六年の段階ですでに「変革の課題は、あくまでも、庶民たることをやめて、人民たる過程のなかに追求されなければならない[49]」と述べていた。つまり、吉本が見た生活意識から生じた社会的な現実を変革する欲求は、市民革命派と通底するものとして捉えられるのであろう。

本稿の検討を通して、筆者は、以下の二点を結論として指摘したい。一つ目は、知識人共同体のありかたについてである。「悔恨共同体」には、社会変革の欲求という共通性があるものの、具体的な実践過程においては、必ずしも均一なものではなかった。右に見てきたように、共同体内部の多様性と差異は、閉じられた共同体の境界を揺るがし、己の意識の外とのつながりを確保させた。と同時に、戦後知識人の共同体の連帯の脆弱さもそこから生じたのであろう。

二つ目は、敗戦と感情についてである。思想の背景に潜む異なる感情の存在を補足することは、思想史の重要な課題であると言えよう。しかし、問題は、その感情をもって何を根拠づけるかである。過ぎ去ったある特定の歴史的事実を再試行することはできず、日本の勝戦を想定して「悔恨」の意識を疑う言説には反証可能性が認められない。だからこそ「悔恨意識」への批判のために「無念」に重心を置く言説は、一見すれば妥当性があるように思われても、実は空回りしている。悔恨と無念のいずれにしても、戦争に対する責任は免れない。一方の敗戦感情に基づいて、他方の感情に対して価値判断を行なう際には、異なる共同体の間のイデオロギー面の対立のみに目を向けることのないよう注意する必要があるのである。

一九六九年、二八九頁）

[48] 塩川喜信（他）編『新左翼運動４０年の光と影』（前掲、一六頁）

[49] 吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』（前掲、六六～六七頁）

第二章
戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性
――一九六〇年代における吉本隆明の革命幻想と大衆論――

はじめに――本稿の目的とアプローチ

本章の目的は、吉本隆明の革命幻想と大衆論を、戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性を懐胎するものとして捉え直すことにある。

吉本は「擬制の終焉」（一九六〇）において、革命の目標を「国家権力によって疎外された人民による国家権力の廃滅と、それによる権力の人民への移行―そして国家の死滅の方向に指向されるもの」と規定している。それを基準に、吉本は、「全学連のはげしい街頭行動につづいて、市民と労働者のほう起があったとしても、それは政権の打倒、そして最大限にみつもっても一揆的な一時的政権奪取であり」、権力の人民への移行ではないとして、「すこしも革命ではありえなかった」と安保闘争を総括する[50]。しかし、吉本自身が振り返るように、「わたし（たち）は、安保闘争に「革命」の幻影をえがいたが、それは丸山真男の嘲笑しているように、「革命が成就する」という幻影を描いたのではない[51]」と述べ、革命の実現不可能性を自覚しながら、「革命幻想」を貫いたという。丸山眞男を含めた戦後民主主義者がその意味を十分に掬いあげられなかったことが問題だと吉本は主張する。

吉本のいわゆる「革命幻想」は、戦後日本のリベラル・デモクラシーすなわち戦後民主主義を「擬制」として斥け、よりラディカルな「自立」を希求する。吉本はここに「大衆の原像」を繰り込み、思想を「断罪」する根源的な根拠を求めた。近年、加藤典洋と高橋源一郎の共著に代表されるように、安保闘争と吉本の思想を再評価するにあたって、その思想をいかに受け継ぐかという問題が、さまざまに議論されてきている[52]。だが、小林弘二が指摘するとおり、加藤典洋らは安保闘争に言及する際、吉本の「革命幻想」を不問に付してきた。小林によれば、日本ではしばしば「革命」という語が独り歩きし、戦後の革命議論も、革命の内実や環境条件をかえりみないまま空語を綴る結果に陥っている[53]。

また、吉本は安保闘争を「敗北」として総括したが、そのことの思想史的意義は後景に退けられている。六〇年代日本の反体制運動は、学生運動としての安保闘争と、市民運動としてのベ平連（ベトナムに平和を！市民連合）によって意味付けられている。しかし、絓秀実も指摘するように、吉本に代表される戦後民主主義批判の急進性は括弧に入れられ、専ら「ベ平連」に代表される市民運動によって特徴づけられてきた[54]。

---

[50] 吉本隆明「擬制の終焉」（『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九）五一～五九頁。初出『民主主義の神話』現代思潮社、一九六〇年一〇月

[51] 吉本隆明「情況とはなにか」（『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房）三五五頁。初出『日本』一九六六年二月～七月

[52] 加藤典洋・高橋源一郎『吉本隆明がぼくたちに遺したもの』（岩波書店、二〇一三年）

[53] 小林弘二『戦後日本の知識人たちは時代にどう向き合ったか　丸山、竹内、吉本を中心に』（教育評論社、二〇一五年）一八三～一八五頁

[54] 絓秀実『増補　革命的な、あまりに革命的な』（ちくま学芸文庫、二〇一八年）四五三頁

さらに、安藤丈将が指摘するように、「「グローバル資本主義」への抵抗の先駆者として」、日本のニューレフト運動を評価する絓秀実の考察は、「運動が市民社会に及ぼした社会的、政治的な効果を十分に判断できていない[55]」。安藤が主張するのは、日常性と絡めながら、六〇年代のラディカリズムが日本の市民社会に及ぼした影響を汲み取ることの必要性である。安藤が示唆するように、六〇年代の「市民」の論理は新左翼のラディカリズムを凌駕したように見える。それは、吉本のようなイデオローグを含めた当事者たちが、革命組織内部における権力闘争や暴力行動の行き過ぎなどに関して倫理的次元で十分な応答をなさないうちに、運動自体が遠い過去の出来事となりつつあるところに起因する。

しかし、吉本は安保闘争において、「擬制の終焉」、『丸山真男論』（一九六三）、「情況とはなにか」（一九六六）など一連の批評文で、丸山眞男に代表される正統的な市民主義知識人を敵視することによって、アカデミズムに抵抗する「在野知識人」としての地位を確立していったことは事実である。「革命幻想」から生まれ、のちに強い喚起力をもった造語「大衆の原像」にいたる「大衆の生活思想」を根本としたことが、吉本が大衆社会に訴求力を持ちえた理由であろう。他方で丸山は、「市民」という言葉は、私利と公益との一致を要請される前衛的人間のイメージなどの多義性を持つとことわった上で、職業や身分、階級性、集団的所属意識などからは引き離された「民主主義の担い手としての広範な連帯意識を醸成させる市民的エートス」の重要性を強調している[56]。「民主主義の担い手としての市民と私がいった場合には、いろいろな民主的決定過程に積極的に参加してゆくシトワアン的側面と、公権力その他上からの横からのあらゆる社会的圧力に抵抗してシヴィル・リバティーズを守ってゆく側面と両方を含めているんです[57]」という言葉に表れているように、丸山は、党派性などの帰属意識から自由な民主主義の抵抗力の性格を、「市民」に新たに付与している。

だが、「大衆」か「市民」かという吉本と丸山の基軸の違いは、思想史上の課題として再考に値する。大嶽秀夫は「新左翼の遺産」を論じて吉本論を割愛すると断っているが、むしろ求められるのは、政治哲学の分析からの本格的な吉本隆明論であろうとも述べている[58]。

六〇年安保闘争と七〇年安保闘争（東大紛争など）に対して、知識人の立場と位置づけの変化が見受けられる。そのため、六〇年代を一括りにして語る際に、こうした変化に注意する必要がある。例えば、吉本は、六・一五国会構内集会の行動における思想的な意味を大きく見るが、「激しく強力な大衆行動なしには、岸政権の退陣、条約改定の批准の阻止ですら不可能」であることが明白であり、革命勢力の指導性が期待できないという認識を得て、「卑小的な政治効果」に己の生命をかけることはないと、六〇年安保闘争の敗北を語っている[59]。丸山の場合は、六〇年安保の六・一五行動よりも、五・一九の強行採決の意味を評価してい

---

[55] 安藤丈将『ニューレフト運動と市民社会』（世界思想社、二〇一三年）三〇～三一頁
[56] 佐藤昇・丸山眞男「現代における革命の論理」（『丸山眞男座談　第四冊』岩波書店、一九九八年）一四九頁。初出『講座　現代のイデオロギー』一九六一年
[57] 同上、一五〇頁
[58] 大嶽秀夫『新左翼の遺産』（東京大学出版社、二〇〇七年）一二頁
[59] 吉本隆明「思想的弁護論」（『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九）二九二～二九四頁

る。つまり、上からの民主主義とその象徴である日本国憲法は、政界において邪魔扱いされたが、実質的に国民の間に浸透している[60]。市民的意識の空前の高まりは、安保反対の問題において上からの民主主義を下からのものに転化する良い契機と見なされる。だが、六八年の東大紛争において丸山は、共闘会議の学生にとって批判されるべき対象となった。その一番ショッキングな出来事は、丸山の研究室の打ちこわし事件であった[61]。

追って明らかにしてゆくように、吉本における「大衆」概念の成立過程には、戦後社会科学における「市民」概念との交錯が認められる。したがって、吉本と丸山の対立は、「大衆と市民」という構図には収まらない。そこで本稿は、上述の課題を解く糸口として、戦後民主主義革命の場と代議制の限界を越えていこうとするラディカル・デモクラシーの思想との共振に着目することで、二人の対立を新たに提示し、一九六〇年代の吉本隆明の革命幻想と大衆論に民主主義理論の射程を見定めたい。

第一節　六〇年代における市民と大衆との交錯

高度経済成長と高度の工業化に伴う大衆社会化が進んだ時代を背景に、「市民」や「市民社会」といった概念は、吉本の「大衆」思想にも忍び込んでいる。吉本の大衆論については賛否両論があるが、いずれの場合でも、吉本ひとりの「大衆」概念の検討に終始しがちである。しかし、吉本の「大衆」概念と対置されてきた「市民」概念との関わりに目を向けてみるならば、吉本における「大衆」概念の成立過程には、戦後社会科学における「市民」概念との交錯が認められる。

市民社会の主体としての「市民」という用語が日本思想の文脈で流行し始めたのは、六〇年安保闘争前後である。『思想の科学』一九六〇年七月号では、「緊急特集・市民としての抵抗」が組まれている。久野収はここで、安保条約の強行採決に反対する街頭反体制運動を振り返りながら「職分的市民意識」という理念を提起している。竹内好も、安保闘争の定義を、「国民運動」（「五・一九前後の大衆運動をどう見るか」一九六〇）から「市民運動」（「不服従運動の遺産化のために」一九六一）に変更している[62]。上の特集では、六〇年安保は、戦後日本の政治体制への不服従から立ち上がった、自由な独立精神の持ち主である「市民」が、反体制運動の大規模な政治的エネルギーを噴出させた出来事として捉えられた。

---

[60] 丸山眞男「安保闘争の教訓と今後の大衆闘争」（『丸山眞男集』八巻、岩波書店、一九九六年）初出『労働と経済』一九六〇年七月号

[61] 東大法学部の研究室が壊された後、「君たちのような暴挙はナチスも日本の軍国主義もやらなかった」という丸山の発言が毎日新聞に報じられ、噂の的となった。吉本も、「もし丸山の研究室を封鎖した学生たちの行動が、丸山のいうようにナチスも軍国主義もしなかった暴挙だとすれば、丸山の評価する戦後民主主義社会は、ナチスや軍国主義時代の社会より劣悪でなければならない」丸山を揶揄している。しかし、清水靖久は、学生に「ナチもしなかった」という丸山の噂について調査・検証を行った。清水によれば、丸山の言葉は、丸山自身が言ったつもりがないが、伝聞やメディアによってアレンジされたあげく、丸山批判を呼び起こしたのである。（清水靖久『丸山真男と戦後民主主義』北海道大学出版会、二〇一九年を参照）いずれにせよ、こうした丸山の発言が批判を呼び起こしたというよりも、やはり元来、丸山に批判的な立場をとる論者にとって違和感なく受け入れられ、批判を具体化する一つのきっかけにしかなかったかもしれない。

[62] 両論文とも、竹内好『竹内好全集』九巻（筑摩書房、一九八一年）に収録されている。

このように、「市民」をめぐる言説が噴出した中で、戦後における「市民」概念の形成に影響を及ぼしたのは、丸山眞男である。飯田泰三も指摘するとおり、帝国的「臣民」から脱却した「国民」を模索していた丸山にとって、「市民」としての成熟は日本における「永久革命」の主題だった[63]。安保闘争の頃、丸山は、座談会や講演会でしばしば「市民」概念を取り上げ、実体としての市民よりも「民主主義の担い手」として「市民的」であろうとすることの必要性を説いている。丸山によれば、「市民」というカテゴリーは、労働者などを含めて広範な連帯意識をもたらす可能性を秘めている[64]。竹内洋がいうように、丸山が「進歩的知識人というよりも市民派知識人としてその存在感を大きくした[65]」のは、この時期からである。

さらに、丸山の弟子筋にあたる松下圭一は、「大衆」と「市民」との交錯に注意を払いつつ、「松下政治学」とも呼ばれる独自の民主主義理論を展開した。戦後日本の状況を踏まえ、大衆社会と都市型社会の理論の模型を構想した松下は、大衆状況の克服と社会形態の変化を丹念に追って、市民的自由の問題と可能性を示唆した[66]。

このように六〇年代以降、丸山とその周辺の「市民派知識人」は、硬直した革命勢力＝党から自由な個人、あるいは自律的に組織と運動に参加する政治的主体としての「市民」の出現を期待した。だが、ベ平連の代表者の一人である小田実が後年に回想するように、「「市民」は、「左翼」の「革命勢力」にとって、いつだって「プチ・ブル」とか「小市民」だとかの「差別用語」」にすぎず[67]、市民という理念はまだ十分に定着していなかった。

このことは、「市民」概念が、現実の生活を生きる人々のあり方を通り越して、人々のあるべき仕方を規定しようとするものであったことと関連しているのかもしれない。たとえば、『思想の科学』のリーダーである鶴見俊輔は、「普通の市民と市民運動」の中で、日本の六〇年代における「市民」、「市民社会」、「市民運動」といった言葉をめぐって考察し、「理想概念」の「市民」が「実態概念」としてのそれと食い違っていたことを指摘している[68]。しかし、このような自覚的な「市民」による市民運動によって形成される「市民社会」の理想は、この理想に無関心な一般庶民の存在を容認しないのみならず、現実的な問題として、彼らが「市民」へと上昇してゆく過程の困難さを無視することにつながっているともいえよう。

こうした流れの中にあって、六〇年代の吉本は、丸山眞男に集中攻撃を加えた。『丸山真

---

[63] 飯田泰三『戦後精神の光芒』（みすず書房、二〇〇六年）一三一頁

[64] 前掲書、佐藤昇・丸山眞男「現代における革命の論理」（『丸山眞男座談　第四冊』岩波書店、一九九八年）一四九頁。初出『講座　現代のイデオロギー』一九六一年

[65] 竹内洋『革新幻想の戦後史』（中央公論新社、二〇一一年）三二〇頁

[66] 松下圭一「大衆国家の成立とその問題性」（『戦後政治の歴史と思想』ちくま学芸文庫、一九九四年）。初出『思想』一九五六年一一月。「大衆と市民」の視点に関して、近年の研究では、松下圭一と藤田省三を取り上げる、趙星銀『「大衆」と「市民」の戦後思想』（岩波書店、二〇一七年）がある。

[67] 小田実『「ベ平連」・回顧録でない回顧』（第三書館、一九九五年）八頁

[68] 鶴見俊輔『鶴見俊輔全漫画論２』（ちくま学芸文庫、二〇一八年）八二頁。初出『戦後日本の大衆文化史』岩波書店、一九八四年

男論』をはじめとして、安保総括文を含めた戦後思想論の中で、吉本は丸山批判を繰り返し、丸山を欺瞞的な市民主義者の代表格に仕立てていったのである。吉本はこう述べる。

> しかし、大衆はそれ自体として生きている。天皇制によってでもなく、理念によってでもなく、それ自体として生きている。それから出発しない大衆のイメージは、すべて仮構のイメージとなる。ほんとうは、大衆の日本的な存在様式の変遷如何として設定されなければならないもんだいを支配ヒエラルキイが思想的に天皇制から、ブルジョア民主主義に変わった（あるいは変りつつある）から、大衆的な課題は、民主主義の擁護または確立にあるといった仮構のイメージで捉えることになる。これは現在の丸山学派や類縁関係にある市民主義知識人のおちいっている一般的な錯誤に通じている[69]。（傍点原文）

橋川文三が指摘しているように、丸山のファシズム論の「仮構性」を的確に掴み、「もっとも緊張した思想的対決の場面に引き込んだ[70]」のが、吉本の「大衆」という視点だった。この視点は、丸山に代表される観念的な「市民主義者」に対立する「大衆主義者」としての吉本像を生み出す結果となった[71]。吉本自身、一九六七年に行なった鶴見俊輔との対談で、「善にも行き過ぎる、悪にも行き過ぎる大衆のウルトラ性[72]」を肯定し、大衆を絶対に敵にまわさないことを宣言している。このように吉本が「大衆の原像」、「大衆の自立」といった概念を次第にラディカル（根本、急進）化していったため、「大衆主義者」としての印象がますます強化されていった。

しかし、吉本と「市民主義者」との共通点も見逃すわけにはいかない。実際、吉本が激しく批判した丸山も、一九四七年の段階では「民主主義革命の完遂という課題」を前にして、「「自由」の担い手はもはやロック以後の自由主義者が考えたごとき「市民」ではなく、当然に労働者農民を中核とする広汎な勤労大衆でなければならぬ[73]」と述べていた。六〇年代に主に『思想の科学』を中心に構想された「市民の論理」も、市民の「生活者」の側面にも注目している点で、吉本が強調した大衆の生活思想と親近性を持っている。

たとえば加藤秀俊は「生活があるから、政治がある」という観点を明確にし、戦後十五年の変化のなかで国家体制よりも私生活の民主主義化の方が着実に進んできたと見ている[74]。

---

[69] 吉本隆明『丸山真男論』（『吉本隆明全著作集』一二巻、勁草書房、一九六九年）二六頁。初出『一橋新聞』一九六三年

[70] 橋川文三「丸山真男批判の新展開――吉本隆明氏の論文を中心に」（『國文學：解釈と教材の研究』一六巻九号、一九七一年）七一頁。初出「日本読書新聞」一九六三年

[71] 吉本の批判に対して、たとえば、間宮陽介『丸山眞男　日本近代における公と私』（筑摩書房、一九九九年）は、吉本を取り上げて正面から反批判を行っている。間宮の批判のポイントは、大衆主義者や土着の思想家の想像力が貧困だという丸山ノートに依拠しながら、「市民」、「住民」などと置き換え可能な吉本の大衆概念の空虚性と大衆エネルギーの無力さを主張し、「大衆主義」の枠で吉本の批判を捉え、反論する。

[72] 吉本隆明・鶴見俊輔「どこに思想の根拠をおくか」（『吉本隆明全著作集』十四巻、勁草書房、一九七二年）四七九頁。初出『展望』一九六七年四月

[73] 丸山眞男「日本における自由意識の形成と特質」（『丸山眞男集』三巻、岩波書店、一九九五年）一六一頁。初出『帝国大学新聞』一九四七年八月一一日

[74] 加藤秀俊「日常生活と国民運動」（『思想の科学』一九六〇年七月号）三四頁

このような加藤の観点は、「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[75]」という、吉本による戦後日本社会の診断にも通じ合う。

> 戦後一五年は、たしかにブルジョア民主をを大衆のなかに成熟させる過程であった。敗戦の闇市的混乱と自然権的灰墟のなかから、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。ことに、戦前・戦中の思想的体験から自由であった戦後世代において、この過程は戦後資本主義の成熟と見あって肉化される基盤をもった。丸山はこの私的利害を優先する意識を、政治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。この基底に良き徴候をみとめるほかに、大戦争後の日本の社会にみとめるべき進歩は存在しはしない。ここでは、組織にたいする物神感覚もなければ、国家権力にたいする集中意識もない[76]。

以上の引用からわかるように、「戦後民主主義の批判者」という一般的イメージとは異なり、吉本は、戦後民主主義の状況について、「市民主義者」たちと基本的な認識を共有していたのである。

以上からみて、市民と大衆という概念的対立にのみ両者の相違を求めることには限界がある。たとえば、戦後啓蒙の担い手である丸山眞男の言説を、理性ある市民を理想とするものであると規定し、それに大衆の擁護者（ポピュリスト）として吉本隆明を対峙させるという構図は分かりやすいが、両者の真の対立点を捉えそこなうことになりかねない。問題は、このような歴史的地平に吉本の「大衆」を置き直し、戦後民主主義革命における主体の性質を捉え直すことにかかっている。

第二節　市民社会における市民（大衆）的欲望

「市民社会」という言葉は、多様な歴史的変遷を含んでおり、戦後日本の文脈を離れたとしても、個々の論者によって異なる意味合いが付される言葉である。それゆえ、ジョン・エーレンベルクも指摘しているように、「正確には記述しがたい、漠然とならざるをえない概念[77]」であることがしばしば問題となる。特に問題含みなのは、「市民社会」概念が、国家の恣意性を規制する政治的民主主義と、市場経済における平等の論理の双方に関わる両面性をもっている点である。こうした市民社会概念の両義性に注目しつつ、本節では、吉本の「大衆」思想と、丸山の「市民主義」との差異を新たに示したい。

丸山における「市民社会」「市民」の用法に関して、ここで必要最低限の説明をしておこう。福田歓一や石田雄は、丸山が「市民社会」概念を前面に押し出さなかった背景には、市民社会がファシズムに転換する可能性についての危惧があると考える。これに対して、平石

---

[75] 前掲吉本隆明「擬制の終焉」六七頁
[76] 同上、六七～六八頁
[77] ジョン・エーレンベルク『市民社会論―歴史的・批判的考察』（吉田傑俊訳、青木書店、二〇〇一年）三一八頁

直昭によれば、初期の丸山は、「市民社会」という概念を、ヘーゲルに即して「ビュルガリッヘ・ゲゼルシャフト」の翻訳語として用い、「欲望の体系」をなすものとして理解していることになる。つまりこの概念は、マルクスがいうブルジョア階級の支配資本主義の意味で用いられた。それに対して、晩年の丸山の論文「福沢諭吉の儒教批判」の中での「市民」という概念は「市民は私的利益を追求するだけのヘーゲル的なブルジョアというよりは、むしろ近代的なネーションとしての日本を支える公共精神をもったシチズンの訳として理解した方がよい[78]」（傍点筆者）ものである、と平石は指摘している。

他方、吉本は、食料の争いなどが象徴的に代表する戦時下の庶民レベルの生活体験に注目し、市民社会を、経済的なカテゴリーとして捉え、「個我主義的な市民社会関係[79]」の集合として規定している。吉本によれば、丸山学派がいう天皇制ファシズムは、「天皇制権力もその下での社会構成も、大衆やイデオローグの意識構成をも、すべて包括した概念」だが、「包括していないのは生産諸関係である[80]」という。ファシズムの問題を「天皇制ファシズム」に還元する丸山とは違って、吉本は、庶民の日常生活意識に内在するものとして、ファシズムのあり方を捉えようとした。丸山が戦争体験を思想化しえていないと吉本が考えるのは、この点においてである。

こうした戦時中の庶民の生活意識の影響を考慮しなければ大衆の自立意識を解くことはできない、というのが吉本の主眼である。「私的自由、市民的欲望、これを価値の中心に置いたのが全共闘[81]」だが、吉本にとっても、個としての市民のエゴと欲望は、徹底した抵抗と革命の成就のためにどこまでも肯定すべきものである。吉本の「市民」理解は、公共空間＝個人と国家の間にある「民間の自主的な組織」という中間領域を想定していない。この点において、市民社会のエゴイズムや市民的欲望をめぐる吉本の語りの根底には、生活する大衆こそが自立主義の基盤であるという考えがある。こうした社会的基底をなす生活者がその生活意識を徹底して生き抜こうとするときに、激しい批判的・革命的なエネルギーが生まれる。こうして、それらの生活者は、「強固な反体制的生活思想の基底にかかわる可能性をもって存在[82]」するようになるのである。

こうした戦争体験、ファシズム、大衆の生活思想をめぐる吉本の考えが、戦後における彼の思想的営為を形成している。「戦後十五年の間に拡大膨脹した独占秩序からの疎外感」という、学生層を含めた急進派の運動主体の心証をつかむことができた吉本の判断と、これを「「疎外」のマゾヒズムをふりまわす[83]」にすぎないと見た丸山の反応は対照的である。私的

---

[78] 平石直昭「丸山眞男の「市民社会論」」（小林正弥編『丸山眞男論　主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学出版会、二〇〇三年）一八二～一八三頁
[79] 吉本隆明「日本ファシズムの原像」（前掲『吉本隆明全著作集』一三巻）五二五頁。初出『現代の発見第三巻戦争責任』春秋社、一九六〇年
[80] 同前、五三六頁
[81] 呉智英「「全共闘」を一括りにするな」（『諸君！』二〇〇六年四月）二七六頁
[82] 前掲吉本隆明「日本ファシズムの原像」五三一頁
[83] 丸山眞男「増版版　現代政治の思想と行動　追記・附記」（『丸山眞男集』九巻、岩波書店、一九九六年）一七三頁。初出『増版版　現代政治の思想と行動』未来社、一九六四年

利害を重視する政治的無関心（丸山）という「市民社会」の否定的側面は、吉本にとってむしろ、政治に翻弄された大衆による強力な抵抗の契機としてみなされる。

吉本は、丸山の大衆嫌悪を、丸山自身のいう「大衆の原子的解体」への恐れとして捉えている。それへの処方箋として、丸山は「民間の自主的な組織（voluntary organization）が活潑に活動する」ことによってこそ、「民主主義を現実的に機能させる[84]」ことができると考える。

絓秀実は、吉本と丸山との類似点として「少なくとも六〇年安保の総括においては、二人は共に、近代市民社会に内在する「見えざる手」の弁証法が、市民を（あるいは大衆を）おのずから革命的な方向へと導いてくれると見なしている」と指摘し、丸山が「悪」を止揚したところに吉本との相違を見出している。つまり、「丸山においては、「悪」の側面＝大衆の負性は、西欧においては「国家／市民社会」の中で最終的には止揚される（されなければならない）であろうし、戦前・戦中の日本においては、そもそも存在しえないとされる」。丸山は、一般兵士の残虐性を天皇制システムに還元してしまうため、丸山の思想の中には、その「悪」を「悪」として思考する契機が存在しない、と絓は指摘する[85]。

したがって丸山の市民社会論は、戦後の六〇年安保闘争下の混乱に直面して機能不全に陥った。吉本の丸山批判が有効であったとすれば、この位相においてである。安保闘争が「既成の指導部をものりこえてしまい、いかなる指導部をも波濤のなかに埋めてしまうような学生と大衆の自然成長的な大衆運動[86]」であることを吉本は肯定する。この急進性は、六〇年代におけるラディカル・デモクラシーとも言うべきものであり、自発的市民の欲望から発する革命性に対する吉本の確信を裏付けるものであった。

だが、私的利害の方に流れていく過程で、庶民がどのように自立しうるかについて、吉本は説明を避けている。「擬制の終焉」で吉本が言うように、大衆の生活意識と基盤が「ブルジョア民主主義」を拠り所として獲得されるものであることは、まぎれもない事実である。ブルジョア支配による経済構造と、政治的な最高者たる国家の共同幻想性とは、相互に規定し合う関係にある。対外侵略戦争やその後の植民地支配、世界中の資本の拡張は、このふたつの機能の有機的合作によって正当化される。戦乱はしばしば、強制的な徴兵や殺戮、経済統制を通して、民衆の生活の基本的破壊から始まるものである。もちろん、私的利益の優先を可能にしたことは、ブルジョア民主主義の功績として評価されるべき点ではある。しかし、革命のプログラムの過程では、共同幻想性や資本の力に侵食されないように、個々の大衆の生活意識が現実政治の権力体制に対抗できる抵抗力と統合力を持たねばならない。

吉本において「革命」は幻想にすぎなかった。吉本は、ニセ前衛思想と民主主義といった「擬制」が安保闘争の挫折とともに、終焉したと考える。それでは「真制」をどこに求めるか。吉本は「擬制の終焉」を、「情況のしずかなしかし確実な転退に対応できることができ

---

[84] 丸山眞男『政治の世界』（『丸山眞男集』五巻、岩波書店、一九九五年）一八九頁。初出、御茶の水書房、一九五二年
[85] 絓秀実『吉本隆明の時代』（作品社、二〇〇八年）二七七～二七八頁
[86] 前掲吉本隆明「擬制の終焉」六一頁

るか否かは、いつに真制の前衛、インテリゲンチャ、労働者、市民の運動の成長度にかかっている[87]」と締めくくる。市民の運動の成長度は、現段階の市民の運動の未成熟を示している。対して丸山は、むしろ市民社会の成熟、つまり中間組織としての公共空間の成熟を戦後民主主義革命の前提とした。丸山が責任主体としての「市民」の形成を戦後民主主義と市民社会の中に求めたとすれば、戦後十五年を戦後民主主義が大衆の中に成熟していく過程と捉えた吉本とは、戦後日本社会が「民主主義革命の場[88]」であるとする認識を共有しているように見える。

問題は、市民社会を理念化する丸山の方法を吉本が拒否したということである。「大衆社会」の到来を危惧した丸山は、情勢に流される大衆の「悪」の側面を止揚＝禁欲[89]したのちに、つまり、市民社会の成熟（理想概念の市民と自律した組織の充実）を待った上で、政治の公共性と倫理性を主体的に取り戻そうとし、ここに民主主義革命の出発点を求める。吉本は、理想概念としての合理的な市民と中間領域を擬制する丸山の方法が、戦後民主主義の革命性を失わしめるとして、これを批判し、「市民社会の悪」のエゴイズムに革命の担い手を見たのである。

第三節　大衆論とラディカル・デモクラシーの可能性

ラディカル・デモクラシーとは、西欧諸国に共有されるリベラル・デモクラシーの諸理論の限界を背景に、二〇世紀末に現れた現代民主主義論の一潮流である。民主主義を再考することで、その批判性と活性化を取り戻す新たな理論構築を目指すラディカル・デモクラシーは、一つのカテゴリーには収まらず、対立することもある。例えば、山本圭は、「スタンリー・アロノウィッツが代表する、米国における左派の危機に対する現実的要請から現れた潮流」、「批判理論（critical theory）の系譜を継ぐものであり、「熟議民主主義」として展開されているもの」、「ポスト構造主義の思想に影響を受けた、エルネスト・ラクラウとシャンタル・ムフの「ヘゲモニー」に代表される系譜」という三つのアプローチに区分けする[90]。

ラディカル・デモクラシーと日本との関連[91]では、例えば、鶴見俊輔は「ラディカル・デモクラシーの可能性」についてＳ・ウォリンとＤ・ラミスと鼎談し、六〇年代の安保闘争を念頭に、「ラディカル・デモクラシー」を権力への懐疑として捉えている[92]。また、ラディカ

---

[87] 同前、七一頁

[88] 前掲絓秀実『吉本隆明の時代』二五二頁。六〇年安保の革命をめぐって、丸山と吉本にとって、それぞれ公共圏としての市民社会とリバタリアニズムの「市民社会」たるものは、革命的磁場として設定された、と絓は指摘している。

[89] 前掲橋川文三「丸山真男批判の新展開――吉本隆明氏の論文を中心に」七三頁。橋川文三によれば、吉本は、丸山の「大衆嫌悪」が常に「禁欲」と結びつけているところの意味を問題視しない。また、丸山の「仮構性」の犠牲と吉本が支払わねばならなかった（禁欲の意味を排除すること）ものとは、微妙な対偶関係によって結ばれているように見えるという。

[90] 山本圭『不審者のデモクラシー　ラクラウの政治思想』（岩波書店、二〇一六年）一六六～一七一頁。

[91] ラディカル・デモクラシーと戦後日本民主主義との関連付けについて、友人の陳詩雨氏との交流を通して、たくさんの示唆を得られた。ここで改めて感謝の意を表したい。

[92] 鶴見俊輔/Ｓ・ウォリン/Ｄ・ラミス「ラディカル・デモクラシーの可能性」（『鶴見俊輔座談　思想とは何だろうか』晶文社、一九九六年）三九九頁。初出『世界』一九八九年二月

ル・デモクラシー論を日本の戦後民主主義に応用する先行研究として、千葉真は、一九六〇年半ば以降の松下の「シビル・ミニマム」の議論を、共通善の概念の具現化の試みであり、「戦後日本から発信された市民による参加民主主義の理論と実践[93]」として、日本におけるラディカル・デモクラシーの系譜の中で論じている。

ここで本稿が特に注目するのは、熟議モデルと対立する、新しい左翼にとってのオルタナティヴとして「ラディカルで複数的なデモクラシー」の論理を打ち立てた、ポスト・マルクス主義の系譜――E・ラウラウとC・ムフの視座である。以下では、「左翼の岐路」「敵対性」「ポピュリズム」という三つの側面から、吉本の大衆論におけるラディカル・デモクラシーの様相を捉え直してみよう。

ラクラウ＝ムフによる共著『民主主義の革命　ヘゲモニーとポスト・マルクス主義』は、古典的な革命概念が含意する左翼の「先験的な特権化された地点」の単一性の論理が、「左翼の行動力および政治的分析力を深刻に制約する結果[94]」となり、社会主義全体の危機をもたらしているという問題意識に立脚する。

> 〔前略〕階層的社会の再構築の企図に直面して、左翼にとってのオルタナティヴは、みずからを民主主義革命の領域に全面的に位置づけ、抑圧に抗するさまざまな闘争のあいだに等価性の連鎖を作り上げていくことにこそある。それゆえに左翼の課題は、自由民主主義的イデオロギーを否認することにあるのではなく、むしろ逆にラディカル（根源的）で複数主義的なデモクラシーの方向にそれを深化させ拡充していくことにある[95]。（傍点原文）

ラクラウ＝ムフによれば、「敵対的な節合的実践[96]との対決を通じて節合がなされ」、「ヘゲモニーは、敵対が交差する領域においてこそ出現するのであり、それゆえに等価性効果と境界効果という現象を想定[97]」する。つまりここでは、グラムシのヘゲモニー概念を援用して敵対の増殖と等価性によって民主主義闘争の多様性が担保される、というヘゲモニーの分断と有機的節合を中心にした多元的民主主義戦略が目指されている。

---

[93] 千葉真『ラディカル・デモクラシーの地平』（新評論、一九九五年）一七七頁

[94] エルネスト・ラクラウ／シャンタル・ムフ『民主主義の革命―ヘゲモニーとポスト・マルクス主義』（西永亮・千葉真訳、ちくま学芸文庫、二〇一二年）三八三～三八四頁。原著第二版は、二〇〇一年出版。

[95] 同前、三八二頁

[96]「節合的実践」の英語原文は、”articulatory practices”である。『ポピュリズムの理性』がそうであるように、ラクラウ・ムフのヘゲモニー論は、グラムシのイデオロギー的・文化的ヘゲモニー概念を言語学的に展開させたもので、ポスト・マルクス主義の言語論の応用とも言える。アンタゴニズム（敵対関係）の多元性・重層性・可変性を梃子として、言語行為と社会的・政治的実践を結びつけるその思想は、ディスコースの等価性と偶然的節合(contingent articulation)によってヘゲモニーの普遍性を揺さぶる。ヘゲモニーの普遍性が揺さぶられることは、ラクラウ・ムフがいうように、普遍性と個別性との解消のできない緊張とヘゲモニー的普遍性の機能が永続的に取得されたものではない事態を指す。

『民主主義の革命―ヘゲモニーとポスト・マルクス主義』と Ernesto Laclau/Chantal Mouffe ,*Hegemony and Socialist Strategy :Towards a Radical Democratic Politics”*. Second Edition, Verso,2001 を参照。

[97] 同前、三〇一頁

それと類似したヴィジョンは、吉本の「〝対偶〟的原理について」にも見られる。吉本はここで、「〈神格化〉された労働者階級」や「〈党派性の論理〉」「〈同伴性〉の論理」といった古典マルクス主義のシンボルが様々な解体を引き起こしたと見る。古典マルクス主義の問題に対する吉本の立場は、「党派性の理論に対して止揚の理論を、同伴性の理論に対して対立性の理論を、あくまでも情況的に、あくまでも本質的に対置せしめる[98]」ことである。

無論、ラクラウ＝ムフによる厳密な概念の系譜学と理論的再構築と比べれば、こうした吉本の政治評論は固有の政治学として必要な具体的な論理展開を欠いている。だが、ここで「対立」「止揚」の概念と構想は、ラクラウ＝ムフによる「敵対」「節合」と照応していると言えるだろう。安保闘争後に「戦後民主主義」も「自由民主主義」も、戦争期に身につけた方法によって、けっして戦闘的な「民主主義」となりえない限界をもっている[99]」という吉本の指摘には、民主主義の危機状態への認識と、代表選出ではなく人民にこそ権力を回復させるべきだという基本的な姿勢が見える。

また、ポピュリズムは、「反エリート主義」＝人民意識の発露を体現するが、他方で民主主義理想の頽廃だと批判されるように、意味の曖昧さによって議論が混乱している。こうした困難さに打開策を提示したのは、「敵対性」と「節合」の論理の延長上に書かれたラクラウによる『ポピュリズムの理性』である。ラクラウによれば、社会科学の言説は「ポピュリズムを、十分な合理性という地位によって威厳付けられた政治的諸形態に単純に対立する項として、思考不可能なものの範域に閉じ込めてきた[100]」結果、ポピュリズムの多義性と逆説を生み出し、その定義の混乱をも招いた。そこで、ラクラウが提示したのは、本来、政治を構成するアイデンティティーの論理として、「差異性」と「等価性」との緊張関係と再集合を通じた「多言説のヘゲモニーと新しい敵対」によって、安定したアイデンティティーが揺さぶられる中、「人民を再構築」するという代替案である。

他方、「大衆の原像」という吉本の戦略も、当初から「人民批評」や「ポピュリズム」と呼ばれた。座談会「６２年の思想―吉本隆明著『擬制の終焉』をめぐって―」で、竹内好は、吉本思想の内実を「一種の人民主義・ポピュリズム[101]」だとする問題提起を行ない、これが座談会の議論のキーワードとなった。それを受けて、山田宗睦は、自身の観点との類似を踏まえて、構造改革派の「市民社会の民主主義」と対比したうえで、「人民民主主義」という観点から、吉本の自立概念と「人民主義の批評」を理解している。

吉本が、自分の「擬制」や「自立」概念について、二つの対立概念を「止揚」するという概念操作を行なったことに注意したい。つまり、もともと「擬制」への「反対」を意味するはずの「自立」概念を、擬制が終焉した後の問題として、スターリニズムと反スターリニズ

---

[98] 吉本隆明「〝対偶〟的原理について」（前掲『吉本隆明全著作集』一三巻）六四六～六四七頁。初出『試行』一九六三年二月

[99] 前掲吉本隆明「情況とはなにか」三四九頁

[100] エルネスト・ラクラウ『ポピュリズムの理性』（澤里岳史・河村一郎訳、明石書店、二〇一八年）四一頁。原著は二〇〇五年。

[101] 竹内好・吉本隆明・日高六郎・山田宗睦「６２年の思想―吉本隆明著『擬制の終焉』をめぐって―」（『思想の科学』一九六二年一二月号）七三頁

ムという対立概念を乗り越える「止揚概念」に変換したのである[102]。ラクラウはポピュリズムの条件として「空虚なシニフィアン」(empty signifier)、「浮遊するシニフィアン」(floating signifier)[103]、「異質性」(heterogeneity)の三つを数え、とりわけ三つ目の「異質性」に「人民の再構築」の最終段階を求めている。つまり等価性の連鎖、新しい敵対関係を踏まえて排除された異質性を取り戻すことを前提として、新たな節合関係＝同質空間に人民を再構築することが構想される。吉本による「止揚」概念は、吉本があれほど容赦無く対立を声高に唱えてきたことを想起すると、いささか奇妙な感じを覚えないわけにはいかない。だが、敵対性と差異性を同じ等価性として認め、各アイデンティティーと敵対の政治境界を開かねばならないラクラウのポピュリズム論からみれば、吉本が「止揚」を導入して自立と重層的な民主戦線の組織論を展開したことは、必ずしも不可解ではないのである。

他方、ラディカル・デモクラシーにおいてもう一つ重要なものは、非民主的見地に陥らないように、あくまでも民主主義の原理を堅持するという大前提である。ポピュリズムの負の側面を懸念する丸山眞男は、民主的大衆運動の中に潜在するモッブの要素を取り除くために、「大衆の激情」を適正に管理する「理性的な自己訓練」や「指導者の育成」の過程の必要性を強調している[104]。ラディカリズムから大衆のファシズムへの論理的転落を食い止めようとする丸山の懸念と政治的責任の主体論は、従属的な主体を作る「規律・訓練」(ディシプリン)というフーコーによる近代的権力の見地から、当然問題視されてしかるべきである。だが、この時期に、丸山は、「忠誠と反逆」の主題から「抵抗の精神と謀叛の哲学」を析出する研究に取り組んでいた。つまり、森政稔が指摘するように、誰かという主体論よりも、従属的な主体性がいかに革命的な自己に転身するか、という忠誠のアンチテーゼが引き起こす躍動的な「作為」の論理を重視したわけである[105]。

丸山の政治学を象徴的に受け継いだのは、国家集中的権力を制限するものとして展開された松下圭一の市民参加の地域民主主義であった。市民参加による「シビル・ミニマム」という熟議民主主義の実践理念は、あくまで国家集中的権力を制限する地域民主主義として展開され、国家理性と企業理性に対して、市民による十分な討議を通じた合意によって、福祉政策を重んじる「下からの」民主的決定が下される。

ラクラウ＝ムフの「敵対関係」がこうした熟議モデルを、合理的合意を重視するがゆえに

---

[102] 同前、七四頁

[103]「空虚なシニフィアン」と「浮遊するシニフィアン」の両概念は、ソシュール言語学を政治学的な分析に使用されることによって生まれたものである。「空虚なシニフィアン」とは、「確固たる境界の存在が当然視されたときの、人民アイデンティティの構築」に関わっている。また、「浮遊するシニフィアン」についてラクラウは、「代替可能な等価性の諸境界の間で、その意味が不確定になるということである。そのような仕方で意味が「宙吊りに」されたシニフィアンである」と説明している。従って、「浮遊するシニフィアン」は、「空虚なシニフィアン」の「確固たる境界を変動させる」可能性を有する。こうして両者は、異なっているが、ともにヘゲモニーに関わっている作用を持つ。前掲書、エルネスト・ラクラウ『ポピュリズムの理性』第五章「浮遊するシニフィアン、社会的異質性」と Ernesto Laclau, *On Populist Reason.* Verso,2005 を参照。

[104] 前掲佐藤昇・丸山眞男「現代における革命の論理」一六五頁

[105] 森政稔『〈政治的なもの〉の遍歴と帰結』(青木社、二〇一四年) 二一二頁

異質性を排除する論理に陥りかねないとして批判したのと同様に、吉本も、丸山が戦場での残虐な大衆の側面を見極めたからこそ、民主主義の合理化のプロセスから、「大衆」のポピュリズムを「市民」の理性によって先験的・論理的に除外してしまうことに強い不満を示している。

それにもかかわらず、六〇安保の評価に対する吉本と丸山の言説は、互いの見解に歩み寄っている。何よりも両者は、戦後十五年を経てデモクラシーが大衆に浸透したという前提に立ち、安保闘争が戦後日本の画期的な転機だったという認識を共有している。丸山は、ラディカリズムの問題点を指摘しつつ、「上からの憲法が、この闘争を通じて下からの憲法に変わってい[106]」ったと述べ、下からの人民主権の意識と大衆の自発性を芽生えさせた契機として安保闘争を評価する。また、吉本は論敵と見られた『思想の科学』を「自立」する組織として肯定し、個々の市民の自立した組織に積極的な価値を認める考えを披瀝している。吉本は、安保闘争後、革命の反体制運動に携わるより昼寝をした方がましだという「昼寝宣言」によって共産主義者同盟との決別を告げ、それぞれ「各種各様の自立的な運動をつづけ[107]」るべきだという組織論を提言した。

一見したところ齟齬するこうした吉本の姿勢は、「空虚なシニフィアンという同質化する契機がなければ、等価的な連鎖は存在しない[108]」というラクラウの言葉にあるように、ラディカルな個の自立と重層的な自立組織との二重性が、政治力学の中では矛盾でもなければ解消すべきものではないことを示している。「闘技的民主主義が熟議の圏域を突破できず、つねに熟議の領域に差し戻[109]」されるように、丸山においては、敵対として反逆の契機も大衆も、すでに作為としてのダイナミックな民主主義のメカニズムに内包され、機能している。このように、「ラディカル・デモクラシー」の概念は、吉本による大衆の言説と革命幻想が市民の論理と対立しながら邂逅する場に光を当てるのである。

結びに代えて

本章は、市民、大衆、市民社会が飛び交う六〇年代の日本の言説空間に着目し、吉本の革命幻想にラディカル・デモクラシーを読み込むことで、吉本の思想の射程を提示した。そこに通底するヘゲモニーの論理がポピュリズムに認めた政治民主主義の可能性を強調したが、今後の課題となるのは、ポピュリズムの負の側面についての考察であろう。実際、吉本の大衆論も、六〇年代以降に獲得した現実政治への批判力をやがて失い、共同幻想としての文壇でのヘゲモニーの問題に転化してしまったように見える[110]。

---

[106] 丸山眞男「安保闘争の教訓と今後の大衆闘争」（『丸山眞男集』八巻、岩波書店、一九九六年）三三八頁。初出『労働と経済』一九六〇年七月

[107] 吉本隆明「頽廃への誘い」（前掲『吉本隆明全著作集』一三巻）七八頁。初出『６・１５／われわれの現在』一号、一九六一年

[108] 前掲エルネスト・ラクラウ『ポピュリズムの理性』二二〇頁

[109] 前掲山本圭『不審者のデモクラシー　ラクラウの政治思想』一八一頁

[110] 梶尾文武「詩的言語と国家の原理―吉本隆明と自立派における詩学的批評」（『昭和文学研究』七七集、二〇一八年九月）。梶尾によれば、六〇年代の吉本のラディカリズムの詩学が「大衆」を組み込むこ

しかし、本稿の冒頭で述べたように、吉本が鼓吹した「革命の幻想」の目的は、革命を成就することではなく、既成の市民主義的なリベラリズムの退廃と定式化された日本戦後民主主義を常に「妨害」しつづけることである。鶴見俊輔も言うように、「丸山真男の日本思想観ならびに現代政治観が戦後日本の官僚機構内部の思考形態に吸収されつくしてしまう」という危険性にたいして、「反措定をおかなくてはならぬ」と決断したのが、吉本隆明であった[111]。日本の六〇年代に関して言えば、吉本がいうように、「混沌と呼ぶ過渡期の思想、すべての既成の価値は否定されうたがわれながら、あらたな規範は形成されない情況[112]」が、戦後民主主義という「未完のプロジェクト」において現出していた。吉本のラディカル・デモクラシーは、様々な規範がぶつかり合う混乱と緊張の最中から生じる「あらたな規範」の再構築という契機を戦後日本の民主主義思想にもたらしたといえよう。

とで文壇的覇権を握ったが、七〇年代以降は退潮し、批評の対象も都市と大衆文化へ変わっていった。

[111] 鶴見俊輔「自由主義知識人に対する批判」(『鶴見俊輔書評集成１　1946-1969』みすず書房、二〇〇七年）三四七頁。初出『一橋新聞』一九六三年

[112] 前掲吉本隆明「頽廃への誘い」八二頁

第三章　主体・共同体――吉本隆明と丸山眞男における伝統と近代

はじめに

第三章の目的は、「主体[113]と共同体」という問題を、戦後を代表する吉本隆明と丸山眞男における「伝統と近代」と関連づけて考察して、両者の関係を解明することである。

戦後日本において、丸山の政治思想史学は、人間が秩序を作る作為の論理という主体の論理を見つけ出し、思想史における政治の発見と高く評価される。こうした能動的主体像に対して、吉本は、秩序によって作られた主体の幻想性を措定する。このように、吉本は、対立関係にありながら、丸山に近い問題意識を共有していると言える。この点に関して、例えば、仲正昌樹が『＜戦後思想＞入門講義――丸山眞男と吉本隆明』でそれぞれ丸山の『忠誠と反逆』と吉本の『共同幻想論』を解説する際に、両者の異同について具体的な議論を展開していないが、丸山も吉本も、「マルクス主義の唯物論とは異なるところ、文化的言説とか習慣に着目して、日本的な主体の在り方を探求しています[114]」と主体の問題を二人の共通認識として指摘している。

また、主体の具体的な像に関しては、絓秀実は、市民社会の問題を土台に、「二人は共に、近代市民社会に内在する「見えざる手」の弁証法が、市民を（あるいは大衆を）おのずから革命的な方向へと導いてくれると見なしているのではないか[115]」と述べ、革命の主体への期待を丸山と吉本の同質性としてみた。これらの先行研究からは、丸山だけでなく、吉本における主体の問題の重要性も、戦後日本思想を考える各論者の間には認められるといえよう。

丸山における主体の問題は、丸山研究においてほぼ自明視されている。宇野重規は、優れた論考「丸山眞男における三つの主体像」において詳しく考察している。宇野によれば、丸山の主体とは「社会的経済的な環境によって規定されつつも、その規定性を認識するとともに、既存の環境を変革していく実践の担い手」であるが、それは一つのイメージに収斂されるのではなく、「国民主体」「自己相対化主体」「結社形成的主体」といった三つの像に見出されている[116]。丸山と比べて、吉本における主体の問題はそれほど注目されていない。例えば、樺山紘一は、吉本とフーコーとの対談が収録されている『世界認識の方法』に基づいて、吉本における主体の問題を、西洋哲学における主体性の問題に関連づけ注目している？。樺山は、フーコーが消去しようとする対象世界の外に立ち、「知覚と価値とを十分にそなえて

---

[113] 主体という概念は、西洋から日本に輸入されて様々な歴史的変遷とともに、各論者の間で異なるニュアンスと意味合いを持っている。戦前の京都学派の国体の問題から戦後唯物論者の党派性の問題やまた六〇年代のアイデンティティクライシスの問題や主体の急進性まで、主体という言葉の意味合いは、様々な問題と絡んで、定着していない。詳しくは小林敏明の『＜主体＞のゆくえ　日本近代思想史への一視角』を参照されたい。吉本への注目がないが、近代化という視野から、日本文学や戦後主体論争などを展開するヴィクター・コシュマンの『戦後日本の民主主義革命と主体性』（葛西弘隆訳）も示唆的である。本稿では、丸山の主体の問題と解釈に即して、人間のあり方という意味で、吉本の主体の考察を試みる。

[114] 仲正昌樹『＜戦後思想＞入門講義――丸山眞男と吉本隆明』作品社、二〇一七年、一九頁

[115] 絓秀実『吉本隆明の時代』作品社、二〇〇八年、二七八頁

[116] 宇野重規「丸山眞男における三つの主体像」『丸山眞男論――主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学出版会、二〇〇三年、七一頁

完結した人間」の主体ではなく、「幻想」(『共同幻想論』) と「意志」(『世界認識の方法』) する主体という「人間の再解釈」を吉本の主体に読み取った[117]。つまり、樺山によれば、吉本において、人間は、幻想を生きながらも、己の意志を持とうとする、という人間の両面がうかがえる。

こうして、主体の問題を共有しているが、両者において主体と共同体の関係は異なる側面もある。上で述べたように、丸山において、秩序を作る主体の論理は、日本思想史における政治の発見であった。つまり、共同体の中において、主体は政治的秩序に関わることができる。吉本は、このように思想を政治学と結びづけて論じることで、大衆の生活実感を必然的に捉え損なうとして丸山の政治学志向を拒否する。政治学の主体に対して、吉本は、思想における主体と共同体のあり方を幻想として捉える。そのため、主体は、共同体という「共同幻想」によって作られた幻想にすぎない。こうした側面は、吉本によって強調されている。

以上の観点を踏まえて、本章では、丸山の『日本政治思想史研究』の作為論と吉本の批判を絡めながら、『共同幻想論』を吉本における主体の問題の出発点として考察する[118]。吉本と丸山の初期思想形成に限定して、日本思想伝統の中で共同体における人間主体をめぐる両者の共通点と差異を明らかにすることを試みる。

第一節　丸山眞男の作為論

まず、丸山の作為論とは何か、何を目指しているかという点から述べる。丸山は、『日本政治思想史研究』の中で、伝統的な朱子学における自然的秩序の論理に対して、荻生徂徠の作為の論理を近代的思惟の萌芽として高く評価している。丸山によれば、自然的秩序の論理とは、天道や天理と呼ばれる宇宙的自然の法則を、そのまま人間社会の秩序に適合させてそれを根拠づける朱子学の規範である。つまり、「社会関係を自然現象の観察から演繹し逆に人間の出来事を自然界に反映させる[119]」という自然の秩序から人間社会への類推である。しかし、丸山の解釈によれば、このような自然的秩序観では、新しい政治的社会的変動の状況に十分に適応できない。なぜなら、そのような状況下では、人間的作為による政治的安定性の回復が必要となるからである。実際、徂徠の時代は、貨幣経済と商業資本の急激な発展によって、武士階級の困窮がもたらされ、封建社会は崩壊の危機に瀕していた。そうした中で、「社会関係を「自然」に基底づける朱子学的思惟は徂徠にとっては、もはや封建的支配関係の正当づけとなすべくあまりに現実と乖離してゐる楽観主義であるばかりでなく、それは

---

[117] 樺山紘一「世界認識の方法　主体としての人間のゆくえ」『国文学　解釈と教材の研究』学燈社、一九八一年、第二六巻四号三月号、七〇～七一頁

[118] 『共同幻想論』と『日本思想史研究』とを比較検討する場合、無論両作品の性格の違いを踏まえて論じる必要がある。『共同幻想論』は、歴史的な事実に依拠しているのではなく、『遠野物語』の民譚と『古事記』の国生みの神話に基づいて書かれたものであり、物語論の性格が強い。『日本政治思想史研究』は、実際に起きた歴史上の思想の変遷を丹念に辿って、思惟様式論の視点から思想史を新たに解釈するものである。筆者は、性格の違いを一旦かっこに入れて、両作品における「共同体と主体」という共通する問題意識に特に注目している。吉本と丸山は、それぞれの著作でいかなる共同体と主体の関係を描いているかを取り出すことを主な目的とする。

[119] 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、二〇〇頁

既に弛緩崩壊の兆候を見せてゐる現在の階統的秩序をも「自然的」と看做すことによって、その安定性の回復のための彼のいはゆる「制度ノ建直シ」を阻害するものと映じた」（傍点丸山）[120]。そのため、「かくて封建社会を現実の難局から救ひ、それを確固たる地盤の上に再建するためには、まづその前提として、封建社会の観念的基礎をなしてゐる儒教理論そのものを根本的に変革し、その自然的秩序の論理を主体的作為のそれにまで転換せしめねばならない。徂徠はこの課題を大胆かつ徹底的に遂行した[121]」。

こうして、社会の根本規範としての自然的秩序の論理の限界を乗り越えるために、徂徠は、秩序を作る主体的人格の立場を提起することになる。しかし、丸山によれば、それには、儒教規範を否定するのではなく、その規範を新たに解釈し直す作業が必要である。徂徠による自然的秩序の克服について、丸山は、以下のように述べている。

> しかし以上の工作を以てしては、道の対象から自然的なるものが排除されたのみであって、この程度なら既に素行や仁斎に於いて発芽してゐるモメントを押進めたにとどまる。道を人間規範に限定し、それを礼楽刑政といふ客観的実在としたところで、もしそれがその妥当根拠をそれ自体のうちに持つならば、やはり道は仁斎に於けると同じそのあり方に於て「自ら」妥当する自然的秩序たることを失はない。自然的秩序の論理の完全な克服には、自らの背後にはなんらかの規範を前提とせずに逆に規範を作り出しこれにはじめて妥当性を賦与する人格を思惟の出発点に置くより他にはない[122]。（傍点丸山）

そこで、問題となるのは、「聖人の道」に新たな解釈を与えることである。自然的秩序の論理において道とは、自然的規範のことである。聖人は、堯舜などの先王をさすが、先王が聖人たる所以は、道徳の完全無欠の所有者として普遍化・理念化されている点にある。丸山によれば、聖人のこのようなイデア性が再び非人格的な究極理念の中に帰結してしまうので、徂徠は、聖人を具体的な歴史的存在としての先王に限定した上で、あらゆる政治的社会的制度に先行する作為者として位置付ける。「聖人の作為以前は「無」であり、作為以後は「全」てである[123]」というように、徂徠は、聖人に作為の論理の絶対的主体性を与えるのである。

このように、丸山によれば、天地自然に存在するとされる「理」に道の本質を求める朱子学的な論理に対して、徂徠学の作為の論理では、先王という実在的人格が原初的に「無」から道を作為したとされる。「先王」という人格的な実在は、封建社会の混乱の危機を乗り越えるべく、根本規範の新たな基礎付けと具体的な政治的制度を作為する政治的人格にほかならない。このように、作為の論理では、あらゆる社会規範の根拠が、自然という理念ではなく、それを作為した政治的人格に求められる。つまり、作為の具現化は、その時代の政治

---

[120] 同上、二〇九頁
[121] 同上、二一〇頁
[122] 同上、二一二頁
[123] 同上、二一四頁

的支配者としての創業の君主という自由な作為の主体と、その主体によって作られた制度からなっている。丸山によれば、徂徠における聖人と道との論理的関係も、このような政治的統治者と制度に類比する。

丸山は、徂徠の作為の論理が「政治的＝実践的意図によって動機づけられている[124]」ことから、徂徠における「政治的思惟の優位性」を容認し、そのうえで作為の論理の近代性を説く。作為の論理の近代性については、丸山は、テンニースの「ゲマインシャフト・ゲゼルシャフト」「本質意思・形成意思」「有機体・機械体」の一連の概念を用いて、自然的秩序論に対する主体的作為論の優位を論じている。徂徠において、封建社会の崩壊危機を脱するのに、封建統治体制に脅威を与える自由契約的関係ではなく、上下の恩義に結びついた主従関係を取り戻すことが課題とされる。丸山は、こうした徂徠の社会組織改革の復古的な性格について、「ゲゼルシャフト的社会関係を詛呪しながら、彼の作為の立場にはゲゼルシャフトの論理が内包されてゐた[125]」と弁証法的にとらえる。テンニースにおいて、ゲマインシャフトとは、血縁、地縁、宗教共同体などの自然要素に基づいて作られた共同体であるのに対して、ゲゼルシャフトとは、利己的な目的で、個人の利益と意志に基づく近代の契約社会である。丸山によれば、徂徠がいう聖人の作為の論理は、封建社会の秩序と支配的な社会関係を維持しようとするものである一方で、徂徠において、少なくとも萌芽的には、「秩序から行為した人間が秩序へと行為するに至った[126]」（傍点丸山）。つまり、秩序に対する人間的主体性の確立の萌芽が徂徠の作為の論理に見出されるのである。

本質意思と形成意思について、丸山は、本能、習慣、記憶などの過去に基づいた有機体の精神基礎である本質意思よりも、自己の将来と緊密に関わる自己実現のための形成意思を好む。西欧中世が代表する有機体論においては、「その外に立ちそれを作り出す主体といふものは少なくも第一次的には考へられない[127]」が、近代の機械論は、「それは本来的にその外に立つてそれを制作しそれを動かす主体を予想する[128]」。秩序に対する人間の主体性の確立を、有機体論から機械論への転換に重ねて読み取る丸山の視点は、優れて示唆的である。有機体は、内部の予定調和に依拠し、包括的自然発生的な過程によって特徴付けられている。機械論の場合は、作る側という完全なる外部が認められ、その主体的能動性の発揮によってはじめて全体の形が整えられる。

このように、丸山は、自然的秩序思想と作為の論理を、それぞれゲマインシャフトとゲゼルシャフトの対比において理解する。たとえば、丸山はこう述べている。「徳川初期自然的秩序思想がその主観的な意図に於ても客観的な内容に於てもゲマインシャフトに照応して居り、之に対する徂徠の作為の立場が意図としていかにゲマインシャフトを目指さうと、そこにゲゼルシャフトの（しかり窮極的には社団体（フェライン）の！）論理が浸潤してゐること覆ふべくも

---

[124] 同上、二二〇頁
[125] 同上、二二二頁
[126] 同上、二二六頁
[127] 同上、二二七頁
[128] 同上、二二七頁

なからう[129]」。

しかし、徂徠学的作為の立場は、受け継がれて具体的な発展があったにもかかわらず、理論的な制約を受けた。丸山が指摘するように、「作為する主体が聖人或は徳川将軍といふ如き特定の人格に限定されて」「そこには「人作説」（＝社会契約説）への進展の契機が全く欠如してゐた[130]」（傍点丸山）。つまり、主体的能動性は、特定の身分制に結び付けられて、一般人までに及ばなかったのである。その原因について、丸山は、産業資本の成熟度の低さをあげている。産業資本が十分な発展を成し遂げられないため、農業は、圧倒的な優位を占めている。したがって、作為論の発展に対して、農業という土台を持つ自然的秩序観は、相変わらず支配的な地位であった。封建的身分制が国民の精神的な桎梏であることに対しては、国民の自由への覚醒を促す吉田松陰と独立自尊を主張する福沢諭吉などの反省と覚醒もあった。さらに維新期の自由民権論は、作為観の優位を最大限に促進させた。とはいえ、自然的秩序観は、勢いを失うことなく、民権運動の脅威を懸念する明治政府の政治目的のために利用され、再び優位を取り戻して逆襲してくる。

作為論は、封建勢力を覆えすほどの力を持っていなかったが、その出現自体が多大な意味を持っている。以上で述べたように、丸山は、儒教の思惟構造の内在的変化・解体過程の追跡をたどる中で、主体と秩序との関連性を照準として思想史対象の「思惟構造」を汲み取ることに重点が置かれている。丸山以前の徂徠学の研究では、徂徠の思想に近代的な思惟を認めるものもあったが、それをマイナス要素として否認する傾向が強かった。たとえば、徂徠の思想と功利主義との共通性を認めた議論があったが、それは徳川日本の儒学思想全般に「近代化」を認定することを目的としていなかった。むしろ「かれら自身の時代において西欧の「功利主義」が流行しはじめたことを批判し、近代化＝西欧化への対抗軸を確保するために、儒教道徳を称揚することを目的として」あった[131]。こうした従来の徂徠学の研究に対して、丸山は、秩序に対する自由な働きかけという主体的作為の欠如を克服すべく、制度の根本的な建て替えが目論まれる徂徠学に近代的思惟の萌芽を見、それを積極的に評価したのである。

「変革は、表面的な政治論の奥深く思惟方法そのもののうちに目立たずしかし着々と進行してゐた[132]」（傍点丸山）という言葉に現れているように、丸山は、朱子学に内在する思惟様式がいかに発展し、変化し、解体されていったかを描き出そうとする。思想史研究が一つの学問研究領域として確立されていなかった頃に、「思惟様式」に着目する丸山の思想史的方法は、思想史研究の新しいモデルを提供し、思想史学に広範な影響を及ぼした。

第二節　吉本隆明の丸山眞男論

---

[129] 同上、二二九頁
[130] 同上、二九九頁
[131] 澤井啓一「丸山眞男と近世/日本/思想史研究」大隅和雄・平石直昭編『思想史家・丸山眞男論』ぺりカン社、二〇〇二年、一四五頁
[132] 前掲書、丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、一四頁

第一節で検討したように、丸山の思惟様式は、徂徠において、秩序に先行する主体の作為の論理を発見した。しかし作為の論理によって作られたのは、封建社会の統治のための政治制度である。このような儒教の思惟構造における作為論は、政治主義的な転換となる。政治的な転換は、思想の自主性を阻害しかねない。このように、作為論が見落とした「思想」の自主性の問題についてさらなる考察を加える必要がある。そこで、本節では、吉本の『丸山真男論』を中心に、吉本の作為論批判と思想史の方法論批判を検討する。

吉本の丸山批判を解明するにあたって、吉本による政治学の理解を明らかにする必要がある。

> 「政治学」は可能か、という問いは、必然的に問うものを現実のほうへ還元させる。おなじように、現実の運動は、たえず、「政治学」の成立する契機をうみ出す。この相互関係は、情況によって変り、また、たえず存在する。「政治学」が、現実にたいして有効性をもとうとすれば、その経路は、たえず「体制」を通じて、という以外にはない。ひとりの「政治学」者は、政治学は可能か、と問うことはできる。また、問われねば「政治学」は成立しえない。これが「マルクス主義」政治学というものが、もともと成立しえない、あるいは、それ自体が、背理である理由である。「マルクス主義」文学というカテゴリイが、それ自体背理であるのと同じように。（傍点筆者）

吉本によれば、現実に対する有効性が政治学の成立の契機となる。政治学が現実を動かすのは、現実の体制を通じてその力を発揮することができる。そうすると、政治学の本質は、体制の学という枠に局限されざるをない。このような政治学の理解に基づいて、吉本の丸山批判のポイントは、丸山が徂徠の思想的意義を、政治学の立場から評価するところにある。つまり、丸山は、徂徠における思想史的意味を、徂徠の政治的な思惟から読みとり、その優位性を認めている。しかし、吉本は、儒教思想において徂徠と対照的な思想家として仁斎を取り上げる。吉本によれば、丸山が設定した「政治思想」史という判断基準から見れば、仁斎は、徂徠と比べて、そこから一番遠い存在である。吉本は、「思想が、それ自体としてもっている創出力と、その意味性という方向で儒学思想をかんがえれば、仁斎[133]」の方が大きな思想的意味をもつと考える。

吉本によれば、丸山が徂徠を評価したのが、人々の生活実感から離れた「政治学」を志向しているからである。吉本にとって、「思想」には、生活実感と結びつけるようなものも含まれている。吉本がいうように、この認識は、丸山が「思想史の考え方について」の中でもはっきりと示されている。だが、『日本政治思想史研究』においては、このような認識が欠如していた。

> しかし、徂徠学が、儒教を政治主義的に転回させることによって、私的な倫理の規範を解いた面は

[133] 吉本隆明「丸山真男論」（初出『一橋新聞』一九六二年一月一五日号～一九六三年二月一五日号）『吉本隆明全著作集』一二巻、一九六九年、五三頁

指摘されたが、それによって、徂徠学が、いわば「王佐」の学として、徳川体制のイデオロギーに転化した面は見落とされた。もちろん、徂徠が徳川政府のイデオローグにすぎなかったなどと批判するのは、俗流の批判にすぎない。しかし、江戸期の儒学的な知識人がもっていた自主性は、徂徠によって変質をうけることはまちがいない。徂徠は、山崎闇斎や、伊藤仁斎、山鹿素行が、その内的規範によって保持していた無禄者的な、自主的知識人としての性格をうしなった。これは、おそらく個性のもんだいではなく、思想の性格が内にはらんでいるもんだいである。徂徠の思想が本来的にもっていた政治主義が、必然的に、徂徠自身を徳川政治の秩序の内側に運んだのである。徂徠学が「人民」の哲学ではなかったというような位置づけは、通俗的なものにすぎない。徂徠の変質をもんだいにしうるとすれば、「政治学」批判の立場からはじめて可能である。[134]

吉本がここで論じたいのは、徂徠が体制のイデオローグであることの問題ではない。徂徠の思想が本来的にもっていた政治主義が、必然的に、徂徠自身を徳川政治の秩序の内側に運んだことが問題である。吉本は、日本思想史における徂徠の主体的作為論が持つ政治学の限界を、丸山が見落としたのだと吉本は主張する。

吉本によれば、政治的規範を作るという政治学の志向は、丸山の思想史の性格を大きく規定する。思想史における丸山の政治学の志向に対して、吉本は、人々の生活感情と実感とかけ離れたものとして、次のように「政治学」を批判している。

「政治学」は、必然的に「体制」の学である。それに「反体制」という冠詞をかぶせても、本質において体制的である。「政治学」は「政治」によって批判される。おなじように「芸文」によっても批判される。「政治」は、現実そのものの動きの抽象であり、「芸文」は、体制外の想像であるから。しかし、「政治」はまた、人間の生活の現実的な関係である「社会」から、たえず批判される。もし、丸山が『研究』で、すでに後年の「思想史の考え方について」のなかでのべた「思想」というカテゴリイをつかんでいたら、徂徠学をこれほど評価することはなかったはずだ。なぜなら、そこでは「思想」は、教義から生活実感まで馳せくだるすべてを包括する概念として提出されている。『研究』では、そういう云い方がゆるされるとすれば、「思想」が、「政治学」という枡のなかで計量されているということができる[135]。（傍点筆者）

吉本がいう思想は、生活実感と結びついている思想を意味する。しかし、徂徠学によって、思想、特に、その「思想」が「アモルフな「民」の生活実感と密着している契機[136]」が吹き飛ばされたのである。このように、「丸山の原理的な方法の範囲」で捉えられた徂徠は、「逆に、「民」の生活感、いいかえれば「社会」から無限に遠ざかろうとする衝迫を象徴せざるをえなかった[137]」。

---

[134] 同上、五八頁
[135] 同上、五九～六〇頁
[136] 同上、六五頁
[137] 同上、六五頁

丸山の学問的営為に見られる大衆からの遊離を指摘することで、吉本は丸山の思想的スタンスを批判している。「政治」は、多かれ少なかれ生きた現実の大衆から自らを切り離して、「体制」の立場に立つことによって可能になるからである。それに対応して、「政治学」の方も、「体制」にもっぱら焦点をあてたものになる。こうして、政治学は、その本質において、生きた大衆の現実から切り離されたものであらざるをえない。吉本によれば、「政治学」のこの限界ゆえにこそ、徂徠の政治主義的変質は、「政治学」の内部では問題にすることはできず、大衆の立場に立った「政治学」批判の立場からのみそれを問題にしうるのである。

また、吉本は、丸山の思想史の方法論にも注目して批判を加えている。

吉本は、「論理を完璧に対象に適用するよりも、論理の整序への嗜好が支配する[138]」という丸山の方法的特徴を指摘している。吉本によれば、このような丸山の方法論では、現実的な人間のあり方を捉えそこねる。

> たとえば、人間が、社会に制度的に存在するとき、かれは公的にあるいは私的に存在している。このたれでも認めることのできる存在の仕方のうち、いちばんたいせつな点は、公的と私的とわかちがたく存在しているということである。また、人間の意識が、社会的に存在するとき、それは情動的にも理性的にも、また生理的にも存在している。つまり、すべての整序以前の意識と、整序された意識にまたがる意識的存在として存在している。そして、ここでも、人間の意識の存在の仕方としていちばん肝じんなことは、すべての整序以前から整序性にいたる総体の意識が、わかちがたく存在しているということである[139]。（傍点吉本）

吉本によれば、丸山の方法は、そのようなわかちがたくあるがままに存在する現実を認めない。それらの現実は、丸山の方法の抽象化と総合化によって、取り残される。吉本にとって、丸山の方法は、「不断に人間の現実的な存在の仕方である生活史へ還元する過程が不足している[140]」のである。

もちろん、吉本も、現実の思想と制度の分析において丸山が優れていると評価すべき点については認めている。しかし、吉本からみれば、丸山が観念としての西欧を基準として設定して日本の現実という対象を分析する方法には、ある種の虚構性を伴う。

> 丸山「政治学」において重要なのは、対象の頂点に、虚構の極限（おそらくヘーゲル以降のドイツ観念論の方法でみられた幻想の「西欧」である）を設定し、その虚構の極限からくり出される規定によって、対象の構造を分析するという「方法」それ自体である。丸山のこの方法は、もしすべての「立場」というものを、対象と主体との現実的な交叉点にもとめるならば無「立場」とみえざるをえない。

---

138 同上、六九頁
139 同上、六九～七〇頁
140 同上、七〇～七一頁

が、本質的には、虚構の極限に「立場」があるために、「方法」それ自体が「立場」と化しているものとかんがえることができる。丸山の、ある極限のイメージに、丸山の主体が交叉し、その虚構の地点に「立場」が描かれている[141]。

朱子学の内在的な解体過程の解析に西欧の近代の原理を持ち込む丸山の試みは、しばしば近代主義者の虚構として批判されている。しかし、吉本による批判の眼目は、丸山は近代主義者だというところにはない。吉本からみれば、丸山の「虚構の立場」と政治思想は、制度分析においてきわめて優れている武器である。しかし問題なのは、分析においては透徹した力を見せる丸山の「武器」は、現実的次元においては、「現実社会そのものの動き、現実的存在としての人間の実体からは無限に遠ざかる性質を持っている」ところにある[142]。例えば、吉本によれば、丸山によるファシズム論とスターリニズム論には実体構造の分析が欠けている。丸山は、ファシズムの実態内容を解明せずに、革命勢力を「善玉」、ファシズムを「悪玉」と規定しており、革命勢力とファシズムの両義性を見逃すことになる[143]。

吉本は、丸山の方法論のもとに潜む大衆のアパシー嫌悪と戦争体験の問題を指摘している。つまり、吉本によれば、「内心での戦争反対と、外からの戦争強制」という丸山の戦争の考えでは、大衆の現実を捉えきれない[144]。また丸山の分析によれば、大衆が悪をなしたのは、国家権力からの強制によって、その手先となったのである。吉本は、丸山のようなリベラルな知識人の考察は、「アモルフなものよりも制度的なものにたいする極度の傾斜をうみ、解析の基体を、大衆のアモルフから無限に遠ざかろうとする衝迫の頂点からする把握にもとめる、という傾向をうんだ[145]」のである。ここで吉本は、外部からの強制だけでなく、大衆の戦争責任を大衆自体において根源的に考えることが丸山の方法論において欠如していると指摘する。この点については、終章では大衆の「悪と愚かさ」の問題として詳しく取り上げる。

---

[141] 同上、八二頁
[142] 同上、八一頁
[143] 吉本は、自分が本居宣長などの国学者の思想を知っていたが、丸山の『日本政治思想史研究』を通して江戸期の儒学思想を学んだと、丸山に対する高い評価も惜しまない。だが、ファシズムや軍隊の問題、日本思想全体の問題の考察となると、丸山への違和感が出たという。つまり、丸山は、ファシズムの定義をせずに、ただ「悪い思想・戦争の思想」であるかのような論じ方をしている。こうした丸山の論じ方は、生々しい問題意識を持っているが、「アカデミズムすぎて、生々しい展開がなされていない」ように吉本には映り、丸山から離れて、批判に転じたきっかけとなった。ファシズムの思想的掘り下げは、「海行かば」という軍国主義の歌とどう対決できるかを考えた鶴見俊輔によってなされたと吉本は考えている。
兵士たちは天皇制ファシズムの下手人である一方で、軍歌を歌う仲間でもあるという、戦争の二重の体験は、丸山のファシズム論によっては十分に説明しきれない側面がある。外部からの構造的な概念の創造による説明ではなく、思想の民衆的な土台にあるものへの志向も重視すべきである。筆者は、このような吉本の特徴は、古典化した丸山のファシズム論を補完していると考える。
「丸山真男について」吉本隆明（他）『吉本隆明が語る戦後５５年 12　批評とは何か/丸山真男について』三交社、二〇〇三年を参照。
[144] 同上、七一頁
[145] 同上、七七頁

スターリニズムに関して丸山は、「スターリン理論はプロレタリアートの組織的団結のシンボルとして機能していたからこそ、同じ陣営内における「理論」へのいかなる疑惑も団結に水をさすものとして取り扱われたのである。党の路線（パーティ・ライン）から偏向しないだろうかという恐怖と警戒のあるところ、思想と言論の上部への同調化の傾向は不断に発生する[146]」と述べている。つまり、スターリンは、プロレタリア階級団結の象徴と見なされ、その理論へのあらゆる懐疑は、内部の団結を脅かすものとして退けられる。そうすると、ソ連共産党最高権威への一致を保とうとするために、上への同調化が強く現れる。だが吉本によれば、こうした丸山の分析には妥当性があるものの、スターリニズムの実態分析が見過ごされている。吉本によれば、実質的な権力は、むしろ中層の下士官の前衛主義にある。上層は、理論的シンボルとなり、その下層にはその実質的な権力が移行している。吉本がいうように、「はじめに労働者階級の理念代表であった「前衛」は、つぎにそれ自体の存在に変り、それ自体の存在は、ついにひとつの閉じられた理念的な世界を完成する[147]」のである。スターリニズムの実態構造はこうした前衛の変質の問題にある。

丸山も吉本も、スターニズムを、スターリンという特定人格に由来するものとして捉えていない。しかし、丸山は、外側の状況の圧力のもとでソ連共産党内部の自己防衛の機能が働き、最高権威への同調が発生したとみる傾向がある。吉本によれば、「レーニン的な「前衛」論が必然的なダイナミズムによって「前衛」主義に抽出される過程で、人民的な志向の核と必然的に矛盾するまで閉じられていく政治的な実体[148]」こそがスターニズムである。人民的利害と前衛的利害が衝突する際には、人民の利益を代表するはずの前衛論が、前衛的利害を優先するような「価値的な転倒」（吉本の言葉）が起こる。ソ連共産党の前衛論が前衛主義へ変質していく過程においてスターリニズムの本質が存在するのである。

大衆や人民などといった名称は、様々に使われているが、吉本は、こうした大衆・人民の要素をもっと鮮明な形で政治学の論理と分析に付け加えることで、戦後丸山が築き上げた政治学の圏域と一歩離れて、政治学に新たな視点を提供している。このように、大衆の立場からなされた吉本の丸山批判は、大衆擁護論ではなく、丸山の方法論批判に基づいて重要な示唆を与えている。

第三節　吉本の共同幻想論―共同幻想・自己幻想・対幻想

作為論は、自然と社会規範を結びつける朱子学の自然的秩序観から、制度を作る人間の人格への転換をはかった。この過程が近代的思惟の萌芽と見なされる。第一節で述べたように、丸山は、『日本政治思想史研究』において、儒学思想における作為論が独自の発展を成

---

[146] 丸山眞男「「スターリン批判」における政治の論理」初出一九五六年「世界」「『スターリン批判』の批判―政治の認識論をめぐる若干の問題」一九五七年改稿、『現代政治の思想と行動　新装版』未来社、二〇〇八年三一七～三一八頁

[147] 吉本隆明「丸山真男論」、九四～九五頁

[148] 同上、八八頁

し遂げたが、自立した主体がついに挫折を余儀なくされたと考えた。そこには、日本思想の伝統と近代の交錯を描こうとする丸山の意図が見てとれる。一方、吉本も、『共同幻想論』において、日本の思想伝統との関係で主体概念を掘り下げようと試みている。『共同幻想論』は、民俗学と古代史学における資料を駆使しながら、「幻想」をめぐる諸問題を扱ったものである。本節では、共同観念が圧倒的な優勢を示す幻想世界における個のゆくえを主体性の問題と結びつけて、吉本の『共同幻想論』を考察する。

まず、『共同幻想論』における吉本の問題意識と目的について述べる。吉本によれば、共同幻想とは「人間がこの世界でとりうる態度がつくりだした観念の形態であ」り、たとえば「＜種族の父＞（Stamm-vater）も＜種族の母＞（Stamm-mutter）も＜トーテム＞も、たんなる＜習俗＞や＜神話＞も、＜宗教＞や＜法＞や＜国家＞とおなじように共同幻想のある表れ方である」[149]。つまり、共同幻想は、人間社会によって作り出された諸観念の集合体である。国家や法のような共同幻想のほか、吉本はさらに、多様な幻想領域を、「自己幻想（個体の幻想）」、「対幻想」という軸を加えて設定している。これらの三つの幻想領域を包括して「共同幻想」と呼ぶ場合（広義の「共同幻想」）と、特に国家や法などの「制度」に関する幻想を「共同幻想」と呼ぶ場合（狭義の「共同幻想」）がある。このような構想のもとで、吉本は、「そういう（「共同幻想」「対幻想」「自己幻想」――筆者注）軸の内部構造と、表現された構造と、三つの軸の相互関係がどうなっているか、そういうことを解明していけば、全幻想領域の問題というものは解きうる[150]」と『共同幻想論』の趣旨を明確に述べている。

『共同幻想論』における吉本の独自性は、「自己幻想」、「対幻想」、「共同幻想」の三者の関係を、互いに「逆立」するとして、互いに対立する三つの領域として特徴づけるところにあるといえよう。たとえば、個々の人間がもつ観念は、諸々の共同観念から自由でありうるはずだが、他方、それは、強力な規範性を持つ共同幻想に不断に侵入されている。吉本によって描かれるのは、三つの幻想領域間に見られるこのようなアンビバレントなあり様である。

たとえば、「禁制論」で、吉本は、フロイトの禁制（Tabu）論を引いている。近親相姦に対する性的な禁制は、もっとも吉本を惹きつけている。フロイトは、未開の種族に神経症患者との共通の心証を取り出した。フロイトは、精神分析における母と子との関係を、エディプス・コンプレックスの概念を導入して説明する。人間の乳児段階において母を欲望する子は、同性の父に抑圧され、母子の近親相姦が禁止される。男の子にとって、父の存在は、恐怖の対象と同時に願望の対象でもある。王や族長に対する未開種族のタブーと禁制は、こうした人間の乳児段階におけるエディプス・コンプレックスの延長線上で類推され、考えられる。吉本の幻想論の視点からフロイトの分析を解釈すると、対幻想が共同幻想に転化していくということになる。しかし、近親相姦に関わる性的禁制の問題を、そのまま王や族長の

---

[149] 吉本隆明『共同幻想論』（初出『文芸』一九六六年一一月一日から一九六七年四月一日まで連載）『吉本隆明全著作集』一一巻、勁草書房、一九七二年、三三頁
[150] 同上、二一頁

「制度」に関わる共同性の禁制に転化させるところにフロイトの錯誤があると、吉本は主張する。

また、未開の王、族長や首長は、民衆にとって、願望の対象であると同時に恐怖の対象でもあるというフロイトの考えに対して、吉本は、個人の心理的な世界においては、個人幻想は共同幻想とは基本的に逆立すると強調する。個人の性的な観念の世界から共同性の禁制の生成を類推したり、個人の幻想が共同幻想へと自然的に上昇していくように想定したりすることは、人間の幻想の世界は、それが共同性として存在するかぎり、個々の人間の＜心理的＞世界と逆立してしまう[151]」という前提に反することになる。つまり、フロイトの考察は、「共同幻想」「対幻想」「自己幻想」が逆立する関係にあるという吉本の前提とは相容れない。

だが、原理的には逆立するはずであるにもかかわらず、共同幻想としての禁制が、個人幻想に侵入してくる場面もある。たとえば、個の共同生活の基盤たる合意＝黙契は、すでに幻想性を帯びている。この場合、「わたしたちはなんによって、共同の禁制と黙契とを区別できるだろうか[152]」と吉本は問う。吉本が問題にしようとするのは、「禁制もまた共同性をよそおっている黙契とおなじみかけであらわれうる」ことであり、共同性が生活の場面に侵入して、可視化できないような潜在的な禁制へと移り変わる局面である。吉本が注目して引き合いに出すのは、未開社会の神話のような容易に理解できる権力の変形ではなく、民俗譚の中から、習俗的な生活レベルにおいて必要とされる合意としての「黙契」である。つまり、吉本によれば、習俗的な合意の共同性は、生活的な水準の威力として禁制の共同幻想を成り立たせるのである。

「憑人論」において、村落共同体の村人は、入眠幻覚を経験する。村落共同体の親密な関係性の中で暗黙に共有されている共同幻想が、入眠幻覚における幻想体験の中に入り込んでしまっている。吉本は、次のように、『遠野物語』におけるいくつかの予兆譚を引き合いに出している。山奥に住んでいた男は、深夜に女の叫び声が聞こえた。村に帰ると、自分の妹が、同じ夜同じ時刻に妹の息子に殺されていたことがわかった。村のある男は、町からの帰りに偶然見知らない二人の娘と出会った。事情を聞くと、山口の孫左衛門のところから何某のところへ行くと答えた。それを聞いた村男は、孫左衛門に何かよくないことがあったかもしれないと予感した。その後、孫左衛門の一家は、毒で死んでいたことが分かった。唯一生き残った女の子も、子どもをもたずに老いて死んだという。また瀕死の老人は、菩提寺を訪ね、その日のうちに死んだ。以上の普通の村人の予兆譚のほか、精神異常者の例も挙げられる。芳公という白痴が石を拾ってあたりの家に投げつける。投げつけられた家は、必ず火事になるという。上述した複数の予兆譚を踏まえて吉本は、次のように述べる

孫左衛門のザシキワラシの娘に出遇った村民のばあいも、瀕死の老人が菩提寺にゆくのに道で出遇

[151] 同上、四二頁
[152] 同上、四四～四五頁

った村民のばあいでもこの事情はいっこうに変わらない。いずれもごくふつうの村民の入眠幻覚に過ぎない。ここで一様にあらわれるのは、せまくそしてつよい村落共同体の内部における関係意識の問題である。共同性の意識といいかえてもよい。村落のなかに起こっている事情は、嫁と姑のいさかいから、他人の家のかまどの奥まで、村民にとってはじぶんを知るように知られている。そういところでは、個々の村民の幻想は共同性としてしか疎外されない。個々の幻想は共同性の幻想に＜憑く＞のである[153]。

「この事情」とは、予兆されることは実は共同体の村民にとって公然の秘密である、ということを指す。例えば、嫁と姑との仲が悪いため、母親がいつか板ばさみになった息子に殺されるということは、村民に知られている。白痴という精神異常者の場合は、共同幻想を隠さずにあらわしている。このように、関係性が結ばれやすい村という狭い空間で形成される共同性のもとで積み重ねられた自己幻想が、村落の共同幻想につきまとわれ、それを体現している。言い換えれば、予兆という個の自己幻想の中に、共同幻想が映り出されている。

『遠野物語』の民話が示している事態では、吉本が最初に前提とした「逆立」の関係性が成り立っていないように見える。というのも、「「遠野物語」の＜予兆＞譚が語るものは、個体の幻想性と共同の幻想性が逆立の契機をもたないままで接続しているという特異な位相である[154]」からである。

こうして、吉本において、自己幻想と共同幻想と逆立する契機は、存在するはずだが、それは、＜同調＞＜欠如＞＜虚偽＞といった「仮象」で現れることが問題である。「祭儀論」では、その問題が取り上げられている。自己幻想と共同幻想が同調しているかのように感じられるためには、自己幻想が共同幻想によって生み出されたという仮象にとらわれている必要がある。自己幻想と共同幻想との同調が成り立つためには、自己幻想において、自己が共同幻想から生まれたと信じられている必要がある。個人幻想が共同幻想と逆立する契機について、吉本は、下記のように述べている。

ところで、現実社会に生活している個体は、大なり小なり自己幻想と共同幻想の矛盾として存在している。ある個体の自己幻想にとって共同幻想が＜欠如＞や「虚偽」として感ぜられるとすれば、その＜欠如＞や＜虚偽＞は、＜逆立＞へむかう過程の構造をさしているはずだから、本質的には＜逆立＞の仮象以外のものではありえない。

こういう個体の自己幻想と、その個体が現存している社会の共同幻想との＜逆立＞をもっとも原質的に、あらわにしめすのは人間の＜誕生＞である。

ふつう＜誕生＞について語るとき、＜父＞と＜母＞から＜子＞が生まれるという云い方がある。また、一対の男女の＜性＞的な行為から人間は生まれるものだという云いかたがある。エンゲルスのように骨の髄まで経済的な範疇が好きであった人物からすれば、最初の分業は＜子＞を生むことにおけ

[153] 同上、七五頁
[154] 同上、七五頁

る男女の分業であったという云い方もできる。けれど人間の＜誕生＞の問題がけっして安直でないのは、人間の＜死＞の問題が安直出ないのとおなじである。しかも＜死＞においては、ただ喪失の過程であらわれるにすぎなかった対幻想の問題が、＜生誕＞においては、本質的な意味で登場してくる。ここでは＜共同幻想＞が社会の共同幻想と＜家族＞の対幻想というふたつの意味で問われなければならない[155]。

吉本によれば、自己幻想と共同幻想が逆立するはずだが、＜逆立＞の仮象でしかあらわれていない。例えば、自己が共同幻想から生まれたという信念は、誤りを含んでいる。なぜならば、自己が、何よりもまず父と母との間に生まれたからである。第一次的には、個人幻想は、共同幻想からではなく、父と母という対幻想から生まれるのである。

逆立の契機は、何よりもまず、人間の生誕における「胎児」と「母」の関係とのアナロジーに見られる。吉本によれば、母体から未分離な胎児は、母の性質をそのまま自己の中に受容せざるをえない。母のうちにそのまま自己を見出す。それと同様に、共同体と未分離な個人は、共同幻想をそのまま自己幻想のうちに受容することになる。共同幻想をそのまま自己幻想として見出す。このように、まだ自覚的な主体ではない未成熟な状態では、自己幻想は、共同幻想を自己の中にそのまま取り入れる。だが、成長の過程において、無自覚な状態から脱する時期が訪れる。吉本がいうように、「自己幻想の共同幻想にたいする関係意識としての＜欠如＞や＜虚偽＞の過程的な構造は、自覚的な＜逆立＞にいたるまで個体が成長してゆく期間の心的構造にその原型をもとめることができる[156]」のである。

そう考えれば、自己幻想が共同幻想と逆立する契機は、「出離」（村共同体の外に出ないように村の外に存在する山人の怖話を村人に根付かせる）という恐怖の共同性を乗り越えるべく、他の共同体という外部の存在に対する正確な知識と、外部と連結する意志を必要とする。しかし、それは、きわめて困難なことである。

例えば、「他界論」で吉本が「個体の死」さえも、「人間にとって心的に＜作為＞された幻想であり、心的に＜体験＞された幻想ではない」として、共同幻想に侵入される状態として死を捉える。

人間は、自分の＜死＞についても他者の＜死＞についてもとうてい、じぶんのことのように切実に心的に構成することはできないのだ。そしておそらくこの不可能さの根源的な原因をたずねれば、＜死＞において人間の自己幻想（または対幻想）が極限のかたちで共同幻想から＜侵蝕＞されるからだという点にもとめられる。ここまできて、わたしたちは人間の＜死＞とはなにかを心的に規定してみせることができる。人間の自己幻想（または対幻想）が極限のかたちで共同幻想に＜侵蝕＞された状態を＜死＞と呼ぶというように[157]。

---

[155] 同上、一四〇～一四一頁
[156] 同上、一四二頁
[157] 同上、一二三～一二四頁

「死譚」の物語を一つあげる。鷹匠の鳥御前は、ある日、山に入り、普通の人と思われない男女に出会って闘った結果、怪我をして三日ほど死んだ。その家族は、山伏に相談すると、山の神が遊んでいるところを邪魔してその祟りで死んだと山伏は答えた。吉本によれば、このような答えは、生理的な個の死によって「作為」された共同幻想＝関係幻想の死がもたらされたと考えるものである。個人の「死」は、共同幻想によって殺されたことによって、共同幻想に結びつけられている。

共同幻想と個人幻想とも異なる「対幻想」の設定は、吉本の『共同幻想論』の大きな特徴である。吉本は、「対幻想」で再び集団的な心理をめぐるフロイトの考察を取り上げている。

> フロイトは集団の心（共同幻想）と男・女のあいだの心（対幻想）の関係を集団と個人の関係とみなした。しかし男・女のあいだの心は、個人の心ではなく、対となった心である。そして集団の心と対なる心が、いいかえれば共同体とそのなかの＜家族＞とが、まったくちがった水準に分離したとき、はじめて対なる心（対幻想）のなかに個人の心（自己幻想）の問題がおおきく登場するようになったのである。もちろん、それは近代以降に属している＜家族＞の問題である[158]。（傍点筆者）

吉本は、共同幻想と個人幻想という構図ではなく、対なる幻想をその両者の間に設定している。吉本によれば、性としての人間によって対なる幻想が生み出される。そうすると、人間の性が、社会の共同性と個人性の間に介入することができる。したがって、対幻想は、男女のいずれかの幻想であるが、夫婦のような男女関係に限定せず、親子、兄弟姉妹に拡大していく。この過程において家族が誕生する。このように、対幻想は、「社会の共同幻想とも個人のもつ幻想ともちがって、つねに異性の意識をともなってしか存在しえない幻想性の領域[159]」である。

吉本は、未開種族の家族形態を、集団婚やプナルア婚という形で自由に交わる個人の集合として推定するような家族論を否定している。なぜなら、「母性論」で述べているように、人間は、嫉妬という感情から解放されていないからである。原始社会の狭い共同体の中で、噂が飛び交って生まれた子供が誰の子供か容易に分かる。したがって、「男性の嫉妬からの解放」というエンゲルスなどが主張する原始集団婚の存在の根拠づけは、成り立ちにくい。吉本によれば、原始社会において、人間は、共同社会によって監視されていたのである。性としての男女が自由な個人として交わることができたのは、むしろ近代以降のことである。

しかし、上のような原始集団婚と男女の性的分業の考えは、日本の民俗学者によって踏襲されている。それへの批判として、吉本は、『古事記』を参照して原始社会の在り方を幻想論の視点から新たに解釈する。

---

[158] 同上、一八一頁
[159] 同上、一八八頁

吉本は、『古事記』の「国生み」の挿話を引いて、農耕社会の段階において、対幻想が共同幻想に同調するようになると考えている。つまり、男神と女神が生み出される前には、神々はもともと独神であった。農耕社会に入ってはじめて、男・女神（イザナギとイザナミ）による国生みの種族の神話は、作り出された。共同幻想と対幻想との同調は、農耕部族の世襲権力によって作られたものである。吉本は、こうした共同幻想と対幻想との同調という現象を解こうとする。その際、日本の民族学がよく依拠するライツェシュタインの母系社会の解釈は、吉本にとって批判の対象となる。ライツェシュタインによれば、男性は、遠距離武器を発明して、遠出して狩猟にいく。対して、妊娠・出産・哺乳を必要とする女性は、ある決まった住居に長くいる必要がある。そのため、女性は、住居の周辺で植物を栽培したりするようになり、農耕の発明者となった。こうした男女の性的分業説に対して、吉本は、「わたしたちは人間としての人間という概念のなかでは、どんな差別をも個々の人間のあいだに想定することもできない[160]」として、批判を加えている。吉本によれば、狩猟や戦闘は、男性のみならず、女性がそれに参与する例も未開種族から数多く見出すことができる。重要なのは、共同幻想としての人間という幻想性を自覚することである。吉本は、部落の共同幻想が男女の＜対＞幻想と結び付けられる契機を、時間の生成に求めている。鳥獣や魚や植物は、自然をなしている。このように、自然は、人間がそれを採集する前に存在していた。人間が穀物を栽培して、鳥獣や魚などを食用のために育てるようになったときに、時間の意識は、こうした自然の流れの中から、生成された。そして、自然の中で穀物が芽生えて、育ち、実り、枯れていく。それと一番類推できるのは、子供をうむことができる女性とされる。しかし、吉本によれば、自然の時間性と性の時間性との食い違いがついに自覚されるようになるのである。

> このように穀物の栽培と収穫の時間性と、女性が子を妊娠し、分娩し、男性の分担も加えて育て、成人させるという時間性がちがうことを意識したとき、人間は部族の共同幻想と男女の＜対＞幻想とのちがいを意識し、また獲得していったのである。すでにこの段階では＜対＞幻想の時間性は子を産むことができる女性に根源があるとかんがえられず、男・女の＜対幻想＞そのものの上に根源が分布するものとかんがえられるようになった[161]。

穀物の栽培・収穫の時間性と人間の出産・成長のそれとの相違から、共同幻想と対幻想を同一視することに矛盾が生じ、それを解消する必要が出てくる。そこで農耕祭儀は、性的行為の象徴を取り入れることで、共同幻想と対幻想とは結びつけられるようになる。

本節では、『共同幻想論』において、個としての人間と共同幻想の諸形態とはいかなる関係をもつとされるかという点に焦点を当てて考察を行った。主体の問題に即していえば、個々の人間は、観念の世界において諸々の幻想の共同観念から自由であるはずだが、他方、

---

[160] 同上、一九八頁
[161] 同上、二〇二頁

このような人間は、強力な規範性を持つ共同観念に不断に侵入されている。人間主体が抱く自己幻想と秩序をめぐる共同幻想の間のアンビバレントなあり様は、秩序に対する個体の抵抗の側面よりも、自己幻想と対幻想がいかに共同幻想の中に取り込まれていったかという方向に傾いている。個人は、生活経験とともに暗黙のうちに形成されてきた共同幻想を個人幻想の中に知らず知らずのうちに受け入れている。黙契がすでに共同幻想という伝染病に感染しているという吉本の断定は、個人幻想と共同幻想が一致ないし同調している事態を指している。このように、大衆の生活は不可避的に共同幻想によって侵食されている。幻想を生きることこそ、人間の本質である。

第四節　共通点と差異

主体と共同体の観点から、丸山の『日本政治思想史研究』における作為論と吉本の『共同幻想論』における幻想論を軸に、それぞれの主張を概観してみた。以下では、両者の共通点と差異について論じる。

まず主体の問題について述べよう。日本の思想伝統における確固とした自由な主体意識が形成されえなかった点に関しては、吉本は、丸山と共通した考えを持っている。吉本は、丸山のファシズム論（第二章と第五章で吉本による丸山のファシズム論を詳しく検討しているため、ここでは省略する）について、全体として批判的な論調が展開されているが、丸山の議論の中で評価する部分がまったくなかったわけではない。たとえば、吉本は、「絶対的な価値体としての天皇を中心とした日本の天皇制近代社会では、ほんらい自由な主体意識を前提としている独裁の観念はそだたず、軍部官僚の独裁とか、専横とかいうことが云われながら、それらの軍部官僚がたんに天皇に責任を委譲した事務官僚にしかすぎなかった[162]」（傍点筆者）という丸山の見解を優れたものとして評価を与え、日本思想伝統における「主体意識の不在」という両者に共通した強調点と問題意識が垣間見える。

しかし、『日本政治思想史研究』において丸山が見出した政治的主体については、吉本は懐疑的である。つまり、丸山による政治学の志向は、不定形な大衆の生活実感から遊離せざるをえなかったのである。ここでの吉本の指摘は、単なる大衆擁護ではない。この問題は、理論の整序性を追求するアカデミズムの「形のある訓練」をもって「形のない大衆社会」をいかにとらえるか[163]という根源的な難点に関わっている。論理がいかに整序されたとしても、現実世界は整っていない。これは、単なる知識人の自己否定に止まらず、紛れもなくアカデミズムの世界の人間にとって一つのアポリアでありうるであろう。

丸山において、近代的個人の主体は、どのように変遷を辿ってきたか。丸山は、江戸期の政治思想から主体性の契機を抽出した。しかし、近代的思惟と主体性の確立は紆余曲折を経て萌芽に止まり、ついに実現されえなかったとも考えている。丸山によれば、封建勢力の自

---

[162] 前掲書、吉本隆明「丸山真男論」『吉本隆明全著作集』一二、巻勁草書房、一九六九年、八九頁
[163] この点に関して、長谷川宏が丸山による民衆への違和感として論じている。長谷川宏『丸山眞男をどう読むか』講談社現代新書、二〇〇一年、四二～四三頁

然的秩序思想の逆襲によって「維新の身分的拘束の排除によって新たに秩序に対する主体的自由を確保するかに見える人間は、やがて再び巨大なる国家の中に呑み尽くされ[164]」、「徳川時代の思想が決して全封建的ではなかったとすれば、それと逆に明治時代は全市民的＝近代的な瞬間を一時も持たなかった[165]」のである。聖人の作為の論理は、自由意思をもつ個人にまで拡大されて、社会契約論のような万人の作為にはなりえなかった[166]。

吉本が『共同幻想論』で見た人間の主体は、人間の幻想性を本質としている。しかし、吉本がいう共同幻想と対抗できるとされる、自己幻想も、同じような強力な主体性を必要とする側面も否めない。神津は、現代社会が未開社会の構図を踏襲しているという吉本の見方に対して、未開社会の野蛮とそのアントニムである開明、文明を対比する図式が吉本の中に内在するものとして、「国家からの社会の分離、家族、個の独立性を保障する「近代」的思惟の側に相対的優位を認めているはずである[167]」と主張する。そして、そのような優位を認める点において、近代社会において黙契が契約に転換していくという吉本の暗黙の想定が確認できるとする。神津がいう近代的思惟は、丸山における主体の問題と類似している。つまり、吉本は、対幻想、自己幻想、共同幻想について、個人幻想がそのまま共同幻想に移り変わっていくのではなく、それぞれ逆立・対立するという原理を前提とする際、あらゆる共同的な規範性を切り離せるような強い主体を無意識に自明なものとして想定しているのではなかろうか。

次に、本稿のもう一つの主題たる共同性の問題である。主体を語るときには、共同性の問題が伴う。今日では、共同性の問題は、「個」と「共同体」の諸関係を調整する民主主義のあり方にも関わっている。戦後、共同体は、コミュニズムとファシズムとの関わりで語られることが多かった。しかし、共同体は、個の自由を制限するものとして、排他的・内向的・保守的なニュアンスで語られ、警戒・克服されるべき対象と見なされてきた。この種の歴史的な語りは、いわれのない事態では決してない。ファシズムへの共同的な熱狂が、歪んだ共同体の実体をあからさまに示していたからである。他方で、人間存在の解放を目指すコミュニズムも、理想の共同体に近づく過程で様々な困難に直面せざるをえず、その勢力は衰える一方である。こうした背景のもとで、共同体の理念に没頭するような行為は回避され、共同体のための自己犠牲ではなく、個の自由が拡大されてこそ、ヒューマニズムが達成されると期待されるようになる。

---

[164] 前掲書、丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年、三一六頁

[165] 同上、三一七頁

[166] その理由について、丸山は、徳川時代の生産様式の未成熟から説明を加えている。宇野によれば、こうした説明は、丸山の主体の問題に即して考えれば、主体を複数化しうるかなどの問題にぶつかった挙句、下部構造決定論に依拠してしまった。宇野もさらに指摘するように、作為主体の無根拠性の問題は、丸山における主体の問題の出発点にすでに抱え込まれていたのである。宇野は、丸山の主体の問題を指摘しながらも、最終的には、三つの主体像の間を行き来できる複眼性があったとして、今日における丸山の意義を強調して論を閉じている。丸山の主体性の問題点は、丸山の理論の中に止揚されてしまった形になっている。前掲書、宇野重規「丸山眞男における三つの主体像」『丸山眞男論――主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学出版会、二〇〇三年

[167] 神津陽、『吉本隆明試論―＜戦後＞思想の超克』流動出版株式会社、一九八〇年、一五七頁

吉本は、共同幻想の負の側面に抵抗すべく、個人幻想を措定することで、共同体のジレンマを乗り越えようとする。しかし、吉本の意図は別として、『共同幻想論』は、国家権力は幻想であるという全共闘運動の高揚期の若者の反権力的な心情的ムードに訴えかけるものがあった。そのため、「自立」「幻想」「擬制」などの言葉もスローガン的に使われてきた嫌いがある[168]。『共同幻想論』をめぐる先行研究では、「共同幻想を死滅・解体させる」ことが吉本の幻想論の主題と見なされてきた。例えば、高橋順一は、相互に独立する個人幻想・対幻想・共同幻想の非連続性と継ぎ目こそが、「共同幻想を解体・無化する国家の革命の戦略的なポイント[169]」であると指摘する。

しかし、実際には、吉本は、共同幻想を相対的に容認しているとも言える。『共同幻想論』によれば、共同幻想に逆立するのは、個人幻想である。これは、『共同幻想論』における自明な前提であるとされてきた。だが、吉本は、個人幻想以外に、国家という共同幻想とは別様の共同幻想の可能性をも指し示している。吉本は、評論文「国家論」の中で、水平の概念と垂直の概念と共同幻想の問題を論じている。それは、水平概念としての共同性が垂直概念としての法権力に転化するという問題である。吉本によれば、A が B に対して侵犯行為をしたとすれば、A が B の権利あるいは所有を侵犯したと言われる。このとき、「A が B にたいしておかした侵犯じゃなくて、法を私有するあるいは占有するものにたいする侵犯行為であるというふうに転化される[170]」ようになる。ここで吉本が示しているように、共同幻想が縦型（垂直）のものに転化する時に、問題が生じる。その問題を解消するためには、横型（水平）の共同幻想が必要不可欠である。吉本は、垂直の共同幻想を問題視しているのであって全ての共同幻想を一緒くたに論じているわけではない。原理的には、共同幻想に対抗できるのは、個人幻想であるが、縦型の共同幻想に対して、横型の共同幻想がそれを制御できる可能性も、示されている。

敗戦間もないころは、国家、民族、日本人などの言葉がタブー視され、「戦後民主主義」という新しい社会共同体の秩序像が登場してきた。共同体に対する人間の主体的自由の相対的優位性は、実質的レベルはさておき、さしあたって制度上確保されるようになる。澤井が指摘するように、思惟様式の内面的な進展のうちに近代的主体の萌芽を認めうるとしても、「日本における近代化への抑圧的装置」が「アメリカという外部の力によってあっけなく崩壊してしま」った以上、丸山は、日本における本格的近代化の始まりを、戦後の「民主化」に託すようになる[171]。戦後民主主義の真贋を別として、戦後日本の共同体が成立したのは、上からの民主主義によってであった。

---

[168] 例えば、小熊英二は、六〇年闘争の当事者による複数の回想史料の証言を引きながら、若者たちの吉本の受容を論証している。小熊英二『1968【上】 若者たちの叛乱とその背景』新曜社、二〇〇九年、八四頁

[169] 高橋順一『吉本隆明と共同幻想』社会評論社、二〇一一年、一五三頁

[170] 吉本隆明「国家論」（初出一九六八年七月二五日世田谷社会研究会　原題「自立的思想形成のために」）『吉本隆明全著作集』一四巻、勁草書房、一九七二年、三五三頁

[171] 前掲書、澤井啓一「丸山眞男と近世/日本/思想史研究」大隅和雄・平石直昭編『思想史家　丸山眞男論』ぺりかん社、二〇〇二年、一五六頁

おそらく、吉本も、戦後日本という共同体の存在を前提とした上で、それに対する異議申し立てをしているのであろう。丸山が、無責任の体系への反省から決断主体の確立を求めたことは、日本政治思想史家としての丸山自身の主体性と強い理念のありかを示しており、その意義は疑えない。しかし、それを普遍化する際には、様々な困難が必然的に伴う。実際には、特定の共同体の中で、構成員は、様々に離散している状態にある。秩序を作る人間とその秩序に従う人間とは、様々に分断されている。丸山の課題とやや離れるが、丸山の作為論は、強い主体性を求めているところで、知識人の弱体化や市民の未成熟と大衆社会の到来などといった理念と現実との齟齬に直面せざるをえない。こうした状況においてこそ、強い主体が必要であると主張することもできる。しかし、共同社会において、失業や疾患、不慮な事故などのもろもろの事情でケアを必要とするような社会的に恵まれない人々に対して、合理的判断力を有する自立した責任主体の確立を求めるのは、無力感さえもたらすだろう。言い換えれば、強い主体になるためには、それを実現するための環境と条件がつけられている。少数を除いて、多くの場合、人々が積極的に政治的なイシューを考えて政治に参与できるのは、時間と経済的な余裕も必要である。強い主体の確立は、知識人の理念で終わらないために、こうした大衆の現実を認識するべきである。吉本が主張する大衆の立場は、大衆を擁護するのではなく、知識人が求めがちな完結した理念[172]に対する正当な応答であろう。

終わりに

吉本と丸山は、伝統における様々な秩序との相剋という観点から日本的主体の形成を探求している。丸山の作為の論理は、理念化された近代によって日本思想史の場で近代的思惟の萌芽を発見した。幻想としての主体という見方を突きつけて、丸山の主体の政治性を問題視する吉本の批判は、丸山が強調する近代的主体のエートスに対する批判ともいえよう。

丸山は、主体が歴史的に形成された共同性から規定されることに対して理解を示しつつ、主体的な自我の契機を積極的に抽出する。つまり、それは、ネガを批判あるいは擁護するのではなく、「「ネガ」像から「ポジ」像を読みと[173]」ろうとする姿勢で思想史を問題史とする方法論的アプローチである。吉本の試みも、直ちに共同幻想や共同体の打破を意味していない。共同体の幻想の中を生きている以上、共同幻想から完全に独立した主体と主体の作為は、不可能に近い。しかし、フィクションを生きる人間は、少しでも主体性を取り戻すよう

---

[172] この点に関して、山口昌男は、『共同幻想』における吉本の現実の立場から理念（幻想）を打つという「何でも解ろう」の態度に疑念を呈している。山口によれば、現実と理念の範疇は、明確な対比が確立されていないにもかかわらず、現実の立場から理念の取り払って、共同の「禁制」からの独立を提唱するのは、素朴実在論に逆戻りしかねない。こういう思考は、大衆思想家としての吉本にしては、適切ではないと山口は指摘している。山口は、現実と幻想との区別を容易に分かり切る吉本の楽観的な思考の問題点を指摘している。しかし、筆者は、吉本は、幻想と現実の間を生きざるを得ない現状を了承した上で、「共同幻想」からの独立を主張しているのであると考える。

山口昌男「幻想・構造・始原―吉本隆明『共同幻想論』をめぐって」（初出『日本読書新聞』一九六九年一月十三日号～三月一七日号）『人類学的思考』せりか書房、一九七一年、四四八～四四九頁を参照。

[173] 前掲書、丸山眞男「忠誠と反逆」（初出一九六〇）『忠誠と反逆　転形期日本の精神史的位相』筑摩書房、二〇一五年、一三六頁

努力をしなければならない。丸山に対する吉本の批判が果たした役割は、こうした主体性とフィクションのはざまにいることに注意を促すところにある。また吉本において共同体における抑圧の解決は、個人幻想によってのみなされるのではない。吉本においては、縦型の共同幻想に対して、横型の共同幻想をもって対峙する可能性も存在する。

七〇、八〇年代に入り、日本の資本主義が作り出した大衆消費社会は、巨大な共同幻想として登場した。資本の蓄積は、コモンを壊すのみならず、長時間労働などの労働環境の悪化や自然環境の破壊をもたらしている。消費社会を生きる人々は、消費者となり、主体への希求の無力さを、消費行為を通して埋め合わせようとする。消費社会という共同幻想に対していかに対処すべきか。この問題を受けて、第四章では、消費社会と資本主義をめぐる吉本の考えおよびエコロジー社会への吉本の批判を取り上げて、答えを探ってみる。

第四章　エコロジー社会―― 大衆と市民思想のゆくえ

はじめに

七〇年代以降、吉本の批評は、人工都市論をはじめ、消費社会への関心と肯定を批評の中心に置き、時代とともに一つの転換点を迎える。他方、吉本と真逆の立場をとるリベラル市民派知識人[174]たちの集団は、反核・反原発ひいては環境保護思想を形成して、調和のとれたエコロジー社会を実現するための反体制派の市民運動に期待を寄せる。そして吉本とリベラル市民派との対立は、反核・反原発とエコロジー社会の問題をめぐって論争が激しく繰り広げられる。両者は、消費社会において科学技術と自然との関係をどう見るべきか、という問題をめぐって対立している。吉本によれば、天然自然を守ろうとするエコロジー社会という調和の構想は、自然を「天然の自然」としてしか考えず、逆戻りの「退行社会」を目指しているにすぎない。吉本が消費社会を支持したのは、都市化の病理も原発の問題も科学技術の発展によって解決されうると考えているからである。つまり、技術は、天然自然よりも自然的な人工的自然を作ることができる。

吉本は、資本主義の発展がもたらした消費社会は、国家と対立する時に、資本につくのが大衆的であると考える[175]。そこで、消費社会を全面肯定する吉本の姿勢を、国家権力と党派性に対するかつての吉本のラディカルな否定性が失われ、批評におけるリアリティの喪失としてとらえるものが少なくない[176]。しかし、六〇年代における資本主義に関する吉本の言説からみれば、こうした吉本による消費社会の肯定は、六〇年代までの吉本の思想と断絶しているわけではないように思われる。また吉本を擁護する側は、福島の原発事故による被害のリスクを否定し、「人間という生き物が、これほどに愚かで、おのれの脳に突き刺さった恐怖心に支配されると巨大な迷蒙に簡単に陥る」[177]とみて、メディアの報道などの雑多な情報にとらわれた民衆の恐怖感を利用して、「危険だ」と原発のリスクばかりを強調する反原発側を罵倒している。ここで、反核異論から福島原発以降の反原発までの吉本の言説は、原発推進派によって「日本最高の頭脳であり、民衆の中の革命家であり思想家である吉本隆明

---

[174] ここでは、本章で取り上げる土井淑平と宮内豊のような市民派知識人を指す。土井は、六〇年代に左翼思想の影響を受けたが、後に、「市民として、“Think Globally, Act Locally”を掲げて、エコロジーと市民運動に積極的に携わっている。同じように、宮内豊も、マルクスの疎外論からエコロジー思想を唱えて吉本を批判している。

[175] 吉本は、講演「究極の左翼性」の中で、消費社会において、党派的なものが時代遅れだと批判している。さらに、資本が国家と対立する際には、資本の側につく、資本が労働者と対立する際には、労働者の側につくのは、究極の左翼性であり、大衆的立場であると吉本は主張する。

吉本隆明 183 講演、「究極の左翼性とは何か――吉本批判への反批判」

https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a105.html を参照。

[176] 後述する吉本の古い読者である宮内豊が力を込めた批判の登場は、一番象徴的であろう。宮本は、「現代はもはや六〇年代ではない。この間の世の中の変化はあまりにも大きかった。そこから、すくなくとも六〇年代一杯は通用したかもしれない吉本隆明の批判の論理が、もはやほとんど現実性(リアリティー)を持たないという事態が出来した」とみて、時代の変化にもかかわらず、吉本が依然として六〇年代の党派性の問題にとらわれていたと批判している。宮内豊『駁論吉本隆明』論創社、一九八四年、二二頁

[177] 副島隆彦「悲劇の革命家　吉本隆明の最期の闘い」『「反原発」異論』論創社、二〇一五年、九頁

の文字どおり最期の闘い[178]」として再評価されている。このように、原発が代表する技術の安全神話を主張する吉本の言説は、福島の原発事故以降も原発推進プロパガンダに加担してしまっている[179]。

しかし、批判と擁護にとどまらず、環境問題と技術倫理を考える上で、市民派のエコロジー思想と吉本の対立を通して、いかなる示唆を得られるかを再考する必要がある。

そこで第四章では、エコロジー社会をめぐって吉本と市民派側との間で闘われた論争と言説を取り扱うことを通じて、資本主義とエコロジーをめぐる吉本の考えを明確にする。まず、第一節では、国家からから都市論への吉本の批評の転換を通して資本主義に対する吉本の考えを検討する。第二節では、エコロジー思想と都市論をめぐって市民派との対立を考察して、「脱成長」に対抗して吉本が示す経済的な大衆の問題を検討する。第三節では、「反核・反原発」への吉本の異議申し立てに対して、しばしば指摘される吉本の「倫理」と「自然史過程」概念を考察して、科学技術をめぐる吉本の思考が抱えている問題を明確にすることを試みる。

第一節　国家から都市へ――資本主義をどう捉えるか

一九七〇年代以降の大衆消費社会化に伴う革命主体の不在にどう対処すればよいかという問題をきっかけにして、吉本の思想的課題とモチーフも、国家から都市へ転換していく。

例えば、吉本は、一九七〇年頃を日本資本主義の変化を示す転換点として捉えて、その具体的な出来事を、サッポロビールの天然水の登場をあげている。

> この転機を最も象徴した一つの例が、サッポロビールの天然水の登場です。最初は酒飲みがウィスキーや焼酎の水割りをつくるための業務用だったかもしれませんが、すぐに一般向けに市販され、すごい勢いで売れ行きを伸ばした。戦後の社会が大きな断層を持ったのがこの辺りの時期で、こうした資本主義の変化に既成の政治的なインテリ左翼が気づかないのは、致命傷になると感じていました[180]。

空気や水のような自然資源は、元来、無料で共有されているものである。しかし、水は、天然水の販売によって、売り出されて交換価値を持つようになり、貨幣で交換するものに変わった。吉本は、このような天然水の発売を、日本の資本主義と消費社会化が新たな段階に入った象徴として見る[181]。こうして、七〇年代から日本の高度経済成長がさらに進み、大衆は消費者になった。吉本は、七〇年代の消費社会化を目の当たりにして、資本主義が新しい段階に入ったと認識した。そのため、吉本は、七〇年代を日本の政治思想や社会のあり方の

---

[178] 同上、五頁
[179] 絓秀実『反原発の思想史』筑摩書房、二〇一二年、六二頁を参照。
[180] 吉本隆明インタビュー「天皇制・共産党・戦後民主主義」初出（『中央公論』二〇〇九年一〇月号）、『中央公論特別編集　吉本隆明の世界』二〇一二年六月、一八七頁
[181] 吉本隆明 183 講演、「現代を読む」https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a135.html を参照。

転換点として捉え、既成左翼と決別して資本主義の不可逆性を強調した。その結果、吉本は、消費資本主義を全面的に肯定するようになった。このような吉本の立場は、科学技術による疎外の問題と消費社会の病理を容認しているように見える。このような現実への肯定は、吉本の批評対象のリアリティの喪失として批判されるようになり、吉本に違和感を抱くようになる論者が少なくない。

吉本は、六〇年安保闘争の反体制左翼運動の先頭に立ったが、七〇年代から彼の批評の中心が六〇年代の国家権力への反対から都市論が代表するような消費社会に移り変わった。こうした吉本における具体的な批評対象の転換が見られるが、戦後民主主義革命が資本主義という前提のもとでいかにありえるか、という問題は、六〇年代の吉本の問題意識と地続きしている。つまり、七〇年代を転換点として、吉本が資本主義を賛美するかのように変貌したのではなく、資本主義への注目は、すでに六〇年代安保闘争時にも見え隠れしている。

その兆しは、一九六〇年に書かれた「戦後世代の政治思想」における「社会の総体的なヴィジョン」という言葉に集中的に現れている。この政治批評文の冒頭で、吉本は、戦後の国家独占社会の支配下、人々は、「海のくらげのように浮きつ沈みつしながら生きている[182]」と述べている。吉本によれば、戦前と比べれば、その水面上の平和を享受しながら、社会的な不安と時代閉塞を感じることもある。どちらも実感であるからこそ、時代閉塞と呼ぶ人もいれば、希望がもてる未来と呼ぶ人もいる。そうすると、政治思想や文学が混乱と分裂の状況になっていると吉本はいう。続いて、吉本は、水面下の世界について独占社会にとって必要な様々な社会の生産様式に話を移し、「水面上にとびあがれば、一括して国家独占社会とみえる世界も、水面下に下降してみればこれらのすべての様式につきあたる[183]」として、社会構成と生産様式上の関係性の複雑さを見て、独占支配および思想の混乱と分裂を脱するためには、社会総体のヴィジョンを組み立てる必要性を説く。その上で、吉本は、提唱されているいくつかの安保改定反対の宣言の問題を指摘する。

> 最近、わたしたちは、安保条約改訂の反対運動で、進歩的な文学者、思想家たちのもっとも安易な合唱をきいている。いずれ三文指揮者がいるのだろうが、そこでは、安保改訂を、国家独占が社会体制を維持し、発展させるために打つ政治的な布石のひとつであり、独占支配を永続化させようとする試みであるという理解はまれである。したがって、基本的人権や生活権と背反するような国家意志には従う必要はないというブルジョワ民主主義的な認識をもとに統一戦線がくまれるのではなく、もっぱら、条約だけをぬきだしてきて、民族の自立か従属か、戦争か平和かの問題が、安保改訂反対の基礎にすえられている[184]。（傍点筆者）

吉本がここで批判しているのは、民族の自立と世界平和を唱える新日本文学会や米ソの

---

[182] 吉本隆明「戦後世代の政治思想」（初出『中央公論』一九六〇年一月号）『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、二八頁
[183] 同上、二九頁
[184] 同上、二九頁

平和外交と中立地帯の拡大を期待する丸山眞男と佐々木基一らの「未来」同人、また戦争回避と軍縮の世界情勢のもとでいかなる国をも仮想敵とせずに日本の独立を目指す竹内好、江藤淳らの「安保批判の会」といった三つの反安保の主張のグループである。つまり、生産力や社会構成という独占資本の支配の生産様式という水面下の問題と政治支配との関係を追究しないで、水面上の政治情勢を批判するのは、不十分である。吉本によれば、このような反体制運動の根拠を十分に持っていない戦争世代のスタンスは、大江健三郎や石原慎太郎などの戦後世代にも受け継がれている。

傍点のところは、吉本の理解を示している。私的利害を優先する意識は、戦後日本のブルジョア民主の基底をなすものである[185]、という「擬制の終焉」にもあったこの「ブルジョワ民主主義」という認識は、一貫して確認できる。第二章で少し触れているが、ここで吉本の主張をもう一度詳しく見る。

> 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。敗戦の闇市的混乱と自然権的灰墟のなかから、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。ことに、戦前・戦中の思想的体験から自由であった戦後世代において、この過程は戦後資本主義の成熟と見あって肉化される基盤をもった。丸山はこの私的利害を優先する意識を、政治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。この基底に良き徴候をみとめるほかに、大戦争後の日本の社会にみとめるべき進歩は存在しない。ここでは、組織にたいする物神感覚もなければ、国家権力にたいする集中意識もない[186]。(傍点筆者)

上の引用文は、しばしば、吉本による戦後民主主義批判を示すもの――「私性」による「公の解体」として捉えられる[187]。だが、傍点の部分があるように、吉本は、戦後日本の資本主義の発展に伴って、戦後民主主義も社会全体に浸透しつつあることを肯定的に捉えている。私的利害の優先は、まさに、このような戦後民主主義の進歩を象徴している。戦後民主主義の旗手と見なされてきた丸山と戦後民主主義批判と見なされる吉本の立場は、戦後日本資本主義の発展という局面において、逆転しているように読み取れる。

「戦後世代の政治思想」の中で吉本がいう社会の総体ヴィジョンは、日本の資本主義の問題として戦中と戦後における国家独占資本主義と政治権力との野合に注目して得られている。この批評文の第四節において資本主義の問題が集中的に論じられている。吉本は、「安保条約の問題を、日本資本主義発展の内在的論理と市場争奪戦における国際ブルジ

---

[185] 吉本隆明「擬制の終焉」(初出『民主主義の神話』一九六〇年一〇月)『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、六七頁

[186] 同上、六七～六八頁

[187] 例えば、小熊英二は、戦後思想における吉本の立ち位置を「私」による「公」の解体として表現している。「私」による「公」の解体の思想は、「戦後民主主義」を批判する側からなされたものと小熊は見ている。前掲書、小熊英二、『民主と愛国戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、二〇〇二年、六四四頁を参照。

ョワジー間の協定として理解し、労働運動の日常的なたたかいとむすびつけて説明する[188]」必要があると主張している。このような吉本の主張には、戦争世代としての自己反省的な意味合いも込められている。つまり、戦争世代がもつ民族的な国家に対する強い思いを、そのまま戦後において引きずりすぎた結果、現実の政治情勢に対して、反射的に主張される民族的な自立と平和の論理も虚しく空回りして、生産力などの社会構造という水面下の問題がかえって不問に付されている。

しかし、六〇年代における吉本のブルジョア民主主義に対する肯定と期待の側面は、しばしば見過ごされている。なぜなら、六〇年代の吉本のラディカルな否定性が意味するところは、国家権力と天皇制批判、党派性批判、戦後民主主義の否定というふうに捉えられる傾向が強いからである。

確かに、天皇制、国家の制約や民族の幻想性をいかに一掃するかという問題は、戦中世代の吉本にとっては主要な課題である。吉本は、かつて天皇制ファシズムに翻弄されていた皇国少年だったが、戦後において「天皇と天皇制の起源をはっきり疑問の余地がないように解明して、この宗教と法と国家の制度にまつわる神秘的な雰囲気や浪漫的な気分を払拭したいということ、そしてはっきりした王の権力や権威や民衆にたいする親和力や畏怖感や尊崇の伝習の本質をつきつめたいということ[189]」を主題とした。これらの主題は、共同幻想の起源を解明する『共同幻想論』と『南島論』をもって、天皇制体験を持つ吉本の戦争体験の一つの決着となる。さらに、吉本にとって、こうした天皇制の神話性は、戦後神話化された日本共産党の権威とも重なっている。したがって、吉本の言説とスタンスには、天皇制と共産党の神話性が代表するようなあらゆる権威は、徹底的に相対化・打破されなければならない、というメッセージが、自然に、権力に叛逆する若者に受け止められた。

吉本の試みは、権力に叛逆する若者と心情的に通じ合えるものがあった。しかし、「得体の知れないエネルギー」（吉本の言葉）の持ち主の戦後世代は、吉本の意図に対して中途半端に共感してしまった面もある[190]。『共同幻想論』の中で吉本は、「共同幻想が原始宗教的な仮象であらわれようと、現在のように制度的あるいはイデオロギー的な仮象をもってあらわれようと、共同幻想の＜彼岸＞に描かれる共同幻想がすべて消滅しなければならなぬという課題は、共同幻想自体が消滅しなければならぬという課題とともに、現在でも依然として、人間の存在にとってラジカルな本質的な課題である[191]」と明言している。そこから「国家は共同幻想だから、打破すべきもの」だというようなメッセージを読み取り、吉本に傾倒

---

[188] 同上、四四頁

[189] 吉本隆明・赤坂憲雄（初出、作品社、一九九〇年）『天皇制の基層』講談社、二〇〇三年、二八六頁 吉本によれば、畏怖する存在としての天皇制権力は、支配共同体として政治機能を発揮していないとしても、無形の権力として成り立つという。五六～五七頁を参照。

[190] 吉本と学生とは、六〇年安保闘争後、闘争の形式の問題をめぐって対立している。吉本からみれば、闘争を求める学生たちは、戦略談議と理論だけを重視し、実際には労働者や労働運動も知らないで、苦しい生活体験も持たないプチ・インテリにすぎない。吉本隆明「頽廃への誘い」（初出『６・15/われわれの現在』一九六一年六月）『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、七四～七五頁を参照。

[191] 吉本隆明「他界論」『共同幻想論』（初出一九六七年三月一日、『文芸』第六巻第三号　三月号）『吉本隆明全著作集』一一巻、勁草書房、一九七二年、一三八頁

した若者が急増して、「吉本現象」とも言えるような事態がもたらされた。しかし、上で見たように、一九六〇年時点での国家への吉本の問題意識は、社会の根幹部分にある資本主義的生産様式の問題と絡んで論じられている。吉本が反体制運動に加わったのも「六〇年安保のときに、日本の資本主義に異論を唱えることのできる最後のチャンス[192]」だという。

敗戦と占領に伴って、戦後日本の資本主義の発展が促されたと吉本は診断して、「ブルジョワ民主主義」という日本社会の現状をいかに受け止めるかが問題となる。「ブルジョワ民主主義的な認識をもとに統一戦線」を組むべきだと主張する吉本は、さらに「擬制の終焉」を書いた時は、戦後「私性」の傾向をめぐって丸山眞男と意見が食い違い、私的利害の優先を「真性の民主主義（ブルジョア民主主義）」と評価する。しかし、従来の先行研究において、このような吉本の発言が見過ごされてしまい、スターリンニズムと前衛党への批判や戦後民主主義批判という大枠だけで吉本の考えを限定してしまった。例えば、土井は、「吉本隆明の政治思想批判」で、スターリンニズム批判や、黒田寛一の自称革命的マルクス主義者の前衛党組織論などを糾弾して、左翼思想を大きく左右したと、六〇年安保闘争の時期において吉本が果たした役割を評価している。しかし土井によれば、一九七〇年代以降は、大衆消費文化に追随するようになり、往年の吉本の批判的ラディカリズムが消えて、政治思想も高度資本主義社会の護教イデオローグに転落したと批判している[193]。このように、六〇年代の吉本の言動と比べて、のちに到来する消費化社会における資本主義への積極的な吉本の姿勢は、一つの断絶としてとらえられている。

だが、吉本による六〇年代の「大衆の原像」論と自立思想の提起は、経済社会構造の根底に下降していく際に見出された原理的なものといえよう。冒頭で述べた、一九七〇年代以降に進んだ資本主義の変化に対してインテリ左翼が無自覚であるという吉本の批判にもう一度戻る。このような吉本の批判は、インテリ左翼の問題を的確に指摘しているといえよう。というのも、彼らは、プロレタリアート独裁の理念と現実との齟齬に対してあまりに無自覚なのである。つまり、消費化社会において、消費者としての大衆は、自分の生活領域が様々な社会的不平等と搾取によって実質上のプロレタリアートであってももはや社会主義革命の主体になりえない限界が明らかになった。つまり、既存の社会の仕組みの歪みを是正して作り直す担い手については、特定のアイデンティティの集合体に期待することができなくなった。消費化社会において主体は、大衆化して不定形かつ離散化したのである。吉本によれば、労働組合が、大衆の生活労働環境の悪化といった社会問題に対して実質的な解決策を提示することができないでいるのも、そのためなのである。したがって、インテリ左翼のように大衆社会の現実を無視したままでは有効な解決を導くことはできない。逆に言えば、安定した資本主義体制の現実を一旦受け止めた上で、その解決策を考えるべきなのである。吉本には、戦中、天皇制イデオロギーに翻弄された経験がある。そのため、戦後、天皇制イデ

---

[192] 前掲書、吉本隆明インタビュー「天皇制・共産党・戦後民主主義」初出（『中央公論』二〇〇九年一〇月号）、『中央公論特別編集　吉本隆明の世界』二〇一二年六月、一九〇頁

[193] 土井淑平「吉本隆明の政治思想批判」『反核・反原発・エコロジー』批評社、一九八六年、三五六～三五七頁

オロギーを相対化するのに、己の全てをかけていた。六〇年代においては、国家権力を転覆させて社会主義を実現しようとする「革命幻想」的な雰囲気のもとで、革命幻想の運動にも実際には身を置いた吉本にとって、国家の不可避性を認め、資本主義の現状をそのまま受け止めるといったような発言は、とても声高に唱えられなかったのであろう。

運動が退潮した後も、吉本は、全国での講演会で国家と共同幻想を語る機会が多いが、「国家が共同幻想である」ということがどのようなことを意味するかなど、両者の関係を具体的に解明する姿勢が見受けられない。このような吉本の慎重さには、自分の言説を「ナショナリスト」と誤解されることへの懸念がうかがえる。この問題は、対談「存在倫理について」で国家を超えた９・１１の同時多発テロの問題を前にして、「今も共同幻想とか国家を悪だという形で考えられているか[194]」と、対談相手の加藤典洋にストレートに問いかけられた。加藤によれば、国家がフィクションだというだけでは、現実の諸問題が解決されるわけではない。それに対して吉本は「おまえ、ナショナリストか、国家を相当強固に認めていることになるんじゃないか[195]」と危惧したと、自分の考えを振り返って打ち明けている。

> 僕はそういうふうにしか考えていないといえば、国家であろうと、政党であろうと、共同幻想は各人の精神の内在性というか、それの発露がそこに参加しているのであって、肉体が参加しているかどうか、生活人として参加しているかどうかは全然関係ないことですよと思っているから、頭だけ参加しているという問題だと思う。
>
> 僕は、自分の中は区別がついているんだけれども、そんなことを強調すると、おまえ、ナショナリストかとかいわれる。それはそういう考えじゃないんですよ。世界の現状がナショナルだからですよ。でも、区別してそういうのをいうことはなかなか難しい。面倒くさいなって[196]。

吉本によれば、共同幻想は、国家機構に参加しているような現実のレベルの問題ではなく、個人の「精神の内在性」の問題として捉えられるべきである。多くの論者は、消費社会の肯定を、国家権力への妥協としてそのままかつて吉本の革命性の喪失として批判している。しかし、吉本にとって、国家という実態が消滅すべきではない。むしろ国家の共同幻想がもたらす精神的な拘束力からいかに自由であるかは重要である。共同幻想とそのあらわれとしての実態を区別して考えるべきである。こうしたことは、吉本が六〇年代から一貫した本音かもしれない。革命幻想が一人歩きする革命の季節において、資本主義と国家の不可避性という主張は、当然理解を得られない。資本主義と国家の存在を容認することは、ささやかながら、六〇年代から吉本の一貫した姿勢と言えなくもない。

革命の季節が終わり、日本の資本主義の高度成長がさらに進むにつれて、吉本は、資本主義の消費社会の肯定を通して、国家と共同幻想の問題に向き合うと同時に、一部の左翼イン

---

[194] 吉本隆明・加藤典洋対談「存在倫理について」（二〇一一年一一月一日）『群像』第五七巻、二〇〇二年一月号、二二二頁
[195] 同上、二二二頁
[196] 同上、二二四～二二五頁

テリと進歩派における社会認識の錯誤と現実にそぐわない主義主張を批判している。

消費社会の主な舞台となるのは、国家というよりは都市である。したがって、消費社会の現実を見据えるためには、都市に着目する必要がある。こうして、吉本の批評対象は、国家から都市へと移行していった。

第二節　エコロジー社会との対立

大量生産と大量消費を特徴とする消費社会において、自然資源の過剰な利用と環境汚染・破壊などの問題が深刻化しつつある。人口が過剰に集中する巨大都市の無限拡大は、消費社会化の歪みに拍車を掛けている。そこで、エコロジーは、こうした地球規模の環境問題を是正し、人間と自然との調和を目指す生態学の思想として提起された。こうしたエコロジー思想のもとで、エコロジー社会は、環境保護運動などを通して、大都市の過度な開発と人間の労働のあり方を見直すことで人間と自然との調和の取れた社会を目指す。消費社会化と膨大な都市化は、資本主義と科学技術の進歩主義と相まって、環境の本来的な自然を破壊し、人間の生存と生物多様性を脅かしている。そのため、過度の消費と生産を抑えるような脱成長の理念が、エコロジーの構想の根底におかれている。

しかし、吉本は、このようなエコロジー思想が構想した都市のあり方に逆の可能性を示している。吉本は、「人口都市論」の中で農村と都市をめぐる初期唯物論社会主義者のエンゲルスのユートピア構想を引いて、その問題性を提起している。つまり、吉本によれば、エンゲルスは、資本主義の発展過程において、商品の交通を握った商人の集合が成立し、階級が形成されて生産と交通（消費）の分裂および農村と都市の対立と分裂が生まれる、と考える。そして、エンゲルスは、このような生産と消費の分裂と分業を阻止・改善するためには、生産手段全体を掌握する国家と社会権力による介入―有機的に組織する―が必要であると主張する。このようなエンゲルスの主張に対して、吉本は、このような生産手段全体を掌握できるような国家と社会権力が、介入した後でも簡単に消失しないことを、理論の整合性を持つユートピアの構想が、見落としたものだと指摘している。そこで、吉本が注目しているのは、マルクス資本論における人間と自然の物質代謝の問題である。

> 「人間と土地（地面）とのあいだの代謝」（マルクス『資本論』）、いいかえれば食料や衣料に転化されて食べられたり着られたりする土壌成分が、また土壌に帰されるという自然の代謝循環を、土地が豊穣であるための恒久に不変な自然条件とみなしていることだ。こういう代謝の豊饒さの度合からみた土壌（等価物）は、人口的な液体であってもいいし、流動性をもった肥料だけであってもいい。また「地面」でなくてもいいという問題は、これらの初期の社会主義者のまったく想像の彼岸にあった。そこがマルクスのいわゆる自然主義＝人間主義の時代的な限界をなしていたといっていい。（中略）人間と地面との物質代謝という観方から＜土地＞という概念をかんがえたいなら、またその代謝の主な環として農業生産や織物生産をかんがえたいなら、＜土地＞が「地面」である必要もないし、織物が植物や動物繊維である必要もない。そこをふまえるかぎり、大都市はエンゲルスが想定したように

没落するはずがないし、その必要もない。また自然的な自然が永久不変だという認識はまったく必要でない。大都市は自然よりももっと自然な人口的自然をつくりだせるし、地面よりももっと豊饒な人口的土地である<土壌（等価者）>がかんがえられて、人工都市を包みこむこともできる[197]。（傍点筆者）

ここで、生産力の向上ではなく、マルクスの思想における物質代謝の問題と都市環境のエコロジーの問題と合わせて考える吉本の視点は、マルスク思想を都市の解体（脱成長の一種）の可能性として読み取り、鋭い指摘である。例えば、近年、斎藤幸平は、「物質代謝が価値形成的活動としての抽象的な人間的労働によって媒介され、生産過程が価値増殖過程の観点から徹底的に再編成されることから、人間と自然の関わり合いに「亀裂」が生じてくる[198]」として資本主義社会において労働が人と自然の物質代謝の媒介として物質代謝を撹乱したというマルクスの環境問題の関心を主張し、マルクスにおける脱成長コミュニズムを主張して注目を集めている。しかし、上述したように吉本は、マルクスや初期唯物論者にはそのような関心があったことを認めるが、それをむしろ否定的に捉えている。つまり、吉本によれば、従来の自然の見方を更新して人口的ものが自然よりもっと自然なものを作り出す高度な資本主義社会は、原始的な自然に逆戻りするようなユートピアとは異なる逆のユートピアの可能性を内包している。

地球規模の環境破壊と気候危機の問題に対する認識は、今日では広範にわたって世界中の国々と人々に共有されている。だが、その改善策をめぐって様々に議論がなされ、一つのコンセンサスに基づいた環境対策が定まらないのが現状である。これらの議論の対立の争点の一つは、環境問題の解決と人間のより良い生き方の実現のためには、経済成長を肯定すべきか抑制すべきかをめぐる二者択一である。

確かに、人間の活動が地球環境に多大な影響を与えて、その影響のマイナスの部分は、生物の多様性を害して、また人間自身の生存に関わる重大な危機をもたらしているのである。この観点からすれば、浪費や汚染をもたらす人間の経済産業活動の見直しと変革を行わなければならない。一つの提案としては、本節の冒頭で述べた従来の経済発展の速度を抑制することによって、自然と人間社会との調和を目指すエコロジー社会の構築である。だが、こうした主張は、現実問題の核心を掴んでいるが、現在社会の産業構造と人々の日常生活様式の変革が新たな深刻な問題を引き起こさないように、十全なシナリオの用意が要求される。例えば、経済成長のスローダウンと規模縮小や労働時間の削減などといった指標は、それによる収入減で生計が苦しくなる人々の補助金とその補助金の捻出などの二次、三次の影響への備えが必要だろう。また、社会の平等と富の分配に関しても、平等に貧困に陥ることも避けるべき事態であるに違いない。勿論、どんな社会の変革も予見できるリスクや予見でき

[197] 吉本隆明「人口都市論」『ハイ・イメージ論 I』（単行本一九八九年）筑摩書房、二〇〇三年、二〇一～二〇二頁
[198] 斎藤幸平『大洪水の前に――マルクスと惑星の物質代謝』堀之内出版、二〇一九年、二五〇頁

ないリスクを常に持っているため、そればかりを強調する慎重論では、現状の維持にとどまり、何も始まらない、という反論は当然ありうる。しかし、脱成長の道は、社会を根底から覆すような広大なプロジェクトであるがゆえに、未来社会に関する具体的なヴィジョンがより一層求められる。この点において、禁欲的な脱成長のコミュニズムと比べて、科学技術の進歩による問題解決と未来のヴィジョンは、より具体的でかつ想像力に満ちて人々を魅了するところがある。発展と進歩を明るいものとしてとらえてしまう進歩主義の問題がしばしば指摘されるが、脱成長も、スローダウンなどの言語が示すように、一種の「遅れ」を表象してしまう側面として、「後退」というマイナスの印象を払拭できない。このマイナスの印象は、経済発展を主張する進歩主義による環境問題の解決との競合においてマイナスに働いている。

「「反原発」で猿になる」で吉本は技術の危険性による恐怖を克服すべきものとして技術文明論を展開した上で、福島原発事故を敗戦まもない頃の日本と重ねてみて、新しい世代の素早い思想転換に対して、自分は、考えを貫く「元個人」に戻ると決意している[199]。このような吉本の主張は、一見すれば、ある社会通念と流行に己の信念を左右されず、冷静な判断をしているように思われるが、技術や環境問題が次世代にも大きな影響を及ぼすことを考える場合、自己の権利を主張できない未来の世代に対する倫理の問題を見落としたところが、吉本の大衆論に影を落としたといえよう。

また吉本の都市論とエコロジー思想家との分岐は、以上のような「進歩と後退」の対立の特徴を表している。吉本の都市論は、エコロジー思想が看過できない問題提起と可能性をはらんでいた。なぜなら、市民派が主張する都市論では、地球規模の環境危機に立脚して科学技術による疎外や技術の暴走（たとえば、原子力の問題）、歪められた都市構造といった問題を、市民の自治によって根本的に是正すべきだと主張するからである。しかし、吉本によれば、こうした観点が正当なものであるにしても、科学技術によって生じた諸問題は結局、科学技術の発展によってしか克服されえない。この主張には吉本の進歩主義的技術観が見え隠れするものの、反科学やリスク論だけの環境保護思想にも限界があったことは確かである。というのも、科学の害となる側面だけを指摘するだけで、その利となる側面をどう考えるかが明らかではないからである。

> またここには、すこしちがった考え方も成りたちうる。エコノミーはべつに活性化の状態になくてもいいのではないのか。生産と消費とが等量と等価で交換の場面をもち、ただ方向性（あるいは成長）が、人間の身体や生活の再生産が充分にみたされるような食糧をあたえて、すくなくとも飢餓の状態にならないようにしながら、食糧以外の欲望や衝動や願望や要求のイメージを増大させる方向に（エンゲル係数が少なくなるように）移ってゆくとすれば、もはや何もほかに必要でないというような考え方はありうるようにおもえる。それはエコノミーの活性化や膨張がなくてより低い水準であっても、

[199] 吉本隆明「「反原発」で猿になる」（初出『週刊新潮』二〇一二年一月五・一二日号）前掲書『「反原発」異論』論創社、二〇一五年、一三九～一四〇頁

平等と充足がえられて静謐な生が保てる保証がえられるならば、理想の社会像にあたっているとかんがえることとおなじだ[200]。

上記の引用で吉本が示している考え方は、際限なく活性化を追求する経済成長から抜け出して、飢餓ではない、平等・充足した理想の社会像を求めるというエコノミーの構想の可能性を示して、「脱成長」に極めて近似する。しかし、吉本によれば、このようなエコノミーの状態がほぼ失敗に終わる。なぜなら、総供給と総需要と関係がいつも過剰あるいは過少であるため、意識的にそのような理想の社会を企図するとしても、吉本の言葉を借りていえば、「元の木阿弥」に戻される。つまり、脱成長の試みは、再び資本主義の経済システムに飲み込まれてしまう可能性がいつも存在する。ここで、吉本は、シュムペーターの『資本主義・社会主義・民主主義』を引いて、生産様式における新しい結合の出現によって、市場の変化に変化が生じて、古いものが駆逐されるという「創造的破壊」の過程こそが資本主義の本質であると主張する。吉本がいうように、資本が蓄積され、肥大化して独占状態になるにつれ、大多数の労働者の困窮がもたらされるというマルクスの予想とは異なり、資本の独占状態が存在するが、大多数の労働者の生活水準も実質的に上昇したというのが現実である[201]。このようなことを踏まえて、吉本の産業経済論は、工業化と資本主義がもたらした制約と疎外が多少あるが、それを人類の運命と生存と関わるものとして誇張するのではなく、万人が貨幣資本の所有者になることは、高度経済社会の経済的理想像とされる。こうした理想像は、大衆の貧困という問題の解決を前提とする。

そこで、吉本は、『大衆的貧困の本質』におけるガルブレイスの方策に頼っている。つまり、所与としての環境と生産の循環に対する「順応」を、貧困の本質とする。つまり、既存の農業の生産様式を変えようとせずに、土地から与えられたものに依存する従順な習性のことである。この順応は、慣れ親しんだ環境で低水準のままを維持する内在的なものとされる。吉本がまとめたガルブレイスの考えによれば、「第一は「順応」をうちくずすこと、いいかえれば「順応」に抵抗し、またそれを拒否して貧困の均衡から抜けだそうとする意欲ある人の数を拡大すること。第二にその脱出をやりやすくすること[202]」である。貧困の問題をクリアでき、経済的な自由が万人に拡大していく際に、人々は、自然に政治的な決定権のプロセスに介入しうるのである。このような吉本の構想は、ボードリヤールとの対談で明白に提示されている。つまり、消費資本主義段階における「経済的なリコール権」が明文化され、国民大衆の利益に反する行為をする政府をリコールできるということである[203]。このように、吉本は、個人の経済的自由を重要視して、国家と政治の枠からの離脱を主張する。経済

---

[200] 吉本隆明「エコノミー論」『ハイ・イメージ論Ⅲ』（初出福武書店、一九九四年）筑摩書房、二〇〇三年、一三八頁
[201] 同上、一七八～一七九頁
[202] 同上、一八五頁
[203] 吉本隆明 183 講演、ボードリヤール×吉本隆明「世紀末を語る――あるいは消費社会のゆくえについて」http://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a169.html

的利益誘導を基点とする「経済」的な人間と消費社会は、六〇年代吉本が主張する生活世界に依拠する大衆の存在様式のバージョンアップである。

他方、エコロジー思想家が唱える環境正義[204]と反体制運動の市民統合は、環境倫理を根底に据えられている。例えば、土井淑平は、吉本の都市論がエコロジーの問題を見過ごしたとして、「土地の異常な高騰・住宅難・交通混雑・環境汚染・ゴミ処理・巨大災害の脅威[205]」などをあげて、巨大都市の病理を突きつけている。また都市化は、大衆社会を作り出し、市民の自立と自治の実現が妨げられ、市民性の危機でもある。巨大都市に関する土井の都市論の指摘は、事実として現在にも通じる正当なものである。土井によれば、現代の資本主義の急速な工業化と都市化は、都市のみならず、都市の発展を維持するための農村の寄与と犠牲を必要とするため、過密と過疎という都市と農村との相互的危機を招くことになった。したがって、都市の諸病理の問題の解決は、環境改善のポイントである。「個別の都市と農村の単位を超えたより広い地域という規模で、都市の区画と同時に田園と農業を保存し内包する、開かれた都市＝農村複合体のエコロジカルにして自治的な連合を提案[206]」している。土井は、特に東京という巨大都市の例を取り上げて、環境汚染とそれによる人々の健康被害などの都市の問題を指摘している。吉本は、こうした都市と農村との有機的調和というエコロジー社会の提案を、退行社会とみて厳しい批判を行う。吉本からみれば、大都市がすでに作り上げられてしまった以上、土井のような試みは、都市を壊すことを意味する。

吉本によれば、都市と農村との融合というエコロジー社会という理念は、「大衆のために」を拠り所とするが、その後の具体的代替案を示さないかぎり、「大衆を殺す[207]」と同義である。ここには、「人民のための民主主義」と「人民による民主主義」の区別があらわれている。前者は、民意をないがしろにして理念のために、独断的な非民主的政治に転化する懸念がある。また後者は、ポピュリズムの負の側面をはらんでいる。こうした民主主義の価値判断の違いを明確にせずに、ひたすら調和したエコロジー社会のビジョンのもとで、議論を進めては、非民主主義の問題のみならず、現実との乖離を主張する反批判を呼び起こして環境問題の解決をより一層難しくするおそれがある。しかし、吉本の反批判は、土井のエコロジー構想と都市論を「反都市」に読み直した上で、それを誇張することで論破している。吉本には環境への負荷の問題に対する認識が明らかに欠如している。

他方、環境保護の思想は、常套句で終わってしまわないように、常に経済発展という利益の問題に向き合わねばならない。さらに問題は、いかなる戦略で人々を環境問題に統合・動

---

[204] 例えば、一部の国々は、自国の経済的利益を求めて、工場の海外移転などによって受け入れ国の環境破壊を引き起こしている。また気候正義の例も取り上げることができる。二酸化炭素の排出量が多い国々は、経済的な豊かさを享受しているが、それによって引き起こされた地球温暖化のリスクは、発展が遅れている国の人々も背負わされている。

[205] 土井淑平『都市論』三一書房、一九九七年、二七四頁

[206] 同上、一三九～一四〇頁

[207] 吉本隆明 183 講演、「究極の左翼性とは何か――吉本批判への反批判」
https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a105.html

員できるかという根拠づけである。環境問題・危機に対するエコロジー思想の訴えは、倫理的根拠も十分持って、一般常識になったぐらい認識されているので、決して人々に響いていないわけではない。しかし、環境問題の課題が以前と変わらなく、深刻化しつつあるのは、何故だろうか。その背景には、資本主義の独占支配による過剰生産と消費の要因が当然無視できない。これらの訴えは、吉本が指摘するエコロジー思想における「大衆の居場所の喪失問題[208]」に十分に対処できていない側面も影響している。つまり、エコロジー社会において大衆にいかなる生活が保障されうるかを明確に示していない。吉本が提起した疑念は、今日も環境保全の思想にとって避けて通らない一つの難関であるろう。

第三節　倫理と自然史過程

エコロジー思想には、科学技術の無制限の濫用による環境と人間への負荷を考慮する面がある。初期の吉本は、「原子力の応用といふ問題が呈示する重要さは、実は科学的意味のうちにはなくて、むしろ倫理的意味のうちにあるといふことを徹底して考へるのは良いことだ。多くの人達の錯覚はここに在るに違ひない[209]」と述べている。しかし、核問題と原発問題をめぐる吉本の一連の言説は、エコロジー思想と正反対の立場をとり、賛否両論を呼んだ。本節では、反核・反原発の吉本の考えのキーワードである倫理と自然史過程の問題を考察する。

まず、「「反核」異論」をめぐる論争を述べる。論争の発端は、中野孝次らの文学者が一九八一年一二月の「署名についてのお願い」と一九八二年一月の「核戦争の危機を訴える文学者の声明」をもって呼びかけた反核署名活動である。つまり、中野孝次らの反核声明は、世界で核戦争を引き起こす可能性と能力を持つ米ソ両国に抗議運動をすべきなのに、核戦争の危機を訴えてアメリカだけを非難して、ソ連を不問に付す問題を抱えている。それへの批判として吉本は、論争をはじめた。吉本によれば、「地球が破滅する」という絶対的な普遍正義の場所を設定して、政治的な問題に「核」という科学の問題を持ち込むことは、己の政治目的を隠すものであり、それは倫理的言語の停滞を呼びこむ。

> わたしたちの言語が、いま倫理的に振舞っているのは、現在の停滞のいちばん露骨な形式に、身を置いたじぶんを肯定しているか、政治的な言語を退化させて、倫理の言葉で代償しているかどちらかなのだ。（中略）
>
> これが「ひとたび核戦争が起これば」「全世界を破滅せしめるにいたること」はあきらかだから「人類の生存のために」「すべての国家、人種、社会体制の違い、あらゆる思想信条の相違をこえて、核兵器の廃絶をめざし」て「核戦争の危機を訴える文学者の声明」に署名をして欲しいという、中野孝次らの情勢認識である。もちろんわたしは、かれらにむかって、君たちは「人類」としてそんなに「生

---

[208] 同上、吉本隆明 183 講演、「究極の左翼性とは何か――吉本批判への反批判」

[209] 吉本隆明「詩と科学との問題」（初出『詩文化』第八号一九四九年二月一五日）『「反核」異論』深夜叢書社、一九八二年、一四七～一四八頁

存」が心配なのかとか、君たちは誰からも非難や批判を受けなくてすむ正義を独占した言語にかくれて、そんなにいい子になりたいのかと半畳を入れたいのだ。そして誰からも非難されることもない場所で「地球そのものの破滅」などを憂慮してみせることが、倫理的な言語の仮面をかぶった退廃、かぎりない停滞以外の何ものでもないことを明言しておきたい。[210]

文学者たちは、核戦争の恐怖と人類の生存の危機を訴えることによって人々の支持を得ようとしている。しかし、目的はどうであれ、ほとんどの政治的な呼びかけは、大義名分が必要である。たとえば、どんな国でも、国民を説得させるために、政治的判断と行動を、いかにも正義であるかのように論理化している。吉本は、こうした文学者の呼びかけ運動を、戦争イデオロギーによる民衆の動員の記憶と結びづけて、懸念している。実際にも、この反核呼びかけ運動は、署名をしなかった作家の名前の公表を求める声があがり、署名を強制するかのように変質していく傾向があった[211]。

「停滞論」に続いて、吉本は、核エネルギーはあくまで科学の問題であるとして、反核声明を批判する。吉本によれば、「核エネルギイの問題は、石油、石炭からは次元のすすんだ物質エネルギーを、科学が解放したことを問題の本質とする[212]」べきだが、文学者の反核理念は、それを政治的戦略として利用するのが、倫理的反動であるという。吉本は、「科学が「核」エネルギーを解放した」ことを、核エネルギーに対する「「本質」的な認識」として、政治や倫理主義的な発想にすりかえてはいけないと考えている。このように、吉本は、自然科学の本質を、人間社会の政治性と倫理性から引き離して考えるべきだという立場から、反核の原理と対峙する。吉本によれば、科学は、自然を変革していくのではなく、自然を模倣しているのである。たとえば、膨大なエネルギーを噴出させる原子力は、吉本にとって、自然現象の新たな模倣にすぎない。

このような吉本の言説を受けて、吉本の立場をめぐる対立が生じた。例えば、瀬尾育生は、吉本を擁護して、「自然史的過程」こそが優先すべき問題の核心であり、技術から倫理を引き離すべきだと考える。

『「反原発」異論』に即して言うと、原発をはじめとする技術の問題のうち、政治的関係や社会的な利害と複合している部分については、「倫理」が、技術の進行を早めたり遅らせたりすることがありうる。またこの政治的・社会的関係のなかではさまざまな「責任」の次元が存在しています。だがその本体である技術的な問題に関するかぎり、そこでは自然史的過程が貫く。倫理は決して関与しない。技術は先へ、前方へ進む。技術が生み出す問題は、その技術の限界を技術自身が克服すると言うようにしか進まない。そこでこの本の主張の第一核心は何かと言えば、「技術」の必然性のなかに「倫理」

---

[210] 吉本隆明「停滞論」（初出「海燕」四月号一九八二年四月）『「反核」異論』深夜叢書社、一九八二年、九～一一頁

[211] 対談青野聰・立松和平「「メドウサ」の顔の前で」『世界』一九八二年七月号、九八頁

[212] 吉本隆明「「反核」運動の思想批判」（初出「読書人」一四四五号～一四四七号一九八二年八月）『「反核」異論』深夜叢書社、一九八二年、四七頁

を介入させてはならない、ということです[213]。

瀬尾は、ほぼ吉本の考えを踏襲して、技術が自然史的過程に属するものとして、技術進歩主義と科学における「価値自由」という立場から、技術から倫理的な意味を脱色しようとした。文学者たちは、ソ連を平和勢力として非難の対象から外した。このことに見られるように、彼らの反核の呼びかけは党派性を帯びたものであった。にもかかわらず、表向きには「人類の滅亡」の危機を倫理的に訴えた。吉本にとって、この欺瞞こそが問題であった。だが、技術と倫理の関係性は、技術の必然性をそのまま自然史的過程に回帰させることで済むものだろうか。人工物は、ただ無から作られる「もの」ではなく、作られる過程においてすでに作為者の目的意識や主観性および価値判断に伴われている。したがって、このような技術と倫理の排他的関係の主張には異論の余地が大いにある。

また、「「技術」の必然性のなかに「倫理」を介入させてはならない[214]」という瀬尾の吉本理解は、そのまま吉本の考えを引き継いでいる。吉本は、反核声明が「人類が滅びる」という倫理を用いてそれを政治的に利用したという倫理の濫用を批判して、科学技術から全ての倫理を排除すべきであると主張する。吉本によれば、科学技術の問題と倫理の問題は切り分けられるべきである。科学の問題ではなく、核と原子力の応用こそが倫理の問題となる。それにもかかわらず、反核・反原発の論者は、原子力の応用の問題を科学の問題であるかのように提示している。こうした論調への批判は、吉本の主張のポイントである。石炭や石油、原子力といったエネルギーの技術の展開は、自然史的過程による科学的必然に従っている。倫理がそこに介入することができない。倫理が介入できるのは、原子力をいかに利用するかに関してのみである。それゆえ、原子力の応用の問題とは、「自然史的過程」によって出現した技術をどう利用すべきかという倫理的問題に属するのであって、自然史的必然に属する科学的問題ではない。このように、吉本の批判は、反核・反原発側に核エネルギーと原発を批判する新たな論理と根拠を要請している。しかし、今日、原子力の応用という倫理の問題も、原発による健康被害を認めるかどうかで議論が分かれている。健康被害の有無をめぐって、推進側も反対側もそれぞれ議論を支える科学の数値を示して対立している。原子力の応用の問題も、科学的根拠を必要としている。

他方、宮内豊は、『駁論吉本隆明』で吉本を批判している。宮内は、「エコロジーとマルクス主義」という原理論の視点から、「自覚」概念を用いて吉本の「本質論」と「自然」を相対化する。資本主義の生産力の発展は、弁証法と両義性を持っている。つまり、生産力の発展は、社会主義の条件を提供してくれるが、科学の疎外がエコロジーの問題をももたらしている。宮内によれば、こうした資本主義の生産力の発展の弁証法と両義性は、生産力と科学技術が人間の存在の基盤たる自然（人間と環境自然の両方を含む）に回復不可能な損害を与えてしまった時に、揺るがされざるをえない。

---

[213] 瀬尾育生『吉本隆明からはじまる』思潮社、二〇一九年、三四三～三四四頁
[214] 同上、三四四頁

そこで、宮内は、エコロジーと自然の危機を自覚できるのが人間にほかならないとして、「エコロジー問題の自覚こそが生産力の歴史における弁証法的な反転[215]」なのだと主張する。宮内によれば、「吉本の「本質論」が、マルクスの労働論に依拠するように見えながら、実は産業革命とともに発達した近代の科学技術に限局されているにすぎない[216]」ものである。対して、「自覚」は、「人間の営みの一切を包括する活動としての労働から、なんらの限局も加えずに導き出されている[217]」として、吉本の「直進的・不可逆的な進歩史観」を問題視して、自覚が吉本の「本質論」より根源的だという。

エコロジーとマルクスの視点で提起された上の宮内の批判は、資本主義様式において自然破壊と科学疎外の問題を自覚する人間の必要性を提起している。しかし、吉本は、マルクスの自然哲学と疎外論を異なる視点で見ている。吉本は、人間と自然との関係において相互に規定しあう原始的疎外が存在するとして、マルクスの自然哲学の本質を理解する。人間と自然との疎外関係を、直接資本主義社会に表象されるような経済的カテゴリーとしての疎外とを区別する必要がある。そこで人間がどうなるか。以下吉本の言葉を引用しておこう。

> 人間は妥当的あるいは整合的あるいは論理的形式的に整合するようには、絶対に振る舞うことができない。労働でも消費でもいいのですが、人間の挙動は必ず過剰であるか過少であるというふうになってしまう。それが人間なのだということに対する根本的な驚きがマルクスにあって、それが「資本論」の自然哲学であり、疎外論であり、労働価値説の根底だとぼくは思っているのです[218]。

吉本の自然哲学と疎外論の理解においては、宮内がいうような自然の均衡を取ろうとする人間の「自覚」が起こり得ないのである。つまり、自覚的に均衡を取ろうとせずに、人間の生産と消費、ひいては総需要と総供給の不均衡こそが資本主義の生産形式である。そうなると、宮内と吉本との相違は、両者の疎外論の理解に規定されてしまい、宮内の批判もやや弱くなる。

科学技術における吉本の問題に対して、中沢新一が「自然史過程」という概念を中心に指摘して新たな見解を示している。中沢は、「自然界の出来事のように、いかんともしがたい必然性をもって展開[219]」するとして「自然史過程」をとらえる。自然史過程についていけない部分は、人間がいくら抵抗しようとしても逆戻りできない事態に陥り、最終的には自然史過程に回収されてしまう。資本主義原理の出現がそうであるように、原子核技術＝科学技術の発展もこのような自然史過程に属する、というのが吉本の立場とされる。

具体的には、中沢は、「エコロジー思想は、疎外を本質とする人間の心的能力が開く地平を

---

[215] 前掲書、宮内豊『駁論吉本隆明』論創社、一九八四年、五八頁
[216] 同上、六〇頁
[217] 同上、六〇頁
[218] 長崎浩・吉本隆明対談「科学の普遍性を問う」（初出『中央公論』一九八一年一〇月号）前掲書『「反原発」異論』論創社、二〇一五年、一七二～一七三頁
[219] 中沢新一「自然史過程」『新潮』二〇一二年五月、二二七頁

閉ざして、自然的秩序への回帰をめざしており、反核運動は技術というものがもつ自然史過程の本質を見誤っている、というのが吉本さんの基本的な論点[220]」であると理解し、エコロジー思想と吉本の思考の相違を示している。その上で、中沢は、自然史過程に関する吉本の思考の錯誤をも指摘する。中沢によれば、自然は、地球生態圏の自然と人間の脳内自然という二つの領域を区別して考えるべきである。つまり、生態圏の自然において植物による太陽エネルギーの変換を土台とする生命活動が行われ、原子核が比較的安定している状態にある。生態圏の自然においては、核融合・核分裂が起こりにくいのである。このような自然から逸脱するところの人間の脳内自然が、原子力技術を生み出すのである。そこで、問題なのは、二つの自然の間のインターフェイス（接点）がきわめて脆弱で未開発であることである。したがって、原子核技術の失敗は、吉本がいう自然史過程ではなく、むしろ「現代の科学技術の発達が「自然史過程」との不一致[221]」を最もよくあらわしている。

このように自然史過程という思考原理の内部から吉本の思考を捉える中沢の指摘は、エコロジー思想と吉本との議論を新しい視点で整理して説得力を持つ。だが、吉本の思考あるいは科学技術が抱える問題の対処法として、中沢は、自然史過程に一体化できるように、「科学的思考自身が、二つの自然（地球生態圏および地球生態圏をはみ出した過剰形態における人間の脳内自然をさす。たとえば、原子核技術は、後者の方に属する――筆者注）の間のインターフェイスとしての構造をもつものにつくりかえられなければならない[222]」と、現代科学の自己変容を促している。このような科学の変容を求めるという対応は、吉本が示す人間側による科学技術的な防御よりも、科学と自然史過程との均衡の状態を保てるような科学のあり方を提起している。吉本がいう科学による自然の模倣と技術的な防御をはじめ、上の宮内が主張する人間の自覚や、中沢が主張するインターフェイスの構造の作り直しなどといった考えは、人間と自然との関係をめぐる思考の根底において、共通性がある。つまり、三者とも、人間と自然とが相互に規定しあうという「疎外」の関係を前提としつつ、自然を疎外・作り直す人間側の主体的な働きかけが暗黙に強調されている。

中沢は、自然史過程という概念の再解釈によって、吉本の考えに修正を施して、正当な議論である。しかし、中沢と吉本がいう自然史過程は、人間と自然との一体感を含意するところが問題がなくもない。自然による人間への復讐は、確かに人間の過剰な生産・消費活動に深く関わっている。しかし、それを抑止しきれないのは、科学技術がもたらした環境危機に対する自覚が欠如しているからだけではない。人間側からみる対象としての生態系の自然を、人間との一体感という観点で考えることによって、問題が生じることもある。自然を配慮しないと、人間自身の生存も危機にさらされる。この場合、人間と自然との一体感は、自然を自覚して人間の過剰な活動を抑制するように促す。他方、一体感であるがゆえに、自然への人間の干渉が許されるのである。逆に言えば、生態圏としての自然の中に、人間の干渉

[220] 同上、二二九頁
[221] 同上、二三二頁
[222] 同上、二三二頁

が及ばない領域が存在するのである。たとえば、近年、広大な規模の台風や地震、洪水は、人間にとって、人間の活動を通して受動的に損失を最低限に抑えているが、ほとんど無力である。このような人間の力では、完全な制御が期待できない自然災害があることを、われわれは知っている。こういう時は、自然との一体感よりも、自然には自然の摂理があると強く認識するが良い。一旦起きてしまえば、取り返しのつかない問題に関しては、それを人間の統御不可能な極限と設定しておくべきである。人間と自然との調和は、いつまでも人間側の能動性に全てをかけることではなく、人間と切り離して自然を考えるべきではなかろうか。

おわりに

第三章で述べたように、六〇年代の『共同幻想論』における幻想論類型の析出は、吉本における上部構造論の帰結を総括するものである。社会に対する包括的な認識を獲得するためには、観念の諸形態を総合的に解明するほかに、下部構造の課題も当然残される。資本主義と消費社会に対する吉本の関心は、こうした「社会の総体ヴィジョン」を獲得するための、下部構造の領域の解明の課題にあたる。吉本は、消費社会と資本主義を批評の対象の中心にさだめて賞賛しているように論じた。しかし、それは、七〇年代以降に吉本に起こった転換として捉えるべきではなく、六〇年から吉本の一貫した姿勢であることを指摘したい。吉本の戦後出発は、生活に基盤をおく戦後ブルジョア民主主義に賭けている。さらに、高度な資本主義と消費社会においては、経済的な自由の拡大は、さらに民主主義における個人の政治的自由の土台になったと吉本は、考えている。こうした考え方は、シュムペーターに依拠して資本主義と社会主義という体制イデオロギーの区別を乗り越えて新しい歴史的段階において民主主義の在り方を示している。高度な資本主義社会において、かつての革命的な主体は、消費者に変わった。このような動向に関して吉本は、鋭く反応して民主主義主体の新たな可能性を探ろうとした。しかし、消費社会は、受動的な消費者を大量に生み出し、必ずしも民主主義とは言えない。なぜなら、資本主義の疎外に抵抗できない人間は、消費を自由に楽しむように見えるが、消費行為を通して、社会の疲弊から感じた無力感を受動的に解消しようとしているにすぎない。

このような吉本の試みを通して、戦後復興を通して大衆の物質的な生活の貧困の克服が敗戦の退廃を経験した吉本の主な関心であったことが垣間見ることができる。しかし、エコロジー思想における環境保護の問題提起は、物質的なもの貧困ではなく、むしろ消費の過剰こそが様々な都市問題を引き起こすことを訴えかけている。吉本は、早い段階で脱成長の可能性を認知しているが、市民派のエコロジー思想が構想する脱成長後の未来図において大衆の生活の保障が十分ではないとして、ユートピアであると退ける。吉本は、脱成長のユートピアとは、逆のユートピアの可能性を提起する。つまり、脱成長のような逆戻りするような道ではなく、技術的人工物が自然より自然的なものが作れるという科学の進歩に吉本は、期待をかけている。しかし、いうまでもなく、ここで吉本も、科学技術ではなんでも作れるという技術のユートピアを作っている。

科学技術に対する吉本の過剰な信頼は、反核・反原発への批判の言説から読み取れる。吉本は、文学者による反核・反原発は、外在的な理念をもって科学技術の「価値自由」を掣肘したとして、倫理的な言葉の濫用を批判している。吉本は、反核・反原発の理念に反対していたが、吉本が主張するように、技術を作る人間側の主観的意図などのような科学技術に内在する倫理性も排除するべきではない。

また、科学に対する吉本の考えは、「自然史過程」という思考に由来するものである。自然史過程において、全ての事象は、自然のように歴史的必然性を持って自足的に発展していく。先行研究が示すように、科学技術が自然史過程に合致しないという認識は、吉本には十分思考に取り込まれていない。だが、人間と自然との相互規定の関係を考えるときに、「自然史過程」を自明視することは、問題をふたたび科学技術を使用する人間側の主体的な改善に戻される。むしろ、吉本が指摘するように、自然と人間との不均衡な関係が存在する。しかし、人間の過剰、過少な活動による不均衡とそれによってもたらされる潜在的・現実的な危険性を考慮しながら、科学技術の在り方を考えるべきではなかろうか。

さらに、取り残されているのは、自然史過程がいかに「悪」の問題に抵抗しうるかという課題である。原発事故や地下鉄サリン事件などといった巨大「悪」は、このようなあるがままの自然史過程を否定するかのようにあらわれる[223]。吉本の自然史過程と大衆論は、やがて『最後の親鸞』に至って一つの着地点に到達する。終章において「衆生」と「悪」の課題は、いかなる倫理的な帰結をもたらしうるかを考察する。

[223] 芹沢俊介・高橋順一「未完の吉本隆明「修辞的な現在」における倫理の可能性」『現代思想七月臨時増刊号』第四〇巻第八号、二〇一二年、四四頁

第五章　　大衆論と「知」の境界――「悪」と「愚かさ」

はじめに

本章の目的は、吉本隆明の大衆論を、「知」の境界の見地から捉え直すことにある。

かつて吉本が語った大衆論は、生活世界を拠り所として「知」の境界を指し示そうとするものであった。吉本が告白するように、「親鸞論」は、吉本の大衆論の着地点でもある。吉本による「知の克服」は、飢饉と地震の危機の時代に信の構造と宗教の共同性を解体した親鸞にその範例を求めた。吉本が親鸞に見出したのは、頂きを極めた「知」が、非知（無知ではなく）に着地する、という自然過程である。こうした自然過程に根ざす吉本の思考が、実践的倫理に応答しうるかを問う。しかし、従来の先行研究は、「大衆の原像」と「大衆を絶対敵にしない」などの吉本の造語と言説から、大衆擁護・大衆神聖化であるかのように吉本の大衆論をとらえている[224]。吉本における大衆の「悪」と「愚かさ」の問題は、看過されている。この章では、吉本の大衆論における「悪」と「愚かさ」からいかなる倫理的な帰結をもたらしうるかを考察する。

第一節　日本の敗戦と大衆の存在様式

「大衆の原像」という吉本の造語は、六〇年代に作られてから議論の対象を扱う際の吉本の思想の指標となった。しかし、吉本が大衆をいう時に、誰もが生きたことのない大衆のもともとのイメージと現実的な大衆とが混淆しているように論じられている。大衆の原像という原理を解明するためには、吉本による「大衆」の捉え方を再検討する必要がある。

敗戦は、吉本にとって衝撃的な事件であった。かつて皇国少年だった吉本は、日本は徹底抗戦を行うはずと確信していたが、迎えられたのが日本の無条件降伏だった。戦場の兵卒あるいは一般国民と同じく、吉本は、戦争期に樹立された確固なる信念の崩壊の経験を余儀無くされた。だが、敗戦になると、日本全体の雰囲気がガラリと変わった。かつて、戦争協力した前世代の知識人たちは、戦争中、大衆は、内面において実は平和を追い求めていたと、大衆を無垢なイメージにすることで、自分も面従腹背だったと己の戦争責任を免れようとした。一部の知識人は、戦争中に戦争協力の詩を書いたにもかかわらず、戦後に入ると、いきなり、民主主義を唱えるようになる。そうした知識人への違和感を持って、吉本は前世代の戦争責任論の追及から戦後の批評活動を始める。

ここで特に注目したいのは、戦争における大衆の「悪」に関する吉本の見解である。たとえば、詩人の岡本潤によれば、「庶民は戦争指導者の指図に従っているようにみせながら、ソッポを向いていた[225]」と、大衆の「面従腹背」を主張する。吉本は、岡本の言説を引いて「面従腹背」という前世代見解を否定する。

---

[224] 小浜逸郎『吉本隆明　思想の普遍性とは何か』筑摩書房、一九九九年、一二一頁

[225] 吉本隆明「まえがき―文学者の戦争責任」（吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』、淡路書房、一九五六年、一三頁）

庶民が軍部や翼賛議員を圧倒的に支持していたというのは、岡本のいうような歴史の偽造ではない。厳たる事実である。庶民が支配者にたいしてソッポを向いたのは、その内部における心理的部分においてであり、混沌とした動きにおいてである。庶民の内部にあるイデオロギー的部分は、あきらかに軍部や翼賛議員を支持し、そう動いたのだった。わたしが、庶民意識を問題にした場合、その意識構造のイデオロギー的部分を云々するのは当然であり、一面だけを見ない偏見ではない。岡本などの発言の周囲には、現在、前世代の民主主義文学者の見解があつまっている。新日本文学七月号「知識人の戦争体験と挫折」における中島健蔵から中野重治にいたる知識人の発言の根底には、戦争期の自己の内部世界の問題を、経験によっておし流そうとする傾向と、戦争期においては全き仮面によるのでなければ表現自体が不可能だったという強弁がかくされている。そして、この強弁をひきはがしたとき、戦争期における知識人と庶民とに共通な、膨大な暗さが露出してくるのだ。[226]（傍点筆者）

吉本は、「面従腹背」という見解を、戦後民主革命を敗退に導いた重要な原因の一つであると見ている。大衆の中にある支配ヒエラルキイにたいする脆弱点という「悪」の部分を正当にみつめてその脆弱点こそ変革の契機として捉えるべきだが、それらの知識人はその問題を見過ごしているという点は、吉本の批判のポイントとなる。

また「大衆論」の形成の一つのはっきりした段階として「転向論」における「大衆的動向」という吉本の言葉である。転向の代表例は、一九三〇年代、日本共産党の佐野学と鍋山貞親が天皇制権力の圧迫に屈して自ら共産主義を放棄する声明を出した獄中転向である。転向組に対して小林多喜二と宮本顕治、蔵原惟人らの「非転向」は、戦後、権力に屈服しなかったことから称揚され権威化されていた。しかし、吉本によれば、権力への屈服というような思想の節操の問題ではなく、「大衆」からの孤立を、転向と非転向の最大の理由とする。

日本的転向の外的条件のうち、権力の強制、圧迫というものが、とびぬけて大きな要因であったとは、かんがえない。むしろ、大衆からの孤立（感）が最大の条件であったとするのが、わたしの転向論のアクシスである。生きて生虜の恥しめをうけず、という思想が徹底してたたきこまれた軍国主義下では、名もない庶民もまた、敵虜となるよりも死を択ぶという行動を原則としえたのは、（あるいは捕虜を恥辱としたのは）、連帯意識があるとき人間がいかに強くなりえ、孤立感にさらされたとき、いかにつまづきやすいかを証しているのだ[227]

吉本によれば、軍国主義のもとで大衆が生死を度外視してまで内面から戦争を支持するというのは、日本社会の総体の現実である。具体的には、「一九三一年（昭和六年）満州事変、一九三二年（昭和七年）上海事変、国内における相つぐ右翼テロ事件にあおられて、次

[226] 吉本隆明「まえがき―文学者の戦争責任」（吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』、淡路書房、一九五六年、一五頁）
[227] 吉本隆明「転向論」（初出『現代批評』第一号一九五八年一一月）『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、九～一〇頁

第に、戦争へ傾いてゆく大衆的動向[228]」は、日本社会全体を圧倒的な勢いで覆っている。しかし、転向組にせよ非転向組にせよ、日本の共産主義者の前衛知識人たちは、こうした大衆の動向と深層の心理という日本の現実社会状況を解明するのではなく、コミンターン・テーゼの反戦の国際主義という理念だけを堅持している。吉本によれば、近代的なモデルに基づいて日本社会における現実な大衆的動向から離脱した反戦主義は、日本封建的な要素を乗り越えられないため、転向を引き起こしたのである。そのため、思想の節操という基準で非転向に優位をおき、転向を批判すべきではない。吉本が冒頭で述べるように、転向は、「日本の近代社会の構造を、総体のヴィジョンとしてつかまえそこなったために、インテリゲンチャの間におこった思考変換[229]」として捉えられるべきである。それゆえ、大衆からの孤立の問題を反省する積極性からみれば、転向と非転向について優劣をつけられない。

> 佐野、鍋山の転向を、天皇制（封建制）への屈服とかんがえるのは、常識的なものであるが、わたしは、さらに、このことを、大衆的な動向への全面的な追従という側面からもかんがえる必要があるとおもう。これを、佐野、鍋山の転向の内面的なモチーフからいいかえれば、天皇制権力の圧迫に屈した、ということの外に、大衆からの孤立に耐ええなかったという側面を重要にかんがえたいのだ。佐野、鍋山の転向には、それなりに、大衆的動向からの孤立にたいする自省があったのはあきらかである。この自省は、政治的には、民族と階級との反撥か、融合か、というような見当外れの形でおこなわれたため、思想的な意味をもつことができなかったが、この自省に関するかぎり、三二テーゼの原則をまもって、非転向のまま獄中におかれた二三の革命家が、佐野、鍋山よりも高級であった、ということはありえない。いわば、それは同じ株が二つにわかれたものにすぎなかった[230]。（傍点筆者）

また、吉本は、特に優位を与えたのが中野重治の転向小説『村の家』における主人公勉次の転向である。勉次は、逮捕され転向した後に、故郷に帰り、父親の孫蔵にもう文筆は捨てろと］迫られるが、やはりこれからも書いていきたいと答える。吉本によれば、勉次は、「認識しなければならなかった封建的優位との対決にたちあがって」「屈服することによって対決すべきその真の敵を」摑みとる契機をもっていた[231]。

大衆の動向は、その深層において日本の大衆のナショナリズムを意味する。吉本が指摘するように、日本の「ナショナリズム」を語る場合、「天皇制的な民族全体主義」「排除主義」「超国家主義」「侵略主義」などといった代名詞によって暗く表象されることが多い。特にリベラル派知識人とマルクス主義者たちは、日本の「ナショナリズム」という語に対して、戦争に加担する「罪の意識」と抑圧された「被害意識」を持ち合わせている。このような言説には、日本の「ナショナリズム」がほぼ「絶対悪」の象徴とされている。しかし吉本の見るところでは、このような日本の「ナショナリズム」の罪とそれに相応する罰が明確にされ

---

228 同上、一五頁
229 同上、六頁
230 同上、一六頁
231 同上、一四頁

ていない。たとえば、戦後、戦争の死者である大衆に対して己の罪と罰を十分に対置していないリベラリストの知識人と、戦争を肯定する右翼知識人たちとの思想的な対決は、罪と罰の問題が明確されていないことを表している。ここで、吉本は、日本の「ナショナリズム」を新たに捉える必要性を提起している。つまり、吉本は、日本の大衆の「ナショナリズム」をそのまま「悪」として全否定して顧みないのではなく、むしろそこには、権力を乗り越えて自立するものが、生活という過程において存在すると考える。吉本の分析によれば、昭和期に入り、大衆のナショナリズムの心情は、生活の実感性を失い、生活全般を対外侵略思想に「概念化」させられたことが問題となった。経済的には、資本性の圧迫によって、農村の困窮化と都市の大衆の生活の不安定の問題が起こった。こうした生活の困窮と不安は、政治的には、知識層のウルトラ・ナショナリズムの思想化を通して、満州事変などの戦争への突入を促したのである。しかし、日本の共産主義者などの近代主義の知識人は、以上のような日本社会の現実とナショナリズムの根源の部分を見ずに、マルクス主義などのような近代的な理念と反戦思想のモデルを導入して天皇制ファシズムと封建制の疲弊を乗り越えればよいと考える。吉本によれば、これこそが、日本の知識人の抵抗運動は天皇制ファシズムに抵抗できなかった要因である。ここから、「自立」と「大衆の存在の基盤」という吉本の大衆論のキーワードが生まれたのである。

吉本の大衆論がもっとはっきりした形であらわれたのは、『丸山真男論』における天皇制ファシズムの分析においてである。吉本は、「絶対的価値体としての天皇を中心とした日本の天皇制近代社会では、ほんらい自由な主体意識を前提としている独裁の観念はそだたず、軍部官僚の独裁とか、専横とかいうことが云われながら、それらの軍部官僚がたんに天皇に責任を委譲した事務官僚にしかすぎなかった[232]」という丸山のファシズム論における「主体意識の不在」の指摘を優れたものとして評価を与えている。しかし、丸山の大衆の捉え方について吉本は異なる見解を展開している。

> 大衆はそれ自体として生きている。天皇制によってでもなく、理念によってでもなく、それ自体として生きている。それから出発しない大衆のイメージは、すべて仮構のイメージとなる。ほんとうは、大衆の日本的な存在様式の変遷如何として設定されなければならないもんだいを支配ヒエラルキイが思想的に天皇制から、ブルジョア民主主義に変わった（あるいは変りつつある）から、大衆的な課題は、民主主義の擁護または確立にあるといった仮構のイメージで捉えることになる。これは現在の丸山学派や類縁関係にある市民主義知識人のおちいっている一般的な錯誤に通じている[233]。（傍点吉本）

それでは、大衆が悪をなすのは何故だろうか。大衆の存在様式と天皇制の存在様式との関

---

[232] 吉本隆明『丸山真男論』（初出一九六三年、一橋新聞）『吉本隆明全著作集』一二巻、勁草書房、一九六九年、八九頁
[233] 同上、二六頁

係は、その問題を解き明かすポイントである。

> 中国や比律賓での日本軍の残虐行為は、「一般兵隊」が、真善美の体現者である天皇の軍隊であるから、究極的価値を保証されていると考えたがゆえに、おこったのではありえない。むしろ、「一般兵隊」の残虐の様式そのものが、天皇制の存在様式そのものを決定する民俗的な流れとしてつながっていたというべきである。天皇制が壊滅し、そのイデオロギーはすでに博物館にしか行きようがないにもかかわらず、日本型の知識人たちが現在でもなお、恐怖のイメージをここに結びつけるのは、このことを視ようとしないからである。戦時下、天皇制イデオロギーのもっとも根幹的な部分は、現実の支配体系としての天皇制や、そのイデオロギーが消滅すると否とにかかわらず、大衆の存在様式のなかに変化しながら残存して流れるものであった[234]。

つまり、吉本は、兵士の残虐さについて、丸山のファシズム論に従えば、天皇制ファシズムの構造によるものであるという側面が強調されて、その悪は、相対化されてしまう可能性があると考える。天皇制の存在様式によって大衆の存在様式が規定されるのではなく、大衆の存在様式は、天皇制の存在様式を決定するという逆の考えを、吉本は示している。このような吉本の考えは、「悪」を、日本の天皇制ファシズムというシステムの問題に帰結させるのではなく、本来、大衆の存在様式の根底に潜在的にあったとしてとらえ、戦争責任論に新たな視点を提供している。また、近代主義知識人たちが依拠する西洋モデルに対して、吉本の「大衆の存在様式」は、非西洋社会としての日本の後進性の表象として提起されたが、日本の思想の底辺における民俗の実感から、権力からの自立と抵抗の突破口も同時に導き出される。その可能性は、戦後、市民民主主義批判の文脈において余すところなく披瀝されている。

第二節　大衆論と戦後市民民主主義

吉本の大衆論が強い喚起力を持ったものとして注目を浴びる契機は、市民民主主義知識人への批判にあった。しかし、第二章で述べるように、吉本と市民派との対立に関して、「市民と大衆」「知識人と大衆」という対立図式が出来上がり、固定化してしまう。吉本は、大衆の原像を通して、若者の反権威的な心証をとらえて膨大な読者を獲得した。他方、大衆神聖見という吉本への批判も続出している。さらに、六〇年代の吉本の大衆の原像が批判力を持ったが、七〇年代から八〇年代以降にかけて吉本によって表明された消費社会の肯定は、六〇年代の大衆論の失効ではないかという見方も一般化される。

以上のような疑問を解くために、「大衆の自立」と市民民主主義への批判のポイントを確認する。「転向論」で近代知識人たちが受容したような思想モデルの無効を宣告しているように、吉本は、戦後民主主義も民主主義の根源化のプロセスを通していかないと陳腐なものに陥りかねないと警告を鳴らしている。

---

[234] 同上、二九頁

そういう問題を体験思想として取りだしてみた場合たとえば戦争なら戦争自体をいちおう受けいれながら内面的問題として民主主義、デモクラシーの思想を保持していたという二重の体験をもった戦後民主主義をかんがえると、西欧の民主主義者の最良の部分は、生命をおとしても民主主義を守るという戦闘的な民主主義者として戦争を通過しているが、それにたいして日本の民主主義者は内心で民主主義をかんがえながら現実には戦争そのものにみずからも参加するという二重性しかもちえなかったのであった。（中略）また日本デモクラシーの体験、たとえば丸山真男の体験、戦争のくぐり方の体験というようなものをかんがえてもやはり、そういうものが単に民主主義という観念で世界普遍性として通過してしまうのであり、あるいはブルジョア民主主義、あるいはプロレタリア民主主義、人民民主主義というかたちで世界普遍性であるかのようにそれ自体がかんがえられるかぎり、その実体構造を付与することができないという問題が出てくるのだ。その実体構造が付けられないという課題は戦後わたしたちが体験思想としてもどうしても解かなくてはいけないとかんがえてきたわけである[235]。

吉本が感じた日本の民主主義と根源的な民主主義との隔たりは、戦争中に戦争を論理化したにもかかわらず、敗戦になるや否や、市民と民主主義を唱えるような知識人に一番象徴的に現れている。「日本の場合に、戦争はいいもんだぞといった人物と、平和と民主主義を守りましょうという人物がおなじだったりする[236]」という知識人の変貌に対して、吉本は、苛立ちを禁じ得なかった。また「民主主義」と「市民」に対する吉本の不信もそこから生まれる。

戦後、「民主主義」という言葉と「市民」という言葉に最初の不信と疑惑を私に植えつけたのは、京都学派の哲学者鈴木成高である。鈴木は、太平洋戦争期に、あるときはランケを、あるときはマイネッケをかりて国家形成の理念を合理主義的に論理づけてみせた。敗戦がひとたびくるや否や、ほんの数ヶ月もたたぬうちに鈴木成高は突如として、わたしの耳がかつて戦争期にきいたこともない「民主主義」や「市民」という言葉をかりて平和を合理化する一文をある新聞に書いた[237]。

さらに、吉本はこうも述べる。「いまにしておもえば、わたしの敗戦体験のもっとも重要な核のひとつは、知識人「ナショナリズム」として思想化された日本のウルトラ・ナショナリズム思想が、その美麗なスローガンの裏面に醜悪な現実をもっていたという程度にすぎ

---

[235] 吉本隆明「国家のイメージと大衆ナショナリズム」（初出講演一九六五年一一月二一日京都大学）『吉本隆明全著作集』一四巻、勁草書房、一九七二年、七九頁
[236] 講演「戦闘の思想的土台をめぐって」（初出一九六一年十一月一九日東京都国鉄労働会館）『吉本隆明全著作集』一四巻、勁草書房、一九七二年、九頁
[237] 情況とは何か ２戦後知識人の神話 」（初出『日本』一九六六年二月号～七月号）『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、三五〇頁

なかった[238]」。このように、吉本は、大衆のナショナリズムがウルトラ・ナショナリズムの「悪」に転化する際の媒介役を、ほかでもなく知識人たちに担わせている。つまり、大衆を純粋な生活思想から空疎な理念で引っ張っていった知的知識人の加担と罪が問われてしかるべきである。そうすると、吉本において、戦争中の大衆の造悪への反省として、戦争に抵抗しきれなかった傍観者の知識人たちへの憎しみと「知」への不信にとって代わられる。

吉本によれば、日本におけるこのような特殊な思想状況に対して、世界の先進的な水準の思想の移植によって解決されうる問題ではない。思想的な課題は、むしろ「個々の国家主権のもとにある大衆の意識の核のようなものをとらえる[239]」ことである。このような大衆の意識の核は、日本の幕府の政治統治において「政治権力と儀礼的権力存在の分離[240]」が存在したというような日本の歴史的・政治的な思想伝統の土壌をさす。またもう一つの課題は、大衆の原像をくり込むという知識人の知的課題である。吉本の大衆論を理解する上で重要なものであるから、長くなるが、引用しておく。

> それでは大衆にとって思想とはなんなのかという問題がのこる。そこでも逆過程というものはまだ知的な上昇をとげない存在であり、自己の生活にまつわる思想しかかんがえず、また国家権力がどうなっているかなどはあまりかんがえない。（中略）むしろ生活過程にまつわる事しか主要な関心事とはならないという大衆の意識自体をそのままのかたちで下降させ、深化させることこそが大衆にとっての思想の課題となるのである。そして深化させられた場合には知識人とは決定的に背反していくので、たとえば知識人が平和は大切だといったとしても大衆は平和が大切だというふうに啓蒙されることはなくなり、平和は大切だと知識人はいった、しかし大衆自身は生活の現実でぶつかることの深化をさせていく、イメージでいえば逆方向でかんがえていくという事がかんがえられるわけである。変てこりんなイデオローグが大衆のところにいき、戦争を煽ったり、安直な平和理念を説くという事にたいして大衆が見向きもしないというとき、見向きもしないということは単に無関心ということではなく、それに対応するように、あるいは対置するように自己思想というものがどんどん深化されていくかたちとしてあるのであって、このようなかたちがでてくるとき、時代の支配者の諸転換に大衆自体が決して動かない、動かないというだけでなく動かないことが思想化されるという課題が生まれてくる。そういうことが大衆ナショナリズムといえるのであって、また大衆が大衆としての思想をもつということがどういうことなのかという問題の根本がでてくるとおもわれるのである。そういうものが知識人や大衆というもの思想的課題となってくるのである[241]。

吉本によれば、自立の拠点は、このような「生活のくりかえしのなかでおこってくる問題

---

[238] 吉本隆明「日本のナショナリズム」（初出『現代日本思想大系４ナショナリズム』一九六四年六月）『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年、二二七頁
[239] 前掲、吉本隆明「国家のイメージと大衆ナショナリズム」、七八頁
[240] 同上、七八頁
[241] 同上、八〇～八一頁

のみをかんがえるというようなもの」＝「大衆の原像」[242]にほかならない。このような思想の経緯を背景として、六〇年代に入って、吉本は、大衆の基盤を思想的課題として位置付けるようになる。大衆の思想というのは、――生活という自然過程＝脱イデオロギー・脱啓蒙を意味する。下線部のところが書かれているように、生活過程にまつわる事しか主要な関心事とはならないという大衆の意識自体をそのままのかたちで下降させ、深化させることこそが思想的な課題となる。大吉本は、大衆を絶対的もののように語るようになる。

だが、このような大衆論は、いくつかの問題を抱えている。まず、前世代知識人の戦争責任を追究したが、吉本の自身の戦争責任が問われる。この点に関しては、小浜逸郎が指摘するように、己の戦争体験に立脚した吉本の戦争体験の観念的な性格の問題がある[243]。前述したように、吉本は、戦争中の大衆の悪を暴露したが、それを、大衆の戦争責任の追求ではなく、倫理的に責任が重い知識人の戦争責任を暴き出すために使われていた。吉本は、戦争中の大衆の悪を戦場に赴かなかった己の戦争責任を一旦括弧に入れて、戦争協力を隠して戦後再出発した、という相対的に責任が重い前世代の悪と罪に焦点を当てた。戦争を実際に経験しなかった吉本は、己を「無知」な大衆と重ねてみたのであろう。しかし、第一章で論じているように、小熊英二が吉本における罪責意識の確認を行ったことは、吉本は、戦争協力した年長世代知識人に対して自分の無垢を主張できるが、「大衆」に対して決して無垢を主張できないことを意味している。

無論、吉本の戦争責任論は、ただ戦争協力したか、しなかったかということで戦争責任を追及するだけのものではない。敗戦とともに、平和や民主主義をいきなり声高に唱えるとしても、かつて戦争中、天皇制イデオロギーに熱狂的な雰囲気とさほど変わらない。戦後においてどれだけ戦争の体験を思想化しえたかが吉本にとって重要な問題となる。

次に、大衆の原像が果たしうる役割についてである。吉本がいう「大衆の原像」は、「生活保守主義」というネガティヴな大衆をも含意する。しかし、このような「大衆の原像」が描く受動的な大衆のイメージは、ポストコロニアル理論が主張するサバルタン（subaltern）の属性に類似している[244]。つまり、抑圧されているが、己の受動性さえを表明することさえできない。たとえば、吉本は、生活綴りかた運動を称揚する鶴見俊輔がとらえるマス・コミュニケーションにおける「書く」大衆のイメージを大衆の虚像として批判する。吉本がいう

---

[242] 「自立の思想的拠点」（一九六六年一〇月二九日関西学院大学）『吉本隆明全著作集』一四巻、勁草書房、一九七二年、一一九頁

[243] 前掲書、小浜逸郎『吉本隆明　思想の普遍性とは何か』三一九頁

[244] 吉本の「大衆の原像」には、生活にしか関心を持たない大衆のイメージがある。このような大衆像を繰り込むことは、知識人の課題であるというのが吉本の主張である。サバルタンは言語を持たないというのは、主流の声に遮られて従属的な立場を強いられた「沈黙」を表象している。吉本においては、大衆は書くことができないため、己を語ることができない。大衆を知的思考に取り入れるべきだという思想は、サバルタンの主張に共振している。しかしながら、吉本の「大衆の原像」は、従属的側面よりも、善かれ悪しかれ、何か強固な力を持っている。何よりも重要なことは、吉本は大衆を従属集団として捉えていないことであろう。吉本は、「大衆の原像」概念によって、周縁化される大衆の権益の獲得を訴えているわけではない。筆者は、この点に関して、吉本はポストコロニアル理論が主張するサバルタンと異なることを指摘しておきたい。「サバルタン」は、中国語圏の研究において「庶民研究」とも訳されている。従属的集団を「大衆・庶民」に投射させるところが興味深い。

ように、「大衆の原イメージは、けっしてマス・コミ下に登場しない、「マス」そのものをさす[245]」のである。言い換えれば、大衆は、「書く」という行為を通して知的に上昇していく過程に入ると、大衆でなくなるのである。

第三節　『最後の親鸞』における知の境界

第二節で述べているように、吉本の大衆論は、大衆の生活思想にたどり着き、小熊英二がいう戦後の「公の崩壊」のみならず、「知の崩壊」をもたらした。「むきな貌をして対象にむかったがいつもうまく感情移入や思想移入ができたときの安堵感のようなものがあった[246]」という吉本の告白が示すように、『最後の親鸞』は、吉本の大衆論の着地点にあたる。

かつて吉本が語った大衆論は、生活世界を拠り所として「知」の境界を指し示そうとするものであった。吉本が「知の克服」を論じる際に範型としたのは、親鸞である。というのも、親鸞は、加持祈祷の宗教では飢餓や疫病の現世に対処できないことを痛感し、信の構造と宗教の共同性を解体しようとしたからである。

> これは法然の『選択本願念仏集』に形成された思想にとって、養和元年（一一八二）前後の不作と飢饉状態と疫病の流行が、重要な意味をもつのとおなじである。（中略）、加持祈禱を旨とする天台、真言宗派の無力さと、壮麗な寺院の堂、仏像などが、飢餓状態の民衆には三文の値うちもないことは、民衆自身に骨身にしみていたとみてよい。それならば、どんな理念がこの状態を救済できる。すくなくとも天変地異による飢餓や疫病の流行は、民衆にも旧仏教にも、天然に祟られたものとうけとられ、人力でどうにかできるものという発想は稀であった。ただ飢えないものと飢えるものとがいることだけは、はっきりと目の前にみていた。こういう条件のなかで親鸞は、浄土真宗の思想を形成せねばならなかった[247]。

引用からわかるように、加持祈禱の宗教では飢餓や疫病の現世に対処できないため、親鸞が、信の構造と宗教の共同性を内から解体させねばならなかった。親鸞の試みは、本願他力の悪人正機――「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」――に依拠する。つまり、愚者こそ絶対他力の実践者となる。愚と悪こそが、本願成就の「正機」を得られる。ここで吉本が注目するのは、宗教の問題から現世衆生の善悪という倫理の問題へ転換するという問題である。

> 法然が説いたところは、のちに親鸞が記しているように、〈知〉と〈愚〉とにかかわらず、また、〈善〉と〈悪〉とにかかわらず、他力の念仏だけによって生死を超える道であった。しかし、結局は、親鸞の理解によれば、本願他力なるものは絶対他力にまでゆくよりほかない。そして、絶対他力にゆくために

---

[245] 前掲書、吉本隆明「日本のナショナリズム」一九〇頁
[246] 吉本隆明『最後の親鸞』筑摩書房、二〇〇二年、あとがき、二二五頁
[247] 吉本隆明「最後の親鸞」（初出『春秋』一九七四年一月～二・三月合併号）『最後の親鸞』筑摩書房、二〇〇二年、二二頁

は、〈知〉と〈愚〉とが本願のまえに平等であり、〈善〉と〈悪〉もまた平等であるというところから、〈愚〉と〈悪〉こそが逆に本願成就の〈正機〉であるというところまで歩むほかなかった。（中略）浄土へ往生する異行道は、ただ念仏することだという『大経』の第十八願を、念仏すれば浄土へゆけるといった単純な因果律に倒錯してしまうことから免れている存在は、〈愚〉と〈悪〉とである。なぜなら、死んだあとは浄土へゆきたいというような信心を、じぶんからはけっしておこさない非宗教的な存在だからである。いいかえれば、宗教の領土の外にある存在だからである[248]。（傍点筆者）

こうした転換は、理念の世界と現実の生活世界の接続点が導き出されることになる。そうすると、悪人・愚者をいかに乗り越えるか、という親鸞の最後の思想課題が残る。吉本によれば、親鸞は、二つの観点から、浄土成就のために悪を行う必要性がないことを説く。一つ目は、悪を行うのは、自力の計らいが働き、本願他力に背くから、あえて悪を造ることはない。二つ目は、如来が透徹して善と悪を知るが、現世において善と悪が相対的なものでしかなく、知ることができないからである。このように、親鸞は、〈称名念仏〉と〈浄土〉へゆく契機を、構造上において分離・解体する。

吉本は、親鸞における宗教上の「往相」（上に上昇する）と「還相」（下に下降する）を、現代の「知」の問題と結びつけて捉えている。非知とは、知的啓蒙の観念から脱することを意味する。吉本は、非知を経て自己欺瞞にさらされない世界を追求できると主張する。

また、吉本は、現世衆生の苦痛への注目から〈非僧〉〈非俗〉を導きだす親鸞の特異性にも注目する。つまり、戦乱や飢餓の慢性状態などに対して、人間存在の「はかなさ」や自然の「あわれ」として流す感性の和歌にしても救済のほのかの幻の宗教にしても、現世の生者の苦痛を実質的に変えることができない。感性の和歌とも幻の宗教とも異なり、親鸞の「和讃」には哀傷がない。吉本によれば、親鸞は、『五悪』の世界を「あわれ」として見ないで、そのまま引き受けて生きるべき糧としてとらえる。従来の宗教においては、現世は、汚穢に満ちた世界と見なされ、早く浄土を欣求（願い求める）するすべきである。しかし、親鸞における〈非僧〉〈非俗〉は、還相の眼をもって俗世の「あわれ」と「はかなさ」をみる。現世における悲惨な欲望と卑小を引き受けることこそ、浄土へ超出する根拠となる。形式上、親鸞は、「愚禿」（ぐとく）と自称して、妻帯持ちで、「僧にあらず俗にあらざる儀」をもって、現世の不信や造悪などの者を引き受けて肯定する[249]。

吉本によれば、そのような考えを持つように至ったのは、越後での日常生活で親鸞が接触した具体的な衆生によるものである。師の法然は、〈知の放棄〉と専修念仏を説いたが、僧侶的な世界での一宗派にすぎない。しかし、親鸞にとって、「衆生は信仰によって〈釣り上げる」べき存在ではなく、その中核に還相の眼でもって入り込むべき存在である[250]」。つまり、厳しい修行を通してでも、「倫理的にこの現世を救済することの不可能」であったため、詩の

---

[248] 同上、四五～四六頁
[249] 吉本隆明「和讃」（初出『春秋』一九七五年八・九月合併号）『最後の親鸞』筑摩書房、二〇〇二年、八一頁
[250] 同上、八二頁

感性の問題からではなく、信仰と理念から宗教と現世の関係を捉えなおす必要がある。

親鸞における信仰と理念の変容について、吉本は、「知の放棄」と「衆生」の強固さを見ている。

> このあたりで親鸞は易行道によって〈衆生〉を教化するという理念を放棄したとおもえる。かれ自身が〈衆生〉そのものになりきれないことは自明だったが、また〈衆生〉は、専修念仏によって釣り上げるべき与しやすい存在でもなかった。親鸞にできたのは、ただ還相に下降する眼をもって〈衆生〉のあいだに入りこんでゆくことであった。〈衆生〉は、法然のように制誡をほどこすべき無智文盲の門弟ではなく、じぶんとは異質の〈同朋〉である。法然にとって〈衆生〉は、なまじの自尊心や知識に装われていないために、かえって他力の信に入りやすい存在であったし、また、信に凝るあまり無智文盲の身でもって、えてして他宗の有識の徒を誹りなどして、逸脱しやすい存在とも解された。つまり、法然には、まだいい気なところがあったのである。だが親鸞がこの時期に体得したところでは、〈衆生〉はことのほか重い強固な存在で、なまじの〈知〉や〈信〉によってどうかなるようなちゃちなものではなかったのである。教化、啓蒙のおこがましさを、親鸞は骨身に徹して思想化するほかなかったとおもわれる[251]。（傍点筆者）

吉本によれば、親鸞において、知の放棄は、衆生を強固な存在ということを前提とする。衆生が強固な存在であるからこそ、＜知＞＜信＞をもって、衆生を教化したり啓蒙したりすることは、できない。知の放棄が意味することは、衆生の教化を放棄することである。

さらに、吉本は、宗教思想の迷妄な部分もあるが、親鸞の造悪論は、市民社会における善悪の規模＝固定化された善悪観を拡大したと捉える。

> この現状を肯定する限り、どういうことが問題になるかっていうと、それは生粋の宗教家なら信仰の問題が出てくるわけでしょうけど、ぼくらからみると、信仰の問題を、倫理の問題に置き換えた、つまり、善悪の問題に置き換えた、つまり、日本でいえば、浄土真宗系の思想っていうのが、現在の市民社会に流布されている善悪の基準を、どこかで、いくらかでも超えて、違う基準で、あるいは、それを拡大した基準のところへいけるかどうかってことは、非常に大きな問題になります。
>
> …これを乗り越えて、いま流布されているような倫理観、善悪観よりもまだもっと、拡大されたっていいますか、もっと違う善悪観っていうのをつくりだすことができないならば、たとえば、いまの世界のいちばん高度に進んだ段階っていうのは、日本もそうですけど、そういう消費資本主義段階、産業経済的にいえば、最高段階であるところに、もう入っているわけですけど、それを超える善悪観っていうのは、そこを追及して、そこをはっきりさせる以外にないっていうふうに、ぼくは思います[252]。（傍点筆者）

---

[251] 吉本隆明「ある親鸞」（初出『伝統と現代』一九七六年）『最後の親鸞』筑摩書房、二〇〇二年、一〇二～一〇三頁

[252] 吉本隆明の 183 講演「親鸞の造悪論」フリーアーカイブ https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/sound-a175.html

このように、吉本は、資本主義社会において新たな善悪観が要請されると考える。この善悪観は、人間の自然において払拭できない「愚かさ」の問題を前提としなければならない、ということである。「われわれの人間性のなかに、こういう愚かさがあるとすれば、どういうふうにしたら避けられる[253]」かという課題に対して、吉本は、「愚かさをオール否定していくっていうのは、われわれの課題ではありますけど、われわれが陥りやすい愚かさである」[254]と考える。言い換えれば、悪・愚かを全否定することによって愚かさに陥る。これに対して吉本は、懸念を示している。

おわりに　衆生＝愚かさと大衆の原像

吉本の大衆論は、安易な大衆擁護論ではない。むしろ「大衆」の「愚か」さをいかに思考の内部に取り込むかを課題としている。吉本の戦争責任論は、軍国主義体制下における戦争協力という大衆の「悪」の部分について、その深層を探ろうとする。戦後、この「悪」の部分は、しばしば「面従腹背」に過ぎないものとみなされ、曖昧にされてきた。例えば、丸山眞男は、「抑圧移譲」が天皇制ファシズムの理念によって引き起こされたと考える。その分析は確かに見事である。しかし、吉本の大衆論から読み取れるのは、人が残虐になるのは外部の理念によってではないということである。大衆それ自体のうちに不可避的な「悪」が潜んでおり、それを排除したり、「善」へと引き伸ばして止揚したりすることはできないのである。「自立」概念とともに語られる「大衆の原像」は、六〇年代の反体制運動が提起する「自立的に立ち上がった」かのような市民像とは異なる。「大衆の原像」にもとづく吉本の「自立」概念が、市民民主主義が主張する市民の「自律」と異なるのは、大衆の欲望という私性と、「悪」の不可避性を見据えている点である。

吉本によれば、大衆の生活様式を自らのうちに不断に繰り込むことは、知識人の知的課題である。大衆の原像は、両面性を持つ。それは、弱さと強さという相反する性格をあわせもっているからである。原像としての「大衆」は、書くことによって自らを示すことのできない弱者として提示される。これは、ポストコロニアル理論におけるサバルタン（subaltern）――己を示すための独自の言語を持たない従属的な被支配集団――とも類似する。他方、大衆は、「愚かさ」と「悪」に関して、絶対的とも言いたくなるほどの強固さをも持つことがある。しかし、こうした両面性をもつがゆえに、大衆は、善と悪の均衡を保つ役割も果たしうる。というのも、大衆は、「自分の目の前の生活にしか関心をもたない」その具体性ゆえに、現実の生活から離れた空疎な知や理念を拒否しうるからである。そのことによって、空疎な知や理念から生じ得る「悪」の実現を抑止しうるのである。このような見方は、戦争中の吉本の天皇制体験の痛切な反省に基づくものである。戦後、吉本が、あらゆる理念を相対化して根源的な抵抗を試みたのも、そうした見方によるものである。

---

[253] 同上、吉本隆明の 183 講演「親鸞の造悪論」
[254] 同上、吉本隆明の 183 講演「親鸞の造悪論」

吉本の親鸞論が注目するのは、宗教の問題から倫理の問題への転換である。その場合の「倫理」とは、現世衆生の善悪に他ならない。親鸞が救済を放棄して現世の「悪」と「愚かさ」を引き受け得たのは、彼岸に設定される浄土によってであった。しかし、現世の悪が、宗教上の時空の超越性ではない側面――戦争や大虐殺などの絶対悪を抱擁できるか[255]という問題が残る。他方、「愚かさ」は「悪」であるがゆえに、市民社会の善悪倫理の思考の外に追いやられてしまった。それゆえ、愚かさを是正するためには、従来の善悪の倫理の捉え直しとその十分な根拠づけが必要となってくる。この視点は、理性的思考とコミュニケーションへの反省として政治思想でも提起されている[256]。無論、吉本は悪を肯定しているのではない。むしろ、それをいかに克服するかを課題としている。往相（＝知的に上昇していく過程）と還相（＝衆生に下降していく過程）という過程は、理性の自己反省的なもののように思われる。この点において、吉本の大衆論は、政治哲学における「愚かさ」の議論に呼応している。

[255] 芹沢俊介・高橋順一「未完の吉本隆明「修辞的な現在」における倫理の可能性」『現代思想七月臨時増刊号』第四〇巻第八号、二〇一二年、四四頁

[256] Otobe Nobutaka,*Stupidity in Politics : Its Unavoidability and Potential*. Routledge,2020.
乙部延剛によれば、愚かさは、思考の生得的な問題（an inherent problem）として、政治学と哲学ひいてはわれわれの思考との関わりにおいて未解決な問題として取り残されている。乙部は、戦後日本知識人の悔恨共同体の問題を提起して愚かさの例として小林秀雄の反省しない態度を取り上げるところも興味深い。ここで筆者は、吉本が提起した愚かさのパラドックスは、「思考の生得的な問題」に近いニュアンスを示していると考える。

終章　　吉本隆明と戦後民主主義――大衆と「知」

本論文は、吉本隆明の思想と市民民主主義との間の差異に着眼し、そうした差異は、戦後日本の民主主義の議論にいかなるものをもたらしたかを検討した。「大衆と市民」を補助線として、吉本と市民民主主義との関係を否定的関連として捉えることが本稿の主眼である。こうした作業を通して、吉本の大衆論は戦後民主主義をめぐる議論の中でどのような位置を占めるのか、改めて考察された。日本の戦後民主主義をめぐる思想は、戦後に起きたさまざまな具体的事象とともに焦点が移り変わり、また、各世代の論者によってなされた広範な議論・研究によって構成されている。しかし、「戦後民主主義」という言葉自体は、どの議論にも結びつけられるため、かえって不鮮明なものになっている。本稿においては、吉本と戦後民主主義の関係を顕在化するため、市民中心の思想を唱える立場を暫定的に「市民民主主義」として――さらなる定義が必要だが――ひと括りにして、吉本の思想と対比的に扱っている。

民主主義の議論をめぐる戦後日本知識人の言説は、民主主義運動などの具体的な事象によって深く特徴づけられている。原理論的な偏りを避け、吉本隆明と市民民主主義との関係を多角的に検証するため、本稿は、感情論、政治学、原理論、エコロジーの問題を設定して、最後に、大衆論の再検討を設ける、という構成となっている。

第一章は、感情論の視点から敗戦感情の複数性に光をあて、戦後市民民主主義と吉本との異同を検討する。多くの場合は市民リベラル派に使われる「悔恨共同体」というカテゴリーを参照軸として、吉本を戦後知識人世代のなかで新たに位置付けるためである。敗戦感情は、様々に異なり、敗戦とその延長線上の戦後民主主義に対する評価も様々な分断が見られる。しかし、進歩的か反動的かというふうに二分化することはできない。とりわけ吉本隆明という存在は、こうした二分化を無効にしている。吉本は、憤怒という敗戦感情に基づいて戦後に再出発する際、「市民の論理」に立つ市民革命派を批判しているが、「悔恨」の意識と政治的参加の志向においては、市民革命派との共通性も見て取れる。

第二章は、吉本の大衆論と政治哲学を結びつけ、戦後日本におけるラディカル・デモクラシーの可能性を探ってみた。この章では、特に吉本と丸山との対比の中で、ラディカル・デモクラシーの可能性を捉えている。具体的には、闘技的民主主義と熟議民主主義との対立関係とのアナロジーで、吉本による大衆の言説・革命幻想と丸山が代表するような市民の論理を捉え直す。しかし、吉本の主たる分野は文学・評論であることから、吉本の思想と政治哲学との関連づける可能性を探ることは、きわめて困難な作業である。この意味では、日本の戦後民主主義がラディカル・デモクラシーの議論にいかに貢献したかという問いに関しては、吉本の言説は、ふさわしい対象とは言い難い面もある。吉本の思想を政治哲学の観点から捉え直し、戦後日本のラディカル・デモクラシーと関連づける試みは、あくまでも問題提起にとどまっており、さらなる探求が求められる。民主主義の議論に関して日本は、世界の民主主義の思潮の変遷の一部をなしていることが事実である。今日、世界中で民主主義の危

機が盛んに呼ばれる中、日本の戦後民主主義を、より広範な世界民主主義の流れの中で再考することは、従来の日本の戦後民主主義の歪みを明らかにし、これからの民主主義のあるべき姿の探求につながる。

第三章は、吉本と丸山のそれぞれの代表作を取り上げて、主体と共同体をめぐる両者の原理論を考察した。言うまでもなく、丸山の『日本政治思想史研究』は、思想史研究の領域において広く読まれ続けてきた名作である。他方、吉本の代表作『共同幻想論』は、物語性の性格が強いが、戦後、皇国史観の根源を遡行的に追究した著作であり、日本思想史における『共同幻想論』の位置づけも新たに提起されている。

例えば、橋爪大三郎によれば、戦前と戦後をまたぐビッグネームの知識人の著作の中では、小林秀雄の本居宣長論も、丸山眞男の『日本政治思想史研究』と『歴史意識の「古層」』も、皇国史観に正面から向き合っていない。しかし、吉本隆明の『共同幻想論』は、天皇のいない世界（『遠野物語』）から天皇のいる政治世界（『古事記』）への移行を描きだし、幻想における権力の生成過程がはじめて暴露される。橋爪がいうように、「『共同幻想論』は、もっとも根底のところで、天皇制を支えてきた時空間の組み換えをはかる。その批判の射程は、「マルクス主義の脱構築」の域をはるかに越え、日本思想史の研究に里程を刻むものだ[257]」。『共同幻想論』の画期的な意味は、日本思想史において今後も注目されるだろう。

丸山の『日本政治思想史研究』は、思惟様式の方法論の観点から、荻生徂徠の作為論の意味を高く評価した。こうした丸山の試みは、反響を呼ぶ一方、「近代主義の表象」や「国民国家主義」などの批判を浴びるようになり、丸山の政治思想史を脱構築しようとする動きが盛んに起きている。こうした批判の多くは、丸山も「近代」の罠に陥っているのではないかという疑念から由来している。丸山の限界を批判する意味は、丸山の思想をいかに継承するかということにも関わる。しかし、脱「近代」を目指す思想もまた、「近代」というものから逃れられない側面がある。何よりも、近代主義の表象などの批判は、丸山だけが背負うべきものではない。例えば、『共同幻想論』が依拠しているテキスト『遠野物語』と『古事記』を考えれば、吉本は古き日本の思想と神話に回帰しているように見えるが、その背景にある問題意識を掘り探れば、近代の問題が浮かび上がってくる。というのは、「共同性」とそれと対置する「個」の関係は、『共同幻想論』において「近代」の問題との闘いとして捉えられる。例えば、見田宗介がいうように、「『共同幻想』を近代主義的に読むならば、個の自律性である「自己幻想」が国家や党派性という「共同幻想」と格闘し否定するという構図[258]」は、成り立ちうる。近代主義の表象という丸山批判がなされているが、吉本における近代の問題も、注目に値するものであろう。近代の課題は、日本ひいては東アジアの知識人の集団を取り巻く歴史的な現実が要請するものである。知識人たちは、近代への批判・擁護を問わず、近代をめぐる諸問題を己の思索において様々に展開し、近代の課題に応じている。丸山

---

[257] 橋爪大三郎「『共同幻想論』はどういう書物か」『現代思想七月臨時増刊号　吉本隆明の思想』第四〇巻第八号、青木社、二〇一二年、九六頁

[258] 見田宗介・加藤典洋対談「吉本隆明を未来へつなぐ」『中央公論特別編集　吉本隆明の世界』中央公論新社、二〇一二年、一一頁

と吉本との対比が示唆するように、近代をめぐる問題の取り上げ方は、丸山の思索の欠陥とすべきではない。何よりも近代が避けて通らないものとして、近代の讃美にせよ近代の脱構築にせよ、近代が問題視されること自体は、われわれが近代を土台として前提としている確固たる証拠ではなかろうか。したがって、近代―反近代という図式に立って『日本政治思想史研究』を論じることの意味は、薄れてくるのではなかろうか。

第四章は、エコロジーと科学技術の問題を取り上げて、吉本と市民の思想を掲げる市民派との対立を検討した。七〇、八〇年以降の高度経済成長によってもたらされた消費社会への吉本の肯定は、六〇年代の大衆論の失効ではないかという議論と批判が高まった。例えば、土井淑平は、「吉本の政治思想の核心には、「共同幻想」と「大衆の原像」という二つの教説に支えられるところの、非政治的ないしは反政治的な政治への姿勢がある[259]」として、吉本の大衆論に対して、政治に参加する市民の論理の必要性を指摘する。このように、エコロジー社会と科学技術の問題は、現実社会の問題と結びつけられ、思想の社会性をめぐる吉本と市民派との対立を一番象徴的に表している。しかしながら、消費社会化を全肯定する吉本のスタンスを、六〇年代の大衆論とラディカリズムの衰退として見るべきではない。なぜなら、吉本は、六〇年代からすでに経済社会構造を強調して、戦後ブルジョア民主主義がもたらした効果を、限定的にではあるが、評価しているからである。

丸山眞男とその周辺の政治学者は、戦後民主主義の拡大の過程において、積極的に政治的論点を論じながら、党派性に束縛されない自律した市民的エートスを高く評価し、その可能性に期待を寄せている。吉本の大衆像は、経済的リコール権を持つ［経済的に］自由な個人の理想像が民主主義の担い手になることを示している。このような民主主義をめぐる吉本の考えは、六〇年代の大衆の原像の生活像であったが、七〇年代から八〇年代にかけて高度経済成長によって人々の生活が劇的に豊かになるにつれて、時代の流れは、まるで吉本が考える民主主義の担い手の理想像に近づいてゆくように見えた。吉本が消費社会化を肯定的に抱擁したのもそのためである。具体的な批評の対象が変わったとしても、吉本の思想に起こるべくして起こったことと言えよう。しかし、消費社会化とエコロジー・科学技術をめぐる吉本の考えには、疑問がなくもない。無論、時間と余暇を生み出す経済的な安定は、民主主義をめぐる議論や政治への広範な参加にとって不可欠である。しかし、経済的自由を持つ個人が民主主義的な判断を必ずするかどうかは確かでない。経済的収入の増加と民主主義体制への希求との関連性を論証する必要がある。科学技術と倫理の問題について、吉本によれば、科学技術自体に倫理があるのではなく、科学技術をいかに利用するかという技術の応用こそが問題となる。しかし、今日では、科学の応用倫理をめぐる議論は、科学によって根拠づけられていることが自明なことである。応用倫理をめぐっては、賛成の声も反対の声も、どちらも科学的根拠づけを示している。科学の確実性は、科学的数値に潜んでかけられているバイアスによって失われつつあるのである。

第五章は、吉本の大衆論の総括という位置を有する。吉本の大衆論は、現在の視点からみ

[259] 土井淑平『反核・反原発・エコロジー』批評社、一九八六年、三六六頁

れば、限界を持つことは明らかである。吉本の言説の中の大衆像は、何よりも、明白な定義がなされずに、時代とともに変動している。大衆は、マスとして複数性を特徴としている。具体的なイメージは、現実の歴史的諸段階で異なる様相を持つ。戦争時代において強権に翻弄されていた一般大衆、プロレタリア的人間、高度経済成長の消費者など多面的なイメージを持っている。吉本の大衆は、結局その中の一つの像にしかすぎない。

筆者は、大学の発表会や研究会などで吉本の大衆論について議論する際、難しい問題に気づかされた。吉本の大衆論は、吉本隆明の読者以外、アカデミックの世界ではあまり受け付けられない。周りに流されるような大衆ではなく、やはり合理的な判断力と責任の持つ主体の構築が必要じゃないか。大衆社会の病理をよく把握している大学関係者は、こうした思考を持つものが多い。

吉本は、大衆の側につく、大衆を絶対に敵にしないと言っているが、吉本の大衆論は、本当に大衆が良いと大衆を肯定するだけの意味なのか。こうした疑問をもとに、第五章では、大衆論のポジティブな側面をできるかぎり探し出そうとした。大学の専門的訓練を身につける知的な人間は、「すべき」の思考にとらわれて、思考の完結さを阻害するかのような「余計なもの」を、内在的な排除の論理によって除外しようとする。この「余計なもの」は、例えば、大衆における「悪と愚かさ」がその一例である。「政治における愚かさ」の議論が示唆するように、大衆が表象する悪と愚かさは、理念などの＜知性＞に排除されてしまいがちだが、常にわれわれの思考につきまとっている。このような現実を前提とした上で、人間の主体と我々の思考のあり方を考えるべきではないかということは、吉本の大衆論からの示唆である。

知的に装備された人間は、一旦理念の世界に到達すると、現実世界の不条理を整理し、解決しようとする。そこにおいて世界は、知的な人間にとって整理された形で現れる。これは、吉本が『最後の親鸞』で述べている「往相」である。こうした現実から浮いた世界から再び出発点に戻ることは、「還相」となる。この問題は、吉本の大衆論の帰結であり、また吉本の大衆論と市民リベラル派の市民の論理との対立を浮き彫りにした知識人の課題であろう。さらに残されている課題は、具体的な「悪」と知性の限界を指し示す役割的な機能としての「悪」とを識別することであろう。

初出一覧

以下に、各章のもととなった論文と口頭発表を記す。投稿論文の章に関しては、書式の変更と若干の修正を行った。口頭発表の章は、大幅な修正・加筆を加えた。

序　論

新稿

第一章　戦後市民民主主義と吉本隆明――悔恨共同体から見えるもの――

論文「戦後市民民主主義と吉本隆明――悔恨共同体から見えるもの――」

神戸大学国語国文学会『国文論叢』第五九号（二〇二二年三月刊行予定）

第二章　戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性――一九六〇年代における吉本隆明の革命幻想と大衆論――

論文「戦後日本のラディカル・デモクラシーの可能性――一九六〇年代における吉本隆明の革命幻想と大衆論――」

日本思想史研究会会報第三七号（二〇二一年三月刊行七九～九二頁）

第三章　主体・共同体――吉本隆明と丸山眞男における伝統と近代

口頭発表「主体・秩序・共同体――吉本隆明と丸山眞男における伝統と近代」

日本思想史研究会例会報告例会報告　オンライン開催二〇二一年一一月一二日

第四章　エコロジー社会――大衆と市民思想のゆくえ

新稿

第五章　大衆論と「知」の境界――「悪」と「愚かさ」

口頭発表「吉本隆明の大衆論と「知」の境界」

第六回神戸大学・北京外国語大学国際共同研究拠点シンポジウム

オンライン開催二〇二一年一一月二七日　神戸大学

終　章　吉本隆明と戦後民主主義――大衆と「知」

新稿

参考文献

本文の中で直接言及された文献（順不同）

丸山眞男『丸山眞男集』三巻、岩波書店、一九九五年

————『丸山眞男集』五巻、岩波書店、一九九五年

————『丸山眞男集』八巻、岩波書店、一九九六年

————『丸山眞男集』九巻、岩波書店、一九九六年

————『丸山眞男集』一〇巻、岩波書店、一九九六年

————丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二年

吉本隆明『吉本隆明全著作集』四巻、勁草書房、一九六九年

————『吉本隆明全著作集』八巻、勁草書房、一九七三年

————『吉本隆明全著作集』一一巻、勁草書房、一九七二年

————『吉本隆明全著作集』一二巻、勁草書房、一九六九

————『吉本隆明全著作集』一三巻、勁草書房、一九六九年

————『吉本隆明全著作集』十四巻、勁草書房、一九七二年

吉本隆明・武井昭夫『文学者の戦争責任』淡路書房、一九五六年

都築勉『戦後日本の知識人―丸山眞男とその時代』世織書房、一九九五年

小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉―戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、二〇〇二年

竹内洋『革新幻想の戦後史』中央公論新社、二〇一一年

塩川喜信『新左翼運動４０年の光と影』新泉社、一九九九年

吉本隆明／高岡健『時代病』ウェイツ、二〇〇五年

吉本隆明(他)『吉本隆明が語る戦後55年 12 批評とは何か/丸山真男について』三交社、二〇〇三年

佐藤昇・丸山眞男『丸山眞男座談』岩波書店、一九九八年

梅本克己・佐藤昇・丸山眞男座談『現代日本の革新思想』河出書房、一九六六年

谷川雁・吉本隆明・埴谷雄高・森本和夫・梅本克己・黒田寛一『民主主義の神話』現代思潮社、一九六六年

菅孝行『吉本隆明』第三文明社、一九七三

絓秀実『吉本隆明の時代』作品社、二〇〇八年

久野収・鶴見俊輔・藤田省三『戦後日本の思想』岩波書店、二〇一〇年

藤田省三『藤田省三著作集』七巻、みすず書房、一九九八年

武井昭夫「市民民主主義の解体―安保闘争後の市民派知識人の動向と批判」『現代の眼』一九六二年七月号

山田宗睦『危険な思想家　戦後民主主義を否定する人びと』光文社、一九六五年

小田実『難死の思想』岩波書店、二〇〇八年

西部邁『六〇年安保　センチメンタル・ジャーニー』文藝春秋、一九八六年

松下圭一『戦後政治の歴史と思想』筑摩書房、一九九四年

趙星銀『「大衆」と「市民」の戦後思想　藤田省三と松下圭一』岩波書店、二〇一七年

鶴見俊輔（ほか）『鶴見俊輔座談　思想とは何だろうか』晶文社、一九九六年

上山春平『日本の思想　土着と欧化の系譜』岩波書店、一九九八年

小林一喜『吉本隆明論』田畑書店、一九七〇年
加藤典洋・高橋源一郎『吉本隆明がぼくたちに遺したもの』岩波書店、二〇一三年
小林弘二『戦後日本の知識人たちは時代にどう向き合ったか　丸山、竹内、吉本を中心に』教育評論社、二〇一五年
絓秀実『増補　革命的な、あまりに革命的な』ちくま学芸文庫、二〇一八年
安藤丈将『ニューレフト運動と市民社会』世界思想社、二〇一三年
清水靖久『丸山真男と戦後民主主義』北海道大学出版会、二〇一九年
大嶽秀夫『新左翼の遺産』東京大学出版社、二〇〇七年
竹内好『竹内好全集』九巻、筑摩書房、一九八一年
飯田泰三『戦後精神の光芒』みすず書房、二〇〇六年
丸山眞男（ほか）『丸山眞男座談　第四冊』岩波書店、一九九八年
竹内洋『革新幻想の戦後史』中央公論新社、二〇一一年
小田実『「べ平連」・回顧録でない回顧』第三書館、一九九五年
鶴見俊輔『鶴見俊輔全漫画論２』ちくま学芸文庫、二〇一八年
橋川文三「丸山真男批判の新展開――吉本隆明氏の論文を中心に」『國文學：解釈と教材の研究』一六巻九号、一九七一年
間宮陽介『丸山眞男　日本近代における公と私』筑摩書房、一九九九年
加藤秀俊「日常生活と国民運動」『思想の科学』一九六〇年七月号
ジョン・エーレンベルク（著）吉田傑俊（訳）『市民社会論―歴史的・批判的考察』青木書店、二〇〇一年
小林正弥編『丸山眞男論　主体的作為、ファシズム、市民社会』東京大学出版会、二〇〇三年
呉智英「「全共闘」を一括りにするな」『諸君！』二〇〇六年四月
山本圭『不審者のデモクラシー　ラクラウの政治思想』岩波書店、二〇一六年）
『鶴見俊輔座談　思想とは何だろうか』晶文社、一九九六年
千葉真『ラディカル・デモクラシーの地平』新評論、一九九五年）
エルネスト・ラクラウ／シャンタル・ムフ（著）西永亮・千葉真（訳）『民主主義の革命―ヘゲモニーとポスト・マルクス主義』ちくま学芸文庫、二〇一二年
エルネスト・ラクラウ（著）澤里岳史・河村一郎（訳）『ポピュリズムの理性』明石書店、二〇一八年
竹内好・吉本隆明・日高六郎・山田宗睦「６２年の思想―吉本隆明著『擬制の終焉』をめぐって―」『思想の科学』一九六二年一二月号
森政稔『〈政治的なもの〉の遍歴と帰結』青木社、二〇一四年
梶尾文武「詩的言語と国家の原理―吉本隆明と自立派における詩学的批評」『昭和文学研究』七七集、二〇一八年九月
鶴見俊輔『鶴見俊輔書評集成１　1946-1969』みすず書房、二〇〇七年
小林敏明『＜主体＞のゆくえ　日本近代思想史への一視角』講談社、二〇一〇年
ヴィクター・コシュマン（著）（葛西弘隆（訳）『戦後日本の民主主義革命と主体性』平凡社、二〇一一年
仲正昌樹『＜戦後思想＞入門講義――丸山眞男と吉本隆明』作品社、二〇一七年

樺山紘一「世界認識の方法　主体としての人間のゆくえ」『国文学　解釈と教材の研究』学燈社、一九八一年、第二六巻四号三月号
大隅和雄・平石直昭編『思想史家・丸山眞男論』ぺりかん社、二〇〇二年
長谷川宏『丸山眞男をどう読むか』講談社現代新書、二〇〇一年
モーリス・ブランショ（著）西谷修（訳）『明かしえぬ共同体』ちくま学芸文庫、一九九七年
小熊英二『1968【上】 若者たちの叛乱とその背景』新曜社、二〇〇九年
高橋順一『吉本隆明と共同幻想』社会評論社、二〇一一年
山口昌男『人類学的思考』せりか書房、一九七一年
神津陽『吉本隆明試論―＜戦後＞思想の超克』流動出版株式会社、一九八〇年
宮内豊『駁論吉本隆明』論創社、一九八四年
吉本隆明『「反原発」異論』論創社、二〇一五年
絓秀実『反原発の思想史』筑摩書房、二〇一二年
中央公論編集部『中央公論特別編集　吉本隆明の世界』中央公論新社、二〇一二年六月
吉本隆明・加藤典洋対談「存在倫理について」（二〇一一年一一月一日）『群像』第五七巻、二〇〇二年一月号
吉本隆明「人口都市論」『ハイ・イメージ論Ⅰ』筑摩書房、二〇〇三年
斎藤幸平、『大洪水の前に――マルクスと惑星の物質代謝』堀之内出版、二〇一九年
吉本隆明「エコノミー論」『ハイ・イメージ論Ⅲ』筑摩書房、二〇〇三年
土井淑平『反核・反原発・エコロジー』批評社、一九八六年
土井淑平『都市論』三一書房、一九九七年
土井淑平『知の虚人・吉本隆明―戦後思想の総決算』編集工房 朔、二〇一三年
吉本隆明『「反核」異論』深夜叢書社、一九八二年
瀬尾育生『吉本隆明からはじまる』思潮社、二〇一九年
『現代思想七月臨時増刊号　吉本隆明の思想』第四〇巻第八号、二〇一二年
『中央公論特別編集　吉本隆明の世界』中央公論新社、二〇一二年
小浜逸郎『吉本隆明　思想の普遍性とは何か』筑摩書房、一九九九年
吉本隆明『最後の親鸞』筑摩書房、二〇〇二年
吉本隆明 183 講演、ボードリヤール×吉本隆明「世紀末を語る――あるいは消費社会のゆくえについて」
http://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a169.html
吉本隆明 183 講演、「究極の左翼性とは何か――吉本批判への反批判」
https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/text-a105.html
吉本隆明の 183 講演「親鸞の造悪論」
https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/sound-a175.html
Otobe Nobutaka, *Stupidity in Politics : Its Unavoidability and Potential*. Routledge,2020
Ernesto Laclau/Chantal Mouffe ,*Hegemony and Socialist Strategy :Towards a Radical Democratic Politics"*. Second Edition, Verso,2001
Ernesto Laclau, *On Populist Reason.*Verso,2005

本稿を執筆する際に、参考にした二次文献

吉本隆明『ならずもの国家異論』光文社、二〇〇四年
――――『世界認識の方法』中央公論新社、二〇一二年
――――『吉本隆明質疑応答集②思想』論創社、二〇一七年
――――『背景の記憶』宝島社、一九九四年
――――『情況への発言』洋泉社、二〇一一年
――――『吉本隆明の東京』作品社、二〇〇五年
吉本隆明(他)『吉本隆明が語る戦後55年1 60年安保闘争と『試行』創刊前後』三交社、二〇〇〇年
吉本隆明・中田平『ミシェル・フーコーと『共同幻想論』』光芒社、一九九九年
丸山眞男『自己内対話 3冊のノートから』みすず書房、一九九八年
――――『増補版 現代政治の思想と行動』未来社、一九六四
植手通『有植手通有集3 丸山真男研究―その学問と時代―』あっぷる出版社、二〇一五年
子安宣邦『「事件」としての徂徠学』筑摩書房、二〇〇八年
オルテガ・イ・ガセット（著）神吉敬三（訳）『大衆の反逆』筑摩書房、一九九五年
渡辺京二『民衆という幻像』ちくま学芸文庫、二〇一一年
加藤典洋『戦後的思考』講談社、一九九九年
石田雄、姜尚中（著）国民文化会議編『丸山真男市民社会 』世織書房、一九九八年
佐伯啓思『「市民」とは誰か 戦後民主主義を問いなおす』PHP研究所、一九九七年
佐伯啓思『「脱」戦後のすすめ』中公新書ラクレ、二〇一七年
江藤淳『戦後と私・神話の克服』中央公論新社、二〇一九年
ジョン・ダワー『増補版 敗北を抱きしめて 上』岩波書店、二〇〇四年
安藤礼二『吉本隆明 思想家にとって戦争とは何か』シリーズ・戦後思想のエッセンス、二〇一九年
竹田青嗣『世界という背理 小林秀雄と吉本隆明』講談社、一九九六年
高澤秀治『吉本隆明1945-2007』厚徳社、二〇〇七年
植村邦彦『市民社会とは何か 基本概念の系譜』平凡社、二〇一〇年
小野寺研太『戦後日本の社会思想史』以文社、二〇一五年
加藤典洋・高橋源一郎『吉本隆明がぼくたちに遺したもの』岩波書店、二〇一三年
小熊英二『1968＜下＞』新曜社、二〇〇九年
鮎川信夫・吉本隆明『思想と幻想』思潮社、一九八一年
渡辺和靖『闘う吉本隆明 六〇年安保から七〇年安保へ』ぺりかん社、二〇一三年
寺岡 衛『戦後左翼はなぜ解体したのか』同時代社、二〇〇六年
神津 陽『蒼氓の叛旗』現代思潮社、一九七〇年
津村喬『われらの内なる差別』三一書房、一九七〇年
森田実『戦後左翼の秘密』潮文社、一九八〇年
鶴見俊輔・上野千鶴子・小熊英二『戦争が遺したもの 鶴見俊輔に戦後世代が聞く』新曜社、二〇〇四年
阿部晴政編『KAWADE夢ムック文藝別冊総特集 吉本隆明』河出書房新社、二〇〇四年二月
山本圭『現代民主主義』中公新書、二〇二一年
水島治郎『ポピュリズムとは何か』中公新書、二〇一六年

アリストテレス（著）神崎繁・相澤康隆・瀬口昌久（訳）『アリストテレス全集　政治学・家政論』一七巻、岩波書店、二〇一八年
シャンタル・ムフ（著）山本圭・塩田潤（訳）『左派ポピュリズムのために』明石書店、二〇一九年
ベンジャミン・R バーバー（著）竹井隆人『ストロング・デモクラシー――新時代のための参加政治』日本経済評論社、二〇〇九年
C.ダグラス・ラミス（著）加地永都子（訳）『ラディカル・デモクラシー――可能性の政治学――』岩波書店、一九九八年
ジャック・ランシエール（著）松葉祥一（訳）『民主主義への憎悪』厚徳社、二〇〇八年
山崎　望・山本圭編『ポスト代表性の政治学　デモクラシーの危機に抗して』ナカニシヤ出版、二〇一五年
斎藤幸平『人新世の「資本論」』集英社新書、二〇二〇年
森　正稔『戦後「社会科学」の思想　丸山眞男から新保守主義まで』NHK 出版、二〇二〇年
――――『変貌する民主主義』筑摩書房、二〇〇八年
――――『迷走する民主主義』筑摩書房、二〇一六年
色川大吉『明治の文化』岩波書店、一九九七年
大塚信一『松下圭一　日本を変える―市民自治と分権の思想―』トランスビュー、二〇一四年
安丸良夫『安丸良夫集1　民衆思想史の立場』岩波書店、二〇一三年
西部邁『日本の保守思想』角川春樹事務所、 二〇一二年
福武直（他）編『講座社会学　第7巻　大衆社会』東京大学出版会、一九五七年
ベネディクト・アンダーソン（著）白石隆・白石さや（訳）『想像の共同体――ナショナリズムの起源と流行』書籍工房早山、二〇〇七年
田村哲樹編『日常生活と政治――国家中心的政治像の再検討』岩波書店、二〇一九年
呉智英『吉本隆明という「共同幻想」』筑摩書房、二〇一二年
磯田光一『磯田光一著作集2　戦後批評家論吉本隆明全論考』小沢書店、一九九〇年
檜垣立哉「吉本隆明『最後の親鸞』＜危機の所在をどうみすえるか＞」『現代思想　総特集＝コロナ時代を生きるための 60 冊』青木社、二〇二〇年九月臨時増刊号
緒形康編『アジア・ディアスポラと植民地近代』勉誠出版、二〇一三年
陳詩雨「“民主主義”をめぐる吉本隆明と柄谷行人――ラディカルデモクラシーの視点からの考察――」博士論文、二〇二一年三月
Kazashi Nobuo,*“Thaumazein at the Nuclear Anthropocene: The Life and Thought of Jinzaburo Takagi as a Citizen Scientist”* Philosophy and Global Affairs.2021.pp.61-71.
丸山真男（著）王中江（译）《日本政治思想史研究》三联书店、二〇〇〇年
丸山真男（著）路平（译）《忠诚与反叛》上海文艺出版社、二〇二一年
王志松《20 世纪日本马克思主义文艺理论研究》北京大学出版社、二〇一二年
赵京华《日本后现代与知识左翼》三联书店、二〇〇七年
孙歌《从那霸到上海：在临界状态中生活》北京联合出版、二〇二〇年
卞崇道・吴光辉《中国的日本思想史研究》国际哲学研究三号、二〇一四年

高华鑫《日本文艺批评中的“自然”、“对幻想”与近代批判——以柄谷行人初期写作为线索》《外国文学评论》二〇一八年第四期

そのほか

吉本隆明の 183 講演フリーアーカイブ https://www.1101.com/yoshimoto_voice/speech/index.html

内田樹「大衆の変遷」http://blog.tatsuru.com/2015/07/16_1044.html

謝辞

本博論を完成させるまで多くの方々から多大なご支援とご教示を賜りました。特に、長年、辛抱強く指導・応援してくださった元指導教官の嘉指信雄先生に深く感謝の意を表します。研究がスタートしたばかりの頃、嘉指先生からは「研究は、ただ単に知識を覚えることではなく、“creative discovery”（創造的発見）だ」と教えられました。こうした先生の言葉を胸に、改めて自分の研究に向き合うことができて研究の道を決心し、成長の大きな糧となりました。嘉指先生が退官された後に、中真生先生は快く指導教官を引き受けてくださり、論文執筆などにあたって、貴重なご意見とご指導をいただきました。また、論文審査の際、副査の茶谷直人先生、緒形康先生、梶尾文武先生にもお世話になり、たくさんご教示をいただきいたことに大変感謝しております。特にコロナが蔓延して、研究の交流が中断された中で、オンラインで吉本隆明の読書会を開催してくださった梶尾先生に、改めて感謝の意を申し上げます。この読書会は、当時、研究の方向性で悩んでいた自分にとって、研究対象を捉え直すきっかけともなりました。

博士課程において、研究室の先輩方や友人も、論文の書き方や生活などの相談も親身にしてくださいました。また日本思想史研究会（京都）をはじめ、様々な研究会と読書会でたくさんの研究者の方々と交流することで、コロナ禍で孤立しがちな研究生活も楽しくなり、博論のヒントもたくさんいただきました。大学の内と外で様々な方々と出会うことができ、日本留学生活も明るく充実したものとなることができましたこと、この場を借りて心より感謝いたします。

最後に、わがままな自分を温かく見守ってくれた中国にいる家族に感謝いたします。